

---

基督教要义

加尔文

## 目 录

|  |     |
|--|-----|
| 一五五九年最后修正版作者自序.....                              | 1   |
| 题献.....  | 1   |
| 全书纲要.....  | 1   |
| 第一卷 认识创造天地万物的神.....                              | 1   |
| 第一卷 认识创造天地万物的神.....                              | 2   |
| 提要.....  | 2   |
| 第一章 认识神与认识自己相互关联；此关联的性质.....                     | 3   |
| 第二章 何为认识神；认识神的倾向.....                            | 5   |
| 第三章 人心生来就有对神的认识.....                             | 7   |
| 第四章 对神的此认识部分因为无知部分因为邪恶而被抑制或败坏.....               | 9   |
| 第五章 从世界的创造与持续统管中认识神.....                         | 12  |
| 第六章 认识到神是创造主需要圣经作为向导和教师.....                     | 21  |
| 第七章 坚固圣经的充分权威需要圣灵的见证。以教会的判断作为圣经可信的依据是不敬虔的妄想..... | 24  |
| 第八章 充分证明圣经可信性的理性证据.....                          | 28  |
| 第九章 狂热者以直接启示取代圣经，推翻一切敬虔的真理.....                  | 35  |
| 第十章 圣经将真神与异教的所有假神对立，阻止一切偶像崇拜.....                | 38  |
| 第十一章 将可见的形状加诸于神是不合法的；偶像崇拜是背弃真神.....              | 40  |
| 第十二章 神与偶像有别，使人知道当惟独敬拜他.....                      | 50  |
| 第十三章 从创世开始圣经就教导我们，神的本质在三个位格中合一.....              | 53  |
| 第十四章 在世界的创造和其中的万物之中，有明确记号区分真神与假神.....            | 75  |
| 第十五章 人受造时的光景。灵魂的功能；神的形像；自由意志；原义.....             | 87  |
| 第十六章 神托住并保护他创造的世界。藉他的护理统管世界的每一部分.....            | 95  |
| 第十七章 护理教义的益处.....                                | 103 |
| 第十八章 神使用恶人为他的工具，但自己仍然纯洁无染.....                   | 114 |
| 第二卷 在基督里认识神为救赎主，此认识首先藉律法启示给列祖，后来在福音中启示给我们.....   | 1   |
| 第二卷 在基督里认识神为救赎主，此认识首先藉律法启示给列祖，后来在福音中启示给我们.....   | 2   |
| 提要.....  | 2   |
| 第一章 因为亚当的堕落和背叛，全人类受到咒诅并从起初受造的光景中堕落。原罪.....       | 3   |
| 第二章 人已经丧失意志的自由，悲惨地作罪的奴仆.....                     | 10  |
| 第三章 出于人败坏本性的一切都是可咒诅的.....                        | 28  |
| 第四章 神如何在人心中运行.....                               | 40  |
| 第五章 反驳支持自由意志的常见异议.....                           | 45  |
| 第六章 丧失的人当在基督里面寻求救赎.....                          | 59  |

|   |     |
|---|-----|
| 第七章 神赐下律法,不是要把古时的百姓限制在律法本身,而是在基督来临之前,保持他们在基督里得救的盼望  | 64  |
| 第八章 解释道德律   | 75  |
| 第九章 基督虽然在律法时代为犹太人所认识,然而只在福音里才清楚地显明                  | 106 |
| 第十章 新旧约的相似  | 110 |
| 第十一章 新旧约的不同   | 122 |
| 第十二章 基督为担当中保的职分,必须降世为人                              | 130 |
| 第十三章 基督披戴真实的人性                                      | 136 |
| 第十四章 神性和人性如何组成为中保的位格                                | 140 |
| 第十五章 为了明白父神差遣基督的目的,以及他带给我们的益处,需要考察基督的三个职分,即先知、君王和祭司 | 147 |
| 第十六章 基督如何履行救赎主的职分,为我们取得救恩。基督的受死、复活和升天               | 153 |
| 第十七章 说基督的功劳已经为我们博得神的恩典和救恩是正确恰当的                     | 167 |
| 第三卷 获得基督恩典的方式。基督恩典的益惠,以及随恩典而来的果效                    | 1   |
| 第三卷 获得基督恩典的方式。基督恩典的益惠,以及随恩典而来的果效                    | 2   |
| 提要  | 2   |
| 第一章 圣灵隐秘的运行使我们得到基督的益惠                               | 3   |
| 第二章 信心的定义及特性  | 7   |
| 第三章 藉信重生。悔改   | 36  |
| 第四章 经院派对悔改的胡乱解释距离纯洁的福音甚远。认罪和补赎                      | 52  |
| 第五章 天主教补赎教义的补充,即赎罪券和炼狱                              | 78  |
| 第六章 基督徒的生命。圣经劝戒我们如此行事为人的论证                          | 86  |
| 第七章 总结基督徒的生命。自我否定                                   | 90  |
| 第八章 背十字架。自我否定的一部分                                   | 97  |
| 第九章 默想永世  | 103 |
| 第十章 如何善用今生以及今生的物质需要                                 | 107 |
| 第十一章 藉信称义,界说名与实                                     | 111 |
| 第十二章 我们需要思想神的审判台,以确信白白称义的教义                         | 127 |
| 第十三章 白白称义必须注意的两件事                                   | 132 |
| 第十四章 称义的开端。渐进称义的含义                                  | 136 |
| 第十五章 夸耀行为的功劳破坏神赐人以义的荣耀,以及救恩的确据                      | 148 |
| 第十六章 反驳天主教徒责难此教义的各种毁谤                               | 154 |
| 第十七章 律法的应许与福音的应许之间的和谐一致                             | 157 |
| 第十八章 奖赏并不能推论出行为的义                                   | 168 |
| 第十九章 基督徒的自由   | 176 |
| 第二十章 祷告——信心的持久操练。每日从祷告得到的益惠                         | 185 |
| 第二十一章 永恒的拣选,或者神预定某些人得救恩并且其他人灭亡                      | 226 |
| 第二十二章 预定在圣经中的证据                                     | 233 |

|  |     |
|--|-----|
| 第二十三章 反驳总是不公正地攻击拣选教义的种种毁谤              | 242 |
| 第二十四章 神的呼召证实拣选。被遗弃者注定灭亡是自取的            | 252 |
| 第二十五章 最后的复活                            | 266 |
| 第四卷 神吸引我们与基督相交并保守我们处在其中所用的外在手段或助力      | 1   |
| 第四卷 神吸引我们与基督相交并保守我们处在其中所用的外在手段或助力      | 2   |
| 提要                                     | 2   |
| 第一章 真教会。与真教会联合的本分，它是所有信徒的母亲            | 3   |
| 第二章 真假教会之比较                            | 19  |
| 第三章 教会的教师与牧师，选立和职事                     | 26  |
| 第四章 初代教会的情形，教皇制之前的治理方式                 | 35  |
| 第五章 古时的教会治理方式被教皇专制败坏                   | 43  |
| 第六章 罗马教会的首席权                           | 53  |
| 第七章 罗马教皇制的开始和兴起，达到现在摧毁教会自由并推翻所有真法则的程度  | 63  |
| 第八章 教会对于信条的权力。罗马教会放肆地摧毁纯洁的教义           | 80  |
| 第九章 大公会议及其权威                           | 89  |
| 第十章 制订教会法规的权力。教皇及其党徒藉此残酷地压制人的心智和摧残人的身体 | 97  |
| 第十一章 教会的管辖权及其在教皇制下的滥用                  | 115 |
| 第十二章 教会的惩戒，主要包括谴责和逐出教会                 | 125 |
| 第十三章 许愿。仓促许愿使人陷入可悲的网罗之中                | 138 |
| 第十四章 圣礼                                | 151 |
| 第十五章 洗礼                                | 166 |
| 第十六章 婴儿洗礼。是基督的设立，符合洗礼的象征性质             | 177 |
| 第十七章 圣餐及其益惠                            | 197 |
| 第十八章 天主教的弥撒不仅亵渎而且毁灭了圣餐                 | 233 |
| 第十九章 错称为圣礼的五种仪式及其性质                    | 244 |
| 第二十章 政府                                | 263 |

## 一五五九年最后修正版作者自序

在这部书初版时，我绝没有预料到神出于他无限的良善而喜悦赐给这部书以极大的成功；这部书的很大一部分，我都是随笔写作而成。但是，当我知道几乎所有敬虔人都以我从未胆敢要求，更未斗胆奢望，的喜爱接受这部书的时候，我意识到这不是我应得的，并且我就越明白，如果我再不按照自己卑微的能力，全力以赴回应读者们如此仁慈的期望，那么我就是太不感恩了。我不仅在第二版中如此尽心竭力，而且后来刊行的各版也同样力求精进。虽然我对此前的努力并无遗憾，但也一直不觉得满意，直到本修订版终于刊行。我相信，本版必然能够得到所有读者的认可。作为我为神的教会殷勤劳力奉献此服侍的明显证据，我想要提到去年冬天，我患四日疟疾，以为将要不久于人世，然而病势越重，我越不顾惜自己，一心要完成这部书，好略微回报敬虔人对我的殷切期望。我原希望能够更早完成，但是，如果这部书还算不坏，那么现在出版也还不迟。事实上，我看到现在出版对神的教会比之前更有裨益，所以我应该认为现在正逢其时。神的教会得益是我惟一的愿望。

如果我不是以神的称许为满足，因此轻看那些无知之人的愚蠢、乖僻的批评，以及不敬虔之人存着恶意的不公正谴责，那么我的努力就真是没有得到好酬报了。虽然我最热切的盼望是——靠着神的祝福——拓展他的国度和推动公众益处，虽然我充分省察，并有神和天使为证，自从担任教会的教师以来，我除了尽力维护敬虔的教义，为教会谋好处以外，再没有其他目的，然而，我相信恐怕再没有其他人像我这样遭受这么多的诽谤和攻击。在这篇自序付印的时候，我得到一个确凿的消息，说在帝国各邦的集会地奥斯堡谣传我已变节归回天主教，并且各选侯出乎意料地颇愿相信。当然，这是那些知晓我的许多坚贞有恒的证据的人，对我的报答，——对于所有公正的法官来说，这些证据应能反驳这种污秽的指控，使我免于这种诋毁。但是，如果魔鬼及其全部党羽幻想可以通过用卑鄙的虚谎猛烈攻击，就可以冷却我的热心，或者让我懒惰延宕，那么他们乃是大错了。因为我信靠神必以他无限的良善，使我能够以一往直前的忍耐，在他的神圣呼召道路上坚持到底。对于这一点，本版再给敬虔的读者以一个新的证据。我还想指出，本书的目的是预备和训练那些将要担任圣职的人学习圣经，使他们能够轻松入门，并且继续稳步前行；因为我想我已经概要说明了真信仰的各个组成部分，并且整理出一个次序，任何人只要正确地理解，便不难确定他在圣经中应该主要寻找什么，以及所有经文应该与什么主题有关。这样铺平道路之后，我就不需要将来在刊行任何圣经解释的时候，不得不从长讨论教义要点，并扩大到一般性的意见，而是可以把所做讨论压缩在较小的范围之内。这种做可以减轻敬虔读者的许多困难和困倦，倘若他先已拥有本书所提供的必要知识的话。我的所有解经著作已经清楚展示出这一系统，我想让事实自己说话，胜过我来解释。

亲爱的读者，再会。如果你从本书中获得任何助益，就请你在我们的父神面前用祷告帮助我。

日内瓦，一五五九年八月一日

## 题献

谨献于虔信基督的法兰西国王弗兰西斯陛下  
愿基督的救恩和平安与陛下同在  
加尔文约翰

陛下，我在开始动笔时，并没有想到要写一部书呈献给您。我的目的不过是想提出一些基本真理，使那些对真信仰有兴趣的人，能受教而进入真正的敬虔。我知道在法国同胞中间，有许多人正在如饥如渴地寻求基督，然而真正认识他的人却是凤毛麟角，所以我写作此书主要是为着他们的缘故。这一点从本书浅显、朴素的教导方式中可以明显看出。

然而，当我知道在您的国土上有一些恶人，他们疯狂地咆哮，以致纯全的教义无立足之地的时候，我想，如果我在此工作中，一方面教导我的同胞，另一方面向陛下宣认我的信仰，使您明白现在您的王国内到处捣乱、杀人放火的疯子们所深深痛恨的教义究竟是什么，这样做会是有益的。我并不害怕宣告，本书所讨论的教义正是他们吵吵嚷嚷反对的，他们认为传扬此教义的人，应该受到没收财产、监禁、放逐和火焚的刑罚，应该把他们从陆地海洋上彻底除尽。

我知道，他们为了竭力使您讨厌我们的案件，在您面前搬弄是非；但是以国王的仁慈必能明白，如果控告即足够证明罪行，那么就根本不存在无辜的言行了。如果有人为了毁谤我将要陈明给陛下的教义而控告说，此教义已经被各个阶层的人一致定罪，并且很久以前就被法庭判决所严禁，这话不过等于说，此教义曾经被敌对势力残暴地逼迫，并且有时候被谎言、狡辩和诽谤阴险地压制。不听分诉就做出残暴的判决，这是暴力；诬控造反和祸患，则是诡计。

为免有人以为我们这样的诉苦并不公正，您，最明辨的陛下，自己就可以从每天听到的许多虚假诽谤中为我们作证；他们说我们想夺取王权、推翻公义、破坏秩序、倾覆政府、扰乱社会治安、藐视一切法律、除去等第和财产方面的区别，简言之，彻底颠覆一切。然而您听到的攻击还只不过是很小的一部分；因为在普通百姓当中谣传着一些可怕的含沙射影——这些暗示如果有根有据的话，那么全天下人都当定罪这教义，并将始作俑者焚烧绞死一千次。当那些最邪恶的指控言之凿凿的时候，公众对其的痛恨就熊熊燃烧起来，又有什么奇怪呢？请看，这就是各色人等一致串谋，将我们和我们的教义定罪的原因！

受到这种情绪的影响，法官们在法庭上定案时，往往只是公开表明他们在家中形成的偏见，并且以为自己只要在被告亲口供认，或者证据确凿的情况下才惩罚他，就算是合宜地尽了本分。若问判的是什么罪？他们回答：相信这已被定罪的教义。但是，把此教义定为有罪是根据什么公义呢？我们做辩护不是打算弃绝教义，而是要维护它是真理。然而在这件事上，一句话都不允许我们分诉。

因此，我请求陛下——这是公正的——彻底调查此案件，因为迄今为止，他们处理此案件并非谨慎地依照法律，而是完全意气用事。请不要以为我现在是为自己辩护，为要安全地返回故乡。虽然我和别人一样爱慕家乡，但是在目前的情况下，

我并不以远离家乡为憾事。我所为之辩护的案件，是所有信徒的共同案件，因此也是基督的案件；在整个法国，此案正被人践踏迫害，处于令人绝望的光景之中；这是由于一些假冒为善者的凶暴，而非来自您的许可。且不究察事情为何到此地步；但事实如此不容否认。恶人们甚是猖獗，虽然还没有完全消灭基督的真理，但已经使其湮没无闻了；而可怜的教会，或者被残酷的屠杀所毁灭，或者被放逐，或者受到恐怖胁迫而噤若寒蝉。这些恶人的猖狂放肆更加嚣张，奋力要把已经倾斜的墙完全推倒。同时，没有人敢出来仗义执言、保护真道。即使有人表示十分同情真理，也只不过空口讲论应该饶恕无知之人的错误和狂妄。这是那些温和派的说法；所谓错误和狂妄，是指他们明明知道的神的无谬真理，而所谓的无知之人，是指那些智力不为基督所轻看的人，因为基督把属天智慧的奥秘托付给他们。因此，所有人都以福音为耻。

然而，陛下负有卫护正道的责任，不能对这样意义重大的案件置若罔闻；这些意义包括，使神在地上的荣耀不受侵犯，保守神的真理的尊荣，使基督的国度在我们当中继续稳固地存在。此案件配得您的注意，配得您的调查，配得您以王位力挺。

真正的统治需要认识到：君王在治理国家的时候，是在侍奉神。如果君王的统治并不促进神的荣耀，那么他不是一位君王，而是一名强盗。另外，希冀国家长久昌盛，但却不以神的权杖——即圣道——来进行统治，是在欺骗自己。因为“没有默示，民必灭亡”的神谕不会落空（箴 29:18；KJV）。

您也不当因为我们的身份卑微而不屑考察这一案件。的确，我们深知自己是何等的微贱；在神面前，我们是可怜的罪人，在人面前，我们最受轻视；我们已经成了世界的渣滓，我们蒙受世界上最坏的恶名；所以我们在神面前毫无可夸，惟独夸口他的怜悯，我们靠这怜悯，而不是靠自己的功劳，才有永恒救恩的盼望；在人面前，我们甚至连这都没有，因为我们只得承认自己的软弱。然而在他们看来，甚至拐弯抹角地稍微承认自己的软弱，也是莫大的耻辱。但是，我们的教义必须高举超过一切世上的荣耀，并且世界的全部力量都不能战胜它，因为它不是我们的，而是永生的父和基督的。基督是父神所立的王，他要管辖整个世界，直到地极；整个世界及其铁与火的力量，以及金银的荣华，都将被他口里的杖如同窑匠的瓦器一样打碎。正如先知关于他的国度所作的辉煌预言（参但 2:34 赛 11:4 诗 2:9）。我们的对手们诋毁说：我们诉求神的道，其实不过是一个藉口，实际上我们是一群最破坏圣道的人。这不仅是恶意的诋毁，而且也是纯粹的厚颜无耻，您只要阅读我们的信仰告白，那么以您的睿智，必能判断是非。然而，为了使您愿意或者至少帮助您用心阅读和思考，还需要提出一些要点。

当保罗宣告，所有预言都应该“按照信心的类比”的时候（罗 12:6；KJV）<sup>1</sup>，他立下

---

<sup>1</sup> 按照“信心的类比”来确定圣经的每一句解释，是解释圣经的最终原则或标准，是所有教义的最后考验；即圣经的整体教导。类比暗示比较；因此我们应将具体经文的解释与圣经总体，或者明确地或者一般性地，对于该经文的解释相比较。类比暗示比例或程度；因此我们应该根据具体经文在神所启示的全部真理中的位置和分布来确定该经文的意图和重要性。类比还暗示关系；因此我们在研究具体圣经教义时，应该基于圣经启示的教义系统。



了确定圣经含义的最确实的原则。如果依照此原则来查验我们的教理，胜利一定属于我们。我们承认自己没有任何美德，要由神给我们穿上，承认自己没有任何良善，要由神为我们充满，承认自己是罪恶的奴隶，要靠他解救，承认自己是瞎眼的，要由他光照，承认自己是瘸腿的，要靠他治愈，承认自己是软弱的，要靠他扶持；并且我们抛弃一切的夸口，只归荣耀给神，并且在他里面得荣耀；除了这些以外，还有什么更合乎信心呢？当我们提起这些，以及其他类似事的时候，他们插嘴埋怨我们这样做颠覆了他们所谓的本性之光、预备救恩、自由意志、赚得永恒救恩的善行，以及他们自己的余功；因为他们不愿把对一切良善、美德、公义和智慧的全部赞美和荣耀都归给神。但是，我们未曾读到任何人因为饮了太多生命泉的活水而受到咎责；相反地，被神严厉谴责的乃是那些“为自己凿出池子，是破裂不能存水的池子”的人（耶 2:13）。再者，还有什么比确信神是慈悲垂爱的父，基督是弟兄和中保；比盼望从竟然“不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了”（罗 8:32）来表明对我们难以言传之爱的神那里得到所有兴旺和快乐；比思想父神已将基督赐给我们——一切宝贵的恩赐都藏在基督里面——因而安息在救恩与永生的确切盼望之中，更合乎信心呢？他们攻击我们，叫嚷说这种确信充满了狂妄和轻率。但是，既然我们并不把任何荣耀归给自己，所以都归给了神；我们除掉一切虚妄的夸耀，惟一的原因就是要学习在主里面夸口。我还需要说什么呢？最勇敢的陛下，请您稍微翻阅一下我们的案件，如果您不能清楚看出“我们劳苦努力，正是为此，因我们的指望在乎永生的神”（提前 4:10），因为我们相信“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”（约 17:3），那么您可以把我们视为最邪恶的人。因着此盼望，我们当中有些人受监禁，有些人受鞭笞，有些人被耻笑，有些人被放逐，有些人受最残酷的折磨，有些人被迫逃亡；我们四面受难，身遭可怕的咒诅和百般的诽谤，以及最严重的侮辱。

现在请看我们的仇敌（我指的是那些神父，他们指使人反对我们），然后和我一同思想他们是被怎样的热忱所鼓动。所有人都应该持守圣经启示的真信仰，然而他们施施然地让自己和别人安于无知，忽视和轻看信仰；每个人关于神和基督都相信些什么，或者不相信什么，他们认为都不重要，只要以所谓的“绝对信心”服从教会的判断就够了；如果他们看到神的荣耀遭受公开的亵渎，也毫不介意，只要无人指责使徒教座的首席权以及所谓圣洁母教会的权柄就好。那么，为什么他们如此尖利刻薄地在弥撒、炼狱、朝圣，以及其他类似愚行上力争——虽然他们不能根据神的道证实其中任何一件事——认为在这些事情上没有最高程度的信心就难保敬虔呢？为什么呢？因为肚腹就是他们的神，厨房就是他们的信仰；他们相信，如果夺去了这些，那么他们就不仅不是基督徒，甚至连人都不是了。虽然有些人饮食豪奢，有些人菲薄果腹，但他们都围着同一口锅生活，如果没有燃料，那么不但锅是冷的，而且必定要完全上冻。所以他们当中最关心自己肚腹的人，也表现为最勇猛的信仰斗士。简言之，他们同心一意地努力保存他们的国度，或者填满他们的肚腹；然而，没有一个人的热忱是诚实无伪的。

尽管如此，他们仍然继续攻击我们的教义，竭尽控告中伤的能事，为要使人们恨

恶或者怀疑我们的教义。他们称此教义为新奇，是近来才出现的；他们吹毛求疵，说我们的教义可疑和不确定；他们要我们回答凭着什么神迹证实此教义；他们质问我们违背这么多圣洁教父的一致主张和最古老的习俗而接受此教义是否公平；他们催逼我们承认，我们的教义将引起教会的纷争和分裂，或者我们的话等于说一千多年来当教会没有我们所说教义的时候，就必定没有生命。最后他们说，没有辩论的必要，因为我们的教义的性质从果子就可以看出，即产生出极多的宗派、许多动乱，以及极大的放肆。他们利用一群无知、轻信民众，攻击这一无人为之辩护的案件，当然是非常容易的；但是，如果我们有机会说话，那么他们现在倾倒在给我们的狠毒、浅薄的攻击，必将完全敛迹。

一、首先，他们称此教义为新奇，这是极大地诽谤神；神的圣道不应该蒙受新奇的指控。的确，我相信这圣道对于他们来说实在是新的，因为耶稣基督是新的，福音也是新的。保罗曾说，“耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗 4:25）。所有熟悉保罗这古训的人，就不会以我们为新奇。这教义之所以许久以来被埋藏和遗忘，乃是由于人的不敬虔；但是现在，因着神的恩慈，我们重新得着它，那么，它就应该恢复本来的面目，就像回归的公民重新得到他的权利一样。

二、他们说此教义可疑和不确定，也同样是由于无知；这正是主藉先知控告说：“牛认识主人，驴认识主人的槽；以色列却不认识，我的民却不留意”（赛 1:3）。然而，他们可以讥诮说我们的教义为不确定，但是，如果需要他们用鲜血和生命来印证他们自己的教义时，就不难知道他们对其的宝贵程度到底如何了。我们的信仰却完全不同，既不怕死亡的威胁，也不怕神的审判。

三、他们要求我们行神迹，也是不诚实的；因为我们并没有杜撰任何新的福音，而是维护业已为基督和使徒所行的全部神迹证实的真理。不过，他们确实有一样奇异之事是我们所没有的——他们直到今天还在不停地用神迹来证明他们的信仰。但事实上是这样，他们所断言的神迹，只会使平静的心摇摆；他们所谓的神迹，都是如此轻浮和荒谬，如此虚妄和虚假。但是，即使这些神迹是超自然的，也不能拿来作为反对神真理的工具，因为神的圣名，无论在什么地方，也无无论在什么时候，都应当受到尊崇，不论是用神迹，还是用自然的规律。如果圣经没有教导我们什么是神迹的正当目的和用途，那么他们的欺骗或者更加容易诱人。马可告诉我们，使徒传道后所行的神迹是为证实他们所传的道（参可 16:20）；照样，路加也说：“主藉他们的手施行神迹奇事，证明他的恩道”（徒 14:3）。使徒说，用传讲福音来证实救恩，“神又按自己的旨意，用神迹奇事和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证”（参来 2:3~4），也几乎是同样的意思。这些事都是福音的印证，难道我们反倒要用它们来颠覆福音吗？那些单单命定要证实真理的事，难道我们竟要拿来证实谎言吗？因此，按照马可福音的著者所说，正确的次序是先确定和查验传道者所说的教义；然后，在证明了教义之后，再用神迹来证实，而非相反的次序。但是，我们的救主亲自教导我们纯全教义的标志是：它能够增进神的荣耀，而不是人的荣耀（参约 7:18、8:50）。既然我们的救主已经宣告，试验教义的方法是看它是否增进神的荣耀；因此，如果有任何所谓神迹，其目的不是为了荣耀神，

那么就不是真的神迹了。我们应该记住，撒但也行异能，虽然他所行的是诡诈的巫术而不是真正的奇事，但是仍然能够欺骗一般无知和不谨慎的人。魔术师和巫师，一直是以行异能而闻名，并且这些异能大大促进了偶像崇拜；然而，这些异能却绝不能使我们皈依魔术师或拜偶像者的迷信。古时，多纳徒派运用他们行异能的能力，像破城大槌一样震撼头脑简单的平民大众。现在，我们也用奥古斯丁回答多纳徒派的话，来回答我们的对手们：“主警告我们要警惕那些神迹贩子，他预言说将有假先知兴起，行各种神迹奇事，甚至连选民也受了欺骗”（参太 24:24）。保罗也告诉我们，敌基督要行各样异能神迹（参帖后 2:9）。

我们的对手说：他们的神迹不是由偶像、巫师或假先知行的，而是由圣徒行的；仿佛我们都是笨伯，竟然不知道“连撒但也装作光明的天使”（林后 11:14），这不过是撒但的诡计之一。耶利米葬在埃及，附近的埃及人向耶利米的坟墓献祭，并给予其他神的尊荣。这不是妄把神的圣洁先知当作偶像来崇拜吗？然而他们揣想，通过敬拜这位先知的坟墓，就可以医治被毒蛇咬伤的人。对于此事，我们应该怎么说呢？岂非就是这样：以前，以及将来，神对恶人的最公正惩罚乃是，“因他们不领受爱真理的心，使他们得救。故此，神就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎”（帖后 2:10~11）。我们并不缺乏神迹，乃是确实的、不能否认的神迹；而我们的对手们所宣称的神迹，不过是撒但的欺骗，好引诱人从真正敬拜神堕落到虚妄之中。

四、他们还诬蔑我们反对教父（我是指那些古时较纯洁时期的著述家们），仿佛教父们支持他们的不敬虔一样。如果根据他们的权威来裁定此论争，那么即使是用最谦逊的说法，胜利十之八九是属于我们的。极多教父的著作是可敬、智慧的，但是也有一些犯了人的通病；然而这班忠实的子孙们，以其特别的敏锐智力、判断和热心，单单爱慕教父们的错误，反之，对教父们的智慧见解，他们或者视而不见，或者隐藏，或者败坏；因此，他们实在是只想从黄金堆中拾取渣滓。然后，他们无理取闹，反倒攻击我们敌对和轻看教父。我们绝没有轻看教父们，相反，我们毫无难处地用他们的著作支持我们现在所持的大部分教义。然而，在研究他们的著作时，我们总要牢记：万有都是我们的，是要服务于我们，而不是辖管我们，并且我们是属基督的，必须在凡事上毫无例外地遵从他（参林前 3:21、23）。所有忽视基督的权威与教父的权威有别的人，对真信仰必无任何定见；因为那些圣洁的教父们对许多事情是茫无所知的，往往彼此意见不合，有时甚至自相矛盾。

我们的反对者说：所罗门的警告，“你先祖所立的地界，你不可挪移”（箴 22:28），是很有理由的。但是，此法则适用于土地的界量，并不适用于信心的顺服。后者所适用的法则是“不要记念你的民和你的父家”（诗 45:10）。但是，如果他们如此喜欢寓意解经，那么为什么不认为圣经所说那些不可挪移其地界的人是指使徒们，而不是其他任何教父呢？这是哲罗姆的解释，并且他们的教规中也引用他的著作。至于那些他们想要应用此经文的人，如果他们想要固定地界，那么为什么又按照自己的需要，如此随意地挪移呢？

有两位教父，其中一位（阿卡帖斯）说：“我们的神不需要这些盘子和杯子，因为他

既不饮也不食”；另一位（安布罗斯）说：“圣礼并不需要黄金，黄金也不能增加那不是用黄金买来之物的价值。”因此，当他们在圣事中如此喜爱使用金银、象牙、大理石、珠宝和丝绸的时候，就挪移了地界；他们以为，除非在所有事物上满覆昂贵的装饰，或者毋宁说是疯狂的奢侈，否则就没有合宜地敬拜神。

有一位教父（斯皮里东）说：“某一天别人都禁止吃肉，他却自由地吃，因为他是基督徒”。因此，当他们咒诅所有在大斋节吃肉之人的时候，就挪移了地界。

有两位教父，其中一位（阿卡帖斯）说：“修士若不亲手作工，就等于是骗子或强盗”；另一位（奥古斯丁）说：“修士不论多么殷勤地钻研、默想和祷告，也不能依靠别人过活”。然而，他们又挪移了这个地界，让一班懒惰的修士窝在坑穴之中，大吃大喝别人的劳动。

有一位教父（埃皮法纽斯）说：“在基督的圣殿里看见耶稣或者任何圣徒的画像，乃是极其可憎的，”这不仅是一个人的意见，也是教会大会的教令，“我们敬拜的对象不可绘在墙上。”他们远远没有守住此地界，因为他们将每一个角落都塞满了圣像。

另一位教父（安布罗斯）说：“为死者举行葬礼之后，就当让他们安息”。他们冲过此地界，继续不断地为死者祈求。

有一位教父（格拉修）见证说：“在圣餐中，酒和饼的本质并不消失，正如主基督的人性与神性联合之后，其本质并不消失。”他们越过了此地界，以为在诵读了主设立圣餐的话以后，饼和酒的本质就改变成为他的身体和血。

有些教父（屈梭多模和加里斯都）向整个教会只宣告一个圣餐，禁止亵渎神的人和恶人参加，并且最严厉地谴责所有在场而不参加的人。在这一点上，他们挪移地界更加远了；不但在教堂里，他们还在个人家里举行弥撒，准许所有闲杂人等参加，尤其是那些捐钱较多的人，不论他们多么邪恶不洁；——他们不是劝召人相信基督以及在圣礼中与他交通，而是把自己的行为当作基督的恩典和功劳来售卖。

有两位教父，其中一位（格拉修）禁止那些满足于只领饼酒之一的人参加圣餐；另一位教父（西普里安）则坚决主张，既然吩咐基督徒要为承认基督而准备流自己的血，那么就不应该禁止他领受基督的血。这些地界也被他们挪移了，他们用严格的法律规定了前一位教父以逐出教会作为惩罚的事，以及后一位教父用有力的推理所定罪的事。

还有一位教父（奥古斯丁）认为，解释没有明显圣经根据的模糊问题，是轻率的。这一地界他们也置之脑后，在没有神的道认可的情况下，制订了许多法规、教规，以及教理上的决断。

有一位教父（亚波里那留）责备孟他努——除了其他异端思想之外——第一个制订了禁食法。他们也远离了此地界，用最严格的法令来规定禁食。

有一位教父（帕弗努丢）主张不可禁止教士结婚，并宣告有婚姻的生活是一种贞洁的状态；还有许多教父赞成他的意见。他们严格要求神父独身，践踏了此地界。

有一位教父（西普里安）认为我们只应当聆听基督，因为圣经说“你们要听他”；并且认为，这样的尊重只应当给予元首基督所命令的事，而不当给予其他任何人的言行。这一地界，他们自己既不遵守，也不许别人遵守；他们要自己和其他人臣服

于任何主人，只要不是基督。

有一位教父（奥古斯丁）坚决主张教会不应该自以为高于基督，因为基督的判断总是真的，而教会的判断者们，他们不过是人，则不免错误。他们破坏了这个地界，毫不犹豫地主张，圣经的权威取决于教会的判断。

所有教父均同心合意地咒诅，并异口同声地抗议用诡辩来玷污神的道，以及牵扯到辩证学家的争吵中。然而我们的对手们，穷尽一生要把圣经的简明真理拽入无休止的争辩之中，比诡辩家的胡言乱语更加糟糕，这是他们持守地界吗？假如教父们从坟墓中起来，聆听他们称之为思辩神学的争吵，一定会觉得他们的讨论与信仰毫不相干。

但是，如果我详细指出这些人如何放纵地挣脱教父们的轭，却希望被视为他们最顺服的儿女，那么我的论述就远远超出了合宜的界限。事实上，我恐怕数月、数年也不够用；然而，他们竟然如此地厚颜无耻，竟敢指责我们僭越了古人的地界！五、然后，他们又把我们传唤到“习俗”的法庭上，这也无济于事。使一切事都屈服于习俗是最大的不公正。如果人的判断正确，那么就当在好人中寻找习俗。但事实往往相反；凡多数人所行的事，就成为习俗。然而，能够让多数人欢迎较好道路的人事是极其鲜少的。因此，许多人的个人邪恶成为公众的错谬，或者毋宁说，公众所认可的邪恶，就被这些可敬的人制订为法律。所有有见识的人都会看出，现在全世界都被邪恶的汪洋所淹没；许多致命的瘟疫在全球肆虐；所有事物都已到了毁灭的边缘；所以要么对人事彻底绝望，要么我们必须奋起抵挡和勇敢攻击现在盛行的邪恶。药方之所以不为人接受，惟一的原因就是我们已经习惯于这种疾病太长时间了。且让公众的错谬在人的社会里仍有一席之地吧；但是，在神的国度中，我们必须单单注视和聆听神永恒的真理，这真理不是漫长的岁月、习俗，或者谋叛所能够取得时效的。以赛亚曾经告诉神的选民说：“这百姓说同谋背叛，你们不要说同谋背叛”；即不要与百姓一同赞成不敬虔的事；他们所怕的，你们不要怕，也不要畏惧。但要尊万军之耶和華為圣，以他为你所当怕的，所当畏惧的”（赛 8:12~13）。因此，让他们用过去或现在的事例反对我们吧 如果我们是“尊万军之主为圣”，那么我们绝不应畏惧。虽然有许多世代是同样的不敬虔，神有能力报应直到三四代；虽然整个世界联合作恶，神已经用历史教导我们，那些与群众一起犯罪之人的结局如何；他用洪水灭绝整个人类，只留下挪亚和他一家，他对神的信心定了世界的罪（参来 11:7）。简言之，堕落的习俗就是一种有传染性的瘟疫，不论多少人落入其中，都将一起灭亡。此外，他们应该思想西普里安的观察，他说：有些人犯罪是出于无知，虽然不能说他们完全无罪，然而，在一定程度上还有情有原；但对那些顽固地拒绝神出于他的恩慈而赐下真理的人，他们是完全无可推诿的。

六、他们的“两难”也不会迫使我们承认教会在相当长的时间内没有生命，或者承认我们现在是在反对教会的教导。确定无疑的是，基督的教会不仅过去就存在，而且在将来也会继续存在。只要基督在父神的右边掌权，教会就有他的圣手扶持，有他的保护，在他的大能下恒久安全。他已经开始的工作，毫无疑问必要成全，

他将与他的子民同在，“直到世界的末了”（太 28:20）。我们与教会没有争战，因为我们与信徒的全体同心一意地敬拜颂赞独一的神，以及主耶稣基督，他是所有敬虔人历代以来所尊崇的。但是，我们的反对者远离了真理，他们只承认肉眼能见的教会，并且尽力把教会拘束在他们的界限以内，其实教会不能受这样的限制。辩论的关键是以下两点：首先，他们说教会的形式总是可见、显然的；其次，他们将此形式置于罗马教座及其圣统制之下。我们却主张，教会的存在不一定要有任何看得见的形式，另外，教会的形式不在于他们愚昧钦敬的外在浮华，而是在于非常不同的标志，即纯洁地宣扬神的道与合宜地施行圣礼。如果不能用手指指出教会，他们就要叫嚷起来。然而，在犹太人中间，教会岂不是常常土崩瓦解，外表上一点也看不出来吗？当以利亚向神诉苦只剩他孑然一身的时候，我们岂能设想有任何光辉的形式呢？（参王上 19:14）。基督降生以后，教会岂不是隐藏了很久而没有形式吗？教会岂不是常因战争、纷争和异端的摧残压迫，而完全暗淡无光吗？如果他们出生在那个世代，他们能够相信有教会存在吗？但是以利亚后来知道，有七千人未曾向巴力屈膝。我们也不应怀疑基督升天以后还是在继续统管世界。生在那些时期的信徒若要寻求可见的教会，岂不是必然要彻底灰心丧志吗？奚拉里认为在他的时代，普通人如此愚昧地钦敬主教的尊贵，以致看不到隐藏在该面具之后的致命祸患，这是极大的过失。他说：“有一件事我要忠告你们，要谨防敌基督，因为你们不适当地注意墙壁，你们对神的教会的尊敬，错放在对房屋和建筑物的尊敬上，以为在它们之下就可以得到平安。它们将来要成为敌基督的场所，这还有疑问吗？我想高山、森林、湖沼、监狱里面还要更加安全些，因为它们是先知居留或者被放逐时说预言的地方。”

今天，若不是因为幻想那些主持各大城市的人都是宗教界的圣洁主教，那么在那些尊贵的主教身上，世人还能崇敬什么呢？这种荒谬的判断方式必须去除。我们反而要满怀崇敬地承认，既然只有主知道谁是他的人，那么他有时候就使教会不能被人看见。我承认，这是神在世上彰显的一种可怕的审判；但是，如果这是不敬的人所应得的审判，那么，我们为什么要竭力抗拒神公正的报应呢？神在以前的世代，就是这样刑罚那些忘恩的人；因为他们拒绝遵守他的真理，并且熄灭他的亮光，所以神使他们感觉麻木，被虚谎的观点所欺骗，陷入浓重的黑暗之中，甚至没有真教会的样子。然而，尽管他自己的百姓分散和隐藏在又大又重的错谬和黑暗之中，他却仍然拯救他们脱离灭亡。这并不稀奇；因为他知道该如何保护他们，甚至是在巴比伦的纷乱，以及火炉的烈焰之中。

根据某种浮华来确定教会的形式是非常危险的。这一点我只想简述而不详谈，惟恐篇幅过长。他们说：占据使徒教座的教皇，以及由他涂油授与圣职的牧师们，只要他们拥有礼帽和权杖等徽标，就是代表教会，就应该被视为教会，因此他们不能错误。为什么如此呢？因为他们是教会的牧者，已经奉献给主。亚伦和其他以色列的领袖难道不是牧者吗？但是，亚伦和他的儿子们尽管已经被分别为圣担任祭司的职分，却仍然因为制造金牛犊而犯错（参出 32:4）。按照他们的这种观点，那欺骗亚哈的四百个先知为什么不应该代表教会呢？（参王上 22:6、11~23）。然

而，教会是与米该雅站在一边，他虽然孤立无援，被人轻看，但真理是出自他的口。那些同心合意站起来反对耶利米，并夸口说“我们有祭司讲律法，智慧人设谋略，先知说预言”以恐吓他的先知们（耶 18:18），不是也展现出教会的名称和外表吗？神差遣耶利米孤身一人反对所有先知，宣告主的信息：“到那时，……，祭司都要惊奇，先知都要诧异”（耶 4:9）。后来，祭司长、文士和法利赛人聚集筹谋如何谋杀耶稣，不也显出教会大会的庄严吗？让他们紧抓外表，把耶稣和所有神的先知都看作分裂派，另一方面则把撒但的仆役看作圣灵的出口好了！

如果他们言之由衷，那么请他们老实回答我，当巴塞尔大会罢黜教皇犹金，而由阿马德乌斯接替以后，教会在哪里呢？他们不能否认，这个大会以外表的形式而论，是一次合法的会议，并且当初的召集不是只由一位教皇，而是由两位。犹金，以及所有与他一起图谋解散大会的枢机主教和主教们，都被定罪为顽梗、背叛和分裂。然而后来，他在各君侯的恩助下，安然恢复了教皇职位。至于阿马德乌斯的选立，虽然拥有合法、圣洁大公会议的权柄，却是烟消云散；只是用一顶枢机主教的帽子来安慰他，就像把猪下水扔给一只吠叫的狗一样。自从那时起，所有教皇、枢机主教、主教、隐修院长、司铎等，都是由这些背叛、顽梗的分裂行径产生出来的。至此他们应当无处可逃。因为他们要把教会的名称赐给哪一方呢？这次大会，在外表的庄严上一无欠缺，由两个教皇的教谕召集，由罗马教座的使节主持，各方各面的部署井井有条，并且直到最后仍然保持着大会的尊荣，他们想要否认它是一次大公会议吗？他们承认犹金及其全部党徒都是分裂分子吗？——他们全都是通过犹金而被祝圣的。这样，他们除非重新给教会的形式下定义，否则不论他们多么人多势众，我们都要断言他们是分裂派，在心知肚明的情况下甘愿接受异端分子的封立。但是，即使此前从未发现教会并不与外在的浮华相连，他们自己的行为也给我们提供了一个充分的证据，他们在虚假的教会名头之下，傲慢地在世界上炫耀自己，尽管他们是教会的致命害虫。我不说他们的道德行为以及充斥一生的暴行，因为圣经说，我们应该聆听法利赛人的教训，只是不可效法他们的行为。如果您在日理万机之余能够浏览我们的作品，就可清楚知道他们的教义——他们声称自己凭着这些教义而是教会——乃是灵魂的无情凶杀犯，是摧毁教会的火把。

七、最后，他们尖酸刻薄地历数由于我们传讲教义而招致的骚乱、动荡和争论，以及在许多人身上结出的坏果子，毫无公正之心；应该归于撒但之恶毒的恶事，不当用来指控教义本身。神的道的一个特征，就是每次宣讲时，撒但就不再打盹熟睡。这是它与虚假教义有别的最确实、最无误的考验；当教义被所有人旋即接受，被世界鼓掌欢迎的时候，就暴露出它的虚假。因此若干时代以来，万事都灭顶在浓重的黑暗之中，几乎整个人类都只是世界之神的笑柄和玩物，他有些像是亚述末代国王萨丹纳帕路斯，穷奢极欲、闲懒无事。他平安无事地执掌王国，除了嬉笑娱乐之外，还有其他何事可做呢？然而，当来自天上的光明驱散了部分黑暗时，当壮士兴起要攻击他的国度之时，他如梦初醒、匆忙披挂。他先激动人手的力量，在真理初现时以暴力镇压；如果暴力无效，就转行诡计，利用重洗派和其他恶棍

激起分裂和争论教义，并最终蒙蔽和消灭真理。现在，他以两种武器继续攻击真理：用人的暴力拔出真理的种子，同时竭力播撒稗子要挤住它，不叫它生长结实。但是，如果我们留意主的警戒，他的一切企图必归无效；主很早以前就揭露了他的诡计，好使我们提高警惕，并且武装我们，拥有足够的力量抵挡他的一切攻击。如果将恶人和反叛者发起纷争抵挡真道，或者骗子们组成派别攻击真道这些事情，都归咎于神的道本身，这是很等大的恶意呢！然而，这并非没有先例。以利亚就被人质问“使以色列遭灾的就是你吗？”（王上 18:17）。犹太人诬告耶稣背叛，使徒被控告犯了激起群众骚乱的罪。现在，他们把所有骚乱、动荡和争论都归咎于我们，这与以前的事有何区别呢？然而，以利亚已经教给我们如何回答。不是我们散播错谬或者激起骚乱，而是他们这些抵挡神的权能的人（参王上 18:17~18）。

虽然单单这个回答，已经足够驳斥这些人的轻率指控，然而另一方面，我们需要体谅一些人的软弱，他们被这种毁谤惊扰，常常在困惑中摇摆。但是，为免他们由于此困惑而退后，并丧失他们的良善身份，应该让他们知道，使徒在当日所遭遇的事情，今日落在我们身上。彼得告诉我们：那些无学问不坚固的人强解保罗由圣灵感动而来的著作，乃是自取沉沦（参彼后 3:16）。那些轻慢神的人，听说“罪在哪里显多，恩典就更显多”，就立即推论说，“我们可以仍在罪中，叫恩典显多”；当他们听说有信心的人不在律法之下而是在恩典之下时，就立即发怨言说：我们要犯罪，因为我们不是在律法之下，而是在恩典之下（罗 5:20、6:1、14~15）。有些人控告保罗是罪的使者。有许多假使徒私下里进来，破坏他所建立的教会。有的传福音“是出于嫉妒纷争，……，并不诚实”，“意思要加增我捆锁的苦楚”（腓 1:15~17）。有些地方，福音不能传开。“别人都求自己的事，并不求耶稣基督的事”（腓 2:21）。还有“狗所吐的，它转过来又吃；猪洗净了，又回到泥里去滚”（彼后 2:22）。许多人把属灵的自由，歪曲为肉体的放纵。假弟兄偷偷潜入，给信徒带来危险。弟兄中间发生许多争吵。那么，使徒在这种情况下该怎样行呢？是不是他们应该装作看不见，或者因为看到福音竟然成为纷争的温床、许多危险的源头，以及许多毁谤的起因，就离弃福音呢？当然不是。在这种艰难之中，他们想起基督“作了绊脚的石头，跌人的磐石”（彼前 2:8），以及“这孩子被立，是要叫以色列中许多人跌倒，许多人兴起。又要作毁谤的话柄”（路 2:34）；有了这样的确信作为武装，他们勇敢地一往无前，冲破所有纷扰和毁谤等危险。这一考虑也同样使我们坚强，因为保罗说，福音的永存特性“在这等人，就作了死的香气叫他死”（林后 2:16），然而福音命定对我们“作了活的香气”，且是“神的大能，要救一切相信的”（罗 1:16）。如果我们不因为忘恩而败坏了神这一无可言传的恩赐，不把我们得救的惟一防具变为毁灭自己的武器，就一定能有同样的经验。

陛下，我再次请求您不要为那些荒谬的含沙射影所打动，我们的对手们竭力想要藉此恐吓您相信新福音（他们这样称呼）的惟一目标是伺机煽动暴乱以及各种邪恶。“因为神不是叫人混乱，乃是叫人安静”（林前 14:33）；并且“神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为”，而不是“叫人犯罪”（约壹 3:8；加 2:17）。我们没有丝毫不好的意图和筹谋，所以这样控告我们是不公正的。我们在阴谋颠覆王国；我们从来



没有说过妨碍安全的话, 在您的治下, 我们一直谨度和平、简单的生活, 这是众所周知的; 甚至现在, 虽然身处被放逐的境地, 我们仍然不停地为您和您的王国祷告昌盛! 我们不羁地放纵作恶; 我们的行为虽然不免有可指责之处, 但绝没有须受如此非难的事; 感谢神的恩典, 我们在福音中已经得益匪浅, 所以我们的生活, 在贞洁、仁慈、怜悯、节制、忍耐、谦让, 以及其他美德上, 都可以作为那些诽谤者的榜样。很明显, 我们由衷地敬畏神, 在真理中敬拜神, 因为不论是生是死, 我们都尊他的名为圣; 仇恨本身已经为我们当中有些人的无罪和正直生活作证, 他们被处死刑的罪状正是他们该得最高称赞的美德。但是, 如果有任何人, 以福音为藉口煽动骚乱 (在您国中尚未发现有这样的事), 如果有任何人, 利用神赐给的自由作为放纵作恶的外衣 (我知道一些这种人), 那么就当按照他们所当得的依法惩治。只是, 不可使神的福音因为恶人的罪孽而受到诽谤。

陛下, 为了避免您轻信敌人对我们的指控, 我已经足够详细地将他们充满敌意的不公正陈明在您面前了; 我恐怕有些过于详细, 因为这个序言已经近乎完整的辩护了。然而, 我的目的不是要为自己辩护, 而只是想让您倾听我们的案件, 好使您的心平静下来, 的确, 您现在与我们不同道——我能补充说, 甚至是在愤怒地反对我们——但我们确信您的善意, 并且确信如果您在心情平静之后阅读我们的这一告白——这是在陛下面前的一种辩护——那么我们必然再次得到您的支持。但是, 如果那些心存恶意者在您的耳旁一直敬献谗言, 以致被告没有分诉的机会; 如果那些咆哮如雷的人, 因着您的默许纵容, 继续以拘禁、鞭打、折磨和火刑来迫害我们, 我们将像屠夫面前静待宰杀的羔羊, 陷在极度困苦之中; 然而, 我们仍要常存忍耐保全灵魂, 等候主权能的手在合适的时候彰显, 那时, 他不仅拯救可怜人脱离患难, 也要报应那些现在安然欢悦的、轻看我们的恶人。

最睿智的陛下, 愿主万王之王, 以公义建立您的宝座, 以公正建立您的王权。

巴塞尔, 一五三六年八月一日

## 全书纲要

本书作者论述了两个题目，即认识神和认识我们自己；认识神将到达有福的永生，认识自己在认识神之下。

因此，作者采用使徒信经的结构，因为这是所有基督徒最熟悉的信经。使徒信经由四部分组成，首先论到父神，其次论到圣子，再次论到圣灵，最后论到教会，所以作者把本书分成四卷，与使徒信经的四个部分相呼应。下文分别说明这四个部分。

一、使徒信经的第一条是关于父神，以及他的全能所暗示的万物创造、保存和治理。

因此，本书的第一卷是论到对神的认识，认识神是宇宙及宇宙万物的创造主、保存主和治理主。本卷指出关于创造主的真知识是什么，以及此认识的目的，第一章及第二章；这不是在学校里学来的，而是所有人与生俱来的，第三章。然而，人是如此堕落，以致半由于无知，半由于邪恶的意图，而遏制和败坏这些认识，因此，这些认识既不能叫人归荣耀与神，也不能叫人自己得到幸福，第四章。这些内在的认识有外在的助力，即受造物，通过这些受造物，人能够默想神的完全，像在镜子中观看一样。但是人并没有从此助力中得着该得的益处，所以，神将他写下来的道，赐给他喜悦让他们更多认识他的人，好得着救恩。因此我们要注意圣经，神在圣经中启示，不只是圣父，而是圣父、圣子、圣灵为天地的创造主；由于我们固有的堕落，我们不能通过本性固有的认识，或者世界这一面美丽的镜子，来认识并将荣耀归给神。作者在此讨论神在圣经中的启示；以及与此关联的三位一体。为了防止人把自愿盲目的错失归咎于神，作者说明了人在起初受造时的光景，论述了人是按照神的形像造的、自由意志，以及原义。创造这一主题讨论完毕以后，作者在最后三章思考世界的存留和治理，包括完整讨论神护理的教义。

二、既然人因为犯罪而丧失了他在受造时赐给他的特权，就必须投靠基督。因此信经下一条是“我信我主耶稣基督，神独生的子”，等等。

作者在本书第二卷论到关于神在基督里为救赎主的认识；在证明人的堕落之后，就领他到中保基督面前。这里讨论了原罪，指出人没有能力从罪和将要临到的咒诅中自拔；反之，在与神和好并更新之前，从他所出的一切尽都是罪。此题目的讨论直到第六章。人既然已经如此彻底地败坏，并且也不能通过良善的思想或者做蒙神悦纳的事情而逃脱咒诅，所以必须在自己以外——即在基督里——寻求救赎。神赐下律法的目的，并非是要把人局限于律法本身，而是要领他们归向基督。因此作者解释了道德律。律法之下的犹太人认识基督是救恩的创始者，然而他在福音之下对全世界更加完全地启示和彰显他自己。因此就产生出新约与旧约、律法与福音之异同的教义。这些主题一直到第十二章。接下来指出，为了完成救恩，神永恒的圣子需要成为人，取真实的人性。另外还解释了这两种属性构成一个位格的方式。为了用他自己的功劳赚得完全的救恩，并有效地运用，基督承担了先知、祭司和君王的职分。思考了基督履行这些职分的方式，以及他是否在事实上

完成了救赎的工作。这里解释了与基督受死、复活和升天有关的信条。最后作者证明，说基督为我们赚得神的恩典和救恩，是真确和恰当的。

三、只要基督还与我们分离，那么我们就无法从他那里得益处。因此我们必须接在基督上，就像葡萄枝与葡萄树相连一样。因此信经在论述了有关基督的教义之后，紧接着第三个条目，“我信圣灵”——圣灵是我们与基督联合的纽带。

作者在第三卷论到使我们与基督联合的圣灵，然后与此相关联地，论到我们藉以接受基督的信心以及两个益惠——即他归算给我们的白白的义，以及他通过赐给我们悔改之心而在我们里面开始的重生。为了指出不同时伴随着悔改愿望的信心是无价值的，作者在详细讨论称义之前，先详细讨论了悔改，第三章至第十章，以及对悔改的不止息的追求——当我们通过信心认识了基督的时候，他就藉着他的灵在我们里面产生悔改的心。第十一章讨论了当基督藉着圣灵与我们联合之时的首要、特别的益处，即称义。此题目持续到第二十章论祷告，祷告就像接受祝福的手，而信心从神的应许中知道，神惠存着这些祝福，在我们祷告时就赐给我们。但是，那产生并保守我们信心的圣灵，既然并没有使所有人都与惟一的救主基督联合，所以第二十一章论到神永恒的拣选，正是由于此拣选，我们被赐给基督，并通过福音的有效呼召与基督联合——神预见到我们里面没有良善，除了他先已白白赐下的以外。此题目持续到第二十五章论完全的重生和至福，即最后的复活；我们必须抬眼仰望最后的复活，因为在这个世界上，敬虔人享受的幸福只不过是开端。

四、既然圣灵并没有将所有的人都嫁接到基督里面，或者赐给他们信心，并且他通常是藉着工具赐人以信心，即通过宣扬福音和施行圣礼，以及执行惩戒，所以信经接着说“我信圣而公之教会”，即对于那陷在永死里的教会，神藉着白白的拣选，在基督里白白地使教会与自己和好，并赐给他们圣灵，好在教会接上基督之后，就与他相通，以他为元首，从而得到永远的赦罪，以及完全恢复永生。因此，第四卷的前十四章讨论教会，然后讨论圣灵用来有效呼召我们脱离属灵死亡和保存教会的工具，即洗礼与圣餐。这些工具是基督的权杖；他藉着圣灵的效力，通过此权杖开始他在教会中的属灵统治，日复一日，直到此世结束，他才不使用工具，并最终完成他的属灵统管。此主题持续到第二十章。

虽然政府与基督属灵的国度不同，但是因为政府在今世是教会的避难所，所以作者指出政府是神赐给的大福分，教会当以感恩之心接受此祝福，真到我们受召离开今生的帐篷，进入我们天上的基业，在那里神在万物之上，为万物之主。

本书的安排可以总括如下：

人受造原是正直的，但是后来完全地堕落了（并非部分堕落），他在自身以外，在基督里面得着完全的救恩，藉着神白白赐下的圣灵——神不看将来的行为——而与基督联合的人，从他那里得到双重祝福——即伴随终身的完全称义，以及开始成圣，此成圣与日俱进，直到身体复活之日才最终完成，使神的大怜悯在天上永永远远受到颂赞。



## 第一卷 认识创造天地万物的神

|  |     |
|--|-----|
| 一五五九年最后修正版作者自序.....                              | 1   |
| 题献.....  | 1   |
| 全书纲要.....  | 1   |
| 第一卷 认识创造天地万物的神.....                              | 1   |
| 第一卷 认识创造天地万物的神.....                              | 4   |
| 提要.....  | 4   |
| 第一章 认识神与认识自己相互关联；此关联的性质.....                     | 5   |
| 第二章 何为认识神；认识神的倾向.....                            | 7   |
| 第三章 人心生来就有对神的认识.....                             | 9   |
| 第四章 对神的此认识部分因为无知部分因为邪恶而被抑制或败坏.....               | 11  |
| 第五章 从世界的创造与持续统管中认识神.....                         | 14  |
| 第六章 认识到神是创造主需要圣经作为向导和教师.....                     | 23  |
| 第七章 坚固圣经的充分权威需要圣灵的见证。以教会的判断作为圣经可信的依据是不敬虔的妄想..... | 26  |
| 第八章 充分证明圣经可信性的理性证据.....                          | 30  |
| 第九章 狂热者以直接启示取代圣经，推翻一切敬虔的真理.....                  | 37  |
| 第十章 圣经将真神与异教的所有假神对立，阻止一切偶像崇拜.....                | 40  |
| 第十一章 将可见的形状加诸于神是不合法的；偶像崇拜是背弃真神.....              | 42  |
| 第十二章 神与偶像有别，使人知道当惟独敬拜他.....                      | 52  |
| 第十三章 从创世开始圣经就教导我们，神的本质在三个位格中合一.....              | 55  |
| 第十四章 在世界的创造和其中的万物之中，有明确记号区分真神与假神.....            | 77  |
| 第十五章 人受造时的光景。灵魂的功能；神的形像；自由意志；原义.....             | 89  |
| 第十六章 神托住并保护他创造的世界。藉他的护理统管世界的每一部分.....            | 97  |
| 第十七章 护理教义的益处.....                                | 105 |
| 第十八章 神使用恶人为他的工具，但自己仍然纯洁无染.....                   | 116 |
| 第二卷 在基督里认识神为救赎主，此认识首先藉律法启示给列祖，后来在福音中启示给我们.....   | 1   |
| 第二卷 在基督里认识神为救赎主，此认识首先藉律法启示给列祖，后来在福音中启示给我们.....   | 2   |
| 提要.....  | 2   |
| 第一章 因为亚当的堕落和背叛，全人类受到咒诅并从起初受造的光景中堕落。原罪.....       | 3   |
| 第二章 人已经丧失意志的自由，悲惨地作罪的奴仆.....                     | 10  |
| 第三章 出于人败坏本性的一切都是可咒诅的.....                        | 28  |
| 第四章 神如何在人心中运行.....                               | 40  |
| 第五章 反驳支持自由意志的常见异议.....                           | 45  |
| 第六章 丧失的人当在基督里面寻求救赎.....                          | 59  |
| 第七章 神赐下律法，不是要把古时的百姓限制在律法本身，而是在基督来临之前，保持          |     |

|   |     |
|---|-----|
| <a href="#">他们在基督里得救的盼望</a>                         | 64  |
| 第八章 解释道德律   | 75  |
| 第九章 基督虽然在律法时代为犹太人所认识，然而只在福音里才清楚地显明                  | 106 |
| 第十章 新旧约的相似  | 110 |
| 第十一章 新旧约的不同   | 122 |
| 第十二章 基督为担当中保的职分，必须降世为人                              | 130 |
| 第十三章 基督披戴真实的人性                                      | 136 |
| 第十四章 神性和人性如何组成为中保的位格                                | 140 |
| 第十五章 为了明白父神差遣基督的目的，以及他带给我们的益处，需要考察基督的三个职分，即先知、君王和祭司 | 147 |
| 第十六章 基督如何履行救赎主的职分，为我们取得救恩。基督的受死、复活和升天               | 153 |
| 第十七章 说基督的功劳已经为我们博得神的恩典和救恩是正确恰当的                     | 167 |
| 第三卷 获得基督恩典的方式。基督恩典的益惠，以及随恩典而来的果效                    | 1   |
| 第三卷 获得基督恩典的方式。基督恩典的益惠，以及随恩典而来的果效                    | 2   |
| 提要  | 2   |
| 第一章 圣灵隐秘的运行使我们得到基督的益惠                               | 3   |
| 第二章 信心的定义及特性  | 7   |
| 第三章 藉信重生。悔改   | 36  |
| 第四章 经院派对悔改的胡乱解释距离纯洁的福音甚远。认罪和补赎                      | 52  |
| 第五章 天主教补赎教义的补充，即赎罪券和炼狱                              | 78  |
| 第六章 基督徒的生命。圣经劝戒我们如此行事为人的论证                          | 86  |
| 第七章 总结基督徒的生命。自我否定                                   | 90  |
| 第八章 背十字架。自我否定的一部分                                   | 97  |
| 第九章 默想永世  | 103 |
| 第十章 如何善用今生以及今生的物质需要                                 | 107 |
| 第十一章 藉信称义，界说名与实                                     | 111 |
| 第十二章 我们需要思想神的审判台，以确信白白称义的教义                         | 127 |
| 第十三章 白白称义必须注意的两件事                                   | 132 |
| 第十四章 称义的开端。渐进称义的含义                                  | 136 |
| 第十五章 夸耀行为的功劳破坏神赐人以义的荣耀，以及救恩的确据                      | 148 |
| 第十六章 反驳天主教徒责难此教义的各种毁谤                               | 154 |
| 第十七章 律法的应许与福音的应许之间的和谐一致                             | 157 |
| 第十八章 奖赏并不能推论出行为的义                                   | 168 |
| 第十九章 基督徒的自由   | 176 |
| 第二十章 祷告——信心的持久操练。每日从祷告得到的益惠                         | 185 |
| 第二十一章 永恒的拣选，或者神预定某些人得救恩并且其他人灭亡                      | 226 |
| 第二十二章 预定在圣经中的证据                                     | 233 |
| 第二十三章 反驳总是不公正地攻击拣选教义的种种毁谤                           | 242 |

|  |     |
|--|-----|
| 第二十四章 神的呼召证实拣选。被遗弃者注定灭亡是自取的            | 252 |
| 第二十五章 最后的复活                            | 266 |
| 第四卷 神吸引我们与基督相交并保守我们处在其中所用的外在手段或助力      | 1   |
| 第四卷 神吸引我们与基督相交并保守我们处在其中所用的外在手段或助力      | 2   |
| 提要                                     | 2   |
| 第一章 真教会。与真教会联合的本分，它是所有信徒的母亲            | 3   |
| 第二章 真假教会之比较                            | 19  |
| 第三章 教会的教师与牧师，选立和职事                     | 26  |
| 第四章 初代教会的情形，教皇制之前的治理方式                 | 35  |
| 第五章 古时的教会治理方式被教皇专制败坏                   | 43  |
| 第六章 罗马教会的首席权                           | 53  |
| 第七章 罗马教皇制的开始和兴起，达到现在摧毁教会自由并推翻所有真法则的程度  | 63  |
| 第八章 教会对于信条的权力。罗马教会放肆地摧毁纯洁的教义           | 80  |
| 第九章 大公会议及其权威                           | 89  |
| 第十章 制订教会法规的权力。教皇及其党徒藉此残酷地压制人的心智和摧残人的身体 | 97  |
| 第十一章 教会的管辖权及其在教皇制下的滥用                  | 115 |
| 第十二章 教会的惩戒，主要包括谴责和逐出教会                 | 125 |
| 第十三章 许愿。仓促许愿使人陷入可悲的网罗之中                | 138 |
| 第十四章 圣礼                                | 151 |
| 第十五章 洗礼                                | 166 |
| 第十六章 婴儿洗礼。是基督的设立，符合洗礼的象征性质             | 177 |
| 第十七章 圣餐及其益惠                            | 197 |
| 第十八章 天主教的弥撒不仅亵渎而且毁灭了圣餐                 | 233 |
| 第十九章 错称为圣礼的五种仪式及其性质                    | 244 |
| 第二十章 政府                                | 263 |

## 第一卷 认识创造天地万物的神

### 提要

第一卷讨论对于创造天地万物的神的认识。但是，因为神的完全在人的创造之中最美好地彰显出来，所以也把人作为论述的主题。因此，第一卷主要包含两个条目：前者与认识神有关，后者与认识人有关。第一章合并考虑这两个条目；后面各章则分别进行考虑；然而，其他内容有些时候会与某一条目有关联；例如，关于圣经和圣像的讨论归入对神的认识，而关于世界、圣洁天使和魔鬼的受造，则归入对人的认识。所讨论的最后一个要点，即神统管世界的方式，与两者都有关联。

关于前一个条目，即认识神，本卷讨论了下述内容：首先，神要求什么样的认识，第二章。其次，此认识必须在何处寻找，第三章至第九章，即不能在人的里面寻找；因为人心虽然生来就有认识，但是部分由于无知、部分由于邪恶的意图，已经被完全闷灭，第三章及第四章；此认识也不能在世界的构造中寻找；因为它虽然在世界中最清楚地闪耀，但我们是如此愚昧，以致于这些如此清晰的彰显对我们全无益处，第五章；此认识只能在圣经中寻找（第六章），讨论，第七章至第九章。再次，讨论神的属性，第十章。第四，将可见的形体（form）赋予神是极不敬虔的（这里讨论圣像、圣像崇拜及其源起），第十一章。第五，惟独神当受敬拜，第十二章。最后，第十三章讨论神性的合一，以及三个位格的区分。

关于后一个条目，即认识人，首先，第十四章讨论世界的受造，讨论善恶天使（所有这一切都与神有关）。然后，第十五章讨论人本身，考察他的本性和能力。为了更好地说明神和人的本质，其余三章，即第十六章至第十八章，讨论世界的普遍统管，特别是对人之活动的统管，反对命运和天数之说，解释教义及其用处。在做结论时，指出神虽然使用恶人作为工具，但他绝对不被罪和任何恶所污染。



## 第一章 认识神与认识自己相互关联；此关联的性质

段落梗概：

- 一、真智慧的要旨，即认识神和认识自己。后者的果效。
- 二、认识神的果效，在于抑制我们的骄傲，揭露我们的伪善，彰显神的绝对完全，以及我们自己的全然无助。
- 三、认识神的果效例证，(一)、圣族长；(二)、圣洁天使；(三)、太阳和月亮。

一、真正的智慧由两部分组成：即认识神和认识我们自己。但是，因为这两者之间有着千丝万缕的联系，所以不容易确定谁在先谁在后，谁是因谁是果。首先，人一旦开始省察自己，就必然会立时转念思想神，因为他的生活和动作都在乎神；显然，我们拥有的禀赋不可能来自我们自己；事实上，我们的存在不过是惟独在神里面存在。其次、那些从天上不停降与我们的祝福，就像河流引领我们去到泉源那里。在这件事上，我们的贫穷再一次彰显出神无限的丰富。特别地，由于始祖的悖逆而使我们陷入的可悲灭亡，迫使我们抬头仰望神；这样，我们不仅在饥饑之中向神恳求饮食，而且因畏惧学习谦卑。人既有诸般的苦难，失去神赐的衣饰，我们羞耻的赤身露体就将我们的丑陋暴露无遗，因此每一个人都被自己的不幸刺痛，而必然多少获得一些对神的知识。因此，当我们感到自己的无知、虚妄、贫穷、软弱，简言之，堕落和败坏，就知道：智慧的真光、真实的美德和丰富的良善，都惟独在主里面（参加尔文对约 4:10 的解释）。因此，我们自己的恶催逼我们思想神的善；的确，在开始对自己不满以前，我们不能真诚、认真地渴想神。因为，有谁不愿意依靠自己呢？当人尚未认识自己，即当他还满足于自己的禀赋，不知道或者不留意自己不幸的时候，有谁不是这样依靠自己呢？因此，认识自己不仅催逼人寻求神，而且引领他找到神。

二、另一方面，很明显人如果不先仰望神的面并继而谦卑省察自己，就不会达到真正的自知。因为（这是我们与生俱来的骄傲）我们总以为自己拥有公义、正直、聪明和圣洁，直到有确凿的证据迫使我们承认自己的不义、邪恶、愚蠢和污秽为止。然而，如果我们只看自己而不同时仰望主，就不会这样承认，——惟有以神为标准才能使我们这样承认。因为我们的本性倾向于假冒为善，所以任何空有其名而无其实的义都足可叫我们满足。并且，既然我们的心和周围的环境都是污秽不堪，那么当我们的心智仍然困在人的败坏之中时，任何稍微洁净之物就会使我们喜悦，仿佛最为纯洁一般，就像一直看着黑色的眼睛，会认为任何略带白色甚至棕色的物体，都是完美的洁白。肉体的感官是让我们认识到我们在估计自己心智的能力时所犯极大错谬的极好例子。午间，我们看地面或者周围的事物，觉得目光极其敏锐；但是，当我们举目注视太阳之时，它的光芒让我们洞晓地上事物的双眼立即昏花眩晕，就不得不承认我们的视力虽能察悉地上之物，但在面对太阳时，就模糊不清了。我们在估计自己属灵的禀赋时，也是如此。如果我们的目光只限于世界，那么就会非常满足于自己的公义、智慧和美德；我们响亮地自吹自擂，

自视为半神。但是，一旦我们抬头仰望神，思想他的本质，思想他绝对完全的义、智慧与美德，并且这是我们应当遵照的标准，此时，从前以虚假的花饰使我们心醉的义，如今却因我们看到其最大的不义而成为污秽；从前蒙骗我们的假智慧，如今因其极端的愚妄而被深恶痛绝；从前貌似高尚的能力，如今却被证明是最可悲的无能。我们所拥有的似乎最完全的品质，与神的清洁相比却是天上地下。

三、因此，圣经描述圣徒们每当看见神的临在时，总是极其地恐惧惊愕。当我们看到那些此前稳固站立的人，因为惊骇而战抖，死的恐惧抓住他们，几乎因惊骇而昏厥，就当然可以推论：人在将自己与神的威荣对比之前，绝不能充分认识到自己的卑微。士师记和先知书中常有此类例子；以致于在神的百姓中有这样一句俗语：“我们必要死，因为看见了神”（士 13:22）。因此，约伯记在要让人确信他们的愚昧、软弱和污秽时，总是描述神的智慧、美德和清洁，来得出主要论据。这是有理由的。我们看到亚伯拉罕越靠近主的荣耀，就越承认自己不过是尘土；以利亚如果不蒙上脸，就不能面对主（参王上 19:13）；主的显现是如此可畏。甚至连基路伯都因为畏惧而必须蒙上脸，那么何况那些已经烂透、如蛆虫一般的世人呢？毫无疑问，先知以赛亚的这句话也是这个意思，他说：“月亮要蒙羞，日头要惭愧，因为万军之耶和华必在锡安山、在耶路撒冷作王”（赛 24:23）；即当神更加完全、更近地显现出他的光辉时，最明亮的物体也要相较失色。虽然认识神和认识我们自己紧密关联，但是合宜的教导次序仍然是先讨论前者，然后再到后者。

## 第二章 何为认识神；认识神的倾向

段落梗概：

一、定义何为认识创造天地万物的神。此认识的主旨和功用。  
二、继续说明此认识的功用，必要地谴责虚妄的好奇心，反驳伊壁鸠鲁（以彼古罗）派。敬虔的心智所认识的神的属性，与伊壁鸠鲁派的荒谬观点相比较。定义真宗教信仰。

一、我所说的认识神，不但是我们有神的概念，而且是要领悟那些有益于我们的福祉并且有助于他荣耀的事情，简言之，领悟那些我们应当知道的关于神的一切。因为确切地说，在没有真宗教信仰或者敬虔的地方，我们不能说这位神已经被人认识了。我在这里所说的认识，不是丧失且受咒诅之人领悟到神在中保基督里面作救赎者的那种认识。我所说的，只是亚当如果持守住纯真，那么自然的次序就会引导我们获得的那单纯、原初的认识。因为，虽然人性现在已经败坏，除非藉着中保基督成就和平，否则没有人能够认识到神是父，或者救赎的创始者，或者对他慈悲垂爱；但是，认识到创造我们的神用他的权能支持我们，用他的护理治理我们，用他的良善养育我们，并赐给我们各种各样的福分，这是一件事，而领受神在基督里赐给我们的和好的恩典，则是另一件事。因此，主既然在世界的创造和圣经的一般教导中，首先显明他为创造主，后来才在基督里面显明为救赎主，所以对神的认识是双重的；我们这里讨论前一重认识，后一重认识留待适当时候再作讨论。虽然我们不可能思想神而不多或少地敬拜他，但是知道他是惟一当受敬拜和崇拜的存在是不够的，我们还必须深信他是所有良善的泉源，并且我们必须惟独在他里面寻求一切。我的意思是：我们不但必须确信他曾经创造世界，以无限的权能托住世界，以智慧统管世界，以良善保守世界，特别地，以公义和审判治理人类，因怜悯而宽容他们，保护他们；而且必须确信一切的亮光，或智慧，或公义，或权能，或正直，或真理，都不能在他以外寻到，都是从他而来，他是这一切的原因；这样，我们必须学会盼望从他那里得到并向他祈求这一切，以感恩的心将我们得到的一切都归给他。因为意识到神的完全，是教导我们敬虔的良师，并且由此敬虔产生出真宗教信仰。我所说的敬虔，是人由于认识神的恩惠而生的崇敬与爱的合一体。因为，除非人知道他们所有的一切都是来自于神，知道神以父爱抚育他们，并且他们的一切福分都是神的赏赐，因而他们不能在神之外有任何寻求，否则他们总不会自愿地顺服他；事实上，除非他们单单依靠神得到真正的至福，否则他们永远不会以真理和诚实来侍奉神。

二、因此，那些在思想此问题时，要探求神的本质为何的人，不过是在用冷冰冰的揣测迷惑我们罢了；因为知道他是怎样的一位神，以及什么事情与他的本性相合，对我们更加有益得多。像伊壁鸠鲁一样，承认有一位不关心世界、无所事事、只管自娱自乐的神，这有什么意义呢？简言之，认识一位与我们毫无关系的神，益处何在呢？我们认识神的果效应该是：首先，教导我们有崇敬和敬畏的心；其次，在此

认识的引导和教导之下，我们向他恳求一切的善，并在领受善时，将赞美归给神。因为，当你想到神时，怎能不立即想到，既然你是他的工作，那么按照创造的法则，你理当顺服他的权柄呢？并且你的生命是由他而来呢？并且你所做的一切，都应该指向神呢？倘若如此，那么当然可以推论：如果你的生命没有顺服神，那就是糟透的败坏，因为他的旨意应该是我们生活的法则。另一方面，除非你认识到神是一切善的起源和泉源，否则就没有清楚地认识他的本质。这样，如果不是人心的败坏使其偏离探求的正道，那么这一认识就会使我们相信神，并渴望依靠他。因为，首先，敬虔的心并不自己发明一位神，而是单单仰望那一位真神；也不随自己所好捏造神的属性，而是以神自己的启示为满足，总是最殷勤地避免违背他的旨意，免得因为大胆的放肆而偏离正路。对神有此认识的人，知道神掌管万事万物，就投靠他为保护者，将自己完全交托与他的信实；知道神是所有祝福的源头，所以每当遇到急难或缺乏之时，就立刻寻求他的保护和帮助；深知神的良善和怜悯，就完全信靠他，毫不疑惑由于神的仁慈，他的一切患难都已经预备好了出路；认识到神是天父和主，就知道自己理当凡事顺服他的权柄，崇敬他的威荣，竭力促进他的荣耀，并服从他的命令；他视神为一位严厉刑罚罪恶的公正审判者，总是想到他的审判台。由于惧怕他的审判，就约束自己，不敢触犯他的怒气。然而，他并没有恐惧神的审判到想要逃脱的地步，即使他能够逃脱；反而，他接受神是恶人的报应者和义人的奖赏者，因为他知道，刑罚恶人和以永生奖赏义人，都同样归荣耀于神。另外，他约束自己不犯罪，不仅仅是因为害怕刑罚。他爱和崇敬神为父亲，尊崇和遵从神为主人，即使没有地狱，也不敢得罪他。这是纯粹、真正的宗教信仰，即相信神并当真畏惧他，这畏惧包含了自愿的崇敬，并因此按照律法的规定合法地敬拜神。我们需要特别注意这一点，因为人普遍地对神有形式上的敬拜，但很少人真正崇敬他。在仪式上虽然普遍地大肆铺张，然而真诚的心却难得找见。

### 第三章 人心生来就有对神的认识

段落梗概：

- 一、关于神的认识显明给所有人，使被遗弃者没有藉口。普遍相信和承认神的存在。
- 二、异议：宗教和有神信仰是狡诈政客的发明。反驳此异议。以恶人和无神论者为例证实此普遍信仰。
- 三、恶人徒劳地企图抹去对神的一切畏惧，亦证实此普遍信仰。结论，人心生来就有对神的认识。

一、人心藉着本能，多少有一些对神的意识，我们认为这一点无可置辩。神为了阻止任何人以无知为藉口，就将对他神性的一些概念放在所有人的心里，并且不断更新、甚至偶尔强化此记忆，从而所有人既然知道有一位神，并且是他们的创造者，就在他们既不敬拜也不侍奉他的时候，藉着他们自己的良心定他们的罪。如果我们想要寻找不知道有神的人，那么恐怕只有在远离文明的最愚钝的部落中才能找到。但是，正如一位异教徒（西塞罗）所说：没有一个国家或民族，竟然野蛮到不相信有一位神。即使那些在其他方面似乎与禽兽相去不远的人，总归也多少保留着一点儿宗教意识；这种普遍觉悟根深蒂固地植于、刻在所有人的心中。既然自从世界开始以来，没有任何国家、任何城市，甚至任何家庭，是没有宗教的，那么这就是一个不言而喻的宣告：神的意识刻在每个人的心中。事实上，甚至偶像崇拜也是此事实的有力证据。因为我们知道，人是多么不愿意降低自己，而抬举其他受造物高过他。因此，当他选择敬拜木头或石头，而不是认为没有神时，恰足以证明人对神的印象何其深刻；因为要从人心中抹去此印象，比改变人的本性还要困难。其实，人逆着本性的骄傲，甘愿在这些最卑微之物面前谦卑自己，以之作为崇敬神，的确是本性改变了。

二、因此，有些人伪称：宗教是少数人狡猾的发明，是笼络人民大众臣服的政治工具，然而这些教导别人敬拜神的人，自己压根不相信有神；这意见是极其荒谬的。我承认，一些心怀叵测的人确实往宗教里面加入了许多的捏造，要使大众崇敬或惧怕，从而使他们更加顺服；但是，人心如果不是先被赋予了对神的普遍信仰，他们便永远不会得逞，这种普遍信仰就像种子一样，发生出宗教的繁枝茂叶。如果说这些在宗教一事上狡猾地欺骗无知民众的人，自己却毫无对神的认识，实在难以置信。古往今来，虽然许多人否认有神，但是不论是否愿意，他们仍然会不时感觉到他们不知道的真理。我们从未见过有比卡利古拉（Caligula）更加放肆地藐视神的人，然而神的愤怒一旦显明，却也没有人比他更加地畏惧。因此，不论多么不情愿，对那一位他竭力藐视的神，他还是恐惧得发抖。在与他类似的现代人身上，你每天都可以看到同样的事情发生。最胆大妄为轻慢神的人，也是最容易受惊的人，甚至连树叶落地的声音，也会叫他们抖衣而战。如果不是神的威荣在施行报复，在他们越要企图逃避的时候，越加猛烈地击打他们的良心，那又怎会

如此呢？的确，他们全都竭力寻找隐蔽处好躲避主的临在，并竭力抹去心中神的印象；但是，他们一切的努力都归徒然，仍然不得解脱。这种觉悟即或一时似乎消失，立刻又会更加猛烈地重新抓住他，从而他们纵然一时得免良心的折磨，也仍然像是醉酒或癫狂之人，终夜被恶梦纠缠，睡眠中也不得安息。因此，甚至是恶人自己，也是每一个人都多少认识神的例证。

三、因此，所有明达人都会坚持：神的意识刻在人心之上，涂抹不去。所有人生来就有此深信，根深蒂固犹如在我们的骨头里面，恶人拼命想要除去对神的恐惧却终属徒劳，这种顽梗恰恰证明了这一点。虽然迪亚戈拉斯 (Diagoras) 之辈取笑各个世代的宗教信仰，虽然狄奥尼西奥斯 (Dionysius) 嘲弄天的审判，但这些都只不过是强颜欢笑罢了；因为他们里面受到良心的咬蚀，甚于热铁的烫烙。我不同意西塞罗所说：错谬日久磨灭，宗教则逐日改善。因为不久我们就要看到，世界正在极力摆脱一切对神的认识，并且千方百计败坏对他的敬拜。我只想说：尽管恶人绞尽脑汁、竭力要用愚昧的硬心使人轻视神，但是他们一心要扑灭的神的意识，却依然生机勃勃，并且不时地突然迸发。由此可见，有神的教义并非在学校中第一次学到，而是每个人出生以后，自己就知晓的；并且也是许多人虽然竭力想要忘记，本性却不允许他们忘却的教义。另外，如果所有人出生和生活的目的都是为了认识神，如果人对神的认识是如此的不确定和徒然，因此没能产生这一果效，那么很明显，所有那些没有将全部思想和行为都朝向此目标的人，就没有达到他们存在的法则。甚至异教的哲学家们也明白这一点。柏拉图经常教导说，灵魂的至善在于像神，即通过认识神，灵魂完全改变，成为神的样子，就是这个意思 (Phaed. et Theact.)。关于这一点，格里卢斯 (Gryllus) 在著作蒲鲁他克 (Plutarch) 中也有最巧妙的推理；他断言说，人的生命一旦除去了宗教，那么不仅与禽兽无殊，而且陷于各种各样的罪恶之中，始终在纷扰不安的景况中苟延残喘，以致比禽兽更加惨苦得多；因此，惟独敬拜神才使人比禽兽高超，而且正是单单藉着敬拜神，人才有永生的指望。

#### 第四章 对神的此认识部分因为无知部分因为邪恶而被抑制或败坏

段落梗概：

一、对神的认识被无知压制，许多人沦落至迷信。然而，因为这些人的错谬伴随着骄傲和顽梗，所以不可原谅。

二、顽梗是不敬虔的伴侣。

三、迷信没有藉口。用理性和圣经证明。

四、恶人不愿意进入神的临在。因此他们假冒为善。因此他们对神的意识没有产生好结果。

一、经验表明：神虽然在所有人的心中播下宗教的种子，但是一百个人里面中难得有一人会滋养他心中的种子，长大成熟的再无一人，更不用说到时结实了。而且，有些人是在自己的迷信中变为虚妄，其他人却是存心邪恶地悖逆神，因此，就真正认识神一事，所有人都是如此的堕落退化，以致世界上找不到任何真正的敬虔。我说有些人陷入迷信，并非暗示他们可以因为无知而得免罪罚；因为他们的瞎眼几乎无一例外地伴随着虚妄的骄傲和顽梗。可怜的人在寻求神时，并不照着所当行的，升到自己以上去求索，而是依照自己属肉体的愚妄，舍弃实实在在的求索，放纵于虚妄猎奇的好奇揣测，他们的虚妄和骄傲就在此暴露无遗。因此，他们不是按照神自己彰显的属性去思想他，却幻想神是他们自己轻率臆造出来的那一位。此深渊横在前面，他们的每一步都是在向灭亡直奔。既然他们对神有这样的观念，那么不论他们以后怎样敬拜或顺服神，在他眼中都没有任何价值，因为他们敬拜的不是神，而是他们自己头脑的梦想和虚构。保罗精辟地描绘这种败坏的道路说：“自称为聪明，反成了愚拙”（罗 1:22）；前面又说：“他们的思念变为虚妄”（罗 1:21）。但是，惟恐有人以为他们不当受责，保罗补充说：他们受蒙蔽是应得的，因为他们不满足于审慎的求索，因为他们妄自尊大，自愿坠入黑暗，醉心于悖谬、虚空的炫耀。因此，他们的愚行不可宽恕，这种愚行不仅源于虚妄的好奇，也是源于他们虚假的确信，以及求索不当寻求之知识的放肆欲望。

二、大卫断言：“愚顽人心里说：‘没有神’”（诗 14:1），主要是指那些扑灭本性之光，故意让自己麻木之人而言。我们看见：许多人大胆地犯罪，心中刚硬，疯狂地驱逐本性的意识向他们的心所启发的所有神的观念。为了说明此疯狂何等可憎，诗人指出他们明确地否认有神，因为他们虽然没有不承认他的本质，但却夺去了他的公义与护理，把他当成坐在天上的闲懒者。若说神放弃了对世界的统管，把它交给命运，并且装作看不见人的罪行，任凭人邪淫却不受惩罚，那么再没有什么比这更不合神性的了；因此，人扑灭对神审判的畏惧，恣意放纵，实际上就是否认有神。恶人既然故意闭上眼睛，神就叫他们的心地昏暗，因此有眼却不能见，这是公义的刑罚。大卫在另一处最好地解释了自己的意思：“恶人的罪过在他心里说：‘我眼中不怕神’”（诗 36:1）；又说：“他心里说：‘神竟忘记了，他掩面永不观看’”（诗 10:11）。这样，他们虽然被迫承认有神，但却通过否定他的权能而夺去了他的荣耀。正像

保罗的宣告：“我们若不信他，他仍旧是可信的；因为他不能否认自己”（提后 2:13，吕振中译本）；所以那些为自己捏造没有生命的、虚妄的偶像的人，就是在否定神。另外，尽管他们与自己的觉悟抗争，欣然从自己的心中和天上驱逐神，但是，他们的麻木永不会彻底到让他们一直想不到神之审判的地步。尽管如此，因为没有对神的畏惧约束他们胆大妄为地与神作对，所以只要他们仍被这种盲目的激动所驱使，我们就能肯定地说，他们关于神的主导思想状态是愚钝的漠视。

三、这样，许多人为了掩饰自己的迷信所找的虚妄藉口，就被推翻了。他们认为：他们只要对宗教有热心就够了，不论其如何荒谬，他们不知道真宗教信仰必须以神的旨意为绝对标准；神是永不改变的，不是按照各人的异想天开而变幻形象的幽灵。显而易见，不论迷信何等愿望取悦神，它都不过是在以虚伪的华丽矫饰嘲弄神。迷信通常只注重那些神宣告他轻视的事情，或者轻蔑地忽略，或者公然地拒绝那些神已明确吩咐或者我们确信他会悦纳的事情。因此，那些按照自己幻想的方式敬拜神的人，其实只是在崇拜自己谵妄的空想；毕竟，如果不先虚构一位符合自己幼稚观念的神，他们就绝不敢如此与他戏耍。因此，保罗宣告，对神的观念模糊不定就是不认识神，他说：“从前你们不认识神的时候，是给那些本来不是神的作奴仆”（加 4:8）。在另一处，他宣告说，当以弗所人没有对神的正确认识时，就“没有神”（弗 2:12）。至少在这一方面，你以为有一位神还是有許多神，并无多大区别，因为在这两种情况下，你都偏离了真神，所剩下的只是一个可咒的偶像。因此，让我们用拉克坦提乌斯（Lactantius）的话为结论：宗教若不合乎真理，就不是真宗教。

四、他们又加上另一种罪，就是他们在思想神时，是违背了自己的意志；如果不是被拖到神的面前，他们就不靠近他，并且当他们在神面前时，并未由于崇敬神的威荣而自动自愿生发敬畏，而只是由于神的审判而感到一种被迫的、奴性的畏惧，因为无法逃避神的审判，就不得不恐惧，并且在恐惧的同时，又恨恶此审判。斯塔提乌斯（Statius）所说：“畏惧首先将神带到世界”，惟独适用于这些不敬虔的人。那些本性的倾向与神的公义背道而驰的人，明知神已经设立审判台，要刑罚过犯，却仍然切望推翻此审判。他们既然存这样的心，实际上就是在与神争战，因为公义是神的基本属性之一。当发觉自己逃不脱神的权能，并且抵抗和躲避也没有可能的时候，他们就恐惧战栗。于是，为免看起来好像藐视那慑服所有人的威荣，他们多少奉行一些宗教仪式，同时从未停止用各种各样的恶行来污秽自己，罪上加罪，直至违犯神圣洁律法的每一项要求，并使神所有的公义成为泡影；总之，他们的假装敬畏，并没有让他们不去沉溺和享受罪中之乐，他们宁愿放纵肉体，而不是用圣灵的缰绳约止自己。但是，由于这只是真宗教信仰的虚假、虚妄的幻影，甚至连幻影都称不上，因此很容易推论：这种对神的混乱认识，与那存在于信徒心中、惟独生发真宗教信仰的敬虔之间的区别何其之大。然而，假冒为善之人欣然行使迷信的诡计，将远离神伪饰成亲近他。他们本当一生直走顺服的道路，却几乎在每一个行动上都毫不畏惧地悖逆神，并且希图以若干可鄙的祭祀平息他的怒气；他们本当以圣洁的生活和纯全的心侍奉神，却竭力要用些轻浮的发明和



无价值的繁文琐事，来赚得他的恩宠。事实上，他们反倒更加放纵，沉溺于不洁，因为他们幻想能用荒谬的赎罪，来履行对神的本分；简言之，他们本来应当信靠神，却把他放到一边，转而依靠自己或其他受造物。最后，他们在纷纷杂杂的错谬中迷惑了自己，以致无知的黑暗遮掩并最终扑灭了那些本来是要他们发现神之荣耀的火花。然而，有神的觉悟依然存在，就像永不能彻底铲除的植物一样，尽管它已经败坏，只能结出最坏的果子。事实上，这更加证明了我现在所强调的意见：即人心生来就铭刻有神意识，实际上，甚至被遗弃者也被迫承认这一点。在平安无事时，他们嘲弄神，鲁莽无礼地贬低他的权能；然而，一旦他们因为任何原因而绝望，这意识就刺激他们寻求神，并突然冒出一些祷告，证明他们并非完全不认识神，只不过是顽梗地压制那早就应该表现出来的情绪罢了。

## 第五章 从世界的创造与持续统管中认识神

本章包含两个部分：(一)、第一个部分包括前十段，将神的全部工作分成两个大类，并阐明每个大类彰显出来的关于神的认识。前六段讨论第一个大类，后四段讨论第二个大类。(二)、第二个部分说明：由于人的极度愚昧，神的这些彰显尽管如此清楚，仍然没有产生任何有用的果效。第二个部分从第十一段开始，一直到本章结束。

段落梗概：

- 一、神不可见、测不透的本质在他的工作中一定程度地显现。
- 二、神的本质显明在第一类工作中，即星体和地球令人惊叹的运动、人体的匀称，以及肢体间的联系；简言之，眼睛所见的各样事物。
- 三、在人体的结构中特别显现。
- 四、漠视多方彰显于我们内心的神是可耻的忘恩。更加可耻的忘恩是思想灵魂的禀赋而不上达于赐灵魂的神。猜想灵魂有机制 (organism) 而持异议是站不住脚的。
- 五、灵魂的能力和动作是它独立于身体而单独存在的证据。灵魂不朽的证据。整个世界被一个灵魂赋予生气的异议。回答此异议。此异议之不敬虔。
- 六、做结论：从第一类工作，即遵守普遍自然规律的事物中，可以认识到神的全能、永恒和良善。
- 七、第二类工作，即超越普遍自然规律的事物，清楚证明神的完全，特别是他的良善、公义和怜悯。
- 八、第二类工作清楚证明神的护理、能力和智慧。
- 九、神之威荣的证据和例示。证据和例示的用处，即与真敬虔一起获得对神的认识。
- 十、认识神可激励义人盼望来生，警戒恶人他们将要受到的刑罚。并且，认识神可使义人深悟神的良善。
- 十一、本章的第二个部分描述了有无知识之人的愚昧，他们将事物的有序，以及神护理的奇妙安排，归之于命运。
- 十二、因此，多神论及其所有可憎之事，以及哲学家们关于神的无休止的、不可协调的意见。
- 十三、所有人都犯了悖逆神的罪，通过随从习俗或者不敬虔地赞同古风，败坏了纯洁的宗教。
- 十四、我们虽然被创造的奇妙荣耀所光照，却仍然自行其是。
- 十五、我们的行为完全不可宽恕，知觉的愚钝是由于我们自己，然而我们能够从世界的构造和统管中充分看出真正的道路。

一、既然完全的幸福在于认识神，所以神为使所有人都享有获得至福的途径，不

仅喜悦把宗教的种子撒在我们心中（前文已经讨论），而且也在宇宙的整个结构中彰显他的完全，每天向我们显现，叫我们一睁开眼睛就一定看见他。的确，他的本质无法测透，完全超越人的一切思想；但是，他将他的荣耀如印记一般清清楚楚地刻在他的每一件工作上，以致于人无论如何愚钝和目不识丁，都不能以无知为藉口。因此，诗人最真地咏叹：他“披上亮光，如披外袍”（诗 104:2）；就仿佛是说，神在世界的创造中铺张那些荣耀的旗帜，我们不论转向哪个方向，都将看到他可见的完全，就如同穿上可见的外袍一般。在同一处，诗人把广阔的天空比作宫殿，说：“在水中立楼阁的栋梁，用云彩为车辇，藉着风的翅膀而行”，又以风和闪电作他的使者。因为他荣耀的权能与智慧更加灿烂地在苍穹中照耀，所以广袤穹苍常被称作他的宫殿。首先，无论你的眼睛转向何方，世界无有一处没有美丽的火花；当你思想宇宙这广袤、美丽的体系，就不得不为他无限的荣耀所倾倒。因此，希伯来书的著者将可见的世界美妙地描述为不可见之物的形像（参来 11:3），宇宙的井然有序有如一面镜子，叫我们在它里面可以看见那否则就看不见的神。出于相同的原因，诗人说，诸天以万邦都明白的言话（参诗 19:1），明白地彰显神性，使世界上甚至最迟钝的人，也能认识得到。保罗更加清楚地陈述这一点说：“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得”（罗 1:19~20）。

二、天与地将无数的证据呈现在我们面前，为要证明神奇妙的智慧；不仅有那些比较深奥的证据，作为天文学、医学，以及一切自然科学等的研究对象，而且包含那些连最无知的农夫一睁眼睛也一定会看到的证据。诚然，那些深谙学术或者已经初窥门径的人能够藉着研究的帮助，更加深刻地领悟神智慧的奥秘工作。然而，人即使没有这些学识，也仍然能够分辨出这些彰显神创造智慧的证据，从而激发他对创造主的钦敬之心。探究天体的运动，确定位置，测量距离，明白性质，需要特别的技能和精确的计算；在考察这一切时，神的护理更加显然，因此可以合理地假定，人心将会有提升，更加明白他的荣耀。然而，任何人只要有眼可见，那么对于那在千变万化、井然有序的无数天体中清楚彰显出来的神的技艺，断不致毫无所知；因此，很明显，主让所有人都看到他之智慧的充分证据。在人体的结构上，也是如此。运用迦伦（Galen）的技巧，考察人体各部的联系、匀称和美丽，需要特别的聪明；然而，所有人都承认，只要观察人体的外面就能发现智慧创造的明显证据，已经足以让他们感叹创造者的美妙智慧了。

三、因此，古时有些哲学家恰当地称人为小宇宙（小世界），因为人是神的权能、智慧和良善的罕见标本，如果我们有心研究，那么人里面蕴藏的奇妙足以拨动我们的心弦。因此，保罗在提醒雅典人要“寻求神，或者可以揣摩而得”之后，立即补充说“他离我们各人不远”（徒 17:27）；对于他藉以生活、动作和存留的神的恩典，每个人的内心都有无疑的证据。如果我们不需要出到自身之外就能够认识神，那么，那些不肯退而省察自身来寻求神的人，他们的懒惰能有什么藉口呢？出于同样的原因，大卫在歌颂神普遍彰显的奇妙之名与荣耀以后，随即慨叹：“人算什么，

你竟顾念他？”。又说，“从婴孩和吃奶的口中，建立了能力”（诗 8:4、2）。这样，他宣告：人不仅是创造主工作的明镜，而且吃奶的婴孩也有口舌能够宣扬他的荣耀，无需其他雄辩之士的帮助。因此，大卫毫不犹豫地带出婴儿，因为他们已经有充分的准备，能够驳倒那些由于魔鬼般的骄傲、欣然扑灭神名之辈的疯狂。并且，保罗也引用亚拉图（Aratus）的话：“我们也是他所生的”（徒 17:28），神将如此卓越的恩赐赐与我们，证明他是我们的父神。同样，异教的诗人们受到生具的本能和经验的启发，就称他为人的父亲。的确，除非人已经尝到神的父爱，从而受吸引而崇敬他，否则谁也不会心甘情愿地侍奉神。

四、但是，人可耻的忘恩，在这里表露无遗。他们的身体好像一间工厂，承载着神无以计数的作为，又好像一座宝库，装满了无价的珍宝；然而，并没有像理所当然那样满心赞美神，他们反倒是更加骄傲自大。他们感觉到神奇妙地在他们心里运行，并且经验告诉他们，他们由于神的厚恩而领受的福分何其之多。不论愿意与否，他们一定知道这些都是他神性的证据，然而他们的心却压制此认识。倘若他们不把得自于天的赏赐看作属乎自己，而消灭了那启发他们的心智清楚看见神的亮光，那么他们根本不需要在自己以外寻求证据。甚至在今天，世上仍有许多怪胎，肆无忌惮地利用神放在人性内的神性种子，来压制神的名。人在自己的身体和灵魂中成百次地找到神，但却使他在这方面的卓越成为否认有神藉口，还有其他什么事情比这样的疯狂更加可憎吗？虽然没说自己异于禽兽是出于机缘，但是，他们以自然为宇宙的建筑师，就抹煞了神的名。在身体的各个肢体之中，从头到脚，他们都看到了最优美的技艺。在这里，他们又以自然代替了神。尤其是，灵魂的敏捷运动、高尚的功能、稀奇的禀赋，都在证显那不可抹煞的神的作为，而伊壁鸠鲁派，却像塞克罗浦斯（Cyclops）巨人一样，以此为大胆向神宣战的阵地。有这么多属天的智慧引导着这五尺之虫，难道整个宇宙竟然得不到这特权吗？至于认为，灵魂中有一个特定机制（machinery）对应于身体的每一个肢体，这不但不会掩盖神的荣耀，反倒恰足以彰显之。请伊壁鸠鲁说明：原子如何汇聚而使饮食混合，叫一部分化为粪便而另一部分变为血液，又使身体各部发挥各自的功用，仿佛它们是许多的灵魂，在协力同心管理着同一个身体呢？

五、“但我现在关心的不是这个猪舍”；我是要向那些被荒谬的巧辩牵引，通过间接地提出亚里士多德的冰冷教义，想要否认灵魂不朽并夺去神之权利的人说话。他们藉口说，灵魂的各个功能有具体对应的器官，因此将灵魂与身体捆锁在一起，仿佛灵魂不能离开身体单独存在一般；他们又通过歌颂自然，竭尽全力压制神的尊名。但是，说灵魂的能力受到行使身体功能的限制并没有根据。你去测量天体、数算星宿、确定大小、相对距离、运动速度和轨道，这与肉体有何相干呢？我并不否认天文学有其用处；我只是要指出，这些高深的研究，并不是由肉体进行，而是通过那与肉体完全无关的灵魂自身的功能。我给出了一个实例，读者可以自己举一反三。灵魂的各种敏捷运动，例如观测天地、综合过去与将来、记忆往事、借助想象而创造、做出令人惊叹的发明，以及发明各种美妙的艺术，这些都是神在人里面运行的确证。当身体已在睡眠时，灵魂仍行动自如，许多有用的意念和创想、

许多有力的推理，甚至预觉将来之事，我们又怎么说呢？这岂不是说，人携带着不可涂抹的永生之印记吗？但是，人怎么可能有属神的性质，然而竟不承认他的创造主呢？我们藉着神赐的判断力，能以分辨义与不义，难道在天上竟没有审判者吗？我们在睡梦中尚且有残余的智力，难道天上竟然没有神观看吗？经验清楚地告诉我们，我们所拥有的一切都是一位主宰按照不同的量度所给予的，那么我们还应被尊为许多艺术及有用之物的发明者，而诈取给神的赞美吗？一些人说，有一种隐秘的灵感使全世界有了生气，这不仅愚蠢，而且彻彻底底是亵渎。这些人很喜欢威吉尔（Virgil）的著名诗章：

“起初，一灵产生并养育天、地、流水、沃田和日月——赋予一切以生气。

此活跃的心智充满一切空间，连结混合万有。

因此，人、兽、空中的飞鸟，甚至神秘的生物都获得了生命的气息，

万物中的灵气都是一样，

所有灵魂都充满相同的火焰”。

这首诗的意思是：这受造彰显神之荣耀的世界，乃是它自己创造的！这位诗人在另一处表达了希腊人和拉丁人共有的观点：

“因此，一些哲人说蜜蜂有神性和属天的心智；

因为神充满万有，

天、地和海充满宇宙之魂；

人、兽、飞鸟的生命都是由他而来；

并至终归于他，不再受大地的捆绑，飞到它们所出之处，再次安息在神里面；

它们蔑视坟墓，不畏朽坏，居住在众星之高天”。

这里，我们看到此种无益的揣测，即宇宙心智赋予世界以生机和活力，对于产生和造就我们的敬虔，究竟有何效用。这种揣测在放肆的卢克莱修（Lucretius）从同一原理推论得来的亵渎的话里，表现得更加清楚。其实无非是要制造一个虚幻的神，从而废弃我们应当敬畏和敬拜的真神。我承认，“自然是神”这句话，在敬虔人用来确实可能有敬虔的涵义；但是，这样说并不准确、太过粗糙（更确切地说，自然是神所建立的秩序），在如此要紧且须特别崇敬的事情上，把神与他手所作的次级工作混为一谈是有害的。

六、因此，我们在思想自己的本性时，就当记住有一位神统管着一切自然，并且要我们仰望他、相信他、敬拜他和求告他。我们一面享受那些在我们里面证明有神的高贵禀赋，一面又把这位按着自己的美意将这些禀赋赐给我们的神置之脑后，再没有比这更加荒谬的了。他能力的彰显何其辉煌壮丽，催逼我们思想他自己；除非我们假装不知道谁以一句话的能力托住这无边无际的宇宙——一时以雷声震撼天地，以闪电焚毁一切，以雷光点燃大气；一时使狂风大作，又随己意转瞬间使一切重归宁静；约束那似乎随时要吞灭大地的海洋；一时以狂风搅动波涛；一时又平息它的烈怒、止住波浪。圣经随处可见用自然事物来阐明神权能的精彩描述，特别是在约伯记和以赛亚书中。然而，这些经文我现在有意略过，因为在讨论世界的创造时再引用它们更加贴切（第一卷第十四章第一、二、二十段至该章结束）。

我这里只想指出：通过求索天与地所表现出来的神的面光，来思想神的完全，是信与不信之人都采用的方法。神的权能自然引导我们思想他的永恒，因为既然其他一切都是由他而出，那么他必然是自存、永恒的。另外，如果询问是什么原因促使他起先创造，并且现在维持万有，我想他自己的良善是惟一的原因。但是，虽然这是惟一的原因，也已足够吸引我们爱他；正如诗人提醒我们说，每一个受造物都得到神的怜悯：“他的慈悲覆庇他一切所造的”（诗 145:9）。

七、在神的第二类工作中，即那些超越普遍自然规律的事物，他的完全也有同样清晰的证据。在管理人的事务时，神安排他护理的作为，以最清楚的彰显每天宣告：虽然所有人在各方各面享受神的仁慈，但是他对义人特别恩待并且对恶人及亵渎的人特别严厉。他刑罚罪恶是毫无疑问的；同时，他也通过降福给义人，在患难中帮助他们，安慰他们的悲伤，减轻他们的苦痛，以及妥善地保障他们的安全，清楚宣告自己是无辜者的保护者和复仇者。他虽然常常允许恶人逍遥一时不受惩罚，允许无辜者深受苦害，甚至受到邪恶的压迫，但这不应让人对他公义的一贯法则产生任何疑惑。事实上，我们从其中反倒应该得出相反的结论。当每一样罪都导致神彰显愤怒时，就必定是因为他恨恶一切的罪；另一方面，他现在放过许多罪不予刑罚，惟独证明了将来必有审判，要施行这些耽延的刑罚。同样，他常常以不倦的仁慈恩待可怜的罪人，直到他制服他们的堕落，以胜于父母之爱召他们回来为止，看他对我们是何等的怜悯！

八、为此，诗人论到神说（参诗 107 篇）：他常常以奇妙的方式，给予那些几乎绝望的可怜人以意外的援助，当他们在旷野漂流时，他保护他们，并最终引导他们归回正途，他将食物供给饥馑的人，从锁镣和牢狱中解救被囚的人，将海难的人救回岸上，治好病入膏肓的人，或者，在降干旱使地枯干之后，以恩典的江河将其变为沃土，他提拔最卑微的人，将掌权者从宝座上推下，——诗人在列举这许多例证之后推论说：人称为偶然的那些事情，其实是神护理的诸多证据，并且特别证明了他的父爱，是义人喜乐的根据，同时堵住不敬虔之人的口。但是，因为大多数人都陷在错谬之中，蒙着眼睛行走在这荣耀的讲堂中，所以诗人感叹：只有稀少的智慧人留心默想神的这些工作，许多在其他方面目光敏锐的人，虽然看见神的工作却得不到任何益处。的确，神的荣耀虽然如此耀眼地彰显出来，真正领悟的人却百中无一。然而，神的权能和智慧并未笼罩在黑暗之中。恶人的猖獗虽然看起来似乎不可阻挡，转眼就被消灭；他们的狂妄被制服，最坚固的堡垒被攻克，盔甲被击成碎片，他们的力量衰残，阴谋轻而易举地粉碎，他们甚嚣尘上的大胆一败涂地；另一方面，“他从灰尘里抬举贫寒人，从粪堆中提拔穷乏人”（诗 113:7），神拯救受逼迫和痛苦的人得脱不幸，绝望的人因得盼望而欢欣，手无寸铁的胜过全副武装的，寡少打败众多，弱者击溃强者，神的权能在这些事上醒目地显明出来。神安排万事适得其时，叫世界上的聪明人困惑，叫狡猾的中了自己的诡计（参林前 3:19）；简言之，神按照最高的理智管理万事，显明他最卓越的智慧。

九、我们看到，要阐明和肯定神的威荣，不必用冗长的论证。从以上我们信手拈来的几个证据可以看出：它们手眼可及，处处显而易见。我们必须再次注意（第二章

第二段):我们当有的对神的认识,不是头脑中的空洞玄想,而是那种一旦领悟并在心中扎根之后,就会显出果效的坚固认识。因为主彰显的是他的完全。当我们感受到神的完全在我们心中的能力,并意识到这些完全的益处时,那么我们对他的认识,必然比一位只存在于我们的想象之中而从未体会到他同在的神,更加真实生动。因此很明显,寻求神的最直接、最适切的方法,不是以放肆的好奇心窥探他的本质(神的本质应受崇拜而不是细枝末节地讨论),而是要在他的工作中思想他,藉着此工作,他接近我们,使我们熟悉他,并在某种意义上与我们交通。使徒论到这一点时说:神其实离我们不远(参徒 17:27),因为藉着他权能的不断作工,他住在我们每个人的里面。于是,大卫在承认神的伟大无法测度之后,继而列举他的工作,宣告说:他要传扬神的大德(参诗 145)。因此,我们殷勤认识神是很合宜的,这会使灵魂充满钦敬,留下深刻的印记,同时产生果效。正如奥古斯丁(Augustine)所说(诗 144 篇解经):因为我们不能测透神,在他的伟大之下宛如昏厥,所以我们正确的道路是思想他的工作,叫我们因他的良善而兴奋振作。

十、这样得到的认识,不仅应该激励我们敬拜神,而且应该唤醒并提升我们盼望来生。因为,当我们发现主所彰显的怜悯和严厉只是一个并非完全的开端时,就应该推论而明白,这些彰显毫无疑问只是那将要在另外一种状态下完全呈现的更高彰显的序幕。反之,当我们看到义人被恶人苦害,遭受伤害和诽谤、侮辱和辱骂;恶人反倒飞黄腾达、安享尊荣、逍遥法外,我们就应该直截推论:一定还有罚恶赏义的来生。另外,当我们看到义人常常被主管教,就可以最肯定地结论:恶人必不能终于逃避神的怒气。奥古斯丁有一段著名的话:“如果每一项罪行都立刻受到公开的刑罚,那么我们不免揣想,最后审判就不剩下什么了;另一方面,如果神现在不公开刑罚任何罪行,那么我们或者会以为,并没有神的护理”。因此,我们必须承认:在神的每一件工作中,特别是在整个工作中,都清楚描画出神的完全,吸引全人类来认识神,并由于此认识而得到真正、完全的至福。另外,尽管他的完全在我们的周围如此生动地彰显,但是,我们发现这些完全的主要旨趣、用处,以及我们思考它们之目的的惟一途径,却是转向我们自己,思考主如何在我们身上彰显他的智慧、权能和能力,以及思考主如何在我们身上彰显他的公义、良善和怜悯。虽然大卫有充分根据地控告恶人愚蠢至极,因为他们不思想神在统管人类中表现出来的深邃计划(参诗 92),然而他在另一处的话却最为真实:神在统管中的智慧多过我们的头发(参诗 40)。但是,这个题目以后在适当的地方再详细讨论,现在暂且从略(第一卷第十六章第六至九段)。

十一、神虽然在他工作的明镜中清楚彰显自己和他永恒的国度,然而我们是如此愚钝,总看不到这些明白的彰显,以致我们从中得不到任何益处。宇宙的构造和安排是如此美妙,然而在仰观天象和扫视地形之时,有几个人会想到创造主呢?我们岂不是满足于懒散地观看他的工作,而完全忽视他吗?对于每天发生的超常之事,有几个人将其归于神的护理呢——有多少人幻想这些是命运之轮盲目转动所产生的偶然结果呢?甚至当我们在这些事情的指引之下,在某种程度上被迫思想神(所有人都必定曾经有过这种经验),从而形成一些神的意识时,岂不是又立

即不知不觉地陷入属乎肉体的梦想和堕落的捏造,从而用我们的虚妄败坏了属天的真理吗?的确,我们彼此之间非常不同,因为每个人都有一些独特的错谬;但是,在用可憎的捏造代替那一位永活的真神这件事上,我们却是一样的——此疾病不只限于愚钝庸俗之人,甚至那些最高尚、在其他方面极其敏锐之人也有罹患。在这件事上,所有哲学家都表现出极度的愚蠢和迟钝。且不说那些意见更加荒谬的人,就连最睿智、最敬虔的柏拉图,也不免陷在他的天球错谬之中。这些应该成为楷模的领袖,尚且犯下如此大错,背负这样的妄想蹒跚而行,旁人又该怎么样呢?同样,虽然神对世界的统管使护理的教义确凿无疑,但实际结果与人相信万事都受反复无常的命运所摆布,是一样的;我们是何其容易陷于虚妄和错谬呀。我所说的还是那些最杰出的哲学家,至于庸俗之辈,他们亵渎神真理的疯癫真可谓无拘无束。

十二、因此,错谬如洪水般泛滥于整个世界之中。每个人的心智都宛如一座迷宫,难怪每个民族都有各种各样的捏造,甚至几乎每个人都有自己的神。在这无知的黑暗中,又加上了轻率和邪淫,因此,几乎无人不用偶像或幻影代替神。人心产生的众多神明,就像从充沛的泉源中汹涌喷出的巨大水流,每个人肆意发明独特的神,来符合他自己的观念。这里不必列举充斥世界的各样迷信,因为无休无止;即使不再赘述一言,这些各种各样的败行本身也已足够证明人心的盲目。且不说粗鲁无知的庸民,就是在那些欲以理性和学识参透天机的哲学家当中,他们的意见也是何等羞耻地不一致呀!人的才华越高,对科学和艺术越通晓,他的意见就润饰的越华丽。然而,如果仔细考察他的意见,就会发现这些都是虚妄的华饰。斯多亚派以他们的敏锐为荣,他们说神的各种名称可以从自然的各个部分引演出来,并且神的独一无二并未因此而分裂:仿佛我们还不是太过容易进入虚妄,还不需要提供无穷无尽的神,才能将我们带入更大的错谬一般。埃及人的奥秘神学表明他们是何等勤勉地劳作,为要人以为他们在这个题目上是理智的。愚蒙和粗心的人可能会被某种乍一看有些可能性的说法所蒙骗;但是,从来没有任何必死之人的发明,不是邪恶地败坏真宗教的。这些混乱、纷杂的多神论观点,助长了伊壁鸠鲁派以及其他公然轻看敬虔之人的胆气,他们拒绝对神的所有意识。因为,当他们看到最聪明的人尚且互相矛盾,就毫不犹豫地他们的意见分歧,以及各人轻浮荒谬的教义而推断说:人寻求神乃是在愚蠢、毫无意义地折磨自己,没有神;他们以为这样作推论是不会受惩罚的,因为与其捏造不确定的神明,然后陷入无休止的争吵,还不如直截了当地否认神来得好些。他们这样的推理实在荒谬,或者毋宁说他们是由于无知而在为自己的不敬虔编织藉口,虽然无知当然不能为他们的得罪神开脱。但是,既然所有人都承认在有知识和无知识的人当中,这个题目都是分歧最大的,所以合宜的推论是:在寻求神上如此错谬的人心,对于属天的奥秘来说是愚钝、盲目的。有人称赞西蒙尼德斯(Simonides)的回答:海勒(Hiero)国王问他神是什么,他要求给一天的时间考虑,第二天国王又提出这个问题,他又要求两天,后来国王又几次问他,每次他都要求多一倍的时间思考,最后他回答说:“我越思考这个问题,就越不明白”。毫无疑问,当他尚不明白时,他明智地暂



不发表意见；然而他的回答仍然表明，人如果只受自然的教导，是不会有明确、可靠或确定的认识的，他们只能纠缠于自相矛盾的理论，因此是在敬拜一位未知的神。

十三、因此我们必须坚持：所有败坏纯洁宗教信仰的人（所有抱定自己观念的人，必然如此），就是离弃了独一的神。毫无疑问，他们会断言自己存不同的意图；但是，不管他们存何意图或者说服自己相信他们存此意图，都无关紧要，因为圣灵明说：所有心智已盲，以魔鬼代替神的人，都是背道者。为此，保罗宣告：以弗所人在从福音中明白何为敬拜真神以前，“没有神”（弗 2:12）。这说法并不仅限于一个民族，因为保罗在另一处论到一般人说：虽然宇宙的构造已经向所有人彰显了创造主的威荣，但是他们的思念还是变为虚妄。于是，为了建立对独一真神的信仰，圣经指出外邦人所歌颂的所有神明都是谎言和虚假，只有锡安山才有真神，只在那山上才有对神的特别认识（参哈 2:18、20）。在基督时代的外邦人中，撒玛利亚人无疑最接近真敬虔；然而基督亲口说：他们所拜的，他们不知道（参约 4:22）；因此，他们被虚妄的错谬所哄骗。简言之，虽然并不是所有人都沦入明显的邪恶，或者公然的敬拜偶像，但是也没有纯洁、真正的宗教，他们的观念不过是以共同的信念为基础。虽然可能还有少数人未与庸人一起放纵至极致；然而保罗的宣告仍然正确：“这智慧世上有权有位的人没有一个知道的”（林前 2:8）。如果最杰出的人尚且在黑暗中彷徨，那么又何况愚下之辈呢？因此，圣灵拒绝人发明的一切退化的敬拜，并无奇怪之处。人对属天奥秘的意见，即使不是大错连连，亦不免成为错谬之母。随意敬拜一位未知的神，即使没有引起更糟的后果，自身也不是小罪。救主亲口论到此罪说：所有未受律法的教导，因而不知道当受敬拜之神的人都是有罪的（参约 4:22）。的确，最好的立法者充其量也只能宣告宗教是建立在共同同意的基础之上。事实上，按照色诺芬（Xenophon）的记载，甚至苏格拉底也称赞阿波罗吩咐所有人按照本国仪式和本地惯例敬拜神的答话。但是，必死的人有何权利凭着自己的权柄决定远远超越世界的事情呢？或者谁能够默许祖先的意志或者人的法令，甚至于毫不犹豫地接受他们所提供的神呢？每个人都宁愿坚持自己的判断，甚于服从别人的命令。因此，在管理对神的敬拜时，本地的风俗或者古风都是如此的脆弱，不足以维系敬虔；神必须亲自从天上为自己作见证。

十四、因此，尽管在世界的创造中，有如许众多的明灯照耀，显明创造主的荣耀，但是对我们来说却仍是枉然。虽然它们环绕四周照着我们，但却完全不足以凭着它们自己领我们走上正途。毫无疑问，有些火花的确燃着了，但是它们在能够发出光辉以前，就已经熄灭了。因此，使徒在论到诸世界是不可见之物的形像之后，又补充说：“我们因着信，就知道诸世界是藉神话造成的”（来 11:3）；使徒这里的意思是：不可见的神性的确由这些可见之物显明出来，但是我们除非藉着信心，通过神向我们内心的启示而有觉悟，否则就看不见神。当保罗说，世界的创造显明了人所能知道的属神之事，他的意思并不是，人的才智能够领会此彰显（参罗 1:19）；相反，他指出此彰显除了使人无可推诿之外并无其他果效（参徒 17:27）。保罗虽然在另一处说过：因为神住在我们里面，所以不必到远处去寻找他，但是他在另

一处又指出我们这样接近神能有怎样的益处。他说：“他在从前的世代，任凭万国各行其道；然而为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐”(徒 14:16~17)。虽然神并非不为自己作证，然而他虽以各样丰盛的恩慈引人认识他，人却依然各行其是，换言之，偏行在致命的错谬中。

十五、虽然我们本性的能力不足以使我们纯洁、清楚地认识神，但是，因为阻拦我们认识神的愚钝是在我们自己里面，所以我们无可推诿。我们也不能托辞无知，因为我们自己的良心会立即定罪我们的懒惰和忘恩。如果有人强辩说他没有耳听闻真理，尽管那不能言语的受造物也在扬声宣扬；如果有人断言他看不到，尽管那无眼目的受造物也在显明；如果有人托辞他心智软弱，尽管那没有理性的受造物也能教导我们：那么，这岂非是奇怪的辩护呢？因此，我们的迷失实在没有任何藉口，因为万事万物都在指示正路。虽然人必须对败坏自己心里面、藉着自然的奇妙运行而播撒的认识神的种子，以及阻止此种子结实，承担其罪罚，但是，受造物为神的荣耀所作的明白、简单、辉煌的见证，并不能让我们充分地受教，这仍然是最真切的。因为，当我们观察宇宙而稍微认识神的时候，就会立即忽视真神，用自己脑中的梦想和幻影来代替他，将对公义、智慧和良善的赞美从其源头转向别处。另外，我们的错误判断，不是遮掩就是曲解他每日的工作，这就立即剥夺了神之工作的荣耀，以及剥夺了创造主当得的赞美。

## 第六章 认识到神是创造主需要圣经作为向导和教师

段落梗概：

- 一、神给选民更好的帮助即圣经来认识他。他从起初即做这事。
- 二、首先，通过神谕和异象，以及族长们的教训。其次，通过颁布律法，以及先知的讲道。宗教教义写成文字的原因。
- 三、证实此观点，（一）、我们本性的堕落使得每个人都要求助于道才能认识神；（二）、根据诗篇中宣告神统管的经文。
- 四、用诗篇中的一些直接陈述证实。最后，根据我们救主的话。

一、因此，虽然在天地之间，呈现于每一只眼睛前面的灿烂光辉，使人的忘恩毫无藉口，因为神为要全人类一同被定罪，就藉着他的工作，毫无例外地向所有人彰显他神性的明镜，但是，我们还必须要有另一个更好的帮助，好正确地引导我们来到神这位创造主面前。因此，他并非没有必要地增加道的亮光，好使人认识他而致得救，并且将此特权赐给那些他喜悦要他们与自己有更亲近、更密切关系的人。因为他知道人心如浮萍般漂浮无定，所以他拣选犹太人特作他的子民，围住他们仿佛在羊圈之中，好使他们不像其他民族一样迷失路途。他又出于极好的理由，以同样的方式保守我们对他有纯洁的认识，倘非如此，甚至那些与别人相比似乎站立得稳的人，也要快快跌倒了。就像是把一本好书给年老或者视力有病的人看，虽然他们知道书上有字，但却就是看不清楚，但是，有了眼镜的帮助以后，就可以看得清楚明白，照样，圣经理清了此前我们心中混乱的神的观念，驱散了黑暗，将真神清楚地显明在我们面前。因此，神赐下这一极为宝贵的恩典，在教导教会时，他不但使用那些不能言语的教师，而且张开了自己的圣口；他不仅宣告有一位神应受敬拜，而且同时宣告他就是那位当受敬拜的神；他不仅教训选民要仰望神，而且显明他自己即是他们当默想的对象。他从起初就为教会定下的计划，是在这些普遍证据之上，再增加他的道，作为分辨他与一切假神的更加确定、更加直接的标准。毫无疑问，亚当、挪亚、亚伯拉罕和其他族长们，都是藉着此帮助获得那使 they 与不信者有别的、更加深刻的对神的认识。我暂且不说提升他们上达到永福盼望的信心的特别教义。他们既然已经由死入生，就必定已经认识神不仅是创造主，而且也是救赎主；并且他们当然是从神的道中获得这两个认识。然而在次序上，让他们明白神是世界的创造者和统管者的认识是在先，然后再加上那惟独叫已死的灵魂恢复生机的更加深刻的认识，藉着此认识，他们不但认识到神是世界的创造主以及万事万物的惟一创始者和最高决定者，而且认识到他是藉着中保作救赎主。但是，因为我们还没有思考人的堕落和本性的败坏，所以这里暂且不谈补救之道（第二卷第六章等）。所以读者请记住：我目前并非是在讨论神收养亚伯拉罕子孙的恩约，也不是讨论那一部分建立在基督之上，因而历世历代的信徒藉以与异教徒分别的教义。我只是指出：要明白那些将神这位创造万有的主，与所有假神区别开来的确凿标志，需要求助于圣经。以后在适当的时候，我们

再考虑救赎的工作。同时，我们要引证新约里面的许多经文，以及律法和先知书中明白指向基督的一些经文，惟一的目的是要指出：圣经向我们彰显那位创造万有的神，阐明他的真正属性，是要救拔我们不致像在迷宫里面那样乱冲乱撞，去寻找一位可疑的神。

二、神向列祖启示自己的时候，不论是通过神谕和异象，还是藉着人的服侍，教导他们应该传承给后代的启示，毫无疑问，神对于这些教导的确信铭刻在他们心里，从而他们坚信所接受的信息是从神而来，因为神总是使他的道伴随着远高过人一切意见的可靠证据。最后，随着教义的不断丰富，为使真理在各个世代均存留在世界上，他就喜悦将他交给列祖的神谕笔之成书。为此，他颁布律法，后来又差遣众先知为律法的诠释者。虽然律法的功用有许多种（第二卷第七、八章），并且摩西和所有先知的特别职事也都是教导人与神和好的方法（因此保罗称基督为“律法的总结”，参罗 10:4）；但我还要再次说明：除了那以基督为中保的信心与悔改的特殊教义之外，圣经还用一些标志与象征来区别那一位独一无二智慧的真神，他为世界的创造者和统管者，好叫他与众假神不相混杂。因此，虽然人理当认真地用眼睛观察神的工作，因为神将人置于这座最华美的戏院内，要他们作他工作的观众，但人特别的本分是聆听神的道，好得着更大的益处。因此，那些生在黑暗里的人，因其愚蠢而越来越刚硬，是不足为奇的；因为大多数人并不存着受教之心聆听神的道，从而约束自己不越界限，而是以自己的虚妄夸口。那么，不移的真理是：我们如果要得到真宗教的光照，就必须从属天的教训开始，而任何人如果不服膺圣经，则不可能获得哪怕一点点正确、纯全的教义。因此，当我们恭敬地接受神对他自己的见证时，就在真知识上迈出了第一步。因为，不仅信心，完全完美的信心，还有关于神的全部正确认识，都源于顺服。在此方面，在各个世代，神都行他非凡的护理。

三、如果我们细想人心是多么容易忘记神，多么容易陷于各样错谬，多么偏好于发明各样虚构的新宗教，就不难明白用文字把教义记载下来是多么必要，这样可免教义被人忽视、误传，或者被人的大胆放肆所败坏。因此，神既然预见他印在美丽宇宙构造上的他的形像还不够充分，就以道帮助他喜悦有效教导的人，如果我们真诚地渴望真正默想神，就必须遵循这条正直的道路；我们必须研读神的道，其中准确描述了那在他的工作中显明的神的属性，并进而得着生命；这些工作不当按照我们堕落的判断力，而当按照永恒真理的标准来进行判断。如果我们偏离这条正直的路，那么不论跑得多快，也永远不可能到达目的地。我们应当思想：既然神面容的荣光如保罗所说，是“人不能靠近的”（提前 6:16），那么如果没有神的道像绳索一样引导我们的道路，那么这荣光对我们来说就是一座逃不脱的迷宫；并且我们在正路上徐徐跛行，好过在歧途中风驰电掣。因此，诗人在多次宣告当破除这世上的迷信，以使真宗教兴旺之后，说神“作王”（诗 93、96、97、99 等篇）；“作王”一词的含义，不是指他拥有统管自然的权能，而是指他保持合法之至高主权的教义；因为在人心建立起对神的真知识之前，其中的错谬无法根除。

四、因此，同一位先知说：“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段。这日到那日发

出言语；这夜到那夜传出知识”（诗 19:1~2），然后论到神的道说：“耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和華的法度确定，能使愚人有智慧；耶和華的训词正直，能快活人的心；耶和華的命令清洁，能明亮人的眼目”（诗 19:7~8）。虽然律法还有其他功用（第二卷第七章第六、十、十二段），但在这里的主要意思是，律法是训导神儿女的特殊学校；而给予万民的邀请，即在天地之间观看神，并无用处。诗篇二十九篇也说到同样的事，诗人论到神可怕的声音，在雷、风、雨、旋风和风暴中震动大地，摇撼山岳，摧折柏树，最后说：“凡在他殿中的，都称说他的荣耀”，因为不信者听不到那响彻天空的神的声音。同样，在另一篇诗里，他在描述了海上的惊涛骇浪以后，做结论说：“耶和華啊，你的法度最的确，你的殿永称为圣”（诗 93:5）。救主对撒玛利亚妇人说：她本族以及其他所有民族所敬拜的是什么，他们都不知道，只有犹太人才敬拜真神（参约 4:22），也是同样的意思。因为人心软弱，如果没有圣经的帮助和支持，就完全不能认识神，因此除了犹太人以外，全人类的寻求都是在虚妄与错谬之中彷徨，因为没有道。

## 第七章 坚固圣经的充分权威需要圣灵的见证。 以教会的判断作为圣经可信的依据是不敬虔的妄想

段落梗概：

一、圣经的权威不是来自于人，而是来自于神的灵。异议，圣经依赖于教会的决定。反驳，(一)、这样，神的真理屈服在人的意志；(二)、这是侮辱圣灵；(三)、建立起教会的专制；(四)、产生大量的错谬；(五)、扰乱了良心；(六)、使我们的信仰遭受异教徒的嘲笑。

二、再用使徒保罗的话回答此异议。解答对手所说的困难。反驳第二个异议。

三、讨论来自于奥古斯丁观点的第三个异议。

四、结论，圣经具有权威是因为这是神说的话。敬虔人的良心以及略有公正心之人的赞同证实这一点。异教徒常说的第四个异议。反驳。

五、必然得出的最终结论：圣灵在信徒心中印证圣经的权威。此见证的确实性。用以赛亚的话和信徒的经验证实。用以赛亚书的另一处经文证实。

一、在进而讨论其他内容以前，我们应当首先思考圣经的权威，不仅是为预备我们的心崇敬圣经，而且也是为了扫除一切疑惑。当人承认圣经是神的道时，除非他毫无常识和人的情感，否则谁都不敢硬心不承认那发言者的可信。但是，因为并不是天天都有神谕降下，并且神喜悦惟独在圣经中保存他的真理让人永远纪念，所以除非信徒相信圣经直接来自于天上，就仿佛听到神亲口述说一般，否则他们就没有承认圣经理当具有的权威。这个题目实在当得详细讨论、精细考察。但是，请读者原谅我这里所作的讨论是按照计划，而不是按照此题目的要求。有一种非常流行并且极端有害的大错误，就是以为教会承认圣经有多大的重要性，那么圣经就有多大的重要性；仿佛神永恒不可侵犯的真理会依赖于人的意志一般。他们大大侮辱圣灵，居然问：谁能保证圣经来自于神呢？谁能担保圣经保存至今而未被败坏呢？谁能说服我们，这卷书应该恭敬接受，而那卷书应被删除呢？岂不是要通过教会的决定来解决这一切事吗？因此他们说，圣经当受多大的崇敬以及正典包含哪些经卷，都取决于教会的决定。这样，亵渎神的人以教会为藉口，企图施行不羁的专制，根本不在意他们使自己和别人陷入何等的荒谬之中，只要他们能够强逼愚蒙人这样承认就行了，——即教会可以为所欲为。但是，如果永生的所有应许都不过是以人的判断为根据，那么，那些寻求永生确据的可怜良心，将要身处怎样的境地呢？得到这样的回答之后，他们是否就不再疑惑和战抖呢？另一方面，如果圣经只有由人的善意而来的不确定的权威，那么恶人将怎样嘲笑我们的信仰，并使所有人何等地怀疑圣经呢？

二、一位使徒的一句话，就精辟地驳倒了这些胡言乱语。保罗见证教会是“被建造在使徒和先知的根基上”（弗 2:20）。如果使徒和先知的教义是教会的根基，那么，这教义必然在教会存在以前就已确定。他们狡辩说：虽然教会发端于圣经，但是除非由教会判断，否则哪些著作出自使徒和先知之手仍有疑问；这也毫无道理。

因为，如果基督教会最初即建立在先知著作和使徒传道的根基上，那么，无论这教义是于何处发现，必定在教会以前就已经得到确认和认可，因为若非如此，教会本身就永远不可能存在。因此，如果说判断圣经的权力在教会手中，其确定性也取决于教会的认可，那么这是再荒谬不过的捏造。当教会接受圣经并认可其权威时，不是使圣经变得真确，仿佛不这样做圣经就大可怀疑或有争议似的，乃是认识到这是神的真理，所以毫不犹豫地表示同意，藉此表明她份内当为的崇敬罢了。至于这个问题，即我们如果不求助于教会的教令，怎能确信它是来自于神呢？这就等于是问：我们怎样分辨光暗、黑白、苦甜呢？圣经自身清楚证明它就是真理，有如黑色与白色、甜味与苦味自然证明它们的颜色和味道一样。

三、我知道他们常常引用奥古斯丁的一句话，他说他如果不是为教会的权威所动，就不会相信福音。但是，我们从上下文可以很容易地看出，以为这句话表示那种意思是何等地错误和不公正。他说这话是在反对摩尼教徒，因为他们断言自己拥有真理（虽然并未证明），坚持要人绝对地相信他们。但是，因为他们以福音的权威为藉口来支持摩尼教，所以奥古斯丁问：他们在遇到不信福音者的时候，会怎么办——他们会用怎样的论证说服这人相信他们的意见呢？然后他补充说：“我不会相信福音……”；意即如果他没有信心，那么惟一会让他接受福音的就是教会的权威。不认识基督的人向人表示尊敬，有什么希奇呢？因此，奥古斯丁并非是说，敬虔人的信心是建立在教会的权威之上，也不是说，福音的确实性依赖于教会；他只是说：不信者如果不受到教会公认意见的影响，就不能确信那引他们到基督里面的福音。此前不久，他清楚地表达自己的意思说：“当我称赞我自己的信仰，嘲笑你的信仰时，你想要谁在我们中间做判断呢？对于那些劝召我们认同确定之事，然后又要我们相信不确定之事的人，我们岂不是应该不予理会吗？对于那些人，他们劝召我们先相信我们现在尚不能理解之事，好使我们藉着这信心越来越刚强，在心智受神自己而非人的刚强与光照以后，而变得能够明白我们的所信，我们岂不是应该跟从他们吗？”这些毫无疑问是奥古斯丁的话；显而易见可以推论，这位圣徒无意要把我们对圣经的信心置于教会的承认或决定之上，而是要指出（我们也承认这是真的）：那些尚未得着圣灵光照的人，因为崇敬教会而有受教的心，从而顺服地从福音中学习对基督的信心。这样，虽然教会的权威引导并预备我们相信福音，但是很明显，奥古斯丁并不想要将敬虔人的确信建立在不同的根基之上。同时，我并不否认，在为摩尼教徒所拒绝的圣经进行辩护时，奥古斯丁经常用教会的公认意见来切切规劝他们。因此，他斥责浮士德（Faustus）不服从福音真理，——这一自使徒之日起，就由确切的传承相传下来，如此有根有基、如此稳固、如此荣耀的福音真理。但是，他从未教导说，我们所承认的圣经的权威取决于人的定义或教令。他不过是提出教会的普遍判断来支持他的论点，来说服他的对手罢了。谁想要更加充分的证明，可以读他所著《相信的助益（De Utilitate Credendi）》一文；读者可以在这篇文章中看到，奥古斯丁教导说，相信的惟一功能是引我们入门，奠定寻求神的合宜发端；并且他宣告说，我们不应以意见为满足，而是要努力追求实在的真理。

四、正如前文所说，在完全确信神是教义的创始者之前，我们就还未建立起对教义的信心。因此，圣经的最高证据，始终是从发出道的神的属性而来。先知和使徒并没有夸耀他们的敏锐或任何品质赢得了聆听者的信心，他们也不执著于理性；他们单单提出神的圣名，使整个世界不得不顺服他。然后我们必须注意：这样使用神的名既不草率，也非靠不住，这是基于明证，而不是可能的假定。那么，我们如果谋求良心的好处，使良心不被不确定之事推来攘去、不动摇，也不因最小的障碍而跌倒，我们对圣经真理的确信就必须来自一个超越人的推测、判断或理性的更高源头；即，圣灵隐秘的见证。的确，如果要走辩论之途，那么利用各样的证据，我们可以很容易地证明：如果天上有一位神，那么律法、预言和福音就都来自于他。虽然许多有学识、有才华之人持相反观点，殚精竭虑运用他们一切的才能进行辩论；但是除非他们廉耻丧尽，否则必然不得不承认，圣经有清楚的证据证明它是神所说的话，因此包含着神属天的教义。我们还应进一步看到，圣经各卷均远超其他所有著作。事实上，如果我们以清洁的眼和纯全的心阅读圣经，就会立即看到圣经表现出来的神的威荣，这威荣将压倒我们放肆的异议，强迫我们顺服于它。然而，企图通过辩论说服人完全相信圣经，乃是荒谬的。我虽不善辞令，但是如果我要与那些轻慢神的最狡猾之人辩论，我也将轻而易举地让他们闭上喋喋不休的嘴巴；如果驳倒他们的狡辩有任何益处的话，我也可以毫不费力地粉碎他们在角落里咕咕啾啾地自夸。虽然我们可以为神的圣道辩护，使它不遭诽谤，但却不能说，我们就此使他们的心得着信心所要求具备的确信。褻渎神的人以为，宗教完全基于人的意见，因此，他们为了避免愚蠢或草率地相信，坚持要我们通过理性来证明，摩西和众先知都有神的感动。但我的回答是：圣灵的见证高于理性。因为惟有神才能够为他自己的话作见证，所以，除非圣灵在人的内心印证神的道，否则人就不能完全相信。因此，那藉着先知的口说话的同一位圣灵，必须进入到我们心里，叫我们深信他们忠实地宣讲了神托付给他们的信息。以赛亚最巧妙地论到这一种联系：“我加给你的灵，传给你的话，必不离你的口，也不离你后裔与你后裔之后裔的口，从今直到永远。这是耶和华说的”（赛 59:21）。有些好人看见恶人抱怨神的道而不受惩罚，自己却没有清楚的证据堵住他们的口，因而心里不安，他们忘记了圣灵被称为“印记”和“凭据”是为着坚固敬虔人的信心；为此，除非蒙圣灵光照，否则他们就在各样的疑惑中抛来掷去。

五、因此，我们要以之为不易的真理：即所有内心受圣灵教导的人，必定绝对地接受圣经；并且圣经自身即带有证据，并不屈尊需要外在的证据和论证，我们由于圣灵的见证而应当完全地相信。圣经自身的庄严虽然足以叫我们崇敬它，但当圣灵在我们心中印证以前，它并不能真正感动我们。蒙圣灵光照之后，我们就不再凭着自己或别人的判断而相信圣经是来自于神；而是以一种超越人的判断的方式，完全确信圣经是出于神的口、藉着人的传讲而赐与我们的，好像亲眼看见神自己在里面一样。我们不去寻找证据或可能性来支持我们的判断，而是将我们的智力和判断力服在圣经之下，就像对于太过超验以致于我们不能评判的事物一样。然而，我们并不像那些惯于匆忙地接受自己不明白的事情，而一旦明白之后，又立



刻心有不满的人，因为我们完全确信我们坚持圣经，就是在坚持不容置疑的真理；我们也不像那些被迷信奴役的可怜人，因为我们在圣经中感觉到神活泼的能力；正是藉着这能力，神吸引和鼓舞我们自愿地、有意识地遵从圣经，比人的意志或知识所能做到的更加活泼、更加有效。因此，神藉着以赛亚极公正地说：先知和众人都是他的见证人，因为他们既受了预言的教，就确知那说话的是神（参赛 43:10）。这是一种不需要理由的深信；是与最高的理性相一致的认识，人心若以此认识为根基，则比其他任何理由都更加坚固和稳定；总之，这是一种惟独来自天上的启示才能产生的深信。虽然我拙于言辞，不能充分地阐述事实，但我所说的是每一个信徒的亲身经历。这个题目我现在暂且不谈，因为在别处还要讨论；这里只要明白一点，即神的灵在我们的内心印证的信心，才是真信心。事实上，所有谦虚、肯受教的读者都会在以赛亚书的应许中找到充分的理由，即新教会的所有儿女“都要受耶和华的教训”（赛 54:13）。神将此非常的特权单单赐给他将其与其他人区别开来的选民。因为除了欢喜聆听神的道以外，还有什么是真教义的开端呢？神藉着摩西的口，要我们聆听：“不是在天上，使你说：‘谁替我们上天取下来，使我们听见可以遵行呢？’……这话却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行”（申 30:12、14）。神喜悦将此智慧的宝藏留给他的儿女，所以难怪众人会如此无知和愚蠢。这里的“众人”也包含那些神特别拣选的人，直到他们加入教会的身体为止。另外，以赛亚提醒我们说：先知的教义不仅对于外邦人来说难于置信，就是对于那些渴望属于神家的犹太人来说，也是如此，他又加上了原因，“耶和华的膀臂向谁显露呢？”（赛 53:1）。因此，我们如果在任何时候因为信徒太少而不安，就当记起：除了那些蒙神赐与的人之外，无人理解神的奥秘。

## 第八章 充分证明圣经可信性的理性证据

本章包含四个部分。第一个部分叙述了可以很容易地从新旧约中找到的一般证据，即圣书的安排、尊贵、真理、简明、效力和庄严，第一段及第二段。第二个部分叙述了旧约中的特殊证据，即摩西五经的古老、权威、神迹和预言，第三段至第七段；其他先知的预言以及预言的奇妙和谐，第八段。反驳关于摩西五经和先知书的两个异议，第九段及第十段。第三个部分是新约中的证据，例如福音书著者在叙述属天奥秘时的和谐，约翰、彼得和保罗书信的庄严，使徒的不寻常呼召及保罗的归正等，第十一段。最后一部分是从教会历史中得到的证据，教会在接受和持守神真理时总是意见一致，真理在自我辩护时不可抗拒的力量，敬虔人的一致（尽管他们在其他方面颇多不同），许多名人对此教义的敬虔宣告，最后，殉道者们的不屈不挠，第十二段及第十三段。最后是对所论题目的总结。

段落梗概：

一、建立圣经可信性的次要帮助。(一)、圣经的安排；(二)、尊贵；(三)、真理；(四)、简明；(五)、效力。

二、先知书显而易见的庄严。

三、旧约中的特别证据。(一)、摩西五经的古老。

四、此古老与埃及人梦呓的对比。(二)、摩西五经的庄严。

五、摩西的神迹和预言。反驳一种亵渎神的异议。

六、反驳另一种亵渎神的异议。

七、摩西关于王权不离开犹太家的预言，外邦人的蒙召。

八、其他先知的预言。耶路撒冷的毁灭、被掳、归回。先知书的和谐。但以理的著名预言。

九、反对摩西和先知的异议。回答。

十、另一个异议和回答。神在保存圣经上面的奇妙护理。希腊文翻译。犹太人的认真仔细。

十一、新约的特别证据。(一)、福音书著者们的和谐，福音书卷的美妙简朴；(二)、约翰、彼得和保罗书信的庄严；(三)、呼召使徒；(四)、保罗归正。

十二、教会历史的证据。(一)、教会在接受和持守真理上的一致；(二)、真理自身不可抗拒的力量；(三)、敬虔人的同意，尽管他们在其他方面颇多不同。

十三、殉道者们的不屈不挠。结论：圣灵在人心中建立起圣经的确实性之后，这些证据才有效用。

一、除非圣经的权威在我们心里有比人的判断更高更强的确信，否则用论证来辩护，用教会的公认来支持，或者用其他任何助力来坚固圣经的权威，都是徒劳的。在奠定此根基之前，圣经的权威将一直悬而不决。另一方面，当我们从与普通事物不同的观点去看圣经，以与它的庄严相称的崇敬之心接受它时，那些不足以让

我们完全确信圣经权威的证据，就成为最合宜的大帮助。因为，当我们更加仔细地思想，圣经所启示神的智慧的次序和部署何其优美，圣经教义属天的性质，丝毫没有任何属地事物的味道，各部之间何等地和谐，以及其他各样显明作品威严的丰富特质，那么我们对圣经的确信就大大建立。另外，当我们省察明白，我们与其说是因为圣经文体的优美，毋宁说是因为圣经内容的尊贵而钦敬它，就有更加坚固的确信。因为以平凡的文字表达天国的崇高奥秘，这本身就是神护理的奇妙安排。圣经如果辞藻华丽、雄辩滔滔，那么恶人就要狡辩并断言说，圣经的力量不过来自于此。然而现在，圣经尽管简单质朴、几近粗俗，却比最优美的文采更加吸引人，所以我们只好承认：圣经真理的力量巨大无比，不需借辞藻之力。因此，使徒有充分根据地宣告：哥林多教会的信仰根基“不是人的智慧，乃是神的大能”（参林前 2:5），因为他对他们传道“不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证”（林前 2:4）。真理不借外力，自己即足以冰释一切疑团。人的著作虽有各种文饰，却根本不能给我们以同样的影响，这恰足以显明圣经的这种独特性质。当阅读狄摩西尼（Demosthenes）或西塞罗，或者阅读柏拉图和亚里士多德，或者其他这类作品时，我承认，你会被这些作品强烈地吸引、愉悦、感动，乃至着迷；但是，如果你转而阅读圣经，那么，不论你是否愿意，圣经都将重重地打动你，刺透你的心，深印在你的思想中，因此与圣经产生的感力相比，这些雄辩家和哲学家们的感力，就差不多完全消失了；因此显而易见，圣经中有神的真理，它使圣经无限地超越人所能够达到的最高造诣。

二、然而，我承认有些先知的文体高雅优美，可说是瑰丽，并非异教著述家的雄辩所能超越。圣灵喜悦用这些实例表明，他在别处采用简朴通俗的文体并非因为缺乏雄辩。但是，不论你阅读其论述令人赏心悦目的大卫、以赛亚等人，还是牧人阿摩司、耶利米、撒迦利亚等人的朴素文字，我所说的圣灵的威荣均显而易见。我知道，撒但经常模仿神，好通过鱼目混珠，更加方便地进入愚蒙人心中，因此他用无修饰的、几近野蛮的文体，狡猾地散布不敬虔的错谬，欺骗可怜的人，并且常常又用古旧的表达方式掩饰他的欺骗。然而，一般的通达人都可以看出这种矫揉造作的徒劳和狡诈。但是，不论那些狂妄的人如何挑剔，圣经却充满人永远思想不出的观点。让我们考验每一位先知吧，他们没有一人不上达到人所不能及的高度。因此，那些觉得先知书枯燥乏味的人，一定是全无味觉。

三、因为别人已经详细讨论了这个题目，所以这里只要略略提出一些要点就够了。除了我前面提到的各种性质之外，圣经的古老也是很重要的。不论希腊著述家们如何渲染埃及神学的神话，但是只有在摩西时代很久之后，才有一些宗教遗迹存在。然而，摩西并没有提出一位新神。他不过是在宣布以色列人历代相传的关于永生神的教义罢了，这样的手手相传已经持续了许多代。除了领以色列民回到神与亚伯拉罕所立的恩约之外，摩西还做了些什么呢？如果他提出以色列民从未听过的事，那么他绝不会被人接受；但是，他们要从奴役中得释放必定是众所周知的，所以摩西一提到此事就立即引起所有人的注意。另外，他们还可能知道四百年的期限。那么，如果远比其他所有著述家更早的摩西，将他教义的传统追溯到

如此久远的年代，那么很明显，圣经的古老远超其他所有作品。

四、也许有人情愿相信把自己的古史追溯到世界被造以前六千年的埃及人。但是，他们的喋喋不休甚至已被一些世俗著述家所嘲笑，因此我就无需在这里予以反驳。然而，约瑟夫在《斥亚匹安 (Contra Apionem)》中，引用了极早著述家的重要论述，表明从最早的年代以来，律法所教导的教义在万国中即已闻名，虽然并未被人阅读或确切明白。神为要使那些心存恶意的人无可怀疑，并使那些不敬虔的人没有狡辩的藉口，就预备下抵挡这两种危险的最有效武器。当摩西记载雅各在差不多三百年前受神感动而论到他子孙的话时，他难道高抬了自己的支派吗？他反而让自己的支派在利未身上蒙上永远的恶名。摩西说：“西缅和利未是弟兄，他们的刀剑是残忍的器具。我的灵啊，不要与他们同谋；我的心哪，不要与他们联络”（创 49:5~6）。他对这不名誉的事当然可以缄默不谈，这样，不但能够顾惜自己的祖先，而且也可使自己全家免于蒙羞。他自愿公布，自己家族的第一个祖先被神谕定为可憎恶，既不谋求他自己的好处，也不顾忌因为公开此事实而得罪自己的支派，从而导致族人的斥责，那么对他还有什么可怀疑的呢？同时，他也记载了自己的哥哥亚伦和姐姐米利暗发恶毒抱怨的事（参民 12:1），我们应该说，他说这些话是随从自己本性的情感，还是顺服圣灵的命令呢？此外，他既有最高的权威，为什么不让自己的儿子承受大祭司的职分，却叫他们居于最卑微的地位呢？我只是从许多证据中提出一二个；律法中充满不计其数的证据，充分证明摩西毫无疑问是受神差遣传信息的使者。

五、摩西记载的许多惊人的神迹，也是他所颁布之律法以及所宣告之教义的确据。他在云彩中上山；一连四十天与人隔绝；在颁布律法时，他的面容发出太阳一般的光，四围有闪电，天空回响着雷声和其他响声；又有不是人吹的号声；他进入会幕时被云掩盖，叫百姓无从看见；他的权威因可拉、大坍和亚比兰及其同党所遭遇的可怕毁灭而得到非凡的证明；他用杖击打磐石，立时就有活水涌出；他祷告，就有吗哪从天降下：——神岂不是用这许多奇事大声宣告他是毫无疑问的先知吗？如果有人提出异议，说我把有争议之事视为当然，这样的狡辩也很容易回答。摩西是向全体会众宣讲所有这些事情。那么，在场的人既然都亲自经历，他又怎能欺骗目击证人呢？他指控百姓不信、顽梗、忘恩和其他的罪，那么他又如何能够以众人未尝目睹的神迹证实他的教义吗？

六、还有一件值得提出的事，就是摩西记载的神迹，都是发生在必定会激动众百姓起来反对他的不愉快环境之下，如果他们有一丁点儿根据可以这样做的话。因此很明显，他们表示赞同只是因为他们亲身的经验已经说服了他们。但是，事情是如此明显，甚至连异教著述家们也不能否认摩西行了神迹，所以那说谎之人的父毁谤说，摩西所行的神迹只是巫术而已。但是，摩西既然如此憎恶巫术，甚至命令用石头打死所有咨询行巫术者和占卜者的人，那么，又怎么可能指控他行巫术呢？（参利 20:27）。确实，所有骗子均运用诡计，竭力通过叫普通大众大跌眼镜，来博取名声。摩西做了什么呢？他大声呼喊说，他自己和哥哥亚伦都算不得什么（参出 16:7），不过是在执行神的命令而已，这样就为自己洗雪了一切怀疑。另外，

就事实本身而论，什么样的咒语能够使吗哪如雨每天降下，数量足够维持会众的生活，并且叫那收取超过自己所需之人的吗哪生虫变臭，作为神对不信之人的刑罚呢？而且，神准许他的仆人经受极多次严峻的试炼，好叫恶人的迷惑再也无法得逞。百姓常常骄傲无礼地起来反对摩西，还有人阴谋推翻他，那么他怎能以欺骗来逃避异教著述家对他所行神迹的否认、说谎者之父的毁谤，以及百姓的狂怒呢？这清楚表明：这些环境坚固了他的教义直至将来的所有世代。

七、另外，当摩西说雅各把首位交给犹大支派时，这事出于预言的灵是不能否认的，特别是如果我们看到这预言的最后应验。假设这预言是摩西的发明，可是，在他写下这预言之后过了四百年，仍然没有提到犹大支派有王权出现。扫罗被膏立为王以后，王统似乎就固定在便雅悯支派（参撒下 11:15、16:13）。当撒母耳膏大卫为王时，这样转移王统有什么明显的根据呢？谁会在平凡的牧羊人之家寻找国王呢？在七个兄弟当中，谁会想到此尊荣竟会命定归于最年幼的一个呢？后来，他又凭借什么登上宝座呢？谁敢说他的受膏是出于人的计划、本领或谋略，而不是神预言的成全呢？同样，他关于外邦人承受恩约的预言虽然模糊，因为直到将近二千年之后才成全，但这岂不证明摩西所说是出于神的感动吗？还有其他许多明显由神启示的预言，我这里从略，因为所有明达人都必定会看出这些是神说的。简言之，摩西的诗歌就是神清晰可见的一面明镜（参申 32 章）。

八、对于其他先知，证据则更加明显。我稍微举几个例子，因为全部列举太过冗长。在以赛亚的世代，南国犹大国泰民安，甚至依靠迦勒底人的保护也是有些根据的，但以赛亚扬声高呼：他们的城市要被摧毁，百姓要被掳掠（参赛 39:6）。假若在多年之前就预言当时似乎不可能的事情，后来却真的应验了，还不足以证明这是出于神的感动的话，那么，以赛亚预言他们将要归回，这要不是来自于神，又是来自于哪里呢？他提到那位将要征服迦勒底人，并且恢复百姓自由的居鲁士的名字（参赛 45:1）。在以赛亚这样预言以后一百多年，居鲁士才出生，因为他的出生大约是在先知死后一百年。在那个时候，不可能料想到有一位居鲁士将向巴比伦人宣战，并在征服他们强大的君主国之后，结束以色列子民的被掳。这种朴实无华的叙述岂非明白地证明以赛亚所讲的无疑是神谕，而不是人的猜测吗？另外，耶利米在百姓被掳之前很久就确定地预言他们被掳的时间是七十年，并且确定地预言他们将被释放和归回，他的预言岂不是受圣灵的引导吗？（参耶 25:11~12）。人如果否认这些证据足以树立先知的权威，并且否认先知为了证明他们的可信性而诉求的事情已经应验了，这是何等的厚颜无耻呀！看哪！先前的事已经成就，现在我将新事说明，这事未发以先，我就说给你们听”（赛 42:9）。我不必说耶利米与以西结之间的和谐；他们生活的地方相距甚远，但两人同时发出的预言却完全一致，仿佛他们彼此商量好语言似的。我们又怎么说但以理呢？他岂不是预言了将近六百年的事情，仿佛在书写众所熟知的往事一般吗？（参但 9 章等）。如果敬虔人合理地思考这些事情，那么他们必然能够止息恶人的狡辩。这样明白的例证实在没有强词夺理的余地。

九、我知道有些恶棍公开攻击神的真理，要炫耀他们的敏锐。他们问道：我们怎么

知道摩西和其他先知确实写下了这些书卷呢？他们甚至大胆问道：究竟有没有摩西其人呢？如果有谁怀疑是否真的曾经存在过柏拉图、亚里士多德或西塞罗，那么他岂不应该因为这样的愚拙而受鞭责吗？摩西律法得以奇妙地保存，是藉着神的护理更甚于人的仔细；律法虽然因为祭司的疏忽而埋藏了一段时间，但是自从被敬虔的约西亚王发现以后，就代代相传，没有间断（参王下 22:8、代下 34:15）。当约西亚展示律法书时，这并不是一本未知或者崭新的书，而是一本长久以来一直人所共知的书，是那时候的许多人都能够完全记诵的。律法的原版放在圣殿中，一份抄本留在王室的档案里（参申 17:18~19）；不过祭司没有继续按照古老的习俗张贴律法，而众百姓也忽视惯常的诵读。可是我要补充，几乎没有一个世代没有肯定并复兴律法书的权威的。他们有大卫的诗篇，又怎能不知道摩西的书呢？一言以蔽之，这些著作无疑是人亲耳听到那些记忆犹新的长辈们的口传，而连续不断代代相传下来的。

十、他们根据马加比书记载的历史提出一个异议，来指责圣经的可信性，其实反倒是最优的肯定证明（参马上 1:57~58）。然而，先让我们去掉这一异议的虚饰，然后再以其人之道还施其人之身。他们问道：既然安条克（Antiochus）下令焚烧所有圣经经卷，那么我们现在的抄本是从哪里来的呢？但我要反问：如果全部圣经真的已经烧毁，那么又是在哪个作坊里这么快又制造出来了呢？众所周知，迫害停止之后，圣经又立刻重新出现，并且所有熟悉教义、熟读圣经的敬虔人一致承认与从前无异。事实上，尽管所有恶人均如此猖狂地攻击犹太人，仿佛共谋一般，但却从来没有人胆敢指责犹太人伪造经典。不论他们怎样看待犹太宗教，他们都承认摩西是其创立者。他们这些胡言乱语之人，诽谤历史公认源头渊远的圣经为伪造，除了暴露自己不安分的鲁莽以外，还证明了什么呢？但是，我们不必浪费精力去反驳这些不足道的诽谤，只要仔细思想主以怎样的细心看顾他的道，他从一位最残酷暴君的狂怒中搭救出圣经，如同从烈火中救它出来一样，并且无人看到有此指望；他将坚贞的恒心赐给敬虔的祭司和其他人，叫他们毫不犹豫地从此珍宝传给子孙，甚至以生命为代价也在所不惜，并且打败了许多长官及其仆从的最严密盘查。恶人自以为已经彻底摧毁的圣经，不但立即恢复原来的权利，而且比以前更有尊贵，谁不承认这是神明显、奇妙的工作呢？因为不久以后，旧约希腊文译本就予问世，并传遍整个世界。神奇妙的作为，不只是从安条克的血腥法令下保存他的约版，而且也是在犹太国数遭蹂躏、几近毁灭的极多灾难中，保守圣经完整无恙。希伯来文不但被人轻视，而且几乎无人晓得；无疑，如果不是神为了真宗教的缘故，恐怕它早已完全湮没了。犹太人自从被掳归回之后，对自己的母语生疏到怎样的程度，可以从当时的先知书中明显看出。注意到这一点是很重要的，因为此比较更加清楚地证实了律法及先知书的古老。神用谁保存那包含在律法与先知书中的救赎教义，好使基督在他的时代将其显明呢？是犹太人，基督最顽强的敌人；因此，奥古斯丁有充分根据地称他们是基督教会的图书管理员，因为他们提供给我们一部他们自己不用的书。

十一、当我们进而论到新约时，它真理的根基是何等稳固呀！三位福音书著者均

采用朴素的文体叙事。骄傲人常常轻视这种简单，因为他们没看到其中的重要教义；否则，他们能够很容易地从这些教义中推知，福音书著者所讲论的是超越人才智的属天奥秘。那些稍有公正心的人，只要读到路加福音第一章，就必会为自己的苛求感到羞愧。三位福音书著者汇集了救主的讲论，这应该足以阻止任何人藐视他们的著作。而约翰以雷霆之力的庄严，将不信之人的狂妄彻底击溃。让所有专爱挑剔，以消灭自己和别人崇敬圣经之心为至乐的人，上前来，读约翰福音吧；不论愿意与否，他们都会发现一千句经文唤醒他们的懒惰，像热铁一般熨烙他们的良心，止住他们的嘲笑。保罗和彼得的著作也是这样。虽然大部分人阅读并且不明白他们的著作，但却表现出一种属天的庄严，吸引住每一位读者的注意力。那位以前只知坐在税桌旁的税吏马太，以捕鱼为业的彼得和约翰，都是无学识之人，从未在任何人的学校学到任何可以传授给人的知识，单此事实就足以使他们的教义超越世界。另外，保罗从一个公开承认的、残酷嗜血的逼迫基督者变成一个新人，这突然、意外的改变表明：是天上的能力迫使他传讲自己以前曾经极力摧毁的教义。任凭犬类否认圣灵降临在使徒的身上，任凭他们拒绝历史的可信性罢；但是，事实却大声宣扬：使徒们必定受了圣灵的教训，他们从前是卑微的人，现在却突然开始滔滔讲论起属天的奥秘来。

十二、另外，还有其他很好的理由，说明为什么教会对圣经的公认不可忽视。我们不能对这事实置若罔闻，即自从圣经成书以来，历世历代都一致地顺服，尽管撒但和整个世界想方设法要压制和推翻，或者从人的记忆中完全抹掉，但是圣经仍然如苍松一般根深叶茂、不可动摇。虽然在古时，有名的诡辩家或雄辩家几乎全部竭力反对圣经，但都徒劳无功。地上的权势披挂整齐要毁灭它，但是所有企图终归烟消云散。当如此猛烈的攻击从四面八方来袭的时候，圣经如果仅靠人力来维持，又焉能抵挡呢？事实上，虽然所有人都在反对它，它却靠着一己之力胜过一切，这是圣经源出于神的明证。再者，并不是一城一国接受它。在世界所及之地，它的权威都得到承认；各国除了接受圣经以外，在其他事上毫无相同之处。另外，各人的思想如此多样，在其他事情上争持不下，却对圣经持有一致的意见，这一点应该不容忽视（此意见一致惟独是由于神的护理）；另外，我们也要注意那些执此一致意见之人的敬虔；虽然并不是所有的赞同者都有此敬虔，而只在那些神喜悦在他教会中如明光照耀之人的里面。

十三、对于那无数圣徒用热血来见证和肯定的教义，我们当有怎样的确信呢！他们一旦接受之后，就勇敢无畏地、毫不犹豫地，甚至极愿迎接死亡，来维护它。他们将圣经与此凭据一起交给我们，我们怎能不以坚定不移的确信来接受呢？因此，有这么多见证人的血作为印证，这是圣经权威的有力证据，特别是当我们想到他们为了见证信仰而赴死，并不是出于盲信的狂热（就像错谬的灵惯常所作那样），而是怀着坚定、一贯、清醒、敬虔的热忱。还有其他很多并非无力的理由，不但使敬虔人确信圣经的庄严和威荣，而且完全驳倒诽谤者的狡辩。然而，单只这些并不能产生对圣经的坚信，只有我们的天父在圣经里彰显他自己的临在以后，我们才会有对圣经的绝对崇敬。因此，只有在圣灵使人心确信圣经的确实性之后，圣

经才能让人认识神而得救。尽管如此，那些坚固圣经权威的人的见证，如果用来辅助第一位的、最高的见证，作为扶助我们软弱的助力，并不是没有用处的。但是，企图向不信主的人证明圣经是神的道，这是愚蠢的，除非藉着信心，否则无人相信圣经是神的道。因此，奥古斯丁有充分根据地提醒我们：人如果想要丝毫明白这些重大的事，就必须先有敬虔和安静的心。



## 第九章 狂热者以直接启示取代圣经, 推翻一切敬虔的真理

段落梗概：

一、简述自称属灵之我行我素者的性情和错谬。反驳。(一)、使徒和所有真基督徒都相信圣经。用以赛亚书的一节经文证实；用保罗的实例和言语证实。(二)、基督的灵将圣经的教义刻在敬虔人心中。

二、继续反驳。(三)、若无圣经的帮助, 便不能识破撒但的欺骗。第一个异议。回答。

三、从保罗关于字句和圣灵的教导产生的第二个异议。回答, 解释保罗的意思。圣灵与圣经的不可分割。

一、那些拒绝圣经, 幻想他们通过某种独特的方式来到神面前的人, 不但是被错谬误导, 而且也是被疯狂鼓动。最近, 有些轻浮的人冒出来, 他们自己完全拒绝阅读圣经, 并且嘲笑那些单单以他们称为死和叫人死的字句为乐的人为头脑简单, 并大大炫耀圣灵的高超(“圣灵”和合本为“精意”, 参林后 3:6)。我很想他们告诉我是什么灵的感动高举他们达到如此的崇高, 竟然使他们胆敢轻看圣经的教义为平庸幼稚。如果他们回答说是基督的灵, 那么他们的确信真是荒谬绝伦; 因为我想, 他们也会承认使徒及初代教会的其他信徒也是受到基督之灵的光照。但是, 他们中间却无一人轻看神的道, 反倒更加地崇敬, 他们的著作最清楚地见证这一点。并且, 以赛亚早就预言: “我加给你的灵, 传给你的话, 必不离你的口, 也不离你后裔与你后裔之后裔的口, 从今直到永远。这是耶和华说的”(赛 59:21), 他并不是说古代教会只有外在的教义, 就像他们是在学习字母的小孩子一样; 而是宣告: 在基督的统治之下, 新约教会所拥有的真正、完全的至福, 在于他们不但受道的管理, 而且也受圣灵的管理。由此可知, 这些恶棍犯下可憎的亵渎, 因为他们拆散了两件先知以其为不可侵犯之联合的事物。再者, 保罗虽然有“被提到第三层天上去”的经历(林后 12:2), 却依然一直从律法和先知的教义中得益, 并且他又劝勉那位杰出的教师提摩太要留意阅读圣经(参提前 4:13)。另外, 我们也当记得他对圣经的赞歌: 圣经“于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的, 叫属神的人得以完全”(提后 3:16)。因此, 如果妄言说, 带领神儿女抵达最终目的地的圣经只有短暂的用途, 那么这是魔鬼的迷惑! 我还想要他们告诉我: 他们是否饮于另一位灵, 而不是基督应许给门徒的那一位? 虽然他们极度地疯狂, 想来也不至于出此狂言。那么, 救主应许赐下的是怎样的灵呢? 他说他所差遣的灵不会凭自己说话, 而是教导他自己藉着道所交付的真理(参约 16:13)。因此, 救主应许给我们的圣灵的职事不是编造新的、未尝听过的启示, 或是捏造某种新教义, 藉此误导我们偏离福音的教义, 而是要将福音所传讲的教义印在我们的心里。

二、因此我们很容易明白, 如果我们想从神的灵那里获得任何益处, 就必须殷勤读经并聆听圣经的教导(就像彼得称赞那些认真研究先知教义的人(参彼后 1:19), 虽然有人可能以为, 在福音之光点亮之后, 这教义已经被废弃了); 相反, 如果有

任何灵忽视神话语的智慧，教训我们其他任何教义，那么就该怀疑这是虚妄和虚假的灵。既然撒但也装作光明的天使（参林后 11:14），那么如果我们没有辨别圣灵的确凿标志，那么圣灵对我们又能有怎样的权威呢？当然，主已经足够清楚地向我们指明圣灵；然而这些可怜的人陷入错谬之中，并自取灭亡，因为他们要从自己而不是从神那里寻求圣灵。但是，他们说：将那位万有都服在他之下的圣灵置于圣经之下，这是侮辱圣灵；就仿佛说，如果圣灵与他自己完全相同，并在各个方面与他自己完全一致，是在羞辱圣灵一样。诚然，如果将圣灵置于人的、天使的，或者其他标准之下，那么就是贬损或捆绑圣灵，但是，如果我们把圣灵与他自己相比，按照他自己所是来思考他，又怎能说这是侮辱圣灵呢？我承认，这样做是在查验圣灵，但是圣灵喜悦藉此查验来坚立他的威荣。我们一听到圣灵的声音就当满足；但是，为免撒但伪装圣灵而潜入，圣灵要我们按照他自己在圣经中印下的形像来辨认他。圣灵是圣经的作者，他不改变，也不能背乎自己。他起初如何在圣经中显现，也将永远如此。这样丝毫不侮辱圣灵，除非我们竟然认为圣灵改变并背乎自己乃是在尊荣他。

三、他们提出异议说，我们坚持那叫人死的字句，然而他们自己却要因藐视圣经而受当得的刑罚。显然，保罗在哥林多后书三章六节反驳假使徒，这些假使徒教导没有基督的律法，夺去百姓新约的益惠；主在订立新约时应许“要将我的律法放在他们里面，写在他们心上”（耶 31:33）。因此，字句是死的，并且当主的律法与基督的恩典分离，只到人的耳朵而没有感动内心时，就叫人死（参林后 3:6）。但是，如果圣灵将律法有效地刻在人心中，如果律法彰显了基督，那么它就是苏醒人心且使愚人有智慧的生命之道。事实上，在同一处经文中，使徒称他的讲道为“圣灵的执事”（林后 3:8），意思是说：圣灵与他的真理是如此相连，以致于圣灵在圣经中这样说，只有在人怀着当有的尊崇和尊敬接受道时，他才运行他的权能。我在前文所说（第七章），除非神的道有圣灵的见证，否则我们就不会如此确信神的道，与此并无冲突。因为主将他道的确实性与他的灵如此密切地交织在一起，以致于当圣灵光照道，使我们在道中得见神的面时，我们的心即深深崇敬神的道；另一方面，当我们在神的道中认出圣灵的形像时，我们就接受圣灵而无谬妄之险。的确如此。神将他的道赐给人不是只为暂时之用，在圣灵来临之后即予废除；他反而是差遣他藉其大能启示道的同一位圣灵，通过有效地见证道来完成他的工作。基督以这种方式开了两位门徒的心窍（参路 24:27），使他们不拒绝圣经且倚靠自己的智慧，而是要他们明白圣经。同样，当保罗劝勉帖撒罗尼迦信徒不要“消灭圣灵的感动”时，他不是要领他们在圣经之外进行虚空的揣测，因为他立即补充说“不要藐视先知的讲论”（帖前 5:19~20）。毫无疑问，保罗的意思是：一旦先知的讲论被人藐视，圣灵的光照也就立即熄灭了。那些自我膨胀的狂热者，以为惟一真实的光照是在于随便地离弃神的道，并且愚昧地妄信那些跳入他们头脑中的梦呓，又要怎样回答呢？当然，神的儿女应当清醒节制。因为他们明白，如果没有神的灵，他们就完全没有真理之光，因此他们知道神的道是圣灵用来光照信徒的工具，他们只认识那位住在使徒里面并藉使徒的口说话的圣灵；并且，他们也藉着圣灵的

圣言每天听到神的道。

## 第十章 圣经将真神与异教的所有假神对立, 阻止一切偶像崇拜

段落梗概：

- 一、继续解释对神的认识。圣经启示的神就是在他的工作中表现出来的神。
- 二、摩西、大卫和耶利米描述的神的属性。解释属性。总结。此认识的用处。
- 三、圣经指引我们认识真神, 排除异教的假神 ;然而, 这些假神在某种意义上亦支持神的独一性。

一、我们前面已经指出, 人能够通过宇宙的构造和所有受造物而对神有某种程度的认识, 然而神藉着道更加清楚、更加生动地表现他自己。现在, 我们应该说明: 主在圣经中显明的他的属性, 与我们已经在他的工作中所看到的属性相一致。完整地讨论此题目需要很大的篇幅。但我这里只想提供一个索引, 好使敬虔的读者能够明白他应该在圣经中主要寻求关于神的哪些知识, 以及怎样进行寻求。我现在还没有提到那使亚伯拉罕一族与其他民族有别的恩约。其实, 当神藉着恩惠的收养接纳他的敌人为儿子的时候, 就已经彰显他是救赎主。然而目前, 我们只考虑与创造世界有关的认识, 还没有上达至中保基督。虽然下文很快就需要引用新约经文 (关于神创造世界的大能, 以及他保存所造世界之护理的证据), 但是请读者记住我们现下的目标, 以免离题。因此, 现在只要明白创造天地的神如何统管他所造的世界就够了。他的父爱与愿意恩待人在圣经中随处可见, 并且他公正地刑罚恶人, 特别是那些对他的宽容一直置若罔闻的顽梗之人。

二、的确, 有些经文描写神的属性更为生动, 仿佛他的圣容就在我们眼前一般。摩西似乎想要简明地包含人对神所能知道的一切, 他说: “耶和华, 耶和华, 是有怜悯, 有恩典的神, 不轻易发怒, 并有丰盛的慈爱和诚实。为千万人存留慈爱, 赦免罪孽、过犯和罪恶 ;万不以有罪的为无罪, 必追讨他的罪, 自父及子, 直到三四代” (出 34:6~7)。这里我们看到: 开始, 摩西两次重复神崇高的圣名, 来宣告他的永恒和自存 ;然后, 他歌颂神的完全, 不是描述他的本质所是, 而是从他与我们关系的角度, 好使我们对他的认识栩栩如生, 并非空洞的玄想。另外, 这里所列举的完全, 也是我们在天地中看到的那些完全——慈悲、良善、怜悯、公义、审判和真理。因为大能包含在耶和华这名之中。当先知想要充分表达他圣名的含义时, 就用类似的称号。我们不必多引经文, 只要引用诗篇第一百四十五篇就够了 ;这篇诗总述了神的各种完全, 几乎无一遗漏。然而, 这篇诗中描述的每一种完全, 都是我们可以从创造之中思想知道的 ;因此, 我们由经验认识的神是怎样, 神在圣经中宣告自己也是怎样。在耶利米书中, 神宣告他的属性, 要叫我们认识他, 虽然叙述不是极其详尽, 但基本上是相同的, 耶利米说: “夸口的却因他有聪明, 认识我是耶和华, 又知道我喜悦在世上施行慈爱公平和公义, 以此夸口” (耶 9:24)。无疑, 我们最需要知道的是这三种属性: 我们得救所单单倚靠的恩慈 ;神每天刑罚恶人, 将来还有更加严厉的刑罚, 甚至永远灭亡的审判 ;以及神保守、爱护信徒的义。先知宣告: 当你明白这些属性后, 就有充分的理由指着神夸口。这里也没有忽略他的

真理、大能、圣洁和良善。因为，如果不是建立在他不可侵犯的真理之上，我们又怎能认识他的恩慈、审判和义呢？另外，如果不相信他的大能，我们又怎能相信他以审判和义统管世界呢？他的恩慈岂不是来自于他的良善吗？最后，如果神所行的全部是恩慈、审判和义，他的圣洁就在其中显而易见了。另外，我们从圣经中得到的对神的认识，与我们从创造中所得到的认识，是为同一个目的，即叫我们学习以完全的纯全和无伪的顺服来敬拜他，并完全依靠他的良善。

三、这里总述此一般性的教义。首先，读者要注意，圣经为了引导我们认识真神，明确地排斥和拒绝一切异教诸神，因为真宗教信仰几乎在每一个世代均已败坏。诚然，独一神的名处处为人所知和歌颂。因为那些敬拜多神的人，每当他们按照本性的真意识说话时，也用单数来称呼神，仿佛他们认为一位神即已足够一般。殉道者查斯丁敏锐地注意到这一点，他出于相同的目的写了《神的国度》一书，用大量的证据证明神的独一性刻在所有人的心中，也是一样的意思。另外，德尔图良也曾用大众俗语来证明这件事。但是，因为所有人都毫无例外地由于自己的虚妄而闯入或者被牵引陷入错误的意见之中，所以他们生来就有的对神独一性的意识，只不过叫人无可辩解而已，再无其他益处。他们当中最聪明的人，在向某种神明表达愿望之时，也显露出内心的犹疑不决，因此是在向未知之神献上祷告。此外，他们幻想神有多重本质，虽然他们对朱庇特、墨丘利、维纳斯、密涅瓦等神明的观念不像无知的庸人那样荒谬，但他们也无法脱离撒但的欺骗。我们已经在别处指出，不论哲学家们发明出怎样狡猾的遁辞，也不能逃脱悖逆神的罪，因为他们都败坏了神的真理。为此，哈巴谷在咒诅一切偶像之后，要人在耶和华的圣殿中寻找他（参哈 2:20），从而信徒除了承认那位在他的道中彰显自己的耶和華以外，不再承认别的神。

## 第十一章 将可见的形状加诸于神是不合法的；偶像崇拜是背弃真神

本章包含三个部分。第一个部分反驳那些将可见形状加诸于神的人（第一段及第二段），回答有些人从圣经记载神以特定的记号显明其临在而提出，并以此为其谬辩护的一种异议（第三段及第四段）。然后引用各种论证，解决从格列高利（Gregory）的说法，即圣像是无学识者的课本，而得出的陈腐异议（第五段至第七段）。本章的第二个部分叙述天主教徒赞同的偶像或圣像的起源及崇拜（第八段至第十段）。反驳他们的遁辞（第十一段）。第三个部分论述圣像的使用和滥用（第十二段）。将圣像安置在基督教堂中是否合宜（第十三段）。结论部分反驳第二次尼西亚大会，此次大会非常荒谬地维护圣像和抵挡神的真理，甚至羞辱了基督徒之名。

段落梗概：

- 一、神与偶像对立，所有人都知道只有神才能为他自己作见证。他明明禁止用可见的形状来表征他。
- 二、摩西、以赛亚和保罗所述此禁止的理由。一位异教徒的抱怨。应使拜偶像者羞愧。
- 三、考虑从摩西五经的若干经文得出的一个异议。基路伯和撒拉弗表明不适合用圣像表现神的奥秘。基路伯是律法的训蒙时代所特有的。
- 四、制造偶像的材料充分反驳了拜偶像者的捏造。以赛亚和其他人的肯定。希腊教会荒谬的托辞。
- 五、异议——圣像是无学识者的课本。回答此异议，（一）、圣经宣告圣像是虚妄和谎言的老师。
- 六、继续回答。（二）、古时的神学家们谴责制造和崇拜偶像。
- 七、继续回答。（三）、天主教会奢侈浮华地装饰圣像定罪了其使用。（四）、教会必须通过其他方法训练真敬虔。
- 八、本章的第二个部分。偶像或圣像的起源。洪水过后很快出现。不断发展。
- 九、论圣像崇拜。性质。反驳拜偶像者的托辞。异教徒的托辞。拜偶像者的“天才”。
- 十、天主教徒的遁辞。他们与古时的拜偶像者一样。
- 十一、反驳另一遁辞或诡辩，即区别对天使及圣徒的服侍（*dulia*）与专对神的最高崇拜（*latría*）。
- 十二、本章的第三个部分，即圣像的使用和滥用。
- 十三、基督圣殿中有圣像是否合宜。
- 十四、所谓的第二次尼西亚大会荒谬地为圣像崇拜辩护。通过诡辩和曲解圣经为教堂中的圣像辩护。
- 十五、引用支持圣像崇拜的经文。
- 十六、古时一些拜偶像者亵渎神的观点被许多现代的拜偶像者所认可，包括语言和行为。

一、为了迁就人愚鲁迟钝的智力，圣经通常采用通俗的措辞；因此每当要区别真神与假神时，就特别将神与偶像进行对比；这并不是认可哲学家们更加优雅、更加微妙的教导，而是要更加充分地暴露世人在按照自己的揣测寻求神时的愚拙，甚至疯狂。这个在圣经中处处可见的特别原则，彻底否定了人随己意为自己制造的各样神明，因为只有神才能正确地启示他自己。同时，因为世人全都极其愚昧，渴望见到神的形状，就用木、石、金、银及其他无生命的可败坏之物作成神，所以我们必须坚持一条基本真理，即每当用形状表示神时，神的荣耀就被不敬虔的谎言所败坏了。于是，神在律法中宣告神的荣耀完全属于他自己以后，说明了他所喜悦和反对的敬拜方式，然后立即补充说：“不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物”（出 20:4）。他这样说，是要禁止我们放肆地用任何形像去表征他，并扼要地列举了那些长久以来，已经被迷信所利用，将神的真理变为虚谎的各种形像。我们知道：波斯人崇拜太阳。愚蠢的异教徒们看到天上有多少星，就幻想有多少位神。埃及人认为每一种动物都是神的形像。希腊人似乎比别人更有智慧，因为他们崇拜人形的神。但是，神并不比较各种形像，仿佛某一种比另一种更加适合，而是毫无例外地禁止一切的形像、画像，以及迷信之人幻想他们能够藉以接近众神的其他标志。

二、从神禁止我们这样做的理由可以很容易地推论：首先，摩西五经中说：“所以你们要分外谨慎，因为耶和华在何烈山从火中对你们说话的那日，你们没有看见什么形像。惟恐你们败坏自己，雕刻偶像”（申 4:15），我们看到神何等清楚地禁止一切形像，要叫我们知道：所有寻求这种可见形像的人，就是悖逆他。在先知书中，只提以赛亚的话就够了，他在这一主题上论述最丰（参赛 40:18、41:7、41:29、46:9、46:5），为要指出那些荒谬、不得体的捏造大大玷污了神的威荣，例如把非物质的神比作物质，把不可见的神比作可见的形像，把属灵的神比作无生命的物体，又把充满宇宙的神比作一段木头、一块石头或金子。保罗也有类似的推理：“我们既是神所生的，就不当以为神的神性像人用手艺、心思所雕刻的金、银、石”（徒 17:29）。因此很明显，用雕像或画像来表征神，是他极不喜悦的，是侮辱他的威荣。既然圣灵甚至迫使盲目、可怜的拜偶像者在地上就承认拜偶像的虚妄，那么他从天上如雷鸣般发出这样的神谕，又有何奇怪之处呢？奥古斯丁引用塞内加（Seneca）一句很著名的抱怨。他说：“他们用最卑贱的物质来雕刻圣洁、不朽、不可见之神的像，给这些雕像穿上人的衣服和兽皮；一些神性别混乱，由不同的肢体混合而成，他们称之为神的这些形像，如果有生命，那就是怪物了”。因此很明显，那些为形像辩护的人强辩说，神禁止犹太人使用形像是因为他们容易陷入迷信，这不过是轻浮的诡辩，搪塞之辞；仿佛主按照他自己永恒的本质和不变的自然次序而颁布的禁令，只适用于一个民族一般。另外，保罗斥责以形像赋予神的错谬，是对雅典人说的，而不是对犹太人。

三、的确，主有时候藉着某种记号显明他的临在，因此圣经这样说：有人“面对面”看见了他（出 33:11）；但是，他曾经用过的所有记号均完全符合教义，并且同时

明确宣告了他测不透的本质。因为“云、烟和火焰”（申 4:11）虽然是属天荣耀的标记，但是它们就像缰绳一样约束人心，免得人妄图再予探究。因此，甚至摩西（在所有人中，神对摩西的彰显程度最深）祈求要见神的面，也只不过得着这样的回答：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活”（出 33:20）。圣灵曾以鸽子的形状出现，但转瞬之间就不见了，谁会不明白：这短暂的标志是在教导信徒，圣灵是不可见的，要以他的能力和恩典为满足，不要追求用形状来表示他呢？神有几次以人的形状显现，但这是预示他以后要在基督里显现，因此，他并没有给犹太人用人的形状来象征神以丝毫的藉口。另外，从神在律法下表现他权能临在的“施恩座”的构造中可以看出（参出 25:17、18、21），当人心因为钦敬而超越施恩座本身之时，才是最好地看到神；“基路伯”用张开的翅膀遮盖施恩座，又有幔子遮盖，并且安放之处距离也足以隐藏它。因此，企图以基路伯的例子来为神和圣徒的圣像辩护，实属糊涂至极。既然基路伯的形状是用翅膀遮盖施恩座，从而遮挡住人的视线和所有感官，并制止人的轻率，既然形像不适合表现神的奥秘，那么它们还有什么意义呢？另外，先知在异象中看见撒拉弗“用翅膀遮脸”（赛 6:2），这是意指，神荣耀的光辉如此之大，甚至天使也不能直接凝视，并且我们连天使脸上反射的微光也看不到。另外，所有明达人都承认，这里所说的基路伯，是旧约的训蒙时代所特有的。因此，援引他们为例供当代效法，这是荒谬的。适合这种小学的幼年时期，如果我可以这样称呼的话，已经过去了。并且，异教著述家们解释圣经竟然比天主教徒更加高明，这真是件可羞耻的事。尤维纳利斯（Juvenal）嘲笑犹太人敬拜白云和天空。他这样说诚然邪恶；不过他否认犹太人有任何神的可见形像，比那胡扯犹太人中确实有神可见形像的天主教徒，说的还更加准确些。犹太人中时常会突然出现拜偶像的事，就像水从大泉源中涌流出来一般，由此我们知道，我们的本性是何等倾向于偶像崇拜，从而避免我们把这共犯的罪完全归咎给犹太人，自己却被虚妄、有罪的引诱所蒙骗，而沉睡至死。

四、诗人下述的话是为着相同的目的：“他们的偶像是金的银的，是人手所造的”（诗 115:4、135:15）。从制作偶像的材料，诗人推断它们不是神，并且宣告人关于神的所有发明，都是愚钝的捏造。他提到金和银而没说土石，免得人因为金银的光华或价值而崇敬偶像。然后他得出一个普遍性的结论说：没有什么比用无生命之物制作神明更不合宜的了。同时，他又坚决主张，随时可能失去这短暂气息的必死之人，竟然胆敢将神当得的尊荣归给偶像，实在是轻率和疯狂。人不得不承认他只是瞬息即逝的受造物（第三卷第九章第二段），却要把一块金属当作神来敬拜，而这神就是他自己造的。偶像是从哪里来的，岂不是从人的意志而来的吗？因此，一位异教诗人用很恰当的讽刺，借偶像的口气说：“从前我是一桩无花果树，是一段无用的木头，木匠犹豫不决，不知道应该把我做成凳子还是其他什么，最后，他决定让我成为神”。换言之，一个从地而生、随时可能气绝的受造物，照着自己的打算，把神的尊名和尊荣归给一段死树干。但是，因为那位伊壁鸠鲁派的诗人不尊重宗教信仰，所以不必在意他与其侪辈的嘲笑，然而，我们的心应该被先知以赛亚在责备某些人的极度糊涂时所说的话刺痛、刺透，他说，这些人取一块木



头生火取暖、烘面包、烤肉、煮肉，又用剩下的部分造了一位神，在它面前俯伏祈求（参赛 44:9~20）。因此，这位先知在另一处指控拜偶像者不但违背律法，并且谴责他们没有从地的根基中学到些什么，因为没有什么比把无限而且测不透的神，缩小成为仅及五尺的偶像，再不合理的了。然而经验告诉我们，这样可憎的事虽然明显违背自然的秩序，却是人以为很自然的事。另外还有一点需要注意，圣经所采用的表达方式，谴责了所有形式的迷信。偶像是人的手工，没有从神而来的权柄（参赛 2:8、31:7；何 14:3；弥 5:13）；因此一条不易的原则是，所有人发明的敬拜方式，都是可嫌恶的。诗人指出，禀赋智力为了能够明白整个宇宙单单由神的大能统管的人，竟然恳求无生命、无意识之物提供帮助，这就更加清楚地暴露了此糊涂。但是，因为人性的败坏驱使所有人群和个人均如此疯狂，所以圣灵最后发出可怕的诅咒之声：“造它的要和它一样，凡靠它的也要如此”（诗 115:8）。我们需要注意，雕刻的形像，以及所有类似的形像，一同均被禁止。这就反驳了希腊教会轻浮的托辞。他们以为自己做事精明，因为没有雕刻的形像；然而在放肆地使用绘画方面，却无人能出其右。然而，主不仅禁止雕像，也禁止任何人手造作的其他形像，因为这一切形像都是有罪的、侮辱他的威荣。

五、我知道有一种陈腐的意见：圣像是无学识者的课本。格列高利就这样说过；但是圣灵的決定却非常不同；如果格列高利曾在圣灵的學校受過此事的教，他就絕不會這樣說。耶利米宣告：“偶像的訓誨算什麼呢？偶像不過是木头”（耶 10:8）；哈巴谷宣告說“鑄造的偶像，就是虛謊的師傅”（哈 2:18），從這些經文能夠確切地推論出普遍的教義：即從聖像學到的關於神的一切，都是輕浮、虛偽的。如果有人提出異議說：先知所譴責的，是那些為了達到不敬虔的迷信的目的而濫用聖像的人，我承認這一點；但我要補充（這必定對所有人都是顯而易見的），天主教徒以為聖像代替書籍的金科玉律，是先知們所絕對定罪的。因為他們將聖像與真神對立，就像兩種性質不同的物體，永遠不可能和諧一般。從上面所引的經文可以得出結論：因為猶太人敬拜的是獨一的真神，所以為了表征他而制作的可見形像，都是虛假、邪惡的捏造；因此，所有通過這些聖像來認識神的人，都是可憐的受騙者。簡言之，如果不是從聖像所得的全部認識都是靠不住的、欺騙人的，先知們也不會這樣一致地將其定罪。至少我堅持這一點：當我們教導說，人將可見的形狀加諸于神的所有企圖都是虛妄和謊言的時候，不過是在逐字復述先知的教訓罷了。

六、另外，請閱讀拉克坦提烏斯（Lactantius）和優西比烏（Eusebius）關於此題目的著作。他們以之為不容置辯的事實，即立起形像的一切偶像，原來都是人。同樣，奧古斯丁也清楚宣告，不但敬拜偶像，連制造偶像也是不合法的。在這一點上，他的說法與很久以前以利伯提大會（Libertine Council）頒布的教令並無二致；此次大會的第三十六條教規說：“教堂里面禁止使用任何图画；禁止將受敬拜的對象繪在牆壁上”。但是，最值得注意的論述是奧古斯丁在另一處引用的瓦羅（Varro）的話，並且他也明確地表示贊成：“那些最先引入神之形像的人，拿走了敬畏，帶來了錯謬”。如果這只是瓦羅的話，那麼可能並沒有多大的權威；不過一個在黑暗中摸索的異教徒，竟然得着這樣的亮光，明白屬物質的形像不配神的威榮，因為這

些形像消灭了对神的敬畏并鼓励人的错谬，这实在可以让我们惭愧！这观点自身即见证它所讲的既合乎真理又有智慧。奥古斯丁借用了瓦罗的这观点，并作为自己的意见提出。首先，他宣告世人关于神的最初错谬虽然不是发源于形像，但却因形像而变本加厉，犹如火上浇油一般。然后，他解释说，这些愚蠢、幼稚、荒谬的表征使人藐视神的临在，因此人对神的敬畏消灭或减少。我多么盼望我们对后面一点没有任何体验呀。因此，所有想要正确受教而真正认识神的人，必须求之于圣像之外的另一位老师。

七、那么，如果天主教徒还知道羞耻，就请不要再拿出这轻浮的遁辞，即圣像是无学识者的课本——无数的圣经经文明确反驳这种遁辞，即使我接受这一遁辞，也仍然不能为他们的偶像辩护。众所周知，他们是在用怎样的怪物来表示神。他们献给圣徒的雕像和画像，岂不就是他们最无耻地放纵奢华和猥亵的明证吗？如果有人像偶像一样穿戴，他就应该戴上颈手枷示众。事实上，妓女所穿的衣裳，还比教堂里面一些童贞女的圣像更为贞洁和保守。殉道者的装束也一样不堪。那么，请天主教徒们在包装他们的偶像时至少注意些体面，好让他们在虚假地断言这些偶像是某种圣洁的课本时，能够有点儿根据！但即便如此，我们仍要回答说，这不是基督徒在圣洁的场所接受教导的合宜方式。神要在那里教导信徒的教义，与信徒能够从这些无价值之物中学到的迥然不同。神的吩咐是，藉着道的宣讲和施行圣礼，向所有人传讲共同的教义，——当那些人的眼睛在偶像上面打转时，就很少能够注意教义。那么，天主教徒称谁是无学识者，而他们自己竟然无知到以为只有圣像才能教导他们呢？那些无学识者，主承认他们为门徒；并且他通过启示属天的智慧来尊荣他们，要教导他们明白他国度的救赎奥秘。的确，我承认，按照现在的情况，还有不少人离不开这些所谓的课本。但是我要问，此愚昧是从哪里来的呢？岂不就是因为那惟一适合教导他们的教义被夺走了吗？教会的负责人之所以将教导的职分交给偶像，岂不就是因为他们是哑巴吗？保罗宣告说，藉着真正地传讲福音，耶稣基督钉十字架就活画在信徒眼前（参加 3:1）。那么，如果牧师忠心、诚实地教导此教义，即基督被钉十字架是担当我们的咒诅，藉着献上他的身体除去我们的罪，用他的血洗净我们的罪，简言之，叫我们与父神和好，那么在教堂里面挂满木、石、银、金的十字架，又有何用呢？会众从此教义之中能够学到的，超过一千只木、石的十字架。至于金、银制成的十字架，贪婪之人的心思和眼目所凝视的就是它们，而不是神的话语。

八、关于偶像的起源，人们普遍接受智慧书中的记载，即偶像最早是为尊荣死人而雕刻的，是为了迷信地记念他们。我承认这种邪恶的做法非常古老，并且我也不否认，它就像火把一样，更加点旺了人们崇拜偶像的愚蠢倾向。然而，我并不接受这是偶像崇拜最早的起源。从摩西的话可以清楚看出，在开始为死人雕刻虚饰的偶像以前，偶像就已经存在了（参创 31:19），并且异教著述家们也常常提到。当摩西记载拉结偷了他父亲的神像时，他所讲的是一宗很常见的罪。由此我们推论：人心可说是一座源源不断锻造偶像的熔炉。洪水之后，地球获得了某种新生，然而没过多少年，人就又开始随意制造偶像。有理由相信，在挪亚这位圣洁的族

长还活着的时候，他的孙儿就又开始崇拜偶像了；因此，他必定极其痛心地亲眼看到地球又被偶像污染——这一个神不久之前刚刚用如此可怕的审判洗净罪孽的地球。约书亚见证说（参书 24:2），他拉和拿鹤甚至在亚伯拉罕出生以前就敬拜假神。闪的后裔如此之快就又悖逆了，我们又怎能怎样期待含的后裔，这些很久以前就已经从他们父亲的身上受到神咒诅的人呢？事情就是这样。人心充满了骄傲、放肆和鲁莽，竟然胆敢按照自己的才智来幻想神；并且人心愚钝、陷在最大的无知之中，以虚妄和虚空的幽灵来代替神。并且罪上加罪，人还试图造出他心中妄想的那位神。这样，人心构想偶像，手就制作出来。以色列民的例子告诉我们，偶像崇拜的起源是因为人以为：除非用可见的方式表现出神的临在，否则神就不与他们同在。他们说：“起来，为我们作神像，可以在我们前面引路，因为领我们出埃及地的那个摩西，我们不知道他遭了什么事”（出 32:1）。他们实在知道，他们已经在许多的神迹中经验了神的大能，但是如果他们没有亲眼看到神临在的可见标志，作为他实在统管的见证，他们就不确信神在身边。因此，他们期望有一个在他们前面行走的形像，来使他们确信神在引领着他们。日常经验告诉我们，除非有某种像人一样的形像作为神的表征，来徒劳地安慰人，否则属肉体的人总是烦躁不安。由于这种盲目的情欲，自从世界开始以来，几乎每一个世代的人都竖起一些记号，并幻想他们的眼睛就此看到了神。

九、制作偶像必继之以崇拜；因为人一旦幻想在圣像中看见了神，那么在敬拜时，也会幻想神就在圣像里面。最后，他们的思想和眼睛完全被圣像占据，变得越来越愚蠢，他们凝视、钦敬，仿佛它们真的具有神性一般。因此，人是先染上一些粗鄙的观念，然后才落入圣像崇拜之中；他们也不必真正相信圣像就是神，只要圣像中有神的能力或者其他即可。因此，当你在圣像前俯伏敬拜的时候，不论你把它当作神还是受造物，总是受了迷信的迷惑。为此，主不但禁止制造任何代表他的雕像，而且禁止将碑石等分别为圣并当作敬拜的对象。出于同一原因，第二条诫命又补充了关于崇拜的规定。因为人一旦将可见的形状加诸于神，就必然也会把神的能力归给它。人是如此愚蠢，他们每当用形像代表神时，就把神固定在那里，从而必然敬拜它。不论他们单单敬拜偶像，还是敬拜那在偶像中的神，这并无区别；当把神的尊荣归给偶像时，不论有怎样的彩饰，总是偶像崇拜。因为人不能用迷信的方式来敬拜神，所以加给偶像的一切尊荣，都是从神那里夺去的。那些寻找可怜的藉口为可咒的偶像崇拜辩护的人，请注意这一点：许多世代以来，真宗教都因为偶像崇拜而埋葬和湮没了。他们说：他们并没有将偶像当作神。犹太人也无法如此无心，竟然在造金牛犊之前，就已经忘记了是神的手带他们离开埃及。的确，当亚伦说，这些就是领他们出埃及的神时，他们明确地宣告，倘若看见神在牛犊中带领他们，他们还是想要谨记，那拯救他们的是神。我们也不认为，异教徒会愚拙到竟然把神理解为只不过是石块和木头的地步。因为他们虽然随意改变形像，但在心里却保存着同样的诸神；一位神可有多个神像；他们也并未幻想神与神像的数目一样多；此外，他们每天祝圣新的神像，却并不认为是在制造新神。请读奥古斯丁告诉我们他那世代拜偶像者的藉口吧。当这些庸人受到指控

时，他们回答说，他们并不是在敬拜可见的像，而是在敬拜那不可见地住在像中的神。还有一些他称为有更高信仰的人说，他们既不敬拜像，也不敬拜住在像中的神，而是藉着物质的像，看见他们理当敬拜者的象征。然则怎么样呢？所有拜偶像者，不论犹太人还是外邦人，不都是按照我前面提到的方式受到驱使吗？他们不以对神属灵的认识为足，反倒以为形像能够给予他们更加确实、更加亲近的领会。一旦这样荒谬地以形像表征神，他们就不断被新的错谬所欺骗，最终以为神在形像中彰显大能。尽管如此，犹太人仍然确信，他们通过这些形像是在敬拜永生的神，天地间的独一无二真神；而外邦人，在敬拜他们自己的假神时，也以为它们是住在天上。

十、否认这件古事今日也在如此行的人，是在说厚颜无耻的谎话。为什么人在圣像前俯伏呢？当他们祷告之时，为什么朝着圣像，仿佛是朝着神的耳朵呢？奥古斯丁说得对：所有这样祷告或敬拜的人，都是眼睛看着圣像，心里以为圣像会听他的祷告，或者盼望圣像会成就他的愿望。在代表同一位神的不同圣像之间为何有此区别呢？有些被人忽视，或者只受到一般的尊荣，而有些被人以最高的庄重来敬拜。为什么他们为了朝圣而辛苦跋涉，同时家门口就有许多类似的圣像呢？就在现在，为什么他们为了圣像而战，不惜流血屠杀，有如在保护国家和宗教一般，表明他们甚至更愿与独一无二神分离，却不能与圣像分离呢？我不拟在这里详细列举庸人的大错谬——这错谬几乎不计其数，并且几乎占据所有人的心。我只想指出，那些极想为自己洗脱敬拜偶像的罪名而做的辩护之辞。他们说：“我们不称它们为我们的神”。古时的犹太人和异教徒也没有称偶像为神；然而，众先知仍然不止息地控告他们与木石的偶像行邪淫，而他们的行为，与那些自称是基督徒的人每日所作的一样，即把对木石之像的属肉体的敬拜当作敬拜神。

十一、然而，我并非不知道，也不愿掩盖事实，即他们竭力以较为微妙的区别躲避控告，此区别以后要充分考虑（本章第十六段，以及第十二章第二段）。他们将对圣像的崇拜，掩饰称为“服侍圣像”（*dolodulia*），而不是“敬拜圣像”（*dolatria*）。因此他们说，既然已将这种对雕像和图像的崇拜称为“服侍”，那么便没有冒犯神。因此他们以为，如果他们只是偶像的仆人，而不是偶像的敬拜者，便可免去咎责了；仿佛敬拜比不上服侍一样。然而，他们想借希腊名词逃脱咎责，其实是幼稚的自相矛盾。因为希腊字（*latreuein*）只有“敬拜”的意思，所以他们不啻是说，他们在敬拜圣像却没有敬拜圣像。他们也不能反对说我在挑他们的语病。其实，他们在企图以烟雾迷惑愚蒙人眼目的时候，恰是暴露自己的无知。但是，不论他们如何雄辩，也绝不能用他们的滔滔言谈证明同一件事为两件不同的事。请他们说明，他们与古时的拜偶像者有何不同？就像奸淫者或者杀人者绝不能通过将其大罪冠以新发明的名词而逃脱定罪，因此，如果他们与那些他们被迫定罪的拜偶像者毫无不同之处，那么，他们如果指望能以狡猾地创立名词来证明自己无罪，实在是荒唐。但是，他们不能证明他们的情况与以前的拜偶像之人不同，整个罪恶的根源在于他们荒谬地与以前的拜偶像之人相比拟，心想手和，制造神的可见形状。

十二、然而，我并非迷信到认为所有的可见表征都是不合法的。既然雕刻和绘画

都是神的恩赐,那么我非常希望这两样都能够纯洁、合法地使用——主将这些恩赐赐给我们,是为了他的荣耀和我们的好处——免得我们荒谬地滥用或误用它们,而使我们灭亡。我们认为,把任何可见的形像加诸于神都是不合法的,因为神自己禁止这事,而且也因为这确实在某种程度上玷污了他的荣耀。请不要以为我们的这种意见太过稀奇,那些熟悉圣洁贤人著作的人,都会发现他们一致地禁止圣像。如果制作任何物质的形像来表征神都是不合法的,那么,敬拜此表征而不敬拜神,或者敬拜表征里面的神,则更加不合法。因此,惟一应该绘画或雕塑的事物,是眼目能见之物;神的威荣既然远非人的眼目所能及,那么不合宜的表征必然要玷污它。可见的表征包含两类:一类为历史性质,表现历史事件,另一类为绘画性质,仅仅表现身体形状。前者对教导或劝戒有些用处。而后者据我看来,只有娱乐之途而已。然而迄今为止,教堂里面的圣像,几乎全部为后者。因此我们可以推论,制作这些圣像不是出于明智审慎的判断,而是出于愚蠢轻率的欲望。这里我且不说圣像表现方式的不当和不得体,或者画家及雕刻家们放肆的邪淫(这一点我在上面第七段已经提及)。我只想说明,即便它们本身并无害处,但在教导人方面也是全无效用。

十三、现在,我们暂且忽略上面的区别,思想教堂里面有任何这种表征是否合宜,不论这圣像是历史事件还是人的形体。首先,如果我们尊重古代教会的权威,就当知道在最初五百年的基督教会历史中,教堂中完全没有任何可见的表征,并且在那段时期,真宗教信仰更为兴旺,教义更为纯正(序言以及第四卷第九章第九段)。因此,圣像最早进入教堂作为装饰,是在纯洁的教导开始败坏之时。我不想争论最开始引入圣像的原因是否合理,但是,如果你比较这两个时期就会发现,后来的世代在纯洁的教义方面,比没有圣像的世代大大衰退了。然则怎么样呢?难道我们能够设想那些圣洁的教父们,竟然会允许教会在如此之长的时期中没有圣像吗,如果他们认为这是有用有益的话?毫无疑问,这是因为他们看到圣像极少或者根本没有益处,并且里面蕴含着极大的危险,所以他们合理地拒绝之,而非是他们由于无知或疏忽而忽略掉了。奥古斯丁清楚见证这一点:“当圣像被赋予很高的尊荣时,人们向它们祷告和献祭,虽然它们既没有知觉也没有生命,然而却似乎两者都有,就令那些软弱的人觉得它们真的有生命和气息”。奥古斯丁在另一处又说:“圣像的身体形状所产生,并且在某种意义上迫使人产生的一个结果是,人幻想圣像的身体也有知觉,因为它看起来与人自己的身体一模一样”。稍后他又说:“圣像很能够叫不幸福的灵魂弯腰,因为它们有口、眼、耳、脚,但却不能医治,因为它们从来不说、看、听或行走”。毫无疑问,这就是使徒约翰吩咐我们不仅不可敬拜偶像,而且要远避偶像的原因(参约壹 5:21)。世人一直苦陷其中的可怕糊涂,几乎使敬虔完全灭绝,因此我们从经验中知道,当圣像在教堂中竖起的那一刻,偶像崇拜就立即树立大旗,因为人的愚拙不能节制它,反倒更快地落入迷信崇拜之中。即使危险没有这么严重,但当我想到教堂的正当用途时,不禁坚决主张,除了主用他自己的道分别为圣的那些活象征以外,其他所有的圣像都与这圣洁的场所极不相称;我这里所说的活象征意即洗礼和圣餐,以及其他仪式。我们

应该更加坚定地关注这些活象征，并为它们深深地打动，而不是求助于任何由人的才智所发明的圣像。请看圣像这无可比拟的福分罢！这就是天主教徒所说，如果缺少就无法弥补的福分！

十四、我想，如果不是因为还有一个尼西亚大会，那么我已经对此题目做了足够的论述；我说的不是君士坦丁大帝召集的著名大会，而是艾琳女王于八百年前命令召开并提供保护的大会<sup>1</sup>。此会议不仅颁布教令要在教堂内使用圣像，而且命令要敬拜圣像。因此，此会议的权威使我所说的每一件事都可能遭到极大的偏见。然而说实话，我最在意的不是这一点，而是盼望读者明白，此糊涂已经被那些热衷圣像甚于成为基督徒的人发展到怎样的地步。但是，让我们首先处理尼西亚大会权威的问题。那些为使用圣像辩护的人，诉诸尼西亚大会以求支持。然而，现存一本署名查理曼（Charlemagne）的书反驳此会议，该书的文体证明它是那个时期的作品。书中记载了参加会议的众主教的意见，以及他们所用的论证。东方教会的代表约翰说，“神就照着自己的形像造人”（创 1:27），由此他推论说，应该使用圣像。另外，他认为下述经文也推崇圣像：“求你容我得见你的面貌，……；因为……你的面貌秀美”（歌 2:14）。另一个人为了证明应将圣像置于祭坛之上，引用这节经文：“人点灯，不放在斗底下”（太 5:15）。还有一人为要证明瞻仰圣像的效用，引用诗篇的一节经文“求你仰起脸来，光照我们”（诗 4:6）。又有一人作如下的比较：就如族长们采用外邦人的献祭，照样，基督徒也应当用圣徒的圣像代替外邦人的偶像。他们还出于同样的目的歪曲这一节经文：“我们必因你圣殿的美福知足”（诗 26:8）。但是，最有创见的解经发生在下述经文：“我们也听见，我们也看见”（参约壹 1:1）；因此，人不仅藉着听道，而且藉着瞻仰圣像而认识神。狄奥多尔（Theodore）主教也同样敏锐：“神在他的圣徒身上彰显他的荣耀，显为可畏”（诗 67:36），以及在另一处，“论到世上的圣民”（诗 15:3）；因此，这必定是指圣像。简言之，他们的谬论令人作呕，简直不堪引用。

十五、当他们谈到“崇拜”时，非常强调雅各对法老王的敬拜（参创 47:10）、约瑟的杖（参创 47:31、来 11:21），以及雅各所立的柱子（参创 28:18）；虽然在这最后一件事上，他们不仅曲解圣经，而且引用一些圣经根本没有记载的话。还有，“在他脚凳前下拜”（诗 99:5）、“在他的圣山下拜”（诗 99:9），以及“外族民中富足的人必求你的情面”（诗 45:12，吕本），这些经文对他们来说都是非常有力、恰当的证据。如果有人为了笑谈这些圣像的辩护者，而举出他们所说的话，那么还能找到比上面更加荒谬的话吗？但是，为了了结对于圣像崇拜这一题目的所有疑惑，我再举一例：米拉（Mira）主教狄奥多西（Theodosius）根据他的副主教所做的梦，肯定人应当敬拜圣像，他严肃地如此行，仿佛这是从天上而来的回应一般。让圣像的庇护者用这会议的教令来反驳我们吧！仿佛这些所谓可敬的神父，他们如此幼稚、可耻、褻渎地强解圣经，竟然还没有让他们自己彻底名誉扫地一般。

十六、现在我要讲说他们可怕的褻渎，他们竟敢这样说实属奇怪；然而更加奇怪的是，居然不是所有人以最大的嫌恶感群起而攻之。揭露这种邪恶的疯狂，从而

---

<sup>1</sup> 译注：公元 787 年。

剥去圣像崇拜如天主教所说具有悠久古风的华衣，是正确的。阿摩利阿姆 (Amorium) 主教狄奥多西 (Theodosius) 常常咒逐所有反对敬拜圣像的人。另一人说，希腊和东方遭遇的一切灾祸，都是因为犯了不敬拜圣像的罪。那么，在圣像根本不存在的世代，那些先知、使徒和殉道者们当受怎样的刑罚呢？他们后来又补充说：如果皇帝的雕像尚且得着燃香，那么圣徒的圣像更当得着尊荣。塞浦路斯 (Cyprus) 的康士坦士 (Constance) 主教君士坦提乌斯 (Constantius) 承认，他十分崇敬圣像，并宣告他将理应归给可称颂的三位一体的尊敬也照样归给圣像；并且他咒逐一切拒绝这样敬拜圣像的人，把他们归为摩尼教徒和马吉安教徒。为免你万一以为这不过是某个人的意见，他们都表示了同意。事实上，东方教会的代表约翰被他的热心激动，甚至宣称：宁愿全城充满妓院，也不能否定圣像崇拜。最后，大家一致同意撒玛利亚人是最邪恶的异端，并且圣像的敌人比撒玛利亚人还要糟糕。他们的演出又怎能没有惯常的鼓掌喝采就结束呢，所以全体人众总结说：“拥有基督圣像的人，向这圣像献祭并欢喜快乐吧！现在，他们用来欺哄所有人和神眼目的对天使及圣徒之服侍 (dulia) 与专对神之最高崇拜 (latría) 的区别又到哪里去了呢？大会毫无保留地同样依赖圣像和永生神。

## 第十二章 神与偶像有别，使人知道当惟独敬拜他

段落梗概：

一、圣经在教导只有一位神时，并不在名词上争辩，而是将所有尊荣和宗教性的敬拜单单归给他。首先由词源学，其次由神自己的见证证明，他宣告他是忌邪的神，并且不允许把他与任何虚构的神明混淆。

二、天主教徒反对此纯洁的教义，区别对天使及圣徒的服侍与专对神的最高崇拜亦无裨益。

三、圣经推翻天主教的区别，证明宗教性的敬拜当只归给神。敬拜神的曲解。

一、我们在本书开始时讲到（第二章），对神的认识不在于冷冰冰的揣测，而是伴随着对他的敬拜；并且我们也已简单说过（第五章第六、九、十段），在别处还要详细阐述（第二卷第八章），正确敬拜神的方法。我现在只是简要地再述：每当圣经断言只有一位神时，不但是宣告一个名称，而且也是吩咐人不可将神所有的转移给其他任何事物；因此显而易见，纯洁的真宗教信仰与迷信之间的不同之处为何。希腊字 *Eusebeia* 意即“正确的敬拜”；因为希腊人虽然是在黑暗中摸索，但却一直知道必须遵守一定的法则，才不会荒谬地敬拜神。西塞罗贴切、机智地“宗教信仰”一词从意指“再读”或“再聚集”的动词“*relego*”衍生而来，然而他的原因太过牵强——即诚实的敬拜者不停地阅读，并思索什么是真理。我却认为，这个字是反对无限制的放纵，因为世人大多先入为主，但是敬虔为要站立得稳，就约束自己不逾越合理的界限。同样，迷信一词的意思，是指不以理性确定的量度为满足，而是积聚多余的虚妄意见。关于字义，我们到此为止；人们普遍承认，在所有的世代，每当真宗教信仰有虚伪的意见进入时，它就败坏堕落了；因此可以推论，出于轻率的热忱而做的一切事，都不能以迷信之人意欲为之掩饰的任何藉口进行辩护。虽然人们嘴上都承认这一点，但他们仍然表现出可耻的愚蠢，因为他们既不倚靠独一的真神，也不甄别他们的敬拜，正如我们前文所说。但是，神为要维护他自己的权利，首先宣告他是“忌邪的神”，如果人把他与假神混淆，他必严厉报复；然后，他规定了何为正当的敬拜，从而保守人一直处于顺服之中。他将这两者都包含在律法之中：首先，他使信徒对神忠心，以他为惟一的赐律法者；然后，他按照自己的旨意规定了敬拜的法则。律法有多种功用和目的，这一点我留待恰当之处再作讨论；现在我只要指出，制订律法是为要约束人，避免他们陷入错误的敬拜之中。但是我们需要牢记前文的教导，即除非把神独有的一切都单单归给神，否则，不但夺去了神的尊荣，而且也败坏了敬拜。这里，我们应当特别注意迷信所采用的各样巧辩。迷信在背叛真神而归向别神时，避免了离弃至高神，以及贬低他到其他别神同等地位的表象。迷信让至高神居于最高的地位，但同时用一大群小神环绕着他，并将他独有的职事分给他们。这样，通过一种矫饰、狡诈的方式，神性的荣耀被肢解，不再保持完整。同样，古人，包括犹太人和外邦人，都在父神和诸神之主之下安置了众多神明，并使他们按照等级，与至高神一起统管天地。同样，



若干世代以来，离世的圣徒也被提升，与神交往，代替神受敬拜、祈求和赞美。可是，我们甚至并不认为神的威荣被这可憎之事遮掩，而其实却已经被大大地抑制和消灭了——我们仅有的一切，不过是对他至高权能的冷冰冰的概念。同时，我们被这些欺骗所蒙，失迷路途去敬拜各种假神。

二、因此，他们发明的所谓对天使及圣徒之服侍 (*dulia*) 与专对神之最高崇拜 (*latría*) 的区别，为要把神的尊荣分给天使和死人，而不受刑罚。很明显，天主教徒对圣徒的敬拜，与对神的敬拜丝毫没有分别；因为他们不加分别地敬拜神和圣徒；只是在受到诘难之时，他们才推诿说，神所拥有的并未受到破坏，因为他们仍然将 *latría* 留给神。但是，既然问题不是在于用词，而是在于实质，那么如何能够容忍他们在这件最要紧的事情上随意戏耍呢？即使容让他们胡诌，那么他们这样区别最多也只能得到这样的结果：他们把“敬拜”给神，把“服侍”给予其他敬拜对象。因为希腊文的 *latría* 与拉丁文的 *cultus*，(以及英文的 *worship*) 是同义字，都是指“敬拜”；然而，*dulia* 这字是指 *servitus* (即英文的 *service* 服侍)；虽然圣经有时候不加区别地使用这些词。但是，即便圣经严格地遵守此区别，我们还要探问，每个名词的意义是什么？毫无疑问，*latría* 是敬拜，*dulia* 是服侍。服侍比敬拜的层次更高，这是没有人怀疑的。因为在很多时候，服侍一位你肯崇敬的人，实为一件难事。因此，将较高的层次归给圣徒，而将较低的层次归给神，这是不公平的区别。但是，古时的几位教父便是这样区别的。如果所有人都知道这种区别既不合适又极其轻浮，那么他们这样做又能怎么样呢？

三、我们先丢开这些巧辩，考虑题目的本身。当保罗提醒加拉太人他们在从前不认识神的时候所处的光景时，说他们是“给那些本来不是神的作奴仆” (加 4:8)。难道因为保罗没有说“敬拜 (*latría*)”，他们的迷信就可以因此得宽恕吗？他把“服侍 (*dulia*)”这个字给了迷信，然后像“敬拜 (*latría*)”一样定罪。当基督用“经上记着说：当拜主你的神，单要侍奉他” (太 4:10)，来抵挡撒但的引诱时，与“敬拜 (*latría*)”无关。因为撒但所要求的只是“俯伏” (*Proskynesis*) 而已。同样，当约翰因为向天使下拜而被天使斥责时 (参启 19:10、22:8~9)，我们不应该认为约翰是如此愚蠢，以致于要把惟独属于神的尊荣归给天使。但是，因为一切与宗教信仰有关联的敬拜都不可能没有敬拜神的味道，所以当他俯伏在天使脚前时，就必然要减损神的荣耀。确实，我们常读到人受敬拜，但是这可以说是一种民事上的尊荣。这种情况与宗教性的尊荣不同；一旦宗教信仰与敬拜或尊崇相联，那么立刻就会亵渎神的尊荣。我们在哥尼流身上可以看到同一件事；他至少在敬虔上有长足的进步，以致于明白当将最高的敬拜单单归给神。因此，当他俯伏在彼得面前时，当然无意要把彼得当作神来敬拜 (参徒 10:25)。然而，彼得还是严厉地禁止他这样做。为什么呢？岂不就是因为人从来分不清楚敬拜神与敬拜受造物之间的区别，以致于不免将惟独属于神的尊荣归给受造物吗？因此，如果我们主张只有一位神，就必须记得，他的荣耀绝不能丝毫受到减损，并且他必须保全属于他的一切。于是，当撒迦利亚论述教会的复兴时，明确宣告说：不但“耶和華必为独一无二的”，而且“他的名也是独一无二的” (亚 14:9)，这是因为他与偶像毫无相同之处。至于神要

求怎样的敬拜，我们在适当的时候再谈（第二卷第七、八章）。他喜悦在律法中规定何为合法和正确的事，并要人遵守特定的法则，免得有人随意发明敬拜方式。但是，为了避免掺合多个主题而累着读者，我现在不多谈这一点。只要记住，如果把宗教的服侍从神转移到其他任何对象上去，那么就是亵渎。最早，迷信把神的尊荣归给太阳、星宿或偶像；后来野心愈加膨胀，又把神的尊荣夺来给人，而亵渎了所有神圣的事物。虽然敬拜至高神的原则尚属存留，但在实践上，已经是不加区别地向精灵、次神，以及死去的英雄献祭；将神严严宣称他自己独有之物分给众多神明，人是何等容易陷入此罪恶之中呀！

### 第十三章 从创世开始圣经就教导我们，神的本质在三个位格中合一

本章包含两个部分。第一个部分陈述了三位一体的正统教义。包括第一段至第二十段，可以分成四个条目；第一，位格的含义，包括此名词及其表达的内容，第二段至第六段；第二，证明圣子神性，第七段至第十三段；第三，圣灵的神性，第十四段及第十五段；第四，解释需要持守的三位一体真理。本章的第二个部分反驳了特别在当代出现的不符合此正统教义的若干异端。包括第二十一段到最后。

段落梗概：

一、圣经教导我们神的本质是无限的、属灵的，不仅反驳拜偶像者和世界的愚昧智慧，而且反驳摩尼教徒和神人同形同性论者（Anthropomorphites）。简要反驳后者。

二、此一个本质中有三个位格，然而不是有三位神，也不是神单纯的本质发生分裂。本讨论中“位格”一词的含义。神或神的本质中的三个位格（hypostasis）。

三、拒绝使用“位格”一词之人的异议。回答：（一）、这不是一个外来词，而是用来解释神的奥秘。

四、继续回答，（二）、正统教义被迫使用三位一体、存在（Subsistence）和位格等词。阿里乌和撒伯流派的例子。

五、继续回答，（三）、古代教会虽然在解释这些名词上有所不同，但实质上是一致的。来自奚拉里（Hilary）、哲罗姆（Jerome）、奥古斯丁的证据，他们使用本质（Essence）、实质（Substance）、位格（Hypostasis）。（四）、倘若保持正统的含义，就不会在纯粹的名词上争论。但是，拒绝这些用词的人通常倾向于阿里乌和撒伯流异端。

六、在定义了名词之后，就要确定和解释这些名词所意指的内容。位格的区分。

七、圣子永恒神性的证据。圣子是永恒父神的道，因此，圣子就是永恒的神。异议。回答。

八、异议，道开始于神创世说话之时。用圣经和论证证实此回答。

九、圣子称为神和耶和華。永恒父神的其他名字在旧约中用在圣子身上。因此，他是永恒的神。反驳另一个异议。犹太人的解释。

十、在律法书中，天使向列祖们显现，宣告他是耶和華。此天使就是永恒父神的道。圣子就是这个道，是永恒的神。反驳塞尔韦图斯（Servetus）的不敬虔。为什么圣子以天使的形状显现。

十一、新约经文宣告圣子是万军之主、世界的审判者、荣耀的神、世界的创造主、天使的主、教会的王、永恒的道、永远可称颂的神、肉身显现的神、与神同等、真神和永远的生命、所有信徒的主和神。因此，是永恒的神。

十二、基督是创造主、护理主、救赎主和监察者。因此，是永恒的神。

十三、基督凭自己的权能行神迹，并赐人行神迹的能力。在永恒的神之外没有救恩、义或生命。所有这些都在于基督里面。因此，基督是永恒的神。他是我们信仰、

盼望和祷告的对象，他是教会宣告的信徒救主，认识他是永远的生命，敬虔人以他为夸口，永恒的福分通过他赏赐，他是永恒的神。基督是所有这一切，因此，他是神。

十四、证明圣灵的神性。(一)、他是世界的创造主和护理主。(二)、他差遣先知。(三)、他赏赐万有以生命。(四)、他无所不在。(五)、他重生圣徒，预备他们承受永生。(六)、神的一切职分都属于他。

十五、继续证明圣灵的神性。(七)、他被称为神。(八)、亵渎圣灵者不得赦免。

十六、对三位一体的观点。洗礼的形式证明只有一个本质。阿里乌和马切多纽斯派异端。

十七、关于位格的区别。他们有区别，但不分开。证明。

十八、小心使用人事的类比。当尊重圣经的陈述。

十九、三个位格如何不仅没有破坏，反而建立最完美的合一。

二十、本章第一部分的结论，总结本质合一和三个位格的真教义。

二十一、反驳阿里乌派、马切多纽斯派和反三位一体派异端。必要的警惕。

二十二、反驳比较现代的反三位一体论者，特别是塞尔韦图斯。

二十三、反驳其他反三位一体论者。基督被称为神的儿子并不是有力的异议，因为他也被称为神。某些异端不敬虔的谬论。

二十四、神的名有时候像归给圣父一样归给圣子。其他属性亦如此。反驳异议。

二十五、继续反驳异议。必要的警惕。

二十六、进一步解释前面的反驳。

二十七、回答从爱任纽 (Irenaeus) 的话产生的异议。爱任纽的意思。

二十八、回答从德尔图良的话产生的异议。德尔图良的意思。

二十九、查斯丁、奚拉里等古时基督徒神学家反驳反三位一体论者。从托名依纳爵 (Ignatius) 的著作产生的异议。整个三位一体论述的结论。

一、圣经关于神本质的无限性以及属灵性的教义，不仅应该能够驱散庸人狂野的梦呓，而且能够驳倒世俗哲学的巧辩。有位古人 (塞内加) 自作聪明地说：我们所看见和没有看见的一切，都是神。因此他幻想：神性灌注于世界的每一个部分。但是，虽然神为了保守我们不超出审慎的限度，而极少讲到他的本质；不过，藉着我刚才提到的两种属性，神已经立即压制住一切粗鄙的幻想，并勒止人心的放肆。当然，他的无限理当制止我们以感官去测度他，同时，他属灵的本性也禁止我们对任何属肉体或者属地的揣测。出于同样的原因，他常说他的居所“是在天上”。的确，因为他无法测透，所以他也充满地上，但是，他既然知道我们的心灵非常愚钝，并且只关注地上的事，所以他把我们提升到世界之上，好除去我们的懒惰和怠惰。这里我们也反驳摩尼教徒的错谬，他们认为存在两个基本原则<sup>1</sup>，所以将魔鬼当作几乎与神同等。当然，这意见既破坏了神的独一性，又限制了他的无限性。他们企图曲解某些圣经，却恰恰证明了他们可耻的无知，正如错谬自身即显明了

<sup>1</sup> 译注：善恶二元。

他们可咒的糊涂疯狂。另外，神人同形同性论者因为圣经常常提到神的口、耳、眼目和手足，所以梦想神是有形体的，这也可以轻而易举地驳倒。因为稍有智力的人都明白，神这样与我们说话，不过就像是乳母与婴儿咿咿呀呀说话一般。因此，这种表达方式并没有说明神的本性，只是迁就我们有限的理解力而已。当然，神这样做，必定已经大大降格了自己。

二、神也用另一种特性来称呼他自己，为要我们更多地认识他的本性。当他宣告他的合一时，明确地让我们看到他的合一存在于三个位格之中。我们如果没有认识到这一点，那么漂游在我们脑海中的，就只不过是神的空名，而无任何真切的认识。另外，为了避免人梦想有三位神，或者以为神单纯的本质被三个位格所分开，我们在此必须找到一个简洁易明的定义，从而有效地保护我们不陷于错谬。但是，既然有人强烈地反对“位格”一词，仅仅因为这是人提出来的说法，所以让我们先考察此异议的根据。当使徒称神子是父神“本体的真像”时（来 1:3），他毫无疑问是给予父神以某种存在（**subsistence**），在此方面与子不同。因为，如果像某些解经者一样主张“位格”一词相当于本质（仿佛说基督代表父神的实质（**substance**），如同蜡上盖的印信一般），那么不但牵强，而且荒谬。因为，既然神的本质是单纯、不可分割的，完全自我包含，处于完全的完美，没有分开或者减少，那么，如果将其称为他本体的真像，乃是不合适的，事实上是荒谬的。但是，因为父神虽然有自己特别的属性，却完全在子里面表明了自己，所以说他在子里面彰显他的位格，是完全合理的。并且这与接下来的补充说明，即子是父“荣耀所发的光辉”，也完全相符。从使徒的话可以合理地推论：有一个父神的存在（位格），在子里面辉煌地闪耀。由此可以很容易推论，有一个子的存在（位格），使子与父不同。此推论亦适用于圣灵；因为我们立即要证明圣灵也是神，并且有一个单独的存在使他与父不同。另外，这不是本质上的区别；如果把本质看为可分，则是不敬虔。因此，如果我们相信使徒的见证，那么神里面就有三个位格。拉丁文用 **Persona**（位格）一词，来表达希腊文 **upo'statis** 的同一含义；如果再在名词上争吵，那么就是过分的苛求甚至是顽固。最字面的直译是 **subsistentia**（存在）。许多人在相同的意义上使用 **substance**（实质）。另外，**Person** 一字的使用并不仅限于拉丁教会。因为希腊教会，可能是为了表示他们同意此教义，也同样教导神有三位 **prosopa**（面）的存在。然而，希腊教会和拉丁教会虽然在用词上不同，但在实质上是完全一致的。

三、虽然异端者咆哮咒骂“位格”一词，还有些顽固的苛求者以人的发明为由拒绝接受此词，然而因为他们既不能叫我们宣称有三位神，每一位都是完全的神，也不能叫我们宣称有多位神，那么，如果攻击这些不过是对圣经宣告并证实的教义进行解释的名词，岂不是最不讲道理吗？他们说：“限制我们的思想和语言在圣经的范围之内，比引入外来名词而成为将来发生纷争和争论的温床，要更加好些。倘若如此，人会在语言的争吵中弄到精疲力竭；真理将在争辩中丧失，爱心将在仇恨的结党中消化”。如果他们是因为有一点一划与圣经用字不同而称之为外来词的话，那么他们当然是将一条不公平的规矩强加在我们头上，这规矩仅仅允许用圣经中的其他词汇来对圣经进行解释。但是，如果他们所谓“外来”的意思是，这名

词是缺乏根据的发明，然后又迷信地进行辩护，——更加容易导致纷争而非造就，——或者其用法并不合适，或者没有益处，其刺耳冒犯了敬虔人的耳朵，并领他们偏离神简明的道，那么，我完全接受他们的审慎。因为我认为，我们不论是讲到神还是思想他，都应该有崇敬之心。因为我们自己关于神的意念是愚蠢的，我们自己的语言是荒谬的。然而，我们仍然必须遵守某种中庸。关于思想和讲述神的无误标准，必须从圣经中得到；并根据此标准试验我们内心的思想和口中的话语。但是，至于圣经中那些对于我们的才智而言，显得隐晦难明的部分，如果我们用比较清楚的名词进行解释，又会有什么禁止呢？——如果这些名词忠实地服从和传达圣经的真理，用法谨慎、节制，并且有充分理由的话。这样的例子毫不缺乏。当已经证明教会出于绝对的必要而采用“三位一体”和“位格”等词的时候，那些仍然斥责用词新奇的人，岂不应当怀疑他们厌恶真理的亮光吗？除了真理得以阐明之外，他们的漫骂难道还有其他根据吗？

四、当我们需要反驳那些通过狡辩来回避问题的诽谤者，而维护真理时，这种新奇（如果应该称之为新奇的话）就是最必不可少的。今天，我们在这方面的经验甚丰，因为不断需要起来攻击那些与纯洁、纯全教义为敌的人。这些蛇极其狡猾，如果不穷追猛打并在捉住后牢牢掐住七寸，就必要蜿蜒逃窜。因此，古时的基督徒在为异端者的争论所扰时，就不得不用最严格、准确的语言陈述他们的意见，以免给那些不敬虔的人留下诉诸托辞的机会；表达的模棱两可是他们的躲避之处。阿里乌（Arius）承认基督是神和神的儿子，因为表述此意义的经文太过清楚、无法否认，然后，仿佛已经做的够好了，他就强辩说他与其他人的意见相同。但是，他仍然坚持基督是被造的，与其他受造物一样有开始。为了把这个诡计多端的人从躲藏之处拽出来，古代教会又进一步宣告基督是父神的永恒圣子，并且与父同本质（*consubstantial*）。当阿里乌派开始表达他们对于“同本质”一词的仇恨和嫌恶时，他们的不敬虔就完全表现出来了。如果他们前面的认信——即基督是神，是真诚地发自于心的话，他们就不会否认基督和父同本质。谁敢控告那些古时的神学家，说他们喜好争辩，只是为了一个字，就如此激动地辩论，甚至扰乱了教会的安宁呢？信仰纯正的基督徒与亵渎神的阿里乌派，其区别就在这一小小名词。后来撒伯流（*Sabellius*）兴起，他把父、子、圣灵等名称视为几乎虚无的声音；他认为，这些名称并非用来标明某种区别，只不过是神的不同属性，并且神还有其他许多类似的属性。在辩论这一点时，他承认他相信父是神，子是神，圣灵也是神；但他随后躲避说，他所说的不过是称神为有能、公平和智慧。于是，他又得到另一个结论，即父是子，圣灵是父，既无次序，也无区别。在那个世代，那些关切敬虔的博士们为了驳倒这人的巧辩，主张说：在独一神中有三个存在。为了以简明的真理反驳撒伯流的诡辩，他们肯定宣告说，在独一神或者在神的合一中（这是同一件事），存在三个位格。

五、既然这些名词并不是草率的发明，那么我们就必须谨慎，免得我们因为拒绝接受而公正地被控狂妄和鲁莽。的确，我希望埋葬这些名词，倘若所有人一致接受这一信仰的话，即父、子、圣灵是一位神，然而子不是父，圣灵也不是子，而是

每一位都有他独特的存在。我并非在遣词上如此精确，甚至于想要在单纯的文字上争个究竟。因为我发现，古代教会的神学家们虽然均以极大的崇敬讨论这些事情，但是彼此之间的意见并不一致，甚至于个人也并不总是保持一致。大会会议采纳并由奚拉里辩护的表述形式真是奇怪！奥古斯丁有时候的观点何等极端！希腊教会与拉丁教会又何等不同！只需举出一个差异的例子就足够了。拉丁教会把 *homoousios* (同本质) 一词译作 *consubstantialis* (同本质)，意指父和子的实质是一个，这样，他们将实质一词作为本质使用。因此，哲罗姆在给达马苏 (Damasus) 的信中说：如果宣称神有三个实质，就是亵渎。但是，在奚拉里的著作中，说神有三个实质的次数不下一百。哲罗姆对 *hypostasis* 一词是何等困惑呀！他怀疑在“神有三个位格 (*Hypostases*)”的说法中，潜伏着毒素。并且他并不掩饰他的意见，即这种表述即使在敬虔的含义上使用，也仍然是不恰当的；的确，他这样说是诚恳的，而不是有意要用没有根据的诽谤来非难他所恨恶的东方主教。当然，他下述断言有失公正，即在所有的异教学派中，*ousia* (本质) 相当于 *hypostasis* (位格)，其实这两个名词的古旧、通常的用法完全反驳了他的断言。奥古斯丁的态度较为温和，虽然他说 *hypostasis* 一词的此种意义对拉丁教会比较新鲜，但却不反对希腊教会的常用措词，甚至平和地容忍那模仿希腊教会语言的拉丁教会。苏格拉底 (Socrates) 在《三部历史》的第六卷说，是一班无知的人最先将 *hypostasis* 一字不恰当地引入到此题目中。奚拉里控告异端犯下大罪，因为他们的胡作非为已经使那些应该敬虔地局限在心智之内的事情，落入人类语言的危险之中，并且他并不掩饰他的意见，即那些这样做的人，是在做非法之事，是在言说那无法言传的事，是在探究那禁止探究的事。不久之后，他又为自己大胆地引入新名词而絮絮叨叨地辩解。因为他在写下父、子、灵这些自然名称之后，又补充说，所有进一步的探究都将超越语言的意义，超越感官的辨别力，超越智力的领悟力。在另一处，他恭喜高卢的主教们没有制订任何信条，而是毫无修改地接受所有教会自使徒时代就接受的那古老的、最简单的信条。奥古斯丁也有类似的辩解，他说使用这个名词实属迫不得已，因为在如此高超的事情上，人类的语言是贫乏的；他不是希图借用此名词来表述真实的情况，而是为了不在竭力地描述父、子、灵如何为三位这一事上完全缄默。这些圣徒的谦逊应当劝戒我们，对于那些不愿赞同我们所发明的名词的人，倘若他们这样做不是出于骄傲、狂妄或诡诈，那么就不要探饱怒气，严厉地笔伐他们。但是，他们也请考虑我们不得不如此陈述的必需，从而逐渐习惯这一有用的表达方式。另外务请明白，他们一方面反对阿里乌主义，另一方面反对撒伯流主义，竭力使两派都无逃避、狡辩的机会，且不叫人怀疑他们自己是阿里乌或者撒伯流的门徒。阿里乌说，“基督是神”，然后嘀咕：“他是被造的，是有开始的”。他承认，基督与父为一；但是暗地里又在同党的耳边私语说：他是像其他信徒一样，与父成为一体，尽管他有某种特权。当你说，基督与父同本质的时候，就会立即剥掉这个变色龙的假面具，并且你并没有给圣经增添些什么。撒伯流说：父、子、灵这些名称，表示神有某种区别。但当你说，神是三的时候，他必要咆哮说你造出“三位神”。当说“一个神的本质里面有三个位格”的时候，你不

过是在用一个词表达圣经所明说的教义，并且止住了他虚空的饶舌。即使有人是如此迷信地谋求精准，以致不承认这些名词，仍然要尽情地使坏，但是他们却不能否认，当说到“一”时，必须理解为实质的合一，而在说到“一个本质中有三位”时，是在指此三位一体中的位格。如果毫无含糊地承认这一点，那么我们并不在意用词。然而，很久以前我就发现，并且的确不只是有一个例证，即那些固执地争论字词的人，都是暗藏毒药。因此，有意地激怒他们，比通过含糊其辞而求得他们的欢心，要更加合宜。

六、现在，我们不再谈论名词，而要讨论本题。位格一词意指神的本质中的一个存在，——此存在虽然与其他两个存在相关联，但是通过不可传递的属性而与其他两个存在不同。我们所说的“存在”与“本质”不同。如果“道”仅仅是神，而没有其他特别的属性，那么约翰说“道一直与神同在”（参约 1:1），就不正确了。他又立即补充说，“道是神”，这使我们回到一个本质。但是，因为他不能与神同在而不住在父里面，所以“存在”虽然与“本质”有不可分开的纽带，不能分离，但却有其特殊的标志，藉以与本质相区别。这样，我是说，三个“存在”的每一个虽然与其他两个相关联，但各自有自己的属性。在这里，我们特别使用“关联”一词，因为在不确定地、单只提到神的时候，这名称适用于子和灵，并不逊于父。但是，当我们比较父与子的时候，他们各自特别具有的属性就使两者有别。再者，我所说的他们各自特具的属性是不能传递的，因为父所有的、作为区别标志的所有特性，都不能应用于或者转移到子上。我并不反对采用德尔图良（Tertullian）的定义，如果正确理解的话，他说“在神里面有一定的安排（arrangement）或组织（economy），然而并不改变本质的合一”。

七、在继续讨论之前，需要先证明子和圣灵的神性。然后，我们应该查看他们彼此之间的区别。当圣经说到神的“道”时，如果幻想它只是一个短暂的声音，发射在空气之中，并且来自于神自己，就像给予族长和先知们的神谕一样，那是荒唐至极。道是指住在神里面的永恒的智慧；所有神谕和预言，都是道的感动。根据彼得的见证（参彼前 1:11），古时的先知藉着基督的灵说话，就像使徒以及他们以后所有传讲属天福音的人一样。但是，因为基督那时尚未彰显，所以我们必须这样理解，即道在世界开始之前由父生出。但是，如果那位感动先知的灵就是道的灵，那么我们就可以确定无疑地推论：道真是神。摩西在叙述创造时，足够清楚地说明了这一点；他以道为媒介（intermediate）。否则，他为什么明确地叙述，神在创造每一个物时，说“要有这个……”、“要有那个……”，岂不是为要使神测不透的荣耀在他的真像中闪耀吗？我知道，那些空谈者一定会说，“道”是用作吩咐或命令，以此来回避此论证；但是，使徒们是更好的解经者，他们告诉我们，子创造诸世界，“常用他权能的命令托住万有”（来 1:2~3）。在这里，我们看到“命令”是指子的点头或命令，他自己就是父永恒的、本质的道。所有明智的人，对所罗门的意思都会毫无疑问，他说：智慧由父所生，主持世界的受造，以及其他一切神的运行（参箴 8:22）。如果强辩说，这不过是神旨意的暂时表现，则是愚蠢、轻浮的；那时候，神是要显出他不移、永恒的谋略，甚至更加奥秘之事。救主的这话是一样的意思，他说“我父



作事直到如今，我也作事”（约 5:17）。他这样断言自己从起初奠定世界的根基时就一直与父同工，是更加清楚地解释了摩西浅尝辄止的事情。因此我们得出结论，神在创造时这样说话，是使道在创造之工中有特别的份，从而使此工作为双方同有。但是，最清楚的解释来自于约翰，他说，道在太初就与神同在，道就是神，道与父神合一，道是万有的创造者。因为他将实在、永久的本质，以及特别的属性，归给道；从而清楚地指出，神是如何通过说话创造世界。因此，既然所有神的启示都合宜地称为神的道，那么我们就应该尊重这实在的道为所有启示的根源，道没有改变，永远与神为一，道是神。

八、有些人在这里大喊大叫，他们虽然不敢公开否认他的神性，但却偷偷夺去他的永恒性。他们争辩说，神在创造世界时，只有在他张开圣口的时候，道才开始存在。这样，他们以极度的冒失，幻想神的本质发生了变化。因为神的各种名称——与外在的工作有关——是在工作存在之后才归给他（例如天地存在之后，他被称为天地的创造主），所以，敬虔人既不承认也不接受任何可能暗示神本身发生了某种变化的任何名称。因为，如果有任何外来事物使神发生变化，那么雅各的话就不真，他说：“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在他并没有改变，也没有转动的影儿”（雅 1:17）。因此，没有比幻想那位一直是神并且后来又是世界创造主的道有一个开始，而更加不可容忍的事了。但是，他们坚持说，摩西记载神在那时第一次说话，就必然意味着于此之前，道根本没有在他里面存在；他们以为这样的辩论是精明、敏锐的。其实这纯粹是在开玩笑。我们一定不能这样推理：因为某事物在特定的时间才显明，所以它此前就不存在。我得出的结论非常不同。在神说“要有光”的那一刻，道的大能立即运行，因此道必定早就存在了。如果有人究查到底有多久，那么他会发现没有开始。当他亲口说：“父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先我同你所有的荣耀”（约 17:5），并没有指明具体的时期。约翰也不是忽视了这件事；因为在记载世界的创造之前，他说，“太初有道，道与神同在”。因此，我们再次得出结论，道由神永恒地生出，并从永远就与神同在。这样，就确立了他真实的本质，他的永恒，以及神性。

九、虽然我现在不是讨论中保的职分（且留待考虑救赎这一题目的时候），但是因为所有人都应该清楚、毫无争议地相信，基督是成为肉身的道，所以这里应该引用那些宣告基督神性的经文。当诗篇记载“神啊，你的宝座是永永远远地”（诗 45:6），犹太人就狡辩说，Elohim 一名亦可指天使和掌权者。但是，圣经没有一句经文为受造物设立永恒的宝座；因为在这里，他不仅被称为神，而且也被称为永恒的统治者。另外，此称谓在赋予任何人时，都有补充说明，就如神使摩西在法老面前像个神明（参出 7:1，吕本）。有些人把经文读作所有格，即“你的宝座是神的”，这是极其无味的。我承认，那些极其卓越的事物常常被称为“神的”，但是从上下文可以明显看出，这里如果是此用法，则是刺耳、牵强、完全不适合的。但是，如果他们顽梗不化，仍然拒绝屈服，那么以赛亚则毫无含糊之处，他宣告基督是神，并且拥有至高的权柄，这是神独有的属性之一，“他名称为……全能的神、永在的父、和平

的君”（赛 9:6）。犹太人这里又提出异议，他们这样歪曲经文，“全能的神、永在的父要这样称呼他”，从而只给子留下“和平的君”。但是，这里为什么要堆砌这么多神的称号呢？岂不是因为先知的意图是要赋予弥赛亚以特定的、高超的属性，好吸引我们信靠他吗？因此毫无疑问，他在前面第七章称为“以马内利”的，这里称之为“全能的神”。另外，耶利米的话也是至为清楚“他的名必称为耶和华我们的义”（耶 23:6）。正如犹太人自己教导，神的其他名称只是称号而已，然而耶和华这名称，他们称之为难以言传的名称，是实质性的，表明他的本质，由此我们推论，独生子是永恒的神；并且他在另一处宣告，“我必不将我的荣耀归给假神”（赛 42:8）。犹太人试图回避这一点，藉口说摩西是将此名称给予他所造的祭坛，而以西结是将此名称给予新耶路撒冷。但是，有谁不明白设立此祭坛作为纪念，是为了表明神是摩西的高举者，而神的名称给予耶路撒冷，只是为了见证神的临在呢？因为先知这样说：“从此以后，这城的名字，必称为耶和华的所在”（结 48:35）。同样，“摩西筑了一座坛，起名叫耶和华尼西”（耶和华是我的高举者）（出 17:15）。但是，似乎耶利米书的另一节经文还有较大的争议，在该处，耶和华这一称谓也给予耶路撒冷，“在那日子犹大必得救，耶路撒冷必安然居住，她（耶路撒冷）的名必称为‘耶和华我们的义’”（参耶 33:16）。但是，这节经文远远不是与我们所辩护的真理相悖，反而是坚立之。先知前面已经宣告，基督真是耶和华，义从他流出，现在则宣告说，教会将清楚认识这一点，从而能够凭他的名夸口。因此，在前一节经文中，先知说明了义的泉源和原因，而后一节经文，则是陈明义的结果。

十、但是，如果这样还不能使犹太人满意，那么我不知道他们还能用什么狡辩来回避这些陈述耶和华以天使的形状出现的经文（参士 6:11~12、12:20-21 等）。此位天使宣称他自己是永恒的神。如果托辞说，天使这样宣称只是鉴于他所担当的职分，并不能解决此困难。神的仆役不能允许人向他献祭，而夺去神的尊荣。但是天使拒绝吃饼，而命令向他献上当献给耶和华的祭。因此，事实自身证明他真是耶和华。于是，玛挪亚和他的妻子从此记号推论说，他们不是只看见天使，而是看见了神。因此玛挪亚呼喊：“我们必要死，因为看见了神”（士 12:22）。他的妻子回答：“耶和华若要杀我们，必不我们从手里收纳燔祭和素祭”（士 12:23），表示她承认那位她以前称为天使的乃是神。我们还可以补充，天使自己的回答除去了一切的疑惑：“你何必问我的名，我名是奇妙的”（士 12:18）。因此，塞尔韦图斯的不敬虔更可嫌恶，因为他坚持说，神从未向亚伯拉罕和族长们显现，而是天使代替他受敬拜。教会正统的博士们正确而智慧地教导：神的道是至高的天使，他甚至在那时就开始一些服侍，作为他履行中保职分的预备。虽然他没有披戴肉体，然而他以中间形状降下，好与信徒有更加亲密的交通。这一密切的交通为他取得了天使之名；然而，他仍然保持他特有的属性——即神难以言传的荣耀。何西阿在提到雅各与天使摔跤之后，讲到同一件事情：“耶和华是他可纪念的名”（何 12:5）。塞尔韦图斯又狡辩说，神是使用了天使，仿佛先知并未证实摩西所说“何必问我的名？”（创 32:29）。当圣族长说：“我面对面见了神”（创 32:29），此宣信充分证明他不是受造的天使，而是完全的神性居住在其中的那一位。因此，保罗也说，基督在旷野中带领百姓（参

林前 10:4。另参加尔文对徒 7:30 的解释，以及下文第十四章第九段)。虽然降卑的时候还没有来到，但是永恒的道已经用预表表明了他将要成全的职分。另外，如果仔细、冷静地考查撒迦利亚书第一章（第九节等）和第二章（第三节等），则可以看到，那差遣另一位天使的天使随后被宣告为万军之主，并且有至高的权能归给他。我要省略那些支持我们信仰的无数经文，虽然它们对犹太人并没有多大份量。当以赛亚书说：“看哪，这是我们的神，我们素来等候他，他必拯救我们。这是耶和华，我们素来等候他，我们必因他的救恩欢喜快乐”（赛 25:9），甚至瞎子也能看到，这里所说的神就是再次起来搭救他百姓的那一位。并且这里的强调表述——重复了两次——排除了所指并非是基督的观点。更加清楚、有力的经文在玛拉基书，那里应许说，百姓当时所盼望的主必进入他自己的殿（参玛 3:1）。圣殿当然惟独献给全能神，然而先知宣告圣殿是属于基督的。因此，他就是一直被犹太人敬拜的神。

十一、新约中到处都是不计其数的经文，因此我们的目标只能是选择少数几节，而不能全部罗列。虽然使徒们是在他作为中保以肉身显现之后才讲说他，然而我引用的每一节经文都足以证明他永恒的神性。第一件需要特别注意的事情是，关于永恒神的预言适用于基督，因为这些预言或者已经在他里面实现，或者要在将来某个时候成就。以赛亚预言“万军之耶和华”必“向以色列两家作绊脚的石头、跌人的磐石”（赛 8:14）。保罗断然说，此预言已经在基督里成就了（参罗 9:32~33），因此，他宣告基督是万军之主。同样，他在另一节经文中说：“因我们都要站在神的台前。经上写着：主说，‘我凭着我的永生起誓，万膝必向我跪拜，万口必向我承认’”（罗 14:10~11）。既然在以赛亚书中，神指着他自己这样预言，“万膝必向我跪拜；万口必凭我起誓”（赛 45:23），并且基督表明此预言确实在他自己里面成就，那么，他就是神，因为神的荣耀不能归给别人。另外显而易见，保罗在以弗所书中引用的诗篇经文（参诗 68:18），惟独适用于神，“他升上高天的时候，掳掠了仇敌”（弗 4:8）。保罗知道主在施展大能、对外邦国家取得辉煌胜利的时候，即预表了此升天，所以他在这里的意思是，古时预表的事情，在基督里面更加完全地彰显出来了。照样，约翰见证说，以赛亚在异象中看到子的是子的荣耀（参约 12:41；赛 6:1~4），虽然以赛亚自己明确地说，他看到的是神的威荣。再者，使徒在希伯来书中给予子的那些赞美，毫无疑问是专属于神的，“主啊，你起初立了地的根基，天也是你手所造的”等、“神的使者都要拜他”（来 1:10、6）。并且，他不是歪曲经文以便应用于基督，因为这些经文所歌颂的事惟独是由基督行的。是他兴起并怜恤锡安——他宣告自己主宰万国和所有海岛（参诗 102:13、97:1）。难道约翰在前言中说道是神之后，会犹豫不决将神的威荣归给基督吗？（参约 1:1、14）。难道保罗在说基督乃是在万有之上、永远可称颂的神，从而公开宣告他的神性之后，会害怕将他立在神的审判台上吗？（参罗 9:5；林后 5:10）。另外，为了表明在这件事上前后一致，他在另一处说“神在肉身显现”（提前 3:16）。如果他是永远可称颂的神，那么所有荣耀和尊荣都当惟独归给他，正如保罗在另一处的宣告（参提前 1:17）。保罗并不隐藏这一点，而是公开宣告“他本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己”

(腓 2:6~7)。并且, 为免恶人提出异议说, 他是人造出来的神, 约翰进一步断言“这是真神, 也是永生”(约壹 5:20)。虽然对我们来说, 他被称为神已经足够, 特别是由一位明确证实我们只有一位神的见证人; 保罗说: “虽有称为神的, 或在天、或在地, 就如那许多的神, 许多的主。然而我们只有一位神”(林前 8:5~6)。当我们从同一张口中听到神在肉身显现, 并且神用他自己的血买赎了教会时, 为什么我们还梦想他压根没有提到的另一位神呢? 另外无可置辩的是, 所有敬虔人都持相同的观点。多马称他为他的主和神, 当然就是宣告他是他一直敬拜的独一神(参约 20:28)。

十二、如果按照圣经所述基督的工作来判断, 基督的神性就更加显然。当他说自己“我父作事直到如今, 我也作事”(约 5:17), 犹太人虽然对其他的话极其愚钝, 但是还能明白他这是在宣告自己拥有神的大能。并且, 按照约翰的记载, 他们因此而更加想要杀害他, 因为他不仅不守安息日, 而且还说神是他的父, 使自己与神同等。如果没有看到这节经文清楚教导了他的神性, 那么我们是何等愚蠢呀! 用他的大能和护理统管世界, 并用他自己的能力管理万有(一位使徒将此工作归给他, 参来 1:3), 当然是创造主所特有的。他不仅与父一同统管世界, 而且共享其他所有不能传递给受造物的职分。主藉着他的先知宣告: “惟有我为自己的缘故涂抹你的过犯”(赛 43:25)。当犹太人根据此宣告, 认为基督赦免罪是对神不公平时, 他不仅明确断言说, 此权能是他所拥有的, 而且还用神迹来证明之(参太 9:6)。由此我们看到, 他在自己拥有赦罪的职分和权能, 并且主宣告他不会将此权能给予别人。什么! 岂不是惟独神才能测透和省察人心的隐秘意念吗? 但是, 基督也有此能力, 所以我们推论说, 基督是神。

十三、基督的神性在他所行的神迹中, 是何等清楚、明晰地显明呀! 我承认, 先知和使徒也都行过类似的神迹; 但是, 有一个本质的区别是, 他们是作为神的牧者施行此恩赐, 而基督则是在彰显他自己本有的大能。的确, 有些时候他使用祷告, 好将荣耀归给父, 但是我们看到, 在大多数情况下, 他都是在彰显自己的能力。他凭着自己的权柄, 差遣其他人施行神迹, 那么他又怎能不是神迹的真正创始者呢? 因为福音书著者记载, 他赐给使徒能力, 叫他们能够赶逐魔鬼、医治麻风病人、使死人复活等。履行此职分的这种方式, 清楚表明他们的全部权能都是来自于基督。彼得说: “我奉拿撒勒人耶稣基督的名, 叫你起来行走”(徒 3:6)。那么并不奇怪, 基督诉求于神迹来制服犹太人的不信, 因为这些神迹是凭他自己的能力行的, 因此是他神性的最有力证明。另外, 如果除了神之外别无救赎、别无义、别无生命, 那么基督既然自己拥有全部这些, 那么他当然就是神。请不要提出异议说, 生命或救恩是神灌注到他里面的。因为圣经不是说他接受救恩, 而是说他自己就是救恩。如果只有神是良善的, 那么岂有人能够是纯洁的呢? 岂有人能够, 我不说他是良善的和公义的, 而是良善和公义本身呢? 还有, 福音书著者见证: 从创造伊始, “生命在他里头, 这生命就是人的光”(约 1:4), 我们对此该说些什么呢? 凭着这些证据, 我们可以放心大胆地盼望他和信靠他, 尽管我们知道依靠任何受造物都是不敬虔的亵渎。他说: “你们信神, 也当信我”(约 14:1)。保罗(参罗 10:11、15:12)这样解

释以赛亚书的两节经文,“信靠的人必不着急”(赛 28:16)和“到那日,耶西的根立作万民的大旗,外邦人必寻求他”(赛 11:10)。但是,既然我们常常遇到这样的表达,“信我的人有永生”(参约 6:47),那么何必还要引证关于此题目的其他经文呢?另外,出于信心的祈祷是向着他的——此祈祷是神的尊荣所特有的,如果有任何事物是它所特有的话。先知约珥说“到那时候,凡求告耶和華名的就必得救”(珥 2:32)。另一处经文“耶和華的名是坚固台,义人奔入,便得安稳”(箴 18:10)。但是,人为了救恩求告基督的名,因此他是耶和華。再者,我们有司提反的祈求为榜样,他说:“求主耶稣接收我的灵魂!”(徒 7:59);后来有整个教会为榜样,因为亚拿尼亚说“主啊,我听见许多人说,这人怎样在耶路撒冷多多苦害你的圣徒,并且他在这里有从祭司长得来的权柄,捆绑一切求告你名的人”(徒 9:13~14)。为了使人更加清楚地明白神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面,使徒宣告说,他教导哥林多信徒的惟一教义,就是认识基督(参林前 2:2)。神命令我们以认识他自己为夸口(参耶 9:24),并且使徒向我们传讲的惟独是子的名,这岂不是一件非常伟大的事吗?有谁胆敢说,我们惟独靠着认识他而夸口的那一位,竟然只是一个受造之物呢?另外我们可以补充说,在保罗书信信首的问候中,祈求从子那里得到的祝福与从父一样。这就教导我们,不仅天父赏赐的福分通过他的代求而达致我们,并且藉着权能的团契,子自己就是这些福分的创始者。毫无疑问,这种实际的认识比任何懒散的思辩更加确实和实在。当敬虔的灵魂感受到自己被祂重生、光照、拯救、称义和成圣,它就最近地看见了神,并且几乎可以说是摸到了祂。

十四、证明圣灵的神性,必须从同一来源寻求证据。摩西在记载创造的历史时说,神的灵运行在深渊或者没有定形之物上,这是一个绝非模糊的见证,因为经文不仅说明了世界所显示出来的美乃是由圣灵活跃的大能所维持,而且甚至在此美丽存在之前,圣灵就以及在作工,抚育滋养那片混沌。再者,任何狡辩都不能胜过以赛亚话语的力量,他说“现在耶和華和他的灵差遣我来”(赛 48:16),因此将差遣先知的权能亦分给圣灵。在此,祂神性的威荣是清晰可见的。但是,就我看来,我们的日常经验最好地证实了这一点。因为圣经所归给祂的,并且敬虔人真实感受到祂所履行的职分,根本不适合任何受造物——祂无所不在,支持天地之间的万有,并赋予它们活力。祂无所限制的事实高举祂到受造物之上,并且祂给万有注入生气、呼气使其存在、具有生命和运动,这些明显是神的工作。再者,如果重生进入不朽坏的生命,比任何今世生命的赋予都要更高、更卓越,那么藉着祂的能力而产生此不朽生命的这一位,我们又该如何看待祂呢?另外,许多经文均指出,祂是重生的创始者,不是从他处借得能力,而是凭着他自己的大能;不但如此,祂还是将来永远生命的创始者。简言之,神性所独有的一切属性均归给了圣灵,就像归给子一样。“圣灵参透万事,就是神深奥的事也参透了”(林前 2:10),祂没有受造物作祂的谋士(参罗 11:34);祂赏赐智慧和口才(参林前 12:8),虽然神向摩西宣告说(参出 4:11),这只有祂才能做。同样,我们藉着祂而与神的本性有份,从而感受到我们里面有祂重生的能力。我们的称义是祂的工作;能力、成圣、真理、恩典,以及所有的善都是出于祂,因为所有良善的恩赐都是单单从圣灵而来的。我们需

要特别注意保罗的陈述，恩赐虽有分别，但“这一切都是这位圣灵所运行”（林前 12:11），他不仅是恩赐的起头或源头，而且也是创始者，后文“随己意分给各人”则更加清楚地说明这一点。因为，如果他不是神里面的存在，圣经就不会说他随己意分配恩赐。因此，保罗最为清楚地将神的能力归给圣灵，从而表明他是神里面的本质或存在。

十五、圣经在说到圣灵的时候，直接给予神的称呼。保罗从圣灵住在我们里面的事实推论说，我们是神的殿（参林前 3:16、6:19；林后 6:16）。另外我们也不可稍微忽略，神拣选我们归他自己作为圣殿的所有应许，乃是惟独藉着他的灵住在我们里面而得以成全。奥古斯丁精辟地表述：“如果神命令我们用木头和石头为圣灵建造一个殿，那么因为此敬拜惟独应当归给神，所以这当然是圣灵神性的明证；现在我们不是要为他建造一个殿，而是以我们自己为殿，这岂不是更加清楚的证据吗？”（Ad Maximinum, Ep. 66）。使徒有时候称我们是神的殿，有时候称我们是圣灵的殿，并且意义相同。彼得斥责亚拿尼亚欺哄圣灵，说他：“不是欺哄人，是欺哄神了”（徒 5:3~4）。以赛亚说，说话的乃是万军之主；保罗说，那说话的是圣灵（参赛 6:9；徒 28:25~26）。事实上，当众先知异口同声地宣告说，他们所说的乃是万军之主的话时，基督和使徒们则称之为圣灵所说的话。由此可见，圣灵真正就是发预言的耶和華。再者，当神抱怨他被百姓的顽梗所激怒时，以赛亚这样说，“使主的圣灵担忧”（赛 63:10），而没有说神担忧。最后，“凡说话干犯人子的，还可得赦免；惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免”（太 12:32），此威荣必定是属于神的，并且冒犯或损害此威荣乃是不可饶恕的罪。我有意省略古时教父们引证的若干经文。他们认为，引用大卫的诗篇，“诸天藉耶和華的命而造，万象藉他口中的气（圣灵）而成”（诗 33:6），来证明世界是圣灵的工作并不逊于子的工作，这是很贴切的。但是，因为诗篇常常将同一件事重复两次，并且在以赛亚书中，“他口中的气”相当于“他的话”，所以这证据有些不够充分。我只想提出那些敬虔人可以安稳倚靠的证据。

十六、神藉着基督降世，更加清楚地彰显他自己，从而使人在三个位格之中，更加清楚地认识神。我们只举许多证据中的一个。保罗把这三件事，即神、信心和洗礼，结连在一起（参弗 4:5），并从一个推论到另一个——因为信心只有一个，所以他推论只有一位神；因为洗礼只有一个，所以他推论只有一个信心。因此，如果我们藉着洗礼表明相信和敬拜独一神，那么我们就必须相信，那位我们奉他的名受洗的神就是真正的神。毫无疑问，当救主说“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗”（太 28:19），他是想要通过一次庄重的演练见证说，那完全的信心之光现在已经显明了；因为这与受洗进入那位在父、子、圣灵中完全彰显自己的神的名，乃是同一件事。由此明显可见，在神的本质中，存在三个位格，并且神惟独在这三个位格之中被人认识。另外，既然信心一定不应东张西望，或上下寻索不同的对象，而是应该单单仰望、指向、倚靠神，那么很明显，如果有不同的信心，也必然有不同的神。这样，因为信心的洗礼是一个圣礼，所以洗礼的独一性就向我们证实了神的独一。另外亦证明，只有受洗归入独一神，才是合法的，

因为我们宣告相信奉他的名受洗的神。那么，救主命令我们奉父、子、圣灵的名施洗，是什么意思呢？岂不是要我们以同一信心相信父、子、圣灵的名吗？岂不是等于宣告父、子、圣灵是一位神吗？因此，既然只有一位独一无二的神是不可否认的真理，那么我们就可以做结论说，道和圣灵就是神的本质。阿里乌派的玩笑愚蠢至极，他们虽然承认子的神性，但却否认他神的本质。马切多纽斯派的疯话也一样放肆，他们坚称“圣灵”不过是指倾倒给人的恩赐。因为智慧、理解力、审慎、坚韧和敬畏主，都是由圣灵而来，所以惟独他是智慧、审慎、坚韧和敬虔的灵。圣灵并不按照恩赐的分配而分开，而是正如使徒断言，不论恩赐如何不同，他总是惟一、不变的（参林前 12:11）。

十七、另一方面，圣经又表明父与道之间，以及道与圣灵之间，存在一些区别；但是，此奥秘的崇高提醒我们在讨论此区别时，须当怀着极深的崇敬和严肃。我觉得纳西昂的格列高利说的极妙，他说：“一想到一，我就立即被三位的荣光所照耀；一发现三位，我又立即回到一”。因此，我们当小心不要幻想这样一种使我们的思想发散，而不是立即将其引回到合一的三位一体。父、子、圣灵的名当然指出一种实际的区别，不允许我们假定这些名称只是藉以用来根据神的工作而称呼他的称号而已。尽管如此，这些称号仍然只是指出区别，而不是分离。我们上文所引的经文，表明子具有与父不同的存在，因为除非道与父不同，否则道就不会与神同在；若非如此，他也不会与父同有荣耀。同样，基督说：“另有一位给我作见证”（约 5:32、8:16），这就将自己与父相区别。另一处说，父藉着道创造万有，也是一样的目的，如果道不是在某个方面与父有别，就不会如此。另外，不是父降临世间，而是从父那里来的道；也不是父受死和复活，而是父所差遣的道。此区别不是从道成肉身开始；因为很明显，独生子此前已经在父怀中（参约 1:18）。有谁胆敢断言说，子是在从天降下，取得人的本性之时，才第一次进入父的怀中呢？因此，他此前就在父的怀里，与父同享荣耀。当基督说圣灵从父出来（参约 15:26），他是在宣告圣灵与父之间的区别；当他说父另外赐给我们一位保惠师（参约 14:16），以及其他许多经文，则是在宣告圣灵与他自己之间的区别。

十八、我并不确定借用人事的类比来表达此区别的性质是否合宜。古时的教父们有时候这样做，但是他们同时承认，他们所用的类比乃是非常不相称的。因此，我深恐在这件事上轻率，免得有一些鲁莽的话语给恶人以诽谤的机会，或者使无学识的人产生错误的意见。然而，对于圣经已经指明的区别，我们总不应该闭口不言。此区别是：将行动的开始归给父，万有的源头；将智慧、谋略，以及所有运行的安排，归给子；将行动的能力和效力，归给圣灵。另外，永恒虽然属于父，也属于子与圣灵，因为神绝不能没有他自己的智慧和能力；另外虽然在永恒之中，我们不能穷究何事在先何事在后，但是，次序的区别并不是没有意义或者多余的，因此我们首先思想父，其次是从他而来的子，再次是由两者而来的圣灵。因为每个人的心智自然地倾向于首先想到神，然后是由他而来的智慧，最后是藉以成就他旨意之目的能力。由于这个理由，我们说子惟独从父而来，圣灵是从父与子而来。相关经文很多，但是罗马书第八章说得最清楚；在这一章里，同一位灵不加

区别地被称为“基督的灵”，“叫耶稣从死里复活者的灵”。这种说法并非不恰当。因为彼得也见证说，是基督的灵感动先知（参彼前 1:11），虽然圣经常说，这是父神的灵。

十九、另外，此区别与神最完全的合一并无冲突，这证明子与父是一位神，因为他与父拥有同一位圣灵；并且圣灵与父和子并无区别，因为他是父的灵和子的灵。全部本性都在每一个位格里面，并且为一个位格都具有他自己特别的存在。父完全在子在里面，子也完全在父在里面，正如子自己宣告：“我在父里面，父在我里面”（约 14:10）；教会神学家们从未承认父、子、圣灵是通过任何本质的不同而彼此分开。奥古斯丁说：“这些表明区别的名称，是指他们彼此之间的关系，而不是指他们的实质不同；他们藉着实质相同而为一”。这就调合了教父们有时似乎是互相矛盾的意见。他们有时候教导父是子的开始，有时候又断言，子从他自己具有神性和本质，因此他与父同为万有的第一因。奥古斯丁清楚解释此差异的原因，他说：“就他自己来说，基督被称为神，就他与父的关系来说，他被称为子”。还有，“就父自己来说，他被称为神，就他与子的关系来说，他被称为父。那与子有关系的被称为父，而不称为子；那与父有关系的被称为子，而不称为父；他们分开来说，被称为父和子，实际上是同一位神”。因此，当我们只是讲到子而未涉及父的时候，我们可以真实、恰当地断言，他是自存的，因此称他为惟一的第一原因；但是，当讲到他与父的关系时，我们说子为父所生乃是正确的。奥古斯丁《论三位一体》的第五卷通篇是在阐述这个题目。我们满足于他所教导的关系，比由于窥探崇高的奥秘而放纵虚妄的思辩，要更加稳妥得多。

二十、因此，那些喜爱庄重严肃、以信心的大小为满足的人，接受知之有益的事情，就够了。即如下文所述：当我们宣告相信独一神的时候，“神”一词是指单一、单纯的本质，包含有三个位格；于是，每当我们不确定地使用“神”一名的时候，不但是指父，也是指子和圣灵。但是，当子与父联在一起的时候，就是表示关系；我们这样区分位格。但是，因为位格的存在附带着次序，并且原则和始因乃在父，所以每当同时提到父与子，或者父与圣灵时，神这名特别是指父。这样，本质的合一得到保存，并且也注意了次序；然而，这丝毫没有减损子和圣灵的神性。我们既然已经确切知道，使徒所宣告的神的儿子，就是摩西和众先知所宣告的耶和華，那么我们就必然得到本质合一的结论。因此我们坚持，如果称子是不同于父的另一位神，乃是可憎的褻瀆，因为单单的“神”这一名称不是指关系，并且就神自己而论，也不能说他是这个或那个。那么，耶和華这一名称，在广义上可以应用于基督，这一点从保罗的话可以清楚看出：“为这事，我三次求过主”；在给出回答“我的恩典够你用的”之后，他又补充说：“好叫基督的能力覆庇我”（林后 12:8~9）。这里，“主”的名称确定是指“耶和華”，因此，如果将其仅限于“中保”，则是幼稚、轻浮的，因为这是绝对的宣告，并非是想比较父与子。我们知道，使徒们按照圣经希腊文译本的惯用法，一致地用“主”一词代替耶和華。我们不必寻找其他例子，保罗对主的恳求，与彼得引用约珥书的话“凡求告主名的，就必得救”（珥 2:28；徒 2:21），乃是同一意义。在适当时候我们还要给出将此名称特别归给子的另一个理由；目前只要记



住，保罗在向神祷告之后，又立即加上基督的名，即足够了。照样，基督亦亲口称圣灵为神。因为什么都不能拦阻我们主张他是神的整个属灵本质，父、子、圣灵都包含在此属灵本质中，这是圣经清楚可见的。圣经称神为一个灵，又称为圣灵，因为圣灵是整个本质的一个位格，圣经既说他是神的灵，也说他是神而出的灵。二十一、撒但为了连根拔起我们的信心，不停地在子与灵的神性、位格的区别等题目上，搅起激烈的争论；因为几乎在每一个世代，他都激动不敬虔的灵，在此题目上烦扰那些正统教义的教师们，并且在今天，还仍然企图将死灰再次点燃，因此，我们在这里应该驳斥那些邪恶的梦呓。迄今为止，我们的主要目的是伸手引导那些愿意学习的人，而不是与顽梗好斗的人相争；但是现在，那些我们宁静地阐明的真理，必须维护其不受恶人的诽谤。然而，我们的首要目标是为那些愿意聆听神话语的人提供坚实的依据。对于这宗奥秘，我们必须比圣经启示的其他奥秘更加严肃、更加慎重地揣想，小心不使我们的思想或语言超越神话语的界限之外一步。我们虽然每天都看见太阳，尚且不能对它的性质下定论；又怎能将神无限的本质，限制在心智极其有限的的能力之内呢？事实上，心智如何能够靠着自己的引导，来认识它自己并不能够理解的神的实质呢？因此，让我们心甘情愿地把关于神的知识留给他自己。正如奚拉里所说：“只有他才是自己最合适的见证人，因为只有他才认识自己”。如果我们将此认识留给神，就必须按照他对自己的启示来思想他，并且单只在他的话语之内来求索。在这个题目上，我们有屈梭多模反对父子不同说派（Anomoei）的五篇讲道，他虽然竭力制止诡辩者的轻率和饶舌，但是未果。在这件事上，他们并不比在其他一切事上的惯常表现更加谦逊。他们这种冒失的极糟糕结果，应该警告我们在讨论此问题时，更加地柔顺而不是戏耍聪明，永远不要企图在神的圣言之外寻求他，关于他的思想和言说也永远不超越圣经的引导。但是，如果父、子、圣灵为同一神性而存在区别（当然这是一个非常困难的题目），产生出一些不应有的麻烦和烦扰，那么我们应该记住，当人的心智过于好奇时，就将陷入迷宫，因此不论此奥秘多么难明，也当顺服神谕的引导。二十二、如果想要罗列出攻击纯正信仰的三位一体教义的各样错谬，这是冗长、辛苦的，并且徒劳无益。大多数异端均用他们粗鄙的谰语，来攻击神的荣耀，以为他们只要扰乱和摇动那些无知之人就足够了。从少数几个人滋生出数不清的派别；其中一些派别割裂神的本质，另一些则混淆位格的区别。但是，如果我们坚持主张圣经已经充分阐明的真理，即为父、子、圣灵所固有的独一神的本质，乃是单纯、不可分割的，并且父因某些特有的属性而不同于子，子因某些特有的属性而不同于圣灵，那么，我们就把阿里乌和撒伯流，以及古时其他错谬的发明者们都关于门外。但是，因为在我们的世代又出现了塞尔韦图斯等一些疯子，他们用新的杜撰搅乱了一切，所以值得简短讨论他们的谬论。塞尔韦图斯极其不喜欢，甚至于是嫌恶“三位一体”一词，以致他指控他所称谓的三位一体派都是无神论者。我不想提及他在控告时所用的侮辱性言语。他所作思辨的要旨是：如果说神的本质里面存在三个位格，那么就表明他是三个部分组成的，而这种三元组纯粹是幻想，因为不符合神的独一性。同时他又坚持，位格是外在的观念，并不真实地存在于

神的本质中,不过是在用比喻向我们表征神而已:的确,起初神并无区别,因为道原来与灵相同;但是,自从基督出于神而显明为神之后,从他而出另一位灵,也是神。虽然他有时候用寓意解经来掩饰他的荒谬意见,例如他说,神永恒的道就是那与神同在的基督的灵,和他形像的反射,类似地,圣灵是神的影子,但他最后将二者的神性完全抹煞;他主张,按照分配的方式,在子和圣灵里面都有神的一部分;正如那实质地散布在我们里面,甚至于木头和石头里面的同一位圣灵,也是神性的一部分。关于他胡言乱语所说的中保的位格,我们在适当的时候再做检讨。他这一邪恶的捏造,即位格不过是神的荣耀的可见显现,不需要详加反驳。因为当约翰宣告,在创造世界以前道就是神(参约 1:1),已经充分表明道与“观念”非常不同。但是,如果甚至在那时,从最遥远的永恒开始,那为神的道就与父同在,而且与父同有荣耀,那么他当然不是外在的或者预表性的荣光,而必然是本来住在神里面的真实位格。虽然在叙述创造之前没有提到圣灵,但他在创造中并不是作为影子提出,而是作为神本质的权能,那里摩西记述说,混沌之物是靠圣灵来支持(参创 1:2)。显而易见,永恒的圣灵一直存在于神里面,因为处于混沌的天地材料在拥有次序或美之前,是靠圣灵来滋养并支持的。他那时候当然不是神的形象或表征,正如塞尔韦图斯的梦呓。但是在另一处,他被迫比较公开地暴露他的不敬虔,他说,神按着他永恒理性,为自己命定一个可见的子,并以这种方式可见地显现他自己。如果这是真的,那么,基督之具有神性,不过是因为他乃是按照神永恒的定旨而被命定为子。另外,塞尔韦图斯变幻那些代替位格的幽灵,毫不犹豫地幻想神有新的变化或属性。但是,他最可咒的异端邪说是将子和圣灵与所有受造物混为一谈。因为他明确断言,神的本质中有不同的部分,每一部分都是神。特别是当他说,信徒们的灵是与神同永恒的、合质的;在其他地方,他将本质的神性,不仅归给人的灵魂,还归给一切受造物。

二十三、此沼泽又孕育出另一个与前者并非不同的怪物。一些浮躁不安的灵,不愿意分担塞尔韦图斯的不敬虔所带来的羞辱和斥责,承认的确有三个位格,但是又补充解释说,惟独父是真正的、严格意义上的神,他在创造子和圣灵时,将他的神性注入到子和圣灵里面。他们也不推辞用下述惊人的言语表达他们自己的观点:即父与子及圣灵的本质区别是,他是惟一的本质拥有者。对此,他们的第一个藉口是,基督常被称为是神的儿子。他们由此推论,除父之外再没有谁可以被恰当地称为神。他们没有注意到,虽然神的名称亦为子所共有,但是有些时候为了表示尊贵,此名称专指父,因为他是神性的源头和元;并且这是为了表明本质的单纯合一。他们提出异议说,如果子真是神,那么他就必然要被视为一个位格的子;这是荒谬的。我回答说,两者都是真的;即,他是神的儿子,因为他是道,在万世之前为父所生;因为我们现在不是在说中保的位格),然而,为了清楚地阐释,我们必须注意位格,因此,神一名不可在其绝对意义上理解,而是等同于父。因为,如果我们主张除了父之外没有其他的神,那么子当然就不是神。每当提到神性时,我们一定不能以为在父与子之间存在一个对立,仿佛神的名称只能恰当地应用于父一般。向以赛亚显现的神一定是独一真神,然而约翰宣告说,他乃是基督(参赛

6 ;约 12:41)。那位藉着以赛亚的口宣告说他是“以色列两家.....碰脚的石头, 跌人的磐石”的那一位, 乃是独一神 ;然而保罗宣告说他是基督 (参赛 8:14 ;罗 9:33)。那位藉着以赛亚宣告“众膝都必向我屈跪”的那一位, 乃是独一神 ;然而保罗再次解释说他是基督 (参赛 45:23 罗 14:11)。我们还可以补充一位使徒所引用的经文 : “主啊, 你起初立了地的根基” ;神的使者都要拜他” (来 1:10、1:6 ;诗 102:26、97:7)。所有这些均惟独适用于独一神 ;然而, 使徒明确断言, 这些都是基督的属性。如果狡辩说, 专属于神的事物之所以转移到基督身上, 乃是因为他是神的荣耀所发的光辉, 这也是言之无物。既然耶和華的名称处处用于基督, 那么就神性来说, 他是自存的。因为, 如果他是耶和華, 那么不能否认, 他就是以赛亚在另一处称颂的同一位神, “我是首先的, 我是末后的, 除我以外再没有真神” (赛 44:6)。另外, 我们还要细细思量耶利米的话 : “不是那创造天地之神, 必从地上从天下被除灭” (耶 10:11) ;由此我们得出相反的结论, 以赛亚通过创造世界多次证明其神性的那位, 就是神的儿子。那位使万有存在的创造主竟然不是自存的, 而是从他处借得本质, 这怎么可能呢 ?所有教导子乃是由父赋予实质的人, 均否认了他的自存。然而, 圣灵称子为耶和華, 就驳斥了此谬论。如果假定全部本质都惟独在父里面, 那么本质就变得可分, 或者子没有本质, 而当他的本质被剥夺之后, 就只能是一位有名无实的神。按照这些人的玩笑话, 神的本质单单为父所特有, 因为惟独他是神, 他是赋予子以本质的神。这样, 子的神性就变成神的本质的提取物, 或者整体之一的衍生物。按照同一原则, 必须还要承认 : 圣灵惟独是父神的灵。因为, 如果衍生是出于惟独父才拥有的原有本质, 那么圣灵就不应视为子的灵。然而, 保罗的见证反驳此意见, 他教导说 : 圣灵是基督和父神所共有的 (参罗 8:9)。另外, 如果从三位一体中涂抹掉父的位格, 那么除了父是惟一的神之外, 他与子和灵的不同之处又是什么呢 ?他们承认基督是神, 并且与父不同。如果基督与父不同, 那么他们之间就必定有区别的标志。那些说区别在于本质的人, 是明确地将基督真正的神性化为乌有, 因为神性的存在不可能没有本质, 并且是全部本质。除非父特别拥有一些子所没有的性质, 否则父当然就与子没有不同。那么, 这些人以什么为区别的标志呢 ?如果区别是在于本质, 那么请他们说明父是否将本质传递给子。父不可能部分地传递本质, 因为思想一位分开的神乃是不敬虔的。另外, 如果此假定成立, 那么神的本质将予割裂。因此, 父与子必定共同拥有完整的全部本质 ;倘若如此, 他们在本质方面就没有区别。如果他们回答说 : 父尽管将本质赋予了子, 然而仍然保持为独一的神, 是本质的拥有者, 那么基督就是象征意义上的神, 是一位只有名称和外表的神, 而不是实际意义上的神, 因为本质乃是神最固有的特性, 圣经说 : “那自有的打发我到你们这里来” (出 3:14)。

二十四、有人假想说, 圣经每当在绝对意义上提到神时, 都是单单指父神 ;许多经文证明了其错谬。甚至那些他们引用来支持他们观点的经文, 也暴露出他们可悲可叹的不一致, 因为这些经文提到子的名称是为了进行对比, 指出神在相对意义上使用的其他名称, 从而局限于父的位格。他们的异议用一句话就可以驳倒。他们说 : 如果不是惟独父才是真正的神, 那么他就是自己的父。但是, 既然他不仅由

于自己而生出他自己的智慧，并且也是中保的神（我会在适当的时候详细阐述），那么，由于次序和程度的原因，神的名称特别应用于他，也并无任何荒谬之处。因为，自从基督在肉身显现以来，他被称为神的儿子，不仅因为他是父在万世之前所生的永恒的道，而且因为他取了中保的身份和职分，使我们与神联合。他们竟然胆敢将子排除在神的尊荣之外，所以我要知道，当他宣告“除了神以外，没有一个良善的”的时候（太 19:17），他是否说他自己没有良善。我不说他的人性，免得他们要提出异议说，人性中的一切良善都是得自于白白的赏赐；我问：神永恒的道是否是良善的？是还是不是？如果他们回答“不是”，那么他们的不敬虔乃显而易见；如果回答“是”，那么请他们反驳他们自己吧。乍看之下，基督似乎是在放弃“良善”之名，而不是证实我们的观点。良善是神独有的属性，然而那人是以平常的致敬方式这样称呼他，所以基督拒绝这种假尊荣就是在宣告他所拥有的良善是属神的。再者，我要问：当保罗断言惟独神是“不能朽坏的”（提前 1:17）、“智慧的、真实的”的时候，是否是将基督降到必死的、愚蠢的、虚假的地位？从起初就拥有生命，好将永生赐给天使的那一位，难道不是不朽坏的吗？那位神永恒的智慧，岂不是智慧的吗？那位真理的本体，岂不是真实的吗？另外我还要问：他们以为基督应该受敬拜吗？如果他正当地要求万膝在他面前跪拜（参腓 2:10），那么他就是在律法中禁止向除他以外的任何事物敬拜的神。如果他们坚持将以赛亚的话“除我以外再没有真神”惟独应用于父，那么我要用这经文反对他们，因为我们看到神的所有属性均归给了基督（赛 44:6）。他们又狡辩说，基督降卑自己而在肉体中被高举，并且就肉体而论，天上地下所有的权柄都赐给了他，这也没有道理。因为，虽然王和审判者的威荣延及中保的整个位格，然而如果他不是神在肉身显现，那么就不能被高举到如此的尊荣而与神没有冲撞。保罗优美地解决了此争议，他宣告说：基督在降卑自己、取了奴仆的样式之前，就与神平等（参腓 2:6~7）。另外，如果他不是居于基路伯之上、掌管全地、万代的王、称为耶和華的神，那么又怎能说他与神平等呢？不论他们如何吵嚷，也不能夺去以赛亚所说的基督的尊荣：“看哪，这是我们的神，我们素来等候他”（赛 25:9）；因为这些话叙述了救赎主神的降世，他不仅要將百姓从巴比伦之囚领回，而且要复兴教会，使教会成为完全。他们的另一个狡辩也无济于事，即基督在父里面是神。虽然我们承认，就次序和层次而言，神性的起始在于父，但是我们认为，如果坚称本质惟独为父所有，仿佛是父使子成为神，那么这乃是可憎的捏造。按照这种观点，或者本质是可分的，或者基督仅仅在名称和想象中是神。如果他们承认子是神，但是次于父，那么在父里面的非受造、非受生的本质，在子在里面就是受造、受生的。我知道，许多自以为聪明的人嘲笑我们从摩西的一段话中引出位格的区别；摩西记载神说，“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人”（创 1:26）。然而，敬虔的读者可以看出，如果独一神里面没有数个位格，那么摩西的话不仅生硬，而且是荒谬的。当然，父交谈的对象必定是非创造的。但是，除了独一神之外，再没有非受造之物。因此，除非他们承认创造的权能是父、子和圣灵共有的，并且发命令的权能也是共有的，否则神就不是与自己说话，而是与其他外在的创造者交谈。最后，有一节经文将一劳永

逸地解决这两种异议。基督宣告“神是个灵”（约 4:24），这不能惟独局限于父，仿佛道不是属灵的本性一般。但是，如果“灵”一名同样适用于子和父，那么我推论，在“神”一名之下，也包含子。下面他又立刻补充说，父惟一悦纳的敬拜者乃是那些以心灵和真理敬拜他的人；因此我又推论，因为基督在降卑的地位上履行教师的职分，所以他称父为“神”，这不是为了破除他自己的神性，而是为要逐渐提升我们认识他的神性。

二十五、他们梦想有三个单独的个体，每个个体拥有神性的一部分。圣经教导：只有一位神，因此，子和圣灵的本质都是非受生的；但是，因为父在次序上居先，并且他出于自己而生出自己的智慧，所以他正当地被视为全部神性的元和泉源，正如前文所述。这样，不确定称呼的“神”，是非受生的，并且父，就他的位格而言，是非受生的。他们甚至荒谬地以为，我们的意见暗示着四位一体。他们把自己头脑的臆造错误地加给我们，这是毁谤，仿佛我们实际上主张三个位格是从一个本质发出一般；然而从我们的著作可以明白看出，我们并没有将位格与本质分开，而只是提出：居于本质内的位格之间存在区别。如果位格与本质分开，那么他们的话还有些道理，因为这样就有三位神，而不是独一神中包含三个位格。这就回答了他们轻浮的问题，即本质是否促成了三位一体的构成；仿佛我们幻想从本质产生出三位神一般。他们的异议，即这是没有神的三位一体，也源于同一荒谬。虽然本质并不构成区别，仿佛它是一个部分或成员，但是位格并非没有本质，或者在本质之外；因为父如果不是神，就不能成为父；子也不可能是子，除非他是神。因此我们说：神性绝对是自存的。因此，我们还主张，子作为神并且不考虑位格，也是自存的；虽然我们也说，作为子，他也是父的。这样，他的本质没有开始，而他的位格是在神里面有始。的确，古时的正统神学家们在提到三位一体时，单单在位格方面使用此名词。要将本质包含在此区别之中，不仅是荒谬的错误，而且也是最昭彰的不敬虔。那些主张三个位格是本质、子和圣灵的人，直接消灭了子和圣灵的本质；如果这样说，那么各个部分就由于混淆在一起而被摧毁；这是一种毁坏任何区别的情况。最后，如果神和父是同义词，那么父就在某种意义上是神的创造者，从而子不过是个影子；而三位一体不过是独一神与两个受造物的联合而已。

二十六、关于他们的异议，即如果基督真是神，那么称他为神的儿子就是不恰当的，我们已经这样予以回答，圣经在将一个位格与另一个位格进行比较时，神的名称乃局限于父，因为他是神性的起始，并且他作为神性的起始不是像某些狂热者的荒谬说法那样通过赋予本质，而是仅仅在次序上。基督向父说：“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”（约 17:3），就是这个意思。当他以中保的身份说话时，乃是居于神与人之间的地位；然而这样并没有减损他的威荣。因为，虽然他降卑（倒空）自己，但是并没有失去他与父同有的荣耀，虽然这荣耀对世界来说是隐藏的。照样，在希伯来书中（参来 1:10、2:9），虽然使徒承认基督暂时比天使小一点，但他同时毫不犹豫地宣告：他是奠定大地根基的永恒神。因此我们坚决主张，每当基督以中保的身份向父说话时，他所用的“神”一语，

也包含了他自己的神性。因此，当他向使徒们说：“我去是与你们有益的”（约 16:7）、“父是比我大的”（约 14:28）的时候，并不是意指自己只有次级的神性，仿佛他在永恒本质方面次于父一般，基督乃是因为自己拥有属天的荣耀，所以招聚信徒与他分享。他将父置于更高的等级，因为完全完美的光明在天上更加显耀，与自己在披戴肉体时展现出来的荣耀乃有不同。出于同一原因，保罗说：“基督”就把国交与父神”、使神“为万物之主”（参林前 15:24、28）。否认基督神性的永存，是最荒谬的事。但是，如果他一直是神的儿子，一直保持他从起初所是的，那么，“父”的名称就包含着父与子共有的单一神性本质。当然，基督降世来到我们这里，是为要提升我们到父那里，并由此同时提升我们到他自己那里，因为他与父为一。因此，将神的名局限于父，从而不承认子也拥有神的名，乃是错误、不敬虔的。因此，约翰宣告他是真神，免得有人以为他只拥有次于父的次等的神性。这些捏造新神的人承认基督是真神，然而却说他没有父的神性，我不明白他们的意思，就仿佛除了独一神之外还有其他任何真神，或者仿佛灌注的神性只不过是新奇的捏造一般。

二十七、他们又收集爱任纽的许多讲论，他在其中主张，基督的父是以色列的惟一的永恒神；他们暴露出自己可羞耻的无知，或者极度的不诚实。因为他们应该看出，这位圣徒当时是在与一些狂热者争战，他们不承认基督的父就是那位古时藉着摩西和先知说话的神，主张他是由于世界的败坏而产生的某种幻影。因此，爱任纽的全部目的是要证明：除了基督的父之外，圣经没有宣告任何其他的神；如果幻想有任何其他的神，这是不敬虔。因此，他常常结论说，以色列的神就是基督和使徒所歌颂的神，并无奇怪之处。另一方面，在我们反对另一种异端的时候，我们也要确实承认，古时向列祖们显现的神，便是基督。另外，如果有人提出异议说，那是父；我们要回答，我们在维护子的神性时，绝没有排除父。读者如果注意到爱任纽的目的，那么争论就必了结。的确，我们只要阅读他的第三卷第六章，这位敬虔的神学家坚持这一要点：“圣经绝对地、在不定意义上称呼神的那一位，真正是独一神；并且基督也被绝对地称为神”。我们应当记得（从整篇文章，特别是从第二卷第四十六章可以看出）所讨论的要点是：父的名称并非是在难解的、寓言的意义上，加给并不真正是神的那一位。此外，在第三卷第九章他又坚称：先知和使徒既宣告父为神，也宣告子为神。后面他又解释（第三卷第十二章）那为万有之主、为王、为审判者的基督，如何从万有的神那里接受权能，即在于他降卑自己，甚至死在十字架上的顺从。稍后（第三卷第十六章）他断言说：子是天地的创造主，藉着摩西的手赐下律法，并向列祖显现。如果有人强辩说：根据爱任纽，惟独父是以色列的神；那么我要他去看爱任纽清楚的论述（第三卷第十八、二十三章），即基督一直与父为一，并且他也将哈巴谷的预言应用在基督身上，“神将从南方而来”。爱任纽在第四卷第九章所说，也是同样的目的：“因此，基督，与父，是活人的神”。在该卷第十二章他解释说：亚伯拉罕信神，因为基督是天地的创造主和独一神。

二十八、他们声称德尔图良支持他们的意见，这也同样毫无根据。虽然德尔图良的表达方式有时候显得生硬、含糊，但是他绝无模棱两可地教导我们所坚持的教

义，即虽然神只有一位，然而藉着体制或制度，他的道存在；在实质的合一中，只有一位神；然而尽管如此，这合一藉着奥秘的体制而成为三位一体；并且这三位的区别，不是在状态上，而是在程度上，不是在实质上，而是在形式上，不是在权能上，而是在次序上。的确，他说他认为子次于父，但他将此单单局限于位格上的区别。有一处他说，子是可见的；但是他在论述了正反双方的观点之后，宣告说他作为道，乃是不可见的。最后，他断言父的名称是由于他的位格而来，这就证明他绝不赞同我们所反驳的意见。虽然除了父以外，他不承认还有任何其他的神，然而他在上下文中解释自己的意思，指出他这样说并没有把子排除在外，因为他否认子是与父不同的神；因此，神统管的合一没有因为位格的差别而被破坏。从他论述的要旨，我们可以很容易明白他的意思。他反对普拉克西斯 (Praxeas) 说：虽然神区分为三个位格，然而不是有多位神，也不分割神的合一。按照普拉克西斯的捏造，基督如果不也是父，就不是神；因此德尔图良在区别上从长论述。他称道和灵为整体的一部分，这种表述虽然刺耳，但仍然可以接受，因为这句话所指的不是实质，而只是指（按照他自己的见证）单单适用于位格的安排和制度。因此他问：“最悖谬的普拉克西斯啊，你以为有多少个位格呢？岂不是有几个名称，就有几个位格吗？”同样，不久以后他又说：“好叫他们可以相信父与子，相信父与子的名称和位格”。我想，这些证据足够反驳那些竭力通过诉诸德尔图良的权威来蒙蔽愚蒙者之人的厚颜无耻了。

二十九、所有殷勤比较教父著作的人，都会发现爱任纽的观点与他后来之人的教导，并无任何不同之处。查斯丁是最早的一个，并且他在各个要点上都与我们意见相同。查斯丁和其他人都称基督的父为独一神，他们可能会提出异议。奚拉里 (Hilary) 教导同一件事，并且措词更加强烈，他说：永恒是在父里面。这句话的意思是否认子的神性吗？恰恰相反，他的全部工作都是在辩护我们所坚持的教义。然而，这些人恬不知耻地断章取义，想要说服我们相信奚拉里赞同他们的异端邪说。如果他们想使自己引用依纳爵的论述有任何权威，那么请他们证明使徒曾经颁布关于大斋节以及其他败坏之事的律法。因为再没有什么比以依纳爵的名义发表的荒谬意见更为荒谬的了；因此，那些戴上这等骗人面具的人的行为，更加难以宽容。另外，在尼西亚大会中，阿里乌不敢企图借任何公认著述家的权威为他的异端邪说辩护；并且在会议中同声反对他的希腊和拉丁教父当中，没有一人表示他们与前辈的意见不同，由此可以清楚看出，古时的教父们与我们的意见相同。至于这些恶棍最激烈反对的奥古斯丁，他仔细查考古时的所有著作，并怀着崇敬之心接受他们所教导的教义。即使在极其微小的事情上，如果与他们意见不同，他也会讲明理由。在眼下讨论的题目上也是如此，如果他发现其他著述家的意见含糊，也绝不掩饰。他认定这是一个公认的事实，即阿里乌派所反对的教义，从最古开始，就为人毫无异议地接受。同时，他对别人此前的教导也并非无知。从一句话中可以明显看出。他在《基督教教义》第一卷中说：“合一是在父里面”，难道他们要强辩说他在讲这句话时，有任何的意见不一致吗？在另一处，他洗雪了所有这种指控，他称父为神性的起始，因为他无所从出——从而睿智地推断神的名之所以

特别属于父，是因为除非原初是从他而出，否则就不可能想象神性单纯的合一。我盼望敬虔的读者能够承认，我现在已经充分解决了撒但迄今为止企图歪曲或掩饰纯洁信心教义的所有诽谤。如果读者约束他们的好奇心，并且不过分地进行令人困惑的争辩，那么我相信，我已经忠实地阐明了教义的主旨。我并不奢望能够满足那些以无度的揣想为乐的人，但我亦未有意忽略我认为与我相背的任何意见。同时，为了造就教会，对一些无益处的题目我想最好不要涉及，以免徒增读者的负担和劳累。例如，对于伦巴德长篇大论的问题，即父是否一直在生子，讨论这个题目有什么益处呢？既然从永恒以来，三个位格就在独一神里面，那么如果揣想他不停生子，实在是荒谬。



## 第十四章 在世界的创造和其中的万物之中，有明确记号区分真神与假神

自本章起，是第一卷的第二部分，即认识人。预述一些事物。(一)、世界的创造概述(第一段及第二段)。(二)、考虑天使的问题(第三段至第十二段)。(三)、恶天使或魔鬼(第十三段至第二十段)。(四)、创世历史的实际用处(第二十段至第二十二段)。

段落梗概：

一、单单创世的事实即应使我们承认神，但是为了防止我们落入外邦人的捏造，神喜悦陈述创世的历史。一种褻渎的异议，为什么世界没有更早创造？回答。一位长者的睿智名言。

二、出于同样的原因，世界不是瞬间造成，而是分为六日。叙述创造的次序，指出亚当在神出于无限的良善做好充足预备之后，才予受造。

三、阐述关于天使的教义。(一)、好使我们通过天使认识神。(二)、好使我们提防拜天使者和摩尼教徒的错谬。反驳摩尼教。敬虔的法则。

四、神创造天使。探究创造天使的时间和次序是无益的。伪丢尼修(Pseudo-Dionysius)的饶舌。

五、天使的本性、职分和各种名称。

六、天使是神恩惠的施与者。

七、各国各地的某种行政官，但特别是选民的护卫者。不确定是否每一位信徒都在一位天使的看顾之下。知道所有天使都在看护教会就够了。

八、圣经没有明确说明天使的数目和等级。为什么说天使有翅膀。

九、天使是服侍的灵并拥有属灵的本质。

十、反驳将天使放在神宝座上的异教错谬。(一)、根据圣经经文。

十一、继续反驳。(二)、根据其他经文的推论。为什么神使用天使的服侍。

十二、关于圣洁天使的圣经教义的用处。

十三、关于恶天使或魔鬼的教义有四个条目。(一)、好使我们抵挡他们的诡计和攻击。

十四、可以激励我们操练敬虔。为什么天使常用单数形式。

十五、圣经说魔鬼是人的敌人，我们应该恒常与他争战。

十六、魔鬼的邪恶不是由于创造而是由于败坏。探究天使堕落的方式、时间和性质是徒劳无益的。

十七、虽然魔鬼一直在竭力敌挡神的旨意，但是若无神的许可和同意，他就什么也不能做。

十八、神管治邪灵，允许他们试炼信徒和辖制恶人。

十九、恶天使的本性。他们是有感觉和智力的灵体。

二十、本章的后一部分简述创造的历史，并指出关于神的重要认识。

二十一、此认识的特别目的是防止我们由于忘恩或粗心，而忽视神的完全。这类

首要认识的实例。

二十二、这类认识的另一个目的，即认识这些事物为了我们而受造，由此激发我们信靠神、向他祷告和爱他。

一、虽然以赛亚公正地责备敬拜假神的人为愚蠢，因为他们没有能够从地的根基与地球大圈之中认识到谁是真神（参赛 40:21）；然而，我们的智力是如此昏迷卑下，所以必须更加清楚地展现真神，以免信徒也像外邦人一样捏造假神。哲学家们提出的最可以容忍的观念，即神是世界的心灵，仍然是完全无益、荒谬的；因此，我们必须对神有更加深刻的认识，免得一直在不确定之中摇摆不定。因此，神喜悦给我们一部创造的历史——一部教会的信仰可以倚靠的历史，从而除了摩西所述那一位世界的创造主以外，教会不会去寻找其他的神。这部历史提出的第一件事就是“时间”，这样，信徒就可以从继续不断的年月接续中，上溯到人类及万有的最初起源。此知识的用处最大，不仅能够纠正古时在埃及和其他地方盛行的怪异神话，而且能够让我们通过与创造伊始的对比，对神的永恒有更加清楚的认识，从而激发我们更高的钦敬。我们一定不能为世俗的嘲笑所动，即神为何不早一些创造天地，而使大好光阴白白流逝不知几何，因为他尽可以在千百世代以前就创造世界，然而现在世界已近终结，却尚不到六千年。如果要查问神为何耽擱了这样久才创造世界，这既不合宜，也不合法。人心如果胆敢放肆地如此究查，那么必要屡试屡败；并且我们如果想要知道神为了试验我们信心的谦逊而特意隐藏的事，也无益处。曾经有人傲慢、嘲讽地问一位敬虔的长者：神在创造世界以前做些什么事情？老者极妙地回答说：神在为过于好奇的人创造地狱。这一严肃而有力的警告，应当制止许多邪淫的人，不要放纵邪恶、有害的思辨。总之，我们应当记得，那位智慧、权能与公义无法测度的、不可见的神，将摩西记载的历史放在我们面前作为明镜，活生生地反映出他的形像。就如眼睛，因为年老昏花或者因为其他原因而衰弱，非要有眼镜的帮助才能看得清楚；照样，我们的心智也是如此痴愚，如果没有圣经指引我们寻求神，就要立即迷失在我们的幻想之中。那些现在恣意放肆并且拒绝接受警告之人终将明白，不过已经太迟，与其吐出亵渎的言辞污秽神的启示，远不如以敬畏之心顺服神隐秘的计划为好。奥古斯丁的控告极其公正：每当求问超过神旨意的事物缘由之时，便是在侮辱神。在另一处，他又郑重地提醒我们说，提出无限的时间以及无限的空间等问题都是不合宜的。然而，不论诸天体的运行有多宽阔，总有一个确定的限度。如果有人与神争辩，说虚无的太空比受造的太空更大一百倍，这样的轻率岂不是要被所有敬虔人所嫌恶吗？那些控告神闲懒，因为没有在实际创世之前无数个世代就创造世界好取悦他们的人，他们的疯狂也要被所有敬虔人所嫌恶。他们出于过分的好奇，想要超越世界的范围，仿佛在广袤的天地笼罩之中，还没有包含数不尽的璀璨物体足以吸引我们的全部感官一样；就仿佛在六千年里面，神给我们的事实还不足以叫我们不停歇地默想一般。因此，让我们甘愿留在神喜悦约束我们的藩篱之内，限制我们的心智，免得它迷失在不羁的揣测之中。

二、为着同一目的，摩西记载创造的工作不是在一瞬间完成，而是分为六日。这一陈述使我们得以远离关于独一神创造天地和各种捏造，免得我们耗费一生思想这件事情。虽然我们眼目所及尽都是神的工作，然而我们的注意力总是漂泊无定，即使有一点儿圣洁、敬虔的思想，也是转瞬即逝。在这件事上，人的理性提出异议说，这些逐步完成的工作与神的权能不符，直等到它有信心的顺服，并学会享受第七日的安息为止。在创世的次序之中，我们应该殷勤思想神向人类的父爱；他在地上已经丰丰富富地充满了各样美物之后，才造了亚当。如果神在大地贫瘠荒芜之时，就将亚当安置在地上，或者如果神在有亮光之前，就先赐给他生命，那么，神就似乎毫不关切亚当的幸福。但现在，神安排太阳和星宿的运动供人之用，又使空中、地上和水里充满生物，并使大地结出各样果实给人做食物；他是一位未雨绸缪、勤勉周密的家长，向我们彰显他奇妙的良善。这些主题我只一带而过，如果读者仔细思想，就会明白摩西是独一创造主的真正见证人和报信者。已经解释的我不重复，即这里不仅提到神的本质，而且也把他永恒的智慧 and 灵都显明给我们，好叫我们除他之外，不去梦想其他假神；神要我们在这明显的真像中来认识他。

三、在详细讨论人的本性之前（第十五章及第二卷第一章），应当先讲说一下天使。摩西在叙述创造的历史时，由于迁就一般人的无知而没有提到我们眼不能见的神的其他工作，然而因为他后来说天使是神的使者，所以我们从天使服侍神的事实不难推论神是他们的创造主。因此，虽然摩西按照通俗的说法，没有在开始时将天使列在神所造之物里面，然而这并不妨碍我们明白、确切地讨论圣经在其他地方教导我们的关于天使的事。如果我们想通过神的工作来认识他，就一定不能忽略这一高贵、卓越的典范。此外，为了反驳各样错谬，关于天使的这一部分教义也是非常必要的。许多人被天使的卓越本性打动，认为如果把天使仅仅作为受造之物，置于神的权柄之下，这是侮辱天使。因此，有人幻想天使拥有神性。另外，又有摩尼 (Manes) 和他的教派兴起，编造神与魔鬼二元，将一切善事的根源归于神，并指魔鬼为一切恶事的创始者。如果我们被此谰妄所惑，就将否定神创造世界的荣耀。因为神最突出的属性就是永恒和自存，所以如果把此属性在某种程度上赋予魔鬼，岂不是将神性的尊荣也给予魔鬼吗？如果魔鬼有权能随意违背和反抗神的旨意，那么神的无所不能又安在呢？摩尼教徒惟一的好根基——即将一切恶事的创造归给良善的神是不敬虔的——丝毫不影响正统信仰，因为正统信仰不承认宇宙间的任何事物本来就是恶的；人类和魔鬼的堕落及邪恶，以及所产生的罪，都不是来自于本性，而是来自于本性的败坏；并且最初的一切存在，没有一样不表现出神的智慧与公义。为了避免这些悖谬的幻想，我们的思想必须超越眼见。尼西亚信经在称神为万有的创造主时，明显提到不可见之物，可能就是为了这个目的。然而，我必不能越过敬虔的界限，免得由于沉溺于我力不能及的玄想，而迷惑读者偏离单纯的信心。既然圣灵总是教导我们有益的事，而完全忽略或者只是略微提及不很造就人的事情，那么对于所有这些知之无益的事情，我们的本分当然是甘愿无知。

四、天使是神指派来执行他命令的使者，所以当然必须是神所造之物。但是，如果要提出天使受造的时间或等级等问题，那么这是乖僻而不是殷勤考察。摩西说天地万物都造齐了，那么除了星辰和行星之外，究问天上其他隐藏的天体何时开始存在，有什么意义呢？这问题我不想赘述，但是请记住：在所有信仰问题上，都当遵循谦逊和审慎的原则：即不要讲论、思想，甚至盼望知道任何圣经没有启示的隐晦之事。第二个原则：在阅读圣经时，我们应当一直求索和默想那些很能造就我们的事，而不是放纵猎奇之心，去钻研无用的事情。既然主不喜悦教导我们那些轻浮的问题，而是喜悦教导我们实在的敬虔、敬畏他的名、真信心和圣洁的本分，那么我们就当满足于这些教训。因此，如果我们想要成为有智慧的人，就必须弃绝那些无聊之人在圣经的权威之外，关于天使的本性、等级、数目之类的无益空谈。我知道有许多人非常热衷于这些题目，喜爱它们甚于那些与日常操练有关的教义。但是，如果我们要做基督的门徒，就不可拒绝他教导我们的方法。因此，我们应该满足于基督的教导，不仅要弃绝，而且要厌恶那些他吩咐我们远离的多余揣测。无人能够否认丢尼修（不论他是谁）在他的《属天等次 (Celestial Hierarchy)》一书中精明、精细地进行了探讨，但是如果更加详细地进行考察，那么所有人都会发现这些都只是懒散的空谈而已。然而，神学家的本分不是叫人的耳朵发痒，而是通过教导真实、确定、有益的信息坚定人的良心。你在阅读他的著作时，可能会以为这人曾经上到天堂，并记下他不是从别处听到而是亲眼所见的事情。然而，保罗尽管被提到第三层天上（参林后 12:2），却绝口不提那里的情形，而是明明宣告，他所看见的隐秘事是人不当说的。因此，我们要弃绝无价值的智慧，竭力从圣经单纯的教义中，明确主喜悦要我们知道的关于天使的事情。

五、圣经一贯教导我们：天使是天上的灵，神使用他们的顺服和服侍成就他预定的一切事，因此，他们被称为天使是因为神使用他们作为居间的信使，向人显明他的旨意。天使的其他名称也由于同一原因。他们被称为“天军”，因为他们就如君王旁边的护卫，装饰和彰显他的威荣；又如士兵一直注目元帅的大纛旗，随时待命执行元帅的命令，一待元帅令许，就立即准备行动或者已经开始动作。先知在描述神宝座的壮丽辉煌时，采用相似的表征，特别是但以理，他在描述神要行审判时说：“侍奉他的有千千，在他面前侍立的有万万”（但 7:10）。主藉着天使奇妙地执行和宣告他膀臂的大能，因此他们被称为美德。再者，神藉着天使在世上施行统管，所以他们有时被称为执政的、掌权的、有能的（参西 1:16；弗 1:21；林前 15:24）。最后，因为神的荣耀某种程度上住在天使里面，所以他们也被称为“有位的”（西 1:16）；对于最后这个名称，我不愿意作何断言，因为还有另一个同样或更加恰当的翻译。因此，且不说“有位的”这个名称；圣灵经常使用前面的名称来称赞天使尊贵的服侍。另外，神特别藉着天使彰显他权能的临在，因此如果不给予他们尊荣，也不正确。事实上，他们不止一次被称为神（参诗 138:1），因为他们的服侍如同镜子，在某种程度上向我们显明了神性。然而，我倾向于同意古时著述家们的解释，有一些论述说：当主的天使向亚伯拉罕、雅各和摩西显现时，这位天使就是基督。确实，当圣经提到所有天使时，常常称他们为“神”。这不应该觉得稀奇。

因为如果君王和统治者也被尊荣为“神”（参诗 82:6），因为在他们的职分上，他们是神这位至高君王和审判者的摄政者，那么我们将这尊荣归给天使就更加合理了，因为在天使身上，神荣耀光辉的彰显更加明亮。

六、圣经特别强调，天使是神恩惠的分配者和管理者，这使我们最感安慰，并且坚固我们的信心。因此，圣经告诉我们，天使看顾我们的安全，保护我们，指引我们的道路，并且不让任何凶恶临到我们身上。圣经中有许多这样的宣告，首先是论到教会的元首基督，然后是一切信徒。“因他要为你吩咐他的使者，在你行的一切道路上保护你。他们要用手托着你，免得你的脚碰在石头上”（诗 91:11~12）。以及，“耶和华的使者，在敬畏他的人四围安营搭救他们”（诗 34:7）。主在这些经文中指出：他已经差派天使护卫那些他要保护的人。因此，主的天使安慰逃跑中的夏甲，命令她与女主人撒拉和好。亚伯拉罕应许他的仆人将有天使指引他的旅途。雅各在祝福以法莲和玛拿西时祷告说：“救赎我脱离一切患难的那使者，赐福与这两个童子”（创 48:16）。此外，神又差派天使保护以色列民的营寨，并且每次神喜悦搭救以色列民脱离仇敌的手时，他藉天使兴起复仇者。最后（无需再举其他例子），天使服侍基督并在一切患难中与他同在。他们向妇女宣告基督的复活，向门徒预言他将荣耀地降临。他们担当保护我们的职分，与魔鬼和一切仇敌争战，并报应那些苦害我们的人。我们读到：主的天使在为耶路撒冷解围时，一夜之间杀了亚述营中的十八万五千人。

七、神是否为每一位信徒差派一位天使来保护他，我不敢断言。当但以理提到波斯的天使和希腊的天使时（参但 10:13、20、12:1），毫无疑问是指神差派特定天使保护各国各地。另外，当基督说小孩子们的天使常见父神的面时，也暗示神差派一些天使保护小孩。但是，我不知道是否可以从以上的经文推论：每一位信徒都有他自己的天使。不过我确定，不是只有一位天使，而是所有天使都一同看顾我们的安全。圣经说：一个罪人悔改，所有天使都要为他欢喜，胜过为九十九个不用悔改的义人（参路 15:7）。圣经还说，天使们（即不止一个）将拉撒路的灵魂带到亚伯拉罕的怀中。以利沙让他的仆人观看神特别为他差派的众多战车火马。有一处经文似乎比较清楚地教导每个人特别有一位天使。当彼得离开监狱之后，他敲信徒聚集的房门，他们没有想到可能是他，就说必是他的天使。这似乎暗示他们普遍认为，神为每一位信徒特派一位天使。然而，我们也可以这样说：神当时特别派遣一位天使保护彼得，并不暗示他是彼得永久的护卫者；异教庸人幻想每个人均有善恶两位天使，仿佛某种精灵（参加尔文关于可 5:9 的解释）。但是，我们不值得究察与我们没有很大关系的事情。如果有人不认为知道神差派全部天军永远保护他就够了，那么，我也看不出他知道神特别派遣一位天使作他的护卫者有何益处。再者，那些将神对我们的照顾限于一位天使的人，对他自己和教会所有信徒都是极大的伤害，这就仿佛神差派天军四面围绕并保护我们使我们壮胆争战的应许，竟然是毫无价值一般。

八、那些胆敢武断论述天使数目和等级的人，应当认真考虑他们的依据。至于等级，我承认在但以理书中，米迦勒被称为“大君”，在犹大书中被称为“天使长”。保罗

也教导说：有一位天使长将吹号召集世人受审判。但是，又怎能根据这些经文就断定天使有不同的尊荣等级，按照各自的称谓区别他们，并为每位天使安排座位呢？甚至圣经中提到的两个名称，即米迦勒和加百列，或者如果你想要根据多比传十二章十五节的历史记载增加第三个，即拉斐尔 (Raphael)，这些名称的含义表明它们似乎只是为了迁就我们软弱的才智而取的，但我不想在这个问题上下定论。至于天使的数目，救主亲口告诉我们有“许多营”，并且但以理说有“千千万万”。以利沙的仆人看到极多的战车；天使在敬畏神的人四围安营，这一事实表明他们的数目不可胜计。当然，灵没有身体的形状，然而圣经迁就我们心智的有限，描述他们为有翅膀的基路伯和撒拉弗，这是有原因的，为要我们确信在情况需要时，他们将以难以置信的敏捷，以闪电般的速度飞到我们身边。另外，在天使的数目和等级等事上，让我们以其为奥秘，直到神在世界的末日完全地向我们启示为止，并且由于此原因，而不过度好奇地探求或放肆地讲论。

九、然而，我们应当确信一点（虽然一些不安分的人仍存怀疑），即众天使是“服役的灵”（来 1:14），神使用他们的服侍来保护他的子民，通过他们将他的恩宠赐给人，以及执行其他工作。古时的撒都该人认为：天使一词的意思只是神在人心中感动，或者他权能的彰显（参徒 23:8）。但是，极多经文反驳这种梦呓，因此，犹太人竟然容忍这种极为愚妄的无知意见真是奇怪。除了我前面引用的经文，即千千万万的天使、十二营多天使、他们欢喜快乐、他们用手托住信徒、将人的灵魂带到安息之处、他们常见天父的面，等等之外，还有其他的经文清楚证明他们是拥有属灵本质的真实存在。司提反和保罗说：律法是藉着天使的手传的。救主也说：在末日复活时，选民将像天使一样；并且审判之日甚至天使也不知道；在那日他要与圣天使一同降临。不论他们如何歪曲，这些经文的本义都是明白、显然的。同样，当保罗在基督并蒙拣选的天使面前嘱咐提摩太要遵守他的训诫时，他所说的不是无实质的性质或感动，而是真实的灵。希伯来书说，基督的名比天使的名更尊贵，神并没有将世界交给天使管辖，基督没有取天使的本性而是取了人性，因此，除非天使是有福的灵，从而有资格与基督进行这些比较，否则这些经文就没有意义。当希伯来书的著者将信徒的灵魂与圣洁天使一起放在天国之中的时候，宣告的是同一件事（参来 12:22~23）。另外，我们前面引用的经文说：孩子们的天使常见天父的面，护卫我们，为我们的得救而欢喜，详细察看神在教会中的诸般恩典，顺服在元首基督之下。还有其他经文说，他们常常以人的形状向圣族长们显现，与人交谈，甚至接受人的招待，这也是一样的目的。另外，基督也因他作为中保而得到的至高地位而被称为天使（参玛 3:1）。我认为简略讨论这一题目是合宜的，好使单纯信徒远离撒但从古至今一直不断捏造的愚蠢、荒谬的幻想。

十、另外，我们还要对一种迷信提出警告；每当人听到所有的祝福都是由天使施与和分配时，这种迷信就常常会潜入人心。因为人的心智很容易以为天使应该得到所有尊荣，从而那惟独属于基督和神的职分，就归给了天使。因此，在过去的若干世代中，我们看到基督的荣耀被大大遮掩，而天使却得享圣经没有授权的辉煌颂扬。在我们现在反对的所有败坏之中，几乎这是最古老的。甚至保罗也似乎在

与一些高举天使到几乎超越基督的人进行激烈的争辩。因此，他在歌罗西书中大声疾呼：基督不仅超越所有天使，而且他们拥有的一切禀赋都是从基督来的（参西 1:16、20），从而警告我们不要离弃基督转向那些自身并不充足、与我们一样必须依靠同一源泉的天使。因为神的荣耀在天使身上辉煌地彰显，所以我们会很容易陷于愚蠢的崇拜，俯伏在他们面前，并将我们惟独得自神的祝福归给他们。甚至约翰在启示录中承认他亦如此，但是他立即加上天使的回应：“千万不可！我和你，并你那些为耶稣作见证的弟兄同是作仆人的。你要敬拜神”（启 19:10、20:8~9）。

十一、如果我们能够思想神为什么惯常藉着天使来彰显他的权能、保护他子民的安全，以及赐下他的恩典，而不是自己直接行事，我们就不难避免这种危险。他这样做当然不是因为非要借助于天使不可，仿佛他自己不能做成一般。因为每当他喜悦如此行时，他就越过他们，只轻轻一点头便成就他自己的工作：他并不依靠天使排忧解难。因此，他使用天使来扶助我们的软弱，好使我们心存盼望或者坚固信心。的确，主宣告他是我们的保护者，这对我们来说就足够了。但是，当我们看到四围布满危险、伤害，以及各样的敌人时，我们是何等脆弱无力，如果不是主宣告说，他已经按照我们软弱的才智，藉着一些途径显示他恩典的临在，那么我们就必然常存惊惧，甚至完全绝望了。为此，他不仅应许照顾我们，而且使我们确信他已经安排无数的护卫者负责我们的安全，从而只要我们在他们的保护之下，无论有什么危险威胁，都绝对不会为恶所乘。我承认，在有了神保护我们的确证之后，如果我们还四处寻求帮助，这是不适宜的。但是，既然主出于他无限的仁慈和良善，喜悦为我们的软弱提供这样的帮助，所以我们绝不应该忽视神的恩宠。关于这一点，我们有以利沙的仆人为例（参王下 6:15~17），他看见亚述军队包围了山岗，没有逃生之路，就吓得魂飞魄散，以为他自己和主人都要完了。然后，以利沙祷告神开他仆人的眼睛，他就立刻看见满山都是火车火马，是众多的天使，来保护他和先知的。这个异象使他恢复勇气，大胆轻看他的敌人，而在此前，光是这些敌人的影子就已经吓得他惊惶失措了。

十二、因此，关于天使职分的一切讨论，都应该是为了除去一切疑惑，以及增强我们对神的信心。既然主为我们提供了此保护，那么我们在大队敌人面前就不要害怕，仿佛他们真能胜过神的帮助一般，而是要有以利沙的敏感，“与我们同在的，比与他们同在的更多”（王下 6:16）。因此，如果这些奉派要我们确信神随时随地帮助我们的天使，反倒使我们因此而与神疏远，这是何等荒谬。但是，如果天使没有引我们直接归向神——使我们仰望他、求告他，并歌颂他为我们惟一的帮助——如果我们没有把天使仅仅看为神所指挥帮助我们的手——如果天使没有引我们到惟一的中保基督那里，完全依靠他、仰望他，并在他里面得安息，那么，天使就确实使我们与神疏远了。我们应当特别注意雅各的异象（参创 28:12），即天使由梯子下到世界，又从世界上到天上，万军之主坐在梯子顶上，表示惟独藉着基督的代祷，我们才得着天使的服侍，正如救主自己宣告说：“你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上”（约 1:51）。因此，亚伯拉罕的仆人虽然有天使保护的应许（参创 24:7），却并不因此求告天使与他同在，而是信靠此应许，在主面前倾心祷告，

并哀求他怜悯亚伯拉罕。神使用天使作为他权能和良善的使者，并不是为要他们分享自己的荣耀，照样，神应许藉着天使帮助我们，也不是要叫我们同时信靠他和天使。因此，我们当抛弃柏拉图的哲学，不要希图藉着天使亲近神，也不要指望依靠天使而使神对我们更加慈悲垂爱；这是一群放肆、迷信的人，自古至今就竭力想要混入我们信仰里面的一种哲学。

十三、圣经关于魔鬼的所有教导，都是为要叫我们小心防备魔鬼的诡计，为要叫我们准备好精锐的武器，驱逐这些最顽强的敌人。撒但被称为“世界的神”和“世界的王”、武装好的“壮士”、“空中掌权者”与“吼叫的狮子”，所有这些描述无非是要叫我们更加小心警惕，准备好与他争战。有些时候，圣经用明确的语言指出这一点。因此，彼得在说魔鬼“如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人”之后，立即又加上一句劝勉：“要用坚固的信心抵挡他”（参彼前 5:9）。保罗警戒我们“并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战”（弗 6:12），然后立刻吩咐我们充分地武装自己，进入这场重大而危险的战斗。因此，所有听到这些话的人都要注意，圣经既然预先警告我们，我们一直有一位极其凶狠、满有力量、最为狡猾、不知疲倦、装备精良、工于战事的敌人，那么我们绝不能懒惰或怯懦，反而要精神奋发、儆醒待敌，排列整齐、准备抵挡；并且因为知道一场至死方休的战争，所以务必坚强忍耐。最重要的是，我们既然深知自己软弱愚笨，就当恳求神的帮助，单单倚靠他，因为只有他才能赐给我们谋略、力量、勇气和武装。

十四、圣经为要催促我们更加迫切地如此行，就告诉我们，与我们作战的敌人不是只有一两个，或者不多几个，而是一大群。从抹大拉的马利亚身上赶出了七个鬼；并且救主告诫我们：在赶出魔鬼之后，如果仍然留有破口，那么他会带来七个更恶的鬼，重新占据那空出来的住所，这是常有的事。又有一个人曾经被一整营鬼所附。这些经文教导我们，我们与之争战的仇敌难以数计，免得我们误以为他们为数不多，因而藐视他们、懈怠战事；或者因为幻想能够偶尔休战，而变得懒惰。当圣经以单数形式提到撒但或魔鬼时，是指那与公义国度相敌对的邪恶统治。因为正如教会和圣徒团契是以基督为元首，照样，邪恶的党类与邪恶自身，也有其首领施行最高权力。因此经上说：“你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去”（太 25:41）。

十五、圣经每次提到魔鬼时，总是称他为我们的敌人和神的敌人，这应当激动我们与祂决战到底。如果我们以神的荣耀为重（应当如此），那么就当竭尽全力敌挡那企图消灭此荣耀的魔鬼。如果我们热心维护基督的国度，就必须与阴谋颠覆的魔鬼作殊死之战。再者，如果我们以自己的得救为念，那么也不该与千方百计毁坏救恩的魔鬼议和休战。这是创世记第三章描写的魔鬼的性格，他诱人背叛神，不仅夺去神应得的尊荣，而且驱赶人往灭亡里直奔。福音书也这样描述魔鬼，称他为敌人，为了败坏永生的种子而播撒稗子（参太 13:28）。一言以蔽之，在魔鬼的一切行动上，我们都体验到救主所说的真理，即魔鬼“从起初是杀人的，不守真理”（约 8:44）。魔鬼以谎言攻击真理、以黑暗遮蔽光明。他使人心陷入错谬、挑拨



仇恨、挑起争斗，并且所有这些都是为要颠覆神的国度，以及使人与他一同永远灭亡。由此可见，魔鬼的整个本性都是堕落、为害、恶意的。魔鬼既然铁心攻击神的荣耀和人的救恩，可见已经极端堕落。约翰在书信中说：“魔鬼从最初就犯罪”（约壹 3:8），意即他是一切恶毒与邪恶的创始者、领袖和图谋者。

十六、但是，因为魔鬼是神所造的，所以我们必须记住，魔鬼本性所具有的这种恶毒，不是来自于创造，而是来自于堕落。他里面当受咒诅的一切，都是由于他的背叛和堕落。圣经告知我们这一点，免得我们相信他受造时就是这样，从而把与神性最不相容之事归给神。为此，基督宣告：撒但“说谎是出于自己”（约 8:44），并且说明了原因，因为他“不守真理”。“不守真理”一语当然隐含魔鬼曾经在真理里面，称他是“说谎之人的父”，就使他不能将由于自己而来的堕落归咎给神。但是，这些事圣经虽然记述的比较简略，并且不是非常直截了当，但已足够维护神的威荣不受任何诽谤。我们何必还要知道魔鬼的更多事情呢？有些人埋怨圣经没有在多处清楚、详细说明魔鬼堕落的原因、方式、时间和性质等。但是，因为这些事对我们来说并不重要，所以圣经对于这些事虽然没有完全缄默，也只略略提起罢了。圣灵不能屈尊以懒散、无益的历史来满足人的好奇心。我们知道：神谕中不讲述那些我们从中得不到造就的事，乃是主的旨意。因此，我们不要妄谈无益的题目，应以下述关于魔鬼本性的简明信息为足：它们在最初受造时是神的天使，后来因为背叛而自取灭亡，并且成为其他人灭亡的工具。因为知道这些是有用的，所以彼得和犹大清楚地教导：就是天使犯了罪，神也没有宽容，曾把他们丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判（参彼后 2:4 犹 6）。保罗提到蒙拣选的天使（参提前 5:2），明显暗示还有其他遭遗弃的天使。

十七、关于撒但与神之间的战争，必须在下述限定下理解，即如果没有神的旨意和同意，那么撒但就什么也不能做。我们读约伯记的历史，看到撒但来到神的面前领受命令，如果不先得到神的允许，就不敢从事任何罪恶行为。同样，亚哈王受骗，是由于撒但在所有先知的口中作撒谎的邪灵；并且他这样是奉了主的差遣。为此，那折磨扫罗的灵，也被称为是“从主来的恶魔”，因为他就是神刑罚那位恶王恶行的鞭子。圣经在另一处说，埃及人所受的瘟疫，是神藉着恶天使加给他们的。与这些具体实例相一致，保罗一般性地宣告说：神使不信的人内心盲目，虽然他此前称之为撒但的工作（参帖后 2:9、11）。因此很明显，撒但在神的权能之下，为神的权柄所管治，从而被迫顺服神。另外，虽然我们说撒但抵挡神，他的工作与神的工作相敌对，但我们同时坚持，此抵挡和敌对取决于神的允许。我现在所说的，不是撒但的意志和企图，而只是指结果而言。因为魔鬼本性邪恶，丝毫无意遵从神的旨意，反倒一心一意地顽梗和背叛。因此，撒但出于他的本性和他自己的邪恶，定意激烈地反对神，竭力行做那些他认为最能抵挡神旨意之事。但是，因为神用他的权能约束和捆绑撒但，所以他只能做神许可的事，这样，不论他多么心不甘情不愿，但每当他的创造主有任何驱使时，仍然不得不侍奉神。

十八、神随己意指示邪灵的道路，使他们与信徒争战、用诡计袭击信徒、用诱惑搅扰信徒、猛攻信徒、扰乱、惊吓，甚至偶尔伤害他们，但从未征服或压倒他们，藉

此来操练信徒；然而对恶人而言，这些邪灵奴役他们，完全辖制他们的身心，并利用他们在各样不义之事上做奴隶。因为信徒会被这些仇敌扰乱，所以给他们有这样的劝勉，“不可给魔鬼留地步”（弗 4:27）、“因为你们的仇敌魔鬼，如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人。你们要用坚固的信心抵挡它”（彼前 5:8~9），等等。保罗承认，他也未得免于这种争战，因为他说神差派撒但的差役攻击他，免得他过于自高（参林后 12:7）。因此，所有神的儿女都免不了这样的试炼。但是，因为神关于击伤撒但头的应许同样适用于基督与他的所有肢体，所以我否认撒但能够击倒或征服信徒。的确，信徒常经历惊吓，但永不至于不能复原。他们在猛烈的打击下跌倒，但是仍要重新站立起来；他们虽然受伤，但不是致命的。总之，他们虽然一生劳苦，但是终将得胜，虽然他们偶尔也会吃败仗。我们知道，神因他公义的愤怒，将大卫交给撒但一段时间，叫大卫在撒但的激动下数点以色列民（参撒下 24:1）；保罗说，即使有人落入撒但的网罗，也并不代表他就此失去赦罪的盼望（参提后 2:26），这也不是没有原因的。因此，保罗在另一处指出：在不断争战的今生，前述我们要打败撒但的应许就已经开始成就，并且要在争战结束时最终成全。保罗这样说：“赐平安的神，快要将撒但践踏在你们脚下”（罗 16:20）。我们的元首基督确实一直完胜，因为这世界的王在他里面毫无所有（参约 14:30）；但是对于作为基督肢体的我们，现在只是部分得胜，并要在我们脱去必死的肉体时才会完全得胜；现在我们仍有肉体的软弱，然而将来要充满圣灵的能力。这样，基督的国越巩固，撒但的国便越倾覆，正如主自己说：“我曾看见撒但从天上坠落，像闪电一样”（路 10:18）。藉着这些话，主证实了使徒所说的传道的效力。同样地，主又说，“壮士披挂整齐，看守自己的住宅，他所有的都平安无事。但有一个比他更壮的来，胜过他”（路 11:21~22）。为此，基督藉着死亡胜过那掌死权的撒但（参来 2:14），并战胜他的一切仆从，使他们不能伤害教会，否则教会将要时时受他们的苦害（我们是何等软弱，他们是何等暴怒），如果我们不依靠元首的胜利，那么在魔鬼不间断地多方攻击之下，我们又怎能抵挡哪怕是片刻呢？因此，神不允许撒但管治信徒的灵魂，只把不敬虔和不信的人交给撒但，就是那些不属他羊群的人。圣经说，魔鬼无可争议地占据这个世界，直到他被基督赶逐为止。同样，圣经还说魔鬼弄瞎了所有不信福音之人的心眼，并且在悖逆之子心中运行（参弗 2:2）。这是公义的；因为所有恶人都是预备遭毁灭的器皿，所以他们如果不受神之报应使者的统治，那么还要受谁的统治呢？最后，圣经说他们是出于他们的父魔鬼。正如信徒因为有神的形像而被称为神的儿女，照样，恶人堕落而有撒但的形像，就合宜地被称为撒但的儿女。

十九、上文我们已经反驳了关于圣天使的无用哲学，即教导天使只是神在人心里激发的良善运动或感动，这里，我们也必须同样反驳那些胡诌魔鬼只是我们的肉体所产生的邪恶意念或扰乱的人。我们将根据与此题目有关的众多清楚的经文简短地予以反驳。首先，他们被称为从原初景况堕落的污秽的灵或背道的天使（参太 12:43；犹 6），这些称呼已经清楚地宣告，他们并非是心智的运动或意念，而是实实在在有知觉和智力的心智或灵。同样，救主和约翰都将神的儿女与魔鬼的儿

女进行比较,如果“魔鬼”一词代表的仅仅是邪恶的感动,那么这种对比岂不是荒谬吗?约翰更加着重地说:“魔鬼从起初就犯罪”(约壹 3:8)。同样,当犹大记载“天使长米迦勒与魔鬼争辩”时(犹 9),当然是在将一个邪恶悖逆的天使与一个良善的天使进行对比。约伯记的记载与此一致,撒但与圣天使一同侍立在神面前。但是,最清楚不过的就是那些提到魔鬼已经开始感受到,并且将要在复活之日更加完全感受到神的审判所带来的刑罚的经文。魔鬼喊道:“神的儿子,我们与你有什么相干?时候还没有到,你就上这里来叫我们受苦吗”(太 8:29);还有:“离开我,进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去”(太 25:41)。又说:“就是天使犯了罪,神也没有宽容,曾把他们丢在地狱,交在黑暗坑中,等候审判”(彼后 2:4)。如果魔鬼根本不存在,那么说有火为他们预备,他们现在就已经开始被基督的荣耀所折磨,该是何等荒谬呢?但是,对于相信神的道的人来说,此题目的所有讨论都是多余的;而对于那些只喜欢新奇的空想者,引用圣经也无结果,因此,我想我已经达到了本意,即使敬虔人抵挡那些不安分之人搅扰自己和愚蒙人的谵妄梦呓。然而,这个题目也值得讨论,免得有人错误地幻想他没有敌人,而致闲懒或者不做醒抵挡仇敌。

二十、我们置身于这最美丽的剧院,就当从神清楚显明的工作中,得到敬虔的快乐。正如我们在别处说过,在次序上,信心的第一课(虽然不是首要课程)是要记住:无论我们面向何方,眼目所及尽都是神的工作;同时当以敬虔的心默想神创造它们的目的。因此,为了以真实的信心认识到那些需要领悟的关于神的事,注意创造的历史是很重要的;摩西简单记载了此历史,后来的敬虔神学家们,特别是巴西勒(Basil)和安布罗斯(Ambrose),进行了更加详细的解释。从这历史中我们明白,神藉着他的道与灵的权能,从无中创造天和地;然后他又创造各类有生命和无生命之物;以令人叹服的次序,安排无数种类的万物;赋予每一种类以恰当的性质、用处、地点和地位;同时,因为一切万物都要败坏,他又为每一种类的存活做好准备,直到末日;因此,他以隐秘的方法养育一部分种类,时时将新鲜的活力注入它们里面;对于其他种类,他赐下繁殖的能力,以免它们因为自身死亡而绝种;他又以极致的丰富、变化和美丽装饰天地,宛若一座最富丽堂皇的华美大厦;最后,神创造人,赋予他以特别的优美以及既多且大的特权,叫他成为他所有工作的最卓越的典范。但是,因为我无意详细讨论创世的历史,所以这里只简单陈述几点。关于此题目,我建议读者从摩西,以及其他忠实、殷勤记录世界历史的人那里,获取更完整的知识。

二十一、关于思想神所做工作的目的,我们不需要再详细讨论。此题目在另一处已经进行了详细的解释,按照这里的需要,只用简单几句话就够了。毫无疑问,人如果想要贴切地讲说神在宇宙的构造中所表现出来的莫测智慧、权能、公义和良善,那么再富丽堂皇的辞藻,也无法与这伟大的题目相称。毫无疑问,主要我们不住地虔心默想他的创造,好使我们在看到受造物如明镜一般表现出神无限丰富的智慧和良善时,不是草率地一眼瞥过,而是久久思索,严肃而忠实地记在心中,并时常回想。但是,因为我们现在的目的是教导,所以那些需要长篇论述的题目,

只好从略。简单地说，读者怎样才知道自己真正认识那位世界的创造主、神的属性呢？首先，他遵循此普遍法则，从不忽略或者忘记神在他所创造的万物中表现出来的荣耀的完全；其次，他把所看到的一切都应用在自己身上，从而深深印在心中。前者例如，当我们看到天上的星宿是如此井然有序，完全不能想象还有更加壮丽的景象，有些天体固定不移，有些运行不息，然而都不越过一定的范围；整个宇宙的运行有度，使我们能够分辨日夜、年月、季节，同时他调节日夜的长短，以免诸事混乱，我们就认识到这位创造主何其伟大。其他例子还有，我们从神托住这广大的宇宙，引导天体的快速运行等事之中，看到他的权能。这几个例子已经充分解释了在世界的创造中看到神的完全是什么意思。我们如果要详细讨论整个题目，那么就将永无终止，整个宇宙中有多少类物体，毋宁说有多少个物体，那么就有多少神权能的神迹，就有多少神智慧与良善的明证。

二十二、后者与信心的关系比较紧密，即当我们看到神为了我们的益处和救恩命定万事，同时我们又在自己身上以及他赐给我们的大福分上看到他的权能和恩典，就激励我们信靠他、求告他、赞美他和爱他。另外，正如我不久前所指出的，在创造的次序上，神已经显明他创造万物是为着人的缘故。还有一点也要注意，神是分为六日创造世界，虽然他要在一瞬间完成整个全部创造，比起逐步渐进的方式，并不更加困难。但是，神喜悦在这上面显明他的护理以及父爱，在造人之前，他已经把他预见对人有益、有用的各样东西都预备妥当。甚至在我们尚未存在以先，神就已经这样顾念我们，那么，我们如果怀疑这位最好的父亲是否看顾我们，该是何等的忘恩呢！在我们存在之前，他便为我们准备好一切美善的事，那么如果我们不信而惶恐，惟恐有一天我们在窘迫之时，他的恩慈会离开我们，这又是何等的不敬虔呢！再者，摩西告诉我们，神把世界所有的一切，都交给我们管理。神这样宣告，当然不是用虚空的施赐来欺骗我们。因此，我们的安全所需要的一切，永远不会缺乏。一言以蔽之，每当我们称神为创造主的时候，就应该想起，他所造一切万物的安排，都在他的手中；我们是他的儿女，他会喂养和抚养我们，并且教导我们，好叫我们惟独指望从他那里得到一切美物，并且深信在与救恩有关的事物上，他永远不会叫我们有任何缺乏，从而单单依靠他；并且我们可以向他祈求一切，不论得着什么益处，都以感恩之心承认是他的赏赐；这样，在他的伟大良善和恩惠的吸引下，学习全心全意地爱他和侍奉他。

## 第十五章 人受造时的光景。灵魂的功能；神的形像；自由意志；原义

本章分为：(一)、思考人在堕落之前的光景所需遵循的法则，第一个要思考的要点是身体的受造，用泥土创造并吹入生气所包含的教训，第一段。(二)、用若干有力的论证证明灵魂的不朽，第二段。(三)、思考神的形像（灵魂不朽的最有力证据），反驳各种荒谬的妄想，第三段。(四)、反驳遮掩真理之光的若干错谬，堕落之前灵魂功能的哲学和神学思考。

段落梗概：

一、对人的两种认识，即堕落前和堕落后。这里思考前者。此讨论需要遵守的具体法则或谨慎。用尘土创造身体以及有灵居于其中所包含的教训。

二、证明灵魂的不朽：(一)、良心的见证。(二)、对神的认识。(三)、灵魂禀赋的高贵功能。(四)、灵魂在睡眠时的活动和奇想。(五)、不计其数的经文。

三、神的形像是灵魂不朽的最有力证据之一。神的形像的含义。反驳阿西安得(Osiander)关于神形像的梦呓。“形像”与“样式”是否有别。反驳阿西安得的另一个异议。神的形像在完全的亚当身上是显著的。

四、神的形像在灵魂里面。可以从它被基督更新了解它的本质。此更新包含什么。堕落前人里面的神的形像。现在它在哪里体现。它何时何地将达完全。

五、反驳摩尼教徒和塞尔韦图斯关于灵魂起源的梦呓。反驳阿西安得的梦呓，他否认人可以有神的形像而没有实质的义。

六、哲学家们关于灵魂功能的学说普遍不调合、可疑和模糊。描述灵魂的卓越。每个人只有一个灵魂。简短考察哲学家们关于灵魂功能的意见。如何看待此意见。七、将灵魂的功能分成智力和意志，更合乎基督教义。

八、在堕落之前，人的智力和意志的能力及职事。人的自由意志。此自由因为堕落而丧失——这是哲学家们不理解的事实。伯拉纠派和天主教徒的妄想。反驳人在自由时堕落的异议。

一、现在我们必须讨论人的受造，不仅因为在神的所有工作中，人是神的公义、智慧和良善的最高贵、最令人惊叹的典范，而且是因为，就如本书开头所说，除非我们也认识自己，否则就不能清楚、正确地认识神。此认识有两个方面——首先，关于我们最初受造时的光景，其次，是关于我们在亚当堕落之后，立即开始变成的光景。因为，如果我们不知道自己的本性由于堕落而变为败坏和腐化，那么，知道我们原初受造时的光景便没有太大益处。然而，现在我们只考虑人性在原初受造时的纯全。当然，在我们讨论人在堕落之后所陷入的悲惨光景以前，需要先思考起初受造时的光景。我们必须小心，免得在指出人本性的邪恶时，似乎将其归给创造人的神；不敬虔的人如果能够藉口强辩说，他一切的邪恶在某种意义上是来自于神，那么在受到控告时，就会立即毫不犹豫地向上帝抗辩，把他们罪行的咎责归给神。有些人在讲到神时似乎颇为恭敬，却巴不得为自己寻找藉口，将他

们的堕落归咎给本性，但是却没有想到，他们这样做也是在指控神，只不过方式不甚明显而已；因为如果能够证明人性在受造的时候即已内蕴堕落，那么当然就损害了神的尊荣。因此，因为肉体总是眼巴巴地寻找各样托辞，幻想可以这样而把自己的邪恶归咎到其他地方，所以我们必须警惕防备这种堕落的行为，从而在讨论人类的不幸时，制止所有推诿，并在任何人予以非难时，维护神的公义。后文在适当的地方（第二卷第一章第三段），我们还要讨论现在的人与亚当原初所具有的清洁，相距何等遥远。首先应注意：人既然是用泥土造的，就不当骄傲——身居泥舍，并且自身又部分为泥土的人，还要以优越夸口，实在荒唐至极。但是，神不仅屈尊赋予泥土的器皿以生命，而且以它为不朽之灵的居所，所以亚当很能够以创造主的厚恩夸口。

二、人由灵魂和身体组成，这是无可争议的事实；我所说的“灵魂”，是指一种不朽并且受造的本质，是人比较高贵的部分。有时候，灵魂又称为“灵”。当这两个名称一起使用时，它们的意义不同；但在单独使用“灵”时，就相当于“灵魂”，正如所罗门论到死亡时说“灵仍归于赐灵的神”（传 12:7）。基督将他的灵交给父，司提反将他的灵交给基督，意思就是说：在灵魂从身体的监牢得释之后，神就成为它永远的保存者。有些人幻想灵魂被称为“灵”，是因为它是神注入身体之中的气或能量，并不具有本质，这大大错了，灵魂的性质和圣经的整体教导都证明这一点。的确，那些过度恋世的人，他们的领悟力变得愚钝，事实上，他们与众光之父隔离，沉溺在黑暗之中，竟然幻想他们死亡之后就一了百了；然而，光明并没有完全为黑暗所吞没，他们仍然多少有一点儿灵魂不朽的意识。良心分辨善恶，对神的审判做出回应，这是永生之灵的一个明确记号。没有本质的某种运动如何能够看见神的审判台，并因罪疚感而自觉恐惧呢？身体不会惧怕精神上的刑罚。只有灵魂才会如此，因此，灵魂必然赋有本质。那么，单纯对神的认识即足以证明上升到世界之上的灵魂必然是不朽的，因为任何短暂的呼吸或感动断不能上达到生命的源泉。最后，心智赋有许多高贵的功能，证明它铭刻有属神之事，这些功能是它具有不朽本质的证据。因为兽类所有的感觉都不能超出身体之外，或者至少不能超出实际接触的物体之外。但是，心智能够阅览天地，扫视自然的隐秘，并且在它了解和记忆各个世代所历之事以后，融会贯通每一件事，并从过去推测将来，这就清楚表明在人里面，隐藏着某种与肉体有别之物。我们拥有智力，藉此能够思考不可见的神和天使，这是肉体完全无能为力的。我们有正直、公义和诚实的观念，这也不是肉体的感觉所能达到的观念。因此，这些观念的座位必然是“灵”。甚至睡眠一事，它使人麻木，似乎剥夺了人的生命一般，也是灵魂不朽的清楚证据；人在睡梦之中，不但会想到从未存在过的事物，而且会预感将来的事。这些题目我一带而过，那些异教著述家们已然妙笔生花。但对于敬虔的读者来说，有这样简单的叙述已经足够。如果灵魂不是与肉体有别的某种本质，那么圣经就不会教导说：我们是住在泥土的房屋中（参伯 4:19），并且在死时，要离开身体的帐幕（参林后 5:4），又说，我们要脱去那可朽坏之物，好在末日按照各人身体所行的受报。这些经文，以及其他随处出现的类似经文，不但将灵魂与肉体清楚分离，而且称“灵魂”为“人”，

表明灵魂是人的首要部分。再者，保罗在劝勉信徒清除身体和灵的一切污秽时，表明罪污在这两个部分里面。另外，当彼得称基督为灵魂的牧人和监督时，如果并不存在灵魂，让基督履行这一职分的话，那么彼得所说的话就很荒谬了。如果灵魂没有本质，那么他所说的灵魂的永恒救恩，以及他对洁净灵魂的吩咐，以及私欲与灵魂的争战，也都毫无根据；另外，希伯来书的著者也不能说，牧者们要为我们的灵魂时刻警醒以便将来交账。出于同一目的，保罗求神给他的灵魂作见证，如果灵魂不能够受刑罚，那么就不能带到神的面前受审判。救主关于这一点说得更加清楚，他吩咐我们要惧怕那杀了身体以后，还能够把灵魂丢在地狱火之中的。再者，希伯来书的著者把我们肉身的父与神分开（惟独神是我们的灵的父），他无法用更加清楚的话来断言灵魂具有本质了。另外，如果灵魂在脱离身体的枷锁之后并不继续存在，那么，救主就不会说拉撒路在亚伯拉罕的怀里享福，而富人的灵魂却受折磨了。保罗也证实这一件事，他说，只要我们还住在肉体之中，便与神隔离。对于毫无含糊之处的问题，无需长篇大论，我只要再补充一点，路加提到撒都该人不信有天使和灵，这是他们的错谬之一。

三、此要点的另一个有力证据是：圣经说人是按照神的形像造的。虽然神的荣耀在人的外表上显现，但是他的形像无疑是在人的灵魂中。我承认，外表不仅使人与低等动物相区别，而且也使我们更加靠近神；有人这样描述神的形像，我也不很想怎么反对：

“沉默的受造之物躬身向下，它们的眼光朝向大地母亲。人则举目仰望属于他的众天”。

只要读者明白，这些外在标记所表现出来的神的形像，乃是属灵的即可。阿西安得的著作显示出他在轻浮发明上的悖谬机灵劲，他把神的形像不分青红皂白地延伸到灵魂和肉体，将天与地混为一谈。他说：父、子和圣灵将他们的形像放在人里面，是因为即使亚当保持了纯全，基督仍然要成为人。因此在他看来，为基督所预定的身体，就是起初创造亚当肉体的模型和典型。但是，他在哪里找到说，基督是圣灵的形像呢？我的确承认，整个神性的荣耀都在中保的位格中彰显；但是在次序上居于圣灵之前的永恒的道，怎能被称为是圣灵的形像呢？简言之，当圣子被称为圣灵的形像时，圣子与圣灵之间的区别就被破坏了。另外，我希望知道，披戴肉身的基督在哪些方面与圣灵相似呢？并且他藉着什么标志或特征来表达这种相似呢？因为“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人”这句经文也是子说的，那么，他是他自己的形像——这是完全荒谬的。再者，根据阿西安得的臆造，亚当是按照基督人性的模型或典型而造的。因此，创造亚当的观念，即是基督将要披戴肉身，然而这与圣经的教导非常不同；圣经说，亚当是按照神的形像被造的。有人解释亚当按照神的形像被造，是因为他能够效法基督（基督是神惟一的形像），这种说法还更有些道理；不过，也没有什么实在的根基。人们对于“形像”和“样式”有很多讨论；解经家们无故地寻找两个名词之间的区别，其实“样式”一词，只不过是解释“形像”而已。首先，我们知道希伯来人习惯使用重复，即用两句话表述同一件事；其次，这件事情本身毫无含糊之处，人被称为神的形像，

是因为他像神。因此，那些在这两个名词上放纵哲学思辩的人，以“形像”指灵魂的实质，“样式”指灵魂的性质，等等诸如此类，都是明显的荒谬意见。因为“神定意照自己的形像造人”这句话有些含糊，所以又加上“按着我们的样式”进行解释，就仿佛说：他要造人，藉着人与自己的相似之处彰显他自己。因此，摩西在下一节重复“神的形像”两次，却没有提到“样式”。阿西安得的异议是轻浮的；他提出异议说，所谓神的形像不是指人的一部分，或者灵魂及其功能，而是指由所出之土而得名的整个亚当。我说这种异议是轻浮的，因为所有明达的读者都会这样判断。当称全人为必死的时候，并不等于说灵魂也会死，同样，当人被称为理性动物的时候，也不能说理性或智力就此属于身体。因此，虽然灵魂不是人，但是若说人被称为神的形像是就灵魂而言，这并无荒谬之处；虽然我还是持守前文立下的原则，即神的形像包含人性超越其他所有动物的一切优越品质。因此，此名词是指亚当蒙神赋予的纯全，那时候他有正确的理解力，有理性控制的意念，所有感官均管理妥当，并且将自己的所有优越都归给他的创造者。虽然神的形像主要在心智和心灵里面，或者在灵魂及其能力里面，但是身体的任一部分，都有一些荣耀的光辉照耀。当然，神的荣耀在世界的每一个部分都可看见，因此我们可以推论：当圣经说神的形像在人的里面时，暗示着一个巧妙的对照，将人与其他受造物分开，并且提升人在其他一切受造物之上。但是不能否认，天使也是照着神的样式造的，因为基督宣告，我们最高的完全是与他们一样（参太 22:30）。然而，摩西通过给予我们这一特殊的标记，来颂扬神对我们的恩宠，乃有很好的理由，特别是他只把人与可见的受造物进行比较。

四、然而，除非我们更加清楚地说明人有哪些超越其他受造物的功能，以及人在哪些方面应被视为神荣耀的明镜，否则我们对“形像”的定义就还不够完整。然而，我们可以从神为人性的败坏所提供的补救之中，最好地明白这一点。毫无疑问，当亚当从最初的光景堕落之后，就与神疏远。因此，我们虽然承认他里面的神的形像并没有完全涂抹和摧毁，但是确实已然如此败坏，以至于剩下的只有可怕的畸形；因此，我们的得救从由基督那里获得更新开始，为此，他被称为第二个亚当，因为他使我们恢复到真正、实质的纯全。保罗虽然通过对比信徒从基督那里得到的“叫人活的灵”与亚当受造时“活的魂”（林前 15:45 英译），来颂扬那在重生中彰显出来的更加丰盛的恩典，然而，他并没有否认另一要点，即重生的目的是基督按照神的形像重新塑造我们。因此，他在另一处指出：“这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像”（西 3:10）。此经文与另一节相符：“穿上新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁”（弗 4:24）。现在，我们必须思想保罗所说的这一更新具体包含些什么？他首先提到知识，其次是真正的义和圣洁。由此我们推论：起初神的形像是藉着智力的亮光、人心的正直以及本性各个部分的纯全无疵，而彰显出来。虽然我承认这种表达方式是一种省略法，然而并不能推翻此原则，即神形像更新的主要特征，必定也在创造中占据最重要的位置。出于同样的目的，保罗在另一处说：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状”（林后 3:18）。现在我们明白：基督是最完全的神的形像，我们更



新而有此形像以后，就在知识、清洁、义和真圣洁上有神的形像。奠定了这个根基之后，阿西安得关于神的形像是指身体形状的幻想就自动烟消云散了。至于圣保罗的那段经文（林前 11:7），惟独称男人为“神的形像和荣耀”，女人明确排除在外，根据上下文，这明显仅仅限于民事上的次序。我认为现在已经充分证明：形像包含与属灵和永恒的生命有关的一切。约翰也用不同的措辞表达了同样的意见，他说：从起初就在神永恒之道中的生命，就是人的光（参约 1:4）。约翰的目的是颂扬神提升人超越其他动物的非常恩典，同时也指出人是按照神的形像造的，好与一般动物有别，因为人拥有的不是普通的动物性的存在，而是与智力的亮光相结合的存在。因此，正如神的形像就是人性的全然优越，就是亚当在堕落以前所闪耀的人性，但是后来败坏且几乎完全摧毁，剩下的全是破碎、混乱、支离和污秽的；照样，这形像现在在选民当中还可以看到一部分，因为他们被圣灵重生。然而，要等他们到天上以后，才能完全显露出它的荣光。但是，为要知道这形像的特性，就必须讨论灵魂的功能。奥古斯丁揣想灵魂是三位一体的镜子，因为它包含智力、意志和记忆，这样说并无道理。还有人认为人有神的样式是在于神赋予人以治理之权，这也是不可能的，因为这仿佛是说，人之所以像神，只是因为主任命他为万物的主人。样式必定在人的里面。样式必定不是人以外的某事物，而必定是灵魂内在的良善。

五、但是，在我继续讨论之前，需要先反驳摩尼教徒的梦呓，并且塞尔韦图斯在我们的世代又企图将其复活。圣经说：神将生气吹在人的鼻孔里（参创 2:7），因此他们以为人的灵魂是神的实质的传递，仿佛神将他无限神性的一部分输送到人里面。要戳穿此魔鬼般的错谬附随着多少粗鄙、污秽、荒谬的意见，并不需要多少时间。如果人的灵魂是神传递的一部分本质，那么神的本性不但有激情、可变，而且也有无知、邪情、软弱，以及各种邪恶。再没有什么比人更加善变的了，他里面互相冲突的意念激动、搅扰着他的灵魂。人一直被自己的无能哄骗，被最微小的引诱征服；并且所有人都感受得到，灵魂自身是容纳各样污秽的器具。如果我们说灵魂属于神的本质，或者是神性的隐秘注入，那么所有这些事就必须归给神的本性。谁不为这样恐怖的事情而战抖呢？的确，保罗引用亚拉图（Aratus）的话说：“我们也是他所生的”（徒 17:28）；然而保罗指的是性质而非实质，因为神的确用他的禀赋装饰我们。同时，割裂创造主的本质以便给每个人一部分乃是疯狂至极。因此，我们必须坚持，虽然灵魂刻有神的形像，却仍然像天使一样是受造的。并且，创造并非注入本质，而是从无到有。另外，虽然人的灵是神所赐的，并且在离开身体之后仍然回到神那里，但是仍然不能说：灵是从神的本质上折下的一根枝条。在这件事上，阿西安得又被他自己的幻想缠裹着陷入一种不敬虔的错谬，他否认神的形像可以在人里面但却没有实质的义；这就仿佛是说，除非基督的实质注入我们里面，否则神不能藉他圣灵的大能使我们像他自己。无论这些人如何伪装他们的妄想，也无法遮掩明智读者的眼睛，使他们看不出里面复活的摩尼教思想。但是，根据保罗关于人重新获得神形像的教导，可以清楚地推论：人像神并不是藉着注入实质，而是藉着圣灵的恩典和能力。保罗说：“我们众人既然敞着脸得以看见主

的荣光，……，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后 3:18）；圣灵在我们心里运行，当然不是为要使我们具有与神相同的实质。

六、从哲学家们那里寻找灵魂的定义是徒劳的；除了柏拉图以外，他们没有一人明确主张灵魂的不朽。的确，苏格拉底学派的一些哲学家们有此倾向，但是仍然没有明确教导一种他们自己也没有完全信服的教义。然而，柏拉图再进一步，他视灵魂为神的形像。其他学派均将灵魂的能力和功局限于今世的生命，以致于否认灵魂在身体之外存在。另外，我们在前文已经根据圣经指出，灵魂的实质是非物质的；现在还要补充，它虽然不为空间所限定，然而仍然占据身体为居所，不但使身体各个部分有生气，使各种器官正常发挥功用，而且拥有管理人生活的至高主权；这不仅关乎属地的生活，而且关乎对神的侍奉。虽然最后侍奉神这一点在我们败坏的光景中不甚显著，然而甚至在我们的邪恶当中，还仍然留着某些痕迹。人如果不是因为有羞耻之心，怎么会顾念名誉呢？如果不是因为看重尊荣之事，又怎能有羞耻之心呢？这种心态的基本原则和来源是人觉悟到他们是为行义而生，——这是一种几近真宗教信仰的觉悟。但是，因为人受造无疑是为了默想属天的生命，所以关于此生命的知识，必定已然刻在灵魂之中。的确，人如果不知道这至福，就是没有行使他理解力的主要用途；这至福的成全在于与神联合。因此，灵魂的主要行为是追求此至福，于是，人越努力追求与神亲近，越证明他有理性。虽然有些人主张人有多个灵魂，即一个感官的灵魂和一个理性的灵魂，这种意见似乎有一点道理，但是他们的论证却不完整，除非我们想要为着轻浮无益的事而苦恼，否则就必须拒绝此意见。他们说：灵魂的理性部分与器官的运动之间，存在极大的冲突（第五章第四段）。仿佛理性不与自己争竞一般，理性的一些忠告与另外一些忠告之间往往如敌对的军队一样彼此冲突。但是，既然这种混乱是由于本性的堕落，那么如果因为各种功能之间存在不应有的不和谐，就推论说有两个灵魂，这是错误的。但是，关于这些功能的精微论述，让给哲学家们去做吧。要造就敬虔人，有一个简单的定义就足够了。的确我承认，他们的教导既真实又聪明，不但饶有兴味，而且知之有益；我也不禁止那些愿意研究此题目的人。首先，我承认有五种感官，即柏拉图所称的器官，藉着这些感官，人得以感觉所有对象，如同这些对象进入某种容器一般；其次是想象（phantasia），辨别感觉到的对象；再次是理性，一般的判断力即属于理性；最后是智力，它对理性深思后的对象，再进行踏实、冷静的思忖。同样，灵魂的三种认知功能，即智力、想象和理性，对应于三种欲望功能：即意志（will），它的职事是选择理性和智力所提供的一切；情（irascibility），它的职事是抓住理性和想象所提供的对象；以及情欲（concupiscence），它的职事是抓住感官和想象所提供的对象。虽然这些事都是真实的，或者至少似乎如此，但恐怕因为它们含糊暧昧，不但不能帮助我们，反而会要困扰我们，所以我想最好还是忽略它们。如果有人对心智的能力采取另外一种分法，称一种为欲望的，它虽然不具理性，但是服从理性，如果有其他功能的引导；称另一种为智力的，它本身是理性的一部分，我对这种区分不会十分反对。我也不想在另一种观点上争辩，即有三个动作的原则：感觉、智力和欲望。但是，

让我们宁愿采用一种所有人都能明白的分法,这种分法当然不是从哲学家们那里得到的。因为当他们以最直白的方式叙述的时候,就把灵魂分为欲望与智力,但这二者又各有两面。对于后者,他们有时候称为默想的,单单以知识为满足,没有任何主动的力量(这种情况使西塞罗称其为智力,精灵);有时候他们又称为是实践性的,因它藉着分辨善恶而影响意志。这种分法包含了行善和公义生活的实验知识。前者,即欲望,他们区分为意志和情欲;每当欲望服从理性时,他们就称其为“意志”;但是每当欲望脱离理性的轭而成为放纵,他们就称其为“情欲”。因此他们幻想人一直拥有足以正确管理自己的理性。

七、我们必须反对这种教导的方式。因为哲学家们不知道人本性的败坏(这是背叛的刑罚),所以错误地将人两种非常不同的光景混为一谈。因此我们坚持,对于当前的讨论,灵魂由两个部分组成,即智力和意志(第二卷第二章第十二段);智力的职事是分辨对象,判断他们看来应当采纳还是拒绝;意志的职事是选择和跟从智力认为是好的对象,以及拒绝和躲避智力认为不好的对象。我们不详细讨论亚里士多德的微妙意见,他认为心智自身没有动作,它的推动力是选择,此选择他亦称之为欲望的智力。为了不被这些画蛇添足的问题缠住,我们只要知道:智力对我们来说,好比是灵魂的向导和统治者;并且意志无时无刻不惟智力是瞻,在有兴趣的事上等待智力的决定,那就够了。因此,亚里士多德教导得对:欲望的取舍在某种程度上,与智力的迎拒相类似。另外,智力何等确实地管辖着意志,在本书其他地方再讨论(第二卷第二章第十二段至第二十六段)。这里我们只想指出:灵魂的全部功能均归属这两者之一。这样,我们将感官包含在智力之中。有些人的区分如下:他们说感官倾向于逸乐,而智力则倾向于良善;因此,感官的欲望变成情欲,而智力的意念变成意志。我愿意用“意志”一词代替他们所用的“欲望”,因为意志一词的使用比较普遍。

八、因此,神赋予人的灵魂以智力,藉以分辨善与恶、义与不义;又赋予灵魂以理性作为亮光,好使人知道哪些应当追求,哪些应当躲避;由此,哲学家们称“指导的能力”为 *to hegemonikon*, 即主要或者统治的部分。神将意志附加于这个能力,作为选择的根据。人的原初光景拥有这些高贵的禀赋,他拥有理性、智力、审慎和判断,不仅足以管理他在地上的生活,而且也使他能够上达到神和永恒的幸福。此后又加上“选择”来指导欲望,并管理官能的所有运动;意志就这样完全顺服于理性的权柄。在此正直的光景下,人拥有意志的自由,如果他如此选择,那么他可以藉此而获得永生。这里如果引入神奥秘的预定并不合理,因为我们不是在考虑是否有可能发生的事,而是在考虑真正的人性如何。因此,亚当如果如此选择,那么他可以站立得稳,因为他堕落完全是由于自己的意志;但是,因为他的意志可以向左也可以向右,并且亚当没有坚定不易的恩赐,所以他很容易就堕落了。然而,他曾经有选择善或恶的自由;不仅如此,他的思想和意志都具有最高程度的正直,他的所有功能都合宜地愿意顺服,直到人败坏了自己的良善属性并摧毁了自己为止。因此,哲学家们完全处在黑暗之中,他们想在瓦砾堆中找寻完整的建筑物,在混乱中找寻和谐的秩序。他们立下的原则是:人如果没有选择善或恶

的自由，就不能算是有理性的动物。他们还幻想：人如果不是按照自己的意愿安排生活，那么美德与邪恶之间的差别就被毁坏。假如人没有改变，这种说法或许还可以成立。然而他们并不知道人已经改变，所以把所有事情弄得一团糟糕，也就不足为怪了。但是，那些自称是基督门徒的人，也想要在灵性已经完全败坏的人里面寻找自由意志，竭力揉合哲学家们的意见与神启示的教义，这明显是在谬妄中徒劳，所以在这两件事上都错了。但是，这些事最好留到适宜的时候再作讨论（第二卷第二章）。现在只要记得，最初受造的人与他的所有后裔均大不相同；他的后裔是在败坏之后生的，带着遗传的罪污。在起初受造时，灵魂的每一部分均为正直；心智纯全无疵，意志有择善的自由。如果有任何人提出异议说，他被放在滑地，因为他的能力软弱；我要回答，他那时的禀赋恰足以叫他无可推诿。因为神当然不能受此条件的约束，即他所造的人既不能犯罪也不愿犯罪。这种本性或许更加优越；可是若要规劝神，仿佛他有将这种本性赐给人的义务，则是最不公正的，因为他有完全的权利决定他赏赐的多少。为什么他不藉着恒忍来扶持人，这是他隐秘的计划；我们有本分在探究时不超过严肃庄重的界限。人已经领受了能力，如果他选择要使用此能力；但是，他没有意志要使用这能力；因为这意志的结果就是恒忍。然而人无可推诿；他已经领受了如此多的赏赐，因此他的毁灭完全是咎由自取。神不必一定要赐给人超过中性、可变程度的意志；从人的堕落中，神亦可得着荣耀。

## 第十六章 神托住并保护他创造的世界。藉他的护理统管世界的每一部分

本章分为：(一)、神个别且整体地特别护理所有受造物的教义，反驳伊壁鸠鲁派关于命运和偶然原因的梦呓。(二)、诡辩者关于神全能的捏造，哲学家们关于混乱、含糊的世界统管的错谬，第一段至第五段。所有动物，但特别是受到特别看顾的人类，是神护理的证明、证据和实例，第六段及第七段。(三)、思考天数、命运、机缘、偶然和不定之事（这是下述问题的关键）。

段落梗概：

一、甚至恶人在肉体感官的引导之下，亦承认神是创造主。义人不仅承认这一点，还承认神是所有受造物的最智慧、最有权能的统治者和保存者。这样，他们仰赖神的道，一些经文。

二、反驳伊壁鸠鲁派，他们以命运和偶然原因对抗圣经教导的神的护理。太阳，神护理的明证。

三、反驳诡辩者关于懒散护理的无稽之谈。考虑神的全能与护理。正确认识神全能的两个益处。不信者的狡辩。

四、护理的定义，反驳哲学家们的错误教理。伊壁鸠鲁派和逍遥学派的梦呓。

五、断言神的特别护理，并思考神的公义和怜悯得出论据予以证明。用圣经中关于天、地和动物的经文证明。

六、用关于人类的经文证明特别护理，神更特别为了人类而创造世界。

七、最后用以色列民、约拿、约伯的历史，以及日常经验中的实例证明特别护理。

八、反驳关于护理的错误观点：(一)、斯多亚学派。(二)、异教徒的命运和机缘。

九、无论对于我们来说多么偶然，事情的成就都在神确定的计划之中。实例。将偶然之事及意外与神隐秘但公正并且最智慧的计划相分离的错谬。两个实例。

一、认为神在完成创造之工以后就此撒手不管，这种暂时创造主的观点既冷漠又无活力。特别在这一点上，我们必须反对异教徒的意见，并坚持我们的观点：神的权能在世界的永存状况中也是如此明显，并不逊于起初创世时候。甚至恶人一看到天与地，也不得不上升到创造主；然而，惟独信徒才能将创造的所有赞美都归给神。为此，使徒说：“我们因着信，就知道诸世界是藉神话造成的”（来 11:3），此经文前面已经引用；因为除非我们上升到神的护理，否则不论我们似乎何等心中思想、口中承认，都不能正确理解“神是创造主”一语的意义。属肉体的心智在创造中看到神的权能之后便戛然而止；至多只思想到创造主在如此工作中彰显出来的智慧、权能和良善（这是自发产生的，即使不愿意的人也会不由自主地注意到），或者思想到神保存和统管这世界的一些普遍性的运行，这是事物运动能力的基础。简言之，属肉体的心智幻想神在起初赋予万物的生机活力，已足以维继它们。但是，信心必须再进一步。在知道有一位创造主之后，必须立即推论他也是一位统管主和护理主；并且他不是通过使整个宇宙及其各个部分产生某种普遍性的运动，

而是藉着特别的护理，来托住、抚育和照管他所创造的万物，直至最微小的麻雀。因此，大卫在简要述说神创造世界以后，立刻进入他继续不息的护理，他说：“诸天藉耶和华的命而造，万象藉他口中的气而成”（诗 33:6）；又立即补充“他看见一切的世人”（诗 33:13）。后面的话也是同样的目的。尽管人们的认识并不都是如此准确，但除非神是世界的创造主，否则人就不会相信他管理人间的事，并且没有一位严肃地相信神创造了世界的人，会不深信他也看管自己的工作；大卫以很好的理由，按照最美妙的次序，引导我们由此而及彼。一般说来，哲学家们这样教导，人心也这样认为，世界的各个部分均由神隐秘的感动所激励。然而，他们远未达到大卫的高度，而一切敬虔的人也相信大卫所说：“这都仰望你按时给它食物。你给它们，它们便拾起来；你张口，它们便得美食。你掩面，它们便惊惶；你收回它们的气，它们就死亡，归于尘土。你发出你的灵，它们便受造，你使地面更换为新”（诗 104:27~30）。事实上，他们虽然赞同保罗的意见，“我们生活、动作、存留，都在乎神”（徒 17:28），然而他们对于使徒所颂扬的恩典，却并没有严肃的认识，因为他们对那惟独显明神之父爱的特别看顾丝毫没有兴趣。

二、为了更加清楚地认识这种区别，我们必须明白，圣经所教导的神的护理，与命运或偶然原因是相对立的。所有世代都有一种流行的错误意见（今日更加如此），即认为一切事情的发生都是偶然的，以致护理的真教义不仅暗淡，而且几近完全湮没。如果有人遭强盗抢劫，或者遇到猛兽；如果船只在大海中骤遇强风而沉没；或者有人因为房屋、树木倾倒而丧生；如果有人迷途荒漠却绝处逢生；或者从惊涛骇浪中遇救抵岸，或者于千钧一发之际得脱死亡——属肉体的心智会将所有这些幸与不幸的事情都归为命运。但是，所有听到基督教导“你们的头发也都被数过了”的人（太 10:30），都会另外寻找原因，并坚持万事都是由神隐秘的计划所统管。至于无生命之物，我们必须坚持，它们虽然各自拥有特别的属性，但是它们所行使的力量，全部都在神直接的指引之下。因此，他们只是神的工具，神不断地向其中注入他自己看为合适的能量，并按照他的美意使用它们来达到各种目的。在所有受造物中，太阳最为奇妙、光芒万丈。除了光照世界之外，它还奇妙地以热量养育各种动物，以光线使种子受热而发芽抽叶，以养分使它们拔高、粗壮、开花、结实、成熟，生出各样土产！同样，树木也由于太阳的热量而发芽、生叶、开花、结实。神为要将这些事的全部荣耀都归给自己，就喜悦在创造太阳之前，先已叫光存在，又使地充满各样草木和果实。因此，敬虔的人不会把太阳看为那些在其受造以前已经存在之物的必要或主要原因，而只是把它视为神按照自己的美意使用的工具；虽然神可以撇开太阳，自己行做这一切。另外，我们读到太阳因为约书亚的祷告而在一个地方停留了两天（参书 10:13）；又为希西家的缘故，它的影子向后退了十度（参王下 20:11）；神藉着这些神迹宣告：每天的日升日落，并不是自然的盲目本能，而是有他亲自的掌管，从而使我们天天想到他仁慈的父爱。冬去春来，春归夏至，夏毕秋继，这是再自然不过的事；然而在此循环之中，仍然有很大、很不平衡的变化，因此很显然，每一年、每一月、每一日，都在神崭新而特别的护理之下。

三、诚然，神宣告自己无所不能，并且要我们承认他的这一属性；然而，这不是诡辩者所幻想的那种空洞、懒惰、昏昏欲睡的全能，而是警醒、有效、积极、持续不断的全能；此全能不是规定混乱运动的一般原则，好像命令河流在规定的河道内流动一样，而是一种达到具体、特殊运动的全能。神被称为全能的，不是因为他能够行动却袖手旁观，或者因为他藉着一般性的本能，使原来命定的自然秩序继续；而是因为他藉着护理统管天地，控制万事，使无一不在他的计划之内发生。诗篇说：“我们的神……随自己的意旨行事”（诗 115:3），即意指他确定而周到的定旨。用哲学方式解释诗人的话，说神是首要动因，因为他是一切运动的起始和原因，这是很枯燥无味的。信徒在身遭苦害时，知道他们所承受的每一件事都是神的安排和命令，并且他们是在神的手中，这是他们的安慰。但是，如果神的统管延伸到他一切的工作，那么将其限制在自然的影响和道路以下，未免是幼稚的狡辩。另外，那些把神的护理局限于一个狭小的范围内，仿佛他任由万事万物自由地、按照永存的自然律前进的人，不仅夺走神的荣耀，也夺走一个对他们自己最为有益的教义；人如果无可奈何地承受天、地、空气和水的一切可能运动的摆布，那么他真是最惨苦的受造物了。另外，这种观点可耻地损害了神对每一个人的特别的良善。大卫感叹：婴儿在母亲的怀抱中就有口才足能歌颂神的荣耀（参诗 8:2），因为他们从离开母腹的那一刻开始，就发现神已经为他们预备好了食物。的确，我们看见、听到一些实例，有些母亲乳汁充足，而有些母亲则几乎没有；这是因为神乐意慷慨地滋养这个孩子，而另一个则比较贫乏。那些将神的全能所当得的赞美归给神的人，得到双重的益处：首先，那掌管天地并且所有受造物都当顺服他旨意的神，有完全的能力奖赏他们的顺从；其次，他们能够安息在神的保护之下，所有能够伤害他们的一切都在神的控制之下，他的权柄遏制撒但的一切愤怒和阴谋，并且所有不利于我们安全的事，都取决于神的旨意。这样，也只有这样，我们由于面临危险而产生的过度的、迷信的恐惧，才能够平息或制服。我说这是迷信的恐惧是因为：当其他受造物威胁我们的时候，我们就变得如此惊惶失措，仿佛它们自己有力量能够伤害我们，或者仿佛它们能够偶然或意外地伤害我们，或者仿佛神并没有提供给我们足够的保护一样。例如，耶利米禁止神的儿女们“为天象惊惶，因列国为此事惊惶”（耶 10:2）。当然，他并不是反对一切恐惧。但是，当不信的人将世界的统管从神转移到天象上去，幻想他们的祸与福依赖于天象的定旨或预兆，而不是神的旨意的时候，结果就是，他们惟独应该对神怀有的敬畏就转移到星宿和彗星上去。因此，我们如果要躲避这种不信，就必须时刻记住：没有任何无常的力量或作用，或者受造物的运动；它们都受神隐秘的旨意所统管，除非神知道并愿意，否则任何事都不能发生。

四、首先，读者需要记住：我们所说的护理，不是神懒散地坐在天上，俯视人间发生的事情，而是神执掌舵柄并支配一切事件。因此，神的护理不但是用眼观看，更是用手干预。亚伯拉罕对他的儿子说：“神必自己预备”（创 22:8），他不只是断言神预知未来的事，而且也是要把未知之事的的管理交给那使困惑与难明之事产生美好结局的神的旨意。因此，护理在于行动。许多人空谈预知，实在是毫无意义。有

些人的错谬不是这么明显，他们承认神的统管，但是正如我前文已经指出，这是一种混乱的、不分青红皂白的统管，只是给予宇宙及其各个部分以一个推动力和一般性的运动，但并不特别地指引每一个受造物的动作。然而，这种错误也不可容忍。因为按照这些教唆者的观点，此（他们称为笼统的）护理，既不妨碍所有受造物受到偶然的推动，也不妨碍人按照他自己的自由的意志选择道路。这样，他们使人成为神的合作者：神以他的能力打动人有行动的意向，使他能够按照本性的倾向行事，而人则按照他自愿的选择，管理自己的行为。简言之，他们的教义是：世界、人事和人自己，都受神的权能而非定旨的统管。我说的不是伊壁鸠鲁派（一直荼毒世界的害虫），他们梦想一位好逸偷闲的神；也不是另一班同样糊涂的人，他们很久以前就捏造说：神统治空气之上的地域，而将地上的事丢给命运。对于这种明显的癫狂，即使不能言语的受造物也要扬声反驳。我现在想要反驳另一种非常流行的意见，此意见虽然承认神有一些盲目、不确定的活动，但却拒绝了他最主要的作为，即按照他测不透的智慧来决定和引导万事万物实现合宜的目的。不承认神的统管，就使神仅仅成为名义上而非实际上的统治者。我要问，统管是什么意思呢？岂不是进行统辖，来管理被统辖者的命运吗？如果他们承认神统管世界，不仅是因为他保持他所立定的自然的次序，而且也是因为他特别看管自己的每一项工作，那么，我并不完全拒绝这种普遍护理。的确，每种受造物都受到某种隐秘的自然本能的推动，仿佛他们服从神永恒的命令，并且自发地遵循神最初立下的道路一般。关于这一点，我们可以引用救主的话，他说他与父从起初就一同作事（参约 5:17）；另外保罗说：“我们生活、动作、存留都在乎他”（徒 17:28）；希伯来书的著者在证明基督的神性时说“常用他权能的命令托住万有”（来 1:3）。但是，有些人假借一般护理，来隐藏和遮掩特别护理；特别护理有圣经如此确切、清楚的教导，真是奇怪竟然还会有人怀疑。当然，那些接受笼统护理的人不得不修改他们的教义，补充说：许多事情的发生确实是由于神特别的关怀。然而，他们错误地将此关怀局限于特定的动作。因此，我们要证明：神统管每一件事情，所有事情都是由于神确定的计划而发生，没有任何事情的发生是出于偶然。

五、有一种观点承认运动的发端是神，但是一切事物均在自然的驱使之下，自发或偶发地继续运动，昼夜的交替，冬夏的循环，都是神的工作；因为神给每一事物安排职事，立下特定的法则，即它们总是依循不变的道路，昼以继夜，月以继月，年以继年。但是因为有些时候，酷热和苦旱烤干了庄稼；又有些时候，过量的雨水使庄稼霉烂，骤然降下的冰雹狂风突然毁坏了庄稼；这些都不能视为神的工作，只好说天气的阴晴，冷暖，均是由于星宿的运动和其他自然原因。按照这种观点，根本不存在神的父爱或审判。如果说神把生产食物的普通能力赋予天地，即已完全彰显出他对人的仁慈，那么这是一种贫瘠的异教见解；就仿佛丰年不是神特别的赐福，而荒年也不是神特别的咒诅和刑罚一般。罗列反驳这种谬论的各种论证太耗时间，让我们以神自己的权威为足。他藉着律法和先知多次宣告：每当他降甘霖到地上，是在显明他的恩宠；而他的命令一出，天便坚硬如铁，霉病和其他灾殃毁坏了庄稼，暴风骤雨使田地荒芜，这是他确实、特别报应的记号。如果承认这



一点，那么当然没有一滴雨不是奉神明确的命令而降。大卫颂扬神的一般护理，因为“他赐食给啼叫的小乌鸦”（诗 147:9），当神以饥荒威胁生物的时候，岂不是明明地宣告：他们都由神喂养，有时候贫乏，有时候丰富吗？我前面已经说过，将此原则仅限于一些特殊的行动，是幼稚的想法；基督毫无保留地说：如果没有父神的意志，那么没有一只麻雀会掉到地上（参太 10:29）。当然，如果鸟的飞行都在神计划的管理之下，那么我们就必须承认先知所说：神虽然“坐在至高之处”，却“自己谦卑，观看天上地下的事”（诗 113:5~6）。

六、我们知道世界的创造主要是为了人类，那么神对世界的统管也是为了这个目的。先知耶利米说：“我晓得人的道路不由自己；行路的人也不能定自己的脚步”（耶 10:23）。所罗门也说：“人的脚步为耶和华所定，人岂能明白自己的路呢”（箴 20:24）。那么这就可以说，神按照人本性的倾向推动他，但是人按照自己的意思，任意给予这种推动力以一个方向吗？如果是这样，那么人对于自己的道路，就有完全的决定权了。他们可能会这样回答：人如果没有神的权能就什么都不能做。但是这种回答无济于事，因为耶利米和所罗门不仅将权能归给神，也将拣选和定旨都归给神。人自己制订计划而不顾及神，仿佛他们不受神手的引领，所罗门斥责他们的这种愚昧说：“心中的谋算在乎人，舌头的应对由于耶和华”（箴 16:1）。这些若不是神喜悦就连一个字都不能说的可怜人，竟然想离开神而独立有所作为，实在是奇怪的糊涂！再者，圣经为了更好地说明世界上的每一件事都是依照他的定旨，就宣告说：那些看起来似乎最偶然不过的事情，其实都在神的手中。树枝从树上掉下，砸死路过的人，还有什么事看起来比这更属偶然呢？但是主的看法非常不同，他宣告是他把这人交在杀人者的手里（参出 21:13）。同样，谁不把抽签的事归为盲目的命运呢？但主不这样看，他宣告这是他的决定（参箴 16:33）。他没有说，签是藉着他的能力抛入怀中又取出，而是宣告说，这惟一或许可以归于机缘的事，也是出自于他。所罗门的另一段话也是同样的意思：“贫穷人、强暴人在世相遇，他们的眼目，都蒙耶和华光照”（箴 29:13）。虽然穷人和富人在世界上混杂，但是他说各人的境遇都为神所命定，从而提醒我们；照耀所有人的神总是洞察，这是劝勉穷人忍耐，因为所有不满意自己所得之份的人，都是在竭力摆脱神加给他们的担子。那些亵渎神的人，将有些人的默默无闻以及另一些人的荣登高位，归给人的勤劳或者命运，因此另一位先知谴责他们说：“因为高举非从东，非从西，也非从南而来。惟有神断定，他使这人降卑，使那人升高”（诗 75:6~7）。因为神不能放弃审判者的职分，所以先知推论：有些人升高而其他人卑微，都是神隐秘的计划。

七、另外，一般来说，特别的事件是神特别护理的证据。在旷野中，神叫南风吹起，给会众送来大群的鸟（参出 16:13）。当他要把约拿丢在海里的时候，他就刮起狂风。那些否认神统管世界的人会说这是特殊情况，但我要由此推论说：如果没有神特别的命令，就不会有风或者风势增大。如果他不能随己意驱使云和风，藉以彰显他权能的特别临在，那么，圣经所说，“用云彩为车辇，藉着风的翅膀而行，以风为使者，以火焰为仆役”（诗 104:3~4），就不可能是真的了。同样，其他经文也

教导我们，每当风使海浪翻滚，这是证明神的特别临在。“他一吩咐，狂风就起来，海中的波浪也扬起”，“他使狂风止息，波浪就平静”（诗 107:25、29）。在另一处他又宣告，他以旱风刑罚人民（参摩 4:9）。再者，人虽然生来就有延续后代能力，然而有些人没有后代，而有些人儿女众多，神以之为他特别恩宠的标志，“所怀的胎是他所给的赏赐”（诗 127:3）。因此雅各对拉结说：“叫你不生育的是神，我岂能代替他作主呢”（创 30:2）。最后，自然最寻常的事是我们以饮食养生。但是圣灵宣告，不仅土地的出产是神的特别赏赐，而且人活着，也不是单靠饮食（参申 8:3），因为喂养他们的不只是丰富的食物，还是神隐秘的祝福。因此，在另一方面，他又以“除掉众人所倚靠的，所仗赖的，就是所倚靠的粮，所仗赖的水”的话语来警告以色列民（赛 3:1）。的确，如果神没有用他慈爱的手供给我们食物，那么在祷告中祈求日用的饮食就没有多大意义了。因此，为了使信徒确信，神在喂养他们时，是履行最好的家长的职分，先知说，“他赐粮食给凡有血气的”（诗 136:25）。最后，一方面我们听到“耶和華的眼目看顾义人，他的耳朵听他们的呼求”，另一方面，“耶和華向行恶的人变脸，要从世上除灭他们的名号”（诗 34:15~16）；让我们确信，天上地下一切的受造物随时准备侍奉主，他可以随己意使用他们。因此我们推论，神不仅通过对一切受造物的一般护理，来延续自然的秩序，而且还以奇妙的计划，引导它们成就具体而恰当的目标。

八、那些非难此教义的人，诽谤它是斯多亚派的天数。奥古斯丁也曾经受到相同的指控。我们不愿意在用词上争论；但我们并不接受“天数”一词，一方面因为它属于保罗教导我们躲避的世俗的空谈（参提前 6:20），另一方面也因为他们竭力要用这词所蕴的臭名玷污神的真理。但是，有人错误、恶意地将此教理归咎给我们。因为我们不像斯多亚派一样，幻想在自然中包含有一系列相互牵涉的永存原因链条，由此产生出一种必然性；我们反而坚持：神是万物的最高决定者和统治者，——他按照自己的智慧，从永恒预定了他要做的事，现在又藉着他的权能，成全他所预定的一切。因此我们主张：藉着他的护理，不但天地和一切无生命的受造物，还有人的计划和意志，都受其管理而准确地行走在他所预定的道路上。那么你会说，难道没有任何偶然或意外发生的事吗？我回答，大巴西勒说得对，“命运”和“机缘”都是异教的名词，敬虔的信徒不应该接受这些名词的意义。如果所有成功都是神的祝福，所有灾难都是他的咒诅，那么在人事上，就没有命运及机缘之说的一席之地了。我们应当注意奥古斯丁的话，他说：“我很遗憾自己在反对柏拉图学派的文章中，如此频繁地使用‘命运’一词，虽然我并不是以此指某种女神，而只是指外在事件（或好或坏）的偶然的发生。还有些说法，例如‘可能’、‘也许’、‘偶然’等，虽然真宗教信仰并不禁止我们使用，但它们所指的每一件事都必须完全归于神的护理。在这一点上，我并没有保持沉默，指出寻常所称的命运，乃受隐秘的次序所控制，并且我们所称的机缘，不过是我们不知道其原因和理由而已。的确，我这样说过，但我仍然后悔使用了‘命运’一词，因为我看到人有一种非常有罪的习惯，当他们应该说‘这是神的旨意’的时候，却说‘这是命运的旨意’”。简言之，奥古斯丁一直在教导：如果把任何事归于命运，那么，世界便是在漫无目的地运行。虽然他在别

处说过，所有事情的进行均部分藉着人的自由意志，部分藉着神的护理，但是他随即清楚地解释他的意思是：人亦在护理的支配之下；当他已经以此为原则时，人若坚持还有任何事没有神的预定而发生，那么没有比这更荒谬的了；因为这等于是说，这些事是漫无目的地发生了。藉着此推理，他也排除了基于人意志的偶然之事；并且他又更加明白地说，除了神的旨意之外，我们一定不能去寻求其他原因。当奥古斯丁使用“许可”一词时，其意思可以从他的一段话中看出：他在那里证明，神的旨意是万事的至高和首要原因，因为如果没有他的命令或者许可，那么任何事情都不会发生。他当然没有这样描绘神：当他要许可某事时，乃是闲坐在瞭望塔上。神表现为干预的意志乃是主动的（如果我可以这样说），否则就不能算为原因了。

九、但是，因为昏迷麻木的心智使我们远远不能测透神护理的奥秘，所以我们必须要借助于一种区别来上达到此高度。那么，虽然万事都由神的计划和确定的安排所命定，然而在我们看来，却似乎都是偶然的，——这样说不是因为我们幻想命运支配着世界和人类，使万事混乱地运动（基督徒不应有这样冷漠的想法）；而是因为世事的次序、方式、目的和必然性，多半隐藏在神的计划中，虽然这些事确定无疑是出于神的旨意而发生，然而无论是从这些事自身的性质来考虑，还是按照我们的认识和判断来估计，它们看来都是偶然的。例如，假设某个商人与一群可靠的人进入森林，一不小心离开了伙伴们并且迷了路，后来落入强盗手中被杀。对于这人的死，神不仅事先知道，而且也是他的定旨所命定的。圣经不是说神预先知道每一个人的生命会到什么时候，而是说“你也派定他的界限，使他不能越过”（伯 14:5）。然而，对于我们的辨别力来说，所有这些事情都似乎是偶然的。基督徒会怎样看待前述商人这件事呢？虽然他会看这件事发生的所有条件在性质上都是偶然的，但是他不会怀疑有神的护理在驾驭这件事，并引导他这样死亡。将来的一切事情也均如此。将来的所有事情，在我们看来都是不确定的，我们只能以之为悬而未决，仿佛可以这样或那样发生。然而，我们仍然心中确信，所有事情的发生都是神预定的。常见于传道书的“Event”一词（参传 2:14~15、9:2~3；中文译本为“遭遇/机会”），就是这个意思，因为人看不到隐藏的首要原因。然而，圣经关于神隐秘护理的教义，并未从人心中完全抹去，而是仿佛黑暗中闪烁的火花。因此，非利士人的占卜者虽然拿不定主意，但却仍然把不幸的遭遇一半归于神，一半归于机缘。他们说：“车若直行以色列的境界到伯示麦去，这大灾就是耶和華降在我们身上的；若不然，便可以知道不是他的手击打我们，是我们偶然遇见的”（撒下 6:9）。他们真是愚昧，当占卜不灵时，又乞怜于命运。不过我们仍然看到他们心存约束，因此不敢将他们遭遇的苦难视为偶然。有一个很好的例子，说明了神如何运用他的护理，按照他的美意扭转局势。当大卫在玛云的旷野被发现的时候，非利士人侵入以色列，迫使扫罗退兵（参撒下 23:26~27）。如果神因为保护他的仆人，使扫罗遇到此阻碍，那么，非利士人的突然起兵，虽然出乎人的意料，我们却不能说这是由于机缘。那些似乎是偶发的事，信心看到有神隐秘的推动。虽然原因并不总是同样明显，但我们应该确信，世界的一切变迁都是由于神隐秘的

权能。同时，神所命定的事，虽然必定要成就，然而这并不是出于绝对或自然的“必然性”。基督的骨头就是一个熟悉的例子。他取了与我们同样的肉体，所以理智的人都不会否认他的骨头能够折断，然而它们却绝不可能折断（参约 19:33、36）。因此，这里我们看到经院神学家们区分相对必然性与绝对必然性，以及假设必然性与绝对必然性，是很有道理的。<sup>1</sup> 神虽然使他儿子的骨头可以折断，但却不使它们真的折断；因此，神旨意的必然性，使那可以自然发生的事成为不可能。

---

<sup>1</sup> Sometimes the absolute/hypothetical distinction is put in terms of the distinction between the necessity of the *consequence* versus necessity of the *consequent*. The point being made is that the necessity of the antecedent plus the necessity of the consequence brings about the necessity of the consequent.

