

清教徒 与圣灵工作

Puritan Papers

On the Work of the Holy Spirit

钟马田 伊恩·默里等 / 著

安娜 / 译

清教徒与圣灵工作

古道译丛·清教徒研究

作者：钟马田 伊恩·默里 等
译者：安娜
出版：经典传承出版社有限公司
地址：香港观塘巧明街 111 号富利广场 2103 室
电邮：CCPHservice@hotmail.com
发行：基道出版社
香港沙田火炭坳背湾街 26 富腾工业中心 1011 室
电话：(852) 2687 0331
Website: <http://www.logos.com.hk>
承印：永望文化事业有限公司
字数：236 千字
版次：二〇一九年三月初版（简体）
版权所有 请勿翻印

PURITAN PAPERS: On the Work of the Holy Spirit

Author: David Martin Lloyd-Jones, Iain H. Murray, *et al.*
Translator: Anna
Published by: Christian Classics Publishing House Limited
Rm 2103, Futura Plaza, 111 How Ming St, Kwun
Tong, Hong Kong
E-Mail: CCPHservice@hotmail.com

Copyright© The Committee of the Westminster Conference
Originally published in English under the title *Puritan Papers*

1st edition, March 2019

ISBN: 978 - 988 - 79401 - 2 - 8 (simplified scripts)

All Rights Reserved.

目 录

代序 回归古道	1
---------------	---

第一部分 经历圣灵

1. 加尔文与对上帝的经验性认识	3
2. 清教徒经验中的圣灵	27
3. 清教徒与圣灵的直接运行	43

第二部分 归信

4. 成为基督徒	63
5. 菲利普·陶德瑞之作《信仰在灵里的兴起与长进》	86
6. 威廉·格思里论有份于基督救恩的试验	100

第三部分 成圣的理论与实践

7. 沃尔特·马歇尔与成圣的起源	111
8. 托马斯·华森与如何敬虔地生活	140
9. 清教徒论持守属灵热心	151
10. 改革宗传统中悔改与唯独信心的不稳定关系	179

11. 如何过基督徒生活 205

第四部分 试炼与确据

12. 约翰·欧文与内在的罪 229

13. 属灵争战 246

14. 安东尼·伯吉斯论确据 265

15. 理查德·巴克斯特与《圣徒永恒的安息》 295

第五部分 联合与交通

16. 托马斯·古德温是神秘主义者吗? 329

17. 沃尔特·克拉多克论“眼见上帝，因而得救” 346

代序 回归古道

清教徒运动是一场源于英国的宗教改革运动，从16世纪早期直到1689年英国《宽容法案》通过，历时近150年，其影响范围主要在英国和美国。

1517年，马丁·路德开始宗教改革，成为世界现代史发端的重要事件之一，之后加尔文在瑞士把宗教改革引向深入。英国受宗教改革影响略晚，清教徒运动最初从本质上是英国本土的宗教改革运动，它在精神上则深受加尔文宗教改革的影响。

清教徒运动发端于16世纪早期英王亨利八世的改革，成形于1558年之后的伊丽莎白一世时期。亨利八世推动宗教改革的初衷有为离婚而脱离罗马教会的功利性考虑，因此一开始就伴随着不彻底性。这种不彻底性，表现在英国教会在进行改革之后，在教义上是加尔文主义的，但在体制上却继承了主教制，同时保留了大量罗马天主教的遗风，包括许多的礼仪和服饰的规范等。清教徒则继承了纯正的宗教改革精神，盼望在英国促进纯正信仰的发展，彻底革新国家教会。他们为此付上了许多卓绝的努力，但没有取得最后的成功。

最初，清教徒追求的是教会礼仪方面的改革，包括不再穿有神父遗风的圣袍、在洗礼时不在婴儿头上画十字架、圣餐时不必下跪等等。至伊丽莎白一世时期，清教徒的追求遭遇了挫折，他们便转向更深一层的追问，那就是：主教制是否具有合理性？由此，清教徒运动转向长老制阶段，长老派追求教会治理体制的改革，即由主教制转向长老制，这一运动始于伊丽莎白年间，在詹姆士一世时达到高峰。詹姆士一世在汉普顿御前会议上威胁清教徒们要老老实实，不然，“我会把他们赶出这块地方——或者更

糟”。此前已有一部分清教徒走上了与英国国教分裂的道路，他们是公理制的教会，也称为独立派。1620年，“五月花号”远航蛮荒之地的北美新大陆，这艘船上的成员均来自一个清教徒独立派的教会。詹姆士一世的儿子查理一世上台后，对清教徒实行高压政策，于是更多的清教徒远走新大陆，在异乡建造他们所追求的“山上之城”。

1649年，被马克思主义者称为“英国资产阶级革命”的英国革命爆发，清教徒是这场革命中的主力军，成为推进社会进步的重要力量，在历史上写下了浓墨重彩的一笔。在英国革命中，由于克伦威尔的兴起，公理会后来居上，超越长老派占据了主导地位。克伦威尔之后，英国经历王政复辟和光荣革命。当1689年《宽容法案》通过以后，清教徒在英国所追求的目标大都已经达到，而清教徒运动也到了尾声。

值得一提的是，“五月花号”的清教徒移民成为美国的开国先贤，永载史册。他们于1620年凭借有限的补给，在异常艰难的条件下远航北美。在登陆之前，他们签署了著名的“五月花号公约”，这个公约奠定了美国公民公共治理的基本原则，也被誉为是美国的“出生证明”。

20世纪40年代以来，针对清教徒的研究已成为西方学界的热点。由于各种原因，华人学界对于清教徒的介绍却非常有限。虽然有一些出色的学者和神学家竭力推介清教徒精神，但是我们还是对清教徒缺少深入的了解。为此，我们策划这一套“清教徒研究译丛”（*Puritan Literatures*），计划从以下几个方面介绍清教徒：

1. 清教徒的原典著作。
2. 当代研究清教徒的力著。

钟马田博士等人于20世纪50年代所发起的清教徒论坛（后改名为威斯敏斯特论坛 [Westminster Conference]），半个多世纪以来积累了大量的研究论文，后被结集成 *Puritan Papers* 系列。我们有幸得到全部授权，因此也将从其中精选文章以翻译出版，《清教徒的牧养》（*Puritan Papers: On Pastoral Ministry*）和《清教

徒与圣灵工作》(*Puritan Papers: On the Work of the Holy Spirit*) 就是其中最优秀的论文选集。

不久之后我们还将推出当代西方神学界出色的清教徒研究学者周毕克 (Joel R. Beeke) 的《清教徒神学》(*A Puritan Theology*)，此作品也是当代清教徒研究的力著。

在某种意义上，本社最近出版的《为了上帝的荣耀——加尔文主义导论》(*Living For God's Glory*) 也属于这一类著作，不过该书是聚焦于加尔文主义，包括清教徒，但不限于清教徒。

3. 当代历史性的著作，介绍清教徒历史的基本史实，源流及发展进程。

当代华人教会情形复杂多样，海外华人教会多已进入后现代的处境中；而大陆教会还在一个独特的社会环境里。这与清教徒的历史处境有很多相似之处。在这样的处境中，如何持守信仰之纯正与教会之纯洁，就成为摆在众教会面前的问题和挑战。而清教徒在历史中所凸现的独特属灵气质，也更显其稀缺和珍贵，尤其值得我们效法。

华人教会作为大公教会之组成部分，也理当追溯历史，回归古道，查考信仰先贤之信心见证，追随他们的佳美脚踪。又通过他们回归古老的改教精神，认识历久弥新的纯正真理，并在当代建造合上帝心意的教会，传扬祂荣耀的福音。

策划人：悦瀚

2019年2月

第一部分
经历圣灵

加尔文与对上帝的经验性认识

J·奈杰尔·威斯赫德 (J. Nigel Westhead)

引言

多年以来，约翰·加尔文认识上帝的教义备受学者关注；这不仅表现在一些著名的专项研究上，例如爱德华·A·杜威 (Edward A. Dowey) 的研究¹，还表现在有关加尔文的综合性作品上，比如威廉·涅塞尔 (Wilhelm Niesel)²与弗朗索瓦·文德尔 (Francois Wendel)³的作品，以及更晚近的威廉·J·鲍斯玛 (William J. Bouwsma)⁴的作品，它们都对这一方面予以了重视。就广义而言，我们现今的关注点与加尔文认识上帝之教义不无相关，但总体而言是更加狭义的。准确地说，我们要谈的“认识上帝”是被称为“经验性”的那一部分。我们现在并不打算对“经验性”一词进行正式的定义⁵，而是更愿意让加尔文自己来说话，希望能够领会其中的一些意义；或许，这就是所谓的“悟胜于教”了。

《基督教要义》中的认识上帝

虽然加尔文没有就经验的问题专门写一章，但我们可以看出，经验与经验性的语言在加尔文的思想中贯穿始终，完全配得赫尔曼·包克 (Herman Bauke) 对他的描述：“一位经验性的神学家”。⁶毕竟，如果他的思想中没有对于经验问题的关注，我们怎能探讨这个问题呢？在本文开头部分，我们打算着重来看

加尔文本人在《基督教要义》中的表述，尤其是要参考前面几章。虽然加尔文并没有在这几章中写完经验方面的内容，但毫无疑问这部分是他所写一切内容的基础，因为这一点，我们也要着重谈论前几章。这一部分应该是全文最神学化或最理论化的部分。第二部分则更着重探索加尔文对经验性地认识上帝的强调，以及这种强调如何表现在他的生活和经历中。这将是本文中实际化或曰经验化的一方面。那么，我们首先来探讨《基督教要义》。

1559年版的《基督教要义》^①开篇首句与1536年版的相比，我们应当注意那里突出了认识上帝的经验性。1536年版的是：

整个神圣教义几乎都由这两部分构成：认识上帝和认识自己。⁷

与之相比，1559年版的是：

我们所拥有的一切智慧，也就是那真实与可靠的智慧，几乎都由这两部分构成：认识上帝与认识自己。⁸

这里有很重要的一点，就是“教义”一词（亦可译为“哲理”）及其理性主义的意味让位给了“智慧”，这个词意思更宽泛，既包含实际的层面，也包含理论的层面。因为这里的意义，所以我们看到随后的内容如此实际时就毫不吃惊了。

认识上帝与认识自己

加尔文一开篇探究“认识上帝与认识自己”的主题时，经验

^① 本书中所引1559年版《基督教要义》的译文均来自：《基督教要义》，钱曜诚等译，三联书店，2010。略有改动，下同。——译注（若非标明，本书中的页下注均为译者所加）

性的内容就已经出现了。首先，认识上帝至少部分是我们认识自己的结果。加尔文说道：“认识自己不仅唤醒我们寻求上帝，同时也会牵着我们的手领我们寻见祂。”⁹要看到我们是因着经验认识自己并借此认识上帝的，这对我们而言很重要。我们是以经验为媒介得到这一认识的。

也因我们每个人深感自己的悲惨，以至使我们对上帝略知一二。因深感自己的无知、虚空、贫乏、软弱……堕落、败坏，我们便意识到智慧的真光、真美德、丰富的良善，以及无瑕的公义，这一切唯独存留在主里面。因这缘故，我们的罪反而催逼我们思想到上帝的恩惠。¹⁰

用加尔文常用的一个片语来说，就是“经历是为人师”（*experientia magistra*）或“经历能教导人”（*experientia docet*）。¹¹加尔文的著作在各异不同的情况下多次确认了这一点。当他谴责在崇拜中使用偶像时说道：“日常经验告诉我们，若非有某种像人一样的形体代替上帝来安慰我们，肉体便总是烦躁不安。”¹²在有关确据的内容中，加尔文谈及了圣经用语“完全的确据”：“这使人冲破疑惑，将上帝的良善向人明白显明出来……除非我们感受并经历到这怜悯的甘甜，否则我们就不可能确信它。”¹³当然，我们要记得在他关于经验的整个表述中来理解这话。稍后我们将会看见，对加尔文而言，个人经历或当下经历必须根据堕落、根据罪对我们本质的影响小心地加以检验。也就是说，不能离开圣言去看待经验，不能视经验为一种完全无关的认识媒介。圣言是首要的，随后的经验是为了确认前者。“我们最强调的是教义，”加尔文说，“因若不明白这教义就无法得救。然而，这教义必须感动我们的心，影响我们的日常生活，使自己的心意更新而变化，结出果子来。”¹⁴

反言之，认识上帝也促使我们认识自己。“必然的，”加尔文说，“除非人先仰望上帝的面，由对祂的沉思进而谦卑地省察自己，否则就不可能清楚地认识自己。”¹⁵如果我们不举目仰望上帝，不将

之作为“审查自己的标准”，加尔文说，我们如同“只见惯了黑色事物的眼目”，“便以为略带白色甚至棕色之物即为极白的”。¹⁶不过，我们一旦举目向上帝，一旦清楚地看见祂，就会清楚地看见自己。并且，藉着清楚地认识上帝而认识自己，这一认识不仅是理论性的抽象知识，其本质具有极深的影响力。加尔文说，从这一认识中得来的是：

因此，圣经描述圣徒每逢处在上帝面前时都是何等恐惧战兢。……上帝尚未显现之前站立得稳的人……一旦面对上帝的荣光时便异常惊骇，甚至被死亡的恐惧抓住而自卑——事实上，他们被这恐惧淹没，几乎气绝了。由此可见，除非人将自己置于上帝的威严之下，否则他便永不会深切地感受到自己悲惨的景况。

认识上帝与敬虔

加尔文所指的认识上帝在《基督教要义》第二章中表达得更充分。在这一点上，加尔文所说的并非“接受基督使我们与上帝和睦的恩典”，反而是指“人原有的和单纯的认识，若亚当仍是义人，那我们的天性本身也会引领我们明白这种认识”。¹⁷一句话，他在此所讲的是未堕落的人所经历的认识，并非是指作为基督徒特有的认识。他将这种认识在生命中的显露称为“敬虔”，所以敬虔正显示出这种认识的基本特征。哪里有对上帝的正确认识，哪里就有敬虔；哪里没有敬虔，哪里就没有对上帝的正确认识。“诚然，”加尔文说，“我们若前后一致，便不会说：在没有基督教或敬虔之人的地方会有人认识上帝。”¹⁸那么，这敬虔，这信仰所包含的是什么呢？或换种说法，“认识上帝”的真正本质是什么呢？引用加尔文自己的话来讲就是：

敬虔的人……以单纯的信心倚靠祂，并不怀疑上帝以祂的慈爱救他脱离一切困苦，因他承认上帝是主和天父……承

认祂在万事上有主权……敬畏上帝的威严、把荣耀上帝当作他的目标、顺服上帝一切的命令……他永不忘记上帝审判的宝座就在他面前，并因惧怕上帝而约束自己……这人遏止自己犯罪……因为他爱和敬畏天父，就敬拜祂为主。即使没有地狱，他仍然不敢激怒祂。这就是纯洁和真实的信仰。¹⁹

然而，并非只有敬虔的人才会经历上帝。加尔文说，不敬虔的人也上帝怀有一种“模糊的、笼统的尊敬”，不过他继续说道：“真正敬畏上帝的人十分稀有。”²⁰加尔文还进一步确证这一点，他说不敬虔的人时不时感到“他们所不愿相信的上帝真的存在”。²¹“最大胆藐视上帝的人，”他接着说道，“也会被一片落叶的沙沙声吓得战兢不已”，因为，“来自威严之上帝的报复……抨击他们的良心。……虽然有时对上帝存在的意识似乎消逝了，但这意识立刻又重新抓住了他。……他们常被可怖的噩梦侵扰”。在这里，加尔文如此评论道：“因此，即使是不敬虔之人也证明了这个事实——对上帝的一些意识在人的思想中是活跃的。”²²据此，不论是敬虔还是不敬虔之人，都具有对上帝的经验。这一认识，我想亦可称之为“直觉”，因为所谓的“哲学认识”关注的是逻辑上相互关联的一些观念，与经验相分离；相较而言，对上帝的认识是更直接、更即时的。²³加尔文的说法也类似，他认为对上帝的认识“并非那种首先在学校里学到的教义，而是与生俱来的，当人在母腹里时便早已存在”²⁴。但是，不论是敬虔还是不敬虔的人，这种认识是从何而来的呢？加尔文这段回答相当著名：

人心因他的本能多少意识到上帝的存在……上帝亲自将某种对祂威严的认识安置在所有人的心里……这种对上帝的感觉根深蒂固地存在于所有人心中……对上帝的坚定信念，宗教的倾向就是由此而生，就像种子发芽一样。²⁵

上述引文包含了加尔文的两个著名概念：一是对上帝的感觉

(sensus divinitatis)，他说这是植入每个人里面的；二是宗教的种子 (semen religionis)，安置在每个人里面，一切宗教都由此而生。显然，加尔文关于认识上帝的教义包括人的天然禀性，它与认识上帝的经验特征紧密相连，诸如“本能”、“意识”、“感觉”、“确信”，而“倾向”一词就更清楚显明了。

认识上帝与普遍启示

上帝不仅在主观上赐予人对上帝的感觉，将之铭刻在人的心间，不仅将宗教的种子种进人心里，加尔文说，祂还“在创造宇宙的整个工作上天天启示祂自己”。主观上认识的能力因客观上的启示得以补全，因此，他说：“宇宙如此井然有序地运行，宛如一面镜子，叫我们思想到那位肉眼看不到的上帝。”²⁶这类启示我们称之为“普遍启示”。然而我们又要问，这种所谓的“普遍启示”是何种对上帝的认识呢？概括而言即“经验性认识”。加尔文自己的话冗长而有力，将这一点表达得十分清晰：

我们要留心上帝要我们怎样认识祂：不是那种空虚、毫无意义的臆测认识，仅来自于头脑的思辨，而是扎根在心中，只要我们正确把握就能结上帝所喜悦之果子的认识。因主以祂的大能彰显自己，而我们的心感受到这大能，并享受这大能所带给我们的益处。因此这清楚的认识必定更深刻地打动我们，远胜过一位我们所不认识的上帝。显然最完美和恰当的方式……是思考祂的作为来寻求上帝，因为上帝藉着祂的作为使我们亲近、认识祂，并在某种程度上亲自与我们交通。……我们如此寻求上帝也于我们有益，因为这样的寻求会充分发挥我们的思考力，会诧异地发现上帝的奇妙而深受感动。……这种对上帝的认识不但会激励我们敬拜祂，也会使我们醒悟并鼓励我们……盼望。²⁷

在这段引文中我们注意到，加尔文在认识上帝的关系上，

将头脑与心区分开来，特别将心摆到了首要位置。我们在这里看见，经验的问题与我们的人论联系得何等紧密，特别是我们如何理解人的心理构成。这里有很重要的一点，加尔文与他所继承的中世纪传统有所对立。经院学者在认识上帝的问题上将理性能力放在首位，但加尔文看到了我们称之为“全人”的重要性，包括经验方面的机能——心与灵。用威廉·J·鲍斯玛的话来说：

加尔文反对过去看待知识的许多观念；同时，他在构思另一种知识的概念，对“人”这一观念（作为一个神秘的整体）是更恰当的。如果我们认为人格是一个神秘的整体，就应当认为“认知”是一种整体的功能，其超越一切的“内核”是人心。与哲学性知识不同，心灵的知识不是客观的、冷冰冰的，其中充满了感受……这就是其完整的意义：以一个整体的存在，去认知。²⁸

人对上帝的无视

至此我们已经看见，加尔文认为人对上帝的认识是与生俱来的。每个人里面都有对上帝的感觉和宗教的种子，此外还有自然界中的普遍启示作为补充。也就是说，敬虔与不敬虔的人都以自己恰当的方式经历到上帝。据此，我们可能会期待人能够准确地认识上帝，这是敬虔和真宗教所必需的。加尔文本人也有着这样的期待：

人好像器皿，盛满上帝数不清的作为，同时也好像一间宝库，装满祂所赐无法估量的财富。虽然他们理当因此情不自禁地赞美上帝，但他们却更加高傲自大。²⁹

显然，这其中有个问题。上帝所赐的管道被堵塞了，他们并未真正地认识上帝，那种认识能够“首先教会我们惧怕和敬

畏”³⁰。加尔文认为，“世上已没有真正的敬虔”³¹，残存的对上帝的认识是“混乱”的，并不是“生发信仰的敬虔”³²。不过我们再进一步地问，是什么导致了这个问题？是上帝安置在我们里面的渠道不充分吗？是上帝在自然界中对自身的启示不够吗？总而言之，上帝原认为人应当认识祂，而人并不认识祂，这是上帝的错吗？对于这个问题，加尔文的回答是：“不！”

虽然上帝的作为很清楚地反映祂的神性和祂永远的国度，但我们却愚昧到对这么明显的见证越来越迟钝，终致对帮助我们认识上帝毫无益处。³³

简言之，其解释就是“我们的愚昧”！因此，我们虽然活在如此“令人眼花缭乱的剧场”中，却因着自己的错失而“弄瞎了心眼”，以致“千百人中也难找到一位真正能看见这荣耀的人”。³⁴在正确认识上帝方面，我们处于黑暗之中，这黑暗在我们里面，完全不在于上帝，也不在于祂对我们的供应。因为，一方面上帝的工作是如此完备，另一方面我们对此却是瞎眼的，因为自己犯罪，我们无可推诿。加尔文说道：“虽然我们并没有与生俱来的纯正、清楚地认识上帝的能力，但我们仍是无可推诿的，因为拦阻我们认识上帝的迟钝是出于我们自己。”³⁵

认识上帝与圣经

在这种情况下，我们若要认识一点上帝，上帝必须主动发起，为我们开出一条新的认识管道。上帝在圣经中如此行了。请看加尔文在《基督教要义》第六章中是如何引介这一主题的：

就像那些年老眼睛昏花和视力很差的人，如果你给他们一本很有价值的书阅读……他们也很难辨认其中的字迹。但当他们戴上眼镜，就可以清楚地阅读；同样的，圣经使我们迟钝的心开窍，并使我们原先对上帝模糊的认识变得清晰，

而能正确地认识独一真上帝。³⁶

即使哲学家也无法从自然界中准确可靠地推想出上帝，所以若要真认识上帝，圣经是必不可少的。“所以我们若想领受真宗教，”加尔文声称，“就必须相信这信仰是根基于天上的教义，若不研究圣经，就丝毫不能明白纯正的教义。”³⁷这种启示我们称之为“特殊启示”。

认识上帝与圣灵

不过问题仍然存在。如果我们对于如此清晰的普遍启示是瞎眼的，又如何能理解特殊启示的内容呢？毕竟，盲人既看不见60瓦灯泡发出的光，也看不见太阳！加尔文本人已经说过，问题出在我们里面，而非外面，所以如果上帝不做工从客观上使我们能够明白，就算是特殊启示也帮不了我们。这里他在论述中引入了一点：人需要圣灵的位格和工作。更明确地讲，就是他所称的“圣灵的内在见证”（*testimonium spiritus sancti internum*）。加尔文说道：

除非圣灵在人心里印证，否则人不会接受它。因此，藉众先知的口说话的同一位圣灵必须渗入我们的心，说服我们：他们是在忠心地宣扬上帝的吩咐。³⁸

并且，与我们特别相关的一点是，由圣灵所标志、圣经所传达的知识是经验性的。因为，“藉此大能，上帝吸引甚至点燃我们的心，使我们甘心乐意地、主动地顺服上帝，这大能比任何人的意志或知识更有效、更实在地使人顺服上帝”。³⁹加尔文又说道：

圣经上所启示有关上帝的知识，与在受造物上所启示知识的目的是一样的。这目标先是引领我们敬畏上帝，而后信

靠上帝。如此，我们就可以藉圣洁的生活和无伪的顺服，学习敬拜上帝，并完全倚靠祂的良善。⁴⁰

藉着圣灵内在见证的教义，加尔文将我们引至堕落之人所需的源泉——各样对上帝的认识。藉着这见证，人能够理解、接受上帝客观的启示，以致灵魂得救。人做出信心之举，从而得救，加尔文将此归诸圣灵最初的动工，认为上帝是信心的起因，并加以睿智的神学论述。怀特菲尔德称他为“杰出的圣灵神学家”⁴¹。既然能以得救的、经验性的对上帝之认识是藉着圣灵的工作进入灵魂，你就能看出，人获得这一认识的过程与圣灵联系得何等紧密，圣灵起了何等决定性的作用。所以，怀特菲尔德进一步的评论也很对：“（加尔文）关于圣灵见证的教义是他认识上帝之教义的拱顶石。”⁴²显然，基督徒生活中经验的地位不仅与人论紧密相连，还与圣灵论有关。为了全面起见，也为了预先引入另一个话题（稍后再着重论述），即圣言的角色与圣灵是如何联结的，这一关系应当更清晰地表述才是——在加尔文的思想中，这一点是至关重要的。对他而言，圣言和圣灵总是紧密相关的。他强调以圣言为中心，反对那些“抛弃圣经，幻想通过一些别的途径接近上帝”的人。加尔文说，这些人中的狂热分子“不但是错误的，也是疯狂的”。他们是“恶人，在拆毁……不可侵犯的完整教义”。⁴³《基督教要义》中有一段人们熟知的話解释了这不可侵犯的完整教义的本质：

上帝所应许我们的灵并不会编造新的和未曾听过的启示，或捏造某种新的教义，误导我们离弃上帝已在圣经上赐给我们的教义，而是把福音所教导的教义印在我们心里。⁴⁴

在《基督教要义》整个第一卷以及其他更加教义化、充满加尔文最系统、最严肃思想的部分，我们都能看见这位神学家经验性的方面。因此，杜威的评价是完全恰当的：“很少能找到比加尔文更富激情的思想家，或是这样完全被对上帝的认识所掌控的

人。对他而言，实际性的信仰回应并非是可有可无的东西，附加于对上帝的认识上，而是其定义的一部分。”⁴⁵这一表述是真实的，在我们第二部分的讨论中将会更加明显、更加经验化；现在，我们就进入第二部分。

加尔文的祷告中对上帝的认识

在这一部分我们要来查考加尔文自身对上帝的经历。这种方式与其他方式相比，至少有两点好处：第一，这样我们能够体验到加尔文自身对上帝的经历，比起抽象的理论分析，这样更容易抓住他个人经历的特色。第二，为了避免这整篇文章变成纯粹学术性的，我们希望通过见证加尔文生命中上帝的临在和大能，帮助自己也能这样渴望认识上帝。因此，本文余下的部分将分析记录在加尔文讲章和讲义末尾的祷告。我们研究这些祷告，有时会引述加尔文另外的作品来阐释这些祷告，虽然不可能完全囊括他有关经验的思想，但无论如何，我们愿借用这些途径做成一件事，按詹姆斯·A·德容（James A. de Jong）的话说就是：

消除加尔文是冷漠、理性、报复心强、疏远他人的刻板观念，但也不会把他变成一个北美福音派人士；我们也许能展现出一位经验式的信徒，并且具有可观的深度和热度。⁴⁶

上帝的圣洁与人的有罪

分析这为数众多的祷告时，我们找到了至少八个稳定出现的主题。根据本文主旨，我们将这八个主题整合成四对并列式的主题。首先，我们要综合地考量上帝的圣洁与人的有罪。

加尔文表达出他意识到自己的罪，也意识到罪在各方面造成的影响；他每每使用经验化的语言和词汇——我们不应当轻忽地越过这些语言和词汇，而应当深入体会其经验性的份量和含义。

例如：他常常承认自己“犯罪又可悲”⁴⁷，“迟钝”⁴⁸，因“懈怠”的灵而倍感颓丧；另一方面又被“败坏”和“堕落”的感情“点燃”。⁴⁹他常使用那些形容难以驯化的动物的语言来描述自己，承认自己“固执于邪恶……执拗地抵挡你的旨意”，被“刚硬”的灵抓住，就发出这样的祷告，求上帝使自己“愿意受教和顺服”。⁵⁰为了进一步表现自己由衷地感受到罪性及其在情感上的影响，加尔文有时用物理性的疼痛及其对身体的影响来作比方。就像黄蜂叮咬身体，我们也“因意识到自己的罪而倍受噬咬”。⁵¹确认这一点后，加尔文祷告说，愿我们不仅越来越多地感知己罪，而且要感受到这样的程度：“因悲哀和难过而伤痛不已，因惹起上帝的愤怒而哀鸣不已。”⁵²在耶利米书第38讲的结束祷告里，加尔文继续沿用这身体的比喻，他祷告上帝，既然祂深知我们的罪污，就使我们能“学会恨恶自己，因自己的罪孽过犯而困苦愁烦地瘫倒”。在这种卑微的位置上，我们听见加尔文一方面坦承，作为人“我们等于无有，连无有也不如”，另一方面祷告说，“愿我们知道自己的无有”⁵³。

与这种对罪孽过犯的强烈感受并驾齐驱的是上帝之圣洁的相关主题。对上帝的威严和主权的强调贯穿了加尔文的所有祷告。这正是因为他将基督徒的生活视为在上帝面前的生活，所以切身痛感自己的人性和软弱。在日常生活过程中，加尔文承认自己有“惧怕上帝审判”的经历⁵⁴，并且，他的思想常常回避所谓上帝的“威吓”，他多方祷告祈求被“撼动”、“打动”和“警告”⁵⁵，意识到自己的罪常常惹动上帝的怒气。既然意识到上帝那可怕的愤怒，他就在耶利米书第75讲的结束祷告中说道：

全能的主啊，求你帮助我们，不要因我们的邪恶而惹动你的忿怒，不论你何时对我们施以威吓，愿我们都能立时惧怕，在你的话语面前战栗……像面临审判那样惧怕你的威吓。

在约伯记第83讲的结束祷告中，这两个主题再次联系在一起：

现在，让我们跪在良善的上帝面前，承认自己的错失，并渴求祂使我们更深地感受己罪；另一方面，也使我们注目祂圣洁的威荣，直到自己被拆毁，才能再被举起，别无他法，单单藉着祂的慈悲和恩典；这是在我们的主耶稣基督里显明的。⁵⁶

在这些祷文中，我们应当再次强调这经验性的语言——“惧怕”、“战栗”、“可怕”、“拆毁”、“举起”。

圣灵与圣经

我们现在要转到加尔文祷告的第二对概念圣灵与圣经中，前面更理论化的讨论中已经提过这一点。在前面我们注意的是加尔文更教义化的阐述，但“圣言”与“圣灵”的关系在他的祷告中也非常突出。圣言与圣灵的结合为我们提供了一对参数，藉以确知他在经验问题上的思想。

例如，加尔文在小先知书第 141 讲的结束祷告中，又将圣言与圣灵结合在一起：

全能的主啊，当你用圣言光照我们，向我们显明救恩之道时，使我们能开启双眼注视那光；然而我们在正午的阳光下依然眼瞎，求你开启我们的眼睛，让圣灵从里面光照我们，带领我们去看你圣言之光。

再如，耶利米书第 29 讲的结束祷告中，加尔文一方面认为既然上帝已经清楚显明了祂的旨意，“我们就不能假装无知”，他继续祷告说，因此我们应当“带着更自由、预备更好的意念……顺服上帝”。另一方面，在回应圣言之前还需要祷告上帝使“我们不仅以耳倾听你，还……以全心关注你”。然而，正如加尔文在这段祷告中所承认的，“我们只会执拗而邪恶地转离正道”，我们又如何能这样切身地被圣言感染呢？答案是：藉着圣灵的工

作。祂在圣言和我们之间运行，可以说是将这二者连接了起来。所以加尔文祷告道：“求你以智慧和知识的灵光照我们，使我们努力接受圣言中你想嘱咐我们的一切。”圣灵与圣言的结合有助于提醒我们基督徒经历中圣言的首要地位，因为他曾说过：“信心不可能单纯从经历中产生，必然是源于上帝之圣言。”⁵⁷ 圣言与圣灵在经历之中的结合也提醒我们，加尔文坚持认为认识上帝首当其冲的就是实践性，其形式和目的都是实践性，如这段祷告中所显示的：

全能的主啊，求你使我们无上的幸福就是倚靠你的话语，除此无他……使我们专心听你，带着真正的敬畏、温柔、谦卑来顺服你，这样我们就能以温柔的灵预备自己，接受从你而来的一切，使你的话语对我们而言不仅宝贵，还甘甜可喜……⁵⁸

这一切都表明，在基督徒经历的问题上，我们首先是接受圣言，然后圣灵将圣言印在我们心里，而经历就是这两大影响的结果。⁵⁹ 还须强调一点，不应当以冷漠、疏离的态度接受圣言，只让圣言在意念表面浅浅滑过，好像欧几里德数学命题一样。不，这应当作用于全人。我们再次看见，加尔文强调，若全人、全部机能都要参与认识上帝，就要求我们采用这样的态度；这是完全协调一致的。在撒母耳记下第 42 讲的结束祷告中，加尔文用最“感性”的方式将之表述了出来，他在祷告中强调，我们是如此需要聆听圣言，以至于“我们的双眼、双脚、双手和一切感官都专心寻求和接受祂那完美的旨意，这样，我们就将自己交托给了祂”⁶⁰。

确据和疑惑

现在我们转向第三对概念，这进一步显明了加尔文的内心，展现出他对基督徒生活的经验化理解。这就是确据与疑惑的问

题，这两个主题在他的祷告中不断出现。我们已经略略看到加尔文为能由衷地、更深地认识罪的可怕和认识上帝的荣耀祷告——其中的一方面能够肯定和加深另一方面的认识。这样的认识会“噬咬”、“击伤”人；就像意识到自己站立在上帝面前一样，可能会被疑惑和消沉的雾霭所环绕。⁶¹例如，在他的但以理书第48讲的结束祷告中，我们就能感到这种忧闷渐浓。他以其典型的风格祷告“愿我们能越来越透彻地查验自己”，并因此“发现我们的罪孽和错失”，因“我们极深的邪恶”而自卑，然后接着祷告：

……无论何时，当我们的悲惨处境诱惑我们心生绝望，愿我们永不迟疑，紧密地靠近你，愿我们永不向那样的念头屈服；愿我们带着永不屈服的坚定意念，恒切呼求你的名，恳求你的怜悯……

他在小先知书第155讲末尾也以类似语气祷告：

……愿我们对自己深深绝望，被此击倒，但并不就此消沉，而是向上仰望，寻求你圣灵的帮助，好使我们不至疑惑……

类似“悲惨”、“迟疑”、“绝望”、“消沉”、“疑惑”这些词使我们意识到，加尔文对我们上帝面前的软弱以及与之相伴的不安全感有十分敏锐的体察。似乎这样的阴霾形成的机会很少，我们迷失其间的可能也微乎其微，因为甫一出现就被福音的温暖阳光驱散了。加尔文的祷告中回响着已得确据的喜乐调子，充满信心地求告那确据进一步加强、加深。这种盼望的基础是加尔文专注于在圣言的应许中对上帝和救赎主基督的认识。至此，我们所能发现的加尔文最甘甜、最有力的祷告是约伯记第53讲的结束祷告，基督的位格与工作被清楚地陈明，作为他确据的根基：

那么，让我们跪在良善的上帝面前，承认自己的错失，求祂使我们能更好地明白己罪；即便如此，也求祂不要丢弃自己的百姓，我们要回到救援那里，渴求祂怜悯我们，渴求祂向我们显出祂的怜悯，祂一直以来都以怜悯恩待自己的百姓；要看到上帝喜悦在我主耶稣基督的位格之中与我们同在，看到我主耶稣基督亲身向我们彰显了祂的爱是何等长阔高深，尤其是藉着祂（为我们）受死和受难；我们不应忘记、不应轻视如此之大的恩惠，应当全身心信靠祂，也就是要在一切所需、一切苦难中竭力呼求我们良善的上帝。

这里我们看到了基督徒经历的某种矛盾本质，与此同时信心也奋力从信徒心中驱逐出疑惑，好使确信在那里做王。然而有时并非一帆风顺，疑惑占据了上风，加尔文说，这时信徒必须“回到救援那里”。这救援就是将视线从自我移开，注目基督和祂完全的工作，这是圣言及其应许所显明的，又是教义与经验的紧密联结。清楚理解基督代赎的教义、清楚明白基督客观上为我们所成就的，是我们主观经验的基础，也是我们心灵健康状态的基础。因此我们可以看见，加尔文并非对经验本身感兴趣，而是对基督感兴趣，将它作为基督徒生活之经验的来源。毫无疑问，这也涉及我们已经提过的圣灵论。圣灵藉着圣言所做的核心工作就是在信徒的心思意念中荣耀基督。如果的确如此，正如加尔文所深信不疑的那样，圣灵在经验问题上的方式同样不是带领我们思想经验本身，而是去思想上帝恩典的福音在基督里显现。正是在此，加尔文和敬虔派、神秘主义传统出现了重大分野。⁶²前者并不让基督徒转向内心，将感受和情绪作为默想的客体，而是向上将上帝作为一切经验的来源。用威廉·巴尔克（Wilhelm Balke）的话来说就是：“对加尔文而言，经验基本上是一种客观性的事件。”⁶³

在这个基础上，加尔文就能确信上帝父亲般的慈爱性情，并带着这确信来祷告。他说，这位上帝接纳我们，“不是止于信赖祂、倚靠祂的地步，而是像接纳儿子一样接纳我们”⁶⁴。他还“用婚姻

的誓约”与我们联结，因此成为“我们的夫，我们的父”⁶⁵。作为父，祂“亲切地邀请我们悔改”，祂“永远是一位好父亲”⁶⁶，“以甘甜的恩典吸引我们，将慈悲的盼望”放在我们面前⁶⁷。这位“全能的上帝”（加尔文频繁地这样称呼祂）每日“在天上、在地上给我们显现极好的范例，不仅是祂的能力和智慧，还有祂的良善和信实”。⁶⁸加尔文说，上帝每日在祂的话语中屈尊“以亲密的方式使我们知晓祂的旨意”⁶⁹，特别是祂的仁慈，“祂藉着独生子的死给予了我们确切的承诺”，这样，“我们就能够被你甘甜的良善所吸引”⁷⁰。

地上与天上，时间与永恒

加尔文的祷告中我们需要注意的第四对（也是最后一对）相关主题可以简称为“天上”和“地上”，或是“时间”与“永恒”。虽然我们今生对上帝的知识伴着荣耀的喜乐时时加增，但仍然不过是那将临的更大之事的前奏。如果我们愿意使用加尔文和卢瑟福（Rutherford）所用的比喻，就可以说在从地到天、从时间到永恒的路程中，不止要经历拉瑟福德所说“七次的死”，而是加尔文所认为的“千次的死”。因此，从这个角度思考经验性的信仰，我们有三条线索：地上的生命，天上的生命，以及在两者之间“千次的死”。

一方面，加尔文在思考天国完美的福分时，将之与“只有一些火花在我们眼前闪现”的现在联系起来；另一方面，这并不意味着今生只是一段疲倦的旅程，毫无绿洲在望。请听他在耶利米书第74讲末尾的祷告：

噢，求帮助……我们在那荣耀（例如那天国的荣耀）的知识上越来越长进，越来越尝到你现在赐给我们预尝的，直到我们被召聚进入你属天的国度，最终完全地、完美地享有它……

在约伯记第 103 讲的末尾，他在祷告中承认，虽然我们尚在等待上帝的国“全然、完美地成就”，但我们现在就“照着我们的能力范围，部分地”知道这些事。所以，我们今生能“预尝”，能得到天国的“一部分”。或许我们应当注意，加尔文在这里并不是祷告祈求这种预尝，而是承认这是基督徒已经经历过的，不论他处于什么光景。如果在地上有什么听起来像天上天使的声音，这就是加尔文在但以理书第 34 讲末尾所发出的恳求：

愿你威严的荣耀光照我们的心，愿我们能越过可见的天空、太阳、月亮和一切闪耀的事物，愿我们能看见你国度的荣福，你已在你福音的光中向我们显明了。

实际上，这就是“我们每日得到的丰富赐恩”所带来如今的喜乐，这是“你让我们品尝那将在天上享受的美善”。加尔文察觉到一种危险，就是我们可能会满足于这些，不再渴求天国本身的喜乐。⁷²为了打消自己心中任何这样的念头，他求上帝赐的福“不要使得我们留恋这个世界”，而是我们的“心思被举起向天，朝上，为那摆在我们面前的福分而劳力”。

然而，正如我们已经注意到的，在时间让位于永恒之先，我们要经过“千次的死”。从窄门到天上之城的历程是一条朝圣之路，强烈地折射出关于上帝、罪、魔鬼、自我以及世界的知识，这知识是极为经验性的，认信之灵魂的全部力量都要参与到其中。加尔文的祷告贯穿着不变的渴求，渴求能够“勇敢地争战”⁷³，能够全然委身于服侍上帝，“对真信仰的渴求如火燃烧”⁷⁴，这渴求以各样的方式表达出来。加尔文认识到肉体和魔鬼一直在使我们的力量变得衰弱，一直试图阻止我们在真信仰上进步，于是他祷告求上帝“使我们不要被撒但和世界的吸引所迷醉”⁷⁵，赐给我们这样的恩典：“我们本性的一切罪恶都被击败、杀死”。⁷⁶听听他在小先知书第 166 讲结尾的祷告中所使用的活泼语言——他祷告我们能够“倾听你的话语”，“全然降服于你”，“永不逃避”，“持续不断”，“受到激励，越来越多地去爱、去尊崇、去敬畏”，“奉献自己”，

“不断长进”，“脱离一切肉体的污秽”。这就是加尔文在敬虔中表现来的圣徒恒忍的教义。并且，正确的教义和经历之间的关系是多么密切啊！他在哈该书第5讲末尾的祷告有力地特意描绘出属灵争战涉及的要点，强调了全人的经历和参与。以下是这段祷告的部分内容：

请帮助我们诚实、真挚地努力将自己献给你，每日弃绝更多邪恶的爱好……通过真实的舍己、活在世上时就努力投身于这项操练，将我们的意念和所有的爱降服于你。

我们已经发现，绝不能轻忽地掠过这些话，应该特别着重这些动词——“努力”，“献给”，“弃绝”，“降服”，“舍己”，“操练”。这是对于当代福音派偏爱的彭柯丽（Corrie Ten Boom）的名言“不要摔跤，只要倚靠”的强烈否定。但是我们也要同样公平地说，加尔文在这里也否定了当代改革宗福音派说的“我们已经得到了所有的福分，没有什么更多的了”。这些人需要留意加尔文祷告中常常重复的一个片语：“越来越”！

无论如何，天路历程的高潮是抵达“天上的城”——早在那位贝德福德不朽的匠人^①使用这样对天国的描述之前，加尔文已经使用了它！我们在此再次听到加尔文使用经历性的语言来捕捉事物的美和福分。

首先，天国的美和福分在某种程度上是我们改变成为基督样式的结果，加尔文称之为获得“完全的圣洁……那时我们将要完全脱去肉体的一切污秽，全然得以更新，具有你的圣子、我们主的形象”⁷⁷。这一新的、属天的景况伴随着新的喜乐，虽然在地上并不是没有喜乐，但现在成为加尔文多方所称的“完全、完美的幸福”⁷⁸，“在天上的完美幸福”⁷⁹，“那快乐安息的喜悦”⁸⁰以及“我们将要享受的一切完全的福分”⁸¹。涌流出这一福分的源泉正是上帝自己。加尔文说，在天国里“我们终于能够更完全地认识你的良

^① 指约翰·班扬。

善”⁸²。并且，天国使我们能够“熟悉认识你的捷径，最终能获得那完全、完美的荣耀”⁸³。这一“捷径”常被加尔文描述为“面对面”地与上帝相遇。“在那里我们将不再用专注的意念来看，而是面对面地观看你的形象，看到一切我们所能期许的，一切我们完美的幸福所需要的。”⁸⁴然而，除了看见上帝的喜悦之外，加尔文还祷告祈求更多的东西。他在耶利米书第68讲结尾处请求上帝让我们最终得以“观看你的荣耀，我们完美的幸福就在于此”，他似乎更上一层楼，祷告“我们不只是面对面注视你的荣耀，还要听你说话的声音”。他的请求到此甚至还未结束，因为他不满足于只用耳听上帝说话，而是“你说话，我们好在那样的甜蜜中欢喜，这是藉着我们主耶稣基督，在盼望中为我们存留的。阿们！”⁸⁵。

结 论

本文我们探索和描述了加尔文对经历的理解框架。在某种意义上，这种体系简略说来包含了多种力量，这些力量彼此制约和平衡。强调印记和圣灵在人心中光照的工作制约了智识主义的倾向；强调话语的首要性限制了狂热的情绪（即使并非完全的神秘主义）。并且，被上帝——救主耶稣——的怜悯吸引也抵挡了上帝的圣洁重压在人的罪性上所产生的绝望和疑虑。还有，世界、肉体和魔鬼向下的拉力被天国荣耀的前景向上的拉力所胜过。⁸⁶埃米尔·杜梅格（Emile Doumergue）使用了非常不同的比喻，但也精准地抓住了我们想要展现的加尔文思想：

加尔文的思想是一个椭圆，有两个焦点……对于智识的关注和对于内在经历的关注。正是这两个焦点一起使加尔文主义的火焰持续地燃烧下去，这火焰发出光和热……去掉这两个焦点中的一个，这火焰就会熄灭。

我们引用加尔文在以弗所书第26讲末尾的祷告作结：

现在，让我们跪在威严、良善的上帝面前，承认自己的错失，祷告祈求祂使我们更深地感受己罪，以致能彻底恨恶己罪，激励我们不断地真心悔改，不仅要痛悔已犯的罪，还要抵挡我们肉体一切邪恶的情欲，这情欲会使我们无法真正顺服，真正以你的圣言来统管自己的生活。若要这样，正确的途径就是从圣言中获益。既然如此，愿主乐意帮助我们，使我们永不丧失圣言这一福益。当圣言在我们手中，愿我们能好好使用它，努力从它受益。愿圣灵在我们里面的工作不是枉然的耳边风，而是在我们里面扎根，迅速成长，在我们生命中结出果子来，直到末了。愿我们坚立在祂里面，对祂的爱与敬畏与日俱增，直到祂召聚我们进入祂的产业。愿祂不但喜悦赐给我们这样的恩典，还将之赐给各族各民（阿们）。

注 释

1. Dowey, E. A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Eerdmans Publishing Company, 1994, Grand Rapids. 虽然人们可能对杜威解读加尔文的方式产生一些猜测，对之不会喜欢，但他无疑值得细致考察。约翰·慕理（John Murray）教授如此评价此书：“很难找到恰当的溢美之词，来表达对此书的欣赏和评价。”（*Collected Writings*, vol. 3, p. 377）
2. Niesel, W., *The Theology of Calvin*, Lutterworth Press, 1956, London.
3. Wendel, F., *Calvin. The Origins and Development of his Religious Thought*, Collins, 1963, London.
4. Bouwsma, W. J., *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, Oxford University Press, 1988.
5. 有些研究加尔文的学者在著作中使用了类似的词语。例如，杜威（*op. cit.*, p. 25f.）就用了“存在主义”一词来形容加尔文这方面的思想。只要我们不得出加尔文是个存在主义者的结论，这样的讲法笔者完全可以接受。Ronald S. Wallace 则大胆地使用了“神秘主义”一词。参见 *Calvin's Approach to Theology, The Challenge of Evangelical Theology*, (ed.), Nigel M. de S. Cameron, Rutherford House Books, Edinburgh, 1987. 同样，只要不要暗示加尔文是个神秘主义者、教导神秘主义，“神秘主义”一词就是有益的。同样，杜梅格也与本文有些相似的表达。

6. 引自 Partee, C. , Calvin and Experience, *Scottish Journal of Theology*, 26: 2, 1973, p. 173.
7. 这一引文来自于 Battles 所翻译的 1536 年版《基督教要义》，1989 年于 The Meeter Centre/Eerdmans 出版。
8. 后文所引用的所有《基督教要义》的内容均出自 Ford Lewis Battles 所译的 1559 年版。
9. 《基督教要义》1. 1. 1.
10. 《基督教要义》1. 1. 1.
11. 《基督教要义》1. 10. 2.
12. 《基督教要义》1. 11. 8.
13. 《基督教要义》3. 2. 15. Cp. 以及 *Comm. John 6: 37*.
14. 《基督教要义》3. 6. 4.
15. 《基督教要义》1. 1. 2.
16. 《基督教要义》1. 1. 2.
17. 《基督教要义》1. 2. 1.
18. 《基督教要义》1. 2. 1.
19. 《基督教要义》1. 2. 2.
20. 《基督教要义》1. 3. 1.
21. 《基督教要义》1. 3. 2.
22. 《基督教要义》1. 3. 1.
23. 加尔文的作品中，“直觉”知识、而非“抽象”知识的重要性，参见 Torrance, T. F. , *The Hermeneutics of John Calvin*, Scottish Academic Press, 1988, Edinburgh.
24. 《基督教要义》1. 3. 3.
25. 《基督教要义》1. 3. 1.
26. 《基督教要义》1. 5. 1.
27. 《基督教要义》1. 5. 9.
28. *Op. cit* , p. 157.
29. 《基督教要义》1. 5. 4.
30. 《基督教要义》1. 2. 2.
31. 《基督教要义》1. 4. 1.
32. 《基督教要义》1. 5. 4.
33. 《基督教要义》1. 5. 11.
34. 《基督教要义》1. 5. 8.

35. 《基督教要义》1.5.15.
36. 《基督教要义》1.6.1.
37. 《基督教要义》1.6.2.
38. 《基督教要义》1.7.4.
39. 《基督教要义》1.7.5.
40. 《基督教要义》1.10.2.
41. Warfield, B. B. , *The Works of Benjamin B. Warfield*, Baker Book House, 1988 (Reprint), Grand Rapids, vol. 5, p. 107.
42. Op. cit. , p. 113.
43. 《基督教要义》1.9.1.
44. 《基督教要义》1.9.1.
45. Op. cit. , p. 26.
46. “An Anatomy of All the Parts of the Soul,” in Neuser, W. H. , (ed.), *Calvin as a Confessor of Sacred Scripture*, Eerdmans, 1994, Grand Rapids.
47. 耶利米书：38 讲。
48. 耶利米书：42 讲。
49. 耶利米书：31 讲以及约珥书：32 讲。
50. 耶利米书：42 讲。
51. 小先知书：74 讲。
52. 撒母耳记下：35 讲 (Banner of Truth edition, 1992)。
53. 耶利米书：66 讲。
54. 耶利米书：31 讲。
55. 耶利米书：31, 42, 35 讲 均有提及。
56. 引自 Banner of Truth facsimile edition, 1993, 笔者将之改写为现代英语。
57. *Comm. on John 20: 29*. 摘自 *Torrance Edition of Calvin's New Testament Commentaries*.
58. 耶利米书：90 讲。
59. 用威廉·巴尔克的话来说：“经历永远都不是先验的，而是后验的。经验是由对圣言的信心而生的，随之而来的经历则使人认识到圣言的确凿可靠。” (*The Word of God and Experientia According to Calvin*, in Neuser W. H. , (ed.). op. cit. , p. 25) . 与加尔文自己所说的进行对比，可以更加确认这点：Catechism of the Genevan Church in Reid, J. K. S. , (ed), *Calvin: Theological Treatises*, S. C. M. Press, 1954, London, p. 105.

60. 也请对比《基督教要义》3.6.4. 中那有力的宣言。
61. 请对比他对马可福音9:24的注释。
62. 对神秘主义主要特征的出色描述, 参见 Hodge, C., *Systematic Theology*, Eerdmans, 1986 reprint, Grand Rapids, vol. 1, p. 61ff.
63. 引自 Neuser, *op. cit.*, p. 30.
64. 以西结书: 126 讲。
65. 耶利米书: 10 讲。
66. 耶利米书: 23 讲。
67. 耶利米书: 63 讲。
68. 耶利米书: 135 讲。
69. 但以理书: 16 讲。
70. 小先知书: 162 讲。
71. 小先知书: 74 讲。
72. 耶利米书: 119 讲。
73. 小先知书: 129 讲。
74. 耶利米书: 2 讲。
75. 耶利米书: 20 讲。
76. 约珥书: 2 讲。
77. 约伯记: 149 讲。
78. 耶利米书: 88 讲。
79. 耶利米书: 52 讲。
80. 耶利米书: 119 讲。
81. 以西结书: 3 讲。
82. 小先知书: 111 讲。
83. 耶利米书: 34 讲。
84. 以西结书: 2 讲。
85. 小先知书: 109 讲。
86. 不过, 在《基督教要义》3.25.10., 加尔文建议我们在探知天国详情方面要节制。甚至在关于天国这样的问题上, 加尔文也认为我们在地上有可能会占有过多的好处!
87. 引自 *Partee*, *op. cit.*, p. 173。

清教徒经验中的圣灵

安德鲁·A·戴维斯 (Andrew A. Davies)

我们先从定义开始，首先要搞清楚“清教徒”一词所指何意。

在伊丽沙白治下的大部分时期，“清教徒”一词是个蔑称，指的是那些从体制教会中脱离出来的人。但是，这个词的指涉逐渐扩大，包含了那些留在英国国教中但迫切期望其改革更彻底的人。在这个意义上，清教徒一词一方面包含了直到1662年仍留在国教内的人，他们对教会组织或持主教制观点，或持长老制、公理制观点；另一方面，该词也包含了那些离开国教的人。¹使他们联结在一起并清晰地与天主教和劳德派区分开来的，是三个信念。第一个是神学性的：他们是新教徒，确信改教者所重新发现的圣经福音，也主张圣经在信仰和实践的一切事务上有着至高权威。不过，他们是那种“更火热的新教徒”；像加尔文一样，他们希望将圣经的原则应用到教会生活和制度之中。清教徒的第二个信念是教会性的：他们共同寻求建立真正符合圣经的教会——不光在教义方面符合圣经，在敬拜、组织和会友资格方面同样如此。第三个信念是灵性的：清教徒试图顺服上帝的话语，活出以上帝为中心的生活。他们阅读、传讲、聆听、探讨圣经，并且按照圣经生活。清教主义是一个关于讲道和敬虔的运动，鼓励人们过度诚的、有纪律的生活；我们绝不能忘记这一点。历史学家大多注意的是清教主义的教会层面和政治层面，但正如艾冯尼·摩根 (Irvonwy Morgan) 所言：“理解清教徒的关键，是要明白他们首先是讲道者，这先于其他的一切”。²讲道是上帝培育出敬虔人

的伟大管道。敬虔人关注属灵生活，也就是每日经历和领会圣灵的作为；这是他们决心过敬虔生活的核心内容。

笔者提出的定义在本文的查考范围上加了一个限定，我们应当去除那些离开了主体清教主义的激进派、独立派。笔者要特别指出，贵格会、寻求派（Seekers）^①、喧嚣派（Ranters）对圣灵与圣言之关系的看法不同于清教徒。

还有另一个限定：我们的主题是“清教徒经验中的圣灵”，这个主题很大。清教徒就他们的经验写了相当多的东西；据估计，从那个时代直到1725年出现了200部以上的灵性自传，其中许多是清教徒所著。³如果再加上关于归信的、关于基督徒生活的和为困境中的基督徒提供安慰和帮助的书籍，在一篇文章中是无法评估这么多经验性作品的；这一领域还有许多工作需要做。因此，笔者将本文目标加以限定，只针对一些关键性的议题，并期望以此促进读者对这一领域的兴趣。全文大部分都是基于笔者所能及的有限的自传和日记，因为清教徒在自传和日记里面记载了他们的经验；不过，我们时不时也需要提及一些更神学化的著作，其中评估了清教徒的经验。

首先要提到的是这个问题的历史背景。

在整个中世纪，圣灵工作的教义被极大地忽视了，后来被改教者重新发现。他们对上帝的恩典有着极深的经历，这驱使他们去考量圣灵在重生方面的作为。特别是加尔文，他将这些洞见整合成为协调一致的范式；加尔文“首先将整个得救的经验与圣灵的工作特别联系起来……特别是他用圣灵取代了教会，作为对上帝确定的知识的唯一来源、救恩的唯一来源……因此，《基督教要义》其实是一部关于上帝—圣灵做工、使罪人救赎性地认识上帝的著作……因此，它开启了圣灵内在见证（*testimonium Spiritus Sancti*）的伟大教义……这个教义表明，能使人活的、对上帝的真知识，罪人只能这样获得：内在的上帝之灵在他心中做工，将

^① 或称 Legatine-Arians，1620年前后出现的持异见者新教徒团体，常被认为是贵格会的先驱。

那样的知识传递给他”⁴。清教徒进一步探索这个教义，不光是藉着剖析他们自己的经历，还提出了圣灵做工在实践方面的含义。他们中有许多人记下了自己的经历，另一些人则致力于神学分析。实际上，17世纪可以说是一个圣灵的时代，就跟18世纪一样。不过，18世纪最大的重点是圣灵在复兴方面的工作，而17世纪则是圣灵在启示、重生、更新方面的工作。为了简明起见，笔者准备分四个部分处理这个话题。

圣灵做工显明上帝的真理是清教徒经验的中心

清教徒都同意，圣经的启示是独一无二的、可靠无误的，并且启示已经完结。圣经是上帝的书，是圣灵默示而成。但是，人怎么认出它是上帝的话语呢？清教徒用三种方式回答了这个问题。首先，因为圣经自身的见证；第二，因为主耶稣基督的见证；第三，因为圣灵的见证。他们说，圣灵的内在见证是一种属灵的光照，无从解释，但是人正是藉此接受基督、接受圣经。如果没有圣灵的内在见证，人就无法以真正属灵的方式理解圣经。

因此，对清教徒而言，属灵真相是通过圣经、藉着圣灵显明出来的；所显明的是最为伟大的真相，而可见的事物不过是“不可见的、纯粹属灵之事物的产物”。⁵亨利·多尼（Henry Dorney）谈及这些事物的大能，它能够将灵魂提升到属灵的维度：“可感知的外在事物与这个世界是一致的，但对于上帝的百姓而言，不可见的事物具有提升灵魂的能力，能将灵魂高举到如此的高度，甚至令人晕眩。”他继续说道，“因此，我们应当每日与不可见的事物交通；若不能在某种程度上清晰地看见它们，就不停歇。”⁶清教徒们“不断努力，为要怀着信心瞥见”上帝的应许，“这是比世上一切金银更宝贵的”。⁷多尼写道：“那福音的滋味和感触，只有上帝所呼召的才明白。”⁸

不过，这也带来了一系列问题，清教徒力求回答它们。我们可以把这些问题总结为三个：第一，内住在信徒里的圣灵是否会独立于圣经说话？第二，如果答案是肯定的，人如何确定那是圣

灵在说话，而不是自己的幻想？第三，圣灵究竟说了些什么？

1. 圣灵是否会在成文圣言之外说话？班扬的经历支持这一答案：“是的。”他听见一个声音从天而来，刺入他的灵魂；他还真的抬头看了。“你的义是在天上”几个字进入了他的意念，但这句话他在经文里却遍寻不得。⁹托马斯·哈里伯顿（Thomas Halyburton）是在一场海上风暴中认罪的。¹⁰克伦威尔曾说过“上帝有时候会不藉着成文圣言说话”，罗伯特·贝利（Robert Baillie）曾提到“不藉着圣经默想上帝”。¹¹但是，克伦威尔很小心地补充道，圣灵总是“根据”圣言说话。¹²巴克斯特和豪（Howe）坚持认为，出自圣灵的任何圣经以外的话语仍然是“建立在某些经文的意义上的”。¹³班扬则默默地在成文圣言中验证那从天上来的声音。¹⁴换句话说，圣灵的声音与圣言的声音总是一致的。理查德·薛伯斯（Richard Sibbes）这样表达：“必须有双重的亮光。所以，我若想要看见什么，我里面必须有圣灵，就像圣经里面有圣灵一样。”“圣灵在我们里面呼的气与圣灵在圣经中呼的气相合；同一位圣灵不会呼出相反的动向。”¹⁵

这个要点非常关键。一开始，清教徒和早期的贵格会友都同意，他们里面的圣灵和使徒里面的圣灵是完全一样的，若有任何不符，以使徒里面的圣灵为首。但即便这里也存在分裂的不祥预兆，因为清教徒说圣灵以一种超乎寻常的方式内住于圣经作者，使他们可靠无误；而激进派论及那种内住则是比“超乎寻常”更寻常一些，比如，他们说自己拥有圣灵的方式与使徒的方式一致。因此，福克斯^①可以说我们里面的圣灵像使徒里面的圣灵一样是“审判官和试金石”。¹⁶这就开启了一扇门，使他们可能辩称自己里面的圣灵才是最终的判断标准，而不是使徒里面的圣灵。这是清教徒无法允许的；使徒永远是首要的，唯有圣经可靠无误。因此，圣灵被赐给人，是为了让他们能够明白已写下的圣言。圣灵在圣言里说话，藉着、透过圣言说话，这两者绝对不可割裂。即使圣灵果真在圣言之外说话，也总是“根据圣言”说

① 乔治·福克斯（George Fox, 1624 - 1691 年），贵格会建立者。

话，所以，圣言是最终的判断标准。

2. 我们如何判断真是圣灵在说话，而不是我们自己的幻想？清教徒的答案包括三个因素，第一个是智识性的，第二个是道德性的，第三个是灵性的。他们认为，对圣灵的分辨具有理性的因素。普林斯顿说，人因着归信“理性得以提升”；¹⁷ 薛伯斯提出：“理性是上帝所照的一束光……这与恩典之光是同样的光，但是更弱一些。”“圣灵开启了我们的理解力，能看见信靠上帝是最好的。”¹⁸ 但是，理性必须有圣灵的光照。第二，对圣灵的分辨具有道德因素。圣灵光照了良心，使之变得敏锐。薛伯斯说，良心是“比圣灵微弱的光”¹⁹，因此圣灵总会将人引向圣洁。第三个因素是属灵的，新约称之为“膏抹”，清教徒称之为“品尝”或“感受”真理。贵格会强调这一因素，但削弱了前两个因素。后来，他们将之与成文圣言分离，于是福克斯检验圣灵声音的判断标准就是：（1）人里面的基督之光；（2）“向人显明何为恶”的光；（3）教友之间的共识或联合。清教徒则拒绝这些，称属灵的分辨必须总受成文圣言的支配。

3. 如果圣灵直接向人说话，祂说的究竟是什么呢？我们可以把这个问题分成三个部分：（1）祂是否揭示了新的真理？（2）祂是否直接带领人？（3）祂是否即时、直接地接触灵魂？如果是的话，用什么样的方式？

清教徒对第一部分的回答有两面含义。约翰·罗宾逊（John Robinson）提到，上主从祂的圣言中会发出新的亮光和真理。祂仍然是那位启示人的、自我表明的上帝。但是，亮光从祂的圣言里发出的。清教徒认为没有任何人可能得到使徒那样的默示和无误性。比如，约翰·欧文称与圣经抵触、在圣经之外添加的教义都是虚假的，而加强圣经的教义则是不必要的。激进派却不这么认为；福克斯和贵格会声称，圣灵曾直接向他们揭示了真理，他们后来在圣经中找到了。对清教徒而言这是危险的，可能导致人宣称自己得到了新的启示。

那么，第二部分即直接的带领又如何呢？福克斯本人和贵格会在提到福克斯时使用了非常夸张的语言，好像他是弥赛亚一

样。福克斯自己曾经说：“我的灵极其忧愁，并且我发现，上主被极大地冒犯了。”²⁰清教徒拒绝这种对无误性的暗示，不过他们的确相信有直接的带领，他们的日记中清楚显明了这一点。例如，班扬提到在自己讲道的呼召方面，圣灵曾扎他的心、督促他向前。不过，他们非常小心地以圣言、上帝的供应和圣徒的判断来检验这些带领——班扬在开始讲道前的确这么做了。

这个问题的第三部分是圣灵在确据和祷告方面的工作。在这方面清教徒最频繁地提到圣灵的见证；我们之后还会回来谈这个话题，现在只用说，在这一点上他们的确提出了检验圣灵的判断标准。比如，1616年约翰·福布斯（John Forbes）说圣灵“在人心中自由地做工，使人心得自由、得欢欣，并能在上帝面前有确信”。他提出了另外三点判断依据：（1）我们称上帝为父；（2）我们奉基督的名祷告；（3）我们依照上帝的旨意而祷告。²¹其他人也表示，圣灵必然将人导向圣洁，因为赐人儿子名分的灵同样也是使人成圣的灵。“不是犯罪的自由，而是不犯罪的自由”，霍林沃斯（Hollinworth）如此说。²²不过，并不是所有清教徒都完全赞同这些，尤其是学术性浓厚的后期长老会。他们反对即兴祷告，坚持一种过度学术化、死板的讲道观，由此表达出自己的不安。

在继续行文之前我们还要注意到，清教徒对圣灵的看法，影响到他们对讲道和教会规范的看法。总体而言，对基督徒生活的看法较为智识化的人坚持认为，学识和训练是讲道者不可或缺的必备条件，任何形式的平信徒讲道都是错误的。而在另一极，激进派赋予个人讲道以极大的自由，他们相信，如果圣灵感动他们，谁能让他们噤声呢？因此，甚至妇女也被允许讲道。不过大多数清教徒走的还是一条居中的路线。他们将圣言与圣灵联系在一起，强调人在开始传道之前，应当先被召、被差遣、得到恩赐，但他们也接受上帝以直接的作为提拔人的可能性。

同样的，那些思维方式较理性的人也非常注重圣礼的正确施行，认为它们极其重要，而激进派则觉得没有圣礼也是可以的。再一次，大多数清教徒将圣言和圣灵联系在一起，认为圣礼的施

行是恩典之道，也坚持认为圣礼之中必须有圣灵才可以。霍林沃斯的说法是：“上帝可以用吗哪喂养我们，但人若可以耕耘、播种，上帝便不会那样做。”²³

这些情况对当今的重要性显而易见。现在对圣言和圣灵的割离如此的多，这种割离一方面导致了智识主义，一方面导致了主观主义，所以保持这二者的平衡十分重要。这个问题直接触及教会生活的许多实际领域，包括我们对讲道、敬拜、祷告、复兴的看法，以及对服侍的呼召、对带领、对圣诗的地位和恩典之道的看法。

清教徒经验中圣灵重生和称义的工作

欧文·沃特金斯（Owen Watkins）的表述如下：清教徒“从欧陆改教者论述称义的工作（上帝在各各他为罪人所做的）开始，以对成圣的详尽研究（上帝在信徒的身体灵魂中所做的），完善了前者的工作。”²⁴清教徒文学中很强调上帝在灵魂中的工作，如同强调在此之前开启了成圣的工作，即重生；我们若是注意到这一点，大概就会同意沃特金斯的判断。他们关注的问题如下：（1）如果能以称义的信心是在主耶稣基督的位格之中，你如何得知自己具有这样的信心呢？（2）你如何能确定自己真的拥有新约所要求的面向上帝的悔改呢？清教徒认为真信心和福音性的悔改（与暂时性信心和律法性的悔改相对）是圣灵重生工作的效果。如果你有真信心、真悔改，是可以从自己身上识别出来的，因此就可以确认自己是个基督徒。

奥利弗·海伍德（Oliver Heywood）就是个很好的例子。他将称义与成圣区分开来，写道：“我不敢将自己对天国的盼望建立在自己的义这样的沙土根基上，也不能倚靠称义之时圣灵在我里面结出的果子、赐下的恩惠，唯有上主是我们的义，带来永远的义；唯有确信此约比前约更美；我唯独倚赖、信靠祂，在祂那里得安息……这就是那磐石，祂在其上建立了自己的教会。”不过他又说道：“但我渴望寻找并看见，自己应当如何顺服，自己盼望的根据是什么，我渴望确信自己的灵魂是立在那万古磐石之

上了。”他引用了彼得后书 1: 10, 并解释了原因：“我殷勤地使自己所蒙的恩召和拣选坚定不移，不是为了恩召和拣选，而是为使我看清自己是否真穿上了那婚筵的礼服，是否具有上帝圣言所要求的福音。”接着，他列出了一系列圣灵的果子，这些果子使他清晰地确信自己处在蒙恩的光景中。它们都是救赎性信心和福音性悔改的特征，其中有：上帝的爱向他显明，每一个恶念都是罪；基督的苦难和温柔、福音的应许给予他盼望；尽管他悖逆，上帝依然以忍耐待他，这令他感动；他被上帝改变得乐意相信；他看见了罪的真相，罪使他远离基督、钉死了基督，使上帝蒙羞；他希望为基督所有，希望得到基督的义，被基督带领，并成为圣洁；他想要服侍上帝；他为基督工作的进程而欢喜快乐；他爱圣徒超过爱其他人；他想要对上帝说话，想要感受祂的恩典；他想要以基督为中心，能够为上帝一切外在的恩赐真心感恩，并治死肉体的情欲；他并不全心全意地甘愿犯罪；他愿意为他人的罪而忧伤，愿意过敬虔的生活，在恩典中长进，与基督同行；他很遗憾自己没有早些信主。²⁵