## 第十七章 护理教义的益处

本章可以分成两个部分：(一)、神护理教义的一般性说明，期望给信徒以实在的指导和安慰，第一段；以及特别说明，第二段至第十二段。然而，首先反驳那些否认世界由神隐秘、测不透的计划进行统管的人；以及反驳那些将所有邪恶归咎于神，并荒谬地强辩操练敬虔无用的人，第二段至第五段。然后是对神护理的圣洁默想，以及有成效的默想对生命的益处，第六段至第十一段。(二)、解决由经文而来的两种异议，一是神后悔，二是神似乎废除他的定旨。

段落梗概：

一、神护理的概述。(一)、包含将来与过去。(二)、藉着工具、不用工具、逆着工具行事。(三)、人类，特别是教会，是特别看顾的对象。(四)、施行方式常常是隐秘的，但一定是公义的。详论最后一个要点。

二、褻渎神的人否认世界藉着神隐秘的旨意来统管，用经文反驳。有益的计划。

三、关于神以隐秘的计划统管世界的教义不支持：那些将其邪恶归咎给神之人的不敬虔、拒绝工具之人的狂妄、忽视宗教本分之人的错谬。

四、关于将来的事，神护理的教义并非与人的深思熟虑不相容。

五、关于过去的事，辩称罪恶因为与神的定旨相符而不应受刑罚是荒谬的。(一)、恶人抵挡神宣示的旨意。(二)、他们被良心定罪。(三)、虽然神使用他们作为工具，但罪行的本质和罪罚在他们自己。

六、圣洁地默想神的护理。(一)、所有事情的发生均由于神的预定。(二)、万事都为要让爱神的人得益处。(三)、人心和他们的企图都在神的手中。(四)、神的护理看顾义人的安全。(五)、神特别看顾选民。

七、默想神的护理。(六)、神以各种方式遏制和击败教会的仇敌。(七)、他支配所有受造物，甚至撒但，让他的子民得益处。

八、默想神的护理。(八)、他操练信徒的忍耐和温良。例子。约瑟、约伯和大卫。(九)、他除去信徒的懒散，并催促他们悔改。

九、默想神的护理。(十)、解释次要原因的功用。(十一)、当信徒忽视或轻率地履行本分时，护理提醒他们的错失。(十二)、定恶人不义的罪。(十三)、使神的仆人正确看待将来，从而产生审慎、殷勤和积极。(十四)、使他们完全仰赖神的智慧与全能，同时殷勤担当自己的呼召。

十、默想神的护理。(十五)、虽然人生充满不计其数的恶事，义人仍然仰赖神的护理，感到绝对的安全。

十一、前述默想的功用。

十二、本章的第二个部分，回答两个异议。(一)、圣经说神改变他的目的，或者后悔，因此他的护理不是确定的。回答此异议。神不能后悔的经文证据。

十三、为什么说神后悔。

十四、第二个异议，圣经说神废除他的定旨。回答此异议。用一个实例证实此回答。

一、人心极易放纵虚妄的巧辩，所以那些看不到此教义之合宜功用的人，几乎不可避免地陷在各种困难之中深感困惑。因此，我们应当在这里讨论圣经教导神预定万事这一教义的目的。我们需要注意：首先，神的护理包含过去和将来；其次，神的护理在支配万事时，有时使用工具，有时不用工具，有时背乎工具；最后，神的目的是要说明他关怀整个人类，并且在特别警惕地注意和管理教会。另外还要注意一点：在神护理的整个过程中，虽然他的父爱与仁慈，以及他严厉的审判，常常是显而易见的；但是偶尔有些时候，由于事情的原因向人隐藏，所以人心容易以为人事被盲目的命运所任意左右，并且属肉体的本性容易引诱我们抱怨神说，他把我们当作球戏来玩弄取乐。然而，如果我们有一颗理智、安静的心，愿意受教，那么最终必将明白：神的计划合乎最高的理性，并且他的目的若不是操练他的子民学习忍耐，校正他们堕落的意念，驯服他们的邪淫，锻炼他们否定自己，激励他们振作奋勉；就是在另一方面，击打人的骄傲，挫败邪恶之人的诡计，以及败坏他们一切的图谋。我们虽然并不知道具体原因，但是确信这些原因都在神里面隐藏，所以大卫感叹“耶和华我的神啊，你所行的奇事，并你向我们所怀的意念甚多，不能向你陈明；若要陈明，其事不可胜数”（诗 40:5）。尽管我们所遭的苦害应当常使我们想起自己的罪，刑罚也可能促使我们悔改，然而在人的受苦上，我们看到基督是将其归给父神隐秘旨意的至高主权，甚于神按照各人所当得的刑罚各人。当他说到一个生来瞎眼之人的时候，他说：“也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出神的作为来”（约 9:3）。对于在甚至出生之前就有的灾祸，我们属肉体的感觉会存着抱怨，觉得神使这些无辜之人如此受苦，实在没有怜悯。但是基督宣告：倘若我们的眼目足够明亮，就会看到父神的荣耀正是在这件事上熠熠发光。我们必须谦逊，不得强求神做出解释，而是要敬畏他隐藏的判断，以他的旨意为最公义的原因。当天空彤云密布、暴风雨歇斯底里的时候，黑暗遮住我们的眼睛，雷声鼓动耳膜、我们的所有感官都因恐惧而变得迟钝，这让我们觉得一切都是混沌杂乱，然而在上的诸天却仍然晴朗、平静。同样在人事上，骚乱的局势使我们无法判断，然而我们仍要笃信：神仍然以他公义和智慧的亮光，支配所有这些喧嚣，引导它们直达目的。当然在这件事上，有许多糊涂之人放肆地算计神的工作，对他隐秘的计划品头论足，甚至对未知之事也敢妄下定论，比判断必死之人的作为还要放肆。我们对人尚且谦逊，不敢贸然论断，以免因轻率而受咎责，但却竟敢狂妄无礼地侮辱那当受我们歌颂崇敬的神的隐秘判断，岂不是荒谬至极吗？

二、因此，除非人明白他必须与创造自己的主和世界的创造主相连，并且存着合宜的谦卑表明对神的敬畏和崇敬，否则无人能够恰当、有益地思想神的护理。现今，许多犬类恶毒地攻击此教义，或者至少狂吠不止，因为除非与他们的理性相符，否则他们就拒绝承认神的作为是合法的。他们攻击我们，因为我们不以律法的训诫为足（律法包含神的旨意）以及坚持世界是由他隐秘的计划所统管，这又是何等的狂妄！就仿佛我们所说的教义不过是我们自己头脑的虚构，就仿佛圣灵

并没有明白地宣告，就仿佛圣灵没有多次多方地教导一般！因为他们多少还有一点羞耻之心的约束，不敢公然亵渎神，所以为了比较自由地释放他们的怒气，他们就假装与我们辩论。但是，如果他们拒绝承认世界上发生的每一件事均由神测不透的计划所掌管，那么圣经宣告“你的判断如同深渊”是何目的呢？（诗 36:6）。当摩西感叹：神的旨意“不是在天上，使你说：谁替我们上天取下来，使我们听见可以遵行呢？也不是在海外，使你说：谁替我们过海取了来，使我们听见可以遵行呢？”（申 30:12~13），因为神的旨意已经在律法中阐明，那么就必然另外有一个好比“深渊”的隐藏旨意。保罗赞叹此旨意说：“深哉！神丰富的智慧和知识。他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过他的谋士呢”（罗 11:33~34）。的确，律法和福音中所含的奥妙远超乎我们的理解力；然而，神既然用智慧的灵光照他子民的心智，好使他们能够明白他在道中启示的奥秘，那么它们现在就不再是深渊，而是我们可以安行的康庄大道、指路的明灯、生命之光，与确实真理的学校。但是，他统管世界的奇妙方法称为“深渊”是很正当的，因为尽管我们不知道此方法，但却仍然应当崇敬之。摩西只用寥寥数语，就优美地表达出这两件事，他说：“隐秘的事是属耶和華我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的”（申 29:29）。我们看到，他吩咐我们不仅要专心思想律法，而且要崇敬神隐秘的护理。为要叫我们存谦卑的心，约伯记也描述了这崇高的教义。约伯记的著者在畅谈了宇宙的构造以及神奇的工作之后，这样说：“看哪，这不过是神工作的些微，我们所听于他的是何等细微的声音”（伯 26:14）。因为这个缘故，他在另一处把神里面的智慧与他赐给人的智慧进行了区分。在叙述自然的奥秘事之后，他说：“智慧”向一切有生命的眼目隐藏，“神明白智慧的道路”（伯 28:21、23）。旋即他又补充说，宣扬智慧是为要叫人寻求，因为“他对人说：‘敬畏主就是智慧’”（伯 28:28）。奥古斯丁论到这一点说：“因为我们并不知道神以最好的次序对我们所做的全部事情，所以我们应该存着善意单单按照律法行事，但是在其他事上，我们受到律法的推动，因为他的护理是不改变的律法”。因此，既然神宣告惟独他自己才有统管世界的权利（我们并不拥有此权利），那么我们就当谦逊、严肃地接受他至高的权柄，以他的旨意为公义的惟一法则和万事最完美的原因，——这并不是诡辩者们空谈的“绝对意志”，他们亵渎地将神的公义与他的权能分开；这乃是神统管万事的护理，出于此护理的一切事情无不公正，虽然发生这些事情的原因是隐藏的。

三、那些明白此种谦逊的人，既不会因为以前的苦害而埋怨神，也不会将自己的邪恶归咎给神，就像荷马史诗中的阿伽门农一样，他说：“错不在我，乃在宙斯和天数”。另一方面，他们也不会仿佛被天数追逐，从而在绝望中结束自己的生命，就像普劳图都（Plautus）所说的青年人一样：“我们所遇的一切事都是变化无常；人做事不是心想事成，而只是成全他们的天数；我将置身悬崖，结束我的命运和我的生命”。他们也不会效法另一位青年，把神当成自己罪行的挡箭牌。在另一幕喜剧中，里可尼底（Lyconides）这样说：“神是推动者；我相信这是众神的意思。我知道，若非如此，这事就不会发生”。他们反而会查考圣经，要知道神喜悦什么，然后

藉着圣灵的引导竭力做成神喜悦的事。并且不论神呼召他们到哪里，他们都随时准备好一直跟从，用自己的实例证明再没有什么比明白此教义更加有益的了。有些乖僻的人愚昧地攻击此教义，因为有些时候，此教义已经被邪恶地滥用了。褻渎神的人由于愚蠢的幼稚而咆哮不已，正如俗语说的，将天地混为一谈。他们这样诡辩：如果主已经定下我们的死期，那么就无法逃避，——所以殷勤提防是徒劳的。因此，如果某人不敢行走他风闻有强徒出没的路；又有一人为了健康的缘故延医服药；又有一人不敢多进饮食，恐怕虚不受补；还有一人不敢在危房内居住；总之，当人费尽心思、想尽方法，以求达到自己的目的和愿望时，他们就说，或者这些都是无用的补救，妄图改变神的旨意，或者神确切的定旨并没有定下生与死、健康与疾病、和平与战争，以及人们按照自己的爱憎而竭力做成或避免的一切事。事实上，这些开玩笑之人甚至推演说，信徒的祷告不仅多余，而且根本就是悖谬，因为他们哀求主赏赐他在永恒中已经预定的事。简言之，他们废除一切关于将来的筹谋，认为违背神的护理；神已经预定了他喜悦的一切事情，并不与人商议。已经发生的事情，他们都归给神的护理，因此不去追究作事之人的责任。如果有人暗杀了一位诚实的公民，他们就说，这凶手是在执行神的计划。如果有人犯了盗窃或奸淫罪，他们就说，这些事既然是主所预知和预定的，那么他不过是神护理的使者而已。如果有儿子不问任何治疗，毫不介怀地坐等父亲死亡，他们就说，这是神从永恒就预定了的，儿子又岂能反抗呢？这样，照这些人看来，因为这些罪都是在神的护理之下，所以可算是美德了。

四、关于将来的事，所罗门闲逸地协调了人的筹划与神的护理。对于那些妄自尊大、以为自己不必依靠神就可以独当一面，仿佛自己不受主的手支配的人，他嘲笑他们的愚昧；另一方面他又说：“人心筹算自己的道路，惟耶和華指引他的脚步”（箴 16:9）；意即：神永恒的定旨绝不妨碍我们照着神的旨意为自己筹划安排所有的事情。原因显而易见。神已然定下我们生命的界限，同时也交托我们照管这生命，他供给我们保存生命所需要的一切事物，预先警告我们可能遇到的危险，又赐给我们谨慎之心和补救方法，免得我们在不警觉的时候为其所乘。因此，我们的本分非常明显，即，既然主委托我们保护我们的生命，那么我们就当护卫它；既然他供给我们食物，我们就当吃喝；既然他将危险预先警告我们，我们就不可粗心大意；既然他为我们预备了补救之方，我们就不可忽视。但是有人会说，不致命的危险不会伤害我们，而致命的危险纵使千方防护也无从逃脱。但是，如果危险不至于丧命，只是因为神为我们提供了避开和胜过这些危险的方法，那又如何呢？请省察你的推理与神护理的次序何其不符罢？你推论说，不必提防危险，因为如果危险不足致命，那么我们不提防也可幸免；然而，主吩咐我们提防危险，只是因为他不要叫那危险伤害你的性命。这些癫狂的诡辩者忽视了一件很明显的事，即：主赐给人以筹划和小心提防的智慧，叫他们藉此顺服神的护理，并保存自己的性命；反之，疏忽和懒惰是自取其祸。审慎的人仔细思量自己的安全，免得陷入迫近的险境；另一个愚蠢的人却鲁莽冒失而自取灭亡，这岂不是表明审慎和愚拙都是神护理的工具吗？神喜悦向我们隐藏所有将来的事，好叫我们因为不确定而



预先做好准备，并不断地运用神为我们预备的补救方法，直到征服它们或者事实证明它们非我们力所能及为止。因此，我前面已经说过，神的护理不是简单的干预，而是藉着运用工具取了可见的形式。

五、这些人又错误、轻率地把所有发生的事情都归于神的绝对护理。他们说，因为万事都凭着护理而发生，所以如果没有神旨意的干预，也就没有盗窃、奸淫、杀人等等。然后他们问道：如果主欲用穷困责罚某人，那么为什么还要惩罚偷窃此人财物的盗贼呢？如果神已预定要死的人被杀，为什么还要惩罚杀人犯呢？如果这些人都是为神的旨意服务，那么为什么还要受刑罚呢？然而，我并不承认他们是在侍奉神的旨意。我们不能说，一个存心不良、只想要满足自己邪恶欲望的人，是在服从神的命令。那些明白神的旨意，又快步跟随神呼召的人，才是真正服从神的人。但是，除非藉着神的道，否则我们何能知道他的旨意呢？因此，我们在做事时，必须服从神的道所宣告的神的旨意，神要求我们的就是他所吩咐我们的。如果我们的盘算与他的诫命相反，那么这就不是顺服，而是顽梗和违逆。但是有人会说：如果神没有这样的旨意，那么我们也不能这样做。我承认。但是，我们做恶事，是为要顺服神吗？当然，神没有这样命令我们。事实上，我们匆匆行恶，并没有思想神的心意，反倒是完全被我们自己暴烈的情欲所激动，是在存心反抗神。这样，我们虽然作恶，但却成就了神公义的预旨，因为神凭着他无限的智慧，知道如何利用邪恶的工具成全善事。请看这样的强辩何等荒谬吧。他们认为犯罪的人应该得免刑罚，因为他们犯罪并非没有神的护理。我还可以再多做让步——窃贼、杀人犯和其他罪犯，都是神护理的工具，主利用这些工具执行他决意降施的审判。但是，我否认这可以成为他们犯罪的任何藉口。他们是想把神一起牵扯到不义之中，还是想要借他的义掩饰自己的堕落呢？他们不能开脱自己，因为他们自己的良心已经将他们定罪：他们不能指控神，因为他们知道邪恶全在自己里面，而神只是合法地利用而已。有人说，神以他们为工具来作工。我要问：在阳光的热量下腐烂的尸骸，它的臭味是从哪里来的呢？所有人都知道这是由于太阳光的作用而散发出来的，但却没有人说这难闻的臭气是在太阳的光线里面。照样，既然罪行及罪罚都属于恶人，那么为什么认为神随己意用其作为工具，竟会沾染污秽呢？因此，这些人尽管远远地吠叫神的公义，但却无法玷污！

六、只要清洁、圣洁地默想神的护理，那么这些狡辩，毋宁说是癫狂的梦呓，便即烟消云散；这样的默想是敬虔所当行的，好叫我们从护理的教义中得着最美、最甘甜的果实。因此，当基督徒完全确信万事都是由于神的安排，没有任何事情是偶然发生，就必然一直以神为万事的首要原因，同时恰当、中肯地看待次要原因。然后，他绝无怀疑，有神的特别护理在保守他，若非最终成为他的好处和救赎，否则他身上不会有任何事情发生。但是，因为神的护理首先是关于人，其次是其他受造物，所以他确信神的护理支配这两者。他深知，人不论善恶，他们的计划、意愿、努力和能力都在神的掌控之下，并且神有完全的权能引导改变他们的行为方向，何时要勒住他们，便即勒住他们。圣经有大量再清楚不过的应许，证实神特别护理信徒的安全。“你要把你的重担卸给耶和华，他必抚养你，他永不叫义人动

摇”（诗 55:22）。“因为他顾念我们”（彼前 5:7）。“住在至高者隐密处的，必住在全能者的荫下”（诗 91:1）。“摸你们的，就是摸他眼中的瞳人”（亚 2:8）。“我们有坚固的城，耶和華要将救恩定为城墙、为外郭”（赛 26:1）。“妇人焉能忘记她吃奶的婴孩，不怜恤她所生的儿子？即或有忘记的，我却不忘记你”（赛 49:15）。其实，圣经记载历史的主要目的是要告诉我们，主周全地护卫圣徒，免得他们的脚碰在石头上。不久以前我们充分驳斥了那些编造笼统护理之人的意见，他们以为神的护理并不屈尊而特别关怀每一个受造物；照样，现在我们必须特别认识神对我们的这种特别关怀。因此，救主在宣告若是天父不许，一只麻雀也不能掉在地上之后，立即应用说，既然我们比许多麻雀还贵重，那么神也应该对我们更加关心。他甚至这样说，连我们的头发都已经被数过了。如果没有神的旨意，我们的头发一根也不会掉落，那么我们还能更有其他愿望吗？我并不是泛泛地指着人类说这话。神既然已经拣选教会做他的居所，那么毫无疑问，他在统管教会上面，必定会特别彰显他的父爱。

七、从这些应许和实例得着坚固的神的仆人会补充一些经文，这些经文教导，所有人都在神的权能之下，或者使他们对我们的心存好意，或者约束他们行恶以免伤害我们。因为叫我们不但在朋友面前，而且也叫我们在埃及人眼前蒙恩的，就是主（参出 3:12）；他用各样的方法击败仇敌的恶毒。有时候他剥夺了他们的全部心智，使他们不能明智或冷静地做任何事。因此，他打发撒但成为所有先知口中的谎言，为要欺骗亚哈（参王上 22:22）；他用少年人的献策迷惑罗波安，使他因为自己的愚行而失掉王国（参王上 12:10~15）。有时候，他虽然让他们拥有智力，但是也叫他们恐惧惊惶，以致既不能决定也不能执行所谋之事。另外有时候，他虽然允许他们放纵情欲和愤怒，但却适时遏止他们的计谋，不让他们完成已经着手进行之事。亚希多弗的计谋本来对大卫有生命危险，神却在此之前叫他失败（参撒下 17:7~14）。因此，他支配所有受造物，为他子民的好处和安全效力，甚至魔鬼在没有得到他的许可和命令之前，也不敢试图加害约伯。这种认识的必然结果就是：在顺境中感恩，在逆境中忍耐，以及对将来感到绝对的安全。因此，基督徒一定把所有顺利的以及按照他的盼望成全的事情完全归给神，不论他的祝福是得之于人，还是得之于其他无生命之物的帮助。他会这样想：“当然是主使这些人眷顾我，使他们成为彰显他恩慈的器皿”。当田地丰收时，他会想到是主应允天，天应允地，地应允自己的出产；在其他事上，他毫无疑问，自己一切的顺利都惟独由于神的祝福；并且既有如此众多的恩证教诲，他不能不心存感激。

八、如果有苦难临到，他会立即仰望那位最能叫我们心存忍耐并且平和静谧的神。如果约瑟总是想着弟兄们加害他，就绝不能恢复与他们的手足之情。但他转向了主，就忘记他们的伤害，充满温柔怜悯，甚至主动安慰他们说：“现在不要因为把我卖到这里自忧自恨，这是神差我在你们以先来，为要保全生命”、“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的”（创 45:5、50:20）。如果约伯只看到那劫掠他的迦勒底人，就必然立即生出复仇的怒火；但他认识到这是主的工作，于是以最美妙的言语安慰自己：“赏赐的是耶和華，收取的也是耶和華，耶和華的名是应当称

颂的”（伯 1:21）。当示每恶言侮辱并用石头投打大卫的时候，如果大卫从人的角度看待这件事情，就必定立刻命令手下报复；但他知道这是主激动示每，因此反倒叫手下冷静，他说：“因耶和华吩咐他说，你要咒骂大卫”（撒下 16:10）。在另一处，他同样约束自己不要过分伤悲：“因我所遭遇的是出于你，我就默然不语”（诗 39:9）。如果人没有更加有效的办法来对付愤怒和急躁，那么一旦他学会默想神的护理，就已经取得了不小的进步，因为他能够常常这样想；这是主的旨意，因此必须承受；不仅因为与主抗争乃是非法，而且也因为他所命定的事情无不公平合宜。总之，当人不公正地攻击我们时，要忽视他们的恶毒（此恶毒只能加重我们的忧伤，并激发我们报复的念头），我们当牢记要仰望神，确信仇敌向我们所做的一切恶事都是神所许可的，都是出于神公义的安排。保罗为了压制我们报复伤害的欲望，智慧地警戒我们说，我们不是与属血气的争战，乃是与属灵的仇敌魔鬼争战（参弗 6:12），好叫我们秣马整装、准备迎战。要消除一切怨恨，最有用的考虑就是：神武装魔鬼和一切恶人进行此争战，并且自己担任裁判，为要操练我们的忍耐。但是，如果逼迫我们的灾难和不幸不是靠人的力量而发生，那么我们就当思想律法中的教义，即一切昌盛的事都来自神的祝福，而一切的苦害都是他的咒诅（参申 28:1 以下）。让我们在神可怕的斥责面前战抖：“你们……行事与我反对；我就要行事与你们反对”（利 26:23~24）；这些话是谴责我们的迟钝，因为我们按照肉体的见识，把所有事情都看作偶然，既不因神的恩慈而敬拜他，也不因为受到神的刑罚而悔改。因此，耶利米和阿摩司严厉地告诫犹太人，因为他们不相信善事和恶事的发生都是由于神的命令（参哀 3:37~38；摩 3:6）。出于同样的目的，以赛亚说：“我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造作这一切的是我耶和华”（赛 45:7）。

九、同时，基督徒也不会忽视次要原因。他将那些对自己有益之人视为神的良善的使者，因此，他不会忽略他们，仿佛他们的好心不值得感谢一样，而是真心觉得且甘愿承认欠他们的债，并按照自己的能力尽量报答。总之，对于他得到的所有祝福，他均尊崇并颂扬神为首要的创始者，另外也尊荣人为神的使者，而且明白（的确如此），对于那些神藉以彰显他恩慈的人，他欠他们的债，这也是神的旨意。如果他由于疏忽或鲁莽而受到任何损失，他相信这是主的旨意，但同时也会归咎于自己。如果有人因病去世，而他虽对这人有着看顾之责却疏于照料，那么尽管他知道这人确实寿数已尽，但不以此减轻自己的过失；因为他对死者没有忠实尽责，就会觉得这人的死是由于他自己的过错。在带有欺骗、恶意预谋的盗窃、凶杀等事上，他更不用神的护理来文过饰非，反而从中既看到神的公义又看到人的不义。但特别是在将来的事上，他会注意这些次要原因。如果有人的帮助来保护自己的安全，他会将此视为神的祝福；因此，他既不会忽视运用谋略，也不会犹豫不去求助那些能够帮助他的人。他将受造物给予他的所有帮助均视为主伸向他的手，并使用它们作为神护理的合法工具。因为他对自己欲做之事的结果并不确定（除了知道在一切事上，主都要成就他的好处），所以就按照自己的判断尽力追求最好的结果。他在筹谋之时，不会被自己的意见所左右，而是一心倚靠神的智慧，好在神的引导之下行走在正路上。然而，他不会在有外来帮助的时候就觉得安稳可靠，

也不会因为没有它们就沮丧惊惶，仿佛已然穷途末路一般。他的心单单依靠神的护理，绝不让眼前的情势引诱他忘却神的护理。因此，约押虽然明白战事完全在神的手中，但他还是不敢懈怠，而是殷勤忠于自己的职守。他说：“我们都当刚强，为本国的民和神的城邑作大丈夫。愿耶和華凭他的意旨而行”（撒下 10:12）。此认识可以除去我们的鲁莽和错误的盲信，并激励我们不住地祷告，同时心中充满盼望，即使四面都有危险，也仍然坦然无惧、视若无物。

十、敬虔人拥有的莫测至福就在这里。人一生遭遇的困苦患难不计其数，威胁性命之事亦何其之多。无需超出自己以外，我们的身体就是千万种疾病的容器和温床，各种危难总是如影随形，随时可以毁灭生命。在某种意义上，人的生命同时交织着死亡。差不多的太冷和太热竟然就对生命有危险，我们还能怎样评说生命呢？不论你转向何方，看到的每一样事物不仅可能叫你受伤，而且可以随时致你死命。坐船，你与死亡不过一板之隔。骑马，只要有一只脚失蹄，就要你的性命。在街上漫步，每一片屋瓦都有危险。如果你或朋友的手上有利器，危险更是不言而喻。所有猛兽，都武装有致命的尖牙利爪。甚至在高墙围绕的花园之中，一切事物都给人以美的享受，但也可能有毒蛇潜伏。房子总是有失火的可能，白天叫你贫穷，晚上叫你丧命。田地常常是狂风、暴雨、冰雹、干旱和各种天灾的肆虐之地，以致颗粒无收，让你体会饥馑的痛苦。此外还有毒药、背叛、抢劫，有些发生在家中，有些发生在外。身处这许多危险之中，虽然活着，却已经是死了一半，又常存沮丧和惊惶，仿佛有一柄刀悬在颈上一般，这样的人生岂不悲惨吗？有人会说，这些都是鲜少发生的事，至少不总是这样，或者至少不是每个人都这样，并且当然也绝不会万哀齐至。我承认这一点；但是，从别人的例子我们会得到警告，这些事也可能发生在我们身上，别人既然无法避免，我们也一样无法避免；因此对这些可能落在我们身上的事情，我们不可能不常存恐惧。还有什么事比在这种惊恐中度日更悲惨呢？此外，如果说所有受造物中最高贵的人竟然受到命运的盲目支配，这是侮辱神。然而，这里我们只是想要指出：如果人处在机缘的支配之下，那么他应该要感到可怜。

十一、但是，一旦神护理的教义光照信徒的心，那么不仅从前压迫他的极度恐怖焦躁，而且他一切的挂虑，便即烟消云散。因为他合理地畏惧机缘的观念，就将自己完全交托给神。我说，这是他的安慰：即天父的权能包含一切，按照他的旨意统管一切，按照他的智慧规范一切，因此，所有事均按照他的预定而发生；并且神眷顾他，将他交付给天使照顾，水、火、刀剑不能伤害他，除非掌握这些的神喜悦允许它们发生。因此诗人唱道：“他必救你脱离捕鸟人的网罗和毒害的瘟疫。他必用自己的翎毛遮蔽你，你要投靠在他的翅膀底下。他的诚实是大小的盾牌。你必不怕黑夜的惊骇，或是白日飞的箭；也不怕黑夜行的瘟疫，或是午间灭人的毒病”（诗 91:3~6）。因此，圣徒就有可以夸口的确信：“有耶和華帮助我，我必不惧怕，人能把我怎么样呢？”虽有军兵安营攻击我，我的心也不害怕；“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害”（诗 118:6、27:3、23:4）。我要问，当整个世界似乎只是胡乱翻滚的时候，为什么他们的安全感总是稳固呢？这岂不因为他们知道神的工作无处不在，

并且确信他的工作就是他们的安全吗？在被魔鬼和恶人攻击的时候，如果他们不是因为记得并默想神的护理而得着坚固，就必然彻底绝望了。但是，当信徒想到魔鬼和所有恶人，完完全全地受到神权能的控制，从而除非神许可，毋宁说，除非神命令，否则他们就不能图谋伤害我们，即使有图谋，也不能具体筹划，即使筹划完全，也不能动一根手指去执行；他们不仅被神的锁链捆绑，反而不得不侍奉神，——信徒想到所有这一切，就有莫大的安慰。因为既然是主激动这些敌人的怒气，并且随己意扭转和使用此怒气，照样也是他掌握这怒气的分寸和结果，免得他们按照自己的意愿任意妄为。保罗确信这一点，因此在某一处他说，他的旅程被撒但阻挡（参帖前 2:18）；在另一处他又说，他有神的许可而决意起行（参林前 16:7）。如果他只说撒但是障碍，那么似乎给予撒但太多的能力，仿佛他甚至能够破坏神的计划一样；但在这里，他以神为最高的决定者，所有行程都取决于他的许可，这就指出，撒但不论如何图谋，如果没有神的准许，就做不成什么。因此，大卫鉴于人生的变化无常，就投靠这庇护所，“我终身的事在你手中”（诗 31:15）。他尽可以说“这次的事在你手中”，但他说“终身”以指出人的境遇无论如何不定，一切兴衰变迁仍然都在神的管理之下。因此，当亚兰王利汛和以色列王合兵攻击犹大时，虽然就像是燃烧的火炬要尽情毁灭以色列地，但先知却称他们是“冒烟的火把头”（赛 7:4），不过仅仅是跳梁小丑而已。虽然法老的财富、国力和庞大军队使人畏惧，但先知将他比作海里的怪物，他的军队被比作鱼；并且神宣告说：他要用钩钩住埃及的首领和军队，又任意引他们到任何地方（参结 29:3~4）。总之，读者只要自己查考便会立即发现，不知道神的护理乃是最大的不幸，而认识护理则是最高的幸福。

十二、关于神的护理，我们已经做了充分的探讨，足使信徒得到踏实的教训和安慰（但要满足愚人的好奇心是做不到的，并且我们也不应当尝试）；这里我们还要再讨论几处经文，这些经文似乎意指：神的计划摇摆不定、随世事的变化而变化，与我们前面阐述的观点有冲突。首先，关于神的护理，圣经说神后悔造人（参创 6:6）、后悔立扫罗为王（参撒上 15:11）、以色列民若是转意离开他们的恶他就必后悔不将他决意施行的灾祸降与他们（参耶 18:8）。其次，圣经有时候说神废除他的预旨。例如，他差遣约拿对尼尼微人说，再过四十日他将倾覆这城，但当众人悔改之后，他立即回心转意，仁慈地对待他们（参拿 3:4~10）。他藉以赛亚的口预告希西家王的死期，后来因王流泪哀求，就延长了他的生命（参赛 38:15；王下 20:15）。因此许多人辩说：神并没有藉着永恒的定旨来预定人的事情，而是按照各人的功劳，按照他看为公平和公义的，在每一年、每一日，甚至每一时安排将要发生的事情。对于后悔，我们必须坚持：神里面没有无知、错谬或无能。如果没有人愿意或者故意让自己后悔，那么当我们说神后悔时，就等于说他对将要发生的事情无知，或者他无力避免，或者他冲动、莽撞地做出决定又随即懊悔。但这绝不是圣灵的意思，在提到后悔时，圣灵宣告神绝没有后悔的情绪，神不是人，绝不后悔。可以看到，在同一章经文中，同时提到神后悔与神绝不后悔，当我们比较经文时，就可以令人信服地消除这种表面矛盾。圣经说：神后悔立扫罗为王，这是在比喻的意义

上使用“改变”这个词。圣经随即补充：“以色列的大能者必不至说谎，也不至后悔。因为他迥非世人，决不后悔”（撒下 15:29）。这句话就直白地宣告神不改变，并不再用比喻。因此很显然，在管理人事上，神的预定是永存的、永不后悔的。人不可怀疑神的恒久不变，甚至神的敌人也被迫为此作见证。例如巴兰，他不得不违背自己的意愿而慨叹：“神非人，必不致说谎；也非人子，必不致后悔。他说话岂不照着行呢？他发言岂不要成就呢？”（民 23:19）。

十三、那么，“后悔”一词是什么意思呢？这是在用人的说法来描述神。因为我们的软弱不能上达到他的高度，所以圣经在描述神时，不得不屈就我们的才智，好使我们能够明白。这种屈就方式是，圣经并不按照神真正所是，而是按照我们对神的设想和想象来描述他。尽管神不会有任何扰乱的情感，然而他宣告说他向恶人发怒。因此，当我们读到神发怒时，我们不当想象在神里面有任何感情，而是应当明白，这种表达方式是迁就人的感觉，当神施行审判时，在我们看来就像人被激怒一样，所以对于“后悔”一词，我们也不应幻想存在行动的改变以外的含义，人有这样的改变惯常是表明他们的不满意。这样，因为人的每一次行为改变都是要纠正他不满意的行为，并且这种纠正从后悔开始，所以当“后悔”一词用于神时，指的只是神行为的改变。同时，神的计划或旨意并没有改变，他的意念并没有改变。他从永远就预知、赞成、定下的事，他一无变化地成就，不论在人看来事情的转变有多突然。

十四、圣经记载，神撤销了向尼尼微人预告的毁灭，并且在宣告希西家王的死期以后，又延长了他的寿命，但是这些并不意味着神废除了他的定旨。那些这样认为的人，是被他们关于威胁的错误观点所欺骗；虽然宣告了这些威胁，但是里面包含着一个取决于结果的隐含条件。主为什么要差派约拿去尼尼微预告那城的毁灭呢？主为什么藉着以赛亚宣告希西家王的死期呢？他完全可以不预告这些灾难，而直接毁灭尼尼微城和夺去希西家王的性命。因此神必定另有意图，并不只是警告死亡，叫他们知道自己的结局而已。因为神并不希望他们灭亡，而是要他们回心转意，免得灭亡。当约拿预告尼尼微城四十日后将要倾覆时，他是为了避免那城倾覆。当希西家王没有得到活得再久的盼望时，是为要他活得更久。因此，所有人现在都当明白，神藉着这类威胁，要激动那些受惊的人悔改，好让他们逃脱他们的罪所当得的审判。既然如此，我们必须明白，在神的斥责中有一个隐含条件。圣经中的其他类似例子亦证实了这一点。主责备亚比米勒王抢去了亚伯拉罕的妻子，神说：“你是个死人哪！因为你取了那女人来，她原是别人的妻子”（创 20:3）。但是，在亚比米勒为自己辩解后，神这样说：“现在你把这人的妻子归还他，因为他是先知，他要为你祷告，使你存活。你若不归还他，你当知道，你和你所有的人都必要死”（创 20:7）。你看到，主通过第一次宣告，深深打动亚比米勒的心，好叫他愿意成就神的旨意，通过第二次宣告，主清楚说明他的旨意。其他经文也可以同样解释，我们不能因为主取消了他的宣告就推论他废弃了先前的计划。当主藉着预告刑罚来劝戒他要搭救的人悔改时，是在为他永恒的定旨铺路，而既不是更改旨意，也不是食言而肥。惟一的不同是，他并没有长篇大论地解释，这也不难理解。

以赛亚的话是对的：“万军之耶和华既然定意，谁能废弃呢？他的手已经伸出，谁能转回呢”（赛 14:27）。

## 第十八章 神使用恶人为他的工具, 但自己仍然纯洁无染

本章包含三个部分：(一)、上文已经说明神弯曲所有被遗弃者, 甚至撒但自己, 来服从他的旨意；于此有三个异议。第一个异议是：这是神的许可, 不是神的旨意。对此异议有两个回答, 其一, 天使和人, 不论善还是恶, 所做的一切事都是神的命定；其二, 所有动作都由神隐藏的策动而隐秘地达到其目的, 第一段及第二段。(二)、第二个异议是：如果神藉着隐秘的计划, 命定了那些他在律法中明明禁止的事情, 那么神就有两个相反的意志。反驳此异议, 第三段。(三)、第三个异议是：当说神不仅以恶人为工具, 还管治他们的计划和意念时, 就使神成为所有邪恶的创始者, 因此恶人受刑罚是不公义的。最后一段反驳此异议。

段落梗概：

- 一、属肉体的心智是产生反对神护理之异议的根源。一个主要异议, 区别神的许可与意志, 反驳。天使和人, 不论善还是恶, 所做的一切都是神的命定。用实例证明。
- 二、所有隐秘的动作均藉着神隐藏且公义的策动达到其目的。实例, 回答异议。
- 三、这些异议的根源是骄傲和褻渎的灵。异议, 神有两个相反的意志, 反驳。为什么神单纯的意志在我们看来似乎是多方面的。
- 四、异议, 神是罪的创始者, 用实例反驳。奥古斯丁的回答和劝戒。

一、还有一些经文说, 神牵引或弯曲撒但和所有被遗弃者的心意来成就他的旨意, 这带来一个更加困难的问题。因为属肉体的心智难以明白：神既然利用他们作事, 又怎能不沾染他们的污秽, 事实上, 在神与他们的共同行动中, 他竟然完全没有罪责, 并且还可以公正地定罪他自己的使者。因此, 有人发明了“做”与“许可”的区别；因为在许多人看来, 既然撒但和所有恶人都在神的权能和权柄之下, 以致神指引他们的恶毒来成就他所喜悦的目的, 并运用他们的罪行来执行他自己的审判, 这是完全无法解释的。那些被外表上的荒谬吓住的人, 如果不是竭力通过卫护错误来维护神的公义不受到玷污, 那么他们的谦逊或许情有可原。人被神的旨意和命令弄瞎了心眼, 随后又因此而受刑罚, 这似乎是件荒谬的事情。因此他们推诿说, 这事之所以发生, 乃是由于神的许可, 而不是由于他的旨意。然而, 神自己明白地宣告他行做这事, 完全拒绝遁辞。无数经文已经清楚地说明, 如果没有神隐秘的策动, 人就什么都不能做, 如果不是神已经预定并藉着他隐秘的指引使事情发生, 否则人就不能筹谋任何事。我们前面所引诗篇的话“神都随自己的意旨行事”(诗 115:3), 无疑包含人的所有行为。如果那里说, 神毫无例外地是所有战争与和平的仲裁者, 那么有谁胆敢说, 人是被盲目的力量随意牵来拉去, 而神竟然毫不知晓或者漠然无动于衷呢？然而, 这件事用特别的例证能够阐述得更清楚。约伯记第一章告诉我们, 撒但到神面前接受他的命令, 就像甘愿顺服神的天使一样。虽然方式与目的均不同, 但事实仍然是, 如果没有神的旨意, 他就什么事都不



能做。虽然撒但似乎仅仅得到加害这位圣徒的许可，但“赏赐的是耶和華，收取的也是耶和華”，仍然是真实的，我们由此推论，神是试炼的创始者，撒但和强盗只是他的工具，撒但的目的是逼迫圣徒因失望而疯癫。示巴人突然入侵，残酷、邪恶地抢夺了他的资财。约伯接受他失去所有财产而流为赤贫，因为这是神的美意。因此，不论人和撒但如何图谋，神仍然执掌舵柄，用他们的作为执行他的审判。神的旨意是要那不忠的亚哈王受骗；魔鬼愿意献上力量达成此目的，神就明确命令他在所有先知的口中作谎言的灵（参王上 22:20~23）。如果亚哈王的眼瞎和糊涂是神的审判，那么，这种仅仅许可的捏造就不成立；如果法官在差派下属执行他想要做成的事情时，仅仅是许可，而不同时也是命定，这实在是笑话。犹太人想要杀害基督。彼拉多和他的兵士屈服于他们的暴怒；然而门徒严肃地在祷告中承认，那些恶人所做的都是“成就你手和你意旨所预定必有的事”（徒 4:28），正如彼得在前面说，“他既按着神的定旨先见，被交与人……把他钉在十字架上杀了”（徒 2:23）；换言之，那位从起初即知道万事的神，决定了犹太人要做的事。他在另一处重复同一件事说：“神曾藉众先知的口，预言基督将要受害，就这样应验了”（徒 3:18）。押沙龙犯下可憎的乱伦之罪，玷污了他父亲的床。然而神宣告这是他的工作；因为圣经说：“你在暗中之事，我却要在以色列众人面前、日光之下报应你”（撒下 12:12）。至于迦勒底人在犹大所行的残暴，耶利米宣告说都是神的工作（参耶 50:25）。因着这个缘故，尼布甲尼撒被称为神的仆人。神常常说，他以嘶声、号声、权柄和命令来激动恶人作战。他称亚述人为他怒气的棍和手中挥舞的斧头。他将圣城的毁灭和圣殿的倾覆，称为他自己的工作。大卫不向神发怨言，而是承认他是公正的审判者，认可示每的咒诅是出于神的命令。他说：“是因耶和華吩咐他说，你要咒骂大卫”（撒下 16:10）。历史书经常说，所有发生的事都是出于主，例如十支派的背叛、以利儿子之死，以及其他很多类似的事。所有略识圣经的人都会看出，为了言简意赅，我这里所举的经文不过一二，然而也已经充分地证明，以“许可”代替神的护理是何等无聊；就仿佛神坐在瞭望塔上，等待事情偶然地发生，因此他的审判要依赖于人的意志。

二、关于神隐秘的影响，所罗门说：神按照自己看为合宜的，随意扭转王的心，这当然适用于全部人类，他等于是说，神隐秘的感动指引我们所有的心思意念达到其目标。当然，如果他不在人心里作工，那么圣经就不能合宜地说：他废去忠信人的讲论，夺去老年人的聪明，他将地上民中首领的聪明夺去，使他们在荒废无路之地漂流（参伯 12:20、24）。出于相同的目的，圣经经常说，当神将恐惧充满人的心时，他们就感到心惊胆怯（参利 26:36）。因此，大卫离开扫罗的军营而无人知晓，因为神使所有人沉沉睡去。但最清楚的还是许多经文宣告：神弄瞎人的心眼、使人昏迷、以沉睡的灵使人迷糊、使人糊涂、又使人的心刚硬。许多人将这些经文仅仅限于“许可”，就仿佛是说，神通过离弃被遗弃者，许可撒但弄瞎他们的心眼。但是，因为圣灵明说，眼瞎和糊涂是因为神公义的审判，那么说这一切只是神的“许可”完全不可接受。圣经说神使法老的心刚硬、更刚硬、再次刚硬。然而有人用“许可”这种愚蠢的狡辩来回避这些明确的表达，因为圣经在别处说过，法老自己硬着

心,因此法老的意志是他心硬的原因;仿佛这两件事情不能完美地彼此相合一样,虽然是在其他意义上相合,——即虽然神激动人心,然而人同时亦有行动。但是,我也可以彼之道还施彼身。如果“使刚硬”意即“仅仅许可”,那么我们就不能恰当地指控法老是他顽梗的原因。这样,如果解释说,法老只是许可自己的心刚硬,那么还有比这更无力、更无聊的吗?我们要补充,圣经切断了此种狡辩的所有理由,主说:“我要使他的心刚硬”(出 4:21)。再者,摩西论到迦南地的居民说,他们出来争战是因为主使他们的心刚硬(参书 11:20)。另一位先知重复同一件事:“他使敌人的心转去恨他的百姓”(诗 105:25)。同样,神在以赛亚书中说到亚述人:“我要打发他攻击褻渎的国民,吩咐他攻击我所恼怒的百姓,抢财为掳物,夺货为掠物”(赛 10:6);这并不是说他想教导邪恶顽梗的人甘心乐意地顺服他,而是因为他要弯曲他们执行他的审判,仿佛他们在执行神刻在他们心中的命令一样。由此不难看出,是主确定的预定在推动他们。我承认,神确实常常利用撒但影响被遗弃者;但这种影响的方式是,撒但自己是在做自己的事情,只是出于神的推动,并且作成的事情乃在神的许可范围之内。圣经说,搅扰扫罗的邪灵是从主来的(参撒上 16:14),意即,扫罗发疯是神公义的刑罚。圣经还说,撒但弄瞎不信之人的心眼(参林后 4:4)。但是,除非神自己给他们一个生发错误的灵,否则又怎样使那些拒绝遵守真理的人相信谎言呢?从此题目的一个角度来看,圣经说:“先知若被迷惑说一句预言,是我耶和華任那先知受迷惑”(结 14:9)。从另一个角度,神说他“任凭他们存邪僻的心”(罗 1:28),因为神是他自己公义报应的特别创始者;而撒但只是执行他报应的使者(参加尔文对诗篇 141:4 的解释)。在第二卷第四章第三段及第四段讨论人的自由时,我会再讨论此题目,所以目前到此暂告一个段落。总之,既然圣经说神的旨意是万事的原因,那么神的护理就统管着人类的一切计划和行为;因此,他的权能不但藉着圣灵的引导运行在选民心中,而且也强迫被遗弃者来侍奉他。

三、因为到目前为止,我所说的一切都是圣经明确、无歧义的教导,所以那些轻率地诬蔑圣言的人,最好知道他们在谴责什么。如果他们想要通过藉口无知,使人称赞他们的谦逊,那么难道有比他们说“我不这样认为”或者“我不想讨论这个题目”,来反抗神的权柄,而更加狂妄的吗?但是,如果他们公然褻渎神,那么他们向天吐唾沫又能做成什么呢?其实,这种狂妄并不新鲜。在每一个世代,都有邪恶、褻渎的犬类朝着此教义狂吠。但是,他们将亲身经验到古时圣灵藉大卫的口所作的宣告是真的:神判断的时候显为清正(参诗 51:4)。大卫间接地斥责那些肆无忌惮之人的糊涂,这些出于尘土之人不仅与神争辩,而且竟然僭称有指责神的权利。同时他暗示,他们朝天喷吐的褻渎非但不能达到神,反而会在他们毁谤的迷雾消散时显明神的公义。而我们的信心因为建立在神的圣言上,所以比整个世界更加高超,从而能够从高处俯瞰,看穿这些迷雾。他们的第一个异议是:如果所有事情的发生都出于神的旨意,那么神就一定有两个相反的旨意,因为神通过他隐秘的计划预定了他在律法中明明禁止的事情;这异议极易解决。但是在我回答之前,我要再一次提醒读者,这种狡辩反对的并不是我,而是圣灵,因为他曾藉约伯的口认信说:“赏赐的是耶和華,收取的也是耶和華”(伯 1:21);当他被强盗抢劫时,他

承认这些人的不义和伤害是神对他的公义管教。圣经在另一处又告诉我们，以利的儿子“还是不听父亲的话，因为耶和华想要杀他们”（撒下 2:25）。另一位先知也惊叹：“我们的神在天上，都随自己的意旨行事”（诗 115:3）。现在，我已经充分说明：神是所有事情的创始者，然而按照这些持异议者的说法，这些事情的发生仅仅是藉着他懒散的“许可”。他见证说：“我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸”（赛 45:7）；没有任何灾祸不是他降的（参摩 3:6）。请他们告诉我：神愿意不愿意施行审判？正如摩西教导，当人被脱把的斧头砍死，这是耶和华要将他交在那人手中（参申 19:5；出 21:13），照样在使徒行传中，全教会断言说，希律王和彼拉多在筹谋“成就你手和你意旨所预定必有的事”（徒 4:28）。其实，如果不是基督按照神的旨意被钉十字架，我们又从哪里得到救赎呢？然而虽然如此，神的旨意并不自相矛盾，也没有改变。神不假装没有预定他已经预定的事情；但是，虽然在他自己里面，他的旨意是单一的、不分开；然而在我们看来却似乎是多重的，因为我们的智力软弱，不能理解神如何预定和没有预定同一件事情，随着按照不同的方式。保罗称外邦人的蒙召是“隐藏的奥秘”，然后他马上补充，这是要显出“神百般的智慧”（弗 3:10）。因为我们的知觉愚钝，所以在我们看来，神的智慧似乎是多方面的（或者如古时一位解释者的表述，有多种形式），那么我们能够因此就梦想神有任何变化，仿佛他改变了自己的计划或者背乎自己吗？事实上，当我们不能明白神如何能够预定那些他禁止我们去做的事情时，让我们想到我们的无能，并记住神住在人不能靠近的光里（参提前 6:16），因为这光被黑暗笼罩。因此，所有敬虔、谦卑的人都会立即同意奥古斯丁所说：“人有时候会怀着善意盼望神没有预定的事情，例如好儿子希望父亲活下去，而神却预定他去世。另外也可能是这样，人怀着恶意盼望神预定的事情，例如坏儿子希望他父亲死，而神也预定这事。前者盼望神没有预定的事，后者盼望神预定的事。然而，尽管前者的孝顺与神的旨意相悖，但却比后者的忤逆更符合神的善意，虽然后者的期望与神的预定一致；所以，某件事被神赞许还是定罪，取决于人应当有的行为，以及神的预定，以及神和人的意志的目的。神藉着坏人的邪恶意志成全他公义的旨意”。他在此前说：“反叛神的堕落天使和所有的被遗弃者，就他们自己而言，他们的背叛是违背了神的旨意；然而，就神的全能而论，他们绝无可能违背神的旨意；因为当他们违背神的旨意时，神的旨意却在他们身上成全。因此，奥古斯丁感叹：“神的作为实在伟大，凡喜爱的都必考察！因此，那违背他旨意的事情是以奇妙的、难以言传的方式，按照他的旨意发生，因为如果他不许可，这事便不可能发生，并且他也不是不情愿地许可，而是情愿这事发生；而且如果他没有能力利用恶行成就善事，那么良善的神就不会许可恶发生”。

四、我们也要以同样的方式回答另一个异议，或者使其自行消失；这个异议是：如果神不仅利用恶人做他的工具，而且也统管他们的计划和意念，那么他就是恶人所有罪恶的创始者；因此，人执行神的定旨就不应该受刑罚，因为他们是服从神的旨意。他们这样说，是把神的旨意与训诫混为一谈；其实有无数例子说明这两者之间的巨大差别。当押沙龙污秽他父亲的床时，虽然神喜悦此事要刑罚大卫

犯奸淫的罪，但他却没有吩咐那不孝子乱伦；也许除非如大卫所说，神吩咐示每咒骂他。当大卫承认示每是按照神的命令咒骂时，他绝不是称赞同示每的顺服，仿佛那狂妄无礼的狗是在顺服神的命令似的；但是，大卫知道示每的舌头是神的鞭，所以他忍耐着接受神的管教。因此我们必须坚决主张：神虽然利用恶人完成他隐秘的定旨，但他们是出于自己的私欲而定意违背神的训诫，因此他们不能算是遵守训诫而获得原谅。我们在耶罗波安被选立为王的事上可以明明白白地看出，人的恶行是出于神的旨意，并且由神隐秘的护理所掌管（参王上 12:20）；百姓不遵守神立王的命令，背叛大卫的家，他们的鲁莽和糊涂受到严厉的责备；然而我们知道，耶罗波安被膏立为王正是神的旨意。因此，何西阿的记载似乎也有明显的矛盾：因为一方面神抱怨说，北国的建立未得他的许可，并且违背他的旨意，但在另一处他又宣告说，他在愤怒中立耶罗波安为王（参何 8:4、13:11）。耶罗波安为王不是出于神的旨意，然而神又膏他为王，这两件事如何调合呢？是这样：百姓背叛大卫家是要摆脱神加给他们的轭，同时神也有刑罚所罗门的忘恩的权力。因此我们看到，神虽然不喜悦背叛，但却为了另一个目的而公义地预定了背叛；这样，耶罗波安由于意外地被神膏立，就渴求王位。为此，圣经说，神要兴起一个仇敌夺去所罗门之子的一部分王国（参王上 11:23）。读者请仔细考虑这两件事：神的旨意是要百姓受一位王的统治，因此他们分裂为两国是违背他的旨意；然而分裂最初正是起源于此意志。耶罗波安原无得国作王的念头，然而先知用预言和膏油仪式激起他的这一盼望，当然，如果神不知道或是不愿意，这事绝不会成就，因为神明确命定这件事情；然而，百姓的背叛被公正地定罪，因为他们背叛大卫的后裔是违背神的旨意。为此，圣经后来又补充说，罗波安傲慢地拒绝百姓的请求，这事的原由是出于神，为的是要应验他藉他的仆人亚希雅所说的话（参王上 12:15）。请看，以色列的神圣统一违背神的旨意被侵犯，然而就在这同时，十个支派却按照神的旨意与所罗门的儿子疏离。再举一个类似的例子：亚哈的众子被杀，并且整个族系均灭绝，百姓是同意的，或者毋宁说是积极做成的。耶户说得对：“耶和华指着亚哈家所说的话，一句没有落空，因为耶和华藉他仆人以利亚所说的话都成就了”（王下 10:10）。然而，他公正地斥责撒玛利亚居民在此事上提供帮助。“你们都是公义的，我背叛我主人，将他杀了，这些人却是谁杀的呢？”（王下 10:9）。如果没有犯错，那么我现在已经清楚解释了同一件事怎能既显露人的罪恶，又彰显神的义。谦逊的人一定会满足于奥古斯丁的回答：“既然圣父交出圣子，基督交出他自己的身体，而犹大又交出他的主，那么在这件事上，神如何是公义的，而人是有罪的呢？惟独因为动机不同”。如果有人对此解释尚不满意——即人虽然在神的义的推动下做了他不应该做的事，但是神与人之间仍然不存在同心的合作——那么请记住奥古斯丁在另一处所说：“神尽管在恶人的心中随己意行事，却仍然按照他们的罪行审判他们，谁能不对此恐惧战兢呢？”当然，关于犹大的背叛，如果因为神喜悦并确实献上他的儿子受死，就将这罪归咎于神，那么岂不与把我们得救的赞美献给犹大一样没有道理吗？因此，奥古斯丁在另一处真实地教导我们：神在考察人时，他不看人能够做什么，也不是看他们已经做了什么，而是看他们

想要做什么，因此神在意的是他们的意志和目的。那些觉得此意见实在刺耳的人，最好想想他们的狡辩是何等的不可容忍，因为他们对于圣经明确教导的事，由于超出他们的才智而予以拒绝，并抱怨真理的阐明；这真理如果不是知之有益，神就不会吩咐先知和使徒们宣扬出来。我们的真智慧就是以谦卑受教的心，毫无保留地接受圣经的一切教训。那些狂妄自大反对这教义的人，显然是在反对神，因此不值得再多加反驳。

### 第一卷结束

## 第二卷 在基督里认识神为救赎主，此认识首先藉律法启示给列祖， 后来在福音中启示给我们

|  |        |
|--|--------|
| 第二卷 在基督里认识神为救赎主，此认识首先藉律法启示给列祖，<br>后来在福音中启示给我们.....           | II-1   |
| 第一章 因为亚当的堕落和背叛，全人类受到咒诅并从起初受造的光景中堕<br>落。                      |        |
| 原罪.....  | II-3   |
| 第二章 人已经丧失意志的自由，悲惨地作罪的奴仆.....                                 | II-9   |
| 第三章 出于人败坏本性的一切都是可咒诅的.....                                    | II-23  |
| 第四章 神如何在人心中运行.....   | II-32  |
| 第五章 反驳支持自由意志的常见异议.....                                       | II-36  |
| 第六章 失丧的人当在基督里面寻求救赎.....                                      | II-47  |
| 第七章 神赐下律法，不是要把古时的百姓限制在律法本身，<br>而是在基督来临之前，保持他们在基督里得救的盼望.....  | II-51  |
| 第八章 解释道德律.....   | II-59  |
| 第九章 基督虽然在律法时代为犹太人所认识，然而只在福音里才清楚地显<br>明.....                  | II-83  |
| 第十章 新旧约的相似.....  | II-86  |
| 第十一章 新旧约的不同.....   | II-95  |
| 第十二章 基督为担当中保的职分，必须降世为人.....                                  | II-101 |
| 第十三章 基督披戴真实的人性.....  | II-106 |
| 第十四章 神性和人性如何组成为中保的位格.....                                    | II-110 |
| 第十五章 为了明白父神差遣基督的目的，以及他带给我们的益处，<br>需要考察基督的三个职分，即先知、君王和祭司..... | II-115 |
| 第十六章 基督如何履行救赎主的职分，为我们取得救恩。<br>基督的受死、复活和升天.....               | II-119 |
| 第十七章 说基督的功劳已经为我们博得神的恩典和救恩是正确恰当的<br>II-129                    |        |

## 第二卷 在基督里认识神为救赎主，此认识首先藉律法启示给列祖， 后来在福音中启示给我们

### 提要

我们已经讨论完毕使徒信经的第一个部分，即认识神为创造主；现在进入第二个部分，即在基督里认识神为救赎主。有关主题包括：首先，救赎的必要，即亚当的堕落；其次，救赎本身。前五章讨论前一个主题，其余章节讨论后者。

关于救赎的必要性，一般性地讨论堕落，特别考虑堕落的后果。因此，前四章讨论原罪、自由意志、人性的败坏，以及神在人心中的运行。第五章反驳常用来支持自由意志的论点。

救赎的主题可以分成五个条目：

一、丧失者必须在他里面寻求救赎之对象的特性，第六章。

二、此救赎者以两种方式启示给世界。首先，藉着律法。解释摩西十诫，以及与律法有关的其他要点，第七章及第八章。其次，藉着福音。讨论新旧约的异同，第九章至第十一章。

三、为了履行中保的职分，基督是怎样的人，且必须是怎样的人，即神和人在一个位格中，第十二章至第十四章。

四、圣父差遣基督到世界上的目的。讨论基督的先知、君王和祭司职分，第十五章。

五、基督按照怎样的方法或者步骤，履行救赎主的职分，第十六章。讨论他的被钉、受死、埋葬、下到阴间、复活、升天、坐在父神的右边，以及整个教义的实际功用。第十七章回答基督用他的功劳为我们赚得神的恩典这种说法是否合适。

## 第一章 因为亚当的堕落和背叛，全人类受到咒诅并从起初受造的光景中堕落。 原罪

(一)、认识我们自己的必要性，此认识的性质、犯错的危险、主要部分，第一段至第三段。(二)、亚当可怕堕落的原因，第四段。(三)、堕落的后果延及亚当的后代，以及所有受造物，第五段至本章结束，讨论原罪的性质、繁衍和后果。

段落梗概：

- 一、认识我们自己是最必要的。为正确运用此认识，我们必须除去骄傲并披戴真谦卑，这样我们才愿意思考自己的堕落，并投靠神在基督里的怜悯。
- 二、虽然鼓动我们自我欣赏的意见非常顺耳，但惟一明达的意见必使我们真正地谦卑。骄傲的托辞。罪人可悲的虚妄。
- 三、属肉体的智慧与以神的公义为标准的良心所持的不同观点。对自己的认识包括两个部分，前者已经讨论，这里考虑后者。
- 四、在考虑后者时，需要考虑两点：(一)、亚当如何使自己和整个人类都陷入此可怕的灾难。这不是感官不节制的结果，而是不信（其他大罪的源头），不信导致背叛神，而神是所有真幸福的源泉。列举第一个人的不信产生的其他罪。
- 五、考虑的第二个要点是：堕落的影响程度。延展到：(一)、所有未犯罪的受造物；(二)、亚当的所有后裔。遗传性的败坏或原罪，以及原造时纯洁、良善本性的堕落。此堕落传给亚当的所有后裔，但不是以伯拉纠派或塞莱斯汀派所以为的方式。
- 六、堕落不仅通过效法也通过繁衍传递。证明：(一)、从亚当与基督的对比。用经文证实。(二)、从我们是愤怒之子的普遍性宣告。
- 七、异议，如果亚当的罪延及子孙，那么灵魂也必定由传殖而来。回答。另一个异议，即敬虔的父母不会生出败坏的儿女。回答。
- 八、原罪的定义。定义的两个部分。解释后一个部分。原罪使我们在神的愤怒之下。原罪也在我们里面产生肉体的工作。讨论其他定义。
- 九、解释定义的前一个部分，即遗传的堕落延伸到灵魂的所有功能。
- 十、从对此定义两个部分的解释得出结论，神不是罪的创始者，所有人均因固有的邪恶而败坏。
- 十一、然而，这不是来自于本性，而是外来的品质。这样，摩尼教徒关于善恶两元的梦呓即刻烟消云散。

一、古语极力规劝人要认识自己，这是极有道理的。人如果认为对人生之事无知是一件羞耻的事，那么我们若对自己无知，就更可羞耻了，如果不认识自己，那么我们在考虑最重大事情的时候，就可悲地欺骗了自己，完全在黑暗中摸索行走。但是，此训诫越有用，我们在使用时就越须小心，不可像有些哲学家那样荒谬地滥用。他们劝人认识自己，动机是要人知道自己的尊贵和卓越。除了那些叫人自负、自我陶醉以及夜郎自大的事物以外，他们不愿人看到其他别的。但是，认识自



我在于：首先，当想到神在创造我们的时候就赏赐我们，并且现在仍然持续不断地厚赏我们，我们就知道，如果我们的本性仍然保持受造时的纯全，那么该是何等卓越，同时想到我们自己原来一无所有，完完全全依靠神，因为我们所有的一切都是神按他的美意赐给我们的；其次，当看到亚当堕落以后我们的可悲景况时，所有的自信和夸耀便即烟消云散，我们因羞愧而脸红，并感到真正的谦卑。神在起初按照自己的形像造了我们，好提升我们的心智追求美德和默想永生，免得我们没有心肝地埋葬那使我们有别于禽兽的高贵素质，因此知道这一点非常重要，即我们领受理性和智力，是为要过一种圣洁、尊贵的生活，并盼望得到有福的永生。同时，一想到我们原初的尊贵，就不能不立刻提醒我们自从在始祖里面从原来的光景中堕落而陷入的可悲羞耻和败坏。于是，我们并不满意自己，变得真正谦卑，并热烈地寻求神，好在他里面重新获得我们完全失去的美善。

二、这就是神的真理指引我们在考察自我时所要获得的认识：使我们不盲信自己的能力，毫无骄傲的本钱，反倒要顺服。如果我们想要在认识和行动上达到真正的目标，那么就必须遵循这条道路。我并非不知道，劝召我们思想自己优良品质的意见，相比劝召我们思想令我们羞愧无地——我们可悲的贫乏及丑行——的意见，要顺耳得多。人心最喜欢阿谀奉承；因此，当人听说心智的禀赋极其高超时，便立即迫不及待地接受。因此，极多人在这件事上大谬不然是毫不奇怪的。人固有的自恋使他眼瞎，所以我们欣然说服自己：我们里面没有一样品质是当受憎恨的；因此，即使没有别人附议，人也会普遍赞同一种非常愚蠢的观点，即人单靠自己即足能达到一种良善、幸福的生活。如果有人比较谦虚，多少让给神一点什么，免得似乎自己显得傲慢，把一切都归给了自己；然而他们巧于分配，以致盲信和自夸的主要根据总是在自己这里。这样，人一听到些与骨子里面的骄傲相合的恭维之辞，便高兴异常。因此，在每一个世代，所有热情颂扬人性卓越的人，无不受欢迎。但是，这种对人性卓越的颂扬教人自满自恃，不过是以其甜蜜蛊惑人心，并最终叫一切相信之都落入沉沦。如果我们一味盲目自恃，筹划、决定并实施自己以为合宜的事，并且虽然一开始就发现自己没有健全的智力和真美德，却仍然自信满满地坚持，直至闯入沉沦方止，这对我们又有什么益处呢？但是，这正是那些自恃己力之人的必然结果。因此，所有听信那些一味诱导我们思想自己优良品质的教师的人，不仅不能在认识自己上长进，反而将陷入最致命的无知。

三、在教导智慧的第二个部分是认识自己上，神启示的真理与人的普通共识相一致，但是在获得此认识的方法上，两者却有极大的差别。按照属肉体之人的判断，当人满满地确信自己拥有智力和纯全，因而拥有勇气，并鞭策他努力修德的时候，当人与邪恶抗争，竭尽全力追求荣誉、美好事物的时候，就是完全地认识了自己。然而，人如果按照神公义的标准考验自己，就会知道自己毫无可恃之处；因此，人越彻底地自省，就越灰心丧气。他抛弃对自己的全部倚靠，感到自己完全没有能力恰当地管理行为。然而，神不要我们忘记他赐给始祖的原初的尊贵，为要激励我们追求良善和公义。当我们思想人最初的光景以及被造的目的时，就必然会默想永生和寻求神的国。但是，这种默想不仅不会使他们骄矜，反而会谦卑下来。

我们原初的光景如何呢？我们已经从此光景中堕落。我们被造的目的是什么呢？我们已经完全迷失了此目的。因此，我们厌烦现在的可悲景况，呻吟叹息失去的尊贵。我们说，人不应该在他自己里面看到什么让他趾高气扬的事物，意思是他没有什么可以夸耀的。因此，人应该拥有的自我认识可以恰当地分为两类；首先，思考他被造的目的，以及被赋予的品质——绝不是可以藐视的品质，从而催促他默想敬拜神和将来的生命；其次，思考他的能力，毋宁说思考他的缺乏能力，当他认识到此缺乏之后，就失去全部自信并彻底迷茫。前者教导他明白自己的本分，后者使他知道自己何等缺乏履行本分的能力。这两点我们将依次讨论。

四、因为亚当的行为受到神如此严厉的刑罚，所以一定不是件轻微的过失，而是罪大恶极的罪行，因此我们需要考察使亚当堕落，并激怒神严厉刑罚整个人类的这罪的性质。始祖放纵感官之欲的常持意见非常幼稚。仿佛一切美德的要旨和本质在于不吃某一种果实，尤其是在地上到处充满各种美食的情况之下。因此，我们的观察必须比感官之欲更进一步。神禁止亚当触摸分别善恶树是在试验顺服，亚当可以通过遵守这一命令证明他愿意服从神的命令。树的名称也已说明了此命令的目的，即是叫他满足于自己所得的份，不允许他在此之外有其他妄求。神的应许是，只要他吃生命树上的果子，就可以盼望永生，另一方面，一旦他尝了分别善恶树的果子就会立即死亡的可怕警告，是为要证明和操练他的信心。因此不难推想，亚当是以何种方式激起了神的震怒。奥古斯丁说骄傲是万恶开端的见解是很对的，因为人如果不因野心而妄为，就可以继续保持他最初的光景。然而，我们可以从摩西叙述的这个试探中得到一个比较完全的定义。女人被魔鬼的诡计引诱而不遵守神的命令，可见她的堕落源于不顺服。保罗证实这一点说：因一人的悖逆，众人都成为罪人（参罗 5:19）。同时还要注意，第一个人反抗神的权柄，不仅因为他允许自己被撒但的巧计所迷惑，而且因为他轻慢真理并转向虚假。当然，神的话既被轻慢，那么对神的全部崇敬必定荡然无存。除非我们专心聆听他的言语，否则就不可能正确地尊崇他的威荣，也不能保持纯全的敬拜。因此，不信是亚当背叛的根源。野心、骄傲和忘恩，都从不信而来，因为亚当渴望自己的份外之物，藐视神赐给他的大福分。泥土之子小觊按照神的形像受造，还想要与他平等，这真是最邪恶的不敬虔。人不理会创造主的权柄，反倒狂妄地摆脱对他的忠诚，如果这种背叛是一桩污秽可咒的罪行，那么，想减轻亚当的罪就是徒劳的。这也不只是简单的背叛。它还伴随着对神的污秽侮辱，有罪的始祖们附和撒但指控神怀着恶毒、妒忌和虚假的毁谤。总之，不信打开野心的大门，而野心是背叛的父母，于是他们对神不再敬畏，完全被不法的欲望所牵引。伯纳德说得对：现在我们只要听而接受福音，那么救恩之门依然大开，就如当初始祖听信撒但，叫死亡乘机而入一样。如果亚当相信神的话，那么他绝不敢违背他的命令。合宜地约束人所有意念的最有力羁绊是坚信：最好的事就是通过遵守神的命令而行义，并且被神所爱是最高的至福。因此，人被魔鬼的亵渎引诱之后，就竭尽全力消灭神的全部荣耀。

五、因为亚当的属灵生命在于与他的创造主保持联合，所以与神疏离就是灵魂的

死亡。亚当的背叛颠覆了天地的整个自然秩序，这是不足为奇的。保罗说：“因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今”（罗 8:20、22）。如要询问原因，那么毫无疑问是因为它们承担了人当受的一部分刑罚，因为其他所有受造物都是为了供人所用而被造的。因此，既然由于人犯罪，咒诅延伸到全地、天上和地下，那么这咒诅延及他的所有子孙也毫无不合理之处。当人里面的神的形像被抹掉之后，他不仅自己受刑罚而失去原有的智慧、美德、公义、真理、圣洁等赏赐，并代之以可怕的盲目、无能、虚妄、污秽和不义，而且他还牵扯上自己的后裔，把他们拽入同样的惨苦之中。这种遗传性的败坏就是古时基督徒著述家们所称的“原罪”；所谓“原罪”，意指从以前良善、纯洁的本性中堕落。这个题目引起许多讨论，因为如果说，一个人的过犯使所有人均有罪，从而成为共犯之罪，那么没有什么比这与常人的见解相距更远的了。无怪乎教会最早的博士们对这问题仅仅轻描淡写，或者至少没有足够清楚地阐释。然而，此胆怯却不能防止伯拉纠起来，他亵渎地捏造：亚当犯罪仅仅祸害他自己，并没有殃及他的子孙。撒但这样狡诈地隐瞒疾病，竭力要使它成为不治之症。当圣经清楚证明第一个人的罪传给他的全部后裔时，他又狡辩说，罪的传递是通过仿效，而非通过繁衍。因此，正统的好人们，特别是奥古斯丁，竭力指出我们不是由于在出生之后获取邪恶而败坏，而是在母腹中就有了败坏。否认这一点是最大的厚颜无耻。所有读过奥古斯丁的著作，了解这些异端之极度厚颜的人，不会对伯拉纠和塞莱斯汀的轻率感到奇怪。大卫绝无含糊地认罪：“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪”（诗 51:5）。他不是要将咎责归给父母，而是为要称颂神对他的良善，就承认自己的污秽是从怀胎开始的。显然，并不只有大卫才是这样，所以我们推论，他只是全人类共有景况的一例。因此，从不洁的种子而来的每一个人，都带着罪来到这个世界上。事实上，在出生以前，我们在神的眼中就已经污秽不洁了。约伯记说，“谁能使洁净之物出于污秽之中呢？无论谁也不能”（伯 14:4）。

六、现在我们明白，父母的污秽传给他们的儿女，因此毫无例外，所有人一出生就是堕落的。我们如果不追溯到那作为泉源的始祖，就找不到此堕落的开端。因此，我们必须坚决主张：亚当不仅是人类的祖先，也是人性的根源，因此整个人类都必然由于他的败坏而败坏。我们从使徒关于亚当与基督的比较可以清楚地看到这一点，他说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”（罗 5:12），“照样，恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”（罗 5:21）。伯拉纠派是怎样狡辩的呢？亚当的罪是通过仿效而繁衍的！难道基督的义只是给我们提供了一个榜样来仿效吗？谁能容忍这样的亵渎呢？但是，如果基督的义和生命归给我们这一点没有争议，那么，这两者就都在亚当里失去，并在基督里得回；如果罪和死是因为亚当而引入，那么就在基督里被废除。圣经明确说：“因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5:19）。因此，这二者之间的关系是这样：亚当藉着他的败坏，使我们也一起败坏，照样，基督也藉着他的恩典，使我们得救。这真理十分明显，我觉得无需

再费时费力证明。同样，保罗在哥林多前书中，为了坚定信徒确信身体复活，指出那在亚当里面失去的生命，又在基督里面恢复了（参林前 15:22）。他在前面已经宣告说，所有人都在亚当里死了，现在他又明白见证，所有人都被罪玷污。完全无罪的人是不能被定罪的。他的意思在这句话的其他部分最清楚地说明，即生命的盼望在基督里面得以恢复。所有人都明白，这惟有基督以奇妙的方法将他自己的义灌注给我们才能成就，正如另一处所说：“灵却因义而活”（罗 8:10）。因此，“在亚当里众人都死了”的惟一解释是：亚当犯罪，不但给自己招致灭亡，而且使我们的本性也陷入类似的毁灭，并且不仅因为他犯下的、与我们无关的一桩过犯，而且藉着他落入的败坏，他沾染了自己的所有子孙。如果不是出生以前就已受咒诅，保罗绝不会说，按照本性说，我们是可怒之子（参弗 2:3）。很明显，他在这里说的本性不是神创造时的本性，而是在亚当里面已被败坏的人性；因为说神是死亡的创始者是最不适当的。因此，在亚当败坏了自己之后，就将此败坏传递给他的所有后裔。天上的审判者，救主自己宣告说：“所有人生来都是邪恶堕落，‘从肉身生的，就是肉身’”（约 3:6），因此，对于所有没有重生的人，生命之门是关闭着的。

七、要明白此题目，不必对儿女的灵魂是否从父母的灵魂传殖而来多做讨论（古时的博士们亦极困惑）。神已经把他要赋予人性的禀赋交给了亚当，因此，当亚当失去他领受的禀赋时，就不只是他个人的损失，也是我们所有人的损失，我们知道这一点就够了。当我们知道亚当所丧失的品质，是他不只为自己，而且也是为了我们所领受的，这些品质不是只给予一个人，而是给予全人类，那么，谁还在意灵魂的传殖呢？因此，当他所禀赋的尊贵被剥夺，本性就变为贫乏可怜，当他为罪所玷污，污染也延及他所有的后裔，此观点毫不荒谬。根既已腐烂，枝干也必然腐烂，而且这腐烂要继而达到更远的小枝。儿女在父母里面已经败坏，又将此败坏传给他们的儿女；换言之，从亚当开始的败坏，通过不绝的遗传承袭，一直由父母传给儿女。此承袭的原因不在于身体或灵魂的实质，而是神喜悦这样命定，即他赏给第一人的恩赐，由这人为自己和子孙保存或丧失。伯拉纠派狡辩说，儿女不可能从敬虔的父母那里得到败坏的遗传，反而应该藉着他们的清洁得以成圣，这不难驳倒。儿女是从肉体而生，不是从属灵的重生而生。因此，奥古斯丁说：“有罪的不信者与得蒙赦免的信徒，他们的后代均未蒙赦而是被定罪，因为他们都是出自败坏的本性”。另外，虽然敬虔的父母在某种程度上对后代的圣洁有益，这是神给他子民的特别赏赐；然而，这赏赐并不能消除从前加给整个人类的最初、普遍的咒诅。有罪是从本性来的，而成圣则是出于超自然的恩典。

八、为了除去此题目的所有不确定性或疑惑，我们应该对原罪下一个定义。然而，我无意讨论著述家们所下的各种定义，只想提出一个我认为最合真理的定义。原罪是：人类本性具有遗传性的败坏和堕落，延及灵魂的每一个部分，首先使我们该受神的愤怒，其次在我们里面产生圣经所说“情欲的事”（加 5:19）。保罗常称此败坏为“罪”；奸淫、淫乱、偷窃、仇恨、凶杀、荒宴等从罪而来的事，他称之为“罪的果子”；在圣经别处，以及保罗自己的书信中，这些事也称为“罪”。因此，有两件事要分清楚：第一，我们的本性已经完全堕落败坏，单单因为此败坏，我们就该被

神定罪，因为神只悦纳公义、无罪和清洁。我们该受刑罚也不是由于别人的过犯。当说亚当的罪使我们该受神的公义审判时，意思不是我们自己虽然无辜无责，却仍要承担他的罪罚，而是指我们由于亚当的过犯而全都受到咒诅，所以说他使我们受了罪罚。然而，我们通过亚当不只得到刑罚，还有那应受刑罚的污染。因此，奥古斯丁虽然常称这是别人的罪（为要更加清楚地教导，罪是通过遗传传给我们），他同时还说，这是每个人自己的罪。使徒最明白地见证说：“于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”（罗 5:12）；这即是说，众人陷于原罪之中，又为原罪所污染。因此，婴儿既然在母腹里就已被定罪，那么他们受刑罚就不是因为别人的罪，而是因为自己的罪。虽然他们还没有结出罪的果子，但是罪的种子已经撒在他们心里了。事实上，他们的整个本性就是罪的温床，因此不能不为神所憎恶。因此，在神看来这也是有罪的；因为如果没有罪行，就不会有定罪。第二点，我们里面的这一堕落不断结出新的果子，换言之，就是我们前面所说的情欲之事；就像火炉迸出火焰与火星，或者泉源不断涌出流水一般。因此，那些将原罪定义为缺乏我们应当拥有的原义的人，虽然基本上包含了原罪的要素，但是并没有充分地表现出原罪的权势和能力。我们的本性不但完全没有良善，而且是充满各样的罪恶，生生不息。有些人称原罪为情欲，此名词不无道理，不过应该补充（然而，许多人不会承认），人里面的一切，从智力到意志，从灵魂到肉体，均被此情欲玷污和渗透；或者再简言之，人里面除了情欲以外，再无其他。

九、因此，我前面说过，自从亚当背叛义的泉源，罪就占据了灵魂的各个部分。因为人不但被卑劣的欲望引诱，而且可憎的不敬虔亦已占据人心，骄傲已经渗入人心的极处（参罗 7:12；第四卷第十五章第十段至第十二段）；这样，说败坏仅仅产生所谓感官的运动，或者称之为一种冲动，此冲动引诱、刺激、牵引肉欲成为罪，这实在是愚蠢、无聊的。伦巴德在这里显露出极大的无知。在探究败坏的巢穴时，他是在肉体里面（正如保罗的宣告），的确并不全在肉体里面，但这样说是因为它在肉体中表现的更加明显。仿佛保罗所指的只是灵魂的一部分，而不是那与超自然的恩典相对的整体本性。保罗不留任何质疑的余地；他说，败坏不是只在一个部分，而是没有一处不被它致命的污染所玷污。因为他在讲论败坏的人性时，不仅将欲望的放纵本性定罪，而且特别宣告理解力的盲目以及人心的堕落（参弗 4:17~18）。罗马书第三章完全是在讲述原罪。从保罗叙述的重生方式，可以更加清楚地看到这件事。因为与“旧人”和“肉体”相对立的“灵”，不是仅指那藉以纠正灵魂的卑下或色欲部分的恩典，而且包含灵魂各个部分的完全更新。因此，保罗不但吩咐我们要压制肉体的情欲，还劝勉我们要将心志改换一新（参弗 4:23）；在另一处他要我们心意更新而变化（参罗 12:2）。由此可见，灵魂最高贵卓越的部分不是仅仅受伤而已，而是败坏到无法医治的程度。必须接受新的本性。罪掳去我们的心智和心灵到了何种地步，我们很快就会看到。这里我只想简单指出：人从头到脚均已完全被罪淹没，没有一部分没有被罪沾染，因此，出于人的一切都是罪。正如保罗说：所有属肉体的心思意念均与神为敌，结局就是死亡（参罗 8:6~7）。

十、因为我们说人生来就是邪恶的，就有些人把他们的邪恶归咎于神；我们不必

理会他们。他们应当在亚当完整、未败坏的本性中寻找神的工作，然而他们却荒谬地想要在自己的堕落中找到。我们沉沦是由于我们肉体的罪，而不是由于神；惟一的原因是我们从原造的光景中堕落了。人不能埋怨神，说他本可以通过不让亚当堕落，而为我们提供更好的安全保障。这异议隐含着狂妄的轻率，应该被所有敬虔人厌恶，并且涉及预定的奥秘；关于预定，我们以后在适宜的地方再做讨论。我们当牢记：我们沉沦是由于自己的堕落，免得我们含沙射影地指控那位创造人性的神。的确，本性受了致命伤；但是外伤与我们最初光景中就有的伤，这两者之间有极大的区别。显然，此伤是由罪引起的；因此，我们只能埋怨自己。圣经清楚地教导这一点。传道书说：“我所找到的只有一件，就是神造人原是正直，但他们寻出许多巧计”（传 7:29）。因着神的恩慈，人受造时是正直的，但是因着人的糊涂而堕落成为虚妄，很明显，他的灭亡只能归咎于自己。

十一、因此，我们说，人因本性的堕落而败坏，但这堕落不是出于本性。我们说它不是出于本性，意即这是一个外来事件，不是从起初就赋予亚当的属性。然而，我们称其为“本性的”，免得有人以为这是每个人通过堕落的习惯而染上的，其实所有人都是藉着遗传而获得此败坏。我们这样说并非没有权威。因为使徒出于同样的原因说：按照本性而论，我们是可怒之子（参弗 2:3）。神既然喜悦他最卑微的工作，又怎会对其中最高贵的人发怒呢？神的愤怒不是针对他的工作本身，而是针对其败坏而发。因此，如果说，人因为本性的败坏，生来就被神所恨恶，那么也可以说，人生来就是邪恶堕落的。因此，鉴于我们败坏的本性，奥古斯丁毫不犹豫地那若没有神的恩典就必定在肉体中掌权的罪，称为与生俱来的罪。这就驳倒了摩尼教徒的荒谬意见，他们幻想人里面有实质的邪恶，竟至为人捏造了另外一个创造主，以免把邪恶的原因和起源似乎归给公义的神。

## 第二章 人已经丧失意志的自由，悲惨地作罪的奴仆

第一章讨论了人的堕落，以及人类的败坏，现在需要究查亚当的子孙是否丧失了全部自由；如果尚留一点自由，那么它的能力如何？后面四章专门讨论此问题。本章可分为三个条目：（一）、整个讨论的基础。（二）、关于人的自由的其他意见，第二段至第九段。（三）、此题目的真教义，第十段至第二十七段。

段落梗概：

一、联系前一章与后面四章。给自由意志的讨论奠定一个恰当的基础，必须排除两个障碍：即懒惰和骄傲。整个讨论的根基和要旨。此根基的稳固构造，通过从强转弱的论证清楚说明。骄傲产生的麻烦和荒谬意见。

二、本章的第二部分包含其他人的意见。（一）、哲学家们的意见。

三、哲学家们的迷宫。总结所有哲学家的共同意见。

四、继续陈述其他人的意见，即古时神学家关于自由意志的意见。这些意见部分是哲学性的，部分是神学性的。因此这些意见的虚假、放纵、困惑、易变和矛盾。教会过分喜爱哲学蒙蔽了对神和我们自己的认识。较好的教会神学家解释哲学家的意见，给出自由意志的定义。此定义与上述意见的显著区别。

五、古时的神学家们，特别是经院神学家们，将特定事物与自由意志相关联。他们的许多种自由意志。

六、经院神学家们在解释此问题时的迷惑。

七、结论是如此微不足道的事不应该有如此伟大的名号。教会中喜爱采用新名词之人的异议。回答此异议。

八、另一个回答。教父们，特别是奥古斯丁，虽然保留自由意志这个名词，然而斥责异端关于此题目的教义破坏了神的恩典。

九、古时著述家们关于自由意志的言论，除了奥古斯丁之外，几乎都是含糊不清的。然而他们都对人的美德赋予很小的价值或者没有，并将对于一切良善的赞美归给圣灵。

十、本章的最后一部分简要陈述真教义。基本原则是：当人意识到他沉沦的景况时，才开始从自我认识中获益。证实：（一）、圣经经文。

十一、证实：（二）、古时神学家们的见证。

十二、立下根基，说明智力和意志在目前景况下的能力如何，人们普遍承认，并符合奥古斯丁及经院神学家们的观点，即人的自然禀赋已经败坏，超自然的禀赋几乎完全丧失。分别讨论智力和意志的能力。一些一般性的观察：（一）、智力拥有一些知觉能力。然而它仍有两种缺陷。

十三、人的才智及于地上和天上的事物。智力认识属地事物的能力。首先，关于民事。

十四、智力的能力；其次，关于艺术。某些人在这件事上有特别的恩赐，见证神的恩典。

十五、关于属地事物的知识的用途, 首先, 我们看到人的本性尽管已经堕落, 神仍然赋予卓越的禀赋。

十六、此知识的用途。其次, 我们可以看到这些禀赋赐给某些人是为了人类的共同利益。有时候这些禀赋甚至也给予恶人。

十七、人性的一部分仍然存留。此残余无论多少, 都完全是神的厚恩。原因。实例。

十八、讨论的第二部分, 即智力认识属天事物的能力。可以归纳为三点, 即认识神、神立信徒为后嗣, 以及神的意志。证明人在这些事情上的盲目, 一个比喻。

十九、进一步用经文证明; 表明: (一)。亚当的后裔有一些亮光, 但不足以使他们认识神。原因。

二十、立为后嗣不是由于我们的本性, 而是由于我们在天上的父, 藉着重生的圣灵给选民以印证。许多经文明说, 在重生之前, 人的智力根本不能明白重生的事。完整证明。第一个论证。第二个论证。第三个论证。

二十一、第四个论证。圣经将我们被立为后嗣和救赎的荣耀完全归给神。在被光照之前, 人的智力不能明白属天的事。反驳一个异端的异议。

二十二、人的智力不明白神律法中的真知识。由使徒的见证, 此见证的推论, 以及本性之律法的目的和定义, 来加以证明。柏拉图将所有的罪归于无知是明显错了。

二十三、塞米斯丢斯 (Themistius) 更接近真理, 他主张智力的迷糊在一般事物上不如在具体事物上明显。此法则的抗辩。

二十四、然而, 塞米斯丢斯错误地认为智力在一般事物上很少受骗。按照神律法的标准, 对于第一块法版和第二块法版, 人的智力都是盲目的。实例。

二十五、一种中间的观点, 即所有的罪均不能归咎于无知, 同时, 所有的罪并不暗示着有意的恶毒。在这件事上, 人类心智的全部筹划在神眼中都是邪恶的。时刻需要神的指引。

二十六、考察意志。人普遍感受到的择己利的自然愿望, 不能证明人类意志的自由。“情欲”和“己利”用法的两个谬误。

二十七、圣经反驳经院神学家关于此题目的教义。整个人都在罪的权势之下, 因此罪的主要巢穴, 即意志, 需要最严格的约束。除罪以外, 我们一无所有。

一、我们已经明白, 自从第一个人伏在罪的管辖之下, 它的权势不仅及于整个人类, 而且完全占据了每一个灵魂; 现在, 我们要更为详细地考察, 自从被罪奴役之后, 我们的自由是否已被完全剥夺; 如果多少还有点剩余的话, 它的力量又如何。为了便于回答这个问题, 我需要指出此探寻应该遵循的道路。避免错误的最好方法, 就是注意我们面临的两种危险。一方面, 如果指出人完全没有任何正直, 那么人会立即借机尽情懒惰, 如果指出人靠自己没有追求义的能力, 人又会完全忽视义, 仿佛与他丝毫没有关系一样。另一方面, 人如果僭称任何事归于自己, 不论多么微小, 都是抢夺神的荣耀, 并且由于鲁莽的自信而使自己面临堕落的危险。为了避免撞在这两块岩石上, 正确的道路是: 首先, 指出人自己毫无良善, 并且完全没有行善的力量; 然后教导他追求他所缺乏的良善, 以及被剥夺了的自由; 这比



幻想自己拥有最高的美德，更加能够激励他努力追求。后面一点的必要性人人都知道。对于前面一点，不相信自己没有良善的人却未免太多了。人确实拥有的，当然应该承认，但是虚假的自夸，亦绝不可姑息。如果在人因为创造主的恩慈而获得最高贵赏赐的时候，尚且无权以自己夸口，那么在他的忘恩使他从最高的荣耀跌入极度的羞耻之后，他该应当何等谦卑呢？在他被抬举到最高的尊荣时，圣经不过这样说，他是按照神的形像造的，意即他得享幸福的那些赏赐，不是因为他自己，而是因为他与神有份。因此，既然人的全部荣耀现在已被完全剥夺，那么他除了承认自己以前有神丰富的恩典而没有感谢神的恩慈之外，还能做什么呢？以前不承认神的赐福而未将荣耀归给他，那么现在至少应该承认自己的贫乏，而归荣耀给神。实际上，弃绝对智慧和美德的所有赞美，并不比寻求荣耀神，对我们的益处更少。那些把不属于我们的东西归给我们的人，是在我们的沉沦之上又增添亵渎神。有人教导我们靠自己的力量争战，这是把我们高高举起，然后只留下一根芦苇让我们倚靠，除了立即垮倒之外，还有其他结果吗？其实把我们的力量与芦苇相比，还是过于夸大了。那些愚蠢的人在这事上不论如何捏造和空谈，都不过是一缕烟雾。因此，奥古斯丁常说的一句名言是很有道理的；与其说自由意志被其拥护者建立，还不如说被他们推翻。我们先提出此教义是必要的，因为有些人一听说要完全推翻人的美德，好颂扬神在人里面的权能，就切切痛恨整个题目，说这是危险、多余的；其实，教导此教义对我们不仅极其有用，而且对于真信仰是至关重要的。

二、我们前面指出，灵魂的功能居于心智和心灵之中，现在我们要考察二者的能力如何。哲学家们普遍认为，理性居住在心智中，如明灯一样照亮心智的所有计划，又如女王统管意志；并且理性有神的光照，能够谋求最好，又满有力量，能够完美地发号施令；反之，感觉是愚钝、目光短浅的，总是在地上匍匐，沉溺于卑下的对象，永远不会上升为真正的远见；欲望在服从理性，并抵挡住感觉的引诱时，便可以渴慕美德，遵循正途，并变成为意志；但它如果被感觉奴役，就将败坏堕落，以致沦为贪欲。简言之，根据他们的意见，我前面提到的灵魂的功能，即智力、感觉和欲望或者意志（意志这名称现在用得普遍），是在灵魂里面，他们主张，智力赋予有理性，只要理性保持它的卓越，并行使它固有的能力，就是有德行的、幸福的生活的最好向导；同时，灵魂的低等运动称为感觉，心智容易被感觉领错路而陷入错谬和错觉，感觉可以被理性的力量驯服和逐渐征服。另外，他们把意志放在理性与感觉之间；意志有完全的能力和自由服从理性，或者屈服于感觉的催促。

三、诚然，他们有时候被自己的经验说服，并不否认人要在自己里面建立理性的王权是何等艰难，因为他一时被诱惑人的快乐引诱，一时被美善的假象蒙骗，一时又被无羁的激情激动，仿佛被绳索或筋肉牵动一般（用柏拉图的话）。为此，西塞罗说，本性刚刚燃起火花，立刻就被错误的意见和堕落的行为扑灭。他们承认，一旦这类疾病支配了人的心智，它们的汹汹来势就难以阻挡，他们也毫不犹豫地将这些疾病比作暴躁的烈马，掀下驾车人并恣意奔驰。同时，他们认为善和恶都

在我们自己的力量控制之下，乃是无可争议的。因为（他们说），如果我们能够选择做这事或那事，那么当然也能够选择不做；并且，如果我们能够选择不采取行动，那么也一定能够选择采取行动；我们似乎是自由自愿地去做我们要做的事，又警戒不做我们不要做的事；因此，如果我们愿意并做了一件善事，那么就亦可以不做；如果我们做了一件恶事，那么我们也能够不做。事实上，有些人甚至夸口说，我们的生命是众神的赏赐，但我们行善和度纯洁的生活乃在于自己。因此西塞罗假借他笔下人物科塔（Cotta）说：因为美德是各人自己修得的，所以没有聪明人曾经为此感谢神。他说：“我们因有美德而被称赞，又以美德夸口，但如果美德是神的赏赐而不是出于我们自己，那么就不会如此了”。不久他又补充说：“所有人都认为必须向神求幸运，必须向自己求智慧”。因此简言之，所有哲学家均主张：人的理性足以实现正确的统治；意志既然在理性之下，那么虽然会受感觉的诱惑而趋向恶，但是因为具有自由选择的能力，所以意志尽可以凡事顺从理性为向导。

四、虽然所有教会著述家都承认，人的纯全理性已经被罪严重损害，并且人的意志充满邪恶的欲望，然而许多人的观点仍然非常接近哲学家。我认为，一些最早的著述家们是因为害怕才颂扬人的能力，他们担心如果明确承认人的无能，首先会让自己被那些正与他们辩论的哲学家们嘲笑，其次会给予已经对善事不很感兴趣的肉体以新的藉口耽于懒惰。因此，为了避免教导任何大多数人认为荒谬的意见，他们多少将圣经教义与哲学教条相调合，同时特别注意不给懒惰以任何机会。这从他们的话语中可以明显看出。屈梭多模说：“神既然将善和恶放在我们的力量之下，就是给了我们完全的自由选择；他不勉强不愿意行善的人，欢迎那愿意行善的人”。他又说：“恶人如果愿意，经常可以变成好人，好人如果懒惰，也会跌倒变成恶人。因为主赐给我们一个自由的本性。他不强迫我们，反倒预备了合宜的药方，将一切留待病人自己决定”。他又说：“我们如果没有神恩典的帮助，就不能做任何正确的事；照样，我们自己如果不尽力，就得不到神的恩宠”。他此前还说过：“因为并不完全是靠神的帮助而成就的，所以我们自己也必须拿出些什么来”。他常用的一种表达是：“我们把自己的拿出来，神将补足其余”。哲罗姆也说过类似的话：“由我们开始，由神完成；我们做自己能做的，神补足我们所不能做的”。你们从这些话可以看出，在美德的追求上，他们给予人的比人拥有的更多，因为他们以为，如果不辩说我们犯罪完全是由于我们自己，那么就不能除去我们固有的懒惰。他们所用的这种辩论技巧，我们下文再讨论。当然，我们很快就可以证明，前文所引意见是最不正确的。另外，希腊教父们，尤其是屈梭多模，虽然过度颂扬人意志的能力，但是所有古时的神学家们，奥古斯丁除外，关于此题目的讨论都是非常含混、摇摆、矛盾，因此从他们的著作中得不出一个确定的理论。因此，我们不需要逐一列举所有意见。只需按照阐释此题目的需要，选择一二人即可。后来的神学家们（只想要人们称赞他们为人性辩护的敏锐），则一个比一个更加偏离真理，最后一致抱持的教理是，只有人性的感觉部分才已败坏，意志基本没有受伤，而理性则完好无损。然而他们嘴上却常说：人的自然禀赋都已败坏，而超自然的禀赋也已被夺去。然而，明白这些话语的含义的人，却几乎百中无一。当然，我如果想

要清楚表达本性的败坏,也不会另择他语。但是,最重要的是要考察,当人性的各个部分均已败坏,并且超自然的恩赐也已被剥夺之后,人现在的能力如何。那些自认是基督门徒的人,对于这个题目的讨论太过于像哲学家了。拉丁教父们一直使用“自由意志”一词,仿佛人的本性还保持纯全一般;希腊教父们则不知耻地使用一个更加放肆的名词,即自权 (autexousion),仿佛人还对自己拥有完全的统治能力。但是,因为所有人,甚至庸人,都接受人赋有自由意志的见解,而一些希望别人看他们为聪明的人并不知道这能力的范围有多广,所以,我们需要先考察此词的意思,然后单单根据圣经,确定人生来具有的行善或行恶的能力如何。虽然所有著述家均频频使用“自由意志”一词,但很少有人下一个定义。奥利金似乎说出了所有著述家的共同意见,他说:自由意志是理性分辨善与恶的能力;意志选择善或恶的能力。奥古斯丁的意见相同,他说:自由意志是理性和意志在有恩典帮助的时候选择善,在没有恩典帮助时选择恶的能力。伯纳德希望说的更加精准,但却更加含糊,他说:自由意志是由于那不能摧毁的意志自由,与不可剥夺的理性判断,而达到的一种赞同。安瑟伦的定义对于一般人的理解力来说,不是非常容易明白的。他称自由意志是为着正直的缘故而保守正直的能力。伦巴德和经院神学家们倾向于奥古斯丁的定义,不仅因为此定义更为清楚,而且因为没有排除神的恩典,他们明白,如果没有神的恩典,意志自己是不够的。然而,他们又增加了自己的一些意见,因为他们认为这样更好或者才能更清楚地阐明。首先,他们同意“意志”一词是指理性,其职事是分辨善与恶,并且用“自由”来形容意志是恰当的,因为意志既可以向善,也可以向恶。因此,由于意志拥有自由,所以阿奎那说,称自由意志为“选择的能力”是最恰当的定义;此能力综合了智力和欲望,但是更加偏向欲望。现在我们知道,他们以为自由意志的能力是在“理性”和“意志”里面。下面我们要讨论,理性和意志各自拥有多少自由意志的能力。

五、一般来说,对于不属于神国的普通、外在的事物,他们惯常将其置于人的自由意志之下,而将真正的义归给神的特殊恩典和属灵重生。《外邦人的蒙召》一书的作者想要说明这一点,他将意志分为三种:即感官的、动物性的和属灵的。他说,前两种完全由人行使,但最后一种是圣灵在我们里面的工作。此意见是否正确且待适当地方再议。我现在只想提出别人的意见,而不是反驳。著述家们在讨论自由意志时,他们的探讨主要不是关注意志在民事或外在行为方面的能力,而是在顺服神律法的能力。虽然我承认后者是主要的问题,但前者也不应完全忽略;我盼望能够为此意见给出最好的理由(第十二段至第十八段)。然而,经院区分了三种自由:首先,摆脱必然性的自由,其次,脱离罪的自由,再次,脱离悲惨的自由;第一种是人与生俱来、不能被剥夺的;而其余两种却已经因为罪而丧失了。我赞同这种区分,只不过不应混淆必然性与强制。这两者之间的巨大差异,以及考察此差异的重要性,且留待他处再议。

六、如果接受此意见,那么毫无疑问,除非有恩典的帮助,即藉着重生惟独给予选民的特殊恩典,否则自由意志便不能使任何人做善事。有些狂热者说恩典是平等地、不分青红皂白地给予一切人的,我不想搭理他们。但是,人到底完全没有还是

多少有一点微弱有限的行善能力，现在还没有讨论清楚；这微小有限的自身虽然不能做什么，但在有恩典的帮助时，便可以有所作为。伦巴德想要解释这一点，他教导说，为使我们能够行任何善事，需要有两种恩典。一种他称为“独作的恩典”，此恩典叫我们有效地立志向善；另一种他称为“协作的恩典”，帮助我们向善的意志取得成功。我反对这种区别（第三章第十段及第七章第九段）：虽然向善的有效愿望归给了神的恩典，但却暗示人靠着自己的本性，有某种程度的向善愿望，虽然此愿望并没有效力。因此，伯纳德尽管主张向善的意志是神的工作，但却承认人出于本性而渴慕拥有此向善的意志。这与奥古斯丁的观点相去甚远，虽然伦巴德强辩说此区别来自于奥古斯丁。另外，“协作的恩典”比较含糊，从而导致错误的解释。这让人以为我们与神的第二种恩典协作，是因为我们有能力拒绝第一种恩典使其无效，或者顺从第一种恩典而坚立之。《外邦人的蒙召》作者这样说：那些运用理性功能的人可以自由地离开恩典，因此不离开恩典是一种奖赏，那些没有圣灵的协作就不能做成的事，就算为那些能够以意志阻止而不阻止之人的功劳。我指出这两件事，是要叫读者看出，我与比较明达的经院神学家们的意见何其不同。然而，我与现代诡辩者的意见更是相左，并且与经院神学家们相比，他们与古时的教义相去更远。然而，我们从这种区别可以看出，他们在哪些方面将自由意志赋予人。伦巴德最后宣告：我们的自由，不是使我们在行动或思想上有同等的向善或向善的倾向，而只是使我们不受强迫而已。我们虽然已经败坏，是罪的奴隶，除了犯罪之外什么也不能做，但此自由并没有减损。

七、那么，所谓人有自由意志，不是因为他有选择善与恶的自由，而是因为他自愿作恶，并非被迫。这的确是很真的，但是，为什么用如此伟大堂皇的名号夸显如此微小的事呢？人不是被迫作罪的奴仆，而是甘愿作它的奴隶，他的意志为罪的枷锁所捆绑，这真是惊人的自由！我不愿意在语义上纠缠，因为这只会徒然扰乱教会；但是我认为，我们应该敬虔地避免使用暗示荒谬意见的用词，特别是在错误的后果非常严重的题目上。当听到人有自由意志的时候，并不立即幻想他有能力控制自己的心智和意志，而且凭着自己能够自愿向善或向善，又能有几个人呢？或许有人说，如果仔细向人们解释此词的意思，那么这些危险就都可以消除。但是，人心是如此容易走迷，长篇的论述不能叫他接受真理，一个简单的词语却可以叫他快快陷入错谬之中。在这一点上，“自由意志”一词就是一个强有力的证据。因为古时基督教著述家们的几乎全部继承人都忽视了他们的解释，而只注意此词的词源，以致陷入致命的盲信。

八、至于教父们（如果我们承认他们的权威），他们一直使用这个名词；但是，他们同时声明了此词的界限。尤其是奥古斯丁，他毫不犹豫地称意志为奴隶。在另一处，他对那些否认自由意志的人极其不满；但是按照他自己的解释，主要原因乃是“免得任何人借着否认意志的自由，为他们犯罪的欲望找藉口”。他在另一处明白承认，如果没有圣灵，人的意志就会随从情欲，被情欲捆锁和操纵，因此就没有自由。他又说，当意志为罪所征服，本性就再没有自由。又说，人因为误用自由意志，而丢失了自己和意志。又说，自由意志已被奴役，不能公义地做任何事情。又

说，意志如果不被神的恩典释放，就没有自由。又说，神的公义，不是在律法发命令而人凭自己的力量行动时成就，乃是在圣灵提供帮助而意志（不是人的自由意志，而是被神释放了的意志）服从时才成就。他简要说明了所有这些意见的根据，他说：人在受造时，接受了极大程度的自由意志，但是已经因为犯罪而丧失了。在另一处，他在指出自由意志是恩典的结果以后，痛斥那些狂妄地自以为他们在恩典之外拥有自由意志的人。他的话是：“可怜的人在未得释放以前，何敢自夸有自由意志呢？可怜的人在被神释放之后，何敢夸耀自己的力量呢？他们没有注意到‘自由意志’暗示着‘自由’。‘主的灵在哪里，那里就得以自由’（林后 3:17）。因此，他们如果是罪的奴隶，为什么还自夸有自由意志呢？‘因为人被谁制伏，就是谁的奴仆’（彼后 2:19）。如果人是被神释放，为什么还要自夸，仿佛是自己的工作呢？耶稣说：‘离了我，你们就不能作什么’（约 15:5），难道他们是如此自由，甚至不愿意做他的仆人吗？”在另一处，奥古斯丁甚至好像在嘲笑自由意志一词，他说：“意志的确是自由的，但是未得释放——没有公义，却为罪奴役”。他在另一处重复并解释此观念，他说：“人离开义，是由于他自己意志的选择，脱离罪的捆绑，是由于救主的恩典”。他宣告说，人的自由无非是脱离义，似乎是在取笑此词的空洞。因此，如果人使用此词而没有附加任何不好的意思，我并不反对；但是，因为沿用这名词难免带着极大的危险，所以我认为废除这名词对教会极为有益。我自己不愿意用它，并且我希望那些听我建议的人，也不要用它。

九、也许有人觉得我的看法有很大的偏见，因为我承认，除了奥古斯丁以外，所有教会著述家们对此题目的意见都是含糊或者前后不一致的，从他们的著作中不能得出任何确定的意见。因此有人会这样解读：我劝人不要听从他们，是因为他们的意见与我不同。然而，我除了一心真诚地谋求信徒的益处以外，没有其他任何目的；如果他们想要依靠教父而对此题目有明确的意见，就会一直摇摆无定。教父们有时教导说，人已经被剥夺了自由意志的能力，必须单单求助于恩典；有时又好像认为人自己就拥有武装。然而不难看出，尽管教父们的表述比较含糊，但他们很少或者根本不看重人的美德，而将一切良善的功劳都归给圣灵。为了更清楚地阐明这一点，我这里引证他们的一些表述。奥古斯丁常常称赞西普里安所说的话，“我们不要夸耀，因为什么都不是我们的”，他的意思岂不是说，人自己完全一无所有，应该完完全全依靠神吗？奥古斯丁和优克流（Eucherius）称基督为生命树，所有向生命树伸手的人都要活着；他们又把意志的选择看为分别善恶树，所有舍弃神的恩典而尝试这树所结果子的人，都必灭亡，他们是什么意思呢？屈梭多模说：“每一个人不仅生来就是罪人，简直完全就是罪”，这话是什么意思呢？如果我们里面没有善；如果人从头到脚都是罪；如果甚至连尝试意志有多大力量也是不合法的，那么，让神与人分享行为的功劳，怎能合法呢？我可以从其他教父著作中引证很多相同意义的表述；但是为免有人狡辩说，我只选择对自己有利的表述，而狡猾地忽略反对我的教导，所以我不再引证。然而我敢断定：虽然他们有时候过度颂扬自由意志，但他们的主要目的是教人完全弃绝所有自信，并知道自己的力量完全在于神。现在，我要简单地解释关于人本性的真理。

十、然而，我这里必须重复本章开头的预述：当人认识到自己的羞辱、赤裸、缺乏和悲惨，因而最深刻地自卑和战兢的时候，就在认识自己上取得长足的进步。如果人明白他所缺乏的一切都要从神那里重新获得，那么他从自己里面拿掉再多也丝毫没有危险。然而，人一旦妄然以为自己拥有他所没有的一丝一毫，便会立即陷入虚妄的自信中，把神的尊荣归给自己，犯下最大的不敬虔之罪。确实，每当我们深盼拥有些许自己之物，在我们自己里头而不是在神里面，就可以确信此想法是来自于引诱始祖“如神能知道善恶”的那一位。如果诱人自高的话来自于魔鬼，那么我们就不要听从，除非我们想要听从仇敌的建议。的确，说我们自己如此能干、完全能够依靠自己，这非常甜蜜；但是，请让如许之多坚决压制我们骄傲的严肃经文，阻拦我们沉迷于这种虚妄的自信。“倚靠人肉肉的膀臂，心中离弃耶和华的，那人有了祸了”（耶 17:5）。“他不喜悦马的力大，不喜爱人的腿快。耶和华喜爱敬畏他和盼望他慈爱的人”（诗 147:10~11）。“疲乏的，他赐能力；软弱的，他加力量。就是少年人也要疲乏困倦，强壮的也必全然跌倒；但那等候耶和华的，必从新得力”（赛 40:29~31）。所有这些经文的共同目的是：如果我们期望得享那位“阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人”（雅 4:6）的神的恩宠，就一定不能以为自己拥有能力。因此，我们当记住这些应许：“因为我要将水浇灌口渴的人，将河浇灌干旱之地”（赛 44:3），“你们一切干渴的都当就近水来”（赛 55:1）。这些经文宣告说：除了那些意识到自己的贫穷因而黯然憔悴之人以外，无人能够得享神的祝福。我们也不能忽视以下这类经文，“日头不再作你白昼的光，月亮也不再发光照耀你；耶和华却要作你永远的光，你神要为你的荣耀”（赛 60:19）。当然，主不会不让他的仆人享受太阳或月亮的光照，但是，因为他喜悦惟独自己在日月显现荣耀，所以他禁止百姓甚至不要依靠他们认为最灿烂的受造之物。

十一、我极其赞赏屈梭多模所说，“我们的哲学的基础是谦卑”，并且更加欣赏奥古斯丁的话，“有人问一个雄辩家，雄辩的第一个法则是什么，他回答说是发音。又问第二个法则是什么？是发音。第三个法则又是什么？还是发音；照样，如果你问我，基督信仰的法则都是什么？我要回答，第一个、第二个、第三个法则尽都是‘谦卑’。他所说谦卑的意思不是人知道自己有一些美德，但并不骄傲：谦卑是他真实地感到，他惟一的避难所就是谦卑。他又说：“人不要恭维自己，因为他的自己不过是魔鬼；他的幸福完全得之于神。你自己所有的，除了罪而外，还有什么呢？罪是你自己的，义是属于神的”。又说：“人为什么指望本性的能力呢？这本性已经受伤、残废、受缚、败坏了。它需要的是真认罪，不是假辩护”。又说：“当人知道自己一无所有、无法自助时，他的武器就此折断，而战事也止息了”。所有不敬虔的武器都必须折断、烧毁，你必须解除武装、不倚赖自己。你越无力量，就越可以得着主的帮助。所以，在解释诗篇第七十篇时，他叫我们忘记自己的义，好认识神的义；又教导我们，神赐给我们恩典，叫我们知道我们一无所有，完全依靠神的怜悯，因为我们自己尽都是恶。我们不要与神争权利，仿佛把任何事物归给他之后，我们的救赎就失去了它们一般。正如我们的卑微就是他的升高，照样，我们承认自己的卑微，就在他的怜悯中得医治。然而，我不是要未信服的人自愿降服，或者在他以为仍

有力量时，闭眼不看它，而降服为真谦卑；而是要他摆脱自爱和野心之病（他已被这些疾病迷瞎了眼睛，看自己过于所当看的），并透过圣经这部忠实的宝镜，真正看清楚自己。

十二、我很赞同从奥古斯丁的著作借来的著名格言，即人的自然恩赐已经被罪败坏，而超自然的恩赐也已被完全剥夺；超自然的恩赐是指那足以使人获得属天生命及永恒至福的信心和义。当人弃绝对神的忠诚之后，那原来使他有永恒救赎盼望的属灵恩赐就被夺去。因此，现在他已经被逐出神国，从而他里面与灵魂的有福生命相关的一切，亦已烟消云散，直到他藉着重生的恩典重新恢复为止。这其中包括信心、爱神、爱邻舍，以及追求义和圣洁。所有这些都藉着基督得以恢复，因此应视为是外来、超越本性的事情。倘若如此，我们就可以推论，它们是已经丧失了。另一方面，明达的心智和纯全的心灵也已毁坏，这就是自然恩赐的败坏。我们虽然残留了一些智力、判断力和意志，但是，我们不能把软弱、完全黑暗的心智说成是明达、完整的。至于意志，它的堕落是人所共知的。因此，既然理性是一种自然恩赐，人藉着理性分辨善与恶，以及理解事物和做出判断，所以不能完全毁坏；但是，理性已经部分地衰弱、败坏了，所以留下来的只是残垣断壁而已。正如约翰所说：“光照在黑暗里，黑暗却不领会光”（约 1:5, KJV）。这节经文清楚说明了两个要点：首先，在人已经败坏退化的本性中，仍然有些火花闪耀，表明他是一个理性的动物，与禽兽不同，因为他被赋予智力；其次，此光亮已经被黑暗闷灭，不能产生任何良善的效力。同样，意志因为不能与人性分离，所以没有死亡，但它已经被堕落的贪欲所奴役，不能再有任何公义的欲望。这是一个完全的定义，不过需要解释几个要点。因此，按照灵魂分为智力和意志的分法（第一卷第十五章第七、八段），现在我们探讨智力的能力。指控智力已经变成永远的盲目，以致没有任何理解能力，不仅违背神的道，也与常识不符。我们知道人的心智有追求真理的愿望，那么除非心智中先已有些许渴望真理的残存，否则断不会如此。因此，心智现在就有这样的辨别力，因为人受造时的本性是爱真理的；禽兽不懂真理，证明它们只有粗鄙的知觉而无理性。不过，这种对真理的喜爱在进入正途之前即已失败，因为它立即陷入虚妄之中。因为人的心智愚钝，不能循着正确的道路寻求真理，它飘来荡去，像在黑暗中摸索一样不时绊跌，最终彻底迷惘；所以，整个追求证明它是何等无力寻求和找到真理。它还有另一样严重的缺陷，就是常常不能分辨它应当追求的真知识是什么。因此，在虚妄的好奇心的影响下，人的心智折磨自己，去讨论些多余、无用的事情，要么根本没有注意到需要知道的事，要么只是草率、轻蔑地一带而过。在所有事情上，心智鲜少认真求索。异教的著述家们一直在抱怨这种败坏的光景，然而他们几乎全部如此。因此在传道书中，所罗门在列举了人以为他们达到的最高智慧之后，断言这些智慧都是虚妄、轻浮的。十三、然而，人的努力并不总是这样毫无结果，特别是在研究属地事物的时候。事实上，甚至对于属天的事物，他的探寻虽然不很仔细，却也会有些许进步。然而，他在这些事物上的能力比较有限，并且当他试图升到现世生活之上时，才更加知道自己的无能。因此，为了明白我们对这两类事物具有怎样的能力，可以这样区

分；一种是关于属地事物的智力，另一种是关于属天事物的智力。属地的事物是指与神和他的国度无关，与真义和来生的幸福无关，但是与今生有些关联，并且在某种意义上局限于今生的事。属天的事物是指对于神、真义的方法，以及天国奥秘的纯洁认识。前一种包括政治、经济，所有文学与手艺。后一种（第十八段及以下）包括对神及其旨意的认识，以及据此塑造生命的手段。关于前者，我们认为：既然人从本性上来说是社会性的动物，所以他有珍惜、保存社会的本能；因此，我们看到所有人的心中都有社会秩序和诚实的观念。因此，每个人都明白人类社会必须用法律进行规范，并且都能够理解这些法律的原则。因此，各个民族和个人一致承认法律，并不需要教师或立法者，因为法律观念的种子存在于所有人的心里。此真理并不受以下所述争战的影响；一些盗贼之流想要颠倒公义的法则，放松法律的约束，放纵他们的贪欲；还有些人（最常发生的恶事）把立法者视为公正的看为不公正，又把立法者禁止的视为可称赞的。这些人恨恶法律，不是因为他们不知道法律是良善、神圣的，而是受莽撞情欲的驱使，抵挡显然合理的事，并放肆地恨恶他们的心智和理解力所赞同的事。情欲与心智和理解力的争斗并不能摧毁人心原本对于公义的观念。人们尽管在法律的具体细则上争论，但是对于公平的观念却在实质上是一致的。毫无疑问，如果人的心智似乎走在正途上却又踌躇不前，这恰证明了心智的软弱。然而，社会秩序的某种原则印在所有人的心里，乃是确实的事。这足以证明，具有现世生命素质的所有人，都不是完全没有理性之光。

十四、其次是文学和手艺，因为所有人都有一定程度的天赋，所以在这些艺术的学习上，会显露出人类的全部才能。虽然各人学习各样艺术的能力不尽相同，但几乎每个人总在某一门上有所擅长，这就充分证明，人拥有普遍才智。此才智不仅使人能够学习艺术，而且能够发明新事物，或者改进前人所学。这使柏拉图得到一个错误的观念，即这些知识不过是灵魂回忆它在进入肉体以前所知道的事情罢了。这样，我们无可辩驳地承认，人的心智生来具有能力。但是，尽管这些证据清楚证明人生来就有普遍理性和智力，每个人都当明白此普遍性是神的特殊恩赐。创造主以白痴为例，表明灵魂在没有他光照之时的禀赋，从而激励我们向他感恩。虽然所有人生来就有此光照，却当视其为神出于仁慈而赐给每个人的白白恩赐。另外，这些艺术的发明、巧妙的安排和精湛的造诣既然只限于少数人，那么不能视为普遍睿智的有力证据。然而，因为它们同样赐给善人与恶人，所以可以恰当地归为自然禀赋。

十五、因此，当我们看到真理之光在异教作家们的著作中闪亮照耀出来的时候，就要想起：人的心智虽然已经极其堕落，不再有原初的纯全，但是仍然拥有创造主可惊可叹的恩赐。如果我们深刻反省，明白神的灵是真理的惟一源泉，那么，不论真理在何处出现，我们都不能拒绝或反对它，以免我们侮辱圣灵。因为轻看恩赐，就是藐视恩赐的赏赐者。古时的立法者们如此公正地设立社会秩序和制度，难道我们能够否认他们得到真理的光照吗？难道我们能说，那些细腻地探索并巧妙地描述自然的哲学家们，都是盲目的吗？难道我们能说，那些拟立逻辑法则，



教导我们按照理性讲论的人，不拥有智力吗？难道我们能说，那些精研医学，殚精竭虑谋求我们利益的人，只是在胡言乱语吗？我们对数学研究又怎么说呢？难道我们能将数学当作痴人说梦吗？不，我们阅读古人的这些著作，禁不住要扼腕叹息；我们不能不给予他们以此钦敬。但是，我们岂不当视所有高尚、值得称赞的事物都是出自神吗？我们岂能如此忘恩呢？就连异教的诗人也没有这样地忘恩，因为他们将哲学、法律，以及所有有用的艺术，都归给他们的神。因此，既然圣经称为“属血气的”人在探究属世事物上尚且如此敏锐和精明，那么他们的例子就当教导我们，尽管人性真正的善已经败坏，然而主还给人性留下许多的恩赐。

十六、另外，我们不要忘记，这些最卓越的恩赐是圣灵为了人类共同的利益，愿意赐给谁就赐给谁的。如果神的灵将建造会幕所需要的技巧和知识赐给比撒列和亚何利亚伯（参出 31:2~11、35:30~35），那么，若说人生最卓越之事的知识是由圣灵赐给我们，并无奇怪之处。我们也没有任何理由追问，不信之人既然完全与神隔绝，又怎样与神的灵交通。我们说神的灵只住在信徒的心中，是指成圣的灵将我们分别为圣而成为神的殿。虽然如此，神仍然藉着圣灵，并根据各类事物按照创造的法则所领受的独特本性，来充满、推动和激动万有。如果主喜悦藉着非信徒的劳力和服事，使我们获得物理、逻辑、数学，以及其他类似科学的知识，那么我们就当使用，免得我们由于忽视神愿意赐给我们的赏赐，而因为这样的懒惰公正地受刑罚。然而，为免有人幻想那些拥有巨大才能探究世界真理的人，必定是真幸福的，我们还应该补充，智力的全部力量，在神的眼中，如果不是建立在稳固的真理根基上，都是暂时、虚妄的。奥古斯丁的意见（伦巴德与经院神学家们也不得不同意）的确是至理名言，他说，因为人在堕落以后，他白白领受的恩赐已被剥夺，所以剩余的自然恩赐也败坏了。因为恩赐是出自神的，所以不是这些恩赐本身被污染，而是它们既然在污秽之人里面，所以再也不是纯洁的，因此人不能由这些恩赐得着称赞。

十七、上文的要旨是：通过一般性地考察人类可以知道，理性是我们本性里面使我们有别于禽兽的关键属性之一，就像知觉使禽兽有别于无生命之物一样。虽然有些人天生智障，但此缺陷并不能掩蔽神普遍的恩慈，反倒提醒我们，我们所留有一切，都是由于神的宽容。如果神不宽待我们，那么我们的本性早已因为我们的背叛而完全毁灭了。有些人敏于观察，有些人长于判断，还有些人学习某种才艺的天份独厚，神藉着此差异，证实他对我们的恩宠，免得有人将这完全出于神厚恩的才能归功于自己。某人何能比另一人更优秀呢，岂不是要在本性相同的我们中间特别彰显神的恩典吗？神不将他的特别恩典赐给许多人，表明他不欠任何人的债。另外我们还可以补充说，神按照各人的蒙召而特别感动他们。士师记有许多例证，当神选召谁治理百姓之时，他的灵就降在谁的身上（参士 6:34）。简言之，在所有重要活动中，都有神特别的感动。因此经上说，扫罗身后“有神感动的一群人跟随他”（撒上 10:26）。当撒母耳预言扫罗将作王时，他说：“耶和华的灵必大大感动你，你就与他们一同受感说话，你要变为新人”（撒上 10:6）。在扫罗的整个统治时期都是如此，后来圣经论到大卫说：“从这日起，主的灵就大大的感动

大卫”（撒下 16:13）。在他处，也对具体事情说了同样的话。事实上，甚至在荷马的诗中也说，有天分的人不仅是蒙朱庇特施赐，而且是按照每天的需要赐给的。经验清楚地告诉我们，当最聪明的人茫然发呆时，就表明人的心智完全在神的控制之下，他时时刻刻地管制他们。因此经上记着说：“他使君王蒙羞被辱，使他们在荒废无路之地漂流”（诗 107:40）。然而，在这些不同的赏赐中，我们仍然能够看出人身上残留的神的形像，正是此形像使人与其他受造物有别。

十八、现在我们必须思想，关于神的国度以及属灵的辨别力，人的理性能有多大力量。属灵的辨别力主要包含三件事，即认识神，认识我们赖以得救的神的父爱，以及按照神的律法规范我们行为的方法。对于前两件事，特别是第二件事，即使最聪明的人也比鼯鼠还要眼瞎。我不否认在哲学家们的著作中，偶尔会对神的本性有明智、中肯的见解，虽然总是混杂着一些轻佻的幻想。我前面说过，主已经赐给他们一些关于他神性的领悟，叫他们不能以无知作不敬虔的托辞，有时还促使他们讲出一些真理，叫他们亲口定自己的罪。然而他们看却看不见。他们所见的不能引导他们看到真理，更不能达到真理；就像一个在旷野中夜行的人，远远看见一道闪光，但是这光亮一闪即灭，随即湮没在夜的漆黑中，甚至他还来不及迈出一步。这并不能帮助他们找到正确的道路。此外，他们的著作中虽然偶尔散现些微真理，但却同时掺杂着巨大的虚假。简言之，他们从未稍微接近神恩宠的确信，而没有这确信，人心必然陷于完全的迷惘之中。对于神的本性，他与我们之间的关系等伟大的真理，人的理性断不能稍微接近（第三卷第二章第十四段至第十六段）。

十九、但是，因为我们沉醉在对自己辨别力的虚假意见之中，所以很难承认在属神的事情上，我们的辨别力是完全愚拙、盲目的；我相信，最好是用圣经的见证而不是用辩论来证实这一点。最合适的经文是我上文引用的约翰的话，他说：“生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光”（约 1:4~5）。约翰指出，人的灵魂确有一束神的光照耀，所以灵魂不会完全没有光明或火花，虽然这光并不足以使灵魂藉此而理解神。为什么？因为在认识神上，灵魂的敏锐不过只是眼瞎而已。当圣灵称人为“黑暗”时，就是宣告他们完全没有属灵的智力。为此，圣经说，那些接受基督成为信徒的人，“不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的”（约 1:13）；换言之，除非被神的灵光照，否则属肉体的人不能有如此崇高的才智，可以认识神和属他的事情。正如救主宣告说，彼得承认他是基督乃是父的特别启示（参太 16:17）。

二十、如果我们深信那本应无可置疑的真理，即人性完全没有天父藉重生的灵赐给选民的恩赐，那么就不会犹豫不决了。因为信徒藉着先知的口这样说：“在你那里有生命的源头，在你的光中，我们必得见光”（诗 36:9）。保罗出于同样的目的见证说：“若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的”（林前 12:3）。施洗约翰看到门徒的愚钝，慨叹说：“若不是从上天赐的，人就不能得什么”（约 3:27）。他在这里所说的“恩赐”一定不能理解为普通的自然恩赐，而是指特别的光照；这可以从他对自己门徒的不满中看出来，因为他虽然向他们多方称赞基督，他们却获益

甚少。他似乎这样说：“我看得出来，除非主藉着他的灵光照人的理解力，否则我的话不能让人心明白属神的事”。事实上，摩西责备百姓的健忘，并且同时指出，如果没有神的帮助，那么他们就不能明白神的奥秘。他说：“耶和华在埃及地，在你们眼前向法老和他众臣仆，并他全地所行的一切事，你们都看见了，就是你亲眼看见的大试验和神迹，并那些大奇事。但耶和华到今日没有使你们心能明白、眼能看见、耳能听见”（申 29:2~4）。他说我们在属神的事上不过是木头，还有比这更加强烈的表达吗？因此，主藉着先知的口，应许赐给以色列民以特别的恩宠，“我要赐给他们认识我的心”（耶 24:7）；这表明，在属灵的事上，人的智慧不会超出神的光照程度。救主也清楚地证实这事说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的”（约 6:44）。事实上，他自己不就是父神的形像吗？神荣耀的全部光辉不就在他的里面向我们彰显吗？因此，当圣经宣告，虽然神的形像清楚地显明在我们眼前，但我们的眼却看不见，那么，谁还能更好地讲明，我们认识神的能力是怎样的呢？这是怎么说呢？基督降世岂不是为要将父神的旨意显明给人吗？他岂不是忠心地完成了此职事吗？对！但是，除非人心的教师——圣灵——打开进入人心的道路，否则基督的传道就全无果效。因此，除了听到并认识父神的人以外，没有人能到他那里去。这听到和认识的方法是什么呢？是圣灵以奇妙、特别的能力，叫耳朵能够听到，心智能够明白。为免有人觉得新奇，救主引证以赛亚关于教会复兴的预言。“我离弃你不过片时，却要施大恩将你收回”（赛 54:7）。如果主在这里预言的是给他选民的一些特别赐福，那么很明显，他所说的教导并不会临到不敬虔和亵渎神的人。因此，除了那些心智已被圣灵的光照更新的人以外，无人能够进入神的国。在这个题目上，保罗阐释得最清楚，他在指出世界的一切智慧都是愚昧、虚空，从而宣告人一无所有之后，做结论说：“属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透”（林前 2:14）。他称谁为“属血气的人”呢？就是那倚靠本性之光的人。此等人不领会神的属灵奥秘。为什么呢？是他因为懒惰而疏忽了吗？不，即使他努力也仍然无用；因为这些事惟有属灵的人才能看透”。什么意思呢？这些事完全不是人的辨别力所能发现的，只有藉着圣灵的启示才能明白；因此，如果没有圣灵光照，那么人必以其为愚拙。使徒此前宣告说：“神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的”（林前 2:9）；他甚至说，世界的智慧是一种面纱，人心因受它的蒙蔽而不能看见神。我们还要什么呢？使徒已经宣告：“神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗”（林前 1:20）：我们还能说世界的智慧能够认识神和神国隐藏的奥秘吗？愿我们不要如此愚昧至极！

二十一、使徒在此处拒绝给予人的，他在另一处惟独归给神；他祷告说：“求我们主耶稣基督的神，荣耀的父，将那赐人智慧和启示的灵赏给你们”（弗 1:17）。现在你知道，所有智慧和启示都是神的赏赐。他接着说：“照明你们心中的眼睛”（弗 1:18）。当然，如果以弗所人需要新的照亮，那么他们自己必定是盲目的。于是，“使你们知道他的恩召有何等指望”（弗 1:18）。换言之，人的心智没有足够的力量知道自己的蒙召。伯拉纠派也请不要信口开河说，当神以他的道教训人，引导我们走

上那若无向导就不能寻见的道路之时，便除去了此粗蛮或愚蠢。大卫拥有包含一切智慧的律法，然而他并不以此为足，又祷告说：“求你开我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙”（诗 119:18）。他说这话的意思一定是，神的道照耀人心就像太阳普照大地；但是，如果神不赐给或者打开人的眼睛（因此他被称为“众光之父”（雅 1:17）），他们就不能从神的道中得益处；因为如果没有他的灵的光照，一切尽都是黑暗。使徒们已经从最好的老师那里得了丰盛、充沛的教诲。然而，因为他们还缺乏真理的圣灵指教他们已经听过的道，所以受命等候他（参约 14:26）。如果我们承认向神祈求的正是我们自己缺乏的，并且他给我们应许就是指出我们的缺乏，那么，任何人都当毫不犹豫地承认，他对神之奥秘的明瞭，不能超过神的恩典给他光照的程度。所有自以为能够超越此认识的人，乃是更加瞎眼的，因为既不知道也不承认他的盲目。

二十二、现在我们要讨论第三类知识，即规范我们行为的法则。这可以恰当地称为“义行的知识”；人的心智对于这种知识，似乎比前两种稍微多一些辨别力，因为使徒宣告，“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非”（罗 2:14~15）。如果外邦人的心中生来即刻有律法的义，那么我们当然不能说，他们完全不知道生活法则。使徒在这里说，本性的律法使人对于正当的行为法则有足够的认识，这是人们都公认的。然而，我们应当思想神将此律法赐给人是何目的。因为只有在此之后我们才能看出本性的律法在带领人获得理性和真理方面能走多远。如果我们注意这节圣经的上下文关系，那么便能从保罗的话中更加清楚地看出这一点。他在此前说：“凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判”（罗 2:13）。因为外邦人不先经过任何审判便即灭亡似乎不合情理，所以保罗立刻加上说，他们的良心代替了律法，因此他们能够被公义地定罪。因此，神赐下本性的律法，是为要人没有藉口，并且我们可以恰当地下此定义：本性的律法就是那使人足以分辨义与不义的良心，用自己的见证定人的罪，使他们不能以无知为藉口。人对自己是如此纵容，以至于在行恶时，总是竭力压制罪的感觉。很明显，正因如此，柏拉图认为人犯罪完全是由于无知。如果人能够以假冒为善掩饰自己的邪恶，以致良心在神面前不自觉地有罪，那么，柏拉图的话或许有些道理。但是，罪人虽然竭力逃避印在他内心的善恶分辨，却常常再又忆起，虽然他竭力闭起眼睛，但无论愿意与否，有时被迫重又睁开，因此，人犯罪惟独是由于无知的这句话，是错的。

二十三、塞米斯丢斯（Themistius）的教导则比较准确；他说，在事物的一般定义或本质方面，人的智力很少犯错；但是在进一步落实到具体的人事上时，它就开始受骗。抽象讨论时，没有人会否认杀人是一种邪恶；然而，人在筹谋杀死敌人时，却仿佛是在做一件好事。抽象讨论时，犯奸淫的人会说奸淫是有罪的，可是他自己如果暗中犯了，却会得意洋洋。人在具体的人事上忘记自己所定的一般法则，无知乃在于此。奥古斯丁在解释诗篇五十七篇第一节时，最精辟地论述了此题目。

然而，塞米斯丢斯的见解并不总是正确的：因为犯罪的劣根性有时候如此有力地压制罪人的良心，以至于罪人不再戴上伪善的假面具，而是明知故犯、蓄意作恶。有位异教诗人一语道破这种心态（Ovid 藉 Medea 的口）：“我知道也赞成好的道路，但我走上邪路”。因此，我觉得亚里士多德将“放纵”与“不节制”区别开来，是很睿智的。他说：当放纵在人心中作主时，激情压制住具体的知识；因此，别人做了算为有罪的事，他自己做却不算是；但是等到激情过去，又马上认罪。另外，不节制并不因犯罪感而消灭或减少，反倒坚持选择恶。

二十四、另外，当你听到人有分辨善恶的普遍判断力时，一定不要以为此判断力在各个方面都是健全完整的。因为如果人心被赋予公义和不公义的意识，是为要叫人不能以无知为托辞，那么，此意识并不一定能够在具体的人事中分辨真理。如果他们知道自己无法逃避，而是被自己的良心定罪，并且现在就开始在神的审判台前惶恐战抖，这就够了。神的律法是义的完美标准，如果我们按照此标准来检讨我们的理性，就会发现它在许多方面都是极其盲目。它绝不能够明白第一块法版的主要条目，即信靠神、将一切对美德和义的赞美都归给他，求告他的名，以及真正遵守安息日。谁能在心智自然能力的引导下，想到这些事才是合法地敬拜神呢？褻渎神的人在敬拜神的时候，无论多少次将他们从虚妄、轻佻的幻想中唤醒，他们总是要重归旧路。的确，他们承认，献祭而无诚心，不能得神的喜悦；藉此他们见证自己对属灵的敬拜有一些概念，虽然他们立即用虚假的捏造将其败坏。因为说服他们相信律法关于敬拜神的所有吩咐都是真的，这是不可能的。那么，心智既不能凭自己获得智慧，也不能聆听建议，我还应该颂扬它的辨别力吗？关于第二块法版上的诫命，人们的认识要多很多，因为与民事社会保存的关系更加密切。然而，即使在此领域，仍然也有一些缺欠。所有通达人都认为，如果能够推翻不公正的暴君专制却仍然服从，这是很荒谬的，并且人们一致同意，忍受这样的制度是下贱奴性的表现，而奋起反抗是诚实、高尚的记号。的确，在哲学家们看来，报复所受到的伤害并不算是邪恶。但是，主定罪此高傲，要他的子民存着人以为不名誉的忍耐。关于一般性的遵守律法，我们绝未非难情欲。因为属血气的人看不到他内在贪欲的疾病。本性的亮光还没有踏入此无底坑一步，就已经熄灭了。因为，当哲学家们将心智的无节制运动归为邪恶时，仅仅是指那些明显发出来的情绪。至于心智暗地放纵的堕落欲望，他们以为无关紧要（本卷第八章第四十九段）。

二十五、我们前面斥责了柏拉图把一切罪恶归因为无知的错谬，还必须要拒绝有些人认为一切罪恶都是出自蓄意的堕落和恶毒的意见。我们由经验深知，甚至好动机也常使我们跌倒。我们的理性受到多种多样的欺骗，常常陷入各种错谬之中，被各样的障碍绊倒，被许多网罗缠住，所以总是偏离正确的方向。保罗指出，生命的各个部分在神眼中都没有什么价值，他说“并不是我们凭自己能承担什么事”（林后 3:5）。他指的并不是意志或意念，而且否认我们拥有知道自己该如何正确行事的能力。我们的一切思想、智力、辨别力和勤劳，难道真的如此败坏，以致于在神眼中，我们不能思想或者筹划任何正确的事情吗？我们这些不愿看到自己的敏锐

智力被剥夺的人（我们以此为最宝贵的禀赋），当然很难承认这一点，然而“知道人的意念是虚妄的”（诗 94:11）的圣灵却以此语最为公正，并且明确宣告，人“终日所思想的尽都是恶”（创 6:5、8:21）。如果我们心智的一切构想、筹谋、计划和决定都是邪恶，而神只悦纳义和圣洁，那么，我们又怎会想到做讨神喜悦的事呢？因此很明显，我们的心智，不论它转向何方，都要可悲地遭遇虚妄。大卫知道心智的软弱，所以祷告说：“求你赐我悟性，我便遵守你的律法，且要一心遵守”（诗 119:34）。他想望获得新的悟性，即表明他自己的悟性实在不够。他这样祈求不止一次，在这篇诗中重复了差不多十次，可见他是何等迫切地需要，所以才一再祈求。大卫为自己所求的悟性，也是保罗为教会普遍祈求的。保罗说：“也就为你们不住地祷告祈求，愿你们在一切属灵的智慧悟性上，满心知道神的旨意，好叫你们行事为人对得起主，凡事蒙他喜悦”（西 1:9~10）。我们应该记住，每当他把一件事称为神的赐福，即是同时证明此事超过人的能力。于是，奥古斯丁在论到人的理性不能明白属神之事的时候说：心智需要光照，不亚于眼睛需要阳光。并且他还不满足此，随即又补充说，我们睁开肉眼看到光明，但心灵的眼睛依然紧闭，直到主把它们打开为止。圣经也没有说，我们的心智一旦受了光照，以后就可以自己明察。我刚才所引使徒保罗的话，是指继续不断的长进。大卫也清楚表明这一点，他说：“我一心寻求了你，求你不要叫我偏离你的命令”（诗 119:10）。他虽然已经重生，并且在真敬虔上有了非同寻常的长进，但却仍然承认他每时每刻都需要指引，免得丧失他已经得着的知识。因此，他在另一处祈求重新获得他因犯罪而丧失的正直的灵（参诗 51:10）。这正直的灵由神最先赏赐，由神暂时收回，同样也是由神恢复。

二十六、现在我们要考察意志，这是自由一事的关键 我们前面已经说过（第四段），选择的能力属于意志，而不是属于智力。首先，哲学家们教导并且大众也承认一种意见，即万有都有择己利的本能，为免人们以为此意见证明了人类意志的正直，我们要注意，自由意志的能力并不在于那些来自于本能而非来自于慎思明辨的欲望。甚至经院神学家们也承认，除非理性面对着互相对立的选择，否则就不存在自由选择的行为。他们这样说的意思是，人渴想的事物必须能够作为选择的对象，并且为了铺平做出选择的道路，此前必须先进行深思熟虑。毫无疑问，如果仔细思考这种人生来就有的择己利欲望的本质，你会发现禽兽也有此欲望。禽兽也追求对己有利的事物；当某种能够触动它们感官的貌似有利之事物出现时，它们就跟从之。然而，人却并不依照他卓越的不朽本性，理智地选择并执著地追求真正对自己有益的事。他既不运用理性进行筹划，也不发挥他的智力；而是像低等动物一样，无理性无筹划地固执跟从本性的倾向。因此，人在本能的引导之下追求于己有利的事物，并不是支持意志自由的证据。问题是，人在运用正确的理性确定何为善之后，是否选择他知道为善之事，并追求他所选定的善？为了澄清所有疑惑，我们必须注意两个用词不当。此处所说的“欲望”，不是指意志的运动，而是指本性的倾向；另外此处所说的“善”，并非指美德或义，而是指好的景况，即人觉得舒适。最后，不论人多么渴望获得“善”，却不去追求它。没有人不喜欢永恒的幸

福；然而，如果没有圣灵的感动，则无人会追求。这样，人对幸福的自然渴望并不能证明他有意志的自由，正如金属和石头倾向于本性的圆满并不能证明它们有意志自由一般；那么，让我们考虑其他的方面，看看意志的每一个部分是否都已经完全堕落和败坏，以致于只能产生恶；还是意志尚保留一些部分没有毁坏，仍然可以产生善的欲望。

二十七、那些将我们能够有效地立志归给神的最初恩典的人（上文第六段），似乎反倒暗示灵魂自身具有寻求善的能力，虽然此能力太过软弱，不能成长为坚强的意念或积极的努力。经院神学家们普遍接受的这种意见，毫无疑问是从奥利金和古时其他一些教父而来的，他们惯常在处于纯粹本性状态的人身上运用使徒的话：“因为我所作的，我自己不明白。我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作”，“因为立志为善由得我，只是行出来由不得我”（罗 7:15、18）。然而，这样应用完全颠倒了保罗此段论述的整个意图。他所讲的是基督徒的内心冲突（他在给加拉太人的书信中比较简略地提到），就是信徒不断经验的“灵”与“肉体”之间的冲突。但是，这灵不是从本性而来，而是从重生而来。使徒在说他里头没有良善之后，立即补充解释说，“就是我肉体之中”，因此很明显，使徒这里说的是已经重生的人。因此他宣告“就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的”（罗 7:20）。他更正说“在我里头，就是我肉体之中”是什么意思呢？他这样好像是说：在我里面没有良善，因为在我的肉体之中，找不着可称为善的事。因此他这样辨白说：不是我作恶，而是住在我里头的罪作恶。这惟独适用于那些灵魂有向善倾向的重生之人。他的结论将此意见说得更清楚“按着我里面的意思（原文作‘人’），我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”（罗 7:22~23）。除了那些已被圣灵重生并有肉体残余的人，谁里面有这样的争战呢？因此，奥古斯丁虽然一度揣想这节经文是指属血气的人，但是后来因为这种解释的不明达和不一致而予以收回。诚然，如果我们承认没有恩典的人仍然有任何向善的意向，无论多么微弱，那么我们对使徒说“我们不能思想良善的事”（林后 3:5, KJV），又将如何回答呢？主曾藉摩西说，“人从小时心里怀着恶念”（创 8:21），我们对此又怎样作答呢？既然这样的大错谬是源于对一节经文的曲解，所以我们不必再多费唇舌。我们反要看重救主的话“所有犯罪的，就是罪的奴仆”（约 8:34）。我们生来都是罪人，因此都是在罪的轭下。但是，如果全人都为罪所支配，那么，作为人主要部分的意志，必定被罪捆绑得最紧。如果在神的恩典之前我们有任何意志，那么保罗就不能说“我们立志行事，都是神在我们心里运行”（腓 2:13）。许多人关于“预备”的荒谬之谈，也当抛弃。虽然信徒有时候求神操练他们的心顺服律法，如大卫在多处经文中所说的那样（参诗 51:12），但我们应当注意，甚至这样祷告的愿望也是出于神。这从大卫的话中可以明显看出。当他祷告“为我造清洁的心”的时候，他当然没有把此创造的开端归给自己。因此，我们当接受奥古斯丁的意见：“神在凡事上都在你之先，盼望你能够有时候也在他的愤怒之先。如何在先呢？承认你的一切所有都是得之于神；承认你所有的一切善都是出于他，承认一切恶都是出于你自己”。不久以后他又说：“除罪以外，我们一无所有”。





### 第三章 出于人败坏本性的一切都是可咒诅的

本章的主要内容包括：(一)、扼要重述前一章，用圣经经文证明人的智力和意志都已如此败坏，以至人里面现在已经完全没有纯全、既不认识也不畏惧神。第一段及第二段。(二)、此教义的异议，一些异教徒的闪耀美德，反驳，第三段及第四段。

(三)、人残留怎样的意志，罪的奴隶。第五段。医治。第六段。(四)、新伯拉纠派诡辩者关于意志的预备和效力，以及关于恒忍和协作恩典的意见，用理性和圣经反驳。第七段至第十二段。(五)、奥古斯丁肯定此教义的一些论述。第十三段及第十四段。

段落梗概：

一、全人的智力和意志均已败坏。“肉体”一词不仅适用于感官，也适用于灵魂的高等部分。经文证明。

二、人心也已败坏，因此人里面没有任何部分能够找到纯全，或者对神的认识或畏惧。

三、异议，一些异教徒拥有可敬的禀赋，因此人性并没有完全败坏。回答，败坏未被完全除去，只是被内在地约束。解释此回答。

四、异议，异教徒中有美德的人和邪恶的人必然都是一路货，否则有美德的人就证明人性如果适当地培养，就并非毫无美德。回答。这些不是人性的一般属性，而是神的特别恩赐。这些恩赐被野心所玷污，因此所产生的行动虽为人所尊敬，在神眼中却无价值。

五、虽然人仍然拥有行使意志的功能，但却已经不再纯全无疵。他必然地且自愿地受罪的捆绑。必须区别必然性与强迫。古时神学家们熟悉此必然性。谴责伦巴都摇摆不定的几段话。

六、归正是人意志的医治或使其健全。不仅开始，而且继续并完成；开始、持续和完成均完全归于神。用以西结关于石心的描述和其他经文证明。

七、各种异议。(一)、神使意志归正，但是在它一旦预备好之后，即参与归正之功。奥古斯丁的回答。(二)、没有意志，恩典就什么也不能做，没有恩典，意志也什么都不能做。回答。恩典自己产生意志。神令不愿意之人愿意，并且在此先行的恩典之后，人不致徒然立志。从奥古斯丁的一些论述而得的另一个回答。

八、继续回答第二个异议。只有选民有向善的意志。拣选的原因在人之外。因此正直的意志和拣选均来自于神的美意。立志行善和行善均出于信心；并且信心是神的恩赐；因此惟独恩典是我们开始立志行善的原因。用圣经证明。

九、继续回答第二个异议。圣徒的祷告证明行善的意志纯粹出于恩典。三个自明之理：(一)、神不预备人心，从而人能够在以后自觉行善，而是所有对于正直的渴慕、所有寻求的意愿，以及所有追求的工夫，都是来自神。(二)、此渴慕、意愿和工夫都不是昙花一现，而是继续作工。(三)、此长进是恒常的。信徒恒忍到底。第三个异议，三个回答。

十、第四个异议。回答。第五个异议。回答。众多经文证实此回答，奥古斯丁的话支持此回答。

十一、恒忍不是出于我们自己，而是出于神。异议。异议中的两个错误。反驳两个错误。

十二、由协作恩典的区别而产生的异议。回答。由奥古斯丁和伯纳德的见证证实此回答。

十三、本章的最后一部分，奥古斯丁的许多论述证明他抱持这里所教导的教义。

十四、一个异议，称奥古斯丁与他自己和其他神学家们矛盾，解决。总结奥古斯丁关于自由意志的教义。

一、要想更好地知道人本性的光景（在灵魂的两个部分即智力和意志方面），莫若注意圣经描写人时所用的各种称号。如果救主所说，“从肉身生的，就是肉身”（约 3:6），充分地描述了整个人性（证明这一点轻而易举），那么人就必定是一个非常可怜的受造物。因为正如使徒的宣告，“体贴肉体的就是死”（罗 8:6），“原来体贴肉体的，就是与神为仇，因为不服神的律法，也是不能服”（罗 8:7）。难道肉体真是如此邪恶，以致于它总是竭尽全力与神为敌吗？难道它不能赞成神律法的义吗？简言之，难道除了死亡以外，它不能产生任何其他吗？如果明白人的本性完全属于肉体，那么哪里有善可陈呢？但是，也许有人说，“属肉体”一语仅适用于灵魂的感官部分，而不是指灵魂的高等部分。然而，基督和使徒的话彻底反驳这一论调。我们的主说：人是属血气的，所以必须重生。他所要求的重生，不是指身体的新生。而且，灵魂的重生也不只是局部的改正，而必须是完全的更新。这两节经文所用的对照证实了这一点。灵与肉体之间的对比，没有留下中间本性的余地。这样，人里面的一切如果不是属灵的，就是属肉体的。但是，除非藉着重生，否则我们就没有任何属灵的成分。因此，我们从本性得来的一切，都是属肉体的。保罗的话可以除去对此题目的所有疑惑；他先描述旧人说，“这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的”，然后吩咐我们，“又要将你们的心志改换一新”（弗 4:22~23）。你看到，保罗将不法和败坏的情欲并不仅仅限于感官部分，而且也置于心智自身之内，因此心智需要更新。其实，他此前刚刚给我们描绘了一幅人性的图画，显示它的每一个部分都是邪恶败坏的。他说，外邦人“存虚妄的心行事。他们心地昏昧，与神所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬”（弗 4:17~18），这些话无疑适用于所有尚未被主更新而有智慧和义之人。接下来的对比更加清楚地说明了这一点，通过此对比他提醒信徒说，“你们学了基督，却不是这样”（弗 4:20）；这些话表明，基督的恩典是我们从眼瞎以及眼瞎的邪恶后果中得脱的惟一救法。这也正是以赛亚关于基督之国的预言，主应许教会，虽然“黑暗遮盖大地，幽暗遮盖万民”，但他“却要显现照耀你，他的荣耀要现在你身上”（赛 60:2）。当圣经这样宣告，神的光要单单照耀在教会身上，那么在教会以外就只剩下黑暗和眼瞎了。关于人的虚妄，我不想一一列举俯拾皆是的经文，特别是在诗篇和先知书中。大卫的话有力量，“下流人真是虚空，上流人也是虚假，放在天平里就必浮起，他们一共比空气还轻”（诗 62:9）。

如果人的心智所产生的全部思想尽皆被嘲笑为愚蠢、轻浮、悖谬和疯狂，那么这对人心实在是一记令其羞惭无地的痛击。

二、圣经对人心的定罪并不稍微宽厚，“人心比万物都诡诈，坏到极处”（耶 17:9）。但是为了简洁起见，我只引用一节圣经，然而这节经文就如明镜一般，让我们充分看到自己的本性。使徒为要击打人的骄傲，这样见证说：“没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求神的；都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有。他们的喉咙是敞开的坟墓，他们用舌头弄诡诈，嘴唇里有虺蛇的毒气，满口是咒骂苦毒；杀人流血，他们的脚飞跑，所经过的路，便行残害暴虐的事；平安的路，他们未曾知道；他们眼中不怕神”（罗 3:10~18）。他这样振聋发聩的话，不是针对特定的一些人，而是针对亚当的全部后裔，他也不是指责某一个世代的堕落行为，而是指责我们本性的永存败坏。在这几节经文中，他的目的不是只责备人好叫他们悔改，而且是要教导我们，所有人都陷入不可避免的灾祸之中，除了倚靠神的怜悯以外，别无其他脱离之途。因为要证明这一点，必须先证明我们的本性已经彻底败坏，所以他用这几节经文表明人性确实完全败坏。因此我们必须坚持，这里这样描述人类，不是因为邪恶的习惯，而是因为本性的堕落。否则保罗推理说，除了神的怜悯之外，人没有其他拯救，因为人自己败坏不堪、无可救药，就不能成立了。我不想在这里证明这些见证确实适用此处，以消除人们对其引用不当的怀疑。我把这些经文当作保罗最先说的，而不是引自于先知。那么，他首先除掉人的义，即纯全与清洁；然后，他否认人有明达的智力。他辩说：背弃神是没有智力的明证。寻求神是智慧的开端；因此，所有背叛神的人必然都没有智力。他又补充说，所有人都已偏离了正途、完全败坏；没有一个人行善。然后，他列举了那些放纵自己邪恶的人玷污身体各个部分的各样罪恶。最后，保罗宣告说，他们没有畏惧神的心，而畏惧神应该是我们一举一动的指南。如果这是人类的遗传属性，那么我们想要在本性中寻求任何的善都将是徒劳。我承认，并不是每个人都昭彰地显明所有这些罪孽。然而仍然不可否认的是，此猛兽在每个人的胸中虎视眈眈。就像身体在有病根潜伏的时候，即使尚未真正感到疼痛，也仍然不能说是健康的；同样，灵魂既然充满这些邪恶的种子，就不能称其为纯全无疵。然而，此比喻并非在所有方面均若合符节。对于身体，不论病情如何深重，总还能履行生命的机能；但是灵魂已经陷入致命的深渊，不仅劳苦担负罪担，而且是完全无善可陈。

三、这里还有一个问题，与我们前面已经解决的问题非常相似。在每一个世代，都有一些人在本性的引导下，毕生竭力追求美德。他们的行为可能有很多污点，但这并不重要；通过纯粹追求美德，他们表明自己的本性还有些许清洁。这种美德在神眼中的价值，且留待我们讨论行为的功劳时再仔细考虑。然而，为了阐明眼下的题目，需要先在这里进行必要的思考。这些例子似乎在警告我们，不要以为人的本性已经彻底败坏，因为在其指引之下，有些人不仅行为高洁，而且终生一贯地遵行美德。我们应当记得，尽管我们的本性已经败坏，但却仍然存留一些神的恩典，此恩典没有洁净本性，而是将本性置于内在的约束之下。因为如果主

任凭人放纵自己不法的情欲，那么毫无疑问，没有一个人会不显露保罗指控本性的一切罪恶（参罗 3 章；诗 14:3 等）。那些人的脚敏于杀人流血；他们的手沾满抢劫和凶杀；他们的喉咙如同敞开的坟墓；他们的舌头欺骗人；他们的嘴唇满了虺蛇的毒气；他们的行动虚妄、不义、败坏和致人死命；他们的灵魂没有神；他们的心充满邪恶；他们的眼目诡诈；他们的心思傲慢；简言之，他们全心全人的全部力量都是用在无休止的作恶上；你能说自己不在这些人之列吗？如果所有人都能够犯下这些可憎的罪恶（正如保罗大胆无畏的宣告），那么，如果主允许他们放纵歪曲的情欲，其结果如何乃是显而易见的。没有任何猛兽会如此暴烈，没有任何河流会如此暴虐横决。在选民中，神医治他们的这些疾病，其方式我们稍后就要说明；对于其他人，他只是加以约束，不让他们发作到与保存世界的既有秩序不相容的地步。因此，有人因为羞恶之心，有人因为畏惧法律，而不致肆无忌惮地尽情作恶，然而他们终究不能完全掩饰自己的污秽。有人追求诚实的生活，因为觉得这样最合乎自己的利益；还有人修身到大众之上，好用自己的威严体面约束庸俗人安分守己。这样，神通过护理约束我们本性的邪恶，阻止它为所欲为，然而并没有给予本性以内在的纯洁。

四、然而，此异议还没有解决。因为我们或者必须看待卡米拉斯（Camillus）和喀提林（Cataline）是一路货色，或者必须以喀米路为榜样，主张本性如果细心培养，也并非全无良善。我承认，卡米拉斯的高尚品格是神的赏赐，单就其本身而论，似乎是值得称赞的。但是，这些品格怎能证明他的本性是有美德的呢？我们岂不是必须要回到心智，从心智开始推理吗？如果属血气的人拥有这样的纯全行为，那么人的本性并非没有追求美德的能力。然而，如果他的心智堕落邪恶，完全不遵循正直，又怎么样呢？如果你承认他只是一个属血气的人，则他的心智必然如此。那么，即使表面上像极了纯全，却总是倾向于败坏，又如何能够赞美人性的行善能力呢？因此，正如你不会称赞明面上以善相待但却暗藏诡诈的人有美德，照样，当人的意志的败坏根深蒂固的时候，你也不能说它有选择正直的能力。然而，对于此异议的最确实最容易的回答是：这些美德不是人性的普遍禀赋，而是神以各样的形式、有限的量度，给予非信徒的特别赏赐。为此，我们在日常言谈中会毫不犹豫地，这人本性好，那人本性坏；虽然我们仍然将两者都包含在败坏的普遍光景之下。我们的意思只是，神赐给甲一样特殊恩赐，并且他认为不适合赐给乙。当他喜悦提升扫罗为王时，他使他成为一个新人。同样，柏拉图借用荷马《伊利亚特》的寓言说，帝王的子孙生来就有某些特殊的品格，因为神以恩惠待人，常将英雄气质赐给他命定统治帝国的人。历史上的伟大领袖就是这样造就的。一般人也必须如此判断。但是，那些拥有最伟大天赋的人，总是受到最博大野心的驱使（这污点玷污所有美德，使神不悦纳他们），所以恶人所有表面上似乎当受称赞的行为，其实都没有任何价值。此外，如果没有荣耀神的热心，那么就没有正直的主要部分，并且那些没有被神的灵重生的人，就没有这样的热心。以赛亚说得对，“知识和敬畏耶和华的灵”必住在基督的身上（参赛 11:2）；此经文教导我们，所有与基督隔绝的人都没有敬畏神的心，并且“敬畏耶和华是智慧的开端”（诗

111:10)。那些以空虚的矫饰欺骗我们的美德,可以在宫廷和大众生活中博得赞赏,但是在神的审判台前,却丝毫不能使人得称为义。

五、意志既然被罪奴役,就不能向善,更不用说恒切地向善。向善是归向神的开端,并且照圣经所说,这完全出于神的恩典。因此耶利米祷告说:“求你使我回转,我便回转”(耶 31:18)。并且先知在同一章论到信徒的属灵救赎说:“因耶和華救赎了雅各,救赎他脱离比他更强之人的手”(耶 31:11);表明当罪人被神丢弃,继续受魔鬼的辖制之时,罪将他捆绑得何等紧固。然而尽管如此,意志仍然存在,并且对罪有最强烈的喜好;人在受此捆绑的时候,被剥夺的不是意志,而是意志的纯全无疵。伯纳德说得对,我们都有意志;但是,立志为善有益,立志为恶有损。因此,单单立志是在于人,立志为恶是属于败坏的本性,立志为善是属于恩典。而且,当我说意志已被剥夺其自由,必然要被引导或拖拉至邪恶的时候,如果有人认为这说法过于刺耳,那就太奇怪了,因为这句话毫无荒谬之处,也是敬虔之人的普遍用法。然而,对于那些分辨不清“必然”与“强迫”的人,这也许冒犯了他们。如果有人问他们:神是否是必然的善?魔鬼是否是必然的恶?他们会怎样回答呢?在神的良善与他的神性之间,有着如此密切的关系,以致于他之为神与他之为善,都是同等的必然;而魔鬼因为堕落而与良善隔绝,以致他只能作恶。有人如果褻渎地嘲笑说,神的良善既然是被迫的,那么他当得的赞美就很少了;我们岂不是要立即回答,他不能作恶,乃是因为他无限的良善,而不是因为被迫吗?因此,如果神为善的必然性并不妨害他为善的自由意志,如果那不能不作恶的魔鬼自愿地犯罪,那么,谁能说人因为必然犯罪,就不是自愿地犯罪呢?奥古斯丁一贯地教导必然性,甚至当他受到塞莱斯丢(Celestius)的狡辩攻击之时,仍然明确而坚决地陈述:“人原来变成罪人是由于自由,但是,现在作为罪之刑罚的败坏,将此自由变成为必然”。每当提到这个题目时,他总是毫不犹豫地说,罪的捆绑是必然的。因此,我们必须注意此区别的要点:即,人既然因为堕落而败坏,那么他犯罪不是出于被迫或勉强,而是自愿,是由于心智的热情偏好;不是由于暴力的强迫或外力,而是由于他自己情欲的驱使;他所欲所做的尽都是恶,这就是他本性的堕落。若是如此,就清楚指明人犯罪是必然的。伯纳德支持奥古斯丁的意见,他说:“在动物当中,只有人才是自由的,然而由于罪的侵人,人受到一种出于自己的意志而非出于本性的暴力驱使,因此那与生俱来的自由仍然未被剥夺”。因为自愿的,也是自由的。不久以后他又补充说:“这样,因罪而败坏的意志,以某种奇怪、邪恶的方式产生一种必然;但是,因为此必然是自愿的,所以不能给意志以藉口,并且意志因为受到诱惑,就不能拒绝必然”。因为此必然在某种意义上是自愿的。后面他又说:“我们处在轭下,但这是自愿受的奴役;因此,就奴役来说我们是悲惨的,但是就意志来说,我们是无可推诿的;因为意志在它自由的时候,自己使自己成为罪的奴隶”。最后他总结说:“这样,灵魂以某种奇怪、邪恶的方式,受制于这种自愿的,然而却是可悲地自由的必然,既是受捆绑又是自由的;就必然来说,灵魂是受捆绑的;就意志来说,是自由的;并且更奇怪更悲惨的是它因为自由而有罪,因为有罪而被奴役,因此,灵魂因为自由而受奴役”。从这几段话中,读者可以清楚地

看出，我所说的并不是新的教义，而是奥古斯丁很早就已提出，并且所有敬虔之人一致同意的，后来它湮没于修道院里将近一千年。伦巴德不知道“必然”与“强迫”之间的区别，所以导致一种有害的错误。

六、另一方面，我们要思考那纠正和医治人性败坏的神的恩典。因为主给予我们的帮助，正是我们所缺乏的，所以明白此帮助的性质，就可以立即知道它的对立面，即我们的穷乏。使徒对腓立比信徒说：“我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓 1:6）；他所说动了善工，无疑是指意志归正的开端。因此，神通过激动我们的心渴求、热爱和追求义，或者说得更加准确一些，通过转回、训练和引导我们的心向义，而在我们心里动了善工；并且他通过坚固我们达到恒忍，来完成这善工。但是，为免有人狡辩说：主所开始的善工仅仅是为自身比较软弱的意志提供帮助，圣灵在另一处宣告了意志在孤立无援之时能够做些什么。他的话是：“我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章”（结 36:26~27）。既然事实是人的意志必须完全改造和更新，那么又怎能说是扶助意志的软弱，以至使它能够有效地择善呢？如果石头具有可塑性，如果你能使它弯曲、柔软，塑成任意形状，那么可以说，人心可以塑造成正直，只要用神的恩典弥补它的不完全就行了。但是，如果圣灵使用这个比喻是要教导我们，除非我们的心彻底更新，否则永远不能产生任何善事，那么，我们就不要企图分享那完全属于神自己的工作。如果神将我们扭转而追求正直，就像是把石头变成血肉，那么，属于我们自己意志的一切就都被废除，继而代之的一切都完全来自于神。我说意志被废除，不是说它就不是意志了，因为在归正中，我们原有本性的所有关键要素依然存留；另外，我说意志重新创造，不是意志那时候才开始存在，而是因为它由恶的转变成为善的。我主张这完全是神的工作，因为按照使徒的见证，“并不是说我们凭着自己能够以什么事为出于我们自己”（林后 3:5，吕本）。于是，他在另一处说，神不仅帮助软弱的意志或者纠正堕落的意志，而且我们立志行事，都是神在我们心里运行（参腓 2:13）。由此不难推论我前文所说：意志中一切的善，都完全是恩典的结果。使徒在另一处说，神“在众人里面运行一切的事”（林前 12:6），是一样的意思。因为他在那里不是论说宇宙的统管，而是宣告，信徒拥有的所有好品质都当归给神。他用“一切”一词，当然是指明神自始至终都是属灵生命的创始者。他前面用不同的措辞教导同一件事说：“并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的”（林前 8:6）；因此，使徒明明地颂扬那摧毁我们共有本性中一切内容物的新创造。这里暗含的亚当与基督的对照，他在另一处解释得更加明白，他说：“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗 2:10）。可见他的意思是，我们的拯救是白白得来的，因为良善的开始，是从在基督里获得的第二次创造而来。如果我们自己拥有不论多小的能力，那么就多少有一点功劳。但是，为要揭发我们的赤贫，他辩说我们毫无功劳，因为“我们是在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”；这些话再一次指明，所有善行的果子，甚至

从人心开始向善起始，都完全是出于神。因此诗人在说主创造我们以后，立即补充说：“不是我们自己”（诗 100:3, KJV），指出我们与此工作完全无份。从上下文可以明显看出，他是在论说重生，就是属灵生命的开始，因为他随即说：“我们是他的民，也是他草场的羊”。他不单把我们救恩的赞美归给神，更明说我们与此完全无份，就好像是说，人丝毫没有夸口的理由。一切都出于神。

七、有些人虽然承认，意志在本性上厌恶义，它的归正完全是由于神的权能，不过他们仍然坚持，意志一旦做好预备，就在善行上有份。他们这是根据奥古斯丁所说，恩典是在一切善行之先；意志伴随恩典而不是引领恩典；意志是恩典之婢，而不是向导。这位圣徒的话语原无不当，但伦巴德却将其荒谬地歪曲成前文所述的错误含义。但我坚持，我所引证的诗人的话以及其他经文，都在清楚地教导两件事：即主一方面纠正，或者毋宁说是摧毁，我们已经堕落的意志，另一方面又代之以出于他自己的良善意志。既然恩典在意志归正以先，那么我就不反对你称意志为仆婢；但是，既然意志的再造是主的工作，那么如果我们说，意志是自愿跟随居先的恩典，那就错了。因此，屈梭多模的说法是不正确的；他说，没有意志，恩典就不能作什么；没有恩典，意志也不能作什么；就仿佛恩典并没有依照前引保罗所说的话产生意志一般。奥古斯丁称人的意志为恩典的仆婢，他的意图并不是要使意志在行善上拥有次于恩典的地位。他的目的仅仅是为要反驳伯拉纠将救恩的第一因归给人的功劳这一瘟疫似的教条。所以他坚持（这对于当时的辩论已足够）恩典在一切功劳之先，然而关于恩典的永久功效的问题，他在别处已经精辟优美地做了论述，所以他在这里未予谈论。他常说，主先使那不愿意之人变得愿意，并于此后继续在他心里运行，免得人的愿意没有果效，这样，他教导神是善行的独一创始者。他对此题目说得非常清楚，毋庸详述。他说：“人竭力在我们的意志中寻找属于自己而不是属于神的东西；我不知道他们怎能寻得”。他在反对伯拉纠和塞莱斯丢的第一卷书中解释基督的话，“凡听见父之教训又学习的，就到我这里来”（约 6:45），他说：“神帮助人的意志，不仅是要让它明白当做什么，而且是要它做它所明白的”。因此，当神不用律法的字句，而用圣灵的恩典教训人时，所有明白神教训的人，不仅在知识上有了解，而且在意志上有愿望，在行动上有所行为。

八、我们现在是在讨论此争议的核心要点，所以当给读者一个教义的纲要，并用若干最无歧义的经文来加以证明；然后，未免有人指控我们曲解经文，我们要指出我们所坚持的真理是从圣经而来，并且有圣奥古斯丁的支持。为证实此教义，我以为不必引用所有相关经文。所选的这些经文，当足以帮助读者了解其他那些随处可见的经文。另一方面，基督教界非常看重奥古斯丁的权威，所以我表明我的意见与他相符并无不合宜之处。根据明显、确定的理性，善的开端惟独在神，并且只有选民才有向善的倾向。但是，拣选的原因必须在人之外寻找；因此我们可以推论，良善的意志不是从人而来，而是从那在创世以前拣选我们的同一美意而来。另外还有一个类似的论证。既然良善的意志和行动都是由于信心，我们必须知道信心本身从何处而来。但是，既然圣经一致宣告信心是神白白的恩赐，那么，当生来即完全倾向于邪恶的人开始拥有向善的意志时，纯粹是由于恩典。因

此，当主在他的子民归正的事上，提到两桩必须成就的事，即除去他们的石心，赐给他们肉心，这就明明宣告说，为使我们归向义，我们自己的东西必须除去，而代之以出于神自己的物。主不只在一节经文中这样宣告。他在耶利米书中说：“我要使他们彼此同心同道，好叫他们永远敬畏我”（耶 32:39）。稍后又说：“且使他们有敬畏我的心不离开我”（耶 32:40）。又在以西结书中说：“我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心”（结 11:19）。他宣告，我们的归正在于创造新灵和新心，这就再明显不过地将我们意志中的良善与正直之物归给他自己，而拒绝归给我们。那么，不仅意志在重塑之前不能产生任何善，并且新造以后的所有的善都是出于神，而不是出于我们。

九、圣徒的祷告也合乎此观点。所罗门祷告说：求主“使我们的的心归向他，遵行他的道，谨守他吩咐我们列祖的诫命、律例、典章”（王上 8:58）；表示我们的心乖僻，生来就放肆地反抗神的律法，直到神将之扭转。诗篇也说：“求你使我的心趋向你的法度”（诗 119:36）。我们一定要注意人心的乖僻与其更新的这一对照，乖僻使人心背叛神，而更新则制服人心顺服神。当大卫感到神引领的恩典暂时离开他时，他祷告说：“求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵”（诗 51:10）。这岂不是承认他的心充满污秽，并且他的灵魂因堕落而歪曲了吗？那么，他把自己迫切求恳的“清洁”称为“神的创造”，岂不就是将清洁的工作完全归给神吗？如果有人提出异议说，这祷告本身乃是一种敬虔的、圣洁的情操的表现，那么很容易回答：虽然大卫已经在某种程度上悔改，然而这里他是将他从前的光景与犯大罪时的光景相对比。因此，大卫在此是以与神隔绝之人的身份，恰当地求神将他在选民重生时赏赐的福分赐给他。于是，就像已死的人一样，他渴望再造，好成为圣灵的器皿而非撒但的奴仆。我们放纵的骄傲确实既奇怪又可怕。主最严格吩咐的莫过于敬虔地遵守他的安息日，即歇下我们一切的工；然而，我们最不愿的就是弃绝我们自己的工作，并正当地承认神的工作。如果不是有狂妄拦路，我们不会忽视基督对他恩典之效力的见证。他说：“我是真葡萄树，我父是栽培的人；你们是枝子。枝子若不常在葡萄树上，自己就不能结果子；你们若不常在我里面，也是这样。因为离了我，你们就不能做什么”（参约 15:1~5）。如果我们要结出自己的果子，就像已经从树上砍下并且没有水分滋润的枝子开花一样，那么我们就应当再问我们本性的行善能力怎样。救主的结论也毫无歧义：“离了我，你们就不能做什么”（约 15:5）。基督并不是说我们太过软弱以致于不能够只靠自己；而是说我们什么也不是，从而排除了我们拥有哪怕一点点能力的想法。如果我们嫁接在基督上，像葡萄枝一样结果——葡萄枝的生长力来自于土地的滋润、天上的甘露和阳光的热气——那么，我看不出在善工里面有什么我们可以称为是自己的，而没有侵占神所应得的。有人轻浮地狡辩说：葡萄枝中已经包含有树液和结果子的能力，因此它并不是从土壤或树根获得一切，而是有自己的贡献。我们救主的话的意思却是：当我们与他分离的时候，我们就是干枯无用的木头，因为离了他我们就没有行善的能力，正如救主在另一处所说：“凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来”（太 15:13）。因此，保罗在前面我们引用的经文中，将全部作为归给神，“因为你们



立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意”（腓 2:13）。行善首先是意志，其次是努力去做。二者都由神作成。因此，我们哪怕将意志或行动的一点点归给自己，都是在抢夺神的荣耀。如果圣经说神是扶助我们软弱的意志，那么可能有些什么留给我们；但是，既然圣经说神使我们立志，那么这其中的一切善事都没有我们的参与。另外，既然连向善的意志都已被肉体压得动弹不得，所以神便赐下恒忍的力量使我们胜过争战中的各样困难，直到意志结出果效为止。的确，若非如此，保罗就不会在另一处这样教导说：“神却是一位，在众人里面运行一切的事”（林前 12:6）；我们前面已经说过，这经文包含了属灵生命的整个过程（第六段）。为此，大卫在祷告“求你将你的道指教我，我要照你的真理行”之后，接着说：“求你使我专心敬畏你的名”（诗 86:11）；这些话的意思是：甚至好人也有许多的搅扰，如果不是神刚强他们恒久忍耐，那么他们也很容易变为虚妄、远离神。因此在另一处，在祷告“求你用你的话使我脚步稳当”之后，他求神赐给他争战的力量，“不许什么罪孽辖制我”（诗 119:133）。这样，主不但在我们心里开始善工，他也成全这工，因此，人的意志开始喜爱正直、渴慕正直，以及受到激励追求正直，这是由于神；然后这一选择、渴慕和努力没有失败，而是产生果效，是由于神；最后，我们能在这事上恒心忍耐到底，也是由于神。

十、意志的这种推动，不是像许多个世代以来所教导和相信的那样，是一种任由我们选择服从或拒绝的推动，而是有效地影响我们。因此，我们必须拒绝屈梭多模多次重复的话说：“神吸引之人，是愿意被吸引的人”，因为这暗示，主只是伸出他的手等待，看我们是否乐意接受他的帮助。我们承认，人在原造的光景之下，能够向善或向善，但是，因为亚当已经以自己为榜样教育我们，如果神不在我们心里运行而使我们立志行事，自由意志将是何等的可怜，那么，要是神赐与我们的恩典这样少，对我们又有什么用处呢？事实上，我们由于忘恩而掩盖、减损了神的恩典。因为使徒并没有教导说，向善意志的恩典任由我们取舍，而是神喜悦在我们心里运行，藉他的灵引导、扭转和掌管我们的心，并在我们的心里作王，就像他自己的产业一样。他藉以西结应许将新灵赐给选民，不是仅仅让他们能够遵行他的诫命，而是使他们确实实际遵行（参结 11:19~20、36:27）。救主说：“凡听见父之教训又学习的，就到我这里来”（约 6:45），惟一可能的意思是，神的恩典自身是有功效的。奥古斯丁在《圣徒的预定》一书中也是如此主张。这恩典不是神不分青红皂白地赐给所有人的，不是按照奥卡姆（Occam）的意见（如果我没有记错），是所有尽自己力量的人都可以得到的。的确，应该教导人：神的恩宠毫无例外地给予所有寻求的人；但是，因为只有那些被恩典感动的人才会寻求，所以，连这最小的赞美也不应当不归给神。被神的灵重生，然后有他的引导和管理是选民的特权。因此，奥古斯丁公正地嘲笑那些傲慢地说自己有一定立志能力的人，并且谴责另外一些幻想神的恩典赐给所有人的人，其实这是神白白拣选的特别证据。他说：“本性是人共有的，恩典则不然”；他又说：“如果把神单单赐给他所拣选之人的恩典，扩展到所有人，这不过是一种明显的虚妄”。在另一处他说：“你是怎样来的呢？通过相信。小心，不要狂妄地把发现义路归功于自己，免得远离义路而沉沦。

你说，我是通过自由选择，凭着我自己的意志前来的。你为什么如此自夸呢？你不知道连这也是赐给你的吗？听基督说，‘若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的’。从约翰的话（约 6:44），他确实地知道，信徒的心受神的有效掌管，使他们以不偏离的爱跟随他。“凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里”（约壹 3:9）。诡辩者所幻想的中间推动，即每一个人自由地服从或拒绝的一种中性、无效的推动，被有效恒忍的教义断然否决了。

十一、恒忍本应毫无疑问地视为神白白的恩赐，然而有一种流行的大错谬，即恒忍是按照人的功劳的大小，以及每个人开始蒙恩时的接受情况而赐下的。这种意见之所以产生，是因为揣想我们完全有能力接受或拒绝神所赐给的恩典；所以此观念一经驳倒，建立在此观念之上的错谬自然也就随之破灭。这里有两个错谬。首先，他们教导，我们对最初恩典的感恩与合法的使用，有随后的更多恩典作为奖赏；其次，此后恩典不是独自运行，而是仅仅与我们协作。关于第一点，我们必须坚持，主每天都充实丰富他的仆人，给他们恩上加恩，因为他满意并喜悦他已经开始的工作，在他们里面发现他可以将更大的恩典赐给他们的事。下面的话即是为此：“凡有的，还要加给他”。又说：“好，你这又良善又忠心的仆人，你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理”（太 25:23、29；路 19:17、26）。但是，这里要小心避免两个错误。我们一定不能说，对最初恩典的合法使用，有随后的恩典作为奖赏，仿佛人通过自己的勤劳，使神的恩典生发效用似的；另外也一定不能把它当成一种报酬，而不再是神白白的恩典。我承认，信徒都应盼望神的祝福，他们越善用先前领受的恩典，将来领受的恩典也越多；但是我要说，甚至这善用也是出于主，并且这报酬是单单出于他的善意而白白赐予的。他们又心怀恶意地、拙劣地利用“独作的恩典”与“协作的恩典”之间的古老区别。奥古斯丁确实使用这一区别，但他用适当的定义将其缓和，即神通过“协作”完成他以“独作”开始的工作；二种恩典是同一个，只是由于它们产生果效的方式不同而有了不同的名称。因此，他没有在神与人之间分配工作，仿佛来自两方面的努力产生互相协作的效果一样。奥古斯丁只是要强调神恩上加恩。出于同样的目的，他在另一处说，人向善的意志是在神许多的恩赐之前，但是这种良善的意志本身也是这些恩赐之一。因此，意志决没有自夸的余地。保罗也清楚地陈明这一点，“因为你们立志行事，都是神在你们心里运行”；他接着又说：“为要成就他的美意”（腓 2:13）；这些话表明，神的赐福是白白的。至于他们常说：我们在接受了最初的恩典以后，就尽力与后续的恩典协作；我回答：如果这句话的意思是，一旦我们被主的权能降伏而顺服义，以后就自愿地前行，决意跟随恩典的引导，那么，我并不反对这种说法。因为最确定的是，在神的恩典统治之处，就必有这种迅捷的遵从。这种迅捷从哪里来的呢？岂不是从神的灵而来吗？这灵始终一贯，先产生顺服的倾向，然后滋润、强化，使之恒忍到底。但是，如果他们这样说的意思是人能够凭自己的力量与神的恩典同工，那么我认为这是最致命的错谬。

十二、为支持此观点，有些人无知错误地应用使徒的话：“我比众使徒格外劳苦，这原不是我，乃是神的恩与我同在”（林前 15:10）。他们说这节经文的意思是：因为

保罗若说自己比其他所有使徒更大，似乎有些放肆，所以他通过将赞美归给神的恩典这种方式来纠正自己的表达，但是，他同时称自己为恩典的协作者。奇怪的是，此经文成为许多在其他方面受人尊敬的著述家们的绊脚石。使徒并没有说神的恩典与他同工就使他成为此工作的合伙人。他反而是通过更正自己开始时的陈述，他说：“这原不是我，乃是神的恩与我同在”，来将他劳苦的全部功劳单单归给神的恩典。那些接受错误解释的人被这含糊的表述所误导，或者毋宁说是被荒谬的翻译所误导，在翻译时，希腊文的冠词被忽略了。我们如果按照字面直译希腊文，那么使徒不是说恩典是他的同工，而是说与他同在的恩典是惟一的工作者。奥古斯丁清楚而简要地教导这一点，他说：“人向善的意志在神的许多恩赐以先，但不是在所有恩赐以先，因为这在先的意志本身也是神的恩赐之一”。然后他又加上原因：“因为圣经说，‘神要以慈爱迎接我’（诗 59:10），‘必有恩惠慈爱随着我’（诗 23:6）；恩典引领不愿意之人，使他变得愿意；并且这恩典也随着愿意的人，免得他的愿意没有果效”。伯纳德同意奥古斯丁的这意见，并在教会中祷告说：“吸引我，因为我不愿意，所以使我变得愿意；牵引我，因为我正在懒散跛行，从而使我开始奔跑”。

十三、现在我们要看奥古斯丁自己的话，免得现代的伯拉纠派，我是指所尔波恩（Sorbonne）学院的诡辩者们，照他们一贯的作风，指控我们反对全部古风。在这件事上，他们效法自己的祖师伯拉纠，因为伯拉纠也是用类似的指控反对奥古斯丁。奥古斯丁在写给瓦伦蒂诺（Valentinus）的《惩戒与恩典（De Correptione et Gratia）》一文的第二章中，进行了详细的论述，这里我只简而述之，但是要用奥古斯丁自己的话，他说：“赐给亚当的，是他如果愿意便可以在善中恒忍的恩典；赐给我们的，是叫我们能够有意志，并藉着意志来克服情欲的恩典，因此，亚当如果有意志，就有能力，但他却不愿意有这能力，然而赐给我们的是意志和能力；人原初的自由是“能够不犯罪”，但我们所拥有的更大自由是“不能犯罪”。奥古斯丁惟恐有人像伦巴德一样误解他，以为他说的是将来状态的完全，所以接下来解释说：“圣徒的意志既然受到圣灵的大大激发，以致他们能够，因为愿意；并且他们愿意，因为神在他们心里运行，使他们愿意”。如果在这样的软弱中（然而，因为为了抑制骄傲，“力量”必须变得“完全”），他们随从于自己的意志，从而能够在他们愿意时，藉着神的帮助而有能力，并且神不在他们里面运行而使他们愿意；在多方引诱与软弱之中，意志必会失败，所以他们断不能恒忍。因此，为了弥补人意志的软弱并防止它失败，不论意志如何软弱，神的恩典总是不断不变的激发它。奥古斯丁后面更加详细地讨论了这个问题（上文第十四章），我们的心无论怎样跟从神的推动，都是神通过人自己的意志来吸引他们；然而，这些意志是神自己所造作的。现在，我们有奥古斯丁亲口见证我们所要维护的真理，即，主所赐的恩典，不是每个人都有完全的自由选择能力来接受或拒绝的恩典，而是在人心中产生选择与意志的恩典；因此，此后的一切善行都是恩典的果子和果效；顺服恩典的惟一意志，乃是恩典自己造作的意志。奥古斯丁在另一处这样说：“我们的每一个善行都是惟独通过恩典完成的”。

十四、在另一处他说：恩典并不拿走人的意志，而是将向恶的意志改变为向善的意志，并在意志向善之后帮助意志；他的意思只是，人并不是像石头一样被动地被外力驱使，而是他的内心受到感动，从而衷心顺服神。奥古斯丁宣告神将恩典特别地、白白地赐给选民，他这样写信给卜尼法斯 (Boniface)：“我们知道，神的恩典并不是赐给所有人，并且神赐恩典给那些人，并不是按照他们行为的功劳，也不是按照意志的功劳，而是出于白白的恩典；至于神没有赏赐恩典的那些人，我们知道这是神公义的审判”。在同一封信中，他强烈地反对某些人的这种意见：即神恩上加恩是对人没有拒绝最初恩典这一功劳的奖赏。他迫使伯拉纠承认，我们一切的行动都需要有神白白的恩典，并且单单从它是真正恩典的事实可知，这不是神对我们善行的报酬。奥古斯丁在写给瓦伦蒂诺 (Valentinus) 的《惩戒与恩典 (De Correptione et Gratia)》一文的第八章最简洁地总述了此问题；首先，人的意志并不是通过自由获得恩典，而是通过恩典获得自由；其次，藉着同一恩典，人心拥有喜乐，受操练以至恒忍，并得到刚强而坚韧不拔；再次，意志在恩典的统管下永不失败；但是，当恩典弃绝了意志时，它便立即跌倒；第四，藉着神白白的怜悯，意志转向善，并在转向善之后能够恒忍；第五，意志开始向善以及向善之后的恒忍都是完全依靠神的旨意，而不是依靠任何人的功劳。因此，奥古斯丁在另一处这样描述人的意志（自由意志，如果你要这样称呼它）：除非藉着恩典，否则意志既不能转向神，也不能继续在神里面；不论此意志的能力怎样，它总是从恩典那里获得所有这些能力。

## 第四章 神如何在人心中运行

本章讨论的要点是：(一)、在邪恶的行为中，是否有任何归给神的事；如有，有多少。什么当归给魔鬼和人，第一段至第五段。(二)、在非善非恶之事上，多少应归给神，多少留给人，第六段。(三)、反驳两个异议，第七段及第八段。

段落梗概：

一、本章与前一章的联系。奥古斯丁所说善恶乘者的比喻。回答与魔鬼有关的问题。

二、回答与神和人有关的问题。约伯的例子。神的工作与撒但及恶人的工作不同。

(一)、在行动的意图或目的上。撒但如何在被遗弃者的心中工作。(二)、神如何在他们心中工作。

三、陈旧的异议，神在这些事例中的作为可以归为预知或许可，而不是实际的运行。回答，指出神使被遗弃者眼瞎和心硬，有两种方式；(一)、离弃他们；(二)、把他们交给撒但。

四、有力的圣经经文，证明神以两种方式工作，处理关于预知的异议。奥古斯丁的支持。

五、更正前面的回答，证明神利用撒但唆使被遗弃者，但同时并不沾染任何污秽。

六、在非善非恶之事上，神如何在人心中工作。在这些事上，我们的意志并不自由到脱离神护理的程度。用若干实例证实。

七、异议，这些实例并不构成普遍法则。回答，普遍经验、圣经和奥古斯丁的见证。

八、有些人在反驳自由意志的错谬时，以外在的结果作为论据。如何理解这一点。

一、现在，我认为已经充分地证明，人受罪的奴役之深，已经到了他出于本性既不愿意也不实际努力向善的地步。另外，我们还区别了“强迫”与“必然”，从而指出：人虽然必然地犯罪，但却是自愿地犯罪。但是，因为人自从被魔鬼奴役之后，他似乎被魔鬼的意志鼓动更甚于自己的意志，所以我们需要首先解释这两个意志的作为，然后解决一个问题，即在邪恶的行为中，是否有任何可归给神之处，既然圣经明白指出神以某种方式进行了干预。奥古斯丁（在解释诗篇 31 篇和 33 篇时）把人的意志比作一匹待奔之马，把神和魔鬼比作骑乘者。他说：“如果神骑上，他就像是一位头脑清醒、骑术高明的骑师，冷静地引导马儿，缓则驱之，急则勒之，不由马任性狂奔、胡跳乱跃，约束马儿在正路之中；但如果是魔鬼坐在鞍桥上，他就像是一个无知莽撞的骑手，催马奔向恶路，跃入沟渠，跳上峭壁，激起马儿的凶顽野性”。既然没有更好的比喻，那么我们目前只好满足于这比喻。当我们说属血气之人的意志在魔鬼的权下、受魔鬼驱使的时候，意思并不是说，尽管意志不愿意并且起而抗争，却仍然被迫屈服（就像主人强迫不愿意的奴隶执行他们的命令一样），而是说，意志被魔鬼的伎俩迷惑，必然地屈服于他的引导，顺从他。那些未蒙主赐与圣灵带领之恩的人，他就按照公义的审判弃绝他们，将他们交在撒但的支配之

下。因此使徒说：“此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们”（林后 4:4）。在另一处又说，“魔鬼在悖逆之子心中运行”（弗 2:2）。恶人的眼瞎与随之而来的一切罪孽，都被称为是撒但的工作；这些工作的原因只能在人的意志之内寻找，因为万恶的根是在意志之中，并且撒但王国的根基，即罪，也是深扎在意志里面。

二、在这些事上，神的运行方式却非常不同。让我们用圣洁的约伯在迦勒底人手下所受的灾难为例，来说明这种运行方式。迦勒底人杀了约伯的牧人，掳掠去了畜群。他们行为的邪恶显而易见，并且这里也有撒但的手，正如约伯记告诉我们，撒但是整个事件的唆使者。然而，约伯却承认这是神的工作，他说，迦勒底人掠夺的财物，是“神收取”的。我们怎能将同一件工作同时归给神、撒但和人，同时既不因为神的干预而原谅撒但，又不使神成为恶的创始者呢？这是极容易的，如果我们先考察行为的目的，然后再考察行为的方式。主欲以苦害操练他仆人的忍耐；撒但的计划是竭力叫约伯绝望；而迦勒底人则是通过掠夺来牟利。目的截然不同，行为则明显互异。行动方式也是大大不同。主允许撒但苦害他的仆人，而那些被选来执行此事的迦勒底人，神就把他们交给撒但的驱使，撒但以他的毒刺怂恿已经堕落的迦勒底人，激动他们犯罪。迦勒底人横行不义，成为犯罪者。所以这里可以合宜地说，撒但是在神所遗弃之人的身上作工，行使他邪恶王国的统治权柄。神也按照他自己的方式做事；因为甚至于撒但，在作他愤怒的工具时，也完全在神的命令之下，他随己意扭转撒但，执行他公义的审判。我这里说的，不是神托住一切受造物，又赐它们一切行动力量的普遍作为。我现在说的，是在每一个具体行动上表现出来的特殊作为。这样，同一个行为同时归给神、撒但和人并无不一致之处，由于行为的目的及方式不同，神无瑕疵的公义熠熠发光，同时撒但和人的丑陋不义也表露无遗。

三、古时的著述家们有时过于谨慎，在这个问题上不敢坦白地承认真理，惟恐授不敬虔之人以亵渎神工作的把柄。我虽然衷心赞许这种审慎，但我看不到单纯地持守圣经的教导有任何危险。甚至奥古斯丁也不能一直避免这种顾忌，例如他说，使人眼瞎和心硬不是神的主动运行，而只属于神的预知。但是，这种微妙的说法与许多经文不符，圣经明白指出，神的干预并不只是预知而已。并且奥古斯丁在自己所著的《斥朱利安（*Contra Julianum*）》一书中详细辩证：诸罪不仅仅是出于神的许可或忍耐而发生，并且是出于神的权能，为要刑罚先前的罪恶。同样，说“出于许可”也是站不住脚的。我前面已经充分说明（第一卷第十八章），圣经常说神使被遗弃者眼瞎、心硬，神扭转他们的心，神影响和驱使他们。这样的作为程度必定不能以预知或许可来解释。因此，我们认为神有两种行为方式：首先，在他的亮光收回之后，我们就只剩下黑暗和盲目；收回他的灵，我们的心就硬如铁石；停止引领，我们就立即偏离正路；因此，对于那些被剥夺了看见、顺从和行正路能力的人，若说神使他们盲目、心硬，扭转他们的心，这是合宜的。第二种方法更接近圣经的确切意义，就是在神藉着他愤怒的差役撒但执行审判时，他随己意指引人的计划，激发他们的意志，并管辖他们的努力。摩西记载，亚摩利王西宏不让以色列人通

过,“因为耶和华你的神使他心中刚硬,性情顽梗”,然后他立即补充说,神的目的是“要将他交在你手中”(申 2:30)。因为神定意毁灭他,所以他心的刚硬正是神为他的灭亡所做的预备。

四、下面的经文似乎与第一种方式有关:“他废去忠信人的讲论,又夺去老人的聪明”;“他将地上民中首领的聪明夺去,使他们在荒废无路之地漂流”(伯 12:20、24)。又说:“耶和华啊,你为何使我们走差,离开你的道,使我们心里刚硬不敬畏你呢”(赛 63:17)。这些经文是指出,如果神离弃人,那么人会变成怎样,而不是说明他怎样在人的心里运行。但是,还有其他一些语气更加强烈的经文,例如那些关于使法老的心刚硬的经文:“但我要使他的心刚硬,他必不容百姓去”(出 4:21)。后来又用语气更强的语言重复同一件事。他以不软化法老的心来使它刚硬吗?是的,但他所做的并不只此:他将法老的心交给撒但,使法老顽梗不化。因此,他先前说:“我知道虽用大能的手,埃及王也不容你们去”。百姓出埃及之后,那些不友好土地上的住民出来与他们对敌。他们是受了谁的激动呢?关于西宏,摩西确定地宣告说,是耶和华你的神“使他心中刚硬,性情顽梗”(申 2:30)。诗人叙述了同一段历史,他说:“使敌人的心转去恨他的百姓”(诗 105:25)。因此,你不能说,他们之所以绊跌纯粹是因为没有神的指引。因为如果他们是被神刚硬而转去,那么就是神有意扭转他们的心以成就他的旨意。另外,每当神认为应该刑罚他百姓的过犯时,他是如何利用被遗弃者来成就他的目的呢?他的方式让所有人看到,行动的效力是出于他,他们只不过是神旨意的执行者而已。有时,神“发响声叫他们从地极而来”(赛 5:26),有时,他们“必在我的网罗中缠住”(结 12:13、17:20),有时又如同以大锤击打以色列民(耶 50:23)。但是,当他称西拿基立为他手中挥舞着的斧头时(参赛 10:15),是在特别地宣告,他在这件事上并不是被动的。奥古斯丁曾恰当地说:“人犯罪是由于自己;他们犯罪而产生这样或那样的结果,是由于那随己意分开黑暗的神的权能”。

五、另外,用一节经文就可以充分证明,在神的护理之中,每当神要成就他对被遗弃者的旨意时,他就用撒但的工作来激动他们。撒母耳记上多次说到从主那里来的邪灵搅扰扫罗(参撒 16:14、18:10、19:9)。如果说这是圣灵,那么是亵渎神。不洁之灵之所以称为是来自自主的灵,是因为他完全服从神的旨意,是执行的工具而不是自己随意行事。我们还要引述保罗的话:“神就给他们一个生发错误的心,叫他们信从虚谎,使一切不信真理、倒喜爱不义的人都被定罪”(帖后 2:11~12)。但即使是同一件事情,在神的作为与撒但和恶人的企图之间,仍然总是存在着巨大的区别。他随己意使用那些在他手中的邪恶工具,来施行他自己的公义。他们因为是恶的,就行出他们邪恶的心智所谋划的不义。我们已经在阐述护理的三章里面,充分维护了神的威荣不受诋毁,并反驳了不信之人的所有托辞(第一卷第十六章至第十八章)。这里我只想简要指出,撒但怎样辖制被遗弃者,以及神怎样在他们两者里面动工。

六、在那些本身非善非恶,关乎肉体生命而非属灵生命的行动之中,人究竟有怎样的自由呢?虽然前面我们已经稍微提到这问题(上文第二章第十三段至第十七

段), 但是还没有详细说明。有些人承认, 人在这些活动上有选择的自由; 我想, 这是因为他们不愿意在不重要的事情上争辩, 而不是因为想要正面地宣告他们准备让步承认的这个观点。尽管我承认, 那些相信自己没有行义能力的人, 拥有了救恩最需要知道的认识, 但我认为有一点也是不容忽视的: 一方面, 每当我们的心智选择那些与我们有利益的事, 并且每当我们的意志倾向于此的时候; 以及另一方面, 每当我们全心全意躲避那些对我们有害之事的时候, 这都是由于神的特殊恩典。神护理的干涉程度, 不仅仅是使他预见有益的事情成功, 而且也叫人的意志倾向于这些目标。当用眼睛观察人事的经营时, 我们毫无疑问, 这些事情都是在人的支配之下; 但是, 如果我们聆听许多经文的宣告, 即甚至在这些事上, 人心也是受神的管理, 那么, 我们就不得不承认, 人的选择服从于神的特别影响。谁使以色列人在埃及人眼前蒙恩, 以致埃及人将最贵重的器皿借给以色列人呢? (参出 11:3)。他们这样做绝不会出于自愿。因此, 神推动他们的倾向胜过他们自己的控制。当然, 如果雅各不相信神随己意感动人有各样意念, 就不会论到他的儿子约瑟说 (他那时以为约瑟是一个不信神的埃及人) “但愿全能的神使你们在那人面前蒙怜悯” (创 43:14)。同样, 整个教会承认, 当神喜悦怜悯他的子民时, 他也使他们在所有掳掠他们的人面前蒙怜悯 (参诗 106:46)。同样, 当扫罗勃然大怒、准备出战之时, 圣经说, 原因是从神来的灵降在扫罗身上 (参撒上 11:6)。亚希多弗的良谋一向被奉为神谕, 又是谁阻止押沙龙采纳他的良谋呢? (参撒下 17:14)。谁使罗波安听从那些少年人的劝告呢? (参王上 12:10)。谁使那些素来勇猛的民族, 在以色列人到来时竟然闻风丧胆呢? 甚至妓女喇合也知道这是神的手。另一方面, 那叫以色列人恐惧丧志的 (参利 26:36), 除了那在律法中严重警告要使他们心中发颤的神以外 (参申 28:65), 还有谁呢?

七、有人可能会提出异议说, 上文所述不过是些特例, 不能视为普遍法则。然而我坚持, 这些实例仍然已经充分证明我的观点: 即每当神喜悦执行他的护理时, 甚至在外在的事上, 他也扭转人的意志; 无论他们的选择有怎样的自由, 仍然都在神的最高决定权之下。日常经验教育你, 你的心智依赖于神的作为, 过于你自己的自由的选择。在并不复杂的事上, 你的判断和理解力常常错误; 在并不艰难的事上, 你的勇气时常萎靡; 另一方面, 在最隐晦的事上, 你却能立即看透, 在危急存亡的关头, 你的心智却能胜过一切困难。我认为所罗门所说, “能听的耳, 能看的眼, 都是神所造的” (箴 20:12), 就是这个意思。我想他所说的不是耳目器官的受造, 而是指在它们的功用上彰显的特殊恩典。当他说: “王的心在耶和华手中, 好像陇沟的水随意流转” (箴 21:1), 他是将全人类都包含在一类之下。如果有任何人的意志完全自由、不受任何节制, 那就是帝王, 并且他也在某种程度上支配其他人的意志。那么, 如果连帝王的意志也在神的手下, 我们的意志又何能例外呢? 奥古斯丁对这问题阐述得好, 他说: “如果我们仔细查考圣经, 就会发现神不但把人的意志从邪恶变为良善, 且继而引导意志行善, 直到永生, 并且那些与今生有关的意志也在神的权能之下, 从而神藉着最隐秘、最公义的判断, 按照自己所喜悦的扭转它们, 以赐福或降刑罚给人”。



八、读者请记住，我们不能像一些无知之人的惯常妄为那样，根据事情的外在结果去判断人意志的能力。他们认为，既然甚至连最伟大的君王有时候也不能实现自己的愿望，这便是人的意志受到捆绑的最有力证据。但是，我们所说的能力必须从人的内心来考虑，而不能根据外在的成功来衡量。在自由意志的讨论中，问题不是当人有外部障碍时，是否能够做内心定意的事，而是在任何一件事上，他是否有判断和定意的自由能力。如果人拥有这两种能力，那么，勒古鲁斯 (Attilius Regulus) 虽然被囚在一个四围钉满钉子的桶内，他仍然与统治大半个地球的凯撒，拥有同等的意志。

## 第五章 反驳支持自由意志的常见异议

异议分为三大类：(一)、意志受奴役之正统教义的反对者提出的四种谬论，陈述和反驳，第一段至第五段。(二)、他们曲解经文以支持其错谬，归为五类，解释这些经文，第六段至第十五段。(三)、解释反对者引用的其他五段为自由意志辩护的经文，第十六段至第十九段。

段落梗概：

一、首先反驳反对者的谬论，然后解释具体经文。用一个反面例子回答。证实此回答。

二、亚里士多德和伯拉纠的另一种谬论。通过区别作答。用奥古斯丁的话和使徒的权威支持此回答。

三、源自屈梭多模的第三种谬论。用一个反面例子回答。

四、伯拉纠派的第四种古老谬论。用奥古斯丁的著作回答。用救主的见证阐明。另一个回答，解释规劝的用途。

五、第三个回答，包括更为详细地解释第二个回答。前面三个回答的异议。反驳此异议。总结前面的回答。

六、新伯拉纠派从圣经中得到的为自由意志辩护的第一类论证。(一)、律法要求完全的顺服，因此神或者是在戏弄我们，或者是在要求我们做力所不能及的事。通过将训诫分成三类作答。本段及下一段考虑第一类。

七、从律法中得到的此一般性论证对于自由意志的拥护者们没有益处。应许与训诫相连，证明我们的救赎要在神的恩典中寻得。异议，律法是颁布给当时的人。回答，用奥古斯丁的话证实。

八、特别讨论对自由意志的卫护者们完全无益的三类训诫。(一)、吩咐我们转向神的训诫。(二)、要我们遵守律法的训诫。(三)、吩咐我们在神的恩典中恒忍的训诫。

九、异议。回答。耶利米证实此回答。反驳另一个异议。

十、第二类论证，用神的应许为自由意志辩护，即如果我们没有能力做或不做神要求我们做的事情，那么神给那些寻求他的人以应许就是枉然的。回答，解释应许的用途，解决表面的不一致。

十一、从神的责备得出的第三类论证：即责备我们无力避免的邪恶是徒然的。回答。罪人被自己的良心定罪，因此，神的责备是公正的。另外，这些责备有两种用途。用前面的回答解释一些经文。

十二、基于摩西之语的一个异议。用使徒的话反驳。论证。

十三、自由意志卫护者所持的第四类论证。神等待，看罪人是否悔改；因此他们可以悔改。用一种两难作答。解释何西阿书的经文。

十四、为自由意志辩护的第五类论证。神的工作和邪恶的工作都称为是我们自己的，因此我们能够做此二者。阐明此论证无效。通过类比法得出的异议。回答。神在选民身上作工的性质和方式。

十五、总结最后一类论证的回答。

十六、本章的第三个也是最后一部分讨论一些具体经文。(一)、创世记的经文。解释经文的真正含义。

十七、(二)、罗马书的经文。解释。反驳一个异议。再次反驳。奥古斯丁的三驳。(三)、哥林多前书的经文。回答。

十八、(四)、传道书的经文。解释。另一个解释。

十九、(五)、路加福音的经文。解释。寓意解经论证的不充分。另一个解释。第三个解释。奥古斯丁的第四个解释。整个自由意志讨论的结论和总结。

一、关于人的意志这一题目，若不是有些人竭力用一种错误的自由观念自趋沉沦，并且为了支持他们自己的意见而攻击我们，那么似乎已经说得足够多了。首先，他们得出一些荒谬的推论，要让人厌恶我们的教义，仿佛此教义与常识格格不入一般；然后，他们又用一些经文反对此教义（下文第六段）。我们要依次处理这两种发明。他们说，如果罪是必然的，那么就不能算为罪；如果是出于自愿，那么就可以避免。这也是伯拉纠用来攻击奥古斯丁的武器。但是，我们不愿意用奥古斯丁的名头压服他们，而是要令人满意地驳倒这些异议本身。我否认，罪因为是必然的，就应该减轻罪咎；另一方面，我否认他们的推论，即罪因为是出于自愿，就可以避免。如果有人要与神争辩，以别无选择为藉口来逃避神的审判，那么前面给出的回答已经足够了，即人成为罪的奴隶，以致只能作恶，这不是由于创造，而是由于本性的败坏。因为邪恶之人欣然引为自己藉口的软弱无能，除了因为亚当自愿地效忠于魔鬼的专制以外，又从何而来呢？因此，那如锁链一般捆绑我们的败坏，起源于第一人背叛他的创造主。如果因为此背叛，所有人都被公正地定罪，那么他们就不能以犯罪出于必然而希图获赦，因为此必然就是他们被定罪的最明显原因。但是，此事我已在前面详细说明；并且以魔鬼为例，给出了人必然犯罪，但也是自愿犯罪的例子。我还指出，被拣选天使的意志虽然只能向善，但仍然还是意志。伯纳德睿智地解释说：我们的必然既是自愿的，就更加可怜；此必然如此结实地捆绑我们，以至于我们成为罪的奴隶，正如我们前文已经指出的。他们推理的第二个部分也是错误的，因为他们从“自愿”跳到“自由”；然而我们已经证明：自愿做的事情，却不一定是自由选择的。

二、他们又说，除非美德和邪恶是出于自由选择，否则人受刑罚或奖赏就是荒谬的。虽然此论证最初是由亚里士多德提出的，但我承认，屈梭多模和哲罗姆也曾采用。然而，哲罗姆并没有假装不知道伯拉纠派熟谙此论证，他甚至引用他们的话：“如果恩典在我们里面动工，那么，冠冕就当归于恩典而不是归于做事的我们”。关于刑罚，我的回答是：刑罚那些做出罪行的人，乃是合理的。只要你是自愿地犯罪，那么不论你是出于自由的判断还是受奴役的判断，有什么关系呢，特别是人因为受到罪的捆绑而成为罪人？至于义的赏赐，我们相信它是靠神的恩慈而不是靠我们自己的功劳，这有什么荒谬之处呢？奥古斯丁常说：“神所荣耀的不是我们的功劳，而是他自己的恩赐；既然称为奖赏，那就不是我们的功劳该当得到的，

而只是报偿那先前赐给我们的恩典！有些人似乎认为下面的意见有点敏锐，即如果善行不是源于自由意志，那么功劳就没有存在的余地；但是他们以为这样极不合理，所以是大错了。他们认为不敬虔而不肯承认的事，却是奥古斯丁一贯认为必要的。因此他问道：“人有什么功劳呢？他不是因为报酬而赏赐，而是白白的恩典，虽然在自己无罪又救人脱离罪的他看来，人人都是罪人”（参诗篇 31 篇解释）。又说：“如果你要领受自己所应得的，则必定要受刑罚。然则怎么样呢？神给你的，不是你应得的刑罚，而是不配得的恩典。如果你想要被排除在恩典之外，就夸耀自己的功劳吧”（参诗篇 70 篇解释）。又说：“你自己什么也不是；罪是你的，功劳是神的。你当受刑罚；当你得到奖赏时，这是神在荣耀他自己的恩赐，而不是你的功劳”。出于同样的目的，他在别处说，恩典不是由功劳而来，功劳却是由恩典而来。不久他做结论说，神的恩典是在我们的一切功劳之先，他这样做是要彰显他自己的功劳，并且是绝对白白地赏赐，因为他在我们里面找不出任何配得救恩之处。他的著作中充满了这样的话，还有再引证的必要吗？此错谬的唆使者如果能够留心听使徒说圣徒的荣耀从何而来，就能够更好地纠正这种错谬，使徒说：“预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀”（罗 8:30）。那么使徒说，信徒凭什么得冠冕呢？（参提后 4:8）。因为他们被预定、被呼召、被称义是由于神的怜悯，而不是由于自己的努力。因此，不要害怕自由意志被推翻以后，就不再有任何功劳了！人若恐慌并躲避圣经的谆谆教诲，就是愚不可及的。“若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”（林前 4:7）。你看自由意志被使徒完全否定，为了不给功劳留任何余地。然而，神的仁慈厚恩广大无边、无穷无尽，他把赐给我们的恩典当成是我们自己的，又报偿我们，仿佛是我们自己的善行一般。

三、另外，他们又似乎借用屈梭多模的意见，说我们的意志如果没有选择善或恶的能力，那么所有本性相同的人一定具有类似的善或恶。《外邦人的蒙召》第四卷第四章有一个类似的意见（此书通常认为是安布罗斯所著）：如果不是神的恩典将我们留在可变的光景之中，那么没有人会拒绝信心。这些伟人犯如此大错真是奇怪。人有差异是因为神的拣选，屈梭多模怎会没有想到呢？我们毫不犹豫地接受保罗的热烈主张：即所有人都已堕落，沉湎于邪恶；但是同时我们还要补充，藉着神的怜悯，并不是所有人都继续留在邪恶之中。因此，我们虽然生来都在同一疾病中挣扎，但只有那些主喜悦医治的人才恢复了健康。其他人受到神公义的审判而被忽略，就消瘦腐烂，直到完全消灭。这是有些人恒忍到底，而其他人半途而废的惟一原因。恒忍是神的恩赐，他并没有不分青红地给予所有人，而是只赐给他所喜悦的人。若要询问这种差别的原因，即为什么有些人能够恒忍到底，又有些人半途而废，除了主以他的权能刚强和扶持前者，不使他们毁灭，然而却不给予后者以同样的帮助，而是任由他们做恒心者的警戒之外，就再也找不出其他原因。

四、他们又说，如果罪人没有能力遵从，那么劝戒就是无效的，警告就是多余的，斥责就是荒谬的。奥古斯丁曾经面对类似的异议，而不得不写下《惩戒与恩典》

一书,详细解决这些异议。他回答反对者的精髓是:“人哪,你当通过诫命知道自己应该做什么;通过责备知道没有能力是自己的错;并在祷告中知道你可以从哪里领受能力”。在他的《精意与字句 (De Spiritu et Litera)》一书中,有非常相似的论证;他在该书中指出,神不是按照人的力量定夺律法的训诫;而是在命令了正确之事以后,白白赐给选民以遵行的能力。的确,此题目不必详细讨论。因为我们在此教义上不是形单影只,而是有基督与所有使徒的支持。那么,请反对者们思忖,他们与这样的对手争斗如何能够取胜。基督宣告:“因为离了我,你们就不能作什么”(约 15:5),那些没有他的作恶之人,基督会减轻对他们的谴责和惩罚吗?他会放松规劝每个人专心行善吗?哥林多教会忽视了彼此相爱,保罗对他们的申斥何等严厉(参林前 3:3);可是,他同时祷告求主赐弟兄之爱给他们。在罗马书中他宣告:“这不在乎那定意的,也不在乎那奔跑的,只在乎发怜悯的神”(罗 9:16)。但他仍然警告、劝戒、斥责他们。那么,他们为什么没有劝神不要戏弄人,竟然要求人做惟独他才能使人做的事,并且惩罚他们因为没有得到恩典所以才做下的错事呢?他们为什么不劝保罗饶恕那些除非有神的怜悯,否则便不能靠己力立意或奔跑的人呢?就仿佛此教义没有最有力的理由为依据一样,这理由是所有恳切寻求之人必定能够看见的。保罗说明了教义、劝戒和斥责自身能够改变人心到怎样的程度,他说:“可见栽种的算不得什么,浇灌的也算不得什么,只在那叫他生长的神”(林前 3:7),同样,我们看到摩西对律法的训诫非常严厉,并且先知们对违背律法之人也是猛烈地催逼和威胁,但同时他们承认,只有在神赐人以智慧之心时,人才会聪明通达;并且给人心行割礼,以肉心代替石心,将神的律法刻在心版上,简言之,更新灵魂以使教义生发效力,都是专属神的工作。

五、那么,劝戒的目的是什么呢?是这样:由于恶人心思顽梗,轻看劝戒,在神的审判台前,这些劝戒就是控告他们的证据;事实上,这些证据现在就鞭笞他们的良心。因为他们不论怎样嘲笑这些劝戒,却不能加以反驳。但是你会问,如果可怜的必死之人没有顺服这些劝戒所需要的柔软之心,那么又能做些什么呢?我要反问,既然罪人的内心刚硬不能归咎于别人,只能归咎于罪人自己,那么还有什么藉口呢?不敬虔的人虽然极愿意逃避神的劝戒,但不论是否愿意,总是必定会感受到它们的力量。但是,劝戒的主要用途是在信徒身上,虽然主总是藉他的灵在信徒心中动工,但他也不忽视他的道,并且大有功效地运用此媒介。因此,让我们坚持此真理:即信徒的一切力量都在于神的恩典,按照先知所说,“我要使他们有合一的心,也要将新灵放在他们里面,又从他们肉体中除掉石心,赐给他们肉心,使他们顺从我的律例”(结 11:19~20)。有人会问:为什么现在劝戒他们尽本分,而不是用灵引导他们呢?既然圣灵激动他们最为迅速,那么为什么还用劝戒催促他们呢?既然他们因为肉体的软弱而必然离开正道,那么为什么还要惩罚他们呢?“人哪,你是谁,竟敢为神定律法呢?”如果神喜悦运用劝戒来预备我们接受恩典,并且这恩典使我们能够遵从劝戒,那么你为什么挑剔和嘲笑这样的安排呢?即使劝戒和责备除了让信徒认识到自己的罪以外再无益处,也不能说它们是全无用处的。藉着神的灵在人内心的动工,这些劝戒点燃人心向善的欲望,激动人不

再懒散，消灭一切罪中之乐，使人憎恨和厌恶罪，那么有谁胆敢嘲笑说它们是多余的呢？如果有人想要得到更清楚的答案，那么请注意：神在选民身上的作工有两种方式：里面是通过他的灵，外面是通过他的道。他以圣灵光照他们的心智，操练他们的心灵行义，他使他们成为新人；同时他藉着道激动他们渴慕和追求此更新。在这两种方式中，他都按照自己赐给他们的量度来施展他手的大能。道在向被遗弃者宣讲时，虽然不能使他们改过，但却有另一种用途。道现在就催逼他们的良心，并在将来的审判日使他们更加无可推诿。因此，救主虽然宣告，到他那里去的都是父所吸引的人，并且选民是在听见父的教训又学习之后才来的（参约 6:44~45），但他并不忽视教师的职分，而是勤勉地召请那些必须有圣灵的内在教导才能获益的人。对于被遗弃者，保罗也不认为教导是完全无用的，因为“在这等人，就作了死的香气叫他死”，但是“在神面前却是馨香之气”（林后 2:15~16）。

六、此教义敌人苦下功夫搜集经文；他们这样想，既然不能靠经文的质量反驳，那么就用数量压服我们罢。但是，正如两军在战场上短兵相接，不论乌合之众如何虚张声势，总是不堪一击、略一交手便即狼狈溃逃；同样，尽管反对者及其徒众甚多，但是我们也能够轻而易举地解决他们。他们曲解用来反对我们的全部经文，如果进行适当的分类，不过集中在少数几个论题上，所以我们只要回答一句经文就是回答了若干经文，不需要每节经文一一单独讨论。训诫似乎是他们的桥头堡。他们揣想，训诫应与我们的能力相称，那么顺理成章地，训诫所要求的一切，我们就都能遵行。于是，他们一一列举所有训诫，并藉以衡量我们的能力。他们说，当神吩咐我们温柔、顺服、爱、贞洁、敬虔和圣洁的时候，当神禁止我们发怒、骄傲、偷盗、不洁、拜偶像等等的时候，他或者是在戏弄我们，或者只是在要求我们做我们有能力做的事情。他们如此堆积的所有训诫可以分为三类。一类训诫吩咐人首先归向神，一类训诫只是吩咐要遵行律法，还有一类训诫谆谆教诲要在所领受的神的恩典中恒忍。我们应该先一般性地讨论训诫，然后再考虑下面各类。长久以来的一个常持观点是，人的能力与神律法的训诫相称，并且这似乎有些道理。然而，这是因为极端地不明白律法。那些认为若说人不可能遵行律法则是某种褻渎的人坚持，若果如此，那么颁布律法就是枉然，这是他们的最有力论证（下文第七章第五段）。他们这样说话，就仿佛保罗从来没有教导过律法一样。请问，“律法原是为过犯添上的”，“律法本是叫人知罪”，“非因律法，我就不知何为罪”，“律法本是外添的，叫过犯显多”（加 3:19；罗 3:20、7:7、5:20），是什么意思呢？这岂是说律法需要局限在我们的力量以下，以免徒然颁布吗？这岂不是表明律法远在我们的能力之上，为要叫我们确信自己的全然无能吗？保罗的确宣告：弟兄之爱是命令的总归和成全（参提前 1:5）。但是，当他祷告帖撒罗尼迦信徒能够充满爱时，分明是在清楚地承认，如果不是神把律法栽种在我们心里，那么只有我们的耳朵听到律法是没有益处的（参帖前 3:12）。

七、如果圣经仅仅教导说，律法只是我们应该规范我们行为的生活准则，那么，我会立即赞同他们的意见；但是，既然圣经仔细、清楚地解释了律法的多种功用，那么，我们就应当从这些解释中考虑律法在人身上的力量如何。就目前的讨论来

说，律法在教导我们本分的时候说，遵行律法的能力来自于神的良善，因此催促我们祈求神赐这能力给我们。如果只有命令而无应许，那么，这便是试验我们是否有足够的力量去遵行命令；但是，既然命令与应许相连，并且宣告说，我们不仅是从神的恩典得到帮助，而且是得到全部的力量，那么这些应许便同时充分地见证说，我们不仅是不胜任，而且是根本没有能力遵行律法。因此，请他们再不要说我们的能力与神的训诫相称的话，仿佛神在律法中启示的公义的标准，是按照我们软弱的力量而定一般。我们反倒应该从这些应许中得知，我们自己是何等地身无长物，因为我们的一切都需要恩典。但他们说，谁会相信主将他的律法颁布给木桩石块呢？我们无意让任何人这样相信。当不敬虔的人受律法之教，知道他们的情欲是得罪神的，他们的心就见证自己是有罪的，此时他们并非木石；当律法使义人明白自己的无能，他们就投靠神的恩典，此时他们也不是木石。下面所引奥古斯丁言简意赅的话，即是此意；他说：“神命令我们做我们不能做的，好叫我们知道应该向他求什么。如果给予自由意志的一切，都将更大的荣耀归给神的恩典，那么，训诫的效用就很大了。信心得到律法所要求之事；事实上，是律法发出要求，为要叫信心得到律法所要求之事；事实上，不仅如此，神还要求我们有信心，并且我们找不到他所要求的一切，除非他先使我们能够找到”。他又说：“愿神赏赐他所命令的，并命令他所愿望的”。

八、我们如果注意前面说过的三类训诫，就会更加清楚这一点。在律法和先知书中，神多次命令我们转向他。但另一方面，先知感叹说：“求你使我回转，我便回转，因为你是耶和华我的神。我回转以后，就真正懊悔”（耶 31:18~19）。他命令我们的心行割礼；但是摩西宣告，割礼是他亲手所做的工作（参申 10:16、30:6）。在多处经文中，他要人有一颗新心，然而在其他多处经文中他说，新心是他给予的（参结 36:26）。奥古斯丁说：“神所应许的，不是我们藉着选择或本性去做成，而是他自己藉着他的恩典做成”。他在列举提科纽（Tichonius）的法则时，有相同的教训，他说第三有效的是：我们要谨慎地区分律法与应许，或者命令与恩典。现在，请他们从训诫中推论人服从训诫的力量罢，他们这是在破坏那藉以使人有能力遵守训诫的神的恩典。第二类训诫比较简单，吩咐我们敬拜神，遵从他的旨意，讨他喜悦，以及遵行他的教训。但是，无数经文证明，人所拥有的任何程度的清洁、敬虔、圣洁和公义都是神的恩赐。第三类训诫是路加所记录的保罗和巴拿巴对信徒的劝戒：“务要恒久在神的恩中”（徒 13:43）。但是，保罗在另一处解释说，我们必须在他处寻找恒忍力量的源泉，他说：“我还有未了的话：你们要靠着主，倚赖他的大能大力，作刚强的人”（弗 6:10）。他在另一处说：“不要叫神的圣灵担忧，你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到”（弗 4:30）。但是，因为这里所吩咐的不是人能做到的，所以他为帖撒罗尼迦人祷告，“愿我们的神看你们配得过所蒙的召，又用大能成就你们一切所羡慕的良善和一切因信心所作的工夫”（帖后 1:11）。同样，他在哥林多后书论到捐助时，多次称赞他们良善和敬虔的性情。然而不久以后，他感叹说：“多谢神，感动提多的心，叫他待你们殷勤，像我一样。他固然是听了我的劝”（林后 8:16~17）。如果提多没有神的感动，还不能开口劝戒别人，那么别人如果没有主

耶稣引导他们的心，又怎会自觉行动呢？

九、有些人比较精明，尽量支吾以对，回避这些经文；他们说：这些见证并不妨碍我们贡献自己的力量，而神同时补满我们的不足。另外，他们还引证先知书的经文，似乎意指神与我们自己共同完成我们的归正；“你们要转向我，我就转向你们。这是万军之耶和华说的”（亚 1:3）。前文已经说明了神给予我们怎样的帮助，此处不必重复（第七、八段）。我只要他们承认，不能仅仅因为神吩咐我们遵守律法就推论我们拥有遵行律法的能力。因为要遵行神的训诫，赐律法者的恩典是我们所必需的，而且也是他应许赐给我们的；因此我们至少清楚，神对我们的要求，超过我们能够做到的。人也不能通过狡辩回避耶利米的宣告，神与他古时子民所立的约已经无效了，因为那只是文字的约，需要圣灵介入并训练人心顺服，才能使此约生效（参耶 31:32）。我们现在反驳的意见也不能以下面的经文为依据，“你们要转向我，我就转向你们”。这里所说的转向不是神藉此更新我们的心致于悔改；而是在这转向之中，神通过赏赐物质的丰盛，彰显他的恩慈和恩宠，正如他同样有时候通过降灾表示他的不悦一样。在遭受多种灾殃以后，以色列人诉苦说，神离弃了他们，他回答说，如果他们回到正途，回到义的标准即神那里去，那么他必以恩慈待他们。因此，如果用这节经文来支持归正的工作是神与人同工的观点，乃是完全曲解了其意义（上文第二章第二十七段）。我们这里只一带而过，因为此题目适合在讨论律法的时候再作考虑（第七章第二、三段）。

十、第二类异议与第一类类似。他们诉诸主与我们的意志立约的应许。例如下述经文：“你们要求善，不要求恶，就必存活”（摩 5:14）。“你们若甘心听从，必吃地上的美物，若不听从，反倒悖逆，必被刀剑吞灭。这是耶和华亲口说的”（赛 1:19~20）。“你若回来归向我，若从我眼前除掉你可憎的偶像，你就不被迁移”（耶 4:1）。“你若留意听从耶和华你神的话，谨守遵行他的一切诫命，就是我今日所吩咐你的，他必使你超乎天下万民之上”（申 28:1）。以及其他一些类似的经文（利 26:3 等）。他们以为，如果我们没有能力坚固或拒绝神在这些应许中赐给我们的祝福，那么若说这些祝福是对我们的意志而发，乃是荒谬之谈和嘲弄。诚然，人对此题目很容易夸张，诉苦说，我们被主残忍地戏弄，他说他的恩慈依赖于我们的意志，但我们却不能掌控我们的意志；神把祝福摆在我们面前，而我们却没有能力享受，这真是奇怪的慷慨；他的应许依赖于一种不可能，以致永无实现之望，这真是奇怪的确实可靠呀。关于这类附带有条件的应许，我们要在别处阐明，它们不可能实现丝毫没有荒谬之处。至于目前讨论的问题，我否认神劝召我们赚取他知道我们完全无力赚得的祝福，是在残忍地戏弄我们。神的应许是同时给予信徒和不敬虔之人的，对两者都有用处。神藉着他的训诫刺痛不敬虔者的良心，使他们不能享受罪中之乐而忘记他的审判；照样，神在应许中让恶人看到他们是何等不配得到他的恩慈。神善待那些敬拜他的人，并以恰当的严厉刑罚那些轻看他威荣的人，谁能否认这是最公正、最合宜的呢？因此，神按照正确、有序的方式行事，在向被罪捆绑的不敬虔者宣讲时，他在应许中增加此条件，即只有他们离开邪恶之后，才能享受他的恩宠。甚至单单出于此原因，他们也能明白，他们得不到敬拜真神之



人所享的恩宠乃是应当的。另一方面，因为神愿意用各种方法激励信徒恳求他的恩典，所以如果他也要藉着应许作成他为了信徒的大益处而藉着训诫作成的工作，这是一点也不奇怪的。我们藉着训诫知道神的旨意为何，从而明白我们的惨苦乃在于完全违背他的旨意，同时激发我们呼求圣灵的帮助，引导我们进入正途。但是，因为我们的懒惰没有被训诫充分激发，所以神加上应许，用应许的甜美吸引我们热爱他的训诫。我们越爱义，就越渴望得到神的恩典。请看，在“如果你愿意”、“如果你顺从”等语中，主既没有承认我们有愿意和倾听的无限制能力，也没有嘲笑我们的无能。

十一、第三类异议也与前两类相似。他们提出一些经文，其中神指责他百姓忘恩，意即他们得不到神出于他的厚恩而赐下的各样恩宠，完全要归咎于他们自己。下述经文即属于这一类，“亚玛力人和迦南人都在你们面前，你们必倒在刀下，因你们退回不跟从耶和华”（民 14:43）。“耶和华说：现在因你们行了这一切的事，我也从早起来警戒你们，你们却不听从；呼唤你们，你们却不答应。所以我要向这称为我名下、你们所倚靠的殿，与我所赐给你们和你们列祖的地施行，照我从前向示罗所行的一样”（耶 7:13~14）。“这就是不听从耶和华他们神的话，不受教训的国民，……，因为耶和华丢掉离弃了惹他忿怒的世代”（耶 7:28~29）。“他们进入这地得了为业，却不听从你的话，也不遵行你的律法。你一切所吩咐他们行的，他们一无所行，因此你使这一切的灾祸临到他们”（耶 32:23）。他们问道：这些责备怎能加在这些人身上呢？因为这些人会立即回答说，我们当然喜爱兴盛，害怕灾难，但我们之所以没有顺服主并听从他的话来趋吉避凶，是因为我们被罪所束缚，因此没有自由这样做；因此，我们既然没有能力逃避邪恶，那么为此责备我们乃是徒劳的。但是，且不说以必然为藉口是对其行为的何等无力、站不住脚的辩护，我要问，他们能否否认自己有罪呢？如果他们确有过的，那么主责备他们因为他们自己的邪恶而被剥夺了神恩慈的赏赐，有什么不公平呢？请他们说，他们是否能够否认他们自己堕落的意志是背叛神的原因呢？如果他们发现自己是罪恶的源泉，为什么还要高谈阔论外在的原因，为要显得他们不是自己毁灭的始作俑者呢？如果罪人得不到神的恩宠，反要受他的刑罚，并不是由于别人的过犯，那么他们很应该听神的责备。如果他们顽梗地作恶，那么就让他们在灾害中开始控告和痛恨自己的邪恶，而不是指控神有不公义和残酷。如果他们尚有受教之心，那么他们可能会厌恶那使自己陷入愁苦毁灭的罪恶，改邪归正，在深深的痛悔中，承认神责备他们的那些事情。上文引用先知的责备对信徒产生了怎样的功用，可以从但以理在但以理书第九章所述的严肃祷告中看出来。关于责备对于不敬虔之人的用处，我们在犹太人身上有一个例证，神命令耶利米向他们解释所受灾难的原因，虽然他们的遭遇无非是主所预言的。“你要将这一切的话告诉他们，他们却不听从；呼唤他们，他们却不答应”（耶 7:27）。或许有人要问，对聋子说话有什么用呢？是这样：他们虽然不愿意，但是仍然可能会明白他们所听到的是真实的，并且把他们自己里面的邪恶归咎给神是不敬虔的亵渎。由这几个解释，读者很容易摆脱那些神恩典的敌人惯常搜集的、用来树立自由意志偶像的大量（包含训诫与斥责）经

文的纠缠。诗人责备犹太人是“顽梗悖逆、居心不正之辈，向着神心不诚实”（诗 78:8）；在另一处他又劝戒当时的人“不可硬着心”（诗 95:8）。这即是说，人的叛逆完全归咎于人的堕落。但是，如果由此推论人心同样可左可右，那就太愚蠢了；因为人心的预备是出于主。诗人说：“我的心专向你的律例，永远遵行”（诗 119:112）；表示他甘心乐意将自己献给神。然而，他并不夸耀自己是此性情的创始者，因为在同一篇诗中，他承认这是神的恩赐（参诗 119:33~40）。因此，我们一定要注意保罗对信徒的劝戒，他这样说：“就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫；因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意”（腓 2:12~13）。神让他们在工作中有份，是要叫他们不沉溺于肉体的懒惰，吩咐他们恐惧战兢，是要他们谦卑并记住，这些命令他们做的事情是属神的工作，这就明明白白地宣告，信徒的行动（如果我可以这样说）是被动的，因为他们所有的力量都是来自天上，绝不能僭称是他们自己的。于是彼得劝戒我们要“有了信心，又要加上德行”（彼后 1:5），他不是承认我们拥有第二的位置，仿佛我们自己可以单独做什么事情一样。他只是激励我们的肉体不要懒惰，因为懒惰常使信心消灭。出于同样的目的，保罗说：“不要消灭圣灵的感动”（帖前 5:19），因为若不警戒，信徒就将逐渐懈怠。但是，如果有人由此推论说，人完全有能力培养神赐给他的亮光，他的无知不难用下述事实反驳，保罗所吩咐的勤勉，惟独从神而来（参林后 7:1）。我们常常受命“要除去一切的污秽”，虽然圣灵宣告这是他专有的职事。最后，那本属于神的工作单单通过让与而成为我们的，如约翰所说：“凡从神生的，必保守自己”（约壹 5:18）。支持自由意志的人认为这句经文是在教导：我们得蒙保守一半由于神的权能，一半由于我们自己，然而使徒所说的这种保守本身就来自于神。因此，基督求父保守我们脱离罪恶（参约 17:15），并且我们知道，当信徒与撒但作战时，是靠着神的军装得胜。于是，彼得在叫我们“顺从真理，洁净了自己的心”之后，立即又加上一句更正，“藉着圣灵”（彼前 1:22, KJV）。最后，约翰也曾简要说明人的能力在属灵争战中一无用处：“凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里”（约壹 3:9）。他在另一处给出原因：“使我们胜了世界的，就是我们的信心”（约壹 5:4）。

十二、他们还从摩西律法中引用了一节似乎与我们的观点不同的经文。在颁布律法之后，摩西要百姓作证，他这样说：“我今日所吩咐你的诫命，不是你难行的，也不是离你远的。不是在天上，使你说：‘谁替我们上天取下来，使我们听见可以遵行呢？’也不是在海外，使你说：‘谁替我们过海取了来，使我们听见可以遵行呢？’这话却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行”（申 30:11~14）。当然，如果这些话只是指着训诫说的，我承认此经文对于目前的辩论是很重要的。虽然为了回避困难而可以说，这里论到的不是遵行律法，而是明白律法的能力和愿意明白的心，然而这样解释，或许有人仍然怀疑。但是，使徒保罗的解释毫不含糊，他肯定摩西这里所说的是福音的教义，从而扫除了一切疑惑（参罗 10:8）。如果有人硬要说，保罗把这一节经文应用到福音上，乃是粗暴地歪曲经文，那么，虽然这人的冒失显然不敬虔，但是，即使不靠保罗的权威，我们仍然能够反驳此异议。如果摩西所说的仅仅是训诫，那么他只是使百姓虚妄的自信心膨胀。如果他们企图靠自

己的力量遵行律法，以为这是一件毫无困难的事，这岂不是自取灭亡吗？那么，当惟一的通道是穿越致命深渊的时候，又怎能说遵行律法是轻而易举的事呢？于是，最确定的是，这些话里包括了怜悯的约，这约是与律法的要求同时颁布的。摩西在此前几节说：“耶和华你神必将你心里和你后裔心里的污秽除掉，好叫你尽心、尽性爱耶和华你的神，使你可以存活”（申 30:6）。因此，他后面所说的愿做，不是依靠人的能力，而是在乎圣灵的帮助和保护，他在我们的软弱中以大能力完成他的工作。然而，这节经文不单单是指训诫，更要紧的是指福音的应许，这些应许非但没有证明我们里面有能力行义，反而完全将其否定。保罗的见证肯定这一点，他教导说：在福音里给予我们的救恩，不是在律法所规定的那种严格、困难、不可能的条件之下（即只有遵行全律法之人才能获得），而是在一种易于达到的条件之下。因此，此句经文丝毫不支持人意志的自由。

十三、他们还经常用另外一些经文来反对我们的观点；这些经文说，神有时候通过撤回他恩典的帮助来试验人，并等待他们转向他，例如何西阿书说：“我要回到原处，等他们承认己罪，寻求我面”（何 5:15）。他们说，如果以色列民的心不够柔软，从而可以按照自己的意愿向左或向右，那么说主要等待他们寻求他的面，乃是荒谬的。就仿佛先知书中没有常常说神似乎拒绝和丢弃了他的子民，直到他们更新生命为止一般。但是，反对我们的人从这些威胁中能够得到什么推论呢？如果他们想要主张神离弃的人能够自己归回向神，则是违背圣经的一贯教训。另一方面，如果他们承认神的恩典是归正所必需的，为什么还要与我们争论呢？但是，尽管他们承认恩典是必需的，却仍坚持人保留一些能力。他们怎样证明呢？当然不是从这一节或者其他类似经文；因为离弃人并看他在此光景之下凭自己会做些什么，是一件事，而按照他的软弱帮助他所拥有的能力（不论此能力有多大），则是另一件事。那么，这种说法究竟是什么意思呢？我的回答是：这就仿佛神说，因为劝勉、劝戒、责备对这些顽梗之人无益，所以我暂时离弃他们，让他们受些折磨；然后我要看他们经过一连串的患难以后，是否将来有一天会想起我，并转回寻求我的面。主离开，即是表示收回预言。他等待并察看人做些什么，是指他保持沉默，以某种方式隐藏自己，用各样患难试验他们一段时间。他同时用这两者叫我们更加谦卑；因为除非他的灵训练我们变得柔顺，否则我们将因苦难而崩溃，却不是归正。另外，当主被我们固执的乖僻所冒犯和厌倦，就（通过收回他的道）离开我们一段时间（他惯常某种程度上在道中彰显他的临在），来试验他不在我们当中时我们将做些什么；但是如果由此推论，我们拥有一些自由意志的能力，并且神要观察和试验此能力的程度如何，那就错了，因为他这样做，惟一的目的就是叫我们承认自己一无所有。

十四、他们还根据圣经和日常谈话方式提出另一个异议；神的工作被说成是我们的，并且圣洁、蒙神悦纳的善事是我们做的，就像说我们犯了罪一样。但是，如果罪公正地归给我们，因为出于我们自己，那么由于相同的原因（他们说），也必须把一部分义的工作归给我们。如果我们不能自动自愿地做事，而是如同石头一般被神推动，那么若说这些事情是我们做的，则与理性不合。因此，这些说法表明，

在恩典这件事上，我们承认神是第一位的，然而我们自己的作为，必定也居于第二位。如果惟一的根据是圣经称善行是我们的，那么我将回答，我们求神赐给我们的日用饮食也被称为是我们的。从“拥有”可以推论出什么呢？岂不是那些绝不是我们应得之物，由于神的恩慈和白白的赏赐而变成是我们的吗？因此，让他们或者讥诮主祷文同样荒谬，或者不要再说神单单由于他的厚恩而称善行是我们的，是一件可笑的事。但是，下面的事实更加有力，圣经常说我们敬拜神、行公义、遵守律法和行善。既然这些行为是属于心智和意志的职事，那么除非我们与神的作为有些合作，否则怎能说它们是圣灵的工作，而同时又归给我们呢？如果我们注意到圣灵在义人心中运行的方式，就不难解决此困难。他们不公平地攻击我们所用的比喻，其实离题甚远；因为谁会如此荒谬，竟然以为推动人与扔一块石头毫无区别呢？我们的教义也没有这类推论。在人天生具有的能力中，有赞成和拒绝、愿意和不愿意、追求和抗拒，即赞成虚妄和拒绝真善、愿意为恶和不愿意为善、追求邪恶和抗拒义。主在这些事上有何参与呢？如果神将利用这些堕落作为他愤怒的工具视为合宜的事，他就按照自己所喜悦的，赋予它们以目的和方向，即藉着罪人的手成就他自己的善工。恶人这样为神的权能服务，其实他们只是放纵自己的贪欲，那么，他与一块被外力推动，自己没有任何动作、知觉及意志的石头，两者怎能相提并论呢？当然是截然不同的。但是，既然我们讨论的主要对象是信徒，那么神在他们心中如何运行呢？当神在信徒心里建立他的国度时，他藉着圣灵约束他们的意志，免得意志随从本性的倾向，被邪欲牵来引去；并按照他公义的法则扭转、塑造、训练和引导他们的意志，使其倾向于义和圣洁，又以圣灵的能力固定和刚强意志，使其不致动摇跌倒。为此，奥古斯丁说：“这样，我们是被动的，不是主动的。事实上，你既是主动又是被动的；你在被善者推动之时主动行善。推动你的神的灵是你行动的帮助者，他被称为帮助者，是因为你自己也做些事情”。在前半句，他提醒我们：人的作为不因圣灵的运行而消灭，因为被引导而向善的意志属于人的本性。在后半句，他用“帮助”一词，表示我们也做些事情，我们一定不要以为他把某种独立的行动能力归给我们；但是为了避免助长懒惰，他把神的作为与我们自己的作为调合起来，说立志是出于本性，而立志为善是出于神的恩典。因此，他此前不久说：“如果神不帮助我们，那么我们非但不能得胜，甚至连作战也不能”。

十五、因此，神的恩典（按照我们在讨论重生时使用此词的含义）是圣灵的统管，即引导和管理人的意志。圣灵统管，就必要纠正、再造、革新人的意志（因此我们说，重生的开端在于废除我们所有之物）；同样，他统管，就必要推动、鼓励、催促和约束意志。因此，我们在此后的一切行动，都可以真切地说是完全属于圣灵的。同时，我们承认奥古斯丁所说，意志没有被恩典消灭，而是被它补救；因为下面两件事是完全相一致的——即当意志的邪恶败坏得到纠正，符合义的真标准时，可以说它得到更新；同时，既然意志败坏地不可救药，必须彻底改变其本性，那么就可以称为新造。因此，虽然意志不能没有恩典而有所作为，但是我们仍然可以说，意志做了圣灵在我们里面做的事情。因此，我们必须牢记前文引用的奥古斯丁的

话：有些人在人的意志中苦苦寻找意志本有的善，但这是徒劳。人试图将自己意志的努力混入到神的恩典中，不过是叫恩典败坏而已，就像用污水稀释好酒一样。虽然意志里面全部的善都完全源于圣灵的影响，但是因为我們本来具有立志的能力，所以那些应归赞美于神的工作，也可以说是我们做的；首先，因为神的恩慈在我们里面所作的每一件事，都是我们自己的（只是我们必须明白它不是源于我们自己）；其次，因为神引导我们的心智、我们的意志、我们的努力向善。

十六、他们四处搜集的其他经文，只要适当注意前文的解释，那么所有稍明事理的人都不会感到困扰。他们引证创世记的一节经文：“它必恋慕你，你却要制伏它”（创 4:7。吕本为：它渴想要引诱你，你却可以管制它），或者按照他们的翻译，“它的欲望将顺服你，你要管制他”。他们解释说这是关于罪，仿佛主应许该隐，如果他竭力压制，那么罪就不会支配他的心智。然而，我们认为，把这话看做是指亚伯说的，与上下文更相契合，因为神是要指出该隐嫉妒他的兄弟是不公义的。神从两个方面斥责他：首先，该隐以为他能够通过作恶在神的恩宠上胜过他的兄弟，这是虚妄的，因为神喜悦的只有义；其次，他的兄弟亚伯虽然顺服他的权柄，还是不能见容于他，这是该隐对神以前赐给他的恩慈极其忘恩。但是，惟恐有人以为我们采纳这种解释是因为另一种解释与我们的观点相悖，所以我们姑且承认神这里是在说罪。若是如此，那么神的话就包含着命令或者应许。如果包含命令，那么我们已经阐明，这并不证明人有能力；如果包含应许，该隐却陷在他应该胜过的罪中，那么应许在哪里实现呢？他们会托辞说，应许中包含了一个隐含的条件，仿佛神说，他如果抗争的话，就会得胜。此托辞是完全站不住脚的。因为如果这里所说的制服，是指制服罪而言，那无疑这是祈使语气，说的不是我们能够做的事，而是我们当做的事，即使超出了我们的能力。从事件的性质和语法规则两个方面，都需要将这句经文视为该隐与亚伯之间的比较，我们认为亚伯惟一的优先是，该隐因自己的邪恶而自致见绌。

十七、另外，他们还诉求使徒保罗的见证：“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗 9:16）。由此他们推论，意志和努力不是全无用处，它们虽然软弱，但是在神怜悯的帮助下，仍然获得一些成功。但是，如果他们冷静地思考保罗在此讨论的题目，就不至于如此鲁莽地曲解他的意思了。我知道他们会引用奥利金和哲罗姆为这种解释辩护。我可以引奥古斯丁的话反对他们。然而，如果我们清楚保罗的意思，那么这些人的意见就都不重要。保罗教导说，救恩只是为那些主喜悦怜悯的人所预备的；并且所有他没有拣选的人，有毁灭和死亡等待着他们。他已经以法老为例说明了被遗弃者的情况，并用摩西的话来证实白白拣选的确切性，“我.....要怜悯谁，就怜悯谁”（出 33:19）。然后他得出结论：“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”。如果这些话不过是说，意志或努力之所以不够，是因为它们无力完成这么大的使命，那么，使徒这样引用就很不恰当了。因此，我们必须丢弃此荒谬的强辩，以为既然说，“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的”，因此就有定意的人和奔跑的人。保罗的意思更为简单——我们得救之道，既不靠我们的意志，也不靠我们的奔跑，乃是完全在乎神的怜悯。

保罗在此处说的，与他对提多所说相同，他写道：“但到了神我们救主的恩慈和他向人所施的慈爱显明的时候，他便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯”（多 3:4~5）。他们强辩说：“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的”，即是说有定意的和奔跑的人；然而却不允许我按照同样的方式推论说：因为保罗说我们“并不是因我们自己所行的义”而得神的悦纳，所以他们已经做了一些义行。如果他们觉得我这样论证有破绽，就当睁开眼睛，看到他们自己的论证也有同样的错误。奥古斯丁所用的论证是极其稳固的；他说：“如果说‘这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的’，只是因为定意和奔跑都不足够；那么另一方面也可以反驳说，这也不在乎神的怜悯，因为神的怜悯不是单独地动工”。后面的见解既然是荒谬的，奥古斯丁就有充分根据地总结那节经文的意思是说：除非主预备人心，否则人里面就没有向善的意志；不是我们不应该定意和奔跑，而是这两者都是神在我们心里做成的。有些人由于同样的拙劣而曲解保罗所说“我们是与神同工的”（林前 3:9），这句话无疑仅仅是指那些被称为“与神同工的”牧者而言，这样称呼不是因为他们自己有什么贡献，而是因为神在预备好他们以后，就用他们作为器皿，并赐给他们所需要的禀赋。

十八、他们还诉求便西拉智训中的话，虽然众所周知，此书作者的权威令人存疑。但是，虽然我们可以公正地拒绝他的见证，但还是让我们先看看他说了些什么来为自由意志辩护。他说：“太初时候，主创造人类，他让他们自由自在地为所欲为。如果你愿意的话，你就可以遵守主的诫命，是否忠诚于他全由你自己决定。他将火和水放在你面前，任凭你随意取舍。你可以在生命和死亡之间作出选择，无论你选择甚么，都将如愿以偿”（便西拉智训 15:14~17）。纵使 we 承认神在创造时给人选择生命或死亡的能力，但如果我们能够回答说人已经丧失这能力又将如何？当然，我无意反对所罗门，他说：“神造人原是正直，但他们寻出许多巧计”（传 7:29）。但是，人既然因为堕落而毁灭了自己和他一切的恩赐，那么我们当然不能说，人原造时所拥有的能力，也属于他已经败坏堕落的本性。因此，我的回答不只针对我的反对者，也是针对便西拉智训的作者（不论他是谁）。如果你想要教导人说，他自己里面有获得救恩的能力，那么你的权威丝毫不能叫我们对神无疑的话语产生任何偏见；但是，如果你只是想要约束属肉体之人惯于寻找虚妄的藉口将自己的邪恶恶毒地归咎给神，而说神造人时赐给人正直，以便阐明他的灭亡是自取的，那我愿意赞同。只要我们一致承认，人因自己的罪，已经丧失原初受造时神给他的那些恩赐；并共同承认，他现在所需要的是医生，而不是辩护律师。

十九、他们嘴里说得最多的，莫过于落在强盗手中被打得半死的旅人的比喻（参路 10:30）。我知道几乎所有神学家都认为这旅人的遭遇，代表了人类的灾难。因此，我们的反对者辩称，人并未完全被罪和魔鬼毁灭，还依然存留着一些从前的禀赋；因为圣经说人只是“半死”。人若不是还有一些正直的理性和意志，那么他还会“半活”吗？首先，如果我不承认他们的寓意解经，他们能说什么呢？毫无疑问，这种解释是教父们捏造的，与此比喻的真正意义相左。寓意解经不应该越过圣经明白的教导，也不能成为建立教义的充分根基。我若愿意，就可以轻而易举地连

根拔起这种捏造。神的道没有给人留下一半生命，而是教导说：就生命和幸福而言，人是完全死透了。保罗在论到我们的得赎时，他不是说，我们从半死的状态中得医治（参弗 2:5~6、5:14），而是死人复活。他不是呼叫半死的人，而是呼叫那些已经睡着和埋葬的人，起来接受基督的光照。同样，我们的主亲口说：“时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了”（约 5:25）。他们怎能以这样站不住脚的寓意解经，来反对这么多清楚的陈述呢？但是，即使这个寓意解经是合理的，他们又能从中得出什么呢？人不过是半死而已，因此他里面还有若干禀赋是完整的。是，人有能够理解事物的心智，虽然不能达到天上属灵的智慧；他有些道德的辨别力；他对神性也有些观念，虽然不能产生关于神的真知识。但从这一切又能得出什么结论呢？这些当然不能驳倒奥古斯丁的教导（他的教导已为人所公认，甚至包括经院神学家）：即在堕落以后，救恩所依赖的白白的赏赐已经丧失，并且本性的恩赐也已经败坏污秽了（上文第二章第二段）。因此，我们当坚信这无可置疑的、不能动摇的真理：人的心智已经完全离开了神的义，所以他的谋算、渴求和行动，都是不敬虔、邪僻、污秽、不洁和邪恶的；他的心已经完全被罪毒染，以致除了败坏、腐烂之外，不能发生他物；如果人偶尔做出些善事，他们的心也总是交织着假冒为善和欺骗，他们的灵魂仍然被内心的邪恶桎梏所捆绑。

## 第六章 丧失的人当在基督里面寻求救赎

本章包含三个部分：(一)、救赎主基督教义的卓越——教会一直持守的一项教义，第一段。(二)、基督是两约中的中保，是敬虔的以色列民和古人的信心对象，这从献祭制度、亚伯拉罕家族的蒙召，以及大卫及其后裔的高举中明显看出，第二段。

(三)、因此，天父以各种方式使基督成为律法之下的敬虔人的安慰、力量、盼望和确信。

段落梗概：

一、若无对救赎主基督的信心，对于神为创造主的认识就毫无用处。第一个原因。第二个原因以及一位使徒的见证。结论。自创世以来，历世历代神的儿女均接受此教义。天堂向不认识基督的异教徒敞开的错谬。用经文反驳此错谬。

二、若无中保基督，神就不会对古时的以色列民慈悲垂爱。第一个原因是献祭制度。第二个原因是亚伯拉罕的蒙召。第三个原因是大卫家被高举为王，经文有力地证实。

三、基督是应许给受苦者的慰藉；信心和盼望的旗帜一直飘扬。经文支持。

四、犹太人受教仰望基督。救主自己肯定此教导。常言说神是信心的对象，需要解释和修正。关于基督的此项讨论的结论。异教徒没有对神的救赎性的认识。

一、全人类已经在亚当里灭亡，前述的原初超越和尊荣不但于我们无益，反而变成我们更深的羞辱，直到那位并不承认已经被罪玷污败坏的人是他自己工作的神，在他的独生子面前显为救赎者为止。自从我们由生命堕落到死亡之后，我们前文所述关于创造主神的所有认识，都将没有用处，除非能够继之以信心，在基督里面认识神是我们的父。毫无疑问，按着自然的次序，世界的构造应该是我们学习敬虔的学校，并从那里进入永生和完全的至福。但是，自从堕落以后，不论我们的目光转向何方，入眼尽都是神的咒诅，因为我们的过犯，这咒诅殃及无辜的受造物，所以我们的灵魂必然充满绝望。虽然神仍然用多种方式彰显他对我们的父爱，我们却不能仅仅通过观察世界而推断他是我们的天父。良心在内中催逼我们，叫我们知道罪足以使神丢弃我们，叫我们不能相信神认我们为他的儿女或者像儿女一样待我们。除此之外，我们又懒惰，又忘恩。我们的心智如此盲目，不能明白真理，并且我们的全部感官都已经如此败坏，以至邪恶地抢夺神的荣耀。因此，我们必须赞同保罗的结论：“世人凭自己的智慧，既不认识神，神就喜悦用人所当作愚拙的道理，拯救那些信的人；这就是神的智慧了”（林前 1:21）。保罗所说“神的智慧”，是指充满无数奇事的壮丽天地，智慧地默想这一切就使我们能够认识神。但是，我们从中得到的益处实在太少，因此他劝召我们相信基督；这信心看起来愚拙，因此被不信之人所厌恶。这样，如果想要回到我们已经远离的创造主神面前，他重新作我们的父，那么，十字架的道理虽然不符合人的智慧，我们还是必须谦卑地接受。当然，自从始祖堕落以后，如果没有中保，那么对神的认识就不能发挥效



能使我们得救。基督说：“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”（约 17:3），不仅是向他的世代而发，也是包含万代。圣经一致地教导，基督是进入生命的惟一门户，所以那些为没有此恩典的不信者和异教徒敞开天堂大门之人的轻率，是尤为可耻。如果有人将我们救主的话局限于福音宣扬之后的世代，那么我们可以立即驳倒他们；因为所有世代和民族一致宣告，那些远离神、因而受咒诅并被称为愤怒之子的人，若不与神和好就不能得他的喜悦。在此我们还可以加上救主给撒玛利亚妇人的回答：“你们所拜的，你们不知道；我们所拜的，我们知道，因为救恩是从犹太人出来的”（约 4:22）。这些话指控外邦人的所有宗教为虚假，并说明了原因：在律法之下，救赎主只应许给选民，因此所有不仰望基督的敬拜均不被神悦纳。另外保罗也证实，所有外邦人都“没有神”，也没有生命的盼望（参弗 2:12）。约翰教导我们，生命自太初起就在基督里面，并且所有人都失去了生命（参约 1:4），所以我们需要回到那生命的泉源。因此，基督宣告说：因为他是挽回者，所以他是生命。诚然，天上的产业只属于神的子女（参约 15:6）。现在，如果把神儿女的地位也给予那些没有嫁接到独生子身上的人，是最不合宜的。约翰明明见证说：凡信他名的人，就是神的儿女（参约 1:12）。但是，我这里不是要讨论对基督的信心这一题目，所以暂且浅尝辄止。

二、因此，神从来没有在基督之外对他古时的百姓慈悲垂爱，也没有在基督之外给他们得蒙恩典的任何盼望。我且不说律法中的献祭，神藉此明白、公开地教训信徒，救恩只能在惟独基督完成的补赎中找到。我只是要坚持，教会的兴盛始终建立在基督的根基上。虽然神在他的约里包括了亚伯拉罕的全部子孙，然而保罗正确地辩称，那使地上万族得福的种子，其实就是基督（参加 3:16），因为我们知道，亚伯拉罕肉身而生的子孙并不全都视为他的种子。且不说以实玛利等人，就连以撒的两个儿子，以扫和雅各这对孪生兄弟，当他们尚在母腹的时候，一个已被拣选，而另一个已被遗弃，怎么会这样呢？为什么先出生的被遗弃，而后出生的反被接纳呢？并且，为什么大多数子孙被遗弃呢？因此很明显，惟独属于基督的人才算为亚伯拉罕的后裔，并且若不来到基督面前，就得不到应许的救恩；他的职事是汇聚散落各国的人。这样，选民最初得着儿子的名分，是依赖中保的恩典。虽然摩西没有非常明白地这样说明，但是已被所有信徒所公认。因为在膏立以色列王之前，撒母耳的母亲哈拿在她的诗歌中这样描述义人的幸福，说：“耶和华……将力量赐与所立的王，高举受膏者的角”（撒下 2:10）。这句话的意思是说，神要赐福给他的教会。后面的预言与此相符：“我要为自己立一个忠心的祭司，……，他必永远行在我的受膏者面前”（撒下 2:35）。毫无疑问，天父是要在大卫和他的子孙中，栩栩如生地显明基督的形像。因此，为了劝戒义人敬畏他，天父吩咐他们“以嘴亲子”（诗 2:12）。这与福音书相符，“不尊敬子的，就是不尊敬差子来的父”（约 5:23）。因此，虽然王国因为十支派的背叛而分裂，但神与大卫及其子孙所立的约依然立定，正如他也藉着先知说，“只是我不将全国夺回，要因我仆人大卫和我所选择的耶路撒冷，还留一支派给你的儿子”（王上 11:13）。这件事曾经再三重。另外，神又明确地说：“我必……使大卫后裔受患难，但不至于永远”（王上 11:39）。不久又

说：“然而耶和华他的神因大卫的缘故，仍使他在耶路撒冷有灯光，叫他儿子接续他作王，坚立耶路撒冷”（王上 15:4）。甚至到了近乎亡国之时，又再次说：“耶和华却因他仆人大卫的缘故，仍不肯灭绝犹大，照他所应许大卫的话，永远赐灯光与他的子孙”（王下 8:19）。上文所述的要旨是，惟有大卫被拣选作为主施恩的对象，其他人都被关在外面；如经上所说：“他离弃示罗的帐幕”，“他弃掉约瑟的帐棚，不拣选以法莲支派，却拣选犹大支派，他所喜爱的锡安山”，“又拣选他的仆人大卫，……，为要牧养自己的百姓雅各和自己的产业以色列”（诗 78:60、67~68、70~71）。总之，神这样保存他的教会，使它的安全和拯救仰赖其元首基督。于是大卫赞叹：“耶和华是他百姓的力量，又是他受膏者得救的保障”（诗 28:8），又说：“求你拯救你的百姓，赐福给你的产业”（诗 28:9），意即教会的安全和基督的统管不能分开。他在另一处所说也是这个意思：“求耶和华施行拯救；我们呼求的时候，愿王应允我们”（诗 20:9）。这些话明明白白地教训信徒：他们向神祈求帮助的惟一确信在于——他们居于王不可见的统治之下。从另一篇诗也可以推断出这一点：“耶和华啊，求你拯救！……奉耶和华名来的是应当称颂的”（诗 118:25~26）。因此很明显，信徒是蒙召到基督那里去，并确信他们将在基督的完全统治之下得救。在全会众向神恳求怜悯的另一个祷告中，说的是同一个意思：“愿你的手扶持你右边的人，就是你为自己所坚固的人子”（诗 80:17）。在这里，诗人虽然哀叹百姓的四散，但他仍然为他们在惟一的元首里面复兴而祷告。在百姓被掳之后，土地荒芜，百事废弛，耶利米哀叹教会的灾祸，但他特别诉苦说，信徒因国家灭亡而没有希望：“耶和华的受膏者好比我们鼻中的气，在他们的坑中被捉住，我们曾论到他说：‘我们必在他荫下，在列国中存活’”（哀 4:20）。由此显而易见，因为主必须藉着一位中保，才能够对人类慈悲垂爱，所以基督也一直是律法时代列祖们的信心对象。

三、当神应许教会在患难中有安慰的时候，特别是在论到教会得拯救的时候，就展开相信和盼望基督的旗帜。哈巴谷说：“你出来要拯救你的百姓，拯救你的受膏者”（哈 3:13）。每当先知提到教会的复兴时，总是要百姓记起神给大卫的应许，他的王国要到永远。这毫不奇怪，否则所立的约便不坚固了。以赛亚的著名预言也是这个目的。当看到不信的王亚哈斯拒绝他关于耶路撒冷即将解围的见证时，他突然转而论到弥赛亚：“主自己要给你们一个兆头，必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利”（赛 7:14），这是间接地宣告，虽然王和百姓邪恶地拒绝了赐给他们的应许，仿佛他们执意要使神的真理无效，但神的约是不能废的——救赎主必要在他自己的时候来到。总之，所有先知在显明神的宽容时，总是勤勉地提醒大卫的王国是拯救与永恒救恩的根基。因此，以赛亚书说：“我必与你们立永约，就是应许大卫那可靠的恩典。我已立他作万民的见证”（赛 55:3）；这是宣告，信徒在灾难中，除了有先知见证神要对他们施怜悯以外，别无指望。同样，为了激励那些失望的人，耶利米书说：“日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔，他必掌王权，行事有智慧，在地上施行公平和公义。在他的日子，犹大必得救，以色列也安然居住”（耶 23:5~6）。以西结书也说：“我必立一牧人照管他们，牧养他们，就是我的仆人大卫。他必牧养他们，作他们的牧人。我耶和华必作他们的神，我的仆人大卫必在

他们中间作王。这是耶和華说的。‘我必与他们立平安的约，使恶兽从境内断绝，他们就必安居在旷野，躺卧在林中’（结 34:23~25）。再者，他在另一处论到他们奇妙的复兴之后说：“我的仆人大卫必作他们的王，众民必归一个牧人”、“并且我要与他们立平安的约，作为永约”（结 37:24、26）。我从许多经文中选择了这几节，因为我只想让读者知道此事实，信徒的盼望一直惟独在基督里面藏着。其他先知也都有类似的教导。何西阿说：“犹太人和以色列人必一同聚集，为自己立一个首领”（何 1:11）。后面他说得更加明白：“后来以色列人必归回，寻求他们的神耶和華和他们的王大卫”（何 3:5）。弥迦也论到百姓的归回，他明白地说：“他们的王在前面行，耶和華引导他们”（弥 2:13）。阿摩司预言百姓的复兴说：“到那日，我必建立大卫倒塌的帐幕，堵住其中的破口，把那破坏的建立起来”（摩 9:11）；换言之，拯救的惟一标志，是再次恢复大卫家王权的尊荣，这是在基督里完成的。撒迦利亚距离基督的时代较近，因此他更加明白地说：“锡安的民哪，应当大大喜乐！耶路撒冷的民哪，应当欢呼！看哪，你的王来到你这里，他是公义的，并且施行拯救”（亚 9:9）。这与前面所引诗篇的话相符，“耶和華是他百姓的力量，又是他受膏者得救的保障”（诗 28:8）。在这里，拯救从元首延展到全身。

四、神的旨意是要犹太人熟悉这些预言，从而在寻求拯救时，他们的眼睛能够直接转向基督。虽然他们可悲地堕落，但是也从来没有完全忘却这普遍原则，即神将要按照他对大卫的应许，藉着基督的手成为教会的拯救者；并通过此方式，使神收养选民的恩典之约成全。因此，救主在受死前不久，进入耶路撒冷的时候，有孩童歌唱说：“和散那归于大卫的子孙”（太 21:9）。这赞美诗似乎是耳熟能详、普遍使用的，其中唱道，他们所拥有的神的怜悯的惟一确据就是救赎主来临的应许。为此，基督吩咐门徒相信他，以便确定、完全地相信神，“你们信神，也当信我”（约 14:1）。虽然确切地说，信心是从基督上达到父，但是基督暗示，即使信心倚靠神，但是除非他介入而叫它稳固，否则信心将逐渐衰退。神的威荣远非那如虫一般在地上爬行的必死之人所能及的。因此，常言说神是信心的对象，需要进行一些修正。基督被称为“不能看见之神的像”（西 1:15），不是没有缘由的，这是要提醒我们，如果我们不在基督里面看见神，那么就不得不着得救所必需的认识。虽然犹太文士用错误的解释遮掩了先知关于救赎主的教导，但是基督假定了这样一个普遍接受的事实，即惟有中保的显现才能使教会从绝望的光景中得蒙拯救。的确，保罗传讲的“律法的总结就是基督”（罗 10:4），还没有被人普遍地认识（尽管应该如此）；但是律法和先知书已经清楚说明了此真理。然而我在这里不是讨论信心问题，此题目留待本书更合宜的地方再作讨论（第三卷第二章）。不过读者要知道，敬虔的第一步是认识神是我们的父，他保护、管理和抚育我们，直到他使我们承受天国永恒的产业为止；由此可见，正如我们前面说过的，如果没有基督，就没有得救所必需的知识；这样从世界开始以来，基督就一直是一切选民的信心与确信的对象。爱任纽论到这一点说，为了迁就我们的能力，自身无限的圣父，在圣子里面成为有限的，以免他无限的荣光淹没了我们的心智。狂热者们没有看到这一点，将有用的观点歪曲成为不敬虔的梦呓，仿佛基督只有一部分的神性，就像从整体里取

出的一部分一样；其实爱任纽的意思只是，惟独在基督里才能认识神。约翰的话在各世代都是对的：“凡不认子的，就没有父”（约壹 2:23）。古时虽然有许多人以敬拜创造天地的至高神为傲，但是因为他们没有中保，所以仍然不能真正得到神的怜悯，以至确信他是他们的天父。他们没有注目元首基督，所以对神的一切认识都是含糊不定的；因此最终流为粗俗的迷信，就像现代的回教徒一样，不过是徒然暴露自己的无知；他们虽然声嘶力竭地称天地的创造主是他们的神，但是由于拒绝基督，所以只不过是偶像代替真神罢了。

## 第七章 神赐下律法，不是要把古时的百姓限制在律法本身，而是在基督来临之前，保持他们在基督里得救的盼望

本章分成下面几个部分：(一)、道德和礼仪律是把我们带到基督面前的师傅，第一段及第二段。(二)、这对道德律是真的，特别是它有条件的应许。赐下这些应许是最合理的。从哪个方面说道德律不可能遵行。第三段至第五段。(三)、道德律的三个职事和功用，第六段至第十二段。驳反律法主义者，第十三段。(四)、何为废除律法、道德律和礼仪律，第十四段至第十七段。

段落梗概：

一、藉摩西赐下的整个信仰规模，通过多种方法指向基督。例如牺牲、洗濯和无穷无尽的礼仪。由下证明：(一)、神宣告的目的；(二)、礼仪本身的性质；(三)、神的本性；(四)、赐给犹太人的恩典；(五)、祭司分别为圣。

二、其他证据：(六)、在大卫家建立的国度；(七)、礼仪的目的；(八)、道德律的目的。

三、继续解释最后一项证据。道德律引导信徒来到基督面前。我们看到神所要求的完全的义，就知道自己没有守住律法的能力。因此，道德律否认我们有生命，宣判我们死亡，并催促我们在基督里寻求拯救。

四、律法的应许虽然有条件，却是最合理的。解释此合理性。

五、赐下不可能遵行的律法并非自相矛盾。理性证明，圣经证实。奥古斯丁证实。

六、思想道德律的职事和功用将我们引至基督。律法叙述了神所悦纳的义，证明所有人都是不义的。

七、律法適切地比喻成镜子，照明我们的惨苦。这丝毫没有减损律法的卓越。

八、当律法揭露我们有罪时，我们不应沮丧失望，而是要逃向神的怜悯。如何成就。

九、引用奥古斯丁的论述证实道德律的第一个功用。

十、律法的第二个功用是约束罪人。这对于社会的总体好处是最必要的；这不仅适用于被遗弃者，亦适用于重生之前的选民。用使徒的权威证实此意见。

十一、律法显露我们的惨苦，使我们愿意接受医治。律法亦使我们履行义务。普遍经验证实。

十二、律法的第三个也是最要紧的功用与选民有关。(一)、律法指示和教导选民在成就神的旨意上每天长进。(二)、律法通过劝戒选民顺服来激励他们。大卫的见证。他的见证如何与使徒的教导调合。

十三、必须反驳反律法主义者亵渎神的异端邪说。基于大卫和摩西两节经文的论证。

十四、本章的最后一部分论述律法的废除。道德律哪些方面哪些部分被废除。

十五、律法的咒诅如何废除。

十六、仅废除礼仪律的遵行。

十七、使徒所说原因不适用于道德律，仅适用于礼仪律。废除不仅因为这些礼仪

将犹太人与外邦人分离，更因为它们证实我们有罪和不洁的正式文书。基督毁弃了这些文书，因此圣经公正地称他涂抹了碍于我们的字据，并把它钉在十字架上。

一、根据前文所述，我们可以推论：在亚伯拉罕死后约四百年增添的律法，不是要引导选民远离基督，恰恰相反，是要叫他们专心等候他的来临，激动他们的愿望，坚立他们的期望，以免他们因长久的耽延而气馁。我所称的“律法”，不只是指包含了敬虔、公义生活法则的十条诫命，而且是指神藉摩西交付的真宗教信仰的整个规模。摩西这位颁布律法者，不是要废除神应许给亚伯拉罕子孙的祝福；事实上，我们看到他不断提醒犹太人想起神与他们的祖先所立的恩典之约，并且他们就是这约的继承人，仿佛他的使命就是更新此约一样。礼仪最清楚地表明了这一点。人要与神和好，还有什么比以焚烧牲畜的脂油所发的臭气为祭，更加虚妄和轻浮呢？在自己身上洒水和血，能够洗净污秽吗？简言之，整个律法崇拜（如果只考虑自身而不注意它是真理的预表和影子），便是荒唐可笑的。因此，司提反的讲道和希伯来书都特别重视神对摩西的吩咐，“要谨慎作这些物件，都要照着在山上指示你的样式”（徒 7:44；来 8:5；出 25:40）。如果这些礼仪没有属灵的目的，那么犹太人遵守它们，就像外邦人的虚华仪式一样，是在欺哄自己。那些从不认真追求真宗教信仰的世俗人，无法忍受这样繁多的礼仪。他们不仅奇怪神为什么要用那样一大套礼仪弄得古人疲惫不堪，而且轻看礼仪，觉得非常幼稚可笑。这是因为他们没有注意到律法的目的；如果将律法的预表与目的分离，那么这些礼仪不免虚妄。“预表”表明神吩咐人献祭，不是为要让敬拜他的人忙碌于属世的执行，而是要将他们的心智提升到更高的层次。甚至从神自己的本性也可以明白看出这一点。他既然是灵，就只悦纳属灵的敬拜。先知书中有许多经文为此真理作见证，他们谴责犹太人的愚蠢，竟然幻想纯粹的献祭在神眼中有任何价值。先知们这样做是想要贬损律法吗？完全不是；但是作为律法真义的诠释者，他们想用这种方法叫百姓的注意力转向他们应该关注却已普遍迷失的律法的目的。我们从犹太人所得的恩典可以肯定地推论，律法与基督并非漠不相关。摩西宣告：以色列民被收纳为儿女的目的是“作祭司的国度，为圣洁的国民”（出 19:6）。如果没有比禽兽的血更大更超越的赎罪，那么他们断不能如此。他们是亚当的后裔，因遗传沾染了罪恶，生来就是罪的奴隶，如果没有从他们自身之外而来的分别，而被高举作王，从而分享神的荣耀，这岂能与理相合呢？另外，他们因为自己的邪恶而在神的眼中是可憎恶的，那么如果他们没有在一位圣洁的元首里面得以分别为圣，又怎能得着祭司的职分呢？因此，彼得优美地转述摩西的话，指出犹太人在律法中略微品尝的恩典，在基督身上完全地表现。他说：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司”（彼前 2:9）。彼得这样转述表明，那些蒙基督在福音中向他们显现之人所获得的恩典，比他们祖先得到的更加丰富，因为他们有祭司和君王的尊荣，因此可以依靠中保，坦然无惧地来到神的面前。

二、这里要顺便指出，那最终在大卫家建立的王国，是律法的一部分，包含在摩西

的职事之内；因此，大卫的子孙和整个利未支派就像一张两面的镜子，将基督显给以色列民看。因为正如我刚才所说（第一段），这些被罪和死捆绑并且因为自己的败坏而污秽的人，除非在基督里面，否则断不能取得君王和祭司的地位。因此保罗的话确是至理，他说：“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里”、“等候那蒙应许的子孙来到”（加 3:24、19）。犹太人这时还不认识基督，像孩子一般幼稚无能，还不能充分明白属天的事物。前文已经说明他们如何通过礼仪律被领到基督面前，并且从众先知的见证中，这一点能够看得更加清楚。他们虽然不得不每天献上新祭来亲近神，以平息他的愤怒，然而以赛亚应许他们，藉着一次献祭，他们一切的罪就都可以得赎，并且亦由但以理证实了（参赛 53:5；但 9:26）。从利未支派所选的祭司可以进入圣所，但是诗人论到那一位祭司说：“耶和华起了誓，决不后悔，说：你是照着麦基洗德的等次永远为祭司”（诗 110:4）。那时候有一种外表的膏油礼，但是但以理却在异象中宣告另有一种膏油礼。我们不必在这里使用太多笔墨，希伯来书的著者在该书的第四章到第十一章，已经清楚详细地证明：礼仪若不领我们到基督那里，就是虚妄无价值的。关于十诫，我们必须同样注意保罗的宣告：“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”（罗 10:4，“总结”吕本为“终极”）；又说，新约的执事“不是凭着字句，乃是凭着精义（灵）。因为那字句是叫人死，精义（灵）是教人活”（林后 3:6）。他在前文指出，在基督藉着白白的归算和重生的灵将义赐给人之前，通过训诫教导义是徒然的。因此，他恰当地称基督是律法的总结或完成，因为基督若不援救那些劳苦担负不堪忍受的重轭的人，那么我们即使知道神对我们的要求是什么，也没有用处。他在另一处又说：律法“原是为过犯添上的”（加 3:19），叫人因为知道自己被定罪而谦卑。另外，因为这是寻求基督惟一真正的预备，所以他的所有陈述均完美地协调一致。但是，因为他不得不与那些强辩人能够通过遵行律法而赚得称义的邪恶教师们辩论，所以在反驳他们的错谬时，他有时候被迫在狭义上使用“律法”一词，即仅指诫命，若非如此，律法是包含白白收养之恩约的。

三、稍微探究一下道德律如何使我们更加无可透过是很有价值的，可以让罪咎感催促我们寻求饶恕。如果律法向我们说明了完全的义，那么，完全遵行律法在神眼中就是完全的义；这是一种人可以藉此在神的审判台前可以称义的义。因此，摩西在颁布律法之后，毫不犹豫地呼天唤地作见证，他已将生死祸福摆在百姓面前。另外也不能否认，按照主的应许，完全遵行律法将得到永生的奖赏（申 30:19）。然而，我们明白如何顺服律法从而能够有充分根据地盼望得到这样的奖赏，也是非常重要的。除非我们确知自己有力量借着遵行律法而得永生，否则明白永生的奖赏在于遵行律法，有什么意义呢？这样，律法的软弱便在此处显露无遗；由于我们都没有律法陈明的这义，因此与生命的应许无份，所以再次落在咒诅之下。我现在所说的事，不仅是实际发生的，而且也是必然发生的。律法的教义远远超出我们的能力，人也许可以远远地观看应许，但却不能从中得到任何益处。因此，他从应许的美好中，只能更深切地认识到自己的不幸，同时知道得救的盼望已经断绝，他必定要死亡。另一方面，那些可怕的斥责所击打的不只是少数人，而是毫

无例外的整个人类；它们无情地追逐我们，以致在律法中我们所见的只是即将临到的死亡。

四、因此，如果我们只是观看律法，那么结果只有沮丧、迷惑和绝望，因为它咒诅我们，将我们定罪，并且使我们得不到它应许给遵守律法之人的福分。那么你会问，主难道是在戏弄我们吗？如果指出幸福的盼望，召请和吩咐我们去接受，说它就摆在我们面前，但幸福之门却是紧闭的，这不是嘲弄又是什么呢？我回答：虽然应许是有条件的，要求完全顺服律法，并且无人能够如此，然而，这些应许并不落空。当我们明白，如果神不是不看我们的行为，只因他白白的良善接纳我们，那么律法的应许对我们就是无用无益的，并且在我们有此见识之后，藉着信心接受这在福音中给予我们的良善，那么，这些应许，连同附带的全部条件，就完全成就了。神把一切白白地赐给我们，不鄙弃我们不完全的顺服，原谅其缺陷，接纳它仿佛它是完全的一样，从而赏赐我们律法所应许的一切，以此来荣耀他的良善。不过我们要在藉信称义部分详细讨论此问题，所以现在暂不多赘。

五、我前面说人不可能遵行律法，必须简要地进行解释和证实，因为人们普遍认为此观点至为荒谬。因此，哲罗姆毫不犹豫地说这是可咒诅的。我不在意哲罗姆的想法如何，让我们探究真理是什么。我且不详述各种各样的“可能”。我所说的“不可能”，是指从未发生过，并且为神的安排和定旨所不许，即使将来也永不会发生的事。即使我们追溯到最早，也找不到一位披戴必死身体的圣徒曾经达到尽心、尽性、尽意、尽力爱神这样的完全；另一方面，也没有人未曾感受到情欲的力量。谁能否认这一点呢？我知道，迷信的愚人幻想有一种圣徒，他们的清洁连天使也鲜能比肩。然而，这种幻想与圣经和经验相悖。我还要进一步指出，只要还在身体之中，就没有圣徒能够达到完全。圣经清楚地见证这一点。所罗门说：“时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有”（传 7:20）。大卫说：“因为在你面前，凡活着的人没有一个是义的”（诗 143:2）。约伯在多处断言同一件事（参伯 4:17、9:2、15:14、25:4）。但是，保罗的宣告最为清楚：“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争”（加 5:17）。他证明，“凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上記着：‘凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅’”（加 3:10；申 27:26），这是宣告，毋宁说是坦白承认，没有人能够遵行律法。凡圣经宣告的，不但是永存的，而且是必然的。伯拉纠派也以同样的诡辩骚扰奥古斯丁，即如果主张神命令信徒做他们靠着他的恩典仍然做不到的事情，这是冒犯神；为了回避，奥古斯丁承认，主若愿意，就可以把必死的人高举到天使般的清洁，但他从未这样做，也永远不会这样做，因为圣经这样宣告。我不否认这一点，但我要补充，违背他的真理而荒谬地争论神的权能，这是无用的；因此，圣经宣告永不会发生的事，就是不会发生的事，没有狡辩的余地。但是，如果反对的是“可能”这个名词，那么，我可以指出主回答门徒“谁能得救呢？”的话，“在人这是不能的，在神凡事都能”（太 19:25~26）。奥古斯丁最令人信服地辩论：当仍有肉体时，我们永远不能给予神我们应当给予的爱。他说：“爱是认识的结果，因此如果不先对神的良善有完全的认识，就不能对神有完全的爱”。当我们还是世上的天路客时，是对着镜子观看，模糊不清，因此我们的爱是不完全的。因此，



我们应当确信：由于我们本性的软弱，当我们还有肉体时，不可能完全遵行律法。保罗亦证明了这一点（参罗 8:3）。

六、为了更加清楚地阐明整个题目，让我们简要讨论道德律的职事和功用。在我看来，此职事和功用包括三个部分。首先，通过陈明神的义——换言之，神惟一悦纳的义——来告诫每个人他的不义，审明、宣判，并最终将他定罪。人盲目且沉醉于自爱，所以为了让他能够认识并承认自己的软弱和污秽，这是必要的。因为在他的虚妄充分显露之前，他会糊涂地相信自己的力量，而且只要他用自己选择的标准衡量自己，就永远看不到自己的软弱。然而，当人一旦开始将自己的力量与律法的要求进行比较时，他的骄矜傲慢之心立将驯服。不论他自以为有多大力量，都会立即在此重担之下喘息，继而蹒跚踉跄，终必跌倒在地。他受律法之教，就摒弃了原本使他盲目的狂妄。同样，我前面说过的人的另一种疾病，即骄傲，也必须这样治愈。只要允许他诉诸自己的判断，他就以假冒为善代替真正的义；并且以此为足，用某种虚假的遵行，来对抗神的恩典。但是，当他被迫用律法的天平称量自己的行为之后，就弃绝依靠这空想的义，看到自己距离圣洁无限之远，并且充满无数他从前以为与己无干的邪恶。情欲隐藏在人的内心深处，极难显露；因此使徒恰当地说：“非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心”（罗 7:7）。因为如果没有把贪心从隐秘之处逐出，它就会在人感觉到它的致命毒刺之前，秘密地毁灭可怜的人。

七、因此，律法就像一面镜子。在镜子中我们看到自己脸上的污秽，照样，在律法中我们看到自己的无能，然后是由这无能产生的不义，最后是这两者的结果，就是咒诅。人既然没有行义的能力，就必然陷入不义的泥沼中，并且咒诅立时随之而来。因此，律法判定我们的过犯越大，所受的审判也越重。为此使徒宣告说：“因为律法本是叫人知罪”（罗 3:20）。这句话仅仅指出了没有重生的罪人所经验的律法的第一个职事。还有其他相符的经文：“律法本是外添的，叫过犯显多”（罗 5:20），因此律法就是“属死的职事”和“惹动愤怒的”（林后 3:7；罗 4:15）。无疑，良心越觉有罪，他的罪便越增多；因为在违犯律法之上，又添加了侮慢赐律法者的罪。因此，律法惹动神毁灭罪人的愤怒；因为律法自身所能够做的，不过是控告、定罪和毁灭人。因此，奥古斯丁说：“如果没有施恩的圣灵，那么律法只是在定我们的罪和杀戮我们”。但是他这样说，既不是侮辱律法，也不是减损它的超越。当然，如果我们的整个意志均顺服律法，那么人只要了解律法就足以得救；但是，因为我们属肉体且败坏的本性与神的律法为敌，并且也没有因律法的操练而稍有改善，于是，那若正确遵行就可给人生命的律法，就成为罪与死的原因。所有人都违犯了律法，因此它越显出神的义，就越暴露我们的不义；它越使我们确信生命和救恩是义的奖赏，就越使我们确信恶人将要死亡。这些特性绝没有羞辱律法，而是更要显明神的良善。因为这些特性表明：我们不能享受律法明摆在我们面前的祝福，惟独是由于我们的软弱和堕落。因此，那不借助律法就援助我们的神的恩典显得更加甜蜜，并且神赐下恩典的怜悯也更加可爱，因为我们由此可知，神永不厌倦地祝福我们，永不厌倦地赐给我们新的恩典。

八、虽然律法证实了所有人的不义和定罪，但是，（如果我们正确地使用律法，那么）我们并不会立即放弃一切盼望，堕入绝望的深渊。毫无疑问，律法对于被遗弃者有一些这种果效，但这是由于他们的顽梗。对于神的儿女，律法的果效是不一样的。使徒作证说，律法将人定罪是“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”（罗 3:19）。然而，这位使徒在另一处宣告：“神将众人都圈在不顺服之中”，不是要毁灭他们，而是“特意要怜恤众人”（罗 11:32）；换言之，抛弃对自己美德的荒谬幻想，他们才会意识到自己完全仰赖神的能力；意识到自己是何等赤裸和赤贫，才会躲避到神的怜悯之下，依赖它，完全披戴它；弃绝所有的义和功劳，并单单抓住他的怜悯，这是神在基督里面给予所有以真心盼望和寻求他怜悯之人的。在律法的诫命中，神看起来仅仅奖赏完全的义（这是所有人没有的义），并且严厉地报复邪恶。但是在基督里面，神用脸光照耀贫穷不配的罪人，充满恩典和温柔。

九、奥古斯丁常常论到律法引导我们恳求神帮助的效用。他写信给奚拉里（Hilary）说：“律法发布命令，是为要叫我们在尝试遵行命令，却体验到我们在律法之下的软弱时，能够学会恳求恩典的帮助”。同样，他对亚色流（Asellius）说：“律法的效用，是让人确知自己的软弱，并迫使他祈求在基督里的恩典之药”。同样，他对罗马努斯（Innocentius Romanus）说：“律法发布命令，恩典供应遵行的力量”。他对瓦伦蒂诺（Valentinus）也说：“神吩咐我们做我们做不到的事情，是为要叫我们知道当向他求什么”。又说：“神颁布律法，是要证明你有罪，使你因定罪而害怕，因害怕而求赦免，不致夸耀自己的力量”。又说：“颁布律法的目的，是要将高傲的人转变为谦卑的人，显明你自己无力行义，从而叫你因为自己可怜、贫乏，而逃向神的恩典”。然后他向神祷告说：“神啊，求你这样做！慈悲的神啊！求你这样做！命令我们做我们不能做的事；不，命令我们做那没有你的恩典就无法做到的事；从而当人知道自己没有力量做成时，就闭口不言，谁也不敢再夜郎自大。让人人自卑，让全世界都在你的面前有罪”。这位圣徒写了《精意与字句》一文来阐述此题目，所以我不必再援引许多论述。关于此第一种功用的另一个分支，他没有很明白地讲述，这或者是因为他认为此分支取决于前者，或者是因为他不十分了解，或者因为他找不到恰当确切的话语解释它的恰当意义。但是，甚至对于被遗弃者，律法的第一种功用也并非全然不适用。他们不像神的儿女一样，在克制肉体之后，新人不断地更新，反倒由于恐怖而不知所措，陷入绝望之中。当他们的良心这样起伏不定时，正是显明了神审判的公正。虽然他们总是想对神的审判吹毛求疵，但是现在，虽然审判尚未显明，然而律法和他们的良心的见证所产生的惊慌，已经显出他们所应得到的结果。

十、律法的第二个职事，是叫那些除非被迫否则就不会尊重正直和公义的人，因为听到律法骇人的斥责和畏惧刑罚，而约束自己。这些人之所以约束自己，不是因为内心受到感动，而是因为仿佛被套上了笼头，所以才约束外在的行为和内心的堕落，若非如此，他们必会放荡地发作出来。在神的眼中，他们并没有因此而更好或者更加有义。因为他们虽然由于恐惧或羞耻而不敢行做心中的图谋，也不敢完全放纵自己翻腾的情欲，但他们的心灵绝未受到训练，从而敬畏和顺服神。事

实上，他们越约束自己，内心就越激动、越愤怒，要不是畏惧律法，他们什么事情都可能会做出来。不但如此，他们还彻头彻尾地嫌恶律法，咒诅赐律法者；倘若可能，他们还极端想要消灭他，因为他们既不能忍受由他命令什么是对的，也不能忍受他报应那些轻看他威荣的人。在遵行律法上，所有尚未重生的人都不是心甘情愿地顺服，而是因为畏惧，虽然这种心理在某些人的心中比较显著，在另一些人心中则较为隐秘。尽管如此，这种被迫的义对于社会的好处来说还是必要的，因为保证了社会的和平，若非如此，一切事情都将陷入动荡混乱之中。事实上，甚至对于神的儿女，此师傅也有其功用；他们在未蒙有效的呼召之前，没有圣善的灵，沉溺在肉体的贪欲中。当他们因为畏惧神的刑罚而不敢公然妄为时，虽然他们的心智还未被制服，因此暂时并未得到多大益处，但是他们仍然多少得到一些背负义轭的训练，所以一旦被主呼召，他们就不会像新手一样，学习自己以前一无所知的纪律。使徒似乎特别要强调律法的这一职事，他说：“律法不是为义人设立的，乃是为不法和不服的，不虔诚和犯罪的，不圣洁和恋世俗的，弑父母和杀人的，行淫和亲男色的，抢人口和说谎话的，并起假誓的，或是为别样敌正道的事设立的”（提前 1:9~10）。他以此指出，律法约束了贪欲的横流；如果没有律法，那么人欲必然放纵无度。

十一、以上两种职事也符合保罗在另一处的宣告：“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里”（加 3:24）；因为受律法的训蒙被引到基督面前的，有两种人。我们已经说过，有些人过于相信自己的美德或义，所以要在他们彻底谦卑之后，才配领受基督的恩典。律法使他们认识到自己的悲惨景况，从而使他们渴望得到从前自以为不缺乏的，以此来使他们谦卑。其他人需要某种羁绊来予以约束，免得他们无羁地放纵私欲，以致完全丧失对义的盼望。因为没有圣灵统管的人，他的贪欲有时候如此剧烈地爆发，以致于灵魂几乎要忘记和藐视神；若不是神用律法来补救，其势必将如此。因此，那些他预定承受神国的人，如果没有立即重生他们，就通过律法的工作保守他们心存畏惧，直到他临到他们；这虽然不是神的儿女所应有的那种纯洁朴素的畏惧，但却是按照他们的能力，有利于操练他们真敬虔的畏惧。关于这一点，我们有太多证据，甚至无需举例。所有曾经不认识神的人，都会从自己的经验承认：律法确实使他们在某种程度上畏惧和崇敬神，直至被圣灵重生，开始衷心地自愿爱他为止。

十二、律法的第三个功用（也是律法的主要功用，此功用与律法的目的有更加密切的联系）关乎神的灵已经在其心中居住和掌权的信徒。虽然神的手把律法刻写在他们心里——即虽然他们受到圣灵的感动和激励，愿意遵从神——但是神的律法仍然在两个方面对他们有益。律法是最好的工具，使他们能够越来越正确和确定地明白他们渴慕遵行的神的旨意，并证实他们明白神的旨意；就像全心全意盼望得到主人称赞的仆人，必须小心谨慎地探明主人的性情，以便行事为人合乎主人的心意一样。我们每个人都需要如此，因为到现在为止，还没有人曾经到达如此之高的智慧，以致于无需每天接受律法的教导，就能够越来越认识神的旨意。那么，因为我们不仅需要教义，还需要劝戒，所以神的仆人将从律法中得到这另一

个益处：通过经常默想神的律法，人就激发起顺服之心，并在神的律法中得到坚固，从犯罪的滑路上回转。在这条路上，圣徒必须艰难前进，因为不论他们多么愿意顺从圣灵的引导，努力向义，但是肉体的懒惰总是牵扯他们，使他们的长进总是不尽如人意。律法之于肉体，就好像鞭子之于懒惰的驴子。甚至对于属灵的人，由于他仍然没有摆脱肉体的重担，所以律法是一个持续不断的刺激，使他无法裹足不前。大卫看到律法的这一功用，所以这样赞美说：“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”（诗 19:7~8）。还有：“你的话是我脚前的灯，路上的光”（诗 119:105），整篇诗的话语都是一样的目的。这些经文与保罗的主张并不矛盾，保罗所指并不是律法对重生之人的效用，而是律法自己能够给予人什么。诗人的目的是歌颂那些蒙神感动其心热爱顺服的人，通过律法的教导所得到的巨大好处。他不仅提到训诫，还提到训诫所附着的应许，而正是这些应许使本身苦不堪言的律法变为甘甜。如果律法只有要求和威胁，使灵魂畏缩恐惧，那么还有什么比它更不可爱呢？大卫特别指明他在律法中看到了中保，若没有中保，律法就没有喜乐甘甜。

十三、有些愚拙人看不到这一点，因此鲁莽地抛弃全部摩西律法，并且废去两块法版，因为他们以为持守一种包含“属死的职事”的教义对于基督徒并不合宜。我们当彻底除去这种亵渎神的意见。摩西已经精辟优美地指出，对于罪人来说，律法仅仅带来死亡，但是对于义人，却应有更好、更卓越的果效。摩西在即将离世时，这样对百姓说：“我今日所警戒你们的，你们都要放在心上，要吩咐你们的子孙谨守遵行这律法上的话。因为这不是虚空与你们无关的事，乃是你们的生命”（申 32:46~47）。如果不能否认律法包含了一种完美的义的样式，那么，除非我们不应有任何公平公义的生活法则，否则抛弃律法就是不敬虔。并不存在许多种生活法则，而是只有一个永存不变的法则。因此，大卫说义人穷尽一生默想律法（参诗 1:2），我们一定不能将其局限于某一个世代，因为遵循律法的生活适合所有世代，直到世界的未了。另外，我们也不能因为律法所规定的圣洁，比我们这些还被身体囚禁之人所能做到的更加严格，就逃避或回避律法的教训。律法现在对于我们，不再是一个苛刻的工头，必须要我们完全遵行每一条命令才满意，而是藉着劝勉我们达到完全，指出我们整个人生的目标，并且达到此目标不单是与我们有益，而且也是我们的本分。如果我们这样奋力前行该有多好！我们的一生就是一场赛跑，在完成之时，主就将使我们能够达到现在只能盼望的遥远目标。

十四、律法对信徒有劝戒的力量，不是用咒诅捆绑他们的良心，而是通过不时地鞭策他们摆脱懒惰以及责备他们的不完全，所以许多人在宣告摆脱了咒诅时，就说律法（我仍指道德律）对信徒而言已经废除了：不是说遵行律法所吩咐的事情不再正确，只是说律法现在对于信徒不再像从前一样；换言之，律法不再通过恐吓和搅扰他们的良心，来定他们的罪和毁灭他们。当然，保罗明确教导：律法在上述意义上已经废除。我们的主有同样的教导似乎是为此：若非犹太人普遍认为他要废除律法，否则他也不会反驳这意见。因为这种意见如果没有一些口实就不会

凭空产生，所以有理由假定，这应该是由于错误解释了他的教义而来，正如普遍来说，所有错谬都是源自对真理的曲解。但是，为免绊倒在同一块石头上，我们应当准确地分辨律法中哪些已经废除，哪些仍然有效。当基督宣告：“我来不是要废除掉，乃是要成全”，又说：“就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全”（太 5:17~18），就表明他来绝不是要废除对律法的遵守。他这样说是充分根据的，因为他来的目的，就是补救对律法的干犯。因此，律法的教义没有被基督废除，而是通过教训、督责、使人归正、教导人学义，来造就和预备我们行各样的善事。

十五、保罗说律法被废除，很明显不是指律法本身，而是仅仅指律法束缚良心的力量。因为律法不仅教导，而且还专横地命令人服从。人若不服从，甚至若有任何程度的忽视，都要受到律法雷鸣般地咒诅。为此保罗说：“凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上記着：‘凡不常照律法书所记一切之事去行的，就被咒诅’”（加 3:10；申 27:26）。他所说“以行律法为本”的人，是那些不以罪得赦免为义的人，而我们就是藉着罪得赦免才以得脱律法的严厉制裁。因此他指出，我们必须脱离律法的桎梏，才能避免在律法之下可怜地灭亡。但桎梏是什么呢？是严苛的要求，绝不允许有一星半点达不到要求，也绝不允许任何干犯得脱刑罚。为救我们脱离这咒诅，基督为我们受了咒诅，“因为经上記着：‘凡挂在木头上都是被咒诅的’”（申 21:23；加 3:13）。他在下一章说，基督“生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”，但意思是一样的，因为他随即补充说：“叫我们得着儿子的名分”（加 4:4~5）。这是什么意思呢？就是我们一生不受捆绑，我们的良心没有对死亡的恐惧。同时，律法仍然是不可置疑的真理，它的权威没有丝毫丧失，必须像原来一样受到我们的尊重和服从。

十六、礼仪律又是另一件事，所废除的只是它们的施行，而不是它们的果效。虽然基督的降临结束了礼仪的施行，但并没有贬抑，反倒是颂扬并阐明了礼仪的神圣性。正如这些礼仪如果没有预表基督的死与复活的大能，对神古时的百姓而言就只是虚空的表演；照样，礼仪如果没有停止施行，我们今日就不可能明白它们当初是为着什么目的而设立。因此，保罗为了证明拘守礼仪不仅多余，而且是有害的，就告诉我们，礼仪“原是后事的影儿，那形体却是基督”（西 2:17）。由此可见，基督既然已经公开显现，那么与仍然利用礼仪像在帕子下面一样远远地预表基督相比，废除礼仪将更加显明真理。基督断气之时，“殿里的幔子从上到下裂为两半”（太 27:51），过去含糊预表的属天事物的鲜活影子，现在已经完全显现出来，正如希伯来书的著者所述（参来 10:1）。出于同样的目的，救主宣告说，“律法和先知到约翰为止，从此神国的福音传开了，人人努力要进去”（路 16:16）；这不是说列祖们没有听到救恩和永生盼望的传道，但是，因为他们只是在影子下面远远观望我们现在在明媚明光之下所见之事。施洗约翰解释了神的教会为什么必须升高，超越这些粗浅起步的事物之上，他说：“律法本是藉着摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来的”（约 1:17）。因为古时候的献祭虽然有补赎的应许，约柜虽然是神之父爱的确据，但是这一切如果不是建基在基督那真正永恒坚定的恩典之上，那

么都不过有些镜月水花罢了。因此我们必须确信，虽然律法的礼仪不再施行，但是它们的终结更加显明了它们在基督降临以前的巨大效用，并且基督虽然废除了礼仪的施行，但却用他的死固封了它们的力量和果效。

十七、保罗的这句经文稍微有一些困难：“你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来，又涂抹了在律例上所写攻击我们有碍于我们的字据，把它撤去，钉在十字架上”（西 2:13~14）。他似乎将对律法的废除大大推进一步，仿佛我们与律法中的命令已经没有任何关系。有些人犯了错误，将其简单地诠释为道德律，认为废除的不是律法的命令，而是废除了它无情的严厉。其他人更加仔细地考察保罗的话，发现此话妥善地适用于礼仪律，并指出保罗不止一次地在此意义上使用“律例”一词。在写给以弗所教会的书信中，保罗说：“因他使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法（律例）上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦”（弗 2:14~15）。毫无疑问，保罗在此处所说的是礼仪律，因为他说的是把犹太人与外邦人分开了的“隔断的墙”。因此，我认为前一种意见是错误的；但我也并不认为后一种意见完全领会了保罗的意思。我认为这两节经文并不是完全平行的。因为保罗的目的是使以弗所人确信他们已被接纳进入与犹太人的团契，他告诉他们，从前拦在路上的障碍已经被拿走了。此障碍就是礼仪。因为正是使犹太人藉以分别为圣归给神的各样洁净与献祭的礼仪，将他们与外邦人分离开来。但是，有谁不明白保罗在写给歌罗西人的书信中所说更高超的奥秘是什么呢？毫无疑问，此处的问题关乎摩西律法中的礼仪，那些假使徒正在竭力捆绑基督徒遵守这些礼仪。但是，在给加拉太人的书信中，保罗从更高的高度看待此争议，在某种意义上进行了追本溯源，照样，保罗在这一点经文中所作的也是如此。如果对于礼仪，你仅仅在乎遵行的必要性，那么，为什么称之为“有碍于我们的字据”呢？另外，为什么把我们的得赎几乎完全放在它被“撤去”这一事实上呢？因此，这件事情的性质清楚表明这里所指的是更加内在的事物。我确信我已经得到正确的解释，倘若大家认可奥古斯丁在某处所说的话是正确的，事实上，这也是源自使徒的话：即在犹太人的礼仪中，更多的是认罪而不是赎罪（参来 10:1；利 16:21）。既然犹太人是用祭物来代替自己，那么他们的献祭除了承认自己犯了死罪之外，还成就了什么呢？他们种种洁净的礼仪，除了承认他们自己的不洁净之外，还证明了什么呢？因此，他们这是在不断更新他们有罪和污秽的记录。但是，承认这些事情并不能从中逃脱。因此使徒说，基督“作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过”（来 9:15）。因此，使徒合宜地称这些礼仪是不利于那些遵行之人的“字据”，因为藉着这些礼仪，他们的有罪和不洁被公开地印证。这与他们和我们蒙受同一恩典的事实也不矛盾。他们也是藉着基督蒙受恩典，而不是藉着礼仪；在这节经文中，使徒把基督与礼仪相对比，指出如果继续施行这些礼仪，那么就遮掩了基督的荣耀。我们认识到：因为这些礼仪本身是一种证明人有罪的正式文书，那么称它们是有碍于救赎的“字据”，乃是非常适宜的。另一方面，当假使徒们要捆绑基督教会遵行这些礼仪的时候，保罗更加深入地解读

了礼仪的意义，并有充分的原因警告歌罗西教会，如果他们允许这样的轭加到他们身上，便重新落入严重的危险之中（参西 2:16）。因为他们在施行礼仪律的时候，就丧失了来自基督的所有益惠，他通过一次献上永远的祭物，废止了那些天天要献的祭物，这些祭物只能见证人的罪，但却无法将其摧毁。

## 第八章 解释道德律

本章包含四个部分。(一)、在序言中提出一些一般性的意见,以便更好地理解主题。第一段至第五段。(二)、在解释道德律的意义时必须注意的三件事。第六段至第十二段。(三)、解释道德律(或十诫)。第十三段至第五十段。(四)、整部律法的目的——即不仅教导基本原则,还教导完全。第五十一段至本章结束。

段落梗概：

一、律法书写成文是为了更完整、更好地教导我们认识神和我们自己,本性的律法对于这些认识的教导过于贫瘠和模糊。通过列举道德律的主要部分,以及阐述写在所有人心中并且在某种意义上已经被罪抹去的本性的律法,来进行证明。

二、几条普遍原理。从律法关于神的教导,我们知道神是我们的天父和统治者。他喜悦义并憎恶罪恶。因此,不论我们多么软弱,都有义务行义和远离罪恶。

三、从律法关于我们自己的教导,我们知道自己全然无能,我们蒙羞受辱;既知在自己里面寻求义是虚妄,就促使我们向别处寻求。

四、因此,神在诫命上附加了应许和严重警告。这些并不仅限于今生,还包含属天和永恒的事物。另外,这些应许和警告还证明了神无瑕疵的清洁、他喜悦义,以及他对我们的恩慈。

五、另外,律法还指出:神最悦纳的是顺服。因此,所有迷信和伪善的敬拜都被定罪。迷信敬拜和人之轻率的一剂良方。

六、本章的第二个部分,包含三条观察意见或法则。第一条法则,我们的生命必须被律法塑造,不仅具有外表的端正,还要均有内心属灵的义。在此方面,神的律法与世界的法律不同,神赐予的是属灵的律法,世界不是。这条法则的范围很广,并且没有被充分重视。

七、用基督的权威证实这第一条法则,反驳诡辩者的错谬教理说基督仅仅是另一位摩西。

八、需要谨慎关注的第二条观察意见或法则,即必须究查命令的目的,直到确定赐律法者喜悦和不喜悦的事情。实例。当律法赞成某事时,其对立面就被定罪,反之亦然。

九、详细解释后面一点。实例。

十、律法陈述每类过犯中最邪恶的过犯,是要显出过犯是何等罪大恶极。实例。

十一、第三条观察意见或法则与律法分成两块法版有关:第一块法版包含了我们对神的本分;第二块法版包含了我们对邻舍的本分。两者关联的必然性和不可分割性。它们不变的次序。律法的要旨。

十二、律法分成十条诫命。几种划分方式,最好是分成两块法版。四条诫命属于第一块,其余六条属于第二块。

十三、本章的第三个部分,包含对十诫的解释。序言为律法的权威辩护。通过三种方式。首先,圣经宣告律法的尊荣。



- 十四、律法的序言为其权威辩护。其次，提醒神的父爱。
- 十五、再次，提醒神把犹太人从埃及地搭救出来。为什么神用一些称号特别称谓自己。为什么提到搭救犹太人出埃及。想到此搭救应对我们有怎样的影响。
- 十六、解释第一条诫命。此诫命的目的。什么是有神，什么是有别的神。诫命要求我们正当地崇拜神、信靠、求告、感恩，以及真信仰。禁止迷信、多神论和无神论。“在我面前”的意思（第一诫原文直译：在我面前，你不可有别的神）。
- 十七、解释第二条诫命。目的和要旨。两个部分。简要列举禁戒的形像。
- 十八、附加严重警告的原因。神的四个称谓使人印象更深。他被称为有能者、忌邪者、复仇者和发怜悯者。为什么说神忌邪。用类比法解释。
- 十九、解释附加的严重警告。首先，父亲犯罪将追讨其子孙。反驳对此条目的曲解，解释严重警告的真正含义。
- 二十、父亲的罪追讨子孙是否符合神的公义。协调表面冲突的经文。
- 二十一、解释后一个部分，即施慈爱直到千代。此应许的功用。考察一种常见的抗辩。此祝福的程度。
- 二十二、解释第三条诫命。目的和要旨。三个部分。讨论三个部分。什么是妄称神名。起誓。此诫命与第九诫的区别。
- 二十三、定义起誓。这是一种对神的敬拜。解释。
- 二十四、违犯此诫命的多种方式。一、让神见证我们明知是虚假的事情。这是冒犯。
- 二十五、其他违犯诫命的方式。二、琐事上以神的名起誓。这是藐视。应该何时、如何起誓。三、起誓时用神的仆人代替神自己。
- 二十六、反驳重洗派禁戒一切起誓。一、援引基督的权威，基督在任何事上都不能与父相背。解释重洗派曲解的一节经文。救主在这节经文中的意图。他说禁止起誓的意思。
- 二十七、基督和使徒们肯定起誓的合法性。一些人赞同公开宣誓，但反对私下起誓。用理性和实例证明私下起誓的合法性。圣经中的实例。
- 二十八、解释第四条诫命。目的。三个意图。
- 二十九、解释第一个意图，即预表属灵的安息。这是训诫的主要目标。神在其中显为我们的成圣者；因此我们必须停止工作，以免阻碍神在我们里面的工作。
- 三十、圣经中的数字七代表完全，因此此诫命可能指出安息日的永存，以及直到末日才成全。
- 三十一、从较简单的角度看待此诫命，如果我们主张这是放下所有工作获得永存安息的教义，同时避免迷信地遵守日期，那么数字并不重要。诫命的礼仪部分已经被基督的降临废除。
- 三十二、解释诫命的第二个和第三个意图。两重性和永存性。证实。论宗教集会。
- 三十三、论守主日，回答那些抱怨这是按照犹太教方式操练基督徒的人。异议。
- 三十四、此设立的依据。不是迷信地必要。诫命的要旨。
- 三十五、解释第五条诫命（第二块法版的第一条诫命）。目的和实质。父母应得的恭敬。父亲一词所指对象。

三十六、要求给予此恭敬的人是否配得并无关系。父母特别当得此恭敬。包含三个部分。一、崇敬。

三十七、继续解释父母应得的恭敬。二、顺服。三、感恩。为何加上应许。应许的含义。今生是神赐福的证据。讨论和解释一些疑惑。

三十八、给忤逆儿女的咒诅。顺服父母及代父母的程度。

三十九、解释第六条诫命。目的和实质。赐属灵律法的神禁止内心的凶杀，要求我们真诚盼望保守邻舍的性命。

四十、此诫命的两个依据。一、人是神的形像。二、他是我们的骨肉之亲。

四十一、解释第七条诫命。目的和实质。治愈淫乱的良药。

四十二、只有在神的控制之下，禁欲才是美好的恩赐。完全不给某些人；仅一时给予另一些人。反驳赞同独身的论证。

四十三、人如果适合守独身，才可以不结婚。真独身及正确运用。没有禁欲恩赐的人不结婚便是与神和神所赋予的本性为敌。定义贞洁。

四十四、婚姻生活注意事项。所有不合贞洁的事均被定罪。

四十五、解释第八条诫命。目的和实质。四种偷盗。此诫命定罪的恶行。其他偷盗。

四十六、正确遵守此诫命。四个条目。应用。一、人民和行政官员。二、牧师和羊。三、父母和孩子。四、老人和年轻人。五、仆人和主人。六、个人。

四十七、解释第九条诫命。目的和实质。诫命的本质——痛恨虚假和追求真理。两种虚假。公开和私下做证。此诫命的公正。

四十八、此诫命被普遍干犯。一、诬蔑。二、诽谤——有悖基督徒的博爱精神。三、粗鄙的话或讽刺。四、无理的好奇心，以及骤下苛刻的判断。

四十九、解释第十条诫命。目的和实质。贪婪的含义。区分计划与这里定罪的贪婪。

五十、为什么神要求如此的清洁。异议。回答。这里主要称赞对邻舍的博爱。为何提到房屋、妻子、奴婢、牛骡等。不适当地将此诫命一分为二。

五十一、本章的最后一个部分。律法的目的。证明。总结十诫。律法不仅教导入门、基础的原则，还以神的纯洁为榜样，阐述完全的义的标准。

五十二、为何在福音书和书信中只提到第二块法版，而没有提到第一块法版。同样见于先知书。

五十三、反驳前一段所述的一个异议。

五十四、遵守神律法的生活以爱邻舍为特征。把自爱放在第一位之人的曲解。反驳他们的意见。

五十五、谁是我们的邻舍。经院神学家们在这点上的两个错误。

五十六、此错误在于，（一）、将训诫变为修士需要遵守的忠告。

五十七、引证圣经和古时神学家反驳此错误。反驳诡辩性的异议。

五十八、经院神学家们的错误还有，（二）、将隐藏的不敬虔和贪婪称为小罪。

五十九、反驳：（一）、整体考虑十诫。（二）、使徒的见证。（三）、基督的权威。（四）、神的本性与威荣。（五）、咒诅罪的经文。结论。

一、我相信在这里提出并简要解释律法的十条诫命是合宜的。这样可以更加清楚地说明我在前文提到的要点，即神从前指示的敬拜仍然有效；并且可以证实第二个要点，即犹太人不仅在律法中明白了真敬虔的实意，而且当他们感到自己无力遵行的时候，就因惧怕审判而被带到中保面前，即使这违背他们的意志。在总结何为真正认识神时，我们已经指出，我们若正确认识到神些许的属性，就不能不为他的威荣所慑服，并且侍奉他。关于认识我们自己，我们已经指出，主要是不倚靠自己的力量、不自以为义；另一方面，由于深知自己的贫穷，就学会真谦卑和自卑。神藉着律法成就了这两件事；首先，当宣告他有权利要求我们顺服时，就要我们崇敬他的威荣，并指示什么是表明此崇敬的行为；其次，当他颁布公义的法则时（我们堕落邪僻的本性总是反对此法则的正直；又由于我们的软弱和无能为善，我们的能力远远达不到此法则的完全），就指控我们的无能和不法。再者，我们前文所说刻在所有人内心的内心的律法，在某种意义上，将两块法版的内容教训我们。因为良心不允许我们执迷不悟、沉睡不醒，而是担任内心的见证人和御史，提醒我们欠神的债，教我们分辨善恶，并定罪我们未尽本分。但是，人深陷在错谬的黑暗中，几乎无法凭着本性的律法知道何为神所悦纳的敬拜。因此无论如何没有对敬拜的正确认识。此外，他狂妄自大、野心勃勃，又因自爱而眼瞎，因此不能看清自己，既不能学习谦卑，也不承认自己的不幸。因此，主为了医治我们的愚钝和顽梗，就赐给我们成文的律法，用律法确实的见证，除去本性律法的含糊，并唤醒我们的懒散，在我们心中留下更加活泼和长久的印象。

二、现在，我们不难明白律法的教义，即神作为我们的创造主，有权要我们视他为父和主，因此他应受我们的敬畏、爱、崇敬和荣耀；事实上，我们不能顺从自己的情欲为所欲为，而是应当绝对遵从他的旨意，只做他喜悦的事情。另外，律法教导说，神所喜悦的是公义和正直，他所憎恶的是不法，因此，由于我们不应该以不敬虔的忘恩背叛我们的创造主，就必须一生行义。如果我们只有在顺从他的意志胜过顺从我们自己的意志的时候，才是合宜地对神表示崇敬，那么，只有遵行公义、清洁和圣洁，才是惟一合法的侍奉。另外，我们也不能藉口自己没有能力而不作为，就像破产的债务人不能偿债一样。我们不能按照自己的能力来衡量神的荣耀；不论我们自己怎么样，他永远是一样，与义为友，与不法为敌，不论他要求我们什么，我们都有遵从的义务，因为他只能要求对的事情。我们无力遵行是我们自己的错。如果罪支配我们的贪欲，迷惑我们而使我们不能自由地顺服圣父，那么我们就没有理由以必然来为自己辩护，因为这种邪恶的必然是在我们里面，只能归罪于我们自己。

三、当我们在律法的指引下有此进步之后，就必须在同一指引之下退而自省。这样，我们最终会得到两个结果：首先，在将我们的行为与律法的义相对比的时候，我们看到自己的行为与神的旨意相差何其之远，因此，我们是何等不配保留我们在受造物中的地位，更不配称为他的儿女；其次，在考察自己的力量之后，我们发觉这些力量非但不能遵行律法，而且简直就是虚无。所以结果必定是不再信任自己的能力，并且产生焦虑和惊恐的情绪。良心感受到罪咎感的重担，不免立即看

到神的审判；而看到神的审判则必定产生对于死亡的恐惧。同样，我们完全没有能力的许多证据必定立即使我们对自己的力量绝望。这两种感觉都会带来谦卑和自卑 因此，罪人由于畏惧永死（他明白由于自己的罪孽，他将要永死乃是公正的），就投向神的怜悯为惟一的避难所。他知道自己完全没有能力偿还律法的债，因此对自己绝望，就向他处寻求帮助。

四、但是，主并不以激励我们崇敬他的公义为足。为了叫我们充满爱他和恨恶不法的心，他又加上应许和严重警告。我们心中的眼睛太过衰弱，不能纯粹被良善的优美所吸引，我们最怜悯的天父由于他的大宽容，就喜悦以得奖赏的盼望吸引我们爱和渴想此美好。因此他宣告，他已经准备好赏赐，所有服从他命令的人都不会徒劳。另一方面他又宣告，不法在他眼中非但是可憎恶的，而且一定逃不脱刑罚，因为他要报应冒犯他威荣的人。为了以各种方式鼓励我们，他应许我们，那些遵行他诫命的人，不仅今生可以得福，而且还有永恒的至福；而那些违犯他诫命的人，不仅今生受苦，还要受永死的刑罚。他的应许“人若遵行，就必因此活着”（利 18:5），以及相应的警告“犯罪的他必死亡”（结 18:4），无疑是指将来无休止的生命或死亡。但是，虽然在提到神的恩宠或愤怒的所有经文中，恩宠都是指永生，愤怒都是指永死，但律法还同时详细列举了今生的祸与福（参利 26:4 申 28:1）。严重警告见证了神不能容忍不法的至纯至洁，而应许不仅见证他对义的无限的爱（他不能不予以奖赏），而且也显明他奇妙的恩慈。我们所拥有的一切都是从神而来，所以理当顺服他，他所要求我们的一切，都是我们应偿还的债，而偿债是不配得到奖赏的。因此，当他对我们并不视为本分而心甘情愿献上的侍奉给予奖赏的时候，他是放弃了自己的权利。这些侍奉本身的价值前面已经叙述了一部分，其余的留待适当的地方再述。现在我们只要记得，律法的应许是对义的极美称赞，显明神是何等喜悦遵行诫命，而严重警告是为要更加显明不义的可憎，以免罪人沉溺在恶行中，忘记了赐律法者的审判正等待着他。

五、主在颁行完全的义的法则时，完全本于他自己的意志，这表明主最喜悦的就是顺服。这一点特别需要注意，因为人心邪淫，时不时发明一些敬拜方式，希图得到神的恩宠。宗教的这种不敬虔的造作根植在人心之中，在各个世代和当代均暴露无遗，因为人总是想要发明某种方法来获得义，虽然不合乎神的道。因此，在通常被视作善行的遵行律法之中，律法的训诫所占据的位置很有限，几乎完全被人无休止的发明所篡挤。但是，摩西如果不是想要制止这样的放肆，为什么他在颁布律法以后对百姓这样说：“你要谨守听从我所吩咐的一切话，行耶和华你神眼中看为善、看为正的事，这样，你和你的子孙就可以永远享福”、“凡我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添，也不可删减”（申 12:28、32）呢？此前，他问道：“又哪一大国有这样公义的律例、典章，像我今日在你们面前所陈明的这一切律法呢？”。然后他补充说：“你只要谨慎，殷勤保守你的心灵，免得忘记你亲眼所看见的事，又免得你一生这事离开你的心”（申 4:8~9）。神预先知道，除非严厉制止，否则以色列人不会安分，他们在领受了律法之后，仍然会新造出各种各样的义，因此他宣告，律法包含了完全的义。这本应成为最强有力的约束，然而他们还是不离开神

明令禁止的胡作非为的道路。这与我们有什么相干呢？我们当然也和以色列人一样受此约束；因为神宣告律法包含绝对的完全，毫无疑问是永远有效的。然而我们却不以此为足，还是不停歇地捏造杜撰各种各样的善行。此邪恶的最好解药是深深确信：神赐下律法，是要将完全的义教训我们；惟有律法教导的义才是神明明确吩咐的义；因此，欲以新的敬拜形式谋求神的恩眷乃是徒劳，因为真敬拜单单在于顺服；或者明白，在神律法的规定之外追求任何善行，都是对神真正之义的不可容忍的侵犯。奥古斯丁说的最真：顺服神是一切美德之母和护卫者，在另一处他又称之为一切美德的源头。

六、在解释了神的律法之后，我们才会更容易明白前文所述的律法的职事和功用，并从中得到更大的益处。在逐条思考十诫之前，我们应该先总括性地观察诫命。首先，律法不仅教导我们的生活要有外表的正直，而且还要有内心属灵的义。虽然无人能够否认这一点，但确实只有极少数人才合宜地关注它，因为他们没有认真深思那位赐律法者，并且律法的性质是由他的属性来决定的。如果某位君王颁布法令禁止凶杀、奸淫和偷盗，那么我承认，人如果只在心里有凶杀、奸淫或偷盗的欲望而不实际行做，是不会受到刑罚的。因为世上立法者的关注并不超过外在的行为，因此，只要没有犯罪的行为，就不算是违犯法令。但是，神的眼目无处不在，他重看内心的清洁多过外在的行为；在凶杀、奸淫和偷盗的禁令之下，包含了愤怒、仇恨、情欲、贪婪，以及其他类似的罪恶。他是一位属灵的赐律法者，同时向灵魂和身体颁布。灵魂犯下的凶杀就是愤怒和仇恨；灵魂犯下的偷盗就是贪心和贪婪；灵魂犯下的奸淫就是情欲。或许有人托辞说，人的法律也看重意图和愿望，而不是无意偶犯。我承认，但这些意图和愿望必须在外在行动上表现出来。他们考察行为的意向，却不细察隐秘的思想。因此，只要没有外在的干犯，就算满足了属世法律的要求。相反，属天的律法针对我们的心，正确遵守律法最重要的事情就是约束己心。但是，大多数人竭力隐藏他们对律法的轻视，即使他们的手足和其他肢体多少有些遵守律法的表象，但是其实他们的心完全没有顺服之意。他们以为，他们在神眼前所行的事，只要小心瞒过人就行了。他们听见诫命说：不可杀人，不可奸淫，不可偷盗。他们没有持刀杀人，没有与娼妓来往玷污身体，也没有夺取别人的财产。这些都是好的；但是他们的心充满杀机，情欲沸腾，并贪婪地窥伺邻舍的财产，极度渴望一口吞下。这样，他们没有律法所要求的最重要的条件。那么，这样大的愚蠢是从哪里来的呢？岂不就是因为他们的不看赐律法者，而是依照自己的倾向臆测义吗？保罗极力反对这些人，他宣告“律法是属乎灵的”（罗 7:14），这是说律法不仅要求灵魂、心智和意志的顺服，而且要求天使一般的清洁，这清洁是洗净肉体一切污秽之后所拥有的完全属乎圣灵的香气。

七、我们说这是律法的意义，并不是提出一种新的诠释，而是跟随那位最好的律法解释者基督。法利赛人错误地教导百姓说，只要外在的行为没有违犯律法，那么就是遵行了律法，基督声明这是最危险的谬妄，并宣告下流的瞞视就是奸淫、恨弟兄就是凶杀。“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了”、“凡向弟兄动怒的，难免受审判。凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡骂弟兄是魔利的，

难免地狱的火”（参太 5:22、28）。那些不明白这些教导的人，错误地强辩说基督只是第二个摩西，是福音律法的赐予者，要补摩西律法的不足。因此，有一句关于福音律法之完全的格言说，福音律法远超摩西律法。这种观念在许多方面都是最有损害的。当我们总结摩西的训诫时，从摩西自己的话可以知道，这是对神律法的巨大侮辱。这分明暗示在律法之下的列祖们的圣洁离假冒为善不远，并且领我们离开义的不变准绳。然而，要驳倒这个错误轻而易举。他们揣想基督对律法有增添，其实基督只是清除了法利赛人的错谬和毒酵，恢复了律法原本的纯全。

八、其次要注意，律法的要求和禁戒，总是比文字表达更多。然而，不能将此法则变成一把勒斯波斯岛的尺子，以致我们按照自己的意思随意曲解圣经。由于滥用此自由，已经导致有些人轻看圣经的权威，还有些人放弃了明白圣经的盼望。因此，我们必须尽量找到一条道路，引导我们径直、踏实地达到神的旨意。我们必须思考经文的解释超过其字面意义应当有怎样的限度，好使人明白看出并没有将人的解释强加到神的律法上，而是忠实地阐述了赐律法者的真正意思。的确，几乎所有诫命都采用了省略表达法，因此，任何人如果要把律法的精义严格局限于表面的字句，则难免落为笑柄。很明显，审慎合理地解释律法必然要超出字面意义，但是除非规定某种法则，否则人们就不能确定究竟应该超出到怎样的程度。我认为，最好的原则是根据诫命的原则来进行判断，即考虑颁布每一条诫命的目的。例如，每条诫命不是要求就是禁止；当我们留意其原则和目的时，就会立刻明白每条诫命的性质。第五条诫命的目的是要我们尊敬那些神赐给此尊荣的人。因此，这条诫命的要旨是：尊敬那些神给予某种殊荣的人，这件事本身是对的，并且得神的喜悦；而轻慢和反抗他们，则是得罪神。第一条诫命的原则是：惟有神当受敬拜。因此这条诫命的要旨是：神悦纳真敬虔，即敬拜他，而不敬虔是他所憎恶的。因此，在每条诫命中，我们必须首先注意它所论述的事情，然后考虑其目的，直到我们明白赐律法者喜悦的是什么，或者厌恶的是什么。另外，我们必须按照下述方法推论出诫命的对立面：如果这是神所喜悦的，那么对立面必定是他所不喜悦的；如果这是他所不喜悦的，那么对立面必定是他所喜悦的；如果神命令做这件事，那么他必定禁止其对立面；如果神禁止做那件事，那么他必定命令行做对立之事。

九、现在我们只是略略提起，随着下文进一步阐述和理解诫命的解释，不明确之处将完全得到解答。有了上面的叙述，本已足可进入主题；但是，也许我们结论性的陈述还需要简单证实，否则人可能不理解其含义，或者虽然理解，但是会乍一觉得逻辑上站不住脚。毋庸证明：命令做善事即是禁止做相对立的恶事。所有人都承认这一点。并且还可以无甚困难地承认：禁止邪恶，即是吩咐做其对立面。常言道：谴责邪恶即是赞扬美德。然而，这些话还不足以表达我们的意见。当人们说到与具体恶行相对的具体美德时，通常其全部含义不过是不作此恶行。我们认为还要更进一步，即这还意味着相对的义务，积极行善。例如“不可杀人”这条诫命，一般人以为此诫命不过是吩咐我们，不要有伤害别人的行为和意图。但我认为诫命还意味着我们要力所能及地保护邻舍的性命。我这样说要给出理由：神禁止我

们伤害弟兄，因为他要我们珍视弟兄的生命；因此，当他禁止杀人时，同时也要我们尽兄弟之爱来保护邻舍的性命。

十、但是，神为什么要用省略表达法不完全地表达诫命，其含义要超出实际的表述呢？前文已经给出了一些理由，但我认为下述理由最好：肉体总是竭力减轻罪的严重性（除非昭然若揭），总要寻觅似是而非的藉口来掩盖；所以在每一类过犯中，神以最污秽、最邪恶的过犯为例，振聋发聩，使我们更加厌恶罪。我们在估计罪时常常被骗，幻想罪越隐秘，就越不可憎。神通过将一类罪归在一个条目之下，明明指出每一种罪都是极其可憎，来驱散这一幻想。例如，愤怒和仇恨，从名称上看并不算是罪大恶极；但是当它们归在“杀人”这一名称下而被禁止时，我们就能够更好地明白它们在神的眼中是何等的可憎恶，神是把它们与杀人同归为一类。按照神的审判原则，我们会对从前以为微不足道的过犯，有更加准确的判断。

十一、现在，我们要思想为什么神的律法分成两块法版。圣经数次正式提到这一点，所有通达人都会明白这一定不是没有目的或原因的。的确，原因是如此明显，不容许我们对此有任何疑问。神将他包含了完整的义的法则的律法分成两个部分，第一部分是关于宗教的本分，特别与敬拜神有关，第二部分是弟兄之爱的本分，与人有关。毫无疑问，义的首要根基是敬拜神。如果此根基颠覆，那么其他的义便如房屋的残垣断壁。即使没有偷盗和劫掠，但若你亵渎地夺去神的荣耀；即使没有用淫乱污秽你的身体，但若亵渎了神的圣名；即使没有夺去人的性命，但若竭力毁坏对神的记念，这是怎样的义呢？因此，没有真信仰而谈论义是虚妄的。这义还不如一具无头尸体好看！真信仰不仅是义的头，而且还是赋予义以生命的灵魂。没有敬畏神的心，人与人之间就没有公义和仁爱。所以我们说，敬拜神是义的开端和根基；如果没有对神的敬拜，人与人之间的一切公正、节制，在神眼中都是空洞轻浮的。我们称它为义的源头和灵魂，因为只有当人尊崇神为是与非的裁判者时，他们才学习和睦相处，不互相伤害。因此，神在第一块法版中，教导我们如何行修敬虔以及真信仰的本分，这才是敬拜他；在第二块法版中，他教导我们因为敬畏他的名，而履行我们对其他人的本分。因此，就像福音书著者所说，救主将整部律法归结为两条：即尽心、尽性、尽意、尽力爱主，以及爱邻舍如同自己（参太 22:37；路 10:27）。由此我们知道整部律法的这两个部分，一个关于神，另一个关于人。

十二、但是，虽然整部律法包括在这两个条目中；然而主喜悦在十诫中更完整、更明确地阐明所有与尊崇他、敬畏他和爱他有关的事情，以及所有与神为他自己的缘故吩咐我们爱人有关的事情，好除去所有藉口。思考诫命的划分并非无益之举，但是我们当牢记，每个人对此划分可以有自己的判断，意见不同不应导致争论。然而，我们的确有必要研究这个题目，免得读者对我们采纳的划分感到惊奇或嘲笑，以为这是标奇立异。律法分成十个条目毫无争议，神的权威多次确立这一点。因此，问题不在诫命的数目，而在划分方法。有些人将前三条诫命归为第一块法版，将其余七条归为第二块；关于形像的那一条诫命，虽然主明确地将其单列出来，他们却把它抹去，或者至少把它隐藏在第一条诫命之下；而第十条诫命

是禁止贪恋邻舍的财物，他们却荒谬地把它一分为二。另外我们很快就要指出，这种划分法在以前更加纯洁的世代是闻所未闻的。还有些人和我们一样，以第一块法版有四条诫命，然而他们认为第一条诫命只是导言性的应许，并不是训诫。但是，除非有明白的证据说服我，否则我认为摩西所说的“十条”是指十条诫命，并且我看到这些诫命的排列优美有序，所以，让他们坚持他们的意见，我却必须坚持我认为更合理的意见，即他们以为的第一条诫命，只是整部律法的序言，序言后的四条诫命属于第一块法版，再后面六条诫命属于第二块法版，次序如下文所述。奥利金毫无异议地采纳这种划分，并且似乎在他的世代已被普遍采纳。奥古斯丁也与我们一致，他在写给波尼法修 (Bonifacius) 的书列举十诫时，是按照此次序：惟有神应受敬拜；不可拜偶像；不可妄称神的名。他以前曾单独提到安息日这一条预表性的诫命。不错，他因为一个很不重要的考虑，在另一处表示赞成第一种划分，即第一块法版包含三条诫命，因为数字三更能表明三位一体的奥秘。然而即使在那里，他也没有隐藏自己的意见，即在其他方面，他更倾向于我们的划分方式。除了这些教父以外，那位写马太福音的解经书但未完成的神学家也支持我们。毫无疑问，约瑟夫按照当时人们普遍接受的意见，说每块法版各包含五条诫命。这与理性不合，因为混淆了敬虔和弟兄之爱的区别，而且也被救主的权威所反驳；他在马太福音中，把孝敬父母的诫命放在第二块法版 (参太 19:19)。现在，让我们聆听神自己的话。

### 第一条诫命

我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神。

十三、只要你承认第一句是整部律法的某种序言，那么你把它当作第一条诫命的一个部分，或者分开来读，我都认为无关紧要。订立法律的第一要事，就是防备人因为藐视而废弃之。因此，主为使他将颁布的律法不会发生这种事情，特别用三项约束来引出律法。他宣告自己拥有发命令的权能和权柄，使选民牢记他们必须顺服；他提出恩宠的应许，吸引他们追求圣洁；他也提醒他们思想他的恩慈，如果他们没有适当的回应，则将定他们忘恩的罪。主一名称指出他的权能以及合法的统治。如果万有都是本于他和倚靠他，那么，万有都归于他是应当的，正如保罗所说 (参罗 11:36)。因此，此名本身就足以使我们伏在神威荣的权柄之下：既然我们不能离开他而生存，那么我们如果想要脱离他的统治，就未免太奇怪了。

十四、他在证明了自己有权发命令，并且有权要我们遵从之后，为免看起来似乎只是以必要性强迫人而不是吸引人，他就仁慈地宣告他是教会的神。这种表达方式暗示，应许中包含着一种相互关系，“我要作他们的神，他们要作我的子民” (耶 31:33)。因此，基督从神宣告他是亚伯拉罕、以撒和雅各的神的事实中，推论他们有永生 (参太 22:32)。因此，他等于是说，我已经拣选你们作我的子民，我不但要使你们今生蒙福，而且还要在来生赏赐至福。此宣告的目的，在律法的许多地方均已提到。当主因为他的怜悯，自己屈尊而尊荣我们，把我们列在他的选民之中的时候，摩西说：他拣选我们“为圣洁的民”、“特作自己的子民”、“谨守他的一切诫命”



(申 7:6、14:2、26:18)。因此有以下的劝戒：“你们要成为圣洁，因为我是圣洁的”（利 11:44）。基于这两件事，神责备说：“儿子尊敬父亲，仆人敬畏主人，我既为父亲，尊敬我的在哪里呢？我既为主人，敬畏我的在哪里呢？”（玛 1:6）。

十五、接下来记念他的恩慈，甚至对人而言，忘恩负义也是可憎的，所以这恩慈应该更加感动我们。他提醒以色列民新近得到的拯救，这拯救是如此奇妙辉煌，所有的子孙后代都当永远记念。另外，在即将颁布律法的时候，记念这一拯救是最适宜的。主暗示，他们从悲惨的奴役中得释放，是为要叫他们学习快快顺服那使他们自由的主。同样，为使我们真正敬拜他，他经常用一些称号称呼自己，使他的神性与所有偶像和假神迥然不同。我前面说过，我们非常容易陷入虚妄和轻率，所以一听到神的名，我们就立发痴心妄想，并不能警戒错谬。神为了医治此疾病，就用一些称谓分别出他的神性，从而限制我们在明确的界限之内，使我们不致走迷，不致捏造新的神祇，不致弃绝活神而树立偶像。为此，每当先知向我们表述神时，就常用神向以色列民显明的属性来形容他。他被称为“亚伯拉罕的神”，或“以色列的神”，或说他“在基路伯中间”，“在他的圣殿中”，或“住在耶路撒冷中”，这些以及类似的话，不是要将他局限在一处或者一族，而是要叫我们注目看那一位在他与以色列民所订之约中彰显自己的神，所以，如果稍微偏离在此约中显明的他的属性，便是不合法。因此我们明白，这里提到拯救，是要使犹太人更加愿意顺服那一位公正地称他们为自己百姓的神。我们不应该以为事不关己，我们应当明白，以色列人在埃及为奴是属灵奴役的预表，在天上的复仇者以他大能的膀臂搭救我们，将我们带入他自由的国度之前，我们都受此奴役。因此，正如古时当神召聚分散的以色列民敬拜他的名时，他就把他们从法老不堪忍受的暴虐下解救出来，照样，现在他也把所有相信他的人，从撒但致命的辖制下——埃及的奴役是此辖制的预表——拯救出来。因此，每一个人都应该留心聆听律法，这律法来自万王之王，他是万有的根源，并且他公正地预定和引导万有归向他自己作为恰当的归宿。我要说，每个人都应当急步趋向这位赐律法者；他知道他是为要服从这位赐律法者的命令而被特别拣选；他从这位赐律法者的恩慈中盼望得着丰盛的赐福和有福的永生；并且他也知道自己得以脱离死亡的魔爪，是依靠这位赐律法者的奇妙大能和怜悯。

十六、在奠定律法的权柄之后，神颁布第一条诫命：

除了我以外，你不可有别的神（直译：在我面前，你不可有别的神）。

这条诫命的主旨是：主要他的子民单单尊崇他自己，并宣告他在自己的子民中，拥有至高的权柄。为此，他命令我们禁戒各样减损或蒙蔽他神性荣耀的不敬和迷信；并且出于同样的原因，他要我们以真正敬虔的热心来敬拜尊崇他。很明显，诫命所用的简朴语言表达此意义。因为我们不能有神而不接受属于神的一切，所以他禁止我们有别的神，意思就是说：属于他的一切都不可转给其他任何假神。我们对神有无数的本分，可以恰当地分为四类：（一）、崇拜，附带良心的顺服，（二）、信靠，（三）、祈求，（四）、感恩。崇拜，是指我们因崇敬他的威荣，而献上给他的尊崇和敬拜；因此我将良心对律法的顺服归到这一部分。信靠，是因为认识到神的

完全而稳妥地安息在他里面；当我们把一切能力、智慧、公义、良善和真理都归给他时，就以与他交通为乐。祈求，是每当我们有需要时，完全投靠他帮助我们的应许。感恩，是感谢，是为我们的一切福分而将颂赞归给他。因为主不允许我们以为这些福分来自于他处，所以他要我们把这些福分完全归给他自己。仅仅不敬拜别神是不够的，我们还必须全心全意奉献给神，不像那些不敬虔的轻慢者一刀切地嘲笑一切宗教。要遵守这一条诫命，必须先有真信仰引导我们的心归向活神。在正确认识神之后，我们生命的全部目标就是崇敬、敬畏和敬拜他的威荣，享受他的福分，在一切困难中恳求他的帮助，承认、称赞和歌颂他伟大的作为，并以他为我们所有活动的惟一目的。然后，我们必须谨防迷信，免得我们的心离开真神，去随从各种假神。因此，如果我们以独一神为满足，就当牢记前文已经指出的，即远离所有假神，并且不把惟独属于真神的敬拜归给假神。不减去他任何一丝一毫的荣耀；他所有的一切，都必须完整地归给他。“在我面前”一句，增加了冒犯的严重性，每当我们以自己的捏造代替神时，就激动神的忌邪；就像不忠贞的妻子在丈夫面前公开行奸淫的时候，更加激起丈夫的愤怒。因此，神在凭着权能和恩典宣告他看重自己拣选的子民之后，为了制止他们邪恶地背叛，就警告说，他们如果引进假神，那么这样的亵渎绝不可能逃过他的眼目。如果有人以为他的背叛行为可以逃脱神的眼目，这是胆大妄为又加上大不敬。神反而宣告，我们的一切筹划、计划和行动，他都了如指掌。因此，我们的敬拜如要得主的悦纳，良心绝不可存着丝毫背叛的念头。他神性的荣耀必须完整、无瑕疵地归给他，不但是在外表的认信上，而且也在他明察我们内心最深处的眼目之中。

## 第二条诫命

你不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可侍奉它。

十七、在第一条诫命中，主宣告他是独一的神，除他以外，不得敬拜或虚构其他的神；照样在第二条诫命中，主更加清楚地启示他的本性，以及敬拜他的方式，以免我们对他有属肉体的观念。因此，这条诫命的主旨，是他的合法敬拜不被迷信的仪式所亵渎。总而言之，他要我们完全脱离属肉体的轻浮礼仪，而我们愚拙的心智却是在有了一些神性的粗略观念之后，惯于发明这类凡礼俗仪的；同时，他指示我们何为合法的敬拜，即他亲自规定的属灵敬拜。这里禁止的最严重的邪恶就是有形的偶像崇拜。这条诫命包括两个部分。首先，禁止我们放肆地以那测不透的神作为我们感官的认知主体，或者以任何可见的形像来代表他；其次，禁止我们敬拜任何形像。另外，诫命也简要列举了迷信的异教徒常常用来代表神的各种形式。“上天的形像”，是指日月星宿或鸟类等；他在申命记第四章解释其意义时，提到鸟类和星宿（参申 4:17）。我解释这一点，是因为知道有些人把这句话荒谬地指称为天使。其他具体形像没有说明的必要，我都从略。在第一卷第十一章及第十二章，我们已经清楚地证明：人发明的一切可见的神的形像，都与神的本性完全相反；因此，偶像一旦出现，真信仰就堕落腐化了。

十八、诫命附带的严重警告，对于除去我们的懒散应该有极大的作用。诫命这样

说：

因为我耶和华你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。

神在这里的意思仿佛是说：专靠他是我们的本分。为使我们明白这一点，他宣告他的权柄，并且他绝不允许人破坏或者轻慢这权柄而不受刑罚。的确，这里“神”所用的希伯来词是 El，源于一个意为“力量”的词，所以为了更加完整地解明意义，我把它翻译出来放在旁注中。其次，他称他自己“是忌邪的神”，因为他不允许存在可比者。再次、他宣告如有任何人将他的威荣和荣耀转移给受造物或偶像，那么他将要报应；并且不仅是犯罪者本人短暂地受刑罚，而且还要刑罚三四代的子孙，就是那些效法他们祖先之不敬虔的人。照样，他宣告说：他要向爱他、遵行他律法的人永施怜悯和恩慈，及于他们久远的子孙。主常以丈夫的身份向我们说话；他在接纳我们进入教会时与我们发生的联合，有些像夫妇的圣洁结合，因为是建立在双方忠贞的基础之上。既然他履行了忠信丈夫的一切职份，所以就要求我们有爱和贞洁，即我们不能把灵魂出卖给撒但，不能被污秽的肉欲所玷污。因此，当他责备犹太人背叛时，他控告他们丢弃了贞洁，用淫乱污秽了自己。因此，正如丈夫越纯洁忠贞，当他看到妻子爱恋别人时，就越觉愤怒；同样，主在真理中娶了我们，他宣告：如果我们忽视了婚姻的清洁，用可憎的色欲玷污自己，尤其是把我们应该谨小慎微避免损害的对神的敬拜，转移到其他对象上，或者掺杂着一些迷信，他就会极其恼怒；因为我们这样的行为，不仅违反了婚约，而且也是用奸情污秽了婚床。

十九、关于神将追讨父亲的罪至于子孙数代的严厉警告，我们必须留意神的意思。由于别人的过失而刑罚无辜之人，似乎与神的公正不合；并且神自己宣告“儿子必不担当父亲的罪孽”（结 18:20）。但是，圣经关于祖先所犯之罪的刑罚要延及后代的宣告仍然不只一次。摩西多次宣告，主“必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”（民 14:18）。耶利米也说，“你施慈爱与千万人，又将父亲的罪孽报应在他后世子孙的怀中”（耶 32:18）。有些人对如何解决这个难题非常困惑，他们认为这话仅限于今世的刑罚，圣经说子孙承担父母的罪，是因为他们受刑罚常常对自己的拯救有帮助。这当然是真的；因为以赛亚曾对希西家说，因为他所犯的罪，他子孙的国将要灭亡，而他们将要被掳（参赛 39:7）；法老和亚比米勒全家也因为他们伤害亚伯拉罕而受苦（参创 12:17、20:3~18）。但是，试图这样解决问题是逃避，而不是真正的解释。因为在此处和其他类似经文中，主所宣告的刑罚极大，不能仅限于今世。因此，我们必须知道其意义乃是：主的咒诅不仅公义地落到犯罪者头上，而且也落到他整个谱系的头上。当咒诅降下时，做父亲的没有神的灵，将要过最罪大恶极的生活；儿子因为父亲的不义而同样被主离弃，势必踏上同一条灭亡之路；孙和曾孙亦继续如此，成为作恶之人的种子；除此以外，还会怎么样呢？

二十、首先，让我们考察这种刑罚是否合乎神的公义。如果人性已被普遍定罪，那么那些没有蒙神恩典的人就必然注定灭亡；然而尽管如此，他们灭亡是由于自己的不义，而不是由于神有不公义的仇恨。这里没有理由抱怨，问为什么他们没

有像别人一样，获得神恩典的帮助而得到救恩。因此，神因为恶人的罪而刑罚他们，使他们许多代都不蒙神的恩典，又有谁敢指控神，说他不应该施行这最公义的报应呢？但是另一方面，主宣告说：儿子必不担当父亲的罪孽（参结 18:20）。请注意这一节经文所讨论的事。以色列人在长期经历无数连续的灾难以后，开始流行一句俗话：“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”（结 18:2）；意思是说，他们自己虽然有义和无辜，但却在承受父母所犯之罪的刑罚，并且这是由于神不可平息的愤怒，甚于他有节制的严厉。先知宣告说不是这样：他们是为自己的邪恶受刑罚；有义的儿子因为邪恶父亲的不义受苦与神的公义不符；他们的受苦不属于这一类。因为，如果说神从恶人后裔的身上撤去他真理的光照以及其他救恩的助力，是成就了我们正在讨论的刑罚继承的话，那么，他们因为父亲的邪恶而受咒诅的惟一方式是他们是瞎眼的并且被神丢弃，从而神任凭他们步其父母的后尘。他们在今生受苦，最后永远沉沦，这是神公义的刑罚，不是由于别人的罪，而是由于他们自己的不义。

二十一、另一方面，神应许他的怜悯直到千代，这是圣经常常提到的应许，并且包含在他与教会所订的庄严的约中：我“要作你和你后裔的神”（创 17:7）。关于这一点，所罗门说：“行为纯正的义人，他的子孙是有福的”（箴 20:7）；这不仅是敬虔教育的结果（虽然这当然绝非不重要），而且也是神在约中应许的福分的结果，即他的恩宠永远住在义人的家。这是信徒的美妙安慰，对恶人则是恐惧；因为如果神在人死后，仍然记念他们的义与不义，他的奖罚及于他们的后嗣，那么对于犯罪者和行义者自己，则更是报应不爽了。虽然恶人的后裔有时候变好，信徒的后裔有时候堕落，但这对我们的论点并无影响；因为全能者无意在这件事上立下一条不变的法则，以至干扰他的自由拣选。这个严重的警告，虽然并非百分之百成为现实，但是只要并不落空，就足够让义人得安慰和让罪人惊惶了。虽然许多恶人一直到死都没有受到刑罚，但是确有一些恶人在今世即已受刑，这就证明了神对罪的愤怒，以及他将来要审判所有罪人；照样，当主出于怜悯和恩慈，因为父亲的缘故而赐福给儿子的时候，也是证明他将永远恩待那些敬拜他的人。另一方面，当他因父亲的罪而刑罚儿子时，是在宣告：他将来要审判所有被遗弃者自己的罪孽。这里主要教导的是这件事的确实性。另外，主也附带宣扬他丰富的怜悯：他的怜悯直到千代，而他的报应不过四代。

### 第三条诫命

不可妄称耶和华你神的名。

二十二、这条诫命的主旨，是要我们尊他威荣的名为神圣。因此，这条诫命的要旨，是禁止我们由于不敬虔或者轻蔑地使用，而亵渎他的名。此禁令还暗示了一条对应的训诫，即要我们热切、谨慎地尊敬他的圣名。因此，在思想或谈论神及其奥秘的时候，我们当在心思和言语上存着崇敬和庄重，并且在思想神的作为时，必须满怀深深的尊敬。我们必须小心谨守下述三件事：首先，我们关于神的一切思想和言语，都必须彰显他的优美，并与他圣名的崇高相称；简言之，必须颂扬他圣名的伟大。其次，我们绝不能莽撞、荒谬地，为着野心、贪婪或娱乐的目的，歪曲他

的圣道和可敬的奥秘；这些圣道及奥秘有神尊荣的印记，我们必须永远维护它们应有的尊荣。最后，我们不能像某些可怜人一样，习惯性地贬低或毁谤他的工作，而是必须颂扬他每一件工作的智慧、公义和良善。这就是尊神的名为圣。否则，我们就是以虚妄邪恶的滥用褻渎了神的圣名，因为不是出于正当的目的使用他的圣名。这即使没有更坏的影响，也已经亏损了圣名的尊荣，使神的圣名逐渐被人藐视。如果莽撞、不合理地使用神的圣名已经非常邪恶，那么，将神的名用于恶毒的目的，例如巫术、咒诅、非法的邪术以及其他不敬虔的咒语，岂不更加罪大恶极吗？诫命中特别提到起誓的例子，在起誓中不正当地使用神的圣名特别可憎；这样就更加有效地阻止我们陷入各种各样的褻渎之中。此诫命与敬拜神以及正当地崇敬他的名有关，而不是关乎人们之间的公正，这一点是很清楚的；因为定妄作见证而妨害社会的罪，是在第二块法版；如果这条诫命是关乎弟兄之爱的本分，那便是多余的重复。此外，即使是为了进行区别，这也是必要的，因为正如前文所述，神把律法分为两版，是极有理由的。因此我们可以推断，神在这里是维护他自己的权利，保卫他的圣名，而不是在教导人们相互之间的本分。

二十三、首先，我们必须思考什么是起誓。起誓是求神见证我们的言语属实。而诅咒明显是得罪神，不配归为起誓。合宜的起誓是一种敬拜，圣经多处记载此事，例如，当以赛亚预言亚述人和埃及人蒙召在恩约上有份时说：“当那日，埃及地必有五城的人说迦南的方言，指着万军之耶和华起誓”（赛 19:18）。这里所说以神的名起誓，意即他们将要承认信仰。同样，他又说到救主之国的扩张：“在地上为自己求福的，必凭真实的神求福；在地上起誓的，必指真实的神起誓”（赛 65:16）。耶利米说：“他们若殷勤学习我百姓的道，指着我的名起誓说‘我指着永生的耶和华起誓’，正如他们从前教我百姓指着巴力起誓，他们就必建立在我百姓中间”（耶 12:16）。我们呼求主的名作见证，就是在宣告我们对神的敬拜。因为我们这样做是承认他为永恒不变的真理，因为我们不仅最优先地求他为真理作证，而且也是作为真理惟一的维护者，能够揭露所有隐藏的事，他是看透人心者。当人的见证无效时，我们求神作证，特别是那些隐伏在良心中的事情。为此，主对那些奉假神的名起誓的人极其愤怒，视这样的起誓为公然背叛的证据，“你的儿女离弃我，又指着那不是神的起誓”（耶 5:7）。他所宣告的刑罚，表明了此冒犯的罪大恶极，“也必从这地方剪除……那些敬拜耶和华指着他起誓，又指着玛勒堪起誓的”（番 1:4~5）。

二十四、既然明白主要我们的起誓成为一种敬拜，我们就必须更加小心，免得我们的起誓非但没有敬拜神，反倒是冒犯、藐视或诽谤。奉神的名起假誓并履行誓言，这是极大的冒犯；因此律法称之为褻渎（参利 19:12）。因为如果夺去了神的真理，那么还存留些什么呢？没有真理，他就不能是神。但是，当人使他成为虚伪的赞同者和见证者时，就是夺去他的真理。因此，当约书亚要亚干招认时，劝他说：“我儿，我劝你将荣耀归给主以色列的神”（书 7:19）；这是暗示，当人以他的名发假誓时，就是严重地羞辱主。这并不奇怪；因为我们若这样作，就是以虚假玷辱他的圣名。每当犹太人被人要求起誓时，他们惯用这种表达方式，这从法利赛人要求被耶稣医好之人起誓上可以看出（参约 9:24）；圣经记载起誓时这样说：“永生的神”

(撒 14:45),“愿神重重地降罚与我”(王下 6:31),“我呼吁神给我的心作见证”(林后 1:23),提醒我们应当特别小心。这些经文暗示,如果我们发了假誓,而求神替我们作见证,就是在求他报应伪证。

二十五、即使所起的誓是真的,但是如果纯属多余,那么也轻视了神的圣名。这也是妄称神名。因此,只禁戒不起假誓还不够,除非我们同时记得,起誓不应是一时兴起或为取乐,而是因为必要;因此,在不必要的时候发誓,就是放肆地滥用。另外,除非因为信仰或爱心的缘故,否则起誓是不必要的。今天,这种随便起誓的罪甚大;而且更不能容忍的是这罪因为犯的太多,人们已经不再看它为罪了,虽然在神的审判台前,这当然不是一宗小罪。在闲谈碎语之中,神的圣名已被普遍了亵渎;这种僭妄的罪为时已久又肆无忌惮,并且未受惩罚,所以人就不把它看为有罪了。然而,主的命令长久立定;刑罚亦立定,并且将来必有一天执行此刑罚。那些妄称神名的人,神将要特别报应他们。另外,当我们用神仆人的名代替神自己来起誓时,这是明显的不敬虔,因为把他神性的荣耀归给了他们,这也是干犯此诫命。主特别用一条诫命要求我们奉他的名起誓,并特别禁止我们奉别神的名起誓,不是没有原因的。使徒清楚地见证这件事,他说:“人都是指着比自己大的起誓”;然而“当初神应许亚伯拉罕的时候,因为没有比自己更大可以指着起誓的,就指着自已起誓”(来 6:16、13)。

二十六、重洗派对这样适度地使用起誓仍不满意,他们根据救主一般性的禁令,“我告诉你们,什么誓都不可起”;“你们的话,是,就说是;不是,就说不是;若再多说,就是出于那恶者”(太 5:34、37;雅 5:12),毫无例外地禁止一切起誓。这样,他们轻率地使基督成为绊脚石,使他与父对立,仿佛他降临世界,是要废除父的定旨一般。在律法中,全能者不但允许起誓(这已完全足够),而且在必要的时候,他还命令人起誓(参出 22:11)。基督宣告:“我与父原为一”,又说,他行事无非是按照“从父所受的命令”;“我的教训不是我自己的,乃是那差我来者的”(约 10:30、18、7:16)。这又怎么说呢?他们要使神自相矛盾吗,因为他从前许可并命令的事,后来却禁止并定罪?但是,因为救主关于起誓所说的话有些困难,所以我们可能需要做一些思考。然而,除非我们注意到基督的用意,以及他当时针对的对象,否则就无法明白经文的真正意义。他的目的不是放宽或限制律法,而是要恢复它本来的真正意义,因为律法已经被文士和法利赛人的错误曲解严重败坏。如果我们记得这一点,就不会以为基督定罪一切起誓;因为基督反对的只是那些违背律法原则的起誓。从当时的起誓可以明白看出,人们普遍认为只要不是假誓便已足够,但律法禁止的不仅仅是假誓,还包括虚妄的、多余的起誓。因此,律法最好的诠释者,我们的主提醒他们,不是只有发假誓才有罪,起誓也是有罪的。起誓怎么会有罪呢?妄称神名的起誓就有罪。然而,那些律法认可的起誓,他都不反对。那些反对起誓的人牢牢抓住耶稣“什么誓都不可起”这句话,以为这是驳不倒的论证。其实基督所指的,不是起誓本身,而是后面陈述的起誓方式。他们的错谬,一部分是以为指着天地起誓,并没有牵涉神的圣名。因此,主在禁止他们主要的过犯之后,又驳倒他们的所有托辞,警告他们不要以为不提神的名而指着天地起誓,就可以

逃罪。这里必须要说明一点：当人指着生命之光起誓，指着所吃的饮食起誓，指着所受的洗礼，或者神厚恩的其他确据起誓时，虽然没有直接提到神的圣名，但仍然是间接地指着神起誓。在这节经文中，救主禁止指着天地和耶路撒冷起誓，有些人错误地以为他是在斥责迷信。其实，救主是在反驳那些于细微处做文章的诡辩者；他们以为间接起誓并未称呼神的圣名，因此没有妄称，然而他的圣名铭刻在他一切的怜悯之上。当以活人、死人或天使代替神，就像拜偶像的民族，为阿谀国王而以他的生命或精灵起誓时，情况就变得不同；因为这样虚假地神化，就遮盖、损害了独一神的荣耀。当我们呼吁神的圣名只是为了证实我们所说的话时，虽然是用间接的方式，但所有轻浮的起誓都有损于神的威荣。当基督说，“什么誓都不可起”的时候，就除去此滥用的所有虚妄的藉口。雅各援引上述救主的话也是为了这样的目的（参雅 5:12）。因为这种轻率的起誓虽然亵渎了神的圣名，但却是一直盛行于世。如果你说“什么”是指起誓本身，仿佛所有起誓均毫无例外地不合法，那么，救主紧接着解释说，“不可指着天起誓”、“不可指着地起誓”等等，又是什么意思呢？这些话表明：基督说这话是为了反驳犹太人以为他们能够减轻自己过错的狡辩。

二十七、现在，明达人必定已经明白，我们的主在那节经文中所定罪的，只是律法禁止的那些起誓。他是自己所教导的完全生命的模范，然而他在情形必要时也起誓；并且他的门徒无疑在一切事上都服从他，在这件事上也遵循相同的法则。如果一切起誓都被禁止，那么谁敢说保罗竟然也想起誓呢？（参罗 1:9；林后 1:23）。但是当必要的时候，保罗毫不犹豫地起誓，有时候甚至还加上赌咒。然而，有一个问题还没有解决。有些人认为不在禁止之列的只有公开宣誓，例如行政官员命令我们起誓，君王在批准条约时的起誓，人民效忠掌权者的起誓，以及兵士的宣誓等。保罗著作中为证明福音的尊荣所起的誓，他们公正地归为这一类；因为使徒们在履行职分时，不是以私人身份，而是以神之公仆的身份。我当然不否认这些起誓是最稳妥的，因为有圣经最强有力的支持。官员在遇到疑案时，要让证人起誓，并且证人必须发誓作答；一位使徒说，人以这种方式了结所有纷争（参来 6:16）。在这条诫命中，双方都得到充分的证明。另外我们发现，古时异教徒们对公开的正式宣誓非常崇敬；但并不看重普通交往时的随便起誓，因为他们认为神明不会介入这些誓言。将私人在必要时以严肃、神圣、恭敬的态度所起的誓定罪，是危险的，因为有理性和实例支持这种起誓。因为，如果个人在重大严肃的事情上求神裁判是允许的，那么当然更可以求他作见证。弟兄控告你背信。你因弟兄之爱的本分极力澄清此指控。他总是不满意。如果你的名誉因他顽固的恶毒受到威胁，那么你可以求神裁判而不会得罪神，神将在适当的时候显明你的无辜。如果权衡用词，那么求神作见证尚不及求他裁判来得严重；因此，我不认为这样做是不合法的。这样的例子很多。如果强辩说，亚伯拉罕和以撒与亚比米勒所起的誓属于公开的性质，然而雅各与拉班之间的起誓却是个人性的。波阿斯也是以私人的身份，肯定他对路得的婚姻应许。俄巴底是一个敬畏神的公义之人，但他以私人的身份郑重起誓，为要说服以利亚（参王上 18:10）。因此，我认为最好的原则是：起

誓不可轻率、轻浮、随便或者一时冲动，而是必须要在确实有必要的时候；换言之，为了维护神的荣耀，或者为了造就弟兄，才可起誓。这是本条诫命的目的。

#### 第四条诫命

当纪念安息日，守为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日……无论何工都不可作。

二十八、这条诫命的主旨，是要我们向自己的喜好和工作死，并按照神规定的方式默想神的国。但是，因为这条诫命的情况特别，与其他诫命有所不同，所以需要稍微不同的解释方法。早期教父们常称此诫命为预表性的诫命，因为它包含了对某一日的外表上的遵守，而这一日自基督降临以后，已经与其他的预表一起被废除了。对，不过这只看到问题的一面。因此，我们必须更加深入地进行解释，并注意遵守此诫命的三个内涵。首先，天上赐律法者的目的是，以第七日的休息给以色列民一个属灵安息的预表，叫信徒停下自己的工作，让神在他们心里作工。其次，他是要在一个规定的日子，召集他们聆听律法，举行礼仪，或者至少默想神的工作，从而操练敬虔。再次，他是要那些在别人权柄之下的仆人得享一天的休息，在劳作中间得到一些歇息。

二十九、许多经文教导我们，这种属灵安息的预表，是安息日的主要目的。的确，全能者要求遵守这条诫命，比其他诫命更加严格（参民 15:32~33 结 20:12、22:8、23:38）。当他要藉着先知指出真信仰已被完全败坏时，就斥责以色列民对安息日的玷污、违犯、不遵守和不分别为圣；仿佛忽视了此诫命，就没有其他什么可以让神得着尊崇了。神用最热烈的言辞称赞对此诫命的遵守，因此在一切神谕中，信徒特别珍视关于安息日的启示。在尼希米记，利未人在公众聚会中说：“又使他们知道你的安息圣日，并藉你仆人摩西传给他们诫命、条例、律法”（尼 9:14）。你看到这条诫命的尊贵地位，乃在律法的其他训诫之上。这都是在歌颂奥秘的尊贵，正如摩西和以西结精辟优美的表述。在出埃及记中，摩西说：“你们务要守我的安息日，因为这是你我之间世世代代的证据，使你们知道我耶和华是叫你们成为圣的。所以你们要守安息日，以为圣日。凡干犯这日的，必要把他治死；凡在这日作工的，必从民中剪除。六日要作工，但第七日是安息圣日，是向耶和华守为圣的；凡在安息日作工的，必要把他治死。故此，以色列人要世世代代守安息日为永远的约。这是我和以色列人永远的证据，因为六日之内耶和华造天地，第七日便安息舒畅”（出 31:13~17）。以西结说得更加完整，他的要旨是：安息日是一个记号，叫以色列人知道是神使他们成圣（参结 20:12）。如果我们的成圣在于治死我们自己的意志，那么，在外表的记号与它所代表的事物之间，就有一种非常自然的类比。我们必须彻底安息，以便神在我们心里动工；我们必须放弃自己的意志和心思，放弃肉体的一切贪欲。简言之，我们必须停止自己心智的一切活动，然后神在我们心里运行，我们就可在他里面得到安息，正如使徒的教导（参来 3:13、4:3、9）。三十、对于犹太人，此永存的安息用遵守七日中的一日来表示，主为要使人更加敬虔地遵守这日，就亲自作榜样。因为人若知道他所做的是在效法他的创造者，那么这是一个不小的激励。如果有人追问数字“七”有什么隐秘的含义，这可能是



因为它在圣经中是表示“完全”的数字，所以这里被选来表示永存。与此相符，摩西在神歇了他一切工作的那一日，结束了他叙述的日夜接替。关于这个数字，还有一个可能的原因是：主想要指出，安息日直到末日才能成就。我们在今世已经开始享受他里面的安息，并且每天都在此安息上长进；但是因为我们仍然必须与肉体无休无止地争战，所以在以赛亚的预言成就以前，“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 66:23），换言之，在神“为万物之主”（林前 15:28）之前，此安息不能达到完全。因此可以说，主通过第七日向他的子民描绘了安息日在末日的最终完全，好让他们继续不断地默想安息日，从而一生渴望这最终的完全。

三十一、如果有人觉得这样解释数字有些牵强，我并不反对他们简而言之：主指定了一日，让他的子民在律法的教导之下进行操练，持续不断地默想属灵的安息；他指定第七日，或者因为他预先知道这样就足够了，或者是为要用自己的榜样激励他的子民；或者至少是提醒他们，安息日惟一的目的是使他们顺服他们的创造主。倘若我们抓住了主要的意义，即离开工作获得永久安息的奥秘，那么，无论采取那一种解释都没有关系。先知们常常提醒犹太人思想此奥秘，免得他们以为停止身体劳作就足够了。除了我们前文引证的经文之外，还有下面以赛亚所说：“你若在安息日掉转你的脚步，在我圣日不以操作为喜乐，称安息日为可喜乐的，称主的圣日为可尊重的，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，你就以耶和華為乐”（赛 58:13~14）。至于诫命的礼仪部分，自主耶稣基督降临以后，毫无疑问立即废除了。他是真理，真理来到之后，所有预表就化为乌有；他是本体，在本体面前，影子也烟消云散。他就是安息日的真正成全：“我们藉着洗礼归入他的死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样”（罗 6:4）。因此使徒在另一处又说：“所以不拘在饮食上，或节期、月朔、安息日，都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿，那形体却是基督”（西 2:16~17）；所谓“形体”即是真理的整个本质，正如保罗在这一节的清楚教导。这真理不以一日为足，而是要求我们的整个一生，直到我们向自己完全死了，就充满神的生命。因此，基督徒应该除去遵守日期的迷信。

三十二、后面的两个内涵不应归为古时的预表，而是适用于每一个世代。安息日虽已废除，但我们仍须在固定的日子聚会听道，举行奥秘的圣餐和公共祷告；其次，让仆人和工人们有休息的时间。毫无疑问，主在安息日的诫命中，照顾到了这两点。第一点可由犹太人的行为充分证实。第二点摩西在申命记中这样表述：“但第七日是向耶和华你的神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牛、驴、牲畜，并在你城里寄居的客旅，无论何工都不可作，使你的仆婢可以和你一样安息。你也要记念你在埃及地作过奴仆”（申 5:14~15）。同样，在出埃及记中他说：“使牛、驴可以歇息，并使你婢女的儿子和寄居的都可以舒畅”（出 23:12）。这些事不仅适用于犹太人，也同样适用于我们，这一点谁能否认呢？神的道吩咐我们聚会；并且经验本身也充分证明聚会的必要性。但是，如果没有规定这些聚会和时间，又怎能举行呢？按照使徒的指示，我们必须，“凡事都要规规矩矩地按着次序行”（林前

14:40)。然而，如果没有这些周到的安排，就无法保持次序和规矩，教会就会立即陷入混乱和毁灭。但是，如果神给犹太人设立安息日的原因同样适用于我们，那么谁能说这件事与我们无关呢？我们最有远见和慈悲的父亲喜悦供应我们的缺乏并不亚于对犹太人。有人可能会问：那么我们为什么不每天聚会，以破除日子的差别呢？我们如果真能够这样该是多么有福啊！属灵的智慧当然值得每天都花一定的时间。但是，如果因为许多人的软弱而不能每天聚会，并且弟兄之爱也不允许我们对他们要求更多，那么且不妨遵照神为我们明确设立的规矩。

三十三、在这个题目上我不得不再多说一些，因为现在有一些不安分的人，对遵守主日有许多无端的争论。他们抱怨基督徒按照犹太教的教训进行操练，因为还有某种的遵守日子。我的回答是：我们遵守日子，不是根据犹太教的原则，因为在这件事上，我们与犹太人有极大的差别。我们遵守主日，不是像犹太人一样极尽拘泥，把它当作预表属灵奥秘的礼仪，我们乃是把它作为保持教会次序的必要措施。保罗告诉我们，不可拿遵守日子作为判断基督徒的标准，因为它是后事的影子（参西 2:16~17）；因此他心里害怕，惟恐在加拉太人身上枉费了工夫，因为他们还谨守日子（加 4:10~11）。他在罗马书中说，那看这日比那日强的，是迷信的人（参罗 14:5）。然而，除了那些不安分的人，谁都看得出使徒说要遵守什么。因为他们遵守日子，不是为了教会的次序，而是把日子当作属灵事物的预表，这样，他们就掩盖了基督的荣耀和福音的光。他们停止地上的劳作，不是为要学习和思想神，而是作为一种宗教性的遵守；因为他们梦想他们停止劳作，就是对以前神交给他们的奥秘表示尊敬。使徒所申斥的，正是这样荒谬地遵守日子，而不是反对合法地选择有助于基督教会和平的日子。他所建立的教会守安息日，就是为此目的。他叫哥林多信徒分别出第一日，为救济耶路撒冷的弟兄募捐（参林前 16:2）。如果要防备迷信，那么遵守犹太人的安息日，比基督徒现在所守的主日，更加危险。为了破除迷信，犹太人的圣日被废除；为了维护教会的规矩、次序及和平，必须另外规定一日安息。

三十四、然而，初代教会的基督徒以主日代替安息日，不是没有理由的。既然主的复活成全了古时安息日所预表的真正安息，那么废除此预表就警告基督徒不要继续遵守预表性的礼仪。我并不很重视数字七，要教会一定遵守，也不谴责某些教会在其他的日子聚会，只要他们远离迷信即可。如果他们规定日子只是为了维护纪律和次序，我觉得没有什么不可以。此题目总结如下：神将真理以预表的方式交与犹太人，但不是以预表的方式交与我们，首先使我们毕生追求脱离自己的劳作，得到长久的安息，以便主藉着他的灵在我们心中运行，其次使每一个人都有机会私下里勤勉地操练，敬虔地思想神的工作，同时遵守教会的合法次序，听道，举行圣礼和公共祷告，再次使我们不致压迫那些在我们权柄之下的人。这样，我们就消灭了假先知们无足轻重的言论，他们曾经将犹太人的观点灌输给人，声称此诫命中只有关于礼仪的那一部分（即指定第七日为安息日），是已被废除了，然而那关于道德的部分，即遵守七日中的一日，仍然有效。但是，这不过是通过改变日子，然后赋予这一日以相同的圣洁，来冒犯犹太人；这样做，仍然是与过去的犹

太人一样，使日子具有同样的预表意义上的区别。他们从这样的教义中究竟得到了什么益处，我们知道得很清楚。他们关于遵守安息日的见解，其肤浅和迷信比起犹太人来，有过之而无不及；因此，以赛亚当日对百姓的指责，同样适用于今日（参赛 1:13、58:13）。然而，我们必须认真遵守这普适性的教义：即为了防止我们丧失真信仰和冷淡，我们必须勤谨聚会，利用这些外在的助力，更好地敬拜神。

### 第五条诫命

#### 当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久

三十五、这条诫命的主旨是：既然主喜悦维护他自己的定例，那么他所设立的尊贵等级就禁止受到侵犯。因此，诫命的要旨是我们当尊敬那些主设立来管理我们的人，尊荣、感谢和顺服他们。因此，一切的藐视、忘恩和不顺服都是禁止的。圣经中“尊荣 (honour)”一词就是这个意思。所以当使徒说：“那善于管理教会的长老，当以为配受加倍的敬奉”（提前 5:17），他不仅指长老当受的崇敬，也指他们的服侍所当得的报酬。但是，因为这条要人顺服的诫命，与那夜郎自大、不肯顺服的邪恶人性激烈对立，所以诫命以最亲切、最不易产生反感的尊亲作为例子，来软化和折服我们的心养成顺从的习惯。从最容易的顺服开始，主使我们逐渐习惯各种合法的顺从，这都是按照相同的原则。因为他将谁升至高位，就授予谁权柄，来维持他们的地位。天父、神、主等称号惟独属他，所以每当我们听到或说到其中任何一种尊称时，心中均应充满同样的崇敬。因此，对那些他赐与这种称号的人，他把自己的些许光辉分给他们，使他们在自己的位置上有权得到尊荣。这样，我们必须承认我们肉身的父亲拥有一些神性之物，因为他拥有一个属神的称号并非没有理由，所以我们地上的君王所得的尊荣，也与神所享的尊荣有相通之处。

三十六、因此毫无疑问，主在这里定下一条普遍法则，即：对所有神指派来管理我们的人，我们都应该尊敬、感谢、顺从，尽诸般的义务。不论他们是否配得尊敬，都是一样。不管他们的品性如何，全能者赐给他们地位，都表明他要叫他们受尊荣。诫命吩咐我们尊敬生养我们的父母，这是应当的，人性自己就应当教导我们这一点。因为那些藐视和反抗父母权柄的人简直就是畜生。因此，主命令将所有忤逆不孝的人处死；他们既然不尊敬使自己能够得以见光的父母，那么就不配见光。显然，根据律法的许多附言，此处所讲的尊敬包括三个部分，崇敬、顺从和感恩。主吩咐将咒骂父母的人处死，证实了第一项（参出 21:17）；他这样刑罚藐视父母的人。他用死刑惩罚不顺从和反叛的儿子，证实了第二项（参申 21:18~21）。救主宣告了第三项；他说：“神说‘当孝敬父母’，又说‘咒骂父母的，必治死他。’你们倒说‘无论何人对父母说，我所当奉给你的，已经作了供献，他就可以不孝敬父母。’这就是你们藉着遗传，废了神的诫命”（太 15:4~6）。保罗每逢谈到这条诫命，总是将其解释为神吩咐人顺从（参弗 6:1；西 3:20）。

三十七、为了劝勉我们遵行，这条诫命附带有一个应许，提醒我们神对此诫命所要求的顺从是何等悦纳。保罗用此应许刺激我们的懒散，他说，“这是第一条带应许的诫命”（弗 6:2）；第一块法版中包含的应许，不是仅限于某一条诫命，而是扩展到整部律法。另外，这个应许的意义是：主特别对以色列人说，他已经应许赐给他

们为业之地。如果承受土地是神恩宠的凭据，那么，神喜悦通过赐人长寿来见证他的恩宠，叫人能够多享受他的恩慈，也是不足为奇的。因此，此应许的含义是：要孝敬你的父母，好叫你在长久的生命中，享有我为了证明我的恩宠而赐给你的土地。但是，因为全地都是神给信徒的赏赐，所以我们把今生算为神的赏赐是合宜的。同样，今生长寿既然是神向我们施慈爱的证据，那么此应许也是属于我们的。神应许给我们以及犹太人此长寿，不是因为它本身是幸福，而是因为它通常是神恩待敬虔人的标记。因此，如果孝子夭折（这并不是罕见的事），那么主仍然成就他的应许，就如他原来只应许赏赐一亩地，现在却赐他一百亩地一般。总之：长寿只有在是神的祝福时，才是应许；只有在表明是神的恩宠时，才算为祝福。然而，这恩宠在他仆人的死亡上，更加丰富更加实在地彰显出来。

三十八、另外，主应许在今生赐福给孝敬父母的儿女，同时也是暗示那些忤逆的儿女绝逃不脱他的咒诅；为了让人人都遵守此诫命，他在律法中宣布，忤逆不孝的人必须治死，不得姑息宽容。即使他们一时侥幸逃脱了审判，他也将要用其他方式报应他们。因为我们看到，有许多这一类人死于战场或私人争斗，还有许多人遭遇横祸，几乎所有这些都是神的严重警告绝不落空的证据。即使有人逃脱刑罚直到晚年，然而因为他们没有神在今生的祝福，不过是在邪恶中衰残，来世还要受更重的刑罚，他们并没有得到神应许给孝顺儿女的祝福。还有一点要顺带指出，律法命令我们只“在主里听从父母”（弗 6:1）。从前文所立的原则可以明白看出：他们之所以有此尊贵的地位是因为主高举他们，将他自己一部分的尊荣赐与他们。因此，顺服父母是我们上达到至高父的一个阶梯，因此，如果他们教唆我们违犯律法，那么就不当视他们为父母，而应视为企图引诱我们背叛真正的父的陌路者。对君王、主人和其他居高位者，也是这样。如果神的尊荣因为他们的高举而受到损害，这是不应当和荒谬的；这高举既然来自于神，就应当引领我们到神面前。

## 第六条诫命

### 不可杀人

三十九、这条诫命的主旨是：既然主将整个人类连结在一起，达致某种合一，那么每个人都有维护公众安全的责任。因此一般来说，一切暴力和不义，以及一切伤害邻舍身体的行为，均被诫命禁止。因此，此诫命要求我们竭力保护邻舍的生命，保障他们的安宁，时刻警惕卫护他们，并且在有危险时帮助他们抵挡。不仅要记住赐律法的神这样说，而且要思想他还要求我们按照同样的原则约束心思意念。如果以为那洞察并重看人心的主，只要我们操练外在的正直而已，这是荒谬的。因此，此诫命亦禁止内心的凶杀，要求我们真诚地保守弟兄的生命。杀人的动作固然出自于手，但却是心智受到愤怒和仇恨的激动，先已酝酿。你向弟兄发怒的时候，如何能够不充满伤害他的欲望呢？如果你一定不能向他发怒，那么你也一定不能恨他，因为仇恨无非是根深刻骨的愤怒。不论你如何伪装，如何托辞巧避，但在愤怒或仇恨之时，总难免有伤害别人的意念。如果你仍然强词推脱，圣灵已然明说“凡恨他弟兄的，就是杀人的”（约壹 3:15）；并且救主亲口宣告“只是我告诉你们：凡向弟兄动怒的，难免受审判。凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡

骂弟兄是魔利的，难免地狱的火”（太 5:22）。

四十、关于这条诫命的依据，圣经说明了两条：首先、人是神的形像；其次、人是我们自己的骨肉。因此，如果我们不想毁坏神的形像，就必须尊重邻舍是神圣不可侵犯的——如果我们不想丧失人性，就必须视邻舍为自己的骨肉。关于基督救赎和恩典的推论运用，且在别处再作考察。<sup>1</sup>主喜悦引导我们注意这两个自然的考虑，来激励我们看顾邻舍——即尊重邻舍身上的神的形像，以及关怀我们自己的骨肉。所以仅仅不流人血，并不足以保守人不犯杀人之罪。不论你是实施，或是策划，或是内心有危害别人安全的愿望和图谋，你都是犯了杀人罪。另一方面，如果你没有尽自己的一切力量保护别人的安全，这样的没有人性也同样违犯了律法。那么，如果身体的安全已经如此仔细地照料，灵魂的安全岂不更当注重得多吗！因为在神眼中，灵魂的价值比身体要高得多。

### 第七条诫命

#### 不可奸淫

四十一、这条诫命的主旨是：我们应该抵挡一切的不洁，因为神喜悦贞洁和清洁。因此，诫命的主旨是要我们一定不可因肉体上的不洁或纵情声色，而玷污自己。与这条诫命相对应的积极命令，是我们所有的行为都必须贞洁和自制。诫命明明禁止奸淫（色欲有这样的自然倾向），好使我们因其污秽（不名誉地污秽了身体），而憎恶一切的色欲。亚当受造不是要过一种独居的生活，而是要得一个合适的配偶帮助他，并且自从亚当堕落受咒诅之后，这种生活模式的必要性变得更大；主为此而特别设立婚姻制度，这个制度不仅有神的权柄，而且也由他祝福和分别为圣。因此很明显，婚姻以外的其他任何同住方式，在神眼中都是可咒诅的；神命定婚姻关系，作为防止我们屈服于不羁色欲的一种必要手段。因此，我们要小心不要恣纵，因为我们确知神咒诅所有不在婚姻之中的男女同居。

四十二、人天然的感情与堕落后所生的情欲，使婚姻结合更加必要，除了那些因为神的特别恩典而能够免除的人之外；因此，每一个人都应该思考自己的情况。我承认，独身是一种不应轻看的美德；但是，因为有些人没有这样的恩赐，有些人只在某一时刻才有，所以那些不能成功抵御情欲的人，就该转向婚姻之药，以他们蒙召的方式习练贞洁。那些不能自制的人，如果不服用神允许并预备的婚姻之药，就是在违抗神和抗拒他的命定。任何人都请不要像现在的许多人那样，说他们有神的帮助，凡事都能做。神的帮助只赐给那些遵行他道的人（诗 91:14），即遵行他的呼召的人；人如果忽视神提供的良药，虚妄、放肆地竭力抵抗和制服本性的感情，就是弃绝神的呼召。禁欲是神的特别恩赐，没有毫无区别地赐给教会全体，而是仅赐给教会的少数人，我们的主肯定这一点。他说：“有为天国的缘故自阉的”（太 19:12），好能够更加自由地投身属天之事。但是，惟恐有人以为这种牺牲是所有人凭己力都能做到的，他此前已经声明：“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受”（太 19:11）。因此他总结说：“这话谁能领受，就可以领受”（太 19:12）。

<sup>1</sup> 第三卷第七章第四段至第七段，第二十章第三十八段及第四十五段；第四卷第一章第十三段至第十九段，第十七章第三十八段至第四十四段。

保罗说得更明白：“只是各人领受神的恩赐，一个是这样，一个是那样”（林前 7:7）。四十三、这一明白的宣告提醒我们，即使竭尽全力，也不是人人都能够独身生活的，因为这是神仅仅赐给某些人的特殊恩典，好使他们在侍奉神时更少羁绊。如果我们不是按照自己的能力适应我们的生活方式，岂不是在违抗神，与他所创造的本性吗？主禁止淫乱，因此他要求清洁与贞洁。保守清洁贞洁的惟一办法，就是各人按照他自己的能力衡量自己。谁都不要鲁莽地轻看婚姻，以为对他无用或多余；谁都不要向往独身生活，除非他确实能够免除婚姻状态。另外，也不要因为肉体上的宁静或方便而独身，除非他若没有婚姻的束缚，就能够更加敏捷地尽好敬虔的本分。再者，因为许多人只在某个时期才有此恩赐，所以人只可在适合独身时才独身。如果他无力克制自己的情欲，就当知道主的旨意是要他结婚。关于这一点，使徒吩咐说：“但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫”；“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶”（林前 7:2、9）。在这里，他先指出多数人不能禁欲，然后对所有不能禁欲的人，他命令当毫无例外地以结婚作为避免不贞的惟一补救。因此，那些不能禁欲的人，如果忽视这种补救他们软弱的方法，就是犯罪，因为不服从使徒的这一命令。那些表面上没有犯奸淫的人，请不要自夸；当内心有色欲冲动时，仍然是犯了奸淫。因为保罗所说的贞洁，是内心的清洁加身体的清洁。他说：“没有出嫁的，是为主的事挂虑，要身体、灵魂都圣洁”（林前 7:34）。因此，在说明前文训诫的理由时，他不仅说淫乱不如结婚，而且“与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙”（林前 7:9）。

四十四、另外，如果夫妇们明白他们的结合有主的祝福，那么就不可恣情纵欲。虽然婚姻掩盖了纵欲的羞耻，但千万不可因此而激动肉欲。因此，夫妇们不要以为一切事都是合法的。丈夫对妻子要有节制，妻子对丈夫也要如此；双方都不要做与婚姻生活的尊贵和节制有悖的事情。主所配合的婚姻应该表现出适度和谦逊，不可流为淫荡。安布罗斯说，那些房事无度的丈夫，是在与自己的妻子犯奸淫，从而严厉而又公正地谴责了这一极度的淫荡。最后，我们要思想，那定淫乱之罪的赐律法者是谁：他是那位有权完全拥有我们的主，他要求身体和灵魂的纯全。因此，他在禁止淫乱时，同时也禁止我们以妖艳的服饰、猥亵的姿势和污秽的言语，引诱邻舍的贞洁。亚基老对一个衣饰妖艳、夸张的年青人所说的话很有道理：他的哪一部分表现出邪淫并不重要。我们必须关注那位恨恶身体和灵魂一切污秽的神。这是毫无疑问的，所以我们当记得，主所称赞的是贞洁。主既然要我们保守贞洁，那么所有与之相反的行为，他都定罪。因此，如果我们想要顺服，就不可让内心燃烧着邪淫，眼目不可追随堕落的事物，身上不可有引诱人入邪的装饰，舌头不应发出污秽的言语，也不应放纵情欲。所有这些邪恶，都会玷污贞洁。

## 第八条诫命

### 不可偷盗

四十五、这条诫命的主旨是：既然神憎恶不公平，那么我们就必须把别人该当拥有的给他。因此，诫命禁止我们贪图别人的资财，要求每一个人诚实地保守自己所拥有的。我们必须明白，每个人所拥有的财产，不是偶然而得，而是由于至高

之主的分配 ;所以, 不法地夺取别人的财产, 就是侵犯神的分配。偷盗的种类很多 : 有用暴力夺取别人财物的 ; 有用欺诈骗取别人财物的 ; 有暗中用诡计, 以公义为假面具侵吞别人财物的 ; 又有用花言巧语, 虚言给予实则骗取财物的。但是, 我们不必详细列举各种各样的偷盗, 只要知道, 所有以欺骗或伤害代替爱心, 而获得邻舍资财的一切行为, 都是偷盗。即使财产可能是经由法律诉讼取得, 但神会有不同的裁断。他一眼看穿恶人用诡计引诱质朴的邻舍, 直到把他诱入陷阱 ; 他看见在无人道的法律之下, 总是强者压迫弱者 ; 他看见狡猾的人, 以饵引诱不谨慎的人 ; 即使所有这些恶事都逃脱了人的审判。违背此诫命并不局限于金钱、货物或土地, 还包括各样权利 ; 如果我们没有尽到对邻舍的本分, 就是在诈取邻舍。如果有懒惰的经理或管家浪费主人的财物, 或者不留心料理产业 ; 如果他奢侈地浪费托付给他的资产 ; 如果仆人嘲笑主人, 泄露秘密, 或者以任何方法出卖主人的生命或财产 ; 另一方面, 如果主人虐待他的仆人 ; 凡此种种, 在神眼中都是犯了偷盗的罪 ; 因为没有对别人履行自己应尽的本分, 或者留下或浪费了不属于他的财产。

四十六、因此, 如果我们以自己所得的份为足, 诚实合法地谋取资财 ; 如果我们并不盼望用不公平的方法增加财富, 也不盼望劫夺邻舍的财产肥己 ; 如果我们不残酷地聚敛沾满别人鲜血的财富 ; 如果我们不为了满足自己的贪心或挥霍, 用尽一切合法或非法的手段敛财 ; 那么就遵行了这条诫命。另一方面, 我们应持之以恒地以忠告和援手来帮助别人保存财产 ; 如果我们不得不与奸诈之辈打交道, 那么宁愿牺牲一些合法的权利, 也不要与他们相争。不仅如此, 我们还当帮助那些有难处的人脱离困境, 用我们的富足补他们的缺乏。最后, 各人当检讨自己对别人的义务, 并真诚地履行。同样, 人民当尊敬官长, 忍耐地服从他们的权柄, 遵守法律和命令, 并且不抗拒遵行所有合乎神旨意的事情。另一方面, 官长要看顾人民, 维持社会安宁, 保护善人, 惩治恶人, 并且一直尽忠职守, 仿佛随时要向神这位至高的审判者交帐一样。牧师要忠心传道, 不可败坏救赎的教义, 要把它纯正地教导给神的子民 ; 不仅将教义教给人, 还要以身作则 ; 简言之, 牧师要像好牧人一样牧养羊群。对于会众来说, 要接待牧师如同接待神的使者和使徒, 将最高之主赐给他们的尊荣归给他们, 并供给他们生活所需。父母对神交托给他们的儿女要尽心养育、引导和教育。不可因为虐待而惹儿女的气或使他们疏远, 却要以父母应有的宽厚仁慈抚爱他们。儿女对父母要敬重, 这在前文已经说过。年青人要尊敬长者, 因为主喜悦年长者得尊荣。年长者也要以明达的审慎和经验指引不成熟的年青人, 不以尖刻的话责骂他们, 而是要刚柔相济。仆人要勤劳工作, 尊敬主人, 以示顺服, 并且不可做表面工夫, 要发自内心, 如同侍奉神。主人对仆人不可苛刻、薄情, 不可粗暴, 也不可侮辱他们, 反要把他们看作一同服侍天上主人的兄弟和同伴, 因此, 主仆当彼此相爱、仁慈。我说, 所有人都当按照他与邻舍之间的关系, 思想他对邻舍的义务, 并忠实地履行。再者, 我们必须总要留意那位赐律法者, 记住律法要求我们促进和保护伙伴的利益及资财, 不仅包括我们外在的行为, 还包括我们的内心。

## 第九条诫命

### 不可作假见证陷害人

四十七、这条诫命的主旨是：因为神是真理，他厌恶虚假，所以我们必须毫不做作地诚实相待。因此，诫命的要旨是：我们绝不可以用诽谤和诬告伤害邻舍的名誉，绝不可以利用虚假损害邻舍的财产；总之，绝不能因为闹气或热衷于蜚短流长，而伤害任何人。与此禁令相对应的命令是：我们必须忠诚、尽力地帮助每一个人，通过说实话来卫护他的财产和名誉。主的这一段话似乎是在解释这条诫命：“不可随伙布散谣言，不可与恶人联手妄作见证”，又说“当远离虚假的事”（出 23:1、7）。在另一处，主不仅禁止我们搬弄是非，而且“不可与邻舍为敌，置之于死”（利 19:16）。他明明禁止这两样违犯律法的行为。主已经在前面的诫命中禁止残忍、不贞洁和贪心，所以他这里无疑是在禁止虚假；虚假可分为两类，如前文所述。我们通过恶意的诬蔑，败坏邻舍的名誉；或者通过谎言甚至诋毁，损害他的资财。不论见证是属于公堂司法性质还是私下谈话性质，都是一样。我们必须牢记前文所述，即每类过犯都是以一个实例的方式举出，举一可以反三，并且所选实例最能反映出该类过犯的邪恶。把通过诽谤和破坏名誉来侵害邻舍，包含在这条诫命之内，是合理的；因为法庭上的虚假总是伴随着伪证。作伪证褻渎了神的名，这在第三条诫命中，已经充分地进行了规定。因此，遵守这条诫命在于说话坚持真理，从而维护邻舍的名誉和资财。此诫命的公正是显而易见的。因为如果名誉重于财宝，那么侮辱名誉就不比夺去人的财宝损害更轻；同样，用伪证夺去别人的财产，有时候更甚于强取。

四十八、然而奇怪的是：人们总是毫无所谓地干犯这条诫命。不违犯此诫命的人实在是寥寥无几：我们总是以窥探和揭露邻舍的过失为乐。我们千万不要幻想，在许多时候我们并没有说谎，因此就足以得脱此罪。那禁止我们以虚假损害邻舍名誉的神，也要我们按照事实保守邻舍名誉的清洁。虽然诫命仅仅禁止作假见证，但也暗示我们当保护邻舍的名誉。神关心我们邻舍的名誉，这就足以成为我们护卫邻舍名誉的动力了。因此，诽谤毫无疑问是有罪的。另外，我们所说的诽谤不是指责，指责的目的在于纠正；也不是控告或司法裁决，这是为了弥补诽谤；也不是公开谴责，因为公开谴责的目的是要惩一儆百；也不是揭发，借此预先警告那些因无知而犯险的人。毁谤是一种出于对诋毁的邪恶喜好，而将人定罪的可恶行径。另外，此诫命也包含粗俗造作的文雅，借戏谑之名，以讥笑别人的失败为乐，为要得着智慧的美名，虽然它应当是抱愧蒙羞，或者赏给重重一击的。这种戏谑有时候会严重伤害弟兄的情感。如果我们转向那有权管治我们的舌头、耳目和思想的赐律法者，就会知道此诫命也禁止人喜听诽谤和吹毛求疵。如果有人以为神只厌恶舌头的诽谤，而不反对内心的恶意，就未免太可笑了。因此，如果我们真正敬畏神和爱神，就当努力在合法和有益之时，为了弟兄之爱，不说不说恶意的控告和鲁莽的猜疑。我们应当公正地诠释别人的言行，管制我们的心、耳、舌，真诚地维护别人应得的尊荣。

## 第十条诫命



**不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。**

四十九、这条诫命的主旨是：因为主要我们的整个灵魂都充满爱，所以我们要把心中一切违反爱的感情完全除去。因此，这条诫命的要旨是：我们心中不得有损害邻舍的任何欲望和企图。与此对应的积极训诫是，我们的一切考虑、盘算、决心和筹划，都应该与增进邻舍的好处相契合。但在这里，我们似乎遇到一个很感困惑的难题。因为，如果我们前文所述是正确的，即“奸淫”和“偷盗”业已包含了放纵的欲望以及伤害和欺骗别人的意图，那么后来又单立一条诫命，禁止我们贪恋邻舍的资财，似乎显得多余。然而，如果我们将意图与贪婪加以区别，那么就可以轻而易举地解决此困难。我们在解释前面的诫命时已经说过，意图是心智被私欲奴役之后，而产生的意志的同意。贪婪的存在却不必经过盘算和意志的同意，只要心智被虚妄腐化的事物刺激即可。因此，正像主从前吩咐说：我们的意志、努力和行动，都当服从弟兄之爱，照样，现在神也命令我们约束思想，以免因腐化而产生不正当的冲动。他从前禁止我们的心智偏向愤怒、仇恨、奸淫、偷盗和虚假，现在亦不许我们的思想如此。

五十、神要求这样完全的正直并非没有原因。我们心智的一切能力都应当充满弟兄之爱，谁能否认这是合理的呢？如果心灵不以弟兄之爱为目的，谁不说这是不健康的呢？为什么在你的思想中，存在如许多伤害弟兄的欲望呢？岂不是因为你轻视他，而只想到你自己吗？如果你的心充满弟兄之爱，那么就不会有这样的想法进入脑海。因此，内心若缺乏弟兄之爱，就必定要受到情欲的影响。有人或许要提出异议说，那些仅仅偶尔在头脑中一闪而过的非分之想，如果被视为情欲而定罪，未免太不合理了，因为情欲的根源在人心。我的回答是：这里描述的非分之想在进入我们的思想时，同时刺激心智产生贪心，因为人心如果不受激励并产生倾向，那么心智永远不会做选择。因此，神吩咐我们拥有坚强热烈的意念，不允许为丝毫的情欲所妨碍。他要求我们的心智有完美的节制，不会被搅乱而丝毫违背爱的法则。不要以为此观点没有权威人士的支持，我最初从奥古斯丁那里看到。尽管神的意图是禁止我们有任何邪恶的欲望，但他以实例的方式，把那些通常视为最具吸引力的对象陈列在我们面前：他通过禁止那些特别招人沉迷的事物，就不给任何贪欲以任何余地。然后，请看律法的第二块法版，充分教导我们因神的缘故而对别人所应尽的义务；这整个爱的体系，正是建立在神的本性之上。因此，如果我们的教导不是以敬畏和崇敬神为根基，那么，履行第二块法版所教导的各种本分，就是徒然的。有些人把禁止贪婪分成两条诫命，心思慎密的读者无须我提示，就会明白这是不当地将一件事分成了二件。“不可贪恋”一语的重述，也不与我们的意见相反。在提出“房屋/家”之后，诫命还从妻子开始，列举了家的各个部分；可见对于这条诫命，应该像犹太人一样整体连续地读。因此，整条诫命的要旨是：每个人的一切所有都不当受到损害，不仅包括实际的损害或欲望，而且包括人心可能产生的任何最微小的贪念。

五十一、整部律法的目的是什么，现在已不难确定——即成就义，叫人以神的清洁为典范来塑造他的生命。神在律法中如此清晰地描绘了自己的属性，叫所有遵行

诫命的人，均在某种程度上彰显出活生生的神的形像。因此，当摩西要以色列民铭记律法的总归时，对他们说：“以色列啊，现在耶和华你神向你所要的是什么呢？只要你敬畏耶和华你的神，遵行他的道，爱他，尽心尽性侍奉他，遵守他的诫命、律例”（申 10:12~13）。他在教导律法的目的时，也一再重述这段话。律法的教义对律法的目的非常重视，它通过圣洁的生命，使人与神建立关系；并且如摩西在他处所说（参申 6:5、11:13），使人与神连结。另外，这种生命的圣洁，包括在前文所述的两个要点中：“你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神，又要爱邻舍如同自己”。首先，我们的心智必须充满对神的爱，然后此爱必须流淌至我们的邻舍。如保罗所说：“但命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无亏的良心、无伪的信心生出来的”（提前 1:5）。我们从这句话中看到，无亏的良心与无伪的信心，或者说真敬虔，乃居于首位；并且从此衍生出弟兄之爱。那么，如果有人以为律法所教的不过是义的小学和最基本的道理，是引导人开始进入善行，而不是引导人完成善行，这是错误的。因为除了摩西和保罗在这些经文中的教导之外，再没有更高的完全。此教训引导人敬畏神，用心灵敬拜，顺服遵行他的诫命；总之，有清洁的良心、无伪的信心和弟兄之爱；那么，那些不满意此教训的人，究竟想进到怎样的地步呢？这肯定了前文对律法的解释，即在那些诫命中，我们找到了敬虔与弟兄之爱的一切本分。那些以为律法不过是教导枯燥乏味的基础知识，仿佛它只宣告了神一半旨意的人，完全不懂律法的目的，有使徒作证。

五十二、基督和使徒在总结律法时，有时候省略了第一块法版，所以很多人错误地把他们的话引申到两块法版上。在马太福音中，基督称“公义、怜悯、信实”为“律法上更重的事”（太 23:23）。我认为很明显，这里的“信实”意指以诚待人。但是，有些人为了将此节经文扩展到整部律法，就把“信实”解释为对神的敬虔。这当然是毫无道理的。因为基督所说的是人应当用来证明自己为义的行为。如果我们注意到这一点，就不会对另一处经文中，当少年人问“我该作什么善事，才能得永生”的时候，主简单地回答，他必须遵守诫命，“就是不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可作假见证，当孝敬父母，又当爱人如己”（太 19:16~19），而感到疑惑了。因为遵行第一版所述诫命，几乎完全体现在内心的情感或者仪式。内心的情感无法看到，仪式又常常被假冒为善者所谨行；但是，爱的行为是义的可靠见证。先知书也常有同样的说法，所有稍微熟悉先知书的读者，都能看到这一点。因为先知在劝人悔改时，几乎总是忽略第一版诫命，而强调信实、公义、怜悯和公正。他们这样做并不是忽视敬畏神。他们只是要求用这些标记作为敬畏神的严肃证据。众所周知，当他们讨论遵行律法时，一般都是坚持第二块法版的诫命，因为第二块法版最好地体现出遵行公义和纯全。所有人都能轻而易举地看出这是真理。

五十三、你会问：待人以诚比对神的敬虔更让人显为义吗？绝对不是；但是因为人若不严肃地敬畏神，就绝不能在各方各面实践出弟兄之爱，所以这样的遵行也是敬虔的证据。此外，主深知我们的善行无一能够达到他面前（正如诗人在诗 16:2 的宣告），就不要我们向他自己尽本分，而是操练我们对邻舍行善。因此，使徒说圣徒的绝对完全在于弟兄之爱，不是没有理由的（参弗 3:19；西 3:14）。在另一

处,他很适切地说爱“完全了律法”,然后又补充说“爱人的就完全了律法”(罗 13:8)。又说:“全律法都包在爱人如己这一句话之内了”(加 5:14)。这也正是基督自己的教导,他说:“所以无论何事,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人,因为这就是律法和先知的道理”(太 7:12)。诚然,在律法和先知书中,信心,以及一切对神的合法敬拜,乃居于第一位,而弟兄之爱次之;但主的意思是:遵守律法规定的对人的公平和公正,是我们真正敬畏神的证明。

五十四、因此,我们主张:当我们的生活在各个方面均对弟兄最有益处时,就是最符合神的旨意以及律法的要求。但是,在整部律法中,我们找不到一个字立下某种法则,说明人为了自己肉体的益处可以做什么或不可以做什么。因为人的本性倾向于过分地自爱,不论他们距离真理有多远,总是保留着这种自爱,所以不需要再有律法去激动这种已经过分强烈的情感。由此可见,遵守诫命不在于爱自己,乃在于爱神和我们的邻舍;最不以自己为念的生活,就是最好最圣洁的生活;而完全为自己着想和追求自己利益的生活,就是最坏最不义的生活。事实上,为了更好地表达我们应以怎样的力度爱邻舍,主将自爱作为标准,因为在我们的本性中,再没有比自爱更强烈的情感了。我们应该仔细掂量这句话。因为他不是(就像某些诡辩者愚蠢的梦呓)将自爱放在第一位,将爱邻舍放在第二位,而是叫人把本性中对自己的爱,转移到别人身上。因此使徒宣告:爱是“不求自己的益处”(林前 13:5)。若说法则规定的对象必定逊于法则,这个论证毫无份量。主并没有以自爱为法则,仿佛爱别人在其之下一般;反而是,既然由于本性的堕落,我们的爱通常只限于自己,神就指示我们,爱应当向另一个方向延伸——即我们应该随时准备好服侍邻舍,其欣然、热情和踊跃,不应逊于服侍自己。

五十五、救主在好撒玛利亚人的比喻中已经说明(参路 10:36),“邻舍”包含最陌生的人,所以我们没有理由把爱的训诫局限于自己的亲朋好友。我并不否认,那些与我们关系较近的人,应该得到我们更多的帮助。因为那些用亲属、友谊、邻里等纽带更加紧密地联系在一起的人,彼此之间应该有更多的义务,这是人之常情。并且这并不违背神的旨意,而是藉着他的护理,我们所必须做的。但我要说,我们对全人类毫无例外地应该有同样的弟兄之爱:不分化外人和希腊人,不分尊贵和卑贱,也不分敌人和朋友,因为我们不看他们自己,乃看他们是属于神的。一旦我们偏离了这个视角,就难免陷入错谬。因此,我们如果愿意遵行真爱,第一步就是不要看人,因为看人更容易产生仇恨而不是爱,而是应该看那吩咐我们把对他的爱延伸至所有人的神;所以,不论人的品性如何,我们都要因为爱神而爱他,这是我们必须有的基本原则。

五十六、这些禁止复仇和爱仇敌的训诫,在古时交给所有犹太人,以后又交给所有基督徒;经院神学家们却将其改为人们可以自由遵守或不遵守的劝告,没有什么比这样的无知或邪恶更加有害了;他们把遵守这些训诫仅限于修士,因此,自愿遵守这些劝告的修士们,就比普通基督徒更加有义。他们之所以没有把这些训诫作为律法,是因为似乎太难遵守了,尤其是对于那些在恩典的律法之下的基督徒。他们为何如此大胆,竟想改变神关于爱邻舍的永恒律法呢?律法书上有这样

的区别吗？恰恰相反，每一页上岂不是都在严严地要求我们爱仇敌吗？仇敌饥饿的时候，要给他吃，他的牛或驴迷路的时候，要牵回来交给他，如果我们看到它负重仆倒，要拉它起来，这些话是什么意思呢？（参箴 25:21；出 23:4~5）。难道我们因为人的缘故善待牲畜，而对他本人却要心怀不怀好意吗？神的道永远立定：“伸冤报应在我”（申 32:35）；另一处说的更加清楚：“不可报仇，也不可埋怨你本国的子民”（利 19:18）。因此，他们要么涂抹律法中的这些经文，要么承认主是赐律法者，不要错误地把他仅仅当成是一位顾问。

五十七、下面这一段被他们荒唐曲解的经文是什么意思呢？“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告；你们的仇敌，要爱他；恨你们的，要待他好；咒诅你们的，要为他祝福 凌辱你们的，要为他祷告 这样，就可以作你们天父的儿子”（太 5:44~45）。有谁不赞同屈梭多模的推理呢：这节经文的主旨明确表明这些事情不是劝戒，而是训诫？如果我们被排除在神的儿女之外，那么还拥有什么呢？然而按照经院神学家们的意见，只有修士才是天父的儿子，只有他们才敢称神为父。教会又怎样呢？按照同一法则，教会里的人不过是异教徒和税吏。因为救主说：“你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？”（太 5:46）。如果我们只剩下基督徒的名称，却被剥夺了承受天国的权利，这真是有福呀！奥古斯丁的论证也同样有力，他说：“当主禁止奸淫的时候，他禁止你侵犯仇敌的妻子，与禁止你侵犯朋友的妻子是一样的；他禁止偷盗，那么他就不允许任何形式的偷盗，不论是仇敌还是朋友之物”。保罗把禁止奸淫和禁止偷盗这两条诫命置于爱的法则下，“都包在‘爱人如己’这一句话之内了”（罗 13:9）。因此，除非保罗错误地解释了律法，否则我们必然得出结论：神命令我们爱人，不但要爱我们的朋友，而且也要爱我们的仇敌。这样，那些放肆地摆脱神儿女共负之轭的人，不过表明他们其实是撒但之子罢了。他们宣讲此教理，若不是由于无比的愚蠢，就是由于无比的厚颜无耻。所有古时的著述家均主张，这些是纯粹的训诫。甚至在格列高利的世代，此问题也毫无疑问，因为他明确断言这些话毫无疑问是训诫。他们的争辩何等愚蠢！他们说：这些诫命对于基督徒来说，是一副过难的担子，就仿佛还有什么比尽心、尽意、尽力爱神还难一样。与此律法相比，不论是爱仇敌，还是抛弃复仇之心，都算是容易的事。的确，鉴于我们的软弱，每一样事情，甚至律法中最小的一条，都是艰难的。我们在主里面有力量。所以愿他给予的，是他所命令的，愿他命令的，是他所愿意的。说基督徒是在恩典的律法之下，并不是说他们不受律法的约束，而是指他们被接在基督这颗葡萄树上，藉着他的恩典脱离律法的咒诅，又藉着他的圣灵，有律法铭刻在心版上。保罗称此恩典为“律法”，不是在此语的本来意义上，而是在间接暗指神的律法，他这里是在将此恩典与神的律法进行比较。经院神学家们死死抓住“律法”一词，把这作为他们虚妄思辩的基石。

五十八、他们称违背第一版诫命的隐蔽的不敬虔，与直接违背第二版的最后一条诫命，乃是“可赎的小罪”，这些也是虚妄的思辩。他们将可赎的小罪定义为未经深思熟虑，存心未久的邪恶欲望。然而我认为：要不是人没有达到律法的要求，那么邪恶的欲望就不会进入人心。神禁止我们敬拜其他的神。当人心在不信任的侵扰

之下四处求助，或者突然想要依靠别神得福时，不论这些欲望多么短暂，岂不都是因为灵魂中有些空虚的角落接纳了这些试探吗？我们不必赘述，诫命要求我们尽心、尽意、尽性爱神；因此，如果灵魂的全部力量没有都去爱神，我们就已经没有达到律法所要求的顺服；因为我们里面的仇敌起来反抗神的统治，抗拒执行他的法令，证明神的宝座还没有在我们良心里面牢固地建立。最后一条诫命便是针对这一点而立的，前文已经指出。我们的心智涌起了不当有的渴望吗？那么，我们已经犯了贪心的罪，违犯律法了。因为律法不但禁止我们起意筹划有损于邻舍的事，而且禁止我们被贪心煽动。犯了律法中的一条，就使我们处于咒诅之下，因此，最轻的邪恶欲望也不能免除死亡的审判。奥古斯丁说：“我们在称量自己的罪时，不要用欺哄人的天平，按照己意来判断孰轻孰重；让我们使用从主的宝库中取出的圣经这架神的天平来衡量每一条罪，或者更确切地说，自己并不称量，而是承认主已经称量好的重量”。圣经怎么说呢？保罗说：“罪的工价乃是死”（罗 6:23），当然表示他并不知道这种无价值的区分。既然我们极其容易假冒为善，那么就更不应该再加上这种安慰，使我们迟钝的良心更加的麻木。

五十九、我希望他们思想救主所说这句话的意思：“无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的”（太 5:19）。他们胆敢这样减轻违犯律法的罪，仿佛罪不致死一般，岂不正是这一类人吗？他们所应该考虑的，不仅仅是命令的内容，还有命令的发布者，因为对他所立律法的最轻的违犯，也是减损他的权柄。难道他们以为侵犯神的威荣是一件小事么？另外，因为神在律法中陈明了他的旨意，那么，所有违犯律法的一切，都是他所不喜悦的。难道他们会幻想神的愤怒如此无力，以致死亡的刑罚不能立时临到吗？如果他们肯聆听他的声音，而不是用枯燥无味的巧辩蒙蔽他明白的真理，就会听到他明明宣告说：“惟有犯罪的，他必死亡”（结 18:20），以及前一段所引证的，“罪的工价乃是死”。这些人承认是罪，因为无可否认，不过他们争辩说并不“致死”。他们已经沉溺于此疯狂太久，让他们学习悔改吧；或者如果他们仍旧执迷不悟，就不要再理会他们；神的儿女应该记得：所有的罪都是必死的，因为违抗了神的旨意，必定招致他的愤怒；并且因为罪是违犯律法，而神对违犯律法所宣告的审判毫无例外。圣徒的过失确实是“可赎的”，不过不是因为罪的性质，而是因为他们藉着神的怜悯得到了赦免。

## 第九章 基督虽然在律法时代为犹太人所认识，然而只在福音里才清楚地显明

本章主要包含三个部分。(一)、认识基督的预备，基督赚得的益处；第一段及第二段阐述此认识的启示，在基督道成肉身之后，比律法时代更加明显地启示出来。

(二)、反驳塞尔韦图斯褻渎的梦呓，他说应许已经完全废除，第三段。同样，反驳那些没有正确比较律法与福音的人，第四段。(三)、简述施洗约翰的事工，此事工居于律法与福音的中间地位。

段落梗概：

一、律法时代的圣列祖们模糊地看到了基督的日子。基督在福音里更加完全地启示给我们。原因，用基督和使徒的见证证实。

二、最广义的福音一词包含神怜悯列祖的明证。然而，它意指在神人耶稣基督里表现出来的恩典更加贴切。

三、塞尔韦图斯的见解：应许已经完全废弃；反驳。为何我们必须仍然信靠神的应许。另一个原因。解决一个困难。

四、反驳没有正确比较律法与福音的人。回答相关问题。简单比较律法与福音。

五、本章的第三个部分。关于施洗约翰的侍奉。

一、神既在古时喜悦（并且不是徒然的）通过各种赎罪和献祭见证他是天父，并为自己的缘故将选民分别出来，因此毫无疑问，甚至在那时，他也以现在完全显明给我们的属性为以色列民所认识。因此，玛拉基在吩咐犹太人遵行摩西律法以后（因为他死以后，先知的职事就中断了），立即宣告说：“必有公义的日头出现”（玛 4:2）；这是暗示：律法能够激励敬虔人盼望将要到来的弥赛亚，并且他们可以指望在他来临的时候，带来更大的光明。为此，彼得在论到古时的众先知时说：“他们得了启示，知道他们所传讲的一切事（传讲原文作‘服侍’），不是为自己，而是为你们。那靠着从天上差来的圣灵传福音给你们的人，现在将这些事报给你们”（彼前 1:12）。这并不是说，先知的教义对古人无用，或者对先知自己没有益处，而是他们并不拥有神藉着他们的手交给我们的宝贝。他们所见证的恩典，今天清晰地呈现在我们眼前。他们仅仅浅尝辄止，我们却饱享膏腴。因此，当救主宣告摩西在为他作见证的时候，是在颂扬赐给我们的更大恩典（参约 5:46）。他对门徒说：“你们的眼睛是有福的，因为看见了，你们的耳朵也是有福的，因为听见了”（太 13:16），“我告诉你们，从前有许多先知和君王，要看你们所看的，却没有看见，要听你们所听的，却没有听见”（路 10:24）。神给我们的恩典超过旧约中以敬虔著称的诸圣，这是对福音启示的大赞美。在另一节经文中，救主又说：“你们的祖宗亚伯拉罕欢欢喜喜地仰望我的日子，既看见了，就快乐”（约 8:56）。虽然那位圣族长所盼望的事既遥远又模糊，但他完全确信有一日必将成就，因此一直到死都充满喜乐。施洗约翰说：“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来”（约 1:18），这不是说在基督降生以前死了的敬虔人并不拥有基督身上彰显出来的知识和光明；而是

将他们的情况与我们作比较，他暗示说：我们清楚明白这些奥秘，而他们却只藉着预表模模糊糊地看到；正如希伯来书著者透彻的解释：“神既在古时藉着众先知多次多方的晓谕列祖，就在这末世藉着他儿子晓谕我们”（来 1:1~2）。因此，虽然这独生子现在对我们是“神荣耀所发的光辉，是神本体的真像”（来 1:3），但在以前就为犹太人所认识，正如保罗在另一处的宣告，他是在古时把他们从埃及地领出来的救助者；保罗在另一处的宣告也是真的，“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后 4:6）；因为，当神在他的这一形像中显现的时候，某种意义上使自己可以被人见到，而他以前的显现则是模糊不清的。因此，那些在此正午的光明中蒙着眼睛行走的忘恩之人，更加地羞耻可恶。所以保罗说：“此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们”（林后 4:4）。

二、我明白，福音是基督奥秘的清楚彰显。我承认，因为保罗称福音为信心的教义（参提前 4:6），所以律法中随处可见的、神藉以使人与他自己和好的所有应许，都是福音的一部分。因为在此处，保罗以信心对抗人在靠行为赚取救恩时所产生的折磨良心的恐惧。因此在广义上，福音包含了神赐给族长们的怜悯与父爱的证明。然而，福音指在基督里面显现出来的恩典则更为适合。不但一般的用法是这样，而且也有救主和使徒的支持。因此，他“宣讲天国的福音”（参太 9:35）被描述为他的特性之一。马可在马可福音的前言中称之为：“耶稣基督福音的开端”。对于这件显而易见的事，不需要举出更多经文予以证实。保罗说，基督降临是“藉着福音，把不能坏的生命彰显出来”（提后 1:10），意思并不是在神的儿子成为肉身之前，列祖们就是深陷在死亡的幽谷中；他是在宣告福音荣耀的高超，这福音是神新的、特别的派遣，藉此神成就了他的应许，这些应许在他儿子的身上成为现实。保罗宣告：“神的应许不论有多少，在基督都是是的。所以藉着他也都是实在的”（林后 1:20），虽然信徒一直经验此宣告的真理，因为这些应许印在他们的心中；然而，因为他在肉体中完成了全部救恩，所以这些现实的生动彰显，当然有权博得这崭新而特别的显贵。因此，基督说：“你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上”（约 1:51）。虽然他似乎在暗暗提到族长雅各在异象中看见的梯子，实际上却是称赞他降生的卓越，因为道成肉身打开了天国之门，使我们能够自由进入。

三、在这个问题上，我们必须防备塞尔韦图斯的邪恶幻想。他因为想要，或者至少假装想要颂扬基督的伟大，就完全抛弃应许，仿佛它们已经连同律法一起被废除一般。他强辩说：我们藉着相信福音，所有应许均已成就；好像我们与基督并无分别。我刚才指出，基督已经作成了我们全备的救恩；但是如果据此推论说，我们现在已经拥有基督买得的一切福分，这是错误的；这与保罗所说“我们得救是在乎盼望”相矛盾（罗 8:24）。我确实承认，我们藉着相信基督而出死入生；但同时我们必须记住使徒约翰的话：虽然我们知道我们是“神的儿女”，但是“将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹 3:2）。因此，虽然基督已在福音中将完全的属灵福分都提供给我们，然而我们只能盼望充分享用，直到我们脱去这可朽的身体并穿上元帅基督的荣耀。同时，我们依靠神

的应许,是在遵从圣灵的命令,而他的权威应当足以平息那些不洁之犬类的狂吠。保罗见证说:“惟独敬虔,凡事都有益处,因有今生和来生的应许”(提前 4:8);为此,保罗夸耀自己是“照着在基督耶稣里生命的应许,作基督耶稣使徒的保罗”(提后 1:1)。在另一处经文中,保罗提醒我们:我们拥有的应许与神赐给古时众圣徒的应许相同(林后 7:1)。最后,保罗说我们的至福就是受应许的圣灵为印记。的确,惟有当我们同时接受关于基督的应许时,我们才能够以他为乐。因此,基督的确住在我们心里,并且我们是仰望基督的天路客,因为“我们行事为人是凭着信心,不是凭着眼见”(林后 5:5~7)。这两件事毫无冲突:即我们在基督里拥有一切关乎完美属天生活的事,然而信心只是“未见之事”的确据(来 11:1)。在应许的本质或性质上,仅仅有下述不同:即福音清楚指出律法用预表暗示的事。

四、因此,有些人在比较律法与福音时说,这仅仅是行为的功劳与白白的称义之间的比较,也是错误的。我毫不拒绝这种对比,因为保罗常常用律法一词指圣洁生活的法则,此法则是神正当的要求,除非我们完全遵从,否则便毫无永生的盼望;另一方面,如果我们有丝毫的不遵从,就将要受到咒诅。保罗教导:我们是藉着白白的恩典被神接纳,并且靠神的赦免才被算为义,因为无人能够遵守律法而获得神应许的奖赏,就是这个意思。因此,保罗恰当地说,律法的义与福音的义是互相对立的。但是,福音并没有接替整部律法,为人提供一种不同的救恩之法。它反而坚立律法,证明律法所应许的一切都已成全。它已将以前的影子变成本体。当基督说“律法和先知到约翰为止”(路 16:16),他并未将列祖们当作律法的奴仆,从而把他们圈在不能逃脱的咒诅之下。他的意思是:他们只领受了初步的教导,远未达到福音教义的高度。因此,保罗在称福音是“神的大能,要救一切相信的”之后,又接着说:“有律法和福音为证”(罗 1:16、3:21)。在同一封书信的末了,虽然他称“所讲的耶稣基督”是“永古隐藏不言的奥秘”(罗 16:25),但是又补充道:这奥秘已经藉着众先知的书显明出来(参罗 16:26)。我们由此推论,福音与整部律法的惟一差别只在彰显的清晰度上;虽然如此,因为神在基督里面赏赐给我们测不透的丰盛恩典,所以我们可以恰当地说,藉着基督的降临,天国在地上得以建立(参太 12:28)。

五、施洗约翰居于律法与福音之间,他所担任的中间职分与两者都有关系。虽然他宣告基督是“神的羔羊,除去世人罪孽的”,从而陈明了福音的总纲;然而,因为他没有揭示在基督的复活中彰显出来的无与伦比的权能和荣耀,所以基督说他不如使徒。当基督说:“凡妇人所生的,没有一个兴起来大过施洗约翰的;然而天国里最小的比他还大”(太 11:11),就是这个意思。基督在此并不是称赞人,但是当他说施洗约翰高过所有先知的时候,是在高举福音的传讲,在另一处福音被称为天国。施洗约翰在回答犹太人时说他自己只是“声音”(约 1:23),仿佛他在先知之下,这并不是虚伪的谦卑,他的意思是说,神并没有将真正的使命托付给他,他只是担任使者的职分,就如玛拉基的预言:“看哪,耶和华大而可畏之日未到以前,我必差遣先知以利亚到你们那里去”(玛 4:5)。确实,在他的整个侍奉过程中,他只是预备人作基督的门徒。他甚至引用先知以赛亚的话证明这职分是神指派的。在此



意义上, 基督称施洗约翰为“点着的明灯”(约 5:35), 因为正午尚未来到。然而这并不妨碍我们将他列在福音的传道者之中, 因为他使用与神后来交付给使徒的洗礼相同的洗礼。然而尽管如此, 他仍然是仅仅开始了一项事工, 这事工在基督荣耀升天之后, 由使徒们更加自由、迅速地完成。

## 第十章 新旧约的相似

本章分成四个部分。(一)、讨论的要旨、效用和必要性, 第一段。(二)、证据: 一般来说, 虽然在施行上有区别, 但旧启示和新启示实际上是一个启示。两个启示完全相符的三个要点, 第二段至第四段。(三)、旧约和新约都是关于永生的盼望, 由此产生另外两个相似或一致点——即两者均藉神白白的怜悯而订立, 并藉基督的中保而坚立。用许多论证、经文和实例证明, 第五段至第二十三段。(四)、本章结论, 引用经文坚立之。反驳撒都该人和其他犹太人的狡辩。

段落梗概:

- 一、介绍, 证明新旧启示相似的必要性, 反驳塞尔韦图斯和重洗派。
- 二、概述此相似。两约实际是一个, 虽然施行上有不同。新旧启示完全相符的三点。
- 三、第一个相似, 或一致, 即旧约与新约一样, 其应许超越今生, 并提出永生的确切盼望。此相似性的原因。回答异议。
- 四、另外两个相似点, 即两约均藉神的怜悯订立, 并藉基督的中保坚立。
- 五、第一个相似点和其他两个要点的基础, 一个绵延长久的证据。第一个论证取自一节经文, 保罗在其中指出两次启示的圣礼具有相同的意义, 从而证明古代教会的景况与我们相似。
- 六、根据约 6:49 提出的异议, 即以以色列民在旷野吃过吗哪, 还是死了, 但是基督徒吃基督的身体, 就不死。调合约翰与保罗。
- 七、从律法和先知而得的另一个证据, 即在基督彰显之前, 神话语苏醒灵魂的权能。因此, 相信神话语的犹太人就被提升到盼望永生。
- 八、根据约的形式而得的第三个证据, 指出在基督以肉身显现之前之后订立的约实际上是一个。
- 九、根据表述此形式的清楚词语, 证实前一个证据。根据前一证据和神的本性又一次证实。
- 十、由实例得到的第四个证据。亚当、亚伯和挪亚在受到各样试炼时, 忽视今世, 充满活泼的信心, 并且义无反顾地盼望更好的生命。因此, 他们与福音下的信徒拥有相同的目标。
- 十一、继续第四个证据, 以亚伯拉罕为例, 他的呼召和一生表明他炽热地盼望永恒的至福。解决异议。
- 十二、继续第四个证据, 以撒和雅各为例。
- 十三、第四个证据结束。亚当、亚伯、挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各和律法以下的其他人, 期盼神的应许不是在地上, 而是在天上成就。因此, 他们称今生为在世寄居, 并盼望埋在迦南地, 这里是永福的预表。
- 十四、从雅各热切获取长子名分得到的第五个证据。这表现出对将来生命的强烈盼望。巴兰也有些明白。
- 十五、大卫的第六个证据, 他盼望从神而来的大事, 然而仍然宣告今生不过是虚

空。

十六、大卫的第七个证据。他说信徒的幸福只有在将来的状态中才能实现。

十七、从所有藉着信心和盼望寻求在天国得着他们今生没有看到之幸福的敬虔人共有的感情和告白而得的第八个证据。

十八、从义人的欢欣肯定前一个证据，即使世界正在毁灭。

十九、约伯的第九个证据，他最清楚地讲明此盼望。解决两个异议。

二十、后来先知们的第十个证据，他们教导说义人的幸福超越今生的限制。

二十一、以西结看到枯骨的异象，以及以赛亚书的一节经文清楚确立此证据。

二十二、由先知书中的经文而来的最后一个证据，清楚讲明义人在天国享受的永生。

二十三、两个启示相似的结论。用四节经文更充分地证实。反驳撒都该人和其他犹太人否定永远救赎和教会盼望的错谬。

一、由前文清楚可见，自从有世界以来，所有被神收养特作他子民的人，都在与我们相同的情形之下，藉着与我们相同的教义纽带，进入与神所立之约；但是，因为确立这一点非常重要，所以我在这里要附带说明：既然列祖与我们分享同一产业，并藉着同一位中保的恩典盼望同一救恩，那么他们在这一方面的情况与我们究竟有多大的不同。我们从律法和先知书中举出的经文证据，虽然清楚证明神的子民从来没有任何其他敬虔与真信仰的法则；但是，然而因为在关于新旧约之间的不同这一题目上有许多讨论，可能会使一般的读者感到困惑，所以我们要特别在这里仔细予以探讨。此讨论无论如何都是最有用的，并且眼下因为恶棍塞尔韦图斯和重洗派中的一些疯子而更加必要，他们看以色列民有如一群猪猡，荒谬地幻想主饱其以今世的肥甘，但却丝毫没有有福永生的指望。我们应当护卫敬虔的心智不受此错谬的毒害，同时解决在提到新旧约差异时产生的所有难题。另外，我们还要顺带考察基督降生以前主与以色列人所立的约，与基督显明之后他与我们所立的约之间，存在哪些相似和不同。

二、其实这两者用一句话就可以解释清楚。即神与列祖所立的约，和神与我们所立的约在实际和实质上毫无区别，就是同一个约，只是在施行上有些区别而已。但是，因为这样简要的总结不足以让人完全明白此题目，所以必须详细解释。然而，在说明两个启示的相似性，毋宁说同一性时，不必赘述前文已经讨论过的具体细节，并且也不宜提出将要在别处再行思考的内容。我们在这里要强调三个要点：首先，神赐给犹太人以今世的富庶和幸福，不是要他们以此作为追求的最终目标，而是要他们盼望永生，并且承受此永生已被神谕，被律法和先知所证实；其次，他们藉以与主和好的约，不是建立在他们自己的功劳之上，而是惟独建立在召他们的神的怜悯之上；再次，他们拥有并认识中保基督，并藉着中保与神联合，能以承受神的应许。第二点或许还不十分为人明白，且留待适当的地方再作讨论（第三卷第十五章至第十八章）。我们将用先知书中许多明显的经文来证明：神赐给或应许他子民的一切，都是纯粹出于他的良善和大宽容。第三点已在多处

有所说明。我们对第一点也不是没有提到。

三、由于第一点与目前讨论的题目关系最大，并且也最有争议，所以我们应该比较详细地进行考察，同时顺带解释其他两点，或者以后在适当的地方再作补充。当使徒保罗论到神所赐下的关于他儿子耶稣基督的福音时说：“这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的”（罗 1:2），就除去了一切的疑惑。他又说：“神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证”（罗 3:21）。因为福音不是将人心局限于享受今世生活，而是提升到对永生的盼望；不是把他们束缚在尘世的愉悦中，而是宣告有财宝积攒在天上，并把人心带向天国。因为他在另一处这样解释说：“既然信他，就受了所应许的圣灵为印记，这圣灵是我们得基业的凭据”（弗 1:13~14）。又说：“听见你们在基督耶稣里的信心，并向众圣徒的爱心，是为那给你们存在天上的盼望；就是你们从前在福音真理的道上所听见的”（西 1:4~5）。又说：“神藉我们所传的福音召你们到这地步，好得着我们主耶稣基督的荣光”（帖后 2:14）。所以它也被称为“救恩之道”，“神拯救信徒的大能”和“天国”。但是，如果福音的教义是属灵的，并且使人能够拥有不朽坏的生命，那么我们就应当设想那些承受此永生应许的人会完全忽视对灵魂的关怀，像牲畜一样愚蠢地生活在肉体的快乐中。这里也请不要狡辩说，律法和先知书中关于福音的应许是给予新约下的子民的。因为保罗在陈明律法中有福音的应许之后不久又补充说：“我们晓得律法上的话，都是对律法以下之人说的”（罗 3:19）。我承认他在那里是论述另一个题目；但是，当他说律法中包含的一切均指向犹太人时，他并未健忘到忘记了他在前面几节所说律法应许了福音的话。因此，当使徒说旧约包含着福音的应许时，很明显他是指出旧约特别与来生有关。

四、同样我们可以推论：旧约是因神白白的怜悯而订立，并藉基督的中保而竖立。因为，福音宣讲的不过是罪人由神的父爱而被称义，并没有任何人的功劳。福音的总结就是基督。当我们知道犹太人有份于以基督为惟一根基的福音之约，又有谁敢说他们没有基督呢？当我们知道藉信称义的教义已经指示给他们，谁又敢说他们不能得着白白救恩的好处呢？但是，为了不在明显之事上多费笔墨，让我们引用主的话：“你们的祖宗亚伯拉罕欢欢喜喜地仰望我的日子，既看见了，就快乐”（约 8:56）。基督在这里论到亚伯拉罕的话，使徒指出也适用于所有信徒，他说：“耶稣基督昨日今日一直到永远，是一样的”（来 13:8）。因为他在这里不仅仅是说到基督永恒的神性，而且也说到一直显明给信徒的他的权能。因此，有福的童贞女和撒迦利亚，在他们的颂赞中都说，在基督中启示出来的救恩，是成就神对列祖、亚伯拉罕及其后裔施怜悯的应许（参路 1:55、72）。如果主在基督的显现中，履行了他古时的誓言，那么就不能否认誓言的主体必定一直是基督和永生。

五、事实上，使徒视以色列人不但在恩约的恩典上，而且在圣礼的含义上，都与我們同等。当他提出旧约中讲到他们以前所受刑罚的例子，为了震慑哥林多信徒不要犯同样的恶，就先指出，他们没有权利享受任何特权，能够免除神对犹太人所施的刑罚，因为主不但以同样的怜悯待他们，而且用相同的记号显明他的恩典（参林前 10:1）；仿佛他是说：如果你以为，因为你已经领受的洗礼和每天掰的饼都有

优美的应许，所以就脱离了危险，并且如果你轻慢神的良善，沉溺于放荡的生活，那么，你当知道犹太人也有同样的记号，然而主对他们仍然施以最严厉的审判。他们从前都在云下，都从海中经过，都在云里、海里受了洗。有人说这不过是一种属肉体的洗礼，与我们属灵的洗礼只在一定程度上相同。但是如果这样，使徒的论证就不能得出任何结论了；因为他在这里的目的是在防止基督徒幻想他们在洗礼上优于犹太人。另外，他下面说的话也反驳了这种狡辩：“他们吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水；所喝的，是出于随着他们的灵磐石，那磐石就是基督”（林前 10:3~4）。

六、他们为要推翻保罗这节经文的力量，就援引救主的话而提出异议，“你们的祖宗在旷野吃过吗哪，还是死了”，“人若吃这粮，就必永远活着”（参约 6:49、51）。这两节经文极易调合。主面对的是一群只求肉体饱足、不问灵魂粮食的听众，所以就用了适合他们才智的言语，并且特别为了迁就他们属肉体的观点，而将吗哪与他自己的身体作比较。他们要求基督行神迹来证明他的权柄，就像摩西在旷野使天空降下吗哪一样。对于吗哪，他们只看到能够给当时饥饿的人充饥，但是没有深刻明白保罗指出的崇高奥秘。因此，基督为了阐明他们应该期望从他身上得着比他们的祖先从摩西所得更加卓越的祝福，才作此比较。如果你认为：主藉摩西从天上降下粮食叫他的百姓在旷野维持肉体生命一段时期，是一个伟大的、可纪念的神迹；那么由此可以推论，赐下永生的粮食要更加卓越得多！我们明白主为什么不提吗哪的主要意义，而仅仅提到它最普通的用途。因为犹太人有意要谴责他，将他与那位用吗哪满足人们需要的摩西作对比，基督回答说：他要给予的恩典要大得多，与其相比，他们如此宝贵的、只是维持肉体生命的那恩典，实在是微不足道。另外，保罗知道主从天上降下吗哪。不仅仅是为了供应他们的肉体，也是作为一种属灵的奥秘，预表在基督里得到的属灵新生，因此他没有忽视最值得注意的品质。上文充分证明：主现在赐给我们的属地与永恒生命的应许，不仅赐给犹太人，而且也有真正属灵的圣礼为印记。关于这个题目，奥古斯丁已经为了反对摩尼教徒浮士德而详细地讨论过。

七、如果读者希望引用律法和先知书的经文，表明属灵的约也是列祖所共有的，就像我们已经提出的基督和众使徒的见证那样，我很愿意满足他们，因为这样可以更加彻底地反驳我们的反对者，从而再没有逃避的余地。我首先提出的这个证据，虽然明知那些目空一切的重洗派会认为它轻浮，甚至近乎荒谬，但是对于柔顺和冷静的人，却有极大的分量。神的道本身有极大的效力，可以苏醒所有神喜悦赐给的人，我认为这是理所当然的。彼得说得真确：这是“不能坏的种子，是永存的”（彼前 1:23、25），这是援引以赛亚的话（参赛 40:8）。当神在古时藉着这神圣的约使犹太人与他联合时，毫无疑问，他拣选犹太人有永生的盼望。当我说，他们领受了那使他们与神更加接近的道时，我所指的不是那种弥漫天地以及宇宙万有的一般的传递，此传递虽然按照万有的本性，使它们有生命，但并未拯救任何万有脱离必然的败坏。我所指的是一种特殊的传递方式，敬虔人的心智藉此被关于神的认识光照，并以某种方式与他联合。亚当、亚伯、挪亚、亚伯拉罕，以及

其他族长，都是被神的道光照而与他联合，我要说他们毫无疑问已经进入了神不朽的国度。他们真与神有份，而这是不能与永生的福分分开的。

八、如果这一点似乎还没有讲清楚，那么让我们再思考约的形式，这不但可以叫清醒的人满意，而且可以充分显明那些反对者的无知。神与他的仆人们订立的约一直是：“我要作你们的神，你们要作我的子民”（利 26:12）。按照先知惯常的解释，这些话包含生命、救恩与全部的祝福。大卫多次宣告：“有耶和华为他们的神，这百姓便为有福。他所拣选为自己产业的，那民是有福的”（参诗 144:15, 33:12），并且这是极有理由；这不仅仅是指尘世的幸福，还因为神救他所收养的子民脱离死亡，永远保守他们，并且以永远的怜悯恩待他们。其他先知也说过：“耶和华我的神、我的圣者啊，你不是从亘古而有吗？我们必不至死”（哈 1:12）。“耶和华是给我们设律法的，耶和华是我们的王，他必拯救我们”（赛 33:22）。“以色列啊，你是有福的，谁像你这蒙耶和华所拯救的百姓呢”（申 33:29）。先知们并不做多余的工作，然而他们不断提醒我们，倘若主是我们的神，那么我们就缺乏善事和救恩的确据。这是有充分根据的。如果他用脸光照我们是救恩的完美确据，那么神岂会向任何人彰显自己做他的神，而不打开他救恩的宝库呢？神作我们的神时所用的措词是，如他借摩西的口宣告：“我要在你们中间行走”（利 26:12）。享受此临在，必定同时享受生命。并且，即使没有其他言语，但在下面的话语中，他们也已有了属灵生命的清楚应许：“我是耶和华你们的神”（出 6:7）。因他宣告：他不但是他们肉体的神，而且特别是他们灵魂的神。然而，除非藉着义与神联合，否则灵魂在身体死亡的时候，仍然与神疏离。另一方面，哪里有与神的联合，哪里就有永存的救恩。

九、再者，他不仅宣告过去是他们的神，而且应许将来也要作他们的神。这是要使他们的盼望不囿于今世的福分，而是向前延伸到永恒。另外，这种注目将来是有果效的，从许多经文可以看出，信徒通过回忆神永不离弃他们，不仅在眼下的患难中得着安慰，而且将来亦如是。另外，关于应许的第二个部分，即神的赐福，他更加明白地坚固他们说，将超越今生，“我要作你和你后裔的神”（创 17:7）。如果神通过恩待死者的子孙，显明对他们的恩宠，那么对他们自己必有更大的恩宠。神不像人，当我们的朋友死去而再无机会爱他们时，便把爱转移到他们的儿女身上。但是，神的恩慈不受死亡的阻碍，他使死者也享有他的怜悯，因他们的缘故，这好处将延续到他们千代的子孙。因此，当神描述他丰盛、伟大的良善将满溢而泽及他们所有的后裔时，是给出此良善的铁证；他们在离世以后，将要享受此良善（参出 20:6）。当神在亚伯拉罕、以撒、雅各死了许久之，仍然称自己是他们的神，便印证了此应许的真实，某种意义上是成就了此应许。为什么呢？假如他们已经灭亡，这岂不是很荒谬的称呼吗？这等于说，我是那些不存在之人的神。所以，福音书著者说，仅凭这一个论证，救主就驳倒了撒都该人（参太 22:23~34），使他们不能否认摩西所见证的死人复活，因为摩西教导他们“众圣徒都在他手中”（申 33:3）。因此不难推论：死并不是那些被主宰生死之主所保护的人从此消灭。

十、现在我们来讨论此争论的关键：即信徒是否有主的教导，知道自己在何处有更美好的生命，并轻看今世而热望来生。首先，神给予他们的生命的方式使其成

为不断的操练，藉此提醒他们，如果他们只在今世有盼望，便是最可怜的人了。亚当甚至一想到他失去的至福，就极其痛苦，他难以通过辛苦劳作满足自己的需要，并且神的咒诅不局限于身体的劳作，亚当所剩下的惟一的安慰也变成最深的悲哀；他的两个儿子，其中一个被哥哥所杀，而幸存的一个，亚当一见就会感到嫌恶和恐惧。亚伯正值花季，就被残忍地谋杀，这是人类所遭灾祸的一个例子。当整个世界安心沉溺于纸醉金迷的时候，挪亚却花费生命的一大部分辛劳地建造方舟。他逃脱了死亡，但所遭受的痛苦，甚于死一百次。除了呆在坟墓一般的方舟中长达十个月之外，最不舒服的莫过在动物的粪尿臭气中生活如此之久。度过这些困难以后，他又遭遇新的悲哀。他看到自己被亲生儿子讥笑，被迫亲口咒诅一个儿子，而这儿子是他因为神的大恩慈，从大洪水中救出来的。

十一、亚伯拉罕的信心胜过我们千万倍，神将此信心摆在我们面前作为最好的榜样，并且我们如要成为神的儿女，就必须属于他的家。作为所有信徒之父，如果亚伯拉罕在他们当中连最低的地位也没有，岂不是荒谬之极吗？他不能被排除在外；事实上，即使把他从最尊荣的地位上排除，整个教会亦不免要毁灭了。至于他的生命经历：当他被神的命令呼召的时候，他离开了本地、本族、父家，而这些是人们以之为人生最大幸福的，仿佛主定意要夺去他一切地享受一般。当他刚刚进入奉命居住之地时，立即被饥荒逐出。在他退而求安之地，为了自己的安全，被迫献出妻子。这一定比死许多次还难受。在重返寄居地之后，他又再度因饥荒离开。住在一个常为饥荒威胁，不离开就有死亡危险的地方，有什么幸福可言呢？在亚比米勒的国中，他再一次为了自己的安全，而不得不失去妻子（参创 20:1~2）。经过多年漂泊流浪的生活之后，他又迫于仆人不时的争闹，而与视同亲生的侄儿分开。这样的离别，他一定撕心裂肺。不久以后，他就知道侄儿被敌人所掳。无论走到什么地方，他总是遭遇野蛮的邻舍，甚至想从自己辛苦挖掘的井中汲一点儿水来喝，也是不能。因为如果不是被禁止打水的话，他就不必从基拉耳王的手中购买井的使用权了。当他已经年老时，看到自己膝下无子（这是老年人最大的痛苦），及至意外生了以实玛利，却又受到撒拉的羞辱，好像是他鼓励使女小看主母，自己成为家庭纠纷的缘由一般。最后，以撒出生，但随之而来的，是长子以实玛利离家，几乎是被充满敌意地赶走和遗弃。只有以撒留了下来，并且年迈的亚伯拉罕非常爱他，然而不久之后，神却命令他把以撒献为燔祭。还有什么比父亲亲手杀死儿子更恐怖的呢？如果以撒死于疾病，人们会觉得这老人非常可怜，因为他的得子好像是一种愚弄，一定比没有儿子还要加倍悲伤。如果以撒被陌生人杀死，这比自然死亡糟糕得多。但是与被父亲杀死相比，这些灾祸都不足为道。总之，亚伯拉罕的一生都是在忧患痛苦之中，如果有人想要举出人生不幸的例子，那么非亚伯拉罕莫属。人不能这样说：他并不是如此不幸，因为他最后还是逃脱了所有这些暴风骤雨。如果一个人长期经历各样苦难，最后终于勉力得脱，我们不能说他的人生是幸福的；只有那些在今生得享清福，并且没有忧患扰乱的人，才算幸福。

十二、以撒的不幸少一些，但也鲜有尝到生活的甜美，他遇到一些使人在世上无

法快乐的烦恼。饥荒把他赶出迦南地；他的妻子被夺爱；他的邻舍常与他为难，他甚至不得不与他们争夺水井。在家里，他因以扫的妻子们烦恼；他因儿子们的不合而刺痛，不得不让他自己祝福的儿子出去流浪（参创 28:5）。至于雅各，也实在是一个极端惨苦的范例。在童年时代，他就常受兄长们的威胁警告，最终被迫离开父母和故乡在外流浪；除了流浪的艰辛以外，他还受到舅舅拉班的虐待，比兄长们对待他更糟。他苦受七年最重的劳役，仿佛这还不够，又在娶妻上受骗。为了娶另一位妻子，他不得不再次服劳役，在此期间，正如他自己所抱怨的，白日受尽干热，黑夜受尽寒霜（参创 31:40~41）。在这二十年里，他过的是极其艰苦的生活，每天受到岳父的欺负。他在家也待不着安宁，妻子们争吵、仇恨、妒忌，把家弄得四分五裂。在奉命返回故乡的时候，他仓皇离开岳父家，仿佛是不光彩的逃亡。甚至在旅途中，他仍然没能逃脱岳父的谩骂和羞辱（参创 31:23）。不久以后，他陷入更大的难处之中。在即将到达兄长所住之地的路上，他面临着残忍的仇敌所能想到的各样加害。因此，当他快要见到兄长时，极端的恐惧使他极其痛苦愁烦；及至见到了，他俯伏在兄长面前，像一个半死的人，直到发现兄长的态度比他所指望的更加温和。还有，当他刚进入那地的时候，他惟一亲爱的妻子拉结就去世了。然后，他听说拉结所生的他最最疼爱的儿子被野兽吞吃。他亲口陈说自己的丧子之痛；悲伤多日之后，他仍然拒绝安慰，说：“我必悲哀着下阴间，到我儿子那里”（创 37:35）。再者，他的女儿被人掳掠污辱，儿子们残酷地报复，不但招致当地所有居民忌恨，而且使他处在灭绝的巨大危险之中，这些必定使他极其烦恼、焦虑和悲痛。此后，他的长子流便犯了极可恶的罪，比其他一切更叫他悲哀。妻子受侮辱是最大的灾祸之一，但如果行强暴的是自己的儿子，这又怎么说呢？不久以后，他的家又有乱伦的事（参创 38:13~18）。这许多不名誉的事连续发生，着实令这位历经沧桑、刚强坚韧的人心碎。当他的生命快要结束时，他努力使自己和家人能够熬过饥荒；他听到一个儿子被囚狱中，这一新的不幸使他颇受打击；为救这个儿子，他不得不把心爱的便雅悯交给其他儿子（参创 42）。这许多不幸接连发生，谁能说他有片刻的安宁呢？他自己是最能见证自己的，他对法老说：“我平生的年日又少又苦，不及我列祖在世寄居的年日”（创 47:9）。他既说自己无日不在惨苦之中，便是否认经历到主应许给他的昌盛。因此，雅各或者是不恰当地、忘恩负义地衡量了神的恩宠，或者是诚实宣告他在地上乃是生活在痛苦当中。如果这样，那么他所盼望的就不是属世之物。

十三、如果这些圣族长们指望从神手中得到幸福的生活（这是不容置疑的），那么，他们所思忖的幸福就不是现世的幸福。使徒最精辟优美地论到这一点：“他（亚伯拉罕）因着信，就在所应许之地作客，好像在异地居住帐棚，与那同蒙一个应许的以撒、雅各一样。因为他等候那座有根基的城，就是神所经营、所建造的”，“这些人都是存着信心死的，并没有得着所应许的，却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。说这样话的人是表明自己要找一个家乡。他们若想念所离开的家乡，还有可以回去的机会。他们却羡慕一个更美的家乡，就是在天上的；所以神被称为他们的神，并不以为耻，因为他已经给他们预备了一座城”（来



11:9~10、13~16)。他们不屈不挠地追求那没指望在地上成就的应许，所以除非他们盼望这些应许在另一个世界成全，否则就是愚不可及了。使徒合理地特别强调：他们称这个世界为寄居，而摩西也曾这样描述（参创 47:9）。如果他们在迦南地是天路客和客旅，那么，主给他们承受迦南地的应许又在哪里呢？因此很清楚，主给他们拥有迦南的应许，是关乎较远的事。因此，他们在迦南除了坟墓以外，没有得到一寸土地；这就证明他们盼望在死后享受应许的福分。雅各极愿埋葬在迦南，就是为着这个缘故，所以他叫约瑟起誓做成这事（参创 47:30），而约瑟临终时亦吩咐在他死后，要把他的骸骨埋葬在那里，虽然经过数代之后，骸骨早已化成灰烬（参创 50:25）。

十四、简言之，很明显他们一生都在仰望将来的福分。如果雅各不是盼望得到更大的祝福，他为什么冒着这样大的危险，热切地谋求长子的名分呢？因为在地上的时候，这长子的名分只带来背井离乡，根本没有好处。在临终的时候，雅各说“耶和華啊，我向来等候你的救恩”（创 49:18）。如果他不是在死亡中看见新生命的开端，那么他在垂死的时候，还等候什么救恩呢？甚至在其他方面竭力抵挡真理的人，也有类似的印象，更何况圣徒和神的儿女呢？当巴兰说“我愿如义人之死而死，我愿如义人之终而终”（民 23:10），这是什么意思呢？正是恰如后来大卫所说“在耶和華眼中，看圣民之死极为宝贵”（诗 116:15），“恨恶义人的，必被定罪”（诗 34:21）。如果死亡是人类的终极界限，那么，义人与恶人就没有分别了。他们真正的区别是死后的定数不同。

十五、到目前为止，我们只谈到摩西五经中的启示。根据反对者的观点，摩西的职事只是把肥沃的土地及其丰富的出产摆在以色列民面前，引诱他们敬拜神；然而，除非故意拒绝神启示的亮光，否则每个人都会在其中看到属灵恩约的明证。如果我们考察先知书，会最为清楚地看到基督的国度和永生。首先，按照神作为的次序，作为较早的先知，大卫讲说属天的奥秘不如后来的先知清晰，然而他所说的一切都清楚、确定地指向永生。下面的话见证了他怎样看待自己在世上的生活：“我在你面前是客旅，是寄居的，像我列祖一般。各人最稳妥的时候，真是全然虚幻。世人行动实系幻影。主啊，如今我等什么呢？我的指望在乎你”（诗 39:12、5~6、7）。毫无疑问，人若承认世上并无可靠之事，而坚定地盼望神，就证明他所注目的幸福乃在别处。每当大卫安慰信徒时，惯常提醒他们要注目此幸福。在另一处经文中，他提到如花如草的虚空人生之后，又说：“但耶和華的慈爱归于敬畏他的人，从亘古到永远”（诗 103:17）。他在另一篇中也呼应说：“你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要灭没，你却要长存；天地都要如外衣渐渐旧了，你要将天地如里衣更换，天地就都改变了。惟有你永不改变，你的年数没有穷尽。你仆人的子孙要长存，他们的后裔要坚立在你面前”（诗 102:25~28）。如果即使天地都已消灭，而敬虔人仍要在神面前立定，就说明他们的救恩与神的永恒相连。然而，这盼望若不建立在以赛亚所宣告的应许之上，必然不能立定，主耶和華说：“天必像烟云消散，地必如衣服渐渐旧了，其上的居民也要如此死亡；惟有我的救恩永远长存，我的公义也不废掉”（赛 51:6）。这里指出，义和救恩的永存不是因为它们在神里面，

而是因为他们被人所经验。

十六、还有极多歌颂信徒兴盛的经文，如果不是指天上荣耀的彰显就毫无意义。例如，“他保护圣民的性命，搭救他们脱离恶人的手”（诗 97:10），“散布亮光是为义人；预备喜乐是为正直人”（诗 97:11），“他的仁义存到永远。他的角必被高举，大有荣耀；恶人的心愿要归灭绝”（诗 112:9~10），“义人必要称赞你的名；正直人必住在你面前”（诗 140:13），“义人被记念，直到永远”（诗 112:6），“耶和华救赎他仆人的灵魂”（诗 34:22）。但是，主常常容许恶人搅扰、杀害他的仆人，容许义人在黑暗和穷困中衰残，同时容许恶人如众星闪耀；甚至神有时也向信徒掩面，不让他们长久快乐。因此，甚至大卫也毫不隐讳地说：如果信徒定睛在今世，他们必大受试探，以为神既不宠爱也不奖赏纯全；不敬虔之人在世繁荣昌盛，而义人却遭遇羞辱、穷困、藐视和各种十字架。诗人说：“至于我，我的脚几乎失闪，我的脚险些滑跌。我见恶人和狂傲人享平安，就心怀不平”（诗 73:2~3）。最后，在陈明讼状之后，他做结论说：“我思索怎能明白这事，眼看实系为难，等我进了神的圣所，思想他们的结局”（诗 73:16~17）。

十七、因此，我们应当从大卫的宣信中明白：旧约时代的圣列祖们并非不知道神在今世很少或者根本没有成就对他仆人的应许，因此他们仰望神的圣所，在那里有神为他们珍藏的、在今世影子般的生命中没有显明的福分。这圣所就是神最后的审判，虽然他们的眼睛看不见，但却藉着信心看到并心满意足。由于有此确信，他们毫无疑问不论在今世有何遭遇，终有一天神的应许要成就。有经文为证：“至于我，我必在义中见你的面；我醒了的时候，得见你的形像就心满意足了”（诗 17:15），“至于我，就像神殿中的青橄榄树”（诗 52:8），“义人要发旺如棕树，生长如黎巴嫩的香柏树。他们栽于耶和华的殿中，发旺在我们神的院里。他们年老的时候仍要结果子，要满了汁浆而常发青”（诗 92:12~14）。此前大卫说道：“耶和华啊，你的工作何其大，你的心思极其深！……恶人茂盛如草，一切作孽之人发旺的时候，正是他们要灭亡，直到永远”（诗 92:5~7）。义人的光辉和美丽不就是在神的国度改变这世界的面貌之后才显明吗？他们举目仰望那永恒的世界，就轻看今世暂时的患难，并这样感叹：“他永不叫义人动摇。神啊，你必使恶人下入灭亡的坑；流人血、行诡诈的人必活不到半世”（诗 55:22~23）。今世哪里有永远吞没恶人的坑呢？另一处描述恶人之幸福的经文是：“他们度日诸事亨通，转眼下入阴间”（伯 21:13）。另一方面，正如大卫诉苦说，圣徒不仅受到搅扰，而且处处遭受打击和压迫，那么他们的安稳何在呢？安稳在这里。大卫所仰望的并不是这如大海翻腾一般盛衰变迁的世界，而是主将来对天与地的永恒判决，正如诗人在另一段经文中优美地描述：“那些倚仗财货自夸钱财多的人，一个也无法赎自己的弟兄，也不能替他将赎价给神”；“他必见智慧人死，又见愚顽人和畜类人一同灭亡，将他们的财货留给别人。他们心里思想，他们的家室必永存，住宅必留到万代；他们以自己的名称自己的地。但人居尊贵中不能长久，如同死亡的畜类一样。他们行的这道，本为自己的愚昧，但他们以后的人还佩服他们的话语。他们如同羊群派定下阴间，死亡必作他们的牧者。到了早晨，正直人必管辖他们。他们的美容必被阴间所灭，以致无处

可存” (诗 49:6~7、10~14)。诗人嘲笑愚昧人一心追求今世转眼即逝的快乐, 指示智慧人必须寻求另一种非常不同的至福。然而, 当大卫宣告在恶人被毁灭之后, 义人的国度将兴起, 就更加清楚地揭示了复活的奥秘。“一宿虽然有哭泣, 早晨便必欢呼” (诗 30:5), 若不是在今生结束之后, 圣徒将获得新的生命, “早晨”又作何解呢?

十八、因此, 信徒用这话作为痛苦时的安慰和患难中的良药: “他的怒气不过是转眼之间, 他的恩典乃是一生之久” (诗 30:5)。他们几乎一生多灾多难, 怎么可能只在转眼之间呢? 既然他们只是略略品尝, 又在哪里看到神长久的仁慈呢? 如果他们的眼光局限于地上, 那么根本就没有找到; 但是, 他们仰望天上, 所以看到主使圣徒受苦只是暂时, 而他的怜恤却到永远; 另一方面, 他们也预见到, 那些在虚幻中暂时享乐的恶人将要永远灭亡, 因此经上说: “义人的记念被称赞, 恶人的名字必朽烂” (箴 10:7), “在耶和华眼中, 看圣民之死极为宝贵” (诗 116:15), “他必保护圣民的脚步, 使恶人在黑暗中寂然不动” (撒下 2:9); 这些经文表明他们深知: 义人虽然受尽苦难, 但结局是永生和平安; 而恶人虽然在今世快乐, 却渐渐滑入灭亡的漩涡。所以恶人之死被称为“与未受割礼的人一样” (结 28:10), 意即他们与复活的盼望无份。因此, 大卫想不出比这更加可怕的咒诅: “愿他们从生命册上被涂抹, 不得记录在义人之中” (诗 69:28)。

十九、约伯记的经文最震耳: “我知道我的救赎主活着, 末了必站立在地上。我这皮肉灭绝之后, 我必在肉体之外得见神。我自己要见他, 亲眼要看他, 并不像外人” (伯 19:25~27)。那些想要炫耀自己机智之人强辩说, 经文所指不是最后的复活, 而是约伯盼望神比较恩待他的那一日。即使同意经文也包含这种意思, 然而我们仍要迫使他们承认, 不论他们是否愿意, 即如果约伯的盼望只在今世, 那么这盼望从未完全实现过。因此, 我们必须明白, 当他确知即使躺卧在坟墓里, 救赎者仍将与他在时, 必然是在仰望将来的永生。对于那些只思念今生的人而言, 死是极度的绝望; 但是死亡不会摧毁约伯的盼望。他说: “虽然他杀我, 我仍然信靠他” (伯 13:15, KJV)。吹毛求疵之人不应该提出异议说: 这只是少数人的说法, 不足以证明犹太人都相信这教义。我要马上回答他: 这少数几个人并不是在讲说神只向杰出之人暗中启示的隐秘智慧, 而是受圣灵差派作百姓的教师, 他们公开宣讲神的奥秘, 并且所有普通人都当明白这是公众信仰的基本真理。因此, 当我们听到圣灵清楚教导属灵生命的经文在犹太教会中诵读时, 如果将其局限为仅仅与属世富足有关的属肉体之约, 这是不可容忍的悖谬。

二十、论到后来的先知们, 我们有了更多的支持。如果在说到大卫、约伯和撒母耳时, 我们已经轻易取胜, 现在就更加容易了; 神井然有序地施行他的怜悯之约, 当越临近启示完全显明之日, 神的启示就越清楚。起初, 在神赐给亚当第一个救恩的应许时 (创 3:15), 这启示的光就如微弱的火星, 之后这光越来越充实, 越来越明亮, 最后当一切云雾消散, 基督那公义的日头就明亮地照耀全地 (参玛 4:2)。因此, 在诉求先知时, 我们并不担心证据不足, 反而我们有太多材料, 远超过本题目当有的篇幅 (确实, 本题目需要较多的讨论), 我相信, 通过前面的讨论, 我已

经铺平了道路,因此每一位稍有见识的读者都可以继续思考,所以我会避免冗长,并且目前也不大需要;然而我要提醒读者使用前面已经交给他们的钥匙(上文第四章第三、四段);即,每当先知们提到信徒的幸福时(此幸福今生罕见),读者必定注意此区别;即为了更恰当地称颂神对子民的良善,先知以今世的福分来预表来世属灵的福分,并且他们描绘出将来的蓝图,提升他们的心智到世界以及其中一切将要毁灭的事物之上,并激励他们思想将来属灵生命的福分。

二十一、举出一个例子就足够了。当以色列人被掳到巴比伦时,他们的分散就如死亡一般,因此,他们不禁以为以西结关于以色列人复兴的预言只是一个神话,因为他们以为以西结的预言就像腐烂的尸体会复活一样。主为要显明甚至在这种情况下,也没有任何障碍能够阻止他彰显他对百姓的恩慈,就让以西结观看异象:平原遍满干枯的骸骨,神以他话语的能力顷刻间赐生命和力量给这些枯骨(参结 37:1~14)。的确,这异象那时候纠正了犹太人的不信,同时也提醒他们,主的大能远超过将他们带回,因为神一点头就使枯干四散的骸骨复活过来。因此,此经文与以赛亚书的一段恰相呼应:“死人要复活,尸首要兴起。睡在尘埃的啊,要醒起歌唱!因你的甘露好像菜蔬上的甘露,地也要交出死人来。我的百姓啊,你们要来进入内室,关上门,隐藏片时,等到忿怒过去。因为耶和华从他的居所出来,要刑罚地上居民的罪孽。地也必露出其中的血,不再掩盖被杀的人”(赛 26:19~21)。

二十二、然而,如果按照类似的原则解释所有经文,就未免太荒唐了;因为有些地方毫无隐讳地指出将来的永生等待着神国的信徒。有些我们已经引证,其他还有很多,但有两处比较特殊,一处是在以赛亚书,“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。他们必出去观看那些违背我人的尸首,因为他们的虫是不死的,他们的火是不灭的。凡有血气的都必憎恶他们”(赛 66:22~24)。还有一处是在但以理书:“那时米迦勒必站起来,并且有大艰难,从有国以来直到此时,没有这样的。你本国的民中,凡名录在册上的,必得拯救。睡在尘埃中的,必有多人复醒,其中有得永生的,有受羞辱、永远被憎恶的”(但 12:1~2)。

二十三、还有两个要点,即族长们拥有基督作为约的确据,并将蒙福的盼望完全放在他的身上,因为比较清楚并且争议较少,所以我将简述。让我们持定下述真理,这是魔鬼穷极计谋也不能颠覆的:即旧约或者主与以色列民所立的约,并不局限于今世的事,还包含了属灵和永生的应许,并且对此应许的盼望深深印在所有真正相信此约之人的心中。我们要抛弃那愚蠢有害的观念,以为主建议给犹太人的,或者犹太人追求的,不过是丰足的食物、肉体上的快乐、充裕的资财、外在的影响力、众多的子孙,以及我们属血气的本性所看重的其他所有事物。因为即使现在,我们的主耶稣基督向跟随他的人所应许的天国,就是他们可以在那里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席(参太 8:11);并且彼得称当时的犹太人是福音恩典的后嗣,他说:“你们是先知的子孙,也承受神与你们祖宗所立的约”(徒 3:25)。除了话语之外,我们的主还用行动来见证这一点;在他死里复活的那一天,他亦

叫许多圣徒复活,并让他们在城中被人看到(参太 27:52);这样,主给了我们一个确切的凭据,他为成就永恒的救恩所做和所受的一切,是为着旧约以下的信徒,与为着我们一样。彼得见证说:他们也拥有那使我们重生的赐信心的灵(参徒 15:8)。当我们知道这同一位圣灵,就是我们里面的一种永生的火花(在以弗所书 1:14 中被称为我们得基业的凭据),亦同样住在他们里面,那么我们又怎敢否认他们亦承受产业呢?因此,撒都该人有圣经关于灵魂不朽和复活的明证,却居然否认,如此糊涂叫人更觉奇怪。现今的整个犹太民族还在盼望弥赛亚在地上的统治,若不是圣经很久以前就预言他们将因拒绝福音而受刑罚,这样的愚蠢也是同样奇怪;所有拒绝天上来的亮光,自甘处在黑暗之中的人,神使他们盲目,这是公正的审判。他们反复阅读摩西的书,但有一张帕子使他们看不到摩西脸上的光辉(参林后 3:14);因此,在归向基督之前,摩西脸上的光辉对他们一直是隐藏着的;他们竭尽全力,将基督与他们现在研读的摩西隔离开来。

## 第十一章 新旧约的不同

本章主要包含三个部分。(一)、新旧约的五个不同点, 第一段至第十一段。(二)、最后一个不同点是旧约只属于犹太人, 而新约属于所有人; 简单考察外邦人的蒙召, 第十二段。(三)、回答关于新旧约不同的两个常见异议, 第十三段及第十四段。

段落梗概:

一、新旧约的五个不同点。这些不同只是在施行方式上, 而不是在实质上。第一个不同, 在旧约中, 属天的产业用现世的福分来表现; 新约不用这类借助。

二、用年幼继承人的比喻证明第一个不同, 如加拉太书 4:1 所述。

三、这就是律法之下的族长们比我们更加重视今生及其福分, 并畏惧刑罚的原因。律法中为何有严厉的、即刻的刑罚。

四、第二个不同。旧约用礼仪预表基督。新约直接显明真理和本体。希伯来书解释此不同的目的。旧约的定义。

五、因此, 律法是我们训蒙的师傅, 引我们到基督那里。

六、尽管如此, 律法之下有一些最坚强的信心典范, 是基督教会中鲜少找到的。说明神启示的一般方法。这些伟人在律法以下, 由礼仪训导, 并且看到和欢呼远处的基督。

七、第三个不同。旧约是字句上的, 新约是属灵的。首先一般性地考察此不同。

八、然后具体阐述, 仔细观察使徒的字句。三个对照。旧约是字句上的、必死的、暂时的。新约是属灵的、赋予生命的、永恒的。字句与圣灵之间的区别。

九、第四个不同。旧约关乎捆绑, 新约关乎自由。用三节经文证明。回答两个异议。

十、后三个不同与第一个不同之间的区别。引奥古斯丁证实。旧约下族长们的情况。

十一、第五个不同。旧约只属于一个民族, 新约属于所有人。

十二、本章的第二个部分基于前一段。关于外邦人的蒙召。为什么保罗认为外邦人的蒙召既奇且新。

十三、本章的最后一个部分。两个异议。(一)、神是不改变的, 不可能矛盾地废除他以前的命定。回答, 并用一段经文证实。

十四、异议。(二)、神最初与犹太人相交时, 可以采取现在与基督徒相交相同的方式。回答, 此异议的荒谬。通过合理地思考神的旨意和恩典的施行来回答。

一、你要问, 然则怎么说呢? 新旧约之间难道没有任何不同吗? 许多经文将两者作为截然不同的事物进行对比, 这又怎么解释呢? 我愿意承认圣经提出了一些差异, 但是对我已在前一章论证的统一性并无妨碍; 在我们按照次序考察完这些差异之后, 读者就能够明白。根据我的观察和记忆, 主要有四个不同点; 如果有人要加上第五个, 我也不反对。我能够证明: 这些差异都是在施行方式上, 而不是在实质上。因此, 这些不同并不破坏新旧约应许的同一性, 基督是两者的根基。第一个不同

是：虽然主在古时喜悦指引百姓的思想，提升他们的心智到天上的产业，然而为了更好地保持他们的盼望，他详细地描述这产业，并通过属地的祝福，让他们预尝天上的产业；而现在，福音清楚明白地启示出将来生命的赏赐，引导我们直接默想永生，原来犹太人采用的次等的教训方式就废弃不用了。那些看不到神这一计划的人，以为神古时的子民并未超越神应许的属地福分。他们听见迦南地常被称为神的律法给予信徒的特别的、惟一的奖赏；他们听到主对违犯律法之人的最严厉的刑罚是赶出迦南，分散到列国之中；他们认为这就是摩西宣告的全部福分与咒诅的主旨；他们自信满满地由此得出结论，即犹太人从其他民族中分别出来，不是为了他们自己的缘故，而是另有原因——即为基督教会提供一个预表，让人藉此看到属灵事物的一个证据。但是，因为圣经有时候表明，神赐下属地的福分，是为要引导犹太人有属天的盼望，所以，如果没有注意到这种赏赐福分的方式，则是极大的愚拙和鲁钝。我们与反对者的争论点是：他们认为以色列人把迦南地视为最高和最终的幸福，但自基督显现以后，我们明白这不过是属天产业的预表；然而我们主张，在以色列人享受的属世产业中，他们仿佛从镜子里面看到他们相信神在天上为他们预备的将来的产业。

二、保罗在加拉太书中用了一个比喻，将此道理说得更加清楚（参加 4:1）。他把犹太民族比作年幼的继承人，还不能管理自己，需要受师傅或管家的指导。虽然此比喻特别是指礼仪，但应用在这里也是非常贴切。这产业既是预定给他们的，也是预定给我们的，但是他们因为稚幼而不能拥有和管理这产业。他们拥有同一个教会，虽然这教会尚处幼年。因此，主把他们置于此监护之下，给他们属灵的应许，这应许不是清楚、明显的，而是用地上的事物来进行预表。因此，当他拣选亚伯拉罕、以撒、雅各和他们的子孙，使他们有永生的盼望时，他应许将迦南地赐给他们为业；这不是要限制他们的盼望，而是要藉着观看迦南美地，来操练和坚固他们盼望那真正的、还未显现的产业。并且，为了防止他们妄想，他就给他们一个更美的应许，使他们明白迦南地不是神最高的恩慈。这样，神并不要亚伯拉罕将他的思想停留在应许之地上；藉着一个更大的应许，神使亚伯拉罕举目望主。他听到主说：“亚伯兰，你不要惧怕！我是你的盾牌，必大大地赏赐你”（创 15:1）。这里我们看到，应许给亚伯拉罕的最终奖赏是主，好使他不追求今世那些转瞬即逝的奖赏，而是寻求那不会朽坏的奖赏。神后面附加上土地的应许，不过是作为他仁慈的表记和天上产业的预表，并且圣徒们宣告他们明白这意义。因此，大卫从暂时的福分，上升到最高、至终的幸福，“我羡慕渴想耶和华的院宇”（诗 84:2），“我的肉体和我的心肠衰残，但神是我心里的力量，又是我的福分，直到永远”（诗 73:26）。又说：“耶和华是我的产业，是我杯中的份，我所得的，你为我持守”（诗 16:5）。又说：“耶和华啊，我曾向你哀求，我说：你是我的避难所，在活人之地，你是我的福分”（诗 142:5）。说出这话的人，是明确宣告他们的盼望超越世界和世上的福分。然而，先知常用主教导他们的预表，来描述这将来的幸福。约伯记（伯 18:17）和以赛亚书的许多经文，即是此意：义人必承受地土，恶人必被剪除，耶路撒冷将来的丰富，锡安的富足等。很明显，这一切都不适用于我们行走天路之地，也不适用

于地上的耶路撒冷，而是适用于真正的国度，信徒在天上之城邑，“因为在那里有神所命定的福，就是永远的生命”（诗 133:3）。

三、旧约的圣徒对于这必死生命及其福分的重视，现在对我们来说不合宜，原因即在于此。尽管他们深知不应该以它为终极目的，但是，当他们认识到神迁就他们的软弱，这是他恩宠的特征时，他们从中所得的快乐要比福分本身更大。一方面，主藉今生的祝福见证他对信徒的善意，然后用预表表明属灵的至福；另一方面，他又藉今生的刑罚，证明将来对被遗弃者的审判。因此，主的恩宠和刑罚都藉着地上的事物表明。有些愚拙的人，不明白神的奖赏与刑罚有这样的类比和对应（如果我可以这样说），所以他们看到神在古时对犯罪者立刻施以严厉的刑罚，而现在刑罚又少又轻，仿佛没有了古时的愤怒，他们就希奇神的大变化；因此，他们禁不住像摩尼教徒那样，以为旧约中的神和新约中的神，是两位不同的神。但是，如果我们注意到神的施行方法，就很容易除去这类疑惑；前文提到这种施行方式是：神喜悦在古时与以色列人立约时，仿佛蒙着帕子，他以世上的福分预表将来永福的赏赐，又以肉体的刑罚显明灵死的恐怖。

四、旧约和新约的另一个区别是在预表上：前者仅仅显出真理的像而没有实体，仅仅是影子而非实质；后者则表现全部真理和整个本物。这是在对比新旧约时，人们所常常提到的，尤其是在希伯来书（参来 7~10 章）。有些人认为如果废除摩西律法，真信仰必定随之彻底毁灭，希伯来书的著者在此与他们展开辩论。为了反驳他们的错谬，使徒引用诗篇关于基督为祭司的预言（参诗 110:4）；既然他的祭司职分是永恒的，那么很明显，每日轮流的祭司职分就被废除了。并且他证明了这位新设立祭司的优越，因为是起誓立的。后文他补充说：祭司的更改一定带来约的变化。他用理性证明这个变化是必需的，因为律法软弱无益、一无所成。接着他说明此软弱的含义，即外表属肉体的遵行不能使人达到良心上的完全，因为动物的牺牲既不能除罪，也不能使人真正成为圣洁。他由此得出结论：“律法是将来美事的影儿，不是本物的真像”（来 10:1）；因此，除了引进一个“更好的指望”（来 7:19）以外，没有其他职事；而这指望已经在福音中显明了。在这里我们可以看到，在哪一方面律法的约可以与福音的约进行比较，以及在哪一方面基督的职事可以与摩西的职事进行比较。如果此比较是关乎应许的实质，那么两约之间就有重大的不一致了；但是，因为我们已经得到不同的结论，所以我们必须注意使徒的意图，以发现真理。因此，让我们记得神一次所立的约乃是永恒无尽的。成全这约的就是基督，并且因着基督的成全，这约得以确立和完成。在等待这约完成的时候，主藉着摩西规定了各样礼仪，作为坚立此约的正式表记。需要讨论的要点是：律法中的礼仪是否应该让位于基督。虽然这些礼仪只是约的附属，然而因为它们是约的施行手段，所以就有约的名称；正如其他圣礼一样。总之，旧约，就是神坚立圣约的庄严的方法，此约包含礼仪和献祭。如果我们仅仅看约的本身，那么它并没有实际的本质，因此使徒主张废止它，让位给那更美之约的中保基督（参来 7:22），藉着中保基督，选民方一次永远成圣，并且在律法以下所犯的一切过失得以免除。但是，如果你愿意，可以这样表述：说主的约是“旧的”，是因为它



被一些预表的、无效的礼仪所遮盖；因此，它是暂时的、悬而未决的，直到它确实地、实质性地被坚立。这样，只有当它被基督的血祝圣并建立时，才成为新的、永恒的约。因此，在最后的晚餐中，当救主递杯给门徒时，称杯用他的血所立的新约；意即神的约在用他的血印证之后，才真正实现，成为新的、永恒的约。

五、现在，使徒在加拉太书所说的意思很清楚（加 3:24、4:1），即在基督道成肉身之前，犹太人是蒙律法的训诲被带到基督那里。他承认他们是神的儿女和后嗣，但因为年幼的关系，他们被放在师傅的监护之下。在公义的日头升起之前，不应该有如此之大的启示之光和清楚的认识，这是合宜的。主赐下他话语的亮光，使他们能够在远处模糊地观看。因此，保罗将这样稚嫩的智力称为孩童，主喜悦用世上的小学和外在的遵从来操练他们，直等到基督显现。藉着基督，信徒的认识得以成熟。论到此不同，救主自己教导：“律法和先知到约翰为止，从此神国的福音传开了”（路 16:16）。律法和先知给那个世代的人带来些什么呢？就是让他们预尝智慧的滋味（有一天，这智慧将明白地彰显），并远远地将其显明。但是，基督一经指明，神的国亦即彰显。在他里面包含有一切智慧和认识的宝藏，并且藉着这些宝藏，我们几乎窥见天国的圣所。

六、在基督教会中，没有一个人的信心可以与亚伯拉罕相比，并且众先知身上有如此巨大的圣灵的能力，即使在今日，仍然使全世界得着光明，这些都不能反驳我的论证。因为我们现在讨论的问题，不是主给予少数人以怎样的恩典，而是他教训子民所用的一般方法是什么，并且即使是对那些认识远超他人的先知，亦采用这种一般方法。他们关于遥远事物的讲论，不仅模糊，并且包含在预表之中。此外，不论他们拥有如何美好的认识，但是因为他们与所有人一样，也必须受训蒙，所以他们也要算为小孩子。最后，他们中间没有一个人有足够高的辨别力，可以不在某种程度上受到那蒙晦时代的影响。因此救主说：“从前有许多先知和君王要看你们所看的，却没有看见；要听你们所听的，却没有听见”（路 10:21）；“但你们的眼睛是有福的，因为看见了。你们的耳朵也是有福的，因为听见了”（太 13:16）。的确，基督的临在应该与众不同，藉此更加显明天上的奥秘。前面所引彼得前书的经文，也是一样的意义：他们得了启示，他们的劳力在我们的世代更加有用（参彼前 1:12）。

七、现在考察第三个不同，如耶利米所说：“耶和华说：日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约。不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约。这是耶和华说的。耶和华说：那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的神，他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和华。因为他们从最小的到至大的，都必认识我’”（耶 31:31~34）。使徒引用这一段经文，在福音与律法之间进行比较，他称律法是字句的教义，福音是灵的教义；律法是刻在石版上，福音是刻在心版上；律法宣讲的是死亡，福音宣讲的是生命；律法的职事是定罪，福音的职事是称义；律法业已废掉，福音却要长存（参林后 3:6~11）。使徒的目的是解释先知的意思，所以要明

白这两个人的意思，我们只要考察其中一个人的话语就够了。然而，两人之间仍有一些差异。使徒在讲到律法时，比先知更加轻视。他这样做并不是针对律法本身，而是因为有些人对律法充满错误的热忱，他们不正当地拘守礼仪，以致掩蔽了福音的清晰，所以他在论述律法的性质时，是针对这些人对律法所怀的错谬和愚蠢的喜好。因此，我们应该注意保罗的这一独特之处。然而，先知和使徒在对比新旧约时，只考虑律法所特有的东西。例如，律法充满怜悯的应许，但因为它是外来的，所以在单单考察律法的性质时，就不考虑这些应许。属于律法的只是：它命令行义，禁止犯罪，奖赏行义者，并用刑罚警戒犯罪律法者，同时，律法不能改变或修正所有人生来具备的堕落。

八、现在，让我们逐步解释使徒的对比。旧约是字句上的，因为它的颁布没有圣灵的效力；新约是属灵的，因为主把它刻在人的心版上。第二个对照是第一个对照的某种解释。旧约叫人死，因为它只能使全人类都落在咒诅之下；新约带给人生命，因为它把我们咒诅中释放出来，重新得到他的恩宠。旧约的职事是定罪，因为它指控亚当的所有子孙都犯了罪；新约的职事是称义，因为它显明神的怜悯，并且我们藉此而称义。最后的对照必定是指礼仪律。礼仪律既然是将来事物的影子，就在适当的时候消逝；而福音既然表现的是本物，就必永远立定。耶利米甚至称道德律也是软弱无力的约，但是另有原因，因为当忘恩的人背弃神时，它就立即被破坏；但是，因为这种违犯是由于人自己的过失，所以不能归咎于约。礼仪因为自身的软弱，自基督降生之后，就被废止。另外，字句和灵的区别，不可理解为仿佛主赐律法给犹太人却没有任何好的结果；即仿佛没有人转向他。这是用比较的方式，来颂赞同一位赐律法者取了一个新的身份 (character)，在福音中赏赐何等丰富的恩典。当我们考虑各民各国通过福音的宣讲，被主的圣灵重生而归入教会的人的总数时，我们可以说古时以色列民中真诚相信神约的人，为数极少；然而，若不进行比较而单单考虑以色列民自己时，也有相当的数目。

九、第四个不同是从第三个引出来的。在圣经中，旧约被称为捆绑的约，因为它使人心恐惧，新约却被称为自由的约，因为它产生确信和安全。因此，保罗对罗马信徒说：“你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸，父！’”(罗 8:15)。希伯来书也是一样的意思，信徒“不是来到那能摸的山，此山有火焰、密云、黑暗、暴风、角声与说话的声音。那些听见这声音的，都求不要再向他们说话。因为他们当不起所命他们的话，说：‘靠近这山的，即便是走兽，也要用石头打死。’所见的极其可怕，甚至摩西说：‘我甚是恐惧战兢。’你们乃是来到锡安山、永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷”(来 12:18~22)。保罗这里简单论述的内容，他在加拉太书中详细进行了解释，他以亚伯拉罕的两个儿子为喻：“这夏甲二字是指着阿拉伯的西奈山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母”(加 4:25~26)。夏甲的后裔生而为奴，不能承受产业，而撒拉的儿子生而自由，有权承受产业；照样，我们在律法下受奴役，惟有在福音中，才重生得自由。要旨是：旧约使良心充满恐怖战兢，而新约使人心快乐。旧约使良心受捆绑，新约使良心得释放。如果有人提出

异议说，因为以色列人的列祖们充满与我们相同的信心的灵，就必然有同样的自由和喜乐；我们的回答是：自由和喜乐不是从律法来的；他们感觉像奴隶一样处在律法的重压之下，良心不得平安，于是逃向福音为避难所；因此，福音有一个特别的好处，就是与旧约的规条不同，人们在新约下得以免除旧约的各种咒诅。因此，我们不认为列祖们拥有自由和安全的灵到一个地步，以致完全摆脱了恐惧和奴役。他们虽然可能会藉着福音的恩典获得此特权，但是他们仍旧与其他以色列人一样，依然处于遵行礼仪律的束缚与重担之下。因此，既然他们必须战战兢兢地遵守这些礼仪（这是近乎奴役的监护的记号，以及承认自己有罪但却不能逃脱的字据），那么就可以有充分根据地说，就那时候犹太人所受的一般启示来说，与我们相比，他们是处在恐惧和奴役的约下。

十、我们所讨论的后三种对比（第四、七、九段）是律法与福音之间的比较。因此，在这些对比中，律法被称为“旧约”，福音被称为“新约”。第一个对比的范围较广（第一段），包括在律法之前赐下的应许。奥古斯丁反对把这些应许视为旧约的一部分，这是极其正确的，并且他的意思与我们这里的教导完全相同；他注意到耶利米和保罗的话，指出旧约与恩典和怜悯的道有别。在同一篇文章中，奥古斯丁又敏锐地指出：从世界开始以来，所有蒙应许、被神重生、藉着被爱激动的信心服从神命令的儿女，都属于新约；他们所盼望的不是属肉体、今世、暂时的福分，而是属灵、属天、永恒的福分；特别地，他们相信一位中保，并确信神藉着这位中保将圣灵赐给他们，使他们能够行善，而且不论他们多少次犯罪，都可蒙赦免。因此，他要说的是：自从创世以来，圣经记载被神特别拣选的所有圣徒，都与我们一样共享永远救恩的福分。在我们的区分与奥古斯丁的区分之间，惟一的不同是：我们根据救主的话“众先知和律法说预言，到约翰为止”（太 11:13），将福音之光与此前比较模糊的启示相区分，而奥古斯丁仅仅区别了律法的软弱与福音的大能。这里还应当指出：圣洁列祖们虽然在旧约下生活，但他们并不满足于此，而是一直盼望新的约，并且确实与新约有份。至于那些以现有的影子为足，并没有把他们的思念推延到基督的人，使徒指控他们为盲目和受到咒诅。且不论其他，人若盼望用动物为祭来除罪，或者用外面的水洗净灵魂，或者用冰冷的礼仪取悦神，仿佛神非常喜悦这样的事，这些幻想岂不是再愚蠢不过吗？所有一味拘守律法而不仰望基督的人，就是如此荒唐。

十一、我们可以加上第五个不同点，就是在基督降生之前，主分别出一个民族，并且他恩典的约仅限于这个民族。摩西说：“至高者将产业赐给列邦，将世人分开，就照以色列人的数目，立定万民的疆界。耶和华的份，本是他的百姓，他的产业，本是雅各”（申 32:8~9）。在另一处，他对百姓说：“看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都属耶和华你的神。耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔，就是你们，像今日一样”（申 10:14）。因此，他惟独使那民知道他的名，仿佛在全人类中，只有他们是属他的；他把他的约放在他们怀中；他向他们彰显他的神性，用各样特权尊荣他们。但是，我们暂且不提其他恩宠，只考察与此题目有关的一个，即他藉着赐下道使以色列民与他联合，从而使他们尊称他为他们的神。

同时，他与其他民族仿佛没有交通，任凭他们在虚妄中流荡，没有赐给他们救他们脱离毁灭的惟一手段——即道的宣讲。这样，以色列是主疼爱的孩子，而其他民族则是外人。神认识、接纳、监护以色列民，其他民族则被留在黑暗中；神使以色列成为圣洁，其他民族则亵渎神；神与以色列同在，别人则与神远离。及至神复兴万物的日子满足，当神与人之间的中保显现，那长久以来将神的怜悯局限于以色列的中间隔断的墙被拆毁，远方的人就得闻和平的福音，如同近处的人一样，他们都与神和好，联合成为一民。因此，“在此并不分希腊人、犹太人、受割礼的、未受割礼的，惟有基督是包括一切，又住在各人之内”（西 3:11）；“我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产”（诗 2:8），好使他“执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极”（诗 72:8）。

十二、因此，外邦人的蒙召是表明新约优于旧约的一个佳例。至于这蒙召，众先知早已用无数经文明白地宣告，然而它的成全要延迟到弥赛亚的国度建立。甚至基督在他开始传道的时候，也没有肯定这一点，直到他完全成就了整个救赎工作，结束了他羞辱的日子，从天父领受“超乎万名之上的名，叫一切……因耶稣的名无不屈膝”（腓 2:9~10）。因此，当时未到，他对迦南妇人说：“我奉差遣，不过是到以色列家迷失的羊那里去”（太 15:24）。他最初差遣使徒出去传道时，也不准许他们超过这个界限，他说：“外邦人的路，你们不要走，撒玛利亚人的城，你们不要进，宁可往以色列家迷失的羊那里去”（太 10:5~6）。虽然有许多经文明确宣告外邦人的蒙召，但是，当使徒们听到此吩咐时，仍然觉得新奇和特别，仿佛这是不可思议的事情。最后，他们尽管向外邦人传道，但是仍然怀着畏怯和不愿。这原不足为奇，因为这事似乎极不合理，主在过去如此之长的世代中，拣选以色列与其他民族分开，现在却突然改变了他的计划，要废弃他的拣选。不错，先知早已预告此事，但以色列人并没有充分注意到这些预言，所以他们仍不免因为见到新奇的景况而惊异。甚至神从前给予以色列人一些外邦人将要蒙召的先例，也不足以让他们明白。因为神只选召了极少数人，并且是先叫他们进入亚伯拉罕家，然后才成为他的子民。但是，藉此公开的呼召，现在外邦人不但与犹太人平等，并且似乎是取代了他们的地位，就如犹太人已经灭亡一般。此外，从前神接纳进入教会身体的外人，都不是与犹太人居于平等的地位。因此，保罗所称的“历代所隐藏的奥秘”（西 1:26），神现在已经向他的圣徒显明。

十三、关于新约与旧约之间的所有不同，通过上述四点或五点，我想我已经充分、忠心地进行了解释，足供一般教导之用。但是，因为有些人认为教会的治理如此不同，教导方式如此多样，仪式和礼仪变化如此之大，乃是一件荒谬的事，所以我们在讨论其他题目以前，必须先回答他们。此回答不必冗长，因为这些异议并非如此有力，需要认真地予以反驳。他们说：神既然始终如一，却不允许人遵行他从前吩咐和命令的事，这样的变化是不合理的。我的回答是：如果因为神在不同的世代，采取他知道最合宜的方式，就把神视为变化无常，这是不应当的。如果一介农夫，冬天分配给家人的工作与夏天不同，这完全是为了适应自然气候，我们绝不能因此说这人反覆无常，或者指控他违反农事之理。同样，父亲用不同的方法

教训、管教儿女；当他们在婴孩的时期，其方法不同于幼童时期，幼童时期又不同于青年时期，我们不能因此说他无常，或者说他没有贯彻自己的初衷。那么，神为不同的世代，做了最适合的安排，我们怎能指控他无常呢？下面的比喻，很能够叫我们满意。保罗把以色列人比作小孩子，把基督徒比作成人（参加 4:1）。神将以色列人局限在与他们的成熟程度相符的初级阶段，却叫我们受更严格更成熟的操练，这有什么不合规矩呢？神在所有世代均颁布相同的教义，自始至终命令人敬拜他的名，他的一致性就在此显而易见了。神迁就人不同的、可变的能力，而改变外在的形式和方法，并不表示他自己有任何变化。

十四、但他们要问：若不是由于神的旨意，那么这样的差异是从何处而来呢？他岂不能够在起初之时，就像在基督降生以后，同样轻而易举地用明确的言语而非预表来启示永远的生命，用若干清楚的圣礼教导他的子民，赐下圣灵，并将他的恩典赐给全世界吗？这种说法就像是指控神，他为什么这么晚才创造世界，或者为什么要有冬夏昼夜的更替呢？所有敬虔人不要疑惑：神所行的每一件事，都是智慧、公义，即使我们不知道神这样做的原因。如果我们不允许神保留他所作计划的原因，就未免过于僭妄了。他们说：神现在否定并憎恶他以前喜悦的牛羊祭，以及利未祭司所用的全部器具，这真是奇怪。仿佛这些外在的、临时的事物真能使神喜悦，或者真能感动神一般。我们已经指出，他所设立的这一切，都不是为着自己的缘故，而是为了人的救恩。如果一位医生用最好的方法诊治一个青年的疾病，后来那人长大并患了同样的疾病，他又用了其他医治方法，我们能够说他是否定自己以前用过的医术吗？不，他并没有否定，只是根据不同的年龄段调整了自己而已。同样，在基督显现以前，需要用表记来代表他和预言他将来的降临；而在他显现以后，又采用其他的表记。确实，自基督降临之后，神的恩召更广泛地临到万国，圣灵恩典的浇灌比以前更加充沛。但我要问，神有权随己意赏赐他的恩典，拣选他喜悦光照的民族，拣选他喜悦宣讲圣道的地域，确定他赐下教训的方式和实际益惠；并且有权通过在某些世代不启示他的圣名，以刑罚世界的忘恩，又在他愿意的时候，因怜悯而再次启示自己，这一切谁能否认呢？因此，那些不敬虔之人在这件事上毁谤中伤，搅扰质朴人的思想，企图使他们质疑神的公义和圣经的真理。

## 第十二章 基督为担当中保的职分，必须降世为人

本章分为两个部分：(一)、中保必须是真神并成为人的原因，第一段至第三段。(二)、反驳一些狂热者对于正统中保教义的异议，特别是阿西安得，第四段至第七段。

段落梗概：

一、中保应该是神并成为人是必要的，但非绝对必要，而是凭着神的定旨。人或纯洁的天使都不够。神子必须降世。无罪的人若无中保也不能接近神，堕落之后更加不能。

二、中保必须既是神又是人的第二个原因，即他必须使地狱之子归正为神的儿女。

三、第三个原因，以我们的肉身做出完全的顺服，满足神的公义，并担当罪罚。第四个原因，关于整个教会的安慰和坚立。

四、正统教义的第一个异议。回答。援引律法的献祭，先知、使徒、福音书著者和基督自己的见证来证实。

五、第二个异议。回答。证实。第三个异议。回答。阿西安得提出的第四个异议。回答。

六、第五个异议，这是阿西安得在此题目上犯错的基础。回答。亚当里面的神的形像的性质。基督是天使和人的元首。

七、第六个异议。回答。第七个异议。回答。第八个异议。回答。第九个异议。回答。

第十个异议。回答。第十一个异议。回答。第十二个异议。回答。此教义的要旨。

一、我们的中保应该是真神和真人，这对我们极其要紧。如果究查此必要性，那么这并不是常说的无条件的或绝对的，而是由于人类得救所依赖的神的定旨。我们最慈悲的天父为我们所定的，是最好的。我们的罪孽像乌云一样将我们与他隔离，毫无办法进入天国，所以不能到神面前的人，就不能成为恢复和平的中保。那么，谁能达到他面前呢？亚当的任何一个子孙能吗？他们和他们的父母，在神的面前恐惧战兢。任何一位天使能吗？他们需要一位元首，并通过与这位元首联合而与神完全结连。然则怎么办呢？我们的处境毫无指望，除非神性亲自屈尊降临在我们中间，因为我们不可能上达至神。因此，神的儿子必须成为我们的以马内利，即神与我们同在；这样，藉着相互联合，他的神性与我们的人性才能联合；否则，两者之间的距离如此遥远，亲和力如此软弱，我们无法指望神与我们同在；我们是如此的卑污，神是如此无暇地清洁，两者的不一致何其大呢。即使人没有罪污，但以其地位之卑微，若无中保，也不能接近神。人已经陷入死亡和地狱的深渊，沾染如许之多的污秽，因堕落而可恶；总之，被无数的咒诅淹没，又如何能与神联合呢？因此，保罗在指明基督为中保时，清楚宣告他是人。他说：“只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣”（提前 2:5）。他本可以称他为神，或者至少可以省略称他为人，就如省略称他为神一样；但是，因为藉他说话的圣灵知道我们的软弱，就恰逢其时地提供最合宜的补救，把神的儿子放在我

们面前，仿佛是我们当中的一份子。因此，为使所有人明白该到何处寻找中保，或者通过何种途径达到他面前，圣灵称他为人，藉此提醒我们：他离我们不远，事实上就在我们身边，因为他有我们的肉身。他的意思与另一处经文相同，那里他比较详细地解释说：“因我们的大祭司，并非不能体恤我们的软弱，他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪”（来 4:15）。

二、如果我们想到，中保的工作绝非寻常，就会更加明白；这工作是使我们重新得蒙神的恩宠，从而使我们由人的儿女变为神的儿女，由地狱的后嗣变为天国的后嗣。谁能做成这事呢？除非神的儿子也成为人的儿子，他接受属我们之物，又把他所有之物传递给我们，使我们藉着恩典得到他本性所拥有之物。由此凭据，我们相信我们是神的儿女，因为那本来为神儿子的亲自取了我们的血肉身体，这样就成为与我们一样；他不拒绝取了我们所特有的，这样他所特有的，也延展至我们；这样他与我们一样，既是神的儿子，又是人的儿子。因此，他亲口颂扬这一神圣的兄弟关系：“我要升上去见我的父，也是你们的父，见我的神，也是你们的神”（约 20:17）。这样，我们就有了承受天国产业的确据，因为神的独生子已经认我们作他的弟兄，而天国完完全全属于他；我们既是他的弟兄，就与他同为继承产业的后嗣（参罗 8:17）。另外，他要做我们的救赎者，也必须既是真神也是真人。他要吞灭死亡：除了生命自身以外，谁能作成这事呢？他要制服罪：除了义自身以外，谁能做到呢？他要扫荡世界和空中的一切有能者：除了那高过这些有能者的大能以外，谁能做到呢？除了神以外，谁拥有生命和义，谁掌握天国的权能呢？因此，无限怜悯的神既然决定要救赎我们，就藉着他的独生子亲自成为我们的救赎者。

三、关于我们与神和好，还有一个要点：人既然因为不顺服而失丧，就应藉着顺服来补救，满足神的公义，并承担罪的刑罚。因此，我们的主降世为人，取了亚当的人性和名义，好代替亚当顺服天父，献上我们的肉体作为满足神公义审判的赎价，并以与我们相同的肉体担当我们当受的刑罚。这样，因为他如果仅仅是神，就不能受苦，他如果仅仅是人，就不能战胜死亡；所以他联合了人性与神性，从而能够把人性的软弱交给死亡作为罪的赎价，又藉着神性的权能与死亡争战，为我们取得胜利。因此，那些夺去基督神性的人，是减损他的威荣和荣耀，而夺去他的人性，是遮掩他的良善。另一方面，他们也伤害了人，侵蚀败坏他们的信心，这信心若不建立在神人合一这根基上，就站立不住。再者，所盼望的救赎主是神在律法和先知书中已经应许的亚伯拉罕与大卫的子孙。信徒由此得到另一样益惠。救赎主的族谱可以追溯到大卫和亚伯拉罕，他们就更清楚地认出他是众先知所歌颂的弥赛亚。但是，请特别注意我刚说过的一点：即共同的本性是我们与神的儿子联合的确据；他披戴我们的肉体，与罪和死亡争战，成为我们得胜凯旋的征服者；他将所取的我们的肉体献上为祭，从而藉这赎价除去我们的罪罚，并平息了天父公义的愤怒。

四、所有认真考虑这些事的人，均应不予理会那些勾引轻佻好奇心的含糊思辩。一种思辩是：即使人类不需要基督代求而得救赎，他仍然会道成肉身。我承认在最初有序的创造中，当自然仍然保持完整状态的时候，他就是天使和人的元首，

因此保罗称他为“首生的，在一切被造的以先”（西 1:15）。但是，因为整本圣经一致宣告他披戴肉体是为了成为救赎者，所以如果幻想还有其他的目的或原因，未免放肆。我们非常明白神起初应许基督来到的目的，即要更新堕落的世界和援救丧失了的人类。因此，在律法之下，是用献祭来预表基督，要激发信徒盼望在他们的罪得赎而与神和好之后，神对他们仍将是慈悲垂爱的。从最早的世代以来，甚至在颁布律法以先，从来没有应许一位不流血的中保，因此我们可以有充分根据地推断：神永恒的计划预定他洗净人的污秽，因为流血是赎罪的标记。先知在论到基督时也预言说：他将是神与人之间的中保。只要引用以赛亚的著名预言就足够了，他预言说：他为我们的过犯压伤，因他受的刑罚，我们得平安，作为祭司，以自己为献上的祭；因他受的鞭伤，我们得医治；我们都如羊走迷，神却喜悦击打苦待他，使他担当我们的忧患（参赛 53:4~6）。我们既然知道，基督是神特别差遣来拯救罪人的，那么所有越过此界限的人，就是过度放纵愚蠢的好奇心。在他实际来临之后，宣告他降生的原因是平息神的怒气，从而带我们出死入生。使徒的见证也是为此（参约 1:9、10:14）。因此，约翰在教导道成肉身之前，先讲述人的堕落。但是最重要的，我们当聆听救主亲自讲述他的职分，“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约 3:16）。又说：“时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了”（约 5:25）。又说：“复活在我，生命在我，凡信我的，虽然死了，也必复活”（约 11:25）。“人子来，为要拯救丧失的人”（太 18:11）。又说：“康健的人用不着医生”（太 9:12）。如果我要引证所有经文，就无休无止了。使徒们无一例外地领我们回到这个源泉；当然，如果他来不是为了使我们与神和好，就失掉了祭司的尊荣，因为祭司的职事就是站立在神与人之间，“为罪献上礼物和祭物”（来 5:1）；并且他也不能成为我们的义，因为基督是要为我们成为挽回祭，从而神不把我们的罪归于我们（参林后 5:19）。简言之，他要失去圣经给他的所有称谓。而保罗所说：“律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭”（罗 8:3），就没有根据了。他在另一处所讲的“神救众人的恩典已经显明出来”（多 2:11），也不真了。总之，圣经告诉我们，神的儿子自愿取了人性，甚至接受它是父的命令，唯一的目的是成为祭物，使我们与父和好。“照经上所写的，基督必受害，……，并且人要奉他的名悔改、赦罪的道”（路 24:46~47）；“我父爱我，因我将命舍去，好再取回来。……，这是我从我父所受的命令”（约 10:17~18）；“摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来”（约 3:14）；“父啊，救我脱离这时候，但我原是为这时候来的。父啊，愿你荣耀你的名”（约 12:27~28）。这里他明白地说：他取了人性，是要成为赎罪祭来除掉罪。撒迦利亚也同样宣告说：他来是成就神怜悯列祖的应许，“要照亮坐在黑暗中死荫里的人”（路 1:79）。我们当记住，所有这些事都是说到神的儿子，如保罗在另一处所说：“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着”（西 2:3），并且他定了主意，除他以外，“不知道别的”（林前 2:2）。

五、如果有人提出异议说：这并不能说明那位在我们被定罪后救赎我们的基督，不能藉着取了人性，在我们安全时见证他对我们的爱。我的回答很简单：既然圣



灵宣告说，按照神永恒的定旨，基督成为我们的救赎主以及同时取了我们的人性这两件事连在一起，那么我们就不可再继续追问。那些不满足于神永不更改的安排，渴望知道更多的人，表明他们甚至不满足于那位神赐给我们作为赎价的基督。保罗不但宣告了神差遣基督的目的，而且讲到预定这崇高的奥秘，适时地压制人心的一切邪淫和过分的好奇心。“就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是祂在爱子里所赐给我们的。我们藉这爱子的血得蒙救赎”（弗 1:4~7）。当然，保罗在这里并没有预设亚当的堕落在时间上在前，而是要我们注意神在万代以前所预定的事情，那时祂喜悦为人类的痛苦提供一个救法。如果还有人提出异议说：神的这一计划是根据祂预先知道人的堕落。我要说的只是：那些想要探究或者想要知道关于基督的事情，多于神按照祂隐秘的定旨所预定启示的人，是在褻渎、大胆地发明新的基督。保罗在讲论了基督的真正职分之后，恰当地为以弗所信徒求告神，“藉着祂的灵，使你们内心的人因大能而刚强”（弗 3:16，吕本），好使他们“能以和众圣徒一同明白基督的爱是何等长阔高深；并知道这爱是过于人所能测度的”（弗 3:18~19）；保罗仿佛有意要约束我们的思想，使我们在提到基督时，不至于稍微偏离神在基督里使人与祂和好的恩典。因此，既然保罗见证“基督耶稣降世，为要拯救罪人。这话是可信的，是十分可佩服的”（提前 1:15），我们就当欣然接受。另外，保罗在另一处宣告说：现今在福音里彰显出来的恩典，“是万古之先在基督耶稣里赐给我们的”（提后 1:9），那么我一定要持守这教训到底。阿西安得毫无根据地辱骂此节制，他在我们的世代再次挑起这一曾经争辩过的问题。他指控那些否定如果亚当没有堕落，神子仍会成为肉身的人乃属自以为是，因为没有任何经文拒绝此意见。就好像保罗在讲论了基督成就的救赎之后，吩咐我们“要远避无知的辩论”（多 3:9），这不是在约束人邪恶的好奇心一般！有些人甚至疯狂到一个地步，竟至提出这样的问题，即神子是否不能取驴的肉身，要卖弄他们的“敏锐”见识。所有敬虔人均正当地对此褻渎嗤之以鼻，而阿西安得却以圣经没有明白反驳为由来为其辩护；仿佛保罗“在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”（林前 2:2）的意思是说，救恩的创始者是一头驴。保罗在另一处宣告：按照父神永恒的计划，基督“为教会作万有之首”（弗 1:22），那么他绝不会承认神没有差派的另一位为救赎者。

六、阿西安得立论的根基完全不足为道。他的理论基础是：人受造有神的形像，是因为他是按照那位将要来到的弥赛亚的模样被造，为要与父神已经定意披戴肉身的弥赛亚相像。阿西安得由此推论：即使亚当没有从他起初纯洁的原造中堕落，基督仍会降世为人。所有明达人都会立即看到此观点的愚蠢和歪曲；然而阿西安得仍然以为他第一个明白何为神的形像：即亚当得到的卓越禀赋不仅彰显神的荣耀，而且神自己也本质上居住在亚当里面。尽管我承认亚当因为与神联合（这是真正、最完全的尊贵），所以带有神的形像，然而我主张，这形像只能在那些神将亚当与其他动物相区别的优越标志中寻找。同样，我们一致承认即使在那时，基

督也是神的像；因此，亚当时拥有的所有卓越的源头都在这里，即藉着独生子，亚当得以接近他的创造主的荣耀。因此，人是按照神的形像造的（参创 1:27），并且创造主喜悦亚当如镜子一般反映出他自己的荣耀。藉着独生子的恩慈，亚当得到了如此高贵的尊荣。但是我要补充：因为圣子是天使和人的共同元首，所以神赏赐给人的尊荣也属于天使。圣经称天使为“至高者的儿子”（诗 82:6），所以如果否认他们获得某些与天父相似的性质，则是错误的。但是，如果神喜悦天使和人均表现出他的荣耀，并且在人和天使的本性中同样显著，那么当阿西安得说，天使之所以在人的地位以下，是因为他们没有基督的形像，这是无知的轻佻之语。天使如果不带着神的形像，就不能一直直接见神的面；并且保罗也教导说（参西 3:10），人通过与天使联合而穿上了新人，正如造他主的形像，从而使他们在同一位元首下合而为一。最后，如果我们相信基督，那么当我们被接入天国、像天使一样时（太 22:30），我们的至福就完全了。但是，如果阿西安得有权推论说：神形像的首要形式是在基督的人性里面，那么人也可以据此推论说，基督也必须取天使的本性，因为天使也拥有神的形像。

七、阿西安得莫名其妙地害怕这一点，即神如果没有圣子成为肉身的确定不改变的定旨，那么他就是说谎者。因为，如果亚当没有丧失纯全，他仍将与天使一起继续带着神的形像；因此，神的儿子就没有必要成为人或天使。他的另一个恐惧也是荒唐、毫无根据的，即除非按照神不可改变的计划，在人被造以先，基督就作为第一个人而不是作为救赎者出生，否则他就要丧失居先的地位，因为除非有意外情况发生，即他要恢复丧失的人类，否则他就不会出生；这样，他就是按照亚当的形像受造的。阿西安得为什么害怕圣经明白的教导，“他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪”（来 4:15）。因此，路加也毫不犹豫地称他为亚当的后裔（参路 3:38）。我也想知道保罗为什么称基督为“第二个亚当”（林前 15:47），除非神预定他取人的样式，好救亚当堕落的后裔脱离死亡。因为从次序上，如果基督在人受造之前已经先有人的样式，那么他应该称为“第一个亚当”。阿西安得自信满满地断言：因为在神的计划中，神预先知道基督为人，所以他就是人受造的榜样。但是，保罗称基督为“第二个亚当”，这就教导我们：导致人需要恢复原初光景的叛逆是介于人最初受造与基督成就的恢复工作之间；因此，是此恢复使神的儿子降生为人。此外，阿西安得还荒谬地辩论：只要亚当仍旧保持纯全，他就将拥有自己的形像而不是基督的形像。我的主张与此相反：即使神的儿子从来没有成为肉身，神的形像仍将在亚当的身体和灵魂上熠熠显明；这形像的光辉自始至终表明，基督真正是我们的元首并在凡事上居首位。这样，我们就反驳了阿西安得的轻浮诡辩，即如果神没有预定他的儿子披戴肉身（即使不是为了亚当的罪），那么天使就没有基督为元首了。阿西安得轻率地假定所有理智之人都会接受的事，即除非基督成为人，否则他就不能高过天使，从而使天使以基督为君王。但是，从保罗的教导我们可以推论：因为基督是神永恒的道，所以他“是首先者超越一切被创造者”（西 1:15，吕本），不是因为基督是受造的或者列在众受造物之中，而是因为基督是起初的美丽世界的惟一源头；其次，因为基督成为人，所以他也是“从死里首先

复生的” (西 1:18)。使徒在一处简短的经文中要我们注意两件事 (参西 1:16~18) : 首先、万有都是靠圣子造的, 所以他统管天使 ; 其次、基督成为人, 为要成为救赎主。由于同样的无知, 阿西安得说 : 如果基督没有成为人, 他就不会作人的君王 ; 这好像是说, 如果神永恒的儿子没有披戴肉身, 那么即使他聚集天使和人到天上的荣耀与生命的交通里面, 即使他亲自在万事上居首位, 神仍然不能藉着他的儿子建立起神国 ! 但是, 阿西安得总是被他错误的道理所欺骗, 或者是在欺骗自己, 即如果基督没有以肉身显现, 教会就没有元首。基督既作众天使的元首, 那么难道他不能够按照相同的方式, 用他的神能统管人类, 用他圣灵隐秘的力量赏赐给人生命并抚育他们, 就如自己的身体一样, 直到他们进入天堂, 享受与天使同样的生命吗 ? 阿西安得将我上文反驳的谬论视为绝不会错的神谕。他陶醉于自己的思辩, 荒谬地无中生有。然后, 他又引用所谓更有力的经文, 即亚当的预言, 当他看到妻子时说 : “这是我骨中的骨, 肉中的肉” (创 2:23)。但是, 阿西安得是如何证明这是预言的呢 ? 他说 : 因为在马太福音中, 基督说这些话是神说的 ! 就仿佛神藉着人所说的一切话都是预言一样。按照相同的原则, 既然律法是从神来的, 那么请让阿西安得在每一条训诫中寻找预言吧。此外, 如果救主仅局限于字面含义, 那么他的解释便是过于肤浅。在这里, 救主所讲论的不是他与教会的奥秘联合, 而是仅仅指婚姻上的忠诚, 并说明神宣告丈夫和妻子是一体的原因, 免得有人通过离婚破坏这不可拆散的纽带。如果阿西安得认为这单纯的解释过于粗浅, 就随他谴责基督没有向门徒更玄妙地解释天父话语的隐藏意义吧 ! 保罗也不支持阿西安得的梦呓, 他说“我们是他身上的肢体, 就是他的骨、他的肉” (弗 5:30), 然后立即补充说“这是极大的奥秘” (弗 5:32)。保罗的意思不是亚当说这话的意思, 而是以婚姻为预表和比喻, 讲论我们与基督成为一的神圣联合。他的用词也有此含义 ; 因为当他提醒我们他指的是基督与教会时, 为了避免误会, 他将婚姻纽带与基督和教会的属灵联合进行了区分。因此, 阿西安得的玄妙立即烟消云散。我认为无须继续讨论类似的奇谈怪论 ; 因为从以上简短的反驳中, 我们已经能够看出所有这些谬论的虚妄。保罗的这一严肃宣告足够让神的儿女们满足, “及至时候满足, 神就差遣他的儿子为女子所生, 且生在律法以下, 要把律法以下的人赎出来, 叫我们得着儿子的名分” (加 4:4~5)。

### 第十三章 基督披戴真实的人性

本章分成两个部分，(一)、救主真实人性的正统教义，经文证据，第一段。(二)、反驳马吉安派、摩尼教徒及其他异端的褻渎异议，第二段至第四段。

段落梗概：

- 一、基督真实人性的证据，反驳摩尼教徒和马吉安派。
- 二、继续讨论异端的褻渎异议。回答六个异议。
- 三、回答其他八个异议。
- 四、回答其他三个异议。

一、关于基督的神性，我们已经在别处用清楚、有力的证据充分证明，没有重新阐述的必要。因此，我们现在要思考他在披戴我们的肉身以后，如何履行中保的职分。在古时，摩尼教徒和马吉安派否认他有真实的人性。马吉安派认为基督只是一个幻影而非实体，而摩尼教徒则梦想他有的是一个属天的身体。这两种观点，都与圣经无数有力的经文相悖。神所应许的祝福，不是藉着天上的后裔或者人形的幽灵，而是藉着亚伯拉罕和雅各的后裔；这永远的宝座也不是应许给空幻的人，而是给大卫的后裔。因此，他在肉身显现时，被称为大卫和亚伯拉罕的子孙，这不是因为他为童贞女所生，且从无中受造，而是如保罗解释说，他“按肉体说，是从大卫后裔生的”，这位使徒在另一处又说，按肉体说，他是从犹太人出来的（罗 1:3、9:5）。因此，主自己并不满意“人”的称呼，常自称为“人子”，想要更清楚地表明他是真人的后裔。圣灵多次多方、仔细浅白地宣告这件本身并不深奥难懂的事，谁又能想象竟有必死的人，厚颜无耻地用他们的曲解来掩盖它呢？如果愿意的话，还可以轻而易举地举出许多的经文，例如保罗说“神就差遣他的儿子为女子所生”（加 4:4），以及其他无数经文，表明他有人性的饥渴、寒冷和其他软弱。从这许多证据中，我们必须选出一些有助于我们建立真信心的经文，例如，“他并不救拔天使，乃是救拔亚伯拉罕的后裔”，“特要藉着死，败坏那掌死权的”（来 2:16、14）。又有，“因那使人成圣的和那些得以成圣的，都是出于一，所以他称他们为弟兄，也不以为耻”，“他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司”，“我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱”（来 2:11、17、4:15），等等。我们前面引用的经文中，保罗明确宣告世人的罪孽必须在肉身中补赎（参罗 8:3），也是同样的目的。当然，父给予基督的一切，也都因为他是“元首”而属于我们，并且“全身都靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助”（弗 4:16）。否则就不能说“神赐圣灵给他，是没有限量的”，“从他丰满的恩典里，我们都领受了”（约 3:34、1:16），因为如果以为神必须用外来的给予来充实他的本质，是再荒谬不过的事。也是因为这个原因，基督在另一处说：“我为他们的缘故，自己分别为圣”（约 17:19）。

二、他们引用来证实这一错谬的经文，也被荒谬地曲解；他们企图以轻浮的巧辩，反驳我们对他们的反驳，这也是徒然。马吉安幻想基督没有实在的肉体，而只是

一种幻影，因为他“成为人的样式。既有人的样子”（腓 2:7~8）。马吉安这样说，表明他完全没有看到保罗在这里谈论什么。保罗的目的不是要说明基督取得何种肉身，而是说他虽然可以正当地显出他的神性，但他喜悦只是表现出卑微的人的属性。保罗为了劝勉我们以基督作为顺服的榜样，就教导我们：作为神，基督可以向世界彰显他荣耀的光辉，但他放弃了这个权利，自愿倒空自己，他取了奴仆的形像，并且满足于这样的卑微，把神性隐藏在肉身的帕子下。毫无疑问，保罗在这里不是要解释基督的本质，而是描述他的作为方式。事实上，如果观察这段经文的上下文，可以很容易看出，基督是在真正的人性中降卑自己。因为“既有人的样子”，岂不等于说他有一段时间隐藏了神的荣耀，而仅仅以卑微、悲惨的样式显示人的样式？如果神的儿子没有人性的软弱，那么彼得说，“按着肉体说，他被治死；按着灵性说，他复活了”，就不对了（彼前 3:18）。保罗的解释更加清楚，他宣告说：“他因软弱被钉在十字架上”（林后 13:4）。他的升高亦证明这一点，因为圣经明确说，基督在屈辱以后得到新的荣耀。这句话只能适用于具有肉体和灵魂的人。因为基督被称为第二个亚当，从天降临的主（参林前 15:47），所以摩尼幻想出一个属天的身体。但是，使徒在这里不是说基督身体的本质是属天的，而是在说灵性的生命，这个生命从基督而来，叫我们得着生命。使徒彼得和保罗将此生命与他的身体分别开来。事实上，这一节经文精辟优美地证明了基督人性的正统教义。如果基督身体的本质与我们不同，那么保罗热烈执守的论证——若基督从死里复活，我们也将复活；若我们不复活，基督也没有复活（参林前 15:13~14）——就不合理了。不论是古时的摩尼教徒，还是他们当代的信徒，如何狡辩以回避此问题，但都不能成功。他们轻浮、可鄙地回避说：基督被称为“人子”，是因为他是应许给人；按照希伯来文的惯用语，“人子”即真正的人；并且基督确定无疑地是在希伯来文的语意上使用此惯用语。另外，关于“亚当的子孙”是何含义，也没有任何疑惑。只要引证诗篇第八篇就够了：“人算什么，你竟顾念他？人子算什么，你竟眷顾他？”（诗 8:4, KJV）。“人子”一词是在表达基督真实的人性。因为他虽然不是直接由一位地上的父亲所生，但他仍然是从亚当而来。否则，我们前面引证：“儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体”，这话就不对了；这句话直白地证明他有与我们一样的本性。圣经说：“因那使人成圣的和那些得以成圣的，都是出于一”，也是同样的意思。由上下文可知，这句经文是指本性的相通（community of nature）；因为使徒随即补充说：“所以他称他们为弟兄，也不以为耻”（来 2:11）。如果他前面说过，信徒是出于神，那么有什么理由以如此尊贵的人为耻呢？但是，当基督以无限的恩典，使自己与卑微的人联合时，我们才明白为什么圣经说“他不以为耻”。他们无谓地提出异议说：这样一来，恶人也成了基督的弟兄；因为我们知道，神的儿女不是从血肉生的，而是藉着信心从圣灵生的。因此，仅仅肉体并不构成弟兄的联合。但是，虽然使徒说只有信徒才有与基督合一的尊荣，但并不能引申说，那些不信的人按照肉体不是出自同一个源头；这就好像当我们说基督成为人，好使我们成为神儿女的时候，并不延伸至所有的人；我们需要藉着信心在属灵的意义嫁接在基督的身体上。关于“首生”一词，他们也拙劣地挑起争论。他们断言，基督应

该是亚当的长子，从而可以“在许多弟兄中作长子”（罗 8:29）。但是，他的长子身份不是指年龄，而是指尊荣与高超美德的程度。他们又轻浮地断言，基督取了人性而没有取天使的本性，是因为他恢复了神对人类的恩宠，这也没有什么可取之处。使徒为了赞美基督赐给我们的尊荣，将我们与天使比较，在这一方面，基督青睐我们胜过天使。摩西说：女人的后裔要伤蛇的头（参创 3:15）；如果我们重视他的见证，那么所有争论都可以了结。因为这个预言不仅单指基督，而且也指整个人类。因为基督要为我们取得胜利，所以神一般性地宣告，女人的后裔要胜过魔鬼。由此可见，基督是人类的一个后裔，神对夏娃这样说的目的是叫她有盼望，以免沮丧绝望。

三、有些人既愚拙又邪恶地用寓意解经来解释基督被称为亚伯拉罕后裔和大卫后裔的那些经文。如果保罗是在寓意上使用“后裔”一词，那么当他不用比喻、清楚地断言：应许不是向着“众子孙，指着许多人；乃是说你那一个子孙，指着一个人，就是基督”的时候（加 3:16），他必定会明确指明这一点。他们又同样荒谬地强辩说：基督被称为“大卫的子孙”，只不过是神应许基督的降临，并且基督最后在适当的时候显现。因为保罗在称他为“大卫的后裔”之后，立即补充“按肉体说”，所以显然是指他的本性。再者，当保罗宣告基督为“永远可称颂的神”之后，又单独提到，“按肉体说，基督也是从犹太人出来的”（参罗 9:5）。并且，如果他不是真正从大卫的子孙所生，那么“他的后裔”这句话又是什么意思呢？“要使你所生的坐在你的宝座上”（诗 132:11），这应许又是指什么呢？另外，他们处理马太福音所述基督家谱的方式，只是纯粹的诡辩；因为马太虽然没有列举马利亚的家谱，而是列举了约瑟的家谱，但由于他是在说一件当时众人熟知的事情，所以他认为证明约瑟是大卫的子孙就够了，因为马利亚显然属于同一世系。路加说的更加详细，他指出：基督所成就的救恩是全人类所共有的，因为救恩的创始者基督，是全人类的始祖亚当所生。我承认，只有当基督是童贞女所生时，才能由家谱证明他是大卫的子孙；然而，新马吉安派为了掩饰自己的异端邪说，即为要证明基督的身体并无实质，就自以为是地坚持“子孙”只适用于男性，这是推翻自然的基本原则。但是，因为这不是神学上的问题，并且他们的论证太过轻浮，不需要费力地反驳，所以我无意讨论属于哲学和医学范畴的事情。我们只要用圣经的陈述反驳他们的异议就够了，亚伦和耶何耶大在犹大支派中娶妻，因此，如果“子孙”是来自女人，那么各支派之间的区分就混乱了。众所周知，就民间秩序而言，后裔是通过男性来判断的，然而男性的优势地位并不排除女性在后裔中的份。此解释适用于所有家谱。当圣经列举人名时，常常只提到男性。难道我们可以由此说：女人就毫无用处吗？事实上，连小孩子都知道女人也是人。因此，圣经说妻子们为她们的丈夫生子，因为家族的姓氏总是随男性的姓氏。那么，因为男性有此特权，所以儿女们的出身高贵与否是根据父亲的地位；另一方面，为奴的孩子则取决于母亲的地位，用律师的话说，*partus sequitur ventrem*。据此我们可以推论，后裔也是由母亲的种子而来的。许多国家习惯称母亲为“祖先（progenitor）”，这与神的律法一致，如果舅舅与外甥女之间没有血亲，那么律法禁止他们通婚就不合理了。另外，哥哥娶

同母异父的妹妹也就没有什么不妥的了。但是，虽然我承认女性的力量是被动的，但我认为：女性和男性在生育上的参与是一样的。圣经没有说基督是通过女子所生，而是由女子所生（参太 1:18）。但是有一些畜类恬不知耻地问道：我们的意思是否是基督乃由童贞女的卵子所生育。然而，我也要反问：他们是否承认基督是在童贞女的子宫中孕育长大的？他们不得不承认这一点。因此，我们可以从马太的记载中合理地推论，既然基督是由马利亚所生，那么他就是由她的卵子生育，就如圣经的类似记载：波阿斯由喇合所生（参太 1:5）。马太在此没有说童贞女是基督藉以流出的渠道，而是将这奇妙的诞生方式与一般的诞生方式区分开来，因为大卫的子孙基督由她而生。圣经记载亚伯拉罕生以撒、大卫生所罗门、雅各生约瑟，照样，圣经记载基督由他的母亲所生，也是同样的意思和出于相同的原因。马太按照此原则来记载。为了证明基督是大卫的后裔，他认为只要指出他是马利亚所生就足够了。由此可知，他假定马利亚与约瑟属于同一世系这件事，乃是公认的事实。

四、他们想要强加给我们的谬论也纯粹是幼稚的诽谤。他们认为：如果说基督是由人所生，那么这是在羞辱他；因为这样他就与亚当的所有后裔一样，都处于罪下。但是，保罗的对照可以轻易解决此困难：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的”——“因一次的义行，众人也就被称义得生命了”（罗 5:12、18）。保罗的另一处对照与此一致：“头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天”（林前 15:47）。因此，这位使徒在另一处教导说：基督被差派“成为罪身的形状，……，使律法的义成就在我们……身上”（罗 8:3~4），这样，保罗就将基督与众人相区别，即他是真人，却毫无瑕疵和败坏。他们幼稚地争辩说：如果基督毫无瑕疵，并藉着圣灵隐秘的运行，由马利亚的种子所生，那么女人的种子就不是不洁净的，而是只有男人的种子才是不洁净的。然而，我们说基督纯洁无瑕，并不仅仅因为他的母亲是在与男人同房之外生他，也是因为圣灵使他成圣，这样，此出生就像是在亚当堕落之前发生一样，纯洁而毫无玷污。我们当牢记：圣经每次提到基督的纯洁时，是指他真正的人性，因为说神是纯洁的乃属多余。另外，约翰福音第十七章讲到基督的成圣也不适用于他的神性（约 17:19）。这并不是暗示说，亚当有两种种子，虽然基督并没有受到任何玷污。因为人的出生本身并无邪恶或不洁，惟独是因为受到堕落的影响。因此，那使我们恢复纯全的基督没有沾染普遍的败坏，并不足为怪。他们又荒谬地攻击我们说：如果神的道成为肉身，那么他就必然囚禁在属世肉体之中，这是赤裸的厚颜无耻。因为，虽然道的无限本质与人性联合而成为一个人，我们仍然没有任何肉体限制的观念。神的儿子奇妙地从天降下，但是没有离开天堂；他喜悦在童贞女的腹中奇妙地怀胎，在地上生活，并被挂在十字架上，然而，他仍如起初一样，一直充满天地。

## 第十四章 神性和人性如何组成为中保的位格

本章主要包含两个部分：(一)、简要阐释基督一个位格具有两种本性的教义，第一段至第四段。(二)、反驳塞尔韦图斯的异端邪说，这些邪说破坏了基督两性的区别，以及圣子神性的永恒性。

段落梗概：

- 一、基督具有神性和人性两种本性的证据。用身体与灵魂联合的类比来阐明。运用。
- 二、两性区别的经文证据。属性相通的证据。
- 三、两性联合的经文证据。需要遵守的一条法则。
- 四、两个本性教义的效用和功用。聂斯托利派。优迪克派。教会公正地定二者的罪。
- 五、反驳塞尔韦图斯的异端邪说。正统基督教义的一般回答或要旨。本质联合 (hypostatic union) 的含义。塞尔韦图斯关于基督神性的异议。回答。
- 六、另一个异议和回答。基督的双重父子关系。
- 七、回答其他异议。
- 八、前述异议的结论。塞尔韦图斯的其他异端邪说。

一、当圣经说“道成了肉身”时，不是说道变成为肉体或者与肉体混合，而是说他选择了童贞女的子宫作为他居住的殿。神子成为人子，不是通过实质的混淆，而是通过位格的合一。我们主张：神性与人性联合，但是二性仍然各自保持完整的属性，并且两性组成为一个基督。这是一个伟大的奥秘，最相类似的人事可能就是；组成人的两种实质并不是彼此混合，而是各自保持自己的属性。灵魂不是肉体，肉体也不是灵魂。因此，对灵魂的阐述，不能适用于肉体；另一方面，对肉体的阐述，也完全不适用于灵魂；并且对全人的阐述，也不能用来单独形容灵魂，或者单独形容肉体。最后，灵魂的属性传递给肉体，肉体的属性也传递给灵魂，然而这两者只构成一个人，而不是多个人。这就是说：在人里面，有由两个部分构成的一个人格，并且这两种不同的本性组成为一个人格。圣经也是这样描述基督。有时候，圣经把专属人性的性质归给他，有时候把专属神性的性质归给他，还有些时候，将包含两种本性、不专属于其一的性质归给他。圣经很仔细地维护基督两种本性的联合，有时候把属于其一的归给另一个，古时著述家们称这种说法为属性的相通 (jdiwmavtw n koinoniva)。

二、如果不是有无数经文证明这些陈述并不是人的杜撰，那么这些陈述就不可信赖。基督论到自己说，“还没有亚伯拉罕，就有了我” (约 8:58)，这不适用于他的人性。我知道那些错谬的灵曲解这一节经文而狡辩说，所谓基督在万世以先，是因为他在圣父的计划中以及信徒的心中，被预先知道是将来的救赎主。但是，基督既然明确区别了他永恒的存在与他显现的日子，并以他长久的统治为依据，要证明他在亚伯拉罕以先，他就明确地宣告自己拥有神性的独特属性。保罗断言：“是



首生的，在一切被造的以先。在万有之先，万有也靠他而立”（西 1:15、17）；他自己宣告，“父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先我同你所有的荣耀”（约 17:5），“我父作事直到如今，我也作事”（约 5:17），都不适用于人性。这些属性以及类似属性，都一定是他的神性所特有的。另外，他被称为“父的仆人”，“他的智慧和身量，并神和人喜悦他的心，都一齐增长”（路 2:52），他不求自己的荣耀，他不知道最后的日子，他不是凭着自己说的，他不是按照自己的意志做事，他被人看见被人摸着（参约 8:50；可 13:32；约 14:10、6:38；路 24:39），这一切都完全属于他的人性；因为作为神，他不能增长什么；他所做的一切都是为他自己，他洞晓万事，他所行的都是按照自己的计划，他是不可看见或触摸的。然而，他把这些属性，不仅归给他的人性，也归给他自己，视为与中保的职事相称。当保罗说：“教会，就是他用自己血所买来的”（徒 20:28），“荣耀的主被钉在十字架”（林前 2:8），即是这种属性的相通。约翰也类似地说，他们“亲手摸过”神的道（约壹 1:1）。当然，神没有血肉，他不会受苦，也不会被人用手摸着；但是，因为那为真神和真人的基督，在十字架上为我们流血，所以将他在人性中所做的事转移给他的神性，虽不适合，但不是没有理由的。有一个类似的例子，约翰告诉我们：“神为我们舍命”（参约壹 3:16）。约翰在这里也将基督人性的属性转移到他的神性。另一方面，当基督仍然在世的时候，他说：“除了从天降下仍旧在天的人子，没有人升过天”（约 3:13）；当然，他既然穿上人的肉身，那时候他不是天上，但因为他既是神也是人，所以由于存在两种本性的联合，他就将一种本性的事归于另一种本性。

三、但是，关于基督的真正实质，说得最清楚的是那些同时包含两种本性的经文。在约翰福音中，有许多此类经文。我们读到，他从父得了权柄可以赦罪，他可以随意叫人复活，可以赐义、圣洁和救恩，他是活人死人的审判者，他也得着与父相同的尊荣（约 1:29、5:21~23），这些经文，不完全是指神性，也不完全是指人性，而是适用于两者。同样，他被称为“世界的光”，是“好牧人”，是“惟一的门”，是“真葡萄树”（约 9:5、10:9、11、15:1）。神的儿子在成为肉身时，被赋予这些特权；虽然这些特权在世界被造以前，他就与父一同享有，只是方式不同；这些特权也不能赋给一个只具有人性的人。我们应该在同样的意义上理解保罗所说：“基督最后把国交与父神”（林前 15:24）。当然，神的国既没有开端，也没有结束；但是因为他隐藏在卑微的肉体之下，取了奴仆的形像，并谦卑自己（参腓 2:8），抛弃一切外表的威荣，顺服父神，并在经历这些羞辱以后，得着荣耀与尊贵的冠冕（参来 2:7），升到至高，使在他面前的“无不屈膝”（腓 2:10）；所以他最后将要把他荣耀的名和冠冕，以及他从父那里所得的一切，都交给神，叫神“为万物之主”（林前 15:28）。父神之所以把权能和权柄交给基督，岂不是要藉着他的手治理我们吗？圣经说他坐在父神的右边，也是同样的意义。但这只是暂时的，到我们能够直接来到神的面前即止。在这里，我们无法原谅古时一些著述家们的错误，他们没有注意到中保的职分，使约翰福音整体教义的真意义暗晦不明，而且他们自己也陷在许多网罗之中。因此，阐释的关键是：与中保职分相关的事情，并非单单论及神性，或者单单论及人性。因此，基督将继续统治，直到他来审判世界，因为鉴于我们软弱的才

智，现在他将我们与父神相连。但是，当我们分享天国的荣耀，看见神的真体时，他便成全了中保的职分，不再做父神的摄政者，以他在世界未有以先所有的荣耀为满足。当“主”一名特别用于基督的位格时，也仅限于他居于神与我们之间的中间地位。这就是保罗所说：“我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的”（林前 8:6）；即父神将临时的权柄交给他，直等到我们面对面见到神的威荣。基督把国交给父神，并不减损基督的威荣，反而更明亮地彰显之。那时，神也不再做基督的元首，因为基督自己的神性现在被帕子遮盖，但在那时，将放出原有的光辉。

四、读者如果能够適切地运用此法则，可以解决许多困难。无知的人，甚至一些有点学识的人，对一些他们觉得既不适合基督的神性，也不适合基督人性的经文感到困惑，实在非常奇怪；他们没有看到这些经文适合基督神人合一的属性，并且适合他的中保职分。其实他们只要有一个清醒的解释者，以适宜的崇敬考察这些伟大的奥秘，就可以看出它们之间是何等美妙地相合。但是，有些癫狂的人把一切事情都弄得乱七八糟。他们抓住他的人性，来毁坏他的神性；另一方面又抓住他的神性，来毁坏他的人性；还有那些同时说到两种本性、不适用于其中任何一种本性的经文，他们就用来毁坏他的两性。这好像是在争吵说：基督不是人，因为他是神；也不是神，因为他是个人；并且他既不是人也不是神，因为他同时是两者。因此，基督作为神和人，拥有两种合一却不混淆的本性，我们的结论是：甚至按照他的人性，虽然并不是由于他的人性，他也是我们的主和神的真儿子。我们必须小心避免聂斯托利异端，他不是把基督的两种本性加以区别，而是彻底分开，从而发明了一个双面基督。但是，我们看到这明显违背圣经，因为圣经将“神的儿子”的名分给予童贞女所生的儿子，并且童贞女自己被称为“我主的母”（路 1:35、43）。我们也必须小心防备优迪克的疯癫幻想，免得我们在阐明基督位格的合一时，破坏了两种本性。我们已经引用许多区分他的神性与人性的经文，另外还有许多经文可以堵住最好争辩之人的口。为了更好地反驳这种捏造，我不久还要补充一些论述。就现在来说，再引一节经文就够了：如果神性不明明住在基督的身体内，基督就不会称他的身体为殿（约 2:19）。因此，聂斯托利在以弗所大会上被公正地定罪，正如优迪克后来在君士坦丁堡和迦克墩大会上被定罪一样，因为把基督的两种本性相混淆，以及将其分开，都是同样不合法的。

五、在我们的世代，也有一个同样致命的怪物兴起。迈克尔·塞尔韦图斯用一种由“神的本质”、“灵”、“肉体”和另外三种非受造原质结合而成的虚构之物，来代替神的儿子。首先，他否认基督是神的儿子，仅仅因为基督是圣灵藉童贞女的子宫所生。他这种狡诈的杜撰是要企图通过破坏基督两性的区别，把基督说成是某种神与人的合成，然而又不能被认为是神和人。他最终的目的是要建立这样一种主张：基督在以肉身显现以前，在神里面只有影子一般的形像，直到那预定享受此尊荣的道真正开始成为神儿子的时候，此形像的真理或果效才首次存在。我们承认，那为童贞女所生的中保正是神的儿子。如果那作为人的基督没有成为和被称为“神独生子”的尊荣，那么，他又如何能够成为神测不透的恩典的镜子呢？然而，教会的界说立

定不动：他被视为神的儿子，是因为道在万世之前即为父所生，通过本质联合取得人性；古时的著述家用“本质联合”一词，来描述两种本性组成一个位格的联合；这一名词是用来反驳聂斯托利的梦呓的，他强辩说：神的儿子虽然住在肉体之内，却并不是人。塞尔韦图斯强词夺理，指控我们说：当我们说永恒的道在披戴肉身以前已经是神的儿子时，就造出了两位神的儿子；仿佛我们这样说除了肯定他在肉身中显现这一点之外，还有其他的意思。即使说他在成为人以前就是神，也并不等于是说他开始成为一位新的神。如果主张，那位藉着永恒出生而曾经拥有成为子的属性的神的儿子在肉身显现，也没有什么荒谬之处。这就是天使对马利亚所说之语的意思：“所要生的圣者必称为神的儿子”（路 1:35）；他仿佛是说，子的名，在律法之下比较模糊，现在却要被众人歌颂和知道。保罗这样呼应说：我们因基督而得称为神的儿子，我们“所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸，父！’”（罗 8:15）。古时的圣族长们也是神的儿子吗？是，他们靠着这特权呼求神为他们的父。但是，因为自从神的独生子来到世界之后，他天上的父子关系更加显明，所以保罗说这是基督国度的显著特征。然而，我们必须坚持：若不是藉着独生子，神就不是天使和人的父；特别地，因为罪而被神恨恶的人是藉着神白白的收养而成为神的儿子，而基督生来就是神的儿子。塞尔韦图斯又断言：这依赖于神自己定旨的父子关系，也是言之无物。我们在这里讨论的不是预表，就像用牲畜的血代表赎罪一样；但是，除非人得着儿子的名分是以元首为根基，否则就不能真正是神的儿子，那么，如果要將肢体共有的部分从元首身上夺去，这是极不合理的。另外，圣经也称天使为神的儿子（参诗 82:6），他们得享这样的尊贵，不是倚靠将来的救赎，所以在次序上，基督必须要在他们之前，好使父神与天使和好。我要简要地重述此原则，并应用在人类身上。起初在天使和人被造时，神是他们共同的父；保罗说，基督总是元首，“是首生的，在一切被造的以先，……他可以在凡事上居首位”（西 1:15、18），如果这是真的，那么我就可以合理地推论说，基督作为神的儿子存在，是在世界被造以先。

六、但是，如果基督的父子关系（如果我可以这样表达）是始于他在肉身显现的时候，那么就人性而论，他也是神的儿子。塞尔韦图斯和其他同样疯癫的人主张：以肉身显现的基督之所以是神的儿子，是因为他如果没有成为肉身，就不能拥有这名分。我要请他们回答我：基督是神的儿子，是否是按照他的神人两性，并且是在神人两性上？所以，这是他们信口开河的空谈；保罗的教导则完全不同。我们承认：基督在人性中被称为“儿子”，并不像信徒那样惟独藉着白白的收养，而是真正的、生具的，因此是独一无二的儿子，这是与其他所有儿女有别的标志。神以儿子的名分尊荣我们这些重生得新生命之人；却将“真正独生子”的名分惟独给予基督。然而，若不是基督生来拥有我们藉着神的赏赐而获得的儿子名分，那么他怎能在如此之多的弟兄中作神“惟一的”儿子呢？他整个中保的位格有此尊荣，因此，那为童贞女所生、并在十字架上将自己献给父神为祭的那一位，才真正地、恰当地是神的儿子；但是，在他的神性方面，他也是神的儿子；如保罗所说：他“特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的。论到他儿子我主耶稣基

督，按肉体说。是从大卫后裔生的；……，以大能显明是神的儿子”（罗 1:1~4）。保罗既然清楚地称基督按肉体说是从大卫后裔生的，却又为什么说他“显明是神的儿子（被立为神儿子，吕本）”呢？他是在暗示，这儿子的名分并不是倚靠他的成为肉身，而是倚靠其他某物。保罗在另一处说：“他因软弱被钉在十字架上，却因神的大能仍然活着”（林后 13:4），也是同样的意思。在此他对神人两性作了区分。他们不得不承认，就如基督被称为“大卫的子孙”是因为生他的母亲，同样地，因为他的天父，他被称为“神的儿子”，并且这儿子的名分不是指着他的人性的。他在圣经中有两个名称，有时候被称为神的儿子，有时候又被称为人的儿子。对于“人的儿子”，按照希伯来文的表达方式，他被称为“儿子”是因为他是亚当的后裔，这一点没有疑问。另一方面，我主张：他是由于他的神性和永恒的本质而被称为是神的儿子，因为指着他的神性称他为“神的儿子”与指着他的人性的称他为“人的儿子”是一样合理的。总之，在我上面引用的这节经文中，保罗的意思不是说，基督按肉体说是从大卫后裔生的，并且他被立为神儿子的意思正如保罗在另一处经文中教导的，那按肉体说从以色列人中间出来的基督，“是在万有之上，永远可称颂的神”（罗 9:5）。但是，如果这两处经文都指出了他神人两性的区分，那么怎能否认那按着肉体作人的儿子的，也是在神性方面作神的儿子呢？

七、他们大肆地为自己的异端辩护 因为圣经说“神既不爱惜自己的儿子”（罗 8:32），并且天使报信说，那将为童贞女所生的要被称为“至高者的儿子”（路 1:32）。但是，为免他们在这浅薄的异议上自夸，我要请他们与我们一起略微思想他们的论证有多大的分量。如果我们可以合理地断定说：他在受孕时开始成为神的儿子，因为已经受孕的人就被称为“儿子”；那么可以推论说，基督在肉身显现之后就开始成为“道”，因为约翰宣告：他所讲的生命之道是他们“亲手摸过的”（约壹 1:1）。同样，我们在先知书中读到：“伯利恒以法他啊，你在犹大诸城中为小。将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；他的根源从亘古、从太初就有”（弥 5:2）。如果采用这样的论证方法，那么他们要如何解释这经文呢？我已经宣告：我们绝不同意聂斯托利捏造一位双重基督；我们主张，基督通过弟兄的联合，使我们与他一起成为神的儿女，因为基督在取自我们的肉身里面，是神的独生子。奥古斯丁智慧地提醒我们：“基督是神奇妙、非凡恩典的明镜，因为基督所获得的尊荣是作为人所不配的”。因此，按照肉体说，基督甚至在子宫里就被尊荣为神的儿子。然而，关于位格的合一，我们并不幻想某种夺去了神性独有属性的混合。另外，神永恒的道和基督，是两种本性联合于一个位格，应该以不同的方式被称为神的儿子，这并不比他在不同方面上有时被称为神的儿子，有时又被称为人的儿子，更加荒谬。塞尔韦图斯的另一个狡辩也不能让我们为难，他说：在基督成为肉身之前，他仅仅在预表意义上被称为“神的儿子”。这点不难反驳。尽管那时对基督的描述比较模糊，然而仍然已经清楚地证明：他必定是永恒的神，因为他是永恒天父所生的道。并且，除非因为他是神在肉身显现，否则他就不会在中保的职分上被称为神的儿子。并且，如果神不是从一开始就有圣子，“天上地上的各家都是从他得名”（弗 3:15），那么他在那时就不会被称为“父”。因此可以很容易推论：基督在律法和

先知的世代也是神的儿子，虽然在当时的教会中，这名还没有被人颂扬。但是，如果我们只是争辩名词，那么所罗门在论到神的不可测度时，宣告他的儿子与他自己一样，也是无法测度的：“他名叫什么？他儿子名叫什么？你知道吗？”（箴 30:4）。我很知道此经文并不足以说服那些喜爱争辩的人，我也并不很倚仗这段经文，只是要指出：那些断言基督只是在成为人之后才作神儿子的人是在恶意地狡辩。此外，所有最古的著述家们均众口同声地明确见证基督从永远就是神的儿子，因此，用爱任纽和德尔图良来反对我们的这种厚颜无耻既荒谬又可憎；因为这两位教父均主张：后来以可见方式显现的耶稣基督，一直都是不可见的神的儿子。

八、虽然塞尔韦图斯堆积起许多可怕的教理，甚至他的一些弟兄也可能拒绝赞同，但是如果你认真逼问那些只承认基督在取得肉身以后才是神儿子的人，会发现他们承认基督是儿子，惟独因为他是藉着圣灵在童贞女的子宫中受孕；就像古时的摩尼教徒们荒谬地说：人的灵魂源于神的注入/发出，因为圣经说，他将生气吹在亚当的鼻孔中（参创 2:7）。他们如此强调“儿子”这一称呼，以致于不区分基督的两性，只是胡说八道地坚持：基督这个人之所以是神的儿子，是因为他的人性是由神所生。这样，所罗门所歌颂的神从永远生出的智慧（箴 8:22），就被毁坏了，并且，中保也不存在神性；或者用幻影来代替人。虽然我们反驳塞尔韦图斯自欺欺人的粗鄙妄想很有好处，如此就使敬虔的读者有了前车之鉴，从而能够约束自己保持审慎和谦逊；然而，我认为不需要在这里这样做，因为我已经在本书中专门予以反驳。总之，对塞尔韦图斯而言，神的儿子在起初是一个观念，而且甚至在那时神就预定他成为人，成为神的真像。另外，塞尔韦图斯认为神的道只是某种外在的荣光。他这样解释基督的生出：神从起初就有生子的计划，然后此计划付诸实施，生出了他的儿子。同时，他也混淆圣灵与道而断言：神安排不可见的道和圣灵成为肉体 and 灵魂。简言之，在塞尔韦图斯的意见中，基督的预表占据了生出的位置；但他说：那时是影子的子，后来藉着道出生，并且他赋予了道以生出的能力。如果这样说，那么猪和狗也同样是神的儿子，因为它们也是由神的道的原始种子受造。塞尔韦图斯说：基督是三种非受造原质的混合，由神的本质而生，然而他强辩说，基督是众受造物中首生的，在这种意义上，连石头在某种程度上也拥有神的本质。但是，为了避免被人认为他夺去了基督的神性，塞尔韦图斯承认，基督的肉体与神的实质相同，并且道是通过人性转变为神性而成为人。因此，除非基督的肉体来自于神的本质并且转化为神性，否则他不能理解基督是神的儿子；这样，他就将道永恒的人格（位格）贬为虚无，并夺去了我们的大卫之子，那一位应许的救赎主。事实上，塞尔韦图斯常常宣告：圣子是神通过知识和预定而生的，但他最后造成为人所用的物质从起初就在神的面前、在三种原质中闪耀，并且后来出现在世界最初的光中，以及云柱和火柱中。如果要列举塞尔韦图斯自相矛盾的话，是冗长乏味的。明达的读者从上文的简述可以明白：这糊涂人细微的模棱两可彻底毁灭了救恩的盼望。因为，如果肉体是神性本身，那么就不是神性的殿。惟有那按着肉体生为亚伯拉罕和大卫的后裔，并真正成为人的，才能作我们的救赎者。塞尔韦图斯错解约翰的话：“道成了肉身”（约 1:14）。其实，这节经文不但反

驳了聂斯托利的异端理论，也不支持优迪克不敬虔的捏造，因为约翰在这里的惟一目的是宣讲神人两性在一个位格中的合一。

## 第十五章 为了明白父神差遣基督的目的, 以及他带给我们的益处, 需要考察基督的三个职分, 即先知、君王和祭司

本章主要包含三个部分:(一)、基督的先知职分, 此职分的尊贵与功用, 第一段及第二段。(二)、基督王权的本质, 以及我们从中得到的好处, 第三段至第五段。(三)、基督的祭司职分及其效力, 第六段。

段落梗概:

一、对于异端和假基督徒, 基督只是个名称;但是那些真正被神有效呼召的人承认他是先知、君王和祭司。关于先知的职分, 那些在律法以下的信徒也盼望完全认识教会的救赎主。

二、基督的膏抹虽然主要与君王的职分有关, 但亦关乎先知和祭司的职分。此受膏礼的尊贵、必要性和功用。

三、由基督国度的属灵性推得其永恒性。此永恒、属灵的基督国度为教会全体以及每一个肢体所享有。

四、基督属灵国度的益惠。(一)、使我们仰望永生。(二)、给予我们得救所必需的一切。(三)、使属灵的敌人不能胜过我们。(四)、激励我们恒忍。(五)、激发确信和胜利。(六)、供给坚韧和爱。

五、救赎主属天的膏抹。此膏抹的预表。使徒书信中的一节经文与前引其他经文相调合, 证明基督永恒的国度。

六、获得基督祭司职分的益惠所需要的条件。我们必须从基督的受死开始。然后, (一)、他为我们代祷。(二)、祷告的确信。(三)、良心的平安。(四)、通过基督, 基督徒自己成为祭司。天主教徒妄称将基督献上为祭的滔天罪恶。

一、异端虽然承认基督的名, 但奥古斯丁正确地断言, 基督不是他们的根基, 而是信徒的根基, 基督单单属于教会;因为如果殷勤思考属于基督之物, 就会看到基督在他们当中只有其名, 并无其实。现在的天主教徒, 虽然口中高谈阔论神的道、神的儿子、世界的救赎主, 但他们仅以空名为足, 剥夺了他的美德和尊贵;他们正是保罗所说“不持定元首”的人(西 2:19)。因此, 为了使我们的信心在基督里面找到救赎的坚固根基, 从而在他里面安息, 就必须确立这样一个原则, 即他从父所得的职分有三个部分。他受任为先知、君王和祭司;不过, 如果我们不明白这三种职分的目的及功用, 只知道这些名称并无多大益处。天主教徒当中虽然也讲论这些称谓, 但是生硬冰冷, 没有多大益惠, 对每个称谓的完整内涵均不甚明了。我们前面已经指出, 虽然神继续不断地差遣先知, 叫他的子民不缺乏有益的教训, 足以达到救恩;然而信徒一直深信:只有在弥赛亚降临之后, 才能有充分的认识。因此, 撒玛利亚人虽然从来不知道真信仰, 也有这样的盼望。从那位妇人的话可以明白看出这一点, 她说:“我知道弥赛亚(就是那称为基督的)要来, 他来了, 必将一切的事都告诉我们”(约 4:25)。犹太人有这种认识也不是盲目臆测。他们有神

谕明确的教导，并且相信。以赛亚书有一段最明显的经文：“我已立他作万民的见证，为万民的君王和司令”（赛 55:4），正如以赛亚以前称他为“奇妙、策士”（赛 9:6）。为此，使徒颂赞福音教义的完全，先说“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖”，然后补充说：“就在这末世藉着他儿子晓谕我们”（来 1:1~2）。但是，因为众先知的共同职事是保持教会处于惦念和盼望的状态，同时坚定教会，直到中保的降临；所以我们看到信徒在分散时诉苦说：他们被剥夺了这寻常的特权：“我们不见我们的标帜，不再有先知，我们内中也没有人知道这灾祸要到几时”（诗 74:9）。然而，在基督即将降临时，但以理有一个封住异象和预言的时期（参但 9:24），这不仅是要建立但以理当时所做预言的权威，也是要信徒暂时忍耐度过没有先知的时期，因为一切预言的成就已近在眼前了。

二、另外，我们需要注意，“基督”的名称是指这三种职分；因为我们知道，在律法之下，先知、祭司和君王都要涂抹圣膏油。因此，弥赛亚这荣耀的名给予了所应许的中保。但是，虽然我承认他被称为弥赛亚是从君王职分的角度（这一点我已在别处指出），然而先知和祭司的膏油礼也有其适宜的地位，一定不可忽视。关于前者，以赛亚明确提到说：“主耶和华的灵在我身上，因为耶和華用膏膏我，叫我传好消息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告耶和華的恩年”（赛 61:1~2）。我们看到，他被圣灵膏抹，是为要宣扬和见证父神的恩典，并且不是按照普通的方式，因为他与其他具有类似职分的教师不同。在此还要再次指出，他接受膏抹以履行教师的职分，不是为了自己，而是为了他的整个身体；好使福音的传讲总是伴随着圣灵的效力。然而毫无疑问，他所教导的完全的教义，终结了所有的预言；所以，那些不以福音为足而妄加增补的人，都是在减损他的权威。“这是我的爱子，你们要听他”，这从天上发出的声音给他以超过其他所有教师的特权。然后，按照约珥的预言，膏油从这位元首流遍所有肢体，“你们的儿女要说预言，少年人要见异象”（珥 2:28）。保罗说：“神使他成为我们的智慧”（林前 1:30），又说：“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着”（西 2:3），这些话的意思稍有不同，即在他以外，没有什么有价值的知识值得知道，并且所有藉着信心真正认识他的人，就得着无限丰富的属天祝福。为着这个缘故，他在另一处说：“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 2:2）。这是最确切的话，因为神不允许我们越过福音的单纯质朴。基督享有先知尊荣的目的是教导我们：丰盛而完全的智慧，实实在在地包含在他赐下的教义中。

三、现在我要讨论他君王的职分；如果不先提醒读者此国度是属灵的，那么我的讨论必归徒然；因为这样我们才知道此国度的效力，它给我们的益惠，以及它的权能和永恒。另外，在但以理书中，天使将永恒性归给基督的职分（参但 2:44），在路加福音中，天使有充分根据地将其应用到子民的救恩（参路 1:33）。这也是双重的，必须从两个方面来看，其一关乎教会的全体，其二关乎每一个信徒。对于前者，可以引用诗篇：“我一次指着自己的圣洁起誓，我决不向大卫说谎。他的后裔要存到永远，他的宝座在我面前如日之恒一般，又如月亮永远坚立，如天上确实的见证”（诗 89:35~37）。毫无疑问，神在这里应许藉着他的儿子，做教会永远的统治



者和保护者。此预言只在基督里才得应验；因为所罗门一死，王国的尊荣立即大大衰落，一大部分的国土落于别人之手，成为大卫家的羞辱；后来更是每况愈下，终于到了土崩瓦解的地步。以赛亚慨叹：“谁能述说他的世代”（徒 8:33），也是同样的意思。因为他宣告基督已经胜过死亡，与他的肢体相连。因此，我们每当听到基督拥有永远的权能，就当明白，这是教会永存的有效保障；教会虽然一直处在骚扰动荡之中，受了无数的灾难，却仍然安全。因此，大卫在嘲笑敌人胆大妄为，竟然企图挣开神并他的受膏者的捆绑的时候说，诸王与万民“徒然”争闹（参诗 2:2~4，日内瓦本），因为那坐在天上的神有权能击退他们的攻击，向信徒保证教会将永远长存，他激励他们在偶尔受逼迫的时候，存美好的盼望。因此，在另一处，他代表神说：“耶和华对我主说：‘你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳’”（诗 110:1），他提醒我们，虽有无数的有能的仇敌筹谋攻击教会，但他们没有足够的力量胜过神永恒的定旨，神藉此定旨立他的儿子作永恒的君王。因此，魔鬼和世界的全部力量，也不能毁坏那建立在基督永远宝座之上的教会。那么，此教义对每个信徒的特殊功用是，此永恒应该提升我们去盼望那有福的不朽。因为我们知道，属地和属世界的一切都是暂时的，很快就要逝去。因此，为使我们抬头盼望天上，基督宣告：“我的国不属这世界”（约 18:36）。总之，当我们听到基督的国是属灵国度的时候，就当为之振奋，盼望一个更好的生命；并且我们现在既然被基督的手所保护，就当指望这生命在来生必将完全实现。

四、甚至考虑到这一点，即我们的一生都在十字架下争战，我们的状况可悲亦复可怜，那么我们前面所说，如果不明白基督的国度是属灵的，就无法完全认识此国度的力量和效用，也已足够明显了。这样，如果天国的益惠不能在今世以外实现，那么我们处在此国度的统治之下，有何好处可言呢？因此，我们必须知道，在基督里面应许给我们的幸福，并不在于外在的好处，例如快乐安逸的生活、丰富的财货、不受伤害，以及肉体渴望的一切快乐等等，而是在于属天的生命。正如世上国家的繁荣昌盛，部分在于内部的安宁和丰富的物质，部分在于有坚强的国防堡垒，足以抵御外侮；同样，基督给予其子民获得灵魂的永恒救恩所需要的一切，并增强他们的勇气抵挡属灵敌人的攻击。由此我们推论，他的统治为了我们甚于为他自己，并且他既统治我们的里面也统治我们的外面；我们生来缺乏圣灵的恩赐，因为神知道什么是合宜的，就补足给我们，我们从这些恩赐的初熟果子知道，我们已经确实与神联合，能得完全的祝福；然后，倚靠同一位圣灵的权能，就不疑惑我们必然总是能够胜过魔鬼、世界，以及一切的患难。为此，救主回答法利赛人说：“神的国就在你们心里”，“神的国来到，不是眼所能见的”（路 17:20~21）。这可能是当他宣告自己为王，并且在他的统治之下可望得到神最大的祝福时，法利赛人嘲弄地要他显明他尊贵的标志。但是，为了防止那些已经过于倾向世界的人只留意世界的浮华，他吩咐他们省察自己的良心，“因为神的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平并圣灵中的喜乐”（罗 14:17）。这句经文简要描述了基督国度给我们的赏赐。此国度不属于要败坏的世界或肉体，而是属灵的，要提升我们到达永生，从而我们能够在今生的劳苦、饥寒、藐视、羞辱和其他烦恼中忍耐着度日；我们心满意

足，我们的君王永远不会丢弃我们，他必供给我们一切的需要，直到我们打过美好的仗，被召到胜利之中；在他的国度中，他要把他从父神领受的一切都传递给我们。既然他以他的权能武装我们，以辉煌和华丽装饰我们，以财富充实我们，那么我们就有最充分的理由可以夸耀，并且大无畏地与魔鬼、罪和死亡作战。最后，由于披戴他的义，我们便有勇气胜过世界一切的侮辱；他既然将恩典丰丰富富地赐给我们，我们就该结出果子，归荣耀给他。

五、因此，他受膏为君王并不用油或香料；反倒被称为神的基督，因为“耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵”（赛 11:2）。这就是诗篇所说的“喜乐油”，神用这油膏他胜过膏他的同伴（参诗 45:7）。因为正如前文所说，基督得到丰富并不是为他自己，而是要将这富足赏赐给饥渴的人。圣经说：“神赐圣灵给他，是没有限量的”（约 3:34），其理由是：我们全都从他的丰满里领受，而且恩上加恩（参约 1:16）。从这泉源里涌出保罗所描述的丰盛：“我们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐”（弗 4:7）。这些经文充分证明了我的观点：基督的国在乎圣灵，并不在乎地上的快乐或浮华；因此，要想在基督的国度里有份，我们就必须弃绝世界。此恩典的一个可见记号是在基督受洗的时候，圣灵以鸽子的形状降临在他身上。圣经用“恩膏”一词称呼圣灵和他的恩赐并不是新事，也不当视为荒谬（参约壹 2:20、27），因为这是我们获得生命的惟一来源；尤其就属天的生命而言，我们一切的活力都是圣灵赏赐的；圣灵选择住在基督里面，使天上的丰富丰盛地临到贫乏的我们。但是，因为众信徒凭着他们君王的力量而战无不胜，并且满有基督属灵的丰富，所以，他们被恰当地称为基督徒。另外，保罗的这话与我们所说的永恒并无矛盾，“再后，末期到了，那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了，就把国交与父神”（林前 15:24）；还有，“子也要自己服那叫万物服他的，叫神在万物之上，为万物之主”（林前 15:28）；因为保罗的意思只是：在那完美的荣耀中，国度的治理不像现在的情况。因为父神将一切的权柄都交给子，藉子的手管理、抚育、扶持、护卫和帮助我们。因此，虽然我们远离神，但基督站在中间，引领我们逐渐与神紧密联合。并且，基督坐在父神右边的意思，就是说他是父的摄政者，握有全部的统治之权。因为神喜悦藉着基督来统治和保护教会。另外，保罗在以弗所书解释基督坐在父神右边是为要：“使他为教会作万有之首。教会是他的身体”（弗 1:22~23）。他在另一处有同样的教导：“神……赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神”（腓 2:9~11）。保罗在此的意思是：由于我们现在的软弱，基督的国度这样进行治理是必须的。因此，保罗正确地推论：那时，父神将成为教会惟一的元首，因为基督保护教会的职事已经完成。因着同样的缘故，圣经常称基督为“主”，因为父神赐给他在上的权柄，是为要藉着他的儿子施行统治。尽管世上有许多被称为主的，然而保罗说“然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的”（林前 8:6）。因此我们可以合理地推论：他就是藉着以赛亚的口宣告“耶和華是审判我们的，耶和華是给我们设

律法的，耶和华是我们的王，他必拯救我们”的那一位神（赛 33:22）。虽然圣子一直称他所有的全部权能都是父神的赏赐，但他的意思只是说他藉着神的权柄作王，因为他担当中保职分的原因是：他从父的怀里和测不透的荣耀中下来，好接近我们。因此，我们理当一心、甘心地绝对顺服神的旨意。基督是自愿顺服他之信徒的君王和牧者；另一方面，圣经也告诉我们：“你必用铁杖打破他们，你必将他们如同窑匠的瓦器摔碎”（诗 2:9）。又说：“他要在列邦中刑罚恶人，尸首就遍满各处。他要在许多国中打破仇敌的头”（诗 110:6）。我们现在也可以看到许多这样的实例，但是，充分地得到证明是在最后审判之日，这也可以合宜地视作基督为王的最后作为。

六、关于他祭司的职分，简单地说，其目的和功用是：作为一位纯洁无疵的中保，他通过自己的圣洁，为我们赚得神的恩宠。我们由于该当受的咒诅而不能来到神面前，并且公义的审判者上帝与我们为敌，所以必须进行补赎，从而祭司藉此平息神的愤怒，使我们重新获得神的恩宠。因此，基督为了履行此职事，必须献上祭物。因为甚至在律法之下，祭司若不带着血，也不能进入至圣所；这是教导敬拜者，虽有祭司替他们在神的面前祈求，但是如果罪没有得到赦免，仍然不能平息神的怒气。使徒在希伯来书第七章至第十章，详细论述了这个题目。要旨是：只有基督才配得祭司职分的尊荣，因为他以自己的死为祭，涂抹了我们的罪罚，献上了罪的赎价。由神庄重的起誓，我们可以明白这事的重要性：“耶和华起了誓，决不后悔，说：‘你是照着麦基洗德的等次永远为祭司’”（诗 110:4）。毫无疑问，神是要确立此教训，因为他知道这是我们得救的关键。前文已经指出，除非这位祭司洗净我们的污秽，使我们成圣，并为我们取得那因为我们生活和心灵的污秽而失去的神的恩宠，否则我们或我们的祷告都无法达到神的面前。因此我们明白，基督祭司职分的益惠和效力若要临到我们，就必须先从他的受死开始。因此，他必须是永远的代求者，从而我们藉着他的帮助获得神的恩宠。于是，信徒不仅在祷告中有确信，良心也有平安，他们安然依赖神的父爱，确信中保献给父神的一切必被悦纳。在律法之下，神吩咐以牲畜为祭献给他，现在在基督身上有了新的安排，即他同时是祭物和祭司，因为再找不到其他合适的罪的赎价，也再没有其他人配得神的独生子奉献为祭的尊贵。现在，基督担当祭司的职分，不仅以永远和好的律使父神对我们慈悲垂爱，而且使我们进入这最尊荣的联合。我们虽然污秽，却在他里面成为祭司（参启 1:6），将我们自己和我们所有的一切奉献给神，并且自由地进入天上的至圣所，从而我们献上的祷告和赞美祭得蒙悦纳，成为神面前的馨香之气。因此基督这样说：“我为他们的缘故，自己分别为圣”（约 17:19）；他把我们与他一起献给父神，因此我们披戴了他的圣洁（否则我们就是神所憎恨的），为神所悦纳，就仿佛我们是洁净、圣洁的一样。这即是但以理提到“膏至圣所”的原因（但 9:24）。我们必须注意此膏抹与当时预表性的膏抹之间的对比；仿佛天使是说：影子必然消逝，祭司职分要在基督身上清楚显明。因此，有些人的捏造最为可恶，他们不满足于基督的祭司职分，竟敢妄自攫取此职分并献上基督为祭物；天主教徒每天都这样行，弥撒即是代表宰杀基督。



## 第十六章 基督如何履行救赎主的职分, 为我们取得救恩。基督的受死、复活和升天

本章主要分成四个部分：(一)、概述本主题, 包括讨论神的公义以及他在基督里的怜悯, 第一段至第四段。(二)、基督履行救赎主职分的各个方面, 第五段至第十七段。他的受死、埋葬、下到阴间、复活、升天、坐在父的右边, 以及再来审判。(三)、解释大部分使徒信经, 陈述对一般归给众使徒的此信经应有的一个观点, 第十八段。(四)、结论, 陈述基督救赎主的教义, 以及此教义的功用, 第十九段。

段落梗概：

- 一、我们所需要的一切都在基督里面存着。如何获得。
- 二、调合神的公义与怜悯。圣经所用的表达法教导我们若无基督, 我们的境况将是何等凄惨。
- 三、没有使用不当 ; 因为神在我们里面发现恨和爱的根据。
- 四、用经文和奥古斯丁的话证实此教义。
- 五、本章的第二个部分, 讨论我们通过基督得救赎。首先一般性地叙述。得赎涵盖救主一生的顺服, 但特别归于他的受死。基督自愿地服从。他的受苦。他在彼拉多面前被定罪。注意此定罪中的两件事。(一)、他被列在罪犯之中。(二)、审判者宣告他无罪。此教义的功用。
- 六、基督为何钉十字架。律法中预表此隐藏的教义, 使徒和先知明确说明。基督为我们受了咒诅是什么意思。基督的十字架与他流血相关联。
- 七、关于基督的受死。基督为何受死。他受死而带来的好处。关于基督的埋葬。好处。
- 八、关于下到阴间。此条逐渐引入教会。不得拒绝, 不得与前条埋葬混淆。
- 九、关于古圣所 (*Limbus Patrum*) 的荒谬解释。反驳此无稽之谈。
- 十、准确解释下到阴间。信徒的巨大安慰。
- 十一、圣经和古代神学家们证实此解释。反驳一个异议。此教义的好处。
- 十二、另一个异议说基督受到侮辱并绝望, 因为圣经说他害怕。根据福音书著者的陈述回答, 他确实害怕, 灵里战兢, 惊异, 在各方面受试探像我们一样, 但是没有犯罪。基督为什么愿意成为软弱。他害怕却没有犯罪。反驳另一个异议, 回答问题: 基督畏惧死吗? 为什么? 基督何时和怎样下到阴间? 反驳亚波里那留和一志论派异端。
- 十三、关于基督的复活。许多好处。(一)、更新、恢复我们在神眼中的义。(二)、他的生命是我们的生命与盼望的根基, 也是我们新生命的有效因。(三)、我们将来复活的确据。
- 十四、关于基督的升天。他为何升天。好处。
- 十五、关于基督坐在父神的右边。含义。
- 十六、基督升天的许多好处。(一)、他打开亚当关闭的天国之门。(二)、他在父面

前为我们代求。(三)、他的美德由此进入我们里面,他在我们里面有效地动工来成就救恩。

十七、关于基督再来审判。性质。生者死者都要受审判。调合外表矛盾的经文。审判的方式。

十八、基督再临审判教义的好处。本章的第三个部分,解释对使徒信经应有的观点。总结使徒信经。

十九、本章结论,选民救恩的各方各面均在基督里面成全。

一、我们前面所说关于基督的一切将导致此结果:即我们已被定罪、死亡、失丧,因此必须在基督里面寻求义、释放、生命和救恩;彼得教导我们“除他以外,别无拯救。因为在天下人间,没有赐下别的名,我们可以靠着得救”(徒 4:12)。基督取了“耶稣”这名字并不是随意或偶然,也不是出于人的意思,而是天使从天上带来神的至高预旨,并且加上原因说“因他要将自己的百姓从罪恶里救出来”(太 1:21)。这一节圣经也包含了我们已在别处说明的意见:即神将救赎主的职分交给基督,是为要他成为我们的救主。然而,如果得救赎并没有引导我们不断前进,直到最终的安全目标,那么它是不完全的。因此,一旦我们稍微偏离基督,完全在他里面的救恩也将逐渐消失;因此,所有不在他里面安息的人,都是自愿剥夺自己的所有恩典。伯纳德说得好“耶稣的名不但是光,也是食物,它也是油,没有了它,一切灵魂的食粮就将枯干无味;它也是盐,若没有盐调味,摆在我们前面的一切食物也必寡淡;最后,它是口中的蜜,耳中的旋律,心灵的喜乐和药石;任何论述若不提到此名,那是荒谬”。这里我们要勤勉思想,我们是如何从他那里得到救恩的,好叫我们不但确信他是救恩的创始者,也接受所有足以建立我们信心的事,并拒绝所有叫我们摇摆不定的事。人如果反躬自问,认真检讨自己是什么,必然会察觉到神对他的愤怒和敌视,从而迫切寻找重新得到神恩宠的途径(没有赎罪,这是不可能的),并且此确信迥非寻常;罪人在得免罪罚之前,一直是神愤怒与咒诅的对象;神既是公义的审判者,绝不允许人违背他的律法而不受罚,他必要施行报应。

二、但是,在继续讨论之前,我们必须稍加解释:那位先已怜悯我们的神,怎么能说是我们的敌人,直到他因为基督的缘故使我们与他和好为止呢?如果他没有先以白白的恩宠待我们,又怎会赐下独生子,作他慈爱的特别确据呢?因为这种说法表面上似乎存在矛盾,所以我要先解释此困难。圣灵在经上常这样说:神是人的仇敌,直等到他们通过基督的死,恢复了神的恩宠为止(参罗 5:10);在基督以自己为祭使他们罪得赦免以前,他们一直都在神的咒诅之下(参加 3:10~13);他们与神隔绝,直等到他们藉着基督的身体与神联合为止(参西 1:21~22)。这种说法是为了迁就我们的才智,使我们能够更好地明白:如果没有基督,我们的景况将是何等的凄惨和不幸。如果不清楚明白地指出神的愤怒、报应,以及永死将要临到我们,我们就不会明白没有神的怜悯是多么惨苦,也不会重视神拯救我们的福分。比如,如果有人说:“当你还是罪人的时候,如果神按照你该得的憎恨你、丢

弃你，那么你必定遭遇可怖的毁灭；但他出于自己白白的恩典甘愿眷顾你，不叫你与他疏远，救你脱离危险”，他会为此感动，某种程度上知道他亏欠了神的怜悯。然而，如果告诉他圣经的教训说：他因为罪而与神疏远，是愤怒之子，受永死的咒诅，没有任何得救的盼望，与神的一切祝福无份，是撒但的奴仆，罪轭下的俘虏；总之，注定要可怕地毁灭，并且已经在灭亡当中；然而就在这时，基督居间代求，一身担当了所有罪人按照神公义的审判而当受的刑罚，用他自己的血赎了使神憎恶人的罪，用这样的补赎满足了父神的公义，以代求平息了神的怒气，奠定了神与人和好的根基，以此纽带稳固了神对人的慈爱；那么，这些话更加生动地描述了他在未蒙拯救以前所处的大灾祸，岂不更加令他感动吗？简言之，我们如果没有先已深感神愤怒的可畏和永死的惊惶，断不能以足够的热切抓住神因怜悯而赐下的生命，并以适切的感恩接受生命；所以神的真理指教我们，若没有基督，父神就是与我们为敌，他的手臂已经举起，要毁灭我们。这样，我们就单单仰望基督以求得到神的恩宠和父爱。

三、虽然这样说是迁就我们软弱的才智，但却是非常真确。神既然是完全的义，就不能爱他在所有人里面看到的不义。因此，所有人的里面都有该被神仇恨之处。因此，首先由于我们本性的败坏，其次由于随之而来的堕落行为，我们都为神所厌恶，在他眼中是有罪的，生来就是地狱之子。但是，因为主不会摧毁我们里面属于他之物，所以他仍在我们里面找出一些他出于恩慈而能够爱的事物。我们虽因自己的过犯而为罪人，但还是他的造物；我们虽然自己招致灭亡，他创造我们却是为了得生命。因此，惟独白白的爱促使他接纳我们蒙受他的恩宠。但是，既然义与不义之间有永远不能调合的矛盾，那么当我们还是罪人时，就不能完全被他接纳。因此，他为了除去所有与我们为仇的原因，使我们完全与他和好，就藉着基督的受死而摆上的赎价，废去我们里面的一切邪恶，这样，我们以前虽然污秽不洁，现今在他眼中却是圣洁的义人。因此，父神的爱是我们在基督里与他和好之前。事实上，因为他先爱了我们，所以后来才使我们与他和好（参约壹 4:19）。但是，因为在基督藉着死释放我们之前，那当惹神震怒的不义还在我们里面，在他眼中是被咒诅和定罪的，所以除非基督使我们与神联合，否则我们就不能与神有完全、牢靠的团契。因此，我们如果想要得着神喜悦和恩待我们的盼望，就必须全心全意地单单仰望基督，因为只有基督里，那招致神愤怒的罪，才不归给我们。

四、因此，保罗说，神“在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们”（弗 1:3~4）。此教义非常明白且与圣经一致，并且优美地调合“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们”（约 3:16），然而“我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好”（罗 5:10），等经文。另外，为了给看重古代教会权威的人以更多的确信，我将引证奥古斯丁所说同样意义的话，他说：“神的爱是测不透的和不变的。因为他并不是在我们藉着他儿子的血与他和好之后，才开始爱我们，而是在世界奠定以前就爱我们，在我们成形之前，就叫我们与他的独生子一起做他的儿女。我们藉着基督的死与神和好，万不可理解为：圣子使我们与神和好，从而此前一直恨我们的父神，能够开始爱我们；而是我们与

已经爱我们的神和好，虽然我们因为罪的缘故而与他为仇。这两种意见合乎真理有使徒的见证，保罗说：‘惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了’（罗 5:8）。因此，甚至在我们与他为敌、多行不义的时候，神已经爱了我们。于是，他以一种奇妙、神圣的方式，甚至在恨我们的时候，就爱了我们。他恨我们，是因为我们自己与他创造的时候不同；然而，因为我们的不义并没有完全摧毁他的工作，所以他固然恨我们自己所做的不义，却爱他自己的工作”。这是奥古斯丁说的。

五、若问基督怎样藉着除去我们的罪消除神与我们之间的敌意，以及怎样赚得义而使神恩待我们，那么我们可以概略地回答说：基督是以一生的顺服成就了这事。保罗的见证证明了这一点：“因一人的悖逆，众人成为罪人，照样，因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5:19）。在另一处，保罗把我们蒙赦免而不受律法咒诅的原因延伸到基督的整个一生：“及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加 4:4~5）。因此，基督在受洗时宣告说：他藉顺服父神的命令而成就了一部分义（参太 3:15）。简言之，自从他取了奴仆的样式，便开始付上释放我们的代价，为要救赎我们。然而，圣经为了更加确切地讲明拯救的方法，特别将其归于基督的死。基督自己也宣告：他“要舍命，作多人的赎价”（太 20:28）。保罗教导说：他为我们的罪死了（参罗 4:25）。施洗约翰喊着说：“看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的”（约 1:29）。保罗在另一处宣告：“如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义”（罗 3:24~25）。又说：“我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去神的忿怒”（罗 5:9）。还有：“神使那不知罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:21）。我不想再多引证经文，因为不胜枚举，并且许多经文以后在适当的时候还要引证。在称为“使徒信经”的信仰告白中，优美地从耶稣的降生过渡到他的死和复活，因为全备救恩的成全就在乎这些。然而，圣经没有排除他一生中在其他事情上的顺服。当保罗说：他“反倒虚己，取了奴仆的形像……存心顺服，以至于死，且死在十字架上”（腓 2:7~8），这就包含了他一生的顺服。实际上，他受死的主要内涵也就是他自愿的顺服；因为祭物若不是自愿献上，就不能博取称义。因此我们的主在见证“我为羊舍命”以后，明确补充说：“没有人夺我的命去”（约 10:15、18）。以赛亚也同样说：“又像羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口”（赛 53:7）。福音书的历史记载说：他走上前去迎接兵士（参约 18:4）；他在彼拉多面前不为自己辩护，只等待判决（参太 27:12、14）。当然，他这样做并非没有挣扎，因为他也取了我们的软弱，并且必须藉此证明他对父神的顺服。他与可怕的恐惧斗争，在惊惧的磨难中，为了我们的好处而全然不顾自己，这是对我们无比之爱的非凡证明。我们必须记得：除非基督弃绝自己的情感，完全顺从父神的旨意，否则就不能平息神的怒气。使徒在这题目上极其恰当地援引诗人的见证：“那时我说，看哪，我来了，我的事在经卷上已经记载了。我的神啊，我乐意照你的旨意行，你的律法在我心里”（来 10:7；诗 40:7~8）。这样，因为不安的良心惟有藉着除罪的献祭和洁净礼才有平安，所以圣经把我们引到这牺牲，基



督的死是我们生命的源泉。另外，因为我们由于自己的罪而不免在神最后审判时受咒诅，所以使徒信经叙述基督在犹太巡抚本丢彼拉多面前被定罪，这就教导我们，我们当受的刑罚已经由这位义者承受了。我们不能逃脱神可怕的审判；而基督为拯救我们脱离此审判，甚至肯被一个邪恶、亵渎神的必死之人定罪。信经提到巡抚的名字，不仅是确立叙述的可信性，也是提醒我们想起以赛亚的预言：“因他受的刑罚，我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治”（赛 53:5）。因为要除去我们的定罪，仅仅受死是不够的。为了赎我们的罪而选择的死的方式，需要承担我们的定罪并且要补赎我们的罪。如果基督被强盗刺死，或者在暴动中被杀，这样的死并不能赎罪。但是，当他以犯人的身份被带到法庭前，被证人控告，被法官判以死罪，我们知道他是保持作奸犯科者的身份。在这里，我们必须注意先知早已预言的两件事，可以极大地安慰和坚固我们的信心。当我们读到基督由法庭押送至刑场，被钉在两个强盗中间时，就知道福音书著者所引的预言已经应验，“他被列在罪犯之中”（赛 53:12；可 15:28）。为什么要这样呢？他不要取无罪义人的身份，而要取罪人的身份，因为他不要无罪而死，乃要为罪而死。另一方面，当我们读到那定他有罪之人的口同时宣告他无罪的时候（因为彼拉多不得不再对众人宣告他无罪），我们就要想起另一位先知所说：“我没有抢夺的，要叫我偿还”（诗 69:4）。因此我们明白，基督以纯洁无罪之身取了罪犯的身份，表明他所担当的完全是别人的罪，而不是自己有罪。因此，他在巡抚彼拉多手下受难，被审判者正式宣判，列在罪犯之中；然而，他又被同一位审判者宣告无罪，因为他说他找不到什么当死的理由。那使我们当受刑罚的罪，都归到了神儿子的身上，这是我们得赦免的原因。我们必须牢记这个代罪，好不致终身陷在惊恐和忧虑之中，仿佛神儿子已经将其归给自己的公义报应，还悬在我们的头上一概。

六、基督受死的方式也是一个奥秘的真理。十字架不仅在人看来是咒诅，在神的律法也是如此。因此，当基督被挂在十字架上的时候，就承当了咒诅。并且必须要如此成就，从而那因为我们的罪孽而将要临到，毋宁说已经临到我们的全部咒诅，都归到他的身上而离开我们。这事在律法中已有预表，因为希伯来文的献祭和赎罪祭的原义就是“罪”。圣灵用这个字是要宣告：献祭和赎罪祭是一种洁净，通过代替承受由罪而来的咒诅。但是，在摩西祭祀中以预表的方式表示的事情，在本体基督身上明白显明。因此，为了实现完全的补赎，如先知所说：他将他的灵魂献为赎罪祭（参赛 53:5、10），从而我们的罪和刑罚都转移给他，不再归给我们。使徒更加明白地宣告这一点：“神使那不知罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:21）。神的儿子虽然纯洁毫无瑕疵，却忍受由于我们的罪孽而来的羞辱，转而使我们披戴他的清洁。保罗说基督“在肉体中定了罪案”（罗 8:3），似乎也是这个意思；在罪归给基督的肉身之后，父神就摧毁了罪的权势。因此，以赛亚这里所说“赎罪祭”一词是指：基督通过死把自己献给父神作挽回祭；并且既然有他的牺牲赎罪，我们就可以不再恐惧神的愤怒。因此，先知说“神把众人的罪孽都归在他身上”（赛 53:6）的意思非常明显，即在他要洗去我们罪污的时候，我们的罪就都归算到他的身上。他被钉的十字架是这事的记号，正如使徒宣告：“基督

既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅，因为经上记着：‘凡挂在木头上都是被咒诅的，’这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人”（加 3:13~14）。彼得也同样说：“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪”（彼前 2:24）；通过这个咒诅的记号，我们更加明白，我们的重担都已放在基督肩上了。我们也不要以为他所承受的咒诅能够胜过他，相反地，他通过承受这咒诅，就压制、打碎、毁灭了它的一切力量。这样，信心在基督被定罪上面看到赦免，在他的咒诅中看到祝福。因此保罗极度歌颂基督在十字架上的得胜，不是没有缘由的；十字架虽是羞辱的记号，却变成为胜利的战车。“又涂抹了在律例上所写攻击我们有碍于我们的字据，把它撤去，钉在十字架上；既将一切执政的掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜”（西 2:14~15）。另一位使徒也宣告：“基督藉着永远的灵，将自己无暇无疵献给神”（来 9:14）。因此，十字架从咒诅变为祝福。但是，为使这些事在我们的心中深深扎根，我们必须永远记住他的牺牲和洁净。因为基督如果不是一位受害者，我们就不能确信他是我们的救赎、赎价和挽回祭（参林前 1:30；提前 2:6；罗 3:25）。因此，圣经在解释赎罪的方式时，总是提到“血”；虽然基督所流的血不仅是为了挽回，而且也是要洗净我们的污秽。

七、信经接着说：“他受死，埋葬”。这里仍然需要注意基督怎样代替我们付上赎价。死亡把我们掳在它的轭下，但基督代替我们，自己伏在它的权势之下，把我们从死亡中解救出来。这就是使徒所说“他为人人尝了死味”（来 2:9）的意思。藉着死亡，他使我们免于死亡；或者说他用他的死为我们取得生命。但有一点他与我们不同：他允许自己被死亡吞没，不是要陷入无法自拔的死亡深渊，而是要消灭死亡，否则我们必被死亡消灭；他允许自己伏在死亡的权势之下，不是要被其压碎，而是要制服这悬在我们头上、已经征服我们并且因此夸耀的死亡权势。总之，他的死是“要败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人”（来 2:14~15）。这是他的死带给我们的第一样益惠。第二样益惠是藉着与他相通，他“治死我们在地上的肢体”（西 3:5），叫肢体不再自行其是；又把旧人治死，叫它不再发旺结实。另外，基督埋葬的果效是：我们既与他的死有份，就对罪死。当使徒说“我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合”（罗 6:5），“就我而论，世界已经钉在十字架上，就世界而论，我已经钉在十字架上”（加 6:14）；而且我们与他一同死（参西 3:3），他不仅劝勉我们效法他死的模样，而且宣告这受死的效力应该在所有基督徒身上显著显现，除非他们想要让基督的死无效无用。因此，我们在基督的受死和埋葬中，可以享受双重的祝福：即从奴役我们的死亡中得脱，以及治死我们的肉体。

八、我们一定不能忽略“降在阴间”一句，它对救赎的完成非常重要。虽然从古时教父们的著作中可以看出，现存于信经中的这一句以前在教会里并不是经常使用，然而在给出教义的总纲时，仍然必须纳入这一条，因为它包含了一件绝不可以轻视的、极其重要的事。实际上，有些古代教父并没有忽略它，因此我们可以揣想，这句话是在使徒时代之后一段时间才插入到信经中的，教会不是马上，而是逐渐地开始使用。无可争议的是，这句话是所有信徒都接受的意见，因为没有一位教

父没有提到基督降在阴间，虽然他们对此有不同的解释。至于这句话是谁什么时候加入的，并不紧要。最重要的是：信经把一个完整的信仰总纲给予了我们，它所包含的内容，全部来自于神无误的道。但是，如果有人还不肯定是否应该把它纳入信经中，我们马上就要指明：“降在阴间”一句在我们救赎总纲中的地位是如此重要，以致于如果忽略了这一条，必然大大减损基督受死的益处。有人以为此条并未包含新的内容，不过是重复前面所说的埋葬；因为这里所用的“阴间”一词，圣经常常用以指“坟墓”。我接受他们对这个字的看法，确实常常指坟墓；但是有两个明显的原因使我不能接纳他们的意见。首先，如果一件事已经清楚明确地进行了解释，后文却不是阐明而是用模糊的措辞赘述，这岂不愚拙吗？如果用两句话说明同一个意思，那么后面的话应当是前面的解释才对。如果说，“基督被埋葬”的意思是“他降在坟墓里”，这是什么解释呢？其次，这种多余的同义重复，后来竟然偷偷潜入到这以最精炼的措辞撰写的信仰总纲之中，乃是不可能的。我相信所有认真考虑这件事的人，必然赞同我的意见。

九、有些人的解释不同：他们说基督是降到那些在律法以下死亡的众族长的灵魂之中，去宣告他完成了救赎，并把他们从监牢中带出来。为此，他们曲解诗篇经文：“他打破了铜门，砍断了铁闩”（诗 107:16）；以及撒迦利亚书：“将你中间被掳而囚的人从无水的坑中释放出来”（亚 9:11）。但是，这节诗篇是预告那些被掳到远邦的人将要得释放，而撒迦利亚是将以色列人被掳到巴比伦的大灾难与无水的坑作比较，同时宣告说，全教会的救赎是离开地狱的深渊。我不知道后人是怎样把它幻想成一个地穴并定名为“古圣所”的。此幻想虽有许多伟大的著述家支持，而且现在也有许多人热心辩护这是真理，但毕竟只是一个幻想而已。因为把死者的灵魂囚在牢狱之中，是很幼稚的想法。并且基督的灵魂何必一定要下到那里才能释放他们呢？我承认，基督以他的灵的权能光照他们，叫他们明白，他们原来只是预尝的恩典，那时已经彰显于全世界了。彼得说：基督“藉这灵，曾去传道给那些在监狱里等候的灵听”（彼前 3:19）（“监狱”可更好地译为“守望塔”），可以適切地如此理解。根据上下文我们可以明白，此前死亡的信徒与我们同得同样的恩典；使徒在此是要歌颂基督受死的权能甚至及于死者，并且那些敬虔的灵魂亲眼看到了他们一直焦灼等待的福分；并且另一方面，被遗弃者更清楚地知道：他们与救恩完全无份。虽然彼得没有非常明白地分别，但是我们一定不能以为他不区别义人和恶人：他只是要告诉我们，义人和恶人都知道基督的受死。

十、我们暂且撇开信经，求索基督降在阴间的确切解释；神的道给了我们一个不仅圣洁敬虔，而且有更大安慰的解释。如果基督只有肉体的死，那么便没有成就什么。为了平息神对人的愤怒，以及满足他公义审判的要求，基督需要承受神严厉的报应。因此，他需要与地狱的权势和永死的恐怖短兵相接。前面我们引用先知：“他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤，因他受的刑罚，我们得平安”（赛 53:5）；即他替罪人作保，自己承受咒诅，承担罪人当受的一切刑罚；只有一点不同，就是“他原不能被死拘禁”（徒 2:24）。因此，他既然遭受了神因愤怒而加于恶人的死亡，那么说他降在阴间，并没有什么奇怪。有人提出异议说，这样是颠倒了次

序，因为降下阴间应该在埋葬之前；此异议是轻率可笑的。信经先说基督在人的面前所受的苦，然后再加上他在神面前所受的不可见且测不透的审判，是合宜的，为要教导我们明白，基督不仅摆上他的身体作为我们的赎价，而且还有一个更大、更卓越的代价，即他的灵魂也承受了无可救药之罪人的可怕折磨。

十一、彼得说：“神却将死的痛苦解释了，叫他复活，因为他原不能被死拘禁”（徒 2:24），就是这个意思。他不只是简单地提到“死”，而是告诉我们，神的儿子承受了由神的咒诅和愤怒（死的缘由）而产生的痛苦。如果基督只是安稳地受死，仿佛是在游戏一般，当然就不算什么事了。然而，他虽然极其惧怕死亡，但却并不逃避，这就是他无限怜悯的真证据了。使徒在希伯来书教导了同一件事，他说：“就因他的惧怕蒙了应允”（来 5:7）。有些人把“惧怕”翻译成“崇敬”或“敬虔”，但是根据这件事情的性质和表达方式，这是非常不恰当的。因此，基督“大声哀哭，流泪祷告……，就因他的惧怕蒙了应允”，不是要免除死，而是不要像罪人一样为死吞灭，虽然他这是在代替我们。的确，如果觉得神抛弃了我们，当我们求他的时候也不被垂听，仿佛他亲手策划了我们的毁灭一般，那么再没有比这更加可怕的深渊了。基督就是这样沮丧，他在极深的痛苦中哀叹：“我的神，我的神，你为什么离弃我？”（太 27:46）。有些人以为基督这里是在表达别人的感受，并不是他自己的觉悟，乃是绝无可能的；因为明显他是在道出内心最深处的痛苦。然而，我们并不认为神曾经恨恶他或者向他发怒。这儿子是神“心里所喜悦的”（赛 42:1），他又怎能够向爱子发怒呢？如果圣父恨恶基督，他又怎能代别人求神平息愤怒呢？但是我们要说：他实在承担了神的怒气，他“被神击打苦待”（赛 53:4），尽尝神的愤怒和报应。因此奚拉里力证：由于他降在阴间，我们才得免死亡。他在别处的教导亦与此观点相符，他说：“十字架、死、地狱，是我们的生命”。又说：“神的儿子下到阴间，将人带回天堂”。既然使徒宣告这件事，我为什么还要引别人的话为证呢？使徒说：基督胜利的一个战果即是释放“那些一生因怕死而为奴仆的人”（来 2:15）。因此，基督必须征服那叫所有必死之人生来就一直受尽折磨的恐惧；并且他必须与其抗争才能取胜。另外，我们很快就可以明白看出，他的忧愁不是由于琐碎之事而致的寻常烦恼。因此，基督与魔鬼的权势、死亡的恐惧和阴间的痛苦争战并得胜，好叫我们不再惧怕死亡里面那些已被我们的君王消灭之事。

十二、然而，有些可怜的无知之人在恶毒更甚于无知的驱使之下吵嚷说：我可怕地侮辱了基督，因为说基督对自己灵魂的安全感到恐惧是最不妥当的。他们甚至更加刺耳地指控我说：神的儿子如此绝望是与信心相悖的。首先，他们在基督感受到的恐惧上邪恶地挑起争论，虽然福音书著者已经明确肯定这些恐惧。在死亡临近时，基督灵里忧愁并充满痛苦；在死亡已经拉开帷幕时，他开始极其难过。如果说这些情绪只是装模作样，这是可羞耻的逃避。因此（正如安布罗斯的教导）：我们应当勇敢地坦承基督的极度痛苦，否则就是以十字架为耻了。显然，如果基督的灵魂没有一同受到刑罚，那么他救赎的就只是人的身体。他争战的目的是扶起那些匍匐于地的人；这并未减损他属天的荣耀，他那颂扬不尽的良善在此更加显明，并且他并未拒绝承受我们的软弱。使徒说：“因我们的大祭司并非不能体恤

我们的软弱，他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪”（希 4:15），我们的忧虑和忧伤就在此得到了安慰。这些人强辩说：将邪恶之事归给基督是不妥当的，就好像他们比圣灵更有智慧一样，因为圣灵在同一节经文中调合了两件事情——即，他像我们一样在各个方面曾经受过试探，但是并没有犯罪。因此，我们没有理由对基督的软弱感到惊恐，因为他担受这样的软弱不是为暴力所迫或者情非得已，而是单单因为他爱和怜悯我们。他甘愿承受的一切苦难丝毫没有减损他的威荣。导致这些毁谤者误入歧途的一事实是：他们没有认识到基督的软弱是纯洁无瑕的，因为他在此软弱之中仍然顺服神。我们堕落的本性没有节制，所有狂暴、急躁的情绪全无羁绊，所以他们不恰当地也将此状况应用在神儿子的身上。但是，因为基督的本性正直，所以他能节制自己的所有情绪不越过雷池。因此，他在忧伤和恐惧上与我们相同，但因为他的正直而与我们又有不同。当他们在这件事上被驳倒之后，又立刻抛出另一种诡辩：虽然基督惧怕死亡，但他并不惧怕神的咒诅和愤怒，因为知道他是安全的。然而，敬虔的读者应当思想：使基督比一般人还要怯懦难道是尊荣他吗？强盗和其他罪犯顽梗地直面死亡，许多人高傲地藐视死亡，有些人平静地接受死亡。如果神的儿子极其恐惧死亡，那么他的坚强或无畏又在哪里呢？圣经对基督惧怕死亡的描述是极不寻常的，当他深陷极度的痛苦时，竟然汗如血滴落到地上。他这样也不是做给人看，因为他是在偏僻的场所向父神发出叹息。天使需要从天降下来安慰他、刚强他，因此基督毫无疑问是惧怕的。如果基督惧怕肉体之死以致流血如汗，甚至需要天使帮助他振奋，这是何等羞耻的懦弱！难道基督重复三次的祷告：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我”（太 26:39），这由于灵魂难以置信的苦痛而发出的祷告，没有表明基督的争战比一般的死更加猛烈吗？由此看来，那些与我争论的小瘪三们大胆地胡诌他们压根不知道的事情，从不认真思考把我们从神的公义审判下救赎出来意味着什么。正确明白神的儿子为我们的救赎所付出的代价有多大，是极其重要的。如果有人问：在基督求神使他免死时，他是否已经降在阴间？我要回答：这是基督所遭受的残忍、可怕折磨的开始，他觉得自己是在代替我们作为一名罪犯站在神的审判台前。虽然当时圣灵的神能暂时隐藏，好显露他肉体的软弱，但是我们必须明白：他由于感受到痛苦和惧怕而产生的试炼，与信心并无冲突。这就应验了彼得在讲道中所说：基督从死亡的痛苦中得释放是因为“他原不能被死拘禁”（徒 2:24）。虽然觉得被神离弃，但他对神良善的确信丝毫没有动摇。他在极度痛苦中的哀求证明这一点：“我的神，我的神！为什么离弃我”（太 27:46）。当基督在极度痛苦中呼喊他被神离弃时，仍然称父为“他的神”。这就反驳了亚波里那留以及一志论派等异端。亚波里那留强辩说：基督里面是永恒的灵而非灵魂，因此他只能算是一半的人；就好像他为了补赎我们的罪，除了顺服父神之外还有其他途径一样！但是，顺服的意愿或意志岂不是住在灵魂中吗？我们知道他的灵魂之所以有忧愁，是为了使我们的灵魂没有惧怕，得到平安和安宁。另外，要反驳一志论者，我们只要指出：基督人性的意愿与他神性的意愿是不一致的。我且不说基督以对立的情感压制我们前面提到的惧怕。下面一节经文清楚表明此不一致：“父啊，救我脱离这时候，但

我原是为这时候来的。父啊，愿你荣耀你的名”（约 12:27~28）。然而，在这人性和神性的争战中，他并没有表现出任何激烈的情绪，像我们在极力克制自己的情感时所表现出来的那样。

十三、下面讨论基督从死里复活，如果没有复活，前面所说的一切就都不完全了。基督的十字架、受死和埋葬似乎只显出软弱，但是信心必须超过这一切，才能得到完全的力量。因此，虽然基督的死有效地成全了救恩，因为藉着他的死，我们与神和好，满足了他的公义，除去了咒诅，并且付上了罪的代价；但是，我们之所以“有活泼的盼望”，不是藉着他的死，而是“藉耶稣基督从死里复活”（彼前 1:3）；因为，正如他藉复活战胜了死亡，我们的信心能够得胜也完全在于他的复活。保罗说得更好：“耶稣被交给人，是为我们的过犯，复活，是为叫我们称义”（罗 4:25）；他就像在说：罪藉着他的死被除掉，义藉着他的复活而更新和恢复。如果基督自己屈服在死亡的权势之下，他又怎能藉着死来解救我们脱离死亡呢？如果他在争战中已经失败，又怎能为我们获得胜利呢？因此，我们的救恩在于基督的死和复活：基督受死除灭了罪和死亡，基督复活恢复了义并更新了生命；另外，基督受死的权能和效力通过复活赐给了我们。所以保罗断言，他“因从死里复活，以大能显明是神的儿子”（罗 1:4），因为他那时候完全彰显出他属天的权能，这权能是他神性的明镜，也是我们信心的坚强柱石；保罗在另一处又教导说：“他因软弱被钉在十字架上，却因神的大能仍然活着”（林后 13:4）。他在另一处教导完全的经文中，叙述了相同的意见：“使我认识基督，晓得他复活的大能”（腓 3:10）。并且立刻补充道：“并且晓得和他一同受苦，效法他的死”。彼得所说的完全与此相符：神“叫他从死里复活，又给他荣耀，叫你们的信心和盼望都在于神”（彼前 1:21）。这不是说，仅仅以基督的死为根基的信心会摇摇欲坠，而是说他保守我们信心的神能，在他的复活中最为明显地彰显出来。因此，我们应当记得：当圣经仅仅提到受死的时候，同时亦包含了复活所特有的一切含义；“复活”一词采用了提喻法，当单独使用这个词时，也包含了受死所特有的意义。但是，基督藉着复活而得胜，并成为复活和生命，所以保罗有充分根据地辩称：“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里”（林前 15:17）。另一处，在夸口基督的死并且没有定罪的恐怖之后，保罗又顺理成章地说：“基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求”（罗 8:34）。另外，如前文所述，治死我们的肉体依仗与十字架的联合，所以我们必须要明白，我们从基督的复活也得到相应的好处。因此，使徒说：“原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样”（罗 6:4）。同样，在另一处经文中，因为我们已经与基督同死，所以保罗谆谆劝导：“所以要治死你们在地上的肢体”（西 3:5）；因为我们已经与耶稣一同复活，所以保罗推论说：“就当追求上面的事，那里有基督坐在神的右边”（西 3:1）。这些话以复活的救主为榜样督促我们要有新生的样式，并且教导我们，我们是藉着他的权能而重生成义。我们从基督的复活还可以得到第三样益惠：即基督的复活就像是一个凭据，使我们确信自己的复活，并且他的复活是我们复活的最确切表征。使徒在哥林多前书第 15 章已经详细地讨论了此题目。但是有一点需要注意，当保罗说基督“从死里

复活”时，表明了他受死和复活的真实性，这仿佛是说，他的死与寻常人自然的死亡相同，并且他以自己所取的同样必死的肉体，领受了永生。

十四、信经在基督“复活”之后，自然而然地接着教导“升天”。虽然基督在复活时完全地彰显他的荣耀和美德，丢弃了卑贱必死的生命和十字架的羞辱，但是在他升天之后，才开始他实际的统治。使徒说：基督“就是远升诸天之上要充满万有的”（弗 4:10），说明了这一点；这就提醒我们，在这种表面矛盾之下隐藏着美妙的和谐，因为他虽然离开了我们，但是他的离开对我们来说，要比他在世间囚禁于卑微的肉体帐幕中更加有益。因此，约翰在发出著名的邀请：“人若渴了，可以到我这里来喝”以后，立即加上一句，“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀”（约 7:37、39）。关于这一点，主自己也对门徒说：“我去是与你们有益的，我若不去，保惠师就不到你们这里来”（约 16:7）。因为要在肉体上与他们分离，所以他安慰门徒说，他必不撇下他们孤独困苦，反倒要以一种看不到却更值得盼望的方式再来，因为他们那时候要从更确实的经验中体会到，基督的统管和权能将使忠心的信徒快乐地生活和死亡。诚然，我们看到他以后如何更加丰盛地浇灌圣灵，如何荣耀地扩张他的国度，如何施展更大的能力帮助信徒和挫败仇敌。他被接上天以后，我们不能看见他的肉体；这并不是说，他与仍然寄居世间的信徒从此永别，他是以其权能更直接地统治天地；毋宁说，他藉着升天成全了他与我们同在直到世界未了的应许，因为藉着升天，他的权能和力量就此扩展、超越天地，正如他的身体高升诸天之上一般。我愿意引用奥古斯丁的话来说明这一点，他说：“基督藉着死升到父的右边，要在那里按照正统教义和信心的法则，以肉身的临在审判活人和死人。因为他在升天以后，以属灵的方式与他们同在”。在另一处，他的表达更加完整和明白：“就基督难以言传的、不可见的恩典而言，当基督说‘我就常与你们同在，直到世界的未了’的时候已经应验了（太 28:20）；但是，就道成肉身，就被童贞女所生，就被犹太人认识，就钉在十字架上，就从十字架取下，就用麻布缠裹放在坟墓里，就在复活后显现自己而言，可以这样说‘你们不常有我’。为什么呢？因为他在肉身显现与门徒交谈四十天，当他们与他同在，看着他的时候，他就离开他们升天去了，并不在世上；因为他在天上坐在父的右边；但是，他也还在这里：因为他神性的临在并没有收回。因此，就他神性的临在而论，我们常有基督同在；就他肉体的临在而论，他对门徒说‘你们不常有我’是真的。因为基督以肉身与教会同在不过几天。现在，教会藉着信心看见基督，而不是凭着眼见”。

十五、因此，信经随即补充说：“坐在父神的右边”；这是以君王委任臣宰进行治理和发布命令来做比喻。父神喜悦在基督的身上得荣耀，并藉着他进行统治，所以说基督被父接去，坐在父的右边（可 16:19）；仿佛在说：他已就任治理天地的职位，并正式执行交托他的职事；他不但已经就职，而且还要继续供职，直到他降临审判的时候为止。使徒这样解释：父“叫他在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的，不但是今世的，连来世的也都超过了；又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首”（弗 1:20~22）。我们看到“坐”的目的是：叫一切天上、地下的受造物都敬畏他的威荣，受他统治，并服从他的意

旨和权能。使徒多次提到基督坐在父的右边，是为要教导我们：万有均已交在他手中。因此，如果以为这一节信条不过是指基督蒙福，乃是错误的。另外，司提反说他看见基督站着（徒 7:55），也不违背此教义，因为这里讨论的主题，不是基督身体的姿态，而是他王权的威荣，因此，“坐”只是指他主持天上的审判台。

十六、从“升天”的教义，信心能够得到许多益惠。首先，信心明白：主藉着升天打开了已被亚当关闭的天国之门。因为基督已经带着我们的肉体进入天国，就是以我们的名义进去的，所以正如保罗所说：我们现在已经某种程度上与他“一同坐在天上”（弗 2:6），我们不是只有天国的指望，而是已经在元首里面得着了天国。其次，信心知道基督坐在父的旁边，对我们有极大的益处。基督已经进入非人手所造的殿（参来 9:24），在父的面前一直做我们的代求者（参罗 8:34）；使父转眼不看我们的罪而注意他的义；藉着代求，他铺平我们到达天父宝座的道路，使我们与父和好；他使这宝座充满了恩典和怜悯，否则，对罪人来说，这宝座是极其可畏的（参来 4:16）。再次，信心认识到他的权能，正是依靠此权能我们才有了力量、勇气、智谋，以及胜过地狱，“他升上高天的时候，掳掠了仇敌”（弗 4:8）。基督夺取敌人的财产赐给他的百姓，每天加给他们属灵的丰盛。他高坐在荣耀的宝座上，将他的力量赐给我们，使我们重生得属灵的生命，藉他的灵使我们成圣，将各样恩典给予教会，保护教会脱离一切危害，用他大能的手扼住十字架和我们救恩的仇敌；最后，他把握天上地下一切的权柄，直到最终击败他的（也是我们的）所有敌人，并完成教会的建造。这是天国的真正状况，这是天父给予他的权能，直到他再来审判一切活人死人，完成最后的事工为止。

十七、基督将他拥有权能的确切证据给了他的跟随者，但是因为在这个世界上，他的国被肉体的卑污所遮掩，所以信心必须默想他在末日的可见显现。因为他将以可见之体从天降临，像以前升天一样（参徒 1:11），带着他国度难以言传的威荣、永生的荣华、神性的无限权能，以及众天使的拥卫，向所有人显现（参太 24:30、25:31；帖前 4:16~17）。因此，圣经告诉我们要等候救赎主降临，在那日，他将分别绵羊与山羊，分别选民与被遗弃者；无论生者死者，都逃不脱他的审判。地极要听到号角的声音，将那日活着以及已经离世的人，都传唤到他的审判台前。有些人对“活着”和“死了”等词有不同的解释，并且古时的一些著述家对这两个词的解释也似乎有些犹豫；但我们上文所述的意义浅显明白，与此信条为普通大众撰写的目的更相符合。使徒宣告“按着定命，人人都有一死”（来 9:27）与此也不冲突。虽然那些在末日仍然活着的人，不必经历自然方式的死亡，然而他们也要经历一种与死相仿的变化，所以用死来称呼也无不可。“我们不是都要睡觉，乃是都要改变”（林前 15:51）。这节经文是什么意思呢？就是他们必死的生命在顷刻间结束，并转变为一种全新的性质。肉体这样毁灭就是死亡，这是无人能够否认的；但是，生者和死者都要受到审判，仍然是真的，因为“那在基督里死了的人必先复活，以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇”（帖前 4:16~17）。信经中的这些话很可能来自路加记载的彼得的讲道（参徒 10:42），以及保罗写给提摩太的切切嘱咐（参提后 4:1）。



十八、想到基督拥有审判的权柄，并且他早已预定我们得享与他一同审判的尊荣（参太 19:28），他升到天上的裁判台不是要定我们的罪，这对我们是莫大的安慰。最仁慈的君王怎会毁灭他自己的子民呢？头怎会舍弃自己的肢体呢？辩护律师怎会将当事人定罪呢？如果使徒在思想基督的代求时敢说“谁能定他们的罪呢？”（罗 8:34），那么我们的代求者基督，更加不会将他要保护的人定罪。我们除了将从他那里领受救恩的救赎主面前受审以外，再不受其他审判；并且现在在福音中应许了永恒福分的基督，将要在审判的时候作为法官来成就他的应许，这乃是极大的安全。父“将审判的事全交与子”使他得尊荣（约 5:22），是为要安慰他子民的良心，除去他们在想到审判时的恐慌。至此，我一直依照使徒信经的顺序，因为它以寥寥数语陈述了救赎的要点，将最需要注意的基督教义要点清晰地逐条讲明。我称它为使徒信经，但并不在意作者是谁。古时的著述家们一致同意信经出自众使徒，也许是因为他们相信这是由使徒所写和颁布，供众人使用，或者是因为他们认为这个纲要忠实地汇集了使徒们所传的教义，因此应该授予这样的权威。不论最初来源何处，从教会伊始，也就是从使徒时代开始，此信经就是公认的信条，这是毫无疑问的。它不可能出自任何个人之手，因为从可以考证的日子以来，所有基督徒都承认它的神圣权威。我们认为最为要紧的是：信经以简明的次序，完整陈述了我们的信仰，并且每一条都有圣经的确切证据。既然如此，就不必穷究或者争论谁是它的作者，除非我们觉得它包含了圣灵的确切真理尚嫌不够，还得知知道到底是谁说的或者谁写的。

十九、当看到我们的救恩完完全全包含在基督里面，就必须小心，不要一丝一毫向他处寻求。如果我们寻求救恩，那么耶稣的名已经教导我们，救恩就在他里面；如果要寻求圣灵的其他任何恩赐，在他的膏抹中可以找到；寻求力量，在他的统管中可以找到；寻求清洁，在他的感孕中可以找到；寻求宽容，在他的降生中可以找到，他藉着降生在各个方面与我们相似，为了能够体谅我们；如果我们寻求得赎放，那么在他的受难中可以找到；在他的定罪中可以找到赦免；在他的十字架上可以找到咒诅的消除；在他的献祭中可以找到罪的赎价，在他的宝血中可以找到洁净；从他降到阴间可以找到和好；在他的坟墓中可以找到治死肉体；在他的复活中可以找到生命的更新和永生；从他的升天而得以承受天国的产业；在他的国度中找到保护、安全和一切丰盛的福分；在交付给他的审判权能中，可以找到对审判坦然无惧的盼望。最后，因为所有的福分都在他里面藏着，所以我们不去寻找其他来源，只在他的宝库中丰富地支取。那些不单单以基督为足的人，四处接纳各样盼望，虽然仍然主要仰望他，但是因为有一部分注意力分散到别处，所以还是偏离了正道。一旦真正明白他丰富的祝福，那么人就不会生出这种不信。

## 第十七章 说基督的功劳已经为我们博得神的恩典和救恩是正确恰当的

本章主要分成三个部分，(一)、理性和圣经证明神的恩典与基督（我们救恩的君王和创始者）的功劳完美相容，第一段及第二段。(二)、基督藉着顺服，甚至死在十字架上（我们得救的赎价），为我们博得神的恩宠，第三段至第五段。(三)、经院神学家们在论述此教义时的放肆和轻率。

段落梗概：

一、基督不仅是救恩的使者，而且是救恩的创始者和君王。这种表达方式并没有遮掩神的恩典。基督的功劳并不与神的怜悯对立，反倒依赖之。

二、若干证明两者相容的经文。

三、基督藉着顺服实在为我们赚得神的恩典。

四、基督藉着流血以及他顺服以至于死获得此恩典。

五、这样，他献上我们的赎价。

六、经院神学家在论述此教义时的放肆。

一、我们必须在这里补充一章来讨论一个问题。有些存心要巧辩的人，虽然承认基督为我们取得救恩，但却不能忍受听到“功劳”一词，因为他们幻想“功劳”遮掩了神的恩典；因此，他们坚称基督不过是器皿或者使者，而不是如彼得所称的创始者或首领或“生命的主”（徒 3:15）。我承认，如果单单将基督自己与神的公义相对比，那么就没有功劳可言，因为在人里面找不出什么能够使神亏欠他的。奥古斯丁说得最正确“救主，人子基督耶稣，他是神的预定和恩典的最好例证；他在人性中成为救主，不是藉着任何善行或信心的功劳。请告诉我，人怎配与那与父同永恒的道在位格上联合，成为神的独生子呢？.....因此，恩典的源泉发自我们的元首，然后按照各个肢体的能力，流至所有肢体。每个人从生发信心开始而成为基督徒，与这人从成胎开始就成为基督，都是藉着同一个恩典”。奥古斯丁在另一处又说“预定的例子没有比中保自己更明显的了。那从大卫的子孙中使他（他的意志中没有任何先在功劳）成为义人，并且使他始终为义的神，也叫他的众肢体从不义变为义”，等等。因此，我们在论述基督的功劳时，并不把他看为功劳的起头，而是上升到神的预定作为主因；因为神单单出于他的美意，才差派他作中保为我们赚得救恩。因此，将基督的功劳与神的怜悯相对立，是轻率的。有一个普遍的原则，即主与辅并非不相容。因此，人称义完全是神怜悯的结果，同时，附属于此怜悯的基督的功劳，也在一旁辅助成全。我们的行为与神白白的恩宠相对立，就像与基督的顺服对立一样：因为若不是神愿意，基督就不能凭他的功劳赚得什么，藉着神的美意，他被预定以献祭来平息神的愤怒，以顺服涂抹我们的过犯；总而言之，因为基督的功劳完全依靠神的恩典（这恩典预定基督的功劳为我们得救的方法），所以他的功劳和神的恩典一样，都是与人的义相对立的。

二、许多经文指出了恩典与基督功劳之间的区别。“神爱世人，甚至将他的独生子

赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约 3:16）。我们看到：神的爱居第一位，是主因或起源，相信基督是第二位的近因（直接原因）。如果有人提出异议说：基督不过是形式因，那么这不但符合上述经文，也贬低了基督的大能。因为既然我们是藉着信靠基督得以称义，就必须在他里面寻找救恩的根基。一些经文清楚证明这一点：“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭”（约壹 4:10）。这些话清楚表明：为了扫除他爱我们的障碍，神命定基督为和好的方法。这里的“挽回祭”一词含有很深的意思；因为神以一种无法表达的方式，在爱我们的同时也恨恶我们，直到在基督里使我们与他和好为止。下述经文就是这个意思：“他为我们的罪作了挽回祭”（约壹 2:2）；“因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了”（西 1:19~20）；“这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上”（林后 5:19）；“他使我们在爱子里得蒙悦纳”（弗 1:6）；“便藉这十字架使两下归为一体，与神和好了”（弗 2:16）。保罗在以弗所书第一章教导，我们在基督里被拣选，然后又补充说，我们也是在基督里得恩典；从而我们可以明白这奥秘。除非神藉着基督的血使我们与他和好，从而表明他的爱，否则神怎能再次恩待那些他在创造世界以前所爱的人呢？神是一切义的源头，当人还是罪人时，他也必然是他们的仇敌和审判者。因此，他爱的开端是赐下义，如保罗所说：“神使那无罪的，替我们成为罪；好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:21）。他的意思是：虽然我们生来就是该受神义怒的儿女（参弗 2:3），因为罪而与他疏远，但是已经藉着基督的献祭得以白白称义，并且蒙神悦纳。所有将基督的恩典与神的爱联系在一起经文都表明了这个区别（参林后 13:13）；这就是说，救主把他所赚得的赐给了我们。否则，把对父的赞美归给基督，表示恩典是他的并且也是出于他，就不合宜了。

三、基督藉着顺服的功劳，实实在在地为我们赚得父神的恩典，从多处经文可以明确地推论出这一点。如果基督为我们的罪付上赎价，如果他承受了我们应受的刑罚，如果他藉着顺服平息了神的怒气，总之，如果他为罪受苦，就是义的代替不义的，那么他就是藉他的义为我们获得了救恩，这就是他的功劳，我认为这是理所当然的。保罗见证说：“我们藉着神儿子的死，得与神和好”（罗 5:10）。但是，如果以前没有敌对，那么也就无所谓和好。因此，这句话的意思是：神因为我们的罪而憎恨我们，然而因他儿子的死而平息了怒气，对我们慈悲垂爱。保罗接下来的对照非常需要留意：“因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5:19）。这即是说：正如我们因为亚当的罪而与神疏远并注定灭亡，照样，我们藉着基督的顺从而重新得到他的恩宠，仿佛我们是义的一样。根据上下文可以明白看出，“成为”的将来时态并不排除我们现在被称为义。因为他在前面说过：“恩赐乃是由许多过犯而称义”（罗 5:16）。

四、说我们所得的恩典是基督用他的功劳赚得的，意思是：我们已经被他的血洗净，他的死是补赎罪，“耶稣的血也洗净我们一切的罪”（约壹 1:7），“这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太 26:28）。如果基督流血的果效是使我们的罪不

再归于我们，那么可以推论，此代价满足了神的公义。施洗约翰说：“看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的”（约 1:29），也是这个意思。他将基督与律法的所有献祭作对比，表明这些预表所象征之事，单单在他里面成全。现在我们知道摩西常说的“当赎罪”、“当除去和赦免罪”是指何意。简言之，古时的预表优美地教导了基督受死的权能和效力。按照此原则，使徒在希伯来书中巧妙地解释了整件事情，表明“若不流血，罪就不得赦免”。由此他推论说：基督“显现一次，把自己献为祭，好除掉罪”，“基督既然一次被献，担当了多人的罪”（来 9:22、26、28）。他前面说过：“不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”（来 9:12）。现在他这样论证说：“若山羊和公牛的血，并母牛犊的灰，洒在不洁的人身上，尚且叫人成圣，身体洁净，何况基督藉着永远的灵，将自己无暇无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心，除去你们的死行，使你们侍奉那永生神吗”（来 9:13~14）；显而易见，除非我们承认基督的献祭具有赎罪、平息神怒气，以及付上赎价的功效，否则就是过分贬低了基督恩典的果效；所以使徒随即补充说：“为此，他作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业”（来 9:15）。但是，我们需要特别注意保罗关于基督为我们受了咒诅所做的类比（参加 3:13）。基督如果不是为了替别人还债，从而为他们获得义，那么，他受咒诅非但多余，而且是荒谬。以赛亚也明明白白地见证：“因他受的刑罚，我们得平安，因他受的鞭伤，我们得医治”（赛 53:5）。如果基督没有为我们的罪付上赎价，就不能说他亲身担当了我们当受的刑罚，从而平息了神的怒气。下面的经文与此相符：“他受鞭打、……，是因我百姓的罪过”（赛 53:8）。让我们再加上彼得的解释，他明明白白地宣告：“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪”（彼前 2:24）；这即是说，从我们身上卸下的整个罪担，完全放到了基督的肩上。

五、使徒还清楚地宣告：他付上了赎价，把我们从死刑下赎出来，“如今却蒙神的恩典，因耶稣基督的救赎，就白白称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信”（罗 3:24~25）。保罗称颂神的恩典，因为他用基督的死为我们付上赎价；并劝戒我们投靠基督的血，从而我们能够获得义，在神的审判台前坦然无惧。彼得的话是同样的意思，他说：“你们得赎，……，不是凭着能坏的金银等物，乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血”（彼前 1:18~19）。如果基督没有用他的宝血付上罪的赎价，那么上述对照就不得当。因此保罗说：“你们是重价买来的”（林前 6:20）。如果我们应受的刑罚没有转到基督身上，那么也不能说：“在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。他舍自己作万人的赎价”（提前 2:5~6）。所以，保罗宣告：“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免”（西 1:14）；就好像是说，我们在神面前称义或宣告无罪，是因为宝血作为罪的赎价。这与下面的经文相符：“又涂抹了……有碍于我们的字据”（西 2:14）。这句话指的是我们不受罪罚所付上的代价或补偿。保罗下面的话也极重要，他说：“义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了”（加 2:21）。我们由此推论，我们必须在基督身上寻求律法给予守法之人的义；或者说，我们藉着基督的恩典，得到神在律法中给予我们善行的应许：“人若遵行，就必因此活着”（利 18:5）。保罗在安提阿的讲道清楚教导这

一点，他宣告：“所以弟兄们，你们当晓得，赦罪的道是由这人传给你们的。你们在一切靠摩西的律法不得称义的事上信靠这人，就都得称义了”（参徒 13:38~39）。如果遵行律法是义，那么基督负起守律法的担子，使我们与神和好，仿佛我们亲自遵行了律法一样，那么，若说他的功劳为我们博得神的恩典，又有谁能够否认呢？后来他对加拉太人有同样的教导：“神就差遣他的儿子为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加 4:4~5）。基督生在律法之下的目的，不就是为了行我们所不能行的，从而使我们得以称义吗？这就是保罗所说，“没有作工而被神算为义”（参罗 4:5），即神把惟独基督才有的义，算作是我们的义。基督被称作我们的“肉”（约 6:55），单单因为我们在他里面找到生命的实质。并且此效力的来源就是神的儿子在十字架上受死，作为我们称义的代价。正如保罗说：“基督”为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神”（弗 5:2），在另一处又说：“耶稣被交给别人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗 4:25）。由此可以证明，不但救恩是藉着基督而赐给我们，并且父神现在对我们慈悲垂爱，也是由于基督。因为毫无疑问，神藉着以赛亚以预言的方式所做的宣告，在基督身上完全应验了：“因我为自己的缘故，又为我仆人大卫的缘故，必保护拯救这城”（赛 37:35）。使徒有力地见证这一点：“你们的罪藉着主名得了赦免”（约壹 2:12）。约翰虽然没有明确道出基督的名，但他按照自己通常的方式用代名词“他”指代基督。我们的主自己也这样宣告：“我又因父活着；照样，吃我肉的人也要因我活着”（约 6:57）。这与保罗所说的正相符：“因为你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为他受苦”（腓 1:29）。

六、伦巴德和经院神学家们探究基督是否为自己赢得了功劳，这只不过是愚蠢的好奇心。他们又回答说是，同样徒显他们的轻率莽撞。神的独生子何需降临人间，好求自己获得新的品质呢？神启示了他自己的计划，除去了一切疑惑。圣经并没有说父神考量圣子所立的功劳是为了子的好处，而是“神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了”，因为他“爱世人”（罗 8:32，约 3:16）。先知的话也应注意：“因有一婴孩为我们而生”（赛 9:6）、“锡安的民哪，应当大大喜乐；看哪，你的王来到你这里”（亚 9:9）。不然，保罗所颂扬的爱就没有根据了，“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了”（罗 5:8）。由此可见，基督并不以自己为念，并且他自己明确肯定这一点，他说：“我为他们的缘故，自己分别为圣”（约 17:19）。他把自己圣洁的益惠转给别人，就证明他不是为了自己得到些什么。我们特别需要注意，基督为了我们的救恩完全摆上，以至忘却了自己。曲解保罗的见证“所以神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名”（腓 2:9），是荒谬的。人凭什么功劳能够贵为世界的审判者和天使的首领，能够掌握神国的最高治权，能够有神的威荣住在他里面呢？这是竭尽人与天使的全部美德尚且不足以达到千万分之一的。解答轻而易举。保罗不是在说基督升高的原因，而是在说升高的结果，为了劝我们效法基督为榜样。另一处经文也接近这个意思：“基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗”（路 24:26）。

## 第二卷结束



### 第三卷 获得基督恩典的方式。基督恩典的益惠，以及随恩典而来的果效

|                                       |         |
|---------------------------------------|---------|
| 第三卷 获得基督恩典的方式。基督恩典的益惠，以及随恩典而来的果效..... | III-1   |
| 第一章 圣灵隐秘的运行使我们得到基督的益惠.....            | III-3   |
| 第二章 信心的定义及特性.....                     | III-6   |
| 第三章 藉信重生。悔改.....                      | III-28  |
| 第四章 经院派对悔改的胡乱解释距离纯洁的福音甚远。认罪和补赎.....   | III-40  |
| 第五章 天主教补赎教义的补充，即赎罪券和炼狱.....           | III-60  |
| 第六章 基督徒的生命。圣经劝戒我们如此行事为人的论证.....       | III-67  |
| 第七章 总结基督徒的生命。自我否定.....                | III-70  |
| 第八章 背十字架。自我否定的一部分.....                | III-75  |
| 第九章 默想永世.....                         | III-80  |
| 第十章 如何善用今生以及今生的物质需要.....              | III-83  |
| 第十一章 藉信称义，界说名与实.....                  | III-86  |
| 第十二章 我们需要思想神的审判台，以确信白白称义的教义.....      | III-99  |
| 第十三章 白白称义必须注意的两件事.....                | III-103 |
| 第十四章 称义的开端。渐进称义的含义.....               | III-106 |
| 第十五章 夸耀行为的功劳破坏神赐人以义的荣耀，以及救恩的确据.....   | III-115 |
| 第十六章 反驳天主教徒责难此教义的各种毁谤.....            | III-120 |
| 第十七章 律法的应许与福音的应许之间的和谐一致.....          | III-123 |
| 第十八章 奖赏并不能推论出行为的义.....                | III-132 |
| 第十九章 基督徒的自由.....                      | III-138 |
| 第二十章 祷告——信心的持久操练。每日从祷告得到的益惠.....      | III-145 |
| 第二十一章 永恒的拣选，或者神预定某些人得救恩并且其他人灭亡.....   | III-176 |
| 第二十二章 预定在圣经中的证据.....                  | III-181 |
| 第二十三章 反驳总是不公正地攻击拣选教义的种种毁谤.....        | III-188 |
| 第二十四章 神的呼召证实拣选。被遗弃者注定灭亡是自取的.....      | III-196 |
| 第二十五章 最后的复活.....                      | III-207 |

### 第三卷 获得基督恩典的方式。基督恩典的益惠，以及随恩典而来的果效

#### 提要

前面两卷论述创造主上帝和救赎主上帝。本卷完整阐释使徒信经的第三个部分，论述获得基督恩典的方式，我们从此恩典得到的益惠，以及随此恩典而来的果效，或者说，论述与我们的救恩有关的圣灵的运行。

本主题分成七个条目，几乎全部指向同一个目标，即信心的教义。

(一)、因为我们藉着圣灵隐秘而特别的运行得享基督和他的所有益惠，所以第一章论述此运行，这是信心、新生命和所有圣洁操练的根基。

(二)、我们用信心拥抱救赎主基督，圣灵赐给我们此信心，第二章完整地考察信心。

(三)、进一步解释得救的信心及其益惠，真悔改总是真信心的结果。第三章一般性地考察悔改的教义，第四章考察天主教的悔改，第五章考察赦免和炼狱。第六章至第十章特别考察真悔改的各个方面，即治死肉体 and 圣灵的重生。

(四)、详细说明此信心的效用，以及随之而来的果效，第十一章解释藉信称义的教义，第十二章至第十八章解释与此相关的一些问题。基督徒的自由是称义的一个附属，如第十九章所述。

(五)、第二十章专述祷告，这是信心的主要操练，也是我们每天获得神赐福分的媒介或器皿。

(六)、并不是所有人都毫无区别地享受在福音中给予的基督的团契，只有那些主赐给圣灵有效、特殊恩宠的人才如此，为免有人非难此安排，第二十一章至第二十四章对拣选的教义进行必要而适当的讨论。

(七)、最后，因为基督徒一直处在激烈的争战之中，可能会使他们惊慌丧胆，所以指出他们可以通过默想最后的复活来减轻痛苦。第二十五章考察复活。



## 第一章 圣灵隐秘的运行使我们得到基督的益惠

本章主要包含三个部分，(一)、圣灵隐秘的运行印证我们的救恩，应该首先在我们的元首中保基督里面认识此运行，第一段及第二段。(二)、圣灵的称谓表明我们是藉着他的恩典和大能成为基督的肢体，第三段。(三)、圣灵的特别感化在信心的恩赐上显明，圣灵带人进入信心，为第二章作预备，第四段。

段落梗概：

一、圣灵是我们与基督联合的纽带。这是信心藉圣灵隐秘的运行而结的果子。圣经清楚地证明。

二、圣灵的恩赐丰丰满满地在中保基督里面。目的。为什么圣灵被称为父和子的灵。

三、圣灵的称谓，(一)、收养的灵。(二)、凭据和印记。(三)、水。(四)、生命。(五)、油和恩膏。(六)、火。(七)、泉源。(八)、神的道。这些称谓的用处。

四、信心是圣灵特别的工作，圣灵的权能和效力通常归于它。

一、现在我们要考察，我们怎样得享父神赐给他独生子的各样福分，这些福分不是为了基督个人的益处，而是要使贫穷缺乏的人成为富足。首先要注意：只要我们仍与基督分离，那么基督为了人类的救恩而遭受和所做的一切就与我们丝毫没有益处。基督为把自己从父领受的福分给予我们，就必须成为人并住在我们当中。因此，他被称为我们的“元首”（弗 4:15），“在许多弟兄中作长子”（罗 8:29）；另一方面，圣经说我们是接在他上面的枝子（参罗 11:17），“要披戴他”（加 3:27）；正如我前面所说，在我们与基督连结为一体以前，他所拥有的一切都与我们的无份。虽然我们得着这一切是藉着信心，但是因为我们知道，并不是所有人毫无分别地接受福音所提供的基督的福分，于是我们再升高一步，考察圣灵隐秘的效力，正是藉此效力我们才得享有基督和他一切的福分。我已经讨论了圣灵的永恒本质和神性（第一卷第十三章第十四、十五段）；所以现在我们要特别注意这一点：即基督“藉着水和血而来”，正如圣灵为他所做的见证，免得我们丧失他为我们买得的救恩。正如在天上作见证的有三，就是父、道和灵，同样，在世间“作见证的原来有三，就是圣灵、水与血”（约壹 5:7~8）。圣经两次提到“圣灵的见证”是有原因的；这见证铭刻在我们心里，为要作为印记来印证基督的洁净和献祭。因此，彼得也说：信徒是“被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人”（彼前 1:2）。这一节经文提醒我们：我们的灵魂必须通过圣灵隐秘的洗涤在基督的血中洗净，才能使他的宝血不至白流。所以保罗在论到洁净和称义之时也说“你们奉主耶稣基督的名，并藉着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了”（林前 6:11）。总之，圣灵是有效连结基督与我们的纽带。我们在上卷教导的他的膏抹，也与此有关。

二、然而，为了对这些最重要的题目有更加清楚的认识，我们必须牢记，神以特殊的方式将圣灵赐给基督，是为要使我们与世界分别，盼望那永远的基业。因此，

圣灵之所以被称为“成圣的灵”，不仅是因为他藉着人与其他动物都有的普遍能力给我们生命和抚育我们，也因为他是我们属天生命的种子和根。因此，众先知对基督国度的一种最高的赞扬是：当基督的国度降临时，圣灵将更加丰盛地浇灌教会。最明显的经文之一见于约珥书“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的”（珥 2:28）。虽然先知似乎将圣灵的恩赐局限于先知的职分，但是他在预言中暗示：神将要藉着他的灵的光照，使那些从前对属天道理一无所知的人成为他的门徒。另外，神因他儿子的缘故将圣灵赐给我们，并将圣灵一切的丰盛赐给子，让子随意分配，因此圣灵有时被称为“父的灵”，有时又被称为“子的灵”；保罗说：“如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的”（罗 8:9）；因此，他激励我们盼望完全的更新，“然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来”（罗 8:11）。圣经将这些恩赐的荣耀归给父神，因为他是这些恩赐的创始者，同时又将这些恩赐归给基督，因为它们是在基督里面，由基督赏赐给他的百姓；并没有矛盾之处。因此，基督邀请所有干渴之人到他那里去喝水（约 7:37）。保罗也教导说：“你们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐”（弗 4:7）。我们必须记住，圣灵被称为“基督的灵”，不仅是因为神永恒的道与圣灵联合像父神与圣灵联合一样，而且也是因为他中保的职分；因为基督如果没有被赋予圣灵的大能，那么他到我们这里来便是徒然。在这个意义上，他被称为“末后的亚当”，以及神所差遣“叫人活的灵”（林前 15:45）；基督将特别的生命赐给他的百姓，使他们与他合而为一；保罗在此将这生命与被遗弃者也共有的肉体生命做对比。同样地，他祈求信徒拥有“主耶稣基督的恩惠、神的慈爱”，同时又加上“圣灵的感动”（林后 13:14），如果没有圣灵的感动，无人能尝到神的父爱或基督的益惠。因此，他在另一处说：“所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗 5:5）。

三、我们这里是在讨论救恩的开始、进展和完成，所以应该列举圣经对圣灵的各种称谓。首先，他被称为“收养的灵”，因为他向我们见证神白白的恩宠，神以此恩宠，在他的独生爱子里面接纳我们，从而成为我们的父，并使我们能够坦然无惧地来到他面前；不仅如此，他甚至还教导我们祷告的言语，使我们能够毫无畏惧地呼喊“阿爸，父！”（罗 8:15）。由于同样的原因，圣经说神“又用印印了我们，并赐圣灵在我们心里作凭据”（林后 1:22），因为他从上帝将生命赐给我们这些在世界上作客旅，某种意义上已是死人的人，使我们确信我们的救恩在信实的神的看顾之下是稳妥的。因此，圣经说圣灵是因为义而成为“生命”（罗 8:10）。圣灵用他隐秘的浇灌使我们丰盛地结出义果，因此，他常被称为“水”。如以赛亚书，“你们一切干渴的都当就近水来”（赛 55:1），“因为我要将水浇灌口渴的人，将河浇灌干旱之地”（赛 44:3）。我们前面引用的救主的话与此相呼应：“人若渴了，可以到我这里来喝”（约 7:37）。有时候，圣灵也因他洁净的能力而被称为水，就如在以西结书中，主应许：“我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了”（结 36:25）。他也被称为“油”和“恩膏”（约壹 2:20、27），因为那些被圣灵浇灌的人就完全恢复了生命的活力。另一方面，他也被恰当地称为“火”，因为神使用他持续地压制我们的情欲，并使我们的内心

燃起对神的爱和敬虔。最后，他被称为我们的“泉源”，因为一切属天的丰盛都是从他那里流到我们这里的；他也被称为“主的膀臂”，神藉他施展大能，因为神藉他的感动将他自己的生命赐给我们，使我们不再凭自己行事，而是被圣灵的运行和作用所管治，由此可见，我们一切的良善都是他恩典的果子，如果没有圣灵，我们自己的禀赋不过是黑暗的心智和邪恶的心灵。我们前文已经清楚地阐明，除非我们的心专体贴圣灵的事，否则基督就于我们无益，因为我们从远处冷漠地观望他，事实上就是远离他。但是我们知道除了基督作他们元首和长兄的那些人，总之“披戴基督”的那些人之外，基督对其他人是无益的。对于我们来说，正是因为此联合，救主才不是徒然来到。我们从基督是教会的新郎，教会是基督的新妇这神圣的婚姻中，认识到同一真理；藉此神圣的婚姻，我们成为他的骨和他的肉，与他合而为一（参弗 5:30）。因为惟独藉着圣灵，基督才与我们联合。藉着圣灵的同一恩典与大能，我们成为基督的肢体，从而基督统治我们，而我们拥有基督。

四、信心是圣灵的主要工作，因此，在所有表述圣灵大能和运行的经文中，有很大一部分是指向信心，因为单单藉着信心，圣灵带我们进入福音的亮光中，正如约翰教导说：“是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的”（约 1:12~13）。约翰在此将神与血气和情欲相对立，宣告说：信心是神超自然的恩赐，使那些若非如此就不会相信的人藉着信心接受基督。救主回答彼得的话也类似：“这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的”（太 16:17）。我现在略微提到的这些事在前文已经充分讨论过。保罗对以弗所信徒说的话是同样的意思：“你们……就受了所应许的圣灵为印记”（弗 1:13）；这样，保罗教导我们：圣灵是人心的教师，我们靠他的力量明白救恩的应许，否则我们会听却听不见。类似地，保罗对帖撒罗尼迦信徒说：“因为他从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，能以得救”（帖后 2:13）；这是提醒我们，信心惟独由圣灵而来。约翰更加清楚地解释说：“我们所以知道神住在我们里面，是因他所赐给我们的圣灵”（约壹 3:24），再有，“神将他的灵赐给我们，从此就知道我们是住在他里面，他也住在我们里面”（约壹 4:13）。因此，基督应许他的门徒要赐下“真理的圣灵，乃世人不能接受的”（约 14:17），好使他们能够拥有属天的智慧。基督将这一职分交付圣灵，要提醒信徒想起他曾亲口教导的事；因为除非使人醒悟的灵开启人的智力，否则就是给瞎子照亮；因此，他被恰当地称作打开天国宝库的钥匙，并且他的光照使我们的心眼能够看见；因此，保罗之所以如此高举圣灵的职事（林后 3:6），是因为除非我们内心的师傅基督，藉着他的灵吸引父赐给他的人归向他，否则教师们的呼喊都是徒然的。因此，正如我们前面说过，救恩在基督里面得以完全，所以，为了使我们领受这救恩，基督“用圣灵与火给你们施洗”（路 3:16），光照我们相信他的福音，从而重生我们成为新造的人。这样，他洗净我们一切的污秽，将我们献给主作为圣洁的殿。

## 第二章 信心的定义及特性

本章主要包含三个部分。(一)、简述与信心教义相关的一些事宜, 第一段至第十四段。首先, 关于信心的对象, 第一段。其次, 关于绝对信心, 第二段至第六段。再次, 信心的定义, 第七段。第四, 信心的各种含义, 第八段至第十三段。(二)、详述第七段给出的定义, 第十四段至第四十段。(三)、用使徒的权威肯定此定义。信望爱之间的相互关系, 第四十一段至第四十三段。

段落梗概：

一、概述整个讨论的要点。本章的目的。信心教义的必要性。经院神学家们使此教义暗晦不明, 他们将神作为信心的对象, 而不是指向基督。用数条经文反驳经院神学家。

二、反驳绝对信心的教理。此教理摧毁了信心, 信心在于认识神的旨意。此旨意是什么, 认识此旨意的必要性。

三、人们“绝对相信”现在和将来的许多事情。然而, 信心在于认识神和基督, 而不是在于崇敬教会。用此教理产生的荒谬之事反驳之。

四、在何意义上可说我们的信心是“绝对的”。使徒、圣洁妇女以及所有信徒中的榜样。

五、对于某些人, 信心是绝对的, 是信心的预备。然而, 这与经院神学家们的绝对信心大不相同。

六、神的道与信心有密不可分的关系, 道是信心的源头和根基, 道是使人看见神的镜子。一些经文证据。不认识道就不会有信心。经院神学家们之绝对信心教义的要旨。

七、信心仰望哪一部分道, 即在基督里赏赐恩典的应许, 倘若以信心接受。信心的正确定义。

八、经院神学家们区别“成形的”信心与“未成形的”信心; 通过考察信心的性质反驳之; 信心是圣灵的赏赐, 不可能与敬虔的意念分离。

九、据保罗一节经文提出的异议。回答。经院神学家们只给信心一种含义是错误的, 信心有多种含义。信心的见证错误地归给两类人。

十、此事当持的观点。一度相信的人。假冒为善者的信心。他们可以与谁相比。

十一、信心为什么归给被遗弃者。异议。回答。被遗弃者对恩典的感受。选民与被遗弃者的区别。

十二、为什么被遗弃者有暂时的信心, 选民有确定、永存的信心。被遗弃者有暂时信心的原因。实例。神为什么对他的儿女发怒。圣经说许多人从信心中坠落的意思。

十三、信心的多种含义。(一)、在信心上纯全无暇。(二)、有时候局限于特定对象。

(三)、指我们在信心上受教的事工或见证。

十四、解释信心的定义, 分六个要点。(一)、定义中“认识”的含义。

十五、为什么此认识必须确信坚固。由考察我们的软弱而得出原因。由神应许的确实性得出另一个原因。

十六、此确实性的要点。果子。描述真信徒。

十七、此确实性的一个异议。回答。从大卫的榜样肯定此回答。佐以亚哈王的反例。信徒一致的经验 and 祷告肯定此回答。

十八、为此，信徒心中有肉体与圣灵之间的交战。此交战的问题，信心的胜利。

十九、基本上，选民的信心确实无疑。由类比进行证明。

二十、使徒的见证进一步证实，很明显：虽然选民的信心尚不完全，但仍是坚固确定的。

二十一、详细解释信心的性质。(一)、当信徒恐惧战兢时，他投靠有怜悯的神。(二)、当神发怒时，信徒仍然不躲避，而是盼望他。(三)、信徒不会容忍不信占据自己的心。(四)、他与不信争战，并且从不最终失败。(五)、信心虽常受攻击，但最后终将胜利。

二十二、由于想到神对恶人的审判而产生的另一种恐惧。信心亦克服这种恐惧。这一类恐惧的例子，摆在信徒眼前，遏制轻率，并将信心固定在神里面。

二十三、使徒劝戒我们要以恐惧战兢作成我们得救的功夫并不与此矛盾。恐惧与信心相互连结。先知书的证据。

二十四、此教义并不支持有些人梦想确信与不信混杂的错谬。基督的尊荣既然住在我们里面，就反驳了此谬误。反驳此论点。用使徒的权威证实。在此问题上我们应持的观点。

二十五、用伯纳德的话证实前述结论。

二十六、两种真正的敬畏，即我们需要像父亲一样崇敬神，像主人一样害怕神。

二十七、由使徒约翰的一句经文产生的异议。用儿女的敬畏与奴仆的畏惧有别来回答。

二十八、信心如何仰望神的慈爱。神的慈爱包含什么。用大卫和保罗为例。

二十九、信心的根基是神白白的应许。推理。证实。

三十、信心是寻求福音里面的白白应许，这并没有割裂信心。推理。肯定此结论的另一个推理。

三十一、神的道是信心的根基。道见证神的良善和怜悯。信心仰望神的能力是何意。以赛亚书的几节经文，劝圣民观看神的大能，解释。大卫的一些经文。我们必须小心不要越过圣经的界限，以免错误的热心让我们走错道路，像撒拉、利百加、以撒那样。这样，信心虽然没有熄灭，但是已被掩盖。我们绝不能丝毫偏离神的道。

三十二、一切应许都在基督里面。回答两个异议。从实例引出的第三个异议。解释乃幔、哥尼流和太监的信心。

三十三、圣灵向我们的心智启示信心，并将信心刻在我们的心灵中。(一)、心智得洁净而喜爱神的真理。(二)、依靠圣灵的力量，心智得以在真理中建造。

三十四、证明前者。(一)、用推理。(二)、用圣经。(三)、用实例。(四)、用类比。

三十五、(五)、用心信的卓越品质。(六)、用奥古斯丁的一句名言。

三十六、用从小到大的论证证明后者。为什么圣灵被称为印记、凭据、应许的灵。  
三十七、信徒有时候会动摇，但是不致最终灭亡。他们终将胜过试炼，忠贞不移。圣经的证据。

三十八、经院神学家们的异议。回答。企图用传道书的一节经文支持此异议。回答，解释该节经文的意思。

三十九、另一个异议，指控在基督中的选民轻率和鲁莽。回答。用使徒保罗的数节经文肯定此回答。又用约翰和以赛亚的经文。

四十、第三个异议，指责选民的保守到底。使徒的回答。总结反驳。

四十一、信心的定义与使徒在希伯来书中的定义相符。此定义的解释。反驳经院神学家们的错谬，他们说爱在信和望以先。

四十二、望与真信心是不可分离的。推理。信与望之间的联系。相辅。在受到各样试探时，需要“望”帮助建立信心。

四十三、“信”与“望”有时候混用。反驳经院神学家们说“望”有两个根基，即神的恩典与行为的功劳。

一、在我们对信心下一个比较明确的定义，从而读者能够领会信心的性质和力量之后，所有这些事情都会轻松明白。然而，我们应当牢记前文的教导；首先，既然神赐下律法作我们的行为准则，那么如果我们对律法有任何违犯，都要遭受律法所宣告的永死的可怕审判。其次，因为满足律法的要求不仅困难，而且绝非我们的力量和能力所能做到，所以如果我们仅仅依靠自己，只看凭我们自己的功劳该得到些什么，那么我们就没有任何指望，只能被神弃绝，伏在永死的刑罚之下。第三，只有一种方法能够救我们脱离此悲惨的灾祸，即救主基督降世，我们的天父出于他无限的良善和怜悯，喜悦藉着基督援救我们，如果我们以真实的信心接受他的怜悯，并以坚固的盼望投靠这怜悯。现在，我们要考察此信心的性质；那些被神收养进入神家的人，正是藉着此信心承受天国。很明显，要成就这样大的事，只有意见或说服是不够的。在讨论信心的真性质时，我们必须特别小心和勤勉，免得像现今的许多人那样误入歧途。很多人在听到“信心”一语的时候，以为这不过只意味着赞同福音的历史；事实上，经院里面在讨论信心时，只是简单地把神作为信心的对象，他们空洞地思辨（第二卷第六章第四段），驱赶可悲的灵魂离开正途，而不是把他们引到正确的目标。神既然“住在人不能靠近的光里”（提前 6:16），那么就必须有基督居间为中保。因此，他称自己“是世界的光”（约 8:12），“是道路、真理、生命”；若不藉着他，没有人能到生命之父那里去（参约 14:6），因为只有他认识父，又把父显现给相信的人（参路 10:22）。因此，保罗宣告说：除了耶稣基督以外，他不知道其他事（参林前 2:2）；在使徒行传第二十章他说，他是劝人信基督；在另一处他说基督这样对他说，“我差你到他们那里去……叫他们……因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业”（徒 26:17~18）。保罗还宣告：在基督身上我们得见神的荣耀，或者说，“叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后 4:6）。的确，信心单单仰望神，但是我们应该再加上：信心也承认神所差来的耶稣基督（参

约 17:3)。如果基督的光辉没有照耀我们，神便远离我们，向我们隐藏。父神把他所有的一切都交付给他的独生子，好在子身上显明自己，从而藉着赏赐祝福，显明他荣耀的真像。因此，正如前面所说，我们必须由圣灵带领，激励我们寻求基督，同样我们必须记住：人不能见的父神只能在此真像中寻求。因此，奥古斯丁在论信心的对象时说得好：“我们要知道当往何处去，以及怎样去”，随即又说：“避免一切错谬的最稳妥道路就是认识那位既是神也是人的基督。我们所要接近的是神，并且我们是藉着人来接近神；这两者只能在基督里面找到”。保罗讲到相信神的时候，当然无意推翻他平日对信心的教训，即信心在基督里才坚稳。彼得最恰当地联系两者说：我们藉着基督而信神（参彼前 1:21）。

二、因此，此邪恶就如其他数不胜数的邪恶一样，要算到经院神学家们的头上，他们将基督蒙上一层面纱；如果我们的眼目没有直接仰望基督，我们必然一直困于许多迷宫之中。他们不但用模糊的定义损害甚至完全消灭了信心，而且发明了“绝对信心”，他们用这名词粉饰最粗鄙的无知，迷惑可怜的大众成为灭亡之子。我们应当坦白指出：此捏造不但埋葬了真信心，而且是彻底摧毁了它。难道你全然无知，仅仅绝对顺服教会，就是信心吗？信心不在于无知，乃在于认识：不仅认识神，还要认识神的旨意。我们得救，不是因为我们时刻准备承认教会的每一个教条为真理，或是因为把探求和确定真理的事情交给教会；而是认识到，藉着基督所成就的和好，神成为我们慈悲垂爱的父，又知道父把基督赐给我们，是叫我们得着公义、成圣和生命。我要说：我们是藉着此认识得以进入天国，而不是藉着放弃理解力。因为使徒说：“人心里相信，就可以称义，口里承认，就可以得救”（罗 10:10），意思是人仅仅绝对相信，其实自己既不理解也不考察，是不够的。他必须对神的良善有明确的认识，因为我们的义就在于神的良善。

三、我不否认（我们是如此无知），现在对许多事情还是模糊不清，并且还会继续如此，直等到我们摆脱了肉体的负担，与神更加接近的时候。对于这些情况，最好是暂不判断，坚决与教会保持一致。但是在这个托辞之下，以信心的雅号尊称无知与谦逊的结合，却是极端的荒谬。信心在乎对神和基督的认识（参约 17:3），而不是崇敬教会。我们看到，他们用此“绝对信心”建成一座何其庞大的迷宫，以致无知之人不加分辨，将教会名义之下的所有教导均视为神谕而接受之，甚至有时候连最大的错误也是如此。这种不加思考的轻信，虽然必将带来毁灭，但是他们却辩解说：此“绝对信心”并不绝对地相信任何教训，除非这是教会的信仰。他们这样是强辩在错谬中找到了真理，在黑暗中找到了光明，在无知中找到了真知识。我们不必多费时间反驳这些观点，只建议读者把他们的观点与我们的观点作比较。清楚的真理本身即足以驳倒他们。他们不问绝对信心是否被重重无知所包裹，只一味坚持，对于未知之事，倘若同意教会的权柄和判断，那么即使人被愚蠢的无知所惑，甚或故意纵容无知，也是有真信心的人；就仿佛圣经并没有教导我们：信心与理解是结连的。

四、我们承认，当我们在世为客旅之时，信心的确是绝对的，不仅因为许多事仍然向我们隐藏，而且因为错谬如云雾般包围着我们，以致我们对一切事物的认识很

不完全。即使是达到最高完全的人，他最大的智慧也是努力向前，以安静受教的心竭力进步。因此，保罗劝戒信徒说，如果他们在任何事情上的意见不同，就要等待进一步的指示（参腓 3:15）。经验教训我们，只要我们还在肉体之中，我们的成就与我们的心愿相去就不可道以里计。我们每天读经之时，常有许多经文不甚理解，这就足以证明我们的无知。神以此使我们保持谦虚，并且分给每人不一样的信心，甚至饱学的教师也乐意学习。基督的门徒在未蒙完全光照的时候，就是此绝对信心的好榜样。我们知道他们最初的受教何等艰难；他们在最小的事上也踌躇犹豫；虽然常听老师的教诲，仍然没有多大长进；甚至当他们得到妇女的通报跑去坟墓的时候，老师的复活对于他们来说还是如同梦游。基督前面已经见证他们有信心，自然不容我们说他们完全没有信心；事实上，如果他们不相信基督要从死里复活，那么他们的一切热忱都将已经湮灭了。那些妇女也不会被迷信所驱使，用香膏涂抹他们认为完全没有复活指望的尸体；不过，虽然她们相信他的话，知道那是真实可靠的，但是，依然占据他们心智的无知，使他们的信心陷在黑暗之中，所以他们在看到复活时，仍然极其骇异。因此，圣经说，当他们看见基督的话已被事实证明时，就相信了；这不是说他们那时候才开始相信，而是他们心里似乎死亡实则潜伏的信心种子，那时候开始生机勃勃。因此，他们有真实但是含蓄的信心，因为他们尊基督为惟一的老师。他们受到基督的教导，确信他是救恩的创始者；最后，他们相信他来自天上，藉父神的恩典把他们带到那里。所有人的信心总是混杂着不信，这是绝对信心的最明显证据。

五、有时候我们所称的绝对信心，其实无非是信心的预备。福音书说有很多人已经相信，其实这些人只是钦敬基督的神迹，根本没有接受福音的教义，至多不过是相信基督是应许的弥赛亚而已。那使他们倾倒、愿意顺服基督的崇敬，虽被称为信心，其实只是信心的开端。所以福音书说，那个相信他儿子将得医治的大臣在到家之后，又再次相信了（参约 4:50~53）；这就是说，他最初把基督的话当作神谕，后来顺服他的权柄并接受他的教义。虽然我们能够注意到，他愿意受教和学习，但是前一个“信”是指某一种信心；第二个“信”则使他得以归入那些将自己献给基督的门徒之列。约翰所说的撒玛利亚人也是这样；他们因为相信妇人的话而急切地跑到基督跟前；但是在听了基督的话以后，就对那妇人说：“现在我们信，不是因为你的话，是我们亲自听见了，知道这真是救世主”（约 4:42）。这样看来，甚至那些还没有了解基本真理的人，倘若愿意顺从，也被称为信徒，这不是在严格意义上说的，是神出于恩慈而如此高抬他们敬虔的心。但是，这种追求进升的柔软，与那些满足于天主教“绝对信心”之人所沉溺的无知，是截然不同的。如果保罗严厉责备那些“常常学习，终久不能明白真道”的人（提后 3:7），那么，那些公然喜欢无知的人，又当受到怎样的斥责呢？

六、真正认识基督，在于接受他是父神所赐的，即穿戴他的福音。他既然是我们信心的目标，那么除非有福音的引导，否则我们就不能直接到他面前。福音给我们打开了神恩典的宝库。如果这些宝库还没有打开，那么我们就几乎不能从基督那里得益。因此，保罗视信心与教义不可分开，他说：“你们学了基督，却不是这样。



如果你们听过他的道，领了他的教，学了他的真理”（弗 4:20~21）。不过，我将信心局限在福音的范围之内，并不是承认摩西与先知们的教训不足以建立信心；但是，因为福音更加完全地表明了基督，所以保罗称福音为“信心的话语”是很公正的（提前 4:6, KJV）。因此，保罗在另一处说：信心来到之后，律法就被废去了（参罗 10:4、加 3:23~25），暗示福音是新的、不寻常的教导方式，基督以此教导方式，从现身成为我们的伟大教师之后，更加完全地彰显父神的怜悯，并且更加确实地见证我们的救恩。然而，我们如果采用从一般到特殊的解释方法，会比较容易并且恰当。首先，我们必须记住：信心与真道之间是不可分割的关系，就如阳光与太阳不可分开一样。所以，主藉以赛亚说：“侧耳而听，就必得活”（赛 55:3）。道是信心的源泉，亦可由约翰的话看出：“但记这些事，要叫你们信”（约 20:31）。诗人也劝戒百姓相信，说：“惟愿你们今天听他的话”（诗 95:7）；“听”就是指“相信”。最后，以赛亚书说主区别教会的肢体与外人，是按照这样的标志，“你的儿女都要受耶和华的教训”（赛 54:13）；如果这益惠是大家所共有的，他为什么只对少数人说这话呢？与此相应，福音书也总是把“信徒”和“门徒”作为同义字。特别地，路加在使徒行传中常有这样的用法。他甚至把门徒这名词用在一位妇女身上（徒 9:36）。因此，如果信心稍微偏离它应该指向的目标，就不再保有自己的性质，流为无定的盲信，陷心智于迷途。这“道”是支撑信心的基础。一旦偏离了道，信心将不免跌倒。因此，没有道，信心就荡然无存。我们这里不是在讨论传讲生发信心的神的道是否需要人的服侍（这一点我们留在其他地方讨论）；但我们说，道本身不论是用何种方式传给我们，它都是一面镜子，让信心从中看到神。因此，不论神借用人，还是直接凭自己的大能作工，他总是藉着道向那些他要吸引的人显明自己。因此，保罗把信心称为对福音的顺服（参罗 1:5）；在写信给腓立比信徒时，他因为他们信心的顺服而称赞他们（参腓 2:17）。因为，信心不只包含关于神的知识，而且主要是明白他对我们的旨意。我们不仅要知道他是谁，而且要知道他喜悦向我们作怎样的神。因此，现在我们明白，信心就是从神的道确知他对我们的旨意。信心的根基是先已确信神的真理。只要对道的确实性尚存任何疑惑，那么道的权威就是脆弱、可疑的，毋宁说道就根本没有任何权威。除非实在确信神的一切话都是神圣不可侵犯的真理，否则，仅仅相信神是真实的、不能说谎的（参罗 3:4；多 1:2），是不够的。

七、但是，既然不是每一句神的话都在人的心中产生信心，所以我们必须考察信心究竟仰望道的哪一部分。神对亚当说：“你必定死”（创 2:17）；又对该隐说：“你兄弟的血有声音从地里向我哀告”（创 4:10）；这些话非但不能建立信心，反倒恰足以动摇信心。我们并不否认，神不论在什么时候，以怎样的方式，说了什么，接受神的真理总是信心的职分；然而，我们现在探求的只是信心能够在神的道中找到什么作为倚靠。当良心看到的只是愤怒和报复的时候，它怎能不恐惧战栗呢？如果它这样恐惧神，又怎会不躲避他呢？但是，信心应该寻求神，而不是躲避他。因此，很明显我们对信心还没有一个完整的定义，因为对神的旨意有某种认识，并不能称之为信心。那么，我们若用神的慈爱或怜悯来代替“旨意”——神的旨意常常带来

坏消息和恐惧——就可以称为信心了吗？毫无疑问，这更加接近信心的本质。因为当我们知道救恩在神那里，我们必被吸引去寻找他；并且当他宣告他知道并关注我们的好处时，我们就更加要寻求神。因此，我们需要神恩典的应许，使我们确信他是我们慈悲垂爱的父；因为我们没有其他方法到他面前，此应许是人心惟一的依靠。因此，诗篇总是将怜悯和真理放在一起，仿佛二者密不可分一般。如果神不出于他的怜悯而吸引我们到他那里去，那么知道他是真实的，对我们并无裨益；如果他不是亲口明述，我们也无从接受他的怜悯。“我已陈明你的信实和你的救恩。我在大会中未曾隐瞒你的慈爱和诚实。耶和華啊，求你不要向我止住你的慈悲。愿你的慈爱和诚实常常保佑我”（诗 40:10~11）；“主啊，你的慈爱上及诸天；你的信实达到穹苍”（诗 36:5）；“凡遵守他的约和他法度的人，耶和華都以慈爱诚实待他”（诗 25:10）；“因为他向我们大施慈爱；耶和華的诚实存到永远”（诗 117:2）；“我要为你的慈爱和诚实称赞你的名”（诗 138:2）。我不必再引证先知书中的类似经文，即神在他的应许中显明怜悯和信实。如果神没有亲口见证他向我们慈悲垂爱，并且先已召请我们，从而使我们对他的旨意毫无疑惑，那么，我们如果如此断言，就未免过于放肆了。我们已经知道：基督是神爱的惟一确据，如果没有他，那么事事显出的只是神的恨恶和愤怒。我们还知道：除非我们对神良善的认识引导我们依靠神的良善，否则这种认识就没有多大益处，所以，我们必须除去混着疑惑、不坚定、总是摇摆的认识。但是，人的心智盲目黑暗，不能对神的旨意有正确的认识；并且人心总是犹疑不定，不能坚定地依靠此认识。因此，我们的心智必须从外面得到光照，心灵必须从外界得到坚固，才能完全相信神的道。所以，信心的完整定义是：信心是坚定地、确定地认识到神眷顾我们，这认识奠基于神应许在基督里面白白赏赐我们的真理，并藉着圣灵向我们的心智启示且印记在我们的心上。

八、在继续讨论之前，我有必要先提出一些观察意见，好除去一些可能会妨害读者的障碍。首先，我必须驳斥经院神学家们关于“成形的信心”与“未成形的信心”的毫无价值的区别。他们幻想那些既不畏惧神也无敬虔的人仍然会相信得救所必须知道的一切；仿佛圣灵光照我们而使我们有信心，却不是我们得儿子名分的见证人一样。然而，虽然与整本圣经的教导相背，他们仍然武断地将没有畏惧神的信服冠以“信心”之名。我们无须再去反驳他们对信心的定义，只要陈述圣经关于信心性质的宣告即可。这样，就可以清楚地显明他们只是在笨拙、荒谬地胡言乱语，而不是在论述此题目。我已经讨论过他们的一部分问题，以后还要在适当的时候继续补充。现在我只说：没有比他们的捏造再荒唐的了。他们坚称：信心仅仅是赞同，并且任何轻慢神的人只要有此赞同就都可以领受圣经的应许。但是，我们必须先考察人是否能够靠自己的力量获得信心，还是圣灵通过信心为人得儿子的名分作见证。因此，他们探询伴随着爱而形成的信心与一般的信心是否相同，或者这是一种不同的、新的信心，实属幼稚。从此幼稚的行为显而易见，他们从未想过信心是圣灵赏赐的特殊恩赐；因为信心的基本要素之一是使人得以亲近神的和好。如果他们深思保罗的这句话：“因为人心里相信，就可以称义”（罗 10:10），就会停止梦想这种冰冷的信心。下述考虑当能立即了解所有辩论：赞同本身（前

文已经提及,后面还要更加详细地说明)在乎人心过于在乎头脑,在乎意念过于在乎智力。因此,它被称为“信心的服从”(罗 1:5, KJV),主悦纳此顺服过于其他所有侍奉,并且这是公正的,因为对神而言,没有什么比他的真理更加宝贵;按照施洗约翰的见证,信徒领受神的真理就像是在上面签了字盖了章(参约 3:33)。既然这件事毫无疑问,那么我们一言以蔽之:他们坚称信心是赞同附加敬虔的意念乃是荒谬的,因为就连赞同本身也是在乎敬虔的意念,至少这是圣经的启示。然而,我们还有一个更加清楚的论证。既然信心接受父神所赐给我们的基督,并且父神赏赐基督不但为要使人称义、赦罪、得平安,而且也使人成圣,作为活水的泉源,那么毫无疑问,没有人能够正确地认识他却并没有同时领受圣灵的成圣;或者更加直白地表述,那就是:信心在于认识基督;并且若没有圣灵的成圣,人就不可能认识基督;因此,信心绝不能与敬虔的意念分离。

九、他们惯常引述保罗的这段话:“我若……有全备的信,叫我能够移山,却没有爱,我就算不得什么”(林前 13:2),企图从信心中抹去爱。但是,他们却没有考虑使徒在这节经文中所说的是怎样的“信心”。在前一章中,保罗论述了圣灵的各样恩赐,包括各种方言、异能和预言(参林前 12:4~10),并劝戒哥林多信徒“要切切地求那更大的恩赐”,换言之,求那些使教会的整个身体更加受益的恩赐,然后补充说,“我现今把最妙的道指示你们”(林前 12:31)。其他一切恩赐,不论本身有多高超,若非出于爱就算不得什么。圣灵赏赐这些恩赐乃为造就教会,如果没有造就教会就是没有达到它们的目的。为了证明这一点,保罗进行了区分,重复了他前面提到的那些赏赐,但是用不同的名称。“异能”和“信心”指同一件事,即行神迹的能力。那么,既然这种行神迹的能力或信心是神的特别赏赐,而且连恶人都都可能拥有和滥用,就如说方言、预言和其他恩赐一样,难怪恩赐能与爱分开。这些人的全部错谬在于:虽然“信心”有多种含义,但他们却没有看到此多样性,在辩论的时候,仿佛信心只有一种含义一样。另一处他们用来支持自己错谬的雅各书经文(雅 2:21),我们将在别处讨论(本卷第十七章第十一段)。在论述信心的时候,虽然我们承认它有多种形式;然而,如果我们的目的是要说明恶人对神有怎样的认识,那么根据圣经的教导,我们认为只有敬虔人才有信心。当然,许多人都相信神的存在,也承认福音的历史以及圣经其他部分的教导是真理,就像他们相信文献记载或者他们亲眼见过的事情一样。有人甚至更进一步:他们相信圣经是确实可靠的神谕,他们不完全轻视圣经的训诫,并在某种程度上被圣经的严厉警告和应许所打动。这类人没有公开地指责、拒绝或反对神的道,而是表现出某种表面上的顺服,所以也被误认为有信心的见证,但这是牵强引申的生硬措辞。

十、但是,这种信心的影子或影像根本不值一提,因此不配称为信心。我们稍后要详细解释这种幻想与真信心之间的差距有多大。这里暂且一带而过。圣经记载:连行邪术的西门也信了,虽然不久即显露出他的不信(参徒 8:13~18)。关于圣经说他有信心,我们的理解与某些人不同;他们说:西门只是谎称相信,心中却是不然;我们却认为:他当时被福音的威荣所慑服,表现出某种赞同,并承认基督为生命和救恩的创始者,以致愿意作他的门徒。同样,路加福音也记载有些人一度相

信,然而真道的种子在结实之前就被挤住,或者因为土浅,很快就枯死了。我们并不怀疑,这种人因为尝到真道的甘甜而热切地接受它,并且觉悟到一些属神的大能,因此这种虚假伪装的信心不但欺骗了别人,也欺骗了他们自己。他们幻想对道的崇敬就是真正的敬虔,因为他们以为,只有公开的藐视才算为不敬虔。但是,不论这是一种怎样的赞同,它都决没有穿透人心而牢牢扎根,虽然它有时候看来似乎已经生根,但却不是有生命的根。人心有极多虚妄和虚假的藏匿之处,用诡诈和假冒为善作伪饰,甚至常常欺骗了自己。然而,那些以这种伪装的信心夸口的人应该明白,他们在这一点上并不稍微强过魔鬼。西门这一种人的确还不如魔鬼,因为他们能够无动于衷地聆听和理解那些甚至连魔鬼也要战兢的事情(参雅 2:19)。路加福音所述的这种人在这方面也像前一种人一样,不论他们刚开始对真道有何等感受,至终却惟独成为他们的恐惧和惊惶。

十一、我知道说被遗弃者也有信心会使某些人感到莫名其妙,因为保罗宣告,信心是拣选的果子之一(参帖前 1:4~5;帖后 2:13;多 1);然而,这难题很容易解决:因为虽然惟有神预定得救的人才蒙光照而有信心,并真实地感受到福音的效力,然而经验告诉我们,被遗弃者有时候也几乎拥有与选民同样的感觉,他们甚至认为自己与选民没有分别。因此,使徒说他们尝过天恩的滋味(参来 4:4~6),基督说他们有暂时的信心(参路 8:13),并没有什么奇怪。不是他们确实感受到圣灵恩典的大能和信心的真光;而是神为了更定他们的罪,使他们无可推诿,就让他们得到在没有领受使人得儿子名分的圣灵的前提下所能够尝到的神的良善。如果有人提出异议说:若是这样,那么信徒对于他们得到儿子的名分就没有更加有力的确据了;我的回答是,虽然神的选民与拥有暂时信心的人之间有极大的相似性,然而,惟有选民才拥有保罗所颂扬的完全的确信,以致他们能够大声呼喊“阿爸,父”(加 4:6)。因此,因为神惟独重生他的选民才是用不能坏的种子(参彼前 1:23),因为撒在他们心中的生命种子永不枯萎,所以,神在他们心中有效地印证他收养的恩典,使这恩典坚定不移。但是,这并不妨碍圣灵在被遗弃者的心中有次等的运行。同时,圣经教导信徒要仔细、谦卑地省察自己,免得属肉体的自信潜入并取代信心的确信。此外,被遗弃者对恩典不过只有一种模糊的意识,他们抓住的是幻影而不是本体,因为圣灵惟独在选民心中印证罪得赦免,藉着特殊的信心使他们确信自己的罪已得赦免。然而,若说被遗弃者相信神对他们慈悲垂爱,这也是对的,因为他们领受了与神和好的赏赐,虽然心里迷糊并且没有应有的辨别力;这并不是说他们与神的儿女有同样的信心或重生;而是因为,在假冒为善的伪装下,他们似乎有与神的儿女相同的信心原则。我甚至不否认神光照他们的心智到认出他恩典的地步;然而在这一方面,他们的信念与神给予选民的特殊见证不同,所以,被遗弃者从来没有得到这恩典所带给信徒的全备果效。当神向他们显示慈爱时,并不是竟至已经真正搭救他们脱离死亡并置于自己的保护之下。他只是暂时向他们彰显怜悯。他将生机勃勃的信心之根惟独赐给选民,好使他们恒忍到底。我们这样答复异议:如果神真正彰显他的恩典,那么这恩典必是永恒的。这与神光照一些人觉悟到他的恩典,后来证明这意识乃转瞬即逝的事实,并无矛盾之处。

十二、信心虽然是对神恩惠的认识和确信，但那些暂时被神爱打动的人，后来失掉神爱的感觉，也是不足为奇的；这种感觉尽管表面上与信心相似，实质却大不相同。我承认，神的旨意是不改变的，他的真理始终是一致的；但我否认被遗弃者曾经进入到参透圣经里面专为选民预备的隐秘启示的程度。因此，我否认他们明白神的旨意是不变的，也否认他们坚信神的真理，因为他们满足于短暂的感动；正如一株栽植不深的树无法生根，虽然在一段时间内也能抽叶开花，甚至结实，但最后终要枯干。简言之，就如由于第一个人的悖逆，神的形像就从他的心智和灵魂中被涂抹，照样，如果神用一些恩典的亮光照耀被遗弃者，后来又允许这些亮光熄灭，并没有什么奇怪。也没有什么事物能够阻挠他让某些人稍微认识到福音，却让另一些人有着完全的认识。同时我们必须牢记：不论选民的信心如何软弱，然而由于神的灵是他们得到儿子名分的确实凭据和印记，所以那已经刻在他们心中的印记永不会磨灭；但是，在被遗弃者心中忽闪的微光却终于熄灭。另外，圣灵没有把生命赐给被遗弃者心里的种子，从而叫它像在选民心中的种子那样有不可朽坏的生命，也不能因此就说圣灵欺哄了人。此外，我们从圣经和日常经验中明明可知，被遗弃者偶尔也会因为感受到神的恩典而感动，因此在他们心中也必然激起某种互爱的欲望。例如，扫罗确实一度有敬虔的意念，使他愿意爱神。他知道神以父亲般的恩慈待他，并在某种程度上为此所吸引。但是，由于被遗弃者并没有牢固地确信神父亲般的爱，所以他们也没有以儿女的爱来回报，而是被惟利是图的意念所驱使。爱的圣灵单单赐给基督，为要叫他把这灵带到各个肢体；保罗下面所说的话毫无疑问只适用于选民“因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗 5:5）；即，这爱产生出我前面所说的在祷告时的确信。另一方面，我们知道神虽然没有停止爱他的儿女，但是仍然以奥秘的方式向他们发怒。他当然不仇恨他的儿女，只不过是愤怒警告他们，为要挫折他们肉体的骄傲，除去他们的懒散，并敦促他们悔改。因此，他们感受到神向他们或他们的罪发怒，同时又对他们又满有慈爱。他们不是出于虚假的恐惧而求神息怒，同时又以坦然和确信再次投向神。因此，某些人的信心虽然不是真信心，但也并不仅仅是假装。他们头脑发热一时兴起，就自欺自己有信心；毫无疑问，懒惰阻止他们认真省察自己的心。约翰所说的可能就是这一类人，他们虽然相信耶稣，但“耶稣却不将自己交托他们，因为他知道万人……也知道人心里所存的”（约 2:24~25）。若不是有许多人背离了寻常的信心（我称之为“寻常”，是因为暂时的信心与永活的信心非常相似），基督也不会对门徒说“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（约 8:31~32）。他对那些已经接受他教训的人说话，勉励他们在信心上长进，以免他们已经接受的光因为怠惰而熄灭。因此，保罗称信心是选民的特权（参多 1:1），意即许多人因为没有根而从信心中坠落。同样，救主在太福音中说“凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来”（太 15:13）。另有一些人无耻地欺神欺人，则是更加明目张胆地虚伪。雅各痛斥这一类用虚慌不敬的伪装亵渎信心的人（参雅 2:14~26）。如果不是有很多人放肆地以无为有和自欺欺人，保罗就不会要神的儿女有“无伪的信心”（提前 1:5）。因此，他把好良心比作一只载

着信心的方舟,因为许多人“丢弃良心,就在真道上如同船破坏了一般”(提前 1:19)。十三、我们必须注意“信心”一词的多种含义:信心的意思常常等同于纯全无疵的教义,就如我们刚才引用的经文,以及保罗在同一封书信中吩咐说:执事“要存清洁的良心,固守真道的奥秘”(提前 3:9)<sup>1</sup>;以及,他预言有人将“离弃真道”(提前 4:1)。还有,当他说提摩太“在真道的话语和你向来所服从的善道上得了教育”(提前 4:6),也是这个意思。他又说:“躲避世俗的虚谈和那敌真道、似是而非的学问。已经有人自称有这学问,就偏离了真道”(提前 6:20~21)。这些人就是他在另一处所说,那些“在真道上是可废弃的”人(提后 3:8)。另一方面,他吩咐提多“严严的责备他们,使他们在真道上纯全无疵”(多 1:13);他所说的“纯全无疵”即指教义的纯洁,而此纯洁很容易因为人的善变而败坏变质。既然所积蓄的一切智慧知识,都在基督里面藏着(西 2:3),并且人是藉着信心拥有基督,那么信心即公正地扩展到全部属天的教义,二者不可分离。另一方面,有时候信心仅限于某一具体目的,例如马太记载那些从房顶把瘫子缒下来的人说,“耶稣见他们的信心”(太 9:2);基督自己也因百夫长的信心而希奇说“这么大的信心,就是在以色列中,我也没有遇见过”(太 8:10)。百夫长也许只以爱儿得到医治为念;但是,因为他满足于基督简单的回答和保证,并不强求他亲临居所,他的信心就因此大得称赞。我们上文指出,保罗把行神迹的恩赐亦称为信心——那些既未被圣灵重生,也不真诚崇敬他的人也有这恩赐。在另一处,他又用“信心”一词指造就我们信心的教义。因为当他说“这有限的必归于无有了”(林前 13:10),无疑是指教会教导的事工,此事工对我们目前不完全的状况是必要的;这些表达方式明显是类比。圣经有时把虚伪的表白或者虚谎的惺惺作态冠以信心之名,但是这种生硬的措辞不应该比将败坏邪恶的敬拜称为敬畏神更加刺耳;例如,历史书常常提及那些迁居到撒玛利亚以及周围地区的外族人,说他们敬畏假神和以色列的神;换言之,将天地混为一谈。但我们现在思想的是:使神的儿女与不信者有别的信心是什么?我们藉以呼求神为天父的信心是什么?我们藉以出死入生的信心是什么?使我们的永恒生命与救恩——基督——住在我们心中的信心是什么?我相信,关于此信心的权能和性质,我已经清楚、扼要地解释好了。

十四、现在,我们重新逐个详述信心定义的各部分;在我们仔细考虑之后,我想就再没有什么疑惑了。我们所谓的认识,不是指理解,就像人凭着感官获得对事物的理解一样。因为这种认识极其高超,人要想得到它,必须要有远远超越目前层次的心智。并且即使在得到此认识之后,心智对自己感觉到的仍然并不理解,而只是相信它所不能理解的,心智凭这种相信所理解的,比它运用自己的天然才智去理解人的事情,还要更多。保罗说得好:“能以和众圣徒一同明白基督的爱是何等长阔高深;并知道这爱是过于人所能测度的”(弗 3:18~19)。保罗是想要说,我们的心智藉着信心所接受的是绝对无限的,并且这种认识远超过一切的理解力。但是,因为神已把“历世历代所隐藏的奥秘”显明给圣徒(西 1:26),所以“信心”在

<sup>1</sup> 这一节经文的吕振中译本为“只凭洁净的良知固守信心的奥秘”。KJV 为“Holding the mystery of the faith in a pure conscience”。中文和合本常将原文的“信心/faith”译为“真道”。

圣经中偶尔被称为“真知”（西 2:2，吕本为“领悟”，直译为“理解力”）；约翰称之为知识，他宣告说：信徒知道他们是神的儿女（参约壹 3:1~2）。他们当然知道；不过他们的确定是因为相信神的真实，而不是理性的证明。保罗的话也说明这一点：“晓得我们住在身内，便与主相离。因我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”（林后 5:6~7），这即是说，我们凭信心所认识的，是眼睛尚未见到的。因此，我们得出结论：信心的认识在于确信，而非辨别力。

十五、我们要加上“确信坚固”一词，以便更好地表达信服的力度和坚韧不拔。信心不容许有含糊善变的观点，亦不容许有含糊混乱的观念。它要完全、无疑的确定，就像已经断定和证实的事情那样。然而，不信在人的心中是如此地根深蒂固，所以虽然所有人都在嘴上承认神是信实的，然而除非经过激烈的争战，否则无人能够相信这句话。特别是在试炼来临的时候，我们的动摇就暴露出心中潜伏着的邪恶。圣灵极力见证神话语的权威不是没有理由的，这是为要医治我前面所说的疾病，并使我们满心相信神的应许。大卫说：“耶和华的言语是纯净的言语，如同银子在泥炉中炼过七次”（诗 12:6），又说：“耶和华的话是炼净的；凡投靠他的，他便作他们的盾牌”（诗 18:30）。所罗门几乎用相同的话宣告同一件事：“神的言语句句都是炼净的”（箴 30:5）。但是，既然诗篇第一百十九篇几乎整篇都在说这个题目，所以无需再赘引其他经文。当然，每当神要我们相信他的话时，就是在间接责备我们的不信，而且其主旨不外是要除掉我们心中邪恶的疑惑。又有许多人，他们对神的怜悯所持有的观念不能让他们得到多大安慰。因为他们被可怜的焦虑所困扰，不知道神对他们是否存着怜悯。他们认为自己已经非常确信神是有怜悯的，但实际上却是过分地限制了神的怜悯。他们的观念是：神的怜悯是伟大而丰盛的，赐给许多的人，又准备叫所有人都得到；但是，他们不确定这怜悯是否也会临到他们身上，或者他们是否能够得到。因此，这种半途而废的认识也使得他们身悬半空，不但没有叫他们的内心平稳，反倒充满了疑惑和不安。然而，圣经总是描述信心为“完全的确信”；这种确信让人毫不疑惑神是以良善待我们。如果我们没有真正领会和亲身体会到这种确信的甜蜜，就不会有此“完全的确信”。因此保罗推论：信心产生确信，确信产生放胆。他的话是：“我们因信耶稣，就在他里面放胆无惧，笃信不疑地来到神面前”（弗 3:12），这些话清楚地宣告：除非我们的信心能够让我们坦然无惧地来到神面前，否则这信心就不是真实的。此放胆惟独从我们对神的恩宠及救恩的确信而来。因此，“信心”的用法常常相当于确信。

十六、信心的关键是：我们一定不能以为神关于怜悯的应许，只是给予了别人，并没有给予我们；而是应该真心拥抱这些应许，使这些应许成为我们的。只有这样，才能产生保罗在另一处称为“平安”的确信（罗 5:1，和合本译为“相和”）；虽然保罗的意思可能是说：此确信将随之带给人平安。这是一个保障，使良心在看到神的审判时平静安稳，若没有这保障，良心必定要惊惶失措，几乎被巨大的恐惧撕碎，除非它昏睡片时，暂时忘记神和自己。然而，这种忘却终归是暂时的。良心永远不能长久享受这种可悲的麻痹，它会反复想起神的审判而心惊肉跳。总之，除非人坚信神已经与他和好，是他慈悲良善的天父，盼望神出于恩慈而给予的各

样赏赐，除非他相信神恩宠的应许，毫不疑惑地盼望救恩，否则就不是真信徒；正如使徒所说“我们若将起初确实的信心坚持到底，就在基督里有份了”（来 3:14）。使徒的意思是：只有那些自信满满地夸耀自己是天国后嗣的人，才能在主里面有美好的盼望。我要说，只有那些确信自己的救恩，而勇敢胜过魔鬼与死亡的人，才是信徒；正如保罗在他优美的赞叹中教导我们：“因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝。这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗 8:38~39）。照样，这位使徒又说：除非我们知道神呼召我们承受永恒的基业是怎样一种盼望，否则我们悟性的眼睛就未被照明（弗 1:18）。因此，保罗常常告诫：除非我们从神的良善中得到极大的安全感，否则我们就没有正确地认识神的良善。十七、但是，有人会说：信徒的经验与上文所说大有出入，他们虽然认识到神对他们有恩典，然而内心不但时常感觉不安，有时候还会战栗恐惧，攻击他们内心的试探极其强烈。这与我们所说的确信似乎极不相称。为了维护上文所述教义，我们需要解决此困难。当我们说信心必须坚定不移的时候，我们当然不是在说一种从来不被疑惑影响的确信，或者一种从未被焦虑攻击过的安全感；我们反倒坚持：信徒一直在与自己的不信争战，他们的良心绝非平静安稳。然而另一方面，无论信徒遭受怎样的攻击，我们否认他们丧失从神的怜悯而有的确信。圣经里面的信心榜样，以大卫最为耀眼和最为难忘，特别是在我们考察他一生经历的时候。然而，我们从他无数的叹息声可以知道：他的内心并不是始终平静的。我们可以略举几个例子。当大卫责备自己灵魂的扰乱时，岂不是在谴责自己的不信吗？他说：“我的心哪，你为何忧闷？为何在我里面烦躁？应当仰望神”（诗 42:5）。无疑，这种惊恐是不信的明证，觉得自己好像已经被神遗弃。在另一处，我们有更明显的告白：“我曾急促地说，我从你眼前被隔绝”（诗 31:22）。另一处，在焦虑、惨苦的困惑之中，他与自己争辩，事实上是在质疑神的本性，他说：“难道主要永远丢弃我，不再施恩么”；接下来的话更加刺耳，“这是我的懦弱，但我要追念至高者显出右手之年代”（诗 77:9~10）。在绝望之中，他宣判自己已经灭亡了。他不仅承认自己为疑惑所困扰，而且仿佛在争战中跌倒，一切都完了；神已经离弃了他，过去一向援助他的手，现在却是要毁灭他。因此，在暴风骤雨中历尽颠沛流离之后，他劝勉自己的心要仍归安息（参诗 116:7）。但是却也稀奇，在这样的动摇中，信心仍然扶持信徒的心，就如棕榈树一般，顶上虽然承受着重量，却依然生机勃勃；因此，大卫似乎要被彻底压垮，却不忘激励自己仰望神。诚然，一个奋力抗争自己的软弱、在忧患中依靠信心的人，已经取得相当的胜利了。我们可以引用经文：“要等候耶和华！当壮胆，坚固你的心。我再说：要等候耶和华”（诗 27:14），以及其他类似经文为证。他责备自己胆怯，两次承认自己常有焦虑。然而，他不但不满意自己有这样的情绪，而且极力纠正。如果我们仔细考察大卫的情况，并拿他与亚哈斯进行比较，会发现他们两人之间有很大的不同。神差遣以赛亚去安慰这个不信、伪善的国王，这样说：“你要谨慎安静。……，也不要心里胆怯”（赛 7:4）。亚哈斯的反应怎样呢？正如前面说过，“心就都跳动，好像林中的树被风吹动一样”（赛 7:2），他虽然



听到应许，还是不停地颤栗。因此，这是不信当得的刑罚，在受到试探时便惧怕以致离开神；人惟独藉着信心才能到神面前。另一方面，信徒虽然因试探而疲惫不堪，甚至仿佛要被压碎，却总会重新站起，即使不无艰辛困苦；因此，他们认识到自己的软弱，便与先知一同祷告说：“求你叫真理的话总不离开我口”（诗 119:43）。这些话教导我们：信徒有些时候闭口不言，仿佛已经丧失了信心一般，但他们却不会败退逃跑，而是要坚持到底，用祷告振奋精神，以免松懈和昏睡。（参加尔文对诗篇 88:16 的解释。）

十八、为了明白这一点，我们必须注意肉体与灵的区别，关于此区别我们在前文已经提到，这里则最为明显。信徒发现自己里面有两种原则：一种使他因为认识到神的良善而充满喜乐，另一种则使他因为看到自己的堕落而痛苦忧伤；一种引导他仰赖福音的应许，另一种则使他确信自己的不义而惊恐；一种使他因为盼望生命而欢喜，另一种则使他因为惧怕死亡而战抖。这些差异都是由于信心的不完全，因为我们在今生永远不能好到完全除去不信和完全充满信心。因此，这些冲突是残留肉体的不信在攻击我们心中正在成形的信心。但是，如果信徒的确信仍然夹杂着疑惑，那么我们岂不是一直回到这样的结论：即信心不是确定清楚地，而是模糊迷惑地，明白神对我们的旨意吗？决非如此。虽然我们有杂思扰乱，但并不表示失去了信心。我们虽然被不信吹来吹去，却总不至就此沉陷于深渊；虽然不免动摇，却不至被打倒。此争战的结局一定是：信心终究要胜过那围困它，甚至使它岌岌可危的一切困难。

十九、现在可以总结如下：当最微小的一点信心灌注到我们的内心之后，我们就立即看到神温和、安详、慈悲垂爱的面容；尽管相距甚远，但是仍然足够清晰，叫我们确信这不是幻想。此后，随着我们的前进（我们理当继续不断地前进），我们越来越接近神，看得也越来越清楚。因此可知，一个蒙光照而认识神的心智，最初不免非常无知，然而，此无知却要逐渐消除。可是，心智并不因为此部分的无知或者模糊的辨别力，而不能清楚地认识到神的恩宠——认识到此恩宠是信心的开端和基础。就如一个关在监牢里的人，阳光仅由一个小小的窗口射入，他虽然见不到太阳的全貌，但却毫不疑惑光芒的来源，并从中获益；照样，信徒虽然被肉体的枷锁所捆锁，虽然被黑暗重重包围，但仍然有微弱的光芒照耀，这光芒显出神的怜悯，让信徒感到平安稳妥。

二十、使徒在多处优美地教导这两点。他说：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限”、“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清”（林前 13:9、12），意指我们在今生所得的属神智慧是何等稀少。这些话不仅指出当我们在肉体的重担下叹息时，信心是不完全的，而且还指出，由于我们的不完全，我们需要不断地学习；同时，他还提醒我们，我们软弱、短浅的才智不能理解无限的事物。保罗向全教会断言，每一个人都被他自己的无知所阻拦，不能像希望的那样接近神。但是，使徒在另一处说，甚至最微小的信心也使我们确实的、靠得住的体验，他说：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后 3:18）。这样严重的无知必定意味着疑惑和战兢，尤其

因为我们的心天然倾向于不信。此外，还有无数各种各样的试探常常猛烈地攻击我们。特别地，我们的良心也被罪的重担施压，有时抱怨，有时叹息，有时控告自己，有时暗自埋怨，有时公然反抗。因此，不论是外在的祸患显明神的愤怒，还是良心在自己里面发现任何惹神愤怒的原因，这些都变成不信用来击溃信心的武器，它的惟一目的就是叫我们相信神反对和恨恶我们，因此我们非但不能指望得着他的帮助，反倒还要恐惧这位与我们势不两立的仇敌。

二十一、为了抵御这些攻击，信心用神的道来武装自己。当有试探如此引诱：神是我们的敌人，因为他使我们受苦；信心回答：当神使人受苦之时，他也有怜悯，因为他的刑罚出于爱多过出于怒气。对于神报应一切邪恶的念头，信心反驳：当罪人投靠神的怜悯时，他必立即赦免一切的过犯。这样，敬虔的心智不论受到怎样的搅扰，终必胜过一切的难处，绝不允许自己对神怜悯的确信动摇。事实上，这些扰乱人心的辩论反倒更加坚固了此确信。有一个证据是：当神的手重重击打圣徒时，他们依然向神诉说苦情，并且在神似乎一点也没有听见的时候，他们还是继续不断地呼求他。如果他们不指望从神那里得安慰，又怎会向他哀叹呢？如果不相信神必帮助，那么他们绝不会呼求他。因此，门徒们虽然因为哭喊他们马上就要丧命而被基督责备说信心软弱，但却仍然恳求他的帮助（参太 8:25）。并且基督虽然责备他们缺乏信心，但并不否认他们是他的儿女，也不说他们是不信的人，他只是催促他们尽快摆脱罪。因此，我们再强调一下前面说过的意见：即牢牢存于敬虔人心中的信心永远不至完全泯灭。不论怎样摇摆不定，它的光焰永不至完全熄灭，至少是在灰烬中默默燃烧。由此可见，真道是不朽坏的种子，要结出同样的果实来。它的生机绝不会完全枯竭湮灭。圣徒陷入绝望的最大缘由莫过于：在眼下的患难中，他们觉得正是神的手要毁灭他们；然而，约伯这样宣告他坚强的确信：“他必杀我，我虽无指望，然而我在他面前还要辩明我所行的”（伯 13:15）。可见，不信并未在信徒的心中作主，而只是从外面攻击他们；它的武器并不致人于死地，只不过是骚扰他们，至多叫他们受到可以治愈的创伤。保罗宣告说：信心是我们的盾牌，可以灭尽一切的火箭，或者完全挡住，或者至少可以减弱火箭的力量，叫它们不能击中要害（参弗 6:16）。因此，信心动摇就像是站定的勇士一时被戈矛猛击，不得不略退一步；当信心受伤时，就像是盾牌受击损坏，但是没有被刺穿。敬虔的心智总是会奋起，与大卫一起说：“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在”（诗 23:4）。毫无疑问，在死荫的幽谷中行走是件令人毛骨悚然的事情，不论信徒的力量如何坚强，也必定会恐惧战抖；但是，一想到神与他同在并且保护他，安全感立即胜过恐惧。正如奥古斯丁所说：“不论魔鬼架起什么武器攻击我们，因为他不能占据信心所居住的人心，所以总不能越雷池一步”。因此，如果我们根据结局来判断，那么信徒不仅每战都要安全归来，好稍事休整再上前线，而且约翰所说也要成就，“使我们胜了世界的，就是我们的信心”（约壹 5:4）。他所说的胜利，不是在一次或几次战役中获胜，而是即使受到千百次的攻击，仍将胜过整个世界。

二十二、还有另一种“恐惧战兢”，它非但没有损害信心的稳固，反倒更加建立；即，

当信徒将神向恶人所发的烈怒视为给他们的警告时，就特别谨慎，免得犯下同样的罪而惹动神的怒气，或者在发觉自己固有的惨苦之后，学会全然依靠神，知道自己如果没有神就会随风飘荡。当保罗描述主对古时以色列民的刑罚时，是要叫哥林多信徒畏惧，免得身受同样的灾祸，他丝毫没有毁坏他们的确信，反而使他们甩脱了会压制信心而非坚固信心的肉体的迟钝。当他用以色列民为例劝戒说：“自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒”（林前 10:12），也不是愿意我们动摇，仿佛我们没有坚定稳妥的确据一样；他反而是要去除我们的狂妄以及对自己力量的鲁莽自信，告诫外邦信徒不要因为犹太人被弃绝并由他们接替而自高自大（参罗 11:20）。在这节经文中，保罗不是只对信徒说话，还包含那些只凭外表夸耀的伪君子；他也不是针对个人，而是在对比外邦信徒与犹太人；首先，他指出神拒绝犹太人是公正地刑罚他们的不信和忘恩，然后，他劝戒外邦信徒要小心谨慎，以免由于骄傲自大而丧失神刚刚转赐给他们的收养的恩典。犹太人被弃绝，然而仍有一些人没有被排除在收养的恩约之外，照样，也会有一些并没有真信心的外邦人因为虚妄的、属肉体的盲信而妄自尊大，并滥用神的良善而自取灭亡。然而，即使你认为这节经文是对选民说的，也没有任何矛盾之处。一方面，保罗是为要压制选民由于肉体的残余而产生冒失的情绪，从而陷入虚妄的自信；另一方面，他也并不要使良心恐惧，而不能确信神的怜悯。

二十三、当保罗吩咐我们应当恐惧战兢，作成我们得救的工夫时（参腓 2:12），他只是在吩咐我们：要习惯看轻我们自己的力量，并倚靠主的大能。因为再没有什么比意识到我们自己不幸的光景从而除去自信和产生焦虑，更能激动我们全然信靠神的了。诗人的这句话就是此意：“我必凭你丰盛的慈爱进入你的居所；我必存敬畏你的心向你的圣殿下拜”（诗 5:7）。这里，他将投靠神怜悯的坦然无惧的信心，与我们在神之威荣的光华面前，由于意识到自己的污秽而必然感到的敬虔的惧怕，优美地协调一致。所罗门王也贴切地宣告：“常存敬畏的，便为有福；心存刚硬的，必陷在祸患里”（箴 28:14）。他所说的“敬畏”，是使我们更加谨慎的畏惧，而不是使我们丧失勇气的敬畏；是混乱的心在神里面得着镇静，沮丧的心在神里面得着勇气，怀疑的心在神里面得着确信的时候，所感受到的那种敬畏。因此，信徒一方面畏惧神，同时又拥有可靠的安慰，并没有矛盾之处，因为他们一时看到自己的虚妄，一时又思想神的真理。有人会问，畏惧和信心如何能够同时存在于人的内心呢？就像懒惰和忧虑能够同时存在于人的心内一样。虽然恶人竭力懒散，免得对神的畏惧搅扰他们，然而，神的审判仍然重压在他们身上，使他们不能称心如意。用同样的方法，神操练他的百姓谦卑，又在他们勇敢争战时，用谦逊的笼头约束他们。这句经文的上下文清楚表明这是使徒的意思，因为他说：是神在我们的心里运行，使我们愿意成就他的美意，这是恐惧战兢的原因。先知的这句话也是同样的意思：“以色列人……在末后的日子，必以敬畏的心归向耶和华”（何 3:5）。因为不仅仅是敬虔使人崇敬神，同时神甘甜的恩典也激励人，他们虽然对自己感到绝望，却是畏惧和钦敬神，因此投靠他并谦卑地伏在他的权能之下。

二十四、然而，我们并不同意一些半天主教徒现在偷偷摸摸提出的一种最为有害

的哲学。他们既然不能为经院神学家们关于信心的含混见解辩护，就捏造出另一种无稽之谈，以便构造某种信心与不信的杂烩。他们承认：每当我们仰望基督时，我们的盼望就有充分的根据。但是，既然我们从来就不配得到神在基督里赏赐给我们的一切福分，所以他们就使我们因为看到自己的不配而产生动摇和犹豫。简言之，他们将良心置于盼望与畏惧中间，使其不停地左摇右摆。并且，他们还将盼望与畏惧完全对立，此消彼长，此长彼消。因此，当撒但发现他惯常用来摧毁确信的诡计已被揭露而无用之后，就企图用更加阴险的手段暗中破坏。但是，不时被绝望挤兑的确信到底是怎样的一种确信呢？他们告诉你：如果你仰望基督，就有确实的救恩；如果你依靠自己，就必定灭亡。因此，丧失自信和盼望就轮流着占据人心；好像我们应当想象基督是站在远处，而不是住在我们心里一样。我们盼望从基督那里得到救恩，不是因为他远远地站着，而是因为他把我们接到他的身体上，使我们不但得享他的一切益惠，而且还拥有他自己。因此，我要以子之矛攻子之盾：如果你依靠自己，就必要灭亡；但是，因为神已经将基督，连同他一切的益惠，都赐给了你，因此他所有的一切都成为你的，你成为基督的一个肢体，因此与他合而为一。他的义遮盖你一切的罪，他的救恩使你脱离定罪，他以他的配得替你代求，免得你的不配被神看到。的确，我们不应当将基督与我们分开或者我们与基督分开；反而必须全力守住基督藉以与我们合一的交通关系。使徒这样教导我们：“身体就因罪而死，心灵却因义而活”（罗 8:10）。如果按照这些持异议者的无稽之谈，使徒应当这样说：“基督里面确实有生命，但因为你是罪人，所以应该要伏在死亡和审判之下”。使徒所说大不相同。他告诉我们：我们该受的审判已经被基督的救恩消灭；并且为了证实这一点，他采用了我前面述及的论证：即，基督并不是在我们身外，而是住在我们里面；他不仅以一种无法分离的交通使我们与他联合，还藉着一种奇妙的团契使我们一天比一天更加与他紧密联系，直到完全与我们合而为一。然而，我并不否认（前面我已说过），信心偶尔会受到一些搅扰，因为在猛烈的攻击之下，这软弱的信心会摇摆不定；并且在试探的幽暗之中，信心之光几乎熄灭。但是不论发生什么，信心绝不会停止不再寻求神。

二十五、伯纳德在第五篇布道《奉献圣殿》中清楚地论述了此题目，并教导相同的教义。他说：“靠着神的恩典，有时候我在默思灵魂时，发现在它里面好像有两个相互对立的属性。当我单单看灵魂本身时，我能说的最真实的事情是：它毫无意义。我们何需一一列举它的各种不幸呢？它是何等罪恶满盈、笼罩在黑暗之中、被外物引诱、充满贪欲、受情欲所制、充满妄想、偏向于邪恶、满了可耻的行为和混乱。如果按照真理之光进行考察，它一切的义都不过是‘污秽的衣裳’（赛 64:6），那么，它的不义又该当是怎样呢？你里头的光若黑暗了，那黑暗是何等大呢！（太 6:23）。然则怎么样呢？人无疑是在虚妄之中——人被贬为纯属虚无——人就是虚无。然而，神所高举的人，又怎能是纯属虚无呢？神所挂念的人，难道真能是纯属虚无吗？弟兄们，让我们重新振作罢！虽然我们看自己是虚无，但在神的心里我们也许不是完全虚无的。怜悯的父啊！可悲之人的父啊！你怎能顾念我们呢？你的财宝在哪里，你的心也在哪里。可是，如果我们是在虚无，又如何能够是你的财宝呢？万民在

你面前好像虚无，被你看为不及虚无，乃为虚空。按照你真理的判断，确实如此，然而在你仁慈的心里却非如此。你呼叫不存在的成为存在者（参罗 4:17，吕本）；他们的确是无，因为你称他们是无；然而他们也是有，因为你呼叫了他们。因为虽然他们本身是无，然而你视他们为有，就如使徒所说：‘不在乎人的行为，乃在乎召人的主’（罗 9:11）”。然后，伯纳德又说：在这两种观点之中有奇妙的联系。所有彼此结连的事物，当然不能互相破坏。他在结论中对这一点有更加清晰的解释：“如果从这两个观点来思想我们是什么——一方面我们是虚无，另一方面又大有尊荣——那么我觉得我们的夸口似乎过于拘谨；其实更该提升和肯定，因为我们不是以自己夸口，而是在主里面夸口。试想：如果他定意要拯救我们，我们就必获救，因此更能放胆。但是，我们不如升到更高的境界去寻求神的城、圣殿、我们的家乡、我们的配偶。我没有忘记自己是谁，而是怀着敬畏之心说：我们有，不过只是在神的心里才有；我们有，不过是由于他的惠赐，不是由于我们自己的尊荣”。

二十六、另外，圣经说所有圣徒都有的对神的敬畏，有时候被称为“智慧的开端”，有时候又被称为“智慧”本身，尽管这是一件事，但这样说是双重的原因。神理当得到天父和主的崇敬。因此，所有想要正当敬拜神的人都会努力作他顺从的儿子和忠心的仆人。他藉着先知，将像顺服父亲一样顺服神称为“尊敬”，将像顺服主人一样顺服神称为“敬畏”。他说：“儿子尊敬父亲，仆人敬畏主人；我既为父亲，尊敬我的在哪里呢？我既为主人，敬畏我的在哪里呢？”（玛 1:6）。他虽然区分这两者，但同时又把两者并为一谈。因此，我们对神所存的畏惧，应是合尊敬与敬畏为一的崇敬。心智同时怀有这两种情感并不奇怪；因为即使没有地狱，所有想到神是一位怎样父亲的人，都有充分的理由害怕得罪他甚于害怕死亡。但是，我们属肉体的本性惯于放纵犯罪，所以为要完全约束住它，我们必须还要想到：掌管我们的主憎恶一切不义；并且那些以邪恶的生活惹动神怒气的人，必不能逃脱他的报应。

二十七、约翰说：“爱里没有惧怕；爱既完全，就把惧怕除去，因为惧怕里含着刑罚”（约壹 4:18），与我们的意见毫无冲突。因为他说的是不信者的惧怕，而在不信者的惧怕与信徒的惧怕之间，有极大的区别。恶人惧怕神并非因为不愿意得罪神，他们所怕的只是会受到刑罚；但是，因为知道神拥有报应的权能，所以一听到他的愤怒，就不免惊惶战兢。因此，他们恐惧神的愤怒，因为他们认为神的愤怒近在咫尺，并且随时会落到他们头上。但是，我们前面已经说过，信徒怕得罪神甚于惧怕刑罚。他们不像不信者那样惧怕神的刑罚会临到他们身上，刑罚反而使他们更加小心，免得得罪神。因此，使徒对信徒们说：“不要被人虚浮的话欺哄；因这些事，神的忿怒必临到那悖逆之子”（弗 5:6；西 3:6）。他不是以神的愤怒将要临到他们相威胁；而是劝戒他们思想神因恶人的罪行而生的愤怒，免得信徒激动他的怒气。不过，被遗弃者鲜有为恐吓所动；事实上，当神从天上如雷霆般警告他们的时候，他们变得越来越迟钝刚硬，顽梗地背叛神。只有在神的手真正落到他们身上的时候，才不得不变得惧怕。基督徒著述家称这种惧怕为奴性的惧怕，与神儿女甘心乐意的惧怕完全不同。有些人进行了微妙的区别，提出了介于这两者之间的一种

惧怕,认为这种被迫的、奴性的惧怕有时候会征服人心,使人自发进入正确的敬畏。

二十八、我们认为,信心所仰望的神的恩宠里面包含着获得救恩和永生。因为如果在神恩待我们时,我们一切好处都不缺,那么当我们确信他的爱时,就充分确信我们的救恩。先知说:“神啊,使你的脸发光,我们便要得救”(诗 80:3)。因此圣经说,救恩的要旨在于:神废掉了一切的冤仇,并接待我们到他的恩宠之中;意即,在我们与神和好之后,所有危险都已过去,万事都为叫我们得益处。因此,当信心认识到神的爱,就拥有了今生和来生的应许,以及所有祝福的坚固保障(参弗 2:14)。此确信必定是由神的道而来。信心并不应许给我们以今世的长寿、富贵和尊荣(主并不喜悦为我们安排这些事);而是满足于这样的保证,即不论我们在今生如何困乏,神绝不离开我们。信心主要的保障是对来生的盼望,这是神的道所明确应许的。不论今世有怎样的痛苦和灾难加到神的儿女身上,都不能阻止神的恩宠成为他们完全的幸福。因此,在我们表达有福的要旨时,我们指出是神的恩宠,此恩宠是所有福分的源头。我们在圣经中到处可以看到:每当讲到永远的救恩以及各样福气时,经文都叫我们注意神的爱。因此,大卫唱道“神的慈爱”在敬虔人的心中“比生命更好”(诗 63:3)。简言之,即使我们在地上凡事称心如意,但是,如果不确定神究竟是爱我们还是恨我们,那么我们的兴盛是受咒诅的,因此是可悲的。但是,如果神以父爱的脸光照我们,那么我们的苦难也将成为祝福,因为苦难成为我们得救的助力。因此,保罗在列举了各样苦害之后,夸口说:“它们绝不能叫我们与神的爱隔绝”;在他的祷告中,他都是以神的恩典开始,因为这是一切兴盛的根源。同样,大卫单单用神的恩宠狙击袭扰我们的一切恐惧:“我虽然行过死荫的幽谷,也不怕遭害,因为你与我同在”(诗 23:4)。除非我们以神的恩典为满足,在恩典里面寻求和平,并完全信服诗篇的话:“以耶和華為神的,那国是有福的!他所选择为自己产业的,那民是有福的!”(诗 33:12),否则我们的心必然不免常常动摇。

二十九、我们认为:白白的应许是信心的根基,因为信心就在于此应许。因为,尽管信心确信神不论是在发命令还是禁禁,是在发应许还是严重警告,他总是可信可靠的(参林后 1:18);尽管信心顺服地接受神的诫命、不做他禁止的事,并留意他的警告;然而,信心仍然是以应许开始,因应许而坚持,并在应许中恒忍到底。信心在神里面寻求生命,这生命在命令以及刑罚的斥责中无法找到,它只能在怜悯的应许中找到。此应许必须是白白的;因为有条件的应许将把我们扔回到我们自己的善行上,它不能应许给我们生命,除非这生命已经在我们里面。因此,我们如果盼望拥有不动摇的信心,就必须将信心建基在神救恩的应许上,主愿意白白地赏赐这应许是因为看到我们的悲惨,而不是我们的功劳。因此,使徒这样见证福音说:福音是信主的道(参罗 10:8)。在这里,他没有承认律法的训诫或应许有此特性,因为惟有神藉以使世人与自己和好的恩典的福音,才能建立信心。因此,保罗常常将信心和福音作为关联词来使用,例如他说,神交托给他的福音事工是推广“信心的顺服(KJV)”,“福音本是神的大能,要救一切相信的”,“这义是本于信,以致于信”(罗 1:5, 1:16~17)。这并不奇怪:因为既然福音是“劝人与他和好的职