托马斯·古德温 (Thomas Goodwin) 和托马斯·哈利伯顿 (Thomas Halyburton) 的经历反映出同样的关切。他们焦急地渴望自己的悔改和信心是真的。比如，古德温将自己早先的认信归之于普遍恩典之工而非重生的恩典，并给出了四点理由：(1) 因为其影响并不够强，不足以胜过他犯罪的习性；(2) 因为那样的认信使他变得专横和骄傲；(3) 因为他当时感觉自己有一些美德，可以为上帝所接受；(4) 因为他后来变得冷漠，寻求人的称赞而非上帝的尊荣。那么，是什么让他确信自己后来的悔改是真的，而早先的认信不是呢？(1) 上帝的话语将他完全翻转。(2) 圣言中关于保罗的归信完全适用于他的光景。(3) 完全是出于圣言，而不是无根据的幻想。(4) 产生了无可争议的果效，包括性情的更新、意志的柔软、坚定地恨恶罪、渴慕敬虔、渴慕上帝的荣耀而非自己的荣耀。但即便如此，他尚不明确自己是否已经称义，他的说法是：“我的灵专注于检验圣灵在我里面做成的工作，我追求治死情欲、追求内在的圣洁……因此，实际上这些阻碍了我

去到基督那里。”最后他终于明白，“需要基督的义来使我称义，也需要基督的恩典来使我成圣”。然后，“我开始靠着对基督、对上帝的慈爱之信心而活，这二者都是信心的对象”。从这里可以清晰地看出，古德温主要的关切是很确定的，就是自己的悔改和信心是否真是福音性的。他花了一段时间才产生这一意识，并且分了两个步骤，首先确认自己的悔改是真的，然后确认信心。实际上，他似乎太关注前者，对后者产生了一段时间的阻碍。²⁶

托马斯·哈利伯顿也同样如此。虽然他进行宗教操练，也与上帝立约，但他承认自己多年来只有敬虔的形式，却没有真正的对圣洁、对基督的爱。他承认自己对基督的义和平安很陌生，“虽然我在名义上承认、接受它们”。在某种程度上，他依然指望自己的义，依然不情愿离弃自己的众罪；他觉得永远保持很属灵是“难以忍受”的。但是，1698年1月，“拯救”来临；他得以清晰地看见圣言中所揭示出的上主，并发现自己以一种新的方式相信、悔改了。之前他只是在字面意义上知道，现在他在圣灵里、在生命里知道了。²⁷

清教徒详细地分析悔罪和谦卑的预备工作，有时候会深入而繁复地剖析悔改和信心的标志，但他们可能走得太远。他们所认为的“归正”经历也有可能正是他们得救的确据，某些所谓的“预备性”证据其实是已归正的光景的证据。他们的确过分专注于自己的心理状况，这实际上阻碍了他们信靠基督，如古德温所言。在这一点上，他们偏离了加尔文关于圣灵见证的立场。但他们的关切是基于圣经、基于教牧工作的，这给20世纪轻忽、肤浅的世界带来了一种有深度的严肃调子，颇受欢迎。他们知道一件事，巴刻（J. I. Packer）表达如下：“因为堕落的人天然地喜爱罪，所以人若非开始恨恶罪、渴望脱离罪，他在心理上是无法全心全意地接受基督为救主的，这不仅是由于罪的刑罚，还由于罪本身。”所以，预备性工作“就是人的意念达致这个地步”。²⁸类似的，因为他们知道悔改和信心可能只是“概念性”的或形式上的（哈利伯顿如此表述），所以他们强调真实的必要性。这不是“靠行为得救”和赚取得救资格的问题，因为他们承认，真悔改、

真信心是由圣灵生出的。这也不是当人处于影响深远的关键时刻，悔改和信心何为先的问题。清教徒们切望强调的是，在真归正里面，这两者必须兼备。人们常常指控清教徒是律法主义者，这略有些苛责了，与他们的教牧关切相矛盾。实际上，他们的经历是丰富多样的，他们本身很强调圣灵在重生中的工作本质上是难以定义的、是奥秘的。他们的错误是不够重视这样一个事实：即使人经历了福音性的悔改，依然可能存在一些自私自利的方面，而某种程度的疑惑可以与救赎性信心共存。因此，虽然他们对自我察验的强调能有益地纠正陷入假冒为善危险中的人，可是这样的强调对倾向于内省的人却并无裨益。对前者而言，从重生开始是正确的；但对后者而言，福音的话语是很清晰的，需要将自审的镜子变为向外的窗户，从里向外注目看救主。真理的平衡非常重要。17世纪，清教徒太过于偏离圣经上称义和重生（以及悔改和信心）的平衡，所以重生的标志及其主要的伴生物悔改，都被过度强调了。

清教徒经验中更新与成圣的工作

清教徒对此倾注了很大的精力。他们描述、评价更新与成圣，并激励人追求更新与成圣。帕金斯称之为“蒙福生活的学问”。清教徒对其赋予的重要性可分三个方面阐述：第一，他们确信，圣洁的服侍是必须的；因此他们有许多讲道都是经验性的、关乎实际的。巴克斯特也是出于这个原因，写下了《归正的牧师》（*The Reformed Pastor*，又译《心意更新的牧师》）这本书。他们的目标是培养敬虔的传道人，这样的人自身就传达出敬虔的信息。第二，大部分清教徒教化性文学既试图巩固、激励基督徒过喜乐、圣洁的生活，也帮助他们将圣经原则运用到日常生活的细节中。第三，他们写自传和日记不但是为了记录自己的经历，也是为了显明自己按所信的那样生活，使他人对敬虔产生渴慕，他们本人也从自己的过去中受教，以便将来能更亲密地与上帝同行。我们现在转向这些内容，笔者要着重强调两点：

第一，他们深刻地认识到基督徒在这世上必须进行的属灵争战，感受到属灵的渴求和属肉体的渴求在他们里面的冲突，也能看出“罪中的基督徒”和“基督徒中的罪”的重要区别。奥利弗·海伍德提出的这个建议很有帮助：“要学着分辨在成圣方面基督徒处于什么光景，是局部性的完全还是程度性的完全，是处在罪的光景中还是被激起犯罪，是装假还是个假冒为善者，是败坏内住还是被败坏所压制，是恩典中尚不完全的光景还是荣耀中恩典完全的光景，是犯罪还是喜爱罪，要好好区分这些，并记在心里。”²⁹他们也认识到信徒与撒但的争战。就这一点，可能没有人比约翰·班扬说得更生动。在《丰盛的恩典》中他见证了基督徒生活的争战与安慰；安慰通常是从圣经中来的，圣灵使经文变得鲜活。但有时候这要花很长的时间，他必须为此长期辛苦劳力。听听他怎么谈这段经文的：“我的恩典够你用的”。他读这句经文时无法将“够你用的”应用到自己身上。所以，“我也为此向上帝祷告。有一天我正跟上帝的百姓聚会，满心是悲伤和惊惶……突然间这些字眼临到我身上，‘我的恩典够你用的，我的恩典够你用的，我的恩典够你用的’，一共三次。我感到那每一个字对我而言都力若千钧，就是‘我’、‘恩典’、‘够’和‘你’这些字；在当时这几个字远远比别的字更大、更显眼，到如今有时仍是如此”³⁰。

我要说的第二点是，清教徒看重规律性地运用蒙恩之道，包括公开的以及私下的，并且应当以正确的态度运用，他们认为这对基督徒生活而言是不可或缺的。比如，理查德·罗杰（Richard Roger）列出了通常的蒙恩之道（公祷、讲道、圣礼、读经和私祷），以及特殊的蒙恩之道（特别的感恩日和禁食日）。³¹我们看到奥利弗·海伍德在日记中常常提到自己运用这些管道，提到圣灵在蒙恩之道中的临在。他说到“甘甜”、“融化的心”，以及“上帝奇妙地帮助”他践行蒙恩之道。³²撒母耳·博尔顿（Samuel Bolton）说自己常常经历“灵魂带着甘甜、平安和全然的满足，在永恒福乐的环绕中静静躺卧”。³³他们明显期待在践行蒙恩之道的过程中，上帝与他们相遇；当他们以警醒、专注的态度，带着祷告的心使用蒙恩之道时，上帝的确常常与他们相遇。

不过，清教徒也承认圣灵按自己旨意运行和做工的自由。海伍德又说道：“我有时是如此烦恼，我心中的苦痛难以言喻；但是现在风向变了，圣灵给予我沸腾的思绪以自由的出口；从那里流淌出情感的激流，被扩展的情感……我的心向往上帝，因为上帝进入到我的灵里。祂像来来去去的风一样自由。”³⁴他有一次写到雷电：“雷电是上帝发出的声音，被圣灵使用，作用在人的良心上。虽然这作用不是藉着圣言，但与圣言也并不冲突。”³⁵他也提到好几次上帝引导他选用某段经文，不用自己原本准备的那段，而且随后还提供了“奇妙的扩展”。在班扬著作中，这种来自于至高者的直接影响也非常引人注目。即便考虑到他十分情绪化的个性，那“从天上突然刺入我灵里”的声音、敬虔妇女的交谈、不以光来照他的太阳，这些影响显然是深刻的。在其他清教徒作者中也有许多类似的内容，关于上帝直接地应对他们的灵魂，这个领域值得进一步研究。

笔者写这篇文章是为了指出，清教徒是多么关注圣灵在基督徒经验三个领域中的工作。但笔者也数次指出，他们知道圣灵应对他们的方式是自由的、直接的。我们需要对此进行评论，并对已有的评论做出必要的补充。因为他们相信永活的上帝和至高的圣灵，许多清教徒还真切地关注圣灵的其他一些伟大作为，对此我们尚未明确提及。

圣灵在复兴方面的工作

这里所说的复兴，指的是圣灵的一种特别的浇灌，彰显出上帝的临在和基督的爱，产生出两种效果，一种是直接的，一种是间接的。直接的效果是使人与主耶稣基督及其百姓产生新的团契感，对上帝的旨意产生新的确信，在祷告时产生新的肯定，重新看见真理使人得着见证的力量，在信靠中有着新的、更全备的喜乐。间接的效果是使人产生讨上帝喜悦、过真正圣洁生活的更大渴望。当圣灵降临在教会整体之上，其结果是大量的非信徒进入上帝的国度，我们就可以称之为“复兴”。若是圣灵将救主的爱

彰显在人心里，个人也可以有某种程度的个人复兴。在清教徒经验中，这样的复兴有着丰富的例证，我们将在下文引用一部分。

有些例子是很著名的，例如古德温所说“父亲拥抱他的儿子”或弗拉维尔（Flavel）被提到天上的经历，他从这个经历中所明白的天国荣光比“从读过、讨论过的所有书中得来的”都多。³⁶约翰·普雷斯特（John Prest）也明白这种经历：“我承认这是一件很奇妙的事，如果不是曾有一些基督徒的确感受过、明白过，你可能会认为这种事根本子虚乌有，不过是妄想或狂热罢了。但肯定的是，世世代代都有人懂得这种上主的印记究竟是什么。”他继续说道，“我们不知道怎样向你表达……它被称为‘白石’……是基督向灵魂的某种显现，是某种圣光，是祂的爱的某种秘密记号。”³⁷罗伯特·布鲁斯（Robert Bruce）被驱逐出爱丁堡后，在写给一位朋友的信中说：“我的心中得着了上帝如此的称许，我流了如此之多的眼泪，得着了这样真实、恒久的认可，我的心无法再希求更大的特权了。”³⁸托马斯·霍顿（Thomas Horton）说道：“这是某种奥秘、难以言喻的事”³⁹。威廉·格思里（William Guthrie）说道：“这是上帝向着灵魂荣耀、神圣地显现，将上帝的爱倾注在人心中。”⁴⁰薛伯斯的话值得深思：“圣灵并不只是通过成圣的证据向我们见证自己的光景，祂有时候直接通过临在的方式。”⁴¹海伍德在约克坐监期间似乎有过这种经历。他写道，有四十年时间他对自己的得救存着“颇有希望的根据和满怀盼望的猜想”，但“当我在约克堡为主坐监时，上主圆满地澄明了我的光景……我发现，等候耶和华的，必不至羞愧”⁴²。有些人是在临死前得着这样的经历，最著名的例子是撒母耳·卢瑟福，但亨利·多尼的经历也同样震撼，他喊道：“你是我的丈夫，我的弟兄，我的朋友；并且你不以称为我的弟兄为耻！……多么奇妙啊！你生了我，我是从你而生的。”他临死前又说道：“祂向我显明了生命之道；祂使我选择了祂；我称颂祂的名！多么奇妙啊，你竟然使我选择了你！”⁴³

这样的经历也不只是传道人才有。同样的事情发生在“平凡的民众身上……他们是清教主义的支柱”。巴克斯特这样说道：

“富人的窗户可能比穷人的更宽大，所以太阳可能使他的房屋更加明亮，但穷人也真的可以享受到阳光的照耀。”⁴⁴不管是谁，这种经历都能生发出同样的信心和与上帝的亲密关系、与基督的儿女般的团契关系，正如新约教会中所发生的那样。

我们要小心，不要将此与神秘主义相混淆。福音中显然有奥秘的成分，但是系统化的神秘主义在两个方面与福音反对。其一，神秘主义并不真对历史感兴趣，其重点在于经历上；但福音毫无疑问是历史性的。清教徒看到了这一点；对他们而言，福音的荣耀是上帝客观性地进入到历史之中，干预历史。他们与神秘主义不同，并不为了追求圣灵的教义而绕开代赎。他们知道，正因为代赎，他们才能得着圣灵。其二，神秘主义荣耀的是人，因为它使得见上帝的异象成为人的努力的奖赏，不管努力的形式为何，例如默想、舍己、道德纪律或宗教责任。但福音荣耀的是上帝，即那位藉着圣灵自由地干预人类生活的至高上帝，清教徒同样也看到了这一点。这并不意味着他们教导的是人的全然被动。人可以为圣灵的到来而预备自己，实际上，他们强调只有在信靠、成圣的生活背景下，人才能盼望圣灵的见证。如普勒斯顿所言：“圣灵来，是在你领受了水与血之后，在你成为信徒并洁净自己之后。”⁴⁵但他们也很快指出，即便这样的预备工作也不是出于人的，而是出于上帝的。圣灵是自由的，也是至高的。

所以，在个体复兴方面有许多圣灵工作的例证，但我们所知的整体复兴（即圣灵降在教会整体上）却为数不多。这样的例子有一些，比如苏格兰教会的著名事件，约翰·利文斯通（John Livingstone）讲起道来就像再也没机会讲道了那样；或者巴克斯特在基德明斯特卓越的服侍。但是，这类情况的大量证据我们显然得到18世纪去找。毫无疑问，清教徒时代是预备的时代，是为了揭晓上帝为18世纪这非凡时代所存旨意的重要阶段。这对今天的我们也是一种激励，因为谁知道上帝是不是正在为将来类似的日子而预备现在的教会呢？这是激励我们祷告的动机。清教徒为复兴所做的祷告有何等重大的属灵意义，我们难以估量。1735年圣灵降临时，上帝对前代儿女的呼求回应到了怎样的地步？让我

们用亨利·多尼临终的祷告结束全文，他为着福音在当下的兴盛而呼求上帝。愿上帝使我们能像这样祷告！

愿这黑暗的日子被驱散；愿真理、圣洁、真实和属灵的亮光大大降临，愿上帝大大显明祂自己，愿你的儿女大有孩童般的心灵……愿你那良善的灵来，临到我们所有人身上；愿你荣耀自己，从今时直到永远……愿你赐给我们真理和能力。上帝啊，求你以你的光充满这世界；愿你的工作圆满地完成。愿你靠近你百姓的灵……愿你百姓的灵向你靠近，好将他们的爱归给你……愿我能看见信仰的繁荣兴旺！⁴⁶

注 释

1. P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (1967).
2. I. Morgan, *The Godly Preachers of the Elizabethan Church* (1965) p. 11.
3. O. C. Watkins, *The Puritan Experience* (London) p. IX.
4. B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (1976) p. 485, 6.
5. Henry Dorney, *Divine Contemplations and Spiritual Breathings* (1805) p. 26.
6. Op. cit. , p. 26.
7. Op. cit. , p. 13.
8. Op. citl. , p. 15.
9. J. Bunyan, *Grace Abounding* (Baker) p. 91.
10. *Memoirs of T. Halyburton*, 参见 Thomas Adams, *Private Thoughts on Religion*, Wm. Collins, Glasgow, p. 23.
11. R. Baillie, *Dissuasive from the Errors of the Time*, p. 130 (引自 G. Nuttall: *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, p. 24).
12. Nuttall, p. 24.
13. Nuttall, p. 33.
14. Bunyan, p. 91.
15. R. Sibbes, *Works* Vol. 3, p. 427, 434. Vol. 7, p. 193, 199. Vol. 2 p. 62.
16. Nuttall, p. 27.
17. Nuttall, p. 35, 36.
18. R. Sibbes, *Works* Vol. 1, p. 197. Vol. 4, p. 225, 234.
19. Op. cit. , Vol. 5, p. 419.

20. G. Fox, *Journal* (1901) vol. 1, p. 447.
21. J. Forbes, *How a Christian Man may Discern the Testimonie of God's Spirit, from the Testimony of His Owne Spirit, in Witnessing His Adoption* (1616) pp. 42, 47, 51, 60 – 63. (参见 Nuttall pp. 58, 65).
22. R. Hollinworth, *The Holy Ghost on the Bench*, Caps, 2 and 3. 参见 Nuttall pp. 59.
23. Op. cit. , pp. 35. 84.
24. Watkins, op. cit. , p. 2.
25. O. Heywood, *Autobiography* (1882), vol. 1, pp. 133 – 150.
26. Thomas Goodwin, *Works*, vol. 2, James Nichol pp. 11 – 71.
27. Halyburton, op. cit. , pp. 22 – 111.
28. J. I. Packer, *Puritanism as a Movement of Revival*, *Evangelical Quarterly*, vol. L 11, 1980, pp. 2 – 16.
29. Heywood, op. cit. , vol. 3, p. 293.
30. Bunyan. op. cit. , p. 82.
31. I. Morgan, *Godly Preachers* p. 60.
32. Heywood, op. cit. , vol. 1, p. 260, 183. vol. 2, p. 39, 41, 46, 53 etc.
33. Morgan. op. cit. , p. 90.
34. Heywoods. op. cit. , vol. 3, p. 266.
35. Heywoods. op. cit. , vol. 1, p. 220.
36. J. Flavel, *Works*, *Banner of Truth*, vol. 3, pp. 57 – 58.
37. J. Preston, *The New Covenant or the Saint's Portion*, vol. 1, pp. 398 – 400, 416 – 417.
38. D. C. MacNicol, *Robert Bruce, minister in the Kirk of Edinburgh*, *Banner of Truth* pp. 169 – 170.
39. Thomas Horton, *Forty-six sermons on Romans 8*, London, 1676.
40. William Guthrie, *The Christian's Great Interest*, *Banner of Truth*, pp. 108 – 109.
41. R. Sibbes, *Works*, vol. V, p. 460f.
42. Heywood, op. cit. , vol. 3, p. 235.
43. Dorney, op. cit. , p. 316f.
44. Nuttall. op. cit. , p. 60.
45. Preston. op. cit. , vol. 1, pp. 398 – 400.
46. Dorney, op. cit. , p. 314.

清教徒与圣灵的直接运行

克里斯托弗·班尼特 (Christopher Bennett)

引言

请思想这些话：“如今上帝不会不通过圣经而直接带领人们。现在并没有从上帝而来的‘预感’。上帝不会给人直接的精神影响，让人去做这做那。人们不会听到上帝在他们里面说话。上帝和个人之间并没有即时的、直接的非文字形式的交通。如果圣经真是足够的，这样的交通就并不必要。另一方面，如果真有这样的交通，每个基督徒都可能是潜在的圣经作者了。”¹再想想这些：“……我们仍然可能陷入这样的错误中，即认为圣灵虽然不再以文字、异象或异梦的形式给予我们特殊启示，祂却可能并且确实会给予我们一些直接的感觉、印象或确信，我们将这些作为圣灵给我们的暗示，在一些特别境况中祂藉此告诉我们祂的意念和旨意如何。这位作者主张，这种圣灵指引的观点实际上相当于相信圣灵赐下特殊启示……圣灵这种形式的工作是光照显明主的旨意，并且给予我们实行上帝旨意的力量，让我们甘心乐意地去做。”²杰·亚当斯 (Jay Adams) 在《救赎之外》 (*More than Redemption*) 一书中说道：“我们永远不应当要求上帝向我们显明，在两种都符合圣经的行为方式中应该选择哪一种。”³

另一方面也请注意这点：“上帝的旨意，显明在上帝当下的带领和圣灵在我们心中的工作里；它从来不会施加给我们任何新的义务原则，只是将圣经中已存的总体原则应用到我们人生不断变化的处境中；这一人生也是由上帝所引导的。圣经、内住于我们的圣灵、上帝的带领，后二者总是在前者的光照下来认识的；

这三者构成了基督徒认识主旨意的完整器官。”⁴这里面有所不同，我会提出其中的一点重要意义。无论如何，我们必须尊重圣灵藉着圣经说话，这是独一无二的；但我们也不能忽视这样一个事实：祂是一个活的位格。这对我们可能不太容易，因为有如此之多针对圣经无误的攻击，而且有如此之多的基督徒确实相信，圣经中包含着各种程度的神秘性、主观性，与圣经的独特性并不一致。谁真正继承了清教徒呢？谁与他们立场一致呢？让我们来看一下清教徒在圣灵直接工作问题上的看法，不只是圣灵的带领，还包含更广的方面。我认为，他们在这些问题上所达成的平衡能够帮助我们应对刚才所提到的那些张力。

清教徒的教导

1. 圣灵和圣言

我们进入了圣灵与圣言的关系这广阔领域之中；在探讨圣灵在人心中工作有多直接之前，有必要先提出一两个总体性问题。你认为圣言是什么呢？是否就是上帝很久以前写下的一些话，是真实的，并且被圣灵所使用？换句话说，是否有可能只要圣言，而完全没有圣灵，绝对意义上的“唯独圣言”是否可能？——所以，上帝就只藉着圣经说话，或者有时藉着圣经传达的信息说话？这并不是清教徒通常的观点。《威斯敏斯特信仰告白》第1章第10部分说“圣灵在圣经中说话”，这解决了一切的争辩。也就是说，圣言是活的话语，永远是上帝在说话。欧文在其著述《信仰的理由》中对此的阐述最为精彩。华菲德（B. B. Warfield）评论《信仰告白》的这一部分时说：“……不论何地，不论何时，只要圣经说话，就一定是圣灵在说话。”⁵若我们不相信这样的观点，那么我认为我们要么是半个贵格会信徒，要么是半个巴特主义者！

这意味着，上帝的圣言无论何时临到我们，上帝本身就在以某种方式直接面对我们。不过，谈及上帝的直接做工，我们所问的是另一些问题：除了在圣言之中接近我们，上帝是否还在我们中间做超自然的工作？我知道，因为想到圣灵和圣言不能完全割

裂开（意即圣言不可能完全没有圣灵参与其中），使得如今我们就这个问题的思考更加复杂。但是为了公平对待清教主义和真理，我无法避免这个话题。这确实适合主在约翰福音 6：63 中所说的话：“我对你们所说的话就是灵，就是生命。”我说这是通常的清教徒观念，可能需要把托马斯·古德温（Thomas Goodwin）排除在外；在我看来，他所说的一些话与此正相抵触；“因此，圣灵使用圣言中对基督的一切理性讲论和描述，使用组成圣言的字母，藉着它们来传达基督的属灵思想，光是那些字母是无法向人传达出这些思想的。”⁶而更为常见的清教主义认为，组成圣言的字母当然并非就是一切、就是终结，但对于圣言的意义而言是关键的，而圣言的意义就是圣灵在说话。因此，揭示基督的是圣言的意义或“灵魂”（并不仅是其字母或“实体”）；圣言的字母和意义分别类似于身体和灵魂。⁷

2. 圣灵并非只藉着圣言做工

我从 L. 伯克富（L. Berkhof）那里学到了一个短语：随着圣言（cum verbo），而非通过圣言（per verbum）。他使用这个短语来描述改革宗如何看待圣灵使用圣言的方式，与路德宗有所区别。⁸起初，这只是强调点的不同。在这一问题上，清教徒显然是按照改革宗的观点来教导，而非路德宗。所以，欧文论到“在重生时，圣灵对人灵魂的实际工作”。⁹这里的“实际”指的类似于“有效”，也就是使我们的本性发生了改变，不仅是劝导我们。他也使用了“即时”一词。¹⁰论到对罪的确知时，他说这是由圣灵即时做成的，在约翰福音 16：8 中意味深长地宣示了出来；他还说：“……如果祂没有为此目的特别地、即时地在我们身上做工，我们就算一辈子天天听人传讲律法，也一次都不会受到感染。”¹¹古德温为了强调最高形式的确据（他所教导的）并不包括人自身的好行为，也坚持主张上帝使用圣言、使用应许；不过他称之为“即时的见证”，又说：“……这意思并不是说不使用圣言；不，这是使用应许。”¹²他定义“确据”的整个方式显示出，他认为圣灵在人里面的工作是直接的——不过这里，他也说是藉着圣言。类似的，巴克斯特在谈到圣灵内住的本质时，很直白地说圣灵住在我们的

里面，即时地、直接地在我们里面做工：“圣灵自己是显为一个即时的操作者；祂运行的时候，并非即时到完全不使用别的什么手段，也不是遥远地、间接地凭借他物，而是贴近的接触；不只是因着美德（*ratione virtutis*），也是因着实操（*ratione suppositi*）。”¹³例如，“不是藉着伦理美德，而是藉着实际应用”；我想，这与欧文所使用的“实际”一词是相似的。

所以，即使圣言被大大地使用，人们除了接收圣言之外没有接收别的信息，上帝拯救、改变人的工作也仍然是即时的、直接的。圣灵藉着圣言做工时，并非只有圣言真正“触及”我们（当然它也的确触及我们），而是圣灵自己直接在我们里面做工。巴文克（Herman Bavinck）在《我们合理的信仰》关于基督徒之呼召的一章中进行了总结：“祂的运作与圣言的运作联系在一起，祂亲自刺入人心、改变人心，使之得享永生。”¹⁴如果我们问：“那祂为什么这么做呢，既然圣言就是圣灵在说话？”回答是：因为我们灵性的瞎眼和迟钝，其实是对上帝的憎恨，所以我们必须被变得愿意而且能够明白上帝、转向上帝。

这里还需要注意另一个要素，我曾经对这一点感到困惑。后来神学家谈到重生时，并不否认人是真正意义上藉着话语重生；在重生的那一时刻我们是完全被动的，只是上帝为我们所做的。因此，雅各书 1：18 肯定是在更广义地谈论重生，包括对罪的确知、信心与悔改等等，或者他就是比较宽泛地使用“用”一词。这种看法正确吗？是清教徒的观点吗？我读查诺克（Charnock）第三卷的时候没有注意到，不过这观点基本与欧文的作品一致：他说，在重生之初我们的意志肯定是被动的，不然我们就可以自然而然地重生了。这是圣灵奥秘的工作，是创造的工作（弗 2：10）。¹⁵如果我们积极参加到灵魂的实际更新中，那么我们自己就是参与了更新——而圣经对此进行了否定，经上说我们是在基督里被造。如果我们不喜欢圣灵即时工作这种观念，不喜欢哪怕是一瞬间圣灵没有特别地使用圣言，我们在欧文眼中看来至少就是走在通往阿米念主义、通往自救的道路上；我们或者我们属灵的子孙就会成为“自由意志者”。

3. 圣灵的运行及其含义

对清教徒而言，圣灵以各种方式做工，而不仅是使我们能够理解圣经、顺服圣经。毫无疑问，这是因为圣灵是一个活的位格，虽然圣经是祂的话，是祂在说话，但祂也在世界上、在我们生命中活动着，一部分活动是将圣言应用到我们身上；祂活动的结果就是使我们从上帝那里知道了一些事，这些事是圣经上没有的。这并不意味着祂在圣经上有所增添，也不是祂给予私下的启示，只是说，圣灵在我们和他人的生命、在整个环境中活动，无可避免地向我们显明出上帝和上帝的计划。

(1) 祂在处境中做工；我们注意到祂的工作，并与祂合作。冷静而谨慎的巴克斯特（我知道他并非在一切事上都冷静，但在圣灵做工这一领域，他非常谨慎地避免“狂热主义”）说：“当你确知祂真是上帝的灵，是祂在敲门，就不应该装作没有听见一样”，并且，“圣灵帮助得越多，人就当做得越多”。¹⁶ 圣灵的帮助超过平常时人永远不可能知道，这种观念对于清教徒而言是绝对陌生的。当然，有些半死不活的基督徒就是这样行的，至少是某些时候；如果你为之祷告的一位朋友明显地关注起自己的罪，你就会加倍地祷告，并且在之前的祷告内容中稍作了改动。如果你认识明显有讲道恩赐的人，你就会认为上帝很可能会呼召他们投身于此。圣经并没有告诉你那个人被呼召讲道，也没有告诉你现在应该用别的方式为那个人祷告；但这正是圣灵作为活的位格、在处境中做工所产生的影响，以及你以某种方式注意到这工作所产生的影响。

(2) 还有一个类似的情况，就是圣灵可以主动发起。换句话说，你可能正在走路，丝毫没有打算思考上帝的圣言，但圣灵突然来了，将一些真理带入你的意念之中，然后以前所未有的强度使用它来对付你。我们无权掌控处境。如果我们总是能掌控，很可能是因为我们是一处境中唯一的人。毕竟，如果你跟一个朋友在一起，你不会总是主动发起，你不会总是知道他们接着要说什么、做什么。他们可能会做一些让你大吃一惊的事，或是根本无法理解的事。这并不意味着你们的关系不合情理。然而，有些

基督徒所说的话，就好像基督信仰的理性意味着：上帝所做的一切，我们事先肯定能知道、能理解！这不是清教徒的教导。连明智、谨慎的典范欧文也说，圣灵有时候来赐给我们奇妙的喜乐，是我们无法解释的，但经历这事会带领我们思想上帝的慈爱，那喜乐却不是通过思想它就能得来的！“对于这种喜乐，我们无法做出任何解释，但是圣灵会在祂愿意的时候、以祂愿意的方式做工。”¹⁷

(3) 那么“带领”，还有本文开头的那些引文又是怎么回事呢？清教徒的圣灵论发展中最重要的人物之一是理查德·薛伯斯。他论述圣灵做工不像某些人那样系统化，但也说了相当多的内容。他论及圣灵在我们心中的运行，说道：“作为圣灵的信使，我们必须留意到任何些微的动向。”¹⁸随后，他又说明了如何分辨那些从自我而来、从撒但而来的动向。威斯敏斯特会议独立弟兄会成员之一、《低微者得高举》(*A Lifting up for the Downcast*)一书的作者威廉·布里奇有三卷讲道集，最近出版的作品选里有三篇讲道，我要引为今天这一话题的权威内容。它们是关于彼得后书1:19的讲道，在文中他说圣灵对灵魂的影响，无论有没有藉着一句特别的圣言，都能帮助、引导我们，好让我们知道以哪种方式侍奉上帝最好。“人可能面临着两条路，两条都好走，都合法；这样他感到很困扰，他乐意走那条能更好地侍奉上帝的路。如果他心中被放入一句特别的圣言，因此更倾向于某一条道路，这可能就是对他的一些引导。”¹⁹稳重、坚定的曼顿(Manton)对于祷告中的特别带领以及这些带领所构成的引导态度开放，实际上，他所用的词几乎等于是新的启示了，而不只是圣灵以行动暗指给我们这条路，否定那条；他谈论雅各书1:6以及祷告时当操练的信心，或许我以后还有机会引用：“一些人……在特别的经历下会有特别的信心。因着祷告中上帝之灵的某些特别教导，他们就能继续走下去，并像大卫一样说：‘我必仍旧安稳。’(诗27:3)我不是说这样很常见，但有时候确实可能如此；那自由之灵将自己启示给祂的百姓，我们不能进行削减。”²⁰

还有一个相关的问题，严格说来有点偏离我的主题，不过也值得一提：他们也像贺智(A. A. Hodge)一样相信上帝之带领的

重要性。马太·亨利在谈及创世记第24章亚伯拉罕的仆人如何被带领，为以撒找到妻子的时候，他并没有开始念叨使徒时代已经结束，圣经正典已经完成，而是将仆人所行的应用到我们身上：“这是非常值得渴慕的，我们也被允许为此祷告祈求；总体而言我们是将上帝的旨意作为准则，祂还会通过各样的带领，引导我们走在应尽之责的路上，并且赐给我们一些迹象，显明祂的意念为何。因此，祂以自己的眼目引导百姓（诗32：8），带领他们走在平坦的路上（诗27：11）”（关于12-14节）。威廉·布里奇对马太·亨利使用的一处经文表述了完全相同的意思。²¹另一点跟本文的要点联系更直接，也是来自于马太·亨利，谈及使徒行传16：7（圣灵不许他们去庇推尼的那段经文）时，无可否认，他说了这样的话：“虽然他们根据自己的判断是打算去庇推尼，然而他们藉着特别的途径知道了上帝的意念，便被这一意念所统治，与自己的意念相反。如今，我们也应当跟从上帝的带领，降服于云柱、火柱的引导；如果我们因此无法去行本来打算要行的，我们当予以默认，并且相信这样做是最好的。”所以，在马太·亨利看来，如今上帝带领我们的方式不再与云柱、火柱的方式完全相同；但另一方面，我们的确拥有一些等同于云柱、火柱的东西，而且不只是圣经，还有上帝的引导。此外，他又写了两行话：“主耶稣的仆人应当永远受主耶稣之灵的查验和指挥，祂正是藉这灵来治理人们的意念。”（关于第7节）。在这里引入华菲德也很合适，有些人可能以为他在圣灵的行动、上帝的引导以及这二者如何带领人的问题上立场正相反。在某种程度上他可能是的，但我认为并不全是。在神学之来源的问题上，他的论述十分有趣，认为启示包括上帝的带领和对上帝恩典的运用，即“我们在圣灵指导下的经历”。上帝的创造应当“与成文圣言的启示放在一起，与之形成一个统一的体系”²²。

（4）上帝使祂的百姓确知自己的救恩，结果就使我们知道了一些没有包含在圣经里的东西，也就是知道自己是属上帝的。这是清教徒关于圣灵工作的神学最丰富的部分之一。他们都将确据归功于圣灵，这是上帝所赐的礼物，而非出于、因着基督徒的认

知，不过圣灵究竟使用了多少我们里面的因素，比如说好行为、成圣的程度，则有许多不同的观点。甚至巴克斯特在《基督徒指南》（*Christian Directory*）第一部分第三章总论之三详细论述到这部分时，也将确据列于圣灵的工作之中。²³我说“甚至”，是因为他或多或少将获取确据的方式定义为圣灵使我们能够知道我们正在运用恩典。

另一个极端是古德温的说法。他说，最高形式的确据是圣灵使人心清楚地认识到上帝拣选的爱跟我们自己的善行无关，实际上跟我们里面的任何东西都无关。²⁴“……这光的到来，跟任何好行为、任何别的东西都没有关系。”²⁵不过，他并不是一个完全的神秘主义者，他更关注的是我们不再在自己身上寻找确据，而不是让我们忘记圣言。他完全不是这样的：“……你所得的一切启示，若是与圣言无关，或者会带你离开圣言，就是虚无的、危险的。我们所说的并不是狂热主义，而是圣灵将圣言应用到人心中。这并不是写出新的经文、造出话语，也不是被圣灵带领却没有圣言。不，我们憎恶这一切；这本当是带领你通向圣言。”²⁶薛伯斯的教导也与古德温类似：“圣灵向我们见证我们的光景，并不一定是藉着成圣的证据，有时候是直接向我们显现；正如人见到一个朋友，不用说话就可以受到安慰。正是面对面所带来的喜乐使他们不必再说话。圣灵的见证中蕴含了各样的能力，包括话语、应许、誓约、印记等等。这比应许要更大，正如印记要大过空手，誓约要大过一般的言语。上帝的誓约与上帝一般的应许相比也是如此，这一印记与其他的见证相比也可以说是如此。”²⁷就哥林多后书 1: 22 的印记，他也说道：“圣灵通过一种秘密的低语和暗示向我们说话，使灵魂感到无比美好，过于我所能表达的。”²⁸很有趣的是，头脑冷静的苏格兰人威廉·格斯里在本质上也同意薛伯斯和古德温，虽然不一定同意他们对“印记”的阐释，但同意这一要点：圣灵时不时会赐给人以确知。²⁹他相信，某些基督徒有时认识到上帝可感知的临在、上帝爱的彰显，甚至会类似于临到但以理的可听辨的语音：“你大蒙眷爱”（但 9: 23）。事实上我们可以毫不夸张地说，苏格兰这个时期为人所知的一些（如果

不是大部分的话) 伟大人物非常了解圣灵在信徒里即时、大能的工作, 丝毫不亚于英格兰的清教徒。诺克斯的继承者、爱丁堡圣贾尔斯教堂的罗伯特·布鲁斯 (Robert Bruce) 说, 圣灵向他的灵作见证“不只是通过真实的喜乐, 属灵的、崇高的亮光, 白日之中还在我里面有声音说话……”³⁰。这些英格兰国界以北的人, 神迹和预言也同样在他们的生命中出现。

在我看来, 约翰·欧文则比较折中。他并不接受古德温和薛伯斯对印记的解释, 也不认为圣灵给予确据如此地远离我们对恩典的运用; 不过他谈到确据的时候, 比我所见的巴克斯特谈得更经验化、超自然化。我已经提到, 他论述圣灵来带给我们无法解释的喜乐, 引领我们去思想上帝的爱。不过, 他对圣灵赐予确据最经典的陈述是在更早的一篇论文中, 关于人与上帝的交通。³¹ 那段文字与罗马书 8: 16 相关, 常常被引用; 他以法庭上的场景作比喻, 我们为自己得到的恩典辩护, 而撒但发起反对, 使我们走投无路: “辩护和抗辩的过程中, 那位安慰者到来了, 藉着一句应许或者别的什么, 以安舒的劝慰制服了人心 (并且击败了一切的抗议), 使人心知道自己的辩护是好的, 知道自己是上帝的儿女。”他描述了相同的一段经历 (指罗 8: 16), 并建议人们不要去期待这种经历, 虽然上帝有时的确会把它赐给人。在文中他将之描述为“上帝之灵即时的见证”。³²

上述一切显然极为远离这种看法: 圣灵只是帮助我们明白、应用圣经。祂并非只是间接赐给人确据, 还会直接赐下确据——甚至巴克斯特也同意这种观点。

4. 如今圣灵还赐人异象和启示吗?

现在到了可能现今争议最大的一个话题。至此, 我们已经考量了圣灵的工作, 在清教徒的教导中, 我们也看见了祂的行动方式不只是带领我们明白和顺服圣经。毫无疑问, 这是因着他们的经历, 因着他们一向将圣灵视为一个荣耀的、活着的位格, 祂按己意行事。不过, 祂是否会在真正意义上离开圣经说话呢? 我们现在要来看看清教徒关于这个话题的教导。

我们最好从《威斯敏斯特信仰告白》第一章第一、第六和第

十部分开始。简单的回答就是：“不！”第一部分中写道：“上帝以前用这些方式向祂的百姓显明旨意，现在已经停止了。”（请记住这一部分中所说的上帝的“旨意”，这是“得救所必需的对上帝及其旨意的认识”）。所以，这部分是说除了圣经之外，上帝不再用任何别的方式显明自己或自己的旨意了吗？第六部分说道：“不论是所谓的圣灵的新启示，还是人的遗传，都不得于任何时候加入圣经。”第十部分说道：“要判断一切……包括私人的经历，我们所当依据的最高裁决者，除了在圣经中说话的圣灵以外，别无其他。”我所见的任何主流清教徒都不会对这一宣言有任何异议，虽然我觉得其中有些人可能愿意以我所指的方式来理解第一部分，意即在我们与上帝同行的一些细节中，上帝的带领、圣灵的作为，甚至在罕见情况下更明晰的启示，能使圣经里的启示变得更“丰满”，或是助其应用出来。

我现在要说的是，虽然他们都一致坚信圣经的独特性、最终权威性及其完整性，但圣经既是完整的，是否还可能有某种类型的启示，他们对此有一系列很有趣的回应。在这里，巴克斯特和古德温看似几乎互换了他们在确据问题上的立场。古德温说：“（圣灵给人确据的工作）并不是写出新的经文、造出话语，也不是被圣灵带领却没有圣言。不，我们憎恶这一切；这本当是带领你通向圣言。”³³ 约翰·欧文不相信还有任何“像赐给先知、使徒以及其他圣经执笔者的那种外部直接启示”³⁴，但当他谈到哥林多前书 12：5 - 12（这些完全超乎我们的能力）中列出的圣灵的奇妙恩赐持续多久，尽管他说使徒和福音书作者显然已经没有了，但只是说我们没有什么毋庸置疑的见证，证明其他的恩赐还在继续；他随后补充道：“在某些情况下，上帝为了长远的计划，以祂的能力施行一些神奇之事，这并非不可能；祂有可能会这样做，并且可能已经做了一些。”³⁵ 因此，这就显示出巴刻是对的：他让我们不要把欧文想成 20 世纪式的圣灵恩赐终止论者，这些人并不查验人们的种种表达，就麻利地写出这样的话：“我们只是知道，先验地知道，如今这些事情不可能再发生了。”巴刻说这并非欧文的态度，这样说是对的。³⁶

约翰·豪也是同样，虽然他非常谨慎，并且最后倾向于认为圣灵见证我们是上帝儿女的时候，总是使用真理和我们生命中的明证（罗 8：16），但圣灵是否总是使用圣言，他对于这个总体问题的态度相对而言比较轻松。这段话的语境是确据问题，不过其中一些可能也与圣灵即时性的治理有关：“……我们不能确定，祂（圣灵）除了使用外在见证之外，从不向人的灵言说或暗示什么事，从不使用那种方式告知祂所要告知的事；不，我们知道祂有些时候确实告知了人们一些事，正如祂对先知和圣经执笔者们所做的那样，而且没有使用任何外部方式。毫无疑问，圣灵所告知、使人明白的那些事在他们心中激起了适宜的热情，我也认为绝不可能证明，祂一定要藉着某些外在圣言的干预，才向圣洁的灵魂即时见证自己特别的爱，而不为此目的使用当下的手段，也不可能证明祂总是通过系统性的论证来表达。”³⁷豪还说道：“这种情况下的问题（上帝是否总是使用圣言给予人确据），我们既不必过于好奇地探究，也不必进行确定的判断。”很明显他又附加了一句，人的确据与圣言并不冲突，并且，如果一个人不能从恰当应用的圣言中得到确据，也不可能直接得到确据。“……因为这很难，所以我们并不需要确定圣灵是否永远只藉着外在启示来作见证，是否会直接地见证；这种见证与通常的见证方式是一致的。”³⁸所以他倾向于不那么神秘化的答案，但他并不将之视作完全必然、毋庸置疑的。

我已经引用了曼顿如何看待有些人偶尔在祷告中被引领，事实上这相当于圣灵向人揭示了一些事。

巴克斯特在这个问题上有一些很有趣的说法，对那些知道他在某些问题上怪异多变的人有所助益；他的多变主要体现在严格的教义问题方面，而实践方面的文章则不太受影响。所以，我们没有理由认为他在下列方面是个很“抽象”的清教徒。在《基督徒指南》第一部分第三章总论之三那里，他说道：“……好好地理解了圣经，理解圣灵的行动就更容易。如果祂让你去做什么新的事情，是圣经没有吩咐的，你不要将这当做从上帝而来的（除非这是通过超凡的、确实的启示得来的）。”³⁹他在另一处说得更泛

化：“我们现在不能对它（圣灵超凡的感动或推动）抱有期望，因为经验告诉我们它已经止息了；如果有人称它在预言事件或是指引一些无关紧要之事方面还没有止息，那么我们十分确定的是，它在设立律法方面已经止息了。”⁴⁰他还说过：“4. 上帝可能会通过感动、异象、显灵或声音对个别人的个别任务、事件、实际事务给予新的启示，是从属于圣经的；因为祂并没有告诉我们祂再也不这样做了。上帝告诉人他们或别人将会发生什么，或是告诉人去什么地方，呆在什么地方，做什么事，这些不与圣经冲突，也不与圣经等同，只是辅助决定一些未决之事，或是详细说明某个行动。5. 虽然这样的启示和预言是可能的，但总体而言并不具有确定性，对任何个人而言可能性都不大，更不用说应许了。因此，期待这个、为之祷告祈求，不过是非分地试探上帝。6. 一切清醒的基督徒都应当更加谨慎，免得被自己的想象欺骗，因为一些经验告诉我们，这个年代宣称自己得到预言、感动或启示的人，大多是忧郁的、头脑失常的人，差不多是些疯子，最后发现是受了迷惑；不过，这类疯狂的人仍然很容易有这样的想象。7. 因此，所有清醒的基督徒都必须小心，不要轻易相信一切先知或假扮的灵，以免被欺骗，被带入虚妄的期望中。”⁴¹

你可能会说：“是啊，我一直知道巴克斯特很古怪！”那么，请听听威斯敏斯特与会者之一威廉·布里奇的说法：“上帝可能做什么，我不会就此进行辩论。祂可能（以异象和启示）向人说话，如果祂乐意的话。是的，如果我们相信已知的历史记载，使徒时代之后，主有时也以这样的方式向一些仆人说话。”⁴²他随后引用了著名的格林汉姆先生（Greenham）的话，当时别人问他是否可能有与圣言一致的异象出现，他说：“这种超凡之事是有可能的，但是，无论是谁，若被异象感动却不被圣言感动，不被异象驱使得更靠近上帝真正的蒙恩之道，那人的信心就是可疑的。”⁴³布里奇说，一切的启示和异象都必须受圣经的检验。⁴⁴他也承认有些梦是来自于上帝的，但他说，另有些梦的来源很难辨明。并且，异梦这种方式不是我们应该期待的。对于直接听到声音，他也说了类似的话：上帝有可能以这种方式与我们交流，但这并不是一种稳

定的方式。⁴⁵

到这一部分为止，我们还没有谈同一时期的苏格兰人。我先前提到过罗伯特·布鲁斯所说的“白日之中在我里面有声音说话”。他实际上是在一封信中写到这个的，当时他正为仇敌所困。麦克·尼克尔（MacNicol）为他写的传记中有一整章都是关于“见异象和做异梦”，这一章的标题就是这个。作者也称布鲁斯的几个弟兄（苏格兰的受逼迫者和殉道者）同样经历过布鲁斯所经历的异象、神迹等等。有一次，布鲁斯知道——显然是通过超自然途径知道的——在圣餐礼中有人完全不配领受，他就公开对他们发起质疑，结果他是对的！⁴⁶像诺克斯和约翰·威尔斯（John Welsh）一样，他也发过预言。毫无例外，撒母耳·拉瑟福德也像其他苏格兰人一样强调这种高度的经验化。一方面，他非常清楚不能止步于经验，即我们绝不能“将安慰、感受、喜乐、甜美、临在的感觉当作偶像”⁴⁷，另一方面，他偶尔又会走得太远，比如，他曾宣称自己在天上亲眼见证了约翰·戈登（John Gordon）的孩子芭芭拉的荣耀！⁴⁸无论与拉瑟福德相关的种种说法和事件是对是错，我们可以十分肯定，他和另外那些英格兰以北的人绝不会称古德温、巴克斯特和布里奇是神秘主义者或狂热分子！

现在我们已经看到了17世纪对于异象和启示是否仍然存在的一些典型观点，我们如何理解这些人——卢瑟福也是威斯敏斯特会议的成员——写了《威斯敏斯特信仰告白》的第一章呢？我只能猜想，他们要么是将这些“话”更多地视作暗示或圣灵的运行，与上帝全备、清晰的话语相比，是作为引导或确据的显示，要么他们认为这只是如何将圣经应用到个别处境中的信息，圣经是上帝关于拯救、关于人应顺服的重大问题的全备旨意，他们与这一事实并不冲突。或者，因为没有看见圣经里有任何说明，表示这种事不可能发生，他们对这种偶尔发生的事就持半开放的态度，虽然整体而言，历史显示这是止息了。我的想法是，第一种解释是最有可能的，不过也可能有多种因素。我们在巴克斯特那里看到了第二种解释。

结 论

如果我们从这些细节问题中退出来，就可以看到清教徒在整个圣灵与圣言领域的教导和重视，这点是始终如一的。圣经是上帝在说话，不仅仅是上帝所感动而成的一本书，或按圣经的说法：“默示”（breathed out，参见提后 3：16）。它是持续的、活的信息，里面有圣灵的“外在见证”，所以在某种程度上来讲，圣言无论何时何地宣讲，上帝就在圣灵这一位格中说话。⁴⁹这一来自上帝的信息是独特的、完整的、权威性的。同时，圣灵也是一个活的位格，根据祂自己的意志，以各种方式在人的心中和生命中、在人类的整个处境中活动。祂使用圣经，使用圣经所讲的信息——记住，这对于清教徒意味着：“圣经的意义就是圣经本身，人受其整个意义及一切内涵所约束”，⁵⁰而不仅是其明显的、字面的宣告——因为圣言并不是上帝本身，所以我们应当认为，上帝藉着圣灵所做的一些事，使我们知道、理解了一些不在圣经里的事。赫尔曼·巴文克所著《我们合理的信仰》一书对基督教教义进行了杰出的总结，我们在此引用他在此书中关于圣言和圣灵的论述是再好不过了：“他们（路德宗）甚至将圣灵的救赎恩典封闭在圣言之中，只允许祂藉着圣言进入人……认为圣灵只会藉着圣言、不会藉着别的途径做工。而改革宗教会则无法接受这种观点，因为这观点与他们的这一原则相关：有限的绝不可能涵盖无限。因此，圣言和圣灵可以是紧密相关的，但他们之间仍然有差别。圣灵可以做工，而且有时候不使用圣言做工。当圣灵将自己与圣言联系在一起，这是出于祂自己的自由选择。因为祂十分乐意，祂通常与圣言协同做工，在圣言被呈现、被传讲的地方做工，也就是在恩典之约的范围内、在教会的共融中做工。但即便如此，祂并不像路德宗所表现的那样，只在圣经或被传讲的话语中活着，祂还作为基督活的身体存在于教会中。圣灵藉着圣言做工，也并不是将之作为运用自己能力的工具。祂的运作与圣言联合在一起，亲自刺入人心，改变人心，使之得享永生。”⁵¹

跟随清教徒、巴文克和贺智的教导，我们一方面可以避免神秘主义，避免轻视和低估圣经，另一方面我们可以得到一个极大的益处，就是避免如今某些人的“唯圣经主义”，这理由是很可以理解的；我们还能避免被卷入实际上相当严重的自然神论趋向。

最后，如果我们不喜欢圣灵在心中直接运作的观念，思考的时候喜欢把圣灵并入圣言之中，我们就不会清楚地认识到自己多么需要新鲜的启迪、圣灵的充满和浇灌。毕竟，圣灵住在我们里面，住在教会里面，我们还拥有圣言；只要我们留意祂，一切就不会有什么问题（在某种意义上而言是这样的，但我所指的是，圣言让我们寻求新的浇灌）。这样的话，我们就不会迫切地祷告，求圣灵进入我们的生命中、进入教会中、进入圣言的工作中。我们也不会真的具有诗人在诗篇 132：2 中的那种态度：“看哪，仆人的眼睛怎样望主人的手，使女的眼睛怎样望主母的手，我们的眼睛也照样望耶和华我们的上帝，直到祂怜悯我们。”我们也就无法回应主耶稣的应许：“你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况天父，岂不更将圣灵给求祂的人吗？”（路 11：13）。这可能成为我们这一代福音派中重大的悲剧。

注 释

1. *The Infallible Word*, (ed.) N B Stonehouse and P Woolley, Philadelphia, 1946, p. 192.
2. *Collected Writings of John Murray*, vol. 1, Banner of Truth Trust, 1976, pp. 187, 188.
3. *Op. cit.*, pp. 23ff.
4. A. A. Hodge, *Evangelical Theology*, Banner of Truth, 1976, p. 280.
5. B. B. Warfield, *Works*, vol. 6, reprinted Baker Book House, 1991, p. 225.
6. T. Goodwin, *Works*, vol. 8, pp. 260 – 265.
7. W. Bridge, *Works*, vol. 1, p. 449.
8. L. Berkhof, *Systematic Theology*, British edition, 1858, p. 611.
9. J. Owen, *Works*, vol. 3, p. 307.
10. *Ibid.*, p. 316.
11. *Ibid.*, vol. 3, p. 352.

12. Ibid. , vol. 1, p. 250.
13. R. Baxter, *Works*, vol. 12, p. 209.
14. H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, p. 406 – 407, Engl. Transl. By H. Zylstra, Eerdmans, 1956.
15. J. Owen, *Works*, vol. 3, pp. 320 – 321.
16. R. Baxter, *Practical Works*, reprinted Soli Deo Gloria 1990, vol. 1, p. 71.
17. J. Owen, *Works*, vol. 2, p. 253.
18. R. Sibbes, *Works*, vol. 5, p. 426.
19. W. Bridge, *Works*, vol. 1, reprinted Soli Deo Gloria 1989, pp. 424 – 425.
20. T. Manton, *Commentary on James*, Banner of Truth, p. 50.
21. W. Bridge, *Works*, vol. 1, p. 432.
22. B. B. Warfield, *Works*, vol. 9, p. 59.
23. R. Baxter, *Practical Works*, vol. 1 p. 70.
24. T. Goodwin, *Works*, vol. 1, pp. 233, 237.
25. Ibid. , p. 242.
26. Ibid. , p. 250.
27. R. Sibbes, *Works*, vol. 5, p. 440.
28. Ibid. , vol. 3, p. 456.
29. Op. cit. , Banner of Truth 1969, pp. 108 – 109.
30. D. C. MacNicol, *Robert Bruce*, Banner of Truth 1961, p. 169.
31. J. Owen, *Works*, vol. 2, pp. 241 – 2.
32. Ibid. , vol. 4, p. 59.
33. T. Goodwin, *Works*, vol. 1, p. 250.
34. J. Owen, *Works*, vol. 4, p. 59.
35. Ibid. , vol. 4, p. 59.
36. J. I. Packer, *Among God's Giants*, Kingsway 1991, p. 290.
37. J. Howe, *Works*, ed. Rogers, vol. 2, p. 75.
38. Ibid. , p. 76.
39. R. Baxter, *Practical Workes*, vol. 1, p. 72.
40. Ibid. , part 2, ch. 23, question 8, p. 487.
41. Ibid. , part 3, question 110, p. 722.
42. W. Bridge, *Works*, vol. 1, p. 417.
43. Ibid. , p. 419.
44. Ibid. , p. 417.

45. Ibid. , p. 422.
46. D. C. MacNicol, *Robert Bruce*, p. 187.
47. S. Rutherford, *Letters*, no. 168.
48. Ibid. , no. 123.
49. J. I. Packer, *Among God's Giants*, p. 118 - 9.
50. B. B. Warfield, *Works*, vol. 6, p. 226.
51. H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, pp. 406 - 7.

第二部分

归 信

成为基督徒

——约翰·加尔文的教导

格林汉姆·哈里森 (Graham Harrison)

1536年3月，巴塞尔的印刷商托马斯·普拉特 (Thomas Platter) 和巴尔塔瑟·拉希乌斯 (Balthaser Ladius) 出版了一部作品，书名可译作：

基督教要义，几乎囊括了关于敬虔的全部总结以及在救恩之教义中一切所需知的。最新出版，非常值得一切敬虔热心之人阅读。前言致虔信基督的法国国王，本书是一部献给他的信仰告白。

这是一本简短的拉丁文作品，包括六章，其中处理了律法、信经、主祷文，以及洗礼与圣餐这两大圣礼的问题。关于最后这个问题，书中还附加了一章，指出中世纪天主教所认为的另外五大圣礼并非圣礼。最后一章讨论了基督徒的自由。

此书作者是一位法国律师、文艺复兴学者，后来成为神学家。他归信之后（可能只是此前七八年的事）就开始在自己的故乡为信仰作见证，直到1535年1月被迫流亡避难，从此再未返回。他写作此书很大原因是为自己的福音派朋友们辩护，他们的观点被诬蔑，他们的身体被焚烧，这些都是那位“虔信基督的法国国王”法兰西斯一世所为。

1541年，此书的法文版（已进行了扩展）出版，表达了本书的意图也在于“帮助那些应当在救恩之教义上接受教导的

人”。这本书不断发展，直到形成 1559 年的拉丁文最终版的规模，从此被恰当地视为基督教神学经典之一。而此书作者在当时可能成为基督教世界中最受爱戴也最受憎恶的人。他的观点广受争议，可能被认作是纯正圣经神学的真正复兴，也可能被认作是嚣张的异端思想，那些观点来自于魔鬼本身。他变得蜚声世界或者臭名昭著（而且显然现今仍是如此），就看你承继的是哪种神学立场了。

瞄准这个人以及这部作品形成了我们今天的主题：《成为基督徒——约翰·加尔文的教导》。

与许多流行的观点不同（可以说，这些人通常是读了关于这作品的作品，而非这部作品本身，形成了这些观点），这本书既不呆板、教条化，也不严厉。实际上，它充满了热情生命的悸动，温暖、迫切地引荐真理，处理圣经时充满了深刻的解经技巧，带着温柔和同情，努力帮助那些渴求在救恩之道上受教导的人。其首要的关注（即使在最后、最完整的版本中）不仅是提出一套条理清晰的基督教信仰表述——虽然它在这方面如此优秀，无出其右——更是要教导人、带领人认识上帝。本文中，我们将尽可能让加尔文自己来讲话，因为即使在译本中，他的风格也是活泼的、有效的。我们将偶尔引入 16 世纪对他的一些攻击和谩骂，为这道大餐添上些许调料。

我不记得《基督教要义》里面有“成为基督徒”这个词组。不过，即使没有，其蕴含的意义也在书里备受强调。确实，我们感到此书就是一本传福音的册子——不过我要加上一句，还是有些不同的，它既深刻又广阔，而且是神学化的，小册子通常没有这些特点。但是，它从始至终都关注着人对上帝的认识：第一部是关于对创造主上帝的认识；第二部是关于对在基督里的救赎主上帝的认识，最初是向律法时代的先祖们揭示出来，然后在福音书里向我们揭示出来；第三部谈论了我们接受基督恩典的方式；第四部列出了上帝邀请我们进入基督的群体并保守我们一直在内的外在方式或工具。本文我们将专注于第二部和第三部，尤其是后者。

人在罪中的状况

加尔文当时正在成为文艺复兴最耀眼的明星之一，上帝却突然抓住了他，于是那一切都终止了。不仅是他外在的生活经历改变了，他的整个思想结构以及灵魂的倾向也因此远离了那种聪明却虚空的人性乐观主义，这正是15至16世纪那场横扫欧洲的运动的思想特质。文艺复兴的特征，自大、骄傲、几近普罗米修斯式的对人类的自负，这些都从他身上消失了。

所以，写下这些话的并不是一个文艺复兴学者，而是宗教改革的圣者：“人本身不过就是私欲”（2.1.8.），“……人已从头到脚被罪淹没，甚至没有一部分不受罪的影响，甚至他所做的一切都是罪”（2.1.9.）。

人所谓的感官欲望及其意念中更高级的志向和能力，都已经被罪损毁了：

因他不但被卑贱的情欲诱惑，他的思想也被难以言喻的不敬虔占据，傲慢甚至也渗透到他的心中……灵魂的各部分都被这致命的疾病玷污。因当保罗论到人败坏的本性时，他不但痛斥人的纵欲，更痛斥人的思想昏昧，心也因此堕落了……由此可见，灵魂最卓越和高贵的部分不只是受到伤害，也已败坏到人不但需要改变，也需要一个新的本性。（2.1.9.）

所以不管是处于自己能达到的最好情况，还是处于自己最糟糕的情况，人都是“……被上帝从祂的国驱逐出去，也剥夺了人一切受祝福生活的恩赐，直到人藉重生之恩才能重新获得……”。加尔文继续说道：“我们不可以称思想是健全的，它是软弱的，堕入了黑暗深渊。”

至于人的理性，虽然我们绝不能说罪已经把理性完全摧毁了，却也应当肯定：“……它已被部分削弱、残缺不全，因此其

堕落和败坏时常表现出来”（2.1.12.）。

在第一卷（1.15.7.）中，加尔文采用了这种观点：灵魂具有两种功能，即理解力与意志。理解力的职能是“对事物进行区别，判断赞同哪些，不赞同哪些；而意志则选择和跟随理解力宣告为好的那些，拒绝、逃离所不赞同的那些”。这两种功能都无可救药地被罪侵染了。我们来看他如何论述我们理解力的局限：

我们现在要来思考人的理智对上帝国度的了解及属灵的洞察力如何。属灵的洞察力主要包括三件事情：一、对上帝的认识；二、明白上帝对我们父亲般的恩惠，因为这就是我们的救恩；三、明白如何照上帝的律法行事为人。在前两点中，尤其是第二点，就连世上最伟大的天才也比鼯鼠更看不见！当然，我不否认某些哲学家在他们的著作中有一些正确和恰当的对上帝的论述，然而，这些言词总不外乎表现出他们轻率的想象。……然而他们属灵的看见，并没有引领他们寻求真道，更不用说寻见真道。他们就如穿过田野的夜行者，刹那间因闪电看得又清楚又远，转瞬间又看不见，在他跨出下一步之前又落入深沉的黑夜中，根本无法借这光引领他的旅程……所以，人的理智既不接近，也不追求，更不想思考这真理：真上帝是谁或祂与我们的关系如何。（2.2.18.）

我们的天性是“对属灵的事全然盲目和愚昧”（2.2.19.）。如果罪对人类理智或理解力有如此毁灭性的影响，它对人的意志也有同样的影响。意志被罪奴役了。

因人的意志被罪的权势捆绑，无法趋善，更不用说行善。并且，趋善就是归向上帝的开始，并且圣经说归向上帝完全是上帝的恩典。（2.3.5.）

他的本性已堕落到只能被驱使作恶。（同上）

他引用伯尔纳（Bernard）所说的：“每一个人都拥有意志，然而择善获益，择恶受损。所以意志的选择在乎人本身，择恶源于败坏的本性，择善源于上帝的恩典。”（2.3.5）

随后他又引了先前奥古斯丁和路德使用的例证，来描述天然人的意志的捆绑：

奥古斯丁在某处将人的意志比作待命出征的马，而上帝和魔鬼是骑士。他说：“若上帝骑这马，就如一位温和且训练有素的骑士，他娴熟于驾马：若马过于缓慢，他就踢马刺，驱之加速；若马奔得太猛或太快，他就勒住缰绳，使之减速；若马不听指示，他仍引领它走上正路。但若魔鬼骑这马，他就如愚昧和鲁莽的骑士，凶猛地驱逐它远离正直，使它陷入壕沟、跃入山崖，刺激它变得顽梗和凶暴。”……人的意志因被撒但的诡计俘虏，就自愿降服于魔鬼一切的带领。（2.4.1.）

加尔文总结道，人的整个存在都需要得到属灵的更新——但他完全无能为力，连开始满足这一需求都不能。

人需要意识到自己的处境

加尔文认为，人的属灵光景虽然极度绝望，但他自己却毫无觉察，这正是人悲惨困境的一部分。因此，若人要想从这位中保的工作中进一步得益，亟需得到帮助摆正自我认识，明白自己在上帝面前的真正光景。这样的认识是如何赐给人的，大概就是《基督教要义》中反复谈及的主题。

在第一卷第一章开头，各版的《基督教要义》中都有这样一个表述，或是非常类似的表述：“我们所拥有的一切智慧，也就是那真实与可靠的智慧，几乎包含了两个部分，就是认识上帝和认识自己”（1.1.1.）。虽然加尔文接着说，孰是因孰是果很难断定，但结果是显然的，他最终以如下方式解决了这个问题：

除非人先仰望上帝的面并由对祂的沉思谦卑地省察自己，否则就不可能清楚地认识自己。因为我们总是自以为公义、正直、聪明和圣洁，这种骄傲是每一个人与生俱来的——除非有充分的证据指控我们是不义、污秽、愚蠢和不洁的。此外，若我们只看自己而不仰望主（因主是唯一审查我们的标准），我们便不会认自己的这些罪。（1.1.2.）

在第二卷开头，加尔文说：

若认识这点，我们一切的自夸自大和自信都将消散，使我们自觉羞愧而谦卑下来。（2.1.2.）

在产生这种认识的过程中，加尔文认为上帝的律法起到了首要作用，向人显出他们所需要的，驱使人投靠主耶稣基督，父上帝已经使祂做中保，帮助堕落的人类。从历史角度来说，这就是“上帝藉摩西所传下来的礼仪律”（2.7.1.）的功能——这一点就是加尔文定义上帝律法的方式。藉着规条、仪式和应许，律法向我们显出基督。

但是在某种意义上，律法有个极大的弱点——同时这也是上帝使人自知的方法之一——律法使我们无可推诿，令我们倍感绝望。我们再来听加尔文的说法：

在此可见律法的有限性。既然我们中没有任何一个人能遵守律法，我们就都被排除在永生的应许之外，并落在上帝的咒诅之下，我所说的不是经常发生的，而是必定发生的。既然律法的要求远超过人遵守的能力，人的确能从远处望见上帝所提供的应许，却无法在这些应许上得益处。我们唯一的结论是，从上帝良善的应许中，人应当更能够确定自己的悲惨处境，并因发现救恩、盼望的破灭，而确信自己的灭亡。另一方面，律法可怕的威胁随时有可能临到每一个人，它们环绕在我们身边，并且恶毒地追赶我们，所以我们对律

法所能期待的只有随时的灭亡。(2.7.3.)

加尔文开始教导我们“道德律”的功能和作用。他教导说，道德律有三个功能和作用。其中两个我们不用涉及太多，因为这两者在我们的话题之外。但是上帝赐给我们能以得救的自我认知，即律法的第一个功用是至关重要的。首先，律法显明了上帝的公义和人的虚妄、骄傲。

为了更清楚地明白整个问题，我们要简要讨论人称为“道德律”的功用。据我所知，这道德律的功用包括三个部分。

第一个部分是：既然它表明上帝的义，即上帝唯独悦纳的义，它就警告、教导、使人知罪，并定每一个人的罪。……若人没有深刻地体会到自己的虚妄，就会骄傲甚至疯狂地相信自己的能力，只要他继续以自己的标准衡量自己，他就永远不会发觉自己的无能为力。而他一旦开始将自己的能力与上帝的律法相比，他就不会再逞强。不论他从前对自己的能力有多高的期许，在他面对律法时很快就会发现，他的能力在重轭下叹息、摇摆、垮下来，至终消失。因此，人在律法的教导下，就得以脱去从前蒙蔽他的骄傲。

他必须从致命的疾病——骄傲——中得痊愈。只要人继续以自己的标准衡量自己，他就仍以假冒之义代替真义……然而，在他被迫以律法的天平衡量自己的行为后，就会否定对虚假义行的倚靠。他会发现自己离圣洁有无限的距离，以及深信自己心里充满无数他从前以为自己所没有的罪。……律法就如一面镜子。就像我们照镜子，从镜中发现自己脸上的瑕疵，同样地，从律法的明镜中，我们发现自己的无能为力，并因此产生罪孽，最后发现无能为力和罪孽所带来的咒诅。……这与使徒的教导一致：“律法本是叫人知罪。”（罗3：20）在此他指出律法的第一功用，也就是罪人在重生前首先会经历到的。(2.7.6-7.)

他引用了奥古斯丁来确证这一点。“律法的功用在于使人确知自己的罪恶，并驱使人求告上帝在基督里的恩典。……上帝颁布律法为要指控你，使你惧怕，并在惧怕之后求告赦免，免得你仍然倚靠自己的力量。”

律法的第二个功用是保护社会脱离恶人的危害，亦即对罪行予以约束。这一点与我们主题的相关性比较次要。加尔文如此说：

在上帝尚未重生他们之前，祂藉叫他们因惧怕而遵行律法来保守他们，直等到上帝预定之日。(2.7.11.)

律法对信徒的第三个、也是主要的功用是：教导他们行当行之路，并劝勉他们一直走在这条道路上。

他在阐述十诫的开篇部分时对此进行了总结：

犹太人不但在律法上学习何为真敬虔，也因发现自己无力遵守律法就惧怕受审而被吸引仰望中保。我在前概括何谓真认识上帝时已教导过：我们一思想到上帝的伟大，就立刻面对祂的威严，而不得不敬拜祂。在讨论对自己的认识时，我也强调过认识自己不在乎倒空关于自身德行的所有断定，剪除对自己之义的一切确信，并因发现自己极度贫乏，而明白何谓真谦卑和自卑。上帝的律法在我们身上成就这两件事。(2.8.1.)