分” (林后 5:18), 那么就再没有其他充分证明神之恩宠的证据了, 这正是信心所需要知道的。因此, 当我们说信心必须建立在神白白的应许上面时, 我们并不是否认信徒完全接受神话语的所有部分, 我们只是指出, 信心的对象是神怜悯人的应许。的确, 信徒应该明白神是邪恶的审判者和报应者, 然而神的怜悯是他们应当仰望的对象, 因为信徒默想神是 : 本为善, 愿意赦免, 有丰盛的怜悯, 不轻易发怒, 善待万民, 他的慈悲覆庇他一切所造的 (参诗 86:5、103:8、145:8~9)。

三十、我不想理会皮修斯 (Pighius) 以及其他持类似意见之人的狂吠。他们攻击我前文对信心所下的狭窄定义, 认为这割裂了信心, 仅仅抓住了信心的一部分。我承认 (我前面已经说过), 信心的一般对象 (如他们所说) 是神的真理, 不管他是严厉警告我们还是赐给我们蒙他恩宠的盼望。因此, 使徒说挪亚是因为信心, 而惧怕世界的毁灭这一未见的事 (参希 11:7)。如果惧怕即将来临的刑罚是信心的工作, 那么在定义信心时, 就不应该排除警告。这是正确的 ; 但是, 那些毁谤我们的人不公正地指控我们否认信心仰望神的全部话语。其实我们只是想要强调两点 : 首先、除非信心上升到神白白的应许, 否则必然不能坚定 ; 其次、信心使我们与神和好的惟一方法是将我们与基督联合。这两点都值得我们注意。我们所寻求的是那区别神的儿女与被遗弃者、区别信徒与非信徒的信心。那么, 是否所有相信神的一切命令和警告都是公正真实的人, 就应该据此称他为信徒呢 ? 断乎不可 ! 惟独倚靠神怜悯的信心, 才有坚固的根基。那么我们讨论信心的目的是什么呢 ? 岂不是为了明白救恩之道吗 ? 但是, 除非信心将我们接在基督的身体上, 否则怎能说它使人得救呢 ? 因此, 我在定义信心时, 特别强调了信心的特殊对象, 并且为了区分, 又在一般特征上增加了特殊标志, 以资分别信徒与非信徒, 这是合理的。简言之, 恶毒的人若在这教义上挑毛拣刺, 就是在同样谴责使徒保罗, 因为他特别地称福音为“信心的道” (罗 10:8, KJV)。

三十一、由此, 我们再一次得出前文已经解释过的结论 : 即, 信心需要神的道, 如同果实需要生机勃勃的根一般 ; 因为正如大卫所作的见证 : 只有认识他名的人才能倚靠他 (参诗 9:10)。然而, 这样的认识不能凭着各人的幻想, 而是要根据神亲自为他的良善所做的见证。这位诗人在另一处证实 : “你照你的话, …… , 就是你的救恩” (诗 119:41) ; 又说 : “求你救我, …… , 我仰望了你的言语” (诗 119:146~147)。在这里, 我们必须注意信心与道之间的关系, 以及此关系的结果, 就是救恩。然而, 我们并没有排除神的权能。如果信心不能看到神的权能并倚靠它, 就绝不会把神当得的尊荣归给他。当保罗说, 亚伯拉罕相信那位曾经应许给他一个儿子的神也“必能作成”的时候, 好像是在说一件微不足道或者非常普通的事情 (参罗 4:21)。在另一处, 他也同样说到自己 : “因为知道我所信的是谁, 也深信他能保全我所交付他的, 直到那日” (提后 1:12)。但是, 人只要想到他自己会不时地对神的权能有疑惑, 就会立即明白, 那些能够按照神所当得的来颂赞他能力的人, 在信心上已经有了不小的长进。我们都承认, 神能够随己意做任何事情 ; 但是, 当最小的试探也能使我们充满恐惧的时候, 就明明白白地证明 : 我们减损了神的权能, 因为我们视撒但的威吓重于神的应许。以赛亚就是为了要将信心的确据深深铭刻在子民

的心里，所以才如此辉煌壮丽地宣扬神的无限权能。他在开始讲述赦免与和好的盼望之后，经常转移到另一个题目上去，不必要地绕一个大圈子，颂扬神何等奇妙地统御天地和自然界的整个秩序；然而，这些陈述并非与正题无关；因为除非我们看见神成就万事的大能，否则我们就不信或者轻视他的话。再者，圣经在这里是指他有效的权能；因为（正如我们在别处已经说明）敬虔之心总是踏踏实实地运用神的权能；特别地，会注意那些神藉此宣告自己为天父的工作。因此，圣经频繁提到救赎，是要以色列民明白神既然是救恩的创始者，也必是它永远的护卫者。另外，大卫用亲身经历提醒我们，神暗中赐给各人的益惠，会在以后的日子里，坚定他的信心；即使神似乎丢弃了我们，我们也应当看得更远，要从他先前所赐的恩宠中得着鼓励，如另一诗篇所说：“我追想古时之日，思想你的一切作为”（诗 143:5）。又说：“我要提说耶和華所行的，我要记念你古时的奇事”（诗 77:11）。但是，如果没有道，那么我们对神的权能与工作的一切概念都是转瞬即逝的，所以我们慎思明辨地坚持：我们如果没有神恩典的明证，就没有信心。然而，这里可能会产生一个问题：该怎样看待撒拉和利百加的信心呢？她们两人似乎在火热信心的驱使下，越过了道的界限。撒拉因为急于得到神所应许的儿子，就把她的使女给丈夫为妾。她在许多方面犯了罪，这是不容否认的事实；但是，我现在谈论的只是她因为过分的热忱，而越过了神的道所规定的界限这一过错。然而，她的愿望确是出于信心。对于利百加，神已经告诉她，她的儿子雅各已被拣选，但她却用卑劣的手段为他谋取祝福；她欺骗了丈夫，就是那位神恩典的见证人和使者；她强迫她的儿子说谎；她以各种欺诈败坏了神的真理；总之，她轻视神的应许，尽己之能来毁坏它。然而这种行为，不论多么邪恶和该受严责，都不是没有信心的。她必须先克服许多障碍才能有这样强烈的欲望要追求这充满困难和危险、无任何属世利益的事。同样，圣族长以撒在知道长子的名分已经传给幼子以后，仍然继续偏袒长子以扫，也不是完全没有信心。这些例子表明：错误经常与信心混在一起；不过信心如果真实，终将占据上风。利百加的错误既不会使以撒的祝福无效，也不会毁灭那在她心中作主的信心，这信心就是她做事的原则和原因。然而尽管如此，利百加所行的这件事足以表明：人心一旦稍微放纵，将是多么容易犯错。但是，虽然我们的缺陷和软弱会遮蔽信心，却不能消灭它，并且还会警戒我们应当切切仰望神的道，同时证实了我们的教导，即信心若没有道的支撑，必将败坏，正如撒拉、以撒和利百加，若非神的护理隐秘地约束他们顺服圣道，必然已经沉沦在他们自己邪恶的图谋之中了。

三十二、另一方面，我们说一切应许都在基督里面，也有很好的理由；因为使徒说整个福音都在于认识他，并且他又在另一处教导：“神的应许不论有多少，在基督都是是的。所以藉着他也都是实在的”（林后 1:20）。原因非常明显。神所有的应许，都证明他的美意。这永远是真实的，并且与下述事实并无矛盾，即恶人不断享受神的厚恩，只不过为自己招来更重的审判而已。因为他们既没想到也不承认这些益惠都是来自于神，或者即使他们这样承认，但仍然不认为这些是神恩宠的证据，他们丝毫不能藉此受教而领悟他的怜悯，正像畜类一般，它们按照自己的景况享



受神的厚恩,却从来没有更多领悟。另外,他们拒绝普遍赐给他们的应许,而招致更重的刑罚。因为,虽然应许的效力一定要在我们以信心领受这些应许时才能够彰显,但其真实性和能力绝不因我们的不信或忘恩而消灭。因此,当主藉着应许劝召我们不仅享受他恩慈的果子,而且要我们默想它们的时候,他同时也在宣告他的爱。因此,我们必须重申:每一个应许都表明神眷顾我们。然而,除非藉着基督,否则没有人能够得到神的爱,这是毫无争议的。他是父爱所归的“爱子”,这爱再由他延伸至我们。正如保罗所说:“这恩典是他在爱子里所赐给我们的”(弗 1:6)。因此,我们得到此爱是藉着子的中保。所以使徒在另一处称基督为“我们的和睦”(弗 2:14);又在另一处说他是一个连结,正是藉此连结,神以父爱与我们联合(参罗 8:3)。因此,无论何时,有应许赐给我们,我们都当仰望基督。保罗说得有理:神一切的应许都在基督里面得到证实和成全(参罗 15:8)。有些事例与此观点不符。当叙利亚人乃缦询问先知何为正确地敬拜神的时候,我们不能设想先知会将中保的事教导他,然而他的敬虔受到了称赞(参王下 5:17~19)。异教徒罗马人哥尼流也断难熟习所有犹太人也不明白的事,至多只是模模糊糊地知道。然而,哥尼流的施舍和祷告为神所悦纳(参徒 10:31),并且乃缦的奉献也为先知所嘉许。这两个外邦人得着这些嘉许一定是信心的结果。同样,神差遣腓力去见的太监也是类似的例子:如果他没有一定程度的信心,绝不会不惜川资、不辞劳苦地长途跋涉,要到耶路撒冷朝拜(参徒 8:17、31);然而我们看到,当被腓力质询的时候,他显露出对中保是何等的无知。我承认,他们的信心在某种程度上是盲目的,不但关于基督的位格如此,对于父神交托基督的权能和职事,也是如此。不过,他们也确实得到一些真理,使他们稍微预尝到基督,这也不足为怪,否则太监不会从远邦赶到耶路撒冷敬拜一位不认识的神;哥尼流既然一度接受了犹太教,也不至于在犹太地生活了如此之久而仍然没有明白一些纯正的基本教义。至于乃缦,如果设想以利沙对那些琐碎的训诫详加教导,对最重要的事却矢口不提,这是荒谬的。因此,虽然他们对基督没有清晰的认识,然而我们也不能设想他们对此完全没有认识。他们献上律法规定的祭物,这些献祭所指向的目标就是基督,所以就将他们与外邦人的虚妄献祭区别开来。

三十三、如果不被我们的盲目和邪恶所阻挠,那么真道的这种简单的外在传扬就应该足够产生信心了。但是,我们的心智是如此倾向于虚妄,以致于无法坚守神的真理;我们的心智是如此愚钝,以致于不能看到神真理的亮光。因此,如果没有圣灵的光照,道就没有果效;这样看来,信心高过人的理解力。并且,不仅需要圣灵光照心智,而且还需要他的权能来坚固和扶持人的心灵。关于这一点,经院神学家们彻底错了;他们在考虑信心的时候,仅仅停留在理解力的简单同意上,完全忽视了心灵的确信。从两个方面来看,信心都是神的特殊恩赐:首先,心智得到净化而喜爱神的真理,然后,心灵在真理上得以建造。因为圣灵不仅产生信心,而且逐渐增加信心,一直到他藉着信心引导我们进入天国为止。保罗说:“从前所交托你的善道,你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢的守着”(提后 1:14)。保罗说:“你们受了圣灵……是因听信福音”(加 3:2),也很容易解释。如果只有一种圣灵的

恩赐，那么，圣灵既然是信心的创始者与原因，所以把它称为信心的果效便是荒谬；但是，既然使徒赞美神用各样恩赐装饰他的教会，并通过不断增加信心使教会达到完全，那么，他把那些恩赐归给信心，也不足为奇，因为是信心预备我们接受这些恩赐。若说：除了神赏赐信心的人之外，无人能够相信基督，某些人认为这是非常矛盾的；这种看法一方面是由于他们不知道属天智慧的高深，或者不明白人的心智在领会神的奥秘时何等愚钝，另一方面是由于他们没有注意到人心的坚定不移，这正是信心的主要部分。

三十四、但是，保罗说：“除了在人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事”（林前 2:11）。就神的真理而论，如果我们在那些眼睛可见的事情上尚且犹疑，那么，在那些眼不能见、心也不能想的应许上，我们又怎能有把握呢？人的辨别力在此完全无用，所以在基督的学校里面，长进的第一步就是弃绝人的辨别力（参太 11:25；路 10:21）。它就如一道隔断的幔子，使我们不能看见神的奥秘，因为这些奥秘只显现给婴孩。“这不是属血肉的指示你的”（太 16:17），“属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透”（林前 2:14）。因此，圣灵的帮助是必需的，毋宁说，只有圣灵的工作才能成就这事。因为“谁知道主的心？谁作过他的谋士呢”（罗 11:34）；但是“圣灵参透万事，就是神深奥的事也参透了”（林前 2:10）；又藉着他“我们是有基督的心了”（林前 2:16）。他说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的；到我这里来的，在末日我要叫他复活。……凡听见父之教训又学习的，就到我这里来。这不是说有人看见过父，惟独从神来的，他看见过父”（约 6:44~46）。因此，既然我们除非被圣灵吸引，否则便无法来到基督面前，那么当我们被吸引时，我们的心智和灵就被提升，远超过我们自己的理解力。因为灵魂被他光照之后，就如新得了慧眼，能够看到那些以前照得他眩晕的属天奥秘。因此，人的智力只在被圣灵光照之后，才开始喜爱神国的事；这是它以前太过愚蠢而不感兴趣的事情。因此，救主的两个门徒，在耶稣开他们的心窍，使他们能够明白圣经以前，虽然听了他对天国奥秘的清楚讲论，却仍然不甚明白（参路 24:45）。照样，使徒们虽然领受了基督的亲口教训，仍然必须有真理的灵将他们所听到的道，浇灌到他们心里去。神的道像阳光一样普照听道的人，但对瞎眼的人却无用处。我们对神的道都是生来瞎眼的，所以道不能进入我们里面，除非有圣灵作内心的教师，用他启示的权能使道进入我们的内心。

三十五、在前一卷论到人性的败坏时，我们已经比较详细地阐明了人相信的能力何其之小（第二卷第二、三章），在此不再赘述。只要注意：保罗所说的“信心的灵”，与我们生来并不具有、从圣灵领受的信心是同义词（参林后 4:13, KJV）。因此，他为帖撒罗尼迦教会祷告说：“愿我们的神看你们配得过所蒙的召，又大能成就他良善的美意和信心的工作”（帖后 1:11, KJV）。这里，他称“信心”为神的工作，并用性质短语来强调它，恰当地称其为“他的美意”，这样，他宣告说：信心不是出于人的本性，并且不止如此，他又补充说，信心是神大能的显明。他对哥林多教会说：“信不是本着人的智慧，乃是本着神的能力”（林前 2:5, 吕本），毫无疑问是指外

在的神迹；但是，因为被遗弃者看却看不见，因此他也包含了在别处提到的内心印记。神并没有不分青红皂白地将这恩赐给予所有人，而是以特别的恩宠给予他所愿意的人，为要更好地显明他的厚恩。关于这一点，我们已经引用了许多经文，这些经文的忠实解释者奥古斯丁慨叹：“救主为要教导我们，信心是恩赐而不是功劳，他说‘若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的’（约 6:44），‘若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来’（约 6:65）。然而奇怪的是，有两个人听了，一个人轻视，而另一人则上升。让那轻视的人自己担责，让那上升的人，不要妄自把信心归给自己”。在另一处他问道：“为什么信心给予这人，而不给那人呢？我敢回答说：这是十字架的奥妙。我们一切的能力，都是从我们不能细查的、深不可测的神的判断而来的。我能相信，这我知道；但是我怎么能够相信，我却不知道；我只知道，这是出于神。但是，为什么是这人，而不是那人呢？这不是我所能明白的；这是一个深渊，是十字架的奥秘。我只能赞叹，却不能用语言说明”。总之，当基督藉着他的灵的大能，在我们里面产生信心时，他同时将我们接到他的身体上，好使我们分享他的一切福分。

三十六、接下来，还需要将心智接受的真道注输到人心里面。如果神的道仅仅漂浮在头脑中，不能算是接受；只有已经在人心中扎根，成为牢不可破的堡垒，能够抵御一切试探的攻击之后，才是接受了。但是，如果圣灵的光照是智力里面的理解力的真正泉源，那么，人心的坚定更是圣灵的工作；因为人心的不信更甚于心智的盲目；并且使灵魂拥有确信比拥有知识更加困难。因此，圣灵犹如印记，在我们的心中印证应许，并且他已经将这些应许的确据印在我们的心智中。它也是坚定和肯定这些应许的凭据。因此，使徒说：“既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据”（弗 1:13~14）。可见他教导说，信徒的心被圣灵打动，就像用印章印记一样，并且称他为“应许的圣灵”，因为他使我们确信福音。同样，他对哥林多教会说：“他（神）又用印印了我们，并赐圣灵在我们心里作凭据”（林后 1:22）。当他在另一处说到坦然无惧的盼望时，把它建立在“圣灵的凭据”这根基之上（林后 5:5）。

三十七、我没有忘记我前面说过的意见，并且经验也每天提醒我们，即，信心会有各种疑惑，因此信徒的心智难得安息，或者至少并不总是安宁。然而，不论受到何种袭扰，他们总能或者脱离试探的漩涡，或者稳稳站立。信心从诗篇的话中找到了确信和保护：“神是我们的避难所，是我们的力量，是我们在患难中随时的帮助。所以地虽改变，山虽摇动到海心，其中的水虽砰訇翻腾，山虽因海涨而战抖，我们也不害怕”（诗 46:1~3）。这种欢愉的宁静，在另一诗篇中也有描述：“我躺下睡觉，我醒着，耶和華都保佑我”（诗 3:5）。这不是说大卫一直处在这种愉快的状态之中；但是因为他的信心使他对神的恩宠敏感，所以他大无畏地轻看所有可能扰乱他内心平安的事情。因此，当圣经劝戒我们要有信心时，吩咐我们要安静信靠。以赛亚书说：“你们得力在乎平静安稳”（赛 30:15）；诗篇说：“你当默然依靠耶和華，耐性等候他”（诗 37:7）。希伯来书的经文与此呼应，“你们必须忍耐”（来 10:36）。

三十八、因此我们可以判断，经院神学家们的教理是何等有害；他们认为：对于神

是否眷顾我们，我们最有力的证据也只不过是道德上的臆测，就是按照各人认为自己是否配得神的恩宠。毫无疑问，如果我们要凭我们的善行来确定主会怎样待我们，那么我们甚至无法开始进行任何的臆测；但是，因为信心应该与神白白、单纯的应许保持一致，那就再没有疑惑的余地了。我们得有怎样的自信才能这样推理——神对我们慈悲垂爱是我们凭着生活的清洁而当得的呢？但是，因为我们把这个题目留待适当的地方再作讨论，所以我们这里暂且到此为止，特别是人们都知道，与信心相对立者莫过于臆测，或者其他任何类似疑惑的情绪。他们曲解传道书的经文，并作为他们的口头禅，即“或是爱，或是恨，都在他们的前面，人不能知道”（传 9:1）。我先不究查这一节经文在武加大译本中的错误翻译，然而所罗门说这些话的意思，甚至小孩也可以理解，即，如果有人想要根据眼前的状况断定谁为神所爱或所恨，他必徒劳无功、自寻烦恼，因为“临到众人的事都是一样：义人和恶人都遭遇一样的事；好人，洁净人和不洁净人，献祭的与不献祭的，也是一样”（传 9:2）；因此，对于那些蒙神不断赐下兴旺的人，并不一定表示神爱他，而那些受他苦待的人，也不表示神恨他。这话的意思是要证明人的智力的虚妄，因为在那些最需要明白的事情上，人的智力却是完全黑暗。所罗门此前不久说过：“因为世人遭遇的，兽也遭遇，所遭遇的都是一样 这个怎样死，那个也怎样死”（传 3:19）。如果有人要由此推论，说我们所持的灵魂不朽的意见不过是一种臆测，他不是发疯了吗？那么，若说神的恩宠无法确知，因为肉眼不能从现世的表象中分辨得出，他们不也是疯了吗？

三十九、但是，他们说：如果人以为自己能够确知神的旨意，这是莽撞和放肆。如果我们的意思是，我们软弱的智力能够领会神测不透的计划，那么我对此诚然没有异议。但是，我们不过是与保罗一起宣告：“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事”（林前 2:12），那么，他们难道能够反对我们，而没有冒犯神的灵吗？如果控告神赐给我们的启示是虚伪、不确定、模棱两可的，是在亵渎神；那么，我们坚持启示的确定性有什么错误呢？但是，他们仍然叫嚣说：我们这样夸耀拥有神的灵是极大的冒失。谁能相信这些想要训导世界的人，竟会愚蠢到这个地步，甚至于在这最基本的信仰真理上犯错呢？如果没有他们自己的著作作证，我简直无法相信。保罗宣告：只有那些被神的灵引导的人才是神的儿子（参罗 8:14）；但是，这些人却要神的儿子们被他们自己的灵所引导，而没有神的灵的同在。保罗告诉我们：圣灵明确地命令我们称神为我们的父，“圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女”（罗 8:16）；他们虽然不禁止我们呼求神，但是夺去了圣灵，而我们正是藉着圣灵的引导才能合宜地呼求神。保罗宣告说：只有被基督的灵引导的人才是基督的仆人（参罗 8:9）；而这些人却幻想一个不需要基督之灵的基督教。保罗坚持：只有那些感受到圣灵住在心中的人，才有复活的盼望（参罗 8:11）；而这些人所幻想的盼望却没有这样的体验。也许他们会说，他们不否认有领受圣灵的必要，只是认为不承认自己拥有圣灵乃是应有的谦逊和谦卑。那么，保罗给哥林多人的劝戒是什么意思呢？他说：“你们总要自己省察有信心没有，也要自己试验。岂不知你们若不是可弃绝的，就有耶稣基督在你们

心里吗”(林后 13:5)。约翰说：“我们所以知道神住在我们里面，是因他所赐给我们的圣灵”(约壹 3:24)。基督宣告他将把圣灵浇灌他所有的子民，那么若说我们是沒有圣灵的基督之仆，岂不是让人怀疑基督的应许吗？(参赛 44:3)。如果我们把信心，就是圣灵独有的工作，与圣灵分开，岂不是冒犯他吗？既然这些事是真信仰的基本真理，那么，指控基督徒夸耀圣灵的同在是狂妄，就是最可悲的盲目；因为没有这一夸耀，基督教就不存在。这些人的榜样证明基督所说的是真理，“圣灵，乃世人不能接受的。因为不见他，也不认识他；你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面”(约 14:17)。

四十、他们不仅试图从一个方向破坏信心的稳固，还从另一个方向展开攻击；他们说：即使信徒能够合法地根据义的实际状态，对神的恩宠做出判断，但是，他们是否能够保持最终的恒忍仍然悬而未决。如果我们只能够根据道德方面的臆测断定我们现在蒙神的恩典，但是对明天的情况却茫然无知，那么，这是哪一门子的确信呢？使徒的话大不相同：“我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高大的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”(罗 8:38~39)。他们想用轻浮的强辩，来回避这一有力的论据，说使徒有此确信是凭借特殊的启示。但是，他们决计脱逃不得；因为保罗在这里所说的，不是他的个人经验，而是所有信徒从信心得到的共同福分。他们又说，保罗在另一处提到我们的软弱和动摇，藉此提醒我们：“自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒”(林前 10:12)。是的；但他这样说不是要使我们恐惧，而是如彼得所说，要叫我们在神大能的手下学习谦卑(参彼前 5:6)。此外，信心的确定性是走过整个今生，直达将来永生的信心属性，因此将其限于一时，真是何等的荒谬！因此，信徒将他们蒙圣灵的光照，藉着信心盼望属天的生命都归给神的恩宠；所以这夸口与狂妄大不相同；其实，如果有人以承认此恩宠为耻，那不过表明他邪恶地压抑神的良善而暴露出极端的忘恩而已，绝不是谦逊或顺服的见证。

四十一、因为根据应许的实质阐释信心的性质最为清楚(应许是信心的根基)，而且若没有此根基，信心将立即倒塌或消失，所以我们可以从应许得出信心的定义，此定义与使徒的定义或者描述是相符的，他说：“信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据”(来 11:1)。使徒所用的“实底(实质)”一词，是指信徒所倚靠的磐石。使徒仿佛在说，藉着信心，信徒确实得着了神所应许的一切；但是，如果有人要将“实底”解释为“确信”，我也不反对，不过我更倾向于另外一种更被普遍接受的解释。再者，为了指出直到末日书卷打开为止(但 7:10；启 21:12)，救恩之事总是太过崇高，超越我们的感官所能了解，非眼所能见，亦非手能触摸，同时，除非我们能够超越自己的智力，将眼光放远到超越一切地上的事物，简言之，超越我们自己的时候，否则我们必不能领会，所以他补充说，这种确定的领悟，是指只能盼望，因此是尚未看见的事情。因为，如保罗所说，“所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢”(罗 8:24)。当他称信心为“的确据”，或证据，或者如奥古斯丁常说的“对未有之事的的确信”时，就等于是称它为不明显之事的显示，未见之事的看见，隐晦之事

的清晰, 未在之事的存在, 潜藏之事的彰明。因为神的奥秘 (包括关乎我们救恩的事情), 是不能够按照其本身来认识的, 或者说, 人不能认识这些事的本质; 反而我们惟独在他的道中明白这些事情; 对于他的道, 我们应该坚信它是真理, 确信其中所说的每一件事情仿佛都已做成和成就。但是, 心智怎能上升从而领悟和预尝到神的良善而不同时充满对神的爱呢? 人若真正明白神为敬畏他的人所预备的丰盛喜乐, 必然会大受感动。所有曾经这样感动的人, 就必然完全为他吸引。因此, 无怪邪恶的心从来不曾拥有这种引我们进入天国, 进入神最隐秘的宝库以及他国度最神圣之处的感情, 因为这些所在一定不能因为不洁之心的进入而受到亵渎。经院神学家们以为爱在信和望之先, 这只不过是梦呓, 因为惟独信首先产生爱。伯纳德说得更好: “我相信良心的见证, 即保罗所称的信徒的“夸耀”(参林后 1:12), 包含三件事。首先, 相信若不是神的厚恩, 你就不能罪得赦免, 其次, 除非他赏赐, 否则你就不能有任何善行; 最后, 你不能靠行为的功劳赚得永生, 必须靠他白白的赏赐”。不久他又补充说: “这些还不够, 只是信心的开端; 因为你既然相信罪只能被神赦免, 就必须还要相信: 除非我们通过圣灵的见证, 确信救恩已经为我们预备好了, 否则你的罪就没有得到赦免; 因为神赦免我们的罪, 赏赐我们功劳, 然后又奖赏我们, 所以你断不能停留在这信心的开端”。但是, 这些题目以及其他题目且留待以后适当的地方再作讨论, 现在只要明白何为信心就够了。

四十二、这种活泼泼的信心, 必然会伴随着, 毋宁说必然会产生并显明永生的盼望; 如果没有此盼望, 那么不论我们谈讲信心如何天花乱坠, 其实根本没有。因为信心既然 (如前文所述) 是对神真理的确信——确信神的真理永不错谬、永不欺骗、永不徒劳, 那么有此确信的人也必同时期待神成就他的应许, 并且他们深信这些应许都是绝对真实的; 因此总而言之, 盼望无非是期待那些信心相信已为神真正应许的事情。这样, 信心相信神是可信可靠的; 盼望期待他的真理在合宜的时候彰显。信心相信他是我们的父; 盼望期待他一直像父亲一样待我们。信心相信神已经赐给我们永生; 盼望期待永生终有一天显明。信心是盼望的根基; 盼望则滋养并支持信心。因为除非人先相信神的应许, 否则就不会盼望从神那里得到什么, 另一方面, 我们软弱的信心也必须依靠忍耐的盼望和期待来支持和滋养, 以免衰残消逝。为此保罗说: “我们得了救是因着盼望”(罗 8:24, 吕本)。因为盼望在默默等待主的时候, 约束信心不致冲动鲁莽; 在信心对神的应许动摇或者开始怀疑其真实性时, 坚固信心; 在信心疲倦时, 为它注入活力; 盼望让信心观望最终的目标, 使它不致半途而废, 甚或刚刚开始就要放弃。简言之, 盼望通过不断恢复力量, 时常加添恒忍的活力。总之, 如果我们思想那些已经接受神圣道的人受到各种各样试探的攻击并动摇, 便知道建立信心是多么需要盼望襄助。首先, 主常常通过延迟成就他的应许, 使我们等待的时间远远超过预想。盼望在这里的职责, 就是服从先知的吩咐: “虽然迁延, 还要等候”(哈 2:3)。有时候, 主不仅允许我们的信心疲惫, 甚至明白表示他的不喜悦。在这种情况下, 盼望的帮助尤为重要, 好使我们能够与另一位先知一起说: “我要等候那掩面不顾雅各家的耶和華”(赛 8:17)。彼得告诉我们, 会有人站出来嘲笑说: “主要降临的应许在哪里呢? 因为从列祖睡

了以来，万物与起初创造的时候仍是一样”（彼后 3:4）。事实上，世界和肉体也会对我们说同样的事。在这里，信心必须有盼望的忍耐提供扶持，定睛思想永恒，明白“主看一日如千年，千年如一日”（彼后 3:8；诗 90:4）。

四十三、由于信心和盼望之间有如此密切的关系，所以圣经有时候把二者混淆使用。彼得说：“你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备，到末世要显现的救恩”（彼前 1:5），是在更适合盼望的意义上讲论信心。这不是没有理由的，因为我们已经说明：盼望不外乎是信心的食物和力量。有时候，这两者并列使用，例如同封书信说：“叫你们的信心和盼望，都在于神”（彼前 1:21）。保罗在腓立比书中说，期待由盼望而来（腓 1:20），因为在忍耐着盼望时，我们暂时放弃自己的意愿，等候神所定的时候来到。希伯来书第十一章整章对此题目有完整的说明，前文我已经提到。在另一处，保罗虽然不是特意讲论此题目，但表达的是一个意思：“我们靠着圣灵，凭着信心，等候所盼望的义”（加 5:5）；意即，我们在接受了福音对神白白的爱所作的见证之后，就等候神公开显明这现在只是盼望之对象的事。因此很明显：彼得伦巴德所提出的盼望有双重根基的说法何等荒谬，这双重根基即神的恩典及行为的功劳。信心的对象必定是盼望的对象。但是我们已经清楚证明：信心的惟一对象是神的怜悯，并且它必须双眼巴巴地仰望这怜悯。且听听他的奇怪理由吧。他说：如果没有功劳而妄存任何盼望，这不可称为盼望，只能称为轻率。亲爱的读者，对于这种把仰赖神的真理当作鲁莽和轻率的蠢人，谁不憎恶呢？神要我们期待他出于良善而赏赐的一切，然而这些人却说这是轻率，这样的老师只该去教训那些在癫狂的经院中吵吵嚷嚷的学生们！我们既然知道神的圣言吩咐罪人盼望救恩，就当按照他的真理，抛弃对自己功劳的所有依靠，完全信靠他的怜悯而大胆地盼望。说“照着你们的信给你们成全了吧”（太 9:29）的那一位，永远不会欺骗我们。

### 第三章 藉信重生。悔改

本章分成五个部分。(一)、本章的标题似乎是论述信心,但这里要思考的题目其实只是信心不可或缺的跟班,即悔改。首先陈述关于悔改的各种意见,第一段至第四段。(二)、阐释悔改的正统教义,第五段至第九段。(三)、悔改必须持续到生命最后一刻的原因。第十段至第十四段。(四)、论悔改的果子,或者悔改的目标和趋势,第十五段至第二十段。(五)、悔改的起因,第二十一段至第二十四段。亵渎圣灵的罪,被遗弃者的不知悔改,第二十五段。

段落梗概：

一、本章与前一章以及后续章节之间的联系。悔改伴随着信心,由信心产生。推理。执相反观点者的错谬。

二、他们的第一个异议。回答。将悔改的起源归给信心的含义。信心由悔改产生这一错误意见的起因。反驳。摩尼教徒和重洗派限制悔改的假冒为善。

三、关于悔改的第二种意见。

四、第三种意见,有两种悔改,一种是律法下的悔改,另一种是福音下的悔改。两种悔改的实例。

五、悔改的正统教义。(一)、信心与悔改有区分,但不混淆或分离。(二)、考察此名词。(三)、定义,或者什么是悔改。先知和使徒的教义。

六、解释定义。包含三个部分:(一)、悔改是我们的生命转向神。表述和引申。

七、(二)、对神的敬畏产生悔改。因此先知和使徒提到神的审判。实例。从保罗的一节经文解释定义的第二个分支。为什么对神的敬畏是悔改的第一个部分。

八、(三)、悔改在于治死肉体 and 灵的苏醒。先知亦如此要求。分别解释。

九、治死肉体与灵的苏醒如何发生。悔改不过是更新我们里面的神的形像。非瞬间完成,而是延续一生之久。

十、悔改如此持久的原因。考察奥古斯丁关于重生之人所具情欲的意见。似乎证实该意见的一段保罗经文。

十一、回答。用使徒自己的回答来证实。律法的一条训诫证实之。结论。

十二、抗辩,只有不合神命令的欲望才被定罪。本性范围内的欲望不被定罪,但是无节制的欲望却被定罪。奥古斯丁支持此观点。

十三、奥古斯丁的话表明这是他的观点。由雅各书的一节经文而得的异议。

十四、重洗派和不可知论者对于悔改延续今生的另一个异议。回答并揭露此异议的不敬虔。另一个回答,基于此异议的荒谬推论。第三个回答,将基督徒的严肃悔改与持异议者的错误观点相对比。由使徒的实例和宣告来证实。

十五、悔改的果子。殷勤、自诉、自恨、恐惧、想念、热心、责罚。当有的适度,如伯纳德的贤明建议。

十六、悔改的内在果子。(一)、对神敬虔。(二)、对人有弟兄之爱。(三)、清洁的生命。先知审慎地称赞这些果子。悔改的外在果子。古时的神学家们极度称赞身体



的操练。两种过度的操练。

十七、有些人谬妄地以为这些外在的操练是悔改的主要内容。犹太教会为何接受此错谬。基督教会合理地运用这些身体的操练。

十八、悔改的首要内容在于转向神。坦白和承认罪。其本质。区别一般与特殊的悔改。此区别的用途。

十九、悔改的目的。施洗约翰、救主和使徒的传道阐明其本质。这些传道的要旨。

二十、基督徒的悔改直到我们生命结束。

二十一、悔改的起因在于神的恩典，赏赐给选民，神喜悦将选民从死亡中拯救出来。被遗弃者的心硬和终不悔改。使徒关于自甘遗弃者的一节经文，不赞同诺瓦千派 (Novatians)。

二十二、亵渎圣灵的罪。此罪的正确定义，用圣经证明和解释。谁犯下亵渎圣灵的罪。实例：(一)、不听从司提反的犹太人。(二)、法利赛人。保罗的榜样证实此定义。

二十三、此罪为何不得赦免。诺瓦千派逻辑倒错，歪曲使徒的话。此使徒的两节经文。

二十四、针对上述教义的第一个异议。回答。解决以扫的榜样以及先知的严重警告所产生的难题。第二个异议。

二十五、第三个异议，基于恶人假冒的悔改似乎得到认可，例如亚哈王。回答。以以扫为例证实。神为何在一段时间内容忍伪装悔改的恶人。抗辩。

一、虽然我们已经在某种程度上讲明了信心如何拥有基督，以及如何使我们得享他的益惠，然而，如果我们不进一步阐释信心的果效，那么此题目仍然模糊不清。说福音的要旨在于悔改与赦罪，这是很对的；因此，如果忽略了这两点，关于信心的任何讨论都必肤浅不全、毫无用处。因此，既然白白的和好与生命的更新乃是基督赐给我们，并且我们藉着信心而获得的，那么，按照逻辑和教导次序，我应该开始讨论这两点。然而，最近的过渡是从信心到悔改；因为在正确理解悔改之后，能够更好地明白人如何单单藉着信心得以称义，并且真正的圣洁生活也是与义的白白归算分不开的。悔改不仅总是随在信心之后，而且也是由信心产生，这应该没有争议（参加尔文对约 1:13 的解释）。因为既然赦免是由福音的传讲而来，好叫罪人脱离撒但的淫威、罪的羁绊以及恶行的奴役，并进入神的国，那么所有接受福音恩典的人必然会离弃以前的错谬而走上正路，并全心全意地悔改。那些以为悔改是在信心之先而不是跟随信心之后，或者悔改由信心产生就如大树结果实的人，乃是不明白悔改的性质，他们根据非常不充分的证据，一时冲动而采纳了该种观点。

二、他们说，基督和施洗约翰的传道都是首先劝人悔改，然后补充说：“天国近了”（太 3:2、4:17）。这也是使徒领受的信息，并且按照路加的记载（参徒 20:21），保罗采纳的方法也是这样。但是，他们迷信地拘泥于用词的先后，却没有注意字里行间的一贯含义。因为，当我们的主和约翰传道说：“你们要悔改；因为天国近了”

(太 3:2, 吕本), 他们岂不是要推论说, 悔改是赏赐恩典与应许救恩的结果了吗? 因此, 主和约翰的意思无非是说: 因为天国已经近了, 所以人要悔改。马太在记述约翰这样传道之后, 告诉我们说, 这是应验以赛亚的预言: “有人声喊着说: 在旷野预备耶和華的路, 在沙漠地修平我们神的道” (赛 40:3)。但在先知书中, 那人声是奉命以安慰和好消息开始的 (参赛 40:1~2)。然而, 当我们说信心是悔改的起因时, 我们并非梦想有这样一段信心产生悔改的时间; 我们只想指出: 除非人知道自己是属于神的, 否则断不能诚心诚意地悔改。但是, 在人接受神赏赐的恩宠之前, 他绝不会真正确信自己是属于神的。这些意见我们将在以后的讨论中更为清楚地解释。有些人可能被此误导, 即许多人在认识到, 事实上在预尝到神的恩宠以前, 已经被良心的恐怖制服, 或者已经倾向于顺服 (参加尔文对于徒 20:21 的解释)。这是最初的恐惧, 被一些著述家认为是种美德, 因为他们认为这种恐惧接近于真顺服。但是, 我们现在思考的, 不是基督使用多少种方法吸引我们归向他, 或者预备我们追求敬虔; 我只想指出: 在那些圣灵统管的人之外, 再找不到义 (基督接受圣灵, 是为要浇灌他的肢体)。然后, 根据诗篇, “但在你有赦免之恩, 要叫人敬畏你” (诗 130:4), 除了相信神对他慈悲垂爱的人之外, 再无人崇敬神, 并且除了确信自己的服侍蒙神悦纳的人, 谁都不会自愿遵守律法。神的厚恩容忍并赦免我们的罪孽, 这是他父爱的记号。何西阿也这样劝戒说: “来吧, 我们归向耶和華; 他撕裂我们, 也必医治; 他打伤我们, 也必缠裹” (何 6:1); 他特别提到赦免的盼望作为鼓励, 以免我们变得忽视罪。但是, 有些人从悔改开始, 指定初入教者操练悔改的固定期限, 此后便接纳他们享有福音的恩典, 这种做法是荒谬的。我指的是很多重洗派, 特别是那些自诩属灵的人, 以及与他们为伍的耶稣会, 以及其他类似的人。他们轻率之灵的果子是: 每个基督徒持续终身的悔改, 在他们却在短短几天内就完成了。

三、古时有些有学问的人, 渴望按照圣经的原则简单、真诚地宣讲, 他们主张: 悔改包含两个方面, 即治死肉体 and 苏醒。“治死肉体”是指人因为认识到自己的罪并感觉到神的审判而产生的心灵的悲伤和恐惧。因为人在真正认识罪之后, 必然会开始痛恨和憎恶罪。并且他真诚地对自己不满意, 承认自己是失丧、无望的人, 并且希望自己是另外一个人。再者, 当他因为对神的公义有所感觉而受触动的时候 (认罪立即有此结果), 他必惶恐万分、沮丧羞惭、灰心绝望。他们视其为悔改的第一步, 通常称为“痛悔”。他们说“苏醒”是指由信心而生的安慰; 当人深深知罪而谦卑下来, 并极度畏惧神时, 他必仰望神的良善、怜悯、恩典, 以及藉基督而得的救恩, 于是精神复振、勇气恢复, 如同由死更生一般。我承认, 如果这些名词能够正确地解释, 那么确实足以展示出悔改的力量; 但我不同意他们关于“苏醒”一词的说法, 即指灵魂摆脱扰乱和恐惧之后所感觉到的喜乐。更确切地说, “苏醒”是人在重生之后对于圣洁、敬虔生活的渴望; 就好像是说: 人向自己死, 好能够开始向神而活。

四、有些人看到在圣经中, “悔改”一词有不同的含义, 就把悔改分为两种, 为了进

行区别,他们称一种为“律法下的悔改”,即罪人被罪恶感刺痛,极度恐惧神的愤怒,陷在这种不安焦虑的境况中无力自拔。另一种称为“福音下的悔改”,即罪人虽然感觉忧伤痛苦,然而却能仰望并接受基督为创伤的良药、恐惧的安慰,以及一切不幸的避难所。所谓律法下的悔改,他们以该隐、扫罗和犹大等人为例(参创 4:13;撒下 15:30;太 27:3~4)。圣经在描述他们所谓的悔改时,说他们认识到自己罪大恶极,惧怕神的震怒;但是,他们只把神看作复仇者和审判者,就怀着这种忧惧而灭亡了。因此,他们的悔改,不过是地狱的接待室,他们在今生即已进入地狱之门,开始受到神震怒的刑罚。所有在福音下悔改的人,他们虽然先被罪咎感刺痛,但是继而因为确信神的怜悯而受到鼓舞和更新,并转向主。当希西家听到死亡的消息时,他非常惊恐(参王下 20:2;赛 38:2),但他哀哭祷告,仰望神的良善,又恢复了以前的确信。尼尼微人恐惧他们将要灭亡的警告,就披麻蒙灰,诚心祷告,盼望主怜悯他们,将他的怒气转离。大卫承认在数点百姓的事上犯了罪,但他祷告说:“主啊,求你除掉仆人的罪孽”(撒下 24:10)。大卫受拿单指责时,就承认自己犯了奸淫的罪,谦卑俯伏在神面前,但他同时盼望得到神的宽恕(参撒下 12:13~16)。那些听了彼得讲道之人的悔改也类似,他们觉得扎心,然而却信靠神的良善,说:“弟兄们,我们当怎样行呢?”(徒 2:37)。彼得自己也是这样悔改的,他虽然痛哭,却并不丧失盼望。

五、虽然所有这些都是真实的,但是(我查考圣经并确信)，“悔改”一词必定是指不同的意义。因为把信心包括在悔改之下,与保罗在使徒行传中的教导不符,他说,“又对犹太人和希腊人证明当向神悔改,信靠我主耶稣基督”(徒 20:21)。他在这里提到信心和悔改是两件不同的事情。然则怎么样呢?没有信心能有真悔改吗?绝对不能!但是,两者虽然不可分离,却应该有所区别。正如有信心必然有盼望,然而二者却不相同;同样,信心与悔改,虽然总是互相连结,却只能联合而不能混淆。我知道“悔改”一词包含归向神的整个工作,而信心是此工作的重要部分;但是,这句话的意思要在解释了悔改的性质和力量之后才能更好地明白。在希伯来文中,“悔改”一词来自于“归正”或“转回”;而在希腊文中,悔改是指心智和意图的改变;悔改一事本身与这两种字源的意义也都相符,因为它包含了离弃自己归向神,以及丢掉旧的心智取得新的心智这两件事。因此,我认为悔改可以合宜地定义如下:“悔改是我们的生命真正归向神,这是出于对神真诚、严肃的敬畏,并且在于治死我们的肉体 and 旧人以及灵的苏醒”。古时候的先知以及后来的使徒们关于劝戒当时的人悔改的所有讲道,都必须在此意义上理解。他们辛辛苦苦要达到的目的是:使人们深知自己有罪并恐惧神的审判,从而能够谦卑俯伏在他们所干犯的神面前,诚心悔过,并归回正途。于是,他们不加分别地使用“回转”、“归向主”、“悔改”等说法,均指同一意义。同样,当轻视神、放纵邪淫的人开始遵守神的道,准备随时回应他的呼召的时候,圣经即称之为“向神悔改”。施洗约翰和保罗说“结出与悔改相称的果实”,指的就是一种在所有行动上都表现和见证出此悔改的生命。

六、在继续讨论之前，我们应该更加清楚地阐释刚才所下的定义。这里主要需要思考三件事。第一，“生命归向神”，要求的不仅是外在行为上的转变，也包括灵魂上的转变，只有在灵魂脱去它的旧习性以后，才能结出与其更新相称的果子。先知为了表达此意见，吩咐那些受召悔改的人“自作一个新心和新灵”（结 18:31）。因此，摩西在数次教导以色列民如何悔改归向主的时候，告诉他们必须要尽心、尽性去做（先知们常常重复此语），并称其为心的割礼，从而指向内心的意念。但是，下述经文教导悔改的真正性质最为清楚：“耶和華说：以色列啊，你若回来归向我”，“要开垦你们的荒地，不要撒种在荆棘中。犹太人和耶路撒冷的居民哪，你们当自行割礼归耶和華，将心里的污秽除掉”（耶 4:1~4）。他向以色列民宣告：除非他们先除去自己内心最深处的不敬虔，否则他们追求义就是枉然。为了更加深刻地打动他们，他提醒以色列民说，他们面对的是神，欺骗无济于事，因为神恨恶一心二意的人。为此，以赛亚嘲笑那些假冒为善者的荒谬企图；他们奉行礼仪而热心地追求外表悔改，同时却不要“松开凶恶的绳，解下轭上的索，使被欺压的得自由”（赛 58:6）。在那一节经文中，他精妙地讲明了真悔改所应有的行为。

七、定义的第二个部分是，悔改是出自对神的真诚敬畏。罪人在能够有悔改之心以前，必须先因想到神的审判而醒悟；但是，人一旦想到神有一天要登上审判台，审察人的一言一行，那么他必然不会有片刻的安宁，而是恒常地催逼他改变生命的计划，好使自己可以在审判台前坦然无惧。因此，圣经在劝戒人悔改的时候常常提到审判，例如在耶利米书中，“恐怕我的忿怒因你们的恶行发作，如火着起，甚至无人能以熄灭”（耶 4:4）。保罗对雅典人说：“世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人按公义审判天下”（徒 17:30~31）。以及其他类似经文。有时候，在施行刑罚以后，圣经称神为审判者，为要叫罪人记得：如果他们不快快悔改，那么将会有更严重的灾难在等候他们。申命记第二十九章中就有这样的例子。因为悔改从恐惧和憎恶罪开始，所以使徒说，按照神的意思忧愁是悔改的原因之一（参林后 7:10）。他所谓按照神的意思忧愁是指：我们不仅畏惧刑罚，而且恨恶和厌恶罪本身，因为知道这是神所不喜悦的。这并不是一件稀奇的事情，因为我们若不被刺醒，我们肉体的怠惰恐怕就不能改正；事实上，若不是神挥棒痛打，仅凭内心的刺激并不足以制服我们的木讷和懒惰。此外，我们还有一种悖逆的灵，必须用大锤击打才能破碎。所以神疾言厉色地严重警告我们，这是我们堕落的倾向所招致的。因为在我们沉睡时，用温和的手段吸引我们是无用的。关于此教导的经文随处可见，我不需要引证。但是，敬畏神为何是悔改的开端还有另一个原因：即虽然人有各种美德，但若不是用来敬拜神，那么不论这些美德博得世界怎样的称赞，在天上都是可憎的；因为义主要在于将神当得的服侍和尊荣归给他；我们的作为若不是为要顺服他的权柄，就是不敬虔地窃取他所当得之物。

八、现在，我们必须解释上述定义的第三个部分，即悔改包含治死肉体 and 灵的苏

醒两个部分。为了迁就属肉体之人的理解力，先知们简单、浅白，但是清楚地说明了这一点，他们说：“要离恶行善”（诗 34:14）。又说：“你们要洗濯、自洁，从我眼前除掉你们的恶行，要止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的”（赛 1:16~17）。当他们劝戒我们离开邪恶时，要求完全毁坏那充满了邪恶与恶毒的肉体。弃绝自我和离弃我们与生俱来的倾向是最困难的事情。因为除非我们抛弃所有属于自己的事物，否则就不能认为肉体已经完全死了。但是，因为肉体的所有欲望都是“与神为仇”的（罗 8:7），所以顺服神律法的第一步就是弃绝我们自己的本性。然后，我们的更新在它所结的果子上体现出来，即正义、判断力和怜悯。因为除非心智和心灵预先拥有正义、判断力和怜悯等情操，否则只有这些行为是不够的；要拥有这些情操，需要圣灵把他的圣洁注入到我们的灵魂中，使其有新的思想和感情，这样才能算是新的。我们生来就反对神，所以除非先否定自己，否则就不会倾向于善。因此，圣经常常吩咐我们脱去旧人，弃绝世界和肉体，摒除贪欲，并将心志改换一新（参弗 4:22~23）。此外，“治死肉体”一词提醒我们离弃原来的本性是何等艰难，因为这就相当于说：除非我们被圣灵的宝剑猛烈地击杀，否则就不会操练敬畏神，以及学习敬虔的基本真理；就如神宣告说：我们必须摧毁肉体的本性，然后才能称为他的儿女。

九、治死肉体 and 灵的苏醒都是我们与基督联合的结果。因为，如果我们真正与他同死，那么我们的旧人就被他的权能钉死，罪身也从此灭绝，从而我们原有本性的败坏永远不再拥有完全的活力（参罗 6:5~6）。如果我们与他一同复活，就藉此进入一个与神的义相称的新生命。一言蔽之，我认为悔改即是“重生”，重生的惟一目的就是恢复我们里面的神的形像；这形像是因亚当犯罪而被玷污，甚至几乎完全抹去的。因此，使徒教导说：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后 3:18）。又说：“又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁”（弗 4:23~24）。在另一处又说：“穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像”（西 3:10）。因此，藉着基督的恩典，我们通过此重生而更新，进入神的义，这义是我们因为亚当的堕落而失落的；主喜悦以这种方式恢复所有他拣选承受生命基业之人的纯全。的确，此更新不是一刻、一天或者一年成就的，而是神通过不间断的、有时候甚至是缓慢的长进，除掉选民属乎肉体的残余败坏，洗净他们的一切污垢，将他们分别为圣作他的殿，使他们的一切倾向恢复到真正的清洁，从而在他们的整个一生中操练悔改，并且知道此争战惟有至死方休。那卑污好斗的背道者史塔菲路斯（Staphylus）的厚颜无耻昭然若揭，他强辩说，当我按照保罗的意思，把神的形像解释为公义和圣洁，是将今生的状况与天上的荣耀混为一谈；仿佛在为任何事物下定义时，不需要考虑事物的完整、完全的状况一样。不可否认，信徒有提高的余地；但我要说的是：人与神越相似，他里面的神的形像就越明显。为使信徒达到此目标，神命令他们要一生奔跑悔改。

十、神的儿女藉着重生从罪的捆绑中得释放，但这不是说他们已经拥有了完全的自由，今后再不受肉体的搅扰。他们仍有不间断的争战，为要叫他们得着操练，并且不仅是操练，还要让他们更加认识到自己的软弱。关于这一点，所有明理的著述家们都一致同意，即在重生之人的心中仍然有邪恶的源泉，不断涌出引诱和刺激人犯罪的欲望。另外他们还承认，圣徒仍然会患情欲的疾病，以致于尽管他们起来反抗，却仍然不能避免时时受到煽动，而产生贪欲、贪心、野心，以及其他邪恶。古时著述家们对于此题目的观点，我们无需花太多时间费心搜寻，只要看奥古斯丁一人就够了，因为他仔细、忠实地搜集了他们的所有意见。读者可以从奥古斯丁那里了解古人的意见。在奥古斯丁与我们中间，有如下的明显不同：他承认信徒只要还有肉体，就必然会为情欲所动，不能避免不正当的欲望，不过他不敢称这病为罪，而仅仅称其为软弱；他说，只有当内心的构想或认识有外在行为或赞同时，即当意志屈服于欲望时，这软弱才变成为罪。但是我们认为，人心里面违反神律法的一切欲望都是罪；事实上，我们认为人心里产生这种欲望的堕落也是罪。因此，我们认为圣徒在脱去这必死的身体以前，始终不免有罪存在，因为他们的肉体是与正直争战的堕落情欲的住所。奥古斯丁自己有时候也使用“罪”这个字；他说：“保罗称那产生一切罪行的情欲为罪。对于圣徒来说，这情欲在世界上不再统治他们，并且在天上被完全摧毁”。他的这些话是承认：信徒既然不免受到肉体情欲的引诱，就是有罪的了。

十一、圣经说：神要洁净他的教会，使它“圣洁没有瑕疵”（弗 5:26~27），又说：神通过洗礼应许此洁净，并在选民身上成就；我认为这些话是指罪罚，而不是指罪本身。的确，神通过重生他的子民，在很大程度上成就了此洁净；他通过提供圣灵的帮助，使他们在争战中得胜，从而摧毁了罪的统治。然而，罪虽然不再统治，却仍然住在他们里面。因此，我们虽然说“旧人和他同钉十字架”（罗 6:6），并且罪的律在神的儿女中已经被废除了，但是罪的残余尚在，不是要统治神的儿女，而是要叫他们知道自己的软弱因而谦卑。我们承认，神不用这些罪的残余来咎责他们，而是把它们当作不存在一样，但是同时，我们坚持圣徒得免罪罚是由于神的怜悯，否则他们在神面前就是罪人。要证实这个观点并无困难，因为有许多清楚的经文支持。有什么比保罗在罗马书七章六节的宣告更能清楚地表达我们的观点呢？我们已经在别处指出，并且奥古斯丁也用强有力的推理证明：保罗在这里是以重生之人的身份说话。我且不谈他使用“恶”和“罪”等名词。然而，虽然那些不同意我们观点的人可以在这些名词上狡辩，但谁能否认违反神的律法是恶，拦阻人行义是罪呢？简言之，谁不承认精神上受痛苦即是受罪罚呢？然而，保罗肯定了此疾病的所有这些要点。此外，律法中的清晰阐述也能迅速解答整个问题。诫命吩咐我们要尽心、尽性、尽力爱神。因此，既然我们灵魂的全部功能都应该全神贯注于对神的爱，那么，那些心里很不愿意，或者存着任何可能使他远离爱神而转向虚妄的想法的人，都没有遵守诫命。然则怎么样呢？突发奇想，藉感官了解，或者在头脑中形成抽象的概念，这一切岂不都是通过心智的功能吗？既然这些心智的功能容

许虚妄邪恶的思想，岂不是表明它们在这方面缺乏对神的爱吗？因此，那些不承认肉体的所有欲望都是罪，不承认情欲的疾病是罪的根源而只称其为罪的诱因的人，也必须要否认违反律法是罪。

十二、如果有人以为：既然人与生俱来的一切欲望都是本性的创造主神所赋予的，那么将其定罪就是荒谬的。我们回答：我们定罪的绝不是神在最初创造的时候赋予人性的那些欲望，因为如果抹去它们，人性必随之毁灭，我们反对的只是那些与神的命令争斗的狂暴不法的欲望。但是，由于人性的败坏，我们所有的禀赋都已败坏，以致我们的所有行为总是显露出混乱和放纵；另外，由于欲望与此放纵无法分离，所以我们认为这些欲望都是邪恶的；或者简单地说，我们主张人的一切欲望都是邪恶的，并且我们控告它们为罪不是因为他们生而具有，而是因为它们没有节制，并且这些欲望没有节制，是因为没有纯洁、正直之物能够出于败坏、不洁的人性。奥古斯丁与此教义的实际距离也不像表面上那样远。他太过害怕伯拉纠派对他的不公平的指控，所以有时候避免在此意义上使用“罪”这个字；但是，当他说“罪的律法仍然留在圣徒里面，所废除的不过是罪罚而已”这句话的时候，已经足够清楚地表明他的观点与我们相差不大。

十三、我们还要引用奥古斯丁的其他一些话语，以便更加清楚地表明他的观点。他在《斥朱利安》第二卷中说：“罪的律一方面藉着属灵的重生得以废除，另一方面又在必死的肉体中继续存在：说它被废除，是因为罪罚藉着使信徒重生的圣礼被免除；说它继续存在，是因为它产生了信徒与之争战的欲望”。他又说：“因此，罪的律（甚至也存在于这伟大使徒的肢体内），是藉着洗礼被废除，但不是根本灭绝”。又说：“罪的律所遗留的罪罚藉着洗礼被赦免；这律就是安布罗斯所称的不义，因为肉体以情欲与圣灵相争是不义的”。又说：“罪藉着罪罚捆绑我们，就罪罚而言，罪是死了；它虽然死了，但是还要反抗，直到被死亡治愈为止”。在第五卷，他说得更加清楚：“人心的盲目是罪，它使人不信神；也是神对骄傲之心的公正刑罚；还是罪的原因，因为盲目的心使人犯罪；同样，那与良善的圣灵争战的肉体情欲也是罪，因为不服从心智的权柄；也是对罪的刑罚，因为这是神对不顺服的报应；还是罪的原因，因为人的悖逆和玷污产生罪”。在这里，他明确地称情欲为“罪”，因为伯拉纠异端已被反驳，纯正的教义已经确立，就不再像以前那样害怕诽谤。又如他在约翰福音的第四十一篇证道词中，无可争议地陈述自己的观点：“如果你的肉体服侍罪的律，就要照使徒所说的去行，‘不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲’（罗 6:12）。他并没有说‘不要容罪存在’，而是说，‘不要容罪作王’。只要你还活着，你的肢体中就必然有罪存在；但是，至少要摧毁它的统治，不要听从它的命令”。那些主张情欲不是罪的人，惯常提出雅各书的经文：“私欲既怀了胎，就生出罪来”（雅 1:15）。但是，这种异议可以轻而易举地驳倒；因为雅各这里所说的仅仅是恶行或实际的罪，否则的话，甚至连恶意也不被视为罪了。但是，他称罪行和恶行是贪欲的果子，并且称其为罪，这并不能说贪欲本身不是邪恶的事，在

神面前不当被定罪。

十四、现在有一些重洗派的人，将一些莫明其妙的癫狂主张当作是圣灵的重生，他们认为：神的儿女既然恢复到纯真无罪的状态，就毋须焦虑克制肉体的贪欲；他们有圣灵的引导，在他的带领之下永不会犯错。若不是他们公然得意洋洋地叫嚣这教理，那么人心竟然癫狂到如此地步是令人难以置信的。那些坚决要将神的真理变为虚谎的人，该为其胆大妄为的褻渎受到刑罚，这诚然是件可怕的事，但却是公正的。难道尊荣与卑劣、义与不义、良善与邪恶、美德与恶行之间的一切区别都要废除吗？他们说：这些区别是从老亚当的咒诅来的，并且我们藉着基督已经脱离了此咒诅。那么，在贞洁与奸淫、诚实与诡诈、真理与虚假、公义与抢夺之间就没有区别了。他们说，抛弃一切虚妄的畏惧吧，倘若你真诚、大胆地顺从圣灵的带领，他必不会命令你做恶事。这样可怕的教义，谁不骇异呢？然而，在那些被疯狂的贪欲蒙蔽、已经失去常识的人中间，这却是流行的哲学。但是，他们捏造的是怎样的一位基督呢？他们妄论的是怎样的一位圣灵呢？我们承认的，是那位有先知预言、有福音宣告、已经确实显明的基督与他的灵，但我们从未听到过他们关于基督的那些讲论。基督的灵不是凶杀、奸淫、醉酒、骄傲、纷争、贪心和欺骗的庇护者，而是仁爱、贞洁、自守、谦逊、和平、节制和真理的创始者。他不是轻率的灵，让人行事鲁莽冲动、不辨是非，而是使人满有智慧与理解力，能够合宜地辨别义与不义。他不煽动不法和放纵，而是让人分辨合法与不法，教导人节制与谦让。但是，我们对这样禽兽般的狂嚣又何必再加反驳呢？对基督徒来说，主的灵不是他们自己在梦中所造，或者得之于别人的一个骚动的妖怪；而是敬虔地在圣经中寻求认识他，圣经教导关于他的两件事：首先，主将圣灵赐给我们，为要叫我们成圣，洗净我们一切的不义和污秽，并引导我们顺服神的义，除非先驯服并压制被这些人放纵惯了的贪欲，否则此顺服就不可能存在；其次，我们虽然被他的成圣洗净，但是只要仍在肉体的囚牢之中，就免不了仍然被许多邪恶和极大的软弱所包围。因此，我们既然与达到完全相距甚远，就必须一直竭力追求长进，每天与纠缠我们的邪恶争战。因此，我们必须摆脱懒惰和安稳，提高警惕，免得不慎掉入肉体的陷阱之中；难道我们竟敢以为比使徒的长进更大吗？他尚且被撒但的差役所攻击，好叫他的能力在软弱中显得完全，他真实地、并非虚构地叙述了圣灵与肉体在自己身上的争战（参林后 12:7、9；罗 7:6）。

十五、使徒在描述悔改时，极有道理地列举了悔改的七个原因，或者七个结果，或者悔改的七个部分，即 殷勤、自诉、自恨、恐惧、想念、热心和自责（参林后 7:11）。我不愿断定它们应该视为原因还是结果不应为怪，因为这两种观点都有道理。也可以被称为悔改伴随的意念；但是，即便我们把这些放在一边，也仍然能够明白保罗的意思，所以只要略加解释就够了。他说，按照神的意思忧愁将生“殷勤”。一个因犯罪得罪神而对自己不满的人，同时必然受到激励而谨慎热切，以求完全脱离魔鬼的锁链，又必加意防备魔鬼的网罗，以免将来失去圣灵的引导，或者被



安稳所误。其次是“自诉”：这里不是指罪人藉否认或减轻过犯，而企图逃避神审判的自我防卫，而是承认自己的罪，求告神的赦免而不是辩白自己有理；正如还未完全自甘堕落的子女，一面承认自己的错误，一面以种种方法，证明他们对父母仍然存着当有的崇敬，而希求免罚；简言之，他们的自诉，不是要证明自己为义和无罪，而只在希求宽恕。自诉继之以“自恨”，即罪人在认识到自己的邪恶以及对神忘恩的时候，心中难过、自责，并且恼恨自己。“恐惧”一词是指我们在想到自己当得的报应，以及神对罪人可怕而严厉的震怒之时，内心感受到的惊恐。因此，我们必定会感觉到的极端不安，不仅操练我们的谦卑，而且使我们在将来更加谨慎。但是，如果他首先提到的“殷勤”或“焦虑”是恐惧的结果，那么，这两者之间的联系是非常明显的。“想念”一词对我来说，相当于“勤勉尽责”和“欣然服侍”，在此方面，我们意识到自己的过失应该是一个有力的刺激。下面的“热心”也与此有关；因为这是指我们在受到这些刺激之后，内心燃烧着的热情。“我做了什么呢？如果神没有先赐下怜悯，那么我真不知道要堕落到怎样的深渊当中了”。最后一样是“自责”，因为我们对自己越严格，对我们的罪行越严厉谴责，就必定越盼望神的恩宠和怜悯。当然，当灵魂充满对神审判的恐惧时，就必然会像报应者一样刑罚自己。毫无疑问，敬虔人会在羞耻、纷扰、呻吟、对自己不满，以及其他通过仔细审视自己的罪而产生的情感当中，感受到刑罚。然而，我们要牢记当有节制，以免我们被忧伤压垮，因为战兢的良心很容易快快陷入绝望。这也是撒但的诡计之一。他看见那些被恐惧压垮的人，便让他们陷入更深的忧愁深渊，永远不能自拔。当恐惧止步于谦卑，并且不失去对赦罪的盼望时，便不至于过度。然而，我们必须按照使徒的吩咐，时刻小心防备，免得极度恐惧，因为这反倒容易使我们在神召我们向他悔改时躲避他。因此，伯纳德很好地劝告：“为罪忧愁确有必要，但是一定不能一直忧愁。我劝你要时常抛弃对自己过去所行之事的悲哀、焦虑的回忆，要愉快、安静地思想神的怜悯。我们要把蜜糖与茵陈混在一起，好叫这有甜味调和的有益的苦汁，可以恢复我们的健康；当你默想自己的卑微时，也要同时想到神的良善”。

十六、现在，我们知道悔改的果子是什么，即对神的敬虔，对人的爱，以及一生圣洁的本分。简言之，人越认真追求自己的生命合乎神律法的标准，他悔改的记号就越确实。因此，圣灵在劝戒我们悔改时，有时候要我们注意律法的所有诫命，有时候又要我们注意第二块法版上的本分；另外还有一些经文，圣灵在定罪人心深处的不洁之后，又说到那证明真诚悔改的外在标志。关于这一点，我在叙述基督徒的生活时再向读者阐明（下文第六章）。这里，我暂不列举先知们讥诮那些企图以轻浮的恪守礼仪来平息神愤怒的人，指出他们只是在拙劣模仿的经文，以及指出外表的纯全行为并不是悔改的主要内容，因为神察看人心的那些经文。所有稍通圣经的人，不需要别人提醒自己就必会明白：当他面对神时，必须先从内心的意念开始，否则便毫无所得。约珥书的经文能够帮助我们明白其他类似经文：“你们要撕裂心肠，不撕裂衣服”（珥 2:13）。雅各亦简洁地教导这两个方面：“有罪的人哪，要洁净你们的手；心怀二意的人哪，要清洁你们的心”（雅 4:8）。这里，雅各先

提出附属部分；然后才指出源头和根本，即必须除去隐藏的污秽，在心中建立敬拜神的祭坛。此外，还有一些外在的操练，我们私下用来使自己谦卑和驯服肉体，并在众人面前见证我们的悔改。这些都是来自于保罗所说的“自责”（林后 7:11）；因为内心痛苦的人必然披上麻布、叹息、哭泣，抛弃一切浮华，离开一切逸乐。这样，那深感肉体的悖逆是何等邪恶的人，必然竭力克制它。另外，所有明白触犯神的公义是何等大罪的人，必然不得安宁，直到他谦卑自己，将荣耀归于神。古时的著述家们在论到悔改的果子之时，常提起这些操练。但是，虽然他们并非以为这些操练本身有悔改的力量，但是请读者原谅我说出我的想法：他们似乎是过于强调这些操练了。我深信：经过审慎的考察之后，大家都会同意我的意见，即他们在两个方面确实已经做得过分：首先，通过极力倡导和过度称赞肉体的修行，他们确实成功地使人们以更大的热情接纳它；但是，这在某种程度上掩盖了那应该更加重视的部分。其次，他们所吩咐的惩戒，大大超过了教会温柔的限度，我们将在别处讨论这一点。

十七、有些人发现圣经频繁提到麻衣、哭泣、禁食等事情，特别是在约珥书中（参珥 2:12），就以为这些是悔改的主要内容；我们必须反驳他们的这种谬妄。在这节经文中，真正讲到悔改的词句是“一心归向我”、“你们要撕裂心肠，不撕裂衣服”。而“禁食”、“哭泣”和“悲哀”并不是悔改的一贯或者必要的结果，乃是特别适合当时的情况。弥迦在预言了那些将要临到犹太人的最悲惨的灾祸以后，劝戒他们不仅通过悔改，而且要通过公开表现出忧伤的记号，使神的怒气转消。按照古时的风俗，罪犯往往以恳求的姿态，留着长须，蓬头散发，穿着粗布衣服，来引起法官的怜悯；照样，在神审判台前的罪人，也穿上破衣来祈求神减轻刑罚。虽然披麻蒙灰也许更加合乎古时的风俗，然而很明显，每当主以失败或灾害严重警告我们的时候，哭泣和禁食也是很恰当的悔改表现。当危险的征候显出时，他是在宣告：他已经整束停当，在某种程度上已经挽弓拔剑要施行报应了。因此，先知在刚刚说过，他们所犯的罪要受到报应之后，劝戒以色列人哭泣、禁食是对的，即显出罪犯所应有的哀伤。现在，当教会的教师看到灾难即将临到会众时，就大声疾呼，要他们速速哭泣禁食，也是恰当的：只是他们必须一直以更大的殷勤和热心催促他们“撕裂心肠，而不是撕裂衣裳”。诚然，禁食并不总是与悔改相随，而是特别为灾难的日子所设。因此，救主将禁食与哀恸相关联，并叫使徒们不必禁食，直到他们与他分离，充满哀伤的日子（参太 9:15）。我说的是正式的禁食。因为基督徒的生活应该一直有俭朴和克己，从而整个一生就像是某种禁食。此题目要留待“教会纪律”时再详细讨论，所以我现在只略略提起。

十八、然而我还要指出：称外在的认罪为“悔改”是不恰当的，不是我已经解释过的“悔改”的真含义。因为外在的认罪，与其说是归向神，还不如说是承认罪行，并祈求免除审判和刑罚。因此，“披麻蒙灰悔改”（太 11:21；路 10:13），仅仅证明在神因我们的大罪发怒时，我们对自己不满。的确，这是一种公开的认罪，在天使和世人

面前定自己的罪，藉此避免神的审判临到我们。当保罗指责那些放纵犯罪之人的懈怠时，他说：“我们若是先分辨自己，就不至于受审”（林前 11:31）。然而，我们并不总是需要公开告诉别人，使他们作我们悔改的见证人；但是，私下里向神认罪是真悔改不可或缺的一部分。如果一方面我们对自己的罪自鸣得意并假冒为善地掩饰它，免得神将其公之于众，另一方面神却应该赦免这样的罪，那么再没有什么比这更不合理的了。我们不仅必须承认每日所犯的罪，还要因为比较严重的过失，进而回忆以前早已遗忘的罪。在这件事上，大卫是我们的榜样（参诗 51）。他既然以新近所犯的罪为耻，就从他成胎的时候开始检讨自己，承认他甚至在那个时候就已经败坏污秽。他不像许多人那样把自己隐藏在众人当中，力图牵扯别人，以减轻过错。大卫不是这样，他坦白承认自己犯罪的重大，承认自己自婴孩以来就败坏了，并且不断恶上加恶。在另一处，他又检讨自己过去的的生活，恳求神赦免他幼年的罪愆（诗 25:7）。当然，除非我们在重负下呻吟，哀叹我们不幸的景况，寻求神的释放，否则不能证明我们已经彻底摆脱了麻木。另外还有一点要注意，神吩咐我们殷勤去行的悔改，与叫那些可耻地堕落，或者放纵自己肆无忌惮地犯罪，或者藉着某种公开的悖逆抗拒神权柄的人从死里复活的悔改，是不同的。圣经在劝戒人悔改时，常说这仿佛是由死入生，当说到百姓悔改时，意即他们离弃了偶像崇拜和别样大罪。为此，保罗为罪人忧愁，因为他们“从前犯罪，行污秽、奸淫、邪荡的事，不肯悔改”（林后 12:21）。我们应该特别留意此区别，免得当我们听说蒙召悔改的人不多时，就放纵苟安，仿佛无需治死肉体一样；其实，那不住引诱我们的堕落的私欲，以及由此不停涌出的罪孽，都使我们永远不能松懈。因此，那些陷入魔鬼的死亡陷阱中、不敬畏神之人当行的特别悔改，并不排除败坏的本性使我们不得不终身实行的寻常悔改。

十九、另外，如果福音的全部总结都包含在悔改和赦罪这两个要点之下（没有比这再确定的了），那么我们岂不明白，主白白地称他的子民为义，同时藉圣灵的成圣更新他们达到真圣洁吗？奉差在基督前面预备道路的施洗约翰宣告：“天国近了，你们应当悔改”（太 3:2）。他劝召人悔改，催促他们承认自己是罪人，承认他们的一切言行在神面前都被定罪，好使他们热切追求治死肉体，并在圣灵里获得新生。通过宣讲神国，他要人们有信心，因为他宣告的那即将到来的“神国”，是指赦罪、救恩、生命，以及我们在基督里得到的其他一切赏赐；因此，其他福音书说：“约翰来了，在旷野施洗，传悔改的洗礼，使罪得赦”（路 3:3；可 1:4）。这岂不是说，所有受罪担压迫而劳苦的人，都应该来在主的跟前，得赦免和拯救的盼望吗？基督也是这样开始传道的。“神的国近了，你们当悔改，信福音”（可 1:15）。首先，他宣告，神怜悯的宝库已经在他里面打开；然后，他吩咐人悔改；最后，他鼓励人信靠神的应许。因此，他简要地总结全部福音说：“基督必受害，第三日从死里复活；并且人要奉他的名传悔改赦罪的道”（路 24:46~47）。同样，在他复活以后，使徒们传道说：“神且用右手将他高举，叫他作君王、作救主，将悔改的心和赦罪的恩赐给以色列人”（徒 5:31）。奉基督的名传悔改的道，就是藉着福音的教义，叫人知道自己的一

切思想、情感和行为，都是邪恶败坏的；因此，他们若要进神的国，就必须重生。传讲罪得赦免，就是教导人，神使基督成为他们的“智慧、公义、圣洁、救赎”（林前 1:30），因基督的缘故，他们在神面前白白称义和无罪。我们前面已经指出，这两种恩典都是藉着信心而得的，然而，因为信心的对象是神的良善，并且罪藉着神的良善得赦，所以应该将它与悔改仔细区别。

二十、另外，正如恨恶罪（这是悔改的开端）使我们第一次认识那位惟独将自己启示给可怜、痛苦、呻吟、劳苦担重担、饥渴、在忧伤困苦中凋残的罪人的基督，照样，如果我们想要常在基督里，就必须一生竭力悔改，直到离开世界。基督来是要召罪人，但是要召他们悔改。他奉差遣祝福那些不配的人，但是通过“叫你们各人回转，离开罪恶”。圣经充满类似的经文。因此，当神赏赐赦罪之恩时，他通常同时吩咐他们悔改，暗示他的怜悯应该使人悔改。他说：“你们当守公平、行公义，因我的救恩临近，我的公义将要显现”（赛 56:1）。“必有一位救赎主来到锡安、雅各族中，转离过犯的人那里”（赛 59:20）、“当趁耶和华可寻找的时候寻找他，相近的时候求告他。恶人当离弃自己的道路，不义的人当除掉自己的意念，归向耶和华，耶和华就必怜悯他”（赛 55:6~7）、“所以你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹”（徒 3:19）。然而我们必须注意，这里神将悔改作为前提条件，并不是说悔改是我们赚得赦免的根据；事实上，因为神已经定意，他怜悯人是为要使人悔改，就向他们指出想要得到神的恩宠就必须追求的目标。因此，只要我们仍被囚在肉身之中，就必须不断与我们败坏本性的各种邪恶，以及我们与生俱来的倾向争战。柏拉图曾经说过：哲学家的生命是为了默想死亡。然而我们可以更加真实地说：基督徒的生命是为了不断努力和操练治死肉体，直到肉体被完全治死，并且神的灵在我们心中作王为止。因此，我认为那些开始对自己极其不满的人已经在敬虔上有极大的长进。然而，他并不裹足不前；而是疾步趋向神并向他叹息，从而在神使他与基督同死和得到基督的生命之后，能够不断思想悔改。毫无疑问，那些真正恨恶罪的人必定如此而行：因为除非人先爱义，否则就不会恨恶罪。此观点再明显不过，在我看来也最符合圣经真理。

二十一、另外，我相信上面的教导已经清楚证明悔改是神的特殊恩赐，不需要再长篇大论地阐述。因此，教会颂扬神的良善，并且充满惊奇地观看，说“神也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命了”（徒 11:18）；保罗吩咐提摩太对非信徒要忍耐和温柔，说“或者神给他们悔改的心，可以明白真道，叫他们这已经被魔鬼任意掳去的可以醒悟，脱离他的网罗”（提后 2:25~26）。神确实宣告说：他喜悦所有人悔改，也同样吩咐所有人悔改；然而，此吩咐的效力取决于重生的圣灵。创造我们，比我们靠自己的力量获得更卓越的本性还要容易。因此，在整个重生过程中，我们被称为“他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗 2:10），不是没有理由的。神藉着重生的圣灵苏醒那些他喜悦拯救脱离死亡的人；这不是说悔改是救恩的原因，而是因为（我们前面已经阐明）悔改与信心和

神的怜悯是不可分离的；就如以赛亚宣告说：“必有一位救赎主来到锡安、雅各族中转离过犯的人那里”（赛 59:20）。这是不变的真理，在热诚敬畏神的地方，圣灵正在执行他的拯救之工。因此，在以赛亚书中，虽然信徒们诉苦并哀叹神离弃了他们，然而他们知道神使人心刚硬才是遗弃的记号。另外，当使徒说背道者没有得救的盼望时，他的理由是：“就不能叫他们从新懊悔了”（希 6:6）；即，神藉着重生那些他不要他们灭亡的人，给他们父爱的记号，并以和蔼面容的光辉吸引他们归向自己；另一方面，对于那些神不赦免他们不敬虔的被遗弃者，神通过刚硬他们的心表明他的怒气。使徒以这种报应警告那些自愿背道的人（参来 10:29）；他们抛弃了对福音的信心、嘲笑神、藐视拒绝他的恩宠、亵渎并践踏基督的血，事实上，竭尽他们所能将基督重新钉十字架。使徒在这里的意思并非如某些刻薄之人所说，所有故意犯罪之人没有得赦的指望，而是指出背道是完全无可推诿的，所以神如此严厉地刑罚那些亵渎、藐视他的人并不足为怪。因为，同一位使徒教导：“论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了，因为他们把神的儿子重钉十字架，明明的羞辱他”（来 6:4~6）。又教导：“因为我们得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就再没有了，惟有战惧等候审判和那烧灭众敌人的烈火”（来 10:25~26）。还有其他一些经文，古时的诺瓦千派通过曲解来支持他们的异端讲论；以致于一些好人恼怒这些经文的刺耳，因此认为希伯来书是完全伪造的，虽然这封书信在各个方面均表现出使徒的精神。但是，因为与我们辩论的人接受希伯来书是圣经，所以要证明上述经文并不支持他们的谬论轻而易举。首先，使徒必定同意主的教导，主说：“人一切的罪和亵渎的话，都可得赦免；惟独亵渎圣灵，总不得赦免”；“今世来世总不得赦免”（太 12:31~32）。除非我们认为希伯来书的著者反对神的恩典，否则我们就必须要相信使徒也同意此抗辩。由此可见，只有一种不得赦免的罪，这罪出于人的疯狂而非软弱，并且清楚表明他是被鬼所附的人。

二十二、然而，这里应该思考何为不得赦免的可怕罪孽。奥古斯丁在某处把它定义为一种无望获赦的、持续终身的顽固邪恶；但是这与基督的话“在这个世界上，这罪不能赦免”不相符合。因为，或者基督说这话是徒然的，或者这罪是今世可能会犯下的。但是，如果奥古斯丁的定义正确，那么人除非执迷至死，否则就不能算是犯了罪。还有人说，人若嫉妒神赐给弟兄的恩典，即是犯了亵渎圣灵的罪；但是，我觉得这种意见也是没有根据的。这里让我们给出正确的定义，在用明达的证据坚固之后，此定义自己就可以轻松推翻其他所有定义。因此我说：那些被神真理的能力所强迫，不能藉口无知，但却纯粹为了抗拒而故意抗拒圣灵的人，就是犯了亵渎圣灵的罪。因为基督为了解释自己所说的话，随即补充说：“凡说话干犯人子的，还可得赦免；惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免”（太 12:32）。马太用“亵渎的灵”一语代替“干犯圣灵”。人怎能干犯了人子，而不同时干犯圣灵呢？是这样：有些人由于无知而攻击他所不明白的神的真理，然而他们若得着启示，就绝不愿消灭神的真理，或者当他们明白基督是主的受膏者之后，就不会再辱骂他；

这就是干犯圣父和圣子的罪。同样，现在有许多厌恶福音教义的人，他们如果真的知道这是福音的教义，必然立即全心崇敬。但是，那些在良心上深知自己所拒绝和指责的是神的道，然而仍然继续指责的人，就是圣经所说亵渎圣灵的人，因为他们竭力反对的光照是圣灵的工作。就像有些犹太人，他们虽然不能抗拒那藉着司提反说话的圣灵，但仍然坚持抗拒（参徒 6:10）。无疑，他们中的许多人这样做，是由于对律法的热忱；但是，似乎还有些人是由于恶意的不敬虔而疯狂地反抗神自己，即反对他们明知是出自于神的教义。主宣布有祸的法利赛人也是这样。他们为了贬低圣灵的权能，就毁谤说这是鬼王别西卜的能力（参太 9:3~4、12:24）。因此，“亵渎的灵”，就是人大胆地、故意地侮辱他的圣名。保罗说：“然而我还蒙了怜悯，因我是不信、不明白的时候而作的”（提前 1:13），否则这些罪就会使他与神的恩典无份，就是这个意思。如果无知和着不信是他得到饶恕的原因，那么，知而不信便不能得赦了。

二十三、如果你适当地留意，就会明白使徒说的并不是人一两次过失，而是被遗弃者弃绝救恩的一贯叛逆。难怪约翰在他的书信中宣告，从选民中出去的人得不到神的赦免（参约壹 2:19）。他所谈论的对象是那些幻想在一度叛离基督信仰之后仍然能够重新归回的人。为了除去他们这种虚假有害的意见，约翰最真确地说：那些明明知道却故意弃绝基督团契的人不能再次归回。然而，弃绝基督团契的人并不是那些仅仅由于生活的不节制而违背神话语的人，而是那些公然拒绝神完整教义的人。诺瓦千派对“离弃”和“犯罪”这两个词的解释有误。他们将“离弃”解释为：人在受了律法关于不可偷盗和不可奸淫的教导之后，仍然不弃绝偷盗或淫乱。然而我认为，这里有一个巧妙的对照，所有的事（与前面说过的相反）都必定是反复发生的，因此所表达的事不是某种具体的邪恶，而是一贯地厌恶神，是指全人的背叛。因此，当他论到那些“已经蒙了光照、尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能”而退后的人时（来 6:4~5），他是指那些存心不敬虔、消灭圣灵的光照、尝过属天话语的滋味又吐出、拒绝圣灵的成圣，并且践踏神的道和来世权能的人。为了进一步解释是哪一种不敬虔，他下面又明确地加上“故意”一词。因为当他说：“因为我们得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就再没有了”（来 10:26），他并不是在否认基督这永远的祭物除掉圣徒的一切过犯（整卷书信在解释基督的祭司职分时，都在明确地宣告这真理），而是说：当人弃绝基督的献祭之后，就再没有其他献祭了。并且，当人公开否认福音的真理时，就是弃绝基督的献祭。

二十四、对于某些人来说，如果人投靠神的怜悯却不蒙赦免，这似乎太过刺耳，并且与神的怜悯不符。这个疑问很容易回答。因为圣经并非说，如果人归向神，他的罪仍然不得赦免，而是完全否认他们会悔改，因为神按照他公义的审判，以永远的瞎眼报应他们的忘恩。后面所举以扫的例子，与我们的教义毫无冲突；以扫虽然流泪号哭，切求挽回长子的名分，却是徒然；与先知的斥责也无矛盾：“他们

呼求我，我也不听”（亚 7:13）。这种呼求并不是真实的归正或者求告神，只是恶人身处灾祸时的焦虑，被迫在意他们从前轻视的事情，即惟有神的帮助才有效果。然而，与其说他们是在恳求，不如说他们是在哀叹自己的损失。因此，先知所说的“呼求”，以及使徒所说的“号哭”，全部只是表示恶人在绝望中经历到可怕的折磨。我们必须留意这一点，否则神就背乎了自己，因他藉先知的口宣告：“恶人若回头离开所做的一切罪恶，……，他必定存活，不至死亡”（结 18:21）。显然（正如我前面的论述），除非人先蒙恩，否则他的心不会变好。神关于那些求告他之人的应许永不落空；但是，被遗弃者明知他们必须寻求神才能脱离灾祸，然而却躲避不来到神面前，所以，这种使他们心烦意乱的盲目折磨是不恰当地称为“归正”或“祷告”。

二十五、但是，因为使徒宣告：虚假的悔改不能平息神的愤怒，所以也许有人会问：亚哈王是如何得到赦免并逃脱神对他的刑罚的呢？（参王上 21:28~29）。因为他似乎只是突然惊恐，后来又继续走他的老路。他的确披上麻衣，将灰扬在身上，睡卧在地上，并且（按照圣经的见证），在神面前谦卑自己。当他的心仍旧顽梗并充满邪恶的时候，撕裂衣服无足轻重，然而，我们看到神转意怜悯他。我的回答是：虽然假冒为善的人偶尔会暂时得到释放，然而神的烈怒仍然在他们身上，而且，他们得到释放并不是因为他们自己的缘故，而是作为榜样教导众人。因为除了没有在世上受到刑罚之外，亚哈的刑罚减轻于他有何益处呢？神的咒诅虽然是隐藏的，却仍然在他的家中，至终他自己也永远灭亡了。以扫的情形也是如此（创 27:38~39）。他虽然被神拒绝，但他的哭泣博得了暂时的福分。然而按照神的宣告，属灵的产业只能由两弟兄之一拥有，并且雅各被拣选而非以扫，这样，以扫被排斥在神的怜悯之外；但是，作为卑微的人，以扫仍然获得了安慰，即领受天上的甘露和地上的肥土。以上的教导应当作为我们众人的借鉴，使我们更加愿意追求真诚的悔改，因为，无疑神必赦免所有真心归向他的人，因为神的怜悯甚至临到那些带有神不悦记号的不配的人。另外还教导我们，所有硬着颈项、心里刚硬、轻看和轻视神严重警告的悖逆之人，将有何等可怕的审判在等待着他们。照样，神也常常向以色列民伸手，救他们脱离灾祸，虽然他们的呼求是假装的，他们三心二意、不守约定，因为神自己在诗篇中埋怨他们立即重回老路（参诗 78:36~37）。但是，神因其仁慈和宽容，要带他们真诚地悔改，或者使他们无可推诿。然而，神暂时不施行刑罚，并不表示神永远不再施行。他反而常常更加严厉地刑罚假冒为善者，为要表明他是何等厌恶虚伪。但是，正如我前面指出，神提供了一些他愿意赦免的例子，好激励敬虔人修正自己的生活，而对于那些一直用脚踢刺之人的骄傲，必要被更重地定罪。

#### 第四章 经院派对悔改的胡乱解释距离纯洁的福音甚远。认罪和补赎

本章可以分成。(一)、前文已经解释了悔改的正统教义，本章反驳虚假的教义；同时总括经院神学家们的教义，第一段。(二)、考察此教义的各个部分。痛悔，第二段及第三段。告明/认罪，第四段至第二十四段。补赎，第二十五段至本章结束。

段落梗概：

- 一、经院神学家们在悔改教义上的错谬。(一)、定义错误。四种不同定义。(二)、荒谬的分解。(三)、虚妄、令人困惑的问题。(四)、作茧自缚。
- 二、反驳经院神学家们的虚假教义。痛悔。考察他们的观点。
- 三、真正的痛悔。
- 四、秘密认罪。是否有神的权威。圣典学者和经院神学家们的论证。基于犹太教的寓意论证。两个回答。基督差遣麻风病人去见祭司的原因。
- 五、另一个寓意论证。回答。
- 六、由两节经文得出的第三个论证。解释这些经文。
- 七、证明告明没有神的权威。基督复活之后近一千两百年是自由进行的。性质。何时成为教会律。从教会的历史证实。古时秘密认罪的表征仍然存在于天主教徒之中审判他们。君士坦丁堡教会废除了告明。
- 八、许多论述表明，屈梭多模不赞成这种告明/认罪方式。
- 九、反驳虚假的认罪，思考神的道所吩咐的认罪。旧版本的错误翻译。圣经证明应单单向神认罪。
- 十、秘密认罪的果效归给神。另一种认罪归给人。
- 十一、后来的两种认罪形式——即公开和私下。平常和特殊的公开认罪。用途。认罪和公祷的异议。回答。
- 十二、两种私下认罪。(一)、由于我们自己的原因。(二)、由于邻舍的原因。前者的用途。从教会的忠实牧者获得的巨大帮助。程序。小心运用。
- 十三、基督推荐后者。包含的内容。圣经不认可其他认罪方式。
- 十四、在这三种认罪中行使的钥匙权。此钥匙权在公开认罪和赦免中的效用。小心运用。
- 十五、天主教关于告明/认罪的错谬。(一)、吩咐需要对每一件罪进行告明。(二)、虚构的钥匙权。(三)、释放和捆绑权的强辩。(四)、释放和捆绑的职事授予谁。
- 十六、反驳第一个错谬，因为不可能如此告解，用大卫的见证证实。
- 十七、用良心的见证进一步反驳。不可能遵行这最苛刻的义务。必然会导致绝望或冷漠。诉求良心证实前述标志。
- 十八、通过类比反驳第一个错谬。整个反驳的要旨。第三个反驳，立下最确实的认罪法则。解释此法则。回答三个异议。
- 十九、第四个异议，即秘密认罪没有伤害人，甚至是有用的。回答，揭露拥护此错谬之人的假冒为善、虚假、不敬虔和可憎意见。



二十、反驳第二个错谬。(一)、神父不是使徒的继承者。(二)、他们没有圣灵,惟有圣灵才是钥匙权的仲裁。

二十一、反驳第三个错谬。(一)、他们不知道基督的命令和应许。他们废弃神的道,陷入不计其数的荒谬见解之中。

二十二、反驳第三个错谬的异议。回答,归纳天主教徒的荒谬意见。

二十三、反驳第四个错谬。(一)、将待决的判断作为论据。(二)、颠倒教会纪律。回答三个异议。

二十四、总结反驳此虚构认罪是整个讨论。

二十五、补赎,诡辩者将其作为悔改的第三步。错谬和虚假。反驳这些意见:(一)、赦免。(二)、白白赦免。(三)、神摧毁罪孽。(四)、藉着基督和因为基督。不需要我们补赎。

二十六、异议,限制基督的恩典和效力。使徒约翰和施洗约翰的回答。这些回答的逻辑推论。

二十七、补赎违背两点。首先,损害基督的尊荣。其次,良心不能平安。异议,限制慕道者的赦罪,反驳。

二十八、异议,基于小罪与大罪的主观区别。此区别侮辱神且与圣经不符。回答,指出小罪的真正区别。

二十九、异议,基于罪疚与刑罚的区别。回答,用若干经文阐明。奥古斯丁的名言。

三十、回答,基于对基督受死的效力的考察,以及律法下的献祭。我们真正的补赎。

三十一、异议,曲解六处经文。关于神双重判断的观察意见。(一)、为了刑罚。(二)、为了改正。

三十二、由此产生两个区别。异议,神经常向选民发怒。回答,神使他的子民受苦并不表示不怜悯他们。用他的应许、圣经、教会的一贯经验证实这一点。被遗弃者与选民所受刑罚有别。

三十三、第二个区别。被遗弃者受刑罚是将来要受永远刑罚的开端;选民受刑罚是为了使他们悔改。用经文和教父们的论述证实。

三十四、此教义对信徒的两个用途。在患难中,信徒能够相信神虽然生气,但是仍然眷顾他。被遗弃者在他的刑罚中,看到最终灭亡的序曲。

三十五、异议,关于大卫所受刑罚,回答。为何所有人均受惩戒。

三十六、异议,基于其他五段经文,回答。

三十七、继续回答。

三十八、异议,基于教父们的论述。用屈梭多模和奥古斯丁的话作答。

三十九、这些补赎与教会的和平有关,与神的宝座无关。经院神学家们歪曲了一些糊涂修士的荒谬陈述。

一、现在,我要考察经院派的诡辩家们关于悔改的教导。我会尽量简短地讨论;因为我无意讨论每一个要点,免得所写的这一部教义纲要书过于冗长。他们把一个并不复杂的题目,弄得非常混乱,人一旦踏进他们的泥泽一步,就再难以自拔。

首先，他们对悔改所下的定义明显表明他们从来不知道什么是悔改。他们紧紧抓住教父著作中的一些陈述，但是这些陈述却丝毫没有说明悔改的性质。例如，“悔改是为自己所犯的罪哭泣，并且不再犯那让人哭泣的罪”。还有，“悔改是为过去的罪行悲伤，并且不再犯那引起悲伤的罪”。还有，“悔改是一种悲哀的报应，因为以前所犯的罪而刑罚自己”。还有，“悔改是人对自己所犯或者同意的罪，产生内心的悲哀和灵魂的痛苦”。即便我们承认教父们所说的这些话是对的（其实如果想要辩论，也不难驳倒），他们也不是想要来描述悔改，而是只想劝戒悔罪者不要再次犯下他们已经脱离的罪。但是，如果我们要把所有这类描述都当作定义，那么其他意见也应该加上。例如，屈梭多模说：“悔改是医罪的良药，是天上赐下的恩赐，是值得羡慕的美德，是超越律法能力的恩典”。另外，他们后面提出的教义，比他们的定义更差。因为他们拘守外在的操练，以致读者从他们长篇累牍的著作中所看到的，只是把悔改当成一种刻苦的修行，一面制服肉体，一面刑罚罪行；至于真正改变生命的内心的重生，却奇怪地从未谈起。的确，他们慷慨地对各种痛悔高谈阔论，叫灵魂顾虑重重、焦躁异常；在他们已经深深伤害心灵之后，又再用蜻蜓点水般的仪式来医治心灵的全部苦毒。他们这样奇怪地定义了悔改以后，又把它分为内心的痛悔、口头的告明和善工的补赎。这种分法并不比他们的定义更合逻辑，而他们倒好像是终身研究三段论法似的。如果有人根据这个定义争辩说（这是辩证学家盛行的论证方法）：一个人可能会为他过去所犯的罪哭泣，并且再不犯让他哭泣的罪；可能会为他过去的恶行悲伤，并且不再做让他悲伤的恶；可能会为自己过去犯下的罪忧伤和惩罚自己，虽然口头没有认罪，——那么，他们将怎样替自己的区分辩护呢？因为，如果人可能会真正悔改而不在人面前认罪，那么悔改不必告明也可存在。如果他们回答说，这样区分是把悔改视为圣礼，或者是指那没有包含在他们定义之中的最完全的悔改，那么错不在我；只能怪他们的定义不清不楚。按照我的愚见，在讨论任何事物时，所有辩论都当从定义入手，并以之为整个讨论的关键和基础。但是，我们可以承认这是宗师们的自由；现在，让我们按照他们的次序审视各个部分。我忽略了他们郑重其事提出的几件所谓奥秘的事情，因为实在轻浮，这并不是我疏忽。他们自诩敏锐、精微的所有讨论要点，并不很难应对；但是我认为不用这些荒谬意见毫无意义地麻烦读者，是我的神圣本分。从他们提出、热烈讨论并困惑不解的问题中可以明显看出，他们高谈阔论的是自己完全不明白的事。例如，当人为一种罪表示悔改，同时又顽梗地犯其他的罪时，这样的悔改是否得神的喜悦呢？还有，神的刑罚是否有助于补赎？还有，大罪是否可以多次悔改。关于这一点，他们大胆、邪恶地认为，每天的悔改仅限于小罪。另外，他们还替哲罗姆一句大错特错的话极其困扰，哲罗姆说：“悔改是沉船之后的第二块木板”。这表明他们从未从蒙昧中惊醒，甚至还没有看到自己所犯之罪的千分之一。

二、我希望读者明白，这里不是在辩论无足轻重的小事，而是关乎最重要的事情——即罪得赦免。他们要求悔改当有内心的痛悔、口里的告明和行为的补赎，就是在教导，这三件事是罪得赦免所必需的。如果在真信仰的整个范畴之内，有什么事

是我们必须知道的，那么最重要的事情之一即是——彻底明白我们需要按照什么方法、什么法则、什么条件，有什么便利或困难，能够得以免罪。除非我们对这件事有确切、明白的认识，否则良心便不会有平安，就不能与神和好，就没有确信或安稳，而是恒常战抖、犹疑、烦躁、沮丧，因此害怕、仇恨和躲避神的面。如果罪得赦免真要根据他们所说的那些条件的话，那么，我们的景况就是最惨苦不幸的了。他们把痛悔当作蒙赦的第一步，并且强求人行完全的痛悔；但是他们又没有决定，人在什么时候能够确信已经履行了适当程度的这种完全痛悔。我承认，我们有责任有力地、不停地催促每一个人切切地为罪哀叹，从而激励他更加憎恶罪恶。因为“忧愁就生出没有后悔的懊悔来，以至得救”（林后 7:10）。但是，如果要求人有与罪的严重性相称、又足以使人确信蒙赦的忧愁，那么，可怜的良心必定凄惨地深感困惑和承受折磨，因为它知道需要为罪有相当的痛悔，然而却不知道何为合宜的痛悔程度，以便它能够确定是否已经做了完全的偿付。如果他们说，我们应当尽力而行，我们就仍然又回到这一点上；因为人什么时候竟敢对自己说他已经为罪尽力悲伤了呢？因此，当良心在与自己持久争战却没有找到安息之所以后，就勉强自己忧伤和挤出几滴眼泪，以完成所应有的痛悔，好在某种程度上获得一点儿慰藉。

三、如果他们说我诽谤，那么请举出一个人来，他既没有被此痛悔的教义逼至绝望，也没有通过假装的悲伤而不是真正的悔恨，来竭力逃避神的审判。我们已在别处指出，人不可能没有悔改即得蒙赦罪，因为只有被罪恶感折磨和刺伤的人才能真诚地恳求神的怜悯；但是，我们同时还要补充，悔改不是赦罪的原因。他们视为本分的那些灵魂的折磨，我们也放到一边。我们的教义是：罪人不关注自己的悔恨或眼泪，而是单单定睛神的怜悯。我们只想指出：基督呼召的是“劳苦担重担的人”，因为他“叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；……，安慰一切悲哀的人”（太 11:28；赛 61:1~2；路 4:18）。因此，法利赛人被排除在外，因为他们充满自己的义，认识不到自己的贫穷；轻慢的人也被排除在外，因为他们不在意神的愤怒，不为他们的邪恶寻求救法。这些人既不劳苦也不担重担，既不伤心、被掳，也不是被囚。教导完全的痛悔赚得赦罪（罪人永远不可能有完全的痛悔），与指教罪人渴求神的怜悯，这两者之间有极大的不同；在使罪人认识到他的惨苦、混乱、疲惫和被囚之后，便可指示他应到何处寻找安慰、安息和自由，总之，教导他谦卑地归荣耀给神。

四、认罪一直是圣典学者与经院神学家们激烈辩论的一个题目；圣典学者坚称认罪有神的权威，而经院神学家们则持相反的意见，主张认罪仅仅是教会法的吩咐。在此论战中，经院神学家们表现出极大的厚颜无耻，他们粗暴地曲解为了支持自己的意见而引用的每一节经文。当他们看到即使这样仍然不能达到目的的时候，这些希图被人视为特别敏锐的人就遁避说：认罪（告明）就实质而言有神的权威，但是在后来通过教会法而获得其形式。在圣典学者中间，最愚蠢的一些人强辩说，认罪（告明）有神的权威，因为圣经说：亚当，“你在哪里？”（创 3:9）；并且抗辩也有神的权威，因为亚当这样回答就仿佛是在抗辩：“你所赐给我、与我同居的女人”

(创 3:12) ;但是实际上,这两者都是从民法获得其形式。现在,让我们考察他们根据什么论证证明此认罪,包括正式和非正式,都是神的命令。他们说,主吩咐麻风病人去见祭司(参太 8:4)。然则怎么样呢?难道主是吩咐他们去认罪吗?有谁曾经听到说,神设立利未祭司听人认罪呢?这里,他们求助于寓意解经。摩西律法设立祭司是为了辨别麻风病;罪是属灵的麻风病,所以应由祭司进行分辨。在我回答之前,我要顺便问一个问题,如果这节经文使祭司成为属灵麻风病的法官,那么他们为什么胆敢声称有肉体麻风病的裁判权呢?事实上,这不是在视圣经为儿戏吗?律法赋予利未祭司以麻风病的裁判权;让我们把这运用到我们自己的身上。罪是属灵的麻风病;让我们也把这运用到我们自己的身上。现在我要给出我的回答:祭司的职任既已更改,律法也必须更改(希 7:12)。所有祭司的职任都已经转交给基督,并且已经在他里面成全和终结了。因此,祭司职任的所有权利和尊荣都已经惟独归给基督了。如果他们如此钟意于寓意解经,那么何妨以基督为惟一的祭司,并将全部管辖权均置于他的治下呢!我们愿意立即赞同这一点。此外,他们的寓意解经还有不合理之处;即将纯粹的民事条例归为礼仪。那么,基督为什么吩咐麻风病人到祭司那里去呢?是免得祭司指控他违背律法,因为律法命令被治愈的麻风病人来到祭司面前,通过献上祭物而得洁净。基督命令已经洁净的麻风病人去做律法所要求的事情。“只要去把身体给祭司察看,又要为你得了洁净,照摩西所吩咐的献上礼物,对众人作证据”(路 5:14)。当然,此神迹应该对他们作证据;他们以前宣告他们是麻风病人;现在,他们又宣告他们已被治愈。不论他们是否愿意,他们都不得不成为基督神迹的见证人。基督允许他们考察神迹,他们不能否认;然而,因为他们仍然要巧言诡辩,所以此神迹也是给他们的见证。因此圣经说“这天国的福音要传遍天下,对万民作见证”(太 24:14)。还有,“并且你们要为我的缘故被送到诸侯君王面前,对他们和外邦人作见证”(太 10:18);即,为使他们在神审判的日子更加认罪。但是,如果他们更愿意采纳屈梭多模的观点,那么他也指出,基督这样做是为了犹太人的缘故,免得犹太人视他为违犯律法。但是,既然基督宣告说他将祭司执行律法的权利完全留给他们,那么我们羞于在如此清楚的事情上再诉求任何人的权威;并且这些祭司是福音公开的敌人,如果不堵住他们的嘴,就总是喋喋不休地攻击福音。因此,天主教的神父们如果想要保留此职分,就是公开与那些必须迫使他们闭嘴才不讲谤基督的人同伙。因为基督的真正仆人与此职分无干。

五、他们的第二个论证也出自同一泉源,即寓意解经;仿佛寓意解经在确立教义上有很大用处似的。但是,如果我不能证明我可以给予这些比喻以更加合理的意义,那么就让他们认为寓意解经能够确立任何教义罢。他们说,主在复活拉撒路之后,命令门徒“解开,叫他走!”(约 11:44)。首先,他们的这一陈述是不正确的;圣经没有记载主这样对门徒说;更加可能的是,他是在向旁边站着的犹太人说这话,从而使此神迹绝没有作弊的嫌疑,并且从他没有触摸拉撒路、只用一句话就使死人复活这件事上,他们能够清清楚楚看到他的权能。同样,我认为主为了除去犹太人的一切猜疑,就要他们滚开石头,嗅到尸臭,看到死亡的确切迹象,看到

拉撒路只凭主话语的能力就站起，并且在他复活之后最先触摸他。这也是屈梭多模的观点。但是，即便承认这话是对门徒说的，他们又能证明什么呢？主赐给使徒释放的权力吗？如果我们这样诠释其寓意说，主藉着此标记教导他的跟随者释放那些他赋予了生命的人，岂不是要恰当、巧妙地多吗？这即是说，不要纪念他们已经被主赦免的罪，不要以主已经赦免的人为罪人，不要再继续责备那些主已经宽恕的人，不要严厉惩罚，因为主自己是怜悯、愿意赦免的神。当然，当审判者严重警告说，他将无情地对待那些过于严厉和残酷之人的时候，最能促使我们饶恕别人。现在，让他们四处兜售他们的寓意解经罢。

六、现在他们更加逼近，用他们以为明显对自己有利的经文来支持他们的观点。即那些叙述犹太人到施洗约翰面前承认自己的罪，以及雅各吩咐我们彼此认罪的经文（参雅 5:16）。那些希望受洗的人认他们的罪并不奇怪。前文已经提到，约翰传悔改的洗礼，用水施洗而领人悔改。那么，除了那些承认他们是罪人的人以外，他还能给谁施洗呢？洗礼象征着罪得赦免；除了那些承认自己是罪人的人以外，谁能够接受这罪得赦免的象征呢？因此，他们承认自己的罪好能够领洗。雅各吩咐我们彼此认罪也有很好的理由。但是，如果他们能够注意雅各接下来所说，就会明白这节经文其实根本不支持他们。他的话是：“你们要彼此认罪，互相代求”（雅 5:16）。他将彼此认罪和彼此代求连在一起。如果我们单单向神父认罪，那么我们也要单单为他们代求。甚至从雅各的话还可以推论说，惟有神父才能认罪。雅各说我们要彼此认罪，必然是向那些能够聆听别人认罪之人说的。原文为“*allelous*”，意即彼此、轮流，或者有来有往。但是，只有那些有资格听人认罪的人，才能够互动地认罪。既然他们说惟独神父才有听人认罪的特权，那么我们也必须将互相认罪的任务单单留给他们。因此，让我们抛弃这类轻浮的荒谬意见，领受使徒明白、简单的含义；首先，我们应该互相交流我们的软弱，好互相领受建议、体谅和安慰；其次，当我们知道弟兄的软弱时，就为此向主祷告。那么，既然我们切切承认神的怜悯，又为什么引用雅各来反对我们呢？没有人在承认自己的悲惨之前就能认识到神的怜悯。事实上，我们宣布所有在神面前、在天使面前、在教会面前，简言之，在所有人面前，不承认自己是罪人的人，都当受到咒逐。“圣经把众人都圈在罪里”（加 3:22；参罗 3:9），“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”（罗 3:19），惟独神为义和该被高举。

七、他们竟敢坚持说，他们所说的告明/认罪是神设立的，我很诧异这样的厚颜无耻。我们承认，告明的出现非常早老；但是我们可以轻而易举地证明，此告明一度是自由进行的。甚至根据他们自己的记录也能确知，在英诺森三世（1198~1216）之前，并没有执行有关的教会法或法规。可以肯定的是，如果曾经有更加古老的教会法，那么他们必定会牢牢抓住，而不会满足于拉特朗大公会议颁布的教令，而使自己甚至成为孩童的笑柄。在其他事情上，他们毫不犹豫地杜撰虚构的教令，归给最早的大公会议，好通过景仰古制蒙蔽愚蒙人的眼目。在这件事上，他们竟然没有想到行此骗术，因此，他们自己见证说，自从英诺森三世装上笼头并强制信徒告明，至今还不到三百年。且先不说时间，所用语言的鄙俗就已经摧毁了此

法律的权威性。当这些好心的教父们吩咐所有男女必须一年一次在自己的神父面前认罪时,一些风趣的人幽默地提出异议说,此训诫只对两性人有效<sup>1</sup>,并不适用于任何男人或女人。他们的弟子们甚至更加荒谬,竟然不能解释何谓“自己的神父”。就让教皇雇佣的所有乌鸦们尽情聒噪罢,我们主张基督不是此强迫人们列举诸罪的法律的创始者;事实上,在基督复活一千两百年之后,才出现了此种法律,因此,这种暴虐在敬虔与教义均已灭绝,并且伪装的牧者恣意妄为之后才得以引入。在历史学者与其他古时著述家的著作中有清楚的证据,表明这是主教们设立的玩弄手腕的纪律,而不是基督或使徒制订的法律。我只引用众多论述中的一段,并且这不是模糊的证据。索莫门 (Sozomen) 说,西方教会认真遵守主教们的这一设立,特别是在罗马;这就暗示此设立不是所有教会共有的习俗。他还说,特别任命了一位长老来负责此事。这就充分驳斥了他们说神将此职能的钥匙权不加分别地交给整体神职人员的虚假,因为此职能不是所有神父共有的,而是特别属于主教任命的一位牧师。他就是现在每个主教坐堂里面的那一位忏悔师,对信徒的大罪有裁判权,并责备他们以儆效尤。后面他又补充说,这一习俗在君士坦丁堡亦存在,直到发现一位主妇假借认罪,与一位执事私通为止。由于此项罪行,该教堂的主教内克塔留斯——以其博学和圣洁而闻名——就废除了告明的习俗。现在,请这些蠢驴竖起耳朵注意听。如果秘密认罪是神的律法,那么内克塔留斯何敢废除或更改呢?内克塔留斯是属神的圣洁的人,为所有古教父们所认可,难道他们要指控他为异端和分裂吗?如果这样,那么他们也得同时定罪君士坦丁堡教会,因为索莫门肯定地说,告明的习俗在君士坦丁堡不是仅仅中断了一段时间,而是一直废止到他的时候。事实上,他们不仅需要指控君士坦丁堡背道,而且还必须指控所有东方教会,因为所有东方教会都轻视了他们坚称所有基督徒都必须遵守的神圣不可侵犯的律法。

八、屈梭多模生活在君士坦丁堡,是君士坦丁堡教会的主教,在许多论述中清楚见证此项废除,而他们竟然持相反的主张实是奇怪;屈梭多模说:“承认你的罪,好得以涂抹;如果你羞于向人说出你所犯的罪,那么每天在灵魂里面承认。我不是说,你应该向兄弟承认好让他责备你,而是要向神承认好让他医治你的罪。在你的床上承认罪,使你的良心可以每天承认它的罪孽。”又说:“然而,并不需要在见证人面前认罪;在你自己的思想中考察你的过犯;在没有见证人的时候做判断;单单让神看到你在认罪。”又说:“我不要你在弟兄眼前公开认罪;我不强迫你向人暴露出你的罪;在神面前反省并敞开心。向神露出你的伤口,他是最好的医生,让他医治你。要向并不斥责你、而是最慈悲地医治你的那一位陈明。”又说:“当然不要告诉人,免得他责备你。你也不是必须要向弟兄认罪,他可能会把它公开;而是要把你的伤口给主看,他会照顾你,他是良善的,并且他能够医治。”后面,他这样说出神的意思:“我不要你来到舞台中间,好有许多的见证人;只要在私下里将你的罪单单告诉我,我会医治你的创疾。”难道我们能说,屈梭多模这样论述是如此轻率,竟至使人的良心脱离神的律法所捆绑的锁链吗?绝非如此;他知道神

<sup>1</sup> 译注:纯粹是教令原文语言上的打趣。

的道根本没有这样吩咐，所以断不敢要求我们如此行。

九、为使整件事情更加明了，我们应该首先忠实地说明神的道所教训的是哪一种认罪，然后我们要补述他们的捏造，当然不是他们的全部捏造（当真是海水不可斗量），而只叙述其中包含秘密认罪教义的捏造。这里，如果不是为要暴露他们的厚颜无耻，竟然将圣经上关于赞美神的事，转用到他们自己的专制法令上，否则我也羞于指出，以前的翻译家常常把“赞美”一词译为“认罪”，这是甚至连最无学的人也熟知的。为了证明认罪有使心灵快乐的果效，他们引用诗人的话，“用欢呼称赞的声音”（诗 42:4，天主教钦定拉丁文通行本圣经为“用欢呼和认罪的声音”）。如果这种经文变形可以接受的话，那么我们就可以从任何经文中歪曲出任何教义来了。但是，敬虔的读者们请反思，因为他们已经丧失了一切廉耻，神就按照公义的报应，任凭他们被自己悖逆的心智支配，使他们的大胆更加可憎。如果我们满足于圣经单纯的教义，就不会被这种曲解误导。圣经规定了一种认罪的方法；这即是：既然赦免、忘记和涂抹罪的是主，那么我们就该向他认罪，好得着赦免。他是医生，因此让我们向他展示创伤。他被我们冒犯伤害，因此让我们寻求与他和好。他是人心的鉴察者，知道人所有的意念，因此让我们快快向他倾诉内心。最后，是他召请罪人，因此让我们来到他面前，不要迟疑。大卫说：“我向你陈明我的罪，不隐瞒我的恶。我说：‘我要向耶和华承认我的过犯。’你就赦免我的罪恶”（诗 32:5）。大卫另一段认罪的话说：“神啊，求你按你的慈爱怜恤我”（诗 51:1）。但以理这样认罪：“我们犯罪作孽，行恶叛逆，偏离你的诫命典章”（但 9:5）。这种认罪的例子在圣经上随处可见，如果尽数引用就要集成一大部书籍。约翰说：“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪”（约壹 1:9）。我们应该向谁认罪呢？当然是向神；——即我们存着痛苦谦卑的心，俯伏在他面前，诚心自责和定自己的罪，求他因为他的良善和怜悯而赦免我们。

十、所有诚心在神面前这样认罪的人，无疑也会随时在人面前认罪而宣扬神的怜悯。他不满足于把自己内心的隐秘只向一个人述说一次，而是时常公开在全世界面前，坦白地述说他自己的羞耻，以及主的伟大和荣耀。因此，大卫在被拿单控告之后，良心刺痛，就在神和人面前认罪说：“我得罪耶和华了”（撒下 12:13）；即我现在不找借口，也不逃避；所有人都必须判断我为罪人；那些我希望只有主知道的事，现在我在人前暴露。因此，在暗中向神认罪之后，又自愿地在人面前认罪，为要归荣耀给神或者使我们更加谦卑。因此，主在古时就吩咐以色列民要重复祭司所说的话，在圣殿里公开承认他们的罪孽（参利 16:21），因为他预先知道，必须有这样的帮助才能使每个人对自己有公正的认识。并且我们也应当藉着承认自己的悲惨，在我们中间和全世界面前彰显神的怜悯。

十一、这种认罪应该平时在教会中举行，以及在特殊情形下，当会众共同犯了某罪时，特别地举行。对于后一种，有在以斯拉和尼希米的权柄和引导之下，全以色列民举行的严肃认罪为例（参尼 1:6~7）。他们长久被掳、圣殿遭毁、信仰受到压制，是因为背叛神而一起受到的刑罚，所以他们若不先承认自己的罪，就不能正确地承认蒙救的福分。如果在全体会众之中，有时候有几个无辜的人，也属无关

紧要；他们也不应自夸健康，因为都是有病之躯的肢体。事实上，他们也不免沾染一些污点，承受一部分的咎责。因此，每当我们遭遇瘟疫、战争、饥荒或其他灾祸时，如果我们有本分哀恸、禁食，以及做其他知罪的表示，那么绝不能忽视认罪，因为这是其他所有表示的根基。主明确称赞平常的认罪，所有思想其功用的明智人绝不敢妄言不许。在每一个圣会中，我们都是站在神和天使面前，因此除了承认我们自己不配以外，还应该怎样开始敬拜呢？但你也许会说，这是每次祷告时所做的事；因为我们每当祈求赦免时，就是在认罪。我承认这一点。但是，如果你想到我们是何等马虎、迟钝、懒惰，那么你也得同意我所说，如果基督徒通过某种正式的认罪方法操练谦卑，则将是很有益的规矩。虽然主吩咐以色列民的礼仪属于律法训诲的一部分，但是这事本身仍然在某种程度上适用于我们。实际上，所有有规有矩的教会均遵行一个有益的习俗，在每个主日，牧师以自己 and 会众的名义承认所犯罪孽，并祈求主的赦免。简言之，认罪是打开祷告之门的钥匙，不论是个人的私下祷告，还是全体的公开祷告。

十二、圣经承认另外两种私下认罪。一种是为我们自己的缘故而行的，如雅各所说，我们应该“彼此认罪”（雅 5:16）；他的意思是，通过彼此暴露弱点，我们可以互相提出建议和安慰。另一种认罪是我们为邻舍的缘故而行的，如果邻舍由于我们的过失而受到任何伤害，那么我们就当这样来平息他的怒气并且与他和好。对于前一种认罪，虽然雅各没有特别指定一位我们吐露心襟的人，所以给我们自由向教会中最适当的人认罪，但是一般说来，牧师比其他人更有资格，所以我们应该主要向牧师认罪。我说牧师更加合适，是因为主通过呼召他们担当牧职，藉着他们的口教导我们制服和纠正我们的罪，并从赦罪的盼望中得着安慰。正如神将彼此劝戒和责备的本分交给所有基督徒，但是他特别吩咐牧师如此行；照样，我们应该互相安慰，互相坚立对神怜悯的确信，但是我们知道，神指派牧师作为罪得赦免的见证人和保证人，使我们的良心确信赦罪，因此圣经说他们赦免罪和释放灵魂（参太 16:19、18:18）。当你听到他们有此职事时，当知道这是为了你的益处。因此，每一位信徒均当记得，如果他的内心被罪恶感深深折磨、极度痛苦，以至没有外力的援助就不能脱离，那么他不应当忽略神为他预备的救法——即向自己的牧师私下认罪以求解脱，并且私下恳求他的帮助以获得安慰，因为以福音的教义公开或私下安慰神的子民是牧师的职责。但是，我们应该一直保持节制和适度，免得在神没有明确规定的事情上，使良心负轭。因此，这种性质的认罪应当自由，不可勉强所有人行，而只是推荐那些觉得有此必要的人这样做；其次。甚至对于那些自己觉得必需要认罪的人，也不可用任何训诫来强求或用巧计引诱他们列举所有罪行，只要到他们认为对自己有益，并且可以得到全部安慰益处的程度即止。忠实的牧师应该避免在服侍时出现专制或使一般人陷入迷信，因此不仅必须使教会拥有此自由，而且要竭力卫护此自由。

十三、关于另一种形式的认罪，救主在马太福音中说：“所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物”（太 5:23~24）。这样，我们必须藉着认罪和恳求赦免，来恢复那因我们犯罪而中



断了的爱。那些因犯罪而得罪了全教会的人，他们的认罪也包含在这一类中（上文第十段）。如果基督认为得罪了一位弟兄尚且如此严重，甚至在他藉着合宜的补赎与弟兄和好之前，不可在坛前献上礼物，那么，人倘若以某种邪恶的榜样得罪了整个教会，当然要更加认罪，好与教会和好了。因此，哥林多教会的信徒在谦卑地顺服责备之后，就恢复了团契（参林后 2:6）。这种形式的认罪在古代教会中即已存在，例如西普里安说：“他们在适当的时候悔改，然后他们认罪，在主教和神职人员接手之后，允许参加圣餐”。除此之外，圣经没有教导其他的认罪形式或方法，我们不可再新铸任何锁链捆绑良心，因为基督严严地禁止捆绑良心。同时，羊群在参加圣餐之前，应当先到牧者面前，我毫不反对如此行，并且很希望各教会这样遵行。因为那些良心受痛苦的人可以由此得益，并且那些需要劝戒的人可以由此得着规劝；倘若能够一直小心避免发生专制和迷信的话。

十四、钥匙权在下述三种认罪中行使，（一）、整个教会严肃地承认过犯，祈求宽恕；（二）、个人犯了明显的罪而得罪会众之后，宣告悔改；（三）、当信徒因为良心不安而请求牧师的帮助时，向牧师表露他的软弱。至于冒犯的解除，情况就不一样了。因为虽然也想求得良心的平安，但其主要目的是消除仇恨，用和平彼此联络，与弟兄重新合而为一。但是，绝不可以轻看我所提到的益处，好使我们更愿意承认自己的罪。因为当全教会站在神的审判台前，承认她的罪，惟独投靠神的怜悯时，如果有基督的使者在场，他被授予了和好的权利，并且从他口中能够听到罪得赦免的宣告，那么这着实不是一个寻常的安慰。当这位使者以合宜的次序和崇敬履行职责时，钥匙权的效力应当受到称颂。同样，当人一度与教会疏离之后，他得到赦免并再与弟兄合一，所经验的是何等大的幸福！因为知道那赦免他的正是基督所说“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了”（约 20:23）。另外，当那些需要特别医治其软弱的人提出要求时，私下宣告赦免也是同样有益或有效的。有人在听到赐给全体信徒会众的一般应许时，心中仍然有些疑惑，仍然内心忧虑，仿佛自己仍然尚未获得赦免一样，也并不是奇事。这人如果把自己灵魂的隐秘伤口给牧师观看，听到特别向他宣告的福音的道“放心吧！你的罪赦了”（太 9:2），他就会感到安心，不再像以前那样惊恐了。但是，我们在讨论钥匙权的时候，必须注意不要梦想有什么传讲福音之外的权力。这个题目留待讨论教会治理的时候再详细讨论（第四卷第十一、十二章）。那里我们将要看到，耶稣赐给教会捆绑和释放的权力，是与道相连的。这一点对于钥匙权的行使特别真确，钥匙权的全部权能在于：主所设立的人公开及私下地将福音的恩典印记在信徒心中；实现这一点的惟一方法是通过传道。

十五、天主教神学家们怎么说的呢？所有男人和女人，在到达懂事的年纪之后，必须至少每年一次，向他们自己的神父承认他们所有的罪；除非他们坚决定意要认罪，否则罪就不得赦免；如果在有机会时没有果断地认罪，就不能进入天堂；另外，神父拥有钥匙权，可以释放和捆绑罪人；因为基督的宣告不是徒然的“凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑”（太 18:18）。然而，关于此钥匙权，他们自己也在激烈地论争。有些人说，本质上只有一把钥匙——即捆绑和释放的权力；的确，

为了正确运用钥匙权，此认识是需要的，但仅仅是辅助，而不是本质上伴随的。其他人认为此意见会导致无限制的放肆，就幻想出两把钥匙——即辨别和权力。还有人看到这种限制会约束神父的放肆，就锻造出其他钥匙（下文第二十一段），辨别的权力，用于发布决定；权力用来执行他们的判决；另外他们还加上知识作为辅助顾问。然而，他们不敢将此捆绑和释放简单地解释为赦免和洗净罪，因为他们听到主藉着先知说：“惟有我是耶和華，除我以外没有救主”，“惟有我为自己的缘故涂抹你的过犯”（赛 43:11、25）。但是他们说，宣告谁被捆绑或释放，宣告谁的罪被赦免或者留下，以及通过告明，在神父赦免或留下罪的时候，或者通过判决，在他将人逐出教会或者允许人领受圣餐的时候，做这样的宣告，此乃属神父所独有。最后，由于意识到结并没有解开，因为总是可以提出异议说，人常常不当得地受到捆绑和释放，因此他们在天上并没有捆绑或释放；所有他们祭出最后一招，回答说，钥匙权的赋予必须被视为是有限制的，因为基督应许，神父所宣告的判决只有是公正的，是所捆绑或释放之人所当得的，在他的审判台前才会被肯定。另外他们还说，那些由主教在按立圣职时交付的钥匙是由基督交给所有神父的，然而只有那些履行圣职的神父才能自由地运用这些钥匙；至于那些已被逐出教会或停职的神父，尽管仍然握有钥匙，但是已经受限和生锈了。与那些锻造新钥匙，并且胡说天国的宝库就是用这些新钥匙锁上的人相比，他们确实应被视为谦逊和庄重；这些题目我们以后在适当的地方再做讨论（第五章第二段）。

十六、我将逐个简要回答这些观点。至于他们藉着他们的法律捆绑信徒的灵魂是否正义，这里暂且不谈，且留待合适的时候；但是，他们将列举每一条罪作为法律；他们否认若不决意认罪，就不得赦免；他们强辩说，如果忽视了告明的机会，就不得进入天国，这些都是无法忍受的事。所有的罪都要列举吗？但是，大卫虽然常常默想他的认罪，却感叹说：“谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未现的过错”（诗 19:12）；在另一处，“我的罪孽高过我的头，如同重担叫我担当不起”（诗 38:4）。他知道我们的罪何其之深、何等多，这头怪兽有几个头，拖着多长的尾巴。因此，他并没有坐下来列出一份清单，而是悲痛欲绝地向神哭喊：我被罪吞噬和埋没，大大惊惶；死亡的绳索缠绕我，阴间的痛苦抓住我（参诗 116:3）；我陷在深淤泥中（参诗 69:2）。那么，人若看到大卫尚且不能数算他的罪，又岂能以为自己能够数得清呢？

十七、对于那些对神只有一点认识的人，他们的灵魂被此毁灭性的告明程序最残酷地折磨。首先，他们先进行数算，根据经院神学家们的原则，将他们的罪分成主枝、分枝、小枝和叶；然后衡量罪的性质、大小和发生环境；事情至此还算顺利。但是，当他们继续细分时，放眼周围尽是罪的海洋；看不到道路和港湾。他们走的越远，看到的就越多；事实上，已经开始涌出高山，似乎没有脱离的指望；尽管长途跋涉，但却仍然没有出路。这样，他们极度沮丧，至终彻底绝望。这些残酷的杀人犯，为了抚慰他们割开的伤口，就再贴上一封狗皮膏药：每个人均应竭尽所能。但是，他们的灵魂又受到新的搅扰、新的折磨。“我没有花上足够的时间；我没有尽力；我因为疏忽而忘记承认许多事情；由于疏忽而导致的健忘是不可赦免的。”然

后，神父又开给他们新的药剂来减轻痛苦。“为你的疏忽悔改；只要不是心安理得的疏忽，就可以得到赦免。”然而，所有这些都不能医治伤口；它们并不是疾病的良药，而是惨着蜂蜜的毒药，毒性可能不是立刻感觉得到，但是在发现之前，却已经深入了肺腑。因此，这可怕的声音总是萦绕在他们的耳际，“承认你所有的罪，”并且此恐惧必须要确实的安慰才能抹去。现在，请读者思想是否能够陈述一整年的活动，或者是否能够甚至回忆起某一天所犯的罪，因为每个人的经历都使他明白，当他晚上考察一天的过犯时，记忆都会混乱，因为罪的数目和种类都是如此之巨。我不是说那些愚钝、没心没肺的假冒为善者，在承认了三四样大罪之后，就以为工作已经完成了；而是说真正敬拜神的人，他们在考察之后，深感自己被罪淹没，就再加上约翰的话：“我们的心若责备我们，神比我们的心大，一切事没有不知道的”（约壹 3:20）；因此，当想到那位知识远超我们理解能力的审判者时，便心中战抖。

十八、虽然很多人接受了这些安慰人的话，略微调和了此致命的毒药，但并不是因为他们认为神已被满足，或者他们自己已经非常满足；而是更像水手在深海中间抛下一根锚，暂时歇息一会儿，或者疲惫不堪的旅行者，在半路上小憩片刻。我不想怎么证明此事实的真理性。每个人都可以为自己作证。我只一般性地说明此法律的性质。首先，遵守此法律是不可能的；因此它只会摧毁、定罪、使人惊惶、绝望。其次，此法律使罪人不能真正认识他们的罪，从而变得假冒为善，对神和自己皆无知。因为当他们全心全意列举诸罪时，就看不到那个蹲伏的怪兽，他们隐蔽的罪孽和内心的污秽，而惟有认识到此怪兽的存在才能使他们认识到自己的悲惨光景。因此，最真实的认罪法则是：认识到并承认我们的罪如同深渊，远超过我们的测度。我们看到税吏按照此法则认罪：“神啊，开恩可怜我这个罪人！”（路 18:13）；他仿佛在说：“我是彻头彻尾地有罪，我不知道自己的罪有多深，我的口述说不尽，我的心想象不出，求您用您的怜悯吞噬此罪的深渊！也许你会说，难道我们不需要承认每一条具体的罪吗？难道神只悦纳“我是个罪人”这样的认罪吗？不，我们反倒必须要竭力在主面前完全倾心吐意。也不能就用一句话来承认我们是罪人，而是要真实、真诚地承认我们确实是罪人；真心感受到我们的罪何其之大和何其之多；不仅承认我们不洁，而且要承认我们污秽的性质和程度；不仅承认我们是欠债人，而且要承认所欠之债的大小和数量，以及我们是如何欠下的；不仅承认我们已经受伤，而且要承认创伤的数量和严重程度。当罪人这样在神的面前完全敞开地认罪时，还应该严肃、真诚地思想，他里面还有更多的罪，并且隐蔽至深，不能尽数搜获。因此，他应当与大卫一同哀叹：“谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未现的过错”（诗 19:12）。但是，当经院神学家们断言，除非坚决要认罪，否则便不得蒙赦，并且如果他忽视认罪的机会，天堂之门就向他紧闭的时候，我们绝不能再这样纵容他们。因为罪的赦免现在与以前从无分别。在我们读到罪人蒙神赦免的所有经文中，我们没有看到他们向某位神父的耳朵轻声细语。的确，他们那时候也不能这样认罪，因为神父那时候还不是告解师，并且告解室压根不存在。在此后许多个世代之中，这种按照此条件赦罪的认罪方式从未听过。但是，

我们不需要从长讨论，仿佛此事尚存疑惑一般，神的道永远立定，并且清晰明白：“恶人若回头离开所作的一切罪恶，谨守我一切的律例，行正直与合理的事，他必定存活，不至死亡”（结 18:21）。那些胆敢在此宣告之上增添什么的人，不是在捆绑罪，而是在捆绑神的怜悯。当他们辩称，必须先听讼然后才能宣判的时候，我们可以很容易地回答，他们篡夺了审判权，不过是自命的法官。很奇怪，他们竟然如此自信地立下所有明达人都不会接受的原则。他们自夸说，神将捆绑和释放的职事托付给他们，是作为调查权所附属的一种管辖权。他们的整个教义表明，这种管辖权是使徒所没有的。另外，神父也不能确定地知道罪人是否已被释放，只有罪人向其呼求赦免的神才能知道；因为仅仅听人认罪的神父无从知道这些列举的罪是否完整。因此，赦罪必须依赖于待判之人的陈述。我们还可以补充，整个释放体系取决于信心和悔改，在向别人宣判时，这两件事是没人能够知道的。因此，捆绑和释放的确实性并不服从于地上法官的意志，因为传道人在合宜地履行职分时，只能有条件地免罪，为了罪人的缘故，他重复说：“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了”（约 20:23）；以免罪人对凭着神的命令和道，应许在天上会被认可的赦免心存疑惑。

十九、因此，如果我们谴责秘密告明这一件本质上有害并且已经多方危害教会的事，并且想要完全废除它，那么应该没有什么可奇怪的。但是，即便这是一件本身非善非恶的事，但既然它毫无用处或益处，并且已经导致极多的不敬虔、亵渎和错谬，谁不认为应该立即废除它呢？他们列举出秘密告明的一些用处，夸口说这些用处非常有益，但实际上或者是虚构的，或者是毫不重要的。他们特别称许一件事情，即忏悔者的羞辱是一项极重的刑罚，使他以后更加小心谨慎，并通过刑罚自己来避免神的报应。仿佛将人带到神的至高审判台前受审判，还不足以使他因羞耻而谦卑一样。如果我们并不因为神见证我们良心的邪恶而脸红，却以人知道我们犯罪为耻从而不再犯罪，这真是令人赞叹的长进呀！然而，这种关于羞耻果效的断言完全没有根据，因为我们随处可见，最让人放心大胆犯罪的事，莫过于以为在向神父告明之后，他们可以“把嘴一擦，就说：‘我没有行恶’”（箴 30:20）。他们不仅在一整年当中更加大胆地犯罪，而且在剩下的日子里毫不关心认罪，他们既不祈求神，也不省察自己，而是继续罪上加罪，直到（正如他们设想的）他们的罪可以一笔勾销为止。在勾销了罪之后，他们以为已经脱去了负担，并且幻想已经剥夺了神的审判权交给神父；在神父知道他们的罪之后，神就会马上忘记。另外，谁高兴看到告解的日子临近呢？谁以愉悦的心情去告解呢？有谁不是好像用一根绳子套住脖子牵入监牢，心不甘情不愿，并且竭力挣扎呢？也许神父自己例外，他们以互相叙述自己的错事为乐，仿佛有些幽默的轶事。我不愿污染我的纸张详细记述秘密认罪所充满的可憎之事。我只想说，如果那位圣洁的人（内克塔留斯）因为他的教会中有犯奸淫的谣言，而将告解从他的教会中去除，或者毋宁说从会众的记忆中去除，他这样做并非不智，那么，当现今那些奸淫、乱伦以及各种诱惑已经不计其数的时候，就是在警告我们必须废除这种制度了。

二十、因为告解师们以钥匙权为藉口，并且将其国度的要旨和实质都放在此钥匙

权上，所以我們必須考察此鑰匙權應有的力量。(他們問道) 神賜下鑰匙權難道沒有理由嗎？聖經說：“凡你們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放”(太 18:18)，難道沒有根據嗎？難道我們要使基督的話落空嗎？我回答：神賜下鑰匙權的確有重大原因，正如我前文的解釋，後面在討論逐出教會的時候，還要詳細說明(第四卷第十二章)。但是，如果我一刀斬斷所有這些問題的基礎，即神父既不是使徒的代牧也不是繼承者，那麼又當如何呢？然而這一點將在別處進行討論(第四卷第六章)。他們在最想要防禦自己的地方，建立起一道防線，然而他們的全部圖謀却都要被此防線摧毀。基督在將聖靈賜給使徒之前，並沒有把釋放和捆綁的權力賜給他們。因此，我否認任何尚未接受聖靈的人有能力擁有鑰匙權。除非在聖靈的指引下教導該教導的事，否則我不承認任何人可以運用鑰匙權。的確，他們強辯說有聖靈，但是通過他們的工作可以看出，他們實際上並不擁有，除非我們能夠揣想聖靈是無價值的無用之物，他們當然會假裝，但是我們不相信他們。他們被此武器完全消滅。當他們強辯說擁有某扇門的鑰匙時，我們必須質問，他們是否有聖靈，因為聖靈是鑰匙權的仲裁者和管轄者？如果他們回答說有，那麼我們必須再問，聖靈是否能夠犯錯？這點他們不敢明說，雖然他們的教義已經間接地如此暗示。因此，既然神父們常常釋放主要捆綁的人，常常捆綁主要釋放的人，那麼我們必須推論，他們並沒有鑰匙權。

二十一、當他們看到自己不加分別地釋放和捆綁應該與不應該之人的最清楚證據時，就傲慢地說，雖然他們沒有此知識，但是仍然擁有此權力。雖然他們不敢否認正確地行使此權力必需要有知識，但是仍然斷言，神將此權力賜給了不好的執行者。然而，“凡你們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放”(太 18:18)，這才是權力呢。或者基督的應許是虛假的，或者那些被賦予此權力的人正確地捆綁和釋放。他們也不能回避說，基督的話是有限制的，是根據被釋放或捆綁之人的功勞。我們承認，除了那些應該被捆綁或釋放的人之外，沒有人能被捆綁或釋放。但是，傳福音者和教會擁有道，可以藉此衡量應該與不應該。根據此道，傳福音者可以對所有藉着信心在基督里面的人應許赦罪，並且可以對所有不接受基督的人，宣判他們為有罪。根據此道，教會宣告：“無論是淫亂的、拜偶像的、奸淫的、作變童的、親男色的、偷竊的、貪婪的、醉酒的、辱罵的、勒索的，都不能承受神的國”(林前 6:9~10)；並且用最堅固的鎖鐐捆綁這等人。根據此道，教會釋放並安慰悔過的人。但是，如果不知道什麼人當被捆綁，什麼人當被釋放，這是什麼權力呢？因為如果沒有此知識，就不能捆綁或釋放。那麼，既然他們宣告的赦免是不確定的，為什麼他們還說他們是根據賜給他們的權柄宣告赦免呢？如果此權柄不能運用，我們為什麼還在乎這幻想的權力呢？因此我認為，或者此權力不存在，或者此權力如此不確定，以致實際上根本無用。因為，既然他們承認有許多神父沒有正當地使用鑰匙權，並且此權力如果沒有合法地使用就無效，那麼，誰能向我保證，那位釋放我的神父是個合法使用鑰匙權的人呢？如果他不是，那麼，除了這無價值的特許：“我不知道你里面有什麼該被捆綁或釋放，因為我沒有正確地使用鑰匙權；但是如果你是配得的話，那麼我赦免你”，之外對我還

有什么好呢？。这样的话就连平信徒都说不出口（因为他们对这种话是不耐烦听的），土耳其人或魔鬼却很可以这样说。因为这等于在说：“我没有神的道——虽然这道是释放的确实法则，但是神已经将赦免你的权柄赐给我，如果你配得的话”。因此，当他们把钥匙权定义为辨别的权柄和执行的权力（第十六段），并且说此钥匙权又增添了知识为顾问，好促进钥匙权的正确使用的时候，我们就可以看出他们的目的；他们的目的是撇开神和他的道，按照自己放肆的意愿来统治教会。

二十二、如果有人提出异议说：这样的话，基督真正的仆人们，在履行他们的职分上也必然同样困惑，因为基于信心的赦免，总是难以确定的，因此罪人得不到多少安慰，甚至完全没有，因为牧师不能判断他们的信心，也就不能断定他们的赦免。对这一问题我们已经准备好了答案。他们说，神父只能赦免他所知道的罪；这样，按照他们的意见，罪的赦免取决于神父的判断，并且除非他能准确地分辨谁应得赦免，否则整个程序都是轻浮无用。简言之，他们所说的权力是附加在考察上的管辖权，并且宽恕与赦免也都受限于此考察。从这个陈述里面，我们找不到踏实的立足点，事实上这是一个无底深渊；因为如果没有完全的告明，就没有完全赦免的指望；其次，神父自己也必然一直犹疑，因为他不知道罪人是否完全说出了他所有的罪；最后，大部分神父是如此无知和没有经验，不适合履行此职事，就像鞋匠不适合种地一样，并且几乎其余所有神父也都很有理由怀疑自己是否合适。因此，天主教的赦免是令人困惑和可疑的，因为他们把赦免建立在神父个人身上；并且不仅如此，还把它建立在神父的知识上，从而神父只能对他所听到、所考察、所确定的事做出判断。如果有人问这些好心肠的博士们，是否当罪人一部分的罪得赦之后，就已经与神和好了？那么，他们除了被迫承认，只要还有其他罪未得赦免，那么神父关于告明之罪已经得赦的宣告就是无用的，我不知道他们还能怎样回答了。至于悔罪者，显而易见他的良心将处在怎样有害的焦虑之中，因为他既然倚靠神父的辨别力，就不能从神的道中做出任何判断。我们所主张的教义丝毫没有所有这些荒谬之处。赦免是有条件的，意即罪人能够确信神对他是慈悲垂爱的，只要他在基督的献祭中寻求赎罪，并接受神赐给他的恩典。因此，当人以传道者的资格，宣扬神的道所教导他的信息时，就不会错误。并且，罪人只要接受基督的恩典，就可以得着清楚、确实的赦免，这一简单的条件是按照耶稣自己所立的规矩：“照着你们的信给你们成全了吧！（太 9:29）；——这规矩也正是天主教所不敬虔地唾弃的。

二十三、关于钥匙权，他们荒谬地曲解圣经的教义，我已经承诺于他处再做揭露；在讨论教会管理的时候更加合适（第四卷第十二章）。然而，读者应该记住，他们把基督所讲的一些话，歪曲为秘密认罪，其实这些话一部分是关于传扬福音，一部分是关于逐出教会。因此，当他们提出异议说，释放的权力是赐给使徒的，并且神父们现在行使此权力赦免那些向他们认罪的人；很显然，他们的这种假定是虚假、轻浮的；因为那由信心而来的赦免无非是宽恕的证据，从福音白白的应许而来，而另一种基于教会纪律的赦免，与秘密的罪无关，其目的只是作为鉴戒，以消除对教会的公开冒犯。他们殷勤地上下求索搜集证据，要证明只向神或者只向平

信徒认罪是不够的，除非也向神父认罪；他们应该为这样丑陋的行径感到羞耻。因为，当古时的教父们劝罪人向他们的牧师认罪时，我们并不能理解为是指一种当时并不采用的仪式。还有，伦巴德以及其他意见相同的人是极其不公道的，他们似乎是有意征引伪书，为要欺骗愚蒙的人。的确，他们承认赦免总是伴随着悔改，人真正悔改之后，就不再有障碍，即使他或许没有向神父告明；因此，神父不是赦免罪，而是宣告他们的罪已经得赦了；虽然在“宣告”一词上，他们悄悄引入一个大错谬，即以仪式代替教义。但是，当他们加上“所有已经在神面前得到宽恕的人，就在教会眼中得到宽赦”这句话时，是不合理地将为了消除那些重大、昭彰的过犯而执行的公共纪律（如我们前文指出），特别应用于每一个人身上。不久以后，他们又增加了另一种赦免方式，败坏和毁坏了他们曾经持守的适度，即惩罚和补赎，从而僭妄地使神父拥有把神应许给我们的完整事物分割为二的权力。神所要求的只是悔改和信心，他们那样的分割或抗辩完完全全是亵渎。仿佛神父居于审判的地位，要干预神的事务，并且不容许神单单出于他的良善而眷顾任何人，除非他在神父的审判台前俯伏，并承受刑罚。

二十四、总之，如果他们想要把神描绘成为这种虚构认罪的创始者，就证明了他们的虚妄；因为我在解释他们引用的数节经文时，已经指出了他们的虚妄。既然这是人为强加的法律，那么我认为这乃是专制、侮辱神的；神用他的道束缚良心，是要他们不受制于人的规矩。按照神的旨意，赦免是白白的，他们却坚持必须以告明为前提条件，我觉得这是不能容忍的亵渎，因为没有比赦罪更加专属于神的事了，并且我们的救恩就在于赦罪。另外我已经指出，此专制是在世界沉沦于可羞耻的野蛮状况之后，才逐渐出现的。我还证明，这是一种恶毒的法律，因为当敬畏神的心生发时，它便使罪人落入绝望的深渊，并且当他们轻率地自觉安全的时候，它便以虚妄的巧言奉承他们，使他们更加麻木。最后，我已经说过，他们在自己的法律上所加的所有“减刑”，只不过使纯洁的教义变得令人迷惑、模糊和败坏，并以欺哄人的迷彩，掩饰他们的不敬虔。

二十五、他们把补赎作为悔改的第三步，其实他们关于补赎的所有谬论只要一句话就可以驳倒。他们说：悔罪者只是弃绝过去所犯的罪和改变道德行为是不够的，必须还要为罪向神做出补赎。他们提出了许多赎罪的方法，例如哭泣、禁食、捐献、慈善等，藉着这些可以使神对我们慈悲垂爱，可以清偿我们对神的公义所欠的债，可以补偿我们所犯的罪愆，并且可以获得宽赦。他们教导，虽然神由于他丰富的怜悯，已经赦免了我们的罪，但是作为公正的惩戒，他保留了惩罚，而这惩罚是我们必须通过补赎来免除的。他们全部主张的结论如下：我们的确是由于神的怜悯而得蒙赦罪，然而也是藉着善行之功劳的干预，藉以补偿我们罪行的邪恶，以及使神的公义得着当有的补偿。我反对这种错误的观点，主张白白的赦罪，这是圣经最清楚教导的教义之一。首先，赦免不就是赏赐厚恩吗？如果债权人开出收据，宣告债务已经清偿，那么这不能算是他宽赦了；只有当他由于自愿的恩慈，在没有收到任何偿付的情况下，就涂抹了债务，这才算是宽赦。其次，为什么补充“白白的”一词呢？当然是要除去一切补偿的观念。他们的补赎已经被这种雷霆万钧的

力量击倒,却仍然将其建立起来,这是怎样的自信呀!当主藉着以赛亚宣布“惟我为自己的缘故涂抹你的过犯,我也不纪念你的罪恶”(赛 43:25),岂不是在明明地宣告,此赦免的原因和根据应当单单在他的良善里面寻找吗?另外,全部圣经都为耶稣作见证,“凡信他的人,必因他的名得蒙赦罪”(徒 10:43),岂不是排除掉其他所有的名了吗?他们为什么还教导,赦罪是通过“补赎”的名获得的呢?虽然他们说各种补赎是辅助性的,但却不能否认把赦罪归给了它。圣经说“因基督的名”,意即我们自己并不参与,不强辩自己拥有什么,而是完全依靠基督为中保。正如保罗在宣告“这就是神在基督里叫世人与自己和好,不将他们的过犯归到他们身上”之后,又立即补充说明其原因和方法,“神使那无罪的,替我们成为罪”(林后 5:19、21)。

二十六、但是,他们以惯常的乖僻坚持主张:我们在受洗时通过基督得到神的恩宠,赦罪与和好即同时发生;如果在受洗以后我们再次跌倒,就必须通过补赎才能再次被神举起;除非通过的教会钥匙权来授予,否则基督的血对我们是无用的。我所说的不容置疑,因为他们自己也用最清楚的词汇,宣告这一不敬虔的教理,不是一两位经院学者,而是全部。他们的老师伦巴德,在按照彼得的教义承认“他被挂在木头上,亲身担当了我们的罪”(彼前 2:24)之后,立即通过抗辩修改了此教义,他说:罪的所有现世惩罚都在洗礼中免除了;但是,在洗礼以后,惩罚通过悔改而减轻,因此基督的十字架与我们的悔改是互相合作的。约翰的教导完全不同:“若有人犯罪,在父那里我们有一位中保,就是那义者耶稣基督。他为我们的罪作了挽回祭”;“小子们哪,我写信给你们,因为你们的罪藉着主名得了赦免”(约壹 2:1~2、12)。他这话当然是对信徒说的,当他向他们指明基督是为他们的罪作挽回祭时,就是表明没有其他补偿的方法,可以平息神的怒气。他并没有说,神一度藉着基督使我们与他和好,现在我们要寻找其他的方法;而是以基督为永远的中保,他为我们代祷,使我们永远重新恢复了父的恩宠,并且以基督为永远的挽回祭,我们的罪藉此得以赦免。另一位约翰也宣告这是永远的真理:“看哪!神的羔羊,除去世人罪孽的”(约 1:29)。我要说,是他除去世人的罪,没有其他人;因为只有他才是神的羔羊,只有他为我们的罪作牺牲,只有他作挽回祭,只有他是罪的赎价。因为赦罪惟独是父的特权和能力,我们已经知道父与子不同,基督在这里是另一种身份地位,将我们应得的刑罚转移到他自己身上,并在神面前洗净我们一切的罪。因此,如果基督没有成就赎罪的尊荣,那么我们便在此赎罪上无份了;然而天主教却竭力用他们的补赎来平息神的怒气,好剥夺基督的这一尊荣。

二十七、这里有两件要考虑的事:首先,那属于基督的尊荣应当完全归给他,不可减损;其次,良心既然确信罪已经得到赦免,就应当与神和好。以赛亚说“他为我们过犯受害,.....;因他受的鞭伤,我们得医治”(赛 53:5)。彼得用不同的话讲出相同的意思“他被挂在木头上,亲身担当了我们的罪”(彼前 2:24)。保罗说“神就差遣自己的儿子成为罪身的形状,.....,在肉体中定了罪案”;“基督既为我们受了咒诅”(罗 8:3;加 3:13);换言之,当他作为祭物献上时,罪的权势和咒诅就在他的肉体中被摧毁了,并且我们的罪全部放在他的身上,连同罪的咒诅、神可怕的审判,



以及死亡。我们不要听信那些虚妄的教理，即在起初的洁净以后，除了藉着补赎性的悔改，没有人能够经历基督受难的效力。圣经提醒我们，不论在什么时候跌倒，都要单单依靠基督的补偿。现在，让我们考察他们有害的教理，他们说：“神的恩典仅在第一次赦罪时有效；如果我们后来又跌倒，那么我们的善行就要与神的恩典合作，以获得第二次赦罪”。如果这些话可以接受，那么基督是否完整地拥有前文我们归给他的全部属性呢？一方面说我们的一切罪孽都是由基督承当，由他赎罪；另一方面又说罪得赦免是由于我们自己的善行；一方面说基督为我们的罪作挽回祭，另一方面又说我们必须用善行才能平息神的怒气，这两种说法相差何其之大啊！至于良心的平安，当人听到罪得赦免是藉着补赎时，他到底能够得到怎样的安抚呢？他怎样才能确定补赎的程度呢？因此他将一直怀疑神对他是否慈悲垂爱；一直忐忑不定；一直战抖。后文要指出，那些以卑不足道的补赎为满足的人，乃是对神公义的衡量过于藐视，并且对罪的罪大恶极过于轻看。即使我们认可他们能够以适当的补赎补偿若干罪孽，然而人的罪孽如此深重，纵有千百条性命，并且专心致志于补赎，也仍然还是不足以补偿罪孽，又该怎么办呢？此外，所有赦罪的经文并不都只是对慕道者讲的，也是对已经重生了的神的儿女，以及在教会的怀抱中长久抚养的人讲的。保罗所热情颂扬的恩典的福音，“我们替基督求你们与神和好”（林后 5:20），不是指外邦人说的，而是指那些已经重生很久的人说的。他把补赎完全扔到一边，指导我们到基督的十字架前面。因此，保罗写信给歌罗西信徒说：“既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了”（西 1:20），他并没有将其局限在我们被接入教会的时刻，而是延及我们的整个生命历程。从上下文可以明白看出这一点，他说：“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免”（西 1:14）。此类经文俯拾可见，不必再多引用。

二十八、为了搪塞，他们荒谬地将罪区别为小罪和大罪；大罪要进行较重的补赎，小罪则可通过念主祷文、洒圣水和弥撒的赦免等简易方法消除。这是他们与神戏耍和侮辱。虽然他们口中不停地称呼小罪和大罪，但是常常分辨不清，除了把内心的不敬虔和污秽作为小罪之外。然而，圣经教导我们何为义与不义的标准，因此我们宣告：“罪的工价乃是死”，并且“惟有犯罪的，他必死亡”（罗 6:23；结 18:20）。信徒的罪是“小罪”，不是因为这些罪不当死，而是因为藉着神的怜悯，“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了”（罗 8:1），他们的罪没有归算到他们身上，而是被赦免所涂抹了。我知道他们不公平地诽谤我们的这一教义；因为他们说这是斯多亚派关于诸罪同等的吊诡；但是，我们可以轻而易举地凭他们自己的话来定罪他们。我要问，在他们所认为的大罪之中，他们是否承认仍有轻重之分呢？如果是，那么就不能说，因为都是大罪，所以都是同等的。因为圣经宣告“罪的工价乃是死”，顺服律法是得生命之道，违背律法是取死之道，他们不能回避这个结论。因此，对于这一大堆的罪，他们怎能补赎得了呢？如果补偿一条罪需要一天，那么他们这样行的时候必然已经犯了更多的罪；因为再纯全的人在一天之中也必多次跌倒。当他们准备补赎的时候，又同时增加了更多的罪。这样，对补赎的确信就被彻底摧

毁，那么他们还有其他什么依据呢？他们怎能还敢想要补赎呢？

二十九、的确，他们竭力让自己能够脱身，但却是徒劳无功。他们强辩说，存在着惩罚与罪刑之别，并且主张罪刑已经被神的怜悯赦免了；但是，虽然罪刑已经免去，神的公义所要求的刑罚仍然要承受。因此，补赎只与免除惩罚有关。多么荒谬的轻率意见！现在，他们承认罪刑的赦免是白白的；然而却仍然不时地教导人要通过祷告、眼泪，以及其他各种各样的方法博求赦免。然而，关于罪得赦免的全部圣经教义却与此截然相反。虽然我认为我已经充分说明这一点并且有余，但是仍然想要补充一些经文，好抓住这条滑溜的毒蛇，免得它以后再撒泼打滚。“耶和华说：‘日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约’，‘我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶’（耶 31:31、34）。我们由另一位先知知道这句话的意思，‘义人若脱离义行……他所行的一切义都不被记念’，‘再者，恶人若回头离开所行的恶，行正直与合理的事，他必将性命救活了’（结 18:24、27）。他宣告说不记念义的意思是：他不会注意和奖赏义。同样，不记念罪就是不刑罚罪。其他经文也表达了同样的意思：你将我一切的罪扔在你的背后；我涂抹了你的过犯，像厚云消散；又将我们的一切罪投于深海；耶和华遮盖其罪的，耶和华不算为有罪的（赛 38:17、44:22；弥 7:19、诗 32:1~2）。圣灵用这些表述清楚地解释了他的意思，如果有聆听的耳朵的话。当然，如果神要刑罚罪，就必要归算；如果他报应，就表示记念；如果他要审判罪，就不遮盖它；如果他要考察，就不扔到背后；如果他要究查，就不像驱散厚云一样涂抹过犯；如果他要显露，就不会将罪投于深海。奥古斯丁清楚地这样解释‘如果神遮盖罪，那么他就不看它们；如果他不看，就不理会；如果他不理会，就不惩罚；他不数算罪，他喜悦赦免。那么为什么他说罪已被遮盖呢？好使罪不能看到。神看到罪是什么意思呢？岂不就是要惩罚罪吗？’。让我们再看一段先知的经文，其中说明了主赦免罪的状况，‘你们的罪虽像朱红，必变成雪白；虽红如丹颜，必白如羊毛’（赛 1:18）。耶利米书中我们读到‘耶和华说：当那日子，那时候，虽寻以色列的罪孽，一无所有，虽寻犹太的罪恶，也无所见，因为我所留下的人，我必赦免’（耶 50:20）。你想明白上面这些话的意思吗？请思考下面这些话的意思，‘我的过犯被你封在囊中，也缝严了我的罪孽’，‘以法莲的罪孽包裹，他的罪恶收藏’，‘犹太的罪，是用铁笔、用金刚钻记录的’（伯 14:17 何 13:12 耶 17:1）。如果这些话的意思是（当然是），神要施行报应，那么毫无疑问，藉着相反的宣告，主宣布他免去一切的报应。这里我必须恳求读者不要听我的解释，而是惟独要顺从神的道。

三十、如果罪还要受到惩罚，那么基督为我们成就了什么呢？当我们说‘他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪’（彼前 2:24），我们的全部意思是：他担当了我们由于自己的罪而当受的刑罚和惩罚。以赛亚的宣告更加有力‘因他受的刑罚，我们得平安’（赛 53:5）。但是，什么是我们得平安的刑罚呢？岂不就是我们的罪所招致的刑罚吗？并且若不是基督代替我们，那么我们必须承受此刑罚才能与神和好吗？因此我们清楚地看到，基督承担了罪的刑罚，从而使他的子民得以免除。每当保罗提到基督成就的赎罪时，他一般称之为“*apolu'trosis*”（参罗 3:24），此词不仅

意味着平常意义上的赎罪，而且还意味着赎罪的代价和补偿。为此他还说，基督献上自己为我们的赎价。奥古斯丁说：“平息主怒气的难道不是献祭吗？这献祭岂不就是基督藉着死为我们献上的吗？”我们最有力的论据是摩西律法关于赎罪的律例。主在那里并没有指定补赎的某种方法，而是要求通过献祭进行完全的补偿，虽然他同时最为仔细地、按照最严格的次序精确地列举了所有赎罪的礼仪。他根本没有吩咐以善行作为赚得赦罪的手段，而是惟独要求献上赎罪祭，岂不是因为他要宣告，这是惟一能够满足他公义的补偿方式吗？因为以色列人那时候献上的祭物并非视为人的善行，而是按照它们的象征来予以判断，即惟独基督一次献上的献祭。何西阿优美、言简意赅地描述了主从我们接受何种补偿：“当归向耶和華，用言语祷告他说：‘求你除净罪孽，悦纳善行’，这里是赦免；‘这样，我们就把嘴唇的祭代替牛犊献上’，这里是补偿（何 14:2）。我知道他们还有更狡猾的遁辞，即区别永恒的和暂时的惩罚；但是，因为他们将暂时的惩罚定义为神对人的身体或灵魂所加的任何苦害，惟有永远的死除外，所以此局限对他们并无多大益处。我上文引用的经文明确指出，神眷顾我们的条件是：他赦免我们的罪刑，从而免除我们当得的一切惩罚。每当大卫或其他先知请求赦免他们的罪时，他们同时祈求免于惩罚。事实上，对神的公义的认识迫使他们如此。另一方面，当他们向人应许主要施怜悯时，他们几乎总是在谈论惩罚和免除惩罚。的确，当主在以西结书中宣告，他将结束巴比伦之囚时，“以色列家啊，我行这事不是为你们，乃是为我的圣名”（结 36:22），这充分阐明免除罪刑和惩罚都是白白的。简言之，如果我们藉着基督免除罪刑，那么由罪刑而来的惩罚也必然随之免除。

三十一、但是，因为他们也以经文为依据，所以让我们来看看他们的论证。他们说，大卫在被先知拿单斥责犯了奸淫和凶杀之后，他的罪得到赦免，然而后来受到奸淫所生的儿子死亡的惩罚（参撒下 12:13~14）。这种在罪刑免除之后施加的惩罚，就是教导我们要通过补赎进行赎罪。因为但以理劝戒尼布甲尼撒“以施行公义断绝罪过，以怜悯穷人除掉罪孽”（但 4:27）。所罗门说“因怜悯诚实，罪孽得赎”；“爱，能遮掩一切过错”（箴 16:6、10:12）。彼得亦证实此意见（参彼前 4:8）。另外在路加福音中，主说到犯罪的妇人，“她许多的罪都赦免了，因为她的爱多”（路 7:47）。他们对神作为的判断真是何等邪恶和荒谬！如果他们注意到，当然他们不应该忽视不见，有两种神的审判，那么他们就会在大卫的责罚中看到，他所受的惩罚不是他们以为的神的报应。但是，因为这与我们的明白神惩罚我们所犯之罪的目的，以及明白这些惩罚与他愤怒地加给恶人与被遗弃者的惩戒性刑罚不同，有比较大的关系，所以我认为应该在这里简要地进行考察。为了以资区别，我们可以称一种为审判性的刑罚，另一种称为管教。在报复性的刑罚中，神向他的仇敌发怒，惊吓、赶散、消灭他们，这是向他们施行报应。这种名至实归的神的刑罚，是伴随着怒气的刑罚。而对于管教来说，神颇为不悦，但是并未愤怒；他不是像用闪电击毁一样进行刑罚。因此，这不是刑罚或报应，而是数落和劝戒。一个是法官的行为，一个是父亲的行为。当法官刑罚罪犯时，他是在惩罚罪行，并且要执行罪罚。当父亲严厉地责备儿子时，不是惩罚或报应，毋宁是在教导他，要令他将来更加小心谨慎。

屈梭多模在他的著作中用了一个稍有不同的比喻，但是主旨相同。他说：“儿子受鞭打，奴隶受鞭打，但后者是作为奴隶，为他的冒犯受惩罚，而前者是作为自由而生的儿子，为了教训的缘故而受管教”。儿子受责备是为了警告和改正他，而奴隶所受的则是重责和惩罚。

三十二、为了对整件事有一个清楚的概念，我们必须区别如下。首先，所有报复性的苦害，都表现出神的咒诅和愤怒。但信徒从来不是这种情况。相反，圣经教导我们，神的管教带着祝福，并且是他爱人的证据。整本神的道清楚地表明此区别。恶人在今生所受的苦难，是让我们明白这是他们将来承受地狱刑罚的第一步。从这些苦难中，他们仿佛已经远远看到永远的定罪；然而他们并不能改变，或者从中得到任何教益，反倒是通过此序幕，准备接受那最终的可怕灭亡。主严厉管教他的仆人，但是不把他们交给死亡（参诗 118:18）。在受苦时，他们承认这对他们是好的，他们可以从他的杖中学习（参诗 119:71）。正如我们到处可以看到圣徒从容地接受管教，照样，我们也到处看到他们热切地祈求免除前一种惩罚。耶利米说：“耶和华啊，求你从宽惩治我，不要在你的怒中惩治我，恐怕使我归于无有。愿你将忿怒倾在不认识你的列国中，和不求告你名的各族上”（耶 10:24~25）。大卫说：“耶和华啊，求你不要在怒中责备我，也不要在这烈怒中惩罚我”（诗 6:1）。圣经常常说，当主为圣徒的罪而管教的时候，他向他们发怒，与此并无矛盾之处。正如以赛亚所说：“耶和华啊，我要称谢你！因为你虽然向我发怒，你的怒气却已转消，你又安慰了我”（赛 12:1）。哈巴谷也说：“在发怒的时候以怜悯为念”（哈 3:2）。弥迦说：“我要忍受耶和华的恼怒，因我得罪了他”（弥 7:9）。这些经文提醒我们，不仅那些公正受罚的人不能由埋怨得到益处，而且信徒通过思想神的意图，而减轻了自己的痛苦。由于同一原因，圣经说，神要褻渎他自己的产业，然而我们知道，他绝不会这样作（参赛 43:28、47:6）。这话指的不是神施刑罚的计划或定旨，而是指那些承受神严厉管教的人所体会到的痛苦。主不仅用轻微的严厉管教他的子民，而且有时候让他们受到严重的伤害，以至他们似乎濒临灭亡。他这样是宣告他们应该承受他的怒气，并且这样做是合宜的，好使他们不满意自己的罪，更加盼望平息神的怒气，并恳切地寻求他的赦免；然而此时，与其说是彰显他的愤怒，不如说更是彰显他的怜悯。因为那位不能谎言的神已经宣告，他以前通过预表基督的所罗门和我们所立的约仍然坚立，并且永远不会失效，“倘若他的子孙离弃我的律法，不照我的典章行，背弃我的律例，不遵守我的诫命，我就要用杖责罚他们的过犯，用鞭责罚他们的罪孽。只是我必不将我的慈爱全然收回，也必不叫我的信实废弃”（诗 89:30~33）。为使我们确信此怜悯，他说，他将用来管教所罗门后裔的杖是“人的杖，人的鞭”（参撒下 7:14）。他用这些话显明自己的温和仁厚，但同时他也暗示，那些感到神的手加在自己身上的人，必然会感到战抖和迷惑。他藉着先知的口说出自己在对以色列人进行管教时存着怎样的仁慈：“我熬炼你，却不像熬炼银子；你在苦难的炉中，我拣选你”（赛 48:10），虽然神告诉他们，管教的目的是叫他们洁净，但他又补充说，甚至这些管教也是温和的，叫他们不至于不能忍受。这是非常必要的，因为人越崇敬神、越竭力追求敬虔，就越温柔地忍受他的怒气。被遗

弃者在他的刑罚之下呻吟不已，但是因为他们不考虑原因，而是转身不予理睬自己的罪恶，以及神的审判，所以更加麻木；或者因为他们埋怨和反抗他们的审判者，就狂乱癫狂，暴跳如雷。然而信徒在被神的杖劝戒之后，立刻反省自己的罪，并且充满恐惧，恳求免除刑罚。如果神不减轻这些折磨可怜人的忧虑，那么他们即使稍微看到神发怒的迹象，也必然立时崩溃。

三十三、第二个区别是，当被遗弃者在今生被神鞭打的时候，他们已经在某种意义上开始承受神报应性的刑罚；虽然他们拒绝留意这些神愤怒的证据必然要受到惩罚，但是神刑罚他们不是要叫他们悔改，而只是通过可怕的经验让他们知道神是审判者和报应者。然而，神的子女受到杖打，不是由于自己的过犯受刑罚，而是神要领他们悔改。因此，我们看到这些刑罚乃是关乎将来，甚于关乎过去。我更愿意用屈梭多模的话来说明这一点，他说：“神责罚我们的目的，不是刑罚我们的罪，而是为将来的缘故而告诫我们”。奥古斯丁也这样说：“那使你哀叹的受苦，是药石而不是刑罚，是管教而不是定罪。如果你想承受产业，就不要拒绝鞭答。弟兄们当知道，世界所哀叹的一切不幸，是一种医治人的痛苦，而不是判刑”。我认为上面的引用非常恰当，免得有人以为我所说的话是新奇、罕见的。神因为子民的忘恩，以及他们顽梗地轻慢神的责罚，而疾言厉色地告诫他们，也是这个意思。他在以赛亚书中说：“你们为什么屡次悖逆，还要受责打吗？你们已经满头疼痛，全心发昏。从脚掌到头顶，没有一处完全的”（赛 1:5~6）。先知书中的类似话很多，因此我们只要指出，神刑罚他的教会，目的只是要她悔改，这就够了。因此，当他夺去扫罗的王位时，这是报应性的刑罚（参撒下 15:23）；当他夺去大卫幼子的性命时，则是为要管教大卫，要他改变（参撒下 12:18）。保罗下面的话也是这个意思，他说：“我们受审的时候，乃是被主惩治，免得我们和世人一同定罪”（林前 11:32）；这即是说，我们是神的儿女，所以天父的手责打我们并不是惩罚，为要毁灭我们，而只是管教，好训练我们。对于这一题目，奥古斯丁的观点明显与我们相同。因为他指出：人们从神所受的相同刑罚要从不同的观点来看；对信徒来说，他们的罪已被赦免，刑罚是一种争战和操练，而对被遗弃者，他们的罪未蒙赦免，刑罚是他们为自己的罪孽受惩罚。他在列举大卫和其他信徒所受的刑罚之后说，刑罚的目的是使他们谦卑，从而考验和增进他们的敬虔。以赛亚说：“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，从耶和华中加倍受罚”（赛 40:2）。这证明罪得赦免并非取决于受刑罚的苦楚，他仿佛是在说：“现在，你们受的刑罚已经够了，这些又多又重的刑罚使你们长久处在忧伤哀恸之中，现在是给你们全备怜悯消息的时候，好叫你们的心充满快乐，知道我是你们的父”。神在这里是父亲的身份，他甚至会对曾经公正、严厉地管教他的儿子而感到后悔。

三十四、信徒身处患难时，必须有这样的反省，“因为时候到了，审判要从神的家起首”；“既从称为我名下的城起首”（彼前 4:17；耶 25:29）。如果神的儿女以为神严厉的责罚是对他们的报应，那么他们该怎么办呢？被神的手所击打的人如果把神视为施行刑罚的审判者，就必然以为他极其愤怒并且与他为仇；就必然嫌恶他的杖，

以之为咒诅和定罪；简言之，当人觉得神仍然决意要刑罚他时，绝不会相信自己被神所爱。只有那些相信神虽然对他的罪发怒，但仍然对他慈悲垂爱和眷顾的人，才能从神的管教中获益。不然，他的感觉必然与诗人向神诉说苦情的时候一样：“你的烈怒漫过我身，你的惊吓把我剪除”（诗 88:16）。摩西也说过：“我们因你的怒气而消灭，因你的忿怒而惊惶。你将我们的罪孽摆在你面前，将我们的隐恶摆在你面光之中。我们经过的日子都在你震怒之下；我们度尽的年岁好像一声叹息”（诗 90:7~9）。反之，大卫说到神父亲般的管教，是为了表明信徒可以从中得到帮助而不是压迫，“耶和華啊，你所管教、用律法所教訓的人是有福的。你使他在遭難的日子得享平安；惟有惡人陷在所挖的坑中”（诗 94:12~13）。当然，神放过不信的人，忽视他们的罪，却对他自己的子民更为严厉，这是一个严重的试探。因此，为了安慰他们，他加上律法的劝戒，让他们知道，神将他们带回正路是为了谋求他们的救恩；然而恶人在错谬中狂奔，终至坠落深坑。至于刑罚是永远的还是临时的，乃属无关紧要。因为，疾病、瘟疫、饥荒和战争，若是用来作为神向被遗弃者发怒和报应他们的工具，就都是神的咒诅，与永死的审判一样。

三十五、我相信，所有人现在都已经明白主管教大卫的目的是什么，即要证明他极其不喜悦凶杀和奸淫，表明他被自己所爱和忠实的仆人极大地冒犯，并且教训大卫再不要胆敢犯下如此大恶；然而，这不是一种刑罚，藉此他为自己的罪向神献上某种补偿。同样，我们对另一个管教也要有同样的判断，即由于大卫忘乎所以地数点百姓这一不顺服，主使他的子民遭受极重的瘟疫。的确，他白白地赦免了大卫的罪债；但是，因为不论是作为所有世代的鉴戒还是使大卫自己降卑，都需要刑罚此罪，所以他用鞭子重重地管教大卫。另外，在人类的普遍咒诅上，我们也要记住这一点。既然我们在蒙恩之后，仍然还要继续承受神作为对始祖过犯的刑罚而宣告的苦难，那么我们就应该谨记，神是何等不喜悦人违背他的律法，从而由于意识到我们的惨苦而自卑和懊丧，就更加热切地追求真幸福。但是，如果有人幻想我们在今生受苦是罪的处罚，那就太愚蠢了。我认为屈梭多模下面的话就是这个意思：“如果神降罚的目的是使那些顽固行恶的人悔改，那么在人已经悔改之后，刑罚就是多余的了”。因此，因为神知道每个人所需要的是什麼，所以他对某个人非常严厉，而对待另一个人则比较宽厚。于是，当他想要表明他并不会过于严厉地降罚时，他严厉地责备硬心、顽梗的子民，因为在被击打之后，他们仍然继续犯罪（参耶 5:3）。他抱怨说：“以法莲是没有翻过的饼”（何 7:8），也是这个意思，因为管教没有打动他们的心，并且纠正他们的恶行，使他们预备领受赦免。当然，他这样说就表明，当人悔改时，他将立即接纳他，并且他严厉地管教我们的罪是由于我们的顽梗，因为我们若自愿改正，他就不会管教。然而，我们的心都是如此刚硬和无知，所以全都需要惩治，我们最智慧的父亲知道无一例外地、在整个一生中管教所有人是合适的。他们如此执著地紧盯着大卫的一个例子，而全然不为如此之多的白白赦罪的例子所动，真是奇怪。圣经说税吏离开圣殿时已经被称义（参路 18:14），没有再受刑罚。彼得的罪得蒙赦免（参路 22:61）。安布罗斯说：“我们看到他的眼泪，我们没有看到补赎”。关于瘫子，圣经说：“小子，放心吧！你的

罪赦了”（太 9:2），也没有吩咐任何忏悔。圣经中提到的所有赦罪的例子都是白白的。赦罪的原则应该从这许多例子中得出，而不是从特殊情况下的一个特例。三十六、但以理劝尼布甲尼撒以施行公义断绝罪过，以怜悯穷人除掉罪孽（参 4:27），不是在暗示，义和怜悯能够平息神的怒气和摆脱刑罚（我们绝不能设想除了基督的血之外还有其他赎价）；但是该节经文的“断绝”是关乎人而非关乎神；他仿佛是说，王啊，你的统治既不公正又充满暴力，你压迫卑微的人，抢劫穷困的人，严酷而不公正地对待你的百姓；现在不要再不公正地苛求，不要再施行暴政和压迫，而要施行怜悯和公义。同样，所罗门说，爱遮盖许多的罪；然而，不是在神面前，而是在人面前。因为整节经文是这样：“恨，能挑启争端，爱，能遮掩一切过错”（箴 10:12）。这里，他按照自己的习惯，将仇恨引起的恶行与爱的果子进行对照，他的意思是那些怀着恨意的人不停地互相撕咬、吠叫、谴责、伤害，在所有事情上揭别人的短；然而怀着爱心的人却隐藏别人的过犯、假装没有看见和原谅；不是赞同别人的恶行，而是宽容，通过劝戒来医治人，而不是通过攻击使罪加重。上文引用的彼得的话（参彼前 4:8），毫无疑问也是同样的意思，除非我们指控他败坏或者诡诈地歪曲圣经。当圣经说：“因怜悯诚实，罪孽得赎”（箴 16:6），意思不是通过怜悯和诚实给神补偿，从而使神满意，收回他本来要施加的刑罚；而是按照圣经一贯的用法，暗示那些离弃恶行和罪孽，以真理和敬虔归回主神的人，就会明白神是慈悲垂爱的；仿佛是说，每当我们离弃邪恶时，神的怒气就平息，他的审判就止息。的确，这里所说的不是赦免的原因，而是真正归正的方式；就如先知频繁宣告，假冒为善者向神献上虚假的仪式而不是悔改，乃是徒然无益的，因为他喜悦纯全和弟兄之爱的本分。同样，希伯来书的著者在颂扬恩慈和人道时，提醒我们，“因为这样的祭是神所喜悦的”（来 13:16）。的确，基督责备法利赛人只洗净杯盘的外面，而忽视内心的清洁，然后吩咐他们，把他们所有的施舍给人，凡物就都洁净了，难道基督这是在劝戒他们做补赎吗？（太 23:25；路 11:39~41）。他只是告诉他们，神所要的是何种清洁。关于这种表达方式，我们已经在别处讨论过。

三十七、关于路加福音中的经文（路 7:36 以下），任何头脑清醒的人在读了主的寓言之后，都不会与我们辩论。法利赛人以为主不知道他所接纳的女人的身份。因为他假定如果主知道她是哪一种罪人，就必然不会接纳她；并且由此推论，如此受骗的人不是先知。我们的主为了表明她不是罪人，因为她已经被赦免了，就讲了此寓言，“一个债主有两个人欠他的债：一个欠五十两银子，一个欠五两银子。因为他们无力偿还，债主就开恩免了他们两个人的债。这两个人哪一个更爱他呢？”西门回答说：“我想是那多得恩免的人。”耶稣说：“你断的不错。”于是转过来向着那女人，便对西门说：“.....她许多的罪都赦免了，因为她的爱多。”显而易见，他没有以爱为赦免的原因，而是以之为赦免的证据。此比喻将两个欠债人与别处那位被免除五百两银子的欠债人进行比较，圣经没有说，免除欠债是因为他的爱多，他的爱多是因为债被免除。此比喻应该这样运用到妇人身上：你以为这个妇人是罪人；但是你应该看出她不是罪人，因为她的罪已经被赦免了。对你来说，她的爱应该是她已经得到赦免的证据，爱是表达自己领受了好处的感恩。这是由结果追溯到

原因的论证。我们的主明确地告诉我们她如何获得赦免，“你的信救了你”。因此，我们藉着信心得蒙赦罪；藉着爱，我们表示感谢，并见证主的恩慈。

三十八、至于教父们关于补赎的诸多著作，我并不在意。的确，我看到一些著作（我要坦率地说，几乎全部现存的此类著作），在这件事上或者犯错，或者讲述的过于粗略和粗糙；但是，我不承认他们是如此地无知和幼稚，以致所著著作是那些新兴的补赎论者所读出的含义。屈梭多模在某处这样说：“当人恳求怜悯时，审讯就止息；当人哀求怜悯时，审判就平静；当人寻求怜悯时，就不降刑罚；凡有怜悯的地方，就没有调查；凡有怜悯的地方，就有白白赦免的回应”。这些话不论他们怎样曲解，绝不能与经院神学家们的教理相调合。奥古斯丁在《教会的教义》中说：“悔改的补偿是要切断罪的原因，并且不再顺从罪的引诱”。可见在那些世代，补赎的教义，即作为所犯之罪的补偿，已经被普遍地拒绝；因为这里所述的惟一补赎，是将来小心避免犯罪。我不愿意再引用屈梭多模所说：神所要求于我们的，不过是在他的面前流泪认罪；因为类似的陈述充满他以及其他教父的著作。的确，奥古斯丁有时候称怜悯的工作为“获得赦罪的救法”；但是为免有人误解他的说法，他在别处比较详细地进行了解释。他说：“基督的身体是罪的真正、惟一的牺牲——不仅是为那些在受洗时免除的罪，而且也是为那些我们后来由于软弱而陷入的罪；因此整个教会现在每天呼喊，‘免我们的债’；并且这些罪都藉着此特殊的牺牲而被赦免了”。

三十九、然而，教父们在说到“补偿/补赎”时，大多数情况并不是指向神付上赔偿，而是指公开的见证，即那些曾经受到“逐出教会”惩罚并且希望再次领受圣餐的人，藉此向教会保证他们已经悔改。忏悔者必须禁食和遵守其他仪式，藉此证明他们确实由衷地厌弃此前的生活，或者涂抹对过去所作之事的记忆；这样，他们不是付补偿给神，而是给教会。奥古斯丁在《教义手册》（*Enchiridion ad Laurentium*）中，讲述了同样的事。现在所行的补赎和告明，都是渊源于古时的风俗。它的确是毒蛇的后裔，甚至连原初形式的影子也没有保留。我知道古时的著述家们有时候说话过于粗糙；我前面还说过，我并不否认他们可能犯错；但是，他们原来只有几点污渍的著作，经过这些脏手的处理之后，就彻底污秽不堪了。如果我们要与教父们的权威争辩，那么哪些教父是他们要强迫我们接受的呢？他们的领导者伦巴德所东拼西凑的大部分著述，都是从一些修士们的荒谬梦呓中摘录来的，并冠以安布罗斯、哲罗姆、奥古斯丁和屈梭多模等人的名字。在这个题目上，几乎他的全部摘录都是来自于奥古斯丁《论悔改》，该书是某位游吟诗人集合各家的言论编纂而成的，有好有坏——该书以奥古斯丁为作者，然而稍有学识的人，都不敢承认这是奥古斯丁的著作。我不要细细考察他们的所有荒谬意见，免得麻烦读者，还请读者原谅。要完整地揭露那些他们吹嘘为奥秘的教理，对我是轻而易举之事，甚至还可能会博得一些掌声；但是因为我的目的是给出一些有用的指导，所以我决意不做。



## 第五章 天主教补赎教义的补充, 即赎罪券和炼狱

本章分为：(一)、总述和反驳天主教的赎罪券, 第一段及第二段。(二)、利奥和奥古斯丁的驳斥。回答支持赎罪券的两个异议, 第三段及第四段。教皇亵渎地喜爱肮脏的收益。揭示赎罪券的起源, 第五段。(三)、考察天主教的炼狱。可怖的不敬虔, 第六段。解释诡辩者竭力支持该梦呓的五段经文, 第七段及第八段。古时神学家们关于炼狱的观点。

段落梗概：

一、补赎的教理是赎罪券之母。补赎与赎罪券的虚妄。推理。证明教皇和天主教神职人员阶的贪心, 证明基督教世界极大的盲目。

二、诡辩者们关于赎罪券的观点。赎罪券的实质。反驳赎罪券。用数节经文证实。

三、用罗马教皇利奥和奥古斯丁的见证来证实。天主教博士们企图奠定赎罪券的恶魔教义, 甚至用使徒的权威来支持。第一个回答。

四、关于他们引证使徒的经文来支持赎罪券教理的第二个回答。通过与其他经文比较, 以及奥古斯丁的论述, 来证实此回答, 解释使徒的意思。同一位使徒的另一句经文证实此观点。

五、教皇亵渎地贪爱肮脏的收益。赎罪券的起源。

六、考察天主教徒虚构的炼狱。(一)、根据炼狱的性质。(二)、根据神的权威。(三)、通过思考基督的功劳, 此捏造摧毁了基督的功劳。炼狱是什么。(四)、根据由此产生的诸多不敬虔。

七、解释他们为支持炼狱而引用的经文。(一)、不可赦免的罪, 由此推论有些罪以后再赦免。(二)、还清最后一文钱。

八、(三)、关于地底下的向耶稣屈膝。(四)、犹太马加比为了死人募银送到耶路撒冷作赎罪祭的献仪。

九、(五)、试炼各人工程的火。古时神学家们的观点。回答, 包含反证法。用奥古斯丁的一句话证实。使徒的意思。火是什么。清楚解释隐喻。主的日子。虽然得救, 乃像从火里经过的一样。

十、炼狱的教义古老, 被更古老的一位使徒反驳。古时著述家、圣经、严谨的论证均不支持。由于习惯和热忱引入, 而非神的道有此规定。奥古斯丁等古时著述家们关于为死人祷告的犹疑。无论如何, 我们必须抓住神的道, 神的道拒绝此捏造。古时和现代支持炼狱的人差异极大。通过比较指出这一点。

一、由补赎的教理诞生出了赎罪券。他们强辩说, 我们自己不能成就的补赎可由赎罪券替代, 甚至癫狂到将赎罪券定义为教皇通过教令施与基督以及殉道者们的功劳。虽然他们更适合住进疯人院而不是进行辩论, ——并且反驳这些轻浮的错谬鲜有值得, 因为它们已被多次进攻打得晃动, 自己就在变得过时、摇摇欲坠, ——然而, 因为简要地进行反驳会对一些不大了解此题目的人有益, 所以我并不想完

全略过。的确，赎罪券在如此之久的时期内竟然如此稳固和一直实行，竟然如此肆虐地滥用而仍然保持无限制的影响力，此事实足以证明人们已经颇有段时间深深陷在无知的黑夜中。他们看到自己被教皇和颁发教令的人赤裸裸地侮辱；他们看到灵魂的救恩成为牟利的对象，救恩被课以若干钱款，没有什么白白赏赐的；他们看到自己以供物的形式被压榨的脂膏，无耻地靡费在娼妓、拉皮条和饕餮之中，赞美赎罪券最欢的人，也是最轻看赎罪券的人；他们看到此怪物仰首阔步，每天都在扩张其无羁的骄奢淫逸、绝无止境，新的教令不停歇地颁布，新勒索的金钱越来越多。然而人们仍以最大的崇敬来接受、敬拜和购买赎罪券。甚至那些比别人稍有见识的人，也视其为敬虔的欺诈，尽管是欺骗，然而会得到些好的结果。现在，一些人终于开始重新思考，赎罪券才从此开始降温，逐渐冰冷，直到最后完全灭绝。

二、但是，因为有许多人看到赎罪券的污秽、欺骗、劫掠和贪婪（到目前为止，赎罪券贩子们一直以此来娱乐自己和耍弄我们），却不知道此不敬虔的真正根源在哪里，所以我们应该说明平常使用的赎罪券到底是什么，以及在除去其所有限制或外来的恶行之后，严格意义上的、最好形式的赎罪券的性质是什么。他们称基督、圣使徒和殉道者们的功劳为“教会的宝库”。并且强辩说（我前文已经指出），此宝库的看管权已完全交给罗马的主教；他施与这些巨大福分的意思是，他可以自己施放，也可以授权给别人施放。因此，我们从教皇那里可以获得全免赎罪券，或者赦免若干年罪的赎罪券；从枢机主教那里可以获得赦免一百天所犯之罪的赎罪券；从主教那里可以获得赦免四十天所犯之罪的赎罪券。确切地说，这些赎罪券是对基督宝血的亵渎，是撒但的骗术，牵引基督徒离弃神的恩典以及在基督里面的生命，并转离救恩的正路。因为还有什么比这样说，除非从别处补足其缺陷，否则基督的血不足以赦罪、不足以与神和好和补偿，仿佛基督的血已经干涸和用尽一样，而更加可耻地亵渎基督之血的呢？彼得说：“众先知也为他作见证，说：‘凡信他的人，必因他的名得蒙赦罪’”（徒 10:43）。赎罪券是藉着彼得、保罗和殉道者们赦免罪。约翰说：“他儿子耶稣的血也洗净我们一切的罪”（约壹 1:7）。赎罪券是用殉道者的血洗净人的罪。保罗说：“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:21，“成为罪”即“成为罪的赎价”）。赎罪券却使罪的赎价依靠殉道者的血。保罗向哥林多人宣告和见证：惟独基督为他们钉十字架和为他们受死（参林前 1:13）。赎罪券却宣称，保罗和其他人为我们死。保罗在另一处说：“教会，就是他用自己血所买来的”（徒 20:28）。赎罪券却说是殉道者的血所买来的。使徒说：“因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全”（来 10:14）。但是赎罪券却坚称，成圣是通过殉道者得以完全，否则绝无可能。约翰说：“所有圣徒‘曾用羔羊的血把衣裳洗白净了’”（启 7:14）。然而赎罪券告诉我们，衣裳是用圣徒的血洗干净的。

三、罗马主教利奥在给巴勒斯坦主教的书信中，令人钦佩地反对他们亵渎神的行为，他说：“虽然许多圣徒的死，在主的眼中是极为宝贵的，但是无辜者的被害不能成为世人的挽回祭，义人是接受冠冕，而不是颁赐冠冕；信徒的坚韧所产生的是

忍耐的榜样，而不是义的恩赐；他们的死都是个人的死，不能偿付别人的债，只有我们的主基督除外，所有人都是在他里面被钉十字架——所有人一同受死、埋葬和复活”。这句话是值得纪念的，并且他在别处曾经重复说过。这再清楚不过地驳倒了赎罪券的亵渎教理。奥古斯丁也恰当地表达了同样的观点，他说：“我们虽然是弟兄为弟兄而死，但是没有一位殉道者的血，是为赦罪而流的；基督为我们的赦罪而流血，这不是给我们一个效法的榜样，而是要叫我们感恩”。在另一处他又说：“正如惟有他成为神的儿子和人的儿子，从而叫我们与祂一起作神的儿子，照样，惟有祂无过而替我们受刑罚，从而我们藉着祂，虽然没有善，却得到不当得的恩宠”。诚然，天主教的全部教义就是各种亵渎的剪刀加浆糊，然而这是其中最亵渎神的。请他们确认是否持下述教理：殉道者的死对神来说是有富余的，所赚得的功劳超过他们自己的需要，因此他们可将富余的功劳给予别人；为使这伟大的善不致变得多余，他们的血就与基督的血混合起来，二者共同形成教会的宝库，用于赦免和补赎人的罪；保罗下面的话正是这个意思：“现在我为你们受苦，倒觉欢乐，并且为基督的身体，就是为教会，要在我肉身上补满基督患难的缺欠”（西 1:24）。这样岂不是只为基督留下一个虚名，而在其他方面使他屈居于一般圣徒之下，与别人没有区别吗？在关于赚得赦罪、赎罪和成圣的一切论述中，惟独他该被传扬、指明、提到和注视。然而，让我们听一听他们的见解。他们说，为使殉道者的血不致白流，就必须把它运用到教会的共同利益上去。是这样吗？用他们的死来荣耀神；用他们的血来印证神的真理；通过藐视今世的生命，来见证他们追求更好的生命；用他们的坚贞证实教会的信心，同时胜过仇敌的顽固，这些岂是白白地流血呢？但事实是这样：他们认为如果基督是惟一的挽回祭，如果惟独基督为我们的罪而死，如果惟独献上基督作为我们的赎罪，那么圣徒的血就是白流了。然而尽管如此，他们说，如果彼得与保罗是在床上自然死亡，也仍然可以得到凯旋的冠冕。但是因为他们争战至流血的地步，所以如果他们的流血是贫瘠和没有果效的，那么就与神的公义不符了。这仿佛是说，神不知道按照祂恩赐的大小，增加祂仆人的荣耀一样。当教会由于圣徒的得胜，而燃烧起争战的热忱时，她已经得到极大的益处。

四、他们恶毒地歪曲保罗所说的话，“要在我肉身上补满基督患难的缺欠”（西 1:24）。保罗所说的缺欠和补充，不是指赎罪、补偿或补赎的工作，而是指基督的肢体，即所有信徒，尚在肉身之内时，必须要经历的患难。因此，保罗说，基督曾经所受之苦的这一部分，他每天还要在他的肢体中承受。基督如此尊荣我们，甚至将我们的患难当作是他自己的。保罗这里的“为教会”受苦，不是为了教会的救赎、与神和好或者补偿，而是为了教会的造就和长进。正如他在别处所说：“所以我为选民凡事忍耐，叫他们也可以得着那在基督耶稣里的救恩和永远的荣耀”（提后 2:10）。另外他又写给哥林多信徒：“我们受患难呢，是为叫你们得安慰，得拯救；我们得安慰呢，也是为叫你们得安慰。这安慰能叫你们忍受我们所受的那样苦楚”（林后 1:6）。在同一处，他立即解释了他的意思，补充说，他作了教会的执事，不是为了赎罪，而是按照神为他们所赐给他的职分，要把基督的福音传得全备（参西 1:25）。但是，

如果他们还想听其他人的解释，那么奥古斯丁说：“基督的受苦惟独是基督受的，因为他是头；然而也是基督与教会一同受的，因为教会是基督的身体。因此保罗作为基督的一个肢体，他说：‘在我肉身上补满基督患难的缺欠’。因此，读者啊，不论你是谁，如果你是基督的肢体，那么你从不是基督肢体的人那里受苦，就是基督患难的缺欠。”他在另一处解释了使徒为基督受苦的目的：“基督是我到你们那里去的门，因为你们是基督用他的血所买的羊：当知道你的买价，不是由我付的，只是由我传讲的”。后面他补充说：“他摆上自己的生命，照样我们也应该为弟兄舍命，来建立和平和刚强信心。”这是奥古斯丁的话。我们绝不可幻想，保罗认为基督的受苦在完整的义、救恩和生命上有任何缺乏，或者他想要在这上面再补充什么，因为保罗清楚、雄辩地指出，基督的恩典是如此丰盛地喷涌，胜过罪的全部权势（参罗 5:15）。所有圣徒的得救都是惟独藉着基督的恩典，而不是藉着他们自己或生或死的功劳，正如彼得的明确见证（参徒 15:11）；因此，将任何圣徒的功劳不单单归给神的怜悯，就是在侮辱神与他的受膏者。但是，我们何须在此题目上长篇大论，仿佛尚不明确一样？其实只要提出这些荒谬的教理就已经将其驳倒了。

五、现在，我们不再讨论这些令人憎恶的教理；然而是谁让教皇用铅印和羊皮纸把耶稣基督的恩典封存起来呢？因为主喜悦藉着福音的道赏赐此恩典。毫无疑问，或者神的福音或者赎罪券必定有一个是虚假的。神藉着福音将基督赐给了我们，带着丰丰富富的属天祝福，他的全部功劳，他一切的义、智慧和恩典，保罗毫无保留地见证这一点，他说：“神……将这和好的道理托付了我们。所以，我们作基督的使者，就好像神藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:19~21）。并且，根据同一位使徒，在福音里面赐给我们的“基督的团契”是什么意思（参林前 1:9，吕本），所有信徒都是明白的。相反，赎罪券从教皇的兵器库中取出一些神的恩典，固定到铅印和羊皮纸，以及某一个具体的职位上，但是与神的道相分离。当我们究查此滥用的根源时，似乎是在这里，在古时候，忏悔者的补赎太过严厉以致难以承受，那些觉得自己的忏悔负担过重的人，就祈求教会减轻。以这种方式给予的减轻惩罚就称为大赦/赎罪券。但是，就像他们变换给神的赎价，称其为人藉以使自己得脱神公义审判的补偿，他们也同样变换了大赦，将其作为使我们免除当受刑罚的赎罪法。但是，他们如此厚颜无耻地杜撰我们前面提到的亵渎教理，丝毫没有可以推诿的接口。

六、现在，他们也再不要用炼狱来麻烦我们，因为我们已经用上文这柄利斧猛力将其击倒，并且连根拔起。有人主张说，这一问题已经进行了激烈的辩论，并且没有什么好的造就，所以我们对此问题应当装聋作哑，不必提及，然而我不能苟同。的确，倘若他们不把它当作重要事情的话，那么我承认他们的荒唐不值一提。但是，因为炼狱已经产生出许多极大的亵渎，而且每天喷涌出新的亵渎；因为它已经产生出许多极严重的罪，所以实在不能纵容。也许在一段时间内可以佯装未见，把它当作好奇、大胆、鲁莽的捏造，没有神的道的权威，它的可信性是藉着虚构的启示而来，是魔鬼的诡计，并且有一些经文被人无知地歪曲而作为支持。然而，

主不能容忍人的轻率如此粗暴地侵入他审判的隐蔽处；并且严严地禁止人忽视他的声音，禁止人究查死人之事，也不允许他的道被人如此不敬地侮辱。然而，我们可以认同说，所有这些可以容忍一段时间，视为无关紧要之事；但是，当人在基督宝血之外寻求赦罪，并将赎罪的功劳转到别人身上时，再保持缄默就极其危险了。因此，我们必须最大声地疾呼，炼狱是撒但害人死命的虚构，它不仅使基督的十字架无效，而且不可容忍地侮辱了神的怜悯，并侵蚀和颠覆了我们的信心。所谓炼狱，不就是死人的灵魂赔付罪的赎价吗？那么，在补赎的观点被驳倒之后，炼狱自身也就同时倾覆了。但是，如果从前文可以明白看出，基督的血是信徒惟一的罪的补偿、赎价和洁净，那么炼狱除了可怕地亵渎基督以外，还是什么呢？他们每天维护炼狱的其他亵渎，他们在信仰中产生的过犯，以及由此不敬的泉源涌出的无数罪恶，我都不想提起。

七、我们应当从他们的手中，把他们惯常滥用和曲解的经文夺回。主曾经宣告，亵渎圣灵的罪，“今世来世总不得赦免”（太 12:32）。他们以为这即是说，有些罪是在来世赦免的。但是，谁不知道主在这里所说的是指罪刑呢？既是如此，又与他们的炼狱有什么相干呢？因为他们并不否认那些罪的罪刑，在炼狱补赎的刑罚，是在今生赦免的。然而，为免他们还要提出异议，我们应该提出一个更加明白的解答。因为主要斩断此大恶蒙赦的一切指望，他觉得仅仅说罪永远不得赦免是不够的；为了进一步加重语气，他特别对每一个人的良心在今世所受的审判，与最后复活时将公开宣布的最后审判，加以区别；仿佛是说：“小心此恶意的叛逆，就像提防立即降临的灭亡一样；那故意要扑灭圣灵光照的人，绝不能得到赦免，不论是在这给罪人归正的今世，还是在将来天使将山羊与绵羊分开，并且天国里将清除所有过犯的末日”。他们引证的下一处经文是马太福音中的一个比喻：“你同告你的对头还在路上，就赶紧与他和息，恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。我实在告诉你，若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来。”（太 5:25~26）。如果在这节经文中，审判官是指神，对头是指魔鬼，衙役是指天使，监狱是指炼狱，那么，我愿意听从他们。但是，如果每个人都明白，基督在那里是要指出，那些顽固、僵硬地执行律法字面，而不按照公平和恩慈原则行事的人，将要遇到许多危险和患难，从而更加有力地劝门徒公平与和睦；那么请问，我们在何处寻找他们的炼狱呢？

八、他们从保罗的宣告中寻求论据；保罗说：“叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝”（腓 2:10）。他们理所当然地认为，“地底下的”必定不是指那些受永远咒诅的人，因此必定是在炼狱中受苦的灵魂。如果使徒的“屈膝”是指真正的敬拜，那么他们这样推理还不是太离谱；但是，因为保罗只是在说，基督领受了所有受造之物都必须服从的统治权，那么，我们难道不能把“地底下的”理解为魔鬼，他们必然要在神的审判台前，畏惧战兢地承认他们的审判者吗？同样，保罗在另一处解释相同的预言：“我们都要站在神的台前。经上写着：‘主说，我凭着我的永生起誓，万膝必向我跪拜，万口必向我承认’”（罗 14:10~11）。但是，我们不能这样解释启示录中所说：“在天上、地上、地底下、沧海里和天地间一切所有被造之物，

都说 但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远”(启 5:13)。我愿意承认，这里的“地底下”必定不是指那些受永远咒诅的人；但是，他们认为这里列出的是哪些受造之物呢？当然很确定，这些话包含了无理性和无生气的受造之物。那么，这里只是宣告，整个宇宙，从最高的苍穹到地球的中心，都在按照它们自己的方式称颂创造主的荣耀。他们从马加比传中引用的文字（马加比传上 12:43），我不屑于回答，免得有人以为我把此书包含在圣经正典之内。但是，他们说，奥古斯丁把此书作为正典。我要问：首先，他给予此书以怎样的可信度呢？他说：“主说‘摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验’（路 24:44），犹太人并不把马加比传归为主为自己作见证的律法、先知书和诗篇。但是，如果能够严肃庄重地阅读或聆听这本书，那么教会能够从其中获益。”然而，哲罗姆毫不犹豫地断言，此书在确定教义上没有权威；并且根据署名为西普里安的古时小册《信经释义》可以明显看出，古代教会并不看重该书。我为什么在这里多余争辩呢？因为作者自己就在书的末尾说：“此书若叙述得体，编辑完善，这才是我的愿望；若嫌写得肤浅平凡，但我已尽了我之所能”（马加比传下 15:38），充分表达了当给他何种敬重。他承认他的著作需要人宽恕，当然就是宣布这些著作不是圣灵的圣言。我们还可以补充说，犹大为了死人募银送到耶路撒冷作赎罪祭的献仪，他的敬虔受到嘉许不过是因为坚定地盼望最后的复活。因为作者并不把他所做的当成付上赎价，而只是使那些为其献礼的死人能够与其他为国家和信仰而死的圣徒一起在永生上有分。的确，此举动并未脱离迷信和误入歧途的热心；但是，这只是将律法中的献祭延展到我们身上的愚行，因为我们确知，在基督降世之后，当时举行的献祭就停止了。

九、他们似乎在保罗身上找到不可战胜的支持，认为是不能轻易推翻的。保罗说：“若有人用金、银、宝石、草木、禾秸在这根基上建造，各人的工程必然显露，因为那日子要将它表明出来，有火发现，这火要试验各人的工程怎样。人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得赏赐；人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救。虽然得救，乃像从火里经过的一样”（林前 3:12~15）。他们问道，这里的“火”岂不是炼狱的火吗？罪的污秽被此火涤除，从而我们能够无暇无疵地进入神的国。但是，大多数教父认为是另外的含义——即主试炼他子民的苦难或十字架，好使他们不满足于肉体的污秽。这种解释比捏造的炼狱更加可能。然而，我并不同意他们的观点，因为我认为我从经文中看到更加确定、更加清楚的含义。但是，在我提出之前，我希望他们能够回答我，他们是否认为使徒和所有圣徒都必须经过此炼狱的火焰？我知道他们会说，不是；因为如果主张那些他们幻想拥有多余的功劳，并且将其给予教会全部肢体的人还需要该种炼净，未免太过荒谬。但这正是使徒所断言的；因为他说，并不是一些人的工程，而是所有人的工程都要被试验。并且这不是我的论证，这是奥古斯丁的论证，他就这样反对该种解释。并且（使炼狱一事更显荒谬）他说，不是他们要为某些工程而经过火的试验，而是甚至如果他们以最大的忠诚造就教会，那么他们也仍然要在自己的工程被火试验之后，再接受奖赏。首先我们看到，当使徒称人发明的教义为草木禾秸时，是在运

用隐喻。采用此隐喻的原因显而易见——正像扔到火中的木材会被烧尽，照样，那些教义在受到试验时，也不能存留。另外，每个人都知道，此考验是从神的灵来的。因此，顺着隐喻的脉络，并使此隐喻的各个部分协调一致，他将圣灵的考验称为“火”。正如银子和金子，越靠近火就越有力地证明它们的纯净，照样，主的真理越彻底地受到圣灵的考验，其权威就越好地坚立。正如草木禾秸，遇火就立即烧毁，照样，没有建基在神的道之上的人的发明，绝不能承受圣灵的试验，而是立即屈服和消亡。最后，如果错误的教义被比作草木禾秸，因为它们就像草木禾秸一样被火彻底焚毁，并且如果实际的毁灭惟独是由主的灵完成，那么，圣灵就是证明它们的火。保罗称此证明为主的日子，这是采用圣经的一个常用语。因为，每当主以某种方式向人彰显他的临在时，圣经就说是主的日子来了；当他的真理彰显时，圣经就特别称之为主的脸面发光。由此得证，保罗所说的“火”就是“圣灵的试验”。但是，那些工程被烧的人如何被火拯救的呢？如果我们想到保罗所说的是哪一种人，那么这并不难理解。他以他们为教会的奠基者，保留了合适的根基，并用各种材料在上面建造；即他们没有离弃首要且必要的信心原则，但是在不太有害的事情上犯了小错，将他们自己的臆造与神的道相混。我要说，这等人的工程必然要受损，他们的臆造要被毁灭。然而，他们自己却要得救，像从火里经过一样；即不是主认可他们的无知和错谬，而是这些无知和错谬被圣灵的恩典和权能从他们身上洗去了。因此，所有那些将金子般纯净的神的道，沾染上炼狱污秽的人，他的工程必要烧毁。

十、我们的反对者会回答：炼狱的观点在教会中已有久远的历史。保罗将驳倒此异议；他宣告，在建造教会时，如果有人放置了任何与教会基础不相容的材料，此工程就必亏损，这句话甚至包含了他所处的世代。因此，当我们的反对者提出异议说，为已死的人祷告已经实行了一千三百多年时，我要反问他们，这是根据圣经的哪句经文，根据什么启示，根据什么先例？他们不但没有经文依据，而且也没有任何圣徒的先例。关于哀恸和埋葬的仪式，我们看到许多，有时候甚至是很长的叙述，但是为死人祷告却连一个字也没有。事情越重要，那么应该讨论得越多越详细才对。甚至那些古时为死人祷告的人，也知道他们这样做既没有神的命令，也没有合法的先例。那么，他们为什么还敢这样行呢？在这一点上我认为，他们表明自己不过是人而已；因此我坚持，他们所做的不能效仿。按照保罗的吩咐，信徒如果不能确信某事得体，就不应该去做（参罗 14:23）；而祷告明显需要有此确信。有人说他们这样做肯定有原因；我回答，也许他们要找些安慰来减轻悲伤，如果不在神面前提供某些他们爱死者的证据，似乎显得不近人情。所有人都凭经验知道，人心一般都有这种感情。另外，风俗一旦被人接受，就如火焰一样，在许多人心中心熊熊燃烧。我们知道，在所有外邦人中，以及在各个世代，都有为死者举行的仪式，每年都为死者的亡魂举行洗罪礼。虽然撒但用这些骗术欺骗了必死的人，但却是借用了一个真理——即死亡不是消灭，而是由这个生命进入另一个生命。毫无疑问，甚至连这种迷信也必然要使异教徒在神的审判台前没有借口，因为他们忽视了为他们所相信的来世作准备。这样，基督徒可能不愿意被人看起来比异

教徒还差，以为如果对死者没有什么表示，仿佛他们已经完全消灭一样，这是可羞耻的。因此，他们引进了不审慎的仪式；因为他们以为，如果他们在举办丧事宴会和上供等事上怠慢，会让自己受到很大的羞辱。这种由于不当的比照而引入的东西，逐渐变本加厉，直到天主教的至高神圣在于为受苦的死者提供帮助。但是，圣经所宣告的安慰要好得多和实在得多：“在主里面而死的人有福了”，因为“他们息了自己的劳苦”（启 14:13）。我们不应该如此感情用事，以致在教会中设立悖谬的祷告方式。当然，所有稍微审慎的人都不难发现，古时教父们对于此题目的见解，是屈从于习俗和大众的无知。我认为他们自己也被牵引而陷入错误，因为轻信往往会摧毁判断。同时，他们的著述表明，当他们把为死者祷告介绍到教会中来时，也是十分犹豫的。奥古斯丁在他的《忏悔录》中说，他的母亲莫妮卡迫切请求在祭坛上举行庄重的仪式来纪念她；毫无疑问，这是一个老妇人的愿望，他的儿子没有按照圣经来衡量此愿望，只是出于人性的爱而希望得到其他人的赞同。他在《顾念死者》一文中却充满疑惑，其冷淡应能熄灭鲁莽者的狂热。如果有人愿为死者祷告，那么该文的惟一效果将是，使那些从前热切期望的人变得无所谓。他支持此教理的惟一原因是，因为为死人祷告的习惯盛行，所以不应该轻慢此本分。但是，即便古时教父们认为祷告帮助死者是一件敬虔的事，也必须遵守一条永不欺人的原则——即我们一定不能将任何出于我们自己的东西引入到祷告中，而是必须将我们的全部愿望顺服在神的道之下，因为我们的祈求要合乎他的规定。既然整部律法和福音关于授予为死者祷告的权利只字未提，那么如果我们所行的超出了神的吩咐，这是亵渎祷告。但是，未免我们的反对者夸口以为古代教会与他们犯有同样的错误，我要说，他们与古代教会之间存在着巨大的不同。古人纪念死者，是为了避免被人以为对死者毫不关怀；但在同时，他们承认自己对死者的状态心存疑惑；确定的是，他们关于炼狱没有断言些什么，以致暗示他们已经对此非常确定。现在的天主教则坚持，他们关于炼狱的梦呓应该被毫不置疑地接受为信条。古教父们在圣餐礼中，仅仅保守地、敷衍塞责地将他们已死的朋友交给神的怜悯。天主教徒则不停地敦促关怀死者，因他们缠绕不休地宣讲，使得这事比所有善事更加重要。此外，我们不难找出古代著述家们的许多论述，清楚地证明他们要完全废除当时为死者祷告的习俗。例如奥古斯丁，他指出，所有人都盼望肉体的复活和永恒的荣耀，每一个配得的人都在死后享受此安息。因此他宣告，所有的义人，就像先知、使徒和殉道者一样，死后立即享受有福的安息。如果是这样，那么我要问，我们再为他们祷告有什么用处呢？我不提他们迷惑愚蒙人的那些粗鄙的迷信；这样的迷信数不胜数，并且大多数如此怪异，是无法用体面的外衣加以掩饰的。另外，当世人处在愚蠢的光景之中时，他们肆无忌惮地进行那些最可羞耻的交易，这事我也不提。因为这样永远没有尽头；并且即使不列举这些，敬虔的读者们也已经足够根据这里的讨论而使自己的良心坚定安稳了。



## 第六章 基督徒的生命。圣经劝戒我们如此行事为人的论证

本章和后面四章讨论基督徒的生命，这样安排是为了便于分成两个主要条目。首先必须承认：对义没有某种特别喜爱的人不是基督徒，第六章。其次，关于每个人管理自己生命的标准，尽管似乎只在第七章考虑此题目，然而后面三章也涉及。此标准指出基督徒有两个本分。首先，遵行此标准是极其艰难的，他需要最大的忍耐。因此第八章专门讨论十字架的效用，第九章要基督徒默想来生。最后，第十章阐明我们当如何使用今生及其福乐而不至滥用，因为对此目标很有帮助。第六章包含两个部分，（一）、本基督徒生命专文与重生和悔改教义之间的联系。本专文的安排，第一段至第三段。（二）、要避免的极端；首先，定罪那些用他们的工作否认基督的假基督徒，第四段。其次，如果每天在敬虔和义上长进。那么基督徒就不应该绝望，虽然他们尚未到达完全。

段落梗概：

一、本章与重生教义之间的联系。与基督徒生命相关的教义的必要性。本专文简明扼要。所用方法。圣经伦理的简朴。

二、两个部分。第一，个人的圣洁。（一）、因为神是圣洁的。（二）、因为我们与他的圣徒相通。

三、第二个部分，与我们的得赎有关。圣经可钦佩的伦理。基督徒生命的五个特别诱因或劝戒。

四、谴责与此生命相悖的假基督徒，（一）、他们不真正学习基督。（二）、福音不是他们言行的指南。（三）、他们不效法主基督。（四）、他们将圣灵与他的道分离。

五、基督徒不当绝望，倘若（一）、用神的道为指引。（二）、真诚行义。（三）、按照自己的能力走在主的道路上。（四）、有一些长进。（五）、恒忍。

一、前文我们已经说过，重生的目的是使信徒的生命与神的义和谐一致，并藉此证实他们已被神收养为儿女。但是，虽然神的律法中包含着这一新生命，并且神的形像藉此新生命在我们里面恢复，然而，因为我们的懒惰需要有极大的帮助和刺激，所以，汇集圣经里面关于此更新的真正陈述，使所有真心悔改的人不至于因为热心太过而走错道路，是件非常有用的事。而且我知道：当我要描述基督徒生命的时候，是在进入一个大而广泛的题目，如果要完整考虑基督徒生命的方方面面，非写成一部巨著不可。我们看到，教父们在讨论各种美德时，常常进行冗长的训导。他们这样做并非纯粹由于话多；因为无论你要颂扬何种美德，它的广泛性必然引导你的笔自然而然地多方详尽论述，如果你没有详细讨论，就觉得好像没有恰如其分地完成讨论一样。然而，我无意在论述生命时，具体地讨论每一种美德，并详尽地阐述它们以供劝勉。这类作品在其他人的著作中可以找到，特别是在教父们的作品里面。如果我能指出一种方法，藉此教导敬虔人如何正确地塑造生命，并且简要地立下某种普遍法则，藉以使人正确地规范自己的行为，也就

够了。或许以后能有时间更加详细地讨论这个题目，或者由其他更适合的人完成此任务。我喜欢简明扼要，如果我长篇大论，便不能做好。即使长篇大论能够博得最响的掌声，我也不愿尝试。我现在的工作要求我尽量简明地叙述单纯的教义。正如哲学家们对正直和诚实下具体的定义，并据此推演出具体的本分和完整的美德体系，同样，圣经在这方面也并非没有次序，而是提出了一个最美的体系，在各个方面都比哲学家们的体系更加确定。惟一的区别是：哲学家们在野心的影响之下，总是在歪曲优美的明晰，为要炫耀自己的才华；而圣灵的教训则没有伪饰，不一直遵循固定的方法，然而圣经有时候会遵循方法，这表示我们不能忽视方法。

二、我们现在讨论的圣经的系统主要有两个目标：首先，喜爱公义，并且这是我们的本性所绝不愿的；其次（第七章），立定一条法则，免得我们在寻求义时走错道路。圣经用许多美好的论证劝告我们行义。我们在前文已经指出许多论证；这里也要简要地提起其中一部分。圣经提醒我们：我们必须圣洁，因为“神是圣洁的”（利 19:2；彼前 1:16），还有什么更好的根基作为开始呢？因为，当我们徘徊在今世的迷宫之中，分散如同迷途之羊的时候，他把我们重新带回自己的羊栏。当听到我们与神联合的时候，我们必须记得：圣洁才是此联合的纽带；我们与神相交不是藉着圣洁的功劳（反倒是我们应该先与神连结，从而充满他的圣洁，然后才可以顺服他的呼召），但是，因为这大大关乎神的荣耀，所以我们不沾染邪恶和污秽。因此，神告诉我们：这是他呼召我们的目的，如果我们要回应神的呼召，就必须恒常重看此目的。如果我们允许自己一生在世界的罪恶和污秽中打滚，那么，神拯救我们脱离其中有何意义呢？此外，圣经同时劝戒我们：如果我们要作神的子民，就必须住在圣城耶路撒冷；神既然将这城分别为圣归给自己，那么其中的居民由于自己的污秽而亵渎此城就是不敬虔了。因此圣经说：“耶和华啊，谁能寄居你的帐幕？谁能住在你的圣山？就是行为正直，作事公义，心里说实话的人”（诗 15:1~2、24:3~4）；因为他所居住的圣所当然不应该像污秽的马房。

三、为了更好地激励我们，圣经说：父神既然在他的受膏者里面使我们与他和好，就在基督身上给我们立了一个样式，要我们与其一致（参罗 6:4、8:29）。有些人以为哲学家才有恰当的、有序的道德哲学，那么请他们告诉我，哪位哲学家有更加卓越的体系。他们在劝勉人追求美德时，最多只是告诉我们要与本性和谐地生活。但圣经给我们的劝戒，是出自真正的本源，不但吩咐我们要为了神而管理我们的生命（神是我们生命的创始者，我们的生命也属于他），而且告诉我们，我们已经从真正的原造光景中（即创造主的律法）堕落了，那使我们重新蒙神恩宠的基督是我们的典范，我们的生命应该反映出他的形像。你还需要比这更有效的教训吗？事实上，你还有其他需要吗？如果主收养我们做他的儿女是为要我们的生命成为基督的表征——基督是我们被神收养的纽带，那么我们若尽心竭力追求义，就不但是极度背叛我们的创造主，而且也是弃绝了救主自己。神一切的祝福，以及我们的整个救恩，都劝戒我们如此行。神既然向我们显明他是我们的父，那么如果我们的表现不像是儿子，便是极端的忘恩了。基督既然用他的血洗净我们，并藉着洗礼使我们领受此洁净，那么我们就绝不可再重新玷污自己。他既然使我们与

他结连，成为他的肢体，我们就当殷勤谨慎不可再沾染任何污秽；我们的元首既然已经升到天上，我们就当弃绝对世界的爱，一心仰望天国。圣灵既然已经奉献我们作主的殿，我们就该竭力使此圣殿彰显神的荣耀，保护它不被罪的污秽所褻渎。我们的身体与灵魂既然预定要承受属天的不朽和永不衰残的冠冕，我们就当尽力保守它们清洁、不败坏，直到主的日子。我要说，这是好好管理我们生命的最坚实的根基，并且你在哲学家中找不到类似的根基，他们所推崇的美德，从未超越人本性的尊贵。

四、我们在这里也要警告那些仅仅徒有基督的名字和记号，却仍然愿意称自己为基督徒的人。他们何敢以此圣名夸口呢？除了那些在福音里面真正认识他的人以外，没有人与基督有任何相交。对于那些没有“脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的。……并且穿上新人”的人（弗 4:20~24），使徒说他们并没有真正学像基督。因此，他们口若悬河地谈论福音，正表明他们是在虚伪不义地假装认识基督。因为基督的教义不在乎舌头，而在乎生命；它也不像其他学问一样，凭智力和记忆就能领悟；只有在它拥有人的整个灵魂，深深扎根到心灵的最深处之后，才算为人接受。因此，他们应当停止用这以无为有的夸口来得罪神，或者表明他们确实配得称为是主基督的门徒。我们把包含了我们信仰的教义放在第一位，因为我们的救恩藉此开始；但是，这教义必须感动我们的心并见诸于行为，从而改造我们，来证明它是有果效的。如果在哲学家中间，若有人承认某种艺术应当是他行事为人的准则，却只是在滔滔不绝地诡辩，则会触怒其他哲学家并被不光彩地扫地出门；那么，对于那些满足于将福音舞弄于唇齿之间的浅薄的诡辩之人，我们岂不更当嫌恶他们吗？这有效力的福音本应穿透至人心最深处的意念，占据人的灵魂，并充满全人胜过哲学家们生硬的论述百倍！

五、我并不坚持基督徒的道德生活非完全符合福音不可，虽然这是我们的盼望和追求。我也并不如此严格地坚持福音标准的完全，以致不承认那些没有达到的人是基督徒。否则所有人都将被排除在教会以外，因为所有人都距离此目标甚远，并且许多有很小长进的人若被排除在外，是不应该的。然则怎么样呢？我们应当将此完全摆在面前作为不断追求的目标。将其视为我们奔向的目的地。如果我们在神的事情上妥协，只履行神的道的一部分吩咐，而任意忽视另一部分，这是不合法的。因为首先，神始终如一地教训我们，纯全是敬拜神的主要部分，纯全是指心智的真正的单纯，没有矫饰和虚伪；纯全的反面是二意；这即是说，当心思意念真诚地献给神，追求圣洁和公义时，这是完全生命的开始。但是，因为在身体的属世囚笼里，无人有足够的力量能够勇往直前、追求正道，多数人被无能所累，踌躇犹豫，甚至匍匐在地，寸步难移，所以让我们各人按照自己绵薄的能力不断前进。没有人不能有少许长进。因此，我们当继续努力，在主的正道上不断前进；不因为成功有限而失望。尽管我们的成功不能如愿，但是只要今日比昨日好，我们的劳力就没有徒然，只要我们专心注视目标，不自负，不放纵恶行，而是不断地竭力变得更好，直到达到良善为止。如果在我们的一生中，我们都在追求此目标，那么在得脱肉体的软弱，与神完全联合之时，就将最终达到。



## 第七章 总结基督徒的生命。自我否定

本章分为：(一)、避免我们在追求义时迷路的法则，要求两件事，即人抛弃自己的意志，完全奉献侍奉神；由此，我们一定不能追求自己的事，而是要追求神的事，第一段及第二段。(二)、提多书关于此更新或基督徒生命的描述，按照具体条目详细阐明，第三段至最后。

段落梗概：

一、思考基督徒生命的第二个大部分。此生命的开始和要旨。两个方面：(一)、我们不属于自己。果子和功用。将理性放在圣灵宝座上的哲学家们不明白。

二、(二)、既然我们不属自己，就必须寻求神的荣耀，并遵守他的旨意。基督劝告他的门徒要自我否定。忽视自我否定的人被骄傲或假冒为善所欺骗，快快奔向灭亡。

三、基督徒生命要遵行的三件事，要躲避的两件事。要躲避不敬虔和属世的贪欲。要遵行自守、公义和敬虔。正确行为的一个诱因。

四、自我否定是保罗教导的要旨。困难。我们的品质产生此困难。这些品质的药方。

(一)、抑制野心。(二)、谦卑。(三)、尊重公正。(四)、坚持彼此相爱。(五)、真诚追求谦逊。

五、要促进邻舍的益处。这里最需要自我否定，然而也是最困难的。两个药方。(一)、赐给我们的益惠是为着教会的公共益惠。(二)、我们应该为了邻舍尽己所能。用各个肢体的类比说明这一点。此弟兄之爱的本分建立在神命令的基础之上。

六、弟兄之爱应该伴随着忍耐和恩慈。我们应该看到邻舍里面的神的形像，特别是向信徒一家的人。反驳所有异议的四个考虑。反驳一种常见异议。

七、基督徒的生命不能没有弟兄之爱。治愈与弟兄之爱敌对的恶行的药方。(一)、怜悯。(二)、谦卑。(三)、谦逊。(四)、热切。(五)、恒忍。

八、在神面前，自我否定应该带来镇定和宽容。(一)、我们总是在神的手下。(二)、我们应该躲避贪婪和野心。(三)、我们应该盼望从神而来的福分，并且完全依靠他。

九、我们不当渴望没有神祝福的财富或荣誉，也不当使用恶人的诡计。我们当将一切忧虑卸给神，并且绝不嫉妒别人的发达。

十、我们应当完全委身于神。此教义的必要性。患难的多种功用。异教徒的滥用和败坏。

一、虽然神的律法包含了行事为人的完美法则，但我们天上的老师仍然愿意用更加精确的方法操练他的子民，使他们符合律法所吩咐的完美法则；此方法的首要原则是：信徒的本分是“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉，乃是理所当然的”（罗 12:1）。因此，他劝勉说：“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”（罗 12:2）。要点是：我们被分别为圣献给神，因此，我们以后的所有思想、言语、追求和行为，

都是以荣耀神为目的。神已经使其成圣的事物如果用在褻瀆的用途上，必然大大冒犯他。如果我们不是属于自己，而是属主的，那么我们所要避免的错误，以及我们一切行为的目标，都是很明显的。我们既然不是属自己的，那么就不可让自己的理性或意志来统管我们的行为和计划。我们不是属自己的，就不能以追求那些满足肉体之事为目标。我们不是属自己的，就要竭力忘记自己，以及我们所有的一切。反之，我们是属神的，所以我们应当为他或生或死（参罗 14:8）。我们是属神的，所以我们要让神的智慧和旨意主导我们的一切行为。我们是属神的，所以我们的全部生命都要以他为惟一合法的目标。人若知道他不属于自己，就把自己理性所有的支配权和治理权都收回献给神，这是何等大的长进啊！因为，顺从自己的意志必使人归于毁灭，所以惟一的安全之所就是完全跟随主的带领，没有其他任何意志或智慧。我们首先要抛弃自我，用我们全部的能力和精侍奉神。我所说的侍奉神，不只是在口头上顺从，而且也是指人除去自己肉体的情欲，绝对听从圣灵的呼召。保罗称此变化为心意更新（参罗 12:2；弗 4:23），虽然这是进入生命的开端，但是没有一位哲学家能够明白。他们将人的治理权完全交给理性，认为人惟独应当听从理性的声音；简言之，他们以理性为惟一的行为指南。但是，基督哲学吩咐理性让位，并完全顺从圣灵，因此，人现在不是自己活着，而是基督在他里面活着，并统治他（参加 2:20）。

二、另一个原则是：我们不寻求自己的意志，而是寻求主的旨意，并且行事为人是为了促进他的荣耀。当我们几乎忘记自己，把自己的理性放在次要地位，一心寻求遵行神和他的命令的时候，就是很大的长进了。当圣经吩咐我们抛弃所有个人和自私的考虑时，不但要我们的心智摒除一切对于财富、权力或人之宠爱的过度期望，还要我们抛弃对于地上的荣耀，以及对于其他更为隐秘的有害之物的一切野心和渴望。的确，基督徒应当操练并且明白他的一生都必须面对神。因此，他将所有的事情都交给神来处理 and 评价，他的整个心智也敬虔地归向神。因为所有学会在所做的每一件事上仰望神的人，也必同时除去一切虚妄的意念。这就是基督从一开始就切切吩咐他的门徒要有的自我否定（参太 16:24）；心智一旦自我否定，就不再有骄傲、自大和夸耀；也不再贪婪、贪欲、奢侈、娇气，以及其他由自爱产生的恶行。反之，如果没有自我否定的约束，人必恬不知耻地肆行无忌；或者纵使有些许美德的外表，却已经被追求称赞的败坏欲望所污秽。你是否能够说出一个人，若非因为顺服主的诫命而弃绝自己，就愿意为了行善而行善呢？那些不弃绝自己的人追求美德，至少也是为了博得赞美的缘故。那些最热烈地鼓吹应该为了美德本身的缘故而追求美德的哲学家们，也是充满了狂妄，因此很明显，他们追求美德不外是为了满足自己骄傲的欲望。因此，神极其不喜悦这些追求众人恭维和骄矜自满的人，他宣告说：他们已经在世界上“得了他们的赏赐”（太 6:2），并且娼妓和税吏也比他们更加靠近天国（参太 21:31）。我们还没有充分解释，如果人尚未弃绝自己，那么他对正直的追求会遇到怎样又多又大的阻碍。俗话说得好：人心隐藏着无数不义。另外，除了否定自己，弃绝自己的理性，全心追求主要我们做的事情，并且你做这些事情单单因为这讨神喜悦之外，再也找不到其他医治此

疾病的药方了。

三、在另一处，使徒保罗对完全生活的各个方面进行了简短而清楚的陈述：“因为神救众人的恩典已经显明出来，教训我们除去不敬虔的心和世俗的情欲，在今世自守、公义、敬虔度日，等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现。他为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善”（多 2:11~14）。使徒在述说神的恩典以鼓励我们之后，为了铺平真正敬拜神的道路，他除去了两个最大的阻碍：即不敬虔（这是我们本性的强烈倾向），以及范围更广的属世界的贪欲。“不敬虔”一词不仅包括了迷信，还包括了与真正敬畏神不符的一切事情。“属世界的贪欲”一词，相当于肉体的情欲。这样，他按照两版律法吩咐我们：要撇开我们自己的心智，并要弃绝我们自己的理性和意志所追求的事情。然后，他把我们的所有行为归为三类：即“自守”、“公义”和“敬虔”。无疑，“自守”是指贞洁和节制，也是指正当、节俭地使用现世的资财，以及在缺乏中忍耐。“公义”包含公正的所有本分，即每一个人都获得他所应得之物。“敬虔”是我们与世界的污秽分开，并在真圣洁中与神连结。当这些美德不可分开地连结在一起时，就成为彻底的完全。但是，要除去肉体的意志，抑制和弃绝我们的贪欲，奉献自己给神和弟兄，并在污秽的世界中过天使一般的生活，没有比这更难的事情；所以，为了避免我们的思想陷入迷惘，保罗提醒我们盼望蒙福的永生，并敦促我们争战，因为正如基督已经显现作我们的救赎主，照样，在他最后降临的时候，他将完全实现我们藉他获得的救恩。这样，他驱散了遮蔽我们道路并阻挠我们渴盼天上荣耀的一切诱惑；事实上，他告诉我们：我们必须在今世作客旅，好使我们将来不至丧失天上的产业。

四、另外，从这些话中我们可以看出：自我否定一部分关乎人，一部分（也是更主要地）关乎神（第八段至第十段）。圣经吩咐我们：“恭敬人，要彼此推让”，并要留心促进别人的好处（参罗 12:10；腓 2:3），然而除非我们与生俱来的情感得到压制，否则此命令是我们完全无法遵守的。因为我们被自爱蒙蔽，每个人都以为他有很好的理由高抬自己，并且相比之下轻视所有其他人。如果神赐给我们某种可取之处，那么我们立即因此洋洋自得，不但自满，而且几乎骄傲地腾云驾雾。我们将自己充盈的邪恶小心翼翼地隐藏起来，不让别人知道，并奉承自己说，这些恶事又小又无关紧要，甚至有时候竟然会以之为美德。如果我们所自负的品格亦见于他人，那么即使别人更加高尚，我们为了避免承认别人比自己强，也会恶意地贬低和挑剔他们；如果他们有缺点，那么我们甚至不满足于苛刻、尖锐的批评，还要故意夸大其词、大肆渲染。因此，每一个人都因为傲慢而自以为与众不同，切求高过邻舍，过分自信地轻看别人，或者至少看别人不如自己。穷人降伏于富人，平民伏于贵族之下，仆役伏于主人之下，无学识者伏于学者之下；可是没有一个人不以为自己在某方面好过别人。这样，每个人都在谄媚自己，在自己心中建立起一个王国；傲慢的人为了满足自己，谴责别人的见解和道德；如果发生争论，随即暴露出全部恶毒。许多人如果事事称心如意，原本也相当温和，但是，当他们受到刺激的时候，有几个人能保持这种温良呢？对于这种疾病，除了根除爱自己和爱胜

利的最大毒瘤之外，没有其他的药方。惟有圣经的教义，才能做到这一点。因为圣经教导我们要牢记：神所赐给我们的禀赋，不是我们自己的，而是神白白的恩赐，那些因为这些人而骄傲的人，就是暴露出他的忘恩。保罗说：“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢”（林前 4:7）。其次，殷勤检讨我们自己的过犯也能使我们保持谦虚。这样，我们没有什么值得骄傲的，反倒压制骄傲的原因有很多。另外，圣经吩咐我们，当我们在别人身上看到神的恩赐时，要尊重这些恩赐，并尊荣拥有这些恩赐的人。神既然喜悦赐给他们尊荣，那么我们绝不应当剥夺他们的这一尊荣。圣经又教导我们：不要看别人的过犯，当然，这不是要我们通过谄媚而怂恿他们，而是不因为这些过犯而侮辱那些我们应该以尊荣和善意对待的人。可见，所有与我们有交往的人，我们都要以谦逊、温柔、礼貌、友好的态度对待他们。除了深知自己的卑微和愿意尊重别人之外，再没有其他方法能使我们达到真正的温柔。

五、履行为邻舍求好处的本分是何其困难的事！除非你完全不考虑自己，在某种意义上不再是自己，否则就永远做不到。除非你弃绝自己，完全献身给别人，否则怎能行出保罗所说的弟兄之爱呢？他说：“爱是恒久忍耐，又有恩慈，爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒”（林前 13:4~8）。我们非做到不寻求自己的利益不可，可是我们的本性丝毫没有能力做到；因为它总是使我们只爱自己，绝不轻易让我们粗心地放过自己和我们自己的利益而去关心别人的好处，或者甘心乐意地放弃我们自己的权利给别人。但是，圣经为要引导我们这样行，就提醒我们，主赐给我们的一切都有一个条件，即要将其用在教会的共同好处上；因此，合法地使用我们的一切恩赐是将其白白地、仁慈地分给别人。圣经教导我们：我们拥有的一切禀赋都是神的宝藏，神把它们托付给我们，为的是要我们分享出去，以成全邻舍的好处，这是最确实的法则，也是遵行此法则的最有力的劝戒。但是，圣经更进一步，将这些禀赋比作身体的各个肢体（参林前 12:12）。各肢体的功能不是为了自己，也不是用于自己，而是与其他肢体相辅相成；它所得到的好处，就是与整个身体一起得到的好处。因此，敬虔人所做的一切，都是为着弟兄的好处，将自己的好处与教会的共同造就融为一体。那么，我们应该以此作为表示善意和恩慈的方法，在关于神赐给我们用来帮助邻舍的一切上，视自己是神的管家，并且将来要向主人交账；另外，惟一正确的施行方式，是以爱为准则。这样，我们不但要把寻求邻舍的好处与寻求我们自己的好处相合一，而且还要使自己的好处居于别人的好处之下。为免我们不明白这是正确使用神赐给我们的所有恩赐的法则，神于古时就在他最小的恩慈上运用此法则。他命令以色列人把初熟的谷物先献给他，藉此郑重地声明，任何资财若不先献给神就自己享受，是不敬虔的（参出 22:29、23:19）。但是，如果神的恩赐必须等到我们亲手奉献给赏赐者，然后我们才许可使用，那么，如果没有如此奉献的记号，就是有罪的滥用。如果争辩说，我并不能藉我的奉献使神更加丰富，这也是徒然。虽然如诗篇著者所说：“你是我的主，我的好处不能延及至你”（KJV 直译），然而你仍可以将其延至“世上的圣民”（参诗 16:2~3）；因此，圣经将圣洁的祭与现在的施舍进行比较，



指出施舍与律法之下的奉献是相对应的。

六、另外,为了避免我们在行善上丧志(否则很容易这样,而且不可避免地会这样),还必须加上使徒所说的另一种特性“爱是恒久忍耐,又有恩慈,……不轻易发怒”(林前 13:4~5)。主吩咐我们毫无例外地向所有人行善(参来 13:16),虽然如果按照人自己的功劳来说,他们多数是不配得到的。但是,圣经给我们一个最好的原因,即告诉我们不要注意人本身该当得到什么,而是要注意所有人里面的神的形像,我们该当尊荣和爱这形像。特别对“信徒一家的人”,更当谨守此法则,因为基督的灵已经更新并恢复了他们里面的神的形像。因此,所有需要你帮助的人,你不可拒绝。你若说:他是一个陌生人。然而主已经给了他一个你应该熟悉的标志;为这原因,他不许你轻慢你自己的骨肉(参来 58:7)。你若说:他是一个普通、不重要的人。然而主指出:他是带有神荣耀形像的人。你若说:你对他没有义务。然而主用他代替自己,好让你在他身上履行你欠神的许多义务。你若说:他不值得你为他花费丝毫的气力;但是,他是通过神的形像托付给你,值得你为他做所有事情。但是,如果他非但不值得你的任何善待,而且还伤害到你,触动你的怒气,即使如此,你也不能因此而不以爱对他。你若说:他该受你大相径庭的对待。但是,主所应得的是什么呢?不论他怎样伤害了你,当神吩咐你饶恕他时,他当然也意指此伤害应当算在他自己身上。只有这样,我们才能达到那非常困难,而且完全违背人本性的教训——“爱那恨我们的人”、“以德报怨”、“为咒诅我们的人祝福”。我们应当牢记:不可注意人的邪恶,却要看到他们里面的神的形像,他们的过犯已被这形像所遮盖和抹去,由于此形像的美丽和尊贵,不由得我们不伸出爱手去怀抱他们。

七、这样,如果我们履行了弟兄之爱的全部本分,就成功地治死了我们自己的肉体。然而,履行爱的本分,不是仅仅在外表上表现出来(虽然并不能忽视),而是要有纯洁的爱的情感。因为,一个人可能在外表的行为上履行这些爱的本分,却远远没有正确地履行这些本分。你看见有些人非常慷慨,然而他们的施舍却通过傲慢的表情或无礼的言语而伴随着侮辱。我们这个不幸的世代已经陷入一种灾难性的光景之中,多数人在施舍的时候总是带着辱骂。这样的行为,即使在异教徒中也不能容忍;但是对于基督徒,除了施舍时和颜悦色,平易近人,言词彬彬有礼以外,还有其他的要求。首先,他要设身处地,为需要帮助的人着想,同情他的遭遇,仿佛感同身受一样,从而以怜悯之心帮助他们,如同帮助自己一样。以这种心态帮助弟兄的人,不但不会用傲慢或责备玷污他的行为,而且不会轻视他所要帮助的弟兄,也不会觉得获得他帮助的弟兄欠了他的债;就像一个肢体生病时,其他肢体不会侮辱它,而是竭力帮助它康复,也不会以为有病的肢体因为它所要求的帮助过于它的回报,而对其他肢体负有特别的义务。肢体之间的功用交通不应视为无需回报,按照自然律,应当视为当得的酬报,拒绝是不合理的。因此,他虽然履行了一部分本分,却不能以为自己就此完成了全部义务,就像富有的人捐了一些财物之后,便把其余的担子推给别人,仿佛他自己已经与这些担子无关一样。反之,所有人都要反省,不论他怎样伟大,总是欠邻舍的债,并且他对他们当竭尽全力提供帮助。帮助的程度就是他爱的程度。

八、让我们再次比较详细地思考自我否定的主要部分，即我们前面提到的与神有关的自我否定。前文已经讨论过的许多内容无须赘述；因此这里只要指出，自我否定使我们达到镇定和忍耐。首先，圣经教导我们，在寻求今生的方便或平静时，我们要将自己以及我们所有的一切都交在神的旨意之下，并将我们心中的意念交给神来驯服和抑制。我们有暴烈的情欲和无限的贪欲，要追求财富和荣誉，阴谋夺取权力，堆积财物，积聚一切似乎有助于获得奢华和浮华的虚妄事物。另一方面，我们极其惧怕和憎恨贫穷、低贱的出身、卑微的境况，不顾一切地避免这些。因此，对于那些按照自己的计划塑造自己生命的人，我们看到他们的心思何其不安宁，他们殚精竭虑，为要满足他们的贪心和野心勃勃的欲望，或者在另一方面，为了避免贫贱。为免陷入类似的网罗，基督徒必须走的道路是：首先，除了神的赏赐以外，不要渴望或者盼望或者思虑其他的兴盛；完完全全地依靠神的赏赐。因为，在追求荣誉或财富时，属肉体的人觉得依靠自己的勤劳、热情，或者别人的帮助即已足够，但是，所有这一切都是虚空，若不是主赐福，否则智力和劳力都将毫无用处。相反，惟有神的祝福才能让人通过所有障碍，并使所有事情都有一个愉快、美好的结局。其次，人虽然可能没有神的祝福而得到一些名利（正如我们每天看到恶人享有高名厚利），但是，既然那些在神咒诅之下的人丝毫不能享受到真正的幸福，所以我们没有神的祝福而获得的一切，至终无不变成大害。但是，人当然不应该切望那加添痛苦的事情。

九、因此，如果我们相信一切可羡慕的幸福都完全依靠神的祝福，并且如果没有神的祝福，我们的前面必然充满各式各样的灾殃，那么由此推论，我们不应热衷于追逐名利，不论是依靠自己的勤勉，还是别人的宠眷，还是虚空幻想的命运；而是应当一直仰望神，在他的引导之下，接受他给我们的安排。结果是：首先，我们不会不论对错，以欺骗和邪恶的行径，以损害邻舍的方法，执拗地追逐财富和尊荣，而是单单追求那些不使我们离开正路的好处。谁能在欺骗、抢夺，以及其他不义之事上，指望得着神的帮助吗？只有思想纯洁、行为正直的人才能得着神的祝福，因此，所有渴望此祝福的人都必须杜绝阴险的意图和邪恶的行为。其次，我们受到约束，使我们不致过于渴望致富，或者野心勃勃地追求名望。人怎敢厚颜无耻地期望神帮助他做违背神话语的事情呢？神亲口咒诅的事，绝不能得到他的祝福。最后，如果我们所获得的成功没有达到期望，那么我们也当忍耐，不可嫌恶所处的任何境况，因为我们知道，这等于是在埋怨神；人的贫富荣辱，都是神按己意赏赐的。简言之，所有仰赖神祝福的人，不会用邪恶的诡计去追求一般人贪求的虚空名利，知道这些诡计对他是无益的；另外也不会把他得到的所有幸福归给自己的勤劳或命运，而是承认神是幸福的源头。如果别人的事业发达，而自己举步维艰，甚至还在退步，他将以更大的镇定和温良来忍耐他卑微的景况，强过不敬虔的人在成功稍逊期望时的情况；因为他有一种安慰，使他比自己在处于财富或权力的顶峰时还要平静安稳，因为他知道他的一切事都是主所命定的，是对他的救恩最有益处的。大卫的道路即是如此，当他跟从神、顺服神引导的时候，他宣告说：“重大和测不透的事，我也不敢行。我的心平稳安静，好像断过奶的孩子”

在他母亲的怀中”（诗 131:1~2）。

十、敬虔人不仅应该在上述方面镇定忍耐，而且在今生遇到的一切事上，都必须要有同样的态度。因此，他必须将自己完全交给主，将整个生命道路完全放在他的手中，才是真正的自我否定。人若有这种心态，那么，不论遭遇怎样，他既不觉得自己惨苦，也不会因自己的遭遇而埋怨神。这种性情极其必要，因为我们所遭遇的意外极多。各种疾病不时侵袭我们；一时遭遇瘟疫，一时遭遇兵乱；有时候天降冰雹，毁坏了年成，导致颗粒无收，使我们穷困；父母妻儿亲属被死亡夺走，房屋被火吞噬。这种种不幸的事使人咒诅生命，嫌恶自己的出生，责怪天地，甚至谴责神，并且褻渎地指控他残忍和不公平。但是信徒如果遭遇不幸，仍然必须默想神的怜悯和父爱。于是，如果他因为至亲的去世而感到孤独，他仍不停止颂赞神；他仍然思想主的恩典仍然眷顾他的家，不叫他的家荒芜。如果他的庄稼风雹霜霉所毁，很快要受饥荒之苦，他也不因此灰心失望或者怨恨神，而是仍旧信靠神“你的民，你草场的羊要称谢你，直到永远”（参诗 79:13）；虽在饥馑最酷的时候，他也必为我们准备粮食。如果他为疾病所苦，他亦不因病痛而终不耐烦和抱怨神；当他想到神的公义与仁慈，就加强了他的忍耐。简言之，不论发生什么，他因为知道这是由于主的命令，就以平静、感恩的心情欣然接受，绝不抗拒他的权柄，将自己以及所有的一切都完全交在神的手下。特别地，基督徒要避开异教徒那种最愚蠢可怜的慰藉，为了与苦害抗争，就将其归于命运，并且认为埋怨命运是很荒谬的事，因为她漫无目的，既害好人也害坏人。反之，敬虔人知道只有神的手才是一切命运的统治者和仲裁者，并且他给予人们的祸福都有完美的公义定规，不是毫无意识的举止。

## 第八章 背十字架。自我否定的一部分

本章包含四个部分：(一)、十字架的性质，必要性和尊贵，第一段及第二段。(二)、十字架的若干好处，第三段至第六段。(三)、十字架的形式是最卓越的，然而绝不排除所有痛苦的感觉，第七段与第八段。(四)、十字架下的争战，真忍耐（非哲学家们的忍耐），遵循基督的榜样，第九段至第十一段。

段落梗概：

- 一、何为十字架。谁加给，谁背负，原因。必要性和尊贵。
- 二、十字架的必要性。(一)、使我们谦卑。(二)、使我们诉求于神的帮助。大卫的例子。
- 三、让我们体验到神的同在。(三)、十字架的多种功用。第一、产生忍耐、盼望、对神的确信，给我们胜利和恒忍。信心是不可战胜的。
- 四、第二，塑造我们顺服。亚伯拉罕的例子。此操练的用处。
- 五、十字架对于压制肉体的邪淫是必要的。用恰当的直喻来说明。十字架的各种形式。
- 六、第三，神允许我们的软弱并管教以前的过犯，好使我们保持顺服。所罗门和使徒证实这一点。
- 七、当我们为义受逼迫时，十字架的非凡安慰。此安慰的一部分。
- 八、这种十字架与信徒最相称，应该甘心、喜乐地背负。此喜乐不是无感觉的欢闹，而是在重担下呻吟的同时，忍耐地等待神。
- 九、描述此冲突。与斯多亚派的虚妄对立。用基督的权柄和实例陈明。
- 十、用选民的见证和普遍经验证明。用使徒彼得的特例证明。神要求我们拥有的忍耐的性质。
- 十一、基督徒的忍耐与哲学家们不同。后者强辩说是一种不能抗拒的必要性。前者指明神的公义和他照顾我们的安全。完整地阐明此区别。

一、敬虔的心必须升的更高，即达到基督要求门徒的程度，他说：“每个人都必须“背起他的十字架”（太 16:24）。所有为主所拣选、得享与神交通之尊荣的人，都必须准备过一种艰难、劳苦、充满各种患难的生活；这是天父的旨意，为要操练、考验他的子民。神从他的独生子基督开始此考验，并延至他所有的儿女。圣子虽然是他所最爱的，是他所喜悦的，但是我们看到，父神对待基督远远谈不上温柔和纵容；我们可以说：基督在世的时候，不仅一直背负着十字架，而且他的整个生命就是一个十字架。使徒说明了原因：“他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从”（来 5:8）。那么，我们的元首基督尚且必须经受苦难，为什么我们要免除呢？更何况他的受苦是为我们的缘故，要以他自己做忍耐的榜样。因此，使徒宣告说：神预定他所有的儿女效法基督（参罗 8:29）。这样，在艰难困苦的环境之中，虽然人以为不幸，但是当我们想到我们是与基督分担患难时，对我们是何等大的安慰；就像

他在经过许多苦难之后进入天国的荣耀一样，我们也要经过各样苦难，然后进入那里。因为保罗在另一节经文中这样说：“我们进入上帝的国，必须经历许多艰难”（徒 14:22）；“使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死里复活”（腓 3:10~11）。想到我们愈受苦害，就愈能与基督建立起坚固的团契，这就减轻了十字架的痛苦；藉着与基督团契，患难不但变成祝福，而且对我们的救恩大有帮助。

二、再者，我们的主背负十字架的惟一目的，是为要证明他对父神的顺服，否则无此必要；然而，我们需要一直背负着十字架，却有很多的原因。首先，我们的本性软弱，很容易将一切成就都归功于我们的肉体，所以除非我们亲眼看到自己的软弱，否则必然会过高地估计自己的美德，以为不论遭遇任何困难，我们的美德都会毫发无伤地必然得胜。因此，我们愚昧、虚妄地相信肉体，并因此在神的面前骄傲；仿佛我们自己的能力已经足够，无需神的恩典一样。神抑制此狂妄的最好方法，就是用经验向我们证明，不但我们何等身体软弱，而且也是何等意志薄弱。因此，他使我们遭受羞辱、贫穷、哀伤、疾病和其他患难。我们发觉完全不能承受这些，才不敢骄矜，谦卑地学习呼求他的力量，因为惟有神的力量才能叫我们在患难的重担下站立。事实上，即使是最圣洁的人，不论何等深知他们不是靠自己的力量站立，而是靠神的恩典，但是如果不是神藉着十字架的试炼使他们更加深刻地认识自己，也将过分相信自己的坚韧不拔。甚至大卫也曾有这样的经验，他说：“至于我，我凡事平顺，便说：‘我永不动摇’。耶和华啊，你曾施恩，叫我的江山稳固；你掩了面我就惊惶”（诗 30:6~7）。他承认自己在顺境中变得麻木迟钝，因此忽视了他当单单倚靠的神的恩典，一心依靠自己，好像他自己可以永久站立得住一般。如果这位伟大的先知尚且发生这样的事，那么我们是谁，岂不更当畏惧谨慎吗？虽然在顺利时，他们自以为有极大的忍耐和毅力，然而因逆境而谦卑之后，才知道那是骗局。我要说，信徒被自己疾病的证据所警告，就在谦卑上长进，抛弃对肉体的信赖，投靠神的恩典；并且在投靠神的恩典之后，便经历到有神的力量同在，这是他们巨大安全的保障。

三、这就是保罗教训我们所说：“患难生忍耐，忍耐生老练”（罗 5:3~4）。神已经应许信徒，他在苦难中必与他们同在，而他们将亲身感受到应许的真实；当他们有神的手支撑时，就能忍耐地忍受患难。这是他们靠自己的力量永远做不到的。因此，忍耐给了圣徒一个经验证据，即每当他们需要帮助时，神必会提供他所应许的帮助。因此，这同时也坚定了他们的信心，因为人若已经发现神的真理是确实、不变的，却不相信神的真理在将来同样如此，那就未免太忘恩了。现在，我们知道从十字架得到的好处是如此之多。十字架颠覆了我们对自己美德的自负观念，揭露了我们青睐的假冒为善，从而除去了我们有害的、属肉体的盲信，在我们因此谦卑之后，教导我们单单信靠神，这样我们既不疲乏，也不丧胆。然后，得胜产生盼望，因为主藉着实现他的应许，使我们确信他也必坚固他那些关于将来的真理。即使原因只有这些，也已足够表明我们背负十字架是何等必要了。除去我们的自爱，深知我们的软弱，对我们意义重大；我们深感自己的软弱而学会不依靠自己一

—不依靠自己并转而信靠神，全心全意地依靠他，信靠他的帮助，并且得胜到底，我们靠他的恩典站立，从而明白他必定实现他的应许，因为确信他应许的确实，就更加刚强地盼望。

四、主让他的子民经历患难的另一个目的是试炼他们的忍耐，操练他们达到顺服——不是说他们能够达到超越神赋予他们的顺服能力之上的顺服，而是说神喜悦以这种方式，通过清楚的证据，来表明和证明他赐给圣徒的恩典，好使这些恩典不会一直隐藏在他们里面和闲置。因此，当神公开显明他为他的仆人们所提供的忍耐的力量和恒心时，圣经就说他是在试炼他们的忍耐。因此圣经说，“神试验亚伯拉罕”，并以他愿意把惟一的儿子献为燔祭，来证明他的敬虔（参创 22:1~22）。因此彼得告诉我们，我们的信心由苦难而得到证明，正如黄金在火炉中炼净一样（参彼前 1:7）。那么，有谁敢说，信徒不该将忍耐这一从神而得的最卓越恩赐实行出来，使其确实和明显呢？否则，人们不会按照它的价值而看重它。但是，如果神自己为了避免他赐给信徒的美德隐而不显，为了避免这些美德闲置不用和消亡，就提供素材将其显明，那么，圣徒受患难就有最好的理由，因为如果没有患难，他们的忍耐也不能存在。我要说，他们也是藉着十字架的操练而达到顺服，因为他们受到教导，不要依照自己的愿望生活，而要服从神的旨意。的确，如果所有事情都顺遂他们的意愿，他们就不知道什么是跟从神。塞内加提到一句劝戒人忍耐苦害的古语，“要跟随神”；意思是说，人只有在愿意忍受神加给他的磨炼时，才是真正负神的轭。但是，如果我们应该在一切事上证明自己顺服天父，这是最正确的一句话，那么，我们当然就不应该拒绝神藉以操练我们顺服的任何方法。

五、然而，除非我们同时还知道，我们属肉体的本性是何等倾向于在神以些许温和和宽容相待时，就想要摆脱神的轭，否则我们就不会明白顺服的必要。我们的肉体就像一匹不驯服的马，只要散放马厂几天，就变得不可驾驭，不再像从前一样认识和绝对顺服骑手。神对以色列民的埋怨也同样适用于我们——当我们“渐渐肥胖、光润”的时候，便踢跳那喂养我们的（参申 32:15）。神的恩慈应当促使我们思想和爱慕他的良善；但是，我们的恶毒是如此之大，以致总是会被他的宽容宠坏，因此我们更加需要纪律约束，以免变成这种坏脾气。这样，为使我们不致由于过分富裕而胆大妄为，不致由于尊荣而得意洋洋，不致由于身体、心智或命运上的其他优越而傲慢，所以主按照他自己所看为合宜的，通过十字架的苦难，来压制和约束我们肉体的狂妄；并且用各种方法来增进每一个人的好处。因为我们所患的疾病各不相同，所以需要的药方也不尽相同。因此我们看到，每个人背负的十字架都不一样。天上的医生对某些病人开具温和的药物，对另一些病人则投以猛药治之，他的目的是治愈所有的人。然而，他不会留下任何一个人完全不施药石，因为他知道所有人毫无例外都是病人。

六、另外，我们最慈悲的天父不仅要阻止我们将来软弱，而且常常要因过去的过犯而管教我们，好叫我们保持合宜的顺服。因此，每当我们经历患难时，应该立即反省过去的生活。这样，我们就会找到那些我们所犯下的、该受此惩罚的过犯。然而，对忍耐的劝戒并不是主要建立在知罪的基础之上。圣经提供了一个好得多

的考虑：在苦害中，“我们……被主惩治，免得我们和世人一同定罪”（林前 11:32）。因此，在苦痛的苦毒中，我们应当看到父神的恩慈和怜悯，因为他甚至在那些时候，仍然是以我们的救恩为念。他使我们受患难的目的，不是要毁灭我们，而是要救我们不与世人一同定罪。这让我们记起圣经在别处的教训：“我儿，你不可轻看耶和华的管教，也不可厌烦他的责备，因为神耶和華所爱的，他必责备，正如父亲责备所喜爱的儿子”（箴 3:11~12）。我们既然知道所接受的是父亲的管教，岂不当作顺服的儿女？我们岂可悖逆地效法那些不可救药的人硬着心犯罪呢？我们在堕落离开神之后，如果神不藉着管教召唤我们回头，就是使我们注定灭亡，所以使徒说：“你们若不受管教，就是私子，不是儿子了”（来 12:8）。当他以善意待我们，关怀我们的救恩时，如果我们不能忍受磨炼，便是极端的邪恶。圣经说，信徒与非信徒的区别是：后者是刚硬犯罪的奴隶，鞭打之下只会变得愈来愈顽梗；而前者就像自主而生的儿子，回转而悔改。因此，请你选择做哪一类人。这个题目我已经在其他地方讨论过，这里只要稍微提到即可。

七、另外，为义的缘故受逼迫，对我们是非凡的安慰。我们应当想到：神分别我们做他的军队是将何等大的尊荣赐给我们。我所说的为义受逼迫，不仅指为了维护福音，而且也指为了维护任何的义。因此，不论是为了坚持神的真理，反对撒但的虚谎，还是为了保护善良无辜的人免受恶人的伤害，如果我们招致世人的仇恨，甚至威胁到我们的生命、财产和荣誉，我们都不要悲伤或者不愿竭力侍奉神；那些神亲口宣告为有福的事情，我们不要以之为惨苦（参太 5:10）。诚然，贫困本身是不幸的；流亡、藐视、下监、侮辱亦然；最后，死亡是一切不幸中最终极、最糟糕的。但是，当神的恩宠加在它们上面时，这些不幸就全部变成为我们的幸福。让我们以基督的见证为足，而不要重看肉体虚假的衡量；这样，我们当以使徒为榜样，我们感到快乐，因为“配为这名受辱”（徒 5:41）。为什么呢？如果我们知道自己无罪，财产却被恶人夺去，那么，从人的眼光来看，我们的确是穷困了；但是事实上，我们在天上的财富却增加了；我们如果被迫背井离乡，就更靠近神的家；如果受凌辱和轻慢，就在基督里更加扎根；如果受羞辱和侮辱，在神的国里却将有更高的地位；如果被杀戮，就从此进入了永生。主已经定下这样的代价，如果我们还以为比不上今世虚幻、易逝的浮华，那就真的是我们的羞耻了。

八、由此，对于我们由于维护义而遭遇的羞辱或不幸，圣经已经给了我们充足的安慰，所以，如果我们不甘愿、愉快地从神的手中接受这些患难，便是极其忘恩；特别是因为这种十字架是信徒最合宜承担的，正如彼得宣告，基督的荣耀在我们身上显明出来（参彼前 4:11、14）。对于人格高尚的人，羞辱甚于一百次的死亡，所以保罗明明提醒我们，我们不仅将要遇到逼迫，还要受到羞辱，“因我们的指望在乎永生的上帝”（提前 4:10）。在另一处，他用自己的榜样吩咐我们欣然忍受一切的“恶名、美名”（林后 6:8）。然而，神所要的喜乐并不意味着完全感受不到痛苦。如果圣徒不经历痛苦折磨，就不能在十字架下显出忍耐。如果在贫困中不感觉艰苦，在疾病中不感觉痛苦，在羞辱中不感觉受伤，在死亡中不感觉恐惧，那么忍受这些又何以显明人的坚韧和节制呢？但是，因为每一种患难中都有苦辛，很自然

地使我们的心烦扰，所以信徒虽然充分感受到苦涩和艰难，却仍然勇敢地承受和争战，就在此表明他的坚韧；他虽然被深深刺痛，却因敬畏神而不放纵无度，就在此表明他的忍耐；他虽然被忧伤击打，却仍以神所赐的属灵安慰为满足，就在此表明他的愿意。

九、信徒一面克制痛苦的感觉，一面学习节制和忍耐，保罗优美地描述此冲突：“我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不至失望；遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不至死亡”（林后 4:8~9）。你看到，所谓忍耐着背负十字架，不是指感觉完全麻木，绝对感受不到痛苦，好像古时斯多亚派对其英雄的荒谬描述，说他的人性已被夺去，宠辱不惊，不以物喜，不以己悲；就像一块磐石，不受任何影响。他们从这种“崇高的智慧”得到什么益处呢？他们凭空幻想出一种忍耐，是人从未具有，也不能具有的。事实上，通过设立一个过于精密、僵硬的忍耐目标，他们将其完全摒除于人的生命之外。现在，在基督徒当中也有新的斯多亚派，他们认为呻吟哭泣，甚至悲哀焦虑的感觉都是恶的。这些似是而非的论调通常是从懒惰的人来的。他们爱思辩而恶行动，除了捏造这种似是而非的论调以外，对我们别无贡献。但是，我们与这一类铁石哲学毫不相干，我们的主在言语和榜样上都定罪这种哲学。他曾为自己和别人的患难悲哀哭泣。他对门徒的教训也没有两样，他说：“你们将要痛哭，哀号，世人倒要喜乐”（约 16:20）。为免有人以为这是犯罪，他明白地宣告说：“哀恸的人有福了”（太 5:4）。这不足为怪。如果一切流泪都在杜绝之列，那么，主“汗珠如大血点，滴在地上”（路 22:44），又该怎么说呢？如果把每一种恐惧都看作是不信的标志，那么，我们对他深深感到的惊慌恐怖，又该如何看待呢？如果所有悲伤都是罪，那么，主承认“我心里甚是忧伤，几乎要死”（太 26:38），我们又如何为他辩护呢？

十、我希望这些意见能够叫敬虔的人不致绝望，免得他们由于觉得不能避免本性上的悲伤情感，而完全放弃追求忍耐。对于那些将忍耐变成麻木，将勇敢、坚定的人变成木头的人，其结果必然如此。圣经称赞圣徒的忍耐，他们虽然忍受艰难，却不被压碎；虽然感觉苦涩，却仍然充满属灵的喜乐；虽然忧虑，却因神的安慰而振奋。然而，他们的内心仍然有一些冲突，因为本性的感觉逃避、畏惧一切逆境，同时敬虔的意念则与这些困难斗争，竭力服从神的旨意。主对彼得讲的话显出此冲突：“你年少的时候，自己束上带子，随意往来，但年老的时候，你要伸出手来，别人要把你束上，带你到不愿意去的地方”（约 21:18）。当彼得需要以死来荣耀神的时候，他并不是出于勉强，亦不抗拒；不然他的殉道便不足称道。但是，他虽然以最大的愿意顺从神的安排，然而，因为他并没有摒除人性，所以仍然处在两种意志的困扰之中。当他想到流血的死亡时，内心恐惧，深愿避免；但在另一方面，当他想到这是神呼召他如此时，便立即战胜且压制恐惧，欣然面对死亡。因此，如果我们要做基督的门徒，就必须追求自己的心智充满这种崇敬和顺服神，从而驯服与神的安排相对立的所有意念。这样，不论我们背负何种十字架，甚至是在最苦痛的时候，我们都要忍耐到底。苦害的勾会刺痛人。患病时，我们呻吟不安，渴望康复；穷困时，我们焦虑悲哀，受到羞辱、轻视和伤害；当亲友去世时，我们



因为本性而流泪；但是，我们的结论总是：这是主的旨意，因此我们应当顺服。事实上，在悲哀、呻吟、眼泪之中，此意念必然出现，使我们欣然承受这些患难。

十一、但是，因为思考神的旨意是我们忍耐着背负十字架的主要原因，所以我们必须简单解释哲学家的忍耐与基督徒的忍耐之间的区别。的确，很少哲学家能够高明到领悟是神的手藉着患难磨炼我们，所以在这件事上应当顺服神。他们认为惟一的原因是：这是无可奈何的。但这岂不是说，我们之所以服从神，乃是因为我们反抗他徒然无益吗？因为，如果我们服从神是出于不得已，那么，如果我们能够摆脱神，就可以不服从他了。但是，在神的旨意中，圣经要我们看到的却非常不同：即首先是公义和公正，然后才是我们自己的救恩。因此，基督教对忍耐的劝戒是：不论贫穷、流亡、下监、辱骂、疾病、丧亲，或者其他逆境，我们必须相信这都是由于神的旨意和护理；并且，相信他所做的一切都是最合适的。如果将我们每天所犯的无数过犯，与他出于怜悯而加给我们的管教相比，我们岂不该受更严厉的责罚吗？我们的肉体应该制服，习惯负神的轭，免得它放纵邪淫，这岂不是最合理的吗？神的公义和真理，岂不值得我们为其缘故而受苦吗？但是，如果神的公正确定无疑地显现在患难之中，那么我们若有埋怨或反抗，岂不是不义吗？我们不再去听哲学家们冷酷的鬼话：屈服，因为这是不可避免的；而是有一个活泼、有功效的诫命：遵从，因为反抗是不合法的；耐心忍受，因为不耐等于反对神的公义。那么，既然我们只喜欢那些我们认为对自己的拯救和好处有帮助的事情，所以我们的天父就以此保证来安慰我们，即在他加给我们的十字架磨炼当中，他要成全我们的救恩。如果受苦于我们有益，那么为什么我们不以安静和感恩的心接受呢？我们忍受苦难，并不是不得已的服从，而是知道这是为了我们自己的好处。这些观点的果效是：在十字架的苦难中，我们的本性所感受到的苦毒，被相同程度的属灵快乐所稀释了。因此我们应当感恩，而感恩必定感受到喜乐。但是，如果赞美主和感恩只能出于一颗喜乐、愉悦的心，并且不应该有任何事物压制我们里面的这样感情，这就清楚表明用属灵的喜乐缓和十字架的苦澀是何等必要。

## 第九章 默想永世

本章包含三个部分：(一)、十字架的主要功用是，通过多种方法使我们习惯轻看今生，激励我们渴想永世，第一段及第二段。(二)、轻看今生却不能逃避或仇视它，而是盼望永世，按照主基督的命令，喜乐地放弃今生，第三段及第四段。(三)、描述我们的软弱，即害怕死亡。纠正和药方，第五段及第六段。

段落梗概：

一、神苦待子民的意图。(一)、使我们习惯轻看今生。我们迷恋今生。神用患难为药石。(二)、引导我们渴望天国。

二、贪爱今生使我们不能适当地渴望永世。因此兴盛有不好之处。判断力盲目。生命虚妄的哲学领悟只有短暂的影响。十字架的必要性。

三、今生是神恩待子民的证据；因此不当嫌恶。反而应该激发感恩。地上争战之后，在天上得有胜利的冠冕。

四、如何减轻今生的疲倦。信徒对生命的估计。比较今生与永世。恨今生的程度。

五、基督徒不应畏惧死亡。两个原因。异议。回答。其他原因。

六、继续说明原因。结论。

一、不论我们遇到何种苦难，都当考虑它的目的：即操练我们轻看今生，从而激励我们渴慕永世。神深知我们的本性何等强烈地盲目贪爱这个世界，所以为了避免我们过于依恋，神用最合宜的原因叫我们回头，并摆脱我们的懒惰。的确，我们每一个人都想显出一种终身追求永生的样子。因为我们耻于不如禽兽；如果我们死后没有永生的盼望，与禽兽就没有分别了。但是，当你观察每个人的计划、愿望和行为时，你看到其中除了世界之外别无他物。这就是我们的愚蠢；我们的心智被财富、权力和荣誉的光华眩惑，不能看得更远。我们的心灵也被贪婪、野心和贪欲所占据，向下坠落而不能上升到更高的境界。简言之，我们的整个灵魂被肉体的引诱所惑，只寻求地上的幸福。为了抵抗此疾病，主通过不断显出今世苦难的证据，使他的子民感受到今世的虚妄。因此，他常常允许他的子民遭遇战争、动乱、抢掠，或者其他灾难，免得他们期盼在今世得享持久的和平。为使他们不过分渴求暂时、无常的财富，或者依靠他们所拥有的，神有时候使用流亡，有时候使用饥荒，有时候使用火灾，或者其他方法，来使他们变成缺乏，或者至少限制他们的资财。为使他们不至过分沉湎于婚姻的享乐，他或者藉着伴侣的胡作非为使他们烦恼，或者藉着儿女的不肖而谦卑，或者藉着亲人离丧而悲痛。如果在所有这些事上神特别宽大，那么为免他们变得虚荣或过分自信，他藉着疾病和危险向他们显明一切肉体的幸福均如昙花一现。当我们明白今生本身充满不安、纷扰、无数的惨苦，毫无幸福可言，并且今生的一切幸福都是不定、短暂、虚空，含有许多不幸的时候，我们才能够从十字架的磨炼中合宜地得益。由此我们得出结论：我们对今生的一切追求或盼望只能是争战；当我们思想冠冕时，就必须举目注视天国。

因为我们必须坚信，除非我们先学会轻看今生，否则绝不能认真地渴望永世。

二、在这两件事之间，没有中庸之道：要么我们视世界毫无价值，要么纵情地爱这个世界。因此，如果我们看重永生，就必须竭力摆脱现世的桎梏。另外，由于今生有许多诱惑，有许多非常酷肖的快乐、优雅、甜蜜，使我们欢乐，所以，经常把我们从今生的迷恋中唤醒，是非常重要的。如果我们甚至在患难的不断刺激之下，仍然不能合宜地感觉到自己的悲惨；那么，倘若我们在今世一直享受尊荣和福乐，其结果又将如何呢？人生如烟云影子（参诗 102:3、11），不仅有学识的人明白这个道理，就是在普通人中间，这也是一句陈词滥调的俗话。由于知道这是一个知之有益的事实，所以有许多教导此事的格言。然而，没有其他事比这件事情更被我们忽视或者遗忘。我们规划一切，仿佛我们正在地上为自己建立不朽的国度似的。如果我们看见送葬的行列，或者在坟场中行走，当死亡的印象呈现在眼前时，我承认：我们对现世生活的虚妄会产生一种哲学上的精辟领悟。然而，我们并不总是有此领悟，因为这些事情常常对我们毫无影响。但是，我们的哲学领悟最多也只是转瞬即逝。转身之后，随即烟消云散，记忆中再无痕迹；简言之，就像戏院中精彩处的喝采，过后随即忘记。我们不但忘记了死亡，而且忘记了我们必须死的事实，仿佛从来未曾听到一样，我们仍然沉醉于尘世的永生。这里可能有人要插嘴提出“人生如朝露”这句俗话，但是，我们虽然承认这话是对的，却是并不在意，现世永存的观念仍然盘踞在我们心里。那么，对于今生的悲惨景况，不但要以语言劝戒，而且也要用一切可能的经历来说服我们，谁能否认这对我们所有人都是最重要的呢？因为，即使我们确信此悲惨，也很少不继续邪恶、愚蠢地景仰它，仿佛今生有莫大的幸福一般。但是，如果神以此为我们所必需的操练，那么我们就需要聆听他的呼召，并摆脱我们的迟钝，好使我们快快轻看今生，并全心全意渴望永世。

三、尽管信徒应该操练自己轻看今生，但是一定不可沦为憎恨，或者对神忘恩。今生虽然充满惨苦，仍然是神的祝福之一，不得轻看。因此，如果我们没有在今生中看到神的恩慈，则是极大的忘恩。尤其对于信徒来说，今生应该是神仁慈的证据，因为今生完全是为了促成他们的救恩。在公开显明永恒荣耀的产业以前，神喜悦用微小的证据，即他每日赐给我们的福分，来向我们显明他是我们的天父。因此，今生既然能够使我们认识到神的良善，我们又岂能轻视它，仿佛它没有任何益处呢？因此，我们应该视今生为神仁慈的赏赐之一，绝不可轻看。即使没有圣经的见证（其实圣经有无数清楚的见证），本性自身也劝戒我们要感谢神，因为他赐生命给我们，让我们使用生命，并且赐给我们维持生命所需要的一切供应。另外还有一个更大的原因：即今生在某种意义上，是在为天国的荣耀做准备。因为主已经命定：那些最终在天国得冠冕的人，必须先在地上争战，并且他们必须在艰难的争战中取胜之后才能凯旋。还有一个原因，即我们今生就开始以各种方式预尝神的仁慈，好使我们更加盼望神仁慈的完全彰显。当我们知道今生是神怜悯的恩赐，并且我们因为欠神的债而心存感恩的时候，就应该进一步思想今生最惨苦的景况，叫我们不至对今生过分迷恋，因为正如上文所说，我们的本性是何等

倾向于贪爱今生。

四、我们对今生的不当贪爱越少，就会越深盼望更好的永世。我承认，那些认为不出生最好，早些离世次之之人的意见是非常准确的。因为，那些没有神的亮光和真信仰的人，他们在今世看到的除了不幸和邪恶以外，还有什么呢？他们为亲属的出生悲哀，为他们的死亡庆祝，并非没有道理。但是，他们这样做并没有益处；因为不明白信心的真教义，所以他们看不到那本身既不幸福也不可爱的今生，是怎样最终让义人得到好处；因此，他们是在绝望中说出上面的话的。那么，信徒在衡量此必死的生命时，应当明白今生本身是空虚和悲惨的，并且更愿意、更少牵挂地追求将来的永生。我们若比较两者，那么前者非但可以忽视，而且与后者相比，简直应当鄙弃和蔑视。如果天堂是我们的家乡，那么地上岂不就是我们的流放之地吗？如果离开世界即是进入生命，那么世界岂不就是一座陵墓，住在当中就是陷在死亡之中吗？如果得脱肉体即是得到完全的自由，那么肉体岂不就是一所监牢吗？如果与神同在是无上的幸福，那么不与神同在岂不是悲惨吗？但是，“我们住在身内，便与主相离”（林后 5:6）。因此，如果把地上的生命与天上的生命相比较，前者当然应该轻看和踩在脚下。然而，我们永远不应憎恨今世的生命，除非它使我们陷入罪中；即使有此憎恨，也不应该憎恨生命本身。无论如何，我们应该对今生感觉厌倦或憎恶，盼望今生的结束，但是，如果神的旨意是要我们继续生活下去，那么我们也必须接受，不得口出怨言或不耐烦。因为，这是主指定给我们的岗位，我们必须等到他召唤的时候，才可以离开。的确，保罗因为自己仍然在身体的枷锁之下而哀叹他的景况，甚愿早日得脱（参罗 7:24）；尽管如此，他服从神的命令，宣告自己在这两条道路上都有准备，因为他知道自己用生或死来荣耀主名乃是他的本分，并且要由主决定哪一条道路最能荣耀主（参腓 1:20~24）。因此，如果我们或生或死都是为了主，那么我们就当把生与死的时间交给神决定。然而，让我们迫切地盼望死亡，不断地思想它，并且在比较今生与永生时，让我们因为被罪捆绑而轻看今生，并且盼望在神喜悦的时候离世。

五、但是很奇怪，有许多自夸为基督徒的人却不像这样盼望死，反倒是一提到死，他们就战栗畏惧，好像大难临头一样。的确，当我们听到自己要消亡时，本性的情感会受到一些震惊，这是不足为奇的。但是，基督徒心中的敬虔之光如果不能以更大的安慰克服和抑制这种恐惧，却是不能容忍的。因为，如果我们想到这不稳固的、有缺陷的、必朽坏的、正在凋谢的、正在衰残的、已经腐败的肉体帐篷一经解脱，就可以立即更新到那稳固、完全、不朽坏、有属天荣耀的身体，那么信心岂不一定要使我们迫切盼望本性所惧怕的这件事吗？如果我们想到我们的死将使我们由流亡之地返回家乡，属天的家乡，那么我们岂不因此得安慰吗？如果有人，一切事物都盼望永远存在。我承认这句话，但我要坚持的是：我们应该注目将来的永生，而这种稳固的生命是地上所没有的。保罗优美地吩咐信徒快乐地期待死亡，不要惧怕，因为他们“不是脱下，而是穿上”（参林后 5:4）。如果低等动物以及木石等无生命的受造物，尚且知道现世的虚空，期盼最后的复活，好与神的儿女一同脱离虚空（参罗 8:19）；那么，拥有智力之光，并且更有圣灵光照的我们，

在我们的本质存在这件事上，还不能超越这世界的败坏吗？然而，反驳这一十分荒谬的意见并不是我现在的目标，并且此处也不适合。在开始的时候我说过，我无意散漫地讨论那些老生常谈的题目。我建议那些害怕死亡的人阅读西普里安的《论人的必死》，或者更该阅读哲学家们的著作，通过审视他们对死亡的藐视，而更觉羞愧。然而，我们应该坚决主张，在基督的学校中，那些尚未愉快地盼望死亡和最后复活的人，还没有多大的长进，因为保罗说所有信徒都有这记号（参多 2:13；提后 4:8）；另外，圣经每当向我们证明实在的喜乐时，常常提醒我们注意这盼望。主说：“你们就当挺身昂首，因为你们得赎的日子近了”（路 21:28）。我要问：主要激发我们喜乐的事，却只叫我们哀伤惊惧，这难道是合理的吗？若是如此，为什么我们还夸口说他是我们的主人呢？因此，我们当有更明达的心智，不论肉体那盲目、愚蠢的贪恋是多么不愿，我们都不可犹疑，要热心盼望和叹息渴想主的降临，以此为最慈悲垂爱的事情。他将作为我们的救赎主而来，把我们从罪恶和痛苦的深渊中搭救出来，叫我们有福地承受他的生命与荣耀。

六、诚然，所有信徒还在世上的时候，必然“如将宰的羊”（罗 8:36），好使他们效法元首基督。因此，如果他们不提升自己的心智至天国，超越地上的一切，那么他们的景况就非常凄惨了（参林前 15:19）。反之，如果不再思念地上的万事，那么他们虽然看到恶人名利双收、享受平安、浮华奢侈、欢宴享乐，虽然他们还受到他们的恶意攻击，因为他们的骄傲而受到侮辱，因为他们的贪心而被搜刮，或者因为其他私欲而受苦害，都仍然能够忍耐到底。他们仰望那一日（参赛 25:8；启 7:17），那时，主要接他忠实的仆人进入和平的天国，擦干他们的眼泪，将荣耀、喜乐的锦衣给他们穿上，用说不出的甘甜喂养他们，高举他们分享他的威荣，总之，使他们与他的幸福有份。但是恶人，虽然在今世显赫，主却要将他们投入羞辱的深渊，将他们的喜乐变为悲伤，将他们的嬉笑变为哀哭切齿，将他们的安宁变为良心的折磨，并用不灭的火刑罚他们的奢华。另外，他还要叫他们伏在他们曾经折磨的信徒的脚下。因为，正如保罗所说：“神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们的人；也必使你们这受患难的人与我们同得平安。那时，主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现”（帖后 1:6~7）。这是我们惟一的安慰；若没有此安慰，我们必然或者绝望，或者沉溺于世界的虚妄快乐而灭亡。诗人承认：“我见恶人和狂傲人享平安，就心怀不平。他们死的时候没有疼痛，他们的力气却也壮实”（诗 73:3~4）；并且，“等我进了神的圣所，思想他们的结局”（诗 73:17），才最终明白。一言以蔽之，当信徒的眼睛仰望基督复活的权能时，基督的十字架就在他们的心中战胜了魔鬼、情欲、罪和罪人。

## 第十章 如何善用今生以及今生的物质需要

本章包含下述部分，(一)、此教义的必要性和用处。需要避免的极端，第一段及第二段。(二)、注意避免这些极端之一，即放纵肉体。依次叙述四种方法，第三段至第六段。

段落梗概：

一、此教义的必要性。今生资财的用途。需避免的极端。(一)、过度节俭。(二)、属肉体的放纵和淫欲。

二、神创造这么多的资财，不仅是为了我们的需要，也是为了我们的舒适和愉快。用诗篇和经历证实。

三、因此，应避免过度节俭。同样必须避免肉体的邪淫。(一)、受造之物邀我们认识、爱和尊荣创造主。(二)、只知滥用这些现世福分的恶人不如此行。

四、与天上的生命相比，所有地上的福分都可轻看。过度贪爱受造物会摧毁对永生的渴慕。首先，不节制。

五、其次，没有忍耐和无节制的欲望。这些恶行的药方。神将受造物赐给我们使用。然而，人仍然要对如何使用负责。

六、神要求我们在一切行为上注意他的呼召。此教义的功用。充满安慰。

一、通过这些基本真理，圣经还教导我们要正确地使用今生的福分，这是规划人生不可忽视的事情。因为，我们若要生活，就必须使用生活的必需品；另外，我们也不能躲避那些似乎是为了我们的愉悦而非满足基本需要的事。因此，我们必须要有个度，使我们能够以清洁的良心使用今世的事物，不论是生活必需还是为了愉快。这正是主在圣经中的命令，他告诉我们：对他的子民来说，今生就是赶往天国的旅程。如果我们只是经过今生，那么很显然，我们当使用今生的福分来帮助完成此旅程，而不是成为障碍。因此，保罗很有理由地劝戒我们说：“置买的，要像无有所得；用世物的，要像不用世物”（林前 7:30~31）。但是，这是一处滑地，很容易陷入两种极端，所以我们的两脚当稳稳走在正路上。曾经有些善良、圣洁的人，他们看到除非严严地加以约束，否则放纵和奢侈必要变得过度，所以为了纠正这种有害的邪恶，他们只允许人们在生活必需的程度使用地上的资财；这的确是敬虔的主张，但是太过苛刻了；因为他们对良心所加的约束，比神的道更加严格，这是非常危险的。另外，他们所谓的必需，是禁戒人可以不要的一切，这样在他们看来，除了面包和水以外，其他食物都很难算是合法的了。还有一些人更加严苛，据说底比斯的克拉泰斯把自己的钱财丢入大海，因为他认为，若不把钱财毁灭，钱财就将毁灭他。现在也有许多人，为他们在物质生活上的过度享受寻找藉口，同时铺平放纵情欲的道路，他们认为这是自由，不应受到任何限制，应由每一个人的良心决定何为合法的使用。这是我绝不能让步的。我承认在这件事上，既不能也不应该用一定的法则来约束良心；但是，圣经对物质的合法使用

已经设立了一般性的法则，所以我们就该遵照圣经的吩咐去行。

二、我们的原则是：当我们按照神创造各样赏赐的目的来使用它们时，就不会犯错，因为神创造各样赏赐是为了我们的好处，而不是为了毁灭我们。所有认真考虑此目的的人，必定行在真理的道路上。那么，如果我们思考神创造食物的目的，就会发现他不但是为了我们的需要，而且也是为了我们的享受和快乐。这样，在衣服方面，神的目的不仅是为了遮阳保暖，而且也是为了得体和尊荣；对于花草、树木、水果，除了各种实际功用之外，还有美丽的形态和芳香。若非如此，先知也不会把下述这等事作为神的怜悯“得酒能悦人心，得油能润人面”（诗 104:15）。并且在称赞神的仁慈时，圣经也不会再三提到说，他把这些享受赐给人。万物的自然性质本身已经指明了人们可以在何种目的和范围之内，合法地享受它们。如果主使花的美丽自然而然地进入我们的眼目，使芬芳自然而然地进入我们的鼻翼，那么我们享受此美丽和气味难道是不合法的吗？神区别不同的颜色，岂不是为要叫有些颜色比其他颜色更加令人惬意吗？他岂不是赋予金银、象牙、大理石以某些性质，使它们比其他金属或石头更加珍贵吗？简言之，他创造的许多事物，岂不是除了必要的用途以外，还有其他价值吗？

三、因此，我们当远避那无人性的哲学，这种哲学除了必需品之外，不允许人使用其他受造之物，这不但恶毒地剥夺了我们可以合法享受的神仁慈的果子，而且必致剥夺我们一切的感觉，叫我们成为一块无知无识的木头。但在另一方面，我们也当小心抵挡肉体的贪欲，若不约束，它就必要突破所有界限；我前面说过，有些人主张放纵肉体的贪欲，以自由为藉口，任意肆行无忌。首先，当我们明白，神创造万物的目的是要教训我们认识它们的创造主，并因他的大宽容而感恩的时候，就可以约束贪欲了。如果你大享佳肴美酒，以致脑满肠肥，不能履行敬虔的职分或蒙召的本分，那么感恩在哪里呢？如果肉体放纵贪欲，用它的不洁污秽了心智，以致不能分辨尊荣和正直，这是认识神吗？如果我们夸耀自己的服饰，鄙视别人的穿戴，如果我们因为喜爱衣饰华美而致于不谦逊，这是对神所赐的衣服感恩吗？如果我们一心只注意服饰的华丽，这是认识神吗？许多人沉迷于感官的奢华，以致心智蒙蔽；许多人嗜好大理石、黄金、绘画，就变得硬心，仿佛成为金石或者画中之像。有人耽于佳肴美味，以致对属灵的事不感兴趣。在其他事上也可以看到同样的情况发生。因此很明显，在这里我们必须克制放纵的滥用，遵从保罗的教训：“不要为肉体安排，去放纵私欲”（罗 13:14）。如果给人过多的自由，他们就一发而不可收拾了。

四、实现此目标的最可靠、最快速的方法就是轻看今生和追求天上的永生。由此可得到两条原则：首先，“从此以后，那有妻子的，要像没有妻子，……，用世物的，要像不用世物”（林前 7:29、31）；其次，我们必须学习在穷乏中安静忍耐，以及在富足中节制。保罗吩咐我们说“用世物的，要像不用世物”，不但禁止了饮食方面的一切贪婪，以及衣服、起居、陈设方面的所有挑剔、野心、骄傲、过度铺张和节俭，而且除去了所有可能会拦阻和妨碍人追求永生和成圣的关注及意念。加图（Cato）说得好：“重视肉体逸乐的，必轻视美德”；又有一句古谚说：“注重肉体的，不免轻视

灵魂”。因此，基督徒对身外之物的享受虽然不必受到严格的限制，然而仍然需要遵守此法则，即他必须尽量禁戒放纵，另一方面，他必须恒久追求节制奢侈，弃绝所有多余的浮华，并小心避免那些有助之物反成障碍。

五、另一个法则是，境遇不佳的人应该学会忍耐缺乏，以免过度地渴望财物；节制地使用财物表示已经在基督的学校中有了很大长进。因为，那些在贫困中不能忍耐的人，除了具有渴望地上财物所伴随的许多邪恶之外，几乎毫无例外地会在富足时患上另外一种截然相反的疾病。我的意思是说，所有以破衣烂衫为耻的人，必然以华丽的衣服为荣；所有不满意菲薄的饮食，为得不到珍馐而苦恼的人，倘若能够得到的话，必然无节制地过分享用；所有不安于卑微景况的人，一旦有了尊贵的地位，必然不能禁戒骄傲。所有真诚地学习敬虔的人，都应该以使徒的榜样为目标：“或饱足、或饥饿、或有余、或缺乏”，都能安然处之（参腓 4:12）。另外，关于如何使用世上的福分，圣经还有第三个法则。我们在思考弟兄之爱的职事时已经大略说明。因为圣经宣告说：神因其恩慈而赐给我们这一切福分，并且我们在享用时当视为是神的信托，必须在将来交帐。因此，我们在管理时，必须要一直记得圣经的警告：“把你所经管的交代明白”（路 16:2）。同时我们还要记得，要我们交代这一笔账的是谁，就是那位大大称赞节制、克己和节约，并且憎恶奢侈、骄傲、炫耀和虚妄的神；他只喜悦出于弟兄之爱的施舍，并且亲口定了那些使人心丧失贞洁和清洁，或者迷惑我们智识的一切享乐的罪。

六、最后当牢记：主吩咐我们每一个人，在一生的行为中，要看重自己的呼召。神知道人心浮躁、善变，贪婪地渴望同时获得鱼与熊掌，野心勃勃。因此，为了避免我们因为愚蠢和鲁莽而把一切事情弄糟，他为每一种生活方式的人明确安排了当尽的本分。他称这些生活方式为呼召，因此，人不能越过他的正当界限。因此，每一个人的生活方式都是主为他安排的岗位，叫他不致于一生漫无目的地虚度。这种区别是如此必要，在他眼中，我们的一切行为都是按照这种区别来进行判断，并且常常与人的理性或哲学所做的判断完全不同。甚至在哲学家当中，也再没有什么功业比把国家从暴政中拯救出来更加荣耀了，然而，天上的审判者将行刺暴君的人明明地定罪。我不想列举具体的例子。如果我们知道在每一件事情上，主的呼召是正当行为的基础和开端，这就够了。所有不按照此法则行事的人，绝不能正确地履行本分。或许他有时候能够做些在世人看来可以博得称赞的事情，但在神的宝座前却不蒙悦纳；并且，他的生命不能在各个方面保持一致。因此，只有以此为生活目标的人才能恰当地塑造生活；因为他不会鲁莽从事，不会试图越过主的呼召，知道逾越主规定的界限是不合法的。卑微的人对自己的生活感到满足，并不离弃神给他安排的位置。在我们的所有忧虑、劳苦、愁烦和其他重担之中，如果知道所有这些事情都有神的管理，那么就可大大减轻痛苦。这样，官吏将更加甘心愿意地履行职责，父亲必安于自己的本分。各人都能忍耐他所遭遇的一切不便、烦恼、不安和忧虑，并不抱怨，因为深信这是神加给的重担。这也将使我们得着极大的安慰，只要我们顺从自己的呼召，那么无论什么低贱、肮脏的工作，在神眼中都有价值和光荣。





## 第十一章 藉信称义, 界说名与实

本章和接下来的七章阐述藉信称义的教义, 并反驳相关错谬。这些章节的安排如下:第十一章陈述教义, 后面四章反驳行为之义, 坚立信心之义, 按照各章标题所示的顺序。第十二章通过描述完全的义确立称义的教义;第十三章通过提请注意两件事情;第十四章通过思考重生的开始和进展;第十五章通过说明常伴行为之义的两种有害的影响。其他三章反驳异议;第十六章回应反对者的异议;第十七章回答从律法或福音的应许中而得的论据;第十八章反驳奖赏的应许支持行为之义的意见。

第十一章主要包含三个部分。(一)、解释本讨论所用的术语, 第一段至第四段。(二)、斥责阿西安得关于本质之义的梦呓, 第五段至第十三段。(三)、建立信心之义, 反对行为之义。

段落梗概:

一、称义的教义与重生的教义之间的联系。明白此教义非常必要的两个原因。

二、为了方便阐述, 解释术语。(一)、什么事物将在神眼中被称为义。(二)、藉行为称义。(三)、藉信称义。定义。

三、称义一词的多种含义。(一)、赞美神和真理。(二)、显明虚妄的义。(三)、藉信心归算义, 藉着基督和由于基督。用保罗和基督的话证实。

四、通过与其他表述进行比较来证实, 在这些表述中, 称义意指在神面前的白白的义, 通过相信耶稣基督得到。(一)、接纳。(二)、义的归算。(三)、罪的赦免。(四)、有福。(五)、与神和好。(六)、藉着基督的顺服得到的义。

五、本章的第二个部分。反驳阿西安得关于本质之义的梦呓。(一)、阿西安得的论证;回答。(二)、阿西安得的第二个论证;回答。第三个论证;回答。

六、此反驳的必要性。第四个论证;回答。证实。另一个回答。第五个和第六个论证;回答。

七、第七个和第八个论证;回答。

八、第九个论证;回答。

九、第十个论证;回答。

十、圣经说基督是我们的义是什么意思。第十一个和第十二个论证;回答。

十一、第十三个和第十四个论证;回答。阿西安得的一个抗辩。区别义的归算和开始。阿西安得混淆此两点。第十五个论证;回答。

十二、第十六个论证, 阿西安得的梦呓;回答。其他四个论证和回答。反驳阿西安得错谬的结论。

十三、本章的最后一个部分。反驳诡辩者关于义由信心和行为组成的强辩。

十四、用同一个名称称呼不同事情的诡辩遁辞;两个回答。

十五、第二个遁辞;两个回答。第一个回答。此遁辞的有害后果。

十六、第二个回答, 阐明圣经所说的称义的要旨。

十七、解释称义的教义，两节经文。

十八、另一节经文。

十九、第三个遁辞。天主教对于惟独藉信心称义的教义的异议。三个回答。第四个遁辞；三个回答。

二十、第五个遁辞，基于称善行为“义”，以及善行的奖赏。回答，用保罗无可辩驳的论证来证实。第六个遁辞；回答。

二十一、以此反驳阿西安得和诡辩家，藉信称义之定义的准确性。

二十二、证实此定义。(一)、通过经文。(二)、通过古时教父的文章。

二十三、人藉信称义，不是他因此得到圣灵，从而成为义，而是因为他藉着信心抓住基督的义。反驳一个异议。安布罗斯的著述中关于藉信称义的一个例子。

一、我相信我已经充分阐明了人处在律法的咒诅之下，惟有藉着信，才能脱离咒诅并得救；并且也说明了信心的性质，信心带给人的益惠，以及信心所结的果子。整个内容可以概括如下：我们通过信心认识并拥有父神出于恩慈而赏赐给我们的基督，并且通过信心，我们特别得到两个好处：首先，藉着基督的义，我们与神和好，神不再是审判者，而是成为我们仁慈的天父；其次，藉着圣灵的成圣，我们渴望生命的纯全和清洁。这第二个好处，即重生，我们已经充分讨论过了。然而对称义这一题目，却只是略微阐述，因为更重要的是先指出：我们由于神的怜悯，惟独藉着它而获得白白称义的信心，并非没有善行；以及说明这些善行的真正本质，这是此问题的一部分关键内容。现在，我们要详细讨论称义的教义，并且深信，这是真敬虔的主要根基，所以我们需要特别注意。因为，除非你明白你在神面前的地位，以及他对你的审判，否则你就没有确信得救或者操练敬虔的基础。随着我们对此问题的讨论，读者会越来越明白此题目的必要性。

二、为免我们甫一开始便即摔倒，(如果我们开始讨论，却不知道要讨论什么，那么必将如此)，我们首先要解释下述说法的意思，即“在神眼中称义”，“藉信或藉行为称义”。所谓“在神眼中称义”，是指人在神的审判台前被视为义，并且因为他的义而被神接纳；因为神憎恶不义，所以，所有仍然是罪人以及所有仍然被视为罪人的人，在神眼中都不能得到恩典。因此，凡有罪恶的地方，就有神的愤怒和报应。另一方面，所有不被视为罪人、而是视为义人的人都被称义，因此，他在神的审判台前被宣告无罪，而所有罪人都将被定罪。正如一个无罪的人，当他在一位公正的法官面前被宣告无罪的时候，就说他是被法官称义；同样，当一个人从罪犯的名录中被除去，有神做他的义的证人和维护者，就说他是被神称义。同样，如果在人的生命，能够找到在神的宝座前配得证明为义的清洁和圣洁，或者如果藉着他完全的行为，能够满足神的公义，那么就说他是藉行为称义。另一方面，人没有行为的义，而是藉信心抓住基督的义，并且既然穿戴了基督的义，在神眼中不是罪人而是义人，那么他就是“藉信称义”。因此，我们认为称义便是被神所接纳，神接纳我们进入他的恩宠之中，仿佛我们是义人一样；并且我们说，此称义在乎罪得赦免和基督的义归给人（第二十一、二十三段）。

三、有许多明显的经文清楚证实这一点。首先不可否认，上段所述是“称义”一词最确切、最平常的含义。但是，要搜集所有的经文并一一进行比较，未免太过费时，我们请读者注意到此事实就够了；以后读者会轻而易举地认识到此真理。我只略举几节清楚论述称义的经文。首先，当路加说：“百姓……听见这话，就以神为义”，以及基督宣告：“智慧之子，都以智慧为义”（参路 7:29、35），路加的意思不是说，百姓将义赋予神，因为义一直完完全全地住在神里面，即使全世界想尽方法，也不能夺去他的义；并且基督的意思也不是说，百姓使救恩的教义成为公正；救恩的教义本来就是公正的；反而，这两种表达方式都是将当得的赞美归给神和他的教义。另一方面，当基督责备法利赛人“自称为义”时，他不是说他们通过合宜的行为而获得义（参路 16:15），而是说他们在极力招摇要博得义的名誉，实际上他们并没有义。熟悉希伯来文的人能够更好地明白经文的意思；因为在希伯来文中，“恶人”；不但是指自觉有罪的人，也指那些被定罪的人。因此，拔示巴说：“我和我儿子所罗门必算为罪人了”（王上 1:21），她这话不是承认犯了罪，而是抱怨她和她的儿子被列在被遗弃者和罪犯之中，蒙受了羞辱。根据上下文可以清楚看出，此词即使在拉丁文译本中也必须这样理解，即表示相对的意义，不是指真正的性质。关于此词在现在讨论的题目中的用法，保罗说：“圣经既然预先看明，神要叫外邦人因信称义”（加 3:8），除了神藉着信心将义归算给人以外，还有其他意义吗？保罗还说：“神使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义”（罗 3:26），意思是：神藉着信心的福分，救他们脱离他们的不义所应得的定罪。这一点他在结论中说得清楚：“谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求”（罗 8:33~34）。这仿佛是说：“谁能控告神已赦免的人呢？基督为其代求的人，谁能定他们的罪呢？”因此，所谓称义，即是免除罪的指控，仿佛已经证明了他的无辜一样。这样，当神藉着基督的代求称我们为义的时候，他不是根据我们无罪的证据而宣告我们无罪，而是藉着义的归算，因此，我们自己虽然没有义，但却在基督里被称为义。所以保罗在使徒行传中说：“弟兄们，你们当晓得，赦罪的道是由这人传给你们的。你们在一切靠摩西的律法不得称义的事上信靠这人，就都得称义了”（参徒 13:38~39）。你看到，在论到赦罪以后，才提出称义，为要进行解释；你清楚看到，称义意指宣告无罪；你看到，称义不能藉律法的行为获得；你看到，称义完全是通过基督的代求得到的；你看到，称义是藉着信心获得的；最后你看到，这里有罪的赎价，因为圣经说，我们是藉着基督脱离罪而被称为义。因此，当圣经说，税吏回家时已经“被称为义”（参路 18:14），我们不能说这税吏得以称义，是藉着行为的功劳。圣经只说，在他的罪蒙赦以后，他在神眼中已经被看为义了。因此，他得称为义不是由于任何行为，而是由于神白白的宽赦。所以安布罗斯优美地称“认罪”为“合法的称义”。

四、如果我们把关于名词的争论放在一边，专心注意名词所表述的内容，那么我们对其所指的事物就毫无疑问。保罗明确地用“接纳”指“称义”，他对以弗所教会说：“又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是他在爱子里所赐给我们的”（弗 1:5~6）。另一

节经文“如今却蒙神的恩典，……，就白白地称义”（罗 3:24），表达了相同的意思。在罗马书第四章，他先将“称义”称为“义的归算”，并毫不犹豫地称义包含在罪得赦免之内；他说：“正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的。他说：‘得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的’”（罗 4:6~8）。在这里，他是在说称义的全部，而不是一个部分。另外，他也宣告了大卫所下的定义，即得以白白赦免其罪的，这人是有福的。因此，他所说的义，是仅仅与罪相对立。但是，此题目的最重要经文宣告：传福音的要旨是使我们“与神和好”，因为神喜悦藉着基督，不将我们的过犯归到我们身上，而使我们享受到他的恩宠（参林后 5:18~21）。读者当仔细考查整个上下文。因为保罗随即补充解释说“神使那无罪的，替我们成为罪”（林后 5:21），为要说明和好的方法，毫无疑问，他所谓的“和好”就是“称义”。若非在神的眼中，我们是在基督里面，而不是在我们自己里面，被视为义，那么，他就不能在另一处说：“因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5:19）。

五、但是，阿西安得捏造了一种“本质之义”的怪异道理，虽然他的目的不是要废掉白白的义，但却将其笼罩在黑暗之中，并且在此黑暗之中的敬虔人无法真正认识神的恩典；因此，在我讨论其他内容之前，需要先反驳这种谵妄的梦呓。首先，这整个思辨纯粹是出于人虚空的好奇心。的确，他收集了许多经文，表明基督与我们联合，同样我们也与基督联合，这是无需证明的真理；但是，他并没有注意到此联合的纽带，所以使自己陷入混乱。我们可以轻而易举地解释所有困难，我们认为：我们是藉着圣灵隐秘的作为与基督联合；但是这人的观点与摩尼教徒接近，都想要将神的本质注入到人里面。这继而形成另一个观点，即亚当按照神的形像被造，是因为甚至在人堕落之前，神已经预定基督作人性的模范。但是，为了简明扼要，我只想讨论与本章主题有关的内容。他说，我们与基督为一。我们承认这一点，但是，我们否认基督的本质与我们的本质相混淆。另外，他也荒谬地企图用此真理来支持他的谵妄：即基督是我们的义，是因为他是永恒的神、义的泉源，以及神自身的义。现在，我只略略讲述以后再详细解释的教义，请读者见谅。他虽然强辩说：他提出“本质之义”只是为了反对下述观点，即我们是因为基督而被认为是义；但是，他明确表示，基督藉着顺服和献祭的受死为我们赚得的义是不够的，他坚持，通过神将他的本质和属性注入到我们里面，我们在神里面拥有实质的义。这就是他为何如此强烈地主张，不仅基督，而且连圣父和圣灵也都住在我们里面。我承认这是真实的，然而我仍然认为阿西安得歪曲了此教义。他应该注意到居住的方式，即圣父和圣灵居住在基督里面；并且因为神性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里（参西 2:9），所以我们在基督里面完全拥有神。因此，他一切关于圣父和圣灵的教导，只能误导愚蒙人离开基督。然后，他提出一种实质的混合，通过此混合，神将他自己注入我们里面，使我们成为他的一部分。我们藉着圣灵的作为与基督合一，基督是我们的元首，我们是基督的肢体；他认为除非基督的本质与我们混合，否则这一切都是言之无物。但是，正如我前文所说，他关于圣父和圣灵的观点更加清楚地表明他的见解，即我们不是单单藉着中保的恩典而被称义，并且这义也没有单单或完全在基督中赐给我们，而是当神在本质上与我们联合时，

我们才与神的义有份。

六、如果他只是主张：基督通过使我们称义，藉着本质的联合，而使我们拥有他，并且他是我们的元首，不仅因为他是人，而且也因为神性的本质注入到我们里面，那么他的梦呓对教会的危害还会小一些，也许就不大有必要与他在这件事上争辩；但是，因为此道理就像一条墨鱼，通过喷射漆黑的黑血，来隐藏他众多的尾巴；所以如果我们不想被人夺走那惟独使我们完全确信救恩的义，就必须积极抵挡这谬论。在整个讨论中，阿西安得将名词“义”和动词“称义”分别扩展到两个部分；“称义”不仅是藉着白白的赦罪与神和好，而且也是成为义；“义”不仅是白白的归算，也是住在我们里面的神的本质所产生的圣洁和纯全。另外，他强烈地主张（第八段）：基督是我们的义，不是因为他藉着赎罪，平息了神的愤怒，而是因为他是永恒的神和生命。为了证明第一个观点，即神不但藉着赦罪，也藉着重生使人称义，他问道：神是否并未改变他所称义之人的本性，并未改变他们的恶行？回答非常容易：正如基督不可分割，照样，称义和成圣也是密不可分的（我们看到两者在基督里面联合在一起）。因此，所有神恩待的人，他就赐给他们收养的灵（罗 8:15），并且藉着此灵的作为，神更新他们重新具有自己的形像。但是，如果说太阳的光与它的热是分不开的，那么我们难道能说，是它的光使地球温暖，或者是它的热光照地球吗？这是我们所论题目的最贴切的比喻。太阳通过热使土地复苏和肥沃；以光线照耀大地。太阳的热与光之间是不可分离的关系，然而理性禁止我们将光的特性归给热，或者将热的特性归给光。阿西安得强加给我们的混乱的双重恩典就是这样荒谬。因为对那些神白白视为义的人，神重生他们去行义，阿西安得将神白白的接纳与此重生的恩赐混为一谈，并且争辩说两者是同一件事。但是，圣经虽然结合两者，却也将其单独分类，以便更好地展现神的诸般恩典。保罗在哥林多书信中的陈述也并非多余，即神使基督成为我们的“义和成圣”（参林前 1:30）。并且，每当保罗根据神为我们取得的救赎、神的父爱以及基督的恩典，证明神呼召我们进入纯洁和圣洁的时候，他是在明确地教导，称义与成为新造的人是两件事。阿西安得曲解他所引用的每一处经文。当保罗说：“惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义”（罗 4:4~5），他这样解释：保罗所说的“称为义”是指“使成为义人”。他也同样轻率地歪曲罗马书第四章的整章经文。另外，他还毫不犹豫地曲解我们上面引用的这节经文：“谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了”（罗 8:33）。在这节经文中，很明显使徒是在讨论控告和赦免，并且他的意思完全基于此对照。因此，在阿西安得的论证以及他的经文引用上，均暴露出他的轻浮。此外，他对“义”一词的讨论也并不更加明达，他说：在亚伯拉罕接受基督（基督是神的义和神本身），并且有卓越的美德之后，神就以此信心为他的义。因此，他把两件完全的事邪恶地歪曲成一件败坏的事情。因为那里提到的义，并不是指亚伯拉罕一生的义行；圣灵反而见证说，虽然亚伯拉罕在美德上是杰出的，并且藉着长久忍耐而有了极大的长进，但是，惟独他凭着信心接受神在应许中赏赐的恩典，才得蒙神的喜悦。由此可见，正如保罗有充分根据地主张，称义完全不在乎人的行为。

七、阿西安得提出异议说，称义的能力不在信心本身里面，而是惟独在于接受基督，我完全同意。因为，如果信心自身，或者藉它固有的效力，使人得以称义，那么由于信心总是软弱、不完全的，所以它的效力就只是部分的，这样，我们那有残缺的义只能给予我们部分的救赎。但是，我们并不幻想这种事情，而是主张：确切地说，惟独神使人称义。我们也将同样的权柄归给基督，因为神将他赐给我们作我们的义；我们将信心比作某种器皿，因为除非我们两手空空并且张口接受基督的恩典，否则我们就不能接受基督。因此，当我们主张，在我们接受基督的义之前，必须先藉信心接受基督自己，并没有夺去基督使人称义的权能。然而，当这诡辩者说“信心就是基督”时，我完全不同意这歪曲的描绘，仿佛盛金子的瓦器就是财宝似的。然而，信心自身虽然没有尊荣或价值，却通过给予基督而使我们称义；就像盛着金币的瓦器能使人富裕一样。因此我说，信心只是人接受称义的器皿，如果将其与基督混为一谈，那是非常无知的；基督是人称义的质料因，也是此大福分的创始者和使者。这就解决了此困难，即在讨论称义时，应该如何理解信心。

八、阿西安得在解释人如何接受基督时走得更远，他主张：藉着外在的道的宣讲，人领受了内在的道；这样，他带着我们离开基督祭司和中保的职分，来到他永恒的神性那里。然而，我们却不分裂基督，反而主张那位藉着肉体使我们与父和好、又赐给我们义的基督，就是神永恒的道；并且除非他是永恒的神，否则就无法担当中保的职分或为我们获得义。阿西安得的观点是，因为基督既是神又是人，那么神使他成为我们的义就与他的人性无关，而与神性有关。但是，如果这是神性的独有属性，那么就不会为基督独有，而是他与圣父和圣灵共有的，因为他们的义本为一，是同一个。这样，若说那从永恒就存在的物成为我们的，是不合理的。但是，如果认为神成为我们的义，那么我们怎样解释保罗所说“神使他成为我们的义”呢？（参林前 1:30）。保罗的这句话当然专门是指中保的职分说的，因为他自己里面包含了神性，然而他取了自己的适当称谓，好使他与圣父和圣灵相分别。阿西安得荒谬地夸耀耶利米书的一句经文“耶和華是我们的义”（参耶 23:6）。但是，由这句经文他只能推论，那位作我们的义的基督，是在肉身中显现的神。我们在别处引用过保罗的论述：“神的教会，就是他用自己血所买来的”（徒 20:28）。如果有人从这句经文推论说：那除去罪孽的血是神的、具有神性，谁能忍受如此褻渎的异端学说呢？但是，阿西安得却以为他对耶利米这话的幼稚狡辩使他完全得胜，他自满、夸耀、用许多篇幅表述他的胡言乱语；其实，这节经文的解释既简单又明显，即耶和華成为大卫的后裔时，的确是信徒的义，但是是在以赛亚所宣告的意义上：“有许多人因认识我的义仆得称为义”（赛 53:11）。我们应当留意这是父神所说的。他将称为义的职分交给圣子，又补充说明了原因，即因为他是“义的”。这经文也说明了神使人称义的方法或媒介，就是人藉以认识基督的教义。因为这里的动词应当被理解为被动语态（参加尔文的以赛亚书解经）。因此我推论，首先，当基督“取了奴仆的形像”时（腓 2:7），神就使他成为我们的义；其次，基督藉着顺服父神而使我们称义；因此，基督并不是在神性方面为我们完成这事工，而是根据神所交付他的职分的性质。因为，虽然惟独神是义的泉源，并且我们惟独在神

里面有份才成为义人，然而，因为我们由于可悲地背叛神而与他的义隔绝，所以基督降卑自己，以他受死和复活的权能称我们为义，是必须的。

九、如果阿西安得提出异议说，这伟大的事工超过人性所能成就，因此只能归给神性；那么，我同意这事工超越人的能力，但我认为在后一点上，他显出无知和迷惑。因为，虽然基督若不是真神，就不能用他自己的血洗净我们的灵魂，也不能用他的献祭平息父神的怒气，也不能免除我们的罪，简言之，就不能担当祭司的职分，因为人的能力不足以担负这样的重担，然而很确定，他在他的人性中行了这一切事情。如果问我们如何称义？保罗回答：“通过基督的顺服”（参罗 5:19）。基督的顺从不就是他取了奴仆的形像吗？（参腓 2:7）。由此我们推论，基督在他的肉身中向我们显明义。同样，在另一处经文中（我很惊讶阿西安得常常引用这经文却不感到羞耻），保罗教导义的源头完全在于基督成为肉身：“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:21）。阿西安得夸张地抓住“神的义”一词，并且大呼胜利！仿佛他已经证明了这“神的义”就是他自己幻想的“本质之义”一般；然而这经文的意思非常不同，即我们是藉着基督献上的赎罪祭得以称义。连孩童都能明白“神的义”在这里的意思是指神所接纳的义，正如约翰将由人来的称赞与由神来的称赞作对立（参约 12:43）。我知道，“神的义”一词有时候意指神是义的创始者，这义是神赐给我们的；然而，明达的读者不需要我说就能明白，此词在这里的意思只是，有基督代死为扶持，我们能够在神的审判台前站立。如果阿西安得同意我们的观点，即我们藉着基督称义，是因为基督作了我们的赎罪祭，那么“神的义”一词在这里并不是很重要。基督作我们的赎罪祭不可能在他的神性里面。因着同样的缘故，当基督想印证他带给我们的义和救恩时，指出那确实的凭据在他的肉体里面。的确，他称自己为“生命的粮”（约 6:48），但是他又补充说，“我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的”（约 6:55），来解释其方式。我们在圣礼中清楚看到此教义；虽然圣礼引导我们的信心指向整个而不是部分的基督，然而同时也宣告义和救恩的质料都在基督的肉体里面；这并不是说基督仅仅藉自己的人性使我们称义或者重生我们，而是神喜悦通过中保彰显他自己隐藏的、测不透的本性。因此我常说，基督在某种意义上是神提供给我们的泉源，我们从这隐藏的深渊中汲取在中保里面流向我们的一切，否则便得不到。然而，我这样说并不是否认基督以他的神人两性使我们称义，也不是否认此事工是圣父和圣灵也共同参与的；最后，我也不是否认神使我们有的义是永生神的永恒的义；倘若人接受我前面清楚、有根据的论述，就会明白这一点。

十、再者，为了避免阿西安得用他的狡辩欺骗不审慎的人，我要断言，在拥有基督之前，我们并没有这无与伦比的称义的赏赐。因此，元首和肢体的联合，就是基督住在我们里面，一言以蔽之，我们得以拥有他的奥秘联合，这是最重要的事情，因为我们拥有了基督，就有份于神赐给基督的各种恩赐。因此，我们并不看基督仿佛在远处，与我们无关，而是仿佛已经穿上了基督，并且接到了他的身上；他屈尊使我们与他成为一，因此我们夸口说，我们与基督有义的团契。这就完全驳倒了阿西安得的毁谤，他说我们将信心视为义；仿佛我们在说，当贫困的我们藉着



信心来到基督面前，好让他的恩典充满我们的时候，这是夺去了基督惟独他自己充满我们的权利。但是，阿西安得唾弃基督与信徒之间的这种属灵的联合，而坚持一种粗鄙的混合；并且因这缘故，他称所有不接受他“本质之义”这疯狂异端的人为慈运理派，以激起偏见，因为慈运理派不认为在领圣餐时是在实质上吃喝基督。对我来说，我却以受这傲慢、自欺之人的侮辱为最大的荣幸；虽然他不仅攻击我，也攻击世界各地他应当谦卑尊重的知名著述家们。然而，我并不在意这个，因为我不是在为自己的事业辩护；我没有任何恶意的的情绪，因此能够更诚挚地辩护。他热烈地坚持本质之义，以及基督本质性地居住在我们里面，他的意思是，首先，神通过一种粗鄙的混合将自己浇灌在我们里面，就如他强辩说，信徒在领圣餐时是在吃主的肉；其次，神通过将他自己的义注入到我们里面，使我们与他一起真正为义，因为据阿西安得说，此义既是神自己，也是他的正直或圣洁或纯全。我不打算花很多时间反驳他引用的经文，他将一些指属天生命的经文曲解运用到我们今世的状况上。彼得说，藉着认识基督，“他已将又宝贵、又极大的应许赐给我们，叫我们既脱离世上从情欲来的败坏，就得与神的性情有份”（彼后 1:4），仿佛我们现在的光景与福音应许我们当基督再来时的光景是一样的；事实上，约翰提醒我们“主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹 3:2）。我希望用这两处经文帮助读者看清阿西安得的教导。我不想谈这些不值一提的事，不是因为反驳起来有困难，而是因为我不愿烦扰读者多余花费力气。

十一、他说我们拥有神的义，此教导的毒害更大。我想我已经充分证明，此教理即使不是那么有害，然而因为它枯燥、无益，由于其自身的虚妄而消灭，所以理当被所有明达、敬虔的读者弃绝。在双重的义的伪装下，阿西安得破坏我们对救恩的确信，使我们变得自高自大，竭力拦阻我们藉着信心接受赎罪的赏赐，以安静的心求告神，这是完全不能忍受的不敬虔。阿西安得嘲笑那些说“称义”是一个法庭用语的人，因为称义使我们在实际上成为义人；而且，他最反对的就是我们藉着白白的归算得以称义的观念。那么，如果神不是藉着宽赦和判我们无罪而称我们为义，那么保罗说：“神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上”；“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:19、21），又是什么意思呢？从这些经文中我看到，首先，那些与神和好的人是被看为义；其次也看到了称义的方法，即神藉着赦罪称我们为义；因此在另一处，保罗将称义与控告相对照（参罗 8:33）；此对照清楚表明“称义”这种表达方式来源于法庭。并且，所有对希伯来文有一般了解的人，只要他有理智，就会知道此词是这样来的，并且这就是此词的含义。那么，当保罗说“正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的。他说：得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的”（罗 4:6~7；诗 32:1），请阿西安得说这是关于称义的完整还是部分的定义。当然，保罗不是援引诗人作证说，赦罪只是义的一部分，或者是人被称义的一个要素，而是将整个义都包含在白白的赦罪中，宣告那些“得赦免其过、遮盖其罪的”，并且“主不算为有罪的”人是有福的。保罗据此来判断他的幸福，由此可见，他不是实际上为义，而是被算为义。阿西安得提出异议说，若说神称那些仍在罪恶中的人为义，那么这

是在侮辱神，并且与神的本性相矛盾。但是请记住，正如我前面所说，称义的恩赐与重生密不可分，虽然它们是不同的两件事。但是，经验清楚地告诉我们，罪的残余一直还在义人里面，所以称义就应该与新生命的更新是非常不同的事情。神在选民身上开始新生命的更新，并且持续一生，这是一个逐渐的，有时候甚至是缓慢的过程，因此，如果选民置于神的审判台前，那么总是该得死刑的判决。神不是部分地称人为义，而是白白地称人为义，从而他们能够在天上仿佛穿戴着基督的清洁。部分的义不能使良心平静。确定的是，我们蒙神悦纳，毫无例外是因为在神眼中我们是义的。因此，每当某种道理使人感到疑惑，使救恩的确信摇摆，使人不能坦然无惧地求告神；是的，每当它没有建立起人心的平安和属灵的喜乐时，这道理就歪曲并彻底颠覆了称义的教义。因此，保罗反驳持异议者说：“承受产业，若本乎律法，就不本乎应许”（加 3:18），因为若是这样，“信就归于虚空”（罗 4:14）；因为信心如果依靠行为，就会失败，最圣洁之人也会发现行为是完全靠不住的。保罗精辟优美地表达出称义与重生之间的区别（阿西安得混淆两者，称之为“双重的义”）。保罗在讲到自己真正的义，或者赐给他的纯全的时候（就是阿西安得所说的“本质的义”），他哀叹说：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢”（罗 7:24）；但是，当他投靠那惟独建立在神怜悯之上的义时，他却迸发出胜利的凯歌：“谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了”、“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身露体吗？是危险吗？是刀剑吗？”（罗 8:33、35）。保罗清楚地宣告：他拥有那自身即足以使人在神面前得完全救恩的义，因此，虽然他在前一章描述他可悲的捆绑并因此哀叹，但这并没有减损他的确信，也不是他道路中的障碍。所有圣徒对此争战都非常熟悉，他们在罪的轭下叹息，但却以得胜的确信胜过一切的恐惧。阿西安得提出异议说，这与神的本性不一致，然而，他的这异议只能反驳他自己；因为即使他能将“双重的义”（就如皮农）给圣徒穿上，但是仍然不得不承认，如果没有赦罪，没有人能够讨神的喜悦。若果如此，他至少要承认，按照所谓的归算的比例，那些被视为义的人并不是实际上为义。但是，罪人如何知道神在多大程度上白白地接纳他，代替他自己的义呢？是百分之百还是百分之一？他将在疑惑中摇摆不定，因为他不能假定自己已经拥有足够比例的义而心存确信。然而令人高兴的是，不是那些给神设立律法的人在判断此事。这句话永远立定：“你责备我的时候显为公义；判断我的时候显为清正”（诗 51:4）。他们定罪那位白白赦罪的至高法官，竭力否定这经文：“我……要怜悯谁，就怜悯谁”（出 33:19），这是极端的狂妄。神用这个回答拒绝了摩西替百姓的代求，然而，摩西当时并不是求神赦免某一个人的罪，而是求神免去所有百姓均应受的罪刑而赦免他们。我们断言说，失丧之人藉着罪得掩盖而在神面前被称为义；因为神恨恶罪，他只能爱那些他已经称义的人。但是，这就是神称义的奇妙方法，他们因为披戴基督的义，就不惧怕他们应受的审判，并且他们虽然公正地定了自己的罪，却在自己之外被视为义。

十二、我必须劝读者特别注意阿西安得所矜夸的、他不愿隐藏的奥秘。在他絮絮叨叨地争辩说，我们蒙神恩宠不仅是通过基督之义的归算之后（因为用他自己

的话说，神不可能以不义的人为义），他最终得出结论，即神将基督赐给我们作我们的义，不是在于他的人性，而是在于他的神性；并且虽然惟有在中保里面才能赐人这义，然而这义不是出于人，而是出于神。在他的结论中，他并没有编织出两种义，但是显然否认了基督的人性具有称义的职事。我们应当明白他论证的性质。他说，同一处经文告诉我们，神使基督成为我们的智慧（参林前 1:30）；但这指的只是永恒的道，因此，不是人性的基督成为义。我回答，神的独生子确实是神永恒的智慧，但是保罗也在另一种意义上这样称谓圣子，即因为“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着”（西 2:3）。因此，基督将自己与父共有的智慧知识显明给我们；这样，保罗所说基督成为我们的智慧不是指圣子的本质，而是指对于我们的益处，并且適切地应用于基督的人性；因为，虽然在基督成为肉身之前，光照在黑暗中，然而直到基督取得人的样式而成为公义的日头之前，他都是隐藏的光，因此，基督称自己为“世界的光”。另外，阿西安得还愚昧地提出异议说，称人为义远超过天使和人的力量，因为称义并不依靠任何受造物的尊贵，而是依靠神的安排。天使如果尝试向神付上罪的赎价，他们不会成功，因为神没有指派他们实现此目的；这是基督独有的职分，因“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”（加 3:13）。对于那些否认基督在他的神性方面成为我们的义的人，阿西安得邪恶地指控他们只留下部分的基督，并且更严重地指控他们捏造出两位神；因为他们虽然承认神住在我们里面，却仍然坚持我们不是藉着神的义而称义。因为，我们虽然因基督受死“败坏那掌死权的”（来 2:14），而称他为生命的创始者，但我们并没有因此夺去基督以神在肉身显现的完整人格中赏赐我们生命的尊荣。我们只是区别了神的义如何归于我们，以及我们如何享有神的义，——阿西安得在这件事上可羞耻地陷入错谬之中。我们并不否认神在基督里向我们公开展现的一切都来自于神隐秘的恩典和大能；我们也一样不否认基督赐给我们的义是神的义，并且是出自神。我们反而坚定地主张：基督的死和复活带给我们义和生命。阿西安得不加分辨、没有常识地搜罗的经文更不必说；他引用这些经文是为了表明：圣经每次提到义时，都应当理解为他的“本质的义”；比如在大卫求告神的义来帮助他的时候。大卫这样求告有一百多次，阿西安得却毫不犹豫地一直曲解大卫的意思。他的另一个异议也一样站不住脚，即促使我们正直地行事为人的事物可以正确地、适当地称之为义，然而，惟有神才在我们心里运行，使我们立志行事（参腓 2:13）。我们并不否认神藉他的灵更新我们而拥有生命的圣洁和义；但是，我们必须先明白这是否是神亲自、直接做的工作，还是藉着他儿子的手？既然神将圣灵一切的丰盛都放在子里面，并且他出于自己的丰盛供应肢体的缺乏？虽然义是从神性的隐秘泉源来到我们这里，但这并不能因此推论说，那位为我们的缘故在肉身中将自己分别为圣的基督，是在他的神性方面成为我们的义（参约 17:19）。他的另一个观察也是同样轻浮，即基督自己也是凭着神的义而是义的；因为若非父神的旨意推动他，他自己并不能履行神指派给他的职分。因为，虽然我在别处说过，基督一切的功劳都完全来自神的美意，但这并不支持阿西安得欺哄自己和愚蒙人的这种幻想。谁能这样推论，因为神是我们的义的源头和发端，所以我们就在本质上

是义的，并且神之义的本质住在我们里面？以赛亚说：神在救赎教会时，“他（神）以公义为铠甲，以拯救为头盔”（赛 59:17），难道这夺去了他赐给基督的军装，阻挡基督成为完美的救赎主吗？其实先知的意思只是，在救赎的事工上，神没有任何外在的助力。保罗用不同的话简洁地表述同样的意思，他说：神宽容人的罪是为要显明自己的义（参罗 3:25）。这与他在另一处的教导毫无冲突：“因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5:19）。简言之，任何人如果将称义与成圣混为一谈，拦阻悲惨的人完全投靠神单单的怜悯，就是在给基督戴上荆棘冠冕来嘲笑他。

十三、但是，由于许多人幻想一种包括信心和行为的义，所以现在让我们先说明藉信称义与藉行为称义之间的大不同；如果建立起其中一个，则另一个必定倾覆。使徒说：“我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为他已经丢弃万事，看作粪土，为要得着基督，并且得以在他里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义”（腓 3:8~9）。我们在这里看到两个对立面的比较，以及一个宣告，即所有要得到基督之义的人，都必须舍弃他自己的义。因此，他在另一处宣告说：犹太人被拒绝的原因是“因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了”（罗 10:3）。如果建立我们自己的义就是破坏神的义，那么，要得到神的义，就必须彻底抛弃我们自己的义。他说：“既是这样，没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法么？不是，乃用信主之法”（罗 3:27）。因此，只要我们还稍有一点自己的义，就还会有一些夸口的余地。如果信心彻底排除了一切矜夸，那么行为的义就一定不能与信心的义关联。他在罗马书第四章清楚地表达了此含义，没有留下任何狡辩或逃避的余地。他说：“倘若亚伯拉罕是因行为称义，就有可夸的，只是在神面前并无可夸”（罗 4:2）。因此，结论是，他不是藉着行为而被称义。然后，保罗又通过两个对立面提出另一个论证，即“作工的得工价，不算恩典，乃是该得的”（罗 4:4）；但信心的义是按着恩典；因此，义不是按着行为的功劳。有些人发明了某种包含信心和行为的义；如上文所述，他们的这种梦呓就烟消云散了。

十四、那些以玩弄圣经和虚空的狡辩为乐事的诡辩者，以为找到了一个精妙的藉口，即将“行为”解释为人在重生以前，没有基督的恩典时，通过自己的自由意志任意而行的事，并且否认这些行为是指属灵的行为。因此，在他们看来，人称义是藉着信心和行为，不过行为不是他自己的行为，而是基督的恩赐和重生的果子；他们认为保罗这样说的惟一目的是说服犹太人，他们依靠自己的力量，而妄称自己有义，但却不明白义是单单藉着基督的灵赐给我们的，不是由于我们自己的努力。但是，他们没有发现，按照保罗在另一处所述的律法的义与福音的义之间的对照，一切行为，不论冠以什么名称，均排除在称义之外（参加 3:11~12）。因为他说，律法的义是通过遵行律法的命令而获得救恩，但信心的义在于相信基督死而复活（参罗 10:5~9）。再者，以后我们在适当的时候将看到，成圣和称义是我们通过基督得到的两种不同的福分。由此可知，既然称义的权能归给信心，那么即使是属灵的行为也不予考虑。上文所引保罗关于亚伯拉罕在神面前不能夸口，因为他不是藉着行为称义的宣告，不应该仅限于外在的美德，或者自由意志的行为。意思

是，虽然族长的生命是属灵的、几乎与天使相仿，然而他仍然不能通过行为的功劳在神面前赚得称义。

十五、经院神学家们在这件事上的错谬更加严重，他们掺杂进了自己的杜撰；还有一些人将同样邪恶的教理灌输给愚蒙、不谨慎的人，以圣灵和恩典为掩饰，来隐藏神的怜悯，其实惟独只有神的怜悯才能给战抖的灵魂以平安。的确，我们和保罗一样主张，遵行律法的人被神称义，但是，因为我们都距离遵行律法甚远，所以我们推论，那最可以称义的行为，对我们也毫无帮助，因为我们根本就没有那样的行为。天主教徒和经院神学家们在这件事上犯了双重的错误，他们一方面称信心是人在等待接受神对功劳的奖赏时所具有的心上的确信，另一方面，他们又把神的恩典解释为圣灵帮助人追求圣洁，而不是归算白白的义。他们引用使徒的话说：“到神面前来的人，必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人”（来 11:6）。但是，他们却没有注意寻求他的方式。关于“恩典”一词的意义，从他们的著作来看，很明显他们是完全迷糊的。伦巴德以为，基督用两种方式将我们称义。他说：“首先，基督的死使我们称义，这是因为他的死激动我们的心产生爱，并且我们藉着此爱成为义；其次，他的死除灭了罪，而魔鬼正是藉着此罪奴役我们，但现在他已不能藉此使我们被定罪了”。由此可见，他认为在我们的称义中，神恩典的主要职事是藉着圣灵的作为，指引我们行善事。毫无疑问，他想跟从奥古斯丁的意见，但却是远远地跟随，甚至连真正的模仿都没有做到，因为他把奥古斯丁已经清楚说明的意见弄得模糊，然而当奥古斯丁的意见稍有瑕疵的时候，他却将其彻底败坏。经院派总是越走越糟，后来终于堕落成为某种伯拉纠主义。我们对奥古斯丁的意见，或者至少对他的表达方式，并不能完全认同。他把义的所有功劳从人身上夺去，把义的全部赞美都归给神，这是可称赞的，但是，他把我们藉以重生进入新生命的恩典，却归到了成圣的条目之下。

十六、圣经在教导藉信称义时，却将我们引到完全不同的方向。圣经要我们不看自己的行为，吩咐我们单单仰望神的怜悯和基督的完全。圣经所说的称义的次序如下：首先，神出于他单纯的、白白的良善，喜悦接纳罪人，在罪人身上，除了惨苦以外，原没有什么能够感动他发出怜悯，因为他看人毫无善行可言。因此，他在自己身上寻找恩慈的原因，从而能以他的良善影响罪人，并使罪人不信靠自己的行为，而把自己的救恩完全寄托于神的怜悯。这就是信心的含义，当罪人根据福音的教义，明白他与神和好，当他藉着基督的代求，罪过得以赦免并且得称为义，以及当他明白自己虽然已经被神的灵更新，却不能依靠自己的行为，而必须单单仰望神在基督里为他预备的义的时候，他就藉着这信心而拥有救恩。读者逐一思量这些教义之后，就会清楚明白我们的观点。虽然可能有比这里更好的次序提出这些教义，但是无关紧要，只要这些教义互相关联，让我们对整个题目有完整的了解和有力的证实就够了。

十七、现在，让我们回想我们前文阐明的信心与福音之间的关系；我们说信心使人称义，是因为信心接受了福音所提供的义。既然说福音提供义，那么就排除了一切有关行为的考虑。保罗多次宣告这一点，特别是在下述两节经文中最为明显。

在罗马书中，他将福音与律法相比较：“摩西写着说：‘人若行那出于律法的义，就必因此活着’。惟有出于信心的义如此说：……。你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救”（罗 10:5、9）。你看到他是怎样区别律法与福音的吗？律法把称义归于善行，而福音把义看为是白白的赐与，不在乎人的行为。这是一段值得注意的经文，如果我们明白福音给予我们的义完全不在乎遵行律法的话，则可以消除许多疑难。为此，他多次将应许与律法直接对立。“承受产业，若本乎律法，就不本乎应许”（加 3:18）。在同一章中，还有其他含义类似的表述。毫无疑问，律法也有自己的应许；因此，除非我们认为比较这二者不恰当，否则律法的应许与福音的应许之间必然存在着某些不同。这不同是什么呢，岂不是福音的应许是白白的，惟独建立在神的怜悯的基础之上，而律法的应许则完全以行为为条件吗？人也不能托辞说，神所拒绝的义只是人凭着自己的力量和自由意志行出并强求神承认的义；因为保罗宣告说，律法的命令毫无所成，因为没有人能够遵行，这不仅适用于一般人，甚至连最完全的人也是如此。当然，爱是律法的主要诫命，并且因为神的灵操练我们去爱，那么为什么这爱不能成为我们里面有义的原因呢？岂不是因为这义甚至在圣徒中间也不完全，因此自身不配得到奖赏吗？

十八、第二段经文是：“没有一个人靠着律法在神面前称义，这是明显的，因为经上说：‘义人必因信得生’。律法原不本乎信，只说：‘行这些事的，就必因此活着’”（加 3:11~12；哈 2:4）。除非行为根本不重视信心，与信心完全分离开，否则此论证怎能成立呢？他说：律法与信心不同。为什么呢？因为要藉着律法称义，行为是需要的；由此可见，藉着信心称义则不要求行为。根据此陈述，那些藉着信心称义的人似乎都不依赖于——事实上也没有——行为的功劳，因为信心接受的义是福音所赏赐的义。但是，福音与律法不同的地方在于，福音不将称义局限于行为，而是使其完全以神的怜悯为根基。同样，保罗在罗马书中争辩说，亚伯拉罕没有可夸的，因为亚伯拉罕信神，这就算为他的义（参罗 4:2~3）；为证实这点他补充说，在没有该得奖赏的行为之处，才有藉信称义。“作工的得工价，不算恩典，乃是该得的”。信心所得的是“由于恩典”，这是他这里所用词句的清楚含义。随即他又补充说：“人得为后嗣是本乎信，因此就属乎恩”（罗 4:16）；由此可见，得为后嗣是白白的恩赐，因为是通过信心而得到的。这岂不是因为信心在没有行为帮助的情况下，完全依靠神的怜悯吗？毫无疑问，在另一处他教导同样的意思说，“神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证”（罗 3:21）；他将律法排除在外，就是宣告说：行为不能帮助我们获得义，我们不是通过行为得到义，而是两手空空地上前来接受义。

十九、我们说，人称义单单是藉着信（参罗 4:2），然而今日的诡辩者们却指摘我们的教义，读者们现在应该看出他们是否公平。他们不敢否认人称义是藉着信，因为圣经一再如此宣告；但是，因为圣经没有说“仅仅”藉着信，所以他们反对加上这个词。是这样吗？保罗说：“若义不是白白的赐与，就不是由于信”（参罗 4:2~3），他们要怎样回答呢？如果是藉着行为，如何能算是白白的呢？另外，保罗在另一处宣告，“神的义正在这福音上显明出来”（罗 1:17），他们怎样狡辩才能回避呢？如果义

显明在福音中，那么一定不是部分的或者支离破碎的，而是完整无缺的义。因此，律法与这义没有关系。他们反对“惟独”一词，非但没有根据，而且明显是荒谬的。当保罗否认义与行为有关系的时候，岂不是已经足够明白地将一切单单归给信心了吗？我要问，下述经文，“神的义在律法以外已经显明出来”，“蒙神的恩典，……，就白白地称义”，“人称义是因着信，不在乎遵行律法”（罗 3:21、24、28），是什么意思呢？他们在这里有一个巧妙的托辞，不是他们自己的发明，而是从奥利金和古时一些著述家们那里拿来的，可以说是极其幼稚。他们强辩说，所排除的行为不是道德方面的行为，而是礼仪方面的行为。他们不断地吵吵嚷嚷，竟至忘记了逻辑的基本原理。当使徒用下述经文证明他的教义时，他们能说他癫狂了吗？“行这些事的，就必因此活着”，“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅”（加 3:12、10）。除非他们自己癫狂了，否则绝会说，生命是应许给那些遵行礼仪之人的，并且惟独违反礼仪的人才被咒诅。如果把这些经文理解为道德律，那么毫无疑问，道德行为也无力使人称义。他下面的论证是一样的意思：“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪”，“因为律法是惹动愤怒的”（罗 3:20、4:15），因此不是叫人称义。“律法不能给良心以平安”，因此不能赋予我们以义。既然“信心算为人的义”，因此义就不是行为的奖赏，而是不当得到的赏赐。因为“我们藉信称义”，就没有夸口的余地了。“若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。但圣经把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督归给那信的人”（加 3:21~22）。他们怎能以为这只是指礼仪方面的行为，而不指道德行为呢？这样的厚颜无耻，虽三尺童儿也要嘻笑。因此，真正的结论是：当圣经教导律法没有使人称义的力量时，指的是整部律法。

二十、如果有人想知道为什么使徒不满足于称之为“行为”，而是说“律法的行为”，回答很简单。不管行为受到怎样的重视，它们的全部价值都是来自于神的称赞，而非它们自身的尊贵。因为除了神所赞许的行为之外，谁敢在神面前炫耀他行为的义呢？除了神所应许的奖赏之外，谁敢要求神奖赏他的行为呢？行为被视为配得义的尊荣和奖赏，是完全由于神的良善；因此，行为的全部价值在于，藉着行为，我们表明对神的顺服。因此，使徒为了证明亚伯拉罕不是藉行为称义，在另一处宣告：“神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空”（加 3:17）。无知的人可能会嘲笑此论证，即在律法颁布以前，已经有了义的行为，但是，使徒知道行为若没有神赋予的见证和尊荣，便没有此内在价值，因此他认为在律法以前，行为并没有叫人称义的力量，乃是理所当然的。我们知道，当他否认行为能够使人称义的时候，为什么要称其为“律法的行为”，因为引起争论的只是这一类行为；虽然在有些时候，保罗没有加上“律法的”，而是直接排除了所有的行为，比如在他讲到大卫的见证时，他说：“正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的”（罗 4:6）。因此，无论他们怎样狡辩，也不能证明所排除的行为不是一般性的行为。他们又轻浮地狡辩说，我们所藉以称义的信心是那“惟独使人生发仁爱的信心”（加 5:6），因此，爱是称义的基础；这也无济于事。的确，我们与保罗一起承认，除了“生发仁爱的信心”以外，没有其他使人称义的信心；但是，爱并不

使信心拥有称义的力量。事实上，信心使人称义惟独在于它使我们与基督的义有份。否则，使徒如此强调的论证就没有力量了。“作工的得工价，不算恩典，乃是该得的；惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义”（罗 4:4~5）。只有当没有该得奖赏的行为时，才会有藉着信心称义，并且只有当义出于神白白的赏赐而非出于功劳时，信心才算为义。他还能说得比这更加清楚明白吗？

二十一、现在，我们要思想在藉信称义的定义中所说的真理，即，藉信称义是与神和好，并且此和好单单在于赦罪。我们必须一直牢记此原则，即只要人仍旧是罪人，那么神的愤怒就在他们身上。以赛亚很精彩地表述：“耶和华的膀臂并非缩短，不能拯救，耳朵并非发沉，不能听见。但你们的罪孽使你们与神隔绝，你们的罪恶使他掩面不听你们”（赛 59:1~2）。这里告诉我们，罪是神与人之间的隔断；神的面转离罪人；并且不能不如此，因为义与罪是不能结连的。因此，使徒教导我们，在人藉着基督重新蒙神恩待之前，他是与神为敌（参罗 5:8~10）。因此，当主接纳人与他联合时，圣经说神称他为义，因为若他不把人从罪人的状态转变成成为义人的状态，他就不能恩待他或者与他联合。我们还要补充，这是藉着赦罪完成的。因为如果那些主使他们与自己和好的人，是以行为作判断的标准，那么他们必然仍旧是罪人，然而他们应该清洁无罪。因此很明显，那些被神接纳的人得以成为义的惟一方法，是通过赦罪洗去他们的罪污，这样，此称义可以用一个词来描述，即赦罪。

二十二、保罗的话清楚地表明了这两点：“这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们”（林后 5:19）。然后他又补充说明了他传道的要旨，“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:21）。在这里，保罗不加区别地使用“义”与“和好”，要让我们明白两者是互相包含的。并且他解释获得此义的方法是，我们的罪不归给我们。因此，你从此以后不可再疑惑神如何称我们为义，因为圣经告诉我们，他藉着不把我们的过犯归于我们而使我们与自己和好。同样，他在罗马书中用大卫的见证证明，人在行为之外被算为义，因为他宣告，“得赦免其过，遮盖其罪的，这人是有福的。主不算为有罪的，这人是有福的”（罗 4:6~8）。这里，他毫无疑问是用“有福”指“义”；并且因为他宣告说，这福在于罪得赦免，所以我们没有理由作其他解释。因此，施洗约翰的父亲撒迦利亚唱道：认识救恩在于罪得赦免（参路 1:77）。保罗在对安提阿人讲解救恩的总结时，也是遵循此原则。路加有如下的结论：“所以弟兄们，你们当晓得，赦罪的道是由这人传给你们的。你们在一切靠摩西的律法不得称义的事上信靠这人，就都得称义了”（参徒 13:38~39）。使徒以这种方式联系“赦罪”与“称义”，表明两者完全是同一件事；因此，他恰当地争辩说，我们由于神的宽容而得到的称义，乃是白白赐给的。另外，当我们说，信徒在神面前得称为义不是藉着他们的行为，而是藉着神白白的接纳，也不应视为一种怪论，因为圣经时常这样表述，并且古时的著述家们有时候也这样说。奥古斯丁说：“圣徒在此世界上的义，在于罪的赦免，甚过美德的完全”。伯纳德的一段名言与此相符，他说：“不犯罪是神的义，然而人的义是神的恩典和怜悯”。他此前还断言：“基督藉



着赦罪而成为我们的义，因此，只有那些藉着怜悯而蒙赦的人才是义人”。

二十三、因此清楚可见，我们在神面前得称为义，乃完全是藉着基督的义。这相当于说，人不是自己是义的，而是基督的义藉着归算传递给他，其实他是严格该受刑罚的。这就反驳了一种荒谬的教理，即人藉信称义，是因为信心使他处在圣灵的影响之下，他藉着圣灵而成为义。这是永远不可能与我们上文所述的教义相调合的。毫无疑问，教导人在自己以外寻求义，就是在教导他自己并没有义。保罗对这一点说得非常清楚，他宣告：“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5:21）。你看到，我们的义不在自己里面，而是在基督里面；我们能够拥有义，单单是藉着在基督里有份，因为我们通过拥有基督，而拥有他的一切丰盛。这与他在另一处的教导毫不冲突，他说：“神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”（罗 8:3~4）。他在这里所说的“成就”，惟独是我们藉着归算所获得的。主耶稣基督把他的义传给我们，并根据神的公义，以某种奇妙的方式，将义的能力浇灌给我们。使徒的这一观点在此前的另一个宣告中可以明显看出“因一人的悖逆，众人成为罪人 照样，因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5:19）。什么是我们的义在于基督的顺服？就是我们被视为义，惟独因为基督的顺服被归算给了我们，仿佛它是我们自己的一样。因此我认为，安布罗斯从雅各获取祝福一事中，最巧妙地举出了此义的例子；他说，雅各因为自己不能要求长子权，就穿上兄长的衣服，这衣服散发出最可喜悦的气味，他这样去见父亲好为自己谋祝福，虽然是扮作另一个人；同样，我们隐藏在基督长兄的宝贵清洁之下，好在神面前被称为义。安布罗斯的话是：“以撒嗅着衣服的味道，也许是指我们的称义是藉着信，而不是藉着行为，因为肉体的软弱是行为的障碍，但是，配得赦罪的信心的光芒遮盖了行为的过失”。的确如此；因为我们要在神面前蒙救恩，就必须发出这种芳香，以他的完全遮盖和埋葬我们的一切罪孽。

## 第十二章 我们需要思想神的审判台，以确信白白称义的教义

本章分为：(一)、思想神的义将推翻行为的义，由经文、圣徒的承认和榜样可知，第一段至第三段。(二)、良心的认真考察和不断听到神的审判产生相同的效果，第四段及第五段。(三)、因此，敬虔人的心中不产生假冒为善，或者虚妄地相信功劳，而是产生真谦卑。用圣经的权威和税吏的榜样来阐明，第六段及第七段。(四)、结论：必须抛弃狂妄和安稳，人越信任自己，就越阻碍神的良善。

段落梗概：

一、称义相关错谬的来源。诡辩者仿佛是在人的审判台前讨论此题目。此题目与神的威荣和公义有关。因此，只有绝对完全的事物才被接纳。证实此教义的经文。如果我们转向律法的义，则咒诅立即出现。

二、假冒为善者所有确信的源头。用一个比喻说明。劝戒。约伯、大卫和保罗的见证。

三、奥古斯丁和伯纳德的承认。

四、推翻行为之义的另一个方法，即良心的认真考察，以及比较神的完全与人的不完全。

五、我们为何如此纵容关于自己善行的幻想。药方在于思想神的威荣和我们自己的悲惨。描述此悲惨。

六、基督徒的谦卑在于抛弃对我们自己的义的幻想，以及完全倚靠神的怜悯，我们藉着信心在基督里面看到神的怜悯。描述此谦卑。用经文证明。

七、解释税吏的比喻。

八、必须弃绝狂妄、安全感和自信。上述教义的一般性法则或概括。

一、虽然有清楚的经文证明上述教义是完美的真理，但是我们必须明白整个讨论应该立于的根基之后，才能够发现它的必要性。首先，我们应该记住，我们所讨论的义不是属世法庭，而是属天法庭上的义；并且小心不要以我们自己渺小的标准，来衡量那满足神之公义的完全。很奇怪，人在定义神的公义时，总是极其轻率和大胆。事实上，对于行为的义，再没有谁比那些特别罪恶昭彰的人更加确信或浮夸的了。这是因为他们没有想到基督的义，如果他们对基督的义稍有认识，也必定不敢如此冒犯。人如果没有认识到神的义是如此完全，以致于任何略微沾染污秽、任何没有在每一个方面均为完整和绝对的事物都不能被他接纳，就是低估了它的价值；诚然，这样完全的义在人身上从而有过，将来也绝不会有。在经院的院墙之内，谈论行为足以使人称义是很容易的；但是，当我们来到神面前的时候，则必须止住这样的论调。此事在神面前需要郑重地讨论，不能矫揉造作地做文字游戏。如果我们想要中肯地探求真正的义，就必须注意这一点；问题是：当天上的审判者要我们交帐的时候，我们将怎样回答呢？我们在思想这位审判者时，不可按照我们自己无助智力的想象，而是要按照他在圣经中所显明给我们的形像（特

别是约伯记), 他的光辉掩盖众星, 他的力量推倒山陵, 他的怒气摇动地球, 他的智慧毁灭聪明人的诡计, 万有在他的清洁面前变成污秽, 他的义虽天使亦不能承受 (他绝不以罪人为无罪), 他的报应一旦燃烧, 就直烧到最深的阴间 (参出 34:7 ; 鸿 1:3 ; 申 32:22)。我要说, 让他坐在审判台上, 考察人的行为吧, 谁能在他的宝座前毫无恐惧呢? 先知说: “我们中间谁能与吞灭的火同住? 我们中间谁能与永火同住呢? 行事公义, 说话正直, ……” (赛 33:14~15)。不论是谁, 让他近前来罢。事实上, 上述回答表明没有人能够上前来。反而, 我们听到可怕的呼声: “主耶和华啊, 你若究察罪孽, 谁能站得住呢?” (诗 130:3)。所有人都必然立即灭亡, 正如约伯宣告: “必死的人岂能比神公义吗? 人岂能比造他的主洁净吗? 主不依靠他的臣仆, 并且指他的使者为愚昧; 何况那住在土房、根基在尘土里被蠹虫所毁坏的人呢? 早晚之间就被毁灭, 永归无有, 无人理会” (伯 4:17~20)。又说: “神不依靠他的众圣者, 在他眼前天也不洁净, 何况那污秽可憎、喝罪孽如水的世人呢?” (伯 15:15~16)。我承认: 约伯记所说的义超过遵行律法。注意这一区别是很重要的; 因为人即使能够满足律法的要求, 也经受不起那我们测不透之义的考察。因此, 约伯虽然不知道自己哪里有冒犯, 却仍然惊愕而默然不语, 因为他知道若用天上的秤衡量人的工作, 那么即使天使般的圣洁也不能蒙神的喜悦。但是, 我现在不再继续讨论此测不透的义, 只想指出, 当我们依照成文律法的标准来衡量我们的生命时, 如果看到许多咒诅而不充满畏惧, 就是麻木不仁了; 神用这些咒诅使我们惊醒, 其中一个咒诅是: “不坚守遵行这律法言语的, 必受咒诅” (申 27:26)。简言之, 除非我们在天上的审判者面前承认自己是罪人, 渴望罪得赦免, 谦卑自己, 承认我们的虚无, 否则整个讨论非但枯燥无味, 而且也没有意义。

二、这样, 我们必须举目向天, 好学习在神面前战兢, 而不是虚妄地自夸。的确, 只要我们仍将自己与别人进行比较, 就会很容易因为自己拥有某种别人不应当轻看的品质而自豪; 但是, 当我们仰望神时, 这自信就立刻消失了。灵魂与神对比, 就像身体与苍穹对比一样。我们的肉眼在观察附近的物体时, 显得敏锐之极; 但是当望向太阳时, 就被它的光芒耀花而目眩, 由此我们深信自己目力非常软弱, 就像从前观察附近物体时确信其力量一样。因此, 我们千万不要用虚妄的自信欺哄自己, 反要牢记, 即使我们看自己与别人一样甚至更好, 这对神来说也不算什么, 并且神的判断才是决定性的。如果这些认识还不能驯服我们的轻率, 主要这样回答我们, 就像他回答法利赛人那样: “你们是在人面前自称为义的, 你们的心, 神却知道; 因为人所尊贵的, 是神看为可憎恶的” (路 16:15)。你当知道, 你若在人面前夸耀自己的义, 这是天上的父神所厌恶的! 有圣灵教导的神的仆人是怎样的感受呢? “求你不要审问仆人, 因为在你面前, 凡活着的人没有一个是义的” (诗 143:2)。神的另一位仆人, 虽然意思稍有不同, 他说: “我真知道是这样。但人在神面前怎能成为义呢? 若愿意与他争辩, 千中之一也不能回答” (伯 9:2~3)。圣经明白教导我们何为神的义, 这是人的行为无法满足的义, 此义指控我们有千条罪恶, 并且没有一条罪能得宽恕。神所拣选的器皿保罗教导此义说: “我虽不觉得自己有错, 却也不能因此得以称义” (林前 4:4)。

三、这些榜样不仅仅只在圣经之中；所有敬虔的著述家们也表明他们具有同样的观点。奥古斯丁说：“对于所有在这败坏肉体的重担之下，并因今世生命的软弱而叹息的敬虔人，惟一的盼望是：我们有一位中保，就是那义者耶稣基督，他为我们的罪代求”。这是什么意思呢？如果这是他们惟一的盼望，那么他们对行为的自信在哪里呢？当他说“惟一”时，就表示再没有其他盼望。伯纳德说：“难道软弱的人除了在救主的伤口之外，还能在其他地方找到可靠的安稳和安息吗？我们抓得越紧，他拯救的能力就越大。世界反对我们，肉体压迫我们，魔鬼也设下网罗，但我却不会跌倒，因为我被建立在稳固的磐石上。我犯了大罪；良心深感搅扰，但我却不会彻底消沉，因为我要记念主的伤痕”。然后他做结论说：“因此，主的慈悲是我的功劳；只要主仍然慈爱，我就永不缺乏功劳。但是，如果主的怜悯显多，那么我的功劳也一样显多。难道我要夸耀自己的义吗？主啊！我将惟独记念你的义。这义也是我的，神使它成为我的义”。他在另一处说：“人全部的功劳就是全心全意盼望那拯救全人的神”。同样，他把平安留给自己，并将一切的荣耀归给神：“愿一切荣耀归于你：我有平安就满足；我完全弃绝夸耀，免得窃取不属于我的荣耀，并因此丧失神赐给我的一切”。他在另一处更明确地说：“为什么教会切望功劳呢？神特意为教会提供了一个更加坚实可靠的夸口的根基。人没有理由问我们可以藉着什么功劳得到神的祝福，特别是当你听到先知说：‘主耶和華如此说：以色列家啊，我行这事不是为你们，乃是为我的圣名’（结 36:22、32）。知道我们自己的功劳不够就是我们的功劳；但是，正如不倚靠自己的功劳才是我们的功劳，没有功劳才能使我们在神的审判台前不被定罪”。伯纳德常用“功劳”指善行，因为这是当时的习惯。伯纳德的目的是警告那些假冒为善的人，他们将神的恩典变成为放纵，正如他稍后这样解释：“那想要有功劳而不傲恃，以及没有功劳却想要傲恃的教会是有福的。她有傲恃的根基，但不是功劳。她有功劳，但是为要使她配得恩典，而不是傲慢自夸。不傲慢本身难道不就是一种功劳吗？因此，不自夸的教会能够更加安稳地夸耀，因为主神赐给他许多的怜悯为夸口的坚实根基”。

四、这是真的！苏醒的良心在面对神的公义时，知道这是他们能够享有安宁的惟一避难所。因为，星星虽然在晚上熠熠发光，但在日头出现时立即黯然失色；同样，人最高的清洁与神的清洁相比，也是如此。因为神的鉴察最为严格，穿透人心最隐秘的思想。正如保罗所说：“他要照出暗中的隐情，显明人心的意念”（林前 4:5）；这将催逼惰怠、装聋作哑的良心想起每一件事情，甚至那些我们现在已经遗忘的事。魔鬼知道他引诱我们犯下的一切罪孽，他是我们的原告；善行外表上的浮华——这是现在惟一关注的事——在受魔鬼指控时对我们毫无帮助；神惟一要求的是纯洁无暇的动机。因此，假冒为善的人虽然在神面前知道自己有罪，却仍然在人面前伪装虚饰，并且全部在神面前欺骗自己（我们是如此愿意安慰和奉承自己）；这种假冒为善不论现在何等骄傲和轻率，那时却都要挫败。所有看不到此景象的人，也许能够暂时平静、自满地立自己的义；但是，这义在神的审判台前将立即倾覆，就像梦中的巨额财富，梦醒时便即烟消云散一样。那些在神面前认真寻求义的真正标准的人，必将发现人的一切行为按照自身的价值来说，都是一文不值，

不过是完完全全的污秽，并且通常以为的义在神面前只是罪孽；人以为的纯全，不过是污秽；人以为的荣耀，反倒是羞耻。

五、在仰望神的完全之后，让我们接下来观察自己，既不奉承也没有盲目的自爱。我们在这件事上如此迷糊并不奇怪，因为没有人能够避免这种有害的自我放纵；圣经说：所有人生来都有自我放纵。所罗门说：“人所行的，在自己眼中都看为正”（箴 21:2）。“人一切所行的，在自己眼中看为清洁”（箴 16:2）。然则怎么样呢？这幻想能使人蒙赦吗？绝不会，正如所罗门接着说：“惟有耶和华衡量人心”（箴 16:2）；这即是说，尽管人戴上义的面具奉承自己，神却以他的天平衡量人内心隐藏的不洁。因此，由于奉承自己对我们毫无帮助，所以我们就千万不可自欺而自取灭亡。要正确地考察自己，我们的良心必须来到神的审判台前。要显露内心隐蔽至深的邪恶所在，神的光照是必须的。然后我们才会真正明白行为的价值；人在神面前远非义人，而是如虫如蛆，可憎恶和虚妄的，并且喝罪孽如水。因为“谁能使洁净之物出于污秽之中呢？无论谁也不能”（伯 14:4）。然后我们也将经历约伯关于自己所说的真理：“我虽有义，自己的口要定我为有罪；我虽完全，我口必显我为弯曲”（伯 9:20）。先知控告以色列人的话不止适用于那个世代。所有世代也都是这样，“我们都如羊走迷，各人偏行己路”（赛 53:6）。的确，此话也包含所有将蒙救赎之恩的人。并且这严格的考察应该一直继续，直到我们完全惊醒，并因此预备自己接受基督的恩典。人若以为自己能在降卑之前享受此恩典，则是自欺。这里是众所周知的宣告：“神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人”（彼前 5:5；雅 4:6）。

六、然而，谦卑自己难道不就是因为感受到自己完完全全的贫穷，而投靠神的怜悯吗？因为，只要我们还认为自己里面有任何良善，就不能称之为谦卑。那些以为下述两件事可以并存的人，即一方面在神面前自己谦卑，另一方面又在某种程度上看重我们自己的义，是在教导非常有害的假冒为善。因为，如果我们在神面前口是心非，就是邪恶地向神撒谎；然而，如果我们適切地思考我们自己，就必然会完全轻视我们里面一切自以为可夸的事。因此，当听到先知说：“困苦百姓，你必拯救；高傲的眼目，你必使他降卑”（诗 18:27），你当思想，首先，除非我们撇开一切骄傲并达到真正的谦卑，否则救恩的门就是关着的；其次，这谦卑并不是某种克制，即将自己的一小部分正当权利献给神（这样，那些在人前并不行事傲慢，也不侮辱别人的人，就被称为谦虚，虽然内心里他们仍然认为自己有优越之处），而是人因为确信自己的悲惨和贫乏，就无伪地完全降伏。这是神的圣言所一贯描述的谦卑。当主在西番雅书中这样说：“那时我必从你中间除掉矜夸高傲之辈，你也不再于我的圣山狂傲。我却要在你中间留下困苦贫寒的民，他们必投靠我耶和華的名”（番 3:11~12），他岂不是清楚描述了谁才是谦卑的人吗？就是那些因知道自己的贫穷而痛苦的人。反之，圣经也描述骄傲的人“欢喜”，因为那些在兴旺中的人经常这样表达他们的快乐。主要拯救的谦卑人，他要他们单单盼望他。以赛亚也说：“我所看顾的，就是虚心痛悔、因我话而战兢的人”（赛 66:2），“因为那至高至上、永远长存、名为圣者的如此说：我住在至高至圣的所在，也与心灵痛悔、谦卑的人同居；要使谦卑人的灵苏醒，也使痛悔人的心苏醒”（赛 57:15）。圣经中常听

到的“痛悔”一词指的是受伤的心，使仆倒在地的人站不起身来。如果你希望神照他的宣告将你与谦卑人一同高举，就必须痛悔心伤。若非如此，神必用他全能的手使你蒙羞受辱。

七、我们至高的主人，不仅用言语，也用比喻形象地向我们描述真谦卑。他用的比喻是一个税吏：“那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说：‘神啊，开恩可怜我这个罪人！’”（路 18:13）。他不敢举目望天或亲近神，而是捶着胸承认自己是罪人，我们不要以为这是假冒的谦卑，这些举动都是他内心感情的证据。我们的主将法利赛人与这人作比较，法利赛人感谢神，“我不像别人勒索、不义、奸淫，也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次，凡我所得的，都捐上十分之一”（路 18:11~12）。在此公开承认中，他承认他所拥有的义是神所赐的；但是因为他确信自己是义的，所以神不悦纳并憎恶他，不与他同在。而承认己罪的税吏却被神称为义。因此我们看到，主何等看重我们的谦卑；在人心彻底除掉一切自我价值的观念之后，才能领受神的怜悯。只要他继续相信自己有价值，怜悯之门就是关闭的。在这件事上毫无疑问，因为当父神差遣基督降世时，他的使命就是：“传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告耶和华的恩年，和我们神报仇的日子，安慰一切悲哀的人；赐华冠与锡安悲哀的人，代替灰尘，喜乐油代替悲哀，赞美衣代替忧伤之灵”（赛 61:1~3）。在完成此使命时，基督只邀请那些劳苦担重担的人分享他的慈爱。主又在另一处说：“我来本不是召义人，乃是召罪人”（太 11:28、9:13）。

八、因此，如果我们想要顺从基督的呼召，就必须远远抛开一切的狂妄和盲信。当人以为自己在神面前拥有某种可夸之处时，这种愚蠢地相信自己的义就产生狂妄；盲信的存在可能并没有对行为的确信。因为许多沉迷于罪中之乐的罪人，并不思想神的审判。他们麻木不仁、昏昏嗜睡，并不祈求神赐下怜悯。我们必须摆脱这种迟钝，以及对自己的所有确信，好使我们毫无羁绊地奔向基督，如饥似渴地盼望充满他的各种赐福。除非我们完全不信靠自己，否则就绝不能充分地信靠基督；除非我们先对自己绝望，否则就绝不能在他里面奋勇；除非我们完全不在自己里面寻找，否则就绝不能在他里面得到完全的安慰。当我们完全抛弃所有自信，单单信靠他确实的良善时，才能明白并领受神的恩典。正如奥古斯丁所说：“当我们忘记自己的功劳时，才接受基督的恩赐，因为如果他要在我们里面寻找功劳，那么我们就无法得着他的恩赐”。伯纳德完全赞同此意见，他将那些稍微妄想自己有功劳的骄傲人比作不忠心的仆人，因为他们邪恶地将那只是赐给他们的恩宠当作功劳，就像墙壁夸口说，它通过窗户领受的光线是它自己发出的一样。我不想详细讨论这一点，然而可以立下一个简明、确实的通则：即彻底倒空自己的人才准备好收获神怜悯的果实，我所说的不是真义（他没有），而是那种虚妄、浮夸的义；因为人越依靠自己，就越阻挡神的仁慈。

### 第十三章 白白称义必须注意的两件事

本章分为：(一)、白白称义保证神的荣耀和良心的平安。荣耀我们自己以及在基督之外寻求称义是侵犯神的荣耀，我们藉信心明白基督的义，此义归算给所有选民，实现和好与永远的救恩，第一段及第二段。(二)、除了白白称义之外，不能通过其他任何方法得到良心的平安。证明，第三段至第五段。

段落梗概：

- 一、当我们承认惟独神为义的时候，神的荣耀才不被遮蔽。圣经的证明。
- 二、荣耀自己的人就没有荣耀神。异议。回答，用保罗和彼得的权威证实。
- 三、只有白白称义才能获得良心的平安。所罗门、良心、使徒保罗的见证，保罗坚决主张：义如果是藉着律法得的，信心就归于虚空。
- 四、应许藉着相信基督的怜悯而得坚立。奥古斯丁和伯纳德证实此意见，前文所述符合此意见，先知的清楚预言证明此意见。
- 五、使徒的阐明。一位诡辩者的反驳。

一、这里我们必须特别注意两个目的，即神的荣耀必须丝毫无损，并且我们的良心在想到神的审判时要坦然无惧。每当圣经讲论义的时候，我们看到它怎样一再劝戒我们要将全部赞美归给神。因此，使徒见证说，主在基督里面赐给我们义的目的，是为要显明他自己的义。他随即说明此显明的性质：“使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义”（罗 3:26）。除非承认惟独神为义，并信他把义白白赐给不配得的人，否则就不足以显明神的义。为此，他要“塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”（罗 3:19）。因为只要人仍然还以为自己有任何可夸的，那么不论多小，都必然减损神的荣耀。这样，以西结教导我们，承认我们的罪能够何等荣耀神：“你们在那里要追念玷污自己的行动作为，又要因所作的一切恶事厌恶自己。主耶和華说：以色列家啊，我为我名的缘故，不照着你们的恶行和你们的坏事待你们，你们就知道我是耶和華”（结 20:43~44）。如果真正认识神部分在于承认自己的不义，以及承认他对我们这些不配的人所行的善，那么，我们为什么还要企图窃取他白白的恩慈所应得的赞美，并叫自己蒙受极大的伤害呢？同样，耶利米宣告说：“智慧人不要因他的智慧夸口，勇士不要因他的勇力夸口，财主不要因他的财物夸口。夸口的却因他有聪明，认识我是耶和華”（耶 9:23~24）；他岂不是在说，人若自夸，就是在侵犯主的荣耀吗？保罗也为相同的目的而概述这些话，他说我们的全部救恩都藏在基督里面，我们惟有以主夸口（参林前 1:29~31）。保罗的意思是，所有幻想自己有任何可夸之处的人，都是在反抗神，并掩盖他的荣耀。