人若要从基督得益，圣灵的工作是必需的

如果就此得出结论，说传讲律法（或是别的什么）就足以带给人属灵生命，我们就错了。它从无这样的能力；若是没有圣灵工作的参与，这只会让人在灵性的冷漠中徘徊，或者使人心对福音越来越刚硬。且听加尔文就以赛亚书 53：1 的讲道：

很奇怪，上帝以世上最恩慈的方式呼召人、赢得人归向祂，他们却转离祂，故意拒绝那递到他们面前的救恩。这看起来不可思议，然而经验却显示的确如此。先知正因此喊着说，即使上帝用号角宣扬祂的福音，也只会有很少一些人相信。他还说出了原因：上帝要显出自己的大能，将信心赐给那些本性里永远不会产生信心的人，这是极为必要的。为什么我们看见那么多人拒绝福音，那么多人无法接受祂，认为它是一大障碍？为什么他们宁愿跟那些轻忽上帝的人在一起，也不愿平安地去到祂面前？我要说，为什么我们不要以为信心是存于每个人自身能力中的呢？先知向我们显明，虽然上帝命令我们要对所有人宣讲祂的话语，也就是既对好人也对坏人宣讲，但祂也在选民中隐秘地工作，让他们感受到祂的膀臂和力量。因此，我们要小心留意，当福音被宣讲时，若非上帝显明是祂自己在说话，那宣讲只不过是无用的声音；因为，祂并未将这一福分赐给所有人。所以我们看见，上帝的能力向恶人隐藏，因此，上帝给予少数人这个特权（就是祂所拣选、所收纳以得永生的），祂向这些人宣告福音是拯救的消息，是确凿的真理，他们当牢牢抓紧。总之，这就是先知以赛亚在本段所要表达的。（加尔文讲章《以赛亚关于基督受死与受难的预言》，巴刻编译，49页）

或者引用《基督教要义》中论及相同经文的相同观点：

既然信心是特殊的恩赐，所以在这恩赐之外，讲道对人毫无果效。我要请问这些博士，到底是讲道本身还是信心使人成为上帝的儿女。（3.22.10.）

或者是：

人心唯有靠上帝的光照才能获得属灵的智慧。（2.2.20.）
若无圣灵——我们内在的教师——引领我们，一切都是

徒劳的。只有那些听到父的声音又接受祂教导之人才会到祂那里去，这是怎样的领会和倾听呢？显然是圣灵以奇妙和独特的力量开通了我们的耳朵，并使我们明白……引到上帝国度的道路唯独向受圣灵光照之人敞开。(2.2.20.)

以及：

若有人以为他的智慧超越这些，这就更证明他的瞎眼，因他不知道自己是瞎眼的。(2.3.21.)

加尔文非常强调这完全是圣灵的工作，人并没有分担或合作。这在于圣灵无上的权能。引述腓立比书 2：13 时他又说道：

行善的开端是意志，其次是努力达成，二者都在乎上帝。(2.3.9.)

所以，上帝运行爱、对义的渴慕和热诚，就是在我们身上动祂的善工；或更准确地说，上帝影响、塑造，以及吸引我们的心行义……这一切都是出于上帝……救恩完全出于上帝。(2.3.6.)

实际上，加尔文所论述的是圣灵的 actual 呼召或特殊呼召，在第三卷末尾他特别提到了这一问题：

基督所说的这句话“被召的人多，选上的人少”（太 22：14），经常被严重误解。然而，我们若坚持前面已十分清晰的教导，即有两种不同的呼召，就不至于迷惑。其中之一是一般的呼召：透过向外宣讲真道，上帝邀请所有的人来归向祂，包括那些灭亡的人——在这等人，祂就做了死的香气叫他们死（参见林后 2：16）；这呼召只使他们受更大的咒诅。第二种呼召是特殊的呼召，这呼召一般说来是专门针对

信徒。上帝藉着圣灵内在的光照，使那被传扬的真道居住在
他们心中。(3.24.8.)

信心是什么，信心不是什么

上帝的灵进行主观性的拣选之前，“我们仍与基督无关、与
祂隔绝，基督为了人类的救恩所遭受、所行的一切，对我们没有
任何益处”。(3.1.1.)

我们藉着信心获得这一福分，这是确实的。不过，我们是怎
么相信的呢？我们是怎样生发信心的？“……信心是圣灵主要的
事工。”(3.1.4.) 这一工作完成是藉着“圣灵隐秘的力量，因我
们藉此力量开始享受基督和祂一切的祝福”。(3.1.1.)

论及此，加尔文自然将我们的注意力转向下一个需要关注的
问题：信心是什么？

如果你疑惑这样追问是否重要，让加尔文来纠正你吧：

我们必须更虚心、详细地考察信心的真正性质，因现今
已有许多人误入歧途。事实上，大多数人听到信心一词时，
对这个词的理解只停留在接受福音历史中的事实。(3.2.1.)

因此，信心只仰望一位上帝，“然而也必须加上‘认识你所
差来的耶稣基督’”。(3.2.1.)

信心倚靠的是圣言。

信心和真道之间有永不可分的关系……这真道正是支持
和维持信心的根基，若偏离真道，它必垮掉。(3.2.6.)

那么，信心在圣言中特别仰望的是什么呢？加尔文回答道，
仰望恩典的应许，这应许向我们见证父上帝是慈悲的：

上帝怜悯地吸引我们归向祂，否则这知识对我们毫无帮

助。(3.2.7.)

毋庸多言，加尔文建立起宗教改革的伟大教义，其反对的神学背景是中世纪经院式的天主教神学，在天特会议中已经形成僵化的教条。从前这些观点将人们限制在属灵黑暗和捆绑中，当时仍然如此；所以，纵贯《基督教要义》加尔文一直在与其抗争，这就不足为奇了。

所以，他论及信心时必须处理他所谓的“捏造的‘隐含的信心’” (3.2.2.)。让我们来看查尔斯·贺智 (Charles Hodge) 的定义：

天主教徒将信心分为明确的和隐含的。前者意为对已知真理的信心，后者意为对未知真理的信心。他们教导说，只需要知道一些主要的信仰真理就行了，这种不知道其他一切真理的信心是真实的、充分的。这“总体的意向就是相信教会所信的一切”……他们说真信心与完全的无知是一致的。根据这种教义，一个人如果顺服教会就是个真基督徒，即便他内在的认信和思维模式是泛神论或异教徒的。(《系统神学》，III, 86f)

正如奥卡姆的威廉 (William of Ockham) 所言：

不管罗马天主教会明确地相信什么，这些内容以及其他内容并不等于是我所相信的，不管是明确的还是隐含的相信。(*De sacramento altaris*, ch. 1)

加尔文如何处理这个问题呢？——要记住，一个人接受了宗教改革的信仰，他所脱离的背景里必然包含这个问题。对加尔文而言，这个问题很简单：

信心乃建立在知识上，而不是建立在无知上。(3.2.2.)

信心在乎认识上帝和基督（约 17：3），并不在乎敬畏教会……他们幻想他们在谬误中拥有真理，在黑暗中拥有光明，在无知中拥有真知识。（3.2.3.）

换句话说，加尔文非常仔细地将理解与信心联系起来。

既然保罗严厉地斥责那些“常常学习，终久不能明白真道”（提后 3：7）的人，那么那些承认自己完全无知的人更当被严厉斥责！（3.2.5.）

罗马天主教当时的教导中还做了一个区分，迫使加尔文必须将自己对信心的观点表述得更详细和精确，那就是“未成形的”信心（Fides informis）与“成形”的信心（Fides formata）。“根据这一理论，” T. C. 哈蒙德（T. C. Hammond）写道，“未成形的信心只是一种资产，是未来一切进步的条件，但直到被爱心‘充满’之前，它对救恩并无果效。”（《新的创造》，105 页）。天主教徒常常以加拉太书 5：6 申辩：“……生发仁爱的信心”。这种思想的危险之处在于：（1）这意味着用圣经的语言来表述一些缺乏必要圣经内涵的东西，比如，信心（无疑是指“未成形的信心”）被描述为永远不可能达到经文中所说的那种程度；（2）这实际上将信心（成形的信心）等同于爱心，断定我们是因爱的缘故称义的。

加尔文说得很清楚：“我们必须反驳经院神学家们对成形和未成形之信心所做的毫无价值的区分。他们幻想某些不敬畏上帝、不敬虔之人仍相信为了得救所必须知道的一切。……若他们深思保罗的这句话‘人心里相信，就可以称义’（罗 10：10），他们就会停止捏造这种冷漠的信心。”他随后又说道：“相信本身更多在于人心而不是头脑，在于性情而不是悟性。”（3.2.8.）

接下来处理信心和爱心的关系问题时，他写道：

的确，只要人知道上帝所积蓄给敬畏祂之人的丰盛的甘

甜，就必定大为感动，而且在受感动之后，这甘甜与喜乐充满他的心并有效地吸引他。因此，邪恶败坏的人从未经历过感激上帝的情感，即那使我们享受上帝隐藏的宝藏并引领我们到上帝国度之至圣所的情感，因上帝的国不容不圣洁之人进入而使之受玷污。(3.2.41.)

又即：

上帝的道若只漂浮在人的脑海里，就不是以信心领受真理，因为信心使真理在心里扎根，使人能抵挡仇敌一切的诡计和诱惑……心里的不信比心智的盲目更严重。而且赏赐人心确据比赐人知识更难。(3.2.36.)

事实上，加尔文已经提出了信心的定义：

所以，我们要提出信心的正确定义，它就是上帝对我们施慈爱的明白确定的知识，这知识建立在上帝在基督里白白赏赐我们之应许的真实性上，且这应许是圣灵向我们启示并印在我们心中的。(3.2.7.)

此定义突出的特点是强调确据乃信心的必然部分——加尔文强调这一点，我认为16世纪其他伟大的改教家也同样强调这一点。对这一功效他做过的表述数不胜数：

信心的知识在乎确据，而不在于属世的判断力。(3.2.14.)

圣经总是描述信心为人心里的确据。(3.2.15.)

唯有真信心使我们能坦然无惧地站在上帝面前。(同上)

用他的话来讲，这是“信心最关键的要点”。(3.2.16.)

的确，加尔文也对“软弱的信心仍然是真信心”以及信心的强弱等有所论述，但绝大部分是在强调确据这一特征是信心必然的组成部分。

我们如何看待这种观点呢？加尔文说得对吗？我们是否该选择一个世纪之后的威斯敏斯特会议的观点？他们对信心和确据做了明确的区分。

此无谬的确信并不是信心的本质，一个真信徒在获得这种确信之前，他也许要长久地等待，并与许多困难作斗争。（《威斯敏斯特信仰告白》18.3）

加尔文是否明白引致这种表述的教牧问题和经文看见呢？或者，他与上述言论的作者出于同样的想法，对那些辩称赎罪卷能提供补赎的人不予理睬：

这些人应该因精神异常接受药物治疗，而不是与人争辩。（3.5.1.）

我们或许还可提出下列几点意见，并非是为这位最伟大的改教者“开脱”，而是提供一些相关的情况，以助我们理解他的处境。

1. 他所处的时代以及写作的背景，是认为持有确据是有罪的。

2. 改教者们的共同经历是上帝圣言释放的能力，使他们脱离罗马的捆绑，给予他们确凿的盼望，就是藉着主耶稣基督被上帝所接纳。

3. 并且，他们持有一种正确的畏惧，就是怕在信仰之上添加任何东西。结果是，在这方面他们可能做得超过了圣经所许可的程度。

4. 这就是他们对上帝的确信；但疑惑并不一定就是疑惑上帝和祂的恩典（若是疑惑这个则永远都是罪），在这一点上他们不

如下一代新教徒看得清楚。疑惑也可能是疑惑自己，即疑惑自己的现实经验，这样的疑惑则可能是智慧的。

我们要支持加尔文的说法，而且必须提到，他曾正确地看出：“这样的确信使人的良心在上帝的审判台前安稳。”（3.2.16.）

我们需要进一步思考，在一切真信心中是否可能完全没有某种程度的确据；这样的确据使基督徒能像加尔文那样说：

不信绝不能在信徒心中做王，只能从外面攻击。这不信和它的武器必不至于杀害信徒的性命，仅是搅扰他们，或顶多伤害他们，其伤害也必得医治。（3.2.21.）

悔改——真与假

《基督教要义》下一章的标题为：“藉着信心重生：悔改”。现在，为了避免任何以阿米念主义解读约翰福音第3章的人认为“约翰·加尔文也列在先知中”（迄今为止这是无法想象的），因而握手欢呼，我要立即打消你的盼望，告诉你：他与你的观点相同只不过是个误解，即所谓的用词相同而非语义一致。因为，加尔文说到“重生”时，几乎从来不是后世改革宗神学一向所指的上帝的生命初次被赐给人的灵魂。他说的“重生”是我们里面的更新：

上帝的形象因亚当的堕落而被扭曲并几乎被毁坏。……并且这更新不是一时一日或一年所发生的，而是上帝通过持续不断甚至有时缓慢的过程除掉祂选民身上一切的败坏，洗净他们的罪，将他们分别为圣，使他们做祂的圣殿，使他们意念更新成为真圣洁，使他们一生一世向上帝悔改，并使他们知道这场战争唯有在他们离开世界后才得以结束。（3.3.9.）

解释了这个术语之后，我们现在可以开始来看加尔文关于悔改的教导。他希望我们明白，他所说的“悔改的行为”（3.3.1.）是

随着信心而来，也是信心所产生的，而不是在信心之前；而且悔改是“基督徒医生都当进行的”（3.3.2.）。马丁·路德在《九十五条》中的说法就是：“当我们的主耶稣基督说‘你们应当悔改’，祂期望信众终生悔改。”

加尔文立刻应对和回答了一个因圣经的用语和当今福音派实践而引发的问题。难道不是先悔改，再信吗？（参见太3：3，4：17；徒20：21）加尔文的回答很简单：“他们迷信地抓住字面上的次序，却忽略了这些字句整体的含义。”（3.3.2.）

主的意思可以这样表达：“既然天国已经近了，悔改吧”。也就是说，悔改可以上溯到信心。加尔文解释道：“当我们说悔改来自信心时，我们的意思并不是说信心需要一段时间才能生出悔改，我们的意思反而是，除非人知道自己是属上帝的，否则他不可能认真地向上帝悔改。”（同上）

换句话说，这个优先次序并非时间次序，而是逻辑次序，特别是神学上的次序。

他部分地是在回应天主教关于补赎的教义，那“教导人因适当和完全的痛悔得赦免”（3.4.3.），以及重洗派的行为，他们吩咐“初入教的人在某些日子行补赎礼，并在这些日子结束之后，才能接受他们蒙福音的恩典”（3.3.2.）。不过，他实际上努力解决的问题是，真悔改能脱离于、先于在基督里的活泼信心而存在吗？罪人若是没有这信心，就仍处于救主的门外。

那么，什么是悔改呢？加尔文比较支持梅兰希顿的观点，但是并没有点名提及。但加尔文不同意路德宗的这个观点，就是将悔改定义为由两个部分组成，即“治死罪”和“得慰藉”。加尔文说，路德宗认为得慰藉是“人心在受搅扰和惧怕平息之后的快乐”（3.3.3.）。然而，这正是从信心而出的安慰。布赛尔与梅兰希顿一样，将“律法性的悔改”和“福音性的悔改”区分开来，该隐、扫罗和犹大有着律法性的悔改，但缺乏像希西家、尼尼微人、大卫和彼得那样福音性的悔改。梅兰希顿写道：“信心标志了犹大的悔悟与彼得的悔悟之区别。”加尔文虽然承认这些是对的，但并不将之划分为“悔改”。他不允许人将信心囊括在悔改

之下。他引述了使徒行传 20: 21: “又对犹太人和希腊人证明当向上帝悔改，信靠我主耶稣基督。”他说道：

保罗在此处经文中将悔改和信心视为两回事。那么，难道真悔改能在信心之外存在吗？绝不可能。然而，尽管它们是互相牵连的，我们仍要对它们加以分辨，就如信心与盼望密不可分，但信心和盼望却不相同；同样的，虽然悔改和信心是紧密相关的，但我们也不可将它们混为一谈。(3.3.5.)

然后他给出了悔改的定义：

悔改就是我们的生命真正地归向上帝，这归向出于对上帝的纯洁、真诚的畏惧；悔改也包括治死自己的肉体 and 旧人，以及得着圣灵的慰藉。(同上)

其中的要素包括：

1. 我们的生命归向上帝——“不只是外在行为的转变，也包括灵魂本身的转变 (3.3.6.)。悔改是得着“新心” (结 18: 31, 参见申 6: 5, 10: 12; 耶 24: 7) 或“心受割礼” (民 10: 16; 耶 4: 1-4)。

2. 对上帝真诚的敬畏。“既然归正始于对犯罪的恐惧和恨恶，所以，保罗称‘依着上帝的意思忧愁’为悔改的起因。当我们不但恨恶受惩罚也憎恶罪恶本身，因知道罪恶不讨上帝喜悦时，保罗称此为‘依着上帝的意思忧愁’……我们与生俱来的败坏迫使上帝严厉地威吓我们，因上帝若温和地吸引那些沉睡之人是徒然的。”(3.3.7.)

3. 治死肉体，得圣灵的慰藉。“我们顺服上帝律法的第一步乃是要否定自己的本性。之后，先知们以悔改所产生的果实描述重生，即义行、属灵的判断力，以及好怜悯。”(3.3.8.; 参见诗 36: 8-9, 27; 赛 1: 16-17)

哥林多后书 7: 11 描述了这样的悔改，保罗“在对悔改的描

述中列举出七个起因、结果或部分，即殷勤、自诉、自恨、恐惧、想念、热心、责罚”（3.3.15.）。不过，加尔文又继续说道：“我们必须学习自我节制，免得忧愁吞灭我们。”他再次引用了伯尔纳的话：“对罪的忧伤是必要的，只要它不是持续不断的。我劝你们在深感自己的恶行时，当驻足默想那来自上帝祝福的大平安。我们应当将蜂蜜与这茵陈混合，它有益的苦味当与甘甜调和用来医治我们。你默想自己的卑微时，应当同时默想上帝的良善。”（3.3.15.）

认 罪

经院哲学家们将悔改划分为心灵的痛悔、口里的承认和行为的补偿；他们的教导中丝毫没有我们在上帝面前良心平安的盼望。或许，我们接着简短考察一下加尔文就认罪方面的教导会有所助益。将认罪包含在赦免罪之内是符合圣经的，因而这与我们探讨的话题显然相关。并且，当我们看到在某些现代福音派中，认罪的方式几乎已经制度化了，至少是被划分和割离了，我们就可以从加尔文对此简洁而有益的考量中学到许多。当然，他所说的与向人告解的规定毫无关系。正如他所指出的（3.4.7.），向神父告解在教会历史上是晚期才有的现象。我们应当向着上主认罪。

因为圣经只教导我们一种认罪的方式，既然是上帝自己赦罪、不纪念罪，并除去我们的罪，所以我们只当向祂认罪，为要蒙赦免。上帝是我们的医生，所以我们唯独将伤口给祂看。既然我们所伤害和得罪的是上帝，我们就应当向祂求和睦；既然是上帝鉴察人心，知道人一切的心思意念，我们就当趁早在祂面前自我告白；既然呼召罪人的也是上帝自己，因此我们不要延迟地到上帝那里。（3.4.9.）

在注释税吏的认罪“上帝啊，开恩可怜我这个罪人！”（路18：13）时，加尔文写道：

你或许会问：难道我们不需要认每一个罪吗？难道上帝所悦纳的认罪只在乎这简单的几个字“我是个罪人”吗？不是的，我们反而应当在上帝面前尽量认我们所有的罪，不止以一句话认自己为罪人，而是要从内心真诚地承认，深感自己的罪又多又重。不但承认自己是不洁的，也要承认自己是完全污秽的；不但承认自己是债务人，也要承认自己无法清偿所欠的债务；不但承认自己是病人，也要承认自己是无药可救的。然而，当罪人如此在上帝面前尽量陈明自己时，也应当认真、坦白地思想，在他内心还有许多隐藏的罪。因此，他应当与大卫一同说：“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）（3.4.18.）

因信称义

若不探讨加尔文关于称义问题的论述，任何《成为基督徒——约翰·加尔文的教导》的探讨，以及对任何知名神学家的探讨都是不完全的。

路德称其为“决定教会站立还是倒下的问题”。加尔文也同样确信其重要性，虽然他所打的比方有所不同。他说道：

信仰是建立在这教义的根基之上，好让我们更在乎这教义。除非你先明白你生来与上帝的关系如何，且祂因此将对你施行怎样的审判，否则，你就没有救恩的根基，也没有在上帝面前过正直生活的根基。（3.6.1.）

加尔文像所有的改教者一样，认为圣经中的“称义”是个法庭式的概念：

被上帝视为义人而不是罪人才算称义，因此这人在上帝的审判台前被判无罪，但所有的罪人都必被定罪。

因此，我们对称义的解释是我们在上帝面前被悦纳为义

人，并且称义包含罪蒙赦免和将基督的义归给人。(3. 11. 2.)

奥西安德 (Osiander) 是一个遭人遗忘的名字，被认为在神学史上无足轻重。但加尔文转而讨论了奥西安德所推崇的观点。我们将在此做一停留，查考加尔文对此争论的回应；这并不是因为奥西安德的基本观点里有什么可行性或现代性，而是因为与之相关的某些原则现在仍多有争论。奥西安德是个难以捉摸的、古怪的路德宗人士，他是哥尼斯堡的一位教授；引用贺智对他的描述，他“是个学识渊博、善于思考的人”。他的教导之一是称义并非法庭式的概念。也就是说，他认为一个人因信称义乃是被“成”为义，而非被“算”为义——义是赋予给人的，而非归算给人的。当然，他的这个观点就与罗马天主教相仿了。他认为，信徒藉着信而接受的基督的义，并不是救主以生命和受死做成，以替代罪人；内住在信徒里的是“神圣本质”、“本质的义”“上帝自身”，并成为他接受上帝的基础。

加尔文应对这种教导是轻而易举的，其方式也是可以预见的。称义之时，义是被归算给人的，而非赋予人的。若不是因为加尔文决不允许将称义之工与重生之工混淆，这个争议确实无足轻重。当然，加尔文说基督所称为义的人，祂也会使其成圣。“基督是不可分割的……”(3. 11. 6.) 不过，他也很中肯地问道：

既然太阳的光和它的热是分不开的，难道我们要说是它的光使地球暖和，或说是它的热光照地球吗？……奥西安德将上帝重生的恩赐与上帝对人白白的接纳混为一谈。然而，圣经虽然教导这两者是密不可分的，却也是分别向我们教导的，使我们更确信上帝诸般的恩典。(同上)

唯有在这样的根基上，我们才能“放胆无惧，笃信不疑”(弗 3: 12)。加尔文说：

这确据不是藉重生或成圣而来，因我们的成圣在今世总

是不完全，所以我们仍会怀疑。总之，我们的结论是：信徒当确信，他们对天上国度基业的盼望，唯一的根基是因嫁接在基督里，上帝就白白地称他们为义。(3.13.5.)

这义对罪人而言是异质的，加尔文引述了安波罗修对创世记中一个事件的运用来支持这一点。他指出，雅各本身并不配得长子的名分，但他穿着哥哥的衣服，在这衣服的掩护下，因其所散发的香气（创27：27）讨他父亲的喜欢，他自己得着的好处是，在伪装成别人时得蒙赐福。加尔文又说道：

这的确是真的，因若我们要在上帝面前蒙救恩，就必须有主自己的香气，我们的罪也必须被基督的完美遮盖和埋葬。(3.11.23.)

只有当人举目仰望上帝审判的宝座，以祂完全的标准检验人里面的义，他们的良心才会醒来，在创造者面前自卑，呼求祂的怜悯，运用起因信基督而归算给他们的完全的义。这样的良心就可以得到平安。

加尔文并不是一个坐地空谈的神学家，也不是个理论型的圣者。他所教导的，自己也经历过。他告诉我们：“上帝在祂隐秘的旨意里最终勒住了我，将我转向另一个方向。一开始，我十分顽固地坚持教皇派的迷信，要将我从这深深的泥沼里拉出来是极为困难的；然而，祂却使我突然归正，驯服了我的心，让我的心可以受教；这么多年来，我的心在这类事情上都是极其刚硬的。”这是他在《诗篇注释》（1588年）的前言里所写的。此前近二十年，在《致萨多雷图斯的一封信》里，加尔文从这位红衣主教转向了上帝，记述了上帝对他灵魂最初的工作，这几乎是在这方面我们所知的全部信息：

每当我检视自身，或是举心向你，就会被极强烈的恐惧所压倒，不论是得洁净还是成圣都完全不能医治我。我越是

注视自己，刺向我良心的刺就越尖利，到了一个地步，我唯有忘记自己，以此自欺，否则就没有慰藉、安舒。因为没有别的更好的出路，我就继续这一进程。然而，另一种相当不同的教义出现了，并不是使我们转离对基督的认信，而是使这认信回到其正确的源头，恢复这认信，使其纯净、清洁，脱离一切的污秽。但我被这教导的新奇所冒犯，一个字也不愿意听；我承认，自己最初时是强烈地、奋力地抵挡它。人天然地顽固持守自己已经接受的体系；但我必须承认，自己一生都沉浸在错谬、无知当中。特别有一件事使我无法相信那些人，就是对教会的尊崇。但是，当我听到和接受一些教导后，我意识到这种恐惧（教会的威严会被削弱）是虚空、多余的。当上帝使我的意念预备好、可以专心聆听之时，就像有人给我拿来了一盏灯以照明，我开始明白，自己曾在何等错谬的泥沼里打滚、沾染污秽，自己曾被多少污泥和尘土污损。我自然感到伤痛、困扰、心烦意乱，因为自己堕入了这样可悲的境况，更因为认识到悬在我头上的永死；在哀鸣和泪水中，我明白了自己过去的生活方式是罪恶的，于是我做出判断，要交出自己，专心奔走你的道路，再没有比这样做更必需的了……（引自 Jean Cadier, *The Man God Mastered*, 38-40 页）。

这就是约翰·加尔文如何成为基督徒的见证，或者，我认为他更愿意说，是一个被上帝掌管之人的见证。

菲利普·陶德瑞之作 《信仰在灵里的兴起与长进》

艾伦·吉普森 (Alan Gibson)

“除了上帝默示的圣经之外，还有什么书带领成千上万的人来到耶稣跟前，以颂赞为公义的冠冕呢？这样大的尊荣，恐怕很少有哪本书能比得上《兴起与长进》（*The Rise and Progress*）。我们仍然视之为引导迫切寻求者的最安全、最完善和最有效的指南。”1745年，陶德瑞（Philip Doddridge）的《信仰在灵里的兴起与长进》（*The Rise and Progress of Religion in the Soul*）出版；1857年，一位匿名评论者写下了上述评语，距该书初版已经过了一百多年。尽管作者本人很谦逊，但他在当时那个年代也这样评论这部作品：

根据我的判断，在我所有作品中上帝抬举了这一部，使灵魂得归正、得造就。谈到此书，我就不得不谦卑地将功劳归给上帝伟大的作为，帮助我完成了作品；祂的作为也正是我所渴求的；我的意念真诚地降服在祂面前，把这部作品所受的欢迎、得到的成功都归荣耀给祂。

威廉·威伯福斯（William Wilberforce）的一位朋友向他推荐此书，称之为“有史以来最好的一部作品”。读了这本书，威廉后来开始认真地研读圣经，并最终归向了基督。

—

对陶德瑞的时代稍作了解，有助于我们评估这部作品。18世纪初无疑是一个信仰衰退、道德堕落的时代。莱尔主教在《英国复兴领袖传》中的描述如下：“当前的情况正如塞克（Secker）主教在一篇文章中说的：‘我们没有看错，因着一系列的不幸原因，公然漠视信仰已经成为当今这个时代的显著特征。上层社会生活放纵、轻视原则，下层社会任意妄为、酗酒无度、为非作歹而无所顾忌。如果这不敬虔的潮流止不住的话，绝对会发展成毁灭性的威胁。’”

普尔康纳（Poole-Connor）先生在其著作《英格兰的福音主义》中描写了当时教会内的情况：

在某些时代，基督的身体蒙召与教会的头进入团契；她明白了自己里面被判了死刑，明白了不能信靠自己，只能信靠那使死人复活的上帝。这种经历，在18世纪就是福音主义的经历……衰退是逐渐发生的，首先显明在神学领域；人们渐渐不愿把信仰建立在教会和教义的权威上。教父、经院学者和改教家的教导被人忽略；圣经被用来支持各种学说，却不被视为根基；理性而非启示成为判断的依据……总而言之，人们的主要目标似乎是证明基督教是极其合理的，而不是展现其神圣来源；基督教被呈现为一种哲学，而非启示；一切情感的热度都在这过程中被有意地消灭了。

不过我们要小心，不要以为这个时代是完全没有信仰的。背道虽然盛行，但也有例外，其中就有毫无疑问的福音派以撒·华滋和菲利普·陶德瑞。

《兴起与长进》一书的献辞是献给“尊敬的牧师以撒·华滋博士”，这并不是是一种普通朋友间的友善之举。陶德瑞在引言中很清楚地说明，这本书是应华滋之邀而作。华滋拟定了全书结

构，特别是前面的部分。他本想自己来写，但年老体衰未能如愿，因而督促陶德瑞替他接手；陶德瑞则出色地完成了这个任务。

陶德瑞虽然是华滋的门徒，但并不是华滋的抄录员；这部作品表现了他自己的生命和侍奉。虽然他迫切希望归功于导师，但他所写的显然无一不出自本身的信仰和经历。

菲利普·陶德瑞出生于1702年，他是一位伦敦小店老板的第二十个孩子。他的祖父约翰·陶德瑞在统一法令颁布不久选择放弃自己在泰晤士谢伯顿教堂的舒适生活，外祖父也因为忠心于新教事业而被驱逐出波西米亚。所以，菲利普热爱圣经真理也就不出意外了。他曾在约翰·詹宁斯（John Jennings）牧师的学校受训，预备参加不从国教者的事工。1730年至1751年，陶德瑞人生的后二十一年是在北安普敦城堡山的独立教会担任牧师。

二

我们现在转向作品本身，陶德瑞“用三十章的篇幅严肃而实际地说明了”个人信仰的兴起和长进，“适用于各种性格、各种环境下的人”。

1. 引言与提纲（1章）

正如书目所暗示的，陶德瑞一开始就注目于他所谓“漫不经心的罪人”。他说，自己的目标是唤醒所关注的对象，让对方感到自己被律法公义地定了罪，然后就可以把福音带给他，向他讲述福音接纳人的方式。给出一些真重生的确据之后，再向读者介绍基督徒生活更高层面的要求，并帮助读者应对其中的困难。接着，陶德瑞警告了读者灵性衰退的危险，鼓励他们在恩典里长进。最终，他劝诫成熟的基督徒要以自己的生命和死亡来荣耀上帝。作者这样解释自己处理这些材料的方式：

我不会用讲道者讲道的方式来讨论这些问题，讲道要详细列举各种命题、论据、异议、回应、推论，明确地解释和教导信仰真理，这样做也是应该的……而我要用一种更宽

松、更自由的方式来谈，就像朋友之间的交谈，就像我私下里对一个所爱的人说话，而我知道这人的处境和性情正像本书某章的标题所说的那样。跟他谈了一会儿之后（一般很少会超过半个小时），我会起身离开，让他自己默想听到的内容，或是帮助他向上帝热诚地祷告，把祷告加入到默想当中是很合宜的。

每章的末尾，这样的祷告或默想都占据了两到四页的篇幅。陶德瑞希望人们不只是认真阅读这本书，还要在闲暇之时仔细思想。

2. 担忧与定罪（2-7章）

陶德瑞对这几章概括如下：

首先，我假定自己是在对那大批轻率疏忽的人中的某一位说话，这人至今还是完全不关心信仰；我会尽一切可能，以最平实、最诚挚的语言把他从这种致命的昏沉中唤醒，使他关注信仰（2章），进而热情、密切地关注信仰（3章）。我会努力使他的良心深刻地、强烈地确认自己的罪疚（4章），剥去他无用的借口和虚浮的盼望（5章）。我会把那可怕的审判……念给他听，那是公义、全能的上帝向他这样的一个罪人宣判（6章）；我会努力向他显明，处在这定罪之下他的光景是何等无望，他没有任何能力救自己脱离（7章）。

首先需要注意的一点是，陶德瑞是在对谁讲话。虽然他称其为“漫不经心的罪人”，他所说的更像是一位“挂名基督徒”。

我想你是相信上帝的存在和旨意的，也相信基督信仰的真理是从上帝而来的启示；如果你对此有任何疑虑，我可能要请你立刻到别处寻求满足。不过，我假定你是一位挂名基督徒，不是自然神论者、怀疑主义者；我也假定你与无可指

摘、优秀可爱的人为伍……尽管如此，你仍然可能“还缺一件”（可 10：21），而你永恒的福乐就有赖于这件事。

所以，第一部分主要针对的人并不是街上随随便便哪个人，对属灵价值完全不感兴趣；本书是写给那些自感满意其实并未重生的教会成员的。陶德瑞接着谴责了这人在上帝的良善面前忘恩负义：

理性的受造物，有能力获得一些关于上帝的知识，对上
帝怀有些许敬意的人却忽视这位伟大、荣耀的赐恩者，这难道能算体面，能算合理吗？……连聪明智慧远不如我们的野蛮人也具有我们对上帝的某种善意，并按他们自己的方式表达出来……你被列在认信上帝的百姓里，你却不知道、也不愿意思考自己所欠上帝无数的债。

陶德瑞向有智识的人说话，说读者应该为自己不可理喻地忽视上帝感到羞耻。他以直接责备和自然类比呼吁他们的良心确信己罪。这样论证并不表示他像当时的理性主义者那样，忘记了堕落理性的局限：

你切不可以为，我是要忽略那有福的圣灵（祂的职分就是伟大的安慰者），试图通过说理使你放弃这种悲惨的做法。因为圣灵是理性的伟大源头，祂与有理性的受造物打交道；祂做工通常运用理性的方式和想法。

他相信良心是上帝对罪人说话的声音，所以我们不断看到这样的片语：“我对你的良心说”、“这与普遍理性最基本的原则相悖”。至始至终，他都将罪人当作有理性的存在，因此也是需要负责任的存在：

你的良心告诉你，你生来自然就是从属于上帝的，生来

就有义务遵守上帝的律法，责无旁贷。很明显，你受造具有理性本质，这本质使你能够从上帝那里接受律法，也就使你有义务遵守律法。

这点受到了一些关注，因为我们可能陷入一种危险，就是忽略它的重要性。我们全然败坏的教义和“必须重生才能救赎性地理解圣经真理”的教义有不协调之处，我们绝不能变成巴特主义者，否认上帝和罪人之间存在任何连接点。陶德瑞提醒了我们，这个连接点位于哪里。罪人具有理性本质，所以我们要以圣经中指向他理性的论证来应对他，使真理进入他的意念中，唤起他心里刻有的上帝的律法。就算按着这样的标准，他仍然是犯罪的，他的良心仍然会定他的罪。因此，照着这标准来看，他是无可推诿的。

3. 好消息——人的接受和拒绝（8-13章）

陶德瑞卸下人“律法之工”的责任，接着就转向更相宜的任务——催促读者接受福音。他写道：

我要喜乐地宣扬我们主基督耶稣赦免和拯救的好消息，这是我自己灵魂的一切支撑和信靠（8章）；然后，我要给出获取这拯救的通常方式（9章）；尽我所能发自肺腑地力劝罪人接受救恩（10章）；这件事关乎永恒灵魂的生命，其悲惨后果很难充分描述。很可能有人看完我写的这一切之后仍然无动于衷，所以，后文将不再赘述他们这种可悲的情况，我要郑重地转离他们（11章），转向那些截然相反的人，尽我所能以同情和怜悯向他们说话，就是那些感到己罪甚重、不堪承受的灵魂，他们在这重担之下战抖，仿佛自己在上帝那里已经毫无指望了（12章）。这样忧愁的灵魂不会忽略给予他的任何可靠的平安，所以我要努力引导他们，找到真悔改、真信心的证据（13章）。

这部分我们主要讨论两点：一是要注意陶德瑞对上帝的观

念；二是要注意他在传福音方面的慎重忠告。

上帝的威严主宰着这位作者的思想。我们现在很少有人像陶德瑞在这部著作中那样高举创造主和救赎主。他强调罪人负有重大责任时，督促其“思想你以无视和有意的悖逆所冒犯的上帝的威严”。而后我们发现，同样是这位公义的上帝发出了旨意，计划在福音中与人和解。

陶德瑞对上帝的性情有如此全面的认识，正是因为他多多读经，多多默想圣经中显明的救主。他鼓励读者思想上帝的忿怒，上帝的忍耐、温柔、公义，上帝的至高主权和上帝的永恒——每一点都是在劝勉读者的时候适时引出来的。但愿我们都像陶德瑞那样认识上帝！

现在我们来考量陶德瑞宣告福音的方式。他认识到这一工作十分重要，因此也影响到他的写作。阅读本书时你会感受到他对罪人得救的强烈渴望；他煞费苦心，围追堵截罪人每一点属肉体的自信，正显明了这种渴望。他“严肃地告诫那些不愿意接受福音之计划的人”，其表达十分精巧，呼吁罪人的良心，要震撼他，使他真心关切这事。陶德瑞的传记作者斯坦福曾经抱怨说：“我们知道，他的目标是带领战惊的可怜人归向基督，但在我们看来，他似乎花了好长好长的时间。”陶德瑞关注的是真实的成果，而不是迅速的成果，不管对作为牧师的自己，还是自己所劝诫的人，他都看重深入性超过一切。他说：“在与人永恒的福分有关的任何事情上，我发现自己怎么讲都讲不够，要令自己满意极其困难。”他并不急于祝贺人信主了，而是督促人重新察验自己的心，看看自己是否拥有符合圣经的根据，能以在上帝面前坦然站立。

他描述“重大的、关键的信心之举”，即罪人将灵魂郑重交托基督之手，他劝人对基督降服，一定要对祂的每一种职分降服，降服于作为“无误的先知”、“永蒙悦纳的大祭司”和“被高举的至上者”的基督。他进一步强调，悔改者内心接受了这些，行为上也同样要表现出来。

4. 基督徒的品格（14-15章）

前半本书讲述信仰在灵魂中的兴起，后半本书讲述信仰在灵魂中的长进，这一部分则位于二者之间，篇幅相对较短；但描述基督徒品格的这章是全书最长的一章，缩节自《基督徒的性情》（*The Christian Temper*）一书（书名为埃文斯博士所起）。请注意，陶德瑞再次强调了自我察验：

如果你能够说“这就是我所渴求的，这就是我所祷告的，在各样对立的见解中我所喜爱、所追求的就是这个，虽然我尚未达成”，你就真是一个幸福的人。去寻求吧，试试“你的心如何”。

陶德瑞似乎是这样探讨基督徒成圣的：他首先全面地阐述圣经中理想的基督徒性情，好清楚显明我们都远远达不到那个标准。然后，他指出真信徒愿意努力追求那个目标，就此将真悔改者和假信徒区分开来。最后，他表明这个任务超过信徒自身的能力，所以需要上帝赐给他们这一能力，基督徒每日生活都需要祂的赐予。信徒一旦意识到这个，就乐于运用一切力所能及的途径去寻求上帝的帮助。

当今教会对信徒的某些指导容易过分强调途径的重要性，却没有足够重视成圣的有效原因。信徒被告知，他如今已经是基督徒了，最大的需要就是成长。他必须成长，要成长就必须读经、每天早晨祷告。我们认为，许多人未能坚持遵从这些“必须”，是因为他们没有足够的动力去遵从。如果我们告诉信徒，上帝对他性情的旨意是怎么样的，真悔改的人就会渴望去完成。

而陶德瑞在此更重视向信徒显明，他对上帝的需要是持续不断的，而不是强调信徒寻找上帝的途径。他说道：“信仰在灵魂中的产物是上帝的应许所带来的，当信仰发生功效，圣经将其归因于上帝的工作。”

5. 困难和指导 (16-21 章)

信仰初期会遇到一些特别的困难和挫折，我们首先要鼓励新信徒战胜它们 (16 章)。为了更有果效，我会督促信徒将自己郑重地委身于上帝 (17 章)。藉着圣餐，进入与教会完全的团契，以此确认自己的委身 (18 章)。为了更喜乐地成就这一誓约，我们会尽量提供一个具体的计划，就是敬虔、规律和精确的每日功课 (19 章)；因为理想可能比信徒普遍的操练高出许多，即便优秀的基督徒也是这样，所以我们要力劝信徒竭尽自己所能 (20 章)，并要告诫他小心各样的试探，那些试探可能会导致他轻忽、犯罪 (21 章)。

陶德瑞建议新信徒像他那样写下正式的盟约，表达自己委身于服侍上帝；先辈有很多人是这样做的，但我们这辈人却很少。他解释了这样做的用处，可以将诡诈的人心“绑定”在上帝那里，在经受试探时坚固人的意志，促进人常常按着自己当尽的义务检视生命。降服之举应当是深思熟虑的、愉快的、完全的、永久的、严肃的。

总体而言，这一部分其余的内容应当被视为全书中最为有用的，充满了合乎圣经的实际建议，预备人面对每日生活的属灵争战。在陶德瑞的时代，圣餐显然被过分轻视了。为了推崇圣餐，他鼓励人“随身带着对基督之爱的鲜活感受，这能激励你突破一切抵挡”。19 章是《论整日持守对上帝的敬畏》，表明我们应当在一天之始、一天之中和一天末了如何对待上帝；这一章强调在一天的最开始我们的心就应该朝向上帝，在一天的末了要认真地自我省察，这一点尤其令人难忘。下面引几句话说明陶德瑞在其他方面的建议。

关于良心：

与意念中的隐秘指令背道而行，即便在当时看来是最佳选择，即便可能只是消磨了半个钟头，却已经带来了一定程

度的罪疚，滋长了某种习惯，之后可能会带来严重得多的后果。

关于朋友：

我恳求你好好考虑，那些一开始令你几无警觉的同伴可能是非常危险的，我指的是那些虽未公然表示敌对信仰、跟从邪恶混乱，但心里对神圣事物并无实际感知的人。

有人指责陶德瑞给了太多的“规条”，对于缺乏经历的读者而言可能会成为某种形式的律法主义。在对日常生活的指导中，的确是有这种倾向。为了公平起见，我们要说明，陶德瑞本人在再版的前言中做出明确的警告，提防这一网罗。书中这一部分他也说道：

若是符合读者生命的能力和处境，我希望读者能够遵照这些指导；我绝不会把下述细节当作适合任何人、任何时间的普遍性规条，防备着这一点我进入下文，希望不至于让那些最软弱的基督徒感觉气馁。

6. 灵性倒退和操练（22 - 25 章）

比起其他部分，陶德瑞在这一部分看起来特别像一位牧者。詹姆斯（T. S. James）这样说他：“他更像是个讲道者、导师，而非作家；当他写作的时候，他好像面对着一群会众在写。”詹姆斯还将他与劳威廉（William Law）做对比。我们必须承认，《兴起和长进》一书是牧者的作品，而非隐士的作品。因着这份牧者之心，陶德瑞坚持在实现既定旨意的过程中，上帝运用各种蒙恩之道的重要性。在他那里，上帝主权的观念绝不会抵消人的责任的观念。例如，他劝勉属灵生命倒退的基督徒立即回到上帝那里，并告诉他们应当如何行：

黑暗一直持续的时候，要继续履行你的责任。继续运用蒙恩的管道和条例；虽然带着一颗沉重的心，也要读经、默想、祷告，并且唱诗赞美上帝。跟随“羊群的脚踪”（歌1：8），做这些的时候你可能就会遇见牧人。至少你得行在祂的道路上。藉着这些途径，你可能会从祂那里得着恩慈的一瞥，那一眼，那一转念……可能瞬间就在你灵里生出天国。

如果有人问，这本书最出色的教导是什么，我们会说是这个教导：人灵魂中信仰的长进是与信仰的兴起有机地结合在一起的。读这本书，不可能只注意到单独一章里哪个好的要点。前面的部分是基础性的，后面的部分建立于其上。这本书不是用同一个封面把一本关于归信的书和另一本关于成圣的书装订在一起，而是一个整体。我们要注意陶德瑞在一开始给读者的建议：“不管这本书到了谁的手中，我都切望他通读全书，看明各部分的联系后再下判断。”

这种联系，这种连贯性是十分有益的。陶德瑞引导罪人归向基督的方式，使归信者拥有一些既定的信念；他对上帝有着崇高的观念，知道上帝圣洁的期望标准，所以意识到自己仍然充满了各样的罪。所以，陶德瑞可以有效地叮嘱他，作为基督徒，一切的经历都是上帝救他脱离残存败坏的方式。他在《在重大苦难下挣扎的基督徒》一章中这样做了。他期望基督徒这样祷告：“与其挪去我的痛苦，更愿主使我经历痛苦成为圣洁。”我们中有多少人能够这样反应呢？

如果信仰在人灵里的兴起并非彻底的恩典之工，我们对于如今有许多认信之人似乎在基督徒生活上毫无长进也就不足为怪。在本书中，陶德瑞将这种彻底的工作及其一切影响、使人谦卑的功课作为先决条件。他有权这样做，因为他已经早早彻底教导了读者，所以在随后的阶段就能在这个稳固的根基上建造。

7. 成长和荣耀（26-30章）

陶德瑞将最后几章总结如下：

我们要尽可能地努力帮助基督徒对心中恩典的长进做出正确判断（26章），正如之前帮助他们判断自己蒙恩的真实性。再没有什么比操练爱上帝、在上帝里圣洁的喜乐更能促进恩典的长进，因此我们要提醒真基督徒注意那些上帝的怜悯，以激励他们的爱和喜乐（27章）；鼓舞他将爱和喜乐活泼地运用在生命中，不但成为他的品格，更能为他所得的冠冕增辉（28章）。倘若人照此而行，我们就要努力阐明、努力协助他，使他在展望那重大、可怖的死与审判时，可以欢喜乐（29章）。最后，我们要切身陪伴他通过那死荫的幽谷，从中穿过而得荣耀；给他提供一些最适用于临终时的指导，使他临终时能尊荣上帝、为信心添彩（30章）。

我们之前提到过，陶德瑞引用圣经频繁而睿智。詹姆斯这样说：“许多最长的长句是由经文组合而成的，来自圣经中的各处，这样来让圣经自己说话。”最后一章中的两页引用了十九处经文，十四章后面附的默想中引用了五十四处。在这个方面，陶德瑞与许多清教徒作家相似。

不过有一两处，陶德瑞似乎也忽视了圣经的要点。他单单注目于上帝的尊荣，但新约原则中，上帝得尊荣岂不是主要因着我们寻求基督的荣耀吗？他劝勉人操练持续地爱上帝、以上帝为乐时，我们可以看到这一区别。他思考的倾向显然是温暖、喜乐的，但要是拉瑟福德或麦克谦（M. Cheyne）在旁边提醒他就好了，让信徒“存心忍耐……仰望耶稣，我们虽然没有见过祂，却是爱祂；如今虽不得看见，却因信祂就有说不出来、满有荣光的大喜乐”。陶德瑞起的书名《信仰在灵里的兴起和长进》，是否忽视了保罗所说真割礼的第二个部分“以上帝的灵敬拜，在耶稣基督里夸口”？我并不是在暗示他关于基督位格或工作的教义有什么问题，并非如此。以基督为中心的视角虽然存在，但并不是一直都凸显出来。他因基督再来的盼望而欢喜：

耶稣来访一个钟头是否令人十分欢喜？那么永远与祂同

在岂不无限欢喜？愿你说：“主啊，我若与你同在，当是圣洁的同在，因为你本身是圣洁的；当是爱里的同在，因为你本身是爱；当是喜乐的同在，因为你是喜乐的源泉，你在父里面，父也在你里面。”

这超乎宗教，而是基督信仰啊！但是，陶德瑞有一种忽视这个要点的倾向。

三

全书结尾部分强调了本文简介中的一些要点，即有关作者个人生活的部分。显然，陶德瑞自始至终都是根据经验在写作，他所写的一切也都付诸实际。“我可以实在地、愉快地这样说，我已经向你标出了我本人所踏行之路，如今我仍愿行走其上。我已经将自己永远的福分投在那根基上，我也指引你们把自己的福分投在上面。”

我们读到他催促已确信的基督徒“投身于有益之事”，不要忘记他自己热心善工，为读者做了榜样。他协助开办了面向穷人的学校，建立了乡村医院，最有趣的是，他还热心推动海外宣教。他为建立一个宣教协会设计了方案，热切希望了解布雷纳德 (Brainerd)，会见亲岑道夫和怀特菲尔德。1741年，他在诺福克向宣教士们讲道，内容关于“忽视灵魂的罪恶和危害”；可以想象，他应该会讲本书中写到的下列问题：

你所思所想是否充满了在世上推进基督的事业和益处、推进福音广传、为人类同胞带来福乐的种种计划？你是否不仅祷告，还为此行动？你的行动方式是否像确实迫切祷告过的样子？……要同情那些滞留旷野的人；要欢喜快乐地为遥远的异教世界做些事，在那些地方荣耀的福音长久以来不为人所知。

他写下这些内容时，克理（Carey）^① 还没出生呢！

奥顿（Orton）在回忆录里不断指出，陶德瑞的生活与写作是一致的。他以爱心对待其他传道人，哪怕是亚流派和高派教会的传道人；这一点恐怕给他招致不公的声名——正统性存疑。我们再引用一次他所写的：“我们认为别人弄错了，因此就去恨他，把判断或实践的每一点分歧都夸大成为致命的、可咒诅的错谬，这样会摧毁一切基督徒团契和爱心，这种症状通常比它所谴责的恶更为严重。”

在人们对改革宗神学兴趣日益浓厚的今天，上述引文是十分重要的功课。陶德瑞可能不像有些人所期望的那样，是个敏锐的神学教师，但如果神学意味着对上帝的认识，那他肯定是第一流的实践神学家。

新约的确强调使徒教义的重要性，但绝对不是单纯从智识上理解真理，却不将真理运用到基督徒生活中。所以我们应当怎样行，研习改革宗神学不仅带来不一样的神学体系，还能带来不一样的生活方式呢？带出不一样的生活方式，正是陶德瑞此书最大的目标。

在这方面，他究竟有多成功呢？只有在永恒中才能揭晓了！

^① 威廉·克理（William Carey, 1761 - 1834 年），被誉为“近代宣教之父”。他发起近代宣教运动，组织差会，将福音带往印度，并把圣经翻译成四十多种印度及邻国语言。

威廉·格思里论有份于基督救恩的试验

明加尔德 (D. Mingard)

“既然那么多活在规条之下的人毫无根据地自称与基督有份……既然那么多人有属基督的良好凭据，却并不相信自己已经得蒙祂喜悦，还滞留在黑暗里毫无安慰，踌躇于自己是否真的敬虔，极少向他人介绍信仰……所以，我要稍谈一下两个最重要的问题。其一，一个人如何得知自己确实已得蒙上帝喜悦，与救恩有份；其二，如果一个人在这试验中确据不足，他应该怎么办……”

这是格思里 (William Guthrie) 的经典小册子《基督徒最大的福分》的开篇；克兰默 (Chalmers) 曾称之为“我所读过最好的书”。约翰·欧文这样评价格思里：“我认为这位作者是所有神学家里面写得最好的一位”。他又这样评价他的著作：“我写过一些册子，但这本书里面的神性比那一切册子里面都多。”约翰·麦克劳德 (John Macleod) 确信：“他 (格思里) 具有良好的判断力，谈及基督徒经验之时又带着温柔，十分出色……除了托马斯·波士顿 (Thomas Boston) 的《四种状态》 (*The Fourfold State*)，我们完全可以说，再没有哪位苏格兰神学家的著作像格思里的这部作品一样，流传如此之广，有如此之大的影响力。” (《苏格兰神学》，91 页)

这本书与今天的我们有什么相干呢？请再看一眼此书简介。格思里是写给两类人的。第一种是假冒为善者，他们自称与基督有救赎性的关系，其根据却并不充足。格思里引用了马太福音 7: 22, 25: 11 以及路加福音 13: 24 来描绘他们。第二种是缺乏确据的已重生之人。总的来说，现今这样的人或许是很少了，只有

在过于经验式地宣讲福音的地方和过度强调假冒为善之危害的地方才会有。但这第一类人似乎在福音派教会中十分普遍，这是肤浅的易信主义（easy believism）的后果，与悔改相脱离，被一种过于轻易的确据所支撑，这已经使许多现代福音派面目全非。格思里可以很智慧地帮助我们督促这样的人审视自己确据的根基，因为他对他们所讲的话乃是平衡的典范。他清楚地显明真信徒的经历与认真、正直的假冒为善者有何不同，但他又抵制了一种试探，没有将真福益所必需的起码经历提高得超过圣经的标准。这就是本书第一部分的标题“有份于基督救恩的试验”，本文中我们将集中关注这一话题。

格思里自然是主张“一个人进入上帝救赎性的约中，这是最重要的事”，谴责那些不花功夫去探究自己真正光景的人。他引用了哥林多后书 13：5 和彼得后书 1：10，继续说道：“你们花这么多时间读爱情小说、打扮自己、游猎，实在应该羞愧；你们还按律法来判断自己在世上的外在光景，这样做可能比前面那些还要糟糕……你是否是那荣耀的后裔呢？你是否行在通往天国的路上？你们探究这些问题的时间如此之少，实在应该羞愧……你若是判定自己用不着做这些，用不着费工夫……很有可能，在上帝看来，你已经判定自己不配得永生……”（自由长老会，《苏格兰教会》，第六版，17 页）。

但是，我们如何判断一个人是否真正具有永生的资格呢？格思里说，上帝的儿女有一些独特的特征，他从中选出了“两个重大的、首要的标志”来加以考量：称义性的信心和个人圣洁上的更新。

在讨论这两点之前，他先停下来讨论了“律法之工”；他说“主常常使用律法在人的灵魂里面预备祂的道”。不是所有人都有此经历。有些人在母腹中就蒙召了（比如施洗约翰），或者幼年时就蒙召了（比如提摩太）。另有一些人“通过至高的福音的方式被带到基督那里……藉着慈爱的只言片语……比如撒该；还有一些人，听了基督的一句话，就丢下一切跟从了祂。我们从未听说他们就近基督耶稣之前，有什么律法的工作”（26 页）。不过，

这一切的人在信主之后，都深切地认了罪，正如撒该的例子。还有一些人是临死时蒙召的；但“得救的人是少的……以这种方式得救的人是最少的”。通常在相信之先，会有清晰可辨的“律法之工”，令人认罪、谦卑。

这种工作可能是剧烈的，比如在保罗和腓立比狱卒身上，“基督在一刹那间闯入，像烈火和刀剑一般临在他们身上，以非常强烈的方式俘获了他们”（31页）。不过，格思里说，“上帝有时候以更平静、柔和的方式逐渐做工，将之延展开来，所以人在这方面的操练分为几个步骤，清晰可辨”（33页）。人首先确认一些个别的罪，再确认更多的罪，然后确认罪性本身，也确认自己是不信的，实在是不敬虔的。他现在满心寻求救恩。他害怕未得救而死去。他可能担心自己犯了不得赦免的罪，因此备受煎熬，甚至试图自杀，但是上帝托住他，“静静地、秘密地支持着他；在他意念中注入得救的希望”（36页）。他藉着自己的行为去寻求救恩（罗 10：3），但是在此“上帝对他进行新的攻击”，让他更彻底地确知律法的属灵含义、自身的完全败坏以及所妄想的自义是多么污秽。他离开朋友，寻求上帝；在自我的憎恶和绝望中，他为曾经对真基督徒的蔑视、对长久忍耐的慈悲上帝的毁谤而倍感忧伤，因此他开始祷告。“现在，”格思里说，“对这个人而言，黎明就快要到了”（43页）。

格思里重申，这种预备性的“律法之工”并不是所有信徒都经历过，那些经历过的人所经历的强度也不一样，时间的长度也不相同。“我们在这样律法的觉醒中需要注目的最重要的东西是……上帝使用这种方法，通常是为了搅动人心，使人的灵魂认罪”（48页），也就是：对自我的绝望，对罪的畏惧，高看基督与福音，以忍耐、感恩的心乐意降服于救赎主。“如果主使你弃绝自己，使你的心尊崇基督超越一切，使你决心藉着祂的能力与一切已知的过犯争战，而你在一定程度上像是断过奶的孩子，默认祂对你所行的一切……这样，你对罪、对自己可悲光景的确知……就充分了”（51页）。显然，只是探究“律法之工”的本质并不足以充分地检验信心的情况，如果有律法之工，也是在信心之先；漫长的预备性的律

法之工并非真信心所必需的。

然后，格思里就转向与基督有份的“两个首要标志”中的第一个，解释了已信的光景有哪些证据。

他认为信心可以通过两个途径辨识出来：人心在福音里贴近基督，以及人心在上帝藉着基督的救赎计划中满足。信心并不是一种“艰深的、神秘的东西，极难获得”，“若是人对此有渴望，那他就有信心，因为‘饥渴慕义的人有福了’（太5：6）迫切仰望那高升的救主，难道有那么错综复杂、难以胜任吗（赛45：22）；要接受一样供应给我、已经声明是属我的东西，我岂不当‘大大张口’，单单接受吗（诗81：10）？这就是信心了”（57页）——这是“比想象中更容易”的事（55页）。信心与心灵有关，也与理解力有关；信心是关于接受基督，也是关于认可基督的真理。信心可能是软弱的，但是最软弱的信心也能以得救，人也能察觉其存在，因为“人能够清楚地知道，他明白自己的悲惨处境，听闻基督的完全之后，他的心就因上帝在新约中的计划而欢喜；如果他发现这一点后就跟从基督，赞同祂是人生命的主，并在此止歇、在此栖息，不在别处，并以渴慕和满足的心认可这一计划，这就是可以辨识的信心了”（69页）。

格思里接着讨论第二个“首要标志”，显明被更新的光景有哪些证据。

一个在基督里的人是“新造的人”（林后5：17）；他已经穿上了“新人”，因此按照基督的形象“在每个方面都得以某种程度地更新”（西3：10，75页）。他的理解力被更新了，所以他认出福音是上帝的智慧，领悟到有关上帝之事的真实性。他的心灵和情感也被更新了；上帝的律法写在了他里面，因而他爱上帝，爱圣徒里面上帝的形象，恨恶罪，恨恶一切减损上帝荣耀的事。这样，“这人外在的一切都被更新了……舌头、眼睛、耳朵、双手、双脚；这些部分曾经都被滥用……现在却被改变，成为义的武器，直至圣洁（罗6：19，79页）。更新的证据显明在以下几个方面：

1. 在他的关注上：现在，他首要的关注就是得以在基督里，并且顺服祂（腓 3：9）；
2. 在他的敬拜上：现在，他寻求在“圣灵的更新里敬拜……敬拜时说诚实话，做诚实事，并不装假”，“认为不是向上帝而发的敬拜算不上什么敬拜”（80 页）；
3. 在他的工作上：现在，他殷勤地工作，“好像是对主做的”，并且试图在工作中与上帝保持一些交通；
4. 在他的关系上：现在，他更尽职地去做丈夫、父亲、兄弟、主人、仆人和邻舍了；
5. 在他对律法的自由运用上：现在，他“研究如何使吃肉、喝酒、睡觉、娱乐、穿衣都着眼于上帝，努力不要陷于任何律法许可之事的权势下……但也不去攻击那些运用这些事物的人……‘都要为荣耀神而行’”（82 页）。

格思里认为这种生命的更新等同于“非圣洁没有人能见主”（来 12：14）的那种圣洁（83 页）。他引用了约翰一书 2：3 和 3：19 - 21 来证明有这种圣洁的人可以分辨而得知。

格思里列出了这些试验应用方面的局限。我们可能不会在一个人身上看到上述每一项都有很大的变化，但是就整个人而言，发生某种程度的变化是必需的。“尊崇上帝公布的诫命，不允许任何罪恶太平地存留在自己里面”，他认为这是至关重要的（87 页）。不过，一个人因着软弱，尽管自己也忧愁、悲伤，还是被某些个别的罪所胜，我们却不能因此断言他是未被更新的。

这些就是格思里用以辨别人在基督里是否真有份的试验。我们现在来看他关于假冒为善者的言论，这样的人本身可能具有上述一切标志的某种程度的伪装：良心大大地被唤醒，能以认识罪；具有某种信心，生活方式上有真实的改变。在这每一点上，格思里都讲了许多假冒为善者的经历和真信徒的经历之间的区别。

1. 假冒为善者的认罪。格思里认识到，要给出确凿的差别是很困难的，认罪之后的表现能够更好地检验认罪的状况。不过，他亦提及了三点，在被弃绝之人身上很罕见，但在真信徒身上很普遍。

(1) 假冒为善者的认罪通常要么只认了一些极大的过犯（比如扫罗只承认自己逼迫大卫，犹大只承认自己卖义人的血），要么在总体上承认有罪，却没有认具体的罪；但引致恩典的律法之工是包括这二者的（参见提前 1：13）。

(2) 假冒为善者的认罪很少能认识到内在的败坏、无能和无助，所以他们仍然通过行为“想要建立自己的义”（罗 10：3）。

(3) 假冒为善者的认罪常常因为别的事情而弃之脑后（该隐离开后去建了一座城，此后再也没听说过他认罪的事；腓力斯想等到得便之时，此后我们再也没听说过他为罪恐惧）。或者，他们认罪更深后，就产生了无法解除的极度绝望（因此犹大上吊了）。

2. 假冒为善者的信心。假冒为善者可能会获得某种信心，但是：

(1) 他们从来不会废弃行为，弃绝其他任何信心的根据，单单就近基督。

(2) 他们从不会接受基督作为“在万事上掌管人的受膏的君王，在各样处境下获取赦免、缔造平安的祭司，智慧的先知，在一切事上都是人的教师和策士；所以，他们没有接受基督，特别是在祂第一个和第三个职分上”（12 页）。

(3) 他们极少愿意接受因跟从耶稣而带来的一切不便之处，而是在某些方面畏缩不前。

3. 假冒为善者的改变。假冒为善者可能显得大有改变，有许多知识（来 6：4），欢喜领受圣言（太 13：20），避免犯许多罪，遵行宗教职责（如路 18：11 中的法利赛人），在某种程度上赞同上帝的事（约 7：46）。他们“可能多次表达认信”，谈论律例和约（诗篇 50：16），认自己的罪（撒上 26：21），自卑（王上 21：27），奉献很多，甚至把一切所有的都奉献给上帝和圣徒（徒 5：2，林前 13：3），甚至于殉道（林前 13：3）。他们可能深深地认罪，在圣言面前战惊，因盼望耶稣再来而感到平静安稳（太 25：1）；他们还可能有过惊人的经历，尝过上帝善道的滋味（来 6：4），“圣言的能力来到，在他们身上强有力地做工，并且因此带来

一些喜乐”（93页）。他们可能拥有一些东西，极似圣灵的救赎恩典——某种信心（徒8：13）；大大地敬畏上帝，像巴兰那样；还有某种盼望（伯13：13），对敬虔之人的某些情感（可6：26）；实际上，“他们拥有一切救赎恩典的赝品”（93页）。但是，格思里说他们无可避免地“缺乏宗教和真基督信仰的三点必备要素：第一，他们的心并未破碎，也没有倒空自己的义，没有自恨……第二，他们从不会将耶稣基督作为唯一的珍宝和妆饰，使人丰富、满足……第三，他们从不会迫切地、无一例外地背负基督所有的轭……因此，不管你是谁，如果你拥有上述这几项，就已经超越了一切的无神论者、假冒为善者和被弃绝之人，已经达成了律法和福音最大的目的和意图”（97页）。

在文末，我愿意针对当今的情况进行一些应用。

我们的教会中有许多人，经过极少（甚至没有）预备性的律法之工，人们就鼓励他们认信基督。这些人中，有一部分后来认识到了自己的罪，而另一部分则继续处于危险之中，当危机发生，考验他们的信心、暴露其肤浅特征时，他们就可能跌倒。但是，这样的人大多对自己的救恩毫无疑虑。他们得到了一些心理学上的确据，仅仅凭着根据约翰福音1：12、5：24这样的经文得出的推断；人们告诉他们不要相信自己的感受，让他们相信自己“决志”真实性的一切怀疑都显明对上帝缺乏信心。这样的人对各教会的敬拜和见证会产生闷抑和损毁的影响，因为他们对一切真属灵之事毫无兴趣，而是极为喜悦那些吸引属肉体本性的事物，比如现在认为是宣讲福音之必要辅助的许多事物。在这种情况下，我们需要重新引介圣经关于假冒为善者的教训，小心避免一切可能产生这类归信者的做法。去除这类做法可以帮助到一些假冒为善者，能让他们明白自己真实的灵性十分匮乏。除此之外，我们还应当同样认真地传讲有份于基督救恩的真正本质。有些人会得蒙光照，最终得以真正地相信基督；有些人会被大大冒犯，他们的反应会显明未重生之心的悖逆本性。他们会回到“老式的福音”中，他们是在这种浅薄的福音中培育起来的。他们可能会离开，加入另一个教会——他们认为那里的牧师更“有爱”

(因为他不会讲地狱)，更是真“福音派”(因为他会放电影、很吸引人等等)。但是，这样的筛选能够改变本地教会生命。让信徒“确认自己的呼召和拣选”，能够驱除死气沉沉的状态。他们对属灵之事的喜爱会增长，并且拒绝那令人衰弱的替代之物——属肉体的欢娱。他们看清了推论性确据的错谬，或许不仅能够从经验方面分辨自己在恩典中的位置，还能进一步地即时感知圣灵的见证，见证罪人是上帝的儿女；“上帝在灵魂中荣耀、神圣的彰显，将祂的爱大大地浇灌在人心里……描述此事，不如感受此事……没有可听闻的声音，但是……一道荣耀的光芒使灵魂里面充满了上帝”(115页)。愿上帝赐予我们这样的喜乐，就是目睹许多将救恩建立在错误盼望上的人进入到“与头生子同在的尊荣；进入君王和祭司庄严的行列，他们的荣耀就是在那无瑕的羔羊之血中洗净了衣裳，羔羊无论去哪里，他们都跟随祂；他们的福乐将涌流不竭”(222页)。

第三部分
成圣的理论与实践

沃尔特·马歇尔与成圣的起源^①

约翰·E·马歇尔 (John E. Marshall)

—

沃尔特·马歇尔 (Walter Marshall) 是谁，他与成圣的起源有什么关系？

很简单，他是一位长老会牧师，1692年出版了《成圣的福音奥秘》(*The Gospel Mystery of Sanctification*)一书。书名中“奥秘”一词可能(不能确定)来自提摩太前书3:16的“大哉，敬虔的奥秘，无人不以为然！就是上帝在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里”。我说这书名的来源可能是这样，因为他写作此书时，脑海里浮现出的也可能是以弗所书5:32：“这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的”。

沃尔特·马歇尔可以说是个神秘人物，我们所知甚少。他的名声在于其著作，而非生平成就，后者记载极少。1628年7月15日，他出生在达拉谟郡的威尔茅斯主教区，父亲是圣职人员。1639年他获得奖学金，去温彻斯特学院学习，1648-1652年在它的姐妹机构牛津大学新学院学习。1654年他获准去弗莱城居住，1656年成为汉普郡赫斯利的教区牧师。他在那里结婚，生了两个女儿——利百加和安。作为一个长老会成员，马歇尔在查理二世复辟时期立刻遇上了麻烦，一位匿名者写道：“他跟其他近两千

^① 因篇幅原因，本文进行了删节。——原注

盏明灯一起被‘巴罗多买蒲式耳’^①所压制（这一罪孽至今没有悔改），这些人发出的光照亮了整个国家，使之成为歌珊地。”之后不久，马歇尔作为传道人创建了戈斯波特长老会。他的讲道大有裨益、相当优秀，但他并非因为这公开恩赐而为人所知。他的服侍遍及广阔的区域，有记录显示他曾在温彻斯特、阿尔顿、温顿、陶顿、克鲁郡讲道。一位对他不持同情态度的保皇党人将他描述为“激烈的不从国教者”。1680年，马歇尔在戈斯波特去世。

在戈斯波特期间，马歇尔似乎陷入了极大的灵性困境。他寻求圣洁和平安，却寻不见。据称他读了巴克斯特的大量作品，当他与巴克斯特交谈时，对方回答说马歇尔把自己理解得太律法主义了。他去找托马斯·古德温，坦陈自己心思意念中的巨大困境以及罪的重担。告别时，古德温告诉他“他忘了提众罪之首，即不信的罪，不信主耶稣基督赦免了他的罪，使他的本性得以成圣”。

在适当的时候，他经历了从捆绑中得释放，并意识到他一直试图建立自己的义，将之作为面对上帝的基础和平安的根基，结果就从圣经之道（即降服于上帝在耶稣基督里的义）上偏离了。从此以后，“他定意查考和传讲基督，并收获了卓越的圣洁、良心极大的平安和在圣灵里的喜乐”。

上述内容告诉了我们这个人的生平经历，但仍然没有说明我们为何要研究他写的这本书。答案之一是因为一大群杰出的圣徒都见证此书极有价值。当然，一个人赞扬某本书并非意味着他肯定读过，就算读过也不一定理解了。格里菲斯·托马斯（W. H. Griffith Thomas）写凯锡克运动时提到了其中关于圣洁的不同教导，论及此教导的起源时列举出一些人，这些人中包括马歇尔。巴刻在一篇文章中指出：

这些不同教导的根源很容易回溯，在沃尔特·马歇尔、

^① 即统一法令。

劳威廉、约翰·卫斯理、玛德莱的弗莱彻 (Fletcher of Madeley)、多马·肯培 (Thomas a Kempis)、劳伦斯兄弟、盖恩夫人的著作中，在撒母耳·拉瑟福德的信件中以及麦克谦的回忆录中。除了这一群著名的加尔文主义清教徒、卫斯理派完全论者和神秘主义寂静派人士，费吉思 (J. B. Figgis) 还添上了弗朗西斯·德·沙雷氏 (Francis de Sales)，莫利诺斯 (Molinos) 和约拿单·爱德华兹，巴拉巴博士……外加罗曼尼 (Romaine)。²

看见马歇尔跟这些人相提并论可能会让人吃惊。不过，除此之外还有许多人严肃地推荐他。威廉·考珀 (William Cowper) 这样为他作证：“你提及的那本书就摆在我桌子上，马歇尔是我的老朋友了：我读过他的作品，也听他自己读过，非常愉快，发人深省。他所持守的教义是出于圣灵的影响，那是我灵魂的生命，是我一切欢乐的灵魂。耶稣是时时救我脱离罪责的救主，以祂无上的宝血，藉着祂圣灵的大能；因此，如此败坏邪恶的我们，在且只有在祂里面才能得以完全。”³

《西伦与阿斯帕修》(Theron and Aspasio) 的作者赫维 (Hervey) 也同样赞赏马歇尔。“我带着极大的愉悦向我的读者大力推荐马歇尔先生关于成圣的著作，我不能以批评家的方式、以品味高尚之人的态度来推荐这本书，而是以最软弱的基督徒单纯的心——我的意思是，从我自己的经验出发。这是对我的心灵最有助益的一本书。潜心去阅读它，绝大多数时候我都能得到属灵的安慰和力量。如果我被放逐到荒岛上，除了圣经之外只能带两本书，这本一定是其中之一，可能还是我的首选。”⁴他在别处评论道：“在这里，福音的宝石不是镶嵌在黄金之上，而是钢铁之上。”⁵

二

我们若要明白福音的奥秘，若要明白马歇尔之所以这样写的

原因，就有必要介绍一下此书写作的背景。事实上此书辩论性甚强，虽然粗略浏览之下可能不会发觉。部分原因是马歇尔在论述争议内容的时候大都比较克制。尽管如此，纵观全书他仍然明确地或是微妙地指向持异议的人。

当然，有时候他也很直接，说话份量比较重。我们可以举两个例子，简要说明马歇尔讲的这类话。谈及新律法主义者如何回应反律法导致的放肆时，他这样写道：“我希望能表明，他们臆想出的圣洁的可靠根基绝不是上帝奠定的，那只是根基上的致命谬误，危害真信心和圣洁的生命。我认为这是特别可恶和可憎的谬误，因为我们是如此容易被其引诱，因为撒但利用这个谬误扮作光明的天使和圣洁的守护者，这与使徒时代的福音是极为抵触的，而且激起人狂热地为律法逼迫人。这种观点盛行一时，使教皇制得以建立和维持；在清教徒中间，这一罪恶又秘密地迅速发展，败坏了纯正的福音，传讲因信而非因行为称义给了教皇制致命打击，而这又使其所受的重创愈合了。”⁶这些言辞是相当激烈的，而且有人怀疑他所指的是巴克斯特的教导，就算不是特指巴克斯特，也是指着那些观点相异者说的。

马歇尔在他那些辩论性强的段落中还是相当公允的。稍后我们看到，他给出了不同方向更宽泛的解释。“虽然一切的圣洁都是藉着在基督里的信心有效地获得，但圣言所指示的一切获取圣洁、促进圣洁之道却并未废除，而是得以坚立。我们必须注意到这一点，以防备某些骄傲、愚昧、属肉体的传福音者，他们所妄想的信心是虚假的，还因此洋洋自得；他们幻想自己如此完全，可以越过一切规条，只用唱唱哈利路亚就行了……”⁷

这里确实比较费解，也正是马歇尔的第二个伟大奥秘。虽然马歇尔常常指着自已反对的教导说话，但他不会指名道姓，也不会引用那些教导的章节段落，不像撒母耳·拉瑟福德那样，在文中给出自己与之激烈争辩的具体人物细节。这也意味着，人们需要像侦探那样去揣测马歇尔究竟在跟谁争战，因为毫无疑问，他确实在争战。

因为时间有限，对这一辩论部分我们只能进行最粗略的考

察。这类粗略的考察中，简化是很重要的，而简化永远都有误读、夸张歪曲人物与观点的危险。然而，除此之外我们别无他法了。

马歇尔一方面在与反律主义者争战。历史上，反律主义指的是1634 - 1636年间出现在新英格兰的一类人物和教导，与一位名叫安·哈钦森（Ann Hutchinson）的人物相关。科顿·梅瑟（Cotton Mather）以“妇女成为领袖”（*Dux faemina facta*）命名了相关文章中的一个部分，接着又写道：“但凡争议之处，其根本往往在于一名女性，极少例外”。⁸坎贝尔（Campbell）的《反律之争》（*The Antinomian Controversy*），1974年威斯敏斯特会议，伊恩·默里（Iain Murray）发表在《真理旌旗》杂志第179 - 180期上的长文，均可以看到这样的争辩。“安·哈钦森认为自己得到了特殊启示，就是新英格兰大多数牧师都在律法之下，虽然她会在新英格兰遭受逼迫，但上帝会救援她，摧毁那些反对她的人。”⁹这一争论中包含了律法与福音的关系问题，关注点是真正的传福音、能领人得基督里的自由的传福音究竟传的是什么，哪种布道容易带人进入律法的捆绑。

英格兰的反律主义者各式各样，有近来颇受推崇的托拜厄斯·克里斯普（Tobias Crisp, 1600 - 1641年），有诸如伊顿（Eaton, 1575 - 1641年）、索特马什（Saltmarsh, 卒于1647年）这类人物，还有喧嚣派（Ranters）那样的极端。^①喧嚣派中的一员托马斯·克拉克森（Thomas Clarkson）写道：“现在我的判断是，除非一个人行事将所谓的罪作为无罪，否则就不可能从罪中得自由。”¹⁰喧嚣派所掀起的轩然大波似乎与他们的人数完全不成比例。他们的特点是敌视圣经，高举普遍性的圣灵见证。因此，拉瑟福德列举了五十三条反律主义者的谬误，就以索特马什作为首要资料来源。以下列出了一小部分：“3. 正如基督是上帝在肉身显现，祂也在每个圣徒中成为肉身显现……5. 整本圣经都在滔滔不绝地

^① 指英联邦时期（1649 - 1660年）的一个英国教派，因他们在传道中声调高昂而得名；观念激进，否认教会与圣经的权威。

讲述行为之约……所以恩典之下的信徒不要去听、不要去读圣经，也不必去探究它……7. 正常地探究和认识圣经并不是探究和寻找基督的安全方式……10. 基督徒并不应被律法约束，不应将之作为生活法则……20. 圣灵的见证是即时的，与成圣或行为并无关系，也并非与圣言相一致的记号……22. 若有人犯了杀人罪或奸淫，就质疑灵魂状况是否确实良好，这意味着并非真确据。”

反律主义的对立面就是诸如巴克斯特等人，支持他观点的人也致力于17世纪末反律主义争论的进一步爆发。巴克斯特强烈地反对反律主义，他也是新律法主义主要的建立者之一。巴刻博士关于巴克斯特的论文¹²（此作品价值极高，如果能够更容易找到就好了）描述了巴克斯特读索特马什时激烈的反应。在巴克斯特看来，反律主义兴起是一个“二流清教主义‘过分’的眼泪和恐吓所引起的反应——许多敬虔的清教徒极少去展现救赎的奥秘，展现得也很笨拙……一味传讲要谦卑，极少讲上帝在耶稣基督里显明的妙爱”。¹³巴克斯特认为，反律主义来自于严重的无知，并且会导致严重的邪恶。巴刻谈及“狂热主义者”的一些基本观点，他们“认为圣灵即时的工作超越、高于上帝藉着各种管道所做的工作，在真理的启示和直接的行为推动方面都超过圣经。因此，人的任务就是放弃宗教常规行为，在上帝面前被动等候，直到圣灵说话。他决不能将自己束缚在什么方式上，因为圣灵现在是超越方式、不再藉着方式来做工。拘泥于方式是属律法的、属肉体的，而属灵信仰的标记就是与上帝即时的交通”¹⁴。

笔者谈这一问题颇费笔墨，而巴刻则对其进行了精妙的总结：“巴克斯特毫不怀疑，反律主义者不顾一切地追求‘安慰’，其背后的动力和神学来自于地狱，因为实践中的结果是：人苦恼于自己的罪，去到反律主义者那里，得到的一切建议却是不必再为罪苦恼了，因为基督将罪都带走了。清教徒说，生活中别再犯罪了；反律主义却说，脑子里别去想罪了。清教徒说，去看律法，思想你的罪责，学习恨恶罪、惧怕犯罪、不要犯罪；反律主义者却说，别去看律法，忘记你的罪和罪责，别再关注自身，别再忧愁了。正统信仰认为，通往“安慰”的道路是去到基督那

里，祂会使你得以称义。而反律主义者反驳说，通往“安慰”的道路是相信此时此地基督已经称你为义，所以你不需要再做什么了……简言之，反律主义使人确信不需要悔改，天国不需要好行为。反律主义领袖宣扬一个悖论，圣洁会自然而然地出现在那些人的生命中，然而他们其实并非必须要圣洁。但是，巴克斯特了解人的本性，他并不相信这个说法。他一贯将反律主义作为异教英国人那种乐天派宗教（清教徒牧师们已经与之抗争了良久）的异国风味改良版，这种信仰还有一点很著名，就是将“安慰”自由地给予那些并不应当拥有的人。¹⁵索特马什说：“许多讲道者都像那种不让病人过快痊愈的外科医生，好使他们更渴望得医治，这样确实使……灵魂的创伤一直不能愈合”。¹⁶巴克斯特不仅攻击反律主义，还大力宣扬自己对代赎和称义的特别见解。你现在应该明白，在马歇尔写作的那个年代，神学领域并不平静。马歇尔注目于听众灵魂的需要，他带着一种恩慈进入了这一论战。他既抨击新律法主义，也抨击反律主义。在某些方面，他更接近巴克斯特，而非反律主义者；而在另一些方面，他可能更为接近诸如克里斯普这类人，而非巴克斯特。

三

马歇尔究竟教导了什么呢？我们显然需要对此进行一些说明。正如我们起初所预料的，你们中许多人对《福音奥秘》一书比较熟悉，但有些人并不了解这部作品。若不介绍马歇尔的主要观点而直接进入讨论，收获可能不大。培根在《论读书》一文中写道：“有些书籍只须浅尝，有些可以吞咽，只有少数需要仔细咀嚼，慢慢品味”。¹⁷《福音奥秘》一书就属于最后一类；马歇尔惜字如金，所以要提炼他的作品并不容易。

关于这一主题，马歇尔进行了十四个方向的阐述。

方向1 “我们或许能够良好地履行律法所要求的圣洁和公义之职责，但我们首要的工作是认识我们所凭借的那大能而有效的方式，藉着它我们才可能得到如此美好的结局”¹⁸。

你会立即意识到，这里跟一般的反律主义用语不一样。其实，在方向1中就如此突出律法，还有可能使人误解马歇尔就相关问题的观点。

马歇尔接着立刻开始阐释“一切就在于教导你明白，你是如何获得我们称为圣洁、公义或敬虔、顺服、真信仰的生活实践方式的，是如何成全上帝在律法中对我们的要求的，特别是道德律中的要求，这在十诫中得以总结，而两个大诫命表达得更简要：爱上帝，爱邻舍（太22：37-39）”。他说，这样的圣洁“不仅在于外在的敬虔和爱心的行为，还在于圣洁的思想、看法以及灵魂的情感，而首先是在于爱心；其他一切工作都是从爱心而出的，否则并不合上帝心意。圣洁不仅在于克制罪恶情欲的行为，还在于渴望、乐意去履行上帝的旨意，愉快地顺服上帝，在任何责任上没有不满、烦躁、怨恨——否则，责任于你就是痛苦的重轭和负担”。“如果我们不是以整个心、灵和全部力量去爱主，那样的爱主其实完全不是爱主，因为祂是万有之主。我们应当爱祂的一切，爱祂的公义、圣洁、至高的主权、无所不察的眼目，爱祂一切的法令、诫命、判断，爱祂所行的一切……”

马歇尔继续赞美律法的卓越，说我们最需要的就是认识自己是如何能够遵守律法的。许多普通人和讲道者都关心践行律法，却未考虑我们如何找到有效的途径来践行律法。然后马歇尔就教导说人全然无能，守不了律法，因此人遭受上帝的咒诅。他说：“我们得以成圣，心灵和生命得以与律法相合，这是上帝藉着与称义相同的途径赐下的恩典，就是教导和学习那些若非藉着圣言就不能明白的东西（徒26：17-18）。上帝使用教义的形式使人得以脱离罪……要学会这些，需要加倍的工作，因为我们必须抛弃之前许多根深蒂固的见解，成为愚拙，然后才能变得智慧。”他亦列举了关于成圣的各种错误观点及其带来的后果。

方向2 “我们需要被赐予一些禀赋和能力，才能够直接践行律法。”

1. “我们需要心里倾向于履行律法，才有希望、有可能直接践行律法。”他抨击了一种观点，就是认为人类已经普遍得救，

所有人都被赋予了某种意志的自由。

2. “我们必须相信自己已经与上帝和好……在此，我认为称义的极大益处包括：这是我们与上帝和好的途径，圣经中将之描述为上帝赦免了我们的罪，或是将义放在了我們里面。”他评论道，有些人认为这些是反律主义的强大支柱，然而建立真正顺服的唯一途径是在我们真正得以称义、与上帝和好之前践行顺服。他继续宣称：“在明白祂对我们的爱之前，我们是不可能预先去爱上帝的。请参考你自己的经历（若你确有对上帝的真爱），是不是首先你的里面感受到上帝对你的爱，在你里面发动。”他强调死行必须从良心中除掉。“因着这邪恶、犯罪的良心，我们断定上帝是仇敌，断定上帝的公义是与我们为敌，导致我们被永远定罪；由于我们的罪孽，罪与撒但得以在我们里面掌权，并且稳固地维持和增长，在灵魂里面产生更多有害的影响，敌挡敬虔，甚至使灵魂恨恶上帝，希望没有上帝、没有天国、没有地狱，好逃脱应得的刑罚。”“上帝已经在祂的话语中向我们大量地揭示出，祂带领人脱离罪进入圣洁生命的方式，首先是让人知道上帝爱他们，然后他们的罪孽得以遮盖”“……在旧约时代，以割礼的方式进入信仰一直是讨上帝喜悦的；这不仅仅是个记号，也是表示公义的印记，人藉着信心被上帝称义，虽然他们被认为是不敬畏上帝的（罗4：11，15）。这一印记被施行在出生八天的婴孩身上，那时他们尚无法履行任何意义上的真顺服。为了他们能得以称义，他们先被预备好，以资进行圣洁的操练。”

3. “……我们要相信自己将来会享受到永恒的天国福乐。”“……这一主张常常遭到各种反对。有些人认为，在恒切的、真正的顺服之前，先相信自己将来会得福乐，容易导致行为放肆；而通过好行为的途径，则能使人进入获取这样的信念所必需的光景之中。还有些人指责一切因为将来能得享天国福乐而诱导、激发起来的行为，认为这是律法化的、唯利是图的，是源于自爱，而非任何对上帝单纯的爱。他们认为真敬虔应该是一手持火为天国燃烧，一手持水将地狱熄灭。这暗示真服侍上帝丝毫不能出于盼望奖赏或惧怕刑罚，只能出于爱。”

4. 最后一项禀赋是“我们要充分相信自己已有力量乐意接受并合格地履行我们的责任，直到得享天国福乐之时。”

方向3 “得到神圣禀赋和能力，以致有希望、有可能直接践行律法的途径，就是藉着与基督的团契，从基督的丰富中领受它们；要建立这一团契，我们必须在基督里，基督也在我们里面，通过奥秘的联合与祂相交。”

马歇尔如此解释道：“正如我们因着基督做成的公义得以称义、被注入义，我们也同样藉着这些禀赋和能力得以成圣，这先是为着我们在基督里做成、成全，然后又赐予我们。我们天然的败坏最初是在第一个亚当里产生的，他又传递给我们；同样，我们新的性情和圣洁最初是在基督里产生的，从祂那里衍生到我们这里，或像之前那样传递给我们。所以，在制造、生成我们里面的圣洁构架时，我们完全没有与基督协作，只是接受了它，使用它进行圣洁操练，这是上帝已经为我们预备在手边了的。”许多人在努力约束罪、寻找进入基督徒生活之门的过程中大大受苦，因为他们没有意识到，成圣是源自与基督的联合以及共融。基督与信徒之间的奥秘联合是圣经三大联合之一，另外两个是“三个位格在一个神性上的联合，以及神性与人性在一个位格里的联合——耶稣基督，既是上帝亦是人”。

一些提出凯锡克教义的人觉得他们与马歇尔为友，这类表述可能就是其原因所在。任何人只要恰当地阅读他的作品就会发现，那些人认为马歇尔所教导的观点与他们类似，是大错特错了。

马歇尔一向注意避免被误解，所以他又补充道，这并不意味着信徒被改变成为上帝了，他们只是成为上帝的殿；这也不意味着信徒会在圣洁上成为完全，或者基督会成为罪人，因为“基督知道如何按着一定的程度或度量住在信徒里面，并且使他们只有基督住在他们里面时才是圣洁的”。或许这一言论是针对反律主义那些非常危险的观点而发的；拉瑟福德将索特马什的观点总结为“正如基督是上帝在肉身显现，祂也在每个圣徒中成为肉身显现”。¹⁹

这一方向强调了圣灵在此工作上的角色。“我们是藉着圣灵得以成圣，藉着祂来圣洁地生活、行事（罗 15：16；加 5：25）。圣灵首先在基督的一切丰富之中，然而经由祂传与我们……祂使我们成圣时，是为我们施洗以归入基督，并作为现时的连接，藉着自己使我们与基督联合（林前 12：13）”。

他进一步声称，旧约时代的圣徒也是如此得以成圣的，这样就确保任何人都不能毫无根据地割裂圣约，而反律主义者就倾向于进行这种割裂。“所以，圣灵有能力将圣徒与基督的肉身有效地联合起来，时候满足时基督将成为那肉身，因为祂在两约里都是一样的；圣灵也赐给圣徒们基督后来充满其肉身的恩典，是为了使他们得救，与我们一样。这样，大卫预先将基督的身体视作自己的，谈论基督的受死和复活像谈论自己一样，完全像我们这些主来以后的人能做的那样（诗 16：9-11）。”

方向 4 “上帝的灵使我们与基督联合、我们与祂在各样圣洁中团契的途径或工具，就是福音，基督藉此进入我们的心中，在我们里面做成信心；我们实际上是藉着信心接受基督以及祂的一切丰满进入自己的心中。这信心是圣灵的恩惠，我们因此才能衷心地相信福音，相信基督，祂在福音中将一切救恩显现给我们，并白白地应许赐给我们。”

马歇尔接着就开始解释他所说的信心是什么。“救赎性信心必须包含两步，即相信福音真理以及相信基督，为了使我们得救，福音将祂白白地应许给我们……这两步必须都是发自内心的，带着对真理毫无虚假的爱，渴慕基督和祂的救恩超越一切。”“我们必须迫切地渴求上帝在我们里面造清洁的心和正直的灵，并切望祂能转脸不看我们的罪（诗 51：9-10）；不能像许多人那样，对基督里的一切毫不在意，只在乎得拯救、免下地狱而已。”

然后，马歇尔开始处理难点和异议。有些清教徒认为这是一种危险的教义，而他们的更正是“成圣与称义一样，对于得救都是必需的；虽然我们是因信称义，但成圣却是藉着自己遵行律法；这样，他们就使得救是靠着行为，使称义的恩典毫无果效，并且丝毫也不给人安慰”。他又进一步反对某些人，他们并不将

这信心当作首要的得救之举，认为首要的是顺服基督的一切律法，至少是要决心顺服；还有些人同意基督做他们的主，接受祂救恩的这个方面，却以此拒绝基督掌管他们的一切。

不过，他非常小心地防备这里出现任何可能的混淆。“正是藉着全心信靠、相信基督是一切拯救和福乐之源，灵魂得以舍弃、放下自己，放下任何会使自己与基督隔阂之物，比如：对自己能力、努力、成就和特权的一切信赖；任何属世的欢愉、利益、荣誉；在我们的福乐和救恩问题上，任何来自人的帮助和救援，因为信赖这些与信赖基督乃一切拯救之源是不相称的。他接着说明信心乃是上帝伟大的更新之力所做成的恩典。“得救的信心在我们里面做成后，同样是这位圣灵使我们藉着信心紧紧抓住基督。祂打开信心之口以接受基督，又用基督将其充满。”“因此，在这奥秘联合的伟大工作中，我们首先是被动的，然后才是主动的：我们先是被基督得着，然后才得着基督。基督首先进入人的灵魂，通过赐给他信心之灵使自己与他联结；所以，灵魂接受基督和基督之灵，是因着后二者本身的能力。”

方向5 “当我们继续处于自然光景，与新的光景（就是藉着信心与基督联合和团契）无份时，我们凭着任何自身的努力也不可能操练真正的圣洁。”

他首先谈到了自然人的谬误，他们试图照着律法改善自己的生命，却丝毫不知自己的状态必须被改变，生命才可能从罪转向公义。马歇尔又提醒我们：“若我们仍处于自然状态之下，却相信基督会帮助我们，使我们去做或乐意做祂合意的事，这是毫无凭据的；幻想因着祂受死的功德，我们凭自由意志选择归向圣洁的能力已经得以恢复，这也是毫无凭据的。”

方向6 “一些人努力践行诚心顺服基督的一切诫命，将之当作自己争取救恩之权利或名分的条件，当作信靠基督的良好基础，他们是在通过行律法来寻求救恩，而非藉着对基督的信心，而福音中所显明的正是基督；藉着一切这类努力，他们是永远无法践行出任何真正圣洁之顺服的。”

他写道：“凭着诚心顺服的条件来确信得救，这是源于我们

堕落的自然理性，是属世之智慧的一部分。”他写下述文字时，显然想的是巴克斯特和新律法主义者的教导：“他们辩称，这并非履行责任，并非上帝藉摩西颁布之律法的权威所带来的义务，只是在福音里顺服基督的诫命。他们并不说救恩可以通过诚心顺服获得，不用藉着基督；他们认为只能藉着基督，通过祂的美德和公义而获得。他们承认，救恩本身与诚心顺服都是基督施恩白白赐给他们的，所以这一切都是来自恩典。他们也承认，他们得救是藉着信心，因为诚心顺服是藉着相信福音在他们里面做成的，是包含在那信心的本质里的，这信心是我们得救的全部条件；他们称之为“信心的顺服之举”。然而，他们的一切论调都是建立在律法式的得救途径上，是靠不住的假面具，为了让它看起来好像纯正的福音。”他接着说明这不过是加拉太异教的再现。他强调道：“这种论调里律法与福音的区别完全不协调。这二者一个是在于完美的行为，一个只是在于诚心的行为；但在这种论调里，一个要求的是行为，另一个是什么都不用做，只是藉相信而得生命和救恩。他们的用语不是程度上不同，而是整个本质上的不同。”

他说，虽然这种诚心顺服的观念上帝或许可以接受，或许能带出一些果效，但绝不会产生出真正讨上帝喜悦的行为。“虽然他们迫切工作，热切祷告，常常禁食，立下许多誓言督促自己圣洁地生活，以最强大的动力迫使自己进行圣洁的操练，这动力是来自于上帝无限的能力、公义和知识，来自于上帝诫命的公正和良善，来自于基督的救恩，来自于永远的福乐或痛苦，或者其他任何动力，并通过最深情的默想加以促进，但他们仍然永远不会达到目标，因为他们所走上的道路是如此错谬。他们或许可以抑制自己的败坏，并做出许多假冒为善的、奴仆般的行为，他们可能被当做众人中杰出的圣徒，但他们却无法以上帝认可的方式克制任何一点败坏、履行任何一项责任。”“这跟之前的不过是同一个模子刻出来的。”“这是要求我们在得到产生诚心顺服的必要条件之前就诚心顺服，认为它先于我们的称义，先于我们确信得到永恒福乐，先于我们得享与基督的实际联合和团契，先于我们藉

着信单单在祂里面得着的新性情。”

这种教义的结果无非是激起人心里的败坏，使罪人恨恶上帝，反叛上帝，陷入难以言喻的绝望中。虽然看似高举律法，实际上却常常导致败坏律法，因为这让属肉体的人觉得自己可以守住律法。马歇尔总结道：“因此，因反对反律主义而发明的、藉着诚心顺服得救的教义，足以列入最严重的反律主义错误中。就我而言，我极其恨恶这种教义，视之为仇敌，我也发现它确实是我的仇敌。”

方向7 “在我们能够安然信靠基督、确实享受祂和祂的救恩之前，不要幻想我们的心灵和生命能够在任何程度上从罪归向圣洁。”

你或许会发觉，在这里马歇尔涉及为信心作预备的问题。他说，人们所认为是信心之预备的那些东西，要么就是信心本身，要么是属于信心的果效。试图使自己更适于基督，是被撒但式的妄想引离了基督。“当我们藉着圣洁的资质努力预备通往基督的道路时，其实是使道路上布满了绊脚石和深坑，我们的灵魂因此受阻，永远无法获得基督的救恩。”

随后他就开始处理这一领域中的具体难点。首先，有些人认为要信基督、要得救之前必须先悔改，因为悔改对于得救是绝对必需的（路13：3）。他写道：“我们要知道，基督先要求我们悔改，但这是我们最末的目标，最首先的是信心，这是得救的唯一途径。虽然这最末的在意向上是最先的，但得救的途径在实践和执行方面则是首先的；这两者对于得救都是绝对必要的”。

第二个难点与重生有关，因为重生对于得救显然是必需的（约3：3）。他写道：“不过，请想想重生是什么。这是我们在基督里重新被生或被造（林前4：15；弗2：10）……所以，信心就是使我们与祂联合的恩典，基督藉此住在我们里面，我们也住在祂里面，正如圣经所显示出的。因此，这是我们重生过程中所做成的头一个恩典，也是获得其余一切的途径。当你真心相信时，你就已经重生了，而不是直到那时才重生。”我必须要说，马歇尔对重生问题的处理是他立论中的一个弱点，他承认我们不

应等到自己重生之后才去相信，但对此领域中的各个议题并没有进行充分的处理。

第三个问题是某些人认为“在接受基督作救主之前，通过放下自我、接受基督治理、决心遵守基督的律法，先接受基督为主和赐律者，这是必要的”。然而马歇尔说：“祂是拯救的主。信靠祂，首先救你脱离罪责和罪的权势，脱离撒但的统治，获得新的属灵性情，然后（但并非直到这时才开始）对基督的爱就会约束你自己，诚心地放下自我。祂为你死，你为祂活。”将马歇尔的观点与如今所传讲的“易信主义”混为一谈显然是不合适的，后者完全忘记了基督作为主的身份，但马歇尔从未忘记。

方向 8 “寻求心灵之圣洁和生命之圣洁的次序一定要正确：我们与基督联合后，上帝使我们的生命得称为义，又放入圣灵的恩赐。我们应按照这个次序，藉着信心迫切地寻求，将之作为得救的一个必要部分。”

首先，马歇尔强调了按照正确次序做事的重要性，因为上帝是有次序的上帝。他接着就严厉警告了反律主义。

他专门驳斥了这种妄想：“抵挡这种险恶妄想的方法，并不是像有些人那样否认信靠基督的救恩乃是一种救赎性信心之举，而是要显明，若不信靠基督的圣洁，没有人能够信靠基督而得真正的救恩；若他们并不渴慕自己的心灵和生命被改变成为真义，他们也就不真心渴慕真得救。”得救不仅是得救脱离地狱，还是得救脱离罪恶。

方向 9 “我们必须先得到福音的安慰，然后才能够诚心地践行律法的责任。”

人天然地认为，“在责任之先期待安慰，如同在工作之前期待薪水”，是不合情理的。“所以，有些讲道者会建议人们不要热切、轻率地希望获取安慰，而是应该殷勤操练自己，履行应尽的职责”。正如通常那样，马歇尔小心地防备自己被误解。“我承认上帝在各个方面安慰祂的百姓（诗 71：21），在他们履行职责之前安慰，在之后也安慰，而且最大的慰藉确实是在履行职责之后到来，但上帝也事先赐给祂的百姓一些安慰。”

他接着推论：“我们可能确信上帝的爱，确信自己永远的福乐，确信自己有力量服侍上帝，却丝毫没有一点安慰吗？我们相信了这和平的福音、这喜乐的消息，实际接受了基督与祂的灵进入心里，灵魂可能丝毫也没从压制它的惧怕、悲伤和绝望中得释放吗？基督的救恩可能毫无安慰吗？生命的粮和活水对于那些饥饿、干渴、贪婪地享用它的人而言，可能毫无甘甜的滋味吗？”然后他又谈到了使徒书信相关的教义和实际的立场。

方向 10 “我们若要得福音的安慰，从而做好预备践行律法的责任，就必须获得一些救恩的确据，这是从信心中得的，藉着这信心我们接受基督进入心里；因此，我们要努力确信不疑地信靠基督，在信靠的时候，要使自己确信上帝因着祂恩典的应许，白白地使我们与基督和祂的救恩有份。”

马歇尔主张得救的确据对于圣洁是必需的，继而论到确据的本质。老一辈清教徒的教导是：“信心是相信、确认我们藉着基督得救；我们必须藉着信心，将基督和祂的救恩应用到自己身上。这一教义是人们倾覆教皇派迷信的伟大引擎之一，而对得救的怀疑正是教皇派主要支柱之一。”

接着他又谈到从信心的回应而生出的救恩确据的问题，说有些人反对他的确据教义是因为这教义不利于自我省察。他接着又表达了几个非常重要的观点：

“首先我们要仔细来看，我们所指的‘确据’并不是确信自己已经接受了基督及其救恩，也不是确信自己已被带到蒙恩的光景，而是确信上帝恩慈地乐意将基督及其救恩赐予我们，乐意带我们进入蒙恩的光景……是的，我承认人们会受到这样的教导，就是要去怀疑自己现状是否良好；认为那样的确据属于他们所谓的“信心的回应”……认为确据并非信心的实质（我们是藉着信称义、得救的）；许多宝贵的圣徒并没有这样的确据……”但他所处理的问题并非“我是否已经处于蒙恩或得救的光景中”。“灵魂要进入蒙恩的光景，还必须回答一个大问题：上帝现在是否恩慈地乐意将基督及其救恩赐予我，即使我迄今为止是非常罪恶的。”

第二，“我们所指的确据，并非指无论我们做什么，无论我们如何生活、行动，都确信自己得救，而是有其限定的方式；藉着基督里白白的恩典，分享圣洁和饶恕，藉着行走圣洁之道，从而得享上帝的荣耀。”

第三，“要小心，不要对这一确据看得过高，好像它不可能与任何疑惑在灵魂里同时存在似的”。他详细描写了这种信心（其中带有某种程度的确据）的特点。他表明了相信基督与以下同义：为了得救，通过基督信赖、倚靠上帝，住在上帝里面。他总结道：“我们或许会注意到，老圣徒们的疑惑通常是由一些特别的苦难或可怕的过犯引起的，并不是由于普通的过失或通常的堕落本性，也不是由于不确定自己是否被拣选，或认为疑惑是否得救是谦卑之举；他们并不一定对上帝的救恩完全确信不疑，若是这样的话，许多人相信的可能是谎言。”

马歇尔接下来阐述圣灵的直接见证是在确据之中。他先引述了罗马书 8：15 - 17、歌罗西书 4：6 等经文，写道：“使徒告诉以弗所人，他们相信之后，‘就受了所应许的圣灵为印，这圣灵是我们得基业的凭据’（弗 1：13 - 14）。也就是说，他们相信的同时就受了印记，因为原文的时态是相同的。如果这圣灵的见证、印记、凭据对信徒而言并不是普遍的，那么就没有足够的证据证明他们是上帝的儿女；而这种论点可能会使那些渴望得到这见证、印记或凭据的人陷入绝望之中。”

他如此总结自己的观点：“因此我们可以判断，圣灵藉着赐下救赎性信心，在我们里面做成了这些，祂直接的作为，使一切真信徒都能够因着上帝白白的应许，确凿地信靠基督，得享被收纳为儿女的喜悦、得救的喜悦。能够称呼上帝为父，不必先思虑自己里面有什么配得的资质，因为我们是直接藉着信心接受圣灵的（加 3：2）。所以对于一切接受圣灵的人而言，祂就是收纳我们为儿女的灵，是安慰的灵。有些人主张，圣灵只是使我们确信自己的信心、爱心和其他蒙恩的条件是真实的，或藉着信心的回应，以这些来见证我们被上帝收纳。他们通常也会教导说，你必须再次检验做见证的灵是真理的灵还是自己的妄想，要仔细地查

验我们里面的恩典是真实的还是假冒的。所以，圣灵的见证显得如此难以辨别，以至于我们完全无法倚靠祂，一切确据最终取决于‘我们是否诚心’这一难以明确的认识。”

他谈到了自己同代人的经历。首先，他说我们不要相信许多人关于自身的判断，他们确凿是基督徒，但自己却怀疑，因为他们不明白确据是可能与疑惑同时存在的。马歇尔也警告道：“盲目的爱心驱使一些人让充满疑惑和烦恼的真信徒去担心自己的救恩。虽然这样可能会使他们认罪，产生一些对上帝的热心，但这与我们对藉基督得救之道的认识是不符的。他们还认为自己有责任安慰那些无知的人，劝他们相信自己的处境是好的。”马歇尔说，这些人就处于未得救的状态中，而且变得更刚硬，并没有被导向基督里的真信心。

方向 11 “要殷勤地努力践行一项伟大工作，就是信靠基督；要以正确的方式这样做，不要耽延。并且，在圣洁的信心方面也要不断增长，这样你在基督里的喜乐、与基督的联合与团契以及藉祂而得的一切圣洁，都能够在你里面生发、延续、不断增长。”

他列出了信心的重要性、信心的责任以及人对信心迫切的需要。整本圣经的目的就是要带领人相信。然而，信心是难的。信心本身是极为令人愉悦的，但以反对者的理性看来却是难的，它与我们内在的败坏和撒但的诱惑相冲突。他进一步谈及拣选和圣灵赐信心之工作这二者的联系。

马歇尔警告人们一定要以正确的方式践行这一职责，他说：“有一种假冒的信心，并没有真的接受基督进入心里，也不会生发爱心以及任何真正的顺服。”他接着又回头提及自己原来对救赎性信心的定义，其中包含两样东西。“一是相信福音真理；二是信靠福音里白白显明、应许给我们的基督。”他说，“如果信心的第二步有任何问题，其原因通常是信心的第一步有某些问题。他们里面有些错误的想象和别的东西，与福音真理的信仰不符；这些是罪和撒但的据点，人若要藉着信接受基督进入心里，就必须将之推倒。如果按着福音中所揭示的基督的名来认识祂，正确判断基督之名的真实和美善，就不会难以信靠祂了。”

他接着谈到，当我们接受福音真理后，如何来到福音里的基督面前。我们只能来到祂面前，在救恩方面不能信靠别的；我们要像接受白白的礼物那样接受祂，不要试图通过做什么从祂那里获得权利。不仅如此，我们还要带着炽热的情感到祂那里。我们这些冷漠的当代福音派人士多么应当仔细注意这点啊！——这些人是以不冷不热的方式对待救恩，不能忍受任何热诚的、叩击人心的讲道。“你也必须带着炽热的爱和感情到祂面前，看祂比千万个世界更美好，看祂为唯一的至善，憎恶、痛恨自己这样一个邪恶、有罪和悲惨的造物，并以祂的完全作为比较来看待万物。”

强调了信心的迫切性之后，马歇尔进行了总结，显明信心的持续和增长多么重要。“我们可能会认为，一旦获得了救赎性信心的恩典，我们就在基督里成为新人了，我们的名字已经被记在天上，因此不必小心注意了；我们绝对不能这样想。”他警告人当心一种危险，就是信靠信心本身，将之作为一种义行，而没有藉着信心倚靠基督。

方向 12 “即刻开始履行律法的责任，需要殷勤使用你们这至圣的信心，不能再按着你旧有的自然状态或那状态下的任何原则、途径来行事；只要单单按着你藉信心而得的新光景，以及这光景中恰当的原则、实践途径来行。要努力延续和增强这些操练方式。要良好地践行这些圣洁公义的职责，在此生中这是唯一的方法。”

“这里所指的操练方式，是以福音原则和方式来激励、引导我们践行律法之工。这是罕见而卓越的敬虔艺术，每位基督徒都应当努力熟练、精通此道。”他建议人们带着祷告的心殷勤研读圣经，认为这对于恰当地理解圣洁之道是必需的。虽然我们藉着信接受了这位完全的基督，他还是提醒我们，我们所享有祂的度量依然是不完全的，我们藉着信接受了基督本身多少，在今生能享有的藏在基督里的福分就有多少。

他接着又谈到信徒里残存的败坏的问题，这或多或少地影响了我们得享属灵福分。“旧有的光景会在某种程度上继续存留于信徒里面，有何理由否认这一点呢？我们看见所有优秀的新教徒

都承认，只要自己还活在世上，罪性、残缺、本性的败坏（通常称为‘原罪’）这些旧光景中首要的部分仍然存留。”他也考察了对信徒之两面状况的反对观点，那种观点强调上帝会使自己所呼召的人里面的本性全然变好。

他攻击这种完全论，它看似圣洁生活之友，实际上则是其仇敌。“完全论的教义使人刚硬，会让他们任由自己处在罪中，而且称恶为善。同样，这也让那些劳苦努力想要通过正确的方式——因信基督——达致圣洁的人丧气，让他们感觉自己是枉然劳力，因为发现自己尽了一切努力试图达到圣洁，却依然有着罪恶，远未完全。这会阻碍我们藉着那些唯一有效的原则和途径追求圣洁，因为如果那些殷勤警醒、避免照自己属肉体的原则行事的人，以为自己属肉体的状态及其原则已经被除去了，他里面已经没有了，那么他现在就没有按着那些去行事的危险了。不管完全论的教义能激励什么善行，我很确定，它阻碍了基督希望我们在世上要做的许多工作。”

我们必须小心，要记得这肉体是不可救补的，永不会越变越好，其定命乃是死亡。肉体的解决答案永远都是基督里的新性情。并且，我们绝不应当藉着履行道德律的方式寻求任何福分。我们应当总是藉着信去到基督那里，将祂作为圣洁之泉。有些人将上帝的能力、知识、祂完全的公义、天国的喜乐和地狱的咒诅作为追求圣洁的伟大动力。但马歇尔反复强调，我们应当倚靠基督所供应我们的一切美德、良善和完全。马歇尔丝毫没有废去履行律法的义务，但他也教导信徒应当认识到，基督对待我们的失败是极其仁慈的。

他以一些非常智慧的言辞为这部分作了总结，提醒我们基督不会过快地赶祂的羊。“‘祂必……用膀臂聚集羊羔抱在怀中，慢慢引导那乳养小羊的’（赛 40：11）。我们要小心，不要过于严格地强求自己和他人行出超乎所得信心与恩典的公义。做得过度通常会导致完全不做。孩童还没有力量就冒险行走，常常会摔跤；基督里的婴孩超过自己信心的力量不必要地冒险行事也会如此。目前，我们应当根据基督之恩赐的量度尽我所能，以此为满

足，尽管我们知道其他人能做的要好得多……”

方向 13 “殷勤努力，正确使用上帝圣言中所指示的一切途径，要获得圣洁、操练圣洁，唯一的途径就是信靠基督，行在基督里，藉着信按着我们新的光景而行。”

之前所说过的一切并不是废弃了各样途径的使用。但我们使用途径时，决不能以其取代基督的位置，否则就是滥用了，帮助就变成了阻碍。

方向 14 略

（这部分实际上是回顾之前所叙述的一切并加以劝勉，显示出前文所教导之道的完善。）

四

介绍了一些马歇尔实际教导的内容后，我们现在就可以评价他的观点。他对这个问题的处理可以引发出一大堆话题。我们已经评论过他关于重生的论述，另一个重要话题是在上帝的计划中圣灵的位置。当然，马歇尔谈到了圣灵的工作，但他首要的重点是放在与基督的联合上。不过，因某个讲道者在一次讲道中没讲什么来判断他是不明智的，因马歇尔在一本书里没讲什么来批评他也是不公平的。虽然这些话题值得更进一步评述，但我们的篇幅有限，只能集中在三个话题上。第一个话题是，我们有必要对当时的历史情况给出公允的描述。我在开篇列出了一系列赞赏马歇尔作品的知名基督徒。我必须要说，他的作品所得评价并非过誉。新英格兰地区康涅狄格州的约瑟夫·贝拉米（Joseph Bellamy, 1719 - 1790 年）写过一篇相当长的文章，抨击马歇尔和《西伦与阿斯帕修》的作者赫维（他给予《福音奥秘》最高度的赞扬）。我们的时间只够粗略一瞥贝拉米的这种批评。首先，他反对马歇尔对信心的定义。²⁰ 然后他提出了十一点与马歇尔和赫维相左的地方：“（1）重生必然是在真信心出现之前，但你所说的信心却可以存在于一颗未重生的心里。（2）人若有真信心，应当正确地理解律法和福音，并注目它们的荣耀，全心赞同律法是圣

洁、公正和良善的；相信福音，并且全心顺从福音。但你所说的信心却能与对律法和福音的强烈敌视共存。”²¹于是他断言：“成圣，就这个词宽泛的意思而言，是人处于得救光景的证据，这是经文中唯一的证据。”最后，我们注意到他抨击了圣灵直接见证的观念：“你为之辩护的圣灵的即时见证，当然是与圣经冲突的，它会告诉一个人正处在得救的光景，但根据上帝的圣言来看他并非如此；就这个例子而言，它带领人建立起确据，却不是建立在磐石之上（我们救主指出了那是唯一安全的泉源），而是建立在一些完全不同的东西之上。我很遗憾地说，这是要把我们救主所说的磐石比作郁金香的脆弱花茎了。因此，这与圣经相悖的灵并不是上帝的灵，而是迷惑的灵。”²²我列出这些批评，并不是因为我觉得贝拉米对马歇尔抨击得很成功，而是为了显示对他的攻击都是怎么样的。贝拉米也承认，马歇尔的书亦有许多好的地方。

举出历史上对马歇尔的一些反对后，我要集中关注两个主要话题。第一，我们是否需要思考才能成为圣洁？用这么赤裸的方式表述，可能会让大家有些吃惊，但是，如果你读马歇尔的东西，就的确需要想这个问题。所以我再问，我们是否需要思考才能成为圣洁？我并不是在说，我们是否需要受教育才能成为圣洁。实际上，我这样问是提出了一个很大的现实话题。当今世界的一大特征就是反智主义倾向。媒体上对娱乐的强调，当代以感官刺激为主的音乐的吸引，还有其他许多情况，都应当使我们对此警惕。当然，世界常常影响教会；在此教会的一些世俗性就显露出来，她几乎没怎么反抗就屈服了。她妥协给那些要求不经思考就得安慰的人，妥协给那些认为自己在世界上惯享的娱乐教会中也应该有（当然，得带一点宗教的光辉才行）的人。爱迪生写道：“没有任何权宜之计可以让人逃避真正的劳动，即思考。”他并非圣灵默示的作者，但对人类本性的观察相当敏锐。

令人惊奇的是，我们发现有些人声称自己有圣灵的特殊经历，尽管圣灵自己吩咐我们要注重教义（提前4：13），他们却攻击对教义的教导。圣灵说我们心意更新而变化（罗12：2），要将

心志改换一新（弗4：23），将其与我们里面上帝的形象得以更新地联系起来。帕斯卡尔说得很对：“人只不过是一根芦苇，是自然界最脆弱的东西；但他是一根能思想的芦苇。”²³

这不是什么新话题。巴克斯特常讲“一个迪西福斯村人”的故事；他“出于好奇，去参加一群哈克特和柯平杰追随者的聚会，他们被称为格伦德尔派（Grundletonians）……他们对他吹了气，他回家后发生了巨变，改变了以前自己家庭祷告的方式……完全凭狂喜的情绪祷告……这样持续了大约两周后，他转回到谦卑中，悔改了之前的行为”。巴克斯特称这是撒但的欺骗。²⁴ 咖塔克（Gataker）与索特马什在类似问题上也有争议。“我们救主自己不也使用了逻辑吗？他援引摩西，以此推理论证抵挡了撒都该人，证明了复活的教义。”²⁵

这是反律主义者攻击清教徒的问题之一。我们并不想否认，17世纪时枯燥、毫无心灵与情感参与的烦琐哲学有时大行其道。但这问题要深刻得多，他们对清教徒的攻击也远超过上述非常状况所应受的攻击。哈钦森夫人的追随者说：“我带个妇人到你这里来，她讲福音讲得比你们这些大学里的黑衣教士好多了……对我而言……我宁愿听这样的人纯粹发自圣灵的情感讲话，虽然什么也没学过，也胜过你们这些饱读的学者，虽然你们可能对圣经更熟。”坎贝尔引述了这一段，并说道：“在英格兰，正统信徒们抱怨‘一些自命为讲道者的人正在宣扬……艺术、科学、语言等等都是偶像，是反基督的，是从无底坑里冒出的烟，是污秽、废话、粪土，毫无必要，对于正确理解圣经也毫无用处。’（他们说）圣经本身就足够了，不需要这些人类的帮助。”²⁶

巴刻如此总结这一问题：“打压、抑制理性的是罪和撒但，而不是上帝。因此，巴克斯特大力地抵挡‘狂热主义’。他拒绝他们的公理——基督的灵在信徒里面做工，有时完全独立于、甚至敌对于信徒的理性，推动他们凭着类似物理性的冲动行事。我们看见，在这个意义上，贵格会、喧嚣派、反律主义者以及英联邦时期成百个其他宗派都是‘狂热主义者’。他们都肯定，基督有时在祂的成文圣言以外对他们讲话、感动他们，在某种意义上

也一并绕开了他们的理性。他们声称，这样赐下的启示比理性解经得出的结论更确实；他们的行为是发源于内在的迫切动力，比起根据理性的良心之指示而行，更确定是上帝的旨意。它具有十足的即时性，这就证明它完全、纯粹是来自上帝的。巴克斯特完全否认这种说法。他认为，这种经验是不理智的，因此，不可能从上帝而来；上帝的整个目的就是要恢复人对祂的理性。上帝让人明白自己公布在成文圣言中的律法，藉此显明了自己的旨意，祂给人以理由和动机，以此激发人的行为。另外的做法就是对祂自己形象的侮辱。”²⁷

马歇尔坚持情感的参与，没有人可以指责他是个冷漠的智识主义者，或说他缺乏对信仰经验层面的强调。但他相信，圣洁需要因理智的参与而得以促进，在圣经关于与基督联合的部分，我们需要得到完全的教导。所以在这种坚持上，他与巴克斯特更接近，而非与狂热主义者接近。要注意，那些所谓的喜欢“属灵无知”的人，实际上否认了按上帝形象所造的人里面理智的地位，否认了作为人的基督耶稣里面理智的地位，以及圣经教训中理智的地位。

第二个与马歇尔极为相关的话题是“第二次祝福”的教导。往好里说，“第二次祝福”的教导常常与对律法不完善看法有关；往坏里说，它对律法带有轻蔑的敌视，似乎从来没有读过保罗的话：“诫命是圣洁、公义、良善的”。这种对律法不完善看法既显明在他们不愿对罪人传讲律法、以此使他们谦卑，也显明在未能使律法成为信徒生命的准则上。马歇尔在此非常明确。你会想起他所说的：“此处所指的操练方式是，以福音的原则和方式激励、引导我们践行律法之工。这是罕见而卓越的敬虔艺术，每位基督徒都应当努力熟练、精通此道。”²⁸

第二点，“第二次祝福”的教导流行的时期，是福音传讲极不完备、极不充分的时期。当时人们听到的是可悲的不完备的福音，许许多多人还没有真信心、真悔改就被带着做出某种决定、得到某些属灵经历。他们可能只是刚刚被感动或刚认识到自己有罪，对基督并没有救赎性的真认识，就受了误导，真心以为自己

已经是基督徒了。这些人会发觉自己里面有极大的空虚，自己的经历与圣经中所描绘的信徒经历并不一致。而传讲如此不完备福音的人接着又告诉这些可怜人，说他们缺乏进一步的经历，那样就会弥补他们现在的不足，却没有告诉他们应当归正。马歇尔认识到：“信心的第二步有任何问题，其原因通常是在第一步存在什么不足。如果他们按着福音中所揭示的基督的名来认识祂，正确判断基督之名的真实和美善，就不会难以信靠祂了。”²⁹

第三点，有时候，“第二次祝福”的教导很大程度上是因为倡导者非常不喜欢人需要自我察验的教导。马歇尔写道：“我承认，教导人怀疑自己是否处于得救的光景是应该的，许多人必须受到这样的教导；这样自省也是出于谦卑。我们若要有根基牢固的确据，明白自己确实已处于恩典和救恩之中，就必须察验自己在信心和顺服上是否确实、诚心。”³⁰

第四点，“第二次祝福”的教导在这些人中十分盛行：他们对确据感到困扰，缺乏圣经所说的伴随着相信而来的安慰。马歇尔从两个方面谈了这个问题。首先，他不断地教导信心与确据之间的关系，以此促进确据增长的教导，显明确据乃是信心的内在成分，也就是说，这应当是初信时正常的体验。第二，他肯定圣灵直接见证的教义，实际上针对的是那些认为清教徒及其推崇的教义是冷漠、不动感情之宗教的人。毫无疑问，清教徒之中存在不同的强调面，但马歇尔信的明显是动感情的、经验性的信仰。显然，马歇尔认为良好的确据是追求圣洁的重要帮助。

我们也应当注意罗马书 8：16 所说“圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女”。罗马书是整本圣经中思维最深邃的书卷之一，这样一句经文我们绝不能与其上下文割裂开来，以此来教导教义与经验、理智与心灵是对立的。并且，其他知名作者就这个问题的说法也值得一听。咖塔克说：“这也并未否认，上帝的灵会以更直接的方式，以甜美和强烈的狂喜、以令人陶醉的安慰进入灵魂，特别是在苦难与悲痛之极时。”³⁰他证明、解释了自己所说的，显然相信在信仰之路上圣灵对灵魂的直接见证。正如你所预计的，拉瑟福德在此十分强硬，急于批判反律主义者的傲慢宣言，

他们认为只有自己真正明白上帝对灵魂的直接作为。“圣灵见证我是上帝的儿女（罗 8：16），这一启示是我良心中的明确证据，无论这启示是即时的，是言语的记号，还是成圣的标志（约壹 3：14，18-20）。这一认识并非是整本圣言中没有的什么新文章，也并非反律主义者特有、其他人都无法获知的，这是圣灵的奥秘，将上帝开恩赐给我们的事显给我们（林前 2：12），是给所有信徒的。恩典之灵的一些特定行为没有记在圣经中，并不能认为这些行为是非律法的启示，是剥夺了圣言的地位。”³²最后，一位杰出的荷兰神学家费济世（Witsius）在他关于圣约的著作中写道：“有一些发自圣爱的特别行为，是上帝单单赐给祂儿女的。因此，有时候他们因圣灵深深沉醉，上帝以超然的属天亮光环绕他们，向他们显现自己的面，祂的面上闪耀着最光明的爱；祂以嘴亲吻他们，接纳他们与自己进入最亲密的、奥秘之爱的相交中。当上帝将祂的爱丰丰富富地倾倒在他们心中，就使他们得以畅饮奶与蜜的江河；而这常常发生在干渴的灵魂最受煎熬、对这样的事丝毫不存盼望的时候。在与天父秘密的相交中，信徒们有时还会看到、尝到、感到更多的奥秘，饱学之士的笔墨也无法原样描绘出来。人的灵魂既已见证他得救的光景，就不应该对此感到陌生；虽然不是上帝所有的儿女都经历到，这样的事也不是常常有，但凡是曾经历过的人，确凿是上帝的儿女。”³³

第五点，许多“第二次祝福”的教导暗示了基督是不完全的，而马歇尔的教导是解决的良方。加拉太人被教导说基督和割礼都是必需的，歌罗西人被教导说基督、天使和禁欲是必需的。保罗的回答是，罪人所需的一切都可以在基督里找到；上帝智慧和知识的一切财宝都藏在基督里，祂里面存着完全的神性。“第二次祝福”的教导说，或许你已经因信称义，藉圣灵重生，被上帝收纳、赦免，圣灵内住在你里面，或许你已经与基督牢不可破地联合，如同枝子之于葡萄树，如同新娘之于丈夫，但你仍然缺乏一样，缺了它你就无法过一个得胜的生活，永远不知从罪中真正得释放是怎样的，永远也没有完全的确据，你的生命就是不足的、发育不良的生命，除非你得到了那个新的关键性的经历。这

样，就使得人对自己在基督里所有的感到极大的不满，试图寻求一些别的东西。当然，我们应当努力追求圣灵的印记，我们当然应该追求对救主的认识不断长进，我们当然应该对所追寻的永不满足，但正如马歇尔反复强调的，你与基督联合了，祂是上帝所命定的救主。并不是要寻求新的经历，而是要藉着信，从你已经与之联合的基督那里获取更多。毫无疑问，这会使得我们对祂的经历更为丰富，但马歇尔作品所强调的一向是明白上帝已经如此荣耀地在主耶稣基督里赐给你的，并照此生活。所以，马歇尔并不是激发人们的不满，而是激发满足——对基督的满足，在基督里的满足。

虽然我们愿意把马歇尔书中的内容教导新信徒，但可能不想把马歇尔的书拿给新信徒读。然而，我们会毫无保留地将此书介绍给任何想明白如何成圣的人，以及任何想避免寻求圣洁容易陷入的众多陷阱和谬误（这通常都是因为被教师所误导，被属肉体的意念所欺骗）的人。

我们将引赫维给怀特菲尔的信作结：“亲爱的先生，您的日志和讲章，特别是‘你认为基督是什么’那些甘甜的讲道，成为带领我归向真理知识的管道。还有另一个作品于我模糊不清的理解也像是珍贵的眼药，我指的是马歇尔的《成圣的福音奥秘》。它们就像光，那些坐在黑暗中的人被照亮便有福了；这些在某种程度上使我认识到过去的错谬。现在我开始明白，我之前一直在火中劳力，试图建立自义，其实是为空虚之事枉费力气。我相信，当我信靠自己妄想的义行时，无处可躲避风暴，那不过是谎言的庇护所。即便我有摩西的温柔，约伯的忍耐，保罗的热心和约翰的爱心，我也丝毫不敢指望靠这个要求永生。而我那无用的作为，可鄙的义行，恩慈的以马内利啊！因为我要把这一切带到你的圣地，带到你不可思议的宝贵顺服之中，我深感羞愧、痛心。我的计划被改变了，现在我渴望服侍那有福的主，不是为了得生命，而是发自生命和救恩。终我一生，我要学习在公义和圣洁上讨祂的喜悦。”³⁴

注 释.

1. 生平资料有以下三个来源：(1) Dictionary of National Biography; (2) Walter Marshall, *The Gospel Mystery of Sanctification*, Haddington 1817; (3) Rev. A. Skevington Wood-Article in *The Evangelical Quarterly*, vol. 30, No. 1, Jan-March 1958.
2. J. I. Packer, *Article 'Keswick' and the Reformed Doctrine of Sanctification*-*Evangelical Quarterly*, vol. 27, No. 3, July 1955 p. 154n.
3. Op. cit. , Marshall, p. vii.
4. Op. cit. , Marshall, p. xx.
5. James Hervey, *Works*, vol. 4, Edinburgh 1769, p. 437.
6. Op. cit. , Marshall, p. 123 - 4.
7. Ibid. , p. 307 - 8.
8. Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, Banner of Truth 1979, p. 516.
9. K. Campbell, *Living the Christian Life*, Westminster Conference 1974. p. 69.
10. J. F. McGregor, *The Ranters, 1649 - 1660*, B. litt. Thesis, Bodleian Library, Oxford, p. 71.
11. Op. cit. , Rutherford, p. 171f.
12. J. I. Packer, *The Redemption and Restoration of Man in the thought of Richard Baxter*, PHD. Thesis, Bodleian Library, Oxford.
13. Ibid. , p. 405.
14. Ibid. , p. 391.
15. Ibid. , p. 425.
16. John Saltmarsh, *Free Grace* (1649, 6th Edition) p. 37.
17. Bacon's *Essays* , Macmillan Edition 1868, p. 205.
18. Op. cit. , Marshall-在这第三部分中所引述的马歇尔作品可以根据编号很容易地找到, 具体页码则未给出。
19. Op. cit. , Rutherford, p. 172.
20. Joseph Ballamy, *Works*, Vol. II, New York 1871, p. 236n.
21. Ibid. , p. 270f.
22. Ibid. , p. 291.
23. Pascal, *Pensees*, Pt 1, Article 4, No. 6.
24. Op. cit. , Packer, p. 341n. 2.
25. Thomas Gataker, *Shadowes Without Substance-Pretended New Light*, 1640,

p. 19 (此文乃是回应: Saltmarsh-Shadowes Flying Away).

26. Op. cit. , Campbell, p. 78.

27. Op. cit. , Packer, p. 371.

28. Op. cit. , Marshall, p. 269.

29. Ibid. , p. 243.

30. Ibid. , p. 196.

31. Op. cit. , Gataker, p. 83.

32. Op. cit. , Rutherford, p. 41 -2.

33. Herman Witsius, *On The Covenants*, vol. 2, London 1762, p. 623 J. C. Ryle, *Christian Leaders of the Eighteenth Century*, Banner of Truth.

托马斯·华森与如何敬虔地生活

克里斯托弗·詹金斯 (Christopher Jenkins)

清教徒对敬虔生活的看法遭到颇多恶评。我是学历史的，成绩很好，后又考入牛津大学读研究生，而我接受的刻板印象大概是这样：

宗教改革是很好的，带领我们回到原始圣经文本中，恢复了良心自由的原则，呈现为现代世俗主义的先声——基督教人文主义。相反，17 世纪的清教徒们就走得太远了！他们律法主义、反传统，使英国丧失了欧洲天主教那种肯定文化传统的生活乐趣，而查理一世则大力支持这种乐趣。

我一直怀疑，旧式的势利眼光也影响了这些看法。清教徒与克伦威尔的联系使我们怀疑一切支持上帝、君王和国家的人，乃至一切安分守己的人。

当我自己阅读清教徒作品时，才发现真实情况并非如此。托马斯·华森 (Thomas Watson) 对那无喜乐、律法化的表面敬虔刻板印象的挑战，无人能出其右。对华森而言，敬虔完全是上帝的工作，是祂的恩典在重生之人生命中喜乐地彰显，他们甘心成为奴仆服侍公义之王耶稣。

这一点是对我们的提醒；清教徒强调我们是蒙恩的百姓，我们也喜爱这个观点。同样，这也极大挑战了 21 世纪福音派中的反律主义放任倾向。

许多人在那个没有盘尼西林、扑热息痛和百忧解的时代证明了上帝的信实，托马斯·华森也是如此；所以他就真正基督徒生活的陈述是极具权威的。我仰慕他，主要是因为他对 1663 年统一法令的抵抗。他做好了准备，宁可失去在沃尔布鲁克圣司提反

教堂 (St Stephen's Walbrook) 的工作，成为非法讲道者，也要拒绝劳德派^①对圣经标准的偏离。他在流亡途中写下了《神圣的甘贻》(*Divine Cordial*)，也称《万事互相效力》(*All Things for Good*)。他的榜样以及当时被排挤的两千位英雄的榜样激励了我，最终押上了自己的退休金，脱离了英国国教。我这样的现代不从国教者其实拥有许多的安全网，而华森是全心地顺服上帝主权；所以我若再对上帝发怨言，就更是可厌了。

本文研究的主要文本是《敬虔人的形象》(*The Godly Man's Picture*)，副标题为“以圣经之笔来描绘”。正如我之前所言，这本书展现的是敬虔之人所蒙受的恩典。

为了更好地分析，我将全书分为三个部分。这样做并不是因为华森的书晦涩难读；他的书清晰易懂，例证丰富，的确能滋养灵魂。我所分的三个部分是：敬虔的恩典、敬虔的标志和敬虔的劝诫。

敬虔的恩典

华森从诗篇 32: 6 所描绘的敬虔人起笔。就根本上而言，这敬虔人就是得赦免的人。这立刻向我们显明，华森与自我导向的禁欲主义是截然对立的。因为大卫在诗篇 32: 5 中说“你赦免我”，所以才能接着在第 6 节宣称“为此，凡虔诚人都当祷告你”。

华森将敬虔定义为“……上帝在人里面的神圣影响和工作，人因此从属肉体的被变成属灵的”。我们若要完全领会他的出发点，这是至关重要的。敬虔是上帝所做的工，从根本上而言并非人的努力。人是属肉体的，具有罪性，因此无法敬虔。但藉着恩典，上帝使罪人成为属灵人，这是满有荣耀的作为，等于是恢复

^① 劳德派 (Laudianism) 是 17 世纪英国国教改革运动中一支，以其发起者 William Laud 大主教得名。他们拒绝加尔文派的预定论教义，鼓吹自由意志，强调崇拜礼仪和教阶制度。他们对英国国教高派教会运动产生了很大影响。

了我们堕落之前的光景。上帝的影响使人里面被罪玷污的上帝形象得以更新。

这与异教徒的至善论丝毫不同——华森是在圣经末世盼望的框架中来思考的。也就是说，敬虔是代价重大的对天国的预备，而非不成熟的人迅速得以成圣。上帝神圣的影响，只有当我们面见基督，与祂相似时才得以完全。

“敬虔是发自内心的，”华森说，“主要是在于人心……露水沾在叶面上，树汁则深藏在树根里。道德主义者的宗教完全是在叶面上，只有外在的东西；而敬虔是神圣的树汁，根植于灵魂中。”

在进入全书主体——探讨人如何敬虔生活——之前，华森还进一步阐发了这个话题。我们绝不能像马太福音 23:27 “粉饰的坟墓”那样，它们的好看都是外面涂抹的。那是表面的、浅薄的。华森说：“人贪图声望，渴望在世上建立名声。”我想，我们的福音派文化就类似于这种态度。我教会里的基督徒考虑的常常不是在社区里做好见证，而是其他基督徒如何看待他们。我们粉饰这种态度，说是为了“不成为绊脚石”，但实际上这种罪由来已久——假冒为善。华森说这是“惹动上帝怒气的罪”，是伪装成圣徒，把基督装在圣经里，却没有装进心里：“这是当面侮慢上帝，是穿着侍奉基督的制服侍奉魔鬼。”

敬虔的标志

这是本书的主体，但并非华森论证的核心。我希望自己已经讲清楚，华森并不只是给出了一系列规矩和条例。敬虔的标志是圣灵恩典之工的标志。不过，他花了很大篇幅来阐述敬虔的标志，可能会给缺乏辨别力的读者留下律法主义的印象。我要随华森的体例，将本文大部分篇幅用于探讨敬虔的标志，也请读者不要有这样的误解。

他提出了 24 种敬虔的特别标志，本文无法一一细说。不过，我们可以将之概括如下：

其一，在知识、信心、爱心、品格和敬拜方面向着上帝长进。

其二，喜悦基督，而非他人的认可；热心于基督的荣耀、基督的话语和基督的灵。

其三，愈发倚重祷告，从而谦卑日增；注目于天国、忍耐、感恩、爱圣徒和舍己。

其四，践行信仰：善待他人，做属灵工作，接受信仰方面的训练，与上帝同行，努力成为使他人敬虔的管道。

我们接下来就来阐明这些主题。

敬虔人是向着上帝长进的人

敬虔人“很好地认识耶和华”（代下 30：22，另译），这种认识是经验性的认识，其精髓有时被称为“经验性加尔文主义”。

华森说：“在书上、在地图上看过一个国家，与在这个国家生活过、尝过它出产的水果和美食，二者截然不同。”

21 世纪的福音派出现了某种程度的两极化，一边是强调经验的灵恩主义，一边是强调知识的改革宗思想。华森所做的并非“如何按照圣经平衡知识和经验”，因为并不应当将这二者视为相互对抗；圣经上基督信仰的核心是：藉着耶稣基督认识上帝。

在客观方面这是很重要的。我们应当“在所信的道上恒心，根基稳固”（西 1：23），但华森也一向重视经验的层面。敬虔意味着一种“带来生机的知识”。诗篇 119：93 说：“我永不忘记你的训词，因你用这训词将我救活了。”华森说，我们应当“被爱上帝的情感所点燃”。

当代有许多人常常拒绝教义，认为教义是叫人死；另有一些人则拒绝经验，认为经验太主观。我的意思并不是在这问题上我个人向来处理得很好，其实并不好。但是，我们显然应该朝着这段经文的描述努力：“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）。

恩典的工作是动态的、活泼的。我们经历着上帝的真理，并

在基督里被上帝的真理改变。我们在信心、爱心和品格上向着上帝长进。“信心是灵魂的命脉……信心使恩典活化；信心促使恩典开始做工，否则恩典就处于未激发的状态。”藉着对上帝话语的信心，敬虔人主动使自己的意志顺从上帝的意志，而非被动。信心“活化职责”，使我们积极地侍奉上帝，“爱使每一职责都变得甘甜”。我从自己的教牧职责中深深认识到这一点。去做教牧探访，可以是因为“如果不去的话，别人会怎么看我？”这样的顾虑，也可以是因为我爱耶稣，所以愿意去爱祂的百姓。如果基本动机是前者，就实在太可怜了。

这使我们意识到，在向着上帝长进的过程中培养属上帝的品格是何等重要。敬虔人“有与上帝一致的判断……有与上帝相似的倾向”，因为他“得与上帝的性情有分”（彼后 1：4）。也就是说，敬虔人被变为圣洁。对华森而言，这圣洁是上帝荣耀的本质。出埃及记 15：11 将上帝描述为“至圣至荣”，这也是以赛亚、以西结的经历，上帝的荣耀里最震撼他们的是祂无比的圣洁。“上帝的圣洁是祂本质内在的纯粹，是祂对罪的憎恶。在这方面，敬虔人与上帝有所相似。”

敬虔人通过合乎圣经的敬拜向着上帝长进。华森的意思是，上帝藉着这个途径完全得着人，完成主耶稣的工作。华森并没有规定敬拜的方式，因为他主要在意教导人反对迷信，反对敬拜中的表面作秀。

敬虔的第二种标志我概括为：喜悦基督。

喜悦基督

敬虔人喜悦的不是人的认可。敬虔人关切的是服侍上帝，而不是服侍人；上帝是他独一无二的主宰。上帝以自己认为适合的方式引导敬虔人。敬虔人忠于主人，穿着服侍主人的制服，做他主人的工。他跟从主人，以主人所赐的供应为满足。他捍卫主人的荣誉。他明白，上帝是最好的主人，服侍祂是最好的选择，会带来许多特别的恩赐，比如自由、尊荣和安稳。

华森并未否认基督徒对国家和同胞的公共职责，他的要点是，当我们在基督里喜悦，就能将这些事情摆正位置，我们对人的服侍中也不再满是罪。

敬虔人喜悦基督本身。彼得前书 2: 6 说道：“看哪，我把所拣选、所宝贵的房角石安放在锡安”。基督就是雅歌 1: 13 里那珍贵的没药，马太福音 13: 46 里那重价的珠子。祂本身、祂所做之工都是宝贵的，“他在你们信的人就为宝贵”（彼前 2: 7）。

对基督的这种珍视会在实践中大大表现出来。“如果我们珍视基督，在做判断时就会将基督置于一切之上……置于尊荣和财富之上……超过世上最好的事物。”

另外，喜悦基督的人会为着一切不属基督的事物而哀哭：内在的罪以及他面对罪的脆弱。想到上帝对他这样一个罪人施以何等的慈爱，他也会流泪。他在基督里的地位和每日的犯罪跌倒形成了极大的反差，他也为此哀哭。

喜悦基督的人也喜悦基督的话，这话语里既有安慰也有责备。他殷勤地阅读圣言，默想圣言，将它藏于心中，并遵照它生活。他对上帝启示的荣耀有所领会，也通过自己的经历明白圣言改变人的大能。

敬虔人喜悦基督之灵的内住，过信徒当过的生活以荣耀基督，在信徒中践行话语的教导：教导人、激励人、安慰人、帮助人成圣，使人确信“圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里”（罗 5: 5）。

至此，我们已经概述了两大敬虔的标志：向着上帝长进和喜悦基督。下一点我概括为：谦卑日增。

谦卑日增

恨恶自我、尊基督为大就显明出这种谦卑：“克鲁特王^①摘下自己的冠冕，戴在十字架上；谦卑的圣徒也会摘下自己尊荣的冠冕，戴在基督头上。”随后华森又说：“要谦卑。这是使徒的劝