二、的确，除非我们完全丢弃自己的荣耀，否则便不能真正指着主夸口。因此这是一条普遍原则，即所有以自己为荣的人，都不能归荣耀于神。保罗说，当人夸口的一切根基都连根拔除之后，整个世界才降伏于神（参罗 3:19）。因此，当以赛亚宣告：“以色列的后裔都必因耶和華得称为义，并要夸耀”（赛 45:25），他仿佛是说，

主称选民为义，是为要他们惟独指着祂夸口。祂在前两节解释了我们指着祂夸口的方式：“万膝必向我跪拜；万口必凭我起誓。人论我说：‘公义、能力，惟独在乎耶和華。人都必归向祂……’”（赛 45:23~24）。请注意，所需要的不单单是承认，还要用起誓坚立此承认，免得我们以为有任何伪装的谦卑就足够了。任何人都请不要托辞说，当他认为自己有义但没有自高时，就没有以自己夸口；这样的自称必然伴随着自信，而这样的自信又必然产生自夸。因此当记得，在关于称义的这个讨论中，必须注意一件重大的事，即神的荣耀必须完整无损；因为使徒宣告说，祂恩待我们是显明祂自己的义“使人知道祂自己为义，祂称信耶稣的人为义”（罗 3:26）。因此，祂在另一处又说，主赐救恩给我们，为的是“使祂荣耀的恩典得着称赞”（弗 1:6），后来，祂再一次说这件事：“你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸”（弗 2:8）。彼得提醒我们说：我们蒙召有得救的盼望，“叫我们宣扬那召我们出黑暗入奇妙光明者的美德”（彼前 2:9），显然，祂是想让信徒的耳朵单单回响着对神的赞美，并将肉体的一切狂妄彻底埋葬。要旨是，人只要有一点点自以为义，就必然同时减损了神之义的荣耀。

三、现在，如果我们要究查人的良心如何能够在神面前得着平安，就会发现惟一的道路是领受神白白赏赐给我们的义。我们当牢记所罗门的话，“谁能说，我洁净了我的心，我脱净了我的罪？”（箴 20:9）。毫无疑问，没有一人不披覆着无限的污秽。让最完全的人扪心自问，并鉴察他自己的行为，结果将是怎样呢？他会觉得安心，仿佛他与神之间的所有事情都已经安排妥当了吗？或者是他看到如果按照自己的行为评断自己，那么他必定要被定罪而心如火焚呢？当良心仰望神的时候，它必然要么在他的审判台前享有确实的平安，要么为地狱的恐怖所困扰。因此，除非认为这是一个足够稳固、使我们能够经受住审判考验的义，否则我们讨论义就是一无所获。当人能够在神面前坦然无惧，毫无惊惶地接受祂的宣判时，这才是找到了真正的义。因此，使徒坚决主张这件事，不是没有理由的。他说：“若是属乎律法的人才得为后嗣，信就归于虚空，应许也就废弃了”（罗 4:14）。首先他推论说，如果义的应许看重行为的功劳，或着取决于遵行律法，那么信心便是无效的。从来没有人能够安稳地依靠此应许，因为他绝不敢完全确自己完完全全地履行了律法；并且确实也无人曾经藉着行为完全满足了律法。我们不必到处寻找证据，只要各人诚实地考察，那么自己就是自己的证人了。由此可见，假冒为善使人的心智坠入何其至深的黑暗深渊，他们如此地自我陶醉，毫不犹豫地用奉承对抗神的审判，仿佛企图要解除祂审判者的地位。然而，真诚考察自己的信徒必然充满一种非常不同的焦虑之心。因此，当人看到自己的债务何等沉重，距离神吩咐的状态何等遥远的时候，他们就先是犹疑，并最终绝望。然后，他们的信心受到压制并熄灭。有信心不是动摇、波动、忐忑、犹疑、悬着、摇摆，并最终绝望；而是完全的确信和安稳，是有安息和立足之地。

四、保罗还补充说，应许也就被废弃无效了（罗 4:14）。因为，如果应许的成就取决于我们的功劳，那么我们要进到怎样的程度才配得神的恩宠呢？事实上，“应许也就废弃了”是“信就归于虚空”的结果，因为除非人相信应许，否则应许就不会成



就。这样，如果信心失败了，那么应许也就没有力量了。“所以人得为后嗣是本乎信，因此就属乎恩，叫应许定然归给一切后裔”（罗 4:16）。只有单单建立在神的怜悯之上的时候，应许才被充分地证实，因为怜悯与真理之间有不可分离的纽带相连；即神出于怜悯所应许的一切，他都必将信实地成就。因此，大卫在按照神的话祈求救恩之前，先承认这救恩的源头是他的怜悯。“求你照着应许仆人的话，以怜悯的恩慈安慰我”（诗 119:76, KJV）。这是有充分根据的，因为神的应许单单出自怜悯。我们必须将一切盼望牢固地建立在此根基上，不看重自己的行为，不从行为中寻找帮助。为免你以为我是在教导一个新奇的教义，我要指出，奥古斯丁也吩咐我们这样做。他说，“基督将永远在他的仆人中为王。神已经应许了这事，宣告了这事；如果还嫌不够，那么神还起了誓。因此，既然这应许的坚立不是按照我们的功劳，而是按照他的怜悯，那么所有人都应该大声宣告这不容他怀疑的事情”。伯纳德也说：“门徒曾经问基督：谁能得救呢？他回答说：在人这是不能的，在神凡事都能。这是我们的全部确信，这是我们惟一的安慰，这是我们盼望的全部根基；但是，救恩的可能性既然已经得到确证，那么我们对他的意愿能说些什么呢？谁能知道他是该得到爱还是恨呢？（参传 9:1）‘谁曾知道主的心去教导他呢？’（林前 2:16）。显然，我们现在需要信心的帮助，这里我们必须要有真理为帮助，从而圣灵向我们启示天父隐秘的旨意，并且圣灵的见证使我们的信心相信我们是神的儿女；并且圣灵能够以呼召以及白白地藉信称义来使我们信服；这样，我们从永恒的预定进入将来的荣耀”。因此，我们可以得出一个简短的结论：圣经指示我们，除非良心以完全的确信来接受，否则神的应许便没有效力；如果稍存疑惑或者不确定，应许就要落空；另一方面，如果应许依靠我们的行为，那么就必然摇摆不定。因此，或者我们永远没有义，或者我们必须不考虑行为，将义惟独归给信心；信心的性质是竖起双耳，闭起眼睛；即专心注意应许，除去一切人的尊贵和功劳的观念。这样，撒迦利亚的著名预言就应验了：“我.....要在一日之间除掉这地的罪孽。当那日，你们各人要请邻舍坐在葡萄树和无花果树下。这是万军之耶和華说的”（亚 3:9~10）。在这段经文中，先知的意思是说，信徒只有在罪蒙赦免以后，才能得享真正的平安。我们必须注意先知们的这一特征，即当他们论述基督国度的时候，他们把神外在的福分作为属灵祝福的预表。因此，基督被称为“和平的君王”以及“我们的和睦”（参赛 9:6；弗 2:14），因为他安慰了良心的一切搅扰。如果要询问方法，我们必须指出那平息神怒气的牺牲，因为人若不确信惟独基督的挽回祭担当了神的愤怒，从而神的愤怒已被平息，那么我们就不能不惧战栗。简言之，我们必须惟独在救主基督的受苦中找到平安。

五、但是，为什么我要用含糊的见证呢？保罗一贯地宣告，除非良心确信我们已经藉信称义，否则便无法得着平安或喜乐（参罗 5:1）。同时，他宣告此确信的来源是：“圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗 5:5）；他仿佛是说，除非我们完全确信我们蒙神悦纳，否则我们的灵魂就不会有平安。因此，他在另一处代表所有信徒宣告说：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？”（罗 8:35）。如果我们没有到达此港口，那么稍遇风浪就要战栗，但是，只要神是我们的牧者，那么即使行在死荫的幽谷，也无所畏

惧 (参诗 23)。这样,如果有人强辩说,我们藉信称义,是因为我们在重生之后,藉着过属灵的生活而成为义人,那么,他们从未尝到过恩典的甜蜜,即确信神对他们慈悲垂爱。因此,他们不会比土耳其人或者其他任何异教徒更懂得正确的祷告。因为正如保罗宣告说,除非信心使人想起并呼求父神那甘甜的名,事实上,除非信心使我们自然地张口呼叫“阿爸,父”,否则便不是真信心。他在另一处说得更加明白“我们因信耶稣,就在他里面放胆无惧,笃信不疑的来到神面前”(弗 3:12)。这当然不是通过重生的恩赐得到,因为重生在今世的状态下,总是有些缺陷,因此包含许多疑惑。因此,我们必须投靠此药方;即我们必须坚信,信徒继承天上产业的惟一盼望是嫁接在基督的身体上,从而白白地得称为义。因为就称义而言,信心完全是被动的,并不带来我们自己的任何功劳以求讨得神的恩宠,而是从基督那里领受我们所缺乏的一切。

## 第十四章 称义的开端。渐进称义的含义

为阐明前文所述,并指出人在整个一生中能够拥有怎样的义,将人分成四类。(一)、考虑第一类,第一段至第六段。(二)、考虑第二类及第三类,第七段及第八段。(三)、考虑第四类,第九段至最后。

段落梗概：

一、人或者拜偶像,或者亵渎神,或者假冒为善,或者已经重生。(一)、拜偶像者没有义,充满不义,因此在神的眼中彻底邪恶、不可救药。

二、人的品格非常不同。说明此不同。(一)、在神的恩赐方面。(二)、在高尚与卑鄙有别方面。(三)、在今生的祝福方面。

三、不论外表如何值得称赞,人的所有美德均已败坏。(一)、因为心的污秽。(二)、因为缺乏正当的动机。

四、因为没有基督,没有基督就没有生命。

五、圣经描述人的天然状况。在重生之前,所有人都死在罪中。

六、教导此教义的经文。混淆行为之义与基督成全之救赎的大错谬。

七、第二类和第三类人,包括假冒为善者和有名无实的基督徒。他们的一举一动都当被定罪。哈该书的经文。异议。回答。

八、其他经文。引用奥古斯丁和格列高利。

九、第四类,即重生的人。虽然有圣灵的引导,但他们的所有行为仍有败坏,特别是以神的标准衡量时。

十、一种足以涂抹所有先前之义的缺陷。因此,他们不可能藉行为称义。

十一、除了前述两个论证之外,用第三个论证反驳诡辩者,指出不论重生之人的行为如何,他们都是单单藉着信心和基督之义的白白归算而得以称义。

十二、经院神学家们反对上述教义的诡辩。回答。

十三、解释上述回答。反驳部分的义与藉着余功做补偿之说的虚谎。此虚谎必定随着补赎的虚谎学说一同破灭。

十四、救主的话,即我们做完一切的事后,仍然是无用的仆人。

十五、根据保罗的夸口而来的异议。回答,说明使徒的意思。其他回答,说明屈梭多模的意见。第三个回答,阐明余功之说纯粹是虚妄。

十六、第四个回答,阐明圣经如何劝阻我们倚靠行为。第五个回答,阐明我们没有自夸的理由。

十七、第六个回答,阐明对于这四类人,行为都与得到我们的救恩无关。(一)、动力因是神白白的爱。(二)、质料因是基督为我们取得义。(三)、工具因是信心。(四)、终极因是显明神的公义和赞美神的良善。

十八、第二个异议,基于圣徒的夸口。回答,解释这些表达方式。圣徒对救恩确定性的感受。他们关于神如何看待他们行为的意见。

十九、另一个回答,即选民这样夸口只是意指他们蒙召的果子证明他们被神收养

为儿女。此夸口的次序。其根基、结构和部分。

二十、结论。圣徒既不将任何事归给行为的功劳，也不稍微减损他们从基督那里得到的义。用奥古斯丁的一段话证实，他提出信徒胆敢在神面前自夸行为的两个原因。

二十一、第三个异议，即信徒的善行是神赐福的原因。回答。这是次要的原因，但是这些次要原因依赖于白白称义，白白称义是神赐福给我们的惟一真正的原因。这些表达方式意指次序而非原因。

一、为了进一步阐明此题目，我们当思想人穷极一生能够拥有怎样的义，为此，我们可以把人分为四类。第一类人完全不认识神，沉沦在偶像崇拜之中；第二类人已经领受过圣礼，但却过着不圣洁的生活，嘴里承认神，行为上却否认他，是名义上的基督徒；第三类人假冒为善，以虚空的矫饰掩藏心中的不义；第四类人已经被神的灵重生，并且竭力追求真圣洁。对于第一类人，当按照他们天然的禀赋判断时，从头到脚找不出丝毫的良善，除非我们想要控告圣经这样描述亚当的一切子孙为虚假，“人心比万物都诡诈，坏到极处”（耶 17:9）、“人从小时心里怀着恶念”（创 8:21）、“耶和華知道人的意念是虚妄的”（诗 94:11）、“他们都偏离正路，一同变为污秽 并没有行善的，连一个也没有”（诗 14:3）简言之，他们属于肉体（参创 6:3），这句话包含了保罗列举的所有行为，如“奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、凶杀、醉酒、荒宴”（加 5:19），以及其他各种能够想到的污秽可憎之事。这就是人的夸耀。但是，如果他们当中有人拥有某种程度上的行为纯全，在人前表现出一些似乎圣洁的生活，那么因为我们知道神看的不是表面，所以如果我们要究查行为对称义的用处如何，就必须穿透到这些行为的源头。我们必须深入内心，查看这些行为是从怎样的心思意念发出来的。此题目的讨论范围极广，但是因为可以用几句话来进行解释，所以我将力求简洁。

二、首先，我不否认，非信徒拥有的一切卓越禀赋都是神的赏赐。我也不反对常识的事，不会说提多和图拉真（Trajan）的公义、节制与公正，与卡利古拉（Caligula）、尼禄和图密善（Domitian）的狂怒、不节制和残酷之间并没有不同；不会说，提比略（Tiberius）的淫秽与韦斯帕西恩（Vespasian）的节欲之间并无相异之处；并且（不必细说各种美德或邪恶）也不会说遵守与藐视法律和公义之间并无区别。正义与非正义的区别是如此之大，即使正义只有无生命的外表，也仍然看得出区别。因为，如果混淆了正义与非正义，世界哪里还有秩序呢？因此，神不但在每一个人的心中刻上德行与恶行之间的区别，而且也常常通过施行他的护理来坚立之。我们见到，神赐给那些多行德义的人以许多今世的福分。并不是人的外在德行丝毫值得神的恩宠，而是他喜悦这样表明他何等喜爱真正的义，因为他甚至奖赏那些外表的义行。因此，正如我们已经看到，不管这些德行（毋宁说德行的影子）是哪一种，都是神的恩赐，因为所有值得称赞的事物，不论程度如何，都是从神来的。

三、然而，奥古斯丁的观察仍然是真实的，他说：所有不认识真神的人，不论他们

因为美德的缘故被人认为多么高尚，非但不配得到奖赏，反倒更该受刑罚，因为他们自己内心的污秽把神的纯洁恩赐玷污了。他们虽然是神的器皿，藉着正义、节欲、友谊、节制、坚韧和谨慎，来保存人类社会，然而他们却是以最恶劣的方式执行这些善行，因为他们躲避恶行并不是出于真诚地喜爱良善，只不过是出于野心或自爱，或者其他邪恶的意念。那么，因为这些行为在源头上已经被心的不洁所污染，所以不能视为美德，只能视为邪恶，通过外表的相近或相像而欺骗了我们。简言之，当我们记得义的最终目标总是侍奉神时，所有为了其他目的的行为，都不能称为美德。因此，他们既然不以神的智慧所定下的目的为念，那么他们的行为虽然在外表上似乎是好的，但是由于其邪恶的动机，就成为罪行。因此，奥古斯丁做结论说，所有与法布里修斯 (Fabricius)、西庇阿 (Scipio)、加图 (Cato) 类似的光辉作为，都是在犯罪，因为他们没有信心之光，做这些事没有正当的目的，所以没有真正的义，因为道德本分不是根据行为，而是根据动机来进行衡量。

四、此外，如果约翰所说是真的，“没有神的儿子就没有生命” (约壹 5:12)，那么所有与基督无关的人，不论他是谁，不论他的行为或图谋如何，毕生都是在快速奔向灭亡和永死的审判。为此，奥古斯丁说：“我们的信仰根据信心的律而不是行为的律来区分义与不义，若无信心，外表似乎是善的行为也变成为罪”。他在另一处美妙地表达了同样的观点，他将这种人的热心，比作赛跑的人跑错了赛道。跑错赛道的人越跑得起劲，距离目标越远，因此也就越加不幸。因此他说，在正路上跛行好过在歪路上飞驰。最后，因为不与基督联合就没有成圣，所以他们显然都是坏树，虽然外表美丽，甚至能够结出甜美的果子，但远远谈不上良善。因此，我们清楚地看到，在藉着信心与神和好以前，人的一切思想、筹划和行为都是受咒诅的，不仅对称义无益，而且定受咒诅。既然使徒早已见证，“人非有信，就不能得神的喜悦” (来 11:6)，那么我们为什么还在讨论此题目的时候，仿佛这是有疑问的事呢？

五、如果将神的恩典与人本性的景况直接对立，就更加能够证明这一点。圣经处处宣告，神在人里面找不出什么能促使他显明恩慈的，反而是他先赏赐白白的厚恩。死人有什么办法获得生命呢？但是，当神光照我们认识他自己时，圣经就说他使我们从死里复活，成为新的受造物 (参约 5:25)。于是，我们看到圣经常常颂扬神对我们的恩慈，特别是使徒，“神既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来” (弗 2:4~5)。在另一处，他在以亚伯拉罕为预表论到信徒的普遍蒙召时说，“亚伯拉罕所信的，是那叫死人复活、使无变为有的神” (罗 4:17)。如果我们只是虚无，那么我们又能做什么呢？所以在约伯记中，神严厉地压制一切的狂妄：“谁先给我什么，使我偿还呢？天下万物都是我的” (伯 41:11)。保罗解释这节经文并应用说：我们不要以为给了主什么东西，我们的一切所有不过是可羞愧的缺乏和贫穷而已 (参罗 11:35)。因此，在上面所引的这一节经文中，保罗为要证明我们达到得救的盼望不是靠着行为而是靠着恩典，就断言说：“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的” (弗 2:10)；他仿佛是在说，我们谁能夸口说自己的义已经打动了

神呢？岂不知我们行善的始动力是从重生而来的吗？因为照着我们的本性来说，从石头中榨油，比我们行善还要容易呢。然而奇怪的是，人已经如此蒙羞受辱，却还胆敢夸口自己有什么良善。因此，让我们与主拣选的器皿一起承认说：“神救了我们，以圣召召我们，不是按我们的行为，乃是按他的旨意和恩典”（提后 1:9），并且“神我们救主的恩慈和他向人所施的慈爱……，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，……好叫我们因他的恩得称为义，可以凭着永生的盼望成为后嗣”（多 3:4~5、7）。通过此认信，我们除去人一切的义，直到他单单靠神的怜悯重生，达到永生的盼望为止，因为如果行为对我们的称义有一点点的贡献，那么圣经说我们藉恩典称义就不真实了。当使徒宣告称义本乎恩时，他显然没有忘记他在另一处所辩称的“既是出于恩典，就不在乎行为，不然，恩典就不是恩典了”（罗 11:6）。我们的主宣告说：“我来本不是召义人，乃是召罪人”（太 9:13）时，难道还有其他意思吗？如果只有罪人蒙召，那么我们为什么还想通过虚构的义进入他的国呢？

六、我时常有这种想法，觉得我这样劳劳碌碌地维护神的怜悯，仿佛这件事还有疑惑或者不够清楚似的，这是不是在侮辱神的怜悯。然而，我们的恶意是如此之大，除非受到最强力的催逼，否则绝不肯把神所拥有的归给他，所以我要再多做一些讨论。但是，因为圣经关于此题目的教导已经足够清楚，所以我情愿引用经上的话，而不是自己来辩论。以赛亚在叙述人类的普遍灭亡之后，精妙地补充讲论救赎方法说：“耶和华看见没有公平，甚不喜悦。他见无人拯救，无人代求，甚为诧异，就用自己的膀臂施行拯救，以公义扶持自己”（赛 59:15~16）。如果先知所说没有人帮助神施行拯救的话是真的，那么我们的义在哪里呢？另一位先知在叙述主宣告他使罪人与自己和好的信息时说：“我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我”，“素不蒙怜悯的，我必怜悯”（何 2:19、23）。如果这个约——显然是使我们最初与神联合的约——依靠主的怜悯，那么我们的义就完全没有依据了。我愿意那些强辩说，人在神面前尚有某种行为之义的人告诉我，除了神所悦纳的义以外，他们是否还幻想有其他的义？如果这种妄想表示人已经癫狂，那么，对于那些神憎恶其一切行为的仇敌来说，他们所出之物又怎能蒙神悦纳呢？真理这样宣告：在我们称义并被接入他的爱中之前，我们都是神公开的宿敌（参罗 5:6；西 1:24）。如果称义是爱的开端，那么，在它以前有什么行为的义可言呢？因此，为了除掉这种傲慢的观念，约翰战战兢兢地提醒我们说：是神先爱了我们（参约壹 4:10）。主以前已经藉着先知教导同样的教义说：“我必甘心爱他们，因为我的怒气向他们转消”（何 14:4）。如果神是自愿地来爱我们，那么他当然就不受我们的行为的影响。但是，有种粗鄙庸俗的观念是，基督为我们的救赎代求是我们所不配的，要得到救赎，我们必须以行为来帮助。与此相反，虽然我们可以被基督救赎，但是除非我们藉着父神的呼召与他联合，否则我们仍然是黑暗，是死亡的后嗣，是神的仇敌。因为保罗宣告说，在圣灵用基督的血洁净我们之前，我们仍然是污秽的（参林前 6:11）。这与彼得的教导相同，他说：“藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人”（彼前 1:2）。如果我们得洁净是靠着圣灵所洒的基督宝血，那么我们当知道，在圣灵洗净我们之前，我们不过是没有基督的罪人。

因此，让我们坚信，救恩的开端是从死里复活进入生命，因为当我们蒙恩得以信服基督时，才开始出死入生（参腓 1:29）。

七、上文所述亦同样适用于前面所说的第二类和第三类人。良心的不洁证明他们尚未被神的灵重生。另外，他们未蒙重生也证明他们缺乏信心。由此可见，他们仍然未曾与神和好，未得称义，因为这些福分惟独藉着信心才能得到。与神疏远的罪人，他们所做的一切在神眼中均为可憎。然而，所有恶人，特别是假冒为善的人，都存着这种愚蠢的盲信；虽然知道自己心里充满污秽，然而仍然认为他们所做的虚假行为配得神的称赞。因此，所带来的有害结果是，虽然他们自知心中邪恶和不敬虔，却不肯承认自己全然没有义。甚至当他们不得不承认自己的不义时，仍然傲慢地说自己有某种程度的义。对于这种虚妄，主曾藉先知的口精辟优美地驳斥：“你要向祭司问律法说，若有人用衣襟兜圣肉，这衣襟挨着饼，或汤，或酒，或油，或别的食物，便算为圣吗？祭司说：‘不算为圣’。哈该又说：‘若有人因摸死尸染了污秽，然后挨着这些物的哪一样，这物算污秽吗？’祭司说：‘必算污秽’。于是哈该说：‘耶和華说：这民这国，在我面前也是如此；他们手下的各样工作都是如此；他们在坛上所献的也是如此’”（该 2:11~14）。我愿意我们完全相信这一段话，并深印在我们的记忆中。因为，不论一生的罪恶何等深重，人仍然不愿意相信主在这一节中的清楚宣告。即使是最邪恶的人，一旦作了一两件合乎律法的事，就毫不犹豫地以此为他的义；但是，主宣告说，这些行为丝毫不能获得义，除非那人的心已经预先洁净。不仅如此，他还宣告说，罪人的一切行为都被他内心的不洁所污染。因此，主定为污秽的行为，我们不能称之为“义”。哈该用这个优美的比喻很好地说明了这一点！或许有人要提出异议说，主所命令的必然是圣洁的。但是，相反地，他回答说，律法所成圣的事情已经被恶人的不洁所污染，这是不希奇的，当不洁的手触摸时，圣洁之物就被玷污了。

八、以赛亚精辟优美地进行了相同的论证：“你们不要再献虚浮的供物。香品是我所憎恶的；月朔和安息日，并宣召的大会，也是我所憎恶的；作罪孽，又守严肃会，我也不能容忍。你们的月朔和节期，我心里恨恶，我都以为麻烦；我担当，便不耐烦。你们举手祷告，我必遮眼不看；就是你们多多地祈祷，我也不听。你们的手都满了杀人的血。你们要洗濯、自洁，从我眼前除掉你们的恶行，要止住作恶”（赛 1:13~16）。主这样厌恶人遵守他的律法是什么意思呢？事实上，他并不拒绝人真正地顺服律法；他一贯地宣告，真正顺服律法的开端是真诚地敬畏他的名。如果缺乏这一样，那么献给神的一切祭物不仅毫无价值，而且是邪恶可憎的。任凭假冒为善者把堕落窝藏在心里，竭力以行为讨神回报吧。他们这样行，只能招致神怒上加怒。“恶人献祭，为耶和華所憎恶；正直人祈祷，为他所喜悦”（箴 15:8）。因此，我们当坚信，那些尚未真正成圣的人，即使作了最辉煌的事，在神的眼中距离义仍然甚远，都算为罪；稍微熟习圣经的人都可明白此真理。因此，没有人能够藉行为得到神的恩宠，相反，除非人已经在神的眼中蒙恩，否则他的行为并不蒙神喜悦，这是完全的真理。我们应当小心注意圣经教导我们的次序。摩西说：“耶和華看中了亚伯和他的供物”（创 4:4）。他岂不是在说，主在看重人的行为以前，已经

先对亚伯慈悲垂爱了吗？因此，心的洁净应该在前面，好使我们的行为能够蒙神悦纳；耶利米教导我们这一永恒的真理：“主的眼目看顾诚实”（耶 5:3）。另外，圣灵也借着彼得的口宣告：单单“藉着信，洁净了他们的心”（徒 15:9）。因此很明显，首要的根基是又真又活的信心。

九、现在让我们查看前述第四类人拥有怎样的义。我们承认，当神藉着基督的义使我们与他和好、白白地赦免我们的罪、看我们为义人的时候，他的良善同时结合着怜悯，从而他藉着圣灵住在我们里面，并且我们靠着圣灵的能力，一天比一天更加治死肉体的贪欲，得以成圣，即献给主过真正清洁的生活，操练我们的心顺服律法。这样，我们最大的愿望就是遵行他的旨意，并在一切事上单单高举他的荣耀。然而，我们即使受圣灵的引导，行走在主的道路中，仍然有一些不完全，这就叫我们保持谦卑，免得我们变得骄傲自大，忘记自己是谁。圣经说，“世上没有不犯罪的人”（王上 8:46）。那么，人能够通过行为获得怎样的义呢？我要说，首先，他们最好的行为也已被肉体的不洁所玷污和败坏，混杂着渣滓。让神的圣洁仆人选出他认为一生中最好的行为，仔细审查它的方方面面；毫无疑问，他将会发现这个好行为也沾染着肉体的腐败，因为我们行善总是不够愿意，并且在前进中总是被许多的软弱所阻挠。我们看到，义人行为上的污点并不难发现，然而，即使承认这些污点都是最微小的，难道它们不会得罪神吗？岂不知在神眼中，连天上的星辰都不算清洁吗？由此我们明白，甚至圣徒也不能行任何一件根据自身价值判断而不当定罪的行为。

十、即使我们可能有一些绝对纯洁的行为，然而只要有一件罪行，就足以毁灭以前的一切义，正如先知以西结所说（结 18:24，“义人若转离义行而作罪孽，照着恶人所行一切可憎的事而行，他岂能存活吗？他所行的一切义都不被记念，他必因所犯的罪、所行的恶死亡”）。雅各的话与此相符，他说：“凡遵行全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条”（雅 2:10）。既然这必死的生命永远不能完全脱离罪，那么我们所拥有的一切的义，都必然要为后来的罪行所败坏、压倒和毁灭，所以此义不能经受住神的审查，不能算为我们的义。简言之，每当我们讨论因行为称义的时候，一定不能注意律法所命令的行为，而是必须要注意命令本身。因此，我们如果要藉律法寻求义，那么做一两件善事是徒然的；我们必须显出不间断的顺服。神并不像许多愚人幻想的那样，将从前一次的赦罪算为我们的义；从而我们在以前的生命得到赦免之后，能够后来在律法上寻求义。这不过是在嘲弄我们，用虚伪的盼望来欺骗我们。既然当我们还披戴肉体的时候，绝对达不到完全，而律法对所有没有完全之义的人都宣布死亡的判决，那么，除非神的怜悯介入，并不断地赦免我们的众罪，否则我们总有受到指控和定罪的依据。因此，我们上面的陈述总是真实的，即如果按照我们自己的价值进行衡量，那么在我们思考或筹划的每一件事上，不论我们如何追求和努力，都当得到死亡和毁灭。

十一、我们必须坚决主张这两件事，首先，信徒一切的行为，如果按照神严厉的审判来考验，没有一件能够逃脱定罪；其次，即使有一件这样的行为（虽然是不可能的），然而作这事的人既然是有罪的，它就被罪败坏和污染，毫无功劳可言。这是



当前讨论的关键点。关于称义的开端，我们与那些比较明达的经院神学家们并无争议。他们承认，罪人在白白得脱定罪之后，获得了称义，并且称义是由赦罪而来；但是，他们认为“称义”一词包含了圣灵重新塑造我们顺服律法的更新；并且在描述重生之人的义时，他们主张，人在藉着基督与神和好之后，就由于他的善行而被视为义，由于他的善行而被神接纳。主的宣告恰恰相反，他以亚伯拉罕的信心为他的义（参罗 4:3），不是在他仍然拜偶像的时候，而是在他有出众的圣洁多年以后。亚伯拉罕长久以纯洁的心侍奉神，并且尽必死之人所能地顺服律法；然而，他的义仍然在于信心。因此，根据保罗的推理我们推论，称义不是由于行为。同样，当先知说“义人因信得生”（哈 2:4），他并不是指那些主藉着转变他们有信心，而称他们为义的邪恶、褻渎的人；他是对信徒说的，并且他们因信得蒙生命的应许。另外，保罗援引大卫所说：“得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的”（诗 32:1），也为我们除去了一切疑惑。当然，大卫不是在说不敬虔的人，而是指那些与他一样的信徒，因为他是在说自己的感受。因此，此福分我们一定不能只拥有一次，而是必须一生牢固持守。另外，白白与神和好的信息也不只是宣告一两天，教会必须一直宣讲（参林后 5:18~19）。因此，信徒甚至到了生命的终点，除了上述的义外，再也没有任何其他的义。基督永远作中保，使我们与天父和好，并且基督的死永远有功效，即洁净、献上罪的赎价、赎罪；简言之，完全的顺服，藉此我们的一切不义得以遮盖。在以弗所书中，保罗并没有说，救恩的开端本乎恩典，而是说，“你们得救是本乎恩”，“不是出于行为，免得有人自夸”（弗 2:8~9）。

十二、经院神学家们竭力逃避此教义的托辞并不能为他们开脱。他们说，虽然善行内在的价值不足以使人称义，但是由于“神悦纳的恩典”，这些善行拥有了此果效。然后，因为他们不得不承认行为的义总是不完全的，所以他们同意信徒到死为止都需要赦罪以弥补行为的不足，但他们同时又说，信徒所犯下的过犯可以通过余功来进行补偿。我回答，他们称为“神悦纳的”恩典，就是神白白的良善，由于此良善，父神使我们披戴基督的纯真，并接纳此纯真为我们自己的，因此视我们为圣洁、纯洁、无罪的人，从而在基督里接纳我们。因为基督的义（这是惟一完全的义，所以是惟一能够在神面前站立得住的义）必须替我们上法庭，作为保证人代我们受审。我们得到此义之后，就不断藉着信心得蒙赦罪。我们披戴着此清洁，神就不将我们的不完全和不洁归给我们，反倒将其埋葬，就不在神的公义面前受审了，直到我们的旧人被完全摧毁为止，在那时，神的良善将接纳我们与新的亚当一起进入有福的平安，在那里等候主的日子；在主的日子，我们将披戴不朽坏的身体，并进入到天国的荣耀中。

十三、如果这些意见是正确的，那么当然，我们的行为本身并不能使我们蒙神悦纳，甚至不能讨神的喜悦；只有披戴基督的义，我们才能讨神喜悦并得蒙赦罪。神从未应许将生命作为特定行为的奖赏，而是仅仅宣告说：“人若遵行，就必因此活着”（利 18:5），并且咒诅一切不常按照律法书上所记一切之事去行的人。这就充分反驳了部分之义的捏造，天上承认的惟一的义是完全遵行律法。他们所谓藉余功进行补偿的教理也站不住脚。因为他们总是不得不回到他们已被驳倒的命题，

即部分遵守律法的人是藉着行为称义吗？这是一切明理之人都会接受的，他们却无耻地视为理所当然。神常常宣告：除非人的行为完全符合律法，否则他就不因行为而称人为义，——我们没有这样的行为，却竭力要获得一些荣耀自己的根据；我们夸耀东鳞西爪的善行，又企图以其他赎罪方式补充我们的缺乏，不将荣耀完全归给神，这真是何等邪恶。前文我们已经彻底驳倒了其他赎罪方式，所以，我们不应当再抱此幻想。这里我只想说明，这种视罪如同儿戏的人根本不明白罪在神的眼中是多么可咒可诅；否则，他们肯定会明白，人全部的义堆在一起也不足以补偿一宗罪。我们看到，人因为一次犯罪就被神逐出和弃绝，同时他完全丧失了自救的力量。因此，人没有付赎价的能力。那些这样奉承自己的人永远不能平息神的愤怒，因为神不可能接受或者悦纳出于他敌人的一切。神的仇敌就是那些神将他们的罪归在他们自己身上的人，因此，我们的罪必须先被遮盖和赦免，然后主才会看重我们的任何行为。由此可见，神白白地赦免人的罪，那些引入补赎观念的人是在邪恶地冒犯此赦免。因此，我们应当效法使徒的榜样：“忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓 3:13~14）。十四、夸耀行为的余功如何能够与圣经的命令相一致呢？“这样，你们作完了一切所吩咐的，只当说：‘我们是无用的仆人，所作的本是我们应分作的’”（路 17:10）。在神面前说话不是说谎，而是宣告我们所相信的真理。因此，我们的主吩咐我们由衷地认为我们不是在行不必要的本分，而是在理所当然地侍奉他。的确如此。我们侍奉神的义务多到即使我们的全部思想和行为都专注于遵行律法，也仍然无法全部履行；因此，当神说：“你们作完了一切所吩咐的”，就仿佛是在说，人一切的义也不够这些事其一。既然每一个人都远远达不到此目标，那么我们何敢自夸自己拥有比神的要求更多的善行呢？人也不能提出异议说，他虽然没有做完该做的事，但是希冀做到比他该做的更多。因为我们必须坚持主张，一切关于敬拜神或爱邻舍的事，都已经完全包含在神的律法里面。但是，如果这是律法的一部分，那么我们就不要自夸说，我们是在自愿、慷慨地尽当尽的本分。

十五、在此题目上，他们不停地提出保罗的夸口作为支持，即保罗说他甘愿放弃了在哥林多信徒中的一项权利，而如果他愿意，他本来是可以行使该权利的（参林前 9:15）；这样，他不仅履行了欠他们的义务，而且他无偿给予他们的，超过了他的本分所要求的。他们应当注意到保罗这样说的原因，即他的目的是避免绊倒软弱的信徒。因为有些邪恶的、欺哄人的工人，利用这种假装的恩慈骗人接纳他们极为有害的教理，并激动人仇恨福音；因此，保罗需要在使基督的道理陷于危险与挫败他们的阴谋之间做出选择。那么，如果他是否惹起（他能够避免的）诽谤对基督徒而言是一件无关紧要的事，我就承认使徒在这事上有多余的功劳；但是，如果这件事是审慎地传扬福音所必需的，那么保罗所做的就是他应该做的。即使上文所述仍不具说服力，屈梭多模的下述意见也总是正确的，即我们所有的一切与奴隶的私有财产并无区别，都是属于我们的主人的。基督在寓言中清楚地教导这一点，他问道：在仆人收工回来时，主人要他束上带子伺候他，“仆人照所吩咐的去作，主人还谢谢他吗？”（路 17:9）。但是，也许仆人所做的比主人确切要求的更

多。即便这样，他所做的一切事仍然是仆人应该做的，因为他一切的能力都是主人的。至于这些人在神面前炫耀自己的所谓余功的性质，我更不必说。这些是神从未命令也不悦纳的轻浮之事，当他们在神面前交帐时，神也不接受这些行为。我们只在先知所说的意义上承认余功，“谁向你们讨这些？”（赛 1:12）。请他们记住圣经在另一处对这些行为的陈述：“你们为何花钱买那不足为食物的，用劳碌得来的买那不使人饱足的呢？”（赛 55:2）。这些慵懒的拉比们坐在树荫之下的柔软椅子中这样讨论是容易的，但是，当至高的审判者审判世人之时，所有这些夸夸其谈的教理便立即烟消云散。我要说，真正应该探究的问题不是我们能够在经院里面煞有其事地进行讨论的事，而是我们在神的审判台前能够有怎样的辩护依据。

十六、在这个题目上，我们必须特别注意两种有害的教理：即相信行为的义，以及夸耀行为。圣经宣告：除非从基督的纯洁中得到甜蜜的香气，否则我们的义在神眼中就是可憎恶的；除非有神怜悯人的赦罪作为支柱，否则此义只能激动神的报应；这就除去了我们对行为之义的所有确信。因此，圣经留给我们惟一要做的是，用大卫的忏悔祈求我们的审判者止住怒气：“求你不要审问仆人，因为在你面前，凡活着的人没有一个是义的”（诗 143:2）。约伯也说：“我若行恶，便有了祸；我若为义，也不敢抬头”（伯 10:15）。虽然他指的是神无瑕的义，在此义面前，甚至天使也是不洁净的，然而他指出，在被带到神的审判台前时，所有必死之人只能哑口无言。这里他的意思不仅是说，他宁愿自动退避，也不敢与神的严厉争执，而且也表示他知道自己所谓的义，在神面前不过是烟云。信靠自己一旦消失，一切自夸也必然停止。因为行为不能给人确信，只能使我们在神的面前战栗，那么谁能说它们有义的功劳呢？因此，我们必须如以赛亚所说：“以色列的后裔都必因耶和華得称为义，并要夸耀”（赛 45:25）；他在另一处又最真实地说，我们是“耶和華所栽的，叫他得荣耀”（赛 61:3）。因此，在我们不再相信或夸耀行为之后，我们的心才能洁净。愚人错误地认为他们得救的原因在于行为，所以他们骄傲自满，陷入此虚假、骗人的自信之中。

十七、如果我们注意哲学家们提出的关于结果的四种原因，会发现没有一种能够证明行为产生救恩。圣经一致地宣告，我们永恒救恩的“动力因”是天父对我们的怜悯和白白的爱“质料因”是基督，他用他的顺服为我们获得义；至于“形式因”或“工具因”，除了信心之外，还能是别的吗？约翰用一句话包含了这三者，“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约 3:16）。另外，使徒宣告“终极因”是彰显神的义和赞美他的良善。他也明确地提到其他三个因；因为他这样对罗马人说：“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，……，就白白地称义”（罗 3:23~24）。这里教导我们救恩的根源，即神以白白的怜悯接纳我们。下面的话是“因基督耶稣的救赎”（罗 3:24），这是我们称义的质料因。“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信”（罗 3:25）。这样，“信心”是义藉以作用在我们身上的工具因。最后，他补充说明了终极因：“好在今时显明他的义，使人知道他为自己为义，也称信耶稣的人为义”（罗 3:26）。为了附带说明这义在于与神和好，他说：“神设立耶稣作挽回祭”。同样，他在以弗所书教导我们，我

们得蒙神的恩宠单单由于他的怜悯；这事的成就是藉着基督为中保；我们藉着信心明白自己得到神的恩宠；终极目的是完全显明神荣耀的良善。既然我们的整个救恩完全不在于我们自己，那么我们还有什么理由来夸耀或依靠我们自己的行为呢？即使是最反对神恩典的人，也不能在动力因和终极因上与我们争辩，除非他们否认整本圣经。至于质料因或形式因，他们则进行曲解，认为我们的行为与信心及基督的义分享功劳。但是，圣经反驳此意见，明确肯定说，基督是义和生命，并且称义的福分惟独藉着信心得到。

十八、圣徒们常常通过回想自己的无罪和纯全来使自己刚强和得到安慰，有时候甚至这样宣告。他们这样做有两个原因：其一，当他们将自己的善道与那些不敬虔之人的恶道相比较时，他们觉得有得胜的把握，并且此把握是由于不敬虔之人受到公正、当得的定罪，胜过对他们的义的称赞；其二，当他们并没有与别人作任何比较，而只是在神面前审查自己时，清洁的良心给了他们一些安慰和确信。前一个原因后文再作讨论（第十七章第十四段以及第二十章第十段）；现在，我们先简单说明第二个原因如何与前文所述相符合，即人在神的审判台前，不能依靠行为的功劳，也不能以行为夸口。两者的和谐在于，在考虑救恩的奠基和成全时，信徒单单仰望神的良善，丝毫不看重行为。他们也不只在开始时才转向神的良善，以之为蒙福的开端，而且在其成全上也依靠神的良善。这样奠基、建立和坚定的良心，通过思考行为而更加坚定，因为这些行为是神住在我们里面并且作主掌权的证据。那么，既然这种对行为的确信只存在于那些先已完全信靠神怜悯的人，所以它就不应与自己所依靠之物相违背。因此，当我们弃绝对行为的确信时，我们的意思只是：基督徒一定不能以行为的功劳作为得救的助力，而是必须完全依靠白白称义的应许。但是，我们并不禁止信徒通过神恩待他的记号来坚固和支撑此信心。因为，在我们想起神赏赐的各样福分的时候，这些福分就像神面上所发出的光辉，藉着这些光辉的照耀，我们得以看到神的良善的完美光彩；另外，我们记念善行的恩赐还不止如此，还表明我们已经领受了那赐儿子名分的圣灵。

十九、因此，当信徒因为意识到他们的纯全而信心坚定，并且感到欢喜快乐的时候，只不过是因为他们从蒙召所结的果子里面，确信主已经接纳他们为儿女。因此，当所罗门说“敬畏耶和华的，大有依靠”（箴 14:26），以及有时候圣徒因为他们的主面前“存完全的心，按诚实行事”（王下 20:3），而恳求主垂听祷告的时候，这些话并不是他们良心安稳的根基，反而是在良心已经稳固之后，这些话才有力量。因为敬畏神并不能给予他们以完全的确信，并且圣徒们总是感觉到在他们可能拥有的任何纯全里面，仍然混杂着许多肉体的残余。但是，重生的果子为他们提供了圣灵住在他们心中的证据，在如此重要的事上他们经验到神是天父，就大大刚强，在一切患难中等待神的帮助。甚至这件事也不是他们做够做到的，除非他们已经单单藉着确实的应许明白神以良善来待他们。如果他们根据自己的善行进行判断，那么没有什么比这更加软弱或者更加不确定的了；在根据行为自身进行判断时，它们的不完全证明了神的不悦，并不逊于其不完全的清洁证明了他的善意。简言之，在宣告主的怜悯时，他们从未忽视神白白的恩宠，保罗见证说：神的恩典

是何等“长阔高深”（弗 3:18）；他就像是说：信徒不论转向何处，不论他攀登的多高，不论他的思想何等宽广远大，都不能越过基督的爱，他必须一心一意默想它，因为这爱包含一切。因此，保罗宣告说：它超过人的测度，“明白基督的爱”就是“充满神一切的丰满”（弗 3:19）。在另一处，保罗夸口说，信徒在一切争战中均得胜，并且随即加上原因说，这是“靠着爱我们的主”（罗 8:37）。

二十、现在我们明白，信徒对行为的确信并不是将任何功劳归给它们（因为他们把这些行为看作神的恩赐，从中看到神的良善和呼召的记号，从中看到自己得蒙拣选）；此确信也丝毫没有减损我们在基督里面获得的白白的义；因此此确信即依赖于这义，若没有这义，此确信就不能存在。奥古斯丁简洁而精妙地表述这件事说：“我并不对主说，不要轻看我手所作的工；我用双手寻求神，并未受欺。但是，我不称赞我手所作的工，因为我害怕在你审查时，发现其中的过犯多于功劳。我所要说的、所求的、所愿的，是你不要轻看你手所做的工作。在我身上，请看到你的工作，而不是我的行为。如果你看我所作的，你必要将我定罪；如果你看自己的作为，就会赐我以冠冕。我所有的一切善行，都是由你而来的”。奥古斯丁说明了他不敢在神面前以自己的工作夸口的两个原因：首先，即使有任何善行，他也看不到自己有什么功劳在里面；其次，这些善行已经淹没在众罪之中。所以，他的良心从中感到的畏惧和警告多于安全。因此，他盼望神观看他可能做到的好行为，无非是盼望神在其中看到他自己的呼召之恩，并成全他已经开始的善工。

二十一、另外，当圣经说信徒的善行是蒙神恩待的原因时，我们必须明白圣经的含义，以便坚定持守前文所述的教义，即：我们救恩的动力因是父神的爱；质料因是圣子的顺服；工具因是圣灵的光照，即信心；终极因是赞美神的良善。然而，此教义并不妨碍主将人的行为作为次要原因。何能如此呢？是这样的：对于那些神出于怜悯而预定承受永生的人，神藉他的普通救恩施行，使他们通过善行而拥有永生。在神施行救恩的次序中，在前者称为在后者的原因。为此，神有时候以永生为行为的结果；这样说并不是因为他要将永生归给行为，而是因为他要将他所拣选的人称义，好最终荣耀他们（参罗 8:30）；他使在前的恩典成为某种原因，因为它是后来之事的某种台阶。但是，每当谈到真正的原因时，他吩咐我们不要依靠行为，而是叫我们完全定睛在神的怜悯上，“因为罪的工价乃是死；惟有神的恩赐，……，乃是永生”（罗 6:23）。保罗在将生命与死亡对照时，为什么不把义与罪也对照起来呢？他在说罪是死亡的原因的时候，为什么不也把义称为生命的原因呢？如果这样变化，那么这完整的对照就在一定程度上毁损了；但是，使徒用此比较是要说明一事实，即死亡是人所当受的，而生命则完全出于神的怜悯。简言之，这些话教导的是次序而不是原因。主恩上加恩，从前一个恩典中找出加上另一个恩典的理由，从而他不会遗漏任何使他的仆人更加丰盛的方法。在施行他的厚恩时，他要我们始终以他白白的拣选作为恩典的源头和开端。因为他虽然喜爱他每天赏给我们的恩赐，因为它们发自此源头，然而我们仍有本分要牢牢抓住那白白的接纳，惟独它能够支撑我们的灵魂；而且要把他后来赐给我们的圣灵的恩赐与这些恩赐的首因联系起来，免得神恩典的荣耀有任何减损。



## 第十五章 夸耀行为的功劳破坏神赐人以义的荣耀，以及救恩的确据

本章分为：(一)、白白称义的教义反对此问题，即行为是否有功劳为我们博得神的恩宠，第一段。回答此问题，第二段及第三段。(二)、解释他们引用来支持功劳之错误教义的一些经文，第四段及第五段。(三)、反驳半伯拉纠主义经院神学家们的诡辩，第六段及第七段。(四)、结论，证明正统教义的充分性，第八段。

段落梗概：

- 一、摘要说明，问题，善行是否有功劳为我们博得神的恩宠，讨论。
- 二、第一个回答，确定“功劳”一词的含义。此词不正确地应用于行为，但是奥古斯丁、屈梭多模、伯纳德恰当地使用之。
- 三、第二个回答。首先通过一个否定词，然后通过让步。在对行为的奖赏中，哪些该归给神，哪些该归给人。为什么善行能够取悦神，并对行出这些善行的人有益。寻求藉行为称义之人的忘恩。用一个双重比喻说明。
- 四、来自便西拉智训的第一个异议。来自希伯来书的第二个异议。两个异议的两个回答。反驳一种软弱的区别。
- 五、第三个最完整的回答，召我们归回基督是救恩的惟一根基。基督如何成为我们的义。由此很明显，我们在基督里拥有一切，并且基督对我们一无所求。
- 六、我们必须弃绝破坏基督的功劳以建立人的功劳的诡辩。用清楚的经文反驳此不敬虔。
- 七、年轻的诡辩者们引自伦巴德的错谬。用奥古斯丁的话反驳。用圣经反驳。
- 八、结论，指出已经奠立的根基对于教义、劝戒和安慰是足够的。正统称义教义的总结。

一、我们已经阐明了此题目的主要问题：即称义如果依靠善行，那么在神面前必定站立不住，称义必须单单依靠神的怜悯以及与基督的团契，因此单单依靠信心。但是，我们应当特别注意整个题目的要点，以免陷入常有的妄见之中，不只是平民百姓，有学问的人也同样如此。因为只要一提出人藉着信心还是藉着行为称义的问题，他们就马上翻出那些似乎教导人的行为在神眼中有功劳的经文，仿佛证明了行为在神面前有价值，就等于证明了人是藉行为称义一样。我们前面已经清楚地证明，藉行为称义必须要完全、绝对地遵行律法，因此，除非人已经达到完全的顶峰，甚至连最小的过犯也没有，否则就不能藉行为称义。现在还有一个问题：虽然行为完全不足以称义，但是它们难道不能为我们博得神的恩宠吗？

二、首先，关于“功劳”一词，我需要指出，第一个说人的行为在神的审判台前有功劳的人，不论他是谁，都是极不关怀清洁的信心。我不想在字词上争论，但是盼望基督徒著述家们能够一直保持严肃庄重，免得没有必要地使用圣经以外的术语，因为这些术语可能有极大的坏处，并且几乎没有什么好处。我要问：如果我们完全可以毫无危害地用另一个词充分表达行为的价值，那么还有什么必要再引入“功劳”

一词呢？这个词所包含的极大危害，使接受此词的世界大大受损。当然，此语如此夸张，必然会遮掩神的恩典，并激起人的骄傲。我承认，古时的教会著述家们采用了该词，我是多么希望他们没有滥用此词呀！这样就不至于后代产生许多异端了，虽然他们在一些论述中表明自己并不是想要损害真理。因为奥古斯丁曾经说过：“让已经因为亚当而灭亡的功劳就此闭口，让神的恩典藉着耶稣基督作王”“圣徒不将任何事归给他们的功劳；神啊！他们当将一切单单归给你的怜悯”（诗篇 139 注释）。“当人看到他所拥有的一切好处都是来自于神而不是来自于他自己时，就明白自己里面值得称赞的一切都不是出于他自己的功劳，而是出于神的怜悯”（诗篇 88 注释）。在此，奥古斯丁否定人有行善的能力，因此就否定了功劳。屈梭多模说：“如果我们在神白白的呼召之后有任何的善行，那么这些是我们对神的报答，也是我们欠他的债；但是，神的赏赐是恩典、仁慈和厚恩”。但我们现在不多谈“功劳”这个词语，让我们注意它的含义。前文我引用伯纳德的话：“否定我们有任何功劳才是我们的功劳，照样，没有功劳的人在神的审判台前才站立得住”。他随后加上解释来软化这句话的刺耳，他说：“因此，要小心功劳；当你有功劳时，要知道它们是神所赐的；盼望神的怜悯所结的果子，躲避一切危险的贫穷、忘恩和傲慢。那想要有功劳而不傲恃，以及没有功劳却想要傲恃的教会是有福的”。此前他充分表明他用功劳一词是合理的，他说：“为什么教会切望功劳呢？神已经给了她一个更稳固、更确实的夸口的根基。神不能背乎自己；他必成就一切的应许。因此，人没有理由问道：‘我们凭什么功劳盼望得蒙祝福呢？’特别是听到神说：‘主耶和华如此说：以色列家啊，我行这事不是为你们，乃是为我的圣名’（结 36:22）。知道功劳并不足够，就足够成为我们的功劳”。

三、当圣经宣告，我们的所有行为都经不起神的考察，因为它们充满污秽的时候，就说明了行为能够为我们获得怎样的功劳；然后，圣经又说明了完全遵守律法（如果能找到这样的人的话）能够有怎样的功劳，圣经吩咐：“这样，你们作完了一切所吩咐的，只当说：‘我们是无用的仆人，所作的本是我们应分作的’”（路 17:10）；因为我们并没有白白给神什么，只不过是履行了该当的侍奉，并不值得任何恩宠。然而，主竟然将他赐给我们的善行也算作是我们自己的，并且宣告说他不仅悦纳这些善行，而且还要给予奖赏。所以我们被这伟大的应许所激励，勇气高涨，免得行善丧志，并且对神的大恩慈存着合宜的感恩。毫无疑问，我们行为之中可得称赞的一切，都是由于神的恩典，丝毫不能归给我们自己。如果我们真实、严肃地承认这一点，那么，不但是自信，而且一切邀功的念头，也都必要消失。我们不能像诡辩者那样，把对善行的称赞分给神和人，而是必须完完全全归给神。我们归给人的一切只是：那本来为善的行为，被人的不洁所污秽了。出于人的最完全之物，也总是有所玷污。因此，如果由主来判断人最好的行为，他会观看这些行为里面的他自己的义；但是，他也将看到人的羞耻和羞辱。这样，善行被神所喜悦，对于行善的人也不是无益，因为他们将得到神更加丰盛的赏赐作为酬报，但这不是因为配得如此，而是因为神的仁慈喜悦以善行为宝贵。这样，我们如果不满足于神的厚恩，即他奖赏我们根本不配得到奖赏的行为，反倒亵渎神地野心勃勃，



把完全出于神慷慨的赏赐当作行为之功劳的报酬，真是何等的可恶！我再凭人的常识说，如果有人，因着另一个人的宽待，而拥有土地的收益权，他反倒强霸这产业，据为己有，那么，他这样不知感恩，岂不应当丧失原来给予他的权益吗？同样，如果一个奴隶蒙恩得释，却隐藏他从前的奴隶身份，说他生来就是自由人，那么他岂不该当再次沦到奴隶的景况吗？只有我们既不将神赏赐之物夸口说是我们自己的，也不窃取赐恩者当得的赞美；反倒是把所领受的益惠，仍归之于赐恩者，才能合法地享受该益惠。如果对人尚且应该有此谦逊，那么让我们认真省察，我们对神当得之物又该当如何呢？

四、我知道诡辩者们滥用一些经文想要来证明“在神面前的功劳”是圣经的表述。他们引用便西拉智训中的一句话：“凡施舍行善的人，必会获得赏报；各人按自己的行为，及其旅行时所有的明智，必会得到酬报”（思高本便 16:14 KJV, “**Make way for every work of mercy; for every man shall find according to his works**（行善；因为各人都是按照他的行为受判断）”）；以及希伯来书：“只是不可忘记行善和捐输的事，因为这样的祭是神所喜悦的”（来 13:16）。现在，我放弃拒绝便西拉智训权威的权利；但是，不论这卷书的著者是谁，我都否认这些诡辩者们忠实地引用了其中的话。希腊文是：“**He will make room for all mercy: for each shall find according to his works**（他要施行一切的怜悯；因为各人都是按照他的行为受判断）”。根据希腊文的句子结构以及上下文，可以很明显地看出，这是真正的含义，并且在拉丁文译本中被歪曲了。在希伯来书中，他们牵强附会地诡辩其中一个不重要的词也是没有道理，因为在希腊文中，使徒只是说，这样的献祭是神所喜悦、悦纳的。单这就足以制止我们极其侮慢的骄傲，并禁止我们赋予行为以超过圣经教导的价值。另外，圣经教导我们，我们的善行总是被众多污秽所玷污，由于这些污秽，神公正地向我们发怒，因此，这些行为远远不能平息神的怒气并使他恩待我们；然而，因为神有大恩典，他不以至高的公义鉴察我们的行为，所以他接受这些行为就如它们一尘不染一样；因此，虽然我们不应得到，但是神以今世和将来的无限福分奖赏我们的行为。我也不同意一些在其他事上聪明、敬虔之人所做的区别，即我们的善行配得神在今世赐给我们恩宠，然而永生单单是信心的奖赏。我们辛苦劳力的报偿，以及我们争战所得的冠冕，主总是归给他自己。另一方面，我们若将神恩上加恩的祝福归给行为的功劳而不是神的恩典，这与圣经的教导相悖。虽然基督说：“凡有的，还要加给他”，“你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理”（太 25:29、21），但他同时教导，所有再加给信徒的福分都是出于他白白的仁慈：“你们一切干渴的都当就近水来，没有银钱的也可以来。你们都来买了吃，不用银钱，不用价值，也来买酒和奶”（赛 55:1）。因此，现在赐给信徒以促其得到救恩的全部帮助，以及将来的福气本身，都完全是神的赏赐，然而在这些帮助和福气之中，主宣告他也考虑人的行为，因为神为了显明他对我们的大爱，不仅高抬我们自己，而且也尊荣他赐给我们的福分。

五、如果这些要点在以前的世代已经及时解释清楚，就会避免许多的争辩和分歧。保罗说，在基督教的教义架构中，需要保持他在哥林多信徒中间所立的根基：“那

已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基”（林前 3:11）。那么基督是怎样的根基呢？难道他只是开始救恩，然后留待我们完成吗？难道基督只是开路，然后要我们靠自己的力量继续前行吗？断乎不是，正如保罗在此前宣告说，当我们承认基督时，神就使他成为我们的义（参林前 1:30）。因此，所有未在基督里面拥有全部义的人，就不是稳固地建立在基督的根基之上，因为使徒说，神差遣基督来不是要帮助我们获得义，而是基督自己成为我们的义。这样，圣经说：“神从创立世界以前，在基督里拣选了我们”，并不是按照我们的功劳，而是“按着自己意旨所喜悦的”（弗 1:4~5）；我们在他里面“藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免”；“藉着他在十字架上所流的血成就了和平”；我们藉着他的血与神和好；我们在他的保护之下，从最终灭亡的危险中被救出来；我们嫁接在基督身上，有份于永生，并盼望神接纳我们进入天国。不仅如此，我们既在基督里有份，那么虽然我们仍然愚昧，他却是我们的智慧；虽然我们仍是罪人，他却是我们的义；虽然我们仍然不洁，他却是我们的清洁；虽然我们仍然软弱、没有军装并且暴露在撒但的攻击之下，但神赐给基督的天上地下一切的权柄乃是我们的能力，要践踏撒但并打碎阴间的门（参太 28:18）；我们虽然仍然担负着这取死的身體，但基督是我们的生命；简言之，基督的一切都是我们的，我们在他里面拥有一切，而我们自己一无所有。我们若想成长为主的圣殿，就必须建立在基督这根基之上。

六、然而在很长的一段时间内，人们受到的教导却是非常不同。一种称为“道德的”善行被发明出来，藉着此善行，人在嫁接到基督身上之前，已经被神接纳了；仿佛圣经说“人有了神的儿子就有生命，没有神的儿子就没有生命”（约壹 5:12），竟是谎言一般！如果他们是死人，怎能结出生命的果子呢？圣经说“凡不出于信心的都是罪”（罗 14:23），难道毫无意义吗？坏树能结好果子吗？这些最邪恶的诡辩者给基督留下了什么来发扬他的美德呢？他们说，基督的功劳为我们赚得第一个恩典，即立功的机会，并且不错过此机会是我们的责任。这是何等厚颜无耻的不敬虔！谁会想到那些承认基督之名的人居然想要这样夺去基督的力量，将他践踏在脚下呢？圣经始终如一地为基督作见证说，相信基督的人被称为义；这些人的教义是，从基督而来的惟一益惠就是为每个人打开了自己称义的大门。我但愿他们能够稍微明白这些经文：“人有了神的儿子就有生命”（约壹 5:12），“那听我话、又信差我来者的，就有永生，……，是已经出死入生了”（约 5:24）。那些相信他的人“是已经出死入生了”；“蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义”（罗 3:24），“遵守神命令的，就住在神里面”（约壹 3:24），神“又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上”（弗 2:6），“他救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里”（西 1:13）。类似经文不计其数。这些经文的意思不是：藉着相信基督，神给予我们赚得称义或救恩的机会；而是教导：信心以及称义或救恩都是神的赏赐。因此，你一旦藉着信心被神嫁接到基督身上，就成为神的儿子、天国的后嗣、有份于义的人、拥有生命的人，并且你并不是获得了立功的机会，而是得到基督的全部功劳，因为这些功劳已经传递给你了（这更加清楚地暴露出他们的谬误）。

七、这样，索邦经院，所有异端之母，就夺去了我们的藉信称义，而这是一切敬虔

的根本。的确，他们口头上承认，人是藉着成形的信心而称义，但后来却解释其意为，因为信心使善行有称义的效力，因此，他们几乎是在嘲弄着使用信心一词，因为他们不能完全忽略信心一词而不受到严重的斥责（这是圣经一贯的教导）。然而他们还不满足于此，又藉着称赞人的善行将他们从神那里窃取之物归给人。因为善行无法高举人，并且如果将其视为神恩典的果子，那么甚至不能適切地称为功劳，所以，他们就勉强（好像要从石头中挤出油一样）教导说，善行来自于自由意志的力量。他们并不否认善行的主因是恩典，但是争辩说：善行并不排除自由意志，并且所有功劳的起源都是在自由意志。这不仅是后来诡辩者们的教导，也是他们的毕达哥拉斯——伦巴德的教导，虽然伦巴德的教导与他们相比，还可说是冷静、理智的。伦巴德常把奥古斯丁挂在嘴边，却看不到奥古斯丁何等小心地避免因为善行而将哪怕一星半点的赞美归给人，这真是奇怪的眼瞎。我们在上文讨论自由意志时，引用过他的一些相关论述，以及他的作品中经常出现的类似话语，例如，奥古斯丁禁止我们在任何情况下夸口自己的功劳，因为它们自身也是神的恩赐，并且他说，我们的一切功劳都是出于恩典，并非由于我们自己的能力，完完全全是恩典的果子，等等。并不奇怪，伦巴德看不见圣经之光，因为他明显不是一个非常成功的学生。使徒的宣告最有力地反驳了他及其徒弟的教导，使徒在禁止所有基督徒夸口之后，补充解释为什么夸口是不合法的：“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗 2:10）。那么，既然我们重生之后才能行出善事——我们的重生毫无例外出于神——那么我们就毫无根据称任何善行是我们自己的。最后，他们虽然谆谆地劝人行善，但同时操练人的良心不要指望他们的善行将使神恩待他们。相反，我们不提功劳，教导信徒他们的行为讨神喜悦，并且无疑地也被神悦纳，从而给信徒以极大的安慰。事实上，我们甚至坚持：人若没有信心，即除非他先已确信这行为会讨神的喜悦，那么就不应该企图去做。

八、因此，我们无论如何永远不可以稍微偏离这惟一的根基。立好此根基之后，聪明的工头会在上面正确、依次地建造。因为不论需要教义还是劝戒，圣经均提醒我们说“神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为。凡从神生的，就不犯罪”（约壹 3:8~9）；“往日随从外邦人的心意……时候已经够了”（彼前 4:3）；神的选民是蒙怜悯的器皿，也当“自洁，……，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事”。这样，当基督向门徒说“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我”（太 16:24），就最清楚地表述出整个要旨。否定自己的人已经除掉了万恶之根，从而不再寻求自己的事；背起十字架的人已经预备好一切的温柔和忍耐。基督的榜样包含了舍己以及其他一切敬虔和圣洁的本分。他顺服父神至死；他的一生都在做神的工；他的整个灵魂为要荣耀天父；他为弟兄舍命；他善待仇敌，为他们祷告。如果需要安慰，请听：“我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不至失望；遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不至死亡。身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上”（林后 4:8~10），“我们若与基督同死，也必与他同活；我们若能忍耐，也必和他一同作王”（提后 2:11~12），藉着“和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死

里复活” (腓 3:10~11), 父神已经预定我们“效法他儿子的模样, 使他儿子在许多弟兄中作长子” (罗 8:29)。因此, “无论是死, 是生, 是天使, 是掌权的, 是有能的, 是现在的事, 是将来的事, 是高处的, 是低处的, 是别的受造之物, 都不能叫我们与神的爱隔绝; 这爱是在我们的主基督耶稣里的” (罗 8:38~39); 事实上, “万事都互相效力, 叫爱神的人得益处” (罗 8:28)。我们并非教导人藉着行为在神面前称义, 而是说, 所有属神的人都被重生成为新造的人, 从而他们从罪的国度迁入义的国度。这样, 他们使自己所蒙的恩召坚定不移, 就如树木可以根据果子进行判断一样。

## 第十六章 反驳天主教徒责难此教义的各种毁谤

本章分为：(一)、天主教徒反对正统藉信称义教义的各种毁谤可以归为两类。第一类，结论，反驳，第一段至第三段。(二)、第二类，依赖第一类，最后一段予以反驳。

段落梗概：

一、天主教徒的毁谤。(一)、我们摧毁了善行，鼓励犯罪。反驳第一类毁谤。(一)、谴责我们之人的品格。(二)、藉信称义奠定善行的必要性。

二、反驳前述毁谤的一个结论，即当我们摧毁功劳时，就劝阻人不要行善。两种反驳方式。许多无可辩驳的论证肯定第一种反驳方式。

三、使徒在劝戒我们行善时，没有提到功劳。相反，他们排除功劳，把我们完全交给神的怜悯。另一种反驳方式。

四、反驳第二类毁谤及其推论，即获得义若在于白白的赦罪，未免太过容易了。

一、前章最后一句话应该足以反驳一些不敬虔之人对我们的无耻毁谤，首先，他们指控我们摧毁善行，带领人不努力行善，因为我们说人不能藉行为称义，也不能藉行为的功劳得救恩；其次，他们指控我们使称义过于容易，因为我们说，称义在于白白的赦罪，因此引诱原本已经非常有此倾向的人犯罪。我要说，前章最后一句已经足以反驳这些毁谤；然而，我还要简要地回答这两项指控。他们指控说，藉信称义摧毁了善行。我不想描述这些如此指责我们并且热心于善行之人的品格。任凭他们恣意指控我们，就像他们放肆地用他们的污秽生活玷污整个世界一样吧！他们假意地哀叹，如此高抬信心，将夺去善行的适当地位。但是，如果此教义反而是抬高并坚立善行，又怎么样呢？我们从未梦想过某种没有善行的信心，也从未梦想过没有善行的称义；惟一的区别在于，虽然我们承认信心与善行有必然的联系，然而我们把称义归给信心，而不是归给善行。如果我们单单转向基督，这位我们的信心所指向并从他那里得到一切力量的对象，那么，我们的意见是很容易解释明白的。那么，为什么我们是藉信称义呢？因为藉着信心我们才能认识基督的义，单单依靠这义我们才与神和好。然而，你认识此信心，必然同时认识成圣；因为神使基督“成为我们的智慧，公义，圣洁和救赎”（林前 1:30）。因此，基督称人为义，必然同时使他成圣。这些是永远不会分开的福分。他用智慧光照的人，就拯救他们；他所拯救的人，就称他们为义；他所称义的人，就使他们成圣。但是，因为现在的问题只与称义和成圣有关，所以让我们专注于这两点。我们虽然可以区别这二者，但是它们密不可分地包含在基督里面。那么，你愿意在基督里面得到称义吗？你必须先拥有基督。但是，你若不先在基督的成圣里面有份，就不能拥有他；因为基督是不能分开的。因此，主既然不赏赐我们这些福分而不把他自己也赐给我们，他就同时赐给我们这二者，绝不分开。这样，我们得以称义并不是没有行为，只不过是藉着行为，这教义是何等的真确，因为有份于基督同时包含着成圣和称义，并且我们是藉着有份于基督而得以称义。

二、他们提出异议说：我们说善行没有功劳，会使人不愿意行善，这异议也是最不真实的。我必须在此告诉读者，这些人荒谬地由奖赏推论出功劳，后文我会更清楚地解释这一点。他们这样推论，是因为不明白这一原则，即神赐人行善的能力以及奖赏人的行为，都是在显明他的厚恩。此题目最好等到以后合适的时候再作讨论。现在，我只要指出他们的异议没有力量就够了。有两种反驳方法。首先，他们说，除非人盼望得奖赏，否则就不会看重行善，这是完全错误的。因为，如果人侍奉神只是指望得奖赏，所以将自己的劳力贩卖给神，这对人毫无益处；神要人自由地敬拜他和爱他；我要说，如果人即使丝毫没有得奖赏的盼望，而仍然一直敬拜神，这是神所赞许的敬拜者。另外，人如果需要有鼓励，那么还有比神救赎和呼召人的目的更加强烈的刺激吗？圣经说，人如果不爱那先爱我们的神，则是何等的忘恩和不敬虔；又说，基督的血洗净我们的良心，除去我们的死行，使我们侍奉那永生的神；又说，任何人将那使他成圣之约的血当作平常，乃是不敬虔的亵渎（参来 10:29）；又说，“我们既从仇敌手中被救出来，就可以终身在他面前坦然无惧的用圣洁、公义侍奉他”（路 1:74~75）；又说，我们“既从罪里得了释放，就作了义的奴仆”（罗 6:18）；又说，“我们的旧人和他同钉十字架”，好复活有新生的样式（罗 6:6）。又说，“你们若真与基督一同复活（成为他的肢体），就当求在上面的事”（西 3:1），并在世上作寄居的人，渴望天上的财宝。“神救众人的恩典已经显明出来，教训我们除去不敬虔的心和世俗的情欲，在今世自守、公义、敬虔度日，等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现”（多 2:11~13）。“因为神不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救”（帖前 5:9）。“岂不知你们是神的殿”（林前 3:16），亵渎它是不敬虔吗？“从前你们是暗昧的，但如今在主里面是光明的，行事为人就当像光明的子女”（弗 5:8~9）。“神召我们，本不是要我们沾染污秽，乃是要我们成为圣洁”（帖前 4:7）。“神的旨意就是要你们成为圣洁，远避淫行”（帖前 4:3）；神以圣召召我们，我们只当回应以清洁的生活。“你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆”（罗 6:18）。难道有比约翰所说更能激励我们彼此相爱的话吗：“神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱”（约壹 4:11）。“从此就显出谁是神的儿女，谁是魔鬼的儿女。凡不行义的不属神，不爱弟兄的也是如此”（约壹 3:10）。保罗也这样教导：“岂不知你们的身子是基督的肢体吗？”（林前 6:15），“就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样”（林前 12:12）。难道有比约翰的话更能激励我们过圣洁的生活：“凡向他有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样”（约壹 3:3）；以及保罗的教导：“我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽”（林后 7:1）；当我们听到救主作我们榜样的时候，我们岂不应该跟随他的脚踪吗？

三、上面我只略略引用了几处经文；因为如要全部举出，必须另写一部书才行。所有使徒都常常劝戒、劝勉和责备信徒，为要操练神的儿女行各样的善事，并且从未提到过功劳之说。事实上，他们的主要劝戒建立在此事实之上，即我们没有任何功劳，我们的救恩完全依靠神的怜悯。因此，保罗在整本罗马书中主张：除了藉着基督的义之外，我们再没有得生命的指望，当他要劝戒我们时，就以神赐给

我们的怜悯来劝我们 (参罗 12:1)。的确, 这一个原因应该已经足够了: 即神要在我们身上得荣耀。但是, 如果有人不是如此热心地高举神的荣耀, 那么纪念神的恩慈即足以激励他们行善了。但是, 这些人因为引入了功劳的观念, 可能挤榨出某种被迫的、奴性的顺服律法, 所以就错误地断言, 因为我们的道路与他们不同, 所以我们没有劝勉人行善的方法。就好像神喜悦这种侍奉一样; 因为神宣告说, 他爱喜乐的奉献者, 惩戒任何作难或勉强的奉献 (参林后 9:7)。我这样说也不是因为我拒绝或者忽视圣经所述的任何劝戒方式, 所有激励我们尽本分的方法都可以尝试。圣经说: “他必照各人的行为报应各人” (罗 2:6); 但是, 首先, 我否认这是惟一, 或者在许多情况下是主要的动机; 其次, 我也不认为这是我们开始时应该有的动机。而且, 我认为这种方式一点也不支持他们一直宣扬的功劳之说。后面我再证明这一点。最后, 除非我们先藉着信心明白我们单单靠着基督的功劳称义, 而不是藉着任何行为的功劳, 否则用报偿劝勉人也无用处; 因为除非人先相信藉称义的教义, 否则就不会恰当地寻求圣洁。诗人向神说的这句话美妙地教导这一点: “但在你有赦免之恩, 要叫人敬畏你” (诗 130:4)。因为他指明, 不认识神的怜悯, 就不存在对神的敬拜, 因为这是敬拜神的根基。这特别值得我们留意, 使我们明白信靠神的怜悯不但是正确敬拜神的开端, 而且敬畏神 (天主教徒将之视为人的功劳) 也不能冠以功劳之名, 因为这敬畏是建立在罪得赦免之上。

四、最轻浮的毁谤是: 当我们主张称义在乎赦罪, 并且此赦罪乃是白白的时候, 会鼓励人犯罪。我们的教义是: 称义是如此宝贵的一件事, 无法与我们任何的好品质相提并论; 因此, 我们得到称义必定是白白的; 另外, 对我们而言, 这是白白的, 但对基督却非如此, 因为他为此付出高昂的代价; 即他最神圣的血, 除此之外, 没有任何赎价能够满足神的公义。人得到这样的教导之后会记得, 他们每一次犯罪时, 基督无需再次流血, 不是由于他们行为的功劳。此外, 我们说, 我们的罪污是如此严重, 除了基督纯洁宝血的泉源之外, 再无他法可以洗净。难道听到这教导的人不是比那些听到自己的些许善行能够洁净自己的人更惧怕犯罪吗? 如果他们对神有丝毫的崇敬, 那么在洁净之后, 要是想到再回到泥里打滚, 想到污秽这清洁的泉源, 岂不为此而颤抖吗? 信徒在雅歌中说: “我洗了脚, 怎能再玷污呢?”

(歌 5:3)。由此可见, 是哪一种人会将赦罪视为廉价, 又是哪一种人会减损称义的尊贵。他们强辩说, 他们轻浮的赎价能够平息神的怒气; 换言之, 这些不过是渣滓。我们主张, 罪刑是如此严重, 不能用此无足轻重之物免除; 罪对神是极大的冒犯, 这种毫无价值的赎价无法得到神的赦免; 因此, 惟有基督的血才能成就这赦免。他们说, 义在哪里亏缺, 就在哪里用善行的赎价来更新和修理。我们认为: 称义宝贵到不能用任何善行的补偿来平衡, 因此, 为了恢复这义, 我们必须单单投靠神的怜悯。下一章将讨论有关赦罪的其他要点。

## 第十七章 律法的应许与福音的应许之间的和谐一致

本章将那些想要摧毁或削弱藉信称义教义的诡辩者们的论证分为两类。前者较一般，后者较特殊，各包含一些特有的论证。(一)、第一类较一般，某种意义上包含了所有论证的基础，以律法中的应许为论据。第一段至第三段讨论。(二)、第二类来自于第一类，包含特别的证据。以解释哥尼流的历史为论据。第四段及第五段。

(三)、完整阐释表示神向行义者施怜悯和恩宠的经文，第六段。(四)、第三个论证来自于赋予善行以义之名，并宣告人藉善行称义的经文，第七段及第八段。(五)、反对藉信称义教义之人的两难。反驳他们的部分之义，第九段及第十段。(六)、第四个论证将使徒雅各与保罗相对立，讨论此论证，第十一段及第十二段。(七)、回答第五个论证，即根据保罗，不是听律法的为义，而是行律法的为义，第十三段。

(八)、考虑第六个论证，来自于表述信徒大胆地将他们的义放在神的审判台前，并求神据此审判的经文，第十四段。(九)、考察最后一个论证，源于表明义人之路有义和生命的经文，第十五段。

段落梗概：

一、简要总结第十五章及第十六章。为何行为不能称义。反对者根据律法的应许提出的论证。此论证的实质。回答。在神面前称义的人必须脱离律法的权势。这事如何成就。

二、竖立此回答，根据一位使徒和大卫的见证。

三、回答异议，通过解释赐下这些应许的原因。反驳行为的固有价值与部分价值的牵强区别。

四、从哥尼流的历史得出的论证。回答，通过区别两种接纳。前一种接纳。反驳诡辩者的异议。

五、后一种接纳。由此区别可以清楚看出，哥尼流在神接纳他的善行之前已被白白接纳。类似解释亦适用于表述神对行义者怜悯和慈悲垂爱的经文。

六、解释这些经文。有必要注意是律法中的应许还是福音中的应许。律法中的应许总是以我们“做”为条件，而福音中的应许以“相信”为条件。

七、从赋予善行以义之名，并宣告人藉善行称义的经文而得的论证。回答此论证关于义之名的前一部分。为何圣徒的行为被称为义行。注意区别。

八、回答此论证的第二个部分，即人藉行为称义。行为本身并无用处；我们单单藉信心称义。定义这种义。善行的价值由何处而来。

九、由一种两难确立和巩固回答。

十、神接纳信徒部分的、不完全的义的含义。反驳的结论。

十一、基于雅各书的论证。第一个回答。使徒们不会意见相左。第二个回答。第三个回答，根据雅各的意图。信心一词的双重逻辑倒错。雅各书所说不能使人称义的信心是指人只有空洞的意见；保罗所说的信心是我们藉此认识基督我们的义的工具。



十二、称义一词的另一个逻辑倒错。保罗说的是称义的原因，雅各说的是果效。讨论的要旨。

十三、基于罗马书 2:13 的论证。回答，解释使徒的意思。另一个论证，包含一种最简简化。为何保罗采用此论证。

十四、基于表述信徒自信地诉诸其义的经文的论证。回答，基于考虑两种情况。(一)、他们仅指一个特殊原因。(二)、他们声称与恶人相比有义。

十五、源于表述义人之路有义和生命的经文的最后一个论证。回答。这出自神的父爱。信徒完全的含义。

一、现在，让我们考虑撒但藉着他的仆从发明出来，要摧毁或削弱藉信称义教义的其他论证。我想我们已经驳倒了那些毁谤者说我们是善行之敌的指控。我们主张行为无法称义，不是说不必有善行，也不是说善行不是善的；我们只是说，我们不可依赖或夸耀善行，或者把救恩归给善行。我们惟一的确信和夸口，我们惟一的救恩的锚，是我们拥有神子基督，并且我们在基督里面成为神的儿子和天国的后嗣；我们被召不是由于我们配得，而是出于神的恩慈，召我们有永福的盼望。但是，我们前文已经说过，因为他们又用其他武器攻击我们，所以我们现在亦当击溃之。首先，他们援引主给予遵守律法者的应许，问我们这些应许已经无效还是继续有效。既然说这些应许已然无效乃属荒谬，所以他们就想当然地以为这些应许有一些效力。因此，他们推论说：我们不是仅仅藉着信心称义。因为主这样说：“你们果然听从这些典章，谨守遵行，耶和华你神就必照他向你列祖所起的誓守约施慈爱。他必爱你，赐福与你，使你人数增多”（申 7:12~13）。又说：“你们若实在改正行动作为，在人和邻舍中间诚然施行公平，不欺压寄居的和孤儿寡妇，在这地方不流无辜人的血，也不随从别神陷害自己，我就使你们在这地方仍然居住，就是我古时所赐给你们列祖的地，直到永远”（耶 7:5~7）。我不必引述千百节类似经文，因为它们的含义并无分别，可以按照同一个原则进行解释。摩西宣告所有这些经文的要旨是：神在律法中陈明了“祝福与咒诅”，生命与死亡（申 11:26）。因此，他们争辩说，或者此祝福已变无效，或者称义就不是单单藉着信心。我们已经指出，如果我们依靠律法，就将丧失一切福分，就要承受圣经宣告一切犯法者要受的咒诅。除了向那些完全遵守律法的人之外，主没有应许任何事情；并且完全遵守律法的人，却是无处可寻。因此结果是：全人类都被律法定罪，都应当承受神的愤怒和咒诅；要脱离此愤怒和咒诅，人必须脱离律法的权势，从捆绑进入自由；——不是那拦阻我们遵守律法、倾向于放纵、冲破过分欲望的栅栏、纵容我们不法情欲的属肉体的自由；而是那安慰并振奋人沮丧、忧虑良心的属灵自由，宣告良心已经脱离曾经受其捆绑的咒诅和定罪。当我们藉着信心认识到神在基督里的怜悯时，就获得这种从律法下得脱的自由，这一种解放（如果我可以这样表达），并且由此确知罪已蒙赦；而当我们意识到罪时，律法就刺痛和折磨我们。

二、因此，律法提供的一切应许全部归于虚空无效，除非神出于他的良善，用福音来帮助我们，因为行全律法是这些应许成就的必要条件，而此条件是永远达不到

的。然而，主赐给我们的帮助，不是将一部分称义留给行为来获得，并出于他的宽容来补足另一部分，主是赐给我们基督，因为义单单在基督自己里面成就。使徒在预述他和其他犹太人“知道人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督”之后，又补充说明了原因，即他们不是藉着相信基督而得到获得完全的义的助力，而是他们“因信基督称义，不因行律法称义”（加 2:16）。如果信徒撇开律法转向信心，并在信心中找到他们知道律法所没有的义，那么他们就必然放弃藉律法称义。因此，任凭人去夸大那些遵行律法者能够得到的奖赏吧！然而他应该明白，由于我们的堕落，我们并不能从这些应许的奖赏中获益，除非我们已经藉着信心获得了另外一个义。因此，大卫在提到主为他的仆人所预备的奖赏之后（几乎 25 篇全篇），立即承认他的罪，并且这些奖赏全部因为这罪而归于无效。同样，在诗篇第十九篇，他大声颂赞律法的好处；然而又立即感叹说：“谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未现的过错”（诗 19:12）。这节经文与下文一节完全相符，他在说“凡遵守他的约和他法度的人，耶和華都以慈爱诚实待他”之后，又补充说，“耶和華啊，求你因你的名赦免我的罪，因为我的罪重大”（诗 25:10~11）。所以，我们应当承认，倘若我们凭行为配得领受的话，那么神的恩宠在律法中应许给了我们；但是实际上，人的行为从来不配领受这恩宠。

三、然则怎么样呢？难道这些应许要无果而终吗？我刚才宣布，这不是我的意见。我确实说过，如果仅就行为的功劳来说，这些应许对我们是没有效力的；因此，这些应许就其自身而言，在某种意义上已经被废弃了。因此，对于“你们要守我的律例、典章。人若遵行，就必因此活着”（利 18:5）这一著名的应许，使徒说，如果我们仅仅到此为止，那么它对我们来说就是无益的，就像从未赐下一样；即使是神最圣洁的仆人，也不能进入此应许，因为他们被各样软弱缠累，远远不曾行全律法。但是，当律法的应许被福音白白赦罪的应许所取代时，其结果不仅是我们的人被神接纳，而且他的恩宠也显明在我们的行为上，不仅是主喜悦我们的行为，而且也因为他将遵行律法才有的福分赏赐给我们的行为。因此，我承认信徒的行为所蒙的奖赏，确实是神在律法中对那些遵行义和圣洁之人所赐下的应许；但是在此赏赐中，我们总要留意那为行为赚得恩宠的原因。原因似乎有三个。首先，神转眼不看他的仆人的行为（这些行为都是当得羞辱过于称赞），在基督里接纳他们，使他们单单藉着信心与他自己和好，而无需行为的帮助。其次，神不按行为自身的价值判断它们，他因父亲的恩慈和宽容，给予我们的行为以一定程度的价值。第三，他赦免这些行为，不计算其中的不完全；所有行为都已被这些不完全所玷污，只当被视为恶行而非美德。因此，当诡辩者们以为当自己说，行为之所以能够赚得救恩，并不是凭借其内在的价值，而是主按照约定，出于他的厚恩，而赋予这些行为以如此之高的价值的时候，已经巧妙地逃避了一切荒谬，这真是大错特错。他们没有看到，他们坚称有功劳的行为，距离符合应许的条件何其之远，除非他们先有单单建立在信心以及赦罪之上的称义——即使是善行，也仍然需要先藉此赦罪洗净污秽。因此，在神施厚恩，并藉此接纳信徒善行的三个原因之中，他们只注意到其中一个，而压制了另外两个主要的原因。

四、他们引用路加在使徒行传中记载彼得的话：“我真看出神是不偏待人。原来各国中，那敬畏主、行义的人都为主所悦纳”（徒 10:34~35）。因此，他们言辞灼灼地推论说，如果人因正直的行为得蒙神的恩宠，那么他得到救恩就不完全是神的赏赐。事实上，当神出于他的怜悯而帮助罪人时，他是受到人善行的影响而施怜悯。但是，除非我们明白神悦纳人有两个方面，否则我们就不能协调众经文。从人的本性来说，除了他们的极大惨苦以外，神在他们身上找不出什么可以引起他怜悯的理由。如果很明显，当人最初被神接纳时，他毫无良善可言，反倒是充满各样的罪恶，那么，我们能够说他凭着什么品质配得天上的呼召呢？这样，当神清楚彰显他白白的怜悯时，功劳的虚空幻想便即破灭。同一卷书中的另一节经文，即天使对哥尼流所说：“你的祷告和你的周济达到神面前，已蒙记念了”（徒 10:4），被他们可悲地歪曲用来证明人藉着追求善行预备好接受神的恩宠。哥尼流已经领受真智慧，换言之，他敬畏神，就必然已经被智慧的灵光照，作为行义的人，他必然已经被同一位灵成圣。正如使徒的见证，又是圣灵所结的最确实的果子之一（参加 5:5）。因此，圣经说他藉以取悦神的所有品质，都是由于神的恩典；绝不是他靠着自己的能力，预备好自己接受恩典。我们找不出任何与此教义不相符的经文，即神接纳人领受他恩宠的惟一原因是因为他知道如果任凭人自己，那么人必然彻底丧失；因为他的旨意不是弃绝人灭亡，所以他彰显怜悯来搭救他们。现在我们明白，神这样接纳人，并没有看人的义，而是单单彰显他对悲惨的罪人的良善，并且人完全不配得到此大怜悯。

五、但是，在主把罪人从灭亡的深渊里救出，通过收养将他分别出来归给自己，将人重生并塑造他有新生命之后，就接纳他为新造的人，赐下圣灵的恩赐。这就是彼得所称的悦纳，藉着此悦纳，信徒在蒙召之后，甚至他们的善行也为神所认可；因为主对自己藉着他的灵在信徒身上产生的好品质，必然喜爱悦纳。但是，我们必须牢记，人的行为蒙神悦纳的惟一方式是，不论他赐给他要恩眷之人以怎样的善行，他都藉着多加厚恩，用他的悦纳来尊荣这些善行。因为他们的善行是从哪里来的呢？岂不是主已定意拣选他们作为尊荣的器皿，以真清洁来美饰他们吗？他们的行为怎能称为良善，仿佛没有缺陷呢？岂不是他们有怜悯的天父以厚恩赦免他们行为上所粘附的罪污吗？一言蔽之，在这节经文中，悦纳的惟一含义是，神悦纳并喜悦他的儿女，因为神在他们身上看到自己面容的痕迹。我们在其他地方说过，重生是我们里面的神的形像的恢复。因此，既然神在看到自己的面容时顿生喜爱之心并尊荣它，所以圣经说信徒的生命在塑造成为圣洁和公义之后，为神所喜悦。但是，因为信徒在仍然披覆必死肉体的时候，还是罪人，并且他们的善行仍然沾染着肉体的败坏，所以神不能对他们的人或者行为慈悲垂爱，除非他们在基督里面，而不是在他们自己里面，接纳他们。我们应当在此意义上理解那些神宣告他要对行义者施仁慈怜悯的经文。摩西对以色列人说：“所以你要知道耶和华你的神，他是神，是信实的神，向爱他、守他诫命的人守约，施慈爱直到千代”（申 7:9）。后来，以色列人常说这些话。因此，所罗门在献殿时祷告说：“耶和华以色列的神啊，天上地下没有神可比你的。你向那尽心行在你面前的仆人守约施慈爱”（王

上 8:23)。尼希米也说过同样的话 (参尼 1:5)。因为主在所有的怜悯之约中, 要他仆人的生命纯全和圣洁 (参申 29:18), 免得他的良善受到嘲笑, 或者有人对他的慈爱存虚妄的盲信, 心中堕落却仍然自以为是, 因此他愿意藉着这种方法, 使那些与他立约的人尽好本分。然而, 那订立的约起初是, 以后也将永远是, 出于白白的恩赐。因此, 大卫虽然宣告“耶和华……按着我手中的清洁赏赐我”, 却不忽略我所指出的泉源, 他说:“他救拔我, 因他喜悦我”(撒下 22:20~21)。他在称赞自己道路的良善的时候, 丝毫没有减损神白白的怜悯, 这怜悯在一切恩赐之先, 是一切恩赐的起源。

六、这里顺带指出, 注意到这些表达方式与律法中的应许的不同, 是非常重要的。我所说的律法中的应许, 并不是指那些散见于摩西五经中的所有应许 (因为其中也有许多福音性的应许), 而是指那些只属于律法启示的应许。所有这些应许, 不管称呼如何, 都以遵行命令作为得奖赏的条件。但是, 当圣经说主“向爱他、守他诫命的人守约”时, 重点是指出那些真诚守约的仆人的品格, 而不是指出主赐福给他们的原因。这样说的实质是: 正如神赐给我们永生的目的是让我们爱他、敬畏他和敬拜他, 照样, 经上所记一切神怜悯人的应许的目的是, 让我们崇敬和侍奉这些应许的创始者。因此, 每当听到主赐恩惠给那些遵行他律法之人的时候, 我们当记得, 神的儿女有永远遵行的本分, 神收养我们的原因是: 使我们崇敬他为父。因此, 如果我们不想放弃得儿女名分的特权, 就必须一直努力成就神呼召我们的意图。然而, 另一方面我们当记得, 神的怜悯的成全并不以信徒的行为为条件, 而是神向那些以正直的行为与他们自己的呼召相配的人, 成全他救恩的应许, 因为, 惟独在那些蒙圣灵指引而行善的人身上, 他认出他儿女的真徽记。这就是诗篇关于教会会众所说“耶和华啊, 谁能寄居你的帐幕? 谁能住在你的圣山? 就是行为正直, 作事公义, 心里说实话的人”(诗 15:1~2)。又有以赛亚书说“我们中间谁能与吞灭的火同住? 我们中间谁能与永火同住呢? 行事公义……的”(赛 33:14~15)。这些话所述的, 不是信徒在主面前能够站立的力量, 而是我们最怜悯的天父引导他们与他团契, 以及保守并坚固他们在此团契之中的方式。因为他既然嫌厌罪恶、喜爱公义, 所以对那些他所联合的人, 他就用他的灵洁净他们, 使他们与他自己和他的国度相符合。因此如果要问: 使圣徒白白进入神的国度, 以及使他们稳固地永久扎根于神国的第一因是什么? 答案是现成的: 主出于他的怜悯, 从前一次收养他们, 并且继续不断地保护他们。但是, 如果要问到方式, 那么我们必须谈到重生和重生的果子, 如诗篇第十五篇所列举。

七、有一些称善行为义, 并宣告人藉着这些善行得以称义的经文, 似乎比较不容易解释。前一类经文很多, 称遵行诫命为称义或义。另一类经文如摩西所说“我们若照耶和华我们神所吩咐的一切诫命, 谨守遵行, 这就是我们的义了”(申 6:25)。但是, 如果你提出异议说: 这不过是律法中的应许, 附带有一个不可能达到的条件, 所以并不能证明什么, 那么, 还有其他一些经文并不能同样作答, 例如“他若是穷人, 你不可留他的当头过夜。……, 这在耶和华你神面前就是你的义了”(申 24:12~13)。与此类似, 诗篇亦说“那时非尼哈站起, 刑罚恶人, 瘟疫这才止息。

那就算为他的义，世世代代直到永远”（诗 106:30~31）。因此，今天的法利赛人以为他们有了充分的喧嚣根据。我们说：当藉信称义的教义成立，藉行为称义的教义就倾覆；他们根据同样的原则争辩说：如果存在藉行为称义，那么若说我们单单藉信心称义就不对了。我承认律法的训诫都称为义，但这并没有什么奇怪，因为它们本来就是义。然而，我必须请读者注意：希伯来文的“法令”（choqim）一词，在希腊文七十士译本中译为“称义”（dikaiomata），并不是很准确的翻译。但是，我并不想在用词上争执。我也不否认神的律法包括完全的义。因为虽然我们有遵行律法一切吩咐的义务，因此即使我们完全顺服律法也仍然是无用的仆人；但是主既以“义”之名惠赐于遵守律法，那么我们自然不能除去主所赐与的名号。因此，我们欣然承认：完全遵行律法就是义，遵行任何训诫即为部分的义，完整的义包含它的各个部分。但是，我们否认这种完全的义曾经存在过。因此，我们弃绝律法的义，不是因为它本身残废不全，而是因为我们肉体的软弱无能，所以无处寻得这样的义。然而有人或许要说，圣经不但称律法的训诫为义，还称圣徒的行为为义；例如，圣经说撒迦利亚和他的妻“二人在神面前都是义人，遵行主的一切诫命礼仪，没有可指摘的”（路 1:6）。当然，圣经这样说是按照律法的性质衡量人的行为，而不是按照行为本身。这里我仍然必须重复刚才提过的话，就是不应该根据不很仔细的希腊文翻译来断定律法。然而，路加既然不更改这已被接受的说法，那么我也不想争辩这一点。神吩咐人遵行律法规定的事以获得义，但是，除非我们遵行全部律法，否则就不能得到这义；每一个过犯都破坏了律法。因此，律法所命令的一切全都是义，如果我们看律法本身，那么它的每一个训诫都是义；如果我们看行义的人，那么既然他们在很多事上有过犯，所以绝不能因为一件义行而得到“义”的称赞，并且甚至连这一件义行也有不完全之处，它在某种意义上总是恶的。

八、我现在讨论第二类经文，主要的困难是在这里。保罗认为藉信称义最有力的证据莫过于圣经讲到亚伯拉罕的话“亚伯拉罕信神，这就算为他的义”（罗 4:3；加 3:6）。因此，当圣经说非尼哈的行为被“算为他的义”时（诗 106:30），我们可以辩论说，保罗关于信心的教导亦可应用到行为。于是，我们的反对者仿佛他们的观点已经得到证明，就说：虽然我们的称义不能没有“信”，但也不是单单藉着“信”；称义藉着行为来完成。这里我要恳请信徒，既然知道义的真正标准必须单单来自于圣经，就请和我一起严肃、敬虔地思考圣经如何能够与这种观点调合。保罗既然知道藉信称义是那些自己没有义之人的避难所，就肯定地推论说：所有藉信称义之人都没有行为的义。但是，因为很明显，此称义是一切信徒所同有的，所以他同样肯定地推论说：没有人是藉行为称义；事实上不仅如此，称义亦不依靠行为的任何帮助。但是，确定行为本身的力量是一件事，而在建立起藉信称义的教义后，确定行为的地位则是另一件事。如果根据行为自身的价值来评价，我们主张它们在神的面前站立不住；于是，人的行为在神面前没有可夸的，因此，人丝毫得不到行为的帮助，他是单单藉信称义。另外，我们这样定义称义：罪人既被接纳进入基督的团契，就因为他的缘故与神和好；既被基督的血洗净，就蒙赦罪，披戴基督的义，仿佛是他自己的义一样，又坦然无惧地站在天上的审判台前。既然预先

赐下罪的赦免，那么随之而来的善行，其价值就与它本身的功劳不同，因为善行中的一切不完全，都已被基督的完全所遮盖，并且它们的一切污秽，都为基督的清洁所除尽，从而永不会在神面前受审判。因此，既然所有一切阻止人献上蒙神悦纳的侍奉的过犯都已被涂抹，并且以前玷污善行的不完全亦被埋葬，所以信徒的善行就被视为义，或者在同样的意义上说，他们的善行就被归算为义。

九、现在，如果有人再提出这种意见来反对藉信称义，我首先要问他，如果人一生的行为都在违犯律法，那么他能够因一两件圣洁的工作而被视为义吗？这未免太荒谬了。然后我要再问，如果人有某一件过犯，是否可以因为许多的善行而被视为义？我想他也不敢在这件事上反对律法的权威，律法宣告：“不坚守遵行这律法言语的，必受咒诅！”（申 27:26）。我还要问，人是否有什么行为，可以不被公正地宣判为污秽或者不完全？那么，人的行为在神的眼中会怎样呢？在他的眼中，甚至天上的星辰也不清洁，天使也是愚拙（参伯 4:18）。这样，他不得不承认，所有善行都因为过犯和自身的败坏而被玷污，因此不能被尊荣为义。但是，如果那些不洁、不完全、不配入神的眼目、更不配被神所爱的行为被算为义，一定是因为藉着信心称义，那么，他们为什么还要通过夸耀此归算，来摧毁藉信称义呢？若没有藉信称义，他们的夸耀就是虚妄。难道他们想要生下吞吃自己的儿子吗？他们不敬虔的话正是与此相合。他们不能否认藉信称义为义行的开端、根基、原因、主体和实质，然而他们却做结论说：称义不是藉着信心，因为善行也被算为义。让我们扔掉此轻浮的话，承认事实吧；如果行为所拥有的义依赖于藉信称义，那么，此教义不但没有受到损害，反而更被坚立，从而其力量更加彰显。但是我们也不要称赞那些在白白称义之后而有的行为，仿佛它们在后来成功地将人称义，或者分担信心的职事一样。因为，除非藉信称义的教义一直保持完好无损，否则行为的污秽就必显露。此教义毫无任何荒谬之处，即虽然人藉信心称义，但是他自己不仅没有义，而且归给他行为的义也超出他们所该得的。

十、在这个意义上，我们可以承认，不仅善行有部分的义（如我们的反对者主张），而且亦为神所悦纳，仿佛它们绝对完全一样。如果我们记住这种说法的基础，那么所有困难都可以解决。行为在开始蒙神悦纳的时候，即已蒙赦罪了。那么，赦罪是从哪里来的呢？岂不是因为神在基督里面看待我们以及我们所拥有的一切吗？因此，正如我们在接到基督身上以后，才在神的面前显为义，因为我们的罪孽已被基督的无罪遮盖；照样，我们的行为也是如此，乃是被看为义，因为这些行为的一切缺陷都已被基督的清洁掩埋，就不被计算了。因此，我们可以有充分根据地说，不但我们自己，连同我们的行为，也都是单单藉着信心而被称义。那么，如果行为的义，不论它的性质是什么，都是依靠信心和白白称义，并且由信心和白白称义所产生，那么，它就该包含在信心和白白称义之下，可以这样说，是隶属于信心及白白称义，如同结果隶属于原因一样；它绝对无权得蒙高举，而损坏或破坏称义的教义。因此，保罗为要证明我们的有福是靠着神的怜悯，而不是靠着我们的行为，就特别强调大卫的话说：“得赦免其过，遮盖其罪的，这人是有福的。主不算为有罪的，这人是有福的”（罗 4:7~8）。这里，如果有人要举出那些似乎说行为

也可以获得赐福的经文来,例如:“敬畏耶和华,……,这人便为有福”(诗 112:1)、“怜悯贫穷的,这人有福”(箴 14:21)、“不从恶人的计谋,……,这人便为有福”(诗 1:1)、“忍受试探的人是有福的”(雅 1:12)、“凡遵守公平、常行公义的,这人便为有福”(诗 106:3)、“行为完全、遵行耶和华律法的,这人便为有福”(诗 119:1)、“虚心的人,温柔的人,怜悯人的人有福了”(太 5:3、5、7),等等,也不能证明保罗所讲的教义不真。因为没有人能够达到如此高尚的品格,从而为他获得神的赞许,所以人总是悲惨的,直到他的罪得蒙赦免,才得从此凄惨中得脱。那么,既然人无份于圣经颂扬的各样福分,因此不能从中得到任何益惠,直到他藉着罪蒙赦免获得祝福为止(此赦罪为他蒙福铺平了道路),那么,赦罪不仅是最主要、最高的福分,而且也是惟一的福分,除非你认为那些完全依靠它而存在的其他福分减损了它。圣经常常给予信徒以“义人”之名这一件事,也不能困扰我们。我承认:他们被称为义,是因为他们生活的圣洁,但是,他们是在竭力追求义,而不是已经达到义本身,所以他们拥有的任何程度的义,都必须居于藉信称义之下,正是因为藉信称义,信徒的义才是义。

十一、他们说,我们在雅各书上会有更大的困难,因为雅各的话与我们明明相反。雅各问:“我们的祖宗亚伯拉罕……岂不是因行为称义吗?”,并补充说:“这样看来,人称义是因着行为,不是单因着信”(雅 2:21、24)。然则怎么样呢?难道他们要让保罗与雅各互相争辩吗?如果他们以雅各为基督的仆人,那么他的教训必然不能与基督藉保罗所传的道不同。圣灵藉保罗的口宣告,亚伯拉罕称义是藉着信,不是藉着行为;我们也照样教导,所有人都是藉信称义,并不依靠律法的行为。同一位圣灵又藉雅各宣告,亚伯拉罕和我们的称义都在于行为,而不单单在于信心。当然,圣灵不会自相矛盾。那么,这二种说法如何和谐呢?我们的反对者如果能够拔除我们以之为根基牢稳的藉信称义的教义,必然心满意足;但是,叫良心恢复平安,他们却是不甚关切。因此你可以看到:虽然他们对藉信称义的教义吹毛求疵,却不同时指出义的目标,好使良心得到安息。因此,让他们欢庆胜利去吧,他们惟一能够夸耀的胜利就是剥夺了义的全部确据。当真理之光被扑灭,主允许他们用谎言遮蔽真理的时候,他们就得到这种可悲的胜利。但是,在神的真理立定之地,他们绝不能胜利。因此,我否认他们像举着阿基里斯盾牌一样一直举在我们面前的雅各书经文,提供给了他们以任何支持。为了阐明这一点,让我们先注意使徒的意图,然后再说明他们的幻想是什么。因为在那个时候(以后各世代的教会亦然),教会里有许多忽视及忽略信徒应有的行为,从而显露自己不信的人,却仍然继续虚伪地夸耀信心,所以雅各这里是要驱散他们虚妄的确信。因此,他无意稍微减损真信心的能力,而是要指出这些吊儿郎当的人仅仅抓着虚空的名称,并且以此为足,放肆不羁地放纵邪恶而怡然自得,真是何等地荒谬。一旦明白这一点,就会很容易看出反对者的错谬。他们陷入双重的错谬之中,一是“信心”一词,二是“称义”一词。使徒给予与真信心绝然不同的空洞观念以“信心”之名,这是一种让步,丝毫没有减损他论辩的力量。他在一开始就指出论点:“我的弟兄们,若有人说自己有信心,却没有行为,有什么益处呢?”(雅 2:14)。他没有说:“如果有人有

信心却没有行为”，而是说：“若有人说自己有”。稍后他说得更明白，他讥笑此“信心”比魔鬼的信心还糟糕，最后，他又称这种信心是“死的”。从他的解释，你能够确知他的意思：“你信神只有一位”。当然，如果这信心里没有别的，只是相信有一位神，那么，它不能使人称义是不足为奇的。人不能以为，否认基督徒的“信心”有此能力会稍微减损它，因为这两种“信心”极其不同。因为，真信心难道不是通过将我们与基督联合，从而与他成为一体，好叫我们有份于他的义，而使人称义的吗？信心不是产生出神存在的观念而使人称义，而是因为它倚靠神的怜悯。

十二、在解决另一个谬论之前，我们还没有证明我们的观点是正确的；因为雅各把一部分称义归给行为。如果你要使雅各与其他经文以及自己保持一致，就必须把他使用“称义”一词的意义，与保罗所用的意义，加以分别。照保罗所说，我们被称为义是在神不记念我们的不义并且视我们为义的时候。如果雅各也是这样的意思，那么他下面所引摩西的话：“亚伯拉罕信神”等语，就未免荒谬了。这节经文的上下文如下：“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？可见信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。这就应验经上所说：‘亚伯拉罕信神，这就算为他的义’”（雅 2:21~23）。如果说结果在原因之前是荒谬的，那么，不是摩西宣告亚伯拉罕的信心算为他的义是错的，就是亚伯拉罕服从神的命令献上以撒，并不足以赚得义。在以实玛利成胎之前（以撒出生时，他已是个青年人），亚伯拉罕已经藉信称义了。那么，我们怎能说亚伯拉罕是藉着很久以后的顺服，才得到义呢？因此，要不是雅各错误地颠倒了次序（这样想是不敬虔的），便是他所说亚伯拉罕称义的意思，并不是指亚伯拉罕当得被视为义。那么，他的意思到底是什么呢？很显然，他说的是义的显明，而不是义的归算，就好像他是在说：那些藉真信心称义的人，并不用赤裸的、徒有外表的信心证明他们的称义，而是藉着顺服和善行。一言蔽之，他不是讨论称义的方式，而是要求信徒的称义应有实在的果效，在善行中表现出来。正如保罗坚持人的称义不靠行为的帮助，照样雅各也不允许任何没有善行的人被称为义。这样，適切地注意雅各的意图，就可以解除一切疑惑；因为反对者的错误主要即在于此，他们以为雅各所说的是称义的方式，其实雅各惟一的目的只是摧毁那些以虚妄的信心为藉口、轻视善行之人的堕落的安全感。因此，随他们歪曲雅各的话吧，他们永远无法领悟其中蕴藏的这两个真理：即虚空的信心不能叫人称义，并且信徒不能以此幻想为满足，而要用善行显明他们已被称义。

十三、他们出于同一目的引用保罗的话：“不是听律法的为义，乃是行律法的称义”（罗 2:13），也是无济于事。我不想用安布罗斯的解决方式来回避此困难；安布罗斯说，保罗这么说是因为，相信基督即是遵行律法。我认为这只是一个遁词，其实经文解释极其明显，根本不需要这样托辞。使徒的目的是抑制犹太人荒谬的自信。他们说惟有他们才拥有律法的知识，虽然他们是当时最轻慢律法的人。为了不使他们以仅仅知道律法为荣，保罗提醒他们，人若想靠律法称义，那么所要求的不是知道律法，而是遵行律法。当然，我们不是要争论律法的义在乎行为，不仅如此，称义也在乎行为的尊贵和功劳，但是，除非他们能够举出一个已经完全遵守律法



的人，否则这不能证明我们是藉行为称义。根据上下文，保罗的意思已经足够明显。在指控犹太人和外邦人均不为义之后，他更为具体地说：“没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡”，这是指外邦人说的，“凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判”（罗 2:12），这指的是犹太人。另外，因为他们假装看不见自己的过犯，仅仅以拥有律法为夸口，保罗就最为恰当地补充说：神颁布律法不是要将那些只听律法的人称义，而是要将那些遵守律法的人称义；他仿佛在说：“你寻求律法上的义吗？你不要只说自己听过律法，听过律法并不重要，你当拿出行为来，好证明神将律法颁布给你不是徒然的”。既然他们都没有这些善行，那么他们以律法为夸口就没有根据。因此，保罗的意思反倒产生一个相反的论证。律法的义在乎完全的行为；但是无人能够夸口说自己的行为满足了律法的要求，因此，不存在藉律法称义。

十四、他们又引用其他经文作为支持，在这些经文中，信徒大胆地将他们的义摆在神的审判台前，盼望神据此判断他们，比如：“耶和华啊，求你按我的公义和我心中的纯正判断我”（诗 7:8）、“耶和华啊，求你听闻公义”（诗 17:1）、“你已经试验我的心，你在夜间鉴察我，你熬炼我，却找不着什么”（诗 17:3）、“耶和华按着我的公义报答我，按着我手中的清洁赏赐我。因为我遵守了耶和华的道，未曾作恶离开我的神”（诗 18:20~21）、“耶和华啊，求你为我伸冤，因我向来行事纯全”（诗 26:1）、“我没有和虚谎人同坐，也不与瞒哄人的同群”（诗 26:4）、“不要把我的灵魂和罪人一同除掉，不要把我的性命和流人血的一同除掉。他们的手中有奸恶，右手满有贿赂。至于我，却要行事纯全”（诗 26:9~11）。我已在前面讨论过圣徒似乎单单通过行为得到的确信。至于上面引用的经文，如果我们注意到它们的上下文、关联，或者（如人常说的）特殊情况，就会发现这些经文并不会引起多大的困难。这些特殊情况有两种；他们并不想求神审判整个一生，从而根据一生的进程赦罪或定罪；他们的全部盼望是，按照具体情况做判决；甚至在这里，他们所宣告的义也不是按照神的完全，而是仅仅与恶人和褻渎的人作比较。就称义而论，神所要求的不是人在某件事上可蒙赦免，而是要求他的一生都符合义。但是，当圣徒恳求神因为他们的无辜而施行公义的报复时，他们并不自以为在各方面都没有亏欠和可责之处，而是将得救的确信单单放在神的良善上，相信神会在他们受到不公正的恶待时，为受患难的人伸冤，所以他们将无辜之人受逼迫的原因交托在神手中。另一方面，当他们把自己与敌人一起放在神的审判台前时，他们并不自以为如果严格地进行鉴察，自己拥有合乎神之清洁的纯真，而是知道与恶人的恶毒、不诚实、诡诈和不法相比，他们的真诚、正直、单纯和清洁是神所肯定和悦纳的，他们并不惧怕求神在他们中间做判断。因此，当大卫对扫罗说：“耶和华必照各人的公义诚实报应他”（撒下 26:23），他的意思并不是主应当按照各人所当得的来审判和奖赏他，但是，他请主见证自己的无辜与扫罗的不公正相比是何其之大。另外，当保罗夸口说：“我们所夸的是自己的良心，见证我们凭着神的圣洁和诚实，在世为人不靠人的聪明，乃靠神的恩惠，向你们更是这样”（林后 1:12），并不是要神来鉴察，而是在受到恶人的毁谤时，被迫通过宣告自己的信心和正直来敌挡恶人的诽谤，他知道，神已

经满有怜悯地悦纳了他。因为我们看到保罗在另一处说：“我虽不觉得自己有错，却也不能因此得以称义”（林前 4:4）；换言之，他知道神的审判远远高过人瞎眼的判断。因此，信徒虽然求神见证和判断他们的纯全与恶人的假冒为善，但当自己在神面前时，仍然异口同声地呼喊：“主耶和華啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢”（诗 130:3），“求你不要审问仆人，因为在你面前，凡活着的人没有一个是义的”（诗 143:2）；他们也不依靠自己的行为，而是快乐地呼喊：“因你的慈爱比生命更好，我的嘴唇要颂赞你”（诗 63:3）。

十五、还有其他与上文引述类似的经文，可能会有人据此提出异议。所罗门说：“依纯全之道而行的义人”（箴 20:7，吕本）。又说，“在公义的道上有生命，其路之中并无死亡”（箴 12:28）。因此，以西结说：“他行我的律例，谨守我的典章，按诚实行事。这人是公义的，必定存活”（结 18:9、21、33:15）。我们既不否认也不抹煞这些宣告。但是，让亚当的任何子孙带着这样的纯全上前来吧。若是没有人，那么他们必然在神的面前灭亡，或者逃入怜悯的庇护所中去。然而我们并不否认，信徒的纯全尽管不完全，却仍然是走向永生的一步。怎么会这样呢，岂不是主并没有按照功劳鉴察那些他接纳进入恩典之约的人的行为，而是用他的厚恩包容他们吗？我们这里的意思不只是经院神学家们的教导，“行为从接纳它们的恩典那里获得价值”，因为他们认为，本来不配根据律法获得救恩的行为通过神的接纳而配得救恩。但是我主张，这些行为被其他过犯以及本身的污点所污秽，若非出于主的恩赦，这些行为是完全没有价值的；换言之，主赐给人的义是白白的。这里他们不合宜地引用使徒为信徒的完全而祷告的话：“在我们父神面前心里坚固，成为圣洁，无可责备”（帖前 3:13 等处）。此经文过去曾被塞莱斯汀派（Celestines）曲解，坚称今生即能有完全的圣洁。这一点我们可以引奥古斯丁的话作答，他说：“所有敬虔人都应当热烈盼望达到此目标，在主面前无暇无疵；但是，今生至多不过是朝向完全前进，除非我们丢弃有罪的身体，完全与主联合，否则永远不能达到”。如果有人愿意给予圣徒以完全之名，我也并不执着争辩，只要他用奥古斯丁的话定义此完全，“当我们说圣徒的德行完全时，这完全也包括我们谦卑、诚实地认识到我们的不完全”。

## 第十八章 奖赏并不能推论出行为的义

本章分成三个部分：(一)、解决支持藉行为称义的两个一般异议。首先，神按照每个人的行为报应各人，第一段。其次，行为的奖赏被称为“永远的”，第二段至第六段。(二)、回答从前者以及经文歪曲衍生出的其他特殊异议，第六段至第九段。(三)、反驳称信心本身为行为，因此藉信心称义即是藉行为称义的诡辩，第十段。

段落梗概：

- 一、两个一般异议。回答前者。“作工”一词的含义。
- 二、解决第二个异议。(一)、行为不是救恩的原因。这从“基业”一词及其性质中可以看出。(二)、一个引人注意的实例，在信徒行善之前，主已经用他应许的赐福来奖赏信徒的行为。
- 三、称永生是行为之奖赏的第一个原因。用经文证实。安布罗斯的观点一致。一条应遵守的原则。基督和使徒的宣告。
- 四、另外四个原因。圣洁是通达天国的道路，不是得到天国的原因。诡辩者的见解。
- 五、神赐子民行为以冠冕的异议。奥古斯丁的三个回答。圣经的第四个回答。
- 六、第一个特殊异议，即神命令我们积财宝在天上。回答，如何才能积财宝在天上。
- 七、第二个异议，即为义受逼迫的人配得天国。回答。义的含义。
- 八、基于保罗三节经文的第三个异议。回答。
- 九、基于救主说“你若要进入永生，就当遵守诫命”的第四个异议。回答，解释经文。
- 十、最后一个异议，即信心本身被称为行为。回答：不是行为意义上的信心使人称义。

一、现在，我们思考那些教导神必照各人的行为报应各人的经文。例如，“叫各人按着本身所行的，或善或恶受报”（林后 5:10），“将患难、困苦加给一切作恶的人，……；却将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人”（罗 2:9~10），“行善的复活得生，作恶的复活定罪”（约 5:29），“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国。因为我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；”（太 25:34~35），等等。我们还可以加上那些教导永生是行为奖赏的经文，例如，“人手所作的，必为自己的报应”（箴 12:14），“敬畏诫命的，必得善报”（箴 13:13），“应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的”（太 5:12），“将来各人要照自己的工夫得自己的赏赐”（林前 3:8）。那些教导神要按照各人所行报应他们的经文很容易解释。因为这种表达方式不是指原因，而是指次序。毫无疑问，主必出于他的怜悯，按照这一节经文所述的次序完成我们的救恩：“预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀”（罗 8:30）。但是，虽然神单单出于怜悯而接纳他的子民得生命，但是因为他带领他们经由善行而拥有生命，他就按照他预定的次序成全他们在他们身上的工作，所以若说他们是按照行为得冠冕并不希奇，因为他们毫无疑问是藉这些行为预备好承受永生的冠冕。事实上，正是因为这个原因，当他们专

心善行、热望永生时，圣经说他们是作成自己得救的工夫（参腓 2:12）；同样，当他们藉着相信基督为自己获得生命时，另一处经文说他们为那“存到永生的食物劳力”（约 6:27）；然而又立即补充说，此食物“就是人子要赐给你们的”。因此，“劳力”根本不与恩典相对，它指的是人的追求，因此，并不能够推论说，信徒是他们自己救恩的创始者，或者救恩是他们行为的结果。然则怎么解释呢？在藉着听到福音以及圣灵的光照，与基督团契的那一刻，他们的永生就开始了，然后，神既“在他们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓 1:6）。当他们在公义和圣洁上效法天父，以此证明自己是神纯全儿女的时候，这工就成全了。

二、我们没有理由从“奖赏”一词推论：我们的行为是救恩的原因。首先，我们当确立一条原则，即天国不是仆人的工价，而是儿女们的基业（参弗 1:18）；这基业只能为那些主收养的儿女们所享有，并且只因为他们被收养为儿女，此外再没有其他理由，“使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受产业”（加 4:30）。因此，在那些圣灵应许有永远的荣耀作为行为奖赏的经文中，他明明称其为“基业”，表明它是来自于别处。这样，基督在呼召选民得享天国时，他列举出将要天国作为报偿的行为，但他同时补充说，他们是通过继承权得享天国（参太 25:34）。保罗也鼓励忠实尽本分的仆人盼望主的奖赏，但是又补充说，这里奖赏的是“基业”（西 3:24）。我们可以看出，他们用很正式的言词，要我们小心不要把永恒的福分归给行为，而是要归给神的收养。那么，他们为什么同时提到行为呢？此问题可以用圣经中的一个实例来阐明（参创 15:5、17:1）。在亚伯拉罕出生之前，亚伯拉罕已经领受了应许，即地上万族都要因他的一位后裔得福；他的后嗣将繁衍昌盛，如天上的星海边的沙那样多，等等。许多年后，他顺服神的消息，预备献上自己的儿子。在这样顺从之后，他得到应许说：“耶和华说：你既行了这事，不留下你的儿子，就是你独生的儿子，我便指着自已起誓说：论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城，并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话”（创 22:16~18）。圣经怎样说的呢？难道亚伯拉罕是由于顺从，才配得领受神在吩咐他献祭之前已经应许给他的福分吗？因此毫无疑问，在信徒行善之前，神已经应许奖赏他们的行为，除了他自己的怜悯之外，再没有其他祝福信徒的原因。

三、但是，主并不作无用之工，当他说，他将要用在行为行出之前已经白白赐下的福分来报偿行为时，也不是在欺骗我们。既然他喜悦我们操练善行，同时渴盼他已应许之事的彰显，或者如果我可以这样说的话，这些应许之事的结实，并藉这些行为更加仰望那摆在我们面前的属天的有福盼望，因此，应许的果子可以恰当地归给我们的行为，因为正是通过这些行为才使果子成熟。使徒保罗优美地表达这两层意义，他教训歌罗西信徒履行爱的本分，“是为那给你们存在天上的盼望；这盼望就是你们从前在福音真理的道上所听见的”（西 1:5）。因为当他说从福音中知道有为你们存在天上的盼望时，即是在宣告，此盼望单单依靠基督，而根本不是靠行为。这与彼得所说，信徒是“因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩”相符合（彼前 1:5）。当他说信徒为此缘故努力时，他的意思是，

信徒必须终生继续不断地奔跑，好能得到奖赏。但是，为了防止我们把主应许的奖赏看作某种功劳，所以主用一个比喻教训我们，在这个比喻中，他把自己比作家主，雇用所有遇到的人进他的葡萄园工作，有的是在清早雇的，有的在巳初雇的，有的在午正和申初雇的，有的甚至到酉初才雇，到了晚上都付给一样的工钱（参太 20:1~16）。一位古时的神学家（不知是谁，署有安布罗斯的名字），在《外邦人的蒙召》这本书中简短而真确地解释了这个比喻。我愿意引述他的话，而不是自己解释：“通过此比较，主指出许多不同的呼召方式均单单出于恩典，那些在酉初才进入葡萄园的人，与那些整日工作的人受到相同的对待，无疑表明神出于他的大恩典，也奖赏那些已在垂暮之年、生命临终的人，要颂扬恩典的无量高超；神并不是按照他们的劳力支付工价，而是向那些没有善行的选民倾注他丰富的恩慈；好叫那些整日工作，所得却与后来者相同的人，知道他们所得的是恩典的赏赐，而非工作的报酬”。最后还要指出，在那些将永生称为行为奖赏的经文中，此永生不应简单地认为只是当神出于父爱而在基督里面接纳我们时，我们与神之间的交通，作为有福之不朽的准备，而且也是指福分的拥有，或者如人所说，福分的结实，正如基督自己说：“在来世必得永生”（可 10:30），在另一处又说：“来承受那创世以来为你们所预备的国”（太 25:34）。也因为这一原因，保罗也将应该在复活时才显明的儿子的名分称为“儿子的名分”；他后来解释这名分的意思是，“乃是我们的身体得赎”（罗 8:23）。但是，正如远离神是永死，照样，当人得以进入神的恩宠，享受与神的团契，与他成为一时，就是出死入生了。这单单是由于收养。尽管他们固执地坚持“奖赏”一词，但是我们可以用彼得的宣告反驳他们，因为彼得称永生为信心的奖赏（参彼前 1:9）。

四、因此，我们不要以为，圣灵给我们这应许，是在称赞我们行为的尊贵，仿佛这些行为配得这样的奖赏一样。因为圣经没有留下什么可以叫我们在神面前夸耀自己。事实上，圣经的总体目的是要抑制、降卑、推翻、彻底粉碎我们的骄傲。此应许是要帮助我们的软弱，若没有这盼望来支持，若没有这安慰来苏解，我们就会立刻滑跌摔倒。首先，让每一个人反省自己，人要放弃他的一切所有，甚至包括自己在内，真是何等困难的事。然而，这正是基督操练使徒（即所有敬虔人）的第一课。其次，他们在他们的一生中以十字架训练他们，免得他们的心渴望或者信赖今世的好处。简言之，他的操练通常是这样，不论他们的眼睛转向世界的何处，他们看到的只是绝望；因此保罗说，“我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜”（林前 15:19）。为免他们在这些巨大的艰难之中丧胆，主提醒他们抬起头来、放长眼光，在他里面发现今世看不到的幸福；他称这幸福为奖赏、工价、报偿，并不是将行为的功劳估价，而是补偿他们的难处、苦难、侮辱等。因此，我们如果依照圣经，称永生为报偿，并无不可，因为在永生里面，主将他的子民从劳苦带入安息，从患难带入兴盛，从愁苦带入喜乐，从贫穷带入富足，从羞辱带入荣耀；简言之，把他们所受的一切苦痛都转变成为福分。所以，若是我们把生命的圣洁当作道路，并不是进入天国荣耀的道路，而是神引领选民彰显天国的道路，并无不宜之处，因为神的美意是荣耀那些他已使其成圣的人（参罗 8:30）。我们千万不要幻

想功劳和工价是互相关联的，这是那些诡辩者们荒谬秉持的观点，因为他们没有注意到我们前面指出的目的。如果主呼召我们是为了这一个目的，而我们却走到另一个目的上去，这是何等荒谬的事！神应许奖赏善行，是要用一些安慰支持我们肉体的软弱，并不是要我们自高自大，这是再明显不过的事。因此，人若从功劳中推论出奖赏，或者将善行与奖赏等量齐观，那就与神的目的相差太远了。

五、因此，当圣经说：在那日“有公义的冠冕为我存留”（提后 4:8），我首先引用奥古斯丁的话回答：“若不是有怜悯的天父赐下恩典，那么公义的审判者能将冠冕赐给谁呢？若不是神先赐下称罪人为义的恩典，人怎能有义呢？若不是神先赐下人所不应得之物，他怎能将冠冕和义赐给人仿佛是人应得的呢？”；但我还要再补充一点，若不是神的厚恩隐藏了我们行为中的不义，他怎能将义归给我们的行为呢？若不是神以无限的良善摧毁我们行为中的一切不配，他怎能视其为配得奖赏呢？奥古斯丁习惯将永生称作“恩典”，因为虽然永生是行为的报偿，但却是神白白赐给我们的。然而，圣经将我们更降为卑，同时又升高我们。因为圣经不但禁止我们以行为夸口（因为这些行为是神白白的恩赐），它同时还教导，我们的行为总是被某种程度的不洁所污秽，以致于如果按照神公义的标准试验这些行为，必然无法满足神；但是，为免毁灭我们的行为，圣经教导，我们的行为惟独藉着蒙赦而讨神喜悦。虽然奥古斯丁在另一处所说与我们略微不同，但是从他的话中可以明白看出，这区别是在表面上而不是在实质上。他在对比了两个人之后，其中一位拥有几乎奇迹般的圣洁、完全的生活，另一位虽然诚实、道德纯洁，却远非完全，最后推论说：“他虽然似乎在行为上较差，却因真正相信神而有生命（参哈 2:4），他按照真正的信心，在一切过犯中自责，在一切善行中赞美神，虚己，将荣耀归给神，从神那里得蒙赦罪和爱行义的心，这人在离开世界后将立即迁入基督的团契中。为什么？难道不就是因为他的信心吗？因为虽然信心不拯救没有行为的人（这样的信心是堕落的，不生发仁爱），但人惟独藉着信心才蒙赦罪；因为‘义人因信得生’；若没有信心，外表似乎是善行的行为也都算为罪”。他在此明确地教导我们所坚决主张的教义，即行为通过被神赦免和悦纳才为义。

六、我们的反对者在类似的含义上引用下述经文：“要藉着那不义的钱财结交朋友，到了钱财无用的时候，他们可以接你们到永存的帐幕里去”（路 16:9），“你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神。又要嘱咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人，为自己积成美好的根基，预备将来，叫他们持定那真正的生命”（提前 6:17~19）。这里圣经将我们在永恒的福分中所享受的善行比作财富。我的回答是：除非我们注意到圣灵宣讲这些经文的意图，否则永远不会真正明白其含义。如果基督所说的这句话是真实的：“你的财宝在哪里，你的心也在那里”（太 6:21），那么，就像世界之子迫切要获得能使他们享受今世生活的事物，照样，信徒的本分就是，在明白今世就像梦境一般转瞬即逝之后，当关注于那些将在度过整个生命的彼处所要享受的事物。因此，我们必须效法那些开始迁徙到他们想要久居之地的人。他们转移财物，即使一时缺乏也不吝惜，因为他们认为自己在将来的住所积蓄越多，就越幸

福；照样，如果我们认为天国是我们的国家，就应当将财富转移到那里去，而不是留在这里，当我们突然离世之时，带不去丝毫属世的财物。那么我们要如何转移呢？是通过施舍给有需要的穷人，主要将我们给予他们的一切，都当作是做在他自己身上。因此，神给我们这宝贵的应许：“怜悯贫穷的，就是借给耶和华”（箴 19:17；太 25:40）；还有，“多种的多收”（林后 9:6）。我们操练弟兄之爱而给予弟兄的一切，都是放在主那里，神就像是最忠心的保管者，最后还要加上丰厚的利息还给我们。那么，难道我们的本分在神眼中有如此的价值，以致于像是放在他手中的财宝吗？谁会犹豫不决，不敢承认这圣经如此频繁、如此明白的教导呢？但是，如果有人企图将神白白的慈悲强解成为行为的功劳，那么这些经文绝不支持他的错误。因为你只能从这些经文中正确地推论出神愿意以厚恩对待我们。因为，为了鼓励我们行善，神并不忽略奖赏我们任何的顺服，不论这顺服在他眼中多么不配得奖赏。

七、但是，他们更加坚持使徒保罗的话；当保罗安慰正受苦难的帖撒罗尼迦信徒时，教导他们说，这些患难来自于神，“叫你们可算配得神的国，你们就是为这国受苦。神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们的人；也必使你们这受患难的人与我们同得平安。那时，主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现”（帖后 1:5~7）。希伯来书的著者也说：“神并非不公义，竟忘记你们所作的工和你们为他名所显的爱心，就是先前伺候圣徒，如今还是伺候”（来 6:10）。我对第一处经文的回答是：所说的“配得”不是指功劳，而是因为父神喜悦他所拣选做儿子的人效法长子基督，并且基督要先受苦，然后才进到他的荣耀中，照样，我们也要先经历许多苦难，然后才进入天国。因此，当我们为基督的名受苦难时，就像是神给他的羊打上标志（加 6:17）。因此，神看我们配得他的国，是因为我们身上带有我们的主和主人的标志，并且这些标志是神儿女的徽标。下面的经文也是同样的意思：“身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上”（林后 4:10）。“使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死里复活”（腓 3:10~11）。保罗加上这个原因不是要证明任何功劳，而是要坚立我们对神国的盼望；就仿佛在说：“神因敌人加给你的苦难而报应他们，这是公义的审判，照样，神使你在这些苦难之后得安息，也是合宜的”。另一处经文教导（来 6:10），神不轻看他子民的侍奉，这与他的公义相称，并且几乎暗示，神若忘记他们的侍奉，就是不公义的；这段经文的解释如下，神为了刺激我们脱离懒惰，使我们确信我们为主名的荣耀所受的一切患难必定不是徒然的。我们当牢记，就像其他所有应许一样，若不是有神白白怜悯之约在前，那么此应许必定落空，我们救恩的全部确据就是依赖这神的白白怜悯之约。然而，我们既然倚赖恩约，就应该确信，不论我们的侍奉多么不配，但神出于自己的厚恩，必将奖赏我们的侍奉。为了坚立我们这样盼望，使徒宣告神并非不义，而是必定成就他曾做的应许。因此，“义”指的是神成就他应许的真理，而不是报偿我们应得之报偿的公正。奥古斯丁反复讲说的一句名言也是这个意思，并且我认为值得牢记：“神是信实的，他让自己成为我们的债务人，不是因为他从我们这里接受了什么，而是因为他给予我们的一切应许”。

八、我们的反对者还援引保罗的下述经文：“我若……有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么”（林前 13:2）。以及，“如今常存的有信，有望，有爱；这三样，其中最大的是爱”（林前 13:13）。以及，“在这一切之外，要存着爱心，爱心就是联络全德的”（西 3:14）。我们的法利赛人根据前两处经文辩说，我们是藉着爱而不是藉着信心称义，他们说，爱是更大的美德。这种辩论能够轻而易举地驳倒，我已在别处指出，第一处经文不是指真信心。我们承认第二处经文说爱比真信心更大，但不是因为爱具有更多的功劳，而是因为它结出更多的果实，因为它更加广阔，更加能够普遍服侍，并且兴盛到永远，而信心的用途只有一段时间。如果我们谈的是超越，那么神的爱毫无疑问居第一位。然而，保罗这里并不是在讲超越；因为他惟一坚持的事情是，我们应当通过彼此相爱在主里互相造就。不过，让我们假设爱在各个方面均优于信心，然而，难道任何明达的人，事实上任何清醒的人，会推论这就证明爱比信心更能使人称义吗？信心所拥有的称义的力量并不在于它作为行为的价值。我们的称义完全依靠神的怜悯和基督的功劳；当信心领悟这两点时，圣经就说它使人称义了。现在，如果你问我们的反对者在何种意义上说爱使人称义，他们会这样回答：因为这是蒙神悦纳的本分，所以当神出于良善而接受其功劳，义就因此归给人。这里你可以看到他们的论证何等漂亮。我们说信心使人称义，不是因为信心用它自身的价值为我们赚得称义，而是因为我们藉着信心这一工具白白地获得基督的义。他们忽略神的怜悯，越过基督这义的本质，坚称爱使我们称义，因为爱胜过信心；这就好像说，因为君王毫无疑问更加伟大，所以就一定比鞋匠更会做鞋子。这种三段论充分证明所有索邦神学院都丝毫没有明白藉信称义的意义。如果有人插嘴问我们为何在这两段如此相近的经文中，赋予信心以不同的意义，我可以很容易地表明我有极好的根据这样做。因为，虽然保罗所列举的种种恩赐在某种程度上不如信心和盼望，但是因为它们都与认识神有关，所以他为了做总结，就把它们都包含在信心和盼望的名称之下；他就好像是说：“说预言、方言、翻方言和知识都是为了带领我们认识神。但我们在今世惟有藉着信心和盼望才能认识神。因此，当我说信心和盼望时，我同时也包括这一切的恩赐。‘如今常存的有信，有望，有爱；这三样’（林前 13:13）；即：不管恩赐有多少种，都包括在信和望之内；但是，‘其中最大的是爱’”。他们根据第三处经文推论说，如果爱是完全的筋络，那么它必定也是义的筋络，因为义就是完全。首先，即使我在此不提出异议说，保罗在这里所说的完全是指真教会会众的联合，并且承认我们在神面前藉着爱成为完全，然而他们能就此得到什么新的结论呢？我要一直这样回答：除非我们履行爱的一切方面，否则我们永远无法达到这种完全；由此我推论：因为所有的人距离此成全都是如此之遥远，所以就没有达到完全的指望。

九、我不愿讨论这些愚蠢的索邦神学家们胡乱抓住他们所碰到并用来攻击我们的经文。其中有些情况是如此荒谬，我如果提出来，自己也要被人指为轻佻。因此，我只要解释他们特别钟爱的一句救主的话就够了。当律法师问基督：“夫子，我该作什么善事，才能得永生？”基督回答说：“你若要进入永生，就当遵守诫命”（太 19:16~17）。他们问道：既然恩典的创始者吩咐我们通过遵守诫命获得天国，难道



我们还需要其他证据吗？就仿佛基督没有根据具体的提问者適切地回答他们一样。在这里，一位律法师问主如何才能获得永生；并且问题不是简单直接地提出的，而是：人该做什么才能得永生？提问者和他的问题促使主这样回答他。律法师深信律法的义，所以盲目地相信行为，因此他所要问的其实是：能够藉此获得救恩的义行是什么？因此，主恰当地将他引向律法，其中包含了义的完美影像。我们还要明白宣告：如果要在行为中寻求生命，那么就必须遵守诫命。基督徒需要知道此教义；因为除非他们意识到自己已经从生命的道路摔落到死亡的悬崖，否则怎会投靠基督？或者，除非他们已经知道道路，否则怎能知道自己偏离生命之道何其之远？因此，惟有在他们看到自己的行为与神的义（在于遵守律法）相差何其之大以后，才会发现基督是安全的庇护所。总之，如果我们想藉行为获得救恩，就必须遵守那教导我们何为完全之义的诫命。但是，我们如果坚持靠行为称义，就只能半途而废；因为没有人能够完全遵守神的诫命。所以，既然靠行律法称义是不可能的，我们就必须投靠另一个补救，即信靠基督。因此，就如在这节经文中，我们的主知道律法师对行为有虚妄的自信，因此自高自大，就将他引向律法，好使他能够明白自己是个罪人，伏在永死的可怕判决之下；同样地，对于那些已经有此认识而谦卑的其他人，他以恩典的应许抚慰他们，甚至都没有提到律法。“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。……，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）。

十、最后，他们在歪曲经文到筋疲力竭之后，就开始诉诸于巧辩和诡辩。其中一个狡辩是：圣经某处称信心为“工”（约 6:29）；他们据此推论说：我们将信心与行为对立是错误的；好像信心既被视为对神旨意的顺服，就能够藉自己的功劳为我们赚得称义，而不是通过领受神的怜悯，将基督的义印记在我们心上一概；这义是通过福音的宣讲提供给我们的。请读者原谅我不在这里停下来反驳这些荒谬的意见；它们自身的脆弱使其不攻自破。然而，我应该顺便驳倒他们一个似乎有些道理的异议，免得不成熟的信徒受到搅扰。按照常识，对立双方必须运用同一条法则，那么既然每一样罪都使我们受到不义的指控，照样（我们的反对者说），每一样善行也都应该得到义的称赞。有些人回答说，人被定罪单单是依据他们的不信，而不是依据具体的罪行，我并不满意这样的答复。的确，我同意他们的意见，即不信是万恶的源泉；因为不信是人悖逆神的第一个行动，此后是具体地违犯律法。但是，他们似乎认为，在衡量义和不义时，对善行和恶行应该运用同一条法则；然而我不同意这一点。行为的义在于完全遵守律法。因此，除非你整个一生都循着这条直路（如果我可以这样称呼），否则就不能藉行为称义。你在偏离这条直路的那一刻，就已经落入不义之中。由此可见，人不能藉着几件行为就获得义，而是要藉着一生坚持不懈、不屈不挠地顺服神的旨意。但是，衡量不义的法则却非常不同。强盗或淫乱者只要犯一次就当判死刑，因为他冒犯了神的威荣。这些争辩者的大错在于，他们没有注意到雅各的话：“因为凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。原来那说不可奸淫的，也说不可杀人。你就是不奸淫，却杀人，仍是成了犯律法的”（雅 2:10~11）。因此，当我们说人犯的每一条罪都当判处死刑时，

毫无荒谬之处，因为每一条罪都应得到神公义的愤怒和报应。但是，如果你由此推论说，一件善行就可以使人与神和好，尽管他有许多的罪当得神的怒气，那么你的逻辑是荒谬的。

## 第十九章 基督徒的自由

本章分为三个部分，(一)、基督徒的自由这一教义的必要性的必要性，第一段。解释此自由的主要部分，第二段至第八段。(二)、此自由的性质和效力，驳伊壁鸠鲁派和其他不考虑软弱之人的人，第九段及第十段。(三)、绊倒人与被绊倒。详细但是必要地讨论此题目，第十一段至第十六段。

段落梗概：

一、本章与前面论称义一章之间的联系。真正认识基督徒的自由是有益、必要的。

(一)、洁净良心。(二)、抑制放纵。(三)、维护基督的功劳、福音的真理和灵魂的平安。

二、此自由包含三个部分。首先，信徒弃绝律法的义，单单仰望基督。异议。回答，区分律法的义和福音的义。

三、整本加拉太书清楚确立第一个部分。

四、基督徒自由的第二个部分，即良心摆脱律法的轭，自愿遵守神的旨意。当我们处于律法之下时，不可能这样。推理。

五、在摆脱律法的苛求之后，我们能够喜乐地、非常愿意地回应神的呼召。

六、使徒证明自由的第二个部分。此自由的目的。

七、自由的第三个部分，即无关紧要之事的自由使用。明白此部分对于除去绝望和迷信是必要的。叙述迷信。

八、罗马书证明自由的第三个部分。迷信者不是只在找遁辞而已。(一)、轻慢神的人。(二)、绝望的人。(三)、不知感恩的人。第三部分的目的和意图。

九、本章的第二个部分，说明基督徒自由的性质和效力，反驳伊壁鸠鲁派。描述他们的品格。藉口和断言。无关紧要之事的滥用。发现有滥用。纠正滥用的方式。

十、维护此自由，反驳不注意软弱之人的人。反驳此种人的错谬。一种最邪恶的错谬。异议。回答。

十一、基督徒自由的教义运用于绊倒。有两种绊倒。绊倒人。被绊倒。关于绊倒人，很少人明白的一个题目。关于法利赛人式的绊倒，或者被绊倒。

十二、谁是软弱的人和法利赛人。用保罗的榜样和教义证明。基督徒自由的恰当节制。辩护的必要性。不理睬假冒为善者。造就软弱邻舍的本分。

十三、此教义运用于无关紧要之事。不能因为害怕绊倒而忽略的事。

十四、反驳关于基督徒自由的错谬。在无关紧要之事上，不应用人的传统捆绑信徒的良心。

十五、区分属灵和属世的政府。不得混淆。人的制度捆绑良心的程度。良心的定义。用使徒的经文解释定义。

十六、良心与外表顺服的关系；首先，在善恶之事上；其次，在无关紧要之事上。

一、我们现在要讨论基督徒的自由，任何想要完整概括福音教义的人都不应该忽

略对基督徒自由的阐释。因为这是一个非常必要的题目，人若不明白此教义，那么他极少做事毫无犹豫，在许多事上必然会迟疑和游移，并且在所有事上都不坚定和胆怯。特别地，它是称义的恰当附言，对于人明白称义的力量，是大有帮助的。事实上，那些真正敬畏神的人，必定会领悟到此教义无与伦比的好处，虽然那些邪恶的嘲笑者在不停地嘲弄攻击；他们的心智迷糊、恣意放纵。因此，这里讨论此题目是最合适的。另外，我们虽然在前面偶尔提到，然而推迟到此处再完整讨论是有益的，因为每当提到基督徒的自由时，如果不快地约束一些放肆的人，贪欲就会勃勃沸腾，疯狂的骚动就会出现，他们就会将最美之事败坏到最糟。因为他们或者在此自由的藉口之下，抛弃对神的一切顺从，沉溺于不羁的放纵之中，或者觉得愤慨，认为所有审慎、次序和约束都已经被废除了。在这样的四面惟谷之中，我们该怎么办呢？我们必须告别基督徒的自由，好杜绝所有这些有害的后果吗？但是，正如我们前面说过，除非明白此题目，否则就无法正确明白基督、福音的真理，以及内在灵魂的平安。所以我们一定不能抑制这一非常必要的福音教义，同时努力避免常常出现的荒谬异议。

二、我认为，基督徒的自由包含三个部分。首先，当信徒寻求在神面前称义的确据时，他们的良心必须超越律法，完全抛弃靠律法称义的想法。因为，我们前面已经阐明（上文第十七章第一段），律法不能将义给人，所以，我们或者断绝一切称义的指望，或者必须从律法中解脱出来，根本不考虑行为。因为，对于所有幻想他必须用某种程度的行为来获得称义的人来说，他无法确定任何方式或界限，只能使自己欠下行全律法的债。因此，在称义一事上，我们必须抛弃所有想到律法，以及一切行为的念头，惟独倚靠神的怜悯；我们一定不能指望自己，而是单单仰望基督。因为问题不是我们怎样成为义，而是我们尽管不配和不义，却怎样被算为义。如果良心盼望得到称义的确据，就一定不能给律法留地位。然而并不能由此推论说：信徒不需要律法。律法不断地教导、劝戒、催促信徒行善，虽然在神的审判台前，良心并不倚靠律法。这二件事大有差别，应当仔细、清楚地区分。基督徒的一生都当追求敬虔，因为他们蒙召是为要成圣（参弗 1:4；帖前 4:3、7）。律法的职事是通过提醒信徒的本分，激励他们追求清洁和圣洁。因为，当良心焦虑如何得到神的恩宠，焦虑在被带到神的审判台前时如何回答神，焦虑如何才能有确信的时候，他们不能呈上律法的要求，而是必须单单倚靠那位超越律法一切完全的基督来作为他的义。

三、几乎整卷加拉太书都在教导此题目。有明确的经文证明，那些教导说保罗在这里仅仅是为礼仪上的自由而战的人是荒谬的解经者。他说：“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”。又说“基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。我保罗告诉你们，若受割礼，基督就与你们无益了。我再指着凡受割礼的人确实的说，他是欠着行全律法的债。你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中坠落了”（加 3:13、5:1~4）。这几节经文所论之事当然高过礼仪上的自由。我承认，保罗在这里确实论到了礼仪，因为他是在与那些图谋把因基督降世而被废弃的古时律法的预表重新带入到基督教会中

的假使徒争战。但是，在讨论此问题时，有必要引出更高之事，这事是整个争论的关键所在。首先，因为福音的亮光为犹太人的影子所掩蔽，所以保罗指出，摩西礼仪所预表的一切事均已经在基督里完全彰显出来了。其次，因为那些骗子已经将最邪恶的意见灌注到人们心中，说此顺服足够配得神的恩典，所以保罗坚称，信徒不要幻想他们能够藉着任何行为得以在神面前称义，靠那些没价值的遵行礼仪更加没用。同时他指出，藉着基督的十字架，他们得免律法的定罪，否则所有人都要如此，因此，他们惟独在基督里面才能有完全的确信和安息。此论证与当前题目有关（参 4:5、21 等）。最后，他肯定信徒拥有良心自由的权利，这是一种若无必要就不应限制的自由。

四、基督徒自由的第二个部分基于第一个部分，即良心遵守律法，不是因为法律上的必要性而被迫遵守；反之，他们已经脱离律法的轭，自愿地顺服神的旨意。因为人们只要仍在律法的管辖之下，就会一直处于恐惧之中，无法活泼地顺服神，除非他们先已得到此自由。我们举一个例子来更加简要、更加清楚地说明我们的意思。律法的命令是：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神”（申 6:5）。为要成全此命令，灵魂必须先摆脱其他一切思想和情绪，心灵必须清除一切欲望，全部力量都必须集中使用在这一个目标上。那些在主的道上比别人更多有长进的人，仍然远远达不到此目标。因为虽然他们的心智爱神，心中有真诚的感情，然而这两者仍然存有许多属肉体的贪欲，阻碍他们疾趋向神。他们诚然做了许多努力，但是肉体一方面消耗一部分的力量，一方面将他们与自己捆绑在一起。他们觉得再没有比全守律法更艰难的事，那么还能够做什么呢？他们愿意、立志、努力；但是对于所要求的完全，却仍然是无济于事。如果他们仍然指望律法，那么就会看到他们所尝试所筹谋的每一件事，都是受咒诅的。并且，人也不能通过这样推理来欺骗自己，即因为行为是不完全的，所以就不是完全败坏的，因此，神仍然悦纳行为里面一切良善之处。因为律法要求完全的爱，所以它就要定一切不完全为有罪，除非减轻它的严厉。因此，让所有盼望自己的行为会被神认为有一部分良善的人省察他的行为吧，他会发现行为既然不完全，那么按照律法就是过犯。

五、请看，如果按照律法的标准试验我们的行为，那么该是应当受到怎样的咒诅呢。但是，可怜的灵魂怎能愿意去做一件不能指望回报而只有咒诅的事呢？另一方面，如果从这一苛求，或者从律法的严苛中得释放，听到神父爱的呼唤，那么，人们将喜乐地、踊跃地回应神的呼召，随从他的引导。总之，那些被律法的轭所捆绑的人，就好像奴仆一般，每天由主人指派工作。他们总想到还没有做的事情；直等到完成所有工作之后，才敢见主人的面。但是，被父母恩待的儿女，他们就能毫不犹豫地把自己刚刚开始或者完成一半的工作，甚至是有瑕疵的工作，呈献给父母，相信他们的顺服和愿做的心可蒙悦纳，虽然工作不能尽如父母的意。这应该是我们的情感，因为我们当然相信我们最慈悲的天父将悦纳我们的服侍，不论这些服侍是多么渺小、粗糙和不完全。他曾藉着先知向我们这样宣告：“我必怜恤他们，如同人怜恤服侍自己的儿子”（玛 3:17；吕本为“我必顾惜他们，正如人顾惜自己的儿子，那服事自己的一样”）；显然，“顾惜”一词意指大宽容或者宽免过失的

意思，同时服侍仍然会被记念。既然如果没有这样的确信，我们一切所做的都是枉然，那么此确信就是非常必要的；因为除非我们的侍奉是真正出于侍奉他的愿望，否则神并不视其为侍奉他。但是，如果我们心中一直惧怕，不知道我们的行为是得罪神还是侍奉神，又如何可能有侍奉他的愿望呢？

六、这正是希伯来书著者为什么说圣族长们的一切善行都是凭着信心行的，并且只以信心来衡量这些善行的原因（参来 11:2）。论到此自由，罗马书有几句值得注意的经文，保罗说：“罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下”（罗 6:14）。因为在他劝戒信徒“不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲。也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神”之后（罗 6:12~13），他们也许要提出异议说，他们还带着一个充满贪欲的肉体，罪还住在他们里面。因此，保罗补充说他们已经脱离了律法，以此安慰他们；好像是说：“你们虽然觉得罪尚未完全灭绝，又还没有完全在你们里面存活，然而你们没有理由恐惧灰心，仿佛因为这残存的罪而一直在得罪神；因为靠着恩典，你们已经从律法中得释放，并且你们的行为不再按照律法的标准受判断”。然而，至于那些由此推论说，因为他们不在律法之下所以就可以犯罪的人，他们应该明白，他们完全没有此自由，因为此自由的目的是要鼓励我们行善。

七、基督徒自由的第三个部分是：在神的面前，我们不再受那些本身非善非恶的外在之事的束缚，现在，我们有完全的自由遵行或者不遵行这些无关紧要之事。我们非常有必要认识这种自由，否则就不会有良心的安宁，亦无法根除迷信。许多人认为我们在今天还来讨论自由吃肉、自由穿衣服、自由守节日，以及其他类似的微末之事，是荒谬的；然而并非如此，这些事比一般人以为的更加重要。因为良心一旦陷入网罗，就进入一个纠缠不清的迷宫之中再难逃脱。当人开始疑惑他用亚麻制作床单、衬衫、手巾、手帕等是否合法时，他不久以后就会对大麻不确定，最后也会疑惑粗麻；他会再三盘桓是否不用餐巾就不可以吃饭，或者日常生活是否可以不用手帕。如果他认为吃考究的饮食不合法，那么他后来也会对吃黑面包和普通食品感到不安，因为他会认为可以用更平淡的食物维持身体的需要。如果他对饮好酒犹疑，那么连饮淡酒也不会良心安稳；最后甚至不敢碰比较清甜纯净的白水。终于，他会到这样一个地步，甚至连踩踏横在路上的干草也觉得是罪恶。这里所辩论的不是一件小事；讨论的要点是：使用这物或那物是否符合神的旨意，并且他的旨意应该引导我们的一切行为和计划。结果就是，有些人必然快步奔入绝望的深渊，其他人则轻慢神、不再敬畏他，从而必然为自己砌筑一条灭亡的道路。当人陷入这些疑惑之中时，不论转向那一个方位，他看到的每一件事都必然使良心烦扰。

八、保罗说：“凡物本来没有不洁净的；惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了”（罗 14:14）。他这话给了我们使用一切外在之物的自由，只要我们确信这自由是来自神。但是，如果有任何迷信的想法产生顾虑，那些本身洁净之物，对我们也是污秽的了。因此，使徒补充说：“人在自己以为可行的事上能不自责，就有福了。若有疑

心而吃的，就必有罪。因为他吃，不是出于信心；凡不出于信心的都是罪”（罗 14:22~23）。如果人处在这些困难之中，却仍然随心所欲大胆行事，那么他难道不是在悖逆神吗？那些有点敬畏神的人，如果被迫做出许多违背良心的事情，就会感到气馁，充满恐惧。所有这些人都不能以感恩之心领受神的恩赐，而保罗明明宣告，惟有以感谢的心领受，才能使我们所用的一切成为圣洁（参提前 4:5）。我认为，“感谢”来源于在神的恩赐中看到他的仁慈和良善。诚然，许多人明白他们所享有的福分是神的恩赐，并且口中赞美神；但是，如果不深信这些福分是神赐给他们的，又怎能感谢神为赐福的主呢？总之，当我们明白了此自由的目的，即享用神的恩赐而没有任何的良心犹疑和心思的扰乱，按照神赏赐福分的目的来进行使用，我们的灵魂就不仅有平安，而且能够从中看出神向我们的厚恩。这里包含可以自由遵守的所有礼仪，从而不仅我们的良心不受必须遵行礼仪的捆绑，而且牢记因着神的仁慈，使用这些礼仪是为了造就。

九、然而，我们应当小心注意：基督徒的自由完全是一件属灵的事，它的全部功效在于给不安的良心以平安，不论他们对罪得赦免感到焦虑和不安，还是不知道他们被肉体的软弱所污秽的不完全的行为能否蒙神悦纳，还是对非善非恶之物的使用感到困惑。因此，那些利用基督徒的自由作为放纵情欲的外衣，好滥用神良善恩典的人，以及那些以为这自由除非在人前行使，否则就不算是自由，因此完全不顾及软弱弟兄的人，都邪恶地曲解了这自由。上面所说第一种滥用的罪在今日尤其众多。如果有人的财富允许他奢侈，那么很少人在自己的衣食、起居、装潢方面不尽量奢侈，很少人不希望在奢华生活的各个方面上超过邻舍，很少人不夸耀自己的豪华。并且，所有这些事情都以基督徒的自由为藉口来进行辩护。他们说，这些都是无关紧要的事情；他们这样说我原也同意，倘若他们也是以恬淡之心来使用的话。但是，他们却是极其迫切地贪嗜、骄傲地夸口、奢侈地浪费，以致这些自身非善非恶之物都被这些邪恶污染了。保罗令人赞叹地分辨这些非善非恶之物说：“在洁净的人，凡物都洁净；在污秽不信的人，什么都不洁净，连心地和天良也都污秽了”（多 1:15）。为什么那些“受过了安慰”（路 6:24），“有过了满足”，“现在欢笑”，“躺卧在象牙床上”，“以地连地”，“筵席上弹琴、鼓瑟、击鼓、吹笛”的富人有祸了呢？（参摩 6:6；赛 5:8~10）。象牙与黄金，以及各样富足，当然都是神好的创造物，藉神的护理允许，事实上预定给人用的；神也没有禁止我们欢笑、吃饱，没有禁止我们在已有以及继承的产业之上再添加新的产业，没有禁止我们怡情于音乐或美酒。这是真的；但是，当这些资财使人在奢侈中打滚，迷醉了人的心智和灵魂，使其不止歇地追求新的快乐的时候，就远远不是合法地使用神的恩赐了。因此，他们应当抑制无度的欲望、无度的浪费、虚妄和傲慢，好存着清洁的良心，合理地使用神的恩赐。当他们的心归到此谨重的态度时，就能够合理地享受神的恩赐。反之，人若无此节制，那么即使是平常的饮食，也是过度了。俗话说得好：恶衣恶食的人常怀骄傲之心，著帛服紫的人却有真谦卑。因此，让各人不论贫穷、小康，或者富贵，都守住本位；让所有人牢记：神赏赐的食物是为生活，而不是为奢侈，让所有人以此为基督徒自由的法则，与保罗一同学习，不论身处何种景况，“都可以知足”，

“知道怎样处卑贱，也知道怎样处丰富，或饱足、或饥饿、或有余、或缺乏”（腓 4:11~12）。

十、还有许多人在这点上犯了错误：即如果没有人作见证，那么他们的自由就不稳固和不完整，所以他们任性地、轻率地使用此自由，以致常常绊倒软弱的弟兄。在今日，有些人觉得如果不在星期五吃肉，那么就没有享受自由。我并不责备他们吃肉，但是这种错误的观点必须从他们心中除去；因为他们应该知道，他们的自由并不能因为被人看见而增添什么，他们应该在神面前享受自由，并且这自由既包含享受，也包含禁戒。如果他们明白在神眼中，不论吃的是肉还是鸡蛋，不论穿的是红色还是黑色，都是不重要的，这就足够了。这样良心就得以释放，并且这正是此自由应得的益处。因此，即使他们此后终生禁戒不吃肉食，并且一直穿一种颜色的衣服，也不会因此减少他们的自由。事实上，正因为他们是自由的，他们才以自由的良心禁戒自己。但是，他们不顾及弟兄的软弱，乃是最严重的错误，我们应当容忍弟兄的软弱，以免鲁莽地绊倒弟兄。但是，有时候我们也应当在人前宣告我们的自由。这一点我承认，然而我们必须特别注意方式，以免忽略了对软弱弟兄的关怀，这些弟兄正是神特别托付给我们的。

十一、现在，我要对绊倒做一些讨论，包括各种绊倒的区别，哪些当避免，以及哪些应当轻视。这样我们以后在与人交往的时候，能够知道自由的范围。我们同意划分为绊倒人和被人绊倒的常见分法，因为有圣经的明确支持，并且确实适当地表达了圣经的意思。如果你由于不合理的轻率或胡闹，或者鲁莽，做了不合宜的事，从而绊倒了软弱或不成熟的人，那么就可以说你绊倒了人，因为绊倒的原因是由于你的错失。一般来说，当人犯了错失并将人绊倒的时候，就说他绊倒了人。被人绊倒是别人并没有恶意地或不合理地做了什么事情，但是他自己由于恶毒或者某种邪恶的感觉而导致被绊倒。在这种情况下，绊倒不是来自别人，而是因为他邪恶的领会而毫无根据地被绊倒。前一种仅绊倒软弱的人，后一种则绊倒坏脾气的人和法利赛人。因此，我们应当称前者为绊倒软弱的弟兄，称后者为绊倒法利赛人，并且我们应当约束使用自由，以体谅软弱弟兄的无知，但是对于法利赛人的尖酸苛刻，则绝不可屈服。保罗在许多经文中充分教导我们应当怎样对待软弱的弟兄。“信心软弱的，你们要接纳”（罗 14:1）。又说：“所以我们不可再彼此论断，宁可定意，谁也不给弟兄放下绊脚跌人之物”（罗 14:13），以及该章其他许多意义类似的经文，读者请自己查考，这里不再多引用。要旨是：“我们坚固的人应该担代不坚固人的软弱，不求自己的喜悦。我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行”（罗 15:1~2），另一处又说：“只是你们要谨慎，恐怕你们这自由竟成了那软弱人的绊脚石”（林前 8:9）。又说：“凡市上所卖的，你们只管吃，不要为良心的缘故问什么话”。“我说的良心不是你的，乃是他的”。最后，“不拘是犹太人，是希腊人，是神的教会，你们都不要使他跌倒”（林前 10:25、29、32）。另一处又说：“弟兄们，你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服侍。”（加 5:13）。这意思是说：神赐给我们自由，不是用来不利于软弱的邻舍——爱心吩咐我们在一切事上服侍他们，而是我们既然心中与神和睦，就应该在人



中间和平地生活。对于法利赛人所以为的绊倒，我们当如何看待呢？我们可以从主的话中明白：“任凭他们吧！他们是瞎眼领路的”（太 15:14）。门徒们告诉主说，法利赛人因为他的话跌倒。他回答说，任凭他们罢，不必理会他们是否因此跌倒。十二、然而，除非我们知道谁是软弱的弟兄，谁是法利赛人，否则这个问题仍然悬而未决；因为如果没有这个分别，我就看不出我们如何能够享有自由并且同时避免绊倒弟兄的巨大危险。然而对我来说，保罗已经用教义和榜样最清楚地指明了在发生绊倒人的事情的时候，我们应该调整或者持守自由的程度。在他挑选提摩太为同工时，他叫他受割礼；可是无人能促使他叫提多受割礼（参徒 16:3；加 2:3）。行为虽然不同，目的或意图并无不同；提摩太受割礼是因为，保罗虽然不受任何人的辖制，然而他甘心作了众人的仆人，“向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人；向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人。其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人。向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何总要救些人”（林前 9:20~22）。因此，如果在无关紧要的事上，节制自由能够得些益处，那么这就是恰当的节制。保罗坚决拒绝给提多行割礼，他自己说明了原因：“但与我同去的提多，虽是希腊人，也没有勉强他受割礼，因为有偷着引进来的假弟兄，私下窥探我们在基督耶稣里的自由，要叫我们作奴仆。我们就是一刻的工夫也没有容让顺服他们，为要叫福音的真理仍存在你们中间”（加 2:3~5）。这里我们看到，当假使徒的不正当苛求使软弱的良心陷入危险的时候，我们必须坚持自由。在任何情况下，我们都必须追求爱心和造就邻舍。保罗说：“凡事都可行，但不都有益处；凡事都可行，但不都造就人。无论何人，不要求自己的益处，乃要求别人的益处”（林前 10:23~24）。没有比下述原则更加清楚的了：我们是否使用自由，完全在于它是否能够造就邻舍，如果于邻舍无益，我们就当禁戒不使用它。有些人假装效法保罗的谨慎而约束自己的自由，然而他们不是因为弟兄之爱的缘故。他们为了自己的安宁，愿意掩埋一切自由的教导；其实为了邻舍的益处，使用自由常常能够对邻舍有益和造就他们，正如为了他们的益处可以偶尔节制自由一样。敬虔人应该明白，神赐给他对于外在之物的自由，是为要使他更加能够准备好自己履行爱的本分。

十三、上面我关于避免绊倒人的讨论，指的是那些无关紧要的事。我们需要做的事，不能因为害怕绊倒人而忽略。正如我们的自由居于爱心之下，照样，爱心也必须伏在清洁的信心之下。当然，我们在这里必须考虑爱心，但是不得越过祭坛，即我们一定不能因为邻舍的缘故而得罪神。我们不赞同那些做事混乱、不肯遵循规矩、毫无羁绊之人的不节制。另外，我们也不要理会这一种人，他们尽管有千百种不敬虔，却强辩说这样行是为了避免绊倒邻舍，就好像他们没有同时鼓励邻舍犯罪一般，特别是当他们总是陷在同一处污泥之中，无逃脱指望的时候。当邻舍需要用教义或者榜样来训导的时候，这些油嘴滑舌的人说，需要用奶喂他，其实他们是将最糟糕、最邪恶的意见灌输给他。保罗对哥林多信徒说：“我是用奶喂你

们，没有用饭喂你们”（林前 3:2）；但是，如果那时候天主教的弥撒已经在他们当中，难道保罗也会献弥撒的祭，作为一种喂奶的方式吗？绝不会；奶不是毒药。因此，他们说自己在喂养人乃是虚假的，其实是在抚慰的掩饰下残忍地谋害他们。但是，即便他们能够用这种虚饰蒙蔽一时，又能用这种奶喂养他们的学生到什么时候呢？如果他们不能长大到至少能够吃其他软食，那就证明他们未曾得到奶的喂养。有两个原因使我不愿意继续与这些人争辩，首先，他们的愚蠢意见几乎不值一驳，因为所有通达人都必然厌恶这些愚见；其次，在专门的论著中我已经充分反驳了他们，不愿在这里重复。读者只要记得：首先，不论撒但和世界企图用怎样的攻击引我们离弃神的律法，我们都必须顽强行走在神指出的道路上；其次，不论遭遇怎样的危险，我们都丝毫不能偏离神的命令，也不能以任何藉口企图做神不许可的事情。

十四、既然凭借上述这一自由特权，信徒从基督那里得到权柄，无须受累遵守那些他不要他们遵守的事情，所以我们的结论是：信徒的良心不受一切人的权柄的辖制。因为，如果使基督的恩慈失掉了应得的感恩，或者使信徒的良心丧失了他恩慈的益处，这都是不对的。我们一定不能以此为了一桩小事，因为救主为我们付出的代价并不是金银，而是他自己的血（参彼前 1:18~19）；因此，保罗毫不迟疑地说，如果我们再使我们的灵魂受制于人，基督就是徒然死了（参加 5:1、4；林前 7:23）。加拉太书数章完全是在教导，除非我们的良心继续保持自由，否则基督就被掩蔽或者扑灭了；如果信徒仍然随人所欲地被律法和章程的锁链所捆绑，那么他们就确是失掉了自由。这是一个最为重要的题目，所以需要进行更详细更清楚的解释。因为每当谈到废弃人的章程的时候，好争辩者和诽谤者就制造出极大的纷扰，仿佛这样一来就抛弃、推翻了一切顺服似的。

十五、因此，为免它成为绊脚石，我们要注意，人处于两种管制之下，一种是属灵的，良心藉此管制操练敬虔和敬拜神，另一种是政治上的，藉此教导各人作为人和公民所当履行的本分（第四卷第十章第三段至第六段）。这两种形式通常被恰当地称为属灵和属世的管辖；前者关乎灵魂的生命，后者关乎今生之事，不仅包括饮食衣着，而且包括执行法律从而使人清洁、尊荣、节制地度日。前者管理灵魂，后者仅仅管制人的外在行为。我们可以称前者为属灵的国度，后者为世俗的国度。现在，我们要独立思考这两个国度。在考虑其一时，我们应该避免想到另外一个。因为人处在两个世界之中，这两个世界具有不同的君王和不同的法律。注意到此区分之后，我们就不会错误地把关于属灵自由的福音教义转用在世俗秩序上，例如，基督徒的良心既然在神面前得释放，就不必服从人的法律和政府，例如，他们既然在属灵国度中是自由的，就得免一切社会服务。还有，因为甚至在关乎属灵国度的章程中也可能有一些迷惑，所以需要区别究竟哪一些合乎神的道，以及哪一些是敬虔人所不当接受的。关于世俗政府，我们在别处有机会时再述（第四卷第二十章）。另外，我们以后再讨论教会的法规；在本书第四卷讨论教会权力的时候，会详论此题目。因此，我们要这样结束当前的讨论。如我所说，问题本身虽然并不十分难解或令人困惑，但仍然给许多人带来困难，因为他们没有能够足够准

确地区分外在的管辖和良心的管辖。保罗命令我们服从掌权者，使这问题更加困难，保罗说：“不但是因为刑罚，也是因为良心”（罗 13:1、5）。这样以来，政府法律也对良心有效力。如果是这样，那么，我们上文的论述，以及下文对于属灵管辖的讨论，都将落空。为解决此困难，最重要的是明白何为良心。其定义必须在此词的词源中寻找。当人通过心智和智力获得关于事物的知识时，就被称为“知道”（know），由此就产生了“知识”（knowledge）或“科学”（science）；照样，当人感知神的审判时，就加上了另一个见证，使他们不能隐藏罪，又把他们作为罪犯拖到神的审判台前，这种知觉就称为“良心”。因为它是人与神之间的一种媒介，不允许人压抑他内心所知道的事情；反而敦促他直到知罪。这是保罗下一句话的意思：“他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非”（罗 2:15）。单纯的知识在人的心中就像是关闭着的；因此，此知觉将人置于神的审判台前，就像是个守卫，窥察他的所有秘密，使一切事物都不能埋藏在黑暗之中。因此，古语说：良心是一千个证人。出于同样的原因，彼得也说“无亏的良心”是心灵的安宁（彼前 3:21）；当我们确信基督的恩典时，就坦然无惧地来到神的面前。希伯来书的著者说，我们“良心……不再觉得有罪”（来 10:2），即我们已被释放或赦罪，因此罪不能再控告我们。

十六、因此，正如行为与人有关，照样良心与神有关，好良心就是内心的纯全。保罗说：“但命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无亏的良心、无伪的信心生出来的”（提前 1:5），就是这个意思。在同一章，他又指出良心与智力的不同说：“常存信心和无亏的良心。有人丢弃良心，就在真道上如同船破坏了一般”（提前 1:19）。这些话的意思是：良心是侍奉神的活泼倾向，是对敬虔和圣洁生活的真诚盼望。的确，有时候良心也延伸到人，如保罗见证说：“我因此自己勉励，对神对人，常存无亏的良心”（徒 24:16）。他说这话是因为无亏的良心所结的果子也达到于人。但是严格地说，正如我前文指出的，良心仅指向神。因此圣经说，有一种律法捆绑良心，因为它仅仅捆绑各人，并不考虑别人。例如，神不仅命令我们保守心思贞洁、纯洁、没有贪欲，而且禁止一切淫秽的言语和外在的淫行。纵然世界上没有第二个人，我的良心仍然要遵守此律法，违犯此律法的人不仅因为给弟兄树立了坏榜样而犯罪，而且良心在神面前也知道有罪。这一条法则并不适用于那些无关紧要的事情。我们应当惩戒不做任何绊倒别人的事情，但是凭着自由的良心。因此，保罗论到祭偶像之肉说：“若有人对你们说‘这是献过祭的物’，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故不吃。我说的良心不是你的，乃是他的”（林前 10:28~29）。信徒在先受警告之后，如果仍然吃这祭偶像之肉，就是犯罪。但是，人虽然因为弟兄的缘故而惩戒自己是必要的，因为这是神所吩咐的，然而他仍然保有良心的自由。现在我们明白，这一条律法虽然约束了外在的行为，却仍然叫良心自由。

## 第二十章 祷告——信心的持久操练。每日从祷告得到的益惠

本章主要分为：(一)、祷告与前面数章之间的联系。祷告的性质及其作为基督徒一项操练的必要性，第一段及第二段。(二)、祷告要献给谁。反驳一种极易进入脑中的异议，第三段。(三)、祷告应遵守的法则，第四段至第十六段。(四)、藉着谁作祷告，第十七段至第十九段。(五)、反驳关于中保及代求者教义的一种错误，回答支持圣徒代求的主要论证，第二十段至第二十七段。(六)、祷告的性质，一些具体祷告，第二十八段至第三十三段。(七)、完美的祷告形式，或者解释主祷文，第三十四段至第五十段。(八)、关于祷告需要遵守的几条法则，例如时间、忍耐、心智的感觉、确信等，第五十段至第五十二段。

段落梗概：

一、简要总结前一部分论述的内容。过渡到祷告的教义。祷告与信心之间的关系。

二、定义祷告。祷告的必要性和功用。

三、异议，祷告似乎无用，因为神已经知道我们的缺乏。回答，根据祷告的设立和目的。用实例证实。祷告的必要性和适当。恒常提醒我们的本分，引导我们默想神的护理。结论。祷告是最有用的操练。用三节经文证明。

四、祷告需要遵守的数条法则。首先，崇敬神。心智应该处于怎样的状态。

五、必须排除一切心智上的轻浮，我们的全部情感都必须都严肃投入。举手祷告这种形式证实这一点。我们必须在神允许的范围内祈求。为帮助我们的软弱，神赐下圣灵引导我们祷告。圣灵在这件事上的职事。我们必须同时用心和口祷告。

六、祷告的第二条法则，知道我们的缺乏。违反此法则的情况：(一)、敷衍、刻板的祷告。(二)、不知罪的法利赛人。(三)、轻浮地祷告。补救。

七、异议，我们并不总是有相同的祷告的必要。回答，我们必须一直祷告。通过考察时时威胁我们生命和救恩的许多危险证实此回答。用神的命令和许可，用真正的悔改，通过考察不知悔改，来进一步证实。结论。

八、第三条法则，抑制一切骄傲。实例。但以理、以赛亚、耶利米、巴鲁。

九、这样抑制骄傲的好处。产生对赦罪的真挚哀求，伴随着谦卑的认罪和确信神的怜悯。并不总是用言语表达。它仅限于敬虔的悔罪者。不得忽略使我们的祷告蒙神恩待的引语。

十、第三条法则的异议。关于圣徒得荣耀。回答。证实此回答。

十一、第四条祷告法则，即确信祷告蒙神垂听将激励我们祷告。所需确信，即深信我们的悲惨，并伴随着确切的盼望。真祷告即从此而出。没有确信对祷告的破坏。一般来说，需要有信心。

十二、我们的反对者认为此信心和确切的盼望是最荒谬的。描述他们的错谬，用经文反驳，经文表明：蒙神悦纳的祷告具有这些特质。此确定性与肯定我们的贫穷并无矛盾。

十三、反驳我们不配祷告，(一)、神的命令。(二)、应许。悖逆者和假冒为善者被彻

底定罪。证实神命令我们祷告的经文。

十四、关于敬虔人呼求神时得蒙应许的其他经文。如果我们不放纵虚妄的盲信，真诚地投靠神的怜悯，那么虽然我们没有神其他杰出仆人那样的圣洁，这些应许仍然会成就。那些在有迫切需要时仍不呼求神的人，并不好过拜偶像者。这种敬畏与确信的结合调合了不同的经文，使我们在祷告中谦卑自己，并使我们的祷告上升到神面前。

十五、基于一些实例的异议，即祷告虽然不是按照神规定的形式，但仍然有效力。回答。这些实例虽然并不是给我们效法的，但具有极大的用处。异议，信徒的祷告有时候并无效力。回答，用奥古斯丁的一段名言证实此回答。正确祷告的法则。

十六、上述四条法则并不死板，以致丝毫不合这些法则的所有祷告都被神拒绝。用实例来说明。本段的结论或总结。

十七、通过谁呼求神，是通过耶稣基督。基于对神的威荣、神自己的训诫和应许的考虑。因此，必须奉基督的名呼求神。

十八、从最初开始，所有信徒的祷告即惟独通过基督蒙神垂听；然而这特别局限于他升天之后。此限制的原因。

十九、神的怒气在那些拒绝基督为中保之人的身上。这并不排除地上的圣徒互相代求。

二十、反驳从基督的代求推论出的错谬。(一)、基督是救赎的中保；圣徒是代求的中保。回答，用圣经的清楚见证，以及奥古斯丁的一段话证实此回答。基督代求的性质。

二十一、关于与基督同在天国中的圣徒的代求。天主教徒的捏造。反驳。(一)、荒谬之处。(二)、圣经没有提到。(三)、诉求迷信人的良心。(四)、亵渎神。抗辩。回答。

二十二、此捏造导致的巨大错谬。反驳。鼓吹此捏造之人的抗辩。回答。

二十三、天主教徒关于圣徒代求的论证。(一)、由天使的本分和职分。回答。(二)、由耶利米关于摩西和撒母耳的话。回答，反驳此论证。(三)、用以西结书中的一段类似经文，以及一位使徒的见证，来证实先知的意思。

二十四、天主教徒根据爱的性质提出的第四个论证，这爱在得荣耀的圣徒身上更加完全。回答。

二十五、基于摩西一句经文的论证。回答。

二十六、由圣经说圣徒的祷告蒙神垂听而得的论证。回答，用圣经证实，用实例阐明。

二十七、结论，人不能求告圣徒而无不敬虔。(一)、抢夺了神的荣耀。(二)、破坏了基督的代求。(三)、与神的道不符。(四)、与应有的祷告方法不合。(五)、没有神悦纳的实例。(六)、出于怀疑。最后一个异议。回答。

二十八、祷告的种类。许愿。恳求。祈求。感谢。这些种类的关系，不变的功用和必要性。具体解释，用理性、圣经和实例证实。关于恳求和感谢的法则。

二十九、具体的祷告，即私下及公开、不间断、指定日子等。有需要时的例外。不

停止的祷告。其性质。反驳天主教徒及假冒为善者的喋喋不休。祷告的目的与各个部分。进入内室祷告。随处祷告。私祷与公祷。

三十、关于献上公共祷告的公共场所或教堂。正确使用教堂。滥用。

三十一、关于言语和歌唱。不是从心发出便无用处。公祷比私祷更宜出声。

三十二、歌唱非常古老，但并不普遍。如何用歌唱祷告。

三十三、公祷应该采用本地语言而非外语。原因，(一)、教会的性质。(二)、使徒的权威。真诚的情感总是必要的。方言并不总是必要的。屈膝，脱帽。

三十四、基督教导的祷告形式显明天父的无尽良善。给我们巨大的安慰。

三十五、主祷文分为六项祈求。主要分成两个部分，前者关于神的荣耀，后者关于我们的救恩。

三十六、使用“天父”一词暗示：(一)、我们单单奉基督的名向神祷告。(二)、我们抛却一切怀疑。(三)、我们期盼对我们有益的每一件事。

三十七、异议，我们的罪使我们不能来到神面前，我们使神成为审判者而非天父。回答，根据使徒在浪子的比喻中描述的神的本性，根据“我们的父”一语。基督是我们得儿子名分的凭据，圣灵是见证人。

三十八、为何称神为“我们的父”。

三十九、我们可以具体为自己和别人祷告，如果我们记住提到所有人。

四十、神在天上的含义。此教义的三种用途给我们安慰。三个注意事项。总结主祷文的序言。

四十一、第一个祈求的必要性证明了我们的不义。神的名的含义。如何尊名为圣。此成圣的各部分。除去亵渎神名的罪。

四十二、第一个祈求与第二个祈求之间的区别。神的国，什么是神的国。何为“降临”。特别阐明此祈求。提醒我们三件事。神国降临在世界中。

四十三、第二个祈求与第三个祈求之间的区别。这里的“旨意”不是指神隐秘的旨意或者美意，而是指在道中显明的旨意。总结前三个祈求。

四十四、总结主祷文的第二个部分。三个祈求。第一个祈求包含的内容。宣告神的大恩慈和我们的怀疑。饮食的含义。为何祈求饮食在祈求罪得赦免之前。为何称为“我们的”。为何为今天，或每天寻求。此祈求产生的教义，用实例阐明。在此祈求上犯罪的两类人。“我们的饮食”何意。我们为何求神将饮食给我们。

四十五、此祈求与后续祈求之间的密切联系。我们的罪为什么称为债。违犯此祈求：(一)、被那些以为他们能够用自己的功劳或者别人的功劳满足神的人。(二)、那些梦想某种完全而使赦罪不需要的人。选民为何在今生不能达到完全。反驳放肆地梦想完全的人。反驳异议。我们赦免那些犯罪得罪我们之人是何意。明白此条件。

四十六、第六个祈求归纳为三个条目。(一)、各种形式的试探。我们堕落的思想。撒但的诡计，右边和左边。(二)、遇见试探是什么意思。我们不求神使我们遇见试探。“凶恶”或恶者的意思。总结此祈求。必要性。定罪迷信者的骄傲。包含许多卓越的特性。我们说神引我们进入试探是何意义。

四十七、后面三个祈求表明基督徒的祷告应该公开。主祷文总结。为何加上“阿们”。  
四十八、主祷文包含了我们能够或者应该向神要求的一切。越过此限的人犯了三种罪。

四十九、我们可以效法圣徒的榜样，用不同的话祷告，但要意思相同。

五十、需要遵守的一些外在形式。指定特别的祷告时间。追求与避免的事项。神的旨意，我们祷告的原则。

五十一、特别教导祷告要恒切，通过训诫和榜样。谴责认为神有垂听祷告的时间及方式的人。

五十二、关于信心的尊贵，我们总是藉着信心，通过神回应祷告，获得对我们最有益的一切。认识这一点是极其必要的。

一、从前面的讨论，我们清楚看到人是何等乏善可陈，何等缺乏自己获得救恩的手段。因此，处在此缺乏之中的人如果要寻求脱离，就必须在自己以外寻求。前文还指出，主出于他的恩慈而甘愿在基督里面显明他自己，在基督里赐下幸福代替我们的悲惨，赐下一切的丰富代替我们的缺乏，为我们打开天国的宝库，从而我们能够充满信心地注视他的爱子，我们的一切企盼都依靠他，在他里面安息，并且全部盼望都在他里面成就。这的确是一个隐秘、隐藏的哲理，是演绎推理所不能明白的；但是那些眼目被神开启，从而在神的光中看见光的人，却能够完全明白（参诗 36:9）。当我们藉着信心明白我们所需要的一切或者我们里面一切的缺乏都可以从神和从我们的主基督耶稣而来，因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住（参西 11:9），并且我们可以从这个不会枯竭的泉源汲取所需之后，我们就当寻求他，在祷告中恳求他赐下我们知道存在他里面的美物。否则，知道神是一切美善的至高赏赐者，他召请我们陈明我们的请求，但是既不接近他也不求告他，这是毫无益处的，就好像人知道宝藏却仍然让它埋在地里。因此使徒为要教导我们，不向神祷告的信心不是真信心，就指出此次序说：正如信心是由福音而生，照样，神也藉着信心操练我们的心来呼求神的名（参罗 10:14）。这就是他此前所说，那将福音的见证印在我们心里的收养的灵，鼓励我们将我们的请求告诉神，“用说不出来的叹息”替我们祷告，并使我们能够呼求，“阿爸父”（参罗 8:26）。最后一个要点我们此前只略略提到，现在必须详细讨论。

二、所以，我们是藉着祷告才得到天父为我们预备的丰富宝藏。因为在人与神之间有一种交通，人藉以进入至圣所，到神的面前祈求他的应许，这样，人在缺乏时可以通过自己的经验明白，他们单单信靠他话语的权柄不是徒然的。于是我们知道，主放在我们面前作为盼望对象的一切，我们都可以在祷告中向他求取；祷告将主的福音向信心的眼睛启示的宝藏发掘出来，这是真实的。关于祷告的必要性和效用，非言语能够充分表达。我们的天父宣告，我们惟一的安全在乎呼求他的名，因为藉着祷告，我们求告他的护理来看顾我们的好处，求告他的权能在我们软弱和几乎跌倒时扶住我们，求告他的良善接纳我们进入他的恩宠之中，虽然我们可悲地背负着罪，总之，求告他向我们彰显他自己的各种完全，不是没有理由

的。因此，我们的良心得到特别的平安和宁静；因为当我们把一切压迫我们的苦难都交给神时，我们就有完全的安息，因为确信神知道我们的一切困苦，并且他能够和愿意为我们做最好的安排。

三、但是有人要说，难道神不知道我们的难处，不知道我们的需要吗？如果知道，那么我们用祷告来恳求他似乎有些多余，仿佛他在那里打盹或者沉睡，直等到我们的声音把他叫醒一样。那些持此见解的人，没有注意到主教导我们祷告的目的。主叫人祷告，并不是为他自己，而是为我们的缘故。诚然，并且理当如此，他愿意我们把他应得的尊荣归给他，愿意我们承认我们所盼望或感觉有用并且用祷告求取的一切，都是来自于他。但是，甚至我们尊崇主的益处也再次临到我们自己身上。因此，圣族长们越是确定地宣告神对他们以及别人的怜悯，就越发热切地祷告。举以利亚的例子就足够了；他确信神的计划，对他给亚哈王的降雨的应许有完全的把握，然而他仍然恳切地将脸伏在双膝之中祷告，并差遣仆人观望七次（参王上 18:42）；这并不是他不相信神谕，而是因为他知道把他的愿望摆在神面前是自己的本分，免得自己的信心变得麻木或疲惫。因此，虽然我们在对自己的惨苦无知或者不敏感时，他仍然看顾我们，甚至有时候不待呼求就救助我们；然而我们不住地恳求他仍然极有益处；首先，我们在所有需要之中，习惯投靠神作为神圣的锚，可以一直保持心中火热，热烈热情地寻求、爱和侍奉他；其次，我们学会将所有盼望放在神的面前，将我们的心思意念陈明在他面前，就不会不愿或者不想求他作证；最后，祷告提醒我们一切的赐福都来自于神，就使我们预备好用真正的感恩之心接受他的一切赐福。另外，在得到我们所求，深信他答应了我们的祷告之后，我们就更加热切地盼望他的恩宠，同时在领受我们通过祷告得来的祝福时，心中更加喜乐。最后，当我们明白神不但应许他永不丢弃我们，不但在我们每次需要的时候，自愿使我们能够来到他面前，而且总是伸出他的手臂来援助他的子民，不但用言语使他们愉悦，而且证明自己就是眼下的帮助，在这个时候，祷告的功用和经验就在我们心中以一种适合我们软弱的方式证实了他的护理。因为这些缘故，我们最慈悲的天父虽然永不打盹永不睡觉，却常常似乎如此，为要藉此操练我们，免得我们在恳求、哀求、恳切祈求他赐福上变得懈怠。因此，如果强辩说神一直统管着宇宙，不会为我们的恳求所动，因此劝人不要祷告，乃实属荒谬；相反，主自己宣告说“凡求告耶和华的，就是诚心求告他的，耶和華便与他们相近”（诗 145:18）。还有一些人的轻浮断言同样荒谬，他们说，主自愿赐给我们的东西，我们多余再去祈求；其实这些东西虽然是出于他自发的厚恩，然而他仍然喜悦我们将其视为我们祷告所求来的。这由一句著名的诗篇以及其他许多类似经文可证：“耶和華的眼目看顾义人，他的耳朵听他们的呼求”（诗 34:15）。这句经文颂赞神的护理自愿看顾信徒的安全，同时也没有忽视信心的操练，并且心智正是藉此操练从懒惰中唤醒。神的眼日照看瞎眼人的需要，并且愿意垂听我们的叹息，好更加证明他的爱。因此，这两件事是真实的：“保护以色列的，也不打盹也不睡觉”（诗 121:4）；然而，每当他看见我们懈怠闭口的时候，他就暂时退后，仿佛已经忘记了我们。



四、因此，正确祷告的第一个法则是：我们必须拥有与神交谈相合宜的心灵和心智。如果我们的`心智除去了那些可能会拦阻我们直接、清洁默想神的属肉体的杂念，不仅完全专注于祷告，而且尽量超越祷告本身，那么我们在心智方面就符合此法则。这里我并不坚持心智必须无牵无挂到感觉不出任何忧虑的地步；相反，忧虑正可以点起祷告的激情。我们看到神的圣洁仆人们，当他们在苦痛的深渊和死亡的爪牙下向主诉苦时，显露出极大的痛苦，更不用说焦虑了。我要说的是，我们必须排除一切外来的关切，以免心智飘摇不定，思念世界而不思念天上。当我说心智必须超越其本身时，意思是：不要把我们盲目、愚昧的理性所常常妄想之事带到神的面前，也不要使心智局限在它自身的虚妄之内，而是要提升到与神相配的清`洁。

五、有两件事特别值得注意。第一件事是，每个人在祷告时，都应当除去其他一切`思想和情感，不可被胡思乱想分心（人时常这样）；因为再没有什么比轻浮更与崇敬神不相宜的了，这种轻浮显露出一种过于放纵和没有敬畏的心智。遇到这种情形的时候，越难专心，我们就越须竭力克服；因为没有人能够在祷告时`专注到完全不让其他思想潜入，不从中干扰，或者不被某种分心离题阻挠祷告的程度。我们在这里应该思想，当神接纳我们与他亲密交通的时候，我们如果混淆褻渎与神圣之事而妄用主的屈尊俯就，不约束我们的`心思意念而践踏对神的崇敬，这是何等的无礼和不合宜；就好像我们是在与一个同我们一样的凡人交谈，把神晾在一旁，任由我们的思绪飘忽一样。因此我们要知道，只有那些被神的威荣感动，祷告时除去一切属地关切和意念的人，才是合宜地预备好自己向神祷告。祷告时的举手礼是为要提醒我们，除非我们的思想向上提升，否则就与神相距甚远；正如诗篇说“耶和华啊，我的心仰望你”（诗 25:1）。圣经常说“扬声祷告”（王下 19:4；吕本为“呈上祷告”），意思是：那些希望祷告蒙神垂听的人不得俯伏在泥泽中。要旨是：那屈尊召请我们将一切重担卸给他的神，给我们的恩典越多，那么如果这极好的、无与伦比的福分在我们心中还比不上其他事物，还不能赢得我们的意念，使祷告拥有我们全部`的思想和感情，我们就越没有藉口了。除非我们竭力抵挡一切的障碍，心智提升，否则我们无法达到这一点。第二件事是，我们的祈求不能超过神的许可。因为神虽然吩咐我们向他倾心祷告（参诗 62:8），然而他并没有让我们任意放纵我们愚昧、堕落的意念；当他应许成全信徒的愿望时，他的大宽容并没有达到顺从他们的任性的地步。然而，这两件事到处被人严重地违犯。因为许多人不但不谦逊、无崇敬、放肆地到神面前求告他们的无聊事，而且还厚颜无耻地将他们的梦想带到神的审判台前。他们是如此的愚蠢，竟然把他们耻于告诉人的邪恶欲望，大胆地强加给神。异教的神学家们也已经在嘲笑，甚至表明他们对于这种放肆的嫌恶了，然而，此邪恶却仍然盛行不衰。因此，古时有野心的人以朱庇特为他们的庇护人、贪财者拜墨丘利（Mercury）、文人学士拜阿波罗和密涅瓦（Minerva）、好战者拜马尔斯（Mars）、好色者拜维纳斯（Venus）；照样，现在的人（正如我刚才提到）在祷告时更加放纵他们不法的欲望，甚于和侪辈开玩笑。神不容许人这样戏弄他的屈尊，他要维护自己的权利，将我们的愿望置于他权柄的限

制之下。因此，我们必须记得约翰的话：“我们若照他的旨意求什么，他就听我们，这是我们向他所存坦然无惧的心”（约壹 5:14）。但是，因为我们的禀赋远远不能达到这样高的完全，所以我们必须寻找一些助力。我们心智的眼睛应该集中于神，我们心里的意念同样也应该如此。但是，我们的心智与意念在这一点上均远远不够，毋宁说，是常常软弱失败、背道而驰。为了帮助此软弱，神赐给我们圣灵作祷告的导师，指示我们什么是对的，并约束我们的意念。因为“我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出的叹息替我们祷告”（罗 8:26），这并非是说圣灵真在祷告或叹息，而是他在我们里面激动我们叹息、希望和确信，这些都是我们原有的能力所根本不能想象的。保罗说信徒在圣灵引导下发出的“叹息”是“说不出的”，并非没有理由。因为真正操练祷告的人都知道，那些盲目的焦虑是如此严重地束缚和搅扰他们，以致于他们几乎不知道当说什么；事实上，正在试图开口时，他们却止住而犹豫了。因此，正确的祷告是一个特殊的恩赐。我们这样说并不是放纵懒惰，仿佛我们可以把祷告的职事留给圣灵，仿佛屈服于我们极易陷入的散漫一般。因此，我们有时候会听到一种不敬虔的说法，即我们可以被动等候，直到圣灵夺过我们思想别事的心智。我们的意思是，当我们萎靡懈怠而感觉困倦时，就当呼求圣灵的援助。事实上，保罗吩咐我们要“在圣灵里祷告”（林前 14:15），不住地劝戒我们殷勤，意即，圣灵的感动有效地激励我们祷告，这并不拦阻我们自己的努力；因为神喜悦在这件事上试炼我们的信心能够如何有效地影响我们的心。

六、祷告的第二个法则是：在祈求的时候，我们必须真实地感受到我们的贫乏，真正认为我们祈求的一切都是我们所需要的，祷告伴随着要获得所求之物的真诚、热烈的愿望。许多人敷衍了事地重复固定形式的祷文，仿佛在向神完成任务一样；他们虽然承认祷告是得脱困境的必要救法，因为他们若不呼求神的援助，灭亡必然临到他们，然而他们祷告仍然只不过是出于习惯而履行义务而已，因为他们的心智冷漠，并不细心思量他们的祈求。对于缺乏的某种泛泛的、混乱的感觉促使他们祷告，但是并不能使他们将其作为一件迫切的、现实的事情来祈求，好使他们的需要得到满足。另外，如果有人祈求罪得赦免，同时却认为他不是罪人，或者至少当时不认为他是罪人，换言之，在公然地嘲笑神，那么还有比这更令他憎恶或者咒诅的事情吗？前文我已经说过，人类满了堕落，因此在敷衍了事的侍奉中，他们常常向神祈求许多他们认为并不是出于神的仁慈而得到，或者是从别处得到，或者他们已经拥有的事物。另外还有一种似乎不那么可恨的过错，但仍然不能容忍。有些人心不在焉地向神祷告，他们只有一个基本原则，即用祷告来平息神的愤怒。信徒应该特别小心，除非心中有严肃的意念，同时确实想要获得所求之物，否则就不要进到神的面前祈求。事实上，在那些惟独为了神的荣耀而祈求的事上，虽然乍看与我们的缺乏无关，但是我们仍然应该用同样的热忱恳求。例如，在我们祷告愿人尊他的名为圣时，我们必须如饥如渴地盼望人尊他的名为圣。

七、如果有人提出异议说：促使我们祷告的必要性并不总是一样的；我同意这一点，雅各书教导这一分别说：“你们中间有受苦的呢，他就该祷告；有喜乐的呢，他

就该歌颂”（雅 5:13）。因此，常识告诉我们，因为我们极其懒惰，所以必须由神刺激我们按照具体需要更加迫切地祷告。这就是大卫曾说“当趁你可寻找的时候”（诗 32:6）；因为正如他在其他几处经文中所说，我们被冤屈、烦扰、恐惧，以及其他种种试探压迫的越苦，就越有来到神面前的自由，仿佛他劝召我们到他那里。另外，保罗还命令我们要“常常祷告”（弗 6:18）；因为，不论我们自以为多么顺遂，周围充满怎样的喜乐，然而没有一时一刻我们的缺乏不劝勉我们要祷告的。即使是酒肉盈门的富人，若不是神有不断的恩惠，也不能进一口饮食，因此他的谷仓和酒窖并不阻碍他祈求每日的饮食。如果我们想到每时每刻有多少危险悬在我们头上，那么恐惧自己就会教导我们：我们一分钟也不能没有祷告。然而，这一点在属灵事物方面能够更好地明白。我们感受到的许多罪恶难道允许我们平静安稳，不哀求神救我们脱离罪和刑罚吗？试探何时与我们休战，使我们不必急切地盼望帮助呢？另外，对于神的国度和荣耀的热心，更能不断督促我们，叫我们不住地随时祷告。因此，主常常吩咐我们要勤勉祷告，这不是没有原因的。我这里说的不是恒切祷告，此题目以后再考虑；但是圣经提醒我们记住不断祷告的必要性，这是在指责我们的懒惰，因为我们不觉得我们极其需要此关注和勤勉。这一法则限制了，事实上完全除去了祷告中的假冒为善以及向神说谎。神应许说，他要亲近那些在真理中求告他的人，并且宣告说，尽心寻找他的人必然寻见他；因此，那些以自己的污秽为乐的人一定不能渴求他。合法祷告的必要条件之一是悔改。因此圣经经常宣告说，神不垂听恶人；他们的祷告以及祭物，都是可憎恶的。那些封闭己心的人会发现神也掩耳不听他们的祷告，那些用硬心激怒神的人会发现神也决意施行惩戒，这是合理的。他在以赛亚书这样严严地警告说：“你们多多地祈祷，我也不听。你们的手都满了杀人的血”（赛 1:15）。耶利米书也说：“他们必向我哀求，我却不听”（耶 11:7~8、11）；因为恶人夸耀他们与神所立的约，同时却用整个生命亵渎他的圣名，神以此为最大的冒犯。因此他在以赛亚书控告说：“因为这百姓亲近我，用嘴唇尊敬我，心却远离我”（赛 29:13）。神并不仅仅将此局限于祷告，他还宣告说：他憎恶人在侍奉中的一切虚情假意。因此，雅各书说：“你们求也得不到，是因为你们妄求，要浪费在你们的宴乐中”（雅 4:3）。的确，虽然敬虔人在祷告中并不依靠他们自己的配得（这一点我们下文即将讨论），然而约翰的劝戒并不多余：“我们一切所求的，就从他得着，因为我们遵守他的命令”（约壹 3:22）；邪恶的良心关上了神听祷告的门。因此，只有那些真诚敬拜神的人才能正确地祷告，或者说才蒙垂听。因此，预备好祷告的每一个人都对自己的罪感到不满意，并存着可怜恳求者的角色和情绪，然而人若无悔改就不可能如此。

八、第三个法则是：所有来到神面前祷告的人，必须抛弃一切夸耀自己和配得的虚妄念头；简言之，抛弃一切自信，只谦卑地将一切荣耀归给神，免得因为在最小的事上傲慢地自夸，而使神转脸不听他的祷告。关于抛弃一切傲慢，降伏在神面前，我们在神的众仆人中有许多榜样。他们越圣洁，来在神面前时就越谦卑俯伏。主所称赞的但以理说：“我们在你面前恳求，原不是因自己的义，乃因你的大怜悯。求主垂听，求主赦免，求主应允而行，为你自己不要迟延。我的神啊，因这城和这

民，都是称为你名下的”（但 9:18~19）。这里，但以理并不像一般人那样躲避，将自己作为众人中的一个；他反而个人性地承认自己的罪，并投靠神的赦免，他明白宣告说：他承认他自己的罪，以及本国以色列民的罪（参但 9:20）。大卫是另一个谦卑的榜样：“求你不要审问仆人，因为在你面前，凡活着的人没有一个是有义的”（诗 143:2）。同样，以赛亚祷告说：“你曾发怒，我们仍犯罪。这景况已久，我们还能得救吗？我们都像不洁净的人，所有的义都像污秽的衣服；我们都像叶子渐渐枯干，我们的罪孽好像风把我们吹去，并且无人求告你的名，无人奋力抓住你；原来你掩面不顾我们，使我们因罪孽消化。耶和華啊，现在你仍是我们的父！我们是泥，你是窑匠。我们都是你手的工作。耶和華啊，求你不要大发震怒，也不要永远记念罪孽。求你垂顾我们，我们都是你的百姓”（赛 64:5~9）。你看到，他们没有其他依靠，惟独靠着自己是属神的，才不至丧失神关怀他们的指望。同样，耶利米说：“耶和華啊，我们的罪孽虽然作见证告我们，还求你为你名的缘故行事”（耶 14:7）。有一位不确定的神学家（通常认为是先知巴录）说过一段最真切最敬虔的话：“而是备受痛苦的心灵，行走佝偻和力量衰弱，眼睛憔悴无光，和忍饥受饿的生灵，才能归光荣和正义于你，上主！上主，我们的天主！我们并不是仗恃我们祖先或我们君王的功绩，将我们的请求呈递到你台前”，“上主！求你俯听垂怜，因为你是仁慈的天主；求你垂怜，因我们得罪了你”（次经巴录书 2:18~19、3:2，思高本）。

九、最后，正确祷告的预备和开端是：谦卑、坦白地承认罪孽，并恳求赦免。因为即使是最圣洁的人，除非他已经白白地与神和好，否则也不能指望从神那里得到什么。除非神已经赦免人的罪，否则他也不能对他们慈悲垂爱。因此，难怪这是信徒打开祷告之门的钥匙，正如我们从若干诗篇中所明白的。大卫在祈求另一件事情的时候这样说：“求你不要记念我幼年的罪愆和我的过犯。耶和華啊，求你因你的恩惠，按你的慈爱记念我”（诗 25:7）。又说：“求你看顾我的困苦、我的艰难，赦免我一切的罪”（诗 25:18）。这里我们还看到，每天向神承认新犯的罪是不够的；我们还必须记起那些久已遗忘的罪行。因为这位先知在另一处经文中，承认他所犯的一件严重的罪，同时借机回溯到他的出生：“求你掩面不看我的罪，涂抹我一切的罪孽”（诗 51:5）；他这样说，并不是要以本性的败坏来减轻自己的罪过，而是要陈明自己毕生的罪，为了更加严厉地定自己的罪，好使神能够更加宽容地待他。但是，虽然圣徒们并不总是直白地祈求赦罪，然而如果我们认真思索他们在圣经中的祷告，就立即能够发现我所讲的真理；即，他们祷告的勇气单单来自于神的怜悯，并且他们总是从平息神的怒气开始。因为当人省察自己的良心时，绝不敢将自己的关切向神贸然陈明，如果不相信神的慈悲和赦罪，那么他一想到来到神面前就会战兢。还有另外一种特别的认罪。当信徒盼望免去刑罚时，他们同时祈求罪得赦免；因为当刑罚的原因尚在时，想要免去它的结果是很荒谬的。因此我们必须注意不要效法愚蠢的病人，他们只求治愈症状，却忽视病根。事实上，我们必须先努力使神以慈悲待我们，甚至在他藉外在的记号证实他的恩宠之前，一方面因为这是神自己选定的次序，另一方面因为如果良心不感觉到神的怒气已经平息，从而我们能够以他为全然可爱的那一位（参歌 5:16），那么经验到他的恩慈并

无多大益处。关于这一点，救主有一句警戒我们的话。在他决定医治瘫子之后，他说：“你的罪赦了”（太 9:2）；换言之，他提升我们的思想到一个特别值得盼望的目标，即得蒙神的恩宠，然后他帮助我们，结出与神和好的果实。但是，除了特别承认现在所犯的罪之外，信徒在恳求神赦免所有的罪和刑罚时，一定不能忽略这个一般性的原则，好使我们的祷告蒙神垂听，因为除非建立在白白怜悯的基础之上，否则祷告永不会达到神面前。关于这一点，我们可以引约翰的话说：“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义”（约壹 1:9）。因此，在律法之下，祷告需要藉着用血赎罪将其分别为圣从而得蒙悦纳，并且警告人们明白他们本不配有祷告的特权，除非他们的罪污先蒙洁净，他们坦然无惧的祷告完全基于神的怜悯。

十、然而，有时候圣徒在祈求神时，似乎是诉求他们自己的义，如大卫说：“求你保存我的性命，因我是虔诚人”（诗 86:2）。希西家说：“耶和华啊，求你记念我在你面前怎样存完全的心，按诚实行事，又作你眼中所看为善的”（赛 38:3）。其实他们这样说只不过是要以重生来表明他们是神的仆人和儿女，并且神应许以恩惠来待他们。我们已经看到他藉着诗人宣告说：“他的眼目“看顾义人，他的耳朵听他们的呼求”（诗 34:15），又藉着使徒说：“我们一切所求的，就从他得着，因为我们遵守他的命令”（约壹 3:22）。在这些经文中，神并没有给予祷告以某种价值，并没有把它当成一项有功劳的行为，而是要建立那些意识到自己无伪的纯全及无罪之人的确信，这是所有信徒都应该有的。约翰福音记载的复明瞎子的话，“神不听罪人”（约 9:31），与神的真理完全吻合；在圣经中，“罪人”一词常指那些不渴慕义、酣睡罪中的人；因为不渴慕圣洁的人心永远不会上升到真正的祷告。此类应许与那些圣徒提起自己的清洁及纯全的恳求相符，好叫他们在亲身经历之中，彰显出神的所有仆人都应该拥有的美德。因此，当他们在神面前，将自己与敌人进行比较，盼望神的手拯救他们脱离敌人的不公义时，几乎总是用这种祷告方式。在进行这种比较时，他们述说自己的纯全及单纯并不奇怪，因为他们盼望主由于他们道路的公义，而更加愿意援救他们。所以，我们并不剥夺敬虔人在神面前自觉清洁，从而确信那些神为安慰和扶持那些真正敬拜他之人而赐下的应许的特权，但是，我们想要他们撇开所有自己有功劳的想法，单单倚靠神的怜悯来确信神垂听他们的祷告。

十一、祷告的第四个法则是：尽管我们如此卑微，但我们仍然应该活泼地祷告，对祷告蒙神垂听有确实的盼望。的确，在知道神公义的审判与确信他的恩宠之间，似乎存在着矛盾；然而，如果神单单出于他的良善而高举那些被他们自己的罪压垮的人，那么这两件事是完美相符的。正如前文所说（第三章第一、二段），悔改与信心是并肩前行的，用一根不可分离的纽带联结在一起，一个叫人恐惧，一个叫人喜乐，照样这两者也必然同时出现在祷告中。大卫用寥寥数语表达出这种并行不悖：“至于我，我必凭你丰盛的慈爱进入你的居所；我必存敬畏你的心向你的圣殿下拜”（诗 5:7）。他将信心包含在神的良善之下，同时并不排除敬畏；因为不但他的威荣叫我们不得不崇敬他，而且我们自己的不配也除去我们的所有骄傲与确信，并叫我们长存畏惧的心。这里我说的确信并不免除心智的一切焦虑，而是

用甜蜜、完全的安息抚慰人心；此安息只属于那些不为俗虑所扰，不为妄念所蚀，不为恐惧所惊，所有事情均流向一个盼望的人。然而，最能激励圣徒祷告的是当他们由于自己的缺乏而感受到最大的不安，几乎陷入绝境，直到信心及时前来帮助他们的时候；因为在那种绝地中，神的良善照耀着他们，他们虽然因为正受的苦难而呻吟、背负着重担，并且害怕遇到更大的苦难，然而他们仍然信靠此良善，这不但减轻了他们忍耐的艰难，而且在最终得救的盼望中得到安慰。因此，信徒的祷告应该是两种情感的结果，并且同时表现出两者的影响；即，他虽然在眼前的邪恶下呻吟，并且焦躁地畏惧新的恶事，但他同时依靠神，绝不疑惑神随时准备伸出他救援的手。因为，当我们祈求却并不期望神由于他的良善而答应我们的祷告时，神必定因我们的不信而大大发怒。因此，按照祷告的性质，立下这一条法则是最相宜的，即不要轻率前行，要跟从信心的脚步。关于这一条原则，基督在这段话中指示我们：“所以我告诉你们：凡你们祷告祈求的，无论是什么，只要信是得着的，就必得着”（可 11:24）。在另一处他又宣告：“你们祷告，无论求什么，只要信，就必得着”（太 21:22）。雅各也有与此类似的话：“你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐与众人、也不斥责人的神，主就必赐给他。只要凭着信心求，一点不疑惑”（雅 1:5~6）。他在这里将“信心”与“疑惑”相对，最恰当地表达出信心的力量。他接下来的话同样值得注意：那些怀着疑惑和犹豫来到神面前，不确信神是否垂听他们祷告的人，不能通过祷告得着什么。雅各将这种人比作海中的波浪，被风吹动翻腾。因此，他在该书另一处称真正的祷告为“信心的祷告”（雅 5:15）。此外，既然神如此频繁地宣告他要照着各人的信心施赐，那么他这是暗示说：我们若没有信心就不能得着什么。简言之，是信心获得神赐给祷告的一切应许。保罗一段著名的话也是这个意思，可惜那些鲁钝的人很少注意到：“然而人未曾信他，怎能求他呢？未曾听见他，怎能信他呢？没有传道的，怎能听见呢？”“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（罗 10:14、17）。保罗逐步推论出信心是祷告的起源，他明确主张，只有那些神藉着福音的传讲向其启示并且使其明白他的怜悯与愿意的人，才能真诚地求告神。

十二、我们的反对者根本不考虑此必要性。因此，当我们说信徒应该有完全的确信时，他们认为我们所说的是世界上最荒谬的事情。但是，如果他们曾经真正祷告过，那么就必然会明白，人若没有这种坚强确信神慈爱的心，就不能合宜地呼求神。但是，因为心中没有感受到信心力量的人不能很好地领悟，所以与那些明显只有虚妄幻想的人争论有什么益处呢？我们所争持的这种确信的价值与必要性，主要是从祷告中学习得来的。所有看不到这一点的人，就证明他们的良心非常愚昧。因此，我们且把这些瞎眼的人撇开，专注于保罗的话，即只有那些从福音中认识神的怜悯，并确信神随时准备赐怜悯给他们的人才能呼求神。请看，这是哪门子的祷告呀：“主啊，我确实疑惑你是否愿意垂听我的祷告；但是我被焦虑所迫，我投奔你，如果我配得，那么求你帮助我”。这种祈求不像我们在圣经上读到的众圣徒的祷告。圣灵也不是这样教导我们，他说：“只管坦然无惧的来到施恩的宝座前，为要得怜恤，蒙恩惠，作随时的帮助”（来 4:16）；在另一处又教导我们“在

他里面放胆无惧，笃信不疑的来到神面前”（弗 3:12）。这种祈求蒙应允的确信是主所吩咐的，也是众圣徒用他们的榜样所教导的，因此，我们若要祷告有效，就必须双手抓紧这真理。因为只有那种出自（如果我可以用这样表达的话）此肯定的信心，并且建立在完全确信的盼望之上的祷告，才能蒙神悦纳。使徒原可以满足于只说“信心”，但是他不但加上了“笃信不疑”，而且还以“放胆无惧”来补充，好用此标志将我们与那些虽然与我们同样向神祷告，但却是随便任意的非信徒区别开来。因此，整个教会这样祷告说：“耶和華啊，求你照着我们所仰望你的，向我们施行慈爱”（诗 33:22）。诗篇另一处也说到同样的情况：“我呼求的日子，我的仇敌都要转身退后。神帮助我，这是我所知道的”（诗 56:9）。又说：“早晨我必向你陈明我的心意，并要警醒”（诗 5:3）。从这些话我们明白，祷告若不伴随着盼望，就像虚空地倒入空气中一般；祷告若有信心，就好像在守望台上静静地守候神似的。这与保罗所劝戒的次序相符。他在敦促信徒靠着圣灵随时多方祷告之前，吩咐他们要“拿着信德当作藤牌，……并戴上救恩的头盔，拿着圣灵的宝剑，就是神的道”（弗 6:16~18）。这里请读者回想我前文所说，我们虽然承认自己的惨苦、贫穷和污秽，但信心却绝不失败。即使信徒觉得自己的罪担极重，不仅毫无邀神恩宠的长处，而且身担许多罪恶因而畏惧神，然而他们仍然不停息地来到神面前，这种感觉并不能拦阻他们来到神面前，因为除此之外没有其他方法可以亲近神。真正的祷告不是我们藉此在神面前傲慢地颂扬自己，或者夸张我们所有之物的价值，而是承认我们的罪，在神面前陈说自己的苦情，如同儿女在父母面前诉苦一样。事实上，我们堆积如山的罪应该激发我们迫切祷告。正如诗人自己的榜样：“求你怜恤我，医治我，因为我得罪了你”（诗 41:4）。我承认，若不是神援救我们，这些刺原是致命的；但我们的天父由于他难以言传的恩慈，给我们一个救法，藉此平息我们一切的扰乱，安慰我们的担忧，并除去我们的恐惧，他屈尊吸引我们到他面前；事实上，他除去我们一切的疑惑和障碍，铺平我们前面的道路。

十三、首先，当他吩咐我们祷告时，这律例本身就定了违背者的顽梗之罪。诗篇最准确地阐明了神的命令：“要在患难之日求告我”（诗 50:15）。但是，因为在圣经中，关于我们敬虔的本分，没有比祷告一事更常提到，所以这里不必多加讨论。主神说：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门”（太 7:7）。此训诫附带有有一个应许，而且也是必要的。因为虽然所有人都承认我们必须遵守主的训诫，但如果神不曾应许说他将俯听并准备应允他们的祈求，那么大多数人必将躲避神的劝召。这两件事既经说明，那么很明白，所有为他们不直接来到神面前诡辩推脱的人，不仅悖逆不顺服，而且也证明了他们的不信，因为不相信神的应许。这一点更加需要注意，因为假冒为善的人以谦卑和谦逊为藉口，傲慢地蔑视神的训诫，并且完全不信神白白的劝召；事实上，他们剥夺了神当受的主要敬拜。因为神在拒绝了当时似乎全部圣洁所系的牺牲之后，宣告了他眼中看为最宝贵的事，就是在患难的日子求告他（参诗 50:15）。因此，神既然要求我们将属他之物献给他，并且敦促我们心甘情愿地遵从，那么我们就没有任何疑惑的藉口，不论这些藉口外表如何华丽。因此，圣经处处命令我们祷告的经文，就是摆在我们面前、

激发我们确信的极多旗帜。如果神没有用他的召请表明他期望我们到他面前，那么我们闯到神的面前便是轻率。因此，他亲口为我们开了道路：“我要说：‘这是我的子民。’他们也要说：‘耶和華是我们的神’”（亚 13:9）。我们由此知道他何等期待那些敬拜他的人，愿意他们跟从他，因此我们没有理由害怕他亲口的吩咐会是他不喜悦的事。让我们特别记住神的一个崇高属性，藉着信靠这一属性，我们能够轻而易举地战胜一切障碍：“听祷告的主啊，凡有血气的都要来就你”（诗 65:2）。我们看到神有此称谓，因此确信没有比垂听祷告更符合他属性的事情，还有什么比这更令我们欢喜和安慰的呢？因此，诗人推论说，白白到神面前的路不是只给予少数人，而是给予所有人的，因为神向所有人说：“要在患难之日求告我，我必搭救你，你也要荣耀我”（诗 50:15）。于是，大卫为要得到他所祈求的，就呼吁这一应许说：“万军之耶和華以色列的神啊，因你启示你的仆人说：我必为你建立家室，所以仆人大胆向你如此祈祷”（撒下 7:27）。我们由此推论，如果没有神的应许壮胆，大卫必定是害怕的。因此在另一处，他用下述一般性的教义使自己刚强：“敬畏他的，他必成就他们的心愿”（诗 145:19）。在诗篇中，我们可能会发现祷告的连贯性有时好像是断了，一时转到神的能力，一时转到神的良善，一时又转到神应许的信实。似乎大卫插入这些话不合时宜地破坏了他的祷告；但是信徒从经验中深知，除非补充新的燃料，否则他们祷告的热忱是会逐渐衰退的，因此，在祷告时默想神的本性和话语，绝不是多余的。我们当效法大卫的榜样，在祷告中加上一些能够重新激励我们萎靡的心灵、使我们活力更新的言语。

十四、奇怪的是，我们竟然丝毫不为这些甜蜜的应许所动，许多人宁愿在迷途中徘徊，抛弃活水的泉源，为自己凿出破裂不能存水的池子，也不愿接受神白白赐与的厚恩。所罗门说：“耶和華的名是坚固台，义人奔入，便得安稳”（箴 18:10）。约珥在预言可怕的毁灭即将临到之后，又补充下面这一句令人难忘的话：“到那时候，凡求告耶和華名的就必得救”（珥 2:32）。我们知道这话是指福音的道路。一百个人中难得有一个受感来到神的面前，虽然神藉着以赛亚宣告说：“他们尚未求告，我就应允；正说话的时候，我就垂听”（赛 65:24）。在另一处，他将此尊荣赐给整个教会，因为属于基督的全部肢体，经文说：“他若求告我，我就应允他；他在急难中，我要与他同在。我要搭救他，使他尊贵”（诗 91:15）。我在前文已经说过，我并不想列举所有经文，只是选择一些最重要的，好叫我们知道神是何等恩慈地吸引我们到他面前，并且在如此强有力的激励之下，我们如果仍然懒惰懈怠，该是何等的忘恩。因此，我们应当一直谨记：“凡求告耶和華的，就是诚心求告他的，耶和華便与他们相近”（诗 145:18）。前引以赛亚和约珥的话也是一样的意义，神在其中宣告说，他的耳听我们的祷告，并且当我们将一切的忧虑卸给他时，他的喜悦就如同闻到馨香的祭物一般。当我们的祷告没有胆怯和疑虑时，就得着这些应许的特别益惠，但是，当我们信靠他的话时（否则他的威荣将拦阻我们来到他面前），我们就大胆地称他为父，因为他自己屈尊，吩咐我们用这可亲的称呼来称呼他。我们在被此召请壮胆之后，还要知道这些召请使我们拥有坚实的根基来祷告，因为我们的祷告不依靠我们自己的功劳，反而是这样，祷告的全部价值以及蒙垂听的指



望都是依据和依靠神的应许，所以祷告不需要四处寻找其他任何支持。因此我们必须确信，虽然我们不及族长、先知和使徒的圣洁，然而因为我们与他们一同领受祷告的命令，并且信心也是共有的，所以如果我们倚靠神的道，我们就与他们一起拥有此特权。正如前文指出，神宣告说，他垂听并喜悦所有人的祷告，这就鼓励那些最可怜的人盼望他们所求的事被神成就；因此，我们应当遵守一般的祷告方式，并且依此方式祷告的人绝不至见弃于应许之外；只要我们有真诚、谦卑和信心，我们就不会用假冒为善的骗人祷告亵渎神的名。我们最怜悯的天父不会拒绝那些他不仅鼓励，而且以各种方法催逼他们来到他面前的人。因此，大卫以这种方式来祷告，如我上文所引：“主耶和華啊，惟有你是神。你的话是真实的，你也应许将这福气赐给仆人。现在求你赐福与仆人的家，可以永存在你面前”（撒下 7:28~29）。在另一处又说：“求你照着应许仆人的话，以慈爱安慰我”（诗 119:76）。以色列人全体每当通过记念与神所立的约来使自己刚强的时候，明白地宣告说，神既然这样命令，那么他们便不以畏怯之心祷告。在这方面，他们效法族长们的榜样，特别是雅各；雅各在承认自己不配得到神的许多怜悯之后说，他要祈求更大的事，因为神应许要成全他的祈求。但是，不信者在患难的日子既不逃向神，也不寻求他，也不恳求他的帮助，不论他们如何托辞，都是亏负了神所当得的荣耀，就如同他们为自己制造了新的假神或偶像一样，因为他们这样做是否认神为他们一切福分的创始者。相反，敬虔人相信，当他们遵守神的命令时，没有任何障碍能够拦阻他们，因为神宣告说，他最喜悦的就是顺服，再没有什么比此确信更能有效地除去他们疑惑的了。因此，我前文所述更加明白，即祷告中的坦然无惧的灵，与敬畏、崇敬及焦虑不安是相符的，并且神高举那些谦卑俯伏的人，这些都毫无矛盾。这样，圣经中那些似乎矛盾的表述令人赞叹地和谐一致。耶利米和但以理都说过，在神面前呈献祷告。耶利米书还说：“求你准我们在你面前祈求，为我们这剩下的人祷告耶和華你的神。我们本来众多，现在剩下的极少”（耶 42:2）。另一方面，经上常常说信徒“扬声祷告”。希西家王求先知代祷就是这样说的。大卫说：“愿我的祷告如香陈列在你面前；愿我举手祈求，如献晚祭”（诗 141:2）。解释：信徒虽然深信父神的慈爱，欣然倚靠他的信实，毫不犹豫地恳求神甘愿提供的帮助，然而他们并不因无知苟安或者自以为是的安全感而自鸣得意；而是攀爬着应许之梯，谦卑俯伏地恳求。

十五、这里，有人提出若干问题，为要来反对我们。圣经记载，神有时候应允了一些并非从安静或受控的心发出的祷告。确实，约坦咒诅降灾于示剑居民有很好的理由，并且这灾祸后来确实临到，但他确实是燃烧着愤怒和报复之心（参士 9:20）；因此，神既然成就了此咒诅，似乎就是赞同人有暴躁的情绪。又如参孙，当他祈求说：“求你赐我这一次的力量，使我在非利士人身上报那剜我双眼的仇”（士 16:28）时，亦为同样的情绪所激动。这里虽然混杂着一些好的热忱，然而最主要的情绪却是炙灼的，因此是恶意的、报复的渴望。神同意了，因此似乎可以推论，不符合道的法则的祷告，仍然是有效的。我的回答是：首先，永久性的原则不因个别的例外而被废弃；其次，个别人有时候有特殊的感动，因此这些情况与一般大众有别。

我们应该注意救主对那些想冒失效法以利亚的门徒所说的话：“你们的心如何，你们并不知道”（路 9:55）。并且，我们必须还要进一步指出，神所同意的祷告并不总是他所喜悦的；但是，他同意这些祷告，因为这是用实例清楚证明圣经的教义所需要的——即他帮助可怜的人，垂听那些在不公义的逼迫之下恳求他帮助之人的叹息；因此，当可怜人的诉苦上达他面前的时候，他即施行判断，尽管他们自己丝毫不值得神施恩宠。因为他经常刑罚不敬虔之人的残酷、劫掠、强暴、贪欲和其他罪行，来制止他们的大胆和狂怒，以及推翻暴虐的权势，从而宣告他帮助那些受屈枉压迫的人，虽然这些人像击打空气一样，向他们不认识的神呼求。有一篇诗篇清楚教导说，虽然有些祷告并非无效，但却不是藉着信心上达于天的（参诗 107:6、13、19）。因为诗篇列举的祷告并不只是信徒的，还有非信徒在患难时出于本能而发出的祷告，而且结果表明尽管如此，神仍然向他们慈悲垂爱。神愿意垂听他们的祷告，就证明这些祷告讨他喜悦吗？不是的；首先，这是要颂扬或显示他的怜悯，因为他甚至不拒绝那些不信之人的愿望；其次，当真正敬拜他的人看到连不敬虔之人的哀求有时候也蒙应允的时候，就激励他们更加迫切地祷告。然而，信徒不能以此为理由，偏离神的既定法则，也不能嫉妒不信的人，仿佛他们得到所祈求的东西表明他们大得好处一样。我们在前文说过（第三章第二十五段），神知道亚哈的悔改是虚假的，但仍然应允他的祷告，这是为要表明：当选民以真正痛悔的心寻求他的恩宠时，他将是何等愿意垂听他们的祷告。因此，他责备犹太人，因为他们在经历了神愿意聆听他们的祷告之后，很快又回到自己原来的邪恶倾向之中（参诗 106）。由士师记可以清楚看出，每当他们哀哭时，虽然他们的眼泪是假的，然而主仍然把他们从仇敌手中拯救出来。因此，正如神“叫日头照好人，也照歹人”（太 5:45），照样，对于那些理由正当并且其苦难值得救助的人，神亦不轻看他们的眼泪。然而，他虽然垂听这些人的祷告，但却与救恩无关，正如他供应粮食给那些轻看他良善的人与救恩无关一样。关于亚伯拉罕和撒母耳的问题似乎较难解答；亚伯拉罕在没有道指示的情况下为所多玛人祷告，而撒母耳为扫罗祷告，是违犯了神明白的禁令（参创 18:23；撒上 15:11）。耶利米也是一样，他祷告不要毁灭耶路撒冷（参耶 32:16）。的确，他们的祷告被神拒绝，然而我们若断言他们的祷告没有信心则似乎刺耳。我盼望谦逊的读者能够满足下面的回答：他们遵守普遍的原则，即神吩咐我们甚至要怜悯不配得的人，因此祷告并非完全没有信心，尽管在这些特别事例上没有得到所求的。奥古斯丁睿智地论述：“当圣徒们的祈求与神的定旨相反时，怎能说他们是在信心中祷告呢？这是因为他们真是按照神的旨意来祷告，不过不是他隐密而不更改的旨意，而是他感动他们的旨意，这样，神按照他智慧地分辨，以另一种方式垂听他们的祷告”。的确如此；因为神按照他测不透的计划管理万事，好叫圣徒们的祷告尽管夹杂着信心和错谬，却不至于落空。然而，这既不准许人效法，也不可作为圣徒逾规的遁辞。因此，如果没有确实的应许，我们向神的请求必须附带一个条件。这里我想引用大卫的祷告：“求你为我兴起，你已经命定施行审判”（诗 7:6）；大卫提醒我们，他祈求现世的福分是已经得到神的特别指示。

十六、还有很重要的一点需要注意：前文我讲述的四个祷告原则并非如此严格，以致于神拒绝所有他在其中找不到完全的信心或悔改，或者没有伴随着适当的热忱及期望的祷告。我们已经说过（第四段），祷告虽然是信徒与神的亲密交通，然而必须存着崇敬与谦逊之心；我们绝不能放纵意念，不能渴望超过神许可范围的东西；另外，为免我们轻慢神的威荣，我们的心智必须提升到纯洁的尊敬。没有一个人曾经以应有的完全来祷告。大卫的诉苦尚且常常带着不节制的味道，更何况一般信徒！并非是他有意要抱怨神，或者对神的判断发牢骚；而是他自己的软弱使他跌倒，除了在天父的怀中倾吐他的愁苦之外，他再找不着其他更好的安慰。事实上，神忍受我们的胡言乱语，随时原谅我们的无知；的确，若没有此厚恩，我们就没有祷告的自由。因此，虽然大卫在祷告时想要完全顺服神的旨意，并且也有忍耐和恳切，然而他的情绪仍会波动，有时甚至迸发，——这种情绪与我们前文立下的第一个法则大相违背。特别地，我们能够从诗篇第三十九篇看出，这位圣徒是如何被他强烈的悲伤所卷走，以致不能守在规矩之内。他祷告说：“求你宽容我，使我在去而不返之先可以力量复原”（诗 39:13）。你可能会称此为绝望之人的语言，他除了求神离开他，任凭他在忧伤中消灭之外，再没有其他愿望。他说这种不节制的话并非由衷，也不是像被遗弃者那样，愿意神离开他；他只是诉苦说他经受不起神的愤怒。在试炼之下，许多圣徒的愿望常常不符合道的原则，并且亦未适当地考虑他们的愿望是否合宜。的确，被这些缺欠污染的祷告理当受到拒绝；然而，如果圣徒能够痛悔、自己责备自己，并恢复常态，那么神会赦免他们。在第二条法则上（第六段），圣徒也有类似的缺欠，因为他们常常需要与自己的冷淡态度抗争，他们的缺乏和悲惨并不足以激发他们恳切认真地祷告。另外，他们常常心思游移，几乎忘记了是在祷告；因此在这件事上亦需要赦免，否则他们萎靡、残缺、间断、杂乱的祷告必遭拒绝。神把一种感觉印在我们心上，是我们生来就有的，即除非我们的思想仰望神，否则祷告就不真心。因此，我们前面提过的举手礼存在于各个世代和各个地方，并且至今仍然被人普遍遵行。但是，有谁在举手的时候，没有感觉到自己的懒惰，一心抓紧世界呢？至于赦罪的祈求（第八段），虽然信徒不曾忽略，可是所有真正祷告的人，都知道他们很少把大卫所说的祭献上十分之一“神所要的祭，就是忧伤的灵。神啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看”（诗 51:17）。这样，信徒一直需要祈求两方面的赦免；首先，因为他们虽然感觉到自己有许多罪行，但却并未打动他们到恨恶自己的程度，而这是应该的；其次，人既然由悔改及敬畏神获得益处，那么他们为罪忧伤而谦卑，并祈求审判主赦免他们的刑罚。但是，最败坏祷告的是人的软弱或者不完全的信心，若不是神有大怜悯，否则他们的祷告必归无效；但是，我们不必怀疑这一缺欠必蒙神的饶恕，因为神常用严厉的试炼操练他的子民，仿佛真想要彻底摧毁他们的信心似的。最难受的试炼是在信徒被迫呼喊“你向你百姓的祷告发怒，要到几时呢？”（诗 80:4）的时候，仿佛他们的祷告得罪了神。同样，耶利米说“我哀号求救，他使我的祷告不得上达”（哀 3:8），毫无疑问，他心中极其扰乱。圣经上有无数类似的例子，这些例子表明，圣徒们的信心常常混杂着疑惑和恐惧，因此他们尽管相信、盼望，但却仍然流露出

一定程度的不相信；但是，因为他们不能达到所愿望的目标，所以竭力改过，好能逐日更加接近完全的祷告法则；同时，他们思想自己陷入何其之深的罪的深渊之中，甚至是在医治的时候，仍然染上新的疾病；神若不是忽视玷污人们一切祷告的缺陷，那么就找不到有什么祷告是神不应当蔑视的了。我提到这些事情，并不是要叫信徒安心宽恕自己犯下的罪行，而是要他们严厉地自责，并奋力胜过这些障碍；不论撒但怎样努力堵住祷告的一切道路，都要冲破一切障碍，坚信他们尽管没有摆脱所有拦阻，然而神必喜悦他们的努力，悦纳他们的祷告，只要他们快步而执著地向着他们尚未达到的目标奔跑。

十七、但是，既然没有人配得凭自己的名上前来到神的面前，所以天父为了一劳永逸地除去必然使所有人都消沉的恐惧和羞辱，就把他的儿子，我们的主耶稣基督赐给我们，成为我们的代求者和中保，在基督的引导下，我们可以坦然无惧地来到神面前，确信我们既然有他作中保，那么我们奉他的名所求的一切必然不被拒绝，因为无论何事，天父必不拒绝他（参提前 2:5；约壹 2:1；参第三十六段及第三十七段）。这里需要参阅我们前文教导的关于信心的全部教义；因为，我们既然得到基督为中保的应许，那么除非我们祷告得应允的盼望是以他为根基，否则我们祷告的特权便被剥夺了。因为当我们想到神可怕的威荣时，不可能不充满惊惧，因此，我们自己不配的感觉必定会驱使我们远离神，直到基督居间为中保，将荣耀可畏的宝座变成恩典的宝座为止，正如使徒教导说：“坦然无惧的来到施恩的宝座前，为要得怜恤，蒙恩惠，作随时的帮助”（来 4:16）。正如神已经立下了祷告的法则，已经应许他将垂听那些祷告的人，照样，神也特别吩咐我们奉基督的名祷告，神应许我们将得着奉他的名所求的一切。救主说：“你们奉我的名无论求什么，我必成就，叫父因儿子得荣耀”，“向来你们没有奉我的名求什么，如今你们求就必得着，叫你们的喜乐可以满足”（约 14:13、16:24）。因此，无可争议地，凡不奉基督的名向神祷告的人都是在顽梗地违抗他的命令，藐视他的旨意，所以与神的应许无份。正如保罗所说：“神的应许不论有多少，在基督都是是的”（林后 1:20），意即所有应许都在他里面得到坚立和成就。

十八、现在，我们必须仔细考虑时间因素。基督吩咐他的门徒在他升天以后投靠他的代祷，他说：“到那日，你们要奉我的名祈求”（约 16:26）。确实无疑的是，从最起初开始，所有人的祷告都是惟独因为中保的缘故而蒙神垂听。因着这个缘故，神在律法中命令，只有祭司才可以进入圣所，他们的肩上负着以色列十二个支派的名字，胸前挂着同样数目的宝石，而众百姓则保持一段距离站在外院，在那里与祭司一同祷告。事实上，献祭甚至有使祷告生效的效用。因此，律法中预表性质的礼仪教导我们：首先，我们都从神面前被逐出，因此需要一位中保替我们到神面前，把我们负在他的肩上，绑在他的胸前，使我们的祷告可以因他而蒙垂听；其次，如前文所说，他流血洁净了我们的祷告，不然，我们的祷告永远都是污秽的。我们看到古时的圣徒，当他们期望得着什么的时候，他们的盼望都是建立在祭物上面，因为他们知道，所有祷告均是藉着献祭而生效。大卫说：“愿神”记念你的一切供献，悦纳你的燔祭”（诗 20:3）。由此我们推论，神接纳他子民的祷告，是因为

他的怒气从起初就被基督的代祷所平息。那么，基督为什么要指定一个新的时期（到那日），叫他的门徒从那时候开始奉他的名祷告呢？岂不是因为这恩典如今更加辉煌地显明，并且我们应该更加看重吗？他此前所说是一样的意思：“向来你们没有奉我的名求什么，如今你们求就必得着”（约 16:24）。并非他们完全不知道中保的职分（所有犹太人都受过这些基本真理的教导），但是他们并不清楚地知道：基督升天之后比以前更加是教会的代求者。因此，为了用某种不寻常的果效安慰他们与他分离的忧伤，他宣告自己作为代求者的职分，并且说，他们迄今未曾得到的特殊益惠，现在即将成为他们的特权，藉着基督代求的助力，他们将有更大的自由求告神。使徒下文所说也是这个意思，“我们既因耶稣的血得以坦然进入至圣所，是藉着他给我们开了一条又新、又活的路”（来 10:19~20）。因此，如果我们不用双手接受神命定给我们的这不可估量的恩典，那么我们就更加不可原谅了。

十九、另外，既然基督是我们来到神面前的惟一道路和入口，那么那些偏离这条道路，不从这个入口进入的人，就再没有其他接近神的途径了；神的宝座对他们而言只是愤怒、审判和恐怖。简言之，因为天父已经立基督作我们的引导者和元首，所以那些以任何方式拒绝或背弃他的人，都是在竭力玷污和涂抹神所印下的记号。因此，基督是惟一的中保，藉着他的代求，天父才对我们慈悲垂爱（参提前 2:5）。虽然神仍然允许圣徒互相代求，为着彼此的救恩恳求神，就如使徒所说（参弗 6:18~19；提前 2:1）；但是，这些代求均依赖于基督的代求，所以丝毫没有减损基督的代求。因为我们作为一个身体的不同肢体而彼此献上的代求，乃是出于爱，因此这些代求归于这一元首。既然这些代求也都是奉基督的名，那么除了宣告，若没有基督的代求，无人能够从任何祷告中得到任何益处之外，还有什么别的吗？既然基督的代求并不妨碍教会中不同肢体之间的彼此代祷，那么我们当坚持这一原则，即教会中的一切代祷都必须归于基督的代求。事实上，我们必须特别为此感恩，因为神赦免了我们的不配，不但允许每个人为自己祷告，而且允许我们互相代祷。神在教会中指派的代祷者，如果他们私下为自己的益处祷告尚且很应该被神拒绝，那么如果他们滥用此代祷的厚恩来遮掩基督的荣耀，又该是何等的胆大妄为呢？

二十、另外，当诡辩者们断言说，基督是救赎的中保，而信徒是代求的中保，这也不过是无稽之谈；就好像是说，基督仅仅暂时作中保，但却将那永存、不朽的代祷之事，留给了他的仆人们。那些强辩说他们仅仅从基督身上取去一丁点儿尊荣的人，的确是做了这件事。但是圣经所说却非常不同，每一个敬虔的信徒都应当满足于简明的经文，不应该稍微理会那些骗子们。当约翰说：“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督”（约壹 2:1），他的意思只是我们曾经有过一位代求者，还是说他永远为我们代求呢？当保罗宣告：他“现今在神的右边，也替我们祈求”（罗 8:34），又是什么意思呢？他在另一处宣告说，“在神和人中间，只有一位中保”（提前 2:5），难道他不是指他前面刚刚提到的恳求吗？他此前说，要为所有人献上祷告，然后又立刻补充肯定这句话说：只有一位神，并且在人与神之间只有一位中保。奥古斯丁的解释与此相同，他说：“基督徒在祷告中彼此代

求。但是那位真正惟一的中保，无人代求，而他却为所有人代求。使徒保罗虽然是元首之下的一个重要肢体，然而因为他是基督身体上的一个肢体，并且知道教会真正的大祭司进入幔子后的至圣所并不是预表性的，而是真真实实地进入了天上圣洁的至圣所，不是象征性的至圣所，而是永恒的至圣所，所以保罗亦请信徒们为他祷告。保罗并不将自己作为神与人之间的中保，而是劝基督的全部肢体彼此代求，因为肢体彼此相顾，若一个肢体受苦，所有肢体就一同受苦。因此，所有还在世上劳苦的肢体彼此间的代祷，上达于那在他们以前到了天国，并且为我们赎罪的元首基督。如果保罗是中保，那么其他使徒同样可作中保，这样就有许多位中保了，并且保罗所说的话也站立不住，他说：‘在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣’；我们在基督里面成为一体，如果我们竭力保守圣灵所赐合而为一的心”。同样，奥古斯丁在另一处又说：“如果你寻找一位祭司，那么他是在诸天之上，在那里为那些他曾在地上为其受死的人代求”（参奥古斯丁诗篇 94 篇解释）。不要想像他是俯伏在父的脚前为我们代求；我们与使徒一样明白，他出现在神的面前，他受死的权能具有永远为我们代求的果效；他既已进入天上的至圣所，就继续不断地将那些站在外院的子民的祷告摆在神面前，直到世界的末了。二十一、至于那些肉身已死但是活在基督里面的圣徒，如果我们希望他们代求，那么切勿幻想他们除了藉着基督这条惟一的道路之外，还有其他任何途径可以向神祈求，并且切勿幻想神接纳他们奉任何其他的名献上的祷告。因此，既然圣经吩咐我们舍弃其他一切方法而单单靠着基督，既然天父喜悦万有都在基督里面同归于一，那么，如果我们企图遵循其他途径，以致离开了基督这条惟一的道路，即便不是疯狂，也是极端的愚蠢。但是，这种做法历时已久，并且至今在天主教盛行的地方仍然如此，谁能否认这事实呢？为了获得神的恩宠，他们时时搬出人的功劳，并且常常忽略基督，奉圣徒的名祈求神。我要问：这岂不是把我们前文所述专属于基督的代求职分转移给圣徒了吗？有哪一位天使或魔鬼曾经有片言只语向任何人宣讲过这种妄想的圣徒代求呢？圣经没有一个字讲到这件事。那么，他们捏造此说的根据在哪里呢？当然，当人心在神的道准许之外寻找帮助时，就清楚暴露出不信（第二十七段）。但是，如果我们究查所有喜欢圣徒代祷之人的良心，会发现他们惟一的原因是充满焦虑，似乎以为基督的代求是不足的，或者过于严厉。他们的这种焦虑侮辱了基督，夺去了他惟一中保的称谓，这称谓是天父赐给他的特权，不得转移给其他任何对象的。他们这样作，掩盖了基督降生的荣耀，并使他的十字架落空；简言之，他们剥夺并诈取了基督因其所做的一切或者所受的一切苦难而应得的赞美，因为他所做和所受的一切都表明他是并且应该是惟一的中保。同时，他们也拒绝了神表明他们是他们天父的恩慈，因为他们如果不承认基督是他们的弟兄，神就不是他们的父亲了。如果他们不相信基督对他们有弟兄般的感情，那么他们就是明确拒绝基督是他们的弟兄；而世间没有比基督的爱更温柔的了。因此，圣经惟独将基督给了我们，把我们送给基督，并在他里面造就我们。安布罗斯说：“他是我们的口，藉着他我们与天父交谈；他是我们的眼，藉着他我们看见天父；他是我们的右手，藉着他我们把自己奉献给天父。如果没有基督

作中保，那么我们和一切圣徒都不能与神有任何交通”。如果他们提出异议说：教会中的公祷岂不都是以“奉我主基督的名”结束吗？这不过是一个轻浮的遁辞；因为将基督的代求与死人的祷告和功劳混淆，比起完全忽略他的代求而仅仅提到死人的代求来说，并不稍减对基督代求的侮辱。不仅如此，在他们的所有连祷、赞美诗、短文中，所有尊荣都归给已死的圣徒，而并未提到基督。

二十二、他们的愚昧达到如此地步，竟然显露出迷信的精灵，这精灵一旦挣脱缰绳，就会一发而不可收拾。在人开始注重圣徒的代祷之后，就渐渐将具体的职事指派给每一位圣徒，这样，按照事情的不同，人一时向这一位，一时向那一位代求者呼求。然后，每个人选择自己的特定圣徒，信靠他们，就仿佛他们是守护神一样。这样，他们不仅设立与城市的数目一样多的神祇（先知也是这样谴责古时的以色列，参耶 2:28、11:13），甚至设立与人的数目一样多的神祇。但是，因为圣徒将自己的全部愿望单单交托给神的旨意，并且谨守遵行他的旨意，所以如果派定他们作其他的祷告，而不是盼望神的国度降临，这是愚蠢地、属肉体地、甚至是充满侮辱地看待他们。如果幻想每位圣徒在个人感情的促使之下，会对敬拜他的人特别垂青，那么没有比这更加离谱的了。最后，极多的人呼求圣徒，不仅把圣徒当作救恩的帮助者，而且把他们当作救恩的管理者，从而陷入可怕的亵渎神的罪。看这些可怜的人，当他们离开正路即神的道时，堕入怎样的深渊之中。我暂且不提那些更加荒诞的不敬虔之事，虽然神、天使和人嫌恶这些事，但他们自己并不感到任何痛苦或羞耻。他们俯伏在芭芭拉、凯瑟琳以及其他圣徒的塑像或图画前，口中喃喃念诵“我们在天上的父”，而他们的神父们不但不纠正或者禁止此疯狂的行为，反而因为财利的缘故而许可甚至称赞他们这样做。虽然他们希图摆脱这种邪恶罪行的臭名，然而他们求告埃利吉乌斯 (Eligius) 或梅达尔 (Medard) 看顾他们，从天上给予他们帮助，或者求告圣母马利亚命令她的儿子做他们要求的事情，又将何以遁辞作辩护呢？迦太基大会禁止在圣坛前直接向圣徒们祷告。也许是因为当时这些敬虔的人无法彻底扫除堕落习俗的力量，所以加上这个约束，好使公共祷告不因“圣彼得啊，为我们代求”之类的话而归于无效。但是，这种属魔鬼的放纵如今已经达到了怎样可怕的程度，人竟然毫不犹豫地那单单属于基督和神的属性，转移到死人身上！

二十三、他们竭力想从圣经中找到一些根据来支持这种代求，却不过是枉然徒劳。他们说：圣经常提到天使的祷告，不仅如此，信徒的祷告也由天使的手带到神面前。但是，如果他们要把已死的圣徒比拟天使，他们还需要证明众圣徒是蒙指派来为我们的救恩效力的服役的灵，需要证明他们的责任是在我们的一切道路上引导我们、在我们四围安营、劝戒我们、安慰我们，并看顾我们。所有这些职分都属于天使，无一属于圣徒。圣经明白区分已死圣徒与天使的不同职分，这就充分表明他们混淆二者是何等荒谬。在地上的法官面前，如果未获准许，尚且无人胆敢担任辩护人的职分；那么，我们这些渺小如虫的人，并未蒙派担当此职分，又怎敢在神面前自充代求者呢？神喜悦派遣天使来负责我们的拯救。因此，天使临到我们的圣会，而教会对他们来说，是观看神百般智慧的舞台（参弗 3:10）。那些把特

别属于天使的职分转移给别人的人，必然颠倒、混乱了神所建立的不可违犯的次序。他们在援引其他经文时亦进行同样的歪曲。神对耶利米说：“虽有摩西和撒母耳站在我面前代求，我的心也不顾惜这百姓”（耶 15:1）。<sup>1</sup> 他们问道：耶利米要是不知道死人为活人代求，又怎能这样说呢？我的推论恰恰相反：既然摩西和撒母耳都不能为以色列人代求，那么就没有死人代求的事。因为既然摩西在世时比其他所有圣徒都更加为百姓的救恩劳力，那么如果他在死后尚且不做什么，别的圣徒又能做什么呢？因此，如果他们再要琐碎地吹毛求疵，坚持死人为活人代求，因为主说“如果他们站在我面前”（代求），那么我要更加理直气壮地这样辩论：圣经说摩西“如果他代求”，表示当百姓极其需要时，摩西并没有为他们代求；因此，可能更没有其他圣徒来代求，因为他们在仁慈、良善和父亲般的关怀方面都远不及摩西。这样，他们祭出这样的诡辩，满以为是自己的坚固堡垒，却恰恰是搬起石头砸自己的脚。但是，如此曲解这样简单的经文是非常荒谬的，因为主仅仅宣告，即使有摩西或撒母耳（他们的祷告原是主所喜悦的）为百姓代求，他也不会赦免他们的罪恶。以西结书中的一段类似经文最清楚地表明了这一含义：“其中虽有挪亚、但以理、约伯这三人，他们只能因他们的义救自己的性命。这是主耶和华说的”（结 14:14）。毫无疑问，这里经文仿佛是说：如果挪亚和约伯这两个已死的人复生；因为第三个人即但以理，仍然活着，并且他虽然尚在青年时期，但他无与伦比的敬虔已经众所周知了。因此，让我们撇开这些人罢，圣经宣告他们已经跑完他们的路程了。保罗在说到大卫时，并不说他用他的祷告帮助后代的人，而是只说他“服侍了他那一世的人”（徒 13:36）。

二十四、他们又提出异议说：如果这样，那么那些一生以敬虔和怜悯度日的圣徒们难道再没有任何敬虔愿望了吗？我无意过分好奇地窥探他们现在在做些什么或者想些什么，然而他们很可能已经不再为各种各样的思念所激动，而是一心一意、坚定不移地渴望神国，这个国度不只在于信徒的得救，也在于不信者的灭亡。如果真是如此，那么毫无疑问，他们的爱只局限在基督身体的团契之内，不超过合乎此团契性质的范围。但是，虽然我承认这样说来，他们是在为我们祷告，然而他们并不因此失去他们的恬静，以致为世上的思念所分心；因此，他们不能成为我们呼求的对象。另外也不能说，因为人在地上生活的时候可以彼此代祷，所以人可以向已死的圣徒祷告。当活着的人分担彼此的需要和重担时，他们的爱心得到培养。他们这样行是遵照神的命令，并且有神的应许；这是祷告很重要的两件事。但是，所有这些理由都不适用于已死的圣徒；主将他们从我们中间取去之后，并未给我们留下任何往来的方法（参传 9:5~6），另外就我们能够进行的揣测，他们也没有与我们往来的方法。但是，如果有人断言说，那些已死的圣徒必然保留原来对我们的爱，因为他们与我们是在同一个信心上联合；那么谁曾启示我们，他们有能够听到我们声音的耳朵，或者有能够看清我们患难的眼睛呢？我们的反对者们，在学院的阴影中谈论某种光芒，这光从神的面庞发出，照在已死圣徒的身上，他们在这种光芒中，就像在镜子里面一样，从他们天上的住处，观看人间的

---

<sup>1</sup> 译注：“虽有”亦可为“即使有、纵然有”。



事情；但是，我们的反对者这样大胆地确信这一说法，难道不是想要通过自己头脑的放肆幻想，并没有任何的权柄，来窥探神隐藏的审判么？并且他们践踏圣经，因为圣经如此频繁地宣告说，我们属肉体的智慧与神的智慧为敌，圣经又宣判我们心智的虚妄，将我们的理性降卑，吩咐我们单单仰望神的旨意。

二十五、他们还恶劣地曲解其他一些经文来支持他们的谬论。（他们说）雅各这样为约瑟的儿子祈求神，“愿他们归在我的名下和我祖亚伯拉罕、我父以撒的名下”（创 48:16）。首先，让我们思想这在以色列人中是怎样的祈求。他们不是恳求列祖救助他们，而是求神纪念他仆人亚伯拉罕、以撒和雅各。因此，这些例子并不支持那些向圣徒祷告之人的意见。但是，这些傻瓜实在愚钝，既不明白呼求雅各的名是什么意思，也不明白为什么要呼求雅各的名，因此他们在称呼方式上犯下如此幼稚的大错并不奇怪。圣经多次出现类似的表述。以赛亚讲到，女子在婚配并在丈夫保护下生活时，就用丈夫的名字来称呼她们（参赛 4:1）。以色列人称呼亚伯拉罕的名，是为了追溯他们的谱系至亚伯拉罕，并深切纪念他是他们的祖宗。雅各这样做并不是要自己的名受颂扬，而是因为知道他后裔的全部幸福，完全在于继承神与他们所订立的约。雅各知道这将是他们最大的福分，所以他祈求神视他们为他的后裔，纯粹是为要他们接续继承此约。当他的后裔在祷告中提到他们祖宗的名字时，并不是要投靠死人的代求，而是纪念这个恩约，在此约中，他们最慈悲的天父因为亚伯拉罕、以撒和雅各的缘故而恩待他们。其实，圣徒们并不依赖他们圣祖的功劳，先知发出教会的共同声音：“亚伯拉罕虽然不认识我们，以色列也不承认我们，你却是我们的父。耶和華啊，你是我们的父，从万古以来，你名称为我们的救赎主”（赛 63:16）。教会在这样说的时侯，同时又补充道：“耶和華啊，……求你为你仆人……的缘故转回来”，然而这仍然不是代求，不过是提到恩约的益惠。现在，我们拥有了主耶稣，那永恒的怜悯之约不但在他手中订立，而且也在他手中坚立，那么，在我们的祷告中，还有更好的名而奉之祷告吗？既然那些好心的博士们从这些话中得出圣族长们是代求者，那么我愿意知道，为什么在他们设立的如许之多的代求者中，竟然没有教会之父亚伯拉罕呢？我们很清楚他们从哪些人中挑选他们的代求者。那么，请他们告诉我，为什么忽略、拒绝了神最喜悦并且高抬至最高尊荣的亚伯拉罕呢？惟一的原因是：很明显，他们现在所行的在古代教会中并无先例，所以为了遮掩这种离奇的举动，他们以为最好不要提起圣族长们，仿佛只要求告的人名不同，就可以成为这种离奇、不洁行为的托辞一样。有些时侯，他们提出异议说，诗人哀求神“因大卫的缘故”向他的百姓施怜悯（诗 132:10）。其实这非但没有支持，反而是断然反驳了他们的错谬。我们必须思想大卫的品格。神从全体信徒中将他分别出来，要在他身上建立他手所立的约。因此，这里所指的是约，而不是人。大卫是那作为惟一中保的基督的预表。但是，大卫作为基督的预表所具有的特质，当然不能应用于其他人。

二十六、但是，有些人似乎被这个事实所搅扰，就是圣经常常提到古时圣徒的祷告蒙神垂听。为什么会这样呢？因为他们祷告。诗人说：“他们哀求你，便蒙解救；他们倚靠你，就不羞愧”（诗 22:5）。所以，让我们也效法他们祷告，我们就必同样

蒙神垂听。这些人却相反，他们荒谬地辩称，除了那些已经蒙神垂听祷告的人之外，再无别人的祷告会蒙垂听。雅各的教导要好得多，他说：“以利亚与我们是一样性情的人，他恳切祷告，求不要下雨，雨就三年零六个月不下在地上。他又祷告，天就降下雨来，地也生出土产”（雅 5:17~18）。难道雅各推理说，以利亚拥有某种特权，我们必须倚靠他才能行使此特权吗？断乎不是！他指出，圣洁、敬虔的祷告永远有效力，好叫我们照样祷告。既然神宣告说，他并不是侧耳垂听一两个人，或者少数几个人，而是垂听所有呼求他名的人，那么如果这些榜样并未激励我们更加坚信他的应许，就是在恶意地诠释神垂听人祷告的仁慈和愿意了。在这件事上愚昧无知是不可原谅的，因为他们简直是在公然蔑视圣经的许多劝戒。大卫屡次被神的大能搭救。难道神这样做是要将这大能给他，好使我们呼求他而得救吗？他自己的见证完全不同：“义人必环绕我，因为你是用厚恩待我”（诗 142:7）。又说，“义人要看见而惧怕，并要笑他”（诗 52:6）。又说，“我这困苦人呼求，耶和华便垂听，救我脱离一切患难”（诗 34:6）。诗篇中有许多类似祷告，大卫在这些祷告中恳求神答应他的祈求，原因是——使义人不至蒙羞，反而因他的榜样而更有盼望。让我们最后再引一节经文：“为此，凡虔诚人都当趁你可寻找的时候祷告你”（诗 32:6）。我更愿意引用这一节经文，因为那些鼓动如簧之舌为天主教辩护的胡言乱语者，不知羞耻地用此经文来证明死人代求。而大卫的意思不过是说：当神因为仁慈而屈尊垂听他的祷告时，他就获得益处。我们必须坚守这一般性的原则：经历神的恩典——不论是向我们自己还是向别人——对于我们坚信神的应许大有帮助。我不想援引大卫述说神以慈爱待他，因此而更有确信的许多经文，因为所有读诗篇的人自己都一定会看到。雅各此前已经亲身教导我们同一件事情：“你向仆人所施的一切慈爱和诚实，我一点也不配得。我先前只拿着我的杖过这约旦河，如今我却成了两队了”（创 32:10）。他诚然提到应许，但不仅仅是应许；因为他同时加上这应许的果效，好激励他将来更加确信神的仁慈。神与人不同，人慷慨的心肠会逐渐消磨，人惠施之物会终于耗尽；但我们要按照神自己的本性来测度他，正如大卫所说：“耶和华诚实的神啊，你救赎了我”（诗 31:5）。大卫将他救恩的赞美归给神，然后补充说，神是“诚实的”；因为，如果神不是始终如一的神，那么他过去的恩宠就不是我们相信他和向他祷告的牢固根基。但是，当我们知道，他每一次的帮助都是在证实他的良善与信实时，我们就再没有理由害怕我们的盼望终将会落空了。二十七、总之，既然圣经教导说，敬拜的主要部分是呼求神（神要求我们履行这一敬虔的职事甚于一切祭祀），那么若向其他人祷告，显然是犯了亵渎神的罪。因此，诗篇说：“倘若我们忘了神的名，或向别神举手，神岂不鉴察这事吗？因为他晓得人心里的隐秘”（诗 44:20~21）。另外，既然神的旨意是要我们单凭信心呼求，并且他明确吩咐我们按照他的道所定下的法则来祷告；最后，既然信心建立在道上面，信心又是正确祷告之母，那么，当我们偏离道时，祷告就必然立即败坏。但是，我们前文已经指出，如果我们查考整本圣经，那么我们会发现，神宣告此尊荣惟独属于他。关于代求的职分，我们也已知道，这是专属于基督的，并且如果作为中保的基督不认可，那么任何祷告都不蒙神悦纳。虽然信徒在神面前彼此代求，但我

们前面已经阐明，此代求丝毫不减损基督作为惟一中保的地位，因为所有人都是依赖基督的代求，而将自己和他人交托给神。另外，我们亦已阐明，将这代求的职分转移给死人是无知愚昧的，因为圣经从未说过神曾命令他们为我们祷告。圣经常常劝勉我们要彼此代祷，但是对于死人代祷却只字未提；事实上，雅各书在将两件事连在一起时，巧妙地排除了死人代求，他说：“你们要彼此认罪，互相代求”（雅 5:16）。因此，下文即足可定罪此错谬：正确的祷告是从信心来的，信心是从听神的道来的，并没有提到死人代求这虚构之事，至于人鲁莽地设立神未设立的人作中保，这是迷信。尽管圣经中充满各种各样的祷告，我们却找不到任何一个这种代求的例子，而天主教徒竟然认为若没有死人代祷就没有祷告。另外，显然这种迷信是不信的结果，因为他们要么是不满足于基督的代求，要么就是完全剥夺了他的这一尊荣。最后一点很容易证明，因为他们厚颜无耻地坚称（这是他们圣徒代求的最有力论证）：我们自己不配来到神面前。诚然，我们承认这是最真实的，但我们由此推论说：他们既然以为基督的代求如果没有圣乔治和希坡律陀（Hippolytus）以及其他幽灵的帮助即归于无效，这是把基督的一切尊荣都夺去了。

二十八、虽然将祷告局限于许愿和恳求是恰当的，但是祈求与感恩之间有着极其密切的联系，可以包含在同一名目以下。保罗所列举的祷告形式首先这样区分（参提前 2:1）。在祷告和恳求时，我们在神面前倾吐我们的愿望，祈求那些可以促进神的荣耀和彰显他名的事情，以及那些于我们有益的福分。在感恩时，我们歌颂神对我们的恩慈，承认我们所领受的一切福分都是出于神的厚恩。因此，大卫将这两件事合在一起说：“要在患难之日求告我，我必搭救你，你也要荣耀我”（诗 50:15）。圣经命令我们不要分离这二者，不是没有理由的。前文已经描述了我们的缺乏，同时自身的经验告诉我们，四面八方压迫我们的患难是何等众多和猛烈，所有人都有充分的理由不住地向神叹息，并迫切地恳求他。因为即使他们没有遭遇苦害，但是连最圣洁的人也会首先受到罪的刺激，其次遇到不计其数的试探攻击，叫他们呼求神的救援。赞美和感恩的祭倘若中断，就是犯罪，因为神一直给我们恩上加恩，要锻炼我们这些迟钝、懒惰的人心存感恩。简言之，神给我们的丰盛恩慈是如此巨大宽广，我们目光所及尽是神辉煌奇妙的作为，我们绝不缺乏可资赞美和感谢的事物。这一点可以稍加阐明：既然我们一切的盼望和帮助都在神那里（这一点已然充分证明），那么若没有神的祝福，我们的人和利益都不能兴盛，因此我们必须不断地将我们自己和我们的一切交托给神。另外，我们所想、所说、所行的一切，都要跟从神的指引并顺从他的旨意；总之，存着得神帮助的盼望。所有依靠自己或别人出谋划策的人，所有不尊重神的旨意，不呼求神的帮助，而进行筹划或者企图付诸实施的人，都为神所咒诅（参雅 4:14；赛 30:1、31:1）。前文已经指出，当我们承认神为一切福分的创始者时，是将神应得的尊荣归给他，既然如此，当我们从神的手中领受福分时，就该不住地表达感恩，如果我们不殷勤地赞美他、感谢他，我们就无权享受由于神的厚恩而来的好处，因为赞美和感谢他是神赐给我们这些好处的目的。当保罗宣告说：“凡神所造的物”都因神的道和人的祈求成为圣洁了”（提前 4:5），他的意思是：如果没有道和祷告，那么这些受

造物无一是圣洁和清洁的，这里的道是信心的换喻。<sup>2</sup>因此，大卫在经历主的慈爱之后，他优美地宣告：“他使我口唱新歌”（诗 40:3）；意即，如果我们领受神的祝福而不赞美他，那么这种沉默是存着恶意和有罪的，因为他赐给我们的每一样福分都当得我们再次感恩。因此，以赛亚在宣扬神的大怜悯时说：“当向耶和華唱新歌”（赛 42:10）。大卫说：“主啊，求你使我嘴唇张开，我的口便传扬赞美你的话”（诗 51:15），也是一样的意思。同样，希西家和约拿宣告，他们认为蒙拯救的目的是“在耶和華的殿中，用歌声颂赞神的良善”（参赛 38:20；拿 2:9）。大卫为所有信徒立下一条普遍法则说：“我拿什么报答耶和華向我所赐的一切厚恩？我要举起救恩的杯，称扬耶和華的名”（诗 116:12~13）。教会在另一处诗篇遵循此法则：“耶和華我们的神啊，求你拯救我们，从外邦中招聚我们，我们好称赞你的圣名，以赞美你为夸胜”（诗 106:47）。又说：“他垂听穷人的祷告，并不藐视他们的祈求。这必为后代的人记下，将来受造的民要赞美耶和華。……使人在锡安传扬耶和華的名，在耶路撒冷传扬赞美他的话”（诗 102:17~18、21）。事实上，每当信徒求主为他自己名的缘故行做任何事时，他们既然承认凭自己的名是不配的，就有义务要感恩，并承诺通过宣扬自己的感恩，来合宜地颂扬神的慈爱。因此，何西阿在讲到教会将来的拯救时说：“求你除净罪孽，悦纳善行；这样，我们就把嘴唇的祭代替牛犊献上”（何 14:2）。我们的舌头不仅颂赞神的恩慈，也自然地激励我们爱他。“我爱耶和華，因为他听了我的声音和我的恳求”（诗 116:1）。在另一处，大卫讲述他所经历的帮助说：“耶和華我的力量啊，我爱你”（诗 18:1）。任何赞美如果不是从这种爱的情感中涌流出来，都不能得神的喜悦。事实上，我们必须注意保罗的宣告：一切求告如果没有伴随着感恩，那么都是邪恶的。他的话是：“凡事藉着祷告、祈求和感谢，将你们所要的告诉神”（腓 4:6）。虽然许多人在不悦、厌倦、烦躁、忧伤和恐惧的状态下祷告，然而他吩咐我们要控制我们的情感，我们应当是欣然称颂神，即使尚未得着我们所求的。如果在我们尚未得着所求时，仍然应该一直以感恩的心祈求，那么，当神应允我们的祈求时，我们就更该赞美他了。我们前面已经指出，我们的祷告藉着基督的代求而成为圣洁（否则便是污秽的），因此使徒吩咐我们“靠着耶稣，常常以颂赞为祭献给神”（来 13:15），这是在提醒我们，如果没有基督担任祭司职分而居中代求，那么我们的嘴唇就不清洁，不配歌颂神的名。因此我们知道，在天主教徒中间流行着何等荒诞的谬妄，极多的人竟然怀疑基督是否应当被称为中保。保罗吩咐我们要“不住的祷告，凡事谢恩”（帖前 5:17~18），是因为他愿意我们随时随地为一切事情最勤勉地向神祷告，盼望从他那里得到我们所想的一切，并在得着之后，将这些福分归结给他；这是我们祷告和赞美的永久根基。

二十九、这种勤勉的祷告，虽然特别是指个人的私祷，但是在某种程度上也适用于教会的公祷。然而，公祷不可能不住地进行，并且应该按照公众同意的方式举行，为要守住次序。我同意这一点。因此，教会应提前安排一些固定的时间祷告，具体在什么时间神并不在意，但对于公祷却是必要的，好顾全众人的方便，并使教会的一切事务均按照保罗的吩咐，“规规矩矩的按着次序行”（林前 14:40）。可是，

---

<sup>2</sup> 译注：换喻即借代。

这并不是说，每一个教会不当常常增多祷告，并在有很大的需要时，更加热情热烈地祷告。至于恒切祷告，它与殷勤祷告很相近，我们将在本章最后进行讨论（第五十一、五十二段）。另外，勤勉祷告与虚浮重复的祷告非常不同，那是我们的救主所禁止的（参太 6:7）。他在该处并非禁止我们作热忱的、很长的，或者经常的祷告，而是警告我们不要以为我们若是喋喋不休地纠缠神，就可以向神强求些什么，仿佛神能被人说服一样。我们知道那些假冒为善的人，他们并不注意自己所面对的是神，他们在祷告时炫耀自己，仿佛是在表演胜利秀似的。那个法利赛人，他感谢神说他不像其他人一样，这无疑是在人面前自夸，仿佛想要藉着祷告得着圣洁的名声似的（参路 18:11）。因此，这种虚浮重复的祷词，现在也由于类似的原因，在天主教徒中极为盛行；有些人用反复诵读相同的轻浮祷词来虚妄地消磨时间，另一些人用啰嗦的废话粗鄙地炫耀。这种幼稚的喋喋不休是在嘲笑神，难怪教会中禁止这样作，为要使教会内表现的一切情感都是真挚地发自内心。与此类似的一种败坏的祷告也被救主定罪，即假冒为善的人为了夸耀自己而想要许多人看到他们的投入，他们常在集市祷告，不愿没有掌声。我们已经说过（第四、五段），祷告的真正目的是提升我们的思想直接到达神那里，不论是赞美他还是恳求他的援助，我们可以很容易地看出，祷告的主要地点乃是在心智和心灵中，或者毋宁说，祷告就是把人内心的意念，在那洞察人心的神面前倾吐。因此（如前文所说），当我们天上的师傅想要立下最好的祷告法则时，他吩咐说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父。你父在暗中察看，必然报答你”（太 6:6）。他在禁止我们效法那些藉着虚饰、炫耀的祷告博取人们掌声的假冒为善者之后，立即补充说明了更好的道路，即进入内室，关上门，在那里祷告。按照我的理解，这些话是教导我们寻找一个退修的地方，好使我们能够把全部心思内转，进入心灵深处；这应许我们，神将与我们心智的情感交谈，而我们的身体应该是神与我们交谈的殿。基督的意思并不是说在其他地方祷告就不合宜，他只不过是要指出，祷告是件多少有些秘密意味的事，它的主要地点是在心智之中，需要心意宁静，不为俗虑所扰。因此，主自己在要热切祷告的时候，就退到一个安静的地方，远离人间的浮嚣，从而以自己为榜样提醒我们不要忽视那些能够帮助我们聚精会神祷告的助力；我们的心太容易飘忽无定。同时，主在必要的时候也与众人一起祷告，所以我们亦必须适时地随处举起“圣洁的手”祷告（提前 2:8）。因此，我们必须坚持：那些拒绝在圣徒的公共聚会中祷告的人，并不知道何为私祷，不论是在退修场所还是在家中。另一方面，所有忽视单独、私下祷告的人，不论他多么殷勤地参加公众聚会，他的祷告也不过是对风说话，因为他对人的意见的尊重，胜过对神隐秘的审判。另外，为免教会的公祷被人藐视，主在古时就以最尊荣的名号称呼它，特别是称圣殿为“祷告的殿”（赛 56:7）。他藉着此称呼指出，祷告的本分是敬拜神的主要组成部分，并且为使信徒能够同心合意地祷告，圣殿得以建立起来，来作为一面旗帜。另外还有一个庄严的应许：“神啊，锡安的人都等候赞美你，所许的愿也要向你偿还”（诗 65:1）。诗人用这些话提醒我们，教会的祷告绝不是徒然的；因为神总是为他的子民提供可资颂唱喜乐歌之事。虽然律法的影子已经结束，但是

因为神喜悦藉此定例在我们中间培养信心的合一，所以毫无疑问，这一应许也同样属于我们——基督亲口证实此应许，保罗也宣告它为永久有效。

三十、因为神在他的道中吩咐信徒进行公祷，所以我们需要有公共圣所作为举行公祷的地方；因此，那些拒绝与神的子民一起遵守此吩咐的人，不能藉口他们是听从神的命令，进入内室中祷告。因为主应许说，凡有二三个人奉他的名聚会祷告，他们所求的就必蒙垂听，这是宣告他绝不轻看人在公众面前献上的祷告，只要这些祷告没有夸耀，不是为要博得人的掌声，只要这些是人从心底发出的、真诚恳切的祷告。另一方面，如果这是教堂的合法用途（当然如此），那么我们就必须小心避免把教堂幻想成为神的固定住处，以为他在圣殿中会更愿意垂听我们的祷告，或者把教堂当作某种神秘的圣所，在这里进行的祷告更加圣洁；像数百年来流行的观念一样。其实，我们才是神真正的殿，如果我们要在神的圣殿中呼求他，就必须在自己里面祷告。因此，既然神命令我们不需要分别场所，乃要“以心灵和诚实”祷告（约 4:23），就当除去犹太人或异教徒这种拘守地点的错误意见。的确，按照神的命令，古时圣殿专门用来奉献祷告和祭祀，但在当时，神的真理尚隐藏在预表的影子之下，现在既已完全显明，我们就再不能受限于任何可见的殿。其实神命令古时的犹太人建造圣殿，也不是要把神的临在限制于圣殿四壁之内，建殿的目的是操练他们默想真圣殿的形像。因此，以赛亚和司提反严厉斥责那些以为神住在人手所造之殿之内的人（参赛 66:1；徒 7:48）。

三十一、因此很明显，祷告时的言语或诗歌，如果不是从内心深处发出，就丝毫没有果效，也丝毫不会蒙神悦纳。事实上，如果这些言语和诗歌只是由嘴唇和喉咙发出，那么只会惹起神对我们的愤怒，因为这是滥用他的圣名和嘲笑他的威荣。这一点我们可以从以赛亚指责此恶事的话中推论而出，虽然他的意思更广，他说：“因为这百姓亲近我，用嘴唇尊敬我，心却远离我；他们敬畏我，不过是领受人的吩咐。所以，我在这百姓中要行奇妙的事，就是奇妙又奇妙的事。他们智慧人的智慧必然消灭；聪明人的聪明必然隐藏”（赛 29:13~14）。我们并非反对言语或诗歌，反而郑重推崇，只要是出于内心。言语和诗歌能够帮助我们活泼地思想神，因为人心浮躁易变、反复无常，很快会松懈下来，并被各样事物扰乱，所以必须运用各种手段来扶持它。此外，既然神的荣耀应该在我们身体的每个部分中彰显出来，那么因为舌头被造明显是为了赞美神，所以它的特别服侍应该是歌唱和言语的服侍。舌头的主要用处是在圣徒聚会时公开地服侍。这样，我们异口同声地荣耀那位我们在一个灵和一个信心里面侍奉的神；并且是公开进行，从而每一位信徒都见证到弟兄的信心宣告，并彼此激励效仿。

三十二、确实，在教会中唱歌不仅非常古老，而且使徒们也这样做过，我们可以从保罗的话中推论出这一点：“我要用灵歌唱，也要用悟性歌唱”（林前 14:15）。他又在歌罗西书上说：“用诗章、颂词、灵歌，彼此教导，互相劝戒，心被恩感，歌颂神”（西 3:16）。在前一节，他吩咐我们要用声音和心意歌唱赞美；在后一节，他推荐唱灵歌，藉此使众信徒彼此建立。然而，这并不是普遍的做法，奥古斯丁见证说：在安布罗斯的世代，米兰教会首先开始唱诗，当时瓦伦蒂尼安（Valentinian）之母

尤斯蒂娜 (Justina) 正在逼迫正统信仰, 会众比平时更加儆醒; 后来, 其他西方教会也效法此做法。在这段话的前面, 他说这种唱歌的习惯是从东方来的。他在《堪订》第二卷中也说过, 非洲是在他的世代接受这种习惯的。他的话是: “有一个保民官名叫奚拉里 (Hilarius), 他恶毒地谩骂当时在迦太基新出现的习惯, 即从诗篇中摘取段落作为赞美诗, 于领圣餐之前或之后, 在祭坛处歌唱。我在众弟兄的要求下回答了他”。当然, 如果歌唱的严肃庄重合乎神和天使的临在, 那么不但能增加崇拜的尊贵和优美, 而且也很能激发人心在祷告时达到真正的热诚。然而, 我们必须非常小心, 免得我们过于注意音乐, 而不注意歌词的属灵意义。奥古斯丁承认: 对此危险的畏惧使他有时候想要采用亚他那修的做法, 就是让诵读者采用柔和的语调, 使其比较接近朗诵而非歌唱。但是, 当奥古斯丁想到歌唱的许多益处时, 他又倾向于采取与之相反的做法。如果有此节制, 那么毫无疑问, 歌唱是一种极神圣、极有益的做法。另一方面, 如果诗歌的谱作只求悦耳, 那么不但与教会的庄严不相称, 而且也为神所极不喜悦。

三十三、另外很明显, 在说拉丁语的人中间, 不必用希腊语的公祷文, 在说英语或法语的人当中, 也无须用拉丁语的公祷文 (但这却是各地普遍奉行的), 我们当用本地语言, 好使所有会众都能明白, 既然公祷是为了造就整个教会, 那么如果用一种会众听不懂的语言祷告, 对他们有何益处呢? 纵使有人不为仁爱或仁慈所动, 至少也应该尊重保罗的权威, 他毫不含糊地说: “你用灵祝谢, 那在座不通方言的人, 既然不明白你的话, 怎能在你感谢的时候说‘阿们’呢? 你感谢的固然是好, 无奈不能造就别人” (林前 14:16~17)。那么, 有谁不对天主教徒的放肆大为诧异呢? 尽管使徒明确地反对, 他们却仍然毫不犹豫地用一种外国语言呼喊出最冗长的祷词, 这种祷词有时候他们自己也一字不懂, 而且也不愿别人懂! 保罗的教导却非常不同, 他说: “这却怎么样呢? 我要用灵祷告, 也要用悟性祷告; 我要用灵歌唱, 也要用悟性歌唱” (林前 14:15); 其实“灵”这个字的意思乃指方言的特殊恩赐, 当时有些领受此恩赐的人将其与心智 (即理解力) 分开, 从而滥用了此恩赐。我们必须牢记此原则: 即不论公祷还是私祷, 如果言不由衷, 则必然不为神所喜悦。另外, 心智必须激动而热切默想, 远超言语所能表达。最后, 在私祷中, 言语甚至是不必要的, 除非内在的情感不足以激动我们, 或者心中的热情不自禁地使舌头发言。因为, 虽然最好的祷告有时候并无声音, 然而在心智的情感不可抗拒之时, 舌头也禁不住要迸发出声音, 其他肢体也要迸发出动作。因此, 哈拿只动嘴唇不出声音的默祷 (参撒上 1:13), 有些类似于所有圣徒在祷告时突然发出不完全声音时的经验。祷告通常有身体的姿势, 例如跪下、脱帽等, 这些习惯的目的是提升我们对神的尊敬。

三十四、那么, 我们现在不仅需要注意更加确定的祷告法则, 而且需要注意祷告的形式, 即我们的天父藉他爱子所赐给我们的形式, 我们由此形式可以看到他无限的良善和屈尊俯就 (参太 6:9; 路 11:2)。除了劝戒和劝勉我们在患难之日寻求他以外 (正如儿女在有忧虑时, 就投靠父母的保护), 因为我们并不完全知道自己的贫穷, 也不知道什么是对的或者什么是对我们有益的, 他还补救我们的无知,

当我们的才智有缺欠时，他就给予我们充分的供应。他赐给我们一种形式，说明了我们可以合理盼望的一切，对我们有益的一切，以及需要祈求的一切。我们从神的这一良善得着极大的安慰，知道当我们近乎按照他的道祈求时，我们所求的一切就都不是荒谬的、不当求的，或者是不适时的；简言之，我们就不会祈求不合神心意的一切。柏拉图看到人愚昧地向神祈求，这些祈求若蒙成全，常常是对他们最为有害的，因此他说最好的祷告是古时一位诗人献上的：“朱庇特王阿，赐给我们最好的，不论我们是否这样祈求；求你叫邪恶离开我们，即使我们确实这样祈求”。这位异教徒明白，我们凭着自己的情欲向神祈求是何等危险，从而显出了他的智慧；同时，他也提醒我们自己所处的悲惨景况，因为若没有神的灵指示我们如何正确地祷告，那么我们连在神面前开口都是危险的（参罗 8:26）。因此，既然神的独生子把话语放到我们口中，从而解除了我们心中的一切犹疑，那么这一特权我们更当珍惜。

三十五、这一祷告的形式或法则由六个祈求组成。我之所以不同意把它分成七个祈求是因为福音书著者采用了转折语气，因此他似乎是想要将两个子句连在一起；仿佛是说，不叫我们为试探所胜，而是帮助我们的软弱，并拯救我们，使我们不致跌倒。<sup>3</sup> 古时的教会著述家们与我们的观点相同，即马太添加作为第七句的文字，被看作属于第六个祈求。虽然整个祷告每一句的首要关注都是为要荣耀神，然而这更特别是前三个祈求的目的，我们在其中要单单注意神的荣耀，完全不寻求自己的好处。其余三个祈求专门为了我们的益处，讲述那些我们祈求而可获益的事情。当我们祈求“愿人都尊你的名为圣”时，神是要我们证明我们是自由自愿地爱他和侍奉他，还是因为盼望得到奖赏，因此我们丝毫不能以自己的益处为念；我们必须单单把他的荣耀作为我们专注的惟一对象。在其他类似的祈求中，我们也应当是这样的情感。我们这样行也使自己大大获益，这是真实的，因为当神的名照着我们祈求的方式被人尊为圣时，我们自己也成为圣洁。但是，我们的眼目必须忽视此好处，甚至混若无睹；因此，虽然我们完全没有私益的指望，却依然永不止息地盼望和祈求神的名被尊为圣，以及其他与神的荣耀有关的一切事。我们有摩西和保罗为榜样，他们欢欣乐意地不去关注自己，甚至热烈地盼望死亡，如果丧失生命能够促进神的国度和荣耀的话（参出 32:32；罗 9:3）。另一方面，当我们祈求每日的饮食时，虽然我们的盼望是为了自己的好处，然而我们也应该在这件事上特别寻求神的荣耀，仿佛是这样，倘若神没有因此得荣耀，那么我们就根本不祈求。现在，我们开始解释主祷文。

### 我们在天上的父

三十六、主祷文首先教导我们（前文已经提及，第十七段至第十九段）：我们所有的祷告都必须单单奉基督的名献给神，因为没有别的名能够把我们的祷告交在神面前。我们称神为父，当然是凭着基督的名。谁能有这样的确信称神为父呢？若非我们在基督里面被神白白收养为儿子，有谁敢自取神儿子的尊荣呢？基督是神真正的儿子，神将他赐给我们为弟兄，因此，如果我们以坚定的信心领受此大怜悯，

<sup>3</sup> 译注：“而是”为转折语气。



那么本来属于他的名分，就藉着收养而为我们所有。正如约翰所说：“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女”（约 1:12）。因此，他不但称自己为我们的父，而且愿意我们这样称呼他；既然没有比父爱更强烈的情感，那么这甜蜜的称呼就除去了我们的一切不信。因此，再没有什么能够比称我们为他的儿女更能证明神无限父爱的了。但是，他对我们的爱，比我们生身父母的爱更大更美，他的良善和怜悯远远超过所有的人（参赛 63:16）。生身父母可能会撇开父母的一切情感，丢弃他们的儿女；但神永不抛弃我们（参诗 27:10），“因为他不能背乎自己”（提后 2:13）。我们有他的应许：“你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？”（太 7:11）。先知也说：“妇人焉能忘记她吃奶的婴孩，不怜恤她所生的儿子？即或有忘记的，我却不忘记你”（赛 49:15）。如果我们是他的儿女，那么，正如儿女投靠陌生人的保护其实是在同时抱怨父亲的残酷或贫穷，照样，我们若是在神以外向任何别人寻求帮助，就是在责备神贫穷、无能、残酷和苛刻。

三十七、我们也不要托辞说：我们知道自己犯了罪因此害怕来到神面前乃是情有可原的，因为我们的天父虽然温柔怜悯，但我们的罪仍然会每天冒犯他。以人事为例，如果儿子去找别人替他求情，找别人帮助他重新得到父亲的恩宠，还不如自己忧郁地来到父亲面前哀求，承认自己的过犯，并恳求父亲的怜悯，因为父亲的心肠必被儿子的哀求打动；那么，“发慈悲的父，赐各样安慰的神”（林后 1:3），他又会怎样呢？他岂不顾惜儿女为他们自己恳求而流下的眼泪和唉哼吗（特别是因为他劝召和劝勉我们这样行）？这岂不好过人因为不信父亲的温柔和仁慈而不敢进前，怀着某种类似绝望的心情依靠别人代求吗？主用一个比喻说明了神丰富的父爱（参路 15:20）；在这个比喻中，父亲张开双臂拥抱他那个离开自己，在奢靡生活中花尽财产，大大犯罪得罪他的儿子；他不是等儿子开口求他饶恕，当他老远认出儿子，预料到儿子要求他的时候，就跑上前去拥抱他，重新恩待他。主给我们看到这一伟大的亲情榜样是要指明，不论我们这些儿子如何忘恩、悖逆、邪恶，但在那位不仅是父亲，而且是所有父亲中最好最怜悯的那一位面前，只要我们投靠他的怜悯，就可以盼望从他那里得着丰盛的慈悲。为使我们更加确信这一点，即如果我们是基督徒，那么他就是这样的一位父亲，所以他喜悦我们不仅称他为“父”，而且要称他为“我们的父”，仿佛我们可以这样对他说：“父啊，你是何等爱你的儿女，随时愿意饶恕，我们是你的儿女，来到你面前祈求，确信你必以父亲的慈爱待我们，虽然我们不配有你这样一位父亲”。但是，因为我们狭隘的心不能领悟这样无限的恩宠，所以基督不仅成为我们取得儿子名分的凭据和确据，而且还赐我们圣灵作为收养的见证人，从而藉着圣灵，我们能够坦然无惧地大声呼叫，“阿爸爸”。因此，每当我们犹疑不定时，就应该求告他除去我们的胆怯，使我们在圣灵的引导下放胆祷告。

三十八、然而，基督给我们的教导并不是每个人均个别地称神为“父”，而是我们一起称他为“我们的父”。这就提醒我们：我们之间的弟兄之爱应该何等强烈，因为我们藉着同一怜悯和白白的恩慈，同作这样一位父亲的儿女。因为，如果他是我们

共同的父，我们从他那里得着一切福分（参太 23:9），那么，对于神分给我们的一切，我们都应该愿意在适当时候彼此分享。但是，如果我们真的像我们应该做的那样，愿意伸出手来互相帮助，那么我们向弟兄做的最有益的事情，莫过于把他们交在我们最仁慈父亲的照顾和保护之下，因为如果神是慈悲垂爱、眷顾人的神，那么他们必不缺乏。的确，这也是我们欠天父的债。就像真心热爱一家之父的人，必然爱屋及乌，将相同的爱和善意延及他的全家，照样，我们对天父的热忱和情感，也应该延及他的子民、他的家人，总之，他的产业；神给他的产业以如此之高的尊荣，竟至称他们为他的独生子“所充满的”（弗 1:23）。那么，基督徒在祷告时，就应该将他们视为一体，包含所有在基督里作他弟兄的人；不仅是那些目前所见所知的，而且包括所有活在世上的弟兄。神关于他们的定意并非我们所知，但是我们为他们祝愿最好的幸福，这既敬虔又人道。我们更当特别爱全家信主的家庭，因为使徒明确要我们照顾他们的一切（参加 6:10）。简言之，我们的一切祷告均应当注重我们的主在他国度和他家中建立的团体。

三十九、然而，上文所说并不阻碍我们为自己和其他一些人特别地祷告，只要我们对教会团体的关切并不因此分散或消失，而是一直为教会团体着想。祷告虽然是为特定的人和事，然而只要仍以教会团体为目标，那么这些祷告就仍然是合一的。可以用一个类比来便于理解。神有一个普遍性的命令，叫我们帮助一切贫困的人，然而我们如果只帮助了那些我们知道或者看到处在贫困之中的人，那么尽管我们因为不知道或者资财有限而错过了许多同样缺乏的人，也仍然是遵守了此命令。这样，那些关怀教会团体的人，虽然献上的是具体的祷告，但却是以公众的精神为特别的事情祷告，他们将自己以及神喜悦让他们更了解其患难的人交托给神，这并没有不合神的旨意。的确，祷告和周济并非在各个方面均相同。我们只能将财物给那些我们知道有缺乏的人，然而我们却能够在祷告中帮助最陌生的人，不论他们与我们之间的距离有多远。我们通过主祷文这种一般祷告形式就能做到这一点，因为它包含神所有的儿女，也包含陌生人。关于这一点，我们可以引用保罗对当时信徒的劝戒“我愿男人无忿怒，无争论（争论’或作’疑惑’），举起圣洁的手，随处祷告”（提前 2:8）。保罗提醒他们，争吵会关闭祷告的门，从而表达了他的愿望，即他们应该同心合一地祷告。

四十、下面是“在天上”。我们不要由此推论：神是闭囿并局限于天堂的范围之内，仿佛有某种边界似的。所罗门说：“天和天上的天，尚且不足你居住”（王上 8:27）；并且神亲自藉着先知说：“天是我的座位，地是我的脚凳”（赛 66:1），意即，他的临在并不局限于任何地域，而是充满全部空间。但是，由于我们迟钝的心智测不透他那难以言传的荣耀，所以用“天”来称呼，因为我们的肉眼不能看见比天更辉煌更庄严的境界。然而，尽管我们习惯将所有事物都局限在感官觉察得到的范围之内，但神却是超乎一切范围的；因此，如果我们想要寻求他，就必须超越所有肉体或精神辨别力的范围。另外，这句话提醒我们他绝不改变、绝不败坏，提醒我们他掌控并用他的大能统管整个宇宙。因此，这句话就等于是说：他拥有无限的威荣、测不透的本质、无限的权能，以及永恒。当我们这样描述神时，我们的思想必须提

升到最高的境界；我们一定不能将任何属地或者属肉体之事物归给他，一定不能以我们微小的标准来度量他，一定不能以为他的意志与我们的意志相像。同时，我们必须完全信靠神，知道他用他的护理和大能统管天地。简言之，“父”一名表明，神将他自己的真像向我们显现，好使我们以坚定的信心呼求他；“父”这一亲切的称呼不但激发我们信赖神，而且也约束我们的心智不致迷失去追随虚妄的假神。这样，我们从独生子上升到天使和教会的至高天父。另外，他的宝座设立在天上，也提醒我们他统管世界，因此，我们来到这位正在照顾我们的神面前，不会是徒然的。使徒说“到神面前来的人，必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人”（来 11:6）。在这里，基督宣告他父亲的两件事：首先，他是我们信心的对象；其次，我们确信他必不忽视我们的救恩，因为他屈尊护理我们。通过这两个基本原则，保罗教导我们该怎样正确地祷告；因为在他吩咐我们要将所要的告诉神之前，他加上这样的前提条件，“主已经近了。应当一无挂虑”（腓 4:5~6）。由此可见，那些不确信“耶和华的眼目看顾义人”的人（诗 34:15），他们的祷告总是会笼罩着怀疑和困惑。

四十一、主祷文的第一个祈求是：“愿人都尊你的名为圣”。圣经须要提出这一句祈求使我们大大蒙羞。神的荣耀被我们的忘恩和恶毒所损害，被我们的大胆和放纵所毁坏，还有什么比这更不相宜的事呢？但是，尽管一切不敬虔的人嚣张地亵渎，神名的圣洁依然光芒万丈。因此诗人公正地赞叹：“神啊，你受的赞美正与你的名相称，直到地极”（诗 48:10）。因为在一切神使人认识他的地方，他的各种完美就展现出来，他的权能、良善、智慧、公义、怜悯和真理，这些使我们充满钦敬，并激动我们赞美他。因此，因为神的名在地上并没有合宜地被尊为圣，所以我们如果不能以其他方式使神的名被尊为圣，那么至少有本分在祷告中这样祈求。总之，我们必须渴望神得着他当得的尊荣，即人在想到或者说到神的时候，必须有最高的崇敬。此崇敬的对立面是亵渎，这在世界上总是太过常见，现今更是流行。因此，如果我们中间保有合宜的敬虔，那么此祈求就是多余的了。只有将神的名与其他一切的名分别出来，将荣耀单单归给它，这才是尊神的名为圣，因此，此祈求吩咐我们不仅要恳求神维护他的圣名不受一切藐视和侮辱，而且也要恳求他使全人类都崇敬他的圣名。既然神部分通过他的道，部分通过他的作为向我们彰显他自己，那么，除非我们在这两个方面都将他当得的归给他，接受从他而来的一切，赞美他的公义和怜悯，否则就没有尊他为圣。在他的种种作为之上，他印下他荣耀的标志，应该激发每一条舌头都发出赞美。这样，圣经才在我们中间取得应有的权威，并且没有任何事情可以拦阻我们歌颂神的一切统管。另一方面，此祈求暗示下述盼望，即所有玷污此圣名的不虔不敬均被消灭，并且所有隐藏或损害他荣耀的一切事物，一切诬蔑和侮辱，全部止息；这样，所有亵渎都被制服，神的威荣更加光耀显明。

四十二、第二个祈求是：“愿你的国降临”。此祈求没有包含任何新的内容，然而把它与第一个祈求分别开来是有很好理由的。因为，如果想到我们对于最重要之事的懒散，就会明白圣经从长教导我们应该熟稔的事，是多么地有必要。因此，圣经在吩咐我们祷告神制服并最终完全除去玷污他圣名的一切污秽之后，又加上了与

第一个祈求几乎完全相同的另一个祈求：即“愿你的国降临”。虽然我们前文已经定义了“神的国”，但我想在这里简单复述：当人否定自己，藐视世界和今世的生活，竭力寻求义和盼望天上生活的时候，神就在施行统管。这样，此国度包含两个部分：首先，神藉着圣灵的能力改变我们一切敌对他的、属肉体的败坏欲望；其次，他使我们的全部思想均顺服他的权柄。因此，只有那些从自己开始的人，才能正确地发出此祈求；换言之，就是那些祷告除去自己身上所有扰乱神国安宁以及损害神国清洁的败坏之物的人。既然神的道就像他的“王杖”，那么这里是吩咐我们祷告，求神制服所有人的心智和心灵，叫他们自愿地顺服。当神藉着圣灵的隐秘感动，显明他道的效力，将道高举到其应得尊荣的时候，这事便成就了。现在，我们必须说到那些顽梗、疯狂地拒绝神的权柄的恶人。因此，神通过使整个世界蒙羞来建立起他的国度，尽管他叫人蒙羞的方法各有不同，他驯服某些人的邪淫，打碎另一些人不可羁的骄傲。我们应该每天盼望此事成就，从而神从世界各地招聚他的教会，增加会众的数目，赐给他们丰盛的恩典，在他们中间建立应有的秩序；另一方面，打败所有与纯正教义和真信仰为敌的人，倾覆他们的计谋，挫败他们的企图。因此，神吩咐我们祈求他的国度每天扩展有很好的理由，因为当一切污秽都被洁净，当纯全正直枝繁叶茂的时候，人们才能繁荣兴旺。然而，此完全要等到基督最后来临时才得实现，因此使徒保罗说：“神在万物之上，为万物之主”（林前 15:28）。因此，此祷告应该把我们从那些叫我们与神分离，并使神的国度不能在我们里面兴盛的种种属世败坏中解脱出来；其次，此祷告也应该激励我们竭力治死肉体；最后，此祷告应该操练我们背负十字架；因为这是神扩展他国度的方法。倘若“里面的人”在更新，那么我们就没有必要对“外面的人”衰残感到伤痛。因为这就是神国度的性质，即当我们服从他的义时，他就使我们有份于他的荣耀。当神不断加添他的亮光和真理，藉此驱散、消灭和摧毁撒但及其国度的谎言和黑暗，保护他的儿女，藉着圣灵的工作引导他们走正确的道路，并且坚固他们恒久忍耐的时候；另一方面，当他挫败仇敌不敬虔的阴谋，驱散他们的诡计和欺骗，对付他们的恶毒，制止他们的放纵，最后“用口中的气”消灭敌基督，并用他“降临的荣光”（帖后 2:8）毁灭所有不虔不敬之人的时候，这就是如此了。

四十三、第三个祈求是：“愿你的旨意行在地上，如同行在天上”。虽然此祈求附属于祈求神的国度降临，不能与其分开，但是由于我们的无知，将其分开讨论并没有不合宜；我们因为无知，不能马上或者很容易地领会神统管世界的意义。因此，将其视为神统管世界的解释并非不合宜，即当所有人都顺服他的旨意时，神就在世界上做王了。我们这里所说不不是神藉以统管万有、预定万有直到末了的隐秘旨意（第二十四章第十七段）。因为，虽然撒但和人激烈地反抗他，但他仍然能够藉着他测不透的计划，不仅制服他们的狂暴，而且折服他们的狂暴为他定旨的成就效力。我们这里所说的是神的另一种旨意，即与人的自愿顺服相对应的旨意；因此，他将天和地进行对比，因为正如诗篇所说：众天使“听从他命令、成全他旨意”（诗 103:20）。因此，神吩咐我们这样祈求：正如在天上所行的一切都是遵照神的命令，众天使也愿意只做正确的事情，照样，地上也顺服他的权柄，所有叛逆和败

坏均被除灭。在这样祈求时，我们要除去肉体的欲望，因为除非我们将全部情感交托给神，否则必不免竭力反抗神的旨意，因为从我们所出的一切都是邪恶。另外，圣经通过此祷告教导我们要否定自我，从而神按照他自己所喜悦的来统治我们；不仅如此，还求神消灭我们自己的心思，并为我们创造新的意念，从而我们的所有愿望都完全合乎神的旨意；简言之，我们不再有自己的盼望，我们的心完全由他的灵统管，藉着圣灵在我们内心的教导，使我们学会爱那些讨他喜悦的事，恨那些他所不喜悦的事。另外，我们还必须盼望他除去和压制我们里面所有与他的旨意不合的意念。以上所述是主祷文中的前三个祈求，在这样祷告时，我们心中只当有神的荣耀，完全不关注我们自己，不看重我们自己的好处，虽然这些祷告对我们自己大有益处，然而这不是我们祈求的目的。虽然所有这些祈求，即使我们不想、不愿、不求，仍将按时成就，然而我们仍然有本分这样愿望并为此祈求。这样做是非常重要的，好证明并承认我们是神的仆人和儿女，我们将竭力促进我们的主和父应得的尊荣，完全奉献我们自己侍奉他。因此，当人在祷告愿神的名被尊为圣，愿神的国降临，愿神的旨意成就时，如果没有为促进神荣耀的激情所动，就不能算是神的仆人和儿女；并且因为所有这些事都与他们的意志相背，所以在终于成就时，就成为他们的迷惘和灭亡。

四十四、现在我们讨论主祷文的第二个部分，与我们自己的利益相关；这并不是说，我们可以忽视神的荣耀（因为保罗宣告，我们甚至在饮食中也当纪念神的荣耀（参林前 10:31）），而只祈求我们自己的好处；我们前文已经指出，主祷文的区分是这样：神将前三个祷告专门归给他自己，将我们完全吸引到他的荣耀里，好证明我们的敬虔。然后，他允许我们寻求自己的利益，但目的仍然是：当我们为自己有任何求告时，必须是为了使他赏赐的所有益惠都显出他的荣耀，因为我们或生或死都是为了神，这是我们责无旁贷的。主祷文后一部分的第一个祈求是：“我们日用的饮食，今日赐给我们”，这是我们对属地身体所需要的一切，向神作的一般性的祈求，不仅包括衣食，还包括神知道有益于我们平安地享用饮食所需要的其他一切。藉着这个祈求，我们将自己交托给神，投靠他的护理，让神喂养和保护我们。因为当我们祈求神赐给我们各样事物时，甚至于一块面包和一滴水，我们的天父也并非不屑于负责和保护我们的身体，好在这些小事上操练我们的信心。因为我们有种奇怪的不平衡，我们关注身体过于关注灵魂，有许多人，虽然可将灵魂交托给神，却仍然为着身体的事焦虑，仍然担心吃什么、穿什么，手中若没有充足的粮食油酒，就会大为惊恐，我们对于影子般的、转瞬即逝的今生如此重视，远超过有福的永生。但是那些信靠神的人，一旦摆脱了对肉体的焦虑，便立即仰望神赐下更大的福分，甚至救恩和永生。因此，盼望从神那里得到我们倘若没有就会非常忧虑的事物，是很大的信心操练；当我们除去这种深入骨髓的不信的时候，就在信心上有不小的长进了。有些人揣想这祈求是关于超物质的灵粮，这与救主的意思非常不符；因为，如果我们甚至不肯将此渐衰生命的滋养归给神，那么我们的祷告就有缺陷了。他们给出的理由是异教的，他们说：这与神儿女的品格不合，因为神儿女应该是属灵的，如果我们不仅自己关注地上的事，而且也把

神牵扯到属地之事上，这是不成的。就好像神的赐福和父爱没有在赏赐我们食物上突出地表现出来一样，又仿佛保罗宣告，敬虔“有今生和来生的应许”，乃是一句空话（参提前 4:8）。虽然赦罪比身体的滋养重要得多，但是基督却把较低之事放在很高的位置，好逐渐提升我们的心智进到其他两个关乎属天生命的祈求；这是顾念到我们的麻木。神吩咐我们祈求日用的饮食，好使我们满足于天父按照他的美意分给我们的份，不用不正当的手段取财。同时，我们必须明白：我们得到日用的饮食是神的赏赐，因为正如摩西所说，若非有神的祝福，否则我们的勤劳、劳力、双手都不能收获什么（参利 26:20；申 8:17）；事实上，纵使有了充足的饮食，如果不是神将其转成为营养，仍然于我们丝毫无益。因此，神的这一大恩典，富人和穷人都是一样必需的，因为富人虽然仓廩充实，但如果他们在享用时没有神的恩宠，那么他们仍然要在缺乏中干枯憔悴。“日用的”和“今日”等词限制我们不要对今生短暂的福分有过度的渴望——我们极易放纵此渴望到过份的程度，并且由此而生其他罪恶；因为，当我们有了非常丰富的财物时，就会在享乐、奢侈、炫耀，或者其他铺张中大肆浪费掉。因此，神吩咐我们只祈求每日所需，相信我们的天父既然在今天供给我们，明天也不会叫我们挨饿。我们不论如何丰富，如何仓廩充足，仍然必须祈求每天的饮食，因为我们必须确信：除非主倾注福分，使饮食保持果效，否则这些物质就如同无有；因为除非神时时赏赐给我们，允许我们使用，否则我们已经拥有之物也不是我们的。人的骄傲最难承认此真理，所以主宣告说：当他在旷野用吗哪喂养他的百姓时，是赐给所有世代一个特别的证据，好提醒我们：“人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话”（太 4:4）。这意思是说，虽然他藉着可见的工具供应我们，但是我们的生命和力量单单靠主的大能来维持。同样，当他按照他所喜悦的，断绝我们的力量，或者如他所说，断绝我们的粮，使我们吃也吃不饱，喝也喝不足的时候（参利 26:26），也是在给我们一个相反的证据。那些不以每日所需要的饮食为满足，贪多务得，以及那些自以为丰衣足食，依靠自己财富的人，如果献上此祷告，不过是在嘲弄神。前一种人不愿意毋宁说最憎恶仅仅获得日用的饮食，却在那里祈求食物，并且竭力向神隐瞒自己的贪心，而真正的祷告应该是将全部心意在神面前倾吐。后一种人祈求他们根本不盼望获得的东西，因为他们幻想这些他们自己已经拥有了。我们前面已经指出，圣经称饮食是“我们的”，是在明显地显明神的恩慈，因为他使那些我们无权要求之物成为“我们的”。另外，我们也一定不能拒绝前文我已经提出的意见，即“我们的”是指我们以公正、诚实的劳力获取，而不是通过欺诈和劫掠得到，通过伤害别人获得之物不是我们自己的。我们祈求神“赐给”我们的意思是：无论是从哪里得到的，我们所求之物仍然完全是神白白的赏赐，即使表面看起来我们自己精心地筹划和劳动，并且是用我们的双手获得的，因为惟独由于神的祝福，我们的劳力才最终有果效。四十五、下一个祈求是“免我们的债”。在这个和下一个祈求中，我们的救主将所有有益于属天生命的事宜都包含在内，因为这两个祈求包含了神为他教会的救赎所订立的属灵的约，就是：“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上”、“我要除净他们的一切罪”（耶 31:33、33:8）。这里，我们的救主从赦罪开始，然后加上随之

而来的祝福，即神要用他的大能保护我们，用他灵的援助扶持我们，使我们站立得稳，不为任何试探胜过。他称罪为债，因为我们欠下罪所当受的刑罚，并且这个债是我们不可能偿还，只有通过神的赦免才能得以脱离的，这赦罪是从神白白的怜悯而来，他白白地涂抹我们的债，不要求任何偿还；他出于自己的怜悯，接受基督的赎价，基督为了我们将自己献上作为抵赎之价银（参罗 3:24）。因此，那些想要通过自己或别人的功劳来满足神的人，以及通过各种赎价来补偿或购买赦罪的人，与此白白的赦罪就无份了，当他们向神献上此祈求时，不过是在控告自己的罪，亲身见证自己的罪是当受刑罚的。因为他们承认，除非通过蒙赦而得以脱离，否则他们就是欠债的人。然而，当他们将功劳和赎价硬塞给神时，是在拒绝而非接受此赦免，因为他们这样做不是在恳求神的怜悯，而是在呼求神施行公义。那些梦想他们拥有某种完全，无需再寻求赦免的人，可能会有一些被发痒的耳朵引诱受骗的弟子；可是，他们应当明白，他们这样得到的人都是背离基督的，因为那位指示所有人都要承认己罪的基督，他只接纳罪人；这并不是他奉承和怂恿罪恶，而是因为他知道信徒不能完全脱离肉体的罪，以致在神的审判台前能够不受审判。我们当然应该竭尽全力地履行所有本分，好叫我们能够真正在神面前称道自己纯洁无瑕；但是，因为神喜悦在我们身上逐步恢复他的形像，所以我们的肉体在某种程度上总是还有残余的败坏，所以我们绝不能忽视神的救法。但是，如果基督照着天父赐给他的权柄，吩咐我们毕生向神恳求赦免，那么谁能容忍这些新潮先生们用幻想出来的完全无罪，来迷惑那些心地质朴的人，叫他们相信他们能够完全脱离有罪的状态呢？正如约翰所说，这不啻是“以神为说谎的”（约壹 1:10）。同样，这些愚蠢的人隐瞒了一部分恩约，从而完全破坏了它，使其归于无效，而我们上文已经指出，这约乃是我们的救恩所在；他们不仅犯了亵渎神的罪，因为分裂了那应当不可分割地联系在一起的事，而且还犯了邪恶和残忍的罪，因为使许多可怜人淹没在绝望之中，又败坏了自己和跟随他们的人，因为他们由于草率而鼓励自己直接对抗神的怜悯。有人提出异议说：在他们盼望神国降临的时候，就是在同时祈求罪得赦免了，这种说法极其幼稚。主祷文的前一部分指出了绝对的完全；后一部分指出了我们的软弱。这样，有两件事彼此呼应——一方面我们努力达到目标，另一方面并不忽视我们由于自己的软弱而需要的救法。在此祈求的后一部分，我们祈求神免我们的债，“如同我们免了人的债”，即，如同我们宽免和原谅了所有曾经以任何方式伤害过我们的人，不管是通过不公正的行为还是无礼的言语。这并不是说我们能够赦免罪行或过犯；此权柄惟独属于神；然而，我们可以宽恕到这个程度：即我们甘愿除去心中的愤怒、仇恨和报复心，甘愿抹去受伤的记忆。因此，除非我们饶恕别人现在和以前给我们的一切伤害，否则就不能求神赦免我们的罪。如果我们心中存着仇恨，如果我们想要报复，并且想方设法害人；不但如此，如果我们不与仇敌达成很好的谅解，不做各样和好的事，不竭力与他们和解，那么我们向神这样祈求就是求神不要赦免我们。因为我们求他像我们对待别人一样待我们。也就等于这样求他：除非我们做同样的事，否则神也不要这样做。那么，这些人这样祷告除了要受更重的审判之外，还能得到什么呢？最后需要注意，加

上“免我们的债，如同我们免了人的债”这一条件，不是因为我们赦免别人就该当被神赦免，仿佛神是在说明他赦免的原因似的；主这样表达，一方面他喜悦安慰我们信心的软弱，因此将这句话作为一个记号，使我们确信，当我们的信心完全去除嫉妒、仇恨和恶毒时，如果我们确知自己已经赦免了其他人，那么我们自己的罪也一定被赦免了；另一方面，主是把这句话当作一个徽记，藉此将那些习惯于报复、不愿饶恕、永远怀恨、希望别人遭受他们自己想要豁免的神的愤怒的人，排除于神的子民之外；从而使他们不敢斗胆呼求神为父。路加福音清楚记载基督这样说过。

四十六、第六个祈求是“不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶”。如前文所述，此祈求与神将律法刻在我们心里的应许相呼应；但是，因为我们在顺服神时，总有不歇的争战和激烈的冲突，所以我们祈求神装备我们，保护我们，好使我们能够胜利。这里提醒我们，我们不仅需要圣灵的恩典在我们心中工作来软化我们的心，翻转和引导我们的心顺服神，而且需要他的帮助，免得我们被撒但的一切诡计和凶猛攻击胜过。试探的样式多种多样。煽动我们违犯律法的败坏观念——不论是我们的情欲所鼓动还是魔鬼所激动——这是试探；还有些本身并非邪恶的事情，当它们由于魔鬼的诡计而导致我们远离神时，就成为试探。这些试探在顺境和逆境中都可能发生。在顺境中，当富足、权势和尊荣用其辉煌和外表的美好使人眼花缭乱时，人就被其哄诱，被其网罗缠住，被其甜蜜陶醉，从而忘记了神；在逆境中，当贫穷、羞辱、藐视、患难，以及其他种种类似之事的艰难和苦楚伤害他们时，他们便沮丧失望，失去确信和盼望，终至完全与神疏远。当这两样试探或者被我们的情欲点燃，或者撒但挥舞用来进攻我们的时候，我们祈求天父不要任我们战败，而是用他的手扶持我们，使我们依靠他的大能而站立得稳，能以抵抗凶恶仇敌的一切攻击，不管敌人向我们心中注射了什么意念；然后，我们祈求神说，不论我们处于何种景况之中，我们都能最终获益，即，不因兴盛而趾高气扬，不因苦害而意气消沉。然而，我们并不恳求完全免去所有试探，因为我们很需要试探来激励、鼓舞、敦促我们，不然我们就可能会变得过于懒散。大卫祈求有试炼，不是没有理由的，并且主每日试炼他的选民，加给他们羞辱、贫穷、苦难和其他十字架，也是有缘故的。但是，从神来的试炼与从撒但来的试探极其不同；撒但试探人，是为要毁坏、消灭、迷惑和倾覆；而神考验他的子民，是为要磨练他们的真挚，通过操练来加强他们的力量，好治死、驯服和炼净他们的肉体，而这肉体若不如此管束，就必要无度地邪淫和夸耀。此外，撒但攻击那些没有武装和没有准备的人，乘其不备而取之；然而神在锤炼我们的时候，他总为我们开一条出路，叫我们能够承受，“你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住”（林前10:13）。至于“凶恶”一词，理解为“魔鬼”或“罪”均无关紧要。撒但是那位布下陷阱谋取我们性命的仇敌，而罪是他用来毁灭我们的武器。因此我们的祈求是：我们不为任何试探胜过或制服，而是靠着主的力量站立得稳，挡住一切攻击我们的力量；换言之，不因试探而跌倒；我们既然是在神的看管和保护之下，就不会被罪、



死亡、地狱之门，以及魔鬼的一切力量所胜过；换言之，这就是“脱离凶恶”。这里应该特别注意：我们没有力量与像魔鬼这样的壮士争战，也无力抵御他的猛烈攻击。否则的话，我们求神把我们已经拥有的力量赐给我们，这不是在嘲弄神吗？那些准备倚靠自己争战的人，丝毫不明白他们所面对的敌人是何等顽强和装备精良。因此，我们祈求脱离魔鬼的权势，就像是祈求脱离一只张牙舞爪要把我们撕成碎片的狮子一样，若不是主搭救我们，我们就必要被它吞吃了；同时我们知道，当主在前面为我们争战，而我们袖手旁观的时候，我们就“倚靠神，才得施展大能”（诗 60:12）。如果有人要依靠他以为自己拥有的自由意志的力量和智谋，随他去吧；对于我们来说，只要单单依靠神的力量坚强站立就够了。此祈求包含的内容要比乍一看更多。因为，如果神的灵是我们与撒但作战时的力量，那么，除非我们充满神的灵，从而脱去一切肉体的软弱，否则就不能得胜。因此，在我们祈求脱离罪和撒但的时候，同时盼望神的恩典不断临到我们直至完全充满，好胜过一切凶恶。有些人认为，祈求神不要引我们进入试探显得非礼和刺耳，因为正如雅各所说，神这样做与他的本性相背（参雅 1:13）。此困难我们前面已经作了一些解答，即情欲是导致我们被试探胜过的原因，因此我们自己当为此承担咎责。雅各的意思只是，将由于我们自己的情欲而导致的邪恶归咎于神既虚妄也不公正。但是尽管如此，当神认为合宜时，他仍然把我们交给撒但的捆绑之下，任凭我们存邪僻的心和可耻的贪欲，从而按照他公义的、常常也是隐秘的判断，领我们进入试探之中。虽然原因常常为人所不知，但却是神所深知的。因此，如果我们深信，神常常通过弄瞎被遗弃者的心眼和刚硬他们的心，来确切表明他要报应邪恶，从而严厉地警告人，这样做并非没有理由，那么我们就可以看出此祷告是合宜的。

四十七、我们通过这三个祈求，特别地将我们自己以及我们一切所有的都交托给神，这些祈求清楚证明了我们前文所说（第三十八、三十九段）：基督徒的祷告应当是公众性的，应当是为着教会的造就，以及为着促进信徒之间的属灵团契。不是每个人个别地求神赐给他自己任何恩宠，而是一同祈求日用的饮食、罪得赦免、免于试探、脱离凶恶。此外，这些祈求还附带了使我们大胆求告并深信必能得着的原因（第十一、三十六段）。虽然拉丁文抄本中没有此原因，然而它与整个主祷文如此和谐，因此不容省略。经文是：“因为国度、权柄、荣耀，全是你的，直到永远”。这是我们信心的坚固根基。因为，如果祷告是凭着我们自己的功劳而交在神面前，那么，有谁甚至敢在他面前开口呢？然而，不论我们多么惨苦、多么不配、多么不值得称许，我们总不缺少祷告的理由和确信的依据，因为神的国度、权柄、荣耀永远不可能被夺走。整个主祷文以“阿们”结束，表明我们热切盼望得着所求的一切，并且我们确信神已经成全这一切，并且必定赐给我们这一切，因为那位不能说谎的神已经应许这一切。这与我们前文引用的祷告相符：“主阿，垂听我们的恳求，不是因为我们或我们的义，乃因你名的缘故”（参但 9:18）。圣徒这样祈求不仅陈明他们祷告的目的，而且也是承认，若不是神在他自己里面找到垂听他们祷告的原因，若不是他们的确信完全建立在神的本性之上，否则他们就不配得着。

四十八、我们应该向神祈求的一切，实在是我们可以向神祈求的一切，均已包括

在主祷文的原则与法则之中，这祷告是天父赐给我们并且要我们单单听从的老师，即主基督，所交付给我们的（参太 17:5）。因为基督是父神永恒的智慧，他降世为人，显明是奇妙、有谋略的那一位（参赛 11:2）。因此，主祷文是如此的齐备完全，所有与它不符或者没有关系的祈求，都是不敬虔、不为神所赞许的。因为在此祷文中，主已经概括性地说明了什么是与他相称的，什么是蒙他悦纳的，以及什么是我们所需要的；简言之，说明了他喜悦赐给我们的一切。因此，那些放肆地想要在这个范围之外向神有其他祈求的人，首先是想要在神的智慧上添加他们自己的智慧（这是疯狂的褻渎）；其次，他们拒绝将自己约束在神的旨意之内，轻慢神的旨意，被自己不正当的欲望引入歧途；最后，因为他们虽然祷告但没有信心，所以永远不能得到什么。毫无疑问，所有这些祷告都没有信心，因为与神的道不符，而信心若不倚靠神的道，就不可能站稳。那些轻视主的法则，放纵自己愿望的人，不仅没有神的道，而且是在竭力反抗这道。因此，德尔图良称主祷文为“合法的祷告”既真且美，他的意思是：其他一切祷告都是不正当、不合法的。

四十九、然而，这并不能理解为我们必须照本宣科，若更改一字一句，便算是为不合法。因为圣经记载的许多祷告，其话语显然与主祷文不同，但却为同一位灵写成，并且效法这些祷告对我们有极大的益处。另外，同一位灵亦不断感动信徒做出许多祷告，虽然在表述上非常不同。我们想说的只是：如果并未包含在主祷文中，那么任何人均不应当期望、盼望或祈求其他事物。虽然言语可以不同，但含义却不可有差异。可见，所有祷告，包括圣经记载以及出于敬虔之胸臆的祷告，都必须以主祷文为参考；当然，绝无其他任何祷告曾经在完美上能与主祷文比肩，更不用说超越了。主祷文绝未遗漏任何我们能够怀有的对神的赞美，绝未缺失任何我们能够想到的对人有益之事，整部主祷文是如此完善，人无法奢望能够有所改进。简言之，我们应当牢记：这是属天智慧的教导。神教导我们的，是他所愿意的；他所愿意的，是我们所需要的。

五十、虽然前文已经说过（第七、二十七段等），我们的心应当一直仰望神，并不住地祷告，但是，由于我们的软弱需要帮助，我们的迟钝需要刺激，因此我们需要为此操练安排特别的时间，绝不可以没有祷告就度过这段时间，并且祷告时要投入全部身心；例如，在我们早晨起床，开始一天的工作之前，以及在我们因着神的恩典享受饮食的时候，以及晚间休息之前。然而，这一定不能变成为迷信地遵守时辰，好像是向神完成任务一样，并且不能以为其他时间就无需祷告；其实，按时祷告应该视为一种训练，藉此来操练和激励我们的软弱。我们必须特别注意，每当我们自己或别人遭遇患难时，就应当立即到主面前热烈祈求；同样，当我们自己或别人身处顺境之时，一定要通过赞美和感恩，承认这是神手的祝福。最后，在一切祷告中，我们必须小心避免想要限制神处于某种境地，也不可指定他行动的时间、地点或方式。同样，主祷文教导我们，不可为神立下任何法则或者强加任何条件，而是要完全由神自己决定他认为最好的工作方式、时间和地点。因此，在为自己献上任何祈求之前，我们先求主的旨意成全，从而将我们自己的意志降伏在神的旨意之下，就像是约束自己的意志，不敢妄图给神定下律法，而是

尊他为所有愿望的统治者和最高的决定者。

五十一、如果我们这样顺服神的旨意，伏在神的护理法则之下，就能不费力地学会恒切祷告，并且能够抑制我们自己的愿望，忍耐地等待主，确信神虽然没有显现自己，但他一直与我们同在，并在他认为合宜之时，表明他绝非不听我们的祷告，尽管在人看来，这些祷告似乎未蒙垂听。如果神在任何时候并没有立即回应我们的祷告，那么这是我们的安慰，叫我们不至变得软弱或至绝望，好像有些凭着自己的热心求告神的人，神若没有立即应允他们，没有即刻给他们帮助，他们就马上以为神向他们发怒，于是抛弃一切盼望不再求告。恰恰相反，我们却心平气和地继续存着盼望，按照圣经的特别吩咐恒切地祷告。在诗篇中，我们常常看到大卫和其他信徒，当他们祷告到几乎疲倦，求告神而神掩耳不听，仿佛他们是在击打空气的时候，仍然不停止祷告，因为除非我们对道的信心超越一切现象，否则就没有给予神的道以合宜的权威。我要再说一次，不要试探神，用我们的强求惹他厌烦，激起他对我们的怒气。许多人同神讨价还价、谈条件，要神遵从某些约定，仿佛神是侍候他们贪欲的仆役一般；如果神不立刻听从他们，他们就要愤慨、动怒、牢骚、埋怨、吵吵嚷嚷。神因此而被冒犯，往往在愤怒中应允这些人，而对于其他人，他却出于怜悯而拒绝应允他们的祈求。孩提世代的以色列人就是一个证据，对于他们，当时神若不应允他们的祷告，那要比他们同时吃下肉食和神的愤恨要好得多（参民 11:18、33）。

五十二、但是，如果经过长久的期待，我们仍然看不到祷告的结果，或者经验不到任何益惠，那么信心仍将使我们确信那些感官觉察不到之物：即我们已经得到了最适合我们的，因为主常常肯定地应许我们，我们的全部难处一旦交托给他，他就必然看顾。这样，在贫穷之中，我们拥有富足，在患难之中，我们得着安慰。因为，虽然我们凡事失败，神却永不丢弃我们，并且他不能叫他子民的期待和忍耐至终落空。我们单单有他自己就足够了，因为一切的善都在他里面，并且将在审判的日子，他的国度清楚彰显的时候，将他的善最终显明给我们。此外，虽然神应允了我们的祷告，却不一定总是按照我们所求的赐给我们，而是在明明让我们等待的时候，用奇妙的方式，证明我们的祷告并非徒劳。这正是约翰的意思：“既然知道他听我们一切所求的，就知道我们所求于他的，无不得着”（约壹 5:15）。这话表面上似乎显得多余，然而实际上却极有帮助，这就是，即使神没有照着我们的祈求来成全，然而他聆听并喜悦我们的祷告，因此，我们基于神的道的指望必不致失望。但是，信徒总是需要有此忍耐，因为他们如果不依靠此忍耐，就不能长久站立。因为主藉以考验和操练我们的试炼是非常严格的；事实上，他常常驱赶我们进入极难的境地，在让我们享受他的甜蜜之前，先允许我们在泥巴里打滚许久。正如哈拿所说：“耶和华使人死，也使人活，使人下阴间，也使人往上升”（撒下 2:6）。当他们身处患难、不幸、半死之中，若不因为想到神在看顾他们，现在的苦难终将结束因而得到安慰，又怎会不沮丧和绝望呢？但是，不论他们多么确信自己的盼望，却总不停止祷告，因为祷告若不恒切，就不会有任何结果。

## 第二十一章 永恒的拣选, 或者神预定某些人得救恩并且其他人灭亡

本章分为：(一)、解释永恒拣选教义的必要性和效用。当约束过分的好奇, 第一段及第二段。(二)、给那些由于过分谦逊而闭口不谈预定教义之人的解释, 第三段及第四段。(三)、阐释正统教义。

段落梗概：

一、拣选和预定的教义。此教义的用处、必要性和甜蜜。对此教义无知损毁神的荣耀, 将人的谦卑连根拔起, 并且产生和助长骄傲。此教义建立起救恩的确据、良心的平安, 以及教会的真正源头。回答两类人：(一)、好奇的人。

二、奥古斯丁的一个观点, 用救主的劝戒和所罗门的一节经文证实。

三、回答第二类人, 即不愿言及此教义的人。基于所罗门一节经文的异议, 用摩西的话回答。

四、第二个异议, 即此教义是异教徒的绊脚石。回答：(一)、其他许多教义同样可以这样说。(二)、神的真理必能卫护自己。第三个异议, 即此教义甚至对信徒也是危险的。回答：(一)、奥古斯丁遭受同一异议。(二)、我们一定不能轻慢神启示的一切。此异议的傲慢和褻渎。

五、反对此教义的诡辩。(一)、预定的原因是预知。解释预知和预定。预定的原因不是预知, 而是神的美意。这可以从亚伯拉罕后裔的白白拣选和其他所有人的遗弃中明白看出。

六、甚至在亚伯拉罕的后裔之中, 也是一部分人藉着特殊恩典被拣选, 而其他人被遗弃。

七、使徒指出, 在得到基督启示的各人中间同样如此。

一、生命之约并没有同等地向一切人传讲, 并且在那些听到福音的人中间, 他们的接受情况也不一样。此差异表明神的判断何其难测, 并且毫无疑问, 乃在神永恒拣选的计划之下。既然有些人白白得到救恩, 而其他人却没有得到, 那么很显然这是由于神的美意, 这就立即产生一些又大又难的问题; 除非对拣选和预定有正确的观点, 否则就不能回答这些问题。对许多人来说, 这似乎是一个令人困惑的题目, 因为他们认为: 在全人类当中, 有些人预定得救, 其他人却预定灭亡, 这是件最不合理的事情。我们将在后文逐渐看出他们的混乱。此外, 既然对此教义的模糊不清导致他们踌躇, 那么我们从中不仅可以看到这教义的效用, 而且明白它能结出最甜蜜的果实来。除非我们认识了神的永恒拣选, 神并不是毫无分别地将得救的盼望赐给所有人, 而是赐给某一些人并拒绝给予另一些人, 藉着此对照显明他的恩典, 否则我们必不能合宜地确信我们的救恩是从神白白怜悯的泉源中流出来的。很明显, 不明白此真理何等减损了神的荣耀, 并且损害了真正的谦卑。但是, 虽然这是我们需要知道的, 然而保罗宣告说: 除非神完全不看人的行为, 而拣选他已经预定的人, 否则我们就不能知道神的拣选。他的话是: “如今也是这

样，照着拣选的恩典，还有所留的余数。既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了”（罗 11:5~6）。如果为要证明我们的救恩完全出于神的怜悯，我们必须回到拣选的起源，那么，那些想要压制这一教义的人就是在竭力掩盖他们最应该扬声颂扬的真理，并且将谦卑连根拔除。保罗清楚地宣告说：只有在将余民的救恩归给白白的拣选时，我们才明白神拯救那些他惟独出于自己的美意而定意拯救的人，并且这不是在偿付债务，因为神不可能欠人什么。那些关上大门，拦阻人认识此教义的人，对神对人都不公平；因为再没有什么比拣选的教义更能使我们谦卑，更能使我们明白我们是何等亏欠神的了。除了拣选，我们的确信也再没有其他稳固的根基。我们这样说有基督的权威，他拯救我们脱离一切恐惧，不被许多危险、网罗和致命的冲突所胜，并且应许保守所有天父交托他保护的人（参约 10:28）。由此我们推论，所有不知道自己特作神子民的人，必定因为长久的惊恐而困苦，因此，那些忽视我们指出的这三个益处的人，就摧毁了我们救恩的基础，坑害自己和所有信徒。难道我们不是在拣选之中发现教会的起源吗？正如伯纳德教导，此源头不可能在受造物中找到，因为它隐藏在有福的预定和惨苦的定罪之人里面（在这两种情况下均以奇妙的方式）。但是，在我讨论此题目以前，我有些话要对两类人说。预定这个题目，自身非常困难，而且人的好奇心使其更加复杂，因此非常危险；此好奇心会令人情不自禁地走入神禁止的道路，决意要爬上云端，仿佛神的全部奥秘均应探究一般。我们看见各个地方都有许多人，其中一部分人在其他方面并不糟糕，他们迫不及待地行这种大胆、邪恶的事，所以我们需要提醒他们在这件事上当守的本分。首先，他们应当牢记，在探寻预定的时候，他们是在深入神智慧的隐密处，人若过分自信地擅入这里，那么不但他的好奇心无法满足，反倒会叫自己陷在无法逃脱的迷宫之中。因为人若窥探主喜悦隐藏在自己里面的事，审视神崇高、永恒的智慧，就是神喜悦要我们崇拜而非理解的智慧，并且他的完全也显明在此智慧之中，那么是不能不受惩罚的。那些他以为适合启示给我们的奥秘旨意，他就在道中启示出来——他所启示的奥秘都是与我们有益的。

二、奥古斯丁说：“我们已经走上信心的道路，让我们一直走在这条路上。它引导我们进入王的宫殿，那里藏着一切宝贵的智慧与知识。当我们的主耶稣基督向他那些伟大的、蒙拣选的门徒说‘我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了’的时候（约 16:12），他并非轻看他们。我们必须前行、成长，好使我们的心的能够领悟现在不能领悟的事。但是，如果直到末日，我们仍然一直在长进，那么，那时候我们就会明白现在不能明白的事情了”。如果我们合理地重视这一点，即主的道是引导我们探究我们能够拥有的对于神的认识的惟一道路，主的道是照耀我们能够看到我们应该看到的属神之事的惟一亮光，那么这就将约束我们的一切轻率。因为当我们越过道的界限时，神的道就指示我们偏离了正路，陷入黑暗之中，在那里必将时时绊跌、迷失、跌倒。因此，让我们牢记这首要的真理，即我们如果想要在神的道启示之外更多认识预定，那么这乃是表示我们愚蠢到竟然想要在荒废无路之地行走，或者在黑暗中寻找亮光。我们也大可不必以无知为耻，因为在这件事上，

无知便是有学识。让我们自愿禁戒寻求知识，因为寻求此知识不但愚蠢，而且危险，甚至是致命的。如果有不羁的幻想鼓动我们，那么我们应当用这句话制服它，“吃蜜过多是不好的，考究自己的荣耀也是可厌的”（箴 25:27）。这种轻率无异于自取灭亡，我们有极好的理由敬而远之。

三、还有一些人，为要避免此有害的轻率，就教导说最好绝口不提预定，要我们躲避所有相关问题，就像是躲避礁石一样。他们认为这类奥秘应该谨慎对待，尽管他们的节制精神可嘉，然而他们的过分谦抑几乎不能影响人的思想，并且人心极不愿意受到约束。因此，为使此题目控制在合法的范围之内，我们必须回归神的道，因为神的道已经告诉我们正确的认识法则。圣经是圣灵的学校，对我们有益的一切，我们需要知道的一切，圣经都不遗漏，照样，对我们不重要的真理，圣经必不教导。因此，圣经关于预定的一切教训，我们必须让信徒知道，免得我们恶意地夺去神给他们的祝福，或者控告和嘲笑圣灵竟然泄露了该当竭力压制的教训。因此我要说，我们要让基督徒打开心门和耳朵，领受神启示给他的一切真理，倘若他有此节制的话——即每当主闭口不言时，他就不再追问。最好的克己原则是，在学习时，完全跟随神的引导，而当神停止教诲时，就止住求知的愿望。那些过分谦抑的人所惧怕的危险，并不大到叫我们因此不去思想神的圣言的地步。所罗门说得好：“将事隐秘乃神的荣耀”（箴 25:2）。但是，敬虔和常识告诉我们，这句话并不适用于所有事情，所以我们必须有所分辨，免得在谦逊和克己的藉口下，以愚笨无知为满足。摩西用寥寥数语清楚地教导此原则：“隐秘的事是属耶和华我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话”（申 29:29）。我们看到摩西如何按照神的法度，劝戒百姓学习律法的教训，因为神喜悦将这律法颁布出来，同时他也将百姓限制在这些界限之内，因为人窥探神的奥秘之事是不合法的。

四、我知道有一些褻渎神的人，喜欢挑剔、狡辩、斥责和嘲笑神的预定。但是，如果我们被这帮人的狂妄暴躁吓倒，那么，信心的所有基要信条都要避而不谈，因为他们和他们的党类难得不褻渎任何一个信条。悖逆的人在听到神的本质具有三个位格时的侮慢态度，并不逊于他们听到神在造人时即已预见此人将要发生的一切事情的时候。当有人告诉他们，自创世以来只有五千多年的时间，他们也要嘲笑。他们会问，神的权能为什么无所事事地蛰伏这么久。简言之，不论我们说什么，他们都要嘲笑攻击。难道为了姑息他们的褻渎，我们就不宣讲圣子和圣灵的神性吗？难道就让神的创造在沉默中死亡吗？不！在这一条教义，以及其他一切教义上，神真理的大能绝不畏惧不敬虔之人的诽谤，正如奥古斯丁在他《恒忍的恩赐》（*De Bono Perseverantiae*）第十四章至第二十章中所做的有力辩护那样。我们看到那些中伤和控告保罗所讲真教义的假使徒们，总不能使保罗以真道为耻。他们断言说，这整个题目对敬虔人充满危险，因为容易摧毁劝戒、动摇信心、扰乱和使人心沮丧，这些都是无稽之谈。奥古斯丁并不隐瞒地说，人常常因为同样的原因指控他过于自由地传讲预定论教义，但是，奥古斯丁轻而易举地将这些控告批驳得体无完肤。因为我们这里要提到极多荒谬的异议，所以最好在适当的时候再

逐一处理 (第二十三章)。这里我想要提出一个普遍原则, 即我们不应细究神的隐秘之事, 同时对主启示的事, 也不可忽略, 免得我们一方面过于好奇, 另一方面又不知感恩。奥古斯丁睿智地指出: 我们可以安全地追随圣经, 因为圣经的步履舒缓, 好像一位顺着步履蹒跚的小孩走路的母亲一样, 顾念到我们的软弱。然而, 那些过于小心或胆怯的人, 想要绝口不谈预定以免烦扰软弱的人, 他们怎样才能掩盖自己的狂妄呢? 因为他们不啻是在间接地控告神不够审慎, 就像是说, 神没有预见到这一危险, 而他们却谨慎地免除了。因此, 所有斥责预定教义的人, 即是公然指控神不小心泄漏了一件对教会有害的秘密。

五、神藉着预定, 赏赐一些人永生的盼望, 并宣判其他人归于永死; 没有追求敬虔名声的人敢绝对否认神有预定; 但是, 此教义受到很大的诘难, 特别是那些认为预定是由于预知的人。的确, 我们承认神有预知和预定; 但是, 若说预定从属于预知, 这是很荒谬的 (第二十二章第一段)。我们说神有预知的意思是: 万事一直在神的眼前, 以后亦永远如此; 对于神来说, 没有所谓过去或将来, 万事都是现在, 此“现在”不仅是他对万事有概念 (就像我们记忆里面的事), 而且是他真正看见万事, 就像实际放在他面前一样。此预知包含整个宇宙, 以及其中一切受造物。预定是指神永恒的定旨, 按照此定旨, 神自己决定他想要每一个人发生的一切事情。万人并不是在平等的地位上受造, 而是一些人预定得永生, 其他人预定永远受咒诅; 既然每一个人都为着此结局或者彼结局而受造, 所以我们说, 他被预定得生命或灭亡。神不仅在某个人身上, 而且在亚伯拉罕的全部后裔身上均证实了这件事, 要显明每个民族将来的境况都完全是由神决定的。“至高者将地业赐给列邦, 将世人分开, 就照以色列人的数目, 立定万民的疆界。耶和华的份, 本是他的百姓; 他的产业, 本是雅各” (申 32:8~9)。此分开摆在所有人的眼前; 在亚伯拉罕身上, 就像在一桩枯干的树干上, 神特别拣选了一个民族, 而拒绝了其他民族; 神并没有说明原因, 只有摩西为免亚伯拉罕的后裔自夸而教训他们说, 他们被神拣选完全是出于神白白的爱。摩西教导说, 他们蒙拯救的原因是: “因他爱你的列祖, 所以拣选他们的后裔” (申 4:37); 在另一章中, 他说得更加明白: “耶和华专爱你们, 拣选你们, 并非因你们的人数多于别民, 原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们” (申 7:7~8)。摩西常常这样宣告: “看哪, 天和天上的天, 地和地上所有的, 都属耶和华你的神。耶和华但喜悦你的列祖, 爱他们, 从万民中拣选他们的后裔” (申 10:14~15)。在另一处, 他劝戒百姓要圣洁, 因为神拣选了他们特作他的子民; 而在另一处, 他说神保护他们的原因是爱他们 (参申 23:5)。信徒亦同声宣扬说: “他为我们选择产业, 就是他所爱之雅各的荣耀” (诗 47:4)。对于神给他们的一切恩赐, 他们全部归荣耀于神白白的爱, 这不仅因为他们知道获得这些恩赐不是由于自己的任何功劳, 而且知道甚至连圣族长雅各也没有这样大的美德, 能够为他自己和他的后裔赚得这样显贵的尊荣。为了更彻底地摧毁一切骄傲, 摩西责备他们是“硬着颈项的百姓” (申 9:6), 根本不配蒙神这样的恩眷。另外, 先知们也常常为要羞辱犹太人而向他们提起此拣选, 因为他们可羞耻地背叛了这个拣选。那么, 请问那些想把神的拣选归给人的配得或功劳的人: 当他们看见神抬

高一个民族超过其他所有民族，当他们听到神对一个渺小、微贱，事实上邪恶、悖逆的民族彰显更多的恩宠乃是出于白白恩赐的时候，难道他们要与神争辩，因为他定意这样彰显他的怜悯吗？但是，他们的吵嚷不能拦阻神的作为，他们的恶言好像向空中扔石头，不能影响或损伤他的公义；事实上，这些石头要落下并砸到他们自己的脑袋上。另外，每当以色列人向神谢恩，或者对将来存着盼望的时候，神就提醒他们纪念此恩约。诗人说：“我们是他造的，也是属他的，我们是他的民，也是他草场的羊”（诗 100:3）。这里隐含“不是属我们自己的”并非多余，这是教导我们，人享受的一切福分，都是来自于神，并且赐恩的原因也在于他自己，在人里面没有一物配得这样大的尊荣。在下面的经文中，诗人吩咐他们单单以神的美意为足，他说：“他仆人亚伯拉罕的后裔，他所拣选雅各的子孙”（诗 105:6）。在列举神不断的怜悯，作为拣选的果子之后，他做结论说，神这样大的恩慈是因为“他纪念他的约”（诗 105:8）。会众的歌与此教义相符：“因为他们不是靠自己的刀剑得地土，也不是靠自己的膀臂得胜，乃是靠你的右手、你的膀臂，和你脸上的亮光，因为你喜悦他们”（诗 44:3）。这里应当注意，在提到地土时，是将其作为神隐秘拣选的可见象征，其中包含了被立为后嗣。大卫在另一处劝戒百姓存同样的感恩之心，他说：“以耶和華為神的，那国是有福的！他所拣选为自己产业的，那民是有福的”（诗 33:12）。撒母耳激励百姓当存佳美的盼望，他这样说：“耶和華既喜悦选你们作他的子民，就必因他的大名不撇弃你们”（撒下 12:22）。大卫在信心受到攻击的时候，怎样武装自己去争战呢？他说：“你所拣选、使他亲近你，住在你院中的，这人便为有福”（诗 65:4）。因为神隐藏的拣选已被第一次和第二次的拣选，以及其间的其他怜悯所证实，所以以赛亚这样使用“拣选”一词：“耶和華要怜恤雅各，必再拣选以色列”（赛 14:1）。当谈到曾经似乎已被抛弃的分散之民将要再次聚集时，他说这将成为那实在、稳固之拣选的记号，尽管这拣选当时似乎已经废弃了。以赛亚在另一处说：“我拣选你，并不弃绝你”（赛 41:9），他是将神持续不断的厚恩归给他为父的恩慈。在撒迦利亚书中，这真理藉着天使说得更加明白：“耶和華……必再拣选耶路撒冷”（亚 2:12），就像是说，神的严厉管教已经达到遗弃的程度，或者以色列的被掳断绝了拣选；然而，神的拣选仍然不可侵犯，尽管它的记号并不总是显明。

六、我们现在要讨论神较为狭窄的第二步拣选，或者一种更能特别显出神恩典的拣选，在亚伯拉罕的族中，神拒绝了某些人，并通过将其他人聚集他的教会里面，证明他将他们留在他的儿女内。最初，以实玛利与兄弟以撒的地位相同，因为属灵的恩约也以割礼为记号在他身上同样印记出来。他最先被剪除，然后是以扫，最后是无数的群众，几乎整个以色列。从以撒生的才要称为亚伯拉罕的后裔（参创 21:12；罗 9:7）。这也同样发生在雅各身上。在弃绝扫罗的事上，神也给我们一个类似的例子。诗人赞颂说：“他弃掉约瑟的帐棚，不拣选以法莲支派，却拣选犹大支派”（诗 78:67~68）。这样的事在以色列历史上数次重演，好在这种变迁上更加奇妙地彰显出神隐秘的恩典。我承认，以实玛利、以扫和其他人都是由于自己的过错而失掉了儿子的名分；因为得儿子名分的附带条件是要信实地守住神的约，然而他们却不忠地违背了此恩约。神奇异的恩慈在于，他喜悦拣选以色列民族，



而不拣选其他民族；正如诗篇所说：“别国他都没有这样待过；至于他的典章，他们向来没有知道”（诗 147:20）。我有很好的理由说，这里可以看到有两步拣选；因为在整个民族的拣选上，神已经表明他在施赐他白白的厚恩时，并不受任何律法的拘束，而是自由的，因此他绝不受限制要平等地分配恩典，并且不平均的分配本身也证明它是白白的赏赐。因此，玛拉基特别重责以色列的忘恩，因为神不仅把他们从整个人类中拣选出来，而且从一个圣洁的家中特别分别出来；他们却不忠不虔地厌弃他们仁慈的父亲。“以扫不是雅各的哥哥么？我却爱雅各，恶以扫”（玛 1:2~3）。神定规为，因为以扫和雅各都是一位圣洁父亲的儿子，都是约的继承者，简言之，都是一个圣根的枝子，那么雅各的后裔得享这样大的尊贵，就理所当然该负非同寻常的义务；神提醒他们长子以扫被拒绝，并且他们的父亲雅各虽居次位却被立为后裔，藉此指控他们的双重忘恩，因为他们违背了双重的恩约。

七、虽然现在已经充分阐明，神按照他隐秘的计划拣选一部分人并遗弃其他人，然而在我们说明具体个人的情况之前，此白白的拣选仍然只解释了一半，神不仅赐给个人救恩，而且是命定此救恩，使得救恩结果的确定性毫无疑问或不决。这些人属于保罗提到的那一个种子（罗 9:8；加 3:16 等）。因为，虽然神将儿子的名分交在亚伯拉罕手中，然而由于他的许多后裔都被当作腐烂的枝子剪除，所以为使拣选立定和有功效，需要上升到元首，天父将他的选民在元首里面联系在一起，用这一条分不开的纽带使他们与自己联合。因此，在亚伯拉罕家被立为后嗣上，神丰富富地彰显出他未曾赐给其他民族的恩宠；但是在基督的肢体上，恩典的彰显要超越得多，因为那些嫁接在基督身上、以基督为元首的人，永远不会失掉救恩。因此，保罗运用我刚才引用的玛拉基书的经文巧妙地推论说（参罗 9:13；玛 1:2）：神在订立永生之约之后，劝召子民归向他自己的时候，有一种特别的拣选方式，即只拣选他们当中的一部分，因此他并不是以不加区分的恩典有效地拣选所有人。“雅各是我所爱的”这话是指族长的全部后裔，并且先知在此将雅各的后裔与以扫的后裔相对。但是，这与下述事实并无矛盾，即神设立一人作为拣选的榜样，并且这样的拣选不可能达不到目标。保罗称这些人为“剩下的余数”，不是没有理由的（参罗 9:27、11:5）；因为经验表明，在一个全体之中，许多人会离开流失，因此常常只有一小部分人留下。为什么对以色列民的普遍拣选并不总是有效和永久性的，其原因显而易见——即神在那些与他们立约的人身上，并没有立即赐下重生的圣灵，使他们藉着圣灵的能力在这恩约中恒忍到底。外在的召请，但没有恩典的内在效力有效保守人，是处于弃绝全人类与拣选少数信徒之间。整个以色列民族被称为“主的产业”，然而其中有许多外邦人。然而，因为神坚定地立约要作他们的父和拯救者，他就重看白白的恩宠，而不重看许多人不忠地背约；甚至在他们身上，神的真理也并未被废弃，因为藉着保存一部分余剩之民归给他自己，神恰恰显明他的呼召是不后悔的。神不时地从亚伯拉罕的子孙之中，而不是从外邦民族中间，招聚他的教会，这是看重他的约；许多人违背了此约，他却保守少数人守住此约，因而这约不会完全落空。简言之，亚伯拉罕后裔的普遍收养是神屈尊赐给多人中的一部分人以更大益惠的可见现象。这是保罗之所以仔细区分亚伯

拉罕后裔分肉体的后裔和属灵后裔的原因；以撒是属灵儿女的榜样。这并不是说，作为亚伯拉罕的后裔是一个徒然无益的特权（若这样说，不免侮辱恩约），但是，神藉以预定那些属于他之人的不可改变的计划，只为了成就他们的救恩。但是，在我们通过引用经文阐明观点之前，我建议读者不要对此问题怀有成见。我们说，圣经清楚说明：神按照他永恒的、不可改变的计划，决定了所有他喜悦在某一天接入他救恩之中的人，以及他喜悦归于灭亡的人。我们主张，就选民而言，此计划是基于他白白的怜悯，与人的配得丝毫不关；然而对于那些神判定要灭亡的人，他们不能进入生命的门，乃是出自公正、无可非议，然而却测不透的审判。对于选民，我们认为呼召就是拣选的证据，而称义是显明拣选的另一个记号，并且此拣选在他们得荣耀时即完全成就。但是，就如主通过呼召和称义印记他的选民，照样，神通过使被遗弃者不认识他的名或者没有圣灵使其成圣，从而藉着这些标志以某种方式显露将来等待他们的审判。这里，我不想理会愚昧人为了推翻预定而发明的许多捏造。对那些一经提出就充分暴露出其空洞的异议，无需加以反驳。我只想讨论那些有智识人士所争论的观点，以及那些可能叫思想简单之人困惑的观点，以及被那些不虔之人用来攻击神之公义的似是而非的藉口。

## 第二十二章 预定在圣经中的证据

本章分为：(一)、驳两种人，证实正统教义。此证实乃基于仔细解释救主的话以及保罗的经文，第一段至第七段。(二)、反驳一些取自于古时的神学家、阿奎那和现代神学家的异议，第八段至第十段。(三)、论遗弃，此遗弃完全基于神公义的旨意，第十一段。

段落梗概：

一、有些人幻想神按照他对功劳的预知来拣选或遗弃人。还有一些人指控神拣选一些人并遗弃其他人。通过 (一)、驳不倒的论证和 (二)、奥古斯丁的证言，来反驳两者。

二、谁被拣选，何时，在谁里面，目的，原因。

三、拣选的原因是神的美意，丝毫不考虑过去或将来的行为。用救主的著名宣告和保罗的经文证实。

四、通过讨论罗马书证实。解释其范围和方法。使徒坚持拣选是特殊的，并且完全出于恩典，这反驳了那些认为拣选的原因是预知的人。

五、反驳逃避性的意见。总结并分析使徒的讨论。

六、一个抗辩，三个回答。白白拣选的效力仅及于信徒，圣经说信徒是根据预知得蒙拣选。此预知不是揣想的而是主动的。

七、用基督的话证明。上述回答的结论，解决关于犹大书的异议。

八、取自于古教父们的一个异议。奥古斯丁以及他引用的安布罗斯的回答，以及使徒不可反驳的论证。总结此论证。

九、由阿奎那而来的异议。回答。

十、现代著述家们的异议。回答。调合表面似乎矛盾的经文。为什么许多人受到召请却只有少数人被选上。基于道与信心两者和谐而提出的异议。用保罗、奥古斯丁和伯纳德的话证实解答。救主的清楚宣告。

十一、对遗弃的观点。基于神公义的旨意。

一、许多人对我们的每一个立场都提出质疑，特别是神对信徒的白白拣选，然而，神的拣选不会被推翻。他们一般这样幻想：神按照他预见到的各人的功劳来区别他们，对于那些他预先知道配得他恩典的人，就收养他们为儿子，而对于那些他知道他们将倾向于奸邪的人，就判定他们灭亡。这样，他们像帕子一样插入预知，不仅遮掩了拣选，而且是僭妄地赋予拣选以另一个源头。另外，这也不是仅仅被一般俗人所接受的见解，因为在各个世代都有比较伟大的支持者（第八段）。我承认这一点，免得有人以为能用他们的名字来反驳我们。这里，神的真理极其确定而不可撼动，极其明显而不能为人的权威所推翻。还有一些人，既不明白圣经，也无任何资格，却以无法忍受的放纵和不诚实，攻击纯全无疵的教义。因为神惟独出于他自己的美意，拣选了某些人并遗弃了其他人，他们就向他提出抗议。但

是, 如果这是确定的事实, 那么他们与神争论, 能得着什么益处呢? 我们所教导的乃是已被经验证实了的真理, 即神总是有自由将恩典赐给他愿意赏赐的人。我不究察亚伯拉罕的后裔在哪些方面优于其他民族, 岂不就是由于他的恩宠吗; 神拣选他们的原因惟独在他自己里面。让他们解释, 为什么人胜过牛或驴吧。当神按照自己的形像造人的时候, 他本可把他们造成狗。难道他们会允许低等的禽兽与神争辩说: 他们的低等是不公正的吗? 人没有任何功劳而蒙神拣选, 与神按照他自己的意思赏赐各人以不同的恩宠两相比较, 当然并不更加合理些。如果他们在说到具体个人之间的不公平时更加发怒, 那么, 他们至少应该有基督的榜样作为严严的禁戒, 不要在这一崇高的奥秘上如此大胆地讲论。基督是大卫的后裔、必死的人; 那么, 我要问他们: 基督凭什么美德, 甚至还在母腹的时候, 就成为众天使的元首、神的独生子、天父的真像和荣耀、世界的光、义和救恩呢? 奥古斯丁说得好: 在教会的元首身上, 我们有神白白拣选的明镜, 免得作肢体的我们有任何惶惑, 即基督并不是因为行义的生活而成为神的儿子, 而是神白白赐给他这样伟大的尊荣, 从而他后来也可叫别人分享神给他的恩赐。如果有人问: 为什么别人不像他一样, 或者我们为什么与他相距如此之远, 为什么我们全然败坏而他却是清洁? 这样问的人, 不仅暴露出自己的疯狂, 而且也暴露出自己的厚颜无耻。但是, 如果他们一意想要剥夺神自由拣选和遗弃的权利, 他们就须同时夺走神给基督的赏赐。现在, 我们应当注意圣经上关于每个人的宣告。当保罗宣告“神从创立世界以前, 在基督里拣选了我们”(弗 1:4), 他当然表明与我们自己的配得无关; 因为他就等于在说: 我们的天父既然在亚当的全部后裔中也找不到任何配蒙拣选的美德, 他就转向他自己的受膏者基督, 好拣选他的肢体进入生命的团契。因此, 让信徒以此理由为足: 即我们在基督里得以承受属天的基业, 是因为我们靠自己不能达到这样的无量高超。在另一处经文中, 保罗劝戒歌罗西信徒说“感谢父, 叫我们能与众圣徒在光明中同得基业”(西 1:12)。如果拣选是在那叫我们配得不朽生命的神的恩典之前, 那么, 神在我们自己里面能够找到什么使他拣选我们呢? 另一处经文说得更加清楚, 保罗说“就如神从创立世界以前, 在基督里拣选了我们, 使我们在他面前成为圣洁, 无有瑕疵。又因爱我们, 就按着自己意旨所喜悦的, 预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分”(弗 1:4~5)。这里, 保罗将神的美意与我们的全部功劳两相对立。

二、为了更加完整地证明此真理, 我们必须注意这一节经文的各个子句。在把这些子句连贯起来之后, 就再没有任何疑问了。保罗称他们为选民, 那么很明显, 他是在向信徒说话, 正像他不久之后所做的宣告那样。因此, 如果把此名称局限于福音宣扬的时代, 是完全歪曲了此名称。保罗说他们在创立世界以前就被拣选, 正除去了人配得拣选的想法。对于尚未存在的人, 以及后来与他们一样在亚当里面的人, 根据什么来区别他们呢? 如果他们是在基督里蒙拣选的, 那么, 不仅每一个人都是按照某种外在的根基蒙拣选, 而且某些人的地位与其他人不同, 因为我们看到并非所有的人都是基督的肢体。后面又补充说: 他们被拣选是为要成为圣洁; 这里使徒明确反驳那些认为拣选是由于预知之人的错误, 因为他宣告说: 人

的一切美德都是拣选的结果。如果要追问更高的原因，那么保罗回答说：神是这样预定，并且是照着他意旨的美意而预定的。保罗用这些话推翻了拣选的依据在人自己里面的幻想。他指出：神赏赐的关乎属灵生命的所有恩宠都是从此一源头流出来的，因为神拣选他要拣选的人，并在他们出生以前，就为他们预备好他将要赐给他们的恩典。

三、神的美意统管之处，人的善行就退避三舍。确实，在这一段经文中，使徒并未表明这两者之间的对立，然而应该这样理解，正如他自己在另一处经文中解释说：“神……以圣召召我们，不是按我们的行为，乃是按他的旨意和恩典。这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的”（提后 1:9）。我们前文说过，“使我们成为圣洁”一句已经排除了一切疑惑。如果你说：因为他预先知道他们会是圣洁的，所以才拣选了他们，那么就是颠倒了保罗所说的次序。因此，我们可以安全地推论说：如果他拣选我们是为要使我们成为圣洁，那么他拣选我们就不是因为他预先知道我们会是圣洁的。这两件事——即信徒的圣洁是拣选的结果，与人藉着行为得蒙拣选——明显是不调合的。他们老生常谈的诡辩，即主的拣选不是酬报人从前的善行，而是对将来善行的酬报，也毫无说服力。因为当圣经说信徒被拣选是为要叫他们成为圣洁的时候，同时也暗示他们将来的圣洁也是由拣选而来的。那么怎能说，拣选的果反倒是拣选的因呢？使徒后来又加上一句补充：“都是照他自己所预定的美意”（弗 1:9），更加证实了他前面说的话；因为神“照他自己所预定的”一语，即等于是说：神在定下预旨时，没有考虑他自己以外的任何因素；因此，圣经立即补充说：我们蒙拣选的惟一目的是“使他荣耀的恩典得着称赞”（弗 1:6）。当然，神拣选的恩典，若不是白白赐与的，就不当得全部称赞；并且神在拣选任何人时，若是考虑到他将来的行为，就不是白白的恩典了。因此，基督对门徒所说的话普遍适用所有信徒：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”（约 15:16）。这话不仅排除了人以前的功劳，而且宣告说，他们里面没有任何可使他们蒙神拣选的理由，除非神先怜悯他们。这与保罗另一处经文的意思相符：“谁是先给了他，使他后来偿还呢？”（罗 11:35）。他的意思明显是：人完全是由于神在前的良善而得蒙神的恩宠，人里面没有任何能够蒙他恩宠的功劳，不论过去还是将来。

四、在罗马书中，保罗更加深入、更加详细地讨论了此题目，他宣告说：“从以色列生的，不都是以色列人”（罗 9:6）；因为，虽然他们都享有承受产业的权利，但却并不是平等地继承。此讨论是因为犹太人的骄傲和虚妄夸耀而来的，他们把“教会”的名称据为己有，以为相信福音要取决于他们是否乐意；就像今日的天主教徒凭着此藉口，用他们自己来代替神的位置。保罗虽然承认在恩约方面，他们是亚伯拉罕的圣洁后裔，但却坚持他们当中的大多数人都被摒除在恩约之外；这不仅是因为他们自己退化变质，因而变成私生子而非儿子，主要还是因为神的特别拣选；儿子的名分单单藉此特别拣选而被认可。如果有些人的敬虔使他们有救恩的盼望，而其他人的悖逆是他们被遗弃的惟一原因，那么保罗要读者注意神隐秘的拣选，诚然就是既愚妄又荒谬了。但是，如果神的旨意（完全出于他自己，没有任何外来原因）将一些人与其他人区分开，因此以色列的全部后裔不都是真以色列人，那

么，人若要在自己里面寻找所处境况的起源，便是虚妄的。在后面，保罗更把此题目引申到以扫与雅各的对照。两人都是亚伯拉罕的子孙，两人同时孕育在一个母腹，然而长子名分的尊荣却转给了雅各，这件事是非常奇怪的，然而保罗宣告：此改变见证了一个人的拣选与另一个人的遗弃。问题是拣选的理由为何。主张预知的人坚称：这是根据人的美德和恶行。他们采取这种简便的解释：即神在雅各身上表明他拣选那些配得恩典的人，又在以扫身上表明他遗弃那些他预见到不配蒙恩的人。这是他们自信满满的断言；但保罗是怎么说的呢？“双子还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主。神就对利百加说：‘将来大的要服侍小的。’正如经上所记：‘雅各是我所爱的，以扫是我所恶的’”（罗 9:11~13）。如果预知与两弟兄的区分有任何关系，那么这里提到时间就不合适了。设若雅各被神拣选是因为他将来的美德使他配得，那么保罗说他还没有生下来，有什么目的呢？另外也没有任何必要加上“善恶还没有作出来”这句话，因为人会立即回答说：万事都不能向神隐藏，因此雅各的敬虔早已摆在神的面前。如果行为赚得恩宠，那么在雅各出生以前，这些善行就应当已被赋予价值，就像雅各已经成年一样。保罗在解释此困难时进一步指出：雅各得儿子名分并非由于行为，而是由于神的呼召。在说到行为时，保罗没有提到这是过去还是将来，而是明确地将行为与神的呼召相对立，这暗示着当一件事被肯定的时候，另一件事就被否定了；保罗好像在说：惟一要考虑的事是神的美意，不是人自己的给予。最后，使用“拣选”和“定旨”等语当然排除了人惯于发明的、与神的隐秘计划无关的一切原因。

五、人为什么试图拿过去或将来的行为作为影响拣选的因素，来使这些教导暗晦不明呢？这样做完全回避了使徒竭力抗争的主张，即以扫与雅各的区分丝毫不基于行为，而是单单基于神的呼召，因为这是在他们出生以前就定下了的。如果他们的这种巧辩有任何根据，那么必然躲不过保罗的明察，但是，保罗深知除了神通过拣选已经预先决定赐给人的善之外，在人里面不能预见到任何的善，因此他不会教导这样一种荒谬的次序，竟把善行放在其原因之前。我们从使徒保罗的话中明白：信徒的救恩完全基于神拣选的定旨，并且此特权不是通过善行，而是通过神白白的呼召所获得的。这件真理我们也有一个明显的例子。雅各和以扫是弟兄，由同一对父母所生，未出世时在同一子宫之中。他们在各个方面都是平等的，然而神对他们的判断却是迥异的。他收养了一人，弃绝了另一人。长子权是长子的惟一特权；可是连这种权利也未被重视，神将长子应得的福分赐给了次子。事实上，在其他人身，神似乎也有意忽视长子权，为要除去肉体的一切夸口的基础。他弃绝以实玛利而恩宠以撒，贬低玛拿西而尊荣以法莲。

六、或者有人会提出异议说，这些微不足道的恩宠不足以让我们决定关于来生的事，而且也不能认为得到长子权尊荣的人由此获得儿子的名分而继承天国的产业；（许多持异议者甚至不肯放过保罗，指控他在引用这些经文时歪曲了圣经的真正含义）；我的回答和从前一样：保徒既未由于粗心而犯错，也未有意滥引经文；而是他看到（他们这些人不肯考虑的事）神定意用一个属地的标记，来宣告他对雅

各的属灵拣选，若非如此，这事就必隐藏在人不能进入的神的裁判所之内。因为，除非赐给雅各的长子权与来生有关，否则他得到的岂不是一种完全虚妄而荒谬的祝福吗？因为除了各种劳苦、烦恼、漂泊、哀伤、忧虑之外，他还得到别的什么呢？因此，当保罗确知神通过外在的祝福彰显他在他的国度里为他的仆人所预备的属灵的、永不衰残的祝福时，就毫不犹豫地用前者来证明后者。我们必须记住：迦南地是天国产业的确据；因此毫无疑问，雅各与天使一样，也连在基督身上，好得到同一生命。因此，雅各蒙拣选，而以扫被遗弃；是神的预定使他们有此区别，与功劳无关。如果你要追问原因，那么使徒这样说：“因他对摩西说：‘我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁’”（罗 9:15）。这话是什么意思呢？这是主清楚的宣告：他在人里面找不出什么能够促使他惠施恩慈，这完全是由于他自己的怜悯；因此，他们的救恩是神自己的工作。既然神把你的救恩单单放在他自己里面，你为什么要把它转到自己身上呢？既然神指明这事单单出于他的怜悯，你为什么说是自己的功劳呢？既然神要你单单思想他的怜悯，你为什么还要斜眼看自己的行为呢？因此，我们必须讨论保罗在另一处所说那些神“预先所知道的”的少数人（罗 11:2）；这里的“预先知道”并非像这些人幻想的那样，只是闲懒地、消极地袖手旁观，而是通常具有的那种含义。因为当彼得说基督是“按着神的定旨先见被交与人”的时候（徒 2:23），他没有说神只是旁观而已，他说神实际地做成我们的救恩。因此，当彼得说信徒“照父神的先见被拣选”（彼前 1:1~2），他贴切地表达出神藉以印证他喜悦收纳为儿女之人的奥秘预定。他加上了近义词“定旨”，此词一贯表示确定性的决定，因此毫无疑问，他的意思是：神做成我们的救恩，并非在他自身以外。在同一章内，基督被称为“在创世以前是预先被神知道的”（彼前 1:20），也是这个意思。还有什么事情比以为神是从高天之上向下观瞧，要看人类的救恩将从何处来临更加冷漠、更加荒谬呢？因此，彼得称为“预先知道”的百姓，与保罗所说从众多妄称是神子民者当中拣选出来的少数人，是同一件事。在另一处经文中，为要止住那些仅仅戴着一副面具，却自称是世界上最敬虔之人的虚妄夸耀，保罗说：“主认识谁是他的人”（提后 2:19）。简言之，保罗这话指出两种人，一种包含了亚伯拉罕的全部后裔，另一种是从其中分别出来的人，这些人虽然不为人知，但却在神的眼中。毫无疑问，保罗的话取自摩西，因为摩西宣告说：主要怜悯谁，就怜悯谁（虽然当时似乎全部以色列人都是选民）；就好像是说，在普遍性的收养中，包含着神赐给某些人的特殊恩典，好像他们是神更加圣洁的宝藏一样，并且这共有之恩约，并不能阻止神将这些人从一般状况之下分别出来。在这件事上，神喜悦是一个不受任何限制的分配者和决定者，所以他明确地宣告：他对一个人施怜悯而对另一个人则不如此，完全是按照他自己主权的美意；当恳求的人得神赏赐怜悯时，虽然他确实没有遭到拒绝，然而不能说他的恳求是在恩宠之前，或者说他的恳求部分地获得了恩宠，因为神说这恩宠的全部功劳都是他自己的。

七、现在，让至高的审判者和主来断定这个案件吧。他知道听众是如此顽固，以致于他的话在许多人当中似乎毫无效果，所以为了除去此绊脚石，他说：“凡父所赐给我的人，必到我这里来”，“差我来者的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不

失落” (约 6:37、39)。请注意, 关于我们被托付给基督看顾保守, 父神的施赐是第一步。这里或许有人要兜着圈子提出异议说: 只有那些藉着信心自愿顺服的人才是特别属于父神的子民。但基督只坚持一点: 虽然极多人的背弃几乎震动世界, 然而神的计划仍然立定, 比天更加坚稳, 因此他的拣选永不废弃。圣经说, 在父神把他拣选的人交给他的独生子之前, 他们已经是属于父的。有人问他们是否生来就是属于他的? 不! 他们原来不属于他, 但是他通过托付他们而使他们属于他。基督的话是如此明白, 不容任何狡辩遮掩真理。“若不是差我来的父吸引人, 就没有能到我这里来的”, “凡听见父之教训又学习的, 就到我这里来” (约 6:44~45)。如果所有人都在基督面前屈膝, 那么拣选就是普遍的; 然而, 信徒数目如此之少, 所以很明显人存在差异。因此, 救主在宣告父所赐给他的门徒乃是父的产业之后, 随即补充说: “我为他们祈求, 不为世人祈求, 却为你所赐给我的人祈求, 因为他们本是你的” (约 17:9)。因此, 全世界的人不再都属于创造主, 除了神的恩典将一些人, 不是许多人, 从神的咒诅、愤怒和永死中拯救出来之外 (否则他们也都要灭亡), 世界都照着它所注定的归于灭亡。同时, 虽然基督是我们的中保, 然而他宣告自己与父神共同拥有拣选权。“我这话不是指着你们众人说的, 我知道我所拣选的是谁” (约 13:18)。若问他从何处拣选他们, 他在另一处回答说, “从世界中” (约 15:19), 当他在祷告中将门徒交托给父神时, 他撇开了这世界。我们必须坚持: 当基督肯定地说他知道他拣选的是谁时, 首先, 他指出全人类中有一些特殊的人; 其次, 这些人被分别出来, 不是由于他们的美德, 而是由于神的定旨。因此, 既然基督使自己成为拣选的创始者, 那么无人是凭借自己的力量或勤劳而与众不同。在另一处经文中, 基督将犹大列在被拣选者当中, 虽然他是一个魔鬼 (参约 6:70), 这仅仅是指犹大的使徒职分说的, 此职分虽然是神恩宠的明亮彰显 (正如保罗对自己使徒职分的认识), 然而, 职分本身却不包括永恒救恩的盼望。因此, 当犹大不忠诚地履行使徒职分时, 或许比魔鬼更坏; 但是, 那些基督从前一次将他们与自己的身体连结的人, 基督必不叫一人灭亡, 因为基督在保守他们的救恩时, 必履行他的应许; 即发挥神超越一切的权能 (参约 10:29)。在另一处, 当他说: “你所赐给我的人, 我护卫了他们; 其中除了那灭亡之子, 没有一个灭亡的” (约 17:12, KJV), 此表达虽然晦涩, 但意思十分明白。要旨是: 神通过白白的收养, 将儿子的名分赐给他喜悦的人; 但是拣选的原因完全在于他自己, 因为他满意于自己隐秘的美意。

八、但是安布罗斯、奥利金和哲罗姆认为: 神赏赐恩典, 是按照他预知各人对此恩典的使用。另外, 奥古斯丁也曾有一段时间持此观点; 但是, 当他在圣经的知识上有了更大的长进之后, 他不仅收回这明显的错谬, 而且还有力地把它驳倒。事实上, 甚至在收回此观点之后, 看到那些仍然坚持此错谬的伯拉纠派, 他说: “若是如此, 那么使徒竟然没有敏锐地注意到这一点岂不是很奇怪吗? 因为他在陈述关于尚未出世的两兄弟的令人吃惊的主张之后, 又反问道: ‘这样, 我们可说什么呢? 难道神有什么不公平吗?’ 这里他原可以回答说: 因为神预见到两兄弟的功劳, 但他却不这样说, 而是诉求于神的公义和怜悯”。在另一处, 奥古斯丁在摈斥以人的功劳作为拣选的原因之后说: “有些人拥护神的预知而反对神的恩典, 因此主张我们



之所以在创世以前即被拣选，乃是因为神预先知道我们将为善，而不是神使我们成为善——这个虚妄的论证已被推翻。说“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”这句话的人不会这样说（约 15:16）。因为，如果他拣选我们是因为他预先知道我们将为善，那么他同时也应预知我们将要选择他”。那些承认众教父权威的人，请注意奥古斯丁的这见证：奥古斯丁不承认自己与其他教父不同，他用清楚的证据证明，伯拉纠派诽谤说他与他们不同是没有根据的。因为他引安布罗斯的话说：“基督呼召他所怜悯的人”。又说，“他若愿意，那么他可以叫不敬虔的人变为敬虔；但是神呼召他屈尊呼召的人，并按他旨意所愿意的使他们成为敬虔”。如果我们要编纂一部书来讨论这问题，我很可以不必用我自己的话，只引奥古斯丁的话就够了；但我不愿意引用太多冗长的论述给读者增加负担。但是，我们先假设众教父没有这样教导，自己来讨论此问题。有这样一个难题：神施恩典给某一些人，这样做公平吗？保罗只要说：“神看重人的行为”，就可以一劳永逸地摆脱掉此难题了。他为什么不这样做呢？为什么宁愿继续那些仍叫自己陷在此难题中的教导呢？为什么呢？岂不是因为必须这样说吗？藉着他的口说话的圣灵从不健忘。因此，他毫不含糊地回答说：神恩待他的选民，因为他喜悦恩待他的选民，神彰显怜悯，因为他喜悦彰显怜悯。“我要恩待谁，就恩待谁；要怜悯谁，就怜悯谁”（出 33:19），就等于这样说：神施怜悯只是因为他喜悦施怜悯。因此，奥古斯丁的宣告是真确的：“神的恩典不是寻找那些将要被拣选的人，而是使他们适合被拣选”。

九、我们也不要过多注意阿奎那的巧辩，他说：“的确，在神预定的行为上，对功劳的预知并非预定的原因，但是在具体的预定判断上，就我们来说，在某种意义上可以这样表述；当我们说神按照人的功劳预定人得荣耀时，意思是，这是因为他定意赐给人恩典，藉此叫人配得这荣耀”。既然主要我们在拣选里面惟独看到他的良善，那么如果有人想要更多探索，这是一种荒谬的造作。但是，如果我们想要与阿奎那的巧辩较量，那么亦不难驳倒此诡辩。阿奎那认为：在某种意义上，选民是因为他们的功劳而被神预定得荣耀，因为神预定赐给他们恩典，而藉此恩典他们配得荣耀。但我持相反的观点：预定得恩典是在拣选得生命之下，前者是后者的侍女；神预定将恩典赐给那些已被选定得荣耀的人，因主喜悦藉着拣选使他的儿女称义。因此，预定得荣耀是预定得恩典的原因，而非相反。但是，让我们结束这些争辩吧，对于那些坚信在神的道中已有足够智慧的人，这是多余的。一位古时的神学家说得好：那些教导神的拣选是根据功劳的人，超出了他们应有的智慧。

十、有人提出异议说：如果神毫无区别地召请所有人，但却只拣选其中的少数，那么，他就是背乎了自己。因此，在他们看来，神普遍的应许证明神没有特殊的恩典。一些温良的人这样说，并不是要阻挡真理，而是希望不要纠缠于费解的问题，并约束人过分的好奇心。他们的动机可嘉，方法却不可接受，因为装糊涂是绝不可以原谅的。至于那些放纵地侮辱及咒骂拣选的人，我们在其中只看到不足道的狡辩或者可羞耻的错谬。圣经这样调合这两件事：藉着外在的传道，神呼召所有人相信和悔改，然而，信心与悔改的灵并没有赐给所有人，这一点我前文已经解释过，现在再简要地重复一次。我认为他们的观点在两件事上是错误的：因为那

位严重警告说这城将要下雨，那城将要干旱（参摩 4:7），以及在另一处宣告说将有听不到神话语之饥荒的主（参摩 8:11），并没有平等地呼召所有人的义务。他禁止保罗在亚细亚传道，不让他到底推尼，却呼召他到马其顿去（参徒 16:6~10），表明他有权按照他的美意赏赐他的宝藏。他藉着以赛亚的口，更加清楚地说明了他如何特别为选民赐下救恩的应许（参赛 8:16）；因为他宣告说：只有他们（而不是全人类不加区别地）将成为他的门徒。因此很明显，如果说救恩有效地供给了所有人，那么这是滥用救恩的教义，因为圣经说，救恩单单留给教会的儿女。就目前来说，注意到这一点就够了：即福音的道虽然普遍地向所有人宣讲，然而信心的恩赐只赐给了少数人。以赛亚说明了原因 耶和华的膀臂，并未向所有人显露（参赛 53:1）。如果他说，福音被人恶意地、乖张地蔑视，因为许多人顽固地拒绝接受福音，那么这样说或者有点普遍呼召的意思。然而，当先知说人的眼睛是由于神未向他们显露膀臂的时候，他的目的并不是要减轻人的罪；他只是在提醒我们，既然信心是一种特殊的恩赐，那么外在的宣讲在他们的耳朵中回响是无用的。我愿意这些博士们告诉我：到底是传道还是信心使人成为神的儿女？当然，当约翰说“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女”（约 1:12），他并不是指芸芸总总的听众，而是指那些特殊的信徒，“这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的”（约 1:13）。但是他们说：信心与道之间存在着一默契。凡有信心之处，必定如此；但是种子落在荆棘或石头地里，并不是新奇的事；不仅因为多数人显然反叛神，而且因为并非所有人都蒙赐眼睛和耳朵。那么，若说神呼召那些他明知不会上前来的人，这岂不是自相矛盾么？让奥古斯丁代我回答：“你想同我争辩吗？不如与我一起惊奇和赞叹此事的奥妙高深吧！让我们恐惧战兢接受这话，不然，我们就要在错谬中灭亡了”。此外，如果拣选是信心之母（正如保罗这样宣告），那么我就可以反驳他们的论证，主张信心不是普遍的，因为拣选是特殊的。根据因果关系的次序，可以很容易推论出这一点，当保罗说父神“在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们”（弗 1:3~4），那么这些丰富不是所有人都有的，因为神只拣选他要拣选的人。在另一处，保罗称赞“神选民的信心”（多 1:1），是要防止任何人以为他凭自己获得信心；因为自由地光照那些他先前拣选之人的荣耀单单属于神。伯纳德说得好：“当他向他们说话时，只有他的朋友才听到：小羊群，不要惧怕，因为天国的奥秘要向你们显明。这些人是谁呢？就是那些他预知且预定要效法他儿子的人（参罗 8:29）。他已经启示了他伟大、奥秘的计划。主知道属他的人，但那以前为主所知道的事，现在已经向人显明；的确，他并不让所有人都有份于此伟大的奥秘，而只让那些他预知并预定属于他自己的人有份”。不久他做结论说：“耶和华的慈爱归于敬畏他的人，从亘古到永远（诗 10:317）；从亘古是指预定，到永远是指得荣耀；一个无始，而另一个无终”。但是，何必引用伯纳德作证呢，我们听到基督亲口说：“这不是说有人看见过父，惟独从神来的，他看见过父”（约 6:46）。这话的意思是：所有没有被神重生的人，都必因神面容的荣光而惊骇。诚然，信心与拣选适宜地结连在一起，然而它居于次位。基督清楚地指出此次序：

“差我来者的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不失落，.....因为我父的意思是叫一切见子而信的人得永生”（约 6:39~40）。如果神想要所有人都得救，他必然将他们都交给他的儿子看管，并用信心的神圣纽带，将他们接到他的身体上。因此很显然，信心是父爱的特别确据，为他所收养的儿女所珍藏着。因此，基督在另一处说：“羊也跟着他，因为认得他的声音。羊不跟着生人，因为不认得他的声音”（约 10:4~5）。但是，为什么有这样的区别呢？岂不是因为神开通他们的耳朵吗？因为没有人能使自己成为羊，只有天上的恩典塑造他如此。而且，为什么主宣告说，我们的救恩是永远确定、稳妥的呢？岂不是因为有神的大能护卫着它吗？（参约 10:29）。因此，他做结论说：不信的人不是他的羊（参约 10:26）。原因是：他们不是主藉着以赛亚所作的应许而成为他门徒的人。另外，因为我前面引用的经文暗示着信徒的恒忍，所以这些经文也证明了拣选的永久不变。

十一、现在，我们讨论那些被神遗弃的人，使徒保罗的教导同时也提到他们（罗 9:13）。正如雅各，在他还没有任何善行而配得任何赏赐之前，即已蒙受恩宠；照样，以扫在还没有被罪玷污的时候，就已经被恨恶。那么如果我们仍然用善行解释他们的区别，这是在不公正地对待使徒，仿佛他看不到我们清楚明白之事。另外，他不看重善行却是显然的，因为他明明地坚称：当他们尚未做好做歹的时候，一人已蒙拣选，而另一人已被遗弃，这是为了证明神预定的依据不是善行。然后，在反问神是否公平之后，他并未陈述一种能够明白地、肯定地为神的公义辩护的教训，即神是按照以扫的恶行报应他，他反而是满足于另外一个解释，即被遗弃者兴起，是为要借此彰显神的荣耀。最后，他做结论说，“神要怜悯谁，就怜悯谁，要叫谁刚硬，就叫谁刚硬”（罗 9:18）。可见，他把这两件事都单单归给神的美意。因此，如果我们不能对神赐怜悯给他的子民给出任何理由，只能说这是他的美意，照样，我们也不能对他遗弃其他人作出任何解释，而只能归于他的旨意。因为，当圣经说神照他所喜悦的使人刚硬或施行怜悯时，就是在教训我们，除了他的旨意之外，不得再寻找其他任何原因。

## 第二十三章 反驳总是不公正地攻击拣选教义的种种毁谤

本章包含四个部分，反驳此教义的主要异议，以及基于这些异议的各种抗辩。首先反驳那些承认拣选但否认遗弃的人，第一段。然后，(一)、反驳对遗弃拣选教义的第一个异议，第二段至第五段。(二)、回答第二个异议，第六段至第九段。(三)、反驳第三个异议，第十段及第十一段。(四)、反驳第四个异议；附带一个有益、必要的警戒，第十二段至第十四段。

段落梗概：

一、否认遗弃之人的错谬。(一)、拣选与遗弃相对立。(二)、否认遗弃之人是在放肆地与神抗辩，甚至天使也崇拜神的计划。(三)、当神藉着使徒宣布他的计划时，他们向神发牢骚。辩与答。奥古斯丁的论述。

二、第一个异议，即神向那些他注定灭亡而他们自己并不应得之人发怒是不公平的。思考神的旨意作出第一个回答。此旨意的性质，如何看待。

三、第二个回答。神不欠人什么。他恨恶那些被罪败坏之人是最公正的。被遗弃者自己的良心知道神的审判是公义的。

四、抗辩，即被遗弃者似乎被预定犯罪。回答。反驳对使徒经文的诽谤。

五、回答，用奥古斯丁的权威证实。阐述。奥古斯丁的论述。

六、异议，神不应将那些因为他的预定而必定发生的事定为罪。古时著述家们的第一个回答。此回答没有效果。第二个回答也有缺陷。瓦拉 (Valla) 有充分依据的第三个回答。

七、异议，神并没有定旨亚当因其堕落而灭亡，用若干原因反驳。奥古斯丁的精妙论述。

八、异议，恶人是由于神的许可，而非由于神的旨意而灭亡。回答。一个敬虔的劝戒。

九、异议与回答。

十、异议，根据预定的教义，神偏待人。回答。

十一、异议，罪人应平等受刑罚，否则神的公义就不公平。回答。用奥古斯丁的话证实。

十二、异议，预定的教义产生自负和不敬虔。回答。

十三、基于前者的另一个异议。回答。应传讲预定的教义，不应置之不理任其湮没。

十四、如何传讲。总结正统的预定教义，奥古斯丁的话。

一、当人听到此教义时，不能约束他的放纵，而是好像被鼓号之声激动，争辩之声甚嚣尘上。许多人为了卫护神不受令人厌恶的指责，他们虽然承认预定的教义，但却否认有被遗弃的人。这样做实在是既无知又幼稚，因为若无与之相对的遗弃，就不会有拣选。圣经说：神把那些他收养要承受救恩的人分别出来。若说神偶然地接纳其他人，或者他们靠自己的努力获得了惟独通过拣选赏赐给少数人的恩典，

实在是最荒谬的事。因此，那些神未拣选的人，就是他所遗弃的，并且除了因为他喜悦把他们从他预定给他儿女承受的产业中排除以外，再无其他原因。世人狂妄放纵，拒绝接受神的道，就是关于他测不透的计划（甚至天使也崇拜），是最不可容忍的。圣经已经教导我们，人心的刚硬在神的手中，与神的怜悯在他的手中一样。保罗不像我提到的那些人，他从来不用虚伪之辞焦躁地为神辩护；他只是提醒我们，受造物与他的创造主争吵，是不合法的。那么，那些拒绝承认神遗弃任何人的人，该怎样解释基督的话：“凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来”（太 15:13）呢？圣经明明白白地告诉他们：所有天父不喜悦栽在他的园中作为圣树的人，必定归于灭亡。如果他们拒绝承认这是遗弃的标记，那么，无论再怎么明白的证据，他们也不会接受。但是，即便这些人仍然叫嚣，让我们因着严肃的信心满足于保罗的劝戒：“倘若神要显明他的忿怒，彰显他的权能，就多多忍耐宽容那可怒、预备遭毁灭的器皿；又要将他丰盛的荣耀彰显在那蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿上”（罗 9:22~23），人是没有理由控诉神的。请读者注意，保罗为了除去一切叫嚣和诬蔑的把柄，将最高的统治权归因于神的愤怒和权能；因为那些超越我们辨别能力的奥秘审判若交托给我们来盘桓，这才是不公平的。我们的反对者轻浮地回答说：神不会完全拒绝那些他长久忍耐的人，而是仍然惦念着他们，等候他们万一悔改；仿佛保罗所描述的这位神是在耐心地等候那些他说“预备遭毁灭”的人悔改归正似的。奥古斯丁正确地解释此段将神的权能与忍耐联系在一起的经文说：神的权能不是允许，而是积极地决定。他们又说，圣经说愤怒的器皿预备遭毁灭，以及神预备了蒙怜悯的器皿，并非没有理由，因为这样说就将救恩的颂赞归给神，而把灭亡的咎责扔给那些自己走上灭亡之路的人。我即使承认保罗再用一句话缓和了前一句话的刺耳，但是绝不能由此推论说：保罗把预备遭毁灭的原因转移到神的奥妙计划之外去了。保罗在前文断然说：神兴起法老，并且他要叫谁刚硬就叫谁刚硬。因此，神隐藏的计划是人心刚硬的原因。对于这一点，我同意奥古斯丁所说：当神要使豺狼变成绵羊时，他就运用恩典的有力影响重新塑造他们，制服他们刚硬的心，另外，神不改变那些顽梗的人，是因为他没有施加更有力的恩典，如果他想，那么他可以随己意运用此恩典。

二、对于那些敬虔、节制，牢记自己不过是人的事，上文所述应该已经足够了。但是，因为这些恶狗的褻渎不一而足，所以我们需要在合适的地方逐一回答。愚人提出许多问题与神争论，好像把神当作控诉的对象。他们首先问道：神为什么对那些以前未曾冒犯过他的受造物发怒呢？因为只凭他的意思就将人归入灭亡，更像是暴君的任性，而不是法官的合法判决；因此，如果世人不是因为自己的过失，只是因为神的意思，就被预定永死，那么他们应当有理由向神抱怨。倘若这种思想进入敬虔人的脑中，他们有充分的武装抵御之，这就是，人如果坚持想要知道神旨意的原因是何等有罪，因为神的旨意就是，并且也应该是，一切存在的原因。如果他的旨意还有任何原因，那么在神的旨意之先必定还有他物，并且神的旨意也依靠它；这是不敬虔的幻想。神的旨意是义的最高法则，因此，单单因为他愿意，他所愿意的一切就必然是“义”。因此，当问道主为什么这样行时，我们必须回答：

因为他喜悦这样行。你若继续追问他为什么喜悦这样行，那么就是在寻找一个比神的旨意更加伟大、更加崇高的源头，这是找不到的。人的冒失应当止息，停止寻索不存在之物，免得连存在之物也找不到。我要说，这足以约束所有以敬畏之心思想神隐秘事的人。对于那些大胆地公然亵渎的恶人，神将以他自己的义卫护自己，无需我们的帮助；他将剥夺他们良心的一切藉口，叫他们自觉有罪，知道自己的罪愆。然而，我们并不支持“绝对权力”这种捏造，他们这种异教之见应该为我们所嫌恶。我们并不幻想神没有律法。他就是自己的律法；因为正如柏拉图所说，在情欲下劳苦的人需要法律；然而，神的旨意不仅毫无邪恶，而且是完全的最高标准，它是万法之法。但是，我们否认神有向我们报告自己作为的义务；并且否认我们凭着自己的能力适合判断此事。因此，当我们受到试探，企图跨越雷池时，让我们以诗人的话为戒：“你责备我的时候显为公义；判断我的时候显为清正”（诗 51:4）。

三、因此，神无需开口就可以叫他的敌人安静。但是，为免我们容让他们嘲笑神的圣名而不受惩罚，他在他的道中给我们装备了武器。因此，如果有人这样勾引我们：为什么神在某些人尚未生出，因此尚未作什么当死之事的时候，就预定他们灭亡呢？我们可以反问说：如果神喜悦按照世人的本性来判断他，那么你以为神会怎样判决呢？因为我们都为罪所败坏，所以必然为神恨恶，这不是由于暴君式的残酷，而是最严格的公义。但是，如果一切主所预定灭亡的人，按照他们本来的状况是该当灭亡的，那么他们还能抱怨不公平吗？亚当的全部后裔，应该因为藉着神永恒的护理，他们在出生以前即注定永远灭亡，就与他们的创造主争论吗？当神与他们清算的时候，他们能够说什么为自己辩护呢？如果所有人都是从败坏的污泥中出来的，那么他们都被定罪就不足为怪了。因此，如果按照神永恒的审判，他们注定要灭亡，并且他们知道不论自己是否愿意，他们的本性都自发地牵引他们到达此灭亡，那么，他们就不要指控神不公正。因此，他们这样矫揉造作地口出怨言，正显出他们是何等顽固，他们虽然不得不承认自己里面有被定罪的原因，却故意压制它，好把咎责推给神。但是，我虽然多次承认神预定他们灭亡（并且千真万确他是预定），但是他们不能由此抹去自己的罪，这罪烙在他们自己的良心上，不时浮现在他们的心头。

四、他们又提出异议说：难道人不是藉着神的安排而被预定犯罪败坏吗？现在这败坏反倒又成了定罪的原因吗？若是如此，他们因为败坏而灭亡，不过是遭受了随着亚当藉着神的预定堕落并把他的一切后裔一同拖入的灾祸而来的刑罚而已。因此，神如此残酷地玩弄他所创造的人，岂非不公平吗？我承认，藉着神的旨意，亚当的全部后裔均堕入了他们现在所处的惨境之中；我在一开始就讲明了这一点，即我们必须总是单单回到神旨意的美意之中，而神旨意的原因是他隐藏在自己里面的。但是，这并不是说，神可以因之而受此指控。我们将用保罗的话回答：“你这个人哪，你是谁，竟敢向神强嘴呢？受造之物岂能对造他的说：你为什么这样造我呢？窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱的器皿吗？”（罗 9:20~21）。他们否认这些话可以为神的公义辩护，断言我们不过是

在逃避,就像哪些没有充分理由替自己辩护的人惯常所做的那样。因为他们认为,这里似乎更是在说:神的权能不可抗拒,因此他可以按照他所喜悦的做任何事。但事实远非如此。因为,除了命令我们思想神的本性之外,难道还有其他更有说服力的理由吗?世界的审判者岂能有不义吗?如果施行审判属于神的本性,那么,他必然爱慕公义而厌恶不公义。因此,使徒并非像是陷在无可奈何的困境之中,以遁词闪避问题;他只不过是说:神的公义作为高深,不能以人的标准来测度,也不可用人软弱的智力来理解。诚然,使徒承认:神的判断高深莫测,人心如果想要参透,就必然要在其中灭顶。但是,他也教训我们:若把神的工作贬低到应该符合这样一条律法,即当它们与我们的理性不合时我们可以放肆地蔑视神的工作,这是何等的不恰当。所罗门有一句名言(然而却很少人能明白)“创造万物的伟大大神,对愚昧人和犯罪的人,都予以报应”(箴 26:10, KJV)。这话是在讲说神的伟大,他喜悦刑罚愚昧人和犯罪的人,虽然他不喜悦将他的灵赐给他们。世人妄图将神的无限限制在他们有限的理性之内,乃是极端的糊涂。保罗称那些保持纯全的天使为“蒙拣选的”(提前 5:21)。如果他们的坚固是由于神的美意,那么,其他天使的叛逆就证明他们被离弃。此离弃的惟一原因是隐藏在神隐秘计划中的神的遗弃。

五、现在,如果摩尼或教皇切莱斯廷 (Coelestinus) 前来责难神的护理(第八段),我要与保罗一同宣告:我们无法解释,因为神护理的伟大远超过我们的理解力。神的护理有任何奇怪或荒谬之处吗?我们难道想要限制神的权能不得超过我们心智所能领悟的程度吗?我同意奥古斯丁所说:主创造了那些他当然预知将要灭亡的人,并且他这样做是因为他的旨意如此。他的旨意为何如此不是我们该问的,因为我们不能明白,并且我们甚至不宜对神旨意的公义进行争论。每当我们提起他的旨意时,我们是在讲说公义的至高标准。当公义清楚显明的时候,为什么我们要质疑公义有任何不公义呢?因此,我们应当效法保罗,不以塞住他们的口为耻。每当他们放肆地找岔儿时,让我们回答:你这个人哪,你是谁,竟敢向神强嘴呢?就因为他拒绝将他伟大的作为降格到与你贫乏的才智相适应吗?仿佛肉体无法测度的一切事都必定是邪恶的一样!神已明确启示他判断的广大无边。你知道圣经称这些判断为“深渊”(诗 36:6)。现在,看看你自己心智的狭隘,你说它是否能够领悟神的定旨呢?如果不能,那么你又怎能由于糊涂的好奇,一头扎到理性告诉你只会灭顶的深渊之中呢?你看到约伯记和先知书宣告的神测不透的智慧与可畏的权能,为什么不至少在某种程度上止住脚步呢?如果你感到烦扰,请接受奥古斯丁的建议“你这个人竟想从我这里得到答案吗?我也是一个。其实,我们都当聆听这句话‘你这个人哪,你是谁’。无知之人的信心好过放肆之人的知识。寻找功劳;你只会寻见刑罚。深哉!彼得不认主,强盗相信主。深哉!你要问原因吗?我在这深渊面前战抖。你用自己的理性吧,我要赞叹;你争辩吧,我要相信。我看到这深渊;我无法测透。保罗安静了,因为他看到神的奥秘。他称神的判断‘何其难测’,难道你想测度神的判断吗?他称神的脚踪‘何其难寻’,你竟然以为自己能寻见吗?”我们若继续探讨,也毫无益处。因为主不会满足这些人的狂妄,他也不需要除他的灵藉保罗之口所宣讲以外的其他任何辩护。当我们不再与神一同说话时,

我们就开始说错话。

六、这些不敬虔之人又提出另一个异议；不过，这异议不是控告神，而是替罪人找藉口；其实，我们如果为那些神定为有罪的人开脱，就是在指责神。这些褻渎的舌头讥诮说：神为什么因为那些他藉着自己的预定使其必然发生的事而咎责人呢？他们能够做什么呢？他们能够与神的定旨抗争吗？即使他们想这样做也是徒然的，因为他们不可能成功。因此，为了那些主要原因是神预定的事情而刑罚他们，这是不公正的。在此，我不采纳教会著述家们常用的辩护，即神的预知不能使他不以人为罪人，因为神预见到的罪是人的，而不是他的。这样的辩护不能堵住狡辩之人的口，他们仍然会坚持：如果神愿意，那么他可以阻止他所预见的恶行，而神之所以没有这样做，必然他是按照自己确定的计划，创造人为要叫他们在地上如此行。但是，如果藉着神的护理，人受造时已经定下他以后的一切行为，那么神就不能将那些人不能逃脱的事，以及人出于神的旨意而必然行的事，指控为人的罪。因此，让我们注意解决此难题的正确方法。首先，所有人都应该承认所罗门所说：“耶和华所造的，各适其用，就是恶人也为祸患的日子所造”（箴 16:4）。既然万事都由神安排，既然生死的最高决定权属于他，那么，他藉着自己至高无上的计划安排万事，预定一些人出生即注定灭亡，并藉着他们的灭亡荣耀他。如果有人断言：神的护理并没有加给他们任何必然性，而是因为神预见到他们将来的堕落，就创造他们处于这样的光景，那么，他说了一些东西，但并不够。古时的著述家们偶尔会这样回答，尽管有些犹豫。而经院神学家们则以为这是无法反驳的回答。我承认，单单预知并不决定受造物的行为；然而有些人不同意这一点，而是主张，神的预知是事情的起因。我认为，瓦拉（Valla）虽然在其他方面不是很懂神的事，然而他说，既然生命与死亡是由于神的旨意而不是预知，所以争论实属多余，在这一点上比他们更有聪明和见识。如果神只是预先知道人的事情，而不按照自己的美意来安排和决定这些事情，我们就可以问：他的预知距离事情必然发生还有多远？但是，既然神预知将来要发生的事情，完全是因为他预定这些事如此发生，那么在预知上争辩就是枉然的，因为很明显，万事都按照他至高无上的安排而发生。

七、他们说，圣经从未明确地说：神预定亚当因他的悖逆而灭亡。仿佛圣经所述这位随己意行做万事的神，会创造他最尊贵的受造物而没有任何特别的目的一样。他们说，根据自由意志，他将要建造自己的命运，而神除了按照他所该得的待他之外，没有其他任何定旨。如果我们接受这样冷漠的捏造，那么神按照他自己隐秘的计划（万事都依靠此计划）统管一切的全能又在哪里呢？但是，不论他们是否同意，预定的作为仍在亚当后裔身上彰显。由于祖先一人的过犯，全人类都丧失了救恩，这并不是一件自然而然的事。在全人类身上他们不得不承认的道理，为什么他们拒绝在一个人身上承认呢？他们为什么要费力诡辩呢？圣经明明宣告：所有人都因一人而应被判处永死。因为这件事不能称之为自然，所以显然是出于神的奇妙计划。这些为神的公义辩护的好人，他们滤出蠅虫却吞下骆驼，实在是非常荒谬。我再要问：除非神视为合宜，否则亚当的堕落又怎会牵涉这许多民族和他们的后裔都陷在永死之中呢？那些如簧的巧舌，至此亦必哑口无言了。我承



认, 此定旨是可怕的 ;但是无可否认, 神在创造人以前, 即已预先知道人的最终结果, 并且他之所以预先知道, 是因为他藉着定旨如此预定。如果有人在这里攻击神的预知, 他就是鲁莽轻率了。难道能够指控天上的审判者, 因为他并非不知道将要发生的事吗? 因此, 如果对神有什么公平的或者合理的抱怨的话, 那么也必然是直指预定。当我说: 神不仅预见到第一个人的堕落, 以及他的后裔因他的败坏而灭亡, 并且这一切都是他按照自己的美意安排的, 并不应视为荒谬。正如他的智慧预知将来的万事, 照样, 他的权能亦必统管万事。对于这个问题, 像其他问题一样, 奥古斯丁有很妥切的解释: “我们承认, 并且我们全心全意地相信, 那位创造极好万物的神和主, 不但预知邪恶要从良善中产生出来, 而且也知道, 叫善再从恶中产生, 比不允许邪恶存在, 更合乎他全能的良善, 因此他这样预定天使和人的生命, 好在其中首先显明自由意志所能做的事情; 然后显明他的恩典和他公义的审判所能成就的益惠”。

八、他们在这里还想区分神的旨意与允许, 为要证明恶人只是出于神的允许而灭亡, 却并不是出于神的旨意。但是, 除非因为这是神的旨意, 否则我们为什么说他“允许”呢? 并且这是不可能发生的事——即人仅仅通过神的允许, 并不是通过神的预定, 而自取灭亡; 仿佛神没有决定他的首要造物将要处于怎样的光景一般。因此, 我毫不犹豫地与奥古斯丁一同承认: “神的旨意是必然性的, 他所愿意的一切必然发生; 就像他预知的一切事当然会发生一样。”如果伯拉纠派, 或者摩尼教徒, 或者重洗派, 或者伊壁鸠鲁派 (在此教义上, 我们必然面对这四个派别), 为了给自己和不敬虔的人找藉口而提出异议说, 由于神的预定, 他们是不自主地如此行, 那么他们这样并不能反驳此教义。如果预定不外乎是神施行公义的方式——确实隐秘但却无可非难, 因为确定的是, 他们被神预定处于这样的光景并非不当得, 那么同样确定的是, 他们由于预定而灭亡也是最公平的。此外, 他们的灭亡虽然依赖于神的预定, 但是灭亡的起因和根源却在他们自己里面。亚当堕落, 因为主以此为妥当; 至于他为什么视此为妥当, 我们不知道。然而, 这一定是公义的, 因为他看这样能够彰显他自己的荣耀。当你听到神的荣耀时, 请明白这里面包含了他的公义。因为配得赞美的一切必定是公义的。因此, 人堕落是神的护理如此预定的, 但人堕落是由于他自己的罪。此前主宣告: “他一切所造的都甚好”(创 1:31)。那么, 那诱人背叛神的堕落来自何处呢? 为免我们以为这邪恶来自他的创造, 神明明肯定了从他自己所出的一切受造物。因此, 人自己的邪恶败坏了神赐给他的纯洁本性, 并且他的败坏使他的全部后裔一同灭亡。所以, 我们应当在人性的败坏中思想人受咒诅的明显原因 (此原因是我们非常熟悉的), 而不要在神的预定中寻找某种神向我们隐藏的、几乎测不透的原因。我们又当将自己的判断伏在神无限的智慧之下, 承认我们的判断不足以理解他的许多隐秘事。不知道我们不能知道或者不能合法地知道的事情, 这是有学识, 然而迫切地想要知道我们不能知道或者不能合法地知道的事情, 则是癫狂。

九、也许有人会说: 到目前为止, 我仍然没有充分反驳这亵渎的藉口。我得承认: 叫不敬虔之人停止叫嚣和不发异议是不可能的; 但我认为, 我已经驳倒了咎责神

的理由和藉口。被遗弃之人为自己的罪开脱说：他们犯罪是不得已的，特别是因为神的预定将这种必然性强加给他们。我们否认他们可以这样为自己开脱，因为神的预定是公正的（他们控告说：他们由于此预定而注定灭亡）——虽然我们不知道，但必定是公正的。因此我们得出结论：他们所受的一切刑罚都是出于神最公正的审判。并且我们已经阐明，在寻找定罪的根源时，他们转向神计划的隐密处，并假装看不见人性的败坏（这是真正的源头），这样做是荒谬的。他们不能将此败坏归咎给神，因为他为被造物的良善作见证。虽然藉着神永恒的护理，恶人是为祸患的日子所造，然而沉沦的根源是他自己，而不是来自于神，因为他灭亡的惟一原因是：他从神创造的纯洁堕落到邪恶不洁的光景之中。

十、反对预定的人还用第三个荒谬的异议进行诽谤。我们主张，神收养为天国后裔的人得以脱离普遍的灭亡，惟独是由于神旨意的计划，我们的仇敌却由此推论说神“偏待人”；但这是圣经一贯否认的；因此，圣经或者互相矛盾，或者神的拣选是在乎人的功劳。首先，圣经所说神不偏待人的意思，与他们以为的意思不同；因为“人”一词不是指人本身，而是人里面那些赚得恩宠、恩典和尊荣，或者相反，产生仇恨、藐视和羞辱的事。一方面，是财富、权力、地位、职位、国籍、美貌等；另一方面，是穷困、贫乏、卑贱、污秽、藐视等。因此，彼得和保罗都教导“神不偏待人”，因为神不分犹太人和希腊人，不根据国籍拒绝或接纳人（参徒 10:34 罗 2:10；加 3:28）。雅各也说相同的话，宣告神的判断不是按照财富（参雅 2:5）。保罗也在另一处经文说：神在审判人时，并不看那人是奴隶还是自由之身（参弗 6:9 西 3:25）。我们说神完全不看重人的功劳，而是按照他旨意的美意拣选儿女和遗弃其他人，与此并无不合。为了更加满意，此事可以这样解释。如果有人问：两个在功劳上没有不同的人，神收养一个而遗弃另一个，神是怎样拣选的呢？我要反问他：蒙拣选之人自己有任何吸引神拣选他的吗？如果必须承认人没有什么可以吸引神的，那么，神就不是看人如何，而是完全由于他自己的良善来善待人。因此，当神拣选一个人而拒绝另一个人的时候，丝毫不在乎人，而是完全在乎他自己的怜悯，并且神自由地按照他喜悦的时间和地点彰显此怜悯。另一处经文说：“你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的也不多，有尊贵的也不多”（林前 1:26），免得有人在神面前自夸；总之，神在施恩时丝毫没有偏待人。

十一、因此，如果指控神施行公义不公平，因为神在预定时不对所有人一视同仁，这是错误且邪恶的。他们说：如果他判决所有人都有罪，那么他就应当同样地刑罚所有人；如果他判决所有人都无罪，他就应当不审判任何人。但是，他们与神抗辩，仿佛他彰显怜悯有所限制，或者他在怜悯人时，必须完全放弃审判一般。他们在要求什么呢？如果所有人都有罪，那么所有人都当受同样的刑罚。我们承认罪是普遍的，但是我们说：神出于怜悯而拯救了一些人。他们说，让他拯救所有人吧。我们反对，神通过刑罚人显明他是一位公义的审判者是正当的。他们不能容忍此意见，岂不是想夺去神施怜悯的权能；或者至少是要求神在彻底放弃审判的条件下施怜悯吗？奥古斯丁的这段话正合适：“既然全人类都在第一个人里面落于咒诅之下，那么神所拣选作贵重器皿的人不是自义的器皿，而是神怜悯的器皿。其他

器皿作卑贱的器皿，这不是不公义，而是审判”。既然神在那些被遗弃之人身上施行他们应得的刑罚，并赏赐那些他呼召的人以他们不应得的恩宠，那么，神不受任何指控；就如债主有权免掉某人的欠债，而要另一个人还债一样。因此，主可以施恩宠给他所喜悦的人，因为他是有怜悯的神；他可以不施恩给所有人，因为他是一位公正的审判者。神赐给一些人他们不应得的怜悯，彰显自己白白的恩宠；他没有施怜悯给所有人，这是宣告所有人都该当受审判。当保罗说：“神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜悯众人”，还应该补充说，他不欠任何人的债；因为“谁是先给了他，使他后来偿还呢”（罗 11:32、35）。

十二、他们用来推翻预定的另一个论证是：如果存在预定，那么行善的一切追求和热忱都将熄灭。他们说：人如果听到生命和死亡已经藉着神永恒、不改变的定旨定下了，那么他必定立即得出这样的结论，即他怎样行事为人都是无关紧要的，因为他自己的行为既不能拦阻也不能促进神的预定。这样，所有人都将不顾一切地放纵贪欲。显然，这样说并非完全没有根据；因为的确有许多猪猡用他们的褻渎言论玷污了预定的教义，并以这些言论为挡箭牌，完全不理睬一切劝戒和谴责。“神知道他决定要在我们身上做成的一切：他若预定我们得救恩，就将在他自己的时间赐给我们救恩；他若命定我们灭亡，那么即使我们抵挡这事也是徒然。”但是，圣经吩咐我们以更大的崇敬和敬虔思想这奥秘，给敬虔人非常不同的教导，并公正地将不敬虔人的可憎放纵定罪。圣经教导我们预定，并不是要怂恿我们的大胆，并不是要引诱我们用不敬虔的放肆窥探神那测不透的计划，反而是叫我们自己降卑，在他的审判面前战抖，并学习仰望他的怜悯。这是信徒当有的标志。保罗恰当地叫这些猪不要哼哼。他们说：预定会让人继续安稳地犯罪，因为他们若是选民，他们的罪不会拦阻他们最终得生命。但是，保罗提醒我们：神拣选我们的目的是“使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵”（弗 1:4）。如果拣选的目的是使我们成为圣洁，那么这教义应当激励和刺激我们努力达到此目标，而不是成为我们懒惰的藉口。停止行善因为拣选足以使人得救，与行善是拣选的目的，我们当尽心竭力追求行善，这两件事大不相同。我们当弃决那些邪恶地颠倒拣选次序的褻渎。他们还褻渎地说：被神遗弃的人，如果他想要以无罪、正直的生活在神面前蒙悦纳，也是徒劳的，他们这样说是最无耻的谎言。因为若非来自于拣选，此渴慕来自于何处呢？既然神遗弃的所有人均受造作卑贱的器皿，所以他们不断地犯罪激怒神，清楚地证明神的审判已经在他们身上；因此，他们这样虚妄地抗争是非常虚假的。

十三、另一个无耻、恶意的诽谤是：拣选的教义摧毁了谨度敬虔生活的全部劝勉。奥古斯丁曾经一度因此背负臭名，然而他在写给瓦伦蒂诺的《惩戒与恩典（De Correptione et Gratia）》一文中洗雪了自己，细读此文将满足一切敬虔和愿意领受教导的人。我这里要简略提到几个要点，深盼这些能够满足那些诚实的、不好斗的人。我们在前文说过，保罗清楚、大声地宣讲白白拣选的教义；因此，难道他的劝勉和告诫是冷冰冰的吗？但愿那些好心的狂热分子将他们的热心与保罗比较，他们会发现自己就像冰块，而他却是炽热的火焰。保罗讲明的真理澄清了一切疑惑，他说：“要你们各人晓得怎样用圣洁、尊贵守着自己的身体”（帖前 4:4），“神

召我们，本不是要我们沾染污秽，乃是要我们成为圣洁”（帖前 4:7），“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗 2:10）。总之，稍微熟悉保罗书信的人都会明白，保罗完美地调合了神的拣选与劝戒，而不是他们所说的互相矛盾。基督吩咐我们相信他，然而当他后来教导说：“若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来”（约 6:65），这话是真的，与他的吩咐亦无矛盾。因此，我们当大胆传道，领人进入信心，并使他们不断长进。同时，我们也不可停止宣讲预定，免得顺服神的人误以为自己有何可夸之处，而是单单以神夸口。救主有很好的理由教导：“有耳可听的，就应当听”（太 13:9）。因此，在我们讲道和劝勉时，那些有耳可听的人就会遵从；而对那些没有可听之耳的人，正应验了经上所说：“你们听是要听见，却不明白”（赛 6:9）。然而奥古斯丁说：“为什么这些人有耳可听，而其他人却没有呢？谁知道主的心呢？因此，难道我们要因为自己不能领会隐藏的事情，就否定明显的事情吗？”我这里忠实地引用奥古斯丁的话；但是，因为他的话可能比我更有权威，所以让我们再引用他所著《恒忍的恩赐 (De Bone Persever)》第十五章：“如果有人听到拣选后变得懒惰，不追求行善，快快放纵贪欲，难道我们就能因此认为关于神预知的教导不真吗？如果神预先知道他们将行善，那么不论他们现在有多邪恶，难道他们会成为不行善的人吗？如果神预先知道他们将是恶人，那么不论他们现在似乎多么善良，难道他们将来会成为不邪恶的人吗？由于这一类的原因，难道我们就应该否认或者不传扬关于神预知的真理吗？特别地，如果我们不传讲预定，那么其他错谬就将出现呢！他在第十六章说：“不提说真理的原因是一件事，教导真理的必要性则是另一件事。若要究查不传真理的所有原因，这是耗时费力的。然而，其中一个原因是：在我们希望明白真理之人更加明白真理的时候，不要绊倒那些不明白真理的人。这些人在我们教导此类真理时，并不更加明白，但是也并未被绊倒。但是，对于这一类如果人不能明白就会绊倒，并且如果人能够明白然而因为我们不传讲而被绊倒的真理，你认为我们该怎么做呢？我们岂不是应该传讲真理，好叫能够明白的人明白，而不是沉默不言，从而不仅使这两种人都不能明白，而且还绊倒了其中的智慧人吗？并且如果这些智慧人听闻并明白真理，其他人也可从他们受教导？我们不愿意传讲圣经见证当传讲的真理。难道我们能够害怕如果我们传讲，会绊倒那些不能明白真理的人，但是却不害怕，如果我们沉默不言，那些能够明白真理的人将要陷入错谬之中吗？”在第二十章，再次简述此意见之后，他更清楚地肯定说：“因此，如果使徒以及他们之后的教会教师都如此行；如果他们敬虔地论述神永恒的拣选，同时使信徒谨度敬虔的生活，那么现在这些被真理不可抗拒的力量迫得哑口无言的对手们，却为什么认为应当这样说：“圣经所讲关于预定的真理虽然是对的，但却一定不能向人们传讲”呢？事实上，我们应当传讲此教义，好叫有耳可听的人可以听见。难道有耳可听的人不是从那位应许给人以听真理之耳的那位领受耳朵的吗？当然，未领受听真理之耳的人可以拒绝。但是，让那些领受听真理之耳的人接受这真理并得生命。我们应当传讲敬虔，好叫人正确地敬拜神；照样，我们也应当传讲预定，好叫有耳可听的人不将荣耀归给自己，而是归给神。”

十四、然而，奥古斯丁这位圣洁的人因为单单以造就为念，就尽心竭力调整他的教导方法，以免绊倒人。他提醒我们，我们必须用适当的方法宣讲真理。如果这样对人说：“如果你不相信，那么这是因为神已经注定你灭亡”；那么他这不但是怂恿懒惰，而且也是鼓励人行恶。如果有人将这话应用到将来的事上去，说：“那些听到真理的人要是不相信，是因为他们属于被神遗弃的人”，那么，这是咒诅，而不是教诲。因此，奥古斯丁正当地吩咐那些愚蠢的教师或牧师以及发恶兆的先知离开教会。在另一处，他主张：“只有在那位他喜悦使人无需责备就能获益的神施怜悯和帮助的时候，人才能从责备中获益。但是，为什么有些人这样，而其他的人却不是这样呢？这不是由窑土，而是由窑匠来决定的”。后来他又说：“当人由于责备而走上或者回到义路的时候，是谁在他们心中做成救恩呢？岂不是那位使其生长的神吗（不论是谁栽种或浇灌的）？当他决定拯救时，人没有自由意志来敌挡。因此毫无疑问，神的意旨（他在天上地下，都照他所喜悦的去行，甚至是将来的事）不能被人的意志所抗拒或阻挠，因为他照他所喜悦的管理人的意志”。他又说：“当他要带人归于他自己时，他是用可见的枷锁束缚他们吗？不是，他是在人的心中工作，抓住人心，感动人心，藉着他改变的人的意志吸引他们”。他又立刻补充说：“因为我们不知道谁是神预定得救的人，谁不是神预定得救的人，所以我们应该盼望所有人都可以得救；因此，我们应当盼望遇到的所有人均与我们一起分享平安。然而，我们的平安将临在平安之子。因此，就我们来说，让我们把责备作为所有人的苦口良药，免得他们不仅自己灭亡，而且还败坏了别人。然而，是神使这些责备在他预知和预定的人身上发生效用”。

## 第二十四章 神的呼召证实拣选。被遗弃者注定灭亡是自取的

标题表明本章包含两个部分：(一)、关于选民，第一段至第十一段。(二)、关于被遗弃者，第十二段至第十七段。

段落梗概：

一、神的拣选是隐秘的，但藉着有效的呼召显明。此有效呼召的性质。拣选和有效的呼召基于神白白的怜悯。用奥古斯丁的话反驳一些解释者的狡辩。回答一个抗辩。

二、证明呼召是白白的，(一)、根据其性质和方式。(二)、用神的话。(三)、通过信心之父亚伯拉罕的呼召。(四)、用约翰的见证。(五)、用被呼召之人的榜样。

三、有人误解选民呼召的纯正教义，(一)、那些过分归给人的意志的人。(二)、那些认为拣选依赖于信心的人。反驳此错谬。

四、本段及以下五段为拣选的确定性辩护，反驳撒但的攻击。主要论证：(一)、有效的呼召。(二)、藉着信心认识基督。(三)、基督的保守，他是选民的护卫者。我们一定不可试图进入神智慧的隐密处，好知道神怎样预定我们的受审。我们必须以神的呼召开始和结束。用伯纳德的话证实此意见。

五、基督是此呼召和拣选的根本。不单单依靠他的人不能确定自己的拣选。他是神的永恒救恩计划的忠实解释者。

六、拣选的另一保障是我们的牧人基督的保守。此保守如何在我们身上显明。异议。(一)、关于未来的状态。(二)、关于恒忍。反驳两个异议。

七、异议，有些似乎已蒙拣选的人背弃了神。回答。解释保罗一段关于禁止我们有确信的经文。选民当有的敬畏。

八、解释“被召的人多，选上的人少”。双重呼召。

九、解释经文，“除了那灭亡之子，没有一个灭亡的”。反驳关于拣选的确定性的异议。

十、解释反对拣选确定性的经文。有些人试图用来证明选民心中生来就有拣选种子的例子。回答。(一)、一两个例子并不能构成普遍法则。(二)、此观点与圣经不符。(三)、一位使徒明确反对此观点。

十一、解释并证实第三个回答。

十二、本章的第二个部分，关于被遗弃者。神夺去部分被遗弃者听道的机会。神藉着道的宣讲使其他人更加眼瞎和愚拙。

十三、惟一的原因是：被遗弃者是预备遭毁灭的器皿。选民证实此点；基督彰显之前之后的法老和犹太人。

十四、问题，神为何使被遗弃者眼瞎？两个回答。用经文证实。被遗弃者的异议。回答。

十五、神公义地弃绝被遗弃者之教义的异议。第一个异议来自于以西结书的一节经文。解释经文。

十六、第二个异议来自于保罗的一节经文。解释使徒的意思。回答第三个和第四个异议。

十七、第五个异议，即似乎神有双重的旨意。回答。其他异议和回答。结论。

一、为了更加完全地阐明此题目，我们必须讨论选民的呼召，以及不敬虔之人的眼睛和刚硬。关于选民的呼召，我已经进行了一些讨论（第二十二章第十、十一段），反驳了那些认为神的普遍应许将整个人类置于相同地位之人的错谬。神的特别拣选本来是隐藏的，最终藉着他的呼召显明出来。“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样”，并且，“预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义”；后来又叫他们得荣耀（罗 8:29~30）。虽然主藉着拣选他的子民，收养他们为儿女，然而我们明白：他们在被神呼召之前，并不拥有这伟大的福分；但是在蒙召之后，立即在一定程度上享受到拣选的福分。因此，保罗称他们所领受的“灵”是“收养的灵”以及将来承受产业的“印记”和“凭据”（参罗 8:15~16）；因为此灵藉着自己的见证，在他们心中印证他们将来必得儿子的名分。福音的宣讲虽然也是从拣选的源泉涌出，然而既然选民和被遗弃者都听到福音，那么传福音本身就算不得是拣选的确凿证据。然而，当神使选民有信心时，他就有效地教导他们，正如我们前文所引救主的话：“这不是说有人看见过父，惟独从神来的，他看见过父”（约 6:46）。又说：“你从世上赐给我的人，我已将你的名显明与他们”（约 17:6）。他又在另一处说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的”（约 6:44）。奥古斯丁精妙地解释这节经文说：“如果（正如真理所说）所有听见父之教训又学习的人，就到基督那里去，那么，所有不去的人就没有学习父的教训。但是并不能推论说，那些能够来的人的确来了，除非他有并且行出这样的意愿；但是，所有从父学得教训的人，不只是能够来，而且确实来了；这里有居先的可能性、意志的喜好，以及行动上的结果”。在另一处，奥古斯丁更明白地说：“所有听见父之教训又学习的人就到基督那里去，这句话的意思岂不是：没有任何听见且又学习天父教训的人不到他那里去吗？因为，如果所有听见又学习天父教训的人都来就基督；那么所有不来的人，当然就是既未曾听见、也未曾学习天父教训的人；因为，如果他听见并且学习，那么就会来就基督。此学校与属肉体的知识相距甚远，在这里，我们听到天父的教训，并且父教导我们亲近子”。接着他又说：“此恩典隐秘地输入人心，但刚硬的心不能领受；因为赏赐此恩典的目的是要先除去人心的刚硬。因此，当人心听见父的时候，父就拿走人的石心，并给他一颗肉心。这样，他就把他们造作成应许之子和蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿。那么，他为什么不教训所有人都来就基督呢？岂不是因为所有蒙他教训的人，他都是出于怜悯而教训他们，而所有未蒙教训的人，他都是出于审判而不教训他们吗？因为他愿意怜悯谁，就怜悯谁，愿意叫谁刚硬，就叫谁刚硬”。因此，神收养他拣选的人为儿女，并且作他们的天父。另外，藉着呼召，他接他们进入他的家，叫他们与自己联合、成为一体。当拣选加上呼召时，圣经明明宣告说，呼召无非是神白白的怜悯。因为如果我们问他呼召谁，为什么呼召他们，他回答说：他呼召他所拣选的人。当我们思想拣选时，

所看到的单单是怜悯；因此，保罗的一句话就真实地体现出来：“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗 9:16）；这话的意思，并不像那些认为神的恩典与人的意志和力量共同取得结果的人所理解的那样。他们解释说：除非伴随着神的恩典，否则罪人的愿望和努力本身是无用的，但是，当有神的恩典帮助时，人的愿望和努力就在赚得救恩上有份。我愿用奥古斯丁的话反驳此诡辩：“如果使徒的意思仅仅是说，除非主的怜悯与人同在，否则人的定意和奔跑都是徒然的，那么，我们也可以反过来说：除非人的定意和奔跑与主的怜悯同在，否则主的怜悯也是徒然的”。但是，既然这话明显是不敬虔的，我们就可以确信，使徒将一切都归给主的怜悯，没有留下什么归给我们的意志或努力。这是那圣洁之人的意见。至于他们说：如果我们的意志和努力全无作用，那么保罗也不会这样说，我认为这是一种微不足道的巧辩。保罗不是在思想人里面可能有些什么；而是因为他看到有些人将一部分救恩归给人的勤劳，所以他在前半节责备他们的错误，然后宣告救恩完全是在于神的怜悯。而且，先知们除了继续不断地宣告神的白白呼召之外，还在做其他事情吗？

二、另外，呼召的性质和方式都清楚地表明这一点，此呼召不仅包含道的宣讲，而且也包含圣灵的光照。先知解释了神要将他的道赐给谁：“素来没有访问我的，现在求问我；没有寻找我的，我叫他们遇见；没有称为我名下的，我对他们说：我在这里！我在这里！”（赛 65:1）。另外，为免犹太人以为这怜悯只适用于外邦人，神提醒他们：当他屈尊成为他们的祖宗亚伯拉罕的朋友时，亚伯拉罕处于怎样的光景；即神把他从他全家和他自己所陷的偶像崇拜中拯救出来（参书 24:3）。当他开始用他的道光亮那些不配的人时，已经充分证明他白白的恩慈。因此，在这件事上，神无限的良善已经显明，但并非是要拯救所有人，因为对于那些拒绝神爱人的证据的被遗弃者，有更重的审判要临到他们。另外，神为了彰显他自己的荣耀，就不在他们身上运行圣灵的有效作为。因此，此内在的呼召是绝对无疑的救恩凭据。因此，约翰说：“我们所以知道神住在我们里面，是因他所赐给我们的圣灵”（约壹 3:24）。为免肉体因为它至少在神呼召并赏赐他自己时作出回应而夸口，他宣告说，如果神没有赏赐耳朵眼睛，那么人既没有耳朵可听，也没有眼睛可看。并且，神这样做不是按照每个人的感恩，而是按照他的拣选。路加在讲述犹太人和外邦人一同听到保罗和巴拿巴的讲道时，给了我们一个明显的例子。虽然他们都听到相同的教训，但路加记载说：“凡预定得永生的人都信了”（徒 13:48）。那么，如果呼召及其结果都惟独在乎拣选，那么我们怎能否认呼召是白白的呢？

三、这里要避免两个错误。有些人以为人与神同工的意思是：人的赞成使神的拣选生效；因此，按照他们的观点，人的意志高于神的计划。仿佛圣经教导说，神只赐给我们能够相信的能力，而不是信心本身一样。还有一些人虽然没有如此严重地损害圣灵的恩典，但却在某种我不明白的力量的促使之下，认为拣选依赖于信心，仿佛拣选在被信心证实之前，它是可疑、无效似的。的确，对我们而言，信心证实神的拣选是毫无疑问的。另外，我们已经明白，神隐藏的隐秘计划藉着信心彰显出来，这不过是说，人以前所不知道的，现在藉着信心发现了，并且用印记证



实了。但如果这样说，在我们接受了福音之后，拣选才发生效用，并且拣选是通过人接受福音而取得活力，就不对了。诚然，我们必须在信心里面寻找拣选的确据；因为，如果我们试图参透神隐秘的预定，那么我们必在此深渊中灭顶。但是，当主把它启示给我们时，我们就必须升到更高，免得将原因与结果混淆。因为，既然圣经教训我们，我们是因为神拣选了我们而蒙光照，那么，如果我们的眼睛因此光亮而眩晕，以致拒绝承认拣选，那么还有什么比这更荒谬、更不合宜的事呢？同时，我也并不否认，为了确信我们的救恩，我们必须从道开始，并且在呼求神为天父时，我们的确信不应超过神的道。因为有些人为了更加确定神的计划（这计划离我们甚近，就在我们口中，在我们心里，参申 30:14），荒谬地想要在云霄之上飞翔。因此，我们必须藉着严肃的信心禁止这种冒失，满足于神在他外显的道中为他隐藏的恩典作见证；不使那满足我们口渴的水流，阻挠我们对泉源的正当尊崇。

四、因此，既然那些认为拣选的能力依赖信心的人是错误的（我们藉着信心知道自己蒙神拣选），那么我们在寻求拣选的确据时，应集中于那些确切证明拣选的较晚的记号上。在撒但攻击信徒的诸多试探之中，再没有一样比叫信徒对自己得蒙拣选生出疑惑，同时刺激他们生发败坏的欲望，偏离正路寻求拣选的确据，而更加危险的了。我说偏离正路寻求拣选的确据，是指微不足道的世人竟然想要进入神智慧的隐密处，甚至要回到最遥远的永恒，企图发现神给他定下了怎样的最后审判。这样，他莽撞地冲入无底深渊之中，陷入无法逃脱的重重网罗，并埋没于最浓重的黑暗里面。当人心妄图依靠自己的能力攀到神智慧的高处时，他的愚蠢被罚以可怕的灭亡是正当的。其他所有人，几乎我们每一个人，均极其容易落入此试探之中，所以它更加致命。几乎没有人从未冒出这样的念头：即若非出于神的拣选，那么我的救恩来自于何处呢？但是，你有哪些自己得蒙拣选的证据呢？人一旦有这种想法，那么就要被此想法一直折磨，或者惊骇而木僵。对于此种人关于预定的堕落意见，经验本身就是最强有力的证据，因为对人心最有错的错谬，就是扰乱良心并夺去它在神面前的平安。因此，如果我们害怕翻船，就必须避开此礁石，所有撞上这礁石的人，都将要灭亡。尽管讨论预定可以比作危险的海洋，然而这段航程仍然是安宁、安全，甚至是愉快的，只要我们不故意招惹危险即可。因为，正如那些为了确信自己已蒙拣选，企图在神的道之外窥探神永恒计划的人，必然要被无底深渊吞没，照样，那些按着道所启示的次序正确探寻的人，就将从中收获丰盛的安慰。因此，我们的探求方法应该是：从神的呼召开始，以神的呼召结束。然而，这并不妨碍信徒明白：他们每天从神的手中所领受的福分，来源于他隐秘的收养，正如以赛亚所说：“因为你以忠信诚实行过奇妙的事，成就你古时所定的”（赛 25:1）。以此收养作为确据，神喜悦叫我们确知我们能够合法知道的他的计划。但是，为免有人以为这是一个软弱的见证，让我们思想它是何等清楚和确定。伯纳德对这题目有很适切的论述。在讲到被遗弃者之后，他说：“神的计划是立定的，神对敬畏他的人赏赐平安也是立定的，此判决不看他们的恶行，并且奖赏他们的德行；因此，他们的德行与他们的恶行一同奇妙地成就有益的事。谁能控

告神所拣选的人呢？我若要称义，只要有神的慈悲垂爱就够了，因为我犯罪惟独得罪了他。他定意不归给我的一切罪，就好像我从来未曾犯过”。稍后他又说：“啊！真正的安息之所！这地方当真应该称为内室，我们在这里看见神，他既不愤怒，也未因关切而心烦意乱，在这里他的旨意都是善良、纯全、可喜悦的。此景象不使人恐惧，而是安慰，不刺激浮躁的好奇心，而是使之宁静，不叫感官疲惫，而是静谧。这里是真正的安息。赐平安的神使万事万物归于平静；看见安息中的神，即是享受安息”。

五、首先，如果我们要寻求神父亲般的怜悯和恩宠，就必须仰望基督，因为只有基督才是父所喜悦的（参太 3:17）。当我们寻求救恩、生命和有福的永生时，我们也必须向基督求助，因为惟独他是生命的泉源、救恩的锚和天国的继承人。那么，拣选的目的是什么，岂不是我们被天父收养为儿女，并藉他的恩宠得到救恩和永生吗？不论你怎样揣摩和讨论，你都会发现，拣选的最终目的不外乎如此。因此，那些神收养为儿女的人，圣经说神拣选他们不是因为他们自己，而是在基督里面被拣选（参弗 1:4）；因为神只能在基督里面爱他们，只能因为他们已在基督里有份，才能尊荣他们承受他的国。但是，如果我們是在基督里面被拣选，那么我们就不能在自己里面寻找蒙拣选的确据；甚至不能在父神里面寻找，如果我们没有圣子而直接注视他的话。因此，基督是一面镜子，我们应该在此镜子里面确信无疑地看到我们自己的拣选。因为，既然父预定将他从亘古即已拣选作他儿女的人嫁接在他儿子的身上，好将所有基督承认他肢体的人都被认作儿女，所以，如果我们与基督团契，那么我们就有了一个足够清楚有力的证据，证明我们的名字是写在生命册上的。另外，基督已经接纳我们与他确实地团契，当他宣讲福音时，他宣告说他是父所赐给我们的，他一切的福分都要赐给我们（参罗 8:32）。圣经说我们要披戴他，与他成为一体，好让我们活着，因为他自己就是生命。圣经常常重复此教义：“神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了；叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（罗 8:32；约 3:16），“那听我话、又信差我来者的，……，是已经出死入生了”（约 5:24）。基督称自己为“生命的粮，凡吃的人就永远不死”（参约 6:35），也是这个意思。我说，基督是我们的见证人，所有用信心接受他的人，都将被我们的天父认作儿女。如果我们在被称为天父的儿女和后嗣以外还有其他渴想，那就是甚至超越基督了。如果这是我们的最终目标，那么，我们若要在基督以外寻求我们已经在基督里面得到、并且只有在他里面才能找到之物，岂不是糊涂至极吗？此外，基督既然是永恒的智慧、永不改变的真理、天父确定的谋略，那么我们就无需害怕他教导我们的一切与我们寻求的天父的旨意，会有丝毫的不同。事实上，他已经忠实地告诉我们神从永远到永远的旨意。我们的祷告也应该体现出此教义。因为，尽管得蒙拣选的信心激励我们呼求天父，然而在祷告时，如果我们因而强求于神，或者这样提出条件：“主啊，如果我是你所拣选的，请听我的祷告”，这是荒谬的。神要我们满足于他的应许，并且不在他的应许之外询问他是否愿意垂听我们的祷告。这样，如果我们知道如何正确地运用圣经的启示，就可以避免许多网罗；但是，我们不可轻率地扭曲经文，用于其他不适当的目的。

六、能够坚固我们如此确信的另一个证据是：我们的拣选与我们的呼召相连。那些蒙基督光照认识他的名，并且被接纳进入他教会怀抱的人，圣经说基督护卫和保护他们。圣经说：所有基督接纳的人，都是父神交托给他，并在他的保守中进入永远生命的人。我们想要怎样的确据呢？基督大声宣告：凡父所定意拯救的人，都已经托付在他的保护之下了（参约 6:37~39、17:6、12）。因此，我们若要知道神是否保守我们的救恩，让我们问他是否已经将我们交托给基督，就是他设立作为他所有子民惟一救主的那一位。因此，如果我们怀疑基督是否在保护着我们，那么，当他甘愿献上自己作为我们的牧人，并宣告如果我们认得他的声音，就是在他羊群之中的时候，他消除了我们的疑虑（参约 10:3、16）。因此，我们要趋近基督，神出于恩慈将他赐给我们，并且他也前来迎接我们；他将要把我们算在他的羊群中，保守我们在他的圈中。但是，我们也会对自己将来的光景焦虑。正如保罗教导说：“预先所定下的人又召他们来”，我们的救主也宣告：“被召的人多，选上的人少”（罗 8:30；太 22:14）。事实上，甚至保罗自己也禁止我们过于确信，他说：“自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒”（林前 10:12）。又说：“他们因为不信，所以被折下来；你因为信，所以立得住。你不可自高，反要惧怕。神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你”（罗 11:20~21）。最后，经验充分教育我们：若无恒忍，呼召和信心都没有多大价值，然而，这恒忍却不是赏给所有人的。但是，基督已经救我们脱离此焦虑；因为下面的应许毫无疑问是指将来：“凡父所赐给我的人，必到我这里来；到我这里来的，我总不丢弃他”。又说：“差我来者的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活”（约 6:37、39）。又说：“我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我。我又赐给他们永生，他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，他比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去”（约 10:27~29）。此外，当他宣告说：“凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来”（太 15:13），他反面的意思是：那些植根在神里面的人，他们的救恩必不会被夺走。这与约翰的话相符：“若是属我们的，就必仍旧与我们同在”（约壹 2:19）。因此，保罗那胜过生死、现在之事、将来之事的辉煌凯歌，也必然奠基在恒忍的恩典之上（参罗 8:38）。毫无疑问，他说此真理也适用于全部选民。保罗在另一处又说：“那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓 1:6）。同样，大卫在信心快要跌倒时，也这样倚靠，“求你不要离弃你手所造的”（诗 138:8）。另外毫无疑问，既然基督为所有选民代求，所以他为他们所求的与他为彼得所求的一样——即叫他们不至于失了信心（参路 22:32）。因此我们可以推论说：他们没有背离神的危险，因为神的儿子为他们在敬虔上恒忍到底的代求，是绝对不会被拒绝的。因此，救主藉着此祷告要教导我们确信：只要我们是属于他的，那么我们永远的救恩就是稳妥的。

七、但是我们天天看到，那些似乎属于基督的人却背叛、离开了他。然而事实上，当他宣告凡父所赐给他的人，没有一个失丧的时候，他除去了“那灭亡之子”（参约 17:12）。这诚然是真确的；然而同样真确的是，这些人从来未曾以发自内心的确信来投靠基督，这确信就是我所说的足以让我们确信自己蒙拣选的信心。正如约

翰所说：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在”（约壹 2:19）。我不否认他们也有与选民类似的呼召的记号；但是，我根本不承认他们具有蒙拣选的坚定确信，就是我希望信徒在福音的道中寻求的确信。因此，我们不要因为这类例子而动摇对主的应许的安稳确信；他曾应许：所有以真实的信心接受他的人，都是父神交托给他的，并且既然他是他们的牧人和护卫者，他们就一个也不会灭亡（参约 3:16、6:39）。至于卖耶稣的犹大，我们稍后讨论（第九段）。保罗并不是简单地禁止基督徒有确信，而是禁止他们有草率的、属肉体的安全感，因为此安全感伴随着骄傲、狂妄和藐视其他人，这将毁灭谦卑与对神的崇敬，并使人容易忘记他们所得到的恩典（参罗 11:20）。保罗当时是在对外邦人说话，他告诉他们，不要因为犹太人被遗弃并且他们取而代之而骄傲地、无情地夸耀。他吩咐他们要敬畏，不是那种在惊恐中体若筛糠的畏惧，而是那种叫我们谦卑地接受神的恩典，不减损对此恩典之确信的畏惧，这一点我们已在前文说明。另外，他也不是在对个人说话，而是对不同派别的团体说的。当时教会分成两派，因纷争而分裂，保罗告诫外邦人，他们取代了那些圣洁的、特别蒙召的百姓，这件事本身就当使他们谦逊恐惧。因为他们中间有许多嚣张的人，他们空洞的自夸应当受到压制。但是，我们已经在别处讲明：我们的盼望延伸到将来，甚至死后，并且再没有什么比我们对将来的结果心存疑惑更与此盼望不相符的了。

八、基督所说“被召的人多，选上的人少”（太 22:14），也被人非常错误地解释（第三卷第二章第十一、十二段）。这句话原没有任何模糊之处，倘若我们能够注意到前文讲明的两种呼召：一种是普遍呼召，神藉此呼召，通过道的外在传讲，不加分别地召请所有人，甚至包含那些他定意要叫这呼召成为死味，并作为他们被更重定罪的依据的人。除此之外还有一种特别呼召，此呼召神一般只给予信徒，他藉着圣灵对信徒内心的光照，使道在他们心里深深扎根。然而，有时候他也使那些他仅仅光照一时的人领受到此特别呼召，后来又因为他们的忘恩而公正地刑罚他们，离弃他们，用更大的眼瞎击打他们。因此，当我们的主看到福音广传，被许多人轻慢，而只有少数人珍重福音的时候，他把神比作一位君王，预备好丰盛的筵席，打发仆人到各个地方邀请许多的人，但是大多数人借故推辞，只有极少数人应邀，最后，因为他们的拒绝，王不得不差仆人大路上邀请遇到的每一个人。很明显，到此为止，这比喻指的是外在的呼召。然后他又补充说，神好像一位殷勤的好主人，绕着桌子和蔼地欢迎客人；但是，当他发现有人没穿礼服时，却绝不允许他的肮脏装束侮辱这欢宴。我认为比喻的这一段是指那些自承有信心并进入教会，但却根本没有穿戴基督圣洁的人。此等人使神的教会蒙羞，神绝不会一直容忍这些烂疮，而是要逐出他们，这是他们的卑污所当得的。因此，在被召的许多人中，只有少数人被选上；然而，这种呼召并不是使信徒能够判断他们蒙拣选的呼召。因为第一种呼召亦给予恶人，而第二种呼召则带来圣灵的重生，这圣灵是将来承受产业的凭据和印记，并且我们的心也由圣灵盖上印记，直到主来的日子（参弗 1:13~14）。总之，尽管那些假冒为善的人伪称敬虔，仿佛他们真正敬拜神似的，但是基督宣告说，他们最终要被逐出他们不当居住的地方，正如诗人所说：“耶和

华啊，谁能寄居你的帐幕？谁能住在你的圣山？就是行为正直，作事公义，心里说实话的人”（诗 15:1~2）。又说，“这是寻求耶和华的族类，是寻求你面的雅各”（诗 24:6）。因此，圣灵劝勉信徒忍耐，不要因为以实玛利人与他们同在教会里面而埋怨，因为面具终将被撕破，他们终必要被羞辱地逐出。

九、同样的解释亦适用于前文引用的经文，基督说：“除了那灭亡之子，没有一个灭亡的”（约 17:12）。此表达并不非常严格，然而亦绝不含糊；因为犹大始终没有算为基督的羊，只不过是占了其中一个位置而已。在另一处，当主说他与其他使徒同被拣选时，无非是指职分而言，“我不是拣选了你们十二个门徒吗？但你们中间有一个是魔鬼”（约 6:70）。即是说，他拣选犹大有使徒的职分。但是，当他讲到蒙救恩的拣选时，就完全把他从选民之中除掉了，“我这话不是指着你们众人说的，我知道我所拣选的是谁”（约 13:18）。人如果混淆上述两节经文中的“拣选”一词，就必可悲地使自己陷入迷惑之中；但是他若能加以分别，就再明白不过。因此，格列高利说，我们只知道自己蒙召，但并不确定自己已蒙拣选，因此他劝戒所有人都要恐惧战兢，并给出原因，即虽然我们知道自己今天如何，然而却不知道将来会怎样；这是一个最严重、最有害的错谬。他清楚地表明，这句经文是他的绊脚石。通过使拣选依赖于善行的功劳，他使读者的心有充分的理由沮丧，同时，因为他没有引领人不倚靠自己，而去专靠神的良善，所以也不能坚固他们。因此，信徒当领会我们在开始讨论拣选时所说的真理，即正确认识预定并不摇动信心，反而最能够坚固信心。然而，我不否认，圣灵有时候迁就我们软弱的的能力运用语言；例如他说：“他们必不列在我百姓的会中，不录在以色列家的册上”（结 13:9）。仿佛神刚刚开始将他子民的名字写进生命册里一样；然而我们从基督的见证知道，神儿女的名字从起初就写在生命册中（参路 10:20）。这些话只是指出：那些似乎在选民中间居重要地位的人被神遗弃，正如诗篇所说，“愿他们从生命册上被涂抹，不得记录在义人之中”（诗 69:28）。

十、因为，选民不是从他们刚出生的时候，亦不是所有人同时，被招聚在基督的羊圈中，而是在神看来适宜赏赐恩典的时候。在他们聚集归向那位至高的牧者之前，他们也是在荒野中流浪，与别人并无不同，只是因着神特别的怜悯，神保守他们不至坠入永死的深渊。因此，如果你观察他们，你将会看到他们也是有着人类败坏共有记号的亚当的后裔。他们不至于达到极端不敬虔的地步，并不是因为他们有什么内在的良善，而是因为神的眼目看顾他们的安全，他的手也伸出来保守他们。有些人梦想，在他们出生时，已经有某种拣选的种子在他们心中，他们因此而倾向于敬虔和敬畏神，这既没有圣经的支持，也与经验不符。他们诚然提出了一些例子，企图证明选民在蒙光照之前，并非对真信仰全然无知；例如，保罗在作法利赛人时生活无可指摘，哥尼流的周济和祷告蒙神悦纳，等等（参腓 3:5；徒 10:2）。保罗的情况我们承认，然而在哥尼流的事上，他们错了；因为很显然，哥尼流当时已蒙光照并重生，因此他欠缺的只是福音的清楚启示。但是，他们从这寥寥几个例子里面想勉强挤出什么结论呢？是想说所有选民一直都有敬虔的灵吗？就像有人在指出阿里斯提得斯（Aristides）、苏格拉底、色诺克拉底（Xenocrates）、西庇

阿 (Scipio)、枯芮 (Curius)、卡米拉斯 (Camillus) 等人的纯全之后 (第二卷第三章第四段), 就推论说, 所有被神留在偶像崇拜的盲目境地之中的人, 都是追求圣洁和美德的人。事实上, 圣经多处经文明确反驳他们的意见。保罗所述悔改之前的以弗所人, 丝毫没有此种子的迹象。他的话是: “你们死在过犯罪恶之中, 他叫你们活过来。那时, 你们在其中行事为人, 随从今世的风俗, 顺从空中掌权者的首领, 就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间, 放纵肉体的私欲, 随着肉体 and 心中所喜好的去行, 本为可怒之子, 和别人一样。” (弗 2:1~3)。又说: “那时, 你们与基督无关, …… , 并且活在世上没有指望, 没有神” (弗 2:12)。又说: “从前你们是暗昧的, 但如今在主里面是光明的, 行事为人就当像光明的子女” (弗 5:8)。但是, 他们也许要辩解说, 最后一节经文是指选民在蒙召以前对真神蒙昧无知。但这与使徒保罗的推论, 即他们不应再撒谎和偷盗, 完全不符 (参弗 4:28)。其他经文他们又如何解释呢? 例如保罗在对哥林多信徒说: “无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作变童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的, 都不能承受神的国”, 以后又立即补充说: “你们中间也有人从前是这样; 但如今你们奉主耶稣基督的名, 并藉着我们神的灵, 已经洗净、成圣、称义了” (林前 6:9~11)。在另一处, 他对罗马信徒说, “你们从前怎样将肢体献给不洁、不法作奴仆, 以至于不法; 现今也要照样将肢体献给义作奴仆, 以至于成圣。因为你们作罪之奴仆的时候, 就不被义约束了。你们现今所看为羞耻的事, 当日有什么果子呢? 那些事的结局就是死” (罗 6:19~21)。

十一、因此, 那些一生沾染各样污秽, 在各种极端可憎之罪里面打滚的人, 他们里面能有什么拣选的种子呢? 如果保罗想要表达此观点, 那么他应该说: 他们应当何等感谢神的恩慈, 因为由于此恩慈, 神保守他们没有堕入污秽之中。而彼得也应该劝戒以色列人为永存的拣选种子感恩。然而相反, 他的劝戒是: “往日随从外邦人的心意行邪淫、恶欲、醉酒、荒宴、群饮, 并可恶拜偶像的事” (彼前 4:3)。其他例子又怎样呢? 妓女喇合在信主以前, 有什么义的种子吗? (参书 2:4); 玛拿西王在叫耶路撒冷被众先知血泊所染的时候又怎样呢? (参王下 23:16); 那在死前片刻才想要悔改的强盗呢? (参路 23:42)。因此, 那些好奇之人轻率发明而没有圣经权威的论证不堪一驳。但是, 让我们谨守圣经的话: “我们都如羊走迷, 各人偏行己路” (赛 53:6); 意即灭亡。对于那些神定意从灭亡的深渊中救出的人, 在他命定的时间到来之前, 他将他们留在其中; 神只是保守他们不陷入到不可赦免的亵渎之中。

十二、正如主藉着有效的呼召, 给选民成就了他在永恒的计划中为他们预定的救恩, 照样, 对于被遗弃者, 主也有审判, 藉此成就他对他们的计划。因此, 对于那些他创造要今生蒙羞且死后灭亡, 作为愤怒的器皿和严刑榜样的人, 他在使他们进入注定的结局时, 有时剥夺他们听道的机会, 有时候藉着福音的传讲使他们更加盲目和愚蠢。对于前者, 例证数不胜数, 这里我只举出一个最明显的例子。在基督降生之前的约四千年中, 神将救恩之道的亮光隐藏起来, 不叫万邦知道。如果有人回答说, 神不使外邦人拥有此大福分, 乃是因为他判断他们不配得; 那

么，他们的后裔也必然不会更加配得。关于这一点，除了经验之外，玛拉基也做了充分的见证；因为尽管他指控他们不信和亵渎，却仍然宣告救赎主将要来临。那么，神为什么将基督赐给后裔，而不赐给祖先呢？人如果想要寻找比神隐秘、测不透的计划更深的原因，那么不啻是徒寻烦恼。我们也不必惧怕当我们不为之辩护时，波菲利 (Porphyry) 的门徒会责难神的公义而不受惩罚。因为当我们主张：所有人都应当灭亡，只是因为神白白的良善才有一部分人蒙拯救时，已经充分地显明了神的荣耀；我们再无任何必要多加反驳。因此，那位至高的决定者在使那些被遗弃者领受不到他的亮光，任他们继续眼睛时，是为成就他自己的预定做准备。这一种人每天都在增加，圣经上也有许多例子。在一百位听到同一篇道的人中，也许能有二十个人以信心的顺服接受；其他人却轻视、讥笑、藐视，或者厌恶道。如果说此区别是由于后者的邪恶和顽梗，这回答并不能叫人满意；因为若不是神出于良善而改变，那些顺服之人的心智也是同样邪恶。因此，要脱离此迷惑，我们必须借助于保罗的提问：“使你与人不同的是谁呢？”(林前 4:7)，这话的意思是：有些人超过其他人，不是藉着他们自己的美德，而单单是出于神的恩宠。

十三、那么，神为什么施恩给这人，而忽略了另一个人呢？对于前者，路加解释说；因为他们“预定得永生”(徒 13:48)。那么，对后者又该怎么说呢？岂不是因为他们是作卑贱的、彰显他愤怒的器皿吗？因此，让我们与奥古斯丁一起说：“神能够把恶人的意志改变成为善良，因为他无所不能。他当然能够这样作。那么，他为什么不这样做呢？因为他不愿意。为什么他不愿意呢，这只有他自己知道”。我们不当过分地追求智慧，采取奥古斯丁的解释，比屈梭多模的推诿要好些；屈梭多模说：“神拉住那些愿意并伸出手来的人”，免得人以为此区别在于神的判断，而不是完全在于人的意志。然而，此区别绝非完全在于人的意志，并且我们可以补充说：甚至敬虔人和那些敬畏神的人，也仍然需要圣灵的这一特别感动。卖紫色布的吕底亚原是敬畏神的人，然而她的心必须被神打开，才能听进保罗所传的道而受益(参徒 16:14)。这句话不是单对一个女人说的，而是教导我们：敬虔的一切长进都是圣灵隐秘的工作。并且毫无疑问，神将他的道传给许多他喜悦使他们更加眼睛的人。他命摩西将许多消息传给法老，为什么呢？难道因为他盼望法老的心会因为摩西的多次要求而软化吗？事实上，在他吩咐摩西之前，他已经知道并且预告了结果：“耶和华对摩西说：你回到埃及的时候要留意，将我指示你的一切奇事，行在法老面前，但我要使他的心刚硬，他必不容百姓去”(出 4:21)。同样，在兴起以西结时，他预先警告他说：“我差你往悖逆的国民以色列人那里去。他们是悖逆我的”，“总不要怕他们”，“你住在悖逆的家中，他们有眼睛看不见，有耳朵听不见，因为他们是悖逆之家”(参结 2:3、6、12:2)。同样，他预先告诉耶利米说：他传道的果效是要“拔出、拆毁、毁坏、倾覆”(耶 1:10)。但是，以赛亚的预言更加有力；因为主这样差遣他：“你去告诉这百姓说：你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。要使这百姓心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，便得医治”(赛 6:9~10)。这里，他将他的声音传给他们，却是为要叫他们更加耳聋；他发出他的光，却是为要叫他们更加瞎眼；他宣告他的教训，却是为

要叫他们更加愚蠢；他施行拯救，却是为要叫他们更加不可救药。约翰在讲到此预言时宣告说：犹太人不能相信基督的教导，是因为神的这咒诅已经落在他们身上。另外无可争辩的是，对于他定意不光照的人，他就将他的教训以奥秘难解的形式提出，从而他们不能从中得益，反而更加眼瞎。因此，我们的救主宣告说：他向众人所说的比喻，只对门徒讲明，“因为天国的奥秘，只叫你们知道，不叫他们知道”（太 13:11）。你或者要问：主教导那些他并不要求他们明白的人，是什么意思呢？请思想过错在谁，然后不要再问。不论神的道如何隐蔽，其中仍有足够的亮光折服恶人的良心。

十四、现在，我们讨论主为什么以这种他自己的方式行事。如果回答：人因为自己的不虔、邪恶和忘恩而该得这样，诚然说的又正确又好；但是，因为此回答并未说明为什么有些人变得顺服而其他人一直顽梗不化，所以我们在讨论时，必须注意保罗所引摩西论到法老的话：“我将你兴起来，特要在你身上彰显我的权能，并要使我的名传遍天下”（罗 9:17）。被遗弃者纵使听到了神的道却仍不服从，这确实是由于他们的恶毒和堕落，然而应该同时进一步指出，他们之所以被遗弃在此堕落的光景中，是因为他们藉着神公义且测不透的判断而得兴起，好在他们的定罪上彰显神的荣耀。同样，圣经说以利的儿子不听父亲的劝戒是因为“耶和华想要杀他们”（撒下 2:25），这并没有否认他们的顽梗是由于他们自己的罪恶；但是同时，圣经也说明了主虽然能够软化他们的心，却任凭他们顽梗的原因，因为神不可改变的定旨已经一劳永逸地预定了他们的灭亡。因此，约翰福音说：“他虽然在他们面前行了许多神迹，他们还是不信他。这是要应验先知以赛亚的话，说：主啊，我们所传的有谁信呢”（约 12:37~38）；他虽然没有开脱他们的顽固，但却对这样的理由满意，即在圣灵使神的恩典发出香气之前，此恩典对人并没有吸引力。基督引以赛亚的预言说：“他们都要蒙神的教训”（约 6:45），不过是要表明犹太人是被遗弃的，不在教会之内，因为他们不要受教；并且只给出一个原因，即神的应许不属于他们。保罗的话也证实这一点：“钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙，但在那蒙召的，无论是犹太人、希腊人，基督总为神的能力，神的智慧”（林前 1:23~24）。在提到福音传讲的一般结果是有些人被激怒，还有一些人轻慢之后，他说：只有那些蒙召的人才以此为宝贵。此前不久，他已经称他们为“信的人”，但他并不愿拒绝承认那在信心之前的神的恩典的地位；或者，他再补充一个词予以纠正，使那些接受福音的人能把信心的功劳归给神的呼召。因此，接下来他就说他们是神所拣选的。当恶人听到这些事的时候，他们抱怨神妄用他的权能，残酷地玩弄这些可怜的受造物。但是，我们既然知道所有人都在神的审判台前被判有罪，在一千个过犯之中，不能回答其中一个（参伯 9:3），因此我们承认被遗弃者所受的正合乎神最完全的公义。当我们不能清楚明白原因为何的时候，自当承认对神深奥的智慧无知。

十五、但是，既然有人经常根据一些经文提出一种异议，认为在这些经文中，神似乎否认恶人的灭亡是出于他的预定，而是他们因为不理睬神的警告自取灭亡，所以我们要简要地解释这些经文，阐明这些经文与上述观点并无冲突。他们喜欢引



用以西结书的一节经文：“主耶和华说：恶人死亡，岂是我喜悦的吗？不是喜悦他回头离开所行的道存活吗？”（结 18:23）。如果我们将此延伸到全人类，那么他为什么不催逼极多更加容易转回顺服他的人悔改，而是要催逼那些因他的召请一天比一天更加刚硬的人呢？基督宣告说：福音的传讲和神迹在尼尼微和所多玛人中，比犹大地的人结出更多的果子（参太 11:23）。那么，神如果想要所有人都得救，那么他为什么不为那些更容易接受恩典的惨苦人开一扇悔改之门呢？由此可见，如果将先知提到的神的旨意，与他藉以分别选民与被遗弃者的永恒计划相对立，这是曲解圣经。其实，先知真正的意思是，神只是要给悔改的人以赦罪的盼望。要旨是：罪人一旦转回，神毫无疑问将随时赦免他的罪。因此，既然神愿意人悔改，那么就不愿意他灭亡。但是经验表明：神愿意他所召请的人悔改，并没有使他感动所有被召之人的心。然而，我们不能说神在欺哄人；因为虽然外在的道的宣讲，使那些听到而不遵从的人无可推诿，但它仍然是神使人与他自己和好的恩典的证据。因此，我们当坚持先知的教导，即神不喜悦罪人死亡；敬虔人可以确信，当他们向神悔改时，神将马上赦免他们；当恶人对神的大怜悯和屈尊无动于衷时，他们会感觉到他们的罪加重了。因此，神随时怜悯一切悔改的人；但是众先知和使徒，以及以西结自己，都清楚地教导我们神将悔改的心赐给谁。

十六、他们引用的第二节经文是，保罗说：“他愿意万人得救”（提前 2:4）。虽然这里的原因与前文不同，然而也有一些相同点。我回答：首先，上下文清楚告诉我们神定意的方式；因为保罗将神愿意人得救的旨意与明白真道这两件事联系在一起。如果他们认为这节经文的意思是：藉着神永恒的计划，他们接受救恩的教导这件事已经定下了，那么摩西说“哪一大国的人有神与他们相近……呢？”（申 4:7），是什么意思呢？许多民族没有得到福音的光照，而另外一些民族却得到，为什么会这样呢？有些人从未拥有敬虔真理的纯净知识，还有一些人只些微品尝到一点儿，为什么会这样呢？现在，我们十分清楚保罗这句话的主旨。他吩咐提摩太在聚会中经常为君王和一切在位的祷告；但是，既然为那些几乎没有指望的人代祷似乎有些荒谬（这些人不但不属于基督的身体，反而竭力颠覆他的国度），所以保罗补充说，为他们代祷是那位愿意万人得救的神所悦纳的。保罗在这里的意思显然只是：救恩之路并未向任何阶层的人关闭；相反，神奇妙地彰显他的怜悯，没有任何人被排除在外无法得到。其他一些经文并没有宣告神在他隐秘的审判中，对所有人的定意如何；而是宣告，只要罪人转回寻求赦免，那么神愿意赦免所有罪人。如果他们一再拿出经文：“因为神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜悯众人”（罗 11:32），那么，我也要举出另一节经文：“然而我们的神在天上，都随自己的意旨行事。”（诗 115:3）。因此，我们必须解释经文“我要恩待谁，就恩待谁；要怜悯谁，就怜悯谁”（出 33:19），与上面的经文相调合。神拣选那些他出于怜悯而召请的人，就表示他并没有怜悯所有的人。但是，既然经文很清楚，神在那里说的不是具体个人，而是一类人，那么我们何必再从长讨论呢！同时，我们应该注意，保罗在此并不是断言神在所有环境下、在所有的地方，总是会怎样行事；而是教导，神有使君王和执政掌权者听到这属天教训的自由，尽管他们因为心盲而狂暴地反对。还

有一个基于彼得书信一节经文的更大异议：“主……不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”（彼后 3:9）。然而，此难题的解答就在这节经文的后一半，因为此处神愿他们悔改的意思必须是圣经一贯的含义。毫无疑问，人的归正在神手中，当神应许将肉心赐给一些人，却任凭其他人仍有一颗石心的时候，难道我们仍然说神要使所有的人都归正吗（参结 36:26）。的确，如果神不愿意接纳那些恳求他怜悯的人，那么圣经就不会说：“万军之耶和华如此说：你们要转向我，我就转向你们。这是万军之耶和华说的”（亚 1:3）；但我坚持，除非神先动工，否则没有人会来到神面前。如果悔改取决于人的意志，保罗就不会说：“或者神给他们悔改的心”（提后 2:25）。事实上，神若不是在劝戒万人悔改的时刻，藉着圣灵隐秘的感动在选民心中动工，耶利米就不会说：“求你使我回转，我便回转，因为你是耶和华我的神。我回转以后，就真正懊悔”（耶 31:18~19）。

十七、但是你会说，如果这样，那么福音的应许就不足信，因为根据这些见证神旨意的应许，神愿意做与他不可侵犯的定旨相背的事情。绝非如此；倘若我们注意到这些应许的结果，那么不论救恩的应许如何普遍，这些应许与被遗弃者的预定均无矛盾。我们知道，只有在我们凭着信心接受神应许的时候，应许才发生效力；反过来说，当没有信心时，应许也归于无效。如果这是应许的性质，那么，让我们现在看看神藉着永恒的定旨预定了他喜悦在爱中悦纳的人以及他喜悦显明他愤怒的人，与他不加区别地提供给所有人以救恩，这两件事是否有不一致之处。我坚持认为这两者是完全和谐的，因为应许的意思只是他向所有盼望并恳求他怜悯的人赏赐怜悯，可是除了那些他光照的人之外，没有其他人恳求神。另外，那些他光照的人，就是他预定拯救的人。这样，应许的真理始终坚定不移，因此不能说：在神永恒的拣选与他赐给信徒的恩典的见证之间，存在着不一致。但是，他为什么提到所有人呢？这是要叫义人明白，罪人之间并无区别，只是他们有信心，另外，不敬虔的人既然不知感恩，拒绝了主给他们的供应，就不能托辞说他们没有一个避难所，好脱离罪的枷锁，从而义人的良心更加安稳。因此，既然神的怜悯藉着福音提供给了义人和恶人，那么是信心，换言之说是神的光照，将义人和恶人分别开来，义人感受到福音的效力，而恶人却从中得不到丝毫益处。这光照本身也以永恒的拣选为原则。他们还引用基督的哀叹：“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊！……我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意”（太 23:37）；这并不能给他们任何支持。我认为基督在这里所说的话不仅是出于他的人性，而且也是在谴责犹太人世代代拒绝神的恩典。但是，我们必须对这里所述的神的旨意进行定义。我们非常知道神何等努力地保守他的子民，以及他们从最上面的到最下面的均顽固地放纵情欲，拒绝神的呼召。但是，我们并不能由此推论说，神的计划已经被人的邪恶所挫败。他们提出异议说，再没有什么比说神有两个旨意更与神的本性不符的了。他们倘若是明达的解释者，那么我承认这一点。但是，他们为什么没有注意到那些描述神披戴人的情感，屈尊贬抑他威荣的经文呢？他说：“我整天伸手招呼那悖逆的百姓”（赛 65:2），表明他迟早要带领他们回转。如果他们运用这些人的特性而不注意到底是运用在谁身上，那么就必然会

产生许多不必要的争论, 这些争论很容易解决, 即这些经文用人的特性来形容神。在这一点上, 我们在其他地方给出的解决办法已经足够了 (第一卷第十八章第三段, 第三卷第二十章第四十三段), 即, 虽然就我们的领悟力而言, 神的旨意是多重的, 然而他的旨意所定之事并不互相对立, 而是如保罗所说按照他“百般的智慧” (弗 3:10), 他的旨意超越了我们的觉察, 直等到有一天, 神使我们明白他如何奥秘地预定我们现在看起来似乎与他的旨意相背的事。他们又狡辩说, 既然神是所有人的父, 那么在人做下该当被丢弃的劣行之前就丢弃他, 是不公义的。这好像是说神的恩慈并未及于猪狗。但是, 如果讨论仅限于人类, 那么请他们回答为什么神为自己拣选了一个民族并做他们的父, 以及为什么神在这一个民族中只拣选了少数人, 仿佛他们是精粹一样。但是, 那些这样指控神的人由于他们喜爱诽谤而眼瞎, 以致于想不到正如神“叫日头照好人, 也照歹人” (太 5:45), 照样神只将基业留给少数有一天他要对他们说“你们这蒙我父赐福的, 可来承受那创世以来为你们所预备的国”的人 (太 25:34)。他们又提出异议说: 神不恨恶他自己所造的任何受造物。这点我同意, 但并不影响我主张的教义, 即被遗弃者被神恨恶, 并且这是完全的公义, 因为这些没有圣灵的人不能作出任何不当受咒诅的事。他们又补充说, 犹太人与外邦人并无分别, 因此, 神的恩典乃是不加区别地赐给所有人的; 对, 倘若他们承认 (正如保罗宣告), 神按照他的美意呼召犹太人和外邦人, 并不受任何人的约束。这也反驳了他们对另一节经文的曲解: “神将众人都圈在不顺服之中, 特意要怜恤众人” (罗 11:32); 换言之, 他愿意所有得救的人都将救恩归给他的怜悯, 尽管救恩的祝福并不是所有人都有的。最后, 在双方辩论之后, 我们为这样大的奥秘战抖, 并与保罗一起得出相同的结论, 如果还有放纵的舌头叫嚣不停, 让我们勇敢地与保罗一同呼喊: “你这个人哪, 你是谁, 竟敢向神强嘴呢?” (罗 9:20)。奥古斯丁说得好: 用人的公义标准来衡量神的公义, 这是邪恶不当的。

## 第二十五章 最后的复活

本章主要包含四个部分：(一)、最后复活的正统教义的效用、必要性、真实性和无可争辩的证据——这是哲学家们不明白的教义，第一段至第四段。(二)、反驳无神论者、撒都该人、千禧年派和其他盲信者对此教义的异议，第五段至第七段。(三)、解释最后复活的性质，第八段及第九段。(四)、选民永恒的至福和被遗弃者永远痛苦。

段落梗概：

- 一、为了在我们的呼召上恒忍，需要用救主最后降临的有福盼望来激励。
- 二、哲学家们不明白神为选民在最后复活时存留的完美幸福。
- 三、最后复活教义的真实性和必要性。我们所拥有的证据：(一)、基督的榜样。(二)、神的无所不能。在我们与我们升天的救主之间有不可分离的联系。选民的身体必须效法元首的身体。元首的身体现在在天国中。因此，我们的身体也必须升天，被灵魂重现唤起，与基督一起统管天国。基督的复活是我们复活的确据。
- 四、因为神是无所不能的，所以他能使死人复活。用自然的过程解释复活。枯骨的异象。
- 五、本章的第二个部分，反驳复活教义的各种异议。(一)、无神论者。(二)、撒都该人。(三)、千禧年派。他们的回避。数种回答。(四)、普救论者。回答。
- 六、其他异议。(五)、一些空想者幻想死亡摧毁了整个人。反驳。灵魂在死后至最后一天之间的状态和居所。亚伯拉罕的怀里是什么意思。
- 七、反驳一些软弱的人和摩尼教徒强辩将给予新的身体。用若干论证和经文证实。
- 八、继续反驳新的身体的捏造。
- 九、恶人也会复活吗？回答是肯定的。恶人为何复活。为什么只给选民以复活的应许。
- 十、本章的最后一个部分，讨论永恒的至福；(一)、它的无量高超超越我们的能力。当遵守的法则。所有圣徒的荣耀并不相同。
- 十一、那些只令人困惑的问题并无益处，回答一些并非无用的问题。
- 十二、选民的幸福和被遗弃者的痛苦既无测度亦无终止。

一、保罗宣告，那公义的日头基督“已经把死废去，藉着福音，将不能坏的生命彰显出来”（提后 1:10）；因此，圣经说我们因着信就得以“出死入生”，“不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人”（弗 2:19），“他又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上”（弗 2:6），因此我们的至福一无所缺；然而，为免我们在艰苦的争战中感到难以忍受，仿佛基督的胜利并没有结出果实，我们必须注意圣经另一处关于盼望的教导。因为，既然我们是“盼望那所不见的”（罗 8:25），并且如圣经在另一处所说，信心“是未见之事的的确据”（来 11:1）；并且，当我们仍被囚于肉身的时候，“便与主相离”（林后 5:6）。因此保罗说：“你们已经死了，你们的生命与基督一同藏

在神里面。基督是我们的生命，他显现的时候，你们也要与他一同显现在荣耀里”（西 3:3~4）。因此，我们现在的光景要求我们“在今世自守、公义、敬虔度日，等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现”（多 2:12~13）。这样，我们需要非同寻常的忍耐，免得因为疲倦而退却或离开哨岗。因此，以上关于我们的救恩所说的一切，都召唤我们要提升心智仰望天堂，如彼得劝戒说，虽然我们看不到基督，却是信他，“就有说不出来、满有荣光的大喜乐”，得着“信心的果效，就是灵魂的救恩”（彼前 1:8~9）。为此保罗说，圣徒的信心和爱是因为给他们存留在天上的盼望而生的（参西 1:4~5）。当我们因此而定睛仰望天上的基督，并且地上的东西不能叫我们不注视所应许的福气的时候，基督的话就应验了：“你的财宝在哪里，你的心也在那里”（太 6:21）。这正是信心在世界中如此少见的原因；由于我们的懒惰，再没有什么比跨过无数的阻碍，“向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”更难的了（腓 3:14）。在那些几乎压倒我们的苦难以外，还要加上亵渎神之人的嘲笑，他们攻击我们的单纯，因为我们甘愿弃绝今世的引诱，寻找那隐藏未见的幸福，似乎是在捕风捉影一样。简言之，我们的四周被猛烈的试探所包围，如果我们不放弃地上的目标，专心寻求属天的生命，尽管这生命明显非常遥远，那么必将站立不住。因此，只有那些不断默念有福的复活的人，才能在福音中获得实足的长进。

二、古时的哲学家们论述和争论何为至善；然而，除了柏拉图之外，再没有人承认至善乃在人与神的联合。然而，关于此人神联合的真正性质，他却不能构想出一个甚至不完全的观点；这不足为奇，因为对于此联合的神圣纽带，他全然不知。甚至在地上的天路历程之中，我们仍然知道那完全、惟一的至福在何处——我们盼望的这一至福，每天激动我们的心更加火热，直到得着完全的果实。因此我说，只有那些仰望复活的人才能有份于基督的益惠。因此，这是保罗为信徒立定的标志，并且告诉他们要丢弃万事，竭力向着目标直跑，直到得着为止（参腓 3:8）。因此，我们必须更加努力地追求它，免得这世界引诱了我们，使我们因为懒惰而受到严厉的刑罚。因此，保罗在另一处经文中，根据此标志来分辨信徒，即他们“是天上的国民，并且等候救主”（腓 3:20）。为免信徒在旅途中丧志，他说，其他一切受造物都与他们一同奋斗。既然衰残毁坏随处可见，他说，天上地下的万事万物都在奋力更新。因为，亚当的堕落破坏了自然的正当次序，所以一切受造物都在因为人的罪而所处的惨苦奴役光景中叹息；这不是说它们有何知觉，而是它们自然而然地渴望恢复它们所丧失的完全的状态。因此，保罗说它们“叹息、劳苦，直到如今”（罗 8:22）；好使我们这些得着圣灵初熟果子的人以沉溺在败坏中为耻，至少效法那些由于别人的罪而受刑罚的无血气之物。为了更加有力地激励我们，他称基督的最后降临为“我们的救赎”。诚然，我们的救赎已经完全成就；但是，“基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们”（来 9:28）。那么，无论有什么患难压迫着我们，让这救赎支撑我们直到它完全成就。

三、此题目的重要性应该增加我们的热心。保罗有充分根据地抗争：若没有死人

复活的事，整个福音便是虚妄（参林前 15:13~17）；我们的光景就比其他必死之人更加可怜，因为我们每时每刻遭遇危险，被人怨恨、辱骂，甚至像羊一样被杀；因此，福音的权威将丧失，不是仅仅在某一点上，而是在它的本质上，包括我们得儿子的名分和救恩的成全。因此，我们当注意这件最为严肃的事，不因长久等候而疲倦。我等到现在才简单思考此事的目的是：读者在接受了完全救恩的创始者基督之后，能够更进一步，知道他披戴属天的永生和荣耀，为要使整个身体能够效法元首。因此，圣灵一直以他为我们复活的榜样。我们的身体在朽坏之后，还能在预定的时候复活，这是一件很难相信的事。因此，许多哲学家虽然主张灵魂不朽，但却极少有人同意身体的复活。虽然在这一点上他们无可推诿，但是却提醒我们：人的领悟力难以达到认识此真理的高度。为使信心胜过这大困难，圣经给了我们两个辅助证据：一是像基督一样复活，二是神的全能。因此，每当想到复活的时候，我们应思想救主，他曾取得人性，度过世上的旅程，并得着不朽的生命，现在是我们将来复活的确据。因为在那临到我们的痛苦中，我们“身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上”（林后 4:10）。将基督与我们分离是不合法的，也是不可能的，因为这就等于是分裂了基督。因此，保罗论证说“若没有死人复活的事，基督也就没有复活了”（林前 15:13）；因为他认为这是一个公认的原则，即基督受死以及藉着复活胜过死亡，并不是因为他自己的缘故，而是在元首里面开始那所有肢体都必须按照自己的程度和次序成就的事。因为信徒在各方面都与基督相同是不适当的。诗篇说：“你必不叫你的圣者见朽坏”（诗 16:10）。尽管按照神赐给我们的量度，此确信部分属于我们，然而那完全的果效，却只在基督身上，他没有丝毫的败坏，恢复了毫无瑕疵的身体。那么，为使我们确信能与基督在有福的复活里团契，并且我们可以满足于这确据，保罗肯定地说，他坐在天上，在末日将作为审判者降临，好“将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似”（腓 3:21）。在另一处他说，神叫他的儿子从死里复活，并不是给我们一个彰显他权能的孤立例子，而是圣灵要在信徒身上施展相同的效力（参西 3:4）；因此保罗说，住在我们里面的圣灵是我们的生命，因为神赐给我们圣灵的目的是要“使你们必死的身体又活过来”（罗 8:11）。我简单叙述了这些尽可以更加详尽地论述，并且该得我们更加崇敬的题目，然而我盼望敬虔的读者自己用充分的材料填实我的框架，来建造他们的信心。基督从死里复活，好使我们在基督里与将来的生命有份。天父使他复活，因为他是教会的元首，而他不可能与教会分离。他藉着圣灵的能力复活，这灵也在我们里面执行赐生命的职事。总之，基督复活是为要成为复活和生命。但是，正如我们已经说过，在基督复活这面镜子里，我们看到复活的活泼影像，因此叫我们有了一个确切的证据，只要我们不因长久迟延而灰心或疲倦，因为日子长短不是由我们来定，我们必须耐心安静，直到神在他自己的时间复兴他的国度。保罗说：“初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的”（林前 15:23），即是指此。但是，为免对基督的复活还有疑问（基督的复活是我们复活的根基），他多次多方地见证基督的复活。讥消者嘲笑福音书著者的陈述仿佛是童话。他们问道：几个胆怯的妇女所传的、后来被吓得要死的门徒所证实的消息，

有什么价值呢？基督为什么不把他得胜的光辉证据显明在圣殿或公共场所呢？他为什么不出现在彼拉多的面前，使他胆战心惊呢？为什么他不显现给祭司和所有耶路撒冷的居民呢？不敬神的人很难承认神拣选的见证人是具备资格的。我要回答，尽管他们在开始时的软弱有些不堪，然而这一切都在神奇妙的护理之下，因此部分出于对基督的爱和敬虔的热心，部分出于不相信，那些刚才还充满恐惧的人，现在急急奔向基督的坟墓，不但亲眼看见这复活的事实，而且也听见天使宣告他们亲眼所见的事。我们怎能质问这些人见证的真实性呢？他们在刚听到妇女所传的信息时认为是胡言，直等到他们看见事实之后才肯相信。至于百姓和巡抚彼拉多，他们有相信的充分证据而仍然不信，那么，不让他们再看见基督或其他异象，也无奇怪之处（参太 27:66、28:11）。坟墓是封闭的，并且有兵丁看守，然而到了第三天，尸体却不见了。守墓的兵丁受了贿赂，放出谣言说基督的门徒偷走了尸体。这好像是说门徒有办法分散一队兵丁，或者拥有武装，或者经过了训练胆敢做这样的事似的。但是，如果兵丁没有足够的勇气来赶逐他们，那么为什么不跟踪他们，在人民的帮助下逮捕几个呢？因此实际上，彼拉多自己盖章见证了基督的复活，那些看守坟墓的兵丁通过他们的缄默或谎言，也成为宣告基督复活的先锋。同时，有天使大声宣告：“他不在这里，已经复活了”（路 24:6）。他们所发出的属天的光芒，显明他们是天使而非凡人。之后，如果还留下什么疑惑，也已被基督自己去除了。门徒频繁看到他；他们甚至触摸他的手脚；而他们当时的不肯相信，正可以坚固我们的信心。他与门徒谈论神国的奥秘，最后在他们的注视之下升到天上。基督不只被十一个门徒看见，还“一时显给五百多弟兄看”（林前 15:6）。然后，通过差遣圣灵，他不仅给我们生命的证据，而且也证明了他的至高权能，正如他的预言：“我去是与你们有益的。我若不去，保惠师就不到你们这里来；我若去，就差他来”（约 16:7）。保罗在去大马色的路上，不是被一个死人的权能扔到地上，而是感受到他所反对的那一位乃具有至高的权柄。出于另一个目的，他向司提反显现，就是使他因为有生命的确信而胜过对死亡的恐惧。如果拒绝如许之多的可靠证据，那么这不是不信，而是堕落和糊涂的顽固。

四、前文已经说过，在证明复活时，我们必须转向神无限的大能。保罗简要地教训我们这一点：“他要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似”（腓 3:21）。因此，这里所说的事是一个人所测不透的神迹，它的长阔高深超越我们的经验，我们若以自然的常理来看待它，是最不合理的。然而，保罗仍从自然界中举出一个证据，来反驳那些否认复活之人的愚蠢。他说：“无知的人哪，你所种的若不死就不能生”（林前 15:36）。他说，种子是一种复活，因为庄稼是从种子的腐烂产出的。如果我们留心观察随处扑入我们眼帘的诸般奇妙，那么，复活之事也就不难相信了。但是，我们应当记住，只有那些心中充满钦敬，将复活的荣耀完全归于神的人，才能真正确信将来的复活。以赛亚深信复活而欢欣，他赞叹说，“死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！”（赛 26:19）。当身处绝境时，诗人投靠创造生命的主神，因为“脱离死亡”是在神的手中（诗 68:20）。约伯也是这样，当他更像是个死人时，他仰赖神的大能，好

像是一个活力充沛的人，仰望着那一天：“我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上”（即他将在地上彰显大能），“我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见神。我自己要见他，亲眼要看他，并不像外人”（伯 19:25~27）。虽然有些人歪解说这些经文并非在讲复活，但是他们却恰恰证实了本来企图推翻的真理；因为当圣洁的人在灾祸中寻求安慰时，总是在死人复活的比喻上寻得慰藉。我们从以西结书的一段经文中可以更好地明白。当犹太人拒绝相信归回的应许，说他们归回的机会并不比死人从坟墓中走出更大的时候，先知以西结在异象中看见原野中铺满骸骨，在神的命令下加筋长肉生皮。虽然此预言是鼓励犹太人盼望归回，但盼望的根基却取之于复活，因为复活是信徒在世上经历的一切拯救的特别预表。同样，基督宣告福音赐给人生命；但是，因为犹太人不信福音，所以他立即补充说：“你们不要把这事看作希奇，时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来”（约 5:28）。因此，让我们效法保罗，在一切争战中欢欣雀跃，相信那应许我们将来得生命的基督，必能保守所交付他的，从而夸耀说：“有公义的冠冕为我存留，就是按着公义审判的主到了那日要赐给我的”（提后 1:12、4:8）。因此，我们所受的一切苦难，都将成为将来生命的证明；神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们的人；也必使你们这受患难的人与我们同得平安。那时，主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现”（帖后 1:6~8）。但是，我们必须注意他紧接着补充的话，即他要降临，要在他圣徒的身上得荣耀，又在一切藉着接受福音而相信的人身上显为希奇（参帖后 1:10）。

五、虽然人应当常常思想复活，然而事实上他们却决意完全忘却复活，他们称死亡为万事的终结，是人的消失。当所罗门说“活着的狗比死了的狮子更强”（传 9:4），他是在表述人普遍接受的见解。他又说：“谁知道人的灵是往上升，兽的魂是下入地呢？”（传 3:21）。这种极端的愚笨历代盛行，并且进入教会之中；撒都该人刚硬到公开主张没有复活和灵魂必朽说的地步（参可 12:18；路 20:27）。但是，为使这种迟钝的无知无可推诿，不信的人凭着本性的本能，也总是能够看到复活的影子。如果不是新生命的凭据，那么为什么埋葬死人是神圣不可侵犯的习俗呢？我们也不能说它起源于错谬，因为圣族长们也总是庄严地埋葬，并且神也喜悦外邦人继续保留这种风俗，以便这摆在他们面前的复活的影子，能够除去他们的迟钝。虽然葬礼并无益处，但是如果我们谨慎地思想它的目的，那么对于我们是有用的；因为所有世人都在用行动承认一件他们无人相信的事，这是对不信的有力反驳。但是，撒但不只叫世人的心思麻木，好叫人埋葬尸体时，也一同埋葬复活的记忆；而且又用种种捏造败坏复活的教义，使其最终泯灭。在保罗的世代，撒但就开始攻击此教义（参提前 15 章）；随后不久，又有千禧年派出现，他们将基督的统治限制为一千年。此捏造幼稚至极，不需要也不值得反驳。他们用启示录为他们的错误寻找矫饰（参启 20:4），但是也不能找到支持；因为启示录中提到的“一千年”并不是指教会永恒的福分，而是指教会在地上争战时将要经历的各种苦难。整本圣经宣告：选民将有无尽的幸福，而被遗弃者将有无尽的刑罚。另外，关于我们眼不能见、心不能测的一切事，必须根据神确切的圣言而相信，或者彻底拒绝。那些只



为神的儿女们分派一千年享受来生基业的人，并不知道他们是何等侮辱了基督与他的国度。如果神的儿女们没有披戴永生，那么基督自己也没有被接入永远的荣耀中，因为神儿女们都要变化进入基督的荣耀中；如果他们的有福是有尽头的，那么这有福的稳固根基，基督的国度，也就是暂时的。简言之，他们若非完全不知道属神的事，就是心怀恶意，存心颠覆神的全部恩典和基督的权能，此恩典和权能直等到罪被涂抹、死亡被吞灭，永生完全建立时，方才完全成全。他们以为，如果被遗弃者注定受永远的刑罚，这是把神说得太严厉了，然而这种恐惧实在愚蠢和轻浮，连盲人也能看得出来。主拒绝那些不知感恩，因而不配进入他国度的人，难道这对他们有什么不公平吗？他们又说：但他们的罪是暂时的。我承认这一点；但是，他们的罪所冒犯的神的威荣和公义却是永恒的。因此，神纪念他们的不义到永远是公平的。他们又说：但这刑罚岂非过重吗？如此低估神的威荣是不可容忍的亵渎，因为藐视神的威荣，比一个灵魂的毁灭更加严重。让我们将这些无稽之谈抛开吧，免得有人以为他们的梦呓值得一驳。

六、除此之外，人放纵他们邪恶的好奇心，又发明出另外两种梦呓。有些人认为是整个人死亡，所以灵魂将与肉体一起复活；还有些人承认灵是不朽的，但认为灵将披戴新的肉身，因此否认肉体的复活。关于前一种梦呓，我在上文讨论人的创造时已经提到，这里只要提醒读者：如果把按照神的形像受造的灵，变成一种转瞬即逝的气息，只在短暂的今生给身体以生机，以及将身体这圣灵的殿完全消灭，这些都是极卑鄙的错谬；简言之，夺去了灵这一人的组成部分的不朽性，(神性在灵中最耀眼，不朽的各种属性在灵中最明显)，以致于使身体比灵魂更好、更加卓越。然而，圣经的教导与此大不相同，圣经将身体比作帐棚，人死时就离开了它，因为圣经判断我们，是按照使我们与禽兽有别的那一部分。因此，彼得这样说到自己快要死亡“因为知道我脱离这帐棚的时候快到了”(彼后 1:14)。保罗在论到信徒时曾说“我们这地上的帐棚若拆毁了，必得神所造.....的房屋”，然后他补充说：“晓得我们住在身内，便与主相离”(参林后 5:1、6)。如果灵魂在身体死后不复存在，它又怎能脱离身体与主同在呢？希伯来书的著者排除了一切疑惑，他说：我们是来到“被成全之义人的灵魂”(来 12:23)；这话的意思是，我们与圣族长们相交，他们虽然死了，仍然与我们保持同样的敬虔，因此，除非与他们联合，否则我们不能成为基督的肢体。如果灵魂离开身体之后，不能保持其本质并得享荣耀，那么救主就不会对旁边的强盗说“今日你要同我在乐园里了”(路 23:43)。有了这些清楚的证据，让我们确信：在我们死时，我们当效法救主的榜样，将我们的灵交托给神；或者效法司提反，将我们自己交付给基督来保护，并且基督有很好的理由被称为“灵魂的牧人监督”(参徒 7:59；彼前 2:25)。另外，关于灵魂在今生与来世之间的状态，这种过度好奇的窥测既不合法也无益处。许多人殚精竭虑、自寻烦恼地讨论灵魂所居之地，以及他们是否已经得享天上的荣耀。在神容许我们知道的范围之外，探求那些隐秘的事情，这既愚笨又鲁莽。圣经教导说，基督与他们同在并接纳他们进入乐园(参约 12:32)，他们得到安慰，另外被遗弃者的灵魂受应得的刑罚，除此之外再没有多说别的。哪位老师或博士能启示我们神所隐藏的事呢？至

于灵魂的住处，这问题同样轻浮无益，因为我们知道，灵魂的尺度与身体的尺度不同。有福之灵的住处被称为亚伯拉罕的怀抱，很明显，这是指当我们今生的天路跑完时，灵魂将被信徒的同一位父接纳，他将自己信心的果实分给它们。至于现在，既然圣经一致地吩咐我们恳切地盼望基督的降临，并且告诉我们说，荣耀的冠冕要迟延到那个时候赐给我们，那么让我们满足于神给我们划定的界限，即义人的灵魂在争战结束之后，就进入有福的安息之中，在那里喜乐地等待神应许的荣耀，并且最后的结果直等到救主基督再来时才显明。另外毫无疑问，被遗弃者的结局正如犹大书所说的魔鬼的结局，“用锁链把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判”（犹 6）。

七、还有些人幻想灵魂并不重新获得现在披戴的身体，而是要获得新的、不同的身体，此错谬同样有害。摩尼教徒给出的理由轻浮至极，他们说：不洁的肉体重新复活是不合理的，仿佛灵魂没有不污秽似的，并且这并没有妨碍灵魂盼望属天的生命。他们就好像在说：神不能洁净被罪恶玷污之物；我且不反驳他们谵妄的梦呓，即，既然肉体是魔鬼创造的，那么生来就是不洁的。我只想指出，现在我们里面不配得到天堂的一切，并不成为我们复活的障碍。但是，首先，既然保罗吩咐信徒要“除去身体和灵的一切污秽”（林后 7:1, KJV），那么就要有此审判，即每个人“按着本身所行的，或善或恶受报”（林后 5:10）。这与他向哥林多信徒所说的话一致：“身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上”（林后 4:10）。为这缘故，保罗在另一处说：“愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘”（帖前 5:23）。他说到“身体”，以及“灵与魂”，并不奇怪；因为神将人的身体分别为圣做他自己的殿，如果身体陷入败坏而无复活的指望，那么这再也荒谬不过了。我们的身体难道不是基督的肢体吗？基督难道没有求神将整个身子分别为圣，并吩咐我们用舌头称颂他的名，举起圣洁的手，将身体献上为祭吗？因此，天上的审判者赋予如此尊荣的身体，若有任何必死之人说它将化为尘土而无复活的盼望，这是何其疯狂呢？同样，当保罗劝戒说：“在你们的身体和灵上荣耀神，因为身体和灵都是神的”（参林前 6:20），他当然不允许那分别为圣归给神的身体落在永远的败坏中。事实上，圣经关于身体复活的解释比其他主题都更加清楚。保罗说：“这必朽坏的总是要变成不朽坏的，这必死的总是要变成不死的”（林前 15:53）。如果神要创造新的身体，那么经文所说的改变是什么呢？如果圣经说我们必定要更新，那么这种模糊的表达或许可能有狡辩的余地；但是，这里直说我们披戴的身体，并应许说它不会朽坏，所以保罗非常清楚肯定地断言：不会再有新的身体被造。德尔图良说：“事实上，即使保罗那时候用手抓住自己的身体，也不可能表达地更清楚”。另外，他们也无法用狡辩来逃避另一节经文，即保罗引用以赛亚的话说：“基督将作世界的审判者，”主说：“我凭着我的永生起誓，万膝必向我跪拜，万口必向我承认”（罗 14:11；赛 45:23）；因为他公开宣告说：“他的听众将要在神面前对自己的生活交帐。如果新的身体接受审判，那么这句话就不对了。此外，但以理的话也毫无含糊：“睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的”（但 12:2）；他在此并没有讲到由四种元素生成的新物质组成人体，而

是把死人从坟墓中叫起来。这里的逻辑十分明白。因为如果源自人堕落的死亡是外来的，那么基督产生的更新也必定发生在这个变得必死的身體上。另外，既然雅典人嘲笑保罗断言死人复活（参徒 17:32），我们就可以由此推论他的教导是：他们的嘲笑对于坚固我们的信心有很大作用。另外我们当注意救主所说：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他”（太 10:28）。如果我们现在所有的这身体将来不能受到刑罚，那么就没有理由害怕了。救主所说的另一句话也一样清晰：“你们不要把这事看作希奇，时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。行善的复活得生，作恶的复活定罪”（约 5:28~29）。难道我们要说：灵魂是躺卧在坟墓里，好在那里听见基督的声音吗？基督的意思岂不是这样：当他吩咐时，我们的身体将重新获得所丧失的生气吗？此外，如果我们将要得到新的身体，那么肢体又如何效法元首呢？基督复活了。是通过为自己再造一个新的身体吗？不是，他曾预言：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来”（约 2:19）。他再次取了以前所拥有的身体；因为如果基督献作赎罪祭的身体被毁坏而代之以新的身体，那么这对我们就没有多大益处。因此，我们必须注意使徒所歌颂的关联，即我们复活是因为基督已经复活（参林前 15:12）；我们常带着基督之死的身体，却与基督的复活无份，这是绝不可能的事情。圣经用一个惊人的例子进一步说明这件事，在基督复活时，“坟墓也开了，已睡圣徒的身体，多有起来的”（太 27:52）。不可否认，这是我们所盼望的最后复活的序幕。毋宁说凭据，就像以诺和以利亚的经验，德尔图良称他们为“注定复活的等候者”，因为他们的身体和灵魂的败坏均被除去，被接到神的看管之中。

八、我为了在如此清楚的事情上浪费这么多的笔墨感到不好意思；但我请读者宽容，免得那些顽固、放肆之徒伺机欺哄单纯的人。现在与我争辩的这些反复无常者摆出自己头脑中的捏造，说在复活时将有新的身体被造。他们这样想的惟一原因是：他们觉得已经朽烂的尸体再恢复到以前的状态难以置信。因此，他们的意见纯粹是出于不信。相反，神的灵在圣经中一贯地劝戒我们盼望身体的复活。为此，根据保罗的教导，洗礼是我们将来复活的印记；同样，圣餐也引导我们确信身体复活，因为领受的饼和杯是属灵恩典的记号。保罗劝戒我们“将肢体作义的器具献给神”（罗 6:13），然而他若没有在一节经文中补充说：“那叫基督耶稣从死里复活的，也必……使你们必死的身體又活过来”（罗 8:11），就实在是冷淡无情了。我们用脚、手、眼睛和舌头侍奉神，以后这些肢体却与益惠和奖赏无份，又有何用呢？保罗明确地证实这一点：“食物是为肚腹，肚腹是为食物；但神要叫这两样都废坏。身子不是为淫乱，乃是为主；主也是为身子。并且神已经叫主复活，也要用自己的能力叫我们复活”（林前 6:13~14）。接下来的话更加清楚：“岂不知你们的身子基督的肢体吗？”“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？”（林前 6:15、19）。同时，我们看到保罗如何将复活与贞洁和圣洁相关联，因为他随后教导我们的身体也是基督所买赎的。保罗的身体带着救主的印记，并且他在肉身上大大地荣耀基督（参加 6:17），若到最后却失去冠冕的奖赏，这与理不合。因此保罗这样夸胜：“我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。他要按着那能叫万有归服自

己的大能,将我们这卑贱的身体改变形状,和他自己荣耀的身体相似”(腓 3:20~21)。既然,“我们进入神的国,必须经历许多艰难”(徒 14:22),那么,神用十字架操练并披上得胜之棕榈枝的身体却不得进入神国,这是不合理的。因此,众圣徒毫不怀疑他们将有一天成为基督的配偶,他承担我们一切的患难,并教导我们这些患难将使我们得生命。事实上,神在律法时代也藉着外在的礼仪操练圣族长相信复活。我们已经明白,若不是为了教导我们神已经为埋葬的身体预备了新的生命,那么葬礼是为了什么目的呢?因此,在律法时代,香料和其他永生的记号,都在说明当时尚比较模糊的教义,就像献祭一样。这习俗也不是由于迷信,因为我们看到圣灵就像启示信心的大奥秘一样,详细地指示埋葬的仪式。基督也称赞这些最后的仪式并非不重要(参太 26:10),这当然是为叫我们不要只看那败坏一切和摧毁一切的坟墓,而是要仰望将来的更新。此外,圣经称赞圣族长们认真遵守葬礼仪式,足以证明这仪式极大地帮助了他们的信心。至于亚伯拉罕,如果不是由于敬虔和某种超越今生好处之事,就不会为他妻子的埋葬如此焦虑(参创 23:4、19);换言之,通过给他妻子的尸体戴上复活的徽标,他坚固了自己和家人的信心。雅各的例子更加清楚地显明他对复活的信心,为了向他的后裔见证,甚至死亡也不能摧毁他进入应许之地的盼望,他吩咐约瑟以后要将他的骸骨带到那里。如果他将要披戴一个新的身体,那么他为这将要归于虚无的尘土吩咐约瑟岂非荒谬吗?然而,如果我们相信圣经的权威,就会知道没有其他任何教义比身体复活教义的证据更加清楚、更加有力。甚至连小孩子也知道“复活”和“起来”的意思。第一次创造的事物不能说它“复活”;而且也与救主的话不符:“差我来者的意思就是:他所赐给我的,叫我一个也不失落,在末日却叫他复活”(约 6:39)。“睡”一词也是同样的意思,它只适用于人的身体。埋葬之地称为“坟地”,或者“沉睡之地”。现在,我们要略微讨论复活的方式。我这样说是因为保罗将之称为“奥秘”,以此劝戒我们要谨慎,免得我们放纵不羁地妄自揣测。首先,根据我们前文的教导,我们复活时的身体在实质(substance)上与现在的身体相同,但是性质(quality)不同;就仿佛说,复活基督的身体与献上为祭的身体是同一个,然而在其他性质上均远超后者,就像已经全然不同一样。保罗用一些熟悉的例子来说明这一点(参林前 15:39)。就如人与动物的肉体在实质上相同,但性质不同;就如所有星星均用相同的物质造成,然而亮度却不同;因此保罗指出,虽然我们身体的实质仍然一样,然而将有一个改变,使身体的状况要卓越得多。因此,为了身体复活的缘故,我们可朽坏的身体不会消灭或消失,而是要脱去朽坏,变成不朽坏的。既然所有元素都在神的手中,那么神就能吩咐土地、火和水交出它们似乎已经摧毁的死人来。以赛亚也见证此真理,虽然是在比喻的意义上:“因为耶和华从他的居所出来,要刑罚地上居民的罪孽。地也必露出其中的血,不再掩盖被杀的人”(赛 26:21)。但是在复活之日,那些已死很久的人与当时仍活着的人仍将有所差别。正如保罗宣告说:“我如今把一件奥秘的事告诉你们,我们不是都要睡觉,乃是都要改变”(林前 15:51);即,在死亡与第二次生命开始之间不一定有时间间隔,因为“就在一霎时,眨眼之间,号筒末次吹响的时候;因号筒要响,死人要复活,成为不朽坏的,我们也要改变。

这必朽坏的总要变成不朽坏的，这必死的总要变成不死的”（林前 15:52~53）。因此，保罗在另一处经文安慰将死的信徒说：活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人之先，因为在基督里睡了的人必先复活（参帖前 4:15~16）。如果有人举出使徒的宣告来反对：“按着定命，人人都有一死”（来 9:27），回答很简单：自然状态的改变，就像是死亡一样，称之为死也是妥当的，因此，所有人都脱去必死的身体，藉死亡得到更新；与这改变突然发生，以致灵魂与身体无需分开，这两件事并无不一致。

九、这里出现一个更加困难的问题：复活既然是基督带来的特别益惠，那么那些被神咒诅的不敬虔之人怎能分享呢？我们知道，所有人都在亚当里面死了。基督降世是为了“复活和生命”（参约 11:25）。难道是不加分别地赐生命给整个人类吗？但是，若说那些顽梗而盲目的不敬虔之人，与那些敬虔敬拜神的人一样，得到唯独藉着信心才能得到的生命，这岂非最不合理吗？因此很确定，有种复活是为了受审判，还有一种复活是为了得生命，并且基督要来“分别绵羊与山羊”（参太 25:32）。因此，我们不当以这事为希奇，因为类似的事情每天都在发生。我们知道，在亚当里面，我们失掉了整个世界的基业，因着同样的缘故，我们不但不能吃生命树上的果子，甚至连普通的食物也不能。那么，神为什么不仅叫日头照好人也照歹人，而且将今世生活的丰富厚恩不断地赐给所有人呢？因此我们确知，那属于基督与他肢体之物，也同样丰富地给予恶人；这不是说他们的拥有是合法的，而是叫他们更加无可推诿。因此，恶人常常得到神的恩惠，其丰富程度有时候让敬虔人的全部福分都相形见绌，尽管这些恩惠最终更定他们的罪。如果有人提出异议说，复活与转瞬即逝的属世福分不能相比；我要回答，当魔鬼最初与神这生命的泉源隔绝时，他们原应该彻底毁灭，然而神藉着他奇妙的定旨，预备了一个中间状态，那里没有生命，他们在死亡中活着。所以，如果不敬虔的人复活，并且被迫来到他们现在拒绝接受为主和老师的基督的审判台前，则应无任何荒谬之处。如果他们不被带到那位他们已经激起无限、无休止报应的审判主的面前，为他们的背叛受刑罚，那么仅仅被死吞没还算是轻微的刑罚了。虽然我们坚持前文已经说过并且保罗在腓力斯面前承认的“死人，无论善恶，都要复活”（徒 24:15），然而圣经更多是把复活，连同属天的荣耀，单单归给神的儿女；因为严格地说，基督再来不是为要毁灭世界，而是为要拯救世界。因此，使徒信经上只提到有福的永生。

十、但是，既然“死被得胜吞灭”的预言要到那时才成就（参何 13:14），那么让我们记住，复活的结局乃是永恒的幸福，其无量高超纵使穷尽人一切的言语也不能表达万一。虽然圣经明明告诉我们，神的国充满光辉、喜乐、至福和荣耀，然而这些话的意义仍然远超我们的感悟，就像在一团迷雾之中，直等到那一天，他面对面地向我们彰显他的荣耀（参林前 15:54、13:12）。约翰说：“亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹 3:2）。因此，先知们因为不能用言语说明这属灵的福分，所以往往用今世的事物来描述。另一方面，因为只有稍微尝到此福分的甜蜜才能在我们心中点燃起热望，所以让我们特别注意这一点，如果一切丰盛的福分都在

神里面，就像永不枯竭的泉源一般，那么，所有热烈期望至善和完全幸福的人，就丝毫不能在他之外有所寻求。圣经多处教导我们这一点。神对亚伯拉罕说：“亚伯兰，你不要惧怕！我是你的盾牌，必大大地赏赐你”（创 15:1）。大卫也有同样的情绪，他说，“耶和华是我的产业，是我杯中的份；我所得的，你为我持守。用绳量给我的地界，坐落在佳美之处”（诗 16:5~6）。又说，“我醒了的时候，得见你的形像就心满意足了”（诗 17:15）。彼得宣告，信徒蒙召的目的是“得与神的性情有份”（彼后 1:4；“得以有份于上帝之神性”，吕本）。这怎么可能呢？因为他“要在他圣徒的身上得荣耀，又在一切信的人身上显为希奇”（帖后 1:10）。如果我们的主与选民分享他的荣耀、能力和义，事实上，将自己赐给他们；甚至于在某种意义上与他们成为一体，那么，让我们记住，这里面已经包含了全部幸福。但是，当我们在这默想上有了长足的长进之后，我们需要明白，如果将人的心智对此奥秘的了解与其崇高相比，仍然只是刚刚入门而已。因此，我们特别需要在这件事上克制，免得忘记自己微弱的才智而妄自高飞，以致被辉煌的属天荣耀吞没。我们知道自己是如何地被知道神未启示之事的过分欲望所激动，由此不时发出各种轻浮的、有害的问题；所谓“轻浮”，是指我们不能从中得到任何益处。但第二类问题比“轻浮”要糟糕得多；因为在这些问题上放纵的人会陷入影响不良的揣测之中。因此我称这些问题是“有害的”。圣经教导的教义，绝无任何争辩的余地；神在给这个世界上的诸圣徒分配恩赐时即有不同，给他们以不同程度的亮光，照样，他在天上赏施恩赐时，给他们的荣耀也不相同。当保罗说：“你们就是我们的荣耀、我们的喜乐”（帖前 2:20），他的话并非毫无区别地适用于一切人；救主对门徒说：“你们也要坐在十二个宝座上，审判以色列十二个支派”（太 19:28），情形也是如此。但是保罗知道，就像神在这个世界上以属灵的恩赐使圣徒的生命更加丰盛，照样，他也将要在天上以荣耀装饰他们，所以他毫不犹豫地：神已经按照他的辛劳，在天上为他预备了特别的冠冕。救主在称赞他赐给门徒之职分的尊贵时，提醒他们说：这职分的果子存在天上。但以理也说：“智慧人必发光，如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远”（但 12:3）。所有认真查考圣经的人都明白，圣经不只应许信徒有永远的生命，而且对每一个信徒都有特别的奖赏。因此，保罗说：“愿主使他在那日得主的怜悯”（提后 1:18、4:14）。救主的应许证实这一点，他说他们“必要得着百倍，并且承受永生”（太 19:29）。简言之，正如基督在这个世界上，藉着各样的恩赐开始并逐渐提升他的身体的荣耀，照样，他也将要在天上成全这荣耀。

十一、一方面，所有敬虔人都将异口同声地接受此意见，因为这已经被神的道充分证明，另一方面，他们会避免那些他们认为是障碍的复杂问题，不逾越神划定的界限。就我个人来说，我约束自己不自作多事地探究无用的事，并且认为自己应当小心谨慎，不得因为作答而鼓励别人有这种轻率的行为。有些喜爱吹嘘虚妄知识的人，常常究问先知与使徒、使徒与殉道者之间到底有多大的不同；独身的人超越已婚的人到怎样的程度；简言之，天堂的每一个角落他们都要揣测一番。他们要探究的下一个问题是，既然神的儿女们不再需要这广大无比的丰富中的任何东西，而是像天使一样，那么更新天地的目的是什么？天使不需要饮食，这正是

永福的记号之一。我回答：只要看见或者知道这更新的天地，不必使用它，就已经有极大的欢愉了，此幸福远超过现世我们的一切享用。假设我们处在世界最丰裕的地方，一样福乐都不缺；可是有谁不曾被疾病所阻，以致于不能享受神的祝福呢？有谁不常因自己的不节制而中断了此享受呢？因此，这种纯洁无暇的享受，尽管与能够败坏的生命毫无用处，却才是最完美的幸福。还有人再进一步询问道：金属中的渣滓和杂质是否在更新后不复存在，是否与此更新不相符呢？关于这一点，我可以同意他们的意见，然而我盼望如保罗所说：世界中邪恶的修复，乃是先从罪开始，正因为罪才使一切受造物一同叹息劳苦（参罗 8:22）。还有人问道：既然得后裔的福分那时候要终止，那么还有比这更好的景况吗？要回答此难题也很容易。圣经大大颂扬得后裔的福分，是指神藉着此进步，使大自然快速奔向它的目标；然而我们知道：在完全的境界中，情形就不同了。但是，因为这些吸引人的揣测能够迅速俘虏不警惕的人，并引他们深入迷津，直到最后每个人都青睐他自己的观点，从而产生无限制的争论，所以，我们最好、最适切的态度莫若以下面的话为满足：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了”（林前 13:12）。极少人关心他们如何进入天国；然而所有人却都过早地想要知道天国里面究竟是什么样子。几乎所有的人都懒于争战，然而他们却已经在幻想胜利了。

十二、另外，因为语言无法表达神对被遗弃者的严厉报应，所以圣经就用地上的事物描述他们所受的痛苦和折磨，例如黑暗、哀哭、切齿、不灭的火、咬啮人心的虫等（参太 8:12、22:13；可 9:43；赛 66:24）。无疑，圣灵这样描绘是为要我们存敬畏之心，正如以赛亚书所说：“原来陀斐特又深又宽，早已为王预备好了，其中堆的是火与许多木柴。耶和華的气如一股硫磺火，使他着起来”（赛 30:33）。圣经这样描绘是帮助我们想象被遗弃者的可悲结局，所以，我们应该主要思想人与神完全隔绝是何等可怕的结果，不仅如此，也是要知道，神的威荣是与我们为敌的，并且我们无法逃避他的威荣。因为，首先，他的震怒如同猛烈的火焰，吞噬、毁灭一切所触之物。其次，所有受造物都是神施行审判的工具，因此那些主公开彰显他怒气的人，必将发现天、地、海，一切有气息和没有气息的万物，均向他们大大发怒，并且装备整齐要来毁灭他们。因此，使徒重重地宣告：不信的人“要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和他权能的荣光”（帖后 1:9）。每当先知用地上的比喻激发人的恐惧之心时，尽管这是鉴于我们愚钝的理解力，但言辞却绝无夸张，然而，这些话只是关涉日月以及整个世界的最后审判的序幕。因此，不安的良心得不着安息，而是被可怕的风暴所扰乱、激荡，仿佛自己正被神的愤怒撕裂，被致命的刀枪刺透，被神的雷电惊骇，被神的手重重击打一般；因此，沉没于深渊之底，较之身处这些恐怖片刻还要好些。永远承爱神的愤怒是何等可怕呀！关于这个题目，诗篇第九十篇有令人难忘的描写：虽然神只要看一眼就能赶散全部世人，叫他们归于虚无，然而，因为敬拜他的人在世界上怯懦，所以神更多地是催促他们，叫他们在十字架的重负之下仍然奋勇前行，直到他在万物之上，为万物之主。

## 第三卷结束



**第四卷 神吸引我们与基督相交并保守我们处在其中所用的外在手段或助力**

|  |        |
|--|--------|
| 第四卷 神吸引我们与基督相交并保守我们处在其中所用的外在手段或助力          | IV-1   |
| 第一章 真教会。与真教会联合的本分，它是所有信徒的母亲                | IV-3   |
| 第二章 真假教会之比较                                | IV-16  |
| 第三章 教会的教师与牧师，选立和职事                         | IV-22  |
| 第四章 初代教会的情形，教皇制之前的治理方式                     | IV-29  |
| 第五章 古时的教会治理方式被教皇专制败坏                       | IV-35  |
| 第六章 罗马教会的首席权                               | IV-43  |
| 第七章 罗马教皇制的开始和兴起，达到现在摧毁教会自由并推翻<br>所有真法则的程度  | IV-51  |
| 第八章 教会对于信条的权力。罗马教会放肆地摧毁纯洁的教义               | IV-64  |
| 第九章 大公会议及其权威                               | IV-71  |
| 第十章 制订教会法规的权力。教皇及其党徒藉此残酷地压制人的心智<br>和摧残人的身体 | IV-77  |
| 第十一章 教会的管辖权及其在教皇制下的滥用                      | IV-91  |
| 第十二章 教会的惩戒，主要包括谴责和逐出教会                     | IV-99  |
| 第十三章 许愿。仓促许愿使人陷入可悲的网罗之中                    | IV-109 |
| 第十四章 圣礼                                    | IV-119 |
| 第十五章 洗礼                                    | IV-130 |
| 第十六章 婴儿洗礼。是基督的设立，符合洗礼的象征性质                 | IV-138 |
| 第十七章 圣餐及其益惠                                | IV-153 |
| 第十八章 天主教的弥撒不仅亵渎而且毁灭了圣餐                     | IV-181 |
| 第十九章 错称为圣礼的五种仪式及其性质                        | IV-189 |
| 第二十章 政府                                    | IV-204 |

## 第四卷 神吸引我们与基督相交并保守我们处在其中所用的外在手段或助力

### 提要

本书前三卷解释了使徒信经中与创造主、救赎主和成圣主有关的三个部分。最后一卷讨论教会和圣徒相通,或者神召请我们与基督相交并保守我们处在其中所使用的外在手段或助力。

本卷所含二十章内容可以方便地分成三个条目:(一)、论教会。(二)、论圣礼。(三)、论政府。

第一个条目包含前三十三章;可以细分成四个部分:(一)、论教会的标志,或者分辨教会的方法,因为需要与教会联合。第一章及第二章。(二)、论教会的原则或治理。治理的次序,第三章。初代教会采用的形式,第四章。目前罗马教廷的形式,第五章。教皇首席权,第六章。教皇逐渐篡位,第七章。(三)、论教会的权力。与教义相关的权力由个人拥有,第八章;还是由大公会议拥有,第九章。执行法律的权力,第十章。教会管辖权的范围,第十一章。(四)、论教会的惩戒。惩戒的主要用途,第十二章。滥用惩戒,第十三章。

第二个条目论到圣礼,包含:(一)、圣礼概论,第十四章。(二)、特别论述两个圣礼。论洗礼,第十五章。论婴儿洗礼,第十六章。论圣餐,第十七章。论褻渎主的晚餐,第十八章。论所谓的五个假圣礼,第十九章。

第三个条目,论政府。首先一般性地讨论,然后分别讨论官长、法律和人民。

## 第一章 真教会。与真教会联合的本分，它是所有信徒的母亲

本章分成三个部分：(一)、简要解释与圣而公之教会和圣徒相通有关的信经条文。教会当得我们崇敬的依据，第一段至第六段。(二)、教会的标志，第七段至第九段。(三)、忠于圣而公之教会和圣徒相通的必要性。反驳诺瓦千派、重洗派和其他分裂者关于此事的错谬，第十段至第二十九段。

段落梗概：

一、现在讨论教会。神将建立信心和次序所需要的一切都交给教会。总结第四卷的内容。为何从教会开始。

二、使徒信经关于教会的条文的含义。为什么我们应说“我信教会”，而不是“我信奉教会”。此条文的主旨。为何教会称为“大公”或“普世”。

三、圣徒相通的含义。是否与圣徒的不同恩赐或民事次序不符。此教会及圣徒相通条文的用处。教会必须是可见的，好使我们保持与教会联合吗？

四、称教会为“母”表明认识教会的必要性。教会之外没有救恩。

五、教会是我们的母亲，因为神将领我们进入信心直至我们完全成熟的良善职事交给她。不得轻看此种教导方法。给我们的益处有二。轻视教会牧师和教师破坏了此效用。理性和圣经驳斥这些轻慢者的狂妄。神吩咐教会的儿女们聚集在圣所受此教导。基督降世前后的教会滥用。教会的正当用途。

六、教会的职事是有效的，但要有神的灵。经文证据。

七、本章的第二个部分。关于教会的标志。教会在哪个方面说她不可见。在哪个方面说她可见。

八、只有神知道属他的人。然而，他仍然赐下标志好分辨他的儿女。

九、这些标志包括道的宣讲，施行基督设立的圣礼。同一原则不能用来判断个人和教会。

十、我们绝不能离弃有这些标志的教会。否则就是背道者、离弃神的真理和家的人、否认神和基督的人、违背奥秘婚约的人。

十一、当仔细观察这些标志，因为撒但竭力抹掉，或使我们背叛教会。轻视真教会并投向假教会的双重错谬。

十二、即使共同的宣信包含些许败坏，这仍然不足以让我们离开可见的教会。指出一些败坏。需要小心。肢体的本分。

十三、某些认信者的不道德生活不能成为离弃教会的依据。古今清洁派在此题目上的错谬。他们的第一个异议。用救主的三个比喻作答。

十四、第二个异议。通过考虑哥林多教会和加拉太教会的状况来作答。

十五、第三个异议和回答。

十六、这些异议的源头。描述分裂者。奥古斯丁生动地描绘他们。关于这些毁谤的敬虔对策，此毁谤的一个安全补救措施。

十七、第四个异议和回答。用神的应许证实回答。

- 十八、用基督和神的忠心仆人的榜样来证实。先知时代的教会的样子。
- 十九、基督和使徒及其直接继承者时代的教会的样子。
- 二十、第五个异议。关于赦罪问题，回答古今的清洁派，以及诺瓦千派。
- 二十一、继续回答第五个异议。藉着赦罪，信徒能够一直留在教会中。
- 二十二、赐下教会的钥匙是为了保证此益惠。总结第五个异议的回答。
- 二十三、第六个异议，先由诺瓦千派提出，再由重洗派更新。主祷文驳斥此错谬。
- 二十四、第二个回答，基于旧约的一些例子。
- 二十五、第三个回答，用耶利米书、以西结书和所罗门的一些经文来证实。第四个回答，根据献祭。
- 二十六、第五个回答，根据新约。一些特例。
- 二十七、一般性的例子。一段著名的经文。使徒信经的安排。
- 二十八、异议，故意犯罪要被排除在教会之外。
- 二十九、诺瓦千派的最后一个异议，依据教会要求对比较严重的犯罪进行庄重的二次悔改。回答。

一、我们已经在第三卷阐明，藉着相信福音，我们拥有了基督，并与他赚得的救恩和永福有份。但是，由于我们无知和懒惰（再加上心智的虚妄），需要外在的助力才能使我们的内心产生信心，并逐渐长进直至完全，因此神体恤我们的软弱，给我们加上这些助力，并通过将此宝库交给教会，保证了福音的有效宣讲。他设立了牧师和教师，藉着他们的口造就他的子民（参弗 4:11），又赐给他们权柄，简言之，神预备好了建立信仰的圣洁合一以及正确次序所需要的一切助力。特别地，他设立了圣礼，我们根据经验知道，这些圣礼是培养和坚固信心的最有效助力。因为我们还被关在肉体的囚牢中，尚未达到天使的阶级，所以神迁就我们软弱的力量，藉着他奇妙的护理，为我们提供了一个方法，我们虽然与他远离，但藉着此方法仍然可以与他接近。因此，按照合宜的次序，我们先讨论教会、教会的治理、次序和权力；然后讨论圣礼；最后讨论政府；同时，我们要保护敬虔的读者不受到教皇制的各种败坏的影响；撒但已经藉此玷污了神为我们的救恩所命定的一切。我先从讨论教会开始。神喜悦他的儿女们聚集在教会的怀抱中，不仅叫他们在婴儿和幼年时期，藉她的扶助和服侍得着滋养，而且藉她慈爱的关怀得着引导，直到他们长大成人，最终达到完全的信心。“神配合的，人不可分开”（可 10:9）；凡以神为父的人，必亦以教会为母。不但在律法之下如此，甚至在基督降世之后的现在也是如此；因为保罗宣告：天上的新耶路撒冷，“她是我们的母”（加 4:26）。

二、在使徒信经中我们宣告相信教会，这不仅指我们现在讨论的可见教会，也指神的全部选民，甚至包含那些已经离开今生的人。因此，信经用“信”（believe）一词，是因为在神的儿女与亵渎神的人之间，在他的羊群与野兽之间，常常不能发现任何区别。人经常会添加一个小品词“in”，但并无任何实在的依据。我承认，这种表达法更加常用，而且历史颇久，在《教会历史》引用的尼西亚信经中，即增加了此介词。然而从古时著述家们的作品可以看出，古时毫无争议的表达法是“信教

会”而非“信奉教会”。这不仅是奥古斯丁以及那位托西普里安之名撰写现存《使徒信经诠释》的著述家所采取的说法，而且他们明确指出，添加此介词会使表达不准确，并且他们给出了很好的理由。我们宣告说我们“信奉神”，因为我们的信心信赖神是真实的，并且完全信靠他。对“教会”则不能这样说，正如这也不适合“罪得赦免”和“身体复活”一样。因此，我虽然不愿意在字眼上争执，然而宁愿保持准确的表达方式，因为这样能够更好地表达其含义，而不愿改变措辞而毫无理由地使条文含义隐晦不明。“我信教会”条文的目的是：虽然魔鬼殚精竭虑要摧毁基督的恩典，并且神的一切仇敌也疯狂地做同样的事，然而神的恩典绝不会消灭，因为基督的血必不会白流、必有功效。因此，我们必须思考神隐秘的拣选以及他对人心的呼召，因为只有他才“认识谁是他的人”（提后 2:19）；并且如保罗所说，将他们聚拢在他的印记之下；同时，他们还戴着神的徽标，藉此与被遗弃者有别。但是，因为他们只是隐藏在浩大群众队伍中的少数受轻视的人，就像一大堆糠秕中的少数麦子，所以惟有神才知道他的教会；他隐秘的拣选是此教会的根基。另外，我们仅仅在头脑中想到神的全部选民，也是不够的，除非我们还知道教会的合一，并确信我们自己真正嫁接在教会上面。因为，除非我们在元首基督之下与其他肢体联合，否则就不能盼望承受将来的产业。因此，教会被称为“大公”或“普世”，若说有两个或三个教会，这是分裂基督；并且这是不可能的。神的全部选民都在基督里面合而为一；他们既然依靠一位元首，就紧密结合成为一个身体，彼此联络得合式；他们通过在一位圣灵里面生活，真正在一信、一望、一爱里面成为一，不仅蒙召一同承受永生，而且也同有一位神和基督。虽然四围可悲的荒凉好像宣告教会已经不复存在，我们却须明白：基督的死是有果效的，并且神总是奇妙地保守他的教会，将她藏在隐密处。因此，他向以利亚说：“我在以色列人中为自己留下七千人”（王上 19:18）。

三、另外，信经的此条文在某种程度上也与外在的教会有关，因为我们每个人都必须与神的众儿女保持和睦，尊重教会该有的权威，简言之，作羊群里的一只羊。因此，我们加上“圣徒相通”一句；此句虽然常常被古时的著述家们遗漏，却是一定不能忽视的，因为它精辟优美地表达出了教会的性质；就像是说，圣徒在基督的团契中彼此联合，神赐给他们的所有福分均彼此分享。然而，此分享并非与恩典有别不相容，因为我们知道圣灵将不同的恩赐分给各人；另外，此分享也不与社会秩序不相容，按照此秩序，每个人都能够拥有他自己的资财，这是应该享有财产权的人们之间保持和平所必需的。然而，圣经仍然肯定了信徒的团体，正如路加所说：“那许多信的人都是一心一意的”（徒 4:32）；又如保罗提醒以弗所信徒：“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望”（弗 4:4）。因为，如果他们真正相信神是大家的天父，基督是大家的元首，那么他们就必然在弟兄之爱中联合，彼此分享福分。那么，我们知道从此联合中能够得着什么益处是非常重要的。因为我们相信教会，是为了确信我们是它的肢体。这样，我们的救恩建立在如此稳固的基础之上，即使整个世界解体，它也不能被摧毁。首先，教会是以神的拣选为根基，不能改变或失败，正如他永恒的护理不能改变或失败一样。其次，

教会在某种意义上与基督的稳固相联合，他不允许他忠诚的跟随者与自己分离，就像不允许自己的肢体分离一样。我们还可以补充，只要我们仍在教会的怀抱中，就能够确信拥有真理。最后，我们深知下面的应许属于我们：“在锡安山耶路撒冷必有逃脱的人”（珥 2:32；俄 17 节）；“神在其中，城必不动摇”（诗 46:5）。因此，与教会相通就使我们继续与神相交。“相通”中还包含了充分的安慰；因为，既然我们确信神赐给他肢体的一切都属于我们，那么他们所得到的这一切福分都坚固我们的盼望。但是，要相信教会的这种合一，正如我前文说过，我们并不需要亲眼看见或者亲手摸到。事实上，它既然是信的对象，我们就知道，无论我们是否看见，它都存在。另外，相信我们并不确定谁是选民的教会，对我们的信心并无害处，因为神没有在这里吩咐我们分辨谁是选民，谁是被遗弃者（这不是我们的事情，单单属于神）；我们乃要确信，所有出于父神的怜悯，藉着圣灵有效的工作，在基督里有份的人，就被分别出来作为神特别的产业，我们既然被列于其中，也就分享这大恩典。

四、但是，因为我们现在讨论的是可见的教会，所以从她“母亲”的称谓上，我们能够明白，认识她是何等有益和何等必要，因为除非由她怀胎、生产、乳养，简言之，在她的照料管教之下直到脱离必死的身体，像天上的使者一样，否则我们没有其他途径得生命（参太 22:30）。因为我们的软弱不允许我们离开此学校，必须终生在其中学习。另外，在教会之外，没有赦罪和救恩的盼望，正如约珥和以赛亚的见证（参珥 2:32；赛 37:32）。以西结也支持他们而宣告说：“他们必不列在我百姓的会中，不录在以色列家的册上”（结 13:9）；反之，那些真正敬虔的人，圣经说他们的名字列在耶路撒冷的民中。因此，诗篇著者说：“耶和華啊，你用恩惠待你的百姓，求你也用这恩惠记念我，开你的救恩眷顾我，使我见你选民的福，乐你国民的乐，与你的产业一同夸耀”（诗 106:4~5）。根据这些话，神的父爱和属灵生命的特别证据仅仅限于他特别的子民，因此离弃教会必然死亡。

五、现在我们要完整地阐述此观点。保罗说：“我们的救主”就是远升诸天之上要充满万有的。他所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师。为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量”（弗 4:10~13）。我们看到，虽然神能在顷刻之间使他的子民达到完全，然而他却要他们只在教会的教导之下长大成人。我们也看见了神做成这事的方式，就是把属天教义的宣讲托付给牧师。我们也看到所有人无一例外地都伏在此命令之下，好叫他们温柔顺服，听从神为此目的特别设立的教师治理他们。很早以先，以赛亚就描写基督之国的特征说：“我加给你的灵，传给你的话，必不离你的口，也不离你后裔与你后裔之后裔的口，从今直到永远。这是耶和華说的”（赛 59:21）。因此，所有拒绝接受神藉着教会赐下的灵粮的人，就该当饥饿而死。神感动我们有信心，然而这是藉着他的福音，正如保罗提醒我们说：“信道是从听道来的”（罗 10:17）。拯救的权能在于神，但是正如保罗在另一处宣告：神彰显这权能，乃是藉着福音的传讲。为着同一目的，他喜悦古时的以色列人在圣所里守圣节，好使祭司口中所出的教训使他们同心合意地信从真道。圣

殿被尊称为神的“安息之所”、“至圣所”、“住所”，神“坐在二基路伯上”（参诗 132:14、80:1），只是为使属天教义的传讲得到尊敬、爱、崇敬和尊贵；否则，福音就要因为是由无足轻重的凡人传讲而大大失色。因此，为了教导我们瓦器里面乃是无价之宝（参林后 4:7），神就亲自前来，他既是此律例的设立者，就要求我们承认，他亲自临在他所设立的牧职中。因此，在禁止百姓交鬼、行巫术，以及其他迷信之后（参利 19:30~31），他又补充说，他必赐给他们足够的需用，即他永不会叫他们没有先知。正如他在古时并未将他的百姓交给天使，而是在地上兴起教师行使天使的职事，同样，他现今仍然喜悦藉着人来教导我们。但是，正如他在古时并不仅仅赐下律法，而是又设立祭司讲解律法，藉着他们的口使百姓明白律法的真正含义，照样，他在今日不仅要我们殷勤读经，还设立了教师来帮助我们。这有双重的益处。一方面，我们听从牧师的传讲，就如听他自己向我们宣讲一样，这证明了我们的顺服；另一方面，他迁就我们的软弱，愿意藉着解经者，按照人的方式教导我们，好甜蜜地吸引我们归向他，不至我们被他雷霆般的声音吓跑。所有敬虔的人，通过神的威荣所产生的敬畏，便可以明白这种亲切的教导方式对我们何等合适。那些以为教义的权威会因为蒙召教导者的平凡而被削弱的人，正暴露出自己的忘恩；因为在神赐给人的许多尊贵禀赋之中，其中最突出的一项就是他屈尊将人的唇舌分别为圣来侍奉他，叫人从他们口中听见他自己的声音。因此，让我们顺服地接受按照神的命令、从他的口中发出的救恩教义；因为，神的能力虽然不受限于外在的手段，然而他却使我们局限于平常的教导方法，那些拒绝接受此方法的狂热者，必然自陷于许多致命的网罗之中。许多人受骄傲或苛求或嫉妒的驱使，自以为靠着私下读经和默想就能够充分得益，因此轻视公众聚会，以为讲道乃属多余。但是，既然他们竭力挣脱或挣断那神圣的合一纽带，所以无一逃脱这种不敬虔的分离所当受的公正刑罚，反而为此有害的错谬和最污秽的谬妄而神魂颠倒。因此，为使单纯的信心在我们当中发旺，我们就不要拒绝这种敬虔的操练；这既然是神所设立的，就必定是必要的，并且他极其称赞此操练。甚至在最狂妄的人中，也从来无人敢说，我们要掩耳不听神；但是，历代的先知和敬虔的教师们都不得与恶人白刃相见，这些顽固的人不愿伏在受人教导的轭下。这就等于他们想要摧毁那在教义中向我们显明的神的面容。神吩咐古时的信徒在圣殿中寻求神的面（参诗 105:4）（律法书中频繁重复此律例），无非是因为律法的教义和先知的劝戒向他们展示了神活生生的形像。因此，保罗宣告说：他乃是传扬“神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后 4:6）。另一种更加可憎的人是那些喜欢在教会中制造分裂的背道者，好像要把羊从羊圈中赶出，把它们扔到豺狼口中一般。让我们坚持（这也与所引保罗的话相符），教会只能由外在的福音宣讲得到造就，并且除了同心合意遵守神在教会中所设立的次序，从而学习并长进之外，再没有其他使圣徒们保持联合的纽带。特别为此目的（正如我前文所说），神在古时吩咐律法之下的信徒聚集到圣殿中；因为，在摩西说到神的居所时，他同时称其为神记下他名的地方（参出 20:24）；这样，他明明地教导说，圣殿乃是传讲敬虔教义的场所。无疑，为着同样的原因，大卫心灵极其痛苦，他控告仇敌如同残酷的暴君，阻止他进入会幕（参诗

84 篇)。对于许多人来说,这种诉苦似乎幼稚,他们觉得不能接近圣所并不是遭受到什么大的损失,并没有失去多少快乐,倘若仍然能够享受到其他娱乐的话。然而,大卫为此剥夺而哀叹,充满焦急和忧伤,受折磨,几乎自己被毁了一样。他这是因为信徒最宝贵的莫过于此帮助,神藉此逐渐提升他的子民到天国。这里应当注意,神总是在他教义的镜子中向圣族长们显现,是叫他们对他有属灵的认识。因此,圣殿不但称为神的“面”,而且为了除去一切迷信,也被称为他的“脚凳”(诗 132:7、99:5)。当所有人,从最高的到最低的,都仰望元首时,保罗所说在信心上同归于一就实现了。至于外邦人存其他意图为神所立的一切殿宇,不过是亵渎对他的敬拜而已——犹太人也陷入此罪,虽然不是同样明显。司提反用以赛亚的话责备他们说:“至高者并不住人手所造的,就如先知所言:主说,天是我的座位”等等(徒 7:48)。因为只有神才能用他的话使殿宇分别为圣,合法地作为敬拜之用。如果我们没有他的命令而轻率地企图什么,则立即开始了一个坏的原则,产生许多外来的捏造,使恶增加无度。薛西斯王(Xerxes)听信僧侣们的话,草率地烧毁或推倒希腊的所有神庙,因为他认为在空中自由往来的诸神被墙壁禁锢是荒谬的;仿佛神不能下来接近我们,却仍然既不改变地方,也不用地上的手段限制我们,反倒用它们作为工具,将我们提升到他那广大、充沛万有、高过诸天的荣耀中。

六、关于牧职的效力,人们现在争论纷纷,有些人过度高举牧职的尊贵,另一些人则错误地认为:我们若说牧师和教师能够看透人心,好纠正这人的盲目或那人的硬心,这是将特别属于圣灵的能力给予了必死的人;我们需要正确地结这一争论。如果我们注意到那位吩咐人传道的神将他的灵与传道相关联,并且应许了传道之有益果效的经文;或者另一方面,注意到那些神将自己和外在的手段分开,并将信心的发端和整个历程都完全归给他自己的那些经文;便可以顺利地处理双方的论证。根据玛拉基的宣告,第二位以利亚的职事是:“使父亲的心转向儿女,儿女的心转向父亲”(玛 4:6)。基督宣告说,他差遣门徒出去作工结果子(参约 15:16)。彼得曾简单地定义此果子说:我们“蒙了重生,……,乃是由于不能坏的种子”(彼前 1:23)。同样,保罗夸口他“用福音生了”哥林多信徒,他们是他“作使徒的印证”(林前 4:15、9:2);另外,他不是只在人耳中回响的“字句”的师傅,神赐给他有果效的圣灵的能力,好使他的教训不会徒劳(参林后 3:6)。他在另一处说:他的福音“不独在乎言语,也在乎权能”(帖前 1:5),也是这个意思。他又断言:加拉太信徒“受了圣灵,……是因听信福音”(加 3:2)。简言之,保罗在多处经文中不但说自己“是与神同工的”,而且将使人蒙救恩的职事归给自己(参林前 3:9等)。当然,他说这些事,绝不是为要将神的荣耀一丝一毫归给自己,正如他在另一处简单地解释:“为此,我们也不住地感谢神,因你们听见我们所传神的道,就领受了;不以为是人的道,乃以为是神的道。这道实在是神的,并且运行在你们信主的人心中”(帖前 2:13)。在另一处他说,“那感动彼得叫他为受割礼之人作使徒的,也感动我,叫我为外邦人作使徒”(加 2:8)。从其他一些经文可以看出,他没有归给牧师更多的东西:“可见栽种的算不得什么,浇灌的也算不得什么,只在那叫他生长的神”(林前 3:7)。又说:“我比众使徒格外劳苦,这原不是我,乃是神的恩与我同在”(林前 15:10)。



我们必须牢记：既然神把光照和更新人心的工作归给自己，就提醒我们，人若说这两件事有一部分是他自己做成的，便是亵渎神。然而，所有以柔顺的心聆听神所设立的牧师的人，必然会从有益的结果上知道，神喜悦这种教导方法有很好的理由，并且他将信徒置于此谦逊的轭下，也有很好的理由。

七、根据前文所述，我们对于可见的教会应当有怎样的判断，现在已经是显而易见了。我前面指出，“教会”一词在圣经中有两种含义。有时候圣经提到教会，是指神眼中的真教会，神接纳进入其中的人，是那些藉着收养的恩赐做神儿女，并藉着圣灵的成圣成为基督真正肢体的人。此教会不仅包含居住在地上的圣徒，而且包含了自世界开始以来曾经有过的所有选民。另外，“教会”一词也常指散布于世界的一群人，他们宣告自己敬拜独一神和基督，藉着洗礼表明开始信仰；藉着领受圣餐宣告在真道和爱心上的合一，愿意共同持守主的道，并顺服基督为传道而设立的牧职。在这教会中，夹杂着极多假冒为善的人，他们与基督无关，只在名义和外表上有他；还有许多矫饰、贪婪、嫉妒、诽谤、生活不洁的人，或者因为法律没有治他们的罪，或者因为教会的惩戒并未总是严格地执行，以致他们暂时还被容许呆在教会中。因此，我们需要相信那个只有神才知道的不可见的教会，并且按照神的吩咐，重视这个被人称为“教会”的可见教会，并与之联合。

八、因此，由于我们认出教会非常重要，主就用特定的标志和记号将她分别出来。的确，正如前文所引保罗的话，知道谁是属他的人是神的特权（参提后 2:19）。另外毫无疑问，我们每日的经验提醒我们，神隐秘的判断何其超越我们的领悟力，这是为了制止人的鲁莽。因为甚至那些似乎最被弃绝的人，以及别人几乎彻底绝望的人，却由于神的良善而被召回得生命，并且那些似乎最稳固的人，却常常有沉沦的事。因此，正如奥古斯丁所说：“按照神隐秘的预定，教会之外有许多羊，教会之内也有许多狼”。神知道，并在那些既不认识他也不认识自己的人身上留下标志。至于那些公开佩戴他徽记的人，只有神的眼睛才能看出其中谁是无伪地圣洁并恒忍到底的人，惟有恒忍到底才是救恩成全。另一方面，他既然预见到我们知道谁应被视为他的儿女在某种程度上对我们有益，就在这件事上迁就我们。但是，因为并不需要完全确定，所以他叫我们改用爱心来判断，按照此爱心原则，所有藉着宣告信仰、规范行为并领受圣礼，与我们一同承认同一位神和基督的人，我们都承认他们是教会的肢体。神知道认识他的身体对我们的救恩极有必要，就用非常确定的标志让我们认出来。

九、这样，可见的教会就显著地立在我们眼前。在哪里看见神的道被纯正地宣讲和聆听，在哪里看到圣礼按照基督的吩咐施行，我们就毫无疑问，那里有神的教会，因为他的应许不会落空：“无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间”（太 18:20）。但是，为了更清楚地阐明此题目，我们必须这样循序地思想：普世教会是从万邦聚集的一群人，他们虽然分散于各地、彼此远隔，但却在神的独一真理中合一，由共同信仰的纽带连结在一起。这样，它不仅包含了按照居民的需要而分布于各城镇乡村的个别教会，从而这些个别教会正当地拥有教会的名称和权柄；而且也包含了通过信仰告白而被承认属于这些教会个人，即使

他们实际上与教会无关，但尚未通过会众公决被除名。然而，对个人与对个别教会的判断方式稍有不同。因为，可能有些人我们认为他们完全不配进入信徒的团契，但是由于教会一致同意容让他们留在基督的身体内，我们就仍然应该待他们为弟兄，视他们为信徒。我们并不投票赞同这种人为教会的成员，但我们给他们在神的子民中留一席之地，直到他们被合法地剥夺此席位为止。但是对整个会众的集体，我们的判断却非如此；如果它们传讲神的道，并正确地施行圣礼，它们毫无疑问应当被称为教会，因为圣道的传扬和圣礼的施行，必然产生有益的果效。这样，我们不仅保持了普世教会的合一（这正是恶人一直迫切想要破坏的）；而且也没有否定那些根据情况需要而合法聚集之教会的当得权柄。

十、我们已经指出，分辨教会的记号是道的宣讲和施行圣礼。因为哪里有这些记号，哪里就必然藉着神的祝福结出果子和发旺。我不是说，不论哪里只要一传扬主道，立时就会结出果子；我乃是说，道一旦被接受并建立了稳固的根基，就必然要显出果效。尽管如此，当人存着崇敬之心聆听福音并施行圣礼时，教会就在那里出现，既无伪装、亦不模糊，人若藐视她的权柄，或是拒绝她的教训，或是敌挡她的决定，或是嘲笑她的谴责，更不用说背叛她、分裂她，就必然要受惩罚（第二章第一、十段，第八章第十二段）。因为主极其重视教会的团契，所以那些顽梗地离开真正传扬主道并施行圣礼的基督教会的人，都被他视为背道者。他高抬教会的权柄，当人冒犯教会的权柄时，即视为对他自己权柄的伤害。教会被称为“神的家”、“真理的柱石和根基”（提前 3:15），并不是一件小事。保罗这样说就表明，为了防止真理在世界上消失，教会是其忠实的护卫者，因为神喜悦藉着教会保存圣道的纯粹传讲，以及显明他是我们的父亲，用灵粮喂养我们，将有助于我们救恩之物供给我们。另外，圣经说基督拣选教会，将其分别出来作他的配偶，“毫无玷污、皱纹等类的病”（弗 5:27），是“他的身体，是那充满万有者所充满的”（弗 1:23），这是对教会非同寻常的赞美。因此，悖逆教会就是拒绝神和基督。因此，我们特别需要小心避免这种邪恶的分离；因为这样做就是竭力摧毁神的真理，该被神雷霆般的愤怒毁灭。我们想象不出还有什么罪比亵渎地、不守约地解除神的独生子屈尊与我们缔结的神圣婚姻关系，更加恶劣。

十一、因此，我们当牢记教会的这两个标志，按照神的判断看重它们。撒但最妄图想要得逞的，莫过于毁坏和涂抹二者或者其一。有时，它想要擦掉和抹去这些标志，好破坏对教会的真实分辨；有时，它想让我们藐视这些记号，驱使我们公开叛离教会。由于撒但的诡诈，圣道的纯正传扬已经消失了若干个世代，现在，它又以同样的欺诈，努力要颠覆牧职，然而，这牧职乃是基督命令教会设立的，如果牧职被废除，整座大厦就必要倒塌。这样看来，当我们甚至想过要脱离那具有主认为足以作为教会特征之记号的教会时，此试探也是极其危险，事实上，是极其致命的！我们看到，在两个方面我们应极其小心谨慎。为使我们不被教会的名称所欺骗，每一个称为教会的圣会均应考察，就如以试金石检验黄金一样。一方面，如果她保持主所设立的圣道和圣礼次序，我们就不会受欺；可以安全地将教会应得的尊荣归给她；另一方面，如果她没有圣道和圣礼，我们必须同样小心以免受

骗，正如我们要小心避免在真教会内心存骄傲一样。

十二、当我们说纯正地传讲圣道和纯正地举行圣礼是教会的确据和凭据，从而我们能够安全地承认有此二者的聚集为真教会时，我们的意思是：只要这些记号仍在，那么即使她在其他方面有许多缺陷，我们仍然不可离开她。事实上，即使有些缺陷渗入到圣道的宣讲或圣礼的施行中，也仍然不应当使我们脱离教会的团契。因为，真教义的所有内容并非同等关键。有些内容是必需知道的，所有人都必须接受其为确定无疑的基本真理；例如，神只有一位，基督是神，是神的儿子，我们得救依靠神的怜悯等。还有些教义，各个教会的意见不同，但并不破坏信心的合一；例如，如果一个教会，并非出于争竞或顽固地教条主义，认为灵魂在离开身体之后立即飞到天上，而另外一个教会不敢断言灵魂的所在地，只确信它活在主面前，那么何必为此而分裂呢？使徒说：“所以我们中间凡是完全人，总要存这样的心；若在什么事上存别样的心，神也必以此指示你们”（腓 3:15）。他岂非明白指出，在这些并非绝对必要之事上意见不同，不应当成为基督徒分裂的原因吗？诚然，我们在一切事情上完全一致是最好的，但是，既然没有一个人不为某种程度的无知所蒙蔽，那么，或者我们根本没有教会，或者原谅人因为无知而产生的谬妄，只要不侵犯真信仰的实质和使救恩丧失即可。然而，我这里不是要庇护甚至最小的错误，仿佛我认为用奉承或默许来助长错误是对的一样；我要说的是，我们不当因为每一个琐屑的歧见而离开教会，只要这教会仍然完好无损地保留着使敬虔人得救的教义，以及主设立的圣礼。同时，如果我们努力改正绊倒人的事，便是尽了本分。保罗说：“若旁边坐着的得了启示，那先说话的就当闭口不言”（林前 14:30），就是这个意思。由此可见，教会的每一个肢体都当照着他所领受的恩典，努力造就众肢体，不过要按照规矩行。换言之，我们既不能弃绝教会的团契，也不能身在教会之中，却扰乱教会合宜的和睦和纪律。

十三、对于行为上的不完全，我们应当更加宽容。我们在这一点上很容易犯错，并且撒但竭尽全力要引诱我们。因为总有些人错误地确信绝对的圣洁，仿佛他们已经变成某种脱离了肉体软弱的灵似的，藐视所有仍有肉体软弱的人。例如古时的清洁派与同样糊涂的多纳徒派。现在，一些重洗派的人也是如此，他们希望人看他们是已经特别长进的人。还有些人在这上面犯罪，是由于不审慎的热心，而非前述疯狂的骄傲。当他们看见人听了福音，却没有结出与福音相称的果子时，就立刻得出结论说：那里没有教会存在。的确，这件绊倒人的事有根有据，并且在当今这最不幸的世代，确实有极多这样的口实。我们可恶的懒惰也绝无藉口，不能逃脱主的刑罚，因为他已经开始重重地管教我们。我们有祸了，因为我们放纵的罪行叫软弱的良心受伤！但是，前文所述那些人也有罪了，因为不知道怎样约束他们绊倒人的事。在主命令人施怜悯的事上，他们疏忽了，恣意地过于严厉。他们认为在没有完全清洁和纯全行为的地方，就没有教会，他们由于恨恶罪行，就离开真教会，并且以为是避免与恶人同流合污。他们托辞说，神的教会是圣洁的。但是，他们同时也当明白，教会同时包含了好人和歹人，让他们聆听救主亲口说的比喻，教会好比鱼网网住各种各样的鱼，拉上岸后再作区分。再听一个比喻，

教会好比撒上好种的田地，仇敌施狡计撒上稗子，直到收割入仓的时候，才除净稗子。最后再听一个比喻，教会好比一块麦场，麦子堆在场内，上面盖着糠秕，直到用簸箕扬净，最后收在仓里。如果主宣告说，在审判的日子之前，教会总有一些恶人混杂其中，那么，要找一个毫无污点的教会，这是徒然的（参太 13 章）。

十四、他们叫嚷，恶行像瘟疫一般到处蔓延，这是不能容忍的。我愿意再提出使徒的观点。在哥林多信徒中，不是少数人犯错，而是几乎整个教会都被玷污；并且不是只有一种罪，而是许多种，不都是小错，有一些是非常可憎的罪。不仅行为，教义也有败坏。圣使徒，换言之圣灵的喉舌（教会的存亡藉其见证），采取了什么行动呢？他要脱离他们吗？他要将他们拒绝于基督的国度之外吗？他以雷霆般的最后咒逐来击打他们吗？他不仅没有做这些事情，反而承认并宣告他们是基督的教会，是圣徒的团体。在哥林多，嫉妒、纷争、结党肆虐；争辩、诉讼和贪婪盛行；甚至连外邦人也憎恶的罪竟被公开许可；他们本该尊荣为父亲的保罗被无礼地攻击；有些人讥诮死人复活的圣道，虽然整个福音都必要随其倾覆而倾覆；神的恩赐助长了野心，而非弟兄之爱；许多事情不按规矩而行，那里却仍有教会；如果那里仍有教会，单单因为他们没有弃绝圣道和圣礼，那么，谁敢否认那些罪行不及哥林多信徒十分之一的圣会为教会呢？请注意加拉太人，他们几乎完全抛弃了福音（参加 1:6），然而这位使徒在他们当中建立起教会；因此，我要问那些如此乖戾地对待当今教会的人，他们要怎样处置加拉太人呢？

十五、他们还提出异议说，保罗严厉地斥责哥林多信徒允许罪大恶极的绊倒人之人与他们团契，然后立下一个一般性的原则，宣告甚至与生活不洁的人一起吃饭也是不合法的（参林前 5:11~12）。因此他们叫嚷说，如果不能与这种人一起吃饭，那么怎能与他们同领圣餐呢？我承认，如果猪狗都被接纳在神儿女之内，确实是一大羞耻之事；如果基督的圣体被他们玷污，就更加羞耻了。诚然，如果教会有很好的纪律，就不会允许坏人在他们当中，也不会不加区别地让配与不配的人都领圣餐。但是，因为牧师们不能总是殷勤看守，有时候过于纵容，或者受到阻碍，不能执行他们所愿意的严厉处理；因此，甚至是公然为恶的人，也并未总被排除在圣徒的团契之外。我承认这是一件恶行，我也不愿意减轻其严重性，因为保罗严厉指责哥林多信徒中的这件事。但是，教会虽然失职，然而也不能由此推论说，各人能够自己决定是否脱离教会。我不否认，敬虔人有义务与恶人断绝所有私下交往，并且不主动与他们有何瓜葛；但是，避免与恶人来往是一件事，由于恨恶他们而弃绝教会的团契，是另一件事。那些以为与恶人同领圣餐便是亵渎神的人，在这点上比保罗还要严厉。因为保罗劝戒我们清洁、圣洁地领受圣餐，但并未要求我们审查别人，或者要每个人先审查全教会，而是要每个人省察自己（参林前 11:28~29）。如果与不配的人同领圣餐是不合法的，保罗就一定会命令我们注意观看众人中是否有那些其不洁会玷污我们的人，但是，他只要求每个人省察自己，这就表明：若有不配的人与我们一起领受圣餐，与我们并无损害。他后来说：“人吃喝，若分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了”，也是一样的意思。他没有说是吃喝别人的罪，而是说吃喝自己的罪。这是合理的；因为允许或禁止领受圣餐的

权利不应该留给个人。这件事的处理必须按着规矩而行，正如他在后文更加详细地说明，这件事是属于整个教会的。因此，说任何人被另一人的不配所玷污，是不合理的，任何个人既不能也不应该禁止其他人领受圣餐。

十六、然而，甚至好人有时候也会为义过度地发热心，尽管我们明白，此过分的乖僻乃是由于骄傲和对圣洁的错误观点，而不是由于真圣洁，以及对真圣洁的真正热心。因此，那些最倡导叛离教会的人，一般说来，只是为了通过轻看其他所有人来张扬自己比别人强。因此，奥古斯丁说得很对而且很有智慧：“教会执行惩戒的敬虔的原因和方式，应该特别注意用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心，这是使徒吩咐我们通过彼此容忍来保持的（因为如果我们不能保持，那么吃药不仅多余，而且有害，因此也不是药）；那些不是因为恨恶别人的不义，而只是热心于自己争胜的坏儿女们，企图通过夸耀自己而拉走或者至少分裂被他们迷住的软弱弟兄；他们充满骄傲和狂妄，阴险地诽谤，煽动骚乱，假装极端严厉，免得被人发现他们没有真理；圣经吩咐，要用温和的良药纠正弟兄的罪，注意真诚的爱心与和平的合一，他们却曲解用来分裂或脱离教会”。对敬虔和喜爱和睦的人，奥古斯丁建议，若能纠正弟兄的罪，则凭着怜悯去行，如果不能纠正，则忍耐着宽容，在爱心中为此哀哭，直到神改变或纠正，或者在收割时根除稗子，将糠扬净。所有信徒都当装备这些武器，免得以为自己是义的热心保护者，却实际上在背叛天国，这天国乃是义的惟一国度。既然神喜悦在此外在的团体中保持教会的团契，因此所有由于憎恶恶人而破坏此团体之纽带的人，就是走上一条断绝圣徒相通的危险之路。他们应当思想，在大众之中，还有一些他们没有注意到的人，在神眼中却是真正的义和无罪的。他们应当思想，在那些似乎不道德的人当中，有许多人并不以恶为乐，反倒常常存敬畏神的心，竭力追求更高的纯全。他们应当思想，他们无权管中窥豹，因为最圣洁的人有时候也会大大跌倒。他们应当思想，圣道的传讲和圣礼的施行，对教会的合一作用极大，不能因少数恶人的罪而全无效用。最后，他们应当思想，在判断教会这件事上，神的判断比人的判断更加有力。

十七、他们又争辩说，圣经称教会是“圣洁的”，必然有很好的理由。因此，我们需要考察教会所夸耀的圣洁是什么，免得因为我们只承认绝对完全的教会才是教会，以致于世界上根本没有教会存在了。的确，保罗说：“基督爱教会，为教会舍己。要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的”（弗 5:25~27）。然而同样真实的是，主每天都在抹平教会的皱纹，并洗去教会的污点。因此，教会尚未达到完全。那么，教会的圣洁就是：它每天都在长进，但尚未完全；它每天都在前行，但尚未达到圣洁的目标，另一处经文更加详细地解释了这一点。因此，先知们预言说：“耶路撒冷必成为圣，外邦人不再从其中经过”（珥 3:17）；“在那里必有一条大道，称为圣路，污秽人不得经过”（赛 35:8），这不能理解为教会的肢体没有缺点；而是他们全心全意追求圣洁和完全的清洁；因此，藉着神的恩慈，他们尚未完全达到的清洁被归给他们。虽然此圣洁的记号在人中间极其罕见，然而我们必须明白，自从创世以来，没有一个时期，主不拥有他的教会，一直到万物达到最终的结局。因为，虽然在创

世的开端，整个人类就因亚当的罪而败坏，然而在这些败坏的人中，神一直使一些人成圣得荣耀，所以没有一个世代人没有经历他的怜悯。神用确切的应许宣告这一点，例如：“我与我所拣选的人立了约，向我的仆人大卫起了誓。我要建立你的后裔，直到永远；要建立你的宝座，直到万代”（诗 89:3~4）。“因为耶和华拣选了锡安，愿意当作自己的居所，说：这是我永远安息之所，我要住在这里，因为是我所愿意的”（诗 132:13~14）。“那使太阳白日发光，使星月有定例，黑夜发亮，又搅动大海，使海中波浪砰訇的，万军之耶和华是他的名。他如此说：这些定例若能在我面前废掉，以色列的后裔也就在我面前断绝，永远不再成国。这是耶和华说的”（耶 31:35~36）。

十八、在这一点上，基督自己、众使徒，以及几乎所有先知，都给我们举出许多例子。以赛亚、耶利米、约珥、哈巴谷以及其他先知痛惜耶路撒冷教会的各种疾病，他们的描述是可怕的。百姓、官吏和祭司的败坏到了这样一个程度，使得以赛亚毫不犹豫地将耶路撒冷与所多玛和蛾摩拉相比拟（参赛 1:10）。真信仰被轻看，有掺杂，至于道德，随处可见偷盗、抢劫、背信、凶杀，以及其他种种罪恶。然而，众先知并未因此就去自行建立新的教会，或者设立新的祭坛好另外献祭，而是不论百姓怎样，他们因为想到主将他的道托付给他们，并且设立了他受敬拜的礼仪，所以他们虽然身在不敬虔的会众中，却仍向神举起清洁的手。当然，如果众先知认为，他们从这些敬拜中沾到任何污秽，那么他们宁愿死一百次，也不会允许自己被拖到那里。因此，单单是保持教会合一的愿望，阻止了他们与百姓分离。但是，如果圣先知们并没有因为不是一二个人，而是几乎全部百姓所犯下的极多极重的罪恶，而觉得应当离开教会，那么我们何敢因为所有人的生活并不符合我们的判断，甚或因为不符合基督徒的公开认信，就脱离教会的团契呢！

十九、那么，在基督和使徒的时代又如何呢？法利赛人的极端不敬虔，随处肆虐的放纵堕落，并未阻止他们与百姓一同参加神圣的仪式，并未阻止他们与百姓在一座圣殿中一起敬拜神。为什么会这样呢？岂不是因为他们知道那些以清洁的良心参加这些神圣仪式的人，根本不能因为有恶人在旁而被污染吗？即使有人不为先知和使徒所动，那么他至少应该顺从基督的权威。因此，西普里安说得好：“虽然教会中能够看到稗子或不洁的瓦器，但是这不能成为我们脱离教会的理由；我们只当竭力成为麦子，全力以赴成为金器银器。瓦器惟有主才能打碎，神已将铁杖给他。谁也不能狂妄自大，抢夺神子独有的权柄，以为自己能够扬场除去糠秕，以为能够根据人的判断分开全部稗子。堕落的热心只表现出骄傲的顽固，以及亵渎神的放肆”。因此，我们应当固守两点：首先，所有自愿离开那有主道传讲和圣礼施行的可见教会的人，乃情无可原；其次，即使几个人或许多人有罪，然而并不能阻止我们参加神设立的圣礼来合宜地宣告我们的信心，因为敬虔人的良心并不被别人的不配损伤，不论那人是牧师还是平信徒；另外，圣礼也并不因为有不洁的人同来领受，就对圣洁正直的人减少了纯洁和益处。

二十、他们的乖僻和骄傲甚至更进一步。教会如果不是纯洁无瑕、毫无缺欠，他们就不承认是教会，他们甚至向明达的教师发怒，因为他们劝戒信徒长进，教导他

们一生在罪的重担下呻吟、寻求神的赦免。他们强辩说，这样会引诱信徒不追求完全。我承认，我们在追求完全上不得软弱、冷漠，更不能停止；但是我坚持，使我们确信此生已经达到了我们实际尚未达到的完全，这是魔鬼的诡计。因此，使徒信经在“我信圣而公之教会”之后，適切地补充“我信罪得赦免”，因为只有神国的子民以及教会家里的人才能得着赦免，正如我们在先知书上所读到的（参赛 33:24）。因此，天上的耶路撒冷应当首先建立，然后神喜悦抹去所有进入此城之人的不义。然而我说教会必须先已建立，并不是说有教会而没有罪得赦免，而是因为主没有应许在圣徒相通之外彰显他的怜悯。因此，我们进入教会和神国是藉着罪得赦免，若没有赦罪，我们与神就没有立约或联合。因为他藉先知这样说：“当那日，我必为我的民，与田野的走兽和空中的飞鸟，并地上的昆虫立约。又必在国中折断弓刀，止息争战，使他们安然躺卧。我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我”（何 2:18~19）。我们看到主如何藉着他的怜悯叫我们与他自己和好。在另一处他预言说：他在怒中分散的百姓要再次聚集，“我要除净他们的一切罪，就是向我所犯的罪”（耶 33:8）。因此，我们是藉着洗礼的记号进入教会的团契，这就教导我们：除非我们的污秽由于神的良善而先被洗净，否则我们就不能进入神的家。

二十一、主藉着赦罪，不仅一劳永逸地拣选并接纳我们进入教会，而且同样藉着赦罪，在教会中为我们提供了保护。因为如果我们的赦免只有一次，以后就再得不到，那么它对我们有何益处呢？所有敬虔人都能见证，如果神只赐怜悯一次，那么，他的怜悯就是徒然、骗人的；因为所有人都知道自己一生有多少软弱需要神的怜悯。主特别向他自己家中的人应许此恩典不是没有理由的，并且他命令每天向他们讲述这和好的信息，也不是徒然的。因为我们一生都带着残留的罪，所以若不是有神不间断的赦罪的恩典扶持我们，我们一刻也不能继续留在教会中。另一方面，主已经呼召他的子民承受永恒的救恩，那么他们就当知道，神随时准备赦免他们的罪。因此，让我们确信，如果我们已经被接到教会的身体上，那么由于神的厚恩，藉着基督的功劳和圣灵的使人成圣，罪得赦免已经赐下，并且每天赐给我们。

二十二、主为要将这赦罪之福赐给我们，便将钥匙交给教会（参太 16:19、18:18）。因为当基督命令使徒，并将赦罪的权柄赐给他们的时候，不只要他们赦免那些从不信归正到相信基督之人的罪，而且也要他们在信徒当中继续不断地履行赦罪的职事。保罗也这样教导，他说：神将和好的职分交给教会的牧师，叫他们奉基督的名常常劝戒会众与神和好（参林后 5:18~20）。因此，承担赦罪职事的长老或主教，当他们凭着福音的应许，根据具体情况，公开或私下坚定敬虔的良心，盼望得到赦免的时候，我们的罪就在圣徒相通之中，藉着教会的侍奉，不断得蒙赦免了。因为有许多人，由于自己的软弱，需要特别的安慰，并且保罗宣告说：他不但在众人面前见证基督的恩典，而且也在各人家里，将救恩的教义教训每一个人（参徒 20:20~21）。这里有三件事需要注意。首先，神的儿女不论如何圣洁，总受下述条件的限制，即当他们仍然住在必死的肉身之中时，若没有罪得赦免，就不能站在

神的面前。其次，赦罪的益惠惟独属于教会，除非我们继续留在教会的团契之中，否则就不能享有。再次，此益惠是藉着教会的牧师和长老，通过福音的传讲或圣礼的施行，赐给我们的，并且主赐给信徒全体的这钥匙权特别在福音的传讲和圣礼的施行中显明。因此，我们各人当知道，在主安排的地方寻求罪得赦免是我们的本分。至于犯罪会众与教会公开和好，这是教会惩戒的一部分，我们将在适宜之处再作讨论。

二十三、但是，因为前文所说的那些狂热之人企图夺去教会拥有的这惟一的救恩之锚，所以我们的良心必须更加坚固，好抵挡这种有害的意见。在古时，诺瓦千派就用此教条扰乱教会，而在今天，有些重洗派就像诺瓦千派一样，坠入同样谵妄的梦呓中。因为他们强辩说，神的子民通过洗礼而重生达到天使般的纯洁生活，不再为任何肉体的污秽所玷污。但是，如果有人受洗后再犯罪，那么他们就说他们只能承受神的无情审判。简言之，对那些领受了神的恩典之后又再犯罪的人，他们不给留下任何赦罪的盼望，因为他们认为除了那使我们最早藉以重生的赦罪之外，再没有其他赦罪。但是，虽然没有其他错谬像此错谬一样更被圣经明白地反驳，然而因为这些人尽有欺骗的手段（古时的诺瓦千有极多的跟随者），所以让我们简要指出，他们的胡言乱语能够怎样促成他们自己以及别人的灭亡罢！首先，既然圣徒们照着主的命令，每天重复主祷文说“免我们的债”（太 6:12），他们就承认自己是负债的人。他们这样祈求亦非徒然；因为主只吩咐他们祈求他要赏赐之物。事实上，当他宣告整个主祷文必蒙天父垂听时，是用一个特别的应许印封了这一赦罪。我们还想要什么呢？主要圣徒一生认罪，不得停止，并且应许赦免他们的罪。那么，说圣徒已经无罪，或者跌倒之后就不能再次蒙恩，这是何等的放肆！他吩咐我们饶恕谁七十个七次呢？岂不是我们的弟兄吗？（参太 18:22）。他为什么如此吩咐呢？岂不是要我们效法他的仁慈吗？因此，他饶恕人不是仅仅一两次，而是每当我们发觉自己的罪，觉得惊恐并哀求他的时候，他就来赦免我们。

二十四、让我们从教会刚刚诞生开始：族长们已经受了割礼、被接纳到恩约中，并且毫无疑问，他们的父亲雅各必会认真教导他们行义和纯全，但他们却仍然设谋杀害自己的弟兄。连最残暴的强盗也会憎恶这罪行。最后，他们在犹大的规劝下心软了，只是把他卖掉；这也是不能容忍的残酷。西缅和利未残忍地报复示剑人，并且被他们的父亲责备。流便以可咒的情欲污秽了他父亲的床。犹大寻找妓女却致与他的儿妇乱伦。但是，他们却并未从神的选民中被涂抹，反而兴起做领袖。大卫怎么样呢？他坐在义的宝座上，却流了无辜之人的血，好满足他盲目的情欲，这是何等的罪孽！那时他已经重生，并且作为一个重生的人，受到主特别的赞许。然而他却犯下这连外邦人都厌恶的大罪，并仍然得蒙赦免。我们不再列举特例，律法和先知书中随处可见的关于神怜悯的应许，是主愿意赦免百姓过犯的众多证据。摩西为什么应许将来有一段时期，背叛的百姓将归向主呢？“那时，耶和华你的神必怜悯你，救回你这被掳的子民，耶和华你的神要回转过来，从分散你到的万民中将你招聚回来”（申 30:3）。

二十五、我不愿意这样无穷尽地罗列。先知书中充满类似的应许，即神怜悯充满



各样罪恶的百姓。难道有比背叛更严重的罪吗？这罪被称为神与教会的离婚，然而，神的良善高过这罪。经文说：“人若休妻，妻离他而去，作了别人的妻，前夫岂能再收回她来？若收回她来，那地岂不是大大玷污了吗？但你和许多亲爱的行邪淫，还可以归向我。这是耶和华说的”（耶 3:1）。“耶和华说：‘背道的以色列啊，回来吧！我必不怒目看你们，因为我是慈爱的，我必不永远存怒。这是耶和华说的’”（耶 3:12）。耶和华宣告说：他断不喜悦恶人死亡，惟喜悦他们转离所行的道而活，这话的意思不就是他愿意赦免百姓的罪吗？（结 18:23、32）。因此，当所罗门王奉献圣殿时，他盼望神使用这殿垂听他百姓恳求他赦免的祷告。他说：“你的民若得罪你（世上没有不犯罪的人），你向他们发怒，将他们交给仇敌，掳到仇敌之地，或远或近，他们若在掳到之地想起罪来，回心转意，恳求你说：‘我们有罪了，我们悖逆了，我们作恶了’；他们若在掳到之地尽心尽性归服你，又向自己的地，就是你赐给他们列祖之地和你所选择的城，并我为你名所建造的殿祷告，求你在天上你的居所垂听他们的祷告祈求，为他们伸冤。饶恕得罪你的民，赦免他们的一切过犯”（王上 8:46~50）。神在律法中吩咐百姓天天为罪献祭，并不是徒然的。如果神不预先知道他的百姓会不断地犯罪，他就不会预备下这种补救措施。

二十六、那彰显丰盛恩典的基督降世，难道是要夺去信徒恳求神赦罪的特权吗？如果他们犯罪得罪了主，难道他们不要得到神的怜悯吗？如果神在旧约时代一直提供给圣徒的赦罪之恩如今却被拿走，那么除了说基督来不是为了救赎，而是为要毁灭他的子民之外，还能说什么吗？但是，如果我们相信圣经，那么既然圣经明确宣告说：主的恩典和慈爱单单在基督里面完全显明，他丰盛的怜悯在基督里面，在基督里面神与人和好（参多 2:11、3:4；提后 1:9~10），我们就不可怀疑父神的仁慈在新约时代更加丰盛，而不是废去或减少。圣经这方面的证据绝不缺少。倾听救主教导的彼得宣告说：若有人在人面前否认基督的名，那么基督在神的天使面前也必不认他；然而他却在一个晚上三次否认主，甚至发咒起誓，但神并没有不肯赦免他（参可 8:38）。在帖撒罗尼迦信徒中间，有些人行事不按规矩，他们虽然受到管教，保罗却仍然劝召他们悔改（参帖后 3:6）。甚至连行邪术的西门也没有完全绝望。彼得叫他存着盼望，因为他劝西门去祷告（参徒 8:22）。

二十七、偶尔，整个教会可能会陷在最大的罪中，然而保罗非但没有放弃他们归于灭亡，反倒怜悯地帮助他们开脱，那么我们该怎么说呢？加拉太信徒的背道不是小罪；哥林多信徒甚至更加无可推诿，他们的罪孽更多更大；然而，他们都没有被排除在主的怜悯之外。事实上，那些犯污秽、淫乱之罪甚于他人的人，保罗明明地劝他们悔改。主的恩约现在和将来都是不可侵犯的，主与基督——我们真正的所罗门王，以及基督的各肢体，庄重地立定这约：“倘若他的子孙离弃我的律法，不照我的典章行，背弃我的律例，不遵守我的诫命，我就要用杖责罚他们的过犯，用鞭责罚他们的罪孽。只是我必不将我的慈爱全然收回”（诗 89:30~33）。总之，使徒信经的次序提醒我们：基督的教会有永不断绝的赦罪之恩，因为在论到教会之后，接着就提到罪得赦免。

二十八、有些比较有分辨力的人看到诺瓦千的教理被圣经清楚地反驳，就主张并

不是每一种罪都不可蒙赦，而是人故意违背律法的罪才不得赦免，意即神只赦免那些人因为无知而犯的罪。但是，既然主在律法中命令信徒既要为故意犯的罪蒙赦而献上祭物，也要为无知所犯之罪献祭（参利 4），那么若说人故意犯的罪不可蒙赦该是何等邪恶！我坚信圣经已经讲得再清楚不过：即基督一次献祭足以赦免信徒故意犯的罪，并且主以地上的献祭为预表证实这一点。此外，对律法如此熟悉的大卫又如何能够以无知为藉口呢？大卫天天惩罚别人的罪，难道会不知道谋杀和奸淫是严重的罪吗？难道族长们认为杀害兄弟合乎律法吗？难道哥林多信徒对律法是如此无知，以致竟然幻想邪荡、污秽、淫乱、仇恨和纷争会讨神喜悦吗？难道彼得在主如此清楚地警告他之后，竟然仍不知道否认他为主人是大罪吗？因此，让我们不要因为自己的恶毒，就把神如此仁慈地显明的怜悯之门关闭。

二十九、我知道，古时的著述家们认为那些信徒每天得赦的罪，是指人因为肉体的软弱而偶然犯下的小过错；并且他们还认为在那个时候人犯了大罪之后需要进行的正式悔改，其次数不能比洗礼更多。我们不能把此意见看成为他们想要那些在第一次悔改之后又再次跌倒的人灰心绝望，也不是想要减轻那些过失，仿佛在神眼中微不足道一般。因为他们知道，圣徒常常因为不信而跌倒，有时也发不必要的誓言，有时候动怒，甚至破口漫骂，并犯其他同样惹主发怒的罪；但是，他们称这些罪为小过失，是要将其与那些使教会大受耻辱的公开罪行加以区别。他们之所以认为那些犯下大罪该受教会责备之人很难得到赦免，并不是因为他们认为这些罪很难得到主的赦免，而是要用这种严厉的处分，来阻止别人鲁莽地犯罪，以致他们因为犯下的过失而该被逐出教会。在这件事上，主的话该当作为我们惟一的法则，他叫我们更加温良节制，因为主教训我们，惩戒不应当严厉到使人被忧伤压垮的地步，因为惩戒的目的是使人得益处（参林后 2:7），我们在前文已经比较详细地讨论了这一点。

## 第二章 真假教会之比较

本章分为：(一)、陈述一个伪造的教会，天主教自夸人的传承，反驳。第一段至第四段。(二)、以正统教会的名，回答天主教对异端和分裂的控告。陈述目前教皇权下的各教会。

段落梗概：

一、扼要重述前一章的内容。本章的主旨，即充满谎言和虚假之处必无教会。在有虚假之处，基督的纯洁教义便无活力。

二、教皇权下充斥此虚假。因此，天主教不是教会。然而天主教徒仍然吹捧他们的教会，并指控那些离开天主教的人为异端和分裂。他们企图用人的传承的名义为他们的自夸辩护。离弃基督真理的传承毫无意义。

三、证实，(一)、通过圣经中的例子和经文。(二)、通过推理和奥古斯丁的权威。

四、无论天主教徒如何强辩，没有神的道的地方没有教会。

五、人的继承的异议，对异端和分裂的指控，用圣经和奥古斯丁来反驳。

六、用西普里安的权威证实。天主教徒的咒逐毫无意义。

七、天主教徒的教会，与在耶罗波安治下用迷信和偶像崇拜背叛神的以色列人教会的境况相同。

八、以色列北国教会的特征。

九、因此，天主教徒强迫我们与他们的教会相交是不公正的。他们的两个要求。回答第一个要求。问题的要旨。为什么我们不能参加天主教徒的外表崇拜。

十、回答天主教徒的第二个要求。

十一、尽管天主教不能恰当地称为是“教会”，然而与敌基督的意愿相违，仍有一些教会的痕迹，例如洗礼和其他一些残余。

十二、不能承认天主教有教会之名，虽然在其统治之下有一些某种程度上的教会。保罗预言敌基督将坐在神的殿中，在这里应验了。这些教会的可叹境况。总结本章。

一、我们前文已经说明宣扬圣道和施行圣礼的重要性，以及尊重它们的程度，好成为分辨教会的永久徽记；我们指出，首先，只要有完整的、没有败坏的圣道和圣礼，那么不论行为上有何过错，仍然可以称其为教会；其次，在这件职事上的小错失也不应该让我们视其为非法。另外我们还指出，这些应得赦免的过失，不得损害基要教义，不得压制所有信徒均当一致承认的真信仰条文；而对于圣礼来说，其缺陷不得毁坏或者损害设立者的合法规定。但是，一旦虚假侵入真信仰的根本，一旦信徒必须相信的教义的要旨被颠覆，圣礼的施行被废弃，那么教会就必然随之灭亡，正如当人的咽喉被刺穿，或者心脏受致命之伤的时候，就必然死亡一样。保罗的话清楚表明这一点，他说：“被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石”（弗 2:20）。如果教会的根基是先知和使徒的教义，并且他们藉

着此教义吩咐信徒单单靠基督得救，那么如果此教义已被毁坏，教会又如何能够继续存在呢？因此，当独撑教会的真信仰的要旨已经丧失的时候，教会也必然坍塌。此外，如果真教会是“真理的柱石和根基”（提前 3:15），那么，哪里有谎言和虚伪横行，那里就当然没有教会。

二、既然这是天主教的光景，那么我们就可以明白那里还有多少教会的成分。那里没有道的宣扬，反倒是顽固坚持错误的教政、各种各样的谎言，这教政扑灭、压制纯洁的真光。最污秽的亵渎进来代替了主的圣餐，各种各样不可容忍的迷信扭曲了对神的敬拜；基督教不可或缺的教义被彻底埋没或废除，公众聚会成为偶像崇拜和不虔不敬的学校。因此，我们不参与这些如此邪恶的致命之事，毫无与基督的教会分离的危险。基督设立的教会团契，不是把我们捆绑在偶像崇拜、不敬虔、不认识神，以及其他邪恶之上的锁链，而是要保守我们敬畏神和顺服真理。他们朗声夸耀他们的教会，仿佛世界上再无其他教会一般；然后，好像事情就此了结，他们断言说，所有离开他们所说之教会的人，就是分裂者，所有胆敢反对其教义的人，就是异端（第五段）。但是，他们用什么证明他们拥有真教会呢？他们诉求于意大利、法国和西班牙的古老记录，强辩说他们乃由那些凭着纯全无疵的真道，用鲜血建立和发展各个教会，肯定教义，并建起教会大厦的圣徒们所传；他们强辩说，这藉着圣灵的恩赐和殉道士的血而分别为圣的教会，通过不间断的主教传承而得保全、没有毁坏。他们反复强调，爱任纽、德尔图良、奥利金、奥古斯丁，以及其他人都重视此传承（第三段）。对于所有愿意与我一同考察这件事的人，我可使他们毫无困难地明白，这些断言何等轻浮、何等明显可笑。假如我能盼望我的教导能够使对手获益，我就会劝他们认真思考；但是，既然他们丝毫不以真理为念，惟一目的就是千方百计达到他们自己的目标，我就只说几点，好使敬虔人和爱真理的人不受这些狡辩的迷惑。首先，我要问他们：为什么不引非洲、埃及以及整个亚细亚为证呢？这只是因为神圣传承在所有这些地区中断，而他们正是藉此传承而夸耀他们拥有继续不断的教会。因此，他们退守此断言：他们拥有真正的教会，因为自从教会存在开始就从未没有主教，因为主教们不间断地继承下来。但是，如果我举希腊为例又怎样呢？因此，我要再问他们，他们为什么说教会在希腊人中已经灭亡了呢？因为在希腊人中，他们所认为那惟一护卫和保存教会的主教传承，也是从未间断过的。他们称希腊人为分裂者。为什么呢？因为希腊人背叛教皇教座，所以失去了特权。那些背叛基督的人岂不更当丧失此特权吗？因此，如果后辈没有完全、纯正地保存前辈传给他们的基督真理，并继续行在其中，那么传承是无益的。

三、因此，现今天主教徒的自负与那些从前被主的先知指控为心盲、不敬虔和拜偶像的犹太人的自负相同。正如犹太人自豪地夸耀他们的圣殿、礼仪和祭司职分，并且他们自以为藉此来衡量教会是很有理由的；照样，天主教徒并不将教会呈现给我们，而只是展示某些外在的形式，并且这些形式常常与教会并无关联，教会没有这些标志仍然可以完美地存在。因此，我们要反驳他们，只需引用耶利米驳倒犹太人的愚蠢自信的话：“你们不要倚靠虚谎的话，说：‘这些是耶和华的殿，是耶

和华的殿，是耶和华的殿”（耶 7:4）。除了传讲并敬虔遵行他真道之处以外，主不视他物为属他的。因此，虽然神的荣耀坐在会幕内两个基路伯之间（参结 10:4），并且他应许居于其中，然而在祭司以堕落的迷信败坏了对他的敬拜之后，神就将他的荣耀转于别处，离开那没有圣洁之地。如果那似乎分别为圣作神永久居所的圣殿，都能被神遗弃并成为亵渎神的地方，那么天主教徒再无根据强辩说：神与人或场所或外在的仪式密不可分，以致于他必须与那些仅有教会之名或外表的人同在。这是保罗在罗马书九至十二章所讨论的问题。当那些似乎是神子民的人不但拒绝福音的教义，甚至还迫害信福音之人的时候，软弱的良心受到极大的搅扰。因此，保罗阐释教义以除去此困难，他否认那些真理的仇敌，即犹太人，是教会，虽然他们毫不缺乏教会的外在形式。他否认他们是教会的根据是：因为他们不接受基督。在加拉太书中，他将以实玛利与以撒作比较，就更加明白地说明这一点，即许多在教会里面的人并不拥有基业，因为他们不是自主之妇人生的。然后，保罗继而比较两个耶路撒冷，神在西乃山上颁布律法，但是福音却从耶路撒冷开始，照样，许多在奴役中出生和长大的人自信地夸耀他们是神和教会的儿女；事实上，他们虽然自己已经退化变质，却骄傲地轻看神真正的儿女。同样，当我们听见天上发出声音“你把这使女和她儿子赶出去”，就应当相信此神圣不可侵犯的定旨，勇敢地轻视他们毫无意义的夸口。因为，如果他们以外在的认信为傲，那么以实玛利也受了割礼；如果他们以古老为根据，那么以实玛利是长子；然而我们看到神弃绝了他。如果要问原因为何，保罗告诉我们（参罗 9:6）：惟有那从教义的纯洁、合法的种子所生的才是神的儿子。因此神宣告说，他并不受不敬虔祭司的约束，虽然他曾经与他们的父利未立约作他的使者或教师（参玛 2:4）；事实上，神回斥他们惯常用来反对先知的自夸，即祭司的尊贵地位该受尊敬。神喜悦承认他们的地位，并且与他们辩论他履约的基础，而他们并没有做到自己当履行的那一部分，所以应当被弃绝。由此可见，如果不伴随着效法和相应的行为，那么传承就毫无价值；后代一旦背叛了前人，立时就被剥夺一切尊荣；除非我们能说，因为该亚法在许多敬虔祭司的继承人（事实上，从亚伦到该亚法的传承从未中断），所以那该咒诅的公会就应当被称为“教会”。甚至在世俗的政府，如果有人看到卡利古拉（Caligula）、尼禄、赫利阿加巴卢斯（Heliogabalus）等人的专政，也不会因为他们继承了布鲁图（Brutus）、西庇阿（Scipio）、卡米拉斯（Camillus）等人，而称其为真正的共和国。特别地，在教会治理上，没有比轻视教义却看重人的传承更荒谬的了。天主教徒伪称说，圣洁教师们是在证明哪里有主教的一贯传承，那里就有教会存在，就像有世袭权一样，这根本不是圣洁教师们的意图。但是，即使从教会伊始一直到圣洁教师们的世代，教义没有更改这一点并无争议，但他们也不能就此说，他们不会犯下新的错谬，他们的这些错谬并非与所有人（包括使徒自己）一致一贯地维护的教义不符。因此，他们毫无根据再继续矫称自己为教会——这我们该当崇敬的名称；他们给教会所下的定义，不仅（用常话说）有水分，而且是在泥坑里打滚的，因为他们用可耻的妓女代替了基督圣洁的新妇。为免被这改换欺哄，我们应当注意奥古斯丁谈到教会时的劝戒：“教会有时候被许多丑闻遮掩、蒙

蔽；有时候寂静无声，显得安静和自由；有时候被苦难、试炼的波涛抛来掷去”。作为例证，他提到教会最坚强的柱石常常因为信仰而被放逐，或者藏匿于世界各地。

四、这样，天主教徒现在在攻击我们，以教会之名恐吓不明白的人，其实他们是基督势不两立的仇敌。因此，虽然他们戴上圣殿、祭司和其他类似面具，但是这些炫惑愚蒙人眼睛的虚空光华，总不能让我们丝毫受到引诱，承认那没有神道之处为教会。当主说：“凡属真理的人就听我的话”（约 18:37），就给了我们一个放之四海而皆准的试验。“我是好牧人，我认识我的羊，我的羊也认识我”。“我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我”。此前不久他说：“既放出自己的羊来，就在前头走，羊也跟着他，因为认得他的声音。羊不跟着生人，因为不认得他的声音，必要逃跑”（约 10:14、27、4~5）。既然基督已经指定了一个绝不含糊的记号，我们在哪里看见此记号，就绝对无误地确知那里有教会，而哪里没有，那里就没有教会存在；那么，我们为什么自行造出如此糊涂的教会衡量标准呢？保罗宣告说，教会不是建立在人的判断和祭司职分之上，而是建立在使徒和先知的教训之上（参弗 2:20）。事实上，耶路撒冷与巴比伦、基督的教会与撒但的阴谋，通过救主所讲的试验两相区分，“出于神的，必听神的话；你们不听，因为你们不是出于神”（约 8:47）。简言之，既然教会是基督的国，并且他单单照着他的话来治理，那么这些说法的虚假是毫无疑问的；按照这些说法，基督的国度并没有基督的掌权，换言之，没有他神圣的话。

五、至于他们指控我们是异端和分裂者，因为我们传讲另一个教义，不顺从他们的法律，举行自己的祷告会、洗礼、圣餐，以及其他圣会；这的确是一个非常严重的控告，但并不需要什么长时间的、艰苦的辩护。那些通过脱离教会而破坏教会团契的人，才是异端和分裂者。此团契通过两条纽带连结在一起，即一致赞同纯全的教义以及弟兄之爱。因此，奥古斯丁如此区分异端和分裂者：异端是以错误的教理败坏纯洁的信仰，而分裂者尽管有时候持有与教会相同的信仰，却仍然打破教会的合一。然而必须注意的是：此弟兄之爱是如此依靠共同的信仰，以致于这共同的信仰是弟兄之爱的起点和终点，总之，是弟兄之爱的惟一准则。因此，我们应当牢记，每当圣经吩咐我们在地上合而为一时，所要求的事情是，我们的心智在基督里意见一致，并且我们的意志藉着在基督里彼此怀着善意而合而为一。因此，保罗在劝戒我们合一时，教导我们这合一的基本原则是“一主，一信，一洗”（弗 4:5）。事实上，当保罗教导我们同心同情，存着同一的意念时（参腓 2:2），他立即补充说“你们当以基督耶稣的心为心”（腓 2:5；吕本“基督耶稣存着什么意念，你们也要存着什么意念在你们中间”）；他的意思是，哪里没有主的道，那里就不是信徒的合一，而是恶人的党派。

六、西普里安也追随保罗，教导教会合一的源泉惟独是基督的主教职位，他接着说：“教会是一个，通过生育增多而扩展到多间，就像太阳有许多道光线，但仍然只是一个光，树有许多分枝，却只有一个向下扎根的树干。当许多溪流从一个泉源流出时，虽然似乎由于充分的供应而广布，然而源头仍然合一。如果从太阳那里拿走一道光线，合一并未分解。如果折断一根树枝，那根分开的树枝并不发芽。

如果支流从源头截断,不久就要干涸。同样地,教会充满主的容光,遍及整个世界,但照耀各处的光乃是一个”。再没有其他语言,能够比这几句话更恰当地描述出基督全部肢体的不可分割的联系。西普里安不断提醒我们注意元首。因此,他宣告说,出现异端或分裂是因为人们不回到真理的源头,因为人们不寻求元首,因为人们不持守天上教师的教导。既然我们离开他们的惟一原因是他们不听神纯正的真理,那么任凭他们因为我们离开他们的教会而指称我们为异端吧。至于他们咒逐我们,更加不必多说。事实已经充分为我们辩护,除非他们也称使徒为分裂者,因为我们的原因与使徒相同。基督警告他的使徒“人要把你们赶出会堂”(约 16:2)。他所说的会堂当时被认为是合法的教会。既然我们已被赶出,并且我们随时能够证明我们是为了基督的名而被赶逐的,那么在对我们做出支持或反对的决定之前,他们难道不应当首先明确原因吗?然而,如果他们愿意,我可以告诉他们原因;对我来说,我们必须离开他们好就近基督,这已经足够了。

七、如果我们将天主教这偶像专制抓住的所有教会,与先知描述的古代以色列教会进行比较,就会更加明白应当怎样看待这些教会。当犹太人和以色列人坚守恩约的律法时,真教会就在他们当中;换言之,他们藉着神的恩慈而得到教会的益惠。真教义包含在律法之中,而真教义的教导则托付给先知和祭司。当时的以色列人藉着割礼的记号进入真信仰,并藉着其他圣礼来操练和坚固信心。毫无疑问,他们当得主尊荣他教会的各种称谓。但在他们离弃了主的律法,退化到偶像崇拜和迷信之后,就在一定程度上丧失了此特权。若不是这样,谁敢拒绝承认主命其传讲真道和遵行他圣礼的人为教会呢?另一方面,谁又敢称公开地、泰然自若地践踏神真道的聚集为教会呢?在那里,神的真道,教会的柱石和灵魂,遭到毁坏。

八、然则怎么样呢?(有人会问),自从犹太人背叛神并进入偶像崇拜那一天开始,教会难道就彻底不复存在了吗?回答很容易。首先,他们是逐渐背弃神;因为我们不能说犹太国和以色列国堕落离开纯洁敬拜的速度是相同的。当耶罗波安违背神明确的禁令制造金牛犊,并指定不合法之处进行敬拜时,就完全败坏了真信仰。犹太人先在方式和迷信的观念上变质,然后在信仰的外在形式上做出不合宜的改变。因为他们虽然在罗波安的统治下已经采纳了许多邪恶的仪式,但是在耶路撒冷仍有律法的教导、祭司的职分,以及神所设立的仪式,所以敬虔人还有一个状况可以接受的教会。至于以色列人,直到亚哈作王,情形一点儿都没有改善,之后则更加恶化。亚哈之后的诸王,一直到以色列亡国为止,一部分王和他一样,一部分王(在他们希望多少好些的时候)跟从耶罗波安的榜样,然而所有的王毫无例外都是邪恶的拜偶像者。在犹太,则不时会有一些变化,有些王用虚假、迷信的发明败坏了对神的敬拜,其他的王则试图改革这种状况,最后,连祭司自己也用褻渎、可憎的仪式玷污了神的圣殿。

九、那么,就让天主教徒——为了尽量减轻自己的恶行——竭力否认他们的信仰状况不是与耶罗波安统治之下的以色列国一样败坏吧!他们的偶像崇拜比那时更严重,教义也不比那时稍微纯正;反倒是更加不洁。事实上,神,甚至有一定判断力的人,会为我作见证,并且这事本身太过明显,以致我无需再继续陈述。当他们想

要强迫我们与他们的教会团契时，他们提出两项要求：首先，我们参加他们的祷告、他们的祭祀，以及他们所有仪式；其次，所有的尊荣、权柄和管辖权，基督都给予了他的教会，我们必须将这些都归给他们。关于第一项要求，我承认即使在教会非常败坏的时候，耶路撒冷的先知也没有单独献祭或者举行单独的祷告会。因为他们有神的命令，吩咐他们在所罗门的圣殿聚会，并且他们知道那些利未人祭司既然是神指定施行他圣洁仪式的人，并且他们尚未被丢弃，因此不论他们多么不配，仍然有权拥有此尊荣。但最关键的一点是，他们并没有强自举行任何迷信的敬拜，而是完全遵守神所设立的仪式。但这些人——我说的是天主教徒——哪里与以色列人类似呢？我们若与他们一起聚会，必定用公开的偶像崇拜玷污我们自己。毫无疑问，他们团契的主要纽带是弥撒，这是最可憎的亵渎。我们将在别处说明这意见到底是公正的，还是过于鲁莽（第十八章；另见第二卷第十五章第六段）。现在，我们只要说明我们的情况与旧约先知不同就够了，他们虽然参加恶人举行的圣礼，但这些仪式本身都是神亲自设立的。如果我们要举出一个在各方面均类似的实例，那就是以色列国。按照耶罗波安的命令，割礼仍然举行，祭物仍然献上，律法被视为圣洁，并且他们敬拜列祖的神；但是，因为也有一些人发明的并且被神禁止的敬拜形式，所以神不喜悦且定罪他们的一切敬拜。有谁能指出任何一位先知或敬虔之人曾经在伯特利敬拜或献祭呢？他们知道若这样做就必以某种亵渎玷污自己。因此我们坚持，敬虔之人不应当寻求教会团契到一个地步，以致于在教会已经堕落到亵渎、污秽仪式的时候，仍然一定要参加此团契。

十、对于第二点，我们更加要反对。因为，当我们将教会视为“教会”的时候，即我们应当尊敬她的判断、承认她的权柄、遵守她的劝戒、畏惧她的谴责并敬虔地在各个方面遵行团契，我们不能承认他们拥有教会，而不承担顺服的义务。然而，我们愿意退一步承认先知对当时的犹太人和以色列人所作的承认，他们的情况与我们类似，甚至更好一些。因为，我们看到先知们一致宣告他们的聚集是亵渎神的聚会，并且他们如果赞同这样的聚会，就是弃绝神（参赛 1:14）。当然，如果那些聚会是教会，那么以色列国的以利沙、弥迦等先知，以及犹太国的以赛亚、耶利米、何西阿等——他们被那时候的先知、祭司和百姓所仇恨和咒诅，超过对于未受割礼之人——就不属于神的教会了。如果那些聚会是教会，那么教会就不再是真理的柱石，而是虚假的房角石，就不是永生神的会堂，而是偶像的仓库了。因此，先知必须拒绝认同他们的聚会，因为认同就是在不敬虔地谋叛神。出于同样的原因，如果有人承认今日那被偶像崇拜、迷信和不敬虔的教义所玷污的聚会是教会，所有基督徒必须与之完全地团契，甚至同意其教义，他乃是大错特错了。因为，如果他们是教会，那么钥匙的权能也在他们手中，然而钥匙是与道密不可分的，并且这些人已经离开了神的真道。此外，如果他们是教会，那么基督的应许，“你们在地上所捆绑的……”，也属于他们；但是他们反倒不与那些真诚宣告作基督仆人的团契。因此，或者基督的应许是徒然的，或者至少他们在这一方面根本不是教会。最后，他们不但不传扬神的道，反倒建立操练不敬虔以及孕育各样错谬的学校。因此，这样看来，他们或者不是教会，或者根本没有任何徽记，让人能够藉此分辨



信徒的合法聚会与土耳其人的聚会。

十一、然而正如在古时，犹太人仍然保有教会的一些特权，照样在今日，我们也不否认天主教徒尚有教会的一些痕迹，这是主在教会消失之后，仍然允许留在他们中间的。主与犹太人所立的约，不是靠着他们而存留，乃是靠着约自身的力量，在自身力量的支持之下，此恩约成功抵挡了他们的不敬虔。因此，神的良善既然是确定的、不变的，那么主的约就仍旧立定，他的信实不能被他们的背信所涂抹；割礼也不能被他们不洁的手所玷污，仍然是恩约的真正标记和圣事。因此，主称他们所生的儿女是他自己的（参结 16:20），虽然除非由于特别的祝福，否则这些儿女绝不能属于他。所以，主既然将他的约存于法国、意大利、德国、西班牙、英国，当这些国家被敌基督的专制压迫时，他为了保持他的约不可侵犯，就首先在它们当中保存洗礼作为恩约的证据，这洗礼既由主的口成为圣洁，所以尽管人有堕落，仍然保留它的权能；然后，他又藉着护理保留了其他的痕迹，使教会不至彻底死亡。正如在建筑物倒塌之后，地基和残垣断壁仍然存留，照样主既不许可敌基督将教会的根基倾覆，也不许可把它夷为平地（虽然为了刑罚轻慢主道之人的忘恩，他允许那可怖的震动和撕裂临到），而是喜悦在这毁坏当中，大厦仍然存留，尽管已经面目全非。

十二、因此，我们虽然拒绝承认天主教徒有教会之名，却不否认他们当中有一些教会。我们单单为真正、合法的教会建制而抗争，这不仅要求圣礼的团契（这些是认信的表记），而且特别要求教义的一致。但以理和保罗都预言敌基督将坐在神的殿中（参但 9:27；帖后 2:4）。我们视罗马教皇为此邪恶可憎国度的首领和旗手。他的座位安放在神的殿中，表示他的国度并不是要毁坏基督或教会的名。因此，我们并不完全否认，在他的专制之下，仍然存在若干间教会；然而，藉着亵渎神的不敬虔，他亵渎了教会，藉着残暴的统治，他压制了教会，藉着邪恶、致命的教义，就像毒药一样，他败坏且几乎屠杀了教会；在教会里面，基督被掩埋了一半，福音被抑制，敬虔被剪除，对神的敬拜几乎被废弃；简言之，所有事情都极其混乱，表现出来的是巴比伦，而不是神的圣城。一言以蔽之，我称它们是教会，乃因为主在其中还奇妙地保留了一些余民，虽然他们已经被可悲地分散，又因为其中还有教会的一些记号，特别是那些魔鬼的诡计和人的堕落不能除去其效力的记号。但是另一方面，因为那些我们特别应该重看的标志已经被涂抹，所以我要说，全体会众，以及每一个聚会，都没有合法教会的样式。

### 第三章 教会的教师与牧师, 选立和职事

本章分成三个部分:(一)、教会秩序的若干初步标志,关于基督教牧师职分的目的、效用、必要性和尊贵,第一段至第三段。(二)、单独考察行使牧师职能之人,第四段至第十段。(三)、关于教会牧师承接圣职或蒙召,第十段至第十六段。

段落梗概:

一、本章概要。神使用人的服侍治理教会的原因。(一)、宣告他的屈尊。(二)、操练我们谦卑和顺服。(三)、叫我们彼此相爱。圣经肯定这些原因。

二、人的这一服侍对整个教会是最有用的。列举好处。

三、论到牧师职分的尊服用词。众多实例证实其必要性。

四、本章的第二个部分,特别讨论承担教会职分的人。其中一些人是使徒、先知和传福音者,暂时性的。其他人作为牧师和教师,永久性的、不可或缺的。

五、一起考察传福音者和使徒的职分,牧师对应使徒,教师对应先知。为什么特别称十二门徒为使徒。

六、传讲神的道和施行圣礼托付给使徒和牧师。应该如何传道。

七、一般来说,每位牧师均应指派一间独立教会。然而,当根据会众的权柄,合情合理地按照规矩做出决定时,可以修改此例。

八、使徒使用监督、长老、牧师、传道人等语的意思相同。某些职能,因为是暂时性的,所以被忽略。保留两个与传讲神的道有关的名称,即长老和执事。

九、区分执事。有些执事负责施舍,其他负责照顾穷人。

十、本章的第三个部分,讨论教会牧师承接圣职或蒙召。

十一、双重呼召,即外在和内在。看待两者的方式。

十二、(一)、谁应被设立为牧师。(二)、设立方式。

十三、(三)、由谁设立。基督为何单单拣选使徒。关于保罗的蒙召和拣选。

十四、普通牧师由其他牧师指定。为何使徒中有人也由人指定。

十五、牧师的挑选不由某个人决定。其他牧师应主持,会众应同意并认可。

十六、任命教会牧师的方式。只有一条明确的训诫。按手。

一、现在,我们要讨论主所喜悦的教会治理次序。虽然教会惟独该由主统管,惟独该由主主持并在教会中显大,惟独应该藉着他的道执行此治理;然而,因为他不是可见地住在我们中间亲口宣告他的旨意,所以正如我们前文所说,他是用人来履行教牧的职分,作他的代表;他这样做并不是将自己的权利和尊荣转给他们,而只是用他们的舌头作他自己的工作,就像技师使用工具作工一样。我前文已经说过(第一章第五段),这里必须重复一遍。在这件事上,神可以亲自作成,无需任何辅助或工具,甚或可以让天使来做;但是,出于若干原因,他宁愿使用人。首先,他这样做是宣告对我们的屈尊俯就,用人作他在世界上的使者,成为他奥秘旨意的解释者;简言之,代表他自己。这样,他用实际经验表明,他称我们为他的

殿，并不是毫无意义的，因为他藉着人的口回应人，就像从圣所回应一样。其次，这是最卓越、最有用的谦卑操练方法，因为他叫我们习惯于遵行他的道，虽然这道是由像我们一样的人，有时甚至是由比我们还不配的人所传讲的。如果他自己从天上说话，那么所有人都将立即敬畏地聆听他的圣谕，这不足为奇。因为谁不畏惧他的权能呢？谁不见他的大威荣，就立即俯伏于地呢？有谁不被这不可测度的荣光压倒呢？但是，当出于灰尘的微末之人奉神的名说话时，我们以柔顺的心聆听神的仆人，即使他们并不是在所有方面都优于我们，这就是敬虔和顺服的最好证据。因此，他将他属天智慧的宝藏，放在脆弱的瓦器中（参林后 4:7），好叫我们更加肯定此智慧对我们的价值。此外，再没有其他方式，比用此纽带将人们连在一起，更能促进弟兄之爱了，即指派其中一人为牧师，教训其他被神吩咐作门徒的其他人，从同一张口中领受同一的教义。因为，如果每个人都自以为充足，不需要别人的帮助（这是人的骄傲），那么每个人都会轻看别人，也被别人轻看。因此，主使他的教会受到某种约束，这是他预见的最坚实的合一纽带，就是将永生和救恩的教义托付给人，并藉着他们的手再传给其他人。保罗写信给以弗所人：“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望。一主，一信，一洗，一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。我们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐。所以经上说：‘他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人。’（既说升上，岂不是先降在地下吗？那降下的，就是远升诸天之上要充满万有的。）他所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师。为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量，使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端。惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督。全身都靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己”（弗 4:4~16），就是指此。

二、在这几节经文中，保罗指出，神用来治理教会的牧职，是信徒藉以成为一体的主要纽带。他还指出，除非教会由那些主喜悦将教会的安全托付给他们的护卫者来辅佐，否则就不能保持安全。他说：“基督远升诸天之上，就是要充满万有”（弗 4:10）。充满的方式是，藉着他托付此职分并赏赐履行此职分所需恩典的牧师，他将他的恩典赐给教会，并通过在授予牧职一事上运行他灵的权能，避免此授职变得徒然或不结果子，来表明他自己在某种意义上实际临在。这样，圣徒的更新成全，基督的身体建立；这样，我们在凡事上长进，与元首基督相连，并且彼此联合；这样，我们众人都在基督里同归于一，只要先知的预言在我们当中兴旺，只要我们接纳他的使徒，并且不轻看那传给我们的教义。因此，所有想要废弃此次序和治理方式的人，或者轻视这些为极不重要之事的人，就是在阴谋破坏，甚或彻底摧毁教会。因为太阳的光和热，以及饮食，对于维持和滋养今生生命的必要性，还不如使徒和牧师的职分对于在地上保存教会的必需。

三、因此，正如我前文提到，神赐给牧职多种称谓，以推崇其尊贵，好叫我们对它

抱着最高的尊重, 以其为最高超的恩赐之一。当他吩咐先知呼喊: “那报佳音、传平安、报好信、传救恩的, .....这人的脚登山何等佳美” (赛 52:7), 当他称使徒为世上的光和盐 (参太 5:13~14), 就是在宣告, 他兴起教师乃是赐给人一个特别的恩典。他说: “听从你们的就是听从我; 弃绝你们的就是弃绝我” (路 10:16), 这是对牧职的最高赞颂。最突出的经文见于哥林多后书, 保罗在那里清楚明白地论到此问题。他坚决主张, 在教会中, 没有什么比传讲福音更加高贵和荣耀的了, 因为这是圣灵的职事, 是传扬称义和永生的职事。这些以及类似经文, 都是为要防止我们轻视由牧师治理和维护教会的方法 (这是主永远认可的方法), 以及防止我们由于藐视而最终废弃此方法。牧职的极大必要性, 神不仅用言语来宣告, 而且也用实例来表明。当他喜悦用更大的真理之光光照哥尼流时, 他派遣天使差派彼得到哥尼流那里去 (参徒 10:3)。当他喜悦呼召保罗认识他自己, 使他进入教会时, 他并没有用自己的声音向他讲话, 而是差他到一个人那里去领受救恩的教义和使人成圣的洗礼 (参徒 9:6~20)。如果那作神晓谕者的天使, 并不宣告神的旨意, 而是命令一个人去宣告; 如果信徒惟一的师傅基督, 将他定意要提到第三层天上并在那里领受不可言喻之奇妙启示的保罗 (参林后 12:2), 托付给一个人去教训, 这些并不只是偶然, 那么, 谁胆敢轻看牧职, 或者认为它多余呢? 这牧职的效用, 神已经用此证据证实了。

四、那些按照基督的设立而负责治理教会的人, 据保罗所说, 第一是“使徒”, 第二是“先知”, 第三是“传福音的人”, 第四是“牧师”, 最后是“教师” (弗 4:11)。在这些人中, 只有最后两种在教会中是常任的职分。其余三种是主在他国度开始的时候所兴起, 以及在时代需要时偶尔兴起来的。基督的命令清楚说明使徒职能的性质: “你们往普天下去, 传福音给万民听” (可 16:15)。基督没有给他们任何限制, 而是把整个世界指派给他们, 叫他们使全世界顺服基督, 通过尽量广泛地传扬福音, 在各地建立他的国度。因此, 当保罗要证明他的使徒职分时, 不仅说他为基督得到某一座城市, 而且是向四面八方传扬福音——他不是建立在别人的根基上建立教会, 而是在未曾听过主名的地方种下教会。因此, 使徒奉差遣要使世界从背叛之中回转而真正顺服神, 并藉着宣扬福音, 在各处建立神的国度; 或者他们也可以称为教会的第一批建筑师, 要在全世界奠定教会的根基。保罗所说的“先知”, 并不是指所有晓谕神旨意的人, 而是指那些得着神特别启示的人; 在今日先知或者没有, 或者不甚显著。至于“传福音的”, 我认为是那些地位不及使徒, 然而接续使徒的职分, 甚至代替他们作工的人。例如路加、提摩太、提多等人; 另外, 救主设立的次于使徒地位的七十个门徒, 可能也属于这一种 (参路 10:1)。按照此解释, 并且我认为与保罗的字面和含意相符, 这三种职能在教会中的设立并不是常存的, 只存在于教会从无到有的时期, 或者至少是在教会从摩西转到基督的时期; 然而我不否认, 在此之后, 神偶尔也兴起使徒或者至少是代替他们的传福音者, 在我们的时代也是如此。因为极其需要这样的人使教会从敌基督的背叛中转回。尽管如此, 我仍然称其为非常的职分, 因为在合理建立的教会中, 并没有此职分。接下来是“牧师”和“教师”, 这是教会永远不可或缺的; 两者之间的区别我认为是, 教师不负责

纪律、圣礼、劝戒、劝勉，只是讲解圣经，好使信徒保持纯正、纯全无疵的教义。但是，牧师的职事则包含所有这些。

五、我们现在明白，哪些职分对于教会的治理是暂时性的，以及哪些职分的设立是永久性的。但是，如果我们将传福音的人与使徒归为一类，那么我们就有两对相互呼应的类似职分。我们的教师如同古时的先知，牧师如同使徒。先知的职分因其所蒙特别启示的恩赐，比教师的职分更加卓越，但是教师的职分几乎具有与使徒同样的性质，以及完全相同的目的。同样，主拣选向世界传扬福音的十二个人（参路 6:13），在地位和尊贵上，超过其他的人。因为虽然从事件的性质，以及语源学来说，所有教牧都可恰当地称为使徒，因为他们都是主所差遣的，是他的使者，然而，为了给那些承担传扬崭新、特别消息之人的使命做肯定的见证是非常重要的，所以这十二个人（保罗后来加入其中）就应该用一个特别的称谓将其与其他人分开。保罗诚然也将此称谓加给安多尼古和犹尼亚，说“他们在使徒中是有名望的”（罗 16:7）；但是，当他严格讲话的时候，他只将此语限于那些使徒。这也是圣经的普遍用法。牧师与使徒的职能相同，只不过每位牧师均被指派治理具体的一间教会。关于此职能的性质，现在我们要进一步说明。

六、在我们的主差派使徒的时候，正如我们刚才说过，他差遣他们传扬福音，并给信徒施洗，使罪得赦。此前，他命令他们按照他的榜样，将他的身体与血的神圣象征分给信徒（参太 28:19；路 22:19）。这是神圣不可侵犯的永久律法，是神吩咐那些继承使徒之人的；——神差遣他们传扬福音并施行圣礼。因此，我们可以推论，那些疏忽这两件托付的人，是冒称拥有使徒的职分。那么，对牧师我们要说什么呢？保罗说：“人应当以我们为基督的执事，为神奥秘事的管家”（林前 4:1），这话不仅说他自己，也是说到所有牧师。他又说：“监督‘坚守所教真实的道理，就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了’”（多 1:9）。根据这些经文，以及到处可见的类似经文，我们可以推论，传扬福音和施行圣礼，是牧师职分的两个主要部分。但是，教导并不限于公开的宣讲，还包括私下的劝戒。因此，保罗邀以弗所人为证人：“你们也知道，凡与你们有益的，我没有一样避讳不说的。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神悔改，信靠我主耶稣基督”。稍后他又说：“记念我三年之久昼夜不住地流泪，劝戒你们各人”（徒 20:20~21、31）。然而，我现在并不是要列举好牧师的良好品质，而是要指出称自己为牧师之人的责任——即牧师管理教会，并不是金玉其外，而是必须要用基督的教义操练会众具有真敬虔，施行圣礼，并执行恰当的惩戒。对于那些主设立的教会守望者，他说：“我何时指着恶人说‘他必要死’，你若不警戒他，也不劝戒他，使他离开恶行，拯救他的性命，这恶人必死在罪孽之中，我却要向你讨他丧命的罪”（结 3:18）。保罗论到自己的话，也适用于所有牧师，他说：“我传福音原没有可夸的，因为我是不得已的；若不传福音，我便有祸了”（林前 9:16）。简言之，使徒们为全世界所作的一切，每一位牧师也应当作在他所受托的羊群身上。

七、虽然我们为每位牧师指定了一间教会，但是我们并不否认，固定管理某间教会的牧师，也可以协助其他教会，例如遇到发生争端而需要他在场排解的时候，

或者在某些有疑问的事上需要他提供建议的时候。但是，因为为了保持教会的和平，此政策是必要的，即清楚规定每位牧师的职责，免得大家陷入混乱，东奔西跑而没有一定的蒙召，混乱地聚在一处，并且避免那些关心自己的方便甚于关心教会造就的人，随意离开教会任其空缺，所以这种安排应该尽量共同遵守，好叫各人安分守己，不侵入别人的范围。这并不是人的发明。这是神的定例。因为经上说，保罗和巴拿巴在路司得、以哥念、安提阿教会中选立了长老（参徒 14:21、23）；并且保罗自己也吩咐提多“在各城设立长老”（多 1:5）。同样，他还提到腓立比的监督们以及歌罗西的监督亚基布（参腓 1:1；西 4:17）。在使徒行传中，记载了保罗对以弗所教会长老的一段著名的讲论（参徒 20:28）。因此，每一位负责治理和照顾一间教会的人都当知道，他受到这一神的选召法则的约束；这并不是说，他像农奴一样被束缚在土地上，即使他的离开合理有序并且对众人有益，也依然不能挪动一步；而是说，蒙召到一间教会的人，不应该想要离开，或者为着自己的好处而想要离弃他的职位。如果调至别处是件有益的事，他也不应随着私意行事，而是应当等待会众的决定。

八、我不加区别地称那些治理教会的人为监督<sup>1</sup>、长老和牧师，这有圣经的权威支持，圣经将这些名称作为近义词使用。对所有担当传道职分的人，圣经都称之为“监督”。因此，保罗在吩咐提多“在各城设立长老”之后立即补充说“监督……必须无可指责”（多 1:5、7）。在另一封书信中，他向一间教会的诸位监督致意（参腓 1:1）。使徒行传记载他差人去请以弗所教会的众长老来，他在向他们讲论的时候，称他们为“监督”（参徒 20:17~18）。这里要注意，我们到目前为止，只提到与传扬圣道有关的职分；在我们所引的以弗所书第四章中，保罗也没有提到任何其他职分。但是在罗马书和哥林多前书上，他列举了其他职分，例如“行异能的”、“得恩赐医病的”、“说方言的”、“治理事的”、“帮助人的”（林前 12:28）。对于那些暂时性的职分，我不想说什么，因为不值得多说。但是，有两种职分是永久存在的——即“治理事的”和“帮助人的”。关于“治理事的”，我认为是从会众当中选出来的年长者，与监督一起进行规劝和惩戒。因为保罗说“治理的，就当殷勤”，没有其他意思（罗 12:8）。因此，每间教会从一开始就有元老院，由敬虔、稳重、值得敬重的人组成，他们有权纠正罪行。关于此权力，我们后面再谈。另外经验表明，此安排并非仅限于那一个世代。因此，我们当视此治理的职分是所有世代都必需需要的。

九、帮助穷人的事是托付给“执事”的。保罗在罗马书中提到两类执事，“施舍的，就当诚实”、“怜悯人的，就当甘心”（罗 12:8）。很确定，他在这里讲的是教会的公职，所以必然有不同的两类。如果我没有错误，保罗在前一句话是指那些施舍周济的执事；后一句是指照顾穷人及病人的执事，例如保罗在提摩太书信上提到的寡妇们（参提前 5:9~10）。因为除了帮助穷人之外，教会中没有其他可由妇女担任的公职。如果我们接受此意见（当然应该接受），执事就有两类，一类管理与穷人有关的事宜，另一类是照顾穷人本人。虽然执事的原文（*diakonia*）含义更为广泛，然而圣经特别将执事这一称呼给予那些教会指派来施舍和照顾穷人的人，委派他们

---

<sup>1</sup> 译注：即教会历史中所称的“主教”。

作教会周济品的管理者。路加说明了他们的起头、设立和职事 (参徒 6:3)。当有说希腊话的犹太人向希伯来人发怨言,因为在天天的供给上忽略了他们的寡妇,使徒们申辩说,他们不能担当传道和管理饭食这两种职分,因此要求会众选出七位有好名声的人来担当此职分 (参徒 6:1~3))。使徒教会中执事的品格如何,我们的执事也当以之为榜样。

十、既然在神圣教会中,“凡事都要规规矩矩的按着次序行”(林前 14:40),那么在确定教会的治理方式时,最应小心谨慎地遵守这一点,因为在这件事上的任何不守次序,都会有最大的危险。因此,为免不安分的人放肆地举荐自己担当教导或管理(这事极可能发生),圣经明确规定:人若没有蒙召,就不应在教会中担任公职(参来 5:4;耶 17:16)。因此,任何人如果想要被人视为教会的真牧师,必须首先正当地蒙召;其次必须回应他的呼召,即担任并履行授予给他的职分。这一点常常可以在保罗身上见到,当他要证明自己的使徒职分时,几乎总是提到他的蒙召,以及他在履行职分上的忠心。如果基督如此伟大的牧师尚且不敢妄称有权柄叫教会聆听他的教训,除非已经按照主的命令授予牧职,并且他忠实地履行了神所托付给他的工作,那么,如果有人没有其中一样或两样,却想要拥有此尊荣,这是何等的厚颜无耻呢?我们已经简略说明履职的必要性,下文只讨论呼召。

十一、此题目包含四个条目:(一)牧师的人选;(二)任命牧师的方法;(三)由谁任命牧师;(四)牧师授职仪式。我只说与教会公共秩序有关的外在正式呼召,不说每一位牧师在神面前自觉而教会并不知道的隐秘蒙召;我的意思是,我们的心诚实见证,我们接受所托付的职分,不是出于野心或贪心,也不是出于其他自私的意念,而是出于对神的真诚敬畏,以及造就教会的渴望。前面我已经说过,如果我们每一个人想要证明自己的职分是属神的,那么这是我们必须具备的。然而,倘若某人的邪恶没有显明,那么尽管他接受牧职的良心是恶的,仍然可能会被教会正当地呼召。人们常说,当平信徒看起来合适并且能够担当牧职时,他就是蒙召作教牧的人;因为学问,连同敬虔和好牧师的其他禀赋,是牧职的一种准备。因为那些主拣选担当此伟大职分的人,他就预先赐给他们履行此职分所必需的装备,好使他们不致没有能力和准备就来做教牧。因此,保罗在哥林多前书讨论教会的各种职分时,首先列举那些担当这些职分的人所应具备的恩赐。这是我提到的四个条目中的第一条,我们现在就来讨论。

十二、保罗在两处经文中详细说明了怎样的人应该被选为监督(参提前 3:1 多 1:7)。主旨是,只有那些有纯全无疵的教义和圣洁的生活,没有可能会破坏其权柄以及使职分蒙羞的过失的人,才应被选为监督。这与执事和长老的要求完全类似(第四章第十段至第十三段)。我们必须时时注意,使他们与所担的担子相称;换言之,他们拥有履行职分所需要的能力。因此,救主在差遣使徒时,提供给他们不可或缺的装备(参路 21:15、24:49;徒 1:8)。保罗在描绘了真正好监督的图画之后,劝戒提摩太不要委任不合适的人,以免玷污自己。关于“任命牧师的方法”一词,我不是指选立的仪式,只是指选立时当存的敬虔的畏惧。因此,路加记载,在选立长老的时候,信徒们禁食祷告(参徒 14:23)。因为,既知此事是最严肃的事情,所以若

非有最大的崇敬和关切，否则就不敢作这事。但最重要的是，他们恳切祷告，祈求神赐下智慧和明辨的灵。

十三、我们所说的第三点，是由谁来选立牧师。关于此事，我们不能从使徒的设立中得到确定的法则，因为他们的设立与其他牧师的普通呼召不同。他们担当的是非同寻常的牧职，所以为了用某种更加特别的标记来突出使徒职分，那些担当这职分的人必须由主自己亲自呼召并任命。因此，使徒们预备自己担当此工作，不是藉着人的选立，而是惟独按照神和基督的命令。所以，当使徒们要选立一人代替犹大的时候，他们不敢肯定地指定一人，而是提出两个，以便藉着摇签由主宣告他所拣选的接续者（参徒 1:23）。保罗下面的宣告也是同样的目的，即他作使徒“不是由于人，也不是藉着人，乃是藉着耶稣基督，与叫他从死里复活的父神”（加 1:1）。前一句“不是由于人”，亦适用于所有敬虔的传道者，因为除非人被神呼召，否则他就不能正当地履行此职分。“藉着耶稣基督”却惟独适用于保罗。他以此为荣，夸口说：他不仅拥有真正、合法牧师的资格，而且还指出他使徒职分的徽记。因为有些加拉太人想要贬低他的权柄，把他当作一位由首要使徒们授权的一位普通门徒，他知道这些加拉太人企图损害他职分的尊荣，所以为了维护此尊荣，他需要表明自己在任何方面都不低于其他使徒。因此，他郑重声明，他不像普通监督一样按照人的判断被选立，而是藉着主自己的口和清楚的显现而被立的。

十四、但是，所有严肃庄重的人都不会否认，正常而合法的呼召方式是，监督应由人来指定，因为有极多的相关经文。并且如前文所说，与保罗的声明也不矛盾，即他作使徒不是由于人，也不是藉着人，因为他在那一节经文中不是论到普通的牧师选立，而是说他自己有使徒的特殊资格；虽然主以这种方式特别拣选了保罗，但仍然让他遵守教会选召的纪律；因为路加记载：“他们侍奉主、禁食的时候，圣灵说‘要为我分派巴拿巴和扫罗，去作我召他们所作的工’”（徒 13:2）。在圣灵已经证实他们的拣选之后，再加上“分派”和按手，为什么呢？岂不是为了保持由人委任牧师的教会纪律吗？对于此次序的认可，神再不能给出比下例更加明显的证据了，即他在已经宣告立保罗作外邦人的使徒之后，仍然使他由教会差派。马提亚的选立也是如此。使徒职分是如此重要，他们不敢凭着自己的判断指定一个人，所以先提名两位，然后再由摇签选出其中一位，好使这选立有从天而降的确切证据，同时，也没有轻视教会的方法。

十五、下一个问题是，牧师应该由全教会选立，还是仅仅由负责纪律的其他教牧和长老来选立，还是应该由某一个人的权威来委任？那些主张将此权利归给一个人的人，援引保罗对提多说的话：“我从前留你在克里特，是要你将那没有办完的事都办整齐了，又照我所吩咐你的，在各城设立长老”（多 1:5）；以及他对提摩太说的话：“给人行按手的礼，不可急促”（提前 5:22）。但是，如果他们以为提摩太在以弗所，或者提多在克里特，能够随着自己的意思处理所有事情，那么他们就错了。他们治理会众，是通过向会众提供良好、有益的劝告，而并非独断独行。为免有人以为这种说法是我的臆测，我要举一个实例为证。路加记载，保罗和巴拿巴任命全教会的长老，但同时又说这是通过投票产生的，这指出了任命长老的计划



或方式 (参徒 14:23)。因此,是他们挑选了两个人;然后,由全体会众按照希腊的选举习惯,通过举手表明谁是他们想要选出的人。罗马历史学家常说到执政官召开公民会议,委任新的地方官;这样说只是因为他得到众人的同意,在选举中进行主持。若说保罗给予提摩太和提多的权柄,比他自己所有的还多,这是不可信的。我们看到,他的习惯是根据会众的投票委任监督。因此,以上的经文必须这样解释,免得侵犯教会的公共权力和自由。因此,西普里安说得对,依照神的权柄,牧师当在所有会众面前公开选出,而且根据众人的判断和见证,批准他配做牧师。我们看到,按照主的命令,在选立利未人祭司时,在分别为圣之前,必须先带到百姓面前。马提亚列于使徒之中,七位执事被派立,都有会众在场并得到他们的许可 (参徒 6:2)。西普里安说“这些例子表明,除非经过会众同意,否则就不应选立牧师,从而使选立公正、合法,通过众人的见证而得到证实”。因此我们看到:当合适的人选按照会众的同意被选立,就是按照神的道合法呼召的牧师。然而,其他牧师应当主持选立,以免众人由于轻率、恶意或混乱,而犯下任何错误。

十六、授牧师职的最后一项,是授职的方式,这是呼召的最后一步 (第四章第十四、十五段)。我们可以肯定,当使徒指派人担任牧职的时候,除了按手之外没有其他仪式。我认为,这一仪式是沿袭犹太人的惯例,他们通过按手,将想要祝福和分别为圣的人或物献给神。例如,雅各在祝福以法莲和玛拿西的时候,将手按在他们的头上 (参创 48:14)。我们的主在为小孩祷告时,做了同样的事 (参太 19:15)。我认为,律法吩咐犹太人把手按在他们所献的祭物上,目的是相同的。因此,使徒通过按手表明他们将选立供圣职的人献给神;另外对那些他们赐予圣灵可见恩赐的人,也做了同样的事 (参徒 8:17、19:6)。然而无论如何,每当他们呼召人担任牧职时,这是惯常的方式。他们按照这种方式将牧师和教师分别为圣;也按照这种方式将执事分别为圣。按手礼虽然不是确定的训诫,然而既然使徒们都遵守此仪式,那么我们就当将其视同为训诫 (第十四章第二十段,第十九章第三十一段)。按手礼当然有其用处,一方面通过此标志使会众看到牧职的尊贵,另一方面提醒受职的人他已经不再属于自己,而是要侍奉神和服侍教会。此外,按手礼如果恢复它真正的本原,就不会成为一种没有意义的记号,因为神的灵在教会中设立的一切都不是徒然,所以只要它不被迷信地滥用,我们就不应觉得这一仪式没有用处。最后还要指出,不是全体会众,而是只限于牧师,将手按在教牧身上。虽然是否由若干人一起按手,并无定论;然而确定的是,在按立执事、保罗与巴拿巴,以及其他少数人时是如此 (参徒 6:6、13:3)。在另一处,保罗提到他自己为提摩太按手,没有其他人。“为此我提醒你,使你藉我按手所给你的恩赐,再如火挑旺起来” (提后 1:6)。他在另一封书信上所说“众长老按手” (提前 4:14),我认为保罗不是指一群长老。这句话是指授职仪式自身;好像他在说,你要做这些事情,免得在我设立你为长老时,你藉着按手得到的恩赐归于徒然。

## 第四章 初代教会的情形, 教皇制之前的治理方式

本章分为：(一)、初代教会的治理方式, 第一段至第十段。(二)、初代教会中监督与教牧的正式授职, 第十一段至第十五段。

段落梗概：

- 一、初代教会的治理方法。不是所有方面均与神的道一致。三级牧职。
- 二、第一种, 监督 (Bishop), 为了维护次序, 作长老或牧师的主席。监督的职分。长老与监督相同。此次序的设立久远。
- 三、监督和长老的职分。在初代教会中严格保持。
- 四、大主教 (Archbishop) 和宗主教 (Patriarch)。极少采用。设立的目的。圣统制不是恰当的名称, 圣经中无此词。
- 五、执事, 初代教会中的第二级教牧人员。职分。监督是其检查者。副执事, 是执事的助手。副主教, 是执事的主席。朗读福音, 是为尊荣执事而人为安排的职分。
- 六、古时使用教会资财的方式。(一)、支持穷人。(二)、适当供给教牧。
- 七、资财使用最开始是自由、自愿的。教会收入后来分成四种。
- 八、第三份收入用在教会的建筑和装饰上。然而, 在必要时, 帮助穷人优先。区利罗 (Cyril)、阿卡帖斯 (Acatius)、哲罗姆、埃克皮鲁斯 (Exuperius)、安布罗斯等人关于此事的话、见证和实例。
- 九、教士 (Clerici, Clerk), 包括看门人和辅祭, 从幼年起即接受操练之人的统称。
- 十、本章的第二个部分, 讨论牧师的呼召。随着时间的推移, 由于过分严格而致的独身引起一些错误。在牧师授职上, 并不总是看重会众的同意。会众为何不热心维护他们的权利。在规定时间内举行授职。
- 十一、在监督授职中, 保持会众的自由。
- 十二、随后加入某些限制, 以约束众人轻率的许可。
- 十三、这种选立方式盛行已久。格列高利的见证。格拉提安的法令没有与此冲突之处。
- 十四、古代教会的授职方式。
- 十五、此方式逐渐改变。

一、至今, 我们已经讨论了神纯正的道所教导我们的教会治理次序, 以及基督设立的各种教职 (第一章第五、六段, 第三章)。为了更加清楚地说明整个主题, 让它更加深刻地印在我们心中, 我们应该注意早期教会的形式, 这是神设立的可见表征。虽然那时候的主教发布了许多教规, 所含内容似乎超出圣经, 然而他们小心翼翼地按照神的道这惟一的标准来制订他们的所有制度, 所以很容易看出, 他们在所有方面均鲜少偏离圣经。即使这些规定也许有某些不足, 然而, 因为他们真诚地想要持守神的设立, 并且未尝有远离之处, 所以这里简要地说明他们遵行的内容, 是非常有益的。我们已经说过, 圣经设立了三类牧职, 照样早期教会将所

有教牧分为三个阶层。他们从长老阶层中选择一部分作为牧师和教师，其他长老主持行为谴责和惩戒。执事负责照管穷人和发放救济。读经师和辅祭不是正式的职分；那些他们称为教士的人，从幼年起就通过一些操练来服侍教会，好能更加明白将来要做的事情，更好地预备履行职分；关于这一点，我稍后就会详细说明。因此，哲罗姆在指出教会的五个阶层时，列举了主教、长老、执事、信徒，以及慕道者；但没有给教士和修士以一席之地。

二、因此，对于所有受托担当教导职分的人，他们都称为长老，并在每座城市特别选出其中一位长老称为主教，免得因为众长老地位平等而产生分争，这也是常发生的。然而，主教并非在尊荣和尊贵上高于其他长老，从而能够支配他们；而是像会议中的主席，提出当议之事，收集各人意见，优先于其他人进行劝告、建议和劝戒，用他的权威引导整个过程，并执行众人同意的决议——这就是主教在长老会议中所任的职分。古时的神学家们承认这种做法是人的安排，是根据时代的需要制定的。哲罗姆在解释提多书时说：“长老与主教是一样的。在由于魔鬼的唆使而发生分争之前，以及会众中有人说我属保罗有人说我属矶法以前，教会是由一个公共的长老理事会来进行治理。后来，为了根除分争的种子，就将整个责任委给一人。因此，正如长老们知道按照教会的惯例，他们要服从作主席的主教，照样，主教也应当知道，他们高于长老，乃是由于惯例，而不是由于主的任命，并且应该为着大家的益处而治理教会”。在另一处，他指出这惯例非常古老。因为他说在亚历山大城，从福音书著者马可一直到赫拉克拉斯（Heraclas）和狄奥尼西奥斯（Dionysius），众长老总是从自己当中选立一人有更高的地位，并称其为主教。因此，每一城都有一个长老院，由牧师和教师组成。因为他们都执行教导、劝戒和纠正的职事，就如保罗对监督的吩咐（参多 1:9）；并且为了身后留有继承人，他们努力训练已经献身作神精兵的青年人。每一城管一个地区，该地区接受该城派来的长老，并被视作该城教会的一部分。每位长老，正如我前面说过，只是为了保持次序和安宁，都在一个主教的权下，此主教虽然比别人更有尊贵，但是服从弟兄大会。如果一位主教管辖的地区太大，他个人不能履行主教的所有职事，那么就在若干地区派遣长老，代替主教办理次要的事务。这些人就称为乡村主教，因为他们在教区代表主教。

三、现在，我们讨论职分本身。主教和长老同样需要传道和施行圣礼。只有在亚历山大城，由于阿里乌扰乱了教会，所以规定长老不得对会众讲道，正如苏格拉底在三部史第九册所说。对于这一点，哲罗姆并不隐藏他的不满。如果有人自称主教，但没有用实际行为表明他是真正的主教，这是荒谬的。那时候非常严格，所有牧师都必须履行主所要求的职事。我也并不是只指一个世代的做法，因为即使是格列高利的世代（那时候教会几乎已经堕落，与古时的清洁相去甚远），也是不允许主教不传道的。所以格列高利在某处说：“当人们听不到牧师的声音时，他就是死了；因为他如果不传道，就是惹那看不见的审判之主发怒”。在另一处，他又说：“保罗曾说，众人的罪不在他身上（参徒 20:26），这样，我们这些被称为牧师的人，除了自己的罪之外，又加上别人灭亡的罪，就必被控告、定罪；因为当我们每日看

着他们走向灭亡而漠不关心、缄默不言，便是犯了杀人的罪”。当他看自己和别人不像他们应该的那样殷勤作工时，便称其为沉默不语。他既然不以那些只尽一半本分的人为无罪，那么对于那些完全疏忽本分的人，他又会如何行呢？因此，在很长一段时间，教会认为主教的首要本分是以神的道喂养会众，或者公开以及私下里，以纯全无疵的教义造就教会。

四、至于下述事实，即在每个教区，在主教之中选立一位大主教（第七章第十五段），另外在尼西亚大会时，任命了在次序和尊贵上高过大主教的宗主教，这些都是为了保障教会的惩戒，但是这里讨论此题目时，不应忽略这一点，即惩戒的执行是很少的。设立这些次序的主要原因是，如果任何教会有事发生，不能由少数人很好地解决，那么就可提交给教区会议。如果事端重要或者困难，需要进一步进行讨论，就请宗主教参加教区会议，在他们以上就只有教会大公会议可以诉求了。对于这种治理方式，有人称之为“圣统制”；这个名称，我认为是不妥当的，并且圣经中从而使用。因为在教会治理的事上，圣灵禁止任何首席或支配的梦想。但是，如果我们观看事实本身，而不注重名称，我们就会发现，古代教会的主教们并无意要设立一种与圣经教导相反的教会治理形式。

五、当时，执事的情况也与使徒时代没有区别（第三章第六段）。他们收取信徒的日常奉献和教会每年的收入，好用于正当用途；即将一部分供应牧师，一部分帮助穷人；然而监督在主教之下，每年汇报他们的财务管理工作。虽然所有教规均规定由主教分配教会的所有资财，然而这不是说他亲自执行事务，而是他负责指示那些管理教会款项的执事，并指出哪些人应该得到帮助，以及具体的数额；又因为他有权监督执事是否忠实地履行职分。因此，一份被认为是使徒制订的教规规定：“我们规定由监督管理教会的财产。因为如果那更加宝贵的人的灵魂已经托付给他，那么他更加有权掌管关于金钱的事，这样在他的管理之下，凡物经由长老和执事分给穷人，并且当存着敬畏、谨慎的心履行这些职事”。安提阿大会规定：主教若在长老和执事不知情的情况下擅动财物，就当被禁止。我们无需再多讨论这一点，因为即使是在格列高利的时代，虽然教会的法规已经非常废弛，然而根据他的许多信件，仍然可以知道此做法仍然保留，即执事在主教之下，行救济穷人之事。也有可能是副执事最先附设于执事，协助他们管理救济穷人之事；但是此区别逐渐消失了。当教会的收入多到需要采用新的、更加准确的管理方法时，教会任命了副主教。哲罗姆提到，甚至在他那时候就已经有副主教。他们负责管理教会的收入、产业和家具，以及每日的奉献。因此，格列高利向 *Solitanus* 副主教说，如果教会的任何资财因为他的舞弊或疏忽而蒙受损失，那么他当受咎责。他们负责向会众宣读神的道，劝勉他们祷告，并且允许他们在圣餐时递杯；但这些都是为了尊荣他们的职分，好叫他们以更大的崇敬履行职分，教会用这些记号提醒他们，他们所受的托付，不是俗世的财物管理，而是奉献给神的属灵职能。

六、因此，我们能够知道古代教会的资财作何用途，以及是如何分配的。根据教会会议的教令以及古时著述家们的著作，教会所拥有的一切，包括土地和金钱，都是穷人的财产。因此，主教和执事的耳朵常常听到：记住你们不是在管理自己的

产业，而是管理那用来供给穷人的财物；如果你们不诚实地隐瞒或浪费，就是犯了流血的罪。因此，他们常受劝戒，要以最大的敬畏之心，将这些财物分给该得的人，就像行在神面前一样，不徇人的情面。因此，屈梭多模、安布罗斯、奥古斯丁，以及其他主教均庄严地宣誓，在会众面前宣告自己的纯全。但是，那些服侍教会的人，应该得到教会公共支出的供应，这事本身是公平的，并且得到神律法的许可；在那个世代有些长老，将自己的遗产分别为圣献给神，自甘贫穷；教会支配的方式应使牧师不乏供给，穷人也不被忽视。同时，牧师自己应成为节俭的榜样，不应拥有太多而能够流于奢侈；只要足够生活所需即可；哲罗姆说：“那些能够靠自己的遗产维持生活的牧师，如果再接受那属于穷人之物，就是犯了亵渎神的罪，这样行，便是吃喝自己的罪了”。

七、开始时，教会资财的分配是自由、自愿的，那时候主教和执事自动自觉地忠心尽责，正直的良心和清洁的生活代替了律法。后来，由于一些人的贪财和堕落的欲望，产生了坏榜样，因此制订了教规以纠正这些恶行，将教会的收入分成四份，一份给教牧人员，一份给穷人，一份用来修理教堂和其他建筑物，第四份给国内外的穷人。有些教规将最后一份给予主教，但与我提到的分法并无区别。因为这并不代表就成为主教的财产，不是他可以据为己有或者任意挥霍的，而是使他能够按照保罗对担任此职之人的要求款待客旅（参提前 3:2~3）。格拉修（Gelasius）和格列高利便是这样说的。格拉修认为主教之所以能够为自己要求些什么，就是为了能够救济被囚的人和客旅。格列高利说得更加清楚：“使徒宗座的惯例是，吩咐已经任命的主教将所有收入分为四份：一份给主教及其家人用来款待客人和生活费用，一份给教士，第三份给穷人，第四份用来修理教堂”。因此，除了足够自己的俭朴衣食之外，主教若还有所取，这是不合法的。如果有人变得奢侈或者摆阔、炫耀，立刻会被同工严责；如果不听，就要被革职。

八、另外，装饰教会所花的款项，最初是很少的，后来教会虽然比较富裕，但在这方面的用度仍然比较一般。那时候收到的所有钱款均留作供穷人所需。因此，当耶路撒冷教区遭遇饥荒，又别无他法解救时，区利罗就变卖器皿和礼服来帮助穷人。照样，当许多波斯人几乎要饿死时，亚米大（Amida）主教阿卡帖斯（Acatius）召集教士，发表此著名的讲话：“我们的神不需要这些盘子和杯子，因为他既不饮也不食”。然后他将圣器熔化，换成金钱，购买食物，救济穷人。哲罗姆也是如此，他申斥教堂过于豪华，并称赞当时的图卢兹（Toulouse）主教埃克皮鲁斯（Exuperius）将主的身体放在柳条筐内，将主的血盛在玻璃杯中，而不让穷人受饥饿。安布罗斯也说了像我刚才所引阿卡帖斯所说的话。当他被阿里乌派的人攻击，说他不该打碎圣器来赎买俘虏时，他做出这最可敬的申辩：“那吩咐使徒不要带金银的，也不用金银建立教会。教会得了黄金，不是为保存，而是为给予，帮助有需要的人。保存无益的东西，有什么必要呢？我们岂不知亚述人从主的圣殿抢劫了许多金银吗？牧师如果没有其他办法救济穷人，那么他将圣器熔化，岂不强于被亵渎神的敌人抢去吗？主岂不要说，你有黄金可以购买粮食，为什么却让许多穷人饿死呢？为什么任凭许多人被掳而不赎回呢？为什么让许多人被敌人屠杀

呢？保存活的器皿，岂不要比保存金银器皿好得多吗？这些指控你不能回答。你能说些什么呢？你说：我怕神的殿没有装饰。神要回答：圣礼并不需要黄金，黄金也不能增加那不是用黄金买来之物的价值。圣礼的装饰乃是被掳者的赎金”。我们在另一处亦听到他的至理名言：“教会所拥有的一切，都是穷人的资财”。还有：“主教所拥有的一切，都是穷人的”。

九、我们已经考察了古代教会的教牧职分。至于教会著述家提到的其他职分，是为了操练和预备，而不是正式的职分。这些圣洁的人为了在身后留下教会的苗圃，接受一些得到父母同意，奉献作基督精兵的青年人，对他们进行保护和训练，从幼年起就塑造他们，好使他们在担任圣职时，不至茫然无知。接受此训练的人统称为教士 (Clerk)。我很盼望有更恰当的名称给予他们，因为这个称呼从起初就是错误的，或者至少是有不妥的感觉，因为彼得称全教会为“所托付你们的”(Clerus)，意即“主的产业”(彼前 5:3)。然而，此制度本身是最神圣、最有益处的，使那些愿意献身为教会工作的人，能够在主教的看管下成长，从而所有牧养教会的人均已完成了良好的训练，自幼年起即接受纯全无疵的教义，已经藉着严格的纪律养成了庄重的习惯和刚强的品行，脱离普通的事务，习于关切和追求属灵之事。正如新兵在接受作战演习的训练之后，再真正上战场，同样，在实际任职之前，他们也通过一个初级训练来操练教牧职事。首先，他们负责教堂的开门关门，称为看门人。然后，那些帮助主教做家务和一直照顾主教的人被称为辅祭，一则表示尊敬，二则防备猜疑。此外，为使他们逐渐为人所知以及自荐，同时训练不怕见人和在众人面前讲话，以便他们以后作长老的时候，教导众人而不羞怯，他们也被委任在讲台上读经。这样，他们逐渐长进，在多样操练上证明自己的谨慎，直到被任命为副执事为止。我要说的是，这些都是新手的初级操练，不算是真正的教牧职分。

十、在我们前文所述教牧蒙召的第一个和第二个要点上，即人选以及选立时的谨慎，古代教会遵循保罗的律例以及使徒的榜样。他们在选立牧师时，以最高的崇敬之心聚集，并且最迫切地向神祷告。另外，他们还要进行考试，藉此考验候选者的生活和教义，好按照保罗的标准选立牧师(参提前 3:2)；只是有时候会因为过于严格而犯错，他们对主教的要求超过保罗的要求，特别是随着时间的推移，要求主教守独身；但是在其他方面，他们的做法符合保罗的教导。然而对于我们提到的第三点，即谁有权委任牧师，他们并不总是遵循同一法则。在古时，如果没有得到全体会众的同意，没有人可以列为教牧；因此，当西普里安未与教会商榷而任命奥勒留 (Aurelius) 为读经师时，必须极力辩解，因为他的做法虽然不合惯例，但却不是没有道理的。他这样开头：“亲爱的弟兄们，在委任教牧的时候，我们惯常是先征求你们的意见，按照大家的建议衡量每位教牧的道德和品行”。但是，既然这些不重要的操练没有多大的危险，因为他们有较长的见习期，并且职能亦不重要，所以就不再征求会众的同意了。后来，除了主教一职以外，会众也通常将其他职分托付给主教和长老们作选择和决策，由他们确定谁是合适的、与职位相称的人选；除非在某些情况下，当新长老来到教区时，必须得到当地居民的明确同意。在这件事上，会众并不特别在意要维护自己的权利，这是不足为奇的，因为在当

时的严格纪律之下，人若不在教牧职事上经过很长时间的考验，就不能立为副执事。当他在副执事岗位上证明自己之后，才被立为执事；以后，他必须忠心职守，方可得到长老的尊荣。因此，人若没有在会众面前经过多年的考验，就不能晋升。另外，教会也有许多惩罚他们过错的教规，因此教会如果不忽视补救措施，就不会出现不好的长老或执事。对于选立长老，一定需要得到公民的同意，阿纳克莱特斯 (Anacletus) 订立的教规证实了此规定。最后，所有按立均在该年的规定时间举行，任何人如果没有信徒的同意，那么他不能偷偷溜进教会，也不能在没有证人的情况下随便升职。

十一、对于选立主教的权利，会众保留了较长的时期，若不被所有人接纳，那么无人能够担任主教。因此，安提阿大会禁止任何人在没有得到会众同意的情况下担任主教。利奥一世亦郑重地肯定这一点。他这样说：“教牧及会众或者至少多数人同意的人，才能选立”。又说：“管理众人的人，须被众人选立”。因此，那些众人不知道并且未受考验的人，必然是野蛮闯入的。他又说：“被教牧选择，被会众呼召之人，才应选立，并且应由都主教授权教区大主教按立”。当时的教父们非常谨慎，免得会众的这一自由受到损害，所以当君士坦丁堡大公会议委任内克塔留斯 (Nectarius) 的时候，他们一定要得到所有教牧和会众的同意，这是他们给罗马会议的书信可以证实的。因此，任何主教在提名继任者的时候，如果不经所有会众许可，就予无效。在奥古斯丁提名以拉丢 (Eradius) 一事上，我们不仅得到一个实例，而且也明白了他的方式。狄奥多莱 (Theodoret) 在讲到彼得是亚他那修提名的继任者之后，立刻补充说，这是教牧所认可，是行政、官员和所有人民所拥护赞同的。

十二、老底嘉大会的教令规定不将选立之事交给群众（我承认这是很有道理的）。因为这么多人难能意见一致，不能很好地处理事情。俗话说：“不同的愿望使无常的人分道扬镳”。但在当时，采取了很好的防范措施来避免产生危险。首先，先由教牧单独挑选，然后将当选人推荐给行政官，或者参议院和官长们。这些人经过仔细考虑之后，如果认为恰当，则予以认可，否则另选其他评价更高的人。然后，将此事提交民众，他们虽然不一定一致同意此前的意见，然而却不易发生混乱。或者选立之事也可以从民众开始，好知道他们最想选立的人，在听到民众的愿望之后，教牧再最后选立。这样，教牧既不能完全照着自己所喜欢的进行选立，然而也不必屈从民众的愚妄之见。利奥肯定此方式，他说：“我们需要等待公民的投票、会众的同意、官长的批准，以及教牧的选定”。他又说：“要有官长的许可、教牧的署名、议会及民众的同意；否则（他说）无论如何不可做”。老底嘉大会的教令无非是叫教牧与官员不要被轻率的民众所左右，而是要用审慎和庄重来节制民众可能有的愚蠢愿望。

十三、这种选立方式，在格列高利的时候仍然执行，并且在他之后可能继续存在了很久。他现存的许多信件清楚证明这一点。因为每当选立新主教的时候，他总是写信给当地的教牧、地方官和民众；有时候也按照当地的政府情况，写信给总督。如果教会有动荡，他就安排附近的一位主教去监督选立，然而他总是要求所

有人签署一份正式的决议。事实上，当一位名叫君士坦提乌斯 (Constantius) 的人被选立为米兰主教时，由于野蛮人入寇，许多米兰人逃往热那亚；即使如此，他仍然认为除非也召集逃亡的人并得到他们的同意，否则这选立是不合法的。再者，不到五百年前，教皇尼古拉 (Nicholas) 规定罗马教皇的选立方式如下：首先应由枢机主教领头；然后其他教士加入；最后，通过会众的同意而使此选立生效。在教令未后，他援引我前文所引利奥一世的教令，而且命令将来必须遵守。如果奸人的恶意迫使教士离城，那么为了保证纯洁的选立，他命令必须有一些会众在场。据我所知，只有罗马和君士坦丁堡的两个教会，才须得到皇帝的同意，因为这两处是帝京所在。安布罗斯曾被瓦伦提尼安皇帝遣赴米兰，监督新主教的选立，那是由于民众派系斗争剧烈而做出的非常之举。在罗马，皇帝的权柄对主教选立的影响甚大，以致格列高利说自己是受皇帝之命治理教会，虽然他是由会众按照正常方式选出的。惯例是这样，在地方官、教士和民众提名一位主教之后，呈交给皇帝，然后由皇帝同意批准或者否决取消。格拉提安所搜集的教令，与此惯例毫无抵触之处；这些教令不过说，在任何情形下也不能容忍皇帝废除按照教规进行的选立，而随意任命主教，并且都主教不得封立被这样的暴力权柄所提拔的人。因为剥夺并将教会的权利完全交给一个人任意处置，这是一件事；而赋予一位国王或皇帝以其权柄认可合法选立的尊荣，则是另一件事。

十四、现在，我们要讨论古代教会的教牧在选立之后，采用什么方式来就职。拉丁教会称之为“承接圣职 (Ordination)”或“分别为圣 (Consecration)”；希腊教会称之为“举手”，有时又称之为“按手”；“举手”是指通过举手表示赞同的选立方式。现存一份尼西亚大会的教令表明，规定都主教需要会同教区内的所有主教来按立当选人。但是，如果由于路途遥远、生病，或者其他要故，某些主教不能前来，那么至少须有三位主教，其他缺席主教通过书信表示同意。在此教规废止不用之后，后来又通过数次大会重新恢复。所有主教，或者至少没有缺席理由的全部主教，都必须出席，以便对待按立者的生活和教义进行更加严格的考察；若不详加考验，事情就没有做毕。根据西普里安所说，古时主教们不是在选立完成之后才被邀请，而是在选立时在场作为主持人，以免民众不遵守次序。因为在他说到会众有权选立相称的人作牧师，并拒绝不相称的人之后，又立即补充说：“因此，我们必须谨守神圣的使徒传统，(我们以及几乎所有教区均遵守此传统)，为使按立合宜地举行，同一教区的所有附近主教均应与待立主教的会众一同参加，并且主教应在会众面前选立”。但是，因为这种大会的召集有时候太过迟缓，可能有人会利用此迟缓施行诡计，所以大家认为，在提名之后主教们立即到来，对选出的人进行适当的考察，然后予以按立即可。

十五、这是各地毫无例外的做法，然而后来一种不同的惯例渐渐站稳脚跟，即选立人应到都主教处接受按立。这个变化起源于野心和古时惯例的败坏，而非任何合宜的理由。不久以后，罗马教会的权柄增大，又产生另外一种更坏的惯例；几乎全意大利的主教都要这样按立。这点我们可以从格列高利的书信中看出来。只有几座不轻易屈服的城，保存了古时的权利；例如米兰。也许只有都主教才能够



保留他们的特权。因为，封立大主教的做法是所有教区主教均在都会聚集。所采用的仪式是按手（第十九章第二十八、三十一段）。我没有看到古时采用过任何其他仪式，除了在公共聚会中，主教有某种礼服，以别于其他长老。另外，长老和执事也均通过按手来任命；但是每位主教，会同教区中的其他长老，任命他自己教区内的长老。虽然大家同行按手礼，然而因为主教主持，并且按手礼是在他的带领下进行的，所以称为主教的按手礼。因此，古时的著述家们经常说，除了没有行按手礼的权力之外，长老与主教并无不同。

## 第五章 古时的教会治理方式被教皇专制败坏

本章包含两个部分：(一)、天主教中受召服侍的人，他们的品格，他们被任命的依据，第一段至第七段。(二)、他们履行职分的程度，第八段至第十九段。

段落梗概：

一、天主教中被任命为主教的人选及其品格。(一)、不考察教义。(二)、至于品格，无学识无节制者、孩子、生活邪恶者被选立。

二、会众的权利被剥夺，虽然利奥、西普里安和大公会议坚持此权利。因此，天主教中没有符合教规的选立。回答两个异议。天主教的选人，品格。所选之人。

三、详细解释对第二个异议的回答，指出会众、主教和王侯的错谬。

四、天主教没有长老和执事的选立。(一)、因为其任命是为了不同的目的。(二)、与圣经和迦克墩大会的命令相悖，没有为其指定位置。(三)、名称和本物已被一千种欺骗所败坏。

五、拒绝这些败坏。设立的正当目的。试炼，以及其他必要之事。邪恶、嗜血之人将其更替为虚妄的表演和可叹的盲目。

六、与有俸圣职有关的第二种败坏。揭露这里的多种滥用。为什么天主教将神父的职分称为有俸圣职。

七、一个人被委派服侍五六间教会。这一最可耻的败坏被许多大会严厉批判。

八、本章的第二个部分，即职分的履行情况。长老中没有修士。回答异议。

九、长老分为受俸和受雇。受俸长老包括主教、教区牧师、任职教士、特派教士、隐修院长、小隐修院长。受雇长老被神的道定罪。

十、受俸长老之名是给予那些在教会中不履行职事的闲懒神父的。回答异议。任职教士应是怎样的人。回答另一个异议。受雇长老不是真长老。

十一、教区主教和教区长离弃他们的教会，仅仅以空名为傲。

十二、格列高利的时代就有此邪恶的种子，他申斥受雇长老。伯纳德更加严厉地斥责。

十三、陈述最高层天主教行政。所谓教会牧师的荒谬断言。回答。

十四、他们可羞耻的道德。按照古时的教规，鲜少有人不会被逐出教会或免职。

十五、天主教会没有真正的执事职，虽然他们还有影子。初代教会在执事方面的做法已经败坏。

十六、教会财产，原来由真正的执事管理，现在已经被主教和任职教士劫掠，从穷人手中骗得。

十七、亵渎神地为这些强盗辩护。回答。王侯顺服基督。狄奥多西。安布罗斯的一句话。

十八、关于教堂装饰的另一个辩护。回答。

十九、结论性回答，指出执事职已经被天主教彻底颠覆。

一、现在，我们要让读者看清楚罗马教会及其从属教会的治理次序，以及他们惯常挂在嘴边的整个圣统制，并将其与初代和早期教会的治理进行比较，从而显明这些人所拥有的是怎样的教会。他们夸夸其谈地以此称谓为荣，以为这已足够胜过，或者毋宁说压碎我们。我们最好从呼召开始，看看是谁受召服侍，他们的品格如何，以及蒙召的依据。然后，我们将考察他们履行职分的忠心程度。我们首先考察主教；我深盼他们能够因为在本讨论中居于首席而取得尊荣。然而，即使我只在此题目上浅尝辄止，也仍然会暴露出他们最深处的羞耻。不过，我当记得本书的性质，将论述局限于简单的教义，不要越过界限。请还未完全丧失廉耻心的天主教徒告诉我，现今所选立的主教都是什么样的人？考察教义已经是过时的事；即便还稍微看重教义考察，他们也只会选出一些晓畅在法庭上辩论胜过在教会中讲道的律师。很明显，一个世纪以来，稍微了解圣经的主教在一百个人中难得有一个。我之所以不提再早的时代，不是因为那时候的情形较好，而是因为现在的问题只与现今的教会有关。如果我们考察道德，那么我们会发现，按照古时的教规，他们极少或者几乎没有一个配得主教的职位。如果不酗酒，便与人私通；如果不私通，便是赌徒或者酷爱打猎，或者在某个方面放荡逸乐。其实按照古时的教规，比这些还小的过失即不允许担任主教的职分。最为荒谬的是，如果教皇允许，那么甚至甫及十岁的孩童即可成为主教。他们的厚颜无耻和愚蠢竟然达到这样的程度，甚至完全逆着本性的感觉，毫不畏惧这极度邪恶的大罪。因此，如此玩忽的选立，已经清楚说明了这事的性质若何。

二、在选立时，会众的所有权利均被剥夺。他们的投票、同意、签署，以及所有此类活动均已消失；全部权力均已单单交给任职教士。这些教士们先将主教职授予他们相中的人；然后把他带到会众面前，然而为得是受尊崇，而不是受考验。利奥抗辩这于理不合，并宣告这是粗暴的欺骗。西普里安在宣告得到会众同意的选立拥有神的权柄之后，指出其他所有程序均与神的道不符，许多大会的教令严厉禁止采取其他做法，否则选立将无效。如果这些都是真的，那么今天的天主教中再没有任何合乎教规的选立，既不符合神的律法也不符合教会的法规。即使在这件事上再没有其他恶事，他们又用什么藉口为剥夺会众的权利而开脱自己呢？他们说，世代的败坏要求这样做，因为会众和行政官长在选立主教时充满仇恨和结党的情绪，没有正确、明达的判断，所以决定权应该局限于少数一些人。即便承认这是非常局势下的迫不得已，但是，当药方已比疾病更加有害的时候，为什么不为此新的邪恶也开具良药呢？他们回答，教规本身已经具体规定了他们在选立时应该遵循的道路。但是，难道我们能够质疑，古时会众在聚集选立主教时，当他们看到神的道所规定的法则，竟然没有意识到他们受到最神圣法规的约束吗？神描述真正的主教品格的一句话，应该比一万条教规还要更有分量。然而尽管如此，他们由着最有罪的性情，毫不重看律法或公正。因此在今天，虽然制订了最卓越的法规，但却被埋在图书馆的深处。同时，得到认可的常见做法是（并且有系统地继续下去），酒徒、通奸犯、赌鬼，在各处被提升到此尊荣的职位；事实上，这还是小事，主教职位竟然成为通奸犯和皮条客的奖赏。当这些职位给予了热衷狩猎捕鸟

者的时候，会众必须认为事情已经做得很不错了。试图为这种邪恶无耻的程序开脱，乃是极其可憎的。会众已经有了最卓越的教规，就是圣经，“作监督的，必须无可指责，只作一个妇人的丈夫，有节制，自守，端正，乐意接待远人，善于教导”（提前 3:2；监督即主教）。为什么选立的权利从会众移交给了这些人呢？他们回答，因为在喧嚣和会众的结党之中，听不到神的道。那么，现在为什么不交回此权利呢？因为这些教士不仅违犯全部法规，而且恬不知耻，由于他们的情欲、贪婪和野心，将属人之事与属神之事混为一谈。

三、然而，他们说这种做法的引进是作为解药，乃是不真实的。我们读到，在较早的世代，许多城市在选立主教时会出现纠纷；然而，未尝有人胆敢想要剥夺市民的选举权。因为他们有其他方法，防止出现这些恶事，或者在万一发生时予以纠正。但我只陈述事实真相。当会众开始忽视选举，认为自己不太适合而将此事交给长老的时候，这些人就趁机篡权，并且后来通过制订新教规来进行巩固。现在，圣职选立不过是一种笑谈。因为他们虚设的考察是如此空洞和无足轻重，以致没有任何的肖似之处。因此，当王侯们通过与罗马教皇订约而获得提名主教的权力时，并没有给教会带来新的伤害，因为不过是去除了教规中的选立部分，这乃是这些教规所攫取或者偷盗而来的，并无任何公正的权利。的确，朝臣被册封为主教，再没有比这更羞辱教会的行为了；所有敬虔的王侯都应该禁忌此滥用。主教被强加给会众，并没有会众的请求，或者他们至少没有自由地许可，这是对教会的不敬虔的劫掠。但是，教会久已盛行的无秩序惯例，导致王侯们随己意选立主教。他们宁愿自己处理这件事情，也不愿把它交给并没有更大权利同时也没有更少滥用的那些人。

四、这是神圣的呼召，因此，这些主教们自诩为使徒的继承者。另外他们还说，只有他们才有权力设立长老。但是，他们这样做是最可耻地败坏了古制；他们的设立不是在任命引导和喂养会众的长老，而是献祭的祭司。同样，他们在祝圣执事时，并不注重他们真正的职分，而是仅仅任命他们负责杯碟礼仪。然而按照迦克墩大会制订的教规，教会不得设立绝对职位，即在设立教牧时必须同时指定他们履行职分的位置。此教规非常有用，原因有二——首先，教会不致多余负担花费，不致有闲懒者浪费本应分给穷人的钱财；其次，被任命者明白他们不是仅仅被授予一个荣誉职位，而是受托履行他们理当辛勤尽责的本分。然而天主教的博士们（他们认为惟一当关注的是他们的肚腹而非真信仰）说，设立的首要条件是他们拥有足够养生的收入，不论此收入是来自于遗产还是圣俸。因此，他们在任命长老或执事时，并不关心他们应该牧养的地点，而是只要他们富裕到足以维持自己就可以了。但是，有谁能够承认，大会教规对于设立的要求竟然是足够养生的年收入呢？还有，因为较新的教规规定主教要为他们任命的不能称职之人提供支持，这是为避免他们过于随便地接纳候选者，所以他们就想出方法来逃避此项惩罚。被任命者需要承诺不论他们被提名什么职位，都要以为满足。通过这样的约定，他就不必提供养生费用。我且不说这里面的一千种欺骗；有些人撒谎说圣俸有名无实，一年收入不到六便士；有些人秘密订约，暂借圣俸并承诺马上归还，但却常

常有借无还；以及其他类似的种种猫腻。

五、但是，即便没有这些粗鄙的滥用，任命一位长老而不指定他的岗位岂非荒谬吗？这样不过是任命了一位献祭者。然而，合法的长老任命是为要治理教会，而执事蒙召是为了救济穷人。的确，他们用许多盛大的仪式来粉饰选立，这些虚饰可能会激起愚蒙人的尊敬；但是，对于明达的人，这些毫无实质和真理的伪装又有什么作用呢？他们采用借自犹太教或者自己发明的礼仪；如果他们禁绝这些反倒更好。关于真正的考察，关于会众的同意，关于其他必要的事情，则根本没有提到。他们在这些事上存留的影子，我认为不值得多说。“影子”是指那些生硬、无益地模仿古风的惺惺作态。主教的代牧在选立长老之前考察教义。但是，这是什么样的考察呢？只不过是询问他们是否能够诵读弥撒经书？是否知道普通名词和动词的变化形式？是否知道某个词的意思？因为他们不需要知道整句话的意思。然而，即使那些在这些幼稚园知识上欠缺的人，倘若带着金钱或影响力，也不会被拒绝。本着同样的精神，当待任命之人来到祭坛前时，有人用他们并不理解的语言问一个问题三次，即他们是否配得该尊荣。一个人（从来没有见过他们，但是在这场戏剧中有角色，免得整个过程有什么不足之处）回答：他们配得。对于这些可敬的神父们，你能指控他们什么呢？岂非是他们在如此明显亵渎神的游戏上恣意放肆，从而无耻地嘲笑了神和人吗？然而，因为他们这样做已经很久了，所以就以为他们现在已经拥有了合法的权利。所有敢于反对这些邪恶罪孽的人，他们就速速地将他执行死刑，就像古时那些揭穿刻瑞斯的秘密的人被处死一样。如果他们相信神，会这样做吗？

六、在有俸圣职的委任上（原来与圣职授任连在一起，现在已经完全分开），他们的行为又有多好呢？但他们会摆出许多理由；例如，并不是单单由主教授予牧职（甚至对于他们授任的圣职，他们也不总是拥有全部权力），而是由其他人荐举，他们只是名誉上的授任者。此外还有经院的提名、辞职（正常辞职或为了互换职位）、推荐信、禁令等。但是，他们绝不会互相倾轧指责。我要说，按照古人的定义，在今日的天主教中，一百个有俸圣职中难得有一个不是买卖而来的。我不是说所有圣职都是直接买来的；但是，请让我看看二十个人中间是否有一个不是通过间接推荐的方式得到圣职的。有些人晋职是通过亲戚关系或联盟，有些人是通过父母的影响力，有些人是通过逢迎。简言之，授予长老职分的目的不是为了教会的好处，而是为了那些得到此职分之人的好处。因此，他们称其为有俸圣职，是通过此名称明确宣告，他们把这当作王侯为了获得士兵的拥戴或者奖赏他们服役的赏赐之物。我不想指出这些奖赏被赐给理发师、厨子、骡夫，以及此类庸民。的确，现在法庭上的讼案再没有比与长老职位有关的案子更吵闹的了；因此，这些圣职不过是狗前面的猎物。他们在法庭上咆哮夺取，用金钱购买，以阿谀奉承乞怜而得；他们还在嗷嗷待哺的时候，就像遗产一样从叔叔和亲戚处继承；有时候甚至是父亲留给私生子；难道我们能够容忍听到这些夺取教会仿佛夺取敌国的人，竟被授予牧师之名吗？

七、人，尽管败坏不法，他的放肆竟然达到如此程度吗？然而还有更加邪恶的事，

一个人（我不是说他的资格，而是说他必定管理不过来）竟然主持五六间教会。现在你看到，在王侯的宫廷中，年纪轻轻的人管理三个隐修院、两个主教辖区、一个大主教辖区。任职教士领衔五份、六份，甚至七份有俸圣职，然而他们丝毫不想承担责任，只在乎拿钱。我不想指出神的道定罪这件事，因为他们很早以前就不再看重神的道。我也不想指出许多大会针对这种不诚实的做法制定了最严厉的惩罚措施，因为这些人在高兴的时候，就勇敢无畏地蔑视这些大会。但我仍要疾呼，这些是极其可憎的邪恶，完全与神、与常理、与教会的治理相悖，即一名盗贼同时占据数间教会；不能与羊群在一起的人（即便他愿意）却被给予牧师之名；厚颜无耻地用教会的名称掩盖这些可憎之事，从而使他们免受咎责。更有甚者，他们深以为可夸耀的、教会因此永远长存的、神圣不可侵犯的使徒传承，竟然就在这些罪孽之中。

八、现在让我们考察衡量合法牧师的第二个标志，即履行职分的忠心程度。在选立出来的牧师中，一些称为修士，其他称为教区圣职人员。前者是早期教会所不知道的；甚至在教会中保留位置也与隐修发愿相悖，在古时，当修道院中的人被选立担任牧师职位时，他们就不再是修士。因此，虽然在格列高利的时代已经有许多滥用，他仍然不允许出现这样的混淆。他吩咐，已经成为隐修院长的人需要辞去教会职位，因为没有人能够同时合宜地作修士和教士，其中一个另一个的障碍。如果我问，教规宣布不合宜的人如何能够良好地履行职分呢？他们又会怎样回答呢？他们会引用英诺森和卜尼法斯的流产教令，即修士虽然身在隐修院，但是可以接受牧职的尊荣和权柄。但是，一头没有学识的驴，一旦攫取罗马教座，一句微言就颠覆整个古风，这合理吗？但是，我们以后再讨论这件事。现在只要指出，在教会比较纯洁的时代，修士占据牧师职位是极其荒谬的。耶柔米宣告，他在修士中间生活时，不身居牧职，并且他视自己是牧师管理的会众之一。但是，即使让步承认这一点，他们又履行了什么职责呢？一些托钵僧讲道，其他修士则全在隐修院中吟诵或举行弥撒；仿佛我们的救主如此期望，又或者长老职分的性质许可为此目的而选立长老一样。圣经明确见证长老的本分是管理自己的教会（参徒 20:28），因此，将此职分变成为另外一个目的，事实上，完全改变了神的设立，岂非是不敬虔的亵渎吗？因为当他们被任命时，明确禁止去做神吩咐所有长老去做的事情。他们这样说：修士当满足于隐修院，不要企图施行圣礼，也不要担当任何公开职位。请他们否认吧，如果他们能够的话，任命人为长老以便他禁绝合理、真正的职事，授予长老以头衔，却不做实质的事情，这岂不是公开嘲弄神吗？九、至于教区圣职人员，他们说，其中一些是受俸长老；即拥有藉此养生的职位，其他人则是每天出租他们的服侍，诵经或者举行弥撒，并通过由此而得的薪金来度日。圣俸或者是为救治灵魂，例如主教辖区和堂区费用；或者是专门通过诵经维生之人的薪金，例如受俸牧师、任职教士、教区牧师、首长、特派教士等；尽管事情现在已经本末颠倒，隐修院长和小隐修院长的职位不仅授予牧师，而且也通过特权（即普遍接受的习俗）授予孩子。至于每日觅食的受雇长老，他们怎能不这样做呢？换言之，怎能不粗鄙、羞辱地出卖自己以获利呢？特别是鉴于现在这样的

人遍地都是。既然他们不敢公开乞讨，或者认为公开乞讨获利太少，所以就像饿狗一般遍地游行，通过狂吠着纠缠不休，从心不甘情不愿之人的手中勒索一口食物果腹。长老的职分和尊贵已经如此堕落，如果我要耐着性子指出这件事带给教会的羞辱，那就要无休无止了。因此，读者请不要期望我从长论述这样一件昭彰的恶行。我只简要地指出，如果长老的职事（这是神的道的吩咐（参林前 4:1）和古时教规的规定）是喂养教会和管理基督的属灵国度，那么那些除了推销弥撒之外再没有其他工作或薪金的人，不仅没有履行他们的职事，而且也没有合法的职事去履行。因为没有为他们指定教导的地点，他们也没有会众去治理。简言之，除了献上基督为祭的祭坛之外，并没有再给他们留下什么；而且这也并不是向神献祭，而是向魔鬼献祭，我们后面将要说明这一点（第十八章第三、九、十四段）。十、这里我还没有谈及外在的邪恶，而只是说到这种制度最深处的、无法根除的邪恶。我要补充一句他们听起来不入耳的话，但这是真实的，所以我必须说出来，即任职教士、首长、特派教士、院长们，以及所有闲懒地挂名牧师职位的人，都是一丘之貉。他们能对教会贡献什么服侍呢？传道、惩戒，以及施行圣礼，他们以为这些担子太过辛苦因而干脆撂下。那么，他们又凭什么以真长老为荣呢？因为他们有诵经和盛大的礼仪。但是，这与长老的职分有什么相干呢？如果他们托辞于习俗、功用、久远，那么我要提出救主对于真长老的描述，以及被视为长老之人应有的品格。但是，如果他们不能忍受这样严格的法规，即遵从基督所立的规则，那么他们至少应该按照初代教会的权威来断定这件事情。当按照古时的教规来判断时，他们的光景并没有丝毫改善。那些蜕变为任职教士的人，应该像从前那样担任长老，与主教一起治理教会，作主教牧养工作的同工。这些他们所谓的教士团体会议，与真正的教会治理无关，更不用说特派教士以及其他类似的无用名头了。应该以怎样的眼光来看待他们呢？当然，基督的话和初代教会的做法均排斥他们有长老的尊荣。然而他们坚持说，他们是长老；但是我们必须揭开他们的面具。然后我们会发现，他们的整个宣认与长老的职分相距何止倍蓰，因为使徒向我们描述了此职分，初代教会履行了此职分。因此，不论他们用何种头衔尊崇所有这些职分，都是新鲜之物，既非神的设立，也非古时教会的做法，应该在主亲口分别为圣并且教会领受的属灵治理中毫无位置。或者（如果他们希望我用比较浅白的语言），既然特派教士、任职教士、首长、院长，以及此等懒人，在履行长老的本分这件事上甚至连一个指头都不肯动，那么就不能允许他们虚假地篡夺此尊荣，而侵犯基督圣洁的设立。

十一、还有主教和教区长；我盼望他们能够努力维护他们的职分。如果他们确已履行，那么我极愿意承认他们拥有此敬虔、优越的职分；但是，既然他们离弃了主托付给他们的教会，把教会扔给别人照管，却还想被视为牧人，那么，他们的所作所为就好像牧师的职分乃是无所事事一样。如果从未离开城市的放高利贷者称自己是农夫或葡萄园丁，如果一直在战场或军营，从未看到过法庭或法律书的士兵要冒充律师，有谁能够容忍这样的荒唐事呢？然而，那些想要被视为合法的教会牧师，却不愿意真正做教会牧师之人的行径，要更加荒唐的多。甚至表面上看起

来是在治理教会的人数也是何等稀少！许多人一生在吞噬教会的收入，然而却从来没有去到过那里，即使是去检查。有些人自己或者差派管家一年去一次，免得减少出佃所得。这种败坏刚出现时，那些想要享有此种休假的人，以特权作为辩护。但是现在，难得有人住在自己的教区，因为他们把自己的教区仅仅视为农场，指派代牧作为管家或者经理人。但是，羊群的牧人从来不与羊群在一起，这与常识相悖。

十二、在格列高利的时代，这种败坏的种子似乎就已经存在，教区长开始忽视教导；因为格列高利这样严厉地控告说：“世界充满了牧师，然而收割的工人却稀少，因为我们担当了牧师的职分，却不履行相应的职事。”还有，“他们没有爱心，他们想要被视为主人，却根本不承认自己是父亲。他们将谦卑的职分高抬为权位。”还有，“但是，我们这些领工资而不劳作的牧师们是在做什么呢？我们已经堕落到去忙碌其他的事；我们担当一个职分，却做另一个职分的事。我们弃绝讲道的职分；我认为，我们被称为主教是一种惩罚，因为我们拥有此尊荣的称谓，但却没有它的能力。”既然对于那些仅仅不够勤勉尽职的人，他已经使用如此严厉的语言，那么，如果他看到只有极少的主教（如果真有的话），以及教牧中不到百分之一的人，一生难得登上讲台一次，他又会说什么呢？人要糊涂到怎样的程度，才会以为向会众讲道有损主教的尊荣呢？在伯纳德的时代，情况变得更糟。因此，我们看到他何等严厉地申斥整个圣职，然而我们有理由相信，那时候的状况比现在还要好得多。

十三、所有适当考量当今天主教会的整个治理形式的人都会看到，没有任何一种劫掠比这更加放肆、无法和无度。其中的每一件事都明显与基督的设立不同和相悖，都已经从古时的教会习惯和做法中堕落，背离本性和理性，再没有比用基督的名为此混乱的治理辩护更加有害于基督的了。他们说，他们是教会的柱石，真信仰的牧师，基督的代牧，信徒的头，因为他们传承了使徒的权柄和权威。向对木石说话一样，他们一直夸耀这些荒谬之事。每次他们这样夸口时，我都要反问，他们与使徒有何相似之处？我们现在不是在讨论某种世袭尊荣，即使人一直睡觉也能得到，而是在讨论传道的职分，这是他们所极力躲避的。同样，当我们坚持主张，他们的国度是敌基督的专制时，他们立即抗议说，伟大的圣教父们常常颂扬他们可敬的圣统制，就仿佛圣教父们在推崇使徒们亲手传给他们的教会圣统制或者属灵治理时，竟然曾经梦想到这种怪异、沉闷的混乱一样，担任主教的竟然大多数是无知的蠢驴，甚至不知道信仰的基本真理，有些时候竟然还是刚断奶的孩子；如果有人稍有学识（这是罕见的），也不过将主教的职分视为尊荣的称谓；教区长不再思想如何喂养羊群，就像鞋匠对待农耕一样；所有事情都比巴别塔的时候还要混乱，我们再看不到真正的教父时代的教会治理。

十四、如果考察他们的行为，那么又会怎样呢？基督要他们作世界的光、作世界的盐、作别人榜样的圣洁在哪里呢？今天，再没有一类人比他们在奢侈、娇气、美食，以及各种放纵上更加臭名远扬；再没有一类人比他们教导欺骗、诈骗、背信弃义更加得心应手；再没有其他地方在犯罪方面比他们更加狡猾和大胆。更不用说他们的夸耀、骄傲、贪婪和残酷；更不用说他们的生活在各方各面均寡廉鲜耻地放



荡；世界已经充满这些罪行，所以无需担心我对他们的控告过于夸大。另外还有一件他们自己也无力否认的事，即难得有一位主教，以及一百个教区教士中难得有一个，如果按照古时的教规裁判他们的行为，不应当被逐出教会，或者至少要被解职的。我似乎在说一件人无法相信的事情，即古时吩咐要严厉谴责教牧不良行为的惩戒已经完全被废弃了；然而这是事实。现在，请那些在罗马教座的旗帜和保护下服侍的人夸口他们的圣秩吧！很明显，他们的圣秩并非来自于基督，并非来自于使徒，并非来自于教父们，也并非来自于早期教会。

十五、现在，请执事们上前来，说明他们如何最神圣地分配教会的资财（第十九章第三十二段）。然而，天主教现在根本不是为了此目的而选立执事，因为他们对执事的惟一吩咐不过是侍候圣坛、诵读福音书，以及做一些轻浮的事。他们不管理周济，不关怀穷人，不履行任何早期教会时候的职能。我不是在说执事职分设立的本身。因为如果我们关注事实，那么现在这已经根本不是职分，而只是到达牧职的台阶。在弥撒的一件事上，那些占据执事位置的人显露出一片虚空的古风，他们在祝圣之前先收取奉献。古时的做法是，在举行圣餐之前，信徒彼此亲嘴，并将捐献放在圣坛上；从而首先藉着标志，其次藉着捐赠，来宣告他们的爱心。执事是穷人的管家，收取信徒的奉献并将其分给穷人。现在，这些捐献仿佛扔到了海中，再也到不了穷人手里。因此，他们用这种虚谎的执事职来欺骗教会。在这一点上，他们当然与使徒的设立或者古时的做法毫不相同。奉献之物被他们用到别处，而且管理非常混乱。就像强盗在谋杀客旅之后互相分赃，照样，这些人在熄灭神的道之后（就像割断了教会的喉咙），将奉献给敬虔用度之物作为掠物。因此，他们商议如何分配，每个人尽己所能攫取财物。

十六、我们前面说明的古时的功用不仅被扰乱，而且是被彻底涂抹。此劫掠的大部分都被主教和城市里的长老中饱私囊，他们富裕之后，就改头换面成为任职教士。他们的分配混乱，因为甚至到今天，他们还在比例上纠缠。然而不论怎样，他们都会保证不会有一分钱教会的资财跑到穷人手里，虽然至少有一半该归给穷人。教规明确规定将四分之一分给穷人；另外四分之一归给主教，从而他们能够接待远人以及做其他爱心的事。我且不说教职人员应该如何处理自己的份额，或者用于怎样的用途。我们前面已经清楚说明，修缮教堂、建筑物以及其他花费，应该在需要时改为供应穷人的需要。如果他们里面还有丝毫敬畏神的心，那么我要问，既然知道自己的吃穿都是偷来的，他们任何能够心安呢？即使他们毫不在意神的审判，然而他们应该至少想到，那些他们想要说服其相信教会的管理是如此井然有序（正像他们惯常夸口的那样）的人，是拥有感官和理性的人。请他们用一句话回答我这个问题，执事职是否是抢劫和偷盗的许可证？如果他们否认，那么就不得不承认他们并没有任何执事职，因为教会资源的管理已经公开变成为亵渎神的劫掠。

十七、这里，他们提出了一个似乎非常有道理的抗辩；他们说，教会的尊荣必须有这样的华丽宏伟才能合宜地保持。他们中间的一些人甚至厚颜无耻到竟然公开夸口说，这种奢华的圣秩成就了古先知关于基督国度之荣耀的预言。他们说，神这

样应许他的教会，“诸王都要叩拜他；万国都要事奉他”（诗 72:11），“锡安啊，兴起！兴起！披上你的能力。圣城耶路撒冷啊，穿上你华美的衣服！”（赛 52:1），“示巴的众人都必来到，要奉上黄金乳香，又要传说耶和华的赞美。基达的羊群都必聚集到你这里”（赛 60:6~7），并不是徒然的。如果我从长反驳这种不诚实，恐怕显得幼稚。因此，我不愿意说不必要的话。但是我要问：如果有犹太人以同样的方式滥用这些经文，那么他们会如何回答他呢？他们会斥责他的愚蠢，竟然把指着基督属灵国度所说的属灵意义上的话应用到属肉体 and 属世的事情上。我们知道，先知们用地上事物的表象，向我们描绘出应该在教会中照耀的属天的荣耀。至于这些文字所表述的祝福，使徒时代的教会最不丰富；然而所有人都承认，基督国度的权能在那时最为兴盛。那么，上述经文是什么意思呢？即，所有珍贵、崇高、卓越的事物，都应该伏在主的权下。至于君王将王杖放在基督面前，将王冠放在他的脚前，将他们的财富分别为圣归给教会的明确宣告，他们说，当狄奥多西脱下紫袍、丢下王国的徽标，像会众中的普通一员那样在神和教会的面前谦卑并严肃地悔改，当他和其他敬虔的王侯在意并确实保全教会的纯正教义，爱惜并保护明达教师的时候，岂非就最真实、完全地实现了吗？但是，在那个时候，牧师们并不沉溺于多余的财富，正如安布罗斯主持的阿奎莱亚大会的宣告，“主的牧师贫穷是可尊荣的。”当然，那时候的主教拥有一些资财可使教会的荣耀更加显著，如果他们认为是教会的真正装饰的话。但是，他们知道最不符合牧师本分的事情就是以餐桌上的佳肴、美衣、众多的仆人以及辉煌的住所为荣，因此他们躬行谦卑，事实上是贫穷，就是基督吩咐他的所有仆人都要行的。

十八、但是，我们不要在这一点上絮叨，所以让我们再一次简短总结：现在的教会资财分配，毋宁说是挥霍，与真正的执事职是何等不同；这执事职是神的道所教导我们，也是古代教会所遵守的（第一卷第十一章第七、十三段；第三卷第二十章第三十段；本卷第四章第八段）。我要说，如果没有圣事的性质、使徒和其他圣教父们通过训诫和榜样所要求的节制，那么装饰教堂的那部分花费就最不合宜。但是，今天的教堂里面能够看到这样的节制吗？任何符合——我不是说早期教会的节约，而是说有分寸的平凡——原则的财物使用都受到拒绝。他们不喜悦别的，只想要现今世代的奢靡败坏。同时，他们却毫不在意那些活的圣殿，宁愿让千百穷人饿死也不愿意把最小的圣餐杯或者银碟变换成钱来解救他们的缺乏。我不想再多说任何更加严厉的话，只想请敬虔的读者们思想我们曾经提到的图卢兹主教埃克皮鲁斯、阿卡帖斯、安布罗斯等人如果从死里复活，他们会说些什么？当然，当穷人有需要时，他们不会允许教会的资财用到其他不必要的地方；更不用说，即使没有穷人，天主教徒使用资财的那些用途也是非常有害和百无一用的。但是，我不诉求与人。这些资财是献给基督的，应该按照基督的意思使用。尽管他们逆着基督的命令挥霍钱财，但是他们却断言这是为了基督，这种狡辩是徒然的。然而坦言说，并没有太多教会的一般收入用在这些花费上。因为没有主教辖区如此富裕，没有隐修院如此有钱，简言之，没有圣俸如此庞大，以致能够满足牧师们的饕餮的。因此，他们通过迷信引诱民众将应该分给穷人的钱用在建造教堂、树立

圣像、购买圣餐杯盘，以及置备昂贵的法衣上，自己却一毛不拔。这样，日常的周济就被此深渊完全吞噬了。

十九、至于他们从土地和财产中得到的收入，除了我前面所说的所有人都心知肚明的话，我还能说别的什么呢？我们已经看到那些被称为主教和隐修院长的人如何忠心地处置大部分教会财产。因此，我们如果指望在这件事上有任何秩序，就未免愚笨了！他们的生活应该是节俭、谦逊、节制和谦虚的好榜样，然而却在仆人的人数、宫殿的豪华、服饰的精致和珍肴上仿效王侯的浮华，这合理吗？神永恒、不可侵犯的法令禁止这些人贪图脏钱，命令他们以简单的食物为足，他们却不仅染指村庄和城堡，而且还入侵最大的省份，甚至把持帝国的缰绳，还有比这更与他们的本分相悖的吗？如果他们藐视神的道，又如何回答古时大会的教规呢？这些大会的教令规定，主教应该住在教会附近的小房子里，衣食节俭，家具朴素。他们又如何回答阿奎莱亚大会的宣布呢？即主的牧师守贫穷是光荣的。至于耶柔米吩咐内波提安接待穷人和陌生人（就是接待基督），他们可能拒绝说这过于严厉了。然而对于他接下来的吩咐，他们一定会羞于反驳，即主教的荣耀就是供给穷人养生之物，所有牧师的羞辱就是追求自己富裕。他们无法承认这一点而不使自己蒙羞。但是，我们这里不必要痛打落水狗，因为我们只是要指出合法的执事职很久以前就已经被废弃了，他们再不能炫耀此圣秩为他们的教会增光彩。这一点，我想我已经做到了。

## 第六章 罗马教会的首席权

本章分为：(一)、提出问题，反驳罗马教皇的首席权来自旧约的论证，第一段及第二段。(二)、回答“你是彼得”等语支持教皇制的论证，第三段至第十七段。

段落梗概：

一、扼要重述。为何迄今没有提到首席权。天主教徒以之为教会合一的纽带。他们从此公设开始论述圣统制。

二、提出问题。试图从犹太大祭司的职分获得证据。两个回答。

三、试图从新约得到首席权的支持。两个回答。

四、另一个回答。钥匙亦给予其他使徒和保罗。用西普里安和奥古斯丁的话回答另外两个论证。

五、回答另一个论证。

六、回答由经文“我要把我的教会建造在这磐石上”得出教会建立在彼得之上的论证。

七、用经文证实此回答。

八、即使彼得在某些方面具有优越性，然而这不是罗马教皇居首的证据。回答其他论证。

九、民事政府与教会治理之间的区别。惟独基督是教会的元首。回答尚有牧首的论证。

十、保罗在讲论教会时，没有提到此牧首。

十一、即使彼得是牧首，也并不能推论出教皇亦是。基于保罗在罗马生活和去世的论证。

十二、根据天主教徒的假设，首席权属于安提阿教会。

十三、教皇假设的荒谬。

十四、彼得不是罗马的监督。

十五、继续同一主题。

十六、教会合一必须在地面上有最高首领才能维持的论证。回答，说明罗马教会在早时受大尊荣的三个原因。

十七、早时关于教会合一的意见。罗马教会无首席权。惟独基督是普世教会的元首。

一、前面我们考察了初代教会治理中存在的教会次序；然而这些次序后来逐渐败坏，越来越被违犯，现今在教皇教会中，已经名存实亡，事实上仅仅是张面具而已，因此通过对比可使敬虔的读者判断罗马是何种教会，并且我们因为离开它而被指控为分裂教会。但是，关于这整个体制的首脑和冠冕，即罗马教会的首席权（他们用以证明惟有他们才是大公教会），我们尚未提及，因为它的源头与我们前文所述那些自古传下，后来才完全腐化，事实上，变成一种全新形式的其他职分的源头

不同，既非基督的设立，亦非早期教会的做法。然而，他们却竭力要使世人相信，教会合一的主要和惟一的纽带，就是追随罗马教会，始终服从它。当他们否认我们有教会，妄称他们自己有教会时，他们主要的立足点就是：他们拥有教会合一所依赖的头，若没有此头，教会就必要分崩离析。他们以为，如果教会不服从罗马教会为它的头，那么就像支离破碎的躯干。因此，在讨论他们的圣统制时，他们总是从此公设开始，即罗马教皇（作为教会元首基督的代牧）代替基督管理普世教会，除非罗马教会在其他所有教会之上居首位，否则教会就没有正确地建立。因此，我们必须考虑此声称的性质，免得遗漏与恰当的教会治理有关的任何内容。

二、那么问题可以叙述如下：他们所谓的圣统制次序，或者教会次序，是否必须有一人为教座，在尊贵和权力上超越其他肢体，从而成为整个身体的头呢？如果我们把这没有神的道肯定的必要性强加给教会，则是使教会屈服于不公正的律法之下。因此，我们的对手若想证明他们的主张有理，就必须先证明这种制度是由基督设立的。为此，他们援引律法之下的大祭司职分，以及神在耶路撒冷设立最高管辖权。但是，我们可以轻而易举地回答这种意见，如果他们有一个回答还不满意，那么甚至还可以给出若干个。首先，适用于一个国家的制度，不一定能够扩展到整个世界；事实上，一个国家与整个世界的情况是大相径庭的。因为犹太人被拜偶像者四面包围，所以神为要使他们不为各样宗教所迷惑，就将他敬拜的宝座设立在世界的中心区域；并且神设立一位大祭司在上治理他们，好使他们更好地合而为一。但是现在，真信仰已经遍布整个世界，那么再把从东到西的统治权给予一个人，谁不知道这是荒谬的事呢？这就好像有人辩说，因为一个小地方只有一个地方官，所以整个世界也只当由一位官员治理。另外还有一个叫我们不能援大祭司为先例的理由。所有人都知道，大祭司是基督的预表；现在，祭司职分已经转移，所以权柄当然也已转移。那么这权柄转归于谁了呢？一定不是像教皇放肆无礼地夸口说是归给了他，而是归于基督，他独自行使这职权，并不通过代牧或继承者，也不将这尊荣让渡给任何人。因为这祭司职分，不仅仅在于教导，也在于基督用他的死作成的赎罪，以及他现今在父面前的代求。

三、因此，对于这个暂时性的实例，他们无权叫我们将其当成永久性的律法。他们也不能在新约中找到什么来证实他们的意见，除了引用：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16:18）。“约翰的儿子西门，你爱我吗？”“你牧养我的羊”（约 21:16）。但是，要使这些证据有力度，他们必须先要证明：那个受命牧养基督羊群的人，得到了管理所有教会的权力，并且捆绑和释放的权力就是统治整个世界。但是，彼得虽然从主那里接受了喂养教会的命令，然而他劝勉其他所有长老也如此行（参彼前 5:2）。因此，我们能够推论，基督这样说并没有将别人没有的特权赐给彼得，或者说他将赐给彼得的权力同样也赐给了其他人。但是，为免徒然辩论，我们在另一处看到主亲口说，他所说的捆绑和释放，乃是指赦免罪和留下罪（参约 20:23）。圣经多处教导捆绑和释放的方式，特别是保罗宣告：福音的执事们都领受了叫人与神和好的使命，并且他们也有权柄责罚那些拒绝此恩惠的人（参林后 5:18、10:6）。

四、他们如何拙劣地歪曲那些论到捆绑和释放的经文，我已在别处提到，稍后还要详细解释。现在只要考虑他们能够从救主给彼得的回答中推论出什么。他应许给彼得“天国的钥匙”，说：“凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑”（太 16:19）。如果我们能对钥匙的含意以及捆绑的方式达成一致，那么，一切争论就会立刻止息。使徒所担负那充满劳苦的职分，恐怕教皇会要自愿忽略，这有碍于他的奢侈，并且没有任何好处。既然天国之门藉着福音的教义向我们开启，所以将圣道称为钥匙，这是极优美的隐喻。至于捆绑和释放人的惟一方式，“释放”是指人藉信与神和好，“捆绑”是指人被不信牢牢地捆绑。如果教皇只将此归给自己，那么我相信没有人会妒忌或者与他争执。但是，因为这一辛苦、毫无利润的传承丝毫不能使教皇满意，所以对基督给彼得的应许的意义就起了争辩。根据事情的性质，我推论这应许当然只是意指与使徒职分的担子不可分离的尊贵。因为，人若接受我前文给出的定义（人若非厚颜无耻，便不会拒绝），那么，这里赐给彼得的一切，也是其他使徒共有的。不然，不但对他们个人不公平，而且于圣道的尊荣也有损。他们反对这一点；但是他们击打这磐石，又能得到什么呢？他们最多只能得出，正如所有使徒都领受了传扬同一福音的吩咐，照样他们也都得到捆绑和释放的权柄。（他们说）当基督应许将钥匙给彼得时，就是指任他作整个教会的首领。但是他在此处应许给一个人的，在另一处也同样交给了其他所有使徒（参太 18:18；约 20:23）。如果应许赐给一人的权柄，也照样赐给了所有使徒，那么，他在哪方面超过其他人呢？（他们说）彼得的超越地位是在于：他不仅是与别人一同领受恩赐，而且也是单独领受。我要与西普里安和奥古斯丁一起回答：基督这样做，不是倾向一个人过于其他人，而是在吩咐教会的合一。西普里安这样说：“神用一个人作代表，将钥匙交给所有使徒，为要表明所有使徒的合一；因此，其他人领受了与彼得相同的尊荣和权柄；但是基督以一个人开始，为要表明教会乃是一体”。奥古斯丁的话是：“如果彼得不是教会奥秘的代表，我们的主就不会向他说：我要把钥匙给你。因为如果这话只是对彼得说的，那么教会就没有钥匙了；但是如果教会有钥匙，那么彼得在领受钥匙的时候，就是在代表整个教会”。在另一处他又说：“问题是向大家提出的，但是只有彼得回答：你是基督；基督对他说：我要把钥匙给你；好像是他单单领受了捆绑和释放的权柄；其实他是代表大家回答，也与大家一同领受这权柄，来代表合一。彼得代表所有使徒领受，因为所有使徒是合而为一的”。

五、但是“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”这句话，基督从未对别人说过呀！他们这样说就好像在这节经文中，基督论到彼得有一些事情，是保罗和彼得自己没有论到所有基督徒一样（参弗 2:20；彼前 2:5）。在前一段经文中，保罗说基督耶稣是房角石，信徒靠他建立，渐渐成为主的圣殿；在后一段经文中，彼得吩咐我们作为在“神所拣选所宝贵的房角石”之上建造的“活石”，与我们的神合一，也彼此合一。（他们说）彼得超过其他使徒，因为这名特别给他。我愿意承认，彼得拥有最先进入教会的尊荣，或者（如果他们想要如此说）是第一个信徒；但我不能允许他们由此推论，彼得在众人之上居首。这是什么样的推论呢？彼得在热心、教义、气量上超过众人，因此他有统治众人的权柄；就好像我们可以更加合理地

推论说，安得烈在次序上高于彼得，因为他从时间上是在彼得以先，并且把彼得带到基督面前（参约 1:40~42）；但我姑且舍此不谈。彼得在次序上先于众人，然而，拥有地位与拥有权力仍然大不相同。我们看到使徒们通常让彼得在会上发言，某种程度上在讲论、劝戒、教训上领头；但是圣经根本没有提到权力二字。

六、虽然我们还未开始这一部分的讨论，但我这里要指出，他们如果只是因为彼得的名字，就想要建立一个凌驾整个教会的治理的权力，这种辩说乃是何等轻浮。他们最早用来蒙骗人的陈腐狡辩——即教会建造在彼得身上，因为主说“在这磐石上”等语——是不值一提的，更是不值一驳的。他们说：有些教父是这样解释的。但是，既然这种解释与整本圣经不符，为什么要用他们的权威反对神呢？我们为什么要对这些话的最清楚、最确切不过的意思进行争辩，仿佛这意思模糊不清或者模棱两可一样呢？彼得用他自己以及众弟兄的名义，承认基督是神的儿子（参太 16:16）。在这一磐石上，基督建立起他的教会，因为这是惟一的根基；正如保罗说：“此外没有人能立别的根基”（林前 3:11）。因此，我不在这里否认教父们的权威，并不是因为我不能从他们的文章中找到证据证明我的意见；但是，正如我先前说过，我不愿意对这样清楚的问题进行辩论而使读者厌倦，特别是我们的著述家们很久以前就充分论述、解释了此题目。

七、事实上，如果我们将所有关于彼得在众使徒中所拥有的职分和权力，他在众使徒中间如何行事，以及众使徒如何待他的经文（参徒 15:7），都进行比较，那么，圣经将最好地解答此问题。查考所有这些经文，我们最多发现，彼得是十二使徒之一，与其他使徒平等，是他们的同工，而不是师傅。如果有事情要做，他向大会陈明，指出自己的建议，但他同时也聆听别人，不仅给别人机会表达意见，而且也让他们自己决定，在做出决定之后，他也照着遵行。他在写信给牧师们的时候，不是作为尊长发号施令，而是以他们为同工，像一般平辈一样礼貌地提出建议（参彼前 5:1）。在他被人控告与外邦人往来时，虽然没有事实根据，他仍然作答，为自己辩白（参徒 11:2 以下）。他的同工们命令他和约翰到撒玛利亚去，他并不拒绝（参徒 8:14~15）。众使徒差遣他，就表明他们并不以他为尊长；而他既然服从并履行他们所托付的使命，就是承认与他们同工，没有权柄凌驾于他们之上。但是，如果这些事实都没有记载下来，单凭加拉太书，也可以消除一切疑惑；在这封书信中，保罗用了差不多整整两章特别讲明，在使徒职分的尊荣上，他与彼得平等（参加 1:18、2:8）。他说，他到彼得那里，不是表明他在彼得之下，而是让众人看到他们的教训是一致的，彼得自己也不这样要求保罗，而是与他行右手相交之礼，表明他们同是葡萄园的工人；主赐给他在外邦人中间工作的恩典，与主赐给彼得在犹太人中间工作的恩典一样多；最后，当彼得所行的不对时，他受到保罗的责备，而他也接受了这责备（参加 2:11）。所有这些都充分表明，保罗与彼得处于平等地位，或者至少彼得对众人的权柄，并不多于众人对他的权柄。正如我前文已经说过，保罗宣告这一点，是为要防止人们以为彼得或约翰的使徒职分高于他，因为他们是他的同工，而不是他的老师。

八、即使我对他们的要求让步，以彼得为众使徒之长，他的尊贵超过其他使徒，

然而仍然没有理由从一个特例中得出普遍性的规律,或者将一次所行的事变成永久性的定例,因为这两件事大相径庭。在众使徒中有一个为首的,只是因为人数少而已。如果十二个人中有一个主席,难道在十万人中也应该只有一个主席么?十二个人中有一人为首,原不足为奇。这是合乎情理的,而且人之常情也要求在每次会议时,即使所有人权力均等,也应该有一个人出来担任主持人,其他人惟其马首是瞻。参议院有议长,法庭有首席法官,大学有教务长,行会有师傅。因此,我们如果承认众使徒将首席给予彼得,也没有任何荒谬之处。但是在一个小团体中有效的安排,不能直接应用到全世界,因为没有一个人能够治理全世界的教会。但是(他们说),整个自然,以及自然的每个部分,都有一个最高的首领。为了证明这一点,他们引鹤和蜜蜂为例,因为它们总是只选一个首领,而不是许多个。我承认他们所举的例子;但蜜蜂是从世界各地飞到一起选立一个蜂王吗?每个蜂王均以它的一窝蜂为满足。鹤也是如此,每一群鹤各有自己的首领。他们从这些例子中能够证明什么?岂不是证明每一间教会均应有自己的主教吗?他们又叫我们去看国家政府的榜样,引荷马的话说:多人主政是不好的;并且又引用其他世俗著述家称赞君主政体的话。回答这种意见轻而易举。荷马《奥德赛》中的奥德修斯,或者其他人的著作,他们称赞君主政体,并不是说整个世界应由一位君王来统治;他们的意思乃是国无二主,正如一人所说:帝权不能忍受一字并肩王。

九、然而,即使按照他们的主张(虽然这是最荒谬的事),全世界都伏在一个君主之下是良好有益的,我也不承认能用这个制度来治理教会。教会惟一的元首是基督,在他的统管之下,我们依照他亲自定下的次序和形式,彼此联络成为一体。因此,他们藉口说需要有一人管理全教会,因为教会不能没有首领,乃是大大侮辱基督,因为“连于元首基督。全身都靠他联络得合式,百节各按各职,照着各体的功用彼此相助,便叫身体渐渐增长,在爱中建立自己”(弗 4:15~16)。我们在这里看到,保罗将所有人毫无例外地归入教会的身体,却将“元首”的名称和尊荣惟独留给基督。我们还见到,每个肢体均领受特定的恩赐,以及明确、有限的职能,至于完全的恩典和治理的至高权柄,则惟独属于基督。我知道他们惯常的狡辩,他们说,基督被称为惟一的元首,因为惟独他用自己的权柄、以自己的名来进行统治;但是这并不妨碍他们称另一人是在基督之下、代替他行事的牧首。但是,这种狡辩对他们毫无用处,除非他们能够首先证明:此职分是由基督设立的。因为使徒教导,所有次要的职分均分配给各个肢体,而权柄来自于一位天上的元首(参弗 1:22、4:15、5:23;西 1:18、2:10);或者,如果他们想要我说的更直白,那么既然圣经宣告基督为元首,将此尊荣单归于基督,就不应该把它转让给任何人,除非他亲自设立他为摄政者。但是这种设立,不仅没有相关的支持经文,反而被许多经文明确否认了。

十、有些时候,保罗活生生地描绘了一幅教会的图画,可是从来没有提到它在地上有一位首领。相反,从他的描述中我们可以推论,基督并没有设立这种首领。基督升天的时候,他的形体离开我们,然而他升天是为要充满万有;因此,他仍然与教会同在,并且永远与教会同在。保罗在告诉我们基督如何向我们显现时,叫



我们注意他所赐下的各职分，他说：“我们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐”、“他所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师”（弗 4:7、11）。他为什么不说不说，有一人居众人之上，作他的代替者呢？这段经文特别需要提到这一点，如果真有代替者，那么这里绝对不应该忽略。他说，基督与我们同在。如何同在呢？藉着他设立来治理教会的人的职分。为什么不说是藉着他任命作他替代者的牧首呢？他讲到合一，但是是在神里面以及在对基督的信心里面。他归给人的，只是一个共同的职分，以及每个人自己的一份。他在称赞合一时，为什么不说到“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望。一主，一信，一洗”（弗 4:4~5）之后，立刻加上：一位至高的教皇来保守教会的合一呢？如果情形果真如此，那么在这里说明，是再恰当也没有的了。我们要认真思考这一节经文，无疑保罗在这里是想完整地说明教会神圣、属灵的治理，即后人所称的圣统制。他不仅没有在众牧师中设立一位君王，甚至没有暗示有这样一位。另外，他无疑还要说明信徒与元首基督的联合方式。然而他不但没有提到牧首，反倒按照分给各人的恩赐，将具体的职事指定给各个肢体。他们玩弄思辩，捏造天上与地下的教阶制度的对比，这也毫无根据。因为关于天上的教阶，过度的聪明是危险的，而在设立地上的教阶时，我们必须遵守主在他的道中亲自规定的方式。

十一、我姑且再让他们一步，而这让步是他们绝不能够从任何明达人那里得到的，即教会的首席固定在彼得身上，好通过永久传承存到永远。然而，他们如何证明，他的教座是如此牢靠地固定在罗马，以致于所有担任这座城市主教的人，便管辖全世界呢？他们凭什么权柄将此尊贵与一个具体的地方相连呢（赐下此尊荣时，并未指定地方）？他们说，彼得在罗马生活，并且死在那里。基督自己又怎样呢？他活着的时候，不是在耶路撒冷行使主教的职分，又藉着在耶路撒冷受死成全他的祭司职分吗？众牧者的君王、大牧者、教会的元首，尚且不能为他活过和死过的地方获得此尊荣；那么，那远不如他的彼得，又如何能够为罗马获得这种尊荣呢？这岂不是比幼稚还要糟糕吗？基督将首席的尊荣赐给彼得。彼得的教座在罗马，因此他把首席定在那里。这样，古时的以色列人也必须将他们的首席定在旷野中，因为他们至大的教师和最大的先知摩西，是在那里履行职分，也是在那里离世。

十二、让我们看看他们的推理如何精辟吧！他们说，彼得在众使徒中居首席，因此，他所在的教会就应该有特权。但是，彼得最初在何处呢？他们说：在安提阿。因此，安提阿教会当得此首席。他们承认安提阿教会本来是第一，但是，彼得离开安提阿之后，就将此尊荣带到罗马。因为教皇马塞勒斯（Marcellus）在一份给安提阿长老们的信说：“彼得的教座起初是在你们当中，后来由主的命令转移到这里”。这样，本来为首的安提阿教会，就将首席让与了罗马。但是，这个好人凭什么神谕，知道主曾这样命令呢？如果要按照常规决定这件事，那么他们必须说明，他们认为此特权是属于个人，还是属于地方，还是两者混合。肯定是其中一种。如果他们说是属于个人，那么就与地方无关；如果属于地方，那么这权利一旦赋予某个地方，就不能因为个人的死亡或离开而丧失权利。这样他们必然认为是二者混合的；那么，除非人的因素也符合，否则只考虑地方是不够的。不管他们选择哪一种，

我都可以立刻推论，并且轻松证明：罗马以首席自居，乃是毫无根据的。

十三、就这样吧。（按照他们虚妄的断言）首席权从安提阿转移到罗马。然则安提阿为什么没有保留第二位呢？如果罗马居首席，只是因为彼得的教座在那里直到离世，那么，哪一座城应当得到第二位呢？岂不是应该是彼得的教座最早所在的城市吗？那么，亚历山大又为什么排到安提阿的前面去了呢？由普通门徒创立的教会，如何能够高于彼得的教座呢？如果一间教会的尊荣是按照创立者的尊贵而定，我们对其他教会又怎样说呢？保罗提到三位“称为教会柱石的雅各、矶法、约翰”（加 2:9）。如果为了尊荣彼得而将首席给予罗马教区，那么约翰和雅各所在的教区以弗所和耶路撒冷，岂不当得第二位和第三位吗？但在古时，在各宗主教教区中，耶路撒冷仅居末位，而以弗所连一个角落都没有占到。并且其他教会也被忽略了，保罗建立的教会，以及其他使徒主持的教会。马可只是一个普通门徒，然而他的教区却得到这尊荣。他们或者承认这是一种荒谬的安排，或者同意我们的意见，即一间教会的尊荣按照创立者的尊荣而定的说法，并不总是正确的。

十四、他们关于彼得担任罗马教座的断言，我认为绝不可信。优西比乌关于彼得在罗马主持教会二十五年之说，是轻而易举就可以驳倒的。因为根据加拉太书第一章及第二章，彼得在主死后约有二十年住在耶路撒冷，然后来到安提阿，在那里居留一些时候。<sup>VI1</sup> 多久并不确定，格列高利说有七年，优西比乌说有二十五年。但是，从救主受死到尼禄王在位末年（他们说，彼得是在尼禄王在位时被杀的）一共只有三十七年。<sup>VI2</sup> 因为我们的主是在提比略在位十八年受难的。如果减去保罗见证彼得居于耶路撒冷的二十年，就只剩下十七年；这些年份必须由安提阿和罗马两教区来分配。如果彼得在安提阿很久，他在罗马就必定很短。这一点还有更加明显的证据。罗马书是保罗在他到耶路撒冷的旅程中写的（参罗 15:25），他在耶路撒冷被逮捕并解往罗马。因此，这封信很可能是他在抵达罗马前四年写的。<sup>VI3</sup> 然而这封信上没有提到彼得；如果彼得此时主持罗马教会，他绝不能不提到。在书信末尾，他列出一长串要问安的信徒，可能包含了他所知道的所有人的名字，然而绝口不提彼得。对于明辩的人来说，这里不需要冗长、精微的阐述；根据事件本身，以及罗马书的总体信息，如果彼得当时在罗马，那么保罗不应该遗漏他不提。

十五、后来，保罗作为囚犯解到罗马。路加提到他被弟兄接待，但一句未提彼得（参徒 28:15）。他从罗马写信给多间教会。甚至与在一起的弟兄联名问安，但是没有一句话暗示彼得那时候在罗马。如果当时彼得在罗马，而保罗完全不提他，谁会相信呢？事实上，在腓立比书中，他在说到没有人像提摩太一样忠心挂念主的工作之后，抱怨说：“别人都求自己的事”（腓 2:20~21）。<sup>VI4</sup> 他写信给提摩太本人，怨言更甚：“我初次申诉，没有人前来帮助，竟都离弃我”（提后 4:16）。那时候彼得在哪里呢？<sup>VI5</sup> 如果说他在罗马，那么保罗说他也背弃了福音，这是何等羞耻的指控呢？保罗是指众信徒而言，因为他祷告说：“但愿这罪不归与他们”。因此，彼得担当罗马教座是什么时候以及为时多久呢？古时的著述家们一致认为，他治理罗马教会直到他死的时候。但是这些神学家们对于谁是他的继承人，意见便不一致。有

人说是利努斯 (Linus), 另有些人说是革利免 (Clement)。他们还记述了彼得与行邪术的西门之间许多荒诞不经的故事。奥古斯丁在讲论迷信时, 直言陈明事实, 他说, 罗马的一种风俗, 即在彼得战胜行邪术的西门那一天禁食, 乃是无根据的。简言之, 那个世代的事情牵扯了各种各样的意见, 所以对于当时所记载的事, 并不能轻信。然而, 因为古时著述家们对彼得死在罗马的意见一致, 我对此不予争论, 但是若说他是罗马的主教, 尤其是持续了相当久的时间, 我不能相信。<sup>VI6</sup> 然而, 我并不怎么在意这件事, 因为保罗见证说, 彼得的使徒职分特别是为犹太人的, 而他自己的职分乃是特别为我们的。所以, 为了使他们中间所立定的约, 事实上是圣灵的安排, 得以牢固地确立, 我们应该更注重保罗的使徒职分多过彼得。因为是圣灵将不同的教区分派给他们, 差彼得往犹太人那里去, 差保罗到我们这里来。因此, 天主教徒最好在神的道以外寻找首席权的依据, 因为圣经中绝无这种根据。

十六、现在我们考察初代教会, 我们的对手自豪地以为他们有初代教会的支持, 其错误和轻率程度并不稍逊于妄自以为有神的道作见证。他们立下一条公理: 即除非教会在世上有一个最高的首领, 为所有肢体所服从, 否则教会的合一就不能维持; 因此, 我们的主将首席给予彼得, 此后通过传承一直达到罗马教座, 直到世界的末了; 他们还断言说, 这是从起初就遵守的法则。因为他们大肆歪曲教父的许多论述, 所以我要首先提出, 我不否认早期的基督徒一致给予罗马教会以极大的尊荣, 提到它时用敬重的话。我认为这主要有三个原因。首先, 罗马教会由彼得创建和巩固这一意见盛行 (我不知道这意见是如何为大家接受的), 对于它获得影响力和权威具有重要作用。因此, 在西方教会中, 它是尊荣的标志, 被称为“使徒教座”。其次, 因为罗马是帝国首都, 因此这里在学问、审慎、技艺和经验上出众的人比其他地方更多, 人们合宜地考虑到此情况, 免得罗马城的名誉以及神所赐的更优越恩典被人轻看。再次, 当东方教会、希腊教会, 以及非洲教会常常被各种意见分歧所搅扰时, 罗马教会却是比较安宁和较少麻烦的。因此, 当敬虔、圣洁的主教被驱逐出自己的教区时, 常常逃到罗马避难。因为西方的会众, 在心智上比亚洲或非洲的会众较少敏锐和易变, 所以也并不那么标新立异。因此, 罗马教会在那些不安定的世代不像其他教会那样动荡, 也比其他教会更稳固地持守所交托的圣道, 这样它的权威就大大增加, 我们稍后就要更加详细地解释这一点。因为这三个原因, 罗马教会非常受人尊重, 也为古时的著述家们所推崇。

十七、但是, 当我们的对手想要基于这些原因, 将首席以及对于其他教会的至高权柄赋予罗马教会时, 他们就正如我前文所说, 是大大错了。为了更好地说明这一点, 我首先简要说明, 关于我们的对手如此强烈促进的这种合一, 古时著述家们持着什么观点。在哲罗姆给内波提安 (Nepotian) 的书信中, 列举了许多合一的实例之后, 最后谈到圣统制。他说: “每一间教会都有自己的主教, 大长老和副主教, 并且每一间教会都是依赖它自己的管理者”。这是一位罗马长老论到和称赞教会合一。他为什么不说: 所有教会均藉着一位元首作为共同的纽带, 而结连在一起呢? 这时候讲这句话是最贴切的, 并且也不能说他由于健忘而遗漏了; 如果情况允许,

他必定最愿意提到这一点。因此毫无疑问，他认为真正的合一恰如西普里安所说：“主教教区只有一个，每位主教都是必需的一部分；教会只有一个，通过生育增多而扩展到多间，就像太阳有许多道光线，但仍然只是一个光，树有许多分枝，却只有一个向下扎根的树干。当许多溪流从一个泉源流出时，虽然似乎由于充足的供应而广布，然而源头仍然合一。同样地，教会充满主的容光，照耀整个世界，然而仍然是一个光，它的合一并没有分开，教会伸展枝条，发散支流到整个世界；但却仍然只有一个头、一个源”。他又说：“基督的配偶不能淫乱；她只认识一个主，对他永矢贞坚”。可见，他认为惟独基督的主教辖区是普世的，涵盖了整个教会；并且他说，所有在这元首之下履行主教职分的人都是此主教辖区必不可少的一部分。如果整个主教辖区单单归属于基督，并且每位主教都有必不可少的一部分，那么，何来罗马教区的首席呢？我引用这些话是为要读者明白，天主教徒所谓公认、不容置疑的公理，即教会的合一要求某位地上的元首拥有至高权柄，乃是古人毫无所知的。

---

<sup>VI1</sup>：显然，加尔文相信保罗的归正发生在基督死后约三年；三年后，保罗在耶路撒冷拜会彼得（参加 1:18；徒 9:26）；十四年后，保罗在耶路撒冷大会中再次见到彼得（参加 2:1、2:9；徒 15:1-11）；这三个数字必须加在一起。因此他得到，在基督死后，彼得又在耶路撒冷居留了约二十年。

<sup>VI2</sup>：尼禄于公元 68 年自杀。减去三十七年，得到基督于公元 31 年受难。再加上二十年，可知彼得居于耶路撒冷至公元 51 年。然后，彼得去往安提阿。

<sup>VI3</sup>：公元 60 年，保罗被解至罗马。如果罗马书写于四年前，则为公元 56 年。罗马书没有向彼得问安（如果彼得时任罗马监督，则应有此问安）。实际上，这封信中压根没有提到彼得！（虽然最后一章提到很多人名，其中一些甚至很模糊）。这必然暗示彼得当时不在罗马（公元 56 年）。

<sup>VI4</sup>：保罗第一次在罗马坐监时（公元 60 年至 62 年），写了腓利比书。其中没有提到彼得，但却大大称赞了提摩太，他不仅与保罗同在罗马，而且寻求耶稣基督的事（参腓 2:19~21）。除了保罗自己的书信之外，路加在记载保罗于罗马坐监两年时，也没有提到彼得（参徒 28 章）。因此，在公元 60 年至 62 年，似乎彼得不在罗马。

<sup>VI5</sup>：在提摩太后书中（保罗的最后一封书信，写于公元 67 年），他说自己在第一次申诉时，没有人前来帮助，竟都离弃他（参提后 4:16）。彼得那时候在哪里呢？为回答此问题，人们提出了几种理论。（一）、彼得当时在罗马，但是躲藏起来。此理论对彼得不大赞许，他在此情况下竟然离弃了保罗，因为保罗祷告说，但愿这罪不归与他们（暗示他们做错了）。（二）、保罗在写提摩太后书时（公元 67 年），彼得尚未来到罗马。这样，彼得在公元 67 年之后才来到罗马，并且很快与保罗一起殉道，可能就在公元 68 年春天。人们认为彼得于公元 66 年在罗马写下彼得后书，所以此观点与此事实不符。（三）、彼得已经殉道，因此无法在保罗第一次申诉时支持他。此理论使彼得在公元 64 年死于罗马，即尼禄在罗马大火之后迫害基督徒

期间。此观点与彼得在公元 66 年写下彼得后书相矛盾。彼得后书明显是彼得写的，就像明显不是由一个已死两年的人所写一样！(四)、彼得当时被囚于罗马，并且很快就要处决 (参彼后 1:14)，因此不能支持保罗。此理论虽然也有一些问题，但却有一点有利之处，即能够顾及两年坐监期 (公元 66 年至 68 年) 和最终彼得被杀 (因此公元 67 年，他不能前来帮助保罗)；并且包含了彼得写第二封书信的时间 (公元 66 年)。

<sup>VI6</sup> 加尔文的这句话说明了他对下述三个问题的结论：(一)、彼得是否在罗马？(二)、彼得是否担任罗马主教？(三)、如果彼得担任罗马主教，那么他是否担任此职分较长一段时间？对于第一个问题，加尔文没有在彼得死于罗马的事上争论。虽然没有明确的相关经文，然而古时的许多著述家们均见证彼得在罗马殉教，包括罗马的革利免、依纳爵、帕皮斯 (Papias) 和爱任纽，拒绝这么多著述家们一致同意的传统意见似乎没有充足的理由。然而，对于第二个和第三个问题，加尔文并不能够肯定地回答。他的原因可以在本章和前章的论证中找到。如果加尔文在这两章中的推导，以及注解，基本正确，那么至少可以得到下述三个结论：(一)、没有证据证明是彼得建立了罗马教会。(二)、没有证据证明彼得在罗马居留了较长时间。他在罗马最多六年 (如果他于公元 62 年到达，公元 68 年受难)。也可能是三年 (如果他于公元 66 年到达，公元 68 年被杀)。(三)、没有证据证明彼得是罗马的 (第一位) 主教，甚至没有证据证明此时期存在这种与长老非常不同的职分。圣经明显没有提到此职分，这仅在教会历史的较后期才出现。

## 第七章 罗马教皇制的开始和兴起, 达到现在摧毁教会自由并推翻所有真法则的程度

本章包含五个部分。(一)、先是尼西亚大会然后是迦克墩大会给予并肯定罗马天主教的宗主教地位, 虽然并未得到其他主教的许可, 这是罗马教皇制的发端, 第一段至第四段。(二)、罗马教会通过保护被放逐的敬虔人, 以及逃到罗马的恶人, 增加了不法的神秘感, 虽然在那个时候, 罗马主教既不授任主教, 也不进行劝戒和谴责, 既无召集大会的权利, 也无接受上诉的权利, 格列高利谴责罗马主教干涉这些事情, 第五段至第十三段。(三)、土伦大会之后, 产生关于都主教权柄的争议。罗马宗主教与君士坦丁宗主教之间的可羞耻的争斗。在卜尼法斯的策动下, 卑鄙的刺客福卡斯 (Phocas) 结束了这些争吵, 第十四段至第十八段。(四)、在卜尼法斯不诚实的伎俩之后, 较近时代发明出更加肮脏的欺骗, 格列高利和伯纳德明确谴责。第十九段至第二十一段。(五)、罗马教皇制最终功德圆满, 敌基督的宝座。揭露其不敬虔、可咒的专制和邪恶, 第二十三段至第三十段。

段落梗概：

- 一、本章的第一个部分, 罗马教会制度的发端是在尼西亚大会。在后来的大会中, 由其他主教主持。当时没有索要首席的企图。
- 二、虽然罗马主教主持迦克墩大会, 然而这是由于特殊的环境。其他大会并没有将同一权利给予罗马主教的继任者。
- 三、古时的教父并没有将首席主教的称谓给予罗马主教。
- 四、当君士坦丁主教要求得到首席主教的称谓时, 格列高利激烈地反对, 并且自己也不要求。
- 五、本章的第二个部分, 说明罗马教区野心勃勃地企图获得首席权。他们接纳敬虔的被流放者。听讼异端的诉求和抱怨。他们在此方面的野心得罪了非洲教会。
- 六、罗马主教任命主教、召集大会、断定争端等权力仅限于自己的宗主教。
- 七、如果他们谴责其他主教, 那么他们自己也要被他们谴责。
- 八、除非在他们自己的地域之内, 否则他们无权召集教区大会。召集普世大会的权利惟独属于皇帝。
- 九、其他主教不认可向罗马教区上诉。法国和非洲的主教坚决抵制。揭露罗马教皇的厚颜无耻和虚假。
- 十、罗马对其他教会没有管辖权的事实证据。
- 十一、教令书信不支持此篡夺的管辖权。
- 十二、罗马主教的权柄延伸至格列高利的时代。然而仍然仅仅是帮助其他主教自己做出决定, 或者是有皇帝的命令。
- 十三、甚至对于自愿赋予的管辖权, 也被格列高利反对, 因为干扰了更好的本分。
- 十四、本章的第三个部分, 罗马教皇制确定都主教的界限, 权力增长。结果是都灵大会的教令。英诺森傲慢地宣布此教令无效。

十五、因此，罗马教区与君士坦丁堡教区之间激烈地争夺优先权。显出罗马主教们的骄傲和野心。

十六、君士坦丁堡主教多次试图剥夺罗马主教的首席权。

十七、福卡斯谋杀了皇帝，给罗马以首席权。

十八、罗马教皇专制旋即建立。伯纳德严正控告。

十九、本章的第四个部分。自格列高利以来，罗马教区的样子改变。

二十、天主教徒当前的要求以前未得到承认。格列高利九世和马丁的捏造。

二十一、且不提西普里安、大会和历史事实的反对，现在的要求被格列高利本人定罪。

二十二、格列高利和伯纳德控告的滥用现在加剧和得到认可。

二十三、本章最后第五个部分，主要回答罗马教皇制的要求——即教皇不是神家中的一位主教。通过列举主教职分的各个主要部分证实此回答。

二十四、诉求基督的设立再次证实。通过反面论证再次证实——即罗马教皇的教义和品行与真主教完全不符。结论。罗马不是使徒教座，而是教皇制。

二十五、但以理和保罗证明教皇是敌基督。

二十六、现在，罗马不能要求首席权，即便它曾经是第一个教区，特别是考虑到它的卑鄙行径。

二十七、教皇们的个人品格。一些教皇的不敬虔意见。

二十八、约翰二十二世。关于灵魂不朽的异端意见。因此，他的名字应该从教皇目录上涂抹，毋宁说，罗马教座关于信仰永存的声明没有依据。

二十九、一些罗马教皇是无神论者，或者是真信仰的铁杆仇敌。他们不道德的生活。枢机主教和罗马教士们的行为。

三十、枢机主教以前仅仅是罗马教会的长老，比主教低很多。现在的他们在教会中没有真正的、合法的职事。结论。

一、对罗马教区首席权的支持，最早见于尼西亚大会的教令，规定罗马主教在宗主教中居首席，并吩咐他监督附近的教会。大会区别罗马主教和其他宗主教，是为了划分各自的界限，当然不是立他为所有宗主教的头，而只是使他成为首脑之一。尤利乌斯当时主持罗马教会，维图斯和文森特斯代表他参加大会，他们坐在第四个位置。我要问，如果尤利乌斯被公认为教会的领袖，那么他的代表又怎会屈居第四位呢？在最应该遵守品级的大公会议中，难道应由亚他那修主持吗？在以弗所大会中，似乎当时的罗马教座塞莱斯廷耍了一个诡计，取得了他的尊贵地位。因为，当他差遣使节们时，他请求亚历山大的宗主教区利罗（原本该作主持）来代表他。为什么这样安排呢？岂非就是想要使他的名字与第一教区相连吗？他的使节们坐在次要的位置上，与其他代表们一起被大会征求意见，并按照次序签署；而同时，他的名字与亚历山大宗主教的的名字并列。我又该怎样说第二次以弗所大会呢？虽然利奥的使节们在场，但是却由亚历山大宗主教代替利奥主持。他们会提出异议说，这不是一次正统的大会，因为这次大会定罪了可敬的君士坦丁

主教弗拉维亚纽斯, 宣布优迪克无罪, 并承认了他的异端观点。然而, 在大会召开, 主教们排定位置时, 罗马教会的代表们坐在其他代表中间, 就像是一次神圣、合法的大会一样。然而, 他们并没有争抢第一个位置, 而是把它让给了其他人; 如果他们认为首席是自己的, 会这样做吗? 罗马主教们从来不耻于抢夺尊荣, 并且单单为了此原因, 就毫不犹豫地惹起各样争端来骚扰和扰乱教会。但是, 因为利奥明白为他的使节们要求首席太过专横, 就直接放弃了。

二、然后是迦克墩大会, 在皇帝的授意下, 罗马教会的使节们占据了首席。但利奥自己也承认, 这是一个非同寻常的特权。因为, 当他向皇帝马尔奇安和皇后普尔喀丽娅要求首席时, 并未主张这是他该得的, 而是仅仅声称, 主持以弗所大会的东方主教们把大会弄得一团糟, 没有正当地使用他们的权力。因此, 鉴于需要一位有分量的调停人, 并且那些一度非常易变和不守秩序的人不适合担当此角色, 所以他请求, 因为别人行为不当和不称职, 主持的任务应当交给他。作为特权而特别请求、打破常规的东西, 当然不是依照一般性的法则。他惟一的藉口是, 需要有一位新的主席, 因为以前的主席有做法欠妥的地方; 因此很明显, 以前的做法不是如此, 并且所求之事也不应该一直这样, 不过是当前危及状况下的权宜之计而已。因此, 罗马主教在迦克墩大会中居于首席, 不是因为他应得, 而是因为大会缺乏一位合适的、有分量的调停人, 那些应该主持之人由于自己的不节制和意气用事而自绝于门外了。利奥的继承人用他的实际行动证明了我所说的话。他在差派使节参加很久之后举行的第五次大会, 即君士坦丁堡大会时, 并没有争抢首席, 而是任由君士坦丁堡宗主教门纳来主持。同样, 在奥古斯丁参加的迦太基大会上, 我们看到是由当地的大主教奥勒留, 而非罗马教区的使节, 来主持, 虽然当时已经存在关于罗马主教的权柄问题。事实上, 甚至在意大利举行的大公会议上 (阿奎莱亚大会), 罗马主教并没有露面。由当时皇帝非常宠信的安布罗斯主持, 并且根本没有提到罗马主教。因此, 由于安布罗斯的尊荣, 米兰教区那时候还排在罗马教区之前。

三、至于首席权的称谓, 以及现在罗马教皇引以为荣的其他头衔, 要判断何时以及如何偷偷潜入教会并不为难。迦太基主教西普里安常常提到罗马主教哥尼流。他称呼他无非“弟兄”、“主教弟兄”或“同工”。当他写信给哥尼流的继承人时, 不仅将他与自己和别人平等, 而且使用刺耳的言语, 有时候说他轻率, 有时候说他无知。自西普里安起, 我们就知道整个非洲教会对于此权柄问题的判断。因为迦太基大会禁止任何人被称为“牧师之首”或“第一主教”, 只能称“第一教区的主教”。但是, 所有考察较早记载的人都会发现, 罗马教皇那时候满足于“弟兄”的一般称号。当然, 只要教会继续保持真正、纯洁的形式, 罗马教区后来篡夺的所有骄傲自大的头衔根本不会出现; “至高主教”或者“地上教会的惟一元首”等语将闻所未闻。如果罗马主教擅取此类称谓, 那些充满义心的人将立即制服他的愚行。罗马的长老耶柔米, 在事实和时代环境需要的情况下, 并不怠于肯定罗马教会的尊贵; 然而, 我们看到他如何将罗马教会降低到与其他教会平等的地步。他说, “如果要问权柄, 世界要比一个城市大。为什么跟我说一个城市的习俗呢? 为什么要维护个别违背



教会法规的人呢？这已经产生出骄傲。不论是罗马、欧古比、君士坦丁堡，还是利基翁的主教，他们都拥有相同的尊贵和牧职。财富带来的权力，或者贫穷导致的卑微，并不致使主教有尊卑之分。”

四、至于普世主教这一称谓的争执，最开始发生在格列高利的时代，由于君士坦丁堡主教约翰的野心而引起。他希望自己成为普世主教——一件所有人未曾尝试过的事情。在该争执中，格列高利并未断言他的权利被剥夺，而是强烈坚持此称号是亵渎神，是敌基督的前兆。他说：“如果被称为‘普世’的主教堕落了，那么整个教会的根基就立时沉陷了。”还有，“我们的某一位弟兄和主教同工被称为独一主教，而其他所有人都被轻看，这是极难入耳的。这样的骄傲意味着什么呢？岂非意味着敌基督的日子已经近了吗？因为他在效仿敌基督，轻看其他天使，企图升到至高之处。”他在另一处对亚历山大主教欧洛奇和安提阿主教阿纳斯塔修斯说：“我的前任从未想要使用这个亵渎神的名词。因为如果一位宗主教被称为‘普世’，那么就夺去了其他所有宗主教的名。但是，所有基督徒都不能想要拥有任何减损弟兄尊荣之物。”“同意这一不敬虔的名词就是丧失信仰。”“我们保守信仰的合一是一件事，压制骄傲则是另一件事。我确信，所有自称或者想要被称为普世主教的人，他的骄傲乃是敌基督的前兆，因为他骄傲地以为自己在其他人之上。”他在写给安提阿主教阿纳斯塔修斯的信中说：“我说过，除非他（君士坦丁堡主教）纠正他在第一个背道者所发明的这一迷信、骄傲名词上的轻率，否则不能与我们达到和平；（且不说对你的尊贵的伤害）如果一位主教称为‘普世’，那么当这位普世主教堕落的时候，整个教会就同时沉沦了。”然而他写道，此尊荣在迦克墩大会中曾经给予利奥，则并不是真相。那次大会的法令没有一个字提到这件事。利奥自己在许多书信中指责当时尊荣君士坦丁堡教区的教令，因此毫无疑问不会错过此项论证，如果此项尊荣的确给予了他，并且被他拒绝，那么这将是具有说服力的证据；一个强烈渴求尊荣的人，绝不会放过如此称赞他的事。因此，格列高利说迦克墩大会将该称谓给予罗马教区，是不对的。并且我不想指出他断言说，此称谓出自于该次神圣大会，却又同时称之为邪恶、亵渎神、可憎、骄傲，甚至由魔鬼所发明，并藉着敌基督的前驱宣布，有多么荒谬。然后他补充说，他的前任拒绝此称谓，免得将尊荣给予一个人，而夺去了其他主教所应有的尊荣。在另一处他说：“没有人曾经想要受人这样称呼，也没有人傲慢地这样称呼自己，免得通过将至高主教的尊贵专归自己，而否认了所有主教弟兄的尊荣。”

五、现在，我们讨论管辖权。罗马教皇断言他对所有教会拥有无可争议的管辖权。我知道古时对此题目曾有非常激烈的争论；因为罗马教区从未停止过追求超越其他教会的权柄。并且现在适合考察罗马教区如何逐渐地取得一些影响力。现在我所说的，不是它在较近时期取得的没有限制的权力，此事我们以后再谈。但是，这里应该简要说明罗马教区是如何高举自己，甚至傲慢地以为自己对其他教会拥有权柄的。在君士坦丁堡大帝的儿子们君士坦提乌斯和君士坦斯作皇帝时，东方的教会比亚流主义者扰乱和分裂，正统信仰的主要护卫者亚他那修从自己的教区被逐出，患难迫使他来到罗马，为要藉着罗马教区的权威，来压制仇敌的凶焰，以及

坚固那些极度困苦的、坚持正统教义的人。罗马主教尤利乌斯盛大地接待了他，并力邀西方的主教们护卫亚他那修的事业。因此，当坚持正统教义的人极度需要外来帮助，并且意识到他们的主要保护来自于罗马教区时，他们愿意尽己所能赋予它以权柄。然而，这件事的结果至多不过是让人看重与罗马教区之间的团契，并认为被罗马教区逐出教会是不名誉的。后来，不诚实的坏人们大大增加了罗马教区的权柄；当他们想要逃避该得的惩罚时，就逃到罗马作为避难所。于是，如果长老被主教定罪，或者如果主教被教区会议定罪，他们就立即上诉于罗马。罗马主教们在接受这些上诉上过于热情了，因为干预与己无甚关系的事务似乎是一种额外的权力。因此，当优迪克被君士坦丁堡主教弗拉维亚纽斯定罪时，他向利奥抱怨说对他的宣判不公正。利奥绝无勉强地、放肆地、迅速地护庇了这桩坏人坏事，严厉地申斥弗拉维亚纽斯在没有适当审查的情况下定罪了一个无辜的人；这样，利奥野心的结果是，优迪克的不敬虔在一段时期内得到支持。非洲也一再发生同样的事，每当有恶棍受到正常审判时，他就逃到罗马，并对上级提出许多虚假的指控。罗马教区总是随时准备干预。这种不诚实迫使非洲主教们发布教令，所有向海外上诉的人都将被逐出教会。

六、不管怎样，让我们先考察罗马教区那时候拥有的权利或权柄。教会权力可以分成四个部分，即按立主教、召开大会、听取上诉（或管辖权），以及施行惩戒或谴责。所有古时的大会均规定，主教应由自己的都主教任命；罗马主教从未受到指派做这些事情，除非是在他自己的宗主教教区内。然而逐渐地，所有意大利主教均到罗马接受授任成了习惯，只有都主教们除外，因为他们不允许自己如此在人的权下；在任命都主教时，罗马主教会派遣一位长老到场，但是并非主持。格列高利的书信中有一个例子，关于米兰大主教劳伦斯死后按立君士坦提乌斯的事。然而，我并不认为这是一种非常古老的做法。首先，作为表示尊重和善意，他们互派使节见证按立，并巩固他们的团契，这是正常的。这种自愿的事情，后来开始被视为必需的。无论如何很明显，在自己的宗主教教区之外，即在依赖罗马教区的教会之外，罗马主教在古时并没有任命其他主教的权力，这是尼西亚大会的一项教规所宣布的。会议在完成按立之后会发一封书信，然而并不代表着权柄。宗主教们一般都会在按立之后立即写一封正式书信，宣布他们同意神圣、正统大会的教义，来见证他们的信仰。因此，通过宣认信仰，他们彼此承认。如果罗马主教接受了别人的此宣认，而没有也给其他主教以同样的宣认，那么就表示被人承认在先；但是，因为他同样负担接受宣认和发表宣认的义务，并遵守一般性的法规，所以这当然是平等而非管辖的标记。关于此事，我们有格列高利写给阿纳斯塔修斯和君士坦丁堡西里亚克的书信，以及写给所有宗主教的另一封书信为证。

七、下面是劝戒或谴责。古时，罗马主教劝戒或谴责别人，同时也接受别人对自己的劝戒或谴责。里昂主教爱任纽尖锐地斥责罗马主教维克托在小事上惹起教会的纷争，而维克托毫无异议地顺从了。当时，圣洁的主教们常常自由地行使作为弟兄的特权，在罗马主教犯错时劝戒和斥责他。他也同样如此，在需要时提醒其他主教的本分，并为他们的过犯而责备他们。西普里安劝罗马主教斯蒂芬在劝戒法

国主教时，不是要出于更高的权柄，而是要出于牧师彼此之间的共有权利。我要问，如果斯蒂芬对法国拥有任何权柄，那么西普里安岂不要说“制止他们，因为他们是你的”吗？但是，他的话非常不同，“将我们连结在一起的弟兄团契要求我们彼此劝戒。”这位脾气温和的人，当他看到斯蒂芬过于傲慢时，就用非常严厉的话申斥他。因此在这一方面，罗马主教并不对不属于他教区的人拥有任何管辖权。

八、至于召集大会，每位都主教负责在规定的时间内召开教区会议。在这件事上，罗马主教没有管辖权，并且惟有皇帝才能召集普世大公会议。如果有任何一位主教企图这样做，那么教区之外的主教不但不会响应，反而会立即引起混乱。因此，皇帝一视同仁地要求所有主教参加。的确，苏格拉底在《教会历史》中记载，罗马主教尤利乌斯斥责东方的主教们没有召他参加安提阿大会，因为教规禁止在罗马主教不知情的情况下决定任何事情。但是，有谁看不出来，这话的意思是这些教令把整个教会连结在一起呢？再者，鉴于城市的古老和庞大，以及教区的尊贵，如果罗马主教缺席（倘若他并没有拒绝出席），则不应该通过任何关于信仰的普适教令，也没有任何奇怪之处。但是，这与管辖整个教会有何干系呢？我们并不否认罗马主教是首要主教之一，然而，我们绝不承认天主教徒现在所求之事——即罗马主教对整个教会拥有权柄。