① King Canute, 中世纪英国国王。

勉：‘要以谦卑束腰’（彼前 5：5）。要穿上谦卑，如同穿上精美的礼服。缺乏什么都比缺乏谦卑强。”“耶和华向你所要的是什么呢？只要你……存谦卑的心，与你的上帝同行”（弥 6：8）。

谦卑人以祷告表现出这种倚靠上主的谦卑。华森依据的经文是“凡虔诚人都当……祷告你”（诗 32：6）。“祷告是灵魂与天国的交通。在祷告中，上帝藉着祂的灵降到我们这里来，我们上升到祂那里去。”

谦卑、敬虔的祷告是基于教义的祷告，是在圣灵里的、热切的祷告，来自一颗忧伤破碎的心。

敬虔的祷告由信心、圣洁和悔改推动，常常是奉基督的名献上的。敬虔人喜爱祷告。他祷告并不是为了完成职责，而是因爱而生发。他祷告时心中有着属灵的目标：“祷告拔除罪，浇灌恩典。”

这谦卑的敬虔人是极为诚挚的：“恩典遍布他的心间，正如岩脉中遍布银矿。”“钻石的美丽在于什么呢？在于它是真正的钻石。……所以，基督徒的美丽在于什么呢？在于他内里诚实。”（参见诗 51：6）

谦卑、敬虔的人注目于天国。他是圣徒，与世上的粗鄙分别开来：“庞波尼乌斯虽生活在雅典，但他是罗马公民；敬虔的人虽生活在世界上，但他属于天上的耶路撒冷。”

这样的人也是热心的人：“恩典将圣徒变为撒拉弗天使，使他燃烧起圣洁的热心”——这种热心不是以人为中心的狂热，而是深情地关切上帝之名的尊荣，不会因为惧怕和困难而冷却，即便上帝的真理被轻视，这种热心也依然牢牢基于教义，并能使人成圣。

这样的人也是耐心的人：“忍耐是暗夜中闪耀的星。”他等候耶和华。虽然敏锐地感受到疼痛、挫败，他依然经受着试炼。他约束肉体的不满，即便上帝将安慰挪去，使灵魂经受责罚，他也依然处于恩典充满的光景中。他“在患难中忍耐”（罗 12：12）。

不但如此，他还是感恩的人：“赞美和感恩是天国中的工作；在天上要一直做下去的，他在地上就开始做了。”

我将这一点总结为“谦卑日增”，最后的部分是：敬虔人不纵容自己沉溺于任何罪。也就是说，他不会“喂养罪、给罪提供食粮。溺爱的家长迁就孩子，孩子想要什么就给什么；纵容罪就是迁就罪”。

敬虔的最后一个标志我总结为：实践信仰。

实践信仰

第一，他好好处理自己的各种关系。他是一位敬虔的官员、敬虔的大臣，敬虔的丈夫、敬虔的父亲。他是敬虔的主人，也是敬虔的仆人。他孝敬父母。

第二，他以属灵的方式行属灵的事。“敬虔人将职责属灵化；他并不仅仅是做圣洁的事，而是以圣洁的方式做事。”

第三，他并非只是实践信仰；在信仰上他受过完善的训练。“敬虔人努力照着全备的上帝律法而行。每个诫命对他所行之事都具有同样的神圣权威，敬虔之人会去遵循每一个诫命。”

第四，他与上帝同行。也就是说，他意识到上帝在观看着他，并带着这种意识生活。他有与上帝亲密共处的经历。他的圣洁是显而易见的，并且在恩典上不断长进，恒切持守。

第五，他努力成为使他人敬虔的器皿。“他并不满足于自己独自进入天国，而是希望带领他人进入。蜘蛛独自做工，蜜蜂则为他人做工。”“上帝是恩典的泉源，而圣徒就是管道，将活水输送给他人。”

在考量华森关于圣洁的劝诫之前，我们需要注意，华森从敬虔的标志中得出了两点总结：

第一，在敬虔方面长进是信徒得救的确据：“这些特征就是基督徒的证据。”

我对这种确据观念感到有些困扰，比如我在读威廉·帕金斯的作品时就会感到很焦虑。当然，随着基督徒的成长，你会越来越意识到自己的罪，要回顾自己成圣的进程其实是一件很难的事。不过，我尊重华森的高见，我也可以看见，所有成长中的基

督徒都可以追溯出自身基督徒品格的发展历程；但是我要说，这样的判断应当十分审慎。

第二，“若真正拥有这些特征中的任何一个，那么所有这些特征都正在他里面萌芽。”“拥有锁链中的一环，就拥有整条锁链。”我认为这十分鼓舞人心。

考量了敬虔的恩典和敬虔的标志，最后我们来看：敬虔的劝诫。

敬虔的劝诫

“不要只激起一点爱心就以此为满足了。”所以华森继续激发我们的爱心。

“人处在不敬虔中时，当严肃地衡量自己的悲惨景况。”

华森在多大程度上将敬虔等同于归信，或许我们在此能看得最清楚。不含有敬虔的归信，他认为不存在。他将关于未重生者的圣经真理无差别地用于不敬虔者身上：“他们是‘死在过犯罪恶之中’（弗2：1）”，他们“与恩典之约无份”，是“属灵的愚拙人”。他们处于上帝的审判之下。

因此，华森劝诫我们：“以敬虔为妆饰的人，正如阳光下的花朵、黎巴嫩的美酒、亚伦胸牌上闪耀的宝石那样灿烂美丽。”敬虔人是稀少、宝贵、尊荣、审慎的，他们是国家的堡垒，勇敢、快乐而又理智：“难道有人不愿意脱离身陷的黑暗监牢，换之以国王的宝殿？”

敬虔是一种“属灵的美丽”，是“光明的兵器”（罗13：12），能带来坚实的平安，“爱你律法的人有大平安”（诗119：165）。恩典能带来持久的兴旺：“耶和华是我的产业”（诗16：5）。

华森提出了以下要点，帮助人追求敬虔：

1. “你们要努力进窄门”（路13：24）；
2. “不要爱世界”（约壹2：15）；
3. 养成圣洁思想的习惯；
4. 警醒自己的心；

5. 要按着良心度过每时每刻；
6. 思想你在世上的存留何等短暂：“我们在世的日子如影儿，不能长存”（代上 29：15）；
7. 记住，敬虔是你被造的目的；
8. 常与敬虔人为伴。

他劝勉我们要持守敬虔——不要像犹大书 13 节那样做“海里的狂浪”和“游荡的星”。“当警醒那些会使我们逐渐从信仰中偏离的事物”，比如贪婪、不信、怯懦。“让我们使用一切持守的途径”，“努力使恩典在灵魂里做成真正的大工”。这包括“真心的谦卑”，“明智”的抉择，对上帝清楚的认识，正直的品格以及其他品格，比如保持“神圣的忌邪之心”，“使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移”（彼后 1：10）。

华森提醒我们：“在敬虔中老去，是基督徒的荣耀和冠冕。”他建议我们：“不要使你灵魂中这些恩典的特征变得模糊不清，要好好地写在你的心版上，在临死的时候这些是多么大的安慰啊！”

他还鼓励了那些与罪争战、感觉难以承受的人：“压伤的芦苇，他不折断；将残的灯火，他不吹灭。等他施行公理，叫公理得胜”（太 12：20）。他肯定了信徒里面恩典的掌权和凯旋：“恩典的江河永不干涸，因为上帝的灵是它的源头。”

华森劝勉敬虔的最后一点是提醒我们“基督和圣徒奥秘的联合”，“良人属我，我也属他”（歌 2：16）。“圣父赐下新妇（教会）；圣子接受新妇；圣灵缔结婚姻——祂使我们的意志与基督结合，使基督的爱与我们结合。”

我们与丈夫——基督——的关系能有效地救赎我们，带我们进入与基督的团契，结出许多的果子。这使信徒有尊荣，使我们喜乐，使我们得蒙温柔的眷顾和热诚的爱。“看啊，信徒是何等富足！他们已经嫁入了天国的冠冕之中。”所以：“要爱你的丈夫——基督。”“要爱祂，虽然祂被斥责、被逼迫。”“他配得你的爱。他的美善无可比拟，他全然可爱”（歌 5：16）。“基督岂不已经带你进入婚姻，使你与祂合一，使你得尊荣了吗？这一定会令你大得喜乐。”“要好好装饰这婚姻，以便成为你丈夫的冠冕。”“基督的

新妇因福音的纯全而光彩熠熠，使丈夫陷入爱河。”

如何过敬虔的生活？我想，托马斯·华森的回答可能是这样：以基督为君王，顺服祂；悔改己罪；接受祂的恩典；顺服祂的恩典。

要将祂作为丈夫来爱慕。这种强调是基于恩典、基于信徒里面上帝做工的大能。对我而言，这就是华森为我们理解圣经式敬虔的最大贡献。

清教徒论持守属灵热心

伊恩·默里 (Iain H. Murray)

与其描述“热心”，不如亲眼去看。所以，让我们首先来重温一些历史中的场景。

1533年，亨利八世统治时期。年轻的剑桥毕业生约翰·弗里斯 (John Frith) 被关押在伦敦塔中，很可能面临死刑。托马斯·摩尔 (Thomas More) 试图让他改信罗马天主教，催促他隐藏起自己的观点，好得以保命，“直到我们找到一些办法，可以进行合宜的宗教改革为止”。弗里斯，这位丁道尔的朋友回答说：

我敢肯定地回答你，我既不愿也不能停止说话，因为上帝的话在我里面沸腾，就像炙热的火焰一样，并且需要出口……不过，如果上帝的话——我指的是圣经经文——能在英国人的口中传扬，我就可以向你保证，再也不写东西了。¹

1533年7月4日，约翰·弗里斯在史密斯菲尔德被火刑处死。我们再跳过二十多年，到1555年秋天，10月份的一天，当时正是宗教改革最后一轮大逼迫期间。两个人被带到牛津执行火刑，一个是尼古拉斯·雷德利 (Nicholas Ridley)，他穿着黑色皮大衣和便鞋：

随他之后来的是拉蒂默大人，穿着一件破烂的布里斯托粗呢袍子，已经很旧了，系好了帽子，头上还蒙了一块布巾，已经准备好接受火刑……雷德利大人向后看去，看见拉蒂默大人跟在后面，就对他说：“噢，你也要去那里了吗？”

“是的，”拉蒂默大人说，“我会尽快地跟在你后面……”（在火刑柱前）他们拿来一捆柴火，点燃火，放在雷德利大人的脚下。拉蒂默大人这样对他说：“鼓起勇气，雷德利大人，做大丈夫。今天我们要在英格兰点燃一根蜡烛，我相信，它绝不会被扑灭。”……雷德利博士看见火焰向他靠近，就发出了惊人的大声呼喊：“主啊，主啊，接收我的灵魂！”拉蒂默大人在另一边喊道：“噢，天上的父啊，接收我的灵魂！”²

那在伊丽莎白和詹姆斯一世统治时期所点燃的蜡烛就是清教主义崛起的故事。为了一瞥清教徒的讲坛，让我们到埃塞克斯戴得镇的教会，去看一看1621年一个周二所发生的事。那天有每周例行的课程，由常任讲师约翰·罗杰斯（John Rogers）讲授。像往常一样，宽敞的教堂里挤满了人，其中一个听众是剑桥的凯瑟琳·霍尔（Catherine Hall）的朋友，他骑着马赶来。另一位剑桥毕业生说，在那天人们常说这样一句话：“走，我们上戴得镇取点火去！”

那位圣凯瑟琳的朋友就是托马斯·古德温，他本来已经是一位传道人了，但还不是他那天要去听其讲道的那种传道人。罗杰斯按着圣经传讲上帝的圣言，显明他受到了奇妙的神圣启示；他开始劝诫众人，模仿上帝的样子说道：“我已经把我的圣经赐给你们这么长时间了，你们却忽视它；圣经摆在家家户户里面，全盖满了灰尘和蛛网。你们不愿意去读它。你们不就是这样使用我的圣经的吗？好吧，那我就不再把圣经赐给你们了。”

他说完就抓起讲台上的圣经，就要拿走。然而他突然换了个角色，几乎跪了下来，以百姓的身份向上帝激动地呼喊：“主啊，不管你对我们怎样行，不要拿走你的圣经；杀死我们的孩子吧，烧掉我们的房子吧，毁掉我们的财产吧，只要留下你的圣经！”整个教堂里安静得如同坟墓一般。罗杰斯又一次模仿上帝：“你说的是真的吗？好吧，那我就再试你一段时间。”他把圣经重新放回讲台上。“我把圣经交给你，我要看你怎么用它，看你是

是更爱它，是不是更重视它，更按照它生活。”

那天在戴得镇教会中所感受到的上帝、所听到的讲道，古德温一直难以忘怀。最后他回到自己的马那里，准备返回，“他不得不伏在马脖子上哭泣，有一刻钟之久，之后才有力量骑上马离去”。³

四十年之后，罗杰斯的担忧在这个国家的大部分地区成了真，新一轮逼迫出现，近两千名讲道者和圣经教师从他们的教会和学校中被驱逐出去，1662年8月24日颁布的统一法令禁止他们再讲道。其中有一位被禁声的牧师是埃德蒙·卡拉米（Edmund Calamy），他曾在伦敦市中心亚德曼伯利圣马利亚教堂服侍多年。让我们回到1662年12月28号的周日，回到卡拉米曾经的会众那里，四个月之前他们最后一次听到他的声音。在这寒冬的一天，他们如常聚集起来准备敬拜，然而原定主持这场礼拜的牧师却没来。我们很可以想象，众多的会众悄然而不安地等待着事情的发展。然后，就发生了不可能发生的、也不合法的事情。62岁的卡拉米自己站出来祷告、讲道了。他知道自己这样做会招致的危险，然而他告诉人们，他对他们怀有“极大的爱”，不会让他们“没听到讲道就被打发回家，没得到祝福就离开”。所以，他继续从撒母耳记上4：13讲起，“到了的时候，以利正在道旁坐在自己的位上观望，为上帝的约柜心里担忧”。他没有责怪政府，却做了一件更困难、也更属灵的事：他将所发生的事情归咎于自己和听众。“布拉德福德先生——那位蒙福的殉道者——在祷告中说：主啊，福音在玛丽女王的教皇党时代得以传入，我却不知感恩……亲爱的人们啊！正是因为你的罪，上帝的约柜才面临危险。”卡拉米还是因为这一行为被捕入狱了。⁴

卡拉米的牢狱生涯与另一位受害者比起来是很短暂的，那一位的名字更为人熟知。约翰·班扬被关押了12年之久，直到1672年才获释。只要说几句顺从的话他就可以重获自由，与妻子和家人团聚，但是他在同年出版的《我的信仰告白》的序言中，告诉了我们为什么他选择留在狱中。他说，世界对于“信心”和“圣洁”的逼迫不应当“使任何相信圣经的人感到惊奇，而我自

己应该甚感惊讶”。他写道：

在我漫长的牢狱生涯中……在圣灵禁止我之后不久（彼前4：12；约壹3：13）……我就下了决心，有全能的上帝做我的帮助者和盾牌，我愿意受苦，如果这脆弱的生命能以延续，就算是眉毛上生了青苔，我也不愿意违背自己的信仰和原则。⁵

在这些事件和引言中，“热心”一词并未出现，但我们很容易看到，它极为明显地呈现出来。确实，我们可以更进一步讲，这被谑称为“清教主义”的整个冲突基本上就是关于热心的冲突。“清教徒”这一标签是为了用表示“行义过度”的词来抹黑他们。16至17世纪，再没有什么比这明确的清教徒原则更激怒挂名的宗教世界：“如果我们对信仰不热心，那我们根本就没有信仰，不管我们自称怎样。”⁶或者用威廉·帕金斯的话来讲：“在真信仰中不冷不热，还不如当个犹太人或土耳其人，或者干脆没有信仰。”⁷正如向来所说的那样，信仰世俗化的基督徒回应道，他们认为热心并不是基督信仰的重要部分。他们认为，去教会的人，不管是牧师还是会众，没有热心也能上天堂。查尔斯二世是一个代表，他说“他深深思考了上帝的怜悯，无法相信上帝会因为自己的造物享受了一点不合法的欢娱就咒诅他们……他相信自己不管怎样也能进入天国的大门”⁸。如果清教徒也相信这个，否认热心，他们的整个历史就将极为不同。他们的敌人将会成为他们的朋友，他们就不会抵制君王，不会出走新英格兰，不会有1662年的大分裂，不会有讲道者滞留狱中；我们还可以加上一条，也不会有我们今天还想要读的著作。

热心的定义

我们首先应当对“热心”进行定义；为此，我们要看看热心与基督徒所蒙的其他恩典有怎样的关系。圣经中有多处对信徒的

品格特征（亦即圣灵所结的果子）做了总结。例如，加拉太书 5：22-23中所列举的：“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”。这里和别处的总结里，“热心”一词通常都未出现。事实上，我们不能把“热心”归类到圣灵的果子里面，因为新约通常并不把它当作一种特有的恩典。它在基督徒生命当中的位置是更为广泛的。“热心”一词描述的是我们整个灵魂的温度或色调。新约中所使用的词“zeo”和“zelos”的意思是加热某事物，直到“沸腾”或“煮沸”，被用来比喻灵性的炽热。所以罗马书 12：11 要我们“心里火热”（zeontes），其字面意思是“燃烧，沸腾灼热”。因此，清教徒认为热心是灵魂对上帝的热爱与渴望。热心是灵魂的活跃与生机，与一切的麻木和死气沉沉正相反。“神圣的热忱，”奥利弗·鲍尔斯（Oliver Bowles）说道，“是圣灵所点燃的爱情，它极大地激励一个人为了上帝的荣耀和教会的益处而行。”⁹在关于基督的命令“要发热心”（启 3：19）的讲道中，撒母耳·华德（Samuel Ward）说道：

“热心”这个词的含义是热炭或烧铁碰上凉东西时发出的那种嘶嘶声。在一般的英语中，“热心”（Zeal）的意思就是炙热，所以圣经中常称一个热心的人为心里如同火烧……这是圣灵在人心中所造成的属灵热忱。¹⁰

这就意味着，热心并不是一种特有的恩典，而是一种影响到基督徒生命方方面面的特质。哪里有热心，哪里就有对上帝尊荣的热忱关切¹¹，就有热烈的弟兄之爱，就有迫切的祷告，就有为着信仰诚挚的争战，等等。安东尼·塔科尼（Anthony Tuckney）是 17 世纪 40 年代剑桥的清教徒领袖，他告诉他的听众，热心是炙热、赤忱的爱和义怒，“不仅如此，它是一切情感的巅峰、精华和活力，燃烧到最高的程度”。¹²巴克斯特写道：“热心是灵魂之迫切的热度。它并不是一种单独的恩典或情感，而是一切恩典的活力和生机，是一切恩典热忱地运行。”¹³类似地，撒母耳·华德也谈到热心并不是“任何单独的情感”，而是“一切情感的强烈

程度或意向。就像‘光泽’并不是一种颜色，但为所有颜色增添了华彩和亮丽。”¹⁴威廉·芬纳（William Fenner）称热心为“高度的情感”¹⁵，托马斯·华森说“热心是情感的火焰”¹⁶。

清教徒在热心的综合特质上观点非常一致，所以我们无需再引述更多了。他们将属灵热心看作是在重生中所生发的关键性情感。上帝的灵在哪里创造生命，祂就在哪里加上热度。救赎的整个目的是使我们恢复对上帝的认识，恢复我们里面上帝的形象，并尽心、尽意、尽力地爱祂。基督徒就是一个情感开始为上帝燃烧的人。他开始在耶稣基督的面上看见上帝的荣耀，专注于那荣耀，想要讨祂的欢心，并且迫切地想要成长，这些是他新性情的重要本能。热心只不过是这些复合本能的另一个名字。我们信主后，曾经追寻自己欢娱的热诚就被一种在上的力量和原则所替代了。

据此清教徒宣称，如果没有热心，就没有重生。“爱上帝却没有热心，就不是爱上帝，因为这并不是把祂当作上帝来爱。”¹⁷

但是他们并没有教导说，如果一个人是基督徒，就肯定会热心地生活。他们非常严肃地对待新约关于不冷不热和信仰衰退的警告。他们相信，不仅个体信徒的热心会衰退，有时候整整一代基督徒都会这样。整个老底嘉教会都变成了不冷不热。清教徒在讲道中反复警告，哪里热心衰退了，一切都将衰退。

虚假的热心

清教徒们反复地谈及这一话题，但在此它并不是我们的主题。然而，它也是与主题紧密相关的，因为错误的热心常常是真热心最危险的阻碍。虽然清教领袖们努力制止错谬，但错谬的影响仍然很大，甚至败坏了真敬虔的名声；清教运动是不是最终因之失败，尚存在争议。鼓动错误的热心一直是撒但重要的伎俩之一。爱德华滋相信，在大觉醒运动之后出现了反对一切热烈情感的偏见，其主要原因就是虚假热心的泛滥。¹⁸因此我们需要总结，清教徒所认为错误、虚假的热心通常具有哪些特征。

1. 从个人性情和天然恩赐中来的热心不可与属灵热心相混淆。一个讲道者讲道时候充满活力，一切表象看起来都像是另一位戴得镇的罗杰斯，他的热心却不一定是属灵的。如果一个讲道者不知道天然热心与属上帝之热心的区别，就可能会自欺欺人。¹⁹ 真热心从心而生，而不是从口而生。司布真如此描述这一联系：“心火是真火。一个坚持用旧法子烤面包的家庭主妇，并不希望炉子口上有一大堆火焰。‘哦，不！’她说，‘我希望把柴火放得更靠后些，使所有的热量都进入炉子里面，这样才好用’。”²⁰

2. 虚假的热心是骄傲的热心

有句话说，虚假的热心总是着眼于自我的益处。说是为了讨上帝的喜悦，真正的动机却是喜爱受夸赞。就像耶户所说的那样：“你和我同去，看我为耶和華怎样热心。”（王下 10：16）耶户的眼目并不在上帝身上，而是为了占领一个国家。虚假的热心会使我们想做一个火热的讲道者，做一个杰出的基督徒。哥林多的信徒因为骄傲，就想要得着更多的恩赐。“圣洁的热心，”巴克斯特写道，“是为着上帝，为着祂的教会和祂的工作，并不仅是为了我们自己。对我们而言，它包含着温柔、舍己和忍耐。”²¹

骄傲的狂热分子总是有这两点特征：第一，他的热心更多地与公开的宗教事务相关，而非私下的责任；第二，他总是更爱指责别人的缺点，而非自己的缺点。理查德·格里纳姆（Richard Greenham）说，“热心的首要原则”是：“在一些事情上，我们必须要求自己比要求他人更加严格，给别人的自由比给自己的更多。如果我们要控诉罪恶，就让我们竭尽全力挑战自己的堕落吧。”²²

对上帝发热心却没有谦卑，这只是可怕地证明了人对自己的无知。²³ 最想讨祂喜悦的人，永远是那些知道自己还差多远的人。

3. 虚假的热心是不平衡的热心

这一点会在许多方面表现出来。虚假的热心可能特别注重基督徒生命的某些方面，而忽略其他方面。因此，有些基督徒将时间花在各种公开的服侍上，而忽视自己在知识上长进的需要，很少读经、读属灵书籍，甚至完全不读，他们认为这是热心。或者

是表现为与此相反的失衡情形。以利拿单·帕尔（Elnathan Parr）在注释罗马书 12：11 “心里火热” 时写道：

我们服侍上帝时应当火热；施洗约翰就是一盏燃烧、闪耀的明灯（约 5：35）。他闪耀的是知识，燃烧的是热情。我们许多人在知识方面闪耀得还不错，但他们的感情却是冰凉的。他们就像萤火虫一样，在黑夜中明亮地闪耀，你还以为他们非常火烫，但你拿起它们来却是凉的。许多人话讲得不错，但他们的行为却像冰一样冷。²⁴

而且，虚假的热心常常热衷于某些圣经真理，而完全忽视另一些。圣灵所激发的真热心会努力顾及整本圣经，会呈现出一种全方位的关注。虚假的热心常常在并非基要的细节上纠缠，正如主那个年代的宗教领袖们，主曾这样斥责他们：“你们法利赛人有祸了！因为你们将薄荷、芸香并各样菜蔬献上十分之一，那公义和爱上帝的事反倒不行了”（路 11：42）。在这一点上，约翰·弗拉维尔（John Flavel）说：“许多研究宗教改革的资深学者，他们的热心本应当滋养信仰的精髓……这热心却消耗在一些无关痛痒的观点上，消耗在他们的言谈中，实际的敬虔明显已经消失了。有多少人痛恨教义的错谬，却因实践错谬教义而灭亡？有多少人痛恨虚假的教义，然而却因虚假的心而灭亡？”²⁵

并且，属肉体的热心也因着对他人的敌意而显露出来。我们号称关注上帝的尊荣和真理，在行为上却可能完全违反了第二块法版上的诫命：爱人如己。“有激情，无同情”，清教徒常说这并不是热心。“如果不把对上帝荣耀的热心和对人的真爱结合起来，就不是真热心。因此，那些施暴的、伤人的、傲慢的人就永远不要谈荣耀上帝了，因为他们轻视贫穷人。”²⁶巴克斯特这样说道：

圣洁的热心永远是慈爱的，它不残酷，不血腥，也没有伤人的倾向（路 9：55）。它是温柔、仁慈的，使人如火燃烧，渴望赢得、救回人的灵魂，而不是伤害他们的身体（林

前13)。热心抵挡罪恶，是与对罪人的爱和怜悯联系在一起的（林后12：21）。²⁷

4. 虚假的热心总是有毁灭的倾向

基督教的历史很悲哀地证明了雅各对“苦毒的热心”（雅3：14-16）的警告，它会带来纷争和混乱。清教徒反复地警告了这一点。17世纪20年代的分离主义领袖约翰·罗宾逊（John Robinson）写道，他“反对他人的卑劣热心，也压制自己里面的卑劣热心”。²⁸1643年7月7日，当时正是清教徒得势之时，奥利弗·鲍尔斯对上议院、下议院以及威斯敏斯特会议的人员讲道，他就这一问题做了更严重的警告；他的讲道主题是“对上帝之殿的热情日益兴盛”。他说，正是假冒的热心导致基督徒落入“争斗和辩论”中，阻碍了他们消除分歧，达成合一。“爱消除我们对其他个体的苦毒。爱使我们在责备人的时候温和、犀利和深入，而不是滚烫伤人——嘴唇觉得烫的，肚子也不会消化；侮辱性的责备，耳朵也听不进去。爱呼召我们为着真理发热心，所以，我们应当努力做工，以和平维护圣灵中的合一。”²⁹

然而，热心持续地威胁着清教徒的合一。1646年，安东尼·塔科尼在剑桥的讲道中提到了他所担忧的后果：

节制若没有热心，不过是麻木、冰冷的瘫痪；热心若没有节制，不过是紊乱的疯狂，狂躁的错乱，地狱烈焰的闪光……耶路撒冷的狂热分子，以及他们德国的后继者，不过是烧着了一切的野火。主使这样的灵在我们中间冷却下来，免得导致一场全面的火灾。这毁灭人生命的东西怎能与救他们生命的基督相比呢？我祷告主，让我们愿意承受丢掉他们的损失，这样我们就不至于丢掉一切。³⁰

在这个问题上，没有人比理查德·巴克斯特更强调了，他亲眼目睹了基督教福音派的分裂。他写道：“有一种狂暴的、好争辩的、吵闹不休的热心，会攻击每一个与其自负的想法不一致的

人。”关于这种热心，他写道：“在一切社会中它都是不安分的动荡因素。它摧毁了爱；它滋生、挑动争辩；它是秩序、和平和安宁之敌。”³¹

属灵热心的特征

1. 热心会使一个基督徒对自己不满，也不满于一切不及天国的事物

这是真实的，因为圣灵在每个重生之人心中种下了对完全的渴望，也就是渴望与上帝相像。没有受上帝之灵影响的人却站着不动，阿特索（Attersoll）说他们“冰冷麻木”、“心中冷漠”，然而，信徒得到的呼召却是“永远向前，像急切奔往路途终点的旅人一样；或者像航海者渴望停泊入安息之所，进入挡风避雨的安全港湾”³²。所有清教徒都认为，真假信徒之间有一个重要区别，就是假信徒认为信仰只要够拯救他们的灵魂，就可以满足于此了，“这就显明了他们缺乏真正的恩典，而真恩典会激励人渴望完全（腓3：13；箴4：18）”³³。“世界不能满足基督徒，他们所期待的超出了世界。”³⁴真基督徒认为归信只是开始，而假信徒认为站在这里就可以了。哪里有真热心，哪里就有对一切现有成就的不满足，这热心越强烈，这不满足就越大。热心使得基督徒为他所信的与所感的、所知的与所行的、所是的与所想成为的之间的不同而叹息。³⁵因此，保罗称自己“我真是苦啊”，并且“努力面前”，如同快跑奔往终点线的选手。他永远在追寻着那更好的。“这不是说我已经得着了，已经完全了，我乃是竭力追求……”（腓3：12）

我要举一个类似的例子，撒母耳·戴维斯（Samuel Davies）是清教徒的继承者，弗吉尼亚州的使徒，他于1761年去世，时年37岁。戴维斯满心喜乐地为福音不停做工，但也做好了回天家的预备。他在写给朋友托马斯·吉本斯（Thomas Gibbons）的一封信中，谈到下列原因：

罪与许多无名的缺陷混在在一起，贯穿着、败坏着我一切的服侍，使我遭受羞耻、悲哀和屈辱……之前我希望能活得长一些，这样可以更好地为天国作预备……经过漫长的试炼，我发现这个世界非常不适于任何神圣、属天的事物成长，我害怕自己如果活得再长一些，可能会变得比现在更不适合进天国。真的，我几乎对在这个世界上达成任何伟大的圣洁完全不抱希望，虽然我真的应该受这样的咒诅，就是活得跟玛土撒拉一样长……唉，我的好主人啊（如果我真敢这样叫你的话），恐怕我尚在那完美之地外面的时候，不可能服侍得多好了。这一想法让我悲伤，让我心碎。但是，如果我确实有一丁点真正的敬虔之火，我就明白自己不能一直带着这种抱怨做工。不，我的主，我仍然要服侍你——在不朽的永恒中一直服侍你，带着完全的活力和热情服侍你，天使也会注目、爱慕和激动。³⁶

2. 属灵热心是一种能力，使灵魂关注伟大的、最好的事物
但以理·戴克（Daniel Dyke）在其《论悔改》一文中表明，每个对基督有了救赎性认识的罪人，这一点对他们而言都是真的。他说，悔改中的热心显示出以下几个特征：

1. 这种热心超越一切困难，跨过一切阻碍。“众水不能熄灭”，是的，反而燃烧得更旺，水来得越多，爱就越多。热情不会困于任何泥潭、沼泽、崇山和峻岭，这种情感能使人如生双翼，使他高飞越过一切……

2. 这种悔改的热心，觉得把再好的东西献给上帝也不够好，再怎么亲近上帝也不够亲近，为祂荣耀的缘故可以不计代价、不遗余力。正像那位好妇人一样，将一瓶珍贵的香膏倒在基督头上。

3. 这种热心让我们能带领他人归向上帝。我们的救主这样吩咐彼得，作为他悔改的果子：“他回头以后，要坚固他的弟兄。”我们在罪中通常是做了撒但的器皿，把别人一起

拖进我们的罪中。真悔改会让我们热心做带领他人归向上帝的器皿。

诗篇 119: 139 也是一节很惊人的经文，表现出热心如何使信徒变得专注：“我心焦急，如同火烧，因我敌人忘记你的言语。”人忽视上帝的话，对上帝这样羞辱，这极大震动了大卫，他的感受如此强烈，甚至使他感到自己的生命耗尽。“燃烧我”这个词的全部意义被基督本身展现给了我们，当祂看见在父的家中，圣殿里的道德败坏，祂以圣洁的义怒赶出了一切兑换银钱的：“他的门徒就想起经上記着说：‘我为你的殿心里焦急，如同火烧。’”（约 2: 17）热心使基督这样使用精力，甚至令他衰竭。

我们主的生命带有这一特征，人还以为祂是疯了。马可记载了耶稣典型的一天生活，祂热心地全神贯注向满屋的人讲道，祂和门徒们“连吃饭也没有工夫”。我们接着看那些不太明白是怎么回事的人：“耶稣的亲属听见，就出来要拉住他，因为他们说他癫狂了。”（可 3: 20-21）

这种热心的特质在每个真基督徒身上或多或少都能找到，使他们乐意为了上帝和上帝的事情付出。基督救赎了自己的百姓，要让他们变得与自己相像，“又洁净我们，特作自己的子民，热心为善”（多 2: 14 下）。同样，在五旬节那天，人们指责门徒说他们是新酒灌满了；保罗如此急于为福音得人，非斯都说：“你癫狂了吧！你的学问太大，反叫你癫狂了”（徒 26: 24）。关于这些，威廉·芬纳说道：

天下没有什么百姓真正对善行热心，只有祂的百姓除外。这样的百姓唯独基督有，因为热心唯独来自于祂。如果你对上帝毫无热心，你就不可能是祂的百姓。一个热心的信徒，一个热心的悔改者，一个热心的认信者，他热心地祷告，热心地聆听圣言。热心的百姓是基督独有的百姓。³⁸

真热心的来源

在准备这场演讲的时候，我一下意识到这个题目产生了一个问题。如果热心基本上等于我们灵里一切恩惠的活力和能量，那么谈持守热心的方式就等于谈圣经里指示的一切个人敬虔长进的方式。这样，持守热心的话题就成了一个相当宽泛的话题，因为清教徒写到的主题里面，再没有比“在恩典中长进”更多的了。与其研究总体的、宽泛的主题，我认为聚焦于以下这点比较有益：清教徒认为热心的活力来源于哪里。最终的来源是圣灵，所以圣灵在哪里熄灭，在哪里忧伤，那里的热心就肯定会消退。不过，我想让大家思考的是圣灵做工的一种独有特征。热心并不会因着圣灵主权性的运行立即高涨或低落，也与其他任何事物无关，它只是因着圣灵做工，将对上帝之爱的感知带到信徒的心中，正是这种爱使热心活了起来。爱是根本，是源头；正是它驱动了信徒，“神圣之爱是支配性的热情”。³⁹哪里有许多爱，哪里就自然而然、无可避免地有许多热心。约翰·董那门（John Downame）为清教徒辩护时这样说道：“热心是我们对上帝火热的爱的结果和作用，是从这一神圣之火中升起的烈焰。”⁴⁰正是爱使得基督徒慷慨宽宏，“爱是一种伟大的放大器”⁴¹。正是爱带来了火热，使得热心燃烧。爱与热心是如此贴近，有时候二者甚至被视为等同。所以，路德将热心称为“由爱而激发”⁴²，薛伯斯则声称“哪里没有热心，哪里就没有爱”。⁴³

清教徒随从新约，谈论爱远比谈论热心要多，虽然如此，他们知道这二者必然是相辅相成的。我们再来看理查德·薛伯斯就加拉太书 2：20 的讲道中所说的话：

每当我们产生行善的热心，不都是因为我们看到那使我们得救、从罪中得赎之恩，看到基督那荣耀的来临吗？当我们的信心看到这两方面，就会使我们发热心……那些从火中被救出来的，通常是那些经过剧烈的转变而归信的基督徒，

他们成为最结果子、最有爱心的基督徒，比如保罗等人，因为他们知道，基督赦免了他们极多的罪债，一千他连得的债务；罪债越多，他们越是知道自己要忠于上帝，要为耶稣基督牺牲舍己……当他们想到，祂如此奇妙的爱竟然施与自己这样的人，他们就再一次燃起爱焰；正如福音书中那位被赦免得多的妇人，她的爱也就多。保罗说：基督的爱激励我，神圣的力量驱使我，我从前是亵渎上帝的、逼迫人的。（林后5：14）所以，意识到基督赦免罪恶的爱会驱使一个人进行神圣的努力，尽力完成自己一切义务。这激励我们为基督和祂的教会不惜代价，即不惜任何代价，牺牲我们的“以撒”。祂爱我，舍了自己给我，我还能给出什么，足以与此相比呢？这会使一个人变得十分慷慨，甚至为基督流血也在所不惜。

当我们思想祂对我们特别的爱，我们冰冷的心就会变得温暖，就更有力量完成属上帝的工作。钢铁炙热的时候，就可以打造成任何形状；我们冰冷的心也是如此，虽然它们本身很坚硬，但被基督的爱温暖和燃烧后，就可以打造成任何形状，可以做任何事，忍受任何艰险……当人心得享基督之爱的确据，就可以面对一切了。⁴⁴

清教徒关于这个问题的教导还有一个典型的例子，我们来看以马内利学院院长、“英格兰最好的教导者”约翰·普雷斯顿（John Preston）。普雷斯顿就加拉太书5：6 保罗的话有五篇关于爱的讲道，这个讲道系列叫做“生发仁爱的信心”，主题是爱在基督徒整个生命中至高无上的地位。他说，每个信徒都有对上帝的爱，但仍然会祈求更多：

对上帝的爱是圣灵特别的工作，除非上帝亲自做成这爱，圣灵将这种情感植入人心，否则没有人能够爱耶稣。所以，要获取这爱的途径是迫切祷告，承认圣灵的能力，亲近祂，并且说：“主，我做不了。”承认圣灵的能力就是获胜的

方法……冷水不能使自己变热，我们也是这样不能爱主——必须有什么东西才能使水加热，必须有圣灵才能在我们里面生出爱的火来。这火必须是从天上点燃的，不然我们就不能有这样的火热。⁴⁵

普雷斯顿继续阐述我们刚才所提到的原则，就是爱“支配”基督徒的一切。⁴⁶爱使得我们可以为基督的缘故舍弃一切，并如火一般迅疾、活跃。所以他说，当这火在保罗心中的时候，“他不在意一切羞辱，这火帮助他越过各种境遇，因为基督的爱激励我们。我承认真是这样，我可以失去自己的名声，你可以认为我是个疯子（有些人确实这么认为），但即便如此我也必须这样行，因为基督的爱激励我。所以，哪里有爱，心里就会产生如此强大的驱动，驱使人去服侍、去在一切事上讨主的喜悦，他别无选择，只能这样行”⁴⁷。

为了显明爱如何影响到全人，普雷斯顿说了这样一番话，内容是关于爱和热心如何影响我们的言语：

你是否会说，自己爱上帝，但从来不喜欢为祂说话？亲爱的人们，我们中间这种在圣洁恩言上的畏缩、在表达赞美主上的畏缩，显示出我们中间缺乏对主耶稣的爱。

你知道，人们所爱的事物，就会多多地说起，不管他们的性情如何。海员们喜欢谈论自己的航程，战士们喜欢谈论自己的战斗，猎人们喜欢谈论自己的狩猎。如果你爱主，你当然会多多地说起祂，在任何情况下你都愿意说起祂：“心里所充满的，口里就说出来。”如果你心中确实充满了对主的爱，这爱就会通过你的口舌表达出来。一个人如果说了许多爱上帝的話，而他的言谈却是空洞、虚无、毫无益处的，我们自然就会认为，他其实一点也不爱上帝。⁴⁸

因此，若要保持热心，首先就需要不断地、更多地认识基督

里的上帝之爱。我们需要“爱心有根有基”（弗3：17）。爱是基督徒的护心镜（帖前5：8）；爱是海洋，我们的心在其中需要被引导（帖后3：5）；爱是我们应归给上帝的，超过其他一切，祂向我们寻求的也是这个，超过其他一切。“爱就完全了律法”（罗13：10）。“你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的上帝；又要爱邻舍如同自己”（路10：27）。

两种实际职责

当我们读到这些，有一个很实际的危险是：我们只是希望自己对之知道和感受到更多一些，这样便承认只有圣灵才能满足我们的需求。当然，清教徒将此视作一种危险，因为这种态度暗示着“上帝必须来做一切”，我们在此事上并没有什么紧迫的责任。⁴⁹这并不是圣经的教导。圣经所吩咐的是“保守自己常在上帝的爱中”（犹21），这就是说，最初由圣灵放到我们心中的对上帝的爱，必须藉着我们自己的努力得以保守和坚固。虽然上帝在我们里面做工，但绝不能认为这可以替代我们自己的工作。威廉·詹金（William Jenkyn）说，如果我们想要暖和，就得走在太阳光中。⁵⁰重生之时，上帝赐给了我们恩典，但是之后我们需要“将……所给你的恩赐，再如火挑旺起来”（提后1：6）。译作“挑旺”的这个词意为使火焰持续燃烧。所以，基督指责以弗所教会离弃了起初的爱心，并不是吩咐她“为复兴祷告”，而是让她承担起这一神圣的职责（启2：4-5）。

在这个关系中，圣经谈到了许多的实际职责，不过我只想谈两种，选择这两种是因为清教徒的教导里对其非常强调，而我们却不太像他们那样突出这两种职责。

1. 若要保持热心和爱心，我们必须在属灵的事情上与同伴一起操练关爱和勤勉

这并不等同于某种避世的教导，或像法利赛人一样将他人排斥在外，而是认识到圣经中一贯的教导（例如诗1：1，119：63；箴1：15，4：14-16；代下19：2；林前15：33）。我们是社会

性的存在，周围的人会对我们产生有力的影响，尽管我们可能没有觉察到。因此，主的警告是必要的：“只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了”（太 24：12）。“坏的同伴，”威廉·布里奇说，“会使你对善行的热情熄灭、冷淡。”⁵¹世界会对我们产生影响，我们必须与那些真正爱上帝的人亲密团契，才能抵消这样的影响。请听巴克斯特谈论如何保持热心：

要在热情、认真的基督徒中生活，特别是要与亲密的人密切相交。一个人的热心可以点燃另一个人，这是热心的巨大力量，正如火能点燃更多的火。认真、衷心、勤奋的基督徒可以极好地帮助我们变得认真和勤奋。人与快步的旅人一起走，就愿意跟上他们的步伐，疲倦的懒汉也能被他人带动；若与懈怠的人一起行走，就会走得跟他们一样慢。⁵²

约翰·利文斯通是苏格兰清教徒，因他在 1630 年 7 月苏格兰教会的复兴中所做的工作为人纪念。他曾在自传中谈到这个问题：

我们三四个人聚集的时候，就应当点燃一堆爱上帝的火来；要是愿意，我们就可以从天上取来这火。主爱的火焰熄灭了祂对我们所发的公义怒火。基督因爱我们，为我们死，从死里复活，要得我们的爱，这爱是祂付出如此重价买来的。⁵³

如今若是讲这种话，得到的回应可想而知。有些人会说，他们也希望自己能跟热心的基督徒多相处，但在自己的处境中无能为力。或者，他们找不到任何能称得上“热心”的本地教会。清教徒会这样回答：我们应当竭尽全力，避免活在那种属灵的“冰柜”里。17 世纪 20 至 30 年代，许多平凡的男女基督徒情愿远行三千多英里，从旷野中建造起“新英格兰”，而不愿留在属灵热心已消退的教区中。与其失去活泼的团契，他们宁肯失去自己的

家园。对他们而言，希伯来书 10：24 - 25 的话真是极为要紧：“又要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。你们不可停止聚会，好像那些停止惯了的人，倒要彼此劝勉。既知道那日子临近，就更当如此。”⁵⁴

还有些人会说，是否加入一个教会，若是看团契是否热情、是否对我们有帮助来决定，这样是自私的。他们认为，我们可能背负着使命，来帮助这个冰冷的教会。我们还可能听到过，如果一个人自称是基督徒，我们是什么人，怎能判断人家的基督信仰呢？答案是：我们首要的责任是自己要尽力爱上帝、侍奉上帝，如果以为不与严肃对待圣经的人为伍也可以做到这一点，可就大错特错了。就连属世的人也知道团契相交对基督徒的影响。在 18 世纪福音复兴时期，博林布罗克（Bolingbroke）勋爵给亨廷顿夫人写了一封惊人的信，他谈到怀特菲尔德：“他的热心是止不住的……主教们、教士们都对他相当生气。”博林布罗克接着又告诉夫人，国王“对坎特伯雷主教大人表示，怀特菲尔德先生应该被升为主教之列，这是让他停止讲道的唯一方法。”换句话说，换掉怀特菲尔德的朋友，让他跟那些“戴着主教冠的大人们”在一起，他很快就会变得跟他们一样冰冰凉。⁵⁵

一个可悲的历史事实是，一些人的生命起初充满了对上帝的热心，后来却变得衰弱、三心二意。而这常常是因为他们与错误的人为伍所导致的。圣灵向我们如此解释了所罗门王悲惨的堕落（王上 11：1 - 4）。错误的交往对灵性健康而言是致命的。莱尔主教谈到婚姻伴侣时，也持相同的观点：“一个祷告、读经、敬畏上帝、爱基督、守安息日的基督徒跟一个对严肃信仰完全不感兴趣的人结了婚，结果还能是什么呢？无非是给基督徒造成严重的损害和极大的忧愁。健康是不能传染的，但疾病能传染。这种事情，一般情况下都是好的一方降到坏的一方的水平，而坏的一方并不会提升到好的一方的水平。”⁵⁶

2. 若要加增和持守热心，我们要恒切地重视默想，将之作为重要的蒙恩之道

我认为在这方面的实践上，我们与清教徒有重大的差别。在

祷告、讲道、读经之类的事情上我们可以同意他们的看法，然而，就算我们的思想和实践中真有默想的一席之地，默想在我们这里的地位也比在清教徒那里低得多。假如我们活在清教徒的时代，去找牧师哀叹自己虽然相信上帝的爱，但这爱却没怎么感动我们；如果牧师相信这抱怨是个真基督徒发出的，他首先问的问题之一肯定是：“你有没有经常花时间默想你所信的呢？”他们的意见是，如果我们只止于听道、甚至止于读经，其实没什么益处。布鲁克斯（Brooks）说：“默想是你灵魂的食粮，是消化属灵真理的肠胃，能自然而然地为真理加热。要是人只读经不默想也能得益处，那他大概没有心脏也能活……默想最多的人，通常生命也最茁壮。默想是一种哺育灵魂的工作，是一种强化恩典的工作，是无与伦比的工作。”⁵⁷

我肯定能引出上百位清教徒的话，表达的都是这个意思。不管他们在别的方面有什么不同，在这方面他们都是一致的。古诺（Gurnall）称默想为“煽火的风箱”，并且许诺“你若是沉思，这火焰就会燃起”⁵⁸。斯文诺（Swinnock）说：“祷告最好是从默想开始，默想最好是以祷告结束。”⁵⁹可能在这个话题上，托马斯·曼顿（Thomas Manton）是清教徒中写得最好的，他在论诗篇 119 篇的伟大著作中写道：“默想不是在脑子里堆满概念，而是改善心灵”。学习可以让我们学到知识，而实际的默想则促使灵魂更明白已知的真理。学习好比是冬日的太阳，能照明却不能暖人；默想却如燃放的火焰，我们不去注意它的光亮，而是感到它的炙热。学习的时候我们就像是酒商，买酒进来是为了囤积卖出；而默想的时候我们是买酒来自饮自享……为什么有些人的祷告如此沉闷、枯干、乏味呢？这是因为他们自己缺乏圣洁思想的操练。噢，基督徒们啊！默想就是一切；默想是知识和敬虔的母亲、保姆，是各种恩典的伟大管道。在圣洁的思想中，我们与上帝的纯洁和诚实最相似。若没有默想，我们不过是人云亦云、鹦鹉学舌，道听途说一些事，生搬硬套地复述它们，里面却没有情感、没有生命。正是默想，使真理永远在我们里面运行，永远呈现在我们面前，如箴言 6：21 - 22 所说：“要常系在你心上……你行

走，它必引导你……你躺卧，它必保守你。”爱使心牢牢地贴紧所爱的对象或事物，如诗篇 119：97：“我何等爱慕你的律法，终日不住地思想。”⁶⁰

由此我们可以清楚地看见，清教徒并不是将默想简单地视为冥想或某种梦想。默想是对经文细致的钻研，相信上帝在这里打开了门，可得见祂面。虽然默想中可能也包括自省，但其主要目的是更高的：默想是注视上帝在基督里的爱，超过其他一切；并且更加确信那爱是赐给我们个人的，由此我们对祂的爱变得更加热切。所以约翰·董那门在论及上帝之爱时说：

有一些途径能让我们的心的被上帝之爱的圣火点燃。第一，我们要时常默想上帝无限的良善、卓越、美好和完全，因此祂配得一切的爱；默想祂如何使用这些属性，拯救我们……舍了祂的独生子为我们死。⁶¹

在这个问题上，以撒·安布罗斯（Isaac Ambrose）教导他所牧养的兰开夏郡人时给出了如何默想的例子，第一个例子名为“灵魂对基督的爱”。他说，默想是为了“点燃对上帝的爱”，他告诉基督徒，应当这样对自己说：

来学习吧，更多地学习基督的美善。更多地学习基督对你所发的仁慈，有特别针对你的，也有普遍性的；更多地学习基督如何公开地或私底下常常遇见你，在会众中、在你家中遇见你，在你室内、在野外、在你不眠的夜里、在你极深的危难里遇见你；更多地学习祂一切的美好、祂如何与你切近，无论祂是否离开，依然要学习（若你愿意），学习你应当怎样跟从祂，学习将来你永远与祂同在，是何等的喜乐！⁶²

约翰·班扬说：

圣父与圣子的心是否都对我们怀有极大的爱呢？既如

此，我们就来多多学习吧，探求这爱的伟大。这是人能从事的最甘甜的研究了……对基督徒而言，这一知识的每个部分、每个碎屑、每个颗粒、每个片段，都如下滴的蜂蜜之于喜欢甜食的孩童。所以，基督徒为何不投身于这样的默想呢？它是如此属天、如此美好、如此甘甜、如此舒畅，给予灵魂如此之大的益处！问题是，人们虽然这样谈它，却不真正相信它；人们谈论上帝的爱、耶稣基督的爱如此之多，如果他们真的相信，就会不由自主地去默想它。⁶³

最后我还要举一个典型的例子，就是理查德·薛伯斯所说的：

我们是属天国的，并非属这个世界。这不过是一段通往荣耀的旅程，那荣耀是基督为我们护持的。基督就像是天上的磁石，祂有力量吸引我们向上。这样的默想将会吸引我们那坚硬如铁、沉重、冰冷的心……当我们发觉自己的灵魂正在坠落，就当努力以这样的默想使自己上升。并且，并不只有默想这些事才会让我们充满属天的思想；其实是基督自己，这位天上的影响之源头，给予我们属灵生命，吸引我们靠近祂。“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我”（约12：32）。的确，我们的头——基督——会对我们产生如此的影响……我们中最好的人也应当自感愧疚，我们背叛了自己的安慰者，背叛了举起自己那僵死、麻木之心的途径，因为缺乏默想。让我们坚持操练，基督在天上的荣耀里，在祂里面的也就在天上，这是如此真实，如同我们在自己的身体里面一样；如果我们这样做，不用太久，就绝不会再感觉不适，不会再卑贱、充满世俗思想了。⁶⁴

毫无疑问，如果一位清教徒能进入当今的年代，感受一下我们这样的冷淡，他一定会告诉我们，我们虽然忙来忙去，却在饿死自己的灵魂。很惊人的是，在清教徒时期之外，那么多被上帝

的教会大大使用的男女都深知默想这一方法。J. W. 亚历山大留意到他的父亲阿奇博尔德·亚历山大 (Archibald Alexander) 也是如此，他对普林斯顿神学院产生了深刻的属灵影响。⁶⁵ 南非宣教先驱罗伯特·莫法特 (Robert Moffat) 是个特别热心、勇于行动的人，而这是由祷告和默想所支撑的。每天晚上，别人已经休息了，他总是独自“一首接一首地诵读圣诗”。⁶⁶

查看过这些情况后，我确信，我们需要重新学习一些极为重要的东西，如果上帝喜悦让我们重新学会，光明的前景就不远了。在这事上，我们能从历史中得到极大的激励，我将以此作为结束。我们都知道，清教徒时代之后教会出现了一段非常冷淡的时期，讲台与会众都十分冷淡。与冷淡相伴的是，人们极少听到传讲耶稣基督。热心似乎已经从地球上消失了。剩下一些人还读清教徒著作，也担心这样的人再也不会出现了。然而，正当上帝祭坛上的火看似已经永远熄灭了，这火又在一些年轻人心中重燃起来，而重燃的方式跟一个世纪之前清教徒从圣经中得来的完全相同。上帝在基督里的爱成为沉思的伟大主题。人们重新认识到，灵火不过是人们中间广泛感受到上帝的爱。怀特菲尔德从亨利·施高格 (Henry Scougal) 的著作《人灵魂中的上帝生命》(*The Life of God in the Soul of Man*)⁶⁷ 中部分地学到这一功课。1740年，一位亲眼见过怀特菲尔德的人这样说起他：“在我看来，他充满了上帝的爱，而且为着基督的缘故燃烧着超凡的热心。”查尔斯·卫斯理第一次见威廉·格里肖 (William Grimshaw) 时这样说他：“他的心充满了得胜的爱”⁶⁸。约翰·卫斯理后来如此描写格里肖：“像他这样能震动一个国家的人极少。他去到哪里，就能把火带到哪里。”⁶⁹ 完全同样的特征也以同样的方式再度出现在威尔士。豪威尔·哈里斯 (Howell Harris) 记录道：“爱像雨一样降到我的灵里面，我几乎已经不能自持。”⁷⁰ 他并没有自持，热心“旺盛地燃烧起来”，由此历史新的一天开始了。

18世纪的复兴远不止于回归清教徒，而是回归基督。或者我们可以说，圣灵做成了这样的祷告，这是基督一向喜悦听闻的。查尔斯·卫斯理的一首诗歌就是这样的祷告，总结了我们的意图说

明的一切：

你从天降下人间
厚赐纯全之天火，
点燃圣爱的炽焰
在我粗鄙的心坛！

为你荣耀而燃烧
永不熄灭的烈焰，
战栗在这源泉前，
谦卑祷告，热火颂赞。

不过我们要记住，真热心甚至无法满足于只是复兴。真正的要点是，我们都要去到天国。我以牧长约翰·艾兰德（John Ryland）的话作为结束：

福音中显出了对上帝荣耀的热心，这是一个永恒的恩典，与上帝本身一样恒久。在天国中，这热心更闪烁出一万倍的光辉，比一万个太阳还明亮。在直到永恒的天国中，没有一个不冷不热、昏昏欲睡的灵魂，而是充满欢乐的人们，好像百万团最明亮、最聪慧的火焰。他们全都向上升起，朝向上帝那高高的宝座；而上帝则会在永恒之中以自己的爱回应他们的爱。⁷¹

注 释

1. 引自 William Tyndale, R. Demaus, *Religious Tract Society*, London, 1904, p. 419.
2. *The Acts and Monuments of John Foxe*, ed. G. Townsend, vol. 7, Seeley, Burnside, and Seeley, London, 1847, pp. 547 - 50.
3. 讲述此事的是 John Howe, 引自 *The Works of Thomas Goodwin*, vol. 1, James Nichol, Edinburgh, 1861, pp. xvii-iii, 以及 “Life of John Angier”

- in *the Whole Works of Oliver Heywood*, John Vint, Idle, 1827, vol. 1, p. 521. 证据显示此事发生在 1620 年 10 月 2 日之后,应该是在之后不久。
4. 此讲章重印为 *Sermons of the Great Ejection*, Banner of Truth, London, 1962.
 5. *Works of John Bunyan*, ed. G. Offor, vol. 2, repr. Banner of Truth, Edinburgh, 1991, pp. 593 - 4.
 6. *A Commentarie on Philemon*, William Attersoll, London, 1633, p. 433.
 7. *The Works of that Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge*, William Perkins, vol. 3, London, 1631, p. 366.
 8. *King Charles II*, Arthur Bryant, London, 1931, p. 357. “当时,宗教上的克制被认为是美德,然而这样耶稣基督会把我们从袖口中吐出来。”《热心的基督徒》, *Selected works of Christopher Love*, repr. Glasgow, 1805, vol. 1, p. 441. “世界几乎允许在任何情况下以激烈的方式达致狂喜,然而却不认为最重要的那一个是正当的。” *Remains of Richard Cecil*, ed. J. Pratt, Knight, London, n. d., p. 190.
 9. *Zeal for God's House Quickened... Expressing the Zeal Required in Church Reformers*, London, 1643, p. 5.
 10. “A Coal from the Altar,” *Sermons and Treatises*, Samuel Ward, 1636, repr. In *Works of Thomas Adams*, James Nichol, Edinburgh, 1862, p. 72.
 11. 诗篇 119: 139。
 12. *Forty Sermons on Serveral Occasions by the late Reverend and learned Anthony Tuckney*, London, 1676, p. 141.
 13. “Christian Directory”, *Practical Works of Richard Baxter*, vol. 1, London, 1847, p. 382.
 14. “A Coal...”, p. 72. W. G. T. Shedd 在注释罗马书 12: 11 时也说了同样的话: “‘热心’是实行一切事的强烈力量,并不只限于讲道或任何单独的基督徒责任,而是涉及基督徒的整个性情,与其一切责任有关。” *Critical and Doctrinal Commentary on Romans*, 1879, Zondervan, Grand Rapids, 1967, p. 367.
 15. *A Treatise of the Affections, or, the Soul's Pulse*, London, 1657, p. 61.
 16. *The Godly Man's Picture*, 1666, repr. Banner of Truth, 1992, p. 112.
 17. *Practical Works of Richard Baxter*, vol. 1, p. 383. “信徒视他超乎一切事物和人物。对他们的灵魂而言,为基督下监、为基督背十字架,比戴冠冕、握权杖却没有基督要甘甜无数倍……为基督的缘故轻看一切,正是福音教给我们的功课。” *Works of John Owen*, ed. W. H. Goold, vol. 2,

- repr. Banner of Truth, 1966, p. 137.
18. *The Religious Affections*, in *Select Works of Jonathan Edwards*, repr. Banner of Truth, London, 1961, p. 50.
 19. 参见 *Thomas Charles' Spiritual Counsels*, Banner of Truth, 1993, pp. 394 - 5.
 20. *An All-Round Ministry*, C. H. Spurgeon, Banner of Truth, 1960, p. 338.
 21. *Practical Works*, vol. 1. p. 383.
 22. *Works of Richard Greenham*, 5th ed., London, 1612, p. 545.
 23. 托马斯·查尔斯 (Thomas Charles) 说：“热心若不与谦卑相结合，就不可能是圣洁的……人谈及神圣真理、特别是上帝的判断时那种属肉体的、不敬的莽撞（不如说是放肆），实在是令我前所未有地震惊……当我不幸听到恩典的教义被如此对待的时候，我受到了前所未有的轻视恩典教义的试探。” *Spiritual Counsels*, p. 396.
 24. *The Works of Elnathan Parr*, London, 1633, p. 276.
 25. *Works of John Flavel*, vol. 3, repr. Banner of Truth, London, 1968, p. 215.
 26. *Works of Richard Sibbes*, vol. 7, repr. Banner of Truth, Edinburgh, 1982, p. 187.
 27. *Practical Works*, vol, p. 383. “这是野火，不是热心，是“抛掷火把、利箭与杀人的兵器，却说：‘我岂不是戏耍吗？’（箴 26：18 - 19）”
Bowles, *Zeal for God's House*, p. 18.
 28. John Robinson, *Pastor of the Pilgrim Fathers*, W. H. Burgesss, London, 1920, p. 132.
 29. *Zeal For God's House*, pp. 26 - 8.
 30. *Forty Sermons on Several Occasions*, London, 1676, p. 151.
 31. *Practical Works*, vol. 1, p. 383. 弗拉维尔在 *Works*, vol. 3, pp. 466 - 69 中也处理了同样的问题：“想想看，这种混乱的热心给基督徒群体带来了多少损害，几乎到处可悲地丑化、甚至是瓦解了这个群体，为众教会带来了难以言喻的伤害。”
 32. *Philemon*, p. 433.
 33. *An Alarm to the Unconverted*, Joseph Alleine, 1671, repr. London, Banner of Truth, 1967, p. 75.
 34. *Exposition of Jude*, Thomas Manton, repr. Banner of Truth, 1958, p. 348.
 35. 对于清教徒“我真是苦啊”的传统有一个很好的阐释，参见 Marcus Rainford, *Lectures on Romans 7*, London, 1879. Rainsford 写道：“信徒活得越久，就越了解自己，就越小心留意，就越能敏锐地感到自己对上帝

- 完美旨意最些微的偏离；并且他越来越以那个无瑕的标准来要求自己，越来越在上帝面前哀叹自己的不足，并谦卑自己。”（212页）
36. *Sketches of Virginia*, W. H. Foote, 1850, repr. John Knox Press, Richmond, 1966, pp. 306-7. 清教徒中类似的情绪请参见 *Letters of Samuel Rutherford, Banner of Truth*, 1984, p. 352 (“诸天啊，请更快运行！时间啊，快跑，快跑，让那婚宴的日子快些到来！因为爱若耽延，便度日如年”）；亦可参见“Letter xxxvi” in *the Life and Death of that Excellent Minister of Christ Mr Joseph Alleine*, London, 1672, pp. 133-35. 约拿单·爱德华滋在其著作《宗教情感》第三部分第六节中对此进行了扩展。
 37. *Two Treatises: The One of Repentance, the other of Christ's Temptation*, Daniel Dyke London, 1635, pp. 138-9.
 38. *Treatise of the Affections*, p. 64.
 39. 这一短语出自 Issac Watt 的著作 *Discourses of the Love of God* (2nd. Ed. London, 1734) 中一章的标题，但不是他原创的。
 40. *A Guide to Godlynesse, or a Treatise on the Christian Life*, J. Downname, London, 1629, p. 110.
 41. *Faith and Life*, B. B. Warfield, repr. Banner of Truth: Edinburgh, 1990, p. 275.
 42. 引自 Tuckney, *Forty Sermons*, p. 141.
 43. *Works*, vol. 6, p. 11.
 44. *Complete Works of R. Sibbes*, vol. 5, pp. 398-9, 402.
 45. *The Breast-plate of Faith and Love*, J. Preston, 5th ed. 1634, repr. Banner of Truth, 1979, p. 50. “我们多么需要恳求上帝为我们保守这爱的珍宝，以防它被偷走啊！” *Exposition of Jude*, William Jenkyn, repr. Edinburgh, 1863, p. 345.
 46. *Ibid.*, p. 48.
 47. *Ibid.*, pp. 28-9.
 48. *Ibid.*, pp. 72-3.
 49. 参见 *Exposition of Jude*, Thomas Manton, repr. Banner of Truth, 1958, p. 341. “得到恩典之后……上帝的保守也与我们的谨慎和努力相辅相成。我们是有能力去行动的。”
 50. *Exposition of Jude*, p. 344.
 51. “Of Good and Bad Company”, in *Works of William Bridge*, London, 1845, vol. 5, p. 98.

52. *Practical Works*, vol. 1. p. 386.
53. “The Life of Mr John Livingstone” in *Select Biographies*, ed. W. K. Tweedie, vol. 1, Wodrow Society, Edinburgh, 1845, p. 284. 弗拉维尔哀叹这样的团契日益减少了：“噢，多么欢乐的时光！多么愉快的生活！我自己还记得，那时圣徒们在亲密、经验化的、有益的共同体中热心地彼此激励，合一、热诚地祷告，去爱、去行善；我的灵魂仍然牢牢记得这些，并因此深感伤心：唉！我怎么看见，各处的基督徒团契都变得虚弱呆板了呢？众教会和众家庭怎么都变成争斗场了呢？人们既然不常谈论属天的、经验性的话题，他们的谈话自然降至为鸡毛蒜皮小事的争辩，给信仰带来了难以言喻的羞辱和损害。” *Works*, vol. 3, p. 469.
54. 尽管如此，清教徒牧师仍认为他们在这方面远远不如新约中的景况：“最早的基督徒们彼此之间如此充满挚爱和深情，他们半个小时达到的相知相熟程度，等于我们花半年时间达到的。” *Select Works of Love*, p. 443 - 4.
55. *Life of George Whitefield*, Luke Tyerman, vol. 2, London, 1877, p. 194. 国王对大主教说的这番话应为讽刺。
56. *Practical Religion*, 3rd ed. London, 1883, p. 302. 钟马田在 20 世纪 60 年代也强调了同样的原则，他号召福音派面对表面化的普世基督教合一运动时，应首要考虑建设真实的、热心的基督徒团契。
57. *Works of Thomas Brooks*, vol. 1, repr. Banner of Truth, 1980, p. 291.
58. *The Christian in Complete Armour*, W. Gurnall, repr. Banner of Truth, 1964, p. 240.
59. *Works of George Swinnock*, repr. Banner of Truth, 1992, p. 112.
60. *Complete Works of Manton*, vol. 6, pp. 140 - 6.
61. *Guide to Godlyness*, p. 110.
62. *Doctrine of New Birth*, in *Complete Works*, p. 189.
63. *Works of Bunyan*, vol. 3, p. 36.
64. *Complete Works*, vol. 5, pp. 537 - 8.
65. *The Life of Archibald Alexander*, J. W. Alexander, New York, 1864, p. 694.
66. *The Lives of Robert and Mary Moffat*, J. S. Moffat, London, n. d., p. 283. 当然，属灵职责和权利是相互重叠的。清教徒认为默想是祷告最好的预备，为祷告提供了内容（参见诗 5: 1, 19: 14 等）。同样，赞美和默想也是相互重叠的，许多基督徒认为赞美诗集或诗篇集对个人灵修有极大的帮助。Alexander “有自己的方式，自咏自唱希伯来诗篇”（*Life of Al-*

- exander, p. 694).
67. 施高格的著作（1677年）中，爱的首要目的和力量是十分显著的：“完全的爱是一种自我弃绝，是离开我们自身以外……爱中的人向自己、向自己一切的喜好死了。”（*Life of God in the Soul of Man*, repr. Thomas Nelson, London, 1848, p. 95. 参见 *George Whitefield's Journals*, repr. Banner of Truth, 1960, pp. 46, 576).
 68. 引自 *Methodist Heroes in the Great Haworth Round, 1743 to 1784*, J. W. Laycock, Wadsworth & Co., Keighley, 1909, p. 46.
 69. Letter of 16 July 1761 in *The Letters of John Wesley*, ed. J. Telford, Epworth Press, London, 1931, vol. 4, p. 160. 循道主义运动显示出两个与热心密切相关的实际情况，即志同道合者的团契与以基督为中心的思想。后世的循道主义者可以写下这样的话：“默想圣言就是蒙福的秘密。”
Come Break your Fast, A Daily Meditation, Mark Guy Pearse, Patridge, London, 1898, p. 467.
 70. *The Early Life of Howell Harris*, Richard Bennett, Banner of Truth, 1962, p. 30.
 71. *A Contemplation on the Existence and Perfections of God*, J. Ryland, 1776, pp. 408 - 9.