九、第四种权力是听取上诉。很明显，至高权力属于听取上诉者。许多人经常向罗马主教上诉，而他也竭力揽事。然而，一旦他越过合宜的界限，就要受到嘲笑。我且不说东方和希腊；当罗马主教似乎自诩对法国的主教们拥有权柄时，他们坚决地抵挡了他。在非洲，此题目的争论已久。在有奥古斯丁参加的米勒文大会（Council of Milevum）上，当那些向海外上诉的人被逐出教会时，罗马主教试图废除此教令，并差遣使节指出尼西亚大会将听取上诉的特权赋予了他。使节们摆出尼西亚大会的法令，这是从他们教会的军械库中取出来的。非洲主教们拒绝了，他们否认罗马主教在这件事上的可信性。因此，他们决定向君士坦丁堡和其他希腊城市索要较少疑问的副本。结果发现，法令中根本没有罗马主教使节所声称的内容。因此，废除罗马主教至高管辖权的教令被确立。在这件事上，罗马主教的厚颜无耻毕现无遗。他用萨迪斯大会代替尼西亚大会，这是可羞耻的弄虚作假。但是，更大、更厚颜无耻的是那些在大会的法令中增补伪造书信的人，这封伪造信说，某位迦太基主教谴责前任主教奥勒留的狂妄，因为他竟敢收回对使徒教区的顺服，这位主教表示自己及其教会顺服罗马主教，并谦卑地祈求赦免。这些是罗马教区的威荣所基于的古老记录；同时，在古制的藉口之下，他们如此幼稚地作假，甚至瞎子也能看出来。这封著名的书信写道：“奥勒留被大胆和顽梗冲昏了头脑，竟然反抗基督和圣彼得，因此，他该受咒逐。”奥古斯丁怎么说的呢？参加米勒文大会的许多教父们又是怎么说的呢？然而，我们不需要多费笔墨反驳这封荒谬的书信，甚至天主教徒，如果他们还有任何的谦逊，都会为之深感羞惭。因此，教令集的编纂者格拉提安——出于恶毒还是出于无知，我不知道——在引用教令之后，即那些上诉于海外的人应该被逐出教会，又加上了这一个例外，即除非他们上诉于罗马教区。你能如何对待这等人呢？他们毫无常识，竟然使这种情况成为法律

的例外，然而每个人都知道，制订该法律是为了避免这一种情况。大会禁止向海外上诉，就是为了禁止向罗马上诉。然而，这位可敬的解释者却将罗马排除在公共禁止法则之外。

十、但是（为了一劳永逸地解决这个问题），奥古斯丁所说的一件事足可说明罗马主教拥有怎样的管辖权。卡萨尼拉主教多纳徒控告迦太基主教切奇李安斯。切奇李安斯未经听讼就被定罪；因为，既然知道主教们已经预谋害他，他就拒绝出席。此案被送到君士坦丁皇帝那里。皇帝想要由教会来审判这件事，就将此案交给罗马主教梅尔开狄斯审理，并指定意大利、法国和西班牙的一些主教作为他的同工。如果听讼教会事务方面的上诉是罗马教区管辖权的一部分，那么梅尔开狄斯为什么忍受皇帝按照自己的意思为他安排同工呢？事实上，为什么他依照皇帝的命令而不是出于自己的权柄来处理这件事呢？但是，让我们先看看后来发生了什么。梅尔开狄斯赢了。卡萨尼拉主教多纳徒被判为毁谤。他上诉了。君士坦丁将他的上诉交给阿尔勒主教裁决，以决定罗马主教的宣判是否正确。如果罗马教区拥有至高的管辖权，不得继续上诉，那么梅尔开狄斯如何能够忍受这样的侮辱，竟由阿尔勒主教来判断他的裁决呢？做这件事的是哪一位皇帝呢？是君士坦丁大帝，天主教徒自豪地说，这位皇帝不仅一直关注，而且是运用帝国的全部资源来提高罗马教区的尊贵地位。因此我们看到，在那个时候，罗马主教丝毫没有他强辩说由基督赐给他的、对所有教会的至高管辖权，并且他虚伪地自夸说，他自古以来就拥有此权利，而且得到全世界的承认。

十一、我知道，他们有极多的书信、诏书和法令作为罗马主教拥有此权力的证据。但是，所有稍具智力和学识的人都知道，其中的很大一部分是如此荒谬，以致一眼就可以看出是从哪里伪造出来的。格拉提安声称，“叽法意指头”这一句著名解经的作者是阿纳克莱特斯，难道任何清醒、明辨的人会相信吗？格拉提安不加判断地收集了许多类似的傻话，今天的天主教徒则用这些草木禾秸来抵挡我们，为他们的教区辩护。在以前无知的时代，他们就用这些烟雾来欺骗无知的人；然而在今天的光明之下，他们仍然将其摆出来叫卖。但是，我无意费神反驳这些事，因为这些事自身的极度荒谬已经驳倒了自身。我承认古时的主教们拥有真正的书信，其中高度颂扬罗马教区的威荣。其中一些是利奥的书信。他尽管拥有学识和雄辩，但是也同样极度渴求荣耀和支配；但真正的问题是，当他如此自吹自擂时，各教会是否相信他的见证？许多人似乎对他的野心非常愤怒，并阻挡他的贪婪。在一封书信中，他指派帖撒罗尼迦主教作为他在希腊以及周围地区的代牧；在另一封书信中，他指派阿尔勒主教，或者另一位主教，作为他在法国的代牧。同样，他任命塞维尔主教霍梅斯达作他在西班牙的代牧。但是，他无一例外地特别提醒，他们绝不能干涉都主教的古老特权。利奥自己宣布，如果发生任何困难的事情，应该首先咨询都主教，这是他们的特权之一。因此，这些任命附着条件，即不得干涉主教的日常管辖权，不得干涉都主教的上诉审理权，不得干涉教区会议管理教会的权利。因此，这岂不是废除了管辖权之说，并且他们所作的干预，仅仅是为了按照教会的法规和团契的原则来解决争议吗？

十二、在格列高利的时代，古老的法则已经大大改变了。帝国震动并分裂，法国和西班牙饱尝战争之苦，伊利里亚被毁坏，意大利被骚扰，非洲几乎被不止息的灾难彻底摧毁，为了在这些动荡之中保持信仰的纯全，或者至少不致完全消亡，各地的主教均更紧地靠近罗马主教。这样，教区的尊贵和权力都过度增长。然而，我并不非常关注成就这件事所使用的手段。很明显，与之前的时代相比，罗马教区那时候的权柄要大得多。然而，仍然与一个人随意支配其他人的无限制统治大不相同。尽管如此，罗马教区已经受到如此之大的崇敬，凭着它的权柄就能够压服那些不能被其他主教管束的执拗主教。格列高利一有机会就申明，他忠心保全其他人的权利，就像他要求别人也这样对待他自己一样。他说：“我并不出于野心而拒绝任何人的权利；反倒竭力在凡事上尊荣弟兄。”他最骄傲地夸耀罗马首席权的话语是：“我不知道哪位有错的主教不伏在罗马教区的权柄之下。”但是，他立即补充说：“如果过错不足以干预，那么按照谦卑的原则，所有主教都是平等的。”他声称自己拥有纠正犯罪主教的权力；如果所有主教均尽了本分，那么他以为自己与他们平等。的确，他声称自己有此权利，愿意的主教可以同意这一点；而那些不同意的主教，可以自由地提出反对意见而不受惩罚；众所周知，大多数主教都提出了反对。我们还可以指出，他这里是在说到拜占庭的首席主教；这位主教在被教区会议定罪之后，拒绝了到会者的一致审判。他的同工向皇帝报告了他的顽梗，而皇帝将此事的审理交给了格列高利。因此，我们看到，他并没有试图干预一般的管辖权；并且他为帮助别人而做的事，完全出自皇帝的命令。

十三、因此，这就是罗马主教当时拥有的全部权力，——即在需要采取某种特别措施的时候，整治顽梗、不服管束的人，这是为了帮助其他主教，而不是干涉他们。因此，罗马主教对于其他主教的权力，并不超过其他主教对于自己的权力；他在另一处承认，他准备接受所有人的责备和纠正。因此在另一封书信中，虽然他命令阿奎莱亚主教到罗马来为他与其他主教之间的教义争议进行辩护，但他却不是出于自己的权柄，而是遵照皇帝的命令。并且他也没有宣告自己是惟一的审判者，而是承诺召开一次会议来解决整件事。但是，尽管有这样的节制，罗马教区的权力有一定的限制，不允许僭越，并且罗马主教自己既不高于也不低于其他主教，然而格列高利似乎仍然非常不满意这种状况。因为他经常抱怨，在主教的尊名下，他被迫又回到世界之中，比他作平信徒时更多牵涉地上的事；在这个可敬的职位上，他被属世事务所压迫。在另一处他说：“许多的活动像重担一样压着我，我的心智完全不能上升到天上。许多的事务像巨浪一样把我抛来抛去；经历过以前平静的退隐生活，我深以喧嚣生活的风波为苦；因此我真的要说：我下到了海的深处，洪水将我淹没。”从这些话中我可以推断，如果他落在当今的时代中会说什么话！如果他并没有履行牧师的职分，但至少仍然在做。他拒绝了市政管理事务，承认自己与别人一样是皇帝的臣民。他从不干涉其他教会的事务，除非情势所迫。然而，他仍然觉得自己仿佛身在迷宫之中，因为他无法全心全意地尽主教的本分。

十四、我们前文已经指出，君士坦丁堡主教当时正与罗马主教在首席权一事上激烈地争辩。在皇帝的宝座迁至君士坦丁堡之后，帝国的威荣似乎要求君士坦丁堡

的教会在尊荣方面紧随罗马之后。当然，在开始时，罗马拥有首席权不过是因为它当时处于帝国的首都。格拉提安朗诵了署名为教皇卢奇尼斯的一份诏书，他说，都主教和首席主教所居城市的优越，是依据此前存在的世俗政府。还有一个署名为教皇革利免的类似诏书，他说，在设立有宗主教的城市中，古时是罗马大祭司的驻地。尽管这是荒谬的，但却接近事实。因为确定无疑的是，为了尽量减少变化，教区的分布是按照当时的世俗政府现状，首席主教和都主教设立在那些在尊荣和权力方面有超越地位的城市中。因此，都灵大会颁布教令，重要的主教教区应该设立在各教区中世俗政府最有权力的城市中。如果世俗政府的尊荣从一个城市迁到另一个城市，那么都主教的权力也应该同时转移。但是，罗马教皇英诺森看到，自从帝国的首都迁移到君士坦丁堡之后，罗马城市古时的尊贵不断衰退，并且罗马教区的尊荣摇摇欲坠，就颁布了相反的法规，否认当帝国的都市变化时，都主教的教会也需要变化。但是，会议的权柄应该优先于个人的意见，并且英诺森自己的动机也非常可疑。然而无论如何，他用自己的教令证明，最初的法则是，都主教所在地应该由帝国的城市排名来决定。

十五、按照这一古老的习俗，第一次君士坦丁堡大会颁布教令说，该城的主教在次序和尊贵上应该紧随罗马主教之后，因为该城是新的罗马。但是很久以后，当迦太基大会颁布了同样的教令时，利奥却强烈地抗议。他不仅随心所欲地轻视由六百位主教决定的教令，甚至还大大地羞辱他们，因为他们贬损了其他教区的尊荣，将其给予了君士坦丁堡教会。是什么促使他以如此微不足道的原由来扰乱世界呢？岂不是纯粹的野心吗？他说，尼西亚大会的决定不可侵犯；仿佛一个教会优先于另一个教会会威胁基督信仰，又或者尼西亚大会部署宗主教教区不是为要保持外在秩序一样。但是，我们知道，外在秩序会随着时代而变，事实上甚至要求发生变化。因此，利奥强辩说君士坦丁堡教区不应该接受尼西亚大会给予亚历山大教区的尊荣是轻浮的。常识告诉我们，此类教令可能会随着时代的变化而被废弃。再者，东方教会的主教并未反对此教令的废止，而他们却是关系最切身的一方。代替狄奥斯科鲁斯被任命为亚历山大主教的普罗泰瑞斯在场；因此举措而减少尊荣的其他宗主教们也在场。应该是他们出手干预，而非原来地位丝毫无恙的利奥。他们全部保持沉默，许多人表示同意，而只有罗马主教反对，他的动机很容易看得出来；因为他预见到不久以后发生的事，即当古罗马的荣耀没落时，君士坦丁堡主教将不满足于次席，而与罗马主教争夺首席权。然而，利奥的叫嚣非常不成功，并没有阻止大会通过此教令。这样，他的继任者看到自己打了败仗，就安静地停止耍闹，允许君士坦丁堡主教被视为第二宗主教。

十六、但是不久以后，在格列高利担任罗马主教的年代，君士坦丁堡教会的主教约翰傲慢地自称为“普世宗主教”。格列高利投入这一最正义的事业，毫无畏惧地保护他的教区，坚决地反对约翰。约翰企图使他的主教教区等同于帝国的版图，他的骄傲和疯狂当然绝对不能容忍。这一“普世主教”的称号，格列高利既不允许别人拥有，自己也不如此要求，并且咒诅此称号是邪恶、不敬虔、无法无天的，无论被谁篡夺。事实上，当亚历山大主教欧洛奇用此称号来尊荣他时，他大为生气，

他说：“看，在你写给我的信件的开头，虽然我已经禁止你这样做，你却仍然称我为‘普世教皇’，这是一个含有骄傲意味的称呼。我恳请你不要再这样做，因为你所给予别人的如果超过合理的程度，你自己就被减损。如果有件事让我看到弟兄的尊荣有所减损，那么我并不认为这对我是一种尊荣。因为普世教会的尊荣，以及弟兄的完整特权，就是我的尊荣。如果你称我为普世教皇，那么就否认了你在这完全归给我的尊荣里面有份。”格列高利反对约翰是一项良善、可敬的事业；然而，约翰在皇帝莫里斯的恩宠和帮助下，他的目的无法阻挡；另外，他的继任西里亚克也在这件事上绝无回转余地。

十七、最后，福卡斯谋杀了莫里斯，篡夺了皇帝的宝座——他为什么对罗马人恩宠有加我不清楚，可能是因为他对罗马毫无阻碍地加了冕——他将格列高利从未要求的东西赐给了卜尼法斯三世，即罗马应为所有教会之首。这样，争论终于了结。然而，如果没有发生其他事情，皇帝给予罗马的这一赏赐并没有多大用处。因为不久之后，希腊和所有亚洲教会就都与罗马割断了团契。法兰西对于罗马的崇敬仅限于自己的意愿。直到丕平取得宝座之后，才第一次完全臣服。丕平驱逐了合法的统治者，夺取了皇帝的宝座，在他的背信和劫掠上，罗马主教扎迦利曾经为他提供帮助，因此，他将法兰西教会的管辖权奖赏给了罗马教区。就像强盗们共分赃物一样，这些人做了安排：在废黜合法的国王之后，丕平拥有世俗的权力，而扎迦利则成为所有主教之首，拥有属灵的权力。开始时，此权力还比较薄弱（新贵通常如此），后来则由于类似的原因，藉着查理曼大帝的权柄而得以巩固。因为他也欠罗马主教极力扶持他登基的情。尽管教会可能已经普遍地堕落，然而确定的是，教会的古制当时在高卢和德国已被彻底涂抹。巴黎宫廷的档案馆仍然保存着那些时代的一些短篇纪事，其中在说到教会事务时，提到丕平和查理曼与罗马主教之间的一些契约。因此，我们可以推论出来，那时候的教会已经不复古时。

十八、自那时起，所有事情每况愈下，罗马主教的专制已经建立，并且不断增长，部分由于主教的无知，部分由于他们的懒惰。当罗马主教违反法规和公义，篡夺所有权力，一步步地、无限制地高举自己的时候，主教们并没有竭力遏制他的贪心，虽然他们应该这样做。尽管他们并不缺乏意愿，但却没有真正的学识和经验，因此在这样重要的事情上不是罗马主教的对头。因此，我们看到，在伯纳德的时代，所有圣事都已经被极大地亵渎，罗马教会的整个次序荡然无存。他抱怨说，野心家、贪心的人、魔鬼一般的人、亵渎神的人、通奸犯、乱伦者，以及各种恶棍从世界各地云集罗马，好藉着使徒的权柄获得或保持牧师的尊荣；另外，欺诈、陷害和暴力横行。他说，当时的审判程序是可咒的，不仅与教会不配，对任何世俗法庭来说也是可羞辱的。他慨叹说，教会充满了野心勃勃的人，并且他们肆无忌惮地犯罪，胜过抢劫之后在山洞里分赃的强盗。他说：“很少有人注意法官的口；但是所有人都注意他的手，并且这是有理由的，因为那些手在做教皇的事。那些被教会的赃物买通的人对你说，做得好，做得好，这是什么事呢！穷人的命撒在富人的街道上；银子在泥泞中闪光；人们从各地跑来拾取；拿走的人不是最穷的人，而是最强壮的人，或者跑得最快的人。这种习俗，或者毋宁说这种致命的败坏，

不是从你开始的；我希望能够由你结束。这些事正在发生的时候，你，一位牧师，穿着昂贵的盛装出来。如果我能够这样说，那么这些是魔鬼的牧人，而非羊群的牧人。彼得是这样做的吗？保罗这样闲混吗？你的法庭已经习惯吞噬好人，而非使人变好。因为恶人在里面并没有改善，而好人却被败坏。”他在讲述关于上诉的滥用时，所有敬虔人都不寒而栗。最后，关于罗马教区在篡夺管辖权方面的不羁的贪婪，他这样结论，“我是在表达教会的普遍怨言。他们慨叹说自己被分开、肢解了。很少或者没有教会不悲叹或者害怕此瘟疫的。你问什么瘟疫？就是隐修院长与主教分离，主教与大主教分离。如果能为此事找到藉口，那么是很奇怪的。你这样做证明你拥有完全的能力，而不是完全的义。你这样做，因为你能够这样做；但是，问题是你是否应该这样做。你被任命是为了保全，而不是嫉妒，每个教会的尊荣和地位。”我这里只略略引用几段，从而使读者能够看到教会当时已经何等可悲地堕落，以及所有敬虔的人如何悲叹此灾难。

十九、但是，即使我们承认如今的罗马主教拥有它在中世纪的显赫地位及管辖权，像在利奥和格列高利的时代一样，这与现在的教皇制度又有什么关系呢？我这里不是在说世俗权力，这一点以后合适的时候再作讨论（第十一章第八至第十四段）；但是，在他们夸耀的属灵治理与那些时代的光景之间，有什么相似之处呢？罗马人给教皇的惟一定义是，他是地上教会的至高元首，以及全地的普世主教。至于罗马主教自己，他们在说到自己的权柄时，带着极大的傲慢，宣布自己拥有发号施令的权力，别人只有听从的份儿；他们所有教令都应该视为已被彼得的神圣声音肯定；没有教皇参加的教区会议，也没有足够的权柄；他们可以为任何教会任命神职人员，并且可以将那些已经任命到别处的神职人员召唤至罗马教区。在格拉提安的大杂烩中，有数不清的类似要求，我不想再多提及，以免读者厌烦。其主旨是：罗马主教对于所有教会事务拥有至高裁判权，包括判断和确定教义，颁布法规，执行惩戒，做出判决等。我也不想冗长、多余地列举他们宣称自己所拥有的种种特权，他们称之为圣职任命保留权。但是，最不能容忍的是，他们使地上再无任何判断的权柄，在他们放肆地滥用他们的无限权力时，来约束和制止他们。他们说：“由于罗马教会的首席权，任何人都无权拒绝罗马教区的判断。”还有，“审判者不应受到皇帝、国王、所有神职人员或会众的判断。”一个人自命为所有人的审判者，而不受任何人的判断，这是无以复加的傲慢。如果他专横地统治神的百姓，如果他分裂和毁坏基督的国度，如果他扰乱和颠覆整个教会，如果他把牧职变成成为一种劫掠制度，那么怎么办呢？尽管他已经沦落为最无度的荒淫者和祸害，却仍然拒绝为自己的行为负担任何责任。教皇这样说：“神喜悦藉着人的判断来决定其他人的事，然而，此教区的主教毫无疑问由他自己判断。”还有，“臣民的事由我们判断；我们的事惟独由神判断。”

二十、为使这类法令更有分量，他们冒以古时罗马主教的名字，让事情显得古老，然而确定无疑的是，所有归给罗马主教（而非如我们所说，由古时的大会给予他）的一切法令，都是最近的捏造。他们的厚颜无耻达到如此程度，竟然假托君士坦丁堡宗主教阿纳斯塔修斯发布了一个诏书，他在其中见证说，古时的教规规定，



任何事情如果不先呈交罗马教区，就不得决定，包括最远的教区。除了这份诏书的明显虚假之外，有谁会相信一位与罗马教区激烈争夺尊荣的人，会如此颂扬它呢？然而，这些敌基督需要疯狂和眼瞎到这样的程度，使所有明辨的人只要睁开眼睛就能看清他们的不义。然而，格列高利九世编纂的教令书信集，以及革利免五世的法规集和马丁的教令集，仍然更加明目张胆地宣告这一不羁的残暴专制，就像野蛮人国王一样。这些就是天主教徒藉以让人评判教皇制度的神谕。今天被他们一致接受的神谕——即教皇无谬、教皇高过大会、教皇是所有教会的普世主教，以及地上教会的至高元首等等，就出自这些著名的文件。我且不提那些愚蠢的圣典学者们在经院里面喋喋不休的更加荒谬的见解；然而，罗马神学家们不仅赞同甚至欢呼这些荒谬意见，为要向他们的偶像献媚。

二十一、我不想使用他们该得的严厉措辞。为了反驳他们无法无天的傲慢，有人会引用居普良在他主持的大会中，向众主教们所说的话，他说：“我们任何人都不得称自己为‘主教中的主教’，或者通过恐怖专制迫使同工们必须遵从。”有人可能会据很久以后在迦太基大会中颁布的教令提出异议，即“任何人都不得被称为牧师中的王子或第一主教”。他可以从历史、大会颁布的教规，以及古时著述家们的作品中找到许多证据，证明罗马主教与其他主教同工具有平等的地位。然而，我将略过这些，免得有痛打落水狗之嫌。然而，那些罗马教区的最能干的拥趸们请告诉我，既然格列高利如此频繁地咒诅这件事，他们又有什么脸面卫护“普世主教”的称谓呢？如果相信格列高利的见证，那么他们称他们的教皇为普世主教，就是在宣告他是敌基督。当时也不再使用“元首”的称谓；因为格列高利在一封信中这样说：“彼得是身体的主要肢体；约翰、安得烈和雅各是一些会众团体的头。然而，所有人都在一位元首之下作教会的肢体。事实上，律法之前的圣徒、律法之下的圣徒，以及恩典之下的圣徒，都是教会的肢体，没有人曾经想要被称为‘普世的’”。当罗马主教妄称拥有发号施令的权力时，他与格列高利在另一处所说非常不合。因为当亚历山大主教欧洛奇说他接到罗马主教的命令时，格列高利这样回答：“我请求你，不要再让我听到‘命令’这个词；因为我知道自己是谁，也知道你是谁。在职位上，你是我的弟兄，在圣洁上，你是我的父亲。因此，我不下命令，而只是提出似乎有用的建议”。当教皇毫无限制地扩展他的管辖权时，不仅对于其他主教，而且对每一间教会也不公义；他的这种行径是将教会撕裂，然后在废墟上安放他的教座。他将自己排除在其他人的所有仲裁之外，定意按照暴君的方式进行统治，除了自己的任性之外再无法律，这当然与教会的秩序非常不合，是绝对不可容忍，也是无从辩护的。这不仅不是敬虔的观点，而且也与常识完全相悖。

二十二、为免被迫讨论清楚每一个要点，我再次请求当今罗马教座那些最能干、最忠心的辩护者们回答我，他们是否深以为教皇制度的现今光景作辩护为耻？因为很明显，现在的光景比格列高利和伯纳德的时代要败坏一百倍。然而甚至在那些时候，那些圣洁的人已经非常地不快了。格列高利经常抱怨说，他已经被无甚关系的事务弄得过于分神；在主教的尊名下，他又被拉回到世界之中，比他作平信徒时更多牵涉地上的事；他被属世事务所压迫，不能提升心智到天上；他被许

多的事务抛来抛去，喧嚣生活的风波使他受苦；因此他说，他下到了海的深处，洪水将他淹没。然而，在这些属世的事务之中，他还能向会众讲道，私下劝戒、责备人；管理教会，向同工提出建议，并劝勉他们尽职。另外，他还有一些时间写作，尽管如此，他仍然哀叹自己的不幸，就像沉入海的深处。如果那时候的教会治理是深海，那么现在的教皇制度又该怎么说呢？这两个时期之间能够比拟吗？现在，没有讲道，没有惩戒，没有对教会的热心，没有属灵的职能；简言之，除了世界之外什么都没有。然而，此迷泽仍然深受赞誉，仿佛再没有比这更好的组织，再没有比这更好的治理一样。当伯纳德看到当时代的邪恶时，他抱怨，他哀叹。然而，如果他能够看到我们这如铁石一般的时代，甚至比铁石还要糟糕，他又会怎样做呢？因此，不但将所有圣徒异口同声斥责之事作为神圣来一味辩护，而且还滥用他们的见证来维护他们绝对无知的教皇制度，这是何等的不诚实呢？虽然我承认，在伯纳德的时代，万事的败坏已经和今天很像。但是，那些从中古时代——即利奥、格列高利等人——为今天的事情寻找借口的人简直是无耻透顶。这种行径就像是有人为了给罗马皇帝的独裁辩护，竟去称赞古时的罗马政府一样；就像假借对自由的赞美来粉饰独裁。

二十三、最后，即便承认他们的这一切声称，如果我们否认在罗马存在着这样一座能够拥有这些特权的教会，或者否认有这样一位能够执行这些尊贵特权的主教，那么一个全新的问题就出现了。因此，假设所有这些事情都是真的（虽然我们将其驳倒），即基督立彼得为普世教会之首，他将赐给他的这一尊荣留给罗马教区，此尊荣得到古代教会的承认和长期既成事实的肯定，所有人一致承认罗马主教的至高权力，他是所有事情和人的审判者并且不受任何人的判断。即便按照他们的意愿承认更多的事，我只用一句话就可回答，如果在罗马并没有教会和主教，那么所有这些都是虚无。他们必须承认，除非罗马教会自身是教会，否则就不是众教会之母，除非罗马教皇自身是主教，否则就不是众主教的王子。他们想要使罗马成为使徒教区吗？请他们向我证明真正、合法的使徒职分。他们想要拥有至高教皇吗？请证明有一位主教。但是，他们从哪里显出任何教会的形式呢？的确，他们在谈论一间教会，而且一直挂在嘴上。但是，教会一定要有特定的标志，主教职位是一个职分的名称。我现在不是在说会众，而是在说治理，因为教会必须要有治理。符合基督设立的教牧在哪里？我们请记住前面所说的长老和监督的职分。如果我们要试验枢机主教的职分，我们会发现他们还不如长老。我想知道，教皇自己与主教有何相似之处？主教的第一个职事是教导会众明白神的道；第二个职事与第一个职事非常有关联，就是施行圣礼；第三个职事是劝戒，责备犯罪的人，并通过神圣的惩戒来警戒会众。这些工作他都做了吗？事实上，有哪一样工作他甚至稍微强辩做了？那么，请他们告诉我，既然教皇一根小指头也没动去履行任何本分，他们凭什么仍然视他为主教呢？

二十四、主教不同于国王，国王即使不履行国王的职事，仍然保留称谓和尊荣；但对于主教，则必须注意基督的命令，这是教会必须永远遵行的。现在，请天主教徒解开这个节。我否认他们的教皇是主教中的王子，因为他不是主教。如果他们

想要证明自己的断言为真，那么必须先证明我的这一断言为假。我能得出什么结论呢？只能是他不仅没有主教的品格，而且在各个方面均与主教相悖。我应该从什么开始呢？从教义还是从道德行为？我该说些什么？哪些我该沉默不言？我应该在哪儿结束呢？我要这样宣告，当今的世界充满邪恶、不敬虔的教义，充满各种各样的迷信，被错谬蒙蔽了眼目，陷在偶像崇拜之中，所有这些都是源自于教皇制度，或者至少得到教皇制度的扶持。教皇们之所以如此暴烈地抵挡福音教义的复苏，之所以倾尽全部力量压碎福音的教义，之所以鼓动所有君王残酷地迫害，都是因为他们明白当基督的福音得胜的那一刻，他们的整个统治就将轰然倒塌。利奥残酷，革利免嗜血，保罗好斗。然而驱使他们攻击真理的，与其说是天生的性情，不如说是因为他们明白，这是他们维护权力的惟一方法。因此，既然他们必须要赶走基督才能安全，所以他们在这件事上劳力，仿佛是在护卫他们的信仰和家庭，护卫他们自己的生命一样。那么，对于我们只看到恐怖背道的巢穴，我们该承认这是使徒教区吗？对于那位狂暴地迫害福音，清楚宣告自己身份的敌基督者，我们应该视其为基督的代牧吗？对于那个持着火与剑四处摧毁彼得所建之殿的人，我们应该称之为他的继承者吗？对于把教会与教会惟一的元首基督割裂，并且撕碎教会肢体的人，他难道是教会的头吗？的确，罗马曾经是教会之母，但是，自从它开始成为敌基督的座位之后，就完全变质了。

二十五、有些人认为，我们把罗马教皇称为敌基督，这是过于苛评了。但是，那些这样想的人，可能并没有意识到他们这是在指控保罗不节制，事实上，我们不过是在重复他的话。但是，为免有人反对说，保罗所说的话是其他的意思，被我们歪曲来诋毁罗马教皇，我将简要地说明这些话必定是指着教皇制度说的。保罗说，敌基督“坐在神的殿里自称是神”（帖后 2:4）。在另一处，圣灵说他在安太阿卡斯身上显明，“他必向至高者说夸大的话”，或者说亵渎神（但 7:25）。因此我们推论，这是对灵魂的专制，胜过对于身体；这是对抗基督属灵国度的专制。再者，此专制并不抛弃基督或者他的教会这一名称，而是滥用基督的权柄，将自己隐藏在教会的名称之下作为伪装。虽然自古以来的所有异端和分裂者都属于敌基督的国度，然而，当保罗预言背道将要来到时，他是指：当普世的背道俘虏教会时，可憎的宝座将要竖起，虽然还有许多肢体分散在各地并持守信仰的合一。当他补充说，甚至在他的日子，“那不法的隐意已经发动”（帖后 2:7），并且后来将要更加公开，我们就明白此灾祸不是由人引入的，也不是由人结束的。另外，既然他用此标志指出敌基督——他将夺去神的尊荣并据为己有——那么我们就应该紧紧跟随这个线索来找出敌基督，特别是此骄傲导致教会公开毁坏的地方。因此很明显，罗马教皇厚颜无耻地将神和基督独有的属性归给他自己，所以毫无疑问，他是一个不敬虔的、可憎恶的国度的领袖和旗手。

二十六、现在，请天主教徒用古风来反对我们；就好像是在如此彻底的颠覆之下，在教区已经不复存在的地方，还能保存教区的尊荣一样。优西比乌说，神为了给他的报应铺平道路，将教会从耶路撒冷迁至培拉。他告诉我们的曾经发生的事，可能会一再发生。因此，将首席权的尊荣固定在一个特定的地方，从而实际上基

督的宿敌、福音的主要对手、最能摧毁教会的人、最残酷的圣徒杀手，却仅仅因为占据曾经的首席教区，而被视为基督的摄政者、彼得的继承者、教会的第一牧人，这乃是极其荒谬的。我不想指出教皇宫廷与次序井然的教会之间有何等大的差异；虽然这一事实可能会了结此问题。因为没有明达的人会把主教职分包含在教皇诏书之中，更不用说虚假和狡辩的经院之中；教皇的属灵治理就在其中。因此，自负的罗马教会在很久以前就已经变成世俗宫廷，这是现在罗马城惟一可见之物。我在这里并不控告个人的邪恶，只是指出教皇制度本身与教会的合法次序已经是天壤之别。

二十七、但是，如果考察个人，那么我们将找到怎样的代牧是众所周知的。毫无疑问，尤利乌斯、利奥、革利免和保罗，将被视为基督信仰的柱石，真信仰的首要诠释者，虽然他们对于基督的认识并不超过在卢西恩学院所学。但是，为什么只举出三四个教皇吗？仿佛教皇和整个枢机主教团很久以前就宣认的——并且现在所宣认的——是怎样一种信仰仍有疑问似的。他们中间盛行的秘密神学是，第一，没有神。第二，关于基督的所有著述和教导都是谎言。第三，关于永生、最后复活的教义都只是神话。我承认，并不是所有人都持此见解，说出来的人更少；然而，这很久以前就是教皇们的普遍信仰。虽然所有了解罗马的人深知这件事，然而罗马的神学家们仍然夸口说，基督的特权消除了教皇犯错的可能性，因为他对彼得说：“我已经为你祈求，叫你不至于失了信心”（路 22:32）。那么，他们的厚颜无耻带来了什么呢？岂不是让全世界知道，他们已经到达邪恶的极点，既不敬畏神也不尊重人了吗？

二十八、然而，即使我前面提到的这些教皇的不敬虔是隐藏的，因为他们并没有在讲道或著作中公开出版，而只是在室内或餐桌上，或者至少是在他们的宫墙之内，暴露出来。但是，如果想要拥有他们所声称的特权，那么必须从教皇名单上抹掉约翰二十二世的名字，他公开主张灵魂是必死的，与身体一起死亡，直到复活之日。当时，没有一位枢机主教反对他的疯狂，由此可见，整个教座，连同中流砥柱们，都已经完全堕落了；只有巴黎大学敦促国王要求教皇撤回言论。国王禁止臣民与教皇团契，除非他立即撤回，并按照通常的方式，通过传令官发布了他的禁令。为形势所迫，教皇公开放弃了他的错谬。有了这一实例，当反对者们说罗马教座及其教皇不能在信仰上犯错，因为圣经论到彼得说“我已经为你祈求，叫你不至于失了信心”的时候，我们无需再继续与他们争论。当然，这一可羞耻的背离正道使他从信仰中堕落，并向后人证明，罗马教区那些接替彼得的人并不都是彼得。然而，这件事已经过于幼稚了，不需要回答。如果他们坚持要把论到彼得所说的话都应用到彼得的继承者身上，那么他们也都是撒但了，因为我们的主一度对彼得说：“撒但，退我后边去吧！你是绊我脚的”（太 16:23）。他们用另一节经文来反对我们，我们则能够合情入理地用这节经文反击他们。

二十九、然而，我无意做此荒谬之争，且回到前面离题之处。将基督和圣灵和教会固定在一个特定地点，从而每个居于该地的人，即便他是魔鬼，也仍然是基督的摄政者和教会的元首，因为这地曾经是彼得的教座，这不仅不敬虔和侮辱基督，

而且是荒谬和有悖于常识的。长期以来，罗马教皇或者完全不在意真信仰，或者表明他们是真信仰的最大仇敌。因此，他们所占据的教座使他们成为基督的代牧，并不强过偶像放在神的殿中就成为神（参帖后 2:4）。如果再要考察行为，那么请教皇们自己回答，他们里面有些什么能够使他们配被称为主教的呢？首先，对于罗马的生活方式，他们不仅纵容和沉默，甚至是隐含着嘉许，这是可羞耻的，因为主教的职分是通过严厉惩戒来遏制会众的放纵。然而，我不愿苛刻到要他们为别人的恶行负责。但是，他们，他们的家人，几乎整个枢机主教团，以及所有圣职人员，都是寡廉鲜耻地一样邪恶、淫秽、不洁、不义，以及犯各样的罪，他们更像是禽兽而非人，由此暴露出他们绝不是主教。他们不需要害怕我继续暴露他们的卑污。因为走过这样肮脏的泥泽是痛苦的，而且我也必须避免洁净的耳朵受此痛苦。但是，我认为我已经充分表明了我想表明的一一即虽然罗马此前曾经是众教会的头，今天它却再也不配被视为教会的最微末的肢体。

三十、至于那些他们称为枢机主教的人，我不知道他们是如何陡升到如此之高的地位的。在格列高利的时代，此名称惟独适用于主教。他每当提到枢机主教时，不仅是对罗马教会，也是对其他所有教会这样说，因此简言之，枢机牧师不过是主教。在更早的著述家的著作中，我没有看到过此称呼。然而，我发现当时他们低于主教，然而现在则远远高过主教。奥古斯丁有一句名言：“虽然按照教会长久以来采用的尊贵称谓来说，主教高过长老，然而奥古斯丁在许多方面逊于耶柔米。”当然，他这里不是要将罗马教会的长老与其他长老分开，而是把他们置于低于主教的同一地位上。教会一直严格遵守此秩序，在迦太基大会上，罗马教区的两位使节出席，一位是主教，另一位是长老，长老居于最低的位置。即使不太过寻索古风为例，在格列高利主持的罗马大会上，长老坐在最低的位置，并单独签署；而执事则根本没有签名。的确，他们当时没有职分，只是在主教之下出席，并辅助主教讲道和施行圣礼。现在，他们极大地改头换面，竟成为国王和皇帝的内亲。毫无疑问，他们是与他们的头一起逐渐高升的，一直达到如今的尊贵的顶点。我们这里似乎应该再略谈几句，好使读者明白如今的罗马教区与古时相距何等之远，虽然它竭力利用古时的光景来遮盖和卫护自己。但是，不论古时如何，既然他们现在在教会中并没有任何真实、合法的职分，只是保留一个名头和无用的面具，事实上，既然他们在各个方面均与真正的牧职相悖，那么格列高利经常说的话正好落在他们头上。他说：“我声泪俱下，既然祭司职已经从里面堕落了，它的外表还能持续多久吗？”玛拉基对这类人的预言必定要在他们身上实现，“你们却偏离正道，使许多人在律法上跌倒；你们废弃我与利未所立的约。这是万军之耶和华说的。所以我使你们被众人藐视，看为下贱，……”（玛 2:8~9）。现在，请所有敬虔人判断，罗马圣统制的崇高组织机构的本质到底是什么；天主教徒厚颜无耻地、毫不犹豫地认为，那要被天上地下的人和天使尊崇为神圣的神的道，需要降服在此制度之下。

## 第八章 教会对于信条的权力。罗马教会放肆地摧毁纯洁的教义

本章包含两个部分：(一)、教会在这件事上不能逾越的界限，第一段至第九段。(二)、罗马教会僭越这些界限，第十段至第十六段。

段落梗概：

- 一、前面七章思考了教会的标志和治理；现在分三点思考教会的权力，即教义、立法和管辖权。
- 二、给予教牧的权柄和权力不是给人的，而是给他们所拥有的职分。用摩西和利未祭司的情况证明。
- 三、用先知的情况证明。
- 四、用使徒和基督自己的情况证明。
- 五、教会约束于神的成文的道。惟独基督才是教会的教师。教牧必须从基督的口中得到自己要教导的内容来救赎别人。各种教导方式。(一)、个人启示。
- 六、第二种教导方式，即通过律法和先知。先知以教义为念，律法的阐释者。还可以加上历史书和诗篇。
- 七、最后一种教导方式，即我们的救主以肉身显现。这一启示有不同的名称，证明我们从未想到比成文的道更加完美的方式。
- 八、除了基督的灵所启示的先知和使徒的著作所含内容之外，教会教导其他信息是不合法的。
- 九、使徒、继承人和整个教会，均不可越过这些界限。用彼得和保罗的话证实。强推论证（更不用说论据）。
- 十、罗马独裁者教导不同的教义，即大公会议不可能错误，因此可以杜撰新的教理。
- 十一、回答天主教关于教会权柄的论证。论证，神引导教会进入一切的真理。回答。此应许不仅给予整个教会，也给予每一个信徒。
- 十二、继续回答。
- 十三、继续回答。
- 十四、论证，教会应用传统补足成文道的不足。回答。
- 十五、基于马太福音 18:17 的论证。回答。
- 十六、基于婴儿受洗，以及尼西亚大会教规关于圣子同质的异议。回答。

一、接下来的题目是教会的权力，部分存在于各位主教，部分存在于教区大会和大公会议之中。我只讨论教会正当拥有的属灵权力，在教义、立法和管辖权等方面。关于教义有两个部分，即制订教理的权柄和解释教理的权柄。在具体讨论这两个要点之前，我想要提醒敬虔的读者，关于教会权力的所有教导，都应该指向保罗所宣告的目标（参林后 10:8、13:10），即为了造就而非拆毁，那些合法使用教会权力的人，应该视自己不过是基督的仆人，以及基督子民的仆人。造就教会的

惟一方式是，教牧竭力维护基督不可侵犯的权柄，而只有当基督拥有从父那里所领受的——即他是教会惟一之主——的时候，他的权柄才是完好无损的。因为“你们要听他”（太 17:5），惟独是指着基督说的。因此，对教会权力的尊崇不得导致有害，而是要限制在一定的界限之内，免得被人的任性牵来引去。为此，我们必须注意先知和使徒对于教会权柄的陈述。因为，如果我们不当地承认人喜欢拥有的权力，那么它很快就要蜕化变质成为专制，这是基督的教会绝不当有的。

二、因此我们需要记住，圣灵在圣经中给予牧师，或先知，或使徒，或使徒继承者的所有权柄和尊贵，都不是给予人的，而是给予他们所担当的职事；或者直白地说，是给予道的，他们受托要传扬此道。如果依次考察他们，那么我们会发现，除非奉主的名和道，否则他们并没有权柄教导和回答人们对于真理的探讨。当他们蒙召服侍时，主同时吩咐他们不要拿出自己的任何东西，而是要说主要他们说的话。另外，他先教导他们要说的话，然后再把他们带到百姓面前，免得他们说出自己的话来。摩西是所有先知的王子，是最要聆听其话的人；然而，他先领受了主的命令，只能说主要他说的话。因此，当百姓接受他的教导时，圣经就说他们“信服他和他的仆人摩西”（出 14:31）。为免祭司的权柄受到轻慢，神颁布最严厉的刑罚（参出 17:9~12）。另一方面，主说明了百姓应该聆听先知的条件，他说：“我与利未所立的约。……真实的律法在他口中”（玛 2:4~6）。并立即补充说，“祭司的嘴里当存知识，人也当由他口中寻求律法，因为他是万军之耶和华的使者”（玛 2:7）。因此，如果牧师要人聆听，他要表明自己是神的使者，即他当忠心地传讲他从主那里领受的命令。至于聆听的方式，圣经明白地说“要按他们所指教你的律法”（申 17:11）。三、但以理完整、优美地陈明了先知的权力：“人子啊，我立你作以色列家守望的人，所以你要听我口中的话，替我警戒他们”（结 3:17）。他既然受命聆听主口中的话，岂非表明主禁止他掺杂自己的东西吗？替主警戒是什么意思呢？岂非他们说话的方式使他们能够自信地宣告，他所带来的消息不是他自己的，而是主的吗？耶利米用不同的话表达同一件事，“得梦的先知，可以述说那梦；得我话的人，可以诚实讲说我的话”（耶 23:28）。很明显，神在这里向所有人宣布了一条法则，即他不允许任何人的教导超出他的命令。然后，他称那些不是单单出于他自己的一切都是“糠秕”。这样，除非先有主的话，否则所有先知都不得张口。因此我们常常读到这些话，“耶和华的话”、“耶和华的默示”、“耶和华如此说”、“这是耶和华亲口说的”。这是应当的，因为以赛亚慨叹，“我是嘴唇不洁的人”（赛 6:5）；耶利米承认，“主耶和华啊，我不知怎样说，因为我是年幼的”（耶 1:6）。如果他们说自己的话，那么从不洁的嘴唇和年幼的口中能够出来什么呢？岂非也是不洁和幼稚的话吗？但是，当他们成为圣灵的口时，他们的嘴唇就变得圣洁和精炼。当先知遵守此法则的严格限制，只宣讲从神那里领受的消息，他们就拥有了极大的权力和光辉的称谓。当主说“看哪！我今日立你在列邦列国之上，为要施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆，又要建立、栽植”，他同时也说明了原因，“我已将当说的话传给你”（耶 1:9~10）。

四、论到使徒有许多非凡的话，例如“你们是世上的光”、“世上的盐”，“听从你们的就是听从我”，“凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，

在天上也要释放”（太 5:13~14；路 10:16；太 18:18）。然而，他们自己的名称已经说明了他们在履行职分上的自由度；即，如果他们是使徒，那么他们就不能随心所欲地宣讲，而是必须忠心地宣讲那差遣他们之主的命令。基督说明他们使命的语言非常清楚，“所以，你们要去，使万民作我的门徒，……凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太 28:19~20）。他甚至领受此法则并且自己遵守，从而任何人不得拒绝遵行。他说，“我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的”（约 7:16）。他是父神的永恒、惟一的策士，父神立他为万有之主，然而，因为他担当了教师的职分，就以己身立下了所有教牧在教导时都应该遵守的法则。因此，教会的权力不是无限制的，而是要降服于主的道，并且局限在道的范围之内。

五、但是，虽然这是教会从一开始就领受的法则，并且现在也应该遵守，即神的仆人只能教导他们从神那里领受的消息，然而，在不同的时代，他们从神领受教导的方式也不同。现在的方式与此前时代的方式非常不同。首先，如果基督的断言是真的，“除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（太 11:27），那么，所有想要认识神的人都必须由此永恒的智慧来教导。若不是由这位惟一知道父神奥秘的圣子教导，他们如何能够明白神的奥秘，或者向其他人宣告呢？因此，古时圣洁的人认识神的惟一途径，就是在圣子里面认识父神，仿佛在镜子中观看一样。我这样说的意思是，除了藉着他的圣子，即他自己的智慧、亮光和真理之外，神再没有用其他任何方法彰显自己。亚当、诺亚、亚伯拉罕、以撒、雅各和其他人，都是从此泉源汲取所有的属天教义。所有先知也都是从同一泉源汲取他们宣告的属天圣言。然而，此智慧并不总是以同一种方式显现它自己。他以隐秘的方式启示族长们，并且为了证实这些启示，他同时用神迹使他们毫不怀疑是神对他们说话。族长们将自己领受的启示传给他们的后裔，因为神将这些启示交给他们，是为要他们继续传扬。他们的后代藉着神在他们内心的见证，知道他们所听到的是来自于天上，而非从地上而来。

六、当神定意赐给教会一种更加明显的启示形式时，他就喜悦将他的话写成为书，从而祭司们可以从这些圣卷中寻找他们要教给百姓的消息，并且所有教导给百姓的教义均可按照该法则进行审查（参玛 2:7）。因此，在颁布律法之后，神吩咐祭司们听他口中的话，意即他们不得教导神在律法中总结的教义体系之外的任何内容，他们既不能增添，也不能减少。接下来是先知们，神藉着他们宣布新的圣言，并添加在律法之上；然而，这些圣言并不是全新的，而是从律法而来，并且与律法相关。仅就教义而论，先知不过是律法的阐释者，除了预言将来的事情之外并不给律法增添什么。除此之外，他们所宣讲的一切都是纯粹地解释律法。但是，因为主喜悦有更加清楚的教义形式，以使软弱的良心更加满足，他就指示先知们将其写成为书，并视为他的话的一部分。历史书也是如此，这些书由先知们书写，但却是被圣灵感动（英文为听写）。我将诗篇包含在先知书之内，因为它也同样拥有先知书的特性。因此，由律法、先知书、诗篇和历史书组成的整部圣经，是赐给古时教会的神的道；在基督降世之前，牧师和教师的教义需要符合这一标准，他们不得偏左或偏右，因为他们的职分完全约束在此界限之内——即聆听神口中的话来回答百



姓。这可以从玛拉基书的一段著名经文中推得，该节经文吩咐他们记住并专心教导律法，直到福音来临（参玛 4:4）。通过此吩咐，他禁止人教导任何外来的教义，禁止他们稍微偏离摩西忠心指出的道路。为此，大卫优美地颂扬律法，极尽赞誉之词（参诗 19 篇、119 篇），免得犹太人想要再增添什么，因为律法已经包含了他们需要知道的一切。

七、最后，当神的智慧以肉身显现时，他就向我们完全揭示了人的心智关于天父所能理解或者应该思想的一切。所以，因为那公义的太阳基督已经升起，我们就得沐神的真理的完全光照，就像正午的光辉一样，而此前就像是晨昏。使徒说“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世，藉着他儿子晓谕我们”，是在表达一个非同寻常的恩赐（来 1:1~2）；这里他暗示，实际是清楚宣告，神以后不再像过去的时代那样，一时向这个人说话，一时向另一个人说话，或者在预言上增加预言，在启示上增加启示，而是在圣子那里完成全部教导，所以应被视为他最后的、永恒的见证。为此，整个新约时期，从基督降生到他第一次传扬福音，直到审判之日，被称为“末时”、“后来的时候”、“末后的日子”；从而我们以基督道理的成全为满足，不再企图发明新的教义，或者接受别人发明的任何教义。因此，圣父差派圣子为我们的老师，他拥有特权，命令我们惟独听从他而不听从任何人，这是极有理由的。他说“要听他”（太 17:5），这是用一句话证实他的职分，并且这句话比日常说起时更加重要和有力，因为这句话要我们离开一切人的教义，单单聆听基督；这些话命令我们单单从基督那里寻求救恩的全部教义，单单依靠他，单单投靠他，简言之，就像这句话所说的那样，单单聆听基督的声音。的确，既然生命的道已经呈现在我们面前，并且清楚地显明他自己，那么我们还想要从人那里再得到什么吗？使徒曾说，按照天父的美意，“一切智慧知识，都在他里面藏着”（西 2:3），曾说，他成为神的智慧（毫无缺欠）和弥赛亚（他来了必将一切的事都告诉人）（参约 4:25），简言之，使徒说，在他之后，再没有什么好说的了，所以，每一张口都应该紧紧闭上。

八、这应该是我们确定不移的原则——即除了律法和先知书，以及使徒著作中的话语之外，教会不应该再接受其他为神的道，并且惟一正当的教导方法就是按照这道的指示和法则。我们由此推论，使徒的自行决定权并不超过以前的先知——即解释古时的经卷，并指出其中所说的事已经在基督身上成全；然而，他们只有出于主才能这样做，即必须在基督的灵的引导和感动（英文为听写）之下。因为基督这样限制他们的使命，他命令他们出去教导的不是他们自己的随意捏造，而是他所命令的一切（参太 28:20）。他在另一处所说的话最为清楚，“但你们不要受拉比的称呼，……，因为只有一位是你们的师尊，就是基督”（太 23:8~10）。为了将此深深印入他们的脑海，他在同一处重复了两次。他们由于无知而不能理解自己从老师那里听到和学到的道，所以主应许他们将有真理的圣灵引导他们进入一切的真理（参约 14:26、16:13）。我们应该小心在意此约束。基督给圣灵的职分是叫他们想起他自己已经亲口教导他们的真理。

九、因此，彼得得到老师关于他职分范围的完美指示，他说他自己以及其他使徒

的惟一职分是传扬神交托给他们的教义。他说，“若有讲道的，要按着神的圣言讲”（彼前 4:11），意即，不要有犹豫或者不确定，像那些没有充分权柄的人一样，而是要完全确信受神所托的仆人应当如何。这岂不是说，要弃绝人的心智的一切发明（不论是来自于谁的脑袋），在信徒的教会中惟独教导和学习神纯洁的道吗？这岂不是说，要离弃人的教令或捏造（不论他的等级如何），好使神的教令惟独立定吗？这些是“我们争战的兵器，本不是属血气的，乃是在神面前有能力可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督”（林后 10:4~5）。这是教会的牧师（不论称呼如何）所应具有的至高权力——即靠着神的道，勇敢地做一切服侍；强迫世界的一切力量、荣耀、智慧和骄傲降服在道的威荣之下；靠着道的能力，向从最高到最低的所有人发命令；建造基督的房屋并推翻撒但的殿；喂养羊群并赶逐野狼；教训和督责柔顺的人，责备和制服叛逆者；捆绑和释放；必要时将神的道发出振聋发聩的声音。然而，我前面已经指出，在使徒与其继承者之间有此区别，即使徒是圣灵的确实、原真的文书；因此，他们的著作应当被视为神的圣言，而其他人不过是教导圣经所启示和记录的真道。因此我们得出结论，忠心的教牧不得编纂任何新的教义，而是必须单单围绕所有人都当顺服的教义。我这话不是只对个人说的，而是对整个教会说的。至于个人，保罗被神任命为哥林多教会的使徒，然而他宣布，他对他们的信仰无支配之权（参林后 1:24）。那么，有谁竟敢妄称拥有使徒尚且宣告他自己无此能力的管辖权呢？再者，如果他承认这种教导的特许状存在，即每个牧师都有权利要求听的人绝对相信他的教导，那么他就不会对哥林多信徒立下这样一条法则，即“至于作先知讲道的，只好两个人，或是三个人，其余的就当慎思明辨。若旁边坐着的得了启示，那先说话的就当闭口不言”（林前 14:29~30）。因此，他这里并没有豁免任何人，而是将所有人的权柄都降服在神的道的管束之下。但是有人说，对于整个教会的情况就不同了。我要回答，在另一处，保罗说：“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（罗 10:17），这就驳倒了此异议。换言之，如果信心单单取决于神的道，如果信心单单仰望和依赖神的道，那么人的话又有什么地位可言呢？所有认识信心的人都不会在这里犹疑，因为必须站立在如此坚实的基础之上才能无畏地抵挡撒但、地狱的一切武器，以及整个世界的攻击，并且战无不胜。这样的力量只能在神的道中找到。另外，我们这里提出的原因具有通用性，即神剥夺人杜撰新教义的权利，好使他自己单单成为我们属灵教导的老师，因为惟有他才是真实的，他既不能说谎也不能欺骗。此原因适用于整个教会，并不逊于适用每一位信徒。

十、如果这里所述的教会的这一权力，与那些属灵暴君们（他们虚假地称自己为主教和教长）已经行使数代的权力相对比，那么，就会像基督与彼列之间毫无相似一样。然而，我这里无意揭露他们实行独裁的可耻方式；我只是陈述他们现今先用笔杆后用刀与火所维护的教义。他们理所当然地认为，普世大公会议是教会的真正表征；然后按照此原则，他们认为这些大会是处在圣灵的直接引导之下，因此不可能犯错，这乃是毫无疑问的。但是，因为他们主导着大会，事实上是他们

组成了大会，所以，他们坚称大会应该具有的一切，都是归给了自己。因此，他们按照自己的意思建立和颠覆我们的信仰，从而不论他们确立什么，我们都要完全接受；他们所承认的，我们必须毫无疑问地承认；他们所定罪的，我们也必须异口同声地定罪。他们任着性子，藐视神的道，杜撰教义要我们相信，并且原因不过如前文所述。他们宣告，除非以讲明或者不讲明的信心，赞同他们的全部教理，包括肯定论述形式和否定论述形式的教理，否则就不是基督徒，因为教会有制订新信条的权柄。

十一、首先，让我们听听他们怎样证明此权柄是赐给教会的，然后我们再看他们关于教会的断言能够为他们带来多大的支持。他们说，教会拥有一个尊贵的应许，即她的配偶基督永远不会离弃她，并且基督的灵要引领她进入一切的真理。但是，在他们惯常所说的应许之中，有许多不仅是赐给整个教会，也同样是特别赐给每一位信徒的。主对十二使徒说：“我就常与你们同在，直到世界的末了”（太 28:20）；还有，“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵”（约 14:16~17），他的这些应许不仅是给十二使徒全体，也是单独给予其中每一位使徒，事实上，也同样是给予他已经接纳以及以后将要接纳的其他门徒的。他们把这些充满安慰的应许解释成并非赐给每一位基督徒，而只是赐给教会集体，这岂非剥夺所有基督徒从这些应许中理应得到的确信和奋勇前行的力量吗？我不否认信徒的全体得到许多种恩赐，所拥有的属天智慧的宝藏比单个基督徒更多更丰富；我也不是说这些话是对信徒一视同仁说的，仿佛所有信徒一律同等地领受智慧和知识的灵；但是，我们不能允许基督的仇敌通过曲解圣经，为他们邪恶的事业辩护。然而我们且不多赘述这一点，我要坚决主张：主一直与他的子民同在，并用他的灵引导他们。他不是错谬、无知、虚假或黑暗的灵，而是确实的启示、智慧、真理和光明的灵，主的子民能够从他明白赐给他们的事（参林前 2:12）；换言之，“使你们知道他的恩召有何等指望；他在圣徒中得的基业有何等丰盛的荣耀”（弗 1:18）。但是，因为处于当前状态的信徒不过得到圣灵初熟的果子，是一种预尝，包括那些领受圣灵的恩典多于别人的信徒，所以，他们既然意识到自己的软弱，就谨慎地将自己局限在神的道的范围之内，免得追随自己的感觉过远，就偏离正道，因为尚未得到此灵的完全光照，而惟有通过他的教导，我们才能区别真理与虚假。所有信徒都与保罗一起承认，他们尚未达到目标（参腓 3:12）。因此，他们宁愿追求每天长进，而不是夸口完全。

十二、他们如果提出异议：部分地归给每位圣徒的一切恩赐，均完全地属于整个教会。尽管看起来有些真理的样子，然而我否认这句话是真实的。的确，神按照每个肢体的量度来分配圣灵的恩赐，从而整个身体一无所缺，因为圣灵赐下恩典是为了众人的好处。然而，教会的丰富一直与我们的对手所夸耀的至高完美相距甚远。然而，教会在任何方面均不缺乏、足够满足需要，因为主知道教会的全部需求。但是，为了保持教会的谦卑和谦逊，他给教会的赏赐并不多于他知道是为有益的限度。我知道，他们在这里惯于提出这些经文作为异议，“要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是

圣洁没有瑕疵的”(弗 5:26~27),因此,教会被称为“真理的柱石和根基”(提前 3:15)。然而,前一句经文所述是基督每天在教会中的作为,而非他已经成全的工作。因为,如果他每天将子民圣化,洁净、炼净、去除他们的污秽,那么,他们当然就仍然还有一些玷污和皱纹,并且他们的成圣在某种程度上是有缺陷的。如果所有肢体都是有污秽和不洁净的,却幻想整个教会在各方各面都是完全圣洁无瑕疵的,这是何等虚妄呢!当然,教会是被基督分别为圣的,但是这里我们只看到教会成圣的开端;其结束和成全还要在基督——那至圣——用他的圣洁真正、完全充满教会的时候才实现。同样,教会的玷污和皱纹已被抹去也是真的,但却是以每天去除的方式,直到基督再来时完全去除一切剩余的玷污和皱纹。除非我们承认这一点,否则我们必然是在与伯拉纠派一起主张,信徒的义在今生就得以成全;否则我们必然与清洁派和多纳徒派一样,绝不容忍教会的任何软弱。至于另一句经文,正如我们已经在别处说过(第一章第十段),其意义与他们的解释非常不同。当保罗教导提摩太真主教的职分时,他说他将这些事先写给提摩太,是为“你也可以知道在神的家中当怎样行”(提前 3:15)。为了使提摩太以更大的严肃性和热心来服侍,保罗补充说,教会是真理的柱石和根基。除了神的真理在教会中保存,并以讲道为工具来保存之外,这些话还有别的意思吗?就像他在另一处所说,“他所赐的有使徒,有先知,有传福音的,有牧师和教师。……使我们不再作小孩子,中了人的诡计和欺骗的法术,被一切异教之风摇动,飘来飘去,就随从各样的异端。惟用爱心说诚实话,凡事长进,连于元首基督”(弗 4:11、14~15)。因此,真理不被世界消灭,反而得以保存,是因为主以教会为忠实的护卫者,藉着教会的辅助和服侍而存留。但是,如果此护卫在于先知和使徒的服侍,那么,它就完全取决于这句话——即忠实地保存神的道的纯洁。

十三、为使读者更加明白此问题的关键,我将简要说明反对者们的要求,以及我们的回答。当他们否认教会能够犯错时,他们的意思是这样:因为教会是由神的灵在治理,那么她就可以在没有道的情况下安全地前行;不论她向哪个方向行走,所想所说的一切都是真理;因此,如果她在神的道之外还确立了任何事,那么必须将其视为神确切的圣言。如果我们承认第一点,即教会在救恩所需要的事情上不会错误,我们的意思是,教会不会犯错,因为她已经完全抛弃了自己的智慧,服从于圣灵通过神的道进行的教导。因此差异在这里。他们赋予教会以独立于道的权柄;我们将权柄与道相连,并且与道不可分离。如果基督的新妇和门徒服从于她的主和主人,小心翼翼地等候他的命令和指示,这有什么奇怪呢?在每一个井井有条的家庭中,妻子总是遵守丈夫的命令,在每一个井然有序的学校中,惟独应当聆听老师的教训。因此,教会不要自以为聪明,不要有任何出于自己的想法;而是,当基督闭口不言时,她也要以为自己的智慧同时戛然而止。这样,她不信任由自己的理性产生的所有发明;她倚靠神的道,所以不会因为没有自信和犹疑而摇摆,而是坚定不可动摇地从神的道中得安息。她信任神所赏赐的丰盛应许,就有了信心的坚固支柱,毫不疑惑那位最好的向导——圣灵——总是与教会同在。同时,她牢记主要她从圣灵那里得到的益处。“只等真理的圣灵来了,他要引导你

们明白一切的真理”（约 16:13）。这事如何成就呢？“要叫你们想起我对你们所说的一切话”（约 14:26）。因此基督宣告，我们对他的灵的期盼，不应超过光照我们的心智而使我们领悟他的真理。因此，屈梭多模最为睿智地说：“许多人夸口圣灵；但是对于那些出于自己而这样说的人，这不过是虚假的伪称。基督见证说，他所讲的话不是出于自己，因为他是按照律法和先知说话；因此，如果以圣灵的名义引入任何与福音相悖的道理，我们请不要相信。正如基督成全了律法和先知，照样，圣灵成全了福音。”这些是屈梭多模的话。因此，我们能够很容易地判断，当我们的对手夸口说，圣灵并没有其他目的，只是要以自己的名义来推崇那些与神的道不一致的古怪教义，这是和等大的错谬，因为圣灵定意与道密不可分地连结在一起；基督在向教会应许赐下圣灵时，宣告了相同的事。圣灵的确如此。主曾经吩咐他的教会要审慎，并且想要教会一直如此。他禁止对他的道有任何增减。这是神和圣灵不可侵犯的教令；当反对者们强辩说圣灵在道之外引导教会时，就是在企图废除此教令。

十四、他们又在此狡辩说，教会必须对使徒的著作有所增添，或者使徒自己必须口头补述他们在著作中没有明确启示的信息，因为基督对他们说：“我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了”（约 16:12），这些是在圣经之外，通过运用和习俗而被接受的定例。这是何等无耻！我承认，在主说这些话的时候，使徒们还是无知的、极不柔顺的，但是，当他们将主的教义写成文字时，他们已不再如此愚蠢，以致需要后来口头补充他们由于无知而没有写下来的道理。如果他们在写出作品时，真理的圣灵已经引导他们进入一切的真理，那么又是什么阻碍他们在作品中包含进福音教义的完美规模呢？然而，让我们暂且同意反对者们的要求，只是请他们列举出使徒著作中没有包含的、需要另外启示出来的事情。如果他们胆敢企图这样做，那么我要对他们复述奥古斯丁的话：“当主沉默时，我们有谁能够说，主的意思是这样或者那样呢？如果他胆敢这样说，又如何证明呢？”然而，我为什么要多余争论呢？所有小孩子都知道，这些人以为不够完全和欠缺的使徒著作，已经包含了主当时应许给他们的启示的果子。

十五、他们说，既然基督宣告所有不听教会的人都当被视为异教徒和税吏（参太 18:17），那么，这岂不是将教会的教义和教令置于无可争议的地位吗？我们回答，首先，这里并没有提到教义，而只是肯定教会具有谴责和纠正恶事的权柄，从而那些受到劝戒或责备的人不得反抗教会的审判。且不多说这一点，奇怪的是，这些人竟然如此无耻，毫不犹豫地把自己用到了自己身上。他们从此宣告中能够勉强得出什么呢？岂不是不应该轻看教会的公认吗？（教会从来没有对神真理的道之外的任何事表示公认。）他们说，应该聆听教会。有谁否认这一点呢？因为教会惟独按照神的道决定任何事情。如果他们要求更多，那么他们要知道，基督的道并不给予他们支持。当我坚决主张我们不能让步承认教会有权发明任何新教义的时候，换言之，我们不能允许教会在主于他的道中启示的真理之外教导和发表新的教义，并且拥有神的权威的时候，请不要以为我过于好战。所有理智的人都明白，如果把如此之大的权柄给予任何人，都将是何其危险；如果我们认可基督

徒能够将人的意见当做圣言来接受，又给不敬虔之人的嘲笑和狡辩打开何等之大的一扇门。我们还可以补充，救主按照他所处时代的既定秩序来说话，称犹太人的议会为教会，是叫他的门徒们以后尊崇教会的神圣会议。因此，按照反对者们的原则，每一座城市和村庄都有同等的自由来杜撰任何新的教理。

十六、他们援引的实例也于事无补。他们说，婴儿洗礼出于圣经的明确命令，还比不上出于教会的教令。如果为了辩护婴儿洗礼，我们被迫纯粹投靠教会的权柄，这实在是最可怜的庇护所了。但是，事实远非如此，并且我们将在别处充分阐明（第十六章）。同样，当他们提出异议说，我们在圣经中找不到尼西亚大会所宣告的教义，即圣子与圣父同本质时，他们是极其不公平地对待教父们，仿佛尽管阿里乌承认使徒和先知书中包含的全部教义，但是就因为他拒绝采纳他们的语言，就被他们鲁莽地定罪似的。我承认，圣经中并没有“同本质”一词；但是，一方面，圣经常常宣告只有一位神，另一方面，基督常被称为永恒的真神，与父本为一，尼西亚教父们做了什么呢？他们宣告圣父与圣子具有同一个本质，岂非仅仅表述圣经的自然含义吗？史学家狄奥多莱记载，君士坦丁大帝在开会时这样说：“在争论属天之事的时候，我们要遵从圣灵的教义；福音书和使徒的著作，以及先知们的圣言，已经向我们充分显明了神的旨意。因此，我们要毫无争议地根据圣灵的道来确定所有问题。”没有人反对这一明达的建议；没有人反对说，教会可以添加一些自己的东西，圣灵并没有向使徒启示一切，或者至少他们没有将自己所得的启示完全告诉后代，等等这一类的话。如果我们的反对者所坚持的观点是真的，那么君士坦丁大帝首先就错误地夺去了教会的权力；其次，当没有一位主教起来维护此权力时，他们的沉默也是某种背道，因为在这件事上，他们背叛了教会的权利。但是，既然狄奥多莱记载，他们欣然接受了皇帝的话，那就明确证明当时的人对此教理一无所知。

## 第九章 大公会议及其权威

由于天主教徒认为其大公会议表达了教会的观点并且得到一致同意，特别是在宣告教条以及阐释教条的权柄方面，因此需要先讨论大公会议，然后再思考与教义有关的教会权力。(一)、首先，讨论大公会议在颁布教条上的权柄，指出神的灵不受教会牧师的约束，如我们的对手所以为的。反驳他们的异议，第一段至第七段。

(二)、揭露某些大公会议的错谬、矛盾和缺陷。反驳托辞，那些在我们之上的人毫无例外地遵守，第八段至第十二段。(三)、关于大公会议在解释圣经方面的权柄，第十三段及第十四段。

段落梗概：

一、大公会议的真正性质。

二、大公会议的权柄来自于何处。奉基督的名聚集的含义。

三、异议，真理如果不在牧师和大公会议之中，那么就不在教会中。回答，用旧约中牧师常常没有知识和真理之灵的经文证明。

四、新约经文表明我们的世代存在相同的丑恶。用几乎各个世代的实例证实。

五、自称牧师的人并不全是牧师。

六、异议，大公会议代表教会。回答，用旧约经文指出此异议的荒谬。

七、新约中意义相同的经文。

八、大公会议仅在符合圣经的情况下才有权柄。奥古斯丁的见证。尼西亚、君士坦丁堡和以弗所大会，后来的大会更加不纯洁，需要有限地接受。

九、各大会相互矛盾的决议。与神的真理相符的决议才应接受。与神的真理不相符的决议应予拒绝。用君士坦丁堡大会和尼西亚大会，以及迦克墩大会和第二次以弗所大会的实例证明。

十、较纯洁大会的错谬。四个原因。尼西亚大会的一个实例。

十一、迦克墩大会的另一个实例。教区会议的共同错谬。

十二、天主教徒的遁辞。三个回答。教会在教义方面所具权力的结论。

十三、本章的最后一个部分。教会在解释圣经上的权力。解经的源头。教会保持合一的方法。

十四、反驳天主教徒建立专制的无耻尝试。他们通过大会批准与圣经不符的事情。禁止结婚和圣餐的实例。

一、即使我让步承认他们为教会所要求的一切，这对于他们达到目的还是没有多大帮助。因为关于教会所说的一切，他们又立即转移到大公会议上去，按照他们的意见，大公会议即代表教会。事实上，他们如此固执地为教会争夺权力，惟一的目的是要将所强取来的一切移交给罗马教皇和他的枢机主教团。在我讨论此问题之前，我必须先简要说明两点。首先，虽然我在讨论此题目时语气比较生硬，然而这并非因为我不尊重古时的大会。我衷心敬重这些大会，并且愿意所有人都

给予这些会议以应有的尊重。但是，此尊重必须有限度，免得减损基督的权威。另外，主持所有大会是基督的特权，并且他不与任何人分享这尊荣。我要指出，只有在基督藉着他的道和圣灵管理整个大会的时候，才是实实在在地主持。其次，我没有给予大会以对手所要求的权威，不是因为害怕大会与对手有利而对我们自己不利。而是因为我们既然已经拥有主的道，充分地证明我们的教义并彻底推翻整个教皇制，我就不是很需要其他帮助，因此，如果有必要，我们会从古时的大会中拿出充分的资料，来达成这两个目的。

二、现在，我们来具体讨论此题目。如果我们查考圣经关于大公会议的权柄，那么救主的应许是最明确的，他说：“无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间”（太 18:20）。但是，此应许对于任何一个具体会议，以及普世的大公会议，都是一样适用的。问题的重点不在于此，而是在于附带的条件——只有奉基督之名聚集的大会，他才在其中。因此，我们的对手即使提出有千名主教参加的大会，对他们仍然毫无助益；他们也不能叫我们相信他们所说，这些会议有圣灵的引导，除非他们能够证明这些会议是奉基督的名召聚的；正如敬虔、忠心的主教奉基督的名聚集，照样，邪恶和不诚实的主教也可能会聚集来谋反基督。关于这一点，我们从这种会议所颁布的许多教令中，能够得到清楚的证据。但是，这一点我们稍后再说明。现在，我只用一句话回答：救主的应许只限于那些奉他的名聚集的人。那么，如何定义奉他的名聚集呢？人如果违背神的命令，或增或减他的道，凭己意决断各事，人如果不满足于圣经的启示，即不满足于完美智慧的惟一法则，却用自己的头脑发明一些新奇的东西，那么我不承认他们是奉基督的名聚会（参申 4:2；启 22:18）。既然救主没有应许他将临在于所有教会会议之中，而是把分别真正、合法会议的特别标志给予我们，我们就绝不能忽略分别。古时，神与利未祭司立约，从耶和華使者的口中寻求律法（参玛 2:7）。他一直要求众先知如此，我们还看到，这也是给予使徒的律法。对于那些违背此约的人，神既不赐给牧师职分的尊荣，也不给予任何权柄。如果我的对手没有神的道的权威却想要叫我的信心顺服人的教令，那么请解决此困难罢。

三、他们认为，真理若在教会之中，就必须在牧师中间，并且教会自身除非在大公会议中表明出来，否则就不能存在；但是，既然先知们正确地描述了他们的世代，那么他们这种说法就与真理差得很远。在以赛亚的世代，耶路撒冷仍然有神尚未抛弃的教会。但是他这样说到祭司：“他看守的人是瞎眼的，都没有知识，都是哑巴狗，不能叫唤；但知作梦、躺卧、贪睡。这些狗贪食，不知饱足。这些牧人不能明白，各人偏行己路，各从各方求自己的利益”（赛 56:10~11）。何西阿同样说：“以法莲曾作我神守望的；至于先知，在他一切的道作为捕鸟人的网罗，在他神的家中怀怨恨”（何 9:8）。在这里，通过以讥讽的方式将他们与神关连，他表明托辞祭司职分是虚妄的。教会也存在于耶利米的世代。让我们听他论牧者的话：“他们从最小的到至大的都一味地贪婪；从先知到祭司都行事虚谎”（耶 6:13）。又说：“那些先知托我的名说假预言，我并没有打发他们，没有吩咐他们，也没有对他们说话”（耶 14:14）。为免冗长地引用经文，请阅读整个第二十三章及第四十章。另一方



面，以西结申斥他们的口气也不稍缓：“其中的先知同谋背叛，如咆哮的狮子抓撕掠物，他们吞灭人民……。其中的祭司强解我的律法，亵渎我的圣物”（结 22:25~26）。还有其他同样意义的经文。类似的控诉充满先知书；没有什么比这些控诉出现的次数更多了。

四、但他们也许会说，犹太人虽然有这样的大邪恶，然而我们的世代却不是。我盼望这是真的；但是，圣灵宣告事实不是这样。彼得的话很明白：“从前在百姓中有假先知起来，将来在你们中间也必有假师傅，私自引进陷害人的异端”（彼后 2:1）。请注意他预言说，危险不是来自一般的信徒，而是那些自诩为牧师和教师的人。此外，基督和使徒都多次预言说，教会的最大危险将要来自于牧者（参太 24:11、24）。事实上，保罗明说，敌基督将要“坐在神的殿里”（帖后 2:4）；意即他所说的可怕灾祸，单单要从教会里的牧师当中发生。在另一处他指出，此大邪恶几乎近在眼前了。因为他对以弗所的监督这样说：“我知道我去之后，必有凶暴的豺狼进入你们中间，不爱惜羊群。就是你们中间，也必有人起来，说悖谬的话，要引诱门徒跟从他们。”（徒 20:29~30）。如果牧师能在如此之短的时间内堕落至此，那么耽以时日，他们将会何等败坏呢？我们不必用许多篇幅详细列举，从几乎所有世代的例子可以知道，真理并不总是珍藏在牧师的胸中，并且教会的安全也不依靠他们的光景。诚然，那些受委托来保守教会和平与稳妥的人，应该是教会的管理者和护卫者；但是，履行职责是一件事，负职责却不予履行，则又是一件事。

五、然而，请不要误会我不分青红皂白地要在一切事上，定意推翻牧师的权威。我只是建议人对牧师进行分辨，不要以为那些称自己为牧师的人理所当然就是真正的牧师。但是教皇，以及他的全部主教，单单因为他们被称为牧者，就不服从神的道，颠倒并随意扰乱诸事；同时，他们坚称，他们不可能缺乏真理的亮光，神的灵一直住在他们中间，并且教会与他们共存共亡，仿佛主不会施行审判，不会在今日刑罚世人的邪恶，像他刑罚古时不知感恩的会众一样——即用惊惶和瞎眼来击打牧者（亚 12:4）。这些愚蠢的人，竟不知道他们正如古时那些与神的道争战的人所行的一样。耶利米的仇敌与真理为敌，说：“来吧！我们可以设计谋害耶利米，因为我们有祭司讲律法，智慧人设谋略，先知说预言，都不能断绝”（耶 18:18）。

六、因此，回答他们关于大公会议的断言，乃是轻而易举的事。犹太人在先知的世代拥有真教会，这是不能否认的事。但是，如果那时候召集一次由祭司组成的大公会议，那么教会会是什么样子呢？我们听到主不是斥责他们当中一两个人，而是全部，主说：“祭司都要惊奇，先知都要诧异”（耶 4:9）。又说：“祭司讲的律法，长老设的谋略，都必断绝。”（结 7:26）。又说：“你们必遭遇黑夜，以致不见异象；又必遭遇幽暗，以致不能占卜。日头必向你们沉落，白昼变为黑暗”（弥 3:6）。如果这等人聚集在一起，那么，主持大会的灵是什么灵呢？亚哈王召集的大会就是一个活生生的例子。有四百先知到会。但是，因为他们开会只是想要谄媚那位不敬虔的王，所以主差遣撒但在他们口中作撒谎的灵（参王上 22:6、22）。他们异口同声定罪真理。米该亚被判为异端、挨打、下在监里。耶利米受了同样的待遇，其他先知也是如此。

七、有一个最让人难忘的例子，足以说明一切。祭司和法利赛人在耶路撒冷召开大会，为要定基督的罪（参约 11:47），就外表而论，那大会缺少什么呢？如果耶路撒冷当时没有教会，基督不会参加献祭和其他礼仪。严肃的会议召集了，由大祭司主持，全部祭司也已就坐，然而基督被定了罪，他的教训被拒绝。此暴行证明：教会根本不存在于那次会议中。但是，这种危险不会在我们当中发生。谁这么告诉我们的呢？对于这样的大事，过于自信稳妥就是懈怠。事实上，圣灵藉着保罗的口明确预言，必有离道反教的事，并且是牧者首先离弃神（参帖后 2:3），那么，我们为什么甘愿蒙着眼睛走向灭亡呢？因此，我们绝不能承认教会在于牧者的会议，关于他们，神并没有应许说，他们总是好牧者，反而有时候预言他们是邪恶的。他警告我们有危险，意思就是叫我们更加谨慎。

八、那么你是说，大会的决议毫无权威吗？当然有；我不是要拒绝所有大会，废除大会的所有决议，或者说彻底抹掉会议。但是你贬低了所有大会（他们说）的权威，让各人随意接受或者拒绝大会的教令。绝非如此；但是，每次提出大会的教令时，我想要做的第一件事是，考察会议是在何时举行，因为何事，有何目的，有谁参加；第二，将讨论的题目放在圣经的标准之下。我在这样做时，会考虑到大会决议的分量，并考虑以前大会的决定或判断，但这并不能不让我做前面提到的考察。我希望所有人都注意到奥古斯丁在驳马克西米努第三卷中提出的方法，他为了止住这个异端分子反对大会教令的诡辩，说：“我不应该用尼西亚大会来反对你，你也不应该用阿里米努大会（Council of Ariminum）来反对我，免得我们已经按照以前的决定做出了判断。我不接受阿里米努大会的权威，你也不接受尼西亚大会的权威。让我们按照圣经的权威，比较事实与事实，比较理由与理由，比较论证与论证；圣经的权威不是仅仅限于这两次大会，而是所有大会都要共同遵守的”。这样，大会得到应有的尊重，并且也给予圣经以最高的地位，所有事情均按照圣经进行考察。这样，那些为了驳斥错谬而举行的尼西亚大会、君士坦丁堡大会、第一次以弗所大会、迦克墩大会等，就其信仰的教义来说，我们都愿意接受，并尊崇大会是神圣的，因为这些信条惟独包含了纯洁、真正的圣经解释，具有属灵谋略的圣教父们用这些信条挫败当时出现的真信仰的仇敌。在后来举行的一些大会中，我们看到了对真信仰的真实热心，以及见识、学问和谋略的鲜明标志。但是，因为事情通常会变得越来越坏，所以很容易看出，在较近的大会中，教会从那个黄金时代的纯洁中逐渐堕落了。然而，我并不怀疑，即使在那些比较败坏的世代里，参加大会的一些主教仍然具有优秀的品格。但是，他们所遇到的事正如古时罗马元老抱怨他们的法令一样；他们数点支持意见的人头，而不是仔细权衡意见的优劣，更好的意见屈从于得到更多人支持的意见。当然，教会会议也曾颁布许多不敬虔的教令。这里不必要收集例证，一方面因为太费篇幅，另一方面因为已经有人仔细地做好了这件事，毋须再增添什么。

九、另外，对于各大会之间的争执，我又何必数述呢？如果有人窃窃说，大会之间不一致，则必定有一个是不合法的大会，这也毫无根据。因为，我们如何确定呢？如果我没犯错的话，就是应该根据圣经判断教令是否正统。因为这是惟一确切的

判断法则。约九百年前，利奥皇帝召集的君士坦丁堡大会，颁布决议抛弃并打碎教堂中的所有圣像。不久以后，艾琳 (Irene) 女王因为不喜欢前一次大会，就在尼西亚召集大会，颁布教令恢复圣像。对于这两次大会，我们应该承认哪一个为合法呢？通常承认的是决定在教堂中设立圣像的后一次大会。但是奥古斯丁坚称，这种做法有偶像崇拜的极大危险。埃皮法纽斯 (Epiphanius) 的话更加严厉得多。他说，在基督徒的圣殿中看到圣像，是可憎至极的。如果那些这样说的人现在还活着，会赞成该大会吗？但是，如果历史学家的记载是真实的，人们确实这样做了，那么该大会不仅许可树立圣像，而且是决议要敬拜圣像。很明显，这教令必是出于撒但。他们败坏和曲解圣经，岂不表明他们藐视圣经么？这一点我已经在前文充分说明了 (第一卷第十一章第十四段)。无论如何，除非我们用那审判世人和天使的天平，即神的道，来衡量所有大会，否则我们就永远不能分辨那些彼此矛盾、互相争竞的大会。因此，我们拒绝第二次以弗所大会，而接受迦克墩大会，因为后者定优迪克的不敬虔意见为有罪，而前者却予以认同。这些圣洁的人根据圣经做出判断，我们也如此行，并且我们盼望那光照他们的神的道，现在也同样光照我们。任凭天主教徒随着他们一贯的作风夸口说，圣灵与他们的大会密不可分吧。十、即使是他们较早较纯洁的大会，也仍然有不足之处，或者因为到会者虽然博学审慎，但却被手中的事情搅扰心神，未能考虑许多其他的事情；或者因为他们关注比较严重、严肃的事，以致忽略了一些次要之事；或者只是因为他们是人而不免疏忽，或者有时候被过度的情绪牵引而失去控制。对于最后这种情况 (似乎是最难避免的)，我们在尼西亚大会中有一个很突出的例子。此次大会被人们以最高的尊敬一致接受，并且确实理当如此。然而在这次大会中，当主要信条遭遇凶险，并且信条的仇敌阿里乌已经准备好与任何人交战的时候，那些来与阿里乌斗争的人们最需要保持一致，然而他们却在危险中自觉稳妥，忘记了稳重、谦逊和礼貌，将眼前的讨论放到一边 (仿佛他们聚集是为要叫阿里乌满足他的愿望似的)，他们中间起了争执，掉转本当攻击阿里乌之笔，彼此诛伐起来。大会听到恶劣的指控，诽谤满天飞舞，如果不是君士坦丁堡皇帝出来干预，说考察他们的生活是他裁判之外的事，从而通过称赞而不是谴责，压制住他们的不节制，否则，他们必要斗到两败俱伤才会罢休。后来举行的大会，可能也在许多方面犯了错误。事实显而易见；所有阅读大会决议案的人，都会看到许多不足，我且不用更强的词汇。

十一、甚至罗马教皇利奥，他承认迦克墩大会的教义是正统的，却也毫不犹豫地指控此次大会的野心和鲁莽。他不否认这是一个合法的会议，但公开声明它可能犯下了错谬。也许有人会想，我努力指出这类错谬是愚蠢的，因为我的对手承认，教会大会在并非得救必需的事情上是可能会犯错的。然而，我的这种努力并非多余。因为他们虽然口里不得不如此承认，然而当他们在所有事情上毫不区分，将所有大会的决议都作为圣灵的训谕强加给我们时，他们索取的，实在多过他们开始时所假定的。这种行为岂不是等于说，大会不可能犯错；或者即使大会会有错误，我们也不当寻求真理，或者不当拒绝同意他们的错谬吗？我从上文只想推论得出：

虽然圣灵统管敬虔的大公会议，但他也让这些会议暴露人的弱点，好叫我们不要过于相信人。此观点比纳西昂的格列高利的观点要好得多；他说：他从未看见哪个大会有好结局。他说所有大会毫无例外地都有不好的结局，就是拒绝接受大会的权柄。另外也不必提到教区会议，因为从大公会议就可以知道，它们在制订信条以及决定应该接受哪些教义方面，应该有怎样的权柄。

十二、当天主教徒看到没有任何合理的根基能够为他们的主张辩护时，就只好求助于那可伶的最后托辞。虽然他们在智力和谋略上愚钝，心肠和意志都是堕落，然而神的道仍然立定，它命令我们顺服领袖（参来 13:17）。是吗？如果我否认这些人是我们的领袖，又怎样呢？他们为自己要求的权柄不能超过那兼作主的先知和良牧的约书亚。让我们聆听主任命他时所说的话：“这律法书不可离开你的口，总要昼夜思想，好使你谨守遵行这书上所写的一切话。如此，你的道路就可以亨通，凡事顺利”（书 1:8）。因此，那些不偏离主律法的人，才是我们属灵的领袖。但是，如果所有牧者的教训都需要毫不犹豫地接受，主为什么常常谆谆地劝戒我们不要听从假先知呢？“这些先知向你们说预言，你们不要听他们的话。他们以虚空教训你们，所说的异象，是出于自己的心，不是出于耶和華的口”（耶 23:16）。又说，“你们要防备假先知，他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼”（太 7:15）。不然，约翰劝戒我们要试验那些灵是否出于神（参约壹 4:1），就没有意义了。甚至天使也要接受这判断（参加 1:8）；更不用说撒但及其虚谎了。基督说：“若是瞎子领瞎子，两个人都要掉在坑里”（太 15:14），这是什么意思呢？这岂不充分说明：牧师之间有很大的不同，不能毫无区分地听从所有牧师吗？因此，他们没有理由用他们的头衔威吓我们，叫我们与他们一起做瞎子，因为我们反倒是看到，主已经特别留意保护我们，叫我们不随从别人的错误，不管这错误是藏在什么面具之下。因为如果救主的话是对的，那么眼瞎的向导，不论是称为神父、宗主教，还是教皇，都只能使随从他们的人一同速速灭亡。因此，不要让大会、牧师、主教（不论真假都是此称呼）等名头拦阻我们顺服道与事实的双重证据，并用神的道试验诸灵，看他们是否出于神。

十三、我们既然已经证明教会没有提出任何新鲜教义的权力，现在要讨论他们解释圣经的权力。我们毫不否认，在任何教义有争议时，最好或者最稳妥的补救办法，莫过于召集由真正的主教参加的大会，来讨论有争议的内容。教会牧师在呼求基督的灵之后一致同意的决议，相比每个人自己采纳并教导会众，或者几个人私下聚集并做出结论，要更加有分量。其次，当众主教聚集一处时，能够更加方便地共同商讨，确定教义以及教导的方式，免得因为意见分歧而扰乱教会。再次，保罗也吩咐采用这种确定教义的方法。他虽然给每间教会以“明辨”的权力（参林前 14:29），但是他说明了在比较重要的事情上应该怎么做，即各教会应当一起做出判断。敬虔之心也教训我们，如果有人用什么新奇的教义搅扰教会，并且事态扩大到有引起分裂的危险时，众教会应当先召集会议，研究问题，并在经过充分的讨论之后，根据圣经做出决定，从而不仅终止会众的疑惑，也堵住邪恶、不安分之人的口，免得事态继续扩大。这样，在阿里乌兴起的时候，尼西亚大会召集，用

其权柄挫败了这不敬虔之人的恶毒企图，恢复了他搅乱的教会安宁，宣告了基督的永恒神性，驳斥了他褻渎神的教条。此后，优诺米 (Eunomius) 和马切多纽斯 (Macedonius) 惹起新的争端，他们的疯狂碰上了君士坦丁堡大会的类似补救。聂斯托利的不敬虔被以弗所大会击败。简言之，自一开始，每当撒但起来攻击的时候，这就是保守教会合一通常采用的方法。但是我们当谨记，并不是每个世代每个地方都有亚他那修、巴西勒、区利罗，以及其他为真道争战的卫士，正如主在那些时候兴起他们一样。让我们回忆第二次以弗所大会，在那次会议中，优迪克异端获得了胜利。那无可指摘的弗拉维亚纽斯 (Flavianus) 和一些敬虔的人被放逐，此外还产生了其他许多类似的罪恶，这是因为主持会议的是那好结党的、非常邪恶的迪亚斯库罗斯 (Diascorus)，而不是主的灵。但是他们要说，这一次会议不是代表真教会。我承认；因为我一直坚信，真理不会在教会中灭亡，虽然被一次会议压制，但是主要奇妙地保守教会在他自己所定的时候重新兴起并得胜。不过，我否认会议认可的每一条圣经解释都是其真正、确切的含义。

十四、但是，天主教徒说解释圣经的权力毫无争议地属于大公会议，还有另一个目的。因为他们要为在大公会议中决定的一切，冠以解释圣经的名义。关于炼狱、圣徒代求、向神父认罪等等，圣经只字未提。但是，因为所有这些事情已经被教会的权威所认可，或者说得更准确一些，是藉着意见和惯例而被人所接受，所以它们就都被认为是圣经的解释。不但如此，即使大会决议与圣经相反，也仍被说成是解释圣经。基督命令所有信徒都喝他在圣餐中所递的杯。康斯坦斯大会 (Council of Constance) 却禁止将杯给平信徒，规定只有牧师才可以领受。虽然这与基督的设立直接相悖 (参太 26:27)，他们竟想要人把这当成圣经的解释。保罗称“禁止嫁娶”为“鬼魔的道理” (提前 4:1、3)；并且圣灵在另一处宣告说：“婚姻人人都当尊重。床也不可污秽” (来 13:4)。后来，他们禁止神父结婚，却坚称这是正确、真正的解经，虽然没有什么比这更违背圣经的了。如果有人敢开口反对，他就要被判为异端，因为教会的决议是不能挑战的，并且怀疑教会的解释是不合法的。我又何必再驳斥这种厚颜无耻呢？只要指出来，就已经将它定罪了。他们关于教会有权力认可圣经的教条，我有意地忽略。因为，把神的圣言如此置于人的审断之下，因为神的圣言讨人喜悦而被认可，这是不值一提的褻渎。另外，我已经讨论过这个题目 (第一卷第七章第八、九段)。然而，我要向他们提出一个问题：如果圣经的权威是以教会的认可为根基，那么他们能说出这是哪一个大会决议吗？我相信他们说不出。那么，阿里乌为什么在尼西亚大会中允许人用约翰福音的经文驳倒他呢？按照上述观点，他很可以拒绝这些经文，因为尚未被任何大公会议批准。他们提出古时的一个目录，称之为正典，说这是出于教会的一个决议。我再要问：这正典是在哪一次大会中编定的呢？这次他们必定哑口无言了。然而我愿意再请教：他们认为这是一种怎样的正典？因为我知道古时的著述家们对此意见分歧。如果我们看重哲罗姆的话，那么马加比传上下、多比传、传道经等，都只能算为次经；但这是我们的对手无论如何不能接受的。

## 第十章 制订教会法规的权力。教皇及其党徒藉此残酷地压制人的心智和摧残人的身体

本章包含三个部分。(一)、概述人的组织。民事法律与教会法规之间的区别。良心, 教牧不能给良心强加法规的原因和含义, 第一段至第八段。(二)、与礼仪和惩戒有关的传统或教皇章程。其中的许多恶事, 第九段至第十七段。反驳支持这些传统的论证, 第十七段至第二十六段。(三)、合适、合法的教会组织, 第二十七段至第三十二段。

段落梗概：

- 一、教会制订法规的权力。这是人的传统的根源。这些传统的不敬虔。
- 二、遵守教皇制度的许多传统不仅困难, 而且是不可能。
- 三、为了方便地阐释问题, 必须定义良心的性质。
- 四、解释良心的定义。通过实例阐明定义。
- 五、保罗关于人为了良心的缘故而服从官长的教训, 并不支持天主教必须遵守传统的教义。
- 六、陈述问题。简要断定。
- 七、律法中有完美的生活法则。神是我们惟一的立法者。
- 八、教皇制度的传统与神的道相悖。
- 九、天主教徒的礼仪传统。不敬虔的传统。取代了对神的真正敬拜。
- 十、神的诫命被这些礼仪废除。
- 十一、一些礼仪既无用又幼稚。无休无止的花样。
- 十二、从犹太教和异教引入礼仪的荒谬。
- 十三、奥古斯丁定罪难以容忍的礼仪数目。
- 十四、对教会的损害。无从开脱。
- 十五、误导迷信的人。用作一种表演和符咒。出卖礼仪而获利。
- 十六、所有此类传统均可同理反对。
- 十七、回答那些支持传统的论证。
- 十八、继续回答。
- 十九、使徒时代简单地举行圣餐, 教皇制度下的繁复礼仪。
- 二十、从使用圣水来阐明。
- 二十一、根据使徒和长老们在耶路撒冷的决议来支持传统。解释此决议。
- 二十二、教皇制度下的一些事情是为了软弱的弟兄而采用一段时间。
- 二十三、遵守教皇传统与基督徒的自由不符, 折磨良心, 惹神发怒。
- 二十四、信仰中的所有人为发明都不被神喜悦。推理。用实例证明。
- 二十五、以撒母耳和玛挪亚为例的论证。回答。
- 二十六、基督想要人担此担子的论证。回答。
- 二十七、本章的第三个部分, 讨论合法的教会安排。基于此公理, 凡事要规规矩矩

地按着次序行。避免两个极端。

二十八、所有章程都要依此测试。保罗说凡事都要规规矩矩按着次序而行的意思。

二十九、天主教的礼仪没有规矩。陈述真正的规矩。基督徒规矩和次序的实例。

三十、除非基于神的权柄，并从圣经而来，否则没有任何安排是有规矩和次序的。爱心是这些事情的最好向导。

三十一、这样确定的组织不得忽视或轻看。

三十二、关于这种组织的注意事项。

一、现在，我们讨论教会权力的第二个分支，即天主教徒所称的立法权；由此立法权产生出无计其数的传统，成为可怜灵魂的许多致命网罗。在给别人制造重担，然而自己一根指头也不肯动这件事上，他们丝毫不比文士和法利赛人更加小心谨慎。我已在别处说明（第三卷第四章第四至第七段），他们藉着秘密告解的教义犯下何等残酷的凶杀。其他法规的凶暴不这么明显，然而，那些看起来最可以容忍的法规也暴虐地压迫良心。我且不说他们如何玷污了对神的敬拜，以及夺去了神这位惟一立法者的权利。我们现在要思考的是：教会用法规捆绑良心是否合法？此讨论不涉及政治秩序；我们目前考虑的只是，按照神规定的法则敬拜神是否正当，以及如何保持我们在神面前的属灵自由无损。所有由人发布但没有道的权威的关于敬拜神的教令，我们习惯地称之为人的传统。我们反对的就是这些法规，并不是教会的那些神圣、有益的章程，这些章程有助于保持纪律或规矩或和平。我们的目标是，制止那些想要被人视为教会的牧师，实则是最残酷凶杀犯的人，篡夺对于灵魂的无度、野蛮的帝权。他们说，他们制订的法规是属灵的，与灵魂有关，并且他们断言这些法规是永生所必需的。但是，正如我前文所述，基督的国度受到侵犯；这样，他赐给信徒的良心的自由，就被彻底压制和摧毁。我且不说他们在执法时的不敬虔，他们还教导人在遵守法规里面寻求赦罪、义和救恩，并使真信仰和敬虔的要旨完全在于此。我要坚持这一点，在基督解放了良心的那些事情上，不应该捆绑良心；除非有此自由，否则良心无法在神里面得平安，正如我们前文已经指出（第三卷第十九章）。如果他们想要保留在基督里面领受的恩典，就必须以他们的救赎主基督为惟一的君王，并惟独受那自由的律法——即福音的圣言——的管治；良心一定不能受到任何捆绑。

二、这些贤明的立法者幻想他们的章程是自由的律法、容易的轭、轻松的担子。但是，有谁看不出来这是彻头彻尾的虚假呢？的确，他们感受不到他们所立法规的重担。他们既然不敬畏神，就放心大胆地轻视自己亲手所立的法规，以及神立下的律法。然而，那些看重他们救恩的人，只要还被缠绕在这些网罗之中，就远远不能以为自己是自由的。我们看到保罗在这件事上极其小心谨慎，不敢在任何事上牢笼信徒，这是非常有理由的；因为他预见到，在主已经解放了良心的那些事情上横加约束，将极大地伤害信徒的良心。与此相反，这些人以永死的威胁极其凶残地强制执行，以救恩所必需而要求精确遵行的章程简直数不胜数。其中许多

章程的遵行几乎难于登天，而全部遵守则是完全不可能的，因为实在太多了。因此，那些被此大山碾压的人，如何能够不极度地焦虑、困惑和充满恐惧呢？因此，我这里要反对此类章程；他们推行这些章程是为要捆绑良心，强加信仰上的本分，仿佛他们是在吩咐一些得救所必需的事情一样。

三、许多人不能很好地区别人的外在判断与良心的法庭，所以对此问题非常困惑（第三卷第十九章第十五段）。另外，保罗吩咐信徒要服从官长，“不但是因为刑罚，也是因为良心”（罗 13:5），进一步增加了此问题的难度；有人由此得出，良心也受民事法律的捆绑。若果如此，我们在前一章和本章所讨论的属灵治理就不存在了。为了解决此困难，我们必须明白什么是良心。良心的定义可以从这个字的语源得出。当人，通过心智和智力，获得对事物的知识时，就说他们知道了，由此产生“科学”或“知识”等词；他们在此之外，又进一步感受到神的审判，此感受被称为“良心”，它就像证人一样，不允许他们隐藏所犯之罪，并把他们押解到神的审判台前。良心居于神与人之间的位置，不允许人压制内心的感觉，而是催促他直到意识到罪。当保罗说“他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非”（罗 2:15，“是非之心”英文即“良心”），就是这个意思。所以，人里面可能已有知识，并处于隐藏的状态。因此，把人带到神的审判座前的这种感受，是神已经安排给人的门卫，要探查人的所有秘密，禁止任何事情埋在黑暗之中。因此古语说，良心是一千个证人。为此，彼得也用“在神面前有无亏的良心”（彼前 3:21），来指我们在确信基督的恩典并坦然无惧地来到神面前时，所具有的心智的平静。希伯来书著者说，我们“良心既被洁净，就不再觉得有罪了”（来 10:2），意指我们已经得到解放或赦免，因此罪就不再控告我们。

四、因此，正如行为与人有关，照样，良心乃是指向神。**好的良心就是就是清洁和正直的人心。**保罗说“命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无亏的良心、无伪的信心生出来的”（提前 1:5），就是这个意思。在同一章中，他后来又指出良心与智力之间的巨大差异，“有人丢弃良心，就在真道上如同船破坏了一般”（提前 1:19）。在这些话中，保罗暗示良心是敬拜神的活泼泼的热心，以及谨度敬虔、圣洁生活的真诚愿望。的确，**有些时候良心似乎也延伸到人**，例如保罗宣告“我因此自己勉励，对神、对人，常存无亏的良心”（徒 24:16）。但是，他这样说是因为好良心的益处甚至也到达人。**然而确切地说，良心是单单向着神的。**因此，如果某个律法在并不考虑其他人的情况下捆绑了人，即可说它捆绑了良心。例如，神吩咐我们不仅要保持心智贞洁和没有情欲，而且禁止所有污言秽语以及外在的邪荡行为。我的良心必须遵守此律法，就像世界上再没有其他人一样。这样，不贞洁的人不仅因为给弟兄树立了坏榜样而犯了罪，而且他的良心也在神的面前自觉有罪。**在那些本身非善非恶的事情上，应当采纳另一条法则。即当我们的良心是自由的，然而会绊倒人的时候，我们应该惩戒不作这些事情。**因此保罗这样论到祭祀偶像的肉食：“若有人对你们说‘这是献过祭的物’，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故



不吃。我说的良心不是你的，乃是他的”（林前 10:28~29）。如果在受到警告之后，信徒还吃这种肉，那便是犯罪。然而，尽管按照神的吩咐，他要为了弟兄的缘故而禁戒，他的良心却仍然是自由的。我们看到，**这一律法尽管捆绑了外在的行为，然而依然留给良心以自由。**

五、现在我们回到人的法规。如果这些法规强加给信徒是为了规定宗教义务，仿佛遵守这些法规本身乃是必需的，那么我们说，这样约束良心是不合法的。我们的良心单单与神有关，而与人无关。经院中众所周知的人的法庭与良心的法庭之间的区别，就是这个意思。当整个世界笼罩着无知的黑暗时，这一微弱的火花仍然未尝熄灭，即他们承认人的良心超越所有人的判断。的确，理论上的承认后来被实践推翻了；然而，神喜悦甚至在那时就存留一些对基督徒自由的见证，使良心脱离人的专制。但是，我们尚未解决由保罗的话而来的困难。因为，如果我们遵从君王不仅是因为惧怕刑罚，而且也是由于良心的缘故，那么似乎要推论说，君王的法律对良心有支配之权。如果这是真的，那么良心也要服从教会的法规。我回答，首先，我们这里要区分“类”和“种”。良心并不受每个具体法律的制约；然而，我们受到神确立官员权柄的一般性命令的约束。这是保罗所作论证的关键，即官长当受尊荣，因为他们是被神任命的（参罗 13:1）。同时，保罗根本不是在教导说，他们制订的法律与灵魂的内在治理有任何关联，因为他一直颂扬对神的敬拜，以及行义的属灵法则，超越人的一切法令。另一件要注意的事情是（依赖于第一个要点），人的法律，不论是由官长还是由教会制订，都是需要遵守的（我指的是好的、公正的法律），然而并不因此而捆绑良心，因为遵守这些法律是由于其一般性的目的，而不在于其中命令的具体事宜。然而，那些规定了新的敬拜形式、在自由之事上束缚良心的教会法规，与这类法律之间有着巨大的区别。

六、然而，天主教今天所称的教会章程就是如此，他们将其提将出来，宣告这是真正敬拜神所必不可少的一部分。但是，因为这些章程的数目无穷无尽，所以也是捆绑灵魂的无数套枷锁。我们前面在解释律法时，已经提到此题目（第三卷第四章第六段），然而，因为这里更加适合详细讨论，所以我现在要尽力完整地进行总结。不过，我应该省略那些假主教们自夸有权随意教导这一部分，因为前文已经充分讨论过了；因此，这里应该详细讨论他们声称的立法权。这些假主教们用新法规使良心负上重担的藉口是：主已将教会的治理托付给他们，从而已经设立他们为属灵的立法者。因此他们坚称，所有基督徒都必须遵守他们所命令和制订的一切规定，所有不遵守这些命令的人均犯下双重不顺服的罪，即反抗神和反抗教会。当然，如果他们是真正的主教，那么我会允许他们在这件事上有一些权柄，尽管不像他们所要求的那样大，然而足以维持教会的次序。但是，因为他们丝毫不具备他们所伪称的品格，所以不论要求有多小，他们都无权得到满足。不过，这一点我们已经在别处充分阐明了，所以我们这里权且承认，他们拥有真主教所应有的全部权利，然而我仍然否认，神已经设立他们为信徒的立法者，并且有权

按照他们自己的意思制订生活法则，或者迫使神托付给他们的会众服从他们的教令。我的意思是，他们丝毫没有权利要求教会必须遵守他们在没有道的权威的情况下所杜撰的一切。使徒没有这种权力，主亲口否认教牧人员拥有此权力，既然如此，怎么还会有人胆敢篡夺此权力，胆敢在今天还为此权力辩护呢？

七、关于完备生活法则的一切，主已经将其都包含在律法里面，因此人不能在此总括之上再增添些什么。主这样做的目的是，首先，既然行为正直就在于按照他的旨意规范我们的一举一动，因此惟独他应被视为我们生活的主人和向导；其次，主藉此指出，他对我们的要求莫过于顺服他。为此，雅各说：“人若批评弟兄，论断弟兄，就是批评律法，论断律法。……。设立律法和判断人的，只有一位，就是那能救人也能灭人的”（雅 4:11~12）。这里我们听到神宣告说，藉着律法治理我们是他自己的特权。此前以赛亚也指出这一点，尽管有些模糊，“因为耶和华是审判我们的，耶和华是给我们设律法的，耶和华是我们的王，他必拯救我们”（赛 33:22）。两节经文均指出，生命和死亡的权力属于那位对灵魂有权柄的那一位。事实上，雅各清楚表明这一点。无人能够自取此权力。因此，拥有拯救和毁灭之权的神，必须被视为惟一的王，或者，按照以赛亚的话，他是我们的君王和法官，以及立法者和救主。因此，彼得在提醒牧师们他们的本分时，劝戒他们“务要牧养在你们中间神的群羊，……；也不是辖制所托付你们的”（彼前 5:2~3）。如果我们承认将神宣告惟独属于他自己的权力转给人是不合法的，那么我们应该明白，那些没有神的道认可而想要高举自己在教会中发号施令的人，他们所声称的所有权力就被完全割断了。

八、另外，既然整个问题的关键在这里，即神是惟一的立法者，人自取此尊荣是不合法的，那么就当牢记神保留此权力的两个原因。其一，他的旨意对我们来说就是全部义与圣洁的完美法则，因此我们认识了神的旨意，就拥有了完美的生活法则。其二，在正确、恰当的敬拜方法上，我们应该遵从他和等待他的命令，惟独他对我们的灵魂拥有权柄。有了这两个原因，我们就很容易断定人的何种章程与主的道相悖。所有那些伪称是真正敬拜神，捆绑人的良心必须遵守的所有章程，均属此类。如果我们想要进行无误的试验，那么应当将所有人的法规都放在这架天平上衡量。保罗在歌罗西书里面反对那些试图给教会增加负担的假使徒时，就提出第一个原因。在加拉太书记载的一个类似情况下，他频繁提出第二个原因。在歌罗西书中他主张，真正敬拜神的教义不应当从人那里寻找，因为主已经将敬拜他的方式完全地教导了我们。为了阐明这一点，他在第一章中说，福音包含了全部智慧，属神的人在基督里面得以完全。第二章开头他说，所有智慧和知识都在基督里面藏着，他由此得出结论，“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去”（西 2:10）。在该章的末尾，他更加坚决地定罪所有虚构的敬拜方式，不论是自己捏造还是接受自别人，以及所有那些他们放肆地规定敬拜方式的训诫。因此我们坚持，所有声称

敬拜神即在于照此遵行的章程，都是不敬虔的。在加拉太书中，保罗坚持不可捆绑良心（良心应该惟独由神掌管），经文非常明显，特别是在第五章。因此，我们这里只要提出来，而无需详细解释。

九、但是，因为整个题目能够通过实例阐述得更加清楚，所以在继续讨论之前，应该将此教义应用到我们现在所处的时代。教皇及其仆从所称的教会章程实际上是在压迫教会，我们宣告这些章程是邪恶、不敬虔的，尽管我们的对手们辩护说这些是神圣、有益的。这些章程主要分为两类，一类与礼仪有关，另一类与惩戒有关。那么，我们指责这两类章程是公正的吗？当然比我们能够希望的更加公正。首先，这些章程的制订者们岂非明确宣告，敬拜神的本质就在其中吗？他们说这些礼仪指向什么目标呢？岂非通过这些礼仪敬拜神吗？无知的大众这样做并不是纯粹由于错谬，也有那些居教师职位之人的嘉许。我这里说的不是他们图谋玷污一切敬虔的可憎之事，而是他们为了使会众对神的敬拜服从他们的捏造，就将他们在最微小的传统上犯错视为大罪。既然保罗当时宣告，对神的合法敬拜伏在人的意志之下是不可容忍的，那么如果我们今天同样不能容忍，又有什么错呢？特别是他们吩咐要按照这世界的小学来敬拜神，而这是保罗断言“不持定元首”的行为。另一方面，他们极其苛刻地强迫良心遵行他们所命令的一切，也是众所周知的。我们抗议这件事，是与保罗站在同一条阵线上，他绝不允许信徒的良心受人的捆绑。

十、另外，最糟糕的是，一旦真信仰混进来这类虚妄的捏造，我们的主斥责法利赛人因为传统而违犯神诫命这一可憎的堕落就立即随之而来（参太 15:3）。我不愿意用自己的话对抗这些当代的立法者；如果他们能够开脱基督的控告，那么我就承认他们取胜了。然而，他们如何能够为自己辩护呢？他们把一年没有秘密告解，视为比整整一年都沉浸在大罪之中还要邪恶的多；把星期五稍微吃一点肉食，视为比每天犯奸淫还要邪恶；把在分别为圣归给某位圣徒的日子里面做一点诚实的劳动，视为比做最大的恶事还要邪恶；把牧师合法地与一个人结婚，视为比犯一千次奸淫还要邪恶；把一次不还愿，视为比背弃所有诺言还要邪恶；把在教会的盛大、多余、无用装饰上阔绰花费，视为比周济最需要的穷人还要好的多；把不向偶像敬礼，视为比侮辱世界上所有人还要邪恶；把在特定的时候嘟囔毫无意义的话，视为比真诚地祷告还要好的多。如果这些不是，那么还有什么是用传统来使神的诫命落空呢？他们只是冷冰冰地称赞神的诫命，却最殷勤地催促信徒严格遵守他们自己制订的法规，仿佛敬虔的真正本质完全包含在这些法规里面一样；他们用轻飘飘的补赎惩罚那些违犯神律法的人，却用不逊于下监、放逐、刀剑的刑罚来惩治违犯他们自己制订的最微小教令的人；对于那些轻看神的人，他们既不严厉也不无情，然而对于那些轻看他们自己的人，却带着不可平息的仇恨绝不容情地迫害；他们对那些淳朴的人采用愚民政策，宁愿看到神的整部律法倾覆，也不允许他们所谓的任何教会训诫被人违犯。首先，这里有一个极大的错谬，就

是因为细枝末节的事而蔑视、判断和弃绝邻舍，而如果按照神的判断来决定，那么这些事情都是自由的。但是现在，他们把（保罗在加拉太书 4:9 所称的）这世界上的懦弱无用的小学视为比神的圣言还要更有价值，并且仿佛这是一件小罪一样。远离淫行的人，因为一点肉而被定罪；人不可以结婚，却允许嫖娼。实在如此，这就是这种敷衍塞责、口是心非的顺服——远离神而亲近人——所结的果子。

十一、另外，我还要控告这些章程的另外两件大罪。首先，他们规定会众参加一些大多无用，有时甚至是荒谬的仪式；其次，极多的仪式压迫敬虔人的良心，退回到某种犹太教，太过注重影子以致不能来到基督面前。我知道，属肉体的智慧不会承认这些仪式无用、荒谬的断言，肉体爱极这些仪式，以致如果拿走的话，教会也似乎完全被抹去了。然而，这正是保罗所说，“这些规条使人徒有智慧之名，用私意崇拜，自表谦卑，苦待己身”（西 2:23）；这一最为有益的劝戒，是我们应该一直铭记在心的。保罗说，人的传统披着智慧的外衣欺骗人。这一虚饰来自何处呢？我回答，这是人的杜撰，人的心智认出这些是自己人，就立即情愿地接受，远超过其他自身极其卓越，然而在虚妄方面不及这些仪式的善事。对这些仪式的另一个推崇是，因为这些重轭将人的心智紧紧压服在地上，所以似乎像是很能训练谦卑。最后，因为人们以为这些仪式能够约束肉体的意志，能够用其严严的禁戒制服肉体，所以将其视为智慧的发明。但是，保罗对这些事怎么说的呢？他岂不是剥去那些面具，免得纯朴人被虚假的藉口欺骗吗？在指出这些是人的发明之后，保罗认为反驳得已经足够了，之后就略过所有这些事，认为并不值得逐个驳斥。事实上，因为他知道所有虚构的敬拜都被教会定罪，并且越是取悦于人的心智，就越使信徒疑惑；因为他知道**外在谦卑的这一虚假表象与真谦卑**相距何止倍蓰，可以很容易地分辨；最后，因为他知道此小学不过只能操练身体，所以，保罗希望那些向无知人推崇人之传统的各种事情，也被信徒视为反对这些传统的原因。

十二、因此在如今，不仅那些无学的庸民，甚至所有充满世界智慧的人，也被仪式的眩光俘虏。假冒伪善者和愚蠢的妇人以为再不可能有比这更好或更美的事物。然而，那些透彻地检视这些仪式，并按照敬虔的法则衡量其价值的人会明白，首先，这些仪式只是毫无效用的胡闹；其次，这些仪式是用虚空的表演欺骗观众眼睛的骗局。我说的是那些罗马教师们以之为大奥秘，但是一经审查不过是闹剧的那些仪式。这些仪式的发明者和提倡者们最终愚蠢到这地步，用这些可鄙的荒谬事来自欺欺人，因为他们不仅从异教徒的梦呓中学习榜样，而且像猿猴一样拙劣地模仿古代摩西律法的礼仪，然而这些已经像献上动物为祭等事一样，与我们再无关系了。当然，即使没有其他证据，但凡有理智的人也不会指望一堆乱七八糟的垃圾里面有什么好的东西。事实本身已经清楚表明：这些不计其数的仪式除了愚民而非教导之外，再没有其他用处。同样，假冒伪善者们极其看重那些实则颠覆而非保存惩戒的新教规；但是，只要仔细考察就会发现，这些教规不过是惩戒的毫无实质的幻影。

十三、现在讨论第二件大罪，有谁没有看出，这些仪式不断累积，已经达到这样庞大的数字，以致基督教会再不能承受了呢？因此，仪式表现出**犹太教的奇怪味道**，而其他规条则成为敬虔人的致命网罗。奥古斯丁抱怨在他的时代，不仅神的命令被忽略，而且偏见迷信到处都是，在洗礼之后八天内，赤脚碰到地面的人要受比醉酒更大的谴责。他抱怨说，神出于怜悯而赐下自由的教会，受到极大的压迫，甚至犹太人的情况还更加能够忍受。如果这位圣洁的人生在我们的时代，他会如何痛惜现在的捆绑呢？因为数目多了十倍，并且每一条都比以前严厉了一百倍。这是通常的道路；当这些败坏的立法者篡夺了权柄时，就不停地发命令和禁令，直到几乎甚或绝对不可能遵行。保罗完美地表达此意思说：“你们若是与基督同死，脱离了世上的小学，为什么仍像在世俗中活着，服从那‘不可拿、不可尝、不可摸’等类的规条呢？”（西 2:20~21）。因此，保罗在这里最精辟优美地描述了假使徒的谋划。迷信开始的方式是这样：他们不仅禁止多吃，而且禁止少吃；在达到这一步之后，他们甚至禁止尝一尝。在这一步上屈服于他们之后，他们就说甚至用手指摸也是不合法的。

十四、在当今的时代，我们定罪人所设立的章程的暴虐专制是公正的，这些章程用无数的法令以及极度的苛求，令人震惊地折磨可怜的灵魂。关于与惩戒有关的教规，我们已经在别处讨论过（上文第十二段；以及第十二章）。我该怎么说这些仪式呢？这些仪式已经把基督半埋在土里，并使我们退回到犹太人的预表。奥古斯丁说：“我们的主基督用圣礼将新的子民结连在一起，这些圣礼的数目极少，极易遵行，并且意义至为高超。”这种简洁与今天我们所见的繁杂教会仪式相距到底有多远呢？我知道一些敏锐之士为此乖僻寻求开脱。他们说，我们中间有一些人与以色列人一样无知；为着这些人的缘故而制订了这种惩戒，虽然坚强的人可能不需要，然而他们也不应该忽视，因为对于软弱的弟兄是有用的。我回答，我们不是不知道每位基督徒均欠软弱弟兄的债，但另一方面，我们回答，用仪式的重担压迫软弱的弟兄，这不能使他们得益。神让我们与他古时的子民有所分别，用象征和预表训练他们像孩子一样，而用比较简单的方式教导我们，并没有许多外在的声势，这不是没有原因的。保罗说：“那承受产业的，……为孩童的时候，……，乃在师傅和管家的手下”（加 4:1~2）。这就是律法之下的犹太人的光景。但是，我们就像成年人一样，已经脱离了受监管的阶段，无需幼稚的小学。神当然预见到他教会中的子民是什么样的人，以及应该如何管理。现在，他将我们与犹太人做了上述区别。因此，为了无知人的缘故而复活基督已经废弃的犹太教是一种愚蠢的方法。在与撒玛利亚妇人的谈话中，基督说明了他古时的子民与新的子民之间的这一不同：“时候将到，如今就是了。**那真正拜父的，要在灵和真理里面敬拜他**”（约 4:23, KJV）。毫无疑问，情况一直如此；但是，新的敬拜神的人与古时敬拜神的人的不同之处在于，在摩西时代，对神的属灵敬拜是隐藏的，并在某种程度上受许多礼仪之累，现在这些礼仪已经被废除了，对他的敬拜更加简单。所以，那些混淆

此区别的人，乃是颠覆基督所设立的次序。如果要问，那么为了无知人而设立的仪式是否对他们的软弱就没有帮助了呢？我没有这样说；因为我认为这类帮助对他们还是很有用的。我所争的是：采用此方式要能够彰显而非掩盖基督。因此，神设立了少数几个礼仪，好表明基督的同在，并且这些礼仪绝不是负担。神赐给犹太人许多礼仪，作为未现之基督的预表。我说他“未现”，不是指权能，而是指表征他的方式。因此，为了不越过恰当的界限，需要限制礼仪的数目，保持遵行礼仪的方便性，以及保持含义的尊贵，这一点即在于明显表明基督。天主教的方法并没有达到此目的，又何须指出呢？事实已经呼之欲出了。

十五、这里我且不说充满人心的许多有害意见，即这些由人发明的礼仪是平息神的怒气、赦免罪，以及赚得义和救恩的献祭。他们可能会坚称，本身良善之物不会因为此类错谬而败坏，因为人在做神所命令的善事时，也可能会犯同样的错谬。然而，与给予按照人的意思发明的善行以配得永生的尊荣相比，这种意见并不更加可以容忍。神所命令的善行得到神的奖赏，是因为赐律法者自己接受这些善行为顺服的标志。因此，善行的价值并不在于自身的尊贵或者功劳，**而是因为神重看我们对他的顺服。**我这里说的是神命令的——但不是人曾经行出来的——完全的善行。我们对律法的遵守，是出于神白白的恩慈而被悦纳，因为我们的顺服是不坚固和有缺陷的。但是，因为我们这里不是讨论没有基督的行为到底有多大价值，所以不再赘述。我再次重复，因为与现在讨论的题目有关，**不论归给善行以多大的价值，都是来自于顺服，并且神惟独看重顺服，**他藉着先知作此见证：“我将你们列祖从埃及地领出来的那日，燔祭平安祭的事我并没有提说，也没有吩咐他们。我只吩咐他们这一件说：你们当听从我的话”（耶 7:22~23）。主在别处论到虚构的善行，“你们为何花钱买那不足为食物的”（赛 55:2），以及，“他们将人的吩咐当作道理教导人，所以拜我也是枉然”（太 15:9）。因此，他们不能为自己允许惨苦的会众在这些外在的愚行中寻求义，好呈献在神面前以及能够站立在天上的审判台前开脱。再者，他们行做毫无意义的仪式，就像是演舞台剧或者施魔咒一样，这岂非是当受指责的过错吗？若不使人注目基督，那么所有仪式都是败坏、有害的。天主教所采用的仪式与教义分离，将人局限在象征之内，完全没有意义。最后（因为肚腹是足智多谋的发明家），很明显，他们的许多仪式都是贪婪的牧师们发明出来作为敛财诱饵的。然而不论起源如何，这些仪式已经被肮脏的金钱玷污，所以如果我们想要阻止教会中进行这种亵渎神的交易，就必须废除很大一部分。

十六、人不应该认为我在讨论关于从人而来的章程的普适性教义，因为前面的论述只针对我们现在的时代，然而，我所说的一切仍然可能会给所有时代带来好处。因为，每当人们开始用自己的捏造来迷信地敬拜神时，所有为此目的而制订的法规均堕落为我们前文所述的粗鄙滥用。**神宣布的咒诅——即他要以心迷眼瞎击打那些按照人的道理敬拜他的人——并不限于某一个时代，而是适用于所有时代。**此眼瞎的结果总是：他们轻看神的许多警戒，乐于接受所有谬论，甘愿沉陷在这

些致命的捆绑中。但是，如果你不管特定境况，只想要知道在所有时代，教会和所有敬虔人应该拒绝什么样的人的传统，那么我们前面已经给出了清楚、确定的指引——即在神的道之外制订的全部法规，其目的或者是规定敬拜神的方法，或者是使良心承担宗教义务，仿佛所吩咐的事是得救所必需一样。如果上述一个或两个荒谬的目的还伴随着其他恶事，例如，繁多的仪式掩盖了福音的简单；并不造就信徒，只是无用、轻浮的活动，而非敬虔的真正操练；目的是为了不诚实地敛财；太难遵行；被不敬虔的迷信玷污；那么，这些事情会帮助我们发现其中包含的巨大邪恶。

十七、我知道他们的回答——即这些传统不是从他们来的，而是从神来的。为了防止教会犯错，圣灵引导着教会，因此这些传统拥有圣灵的权威。如果承认这一点，他们会立即推论说，这些传统是圣灵的启示，如果轻视传统，便是不敬虔和藐视神。为了避免看起来好像做事没有很高的权威，他们希望人们相信很大一部分传统是从使徒传下来的。他们辩说，在一件实例上，他们有足够的证据证明使徒在其他情况下的做法。实例是，当使徒们聚集召开大会时，宣布所有外邦人要“禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血”（徒 15:20、29）。我们前文已经解释，为了吹嘘自己，他们极其虚假地自称拥有教会之名（第八章第十至第十三段）。如果在现在的讨论中，我们剥除所有面具和虚饰，仅仅注重我们最关切和最重要的事情，即基督要有怎样的教会，从而我们能够遵循此标准，那么会很明显，那些越过道的界限，无度地制订新法规的人，都不属于基督的教会。神从前一次赐给教会的律法不是永远有效吗？“凡我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添，也不可删减”（申 12:32）。还有，“他的言语，你不可加添，恐怕他责备你，你就显为说谎言的”（箴 30:6）。既然他们不能否认这话是对教会说的，那么，他们不顾这些禁令，在神的教义上增添自己的东西，岂非是在宣布背叛教会吗？我们也绝不能同意他们这大大危害教会的虚假意见。我们请记住，每当人狂妄自大，不理睬神的道所设立的界限，而是如洪水决口一般推出自己的发明的時候，就是在盗用教会之名。在所有与敬拜神以及有益的训诫相关的问题上，教会禁止增添或删减神的道，这句话并不难解、并不深奥、并不模棱两可。他们又说：但这仅仅是论到律法，后面还有先知书和整个福音的启示呢！我当然承认这一点，同时我要补充，这些都是律法的成全，而不是增减律法。如果主并不允许增添或删减摩西的服侍，虽然是卷在许多层包装纸里面（如果我可以这样说），直到他藉着他的仆人众先知，以及最后藉着他的爱子，来启示更加清楚的教义，那么，为什么我们不应该认为自己受到更加严格的约束，绝不能对律法、先知、诗篇和福音有任何增添呢？主永不改变，他很久以前就宣告，试图用人的发明来敬拜他，这是最惹他发怒的事。因此，先知们那些振聋发聩的宣告，应该一直回响在我们耳中，“我将你们列祖从埃及地领出来的那日，燔祭平安祭的事我并没有提说，也没有吩咐他们。我只吩咐他们这一件说：你们当听从我的话，我就作你们的神，你们也作我的子民；你们行我所吩咐的一切道，就可以得福！”（耶 7:22~23）。“因为我将你们列祖从埃及地领出来

的那日,直到今日,都是从早起来,切切告诫他们说:“你们当听从我的话”(耶 11:7)。还有其他许多类似的经文,但最明显的是:“耶和華喜悦燔祭和平安祭,岂如喜悦人听从他的话呢?听命胜于献祭;顺从胜于公羊的脂油。悖逆的罪与行邪术的罪相等;顽梗的罪与拜虚神和偶像的罪相同”(撒 15:22~23)。因此,很容易可以证明,不论如何殫精竭虑用教会的权柄为这些人的发明辩护,都不能免于不敬虔的指控,并且他们是妄取教会之名。

十八、因此,我们直斥这些从人而来,并以教会的名义强加给我们的天主教传统的专制。我们并不藐视教会(反对者们为要毁谤我们,不公正地指控我们藐视教会),而是将顺服的赞美归给她,因为再不能给她比这更大的赞美。他们自己反倒是教会最活跃的冒犯者,当他们僭妄地说,教会已经超越了道所允许的界限的时候,就使教会犯下背叛主的罪;且不说他们的厚颜无耻和恶毒,因为他们尽管不断地叫嚣教会的权力,却根本不在意主给教会的命令,以及教会应该服从此命令。但是,如果我们盼望与教会一致,并且这是应当的,那么就应该遵守和牢记主给我们以及整个教会的命令,从而众口一致地遵从他。毫无疑问,如果我们表明自己在凡事上都顺服主,就是与教会完全保持一致了。因此,将迄今为止一直压迫教会的传统的起源归给使徒是纯粹的欺骗,因为使徒教义的全部要旨在于,不得用新的律令捆绑人的良心,并禁止用我们的发明玷污对神的敬拜。再者,如果对古时的历史记载有丝毫的相信,那么他们何敢将使徒不仅不知道,而且从未听到过的教义归给他们呢?他们也不可强辩说,他们的大多数教令虽然不是以文字形式传下来的,但却是通过使用和惯例而被教会接受的,即,在基督还在世上时,这些事情是使徒们不能理解的,然而在基督升天之后,他们就藉着圣灵的启示而得以明白。我们前文已经解释了该节经文的含义(第八章第十四段)。至于现在的问题,他们真正让自己显得荒谬;因为很明显,那些使徒当时不知道的大奥秘,部分是犹太人或者异教的仪式,前者古时在犹太人中间流传,后者在所有外邦人中间流传,部分是荒谬的姿势和毫无意义的仪式,这些是愚蠢无知的神甫也能有板有眼地主持的,事实上,甚至孩童和江湖郎中也能完美伪冒,因此似乎再没有比他们更合适的人来完成此类献祭了。即使没有历史记载,明智的人也能根据这件事的具体情况做出判断,这么多的仪式和律令不是一次性地突然闯入教会的,而是逐渐地渗透进来。继任使徒的可敬主教们引入了关于次序和惩戒的一些规定,他们后面的人,以及再后来的人,不仅太过鲁莽,而且过于好奇和贪心,每个人竞相愚蠢地效仿前任,并且要在新发明上显露自己。他们期望后辈因为这些发明而称赞他们,所以为了去除很快被人遗弃的危险,就格外严厉地强制要求遵行。这种虚假的热心产生出许多天主教托名使徒的仪式。许多历史记载均见证这一点。

十九、我们不想啰啰嗦嗦地详细列出一个清单,只举一个例子。在使徒时代,圣餐的举行极其简单。他们的继任者们为了显扬此圣礼的尊贵,添加了一些并非完全不可的形式。后来有一些愚蠢的效仿者,在这上面一直不停地增砖添瓦,最终给



我们留下在弥撒中看到的法衣、圣坛装饰、手势，以及各种毫无用处的仪式杂烩。但是他们提出异议说：古时的意见是，普世教会一致认可而作的所有事，都是来自于使徒。为了证明这一点，他们引用奥古斯丁为证。我也愿用奥古斯丁的话回答。“对于整个世界遵行的事，我们可以理解为，这些或者是由使徒或者是由普世大公会议所设立，这些会议的权威对于教会非常有用；例如，每年均庄重庆祝主的受难、复活和升天，和圣灵的降临；以及普世教会遵行的其他类似的事。”奥古斯丁只列举了如此之少的例子，有谁看不出来，他指的只是当时所行的那些由当得信任和崇敬的人所规定的礼仪呢？即少数有助于保持教会次序的庄严礼仪。然而，这段话与天主教的博士们企图榨取出来的观点相差何等之远呢？他们坚持，他们最微不足道的礼仪也应该视为拥有使徒的权威！

二十、我不想令人厌烦，所以只举出一个例子。如果有人问他们：“你们的圣水从何处而来？”他们会立即回答：“从使徒而来。”仿佛史书并没有记载此物是由一位罗马主教发明一样，如果他曾经征求使徒的意见，那么绝不会用任何奇怪、不合理的记号玷污洗礼；虽然我并不认为该祝圣的起源像史书所说的那样古老。因为奥古斯丁说，他当时代的一些教会拒绝承认洗脚的习惯是在严肃地效法基督，免得人以为该礼仪具有指向洗礼的意味，他似乎暗示，当时没有其他洗濯仪式类似于洗礼。无论如何，我绝不承认是使徒的灵引导人这样相信，即应该通过每日洗濯来纪念洗礼，并且某种意义上是在重复洗礼。奥古斯丁在别处将其他一些事情归给使徒们，我并不觉得特别有力。因为他最多不过是在猜测，而在如此重要的事情上，不能据此得出任何判断。最后，虽然我们应该承认他提到的事情可以追溯到使徒时代，然而在规定某种敬虔的操练，让信徒以自由的良心运用，或者在认为没有用处的时候不去遵行，与制订法规来捆绑良心之间，仍然存在极大的差异。但是，不论制订者是谁，既然我们看到已有极大的滥用，那么我们废弃这些法规并非不尊重他，因为他并没有如此强烈地推崇，以致我们负有固定不移的遵行义务。

二十一、他们在为自己的专制辩护时，以使徒的榜样作为藉口，这对他们也毫无帮助。他们说，初代教会的使徒和长老们，在没有基督命令的情况下，通过了一项教令，即吩咐所有外邦人要“禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血”（徒 15:20、29）。如果他们这样做是合法的，那么他们的继任者在环境需要的时候效仿他们的行为，又有什么不合法的呢？我真诚地希望他们在其他事情上也像这件事情一样效仿他们！我否认在这件事上，使徒们是在设立或者规定任何新的事物，这一点我们可以通过充分的推理轻松证明。在该次大会上，彼得说，“把.....轭放在门徒的颈项上”乃是“试探神”（徒 15:10），如果后来他允许使他们负轭，便是推翻了自己的论点。如果使徒们凭着自己的权柄，禁止外邦人触摸献给偶像的肉食、勒死的牲畜和血，就是强迫负轭。现在仍有一些困难，就是尽管如此，他们似乎仍然禁止这样做。但是，如果比较认真地考察此教令的意思，便可以轻松解决此困难。

对于此教令，次序上的第一件事，以及重要性上的第一件事，是外邦人应该保持自由，不受遵守律法的烦扰（参徒 15:19、28）。迄今，经文仍然完全支持我们。接下来第二十节和第二十九节的例外并不是使徒制订了新的法规，而是根据神关于不得违反爱心的永恒命令，并且此命令丝毫不减损该自由。此教令仅仅提醒外邦人应该怎样迁就弟兄，以免由于滥用自由而绊倒弟兄。因此，第二个要点是，外邦人要使用无害的自由，不要绊倒弟兄。如果他们还要提出异议，即他们的确指出了方向，我回答，因为对于当时的情况有益，他们就指出了外邦人容易绊倒弟兄的事，从而他们能够避免做这些事；然而，使徒们并没有在神永恒的律法上——即禁止绊倒弟兄——增添自己的意见。

二十二、当时的教会尚未井然有序，那些忠实的牧师们似乎应该劝告所有会众不要在星期五公开吃肉，不要在节日里公开劳作，以及类似的事，直到他们中间的软弱人变得刚强为止。虽然，在除去迷信之后，这些事情本身是非善非恶的，然而，如果做这些事绊倒了弟兄，那么他们就免不了有罪；因此，有一些时候，信徒们不能在软弱弟兄面前做这些事而不严重地伤害他们的良心。只有诽谤者才会说，那些明显只是因为遵守主的禁令而避免绊倒弟兄的人，是制订了新的律法。使徒们禁止会众做绊倒人的事，只是为了执行神禁止绊倒的律法；就仿佛他们在说，主命令你不要伤害软弱的弟兄；你不能吃献给偶像的肉，或者血，或者勒死的牲畜，否则就会绊倒软弱的弟兄；因此，根据主的道，我们要求你不要在绊倒人的情况下吃。为了证明这是使徒们的意思，保罗是最好的见证人，他毫无疑问按照大会的意见写下下面的话：“论到吃祭偶像之物，我们知道偶像在世上算不得什么，也知道神只有一位，再没有别的神。……。但人不都有这等知识。有人到如今因拜惯了偶像，就以为所吃的是祭偶像之物，他们的良心既然软弱，也就污秽了。……。只是你们要谨慎，恐怕你们这自由竟成了那软弱人的绊脚石”（林前 8:4~9）。仔细思量这些事的人，不会受到这些人的欺骗，他们企图用使徒们的榜样来为他们的专制开脱，仿佛使徒们通过该教令开始侵犯教会的自由一样。但是，为免他们临阵脱逃，请他们告诉我凭着什么权柄而胆敢废除此教令。他们只能回答，因为使徒所防范的绊倒和分裂危险已经不存在，并且他们知道要按照目的来判断法规。因此，既然通过此法规是为了爱心的缘故，那么其中的规定就完全与爱心有关。当他们承认违背此法规就是违背爱心的时候，就同时承认此法规不是神的律法的外来添加，而是以合适的方式应用在合适的时代。

二十三、虽然这些教会法规对我们百倍地不公正和有害，他们仍然坚称，我们应该毫无例外地遵守；因为对我们的要求不是赞同错谬，而只是服从在上者的严格命令，——是我们不能自由拒绝的命令。然而这里，主再次用他的道援助我们，救我们脱离此捆绑，为我们坚立他用自己的宝血为我们买来的自由，他藉着道多次见证，这自由乃是他用宝血为我们赚得的益处。这里的问题不是（像他们恶意地强辩那样）我们的身体承受一些悲惨的压迫，而是夺去我们良心的自由，即夺去

**基督宝血的益处**，使我们的良心受到悲惨捆绑的折磨。然而，我们还是也略过这一点吧，因为这不过是细枝末节。然而，夺去主断然宣称属于他的国度，我们不认为是件小事。**既然敬拜方式的惟一立法者是他的旨意，那么，每当按照人的法规敬拜他时，他的国度就被夺走。**为免有人以为这是一件小事，请听主自己的估量。“因为这百姓亲近我，用嘴唇尊敬我，心却远离我；他们敬畏我，不过是领受人的吩咐。所以，我在这百姓中要行奇妙的事，就是奇妙又奇妙的事。他们智慧人的智慧必然消灭；聪明人的聪明必然隐藏”（赛 29:13~14）。在另一处，“他们将人的吩咐当作道理教导人，所以拜我也是枉然”（太 15:9）。的确，当以色列民用各种偶像崇拜玷污自己时，全部邪恶的根源是他们违背神的命令而发明了新的敬拜方式，从而变成不纯洁的混杂。因此，历史书记载，当亚述王从巴比伦将人迁至撒玛利亚时，因为他们不知道那地之神的规矩，就被野兽撕裂（王下 17:24~34）。虽然他们在礼仪上并没有任何过错，然而神并不认可他们虚空的表演。同时，他并没有停止因为他们引入与他的道不符的新发明从而侵犯了对他的敬拜而刑罚他们。因此圣经后面记载，他们因为刑罚而惊恐，就采取律法规定的仪式；然而，因为他们尚未纯洁地敬拜神，所以圣经两次重复说，他们害怕主，同时他们不害怕主。我们由此推论，他当得的崇敬有一部分在于：按照他命令的方式敬拜他，毫不掺杂我们自己的任何发明。于是，圣经经常称赞敬虔的君王按照耶和华的训诫行事，不偏左右（参王下 22:2 等）。我要再进一步：虽然在虚构的敬拜之中，并没有明显流露出一不敬虔，然而圣灵仍然严正地定罪，因为偏离了神的命令。亚哈斯王在大马士革看到一座坛，就按照该坛的规模样式筑了一座（参王下 16:10），似乎这是进一步装饰了圣殿，因为他的意图单单是为神献祭，想要比古时的祭坛更加华丽；然而我们看到圣灵嫌恶这大胆地尝试，原因只是对于敬拜神来说，人的发明就是不纯洁的败坏。神向我们启示他的旨意越清楚，我们还要放肆地进行任何此类尝试就越没有藉口。主说：“我必立我的名在耶路撒冷”（王下 21:3~4），而玛拿西在耶路撒冷筑了一座新坛，他的罪就因此更大，因为这是在明明拒绝神的权威。

二十四、许多人会感到疑惑：为什么神竟然如此严厉地警告说，他要在那些领受人的吩咐敬畏他的百姓中间行奇妙的事，并且宣告按照人的吩咐敬拜他是虚妄的呢（参赛 29:13~14；太 15:9）？但是，如果他们能够思想，在真信仰的事情上——即在属天智慧的事情上——单单依靠神是什么样的一件事，就会立即明白，主憎恶这种按照人的意思任意献给他的败坏侍奉，不是出于微不足道的原因。尽管那些遵守此类敬拜法规的人有一些谦卑的外表，实则却远远不是在神面前谦卑，他们是在给神立下那些他们所遵行的法规。这就是保罗要我们特别小心不要被人的传统以及私意崇拜（即人所发明的、没有神的道认可的自决崇拜）所欺骗的原因（参西 2:4、22）。的确是这样，我们必须在我们自己的智慧以及所有人的智慧上作傻瓜，从而惟独以神为真正聪明。那些违背神的命令，企图通过微不足道地遵行人的发明而讨他喜悦，并强迫他接受这种假冒的顺服的人（其实是献给人的），丝毫不是这样。这就是先前世代的人的行为，我们也都记得，并且今天在那些注重受

造物的权威过于创造主的地方仍然如此；在这些地方，真信仰（如果配得称为信仰）已经被极多极荒谬的迷信所玷污，甚至远超过异教。**从人的心智里面能够出来什么呢？岂不全是属肉体的、愚昧的事物，就像它们的发明者一样吗？**

二十五、这些提倡迷信的人强辩说，撒母耳在拉玛献祭，虽然他这样做是违背律法，然而仍然蒙神悦纳（参撒下 7:17）；回答轻而易举，这并不是在按照神的命令已经设立的惟一祭坛之外再立下第二个，而是因为约柜的安放地点还没有固定下来，所以他在自己所住之地献祭是最方便的。这位圣洁的先知当然从未想要在圣事上花样翻新，因为神严厉地禁止任何增减。对于玛挪亚的情况，我认为这是一个特例。他虽然是一个普通人，但却向神献祭，然而他并非没有神的认可，因为他这样做不是出于一时的心血来潮，而是出自神的感动（参士 13:19）。神何等憎恶人在敬拜一事上的所有发明，我们在一件并不次于玛挪亚的事情上有明显的证据，即基甸，他制作的以弗得不仅毁灭了自己和家族，而且毁灭了全以色列百姓（参士 8:27）。简言之，人为敬拜神而发明的一切，都不过是玷污了真正的圣洁。

二十六、他们问，那么基督为什么说，人要担负文士和法利赛人所强加的那不可忍受的担子呢？（参太 23:3）。我要反问，基督为什么在另一处指示人要“防备法利赛人和撒都该人的酵”呢？（太 16:6）。按照福音书著者马太的解释，“酵”是与神纯洁的道相混合的所有来自于人的教训。基督吩咐我们要躲避和小心他们的全部教训，还有比这再明白的吗？因此，我们认为非常明显，在那一节经文中，我们的主不是说他的子民的良心应该受到法利赛传统的骚扰。并且这些话本身，如果不曲解的话，并不含有这种意义。我们的主在申斥法利赛人的行为时，先教导听众说，虽然在法利赛人的生活中看不到任何值得效仿的事情，然而，百姓不应该不做法利赛人坐在摩西位上的时候——即解释律法——所教导的事。因此，他的意思只是，要警惕普通人被教师的坏榜样误导，以致轻看教义。但是，因为有些人根本不为推理所动，而是一味要求权威，所以我将引用奥古斯丁的一段话，其中给出了同样的解释。“主的羊圈有看守的人，其中一些是忠心的人，其他是雇工。那些忠心的人是真正的牧羊人；然而，雇工也是必要的。教会中的许多人寻求地上的好处，他们也在传扬基督，并且羊群通过他们听到基督的声音；羊群并不是跟随雇工，而是藉着雇工跟随牧羊人。请听雇工是如何被主亲自任命的。主说：文士和法利赛人坐在摩西的位上；他们所说的话，我们要去做；但是他们所做的是，我们不要效仿。这岂非就是在说，通过雇工聆听牧羊人的声音吗？他们坐在位上，教导神的律法，从而神藉着他们教导百姓；但是，**如果他们想要教导任何自己的东西，那么既不要听，也不要做。**”

二十七、但是，因为极多无知的人一听到捆绑良心是不敬虔的，并且按照人的传统敬拜神是虚妄的，就立即得出结论说，此法则也适用于所有用来维持教会次序的法规，所以我们必须反驳他们的错谬。的确，人很容易在这一点上受欺，因为乍

一看来，并不容易发现这两种法规之间的巨大差异。然而，我将用很少的篇幅说清楚这件事，从而无人会再受此欺骗。首先，我们应该明白，如果所有社会团体都需要某种治理才能确保和平与和谐，如果商业交易中总是存在某种次序，是为了维护公共德行，甚至人性本身，所不能违背的；那么，教会就特别应该遵守这些，因为在各个方面次序井然的组织制度是教会的最好支撑，并且如果没有这些，就不可能存在和谐。因此，如果我们为了教会的安全着想，就必须小心注意保罗的吩咐，即“凡事都要规规矩矩地按着次序行”（林前 14:40）。但是，既然人的行为方式和想法都非常不同，人的判断和倾向又是如此地不一致，所以除非通过一定的法规来巩固，否则无法保持次序的足够稳定，另外如果没有固定的形式，也无法举行任何仪式。因此，我们绝不反对任何有助于此的法规，甚至认为除去这些法规会使教会瓦解、混乱和彻底烟消云散。除非通过制订律令作为联结的纽带来保证次序和规矩，否则保罗关于凡事都要规规矩矩地按着次序行的吩咐就无法遵守。然而，在这些律令中，我们必须特别注意，即不要以为这些是得救所必需的，也不能使良心负上宗教性的义务；不得将这些律令与敬拜神相提并论，也不能以之为敬虔所必不可少。

二十八、因此，我们就有了区分那些不敬虔的章程（我们已经说过，这些章程颠覆了真信仰并搅乱了良心）与合法教会律令的最好、最确切的标志，后者总是指向这两个目的之一，或者两者，**即在信徒的神圣聚会中，所有事情都能够有规有矩地去行，以及用节制和人性的纽带保持秩序。**一旦明白制订法规的原因是公共秩序，那些按照人的发明衡量敬拜神的人所深陷的迷信就被除去了。另一方面，会众知道法规惟独适用于公共惯例，那么，在传统被视为得救所必需的时候，那些使良心大大惊惶的义务和必要性的错误观念，就被推翻了；因为这里只是要求通过友善职分的交际来保持我们彼此之间的爱心。但是，我们也许应该更加清楚地解释保罗所说的“规矩”和“次序”的意思。**规矩的目标**，部分是通过仪式让我们产生对于圣事的崇敬，从而激励我们的敬虔，部分是使谦逊和庄严——应该在全部有德之事中看到——在教会中特别彰显。对于**次序**，第一个要点是，那些主持的人熟知正确治理的法规和法则，而接受治理的会众习惯于顺服和公正的惩戒；**第二个要点是，通过恰当地控制教会的状态，来保持和平与安宁。**

二十九、因此，对于那些仅仅产生虚空愉悦的事，我们不能称之为规矩，例如天主教公共服侍中那些矫揉造作的表演，其中只有无用的优雅和辉煌，以及没有果子的奢华。**我们所称的规矩，能够激发对于神圣奥秘的崇敬，从而恰当地操练敬虔；**或者至少能够恰当地装饰圣事；并且结出一些有益的果子，能够劝戒信徒何为谦逊、敬畏和崇敬地对待圣事。另外，为了成为敬虔的操练，**礼仪必须带领我们直接到基督那里。**同样，对于那些只不过是虚妄的辉煌、无价值的浮华，我们也不称之为次序，只有除去所有混乱、野蛮、顽梗、动荡和分裂的井井有条的安排，才当得

此名。对于前一类的例子，保罗说，亵渎神的宴席不应与主的圣餐相混，妇女若不蒙着头就不要公开露面（参林前 11:5、21）。以及其他许多我们日常所做的事，例如跪下祷告、蒙头、不是马马虎虎而是尊贵地举行圣餐、庄重地埋葬死人，等等。另一类包括举行公共祷告、讲道、圣礼的时间；讲道时保持安静，固定场所，唱赞美诗，规定举行圣餐的日子，保罗禁止妇女在教会中讲道，以及其他类似的事；特别是那些用来保持纪律的规定，例如要理问答、教会谴责、逐出教会、禁食等。这样，我们承认神圣并与我们有益的所有教会章程可以分为两类，一类与仪式和礼仪有关，另一类与纪律及和平有关。

三十、但是，因为这里有个危险，一方面，假主教们可能会据此为他们的不敬虔的、暴君式的法规找藉口，另一方面，有些人可能会太容易受惊，从而由于害怕上述邪恶，而拒绝所有教会法规，无论多么圣洁和有用，所以这里应该宣告，我赞同那些由人制订的，然而惟独建立在神的权威之上、由圣经推导而来、因此完全神圣的章程。让我们以**郑重祷告时跪下为例**。如果有人问，是否这是人的传统，是人可以自由拒绝或忽视的呢？我要说，这是人的传统，然而同时也是神的。这是属于神的，因为这是规矩的一部分，使徒劝告我们要看重并遵守；这是属于人的，因为它特别规定了圣经的普遍暗示，虽然圣经并没有明确地如此表达。从这个例子我们可以判断在遇到其他情况时的处理原则，——即神在他的圣言中信实地包含并清楚地宣告了真义的全部要旨，完全地敬拜神，以及得救所必需的一切，——在这些事中，他应被视为我们惟一的老师。但是，因为在外在的惩戒和礼仪中，他并不喜悦规定我们应该遵守的每一个细节（他预知这取决于时代，并且某一种形式并不适用于所有时代），在此我们必须求助于他赐下的一般性法则，并据此试验教会为了保持次序和规矩而需要制订的所有规定。最后，既然他没有赐下任何明确的命令，因为这些事不是得救所必需的，并且为了造就教会，这些事应该迁就各个时代和国家的不同情况，所以为了教会的好处，应该更改和废弃旧的规定，并制订新的规定。我承认，我们不能轻率或马不停蹄地创新，或者为了微不足道的原因这样做。爱心是判断哪些法规易于造成伤害或造就的最好法官，**如果我们随从爱心的引导，就不会犯错。**

三十一、对于按照此原则并为了此目的而制订的规定，基督徒有本分遵守，他有自由的良心但不迷信，并且存着敬虔的愿望甘心乐意遵守。他们不藐视，也不无所谓地忽视，更不出于骄傲和顽梗而公开违犯。你会问，如果这样小心翼翼地遵守，那么良心还有何自由可言呢？我回答，当明白这些不是我们必须遵守的固定、永存的义务，只是由于人的软弱而提供的外在的小学，虽然我们并不全都需要，然而我们全都运用，因为我们应该藉此显出对于邻舍的爱心，在此时候，自由就优美地展现出来了。从前面提到的例子里面，我们可以看到这一点。什么？难道敬虔竟然在于妇女的面纱，以致她不蒙着头出门就是犯罪吗？难道规定她保持沉默的教令不得违犯，否则就是最大的邪恶吗？既然忽视就是犯罪，那么在屈膝跪倒

以及埋葬尸首里面，难道有什么奥秘吗？绝非如此。如果一位妇女急着帮助邻舍，以致没有时间蒙头，那么她绝没有因为没有蒙头就出来而犯罪。她在有些时候说话，并不比在其他时候保持沉默更不合理。另外，如果有人因为生病而不能屈膝，那么他很可以自由地站着祷告。最后，快速埋葬死者，比因为缺乏寿衣或者送葬人而一直到尸体腐烂还不下葬更好。然而尽管如此，在这些事上，我们所住之国家的风俗和法规、谦逊，甚至人性本身，会指导我们该如何做，以及应该避免什么。在这里，如果由于不审慎或者健忘而犯了错，也不是犯罪；但是，如果犯错是由于藐视，那么这样的顽梗当受斥责。同样，在哪一天的什么时候，什么样的建筑物，每天唱什么诗歌，这些并不要紧。但是，应该规定日子和时间，以及能够容纳所有会众的地点，好保持教会的和平。每个人都可以随意改变与公共次序有关的事，那么在这些事上混乱会产生极大的扰乱，因为如果事情似乎可以商量，留给每个人自己决定，那么没有一件事会得到所有人的同意。但是，如果有人提出异议，想要比他应该的更加聪明，那么请他思想如何在主面前为他的乖僻辩护。然而，我们应该满足于保罗的回答：“若有人想要辩驳，我们却没有这样的规矩，神的众教会也是没有的”（林前 11:16）。

三十二、另外，我们必须最小心谨慎地防止任何错谬偷偷进入，以免玷污此纯洁的用途。如果我们采用的律令明显有用，并且数目极少，那么我们就将成功；特别是如果还有忠实牧师的教导关闭所有败坏意见进入的大门。此程序的结果是，在所有这些事情上，每个人均有自由，同时按照我们前面说明的规矩或者爱心的需要，而自愿约束自己的自由。接下来，在遵守这些事时，我们不能陷在任何迷信中，也不能对别人的要求过于苛刻，不要幻想能够用一堆礼仪来提高对神的敬拜；教会不得因为在外在纪律上的差异而轻看另一间教会。最后，这里并不为我们自己立下任何永存的法规，而是以造就教会为所有这些律令的目标和用途；按照教会的需要，我们不仅应该允许改变某些事情，甚至应该允许废弃迄今为止所用的律令。本身并非不敬虔或者不合宜的一些仪式，可以根据具体时代的情况而废除，我们现今的时代就是一个证据。此前世代的无知和盲目达到这样的程度，教会以错误的观念和固执的热心执着于一些礼仪，以致若不去除以前规定的许多礼仪，否则就很难清除教会中的可怕迷信；尽管这些礼仪的设立可能是有原因的，并且本身也并没有什么不敬虔。

## 第十一章 教会的管辖权及其在教皇制下的滥用

本章包含两个部分：(一)、教会管辖权、必要性、起源、描述、主要部分——即道和逐出教会的神圣服侍，解释目的、使用和滥用，第一段至第八段。(二)、反驳天主教徒为辩护教皇独裁、两柄宝剑的权柄、皇室浮华与尊贵、外国管辖权，以及世俗管辖豁免权而提出的论证，第九段至第十六段。

段落梗概：

一、教会的管辖权。此管辖权的必要性、起源和性质。钥匙权的两点考虑。解释第一个要点。

二、解释第二个要点。教会在惩戒方面的捆绑与释放。天主教滥用钥匙权。

三、逐出教会的惩戒一直有效。区别世俗权力与教会权力。

四、证实逐出教会的惩戒一直有效。在皇帝和基督徒官员之下的恰当秩序。

五、初代教会管辖权的目的和运用。属灵权力与属世权力截然分开。

六、属灵的权柄并非由一个人行使，而是由合法的教会法庭。逐渐改变。首先，只有教士参与教会的司法程序。后来，主教独揽此事。

七、后来，主教将其盗取的权利移交给他们的官员，将属灵管辖权变成为亵渎神的审判席。

八、扼要重述。驳斥教皇的权力。基督欲禁止道的宣讲者治理民事和拥有地上的权力。

九、天主教徒的异议。(一)、此外在的荣华彰显神的荣耀。(二)、不干扰他们蒙召的本分。回答这两个异议。

十、教皇专制的发端和逐渐深化。原因，(一)、好奇；(二)、野心；(三)、暴力；(四)、假冒伪善；(五)、不敬虔。

十一、最后一个原因，不法的奥秘，以及敌基督篡夺世俗统治的魔鬼般的狂暴。教皇宣称拥有两把剑。

十二、关于君士坦丁大帝御赐的强辩。其轻浮。

十三、罗马教皇达到皇室尊荣的时间和手段。希尔德布兰德是奠基者。

十四、他们夺得罗马和其他地区的行为。可羞耻的贪婪。

十五、宣称不受世俗管辖权的管治。这一强辩的豁免与早期主教们的节制形成鲜明对比。

十六、早期主教们坚决抵制世俗权力侵犯的目的。

一、现在，我们要讨论教会权力的第三个部分；我们已经说过，当事情井然有序时，教会权力即主要在于管辖权。教会的全部管辖权乃与惩戒有关，我们将简要讨论。正如没有官长和政府，就没有任何城市或村庄能够存在，照样，神的教会也需要属灵的治理，这一点我前面已经说明，这里必须再次强调。然而，这种属灵的治理



与世俗政府截然不同，不仅不阻碍或破坏后者，反倒提供许多帮助和提升。因此，一言以蔽之，这种管辖权不过是为了保存属灵体制而设立的秩序。为此，教会从一开始就设立了审判席，为要审判行为、谴责罪恶，以及行使钥匙权。保罗在哥林多前书论政府时提到此秩序（参林前 12:28）；同样，在罗马书中，他说，“治理的，就当殷勤”（罗 12:8）。他不是向官长们说这话，因为当时还没有基督徒官长，而是向着那些与牧师一起对教会进行属灵治理的人说的。另外，在提摩太前书中，他提到两种长老，一种长老作传道教导人，另一种不传道而是善于治理（参提前 5:17）。毫无疑问，保罗所说的后一种长老是指那些受托监督行为和行使钥匙权的人。我们所说的权力完全基于基督在太福音第十八章中赐给教会的钥匙，他在那里命令说，那些轻看私下劝戒的人应该公开地严厉斥责，如果他仍然顽梗，则应逐出信徒的团契。另外，因为必须在调查之后才能进行这些劝戒和责备，所以就需有一定的司法程序和次序。因此，除非我们想使钥匙的应许作废，并完全废除咒逐、严肃劝戒等惩戒，否则就必须赋予教会以一定的管辖权。读者请注意，我们这里讨论的不是教会在教义方面的权威，如马太福音第二十一章和约翰福音第二十章所述，而是将来要转交给基督教会的犹太公会的权力。直到那个时候，治理的权力一直属于犹太人。基督在他的教会中——只要它保持纯洁——建立起此权力，并附带严厉的制裁。这是绝对必需的，否则一个不光彩的、被人轻看的教会所作的判断将要被鲁莽、傲慢的人所藐视。基督在这些话中明显区分了两件事，为免读者觉得困难，我要在这里进行解释。有两段论到捆绑和释放的经文。一处是马太福音第十六章，基督在应许将天国的钥匙赐给彼得之后，立即补充说“凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放”（太 16:19）。这些话的意思与约翰福音中的一处经文相同，基督差遣门徒出去传道，在向他们吹气之后，他说：“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了”（约 20:23）。我要给出这些经文的解释，并非诡辩、并不牵强、也无歪曲，乃是真正、自然、明显的解释。此命令与罪的赦免或留下有关，给彼得的关于捆绑和释放的应许，完全是指道的传讲；当主托付使徒传道时，同时就给予他们这捆绑和释放的权力。福音的要旨是什么呢？岂不是我们都是罪和死亡的奴隶，藉着耶稣基督的救赎而被释放得自由，同时那些不接受和承认基督为救赎主的人就被定罪并被判定用永远的锁链捆绑吗？当主将此消息交给使徒，要他们传至万国时，为了证明这是他自己的消息，并且出自于他，就用此与众不同的见证来尊荣此消息，并藉此特别坚固使徒自己以及所有那些将要来到使徒面前的人。使徒一直对自己的传道拥有坚强的确信是非常重要的，因为他们不仅要为此承担劳苦、挂念、患难和危险，而且最终还要用他们的血来印证。他们知道此事工不是虚妄或无效的，而是充满了能力，所以他们在担忧、危险和困难之中深信自己是在做神的工作，这是非常重要的；虽然整个世界都怀着恶意抵挡他们，然而他们仍然知道神在他们旁边；虽然他们不能在地上看到赐给他们教义的基督，然而他们知道基督正在天上坚固此教义。另一方面，聆听他们的人也需要能够最肯定地确信福音的教义不是使徒的话，而是神自己的话；不是从地上升起，而是从天上

降下的声音。因为赦罪、永生的应许、救恩的消息等事情不在人的权力之内。因此，基督见证说，使徒在宣讲福音时，仅仅是使者；是神藉着他们的口来宣讲和发出应许；因此，他们所宣告的赦罪是神的真实应许；他们所宣告的定罪是神确定的审判。此见证是赐给万代的、不更改的，要让我们确信福音的道，不论由谁宣讲，都是神自己的道，由天上的审判台颁布，记录在生命册上，并在天上确定不移地被批准了。现在，我们明白**钥匙权就是传讲福音**，并且对于人来说，这不是权力而是侍奉。确切地说，基督是将此权力赐给了道而不是赐给了人，人只是道的使者。

二、前面提到的关于捆绑和释放的另一处经文是在马太福音第十八章，基督说：“若是不听他们，就告诉教会；若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样。我实在告诉你们：凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放”（太 18:17~18）。这段经文与前一段并非完全相同，理解方式也稍有不同。然而，我说这两段经文存在不同，并不是说它们没有极密切的关系。首先，在这一点上两者相同，即都是一般性的陈述，都是论到捆绑和释放的权力（藉着神的道），是相同的命令，是相同的应许。不同之处是，前一段经文特别是说传道者们宣讲福音；后一段经文是说到逐出教会的惩戒。因此，教会捆绑那些她所逐出的人，意思不是把他推到永远的毁灭和绝望，而是藉着定罪他的生活和行为，警告他若不悔改，就将受咒诅。她释放那些她接纳进入教会团契的人，因为使她与她在基督耶稣里拥有的合一有份。因此，任何人都不要顽梗地轻看教会的审判，或者认为被信徒共同定罪是一件小事。主见证说，信徒的这种判断就是在宣布他自己的判决，他们在地上做的，天上也要认可。他们有神的道，定罪那些邪恶的人；他们有神的道，接纳悔改者重新进入神的恩宠；并且他们不能犯错或者与神的判断不一致，因为他们惟独按照神的道进行判断，这不是不确定的或者属地的意见，而是神的圣洁旨意、天上的圣言。我想我已经正确而简短地解释了这两处经文，然而这些癫狂的人，不加判断，在轻率热心的激动之下，企图据此确立秘密告解、逐出教会、管辖权、立法权、赎罪券等等教义。他们断言，前一段经文支持罗马教座的首席权。他们如此精于使自己的钥匙配合任意锁具和门户，好像整个一生都是在做锁匠一样。

三、有些人幻想所有这些事都只是暂时的，只在官长们还没有相信基督信仰的阶段，犯此错误是因为没有考虑到教会权力与政治权力之间的巨大区别，以及此区别的性质。教会没有刑罚或强制的宝剑，没有强迫的权力，没有监狱、罚款，以及其他惩罚。**此权力的目的不是逆着犯罪者的意志进行惩罚，而是使他通过自愿接受管教而表明悔改。**因此，这两件事之间的差异甚大，因为教会既不将官长所有之物归给自己，官长也没有能力做教会所做的事。我们用实例能够更好地阐明这一点。以人酗酒为例。在次序井然的城市中，他的惩罚将是监禁。如果他犯了奸淫呢？惩罚也类似，或者更加严厉。这样，法律、官长和民事审判就都满意了。但是很可能，他并没有任何悔改的记号，反倒是对自己所受的惩罚大发牢骚。教会能

在这里干预吗？如果允许此等人领受圣餐，那么就会伤害基督和他神圣的圣礼。那些用坏榜样绊倒教会的人，应该通过正式宣告悔改，来去除他对弟兄的得罪，这才是合情合理的。那些采取反面观点的人，他们的论证是没有力量的。他们说，当时没有官长履行此职分，所以基督将其赐给了教会。但是，官长常常疏忽职守，事实上，有时候自己还需要受管教；例如狄奥多西皇帝的情况。另外，这一论证也可以扩展到整个道的服侍。因此，按照此观点，牧师们现在应该停止谴责昭彰的罪孽，停止责备、控告和斥责。因为应该由基督徒官长用法律和宝剑来纠正这些事情。但是，正如官长应该通过肉体的惩罚和强制来洗净教会所受的冒犯，照样，牧师们应该反过来帮助官长减少犯罪者的数目。这样，他们应该是互相协作，一方是另一方的帮助而不是阻碍。

四、所有仔细查考基督话语的人，都会立即明白这些话所描述的教会光景和次序是长久的，而不是暂时的。将那些拒绝服从我们劝戒的人带到官长面前起诉他是不合宜的；然而，如果官长能够接续教会的这一职分，那么这是必要的。“我实在告诉你们：凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑”的预言该如何看待呢？（太 18:18）。仅限于一年或者数年吗？另外，基督在这里并没有任何新的设立，而是遵循古时以色列教会一直遵守的习惯，暗示自从一开始，属灵管辖权就与教会不可分割。各个时代均一致证实这一点。当皇帝和官长开始承认基督信仰时，属灵管辖权并不因此就被废弃，而是调整为既不妨碍民事管辖权，也不与之混淆。这是有充分根据的。敬虔的官长不会想要把自己排除在神子民的共同服从之外，而此服从在很大程度上即在于顺服教会，当教会按照神的道进行判断的时候；他的职责远远不是废弃教会的这种判断。正如安布罗斯所说：“皇帝还有比称为‘教会之子’更尊贵的称号吗？好皇帝是在教会之内，而非教会之上。”因此，那些颂扬官长的人，是夺去了教会的这一权力，不仅通过曲解而败坏了基督的话，而且是最严厉地斥责自使徒时代以来的所有圣洁主教们，斥责他们用虚假的藉口篡夺了属于民事官长的尊荣和职分。

五、然而另一方面，考察教会管辖权的古老、真正的用途，以及各种滥用如何潜入，这是值得的，好使我们知道哪些应该废除，哪些应该恢复，如果我们能够在推翻敌基督的国度之后，重新建立起基督的真正国度。首先，教会管辖权的目的是防止得罪神和人的事，以及在发生这些事时将其除去。在运用此权柄时，需要注意两件事情；首先，此属灵权力应与政治权力完全分开；其次，此属灵权力的行使不应按照一个人的意愿，而是要通过合法的教会法庭（参林前 5:4）。在比较纯洁的教会时期，这两件事都得到了遵守。圣洁的教父们从未用罚款、监禁或其他民事惩罚来行使他们的权柄，而是適切地单单运用神的道。因为教会最严厉的惩罚，就是逐出教会，并且这是只在绝对必要时才运用的。再者，这既不发生暴力也不需要武力，而是满足于神的道的力量。简言之，古代教会的管辖权不过是（如果我可以说这样的话）实践保罗关于牧师属灵权柄的教导。“我们争战的兵器，本不是

属血气的，乃是在神面前有能力可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。并且我已经预备好了，等你们十分顺服的时候，要责罚那一切不顺服的人”（林后 10:4~6）。既然这事是通过传讲教义而成就，那么为了避免教义被人嘲笑，所有承认属于信徒之家的人，都应该按照圣经所教导的教义来进行判断。除非牧职对于那些应受私下劝戒或严厉责备的人拥有审理的权力，以及对于那些倘若允许领受就会亵渎圣餐的人拥有禁止的权力，否则这事就不能成就。因此，当保罗在另一处问“审判教外的人与我何干”的时候（林前 5:12），就是教导教会的儿女需要受到谴责，为他们的恶行受责备，并且暗示当时存在所有信徒均未得免除的法庭裁断。

六、我们已经说过，此权力不是属于某个人所有，由他随心所欲地行使，而是属于**长老们组成的教会法庭**，它对于教会就像议会之于城市一样。居普良在提到当时那些行使此权力之人的时候，通常将主教与所有教牧连在一起。在另一处他还表明，虽然由教牧主持，但是会众也不被排除在此审理之外。因为他这样写道：“从担任主教起我就决定，如果没有得到教牧们的建议和会众的同意，那么我就不做任何事。”教会行使此管辖权的一般方式是通过长老议会；我前面已经指出，长老有两类；一类从事教导，另一类则专门监管行为。此设立从其原初的形式逐渐堕落了；因此在安布罗斯的时代，教会的审理权完全落到教牧的手中。他抱怨说：“古时的会堂，以及后来的教会，都有长老，并且如果没有他们的建议就不做出什么决定。这种方式逐渐被废除了，除了因为教师们的懒惰，毋宁说骄傲之外，我不知道还能是其他什么过错，他们只想要显摆自己多了不起。”我们看到这个圣洁的人多么愤慨，因为更好的状况被破坏了，然而，当时的次序至少还是可以容忍的。但是，如果他看到现在这种一塌糊涂的光景，丝毫无古迹可寻，那么他又会说些什么呢？他会如何哀叹呢？首先，主教将神赐给整个教会的律法和公正，全部篡夺归给自己。这就像是执政官废除参议院而篡夺整个帝国一样。但是，正如主教在尊荣上高于其他人，照样，教会法庭的权柄也高于任何人的权柄。因此，一个人将公共权力归给自己，铺平独裁的道路，夺去教会的权利，压制并废除基督的灵所设立的教会法庭，这是何等严重的暴行呢！

七、一种邪恶必定产生另一种邪恶；主教们鄙视此管辖权，认为这件事不配得到他们的关注，所以将其委派给别人处理。因此，就有一些官员受任履行他们的职责。我这里且不说他们的品格如何。我只想说，他们在各个方面均与民事法官没有任何区别。虽然所有诉讼均与属世事务有关，他们却说这是属灵的管辖权。即便这里再没有其他邪恶，他们称诉讼法庭为教会法庭裁断，也已经是极大的厚颜无耻！他们辩称：这里有劝戒，这里有逐出教会。他们这是视神为儿戏。某个穷人欠钱了？传唤他。如果他来到法庭，那么他会被判有罪；定罪之后，如果他不还钱，他就要受劝戒；在第二次劝戒之后，他们就要把他逐出教会。如果他不出席，就劝

戒他出席；如果他迟延，就劝戒他，然后就要把他逐出教会。我要问，这与基督的设立，或者古时的惯例，或者教会的次序，有任何相似之处吗？他们又辩说：邪恶受到了谴责。我回答：那些奸淫、邪荡、醉酒和类似的罪孽，他们不仅容忍，而且通过某种默许来予以鼓励和肯定，并且这不仅发生在会众之中，也包括了教牧。他们从许多犯人中间传唤了少数，或者是为了避免太过昭彰地纵容，或者是为了勒索银钱。我且不说此职事所犯下的抢夺、劫掠、侵吞公款，以及亵渎神。我且不说被委任担任此职分的大多数人的品格。尽管天主教徒为他们的属灵管辖权夸口，然而我们能够轻松证明这与基督设立的次序截然相反，这与古风之间的相似就像是黑暗对光明一样，就已经足够了。

八、虽然我们这里并未尽言各个方面，甚至所说之话也只是浅尝辄止，然而我相信已经充分反驳了那些反对者，并使所有人都不會怀疑教皇及其教士团所浮夸的属灵权力，不过是暴君式的篡权，是不敬虔地敌对神的道，是对他的百姓不公正。我所说的“属灵权力”一语，不仅包含了他们大胆地捏造新的教义，藉此引领可怜的百姓偏离神真正清洁的道，他们藉以网罗百姓的邪恶传统，而且也包含了他们藉着副主教和官员行使的伪冒的教会管辖权。如果我们允许基督在我们中间统管，那么他们所有统治就必然立时摇晃崩塌。至于他们还宣称拥有的刀剑的权力，因为不是对着良心而是对着财产挥舞，所以与我们现在的讨论无关。然而，这里值得指出，他们总是江山不改，与他们想要维护的教会牧师的品格格格不入。这里我不是在斥责个人的具体恶行，而是针对整个圣秩的普遍邪恶，他们认为这圣秩若不用财富和高贵的头衔来显扬，就是残缺不全的。如果在这件事上我们寻求基督的权柄，那么毫无疑问，当他说“你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间不可这样”的时候（太 20:25~26），就是禁止传扬他道的人进行政治统治和掌握属地权力。他的意思是，牧师的职分不仅与君王的职分明显有别，而且差别是如此之大，以致不能统一在同一个人身上。虽然摩西身兼二职（参出 18:16），但是首先，这是一个罕见神迹的结果，其次，这是暂时的，等到有更好的安排方式的时候，就停止了。当主规定了特定的形式之后，摩西拥有了民事统治权，就受命将牧师职分卸任给他的兄长。这样做是恰当的，因为一个人挑两付担子是他的本性所做不到的。在历世历代，教会均小心翼翼地遵行这一点。当真正的教会形状还保留的时候，从来未有一位主教竟然想要篡夺刀剑的权力；因此在安布罗斯的时代有一句名言：皇帝渴望牧职胜过牧师渴求皇权。他后面又补充了一个普遍的、根深蒂固的观念，“皇宫属于皇帝，教会属于牧师”。

九、他们在发明了一种方法，使主教们能够保持职位的头衔、尊荣和财富，而不必负担子和操心之后，为免他们完全没有事做，就把刀剑的权力给予了他们，毋宁说他们自己篡夺了此权力。他们用什么藉口为此厚颜无耻辩护呢？主教应该纠缠于诉讼程序，担当州城府郡的治理，从事与他们的职分格格不入的其他职业吗？单单主教的职分就需要投入极多的时间精力了，即使他们殷勤地全部扑在此职分

上, 没有其他事务分心, 也已很难合宜地履行此职分。然而, 他们是如此乖僻, 竟然毫不犹豫地夸口说, 这样做恰当地保存了基督国度的尊荣, 同时他们并没有怎么偏离所任之职的义务。对于前一断言, 如果这是圣职的合宜装饰, 那么那些主张圣职是如此崇高, 以致达到最大的君王也要望而生畏的权力程度的人, 他们有理去规劝基督, 因为他在这方面严重限制了他们的尊荣。按照他们的观点, 还有什么比这些话更加侮辱他们呢? “外邦人有君王为主治理他们, .....。但你们不可这样” (路 22:25~26)。他给他的仆人们所立下的律法, 并不比他给自己立下的律法更重。他说: “你这个人! 谁立我作你们断事的官, 给你们分家业呢?” (路 12:14)。我们看到他毫无保留地拒绝扮演法官的角色, 如果这与他的职分相称, 那么他不会不做这件事情。主甘愿摆上的顺服, 他的仆人还不肯屈尊吗? 至于第二点, 我希望他们除了断言之外, 还能够用经验来证明。但是, 既然使徒认为“撇下神的道去管理饭食, 原是不合宜的” (徒 6:2), 那么这些人就不得不承认——尽管他们不愿意受教——即一个人同时成为好主教和好君王是不可能的。使徒们领受了如此之大的恩赐, 能够比所有后来的人担当更多更重的关怀, 却仍然承认无法履行传道和管理饭食的事而不被压垮, 那么, 这些绝不能与使徒相提并论的人, 又何德何能在殷勤上超越他们一百倍呢? 甚至尝试这样做也是最厚颜无耻和大胆的轻率。然而我们仍然看到这件事成就了, 并且其成功程度也是显而易见。不可避免的结果就是他们离弃了自己的职能, 搬到别人的帐篷里面。

十、毫无疑问, 这一巨变是一点点发展来的。这么多事不可能一蹴而就; 他们一时见缝插针, 通过狡猾的诡计, 在人没有觉察的时候秘密抬高自己, 一时又趁火打劫, 通过威胁和恐怖, 从王侯那里勒索权力, 一时又在看到王侯们有意慷慨地赐予时, 就滥用他们愚蠢、不审慎的温顺。古时的敬虔人在有争议发生时, 为了避免诉讼, 就交由主教做出决定, 因为他们对主教们的纯全毫无疑问。古时的主教们常常对纠缠于这些事务非常不满, 就如**奥古斯丁**在某处所说; 但是, 为免各方对簿公堂, 他们勉为其难地担当起这些麻烦事。这些自愿的仲裁, 与民事上的司法程序截然不同, 却被他们的继承人变成为普通的管辖权。后来, 当城市和国家遭受各样难处的时候, 就投靠主教们的庇护, 藉着他们的影响力而得到保护; 后来的主教们, 通过狡猾的伎俩, 从保护者慢慢变成为主人。无可否认, 他们的大部分夺取都是通过结党和暴力实现的。那些甘愿把管辖权交给主教的君王们, 再一次被各种各样的原因所引诱。虽然他们的大慷慨有一些敬虔的外貌, 然而他们这一荒谬的慷慨却没有使教会得益; 教会古老、原初的次序被这样败坏了, 事实上, 是被完全废弃了。那些主教们为了自己的好处而滥用君王们的良善, 单凭这一件事, 就已经充分证明他们根本不是真正的主教。如果他们有任何使徒精神的火花, 那么他们必定会用保罗的话回答“我们争战的兵器, 本不是属血气的” (林后 10:4)。他们却不是这样, 在被盲目的贪欲驱赶之下, 他们彻底毁灭了自己、后代和教会。

十一、最后, 罗马教皇不满足于小小的教区, 先把他的手伸向各个王国, 然后又攫

取了整个帝国。为了使这纯粹通过抢劫而获取的财产有某种看似有理的藉口，他一时夸口说他凭着神圣的权利而拥有，一时又强辩说，这是君士坦丁大帝的施赐，一时又诉诸其他某种名头。首先，我与伯纳德一起回答，“不论他根据什么宣称此权利，都不是使徒的权利。因为彼得不会赏赐他所没有的，他只能把他所拥有的赏赐给他的继承人，即照管教会。但是，既然我们的主说，他并不是给百姓断家务事的法官，他的仆人和门徒就不应该认为不做所有人的法官是件可羞耻的事。”伯纳德这里所说的是民事判断，因为他补充说：“因此，**您的权力是对于罪，而不是对于财产**，您所接受的天国的钥匙，是针对罪，而不是财产。这两样对您来说，哪样更加尊贵呢？是赦免罪还是划分地土呢？这里没有可比性。这些不重要的属地之事由地上的君王来判断。您为什么要插手别人的事呢？”还有，（他对教皇犹金说）“神使您卓越，是为了什么呢？我认为不是为了统治。因此，不论我们多么高看自己，都当记住，**神任命我们是为牧养，而不是统治**。这样您就不会想要权杖，而是需要一把剪刀，来修理看守主的葡萄园。”还有，“很明显，神禁止使徒们从事政治统治。因此，如果您要继续保持属世统治的职分，就不要篡夺使徒之名，如果您要履行使徒的职分，就不要强夺地上的统治权。”他随即又说：“这就是使徒的样子：神禁止他们统治；神命令他们牧养和服侍。”虽然伯纳德的所有这些洞见明显与真理相合，事实上，即使一句话也不说，这件事本身也已经足够明显，然而，罗马教皇仍然在阿尔勒大会上恬不知耻地发布教令，他凭着神圣的权利而拥有两副刀剑的至高权利。

十二、至于君士坦丁大帝的施赐，稍通当时历史的人都知道，此宣称不仅令人难以置信，而且简直荒谬。且把历史记载放到一边，生活在其后 400 年的格列高利自己在这件事上就是最恰当的见证人。每当说到皇帝时，他都称其为最尊贵的主，称自己为不配的仆人。在一处他说：“我们的主，请不要因为他属地的权力，而太过容易轻视牧师；而是要认真思考，由于这些仆人的主人的缘故，在统治他们的同时恰当地尊敬他们。”我们看到，他希望在百姓的顺服上，被视为百姓之一。因为他那里是在说自己而非别人。还有，“我相信全能的神将赐给敬虔的君王以长寿，并按照他的怜悯将我们放在您的手下。”我引用这些文字不是为了讨论君士坦丁大帝施赐这个题目，而只是向读者指出，天主教徒在试图为他们的教皇要求地上帝国的时候，他们的谎言何其幼稚。教皇图书管理员奥古斯丁斯托克的厚颜无耻更加可鄙，他不顾一切地出卖自己的劳力和唇舌，为教皇主子效力。瓦拉是一个有学识和敏锐的人，他轻而易举地彻底驳倒了此捏造。然而，因为他对教会的事不甚熟稔，所以没有说出与此题目相关的所有应当说出的话语。斯托克半路杀出，倾倒下最恶心的垃圾要掩埋光明。但是实际上，他为主子的事业所作的抗辩并不比打趣更加有力，他为主子的观点辩护，却令人啼笑皆非地支持了瓦拉。但是，这事业是教皇所雇辩护士正相配的；同样相配的是那些受雇的乌鸦嘴最终一无所得，就像欧古比努斯一样。

十三、如果有人问这一虚构的帝国是什么时候出现的？那么从教皇仍然臣服于皇帝并且需要皇帝的权柄才能选立以来还不到五百年。格列高利七世第一次得到了改变此次序的机会。<sup>1</sup>此机会来自于亨利四世，这一位鲁莽、喜怒无常、毫无审慎、大胆、无节制的皇帝。当他把德国的所有主教席位挂牌出售或者当做奖品时，曾经被他得罪的希尔德布兰德抓住了这个看似合理的藉口来为自己报仇。因为他的事业似乎既良善又敬虔，所以许多人支持他；反之，亨利由于他侮慢的统治而被选侯们普遍恨怨。最后，希尔德布兰德，即后来的格列高利七世，这个毫无敬虔和纯全的人，暴露出他心中的邪恶意图。为此，许多与他一同谋叛的人都离弃了他。然而，他于其中依然获益匪浅，他的继承者们不仅能够摆脱皇帝的轭而不受惩罚，并且还使皇帝臣服于他们。此后还有许多皇帝，不像凯撒而更像亨利，他们不是积极而最为必要地通过一切合法的措施来压制教皇们的贪婪，反倒闲懒地、漠不关心地坐在家中，被教皇们轻轻松松地征服。因此，我们看到君士坦丁大帝的伟大赏赐到底是怎么一回事，虽然教皇们据此强辩说，整个西方帝国的统治已经赐给了他们。

十四、从那时起，教皇们马不停蹄地通过欺骗、背信和武力，侵略他人的管辖权和地土。甚至当时依然自由的罗马城，也在大约一百三十年前被他们揽在权下。简言之，他们不停地进军，一直到拥有现今的权力，并且为了保持和扩大此权力，他们大大地扰乱基督教世界，以致几乎彻底摧毁了它，这事到现在已经有两百年了（他们在篡夺罗马的统治权之前就已经开始了）。在格列高利一世的时代，当教会财产的管理人攫取了他们认为属于教会的土地，并按照国库的惯例，编制这些土地的所有权文件并加盖印章证明他们的权利时，格列高利召集了教区主教大会，严厉地申斥这一亵渎神的惯例，并问是否应该将擅自企图通过所有权文件上盖章而攫取财产的教会人员，以及竟然指示做这类事情，或者对那些在他不知情的情况下做出此事的人加以惩罚的主教，逐出教会的时候，主教们一致认为应该咒逐。如果教会人员通过在契约上盖章宣称对地产的所有权都是应该受到咒逐的罪，那么，教皇们两百多年来除了战争流血、屠杀军队、洗劫城市、摧毁或颠覆国家，只为要获得他人的财产之外，不思想任何别的事情，又有怎样的咒逐足以惩罚这种行为呢？毫无疑问，荣耀基督是他们追求的最末一件事。因为，如果他们自愿放弃他们的属地权力，那么绝不会危害神的荣耀，危害纯全的教义，危害教会的安全；但是，他们被对权力的贪欲蒙蔽了眼睛和心窍，认为除非他们统治，否则没有任何事情是安全的，正如先知所说：“用强暴严严地辖制”（结 34:4）。

十五、管辖权附带罗马教士所宣称的豁免权。他们认为因为个人原因而站在民事法官面前是件屈尊的事；并且认为教会的自由和尊贵就在于得以豁免一般的管辖权和法律。然而古时的主教们，虽然在其他方面最坚定地维护教会的权利，却不认为在民事上服从平信徒法官对他们自己或者他们的职位有任何伤害。敬虔的皇

<sup>1</sup> 译注：格列高利七世（1020~1085），1073~1085年在位。亨利四世（1050~1106），神圣罗马帝国皇帝。



帝们也在必要的时候，传唤教士到他们的法庭，并且没有遇到反对。君士坦丁在给尼科梅迪斯的一封信中这样说：“如果有哪位主教不审慎地惹起骚乱，那么他的大胆应该被神的仆人的权柄所压制，即我的官员。”瓦伦蒂尼安说：“好主教不毁谤皇帝的权力，而是真诚地遵守神——大君王——的诫命，并遵守我们的法律。”毫无疑问，这是当时所有人所持的观点。事实也是这样，教会事务被带到主教法庭之前；当神职人员没有违犯法律的罪行，而只是被控违背教规时，他并不被传唤受一般的审判，只是由主教来判断。同样，当信条出现问题，以及发生其他属于教会的问题的时候，则由教会审断。安布罗斯写给皇帝瓦伦蒂尼安的话就是这个意思：“令尊不仅口头回复，而且制订法律这样规定，在与信仰有关的事情上，法官的职位以及他的管辖权都应该与此类事情相符。”还有，“如果查考圣经，或者参照古时的实例，那么谁能否认在关于信仰的问题上，——我是说，在关于信仰的问题上——，一般都是由主教来判断基督徒皇帝，而不是皇帝判断主教呢？”还有，“陛下，如果主教们或者会众允许我来的话，那么我已经到您的法庭来了；但是他们说，与信仰有关的问题应该在教会里面，在会众面前进行讨论。”他坚持，属灵的事，即与信仰有关的事，不应带到世俗法庭面前进行属世的辩论。他在此方面的坚定得到许多人的公正称赞。然而，尽管他所做的是一件善事，他仍然也只是说到这个地步，如果皇帝要使用武力，那么他会服从。他说：“我不想离弃神托付给我的职位，但是，如果受到强迫，我不知道如何抗拒，因为我们的武器只是祷告和眼泪。”让我们注意这位圣洁人的谦逊和审慎，以及大度和勇气。皇帝的母亲贾斯蒂娜见不能引诱他加入阿里乌派，就竭力夺去他的主教职位。如果安布罗斯听从传唤，到皇帝的宫中为自己辩护，那么她的企图就会成功。因此，他拒绝承认皇帝适合裁断这类争议。这既是由于事态的必要，也是由事情的性质本身决定的。他认为自己最好宁死也不要给后代留下赞同此观点的榜样；然而，如果要诉诸暴力，那么他并不想要抵抗。因为他说，通过武力来卫护信仰和教会的特权与主教的品格不合。但是在所有其他情况下，他说自己准备好遵守皇帝的所有命令。他说：“如果他要求贡税，我们不会拒绝；教会的土地将支付贡税。如果他要求土地，那么他有权力取得土地；我们都不会反对他。”格列高利也这样说。“我知道我们最崇高的主的意思，他并不惯常干涉僧侣的事务，免得在某种程度上担负我们的罪。”他并没有把皇帝一般性地排除在判断牧师之外，但是他指出，有一些事情是皇帝应该留给教会做决定的。

十六、甚至对于此例外来说，这些圣洁人的惟一目的也是防止那些无敬虔之心的王侯们由于暴君式的任性和暴力而妨碍教会履行本分。因为，倘若这些王侯们运用他们的权柄是为了维护教会的次序而不是扰乱，是为了建立纪律而不是摧毁，那么他们并不禁止王侯们偶尔介入。既然教会从而拥有，也不应该期望拥有强迫的权力（我说的是民事上的强迫），敬虔的国王和王侯们应该通过法律、法令和判决来维护真信仰。因此，当皇帝莫里斯命令一些主教接受邻近被野蛮人驱逐的工时，格列高利肯定了此命令，并劝戒主教们遵守。当同一位皇帝劝戒他与君士

坦丁堡主教约翰和好时，他竭力表明自己不当受到咎责；然而他并没有夸口拥有对于世俗法庭的豁免权，反而承诺按照良心允许的程度服从；同时他说，莫里斯向主教们下达这些命令，这是敬虔的王侯所合宜的。

## 第十二章 教会的惩戒, 主要包括谴责和逐出教会

本章分成两个部分:(一)、教会惩戒的第一个部分,与会众有关,称为一般的,包含两个部分,前者依赖钥匙权,讨论之,第一段至第十四段;后者规定禁食和祷告的时间,第十四段至第二十一段。(二)、教会惩戒的第二个部分,与教牧有关,第二十二段至第二十八段。

段落梗概:

- 一、论钥匙权,或者教会的一般惩戒。此惩戒的必要性和巨大效用。
- 二、不同程度的惩戒。(一)、私下劝戒。(二)、在见证人面前责备。(三)、逐出教会。
- 三、不同程度的过失。两种管教的执行方式。
- 四、与极度邪恶有别的轻罪。前者当受更严厉的刑罚。
- 五、此惩戒的目的。(一)、不许恶人领受圣餐而侮辱基督。(二)、免得他们败坏其他人。(三)、他们能够自己悔改。
- 六、公开和私下纠罪的方式。微小和严重的绊倒。
- 七、无人,甚至君王,得脱此惩戒。受惩戒的人及惩戒方式。
- 八、执行惩戒时的心。古时一些基督徒在有些方面过于严厉。这更多是由于惯例而非自己的观点。西普里安、屈梭多模和奥古斯丁证实这一点。
- 九、整个教会和每个肢体均应节制。
- 十、如果没有理解救主关于捆绑和释放的话就会曲解。咒逐和逐出教会的区别。咒逐几乎没用过。
- 十一、个人和牧师均应避免过度严厉。
- 十二、多纳徒派在此方面严重错误,以及现在的重洗派。奥古斯丁的描述。
- 十三、不是少数几个人而是很多会众走迷时,特别需要节制。
- 十四、一般惩戒的第二个部分与禁食、祷告和其他操练有关。新旧约信徒均进行。目的。禁食。
- 十五、禁食的三个目的。第一个特别指私人禁食。第二和第三个目的。
- 十六、牧师在紧急情况下吩咐公开禁食和祷告。
- 十七、律法时代的禁食实例。
- 十八、禁食主要包含三件事,即时间、食物的质量和数量。
- 十九、为了防止迷信,教导三件事。(一)、撕裂心而非衣服。(二)、禁食不是功劳或者敬拜神。(三)、不得过度颂扬禁食。
- 二十、由于过度颂扬禁食而设立了大斋节。用三个论证反驳此迷信。古人的确守节,但是根基不同。
- 二十一、后来制订了选择食物的法规。哲罗姆的世代即有各种滥用。实际上,在教皇制下,没有一般的教会惩戒。
- 二十二、惩戒的第二个部分与教牧有关。性质,原来的严厉程度。今日被人可悲地忽视。天主教徒的一个实例。

二十三、牧师独身，天主教徒在此动用教会惩戒的全部力量。根据圣经反驳此不敬虔的专制。回答天主教徒的一个异议。

二十四、回答牧师独身的一个论证。

二十五、回答另一个论证。

二十六、回答再一个论证。

二十七、由称赞贞洁胜过婚姻而得出的论证。回答。

二十八、总结独身。所有古时著述家均反对此错谬。

一、教会惩戒问题一直耽搁至今，现在必须简短讨论，以便我们能够讨论其他事情。惩戒在很大程度上依靠钥匙权和属灵的管辖权。为了更加便于理解这一点，我们要将教会分为两大部分，即教牧和会众。我采用“教牧”一词是因为已被众人接受，虽然并不恰当，是指那些在教会中公开供职的人。我首先要讨论所有人均应顺服的一般惩戒；然后再讨论教牧人员，他们除了一般惩戒之外，还有其他特别的惩戒。但是，因为有些人出于恨恶惩戒而讨厌这一名称，所以为了他们的缘故我们要指出：如果社会，甚至家庭，若没有惩戒就不能保持正常的状态，那么教会更加需要惩戒，因为教会应该是最有次序的。因此，正如基督救恩的教义是教会的生命，照样惩戒乃是筋络；因为正是藉着这些筋络，各肢体才联络在一起，并且每个肢体均处于自己的位置。因此，所有想要废除惩戒，或者拦阻恢复惩戒的人，不论他这样做是故意还是由于疏忽，总是促使教会彻底瓦解。如果人人任意而行，结果一定不堪设想。但是，如果福音的传讲没有加上私下的劝戒、责备，以及维护福音的类似方法，使其不归于徒然，那么结果必然如此。因此，惩戒是一种鼻环，约束并驯服那些与基督的教义争战的人，或者是一种激励，唤醒那些无动于衷的人；有时候，它是慈父手中的杖，使那些犯了大罪的人，在基督的怜悯和温柔中受管教。因此，既然我们已经看到教会由于缺乏管理会众的关切和方法而露出可怕毁坏的端倪，就必然要行补救之法。惩戒是基督吩咐，并且敬虔人一直采用的惟一补救。

二、最基本的惩戒是私下劝戒；即，如果有人不甘愿尽本分，或者行为傲慢，或者生活不诚实，或者有任何该受咎责之处，他就当受劝戒；必要时，每个人都必须劝戒弟兄。在这件事上，牧师和长老特别应当儆醒，他们的本分不仅包括向会众传道，还包括在他们的听众不能藉着一般的教导得到足够益处的时候，在各人的家里劝戒和劝勉人；如保罗所说：“或在众人面前，或在各人家里，我都教导你们”，并见证说：“无论何人死亡，罪不在我身上”，因为“神的旨意，我并没有一样避讳不传给你们”（徒 20:20、26~27）。因此，当牧师不仅公开向众人解释他们对基督的本分，而且拥有权利和手段要那些他发现懒惰或者不顺服基督教义的人履行此本分时，教义才获得力量和产生应有的果效。如果有人顽固地拒绝这些劝戒，或者继续犯罪表示他蔑视劝戒，那么基督吩咐我们，在见证人面前劝戒第二次之后，就把他召到教会面前，在长老们的教会法庭中，通过会众权柄更加严厉地劝戒他，如果他尊敬教会，他就会服从。但是，如果他仍然还不顺服，继续犯罪，就要把他

当作轻慢教会的人，从信徒的会中赶出（参太 18:15~17）。

三、但是，因为救主这里只是说到隐秘的过失，所以我们必须分辨——即有些罪是私下的，有些罪是公开的或者显明的。关于头一种罪，基督对各人说：“你就去趁着只有他和你在一处的时候，指出他的错来”（太 18:15）。关于公开的罪，保罗对提摩太说：“犯罪的人，当在众人面前责备他，叫其余的人也可以惧怕”（提前 5:10）。救主之前说：“倘若你的弟兄得罪你”。所有不好吹毛求疵的人，都明白这话的意思是：只有你自己知道有人得罪你，而别人不知道。保罗吩咐提摩太公开指责那些公开犯罪的人，他自己对彼得也是这样行。因为当彼得犯罪得罪了众人时，他不私下劝戒他，而是把他带到教会面前（参加 2:14）。因此，合法的方式是：纠正私人过失，按照基督提到的步骤；而对于得罪众人的公开的罪，应该立刻由教会严肃地纠正。

四、要注意的另一个区分是，有些罪只是轻微的过失，有些则是极重的罪孽。在纠正后者时，不仅需要劝戒或责备，还需要采取更为严厉的补救措施，例如保罗，他在知道哥林多人的乱伦之后，不仅立即用言语责备，而且把他逐出教会（参林前 5:1~5）。这样，我们就更加明白，教会的属灵管辖权，即按照主的道责备罪恶，是纯全教义的最佳帮助、次序的最佳根基，以及合一的最佳纽带。因此，教会将那些犯通奸、乱伦、偷盗、抢劫、作乱、伪誓、伪证等罪的人，以及那些在小过上曾受劝戒，却故意嘲笑神及其审判的顽梗之人逐出教会，并非是无理地滥用权柄，而是行使主所赋予的管辖权。另外，为免有人轻看教会的审判，或者以被信徒共同责备为小事，主宣告说：这是他自己的判决，他们在地上所行的一切，必在天上蒙批准。他们按照主的道定罪悖逆的人，并藉着主的道重新接纳悔改的人（参约 20:23）。那些相信教会没有此惩戒的纽带还能长久存在的人，是犯了错误，除非我们能够免除主预知我们需要的帮助而不受刑罚。另外，惩戒的多种用途能够更好地表明其必要性。

五、教会执行责备和逐出教会的惩戒，有三个目的。首先，避免那些生活可耻、罪恶深重的人徒有基督徒之名，免得羞辱神，仿佛神的圣洁教会是恶人与被弃绝之人的巢穴一般。因为教会是基督的身体，如果被这些发臭、腐败的肢体玷污，就必然使元首蒙羞。因此，为使教会之中没有任何羞辱基督圣名的事物，就必须将所有玷污基督圣名的恶人赶出基督的家。另外，这里我们还必须特别注意圣餐，不要随便允许人领受以致亵渎了圣餐。那些受托分授圣餐的人，如果他知情并愿意那些他应该并且能够拒绝领受圣餐的不配之人领受圣餐，就是犯了亵渎神的罪，好像将主的身体给狗一样，这是最真实不过的事情。因此，屈梭多模严厉地申斥一些牧师，他们因为惧怕有权势的人，而不敢拒绝他们领受圣餐。他说：“神要向你讨他丧命的罪。你如果惧怕人，人就要嘲弄你，但是你如果惧怕神，却要被人尊重。我们不要惧怕穿朝服戴王冠的人；这里我们的权柄更大。至于我，我宁愿捐躯流血，也不愿意在这亵渎上有份”。因此，为免这最神圣的奥秘受到羞辱，在分授圣餐时，必须审慎选择，而这必须要有教会的管辖权。惩戒的第二个目的是：使好人不致因为与坏人常在一起而被带坏（这是常常发生的）。因为我们是如此容易走迷，

再没有什么比坏榜样更容易引诱我们偏离正路的了。使徒保罗命令哥林多人赶出犯乱伦罪的人，就是为了这个目的。他说：“一点面酵能使全团发起来”（林前 5:6）。他在此预见到极大的危险，甚至禁止信徒与这等人往来。“若有称为弟兄是行淫乱的、或贪婪的、或拜偶像的、或辱骂的、或醉酒的、或勒索的，这样的人不可与他相交，就是与他吃饭都不可”（林前 5:11）。惩戒的第三个目的是：使受惩戒的人感到羞愧并悔改。因此，责罚他们的不义也是为了他们的益处，刑杖可以唤醒人，而姑息只能使人更加顽梗。使徒保罗的话就是这个意思：“若有人不听从我们这信上的话，要记下他，不和他交往，叫他自觉羞愧”（帖后 3:14）。他说他已经将那犯乱伦罪的哥林多人交给撒但，“使他的灵魂在主耶稣的日子可以得救”（林前 5:5）；按照我的解释，保罗这是在说，他容让那人暂时被定罪，好使他的灵魂可以永远得救。他说他将他交给撒但，这是因为魔鬼是在教会之外，而基督是在教会之内。有些人解释说，这是指某种肉体的受苦，但我认为这种解释是非常可疑的。

六、我们已经说明了惩戒的目的，现在要讨论教会执行此部分惩戒的方法，这在于管辖权。首先，我们要记住前文所述的区分，即有些罪是公开的，有些罪是私下或隐藏的。公开的罪不只为一两个人所知，而是公开犯下，绊倒整个教会。所谓隐藏，我不是指完全不为人知，例如假冒为善之人的罪（因为这些罪不在教会的判断之下），而只是指那些既非没有见证人，同时亦非公开的罪。第一种罪并不需要采取基督所述的逐渐劝导的步骤，而是一经发现，教会应立即履行本分，传唤犯罪者并按照他所犯的罪予以责罚。对于第二种罪，按照基督的法则，除非犯罪者顽梗不化，否则不必将此事带到教会面前。在审断罪行时，需要注意轻微过失与重罪之间的分别。对于轻罪，不应过于严厉，口头管教即已足够，并且语气应温柔爱护，不是要使犯罪者更加糟糕或者羞辱，而是要带他悔悟，使他觉得这种责备不是苦痛，而是快乐。重罪需要受更为严厉的处分。那些公开犯下重罪，大大得罪教会的人，只受口头的斥责是不够的；应该有一段时间禁止他领受圣餐，直到表现出悔改的证据为止。保罗不只口头指责那个哥林多人，而且将他赶出教会，并申斥哥林多教会忍耐他过久（参林前 5:5）。古时比较纯洁的教会（那时候合法的治理比较普遍和活跃）就采取这种方式。当有人犯了某种重罪，从而带来羞辱时，首先不得领受圣餐，然后要在神面前自卑，并在教会面前证明他的悔改。另外，犯罪者还需要参加一些严肃的仪式，表明他的悔改。当教会满意之后，悔罪者通过按手重新领受圣餐。这种重新领受圣餐，西普里安常称之为“和平（peace）”。他简略地描述这仪式说：“他们作为悔罪者一段时间，然后认罪，并通过主教和教牧按手恢复领受圣餐的权利”。虽然主教和教牧主持悔罪者的和好礼，然而同时需要得到会众的同意，西普里安在另一处说明了这一点。

七、没有人能够免除这种惩戒，甚至君王也应与其臣民一起服从；因为这是基督设立的惩戒，而基督是所有执政掌权者都当顺服的。因此，当安布罗斯因为狄奥多西在帖撒罗尼迦所行的大屠杀而将他逐出教会时，狄奥多西取下他皇帝的所有徽标，在教会中公开哀哭他受人欺骗而犯的罪，呻吟流泪哀求赦免。伟大的君王不以在万王之王的基督面前匍匐祈求为羞辱，也不当因为被教会审判而不快。因

为，他们既然在宫殿中除了阿谀奉承之外，鲜少听到其他什么，就更需要领受主藉着牧师的口给他们的责备。事实上，他们应当盼望牧师不要赦免他们，好为主所赦免。我这里不说应该由谁行使此管辖权，因我在另一处已经说明（第十一章第五、六段）。我只要加上一点，逐出教会的合法程序，如保罗所说，不是单单由长老执行，教会需要知情并赞同；这样，会众不是执行程序，而是作为见证人和护卫者来观察，以防少数人按照自己的意思做出什么事来。在整个过程中，除了呼求神的名，还宜保持严肃，表明基督在场并主持他自己的审判。

八、然而我们不应忽略，教会在执行惩戒的时候，必须存着温柔的心。因为按照保罗的吩咐，我们必须时刻注意不要让受惩戒的人“忧愁太过，甚至沉沦了”（林后 2:7）；因为若是这样，惩戒就非但没有救治人，反倒使他沉沦。我们注意目标，才能够得出最好的节制法则。因为逐出教会的目的是叫罪人悔改，除去坏的榜样，免得基督的名受亵渎，以及避免有人受到相同邪恶道路的试探；如果我们考虑这一点，就能够很容易地明白惩戒的限度和适可而止的程度。因此，当罪人对教会证明了自己的悔改，并且藉着此证据，竭尽所能地弥补他给别人带来的绊倒时，就绝不当再催逼他，否则就是过于严厉了。在这一方面，我们不能原谅古人的过度苛刻，他们完全违背了主的吩咐，并且导致非常危险的后果。他们判定犯罪者进行严肃的悔改，禁止领圣餐三年、四年、七年，或者终生；结果不是极度的假冒为善，就是极度的绝望。同样，人若第二次跌倒，就不许他有第二次悔改的机会，并将他终生逐出教会；这既无益处，亦不合理。因此，所有明达地判断这件事的人，都会遗憾地发现他们在这一点上缺乏审慎。然而，我要指责当时的普遍惯例，而不是指责那些顺从此惯例的人。他们当中确实有些人对此不满，但是他们没有能力纠正，就只好屈从。西普里安的确宣告：他如此严厉并非出于自愿。他说：“我们的忍耐、随和和仁慈对所有前来的人均不拒绝。我愿意所有人都回到教会中来。我愿意所有与我们一同当兵的，都集合在基督的军营和父神的大厦中。我饶恕一切；我掩盖甚多；因为切愿聚合所有弟兄，我不细查他们一切悖逆神的罪。我饶恕人的过失过于我当行的，因此常常犯错。对于那些已经悔改，以谦卑诚恳的补赎承认他们所犯之罪的人，我随时以完全的爱心接纳”。屈梭多模较为严厉，然而他这样说：“如果神是如此慈爱，他的牧师为什么要如此严厉呢？”另外，我们知道奥古斯丁对多纳徒派是如何仁厚，对那些宣告悔改的人，他毫不犹豫地接纳这些分裂者重新回到他们的教区。但是，因为当时有一种相反的方式盛行，所以他们只好舍弃自己的判断而被迫随从。

九、全教会在管教跌倒的弟兄时，需要表现出宽大仁慈，不可过于严厉，而是要依照保罗的训诫，向他“显出坚定不移的爱心”（林后 2:8），照样，每个人也应该相应地拥有此宽容和仁慈。因此，即使对那些已经被逐出教会的人，我们也不当把他们从选民的数中涂抹，或者对他们绝望，仿佛他们已经丧失一样。我们可以合法地看他们为不属于教会、不属于基督的人，但是只限于他们被逐出教会的这段时间。另外，如果他们在被逐出教会期间，更加表现出放纵而非谦卑，我们也仍然要把他们交在主的审判之下，盼望他们将来好过现在的光景，并且不住地为他们祷

告。总之，我们不要判定他们灭亡，因为灭亡与否惟独在主的手中和决断之下；我们只当按照主的律法，仅仅判断每个人的行为。我们遵守此法则，就是按照主的判断，而不是自己进行判断。如果我们不想限制神的权能，不想规定他的怜悯，就不要夸大我们判断的自由度。神若以为善，最坏的人也改变为最好的人；外邦人接上葡萄树，迷途人进入教会。主这样行，是要挫折人的想法，击打人的鲁莽；这鲁莽若不约束，就要篡夺它最不当有的判断权。

十、当救主应许，凡他仆人在地上所捆绑的，在天上也要捆绑的时候（参太 18:18），他将这种捆绑权局限于教会的谴责，此权力并没有将那些被逐出教会的人归入永远的沉沦，而是叫他们确信，当听到他们的生活和行为被定罪时，如果再不悔改，就将会被永远定罪。逐出教会与咒逐的不同之处在于：咒逐完全没有赦免，判定人永远灭亡；而逐出教会是责备人的行为；虽然也是刑罚，然而其目的是通过用将来的灭亡预先警告，来带他得救。如果人回转，教会应立即接纳他并恢复领圣餐。另外，咒逐应该绝少或者不使用。因此，虽然教会的惩戒不允许我们与被逐出教会的人密切交往，然而我们应该竭尽所能促使他们悔改，重新回到教会的团契与合一之中；正如使徒保罗所说：“不要以他为仇人，要劝他如弟兄”（帖后 3:15）。如果我们没有在私下及公开场合显明此仁慈，那么我们的惩戒就会变质成为残酷。

十一、在惩戒上保持节制所特别需要注意的另一点是（奥古斯丁在驳多纳徒派时指出这一点）：如果会众个人看到长老们的会议没有有效地纠正恶行，他不得因此就立即离开教会；而牧师如果不能按照自己的愿望来改革需要纠正的所有事情，也不得因此离弃牧职，或者因为过于严厉而扰乱整个教会。他下面的话是完全正确的：“那些通过责备尽力进行纠正；或者拒绝接纳他不能纠正的事情，但不破坏和平的纽带；或者忍耐他无法拒绝但不破坏和平纽带的事情，而不去不合宜地进行处罚的人，是无可咎责的”。他在另一处说明了理由：“教会惩戒的所有敬虔的原因和方式，都要一直注意用和平的纽带保守圣灵所赐合而为一的心。而这合而为一的心，使徒命令我们通过互相容忍来保守。如果没有这种合一的心，惩戒的良药不仅多余，甚至是有毒的，因此就不是药了”。他又说：“所有留心考虑这些事的人，既不会为了保持合一而忽略严厉的惩戒，也不会因为无节制的惩戒而破坏合一”。的确，奥古斯丁承认，不仅牧师应该努力除去教会的所有罪，而且每个人均应该竭力去行；他也不掩盖事实，即一个人如果不劝戒、指责和纠正恶人，虽然他既不赞成他们，也不与他们一同犯罪，可是在主眼中，他仍然是有罪的；并且，如果他能够拒绝恶人领受圣餐而不这样行，那么罪就不是别人的，而是他自己的。奥古斯丁要我们审慎，正如主的要求：“恐怕薅稗子，连麦子也拔出来”（太 13:29）。因此，他与西普里安有同样的结论：“人要存怜悯的心，纠正他力所能及的；他不能纠正的事，要耐心忍受，并存着爱心为此哀痛。”

十二、上面奥古斯丁所说的话，是由于多纳徒派的乖僻。这些多纳徒派的人看到主教们只是用口指责教会的罪恶而不处以逐出教会的惩罚（因为他们不认为这样做能有任何用处），就激烈地申斥主教们不忠于惩戒的职责，他们不敬虔地分裂，自行脱离基督的羊群。今天的重洗派也做了同样的事，除非在各个方面都明显具



有天使般的完全，否则他们就不承认是基督的教会，在热心的伪装下，他们推翻了所有能够造就教会的事。奥古斯丁说：“这不是出于恨恶人的罪恶，而是因为自己喜好争辩，用自己的夸夸其谈使软弱的人落入圈套，要引他们完全偏离正道，或者至少与教会分裂；他们因骄傲而趾高气扬，因狂妄而胡言乱语，伺机诽谤，激动纷争。为了不让人发现他们何等缺乏真理的亮光，他们用严苛的惩戒掩饰自己；圣经吩咐我们在纠正弟兄的过失时当有节制，不违反爱心的真诚或破坏和平的纽带，他们却歪曲成为褻渎的分裂。这样，撒但就化成光明的天使（参林后 11:14），在正当严厉的藉口之下，劝人施行残酷，无非是想要破坏教会的合一纽带与和平；因为当这合一稳固时，他所有破坏的力量都必削弱，他狡猾的陷阱将被识破，他颠覆合一的筹谋亦归于徒然”。

十三、奥古斯丁特别吩咐一件事：如果某种罪已经传染到教会中的很多人，那么严厉的惩戒必须伴随着怜悯。他说：“分裂教会的企图是虚妄、褻渎、有害的，因为这些企图是出于人的不虔和骄傲，这样做将扰乱软弱的好人，甚于纠正骄傲的恶人”。他吩咐别人的事，自己也谨守遵行。他写信给迦太基主教奥勒留，深怨圣经严厉禁止的醉酒在非洲盛行而没有受到刑罚，并建议召集主教大会以谋补救。并且立即补充说：“我的意见是，这些事不能用严厉、粗暴或专横的手段去除，应该是教导甚于命令，劝戒甚于威胁。因为对待众多犯罪的人，应该这样行。严厉办法只能用于少数人的犯罪”。然而，正如他后来的解释，他的意思不是要主教因为不能严厉地刑罚公众的罪，就佯装不见或者保持沉默。而是他盼望节制惩戒的方式，从而医治人而非带来灭亡。因此，他做结论说：“因此，我们绝不能忽视使徒的命令，将恶人赶出教会，不过不应扰乱教会的和平，否则就不要这样做（参林前 5:13）；另外，我们也必须“用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心”（弗 4:2~3）

十四、其他严格来说不包含在钥匙权之内的惩戒包括：牧师按照当时的需要劝戒会众禁食和严肃祷告，或者进行其他自卑、悔改和信心的操练，对于这些事，神的道并未规定时间、方式和形式，而是留给教会判断。因为遵守这部分惩戒是有益的，所以从使徒时代起，教会就一直如此。然而使徒自己并不是这些事的始创者，他们是从律法和先知的榜样效法而来。因为我们从律法和先知书中发现，每当有大事发生时，先知便召集百姓，吩咐他们禁食祷告。因此在这件事上，使徒们乃是追随神的子民已经习惯行走，并且他们预见为有益的道路。对于其他鼓励会众尽责和顺服的操练，也与此一理。这种例子在教会历史中不胜枚举。一般来说，每当出现信仰争议，需要由教会大会或者教会法庭来决定时；每当选立牧师时；简言之，每当有重大或者艰难的事件待决时；另一方面，当神的愤怒显明，例如饥荒、瘟疫、战争时，各个世代的神圣、有益的惯例总由牧师劝戒会众公开禁食和恳切祷告。如果有人认为引用旧约的例证比较不适合基督教会，那么使徒们也是如此行；关于祷告，我想不会有人提出问题。因此，我们要对禁食做一些讨论，因为许多人不明白禁食的效用，所以认为并不非常必要，还有人完全斥之为多余。另一方面，如果不很好地明白禁食的功用，也容易流于迷信。

十五、圣洁合法的禁食有三个目的。我们禁食，或者是为治死和制服肉体，使它不至于邪淫，或者是为了更好地准备祷告和敬虔默想；或者是我们要在神的面前承认自己的罪，以此表明我们在他面前降卑自己。公开禁食一般不是为了第一个目的，因为众人的体质和健康状况是不一样的，因此更加适合私下禁食。第二个目的适合两者，因为这种祷告的准备对教会全体以及信徒个人都是必须的。第三个目的也是如此。因为神有时候用战争、瘟疫或其他灾祸击打一个国家。在这种共同的管教中，全体会众均应认罪。当主的手私下击打一个人时，他自己或全家亦应如此。固然认罪主要在于人的心。但是，当心中受到感动时，就不能不表之于外，特别是如果这能够造就大家；从而大家藉着公开认罪来赞美神的公义，并用榜样彼此鼓励。

十六、因此，作为自卑标记的禁食，比较多地用于公开情况，过于私人情况，虽然如我前文所说，它适用于两者。因此，就我们刚才讨论的惩戒来说，每当有重要事情向神恳求时，安排一段禁食和祷告的时间，乃是合理的。因此，当安提阿的基督徒按手在保罗和巴拿巴身上的时候，为了将如此重要的圣职更好地托付给神，他们就一起禁食祷告（参徒 11:3）。后来，这两位使徒在各教会选立长老，也是禁食祷告（参徒 14:23）。一般来说，他们禁食的惟一目的，是使自己更加殷勤、不受妨碍地祷告。我们自己的经验告诉我们，饱餐之后，我们的的心思不易趋近神，所以不能迫切、热烈地盼望祷告，也不能持久地祷告。路加说到亚拿的话，她“禁食祈求，昼夜侍奉神”（路 2:37），也是这个意思。路加并未说禁食是敬拜神，而是意指那位圣洁妇人藉着这种方法，训练自己勤勉地祷告。当尼希米以非常的热心祈求神拯救他的百姓时，他也禁食（参尼 1:4）。为此保罗说，已婚信徒要暂时节制一段时间（参林前 7:5），好有更大的自由来祷告和禁食；他将禁食与祷告连在一起，以禁食作为祷告的帮助，这就提醒我们，若不是为了祷告的目的，禁食本身并不重要。此外，他在同一处吩咐夫妻不可彼此亏负，很明显，他不是指每日的祷告，而是指那些需要特别注意的祷告。

十七、另一方面，当瘟疫、饥荒、战争开始肆虐，或者当其他灾祸威胁教区和会众时（参斯 4:16），牧师有责任劝戒教会禁食，祈求免受主的愤怒。因为每当神显明愤怒时，是在宣告他已经准备好，或者某种程度上已经全副武装好要施行报应。因此，正如古时的犯人常常蓄须披发、身穿粗服，这样来降卑自己，为要邀得法官的怜悯；照样，当我们在神的审判台前受审时，身着粗陋的衣服求神减轻刑罚，这既显明神的荣耀又造就众人，并且也对我们自己有益。我们能够由约珥的话推论以色列人常常这样行。他说“你们要在锡安吹角，分定禁食的日子，宣告严肃会”等（珥 2:15），似乎这些都是当时普遍的事。此前他说百姓要为他们的罪受审，审判的日子近了，并且他已经将百姓作为罪犯传唤，叫他们为自己申辩；然后他大声吩咐他们速速披麻蒙灰、痛哭禁食；即在神的面前，用外在的行为表明自己的降卑。披麻蒙灰也许更适合那个时候，但是聚集众人、痛哭禁食，以及其他类似的行动，在今天我们有需要时，无疑仍然同样适合。因为，既然这是一种圣洁的操练，操练人降卑自己，并承认他们的谦卑，那么我们为什么在同样必需的时候，进行

此操练比古人少呢？我们读到不仅那按照神的道建立和治理的以色列教会，用禁食表示哀戚，而且那些只听到约拿教导的尼尼微人也是如此行。那么，我们为什么不照样行呢？有人会说：但这是一种外在的仪式，与其他仪式一样，都因基督而终止了。我要回答：不，今天，就像各个世代一样，它都是信徒的极好帮助，是激励他们的有益劝戒，免得他们在被神的杖管教时，由于过度的安稳和懒惰而惹动主更大的怒气。因此，我们的主原谅使徒不禁食，并不是废止禁食，而是留在灾难的日子举行，并且与哀恸相连。“但日子将到，新郎要离开他们”（太 9:15；路 5:34）。十八、为免误解禁食一词，我们要给它一个定义。我们认为禁食不仅仅是不吃或少吃，而是另有所指。信徒的生活该当节俭朴素，从而终其一生都似乎是某种禁食。但是还有另一种暂时性的禁食，即我们改变惯常的生活方式，为期一天或者一段时间，在饮食上比平时更为节缩。禁食包含三件事：即时间、食物的质量和数量。所谓时间，是指在禁食期间，我们去做那些为此禁食的事情。例如，如果有人禁食是为了严肃的祷告，那么他在祷告结束之前就不当进食。质量上应杜绝珍馐美味，以平常、简单的食物为足，以免被美食刺激食欲。在数量上，我们必须比平常吃得少些，只是为了身体的需要，而不是为了享受。

十九、但是，我们必须一定避免的事情是：不要让迷信侵入（以前发生过），免得给教会带来极大伤害。完全废止禁食，比殷勤地遵行但同时用虚假、有害的观念败坏禁食，要好得多；除非牧师极其忠心、谨慎地拨乱反正，否则世人总是要产生这些错误的观念。他们最需要常常教导约珥的吩咐：“你们要撕裂心肠，不撕裂衣服”（珥 2:13）；这是提醒百姓，禁食本身在神眼中并无多大价值，除非伴随着内心的情感，真心恨恶罪恶和自己，真实自卑，真正忧伤，因为敬畏神；事实上，禁食除了附加于这些事作为次要的辅助之外，自身没有其他用处。神最憎恶的，莫过于人企图用外表的形式代替纯全的心，来遮掩自己。因此，以赛亚最严厉地申斥犹太人的假冒为善，他们以为只需要禁食，就可以满足神，不管他们心中怀着什么不敬虔和不洁净的思想。“这样禁食，岂是我所拣选使人刻苦己心的日子吗？”（赛 58:5）。以及接下来的经文。因此，假冒为善之人的禁食不只是多余、无用的烦劳，而且是最可憎恶的。还有另一种类似的罪恶，最须儆醒提防，即把禁食当作是一件有功劳的善行，是对神的一种敬拜。因为禁食本身无足轻重，要不是由于它应该与之关连的那些目的，否则就没有任何意义，因此把它与那些神所吩咐并且自身就有必要性的行为相混淆，乃是一种最有害的迷信。这正是古时摩尼教徒的梦呓。奥古斯丁在反驳他们时清楚地说明：禁食应该完全按照我前文所述的那些目的来进行衡量，并且除非是为着这些目的，否则就不能蒙神悦纳。还有一种错误固然不是特别不敬虔，然而却是危险的，即把禁食当作一种主要的本分，苛刻地实行，并用夸大的美辞赞美它，让人以为禁食是做了一件高贵的事。在这一方面，我不敢完全原谅古时的著述家们，他们撒下一些迷信的种子，使专制后来有了发芽的机会。他们关于禁食的论述，有一些明达审慎，但是也常看到一些过度的赞美，将它抬举为最重要的美德之一。

二十、那时候，迷信地遵守大斋节大行其道；因为平民大众幻想他们这样做是对

神的高贵服侍，而牧师们称赞这是对基督的圣洁效法；很明显，基督禁食不是要为别人立下榜样，他在开始传扬福音之前禁食，为要证明他的教义不是出于人，而是从天上而来。奇怪的是，一些判断力敏锐的人竟然也落入这一已为许多有力论证驳斥的大错谬之中；因为基督并没有反复禁食（如果他要设立一条周年禁食法则的话，就必须如此），而是只有一次，在他准备传扬福音的时候。他也没有按照人的方式禁食，然而如果他想要劝召人效法他，就当如此；他反而做出一个榜样，使万人钦敬而非努力效法他。简言之，他禁食的性质，与摩西在从神手中领受律法时禁食的性质相同（参出 24:18、34:28）。因为，既然那神迹行在摩西的身上，为要建立律法的权威，那么基督也不应忽略，免得福音似乎比不上律法。但是从那天起，从来没有人藉口效法摩西，在以色列人中间设立类似的禁食。圣先知和列祖们虽然有足够的意愿和热心进行所有敬虔的操练，但却从未效法；虽然圣经说以利亚四十天不饮不食（参王上 19:8），只是要百姓明白，他被兴起是为要恢复那几乎已经被整个以色列背叛的律法。因此，藉口效法基督而设立一种禁食，不过是一种虚假的热心，并且充斥着迷信；在那时候，禁食的方式千奇百怪，苏格拉底在其所著的教会历史第九卷记载卡西多儒说：“罗马信徒禁食只有三周，但他们的禁食除了在主日和星期六之外，是不间断的。希腊信徒和伊利里亚信徒的禁食有六周，其他有七周，但禁食是间断的。在食物的种类上，他们的差异也不小；有的只吃面包和水，有的加上蔬菜；有的不反对吃鱼和家禽；有的各种东西都吃”。奥古斯丁在写给贾纽埃里厄斯（Januarius）的第二封信上也提到此差异。

二十一、后来更加糟糕。在平信徒荒谬的热心之外，又加上主教们的无知，对权力的贪欲，以及暴君式的严厉。他们订立了不敬虔的法规，用致命的锁链捆绑人的良心。肉食在禁止之列，仿佛人会被肉污秽一样。各样亵渎神的意见一个接一个地增添，直到成为错谬的深渊。他们为了不遗漏任何一样堕落，就用禁戒的最荒谬幌子来嘲弄神；他们在享用各种珍馐美味的时候，竟然还在寻求禁食的美名；现在珍馐无以复加；他们的食物也从未如此丰盛、繁多、佳美。他们将如此精彩的表演称为禁食，并幻想是在合法地侍奉神。我且不提那些想要被人以为是最伟大圣徒的人，他们在禁食时比其他任何时候都更加饕餮。简言之，对神的最高敬拜是不吃肉，除此保留之外，各种美味都可尽情享用。反之，如果有人吃面包时配上一点点熏肉或肥肉，这却是最大的不敬虔，甚至死有余辜。哲罗姆在写信给内波提安时说：甚至在他那个世代，就有人用这些荒唐事来嘲弄神：他们饭食里面不放油，却四处购买最珍美的食物；事实上，他们违背本性不喝水，但却为自己购买最好喝最昂贵的酒品，并且不用杯子，而是用贝壳来喝。当时这只是少数人的恶行，现今所有的有钱人却都是如此；他们禁食的目的不过是要享受更贵重、更奢侈的珍馐美味。但是，我不愿意浪费许多话在这样一件如此昭著的事情上。我只要说，不管是在禁食这件事上，还是其他各种修行之事，天主教徒都没有任何的正确、真诚、正当和次序，他们毫无理由地自夸，仿佛自己还有任何值得称赞之事似的。

二十二、现在我们讨论惩戒的第二个部分，特别与教牧人员有关。这些惩戒包含

在教规中，是古时的主教为他们自己和其他教牧人员制订的；例如，教牧不得狩猎、赌博、筵宴；不得放高利贷或贸易；不得参加挑逗性的舞会等。并且附有惩罚，以维护教规的权威，免得有人违犯而不受惩罚。为此，每位主教有监督下属教牧的权柄，以便按照教规管理他们，使他们尽忠职守。为此，主教设立了每年的巡视和会议，如果发现有人失职的人，就劝戒他；如果有人犯罪，就照他所犯的惩罚他。另外，主教每年举行一次教区会议，古时甚至两次；如果主教渎职，就在此会议中受审。如果主教对下属教牧过于严苛，那么即使只有一位教牧控告主教，也可以向此会议上诉。最严厉的惩罚是除职，并禁止领受圣餐一段时间。这是常规安排，所以每次会议都会规定下次会议的时间和地点。召集普世大公会议，根据所有古时的记载，单单是皇帝的特权。在此严格制度尚存的时候，教牧对会众的要求，并不多过他们自己的行为 and 榜样；事实上，他们对自己比对平信徒更严；因为会众受比较宽柔的惩戒，而教牧受更加严格的谴责，乃是合适的。这整个制度已被废弃，是不必说的，因为现今教士的淫逸放荡，真是无法想象；他们的放荡到了如此程度，以致举世的人都反对他们。为了看起来好像没有完全忘记古风，他们就拿一些影子欺骗那些头脑简单之人的眼睛；但是这些影子与古风相比，还赶不上猿猴对有理性和谋略的人的模仿。色诺芬 (Xenophon) 有段名言，说到波斯人可耻地从祖宗的道德和严肃生活堕落到奢侈淫逸，但他们为了遮羞，还殷勤地遵守古风。例如在居鲁士王的时候，严肃和节制非常严格，禁止波斯人擤鼻子，甚至认为这是可羞耻的；他们的后裔也遵守这种行为，不挤出鼻子里面的鼻涕，但是把鼻涕吸进去，并保留饕餮时流出的粘液，甚至直到几乎发臭，却是可以的。又照古时的风俗，吃饭时禁止喝汤；但是喝到烂醉被人抬出去，却是可以容忍的。古时的吩咐是每天只吃一餐；这些优秀的后人不废古风，但是他们从正午一直宴饮到午夜。古时的法律规定行军时不可吃东西，他们仍持守此风，但是为免疲乏，他们将行军缩短为两个小时。当堕落的天主教徒展示他们的法规，表明与圣教父们相同的时候，他们荒谬的模仿再不能比上述例子更加相像。

二十三、有一件事，他们最为严格和坚决，即不允许神父结婚。然而他们当中充斥着何等的奸淫并且没有受到惩罚，同时由于这种邪恶的独身，他们对各种罪孽变得何等迟钝，这是不待言的。禁止结婚清楚表明他们的一切遗传都是何等有害，因为此法规不仅使教会失去称职、诚实的牧师，而且造成一个可怕的罪恶深渊，将许多灵魂拖入绝望的无底深渊。禁止神父结婚，这是靠着邪恶的暴政做到的，不仅违背神的道，而且不符合所有公义的原则。首先，对于所有神准许自由的事，人无权禁止；其次，神在他的道中明示，不得侵犯此自由，这一点十分明白，无需详细证明。我且不提保罗多次的吩咐，即监督只作一个妇人的丈夫 (参提前 3:2)；他宣告说：“在后来的时候，必有人离弃真道，……他们禁止嫁娶，又禁戒食物”，还有比这更有力的证据吗？ (提前 4:1、3)。他不仅称这些人为骗子，而且是魔鬼。因此，这是一个预言，是圣灵的神圣训谕，为要从一开始就警告教会提防危险，所以宣告禁止嫁娶是鬼魔的道理。他们曲解经文，把这应用到孟他努派、塔提安派 (Tatians)、禁戒派 (Encratite)，以及其他古老的异端身上，因此以为这不是指

着他们说的。(他们说)只有这些人才反对嫁娶;我们并未反对,我们只不过禁止教士结婚,因为我们认为他们不适合结婚。这好像是说,此预言既然已经主要在那些异端身上应验了,就不能还在他们身上也应验;又好像他们这种幼稚的狡辩,即因为他们没有禁止所有人嫁娶,所以就没有禁止嫁娶,值得一听似的。这就好像一个暴君强辩说,因为他法律的不正义之处只运用在国中一部分人的身上,所以这法律就不是不公义的。

二十四、他们提出异议说,在教牧与会众之间,应当有某种分辨的标志;仿佛主没有说明牧师应该具有怎样的妆饰一样。因此,他们是在指控使徒保罗,因为他在描绘一位完全的监督的图画时,竟敢提到婚娶为必备的德行之一,所以扰乱了教会的次序,并破坏了教会的妆饰。我知道他们的解释,即第二次结婚的人,不得被选为监督。我承认这种解释不是新创的;但其无理从上下文清楚可见,因为保罗立刻在后面说明了监督和执事的妻子应该有怎样的品格。保罗将婚娶列为监督的德行之一;这些人却宣告说,为教士之中,婚娶是不能容忍的邪恶;他们还不以此普通的辱骂为满足,又在他们的教规中称婚娶为肉体的污秽不洁。每个人都当思考,这些事是从哪里来的。基督尊荣婚姻,甚至以它为自己与教会合一的比喻。赞美婚姻的尊贵,还能基于此吗?那么,既然婚姻代表基督的属灵恩典,他们又怎敢称之为污秽不洁呢?

二十五、这样,虽然禁止婚娶明明违背神的道,然而他们却在圣经中寻找证据来为其辩护。利未祭司在轮到供职圣坛时,必须与妻子分开,好使他们清洁无疵地处理圣事;因此,我们的圣事既然比献祭更加尊贵,并且日日施行,所以如果由已婚者来举行,那是极不得体的;这就好像是说,传福音的牧职与利未人的祭司职乃是同一职分似的。祭司们预表了基督,他是神与人之间的中保,藉着他完全的清洁使我们与天父和好。但是,既然罪人不能在所有方面均预表他的圣洁,然而,为了用一些痕迹来进行预表,神吩咐祭司在进入圣所的时候,要自洁超过常人,因为在那个时候,他们是合宜地预示会幕中显现的基督(这会幕是天上审判台的表象),作为和慰者,使人与神和好。现今,既然教会牧师并未承担此职分,所以这种比拟是没有意义的。因此,使徒清清楚楚、毫无保留地宣告“婚姻,人人都当尊重,床也不可污秽,因为苟合行淫的人,神必要审判”(来 13:4)。众使徒也以身作则,证明婚娶与任何高尚的圣职并非不相容;因为保罗说,他们不仅有妻,而且带着妻子一同往来(参林前 9:5)。

二十六、那么,他们坚持这种贞洁的妆饰是一件必须的事,大大毁谤拥有神的丰富知识并以圣洁著称的初代教会,这是何等厚颜无耻。因为,如果他们不理会使徒们(有时候,他们竭力蔑视他们),那么我要问,他们对于那些不仅允许,而且赞成教牧结婚的古代教父们,又要如何对待呢?结论不免是这样,他们必定亵渎了圣事,因为按照我们正在反驳的意见,他们没有以必需的清洁施行主的奥秘事。在尼西亚大会中,有人称赞独身;因为世上从不缺乏一些迷信的小人,总是发明一些新奇的想法,要叫人佩服他们。决议是什么呢?大会采纳了帕弗努丢(Paphnutius)的意见“人与妻子同居,是贞节的”。因此,牧师婚娶仍为神圣,既

不羞辱，也不给他们的牧职带来任何瑕疵。

二十七、在后来的各个世代，人们极其迷信地景仰独身。因此不时对童贞发出种种盛誉，以致一般人相信再没有什么美德能与童贞相比。虽然婚姻没有被定为不洁，然而它的尊贵已被减损，它的圣洁已被掩蔽；因此，没有弃绝婚姻的人，就被认为是没有追求完全的坚贞心智。因此，教规颁布了，首先，神父禁止结婚；其次，只有未曾结婚，或者那些得到妻子同意，不与妻子同居的人，才可做神父。我承认，这些似乎能为牧职赢得崇敬的事，甚至在古时就得到极大的掌声。但是，如果我的对手要以古道来反对我们，我要回答：首先，在使徒时代以及随后几个世代中，主教可以自由婚娶；使徒们自己，以及继承他们的那些具有初代权威的牧师们，也都自然地运用此自由；并且我们应当公正地尊重初代教会的榜样，不能认为那时候被人接受并称赞的事是不相宜或者不合法的。其次，即使在由于过度地喜好童贞，而对婚姻减少嘉许的世代，也仍然没有牧师必须独身的法规，仿佛这是一件必需的事情一样，仅仅是独身者优先于已婚者。最后，他们并没有如此刻板地要求独身，以致于强迫那些不适合独身的人必须如此。因为当时对犯奸淫的神父处以最严厉的惩罚，而对于神父结婚，则仅仅予以撤职而已。

二十八、因此，每当这些现代专制的辩护者，想诉求古道为他们的独身辩护的时候，我们应该要求他们恢复神父古时的贞洁，将淫乱者逐出，不纵容那些他们禁止过尊贵、贞洁婚姻生活的人放纵各样情欲而不受惩治，又恢复那些已被废弃的惩戒，除去一切的淫荡，使教会脱离长久以来歪曲它的深重奸恶。在他们承认这一切之后，我们还须再要提醒，不要将这本身由人自择，为了教会的方便而采纳的独身生活，视为是必需的。然而，我这样说并不表示我认为在某种条件下，应该接受那些强迫教士守独身的教规，而是要使明达人明白，我们的敌人援引古道来羞辱牧师的圣洁婚姻，是何等的厚颜无耻。至于那些著作尚存的教父们，除了哲罗姆之外，他们在发表自己的意见时，并不减损婚姻的尊荣。我们只要引用屈梭多模的一段话就够了，他特别仰慕童贞，所以对婚姻当然不会比别人更加大方地赞美。他这样说：“第一等的贞洁是纯粹的童贞；其次是忠诚的婚姻生活。因此，贞洁的婚姻之爱是第二种童贞”。

### 第十三章 许愿。仓促许愿使人陷入可悲的网罗之中

本章包含两个部分：(一)、总论许愿，第一段至第八段。(二)、论修道许愿，特别论独身许愿，第八段至第二十一段。

段落梗概：

一、关于许愿的一些基本原则。不仅异教徒，基督徒也对许愿有迷信的错误认识。  
二、关于许愿需要考虑的三点。首先，向谁许愿，即向神。惟独向神许下他要我们许的愿。

三、其次。我们凭什么许愿。我们必须衡量自己的力量，思考我们的呼召。天主教士由于未注意这一点而陷入可怕的错谬。他们的独身许愿。

四、需要注意的第三点，即许愿的目的。许愿的四个目的。两个目的指过去，两个指将来。前一类许愿的实例和用处。

五、与将来有关的许愿的目的。

六、许愿的一般教义。基督徒的共同许愿，例如洗礼时。此许愿的神圣和有益。如何试验具体许愿。

七、许愿迷信盛行。

八、修道的许愿。古时与现代修道制度之比较。

九、奥古斯丁描绘的古时修士。

十、现代修士的退化。(一)、不体谅人的严苛。(二)、闲懒。(三)、虚伪地夸耀完全。

十一、反驳修士已达完全的观点。

十二、修道完全的论证。回答第一个论证。

十三、回答第二个论证。

十四、以修道宣告作为第二次洗礼的荒谬。

十五、修士的败坏行为。

十六、古时修道制度的一些缺陷。

十七、一般性地反驳修道许愿。

十八、继续反驳。

十九、继续反驳。

二十、独身许愿捆绑良心吗？回答此问题。

二十一、那些废弃修道宣告而度诚实生活的人，被不公正地指控为不守信仰。

一、可叹的是，基督无价的宝血为教会买得自由，但却被残酷的专制所压迫，并且几乎埋在一大堆遗传之中；与此同时，人们的迷恋也表明，神给予撒但和他的差役们以极大的权势，并不是没有公正的原因。他们忽视基督的命令，担起假教师们强加的所有重担，仿佛这还不够，每个人又为自己再加上特殊的担子，自掘坑穴，叫自己陷得更深。当他们开始发明许愿，在普通的约束以外再加上更多更大本分的时候，即是如此。我们已经指出，那些以牧师的名义独断教会的人，当他



们用自己邪恶的法规网罗可怜的灵魂时，这样的大胆就败坏了对神的敬拜，这里应提到一种类似的罪恶，说明世界按照它堕落的倾向，总是竭力阻挠所有领他们归向神的助力。另外，为了更好地明白这些许愿带来的极大祸害，读者请注意前文提出的原则。首先，我们已经指出（第二卷第八章第五段），度敬虔、圣洁生活所必需的一切事，都包含在律法之内。其次，主为要更好地阻止我们发明新的善行，就将一切的义都包括在单单顺服他的旨意之内。如果这两点是正确的，那么显然，我们自己为要侍奉神而发明的所有虚构敬拜，不论多么讨我们喜欢，都绝不会被神悦纳。而且毫无疑问，主在许多经文中不仅明明拒绝，而且极度地厌恶这种敬拜。因此，对于那些没有道的权威而许的愿，就产生了疑惑：怎样看待许愿？基督徒能够正当地许愿吗？这些许愿的约束力如何？在人之间所称的“应许”，对神则称为“许愿”。那么，我们对人所应许之物，或者是我们认为能使他们满意，或者是我们本来欠他们的。因此，我们向神许愿，应该更要小心，因为我们对神应该具有最高的严肃态度。在许愿一事上，历代以来迷信盛行；人随随便便、不加判断、不加选择地向神轻率起誓。因此，异教徒用那些愚蠢的许愿，事实上是一些怪诞的荒谬之事，无礼地戏弄他们的神祇。盼望基督徒没有效法他们这样的妄为！这是最不合宜的事；但是显而易见，若干世代以来，再没有什么比这种胡作非为更加普遍的了——所有地方的全体会众均轻慢神的律法，并且狂热地按照自己的虚幻观念许愿。我不想不公平地夸大，也不想细数犯下的种种罪恶；但是我理当顺便提到这一点，以便更好地表明：我们讨论许愿，绝不是再在讨论一个多余的问题。

二、如果我们想要在决定哪些是合法的许愿，以及哪些是荒谬的许愿这件事上避免犯错，那么必须注意三件事：向谁许愿；我们这些许愿的人是谁；我们许愿的目的。对于第一件事，我们应该注意，我们乃是向神许愿，并且神如此喜悦我们的顺服，以致于他憎恶一切私意崇拜，不论这些敬拜在人眼中是何等灿烂夺目（参西 2:23）。如果我们自己擅自发明的一切私意崇拜，都为神所憎恶，那么，惟有他的道许可的敬拜，才蒙神悦纳。因此，我们绝不要恣意放纵，向神许那些他并不看重的愿。因为保罗教导：“凡不出于信心的都是罪”（罗 14:23），既然这教义适用于各种行为，当然也特别适用于直接对神的意念。事实上，如果我们在没有确切的信心之光光照的最小事情上（保罗在那里说到的不过是肉食的小事）也会犯错或跌倒，那么，在如此重大的事情上，我们该当何等谨慎呢？因为没有什么比真信仰的本分更加严肃的了。所以，许愿的第一条注意事项是：除非良心先已确信并不鲁莽，否则就不要做任何许愿。当我们有神作为指引，用他的道指示我们何为善以及何为有益的时候，我们就不会陷入鲁莽的危险之中。

三、我们前面提到的第二个应当考虑的要点暗示：我们要衡量自己的力量，并且在履行自己所蒙的召时，不忽视神赐给我们的自由。因为许愿不自量力或者违背呼召，这是鲁莽的，并且所有蔑视神因为立他管理万物而赐下的恩典的人，是忘恩的。我这样说，意思并不是我们拥有什么，从而我们能够靠着自己的力量，来向神许愿。亚劳修大会（Council of Arausium）最合真理地颁布教令（第十一章）：我们向神所许的愿，无非是从他手中领受的，因为献给神的一切，都不过是他的

恩赐。但是，因为有些东西由于神的良善而赐给了我们，还有些东西，神按照他的公义不赐给我们，所以每一个人都当按照保罗的吩咐，照他所领受的恩典而行（参罗 12:3；林前 12:11）。因此，我的意思是：你所许的愿，应当照着神分给你的恩赐的大小，免得企图做神未允许的事，因而过高地估计自己，并且快快跌倒。例如，当使徒行传中提到刺客许愿说：“若不先杀保罗，就不吃不喝”（徒 23:12），即使意图本身不是犯罪，然而将一个人的生死置于他们的权下，仍然是不可容忍的放肆。耶弗他因为自己的愚行受苦，他在冲动的激情之下，许下一个鲁莽的愿（参士 11:30）。在这类许愿中，最为疯狂大胆的，当属独身。神父、修士和修女，忘记了自己的软弱，盲信他们适合独身。但是，有哪个神谕指示他们，这一终生贞洁的誓愿，他们能够终身维持呢？他们听见神宣告人的普遍状况是：“人独居不好”（创 2:18）。他们知道——我希望他们未曾感受到——留在我们里面的罪，武装着最尖利的刺。他们何敢摆脱人性的共有情感达一生之久呢？岂不知禁欲的恩赐，常常是在特定时期应对特别需要的吗？他们既然如此顽固，就不要指望得到神的帮助；他们应该记住经上所说：“你们不可试探耶和华你们的神”（申 6:16）。对抗神所赋予的本性，藐视他的恩赐，仿佛不适用于我们，这是试探神。还不止于此，婚姻是神设立的，并且神不以为与他的威荣不相宜，神宣告“人人都当尊重”，主基督亲自参加婚筵表示认可，并且屈尊行了第一个神迹尊荣它，但他们却放肆地诬蔑婚姻为污秽，对各种各样的独身倾尽美辞；仿佛他们未曾用自己的生活清楚证明：独身是一件事，童贞又是一件事。然而，他们却最厚颜无耻地称其为天使般的生活，他们将犯淫乱之人，以及犯下其他更污浊大罪的人，与天使相比，这真是大大侮辱天使。他们的罪恶有事实充分证明，没有争论的余地。人出于自负的盲信而傲慢自大并且藐视主的恩赐，显然要受他可怕的刑罚。对于其他更为隐蔽的罪恶，我略而不论，因为实在羞耻，这些事大家已经熟知。毫无疑问，对于那些妨碍我们履行呼召的事，我们不应许愿；例如父亲不当许愿离开妻子儿女，去担负其他责任；又如适合担任公开职位的人，在被选之后，不当许愿做一般公民。但是，如果不解释这里所述轻看我们自由的意思，可能会遇到一些困难。因此，可以简单说明如下：既然神叫我们管理万物，使万物服从我们和供我们享用，那么如果我们让自己受那本该辅助我们的外在之物的捆绑，就不能指望我们的侍奉蒙神悦纳。我这样说，是因为有些人拘守各种条框，要博得谦卑的赞美，而这些条框，神出于极好的理由要我们完全避免。因此，为了避免此危险，我们总要记得：我们绝不可离开神为基督教会设立的制度。

四、现在，我要讨论第三个注意事项：即如果你想要所许的愿蒙神悦纳，那么你许愿的心意极其紧要。因为神不看外表而是看内心，因此，按照人的目的不同，同一件事有时候蒙他悦纳，有时候却为他最不喜悦。如果你许愿戒酒，仿佛这样做有什么圣洁之处，那么你是迷信；但是，如果你有某种并非不当的目的，那么就没有人能够非难。我认为，许愿有四种正当的目的；出于次序的原因，我称其中两种属于过去，另外两种则属于将来。属于过去的许愿，或者是对我们领受的恩宠向神表示感恩，或者是为了免去他的怒气，为所犯的罪自己惩罚自己。前者可以称为

感恩的愿；后者则可以称为悔改的愿。对于前者，我们有雅各为例，他许愿如果主使他平安回到父家，就献上十分之一（参创 28:20~22）；古时的平安祭也属于这一类，当敬虔的王和将军就要进入公义战争的时候，许愿他们如果得胜，或者至少主搭救他们脱离困境，就要献上平安祭。我们应当这样理解诗篇中论到许愿的所有经文（参诗 22:25、56:12、116:14、18）。现今，每当主搭救我们脱离灾难、重病，或者其他危险时，我们也可以许这种愿。因为敬虔的人向神还愿，作为感恩的严肃记号，免得他似乎对神的恩慈不知感恩，这与他的本分并无不符。第二类许愿的性质可由一个熟悉的例子充分说明。如果有人由于放纵饮食而犯了罪，他不妨在一段时间中不吃任何珍美之物，来惩治他的不节制，并且许愿，以更加有力地约束自己。然而，我对于犯了类似罪的人，并不订下不变的法规；我仅仅指出那些认为此种许愿都自己有益的人可以合法地做些什么。因此，我认为这种许愿是合法的，并且同时让各人自主选择。

五、与将来有关的许愿，其目的有两个：一是为使我们更加小心，二是为要激励我们尽好本分。人如果知道自己非常容易犯某种罪，以致他在某样本身并不坏的事物上，往往不能禁戒自己不犯罪，那么，如果他许愿暂时不使用那事物，这不算荒谬。例如，如果有人认为某种身体的装饰对他有危险，然而在贪欲的引诱下极其渴望得到，那么约束自己，即许愿不用它，好去除自己的所有心痒难搔，这是最好的办法。同样，如果有人好忘或者懒惰履行敬虔的本分，那么，为什么不通过许愿来提醒自己和摆脱懒惰呢？我承认，这两件事都有点幼稚，但是这些许愿既然能够帮助人的软弱，那么，无知或者不成熟的人利用这种方法，岂不是有益处吗？因此我们认为，那些为了这些目的之一的许愿，特别是有关外在事物的许愿，是合法的，只要有神的许可，合乎我们的呼召，并且不超过神所赐给我们的恩典即可。

六、现在，不难推论出我们对许愿应有怎样的总体观点。有一个愿是所有信徒共有的，这愿是我们在洗礼时许下的，并且是在要理问答和领受圣餐时肯定并认可的。因为圣礼是一种双方的约，藉着此约，主向我们施怜悯，并藉此怜悯，赐给我们永生，而我们则许愿顺服神。许愿的原则，或者至少其主旨乃是：我们弃绝撒但，专心侍奉神，顺从他的圣洁命令，不再随从肉体的堕落欲望。毫无疑问，此许愿既然是圣经所赞许的，事实上一定要求神的所有儿女如此行的，那么就必定是圣洁、有益的。虽然没有人在今生完全顺服神的律法，但并不废除这许愿。此约包括在恩典之约里面，包含罪的赦免与圣善的灵，因此我们的许愿就结合了哀求赦罪和祈求帮助。在判断具体许愿时，我们需要谨记上文所述的三条法则，好使我们能够正确判断每个许愿的性质。然而，不要以为我是如此称赞那些我认为圣洁的许愿，以致于主张每天都许。虽然我不敢规定许愿的时间和次数，然而，如果有人肯采纳我的建议，那么请他只许下庄重、短暂的愿。如果你常常许愿，它的严肃性就会丧失，你就会很容易陷入迷信。如果你许下永久的愿，那么守住此愿必有极大的麻烦和烦恼；或者你因为时间太长而意志消磨，以致最后竟敢违背。

七、若干世代以来，世人对许愿何其迷信，这是显而易见的。有人许愿不喝酒，仿

佛这事本身是神悦纳的侍奉一般。有人许愿禁食。有人在特定日子不吃肉，妄想他比其他日子更加圣洁。还有些许愿要更加孩子气得多，虽然并不是孩子许的。有人认为到圣地朝圣是极大的智慧，他们有时候步行，或者半身赤裸，好用更大的疲劳赚得更大的功劳。这些以及类似的许愿，世人长久以来即以难以置信的热忱忙碌于此，如果用我们前文所述的三个准则来查验，那么它们不仅虚空没有价值，而且是充满了明显的不敬虔。不论人的判断如何，神最憎恶的莫过于人自己捏造的敬拜。此外还要加上有害、可咒的观念，那些假冒为善者在行了这些轻浮之事以后，以为他们获得了非同寻常的义，以为敬虔的实质在于外表的行为，并轻看其他所有似乎不甚在意这些事情的人。

八、列举各式各样的许愿，是没有意义的。然而，鉴于修道的许愿非常受人尊敬，因为这些许愿似乎为教会的公众判断所赞许，所以我对这些许愿略加讨论。首先，人不得藉口其古老，来为今日的修道主义辩护，须知古时修道院的生活与今天非常不同。当时，那些想要过最简朴最忍耐生活的人才进入修道院。那时修士的修行，类似于按照莱克格斯（Lycurgus）所订戒律修行的古代斯巴达人（Lacedaemonians），甚至犹有过之。他们睡在地上，只喝水，食物是面包、野菜和草根，主要的奢侈品是油和豆子。他们禁戒更加美味的食物和身体保养。这些事如果不是有纳西昂的格列高利、巴西勒和屈梭多模等人亲眼目睹，那么似乎太夸张了。藉着这种基本的训练，他们预备好自己承当更高的职分。因为修道院相当于当时的神学院，我刚才提到的人物是有力的证人（他们都在修道院里受教，并从那里蒙召担任主教），还有同时代其他一些伟大的人物。奥古斯丁也指出，在他那个时代，修道院亦惯常为教会供应教牧人员。因为他在给加普拉利亚岛修士的信中这样说：“主里的弟兄们，我们劝你们，要保守你们的目的，坚持到底；如果我们的教会母亲在任何时候需要你们的劳苦作工，那么你们既不要趾高气扬地就任，也不要由于懒惰而推辞，而是要存温柔的心顺服神。你不要让自己的安闲，优先于教会的需要。如果没有良善的人服侍她产出属灵的儿女，那么你们自己也不能被生出来”。他在这里是论到牧职，信徒正是藉此得以重生。同样，他写信给奥勒流说“如果修道院的逃兵当选成为教会的战士，那么这不但是修道院的失察，而且也极其有损教会圣职的尊严，因为我们的惯例是只从那些留在修道院里面、最好、最被认可的人当中挑选精英担任牧职。除非如俗语所说，糟糕的合唱者是一个好作曲家，否则我们也可以开玩笑说，一个坏修士可以是一个好教牧。如果我们激动修士存着这样危险的骄傲，并且以为教牧该受这样大的侮辱，那是太可悲了，因为有些时候，甚至好修士也很难做好教士；他也许能够攻克己身，但必要的学识却不足”。这些话表明，敬虔人惯常通过修道院的修行来预备治理教会，好使自己更加适合、有更好的训练来担任这重要的职分；这并非是说，所有修士都达到了此目标，或者说都以此为目标，因为绝大多数修士都是不识字的人。惟有那些适合的修士才会被选上。

九、奥古斯丁特别在两段论述中，描绘了古时修道制度的形式。一处是在《大公教会的行为》，他反驳摩尼教徒的诽谤，为修道的圣洁辩护；另一处是在《修士的劳

动》，他申斥那些开始败坏修道生活的堕落修士。我这里用他自己的话总结他在这些文章中所说的内容：“他们轻看今世的引诱，聚在一起过最贞洁、最圣洁的生活，共同祷告、读经和讨论，既不傲慢骄矜，也不放纵不安分，更不因嫉妒而发怒。无人拥有自己之物，也无人拖累别人。他们劳作收获养生之物，然而心智始终归向神。他们将劳作所得交给组长。这些组长小心翼翼地管理所有东西，并向他们称为院长的人交帐。这些院长不仅道德无缺，而且对神的认识最为卓越，行事高尚，毫无骄傲，体贴那些他们称为儿子的修士，虽然他们也有完全的权柄命令他们，并且修士们也非常愿意顺服。在一天终了，他们都从斗室中出来，并不中止禁食，聚集倾听院长的教导；每位院长之下至少有三千人（他是在说埃及和东方）。然后他们进食，不过足够维持健康和生命而已；每个人均克制食欲，免得浪费摆在他面前的少量淡薄食物。因此，他们不但禁入酒肉，藉以抑制情欲，而且不吃那些容易刺激胃口的东西，不吃比较考究的食物。因为人常常以洁净为藉口，荒谬地、可耻地为他们享受肉类以外的精美食物作辩护。除了必需的食物之外，所有剩余（因为他们辛苦劳动并且食用克俭，所以剩余非常可观）都分给穷人，负责分配的人比分配自己所赚得的，还要谨慎。因为他们并不求自己丰富，而是只求身无长物”。后面，奥古斯丁又描述了他在米兰和其他地方亲眼所见的节俭生活，他说：“同时，没有人被逼过他不能承受的节俭生活；没有人被迫做他不愿意做的事情；也没有人因为承认自己太过软弱不能效法，而被其他人责备。因为他们记得圣经对弟兄之爱的极大赞美；他们记得在洁净的人凡物都洁净（参多 1:15）。因此，他们的全部警醒，不是用在拒绝某些食物上，仿佛不洁似的，而是用于克制胃口和保守弟兄之爱。他们记住圣经有话说‘食物是为肚腹，肚腹是为食物’（林前 6:13）。许多刚强的人，是为了软弱的人而禁戒。许多人这样做是出于其他原因；他们喜悦用最淡薄最廉价的食物维持生命。因此，那些在健康时克制自己的人，病中却不拒绝进一些健康所需之物。许多人不喝酒，并不是认为酒会玷污自己；因为他们最为体谅，把酒给那些生病的人，以及有健康需要的人；有些人因愚笨而拒绝，他们就以弟兄之爱来予劝戒，免得他们因为虚妄的迷信而变得更软弱，而不是变得更加圣洁。他们这样勤勉地操练敬虔，然而他们知道，身体的操练只能持续较短的时间。特别要遵守的是爱心：饮食、言语、服装、容貌都是为了弟兄之爱。他们聚在一起，流露的单单是弟兄之爱；他们视违背爱心为违犯律法，就如得罪神一般；如果有人反对爱，他就被众人弃绝；如果有人违背爱，他就不得逗留一日”。既然这位圣洁的人用这些话栩栩如生地描绘出古时的修道生活，那么我认为应该在这里转述，虽然略显冗长，因为我知道，不论我怎样追求言简意赅，如果想要从其他著述家那里寻找这些论述，势必要长得多。

十、然而，我这里不打算讨论整个题目。我只想顺便指出早期教会的修士的品格以及当时的修道生活，使明达的读者能够通过对比，看出那些宣称古制支持今日修道生活的人，是何等厚颜无耻。奥古斯丁在描绘圣洁、合法的修道生活时，他将主的道赐人有自由，却被他们严格苛求的一切事，都排除在外。但在今日，这些是最严格执行的事情。因为他们认为，如果任何人稍微偏离他们规定的衣服颜色或

样式、食物的种类,或者其他轻浮、无味的仪式,就是犯了不能得赦的罪。奥古斯丁坚称,修士自己闲懒,靠别人的帮助生活,是不合法的。他否认那时在任何有规有矩的修道院中,能够找到任何这样的例子。今日的修士却把他们的闲懒视为主要的圣洁。如果你拿走他们的闲懒,那么他们所夸那超越其他人、足以比拟天使的默想生活,还有什么呢?总之,奥古斯丁所要求的修道生活,乃是所有基督徒均当行的敬虔本分的一种训练和帮助。他把爱心作为修道生活的首要、几乎是唯一的法则,难道我们应该这样认为:他是在称赞少数人结党,互相订约,离开教会的身体吗?事实上,他倒是叫人以身作则,作为保持教会合一的榜样。今日修道制度的性质在两个方面与古时迥异,很难找到如此不同、如此相反的事物了。因为现在的修士们,不以基督吩咐门徒专心而行的此敬虔为满足,他们幻想出某种新的敬虔,并通过追求此种敬虔而比其他所有人都更加的完全。

十一、如果他们否认这一点,我愿意他们告诉我,他们为什么专称自己的生活方式为“完全”,而拒绝称其他所有神的呼召为完全呢?我并非不知道他们的诡辩,他们的修道生活之所以称为完全,不是因为其本身包含着完全,而是因为他们的修道生活是所有寻求完全的方式之中最好的。当他们在百姓面前吹捧自己,当他们为鲁莽无知的青年人设下网罗,当他们主张自己的特权,高抬自己的尊贵以贬低别人时,他们就夸口自己达到了完全的境界。当他们被追问到不能为此虚妄的狂妄辩护时,就托辞说,他们虽然尚未达到完全,但是他们处在一种比别人更加渴求完全的状态中;同时,他们仍被人们钦敬,仿佛修道生活本身即如天使般完全、纯洁,没有任何恶行一般。他们在此伪装之下秘密进行最有利的贸易,同时他们的节制仅仅湮没在若干书卷之中。谁不知道这是不可容忍的开玩笑呢?但是我们暂且认为,他们将他们的修道生活仅仅作为一种寻求完全的状态。当然,称修道生活是追求完全的状态,就是以一种特别的标志,表明它与其他生活方式不同。将此尊荣转移到从未曾蒙神赞许的一种制度,并视其他所有神的呼召为不配得到同样的尊荣,即使这些呼召不仅是神亲口的命令,而且也有特别的称号,这事谁能容忍呢?将人的某种发明抬高在神命令并悦纳的所有生活方式之上,这是何等大的侮辱!

十二、但是,就让他们说我宣告他们不以神定下的法则为足,乃是诽谤了他们。然而,即令我对此沉默不言,他们也已充分控告了自己;因为他们明白宣称,他们所肩的担子,比基督给门徒的担子更重,因为他们应许将遵守福音关于爱仇敌、不报复、不起誓的种种建议,这些并不是给予一般基督徒的建议。他们在这里能有什么古时的证据呢?古人从未想过这种事情。他们异口同声地宣告,基督所说的每一个字,都是需要遵行的;这些可敬的解经家强辩说基督仅仅建议的那些事,他们毫无疑问、始终如一地宣告说,这些事都是基督明明吩咐的。但是,正如我们前文所述,这是一种最危险的错谬,此处我只要指出,现在的修道制度乃是建立在所有敬虔人都应该嫌恶的观点之上,即妄想有一种比神赐给整个教会的生活法则更加完全的法则。在此根基上建立的一切,都是可憎的。

十三、但是,他们又提出一个论证来证明他们的完全,并且认为这论证是不可驳

倒的。我们的主对问他什么是完全之义的少年人说：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人”（太 19:21）。他们是否这样做了，我暂不置辩。姑且当他们确实如此行了。他们夸口说：他们已经放弃了一切所有，所以已经变成完全。如果完全的要旨即在于此，那么保罗教导说：“我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益”（林前 13:3），是什么意思呢？那种没有爱、对他自己就无益的完全，是怎样的完全呢？这里，他们必然回答说：这的确是最高完全，然而不是惟一的完全。但是，保罗又反对这种说法；他毫不犹豫地宣告，“爱”，并不舍弃财产，是“联络全德的”（西 3:14）。如果老师与学生一定没有不一致，并且老师明明否认人的完全在于放弃一切资财，反倒断言人不必放弃产业即可拥有完全，那么，我们必须思考当如何理解基督的话：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的”。如果我们仔细考虑（主的每一句话语都当仔细考虑）主是在向谁说话，那么其含义就毫无含糊之处了（参路 10:25）。少年人问：“我该作什么善事，才能得永生？”（太 19:16）。问题既然是关于行为，基督就把他引到律法。这是很合理的；因为就律法本身而言，它是永生之路，而它之所以不能给人永生，乃是由于我们的堕落。基督这样回答是在宣告：除了以前在主的律法中已经吩咐的法则之外，他并没有教导其他任何生命法则。这样，他不但见证神的律法是完全的义，而且反驳了一切说他是用某种新的生命法则激动百姓背离律法的诽谤。那少年人诚然不是出于恶意，而是由于虚妄的自信而飘飘然，所以他回答说自幼就遵守了律法的所有诫命。当然，这少年人与他夸口已经达到的目标，实在相差极远。如果他所夸的是真的，他就再不缺少绝对的完全。因为前文已经说明：律法本身包含了完全的义。从遵行律法被称为永生道路的事实，即可明白看出这一点。为了让这少年人看到，他在自己大胆回答已经达到的义上，长进很等渺小，就需要暴露他深陷的罪。他富有钱财，一心专注在这上面。因此，由于他感觉不到这隐藏的伤口，所以基督要揭发出来；他说：“去变卖你所有的”。如果他真像自己以为的那样遵守律法，听了这话以后，就不会忧心愁愁地走了。因为所有尽心爱神的人，不仅视所有拦阻此爱的东西为粪土，而且恨恶它像恨恶灭亡一样（参腓 3:8）。因此，基督命令富有的守财奴丢弃他的一切财产，就等于命令野心家弃绝他的一切尊荣，命令骄奢淫逸的人弃绝他的所有珍馐，命令淫荡的人弃绝一切满足淫欲之物。这样，未被一般劝戒触动的良心就感受到具体的罪。因此，把这一特殊事件歪曲成为一般性的解释，仿佛基督肯定地说，人的完全在于抛弃资财，是不对的；因为他这样说，不过是叫一位自鸣得意的少年人认识到自己的罪，叫他知道自己距离完全遵守律法相差遥远，而他竟然错误地以为自己已经完全了。我承认一些教父误解了这段经文；因此产生自甘贫穷的矫揉造作；只有那些放弃世上的一切资财，完全奉献给基督的人，才被人视为有福。但是我相信，在我解释之后，善良、明理的人对基督的意思不会再有任何疑问。

十四、这些带头巾的修士们后来杜撰的完全，竟至建立起一种双重的基督教，更加不是教父们的意思。因为在那个时候，将修道与洗礼相提并论，事实上，明确宣告修道是第二次洗礼，这种褻渎神的教理还没有提出。谁会怀疑教父们必定由衷

地憎恶这种褻渎呢？奥古斯丁所说古时修士的最后一种品格——即他们所做的一切都是出于爱心——与今日的修士截然不同，这一点何需用言语证明呢？事实已经告诉我们，所有进入修道院的人，都离开了教会。为什么呢？他们为自己取了一种特别的职分，私自举行圣礼，这岂不是与信徒的合法团体分离吗？如果这不是破坏教会的团契，那什么才是呢？此比较的结论就是：他们在这一点上与古时的修士毫无相同之处。古时的修士虽然离群而居，但却没有成立分离的教会；他们与别人一起领受圣礼，他们参加公共聚会，是会众的一部分。但是，那些人自己设立私人圣坛，岂不是破坏教会的合一吗？因为他们与教会的全体断绝关系，蔑视通常的圣职，而这圣职乃是神喜悦用来保守信徒的和平与爱心的。因此，我认为现今的修道院，无非是一些扰乱教会次序，与合法的信徒团体分离的秘密集社。为了使他们的分离毫无疑问，他们自立各种派别的名称。他们恬不知耻地以保罗极端嫌恶之事为荣。除非我们以为当哥林多人各自夸耀他们自己的师傅时，并没有分裂基督（参林前 1:12~13、3:4）；除非我们以为，当听到有些人称为本尼迪克会，有些人称为弗朗西斯会，有些人称为多米尼克会，而不称为基督徒，并且他们傲慢地用这些名称作为他们的信仰宣告标志，以别于基督徒共有之身体的时候，这样并没有损害基督。

十五、我前文指出古今修士之间的差异，不是在行为举止上，而是在修道制度上。因此，读者请记住，我所讲的是修道制度，而不是修士；所非难的恶行，并不只是少数几个人沾染，而是与这种生活方式密不可分。至于行为举止，如果具体陈述以表明其巨大的差异，有何用处呢？显然，再没有其他一类人，沾染了一切的卑污；再没有其他地方充斥着更多的结党、仇恨和阴谋。在一些修道院中，如果我们称贞洁只是抑制情欲不至臭名昭著，他们或者还可说是过着贞洁的生活；尽管如此，十个修道院中难得找到一个贞洁之居而不是卖淫之所。他们的吃食有什么节俭之处呢？他们就像一群在猪圈中打滚的猪。但是，为免他们抱怨我待他们太无怜悯，我不再多说；虽然从我提到的几件事上，所有知道实情的人都会承认我并没有夸大。奥古斯丁尽管见证他那个时代的修士的贞洁，然而他仍然抱怨说，他们当中有许多流氓，用邪恶欺骗之术，从头脑简单的人手中诈取钱财，通过售卖殉道者的遗物，经营可羞耻的贸易，甚至将随便一个死人的骨头当作殉道者的遗骸出卖，还有其他许多类似的罪孽，羞辱了修士的身份。他宣告说，他没有见过比在修道院中得益的修士还好的人，照样他也哀叹说，他没有见过比在修道院中堕落的修士还坏的人。如果他看到今日几乎所有修道院都充满无数可憎的罪恶，他又会怎样说呢？我所说的，不过是众人皆知的恶行；然而此指控并不适用于全体而绝无例外；因为，正如在古时的修道院中，圣洁生活的法则和纪律并没有建立得足够完善，以致其中没有若干懒汉；照样我也认为，今日的修士们并没有尽皆堕落，没有圣洁的古节，以致其中没有若干好人；但是，这些好人为数稀少，散布于数目极大的恶人之中，不仅被人轻看，甚至被人放纵地攻击，有时候甚至被人残酷地对待；正如爱尔兰人的谚语说：彼辈中不该有好人。

十六、通过比较古今修道制度，我相信我已经达到了目的，即今日带头巾的修士



们虚伪地用初代教会的范例来为他们的修道制度辩护；因为他们与古时修士之间的区别，丝毫不亚于猴子与人的区别。同时我不否认，即使是奥古斯丁称许的古代修道制度，也还有些我不能完全赞同的地方。我承认他们在生活上的严苛修行，并非迷信，但是，我认为他们不免有一定程度的矫揉造作和虚伪的热忱。放弃财产，远离所有世界上的牵挂，是一件好事；但是，家庭的首领弃绝所有贪心、野心和其他贪欲，专心在神给他的特殊呼召上侍奉神，这样敬虔地管理家庭，却更为神所看重。远离社会交往过哲人的隔绝生活，是可以的；但是，人若退隐到沙漠中独居，仿佛仇恨所有世人一般，同时离弃主特别吩咐他的本分，却与基督徒的温柔不相符。即使修道没有其他恶事，然而它将一种无用、有害的榜样介绍到教会之中，也已为害不小了。

十七、现在，我们要检讨今日的修士加入此著名品级所许之愿的性质。首先，因为他们是要设立一种新的、虚构的侍奉，以邀取神的恩宠，所以，我从前文所述得出结论，他们所许的所有誓愿，都是神所憎恶的。其次，因为他们不顾神的呼召，也没有得着神的认可，就随着自己的意思，发明自己的生活方式，所以这是一种鲁莽、不法的妄图；因为他们的良心在神的面前无所凭依；而“凡不出于信心的都是罪”（罗 14:23）。再次，在现代修道生活中，他们要自己举行许多不当、不敬虔的侍奉，所以我说他们不是把自己奉献给神，而是奉献给魔鬼。先知仅仅因为以色列人用褻渎的仪式败坏了对神的真敬拜，就说他们把自己的儿女祭祀鬼魔而不是献给神（参申 32:17；诗 106:37）；那么，我们对这些不仅戴上头巾，还披戴起千百种邪恶迷信的修士，为什么不可说同样的话呢？他们所许的是什么愿呢？他们向神许愿终身持守童贞，仿佛他们曾经与神立约，免去他们结婚的需要一般。他们也不能断言说：他们完全是靠神的恩典立下此愿；因为基督宣告，这种特别的恩赐并非是赐给所有人的（参太 19:11），所以无人有权自以为他有此恩赐。让那些有此恩赐的人使用吧；如果他们感到肉体的软弱，就当求助于那惟独靠他的能力才能抵抗肉体软弱的主。如果仍然无效，他们就不当轻看神赐给他们的补救方法。如果人没有禁欲的恩赐，那么无疑神是呼召他们结婚。我所说的禁欲，不只是身体不犯淫乱，而且包括心的贞洁无瑕。因为保罗吩咐我们不仅要小心外面的邪荡，也要小心内心的欲火（参林前 7:9）。他们说，自古以来，那些想要完全奉献给神的人，都许下禁欲的愿。我承认这惯例是古时实行的，但我不认为古时毫无弊病，以致于古时的一切做法都当视为法则。此外，人一旦许愿就不许反悔，这种无情的严苛，乃是逐渐形成的。这可以从西普里安的话中清楚看出，他说：“如果守童身的人专心奉献自己给基督信仰，就当生活节制、贞洁，毫无虚伪。如此坚持有恒，他们才能盼望得着守童贞的奖赏。但是，如果他们不愿意，或者不能恒忍，那么与其由于犯罪而堕入地狱，还不如结婚为妙”。今天，如果有人想要通过这种合理的途径离开禁欲的许愿，他们将要如何谩骂呢？因此，他们已与古风相距悬殊，不仅毫无温良，对不能守愿之人不予饶恕，而且不知羞耻地宣告说，人如果藉着婚姻医治肉体的不节制，比起犯奸淫玷污身体和灵魂，还要更加罪大恶极。

十八、但是，他们仍然企图证明这种许愿在使徒时代即已出现，因为保罗说，寡妇

在担当教会的职分之后, 如果再结婚, 就是“废弃了当初所许的愿”(提前 5:12)。我不否认那些将自己和自己的劳力奉献给教会的寡妇, 有不再结婚的本分, 这不是因为她们以不结婚为敬虔的本分, 像后来的情况一样, 而是因为她们除非自己控制时间, 没有婚姻生活的牵制, 否则就不能履行职分。如果她们在立誓之后打算再嫁, 那岂不是离弃神的呼召吗? 因此难怪保罗说: 她们怀着这种念头, 乃是情欲发动, 违背基督。他接下来进一步解释说, 她们没有履行对教会的诺言, 从而违反并废弃了当初在受洗时所许的愿; 这愿包含的一件事是, 每个人都当履行他的呼召。除非你要这样解释: 她们丧失了端庄, 再不顾及体面, 放纵于各种邪荡之中, 过放荡、无节制的生活, 与基督教妇女的品格背道而驰。我也很接受这一种解释。因此, 我们回答: 那些担任教会职分的寡妇, 具有不再婚配的本分, 因此, 我们很容易理解, 她们如果再嫁, 就是抛弃所有端庄, 变得更加侮慢而非敬虔, 因为她们不仅破坏向教会所许的愿而犯罪, 而且背叛了敬虔妇女的共守法则。但是, 首先, 我否认她们的孀居, 除了因为婚姻与她们担当的职分完全不相融洽之外, 还有其他的原因。因此, 他们守寡惟独是因为她们的职分有此需要。其次, 我不承认她们守寡的本分达到这种程度, 即宁可欲火攻心, 犯不贞节的罪, 也好过再嫁。再次, 我认为保罗的吩咐通常是能够避免危险的, 因为他命令只选择那些满足于一次婚姻, 已经显出了禁欲证据的人。我们反对守独身的许愿, 只是因为人错以为它是一种敬拜, 并且那些没有能力守住的人却鲁莽地许下这愿。

十九、但是, 保罗的这一段话怎能应用在修女身上呢? 因为任命女执事, 并非是只用诗歌或喃喃之声来取悦神, 然后闲懒地浪费其他光阴; 而是担任教会服侍穷人的职分, 以全部热心、勤勉和殷勤在爱心的职分上劳力。她们许愿寡居, 并不是认为不结婚是对神的一种敬拜, 而只是为求履行职分没有阻碍。最后, 她们并不是在年轻妙龄的时候许愿守节, 从而后来才从经验中知道, 这是将自己置身于悬崖边缘, 她们反倒是在越过了一切危险的关口之后, 才许下这安全、圣洁的誓愿。且不说前两点, 我只要说: 准许妇女在六十岁之前许愿禁欲, 是不合法的, 因为使徒说: “寡妇记在册子上, 必须年纪到六十岁”, 并且“我愿意年轻的寡妇嫁人, 生养儿女”(提前 5:9、14)。因此, 后来让妇女在十二岁、二十岁, 最后在三十岁时就许此愿, 是绝不可恕的。更加不可饶恕的是, 那些可怜的女孩, 还未达知事之年, 就被诱骗甚至强迫威胁, 陷入此可咒诅的网罗。至于修士所立贫穷和顺服的愿, 我不拟在此详加反驳。我只想说, 除了牵涉若干迷信之外(今日正是如此), 这些愿似乎是有意为使那些许愿的人嘲弄神和人而发明的。但是, 为免我们显得敌意过浓, 要攻击敌方的每一个要点, 我们就以这一般性的反驳为足罢。

二十、我想我已经充分解释了何为合法、蒙神悦纳的许愿。然而, 因为有些无知且胆怯的人, 即使知道某种许愿不讨神的喜悦, 甚至受神的咒诅, 但是对自己的本分有疑惑, 所以极受困扰, 一方面想到违背向神许的愿就战抖, 另一方面又怕如果遵守这愿, 则是更大的犯罪; 我们必须帮助他们, 好使他们脱离此难处。为了一劳永逸地消除所有顾忌, 我要说, 所有不合法、不合理的许愿, 因为在神眼中毫无价值, 所以我们应视其为毫无效力。对于人之间的约, 除非订约的对方要我们守

约，否则我们就无守约的义务，那么若说我们有义务做神压根未曾要求我们做的事，这是可笑的，特别是我们的行为只有蒙神悦纳，并且有我们的良心做见证讨神喜悦的时候，才是正确的。因为一条永远立定之理是：“凡不出于信心的都是罪”（罗 14:23）。保罗这话的意思是说：所有存疑心而作的事，都是犯罪，因为一切善行的根基就是信心，这信心使我们确知我们的行为蒙神悦纳。因此，如果基督徒若无此确信，就不应试图做什么，那么，如果他们因为无知而鲁莽许愿，那么他们难道不应该以后脱离此愿，停止继续犯错吗？所有鲁莽许下的愿即属此类，不但没有约束力，而且必须取消。那么，如果许愿不仅不被神看重，而且是他所憎恶的，正如我们前文所述，又当如何呢？对一个不需再加讨论的题目，我们无需再说。为使敬虔人的良心获得安宁，脱离一切疑虑，我认为此一论证足矣——即不出于纯洁的动机，没有正确目的的所有行为，都被神所拒绝，并且神禁止我们继续下去，正如他禁止我们开始一样。因此结论是：由于错谬和迷信而许的愿，不仅在神眼中毫无价值，并且应该被我们抛弃。

二十一、人若明白这解释，就能回击恶人对于那些离开修道院、度诚实生活之人的诽谤。恶人严酷地指控他们发假誓，指控他们的信心已经败坏，因为他们断开了藉以与神和教会连结的纽带（庸人以之为不可分开）。但是我要说，首先，人认可但被神废除的纽带，并不是纽带；其次，即便承认他们以前由于无知和错谬而受到约束，但现在他们既然被真理光照，我认为他们同时也已经被基督的恩典释放。因为，如果这是基督十字架的效力，即把我们从神之律法的咒诅中救出来，那么，它必然更加能够把我们从外添的锁链中救出来，这些锁链不过是撒但狡猾的网罗而已。因此毫无疑问，基督用他福音的真光照耀的人，他也将他们从由于自己的迷信而陷入的网罗中解救出来。此外，他们如果不适合独身，那么还有一个辩护。因为，如果那不可能遵行的誓愿必定毁灭人的灵魂（这灵魂是神要拯救而非毁灭的），那么就绝不应当遵守。既然如此，那些未曾领受特别恩赐的人，绝不可能遵守禁欲之愿，这一点我们已经证明，并且即使我不置一词，经验也已经如此宣告了；然而极大的猥褻充斥于几乎全部修道院，这乃是人所共知的。如果其中有人似乎比较正派和端庄，但他们也并不贞洁。不贞洁的罪在他们里面悸动和隐伏。因此，神通过可畏的榜样，刑罚人的大胆，因为他们忘记自己的软弱，逆着本性，贪图神没有给他们的恩赐，轻看主放在他们手中的补救方法，妄信自己能够凭着顽梗胜过不贞洁的恶病。因为，当有人劝戒他说有结婚的需要，并且婚姻是主赐给他的补救，然而他不仅轻看之，而且立下誓愿使自己坚决轻看之，这难道不是顽梗吗？

## 第十四章 圣礼

本章主要包含两个部分：(一)、概论圣礼。说明教义的要旨，第一段至第六段。需要反驳的两类反对者，即低估圣礼能力的人，第七段至第十三段；以及过度看重圣礼的人，第十四段至第十七段。(二)、具体阐述新旧约的圣礼。圣礼的目的和意义。反驳过高或过低估计圣礼的人。

段落梗概：

- 一、概论圣礼。定义圣礼。
- 二、圣礼一词的含义。
- 三、解释定义。神为何藉圣礼印证他给我们的应许。
- 四、道应该伴随着饼酒，好使圣礼完整。
- 五、企图将道或神的应许与饼酒分离之人的错谬。
- 六、圣礼为何称为约的象征。
- 七、虽然恶人应该接受这些象征，但是只对信徒才是恩典的象征。
- 八、回答对此观点的异议。
- 九、圣礼中没有隐秘的美德。圣礼的全部效力取决于圣灵内在的运行。
- 十、回答异议。用比喻解释。
- 十一、论藉着道的传讲增长信心。
- 十二、圣礼坚固我们信心的方式和程度。
- 十三、有些人仅仅视圣礼为象征。反驳此观点。
- 十四、有些人过高看重圣礼。反驳。
- 十五、用奥古斯丁的话证实。
- 十六、详细解释前述观点。
- 十七、当正确地施行圣礼时，其实质总是存在。
- 十八、圣礼一词的广义。
- 十九、教会中的普通圣礼。必要性。
- 二十、新旧约中的圣礼。两约圣礼的目的的一致，即领我们到基督面前。
- 二十一、旧约圣礼明显如此。
- 二十二、新约圣礼亦明显如此。
- 二十三、经院神学家们关于新旧约圣礼有别的邪恶教义。
- 二十四、回答经院神学家们的异议。
- 二十五、回答另一个异议。
- 二十六、早期神学家们有时候过度地赞美新约圣礼。解释他们的意思。

一、与道的传讲类似，圣礼是信心的又一个助力，圣礼与我们关系紧密，所以应该教导一些确切的教义，使我们知道设立圣礼的目的，以及现在有何用处。首先，我们必须思考何为圣礼。我认为这是一个简单而恰当的定义：圣礼是一个外在的

象征，藉此主在我们的良心上，印证他善待我们的应许，为要扶持我们软弱的信心，而我们则在神面前，以及在天使和人面前，见证我们对他的敬虔。也可以更加简明地定义：圣礼是神向我们施恩的见证，用外在的象征证实神的恩宠，附带我们信他的见证。不论采取哪一个定义，其意义都与奥古斯丁的定义相符。他将圣礼定义为：圣礼是神圣之事的可见象征，或者是不可见恩典的可见形式；但他并没有更好或者更确切地解释何为圣礼。因为奥古斯丁简洁的说法稍显含糊，不免使知识比较浅陋的人误解，所以我想除去一切的疑惑，用较长的语言把定义说的更加完整。

二、古人在此意义上使用圣礼一词，原因非常明显。当新约的古拉丁文译者将希腊文 *mysterion*“奥秘”一词翻译成拉丁文时，特别是当此词用于神的事时，他都用了拉丁文 *sacramentum*“圣礼”。因此，在以弗所书中，“叫我们知道他旨意的**奥秘**”(1:9)；又有“谅必你们曾听见神赐恩给我，将关切你们的职分托付我，用启示使我知道福音的**奥秘**”(3:2~3)。在歌罗西书中，“这道理就是历世历代所隐藏的奥秘，但如今向他的圣徒显明了。神愿意叫他们知道，这**奥秘**在外邦人中有何等丰盛的荣耀”(西 1:26~27)。在提摩太前书中，“大哉！敬虔的**奥秘**，无人不以为然，就是：神在肉身显现”(提前 3:16)。在这些地方，凡遇到“奥秘”一词，那位译者都译成“圣礼”。他不愿意用拉丁文 *arcanum*“秘密”一词，恐怕把这件事的尊严贬低了。因此，当事情神圣并且奥秘时，他就用“圣礼”一词。该词的这一种意义常常在教会著述家们的著作中出现。众所周知，拉丁人所谓的“圣礼”，即为希腊人的“奥秘”。含义的相同除去了所有争议。因此，“圣礼”一词即指那些庄严地表征属灵、崇高之事的象征。奥古斯丁也如此教导，他说：“论述各种象征，实在不胜其烦；所有与神的事有关的象征，都称为圣礼”。

三、根据我们给出的定义可以明白：如果不是先有神的应许，就没有圣礼，圣礼乃是附加在应许之上，目的是坚立和印证应许，并且更好地见证应许，或者毋宁说，在某种意义上证实应许。神以这种方式工作首先是因为我们无知和麻木，其次是因为我们软弱；然而确切地说，圣礼是为证实他的圣道，还比不上是为了建立我们对圣道的信心。因为神的真理自身已经足够稳实、确定，不能从自身之外获得更好的证实。但是，因为我们的信心软弱，所以如果不是从各个方向、用各种方法给予支撑，就必要动摇、蹒跚，并且最终跌倒。我们既然属乎肉体，总是匍匐于地，一心思念属世的东西，不思想甚至不能理解属灵之事，所以我们满有怜悯的主就以无限的屈尊，迁就我们的才智，他藉着这些物质的东西，领我们归向他自己，甚至用物质的东西作为属灵福分的镜子。正如屈梭多模所说：“如果我们是没有身体的灵，他就会将这些事以纯粹属灵的形式赐给我们。现在，因为我们的灵魂居住在肉身之内，所以他通过可见之物赐下属灵的事。这并不是说在圣礼中，陈列在我们面前之物是属灵之事本身固有的，而是神使这些物质有此意义”。

四、这就是通常所说，圣礼包含道和外在的象征。所谓道，我们应当明白这并不是毫无意义或者没有信心的喃喃之声，只是单凭着声音，像魔咒一样，就具有将杯饼祝圣的效果，而是这道在传讲之后，叫我们明白可见之象征的意义。因此，在教

皇专制下频繁施行的圣礼大大亵渎了此奥秘，因为他们以为，如果神父按照祝圣的俗套喃喃而语，而会众莫名其妙、呆呆而视，便足够了。事实上，他们这样做明明是不要会众明白圣礼；因为他们在不识字的听众面前使用拉丁文。后来，迷信达到这种程度，祝圣辞都非要用几乎无人听到的嘟囔不可。奥古斯丁关于圣礼中的传道，教导却极为不同；他说：“杯饼加上圣道，便成为圣礼。因为除非是藉着道得着能力，否则水怎能一接触人的身体，就使心灵洁净呢？并且这不是因为人把道说出来，乃是因为人相信道。因为对于道，转瞬即逝的声音是一件事，永久的能力又是一件事。保罗说‘就是我们所传信主的道’（罗 10:8）。因此，使徒行传说‘又藉着信，洁净了他们的心’（徒 15:9）。使徒彼得也说‘这水所表明的洗礼，现在藉着耶稣基督复活也拯救你们。这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心’（彼前 3:21）。”就是我们所传信主的道，藉着这道，毫无疑问洗礼也被祝圣，好能够洁净人”。你看到，他认为传道是产生信心所必需的。我们不需费力证明这一点，因为基督所做的，他命令我们做的，使徒们跟随的，以及较圣洁的教会所遵行的，都毫无疑问。事实上，从世界伊始，每当神给圣族长们任何记号的时候，都是与教义不可分离地连在一起，没有教义，我们看到那没有意义的物体就会感到困惑。因此，当我们听到圣礼之道时，我们就知道牧师大声宣讲出来的应许，牵引着会众到达象征所指向的目的地。

五、有人用一种狡猾而非严谨的两难说法来反对此观点，这也无须理会。他们辩称：或者我们知道那先于圣礼的神的道是他的真实旨意，或者我们不知道神的道。如果我们知道神的道，那么我们就不能从那居于神的道之后的圣礼中学到新东西。而如果我们不知道神的道，那么我们也不能从圣礼中知道它，因为圣礼的全部效力乃依赖神的道。我们可以简要回答：盖在外交文书和其他公文上的印章，就其本身来说算不得什么，如果文件上什么也没有写，那么盖的章就毫无用处；然而，这并不妨碍它在盖到文件上以后，就起到证实和确认的作用。他们也不能说这个比较是我们最近的发明，因为保罗自己也曾用过，称割礼为印记（参罗 4:11）。在那段经文中，他显然是在坚决维护：亚伯拉罕的割礼并不是为了称义，而是证实恩约，他藉着相信恩约已经称义了。我们教导，圣礼印证了应许，因为从应许本身可以明白看出，一个应许证实了另一个应许，那么，这会绊倒谁呢？应许的证据越明显，就越能坚固我们的信心。但是，圣礼附着最清楚的应许，并且与道相比具有其独特性，即圣礼如图画一般将应许栩栩如生地描绘出来。他们以圣礼与公文印章之间有别为根据提出异议，我们也不需要重视。他们说，虽然二者都包含物质元素，但是圣礼不足以印记神永恒、属灵的应许，而公文印章则可以用来印记君王关于暂时之事的法令。但是，当圣礼展现于信徒的眼前时，他并不是仅仅看见物质的景象，而是照我前文所述的类比顺序，敬虔地思想那隐藏在圣礼之中的崇高奥秘。

六、主既然称他的应许为约（参创 6:18、9:9、17:2），并称圣礼为约的象征，那么我们就可以用人所立的约作为对照进行推论。古人订约，惯常杀猪为信。但是，如果不是同时或者事先有言，那么杀猪有什么用呢？人杀猪常常没有任何内在或

玄妙的奥秘。既然人们常以接手来开战，那么右手彼此相接有什么好呢？但是，当契约有言在先时，藉着此记号，就批准了契约中的法律，虽然已经通过言先已完成了构想、整理和颁布。因此，圣礼的操练坚固我们对神的道的信心；因为我们具有肉身，所以圣礼用物质的对象来表达，从而照着我们鲁钝的才智训练我们，就像护士用手领着孩子一样。因此，奥古斯丁称圣礼为“可见的道”，因为圣礼仿佛是用图画描绘出神的应许，以图形的形式将神的应许摆在我们眼前。为了更加清楚地说明圣礼的性质，我们还可以用其他比喻，例如称圣礼为“信心的柱石”。正如大厦立在地基之上，当用柱子支撑时，就更加稳固；照样，信心倚靠神的道为根基，加上圣礼就更加坚固，仿佛支撑在柱石上一样。我们也可以称圣礼为“镜子”：在其中我们可以看到神赐给我们的丰盛恩典。因为正如我们前文已经说明的，主在圣礼中照着我们的鲁钝所能够达到的对他的认识，将他自己向我们显明，并且比道更加清楚地见证他对我们的爱和恩慈。

七、我们的对手如果辩称，圣礼不是神赐给我们的恩典的彰显，因为圣礼也给予了恶者，然而他们并未因此体会到神对他们更加慈悲垂爱，反倒使他们更被定罪；这种说法也不合理。按照相同的推理，福音也不是神恩的彰显，因为许多人听到福音，却嗤之以鼻；基督自己也不是神恩的彰显，因为许多人虽看见他、认识他，却很少人接受他。君王的法令也类似。因为有许多民众嘲笑、躲避君王的印章，虽然他们明知君王藉着印章肯定他的旨意；还有些人将其踏在脚下，好像压根与他们无关；有些人甚至咒诅它；那么，因为这两件事的情形类似，所以我上面所做的对比当是可以接受的。因此，主必定在他的圣道和圣礼中向我们施怜悯，赐下恩典的确据；但是，除了那些以确实的信心领受圣道和圣礼的人之外，没有其他人能够领悟；同样，父为了万人的得救而赐下基督，然而并不是所有人都认识和接待他。奥古斯丁在教导这一点时说：道的效力在圣礼中发扬出来，不是因为宣讲，而是因为相信。因此，保罗给信徒写信时说圣礼包含了与基督相通“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了”（加 3:27）。又说：“都从一位圣灵受洗，成了一个身体”（林前 12:13）。但是，当他说到圣礼的荒谬使用时，就只说圣礼是冷冰冰的虚空象征；他藉此指出，不论不敬虔和假冒为善之辈出于他们的乖僻，如何压制、遮掩或者阻碍圣礼中神恩的果效，然而无论何时何地只要神喜悦，他们都不能阻止圣礼给我们与基督相通的真切证据，或者阻止圣礼彰显，以及阻止神的灵运行，即圣礼所应许之事。因此，我们得出结论：圣礼真是神恩的证据，以及神对我们怀着善意的印记。圣礼通过向我们印证这一点，扶持、滋养、坚固、增长我们的信心。通常反对此观点的异议，轻浮并且脆弱。他们说，如果我们的信心是好的，就不能使它更好；因为除了坚定不移地、踏踏实实地、完整专一地依靠神怜悯的信心之外，再没有信心。这些持异议者最好是与众使徒一起祷告：“求主加增我们的信心”（路 17:5），而不要自信满满地坚持完全的信心，这是没有人曾经在此生达到，将来也无人能够在此生达到的。请问，那位说“我信！但我信不足，求主帮助”（可 9:24）的人，具有怎样的信心呢？因为那一个信心，虽然刚刚开始，但却是好的，并且在除去不信之后，可以更好。但是，反驳他们的最好论证就是他们自己的良心。因为，

如果他们承认自己是罪人（这是他们不论愿不愿意都不能否认的），那么他们就必然将此品质归咎于他们不完整的信心。

八、但是他们说，腓利回答要求受洗的太监，“你若是一心相信，就可以”（徒 8:37）。如果全心充满信，那么为什么要用洗礼来坚固呢？我要反问他们：他们难道不是觉得心中很大一部分没有信心，难道不每天感到在信心上有长进吗？有一个人夸口说，他是活到老、学到老。那么，如果我们基督徒变老却不长进，该是何等可怜；我们的信心应当逐渐长进，直到长成完全人（参弗 4:13）。因此，在使徒行传中，“一心相信”并不是说，相信基督到了完全的地步，而只是说，以真诚的心和灵魂接受基督；不是说心中充满基督，而是如饥如渴地爱慕他。圣经通常在人们真诚、热情地做事时，称之为“一心”。下述经文就属此类：“我一心寻求了你”；“我要一心称谢你”（诗 119:10、111:1、138:1）。同样，当圣经指责奸诈狡猾的人时，说“他们说话，是嘴唇油滑，心口不一”（诗 12:2）。持异议者又辩说，如果信心藉着圣礼得以增长，那么圣灵就是徒然赐给我们，因为圣灵的职分就是开始、保守和成全我们的信心。的确，我承认信心完全是圣灵的工作，我们蒙他的光照，得以认识神和他丰盛的恩典，没有圣灵的光照，我们的心智就太过盲目，什么也看不到，太过愚笨，不喜欢属灵的事。但是，在他们所说的一种神的祝福之中，我们看到三种。首先，主藉着道来教导和训练我们；其次，他用圣礼坚固我们；最后，他用圣灵的光来照耀我们的心，打开我们的心，让他的道和圣礼进来；若非如此，他的道和圣礼就只能振动我们的耳朵，陈现在我们眼前，但却不能感动我们的心。

九、因此，关于信心的增长和坚固，我要提醒读者（虽然我相信我已经用毫不含糊的话说明了）：我将此职分归之于圣礼，并不是认为圣礼里面永久性地固有一种奥秘的效力，从而自己就可以促进或者增强信心，而是因为我们的主设立了圣礼，特为要帮助我们建立和增长信心。但是，只有当圣礼伴随着圣灵时，圣礼才能合宜地履行职分；圣灵是人心的师傅，惟独他的力量才能穿透人心、感动人的意念，使圣礼进入我们的灵魂。如果没有圣灵，圣礼对我们就毫无用处，如同阳光照耀瞎子或者在聋子耳边讲话一般。因此，在圣灵与圣礼之间，我将全部能力归给圣灵，而只将职分留给圣礼；如果没有圣灵的工作，此职分就是空洞、轻浮的，但是，当圣灵在人心中运行，施展他的大能时，圣礼就充满了活力。因此显而易见，按照此观点，敬虔人的信心是如何靠着圣礼得以坚固的——正如眼睛因太阳的亮光而看见，耳朵因声音而听见；除非眼睛有瞳孔接受光线，否则丝毫不会受到亮光的影响；另外，如果耳朵生来没有听到的能力，那么无论声音多响，也不会感到有声音。但是，正如前文的解释，眼睛里面的视觉器官使我们看见光亮，耳朵里面的听觉器官使我们听到声音，照样圣灵在我们心中动工，创始、保守、滋养和建立我们的信心，由此我们得到两个结论：一，如果没有圣灵的工作，圣礼就毫无益处；二，对于先已领受了圣灵教导的人心，圣礼能够增强和增长信心。惟一的不同是，眼睛和耳朵天生具有看和听的能力，然而基督通过特殊的恩典在我们心中工作，却超过了人心本来的能力。

十、这也可以回答焦躁之人的一些异议。他们说，如果我们把信心的增长或者坚



固归给受造物，这是冒犯神的灵，因为惟独圣灵才应被视为信心的创始者。但是，我们并没有夺去圣灵坚固和增长信心的功劳；事实上，我们只是想说，圣灵坚固和增长信心，就是藉着光照内心来预备我们的心，去领受圣礼所带来的坚固。如果题目还没有阐明，那么可以用下述比喻来说明：如果你想用言语说服人做什么，你一定会动用全部论证使他同意你的观点，在某种意义上强迫他为你的目的服务。但是，如果那人没有清晰、敏锐的判断力，从而能够衡量你论证的力量；另外，如果他没有柔顺的心愿意受教；最后，如果他不知道你的诚实和审慎从而对你有好感而愿意赞同，那么你就什么也得不到。因为有许多顽固的人，不为任何论证所动；并且当某人的诚实存有疑问，或者他的权威被蔑视时，那么别人即使柔顺，也很难被说服。反之，如果具备这些条件，那么你所劝告的人就会同意这些意见，否则就会被他取笑了。圣灵在我们心中成就同样的工作。为了避免神的道徒然震动我们的耳朵，为了避免圣礼徒然摆在我们眼前，圣灵就指示我们，那在其中向我们说话，软化我们顽固的心，并塑造我们的心顺服道的那一位，乃是神；简言之，他将外在的道和圣礼从我们的耳朵转入内心。因此，道和圣礼均坚固我们的信心，把天父的善意展示在我们眼前，藉此信心得以坚固，信心的力量加增；并且圣灵也藉着使我们确信天父的善意，使此确信生发效力，从而坚固我们的信心。同时，就像他用太阳的光线照耀人的眼睛一样，众光之父用圣礼光照我们的心，就像是用一种中间光辉，与他并不为难。

十一、主将外在的道比喻为“种子”（参太 13:3~23；路 8:5~15），表明它具有这种能力。当种子落在无人照料的荒地中时，必定要死，但是如果落在耕过的肥土中，就会结实百倍；照样，当神的道向顽梗之人宣讲时，就像种子落在贫瘠地里一样不能结实，但是，当神的道遇到已经被圣灵开垦的心灵时，就会结实累累。如果道可以恰当地比作种子，并且五谷的发芽、生长和成熟都是由种子而来，那么为什么不能说，信心的开端、增长和成全，都是从道而来呢？保罗在好几处精辟优美地解释了这两件事。当他提醒哥林多人，神如何使他的劳力生发效力时，他夸口说自己拥有圣灵的工作（参林前 2:4）；就像是说，在他的传道与圣灵光照和激动人心之间，有一种不可分离的关联。但在另一处，当他提醒哥林多人，人所宣讲的道自身即拥有能力时，他将牧师比作农夫，在辛苦而殷勤地耕种之后，就不能再做什么。除非由于天父的恩慈使种子生长，否则这一切耕种、浇灌有什么益处呢？因此，他做结论说：“可见栽种的算不得什么，浇灌的也算不得什么，只在那叫他生长的神”（林前 3:7）。因此，众使徒在传道时，都竭力发挥圣灵的能力，因为神命定并用他们作为工具来彰显他属灵的恩典。然而，我们仍然必须看见此区别，记住人凭着自己能够做什么，以及什么是完全属于神的作为。

十二、圣礼坚固我们信心的意思是，有些时候，当主认为应该除去我们对他在圣礼中所应许之事的确信时，他就拿走圣礼本身。当他夺去亚当的永生恩赐，将他赶出伊甸园时，说：“恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着”（创 3:22）。这话是什么意思呢？那果子可以恢复亚当已经失去的永生吗？实在不能。这就仿佛主在说：“如果我保留应许的象征，那么恐怕他存着虚妄的盲信，所以最好拿走那

可能叫他存着永生指望的东西”。由此，当使徒劝以弗所人记念：“那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神”（弗 2:12），他是在说，他们与割礼无份。他这样是以换喻的方式指出，未曾得着应许徽记的所有人，都被排除在应许之外。对于另一个异议，即把这样大的能力归给受造物，便是将神的荣耀转归给它们，因而损害了神的荣耀；我们回答，我们未将任何能力归给受造物。我们只是说，神使用他视为合宜的方法和工具，为要叫万有都增进他的荣耀，因为他是万有的主和最高的决定者。因此，正如他用面包和其他食物养活我们的身体，用太阳照耀世界，用火产生热力——然而面包、太阳、火本身并不算什么，不过是神用来赐福给我们的工具；照样，他通过圣礼滋养我们的信心，圣礼的惟一目的，不过是使我们的眼睛能够看到他的应许，或者毋宁说，作为他应许的确据。对于神出于他的厚恩和恩慈而命定供我们使用的受造物，并且神使用这些受造物作为工具将他良善的恩赐赐给我们，我们有本分不倚靠这些受造物，有本分不钦敬和颂扬它们作为我们蒙怜悯的原因；照样，我们的确信也不能放在圣礼上，不应将神的荣耀转给它们，我们的信心和信仰要越过所有这一切，上升到神，他是圣礼和万有的创始者。

十三、有些人根据“圣礼”一词进行的论证也是言之无物。他们说，此词在最有权威的著述家中虽然有多种意义，但是它只有一种意义是指象征说的，即在士兵入伍时，对指挥官所起的庄重誓言。正如新兵通过此军誓约束自己向指挥官效忠，宣告为军队服务；照样，我们通过象征承认基督是我们的指挥官，宣告我们在他的国旗下作战。他们为了进一步说明意见，又加上一些比喻。就像托加袍将罗马人与穿大披肩的希腊人相区分；不同阶层的罗马人通过特有的徽标彼此区别；例如，元老通过紫袍和月亮形的鞋子与骑士分开，骑士通过戒指与平民分开；照样，我们也披戴记号以别于异教徒。但是由上文可以明显看出，古人称象征为圣礼，完全不是按照拉丁神学家们的用法，而是出于方便，才赋予它这一新的意义，表示神圣的象征。要更加细致地讨论，那么我们可以说，他们给予“圣礼”一词以这种含义，类似于他们将“信”一词转移为现在的意思。“信”本来是指履行诺言的信实，他们把它用作人对真理的肯定或确信。照样，“圣礼”一词是指士兵向指挥官发誓顺服，他们把它来指指挥官接纳兵士入伍。因为在圣礼中，主应许说他要作我们的神，我们要作他的子民。但是，我们可以忽略这种巧辩，因为我想我已经用充足的论证证明，古时的著述家们只是想要宣告，圣礼是神圣属灵之事的象征。我们承认从外在之物得出的比喻（第十五章第一段）；但是我们不赞成他们把圣礼的次要用处当成主要，事实上当成是惟一的用处。圣礼的主要用处是造就我们对神的信心；其次是在众人面前见证我们的信仰。这些比喻适用于次要的原因。因此，我们当牢记，如果这些奥秘无助于我们的信心，也没有辅助圣道达到同样的目的，那么它们就是冷冰冰的（如前文所见）。

十四、另一方面，这些持异议者削弱了圣礼的力量，完全推翻了圣礼的用途，还有人将一种隐秘的效力归给圣礼，而这效力并不是神所赋予它们的。头脑简单、不警惕的人很容易受到这种错谬的欺骗，因为有人教导他们在不可能找到的地方寻

找神的恩赐，从而不知不觉离开神，因此所把握的只是虚妄，而非神的真理。因为诡辩派异口同声地说，新律法的圣礼，换言之，基督教会现在所行的圣礼，能使我们称义，并将恩典赐给我们，只要我们不犯下必死的罪拦阻即可。这种意见的致命性和危害性是无法形容的，尤其是因为许多世代以来，这种意见已经流行到了世界的很大一部分，严重地危害了教会。这显然出于魔鬼；首先，它应许人没有信心而可以有义，使灵魂直接沉沦灭亡；其次，它从圣礼中推出义的原因，使那本性已经极其倾向于世界的人心深陷在迷信的观点之中，领他们依赖可见之物，而不依靠神自己。我甚愿这两种邪恶还算积垒不深，不需要我详加证实。人没有信心而领受圣礼，岂不必然使教会倾覆吗？因为，既然除了应许之外，我们不能从圣礼中盼望得着什么，并且这应许宣告对不信之人的愤怒，并不逊于向信徒赏赐恩典，所以如果假想除了神的道应许并藉着真信心得到之事以外，圣礼还带来其他什么，这是错误的。由此得出另一件事，即救恩的确信并不依靠参加圣礼，仿佛圣礼就可以使人称义一样。我们知道，称义单单在基督里面存着，并且人领受称义，是藉着福音的传讲，并不亚于藉着圣礼的印证，并且可以没有此印证而仍然完全得到称义。奥古斯丁的宣告是真的：不用可见的象征，也可以达到不可见的成圣；另一方面，可见的象征也可能没有真正的成圣。他在另一处写道：“人披戴基督，有时候达到领受圣礼的程度，有时候达到生活成圣的地步”。前者是好人和坏人共有的，后者是好人所独有的。

十五、因此，奥古斯丁常常区分圣礼与圣礼的实质。他的意思是，圣礼不仅包含了象征和真理，而且两者的结合亦非不可分离，在此联系中，我们总是需要区分本物与象征，使两者的内容物互不相混。他论到两者的分离时说：圣礼惟独在选民身上成全它所代表的实质。并且，当论到犹太人的时候，他又说：“虽然圣礼为所有人共有，但恩典却不是所有人共有的；然而恩典是圣礼的力量。因此，如今重生的洗礼是所有人共有的，然而那使人重生成为基督肢体的恩典，却不是所有人共有的”。在另一处，他论到圣餐说：“今天，我们也领受可见的圣餐；但是，圣餐是一件事，圣餐的力量又是一件事。为什么许多领受圣餐的人又死了，并且死是因为领受圣餐呢？主的杯对于犹太是毒药，不是因为他领受的杯是恶的，而是因为他是恶人，才邪恶地领受了那良善之物”。稍后他又说：“基督身体与血的圣礼，有些地方每天举行，有些地方定期举行，有些人领受得生命，有些人领受遭灭亡。但是，圣餐本身是要叫领受的人得生命，而不是灭亡”。此前他说：“吃的人必不会死，但他必须领受圣礼的力量，而不只是领受可见的圣礼；是内心领受，而不只是外表领受；是以心灵来吃，而不只是用牙齿来吃”。这些话表明，领受圣礼的人如果不配，圣礼就与实质分离，只剩下空虚无用的象征。因此，你为要拥有象征和实质，而不是没有真理的象征，就必须藉着信心领悟象征中所包含的道。这样，你通过圣礼与基督相交越深，从圣礼中得到的益处就越大。

十六、如果上文的讨论因为言简而不甚清晰，我愿意比较详细地进行解释。我说，基督是所有圣礼的实质，或者你也可说是实体，因为所有圣礼都以基督为本，没有他应许就没有内涵。因此，伦巴德的错谬是难以容忍的，他明确地以圣礼为义

和救恩之因，其实圣礼不过是义和救恩的一部分。所以，我们当撇弃人的智慧所发明的其他所有义的原因，谨守这惟一的原因。因此，我们在培养、坚固和增长对基督的真认识上面得到圣礼的帮助有多大，那么在更加完全地拥有基督以及享受他的丰富上也有多大，圣礼对我们的效用也有多大。当我们用真实的信心接受神在圣礼中给我们的赏赐时，圣礼就发挥效力。那么你要问，恶人因其忘恩，就使神的圣礼没有果效、归于徒然了吗？我回答：我并不是说，圣礼的能力和真实取决于领受者的状况或者心意。因为神所设立的事，不论人如何改变，总是立定不移、保持它的性质；但是，因为提供是一件事，领受又是一件事，所以由主的道分别为圣的象征，的确名副其实，并且保有它的能力，虽然并不同时给邪恶不敬虔的人带来益处。奥古斯丁用寥寥数语优美地解决了这个问题，他说：“即使你只用肉体来领受圣礼，它仍然不失为属灵的，只不过对你来说不是如此而已”。但是，正如在上文所引的论述中，奥古斯丁指出，圣礼如果与其真理分开，那么就是无价值之事；照样他又提醒我们，当两者连在一起时，我们仍然需要进行分辨，免得我们太过关注外在的象征。他说：“拘守外在的象征，取象征而舍弃它所预表的实质，这是奴性的软弱；照样，将象征视为无用，也是极大的错谬”。奥古斯丁提出两种需要避免的罪；一种罪是当我们领受象征时，仿佛它们是徒然给予的，并由于恶意地摧毁或损害其奥秘意义，使其不能生发果效；另一种罪是我们的心智没有超越可见的象征，把惟独基督通过那位使我们与基督有份的圣灵赐给我们的福分，归给了象征，外在的象征如果劝召我们归向基督，那么对我们才是帮助；然而，当这些象征被人歪曲转向其他任何目的时，其全部效用就被彻底推翻了。

十七、因此，我们要坚持，圣礼的职分与神的道的职分没有不同，即宣告基督以及在基督里面的丰盛天恩，并提供给我们。如果我们不以信心接受，圣礼就不给我们带来任何益处，正如酒、油，或者其他任何液体，如果没有打开容器容纳它，那么不论你倾倒多大的数量，都会洒到外边无用了。当容器没有打开时，虽然整个外面均已沾湿，但里面仍然是空的。我们必须谨慎，免得被古时的基督教著述家们在颂扬圣礼的尊贵时所用的过于夸张的语言牵引进入类似的错谬之中。我们一定不能以为，圣礼固有某种隐藏的力量，藉此力量，圣礼自身就能够将圣灵的恩典赐给我们，就如从杯中饮酒一样，因为圣礼的惟一目的，就是见证和认可主对我们的慈爱；并且它们的益处，不过是伴随圣灵打开我们的心智和心灵，叫我们能够领受此见证；这里也清楚显出多种极大的恩典。因为正如我们前文指出（第十三章第六段；第十四章第六、七段），圣礼之对于我们，就像报好消息的使者之对人，或者是凭据之对于约定生效。圣礼自身并不赐下任何恩典，而是宣告和彰显恩典，就像凭据和徽记一样，证实神的厚恩所赐给我们的恩赐。圣灵并不是由圣礼不加区分地给予一切人，而是主特别赐给他子民的；圣灵带来神的恩典，为圣礼预备道路，并使圣礼结出果子。但是，虽然我们不否认神直接藉着他灵的能力，支持他自己的圣礼，使他所设立的圣礼的施行不至徒然不结果子，然而我们坚持，圣灵的内在恩典既然与圣礼外在的施行有别，就应该单独思考。因此，神真实地履行他所应许并藉着象征所预表的一切；象征也不是没有果效，因为证明了

神是这些象征的真正、信实的创始者。这里的惟一一个问题是：主是藉着固有的力量作工，还是将他的职分交给外在的象征。我们坚持，不管神用什么工具，都不减损他首要的运行。圣礼的这一教义大大颂扬了圣礼的尊贵，明确说明了它们的用途，充分阐明了它们的效用，并且合宜地保持节制；从而不将不属于它们的归给它们，也不将属于它们的不归给它们。同时，我们除去了这一种捏造，即称义的原因和圣灵的大能，乃包含在饼杯之中，就像承载的器具似的，并且清楚解释了被人忽视的特殊能力。这里也当指出，牧师藉着外在的行动所预表和见证的事情，神在人的心中成就，免得我们将神单单归给自己的工作，归给必死的人。奥古斯丁周到地指出这一点：“神和摩西如何使人成圣呢？不是摩西代替神，而是摩西藉着他的事工，通过可见的圣礼使人成圣，而神藉着圣灵，通过不可见的恩典使人成圣。可见圣礼的全部果效即在于此；因为如果没有不可见的恩典使人成圣，这些可见的圣礼有何用处呢？”

十八、根据我们前面的考察，“圣礼”一词一般包含神曾经命令人使用的所有象征，好使人确信他的应许的真实性。这些象征，他有时候喜悦采用自然界的物体，有时候用神迹来显明。前一类包括，他赐给亚当和夏娃生命树，作为永生的凭据，他们吃了生命树上的果子，就确信神的应许。又如神把虹放在云彩中，给挪亚和他的后裔做记念，以后他不再以洪水毁灭地。这些事物对亚当和挪亚来说就是圣礼；这并不是说，那不能让自己不死的树，能够给予亚当和夏娃以永生；或者那由日光在云上反射而成的虹，有制止洪水的能力；而是说，它们有由神的道刻上的标志，成为他立约的证据和印证。树是原来的树，虹是原来的虹；但是它们在刻上神的道之后，就有了新的样式；不再是以前的事物了。为免有人以为这是空话，彩虹甚至在今天仍然向我们继续见证神与挪亚所立的约。我们一看见虹，就想到神不再用洪水毁灭世界的应许。因此，如果有肤浅的哲学家嘲笑我们的信心简单，说这种五颜六色不过是光线被云层反射的自然结果，我们承认这事实；但是，我们同时要嘲笑这人愚笨，不认识神是主和自然的管理者，他按照自己的心意使万物都来显明他的荣耀。如果神曾以太阳、星辰、土和石头为记念，那么它们对我们也都是圣礼。为什么同一块白银在铸造前后的价值不一样呢？只是因为，铸造之前它除了原来的性质之外别无其他，而在印造之后，它就变成钱币，有了新的价值。那些受造物原来不过是物质，难道主不能用他的道在上面盖上印，使之成为圣礼吗？第二类例子如神向亚伯拉罕显出“冒烟的炉，并烧着的火把”（创 15:17）；又如他以露水沾湿羊毛，而地面仍然干燥，后来又叫地上有露水，然而羊毛干燥，以使基甸确信得胜（参士 6:37~40）；又如他使日晷往后退了十度（参王下 20:11），以使希西家确信得到医治（参赛 38:7）。这些事是为了帮助并建立他们的信心而做的，也成为圣礼。

十九、我现在的目的是特别讨论那些主喜悦在他的教会中设立的普通圣礼，使敬拜他和的人和仆人拥有并宣告同一个信心。用奥古斯丁的话来说：“人除非通过某种共同的可见象征或圣礼合而为一，否则无人能够在任何宗教信仰上团结一致，不论真宗教还是假宗教”。我们最慈悲的天父，预见到这一必要，就从起初为他的仆

人们设立一些操练敬虔的方式；后来，撒但将这些操练变为不敬虔的、迷信的崇拜，在许多方面败坏了这些操练。因此，异教徒入其宗教的秘密仪式，以及其他各种堕落的仪式，虽然充满错谬和迷信，但同时表明，人不能没有这种外在的宗教象征。但是，因为它们既不是基于神的道，也不指向所有象征均当指明的真理，所以它们不配与那些神所设立，并且没有偏离其目的（即为真敬虔提供帮助）的神圣象征相提并论。神的象征不只是简单的记号，例如虹和生命树等，而且包含仪式，或者（如果你喜欢）说这里所用的记号是仪式。但是，正如我们前文所述，它们是主的恩典与救恩的见证，因此对我们来说，它们是我们奉神的名公开起誓忠心侍奉神的标记。因此，屈梭多模在某处睿智地称之为契约，神藉此与我们立约，而我们也以圣洁的生活自约，因为这样在神与我们之间订立了一个约。神在圣礼中应许免除我们由于犯罪而遭致的罪罚，并藉着他的独生子使我们与他自己和好，照样我们藉着圣礼约束自己追求敬虔和义。因此我们可以有充分根据地说，这些圣礼是神喜悦用来操练他百姓的仪式，首先是激发、培养、坚固我们的信心；其次是我们在人前承认信仰。

二十、按照主喜悦向人彰显他自己的启示，在不同的世代，圣礼亦有不同。神吩咐亚伯拉罕和他的后裔行割礼，后来摩西的律法又加上洗濯、献祭和其他礼仪。这些是犹太人的圣礼，直到基督降世。后来，这些礼仪被废除，另外设立了两种圣礼，即今日基督教会所行的洗礼和圣餐。我所说的，是为整个教会设立的圣礼。至于授予教牧圣职的按手礼，虽然我不反对把它称为圣礼，但并不把它列在一般的圣礼中。对其他所谓圣礼应该持什么意见，我们以后再逐一讨论。然而，古时的圣礼与我们现在的圣礼具有相同的目标，即指向基督，并把我们的领到基督面前，或者毋宁说，像图画一样描绘出基督使我们认识他。但是，正如我们已经指出，圣礼是神之应许的一种印记，因此让我们坚持这最确定的真理，即除了在基督里面给人的应许，神未曾给人以其他任何应许，因此，当圣礼提醒我们想起神的应许时，就必定是显扬基督。因此，在西乃山上，神指示摩西的会幕以及合法的敬拜乃是照着天上的样式。在旧约的圣礼与我们的圣礼之间，只有一个不同点，即前者预表那一位已经应许但尚未降世的基督，而我们今日的圣礼却是见证那一位已经降世并已显明的基督。

二十一、这些事如果个别地逐一解释，会更加清楚。割礼的记号是为提醒犹太人，从人的种子——换言之，整个人性——而来的一切都是败坏的，需要切除；另外，它也是一个证据和纪念，使他们坚信神给亚伯拉罕的关于他一个种子的应许，地上的万族都要因这种子蒙福，并且犹太人自己也必盼望从他得福（参创 12:3、22:18；加 3:16）。按照保罗给我们的教导，那个拯救的种子乃是基督，惟独靠着基督，他们才能恢复在亚当里面所失去的。因此，割礼对于他们，与保罗所说割礼对于亚伯拉罕是一样的，即藉信称义的记号（参罗 4:11）；这记号使他们更加确信：他们等候主的信心，必被神看为义。至于割礼与洗礼的比较，我们在别处有更合适的机会讨论（第十六章第三、四段）。洗濯礼和洁净礼将他们生来沾染的不洁、污秽和污染摆在他们眼前，并应许另外一种洗净他们一切玷污的洗濯。此洗濯就

是基督，藉着他的血我们得以洗净，将他的清洁带到神的面前，以掩盖我们一切的污秽（参来 9:10~14；约壹 1:7；启 1:5）。他们的祭控告他们的不义，同时教导他们必须满足神的公义；因此，必须有一位在神与人中间作中保的大祭司，以流血满足神的公义，并献祭使罪得赦。这位大祭司就是基督；他流出自己的血，以自己为祭物；因为顺服天父，他献上自己以至于死，藉此顺服，他废除了人惹神发怒的不顺服（参来 4:14、9:11、10:1~4；腓 2:8；罗 5:19）。

二十二、我们的圣礼将基督更加清晰地彰显给我们，自从父神照着他的应许将他显明出来，他就更加贴近地向人彰显。洗礼见证我们已经洗净，圣餐证明我们已得救赎。水是洁净的象征，血是赎罪的象征。这两者都在基督里面找到，正如约翰所说，基督是“藉着水和血而来”（约壹 5:6），即要洗净和救赎。圣灵也为这事作见证。事实上，作见证的原来有三，就是圣灵、水与血。水和血是洁净和得救赎的证据，但圣灵是首要的证人，让我们完全确信此见证。当水和血从基督圣体中流出时，这一崇高的奥秘就在基督的十字架上清楚地显明了（参约 19:34）；为此，奥古斯丁有充分根据地称之为“我们圣礼的泉源”。关于这一点，我们稍后再详细讨论。毫无疑问，如果你比较基督前后的世代，就必看出圣灵的恩典现在比以前更加充沛地显明。因为这是基督之国荣耀的一部分，我们从许多经文，特别是从约翰福音第七章，可以知道这一点。我们必须在此意义上理解保罗所说：律法“原是后事的影儿，那形体却是基督”（西 2:17）。他的目的不是宣告神向族长们证明他真理的那些彰显是无效的——他今日也在洗礼和圣餐中向我们证明他的真理——而是对比两者，指出他赐给我们之事的宝贵，免得有人觉得律法的礼仪由于基督的降世而被废除似乎有些奇怪。

二十三、我要顺便提到经院神学家们的教条，他们说，旧新约圣礼的区别是如此之大，以致于前者仅仅预表神的恩典，后者才实际将神的恩典带给人。这种主张必须彻底驳倒。使徒说列祖同我们“都吃了一样的灵食”（林前 10:3），而且解释说那灵食即是基督，既然使徒都没有说其中一个高于另一个，那么对于彰显犹太人与基督真实相通的象征，又有谁胆敢说是虚空的呢？而且保罗在这里讨论的事情，强烈地支持我们的主张。为免有人倚靠对基督的冷漠知识、基督教的空名，以及外表的遵行，而胆敢蔑视神的审判，他提出了神对犹太人极其严厉的例子，让我们晓得，如果我们放纵同样的罪，那么犹太人所受的共同刑罚也在等着我们。为了使对比更加适切，需要说明在他禁止我们夸口的那些福分上，我们与犹太人之间并没有不平等。因此，使徒首先指出他们在圣礼方面与我们相同，没有给我们留下丝毫能够指望不受刑罚的特权。他称割礼为“藉信称义的印证”（参罗 4:11），所以我们也并没有根据以为洗礼比割礼更高（如他在另一处对割礼的论述）。因此，今日在圣礼里面赐给我们的一切，犹太人已经在他们的圣礼中同样领受了，即基督与他属灵的丰富。我们的圣礼所拥有的效力，他们在他们的圣礼中也同样经验到了，即他们的圣礼是神恩宠他们的印证，使他们有永恒救恩的盼望。如果那些持异议者能够明达地解读希伯来书，那么他们就不会如此受骗；但是，当他们在其中读到律法的礼仪不能赎罪，事实上是古时的影子不能使人称义时，他们没有

看到里面的对比，而是执拗在一点上，即律法本身对遵守的人没有益处，因此就以为这些礼仪不过是影子，并没有真理。使徒的目的是要指出，直到我们来到基督面前之前，礼仪律并没有意义，因其全部效力乃惟独倚靠基督。

二十四、但是，他们根据保罗所说“仪文的割礼”（罗 2:25~29），提出异议说：神不重视这割礼；此割礼与人无益，是虚空的；与此类似的经文似乎把割礼远远置于洗礼之下。绝非如此。因为使徒关于割礼的讲论，也可以适切地用于洗礼。使徒们也实在如此行了；首先保罗自己教导，神不看我们藉以入教的外在洁净，除非我们的内心也已洁净，并保持清洁到底；其次彼得也宣告说，真洗礼不在于“除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心”（彼前 3:21）。但是，他们又提出异议说，保罗在另一处把“人手所行的割礼”与“基督的割礼”相比的时候（参西 2:11），似乎大大地藐视它。我回答说，那一节经文丝毫不减损割礼的尊贵。保罗该处是反驳那些在割礼废除之后，仍然坚持它为必需的人。因此，他劝戒信徒弃绝古时的影子，专心随从真理。他说，这些师傅坚持你们应该行肉身的割礼。但是，你们的肉身和灵魂都已经行了属灵的割礼了。因此，你们已经拥有比影子好得太多的本物。有些人可能会对此提出异议说，不能因为他们有了本物，就轻看预表，因为旧约时代的列祖们已经行了心的割礼，并且如保罗所说脱去了旧人，然而外在的割礼对他们仍然不是多余的。保罗预料到此异议，他立即补充说，歌罗西人藉着洗礼与基督一同埋葬，这意思是说，现在的洗礼对于基督徒，犹如割礼对于古时的信徒，因此，将割礼强加给基督徒，必然会损害洗礼。

二十五、但他们说，接下来的经文——我上文已经引用——即犹太人的所有礼仪均是后事的影子，那形体却是基督（参西 2:17），是更难解释的。然而，最难解释的一点是希伯来书花费数章讨论的主题，即牲畜的血不能达到人的良心；律法原是将来美事的影子，不是本物的真像（10:1）；敬拜的人绝不能靠摩西的礼仪得以完全，等等。我重复我前文所说，保罗称那些礼仪为影子，并非因为它们自身毫无实在之物，而是因为它们的完成在某种意义上要直等到基督显现。另外，我认为这些经文不是指礼仪的果效，而是指礼仪的表征方式。因为，在基督以肉身显现之前，所有象征都预表尚未来到的他；然而，他向人的内心彰显他的能力，由此可说他自己已在信徒心中。但是，我们要特别注意，在所有这些经文中，保罗并不是单单在论述，而且也是为要作答。他是在与那些主张敬虔只在于礼仪，而与基督无关的假使徒们争战；为了反驳他们，考虑礼仪本身的果效即已足矣。希伯来书的著者也是这一目的。因此我们须记得，他在这里的讨论，不是论述礼仪原来的真正意义，而是礼仪已经被错误、邪恶地歪曲阐释，不是论述礼仪的合法使用，而是迷信的滥用。因此，如果礼仪与基督分离，就失去了所有力量，有什么奇怪呢？当象征所预表的本物被拿走，那么所有象征就变为虚无。因此，基督在与那些以为吗哪不过是肉体之食的人交谈时，迁就他们这种粗鄙的见解，因此他说，他要赐下更好的食物，喂养灵魂得到永生。你如果需要比较清楚的解答，那么要旨是：首先，摩西律法中的所有礼仪，除非指向基督，否则都是暂时、虚无的。其次，这些礼仪指向基督，因此在基督以肉身显现之后，自身就已经成全了。再次，基督降



世之后，这些礼仪即应废除，如同影子在太阳的明光中消失一般。我现在只简单地讨论这一点，以后在比较洗礼与割礼时再详细讨论。

二十六、这些可怜的诡辩者可能是被古时著述家们过分颂扬象征所欺骗了；例如，奥古斯丁曾说：“旧约律法的圣礼只应许了一位救主，我们的圣礼却赏赐救恩”。他们没有觉察到这一类的话乃是有些夸张，便也宣告他们夸张的教条，但是意思与古时著述家们的意思完全不同。奥古斯丁说这话的意思，与他在另一处的表述相同，他说：“摩西律法中的圣礼预言基督，我们的圣礼宣告他已经降世”。他又说：“摩西律法中的圣礼是待成全之事的应许，我们的圣礼表明此事已经成全”；他好像是说，摩西律法中的圣礼乃是预表仍在盼望之中的基督，现在因为基督已经来了，所以我们的圣礼表明他与我们同在。此外，关于象征的方式，奥古斯丁在另一处说：“律法和先知书中的圣礼，宣告将要来到的事，而我们今日的圣礼则是见证他们预言将要来到的事”。他在好几处解释了古时圣礼的真实性和效力，他说：“犹太人的圣礼在象征上与我们的圣礼不同，但在象征的本物上是一样的；在可见的外表上不同，但在属灵的力量上是一样的”。他又说：“象征不同，信心却是一样；象征不同，一如言语不同，因为言语在不同的世代，发不同的声音，然而言语不过是象征。列祖与我们喝了一样的灵水，但所喝的物质的水却不同。因此，象征可以改变，信心却不改变。对于他们，磐石是基督；对于我们，基督是祭坛上的祭物。他们饮磐石中流出来的水，以为是一大圣礼；而我们所喝的，是信徒知道的。如果你看可见的外表，其间确是有别；但如果你看内在的意义，他们喝的是同样的灵水”。在另一处他又说：“在这奥秘中，他们的饮食与我们相同；形式不同，意义却相同，因为同一位基督，对他们是以磐石来预表；而对我们，是以肉身来显明”。虽然在这一方面，我们承认列祖与我们的圣礼之间，是有不同之处。虽然两者都见证，神慈父般的恩慈和圣灵的恩典都在基督里赐给我们，但我们的圣礼更加清楚、辉煌。两者都表现基督，然而正如我前文所述，由于新旧约的不同，我们的圣礼表现得更加丰富和完整。这正是奥古斯丁的意思（我们频频引用他，因为他是最好、最忠实的古道见证者），他说，在基督显现之后，所设立的圣礼在数量上减少，但是意义更加庄严，能力更加卓越”。这里应当提醒读者，诡辩者所谓“因功生效”<sup>1</sup>的妄语，不仅虚假，而且与圣礼的性质不符，神设立圣礼，是为叫无善可陈的信徒两手空空地前来，单单地求恩。因此，信徒领受圣礼，并未做任何值得称赞之事，并且在领受圣礼这件事上（他们是完全被动的），丝毫不是作工。

---

<sup>1</sup> 在圣礼一事上，“因功生效”的含义是：（一）、圣礼本身是神的恩典运行的原因；（二）、圣礼通过圣礼活动自身固有的能力使其预表的恩典生效；（三）、圣礼中有质料和活动有效地赐下恩典；（四）、圣礼不仅预表内在的恩典，而且拥有在灵魂里面产生恩典的能力。除了这些含义之外（在内容和本质上非常类似），加尔文似乎认为“因功生效”还暗示另一个维度。他似乎将其定义为“产生工作的活动”或者“能动性的工作”，暗示接受者有一些主动性的参与从而配得圣礼的恩典。加尔文强烈拒绝“因功生效”的上述各定义及其隐含意义。圣礼自身没有能力在灵魂里面产生恩典，另外有罪之人外加的任何功劳也不能使之生效。

## 第十五章 洗礼

本章分成两个部分：(一)、论述洗礼的两个目的，第一段至第十三段。(二)、第二部分可以细分为四个题目。论洗礼的用途，第十四段及第十五段。论牧师的配与不配，第十六段至第十八段。论玷污此圣礼的败坏行为，第十九段。施行圣礼的相关人员，第二十段至第二十二段。

段落梗概：

- 一、定义洗礼。主要目的。包含三件事。(一)、见证罪得赦免。
- 二、证明罪得赦免的经文。
- 三、不仅赦免过去的罪，也赦免将来的罪。非鼓励任意犯罪。
- 四、反驳那些在洗礼和悔改之间分配赦罪的人。
- 五、洗礼的第二件事，即我们嫁接在基督身上，好治死肉体 and 更新生命。
- 六、洗礼的第三件事，即教导我们已经与基督联合，在他一切的福分上有份。第二件事和第三件事在约翰和使徒的洗礼中明显可见。
- 七、约翰与使徒的洗礼相同。
- 八、反驳一个异议。
- 九、过红海和云柱向以色列人预表洗礼的益惠。
- 十、那些幻想在受洗之后有某种完全更新之人的异议。受洗之后仍然保留原来的堕落。婴儿亦保留原来的堕落。选民在受洗之后仅仅藉着归算才在今生算为义。
- 十一、原来的败坏在敬虔人的一生中试探他们。他们并不因此寻求得到犯罪的许可证。反倒更加小心、安全地走在主的道路上。
- 十二、败坏引起的麻烦，用使徒保罗的实例和见证来说明。
- 十三、洗礼的另一个目的是作为我们在人前的信仰宣告。
- 十四、本章的第二个部分。论洗礼坚固我们的信心。
- 十五、用哥尼流和保罗的实例说明。论洗礼作为信心宣告的用途。
- 十六、牧师的配与不配不影响洗礼。因此，在天主教会受洗的人无需再次领洗。
- 十七、在天主教会受洗的人仍然盲目和不信多年的论证亦无力量。神的应许永远立定。神在劝召犹太人悔改时，没有吩咐他们再行割礼。
- 十八、说保罗为约翰的门徒再次施洗并无道理。约翰的洗礼。何为奉基督的名受洗。
- 十九、洗礼被败坏。纯洁基督徒洗礼的形式。浸水礼或洒水礼应自由决定。
- 二十、施行洗礼者。不得私下或由妇人，而是由教会的牧师。私下或由妇人施洗的源头。反驳一个论证。
- 二十一、德尔图良和埃皮法纽斯亦反对此做法。
- 二十二、根据西坡拉为儿子行割礼而来的异议。回答。受洗前死亡的小孩子仍然得救，倘若未受洗礼不是由于疏忽或藐视。

一、洗礼是我们进入教会团契的记号，从而我们既被接在基督上，就被列为神的儿女。另外，神赐给我们洗礼的目的是（我在前文指出这是所有圣礼共有的）：首先，增加我们对他的信心；其次，在人前宣告我们的信仰。我们将依次讨论这两个目的。洗礼从三个方面增长我们的信心，需要分别进行讨论。因此，主设立洗礼的第一个目的，是作为我们洁净的象征和证据，或者更加明白地说，洗礼好比是一份盖上印章的文件，藉此神使我们确信我们一切的罪都已被删除、覆盖、涂抹，不再被他看见、不再提起、不再追究。因为他要所有相信的人受洗，使罪得赦。因此，那些以为洗礼仅仅是我们在人面前承认信仰的徽记和标志，如同兵士佩戴指挥官的徽标作为入伍记号的人，并不明白洗礼的主要真理；即在领受洗礼的时候，我们也同时领受“信而受洗的，必然得救”的应许（可 16:16）。

二、我们应当从这个意义上理解保罗所说，“基督爱教会，为教会舍己。用水藉着道把教会洗净，成为圣洁”（弗 5:25~26）；以及另一处所说：“他便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，藉着重生的洗和圣灵的更新”（多 3:5）。彼得也说：“这水所表明的洗礼，现在藉着耶稣基督复活也拯救你们”（彼前 3:21）。他的意思并不是说，我们的洁净和救恩，是通过水而完成，也不是说，水自身拥有洗净、重生、更新的力量；他也不是说，水是救恩的原因，而只是说，人藉着洗礼能够确知这些恩典。这些话自身就清楚地表明这一点。保罗将“生命的道”与“水的洗礼”连在一起，仿佛是说，福音宣告了我们得以洁净和成圣的消息；而洗礼则印证此消息。彼得在说“洗礼拯救我们”以后，立即补充说：“这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心”。事实上，洗礼应许我们得到的洁净，乃是惟独藉着撒下基督的血，并用具有洁净功用的水来预表。因此，谁能说我们是靠着洗礼的水得洁净呢？这水当然证明基督的血是我们真正、惟一的洗濯。所以，要反驳那些把一切归于水之力量之人的幻觉，最好的论证莫过于陈述洗礼本身的意义，这洗礼把我们的心从可见的物质，以及其他所有媒介中领出来，单单专注于基督。

三、我们也不要以为洗礼只对过去的罪有效，以致对于我们在受洗之后新犯的罪，必须在其他所谓的圣礼中寻求新的赦罪之法，好像洗礼的能力已经过期一样。由于此错谬，古时有些人直等到生命垂危、几乎临终的时候才领洗，好叫他们终生的罪全蒙赦免。古时的主教们，常常在著作中申斥这种荒谬的谨慎。我们应当思想，在受洗的那一刻，我们的整个一生就都被洗净了。因此，每当我们跌倒的时候，必须回想我们以前的受洗，从而坚固我们的心，确知罪恶已经得了赦免。因为在领洗之后，虽然洗礼仿佛已经成为了过去，但并不被后来所犯的罪废除。因为基督的清洁在洗礼中赐给了我们，一直保持其能力，不会被任何罪污摧毁；它除去、洗净我们一切的污秽。另外，我们绝不能因此就仿佛有了将来犯罪的许可证（当然，此教义绝不支持这种胆大妄为），此教义仅仅是给予那些犯罪并在罪担压迫之下呻吟的人，使他们得到扶持和安慰，不至陷入绝望。因此，保罗说：“神设立耶稣作挽回祭，……，宽容人先时所犯的罪”（罗 3:25）。保罗这样说并不否认我们一直蒙赦直至死亡；但是他指出，父神只将基督赐给那些可怜的罪人，他们被良心责备，

呻吟叹息哀求医生。神向这些人施怜悯。但是那些只盼望免去刑罚，寻求获得犯罪许可证的人，不过是自己招致神的愤怒和公义罢了。

四、我知道一种普遍的观念，我们在最初重生时，单单通过洗礼得到的赦罪，后来通过忏悔和圣彼得的钥匙而获得（第十九章第十七段）。但是，那些赞同此捏造的人犯下错误，没有考虑到他们所说的钥匙的能力是如此依靠洗礼，以致于绝不能与洗礼分开。罪人通过教会的服侍接受赦罪；换言之，其中包含着福音的传讲。传扬的是什么福音呢？就是基督的血洗净我们的罪恶。洗净的记号和证据是什么呢？就是洗礼。那么，我们知道，赦罪指向洗礼。他们从此错谬虚构出忏悔礼；关于此礼，我已略微提到。其他内容在适当之处再做讨论。既然人的迟钝心智总是过分维系于外物，难怪他们在这里也暴露出这败坏，他们不满神纯洁的设立，自己发明出新的助力，仿佛洗礼自身不是一种悔罪的圣礼似的。但是，如果悔罪是我们毕生所当行的，那么，洗礼的能力就应及于毕生。因此很显然，所有信徒在一生之中，无论何时因为罪而焦虑时，就当回忆起他们的洗礼，好叫他们藉以确信自己拥有由基督的血而来的那惟一、永久的洁净。

五、洗礼还有一个益处，表明我们在基督里治死肉体 and 得着新生命。使徒说：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样”（罗 6:3~4）。在这段经文中，他不仅劝我们效法基督，仿佛他在说，洗礼劝戒我们照着基督死的样式向我们的贪欲死，并且照他复活的样式向义而活；他更进一步教导我们说，基督通过洗礼使我们与他的死有份，将我们嫁接在其上。正如枝条从所连的树根获得养分，照样，那些以真信心接受洗礼的人，在治死自己的肉体上也真实地感觉到基督死的效力，并且在灵性的奋发上，感觉到他复活的效力。因此，他劝我们说，如果我们是基督徒，就当向罪死和向义活。在另一处，他采用同样的论证，即我们在受洗与基督一同埋葬之后，就是受了割礼，并脱去了旧人（参西 2:11~12）。在我们前面所引的经文中，他称洗礼为“重生的洗和圣灵的更新”（多 3:5），就是这个意思。因此我们所得的应许，首先是白白的赦罪和基督的义归给我们；其次是有圣灵的恩典塑造我们有生命的更新。

六、我们的信心从洗礼领受的最后一个益处是，叫我们确信自己不但接在基督的死亡和生命上，而且与基督联成一体，在他一切的福分上有份。因为他用自己的身体将洗礼分别为圣，使他与我们同有洗礼，作为他屈尊与我们联合和团契的最坚实纽带；因此，保罗为要证明我们是神的儿女，就举出我们受洗披戴基督的事实（参加 3:26~27）。因此我们知道，洗礼在基督里面完成，因此我们称基督为洗礼的真正对象。因此难怪圣经说使徒们是奉基督的名施洗，虽然基督吩咐他们也要奉父和圣灵的名施洗（参徒 8:16；太 28:19）。因为神在洗礼中赐下的一切恩赐，惟独在基督里面才能得着。然而，奉基督之名施洗的人，不能不同时呼求父神和圣灵的名。我们藉着他的血得洁净，就是因为我们慈悲的天父由于他无可比拟的怜悯，愿意接纳我们进入他的恩宠，设立基督为我们的中保，使我们与他自己和好。当我们被他的灵成圣，领受新的、属灵的本性时，就单单从他的死和复活得到

重生。因此我们看到，我们洗净和重生的原因在于父，实质在于子，而果效在于圣灵。因此，先有施洗约翰，后来有众使徒，都是以悔改的洗礼使罪得赦，“悔改”是指重生，“使罪得赦”是指洁净。

七、因此很明确：约翰的事工与在基督之后交付使徒的事工完全相同。因为由不同的人施行洗礼，并不表示洗礼有所不同，相同的教义证明它们是同一个洗礼。施洗约翰和使徒的教义相同。两者施洗都为悔改，两者都为罪得赦免，两者都奉基督的名；悔改和赦罪都来自基督。约翰指基督为神的羔羊，除去世人的罪（参约 1:29），从而说明基督是父神悦纳的献祭，义的挽回祭，也是救恩的创始者。难道使徒还能在这宣告上面添加些什么吗？因此，我们不要因为古时的著述家们费神费力区分两者而感到困惑。他们的观点不应该使我们在圣经确切教导的教义上动摇。谁要聆听屈梭多模否认约翰的洗礼包含赦罪，而不聆听路加相反的断言，即约翰“宣讲悔改的洗礼，使罪得赦”呢？（路 3:3）。我们也不能接受奥古斯丁的巧辩，即藉着约翰的洗礼，人有得蒙赦罪的盼望，而藉着基督的洗礼，罪实际得到赦免。既然福音书著者明确宣告约翰在他的洗礼中应许赦罪，那么我们为什么毫无理由地贬低此颂扬呢？然而，如果有人要问圣经教导这两种洗礼有何不同，那么惟一的区别是：约翰奉那将要来到之基督的名施洗，而使徒则奉那位已经彰显自己之基督的名施洗（参路 3:16；徒 19:4）。

八、在基督复活之后，信徒们领受圣灵更加丰盛的恩典，这一事实并不致使约翰与使徒的洗礼产生不同。因为当基督仍在世上时，使徒们所施行的洗礼即被称为基督的洗礼，然而此洗礼并没有比约翰的洗礼倾注更加丰盛的圣灵的恩典。事实上，甚至在基督升天之后，撒玛利亚人也没有比以前的信徒领受更多圣灵的恩赐，直到彼得和约翰奉差按手在他们身上为止（参徒 8:14~17）。我认为，当古时的著述家们说约翰的洗礼只不过是预备受基督的洗礼时，他们受骗的惟一原因是他们读到那些已经领受约翰之洗的人，后来又被保罗再次施洗（参徒 19:3~5；太 3:11）。我们在恰当的时候再指出他们的错谬何等之大。那么，约翰的这句话到底是什么意思：“我是用水给你们施洗，叫你们悔改；但那在我以后来的，能力比我更大，我就是给他提鞋也不配，他要用圣灵与火给你们施洗”（太 3:11）。我用寥寥几句话就可以解释。约翰的意思并不是要区分这两种洗礼，而是在将他自己与基督作比较，说他是用水施洗，基督却是将圣灵赐给人；并且基督在差遣圣灵给使徒的时候，将用可见的神迹彰显圣灵的大能，那神迹就是舌头如火焰显现。难道使徒能够更加夸口吗？难道今天的施洗者能够更加夸口吗？因为他们不过是施行外在的象征，而基督却是内在恩典的创始者；前面那些古时的著述家们异口同声地这样教导，特别是奥古斯丁，他在反驳多纳徒派时，主要就是基于此自明之理，即不论施洗者是谁，惟有基督在主持圣礼。

九、我们前文所说的治死肉体 and 洁净，早就在以色列人身上预示，因此，使徒说他们“都在云里、海里受洗”（林前 10:2）。主救以色列人脱离法老的手和残酷的捆绑，在红海中为他们铺平道路，并将紧紧追赶他们、威胁要杀尽他们的法老和埃及军兵淹死，这就预表治死。同样，在洗礼中，他也给我们应许，并藉着象征指出，他

的大能带领我们，救我们脱离埃及的奴役，即脱离罪的捆绑，并且我们的法老被淹死；换言之，魔鬼已被淹死，虽然他还在不停息地试探搅扰我们。但是，就如埃及人没有沉入大海的深处，反而是抛在海岸上，并因他可怕的样式，仍令以色列人感到惊恐，虽然他不能伤害他们，照样，我们的仇敌仍在威胁我们，朝我们挥舞利剑，使我们感受到他的存在，但却不能胜过我们。云是洁净的象征（参民 9:18）。就如主用云遮盖他们，使他们感到凉爽，免得他们在炎热的阳光下衰弱或惫倦；照样，我们在洗礼中被基督的血遮盖和保护，免得神的愤怒，那真正无法忍受的火焰，临到我们身上。虽然这奥秘那时候是模糊的，只有极少人知道，然而因为在这两种恩典之外没有其他方法获得救恩，所以神喜悦古时的列祖们，他收养作自己后裔的人，拥有这两种徽记。

十、现在很清楚，有一个很久以前即被教导，今日仍有人坚持的错误教义，即我们藉着洗礼脱离了原罪，脱离了亚当传给他所有后裔的败坏，我们恢复到亚当如果保持原造时的纯全而能够拥有的义和清洁。这些师傅从未明白原罪、原义、洗礼恩典的含义。我们已经指出（第二卷第一章第八段），原罪是我们本性的堕落和败坏，首先使我们承受神的愤怒，其次在我们里面产生圣经称为“情欲的事”（加 5:19）。因此，有两件事是必须清楚知道的，即我们的本性已经完全败坏，并且因为此败坏，我们在神面前该被定罪，因为他惟独悦纳清洁、无罪和义。因此，甚至婴孩也带着定罪来到世上；因为他们虽然尚未结出不义的果子，然而里面已经有了不义的种子。事实上，他们的整个本性即是一粒罪的种子，因此必定为神所憎恶。信徒确信藉着洗礼，此定罪完全从他们身上撤消，因为（正如我们前文说过），主以洗礼为记号应许我们，那以前归给我们的罪，以及因为有罪而来的刑罚，都已完全得蒙赦免。另外，信徒也认识义，但这是神的子民在今生能够获得的义，即惟独通过归算，神出于他的怜悯，看他们是义的和无罪的。

十一、另一个要点是，这败坏从未在我们里面停止活动，而是不断地结出新的果子，即我们以上所说情欲的事，就像一座燃烧的火炉，不断迸出火星和火焰，就像泉源一样不停歇地流淌。因为人里面的情欲，在人因为这取死的身体死亡而彻底摆脱他们的本性之前，绝不会完全死亡或熄灭（第三卷第三章第十段至第十三段）。洗礼的确告诉我们，我们的法老已经淹死，罪已经被治死；然而，罪并非不复存在或者不再搅扰我们，而只是不再统治我们而已。因为只要我们仍被关在这身体的监牢中，罪的残余就仍然住在我们里面；但是，如果我们紧紧抓住神在洗礼里面给我们的应许，罪的残余就不再作我们的王。但是，人不要自欺，不要听到罪一直住在我们里面，就开始自鸣得意地欣赏自己的疾病。我们这样说，不是要那些已经过于倾向犯罪的人，毫无烦扰地安睡在罪恶之中，而是要那些被肉体试探和刺痛的人，不致丧胆和绝望。叫他们反省自己仍然在路上，叫他们在感觉到自己一天比一天更脱离情欲时，知道自己已经有很大的长进，直到他们最终到达目的地——即肉体最终死亡；在这个必死的生命终止时才会成就的死亡。同时，他们不可停止勇敢争战，要奋勇向前，竭力取得全胜。他们在长期争战之后，发现仍然有许多仗要打，就激励他们更加努力。我们应该坚决主张：我们受洗为治死肉体，这治

死从受洗开始，每天坚持，直到我们离世归向主时才终于完成。

十二、我们这里所说，不过是使徒保罗在罗马书第六章及第七章中的明确教导。他在论述了白白的称义之后，因为有些恶人由此推论说，既然神接纳他们不是通过行为的功劳赚得的，那么他们就可以随己意行事为人，所以保罗补充说：所有披戴基督之义的人，同时也被圣灵重生，并且洗礼给我们这重生的凭据。因此，他劝信徒不可容罪仍在他们身上作王。另外，他知道信徒都有某种程度的软弱，所以为免他们因此灰心，他就安慰说他们不是在律法之下。另外，因为可能带来下述危险，即基督徒因为不背负律法的轭而越来越放肆，保罗指出了废弃律法的含义，并同时教导律法的用途。此问题他已经拖延了两次。主旨是，我们已经脱离了严苛的律法，从而要专靠基督，律法的职分是叫我们确信自己的堕落，承认我们的无能为力和惨苦。另外，因为这种本性的堕落在不敬畏神而放纵私欲的恶人身上不是很容易看出，保罗就用一位已经重生的人即他自己为例。因此，保罗说他不断地与自己肉体的残余作战，处在可悲的捆绑之中，以致于无法将自己完全奉献给神而顺服神的律法。因此他被迫呻吟呼喊：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身體呢？”（罗 7:24）。但是，如果神的儿女一生一世被关在这监牢中，必定一想到他们的危险就感到非常焦虑，除非他们能够消除这恐惧。为了这一目的，保罗加上这一句安慰的话：“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了”（罗 8:1），因此，他教导说，那些主曾经赏赐恩典，接到与基督的交通里面，并藉着洗礼被接纳进入教会团契的人。只要他们对基督的信心坚忍到底（虽然他们常常受罪的围攻，因此负担着罪），那么他们就已经脱离罪罚和脱离定罪了。如果这是对保罗意思的简明而真切的解释，那么他们就不能认为我们在这里教导的教义有任何奇怪之处。

十三、洗礼也是我们在人面前的信仰宣告，因为它是一个标志，藉此我们公开宣告我们愿意被列在神的子民之中，藉此我们见证我们与所有基督徒敬拜一位神，相信一个宗教；简言之，藉此公开宣告我们的信仰，从而不仅我们的心，而且我们的舌头与百体均尽全力高声赞美神。这样，我们就照所当行的，为神的荣耀奉献一切；全地都当荣耀神，并且我们当以榜样激发别人去荣耀神。保罗问哥林多人是否是奉基督的名受洗（参林前 1:13），就是这个意思；表明他们既然奉基督的名受了洗，就将自己奉献给基督，在人前宣誓并约束自己向他忠心，从而他们除了基督之外，不再承认其他为主，除非他们想要放弃在受洗时的认信。

十四、现在，我们已经解释了主设立洗礼的目的，因此很容易判断我们当怎样使用和接受洗礼。洗礼既然是为了扶持、滋养和坚固我们的信心而设立的，那么我们领受它就像从主自己的手中领受一样，确信主自己藉着这象征向我们说话，是他洁净我们，涂抹我们的罪；是他自己使我们与他的死有份，摧毁撒但的国度，压制情欲的权势，事实上使我们与他合而为一，叫我们披戴他而被视为神的儿女。他在我们的心灵里成就这一切，就像我们看见身体被水洗涤、浸入一样真确。因为此类比或比喻是圣礼最确切的法则，即我们在物质的事上看到属灵的事，就如肉眼实际看到一般，因为主喜悦用这些预表代表属灵的本物。这并不表示他的恩典密不可分地包含在圣礼中，以致于藉着圣礼的效力就赏赐人恩典，而是主藉此

徽记宣告他喜悦将所有这一切赏赐我们。另外他也不是只让我们的眼睛看到外表的仪式，而是领我们上升到实际的对象，并有效地成就它所预表的事物。

十五、我们有百夫长哥尼流为证，在已经蒙受圣灵的恩典之后，他领受赦罪的洗礼，不是要从洗礼中寻求更加完全的赦罪，而是寻求更加确实的信心操练，寻求通过此确据而更加确信。也许有人会提出异议说，如果罪没有藉着洗礼的力量洗净，那么亚拿尼亚为什么对保罗说藉着洗礼洗净他的罪呢？（参徒 22:16）。我回答，当我们的信心看到主呈现在我们面前的一切，不管这是主第一次表明，还是进一步坚固他先前已经表明的事，圣经均说我们接受或获得。亚拿尼亚的意思不过是：“保罗，你要受洗，好确信你的罪已经赦了。在洗礼中，主应许罪得赦免；所以你要接受洗礼，并获得这确信”。然而，我无意贬低洗礼的能力，我只想给象征加上实质和实际，因为神藉着外在的手段工作。但是从这圣礼之中，就如其他所有圣礼一样，除非我们凭信心领受，否则我们一无所获。如果没有信心，就是证明我们的忘恩，由此证明我们在神面前有罪，因为不相信神在洗礼中给我们的应许。由于洗礼是我们宣信的记号，所以我们应当藉洗礼见证我们专靠神的怜悯，藉着基督耶稣为我们成就的赦罪而得洁净；并且我们已经进入神的教会，通过一信一爱与所有信徒和谐相处。保罗“都从一位圣灵受洗，成了一个身体”的意思（林前 12:13），即是最后这句话。

十六、另外，如果我们的主张是正确的，即不能按照施行者是谁来判断圣礼，而是仿佛从神自己的手领受（圣礼无疑来自于神），那么我们可以由此推论说，施行者并不能增减圣礼的尊贵。就如人的书信，只要是发信人的笔迹和印章，那么投递者是谁无关紧要；照样，不论施行者是谁，我们只要知道圣礼中有主的手和印就足够了。这就驳斥了多纳徒派的错谬，他们根据施行者的品格衡量圣礼的效力和价值。今日的重洗派便是这种人，他们否认我们合法地受了洗，因为我们是在罗马教中由恶人和拜偶像者施洗的；因此他们狂热地主张重新受洗。如果我们想到我们受洗不是奉任何人的名，而是奉圣父、圣子和圣灵的名，因此不拘是谁施洗，这洗礼都不是人的，而是神的，那么我们就有足够坚固的工事抵挡这些荒谬意见。虽然那些给我们施洗的人对神和敬虔极其无知，或者轻看圣礼，然而他们给我们施洗，不是叫我们加入他们的无知或者褻渎，而是施洗叫我们相信耶稣基督，因为他们所呼求的，不是他们自己的名，而是神的名，他们也不是奉任何其他的名施洗。但是，如果洗礼是神的，它就必然包含了罪得赦免、治死肉体、灵性奋发，以及与基督团契的应许。因此，犹太人由不洁和叛道的祭司受割礼，并不损害到他们。也不使记号无效因而需要重新行割。回到圣礼真正的源头就足够了。有人提出异议说：洗礼应该在敬虔人的会中被歌颂，这也不能证明洗礼由于部分地存在缺陷而丧失了全部效力。当我们指出应该做些什么以保守洗礼的纯洁、没有任何玷污时，我们并不废除神的设立，虽然拜偶像者可能会败坏了圣礼。在古时，许多迷信意见败坏了割礼，然而仍然被人视为恩典的记号；当约西亚和希西家在全以色列招聚那些背叛神的人时，也没有吩咐他们重新受割礼。

十七、他们又问：我们在受洗之后的多年之中，是怎样的信心呢？他们这样说是为



了证明我们的洗礼是虚妄的，因为除非以信心接受应许的话，这洗礼才将我们分别为圣。我们回答：我们在受洗之后的较长时间内仍然盲目和不信，没有抓住主在洗礼中赐给我们的应许，但那仍然是应许（因为出于神），一直是稳固、可靠、真实的。虽然所有人都虚假和不守约，然而神仍然是可信可靠的（参罗 3:3~4）；虽然所有人都失丧，但基督总是救恩。因此我们认识到，在那一段时间内，洗礼对我们毫无益处，因为我们忽视了神赐给我们的应许，并且洗礼若无应许就是虚无。既如此，当我们藉着神的恩典开始悔改时，就指控我们自己的盲目和刚硬的心，因为对他伟大的良善竟然忘恩如此之久。但是，我们不相信神的应许已经落空，我们却是反省：神在洗礼里应许罪得赦免，并且毫无疑问地在所有信徒身上成就他的应许。这应许在洗礼中提供给我们，因此，我们当以信心接受它。的确，对于我们，这应许之所以如此长久地隐藏，是由于我们的不信；因此，现在我们当用信心接受此应许。因此，当主劝犹太人悔改时，他并没有吩咐他们重受割礼，虽然（如我们前文所说）他们是由邪恶、褻渎之人行割礼，并且长时间生活在同样的不敬虔人之中。他只吩咐他们的心归正。不管他们如何悖逆地违背神与他们所立的约，按照主的设立，这约的记号总是立定、不可侵犯的。因此，在悔改这唯一的条件之下，他们重新恢复神以前藉割礼与他们所立的约，虽然这割礼是由一位违约的祭司为他们施行的，并且他们自己在受割礼之后亦竭力败坏此约。

十八、当他们断言保罗为那些受约翰洗礼之人重新施洗时，以为这是无法抵挡的武器（参徒 19:3、5）。如果我们宣布约翰的洗礼与我们的洗礼相同，那么，就像一开始受到错误教导的人在明白真信仰之后，就重新受洗归入这信仰，照样，没有伴随真教义的洗礼应被视为虚无，因此我们应该重新受洗，归入现在第一次充满我们的真宗教。有人认为这是某位效法约翰的蠢人，藉着约翰的洗礼，领他们进入虚妄的迷信。这想法可能根据下述事实揣测而来，即那些受洗者承认对圣灵完全无知，然而约翰绝不会让他的门徒如此无知。但是，即使压根没有受过洗的犹太人，也不可能对圣灵完全无知，因为极多旧约经文都在歌颂圣灵。因此，他们回答说不知道自己是否有圣灵，一定是如同在说，他们还没有听到过保罗问他们的圣灵的恩赐是否已经赐给了基督的门徒。我认为施洗约翰的洗礼是真正的洗礼，与基督的洗礼完全相同，但是我否认他们当时重新受洗。那么，“他们听见这话，就奉主耶稣的名受洗”什么意思呢？有人解释说，他们只在当时才由保罗教导纯正的教义；但我愿意更加简单地解释为，这指的是圣灵的洗，换言之，圣灵的可见恩赐，藉着按手赐给他们。这些恩赐有时候即称为“洗礼”。因此在五旬节，圣经说使徒们想起主关于圣灵与火的洗礼的话。彼得也说，当他看到这些圣灵的恩赐降临到哥尼流、他的家人，以及他的亲属身上时，他也同样想起主的话。此解释与下面的补充也无冲突“保罗按手在他们头上，圣灵便降在他们身上”（徒 19:6）。路加在此并没有记载两件不同的事，而是采用希伯来人的常用叙事方式，首先叙述主旨，然后再详细地解释。任何人只从上下文就可以明白这一点。因为路加说“他们听见这话，就奉主耶稣的名受洗。保罗按手在他们头上，圣灵便降在他们身上”。最后一句话描述了洗礼的性质。但是，如果无知使从前的洗礼败坏，因此需要用第二

次受洗来纠正,那么使徒们应该第一个重新受洗,因为在受洗之后的整整三年中,他们鲜少听到任何比较纯正的教义。我们的无知如此之多,神出于怜悯每天纠正我们,若要施行这么多次洗礼,什么样的江河才够呢?