改革宗传统中悔改与唯独信心的 不稳定关系

萨姆·沃尔德伦 (Sam Waldron)

前言：诺曼·谢泼德与加尔文

写作本文的直接灵感，源自我读博士期间发现诺曼·谢泼德 (Norman Shepherd) 和约翰·加尔文在悔改的看法上有惊人的差别。谢泼德称自己代表的是“改革宗”（与路德宗相对）特有的称义观点。他陈述自己观点时，使用了悔改的教义（以及悔改乃是饶恕之条件的观点）来解释唯独信心，即引介了“因信心的行为而称义”的观念。另一方面，改革宗传统的奠基人加尔文在《基督教要义》里，关于救恩次序 (ordo salutis) 的问题他一直高举和保卫唯独信心，与之相同的是，他为了保卫唯独信心，称逻辑上悔改是在信心之后，与谢泼德正好相反。谢泼德和加尔文之间的反差正说明了我所讲的——改革宗传统中悔改与唯独信心的关系并不稳定。

简介：研究方式

研究这个问题可以选择多种不同的方式（逻辑性的以及历史性的）。然后我发现，有一种逻辑性的处理方式与严格的历史性处理方式非常相符。因此我将按下列大纲进行探讨：

- 一、对律法主义的回应
- 二、对易信主义的回应

三、解决方法：悔改的信心与信心的悔改

这一大纲显示出，改革宗关于信心与悔改之关系的教导在诸世纪以来回应着各种影响，这教导本身被其回应方式影响着。一方面，有对所谓“律法主义”或“新律法主义”倾向的回应；另一方面，也有对今天所谓“易信主义”的回应。易信主义与历史上通常所称的“反律主义”观点或改革宗传统中的“桑德曼主义者”（Sandemanian）观点相关。

一 对律法主义的回应

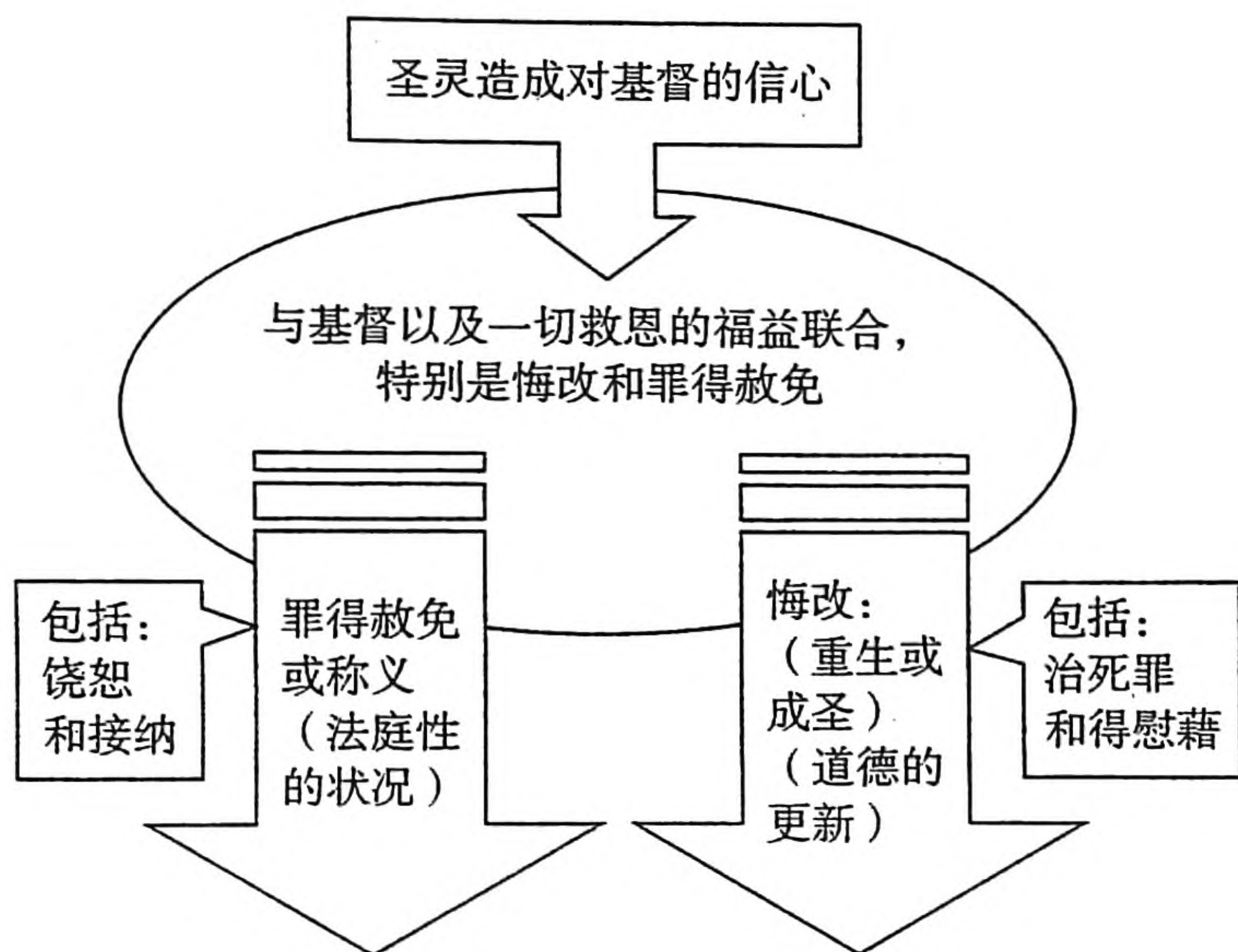
1. 加尔文的“唯独信心”和“悔改”

改革宗传统是从马丁·路德和约翰·加尔文¹的教导中，对罗马天主教律法主义最恰当的回应的开始的。加尔文绝不是想努力开辟一个新的传统，他其实对路德及其关于基督福音的洞见极为尊重，是一位忠实的追随者和细心的系统总结者。这尤其体现在加尔文对唯独因信称义²的教义中，超过其他方面。可以说，加尔文在《基督教要义》中对救恩途径或救恩次序的整个论述都是为着唯独因信称义、按照唯独因信称义来进行的。我制作了一个图表来展示他在这个问题上的教导。³

加尔文教导救恩的途径，一开始是确认圣灵造成了对基督的信心，这是圣灵“主要的事工”⁴。藉着这种途径，圣灵和信心使信徒与基督联合，并得着在基督里的救恩的一切福益。⁵在基督里的救恩两个最大的福益是罪得赦免和道德更新（称义和成圣）。⁶道德的更新又被加尔文称为悔改、重生或成圣。⁷他将成圣或道德更新划分为治死罪和得慰藉。⁸罪得赦免或称义，是与基督联合的另一个大福分。⁹虽然加尔文在论述中将之放在第二位，但“基督教是建立在这教义的根基上”。¹⁰称义也分为两个方面，包括赦罪和上帝施怜悯悦纳人。¹¹

称义是法庭性用语，与我们在上帝面前的光景或位置有关；悔改（亦称为重生或成圣）则与道德的更新有关。¹²

加尔文在道德更新方面的用语对我们是至关重要的。他称这



种恩赐为成圣，更有争议的称呼为重生或悔改。我们可以从《基督教要义》3.3.1. 中看见加尔文对悔改的看法，他在此明确地肯定了悔改是信心的果子。

虽然我们前面教导过藉信心得着基督，我们也藉这信心享受基督所赐给我们的福分，但若不进一步解释信心在我们身上所产生的果效，这教义仍不完全。圣经教导我们，福音的总纲在于悔改和赦罪，不是没有理由的（路 24：27；徒 5：31）。那么任何对信心的讨论若忽略这两者，就是虚空和残缺不全的，对我们也毫无用处。悔改和赦罪，即新生命和与上帝白白和好，都是基督赐给我们的，且两者也都是藉信心领受，因此，就理智和教导的次序而言，我都需要讨论这两个术语。首先，我们要讨论的是信心与悔改之间的关系。我们若正确地了解这关系，就更能清楚地明白人是如何藉着信心和赦免称义的。然而，圣洁的生活与上帝白白称人为义是分不开的，我们应当毫无异议地相信，悔改不但是随着信心而来，也是信心所产生的。既然福音使人罪得赦免，好让罪人脱离撒但的权势、罪的轭以及恶行的捆绑，并被迁到上帝的国里，所以，人若不首先离弃从前邪恶的生活，过正直的生活，竭尽全力地向上帝悔改，就的确没有人能领受福音

的恩典。然而，有一些人以为悔改先于信心，而不是来自于信心或是信心所结的果子。这种人从未经历到悔改的力量，他们的辩论也是肤浅的。¹³

加尔文认为悔改和重生是紧密联系在一起。他在《基督教要义》3.3.9. 中还说道：“简言之，我将悔改解释为重生，因重生唯一的目的乃是要人重新获得上帝的形象”。在加尔文的救恩次序中，悔改和重生占据着相同的位置，就是指同一件事。悔改是从人的角度看与基督联合的福分，重生是从上帝的角度看的。加尔文在3.3.9. 说道：

我们在此要简洁地重复这教导。父上帝出于自己的慷慨赐给我们基督，使我们藉基督毫无玷污的义与上帝和好之后，我们在天上所有的不是法官，而是慈悲的天父；其次，靠基督的灵使我们成圣，就能培养毫无指摘的、纯洁的生命。与上帝和好所赏赐我们的这第二个礼物重生，我以上已详细解释过。

因此，加尔文在《基督教要义》中明白地教导说，悔改（以及重生）在逻辑上是在信心之后的，是信心的结果。显然，他这样做是因为他把悔改作为我们所谓“不断地成圣”的同义词。既然如此，在救恩次序里，唯独因信称义就绝不允许悔改或重生先于信心，或是在逻辑上与之同时，而必然是其结果，必然是随着使我们与基督联合的信心而得的恩赐。

不过，虽然加尔文在《基督教要义》中将悔改和重生置于信心之后，他在其他地方却也承认，在救恩次序中可以用不同的方式来看待它们，置于不同的位置。例如重生，加尔文在约翰福音1:13的注释中说道：

人们可能认为，布道者将重生放在信心之前是颠倒了自然的次序，重生应该是信心的结果，应该被置于其后。

我的回答是，两种表述我都完全赞同……圣灵对我们意念的光照是属于我们的更新之中的，因此，信心既从其源头而来，也从重生而来；既然我们是藉着同样的信心接受基督，基督藉着圣灵使我们成圣，那也被认为是我们被上帝收纳的起头……我们还可以提供另一种更直白、更简单的解答：当主赐下信心在我们里面，祂亦通过一些隐藏的、未知的途径重生我们；但是，当我们接受信心之后，我们的良心真切地察觉到，我们不仅蒙恩被收纳，生命也被更新，还得到了圣灵其他的恩赐。¹⁴

至于悔改，加尔文在诗篇 130: 4 的注释中主张悔改是“信心的预备”。不过，他这样说时，也小心地澄清悔改并不是指改变生活方式，也不在乎好行为，反而是指：“真切地感受到上帝的审判”、“羞愧和惧怕”以及“对自我的不满”。¹⁵

加尔文在悔改与唯独信心的关系方面所存的张力，在从他起始的这一传统中不断地出现。这一张力出现在加尔文的论著中，是因为他不懈地保卫唯独因信称义的教义，防止悔改的教义削弱它、模糊它或造成抵触。这样的削弱是非常容易发生的，也是十分常见、极度误导人的。

2. “精髓派”：信心先于悔改

(1) “精髓派论战”以及“精髓派” (the Marrow Men)

“精髓派论战”是由一件小事引发的，这件事必然会让那些喜欢搜寻好的旧书的人觉得很有趣。乔治·莫里森 (George Morrison) 在波士顿《四种状态》的序言中记载了波士顿的生平，其中讲到他发现《现代神学精髓》 (*The Marrow of Modern Divinity*) 的经过：

1700 年的某一天，他正坐在辛普林一位老兵的村舍里，发现窗台上有两本小书。一本被证实为索特马什的著作，波士顿并不怎么喜欢。另一本名叫《现代神学精髓》……“它迅速对我的讲道产生了影响。”波士顿说道。并且影响还不

止于此。他也没有料到，在那位老兵的窗台上看到的书对自己和教会带来了怎样的结果。¹⁶

《精髓》一书于1718年出版后不久，莫里森告诉我们这本书成为“激烈争论之源”。¹⁷1720年，苏格兰教会联盟宣判此书不良。关于《精髓》的争议和宣判，有一种解释是当时的苏格兰教会被一种新律法主义控制。D. F. 凯利（D. F. Kelly）这样解释《精髓》：

藉着在信心里仰望基督，坚持认为救恩是即时地、白白地赐给人的。这引起了教会中掌权一派的反对，他们是新律法主义者，认为福音是“新的律法”……以信心和悔改的状况替代了旧约律法，必须满足条件后才能获取救恩。他们坚持认为，必须先离弃罪恶，才能够接受基督，而精髓派回应说，只有与基督联合，我们才有能力成为圣洁。因此，新律法主义者认为呼召当即信靠基督与全然的确据都是危险的反律主义。¹⁸

虽然《精髓》一书受到宣判，但精髓派人士只是受到谴责而已。他们继续自己的事工，对苏格兰、英格兰和美国的属灵光景产生了很大影响，推动了公众的灵性敬虔。一个世纪之后，这种影响也显示在约翰·柯洪（John Colquhoun）的事工中。柯洪的一部著作书名就是《悔改》，约翰·慕理在真理旌旗出版社的版本中介绍了作者生平，告诉我们：

约翰·柯洪信主后不久，就从卢斯镇（Luss）步行到格拉斯哥市（大约有五十英里远）去买了一本托马斯·波士顿的《四种状态》。这本书对他早期的基督徒生活产生了决定性的影响，他认为此书的地位仅次于圣经。后来，波士顿的教导也渗透在他的事工和写作中。¹⁹

所以柯洪论悔改的著作忠实地代表了精髓派关于信心与悔改的看法，就毫不奇怪了。接下来我要引用的是波士顿和柯洪的话，作为精髓派对信心与悔改之次序的代表观点。

(2) 精髓派对信心与悔改的特有观点

波士顿和柯洪都认为，信心在逻辑上或因果关系上是在悔改之前的。波士顿对此非常明确：

上帝在一个灵魂里面做成了悔改，这灵魂定然是已经相信的灵魂。信心是悔改的泉源，所以，尽管在时间上信心与悔改的恩典是一下子就赐下的，但在自然顺序上，信心位于悔改之先，信心之举先于悔改的实操。悔改的人必须先相信基督，才能够悔改。我知道有些人教导的正好相反，但这是圣经的教义，是我们的教理问答里的教义。²⁰

波士顿在后文中继续澄清自己的意思。他的重要表述有：

认为基督只会接受真正悔改了的人，只有这样的人才有资格接受基督，这不是福音的教义……²¹

那么明智的罪人就应该知道，他们不敢、也不应去相信基督、接受基督，直到他们更深地谦卑了，更彻底地悔改己罪了，也就是说，更适于接受祂的时候才可以。这种观点是粉饰的欺哄，是虚假之心的诡计……²²

基督在祂的圣言中已经表明祂愿意做你们的基督。相信祂的话吧；愿意成为祂的人，接受祂的约，让基督做你的头、你的丈夫。接纳祂所担当的一切职分；要郑重地将你的灵魂全部放在祂里面，使你得称义、成圣。将你罪责的重担放在祂的血上面，将你狂暴的情欲放在祂的血、祂的灵上面；祂救你脱离罪和愤怒，你要笃信不疑……相信基督是属你的，相信上帝在祂里面与你和好，相信你的罪因基督的缘故被赦免了，相信你不再被定罪，这一切就因此得以成就。你现在与上帝和好了，在宝血的遮盖下安然无恙。这会令你

的心全然融化，诚心悔改。²³

我们应当如何看待这样的观点呢？这当然是与福音的观点极为吻合的。他精彩地确认了福音对罪人的邀请：按他们的本相前来。但是，在这道丰盛的福音盛宴中有一点古怪的异味。波士顿难道真的确信，一个人接受“基督的一切职分”“得以称义、成圣”，而这并不是悔改的意思，而是为了“使心灵全然融化，诚心悔改”？看起来他的确是这个意思。

柯洪忠实地跟随老师波士顿，在信心与悔改的次序方面有着类似的教导：

对救赎恩典的信心是真悔改的源头，悔改的实操也受其影响和制约。尽管在时间上信心与悔改的恩典是一同放入的，但在自然顺序上，信心位于悔改之先，信心之举先于真悔改的实操。因此，罪人要按着福音为罪忧伤，并将之交托给上帝，就必须先诚心相信、倚靠基督以求赦免。²⁴

接下来，在白白赐予的问题上，柯洪也发表了与波士顿类似的想法：

总而言之，我们可以从先前部分得出结论，认为基督只会接受真正悔改了的人，只有这样的人才有资格藉着信去到基督那里，这不是合理的教义。重生的罪人必须首先藉着信接受基督，明白在祂里面上帝赦罪的恩典，才能真正地悔改……那种教义的危害是让贫乏的罪人凭着自己悔改，然后将这样的悔改带到基督面前，也不是藉着信心到基督那里，从祂那里领受悔改。这也会阻止已信的罪人去到基督那里，因为这种教导让他们先远离基督，直到他们确信自己已经真悔改了，可以将这样的悔改带到基督面前为止。²⁵

柯洪也认为，将悔改放在信心之前侵害了白白赐予的福音。

与波士顿一样，柯洪认为其解决方案是在“自然顺序”中，将信心放在悔改之前；也就是说（如果我正确理解了柯洪的话），是因果关系性、逻辑性的，但并非时间性的。

不过，在上述引文中柯洪几次提到另一个方面。他说“信心之举”先于“悔改的实操”，是不是将悔改的恩典本身与悔改的实操区分了开来？这是不是默认，在某种意义上信心与悔改的恩典是紧密相连难以划分的，并不是“在自然顺序上”互为因果关系？我认为他是这个意思。在《救赎性信心之举先于真悔改的实操》这一章中，他说道：

在重生的那一刻，圣灵将一切属灵的救赎性恩典都植入蒙拣选的罪人心中——信心、悔改以及其他。祂同时植入了救赎性信心与真悔改的根基。在时间顺序上，这两种恩典也是一起、同时赐下的；因此，虽然在我们的概念中将它们区分开来，但绝不能将这二者割裂开来。重生灵魂里面的信心根基，即行使信心的能力，在时间上并不先于悔改的根基，悔改的根基也不先于信心的根基。在原则上，每位真信徒同时都是真悔改之人，每位真悔改之人也都是真信徒。未悔改的信徒和悔改的不信者是不存在的，是有些人虚空的幻想。然而，虽然救赎性信心的根基在时间顺序上并不先于真悔改的根基，但在自然顺序上，信心之举是先于真悔改的实操。²⁶

虽然加尔文与精髓派之间确有相似之处，但以上表述看似与加尔文有一定区别——在术语的使用上、对重生的看法上，以及在信心之根基和举动、悔改之根基与实操的区别上。

柯洪在下一章中就很像加尔文了，其标题为“称义先于第一次的真悔改”。在此柯洪接近加尔文的观点，认为悔改等同于不断地成圣，是与基督联合的结果。他的观点在本章表述得十分清晰：

在上帝眼中，第一次的真悔改并非先于称义；因为在称

义之前，并不会有任何足够好的好行为。²⁷

在此，柯洪（如同加尔文）认为好行为属于悔改的本质。我们将会看到，谢泼德也这样认为。他并非以此保卫唯独因信称义，而是用其来证明唯独因信称义的历史性含义。

3. 桑德曼主义：信心先于悔改

保卫称义的信心层面，剔除一切行为，甚至是悔改的行为——桑德曼主义者将这一点推到了极致，带来了严重的错谬。在《现代神学精髓》引起争议之后不到十年，桑德曼主义在苏格兰出现。《新沙夫·赫尔佐格宗教知识百科全书》这样介绍桑德曼主义：

约 1730 年由约翰·格拉斯（John Glas）在苏格兰建立的宗派……名字来自格拉斯的女婿罗伯特·桑德曼（Robert Sanderman, 1718 年生于苏格兰珀斯；1771 年卒于康涅狄格州丹伯里……）。²⁸

在下文中，海金（Haykin）巧妙地抓住了桑德曼主义信心之观点的本质：

桑德曼真诚地期望高举上帝救恩绝对是白白的这一点，试图除去在救赎性信心方面任何人类理性、意志或愿望的残余。他相信，如果意志或情感的举动被囊括在救赎性信心之中，宗教改革“唯独信心”的主张就妥协了。因此，在桑德曼主义体系中，救赎性信心被简化为智识上赞同福音关于基督的宣告。公平起见，我们应该提到桑德曼很愿意承认，一个人相信之后情感就立刻开始起作用。但是在归信的那一刻，它们在救赎性信心里并无份。²⁹

波士顿和柯洪从未像桑德曼主义者那样，将一切意志和情感剥离出救赎性信心，但我们也不能忽视海金的描述，他们的关注

点与上文所述的精髓派人士有相似之处。我们也不能忽视，这种对信心的观点对信心与悔改之次序的暗示：信心在逻辑上必然先于悔改。

著名的特选浸信会^①成员安德鲁·富勒（Andrew Fuller）对桑德曼主义的回应是很有趣的。他的著作无可争议地表明，他同意桑德曼主义者对福音白白赐予的关切，但他对他们的回应正预演了后来平克（A. W. Pink）和钟马田对易信主义的回应。他“在给朋友的十二封信中对桑德曼主义的谴责”完全彻底地回应了桑德曼主义在救赎性信心方面的谬误，极为宝贵。³⁰

在第五封信中，富勒谈及“向上帝悔改与对主耶稣基督的信心之间的联系”。其中，富勒在信心与悔改次序的问题上与桑德曼主义者和精髓主义者立场相反。他支持的是，在某种意义上悔改先于信心。富勒的说法是：

拥护这一体系的人并不将新约里面这些恩典的一般顺序作为真正的自然顺序，因此常常颠倒它们，将信心放在悔改之前，总是将悔改作为信心的果效。因此，一个罪人直到相信救主，已在称义的光景之中，才会在灵性上感受到罪的邪恶。因着上帝儿子的死，他的一切过犯被赦免，与上帝和好，他因而变得柔软，开始悔改。

问题是，人藉着信接受福音时，福音是否是这样运作的；再没有什么比相信受难的救主更能产生敬虔的忧伤，在这方面是毫无疑问的……桑德曼先生认为相信先于悔改，而我不认为罪人悔改先于相信基督的救恩……我所主张的是，在因果顺序上（不管时间顺序上是如何）悔改既在相信基督之先，也在其之后；对基督的信心不能脱离对罪的悔改。我认为，要相信救主，对罪的感知是很必要的，没有这一点，

^① 特选浸信会（Particular Baptist），始于亨利·雅各（Henry Jacob）在英国南华克（Southwark）成立的一间公理派教会，接受成人浸礼及加尔文主义。1644年该教会发行了第一个信仰宣言，强调成人浸礼，并从上帝的拣选、限定的救赎、人意志的堕落和圣徒恒忍等方面与“普选浸信会”（General Baptists）区别出来。

信心只不过是一种“概念”，有本质上的缺陷……

从这些介绍可以看出，我并不反对在时间顺序上将信心视为与悔改同时，当然，我们要用与福音性的救恩一致的方式去理解悔改；但若我们说的是必然会给灵魂带来平静、安息的那种福音，我相信悔改罪常先于它，连时间顺序也是如此。³¹

至此，富勒对桑德曼主义做出了回应，他也与精髓派截然不同。他虽然承认悔改与信心可能同时出现，但认为悔改在逻辑上先于信心。他的这一观点正是20世纪著名的改革宗福音派的观点。

二 对易信主义的回应

1. 达布尼、平克、钟马田：悔改先于信心

我们不能确定达布尼（R. L. Dabney）在这个问题上是否在回应易信主义，但他表达了与加尔文和其他加尔文主义神学家温和的不同：“加尔文（或许还有现在的加尔文主义神学家）说‘悔改不仅紧随信心之后，而且是由信心产生的’。”³²达布尼回应道：

与之相反，我们相信最初的信心之举包含着一些悔改，能够促成信心。的确，在此之后这一对恩典就相互促进，但人开始相信，是因为他已经开始悔改。³³

另一方面，平克在肯定悔改先于信心时，所瞄准的正是易信主义。他说道：

我们在此看见救赎性信心的本质和影响。其中有两件事特别值得一提：放弃的行为和接受的行为。在归信之时，有离弃，也有归顺。因此，罪人受邀“回转向主”之前，首先被要求“转离己道”，是的，他的道——他自己的道。我们也同样被呼召先“悔改”，然后“归信”，这样我们的罪就“得以涂抹”（徒3：19）……³⁴

我们应当密切留意希伯来书 11: 24 - 28 中的真理之次序，这极其重要。这样一来，现代“福音主义”的缺陷立刻就十分明显了。守逾越节和洒血并不是记载中摩西做的头一件事！若一个人的心仍关注世界，就无法正确地认识基督宝血的价值；邀请、劝诫这样的人信靠基督的血，是犯了把珍珠丢给猪的错。人若是还打算“享受一会儿罪中之乐”，就无法相信基督以致得救。悔改先于信心（可 1: 15；徒 20: 21）；悔改是为罪忧伤，恨恶罪，离弃罪；哪里没有真悔改，哪里就没有“罪得赦免”（可 1: 4）。³⁵

钟马田也认为悔改先于信心：³⁶

在此，请容我问一个问题。这二者的顺序是怎样的？悔改和信心，谁在前面？这是个很有意思的问题。在某种意义上信心似乎必然先于悔改，但我不会这样讲，原因如下：当我说起信心时，我指的是使徒保罗所讲的那个信心，即对主耶稣基督的信心，并非总体上的信心。在悔改之前必然要有总体上的信心，因为如果你不相信关于上帝的某些事情，就不会照着行，也就不会悔改了。但我所指的是特别意义上的信心——对主耶稣基督的信心。照这样看，悔改就是先于信心，保罗的顺序也是这样的：“对犹太人和希腊人证明当向上帝悔改；信靠我主耶稣基督。”³⁷

2. 诺曼·谢泼德：悔改与唯独信心

正如高举信心超过悔改、先于悔改的倾向在桑德曼主义和易信主义中达到极致，谢泼德高举悔改，将之作为唯独信心的资格，做出了极端的、异端性的表述。与加尔文一样，谢泼德对悔改的观点是与唯独因信称义的教义相关的，但他得出的结论却与加尔文的结论截然不同。

谢泼德的服侍和事业靠近美国福音主义的中心地带，曾在美国首要的改革宗/福音派神学院受训。费城的威斯敏斯特神学院

是老普林斯顿神学院的继承者，由格雷沙姆·梅钦（J. Gresham Machen）建立。1963年，谢泼德接任了约翰·慕理在威斯敏斯特神学院的系统神学教职。他担任正统长老会（Orthodox Presbyterian Church）的牧职直到1982年；之后他正式转入基督教改革宗教会（Christian Reformed Church）的长老监督会。1998年退休之前，他在该宗派中担任着两个牧职。³⁸

要处理和评估谢泼德对称义与悔改的观点，必须对威斯敏斯特神学院就此漫长而艰深的争论有所理解，这是不可或缺的。这一争论从1976年持续到1982年，在某些方面甚至更长；福音派和改革宗圈子里的许多杰出人物都卷入其中。³⁹ 正统长老会（OPC）与美国改革宗长老会（PCA）合并失败，这正是原因之一。⁴⁰ 这是一个令人困惑、分歧很大的问题。重大的投票决议一次次地势均力敌，以至于有关方面从未给出对谢泼德观点的决定性回应。最终，威斯敏斯特校方解聘了谢泼德，并非确认他有实质性的教义错谬，而是因为他的观点争议极大。⁴¹

谢泼德认为，自己这个观点是在捍卫改革宗唯独因信称义的观点，与路德宗相对。他接着就唯独因信称义提出了问题：

虽然我们普遍地使用“唯独因信称义”，有趣的是，《威斯敏斯特准则》中并没有使用这一准则。

……经典路德宗与改革宗的称义教义之间也有区别。

《威斯敏斯特准则》没有使用“唯独因信称义”这一准则，因此避免了对福音的许多严重误解。

路德在他翻译的罗马书3：28中加入了“唯独”一词……这就是“唯独因信称义”这一教义准则的来源。不过，他的添加实际上扭曲了保罗的意思。

我们可以使用“唯独因信称义”这一准则……但是，并不能以此准则来鉴定正统与否。既符合圣经又符合《威斯敏斯特信仰告白》的观点通不过这一准则的测试。

我们可以使用“唯独因信称义”这一准则，但要明白和避免其中所包含的模糊与缺陷。⁴²

谢泼德与约翰·慕理以及笔者一样，认为悔改和信心是孪生双胞胎。他与约翰·慕理一样确信悔改与信心是不可分割的：“信心和悔改是不可分割的孪生子。约翰·慕理的看法很正确：要将信心和悔改分开是不可能的。”⁴³谢泼德也确信悔改与信心都是称义的条件，这在改革宗传统里就大有问题了：

这意味着，罪人若不悔改就不能被赦免。悔改就像信心一样。它既非赦罪的原因，也非其根基，但罪若要得赦，悔改是绝对必需的。在《威斯敏斯特信仰告白》中，悔改并不仅仅是赦罪的结果或证据，它对于罪的得赦也是必需的……

并且，称义要么就是罪得赦免，要么包含罪得赦免。《信仰告白》第一部分第11章中说，上帝藉着赦免人的罪，使罪人得称为义。如果称义包含赦罪，如果悔改对于赦罪是必需的，那么悔改对于称义就是必需的。⁴⁴

谢泼德对悔改的定义产生了一个问题。他认为好行为或“新的顺服”是悔改中的重要部分。这种观点与加尔文相比是很惊人的。加尔文也认为悔改的本质包含新的顺服，因此，他在救恩次序中将之放在次要的地位。谢泼德也同样如此认为，并且声称我们必须在某种意义上承认，藉着福音性的顺服而称义，是由信心和悔改产生的。我们必须仔细地考察谢泼德的主张，理解其含义；但当我们理解后，就会发现这种观点对唯独因信称义的历史性含义而言是毁灭性的。⁴⁵

谢泼德的错谬在于他将称义与成圣相连的方式。他将称义嵌入到成圣的过程中了：

重生是呼召与成圣之间的联结……我们已经看到，第13章说“人一旦有效地被召、重生……就会进一步而成圣”。

《信仰告白》第13章是关于成圣，之后在14、15、16章就继续讨论救赎性信心、悔改和好行为。问题是，救赎性信心当然并不先于重生，而是随着重生之后。重生开启了成

圣的进程，救赎性信心，亦即称义性信心，在成圣的进程中出现在信徒里面。这一进程带来的不仅是信心，还有悔改与顺服。重生先于信心，解释了为何信心绝不会是孤立的……

信心在逻辑上先于称义。我们的相信是为了得称为义。因为重生先于信心，是成圣的起始，我们必须要说成圣的进程是先于称义。这并不意味着称义就是成圣，也不意味着成圣是称义的基础。这是天特会议的错谬教导。称义是法庭式（forensic）的用语，并不是转变性（transformative）的意味。但这的确意味着改革宗的观点不同于路德宗，路德宗认为成圣的各个方面都位于称义之后。⁴⁶

他将好行为归为悔改的本质，也表现出这一观点：

新约与旧约一样，清楚地教导了悔改不仅仅是为罪忧伤。悔改包括转离罪和重新开始……你若不悔改转离与基督相悖的行为，就不能在信心中转向基督……悔改在信徒的生活方式中是显而易见的。因此，新约所要求的并不只是信心和悔改，还有顺服。⁴⁷

他也将好行为包含在作为称义之条件的信心里面。他主张我们是因信心的行为而称义，并反复将之与雅各书第2章相联系。在《恩典的呼召》中谢泼德说道：

雅各书第2章就更明确了。第21节说亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，是因行为称义。他的信心与行为并行，他的信心因他的行为得以成全……

雅各继续说，信心没有行为是死的。因此，他能够在第24节中说：“人称义是因着行为，不是单因着信”。亚伯拉罕被算为义，也被算为信，这是活的、积极的信心。⁴⁹

谢泼德对雅各书的看法显示出，他相信雅各所使用的“称

义”概念与保罗是一致的。谢泼德还做了更细致的讨论，反对雅各书第2章中的称义概念有“说明性的意味”。他的看法是：

雅各是将“称义”一词作为法庭性的用语，与保罗一样。雅各说，人得救或称义是因着行为，不是单因着信。雅各清楚地将好行为与称义联系起来，因此他看起来似乎与保罗有所冲突。⁵⁰

谢泼德声称不是所有的行为都与信心相对立，只有某些行为是这样；他以此来解决雅各与保罗的冲突。他后来在“称义的恩典”中说道：

信心与一切“律法的行为”反对；与一切自我肯定、沾沾自喜的行为反对；与一切认为自己是被上帝接纳的原因或基础的行为反对。信心与一切功劳反对。但是，信心并不与践行上帝的旨意反对，二者是和谐的。正如保罗所言，“使人生发仁爱的信心”（加5：6）。⁵¹

谢泼德口头上赞同约翰·慕理等人，肯定悔改与信心是不可分割的，不应该认为其中一个先于另一个。但是，他将好行为纳入悔改和信心的本质中，将称义嵌入成圣的过程中，已经背离了唯独因信称义的历史性含义。

三 解决方法：悔改的信心与信心的悔改

1. 历史上的代表：司布真、J. C. 莱尔、约翰·格斯特纳和约翰·慕理

我们考察了各式各样的信心先于悔改的倾向，其中一些相当微妙；还有相反的观点，认为悔改先于信心。与这些不同的是，改革宗传统中有一些代表人物拒绝这一切的倾向，单纯地认为这两种恩典是完全不可分割的，不可将将其中任何一个置于另一个之

先。我相信，只要稍作研究，就可以发现除了司布真⁵²、查尔斯·贺智⁵³、约翰·格斯特纳（John Gerstner）⁵⁴之外，还有相当多的改革宗人士持这种立场。我很愿意以约翰·慕理教授清晰明了的话来表达我的看法：

人们讨论一个问题：信心和悔改谁在先？这是个不必要的问题，坚持一个先于另一个是没意义的。这里并不存在先后。能以得救的信心是悔改的信心，能以得生的悔改是信心的悔改……我们若是记得信心是相信基督救我们脱离罪恶，就很容易看出信心与悔改的相互依存。如果信心是指向得救脱离罪恶，就必然会有对罪的恨恶和得救脱离罪的渴望。这种对罪的恨恶包含了悔改，这是脱离罪恶转向上帝的重要部分。并且，若我们记得悔改是脱离罪恶转向上帝，转向上帝就意味着相信上帝显明在基督里的怜悯。将信心和悔改分离是不可能的。救赎性信心中渗透着悔改，悔改中渗透着信心。在信心与悔改的实操中，重生就渐渐显明在我们的意念里。⁵⁵

读完本文记录的一切争论之后，慕理教授智慧的言语令人深感安慰。他知道（他怎么可能不知道呢？）在改革宗传统中就此问题有大量的讨论，直到如今仍是这样。他虽知道这一切，还是强有力地主张这样的讨论是无用的。

2. 相关回应

若要为慕理的立场提供全备的圣经证据，就超越了本文的范围。实际上，那至少需要再写一篇相同篇幅的论文！不过，回应本文所查考的各种立场是很重要的。虽然慕理称这各样的立场在根本上都是“无用”的，但并非对我们毫无指导意义。

（1）回应加尔文

加尔文之立场的优点和缺点都与此相关：他将悔改放在圣灵的恩赐——信心、与基督联合——之后，将悔改作为与基督联合所得的两大福益之一。这一立场的优点在于，通过这样的排列，他捍卫了唯独因信称义，防止任何的偏离，不允许将任何悔改的

善行当作与基督联合或称义的工具性条件。生命因着福音得以转变，是与基督联合和称义的结果，在任何意义上都绝非后者的条件。这是我们从加尔文那里学到的重要一课。

另一方面，他的立场的缺点在于定义悔改的方式，忽视了其圣经含义很重要的一个方面。圣灵的救赎工作在人灵魂中开始之时运用了悔改，在加尔文的模式中并未对此作出解释。我们注意到，加尔文知道这个问题，但并没有处理《基督教要义》中的模式问题。这就为谢泼德和新律法主义者之类的人留下了试探，使他们反对精髓派的如下观点：圣经教导悔改与信心在逻辑和因果上都不可分割，在逻辑上先于与基督联合、罪得赦免和称义。当这一圣经真理与错谬的观念（认为好行为属于悔改的本质）相结合，结果就是背离唯独信心的历史性含义，破坏了福音的自由。

（2）回应精髓派

精髓派坚持认为，罪人一旦相信基督，福音就白白地赐下给他；这是值得赞许的。当时苏格兰教会中的主流势力是新律法主义者和预备论者，他们认为必须满足先决条件才有资格相信福音；精髓派对其的谴责是重要而必需的。他们将信心与悔改的根基（是一同植入灵魂中，不可分割的）跟信心之举、悔改的实操（他们认为信心之举永远先于悔改的实操）区分开来，也是值得赞许的。

不过，下述批评看起来也很合理：第一，虽然他们对信心、悔改的根基与其实操、践行进行了区分，足以排除反对观点，但还区分得不够，仍可能受到许多像富勒抨击桑德曼主义那样的圣经式的反对。精髓派教导人们可以不行悔改而行使信心，这与圣经的教导是相悖的。第二，他们主张信心在经验或逻辑上先于悔改，这是完全没有必要的。如果他们恰当地定义了悔改，就不必如此主张来捍卫福音的白白赐予。第三，若是细读柯洪的书就可以发现，信心先于悔改的主张最终有无数站不住脚之处。

（3）回应桑德曼主义（以及易信主义）

桑德曼主义不值得赞赏。他们坚持福音是白白的恩典，但将之推到了极致，以至于救赎性信心被重新定义。注意富勒所言：

此体系的一切独特之处，其根基都与称义性信心的本质有关。桑氏常将之称为“对赤裸真理的赤裸相信”；我们可以看见，他这一定义意在将属于意志和情感的一切从信心中除去，除了因信心而生的情感。⁵⁶

富勒在第五封信中从圣经出发对桑德曼主义提出了若干反驳理由，这些理由亦可用于反驳精髓派的立场。⁵⁷

(4) 回应达布尼、平克和钟马田

富勒与达布尼、平克、钟马田值得赞许之处就在于：他们坚持主张救赎性信心是从确认罪的熬炼中出来的，与悔改离弃罪相连。信心若不是从灵魂为罪的深深痛苦中而出，其实毫无价值，也不会带来生命的改变。

平克若是与托马斯·波士顿对话，我们会很有兴趣在旁围观。平克说“罪人受邀‘回转向主’之前，首先被要求‘离弃己道’”，波士顿会如何回应呢？我猜想，这对波士顿而言可能像是放弃了这一教义：罪人立时相信后，福音就白白赐给了他。这可能会在波士顿和平克之间产生激烈的交锋。不论有意还是无意，平克的话很可能暗示着他将悔改放在信心之先。

(5) 回应谢泼德

谢泼德对改革宗传统进行了重构，关于这一点可以说的有很多。谢泼德的一大错误（对我们而言，这可能是最主要的错误）就是，他将好行为纳入到悔改的本质里面。说真悔改之人总会结出与悔改相称的果子是一回事，将这些好行为作为悔改与信心之本质的一部分则完全是另一回事。这样，好行为就成了赦免和称义的条件。要记住，圣经所说的悔改并不是“补赎”或其他任何的好行为，这很关键。圣经中的悔改重点在于心意和感受的改变（*metanoeo* 和 *metamelomai*）。甚至动词“转变”（*epistrepho*）可能指的也是心意的转变。

加尔文意识到，与基督联合、罪得赦免之前存在某种悔改，他就如何看待那种悔改给出了有益的解释。称义之前的那种悔改并不是新的生命，而是确凿地认识到缺乏这种生命，因为这一缺

乏而对自己不满，因为这一缺乏而畏惧上帝的审判，进而使我们去寻求救援。加尔文在诗篇 130：4 注释中说道：

当一个人被唤醒，真切地感受到上帝的审判，就不可能不因着羞愧和畏惧而谦卑己身。然而，对自我的这种不满仍然是不足够的，除非同时又加上信心；信心的功效是将因畏惧而低沉的心举起来，鼓励人祷告以求赦免。大卫为了能够真正悔改，首先呼唤自己去到上帝审判的宝座跟前；但是，为了保守他不至因为难以承受的惧怕而丧胆，他立刻又添上了罪得赦免的盼望。⁵⁹

注 释

1. 注释中的“*Inst.*”均指约翰·加尔文《基督教要义》，Ford Lewis Battles 英译，John T. McNeill 编。（London: S. C. M. Press, 1961）。注释中的“*Comm.*”均指《加尔文圣经注释》，22 卷本。（Grand Rapids: Baker Book House, 1981）
2. 谢泼德及其“阵营”的人认为，路德宗和改革宗的称义教义存在一个重大区别。他说：“……经典路德宗和改革宗的称义教义也存在区别。”接着他还说道：“路德翻译罗马书 3：28 时加入了‘唯独’一词……这就是那个教义准则‘唯独因信称义’的由来。不过，他加入的词实际上扭曲了保罗的意思。”参见 Norman Shepherd, “Justification by Faith Alone,” *Reformation and Revival Journal* 2, no. 2 (Spring, 2002): pp. 78, 87. 不可否认，在其他问题上加尔文—改革宗与路德—路德宗有所不同，但我相信，加尔文和路德在称义教义上的区别其实并不存在。
3. 本图表试图呈现加尔文在《基督教要义》第三卷第 1-11 章中的观点。
4. *Inst.* 3. 1. 4.
5. *Inst.* 3. 1. 1. ; 3. 2. 1. ; 3. 3. 1.
6. *Inst.* 3. 3. 1. ; 3. 11. 1.
7. *Inst.* 3. 3. 1. ; 3. 3. 9. ; 3. 3. 19. ; 3. 11. 1.
8. *Inst.* 3. 3. 8.
9. *Inst.* 3. 11. 1.
10. *Ibid.*
11. *Inst.* 3. 11. 4. [OS4: 184-85]

12. *Inst.* 3. 11. 2 - 4. [OS4: 182 - 185]
13. *Inst.* 3. 3. 1. [OS4: 55 - 56]. 关于信心与悔改之间的关系和区别, 更多内容请参见 *Inst.* 3. 3. 2 - 25. [OS4: 56 - 84], 亦可参见 3. 11. 14. [OS4: 198] 中加尔文的说法: “就连属灵的行为也不是使人称义的因素。”
14. *Comm. John* 1: 13. 现今的加尔文主义者认为, 重生先于信心是加尔文主义必不可少的要点, 但我们绝不能以为加尔文有阿米念倾向。对于加尔文和改革宗传统而言, 重生的含义更广, 不仅是指圣灵生发信心的工作。另一方面, 他们谈论至高恩典里信心的源头, 通常是在“有效的呼召”的问题里来谈论。
15. *Comm. Psa.* 130: 4. Victor A. Shepherd, “Sanctification and Faith” in *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Macon, GA: Mercer University Press, 1983), p. 37 相关经文还有: 路加福音 26: 46; 使徒行传 11: 18, 17: 31.
16. Thomas Boston, *Human Nature In Its Fourfold State* (London: The Banner of Truth Trust, 1964), 25. 波士顿这部名作初版于 1720 年。
17. Boston, *Human Nature...*, p. 28.
18. *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell, “The Marrow Controversy,” D. F. Kelly (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), p. 695
19. John Colquhoun, *Repentance* (London: Banner of Truth Trust, 1965), 6. 初版于 1824 年。
20. Thomas Boston and Thomas Goodwin, *Repentance* (MacDill AFB, FL: Tyndale Bible Society, nd), p. 22.
21. Boston, *Repentance*, p. 24.
22. Boston, *Repentance*, p. 25.
23. Boston, *Repentance*, pp. 27 - 8.
24. Colquhoun, *Repentance*, p. 18.
25. Colquhoun, *Repentance*, pp. 24 - 5.
26. Colquhoun, *Repentance*, p. 105.
27. Colquhoun, *Repentance*, p. 121.
28. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macaulay Jackson, “Sandermanians,” C. Schoell (New York: Funk&Wagnalls, 1911), 10: 202. Andrew Fuller 的作品 *Strictures on Sandemanianism* 是该文一个重要的资料来源。笔者将再次引用富勒, 以及迈克尔·

- 赫金 (Michael Haykin) 关于富勒和桑德曼主义的一篇非常优秀的文章。
29. Michael Haykin, *Andrew Fuller and the Sandemanians*, http://www.thehighway.com/sandeman_Haykin.html. 来自互联网, 2010年11月。笔者不禁注意到, R. T. Kendall 在 *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1979) 一书中所表达的智识主义信心观点与桑德曼主义十分相似。
 30. Andrew Fuller, "Strictures on Sandemanianism in Twelve Letters to a Friend," in *The Complete Works of Andrew Fuller*. (Harrisonburg, VA: Sprinkle Publications, 1988), 2: 561 - 646.
 31. Fuller, Works, "Strictures on Sandemanianism," 2: 590 - 91.
 32. R. L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), p. 656. 出版于1878年。
 33. Dabney, *Lectures*, p. 657.
 34. Arthur Walkington Pink, *An Exposition of Hebrews* (Swengel, Pa.: Bible Truth Depot, 1954), p. 775.
 35. Pink, *An Exposition of Hebrews*, p. 800. 平克在如下文章中也表达了类似的观点: 1937年的 *Studies on Saving Faith* in the chapter on "What's Wrong with Modern Evangelism", 1930 - 1931年的 *Studies in the Scriptures*, volume 5.
 36. 笔者从一些熟识钟马田的人那里得悉, 下文引用的论据并不代表他成熟的观点, 但笔者尚未能确证这一点, 因为未能确定该文递交给出版者的日期。
 37. Martyn Lloyd-Jones, *Great Doctrines of the Bible*, vol. 2, "Conversion," (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003). 钟马田继续问道: "为什么悔改必须是首先的? 原因是, 你会发现在圣经里悔改总是首先的。新约中第一位讲道者是谁? 答案是施洗约翰。他传讲的是什么呢? "传悔改的洗礼, 使罪得赦"(可1:4)。这就是那位先行者的信息, 而先行者总是在先的。第二位讲道者是主耶稣基督, 如果你打开福音书, 察看他所说的头一件事, 就会发现他又是在劝勉人们悔改, 信福音(可1:15)。所以, 正如施洗约翰, 他所教导的第一件事也是悔改。
彼得讲的又是什么呢? 看看使徒行传2章五旬节那天他伟大的讲道。彼得讲了道, 众人喊着说: "弟兄们, 我们当怎样行?" 彼得的回答是: "你们各人要悔改, 奉耶稣基督的名受洗, 叫你们的罪得赦, 就必须领受所赐的圣灵"(徒2:37-38)。又是悔改。并且, 正如我经常向你们引

述的，使徒保罗的信息也是悔改。他是以悔改为起点的，在雅典也是这样做的：上帝“……如今却吩咐各处的人都要悔改”（徒 17：30）。

我们有必要将悔改作为首先的信息，也必须作为首先的信息。这样做是符合圣经的，并且圣经也让我们看出个中缘由。这样讲吧：人们为什么需要信靠主耶稣基督？单单叫他们去信靠基督是没用的。他们有权这样问：“我为什么要信他？”这样问是十分公允的。如果不知道什么是悔改，人们就看不出任何信靠主耶稣基督的需要和必要。当然，你可以邀请他们接受基督作为自己的帮助者、作为朋友或是作为医治身体的，但那并不是基督徒的“归信”。人们必须知道，他们为什么必须信靠主耶稣基督。律法是我们训蒙的师傅（加 3：24），引我们到基督那里；律法做成了悔改。

38. 这些生平信息是从一系列资料中收集的：O. Palmer Robertson, *The Current Justification Controversy* (Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 2003), pp. 82 - 84; Norman Shepherd, "Justification by Faith Alone," *Reformation and Revival Journal* 2, no. 2 (Spring, 2002) p. 89; Norman Shepherd, *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2000), backcover.
39. Robertson, *The Current Justification Controversy*, pp. 48 - 50, 其中提到了该神学院请去的外来顾问；读起来好像一份当时的改革宗/福音派名人录。
40. Robertson, *The Current Justification Controversy*, pp. 61 - 66, 其中记录道，OPC 和 PCA 合并失败的原因中，这个问题就是核心。
41. O. Palmer Robertson, *The Current Justification Controversy*, 这部著作是对这一争议的当代记录，很多方面的记载甚至是作者亲眼所见的，具有很高的客观性。Mark Karlberg, *The Changing of the Guard: Westminster Theological Seminary in Philadelphia* (Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 2001) 则进行了更严格的评估，试图追溯 Richard Gaffin 关于称义的教义错谬，从 John Murray 在威斯敏斯特神学院的圣约教导中寻找其根源。谢泼德被解雇一事在下文中也有详细阐述：“Westminster Seminary Fires Theologian,” *Christianity Today* 26 (January 1, 1982): p. 49.
42. Shepherd, "Justification by Faith Alone," pp. 76, 78, 81, 85, 87, 88. 他认为《威斯敏斯特准则》并未使用“唯独因信称义”这一准则，这种观点是相当惊人的。谢泼德的这种看法是要让我们相信，《威斯敏斯特准则》的作者在“信心是称义唯一的管道”和“唯独因信称义”之

间做了区分。当然，他们认可这种表述，可这正是问题的要点。“信心是称义唯一的管道”应当与“我们唯独因着信称义”得到一样的认可。谢泼德也希望我们相信，“唯独因着信接受基督的义”与“因着信被称为义”有显著的不同。这样的歪曲显明了谢泼德因信称义的观点中有一些不为人知的方面。

43. Norman Shepherd, “Justification by Faith Alone,” *Reformation and Revival Journal* 2, no. 2 (Spring, 2002): p. 84.
44. Shepherd, “Justification by Faith Alone,” pp. 84 – 85.
45. 笔者曾撰文对谢泼德的主张进行了更仔细、更展开的考察（这是必需的），参见笔者论谢泼德的文章：*Faith, Obedience, and Justification* (Reformed Baptist Academic Press, 2005).
46. Shepherd, “Justification by Faith Alone,” p. 83. 谢泼德这里关于“认信的次序”的观点显然是荒谬的，是出于对认信之结构的误解。他对认信次序的推论“成圣先于救赎性信心”完全是错的。如果他是对的，我们就也要得出结论说，称义先于救赎性信心，而这是《威斯敏斯特信仰告白》明确否定的。按照同样的逻辑，如果称义这个步骤先于救赎性信心，也就意味着在救赎次序上，称义先于救赎信心。《威斯敏斯特信仰告白》10–18章对此做了专题讨论。10–13章依次讨论了有效呼召、称义、收纳、成圣等“上帝的作为”；14–18章依次讨论了救赎性信心、悔改、善工、恒忍、确据等“人的作为”（恩典）。这两部分当然存在逻辑次序，谢泼德的问题就在此暴露出来。信仰告白中的次序暗示了（如果正确理解的话）称义先于成圣，信心先于悔改和善工。换句话说，信仰告白中的次序实际上显示了谢泼德所反对的观点。
47. Shepherd, *The Call of Grace*, p. 47.
48. *Ibid.*
49. Shepherd, *The Call of Grace*, p. 16. Shepherd, “Justification by Faith Alone,” pp. 79, 81, 88, 反复引用了雅各书2章。
50. Shepherd, “The Grace of Justification,” p. 2.
51. *Ibid.*, 7. 类似表述参见该文第5页和第8页，谢泼德在这里论及唯独因信称义的新教教义时，用语比较模糊。“信心不与践行上帝的旨意反对”，当然是正确的——在“信心与践行上帝的旨意不可分离”这个意义上是正确的。但是，如果谢泼德指的是信心与践行上帝的旨意“不可区分”，那就不对了。信心的能力或特性不是“践行上帝的旨意”，而是倚靠基督、接受基督。在这第二层意义上，信心和顺服的不同，正是

《威斯敏斯特信仰告白》第2-4章所显明的，对新教教义而言是必需的。

52. *God's Gospel of Grace* (Pensacola, FL: Chapel Library, 2010), pp. 238 - 240.
53. *God's Gospel of Grace*, p. 241.
54. John H. Gerstner, *Repent or Perish* (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1990), p. 207.
55. John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (London: Banner of Truth Trust, 1961), p. 113.
56. Fuller, Works, "Strictures on Sandemanianism," 2: 566.
57. Fuller, Works, "Strictures on Sandemanianism," 2: 591. 圣经中悔改与信心的联系就是，一个通常显示着另一个的存在。悔改，随后是罪的去除，这显示出对救主的信心（路24:27）；信心，随后是称义，同样也显示出罪的悔改。有人试图……混淆悔改的目标，以为它是一种对于福音的“意念的变化”……但这样是在混淆悔改和信心的目标。这二者的目标在使徒的工作中是如此显著，人们认为不可能将它们搞错。悔改是向着上帝，信心是向着我们的主耶稣基督——一个是直接与赐律法者相关，另一个则与救主相关。不可否认的是，新约中悔改与信心的顺序，与我们对手通常所说的刚好相反；并且，前者被表述为影响着后者。在下列经文中这一点是显而易见的……我还要说，福音就其本质而言，除非我们感到它是必需的，否则就不可能相信它。罪人犯罪、丧失的光景是在福音恩典的启示之前；因此，只有当我们相信前者，才能理解或相信后者。
58. Pink, *An Exposition of Hebrews*, p. 775.
59. *Comm. Psa. 130: 4*.

如何过基督徒生活

——18 至 19 世纪教导中的新发展

钟马田 (D. M. Lloyd-Jones)

本次会议集中关注如何过基督徒生活的问题。至此，我们已经谈到了 17 世纪末期。我们一直是按着年代顺序来进行的：从路德和加尔文开始，然后是英国早期改教者，接着谈到了 16 世纪末的威廉·帕金斯以及他所影响的一部分人，特别是在 17 世纪早期。随后，我们开始思考反律主义的问题，这是在 17 世纪末期。下面由我接着来讲，上述部分大家已经听过了，我准备谈谈随后发展的情况。事实上，18 世纪发生了一些事，给这个问题添加了新的元素。总的来说，就是基督徒得完全的问题，或者说当基督徒活在现时、现世，他们的生命是否可能得完全。

这是企图完成一个不可能完成的任务，因为需要回顾 250 年的历史。我所能做的只是引导大家注意其中显著的特征，很仓促地进行回顾；这些内容在我最近出版的关于罗马书 8：5 - 17 的书里有详细的论述。这种“完全论”的教导可以分为三个主要流派。第一种我称之为福音派的，第二种是伦理派的，第三种是心理派的。第一种，福音派完全论教导直接将我们引向约翰·卫斯理的教导。不论我们对他个人和他的教导看法如何，约翰·卫斯理是一种现象；我们必须承认，他的教导及其产生的宗派在这一世纪的历史中成为一种现象。你们都熟悉哈列维 (Halevy) 所说的，可能正是这一现象使英格兰避免了法国 1789 年那样的大革命。源自他的很多东西极大影响了 19 世纪的历史；除了其他影响，这一教导对本国民众的政治影响也相当重大。所以，这是我

们不能轻视的。

我需要强调一点，接下来要谈的这些几乎完全只适用在英格兰。约翰·卫斯理在苏格兰和威尔士的确相当失败，其原因是很明显的：不是国家的原因，而是教义的原因。这两个国家所持的是加尔文主义观点。在威尔士，循道主义运动的形式是加尔文主义循道会——领袖们支持怀特菲尔德，而非约翰·卫斯理。虽然他去过几次威尔士，但并没有在那里建立教会，直到1800年以后才出现他的教会。所以这一教导并没有怎么影响威尔士。有一些人从英格兰搬到威尔士住，常常会将卫斯理的教导也带过去，但在威尔士这并没有成为一种现象。苏格兰也同样如此，卫斯理的访问实际上并没有给那些地方带来影响，而怀特菲尔德则带来了极其深刻的影响。所以我们讨论的这一教导是在英格兰的信仰生活中占据了显要的位置，并且随后仍以各种形式继续影响着英格兰。这教导是什么呢？任何人若想讨论这一问题，所面对的主要困难就是材料实在太多，几乎无法确知如何选择。而且，约翰·卫斯理以如此之多的方式、如此频繁地陈述他的教导，更改了自己的陈述这么多次，所以很容易使人困惑。不过，幸而他在1765年写了一本书《简论基督徒得完全》，于1766年出版，1777年再版，将这本书描述为“1725-1777年约翰·卫斯理的教导：简论基督徒得完全”。他还对自己的教导进行了另外几次总结，并就此主题讲了许多场道。

我们先从实际历史事件开始。1738年5月24日，约翰·卫斯理在伦敦阿尔德门大街经历了关键性的转变；那时他才知道自己的罪已被赦免，这是他一生的转折点。他开始传福音，成了一个杰出的布道者。之前，这同样的经历刚发生在他弟弟身上，但怀特菲尔德还没有经历到；于是他们兄弟俩开始合作，一起在伦敦、布里斯托尔和英国各地讲道。这事发生在1738年，大约1740年约翰·卫斯理就开始传讲他称之为基督徒得完全或完全之爱的观念了。所以这一观念的出现非常早。1742年，他出版了名为《循道主义者的品格》的著作，其中非常突出他关于基督徒得完全或完全之爱的教导。其实在那之前，这教导就已经出现在他

出版的一本圣诗集里，出现在他的很多讲章里。1740年他有一篇著名的讲道是关于基督徒得完全的问题，跟当时的伦敦主教吉布森博士谈过之后，他出版了这篇关于腓立比书3:12的讲章。这是早在1740年的事。1741年，他出版第二卷圣诗集时又在前言里十分平实地陈述了这一教义。1742年他出版另一卷圣诗集时又陈述了一遍，之后就一直这样做。1744年他首次召开了自己的讲道者和助手的会议，会议第二天他详细阐述了得完全的教导。他在各种年度会议上不断地讲。1766年出版的《简论》中，他回顾了自己的整个教导。

这一切导致他与曾经的同工产生了重大的分歧。对于莫拉维亚会的人就是如此。卫斯理乘船去美国以及后来返回英国的旅途上，他们曾大大地帮助和影响了卫斯理。1738年8月，他访问了他们在德国赫仁护特的聚居区。这些人对他有极深的影响，他也与他们在伦敦费达巷的聚会中一起同工过。他与怀特菲尔德和其他一些人也是这样。他不断传讲得完全的教义，引起了争议，带来了不少混乱；并且这也成为乔治·怀特菲尔德与约翰·卫斯理分离、循道主义运动分裂的重要原因之一。分裂也跟拣选和预定的教义分歧有关，但卫斯理传讲基督徒得完全是问题的真正起因。卫斯理多次讲到，他认为上帝兴起循道主义者是为了见证基督徒得完全的真理和教义，所以他要讲明这一观点，绝不妥协。这是循道主义特别的宝藏，循道主义者蒙召大力传扬这一点。得完全的教导是基于他钟爱的一些经文，比如罗马书第6章，彼得前书4:1-2，约翰一书3:8和5:18。很有趣的是，他似乎从未使用过使徒行传15:9和26:18，这两节出现了“因信成圣”的内容，但他的一些跟从者使用过，特别是本世纪的跟从者。

那么，这一教导究竟是什么呢？或许大声诵读1966年出版的《循道主义研究》（*The Study of Methodism*）第一卷里对他教导的总结最能帮助我们弄明白。这本书是由两位重要的循道会学者鲁珀特·戴维斯（Rupert Davies）教授和戈登·鲁普（Gordon Rupp）教授编纂的。鲁珀特·戴维斯教授对这一教导进行了出色的总结，不过篇幅相当长，所以我要读杰克·福特（Jack Ford）对

鲁珀特·戴维斯的总结所做的总结，他目前仍担任曼彻斯特拿撒勒人教会学院的院长。以下引自福特的著作《承继约翰·卫斯理——英国拿撒勒人教会》，因为它更简短，所以我在此引用。

(1) “称义和成圣二者是不同的，不可混淆，但后者总是紧接前者而开始。”

(2) 完全成圣是“一种瞬间的改变，立即除去了一切的罪”。

(3) “当然，成圣是上帝的恩赐；与称义一样，接受这恩赐是唯独藉着信心。”

(4) “一个（称义）显示出上帝藉着祂的儿子为我们所做的，另一个显示出上帝藉着祂的灵在我们里面所做的；并且，上帝一旦开始做一件事，祂的灵就立刻开始做另一件事。”

(5) “这工作是伴随着圣灵向人做的见证。‘但是，你怎么知道你成圣了，已从本有的堕落中被救出了呢？……我们是藉着圣灵的见证和果子得知的。’”

(6) “卫斯理论及完全的基督徒时这样说道：……他‘清心’。‘爱已经洁净了他的心，使他脱离了嫉妒、恶毒、愤怒以及各样不好的性情’……”

(7) “圣灵的果子是成圣必要的记号。”

(8) “基督徒得完全首要的是尽心、尽性、尽意、尽力爱上帝，并要爱人如己……因此，可能的描述中最好的就是：完全的爱。”

(9) 一种观点认为，（得完全）是意图的洁净，是将全部生命献给上帝，是将全心献给上帝：这能够统摄我们各样的性情。这是将我们的灵魂、身体和物质全部（而非部分）献给上帝。”

(10) “……很明显，卫斯理在这里以及一贯所教导的是一种‘相对的’得完全。他说，这完全在恩典中不断成长，贯穿整个永恒。”

(11) “‘完全’的人并不是就不犯错了……他并非没有软弱……也并非不受试探。”

(12) “已经成圣的人，仍有可能堕落、灭亡。”

这就是约翰·卫斯理的主要教导。你可能会问，他怎么会持

有甚至鼓吹这样的教导呢？这是个很有趣的问题。约翰·卫斯理是英国宗教史上最复杂的人物之一。他是个自相矛盾的人，因此很难进行评估——特别是从心理学的立场上。他做了一些相互矛盾的事，也说了一些相互矛盾的话。他为什么支持这样的教导，答案是挺清楚的。你会注意到，他将自己1777年出版的《简论》一书作为自己1725年-1777年之间的教导，并且他总是强调一点：他是从1725年就一直教训、传讲这教导。他直到1738年才归信，但他自称1725年就开始教导得完全的内容。毫无疑问的确如此，并且这为我们提供了他这一教导的答案。

他怎么开始教导这观点的呢？虽然他父母的祖辈是清教徒，但他父母离开了那种立场，成了不矢忠派。^① 他们都对神秘主义神学感兴趣，并阅读了大量相关作品——我指的是罗马天主教的神秘主义教导。宗教改革之前，罗马天主教会里有一些人对圣洁与敬虔、对认识上帝非常感兴趣。他们被称为“神秘主义者”，其中有一些是非常“福音派”的神秘主义者。例如德国的约翰·陶乐（John Tauler），他曾在一间很大的教会讲道，有极多的人聚集，许多人归信。你要是去读他的讲章，就会认为这人几乎就是个福音派。还有著名的《日耳曼神学》（*The Theologia Germanica*），路德年轻时此书极大地帮助了他。约翰·卫斯理也读过这些书，还读了多马肯培的《效法基督》。除此之外，他还读了17世纪作者的作品，特别是这两位：著名的盖恩夫人和罗马天主教大主教费内隆（Fenelon）。前者是一位极为非凡的女性，出版了许多作品，她是后者的好朋友；后者有两本书仍然能够在二手书店买到，即《给男子的信》和《给女子的信》。这些神秘主义者都很关注认识上帝——“有福的异象”、“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”表达了他们所努力的目标。此外，我相信他最

^① 不矢忠派（Nonjurors），圣公会中部分教牧人员的统称。1688年，英格兰国王詹姆斯二世在“光荣革命”中被废，威廉三世和玛丽女王二世为王，英格兰和苏格兰圣公会中许多领受国家薪俸的教牧人员拒绝宣誓效忠。这些教牧人员通称“不矢忠派”。他们继续效忠于詹姆斯二世，指责威廉和玛丽篡夺王位，对当权派进行消极抵抗；主张教会至上，坚持教会在属灵层面的自由，维持本身的主教继承。

喜爱的作者是一位法国平信徒，名叫马奎斯（Marquis）或巴龙·德·朗蒂（Baron de Renty）。这是个非凡的贵族，迫切渴望认识上帝、过敬虔生活，为此他走上了“神秘主义之路”，过着非常严格律己的生活。约翰·卫斯理不止一次发表过他的生平故事，并倡导会众阅读。这对他产生了非常深刻的影响。后来他偶遇亨利·施高格的著名作品《人灵魂中的上帝生命》，这不是神秘主义神学的作品，但其大意是相同的——关于对上帝又真又活的认识。卫斯理从这里开始，并将之推到极致。施高格的著作不仅影响了卫斯理，还影响了怀特菲尔德和圣洁会的所有成员。为了全面起见，我们还须提到劳威廉的著作，他也是个神秘主义者，但他是新教的神秘主义者。他就基督徒得完全写了一部著作，就是他的名著《严肃的呼召》。这再一次影响了卫斯理、怀特菲尔德等人。

这些就是卫斯理还没信主时所受到的影响，正是这些影响引导他在牛津成立了圣洁会。因此，这些事实相当重要。我们永远应当对关注圣洁的人感兴趣，而这些人就是。他们想要认识上帝，并且不知餍足。所以他们组建了圣洁会，一起操练禁食、探访囚犯等等。这就是认识上帝的途径——善工。他们做十一奉献，实际上不止十分之一，献出自己的钱财，直到自己几乎身无分文；他们如此努力地禁食，如此努力要达致圣洁，甚至于影响到健康。这就是卫斯理之教导的背景。

接着就是1738年5月那伟大的经历，之后他访问了德国的莫拉维亚聚居地。在那里，他被两个人的见证深深影响，一位是阿维德·格拉丁（Arvid Gradin），一位是克里斯蒂安·戴维（Christian David）。他们都见证自己完全从罪中得释放，被上帝完全的爱所充满。这深深感染了卫斯理，同时也在他头脑中产生了一个问题，这与他的福音派经历和对因信称义教义的理解（正是这领他归信）如何调和呢？莫拉维亚会的教导，特别是彼得·伯勒尔（Peter Boehler）的教导带领他明白、相信了因信称义的教义。他看见自己一直在靠行为称义。理解了因信称义的教导，发现这否定了自己之前所信的，在他里面造成了一种冲突，这样的情形延

续了近两年。有两年之久他能够击退旧有的神秘主义倾向，然而到1740年他又回到旧的态度上。确实，我们可以清楚地看见，这一冲突在他的整个生命中持续。他最初是喜欢神秘主义，在归信之时变成了反对神秘主义。当因信称义的思想占据主导的时候，神秘主义就占下风；但他变得有些迷惑之时（这发生了好多次），与因信称义相关的神秘主义就又上来了。所以我们发现，他在人生的不同阶段，对神秘主义持不同的态度。所以，我们要记住这重要的一点。1740年（此时他才刚信主两年），他对因信称义所做的宣称确实是否定了这一教义；伦敦的怀特菲尔德、亲岑道夫（Zinzendorf）伯爵和莫拉维亚会表示抗议。

1770年他又做了同样的事。在1770年召开的会议中，他相当坦然地宣称自己实际上已经回到了“因行为称义”，并且这样的会议记录还印刷出来。这样的宣言引起了很大的争论，特别是在他和托普雷迪（Augustus Toplady）之间。有人指出，这跟他之前的教导存在冲突；结果，他又做了一件最离奇的事：他真的收回了宣言，并承认自己是太极端了。但他的一位助手——玛德莱的弗莱彻（John Fletcher of Madeley）——是个非常圣洁、非常敬虔的人，则捍卫卫斯理在1770年会议上的说法。虽然卫斯理确实收回了自己的言论，但他并没有阻止约翰·弗莱彻发表对这一言论的辩护文章，结果引起了激烈的争论。我提醒你这些，是为了表明在他的性情中、特别是他的思想中有一种奇特的不稳定性。在我看来，要理解约翰·卫斯理，唯一的方式就是明白在他里面存在一种永恒的冲突，即导向完全之爱的神秘主义观念与因信称义之教义的冲突，他在这二者之间摇摆不定。当然，引起争议之后，他就越来越倾向于做出极端的表达。

我们应当如何评价这一教导呢？某种意义而言，我们在那个会议中已经得到了答案。卫斯理的教导与路德、加尔文、早期英国的改教者、威廉·帕金斯以及清教徒的教导是相悖的。他怎么变成这样的呢？我认为，这一切迫使我们得出结论，这是因为过度的智识主义。约翰·卫斯理是一位典型的知识分子。他自称为“只读一本书的人”，但其实涉猎甚广；而且我们可以清楚地看见，

他自己的思想主导着、影响着他的阅读，甚至是读经。约翰·卫斯理的问题就是他太逻辑化了。因此，作为他这样讲究逻辑的智识主义者，不是被经文所带领，而是被经文的平衡性所控制，他选用一个陈述，将之推向其逻辑性的结论，却无视同样在圣经中的其他陈述。比如，他会举出诸如约翰一书 3：9 这样的经文，“凡从上帝生的，就不犯罪”，并且说“这是真的”。这就是说，如果一个人是从上帝生的，就不犯罪，对于基督徒而言这肯定是真的；因此，凡是重生之人都不犯罪，也无法犯罪！这就是他所持的观点，其结果就是他的教导中总是存在矛盾。他明知基督徒会犯罪，怎么会这样说呢？于是他就对罪进行了定义，可能这就是他整个教导的“阿喀琉斯之踵”（即其致命弱点）。他关于罪的教义是有缺陷的。他对罪的定义是“对已知律法的有意干犯”。他看似忽略了关于罪的侵染的教义，仅将其定义为这种明知律法却有意干犯。

这导致了另外一些缺陷，他完全无视了圣经中的诸多劝勉。他使用诸如约翰一书 3：9 等正面的经文，并将之推向逻辑性的结论，使自己陷入难题。那些要求我们践行关于圣洁的教导、要求我们做各样事的劝勉，则被他忽略了。他主要的错误就是将救恩的确据与得完全混为一谈。我相信，他最终在圣灵的洗的教义上迷惑了。有时候他给人这样一种印象，好像洗礼使一个人完全成圣了；另一些时候他又说，洗礼见证了人从罪中得洁净这一事实。无论如何，他的确教导了人可以完全脱离罪，罪可以从我们的天性中除掉。

不过，他还加上了某些条件——为了公正地对待他的教导，我必须予以提及。因为以下原因，他从不会使用“无罪的完全”这个概念。他说，一个被上帝之爱充满的人仍然可能犯“无心之过”，所以他不会说“无罪的完全”。还有一个问题一直困扰着他：人们常对他说（伦敦主教也说过），如果你教导人成为完全、拥有完全的爱是可能的，那么在现世哪里有这样的例证呢？关于这个问题他相当困扰。他查验了自己的一些跟从者，一度认为可以举出三十个这样的人；但看似这三十人中仅有一人坚持了

来，其他人都跌倒了。还有一个有趣的事，就是他从不称自己是这样的。他是一个非常诚实的人。他教导这样的完全主义，却从不说自己就是如此。他说玛德莱的约翰·弗莱彻就是如此，但自己并不是。多年以来他很难就此举出一个例证来，但是1762年有段时间他的伦敦团契大大蒙福，那时有许多人涌现出来见证了这一福分。卫斯理在著作中记载了他们的经历。不过，他确实一直在这教导的实例方面备受困扰。