十九、关于洗礼的能力、尊贵、效用和目的,如果我没有犯错,至此已经充分阐明了。关于外在的象征,我盼望保持基督设立的方式,好遏制人的大胆。他们发明了一种祝祷,毋宁说是咒语,玷污真正的祝水为圣,就像按照基督的训诫用水施洗,是一种可以藐视的事一样。后来又加上了蜡烛和圣油,而且以为驱魔可以打开洗礼之门。虽然我知道这种外来的大杂烩年代久远,然而我和所有信徒仍然应当拒绝人所妄自加在基督设立之上的一切。撒但在福音最初传扬的时候,看到他的骗术被愚妄盲信的世人毫无异议地接受,就更加显著地嘲弄圣礼;于是唾沫以及其他荒唐事,不加羁绊地放肆使用,公然使洗礼蒙羞。根据这些经验我们知道:没有什么比单单以基督的权威为足,更加圣洁、美好、安全的了。因此,删除所有使愚蒙人目眩心迷的造作排场,当有人领洗时,让他上前来,把他呈献给神,全教会作为见证人,为他祷告;朗读教给慕道者的信经,解释洗礼中包含的应许,然后奉父,子,圣灵的名给他施洗,最后以祷告和感恩结束,该有多好。这样,应该有的东西都没有忽略,神所设立的圣礼可以大放光彩,不被那些无关的仪式埋藏和玷污。至于受洗的人是全身浸入水中一次或三次,还是只将水洒在他的头上,都无关紧要;各教会应当有自由按照各地的不同习惯采用这两种方式;然而“洗礼”一词,原来是指浸入水中,并且初代教会也确实如此行。

二十、这里我们也要恰当地指出,个人擅自施洗是不合宜的;因为洗礼,以及圣餐,是牧师职事的一部分。除了那些他指派的使徒之外,基督没有命令任何人或妇女施洗。他命令门徒们在举行圣餐时,要遵照他们看见他自己所做的(他履行了合法的圣礼施行者的职责),无疑是要他们效法他的榜样。许多世代所用的惯例,甚至几乎从教会建立伊始,即在人性命垂危时,如果没有牧师在场,那么平信徒可以施洗;这种惯例,我认为并没有充分的道理。甚至那些遵行或者容忍此惯例的早期基督徒,也不确知这样做是否正确。奥古斯丁曾表达此疑惑说:“虽然平信徒迫不得已给人施行了洗礼,我却不知道任何人是否可以敬虔地说,这种做法应该继续。因为如果这样做不是逼不得已,那么就是越俎代庖;但如果确实迫不得已,那么这就不是罪,或者说算是小罪”。至于妇女,迦太基大会颁布教令(第100条),一律不得僭妄施洗。有人说,这样存在一种危险,即未受洗而死的病人,就被剥夺了重生的恩典!绝非如此。我们的孩子在出生之前,神已经应许他要作我们和我们后嗣的神,这就等于宣告他已经收养作他的子民。此应许包括了救恩。没有人胆敢侮辱神说,他不能兑现他的应许。认为受洗是得救所必须的,这是不当解释圣经产生的教条,它所产生的恶果很少有人看到,因此就以为不必谨慎。如果说人未受洗而死就必失丧,那么我们的光景还不如神古时的子民,仿佛他的恩典在今日比在律法之下更受限制一般。如果这样,基督来就不是成全,倒是废除神的应许了,因为这应许在古时还能自然地 will 将救恩赐给不满八天的婴孩,而在今日却如果没有象征相助就要无效了。

二十一、在奥古斯丁的世代之前，教会形成这样一个惯例，最初来自德尔图良，他说妇女不得在教会里发言、教导、施洗或施行圣餐，免得妇女宣称自己拥有所有男人的职分，更不用说牧师了。埃皮法纽斯 (Epiphanius) 也为此做见证。他谴责马吉安允许妇女施洗。我也知道反对此观点之人的回答，即惯常使用与紧急情况下的临时补救措施是两件事，但是，既然埃皮法纽斯宣告允许妇女在任何情况下施洗都是嘲弄圣礼，那么很显然，此败坏在任何情况下均应被定罪，没有任何藉口。另外在他的第三卷著作中，他说连基督圣洁的母亲也不允许施洗，因此对此原则毫无保留。

二十二、在此引用西坡拉的例子极不妥当 (参出 4:25)。她拿石头为儿子行割礼平息了神的使者的怒气，然而推论说她的行为蒙神悦纳则是错误的。若是这样，那么我们必须要说，那些从亚述迁到撒玛利亚的外邦人的敬拜也蒙神悦纳。然而，我们还有其他有力的理由证明，这位愚昧的妇女所做的事被人无知地援引为先例。我要说，这件事有些特别，不能援引为先例——特别是因为我们从未读到神命令专门由祭司施行割礼，割礼与洗礼是不同的——这足以驳倒支持妇女施洗的人。因为基督的话十分清楚“所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗” (太 28:19)。既然主指派相同的人传福音和施行洗礼，并且在教会中，正如使徒的宣告“这大祭司的尊荣没有人自取，惟要蒙神所召，像亚伦一样” (来 5:4)，那么任何没有合法的呼召而施洗的人，都是在篡夺别人的职分。保罗宣告，如果我们的良心有疑惑，那么我们所做的一切尽都是罪，甚至在最微不足道的事情上，譬如肉食和饮料 (参罗 14:23)。因此，妇女施洗是更大的罪，因为这显然违反了基督立下的原则，因为我们知道神所配合的，人不可分开。但我不深究这件事；我只要读者们注意，在这件事上，西坡拉丝毫不是在侍奉神。她看到自己的儿子身在危险之中，就恼怒抱怨，气冲冲地将阳皮扔到地上；这是责备自己的丈夫和向神发脾气。简言之，很明显这一切事都是出于她的激动；她抱怨丈夫和神，因为她被迫流儿子的血。此外，即使可能在其他所有事情上都端端正正地行事，她居然在丈夫的面前给儿子行割礼，这样的任意妄为是不可宽恕的，她的丈夫不是一个寻常人，而是摩西，神的大先知，是以色列曾经出现的最伟大的先知。她所做的是不允许的，就像现在妇女不允许在监督的面前施洗一样。但是，我们坚持这一原则，即婴儿如果在有机会受洗之前就离开这世界，并不表示天国的门向他们关闭，这样就能结束这争论。现在可以看出，除非我们承认此立场，否则就会大大破坏神的约，仿佛这约本身就是软弱的，并且其果效依靠洗礼或者其他任何附加的仪式一样。神后来添加圣礼，是作为一种印记，而不是使应许生效，就仿佛圣礼本身是无效的，只是为要叫我们坚信他的应许。由此可见，信徒的儿女受洗，不是表示他们以前不属于教会，现在刚刚成为神的儿女，而是藉着一个正式的象征被接纳进入教会，因为凭着应许，他们早就属于基督的身体。因此，如果不是出于人的懒惰、藐视或忽略而不行象征性的洗礼，那么我们就没有任何危险。因此，尊重神的律例，不在别处寻求圣礼，是最好的道路。当我们不能在神的教会里领受圣礼时，我们应当记住，神的恩典并非与圣礼如此密不可分地关联，以致于我们无

法按照主的道、藉着信心得到。

## 第十六章 婴儿洗礼。是基督的设立，符合洗礼的象征性质

本章分成三个部分：(一)、阐述婴儿洗礼的正统教义，第一段至第九段。(二)、反驳重洗派反对婴儿洗礼的各种论证，第十段至第三十段。(三)、反驳塞尔韦图斯的特别异议，第三十一段及第三十二段。

段落梗概：

- 一、婴儿洗礼。思考此题目的必要性和用途。婴儿洗礼来源于神。
- 二、通过思考应许来阐明。这些应许解释了婴儿洗礼的性质和有效性。
- 三、与水的象征连结的应许从割礼的设立中看得最清楚。
- 四、割礼与洗礼中的应许和预表的本物是一。惟一的区别在于外表的仪式。
- 五、因此，基督徒父母的孩子能够受洗与犹太人的孩子能够行割礼一样。反驳根据割礼的指定日子而提出的异议。
- 六、婴儿洗礼基于神与亚伯拉罕立约的论证。回答一个异议。基督降世不减损神的恩典。
- 七、基于基督劝召孩子的论证。回答异议。
- 八、异议，使徒没有为婴儿施洗。回答。异议，婴儿洗礼是新发明。回答。
- 九、婴儿洗礼的双重用途和益处。(一)、对于父母。(二)、对于受洗的孩子。
- 十、本章的第二个部分，陈述重洗派的论证。断言洗礼与割礼不同。第一个回答。
- 十一、第二个回答。洗礼与割礼中的约并非不同。
- 十二、第三个回答。
- 十三、犹太人和基督徒的婴儿均包含在约中。
- 十四、思考异议。
- 十五、犹太人包含在约中，洗礼与割礼无本质区别。
- 十六、考虑重洗派的又一个论证。
- 十七、小孩子不能理解洗礼，因此不该受洗的论证。
- 十八、继续回答。
- 十九、继续回答。
- 二十、继续回答。
- 二十一、继续回答。
- 二十二、论证，洗礼为赦罪而设立，婴儿尚未犯罪，不应受洗。回答。
- 二十三、反对婴儿洗礼的论证，基于使徒的做法。回答。
- 二十四、继续回答。
- 二十五、基于主与尼哥底母交谈的论证。回答。
- 二十六、那些判断所有未受洗而死者归于永远沉沦之人的错谬。
- 二十七、基于救主要求洗礼之前先予教导的训诫和榜样来反对婴儿洗礼的论证。

回答

二十八、继续回答。

二十九、继续回答。

三十、论证，给小孩子受洗的理由不比给他们领圣餐的理由更好。回答。

三十一、本章的最后一部分，反驳塞尔韦图斯的论证。

三十二、撒但为何如此猛烈地攻击婴儿洗礼。

一、既然今天有一些狂热分子兴起，并且继续不断地兴起，在婴儿洗礼一事上大加搅扰教会，我就不得不在这里补充说明，以压制他们的凶焰。如果有人觉得此主题的讨论不值得如此冗长，那么我要请他思想，对于这样最为要紧的事情，对教会的安宁和纯洁如此重要，我们不应过于苛求地拒绝所有有益于这两者的事情。并且，我将尽力妥善安排此项讨论，以便更好地阐明这一题目。他们攻击婴儿洗礼的一个论证是，当然似是而非——婴儿洗礼不是基督设立的洗礼，而是仅仅出于人的放肆和败坏的好奇心所引入的，后来由于人的愚妄，而被人鲁莽地接受遵行；因为圣礼若不是建立在神的道的可靠根基上，就没有支撑。但是，如果在适宜地考察之后，发现这乃是对主设立的圣礼的虚假、无稽的毁谤，又将怎样呢？因此，让我们首先探寻婴儿洗礼的起源。如果发现这只是人鲁莽的发明，那么就让我们抛弃它，完全按照主的旨意真正遵行洗礼；但是，如果我们证明它毫无疑问具有神的权威，那么，我们就当慎重，不要废弃神的设立，免得因此侮辱了它的创始者。

二、首先，所有敬虔人都同意的一个教义是：对象征的正确考虑，不能只是外在的仪式，主要更是在于这些仪式所预表的应许和属灵的奥秘。因此，人如果想要彻底明白洗礼的果效——其对象和特性——就一定不能止步于初级、物质的对象，而是必须仰望神在洗礼中赐给我们的应许，以及洗礼所表征的内在的奥秘。理解这些事的人，就达到了洗礼的实在真理，以及洗礼的整个实质，从而明白外表洒水的性质和用途。反之，人如果因为藐视而不思虑这些事，思想完全集中在可见的仪式上，那么他既不能理解洗礼的力量和真性质，也不能领会使用水的意义或目的。太多极其清楚的经文证实了这一点，无需这里详细讨论。因此，我们只需要探究洗礼的性质和效力，正如洗礼中包含的应许所表明的。**圣经指出，首先，洗礼指向藉着基督的血我们所获得的罪被洗净；其次，洗礼指向致死肉体，即与基督同死，信徒藉此重生得到新生命，并与基督相交。**这是圣经关于洗礼的全部教导的主旨，此外，**洗礼也是我们在人面前见证信仰的记号。**

三、既然在神设立洗礼之前，神的子民以割礼代之，那么，让我们考察这两个象征之间的区别程度，以及彼此相似的程度。这样，就可以看出二者之间的类比性。主在吩咐亚伯拉罕行割礼之前，他已经宣告要作亚伯拉罕及其后裔的神（参创 17:7、10），并且补充说，万有都充充足足地在他里面，亚伯拉罕应当信靠他，他是所有福分的泉源。这些话中包含了永生的应许，正如救主在用此应许证明信徒

的永生和复活时解释说：“神不是死人的神，乃是活人的神”（太 22:32）。因此，保罗在教导以弗所人，主已经把他们从极大的灭亡中救拔出来的时候，因为他们原来未被纳入割礼之约，所以他推论说，那时候，他们在所应许的诸约上是局外人，没有指望，没有神（参弗 2:12），所有这些都包含在恩约之中。接近神，进入永生的第一步，就是罪得赦免。因此，这与我们在洗礼中得以洁净的应许相呼应。此后，主与亚伯拉罕立约，让他以纯洁和清心行在他前面；这是指治死肉体或重生。为免有人怀疑割礼是否是治死肉体的象征，摩西在另一处作出更加清楚的解释，劝戒以色列人要内心受割礼，因为主从万国中拣选人作他的子民（参申 10:16）。主在拣选亚伯拉罕的后裔作他的子民时，命令他们行割礼，因此摩西宣告他们的心要受割礼，从而解释了肉身割礼所预表的本物。另外，为免有人试图靠自己的力量行这内心的割礼，摩西教导以色列人说，这是神恩典的作为。先知们频繁地教导所有这一切，我们毋需在此罗列随处可见的经文。因此，在割礼中赐给列祖们的属灵应许，与神在洗礼中赐给我们的应许相同，因为**割礼对列祖们而言，象征罪得赦免和治死肉体**。另外我们已经指出，割礼和洗礼都在基督里面，他是洗礼的根基，因此必然也是割礼的根基。因为神向亚伯拉罕应许基督，并且万国的祝福都在他里面。为了印证这一恩典，神增添了割礼的记号。

四、现在我们可以清楚看到割礼和洗礼这两个象征之间的异同。这两个象征中的应许（象征的力量即在于此）是一样的，就是应许了神父亲般的恩宠、罪得赦免和永远的生命。它们所预表的本物也是一个，即重生。对于这两者，这些事的成全所依靠的也是同一个根基。因此，割礼与洗礼在内在的意义上没有不同，并且衡量圣礼的全部力量和具体性质就在于此。割礼与洗礼的惟一不同在于外表的仪式，而这是最不重要的，圣礼的最重要部分是其中的应许和预表的本物。因此，我们可以得出结论：除了外在仪式的不同之外，适用于割礼的一切也同样适用于洗礼。在割礼与洗礼的类比和比较中，我们要以使徒的原则为指引，他吩咐我们按照“信心的类比”<sup>1</sup>来考察圣经的每一句解释（参罗 12:3、6）。在这件事上，真理几乎触手可及。割礼是给犹太人的一种徽记，使他们确信他们已被收养作神的子民，成为神家里的人，使他们第一次进入教会，而他们也在割礼中宣告忠心服侍神，同样，我们现在也是藉着洗礼进入教会，列在他的子民之中，并起誓归入他的名。因此，毋庸置疑，洗礼取代了割礼，并履行相同的职分。

五、现在，如果我们要考察给婴儿施洗是否有充分的根据，那么我们岂不要说，那些只看到洗礼所用的水和外在的仪式，而不举目达到属灵奥秘的人，是在开玩笑，或者毋宁说是谵妄吗？哪怕稍加思考，也会明确知道为婴儿施洗是婴儿所当

---

<sup>1</sup> 按照“信心的类比”来确定圣经的每一句解释，是解释圣经的最终原则或标准，是所有教义的最后考验；即圣经的整体教导。类比暗示比较；因此我们应将具体经文的解释与圣经总体，或者明确地或者一般性地，对于该经文的解释相比较。类比暗示比例或程度；因此我们应该根据具体经文在神所启示的全部真理中的位置和分布来确定该经文的意图和重要性。类比还暗示关系；因此我们在研究具体圣经教义时，应该基于圣经启示的教义系统。

受的。古时，主就赐给他们割礼，使他们与割礼预表的一切本物有份。如果主是在用靠不住的象征来抚慰他们，那就纯粹是在欺骗他的子民；连这样想也是骇人听闻的。神明确宣告，为婴儿所行的割礼，是恩约之应许的印记。如果这恩约仍然稳固不变，那么也同样适用于今天基督徒的孩子，正如在旧约时代适用于犹太人的孩子一样。因此，如果他们也与预表的**本物有份**，那么又如何能够不给予他们这一象征呢？假如他们得到实际，又怎能不得到预表呢？**在圣礼中，外在的象征与道紧密关联，不能分开**；但是，如果象征和道可以分开，那么我们应该更加尊崇哪一个呢？既然我们知道象征是为道，那么我们当然应该说，象征在道以下，居于较低的地位。因此，既然“洗礼”的道也适用于婴儿，那么为什么作为道之附属物的象征，婴儿却不能得到呢？如果没有其他原因，仅仅这一个原因也足以驳倒所有持异议者。至于割礼有固定日子的异议，这只不过是狡辩。我们承认，我们现在并不像犹太人那样受固定日子的约束；但是，当主宣告，虽然他没有规定日子，然而他喜悦婴儿被正式接纳进入他的恩约的时候，我们还要求什么呢？

六、圣经让我们更加清楚地明白此真理。最为明显的是：主从前与亚伯拉罕所立的约，今天对基督徒仍然适用，就象古时适用于犹太人一样，因此，道与基督徒的关联并不次于与犹太人。除非我们幻想基督藉着他的降临，削弱或减少了父神的恩典——这种说法是可咒的亵渎。因此，犹太人的孩子因为是恩约的后嗣，与异教徒分开，而被称为是圣洁的种类（参拉 9:2；赛 6:13）；由于相同的原因，基督徒的孩子，或者只有父母一方信主，也被称为是圣洁的，另外按照使徒的见证，他们与拜偶像者的不洁净后裔不同（参林前 7:14）。因此，既然主在与亚伯拉罕立约之后，立即吩咐用外在的圣礼在婴孩身上为恩约打上印记（参创 17:12），那么，今天的基督徒又怎能不在他们的孩子身上见证恩约和打上印记呢？有人提出异议说，主吩咐用来坚固恩约的惟一象征是割礼，并且早已经废除了。回答非常容易，按照旧约的启示，神设立割礼来坚固他的恩约，但是既然割礼已经废止，坚固恩约的原因仍是一样，在这一点上，我们与犹太人是相同的。因此，我们必须仔细考察二者的共同之处，以及二者之间的不同。恩约是共有的，坚固恩约的原因是一样的。然而坚固的方式却非常不同，犹太人所用的是割礼，而我们则代之以洗礼。否则，如果把犹太人藉以确信后裔得救的证据从我们手中拿走，那么，藉着基督的到来，以前赐给犹太人的神的恩典，就更加暗昧不明，给我们的见证就越发不完全了。这样说，显然是对基督的极大侮辱，因为藉着基督，父神的无限良善更加明耀、丰沛地倾倒在地上并向世人宣告；我们必须承认，父神的无限良善的彰显，必定不会比律法时代的模糊影子更加局限和隐蔽。

七、因此，我们的主耶稣基督为了赐下一个例证，好让世人知道他来是要扩大而不是限制父神的恩典，就温柔地怀抱那些被带到他面前的小孩子，斥责企图拦阻他们的门徒，因为他们这样做，是把这些属于天国的人从他身边带走；人单单通过基督才能进入天国（参太 19:13~15）。但是有人会问，救主怀抱小孩子与洗礼



有何相干呢？圣经没有说耶稣为他们施洗，只不过是把他们接过来、拥抱、祝福他们；因此，他们断言，如果我们要效法耶稣的榜样，那就为他们祷告，而不是为他们施洗。然而，我们应该比这些人更加仔细地注意救主的行为。我们不能随随便便地忽视这一事实，即耶稣吩咐把小孩子带到他那里去，并说明原因：“因为在天国的，正是这样的人”（太 19:13~15）。后来，耶稣拥抱他们，用祷告和祝福把他们交托给天父，用行动证明了他的善意。如果应该把小孩子带到基督的面前，而洗礼是我们与基督联合及交通的象征，那么为什么不可以为婴儿施洗呢？如果天国是属于他们的，而洗礼又是进入教会的途径，那么为什么不给他们这一记号，好使他们可以列在天国的后嗣之中呢？如果基督召唤到他面前的人，我们却把他们赶走，基督用恩赐装饰的人，我们却予以劫掠，基督愿意接纳的人，我们却拒之门外，这是何等无理！但是，如果我们非要探讨救主的行动与洗礼之间的不同，那么，相对于接纳、拥抱孩子，为他们按手、祷告这些行动，我们更加重视洗礼（我们藉此见证婴儿包含在神的恩约之中）；基督的上述行动宣告他们是属他的，并使他们成为圣洁。持异议者竭力通过狡辩回避此经文，这恰恰暴露出他们的无知；他们狡辩说：救主说“让小孩子到我这里来”，那么他们必定已经好几岁了，能够自己上前来。但是，福音书著者明确地说他们是“婴孩”（参路 18:15；太 19:14；可 10:13），指的就是还在吃奶的孩子。经文“来”就是指“接近”。这些人刚硬自己的心抵挡真理，只能寻求这样的狡辩！他们的断言空洞无物，竟然说天国并不是赐给婴孩，而是赐给那些像婴孩一样的人，因为基督说“这样的人”，并不是“他们自己”。如果接受这种说法，那么基督指出，这些未成年的人于他并不是局外人，又是什么原因呢？当他吩咐把小孩子带到他面前的时候，指的就是婴儿，再没有比这更清楚的事了。为免人们以为这件事不可思议，他还补充说：“因为在天国的，正是这样的人”（太 19:14）。但是，如果婴儿也必定包括在内，那么“这样的人”一语就很明显，是指婴孩们自己，以及那些如同婴孩的人。

八、现在，每个人都已经清楚，婴儿施洗有圣经的有力支持，绝不是人的发明。有人提出异议说，圣经中没有记载哪怕一桩使徒为婴孩施洗的事，这异议也毫无道理。虽然福音书著者没有明确记载，然而在提到全家受洗时并没有明确排除婴儿（参徒 16:15、32），那么哪一位通达人会因此辩说婴儿没有受洗呢？如果这种论证能够成立，那么女人也就不能领圣餐了，因为我们也没有读到在使徒时代她们曾经领受圣餐。在这件事上，我们满足于信心的法则。因为当我们思想圣餐的性质时，很容易判断出哪些人应该领受圣餐。洗礼也是如此。因为，当我们注意设立洗礼的目的时，我们清楚看到，洗礼适合婴儿，并不逊于适合年龄较大的人，因此，如果不给婴儿施洗，就是公开地违背亲自设立洗礼的神的旨意。反对婴儿洗礼的人，在普通百姓中间散布说，在基督复活之后许多年中，都没有听说过婴儿洗礼，这是可羞耻的虚假，因为所有著述家，无论年代多早，都将其源头追溯到使徒的时代。

九、我们还需简要说明婴儿洗礼对于那些把自己的儿女带来施洗的信徒，以及对于婴儿自己的益处，免得有人轻看婴儿洗礼，以之为无用或多余；任何凭此藉口嘲笑洗礼的人，也是在嘲笑神设立的割礼；因为他们用以指责婴儿洗礼的理由，同样也可适用于割礼。因此，主刑罚那些对他们属肉体的感官不能理解之事妄加指责之人的狂妄。但是，神也为我们装备了其他武器击败他们的愚蠢。神所设立的这一圣礼，使我们的信心大得安慰，不应被人称为多余。**神的记号给予孩子，就像一个印记，坚固神赐给敬虔父母的应许，并宣告主不仅是他的神，也是他后裔的神；他不仅要向父母显明恩典和良善，而且也要向他的后代显明，直到千代。**这显明了神无限的良善，他赐给人充足的素材赞美他的荣耀，并让敬虔的心充满非同寻常的喜乐，当他们看到神因他们的缘故，也关心爱护他们的后裔时，就更加深爱他们慈悲的天父。有人提出异议说，要确证我们孩子的救恩，有神的应许就足够了；我不以为然。**神与此相反，他知道我们的软弱，就喜悦屈尊迁就我们的软弱。**因此，那些相信神应许怜悯其儿女的人，就当知道自己有责任把孩子带到教会，将怜悯的记号印在他们身上，当他们亲眼看到主的恩约刻在儿女的身上，就激励他们更加地确信。另一方面，孩子也从洗礼中得益处，他们被接到教会的身体之上，受到其他肢体更加精心的爱护。当他们长大成人的时候，就会因此大得激励，用炙热的情热侍奉神，因为在他们仍是孩子，未能认他为父神的时候，就已经通过正式的收养的象征，被神接纳为儿女了。最后，我们应该对神的斥责恐惧战兢，即任何人如果轻看孩子在孩子身上印上恩约的记号，就必要受到神的报应（参创 17:14），因为他们的这种藐视，乃是在拒绝和公然弃绝神的恩典。

十、现在，我们要讨论一些狂怒的疯子不停攻击神设立的这一圣礼所用的论证。他们因为感受到洗礼与割礼之间的类似所带来的极度压力，就竭力争辩说这两个象征之间有极大的不同，因此没有任何共同之处。他们断言，首先，二者所指的本物不同，其次，约也截然不同，再次，“孩子”一词所包含的人也不同。当他们开始为第一点寻找证据的时候，强辩说割礼是治死肉体的象征，而洗礼则不是。这一点我们愿意让步，这恰恰支持我们的观点，我们采用的惟一证据就是：洗礼和割礼都是治死肉体的象征。因此我们得出结论，一个代替另一个，洗礼对我们代表的本物，正是割礼对于犹太人所预表之物。他们断言洗礼与割礼的约不同，这是何等野蛮、大胆地败坏圣经啊！并且他们不仅仅败坏一段经文，而是任何一处经文都不放过。他们描绘说，犹太人属乎肉体达到类似畜类而非人的程度，与他们所立的约不超过今世的生命，赐给他们的应许也不过是现下物质的祝福。如果承认这教条，那么就必然要说犹太民族在一段时间中饱尝神的恩慈（就像猪在圈中喂肥），而最终的结局却是永远的灭亡，除此之外还有什么呢？每当我们引证割礼以及连结的应许时，他们回答说，割礼不过是字句上的记号，并且应许都是属肉体的。

十一、当然，如果割礼只是一个字句上的记号，那么对于洗礼也必须持此观点，

因为使徒在歌罗西书第二章中教导, 其中一个丝毫不比另一个更加属灵。他说: “你们在他里面, 也受了不是人手所行的割礼, 乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼” (西 2:11)。然后他立即补充解释说: 在洗礼中我们“与基督一同埋葬” (西 2:12)。这些话是什么意思呢? 岂不是洗礼的真理和成全就是割礼的真理和成全, 因为两者代表同一件事吗? 他的目的是要指出: 洗礼对于基督徒的意义, 正如从前割礼对于犹太人的意义一样。既然我们已经清楚说明了两个象征的应许, 以及他们所代表的奥秘, 此处就不再赘言。我只要提醒信徒思想, 即使我没有教导, 他们也不应该把代表属灵或属天事物的象征, 仅仅当作属地和字句上的象征。但是, 为免他们用烟雾弹迷惑愚蒙人的眼睛, 我们还要顺便反驳他们的一个异议, 他们用此异议掩盖这最厚颜无耻的虚假。绝对确定的是, **在旧约时代, 包含神与以色列人所立之约的应许, 是属灵的, 并且指向永生, 而且当然, 列祖们也是在属灵的意义**上领受, 使他们因此确切地盼望永生, 这也是他们全心渴慕的。同时, 我们也不否认, **神用地上、属世的福分证实他的恩慈; 虽然我们**认为**这些福分更加坚固了他们对于属灵应许的盼望**。同样, 当神向他的仆人亚伯拉罕应许永恒的福分时, 为了在亚伯拉罕眼前清楚地显明他的恩宠, 他就加上了得着迦南地这一应许。我们也应当按照这一方式理解神赐给犹太民族的所有地上的应许: 属灵的应许, 作为其他各样应许所归之首, 始终占据首要地位。在讨论新旧约的不同点时, 我已经完整地阐述了此题目, 因此这里就一带而过。

十二、他们寻找“孩子”一词的差异, 这样说: 在旧约时代, 亚伯拉罕的后裔被称为亚伯拉罕的儿女, 但是现在, 那些效法亚伯拉罕信心的人被称为亚伯拉罕的儿女, 因此, 那些藉着割礼被嫁接到恩约之中的肉身的婴孩, 预表新约时代的属灵婴孩, 他们被神的道重生, 得到永远的生命。在这些话中, 我们的确发现些许真理的火花, 但是那些轻浮的人, 看到眼前的第一根枝子就紧握不放, 因此在这件事上可悲地犯了错, 本来他们应当更上一层楼、多方揣摩, 然而他们却顽固地抓住一个词。因此, 他们只能是不断地上当受骗, 因为他们并没有努力获得完整的认识。我们当然承认, 亚伯拉罕肉身的后裔一度居于属灵后裔的位置, 后者藉着信心嫁接在他里面 (参 4:28; 罗 4:12)。我们虽然与亚伯拉罕没有血缘上的关系, 但是被称为他的儿子。然而, 如果他们的意思是 (他们说的很清楚), 属灵的应许从来没有给予亚伯拉罕肉身的后裔, 那么他们就大错特错了。因此, 我们必须在圣经这一无谬的指引下, 希求获得更加正确的观点。因此, 主应许亚伯拉罕, 世上的万国都要因他的后裔蒙福, 同时又向他保证说, 他要作他和他后裔的神。所有凭着信心接受基督为福分源头的人, 都是这一应许的后嗣, 因此都被称为亚伯拉罕的儿女。

十三、虽然在基督复活之后, 神国的疆界大大扩展至万国万邦, 因此, 按照基督的宣告, 信徒从四面八方聚在一起, 与亚伯拉罕、以撒和雅各在天国里一同坐席 (参 太 8:11), 然而, 在许多个世代之前, 犹太人已经得享此大怜悯。主拣选了犹太人

(遗弃其他所有民族) 在一段时间内作他施恩的对象, 称他们是特别买赎的子民 (参出 19:5)。他设立割礼证明他的恩慈, 用此象征教导犹太人他是他们救恩的看顾者, 并藉此象征提升他们的心智去盼望永远的生命。神所保护的人, 还会缺乏什么呢? 因此, 为了证明外邦人与犹太人一样都是亚伯拉罕的儿女, 使徒这样说: “亚伯拉罕的信, 就算为他的义。是怎么算的呢? 是在他受割礼的时候呢? 是在他未受割礼的时候呢? 不是在受割礼的时候, 乃是在未受割礼的时候。并且他受了割礼的记号, 作他未受割礼的时候因信称义的印证, 叫他作一切未受割礼而信之人的父, 使他们也算为义; 又作受割礼之人的父, 就是那些不但受割礼, 并且按我们的祖宗亚伯拉罕, 未受割礼而信之踪迹去行的人” (罗 4:9~12)。难道我们没有看到犹太人与外邦人一样尊贵吗? 因为, 在神的定旨所定的时间内, 亚伯拉罕是受割礼之人的父。但是, 使徒保罗在其他地方教导 (参弗 2:14), 在隔断外邦人与犹太人的墙拆毁之后, 外邦人也得以进入神的国度, 并且亚伯拉罕也成为他们的父, 虽然他们没有割礼的记号, 但是却以洗礼来取代了。保罗明确教导, 亚伯拉罕不是那些只受割礼之人的父; 他的目的是压制一些撇弃所有敬虔, 只以仪式自高之人的傲慢。同样, 对于今天那些只注重洗礼之水的人, 我们也同样反驳了他们的虚妄。

十四、但是, 他们拿出罗马书的一节经文来反对此教义; 在这节经文中, 保罗教导说: 那些肉身生的, 并不是亚伯拉罕的后裔, 只有那些应许之子才是亚伯拉罕的后裔 (罗 9:7)。这似乎暗示与亚伯拉罕有肉身的关系——我们认为这有一定的意义——丝毫不算什么。但是, 我们必须仔细考察使徒保罗此处讨论的题目。他的目的是向犹太人指出, 神的良善并不局限于亚伯拉罕的后裔, 事实上, 血缘本身并不能带来什么, 所以他用以实玛利与以扫的事实为证。他们被神遗弃, 就如局外人一般, 虽然按照肉体, 他们确实是亚伯拉罕的真正后裔; 但神的祝福落在以撒和雅各身上。这证明了保罗后面的断言, 即救恩依赖于神的怜悯, 他喜悦赐给谁就赐给谁; 但是犹太人除非遵守恩约的律法, 即顺服神的道, 否则就没有理由以恩约之名自高自大。另一方面, 在除去了他们对血缘关系的盲信之后, 因为他知道神与亚伯拉罕的后裔所立的恩约绝不会没有果效, 所以宣告说, 当将应有的尊荣归给亚伯拉罕的血缘关系, 因此, 犹太人是福音的首先、天生的后嗣, 要不是他们因为忘恩、变得不配而被遗弃; 但即使被遗弃, 属天的祝福也没有完全离开他们这一民族。为此, 虽然他们顽梗地违背恩约, 保罗仍然称他们为圣洁的 (他如此尊重神视为配受他恩约的圣洁民族), 与他们相比, 我们被称为亚伯拉罕的遗腹子或者早产儿, 不是通过出生, 而是通过收养, 就如树枝从树干上折下来, 嫁接到另一棵树上。因此, 为使他们的特权不被剥夺, 福音应首先传给他们。因为他们是神家中的长子。为了这个缘故, 必须给予他们此尊荣, 直到他们拒绝, 并因着他们不知感恩, 使此尊荣转至外邦人。另外不论他们何等顽梗地一直与福音争战, 我们仍然不可轻看他们。我们必须记住, 因着应许的缘故, 神的祝福仍然在他们中间; 正如使徒的见证, 神的福分永远不会完全离开他们, 因为“神的恩赐和选召是没有

后悔的”（罗 11:29）。

十五、这是神赐给亚伯拉罕后裔之应许的价值，以及应当如何衡量。因此，虽然我们毫无疑问，在将神的儿女与私子及局外人分开一事上，惟独由神的拣选自由决定，然而我们同时看到，神喜悦因着他的怜悯，特别接纳亚伯拉罕的后裔，并且为了更好地作见证，就用割礼打上印记。基督教会的情况也是完全如此；正如保罗宣告说，犹太人因着他们的父母成为圣洁，照样，他在另一处教导说，基督徒的子女也同样因着他们的父母成为圣洁。由此他推论，那些犯了污秽之罪的人，与其他人分开是正当的。他们又断言，旧约时代行割礼的婴儿，只不过是预表被神的圣言重生之后的属灵婴儿期；这毫无疑问也是错误的。使徒说：“基督是为神真理作了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话”（罗 15:8），他没有进行思辩的哲学探讨，而是仿佛在说，既然神与亚伯拉罕所立的约也关乎他的后裔，那么基督为了成全父的应许，就降世来救赎犹太民族。你有没有看到，基督复活之后，保罗认为应许要在亚伯拉罕的后裔身上成全，不仅是寓意上的成全，而且也是字面上的成全？彼得向犹太人的宣告也是一样的意思：“因为这应许是给你们和你们的儿女”（徒 2:39）；在下一章中，他称他们为恩约之子，即后嗣。使徒保罗另一节经文的意思与上面引证的经文并非很不同。在该经文中，他把婴儿行的割礼视为并描述为他们与基督团契的见证（参弗 2:11~13）。如果我们听信那些反对婴儿洗礼之人的荒唐言语，那么主在律法第二条诫命中的应许，即他施恩给他仆人的后裔直到千代，将会如何呢？难道这里我们要以譬喻为藉口吗？这是最纯粹的遁辞。难道我们要说这应许已经废除了吗？这样，我们就是废除了律法，而基督来不是要废除律法，而是要成全，因为律法是让我们永远得益处。因此，勿庸争议，**神对他的子民是如此良善和恩待，他喜悦将他们的特权延伸至他们的儿女，作为他恩宠的标志。**

十六、这些人企图在洗礼与割礼之间捏造种种区别，这些区别不但荒谬、完全不合理，而且彼此矛盾。他们说，洗礼是在属灵争战的第一天，而割礼则是第八天，治死肉体已经完成了，他们立即忘记了二者之间的区别，改变了调子，说割礼预表治死肉体、洗礼预表埋葬，只有已经死了的人才能埋葬。还有比这更语无伦次的吗？按照前一个说法，洗礼应该先于割礼；按照后一个说法，洗礼又应当在割礼之后。当人用自己的梦呓代替神无谬之道的时候，他们的心智就会这样飘来荡去，这已经不是第一次了。因此，我们认为他们前面所说的洗礼与割礼的不同，只不过是人的幻想。如果我们想把第八天采取寓意解释，他们的解释却是不通。早期基督徒把数字八与复活联系起来（基督的复活是在第八天），这还比较合适，我们知道新生命所凭依的就是基督的复活；或者把此数字与整个今生联系起来，**在整个今生，治死肉体都在进行，只在生命终止时方告完成**；虽然神把割礼推迟到第八天进行，似乎是出于顾念婴儿的柔弱，因为如果在出生之后立即行割礼，伤口会非常危险。他们的第二个立场，即我们在已死之后，藉着洗礼埋葬，也不是更有

道理；因为圣经明白教导，“我们藉着洗礼归入死”（罗 6:4），从而我们开始进入治死肉体的路途，并从此之后继续不断地在此道路上前行。他们又狡辩说，如果洗礼与割礼一致，那么妇女就不用受洗了，这异议也同样狡猾。因为如果以色列后裔的成圣是以割礼的记号予以证实，那么毫无疑问，神设立割礼同样为了男性和女性的成圣。但是，**虽然只有男性的身体打上割礼的记号，然而女性也通过他们而与割礼有份。**因此，我们应该把所有这些狡辩的区别撇在一边，注目于割礼与洗礼在内在职分、应许、用途和果效方面的完全类似。

十七、他们断言，孩子因为尚未成年，还不能明白洗礼所印证的奥秘，即属灵的重生，这重生并不发生在很早的婴儿阶段；他们以之为儿童不得接受洗礼的最有力理由。因此他们推论，只有在孩子达到第二次出生的适合年龄，才应把他们视为亚当之子。但是，所有这些言论均与神的真理直接相背。因为如果他们算为亚当之子，那他们就被留在死亡之中，因为在亚当里面，我们只能死亡。相反，基督吩咐把孩子带到他面前来。为什么呢？因为他就是生命。因此，**为了给他们生命，基督使他们与他有份；然而这些人却把他们从基督身边赶走，判处了他们的死刑。**因为，如果他们强辩说，即使婴儿被算为亚当之子，他们仍然不灭亡，这种错谬更是被圣经充分反驳（参林前 15:22）。圣经宣告，在亚当里所有人都死了，所以除非在基督里面，否则就没有生命的盼望。因此，我们要成为生命的后嗣，就必须与基督团契。另外，因为其他经文写道，我们生来就是愤怒之子（参弗 2:3），在胚胎的时候就有了罪（参诗 51:5），因此必然要被定罪，在进入神的国度之前，我们必须离弃自己的本性。“血肉之体不能承受神的国”（林前 15:50），还有比这更加清楚的表述吗？因此，让我们抛弃我们自己的一切（没有重生，这是做不到的），然后，我们才能承受神的国。最后，如果基督宣告他是生命这件事是真实的，那么要摆脱死的捆绑，我们就必须嫁接到他上面。但是，他们问道：那些不辨善恶的婴儿如何重生呢？我们回答：神的工作不会没有效力，尽管超出我们的才智理解。另外，那些将要得救的婴儿（当然，一些婴儿已经在此年龄得救）必定已经被主重生。因为，如果他们在母腹中就带着败坏，那么在蒙接纳进入神的国度之前，必定已经先被洁净了，因为污秽之物不能进入神的国（参启 21:27）。如果他们生来就是罪人，正如大卫和保罗的见证，那么他们必定或者仍在神的不悦和恨恶之下，或者已经被称义了。当审判者亲口清楚地宣告**“人若不重生，就不能见神的国”**（约 3:3），我们还有什么疑问呢？但是，为使这些持异议者闭口，神就在施洗约翰身上提供了一个证据，他在母腹中的时候就已成圣（参路 1:15），这事神当然也能在其他人身上作成。他们狡辩说这样的事情只有一次，因此不能由此推论主也总是在婴儿身上做成这样的事，这样狡辩无济于事。我们也没有这样推理。我们的目的只是指出：他们这样限制神的权能是没有根据的和恶意的，神的权能是有限制的。他们的另一个托辞也没有力量。他们断言，按照圣经通常采用的表达方式，“从母腹中”的意思等同“从童年起”。但是，我们清楚看到，当天使向撒迦利亚报信的时候，意思就是孩子虽然还未出生，但已经被圣灵充满了。我们不要企图给神定

律法，反当坚持主张：**他按照使约翰成圣的方式叫他喜悦的婴儿也成为圣洁，因为他的权能并没有削弱。**

十八、当然，基督在很早的婴儿时期就已经成圣了，因此，他的选民，不论是在哪个年龄，他都可以毫无区别地使他们成圣。为了除掉我们肉身的不服所招致的罪罚，他取了肉身，为我们的缘故，在肉身中代替我们履行了完全的顺服；照样，他由圣灵感孕，所取的肉身充满了圣灵的圣洁，使他能够把这圣洁传递给我们。如果神赐给他所有儿女的全部恩典，在基督身上有完全的展现，那么在这一实例上，我们也有证据说：婴孩时期并非不能接受神的成圣。至少，我们认为无可置疑的是，只有在被神的灵成圣和重生之后，选民才会蒙召离开此生。他们提出异议说，在圣经中，圣灵没有教导其他任何成圣，除非是由于那不能坏的种子，即神的道；他们错误地解释了彼得的话，彼得所指只是那些已得福音教导的信徒（参彼前 1:23）。的确，我们承认，主的道是属灵重生的惟一种子；但是我们否认因此推论说，神的大能不能重生婴儿。神能够轻而易举地使婴儿重生，尽管我们不能测透。另外，否认主能够以他喜悦的任何方式使他们认识他，是危险的。

十九、但是他们说：信心是从听道来的（参罗 10:17），婴孩既然未能听道，他们也就不能认识神，因为摩西宣告说他们不知道善恶（参申 1:39）。但是他们没有想到，当使徒说听道是信心的开端时，他只是在叙述主呼召他的子民所通常采用的方式和启示，而不是立下一条不变的、不允许代以其他方法的法则。主当然在没有传道的情况下，藉着圣灵光照人的内心，呼召许多人真正认识他自己。但是，既然他们认为，因为摩西说婴儿不知道善恶，所以说他们对神有任何认识乃是荒谬的，那么我要请教他们，如果说婴儿现在领受了一部分他们不久以后将要完全得享的恩典，有什么危险呢？如果完满的生命在于完全认识神，那么，因为有些人一出生便死去而进入永远的生命，所以他们一定是被神接纳直接得见他的面。因此，对于那些主将要用他全部的光辉照耀的人，他若喜悦，为什么不能现在以少许的光芒照耀他们呢？特别是他在使他们脱去肉体的囚牢之前，并不除去他们的无知。我并不鲁莽地断言：婴儿具有与我们相同的信心，或者具有任何类似信心的认识（我宁愿不下断言），我只是想制止那些恬不知耻地按照自己的意思妄自肯定或者否定之人的狂妄。

二十、那些反对婴儿洗礼的人，为了能够更加站立得住，就补充说，洗礼是悔改与信心的圣礼，既然这些柔弱的婴儿既不会悔改，也不会相信，那么给婴孩施行洗礼，就使洗礼的意义流于虚空和无效了。但是，这些标枪对准的是神，而不是我们；因为许多经文明确指出割礼是悔改的记号（参耶 4:4、9:25；申 10:16、30:6）。因此，保罗称割礼为信心之义的印证（参罗 4:11）。那么，让他们要求神回答他为什么吩咐婴儿行割礼吧。因为洗礼与割礼在这一点上的情况是一样的，他们如果把任何事物加给割礼，就不可避免地也加给洗礼。如果他们老调重弹，托辞说当时

的婴儿预表的是属灵的婴儿，我们也已经堵住了他们的这条退路。因此我们说，既然神把割礼——悔改和信心的记号——赐给婴孩，那么他们现在有份于洗礼，就没有什么荒谬之处，除非人要向神设立的圣礼叫嚣。但是，在神一切的作为中，包括婴儿洗礼，都有充足的智慧和公义闪耀，压住了那些不敬虔之人的诽谤。虽然婴孩在受割礼的时候，并不理解记号的含义，但他们受割礼也真正是为了治死他们败坏、污染的本性——这是一种他们以后在成年时立志完成的治死。总之，这一异议可以轻而易举地解决：婴儿受洗是为了将来的悔改和信心，虽然这悔改和信心还没有在他们里面形成，然而它们的种子，已经藉着圣灵的隐秘运行，在他们里面藏着了。此回答一劳永逸地推翻了他们通过扭曲洗礼含义而杜撰出来的所有异议。例如，在保罗区分洗礼的时候，他称洗礼为“重生的洗和圣灵的更新”（多 3:5），他们由此争辩说，只有那些能够感受到重生与更新的人才能领洗。但我们可以反而向他们提出异议，既然洗礼被称为重生，那么就只有重生的人才能受洗。这样，我们就是在责备神所设立的圣礼了。因此，正如我们前面已经指出，所用试图摇动割礼的论证，在攻击洗礼的时候，都没有任何力量。即使他们说，拥有神的权威的一切事物，即使没有任何理由，也是绝对成立的，但是这样的崇敬不应给予婴儿洗礼或者其他神没有明确吩咐我们去行的类似事情；这也仍然无法逃避。他们总是陷在这种两难之中。神吩咐给婴儿施行割礼的诫命，或者是合法、不得狡辩的，或者是当受非难的。如果割礼恰当或者没有荒谬之处，那么婴儿洗礼也就没有任何荒谬。

二十一、他们企图诬蔑婴儿洗礼为荒谬的指控，我们这样驳斥。如果那些主拣选的人，接受了重生的记号之后，在成年之前就离开了这个世界，那么主就藉着圣灵不可测度的能力，按照他自己认为合宜的方式更新他们。如果在到达能够受教明白洗礼意义的年龄之后，得知自己在婴儿时期就受了这更新的徽记，要叫他们毕生追求，他们就因此以更大的热忱追求生命的更新。使徒保罗在两处经文中教导说，我们是藉着洗礼与基督一同埋葬（参罗 6:4；西 2:12），也是这个意思。因为保罗这里并不是说，要受洗礼的人必须先与基督一同埋葬，他只是宣告洗礼所教导的教义，而且他是向那些已经受洗的人宣告的；因此，再愚蠢的人也不会根据这节经文坚称：埋葬先于洗礼。摩西和众先知也是这样提醒以色列民注意割礼的含义，然而他们在婴儿时期就已经接受这割礼了。保罗写信给加拉太的信徒：“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了”（加 3:27），也是一样的意思。为什么如此呢？就是要他们从此之后可以向基督而活，这是他们以前没有这样活的。虽然对于成年人，接受记号的时候应该明白其含义，但是我们很快就会解释，孩子必须遵循另外一条法则。至于他们坚决倚靠的彼得书信中关于洗礼的经文，也得不出其他任何结论。彼得说，“这水所表明的洗礼，现在藉着耶稣基督复活也拯救你们。这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心”（彼前 3:21）。他们据此争辩说：这节经文没有为婴儿洗礼留下任何的余地，婴儿洗礼完全不符合洗礼的意义，变成为虚空的烟雾。但是，他们常常陷在此错谬之中，即坚持在时间的次序



上，本物总是先于象征。因为割礼的真理，也是在神面前有无亏的良心；但是，如果真理必须在先，那么婴儿就不能凭着神的命令行割礼。然而，神指出割礼的真理就是见证无亏的良心，同时吩咐为婴儿行割礼，这就清楚表明，对于他们来说，**割礼是指向将来**。因此，对婴儿洗礼来说，对于眼前果效的要求，并不强过坚固主已经与他们订立的约。圣礼的其他意义将在以后神自己安排的时候成全。

二十二、现在，我想每个人都必定已经清楚明白，他们反对此印记的所有论证都只不过是歪曲圣经。我们来粗略地考察与此类似的其余论证。他们提出异议说，神赐下洗礼是为罪得赦免。假如承认这一点，那么就有力地支持了我们的观点；因为，我们既然生下来就是罪人，那么从母腹里的时候，我们就需要赦免和饶恕。另外，**神既然没有切断婴儿得蒙怜悯的盼望，反而是保证赐与**，那么我们为什么夺去婴儿这远远低于本物的象征呢？因此，他们射向我们的利箭，被我们拨过头来射向他们。婴儿得蒙赦罪；因此，不要夺去他们这赦罪的象征。他们引用以弗所书说：基督为教会舍己，“要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁”（弗 5:26）。要推翻他们的谬论，再没有比这句经文更加恰当的了；经文为我们提供了一个方便的证明。如果基督要藉着洗礼来见证他藉以洗净教会的洁净，那么婴儿既然合宜地被视为教会的一部分，因为他们被称为天国的后嗣，但却不让他们有基督的这见证，显然是不公正的。保罗讲到用水洗净教会，他包含了整个教会。同样，他在另一处说：我们藉着洗礼，被接入基督的身体（参林前 12:13），我们可以推论说：他列为肢体的婴儿应当受洗，好使他们不与基督的身体分离。看他们用何等凶猛的火力、何等众多的攻城器械，来攻击我们信心的堡垒啊！

二十三、现在，他们又说到使徒时期的教会惯例和做法，断言说，那时没有不先宣告信仰和悔改而受洗的实例。那些听道之后觉得扎心的人问彼得“我们当怎样行”，彼得告诉他们：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦”（徒 2:37~38）。同样，当那位太监要求腓利为他施洗的时候，腓利回答说：“你若是一心相信，就可以”（徒 8:37）。因此，他们以为他们可以得出结论：即如果人还没有相信和悔改，那么给他施洗就是非法的。如果我们同意他们这种论证，那么既然前一节经文中并未提到信心，就证明只要悔改就够了；而后一节经文没有要求悔改，所以只需要信心即可。我想，他们会提出异议说，这两节经文是相辅相成的，因此需要把二者联系起来。而我也要坚持，这两节经文必须与其他有助于解决此困难的经文一起对照查考。许多经文的意思均要根据它们的上文下理来决定。这两节经文就是例证。彼得和腓利所说的话是针对那些已经到了一定的年龄，适于悔改和相信的人。我们坚定主张，到达此年龄的人，除非看到他们的归正和相信，至少是按照人的判断所能确定的，否则就不应该给他们施洗。但是非常清楚，婴儿应当放在另外一类里面。古时，任何人要加入以色列人的敬虔团契，他在受割礼之前，必须先领受教导，认识神的恩约和律法，因为他来自外族；换言之，以色列民族之外的外邦人，神与他们立约，是用割礼使其生效的。

二十四、因此，当主因他自己的缘故拣选亚伯拉罕的时候，不是以割礼开始，并且那时隐藏了此象征的含义，而是首先宣告他要与亚伯拉罕立约，在亚伯拉罕相信应许之后，才使他与割礼有份。为什么在亚伯拉罕身上，割礼是在信心之后，而对于他的儿子以撒，割礼则是在他有任何智力之前呢？对于以前在恩约之外的成年人，在他被接纳进入恩约之前，首先应当学习恩约的条件；但是对于他所生的婴孩，情况就不是这样。按照应许的条款，他藉着继承权，还在母腹中的时候，就已经包含在应许之中。或者更加简洁明了地说，如果信徒的孩子不需要借助于理解力就与恩约有份，那么就没有理由因为他们不能起誓遵行恩约，而拒绝他们领受象征。毫无疑问，这就是主有时候宣告以色列人所生的孩子是为他而生的原因（参结 16:20、23:37）。他毫无疑问把那些他曾经应许要作他们父亲之人的孩子也视为他的孩子。但是，那由不信的父母所生的儿女，则被视为是恩约的局外人，除非他藉着信心与神联合。因此，当象征预表的本物就是虚妄和靠不住的时候，不给予这象征是毫不奇怪的。因此保罗说，外邦人只要还陷于偶像崇拜之中，就是恩约的局外人（参弗 2:12）。那么，如果我没犯错的话，整件事可以简洁地综述如下：成年人在相信基督时，既然此前是在恩约之外，就需要首先相信和悔改，然后才能接受洗礼这一象征。这是成人进入恩约的惟一途径；但是，那些父母是基督徒的孩子，因为一出生就被神接纳为恩约的后嗣，所以是可以受洗的。我们也必须在此意义上理解福音书著者所说，那些被约翰施洗的人承认他们的罪（参太 3:6）。我们认为，今天也应仿效此榜样。如果一个土耳其人请求受洗，那么我们应该首先要他作出令教会满意的宣信，然后才能举行洗礼仪式。

二十五、他们所引证的另一节经文是约翰福音第三章，他们认为救主的话暗示重生是受洗的条件“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国”（约 3:5）。他们说，主亲口称洗礼为重生，因此，既然婴儿很显然根本不能够重生，那么还有什么理由为婴儿施洗呢？首先，他们仅仅因为这节经文中提到“水”，就幻想所指的是洗礼，这是错误的。救主向尼哥底母解释了人性的败坏，指出了重生的必要性，然而尼哥底母所想的仍然是肉体的出生，因此，救主说明了神重生我们的方式，即用水和圣灵重生我们；换言之，就是藉着圣灵，圣灵以水的方式运行，浇灌并洗净信徒的灵魂。因此，我对“水和圣灵”的理解是“圣灵，就是水”。这不是一种新鲜的表达方式，与马太福音第三章的用法完全一致，“那在我以后来的，能力比我更大，……，他要用圣灵与火给你们施洗”（太 3:11）。因此，用圣灵与火为人施洗，是指圣灵在人的重生中有火的作用和性质，照样，从水和圣灵重生就是接受圣灵的大能，圣灵对灵魂的作用正如水对身体的作用一样。我知道还有一种不同的解释，但我确信这就是此节经文的真正意义，因为救主的惟一目的是要教导，所有渴慕天国的人，都必须除去他们自己的性情。然而，如果我们有意模仿他们的狡辩，倒也容易，我们暂且随他们所愿，然后回答他们，洗礼在信心及悔改之前，因为在这节经文中，救主在提到圣灵之前先提到洗礼。这必须要理解为圣灵的恩赐。并且如果这

些恩赐是在洗礼之后，那么我就如愿以偿了。但是，还是把狡辩扔到一边，采纳我给出的简单解释：在用活水——即通过圣灵——更新之前，没有人能够进入神的国度。

二十六、另外，这也彻底推翻了那些胡说所有未受洗的人都要永死之人的捏造。让我们假定，正如他们所坚持的那样，只有成人才能受洗。那么，如果一个年轻人接受了基本真理的教导，在等待受洗期间，出人意料地忽然死了，他们该怎么说他呢？主的应许是清楚的：“那听我话、又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了”（约 5:24）。在圣经中，我们从未读到过主将那些还未受洗的人定罪。请不要误会我的意思是人可以蔑视洗礼而不受刑罚。我绝不给藐视洗礼找藉口，我认为这违背了主的恩约。然而，这节经文只是说明，我们一定不能认为洗礼是如此地必不可少，以致于所有没有机会受洗的人都要直接灭亡。如果我们同意他们的捏造，就会无一例外地把所有由于各种原因而没能受洗的人都予定罪，不论他们有多大的信心——他们藉着信心而拥有基督。另外，他们既然认为洗礼是得救所必需的，那么不允许婴儿受洗，就是使他们归于永死。他们需要思想，他们的主张与基督的话是否一致？基督说：“在天国的，正是这样的人”（太 19:14）。即使我们让步承认他们关于此经文含义的所有解释，他们也没有因此证明什么，除非他们先推翻我们已经确立的、关于婴儿重生的教义。

二十七、但是，他们吹嘘说，在洗礼的设立上，他们拥有最坚固的堡垒，在马太福音最后一章，当基督差派门徒到万国去的时候，吩咐他们先教导后施洗。然后，他们又加上马可福音最后一章“信而受洗的必然得救，不信的必被定罪”（可 16:16）。他们说，既然基督明确宣告，在施洗之前必须首先教导，那么就是把洗礼放在了信心之后，所以我们还问什么呢？主自己在这次序上也为我们树立了榜样，他选择在三十岁之后才受洗。他们在这里破绽百出，充分暴露出自己的无知！他们在这里犯的错误真是太幼稚了；他们从这节经文中推导出第一次设立洗礼，然而基督在他刚开始服侍的时候，就吩咐门徒为人施洗。因此，根据这两节经文推导出洗礼的法则，仿佛其中包含了洗礼的首次设立，实在没有道理。但是，即使我们纵容他们的错谬，这样的辩论又有多大的力量呢？我如果想要逃避，那么不但尽有可躲之处，而且简直是在广阔的田野漫步。因为，当他们死死抓住词的次序，坚持说因为圣经这样叙述：“去，传福音，施洗”，然后才是“信而受洗”，那么使徒们必定是先传福音后施洗，先相信后施洗；我们也能够以其人之道还施其人之身，反对他们说，他们必须先施洗，然后再教导人遵行基督吩咐的事，因为经上记着说：“给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”。在上文所引基督教导从水和圣灵重生的经文中，我们看到了同一件事。如果我们像他们所坚持的那样解释，那么洗礼必须在属灵重生之前，因为先提到的是洗礼。基督教导我们要重生，不是“从圣灵和水”，而是“从水和圣灵”。

二十八、现在，他们如此依仗的这一所谓颠扑不破的论证，已经是摇摇欲坠了；但是，因为简朴的真理已经给了我们足够的保护，所以我不想用可鄙的巧辩来回避问题。因此，还是给他们以实实在在的回答吧。在马可福音十六章十六节中，基督的命令主要与传福音有关；洗礼只是传福音的附加。后面基督论到洗礼时，只是说它的施行从属于教导。因为基督差派他的门徒到万国传扬福音，使他们藉着救恩的教义，招聚那些从前失丧的人进入他的国度。但是，他们是谁或者是怎样的人呢？当然，此处所提到的只是那些能够接受教义的人。后面基督补充说，这些人在受教之后，就要受洗，并且加上应许，“信而受洗的必然得救”（可 16:16）。在整个论述中，有一个字提到婴儿吗？那么，他们是用怎样的论证攻击我们呢？他们说：那些已经成年的人，在受洗之前需要先受教导并且有信心；因此，让婴儿也受洗是不合法的。然而，他们从这节经文至多只能证明：那些能够听道的人，在给他们施洗之前，必须先把福音传给他们；因为这段经文说的只是这些人。任凭他们用此经文拦阻为婴儿施洗罢，如果他们能够做到的话。

二十九、但是，我要用一个非常浅显的比较，让盲人也能看出他们的错谬。使徒曾经吩咐“若有人不肯作工，就不可吃饭”（帖后 3:10），如果有人以此为藉口，坚持不让婴儿吃饭，他是不是应当被众人喷口水呢？为什么？因为这节经文是对特定类型、特定年龄的人说的，而他却予以歪曲，不加分别地用到了所有人身上。在反对婴儿洗礼之事上，这些人所用的花招并不更加巧妙。因为每个人都知道只适用于成人的经文，他们却用到婴儿身上，把婴儿置于只为成人制定的法则之下。救主受洗的例证也不支持他们。他的确没有在三十岁之前受洗，但是原因非常明显；因为救主那时候定意藉着他的教导为洗礼奠定坚固的根基，或者毋宁说，使施洗约翰此前所立的根基更加坚固。因此，当他喜悦用教导来设立洗礼的时候，为了使他的设立更具权威，他就用自己的身体来使洗礼成圣，并且选择了最合适的时间，即他开始侍奉之时。总之，在耶稣受洗一事上，他们所能证明的只是：洗礼的起源和开始均是在于福音的传讲。但是，如果他们喜欢固定在三十岁，那么他们为何并不遵守，反倒只要人有成熟的判断力，就为他施洗呢？事实上，即使是他们的师傅之一塞尔韦图斯，尽管顽固地坚持这一年龄，也在他二十一岁的时候，就开始自诩为先知了；仿佛在一个人还不是教会成员的时候，就可以妄自僭取教会的教师职分，这是可以容忍的事情一样。

三十、最后，他们提出异议说：既然不许婴儿领受圣餐，那么也没有更大的理由为婴儿施洗；仿佛圣经没有在各个方面清楚区分这二者一样。的确，早期教会经常给婴儿领圣餐，这在西普里安和奥古斯丁的著作中清晰可见；但是，这种做法早已有充分根据地被废弃了。如果我们注意洗礼的特性，就知道这是一种入门，是进入教会，藉着洗礼我们被列在神的子民之中，洗礼是我们属灵重生的记号，藉此我们重生为神的儿女；然而与此相反，圣餐是为成年人预备的，他们已经度过了婴儿的柔弱阶段，可以领受干粮了。在圣经中，二者之间的区别是非常清楚的。

就洗礼而论，主并没有设定特别的年龄，然而他没有让所有人都与圣餐有份，而是局限于那些能够分辨主的身体与血、省察自己的良心、表明主的受死，并晓得圣餐权能的人。使徒这样劝戒：“人应当自己省察，然后吃这饼、喝这杯”（林前 11:28），难道我们还能期望比这更加清楚的教导吗？因此，在参加圣餐之前，必须先要自我省察，而这对于婴儿是不能指望的。经上还说，“人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了”（林前 11:29）。如果除了那些能够真正分辨主的身体的圣洁的人之外，没有人配领受圣餐，那么我们为什么要把毒药，而不是养生的食物，给我们年幼的儿女呢？主的吩咐是什么呢？“你们也应当如此行，为的是记念我”（路 22:19；林前 11:25）。使徒从其中得出什么推论呢？“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来”（林前 11:26）。因此，既然婴儿没有理解力，我们如何能够要求他们记念呢？既然他们还不理解基督钉十字架的性质和益处，我们又如何能够要求他们“表明主的死”呢？但洗礼并不要求这些事。因此，这两个象征之间有巨大的不同。正如我们在旧约下两个类似象征之间所发现的差别一样。众所周知，割礼（对应于洗礼）为婴儿施行，但是逾越节的宴席（现在已为圣餐取代），并不是不加分别地让所有人参加，而是只有那些年龄大到足以询问逾越节意义的人才能吃（参出 12:26）。如果这些人的头脑还有一点明达的话，他们会对这件如此清楚明显的事盲然无知吗？

三十一、虽然我很不情愿用塞尔韦图斯的一系列妄想烦扰读者，但是，在重洗派中，塞尔韦图斯确实是一个人物，是重洗派的精英，他装束停当与我们作战，所以我们还是应当简短地反驳他反对婴儿洗礼的种种似是而非的论证。

（一）塞尔韦图斯强辩说：既然基督所设立的象征是完全的，那么就要求人是完全的，或者至少能够达到完全。回答显而易见。洗礼的完全一直延至死时，如果把这完全局限在某个时刻，是不合宜的；另外，洗礼劝召我们一生不断长进，追求完全，如果在洗礼伊始就要人完全，实在是愚拙的苛求。

（二）塞尔韦图斯提出异议说：基督设立象征是为了记念，使每个人都记住他已经与基督一同埋葬。我回答：他杜撰的这一主张不值一驳，他是张冠李戴，把适用于圣餐的话转用在了洗礼上，正如保罗所说：“人应当自己省察”；然而圣经上没有任何一处这样论到洗礼。由此我们推论：那些由于年幼而无法省察自己的人，受洗是恰当的。

（三）塞尔韦图斯的第三个异议是：所有不相信圣子的人，仍然处于死亡之中，神的愤怒仍然在他们身上（参约 3:36）；因此，婴儿既然不能相信，就仍然处在定罪之下。我回答：基督在此处所说的并不是亚当的所有后裔普遍陷入的罪罚，而只是在严重警告那些轻看福音、自高自大、顽梗地拒绝神所提供给他们恩典的人。但是这与婴儿无关。同时，我也要提出一个相反的论证。所有基督祝福的人，就从亚当的咒诅和神的愤怒下被解救出来。因此，婴儿既然受到基督的祝福，那么他们就已经脱离死亡了。塞尔韦图斯接下来又错误地引用圣经上找不到的话，说“凡从圣灵生的，就聆听圣灵的声音”。即使我们承认这是圣经上的话，他所能证明的

也不过是：圣灵在信徒身上作工，塑造他们顺服神。但是，对特定人群所说的话，如果用在所有人身上，这是不合逻辑的。

(四) 塞尔韦图斯的第四个异议是：因为属血气的在先 (参林前 15:46)，所以我们必须等待时候满足的时候，才能为人施行属灵的洗礼。但是，尽管我承认亚当的所有后裔都是从肉体生的，在母腹中就被定罪，然而我主张，这并不成为神直接施行医治的障碍。塞尔韦图斯不能证明，按照神的安排，属灵生命必须要数年之后才开始。保罗的见证是，虽然生来就是丧失的，然而基督徒的孩子仍然藉着超自然的恩典，成为圣洁。

(五) 塞尔韦图斯又提出一个寓意解经。他说，大卫在攻取锡安保障的时候，既没有带瞎子，也没有带瘸子同去，而是带领精兵 (参撒下 5:8)。但是，如果我提出神召请瞎眼的、瘸腿的参加天国宴席的寓言，塞尔韦图斯怎么回答呢？他怎样解开这个节呢？另外，我要问：难道瘸腿的、残废的以前就没有服侍过大卫吗？但是，在这个论证上纠缠是多余的，因为读者从圣经记载的历史中得知，这个论证乃是建立在错误引用圣经的基础之上。

(六) 塞尔韦图斯又提出了一个寓意解经。他说，使徒们得人如得鱼，并不是得孩子如得鱼。那么，我要问：救主说网里要聚拢各样的水族 (太 13:47)，这又是什么意思呢？但是，我不想以寓意解经相戏，我回答：主在把教导的职分托付给使徒们的时候，没有禁止为婴孩施洗。另外我想知道，为什么福音书著者使用“人” (包含整个人类，并无例外) 一词，而塞尔韦图斯要否认婴孩也包含在内？

(七) 塞尔韦图斯的第七个论证是：既然惟有属灵的人才能明白属灵的事 (参林前 2:13~14)，而婴孩不是属灵的，那么就不适合受洗。很明显，塞尔韦图斯歪曲了保罗的话语。保罗在此处所讲的是教义。当哥林多人对自己虚妄的敏锐自吹自擂的时候，保罗责备他们的愚拙，因为他们仍然需要在天国教义的基础真理上受教。虽然婴儿是从血气生的，但主已经藉着白白的收养将他们归给自己分别为圣了，那么谁能由此推论说，不应给婴儿施洗呢？

(八) 塞尔韦图斯提出异议说：如果婴儿是新造的人，那么就必须用属灵的食物来喂养。要反驳这一异议轻而易举。藉着洗礼，他们被接纳进入基督的羊圈，并且在他们长大成人能够吃干粮之前，收养的象征已经足够了。因此，既然神明确要求他们在领受圣餐的时候省察自己，那么我们就应当等待他们能够自我省察的时候，再让他们领圣餐。

(九) 塞尔韦图斯的下一个异议是：基督劝召他的所有子民领受圣餐。我回答，圣经清楚教导，他只有那些已经作好准备，能够记念基督受死的人才能领受，因此，婴儿虽被基督拥抱，但仍要等到长大成人，才能领受圣餐，虽然如此，但他们并不是局外人。塞尔韦图斯对此提出异议说：人已经出生但不吃饭是不合情理的；我回答，灵魂所吃的是另外的食物，并不是圣餐中外在的饼和酒；因此，虽然婴儿没有领受圣餐这一象征，基督却仍然是他们的食物。但是对洗礼就不同，藉着洗礼，教会的大门向他们敞开。

(十) 塞尔韦图斯又提出异议说：好管家按时分粮给家人 (参太 24:45)。我甘愿承

认这一点；但是，他凭什么权柄确定我们受洗的时间，以证明给婴儿施洗不合理呢？另外，塞尔韦图斯还引证说，基督吩咐门徒快快进入禾场，因为庄稼已经成熟了（参约 4:35）。救主的意思只是为要激励门徒，他们看到自己的劳动果实，就应当更加火热地教导。谁能由此推论说，庄稼成熟的时间就是洗礼的合适时间呢？

（十一）塞尔韦图斯的下一个论证是：在初代教会中，基督徒和门徒是一回事；但是，我们已经看到，塞尔韦图斯的辩论总是愚拙地以偏概全。那些门徒都已经是成年人，他们早已受过教导，列在基督的名下，正如犹太人也是摩西律法之下的门徒一样。但是，如果有人由此推论婴儿是局外人，那就错了，因为主宣告婴儿属于他的家。

（十二）塞尔韦图斯还断言：所有基督徒都是弟兄，既然我们不让婴儿参加圣餐，那么婴儿就不能算在弟兄之列。但是，我重申我的立场，首先，只有那些基督的肢体才是天国的后嗣；其次，基督的拥抱就是收养的真徽记，婴儿藉此徽记与成人一同加入教会，虽然他们暂时不能领受圣餐，但这并不拦阻他们归属教会的身体。那位在十字架上归正的盗贼，虽然从未领受圣餐，但仍然是信徒们的弟兄。

（十三）塞尔韦图斯又说，除非藉着收养的灵，否则无人成为我们的弟兄，并且惟有通过听信福音才能领受收养的灵。我回答，他总是陷入相同的逻辑倒错，因为他把只适用于成人的事荒谬地应用在婴儿身上。保罗在该处教导的是，神呼召他的选民、带他们进入信心的通常方式，就是兴起忠信的教师，藉着他们的服侍和劳力，伸手呼召他的选民。那么，谁敢如此放肆，据此为神设立法则，说他不能用其他隐秘的方法把婴儿嫁接在基督里面呢？

（十四）塞尔韦图斯提出异议说：哥尼流在领受了圣灵之后才受洗；但是，他把一个特例变成为普遍性的原则，这是极其荒谬的；很显然，在那位太监和撒玛利亚人身上，主采用了另外一种次序，他们是先受洗，然后领受圣灵的恩赐。

（十五）塞尔韦图斯的下一个论证更是荒谬。他说，我们藉着重生成为神，那些领受神道的人是神（参约 10:34~35；彼后 1:4），但此事对于婴孩是不可能的。认为信徒有神性是他的疯话之一，这里不是讨论此题目的恰当场合；但是，把诗篇经文（诗 82:6）歪曲成这种面目全非的意思，真是最大的厚颜无耻。基督说，先知称君王和执政官为“神”，是因为他们履行神指派给他们的职分。这位聪明过头的解经者，将给特定人群的特殊命令转用到福音教义上，其目的无非是要把婴儿逐出教会罢了。

（十六）塞尔韦图斯又提出异议说：不能把婴儿视为新造的人，因为他们不是藉着道生的。我把我已经说过的话再复述一遍：教义是重生我们的不朽坏的种子，如果我们能够领悟的话；但是，当我们由于年幼而不能受教时，神就用他自己的方法重生我们。

（十七）塞尔韦图斯又回到寓意解经，他说，在律法之下，用绵羊和山羊献祭的时候，不使用刚刚生下来的（参出 12:5）。如果我想用预表解决，那么就可以明确回答说：首先，所有头生的，一生下来就要分别为圣归给神（参出 13:12）；其次，要用一岁的羊羔献祭；那么，就不需要等到成年，神选为牺牲的就是年幼、柔弱的后

裔。

(十八) 塞尔韦图斯又争辩说：只有那些经过施洗约翰预备的人才能就近耶稣；仿佛施洗约翰的侍奉并不是暂时性的。但是，我们暂且不谈这事，当然基督拥抱并祝福的孩子没有受过这样的预备。因此，让我们撇弃他虚假的理论。

(十九) 塞尔韦图斯还引用特弥古 (Trismegistus) 和西比尔 (Sibyls) 来证明神圣的洁净只适用于成年人。塞尔韦图斯用外邦人亵渎的仪式来检验基督徒的洗礼，如果不蒙特弥古喜悦，就不施行，看他是何等尊崇基督徒的洗礼呀！但是，我们更加顺从神的权柄，他喜悦把婴儿分别为圣归给他，并用神圣的记号接纳他们进入教会，虽然他们由于年幼还不能理解洗礼的意义。在我们的洗礼之中，通过借鉴外邦人的赎罪仪式，来改变神于割礼中设立的永恒、不可侵犯的律法，我们认为是不合法的。

(二十) 塞尔韦图斯的最后一个论证是：如果没有理解力的婴儿可以受洗，那么孩子们在游戏的时候，就可能会以滑稽、嘲笑的方式施行洗礼。在这件事上，还是让塞尔韦图斯自己与神强嘴吧，因为是神吩咐在婴儿明白是非之前就为他们施行割礼的。那么，嘲笑或者孩子气的嬉戏，就可以推翻神设立的神圣制度吗？这些被遗弃的灵魂仿佛已经癫狂，用最迟钝的谬论为自己的错谬辩解，这并不奇怪，因为神藉着这轻率的灵，公义地报应他们的骄傲和顽梗。我相信我已经讲明，塞尔韦图斯用来支持他那些重洗派朋友的种种谬见都是站不住脚的。

三十二、我想，所有明达的人，现在再不会疑惑那些由于婴儿洗礼而激起争辩的人，乃是在轻率地扰乱教会。因为我们注意到撒但施展这些诡计所要达到的是非常重要的，即夺去我们从婴儿洗礼中得着的确信及属灵喜乐的特别祝福，从而减损神的良善的荣耀。敬虔人不仅听到而且也亲眼看见，确信天父如此恩宠他们，甚至眷顾他们的后代，这是何等甜蜜的事！在婴儿洗礼上面，我们看到他是我们最爱护周全的父亲，因为他甚至在我们死后仍然关怀我们，眷顾我们的儿女。难道我们不应当像大卫一样满心欢喜，因着他所彰显的良善，而称颂他的名吗？毫无疑问，撒但全力以赴攻击婴儿洗礼，目的是使人看不到、并逐渐抹去神恩典的这个见证；神的应许将他的恩典呈现在我们眼前。这样，人不仅不敬虔地对神的怜悯忘恩，而且在训练儿女的敬虔上怠慢。当我们想到儿女一生下来，神就认他们作他的儿女，这大大激励我们教导他们敬畏神，并遵守他的律法。因此，如果我们不要恶意地遮掩神的恩慈，就该将初生的儿女献给神，因为主在他的朋友和家中，即教会的肢体之中，已经给他们安排好位置。



## 第十七章 圣餐及其益惠

本章主要分成两个部分：(一)、第一部分说明神如何在圣餐中表现自己，第一段至第四段；我们领受圣餐的方式和程度，第五段至第十一段。(二)、第二部分主要反驳由于迷信而引入圣餐的各种错谬。首先，反驳化质说，第十二段至第十五段。其次，反驳共质说及遍在说，第十六段至第十九段。再次，指出圣餐自己即反对那些言过其实的的博士们，第二十段至第二十五段。第四，用根据圣经而来的其他论证坚固正统教义，第二十六段及第二十七段。第五，用教父们的权威证实此教义。第六，驳倒对手所持的临在的观点，建立另一种临在的观点，第二十九段至第三十二段。第七，圣餐的性质，第三十三段至第三十四段。第八，反驳对手们的迷信崇拜。设立圣餐的目的，第三十五段至第三十九段。最后，讨论领受圣餐者的省察，第四十段至第四十二段。外在的仪式。两种领圣餐的频率。反驳异议，第四十三段至第五十段。

段落梗概：

- 一、基督设立圣餐的目的。对圣礼的认识，必要性。所用象征。没有设立其他象征的原因。
- 二、此圣礼对敬虔人的多种用途和益处。
- 三、圣餐表明得救的大福分，甚至基督自己。可从设立圣餐的话语中明显看出这一点。特别考虑这些话语的意义。象征与本物的一致性。
- 四、此圣礼的主要部分。
- 五、我们如何领受基督这生命的粮，需要避免的两种错失。领受圣餐必须注重信心和信心的果效。吃基督的含义。基督是生命的粮何意。
- 六、用奥古斯丁和屈梭多模的权威证实这种领圣餐的方式。
- 七、忽视身体和血的话语，只把此圣礼视为属灵的，是不够的。不可能在今生完全领悟。
- 八、解释圣餐应注意：(一)、除了在基督里面，没有生命。(二)、基督拥有生命有两个意思；首先，生命在他自己里面，因为他是神；其次，通过将生命注入他所取的肉体，他藉此将生命传递给我们。
- 九、用区利罗和一个类似实例证实这一点。基督的身体如何赋予生命，我们与基督团契的性质。
- 十、距离不能妨碍与基督的团契。圣餐不是空洞的记号，而是如使徒的见证，我们得到实体。异议，这样说是预表性的。回答。关于圣礼的确切法则。
- 十一、总结本章第一部分。圣餐礼包含两部分，即物质的象征和属灵的真理。这些部分包含了意义、实质和果效。基督藉着象征真实地向我们显现。
- 十二、本章的第二个部分，分成九个题目。讨论和反驳天主教徒的化质说。其起源和荒谬。为何应予驳倒。
- 十三、经院神学家们杜撰出化质说。反驳。他们的错谬带来许多迷信。

十四、为何不符合圣经及古风而捏造化质说。早期教会从未使用化质说一词。异议。回答。

十五、杯饼祝圣加剧化质说的错谬，此祝圣是一种魔咒。面包自身并不是圣礼，对领受的人才是圣礼。摩西的杖变为蛇并不支持罗马教的化质说。与设立圣餐的话语无相似之处。异议。回答。

十六、反驳共质说；遍在说的起源。

十七、此遍在说混乱了基督的两性。回答巧辩。

十八、与共质说相连的荒谬意见。公正阐释正统观点。

十九、基督真实临在于圣餐的性质。真正、实在地领受主的身体和血。骚动者攻击此正统观点。

二十、他们的诽谤证实了此观点。解释设立圣礼的话语，反驳支持化质说和共质说之人的曲解。他们的托辞与荒谬的褻渎。

二十一、为何将预表的本物的名称给予圣礼的象征。用经文和奥古斯丁的一段话说明。

二十二、反驳基于“这是”一语的异议。回答。

二十三、回答其他异议。

二十四、回答其他异议。问题与神的无所不在无关。

二十五、回答其他异议。

二十六、进一步坚固正统观点。(一)、通过思考基督身体的实际。(二)、救主宣告他将一直在世界上。用奥古斯丁的解释证实。

二十七、反驳遍在说论者的诡辩。反驳可见临在与不可见临在的遁辞。

二十八、教父们的权威不支持这些关于基督临在的错谬。奥古斯丁反对这些错谬。

二十九、反驳对手主张的不可见临在。用德尔图良的话、基督关于他复活的一段教导、真身体的定义、许多经文来反驳。

三十、用多个论证反驳遍在说。

三十一、化质说、共质说和遍在说论者幻想的临在，与正统教义对比。

三十二、解释救主真正临在的性质。临在方式是测不透的。

三十三、我们领受基督的血和身体。属灵的吃非用口吃，然而真实的。经院神学家们的错误观点。

三十四、奥古斯丁不支持此观点。恶人如何吃基督的身体。区利罗关于吃基督身体的意见。

三十五、迷信崇拜圣礼象征的荒谬。

三十六、基督、尼西亚大会、古时的惯例和圣经，均定罪此迷信崇拜。此迷信崇拜就是拜偶像。

三十七、此迷信崇拜与圣礼的性质和设立不符。设立圣礼的目的。

三十八、设立圣礼的目的。

三十九、圣礼的真性质，与天主教徒遵守圣礼相对比。

四十、不配进到圣餐台前的性质。大危险。严肃自省的良药。

- 四十一、天主教徒引入的错误自省。反驳。
- 四十二、基督徒省察的性质。
- 四十三、施行圣餐的外在仪式。许多仪式无关紧要。
- 四十四、常常举行圣餐的本分。教会纯洁时期的做法以及早期教父的教规证明这一点。
- 四十五、在奥古斯丁时期，常常举行圣餐。屈梭多模谴责对圣餐的忽视。
- 四十六、天主教徒规定每年举行一次是可咒的发明。
- 四十七、一种领受圣餐的方式是撒但的发明。
- 四十八、反驳天主教徒的托辞。
- 四十九、进一步思考早期教会的做法。
- 五十、结论。

一、神接纳我们进入他的家中之后，不是要视我们为仆人，而是为他的儿女，他是一位慈祥、牵挂的父亲，在我们的整个一生中照料我们。不但如此，神还喜悦通过一个确据，使我们确信他将继续以大恩待我们。为此，神通过他独生子的手赏赐他的教会以另一个圣礼，即属灵的宴席，在此宴席上，基督见证自己是生命的粮（参约 6:51），我们的灵魂吃这粮食而得到真实、有福的永生。既然我们必须认识这大奥秘，并且它极其重要，所以我们需要准确地进行解释，此外，撒但为了夺去教会这无价的宝藏，很早之前就先用烟雾，然后用黑暗，来遮掩其亮光，并激动人结党和纷争，叫愚蒙人对此灵粮没有胃口，在我们的世代，他亦企图施展同样的诡计，我先按照比较无学之人的才智简单概述，然后再解释那些撒但试图诱惑整个世界的困难题目。首先，象征是饼和酒，代表基督的身体和血，这是我们所吃的不可见的饮食。就像神在洗礼中重生我们，将我们接到他教会的团契里，并藉着赐给我们儿子的名分，叫我们属于他自己，照样，就如我们上面所说，他履行一位无微不至的父亲的职分，一直供给我们食物，来维持我们的生命（他藉着道赐给我们生命）。另外，基督是我们灵魂惟一的食物，因此，父神召唤我们到基督那里，使我们藉着与他团契而更新，而常常重新得力，直到我们得到天上的永生。但是，因为基督与信徒联合的奥秘，是人按照自己的本性所不能够理解的，所以神迁就我们的才智，用可见的象征展示此奥秘的形象样式，事实上，神藉着赐给我们凭据和徽记，使我们确信这奥秘，仿佛亲眼所见一样；这浅显的比较，能渗透到最迟钝之人的内心，指出灵魂是由基督喂养，就如肉体的生命用面包和酒维持一样。因此，我们现在知道这奥秘福分的目的，就是使我们确信基督的身体已经从前一次为我们献上，好让我们现在能够吃他，并因为吃他的身体而感觉到这一献祭在我们里面的效力；也使我们确信基督从前一次为我们流血，叫这血成为我们永久的饮料。这就是此处附加的应许的意思：“你们拿着吃，这是我的身体”（太 26:26）。基督吩咐我们拿且吃他从前一次为我们的救恩献上的身体，好叫我们自己在领受时，确信基督受死的效力将有效地运行在我们里面。因此，主称杯为“我血所立的新约”（路 22:20）。因为，当他递给我们他的宝血让我们喝时，他在某种意义上更新，或

者毋宁说,使他从前一次用自己的血订立的恩约继续有效,为要坚固我们的信心。二、敬虔人可以从此圣礼中得到极大的确据和喜乐,因为圣礼见证他们与基督成为一体,所以基督拥有的一切,也可以说都是属于他们的。因此,我们可以确信:基督所承受的永生也是我们的,并且基督已经进入的天国,无论谁要从我们这里夺走并不比从基督那里夺走更加容易;另一方面,我们也不因自己的罪孽而被定罪,因为基督已经赦免我们,因为他喜悦担当我们一切的罪,就如他自己亲犯一样。这就是基督出于他无限的良善而做成的奇妙交换。基督与我们一样成为人子,使我们与他一同成为神的儿女。基督藉着降世,为我们预备了升天的道路。基督取了我们必死的身体,将他的永生赐给我们。基督取了我们的软弱,叫我们因他的力量而刚强。基督担当我们的贫穷,将我们迁入他的富足。基督亲身担当了我们不义的罪担,使我们披戴他的义。

三、此圣礼清楚地见证了所有这一切真理,使我们确信这些真理均真实地呈现在我们面前,就如基督以肉身临在于我们眼前,或者用手触摸他一样。因为这些话绝不是谎言或欺骗,“拿,吃,喝”。这是我的身体,为你们舍的。这是我的血,为多人流出来,使罪得赦(参太 26:26~28)。基督吩咐我们拿着,就表示这是我们的;他吩咐我们吃,就表示它与我们成为一体;他宣告他的身体是为我们舍的,他的血是为我们流的,就表明这两者属于我们,犹胜过属于他自己,因为基督献出身体和血,不是为了他自己得益处,而是为了我们的救恩。我们应该特别注意:圣餐主要的、几乎是全部的力量,就在于这些话“身体是为你们舍的,血是为你们流的”。如果主的身体和血没有从前一次为我们的得救和救恩献上为祭,那么我们现在吃他的身体以及喝他的血就毫无益处。因此,身体和血用饼和酒来表示,不但是叫我们明白它们属于我们,而且是叫明白它们喂养我们属灵的生命;就如上面的教导,藉着圣礼中的属物质之物,我们通过类比而被引到属灵的事。因此,当我们掰饼作为基督身体的象征时,必须立刻想到这类似。就如饼滋养、维持和保护我们属肉体的生命,照样,基督的身体是喂养和更新我们灵魂的惟一食物。当我们看到酒摆上作为血的象征时,必须想到酒对身体的用处,基督的血对灵魂的作用正是如此,就是滋养、更新、刚强和振奋。因为,如果我们合宜地思考主所舍的身体以及所流之血所带给我们的益处,就能清楚明白面包和酒的这些特性,最为适切地代表了我们的领受圣餐所获得的属灵益处。

四、因此,圣餐的主要部分不是只为我们摆上基督的身体而无任何更高的思考,而是要印证并坚固基督的应许,他藉此应许来见证他的肉真是可吃的,他的血真是可喝的,滋养我们得到永远的生命,并且藉此应许来宣告他是生命的粮,吃这粮的人就永远不死;我说,为了印证和坚固这应许,为了成就这事,圣餐引我们来到基督的十字架前,在十字架上,这应许完完全全地成就。除非我们仿佛已经钉死,活泼泼地感受到基督受死的效力,否则我们就没有正当地吃基督,以及领受拯救的功效。的确,当基督称自己为“生命的粮”时,他并不是由于圣礼而这样称呼,正像有些人的错误解释那样;而是因为父神将他赐给我们,所以他这样表现他自己:他取了我们必朽的人性,使我们在他的永生里有份,他将自己献上为祭,承受

了我们当受的咒诅，好叫我们蒙受他的福分，他藉着受死吞灭了死亡，藉着复活高举他所穿戴的我们可朽坏的身体，使其拥有荣耀和朽坏。

五、这一切都通过施行圣礼而为我们所有。藉着福音，更加确切地说是藉着圣餐，这事成就了；在圣餐中，基督将他自己，连同他的全部福分，都提供给我们，而我们凭信心接受他。因此，圣餐并不是使基督开始成为生命的粮；而是当圣餐提醒我们想起基督曾经成为生命的粮，并且当我们持续不断地吃他时，这圣礼就使我们想要吃这粮，并感受到它的效力。因为圣餐使我们确信，首先，基督所做或者所遭受的一切都是为要赐给我们生命；其次，此更新是永恒的；藉着圣餐，我们的生命不断地得到滋养、维持和保守。正如基督如果没有出生，如果没有受死和复活，他就不能成为我们生命的粮；照样，如果基督诞生、死亡和复活的效力和果效不是永恒的，那么他现在也不能是生命的粮。基督的这句话优美地教导这些事：“我所要赐的粮，就是我的肉，为世人之生命所赐的”（约 6:51）；这话的意思无疑是，他的身体是我们属灵生命的粮食，因为他的身体受死是为了我们的救恩，并且当他使我们藉着信心在基督的身体里有份时，就将它给我们作食物。因此，他为了世人得救而献上自己被钉十字架，从前一次献上自己给我们为粮；他在福音的道中献上自己让我们有份，就是被钉十字架，他用奥秘的圣餐来印证这一献祭，并在人的内心成就他在外面讲明的事，这样来每日献上自己。另外，在此要避免两种错失。首先，我们一定不可以过于轻看象征，将象征与某种程度上附属于其上的意义分开；其次，我们亦不可过分颂扬这些象征，从而在某种程度上遮掩了奥秘本身。基督是生命的粮，信徒藉此滋养而得到永远的生命，只有全无敬虔的人才不承认这一点。但是，对于吃基督的方式，教会并无一致的意见。有人说，吃基督的肉和喝他的血，不过是表示相信基督。但我认为，基督在约翰福音第六章中关于吃他肉的论述更加清楚和崇高，即，我们通过真正地领受他而得到更新，这领受他称为“吃”和“喝”，免得有人以为我们单单通过知识从基督那里得生命。既然不是看到食物而是吃到食物才能滋养身体，照样，灵魂必须真正、完全地领受基督，才能藉着他的能力得到属灵的生命。同时，我们认为这吃的就是信心，因为除了信心之外，我们想不出还吃其他什么。然而，他们的说法与我的差别就在这里：他们认为，吃就是相信；然而我认为，我们凭着相信而吃基督的肉，因为基督的身体藉着信心成为我们的，吃他的身体是信心的果效；或者说的更加明白一些，他们认为吃就是信，而我认为吃是信的结果。两者在语言上的差别并不大，然而在实质上的差别却不小。使徒教导说：“基督因你们的信，住在你们心里”（参弗 3:17），没有人会解释说，这居住就是信。所有人都会将这居住解释为信心的奇妙果效，因为信徒有基督住在他们里面乃是因为信心。这样，主喜悦通过称自己为“生命的粮”来教导我们，不但我们的救恩藏在对基督的死及复活的信心里面，而且藉着真正领受基督，他的生命进入我们里面，成为我们的，正如当我们吃饭时，食物就让我们身体有力量。

六、当奥古斯丁（他们说奥古斯丁支持他们）说我们凭着相信而吃时，他只是想要指出，这“吃”是信心在吃，而不是口在吃。这点我不否认；但我还要补充，我们藉

着信心接受基督，他并不是像在远处出现，而是与我们联合，他作我们的元首，我们是他的肢体。我并不完全否定这种说法；我只是否认这是一个完整的解释，如果他们是想要定义吃基督的肉为何意的话。奥古斯丁经常重复这话，他在《基督教义》第三卷中说，“你们若不吃人子的肉”（约 6:53）是一个比喻，吩咐我们必须与主的受难团契，必须甘甜地记念他的身体被钉在十字架上，为我们受伤。奥古斯丁还说：“这些在彼得传道时归正的三千人，凭着相信，饮下他们曾经残酷地流出的血”。但是，奥古斯丁在其他著作中多处盛赞此信心，他说，藉着圣餐，我们的灵魂通过领受基督的血而得以更新，不亚于面包使我们的身体有力量。屈梭多模也有同样的教导：“基督使我们成为他的身体，不是仅仅藉着信心，而且也在实际之中”。他的意思不是我们在信心之外得到这福分；他只想防止有人在听到信心一词时，仅仅以其为幻想。我不想对那些以为圣餐只是外在认信标志的人说什么，因为我认为在一般性地讨论圣礼时，我已经充分反驳了他们的错谬（第十四章第十三段）。读者请留意，当基督将圣餐杯称为“用我血所立的新约”时（路 22:20），是在表述那能够坚固信心的应许。因此，除非我们仰望神，并且接受他提供给我们的事物，否则我们就不是正当地使用圣餐。

七、我不满意另外一些人的观点，他们虽然承认我们与基督有某种团契，但是只叫我们与圣灵有份，而完全忽略基督的身体和血。就仿佛基督说：“我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的”（约 6:55），以及我们只有吃他的血喝他的血才有生命，以及其他经文，都是没有意义似的。因此，如果与基督完全团契很明显超越他们过于狭窄的描述，那么我想在此先简洁地指出这团契的广度，然后再讨论反面的极度邪恶。我需要与这些言过其实的博士们进行很多的讨论，他们按照自己粗鄙的观念，捏造了荒谬的吃喝方式，并夺去基督的身体，使他变成某种幽灵；如果用言语描述此大奥秘是合法的，那么我知道并坦白承认自己不能够理解，所以我不愿意有人按照我微薄的才智衡量此奥秘的崇高。我反而劝读者们不要把他们对这奥秘的领悟局限于如此狭窄的界限之内，而是要竭力升到远远超过我引导的高度。每当思考此题目时，我在竭尽全力之后，深深感到我所说的要远远低于此题目的尊贵。虽然心智的思想比语言的表达更加有力量，然而它亦被此题目的崇高所制服和淹没。因此，我们只能深深尊崇这奥秘，很显然，这是我们的理智无法理解、口舌无法诉说的奥秘。然而，我仍要竭尽全力总结我的观点，并且不疑惑这是正确的，也因此相信敬虔的心都不会不同意。

八、首先，圣经教导我们，基督从起初就是父神赏赐生命的道，他是生命的源头，万物都从他那里得生命。因此，约翰在某处称他为“生命之道”（参约壹 1:1），在另一处又说“生命在他里头”（约 1:4）；意即他从起初就充满所有受造物，将呼吸和生活的能力给予万物。后来他又补充说，当神子取了我们的人性，以能够被人看见、摸到的身体的样式显明自己的时候，生命才最终彰显出来。虽然此前他就以他的能力泽被受造物，然而，人既然已经由于罪而与神隔绝，丧失了生命的交通，四处看到死亡临头，那么，人为要恢复永生的盼望，就必须恢复与道的团契。如果你知道神的道在他自己里面有完满的生命，然而你与他相距无限遥远，并且在你

自己里面，举目四顾，看到的完全是死亡，那么，这能给你多大的盼望呢？但是，自从那生命的泉源取了我们的人性之后，他不再隐藏，与我们远离，而是公开显明自己，让我们与他有份。事实上，他使自己居住的身体成为赐生命给我们的工具，叫我们通过领受他的身体，得到喂养直至永生。他说：“我是从天上降下来生命的粮；人若吃这粮，就必永远活着。我所要赐的粮，就是我的肉，为世人之生命所赐的”（约 6:51）。他用这些话宣告，他不仅仅是生命，因为他是从天降下的神永恒的道，而且他藉着降世，将活力输入他所取的身体之中，好通过他的身体将生命传递给我们。因此他又补充说：“我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的”（约 6:55）；藉着此食物，神养育信徒直到永生。因此，敬虔人于此大得安慰，因为他们现在在自己的身体中找到了生命。他们不仅能够方便地接近生命，而且这生命就甘愿摆在他们面前。他们只需要敞开心门接受，就可以得着。

九、然而，基督的肉体本身并没有权能使我们生命，因为这肉体的本来状况是必死的，甚至在现在，这肉体已经拥有永生，也仍然不是靠着自身活着。然而，这肉体仍可恰当地称为“给予生命的肉体”，因为它充满完全的生命，并且要将其传给我们。区利罗解释救主的话，“因为父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约 5:26），就是这个意思。因为在这节经文中，他说的不是自己从起初与父神共有的属性，而是说他在肉身显现时被赋予的属性。因此，他指出完全的生命也住在他的人性之中，从而领受他身体和肉的每一个人，均同时得享生命。这事的性质可以用一个类似的实例进行解释：正如水有时供人饮用，有时供人汲取，有时用来灌溉田地，然而它并不是自己流出来用于这样丰富的用途，而是由于它永不止息、不断补充、充足供应的源头；照样，基督的肉体像一个丰富的、永不衰竭的泉源，将从神性流入自身的生命传输给我们。现在谁不明白，领受基督的身体和血，是所有盼望属天生命的人所必需的呢？因此，使徒说：教会是基督的“身体”；他的“充满”（参弗 1:23）；他是“元首”；“全身都靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长”（弗 4:15~16）。我们的身体是“基督的肢体”（林前 6:15）。我们明白，除非基督与我们的身体和灵完全联合，否则所有这些事都不可能发生。但是，对于那使我们与基督的肉体合一的紧密联系，使徒用更加华丽的称号来予以说明，他说：“我们是他身上的肢体，就是他的骨、他的肉”（弗 5:30）。最后，他见证这事是无法形容的，而感叹说“这是极大的奥秘”（弗 5:32）。因此，不承认信徒与主的身体和血相通，乃是极端的糊涂；对于此相通，使徒宣告极其伟大，他只有赞美而不能解释。

十、结论是：基督的身体和血喂养我们的灵魂，正如面包和酒维持我们物质的生命一样。如果我们的灵魂没有在基督里面得食物，这象征就不恰当了。如果基督不是真实地与我们联成一体，叫我们通过吃他的身体与喝他的血而得以更新，我们就不会在基督里得食物。虽然基督的身体离我们如此遥远，要成为我们的食物似乎是件难以置信的事情，但是，我们当牢记，圣灵的隐秘能力超越我们的所思所想，因此，我们如果想要按照自己软弱的才智来衡量他的无限，乃是何等愚蠢。因此，心智不能理解之事，让我们用信心来接受，即圣灵诚然将空间隔绝的事物

联合在一起。基督在圣餐中见证并印记他的身体与血的神圣团契，不是通过展现一个虚妄或者虚空的象征，而是通过施展圣灵的效力来实现他的应许；藉着这神圣团契，基督将他的生命传输给我们，就仿佛这圣餐渗透了我们的骨骼经络一样。那圣餐所预表的本物，他展示并提供给所有参加这属灵筵席的人，虽然只有那些用真实的信心和衷心的感恩来接受这大恩惠的信徒，才能从领受中得益。因为这个原因，使徒说：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？”（林前 10:16）。人也没有理由提出异议说，这只是一种比喻的说法，把本物的名称赋予象征。我固然承认，掰饼是一个象征，而非本物。但是，我们能够合理地从象征的展现推论出本物自己亦展现。因为，除非我们指控神欺骗，否则就不能放肆地说他设立了一个虚空的象征。因此，如果藉着掰饼，主真实地表示我们领受他的身体，那么我们就应该怀疑他真正展示并成就的一切。敬虔人应该一直遵守的法则是，每当看到主所设立的象征时，就当思想并确信这记号所预表的真理亦同时存在。因为，为什么主将他的身体的象征放到我们手中呢？岂不是为了使我们的确信，我们乃是真实地领受他吗？如果这是真的，那么我们当确信神将这可见的象征赐给我们，是为了印证一种不可见的恩赐，就像确信他的身体确实赐给了我们一样。

十一、因此我认为（教会一向接受，并且今日那些持正确意见之人仍在教导），圣餐的神圣奥秘包含两件事，即物质的象征，这象征呈现在我们眼前，以迁就我们软弱才智的方式，代表那不可见之事；以及属灵的真理，这真理由此象征预表和展现出来。在尝试以通俗易懂的方式解释其性质时，我的习惯是指出三件事，即所指之事，依赖于此事的实质，以及两者产生的能力或效力。所指之事在于应许，此应许以某种方式包含在象征之中。实质，我是指基督，以及他的受死与复活。果效，我是指救赎、称义、成圣、永生，以及基督赐给我们的其他所有益惠。另外，虽然所有这些事均与信心有关，然而我不让人有狡辩的余地，以为当我说用信心接受基督时，意思是单单凭着智力和想象接受。神藉着应许将基督提供给我们，不是我们只看到或者认识他就戛然而止，而是我们可以真正与他团契。我看不出任何人如果不先与基督真正团契，他如何能够指望因基督的十字架而得到救赎和义，如何因基督的死而得生命。如果基督不把他自己赐给我们，那么这些福分不能达于我们。因此我说，在圣餐的奥秘中，藉着饼和酒的象征，基督、他的身体和他的血，真实地显明给我们，他在肉身中成全了所有的顺服，为我们赚得了义。此显明的目的是，首先我们可以与他成为一体，其次我们通过在他的本质中有份，便在领受他一切的福分时，感受到他的能力。

十二、现在，我要讨论那些由于迷信而产生的关于圣餐的各种夸张说法。在此，撒但施展全部诡计，将人的心智引离天上，陷入荒谬的错误之中，使他们以为基督附着在饼上。首先，我们不得梦想基督如此临在于圣礼之中，如罗马教庭的能工巧匠们所幻想的，仿佛基督的身体实际地临在于圣餐里面，被手拿取，被齿咀嚼，被喉吞咽。这是教皇尼古拉（Nicolas）要求贝伦加鲁斯（Berengarius）表示悔改时所作的宣告，这种说法是如此怪异，以致其作者也说，这里面有极大的危



险，读者如果不极其谨慎小心，就将陷入比贝伦加鲁斯更坏的异端之中。伦巴德虽然竭力为此荒谬开脱，然而也宁肯采取另外一种意见。因为我们毫无疑问，按照人体不可改变的法则来说，基督的肉身是有限的，并且它一旦被接到天上，就留在那里，直到他再来审判世界，所以我们认为，把它从天上取回来，说它在这些可败坏的饼酒下面，或者幻想它无处不在，都是完全不合法的。我们为了领受他的身体，也不需要如此，因为主藉着他的灵，赐给我们在身、心、灵上与他合一的福分。因此，这联合的纽带是基督的灵，这灵使我们与基督联合，是基督所有和所是的一切传递给我们的管道。如果我们看到太阳发射光线到大地上，产生、滋养和激励万物，这是以某种方式将其实质注入大地，那么，基督之灵的发射为什么不能把基督的身体与血输送给我们呢？因此，圣经在论到我们领受基督时，将全部效力归给圣灵。我们只引一处经文就足够了。在罗马书中，保罗指出基督住在我们里面的惟一方式是藉着圣灵（参罗 8:9~11）。然而，他这样说，并不否定我们现在所说的领受主的身体与血，而是指出：惟独由于圣灵，我们才完全拥有基督，并且有他住在我们里面。

十三、经院神学家们深为这样鄙野的不敬虔所震惊，他们说的比较谦逊，虽然不过是以更加微妙的僭妄自娱而已。他们承认：基督不是以本地或物质形式包含在圣礼中，但是他们后来又发明出一种自己既不明白也不能向别人解释清楚的说法。意思是这样：基督能够以面包的形式被找到。当他们说面包的实质转变成为基督的时候，他们岂不是将基督的实质附着在那面包仅存的白色上吗？但他们说，基督尽管是在圣餐之中，然而同时也在天上，其临在不过是寄居的临在而已。但是，不论他们企图用什么语言来矫饰，要旨都是：原来的面包，藉着神父的祝圣变成成为基督；因此，基督此后就藏在面包的颜色之下。他们明确表达此意见，并不以为耻。伦巴德说：“基督那自身可以看见的身体，在祝圣之后，就隐藏在面包的形式之下”。这样，作象征的饼无非是一个面具，隐藏基督的身体不被我们的眼睛看见而已。我们也无需多加揣测来发现他们说这些话要布下的陷阱，因为事情本身已经清楚可见。在罗马教皇的教会中，从平信徒到领导者，许多个世代以来直到今日，都陷于极深重的迷信之中，这是显而易见的。他们绝少关怀真信心（惟独藉着真信心我们与基督团契，与他成为一），只要有基督可见身体的临在（这不过是他们的虚构，毫无道的权威），他们就以为基督已经充分地临在了。由此可见，他们从这巧辩中所得的一切，不过是将饼视为神。

十四、由此就产生出那种虚构的化质说，他们今日激烈地为此说争辩，胜过他们信仰的其他所有教条。因为那些最先捏造本地临在的人，也不能解释基督的身体如何与饼的实质混合，而不马上产生许多荒谬的意见。所以需要诉诸一种捏造，即所谓饼变成了身体，并非饼不是饼而变成了基督的身体，而是基督为了将自己隐藏在象征之下，就把饼的实质消灭。他们坠入这样的无知，事实上乃是愚昧，竟然制造出这种与圣经和古代教会的一致意见相左的邪恶捏造，真是令人奇怪。我承认，古时有些神学家偶尔用过“转变（conversion）”一词，然而他们不是想要废掉外在象征的实质，乃是要教导：圣餐所用的饼与普通的饼非常不同，现在已

经是与祝圣之前的饼不同的事物了。他们清楚、一致地教导说，圣餐包含属地的和属天的两个部分。对于属地的部分，他们毫无争议地解释为饼与酒。当然，不论他们如何强辩，很明显他们常常胆敢用来反对神明确之道的古风，丝毫不支持他们的这教条。这教条是比较近代的捏造；在纯正教义繁荣的时代，未曾有过这种说法，即使在纯正教义已经大大腐化之后，也没有这种说法。早期的基督教著述家们没有一个不明确承认：圣餐的神圣象征仍是饼与酒，虽然正如前文说过，他们有时候用各种称号来称呼它们，以颂扬此奥秘的尊贵。因为当他们说，饼和酒在祝圣时发生了隐秘的转变，因此现在已经与原来的事物不同，正如我前文所说，他们的意思并不是原来的饼和酒已经彻底消灭，而是说，应以与普通食物不同的角度来看待它们，普通食物只是为了养活身体，然而在饼和酒中，显明了属灵的粮食和水。这一点我不否认。但我们的对手说，如果发生转变，那么必然是一物变成另一物。如果他们的意思是某一事物与以前不同，那么我同意。如果他们将歪曲来支持他们的捏造，那么请他们告诉我他们在洗礼中感觉到什么改变呢？因为在洗礼中，教父们也指出一种奇妙的转变，他们说：可败坏的水成为灵魂的属灵洗剂，然而无人否认水仍然是水。但他们说，洗礼所用语言与圣餐所用语言不同，“这是我的身体”；仿佛我们是在讨论这句话——其意义已经足够明显——而不是讨论“转变”一词，此词在圣餐之中的含义，并不应该多于洗礼。因此，让他们止息言辞上的狡辩吧，那不过是暴露他们的愚蠢。除非圣餐中预表的真理在外在的象征中拥有活泼的形像，否则含义就没有一致性了。基督盼望藉着外在的象征，见证他的身体即是粮食。如果他摆在我们面前的，只是饼的幻影，而不是真饼，那么，将我们从可见之事引至不可见之事的类比或比喻在哪里呢？因为，为要使象征与本物一致，意义不能超过这一点，即我们由基督身体的形式喂养；就如在洗礼中，如果那作象征的水只是欺骗我们的眼睛，对我们就不是洁净的确据了；事实上，这种欺骗人的景象只会使我们陷入迷惑。因此，如果在预表的方式上，属地的象征与属天的本物不对应，那么圣礼的性质就被推翻了；这样，如果基督的真身体不由真饼来表征，那么这奥秘的真理就丧失了。我再重复说：既然圣餐不过是显著地见证约翰福音第六章中的应许，即基督是生命的粮，从天上降下来（参约 6:35、50），那么就必要有看得见的饼，来预表属灵的饼，否则，我们会破坏神在此赐给我们、用来支持我们软弱的所有益惠。保罗说：“我们虽多，仍是一个饼、一个身体，因为我们都是分受这一个饼”（林前 10:17），如果饼只是幻影而没有实在，那么保罗凭什么这样说呢？

十五、他们如果不是已经被一种错误的观点所惑，以为基督的身体包含在饼内，由口纳入腹中，那么就不会如此羞耻地为撒但的欺诈所骗。此野蛮幻想的原因是：他们把祝圣当作一种魔法咒语。他们忽视了这一真理：即饼只对那些领受道的人，才成为圣礼；正如洗礼的水本身并没有改变，只是当它与应许连在一起时，对我们来说才不再是以前的水。这一点可以用一个类似的圣礼为例来更好地说明。从旷野磐石中流出来的水对于以色列人来说，就是圣餐中的酒向我们所预表之同一本物的徽记和象征。因为保罗说：“他们也都喝了一样的灵水”（林前 10:4）。但是，

这水也给百姓的牛群羊群喝。因此，我们很容易推论，属地之物在用于属灵的使用时，对人而言并没有其他变化，因为它们只是应许的印记。此外，我多次教导，既然神的定旨是用合适的工具把我们提升到他自己那里，那么，那些召请我们归向基督，但却是归向隐藏在饼之下的不可见基督的人，是出于他们的乖僻，不敬虔地阻挠此目标。人的心智不可能跨越广袤的空间，上升到诸天之上的基督。他们既然不能从物质的性质得出自己的谬论，就企图用一种更坏的补救方法来获得，即当他们还在地上的时候，不需要登天，而能接近天上的基督。因此他们不得不变化基督的身体。在伯纳德的世代，虽然有一种刺耳的说法盛行，然而化质说尚未得到认可。在此前的各个世代，众人口里所用的比喻乃是：属灵的本物与圣礼的饼和酒相结合。至于变化的方式，他们以为自己的回答非常敏锐，虽然他们的引证与所讨论的主题毫无关系。他们说，当摩西的杖变为蛇的时候，虽然得到蛇的名称，然而仍然保留原来的名称，被称为杖；因此他们说，饼虽然变成新的实质，然而仍然可以照着它可见的外表来称呼，并没有什么不妥。但是，在这辉煌的神迹与他们虚构的妄想之间，他们能发现什么真实或者貌似类似呢？术士们用他们的蒙骗说服埃及人相信他们拥有超越自然一般法则的神的能力，能改变受造物。摩西上前来，揭露他们的欺骗，表明神无敌的权能在他这边，因为他的杖吞了其他所有的杖。但是，我们已经指出，因为这是一个眼目能见的变化，所以与我们现在的讨论无关。而且他的杖也很快回复为原来的样子。另外，我们不知道，杖是否只是暂时转变了实质。我们必须要注意术士的杖的错觉，因为先知没有选择“蛇”一词来称呼，免得他似乎在暗示一种并不存在的转变，因为那些骗子并未做什么，不过是迷蒙了观看者的眼睛而已。这些话与下文“我们所擘开的饼”（林前 10:16）、“你们每逢吃这饼”（林前 11:26）、“彼此……擘饼”（徒 2:42）等，有什么相似呢？当然，观看者的眼目不过是为术士的咒语所欺骗。关于摩西，就不那么确定，神藉摩西的手将杖变为蛇，以后再为杖变为蛇，并不比使天使穿上物质的身体，然后又脱下这身体更难。如果圣餐与此情况类似，那么大概可以为他们的解释略微增色。因此，不变的法则乃是，圣餐中并没有任何真正的应许，应许基督的身体是真正的肉，除非外在象征的真正实质确实是肉。但是因为错错相生，他们又极其荒谬地歪曲耶利米书的一句经文，来证明他们的化质说，我甚至提起来都觉得难受。先知诉苦说：他的饼中放入了木头（耶 11:19，参吕本），意指由于仇敌的残酷，他的饼沾染苦味，正如大卫用同样的比喻诉苦：“他们拿苦胆给我当食物，我渴了，他们拿醋给我喝”（诗 69:21）。这些人寓意解释耶利米的意思是：基督的身体被钉在十字架的木头上。但是，这是部分教父的观点！我回答，我们应该原谅他们的无知，除去他们的羞辱，而不是继续增添厚颜无耻，使他们与先知的真含义继续恶意地作对。

十六、有些人看到，如果破坏象征与本物之间的类比，就不免破坏圣礼的真理，于是承认圣餐中的饼真正是属地的可败坏之物，自身并没有任何改变，但坚持饼下必然包含有基督的身体。如果他们这样解释是想要说：当圣餐中献上饼时，就附带了基督身体的彰显，因为真理不能与其象征分开，那么我不会很反对。但是，

因为他们将基督的身体混合在饼中，赋予基督的身体以一种与它的性质不合的无所不在，并且又说“在饼下”，表示基督的身体隐藏在饼下，我就必须花一点时间揭露他们的诡计，叫他们抖出他们所隐藏的言外之意。然而，我并不打算在这里讨论整个题目，只想为以后适当地方再做讨论奠定基础。他们坚持说，基督的身体是不可见的、无限的，因此能够隐藏在饼下，因为他们以为，除非基督从天上降到饼中，否则他们就没有其他途径与他团契；他们并不明白基督降下，把我们高举到他自己那里的真理。他们千方粉饰，但在词穷之后，很明显他们所坚持的乃是基督本地临在。为什么呢？因为他们除了本地联合和触摸，或者某种粗鄙的包含之外，再不能接受其他任何领受基督身体和血的方式。

十七、有些人为了要顽梗地坚持他们此前轻率接受的错谬，就毫不犹豫地断言说：基督身体的尺度不受天地尺度的限制。他们说，他降生为婴孩、长大、钉在十字架上、葬在墓中，都是由于神的一种安排（dispensation），好叫他完成出生、受死，以及其他人的行为；他在复活后的身体显现、升天，以及升天之后向司提反和保罗显现，也是由于同样的安排，好叫人看到他已经被立为天上的君王。这岂不是该叫做马吉安复活吗？因为基督的身体若是如此，那么毫无疑问，它就是一个幻影，或者没有实体。有些人采取了一种更为微妙的回避说法，即在圣礼中所赐的基督的身体，乃是荣耀、不朽坏的，因此，说它在圣礼中包含于多处、或者无处，并且没有形式，并没有什么荒谬。但我要问，基督在受难之前那一天，是将哪一种身体给门徒呢？圣经字句岂不是说：他所给的，是即将献上的必朽之体吗？他们说，但基督已经在山上向他的三个门徒彰显了他的荣耀（参太 17:2）。这是真的；但是，他那次彰显的目的是要使他们暂时得尝永生。然而，他们并不能在那件事上发现基督有双重的身体，而是只见到基督一向所有的身体，披戴了新的荣耀。当他在第一次圣餐上将身体分给门徒时，他要“受责罚，被神击打苦待”的日子已经就在眼前（赛 53:4）。那时，他丝毫无意显明他复活的荣耀。如果基督的身体在一处表现为卑微的、必死的，在另一处又是荣耀的、不死的，就是为马吉安敞开大门！另外，如果他们的意见有根有据，那么同样的事情每天都在发生，因为他们不得不承认：基督的身体本身是可见的，同时又不可见地隐藏在作为象征的饼下。然而，那些宣传这种怪诞教条的人，竟然不羞愧而退后，反而用暴烈的漫骂攻击我们不接受他们的主张。

十八、但是，即使承认基督的身体和血附着于饼和酒，那么身体和血也必须彼此分开。因为饼和杯是分别递给人的，所以与饼联合的身体，就必然与杯中的血分开。既然他们断言，身体是在饼中，血是在杯中，而在空间方面，饼和酒既然彼此分开，那么他们就不能通过任何诡辩来回避身体必然与血分开的结论。他们惯常的强辩是，血是在身体中，身体又是在血中，他们称之为“伴随”，这乃是轻浮之谈，因为包含它们的象征物乃是分开的。但是，如果我们提升眼睛和心智朝向天上，在那里看到天国荣耀里的基督，正如象征召请我们领受整个基督，那么，我们必然是在饼的象征下吃他的身体，在酒的象征下单独喝他的血，从而享受整个的基督。因为虽然他的肉已经离开我们，随着身体上到天上，然而，他坐在父神的右边；

即在父神的权能、威荣和荣耀中作王。此国度不受任何空间以及尺度的限制。基督能够照自己的意思，在天上地上任何地方，施展他的能力，能够通过他能力的运用彰显他的临在，能够一直与他的百姓同在，将自己的生命输送给他们，能够住在他们里面，保持、坚固和激励他们，保守他们平安，就像他在身体中与他们同在一律；总之，基督可以用自己的身体喂养他们，藉着他灵的作为，他使他的百姓领受他的身体。这样，基督的身体和血在圣餐中向我们表现出来。

十九、我们必须坚持，关于基督在圣餐中的临在，既不能把他附在饼上，也不能把他包含在饼中，也不能以任何方式限制他（很明显，这将减损他属天的荣耀）；另一方面，既不剥夺他身体的正当尺度，也不将他的身体割裂于多处，也不赋予他一个无限大的、充满天地的身体。很明显，所有这些事都与他的真实人性不相符合。我们一定要注意两个限制。首先，不能有任何减损基督属天荣耀的事。每当把他置于这世界的必朽之物以下，或者附着于任何属地受造物的时候，便是如此了。其次，我们也不能将任何与他的人性不相符合的属性归给他的身体。例如把他的身体认为是无限的，或者说它同时临在于多处。我知道我们不是单单通过想象或者智力领受主的身体和血，而是作为永远生命的粮食真实地享受，所以在弃绝这些谬论之后，我愿意承认所有有助于表述真正、实质地领受主的身体和血的见解，正如在圣餐的神圣象征下向信徒所彰显的那样。世人对此观点的厌恶情绪，以及在此观点的讨论中所怀的偏见，除非是撒但可怕的迷惑，否则没有其他任何理由。我们关于此题目的教导，与圣经完美相符，没有任何荒谬、模糊，或者模棱两可之处，有益于真敬虔和踏实的造就；简言之，没有任何绊倒人的内容，不过数个世代以来，诡辩者的无知和野蛮跋扈于教会，这一清楚的亮光和明显的真理，不相称地受到压制。然而，因为撒但在今日，仍然通过骚动的灵，使尽浑身解数，用各种诽谤和非难诋毁此教义，所以我们必须明确宣告并竭尽全力为其辩护。

二十、在进一步讨论之前，我们必须先思考基督如何设立圣餐，因为对手似乎最为有理的异议乃是：我们抛弃了基督的话。为了澄清他们对我们的毁谤，最好的方法就是先解明基督的话。三位福音书著者和保罗均记载：救主拿起饼来，祝谢了，擘开，递给门徒，说：拿着，吃；这是我的身体，为你们舍的。对于杯，马太和马可说“这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太 26:28；可 14:24）。路加和保罗说“这杯是我血所立的新约”（路 22:20；林前 11:25）。化质说的鼓吹者坚称，代词“这”是指饼的外形，因为救主所说的整句话都是在祝圣，“这”没有指向任何实质。但是，如果他们因为救主说他递给门徒的乃是他的身体，便如此执著于字词，那么就没有什么比捏造说以前的饼现在变成了基督的身体，更不合这些话的严格意义了。基督说，他拿在手中递给门徒的是他的身体；但是他拿的是饼，因此谁不知道，他递给门徒的仍然是饼呢？因此，没有什么比把基督肯定的饼，说成是饼的形式，更加荒谬的了。另一些人解释“是”相当于“变化实质”，他们的曲解极为牵强。因此，他们没有根据强辩说：他们是因为崇敬基督的话而执此意见。“是”一字指转变为另一事物，这是所有语言、所有民族均闻所未闻之事。对于那些承认圣餐中的饼仍然是饼，但断言饼是基督身体的人，他们彼此之间的差异也极

大。那些言辞较为温和的人，虽然坚持“这是我的身体”的字面意义，后来又放弃这一严格，说这相当于说：基督的身体与饼同在、在饼之内、在饼之下。关于他们所持的真实意见，我们已经说过，并且还要逐步、详细地讨论。现在，我只考虑主的话，他们说，这些话使他们不能允许将饼称为身体，因为饼是身体的象征。但是，如果他们反对隐喻等各种解释，而拘守字面的原义，那么，他们为什么从基督简明的陈述，跳跃到与其大大不同的表达方式呢？因为在“饼是身体”与“身体与饼同在”这两种说法之间，有着极大的差异。但是，他们因为看到不可能维持“饼是身体”的愚蒙主张，所以竭力通过隐藏在那些表述之下来躲避困难。另一些人则更加胆大，他们毫不犹豫地断言：严格来说，饼是身体；这就证明他们主张字面的解释。如果有人提出异议说：这样，饼就是基督了，并且既然是基督，就是神；那么他们就要否认，因为基督并没有这样明说。但是，他们否认也无济于事，因为所有人都承认，整个基督在圣餐中给予了我们。断言一种衰败的、必朽的东西是基督，并且在预表的意义之上，乃是一种不可容忍的亵渎。我要请问他们：对于基督是神的儿子，以及饼是基督的身体这两个命题，他们是否认为是相同的呢？如果他们承认这两者不同（这是无论他们愿不愿意，都不得不承认的），就请他们说明不同是什么。我想，他们除了说，饼是在圣礼的意义上被称为基督的身体，就再说不出了。因此，基督的话就不当受普通法则的约束，不应当按照文法规则来探讨。我要问所有那些死板地、顽梗地拘守字面的人，当路加和保罗称杯是用基督的血所立的约，岂不是与前一句称饼为主的身体，表述同一件事吗？奥秘的一部分必定与另一部分具有相同的严肃性；因为简洁容易导致模棱两可，所以较长的句子能够更好地阐释含义。因此，他们如果根据一句“饼是身体”来争辩，我就要根据较长的句子，“这杯是我血所立的新约”，来得出适切的解释。难道我们能够找到比保罗和路加更加可靠或者更加忠实的解释者吗？然而，我前面已经承认，我丝毫无意稍微损害对基督身体的领受。我只是想要揭露他们在字词上疯狂扭打的愚昧和乖僻。根据保罗和路加的权威，我知道饼被称为基督的身体，乃是因为它是用身体所立的约。如果他们拒绝这一点，那么不是在与我争执，而是在与神的灵争吵。然而，不论他们如何絮叨，但他们因为崇敬基督的话而不能用预表来解释基督明显的话，这样的藉口并不能为他们拒绝我提出来的一切反驳论证来予以辩护。同时，正如我前文说过，我们需要明白“用基督的身体和血所立的约”这一句话的力量。我们如果没有那藉以与基督成为一体的隐秘交通，就不能从用他的死所订立的约中得益。

二十一、因此，我们还要坚持，由于所预表的本物与其象征之间存在相似，所以本物的名称赋给象征，这固然是一种预表性的说法，但也非常恰当。我不用寓意或寓言等说法，免得有人说我寻找托辞、离开本题。我说，圣经在论到圣礼时，总是采用换喻。<sup>1</sup> 因为除非解释为换喻，否则就不能理解下面的话：割礼是“约”、羔羊是主的“逾越节”、律法的祭为“赎罪祭”、旷野中流出水的磐石是“基督”。圣经不仅将尊

---

<sup>1</sup> 换喻：也叫换喻、借代。一种一个词或词组被另一个与之有紧密联系的词或词组替换的修辞方法，如用“剑”代替“军事力量”。

者之名给予卑者，而且也将可见象征之名给予预表的本物，例如，圣经说神在荆棘中向摩西显现，称约柜为神和神的面，称圣灵为鸽子。虽然象征与其预表的本物之间有根本性的区别，后者是属灵的和属天的，而前者是属物质的和可见的；然而，既然象征并不是作为一个虚空的徽记来预表本物，而是真正地表现本物，那么，为什么不能将象征的名称，合理地应用于本物呢？但是，如果人发明的象征，虽然只是未现之事的影像，而不是已现之事的记号，并且这种象征又常常是最靠不住的象征，然而有些时候也用它们所象征之事的名称来尊称之；那么，神所设立的象征，就更加有理由借用本物的名称了，因为这些象征总是实在地、绝非靠不住地来预表，并且附着有本物。因此，象征与本物之间既然如此相似，两者之间的关联既然如此密切，那么它们互换名称是很自然的。因此，当我们按照圣经的普遍用法解释圣经关于圣礼的表达方式时，请我们的对手不要戏称我们是转义家。因为，各圣礼在许多事上和谐一致，对于此换喻，各圣礼之间在所有方面均有特定的一致性。例如，使徒说，那为以色列人流出灵水的磐石就是基督（参林前 10:4），因此乃是一个可见的象征，藉此象征，以色列人真实地领会那眼目看不见的灵水，照样，现在饼被称为基督的身体，因为它是一个象征，主藉此将他的身体赐给我们真实地吃喝。谁也不能以为这是一种新奇的意见而轻看，因为奥古斯丁表达了相同的观点。他说：“如果圣礼与其预表的本物没有一定的相似之处，那么根本就不是圣礼。因着这种相似，圣礼一般拥有它们所预表之本物的名称。正如基督身体的圣礼，在某种意义上说，这是基督的身体，而基督的圣礼是基督的血；照样，信心的圣礼就是信心”。他的著作中有许多类似的话，搜集这些表述是多余的，因为只要上面一段就够了。我只要提醒读者，这位圣洁的人在给埃沃丢（Evodius）的书信中，教导相同的教义。奥古斯丁在那里教导说，圣礼中最为频繁地运用换喻；如果反对说他未曾指到圣餐，这是轻浮的狡辩。如果此异议成立，那么，我们辩论时就不能采用从全体推及各部的原则了，例如，所有动物都赋予运动的能力，因此牛和马也赋予有运动的能力。让这位圣徒自己的话免除继续详细讨论的必要吧！他说，当基督赐下他身体的象征时，毫不犹豫地称其为他的身体。他在另一处又说：“基督的耐心真令人赞叹，他允许犹太入席，在宴席上，他设立圣餐，将他身体和血的象征，递给了门徒”。

二十二、如果有乖僻的人，闭着眼睛什么也不看，坚持“这是我的身体”一语中的“这是”二字使得圣餐与其他所有圣礼有别，要回答轻而易举。他们说：“是”字的语气如此强烈，不允许作任何解释。即使我承认这一点，然而我要回答，保罗也使用这一存在动词，他称饼是领受基督的身体（参林前 10:16）。但是，领受与身体本身是不同的。事实上，在论到圣礼时，圣经都使用这一存在动词：“我的约就立在你们肉体上，作永远的约”（创 17:13），“逾越节的例是这样”（出 12:43）。当保罗宣告“那磐石就是基督”（林前 10:4），为什么他们认为这里的“是”的语气不如论述基督时强烈呢？当约翰说：“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀”（约 7:39），我想知道存在动词的语气如何？如果他们严谨地坚持他们的法则，就必要摧毁圣灵永恒的本质，仿佛圣灵只在基督升天之后才开始存在。最后，请他们告诉我，保罗宣

告洗礼是“重生的洗和圣灵的更新”（多 3:5），是什么意思？因为洗礼对于许多人是明明无效的。但是，反驳他们的最有力论证，莫过于保罗所说：教会是基督。在引入人体的比喻之后，他补充说：“基督也是这样”（林前 12:12）；这里他不是指神的独生子自己，而是指基督在他的肢体里面。我想至此已算成功，叫凡有见识和品格的人，对我们的敌人诽谤我们不相信基督的话感到厌恶；其实我们不但比他们更加顺服基督的话，而且以更大的崇敬认真思考基督的话。事实上，他们懒洋洋的安全感已经表明，只要能够用基督的话护住他们的顽固，他们就不甚在意基督的意思是什么；而我们的殷勤探讨则证明我们顺服基督的权威。他们令人厌恶地强辩说，人的理性使我们不能相信基督亲口所说的话；但是，他们何等邪恶地竭力这样诬控我们，我已经大体说明，以后还要说的更加清楚。因此，没有什么阻挡我们相信基督的话，以及接受他暗示自己赞同的每一件事。这里惟一的问题是：究查真正的含义是否是不合法的？

二十三、这些学识之士，为了表明自己尊重字句，禁止我们稍微偏离字面的意义。我要回答：圣经称神为“战士”，如果不以比喻的意义来解释，这种说法便太刺耳了，我毫不疑惑，这是借用人体的比喻。古时的神人同形同性论者烦扰正统教父们的惟一藉口就是紧紧抓住“神的眼睛时常看顾”、“这声音达到了耶和华的耳中”、“他的手伸出”、“地是他的脚凳”等经文；他们叫嚣，教父们把圣经赋予神的身体剥夺了。如果接纳这种解经法则，那么，信心的全部亮光完全要被粗鄙的野蛮所淹没。如果允许那些狂热者援引圣经上的所有复杂难解之处来支持他们的教条，那么还有什么邪恶的荒谬意见，是他们得不出来的呢？他们提出异议说，基督在门徒即将遭遇患难时特别安慰他们的话，绝不会有丝毫晦暗或模糊之处，——这反倒支持我们的观点。因为，如果使徒们不懂得称饼为基督的身体乃是预表的意义，而以饼为身体的象征，那么，他们一定会为这种奇怪的话感到困惑。因为约翰记载说，在此期间，连最微小的难解也使他们困惑（参约 14:5、8，16:17）。他们互相辩论，基督怎样到父那里去，又完全不明白关于天父所说的，疑惑基督怎样离开这个世界，直到他们再见他。那么，基督还在他们的眼前坐席，却说他是不可见地包含在饼中，他们又怎能相信这与理性完全相悖的事呢？他们毫不迟疑地吃那饼，就证明他们领受基督的话；很明显，他们理解基督的话，像我们所理解的意义一样，明白在讲论奥秘时，将本物的名称转用于象征，并不足为怪。因此，这对门徒正如对我们一样，是清楚、肯定的安慰，没有任何的晦暗不明；至于有些人拒绝我们的解释，惟一的原因是他们被魔鬼的生发错误的心所迷惑，陷入黑暗之中，而不接受这是适切象征的明显解释。此外，如果我们严格拘守字面，那么救主关于饼所说的，就与他关于杯所说的不相符合。他称饼为他的身体，称酒为他的血。这若不是一种无用的重复，便是将身体与血分开。事实上，对饼说“这是我的身体”，也可以对杯这样说；反过来，对杯所说的话也适用于饼。如果他们回答，我们必须注意设立象征的目的或用途，我承认；但这不能把他们从那饼是血、酒是身体的荒谬中解脱出来。他们承认饼和身体是不同的事物，然而坚持其中一个可以恰当地具有另一个的含义，并且不是在预表的意义上，就仿佛有人说，衣服是与人不同，



然而却可恰当地称之为神；我不懂他们的意思。另外，仿佛顽固和谩骂便可以夺取胜利一样，当我们试图解释基督的话语时，他们便指控我们是以基督为说谎者。现在，读者能够很容易地明白，这些咬文嚼字的人是何等不公地对待我们，他们叫愚蒙人以为我们破坏了基督话语的权威；正如我们已经指出，他们疯狂地歪曲、混乱基督的话，然而我们却是忠实、准确地予以解释。

二十四、然而，我们必须驳斥他们的另一个指控，好完全除去这一无耻的虚假。他们说，我们被人的理性所辖制，以致将神的大能局限于自然的次序和人的常识。为了反驳这些邪恶的诽谤，我要提出前面的教义，——此教义充分表明，我丝毫没有用人的理性度量这奥秘，或者将之局限于自然的规律。请问，难道物理学教导我们，基督从天上用他的身体来喂养我们的灵魂，就像饼和酒滋养我们的身体吗？身体怎能有这更新灵魂的大能呢？所有人都承认，这不是按照自然的规律作成的事。基督的身体进入我们里面，作我们的食物，人的理性也不会欣然承认。简言之，所有略微了解我们教义的人都会对神隐秘的大能充满钦敬。但是，这些狂热者给自己捏造了一个神迹，并且认为若无此神迹，神自己和他的大能也同时消逝。我再劝读者认真思考我们的这一教义，它到底是依靠人的常识，还是乘着信心的翅膀超越世界而升到天上？我们教导，基督藉着外在的象征和他的灵降临到我们身上，好用他的身体和血真正更新我们的灵魂。如果有人没有看到这寥寥数语中包含的许多神迹，那实在是愚不可及；因为若说灵魂从那来源于地并且要死的身体之中取得属灵和属天的生命，没有比这更与自然相背的事了；若说被天和地分开的两个事物，尽管距离遥远，却仍然不仅彼此相连，而且是合而为一，从而灵魂从基督的身体得到滋养，也没有比这更加不可思议的事。因此，这些荒谬的人请不要再邪恶地毁谤我们，攻击我们恶意地限制神无限的大能。他们或者是在愚昧地犯错，或者是在邪恶地撒谎。这里的问题不是神能够做什么，而是他喜悦做什么。我们坚持，神照自己的美意做成他喜悦的事，并且神喜悦基督在凡事上与他的弟兄相同，“只是他没有犯罪”（来 4:15）。我们的身体是怎样的身体呢？难道它没有一定的尺度、限制在一定的空间之内、能够摸到和看见吗？他们说，为什么神不能让这身体同时存在于不同的地方，从而不受任何地点的限制，因此既无大小也无形式吗？愚蠢的人那！你为什么要求神的大能叫一物同时是又不是身体呢？这就好像你坚持要神使光既是光又是黑暗。神喜悦光是光、黑暗是黑暗、身体是身体。的确，只要神愿意，他能够将黑暗变成光明、将光明变成黑暗；但是，当你坚持要光明与黑暗没有区别时，岂不是在推翻神的智慧所定的次序吗？因此，身体必须是身体、灵必须是灵；各样都在神为它们所定的法则和条件之下。那么，身体的条件是，它应该占有一个固定的位置、一定的大小和形式。基督在此条件之下取了人的身体，正如奥古斯丁宣告说，基督将不朽坏和荣耀赐给身体，但并未破坏身体的性质和实际。

二十五、他们提出异议说，他们拥有道，并且神藉着道显明他的旨意；即，我们是否容许他们从教会中除掉解经的恩赐，因为这恩赐叫人明白真道。我承认，他们有神的道，但古时的神人同形同性论者也有，然而他们教导神有身体；马吉安和

摩尼教徒也有,然而他们说基督的身体是属天的或者像是幽灵,他们引用经文:“头一个人是出于地,乃属土;第二个人是出于天”(林前 15:47);基督“反倒虚己,取了奴仆的形像,成为人的样式”(腓 2:7)。但是,这些虚妄的大言不惭者以为,除非他们用自己的脑袋捏造出一个怪物,来推翻自然的整个次序,否则就没有神的大能。企图用自己的捏造来试探神能够做什么,这是在限制神的能力。从这个字中,他们设想基督的身体在天上是可见的,然而在地上,却是不可见地潜伏在无数饼屑之下。他们说,为了在圣餐中将基督的身体赐给我们,这是必需的。换言之,他们因为想要从基督的话中推论出一种物质的吃法,就被自己的偏见牵引,认为有必要杜撰出这种与圣经完全相悖的巧辩。他们指控我们减损神的大能,是完全错误的,我们的教义反而是最高声地颂扬它。但是,因为他们继续不断地指控我们夺去神的尊荣,因为我们拒绝人一般的领悟力所不容易相信的道理,虽然这道理是基督亲口应许给我们的;我要给他们和上面同样的答复,即对于凭信心领受的奥秘,我们并不随从一般的领悟力,反倒是以安静的柔顺和温柔的心(就是雅各所称赞的心),接受那从天而来的教义。他们大大犯错之处,我深信我们是遵循了适宜的节制。当他们听到基督说“这是我的身体”的时候,他们所幻想的神迹是基督根本无意行的;当这一捏造产生出最昭彰的荒谬意见时,他们由于自己冲动的莽撞,深陷网罗,直接扑向神无所不能这一深奥的教义之中,就毁灭了真理的亮光。于是,他们发出这种目空一切的乖僻之辞:“我们不想知道基督如何隐藏在饼底下;我们只是满意他自己的话‘这是我的身体’”。至于我们,却要以顺服和谨慎努力思考这段经文,以求获得纯全无疵的理解,就像对于整本圣经一样。我们也不凭着荒谬的激情,鲁莽地、不加选择地,紧紧抓住先入为主的意见;而是在仔细思想之后,接受神的灵感感动我们而明白的意思。我们专靠圣灵,从高处俯瞰属世的智慧所提出的一切反对意见。事实上,我们约束自己的心智,不让它发出一句牢骚话,我们也谦卑自己,免得违背神。这样,我们得到对基督话语的解释,所有对圣经有一定认识的人都知道这是对圣礼的永久解释。然而,在比较困难的问题上,我们效法那有福童贞女的榜样,“怎么有这事呢”(路 1:34),相信寻求明白主的意思并非不合法。

二十六、但是,因为没有任何论证比表明我们所述的教义来自于神纯粹的道,并且依靠道的权威,能够更加有效地坚固敬虔人的信心,所以我想要尽量简洁地阐明这一点。不是亚里士多德,而是圣灵宣告基督复活之后的身体是有限的,并且居于天堂直到末日。我并非不晓得我们的对手如何大胆地回避那些教导此真理的经文。当基督说他将要离开世界时(参约 14:2、28),他们回答说,这种离开不过是指必死的状态要发生改变。若是如此,基督就不会(如他们所说)被圣灵代替,来供应他不在的缺失,因为圣灵不是接续他的位置,也不是基督自己从天上的荣耀中再次降下,取了必死生命的状态。圣灵的降临与基督的升天之间有明显的对比,因此必然推论得到:基督按照肉体与我们同住,其方式不可能与他差遣他的灵与我们同住的方式相同。另外,基督明确地说,他不会一直与门徒一起在世界上(参太 26:11)。他们以为他们已经完美地解答了这经文;他们这样解释,基督

在这里是否认他在世上会一直穷乏，或者一直受这衰败生命的限制。但是这与上下文明显不符，因为他指的不是贫穷和缺乏，或者属地生命的惨苦境况，而是门徒将要失去他们敬拜和尊荣的对象。门徒不喜欢马利亚用香膏抹主，因为他们认为这是多余、无用的花费，近乎奢侈，因此，他们宁愿将香膏卖钱接济穷人，也不要这样浪费。基督回答，他不能一直在他们当中受这样的尊荣。奥古斯丁绝无含糊的解释是相同的意思：“当基督说‘你们不常有我’时，他说的是他身体的临在。至于他的威荣、他的护理、他难以言传的、看不见的恩典，当他说‘我就常与你们同在，直到世界的末了’时即已应验（太 28:20）；但是至于道所取的、由童贞女所生的身体，至于他被犹太人捉拿、钉在十字架上、从十字架上放下、用细麻布裹好、放在坟墓中，以及在复活后显现，则是‘你们不常有我’。为什么？因为他以身体的临在，与门徒交通了四十天然后离开他们，升天，门徒看到了，但并未跟着去。‘他不在这里’，因为他坐在父神的右边。然而他仍在这里，因为他的威荣并没有撤去。对于基督威荣的临在来说，我们总是有他，然而对于他身体的临在，经上说得对‘你们不常有我’。对于身体的临在，教会只拥有基督数天；现在，教会藉着信心拥有基督，但不是用眼睛看到他”。我在此简单地说明奥古斯丁的观点，他说基督以三种方式与我们同在，即威荣、护理和奇妙的恩典；我将奇妙地领受基督的身体与血包含在恩典之下；只是我们必须明白，这领受是藉着圣灵的大能生发果效，而不是藉着那种将基督的身体包含在饼底下的虚构意见，因为我们的主宣告，他拥有人能够摸到和看见的肉与骨。“离开”和“升天”的意思不是基督似乎离开和升天，而是他真正离开和升天。有人会问：那么我们应该为基督在天国指定一个特定的区域吗？我与奥古斯丁一同回答：这是一个出于好奇的多余问题，我们只要相信基督在天堂里就好。

二十七、这频繁出现的“升天”一词，难道不是表示从一处迁到另一处吗？他们否认这一点，因为按照他们的解释，“高度”仅仅表示基督统治的威荣。但是，基督升天的方式又表示什么呢？难道他不是门徒的眼前升到天上吗？难道福音书著者不是清楚地记载他被接到天上去吗？这些伶俐的诡辩者回答说，圣经说有一朵云彩把他接去门徒便看不见他了，这是在教导门徒，以后他在世界上就是不可见的了。就好像为了使门徒相信基督不可见的临在，他不应当忽然间消失，或者不应当在他抬脚之前，云彩就将他裹住一样。基督上升到空中，有云彩阻隔表示他在地上再不会被看到，我们就可以安全地由此推论：基督现在的住处是天堂，正如保罗的断言，他吩咐我们等候基督从天上降临（参腓 3:20）。为此，天使提醒门徒，他们站着望天是枉然的，因为被接升天的耶稣，将会按照他升天的方式再次降临。反对纯全教义的人在此诡辩说，他将以可见的形式再来，虽然他从未离开世界，而是不可见地留在他的子民当中。就仿佛天使暗示基督有双重的临在，而不是简单地叫门徒亲眼目睹基督升天，从此就再无疑惑一样。他们就好像在说，基督在你们的眼前被接上天，是在见证他属天的权能；而你们要耐心等候他再来审判世界。基督升天并不是要独自住在那里，而是要接你们以及所有敬虔人都到他那里去。

二十八、既然此错误教条的鼓吹者不知廉耻地说此教条有古代神学家们的支持，特别是奥古斯丁，那么我这里要简单地指出他们的邪恶企图。敬虔、有学识的人已经举出了他们的许多论述，因此我不愿意自做结论；有此愿望的人可以阅读他们的著作。我甚至不想说明奥古斯丁关于此题目的教导，只想要简短地指出：他毫无争议地支持我们的观点。我们的对手要把奥古斯丁歪曲成不支持我们，就强辩说，在奥古斯丁的所有作品中，经常教导在举行圣餐礼时分授基督的身体和血——即从前一次在十字架上献上的祭物；这是非常轻浮的，因为奥古斯丁同时也将之称为圣餐（感恩祈祷）或身体的圣礼。然而，我们不需要费力探索他使用身体和血等语的意思，因为他自己解释说：圣礼的名字是由于它们与所代表之本物的相似性而取的；因此，在某种意义上，身体的圣礼就是身体。这与奥古斯丁另一段著名的论述相符：“主在赐给我们象征时，毫不犹豫地说‘这是我的身体’。他们又提出异议：奥古斯丁明白地说，基督的身体落到地上，进入口中。但是，这句话的意思，就是明言身体被信徒所吃，因为他是把两者连在一起说的。他说，在执行这奥秘之后，饼被信徒吃掉，与上面的教导并不冲突；因为他在此前不久说：“因为这些事情是人所知道的，所以人在做这些事时，将其视为圣洁之事而尊崇，但不是视其为神迹”。我们的对手又轻率地认为奥古斯丁的另一处论述也支持他们，其实那一处的意思与这里相同；那里奥古斯丁说，当基督将那奥秘的饼递给门徒时，他在某种意义上将自己拿在手中。奥古斯丁在说“在某种意义上”时，他宣称基督并不是真实地或真正地包含在饼之下。这并不奇怪，因为他在别处明确坚称：如果没有具体的位置，就没有身体，如果不在任何地点，那么就不存在。若说奥古斯丁的这句话不是指着圣餐说的（神在圣餐中发挥特殊的大能），这是无聊的狡辩。所问问题与基督的身体有关，这圣洁的人明白回答说：“基督将不朽赐给他的身体，但并未破坏身体的性质。关于此形式，我们不当以为到处都有；因为我们必须小心，免得我们为了建立人的神性，就夺去了身体的真实。并且我们不能由此推论说：在神里面的就无所不在，就如神无所不在一样”。他立即告诉我们原因：“一个位格既是神也是人，两者是一位基督，无所不在，因为他是神，在天堂里，因为他是人”。如果奥古斯丁认为圣餐的奥秘在任何方面与他正在论述的教义不合，那么对于如此严肃、重要的事情，他不将其排除在外该是何等的粗心！然而，如果任何人仔细阅读奥古斯丁后面所说的话，就会发现圣餐也包含在这普遍教义之下，“基督，神的独生子和人子，因为是神，所以无处不在，并且作为与人同在的神，就在神的圣殿即教会中，因为他真实的身体具有尺度，就住在天堂中的某处”。我们看到，为使基督与教会联合，他没有将他的身体带离天堂。除非基督的身体包含在饼底下，否则就不真正是我们的粮食，那么他就必定要这么做。在另一处解释信徒如何拥有基督时，奥古斯丁说：“你们藉着十字架的象征，藉着洗礼，藉着祭坛上的饼和酒而拥有基督”。他将一种迷信的仪式列在基督临在的记号之中是否合适，我且不论；但是，他将基督身体的临在与十字架的象征相比较，就充分表明他不认为基督有双重的身体，一重隐藏在饼下，另一重可见的身体坐在天堂。如果需要解释的话，那么他紧接着说：“就威荣的同在而论，我们总是拥有基督；就身体与

我们同在而论，圣经说得对：“你们不常有我”。他们凭着奥古斯丁接下来的话语：“就基督难以言传的、不可见的恩典而论，当基督说‘我就常与你们同在，直到世界的末了’时，这恩典已经成全”，来提出异议。但是，这句话并不支持他们。因为，这句话局限于基督的威荣，并且他的威荣总是与身体相背，而身体也明显与恩典和能力相离。奥古斯丁在另一处也有同样的对照，他说：“基督在身体的同在上离开了门徒，好在属灵的同在上与门徒在一起”。很明显，这里将身体的本质与圣灵的能力相区别，在空间上，我们与基督之间有极大的距离，然而圣灵的能力使我们与基督联合。他频繁使用相同的说法，例如他说：“按照信心与纯全教义的原则，基督将以身体的状态临在于活人和死人；因为他已经以属灵的状态临到他们，并且在世界上与整个教会同在，直到世界终于成全”。因此，这论述是指着信徒说的，基督已经藉着物质的同在开始拯救他们，并且他又要在物质的同在上离开他们，好藉着属灵的临在，保守他们与父神在一起。将“物质的”理解为“可见的”，这纯粹是玩笑，因为奥古斯丁将基督的身体与他神性的大能相对立，并补充说，好“保守他们与父神在一起”，这就明确指出，他藉着圣灵，将自己的恩典从天上赐给我们。

二十九、既然他们如此确信基督不可见地临在于饼中，我们就要看看他们把自己隐藏得到底怎样。首先，他们找不出任何一句经文证明基督是不可见的；但是，他们将明达之人不会接受的事视为想当然，即除非基督的身体用饼的形式遮盖，否则就不能在圣餐中赐给我们。我们不接受这是基本真理，这是他们与我们争论的要点。他们这样胡扯，就不得不给予基督以双重的身体，因为按照他们的说法，基督在天上的身体是可见的，但是通过一种特别的解释，在圣餐中他的身体是不可见的。根据其他经文，以及彼得的见证，可以很容易地判断出此观点的明显不一致。彼得说：“天必留他，等到万物复兴的时候”（徒 3:21）。这些人教导，基督无处不在，但没有形体。他们说，使基督荣耀的身体伏在自然的一般规律之下是不公平的。但是，此回答带有塞尔韦图斯谰妄的梦呓在内，这是所有敬虔人有充分的根据要厌恶的，即基督的身体被他的神性吸收。我不说这是他们的观点；但是，如果认为已得荣耀的身体的一性质是以某种不可见的方式充满万有，那么显然，属物质的实质已经完全破坏了，并且神性与人性也没有了分别。另外，如果基督的身体有许多的形式和样式，以致它在一处出现，在另一处却是不可见，那么身体的性质何在呢？因为身体有其固有的大小。并且身体的合一又何在呢？德尔图良更加正确地教导说：基督的身体是自然的、真实的，因为在圣餐中，这身体的象征摆在我们眼前，作为属灵生命的确据和保证。基督这样说他已得荣耀的身体：“摸我看看，魂无骨无肉，你们看，我是有的”（路 24:39）。在这里，基督亲口证明他身体的真实性，因为他的身体可摸可看。若非如此，身体就不是身体了。他们总是投靠自己杜撰的解释。但是，接受基督绝对的宣告，毫无保留地同意此宣告，是我们的本分。他证明他不是幻影，因为他有可见的身体。不接受基督对他身体性质的叙述，岂不是发明一个新的身体定义吗？因此，不论他们逃向何方，他们虚构的解释都与保罗的教导不符，保罗说：“我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。……，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相

似” (腓 3:20~21)。我们不当盼望在他们所述基督身体的性质上与基督相似, 即没有限制的、不可见的身体。他们找不到任何人愚昧到相信这一极其荒谬的意见。因此, 请他们不要再说基督荣耀身体的一个特质是: 它同时在多处, 又不在任何地方。简言之, 请他们或者公开否认基督身体的复活, 或者承认基督在披戴属天的荣耀时, 并没有抛弃他的身体, 而是要使我们在身体中与他相交, 有份于相同的荣耀, 因为我们将要有一个与他相同的复活。当基督为童贞女所生时, 他取了我们的身体, 当他为我们作罪的赎价时, 他在我们真正的身体中受苦, 照样他在复活时, 取了同样真实的身体, 并带着这身体升入天堂, 圣经还有比这再清楚的教导吗? 我们对复活和升天的盼望, 是基督已经复活并升天, 正如德尔图良说: “基督把我们复活的凭据带入天堂”。另外, 如果基督所取的我们的身体, 没有真正复活并进入天国, 那么我们的这盼望是何等脆弱不堪呢? 但是, 身体的关键属性包括受空间的限制, 以及具有大小和形状。因此, 丢掉那将人的心智, 以及基督, 拴牢在饼中的愚蠢捏造吧。那些想要基督与他们联合的人, 只好止步于象征, 除此之外, 这不可见地隐藏于饼中的玄妙意见, 还有其他用处吗? 但是, 主喜悦我们的眼睛, 以及我们的感官, 不去思念地上, 因此在他升上见父之前, 禁止妇女摸他 (参约 20:17)。当他看到马利亚以敬虔的崇敬之心, 急趋前来要吻他的脚时, 他不允许她在他升天之前触摸他, 惟一的原因是他不希望我们在别的地方寻求他。他们的异议, 即基督后来向司提反显现, 可以轻而易举地回答。救主不需要离开他在天上的位置, 因为他能够赐给他仆人的眼睛以看穿天空的能力。保罗的情况也是如此。他们的异议, 即基督从封闭的坟墓中出来, 以及在门关着的时候, 进入门徒聚会的房子 (参太 28:6; 约 20:19), 也不支持他们的谬论。就如水仿佛坚实的路面一样, 为救主在湖上铺设道路, 照样, 坚硬的石头在他脚步前变得松软也不足为怪; 虽然更大的可能是基督吩咐磐石滚开, 出来之后又回到原处。在门关着时进入房子, 不一定表示穿透实物, 也可能是基督用他神性的大能为自己开路, 以最奇妙的方式站在门徒中间。他们引用路加所说的话, 即基督陪着门徒走到以马忤斯之后忽然不见, 也毫无裨益 (参路 24:31)。基督离开他们的视线时, 并没有变成不可见, 而只是消失而已。因此, 路加宣告说: 当基督与门徒一同行路时, 并没有取了新的样子, 而是叫他们的眼睛认不出他。但是, 这些人不但改变基督, 好使他生活在地上, 而且强辩说在另一处还有另一个不同种类的基督。简言之, 通过这种玩笑, 他们, 虽然确实没有用直白的言语, 但却是采用迂回委婉的陈述, 将基督的身体变成灵; 并且他们还不满足于此, 又赋予基督以完全相反的性质。因此必然得出结论: 基督是双重的。

三十、姑且同意他们关于不可见临在的荒谬言语, 然而即便如此, 他们仍然需要证明基督不可见临在的无限性, 如果没有证明这一点, 那么将基督隐藏在饼底下的企图必定落空。除非基督的身体能够不受空间限制地无处不在, 否则不可能相信基督隐藏在饼下面。因此, 他们被迫引入恐怖的遍在说的教条。然而, 前文已经用清楚、有力的经文阐明: 首先, 基督的身体以人体的尺度为界; 其次, 基督的身体升天明显表明这身体不是无处不在, 而是如果去到新的地方, 就不在原来的地

方。他们所诉求的应许：“我就常与你们同在，直到世界的末了”（太 28:20），不能应用到基督的身体上。那么，首先，除非基督以物质的形式住在我们里面（不涉及圣餐），否则与基督的永久联系就不能存在；因此，他们在基督的话上如此激烈地争辩，要将基督包含在圣餐的饼底下，这是毫无根据的。其次，这节经文的上下文证明基督根本不是在说他的身体。而是应许门徒他将提供无可匹敌的帮助，要保护和支助他们胜过撒但与世界的一切攻击。因为，基督在交给他们如此困难的事工时，用确信他的临在来坚固他们，好使他们既不犹豫也不害怕履行这职事；就仿佛基督在说，他们将一直拥有基督无敌的保护。除非我们要把一切事情都搞糊涂，否则岂不需要分辨临在的方式吗？确实，有些人大大羞辱自己，宁愿暴露他们的无知，也不承认自己有丝毫错误。我现在说的不是天主教徒，因为他们的教义比较能够让人容忍，或者至少比较温和；但是，有些人极其好争，他们说，因为基督里面的两性是合一的，所以他的神性在哪里，他的身体也在哪里，因为两者是分不开的，反之亦然；就仿佛这合一形成了一种两性的中间之道，使基督既非神亦非人。这是优迪克以及后来的塞尔韦图斯的观点。但圣经清楚地教导我们，基督的一个位格包含两种本性，但是，每种本性独有的性质并不被破坏。优迪克当受教会的定罪，他们不敢否认。然而奇怪的是，他们没有注意到定罪的原因——即优迪克破坏了两性的区分，只坚持位格的合一，将神变为人和将人变为神。那么，宁可将天地混为一谈，也要将基督的身体从天上的圣所拉到地上来，这是何等的疯狂呢？至于引用经文，“除了从天降下仍旧在天的人子，没有人升过天”（约 3:13）、“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来”（约 1:18），他们暴露出同样的愚蠢，嘲笑“属性相通”，这是圣教父们以前出于合理的原因而发明的名词。显然，当保罗说，世上有权有位的人“把荣耀的主钉在十字架上”（林前 2:8），他的意思并不是基督的神性受苦，而是那位被人拒绝和轻看、在身体中受苦的基督，同样也是神和荣耀的主。这样，人子在天上，因为他也是基督；并且他按照肉体来说，作为人子居住在地上，也是在天上的神。为此，圣经说基督按着神性从天降下，不是说他的神性离开了天堂，把自己隐藏在身体的监牢中，而是因为，虽然他充满万有，但它仍然以属物质的形式，即自然地，以一种难以言传的方式，居住在基督的人性中。经院中有一种陈腐的区分，我愿意引用。即虽然整个基督无处不在，但不是基督里面的一切都无处不在。我希望经院神学家们认真掂量这句话的份量，这会除去他们关于基督物质临在的荒谬捏造。因此，我们完整的中保无处不在，他总是与他的子民同在，并在圣餐中，以特殊的方式表现他的临在；尽管如此，当他完全地临在时，并不是他里面的一切均临在，因为正如前文说过，按肉体说基督住在天堂，直到他再来审判。

三十一、他们幻想除非基督的身体是在饼中，否则就没有临在于圣餐之中，这是大大错了。他们的这一幻想没有给那将基督与我们联合的圣灵的隐秘运行留下余地。对他们来说，除非基督降下到我们这里，否则他就没有临在，仿佛当他提升我们到他那里的时候，我们没有同样与他同在一般。因此，惟一的问题是方式，他们把基督放在饼中，而我们认为把基督从天上拉下来是不合法的。哪一种更为正确，

请读者自己判断。只是不要再毁谤说，如果基督没有潜藏在饼的遮盖之下，他就不在圣餐之中。因为这是一个属天的奥秘，所以不需要把基督带到地上才能使他与我们联结。

三十二、如果有人问我基督临在的方式，我将坦然承认，这是一个太过崇高的奥秘，我的心智不能够领悟，我的口也无法表达；更明白地说，我是感受超过理解。因此，我毫无争议地接受神的真理，这真理是我能够安全地依靠的。基督宣告，他的身体和血是我灵魂的饮食；我将我的灵魂给他好得此食物的喂养。在圣餐中，他吩咐我拿着吃，藉着饼和酒的象征吃他的身体与血。我不疑惑他是真正赏赐，我是真正领受。不过，我拒绝所有减损基督属天的威荣，并与他真实的人性不相符合的荒谬意见。这些意见必然也与神的道不符，因为圣经教导我们，基督已被接入天国的荣耀之中，从而超越世界的一切仪式之上，并且圣经也仔细地将属于真正人性的属性归给基督。这并非不可信或者与理性不合；因为，既然基督的国是属灵的，那么他在教会中的一切作为都不能由今世的智慧来试验；或者用奥古斯丁的话说“和其他奥秘一样，此奥秘由人来施行，但是以神圣的方式，是在地上举行，但是以天上的方式”。我说，这是圣礼所要求的身体临在方式，我们说，这样的身体临在显示出极大的能力和功效，不仅使我们的心智毫无疑问地确信永远的生命，而且也确信我们身体的永生，因为我们的身体现在靠着基督永生的身体而活，且在某种程度上有份于他的永生。那些言过其实、越过此意见的人，不过是用他们放纵的言行使简单明白的真理模糊不清。如果有人仍不满意，我就要请他注意：我们现在是在讨论圣礼，它的每一个部分均应指向信心。现在，藉着有份于基督的身体，正如我们前文的解释，我们丰富地滋养了信心，并不亚于那些要把基督的身体从天上取下来的人。并且我坦白承认，我拒绝他们把基督的身体与我们的灵魂相混合或者注入的教导，因为只要基督从他肉身的实质，将生命吹入到我们的灵魂中，事实上是将他的生命输入到我们里面，虽然基督真实的身体并未进入我们里面，对我们来说已经足够了。我还要补充，保罗吩咐我们据此试验每一条解经的信心的类比，在这件事上，毫无疑问支持我们。让那些反对如此清楚之真理的人自省：他们是遵照怎样的信心标准？凡不认耶稣是成了肉身来的，就不是出于神（参约壹 4:3；约贰 7）。这些人掩盖了事实，或者没有发觉他们遮盖了事实，总归是夺去了基督的身体。

三十三、领受圣餐必须持同样的观点，按照他们，人除非吞咽饼底下的基督身体，否则就没有领受圣餐。但是，如果我们拒绝相信我们是靠着圣灵测不透的作为领受基督的身体和血，这对圣灵是极大的冒犯。事实上，如果合宜地考察神赐给我们、并且古代教会已经认识四百年的这奥秘的性质，就足以让我们满足；这会关闭许多可耻错谬的大开之门。这些错谬点燃起古往今来搅扰教会的许多可怕纷争；那些过于好奇的人坚持一种圣经绝不支持的、放肆的临在方式。他们在如此愚昧、鲁莽发明的事情上不断吵闹，仿佛将基督包含在饼底下，是敬虔的开始和终结一样。最为重要的事情乃是：明白基督从前一次为我们献上的身体如何成为我们的，以及我们如何在他流出的血上有份，因为这样才拥有被钉于十字架的基督的全部，



从而享有他一切的福分。但是，他们看不到这些如此重要的要点，事实上忽视甚至进行压制，而专心忙于基督的身体如何隐藏在饼底下，或者如何隐藏在饼的外形底下，这一令人困惑的问题。他们强辩说：我们关于属灵吃喝的一切教导，与真正地（他们称为真实地）吃喝相矛盾，因为我们只看重吃的方式。按照他们的观点，吃的方式是属物质的，因为他们将基督包含在饼底下，但是按照我们的观点，则是属灵的，因为圣灵神圣的大能是我们与基督联合的纽带。他们的另一个异议也一样没有根据，即我们只注意信徒吃喝基督身体的果子或果效。我们前面说过，基督自己是圣餐的实质，并且圣餐的果效亦来源于此，即藉着他受死的献祭，我们的罪得以赦免，藉着他的血，我们得以洗净，藉着他的复活，我们被高举而有属天生命的盼望。但是，伦巴德的一个愚昧幻想诱惑了他们的心智，他们以为圣礼乃是吃喝基督的身体。他的话是：“饼和血是圣礼，但不是本物；基督的身体和血是圣礼，也是本物；基督奥秘的身体是本物，而不是圣礼”。不久之后又说，“基督的身体是圣餐预表和包含的本物；他奥秘的身体是圣餐预表但未包含的本物”。我同意他将基督的身体与此身体所具的滋养的能力相区分；但是，他坚持说，基督的身体是圣礼，并且是包含在饼底下的圣礼，则是不可容忍的错谬。由此产生出吃圣餐的错误解释，因为他们幻想：甚至恶人和褻渎神的人，不论他们与基督何等疏远，都是在吃喝基督的身体。但是，在圣餐的奥秘中，基督的身体与永恒的救恩一样，是一件属灵的事。我们由此推论：所有没有基督之灵的人，他们吃喝基督的身体，就像喝没有味道的酒一样，是不可能的事。如果基督的身体分给了非信徒，没有生命，没有活力，当然是在可羞耻地撕裂基督。这与基督亲口所说的话明显矛盾：“吃我肉喝我血的人常在我里面，我也常在他里面”（约 6:56）。他们提出异议说：基督这里并不是在说吃圣餐；我承认这一点，只要他们不时常在这块石头上绊跌，说吃他的身体毫无益处即可。我想要知道，他们吃了基督的身体之后，如何来保存它。我认为他们在这问题上无路可逃。但是他们提出异议说：人的忘恩绝不能减损，或者干扰，对神的应许的信心。我承认，并且坚持主张不论恶人如何竭力消灭圣礼的能力，它总是完好无损。然而，提供是一件事，领受则是另一件事。基督将这灵粮和灵水提供给所有人。有些人迫切地领受，其他人则傲慢地拒绝。难道他们的拒绝会使灵粮和灵水失去其性质吗？他们说这比喻支持他们的意见，即基督的身体虽然没有味道，但却仍然是身体。但是，我否认人能够在没有信心的情况下吃这身体，或者（如果与奥古斯丁意见相同更加使人愉快）我否认人从圣餐中得到的祝福超过他们信心容器的大小。因此，虽然恶人在外表上领受圣餐之后空空地离开，但这丝毫也没有减损圣餐，事实上，圣餐的实在和效力丝毫没有受到损害。他们提出异议说，如果恶人在圣餐中所领受的只是必朽坏的饼，那么“这是我的身体”一语就被贬低了；回答很容易，神并不喜悦人只看到领受圣餐的真理，而且喜悦人看到他持久的良善，因为他愿意将不配之人拒绝的福分赐给他们，事实上，他丰丰富富地赐给他们。圣餐的纯全，是整个世界都不能侵犯的，基督的身体和血真正地赐给不配得的人，并不亚于赐给神所拣选的信徒；然而，就如雨水落在坚硬的石头上，因为不能渗透而流走，照样，恶人因为自己的刚硬

而拒绝神的恩典，使神的恩典进不到他们里面。我们可以再补充说，人没有信心而领受基督，比种子在烈火中发芽更加不可能。他们问：基督如何能够来临为要定罪某些人呢？岂非是因为他们不配地领受了他吗？这是荒谬的意见，因为我们从未在圣经中读到他们因为不配地领受基督而灭亡，却是因为拒绝他而沉沦。基督所说的比喻，即落在荆棘中的种子发了芽，后来被挤住而枯死，也不支持他们（参太 13:7）。因为基督在那里是讲到暂时信心的果效；对于此种暂时的信心，甚至我们的对手也不认为是吃喝基督身体的条件（他们说犹大与彼得在此方面是一样的）。事实上，这比喻驳斥他们的错谬，因为基督说有些种子落在土浅石头地里，有些落在路旁时，两者都没有扎根。因此，信徒的硬心是拦阻基督进入他们里面的障碍。所有想要藉着此圣礼促进我们救恩的人，必然找不到比把信徒带到泉源之处，好从神的儿子那里得生命，能够更加合适的道路了。我们主张，这圣礼帮助我们嫁接到基督的身体上，或者如果已经嫁接，则与基督更加紧密地联合，直到在天上成全这联合，乃是大大颂扬了其尊荣。他们提出异议说，如果他们不领受基督的身体和血，那么保罗就不会以他们为有罪（参林前 11:27）。我回答，他们被定罪不是因为吃喝，而是因为践踏了他们本该以崇敬之心领受的确据，与神发生神圣联合的确据，从而褻渎了这一设立。

三十四、在古时的著述家中，奥古斯丁特别强调此教义，即人的不信或恶毒不能损害圣餐所预表的恩典或者使其无效，用他的话清楚证明那些将基督的身体丢给狗吃的人，他们在这件事上歪曲他的话，是何等地无知和错误，对我们会有帮助。他们认为，在圣餐中，恶人领受了基督的身体和血，但没有圣灵的能力运行，也没有得到任何恩典的果效。奥古斯丁却审慎地考查这经文“吃我肉喝我血的人就有永生，在末日我要叫他复活”（约 6:54），他说：“那是圣餐的能力，不只是可见的圣餐；圣餐属于那些用心领受之人，不属于外表领受，或者只用口领受之人”。因此他最后结论说：这件事的圣礼，即在圣餐中我们与主的身体和血联合的圣礼，放在一些人面前叫他们得生命，而对其他的人则叫他们灭亡；然而圣礼预表之物是要给所有领受的人以生命，而非叫任何人灭亡。为免有人狡辩说：预表之物不是指身体，而是指可以与身体分离的圣灵的恩典，他用对立的性质形容词“可见的”和“不可见的”，拨散了此迷雾。因为基督的身体不能被包含在“可见的”底下。因此，非信徒仅仅领受可见的象征；为了更好地除去一切疑惑，在指出这饼要求里面的人有食欲之后，他接着说：“摩西、亚伦、非尼哈，以及其他许多吃吗哪的人蒙神的喜悦。为什么？因为他们对可见的食物有属灵的理解，有属灵的饥饿，并以属灵的方式吃。今天，我们也领受可见的食物；但是，圣礼是一件事，圣礼的能力则是另一件事”。稍后他说：“因此，那些不在基督里面，基督也不在他里面的人，毫无疑问没有以属灵的方式吃喝基督的身体和血，虽然在属物质的可见方式上，他们用牙齿挤压他身体和血的象征”。奥古斯丁再次教导我们，可见的象征与属灵的吃喝相对立。这反驳了人在圣餐中尽管未以属灵的方式吃喝，但却是实际吃喝了基督不可见身体的错谬。奥古斯丁还教导我们：圣餐给予那些不洁、褻渎之人的，只不过是可见地吃喝了象征。因此他说了一句著名的话：其他门徒吃的饼是主，而犹大

不过是吃了主的饼。他的这一教导明确指出：非信徒无份于基督的身体与血。他在另一处所说的话也是同样的意思：“你为什么对基督将饼递给犹太，然而却将他交给魔鬼一事感到惊奇呢？圣经说：主差派撒但的使者攻击保罗，好叫他在基督里成全”。的确，他在别处说：“对于那些保罗说‘人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了’的人来说，圣餐的饼是主的身体；但是不能由此推论，他们因为不配领受而一无所得”。但是，他在另一处更加完整地解释了这句话的意思。因为，他在这里是要解释那些口称相信基督，但在行为上否认基督的恶人和褻渎的人，是如何地吃喝基督的身体；并且同时也反驳了那些以为这些恶人不但领了圣餐，而且是实际领受之人的意见，他说：“我们不能说他们吃了基督的身体，因为他们不能算是基督的肢体。因为，且不提其他原因，他们不能既是基督的肢体又是妓女的肢体。最后，当基督说‘吃我肉喝我血的人常在我里面，我也常在他里面’（约 6:56），他说明了什么是吃基督的身体，不是在圣餐中吃，而是实实在在地吃。是住在基督里面，好让基督住在他里面。因为基督仿佛在说：那些不住在我里面，我也不住在他里面的人，请不要说或以为他吃喝了我的身体与血”。读者请注意领圣餐与实实在在地领受基督身体之间的对照，就再无疑惑。奥古斯丁的这一段话同样清楚地说明了同一件事：“不要预备嘴巴，乃要预备心；因为圣餐惟独是为人的心设立的。当我们凭信心接受基督时，才是确实相信他；我们接受他的时候，知道自己所想的；我们接受了些许，但是心灵已经充满；因此，喂养我们的不是我们所见之物，而是我们所信之事”。另外在这里，他将恶人所得到的仅限于可见的象征，指出接受基督的惟一途径是藉着信心。在另一处，他明确宣告善人和恶人都领受象征，但教导恶人没有真正吃喝基督的身体。因为如果他们领受了本物，那么他不会在一件与所论题目有关的事情上完全缄默。在另一处，奥古斯丁论到领圣餐，以及领圣餐的果子，他这样结论：“如果真正以属灵的方式吃喝圣餐可见的饼杯，那么基督的身体和血将成为每一个人的生命”。因此，那些认为非信徒领受基督的身体与血的人，如果他们想与奥古斯丁一致，那么请将基督可见的身体摆在我们面前，因为按照奥古斯丁的观点，这整个真理是属灵的。当然，他的话暗示，在领圣餐时，当人的不信使他不能进入圣餐的本物时，仅仅相当于可见或外表的吃喝。但是，如果人未以属灵的方式吃喝，但却是真正吃喝了基督的身体，那么他所说的这一句话：“你不是吃你看到的这个身体，也不是喝那些要钉我十架之人所要流的血。我已为你们设立圣餐；它属灵的意义使你得生命”，是什么意思呢？他一定不是想要否认在圣餐中奉献的身体，与基督献为祭的身体不同；他指的是吃的方式，即基督的身体虽然已被接到属天的荣耀之中，然而藉着圣灵隐秘的大能，仍赐给我们以生命。我承认奥古斯丁经常这样表达，“非信徒吃基督的身体”，但他加上了这解释“在圣礼中”。并且他在别处论述属灵的吃，说这不是用牙齿咀嚼神的恩典。为免对手说我试图用大量的引用淹没他们，我想问他们如何逃避奥古斯丁的这一句话：“惟独在选民身上，圣餐才成就它们所预表的本物”。当然，他们不敢否认在圣餐中，饼预表基督的身体。由此推论：被遗弃者没有领受圣餐。区利罗的这句话清楚表明他持相同的观点“就如一个人将融化的蜡倒在其他熔化的蜡上面，

整个混成为一体，照样，领受主的身体与血的人，必定与基督联合，好在他里面可以寻见基督，并且在基督里面可以寻见他”。根据这些话，我认为很明显：那些在圣餐中仅仅吃喝基督身体的人，并没有真正、真实地领受，因为基督的身体不能与它的能力分开，并且神的应许不会落空，尽管神不停地让雨水从天落下，但并没有渗透到石头里面。

三十五、这一考虑能够有效地防止我们以属肉体的形式崇拜圣礼，有些人出于悖谬的冒失而如此行，他们自圆逻辑说：如果圣礼是基督的身体，那么圣礼也是与身体在一起、与身体不可分开的灵魂和神性；因此，我们必须敬拜圣餐里面的基督。首先，如果我们否认他们强辩的伴随，他们怎么办呢？因为，他们极其强调将基督的身体与他的灵魂和神性分开的荒谬意见，同样，有理智的、清醒的人又如何能够说服自己，基督的身体就是基督呢？他们以为，他们用自己的三段论法充分证明了这意见。但是，既然基督分开说他的身体和血，且没有描述他临在的方式，那么，他们在这件有疑问的事上，又如何能够达到自己所盼望的确定呢？然则怎么样呢？如果他们的良心一旦经验到某种更加严重的困惑，他们能够立即解放自己的良心，用他们的三段论除去这些困惑吗？换言之，当他们看到自己不能从神的道中获得此确定（惟独神的道能叫我们的心智立定，如果没有神的道，那么人心开始理性思维的时刻，就是迷失的开始），当他们看到使徒的教导和做法与他们相反，他们惟一的权威就是他们自己之时，他们的感觉又如何呢？在此感觉之外，还有其他锋利的刺。难道在没有明白吩咐的情况下，敬拜此形式底下的神是一件小事吗？在与真正敬拜神有关的事上，我们应当在没有圣经一个字的依据之外，如此轻率地行事吗？如果他们的思想合宜地顺服在神的话语之下，就必定聆听基督亲口所说的话：“你们拿着吃”（太 26:26），并遵守他的命令，他吩咐我们领受圣餐，而不是敬拜圣餐。那些按照神的吩咐领受，而没有崇拜圣餐的人，可以确信自己没有偏离基督的命令。在开始任何工作之前，有此确信是最好事。他们有使徒的榜样，圣经说使徒们吃的时候没有仆倒敬拜，而是坐下、拿着、吃。他们也知道使徒教会的做法，如路加记载，信徒一起擘饼领圣餐，并没有敬拜（参徒 2:42）。他们有使徒的教义，保罗教导哥林多教会，宣告他所传给他们的的是从主领受的（参林前 11:23）。

三十六、这些讨论的目的是让敬虔的读者反思：我们如果在如此困难的事情上，偏离神简明的话语而陷入自己头脑的梦呓之中，是何等的危险。以上的教导应该在这事上除掉我们一切的疑惑。敬虔的灵魂若要正确认识什么是在圣餐中真正地领受基督，就必须仰望上天。但是，如果圣餐的职事是帮助人软弱的心智，辅助它提升，好理解高超的属灵奥秘，那么那些止步于外在象征的人，就是偏离了寻求基督的正确道路。然则怎么样呢？当人仆倒在饼前，好敬拜其中的基督时，我们能够否定说这是迷信的敬拜吗？尼西亚大会禁止基督徒谦卑地注视可见的象征，无疑就是为了避免这恶行发生。因着同样的原因，以前的惯例是在分别为圣之前，大声提醒会众提升他们的心。另外，圣经不但详细记载基督的升天，藉此升天，他让我们再看不到他身体的临在，并且他的身体不再伴随着我们，好叫我们抛弃

关于他的一切属肉体的思想，每当圣经提到基督时，均吩咐我们提升心智，到天上寻找那位坐在父神右边的基督（参西 3:2）。按照此法则，我们应当是以属灵的方式，敬拜居于天上荣耀之中的基督，而不是发明种种充斥对神的错误、属肉体观念的危险敬拜。因此，那些发明崇拜圣餐的人，是在自己梦呓，他们没有任何圣经的权威，因为圣经根本没有提到（如果神喜悦这事，则必定不会忽略）；不仅如此，他们还是轻视圣经，离弃永生的神，照自己的私欲，为自己捏造了另一位神。敬拜恩赐而不敬拜赐恩赐者，难道不是偶像崇拜吗？这里有双重的罪。首先他们将神的尊荣夺去归给受造物，其次当神圣洁的圣礼变成为可咒的偶像时，由于他的良善被玷污和亵渎，所以是侮辱了神。我们不要掉到同一陷阱之中，反要将我们的眼睛、耳朵、心、思想和舌头都约束在神的教义之内。因为这是圣灵——那位最好的老师——的学校，我们当在这里面长进，不在任何别处获取任何知识，并且甘心对学校中没有教导的道理无知。

三十七、正像迷信一旦越过界限，就会无休止地犯错，他们走的还要远；他们捏造与基督设立的圣餐完全无关的仪式，到了赋予象征以神的尊荣的地步。他们说，他们是向基督献上尊敬。首先，如果要在圣餐中尊荣基督，那么我要说，此崇拜一定不能止步于象征，而要上升到居于天上的基督，这才是合法的。那么，既然圣经没有关于尊荣圣餐饼内的基督的任何应许，那么他们这样做的藉口是什么呢？他们将自己称谓的“圣饼”分别为圣，在隆重的炫耀中展示、表现此饼，让人钦敬、崇敬和求告它。我若问，他们认为这饼凭着什么得以分别为圣呢？他们立即引用：“这是我的身体”。而我要提出异议，基督同时又说“你们拿着吃”。并且其他经文也非常有力；我坚持，既然应许与命令相连，那么应许就包含在命令之下，两者不能分开。我用一个例子更清楚地阐明这一点。神所说的这话是命令：“求告我”，又加上应许：“我必搭救你”（诗 50:15）。如果有人基于这应许求告彼得或保罗，岂不要被所有人责备他错了吗？那些轻视吃的命令，执著于“这是我的身体”的残缺应许，好将其歪曲成为与基督的设立完全不同的仪式的人，不就是在这么做吗？因此，我们当记住，此应许是赐给那些遵守与其相连的命令之人的，而那些将圣礼变为其他目的的人，没有神话语的支持。我们前面阐明了圣餐的奥秘如何造就我们对神的信心。但是，既然主不但提醒我们他出于自己的良善而赐给我们的这大恩，正如我们前文所述，而且好像亲手交到我们手中，催促我们来认识它，他还同时劝戒我们不可对他赐下的恩慈忘恩，而是要合宜地赞美它，并以感恩来歌颂它。因此，当主为使徒们设立圣餐时，教导他们如此行是为要記念他，保罗解释为“表明主的死”（林前 11:26）。即，所有信徒同声、公开地宣告：我们对生命和救恩的一切确信，完全在乎主的死；藉此宣告来荣耀他，并且通过我们的榜样激励其他人也将荣耀归给他。这里我们清楚看到圣礼的目的——即，叫我们一直记住基督的受死。当保罗命令我们表明主的死直到他再来时，他的全部意思是：我们要用口的宣信，宣告我们的信心在圣餐中认识到的真理，即基督的死是我们的生命。这是圣餐的第二个用处，与外面的宣信有关。

三十八、再次，主要圣餐成为我们的一种劝勉，比其他所有事物都能够更加有力

地催逼和激励我们过清洁、圣洁的生活、彼此相爱、和平以及和谐。因为主在圣餐中摆上他的身体，好与我们与他彼此成为一。另外，既然他只有一个身体，并且我们都吃这身体，那么我们通过这样的有份，必定成为一体。圣餐中的饼代表此合而为一。正如这饼是由许多的谷粒做成，并且混合在一起以致彼此无分别；照样，我们的心智也应该密切地合一，没有任何分歧或分裂。我愿意用保罗的话陈述此意见：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？我们虽多，仍是一个饼、一个身体，因为我们都是分受这一个饼”（林前 10:16~17）。如果我们将这真理刻在心版上，即当我们伤害、轻看、拒绝、侮辱，或者以任何方式得罪弟兄时，同时也是在伤害、轻看、拒绝、侮辱和得罪弟兄里面的基督；当我们与弟兄纷争时，同时也是在与基督纷争；我们爱基督，就不能不同时爱我们的弟兄；我们应当爱护弟兄的身体，就如爱护自己的身体一样，弟兄是我们身体上的肢体；当我们身体的任何部分痛苦时，必定延伸到其他部分，照样弟兄遭受的每一个苦难，我们都要同情他；那么，我们就必从圣餐中大大得益。因此，奥古斯丁适切地常称这圣礼为“爱的纽带”。当基督为我们摆上自己，不仅通过他的榜样劝召我们互相舍己，而且使所有人共同拥有他，使我们都在他里面成为一，那么还有比这更强的动力来激励我们彼此相爱吗？

三十九、上文最有力地证实了我在另一处所说的话，即如果没有道，就不能正确地施行圣餐。我们从圣餐中得到的全部效用，都需要道。不论我们是想要在信心上坚固，还是操练宣信，还是在本分上奋发，都需要道的传讲。因此，再没有什么比将圣餐转变为无言的活动更加荒谬的了。在教皇的专制下即是如此，祝圣的全部果效，乃取决于神父的意图，仿佛与会众丝毫无关一般，其实特别应该向会众解释这奥秘。陷于这一错谬是因为他们没有注意到，使祝圣生效的应许，不是给予饼酒本身，而是为了领受圣餐的人。基督并不是对饼说话，吩咐它变成他的身体，而是吩咐门徒吃饼，并应许他们领受他的身体与血。另外，按照保罗的教导，主的应许与饼和杯一起递给了信徒。就是这样。我们不要幻想某种魔法般的咒语，以为只要喃喃而语即已足够，仿佛饼和酒听到一般；我们倒要将祝圣词视为一篇活泼的讲章，来造就听者，透入他们的心智，铭刻于他们的内心，并生发力而成全圣餐的应许。由此可见，有些人主张特意留出圣餐，特别给病人领受，乃是完全无用的。或者病人领受圣餐而听不到诵读基督设立圣餐的话，或者牧师必须真正解释象征的奥秘。沉默的施行，是在滥用和败坏圣餐。如果宣读应许并解释奥秘，好让领受的人得益，那么毫无疑问，这是真正的祝圣。对于那种病人不在场的祝圣，圣餐的果效能够达到他们吗？他们说，这种施行有早期教会为例。我承认；但是在这件如此重要、任何错误都极其危险的事情上，遵循真理是最为安全的。

四十、另外，我们看到圣餐中的饼乃是属灵的食物，对于敬虔敬拜神的人，它是甘甜、美味，有益的，在领受饼的时候，他们感受到基督是他们的生命，就愿意感恩、彼此相爱；反之，它就变成为最有害的毒素，并不滋养和坚固领受之人的信心，也不促使他们感恩和相爱。因为，当物质的食物进入有病的胃中，自己就败坏，不能滋养而只能有害；照样，如果这属灵的食物进入一个被恶毒和邪恶玷污的灵

魂，也只能使其沦入更可怕的灭亡之中，不是因为食物有任何不好，而是因为“在污秽不信的人，什么都不洁净”（多 1:15），不管这食物是否已经被主的祝福分别为圣了。因为，正如保罗说：“无论何人不按理吃主的饼、喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了”、“人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了”（林前 11:27、29）。这一种人，毫无信心和爱心，像猪一样闯来攫取圣餐，根本不分辨这是主的身体。因为他们不相信这身体就是他们的生命，所以就尽其所能地侮辱它，夺去它的全部尊贵，并通过这样领受而褻渎、污秽了它；因为他们与弟兄疏远，所以胆敢在基督身体的神圣象征中混杂着他们的争吵。如果基督的身体未被分裂，也不能感谢他们。因此，他们以不敬虔的褻渎，如此邪恶地污秽了主的身体和血，所以说他们干犯主的身体和血有着充分的根据。通过这样不配地领受，他们给自己招来审判。因为他们对基督没有信心，却来领受圣餐，这是承认他们的救恩单单在基督里面，并弃绝其他所有依靠。因此，他们是自己控诉自己，自己为自己作证，自己定自己的罪。而且，他们因为仇恨和恶意而与弟兄分裂，即与基督的肢体分裂，就与基督无份，然而他们宣告说，惟一的得救方法是与基督交通、与他联合。为此，保罗吩咐说：“人应当自己省察，然后吃这饼、喝这杯”（林前 11:28）。我理解这句话的意思是：每个人均应退而自省，首先思考自己是否真心确信自己倚靠基督为他取得的救恩，并且用口承认；其次思考自己是否渴望效法基督，热心追求清洁和圣洁；思考自己是否以基督为榜样，随时准备为弟兄舍己，并与在基督里的人彼此相交；思考是否像基督承认自己一样，承认所有弟兄是自己的肢体，或者像对待自己的肢体一样，盼望滋养、保护和帮助他们，不是信和爱的本份现在能够在我们的里面完全，而是因为这是我们理所当然尽心努力追求的，好使我们的信心每日长进。

四十一、在预备人配领圣餐时，他们常常使可怜的心受到可怕的扰乱和折磨，然而丝毫没有达到目的。他们说：那些配领圣餐的人，是在恩典中的人。“在恩典中”，他们解释为清洁、无罪。按照此定义，现在以及曾经活在世界上所有人，都不得领受此圣礼。因为，如果我们要从自己身上寻求配领，那就完了；等待我们的，只有绝望和彻底的灭亡。纵使我们竭尽全力，然而不仅无法进步，而且在辛苦劳力以求自己配领之后，不过发现自己最为不配而已。为了医治这创伤，他们发明了一个赚得配领的方法，即在竭力省察良心，并检讨所有行为之后，以痛悔、认罪和补赎来赎我们的不配。我们已在适当的地方讨论了此赎罪的性质（第三卷第四章第二、十七、二十七段）。就只目前的题目，我要说：这些事对于惊慌、沮丧、因为罪而惊恐万分的良心来说，只能给予可怜、短暂的安慰。因为，如果主只允许无罪的义人领受圣餐，那么每个人在确信他已经拥有神所要求的义之前，务必小心。我们怎么能够确信那些已经尽力的人确已履行了他们对神的本份了呢？即使我们有此确信，谁又胆敢确信自己已经竭尽全力了呢？这样，我们就没有配领圣餐的把握，那可畏的禁令：“凡不配吃喝的，就是吃喝自己的罪了”（林前 10:29, KJV），永远封上了圣餐的大门。

四十二、现在很容易看出罗马教中盛行的这一教义的性质和创始者，并且这教义有着不近人情的尖酸苛刻，使那些被悲伤和战抖压迫的惨苦罪人不能从这一圣礼

中得到安慰,在此圣礼中,福音的一切喜乐都摆在他们面前。当然,魔鬼要摧毁人,再没有比这样迷惑人,叫他们吃不到他们最慈悲的天父喂养他们的这一食物,更加简单的方法了。因此,为免冲上这一悬崖,我们当记住:此神圣宴席是病人的医药、罪人的安慰、穷人的周济;而对于健康人、富足人和义人,如果能够找到这种人的话,圣餐并无价值。因为在圣餐中,神将基督赐给我们为食物,我们就明白,如果没有基督,我们就要衰退、挨饿、消瘦,就像饥饿摧毁身体的活力一样。而且,因为神赐下基督作我们的生命,我们就明白,如果没有基督,我们就必要死亡。因此,我们能够呈给神的最好、惟一的配领,是把我们的卑污和不配给他,好让他出于自己的怜悯而使我们配领;对自己绝望,好在他里面得安慰;谦卑自己,好被他高举;控告自己,好被他称义;追求他在圣餐中劝告我们的合一;并且,因为他使我们在里面成为一体,所以我们应当渴望同有一灵、一心、一口。如果我们仔细思想这些事,那么,虽然我们不免惶恐,但是绝不会被下面的思想压垮,即我们没有一点点善,沾染着罪的污秽,几乎半死,又怎能配领主的身体呢?我们反倒应该思想:我们是穷人,来到一位慷慨的施主面前,我们是病人,来到一位医生面前,我们是罪人,来到使人称义者面前,我们是死人,来到赐生命者面前;神所命令的配领,特别是在于信心,这信心向基督寻求一切,完全不靠自己,也在于爱心,这爱心虽然不完全,却足够献上给神,让神增长这爱,因为我们不能达到完全的爱。有些人与我们一致,认为配领在于信和爱,但是在配领的量度上,却是大大错了,他们要求一种无以复加的完全的信心,以及相当于基督向我们彰显的那种爱心。这样,就像我们前面所说的那种人一样,他们也将所有人都拦阻在圣餐之外。因为,如果他们的观点有理,那么所有领受圣餐的人都必定是不配而领受的,因为所有人毫无例外地有罪、不完全。当然,要求人在领圣餐时,必须具备一种使这圣餐变得无用、多余的完全,实在太过愚蠢,简直像是白痴,因为圣餐不是为完全人设立的,而是为软弱的人设立的,要激励、鼓励、刺激他们,操练信心和爱心,同时纠正两者的不足。

四十三、关于圣餐的外在仪式,即信徒把饼拿在手中、彼此分饼,还是每个人吃所分给他们的;将杯交还给执事,还是递给旁边的人;用有酵饼还是无酵饼;用红色还是白色的酒,都无关紧要。这些事都是无足轻重的,由教会自主决定;然而,古代教会的惯例是所有人将饼拿在手中。而且基督说:“你们拿这个,大家分着喝”(路22:17)。历史记载:在罗马主教亚历山大之前,教会所用的是普通的有酵饼,他是第一个主张用无酵饼的人;我不知道原因,也许只是想用新鲜花样吸引人的眼球,而不是训练会众有纯全的敬虔。我要问所有存着一点儿敬虔热忱的人,他们是否已经明白看出,按理领受圣餐,与这些呆板的、做作的、只是为要欺骗那些惊奇之人的荒唐事相比,更加能够彰显神的荣耀,更加能够使信徒得到属灵的安慰。他们用迷信把愚蠢、糊涂的会众牵来引去,还说这是在用真信仰约束他们。如果有人以古风来为此发明辩护,我也知道在洗礼中使用圣油和驱魔咒,历史极其悠久,而且在使徒时代之后不久,圣餐就有了掺杂;这是人鲁莽的自信不能自我约束,总是要玩弄和败坏神的奥秘。但是,我们当记得:神是如此看重人顺服他的道,



甚至于叫我们按照道来审判天使和整个世界。如果教会常常举行圣餐，至少每礼拜一次，那么这一大堆仪式都会废弃，我们就能够以最合宜的方式来歌颂圣礼。圣礼应以公共祷告开始；然后须有讲道；然后牧师将饼和酒摆在桌子上，阅读设立圣餐的经文。然后，他应该解释神在圣餐中赐给我们的应许；同时，对于那些按照主的禁令不得领受的人，拒绝他们领受圣餐。然后，牧师应祷告，求主出于他由此赏赐我们这圣餐的恩慈，教训并指示我们以信心和感恩的心来领受；并且由于我们自己是不配的，就使我们凭着他的怜悯而配得领受。这里，当信徒按照次序领受圣餐，牧师擘饼，并将饼递给信徒时，或者应该唱诗篇，或者阅读一段经文。圣餐完毕之后，要劝人有诚恳的信心、承认信仰、爱心，并活出合宜的基督徒的样式。最后，应当献上感谢，并唱歌赞美神。这一切完成之后，教会安静散会。

四十四、以上关于圣餐的讨论，充分表明神设立圣餐，并不是像现在的习惯那样，敷衍塞责地每年只领受一次；而是要所有基督徒常常举行，常常想起基督的受苦，从而保持和坚固他们的信心；激动他们歌唱赞美神，并称颂他的良善；彼此滋养和见证弟兄之爱，他们在基督身体的合一中看到这爱的纽带。每当我们同领救主身体的象征时，仿佛是在给予和接受确据，我们彼此完全相爱，不做任何得罪弟兄的事，并且一有需要和机会，就不忽视做所有能够帮助弟兄的事情。我们从路加的记载中得知，使徒教会的做法便是如此，他说：“门徒”都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷”（徒 2:42）。可见，我们应该一直规定，每逢教会聚会时，必须传道、祷告、举行圣餐和施舍。根据保罗，这也是哥林多教会遵守的次序，而且可以确定，这也是之后许多个世代的做法。因此，按照阿纳克莱特斯（Anacletus）和加里斯都（Calixtus）所撰的古教规，在祝谢圣餐之后，所有不想在教会范围之外的人均须领受。那些称为“使徒的”古教规中说：“那些不待聚会结束，不领受圣餐的人，应受到责备，因为搅乱了教会。安提阿大会也颁布教令：“那些进入教堂，听讲圣经，却不领受圣餐的人，应被革出教会，直到他们纠正这错失为止。虽然在第一次托莱多大会中，此项教规有所减轻，或者至少缓和了言辞，然而仍颁布教令说：“那些听道之后，从不领受圣餐的人，须受劝戒，如果劝戒之后仍然不领，就要将他们革出教会。”

四十五、藉着这些教令，圣洁的人想要按照使徒亲手所传，保持和保证教会经常举行圣餐；这对信徒最为有益的事，他们看到由于会众的忽视，逐渐被予废止。奥古斯丁见证他自己所处世代的情况：“主的身体合而为一这个圣礼，有些教会天天举行，其他教会按照固定的间隔举行；一些人领圣餐得生命，其他人却灭亡”。他在写给贾纽埃里厄斯（Januarius）的第一封信中说：“有些人天天领受主的身体和血；其他人在特定的日子领圣餐；有的教会天天举行圣礼；有的教会只在礼拜六和主日；又有的教会只在礼拜天领圣餐”。但是，正如我们已经指出，因为会众有时候会懈怠，所以圣洁的人用严厉的责备督促他们，以免他们似乎是在默许会众的懈怠一样。关于这一点，我们在屈梭多模的以弗所书解经中有一个例子：“主人没有问那侮辱宴席的人：‘你为什么没有坐下？’，而是问：‘你怎么进来？’”（参太 22:12）。所有不领受圣餐的人都是恶人，并且他参加聚会乃是厚颜无耻；我要问，

如果受邀赴宴的人进来、洗手、坐下，似乎准备好用餐，却始终什么也不吃，他难道不是在侮辱宴席和主人吗？因此，你站在那些藉着祷告准备好领受圣餐的人中间，没有离开就表示你承认是其中的一位，然而你却不吃，难道不出席不是更好吗？你说：我不配。那么，你也不配参加那预备领受圣餐的祷告”。

四十六、显然，那规定一年一次领圣餐的习惯是魔鬼的发明，不管他是利用什么工具将其引入教会。他们说，这是泽弗利努斯（Zephyrinus）制订的教令，但是我不能相信当时的情形与现在一样。也许他的这教令对当时的教会没有害处。因为毫无疑问，当时的每一次聚会都举行圣餐；另外毫无疑问，肯定大部分的信徒都领圣餐。但是，因为很少能够所有信徒一起领圣餐，因此那些与亵渎神和拜偶像的人混在一起的信徒，需要藉着某种外在的记号见证他们的信仰，这圣洁的人为了教会的次序和治理，专门指定了一天，好让全部信徒在这一天能够藉着领圣餐宣告自己的信仰。泽弗利努斯（Zephyrinus）的有益教令，被后来的人当成一年领受一次的固定法规时，就被误用了。结果是：几乎所有人在他们一年一次领圣餐之后，就仿佛尽好了一年的本分，此后就心安理得地睡觉。此设立应当截然不同。至少应该每周为信徒举行一次圣餐，并宣告我们得到属灵喂养的应许。的确，无人应该被迫，但所有人均应受到劝戒和激励；并且应该责备人的懈怠，从而众信徒就像饥饿的人一样来到宴席前。因此，我在开始时控告这种做法是来自于魔鬼的诡计，并不是没有原因的；这种规定一年领受一次的做法，使人整年懈怠。我们确实看到，在屈梭多模的世代，这种悖谬的滥用已经偷偷进来了；但是，我们也知道他对这种做法非常不满意。因为在我上面引用的话中，他严词控告说，即使信徒好好准备，也不能在一年中的其他时间领圣餐，而只能在复活节领受，即便当时没有预备好自己的心，这件事这样行太不合宜。因此他感叹：“啊！习惯！啊！任意妄为！天天将自己献于神是徒然的；我们站在他的祭坛前也是徒然的。无人与我们一同领受圣餐”。这就充分证明屈梭多模完全不赞同这种做法。

四十七、从魔鬼的熔炉中还炼出了另一个章程，从一大部分神的百姓手中掠夺去了一半的圣餐；他们从世俗人和亵渎者（这是他们给予神之产业的名称）的手中夺去了血的象征，将其变成少数剃头、受膏者的特权。永生神的法令是，所有人都要喝杯。他们用新的、相反的法规废弃神的法令，宣布不是所有人都能喝杯，实在是傲慢无礼的胆大妄为。这些立法者为了让自己看起来不是在毫无根据地对神，就藉口说，如果将神圣的杯不加分别地递给所有人，那么将有一些危险；仿佛神按照他永恒的智慧，竟然预先不知道这些或者没有做好防备一般。然后他们精明地推理：一个象征足以代表两个象征。他们说：如果身体是整个基督，因为基督不能与他的身体分开，那么按照伴随的法则，血也包含身体。这里我们看到，我们的思想与神何其不符，稍微放松缰绳，就立刻开始放荡邪淫，并且没有限度。主指着饼说：“这是我的身体”。然后指着杯，称其为他的血。人的大胆的理性提出异议说：饼是血，杯是身体，仿佛主用语言和象征分辨他的身体与他的血，是毫无理由的；并且仿佛他们曾经听过，基督的身体或者他的血被称为神和人一般。当然，如果主想要完整地指称他自己，他可以按照圣经的表达方式这样说“这是我”，而不是“这

是我的身体”，“这是我的血”。但是，为了刚强我们软弱的信心，主分开设立饼和杯，表明：他既满足我们的吃，又满足我们的喝。这样，如果拿走一个部分，那么我们就只能在圣餐中找到一半的营养。因此，即使他们的强辩没有错，即按照伴随的法则，血在饼里面，并且身体也在杯里面，然而，他们却夺去了对敬虔之人信心的坚固，这是基督以之为必须而赐给他们的。因此，我们应该完全不理睬他们的诡辩，紧紧抓住藉着基督的设立、通过双重的确据所得到的好处。

四十八、当然，我知道魔鬼的仆人们——他们惯常的做法是嘲笑圣经——在这件事上激烈地狡辩。首先，他们断言：我们不能根据一个事实制订一条教会永久遵从的法则。但是，当他们称之为一个事实时，他们说的不是真理。因为基督不仅将杯递给使徒，而且叫使徒将来也这样做。他的话包含着命令：“你们都喝这个”（太 26:27）。保罗叙述说，事就这样行了，并将其作为一个固定的设立。他们的另一个托辞是：基督只允许使徒们领受此圣餐，因为主已经拣选他们任牧职。我希望他们回答下述五个问题，这些是他们不能回避的，并且将轻而易举地驳倒他们和他们的谎言。首先，是什么圣言启示他们与神的道如此相悖的这一解释呢？圣经提到十二使徒与基督一同坐席，但并没有如此减损基督的尊贵而称他们为“牧师”。我们将在以后适当的时候，再来讨论这称号。虽然基督那时候将圣餐递给十二使徒，然而他命令他们“做这事”；换言之，在他们中间分递。其次，为什么在更加纯洁的世代，从使徒的日子以降一千年，所有人均毫无例外地领受两个象征呢？难道初代教会不知道基督接纳了哪些客人参加他的圣餐吗？鸡蛋里挑骨头或者推诿这个问题，是最为可耻的厚颜？我们有教会的历史，我们有教父们的著作，充分证明了这事实。德尔图良说：“基督的身体和血喂养人的肉体，好让人的灵魂被神滋养”。安布罗斯对狄奥多西（Theodosius）说：“你怎敢用这样的手接受神圣的身体呢？你怎敢将宝血的杯放到口中呢？”哲罗姆说：“牧师施行圣餐，并将主的血分给会众”。屈梭多模说：“在律法时代，祭司吃一部分，百姓吃一部分；然而现在，同一个身体和同一个杯摆在所有人面前。整个圣餐由牧师与会众一同领受”。奥古斯丁亦在多处见证同一件事。

四十九、但是，对于如此明显的事实，何必要辩论呢？任何人阅读希腊和拉丁教父们的著作，都会发现同样的话处处可见。当教会尚存一点儿纯全之时，将杯递给会众的做法便未曾废止。格列高利可说是罗马最后一位主教，他说他的世代即为此做法。“你现在知道何为羔羊的血，不是通过听，而是通过喝。他的血倒入信徒的口中”。事实上，在他死后四百年，尽管教会的一切事情均变得腐化，此做法却仍然保留，不仅被视为一种惯例，而且是作为一条不可违犯的法则。那时候，人们崇敬神所设立的圣餐，并且毫无疑问地明白，如果把主联合的事物分开，这乃是亵渎神。格拉修（Gelasius）这样说：“我们发现，有些人只领受主的身体，不领受杯。毫无疑问，既然这些人似乎被某种奇怪的迷信所束缚，那么就on应该或者领受完整的圣餐，或者完全不领。因为分开此奥秘必然大大亵渎神”。西普里安提出的理由必定为基督徒所看重，他说：“如果我们拒绝那些将要侍奉神的人领受基督的血，那么如何能够教导或激励他们为了承认基督而流血呢？如果我们不先接纳他们

凭着在教会中领受圣餐的权利喝主的杯，又如何能够使它们准备好喝殉道的杯呢？”立教规者说格拉修的教令只局限于牧师，这是一种不值一驳的幼稚狡辩。五十、再次，为什么救主递饼的时候，只说“拿着吃”，而递杯的时候却说，“你们都喝这个”；岂非有意防备撒但的诡计吗？第四，如果按照他们的解释，主用圣餐单单尊荣牧师，那么，有谁胆敢呼召主所排除的外人来领受圣餐，来领受他自己没有权柄赏赐、那位惟独有权者也没有命令他赏赐的恩典呢？如果他们既没有主的命令，也没有主的榜样，现在却将基督身体的象征分给普通会众，这是何等的放肆呢？第五，保罗对哥林多人说：“我当日传给你们的，原是从主领受的”（林前 11:23），他岂是说谎呢？他后来宣告说，他所传的，乃是所有人都当领受饼和杯。但是，如果保罗从主领受的，是所有人都当毫无区别地领受，那么，那些几乎赶开神所有子民的人，请思想他们是从谁那里领受的，因为现在他们不能强辩说拥有从“没有是而又非的”神而来的权威（林后 1:18）。然而，他们竟然敢用教会的名义来掩盖这些可憎的事，并在此藉口下为其辩护，仿佛那些放肆地践踏、破坏、废弃基督教义和设立的敌基督们竟是教会，或者仿佛那充分展现真敬虔的使徒教会并不是教会一般。

## 第十八章 天主教的弥撒不仅亵渎而且毁灭了圣餐

本章包含下述部分：(一)、弥撒的可憎，第一段。弥撒有五种不敬虔，第二段至第七段。起源。第八段及第九段。(二)、古人称圣餐为献祭，第十段至第十二段。讨论献祭，反驳天主教徒关于弥撒是献祭的论证，第十三段至第十八段。(三)、总结基督教会关于圣礼的教义，为后面讨论其他五个伪称的圣礼铺平道路，第十九段及第二十段。

段落梗概：

- 一、在敌挡圣餐的所有可憎之事中，教皇的弥撒是首屈一指的。描述弥撒。
- 二、弥撒的五种不敬虔。(一)、用神父代替那位惟一的祭司，这是不可容忍的亵渎。回答天主教徒的异议。
- 三、弥撒的不敬虔。(二)、弥撒立起祭坛，推倒了基督的十字架。回答异议。
- 四、回答其他异议。
- 五、弥撒的不敬虔。(三)、废弃纪念基督的受死。将基督重钉十字架。回答异议。
- 六、弥撒的不敬虔。(四)、夺去我们从基督的受死而得到的益惠。
- 七、弥撒的不敬虔。(五)、废弃了圣餐。在圣餐中，父神将基督赐给我们；在弥撒中，小教士们将基督献给父神。圣餐是所有基督徒共有的圣礼；弥撒局限于一位神父。
- 八、弥撒的起源。私人弥撒是不敬虔地亵渎圣餐。
- 九、较纯洁的教会没有此种可憎之事。没有神的道为根基。
- 十、本章的第二个部分。一些古人称圣餐为献祭，但是不像天主教的弥撒那样有赎罪的意义。用奥古斯丁的话证实。
- 十一、一些古人过于倾向采用律法的预表样式。
- 十二、摩西律法的献祭与圣餐之间有极大区别。
- 十三、献祭和祭司两词。不同的献祭。(一)、赎罪。(二)、圣餐。只有基督的受死才能赎罪。
- 十四、圣餐不恰当地称为赎罪祭，教皇的弥撒更不能这样称呼。对着圣餐喃喃而语的人不能称为祭司。
- 十五、甚至柏拉图也证明他们的虚妄。
- 十六、圣餐的献祭与敬虔和弟兄之爱有关。这种献祭与平息神的怒气毫无关联。
- 十七、祷告、感恩和其他敬虔的操练称为献祭。圣餐称为感恩祈祷也是这个意思。所有信徒皆是祭司也是这个意思。
- 十八、结论。弥撒的恶名。
- 十九、本章的最后一个部分，概括关于洗礼和圣餐当持的观点。为什么重复举行圣餐而不重复举行洗礼。
- 二十、基督徒应该以这两个圣礼为满足。人订立的圣礼废弃了这两个圣礼。

一、撒但企图用这些以及类似的发明，来玷污基督的圣餐并将其笼罩在浓重的黑幕之中，使教会不再保有清洁的圣餐。这其中最为可怕可憎的是，撒但捏造了一个象征，不仅藉此遮掩、歪曲，而且是完全涂抹和废弃了圣餐，使人看不到圣餐并忘记——即，撒但用最有害的错谬几乎使整个世界盲目，竟至相信弥撒是一种获得赦罪的献祭。我且不穷究以前那些比较明达的经院神学家们是如何接受此教条的。我也不去理会他们令人费解的巧辩，不论他们如何巧舌如簧地辩护，都将被所有好人拒绝，因为他们所做的不过是将圣餐的亮光裹藏在大黑暗之中。因此，不必理会这些谬论，请读者们明白，我这里是在对抗罗马的敌基督及其先知们侵染了整个世界的意见——即弥撒是神父献上基督，而参加圣餐的人则领受基督，得到神的恩宠；或者弥撒是一个赎罪祭，他们藉此重新得到神的恩宠。这不仅仅是一般庸民的意见；这事的安排已使其成为一种挽回祭，藉此为活人和死人的罪向神献上赎价。弥撒时所说的话也表述这样的含义，日常实践也推导出同样的含义。我并非不知道，此瘟疫的扎根非常之深，外表显得极其良善，荫蔽在基督的名下，并且有多少人相信信心的全部实质就包含在弥撒这个名词以下。但是，当我们用神的道最清楚地阐明，弥撒不论多么光辉耀眼，都是在最严重地侮辱基督，压制并埋葬他的十字架，使人忘记他的受死，拿走他的死所要带给我们的益惠，削弱和驱散藉此纪念基督受死的圣礼，那么，它的根会如此坚固，以至于这最强有力的斧头，即神的道，也不能将其砍断吗？神的道的亮光，难道不能照出这虚饰之物所隐藏的邪恶吗？

二、我们现在要证明前文的指控，即弥撒不可容忍地亵渎和侮辱了基督。基督被父神立为祭司和大祭司，不只是暂时的，像旧约中那些受膏而立的祭司一样，他们既有必死的生命，就不能承担不朽的祭司职分，因此需要有继任者代替已死者的位置。但是，基督拥有永远的生命，丝毫不需要由代牧来代替他。因此，父神按照麦基洗德的等次，任命他为永远的大祭司，永远担任祭司职分。这奥秘很早以前就在麦基洗德身上预表了，圣经在说他是永生神的祭司之后，再也没有提到过他，否则没有寿之终一样。在这一相似之处上，圣经说基督是按照麦基洗德的等次为祭司。但是，那些每天献祭的人必须任命许多祭司举行献祭，并且他们必须要作为基督的继承者和代牧来代替他。通过这种代替，他们不仅夺去基督的尊荣，夺去他永恒祭司职分的特权，而且是企图将他从父神的右边赶走；基督若不是永远的祭司，就不能永远坐在父神右边。他们也不要托辞说，他们的小教士们代替基督，并不是仿佛基督已经死了，而是仅仅在他永恒的祭司职分中作为助手，所以此职分仍然保存。因为，使徒的话非常精准，不允许他们这样用来回避。“那些成为祭司的，数目本来多，是因为有死阻隔，不能长久。这位既是永远常存的，他祭司的职任就长久不更换”（来 7:23~24）。因此，基督的祭司职任不受死亡的阻断，他是惟一的祭司，不需要陪伴之人。然而他们是如此地不诚实，竟然用麦基洗德的例子为自己的不敬虔卫护。圣经说他“带著饼和酒出来迎接”（创 14:18），他们由此推论这是弥撒的预演，仿佛在献上饼和酒上面，麦基洗德与基督有任何相像一样。此意见太过愚蠢和轻浮，不需要多费笔墨反驳。麦基洗德给亚伯拉罕及其随

从饼和酒，是为了使他们从行军和作战的疲惫中恢复。这与献祭有何关系呢？摩西在称赞那位敬虔国王的仁慈；这些人却荒谬地杜撰出一个圣经从未提到的奥秘。然而，他们又在自己的错谬之上增添另一个曲解。圣经立即补充说：他是“至高神的祭司”。我回答，他们将饼和酒错误地应用到使徒所称的祝福上。“这麦基洗德就是撒冷王，又是至高神的祭司，本是长远为祭司的。他当亚伯拉罕杀败诸王回来的时候，就迎接他，给他祝福”（来 7:1）。因此，同一位使徒（没有比他更好的解经家）这样推论他的卓越：“从来位分大的给位分小的祝福，这是驳不倒的理”（来 7:7）。如果麦基洗德的奉献预表弥撒的献祭，那么我要问，穷究细节的使徒是否会忘记这样重大的事？因此，不论如何狡辩，他们想要推翻使徒所作论证的企图都不能得逞——使徒论证说：必死之人担任祭司职分的权利和尊贵已经停止了，因为不朽的基督是惟一永远的祭司。

三、弥撒的另一项罪恶是，它压制并埋葬了基督的十字架和受难。这是最确实的事，——祭坛立起之时，基督的十字架就被推倒。如果基督在十字架上将自己奉献为祭，好使我们永远成圣，并为我们赚得永远的救赎，那么毫无疑问，他献祭的权能和效力就永不止息。否则，我们给予基督的尊荣，就不应超过律法之下奉献的牛羊；以色列人既然频繁献祭，就证明这献祭是软弱无效的。因此必须承认，或者基督在十字架上的献祭没有永远洁净的能力，或者他用一次完美的献祭就永远完成了祭祀之事。于是，使徒说：“但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪”（来 9:26）。又说：“我们凭这旨意，靠耶稣基督，只一次献上他的身体，就得以成圣”（来 10:10）。又说：“因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全”（来 10:14）。然后他歌颂道：“这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了”（来 10:18）。基督在十字架上的最后一句话也是一样的意思，他说：“成了”（约 19:30）。我们常说：人之将死，其言也善。基督在临终时宣告：藉着他一次的献祭，我们的救恩所需要的一切就都完全成全了。基督清楚宣告已经成全的献祭，难道我们还要以之为不完全，竟敢每天增加无计其数的祭祀吗？既然神的圣言不仅肯定，而且是大声宣告和坚决主张此献祭已经一次成全，并将永远有效，那么那些还想再要一个献祭的人，岂不是在指控基督的献祭为不完全和软弱吗？每天献上千百万次祭祀的弥撒会做成什么事呢？岂不是掩盖和压制了我主的受难吗？正是通过此受难，他将自己献给父神作为惟一的祭物。谁会目盲到看不到这是撒但在大胆地抵挡如此清晰的真理吗？我并非不知道那谎言之父惯常掩盖其诡计的骗术——即这些并不是不同的献祭，而只是在重复一个献祭。这些烟云很容易驱散。使徒在他的整个论述中，不仅陈述没有其他献祭，而且坚决主张那一次献上的献祭永远不再重复。还有些人比较狡猾地逃避说，这不是重复，而是运用。反驳此诡辩仍然轻而易举。基督一次献上自己，不是为了每天用新的献祭来予以认可，而是通过宣讲福音和施行圣餐，使我们得到他献祭的益惠。因此保罗说：“因为我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了”，并吩咐我们“守这节”（林前 5:7~8）。我要说，当我们听到我主耶稣基督献上为祭的教训，并用真信心领受的时候，这就是运用到我们身上了。

四、然而，听听他们关于弥撒的其他依据也值得。为此，他们强举出玛拉基书的预

言,即主应许“在各处,人必奉我的名烧香,献洁净的供物”(玛 1:11)。仿佛先知们在讲论外邦人的蒙召时,用律法的外在仪式来表示对神的属灵敬拜,这是一件稀奇的新鲜事一样;先知是以当时代的人们比较熟悉的方式,指出外邦人将要进入真信仰的团契之中,就像他们惯常用当时代的预表,来描述福音所显明出来的真理。因此,他们用“上到耶路撒冷”表示“归向主”,用“奉献各种礼物”表示“崇拜神”,用梦和异象表示信徒在基督的国中将要得到的更加广博的知识。他们引用的玛拉基书中的经文与以赛亚书中的一段相近,先知在其中讲到亚述、埃及和犹太将建立三座祭坛(参赛 19 章)。首先我要问,他们是否承认此预言已在基督的国度中成就了?其次,那些祭坛在哪里?或者是什么时候建起来的?再次,他们是否设想每个王国都像耶路撒冷一样,各自有圣殿呢?如果他们仔细思考这些事,那么我想他们会承认先知是用他那个时代的预表,来预言对神的属灵敬拜将扩展至整个世界。这是我们给他们的回答;但是,因为圣经中明显的例子随处可见,所以我无意再多列举;虽然他们在这件事上可悲地受欺,即他们只承认弥撒是献祭,然而实际上,信徒现在向主献祭,并献上纯洁的祭物,我们马上就要谈论这件事。

五、我们现在讨论弥撒的第三个观点,在此我们将解释弥撒如何涂抹了基督真实的、惟一一次的受死,将其从人们的记忆中赶出。对于人来说,遗嘱在立遗嘱人死亡之后才生效,照样,我们的主也用他的受死坚立了他遗赠给我们的赦罪和永义的约。那些胆敢更改或革新此约的人是否否认他的受死,并以他的受死为无足轻重。什么是弥撒?不就是新的、全然不同的约吗?每次弥撒不就是应许新的赦罪和重新赚得义吗?因此有多少弥撒,就有多少约。让基督再来,并藉着再一次受死,订立这新的约;或者藉着无计其数的死,认可无计其数的弥撒之约。我在开始时说基督惟一、真实的死被弥撒所涂抹,难道说错了吗?弥撒的直接目的是什么呢?岂不就是让基督,如果可能的话,再死一次吗?正如使徒所说“凡有遗命必须等到留遗命(遗命:原文与约字同)的人死了”(来 9:16)。弥撒伪称它展示了基督的新的约,因此要基督再死一次。另外,祭物必须要宰杀并奉献。如果基督在每次弥撒时均献上为祭,那么他必须同时在一千个地方被残忍地宰杀。这不是我的论证,而是使徒的“也不是多次将自己献上,……,如果这样,他从创世以来,就必多次受苦了”(来 9:25~26)。我知道他们早就准备好如何回答,甚至会指控我们毁谤;他们会说,我们的反对意见他们从未想到过,也不可能会去这样想。我们知道基督的生与死根本不在他们的手中。他们是否想要宰杀他,我们不去究察;我们的意图只是要指出他们这种不敬虔的、可咒可憎的教条的荒谬结果,并且我由使徒的口证明了这一点。虽然他们会一百次地强辩,此献祭是无血的,我要回答,改变献祭的性质不是取决于人的意志,否则的话,神神圣不可侵犯的设立就将落空了。因此,使徒的原则立定,“若不流血,罪就不得赦免了”(来 9:22)。

六、我们现在要讨论弥撒的第四个属性,即它拦阻我们认识和思考基督的受死,从而夺去我们由此所得的益惠。当人看到弥撒中有新的救赎时,谁还会认为自己已经被基督的死救赎了呢?当他看到新的救赎时,谁还会确信他的罪已经得赦了呢?若说我们在弥撒中获得赦罪的惟一根据是因为这赎罪已经被基督的死所赚



得，也无济于事。这不过是相当于说：基督救赎我们是为了我们可以救自己。由撒但的仆役播散，并且现今他们用叫器、火和剑来护卫的教义是：当我们在弥撒中将基督献给父神时，我们藉着此献祭获得赦罪，并与基督的受苦有份。基督的受苦现在还剩下什么呢？岂不就是一个救赎的榜样，好使我们由此学做自己的救赎者吗？基督自己在圣餐中印证我们确实罪得赦免的时候，并不吩咐他的门徒就此止步，而是让他们进一步注意到他受死的献祭；这暗示着，受死是一种纪念，教导我们藉以平息神怒气的赎罪祭应该只一次献上。知道基督为惟一的祭物还不够，我们还必须知道他的献祭是惟一的牺牲，从而我们的信心定睛在他的十字架上。

七、现在，我要提出最后一项不敬虔，即当弥撒建起之时，主留给我们纪念他受难的圣餐，就被拿走、废弃和破坏。圣餐本身是神的恩赐，我们要感谢着领受，而弥撒却伪称将价银给予了神，并被神接纳为赎罪祭。给予与领受之间的区别有多大，弥撒与圣餐的区别就有多大。这里显出人最可悲的忘恩，——人本应当承认并感谢神的良善，他却使神成为欠他债的人。圣餐则应许，藉着基督的受死，我们不仅恢复了生命，而且一直奋兴，因为我们的救恩已经完完全全地成全了。弥撒使用的是非常不同的语言，——基督必须每天献上自己为祭，好给我们带来任何好处。圣餐在教会的公共聚会中施行，提醒我们所有信徒均在基督耶稣里面合而为一。弥撒却将此合一完全割裂。因为在异端盛行之后，必须由神父为会众献祭，仿佛圣餐已经交给他们一样；圣餐不再按照主的命令分给信徒的聚集。私人弥撒敞开了大门，小教士将自己与信徒的全体圣会分离，单独吃喝他的祭物，这更像是逐出教会而非主设立的团契。为免有人受欺，我称其为私人弥撒，这并非信徒一起有份于圣餐，即使可能有许多人在场观赏。

八、弥撒这一名称的由来我从未完全确定。似乎是从举行圣礼时所用的祭物而来。因此，古时的教父们通常用复数来称呼它。但是，我不争论名词问题，我要说，私人弥撒与基督的设立直接相悖，因此是不敬虔地亵渎了圣餐。主是怎么吩咐的呢？岂不是命我们拿着一起吃吗？保罗教导我们如何遵守此命令呢？“我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？”（林前 10:16）。因此，一人领受而无分授，与这些教训有何相像之处呢？他们声称，弥撒教士是奉全教会的名这样做。根据什么命令呢？一个人将应该分给众人之物据为私有，这岂不是公开嘲弄神吗？但是，既然救主和保罗的话已经足够清楚，那么我们就应该迅即作出结论：如果没有在信徒的团契中分饼，那么就不是主的圣餐，而只是虚伪、荒谬的模仿。虚伪的模仿就是玷污。玷污如此重要的奥秘就是不敬虔。因此，私人弥撒是不敬虔的滥用；因为在信仰之中，一种滥用很快导致另外一种，所以在引入这种无分享的祭献之后，他们逐渐开始在圣殿的各个角落举行无计其数的弥撒，将会众分来分去，然则他们本应该聚集在一起来颂赞合一的奥秘。因此，请天主教徒试看他们是否能够否认在弥撒中展示圣餐饼代替基督供人敬拜是偶像崇拜。举出基督临在于圣餐的应许无济于事，不论如何理解这些应许，这些污秽的亵渎之人都不能为了自己滥用的目的，随心所欲地将饼变成为基督的身体；然而，信徒敬虔地遵守基督的命令，颂赞圣餐，并真正地在圣餐中有份于基督。

九、当教会比较纯洁的时候，这种败坏的私人弥撒是未曾听闻的。尽管我们的对手们厚颜无耻地企图美化这件事，然而毫无疑问，全部古道都在反对他们，我们已经在前文论述其他主题时阐明了这一点，另外读者也可以通过细读教父们的著作而得到证实。在结束这个题目之前，我要问那些赞成弥撒的人，他们既然知道顺服胜过献祭，并且神命令我们听从他的话，而不是命令我们献祭（参撒 15:22），那么，对于这种神既没有命令，他们也没有在圣经中找到只言片语来获得支持的献祭方式，又怎能相信蒙神悦纳呢？另外，他们听到使徒保罗宣告：“这大祭司的尊荣，没有人自取。惟要蒙神所召，像亚伦一样。如此，基督也不是自取荣耀作大祭司，乃是在乎向他说‘你是我的儿子，我今日生你’的那一位（来 5:4~5）”。这样，他们或者必须证明神是他们的祭司职分的设立者，或者必须承认，这祭司的尊荣不是由神而来，乃是他们僭妄自取的，并没有神的呼召。他们不能提出丝毫经文证据，来支持他们的祭司职分。这样，他们的献祭就是虚妄，因为如果没有祭司，就没有献祭。

十、如果有人从古教父们的著作中断章取义，凭着他们的权威争辩说，在圣餐中所献的祭，不当按照我们的解释去理解，我们要简短回答：如果问题是认同教皇的党徒所捏造的弥撒献祭，那么古教父们丝毫没有赞成这种亵渎。诚然，他们用了“献祭”一词，但他们同时解释说，除了纪念我们惟一的祭司（他们异口同声地承认）基督在十字架上完成的惟一真正献祭之外，再没有其他意思。奥古斯丁说：“希伯来人献给神的牛羊，乃是预表将来基督献上的祭物；现在，基督徒藉着圣洁的献祭和有份于基督的身体，纪念基督完成的献祭”。奥古斯丁在这里的教导，与执事彼得所著《论信心》中详细阐述的教义，明显是相同的（该书的作者是谁仍有疑问）。该书有一段话说：“你们要坚信不疑，神的独生子为我们成为肉身，是要为了我们将自己献给神作馨香的祭；在旧约时代，是用动物来向他，连同圣父以及圣灵，献祭；现在，普世圣教会向他和圣父以及圣灵（他与后两位具有同一神性），不止歇地献上饼和酒为祭。古时的牛羊祭物是预表基督为我们的罪而献上的身体，以及为赦罪而流的血。而现在的祭是为了感谢和纪念基督为我们舍身流血”。因此，奥古斯丁自己也在许多论述中解释说，此祭无非是一个赞美的祭。简言之，我们在奥古斯丁的著作中随处可以发现，圣餐之所以称为献祭，无非因为这是对于基督为赎我们的罪而献上的真正、独一无二祭祀的纪念、表象和证据。奥古斯丁的《论三位一体》中有一段著名的话，在讨论惟一的献祭之后，他这样作出结论：“在献祭中，有四件当注意的事，即向谁献祭，由谁献祭，献上什么，以及为谁献祭。那独一无二真正的中保，用平安祭使我们与神和好，他向神献祭并与神仍然为一，他使自己为其而献祭的人在他里面成为一，他自己是惟一的献祭者，并且也是自己所献的祭物”。屈梭多模也说了同样意思的话。他们将祭司职分的尊荣完全归于基督，奥古斯丁甚至宣告，如果有人将主教作为神与人中间的代求者，那是敌基督的说法。

十一、然而我们并不否认，在圣餐中，基督的献祭如此栩栩如生地表现出来，仿佛将十字架放在我们面前一样，正如保罗对加拉太人说：“耶稣基督钉十字架，已经活画在你们眼前”（加 3:1）。但是因为我看到，古时的著述家们将此纪念歪曲为其

他目的, 不符合神的设立 (圣餐对他们来说, 似乎是一种重复的或者至少是更新的献祭), 所以敬虔人的最安全的道路是, 满足于神纯洁、简单的设立; 此圣礼之所以称为主的圣餐, 惟独因为它只应当按照主惟一的权威举行。因为他们对整个设立有敬虔正统的观点, 而且我也没有发现他们想对基督惟一一次的献祭有丝毫减损, 所以我不敢指责他们为不敬虔, 然而我不能为他们在圣餐礼的举行方式上所犯的错误辩白。他们效法犹太人的献祭方式, 过于基督的吩咐或者福音的许可范围。因此, 他们所应受的咎责是荒谬地遵照旧约方式, 即不以基督简单、真实的设立为满足, 而过于倾向采用律法的预表形式。

十二、如果有人殷勤考察, 那么他会看出主清楚区别了摩西献祭与我们的圣餐; 虽然摩西律法中的各种献祭向犹太人表明了基督受死的效力, 正如今天在圣餐中向我们所表明的一样, 然而表明的方式却不同。利未祭司受命以预表的形式献上基督将要成全的祭; 用牛羊祭物来代替基督自己; 设立了祭坛来献上祭牲; 简言之, 整件事都是为要在百姓眼前表明向神献祭作为罪的赎价。但是, 既然现在献祭已经成全, 主就给我们规定了另一种方法, 以便将他儿子向他所献之祭的益惠传给信徒。因此, 主给我们的是领圣餐的桌子, 而不是奉献祭牲的祭坛; 他并未设立祭司来献祭, 而是设立牧师来分授圣餐。圣餐越崇高越圣洁, 就应该越敬虔越崇敬地对待。因此, 最安全的道路莫过于遗弃一切人意的臆断, 严格遵守圣经的教导。当然, 我们如果想到圣餐是主的, 而不是人的, 那么我们就不能允许自己由于任何人的权威或者古老而丝毫偏离圣经所立的法则。因此, 当保罗想要彻底清除渗入哥林多教会的各种错谬时, 他采用最有利的办法, 即回到主惟一原初的设立, 以之为圣餐礼的永存法则。

十三、为免喜好争吵的人与我们在“献祭”和“祭司”等措辞上争辩, 需要简短说明在整个讨论之中, 我使用这两个词语的含义。有人将“献祭”一词引申指所有宗教性的仪式和活动, 但我认为这是没有道理的。我们知道, 按照圣经的一贯用法, 献祭一词与希腊人的用法相同, 通常包含了奉献给神的一切。因此, 我们应该进行区别, 但是, 这区别必须与摩西律法中的献祭相符; 在摩西律法的影子之下, 主已将关于属灵献祭的所有真理都向他的百姓显明。献祭虽有多种形式, 然而可以分为两类。一类是为赎罪所献的祭, 为求在神前使罪得赦; 另一类是敬拜神以及奉献给神的记号和见证。第二类包括三种献祭, 有些献祭是求神的恩眷; 有些献祭是为自己所得的益惠表示感恩; 有些献祭只是表示敬虔, 重新坚固所立的约, 这一类包括燔祭、浇奠祭、初熟的果子和平安祭。因此, 让我们将献祭也分成两类; 为了进行区别, 我们称一种为“敬拜和敬虔的祭”, 因为这一种献祭包括了人对神的崇敬和敬拜, 这是神对信徒有所索取并接受的; 你也可将其称为“感恩祭”, 因为这是惟独由那些领受神厚恩的人, 为了回报而将自己和自己的所有行动奉献给神的。另一种可称为“赎罪祭”。赎罪祭是为了平息神的怒气, 满足神的公义, 由此洗去一切的罪, 使罪人既然得以洗净和恢复清洁, 而重新得到神的恩眷。因此, 在律法之下为了赎罪而献的祭物就称为赎罪祭; 并不是说, 它们足以恢复神的恩眷, 或者洗去罪孽, 而是因为它们预表那最终惟独由基督成全的真正献祭; 这只能由基督

做成，因为没有其他人能够奉献此祭；并且只有一次，因为基督这一次献祭的效力和能力是永恒的；正如基督自己说：“成了”（约 19:30）；即，重新得到天父的恩宠，以及获得赦罪、义和救恩所需要的一切，都已由基督的这一次献祭最终成全，因此再无任何缺乏。以后再无其他献祭。

十四、因此我结论说，任何人如果想要再次献祭以求赦罪，平息神的怒气，以及获得称义，那么这是可憎地侮辱和不可容忍地亵渎基督自己，以及他通过代替我们死在十字架上而完成的献祭。但是，弥撒的目的是什么呢？无非是要用一种新的献祭的功劳，使人有份于基督的受难。他们宣称弥撒是替全教会献上的祭，并且还自以为足，反倒更加变本加厉，进而宣称他们有权将弥撒特别施给他们选定的任何人，毋宁说，施给所有愿意用钱向他们购买这种弥撒商品的人。虽然他们报不出犹大卖主的价钱，然而，为了表现出前辈的一点样子，他们采用了这个数字。犹大卖耶稣得了三十块银币，他们就卖三十块法兰西铜币。犹大只一次出卖主，他们却碰到买主便卖。我们否认他们是祭司，否认他们能够用这种献祭为会众向神代求，否认他们能够平息神的怒气，或者使罪得赦。基督是新约惟一的祭司和大祭司，古时的所有祭司职分都转移到他身上，并且在他身上终结。即使圣经不提到基督的永恒祭司职分，然而神既然在废止古时的献祭之后，再没有设立新的祭司，那么使徒的论证：“这大祭司的尊荣，没有人自取，惟要蒙神所召，像亚伦一样”（来 5:4），仍是不能否认的。那么，这些亵渎神的必死之人，自夸是杀害基督的刽子手，怎么还敢称自己是永生神的祭司呢？

十五、在柏拉图的《共和国》第二卷中，有一段美妙的话论到古时异教徒的赎罪，他嘲笑那些邪恶放荡之辈愚蠢地相信他们的掩饰能够使神看不到他们的罪恶；并且仿佛他们已经与神达成了协定，由此而更加心安理得地放纵起来。这一段话精确地描绘出现在用弥撒赎罪的人。所有人都知道，诈骗别人是不法的行为。欺负寡妇，劫掠孤儿，扰害穷人，以阴谋诡计夺人资财，以欺诈和伪证占有他人的财富，以暴力和恐吓欺压邻舍，所有人都承认这些行径罪大恶极。那么，为什么还有这么多人胆敢做这一切的事情，仿佛可以高枕无忧一样呢？如果我们仔细思量，便会发现他们之所以有这样雄浑的勇气，就在于他们相信已经藉着弥撒付上了价银，他们可使神满意，或者至少能够轻松找到办法与神谈判。然后，柏拉图进而嘲笑那些想用这种赎罪方法，逃避应受地狱刑罚之人的极端愚昧。那些葬礼或周年葬礼，以及大部分的弥撒，目的不就是为那些终生极端残酷的暴君和罪大恶极的强盗付出价银，好赎取他们脱离炼狱的烈火吗？

十六、弟兄之爱的所有职事，都包含在我们所称的“感恩祭”之下，当我们在弟兄身上行做这些事时，就是在尊荣肢体里面的主自己；我们所有的祷告、赞美、感恩，以及向神而行的一切敬拜，也是如此。所有这些都取决于我们一个更大的献祭，藉此我们奉献自己，包括灵魂和身体，成为主的圣殿。我们外表行为有顺服是不够的，我们必须首先奉献自己成为圣洁，然后竭力使我们里面的一切都为了他的荣耀，并奋起彰显他的荣耀。这种献祭与平息神的怒气、与获得赦罪、与赚得称义，都没有关系，而是完全为要彰显和称颂神。因为除非是由那些已经蒙神赦罪，已

经与神和好并且无罪之人的手献上祭物，否则神不会喜悦接受。这是教会不可或缺的。因此，我们已经从前文所引先知的的话知道，只要神的百姓仍然存在，此祭就将永远献上。先知的的话就是这个意思：“万军之耶和华说：从日出之地到日落之处，我的名在外邦中必尊为大。在各地，人必奉我的名烧香，献洁净的供物，因为我的名在外邦中必尊为大”（玛 1:11）；我们一定不能除去此献祭。因此保罗说：“弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的；你们如此事奉乃是理所当然的”（罗 12:1）。他补充“如此事奉乃是理所当然的”极有隐义，他指的是敬拜神的属灵方式，并有意与摩西律法属肉体的献祭相对立。因此，希伯来书说：“只是不可忘记行善和捐输的事；因为这样的祭，是神所喜悦的”（来 13:16）。因此，腓立比教会补足保罗缺乏的馈送被称为“极美的香气，为神所收纳、所喜悦的祭物”（腓 4:18）；因此，信徒的所有善行都被称为属灵的献祭。

十七、我又何必更多引用呢？圣经中的此类表述随处可见。事实上，甚至当神的百姓还限囿在律法这一启蒙师傅之下时，先知们就清楚指出，在这些属肉体的献祭之下，是犹太百姓和基督教会所共有的本物。因此大卫祷告：“愿我的祷告如香陈列在你面前！愿我举手祈求，如献晚祭！”（诗 141:2）。何西阿将感恩称为“嘴唇的祭”（何 14:2）；大卫在另一处说“以感谢献上为祭”（诗 50:23）；使徒效仿大卫，称“颂赞”为“祭”，意即，“承认主名之人嘴唇的果子”（来 13:15）。在圣餐中，这类献祭是必不可少的，当我们纪念和宣告他的死，并献上感谢时，就是在献上赞美的祭。由于此献祭的职分，所有基督徒都被称为“有君尊的祭司”（彼前 2:9），因为正如使徒所说：“我们应当靠著耶稣，常常以颂赞为祭献给神，这就是那承认主名之人嘴唇的果子”（来 13:15）。如果没有中保，我们并不能带着祭物来到神面前；基督是我们的中保，藉着他的代求，我们将我们自己和我们的一切献给父神；他是我们的大祭司，他已经进入天上的至圣所，为我们打开了通道；他是我们摆上祭物的祭坛，不论我们做什么，都是在他里面做的；一言以蔽之，他“使我们成为国民，作他父神的祭司”（启 1:6）。

十八、因此，弥撒是一件可憎之事，甚至瞎子也能看见，聋子也能听见，孩子也能知道。这弥撒用金杯献上，蛊惑了地上的所有王公庶民，使他们目眩神迷，比禽兽还要愚钝，把他们救恩的杯扔到这致命的深渊中。的确，撒但从来没有用过比这更有能力的武器攻击基督的国度。这就是海伦（Helen）<sup>1</sup>，今天，真理的仇敌为了她而凶暴地争论；这是海伦，他们与她行最可咒的属灵淫乱来玷污自己。这里我不屑于指出那些粗鄙的滥用，他们可能强辩说这些滥用只是玷污了他们神圣的弥撒；例如他们可耻地买卖弥撒，用弥撒赚了许多脏钱，贪婪地掠夺以饱贪心等。我只想用几句直率的话，指出弥撒的最高神圣到底如何，由于此伪装的神圣，它在许多个世代之中极其受人钦敬。要阐明与其尊贵相称的如此伟大的隐秘事，需要一篇更长的论文；但我不愿意提出那些声名狼藉的可恶败坏；所有人都当明白，即便抛弃弥撒的所有附属品，而只考虑弥撒最上等最可敬的清洁，它都从头到脚充满着各种各样的不敬虔、亵渎和偶像崇拜。

<sup>1</sup> 译注：也许是特洛伊战争中的 Helen。

十九、关于教会的这两个圣礼，就我认为我们应当知道的，这里差不多都包含了。从新约开始直到世界的末了，主吩咐教会执行这两个圣礼：即洗礼，这是进入教会，开始宣告信仰的圣礼；以及圣餐，这是一种持续不断的精神食粮，基督藉此喂养他家中的信徒。正如只有一位神、一个信心、一位基督、一个教会即基督的身体，照样也只有“一个洗礼”，并且不可以多次施行。但是，圣餐必须常常举行，好叫那些已经归入教会的人可以明白，他们不断地被基督喂养。在这两个圣餐之外，神并没有设立其他圣礼，所以信徒的教会不应当承认其他任何圣礼。圣礼不是由人意设立的，这一点很容易理解，倘若我们记得前文的清楚阐述，即神设立圣礼来教导我们注意他的应许，并证明他对我们的善意；另外倘若我们想到，没有人作过主的谋士，没有人能够使我们确定他的旨意（赛 40:13；罗 11:34），或者确知他向我们的心意，他要赐给或拒绝什么。因此，没有人能够设立一个证明神的决定或应许的记号。只有神自己能够给予记号，向我们见证他自己。我将用更简洁、更家常、更明显的话，来表达此意思，——没有圣礼不带着救恩的应许。全世界的人合在一起，也不能凭自己给我们任何救恩的应许，因此，人永远不能自行设立一个圣礼。

二十、因此，基督教会要以这两个圣礼为足，不仅现在不接受或承认任何第三个圣礼，而且直到世界的末了，甚至也不要如此期盼。虽然犹太人在通常的圣礼之外，按照时代和环境的不同另外还有几个圣礼，例如吗哪、磐石中流出的活水、铜蛇等，但是神提醒他们不要只看这些暂时性的预表，反要指望神赐给他们永不衰残的、永恒的更美之事。但我们的情况非常不同。基督已经启示给了我们：“一切智慧知识，都在他里面藏着”（西 2:3），并且如此丰富满溢，如果还要求或盼望向这宝贝增加什么，那么就真正是冒犯神、惹他向我们发怒了。我们必须单单渴慕基督，一心寻求他、仰望他、不断认识他，直到主完全彰显他国的荣耀，我们“得见他的真体”的那日子（约壹 3:2）。为此，圣经称我们所处的时代为“末时”、“末世”、“末日”（参约壹 2:18；彼前 1:20；徒 2:17），叫人不要虚妄地盼望有任何新的教义或启示。我们的天父“既在古时藉着众先知，多次多方的晓谕列祖，就在这末世，藉着他儿子晓谕我们”（来 1:1~2），只有他才能够启示父，并且照我们的幸福所必需的，将父表明出来（参约 1:18），虽然“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清”（林前 13:12）。那么，人既然无权在神的教会中设立新的圣礼，也就不应该将自己的捏造混在神的设立中。正如酒兑了水，就被冲淡而失味，麦团撒上酵母就变酸，照样，神清洁的圣礼如果加上人的东西，就被玷污了。我们看到，如今的圣餐已经退化，远离了原初的清洁，到处都是过度的虚饰、仪式和手势，却不思想或提及神的道。然而若没有主的道，圣餐也就不成其为圣餐了。神所设立的仪式，被一大堆仪式淹没。在洗礼中，那本应当作为惟一显著目标的洗礼本身，已经鲜少被人看见。圣餐在变成弥撒之后，也完全被埋葬了。结果是，圣餐每年只领一次，并且残缺不全。

## 第十九章 错称为圣礼的五种仪式及其性质

本章包含两个部分：(一)、一般性地讨论这五个仪式，第一段至第三段。(二)、逐个考察。坚振，第四段至第十三段；忏悔/和好，第十四段至第十七段；病人傅油，第十八段至第二十一段；圣秩，这是所谓七个圣礼的源头，第二十二段及第二十三段；婚姻，第三十四段至第三十七段。

段落梗概：

一、当前讨论与前文关于洗礼和圣餐的讨论之间的联系。天主教的教师重视人创造的仪式甚于神之设立的不敬虔。

二、人不能设立圣礼。需要区分圣礼与其他礼仪。

三、教会著述家们没有提到七个圣礼。奥古斯丁可以代表其他所有教父，只承认两个圣礼。

四、坚振在古时的性质。按手。

五、这种坚振后来引入。错称为圣礼。

六、回答天主教徒关于坚振的论证。

七、用基督的榜样证实论证。天主教徒称油为救恩油的荒谬和不敬虔。

八、天主教徒的论证，洗礼必须有坚振才能完成。回答。

九、天主教徒的论证，没有坚振我们就不能完全成为基督徒。回答。

十、论证，坚振中的傅油比洗礼还要卓越。回答。

十一、继续回答。论证，坚振拥有更大的能力。

十二、根据古风而得的论证。奥古斯丁关于坚振的观点。

十三、古时的坚振非常值得称道。应该在现在的教会中恢复。

十四、忏悔/和好。天主教博士们含混、荒谬的语言。古时的按手。天主教徒以其为忏悔礼的一个根据。

十五、天主教徒之间关于忏悔作为圣礼的依据亦有不一致。

十六、称牧师的赦免比称忏悔为圣礼更加合理。

十七、忏悔在真正意义上不是圣礼。洗礼是悔罪的圣礼。

十八、病人傅油。雅各的话不是其依据。

十九、以此涂油为圣礼，不比圣经中提到的任何其他记号更好。

二十、此傅油是侮辱圣灵。这不是圣礼，因为基督没有设立，也没有附带应许。

二十一、雅各吩咐的涂油与天主教徒的傅油并不一致。

二十二、圣秩。两个要点。荒谬之处。圣秩是否是圣礼。天主教徒关于圣秩并无一致意见。

二十三、企图使基督成为他们的同事是侮辱基督。

二十四、这些圣秩的大部分是没有一定职分的空名。天主教的驱魔师。

二十五、削发的荒谬。

二十六、削发是犹太习俗。保罗为何在发誓后削发。

二十七、奥古斯丁说明了教士削发的起源。看门人、读经师、驱魔师和辅祭承接圣职的荒谬仪式。

二十八、称为圣职的高级圣秩。以教牧为祭司是侮辱基督。圣职不是圣礼。

二十九、荒谬地仿效救主向使徒吹气。

三十、涂油的荒谬。

三十一、按手。天主教在承接圣职时按手的荒谬。

三十二、执事承接圣职。天主教的荒谬形式。

三十三、副执事。

三十四、婚姻不是圣礼。

三十五、圣经不支持婚姻是圣礼的观点。

三十六、婚姻是圣礼这一观念的起源。

三十七、这一错误的观念导致滥用。结论。

一、对于顺服、清醒的读者，前文关于圣礼的论述应该能够使他们的不恣意放纵好奇心，并且除了主亲自设立的两个圣礼之外，不再接受没有道的权威的任何其他圣礼。但是，因为七个圣礼的观点为一般人所普遍接受，并且在学院和讲台上辩论、宣讲，仅仅因为有古风的支持而深深扎根，甚至现在仍然牢牢占据人心，所以我认为值得单独、详细地考虑另外五个圣礼，它们通常列在主的真正圣礼之中，在剥去这些仪式的浮华，将其清楚呈现在一般基督徒的眼前之后，他们便能看到这些仪式的真性质，以及迄今为止一直被视为圣礼的大错谬。这里，我想先向所有敬虔人声明，我作此名词争论丝毫不是由于好战，而是要指责对此名词的滥用，这是很重要的原因。我知道，基督徒是语言的主人，就像他们是万事的主人一样，因此，他们可以按照自己所愿意的，给各种事件命名，倘若保存了敬虔的含义，即便可能在表达方式上有些不恰当。我愿意承认这一切，虽然最好是言语服从事件，而非事件服从言语。但是对于圣礼一词，情况是不同的。那些设立七个圣礼的人，赋予它们以相同的定义——即它们是看不见恩典的可见形式；同时，他们使其全部成为圣灵的器皿、赏赐的工具、获得恩典的原因。这些话的作者，伦巴德，否认摩西律法的圣礼称为圣礼是恰当的，因为这些圣礼没有表明它们所预表之物。我要问，如果主亲口分别为圣并用美妙的应许将其凸显的这些象征，尚且不应该承认是圣礼，那么，那些人自己发明或者至少没有神的明确命令就遵行的仪式，却拥有此尊荣，难道这可以容忍吗？因此，请他们或者更改定义，或者不要这样滥用词汇，因为可能会在将来导致错误、荒谬的意见。他们说，病人傅油是看不见恩典的预表和原因，因为它是圣礼。如果我们绝不能接受他们根据名词来进行推论，那么就必须拒绝他们对于名词的应用，免得我们因为给此错谬以机会而可受责备。另外，在证明它是圣礼时，他们说明了原因，即因为它包含了预表和神的道。如果我们既未发现命令也没发现应许，那么我们岂不是必须要反对这件事吗？

二、现在，我们不是在争论词语，而是上升到与本物有关的并非不必要的讨论。因此，我们必须坚决维护我们先前已经用无可辩驳的论证证实的真理，即设立圣



礼的权力惟独属于神，因为圣礼应该藉着神确实的应许，来提升和安慰信徒的良心，此确信是不可能从人那里得到的。圣礼应该是神对我们存着善意的见证。这是人或天使都不能见证的，因为神没有谋士。惟独神自己能够凭着合法的权柄，藉着他的话向我们见证他自己。圣礼是对神的见证或应许的印证。然而，属世之物，或者此世界之物，不能够印证圣礼，除非神出于他的意志将其分别出来用于此目的。因此，人不能设立圣礼，因为人没有能力使这些神的奥秘隐藏在如此卑下的事物之下。奥古斯丁最精辟优美地说：必须有神的道在先，圣礼才能成其为圣礼。另外，如果我们不想落在许多荒谬意见之中，就应该适当区别圣礼和其他仪式。使徒们屈膝祷告；因此屈膝就是圣礼吗？早期的基督徒据说面向东方祷告，那么面向东方应该视为圣礼吗？保罗说：“举起圣洁的手，随处祷告”（提前 2:8）；圣经多次说，圣徒举手祷告；因此，举手也应该成为圣礼；简言之，让圣徒的所有姿势都成为圣礼吧，虽然我似乎不应该极力反对，倘若没有很大不方便的话。

三、如果他们想要用古代教会的权威来压我们，我要说这也是银样蜡枪头。从教会著述家们那里找不到数字七，而且也不清楚这个数字究竟什么时候开始采用的。的确我承认，这些著述家们有时候非常自由地使用“圣礼”一词。但是他们的圣礼一词意指什么呢？指所有仪式，以及敬虔的操练。但是，当他们说到那些我们应该视为见证神眷顾我们的象征时，他们满足于这两个圣礼，即洗礼和圣餐礼。为免有人以为这是我的一面之词，我这里要引用奥古斯丁的几段话；他对贾纽埃里厄斯说：“首先，我希望你了解此争论的要点，即我们的主耶稣基督（如他亲口所说）将我们放在轻省的轭和担子之下。因此，他用圣礼将新的子民结连在一起，这些圣礼的数目极少，极易遵行，并且意义至为高超。包括凭着三位一体的名将人分别为圣的洗礼，以及主的身体与血的圣餐礼，以及其他，如果圣经有吩咐的话”。还有，他在《基督教教义》中说：“在我们的主复活之后，主自己，以及使徒，设立了几个而非许多个象征，这些象征易于执行、意义深远、做法贞洁；就是洗礼和主的身体与血的仪式”。这里他为什么没有提到神圣的数字，我是说七呢？如果教会已经确立了此数字，那么鉴于他总是遵守数字到超过必要的程度，他会忽略这一点吗？事实上，他在提到洗礼和圣餐时，没有提到其他圣礼，那么岂不充分说明这两个圣礼拥有特别的尊贵，其他仪式则相形见绌吗？因此我说，那些圣礼博士们不仅没有神的道为支持，而且也没有早期教会的认可，不论他们多么厚颜无耻地强辩说有此认可。不过，现在还是让我们具体讨论吧。

坚振

四、教会有一古风，就是信徒的儿女在达到有分辨力的年龄之后，要到主教之前履行本分，像成人在受洗时所做的一样。这些儿女原来列在慕道友之中，直到足够明白基督信仰的奥秘，并且能够在主教和会众面前承认信仰。因此，那些已经在婴孩时期受洗归入教会的人，既然没有在教会面前承认信仰，就在童年结束或者青春期开始时，由父母带到教会面前，并由主教按照当时通用的要理问答进行考察。为使这个配得看为庄严神圣的事件有更大的尊荣，他们同时也行按手礼。这样，少年人在信仰得到认可之后，就领受庄严的祝福，然后离开。古时的著述家

们常常提到这个风俗。教皇利奥说：“如果有人从异端中归正，那么不要再受洗，但是要通过主教按手，叫他领受异端当中没有的圣灵的能力”。这里我们的对手会大声争辩说，所有使人领受圣灵的仪式，都当称为圣礼。但是，利奥在另一处解释了他这些话的意思：“所有从异端中归正的人，不要再次受洗，但是要通过按手求告圣灵来坚固他，因为他仅仅领受了洗礼的仪式，而并没有成圣”。哲罗姆在反对路西佛派（Luciferians）时也表达了此意见。哲罗姆说这是使徒们的习惯，我认为并不完全正确，然而，他与现今天主教徒的荒谬意见却是大不相同；他甚至补充说，此祝祷完全由主教执行，“乃是由于尊重神父的职分，而不是由于任何法规规定”。按手只是为祝祷的缘故，我深表赞成，并盼望它现今恢复纯洁的用途，而不为迷信所败坏。

五、后来的世代将古时的做法抹煞殆尽，引入一种虚构的坚振礼当作圣礼。他们妄以为坚振礼的功效，是赐下圣灵，将更多恩典加给那些已经通过洗礼称义的人，是坚固那些在洗礼中重生了的人，加添他们争战的力量。此坚振礼的举行是通过涂油和下面的话：“我奉父、子、圣灵的名，用十字架的记号给你作记号，用救恩的圣油来坚固你”。这些话是美丽动听的。但是，哪里有神应许圣灵降临到这仪式之中的话呢？他们不能举出一个字来。那么，他们怎能使我们确信他们的圣油是圣灵的器皿呢？我们看见那油是一种浓稠的液体，此外再没有什么。奥古斯丁说：“道加上象征，就成为圣礼”。天主教徒如果想要我们在圣油之外，还看到其他什么，那么最好指出神的道。如果他们照所应当行的证明自己是施行圣礼的人，那么就再没有争论的余地了。施行圣礼者应当遵守的第一个本分是，除非有主的命令，否则什么也不要做。那么，请他们指出关于此服侍的命令，我就再不多置一言。如果他们找不到主的命令，那么他们这种褻渎神的大胆乃是无可原谅的。按照同一原则，主曾诘问法利赛人“约翰的洗礼是从那里来的？是从天上来的？是从人间来的呢？”（太 21:25）。如果他们回答说，是从人间来的，这就承认约翰的洗是虚空无用的；如果回答是从天上来的，他们就不能不承认约翰的教训。所以他们为了避免过于贬抑约翰，不敢说是从人间来的。因此，如果坚振礼是“从人间来的”，它便显然是虚空无用的；如果他们要我们相信它是从天上来的，那么请证明。

六、他们援引使徒的榜样为自己辩护，说使徒做事必定有充分的理由。这个考虑是对的；并且如果他们效法使徒，那么也不会被我们谴责。但是，使徒是怎样做的呢？路加记载：“使徒在耶路撒冷听见撒玛利亚人领受了神的道，就打发彼得、约翰往他们那里去。两个人到了，就为他们祷告，要叫他们受圣灵。因为圣灵还没有降在他们一个人身上；他们只奉主耶稣的名受了洗。于是使徒按手在他们头上，他们就受了圣灵”（徒 8:14~17）。路加反复提到按手。我知道使徒做了什么，即他们信实地履行他们的职分。主喜悦将圣灵看得见的、奇妙的恩赐，藉着使徒的按手倾倒在他们的子民身上。我不认为按手藏着更深的奥秘，他们不过是用此外在的仪式表示他们将按过手的人托付给神。如果使徒当时履行的职分今日仍然还在教会之中，那么我们也必须按手；但是，既然此恩典不再赐下，按手又是为了什么呢？诚然，圣灵仍与神的子民同在，他的引导是教会不可或缺的。因为我们有一个永

远不落空的应许，基督说：“人若渴了，可以到我这里来喝（活水）”（约 7:37）。但是，那些藉着按手所带来的圣灵的奇妙能力和运行，如今已经停止了。那么，它们只应持续一段时间，乃是合理的。因为开始传讲福音和基督的国，应该用闻所未闻、见所未见的神迹来突显。这些神迹后来止息，并不表示主撇弃了他的教会，而是相当于宣告，他国度的辉煌和他圣道的尊贵，都已经充分显明了。那么，这些跳梁小丑凭什么说他们是在效法使徒呢？按手的目的是立即发出圣灵的能力。可是他们不能这样做。那么，他们为什么夸口说，他们有按手的权柄呢？使徒的确按手，但完全是为着另一种目的。

七、这正像有人要将主叫使徒受圣灵而吹的气，认为是圣礼一样（参约 20:22）。但是，主虽然这样做了一次，他却并没有指示我们也这样作。同样，在主喜悦垂听信徒们的祷告，将圣灵的可见恩典赐给他们时，使徒便行按手礼；并不是要后来的人杜撰一个虚妄无用的象征，成为一种毫无实在的仿制品。另外，即便他们能够证明，他们按手是在效法使徒（其实他们除了此荒谬的模仿之外，毫无与使徒相似之处），那么他们所称的救恩油，又是从哪里得来的呢？谁教导他们从油中寻找救恩呢？谁教导他们赋予油以加添力量的能力呢？是那叫我们脱离属世之物，严厉指责我们拘守遗传的保罗吗？（参加 4:9；西 2:20）。我不凭着自己，而是凭着主，大胆宣告说：那些称油为救恩油的人，是放弃在基督里的救恩，否认基督，与神的国无份。油是为肚腹，肚腹是为油；但是主要废弃这两样。所有这些无力量之物，“正用的时候就都败坏了”（西 2:22），它们与那属灵的、永远不灭的神国毫无关系。有人要说，那么，你若将这一原则应用到洗礼所用的水上，以及圣餐所用的饼和酒上，又会怎样呢？我回答，在神设立的圣礼中，我们当注意两件事，即放在我们面前的物质象征的实质，以及由神的道印在象征之上，并使圣礼发生效力的形式。因此，我们在圣礼中看到的饼、酒和水，保留其自然的实质，正如保罗所说：“食物是为肚腹，肚腹是为食物；但神要叫这两样都废坏”（林前 6:13），因为它们都要同世界的样子一起归于消灭。但是，它们既因神的道而分别为圣成为圣礼，就不把我们局限在肉体之内，而是将真实属灵的教训教给我们。

八、但是，让我们比较深刻地考察一番，看看此油孕育了多少怪物。那些膏油者说，在洗礼中赐下圣灵是使人称义，在坚振礼中，是为了加增恩典；在洗礼中，我们重生得生命，在坚振礼中，我们得到争战的装备。于是，他们无耻地宣告，洗礼若没有坚振就不算完成。真是何等邪恶！我们难道不是藉着洗礼与基督同埋葬，有份于他的死，好使我们也有份于他的复活吗？保罗解释与基督同生同死的意思是：治死我们的肉体，复兴我们的灵，我们的旧人已经钉在十字架上，好使我们一举一动有新生的样式（参罗 6:6）。如果这个不是的话，那么什么才是装备好争战呢？但是，如果他们认为践踏神的道是件小事，那么他们为什么不至少崇敬教会呢？既然他们希望被人视为在凡事上顺服教会。米拉大会（Council of Melita）的下述教令最有力地反驳了他们的教义。“主张洗礼只为赦罪，与将来的恩典无益的人，愿他被咒诅”。路加在我们前文所引的经文中说：“撒玛利亚人”只奉主耶稣的名受了洗”（徒 8:16），但是还没有接受圣灵，他并不是绝对地说，那些心里相信口中承认

基督的人没有得到圣灵的任何恩赐。他说的是带着神迹大能和可见恩典的领受圣灵。因此，圣经说使徒在五旬节那一天领受圣灵（参徒 2:4），然而基督很早以前就对他们说：“因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的”（太 10:20）。让所有属神的人注意撒但邪恶的诡计。洗礼中已经赐下的恩赐，撒但却谎言惑众说成是在坚振中赏赐，为要引诱不谨慎的人不注重洗礼。因此，将洗礼的应许与洗礼割裂，将其转移到别处，谁不确知这是撒但的教义呢？我们已经说明了此著名的膏油礼的依据。神的道说：受洗归入基督的都披戴基督和他的恩赐（参加 3:27）。膏油者的话却是，他们在洗礼中没有领受装备争战的应许。神的道是真理的道，因此他们的话必定是虚假的声音。我可以比他们更真确地定义此洗礼，即这是明显侮辱洗礼，并且遮掩，事实上废除了，洗礼的功用；这是魔鬼的虚假应许，将我们引离神的真理；这是被魔鬼的谎言玷污的油，要将单纯的人覆盖在黑暗之中。

九、他们又补充说，所有信徒在洗礼之后都应该通过按手接受圣灵，好成为完全的基督徒，因为没有通过主教坚振礼来涂抹膏油，则无人能够成为基督徒。这是他们的原话。我认为关于基督信仰的一切都已经包含在圣经之中。现在，我却听说必须在圣经之外寻求和学习真信仰的真正形式。真正的智慧、属天的真理、基督的完整教义，仅仅是基督徒的开始；是油使他完全。这句话定罪了所有使徒以及许多殉道者，他们从来没有受过膏油。那涂抹之后才能成全他们的基督信仰，或者毋宁说使他们成为基督徒的圣油，当时还没有造出来。即使我缄默不语，这些涂圣油者也已充分反驳了自己。他们又给多少会众在受洗之后涂油呢？那么，他们为什么允许他们的羊群之中有如许之多的半基督徒，并且他们的不完全可以轻而易举地解决呢？由于如此懒散的疏忽，他们竟然允许会众忽视这大罪！他们为什么不更加积极地坚持如此必要的事情呢？因为倘不如此，就不能得到救恩，除非人受洗之后马上就死了。他们既然允许会众放肆地轻看膏油，那么就是在承认此仪式并不存在他们所强辩的重要性。

十、最后他们结论说，此圣膏油礼所受的尊敬应该高于洗礼，因为前者特别由较高等级的牧师施行，而洗礼则可由所有牧师施行。这里你能听到什么呢？岂非他们已经十足疯了，竟然看着自己的发明这样沾沾自喜，同时没心没肺地蔑视神的神圣设立吗？褻渎神的嘴，你竟敢将沾染着你的恶臭口气，并且口中喃喃将其施法的油，与基督的圣礼相提并论，与用神的道祝圣的水比驾齐驱吗？这样尚且不能让你的邪恶称心如意；你甚至还要给它以更高的地位！这是罗马教会的答复，这是使徒之鼎（apostolic tripod）的圣言。然而，他们中有一些人开始缓和此癫狂，因为他们自己也觉得太过分了。他们说，相对于洗礼来说应该更加尊敬坚振，可能不是因为它带来更大的能力和效用，而是因为由更加尊贵的人施行，并且是施行在身体上比较高贵的部位即前额；或者因为它能够更大地彰显圣灵的能力，虽然洗礼在赦罪方面更加有效。但是他们的第一个原因证明自己是多纳徒派，根据施行者的尊贵来衡量圣礼的价值。然而，即便承认坚振可以因为主教之手的尊贵而视为更加卓越，如果有人问主教为何有此特权，那么他们只能说这不过是自己异想天开罢了。他们声称，惟独使徒行使该权利，是惟一赏赐圣灵的人。只有主教

才是使徒吗？他们当真是使徒吗？然而，即便承认这一点；那么他们为什么不按照同一立场，主张圣餐中的杯也只有主教才能碰呢？他们拒绝将杯给平信徒的原因是，主只将杯递给使徒。如果只给使徒，那么为什么不推论到应该只给主教呢？在那里，他们以使徒仅仅为长老，然而这里他们突然昏头，又选举他们为主教了。最后，亚拿尼亚不是使徒，然而主差保罗到他那里重见光明、受洗和充满圣灵（参徒 9:17）。另外我还要补充，如果这是神交付主教的特别职分，那么如格列高利的一封信所述，他们为什么又胆敢将其传给一般长老呢？

十一、他们的第二个原因真是何等轻浮、无益和迟钝；坚振比神的洗礼更有价值的原因是在前额上涂油，而洗礼则是在头顶。仿佛洗礼是用油，而不是用水一样！我请所有敬虔人作见证，这些恶棍是否是想要用他们的酵来玷污清洁的圣礼？我已经在别处指出，在圣礼之中，神的设立简直不可能在重重人为发明的玉璞之中显露出来。如果有人不相信我所说的话，请他眼下至少相信自己的老师。他们忽略水，毫不关注，却惟独极其看重洗礼中的油。我们却是不同，我们主张在洗礼之中，前额也用水淋；与水相比，我们认为他们的油毫无价值，不论是在洗礼还是在坚振礼中。但是，如果有人托辞说，油比水贵；我要回答，这种加价却是败坏了其中的善；强取豪夺不能使最肮脏的骗局变成为合法。他们强辩说，坚振礼比洗礼赋予了更大的能力，这第三个原因暴露了他们的不敬虔。使徒通过按手赐下圣灵的可见恩典。这些人的油又是怎么证明自己的益处的呢？别管这些向导了吧，他们只会用更多的亵渎圆通亵渎。这是戈耳迪之结，最好一刀两断而不是费力去解。

十二、当看到神的道以及一切合理的论证都反对他们的时候，他们故伎重施，强辩说遵行此礼极其悠久，并且许多时代均一致肯定。即便这是真的，他们又能证明什么呢？圣礼不是地上的，而是属天；不是人的，而惟独属于神。如果他们想要使坚振成为圣礼，那么必须证明神是其设立者。但是，他们为什么声称有古风支持呢？因为古时的著述家们在严格意义上表述的时候，从未提到两个圣礼之外的任何圣礼。如果要用人的权威守护我们的信仰，那么我们拥有不可攻陷的堡垒，因为古时的著述家们从来没有承认过这些人虚构的任何圣礼。他们说到按手，但他们称其为圣礼了吗？奥古斯丁明确宣告，这不过是祷告。这里请不要用愚蠢的区别来反对我，胡诌奥古斯丁所说的按手不是指坚振礼，而是指医治或者和好。他的书现在还在人的手中阅读；如果我歪曲了奥古斯丁的任何本意，那么欢迎他们按照一贯的作风来羞辱我，或者向我吐口水。他说到那些从分裂者中间归回到合一教会中的人。他说他们不需要重新受洗，按手就足够了，从而他们用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。但是，因为重新按手而不重新施洗似乎显得不合理，他指出区别说：“什么是按手呢？不就是为人祷告吗？”他在另一处的表述清楚证明他这里的意思，他说：“由于弟兄之爱的缘故，这是圣灵最大的恩赐，若无此恩赐，人所拥有的其他所有圣洁的品格均无助于获得救恩，所以应向归正的异端者按手。”

十三、我盼望我们保留了早期教会在这所谓坚振礼尚未出现以前所有的惯例，如我前文所说。当时不是天主教徒强辩的那种有损洗礼的坚振礼，而是青少年人在

教会面前进行要理问答，以承认他们的信仰。最好的要理问答方式是编写一个汇编，包含并通俗地陈明信徒全体应当毫无争议地同意的所有信仰要点。使年及十岁的儿童可以来到教会面前承认信仰，回答各个条目的质询。如果他对某条还不知道或者不完全了解，就应该受教。这样，由整个教会作证，他承认惟一真实、纯洁的信仰，就是信徒全体同心一意敬拜神的信仰。如果今天仍然进行这种训导，那么必然能够激励一些懒惰的父母，他们疏忽对于儿女的教导，仿佛根本不是他们应该做的事情一样；然而有了这种要理问答，他们若还疏忽就不免蒙羞；信徒在信仰上将更加和谐，不致有许多人非常蒙昧无知；有些人也不致如此轻易地被新奇的道理掳去；总之，所有人均对基督教教义有系统的认识。

#### 忏悔/和好

十四、然后他们又加上忏悔/和好礼；他们对此礼的论述如此混乱，以致无法从他们的教义中得出任何确定、实在的结论。在本书另一处（第三卷第三章及第四章），我们已经详细说明了圣经关于悔罪的教导，以及天主教徒对此题目的教训。我们现在只是简要地考察，这些人根据什么以此为圣礼，又说已经在各经院和教会中盛行了很长时期。首先我要简略说明早期教会的仪式，被他们作为藉口证实他们的捏造。早期教会关于当众悔罪的秩序是这样，忏悔者在按照教会的吩咐完成补赎之后，通过正式的按手礼与教会和好。这是一种赦罪的记号，叫罪人重新确信在神面前蒙了赦免，并劝会众不再纪念他的罪，以恩慈待他。这种作法西普里安常称之为“给予平安”。为了增加这件事的重要性，并且使会众更加看重，所以早期教会规定必须有主教的权威。因此第二次迦太基大会的教令说：“长老不得在举行弥撒时，当众使忏悔者与教会和好”。亚劳修大会的另一个教令说：“忏悔者在悔改期间如要离开世界，可以领受圣餐而不先经和好的按手礼。如果康复，则仍须完成补赎期，然后由主教行和好的按手礼”。第三次迦太基大会的教令说：“长老未经主教授权，不得宣告忏悔者与教会和好”。所有这些教令的目的都是为要保持这件事的严肃性。因此，这些教令将此事交给主教的判断，因为他的审查会更加周全。但是西普里安说，不是只有主教行按手，而是所有教士均参与。西普里安这样说：“他们补赎一段时间，然后来领圣餐，由主教和教士行按手礼，使他们重新有领圣餐的权利”。后来，这件事逐渐败坏，他们将此按手礼用于私下赦罪，而无当众悔罪的表示了。因此，格拉提安（Gratian）的著作中区别了当众和好与私下和好。我认为西普里安所说的古风是圣洁的，也是对教会有益的，我深盼能够在今日恢复。这比较近代的形式，我虽然不贸然谴责，或者强烈非难，但我认为是不必要的。然而，我们认为悔改时行按手礼，是人所发明的仪式，而非神的设立，只能列在无关紧要的事情和外在操练之中，固然不应轻看，但是远逊于神的道吩咐我们去行的圣礼。

十五、天主教徒和经院神学家们一向用错误的解经来败坏一切事物，他们绞尽脑汁，要在这里发现一个圣礼，却不可得。这不足为奇，因为他们是在无有之地寻找。尽施浑身解数之后，他们留下一个含混、不确定、混杂各种意见的题目。他们说，或者外在的忏悔是一个圣礼，如果是圣礼，它就应当被视为内心忏悔的记号，即

内心痛悔的记号，这痛悔乃是圣礼的实质；或者这两者共同构成一个圣礼，并不是两个，而是一个完整的圣礼，不过外在的忏悔仅仅是圣礼，而内心的痛悔才是圣礼的实质和圣礼；至于赦罪，乃仅仅是实质，而非圣礼。记得我们前文所述圣礼定义的人，请用该定义来试验他们所谓的圣礼，就会发现它并不是神所设立，用来坚固我们信心的外在仪式。如果他们托辞说，我的定义并不是他们必须顺服的定律，就请他们听听他们口中称为圣人的奥古斯丁的话。奥古斯丁说：“可见的圣礼是为属肉体的人设立的，叫他们藉着圣礼的阶梯，从眼睛看到之物，到达由心灵了解的事物”。在他们所谓的忏悔/和好礼中，他们自己能看到什么，或者能向别人指出什么，与此类似之处吗？奥古斯丁在另一处又说：“圣礼被称为圣礼，是因为其中有一件事是看得见的，另一件事是心灵理解的。看得见的事有属物质的外表，理解的事具有属灵的果子”。奥古斯丁所说的这些事，丝毫不适用于他们捏造的忏悔/和好礼；因为其中并没有属物质的形式来表征属灵的果子。

十六、让我们在他们的阵地中将其征服。如果要在这里寻找圣礼，那么他们不如主张，神父的赦罪是圣礼，而不是内在或外在的忏悔，反倒更加合理些。因为这仪式显然为的是使我们确信罪得赦免，并且有他们所称天国钥匙的应许：“凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放”（太 18:18）。但是他们要提出异议说，许多由神父宣告赦罪的人，并没有从此宣赦中得到这种益处，而按照他们的教理，新律法的圣礼应该成就它们的预表。这种异议是可笑的。因为他们既然说在圣餐礼中有两种吃法——属圣礼的吃法对好人和歹人都是一样的，属灵的吃法乃是特别为好人的——那么，他们为什么不也说有两种宣赦呢？然而我一直不能明白他们所谓新律法的圣礼必定成就其预表的教理。当我们前面正式讨论该题目时，已经证明这与神的真理不符。这里我只要指出，此困难并没有拦阻他们称神父的宣赦为圣礼。因为他们很可以引用奥古斯丁以下的话来回答：“成圣有时候并没有可见的圣礼，而可见的圣礼有时候并不伴随着内心的成圣”；还有，“圣礼只在选民身上才成就它们的预表”；还有，“有些人披戴基督，仅仅是接受了外表的圣礼，而有些人则到成圣的地步”；前者为好人和恶人同有，后者则只限于好人。他们真是比孩子还要容易受骗，表明自己在光天化日之下仍然眼瞎，虽然有这样的困难和疑惑，仍然不能领悟如此明显的一件事。

十七、他们不要奉承自己，因为不论他们把哪一部分算为圣礼，我都否认它应被视为圣礼。首先，因为它没有伴随着神的任何特别应许，而这是圣礼的惟一基础；其次，因为这里所用的一切仪式，都仅仅是人的捏造，并且前面已经证明，圣礼必须由神设立。因此，他们所杜撰的忏悔/和好圣礼，不过是虚假和欺骗。这一个虚构的圣礼，他们用个恰当的名称来推崇它，称之为“船破时的第二块木板”，因为如果有人犯罪，污染了受洗时领受的洁白衣裳，就可以用忏悔/和好礼重新洗净。他们说，这是哲罗姆的话。不论这是谁的话，如果理解为这种含义，那么明显是不敬虔的。这好像是说，圣洗被罪所涂抹，然而应该是这样，罪人每当想到赦罪时，就当想起洗礼，从而心得安慰和重新鼓起勇气，坚信洗礼中应许给他的赦罪。哲罗姆说，那些应被逐出教会的人所背离的洗礼，经由忏悔/和好而恢复，这种刺耳

不当的话，却被这些精明的解释者歪曲用来维护他们自己的不敬虔。因此，你称洗礼为忏悔的圣礼是最正确的，因为洗礼是神赐给那些想要悔改的人，用来证实他的恩典和坚固他们信心的。这种意见不是我们的发明，因为它不仅与圣经相符，而且被早期教会普遍接受为不容置疑的至理。在指称为奥古斯丁写给彼得的《论信心》短篇中，洗礼被称为“信心和悔改的圣礼”。我们何必再依靠那些不确定的见证呢？福音书著者的陈述最为明显，约翰“宣讲悔改的洗礼，使罪得赦”（路 3:3；太 3:1~6）。

#### 所谓的病人傅油礼

十八、第三个虚构的圣礼是病人傅油礼，必须由神父在人临终之时举行，使用主教祝圣过的膏油，并这样说：“藉着这圣洁的膏油礼，以及神最仁慈的怜悯，愿神赦免你耳、目、口、鼻和手所犯的一切罪”。他们伪称此礼有两个能力，即赦罪，以及身体得医治，如果这是合宜有益的，否则是灵魂得救。他们说，这是雅各设立的，他说：“你们中间有病了的呢，他就该请教会的长老来；他们可以奉主的名用油抹他，为他祷告。出於信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来；他若犯了罪，也必蒙赦免”（雅 5:14~15）。这种膏油礼，就像我们上文业已反驳的按手一样，不过是一种伪君子式的表演，既无理由也无益处，徒然妄想模仿使徒。马可记载，使徒们在第一次传福音时，照主的命令叫死人复活、赶鬼、洁净大麻风和医治病人，并且医治病人时使用油。他说：“用油抹了许多病人，治好他们”（可 6:13）。当雅各吩咐人请教会的长老来用油抹病人时，他必定是想到了这事。所有看到我们的主和使徒们在那些外在之事上极其自由的人，可以很快明白这种抹油医病的仪式，并不包含什么更深的奥秘。主在叫瞎子看见时，他用泥和唾沫；有的人，他用手一摸；有的人，他说一句话就医好。同样，使徒们在医治人的时候，或者用一句话，或者用手摸，或者抹油。也许有人争辩说，这种抹油和其他方法，可能并不是随意乱用的。我承认这一点；然而，这些并非是医治的工具，而仅仅是一些记号，使无知之人明白能力的来源，不至把赞美归给使徒。圣经用油来指圣灵和他的恩赐，是极普通的事。但是，医病的恩赐只是在初传福音的时候，为了使人永远景仰这件事，主喜悦在一段时间内显明出来，然而现在它已与其他行神迹的力量一起停止了。因此，即便我们认可膏油是藉着使徒们的手所施行的那些能力的圣礼，但是与我们无关，因为我们并未受托行使此能力。

十九、他们将此膏抹设立为圣礼，而忽视圣经中提到的其他记号，有什么更有说服力的理由呢？为什么不把西罗亚水池当做圣礼呢？因为在特定的时候，病人在这个池子里得医治。他们说，这样做是无用的。然而当然不会比膏抹更无用。他们为什么不自己伏在死人的身上？因为保罗伏在已死的年轻人的身上使他复活。为什么泥土和唾液不能成为圣礼呢？他们说：其他情况比较特殊，但抹油是雅各的命令。我回答，雅各说的是教会仍然享有神的这一祝福的时代。的确，他们断言，他们的膏抹中还有相同的能力，但是我们的经验是不同的。请不要奇怪他们这样坦然地欺骗人，因为他们知道在剥夺了神的道，神的光和生命，之后，人是愚拙和眼瞎的，既然他们欺骗活人的感官而不知羞耻。因此，他们强辩说自己拥有医治



的恩赐，是徒然暴露自己的荒谬可笑。毫无疑问，主在所有世代均与他的子民同在，并在需要的时候医治他们的疾病，并不逊于从前；然而，他并没有彰显那些奇妙的能力，也没有借着使徒的手行神迹，因为恩赐是暂时的，并且某种程度上由于人的忘恩，不久便停止了。

二十、因此，使徒有充分的理由用膏油的记号公开宣告：托付给他们的医病恩赐不是他们自己的，而是圣灵的能力；反之，这些人却说圣灵的能力在于那些毫无效力的肮脏膏油，从而侮辱了圣灵。这就好像是说，所有膏油都是圣灵的能力，因为圣经中用此名称来称呼它，并且每一只鸽子都是圣灵，因为圣灵以鸽子的样式显现。但是他们请注意：我们绝对确信他们的膏油礼不是圣礼，因为这既不是神设立的礼仪，也没有任何应许。当我们要求圣礼有这两件事的时候，即是神设立的礼仪并且拥有从神而来的应许，我们同时还要求神吩咐我们遵行此礼仪，并且应许是指着我们说的。现在没有人会争辩说，割礼是基督教会的圣礼，虽然这是神的设立，并且附带有应许，因为神既没有命令我们这样行，同时割礼附带的应许也没有像给予犹太人那样给予我们。他们大声吹嘘的膏抹中的应许，并没有给予我们，这一点我们已经清楚阐明，他们自己的经验也证明这一点。这仪式应该仅仅用于那些拥有医病恩赐的人，而不是那些凶杀犯，他们更精于屠戮而非医治。

二十一、即便承认雅各关于膏抹的训诫也适用于今天，他们也难能为这种膏抹辩护，虽然他们用这礼仪已经涂污了许多人的身体。雅各吩咐所有病人都要涂油；这些人却不用油抹病人，而是抹那些半死的、命若悬丝的人。如果他们的圣礼确有医治的功效，藉此他们或者能够减轻疾病的难受，或者至少给人一些安慰，那么他们从未及时医治就太残酷了。雅各要教会的长老为病人涂油。他们说涂油者必须是神父。他们将雅各所说的长老解释为神父，并断言采用复数形式是为了尊荣他们的缘故，这乃是极其荒谬的；仿佛当时的教会充满一群群的神父，能够排成很长的队伍，端着圣油盒游行一样。雅各简单地吩咐给病人涂油，按照我的理解，只是涂抹普通的油，马可的叙述中也没有提到任何别的。这些人不屑屈尊使用除了主教祝圣油之外的任何膏油；主教用呼吸温暖它、用许多的嘟囔赋予它魔力，并跪拜九次；“向圣油致敬”三次、“向圣膏致敬”三次、“向圣香膏致敬”三次。他们的这种魔咒来自于谁呢？雅各说，在教会的长老用油抹病人，为他祷告的时候，他若犯了罪，也必蒙赦免——即被赦罪之后，他就应该免受惩罚，不是说罪被油涂抹了，而是信徒将受苦弟兄托付给神的祷告不会落空。这些人却邪恶地谎称，罪通过他们神圣的（实则可憎的）膏抹而得蒙赦免了。请看，即便允许他们任意滥用雅各的话，他们又能得到什么呢？为了节省我们取证的麻烦，他们拿出自己的记录；因为他们记载说，教皇英诺森在奥古斯丁的年代主持罗马教会，他不仅任命了长老，而且任命所有基督徒在自己以及别人有需要时，施行膏油礼。西热贝尔（Sigebert）在他的《编年史》中也这样记载。

圣秩

二十二、他们的第四种圣礼是圣秩礼，但此圣礼非常多产，已经孕育出七个小圣

礼。他们断言有七个圣礼，然而计数的时候，却数出了十三个，真是荒谬可笑。他们也不能申辩说，七个圣秩礼实则仅仅是一个，因为它们都属于一个神父职位，是此职位的若干阶梯。既然这七个小圣礼具有不同的仪式，而且他们自己也说有不同的恩典，那么按照他们的原则，毫无疑问应当称为七个圣礼。他们自己既然明显地称之为七个，我们又何必把这当作一件有疑问的事来讨论呢？首先，我们要简短提出他们为了让我们接受他们的圣秩为圣礼而强加给我们的荒谬意见；然后我们要考察，教会用来封立牧师的仪式，是否应当称为圣礼。他们提到教会的七个圣秩或程度，并称之为圣礼。这七个圣秩是看门人、读经师、驱魔师、辅祭、副执事、执事和神父。他们说圣秩有七个，是因为圣灵有七种恩典，是那些晋升圣秩的人所应该具有的；并且此恩典随着他们的晋升而更加丰富地增添。他们这里以七为神圣的数字，乃是由于误解圣经：因为他们认为以赛亚书上提到圣灵的七种恩赐；其实先知只提到六种，并且无意在那节经文中列举圣灵的所有恩赐；因为除了那里称他为“智慧和聪明的灵，谋略和能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵”（赛 11:2）之外，其他经文称他为“生命的灵，成圣的灵，收养的灵”（参罗 1:4、8:15）。其他一些更加敏锐的人不将圣秩定为七，而是定为九，说这与得胜教会的数目相符。他们中间的意见也并不一致，有人将削发加入圣秩者列为第一级，将主教列为最高级；有人不将前者列入，而将大主教职列入。依西多尔（Isidore）用另外一种不同的方法来区分，他分出了唱诗师和读经师两种职分，前者专事赞颂，后者专读圣经，以教导会众。教规也是这样区分。在这种错综纷杂当中，我们要我们何去何从呢？我们应该说有七个圣秩么？《语录》作者伦巴德就是这样教导的；但是，最明达的博士们却另有主张，并且他们之间也彼此不同。除此之外，最神圣的教规又另外有一种说法。这就是人在没有神之道而讨论属神之事时所表现出来的和谐！

二十三、然而，更有一件冠盖天下的愚行，就是在每一个圣秩中，他们都把基督列为同工。他们说，基督曾经履行看门人的职责，因为他用绳子编成鞭子，把做买卖的人赶出圣殿。当他说“我是门”时，意指自己是看门人。他在会堂中读以赛亚书时，担当了读经师的职分。他曾履行驱魔师的职分，把唾沫抹在聋哑人的耳朵和舌头上，使他能够听见和说话。他说：“跟从我的，就不在黑暗里走”（约 8:12），这是称自己为辅祭。他用毛巾束腰，为门徒洗脚，这是在履行副执事的职分。他在晚餐中将自己的身体和血分给门徒，是担当执事的角色。他在十字架上将自己献给天父为祭，就履行了神父的角色。听到这些话，不能不令人发笑。他们写下这些话的时候，如果还是人，能不自己发笑吗？最奇怪的事是他们关于辅祭一称的妙想，他们称之为持烛者；我想这是一种有魔法的名称，但是从不见之于任何国家或文字中，其实希腊文仅仅是跟随者或助手的意思。但是，如果我认真反驳这些轻浮滑稽的事，那真要引人发笑了。

二十四、但是，为了避免他们继续欺骗那些愚笨的妇女，我们应当进而揭露他们的虚妄。他们用隆重的仪式选立读经师、唱诗师、看门人、辅祭，以履行职事，然而真正做事的人，乃是童子或平信徒。在大多数时候，那些点蜡烛以及从舀酒倒

水的人，岂不都是藉此谋生的童子或卑微的平信徒吗？他们不也唱诗吗？不也开关教堂的门吗？谁曾在他们的教堂中看见辅祭或者看门人履行他的职分呢？反倒是他还在童子的时候，真正履行了辅祭的职分，而一旦真正晋升圣秩，便不再履行开始蒙召时的职分了；因此，他们似乎有意在接受头衔时抛弃职分。终于明白他们为什么认为借着圣礼受职并接受圣灵是必要的了！无非是可以不做事罢了。如果他们强辩说，这是因为现今世代的人们悖逆，离弃和忽视了他们的职分，那么他们同时也得承认，他们大力颂扬的这些圣秩，对于今日的教会是无用无益的，并且他们整个的教会充满咒逐，因为这教会允许侍童和平信徒拿着蜡烛和酒瓶，然而这些物品只有受了辅祭职的人才配触碰；并且因为这教会让童子在礼拜时颂赞，然而这种颂赞只应当出于已经祝圣的口。他们按立驱魔师，这是什么目的呢？我知道犹太人有驱魔师，但他们是由于所做的驱魔之事而得名（参徒 19:13）。至于现今这些冒名的驱魔师，谁曾听到他们有过一件驱魔的事呢？他们假装有能力，按手在疯狂和被鬼附的人，以及慕道友身上，但他们却不能让鬼也信服他们具有这种能力，因为鬼不仅不听从他们的命令，反倒控制他们。他们十人当中难得一个不受邪灵的影响。他们对于这些可鄙圣秩的所有荒谬托辞，都只不过是无知和虚假的大杂烩。关于古时的辅祭、看门人和读经师，我们在讨论教会的治理时已经谈到。这里，我们只是驳斥所谓七个圣秩圣事的新奇捏造；这七个圣秩，除在那些号称聪明的神学家如巴黎神学院和圣典学者之外，其他地方再找不到一个字。

二十五、现在让我们考察他们所用的仪式。首先，对于他们征召入伍的所有人，他们用一个共同的记号表明已接纳他们为教士。他们将这些人的头顶剃光，以表王侯之尊，因为教士应作君王治理自己和别人。彼得这样对他们说：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民”（彼前 2:9）。但是他们将神赐给整个教会的恩赐单单据为己有，并把从信徒那里偷取尊称当成一件可以夸口的事，这是亵渎神。彼得的话是对全教会说的，这些人却妄用到少数削发之人的头上，就好像是说，只有他们才是圣洁的人，只有他们才是被基督的血救赎的人，只有他们才被基督立为神的君王和祭司。然后他们又提出其他理由；头顶剃光表示他们的心智自由地、无阻挡地仰望神的荣耀；或者教导他们剃除口和眼所犯的罪。或者这样说，剃光头顶表示放弃俗事，而头顶边缘的头发是用来养生的残留产业。每一件事都是象征性的，因为殿中的幔子尚未对他们裂开。因此，他们用剃光头顶来象征这等事，自以为已经完全履行了本分，其实一件也没有做。他们用这种面具和骗局来欺骗我们，要到几时呢？教士们用剃去几根头发，表示他们放弃了地上的丰富产业，自由自在地思想神的荣耀，治死了耳目的情欲；其实谁也比不上他们贪婪、无知、邪淫。他们为什么不表现出真正的圣洁，而是用虚假、骗人的象征来假装圣洁呢？

二十六、他们说，教士削发的起源和性质是拿细耳人，这岂不是承认他们的圣礼是源于犹太人的仪式，或者毋宁说，不过是一种犹太教吗？他们又申辩说，百基拉、亚居拉和保罗自己，也在许愿之后用削发来洁净（参徒 18:18）；这更加暴露出他们的巨大无知。因为我们没有读到百基拉曾经削发，至于亚居拉，也还不确定，

因为前面所提的削发，可以指保罗，也可指亚居拉。但是，我们不能让他们得逞，即引保罗为削发的榜样。不大愿思想的人请注意，保罗并非是为了成圣而削发，而只为体谅软弱的弟兄。我一般称这种愿为爱心的愿，而非敬虔的愿；换言之，许这种愿不是为了侍奉神，而只是鉴于弟兄的软弱，正如保罗自己说：“向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人”（林前 9:20）。因此，保罗做这件事只是一次、只是暂时的，为要稍微迁就犹太人。如今这些人毫无理由地效法拿细耳人的洁净方法，这岂不是妄自模仿已经作废的习俗，兴起一种新的犹太教吗？教令书信也是按照相同的精神制订，吩咐教士追随保罗不让头发生长，将头顶剃出一个圆圈；好像使徒在教导适合所有男人之事的时候，非常关注教士削发似的。因此，对于由此而来的圣礼的重要性和尊贵，读者也就可想而知了。

二十七、教士削发的起源可以从奥古斯丁的著作中清楚看出。在他那个时代，男人不留长发，除非他比较娘娘腔、缺乏男子气质。所以如果教士留长发，那么会是不好的榜样。因此，教会吩咐教士剃头，以免显得女子气。后来削发非常流行，以致有些修士想用一种与众不同的装扮来显示他们比其他人更加虔诚，于是就披头散发起来。后来，留长发的风气又恢复了，并且有几个一向留长发的国家，如法兰西、日耳曼和英格兰，皈依了基督教，各处的教士仍能削发，以免让人觉得他们喜欢以头发为装饰。在后来败坏的世代，所有古风均被更改，或者退化为迷信；因为他们不明白教士削发的原因（他们只是一味愚昧地效法前人，别的什么都没继承），所以就称之为奥秘的圣礼；现在，他们又迷信地提出此奥秘作为支持他们所谓圣礼的一个证据。看门人在受职时接受教堂的钥匙，表明他们受托看管教堂；读经师在受职时接受圣经；驱魔师接受各种驱魔的符式，好用在被鬼附之人和慕道友的身上；辅祭则接受蜡烛和瓶子。他们认为这些仪式应当具有极大的奥秘能力，不但是不可见恩典的徽记，而且还是其原因。因为按照他们的定义，所有这些仪式既然都算为圣礼，那么就必须这样假定。我要总结说，经院神学家和圣典学者们将他们所谓的“次要圣秩”称为圣礼是荒谬的，甚至他们自己也承认，这些圣秩是初代教会所不知道的，是许多世代之后才发明的。但是，包含神的应许的圣礼不能由人或天使设立，而是必须由神设立，因为惟有神才能赐下此应许。

二十八、此外还有三种圣秩，他们称之为“主要圣秩”。他们说，副执事在次要圣秩增多时，便转为主要圣秩，但是，因为他们以为可以从圣经中得到这些圣秩的权威，所以为了尊荣这些职位，他们就特别称之为“圣秩”。现在，我们要揭露他们为了达到自己的目的，而如何歪曲神的设立。我们从长老或牧师圣秩开始。他们用这两个名称来表示同一件事；称呼那些他们所谓负责将基督的身体和血献在祭坛之上、祷告，并为神的恩赐祝福的人。因此他们在受职时，接受圣餐杯和圣餐碟，表明向神献祭平息他怒气的的能力已经赋予他们；膏抹他们的手，表明他们有祝圣的能力。这些仪式我们往后再提。至于此事本身，我认为没有圣经的一个字作为根据，即便他们一直如此强辩，他们败坏神所设立的秩序，没有比这更加邪恶的了。首先，根据前章所述的教皇弥撒我们应该知道，称自己为奉献赎罪祭的祭司，乃是大大得罪基督。因为基督是父神按照麦基洗德的等次，起誓设立的祭司，没

有尽头也没有继承者 (参诗 110:4 ;来 5:6、7:3)。他曾一次献上永远赎罪与和好的祭物,现在,他既已进入天上的圣所,就为我们代求。在基督里,我们都是祭司,但只是对神献上赞美和感谢,总之,献上我们自己,以及我们所有的。用献祭来止息神的怒气,以及使罪得赦,是惟独属于基督的。这些人篡夺了基督的祭司职分,那么他们的祭司职任岂非不敬虔和亵渎神吗?他们竟敢用圣礼的名称来尊荣它,真是非同寻常的邪恶。对于基督亲口交给我们的、真正的长老职分,我深愿以此授任为圣礼。因为其仪式首先来自于圣经,其次保罗宣告,这仪式不是虚空轻浮的,而是属灵恩典的真实象征 (参提前 4:14)。我之所以没有把它列为第三个圣礼,是因为它并非给予所有信徒,而只是为特定职能而举行的特别典礼。然而,尽管此尊荣归于基督牧职,天主教的神父并不得因此骄傲。基督吩咐任命的是传扬福音和施行圣礼的教牧,而非给献祭者加冕;他命令他们传扬福音和喂养羊群,而非宰牲献祭。他应许把圣灵赐给他们,是为了治理教会,而不是赎罪。

二十九、仪式与本物之间应有绝佳的契合。我们的主在差遣门徒出去传扬福音时,他“就向他们吹一口气”(约 20:22)。此象征代表他将圣灵的恩赐赐给了他们。这些自作聪明的神学家保留了吹气的动作,好像圣灵是从他们的喉咙出来一样,他们对着接受按立的小教士们喃喃而语:“你们受圣灵”。如此看来,他们绝不放过任何一样能够拙劣模仿的事。我说的不是演员的表演(其中是有艺术和意义的),而是像猴子一样胡乱地手舞足蹈。他们说他们是在学习主的榜样。但是主做的许多事,并非是给我们作榜样的。他对门徒说:“你们受圣灵”。他对拉撒路说:“拉撒路出来”(约 11:43)。他对瘫子说:“起来,拿你的褥子走吧!”(约 5:8)。他们为什么不对所有死人和瘫子说同样的话呢?他对门徒吹一口气,使他们充满圣灵的恩赐,这是彰显他的神能。如果他们想照样去作,那么是在对抗神,是向神挑战。但是,他们远远不能产生同样的效力,这种荒谬的模仿只是在嘲弄基督。他们竟敢说他们将圣灵给予人,实在是厚颜无耻;但事实证明,那些被按立为神父的人,如同从马变成驴,从傻瓜变成疯子。然而这里我不要反对他们;我只反对仪式本身,不应当把基督所行特殊神迹的特别标记,援引来作为先例;效法基督的这一藉口,远远不足以证明他们的所行合理。

三十、但是他们从谁那里领受的膏油礼呢?他们回答说,这是从亚伦的后裔领受的,他们的圣秩也是从此处起源。由此可见,他们一直在用不恰当的前例来为自己辩护,而不是承认他们的鲁莽行为乃是自己的捏造。同时他们也没有发现,自承是亚伦后裔的继承者,是于基督的祭司职分有损的;所有古时的祭司职分均预示和预表此职分。因此,所有这些祭司职分都在基督里面终结和完成,都因基督的缘故而停止;这一点我已反复陈述,并且希伯来书也不借助于任何注释,清楚明白地如此宣告。如果他们如此青睐摩西的礼仪,那么为什么不用公牛、牛犊和羊羔献上为祭呢?他们诚然拥有古时的会幕以及整个犹太敬拜的很大一部分。他们的宗教所惟一缺乏的,就是他们不用动物献祭。有谁不明白这种膏油的做法,特别是加上了迷信和法利赛式的功劳观念,要比割礼更为有害得多呢?犹太人靠行割礼来称义,这些人则在膏油礼中寻找属灵的恩典,因此,他们既然想要效法

利未人，那么就背叛了基督，放弃了自己的牧师职分。

三十一、他们辩称，他们的圣油有一种永不磨灭的特性；仿佛油不能用土和盐清除，或是粘得不能用肥皂洗掉一样。他们说，此特性是属灵的。但油与灵魂有什么关系呢？他们引用奥古斯丁的话，即如果神的道和水分开，那么水就只是水，因神的道，水才成为圣礼，难道他们忘记了吗？在他们的膏油礼中，他们能够提出神的什么话呢？是因为神吩咐摩西膏抹亚伦的儿子吗？若是这段话，那么还有关于亚伦穿著的内袍、腰带、裹头巾的命令呢？（参出 30:30、28:41）。还有关于亚伦儿子穿戴的内袍、腰带、裹头巾的命令呢？他还受命要宰杀一只公牛，将肥油焚烧，切开一只公羊并焚烧，还要用另一只公羊的血使他们的耳朵和外衣成为圣洁，以及其他种种礼仪呢？我不知道他们为什么忽略了所有这一切，而独独青睐膏油。如果他们喜好喷洒，那么为什么是洒油而不是洒血呢？他们诚然是在试图别出心裁地发明；要通过剪刀加浆糊，从基督教、犹太教和异教当中新创出一个宗教来。因此，他们的膏油礼是非常腐臭的，因为没有盐，即神的道。还有按手礼。我承认在真正、合法的授职礼中，按手是一种圣礼，然而我否认在他们煞有其事的闹剧之中，真正有任何圣礼。因为他们既不遵从基督的命令，也不注意主的应许应该带领我们到达的目的。如果他们想要拥有象征，就必须将其用在对应的本物上。

三十二、关于执事的圣秩，如果它恢复原初的纯洁，像在使徒时代以及教会比较纯洁的时代那样，那么我不会同他们争辩。但是，天主教徒中妄称执事的人，与那些时代的执事有什么相似之处呢？我并不提个别人，免得他们埋怨说，我以个人的过失来评论他们的教义是不公正的；但是，就他们的教义所描述的执事来说，拿使徒教会任命的执事为例作为支持他们的见证，乃是荒谬的。他们说，他们的执事理当协助神父完成圣礼中的每一件事，例如在洗礼和膏油礼中，将酒倒在杯中，将饼放在祭碟上；将祭物摆在祭坛上，预备并覆盖主的桌，举十字架，向会众诵读福音书和书信。在这里面，有一个字与执事的真正职事有关吗？现在，我们来看执事的按立。按立执事时，只有主教一人按手；主教在他左肩上放置祷告书和圣带，表明他已经担负起主的轻省的轭，好使他属于左边的一切都敬畏主；主教又给他一本福音，提醒他自己是福音的使者。这些事与执事有什么相干呢？他们的行为就像是人说要任命使徒，却只派他们去点香、清洁圣像、剪烛芯、扫教堂、捕鼠和赶狗。谁能允许这种人竟被称为使徒，与基督的使徒相提并论呢？他们设立这些执事，不过是为了在他们的戏剧表演中担当角色，所以再不要称他们为执事。事实上，他们的名称已经充分宣告此职分的性质。他们称执事为利未人，并且想要从利未的后裔追溯其来源。我并不反对他们这样做，只要他们不要再接下来冒称基督教。

三十三、讨论副执事有何用处呢？在古时，他们负责照顾穷人。而天主教则赋予他们一些没有价值的职能，例如执掌圣餐杯盘，将水瓶和毛巾拿到祭坛前，倒水洗净神父的手，以及类似服侍。因此，所谓由副执事接受和献上的祭物，乃是他们要吃喝之物，仿佛他们注定要自取灭亡一样。他们的受职仪式与其职分完美相合：他们从主教手中接受圣餐杯盘，从副主教手中接受水瓶、礼仪书以及类似废物。

他们要我们承认圣灵包含在这等无聊事里面，然而敬虔人如何能够忍受这一要求呢？为要结束这件事，我们可以像前面评论天主教的其他愚行一样做出相同的结论，并且不需要大篇幅重复前文的解释。对于谦卑、柔顺的人来说（本书是写给这些人的），明白除非附带有应许，或者在仪式中看到应许，否则就不是神的圣礼，就足够了。这个所谓的圣事没有一个字的应许，因此，在这里寻找证实了应许的仪式，是徒然的。情况反倒是这样，他们采用的所有仪式，无一由神设立，因此，这不是圣礼。

### 婚姻

三十四、最后一个是婚姻圣礼；尽管所有人都承认婚姻是神设立的，然而在格列高利的时代之前，没有人以之为圣礼。有哪一个头脑清醒的人，会认为这是圣礼呢？如果辩说这是神设立的良善、圣洁的礼仪，那么，农业、建筑、制鞋、理发，以及其他许多事情，也都是神的合法设立，但却并不是圣礼。因为圣礼不仅要求是神的作为，而且要求是神设立的外在仪式，为要证实他的应许。婚姻礼不具备这一点，这是小孩子也能辨别的。他们说，但婚姻是神圣之事的记号，即标记基督与教会的属灵结合。如果他们“用记号”来指神为了坚固我们的信心而赐给我们的象征，那么他们就离开真理太远了。如果他们认为“记号”仅仅指一种比喻，那么我不得不指出他们的推理何其敏锐！保罗说：“这星和那星的荣光也有分别。死人复活也是这样”（林前 15:41~42）。那么，这也是一个圣礼。基督说：“天国好像一粒芥菜种”（太 13:31）。这又是一个圣礼。基督又说：“天国好像面酵”（太 13:33）。这是第三个圣礼。以赛亚说：“他必像牧人牧养自己的羊群”（赛 40:11）。这是第四个圣礼。他又说：“耶和華必像勇士出去”（赛 42:13）。这是第五个圣礼。这样，圣礼哪里有止境呢？根据这种说法，每一个事物都是圣礼。圣经中有多少个寓言和比喻，便有多少个圣礼。事实上，甚至盗窃也要成为圣礼；因为经上记着说，“主的日子来到，好像夜间的贼一样”（帖前 5:2）。谁能忍受这些诡辩者的无知胡言呢？我承认，每当我们看见葡萄树，就非常应当想起救主的话：“我是真葡萄树，我父是栽培的人”；“我是葡萄树，你们是枝子”（约 15:1、5）。每当我们遇见牧人和羊群时，就当记起救主的另一句话：“我是好牧人，好牧人为羊舍命”（约 10:11）。但是，如果有人把这些比喻都列为圣礼，那么他就应该被送进精神病院了。

三十五、他们援引保罗的话，说保罗称婚姻为圣礼：“丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子；爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样，因我们是他身上的肢体，就是他的骨他的肉。为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。这是极大的奥秘，但我是指著基督和教会说的”（弗 5:28~32）。这样解释圣经，不啻于混淆天与地。为了指出丈夫应当特别爱妻子，保罗举出基督为榜样。正如基督将他的全部爱怜倾注于他所娶的教会，照样，保罗也希望每个人都这样爱妻子。然后他补充说：“爱妻子便是爱自己了”，“正像基督待教会一样”。另外，为了说明基督如何爱教会如同爱他自己一样，以及基督如何使自己与他的配偶教会成为一体，他将摩西记载的亚当的话用到教会身上。当夏娃被带到亚当前面时，他知道她是用他的肋骨造成的，就感叹说：“这是我

骨中的骨，肉中的肉”（创 2:23）。在属灵的意义，所有这些都在于基督里面和我们里面成全了，他宣告：“我们是他身上的肢体，就是他的骨他的肉”，因此与基督成为“一体”。最后，他以赞叹结束，“这是极大的奥秘”，为免有人因为语言模糊而被误导，他又明确宣告，他说的不是男女之间的婚姻，而是基督与教会之间的属灵婚姻。“但我是指著基督和教会说的”。这真是极大的奥秘，基督允许他的一根肋骨被取出，好使我们能以造成，这即是说，他是刚强的，但却喜悦成为软弱，好使我们因他的能力而刚强，从而“现在活著的不再是我，乃是基督在我里面活著”（加 2:20）。三十六、在拉丁通俗译本即武加大译本中，前文所引“这是极大的奥秘”中的“奥秘”译为圣礼，他们因此而被误导。但是，整个教会都因为他们的无知而受到惩罚，这合理吗？保罗用的是“奥秘”一词。译者可以舍弃这种表达方式，因为拉丁人不常采用，或者也可以转译为“秘密”；然而，拉丁文译者倾向于采用“圣礼”一词，但是意义与保罗的希腊文“奥秘”的意义相同。因此，让他们责骂语言学吧，他们对此学问的无知导致他们在这样一件显而易见的事情上可耻地受了如此之久的欺骗。但是，他们为什么在这一节经文中如此强烈地坚持“圣礼”一词，然而在其他经文中却忽略放过呢？因为这位译者在提摩太前书三章九节和十六节，以及以弗所书三章九节，都将奥秘译为圣礼；以及其他所有出现“奥秘”一词的经文之中。不过，我们姑且饶过他们的这一疏忽吧，虽然骗子们至少应该有良好的记忆力。因为，既然他们以“圣礼”的头衔尊荣婚姻，随后却称婚姻具有不洁和肉体污秽的性质，真是何等令人眼花缭乱的善变！将神父阻止在这圣礼之外，又是何等的荒唐！如果他们辩说，他们不是阻止神父参加圣礼，只是禁止夫妻交合，我对这种遁词不能满意。因为他们谆谆教导夫妻交合是圣礼的一个部分，用人的本性来象征我们与基督之间的合一，因为夫妻藉着交合成为一体。在这里，他们当中某些人发现了两个圣礼，一个是新郎和新娘象征的神与灵魂结合的圣礼；另一个是丈夫和妻子象征的基督与教会结合的圣礼。但是无论如何，按照他们的原则，交合乃是圣礼，所有基督徒都不应当被摒除在外；除非基督教的各个圣礼互不相容，以致不能并存。他们的教义还有一个荒谬之处，就是他们肯定圣灵的恩典在每一个圣礼中均赐给人，并且他们承认夫妻交合是一个圣礼，然而，他们却否认圣灵曾经临在于该交合之中。

三十七、他们不想只在这件事上欺骗教会，就又在此错谬之上增添了一长串错谬、谎言、欺诈和罪孽！因此你可以说，他们将婚姻变成圣礼只是寻求一个藏污纳垢之地。在确立此观念之后，他们就将婚姻的裁判权揽在自己手下；因为这件事是属灵的，所以不应受到世俗法官的干涉。然后，他们制订法律巩固自己的专制，这些法律既不对神敬虔，而不对人公平；例如，未成年人没有父母的同意就订立婚约，应为有效；七服之内的婚约是不合法的，如果订立则应解除；（并且他们规定的亲属远近关系与所有国家的法律，以及摩西律法，不符，他们所说的四服，实际上相当于七服）与犯奸淫之妻离婚的男人不得再婚；属灵的亲属之间不得成婚；从四旬斋前的第三个星期日到复活节后的第八天，施洗约翰生日前的三个星期，以及从耶稣降生到主显节之间，不得结婚；还有其他极多不耐列举的规定。



现在，我们必须跳出他们的泥沼，因为我们的讨论已经在其中陷溺的过久了。然而据我看来，我已经在一定程度上剥下了他们所披的羊皮。

## 第二十章 政府

本章主要包含两个部分：(一)、概述政府的必要性、尊贵和用途，反驳重洗派的胡乱意见，第一段至第三段。(二)、特别阐述政府的三个主要组成部分，第四段至第三十二段。

第一个部分讨论政府官员的职能，并证明他们的权柄和呼召，第四段至第七段。然后，补充政府的三种形式，第八段。再次，考虑政府官员在敬虔和公义方面的职分。这里，关于奖赏和惩罚——即惩罚罪犯，保护无辜者，制止妨害治安者，管理和平及战争事宜，第九段至第十三段。第二个部分讨论法律及其效用、必要性、形式、权柄、制订和目的，第十四段至第十六段。最后一部分讨论百姓，解释法律、法庭和检察庭对基督徒团体的用途，第十七段至第二十一段。个人应服从政府官员，应服从的程度，第二十二段至第三十二段。

段落梗概：

一、本卷的最后一部分，关于政府机构。必要性。(一)、反驳重洗派。(二)、反驳趋炎附势者。(三)、激发我们感谢神的恩典。政府与基督徒的自由不相悖。政府与基督的属灵国度有别。

二、重洗派的异议。(一)、政府是基督徒所不足取的。(二)、政府与基督徒的宣信直截相悖。回答。

三、证实此回答。论述分三个方面。(一)、关于法律。(二)、关于政府官员。(三)、关于百姓。

四、神悦纳政府官员的职分。(一)、他们被称为神。(二)、他们藉着神的智慧被任命。敬虔官员的实例。

五、神为犹太人设立政府，非为基督徒。回答此异议。

六、神任命政府官员。对政府官员的应有影响。

七、此思考应压住重洗派的狂焰。

八、政府的三种形式，君主制、贵族制、民主制。不能绝对地说哪种最好。

九、政府官员的职责。首要关切是保存基督教和真敬虔。证明。

十、重洗派对此意见的异议。回答异议。

十一、战争的合法性。

十二、异议，圣经没有教导战争的合法性。回答。

十三、收贡和收税的权利。

十四、法律，必要性和效用。摩西道德律、礼仪律和民事律的区分。

十五、道德律的要旨和目的。礼仪律和民事律。结论。

十六、所有法律均应公正。摩西民法；效力程度，废除程度。

十七、百姓，法律对个人的用处。

十八、诉讼的合法程度。

十九、反驳定罪一切诉讼程序的重洗派。

二十、异议，基督禁止我们抵挡邪恶。回答。

二十一、异议，保罗绝对定罪诉讼。回答。

二十二、应给予政府官员的尊敬和服从。

二十三、继续上一主题。

二十四、服从暴君的程度。

二十五、继续上一主题。

二十六、圣经证据。

二十七、继续圣经证据。

二十八、回答异议。

二十九、在暴政下忍耐的考虑。

三十、继续上述考虑。

三十一、个人应有的一般服从。

三十二、与神的道相符的顺服程度。

一、我们前文已经说明，人受到双重的统管，并且已经充分考察了那一种对灵魂或者里面的人施行，与永生有关的统管，这里，我们要讨论另一种统管，仅仅与民事机构和外在行为的管理有关。虽然从其性质来看，此题目似乎与属灵的信心教义没有关系，然而读者会逐渐看到，我将两者联系起来是恰当的，事实上，我必须这样做；特别是因为，一方面，疯狂、野蛮的人暴烈地竭力推翻神建立的次序，另一方面，逢迎王侯的人无度地颂扬他们的权力，毫不犹豫地将与神的统管相敌对。除非我们避免这两种极端，否则清洁的信心便要消亡。另外，我们很应该知道，神在这件事上是多么恩慈地关切人类的好处，好叫我们以敬虔的热忱来见证我们的感恩。在进入此题目之前，我们需要先提出前文所做的区别（第三卷第十九章第十六段以及第四卷第十章），免得像许多人一样，粗心大意地混淆这两件性质迥异的事。因为，有些人一听到福音所应许的自由，一种不认可民中的君王和政府官员，而是单单注视基督的自由，便以为如果看到任何凌驾于他们之上的权力，那么他们就不能从此自由中获益了。于是，他们以为除非整个世界都变革成为新的样式，没有法庭，没有法律，没有官员，没有任何他们以为干涉了自己自由的事物，否则就没有任何事物会繁荣昌盛。但是，所有知道区别身体与灵魂，区别短暂今生与将来永生的人，都不难明白基督属灵的国度与属世的政府，乃是相距遥远的两件事。因此，既然想要将基督的国度包含在此世界的元素之中，乃是犹太人的虚妄，并且我们按照圣经清楚的教导，看我们从基督而得的福分是属灵的，那么就要记住，把在他里面应许赐给我们的自由限制在适当的界限内。保罗既然吩咐我们：“基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制”（加 5:1），他为什么又在另一处禁止奴隶为他们的状况忧虑呢？（林前 7:21）。岂不是因为属灵的自由与属世的奴役完美相容吗？他下面的话也是这个意思：“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女”（加 3:28）；又说：“在此并不分希腊人、犹太人，受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的，惟有

基督是包括一切，又住在各人之内”（西 3:11）。这就表明：不论我们在世人当中的状况如何，或者是在什么法律之下生活，都无关紧要，因为基督的国根本不在于这些。

二、然而，此区别并不达到允许我们视整个政府机构为与基督徒无关的污秽之事的程度。有些狂热分子，喜欢无羁的放纵，他们坚持叫嚣说：既然我们已经通过基督对此世界上的万事死了、迁到神的国度、坐在天使中间，那么就不当降低身份，竟去关切那些与基督徒无关的褻渎、不洁之事。他们说，如果没有法庭和审判，那么法律有什么用呢？但是，法庭与基督徒有什么相干呢？如果杀人是不合法的，那么法律和法庭与我们何干呢？但是，按照我们前面的教导，这种政府统管与基督在人内心的属灵统管有别，所以我们应当知道，这二者并不互相对立。属灵的统管，在某种程度上，甚至现在在地上，就在我们心里开始了属天的国度，在这必死、短暂的今生，就开始将不朽、不败坏的福分赐给我们，然而，当我们还活在世上的时候，神设立政府，是为要增进和维护对神的外在敬拜，是为要卫护纯全的教义和教会的组织，是为要约束我们的社会行为，是为要按照民法的公正塑造我们的行为，是为要彼此和睦，是为要维持公共治安。如果那现在已经居于我们心中的神国消灭了今生，那么我承认这一切都是多余的。但是，如果神的旨意是我们在追求真正的国度时，在地上作天路客，而且如果这些帮助是我们奔跑天路所需要的，那么那些夺去这些帮助的人，就是夺去了人的本性。至于他们断言，神的教会应当有此完全，以致她的引导足以取代法律，他们是愚蠢地幻想教会拥有她在人类社会不可能找到的完全。因为恶人是如此侮慢、如此顽梗地作恶，严厉的法律尚且鲜能制止，他们的暴行，即使威权也鲜能压制，那么，如果他们看到自己的邪恶丝毫未受惩罚，又会怎样地胡作非为呢？

三、关于政府的用途，在他处讨论更加合宜。目前我们只要让人知道，若想废除政府，这是完完全全的野蛮，政府对人类的用处不逊于面包和水、阳光和空气，并且其尊贵要更加卓越得多。政府的目标不只是，像面包、水、阳光、空气一样，使人能够呼吸、吃喝、保暖（虽然为使人们能够在一起生活，这些当然包含在内）；我要说，这不是政府的惟一目标，另外还包括不使偶像崇拜、褻渎神的名、诽谤他的真理，以及其他冒犯真宗教的事，在百姓之中发生和传播；使公共安全不受扰乱，使每个人的产业不受侵犯，使众人彼此公平地贸易，栽培诚实和谦逊；简言之，使公开的宗教能以存在于基督徒中间，使人道能以维持于人间。请不要惊奇我前文似乎将宗教置于人的意志之上，这里却把建立真宗教的任务交给人的政府，因为我这里仍与前面一样，不允许人随意制定关于真宗教和敬拜神的法律，虽然我赞成以此为目标的民治秩序——即防止真宗教（包含在神的律法之内）被公开的褻渎所侵犯和玷污，而不受惩罚。但是，如果我们单独讨论整个政府秩序的各个部分，那么读者能够借助于简明易懂的安排，更好地知道应当对其采取怎样的观点。整个政府秩序有三个部分：一，政府官员，他是法律的执行者和护卫者；二，法律，官员按照法律进行治理；三，百姓，受法律的管制，并服从官员。我们首先考虑官员的职能是什么？是否这是神所悦纳的合法呼召？官员职责的性质是什么？官员

权力的程度如何？其次，藉以管理基督徒政府的法律是什么？最后，法律对于百姓有何用途？以及百姓应对官员有怎样的服从？

四、关于政府官员的职能，主不但宣告他悦纳和喜悦，而且用极尊荣的称谓强烈地推崇。我们略述一二。诗篇称官员为“神”（诗 82:1、6），请不要对此称呼淡然待之。此称呼表明他们是神所差遣的，拥有神的权柄，实际上，他们代表神自己，他们在某种意义上代替神行事。这并不是我的见解，而是基督的解释。他说：“经上的话是不能废的。若那些承受神道的人，尚且称为神”（约 10:35）。这话的意思当然是：他们的职分由神所授予，好在他们的职分上侍奉神，（就如摩西和约沙法对他们任命的犹大各城的审判官说）判断不是为人，乃是为神（参申 1:16~17；代下 19:6）。智慧藉着所罗门的口肯定同样的意思“帝王藉我坐国位，君王藉我定公平。王子和首领，世上一切的审判官，都是藉我掌权”（箴 8:15~16）。这就仿佛在说，君王和大臣拥有地上的至高权力，并不是由于人的乖僻，而是藉着神的护理，以及他圣洁的定旨，他喜悦这样管理人的事情，因为他与人同在，并且在执行法律和施行公平公正上实施统辖。保罗亦清楚教导这一点，他将治理的职分列在神按照不同的恩典分给众人的各种恩赐之中，基督的仆人应该使用此恩赐来造就教会（参罗 12:8）。然而在该处，他说的是初代教会中受委任负责公共纪律的长老会议。在哥林多前书中，他称此职分为“治理事的”（林前 12:28）。另外，因为我们看到政府有相同的目的，所以毫无疑问，他推崇任何形式的公正政府。当他进而更加充分地讨论此题目时，说得更加清楚。他说：“因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的”、“作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕”、“因为他是神的用人”（罗 13:1、3、4）。我们可以再补充圣徒的榜样，有些人如大卫、约西亚、希西家等，他们是君王；约瑟、但以理是大臣；摩西、约书亚、士师是治理百姓的官员。主明白宣告他悦纳他们的职分。因此，官职在神的眼中，不但神圣、合法，而且在地上的所有职位中，也是最神圣、最尊荣的，对于这一点，任何人都不当有所怀疑。

五、那些主张无政府的人提出异议说，古时虽然有君王和士师管理无学识的百姓，但是在今天，那种奴役人的统治方式，与基督的福音所带来的完全，是完全不符合的。他们在这里不仅暴露出无知，而且显出魔鬼般的骄傲，竟然傲慢地夸口拥有他们尚且达不到百分之一的完全。但是，不论他们是怎样的人，都将被轻而易举地驳倒。因为当大卫说“现在，你们君王应当省悟，你们世上的审判官该受管教”、“当以嘴亲子，恐怕他发怒”（诗 2:10、12），他并不是命令他们抛弃权柄去做平民，而是要他们将神赐给的权力臣服于基督之下，让基督统管万有。同样，当以赛亚预言教会“列王必作你的养父，王后必作你的乳母”（赛 49:23），他并不是吩咐他们废除权柄；反倒极有尊荣地称他们为敬虔敬拜神之人的保护者；因为，那预言是指着基督的降临说的。还有极多的经文，特别是在诗篇里面，肯定了掌权者当有的权柄，我有意省略。最著名的经文是保罗劝戒提摩太：要在信徒的会中为君王和一切在位的祷告，并说明了原因“使我们可以敬虔、端正、平安无事的度日”（提前 2:2）。可见，保罗将教会托付给君王和在位者来予以保护。

六、此考虑应当一直存于官员的心中，因为这是他们尽忠职守的强力激励，也是

特别的安慰，缓和他们在履行职分时必定遇到的许多艰巨的难处。那些知道自己受派执行神公义的人，该当怎样地热心追求纯全、谨慎、温柔、节制和清白啊！当他们知道法庭是活神的宝座，又怎敢容许不法呢？当他们知道自己的口是宣扬神真理的工具，又怎敢发出不公正的审判呢？当他们知道自己的手是要书写神的法令，难道他们的良心能够允许他们签署不敬虔的法案吗？一言以蔽之，如果他们记得自己是神的代理人，就必然极其谨慎、勤勉、殷勤，好在自己身上表现出神的护理、护卫、良善、慈爱和公义。他们又当常常谨记，如果“在为耶和華作工时欺哄人的，必受咒诅”是向他而发（耶 48:10, KJV），那么，在公义的职位上欺哄行事，必然要受重得多的咒诅。因此，当摩西和约沙法催促审判官尽忠职守的时候，激励他们的最有力方法就是我们前文所述的考虑——“你们办事应当谨慎，因为你们判断不是为人，乃是为耶和華。判断的时候，他必与你们同在。现在你们应当敬畏耶和華，谨慎办事，因为耶和華我们的神没有不义，不偏待人，也不受贿赂”（代下 19:6~7，比较申 1:16 等）。另一段经文说：“神站在有权力者的会中，在诸神中行审判”（诗 82:1；赛 3:14），当他们听到自己是神的使者，有一天必须为他托付给自己的职责向他交帐，就尽忠职守。此劝戒对他们应该有最大的影响；因为如果他们有任何的犯罪，那么不仅是伤害了他们所欺负的人，而且是玷污了神的圣洁审判台，侮辱了神自己。另一方面，当他们想到自己没有从事亵渎神的职业，并非不合乎作神的仆人，而是作了神的使者，担当最神圣的职分，就因此得到莫大的安慰。

七、那些不服所有这些经文，僭妄地申斥这神圣的职位，仿佛不合真宗教与基督徒敬虔的人，岂不是在攻击神自己吗？因为羞辱他的仆人，就是侮辱了他。这些人不仅诽谤掌权者，甚至不要神作他们的王（参撒下 8:7）。如果在以色列人拒绝撒母耳的权柄时，圣经这样说他们是正确的，那么在今天，对于那些挣脱神所建立的一切权柄的人，这话岂不更加贴切吗？但是，当主对使徒说：“外邦人有君王为主治理他们，那掌权管他们的称为恩主。但你们不可这样。你们里头为大的，倒要像年幼的；为首领的，倒要像服侍人的”（路 22:25~26）；这似乎是禁止所有基督徒作君王或统治者。好敏捷的解经家！当时，门徒正在争论谁应该最大。为了制止这种虚妄的野心，主教导他们说：他们的职分不像属地统治的权力，其中一个人超越另一个人。我要问，此比较哪里轻视了王权的尊贵呢？事实上，这里仅仅证明了王权非同于使徒的职分。此外，虽然官职有多种形式，但是在这一方面并无区别，即我们应当接受所有这些官职均为神的设立。因为保罗说“没有权柄不是出于神的”，就包含了一切权柄，并且那绝非最讨人喜欢的专制统治，其尊荣有了最高的证据。这种专制统治奴役所有人（除了所有人均臣服其专制意志的那人之外），古时就为英勇、高尚的人所憎恶。但是，圣经为要抹去这些不公正的判断，明确肯定君王统治乃是出于神的智慧，并且特别命令我们要“尊敬君王”（参彼前 2:17）。

八、当然，如果个人要来讨论自己所住之地采用何种形式的政体最好，这不过是无所事事地打发时间罢了，因为这些考虑不能对确定任何公共事务产生任何影响。那样的话，他们所绝对确定的事情必定是过于轻率了，因为此项讨论取决于环境。如果你比较各个国家，而不考虑环境，那么很难确定哪一种国家在效用具有优

势，因为它们都处在如此平等的地位上。君主制容易变成专制。在贵族统治中，极易出现派别，而在民主制度中，暴动极易发生。在考虑哲学家们论及的这三种统治形式本身时，就我自己来说，我绝不否认贵族统治形式远远超越其他两者，或者是纯粹贵族统治或者是与民主统治的配合，这不是统治形式本身的问题，而是因为很少有君王能够约束自己从不偏离公平和公正，并且因为他们很少能够慎思明辨，很少总是有正确的远见和判断。因此，由于人的恶行或行为不检，由一些人来进行统治可以更加安全、稳妥，因为他们能够互相帮助、指导、劝戒，如果有人走得太远，那么其他人可以作为监察者和统治者来约束他的过度。经验已经证明这一点，并且为主的权威所证实，他在以色列民中建立起接近民主统治的贵族统治，并保持他们处于此最好的统治形式之下，直到他在大卫身上表现出弥赛亚的影子。我欣然承认，百姓最幸福的统治形式，是自由与适宜的节制相调合，并恰当地进行组织以便持久，所以我认为那些享有这种统治形式的人非常幸福，并且我认为，持续不断地竭力保全和维护这种形式，是他们的职责。事实上，甚至官员也应该竭尽全力防止他们受命护卫的自由受到破坏和违犯。如果他们对此漠不关心或者不努力，那就是不忠于职守和背叛国家。但是，如果主已经赐给他们一种统治形式，而他们却极想进行变革，那么这种愿望不仅愚蠢、多余，而且非常有害。如果你的眼睛不局限于一国，而能环顾世界，或者至少展望远处，就必发现：神的护理乃是以不同的形式治理不同的国家，并且这是有充分原因的。因为，正如不同温度的物质才能粘在一起，照样，不同的地区也有不同的统治形式才是最好的。然而，对于那些以神的旨意为充足原因的人，这些话是不需要说的。如果神喜悦委派君王治理王国，委派参议员或行政官治理自由城市，那么不论他在我们居住之地安排了哪一种统治形式，我们都有本分遵从和臣服。

九、这里，我要略述神的道关于官员的职责及其性质的教导，以及此职责所包含的内容。此职责涉及两块法版，如果圣经没有这样讲到，那么我们从异教神学家们身上也可以学到这一点；因为任何人在论述官员的职事、执行法律和公共福利时，都必然从宗教和敬拜神开始。因此所有人都承认，除非以敬虔为第一关切，否则政府就没有成功建立；并且如果法律轻视神的权利，而只顾到人的好处，则是荒谬的。因此，既然宗教在哲学家们心中居首位，并且这也是万国所一致遵行的，那么基督徒诸侯和官员如果不关切真宗教，就应以自己的懒散冷漠为耻。我们已经指出：此职分是神特别赐给他们的，他们作为神的代理人并靠着神的恩宠统治，应该竭力彰显并护卫神的尊荣。因此，当圣洁的君王在对神的敬拜已经败坏或倾覆的时候将其恢复，或者注重宗教兴盛，保持宗教的纯洁和安全的时候，圣经就特别称赞他们。反之，当圣经历史记载“那时以色列中没有王，各人任意而行”的时候（士 21:25），是将无政府状态列为一种罪恶。这反驳了那些忽视神的事、一心只在百姓中间施行公义之人的愚拙；仿佛神奉自己的名任命统治者，是为要判决世上的争端一般，又仿佛神忽略了那些重要得多的事，即按照律法的规定纯洁地敬拜他。那些骚动的人采纳了这些观点，他们热烈盼望进行各种各样的变革而不要受到惩罚，欣然除去所有对侵犯敬虔之事施行报复的人。关于第二块法版，

耶利米这样对君王们说：“你们要施行公平和公义，拯救被抢夺的脱离欺压人的手，不可亏负寄居的和孤儿寡妇，不可以强暴待他们，在这地方也不可流无辜人的血”（耶 22:3）。诗篇八十二篇的劝戒也是同样的目的：“你们当为贫寒的人和孤儿伸冤，当为困苦和穷乏的人施行公义。当保护贫寒和穷乏的人，救他们脱离恶人的手”（诗 82:3~4）。摩西也嘱咐代表他的审判官们说：“你们听讼，无论是弟兄彼此争讼，是与同居的外人争讼，都要按公义判断。审判的时候，不可看人的外貌；听讼不可分贵贱，不可惧怕人，因为审判是属乎神的”（申 1:16~17）。我不多说这些经文：“只是王不可为自己加添马匹，也不可使百姓回埃及去”、“他也不可为自己多立妃嫔，恐怕他的心偏邪；也不可为自己多积金银”、“他登了国位，就要将祭司利未人面前的这律法书，为自己抄录一本”、“存在他那里；要平生诵读，好学习敬畏耶和华他的神”、“免得他向弟兄心高气傲”（申 17:16~20）。我认为，这些经文说明了官员的职责，主要目的不是在教导官员，而是教导其他人为什么有官员，以及神委任他们的目的。因此我们说，他们被神任命为百姓的无罪、谦逊、尊荣和安宁的护卫者，因此，他们的惟一职责是实现公共安全与和平。关于这些事，大卫宣告他一旦身登王位，就要以身作则。“弯曲的心思，我必远离，一切的恶人，我不认识。在暗中谗谤他邻居的，我必将他灭绝。眼目高傲、心里骄纵的，我必不容他。我眼要看国中的诚实人，叫他们与我同住。行为完全的，他要伺候我”（诗 101:4~6）。但是，因为除非统治者保护好人不受坏人的伤害，帮助和保护受压迫者，否则他们就不能做到大卫所说的话，所以他们需要有权力遏制那些胡作非为、扰乱公共安宁的作恶者和罪犯。经验充分证实了梭伦（Solon）的话：“所有公共事务均依靠奖赏和惩罚；若无奖惩，国家的整个秩序就要摇摇欲坠并彻底崩塌”。如果美德没有得到应有的尊荣，那么许多人对于公平和正义的爱心就要冷淡；如果没有严格的纪律和施行惩罚，恶人的放肆也不能有所约束。当先知吩咐君王和其他统治者“施行审判和公义”时（耶 22:3），就包含了这两件事。施行公义就是看顾、保护、解放无辜者，以及为他们复仇；施行审判就是压制恶人的大胆，遏止他们的暴力，并惩罚他们的罪行。

十、但是，这里有一个困难、而且似乎令人困惑的问题。如果神禁止所有基督徒杀人，并且先知关于主的圣山，即教会，发预言说：“这一切都不伤人不害物”（赛 11:9、65:25），那么，官员如何能够既有敬虔又流人的血呢？如果我们明白官员在执行惩罚时，不是出于自己，而是执行神的审判，那么，我们就不再有任何疑惑了。主的律法禁止杀人；但是，凶杀必须要受刑罚，赐律法者自己将刀交在他使者的手中，好用来惩罚所有杀人者。敬虔人原本不该伤害人；但是奉神的命令为敬虔人所受的苦害伸冤，这却不是伤害。希望大家牢记：这里所做的一切都不是出于人的鲁莽，而是顺服神的权柄。在神权柄的引导之下，我们绝不会偏离正路，除非我们要约束神的公义并且不允许惩罚罪恶。但是，如果我们不敢为神的权柄立下法则，那么为什么指控他的使者吗？保罗说：“作官的‘不是空空地佩剑。他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的’”（罗 13:4）。因此，如果诸侯和统治者知道他们最蒙神悦纳的就是顺服，那么如果他们想要在神面前证明自己的敬虔、公义和纯全，



就务必尽心竭力做好此服侍。这就是摩西的情感，当他知道自己注定要通过神的权能搭救百姓时，他就把那个埃及人打死，并且他曾一天杀戮三千人，刑罚百姓亵渎神的罪。大卫也是这种情感，他在临终时，命令他的儿子所罗门处死约押和示每。因此，君王的美德之一是“灭绝国中所有的恶人，好把一切作孽的从耶和华的城里剪除”（诗 101:8）。诗人赞扬所罗门的话也是同样的意思：“你喜爱公义，恨恶罪恶”（诗 45:7）。以摩西温和、文雅的性格来说，他怎会如此暴怒，双手已经染满弟兄的血，还要遍历帐幕，继续杀戮呢？大卫一生如此温柔，又怎会在他几乎绝气的时候，给儿子留下如此血腥的遗嘱，不容那已经白头的约押和示每安然下阴间呢？摩西与大卫藉着严厉，使他们的手成为圣洁，如果显示怜悯，反倒要玷污双手了，因为他们是在执行神托付给他们的复仇。所罗门说：“作恶，为王所憎恶，因国位是靠公义坚立”（箴 16:12）。又说：“王坐在审判的位上，以眼目驱散诸恶”（箴 20:8）。又说：“智慧的王簸散恶人，用碌碁滚轧他们”（箴 20:26）。又说：“除去银子的渣滓，就有银子出来，银匠能以作器皿；除去王面前的恶人，国位就靠公义坚立”（箴 25:4~5）。又说：“定恶人为义的，定义人为恶的，这都为耶和華所憎恶”（箴 17:15）。又说：“恶人只寻背叛，所以必有严厉的使者，奉差攻击他”（箴 17:11）。又说：“对恶人说：‘你是义人’的，这人万民必咒诅，列邦必憎恶”（箴 24:24）。那么，如果拔剑追赶罪人和恶人乃是真公义，那么，在穷凶极恶的人大肆杀戮时，他们如果收刀入鞘，手不沾血，绝不能让人赞美他们的良善和公义，反而是最大的不敬虔；然而，他们一定不能过于严酷，不可使法庭成为一切被告沉没的礁石。我既不赞成不合理的严厉，也不认为任何公平的判决能够没有怜悯，正如所罗门的宣告：“王因仁慈和诚实，得以保守他的国位，也因仁慈立稳”（箴 20:28）。正如古时的一位神学家所说：这应该是君王的首要禀赋。官员必须戒惧两个极端；一方面，他不可因为过于严厉而导致伤害而不是医治，另一方面，不可迷信矫揉造作的仁慈，软绵绵地、无节制地姑息恶人伤害他人，而陷入最残酷的无人性。在罗马皇帝内尔瓦（Nerva）时，有一句名言：生活在一位什么事都不合法的君王治下，固然是件坏事，然而，生活在一位所有事情都合法的君王治下，那要糟糕得多。

十一、有些时候，君王和国家需要拿起武器为民众伸冤，这样，我们也能够判断为此进行的战争在何种程度上是合法的。如果神赐给他们权力是为要维护民众的安宁、制止叛乱、帮助受压迫者，以及惩罚罪行，那么，他们最合宜地运用权力，就是遏制那些扰乱个人安宁与公共治安、煽动暴乱、野蛮压迫之人的暴怒。如果他们应该是法律的护卫者，那么他们就必须制止所有犯罪破坏法律原则之人的企图。如果他们惩罚那些仅仅为害少数人的强盗尚且公正，那么，他们能够允许整个国家受到劫掠蹂躏，而不惩罚那些侵略者吗？那些恶意地闯入他们无权进入之地、大肆破坏的人，不论他是君王还是最底层的人，都应被视为强盗而予以惩罚。因此，自然的公平和职责要求君王武装起来，不仅用法庭的裁决惩罚个人的罪行，而且要在他们受托护卫的民众受到攻击时保护他们。在很多经文中，圣灵宣告这种战争是合法的。

十二、如果有人提出异议说：新约并没有经文或例子，教导基督徒参战是合法的。

我回答：首先，古时进行战争的原因，现在依然存在，另一方面，禁止官员保护治下的百姓是没有根据的；其次，我们不能在使徒的著作中寻找关于这些事情的明确教导，因为他们的目的不是要组织民事政府，而是要建立基督的属灵国度；最后，他们的著作暗示，救主的降临并不使这一方面发生改变。用奥古斯丁的话说：“如果基督教的原则禁止一切战争，那么，当兵丁询问如何才能得救时，约翰就应该叫他们抛下兵器、彻底离开军职，然而他们得到的教导却是‘不要以强暴待人，也不要讹诈人，自己有钱粮就当知足’（路 3:14）。他既然吩咐他们有钱粮就当知足，当然没有禁止他们在军中服役”。但是，所有官员这里都必须极其小心，免得有一丝一毫按照自己的冲动行事。或者说，在执行惩罚时，他们既不能由于愤怒而轻率，也不能由于仇恨而莽撞，亦不能燃烧着不可平息的严厉之焰；他们必须如奥古斯丁所说：“甚至对他们所刑罚的罪人，也当怜悯他里面的人性”；或者在他们必须要用武力对抗敌人，即武装好的强盗时，他们一定不能马上就抓住机会，事实上，甚至机会临到，他们也不当利用，除非实在是迫不得已。有一位异教徒希望：战争是为了和平。我们如果想要再进一步，就必须在诉诸武力之前，先尝试其他所有解决之道。总之，在两种情况下，他们绝不能为任何个人的情感所左右，而必须单单以顾念民众为指引。否则，他们就是在邪恶地滥用神赐给他们的权力，神赐此权力给他们，不是为了他们自己的好处，而是为了造就他人的幸福和为他人服务。靠着这战争的权利，驻戍、联盟和其他军备才拥有了权利。驻戍是指在国中驻扎军队保卫边疆；联盟是指相邻国家的君王彼此订盟，如果在他们的地土之上发生任何动荡，则彼此相助，联合力量击退人类的公敌；军备包含了与军事艺术有关的一切。

十三、最后，我们认为应当指出，贡赋和税收是君王的合法财源，主要用来供其履行职分所需。然而，他们也可以用其来维持皇家的荣华，这在某种程度上与他们所执行的权柄的尊荣相辅相成。因此，我们看到大卫、希西家、约西亚、约沙法，以及其他圣洁的国王，还有约瑟和但以理，按照他们所居的职位，慷慨地使用公众款项，而并不违背敬虔；另外，我们又在以西结书中读到，要将一大块土地划给国王（参结 48:21）。的确，先知在这节经文中是述说基督属灵的国，然而，他仍然借用合法的人间统治来进行描绘。然而，君王必须谨记，国家的收入并不是他们的私囊，而是全国人民的财富（这是保罗的见证，参罗 13:6），他们不能够浪费，否则就是明显的不公义；反要视其为民脂民膏，如果不爱惜，就是最恶的无人性。另外，各种赋税只是为了补助民众的需要，如果无故向贫穷百姓征税，那么这是暴君式的掠夺。这些教导并不鼓励君王奢华（当私欲自身已经过分地蓬勃燃烧时，当然无需再予点燃），但是，因为他们所做的一切事情都有最严重的后果，所以他们应该具有清洁的良心，因此需要教导他们何为合法的限度，免得他们因为不敬虔的盲信，招致神的不悦。另外，此教义对于普通百姓亦非多余，以免他们在君王的花费超过普通人的限度时，鲁莽、放纵地予以诬蔑。

十四、在国家中，重要性仅次于官员的事是法律，法律是政府最坚实的筋腱，或者如西塞罗继柏拉图所说，是国家的灵魂；没有法律，官员的职事就不能存在；另一

方面，没有官员，法律就没有活力。因此，法律可以视为不说话的官员，而官员则可说是活生生的法律。我已经叙述了藉以管理基督徒政府的法律，然而没有理由要我详加讨论何为最好的法律。这是一个范围广大的题目，不应当在这里讨论。我只要简单指出，什么样的法律才能够在神面前敬虔地使用，以及在百姓中间合宜地执行。即使是这一点，要不是知道人们在此方面犯下许多危险的错误，我也宁愿保持缄默。有些人否认在忽视摩西律法、采用普遍性的国家法律进行治理的情况下，能够正确地建立起任何公民国家。关于这些观点的危险与煽动性，就让其他人考察罢；我只要指出其愚蠢和虚假就够了。我们必须注意，摩西颁布的神的全部律法，分为道德律、礼仪律和民事律，并且我们必须分别考察这几个部分，好明白其与我们的关联程度如何。同时，不要有人被礼仪律和民事律均与道德律有关联的想法所惊扰。因为那些采纳此区分的古人们，并非不知道这两类律法确与道德律有关，但是因为它们可以作出改变或废除而不影响道德律，所以才不这样称呼它们。他们将道德律的名称单单赋予第一类律法，若无此类律法，那么真正圣洁的生活和不可变的行为法则就不可能存在。

十五、道德律包含两个部分，一是吩咐我们以纯洁的信心和敬虔敬拜神，一是吩咐我们用真诚的爱待别人。道德律是真正的、永恒不变的义的法则，是为万国万代所有愿意顺服神旨意的人所规定的。因为神永恒不变的旨意，就是要我们都敬拜他，并且彼此相爱。犹太人的礼仪律是主在犹太人的孩童时期所采用的教导方法，及至时候满足，他向世人充分彰显他的智慧，并表明古时通过预表预示的本物（参 3:24、4:4）。主将民事律赐给他们作为一种政治制度，指出公正和公义的形式，使他们藉此和平地共同生活。正如礼仪附属于敬虔，因为它保守犹太教会来敬拜神，然而它仍与敬虔本身有别；照样，民事律虽然单单为要提供一种最好的方法，来保存神永恒的律法所吩咐的弟兄之爱，然而它仍然与爱本身不同。因此，正如礼仪可以废除而绝不破坏敬虔，照样，当除去这些民事规定时，爱的本分和训诫仍然是永久的。但是，如果每个国家都有自由制订它认为有益的法律，这是真的，这些法律却仍然需要按照爱的原则进行试验，从而它们虽然在形式上不同，但是符合同一原则。那些尊荣盗贼、允许滥交，以及其他更加污秽、荒谬之事的野蛮法律，我不认为配有法律之名，因为不仅完全不合公义，而且违背人性和文明。

十六、如果我们注意到（我们应该如此）与所有法律均有关联的两件事——即制订法律，以及此制订所基于的公正，那么我前文所述就更加清楚。公正既然是自然的，那么对于全人类就是一样的；因此，所有法律都应该按照所适用之事的性质，来主持公正。具体法律与具体环境相关联，并且某种程度上取决于环境，因此可以存在不同，只要均以公正为目标即可。因此很明显，我们称为道德律的神的律法，无非是对本性律法的见证，以及对神刻在人心上的良心的见证，我们现在所说的这一公正的全部内涵，都在此道德律中规定。因此，惟独这公正才是所有法律的目的、法则和目标。每当法律按照此法则制订，指向此目标，并限于此目的时，不论它们与犹太律法如何不同，或者彼此之间有怎样的差异，我们都没有理由不

认同。神的律法禁止偷盗。犹太法制对于偷盗的惩罚，可以在出埃及记第二十二章看出。其他国家极古的法律，是以加倍偿回来惩罚偷盗，而后来的法律则区分明抢和暗盗。其他法律有的处以放逐，有的处以鞭笞，有的处以死刑。在犹太人中，作假见证的惩罚是“照他所图谋要待族弟兄的去待他”（申 19:19，吕本）。对于作假见证者的惩罚，有的国家剥夺公权，有的国家处以绞刑，有的国家则为钉十字架。所有法律都处杀人犯以死刑，但是执行方式各有不同。对于奸淫，有些国家的惩罚比较严厉，有些则比较宽大。然而我们看到，在这些不同之中，目的都是一个。因为它们异口同声地宣告，要惩罚那些被神永恒的律法所定罪的罪行，例如杀人、偷盗、奸淫、作假见证等，尽管惩罚的方式不同。然而，方式一致既不必要，也不合宜。一个国家，如果不对凶杀处以可资警戒的惩罚，则将立即成为劫掠和屠杀的猎物。可能会有某个世代，需要比较严厉的惩罚。如果国家形势严峻，那么那些通常会引起动荡的事情，必须用新的法令予以纠正。在战争期间，如果不用异于寻常的严厉惩罚使人生发畏惧之心，那么文明将湮没于干戈的扰攘之中。在饥荒、瘟疫时期，如果不施行严厉的规纪，所有事情都将越来越糟。对于某种邪恶，如果不最严厉地制止，那么这个国家将更容易陷于其中。这种具体方式的差异，本来是为使人能够很好地遵守神的律法，如果讨厌这种差异，该是何等的心存恶意，何等地厌恶公益呢？有人断言，废弃摩西颁布的神的律法，并代之以其他新的法律，这是侮辱摩西律法；这种意见是最荒谬的。我们要采纳其他法律，不是因为绝对地赞成它们，而是出于对时间和地点，以及人民状况的考虑，或者因为那些废除的条款从来不是为我们而制订。主藉着摩西的手颁布的律法，并不是颁给所有国家的，也不是要在所有地方执行的；他特别看顾、庇护、护卫犹太民族，喜悦特别作他们的立法者，并且作为一个贤明的立法者，他在制订法律时，就特别考虑他们的特殊情况。

十七、现在，我们要讨论最后一点，即法律、诉讼和官员对基督化社会的作用。另外还有一个关联问题，即个人当对官员存着怎样的尊敬，以及应当顺服到何种程度。许多人以为在基督徒中间，官员的职分是多余的，因为既然神禁止他们报复或诉讼，那么他们就不能敬虔地恳求官员的帮助。但是，保罗反而清楚地宣告：官员“是神的用人，是与你有益的”（罗 13:4），我们由此明白：官员是神所任命的，藉着他的权力和帮助，我们得以避免恶人的不诚实和不公义，平安无事地度日。但是，如果除非我们运用官员的帮助，否则他们就是徒然设立，那么很明显，向官员申诉和恳求并没有错。这里我不得不面对两种人。有许多人极好诉讼，若不与人争斗，就总不安宁。他们的讼案存着苦毒的仇恨，以及对伤害和报复的疯狂渴望，他们顽固不可安抚，直至把对方彻底毁灭才肯罢休。同时，为了让人觉得他们只是在做合法的事情，就以诉讼为藉口来掩饰他们乖僻的行为。但是，即使弟兄与弟兄对簿公堂是合法的，却不能由此推论说：恨弟兄、顽固地穷追猛打要伤害他，也是合法的。

十八、因此，这些人需要明白，诉讼对于那些正确使用的人来说才是合法的；原告和被告正确地运用诉讼是指，被告在指定的日子出席，不存苦毒地为自己辩护，

惟愿合理地维护他的权利；对于原告，当他的生活或财物受到不当有的攻击时，诉诸于官员的保护，述说他的苦情，并要求作出公平、良善的判决；同时绝不想要伤害或报复——绝无苦毒或仇恨——绝无争斗的炽热，宁愿放弃和受苦，而不是向对方怀着恶意。相反，如果心存恶毒，为嫉妒所蠹，怒气冲冲，报复心如潮涌，或者燃烧着争斗之火，以致在某种程度上撇弃了爱心，那么整个讼案，即使案件程序最为公正，也不可能敬虔。因为，所有基督徒都当遵循的一条公理是：不论申诉如何公正，如果没有在过程当中向对方存着善意，仿佛所论之事已经友好地处理和解决一样，那么就不能正确地诉讼。或许有人要在这里插嘴说，在诉讼中从未看到过这种节制，如果有这样的例子，那么真是件奇事。我承认，在这些世代中，诚实的诉讼人是罕见的；但是，诉讼这件事本身，当没有被邪恶玷污时，仍然不失良善和纯洁。当我们听到官员的帮助是神的恩赐时，就当谨慎，不要用我们的罪去污染它。

十九、那些明确定罪一切诉讼的人应当知道，他们拒绝了神设立的圣洁定例，拒绝了那对洁净之人凡事都洁净的恩赐之一，他们也是在指控保罗犯了罪，因为他反驳那些控告他之人的诽谤，揭露他们的狡诈和邪恶，并且在审判官面前，他维护自己作为罗马公民的特权，并且在必要时，从那不公正的巡抚转而上诉于恺撒。这并不违背所有基督徒均不可报复的禁令，并且我们将这种感情驱逐出所有基督徒法庭之外。因为在民事诉讼中，人只有心存纯朴、无意伤害，将他的诉讼交给民众的保护者法官，无意以恶报恶（这是报复性的感情），才算是行在正路上；对于更为严重的案件，犯下了当判死刑的罪，原告到庭不应该因为个人受到伤害而心存报复或怨恨，他惟一的目的应该是阻止恶人企图伤害公众的利益。如果没有复仇之心，你就没有违背基督徒不可报复的命令。但是，基督徒不但不可渴求报复，主还吩咐他们等待他的手，因为他应许要作受逼迫和受苦之人的报应者。但是，那些请求官员帮助自己或者别人的人，是跑到天上那位将要伸冤的审判者的前头去了。绝非如此，因为官员的报复，不是人的报复，而是神的报应，正如保罗所说：神藉着官员叫我们得益（参罗 13:4）。

二十、我们也没有违背基督的话，他禁止我们与恶作对，并补充说：“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”（太 5:39~40）。主要他的跟随者厌恶复仇，宁愿自己加倍受伤，也不要期盼报复。我们并未劝阻他们抛弃这种忍耐。因为基督徒确实是生来便要忍受侮辱和伤害的人，要承受被弃之人的不义、欺诈和嘲笑；不仅如此，他们还要在这一切恶行之下忍耐；即他们的心应当如此，在受到伤害之后，准备再受磨难，一生只有不停背负十字架的指望。同时，他们必须善待那些伤害他们的人，为咒诅他们的人祷告，并且（这是他们惟一的得胜）努力以善胜恶（参罗 12:20~21）。有了这样的意念，他们就不会想要以眼还眼、以牙还牙（像法利赛人教训他们的门徒要期望报复），反倒要（按照基督的教训）任凭自己的身体毁伤，任凭资财被人掳走，在自己罹遭伤害时，立即赦免并甘愿饶恕他们。然而，此公平和温和并不阻碍他们一方面对敌人存着完全的友谊，另一方面求援官员来保护他们的资财，或者为了公共利益，

要求惩罚那些他们知道至死不改的恶人。奥古斯丁正确地解释这一切训诫说：是要预备公正、敬虔的人忍耐着承受那些他期望转向良善之人的恶毒，好使善人增多，并且不因为效法他们的邪恶而使自己也列在恶人的数中。另外，这些训诫在乎预备内心，甚于外在的行为，好使我们内心的隐密处，可以有忍耐和善意，并且在外表的行动中，向那些我们应该善待的人行善。

二十一、通常的异议，即保罗普遍性地定罪诉讼（参林前 6:1~8），是错误的。从他的话可以很容易地看到，哥林多教会盛行诉讼，以致基督的福音以及他们宣信的整个信仰，都受到不敬虔之人的诽谤和指摘。保罗首先指责他们由于不节制的纷争，导致不信的人诋毁福音；然后，保罗指责他们弟兄之间如此不肯相让。因为他们不但不愿吃亏，反倒贪图别人的产业，蓄意向弟兄发怒和伤害他们。因此，他所申斥的，是这种疯狂的争讼，而不是绝对反对一切争讼。他宣告，他们不肯忍受财产损失，宁愿互不相让，甚至彼此相争，来保全资财，这是完完全全的邪恶或软弱；换言之，因为他们如此容易地被各种损失激动，每次事不论大小，都要跑到法庭上诉，所以保罗说，他们这样做就表明他们太易发怒、不够忍耐。基督徒应该总是愿意放弃一部分权利，而非诉诸公堂，一旦上诉，他们就很难心不骚乱，很难不对弟兄怀恨。但是，当人看到自己能够在不失爱心的情况下保护他的财产，并且损失对他来说极大，那么他这样行，就不违背保罗的话。简言之，正如我们开始时所说，每个人最好的顾问就是爱心。我们没有爱心而做的一切事情，以及越过爱心的一切争讼，毫无疑问都是不公平、不敬虔的。

二十二、百姓对于统治者的第一个本分是，极为尊敬他们的职分，视之为神授予的管辖之权，并因此接纳并尊崇他们为神的仆人和代理人。你会发现，有些人非常顺从官员，不愿意没有官员来遵从，因为他们知道这对公共利益乃是合宜的，然而，这些人对官员的意见是：他们是一种必需的恶。但是，彼得向我们要求更多，他说要“尊敬君王”（彼前 2:17）所罗门说：“我儿，你要敬畏耶和华与君王”（箴 24:21）。彼得所用的“尊敬”一词，包含真诚、坦率的尊重；而所罗门将君王与神连在一起，乃是将一种神圣的尊敬和尊贵归给君王。我们也有保罗值得注意的吩咐：“顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心”（罗马 13:5）。他的意思是：百姓顺服君王和统治者，不仅是因为畏惧（就像那些知道如果他们反抗则会遭到报复之人向全副武装的敌人屈服一样），而且是因为他们的服从是给神的，因为君王的权力来自于神。我所说的不是官员个人，仿佛尊贵的面具可以文饰愚拙、怯懦、残酷、邪恶、穷凶极恶，从而为恶行取得对美德的赞美一样；我所说的，是职位本身当得尊荣和敬重，并且我们对那些统治者，鉴于他们的职位，而表示敬重和尊敬。

二十三、由此，第二个本分是：我们必须时刻准备证明自己服从他们，不论是遵守法令、缴纳赋税、担任有关国防的公共职务和负担，还是执行其他命令。保罗说：“在上有权柄的，人人当顺服他”、“所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命”（罗 13:1~2）。他写信给提多说：“你要提醒众人，叫他们顺服作官的、掌权的，遵他的命，预备行各样的善事”（多 3:1）。彼得也说：“你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派、罚恶赏善的臣宰”（彼前 2:13~14）。另外，为了见证他们

的服从并无虚假，而是出于真诚和衷心，保罗补充说，他们当为治理他们之人的安全和顺遂向神祷告。他说：“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、平安无事的度日”（提前 2:1~2）。这里请人不要自欺，因为我们抗拒官员，就必然抗拒了神。虽然对于没有武力的官员，似乎可以轻看他们而不受惩罚，然而神却装备停当，要报应此藐视以傲效尤。在这顺服里面，我也包含了个人在公众事宜方面所当有的自我约束，他们不当干扰公共事务，或者鲁莽地擅取官员的职务，或者企图做与公众有关的任何事情。如果在公众行政上有任何内容应当纠正，他们不可骚乱，或者在应该袖手旁观的事情上贸然动手，而是要留给官员审断，因为这些事情惟独应该由他处理。我的意思是：他们如果没有受命，就不要胆敢如此。当他们接受了官员的命令时，他们也就被赋予公众权柄。因为，按照常话说，策士是君王的耳目，照样也可以合宜地说，那些按照他的命令负责管理事务的人，就是他的膀臂。

二十四、迄今为止，我们所描述的官员的确名副其实——他们是国之父、（诗人所说的）百姓的牧者、和平的护卫者、公义的主持者、无辜人的伸冤者；所有不认同这种权柄的人，真应当被视为疯子。但是，因为几乎每一个世代都有一些君王，他们完全不顾自己的本分，骄奢淫逸、懈怠政事；还有些君王，一心谋取私利，惟利是图地出卖所有权利、特权、判决和司法；又有些君王，掠夺穷人的钱财，然后自己胡乱赏赐臣下；还有些君王是彻头彻尾的强盗，抢劫民房、淫人妻女、屠杀无辜；所以，许多人不能信服他们必须顺服这种君王的命令，即使这些命令是合法的。这种不配的行为，这些格格不入的暴行，不仅与官员的本分不符，而且与人的本分也不相称，有些人在其中看不到神派定赏善罚恶之仆人的影子，就不认为这种统治者拥有圣经所推崇的尊荣和权柄。毫无疑问，人心自然的情感总是切切痛恨暴君，以及热爱和尊敬贤主。

二十五、但是，如果我们仰望神的道，它就会领我们再进一步，使我们不仅顺服那些诚实、忠心履行本分的君王的权柄，而且是顺服所有的君王，不论他们用怎样的手段登上宝座，又即使他们没有尽职。因为，虽然主宣告保护我们安全的统治者是他出于仁慈而赐下的殊恩，并且规定了他们合宜的本分，但是他同时又宣告，不管统治者的品行如何，他们的权力都是惟独来自于神。那些为了公益而行治理的人，固然是神之仁慈的真实榜样，然而那些残暴治理的人，也是神兴起来为要刑罚百姓的不义。他们全都拥有神赋给一切合法权力的神圣威荣。我要指出一些明确阐述此意思的经文，然后再继续讨论。我们不需要费力证明不敬虔的君王是主愤怒的标志，因为我假定没有人会否认这一点，并且这种君王不啻是劫掠我们资财的强盗，玷污我们床榻的淫徒，和谋取我们性命的刺客，因为圣经把所有这些祸患都列在神的咒诅之中。但是，我们要比较详细地证明人不容易看到的道理，即，即使是品格最坏的人，最不配受尊荣的人，如果他拥有了公众权柄，就拥有了主藉着他的道交给他的仆人来施行公义和审判的昭彰神权；因此，就公众顺服而言，百姓对他们当持与贤君相同的尊荣和崇敬。

二十六、首先，我要请读者特别注意神的护理，圣经常常让我们看到神的护理，

这是有充分理由的；并且要注意神部署国度以及按照自己的美意选立君王的特别作为。但以理说：“他改变时候、日期，废王，立王”（但 2:21）；又说：“好叫世人知道至高者在人的国中掌权，要将国赐与谁，就赐与谁”（但 4:17）。圣经到处可见类似的叙述，特别是在先知书中。攻取耶路撒冷的尼布甲尼撒王的品格众所周知。他积极地侵略和蹂躏别国。然而，主在以西结书中宣告说：他已将埃及地赐给他，以酬劳他所行的毁坏（参结 29:18~20）。但以理也对他说：“王啊，你是诸王之王，天上的神已将国度、权柄、能力、尊荣都赐给你。凡世人所住之地的走兽，并天空的飞鸟，他都交付你手，使你掌管这一切”（但 2:37~38）。但以理又对他的儿子伯沙撒说：“王啊，至高的神曾将国位、大权、荣耀、威严赐与你父尼布甲尼撒，因神所赐他的大权，各方、各国、各族的人都在他面前战兢恐惧”（但 5:18~19）。当我们听到尼布甲尼撒被神立定为王时，亦当想起那些关于尊荣和畏惧君王的法令，并且我们不应再有疑惑，即我们当视最邪恶的暴君亦拥有主赐给他的尊荣地位。撒母耳向以色列民宣告，他们要受君王的苦，他说：“管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马，奔走在车前；又派他们作千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，作饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一给他的太监和臣仆；又必取你们的仆人婢女，健壮的少年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群，他必取十分之一，你们也必作他的仆人”（撒下 8:11~17）。当然，君王不能够合法地做这一切的事，因为律法最优美地训练他们有各样的节制；但是，这对人来说是公义，因为他们当有服从，不能够合法地抗拒；就好像撒母耳在说，即使君王恣意暴虐到如此地步，你们也不当制止。你们只能听从他们的命令，服从他们的话。

二十七、但是，最显著的一段经文见于耶利米书。经文虽然颇长，我却想要引用，因为这段经文最为清楚地解决了整个问题：“我用大能和伸出来的膀臂，创造大地和地上的人民、牲畜，我看给谁相宜，就把地给谁。现在我将这些地都交给我仆人巴比伦王尼布甲尼撒的手，我也将田野的走兽给他使用。列国都必服侍他和他的儿孙，直到他本国遭报的日期来到。那时，多国和大君王，要使他作他们的奴仆。无论哪一邦哪一国，不肯服侍这巴比伦王尼布甲尼撒，也不把颈项放在巴比伦王的轭下，我必用刀剑、饥荒、瘟疫刑罚那邦，直到我藉巴比伦王的手将他们毁灭。这是耶和华说的”（耶 27:5~8）。因此，“要把你们的颈项放在巴比伦王的轭下，服侍他和他的百姓，便得存活”（耶 27:12）。我们看见，主喜悦人对这位又可怕又残忍的暴君表示如此程度的顺服，惟一的原因就是他据有王权。换言之，是神的定旨使他居于王位，拥有王权的威荣，这威荣是人不可侵犯的。如果我们总是记得，甚至最邪恶的君王也是藉着那设立所有君王的定旨而立的，那么我们就不会有叛乱的意念：即我们可以按照君王所当得的来对待他，以及对于未尽本分的君王，我们不必作他的贤良臣民。

二十八、如果提出异议说，这是特别赐给以色列人的命令，也是无益的。因为我们必须注意主赐下此命令的根据：“现在我将这些地都交给我仆人巴比伦王尼布甲尼



撒的手，……。列国都必服侍他和他的儿孙”（耶 27:6~7）。我们毫无疑问，主将国度赐给谁，我们就必须服侍谁。神一旦将谁升至王者之尊，便是宣告他喜悦叫谁掌权。圣经中的相关宣告极多。所罗门说：“邦国因有罪过，君王就多”（箴 28:2）。约伯说：“他放松君王的绑，又用带子捆他们的腰”（伯 12:18）。如果承认这一点。那么我们就只能服侍王权而生活。耶利米书还有一条主给他百姓的命令：“我所使你们被掳到的那城，你们要为那城求平安，为那城祷告耶和华，因为那城得平安，你们也随着得平安”（耶 29:7）。这里我们看到，以色列人被夺去所有财产，赶出家园，可悲地流浪，受捆绑，却受了命令要为征服者祈求昌盛；这并不像我们在另一处都受了命令要为那逼迫我们的祷告；而是祈求那王的国度得享安宁太平，好叫他们也能够能够在王的统治下平安度日。因此，那已经按照神的安排选立为王，并受了圣油膏抹的大卫，虽然毫无来由地受到扫罗的逼迫，却以那寻索他性命之人的性命为神圣，因为主曾尊荣他为王。他说：“我的主乃是耶和华的受膏者，我在耶和华面前万不敢伸手害他，因他是耶和华的受膏者”（撒下 24:6、10）。又说：“不可害死他。有谁伸手害耶和华的受膏者而无罪呢？”“他或被耶和华击打，或是死期到了，或是出战阵亡。我在耶和华面前万不敢伸手害耶和华的受膏者”（撒下 26:9~11）。二十九、这种崇敬，甚至敬虔，我们对所有统治者都当怀持最大程度，而不管他们的品格如何。这一点我已经反复提出，好使我们学习不要看他们个人，只要知道他们所拥有的职分是出于主的旨意，并且神赋予此职分以不可侵犯的威荣就是了。但是，你会说，统治者对百姓也负有当尽的本分。这一点我已经承认。但是，如果你由此推论说，只有对公义的统治者才应服从，那么这种推理是荒谬的。丈夫对妻子，父母对儿女，彼此都有当尽的本分。如果丈夫和父母忽视了他们的本分；如果父母违背圣经关于不要惹儿女生气的吩咐，刺耳、严厉地对待儿女，由于他们的严厉而使儿女极其烦恼；如果丈夫违背圣经关于爱惜弱质妻子的吩咐，辱骂了他们；难道儿女对父母的本分，以及妻子对丈夫的本分，就减少了吗？即使父母或丈夫执拗、没有尽职，他们仍要服从。事实上，所有人都有不向后看的本分，即不当究查别人的本分，而是专顾自己的本分，对于那些服在别人权下的人，特别是这一道理的例子。因此，如果我们被野蛮的君王折磨，如果我们被贪婪或奢侈的君王强夺，如果我们被逸乐懒惰的君王忽略，简言之，如果我们为了义的缘故，被邪恶、亵渎的君王所逼迫，那么我们当首先记起自己的罪，无疑，主是用这些灾祸来刑罚我们的罪。这样，谦卑就会遏制我们的不忍耐。让我们反思：我们无权纠正这些邪恶，只能恳求主帮助，他掌管君王的心和国度的变迁。“神站在有权力者的会中，在诸神中行审判”（诗 82:1）。至于世上的君王和审判官，凡不以嘴亲他儿子的（诗 2:10~12），以及“那些设立不义之律例的和记录奸诈之判语的，为要屈枉穷乏人，夺去我民中困苦人的理，以寡妇当作掳物，以孤儿当作掠物”（赛 10:1~2），都要伏在他的面前，被他压碎。

三十、神的良善、权能和护理在这里奇妙地展现出来。有时，他在自己的仆人中兴起伸冤者，命令他们刑罚可憎的暴君，拯救他受到不公正压迫的百姓脱离不幸；有时，他又利用那些心存别种意念与目的之人的狂暴，来成就这一目的。这样，

他藉着摩西，将他的百姓以色列民从法老的暴虐中拯救出来；他藉着俄陀聂，解救以色列人脱离古珊利萨田的暴力；藉着其他君王和士师，使以色列人脱离其他捆绑。他藉着埃及人，驯服推罗的狂傲；藉着亚述人，驯服埃及人的侮慢；藉着迦勒底人，驯服亚述人的凶暴；藉着玛代人和波斯人，驯服巴比伦的自恃，并且居鲁士王先已征服了玛代人。另外，他一时藉着亚述人，一时又藉着巴比伦人，制服并惩罚了犹大王和以色列王的忘恩，以及他们不敬虔的反叛，尽管他赐给了他们极多的恩宠。然而，所有这些事的成就方式不一。前一类解救者是藉着神合法的呼召来完成这些工作，他们举起刀剑反抗君王，丝毫没有侵犯藉着神的命立而赐给君王的威荣，而是从天上得着武装，用更大的权力制服较低的权力，就像君王合法地惩罚属吏一样。后一类解救者虽然有神的手指引，按照神看之为善的方式，做了他的工作却不知晓，但他们满心想的全是邪恶。

三十一、但是，不管我们怎样看待人自己的行为，主总是藉着他们公正地完成他自己的工作，他折断侮慢之君王的血腥王权，推翻他们不可容忍的统治。君王应当倾听、畏惧；但是，我们同时应当极其谨慎，不要藐视或侵犯统治者可敬、威严的权柄，这权柄是神藉着最确切的法令所分别为圣的，尽管那些获得此权柄的人最为不配得，并且又用他们的不义竭力将其污染。虽然主报应不羁的统治，然而我们不能由此揣想神将报应这件事交给了我们，因为我们除了服从和忍受之外，并没有接受其他命令。我只是指私人而言。因为，当任命了官员来遏止君王的暴政时（如五官员（Ephori）对斯巴达王，护民官对罗马执政官，市长（Demarch）对雅典元老院，可能各国的三个等级在召开议会行使权力里面，也有类似的含义），我非但绝不禁止他们行使职权制止君王过度的放肆，而且如果他们纵容君王施行暴政、压迫百姓，我要宣布他们的护短乃是邪恶的背信，因为他们明知自己是按照神的设立来护卫百姓的自由，但却欺诈百姓，将其出卖了。

三十二、但是，我们在顺服统治者的命令这件事上，必须总要有个例外，事实上，我们必须特别注意此例外，即顺服统治者不能使我们因此而没有顺服神，神的旨意，是所有君王的愿望都当臣服的，神的定旨，是他们的命令必须让步的，神的威荣，是他们的权杖必须下拜的。我们如果为了讨人的喜悦，而得罪那位我们为了他的缘故才顺服人的神，真是何等的荒谬！主乃是万王之王。当他张开圣口，我们应该惟独听从他，而不是其他所有人。我们服从那些治理我们的人，但是单单在主里面服从。如果他们的命令违背神，我们就当丝毫不予理会，并且不要为他们作为官员所拥有的全部尊贵所动，——这一尊贵，当它服从神特别的、真正至高的权能时，并不受伤害。按照这一原则，当但以理拒绝遵守王不敬虔的法令时，他否认自己有丝毫的犯罪（参但 6:22），因为王已经越过了他的界限，不仅对人有损，而且举起角来反对神，从而已经实际上废除了自己的权力。另一方面，以色列人由于太过爽快地遵守王不敬虔的法令而被定罪。当耶罗波安制造金牛犊时，百姓离弃神的殿，他们顺服王而反叛神，陷入新的迷信（参王上 12:28）。他们的后裔也是同样轻易地顺从王的法令。因此，先知严厉地谴责他们“乐从人的命令”（何 5:11）。王宫内的谄媚者，当他们否认拒绝王的强求为合法时，是以谦逊为幌子来

掩饰自己和欺骗愚蒙人，绝不能博得谦逊的美名，仿佛主任命必死之人来治理百姓，就因此放弃了他自己的权利，或者仿佛地上的权力服从赐权力者，就会贬低一样，甚至天上的权天使在他面前也像哀告者一样战抖。我知道，百姓如果如此坚贞，那么立即会有大祸临头，君王如果受到蔑视，就要暴跳如雷。如所罗门所说：“王的震怒如杀人的使者”（箴 16:14）。但是，既然属天的使者之一彼得已经颁布法令：“顺从神，不顺从人，是应当的”（徒 5:29），我们就要安慰自己说，当我们忍受任何苦难但没有离弃敬虔时，就真是行出了神要求我们的顺从。保罗为使我们的胆不至丧胆，他这样来激励我们，即我们是基督用救赎所费的重价买来的（参林前 7:23），好叫我们不对人的堕落欲望显出奴性的顺从，更不向他们的不敬虔致敬。

### 全书完

译者电邮：

[jonahrenn@hotmail.com](mailto:jonahrenn@hotmail.com)

[jonahrenn@gmail.com](mailto:jonahrenn@gmail.com)