并且，他在下述方面也很困扰。他说从未见过一例在重生之时即得完全的。他说规律是这样的：一个人重生了，并且在某种意义上已经得了完全，就是不再有任何有意的过犯了，他仍然需要成长，老的性情依然在挣扎，仍要与之争战。他不断地挣扎，直到完全从罪中脱离。卫斯理教导，这是人需要殷勤寻求的，通常都要寻求很长时间；不过这既然是恩赐，就可能发生在任何时候。正如你因信称义，你也因信成圣，而且是完全的、整个的成圣，虽然其中也有些相对的因素。这不是指知识、智慧和理解力方面得完全，只是不再犯任何明知的、有意的罪这个意义而言。这个教导还有另一点令他为难：是否应该劝说会众坦诚这一恩赐，并公开见证呢？总体而言他反对这样做，因为他很明智，能看清其风险。如果有人这样公开宣称了，然后又跌倒犯罪——因为卫斯理教导说你可能会跌倒犯罪，实际上他甚至教导人可能完全从恩典中坠落——那样就会弊大于利。所以，他整体的倾向是不鼓励人公开宣认这一经历，或表达自己要争取这经历。我想，以上就是对卫斯理教导的仓促回顾。

这一教导的历史后续如何呢？它在循道会团体的生命中占据主导地位，一直到18世纪末。几乎卫斯理刚去世，他们就成为独立的宗派。他在这里再次显得不一致，他自己不愿离开英国国教，却为自己的跟从者制定了计划，在他去世之后脱离国教。这就是此人的一些古怪特点。我认为，其根本原因是他的某种诚实。他看到问题的两面，被两方面所拉扯，于是他就按兵不动。他不脱离国教，但使自己成为某种形式的主教，按立并差派人去美国，以便他们在那里按立别人。他打破了许多国教的纪律。他

有自己的团体，自己的会议，自己的会堂，然而圣公会还一直孜孜不倦地提醒我们，他至死也是圣公会会友。他们真不该如此夸口，因为这只不过是他的不一致性、他最大的软弱的一个表现！

19世纪，他的教导仍在延续，不过直接源出于他的循道主义开始丧失热情，因此出现了对它的反抗。19世纪早期出现了两位特别杰出的人物，他们都是工匠：一位是伯休恩（Hugh Bourne），一位是威廉·克劳弗斯（William Clowes）。他们都有过非常重大的经历，认为是受了“圣灵的洗”。他们称之为“焚烧的灵”，将渣滓烧尽。他们建立了教会，后来被称为“原始循道会”（Primitive Methodist Church）或“联合会”（Connexion）。取名为“原始循道会”，是因为他们声称其他人已经离弃了原初的卫斯理宗教导，而他们则回归本源。这发展成了一个很有影响的运动。有个从美国来的洛伦佐·陶（Lorenzo Dow）带来了“等候聚会”的理念。这类聚会的理由如下：如果心灵得洁净、性情里面的罪被除掉是从上帝那里得来的，我们岂不当等候直到得着吗？所以他们在美国开展了大型的布道、等候聚会。人们乘着马车和货车而来，连续听道好几天。于是他们逐渐发展出这种“等候”恩赐的观念，直等到得着恩赐为止，说“没得着我就不回家。如果一时得不着我就继续等，一定会得着；而且我要一直等，直到得着”。洛伦佐·陶向伯休恩和威廉·克劳弗斯引介了这一想法，他们在一个叫做莫科村（Mow Cop）的地方举办了一系列非常出色的聚会。他们聚集在那里讲道、祷告，毫无疑问，那里发生了奇妙的事。19世纪第二个十年间，这成为一个规模庞大的运动，一直持续到三十年代，并继续发展。这是一个非凡的故事，我推荐各位去读这二位的传记，其实关于原始循道会的任何较好的史书都值得一读。我相信，这些人的思想中是把能力的洗和成圣混淆了。毫无疑问他们是有能力的，历史记录证明了这一点，可他们明显将作见证、讲道的能力和成圣搞混了。不过，他们操练出了一大群服侍工人，对大众产生了极为深远的影响。

另一个从循道主义衍生出来的大型运动是救世军。威廉·布斯（William Booth，又译“卜维廉”）是循道会会员和讲道者；

因此，在基督徒得完全、完全之爱这方面，救世军全方位地教导典型的卫斯理主义。我认为他们现在仍是如此。不过从起初直到最早的一位救世军将军去世，这一部分是整个教导中最核心的。与此同时，循道主义在美国发展，成为那里最大的宗派。在美国西进运动中，循道会所得的益处比其他任何宗派都多。他们的巡回骑兵是一些非常积极进取的人，广泛地传扬了福音。结果是，他们的教导在美国人的生活中影响广泛。一段时间之后这运动开始衰退，不过却引发了许多基于相同教导的圣洁运动，圣洁派教会相继建立。诸多此类的教会之中，最值得一提的是我之前已经提过的拿撒勒人教会，19世纪90年代在某地建立。建立过程中一个名叫布雷希（Bresee）的男子被大大使用，拿撒勒人教会成了一个兴盛的教会，如今依然在英国存在着。同时，一些圣洁派教会也在英国崛起，例如梅纳德·雅各（Maynard James）、杰克·福特等人建立的各各他圣洁会。巴特西也有个叫戴维斯·托马斯（David Thomas）的人发起了类似的运动。这一切综合起来，最终成为拿撒勒人教会的一部分。我还得提及另一个运动，它从苏格兰兴起，一直延续到19世纪末，名为“信心差会”，发起者是戈万（J. G. Govan）。已故的邓肯·坎贝尔（Duncan Campbell）就属于这个差会。苏格兰的信心差会也保持着卫斯理关于成圣的教导。

至此，我们就仓促而片面地回顾了冒昧称之为福音派完全论的历史。我们现在转向第二部分，我称之为伦理派完全论。这实际上是查尔斯·芬尼（Charles G. Finney）的教导。我们认为他主要是在做宣教士，不过他其实只做了十年左右。之后他在欧柏林一所大学当教授，在那里他开始教导和宣扬关于得完全的教义，被称为欧柏林派完全论。为何我要将之与前述教导区分开来呢？因为它们从本质上是不同的。这又是一个怪人：芬尼受训成为一位律师，而且他从未离弃律师之职！这能在许多方面解释他的教导。他是那么像一位律师，以如此理性主义的方式随从自己的逻辑推理，以致歪曲圣经教导，看似也完全无视历代以来的伟大教导。他被卫斯理和循道主义者的教导所影响，但发展出自己的一

套体系，在许多关键方面与卫斯理相反，部分原因是他被新英格兰耶鲁大学教授泰勒（W. M. Taylor）的教导所影响。实际上，泰勒是自由主义、现代主义（被称为“新英格兰神学”）的发起人之一。芬尼完全接受了这一教导，而且将之推至极端，甚至超过泰勒本人。这一教导可以简要概述如下：约翰·卫斯理是个阿米念主义者，但他相信人有原罪，若不藉着恩典，人完全无法靠自己得救。不过他同样也相信，恩典是给所有人的，因此人要自己决定是否运用这一恩典。芬尼不是阿米念主义者，而是伯拉纠主义者。他不相信人有原罪，而相信天然人能经过一系列理性思考掌握真理，并将之运用起来。结果就是，正如他的自传、神学体系或任何一篇讲章所显示的，他讲起道来总像个律师。他说要向会众介绍一个案件；作为律师，他为了得到最终裁决，总试图去影响听众的意念和思想。所以他教导说，你若想要“复兴”，无论何时都可以复兴。他关于复兴的这一教导被广泛仿效和采纳。你只需要去做某些事，就可以复兴了。毫无疑问，那就是伯拉纠主义。没有原罪，没有原初的堕落。他教导说，人是有能力遵循道德的；而卫斯理从来没有这样教导过。芬尼还进一步地教导义务是受能力之限制的，永远不应当要求人做超过他能力的事。所以他引介了一种动态范畴的完全论。当你不过是“基督里的婴孩”，你能达到的就是那个阶段的完全。当然，与更成熟的人相比，你并不完全，但你在那个阶段是完全的。那就是你处在那一阶段的能力，无法做得更多了。除了动态范畴的完全论，他还教导除了有意的行为之外并不是犯罪。公义根据人能力的不同而进行调整。他说，甚至律法的要求也是按照罪人的能力而分为不同等级的。

他教导说，律法是适用于每一个人的，既适用于基督徒，也适用于非基督徒。芬尼说，基督徒仍在律法之下，跟其他人一样，在相同的律法要求之下——这让我们想起曾经听过的某些教导。所以，基督徒得完全就是完全地顺服上帝的律法。而且，芬尼强烈反对他所称的卫斯理“物理性”成圣的观点。卫斯理教导一种物理性的成圣，意即有什么真实的改变发生在我们身上，我

们的本性被除去了罪。芬尼批评和否定这种说法。他说，我们从始至终都保持原样，即使活到一百岁，你本质上仍然和起初是一样的。主说“使树变好，果子也就好了”（太 12：33，意译），芬尼否认这一点，说树不可能被变好。

我们可以如此总结他的教导：基督向我们揭示了祂本身，并使我们认识自己；我们则受这启示的引导，接受祂、披戴祂。基督给予我们这一启示，而我们要做那其余的。我们得到了关于自身、关于基督的真理启示，看见这真理后，我们可以接受，也可以拒绝。若是接受，我们就要接着将之付诸实践。与此同时，他也谈论圣灵的洗，但是很难搞清楚他究竟是什么意思，他的表述和定义都变化不定。为了适应其理性主义体系，经文被曲解。他完全无视先前所有的教导和解经，因此，他甚至发展到否认人在恩典里长进的所有可能。约翰·卫斯理教导在恩典和知识上长进，这样就可以过成熟的基督徒生活，尽管按他的说法，在此过程中你就已经达成完全了，不过，进步仍然是可能的。而在芬尼看来，一切进步都不可能。

我们现在进入第三组，亦即最后一组，我称之为心理派完全论。首先是简要的历史考察。1859 年左右，一个叫博德曼（W. E. Boardman）的人开始在美国教导某种完全论，召开圣洁会。他主要是受到卫斯理教导的影响，在某种意义上持一种修正过的卫斯理主义教导。还有另一个人叫阿萨·马汉（Asa Mahan），此人有点难以归类。芬尼在欧柏林学院做神学教授时，他正担任该院院长。他并没有在欧柏林呆很久，因为后来他对芬尼的教导持有异议。我会将马汉归入卫斯理一类中。在这点上我不太同意怀特菲尔德的看法，不过这只是一个技术细节罢了。总之，马汉和博德曼开始了这一新的圣洁教导，是将卫斯理的教导加以改造而来。

这一教导因为皮尔索尔·史密斯（R. Pearsall Smith）夫妇在美国变得十分流行，在英国更是如此。他们二位都是在贵格会中出生长大的——这一点意义重大。他们一直都坚持着贵格会关于内在之光以及顺从等教导。不过他们后来被循道会的教导所影响，特别是 1867 年，一位年轻的浸信会信徒成为他们的家庭教

师。史密斯是个富有的商人，因此能够请家庭教师来教育自己的孩子。这位年轻人告诉他们，他因着“单单的信靠”和“耶稣的救拔”而得到极重大的经历。这正是他们的教导：他在身外、身内与罪争战，并且每每失败，而他现在明白自己所需做的一切就是信靠耶稣。他这样做了，也被拯救了。他说，他每时每刻将自己的生命交托给主，主接受了，使他的生命每时每刻变得更像他所期望的样式。1867年，史密斯夫妇接受了这一教导。1871年，史密斯宣布自己已经受了圣灵的洗，因此他开始教训、讲道，宣扬这一新的教导。1873年春天，史密斯夫妇首次访问英国，在伦敦举行会议。值得一提的是，1873年慕迪（D. L. Moody）也首次到访英国。1874年7月，他们举办了著名的博德兰大会（Boardlands Conference），被称之为“伟大的盛会”。会上大部分教导是史密斯讲的。1874年9月，在阿萨·马汉的帮助下，他在牛津组织了类似的会议，后来被称为“牛津会议”。

接下来的1875年，特别是5月29日至7月7日，一场宣扬这类教导的大型会议在布莱顿举行。这被称为“布莱顿会议”，讲道者又是皮尔索尔·史密斯。然后就发生了极不寻常的事。史密斯先生崩溃了。因着错谬的教导和错误的指挥，他或多或少已被排挤到运动之外。由于某种道德问题，他经历了一些阴霾，并且就此从台前消失了。从此我们再也没有听过皮尔索尔·史密斯先生的消息。同年稍后，在凯锡克一位教区牧师的要求下，当地召开了同样的一类大会，关于属灵生命的进深以及圣洁与成圣。于是凯锡克会议从此开始，之后一直每年举行；因此，这一会议的百周年纪念活动于1975年7月展开。很有趣的是，他们选择了1975年，而非1973年，而我认为后者才是真正的百周年。也许这跟皮尔索尔·史密斯先生的消失有关系？我不便猜测，仅陈述事实。

史密斯先生虽然从台前消失了，但史密斯夫人并没有；从某种角度而言，她是一位更好的教师。她写了一本书，名为《基督徒幸福生活的奥秘》（*The Christian's Secret of a Happy Life*），影响相当广泛。1913年或1914年，费吉思写了一本名为《凯锡克内

部情况介绍》的官方作品，其中写道：“除法兰西斯·李德利·哈弗格尔（Frances Ridley Havergal）以外，皮尔索尔·史密斯夫人的书比任何人的影响都大。实际上，它比任何著作都更强地延伸发展了成圣的真理知识。”此书成为这一教导相关的最著名的作品。后来还出现了一些教师，其中一位名为埃文·霍普金斯（Evan H. Hopkins），他被称作是“凯锡克运动的神学家”。他关于这一问题的著名作品是《属灵生活中的自由律》（*The Law of Liberty in the Spiritual Life*），1975年由马歇尔、摩根与斯科特出版社再版。

凯锡克运动主要是英国国教内的运动，偶尔自由教会人士也会在其中占据显著位置，例如梅耶（F. B. Meyer）和格雷汉姆·史廓治（Graham Scroggie）。有趣的是，凯锡克运动虽然主要发生在国教内，莱尔主教却从来没有在凯锡克大会上发过言，而他是利物浦主教。他关于圣洁的著作再版时我作了序，在序中我推测说正因为莱尔主教不赞同凯锡克的信息，所以他被本世纪上半叶的福音派圈子极大地忽略。他写作《圣洁》其实是为了反对“凯锡克教导”。一位著名的福音派人士在《信心生活》中评论莱尔著作的再版时，发现自己遇到了难题。当然，他必须得承认，莱尔主教从来没有在凯锡克大会上发过言；但他指出，莱尔有一次曾坐在大会的讲台上！同样，司布真也从来没有在凯锡克发言，理由很充分，就是他并不赞同其教导。莱尔主教和司布真从清教徒获益如此之深，如此被其教导所主导，他们是不可能接受凯锡克式教导的，这与先前的清教徒教导离得太远了。

那么，所谓“凯锡克教导”究竟是什么呢？有一点需要立即说明，就是这并非卫斯理宗的教导。在这点上有一些混淆，近年来这样的混淆因为凯锡克讲台上出现的某些发言者有日益严重的趋势。直到某一刻凯锡克委员会注意到其间的差别，就不再邀请循道宗的人在会上发言了。这样做是对的，因为他们所持的并非卫斯理宗的教导。实际上，凯锡克式教导一直强烈地反对得完全的教导，拒绝一切形式的完全论。

皮尔索尔·史密斯夫妇不仅到了英国，还去了德国，甚至在那

里比在英国还成功。他们的一位重要的德国跟从者是特奥多尔·格林豪斯 (Theodor Gellinghaus)，他将那“危险的”卫斯理宗教导称作是从罪中完全释放。凯锡克先前的领袖们也同样批评从罪中脱离或罪被除去的卫斯理宗教导，认为这是危险的、险恶的教导。他们教导的是所谓“因信成圣”。这是凯锡克的核心信息。主张称义和成圣是分离的——不只是两者之间有区别，它们实际上是分离的。这二者都是“因信而得”，但你可能只得到其一，而没有另外一个——你可能只是称义了，并没有成圣。而清教徒的教导、旧福音派从改教者传承下来的教导则是人得称义的那一刻就重生了，成圣就已经开始了。虽然卫斯理将这二者区分了开来，但他仍然教导说重生之时就开始成圣了。在凯锡克的信息中，这二者真的是分离的；二者都是因信而得，人可以藉着全然信靠得着全然的救恩。曾有一个人用这样的方式教导上述观点，他的方式颇受欢迎：他常把一个六便士的硬币放在右手中，说“拿去吧”，然后你拿走硬币，他说：“你就是这样得了称义。”然后他又把六便士硬币放在左手中，说：“也拿去吧，这是你得以成圣！”你拿了第一个硬币之后才能拿第二个硬币。你因信“拿到”了成圣，因此就可以立即从有意的罪中脱离。

这教导通常表述如下：基督的信徒们疲于与罪争战时，就会陷入一种危机。然后，他遇见了这一教导，告诉他能得释放，必须藉着信来得释放。于是他又陷入另一种危机，要决定是否弃绝一切，包括自己，将自己交托给主。将自己和一切交给主，这是一种伟大的降服之举，是一个关键性的经历；接下来就会经历上帝，会成长。然而，这有赖于1867年皮尔索尔·史密斯家的家庭教师所强调的那一点，即我们“每时每刻”住在基督里。

这就是此教导的精髓，即“信心以外”的东西，你要“放手给上帝”。你永远也不能成功地击败世界、肉体和魔鬼。你必须弃绝自己，放弃挣扎。你不需要也不必挣扎，挣扎是错误的；要“交给主，他会为你做好的”。若干年前，凯锡克的某位讲道者举了一个常被引用的例子：“你在一间屋子里，屋里很暗，但外面阳光灿烂。你的屋子里为什么暗呢？因为百叶窗拉下来了。怎么

才能让阳光照进屋里来呢？只需要拉起百叶窗！很简单的。”他说：“很简单。拉起百叶窗，光线就会涌流进来；你要做的就这么多。没别的了。这就是你的降服。”

或者，我们举埃文·霍普金斯被广泛引用的著名例子，这个例子极好地强调了“住在基督里”是多么重要。你只要住在基督里，并交托给祂，就能从一切罪中得释放。本性里的罪性依然还存在，罪并没有被消除，但你只要住在基督里，就可以从一切有意的罪行中得释放。霍普金斯举的例子是这样的：你拿起一根拨火棍，它是凉的、黑的、硬邦邦的。现在，把它放进火里。它会怎么样呢？会变热、变红、变得柔软可塑。是的，但是只有当它在火里时才会这样。从火里拿出来，它就又变凉、变黑、变硬了。另一个例子是：不会游泳的人戴上某种充气的翅膀就可以浮起来；但只有带着充气的翅膀的时候才行，如果他们脱下充气的翅膀，就会沉到水底。这些比方就是用来说明“放手给上帝”和“因信而得”的教导。

他们还特别强调一个问题，就是丝毫不要在乎自己的感觉。他们说，否则就大错特错了。皮尔索尔·史密斯说，“真宗教单单存于意志之中”，所以你绝不要忧虑自己的感觉。他们中有许多人在叙述自己的“关键经历”时，都特别强调说：“我什么也没感觉到，什么也没有。”可能两三天过后他们被深深地感动，但当时“什么也没有”。他们宣称这样是对的，因为得称义之时人是感觉不到什么的，实际上，你还会意识到相信自己感觉的危险。这是单单凭着信心接受的。他们说，关于成圣你也同样应该这么做。所以他们的口号就是：“不要为你的感觉忧虑”。

请允许我简短评价一下这样的教导（或称“信息”）。皮尔索尔·史密斯夫人的书名中有个重要的字，无疑提示了这一教导根本的弱点。《基督徒幸福生活的奥秘》——“幸福”！幸福被放在了首位，因此我才将这种教导命名为“心理派”。当然，幸福是圣洁的结果；但他们首要的关切是幸福。结果是，他们犯了谬解圣经的错误。他们从一套理论开始。他们突然“看见”了这套理论——这套理论临到了他们，然后就成为他们解经中的支配性因

素。我们可以从这场运动的历史中看见（虽然不太经常），早晨的读经与晚上的大会发言常有抵触。有些人没有受邀在会上发言，但受邀分享读经信息。坎贝尔·摩根（Campbell Morgan）博士是我的前辈，有一次他与我以及当时的凯锡克主席吃饭时打趣了这一点：“你知道，我并不是在抱怨。只要你们让我单独面对圣经，我就挺幸福的！”其原因是他并不相信“凯锡克信息”，不过他也曾受邀去分享读经信息。他们受这套理论统摄，其后果就是常常将信息分割开来，分为特定的主题，供各个晚上讲。周一你的信息主要强调悔改，然后逐渐升级，一直到“关键经历”。

我要提出另一点总体性的批评，就是他们时常不从解释伟大的新约文本开始，而从自己的理论开始，并通过旧约人物和故事来加以说明。你时常会发现，他们引用的都是旧约经文。的确，他们教导的方式是基于例证，而不是解经。不可避免的后果就是，他们实际上完全无视过去的十八个世纪关于成圣问题的教导。那不仅是我个人的说法，他们许多人以此夸口。他们说，漫长的诸世纪中这一伟大真理都被遗漏了，而他们在19世纪中叶发现了它。当然，任何这样宣称的教导都是可疑的。凯锡克信息认为改革宗教导产生了许多可悲的基督徒，仍然活在罗马书第7章中；但凯锡克寻找到一种信息，可以让你“超越罗马书第7章，到达第8章！”。因此你就能找到一直未能觅得的幸福与得胜，疲惫的挣扎得以止息。他们所使用的术语和表达显示出这一方法更像是心理式的，不那么像是圣经式的；这一教导最终是为了使我们幸福，过上幸福、喜乐的基督徒生活。虽然基督徒会经历喜乐，但决不应将之放在首位。“饥渴慕义的人有福了，因为他们必得饱足”（太5：6）。幸福是从义而来的，幸福本身并不是开始。以幸福或喜乐为出发点总是错误的。

针对凯锡克教导还可以提出进一步的批评，即：将整个运动建立在单独一条教义上总是错误的。决不能孤立地对待各条教义，然而这个会议就是为了传讲这一条教义。这样总是会导致教导失衡，而圣经教导的平衡性是其显著的特点。另一项严肃的批评就是：这一“信息”并非是在具体的教会处境中呈现出来的。

凯锡克是一个跨宗派运动，并不面对各教会中的问题，也不站在各教会的角度去考量基督徒生活。如今我们正在收获这一行为的后果。福音派人士采纳这一教导，感到良心受抚慰，也找到了平安和幸福。他们与别的福音派人士一起参加跨宗派会议时，虽然仍属于自己的教会和宗派，但其中有许多人后来离开了原本的教会。基督徒生活从教会生活的具体处境中被抽离出来；而任何关于圣洁的教导若是离开教会生活，这已然是错谬了。

还有一个更严重的问题，此教导错在“割裂”基督。凯锡克明确地教导说，你可以只“接受基督”做你的称义者，而没有“接受他”作为你的成圣者。这样就是在割裂基督，同样也割裂了救恩。成圣与称义之间有分别，但并非分裂。我在一本小册子《因信成圣》中举过一个例子来说明分别和分裂之间的区别，是这样说的：阿尔卑斯山是由一系列山峰构成的，其中有些特别的山峰。它们并非完全分离，独自耸立在平原上面，而是属于同一个山脉，而每座山都各自屹立。这样，我们也不能将教义彼此割裂开来，但与此同时我们又能加以区分。

不过，我对这一教导最终的批评一直是：它完全无视使徒书信中那伟大的“所以”。新约中关于成圣的教导无疑可以用这个方式来陈述。使徒书信（尤其是保罗书信）中，前面的章节是教义性的——提醒信徒们已相信的那些教义。例如，罗马书前11章都致力于教义讲解；第12章使徒开始将教义应用到基督徒生活中，说道：“所以弟兄们，我以上帝的慈悲劝你们”。换句话说，照着他前面所说的一切，他呼吁信徒们将其应用到基督徒的实际生活中。以弗所书第4章开头也完全一样。头3章是在讲教义，到第4章第1节：“所以”^①。然而，凯锡克式信仰则完全无视上述内容。也就是说，新约并不是以理论的形式来教导成圣的，并未将之与其他的伟大教义割裂开来。成圣是从那些教义中得出的结论。成圣永远是教义的实现，因此总是通过恳求和劝勉来表达的。以罗马书8：13为例，保罗在8：12中说“我们并不

^① 和合本作“既然”。

是欠肉体的债，去顺从肉体活着”，接着在 13 节中说“若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着”。这是我们必须要做的，不能“放手”“让上帝”去做。我们并非被告知应当放任自己，交给上帝，或是“交给主”，让主来为我们做；我们被告知，要藉着圣灵的帮助和救援，约束肉体的行为。或是用哥林多后书 7：1 的说法，使徒劝勉我们“亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏上帝，得以成圣”。我们必须这样行。同样，腓立比书 2：12-13 也说道：“做成你们得救的工夫”。我们必须这样行。虽然“你们立志行事，都是上帝在你们心里运行”，我们实际上必须这样行。然而，凯锡克信息完全无视了这个“所以”，而这正是理解新约成圣之教义的关键。

同样，我可以说这一信息亦完全误解了罗马书第 6 章和第 7 章的教导——有趣的是，这两章在大会中被谈论的次数也很值得一提。我认为，正因这教导心理式的含义，才无视了诸如罗马书 6：12 之类的劝勉和表述：“不要容罪在你们必死的身上作王”。这是劝勉你——基于你已在基督里，不再在律法之下，而在恩典之下的事实——去行一些事，不去行另一些事。忽视这个，凯锡克信息就是某种心理暗示而已。对罗马书 6：11 “这样，你们……当看自己是”的解释常常也成了：尽管你知道自己还不是这样，但你必须对自己说，自己已经如此了；你不断地对自己说这是真的，那就一定是真的了，你就会感到更幸福。在本质上，我看不出这一教导跟以下的自我暗示有任何区别：你生病的时候，劝你对自己说“我每天都在不断好转，各方面都越来越好”，这样做的话你就会越来越好。

最后，它还是一种自相矛盾的教导，因为它一方面告诉你不用努力奋斗，只要“交给主”，却又告诉你，如果你不“住在”主里面，他就不能为你做成这事。所以，一切都最终取决于你是否住在主里面。只有住在基督里，你才能得释放——“把拨火棍一直放在火里”。如果把拨火棍拿出来，你就回到原先的状态里去了。所以，最终问题还是留给了你。你并不直接与罪争战，但

你依然要与一切妨碍你住在基督里的事物斗争。

接下来我要谈谈当今的情况，以此作结。除了拿撒勒人教会和一些小团体、小宗派以外，卫斯理派教导实际上已经消失了。每年在南波特召开的一个会议还在教导这一观点。我要说，他们都是敬虔人、诚实人，真心关切圣洁的生活和教会的状况。循道会总体上已经离弃了这一观点——美国的自由循道会没有离弃，但总体而言是这样的，特别是英国的情况。如我所言，苏格兰的信心差会也依然在教导这一观点。

至于“凯锡克信息”（Keswick message，或称“教导”），情况是这样的：如今只有很少几个人还教训、传讲凯锡克信息，甚至在凯锡克大会上也是如此。过去十年中大部分凯锡克讲道者都不再相信所谓的“凯锡克信息”了。读他们的发言稿，特别是早上的读经分享，你会发现他们教导的是传统的改革宗对于罗马书第6章和第7章的观点；我只能想起三个人与此不同。凯锡克信息实际上已经消失了，关于如何过基督徒生活，我们又回到了更早的福音派教导。所以我一开头就说，我们正处在历史一个有趣的节点上。从卫斯理开始的教导随后又出现了多种不同的形式，实际在各方面都已走到尽头，而更符合圣经、解经和释经性更强的教导回来了，而且颇受欢迎。在圣洁问题上，今天我们不太经常面对那种考虑圣灵工作、强调圣洁是圣灵恩赐的教导。在我看来，这种强调圣灵恩赐的教导已经最终让位于更早的、更着重于圣洁之教义的教导。所以，“更高的生活”或“得胜的生活”之教导对我们今天而言不是个活跃的话题；不过我觉得，我们熟悉这段历史是好的，这样就可以明白其区别，确知我们所面临的处境。

我们所面临的挑战是如何教导会众过基督徒的生活。我已经批评过上述各样的教导，但我仍要向教导这些的人致敬。他们是关注圣洁的人。我们是否同样那么关注圣洁呢？或许我们的危险就在于太过于关注教义的正确，却不够关注生活的正确。虽然批评这些人的错谬教导，我仍视他们为属上帝的人。在这个问题上，我是乔治·怀特菲尔德卑微的跟从者；他留下吩咐，请约翰·卫斯

理在他葬礼上讲道，尽管在这些问题上他们存在异议和不同。他们一致的那些事情是更重要的，怀特菲尔德晚年时与卫斯理有着亲密的团契关系。我们当跟从这些人。这些不同是存在的，我们要清楚了解，但是，让我们自省：批评错误的圣洁教导是容易的，但你关于圣洁的教导又是怎样的呢？你是否也同样如此渴求圣洁呢？这些人为了成为圣洁，忍耐和牺牲了许多。他们有时可能在教义方面有些迷惑，可能在“不同的事”上有些迷惑，但他们热心切望成为上帝的圣洁之民，许多人切望建立圣洁、纯全的教会。在这方面我们肯定是支持他们、赞同他们的。如果我们批评他们所教导的内容，也应确保自己已经或者能够“以更出色的方式”来教导和实践。

第四部分

试炼与确据

约翰·欧文与内在的罪

威尔·蒂明斯 (Will Timmins)

一 简介

对于约翰·欧文我们无需再多加褒扬。他被许多人认为是英语世界上最伟大的神学家之一——有些人认为他就是最伟大的那一个。

安德鲁·汤姆森 (Andrew Thomson) 在其所著《欧文博士生平》(*Life of Dr. Owen*) 一书中精准地说出了欧文的伟大之处：

至于他的哪一点最令人钦羡，颇费人脑筋——他对上帝话语的熟知，对人心深刻的了解，或是他带领人、使人积极医治他人的能力。¹

在欧文的著作《论内在的罪》里面，这几样特质都十分明显。1825年，托马斯·查尔默斯 (Thomas Chalmers) 在圣安德鲁大学写道：

本书出自于这位可敬的、广受爱戴的作者丰富的属灵宝库，适合几乎任何阶层之人各样的需要和状况；在这位博学、敬虔的作者的作品中，我们所推荐的这部对基督的门徒最有助益，无出其右。²

查尔默斯推荐欧文关于内在之罪的著作。现在，人们依然能够继续见证上帝如何在内在的罪方面使用欧文，帮助基督徒

弄清自己心中的冲突。³ 欧文所给出的基督徒生活的景象比我们在许多流行书籍所读到、在许多现代讲台所听到的更健康、更现实。

《论内在的罪》于1668年出版，全名为：“信徒里面所残存之罪的本质、势力、谎言、工作方式及其普遍性；提出、阐明和应用了预防之途径；以及各种相关案例的解决办法”。⁴ 欧文的主题是，信徒与里面残存之罪的不断冲突，这一冲突贯穿信徒此世此生的每一天。欧文1616年出生，1668年时约52岁。15年后的1683年8月24日，欧文去世。换句话说，欧文写《论内在的罪》时，本身已经在多年的神学、教牧和政治生涯中经历了书中所写的灵性冲突。⁵

1660年，欧文的人生进入了一个新的阶段。克伦威尔于1658年去世，欧文在1660年目睹了君主制的复辟，并且被解除了牛津基督教会学院院长职务。欧文的政治影响力被削弱了，但是，在1662年的《统一法令》颁布之后的逼迫中，他仍然是公理会派的重要人物。欧文晚年致力于教牧工作。所以，他晚年的著作中具有丰富的个人性、教牧性内容，这就毫不奇怪了。

《论内在的罪》主要并不是一部讨论罪的本质的神学著作，虽然欧文对其本质做出了解释。它更是教牧性的劝诫，关于信徒生命中残留之罪的势力和危害。很有可能，这本书跟欧文的《治死罪》一样是从系列讲章发展出来的。如果你跟我一样，相对而言对欧文比较陌生，就很容易陷在他那密集、复杂的论述中。我尚未找到什么办法能够慢一点、读得更仔细一些，只是读《论内在的罪》的时候尽量一口气多读。这样你会留下一个强烈的印象，欧文并不是个严谨的神学家，而是个热情的牧者。的确，我们对欧文的个人生活了解不多，在某些方面更是所知甚少，这是十分令人遗憾的。⁶ 但是，当你阅读欧文的《论内在的罪》，感觉仿佛在倾听他的心声；你能察觉到，欧文的心首先是一颗牧者的心。欧文是一位牧者，他首要的关切是自己负责的人在圣洁方面的长进，不管是教会人员、士兵还是议会议员。

二 罪与基督徒生命

我希望将欧文对内在之罪的教导放到他整体教导的大背景下来谈，不过我们也不会去查考欧文关于罪的每一个观点。我们会探究他对内在之罪的教导与他如何理解基督徒生命中的罪有哪些相关。欧文对内在之罪的教导并非孤立存在，而是建立在一个基本性的分别上面，并且指向一个关键性的应对方法。他教牧上的关切在这两方面都很明显。若是除掉欧文这一教导所根据的基本分别，若不以这一关键方法为目标，他的教导绝对是难以承受的。他的分析有力、透彻，因此有可能使人感到绝望。

这基本性的分别是：未重生之人的生命被罪所掌管，而信徒的生命里面残存着罪的势力。似乎欧文努力忠实于使徒保罗在罗马书中的架构，第7章“我真是苦啊”的挣扎先于第6章与基督联合、向罪而死。

欧文关于基督徒生命中的罪的教导里面，这一分别是基本性的，证据是什么呢？最明显的是他名为《罪的掌权与恩典的掌权》的著作。⁷欧文在其中详细说明了罪之掌权的本质，以及律法之下和恩典之下的区别。不过，在着手论述罪之掌权的本质之前，他先强调了所关注的实际问题，坦诚地说明信徒里面依然存有罪。欧文的信息是，虽然信徒敏锐地察觉到罪的存在，虽然罪一直寻求机会想要掌管他们，却并不能掌管他们。

罪的掌权与罪的势力之间的区别如此关键，是因为信徒里面的罪仍然是个凶残、强大的仇敌。欧文知道基督徒敏锐地认识自己仇敌的力量，他们需要得到保护，避免绝望。与罪争战、对罪的警戒与罪的权势被罢黜是一致的。所以欧文说：

如果罪依然掌权，我们就永远失丧；如果它被赶下王位，我们就安全了。罪可能会试探、引诱、怂恿我们；它可能会与我们争战、对抗，使我们纠结、不安；它可能会让我们突然犯下实际的罪行；但是，只要罪没有在我们里面掌

权，我们就处在恩典的光景之中，被上帝所接纳。⁸

欧文的这一分别是基本性的，其证据也来自于《论内在的罪》本身。当然，里面所提出的教牧性话题是罪依然存于信徒里面。欧文在本书一开始给出了来自于罗马书 7: 21 的四个观点，在这节经文中保罗说：“我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在”。

观点 1：既然内在的罪被称为一个律，它就具有相当大的效能和势力。

观点 2：既然使徒在自己里面发现了这个律，既然他是藉着本身的经历发现的，我们就可以说，信徒经历过内在之罪的势力和效能。

观点 3：信徒总体上的情况和惯常的倾向是为善。

观点 4：当人的意志决定为善，内在的罪却开始工作，倾向于恶。

我们不能忽视一点，欧文列出这些预备性的观点时，是迫切希望强调掌权与势力之间的区别的。比如，他在解释观点 2（使徒保罗藉着个人经历发现罪的律）时，就很直白地说：“没有发现罪之权势的人，是还处于罪的辖制之下。”⁹接下来他就对自己的观点做出了典型的生动说明，将之比作一个人在河里游泳：“他若逆水而上，就会发现水流很强，若是顺水漂流，就会毫无所感。”¹⁰欧文在解释观点 3（信徒倾向于为善）时，将信徒择善的方式和非信徒择善的方式区分开来。信徒是因为善本身而择善，“因为善是值得渴慕的，适于灵魂的”¹¹。然而，非信徒的渴慕并不在善本身，而是在于善能带来的目的和成果。这一区别与罪的掌权和势力的区别一样，是基础性的。显然，欧文努力地将下述二者结合起来：基督徒经验的独特性与人人都有的罪性，罪强有力地攻击每一个人，不管是基督徒还是非基督徒。

欧文对于个别的情况十分敏感，就是不易分辨罪在一个人生命中的掌权是否终结的情况。在他关于罪的论述中，这一话题反

复出现，是个特别有趣的话题。

在《罪的掌权与恩典的掌权》之中，欧文注意到，有些人的生命可能显示出罪已不再掌权的积极证据，但事实上这些记号却并不能确凿地证明。另一方面，某些人生命里面罪的权势似乎显得罪好像掌权，但事实上可能并非如此。¹²这第二种情况的实例，欧文称之为“困扰人”或“有权势”的情欲。他在著作《治死罪》中探讨了烦扰人的、有权势的情欲问题，以及应对它的办法。欧文并没有说，这种状况与重生的光景是不相容的，但他说：“除非他学到了一些非凡的功课，否则他在今世并没有根据，去期待自己末了能够归于平安。”¹³

欧文在讨论良心的实例时再度提及这一话题，见于古尔德版（Goold）作品集第九卷。他问道：“惯性存留的情欲或败坏的权势，是否与恩典的真理相一致？”¹⁴欧文的回答是，一个人里面有惯性存留的、大有权势的情欲或败坏，他里面仍可能有属灵生命的根基。但欧文以一种谨慎而微妙的方式架构了自己的回答，不希望以任何方式暗示这种状况是正常的、值得向往的。虽然欧文的回答在本质上与《治死罪》中的回答一样，但他谈论的语气却显著地温和下来，并进行了更细致的考察。¹⁵

智慧之道显然绝不允许某种罪或情欲在灵魂中占据上风甚至掌权。欧文在《论内在的罪》中讨论罪是如何试图赢得意志的认可时，给出了下述警告：

注意，意志反复地认可罪，就会产生一种态度或倾向，容易重复类似的行为，可能会导致意志在些微的诱使下轻易地认可罪；这是灵魂的一种危险境况，我们需要大大防范这一点。¹⁶

考量罪的掌权与势力之区别时，还需要考量另一个问题。欧文对于内在之罪的解释是基于罗马书 7: 21 的。欧文知道，罗马书第 7 章中的“我真是苦啊”，这人的身份是个有争议的话题。他没有就此进行讨论，但他相信可以“确凿地证明”¹⁷，保罗是在

解释重生之人的境况。如今的解经者将罗马书第7章加以展开，进行了十分繁冗的解释。新约中还有另一些段落讨论了与罪相争的问题，欧文的解释中引用了很多；我们应当考虑到，一个人对罗马书第7章的解释奠定了他对基督徒经验的观点。但那个问题已经超越本文的范围了。

现在，我们要从欧文的“基本分别”转向“关键方法”；欧文嘱咐我们采用的方法称为“治死罪”。¹⁸当然，在圣洁的长进、学像基督的样式方面，他说的并不止于此。但是，信徒一旦意识到自己里面存留的罪，就应当立即担负起这一职责。治死罪是至关重要的，因为未被治死的罪会使灵魂软弱，夺走灵魂的活力，会使灵魂陷入黑暗之中，夺走它的安舒和平安。¹⁹要越来越像基督，要乐享与上帝的相交，除此之外别无他法。

欧文的想法中，治死罪是有逻辑关系的，有一个发展的进程。搜寻、分析内在的罪后，人对此自知，然后必然导向严肃地委身于治死罪。治死罪导向圣洁，但是，圣洁本身也并不是终点，它其实是恢复我们里面上帝形象的基础，最终这会使我们乐享与上帝一起生活。这一目标的驱动、这一终极的目的对欧文而言是很重要的，并且使治死罪的痛苦过程有了荣耀的目的。

强烈地感受到我们在罪的权势面前的软弱，这并非治死罪的阻碍，反而是帮助，因为治死罪的能力并非从我们而来。虽然治死罪是职责，但它是基督为中心的，是圣灵所授予的。欧文劝勉我们：

让你对基督的信心做工，治死你的罪。祂的血乃是被罪所伤的灵魂最好的、无上的良药。活在祂的宝血中，你在这时就可以得胜。²⁰

治死罪的能力是从基督的十字架而来，并藉着圣灵的活动涌流向我们。我们是藉着圣灵治死属肉体的行为。我们需要知道，治死罪的时候应当盼望的是什么。欧文很明确地表示，我们不当盼望根除一切的罪，使罪在我们里面毫无势力。我们在治死罪

的过程中应当盼望的是欧文所谓的“罪持续性地弱化”。²¹ 长期不懈地治死罪能够成功，欧文将之描述为“追求彻底胜过罪”²²。当然，他的意思不是指里面再也不会生出任何罪，而是罪不再像以前那样，阻止人履行职责、搅扰人的平安。

欧文的基本分别和关键方法都是能带给人盼望的教导。这二者使得欧文关于内在之罪的教导彻底具备了以基督为中心的背景。正是在这种背景之下，欧文试图唤醒我们，认识到罪可怕的力量。

三 论内在的罪

欧文阐述内在的罪，是为了告诉我们这罪的强大——他称其为“超凡”的力量。他强调内在之罪的强大，其次又强调它的危险：“恐怕我们中间极少有人对自己所面临的危险有足够的警惕。”²³

我将泛泛地概述欧文的分析，然后列出欧文教导的三点重要的实际意义。

欧文列出罗马书 7: 21 的四点导言后，又重申了其中第一点：“信徒里面残存的罪具有相当大的效能和势力，并且持续地倾向于、致力于恶。”²⁴ 这就是欧文想要证明的论点。因此，他开始就一些问题进行详细论述，以显明内在的罪是强大的。他试图提出一系列论据，以证明内在之罪的力量，主要的几点如下。²⁵

1. 内在之罪被称为一个律，显明它的强大

欧文对“律”做了如下区分：作为道德诫命的律，也就是“指令性规条”；作为原则的律，也就是“操作性的有效原则”。²⁶ 在罗马书 7: 21 中，保罗是在第二层意义上使用“律”一词。欧文说，这个意义上的律会促使人倾向于做与律的本质相一致的事。自然律所做的就是这样，其原则在我们周遭世界的一切中做工。罪的律也是这样。这个意义上的律其内在原则就是激发性的、倾向性的，内在就有做工的力量。

罪之律的特点是，它是天生的内在的律。它内在于人里面。它存留在灵魂之中，因此能够轻易地运用自身。欧文引用了希伯来书 12: 1 “容易缠累我们的罪”。²⁷ 罪掌控着灵魂、理智、意志和情感的能力，这些能力驱动着我们一切的作为。这意味着我们无法逃脱这个律。这律是内在的，这就引向了欧文的下一个要点。

2. 内在之罪在人心中具有位置，显明它的强大

欧文将这作为单独的一点，但显然是从第一点中发展出来的，显明罪的律是如何内住于人的。它的席位乃是人心；人心是罪的堡垒和大本营，是罪所居住之处。这一想法是非常可怕的，因为人心正是上帝的宝座。在圣经中，人心有时指理智和理解力，有时指意志，有时指情感，有时指良心，有时指人的整个灵魂。

罪居住人心里的便利在于，人心是测不透的、诡诈的。欧文引用了耶利米书 17: 9-10: “人心……谁能识透呢？我耶和华是鉴察人心……的。”²⁸ 关键在于，我们识不透自己的心，只有耶和华能够鉴察人心。因此，我们有时候以为罪已被摧毁，其实罪只是躲藏起来了；原因很简单，那是因为我们识不透自己的心：

人是否曾与一切情欲争战，在面对试炼之时藉着圣灵蒙福，赢得了胜利？——当他认为情欲已经被除去了，不久之后却发现，情欲只不过暂时退出视线而已。它可能紧紧贴于理智的黑暗、意志的微瑕、情感的扰乱与俗念，人眼无法察觉。²⁹

人心不但测不透，还诡诈。欧文对此的观点是他理解人类堕落灵魂的基础。人心诡诈的原因是灵魂的机能如今处于失调和混乱中。灵魂之中一片混沌。上帝创造的灵魂机能是完美、和谐、统一的，理智顺服上帝，意志顺服理智，情感随从理智和意志。然而，现在一切都不同了：

理智认为善的，意志却不选择；意念选择的，情感却不喜悦；一切都在冲突、碰撞，彼此背离和反叛。³⁰

欧文对此所做的实际应用很简单。既然人心是测不透的、诡诈的，那么我们就可以确定，对付罪的工作不会止息。这也解释了年老时为何那么容易出现灵性衰退，因为人的工作还没完成，却自己松懈了。我们必须“不竭追求”，永远不要上这样的当：

当我们在极大的患难中，或是在上帝里面极其喜悦时，或是感受到与基督甜美的、蒙福的相交，我们就快要说，罪恶已经终结，罪已经被治死，永远除去了；但是，根据我们的经验，真相岂不是正好相反吗？³¹

3. 内在之罪的本质是与上帝为敌，显明它的强大

内在之罪的本质是永远与上帝为敌。这是罪永不改变的本质。所以，没有任何办法可以安抚它，我们也不能指望藉着满足败坏本性的需求来获取安宁，这等于是藉着火上浇油来满足火的需求。内在之罪永不满足，因为它是与上帝为敌。因此，灵魂唯一的解脱之道乃是破除罪。不可能与它达成任何形式的和解。

与上帝为敌是与上帝的一切统统为敌。这也解释了为何上帝在福音中比在律法中所遭受的敌对更强，因为福音比律法更多地展现了上帝荣耀的美善。灵魂的一切统统与上帝为敌。人的理智、意志和情感都敌对上帝。

与上帝为敌是通过两种方式：一是“背离”，即转离、离开上帝；二是“对抗”。欧文首先考察了罪的背离，然后是罪的对抗。他将背离的问题分成两点：迫使和欺哄。读者要明白，现在我们深入到欧文的细致划分之中，看他讨论“迫使”和“欺哄”时，其实是看到了他论述的核心。一个要点在欧文的划分体系中出现的顺序，并不代表在其论证过程中的重要程度。我们需要回头考量一下欧文所说的“背离”是什么。

4. 罪藉着背离强有力地与上帝为敌

对上帝的背离、转离可以在人面对职责的倦怠和形式化中看到，在个人责任、“隐秘责任”方面要比公共责任方面更容易看见。其原因是公共责任的动机更加混杂，可能受到习俗和必需性的影响。

所以，当我们在私下接近上帝，“有时会出现一种反其道而行之的强烈倾向，灵魂情愿做其他任何事情，随从任何变迁，就算伤害自身也在所不惜，也不愿意努力随从内心的声音”³²。

防范这种背离的唯一方法是灵魂全面地持守圣洁。我们只有这样做，才能像诗篇作者那样，在诗篇 57:7 中说：“上帝啊，我心坚定，我心坚定！”

5. 罪藉着对抗强有力地与上帝为敌，罪强行推进这种对抗

这可以分为四个不同阶段。首先，强烈对抗的一般倾向是情欲的兴起。第二，它在某些特定方面进行冲击和争战。第三，灵魂被掳，罪获得了某种程度的胜利。第四是凶暴和疯狂，即强烈对抗的最终阶段。

为了解释罪的情欲，欧文引用了加拉太书 5:17：“情欲和圣灵相争”。这是罪之律对抗上帝和圣灵之律最基本的方式：藉着情欲。这种情欲是始终、惯性地倾向于恶。流水总是涌过所遇到的一切。筑起一道水坝拦阻它，水会升高、涨起，直到漫过大坝。内在之罪也是如此，欧文说：“若罪的源头还开启着，人藉着信念、努力、誓言和许诺筑起大坝拦阻它就是徒劳。”³³

因为这种惯性倾向于罪，所以基督徒会遭遇欧文所称的“出乎灵魂意料的不自觉之举”：

在基督徒的生命中，这种出乎灵魂意料的不自觉之举是最沉重的负担，无出其右。我说不自觉，指的是事实上的意志认可，意志的本质，而不是指意志中所存的败坏。使徒也正是指着这一点，发出了罗马书 7:24 中的哀叹。³⁴

罪的争战是情欲兴起之后的第二个阶段。罪顽固地、执拗地

反抗恩典之律的命令和指引。因此，我们愿意做的、乐意做的反而不去做。欧文说，这多么奇怪啊，我们并不去做实际上想做的事。那正是因为罪的争战。

有时它分散人的注意力，有时它使人倦怠，有时它凸显出困难，有时它激发起逆反情绪，有时它引起偏见，它总藉着这样那样的途径扰乱灵魂，导致恩典在任何事务上总是无法完全、彻底地得胜。³⁵

罪从不休息，从不放弃。它纠缠不休，一定要“使灵魂消磨殆尽”为止。

罪的争战之后就是成功地俘获灵魂。我们要明白一点，欧文仍然在谈罪之律的问题，而不是某种特定的罪。欧文说，被掳对于基督徒而言是真实的，被罪的律俘获的正是基督徒。这意味着“不管我们愿不愿意，都要承受罪的存在和负担”。这是违背我们意志的。我们的意志可能会准许特定的、个别的罪，但绝不许可这样可怕地被掳。这是一件极其可悲的事：

当人的颈项因着曾经受过的压迫而痛楚、软弱，被迫又负起从前的轭，这伤透了人的心，使人伤痛、心碎。³⁶

强烈对抗的最终阶段是罪的凶暴和疯狂。欧文引用了传道书 9: 3：“世人的心充满了恶，活的时候心里狂妄”。这又是一种纠缠不休的状况，但是其中还附有暴力。“灵魂被各样的罪撕扯、折磨，迫使它给予认可，追寻罪的满足。”³⁷通常而言，罪并不会达到这种程度。

6. 内在之罪进一步与上帝为敌的途径是欺哄

概述欧文的分析时，要表现出他那非凡的透彻和洞见是几无可能的。

他花了许多篇幅来探讨罪的欺哄，以雅各书 1: 14 - 15 作为出发点：“但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引、诱惑的。私

欲既怀了胎，就生出罪来；罪既长成，就生出死来。”欧文引用了雅各这一教导，并将之导入理智、情感和意志的分类当中。他解释了理智如何被偏离，情感如何被引诱，然后罪如何在意志中生成。

显然，欧文是以理智、情感和意志的三重心理分类来理解灵魂的活动。在改革宗传统中这样的教导是广为接受的。³⁸ 惊人之处在于，欧文利用这一传统描绘出罪损毁灵魂、大肆破坏的生动画面。

罪使理智偏离。上帝赐下理智是为了使它引导人、带领人，它是灵魂的首要功能。欧文认为罪主要就是从这一点上进入的：

在绝大多数时候，罪就是从这里起首的，并且，意志的偏离同样也导致意志在一切事上都不能履行应尽的职责。³⁹

罪使理智偏离的方法之一是“可怕地滥用福音的恩典”。⁴⁰ 罪在理智里的工作“将恩典的教义与恩典的运用和目的割裂开来”。错谬的赦免确据会导致继续犯罪：“从罪必得赦免的教义中，向人暗示犯罪无关紧要。”⁴¹ 在此，欧文显然反映出保罗在罗马书 6：1-2 中的教导。

罪带来的实际危险程度与我们所意识到的危险不成正比。欧文接下来就谈到了这点，虽然着笔不多。他谈论这一点的方式十分有趣。⁴² 当人的情感被卷入罪中，或是意志中开始生发罪，良心就会在灵魂中喧嚷起来。良心的呼喊表明灵魂处于危险之中。但是，当理智偏离的时候，良心却不会做出这样的回应。欧文说，其原因是理智的运行是“灵性”的，所以不那么容易觉察出来。这是极其危险的，因为理智是灵魂的首要功能，而良心却不对灵魂发出警告，就像警告情感和意志中的罪一样。欧文呼吁我们要对此十分警醒，防止理智的偏离。

情感被罪引诱。情感驱使我们做出选择，并依据理智的理性考量来进行反应。在此我们可以简要地总结欧文的教导，他认为罪欺哄情感的方式是显出罪的吸引力，并隐藏罪的危险。

罪用这样的方式进行欺哄，使罪对人的吸引越过对其危害的一切斟酌。

最后，罪的欺哄在意志当中生出实际的罪来。欧文将意志描述为“理性的兴味”。⁴³它是理性的，因为它受理智的引导；它是一种兴味，因为它被情感激起。它被理智和情感所引导，并对善的事物做出回应。当罪获得意志的许可时，罪就在我们里面生出了。

欧文还将“许可”做出了如下区分：一种是完全、绝对的许可，灵魂进入罪中就像一艘顺风扬帆的船；一种是包含着隐秘的不情愿的许可，包含着一种“抵抗性”。后者的例子是彼得不认主。所以，信徒里面意志的许可虽可能是支配性的，但从来不会有绝对的、完全的意志认可，因为里面总是存在这种隐秘的不情愿。所以，欧文又将我们带回到掌权与势力的区别中。

欧文解释了上帝通常使用哪些方法来阻止信徒犯下意志中生出的罪，然后就进入到他的最后一点。

7. 如果尚需罪之势力的进一步证据，请看罪在人生命中带来的影响

随后，欧文以总结完成了自己的阐述。他指出在信徒生命中，例如在挪亚、罗得、大卫和希西家这样杰出之人的生命中可耻的罪恶败坏。接着他又叙述了许多信徒身上热心与圣洁的衰退。这样太糟糕了，因为有许多信徒曾经结出了许多果子，现在却陷入试探中，他们余生中所能做的，只不过是灵性上存一条活命而已。

欧文指出了未重生之人里面罪的势力，甚至能够抵挡上帝律法的能力，并以此结束了全文。接着，他为我们指明了救援之道，在他关于“治死罪”的论著中有相关阐述。

四 实际教训

欧文希望我们从他对内在之罪的分析中，留心三个实际的教训：

1. 需要智慧

唯有明白自己内心邪恶，知道自己多么卑鄙的人，才是可堪使用、多结果子、坚信不疑、顺服上帝的人。其他人只不过是自欺，搅乱家庭、教会和各样的关系。⁴⁴

明白自己的疾患，对于我们自身以及我们的家庭和教会都是健康有益的。欧文告诉我们，基督徒啊，要认识自己，要智慧起来，去认识你自己！欧文写下这些是为了帮助人们自我认识。你了解自己究竟是什么样子的吗？你是否了解这内里的仇敌？你是否了解自己的灵魂？

请听听欧文在这一点上的说法：

许多人终其一生也对自己一无所知——不管他们知道些什么，他们的确不知道自己。他们知道自己外在的境况，自己拥有多少财产，也知道自己身体的状况，会仔细检查健康与否，但是对于内在的生命，对于上帝和永恒的方面，他们对自己所知极少，甚至一无所知。的确，极少有人努力在这个问题上增长智慧，极少有人察验自己，但人本当如此行；极少有人熟知自己心中的邪恶，但人本当熟知。他们要学习顺服的功课，他们永恒中的光景就是取决于此。⁴⁵

肤浅地看待罪会导致浅薄和情感化地看待上帝在基督里的恩典。欧文希望我们认识基督。他所追寻的并非病态的自省。他所追寻的是基督。在此书结尾部分，欧文让我们注意一下杀婴的罪行。他所说的是，看看罪的邪恶与疯狂吧，看看罪所导致的后果，它甚至使得某些人谋杀自己亲生的子女。你还不明白罪的势力、罪的凶暴和疯狂吗？他接着又说：“使人做出这些事的罪性，在最好的好人里面也存在；他们知晓、思考这一点，是不无裨益的。”⁴⁶

2. 需要警醒

灵魂在应对内在之罪时，最智慧、最安全的方式就是在它刚刚出现、刚刚发动时就决然阻止。在罪之伊始便大胆处置。宁愿死掉也不能对其妥协半步！⁴⁷

欧文持续不断地、反反复复地说道：要警醒罪的头一个动向，要警醒罪之伊始，无论如何都不能给它留任何余地。读经、默想、祷告的属灵操练非常重要，因为不做这些，就不可能对罪警醒，不可能敏感于罪的诡诈，人的意念就毫无防护。

3. 需要争战

或许在这一点上，欧文的说法对我们的时代最为有力。我们的确需要学习智慧，需要许多的智慧。我们的确需要警醒，需要非常的警醒。然而在此之先，我们需要听到这样的警告：“你要打仗。你并非身处和平时期，而是在战争之中。”

身处激烈的争战是非常大的挑战，也是非常危险的。但是，身处激烈的争战却活得好像没有这回事一样，这是极度的愚蠢。漫不经心地路过战场，好像战场上没有地雷似的；像游客一样漫无目的地在城市里溜达，好像城里没有狙击手似的；没有同伴的支援和鼓励就在敌区独行，一名战士做出这样的事真是愚蠢至极。身处战争中却不打仗，会招致灾难。所以欧文这样说道：“杀死罪吧，不然它就会杀死你。”⁴⁸

注 释

1. John Owen, *Works*, Volume 1, p. cx.
2. Introductory essay, 1825 edition, William Collins, Glasgow.
3. 近期案例请参见 Kris Lundgaard, *The Enemy Within*, P&R., 1998.
4. 印在古尔德版的第6卷中。
5. 更详细的生平资料参见 Peter Toon, *God's Statesman*, Paternoster, 1971.
概述欧文的教导，请参见 Sinclair Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, Banner of Truth, 1987.
6. 除了 Toon 的研究成果，最新的一些细节内容可以参见 Steve Griffiths, *Redeem the Time*, p. 7, Christian Focus, Mentor, 2001.
7. 印在古尔德版的第7卷中。

8. *Works*, Volume 7, p. 508, 原文中为着重显示。
9. *Works*, Volume 6, p. 159.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, p. 160.
12. *Works*, Volume 7, p. 518.
13. *Works*, Volume 6, p. 44.
14. *Works*, Volume 9, p. 386.
15. 当然,这也可能是讲道与论述之间的区别;语气上的区别十分显著。
16. *Works*, Volume 6, p. 253.
17. *Ibid.*, p. 157.
18. 以此命名的文章印在古尔德版的第6卷中。
19. *Works*, Volume 6, p. 22.
20. *Ibid.*, p. 79.
21. *Ibid.*, p. 28.
22. *Ibid.*, p. 32.
23. *Works*, Volume 6, p. 169.
24. *Ibid.*, p. 162.
25. 这些小标题并不是为了完全精确地复制欧文的行文结构,也不是他的原话,但确实贴合他的论证,希望能够使之变得更加明晰。
26. *Works*, Volume 6, p. 158.
27. *Ibid.*, p. 167.
28. *Ibid.*, p. 171.
29. *Ibid.*, p. 172.
30. *Ibid.*, p. 173.
31. *Ibid.*, p. 175.
32. *Ibid.*, p. 183.
33. *Ibid.*, p. 191.
34. *Ibid.*, p. 192.
35. *Ibid.*, p. 196.
36. *Ibid.*, p. 205.
37. *Ibid.*, p. 206.
38. 在这一点上,Griffith 对于欧文的全面论述是很有帮助的,参见 *op. cit.* p. 57-86.
39. *Works*, Volume 6, p. 231.

40. *Ibid.* , p. 218.
41. *Ibid.* , p. 219.
42. *Ibid.* , p. 233.
43. *Ibid.* , p. 254.
44. *Ibid.* , p. 201.
45. *Ibid.* , p. 162.
46. *Ibid.* , p. 306.
47. *Ibid.* , p. 208.
48. *Ibid.* , p. 9.

属灵争战

乔纳森·沃森 (Jonathan Watson)

弟兄，衷心感谢你送我布鲁克斯先生的书《宝贵良方》！你送我这书，因为这本书能够极有效地唤醒我：我看见自己没有基督，处于何种丧失的光景之中；我看见撒但想方设法地哄骗我，使我延迟为永恒认真地做准备。弟兄，因为这本书，最近几周我对自己的处境变得非常敏感，有一周之久我几乎要对上帝的仁慈绝望了——我对仁慈的上帝犯了如此之多的罪，因此感到极度苦恼；祂已经给我提供了如此之多的恩典管道，坚持不懈地伴随着我，藉着祂的使者请求我、恳求我多年，因此我认为自己蒙恩的日子已经过去了。但是，“我要称谢耶和华，因祂安慰了我”，如今我已经看见，仍有一扇盼望之门为我打开。这使我心中的意念产生了剧变，即使要用全世界来换我所得的，我也不换。

这封信在德文郡写就，寄给身在伦敦的兄弟，这位兄弟可能是像我们大家一样，送给亲人一本很好的基督教书籍；祷告、盼望主使用它来归正人、安慰人。这封信被转寄给此书的出版商，第八版发行时他把信附在了书中。这本书就是托马斯·布鲁克斯 (Thomas Brooks) 的《应对撒但诡计的宝贵良方》 (*Precious Remedies against Satan's Devices*)，也就是本文所要探讨的。本书具有“坚实、实用的神圣属性”，用出版商的话来讲，它给许多读者带来了“极大的好处”和“安慰人的果效”。

本会组织者给我的任务是讲一讲托马斯·布鲁克斯的生平经历，以及这部作品的内容和要点，最后为那些处于同样属灵争战中的人给予一些实际指导和激励。

一 托马斯·布鲁克斯的生平概要

四百年前，即1608年，托马斯·布鲁克斯出生。他生在哪个国家、哪个地点不为人知，他生平有许多详情亦隐而未现。有关于他的仅存资料是从大学和牧职记录收集而来，他的个人信息在其作品中也偶有提及。1625年7月7日，也就是查理一世登基那年，他成为剑桥大学以马内利学院的“自费生”。以马内利学院被认为是“清教徒的老窝”，布鲁克斯在那里可能与诗人约翰·弥尔顿、著名的新英格兰三剑客托马斯·谢泼德（Thomas Shepard），约翰·科顿（John Cotton）和托马斯·胡克（Thomas Hooker）等人交往密切，后来这些人都闻名遐迩。通过布鲁克斯的作品可以看出，他热爱希伯来语、希腊语和拉丁语，这正是他在剑桥时期培养起来的，可能也是在那里受教的。

二十年之后，布鲁克斯终于出现在历史记载之中。这时他成为一位福音传扬者，主要在英格兰首都做工。风起云涌的内战时期（1642-1648年）他积极投身于议会运动，很有可能担任了陆军和海军指挥官的随军牧师。他游历了列国，这新的人生经历一定很快对他产生了影响。他写道：“我在海上航行了一些年，藉着上帝的恩典，我可以这么说：即使用英格兰的所有财宝来换我海上的经历，我也不换。”布鲁克斯的航程也并非一帆风顺，因为他也写道“我经历了一些极其可怕的风暴”。

17世纪40年代后期，布鲁克斯在伦敦的多马使徒教堂传讲福音。他是一个闻名遐迩的讲道者，至少有两次受邀在下议院讲道，时间是1648年11月26日和1650年8月8日。两年后（他第一部著作《应对撒但诡计的宝贵良方》在这一年出版），布鲁克斯成为另外一间伦敦教会——费西斯特里特街圣玛格丽特教堂——的讲道者。会众中有相当多的人反对聘用他，他们抱怨说布鲁克斯拒绝给自己判定不配的人施行圣礼——当然，这也证明了布鲁克斯作为牧者良心上的诚挚和坚定。

布鲁克斯在这里服侍了十年，直到1662年圣巴罗多买节黑

暗的年月开始。他与大批传道人一起被逐出岗位，成为不从国教者。但他并未离开伦敦，显然还设法与会众们在一起，一有机会就在圣玛格丽特教堂附近传道。在这艰难的岁月中，他设法逃脱了牢狱之灾；在1665年瘟疫期间，他像许多忠心的牧者一样绝不离弃自己的会众，在教牧关怀和仁爱方面树立了杰出的榜样。1666年伦敦发生大火，他坚守岗位，火灾过后也继续安慰困苦的民众。

俗话说，每个好男人背后都有个好女人，对布鲁克斯而言毫无疑问正是如此。1676年他的第一任妻子马大去世，他为她做了这样动人的见证：“当她与上帝最亲密的时候，总是最好的时候……她常常整日在上帝面前倾心吐意，为国家、为她深深关切的自己的灵魂祷告。因为身体不适她曾卧病在床，她认为那倒是最有利的祷告时机。她与上帝相交所获属天的喜悦的确缓解了病痛。”好妻子们藉着有效、热诚的祷告为丈夫们的事工究竟做了何等重大的贡献，此时此刻我们大概无法完全知晓。

马大去世后，布鲁克斯又活了三年并再度结婚，妻子是一位年轻许多的女子佩辛斯·卡特耐特（Patience Cartwright）。1680年3月，也就是结婚之后过了六个月，布鲁克斯进入了主的喜乐之地。

托马斯·布鲁克斯是怎样的作者，怎样的讲道者呢？布鲁克斯作品集的编辑格罗萨特（A. B. Grosart）引用柯乐麦（Edmund Calamy）的话说，布鲁克斯是“一位十分感人的讲道者，对许多人都十分有用”。格罗萨特补充道：

他最平常的书信都像是“生命的饼”；他流亡时期的讲章都像是满杯活水……他首要的目的就是用基督福音的生命使僵死的心温暖过来，基督自己就是生命；他最高的意图就是使上帝的真理“临近”。因此他直接、迫切，他渴慕、热诚，他大量地引用经文，他切望人得益处，情感强烈……他渴望能够对灵魂“有用”，能够达成侍奉基督的神圣目标，能够在祂脚前赢得那光耀的冠冕。他的这种热情持续不断，

一直燃烧到最后。

我想要强调一下柯乐麦和格罗萨特都使用的一个词“有用”。布鲁克斯的书名正好强调出他作品的特性和目的：无论药方多么宝贵，必须按照所指定的方式接受和使用它，否则便毫无成效。因此，这是一本特别实际的书，其中的教义是为了生活实践。布鲁克斯在《书信献辞》中列出了许多写作这本书的原因，其中之一是：

该书对世上各种类型、各种阶层、各种景况的人都特别有用。它是一剂膏油，可以治疗各种病痛；它是一片膏药，可以敷上各样伤口；它是一副药方，可以对抗各种疾病，特别是那些引致灵魂毁灭的疾病。

在书前“致读者”中，他谦卑地给出了这样智慧的珍宝：“你一定知道，每个人都不可能完美，但可以有用。一把铁制的钥匙可以打开黄金宝库……”

朋友们，这本书就是打开黄金宝库的铁钥匙！在这个主题方面，它可能不是最好、最出色的，但绝对是“最有用”的作品之一。

二 本书的范围和要点

正如书名所显示的，这部作品根植于保罗在哥林多后书 2：11 所讲的内容。布鲁克斯提出这段经文，简要介绍了当时哥林多的情况。乱伦之人的罪行给教会带来极大的忧愁（林后 2：5）。施加在这罪人身上的惩戒已经足够了——已经达到了预期的目的，那人已经谦卑下来，真心为过去的过犯和愚蠢忧伤痛悔（林后 2：6）。所以，使徒激励教会赦免他、安慰他，向他显出坚定不移的爱心来，免得他忧愁太过，“甚至沉沦了”。撒但深知如何在悔改之心中那敬虔忧愁的麦子里播撒绝望的稗子（林后 2：7 -

10)。因此，使徒在 11 节给出了另一个理由，劝哥林多教会向悔改的罪人施怜悯、行赦免：“免得撒但趁着机会胜过我们，因我们并非不晓得他的诡计。”

布鲁克斯指出，这段经文中有两个词对他的论点具有重要意义：

趁着机会胜过 (advantage)：撒但的意图是为了“趁着机会胜过我们”。“希腊原文的意思是去占有本不属于自己的，比如贪婪的商人竭力寻找各种机会欺诈别人。撒但就是那个诡计多端的商人，他侵吞的不是寡妇的房屋，而是大部分人的灵魂。”

诡计 (Divices)：我们并非不晓得撒但的诡计和阴谋。“如果没有个人性地经历过撒但的阴谋、陷阱、纷繁复杂的诡计、精心策划的伎俩、深不可测的骗局，这人只不过是个挂名基督徒。撒但欺骗过我们的始祖，他若愿意，不费吹灰之力就能欺骗我们。”

通过这段经文分析，布鲁克斯告诉读者他接下来将要阐释、例证和应用的教义：“撒但有许多诡计，欺哄、纠缠和破坏人的灵魂。”

为了证明这一点，他整理出另一些经文：

以弗所书 6：11：“要穿戴上帝所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计。”

这里的诡计 (wiles) 一词指的是什么？“那表示布在人身后的网罗，人尚未察觉而临到身上的骗局。那表示古老、狡猾的大蛇为人设的阴谋和埋伏，就像路遇蝰蛇，它咬伤行人的脚后跟，把毒液注入人心里、头脑里。”这就是仇敌设下的埋伏，趁人不知起而攻击。

布鲁克斯还说，那个词“代表魔鬼蓄意地、狡猾地设下计谋，趁一切时机捕获猎物”。他说，这个词的希腊原文指人追捕猎物时设下的包围或圈套。他还引用了历史上背教者尤里安的例子：“那些在尤里安伎俩下偏离信仰的人，比在前代所有逼迫者的残害下偏离信仰的人还多。撒但也同样如此，他披着羊皮所伤害的人，比他吼叫如狮子时还多。”

提摩太后书 2：26：“叫他们这已经被魔鬼任意掳去的，可以

醒悟，脱离他的网罗。”

“‘醒悟’一词，希腊原文作‘苏醒’。使徒是在让那些沉睡、酒醉的人醒来、恢复神志；‘掳去’一词，希腊原文作‘活捉’。这个词是战争用语，表示士兵在战争中被活捉，或禽鸟陷入捕鸟人的网中被活捉。”布鲁克斯继续说道，“撒但有给智慧人的网罗，也有给愚钝人的网罗；有给假冒为善者的网罗，也有给正直人的网罗；有给慷慨人的网罗，也有给胆怯人的网罗；有给富人的网罗，也有给穷人的网罗；有给长者的网罗，也有给幼者的网罗……不胜枚举。那些没有陷入他所布网罗、没有被掳的灵魂是多么有福啊！”

启示录 2: 24：“至于你们推雅推喇其余的人，就是一切不服从那教训，不晓得他们素常所说撒但深奥之理的人，我告诉你们：我不将别的担子放在你们身上。”

“这些可怜的灵魂认为自己的道理是上帝深奥之理，但其实是撒但深奥之理。你认为自己的道理是深奥的，他们也这样认为，可他们的深奥之理是撒但从地狱里带出来的。那是蛇的低语和嘶声，不是上帝的感动。”

还有很重要的一点，布鲁克斯在这里加入了一个有着相当篇幅的重要部分，关于假教师的问题。他列举了假教师的七个特点——这样做是因为，撒但的诡计和错误教义之间联系紧密。听听他在这部分的导言中做出的警告：

“撒但主要依靠假教师来做工。假教师是他的差役和使者，去欺哄、迷惑、永远地毁坏人宝贵的灵魂。”然后布鲁克斯引用了几处经文，说道：“那些口蜜腹剑、那些喊着‘平安了’、‘平安了’，直到灵魂落入永恒烈火中的人……拯救可怜的灵魂，避免他们被撒但的差役迷惑和毁坏，最好的办法就是识破假教师的本相，这样，可怜的灵魂既认出了他们，就可以逃避、远离他们，如同逃避地狱本身。”

布鲁克斯这部著作的主体部分描述了他所指的“撒但的各样诡计”。

本文中，我自己就需要避免两个网罗。第一种试探是写成我

所谓的“属灵电话簿”！那样会让你非常无聊，对本文留下错误的印象。第二个网罗是失去控制，把这本好书里的内容事无巨细地讲出来。那样就会诱使你说“现在我不用再自己读这本书了”。我的目的是让你去买来读，因此得益处、得激励，因着这部有着“坚实、实用的神圣属性”的作品而得以坚固。

所以，我不会在此重复布鲁克斯那些生动精彩的细节——撒但的诡计以及主应对它们的宝贵救援。但是我要引用布鲁克斯在《书信献辞》中对本书简要的概述，以激起你的兴趣：

布鲁克斯对本书的概述

从撒但的权势、恶意和技能开始，讲述世上各样杀死灵魂的阴谋、策略、伎俩和诡计。他用某些策略来诱使灵魂犯罪，用某些阴谋来使灵魂远离一切圣洁、属天的侍奉，用某些伎俩来使灵魂陷在悲哀、踌躇、疑虑和困惑的光景中。

他有许多诡计用来摧毁伟大或高尚的、智慧或博学的、瞎眼或无知的、富有或贫穷的、真实或挂名的圣徒。

有时他会暂停试探，我们可能就以为自己安全了，放松了警惕；有时他看似离开了，我们可能就会为得胜而骄傲；有时他让人注目在别人的罪上过于自己的罪，就可能使他们自我膨胀；有时他让人注目在别人的美德上过于自己的，就可能使他们完全挫败，等等。

要辨识撒但一切的诡计，就像数清天上的星和海中的沙那样难。然而，那些最为重要的，撒但用来对人宝贵的灵魂造成最大伤害的诡计，我们接下来就要来揭露。我们还要讲述上帝开出的应对这些诡计的药方。

我不太擅长算术，不过还是算出布鲁克斯“揭露”了不下于38种撒但的诡计，开出了189种宝贵的药方，所以平均每种诡计有近5种药方！

希望我已经对本书广阔的范围和要点做了足够的说明。本书第八版的扉页上写着：“医治信徒与非信徒的药膏，陪伴在基督里和基督外的人”。这本书应当放进每个基督徒属灵的“药橱”里，放进每个弟兄的公文包、每个姊妹的手袋里！

三 指导和激励争战中的基督徒

布鲁克斯对同样与撒但及其诡计拼死争战的所有信徒给予了引领、指导和激励，对此我将再提供一些细节内容。

1. 重要警示——认识你自己

我们以一个警示开启这个部分；这个警示显明了布鲁克斯优良的神学根基，这支撑着他在属灵争战问题上的教牧行为。他写道：

虽然撒但用各样诡计引人犯罪，但我们必须小心，不要把一切试探都归罪给撒但，不要错怪了魔鬼，把出于自己心底的东西推到撒但头上。

布鲁克斯仔细区分了撒但的试探和我们自己堕落犯罪的倾向。再听听他是怎么讲这个问题的——我认为他的话非常启发人，对于如今某些基督徒群体怪异的观点来说是非常中肯的。他对创世记 3：13 的阐释是：罪和推卸罪责是同时进入世界的。

人里面带有恶的根基。纵使没有魔鬼试探他，没有世上的恶人怂恿他，他里面那苦毒的根基，那受咒诅的罪恶本性也会引他犯罪，虽然他事先知道“罪的工价乃是死”……“因为从心里发出来的，有恶念……”

布鲁克斯认为，我们不能把一切都怪罪到魔鬼身上，也不能怪罪他人，怪罪教育的缺乏，怪罪自己的环境——他在别处提醒我们，我们最早的祖先是在乐园里犯了罪，大卫是在皇宫里犯了罪。

把握好教义的这一部分至关重要。布鲁克斯说：“撒但只有

劝说人的手段，并没有强迫人的力量。他可以诱惑我们，但若非我们自己愿意，他无法征服我们；他可以怂恿我们，但若非我们自己愿意，他无法伤害我们……若不藉着人自己，撒但无法毁坏人；但人不藉着撒但，却能轻而易举地毁坏自己。”

不要给自己找借口，这样对魔鬼也公平。你对他的控告，加给他的责任，应该加在你自己的心上才是。

2. 认识你的仇敌

布鲁克斯开篇提出和证明自己的教义时列举了三段经文，我们已经从中看到了一些撒但的计谋。我们若要战胜自己的死敌，就要认识他，不能对他的计谋毫无觉察，这是至关重要的——认识他是如何敌对我们灵魂的益处的。关于这仇敌，我们需要留意以下几点。

(1) 撒但的名字揭示了他真正的本质

藉着经文中指代撒但的名字和绰号，我们可以认识撒但许多的本质和性情。

布鲁克斯写道：

他有时被称为“behemoth”，意为“残忍者”，魔鬼的大力和凶残显露无疑（伯 40：15）。邪灵有时被称为“diaboli”（控告者），因为他们诽谤和污蔑人；也被称为“poner-oi”（恶者），因为他们恶毒的计谋。“撒但”的意思是“敌对者”，是一个折磨人、搅扰人的敌手（彼前 5：8）。他还被称为“Abaddon”，意为毁坏者。魔鬼是“试探人的”，因为他们邪恶的暗示；是“狮子”，因为他们吞吃人；还有“龙”，因为他们残忍；“蛇”，因为他们狡猾。他的名字叫什么，他就是怎么样的；我们凭着人的脸认人，也凭着撒但的名字认出他的本质。在一切被造物中，他有着最坏的名字、最坏的本质。

(2) 通常撒但参与到我们所有的罪中

是撒但诱惑我们的先祖反叛；是撒但激动大卫去数点百姓；是撒但驱使彼得否认基督，因此基督说：“撒但，退到我后面去吧”；是撒但诱使该隐谋杀义人亚伯，因此撒但被称为“从起初是杀人的”；是撒但让犹大对基督心生背叛：“吃晚饭的时候，魔鬼已将卖耶稣的意思放在西门的儿子加略人犹大心里”；是撒但让亚拿尼亚说谎。彼得说：“亚拿尼亚，为什么撒但充满了你的心，叫你欺哄圣灵呢？”正如约押一手安排了提哥亚妇人要说的话，撒但通常也插手到人所犯的罪中。这就是撒但对上帝的恶谋和对人的忌恨，他总是想方设法插手到一切罪中，虽然他知道自己怂恿人所犯一切的罪，都会一一清算，使他陷入更大的痛苦、永恒的刑罚……这就是撒但对基督的恶谋，对人的愤怒和凶暴，他抓住一切机会引人犯罪，以便得着机会永远胜过基督、胜过人的灵魂。

(3) 撒但恨恶人的灵魂

撒但满心是忌恨和敌意，因此他非常用心地针对人的脾性、体质、爱好和呼召布设网罗、策划阴谋，以便把他们弄得像自己一样悲惨。

(4) 撒但是经验丰富的战士

他是大有能力的灵；他布设网罗陷害我们的能力又因其长久的存在而极大提升。他已经存在五千年以上了，有足够的时间研习各种方式方法，最有效地网罗和毁坏人的灵魂。他不仅时间足够，而且布设网罗陷阱、策划阴谋来纠缠和击倒人的灵魂还是他一切的课题，唯一的、不变的课题。他还是一条幼蛇时，就轻易地欺哄、胜过了先祖（创3章）；但他现在已经成长为“古蛇”，如约翰在启示录12：9所说。他与世界一样古老，并且因着经验而变得日益狡猾。

(5) 撒但做任何敌对我们的事之前，必须获得双重许可

撒但做任何敌对我们福益的事之前，必须获得上帝的许可，以及我们自己的许可。他必须取得上帝的允许，你可以

在约伯的例子中看到这一点（伯 1：11-12；2：3-5）。虽然魔鬼有足够的恶谋毁坏他，但若非上帝允许，他就没有足够的力量去碰他……

若没有基督的允许，他们就不能进入猪群（路 8：32）。撒但十分乐意与彼得争战，但若未获许可他就做不到。“撒但想要得着你们，好筛你们像筛麦子一样”（路 22：31）。撒但若没有得着上帝的许可，也不可能胜过亚哈和扫罗（王上 22 章）。最大、最狡猾、最警觉的仇敌若没有那美好救主、亲爱丈夫、最好朋友的许可，就不能伤害、毁坏我们——对于圣徒而言，这是何等的甘饴、何等的安慰！

撒但必须获得上帝的许可，也必须获得我们的许可。他试探，我们需要同意；他提出引诱，我们需要聆听；他命令，我们需要附从。否则他一切的劳力和试探都不会得逞，他引诱我们去行的恶只会归算在他自己的账上。

使徒行传 5：3 很不同寻常：“为什么撒但充满了你的心，叫你欺哄圣灵呢？”他（彼得）并没有向撒但提说此事。他没有说：“撒但，为什么你充满了亚拿尼亚的心，让他欺哄圣灵呢？”但他是对亚拿尼亚提说此事。彼得说的是：“亚拿尼亚，为什么撒但充满你的心，叫你欺哄圣灵呢？”为什么你允许他用不信、假冒为善、顽固和厚颜无耻充满你的心，去欺哄圣灵呢？圣灵说过，你若不许可撒但，他就不能在你里面做成这些，以致永远毁坏你。当试探来临，若他呼求：主啊！有试探在逼迫我，在摧毁我的灵魂，我没有力量抵挡它。为你尊荣的缘故，为你爱子的缘故，为你应许的缘故，帮帮我吧！这就标志着撒但没有获得你的同意，而是强暴了你的灵魂，他要为此付上昂贵的代价。

3. 认识你的武器

在这场生死攸关的争战中，只有属灵的武器才适于灵魂使用。

使徒表明：“所以，要拿起上帝所赐的全副军装，好在磨难的日子抵挡仇敌，并且成就了一切，还能站立得住”（弗6：13）。使徒还同样告诉你：“我们争战的兵器，并不是属血气的，乃是在上帝面前有能力，可以攻破坚固的营垒”（林后10：4）。

你所面对的仇敌并非弱小，而是强大，因此你要留心，自己的武器也要强大，并且是属灵的。属肉体的武器既没有能力也没有灵，无法战胜撒但。使大卫获得尊荣、能以踏在歌利亚身上的，不是投石器也不是石块，而是他信万军之耶和華的名。“你来攻击我，是靠着刀枪和铜戟；我来攻击你，是靠着万军之耶和華的名，就是你所怒骂带领以色列军队的上帝”（撒上17：45）。人若靠着自己的决心、体格或教育与撒但争战，必然会溃败，倒在他脚前。撒但对这样的灵魂而言太强大了，他会非常高兴地将之俘获。要想站立得住、争战得胜，只有像基督在马太福音4：10里那样称：“经上記着说”。

灵魂与撒但争战，只有圣灵那两刃的宝剑才是堪用的好剑。因此，当你被不洁之事试探，就要说：“经上記着说：‘你们要圣洁，因为我是圣洁的’”（彼前1：16），以及“就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏上帝，得以成圣”（林后7：1）。如果撒但引诱你不信上帝的供应，不信上帝对你慈父般的关爱，要说：“经上記着说：‘敬畏他的一无所缺’”（诗34：9）。

拿起上帝的话语，那是“两刃的剑，又拿着信德当藤牌，可以灭尽那恶者一切的火箭”（弗6：16）。忍耐等候，并以此攻击撒但，这样一来你在撒但面前就是强大的。不是唾骂撒但的名字，不是行超乎自己所能，不是倚靠自己的努力，只有这样做才能使你得胜。

因此，要熟稔公义的圣言，要操练对基督的信心、对基督得胜的信心以及摆在面前的荣耀冠冕的信心，撒但就必离开你们逃跑了（雅4：7）。

四 对基督徒战士的有益指导

1. 按上帝话语而行

如果你不想被撒但的任何诡计所骗，就按着上帝的法令行事吧。按着法令而行的人，行得最安全……最有尊严……也最甘甜。人若丢弃圣言，上帝也会丢弃他，于是撒但就牵着他们，高兴地领他们走进网罗。人若以为自己很好，用不着被圣言所管辖，他就会变得很糟，不配归属于上帝；如果上帝不要、也不愿要他们，撒但就会用伎俩击倒他们。按着法令而行的人，面对试探时就会得以保全。“你既遵守我忍耐的道，我必在普天下人受试炼的时候，保守你免去你的试炼”（启3：10）。

2. 小心勿使圣灵烦恼和担忧

主耶稣基督的灵最有能力发现撒但陷害我们的网罗；只有圣灵才能指出撒但一切的伎俩，发现他一切的手段，并使人能够逃离撒但为宝贵灵魂所挖的陷阱。只有祂能救你远离撒但深不可测的诡计，如果你让这美好、有福的灵悲哀，又能向谁求助呢？人是软弱的造物，若非主的灵赐给人本领和能力，就无从觉察撒但的网罗，也无从躲避。因此，不管你让谁担忧，切切不可让圣灵担忧……主的灵是你的策士，是你的安慰者、支持者、坚固者。有圣灵帮助的人，撒但才无法战胜。“那在你们里面的，比那在世界上的更大”（约壹4：4）。

3. 努力获取更多属天智慧

博学的人有许多，智慧的人却不多。人们常拥有大量的

知识，可智慧很少，无法提升这些知识。没有智慧的知识就好像马力大却眼瞎，常常会把骑手摔下来，骨头撞在墙上。能够看明、避免和逃离撒但网罗的是最智慧的基督徒，而不是最博学的基督徒。

灵魂啊！你需要许多的属天智慧，去看明撒但把诱饵和网罗布在哪里，是如何布设的。你需要智慧去发现应对撒但诡计的正确药方，需要智慧去适时地、内在地、有效地将药方应用于自己心里，好避免恶者为你宝贵的灵魂所铺设的网罗。

4. 立即抵挡撒但敌对灵魂的第一个动向

抵挡是安全的，辩论是危险的。夏娃辩论了，结果从乐园中堕落（创3章）；约伯抵挡了，身处粪堆之中但得胜了。若把玩撒但的诱饵，很快就会上撒但的钩。得胜的应许是以抵挡为前提，而非辩论：“务要抵挡魔鬼，魔鬼就必离开你们逃跑了”（雅4：7）。灵魂啊，你抵挡比辩论更好，虽然两样你都不太擅长；你若抵挡，试探就会变少，站立得稳的力量会变得比现在要强。

5. 努力被圣灵充满

主的灵是光明与能力的灵；灵魂若没有那“与天空属灵气的恶魔争战”（弗6：12）的光明与能力，能做什么呢？“有”圣灵还不够，你应当被圣灵“充满”；否则你就难以胜过那邪灵撒但，他的计谋会在你身上得逞。使徒说的这话十分美善：“乃要被圣灵充满”（弗5：18等）。努力寻求吧，丰丰富富地得着圣灵；人若以为自己得着的圣灵已经足够了，很快就会被邪灵击溃。

你兴旺或艰难，健康或患病，强壮或软弱，独处或相伴，做属灵之工或未做属灵之工，撒但都有牢笼你的网罗。

你若没有被圣灵充满，就无法胜过撒但的能力和狡猾，他会很轻易、很频繁地网罗住你，捕猎你的灵魂。因此，要努力使你的心被圣灵充满，而不是让你的头脑被概念充满、你的商店被货物充满、你的橱柜被银钱充满、你的荷包被金子充满。这样，你就能逃脱那猎手的网罗，并胜过他一切的诡计。

6. 保持谦卑

一颗谦卑的心宁愿躺在尘土里，也不愿因邪恶而得到高举，宁愿舍弃一切，也不愿舍弃美好良心的平安。谦卑能使灵魂躲开撒但所投掷的许多标枪，所铺设的许多网罗；又如低矮的灌木能躲过许多猛烈的风暴，而较高的树木却被摇撼、撕碎。最为谦卑的人，魔鬼对他的试探力量最弱。

上帝说，祂要“教训谦卑人”，要“与谦卑的人同居”，并且“谦卑的人必吃得饱足”。如果上帝的教导、上帝的内住和浇灌还不能使灵魂免于撒但的网罗，我就不知道什么可以了。因此，当你乐于抵挡撒但，并蒙福胜过撒但和他一切的网罗时，要保持谦卑。我再说一遍，要保持谦卑。

7. 时刻保持警醒

“所以，我们不要睡觉，像别人一样，总要警醒谨守。”
(帖前 5: 6)

安全无恙的灵魂是已经陷入网罗的灵魂。不警醒于撒但试探的灵魂，必然会在试探的力量面前跌倒。灵魂昏昏欲睡时，撒但在人的念头中最努力地做工。灵魂自认安然无恙，正是撒但攻击灵魂、毁坏灵魂的时机，正如约书亚攻击艾城人。避免和抵挡撒但攻击的最好办法就是像尼希米带领犹太人那样，看守、祷告，祷告、看守。藉着这种方法，仇敌便无法胜过他们，主的工作在他们手中大大兴旺。

撒但一直狡猾地、恶意地四处张望，“寻找可吞吃的人”……撒但非常嫉恨我们的处境，因为我们能够得享乐园，而他却被赶逐在外，并且是永远不得入内……我们是多么需要在守望塔上时时警醒啊！否则就会被这狡猾的蛇突袭。

警醒需要灵魂苏醒和奋起，需要我们持续地仔细察验自己的内心和行为方式，察验人生的一切转折点，看自己是否仍然紧靠上帝和祂的话语……警醒的灵魂是飞翔的灵魂、撒但射程之外的灵魂，是磐石之上、堡垒之中的灵魂，它飞翔在云层之上，被那永恒的臂膀紧紧环绕。

8. 保持与上帝相交

忍耐、抵挡撒但火箭的力量来自于上帝的相交。与上帝密切相交的灵魂可能会被试探，却不会轻易被征服。这样的灵魂会拼死抗争。

与上帝相交，为灵魂提供了抵挡撒但试探最大的、最好的理由……

与上帝相交是基督和高尚灵魂之间互惠的交流。与上帝相交就是雅各的天梯，基督沿此甘甜地降至灵魂中，因着这神圣的影响，灵魂也甘甜地上升到基督那里。

与基督相交是激动人心的，能加给人力量，得以提升。参孙与上帝保持相交时，没有任何仇敌能在他面前站立得住，他胜了又胜；可是，他不再与上帝相交时，很快就败在仇敌的计谋之下。你的灵魂也同样如此。只要与上帝保持相交，“天空属灵气的恶魔”就无法胜过我们；可是，如果你不与上帝相交，就会像别人一样，面对每个试探时都跌倒……

与上帝相交，犹如陆上使用的盾，海上使用的锚；它是防身的剑，也是支撑身体的杖。因此，保持与上帝相交吧！

9. 绝不要凭自己的力量迎战仇敌，每日要从基督那里领受新的生命与供应

当然，灵魂迎战各种新旧试探时若没有从上面来的新力量、新影响，就会在试探的力量面前跌倒。你可以在彼得身上看到这一点，他倚靠的是曾经得着的力量——“众人虽然为你的缘故跌倒，我却永不跌倒。”（太 26：33）因此他面对新的试探时就可悲地跌倒了。他发咒起誓地否认了主三次，这位主曾三次满有恩慈地向他显现。

灵魂啊！当撒但布下网罗时，你当仰望耶稣基督。无耻的蛇曾在旷野试探祂，然而在福音中祂已高升上天。你要对祂说：亲爱的主啊！撒但布下了新的网罗要俘获我的灵魂，我以前曾接受的恩典，若没有从你那有福的怀抱而出的新鲜供应，就无法救我脱离这网罗。赐我新的力量、新的能力，重新影响我、重新赐我恩典吧，好使我能逃脱网罗。

灵魂啊！要记住，你忍耐、战胜试探的力量并不是来自旧的恩典，而是来自天上鲜活的、更新的影响。比起倚靠属灵体验（经历）和收获，你当更加倚靠基督；比起倚靠所得的恩惠，你当更加倚靠基督——否则撒但就会俘获你。

10. 多多祷告

祷告是灵魂的庇护所，是献给上帝的祭，是对魔鬼的斥责。

再没有什么能像祷告那样，使魔鬼的阴谋一无所获。因此基督说：“总要警醒祷告，免得入了迷惑”（太 26：41 上）。若不想落入试探，你必须警醒、祷告，祷告、警醒。

有许多网罗设在大卫面前，这驱使他去祷告。他说：“求你保护我脱离恶人为我设的网罗和作孽之人的圈套。愿恶人落在自己的网里，我却得以逃脱”（诗 141：9-10）。“骄傲人为我暗设网罗和绳索，他们在路旁铺下网，设下圈套。我曾对耶和华说，你是我的上帝。耶和华啊，求你留心听我恳求的声音”（诗 140：5-6）。扫罗等人设下网罗坑害大卫，这也促使他祷告，因此

网罗就被破除，大卫得了拯救。

灵魂啊！你要告诉自己，也要告诉上帝，撒但在一切地方、一切人身上设下了网罗；告诉上帝，撒但深挖陷阱，他阴谋多多、诡计重重，都是为了毁坏你；告诉上帝，你不会也不能逃出他的网罗；告诉上帝，任何受造之物都没有足够强大的力量救你脱离，除非是在上帝那永恒的臂膀之下；告诉上帝，祂的尊荣支撑着你，拯救了你，使你不至于被撒但的计谋毁坏；告诉上帝，如果你落入撒但的网罗之中，恶者将会如何得胜；告诉上帝，因着基督的爱、基督的血，因着基督为你做了中保，你得了一条逃生之路；告诉上帝，救你脱离撒但的网罗，以此为祂的尊荣，你将述说上帝的良善，活出祂的仁慈，以此为你的荣耀。

五 结论：感恩和赞美

我们查考了属灵争战和托马斯·布鲁克斯在《应对撒但诡计的宝贵良方》中的教导，让我们以感恩和赞美来结束本文。先前我提到过，布鲁克斯列举了38种撒但的诡计和189种药方，平均有5种神圣药方应对撒但的每个诡计。按照给定的方法使用这些药方，我们就能藉着上帝的恩典逃脱那恶者的网罗。

我们应当如何回应这样奇妙的拯救呢？

大卫感受到这极大的恩惠，他的心被激起赞美上帝：“耶和华是应当称颂的，他没有把我们当野食交给他们吞吃。我们好像好像雀鸟，从捕鸟人的网罗里逃脱；网罗破裂，我们逃脱了。”（诗124：6-7）

基督徒啊！要记住，世上大部分的人、大部分的学者都已陷入撒但的网罗。你若是好好思想这一点，怎能不感恩？你比他人好在哪里呢？你哪里配得上帝、配得上帝赐你他人未得的恩典呢？上帝亲手帮助你、救你脱离网罗，而他人却被俘获、被困锁在魔鬼的网罗中，以致永远灭亡。

逃脱了人牢笼你性命或财产的网罗固当感恩，逃脱了撒

但牢笼你宝贵灵魂的网罗，岂不当更加感恩？

要记住，我们从撒但网罗中得拯救，证明上帝的灵、上帝的心意是向着我们的，这是最清楚、最伟大的证据。许多人藉着上帝的普遍恩典逃脱了别人为他布下的许多网罗，却没有逃脱撒但所布的网罗。毫无疑问，扫罗、犹大和底马逃脱了人所布下的许多网罗，但他们没有逃脱魔鬼布下的网罗。许多人藉着上帝的普遍恩典之手脱离人的网罗，却因着公义之手跌入魔鬼的网罗；你得救脱离撒但的网罗，是因着一份特别的爱。宝贵的灵魂啊，你看到这一切能够不感恩吗？我想是不可能的。

安东尼·伯吉斯论确据

周毕克 (Joel Beeke)

当基督徒感到自己被上帝离弃，当怎样做呢？如果上帝救赎之工在信徒生命中的证据显得像“浑浊不清的水面，敬虔之人仍当勇敢地投身于应许……走向上帝，倚靠祂，像约伯说的那样，就算祂杀我，我也要信靠祂”¹。这是安东尼·伯吉斯 (Anthony Burgess) 所说的，他是威斯敏斯特会议与会者中关于信心确据的综合教义最富洞见的作者之一。

笔者首先要介绍当代人思考信心确据这一主题的必要性，然后引介伯吉斯，解释他在确据方面的观点，并显明他的观点是由衷地支持《威斯敏斯特信仰告白》关于确据的章节。最后笔者将做出几点总结，以期对我们当今的学术研究和个人生活带来影响。

当代人思考确据的必要性

你可能会问：在如今这世俗的年代，我们需要考量确据的问题吗？我相信是需要的。我认为确据在今天就如在过往一样，是个关键性的教义。原因如下：

第一，当代教会中极度缺乏真确据所结出的果子。因为确据的匮乏，教会被削弱了，更严重的是我们大多数人很少意识到这一点。我们生活在一个确据最少的时代。怎么得知这一点呢？确据是通过它所结的果子被认出的：渴慕寻求上帝；与上帝亲密团契的生活；与上帝温柔的、父子般的关系。确据不是出于自己的，乃是圣灵加给的一种确定，能驱使信徒通过基督走向上帝。

确据是自满和世俗化的对立面，是以上帝为中心的，不倚靠个人的义或个人为称义做出的工作。当人获得充满生机的确据，就会关注上帝的尊荣以及祂国度的进展。拥有确据的信徒将天国视为自己的家乡，他们渴望基督的再来，渴望被改变，进入荣耀中（提前4：6-8）。

与改教者和改教后人士相比，如今的基督徒在属灵操练方面非常匮乏。与上帝相交的渴望、对天国的真实感、对上帝荣耀的喜爱比从前都差多了。教会对地上好处的强调掩盖了这样一个确信：教会是地上的客旅，正在通往上帝和荣耀的旅途中。显然，确据正处于低潮期（来11章）。

第二，确据与真复兴和认罪密不可分，所以当今亟需信心的确据。我们要记住，每一次真复兴都与有确据的信心之复苏相关。对于马丁·路德而言，这是何等真实！读读他的《加拉太书注释》，他正是因为教会以各种方式使会众对得救没有确信而满心愤怒。相反的，路德心中充满了从福音中涌流而出的确据。查看他的作品，你就能感受到他的观点的力量。

信仰觉醒时期确据的复兴还有另一个原因，就是每次复兴的先兆都是认罪。当罪人在罪疚的重担下屈膝，基督里的饶恕就显得无比贵重。因此，在灵魂有迫切需要的时候，确据总是被提到显著的位置。

第三，我们若想在高度世俗化、离弃信仰的时代做尊荣上帝的基督徒，确据就是必要的。要在世界上活出福音一向都很难，但有些时候对福音的抵挡特别强烈，我们就生活在这样的时代，这是个相当困难的时期。我们蒙召要在激烈的属灵争战中做山上的明灯，魔鬼在各个方面推动人们离弃信仰，特别是在教会和教育机构内部。要做山上的明灯，我们需要许多的确据。

第四，教义本身在当今受到了很大的轻视，所以我们急需确据的教义。很少有人能理解马丁·路德的主张：“教义即天国。”清教徒说，教义在实际运用中，确据是其枢纽。确据本身与圣灵在救赎的每一个环节的工作紧密相连，从呼召到得荣耀。确据与罪、恩典、代赎、与基督联合的教义都有关系，与恩典的标志和

步骤密不可分。确据也涉及神圣主权和人之责任的问题，与圣经联系紧密，是从拣选、上帝的应许和恩典之约中出来的。讲道、圣礼和祷告可以增强确据。确据在范围上是广阔的，在程度上是深刻的，在高度上是荣耀的。我们几乎可以在确据的框架内写出一部系统神学。

最后，我们的文化对感觉的强调使我们的困难变得更加复杂。我们所感觉的高于我们所信的。这种精神也渗入了教会，特别是在灵恩或五旬节运动中，他们以诉诸感觉的方式回应形式化的、死气沉沉的基督信仰。如果不明白灵恩运动那全球性的感染力，即便对其进行批评也获益无几。那种感染力与我们缺乏信心的确据有关——彰显在每日的敬虔生活中的确据。

我们有责任指出一条更好的道路。还好，我们不必自己草创。那合乎圣经的、归正的经验化信仰恰当地将头脑的知识和心灵的知识、信心与感觉结合在一起。许许多多改教后神学家和清教徒牧者努力探寻，试图确定基督信仰和个人得救确据的明确关系。因着寻求神学严谨性的努力，他们得出了一系列经过妥善调整的语汇，从确据的可能性、种类、程度、基础、经验、途径、阻碍和结果等方面对其进行了定义。

《威斯敏斯特信仰告白》第18章正式编纂了清教徒关于确据的教义。这一章分为四个部分：18.1 说明确据的可能性；18.2 确据的根基；18.3 确据的栽培；18.4 确据的恢复。我们主要从安东尼·伯吉斯的观点来思考第18章。在查考他的观点之前，我们需要先来了解一下他的生平和著作。

安东尼·伯吉斯：敬虔的学者

安东尼·伯吉斯是17世纪中期一位不从国教的牧师和作家。他父亲是英格兰赫特福德郡沃特福德一所学校的校长。1623年，伯吉斯进入剑桥圣约翰学院，直至硕士毕业。随后他成为以马内利学院的教员，曾经教过约翰·沃利斯（John Wallis）。沃利斯也是威斯敏斯特会议与会者，他这样描述自己的老师：“他是一位

敬虔、博学和能干的老师，一位优秀的辩论者，优秀的教员，出色的讲道者，一位优良的、正统的圣徒。”²

1635至1662年，伯吉斯担任沃里克郡萨顿科德菲尔德的教区牧师，除了四十年代中的几年以外。内战期间，伯吉斯为了躲避国王的军队逃亡到考文垂。国王的士兵乐于逼迫清教徒牧师，常常劫掠他们的家，赶出家人。伯吉斯在考文垂参加了威斯敏斯特会议，在其中他以神学方面的敏锐和敬虔而知名。在伦敦期间，他常常在议会和劳伦斯朱里教堂（Lawrence-Jury）讲道。

威斯敏斯特会议之后，伯吉斯回到了萨顿科德菲尔德。1662年复辟后颁布了《统一法令》，他因此被驱逐。他退隐到斯塔福郡塔姆沃思，去当地教区的主堂崇拜，直至离世。

利奇菲尔德主教哈克特似乎曾恳求伯吉斯加入国教，并提示他可能会成为一名大学教授。哈克特对伯吉斯的作品十分熟悉，所以才对他赞赏有加；这些作品十分透彻地分析了所涉及的问题。在十五年之间（1646-1661年），伯吉斯写出了至少一打的著作，很大程度上是基于自己的讲章和讲义。他的作品显示出他在学术上对亚里斯多德、塞涅卡、奥古斯丁、阿奎那、路德和加尔文相当熟悉。他引用了许多希腊语和拉丁语资料，且用得十分审慎；他也以清教徒平实的讲道风格进行说理。在伯吉斯的作品中，富有学养的学者与经验化的讲道者结合在一起，产生了一种机敏、热情、敬虔性的语言。

伯吉斯的几部主要作品带有很强的辩论色彩。他的第一部重要作品《为律法辩护》（*Vindiciae Legis*, 1646年）是基于他在劳伦斯朱里教堂讲授的二十九次课，为清教徒就道德律、行为之约和恩典之约的观点进行辩护，反对罗马天主教徒、阿米念派、苏西尼派^①，特别是反律主义者的观点。两年后，伯吉斯针对同样这些对手写了第一部关于称义的作品。六年后（1654年）他写了

^① 苏西尼派因其创立者 Lelius Socinius（1526-1562年）而得名，最早是一个成
立在威尼斯探讨三位一体教义的秘密社团，倡导反三位一体的神体一位论。后社团瓦解，追随者流落到波兰等地。

第二部论称义的书，涉及上帝本质的义和被归给基督的义。这两本书包含了七十五篇讲章。他在长达 555 页的著作《原罪的教义》（*Original Sin*, 1659 年）中与重洗派进行了辩论。

伯吉斯的作品显示出他是上帝奥秘事忠实的管家。他不但是位厉害的辩论家，也是一位出色的经验化作家。他的作品具有很清晰的分辨性和很强的应用性。他根据诗篇 4: 6-8 进行了十三次讲道，在此基础上写出了《敬虔之人的选择》，将蒙爱之人和恶人做了精妙的区分。他以约翰福音 17 章的 145 篇讲章为基础的作品、就哥林多前书 3 章所做的 300 页注释、就哥林多后书 1 章所做的 700 页注释，都着重强调感人的、内省的经验化内容，实现了伯吉斯的目标：“尽力做真正的、优良的解经……将一切教义的、争议的内容转化为实际的、经验的内容，这乃是万物的生命和灵魂。”³

伯吉斯的代表作是一部将近 1100 页、分为两卷的鸿篇巨著，名为《属灵的精炼》（*Spiritual Refining*, 1652-1654 年），被称为“无与伦比地剖析了经验化信仰”。⁴ 第一卷的标题是《论恩典与确据》，包含了 120 篇讲章；第二卷标题是《论罪，以及罪的起因、种类，罪得以减少和加剧的情况》，包含了 42 篇讲章。

伯吉斯在第一卷第一部分中讨论了确据，驳斥了反律主义的谬误，即认为信徒里面恩典的标志并非其称义的证据。第二、三部分描述了许多种恩典的记号。本卷其余的九个部分，分别从重生、新的创造、上帝的工、人心中的恩典、洁净（成圣）的恩典、归向或转向上帝、石心被拿走、我们里面上帝的灵、天职或呼召等角度讨论了恩典的工作。至始至终，伯吉斯都将救赎性恩典与各种赝品区分开来。

伯吉斯在《属灵的精炼》第二卷中专注于罪的问题。他论述了人心的诡诈，种种罪的肆虐和掌权，信仰的假冒为善和形式化，人常未意识到的被误导的良心和隐秘的罪。在积极的一面，伯吉斯阐明了恩慈之心的温柔，体现出“以对罪圣洁的畏惧严格审视人心和所行之道，的确与福音的生命、与圣灵里的信心和喜乐相称”。伯吉斯表示，他的目标是“揭穿假冒的基督徒，威吓

不敬虔者，安慰、指导疑惑的圣徒、谦卑的人，高举上帝的恩典”。⁵

这部作品是在《威斯敏斯特信仰告白》（1647年）五到七年之后写就，包含了伯吉斯关于确据的核心观点。《威斯敏斯特信仰告白》第18章至今仍是改革宗关于确据的最好的信仰陈述，让我们根据其结构来查考伯吉斯的观点。

18.1 确据的可能性

虽然假冒为善者和别的未重生之人可能以虚假的盼望和属肉体的猜测枉然欺哄自己，以为自己讨上帝的喜悦、已处在得救的光景中（但他们的盼望将会归于无有），但是真信主耶稣、诚心爱祂、努力以无亏的良心行在祂面前的人，在今生就可以肯定地确信自己已处在恩典之中，可以欢欢喜喜地盼望上帝的荣耀，他们这样盼望必不至于羞愧。

《信仰告白》18章第一部分表明三种与确据相关的可能性：假确据的可能性，真确据的可能性，缺乏真确据的可能性。伯吉斯仔细地分析了这三种情况。

假确据：伯吉斯深信《信仰告白》所使用的这一片语非常重要：“虚假的盼望和属肉体的猜测”。他详细描述历史性信心和临时性信心之下的宗教操练体现出这一点，他关于耶利米书17:9（“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”）的七篇解经讲道也体现出来。⁶伯吉斯引用了比喻，例如两个盖房子的人（太7:24-27）和十个童女（太25章），以表明自欺的可悲后果。⁷“一个不敬虔的、未重生的人却相信自己处于蒙恩的光景中，这是最可悲的幻觉了；他所有的只是罪和死罢了。”伯吉斯写道。“我们怜悯……那种被扮作光明天使的魔鬼附体的人。”⁸

《属灵的精炼》第六篇讲章中“展示出确据与猜测的区别”，伯吉斯进行了一种典型清教徒式的分别明晰的讲道。他首先警告

读者假确据在称为基督徒的人中十分常见：“有很大一部分基督徒接受了这种属肉体的确信，就像那个疯狂的雅典人，以为海上所有的船都是他自己的。有多少人，听见恩典所带来的具体迹象时，他们本应当即判断自己仍在国度之外，然而他们却祝福自己，仿佛这些迹象真在自己里面似的！”⁹

伯吉斯说，真确据和假确据区别极大。首先，他们的“直接动因或原则”不同。假确据受自爱和外在地相信福音的驱使，没有任何“对罪之深重的认识”。第二，假确据的理由来自“对重生之光景纯粹的自然认识、自然判断”，来自享受到的“外部安舒和富足”。第三，假确据与“上帝之灵通常产生确据的方式方法”不一致。圣灵的方法包括“深深地为罪谦卑，感受到罪的重担……争战和疑惑，不信的抵挡……以及撒但猛烈、狂暴的攻击”。第四，果效的缺乏显出确据是假的，比如很少“勤奋地运用蒙恩之道”，内心没有真正燃起“对上帝的挚爱”，无法“在挫折和艰难中不灰心丧气”。第五，假确据并不伴有真确据“随之而来的伴生物”，即“圣洁的敬畏和战惊”、“意念的谦卑和恭顺”。最后，假确据可能被一些外来的困难摇动（而不是被罪摇动），但真确据在试炼中仍然坚固。¹⁰

伯吉斯对假确据进行识别后，又谈到圣灵推翻假确据的一些方法，虽然“属肉体的猜测者”很少“屈服和谦卑”。这些方法包括：强有力地、透彻地做工刺穿灵魂，将特定的律法清晰地应用到人身上，使人发现基督的完全、对基督的需要，使人感到深深的苦恼，使属肉体的基督认信者临死前经历可怕的情况，并使我们严肃地思考，在自己生活的方方面面可能犯了多少错误。¹¹

真确据：《信仰告白》18章第一部分清楚说明，基督徒是能够获得确据的；但它也强调，确据无法在基督之外获得。通过“信祂”、“爱祂”、“行在祂面前”这类片语，这一部分处处将确据与基督联系在一起。确据与基督徒的信和爱、与在基督里的信心所结之果相互关联。确据的精髓就是活在基督里。

伯吉斯以各种方式展示了确据的可能性：（1）圣经中的圣徒

带着得到证实的确据生活；(2) 许多经文表明基督徒当如何获取确据；(3) 圣经中命令（例如彼后 1：10）基督徒应当认真寻求确据；(4) “圣礼的设立，就是特别见证上帝爱我们的标志和印记”；(5) 神圣恩典的操练，包括上帝百姓的“喜乐和感恩”；(6) “人可以通过恩典的记号分辨自己的光景”；(7) 这一点最为重要：“上帝之灵的独特职分和工作就是……与我们的灵同作见证，为我们印上印”，证明我们得救是真的。¹²

伯吉斯反复表达了确据中圣灵角色的重要性。他说，若没有圣灵，在任何情况下都不可能真正的确据。¹³他写道：“一切的信心之举，不管是直接发出还是作为回应，它的稳固性和确定性都更有赖于上帝的灵向我们确证，然后是论据的清晰性。”¹⁴

有真确据，但对其感知不足：最后，18 章第一部分和伯吉斯的作品强调了第三个观点：信徒可能拥有救赎性信心，却不能确定自己真拥有它。确据增大了信心的喜乐，但确据对得救而言并不是必要性的。人唯独靠信心、唯独藉着基督得以称义；确据是人意识到自己得称义、蒙拯救，因而欢喜。

对于灵性的健康而言，确据是必需的，但对得救而言却并非绝对必需。《属灵的精炼》头两篇讲章是关于“确信我们处在蒙恩的光景中是何等必需和有益”。¹⁵确据的益处是如此之多，乃至伯吉斯称其为“必需”：(1) “从信心的本质而言是这样”；(2) “从上帝的荣耀而言是这样”；(3) “人心中能获得更多的喜乐和平安”；(4) “从其功效性而言，我们能因此更好、更快地履行各样神圣职责”。¹⁶不过，确据“对得救而言并非绝对必需：我们蒙召、被拣选并不一定会带来确据”¹⁷。

伯吉斯承认，许多信徒缺乏完全的确据。虽然大多数信徒具有某种程度的确据，但很少有人得到足以令人安舒的确据。对大多数信徒而言，完全的确据是很难获得的。¹⁸

18.2 确据的根基

这种确信不是一种空幻的臆测与或然的信念，基于不可

靠的盼望，而是一种由信所生的无谬的确据，基于上帝拯救人的真实应许，基于心中存有得到这些应许所必需的诸般美德的明证，又基于赐人儿子名分的圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。这圣灵是我们得基业的凭据，我们受了祂的印记，等候得赎的日子来到。

《威斯敏斯特信仰告白》18章第二部分表述了确据的根基。有一点很重要，就是不可将确据的根基或依据与救恩的根基/依据相混淆。¹⁹正如约翰·慕理所言：“当我们谈到确据的依据，我们要想的是信徒以何种方式接受这确据，而不是信徒的救恩根据为何。没有完全确据的人和拥有完全确据的人，他们得救的依据都是同样稳妥的。”²⁰

在这个意义上，18章第二部分呈现出一种复杂的确据之依据²¹，包含了主要的、客观的依据（“上帝拯救人的真实应许”），以及一两种次要的、主观的依据（“心中存有得到这些应许所必需的诸般美德的明证”和“赐人儿子名分的圣灵与我们的心同证”）。

上帝在基督里的应许：伯吉斯和大多数清教徒相信，上帝在基督里的应许是信徒之确据的主要依据。“不可否认，相信应许是一种更尊贵、更卓越的办法，”伯吉斯写道，“比相信我们内心的感觉和蒙恩的证据好得多——不过后者也是上帝许可和鼓励的。”²²强调上帝在基督里的应许，对信徒在确据方面的经验意味着这样几点：

第一，信徒要获得确据，并不是靠查看自身、查看他在上帝应许之外做出的任何事，主要是靠查看上帝在基督里的信实（福音的应许中显明了基督）。带人通往救恩的应许也足以带领信徒获得确据。在阐释路加福音第7章中那位被赦免、得了确据的妇人时，伯吉斯写道：

她一旦真心悔改自己的恶行，信了基督，她的罪就被赦免了。上帝的确如此应许了，但这是发生在她去找基督之

前，她找基督是为了能够最大程度地确信自己蒙赦免了……基督还没告诉她，她怎么就能知道自己的罪赦免了呢？我的回答是，这是因为上帝对每个真悔改的人、每个真信徒所做的应许。虽然她这样的确据是不完全的，却可以由此获得进一步的确据。²³

第二，随着确据的增长，信徒本人感受到、也经历到上帝的应许变得越来越真实。伯吉斯写道：“若人具有这种经验上的认识，他的心就好似从圣经中复刻下来（Counterpane）一般。圣经是正本，他的心就像副本，他能通读那些应许……也能够说：Probatum est（已证实）。”²⁴ Counterpane 是 counterpart（副本）的古语，在技术和法律方面的含义是原本的复制本。这样，信徒将圣经与自己内心的经历进行对比，就得出结论：“我的得救已被证实了！”

第三，上帝的应许中强调了个人确据的基督中心性，因为耶稣基督本身是“一切应许的总结、源头、保证和宝库”。²⁵ 在祂里面，上帝的应许“都是实在的”（林后 1：20）。伯吉斯写道：

我们必须小心，不要专注在自己身上，从自己心里寻找恩典，以至于忘记那些“信心之举”（Act of Faith），正是这些信心之举使我们得以亲近基督，唯独倚靠祂得以称义……因为担心这一点，有些人完全贬低了运用各种印记来证实我们得称义这种做法。但不可否认的是，许多上帝的儿女在研究、查考自己灵魂是否蒙恩的时候，有了一些发现，可能舒心地相信自己已经称义了，然而他们却十分忽视自己所做出的各种选择和主要的信心之举，我们正是靠着这些才能接受基督、倚靠基督，并被上帝所接纳。这就好像老雅各看见约瑟派来的车辆就如此欢喜，因为他知道了约瑟还活着，不必等到见了约瑟的面才能知道。而当你认识到自己里面的恩典时就满心欢喜，却忘记了为基督本身而欢喜，祂比你所蒙的一切恩典都更好。²⁶

最后，虽然在感觉上主观性的现象有时比相信上帝的应许要更确实，这样的经历却不如直接相信上帝的应许归给上帝的荣耀多。伯吉斯说：“当我们单单感到自身的罪疚和毁坏而非其他的东西时，信靠上帝和基督，这是我们能归给上帝的最大的尊荣。因此，虽然我们凭印记而活会感觉更舒服，但是凭信心而活更荣耀上帝。”²⁷

托马斯·布鲁克斯曾写道：“上帝的应许就是基督徒的大宪章，是他盼望天国最主要的证据。”接着他提出了九种方法，“人可以藉此知晓自己是否真得救、真在应许里有份”²⁸。其中许多方法是因信徒正确接受客观性应许而结出的主观性果实。

伯吉斯同意这一点。他说，上帝的应许并非存在于真空之中。它们藉着应许被应用到灵魂之中，产生出“圣洁和谦卑的行为”。伯吉斯引用哥林多后书 7: 1 为证：“我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏上帝，得以成圣。”伯吉斯总结道：“越认识到上帝的恩慈，我们就会越谦卑、俯伏。”²⁹

伯吉斯及其同仁不断提醒信徒，藉着信接受的客观性应许是绝对可靠的，因为那应许是上帝全面的、信实的盟约。因此，主观性证据虽然也是必要的，但是人应当永远将其视为次等，就算这些证据关注的是上帝的工作，里面也常常掺杂着人自己的信念和感觉。在某种程度上，救赎性信心的一切活动均领受了上帝在基督里的应许这一主要依据。

以三段论得到证实的内在证据：清教徒渴望的生命是彰显基督临在信徒身上的生命。他们相信，信徒里面上帝的恩典能确证信心的真实性。威廉·埃姆斯（William Ames）写道：“正确理解盟约应许的人，除非本身有真信心、真悔改，否则也不能确定自己是否得救。”³⁰他们常常以三段论的方式看待信徒里面上帝的恩典，运用了所谓回应性或反思式的信心之举。³¹藉着反思式的信心之举，圣灵光照祂在信徒里面所做之工，使信徒得出结论：自己的信心是救赎性的，因为这信心的表现具有救赎性的特征。伯吉

斯写道：

首先，灵魂有直接性的行动，就是向某种客体直接地施行。其次还有回应性的行动，就是思考、留意到自己所行的是什么，仿佛眼睛转向内部去看自己。使徒约翰充分地表达了这一点：“我们……就晓得是认识他”（约壹2：3）。所以，我们“信上帝”是灵魂直接性的行动；我们悔改罪，因为罪是对上帝的羞辱，这也是直接性的行动；但我们明白自己真的相信、真的悔改，这就是回应性的行动。³²

伯吉斯和其他清教徒谈及两个能加固确据的三段论，它们联系紧密但互不相同：实用性三段论（*sylogismus practicus*）和奥秘性三段论（*sylogismus mysticus*）。³³实用性三段论是基于信徒的成圣和日常生活的好行为，强调信徒顺服的生命确证其蒙恩的经历，其推理如下。大前提：根据圣经，只有拥有救赎性信心的人才能得到圣灵的见证，见证其生命显出成圣的果子 and 好行为。小前提：我无法否认，藉着上帝的恩典我已经得到了圣灵的见证，见证我显出成圣的果子和好行为。结论：我拥有了救赎性信心。

奥秘性三段论很大程度上是基于信徒在蒙恩过程中内在的活动和进展，它关注的是人的内里，推理如下。大前提：根据圣经，只有拥有救赎性信心的人才会经历圣灵确认内在的恩典和敬虔，人本身会减损这恩典和敬虔，但基督会令其加增。小前提：我无法否认，藉着上帝的恩典我经历到了圣灵的见证，确证我内在的恩典和敬虔，我本身会减损这恩典和敬虔，但基督会令其加增。结论：我拥有了救赎性信心。

实用性三段论依据的经文有彼得后书1：5-10（德行、知识、节制、忍耐、虔敬、爱弟兄的心）等，³⁴约翰一书的经文强调基督徒的生活行事，比如：“我们若遵守他的诫命，就晓得是认识他”（2：3），“我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了”（3：14），“我们若爱上帝，又遵守他的诫命，从此就知道我们爱上帝的儿女”（5：2）。

奥秘性三段论通过各种方式显明自己。“其标志有时是对上帝的敬畏，有时是灵里的贫穷，有时是饥渴慕义，有时是悔改，有时是爱心，有时是忍耐。”伯吉斯写道，“所以，敬虔人若能在自己身上发现上述任何一种，就可以断定自己得救和称义。”³⁵

17世纪40年代，清教徒开始将奥秘性三段论与实用性三段论等量齐观。³⁶所以有些清教徒（包括伯吉斯）很喜欢回答这个关乎良心的大问题：“我怎样才能知道自己究竟是不是信徒呢？”他们给出了一些组合的标志，既包含实用性三段论的好行为，也包含奥秘性三段论的蒙恩过程。例如，伯吉斯就确据讲了十一次道之后，就蒙恩的真标志讲了八次，就蒙恩的假标志又讲了十五次。真标志包括顺服、诚心、抵挡罪、禁戒罪、敞开接受上帝的察验、在恩典里长进，履行属灵职责、爱圣徒。不一定得到救赎性恩典的标志有：外在的教会特权、属灵恩赐、心中喜爱圣洁事物、对属灵真理有判断和看法、为基督大大受苦、宗教上的严格、对虚假敬拜的热心、对上帝的律法的外在顺服、相信宗教的各种真理、内心的平安状况和对上帝之爱的确信、外在的成功、在世上兴旺和显赫、离弃了重大的罪。关于假标志的部分以这样一篇讲章作结：“得救是难的，在某种意义上甚至是不可能的，尽管人自己妄想得救是容易的。”

在《按着蒙恩标志继续前进的正当性和必需性》这篇讲章之后，伯吉斯提出了针对运用三段论和回应性信心之举的六种反对意见，并分别予以回答。在第五种反对意见中他触及这个问题的核心：

第五种疑惑可能是认为记号的确认是困难的、乃至不可能的：举任何一个记号为例，比如“爱弟兄”，必须说明爱他们是因为他们是弟兄，这样的爱是出自正直的原则、纯洁的动机以及其他许多条件，都像恩典是否在人里面生根一样，是难以知晓的……

我们对这些问题的回答是：第一，圣经中给出了许多蒙恩的记号和征兆；人即使无法发现全部，只发现了一些，甚

至只发现了一种，他也可以很有把握地认为其他记号也都是存在的，因为一切恩典是相互协调和关联的，正如上帝的形象一样，包括了上帝一切的特征……

第二，有两种类型的认识，一种是分别性、说明性的，也就是演绎性的（a priori），从因到果；也就是说，当我们知道自己里面存有恩典的本质和根基，就知道它会随之带来果效。另一种认识更加“整体”，是由果及因，归纳性的（a posteriori），我们从支流追本溯源；因为最为容易，所以我们倾向于这种认识，上帝的灵也以这种方式带领我们，因为这最适合我们的本性。

第三，虽然人会对某些记号感到疑惑，但他不一定疑惑所有的记号，因为某种记号对他的吸引力可能比别的更强烈，也更容易察觉；所以，敬虔人可以从所知较少的记号转向所知更多的记号。³⁷

伯吉斯运用圣灵工作的三段论帮助信徒获得确据，按西奥多·贝扎（Theodore Beza）和威廉·帕金斯的传统指导他们，抓住救恩顺序的任一环节，“向着标竿直跑，要得上帝在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓3：14）。伯吉斯说道：“（既然）在我们里面发现某些（蒙恩的记号）比另一些要难，我们就从那些更容易获得的记号开始，逐渐在那些较难的记号方面长进。”³⁸

伯吉斯认识到回应性行为可能会有“自由意志”的意味，他通过进一步分析该三段论，竭力使其处于恩典教义的界限之内。

首先，伯吉斯表明三段论是上帝之灵的工作。一切信徒都绝不能在圣灵之外信赖自己从中得出的信念和决定。伯吉斯坚持认为，我们绝不能将圣灵的工作与三段论形式的、回应性的信心之举割裂开来：

我们不是说上帝之灵的恩典能够见证自身，或真的见证了自身，印记和见证是直接由上帝之灵而出的，上帝之灵只是以它们为管道来显明自己。正如色彩，虽然色彩也是视觉

的对象，但是倘若没有光人也不能看见色彩。所以，若没有圣灵，我们也不能看见上帝为我们做成的那些美事……在哲学上，推理是任何三段论最重要的因素；在属灵的事上，上帝之灵为了信徒得安舒、得建造，能使人得出这一完整的三段论。³⁸

伯吉斯总结道，如果我们渴望藉着这一三段论增加确据，就必须“首先祷告上帝，求祂的灵光照我们的眼睛……因为上帝之灵是整个确据的直接原因”⁴⁰。

第二，伯吉斯说该三段论是从上帝活的圣言——耶稣基督——那里出来的，其基本框架是基于成文的圣言。回应性信心之举来自于信徒遵行上帝圣言时，在自己里面发现基督特别的恩典。伯吉斯写道：“当使徒命令我们要‘自己省察和试验’时，也就表示有确定的标准和规则可以遵循，可以以之衡量和规范我们所疑惑之事。那就是上帝的圣言……圣经式的敬虔殊异于道德人的敬虔，正如太阳殊异于萤火虫。”⁴¹

第三，伯吉斯说确据三段论和回应性行为只具有次等的地位。他写道：

虽然眼见自己所蒙之恩是很得安慰的，但眼见基督本身更重要得多。这些恩典只不过是服侍基督的女佣和侍从，只不过是祂的表征，而不是祂本身；人走近基督，不但需要从自己的罪中出来，还需要从自己所得的恩典中出来。读读保罗在腓立比书第3章所写的，他为要得着基督，是何等彻底地轻看自己所蒙的一切恩典。不要因为渴求内里的义而忘记归给你的义，否则就是没嫁给新郎，反倒嫁给新郎的朋友了。因为这个原因（毫无疑问），上帝的百姓常常身处黑暗之中，没有光照，也看不见上帝爱他们的任何记号或表征以得安慰，所以他们就一直紧靠在上帝身边。⁴²

圣灵的见证：《威斯敏斯特信仰告白》的作者知道，确据最

难以理解的部分就是圣灵的见证。他们承认自己谈到这个问题的时候身处巨大的奥秘之中。与会者没有更详细地描述圣灵在确据中的角色，原因之一是为了允许圣灵的自由，原因之二是为了允许良心的自由，给那些在圣灵见证细节方面有不同意见的人以自由。大部分与会者偏重这两点中的某一点。

伯吉斯强调圣灵的见证与人从内在恩典证据得到的确据一致。他问道：“上帝之灵在成圣恩典中以及通过成圣恩典在敬虔人里面做成的确信，是否是圣灵唯一的见证和印记？或者说，在恩典结出圣洁的果子之前，上帝之灵是否并不对灵魂做直接的见证，也并不会脱离这些果子做见证？”他答道：“我个人认为，前一种见证，亦即藉着圣洁的果子见证，是唯一安全、确凿的途径，圣经中也主要推荐这种途径。”⁴³

巴罗夫 (Jeremiah Burroughs)⁴⁴ 和乔治·吉莱斯皮 (George Gillespie)⁴⁵ 同意伯吉斯的看法。他们说，圣灵在确据方面的见证单指圣灵与确据三段论有关系的活动，祂使人的良心与祂一起见证该信徒是上帝的儿女。根据这种观点，圣灵的见证与信徒自己之灵的见证是结合在一起的，因此罗马书 8：15 和 8：16 是同义的。伯吉斯写道：“这意味着，上帝之灵为我们做见证，是通过这位灵所结出的果子——恩赐和恩典——来做的。所以，祂所说的并不是一种直接的见证……而是间接地藉着我们那被光照、得成圣的灵一同见证；所以，虽然唯独上帝之灵是确据的作者，却是藉着圣灵之果实这种寻常的方法。”⁴⁶ 同样，他也解读了以弗所书 1：13 中“所应许的圣灵”的印记：“所以，有人认为这种印记是上帝之灵超常的、神迹式的恩赐，这并不正确，因为这并不是被上帝收纳的必需记号，也不是每位信徒都获赐了这种印记。因此，我们就当认为它是上帝之灵使人成圣的恩典……这样，父上帝用圣灵的各样恩典装备自己的儿女，印上印归给自己，他们也就知道自己是属上帝的了。”⁴⁷

伯吉斯认为，确据的次要依据并没有分化，因为蒙恩的内在证据和圣灵的见证本质上是同一件事。如果不是这样，如果信徒是通过圣灵直接的见证得到确据，那么就没有必要通过内在恩典

追求确据了，因为这样的追求就会像“在阳光灿烂的时候点燃蜡烛；但是圣灵的见证和恩典的证据构成了完整的见证，因此不能割裂，更不该反对”⁴⁸。所以对伯吉斯而言，被圣灵光照的确据三段论就是完整的的确据。伯吉斯认为这种观点十分重要，因为能抵挡神秘主义和反律主义，这两种倾向都强调圣灵的直接见证，与结出信心和悔改的实际果实的必要性割裂开来。⁴⁹

拉瑟福德、威廉·特维斯（William Twisse）、亨利·斯卡德（Henry Scudder）、托马斯·古德温等与会者强调了另一方面。他们说罗马书 8：15 描述的圣灵见证包含了一些不同于第 16 节的东西。⁵⁰他们将“圣灵藉着三段论与信徒的灵同做见证”与“圣灵直接应用圣言向信徒的灵做见证”区分开来。新约解经家海因里希·梅耶（Heinrich Meyer）表示，伴随前者而来的是一种自我认知和信念，即“我是上帝的儿女”，基于这种圣灵做成的三段论，信徒就能自由地亲近上帝，像亲近父亲。后者是圣灵代表父所做的宣告，即“你是上帝的儿女”，因为从圣灵那里听到上帝亲口宣告自己是儿女，信徒就能像儿女一样亲密地靠近祂。⁵¹

这些认为确据有两种次要依据的人也有分歧，即是否应当视圣灵的见证比三段论式的见证更持久、有力，并在实践中将之放在更高的位置。例如，古德温就主张圣灵直接的见证高于圣灵和信徒通过三段论同做的见证。⁵²总的来说，其他威斯敏斯特与会者并不认为圣灵的直接见证高于或独立于确据三段论，而是在三段论之外增加的。他们赞同一点，与圣灵直接见证而得的直接确据相比，以三段论获取确据是更常见、更安全的方式。比如，拉瑟福德说回应性信心之举是比直接行为“更属灵、更有益”的原则。⁵³虽然伯吉斯在某些情况下也允许这第二种依据，但他曾这样表达过：如果允许直接见证的观点，会“更容易受到危险幻觉的影响”，因为回应性行为“的根基更为确凿，就是向罪死、向上帝活”。⁵⁴

伯吉斯总结了与他强调之处相异者的观点：“有些圣徒并没有否认这种直接见证的可能性，但他们也断定寻求那见证的寻常、安全的办法就是藉着果效，藉着上帝之灵结出的果子。”⁵⁵大

多数与会者同意，不管你对圣灵的直接见证观点为何，很难将这种见证视为最重要的确据，因为基督徒蒙召要在确据的喜乐中过每日的生活，而那样的确据是无法凭着偶然性的经历得以维持的。

在各种意义上，威斯敏斯特与会者一致主张，圣灵的见证永远有赖于上帝的圣言，绝不会与圣言发生冲突。他们说，唯有这样才能避免反律主义，又保护圣灵的自由。

对伯吉斯等威斯敏斯特与会者而言，信徒应当追求上帝应许里的一切信心之根基、追求通过三段论实现的恩典之证据、追求圣灵的见证，以此尽可能地获取更完全的确据。如果强调其中任一根据而贬低另外的，确据的教导就失衡了，会很危险。他们之中没有一个人会教导说光信靠应许、光藉着内在证据或光藉着圣灵的见证就能获得确据。他们的教导是，信徒不能脱离圣灵的帮助单单信靠应许，没有圣灵的光照也无法稳妥地审视自身。伯吉斯写道：

这两种恩典，敬虔人本当将它们结合起来，但由于自身的软弱他们常以其中一种反对另一种。他们应当坚定地信靠上帝的应许，又谦卑己身；他们应当欢喜，但又带着战惊。如果你的自信吞噬了一切圣洁的战惊，就要小心是不是太自以为是了；当你的战惊吞噬了信心和喜乐，就要小心是不是陷入绝望了……这两种恩典就好似上、下两块磨石，我们藉以制造出纯全的饼来……一种恩典要做工，是无法离开另外一种。⁵⁶

在确据方面，虽然伯吉斯和他的大多数清教徒同伴对于确据三段论比加尔文看得更重⁵⁷，但他们都将上帝的应许视为确据的主要根基。⁵⁸

在确据的各个方面，圣灵的活动都是至关重要的。如伯吉斯所言：“正如人藉着自由意志的力量无法做任何超自然的好事，人也无法藉着自然之光的力量分辨出上帝赐给他的恩典特权（林

前2:12)。”⁵⁹如果没有圣灵的工作，上帝的应许会导致自欺和生命不结果子。没有圣灵的光照，自我察验会变成反省、捆绑和律法主义。脱离了上帝应许和经文内在证据的圣灵见证，会导致不合圣经的神秘主义和过度的情感主义。

18.3 确据的栽培

此无谬的确据并不是信心的本质，一个真信徒在获得这种确据以前，他也许要长久等待，并与许多困难奋斗；可是，因为圣灵使他能够知道上帝所白白赐给他的事，他就无须超常的启示，因着正确运用通常的蒙恩之道而获得这种确据。因此人人都当更加殷勤，使自己更加确知是真正蒙召和被选的；如此，在自己心中便可以加增圣灵里的平安与喜乐，对上帝的爱慕与感谢，并在顺服的本分上力上加力，在顺服中甘心乐意，这些都是此种确据当生的果子。但这确据绝不会使人趋于懈怠放荡。

伯吉斯提出，《威斯敏斯特信仰告白》18.3中包含了确据的四个实际问题：获得确据的时间，获得确据的途径，追求确据的责任，确据带来的果效。

关于时间问题，伯吉斯主张，上帝是自由的、至高的，因此祂可以将信心和完全的确据同时放到人心里。但是，伯吉斯说上帝通常是“逐步地做工”⁶⁰，信徒在恩典中长进，关于自己得救的疑惑也就逐渐消退。恩典通常随着时间增长，当信心增长时，其他的恩典也在增长。

上帝使用争战、疑惑和试炼让信徒的信心成熟起来。确据通常在激烈的属灵争战之后出现，带着战场上所负的伤。伯吉斯写道：“确据的特权是赐给那些认识上帝很长时间、在上帝的道中多多操练、为上帝忍耐了许多的人。”⁶¹确据是坚固、老练的信心所结的果子。不过，年头和经历并不保证带来确据，新信徒也不是不可能蒙确据的福。伯吉斯写道：

上帝的确多次向新信徒显明祂的婚约之爱，因为新信徒是最脆弱、最有需要的，被罪大大压伤。亚里斯多德观察到一种特别的自然本能，就是父母对最小的孩子最温柔，因为他最无力照顾自己。⁶²

伯吉斯说信徒有一个终生的呼召，就是殷勤运用蒙恩之道，追求更大程度的确据，因为上帝以至高主权和各种管道赐下了确据。⁶³默想上帝的话语、参加圣礼、恒切祷告是上帝用来增加确据的通常途径。虽然圣言和上帝的应许在确据中是主要的，圣礼却是一种神圣的印记，确证上帝对选民永恒的许诺，因而加强信心、增长确据。“虽然上帝把应许赐给了我们，没有什么能比那更加确实，”伯吉斯写道，“但祂又添上了圣礼，来印证和确认祂对我们的应许。”⁶⁴当信徒藉着信领受圣礼，他就领受了上帝之应许的凭证，重申了与上帝的约；圣约的确据和义务就结合了起来。在圣礼中，上帝的应许变得可见、循环往复和个人性了。最后，圣言和圣礼必须伴以祷告。“我们必须克尽殷勤和谨慎，努力获取这一特权（确据），”伯吉斯写道，“我们必须将之作为自己的本分；要在祷告中不厌其烦地寻求确据。”⁶⁵因此，要得确据的人应当带着祷告的心运用通常的蒙恩之道，并带着无亏的良心行在上帝面前。总体而言，这样寻求确据，上帝就会赐下确据，不过各人所得的程度不同。⁶⁶

伯吉斯肯定了《信仰告白》的观念，即应当把寻求确据当成一种责任。忧心的灵魂永不止息地寻求，直到能称上帝为自己的上帝。并且，人若决心严肃地对待这一责任，有助于基督徒生活其他各方面的责任。因为清教徒强调这种责任，所以加强了这样一种信念：绝不能将确据视作特别优秀的信徒独有的特权。若无法相信信徒通常都能拥有确据（至少在某种程度上），容易使人陷入不结果子的属灵光景。

确据能结出果子，带来圣洁的生活，其标志有属灵的平安、喜乐的爱、谦卑的感恩和愉快的顺服。确据与漫不经心的生活和冷漠的道德感相差悬殊。正如伯吉斯所言：

(确据) 使人与上帝保持良好的团契和相交……能在人心中产生儿女式的、福音式的状态……也能使我们拥有上帝儿女的谦卑性情；我们因此能以纯洁的目的和动机服侍祂……在看来毫无指望、惟有不幸和苦难之时，确据能够支持人……确据能够点燃人的祷告……能够让人更加小心谨慎，避免犯罪……人心一直焦急、迫切盼望基督的到来……全然接受和安息在上帝与基督里面，这能够满足人各样的需求……使灵魂受影响和激励去爱上帝……对于各样恩典和职责，确据都能带来属灵的力量和属天的能力，以更大的圣洁和活力处理各样关系……确据是个强大坚固的盾牌，能抵御魔鬼对付圣徒的各样猛烈的攻击和试探……确据是一种特别的途径，能培养人在任何处境中都心意满足、心存感恩和欢喜……确据是一种可靠的、特别的解药，能够抵御一切对死亡的惧怕。⁶⁸

确据绝不会使信徒骄傲，而是使信徒保持谦卑和敬虔。伯吉斯说，确据的本质不可能“产生任何自傲，或是忽视上帝、忽视敬虔”，因为“只有谦卑和圣洁的敬畏能维持确据；所以，若人不再谦卑了，不再对上帝怀有圣洁的敬畏，那么他的确据也就随之消失了，好像油尽灯灭一样”⁶⁹。

18.4 确据的丧失和恢复

真信徒得救的确据可能因各种缘故而被动摇、减弱或间断，如因忽略保守它，或因陷入某种损害良心、叫圣灵担忧的罪，或因遇着某种猝然和猛烈的试探，或因上帝收回祂面上的光，甚至让敬畏祂的人也行在黑暗中而无光照，但他们绝不会完全缺乏上帝所赐的生命的种子与信心的生命，也绝不会完全缺乏对基督和弟兄的爱，以及诚实的心和尽本分的良心。藉着这一切，圣灵可以在适当的时候恢复这种确据。同时，藉着这一切，他们可以获得帮助，而不至于绝望。

《信仰告白》的这部分是一个伟大的表述，陈明了改革宗神学和清教徒敬虔的联系。缺乏确据的原因主要是在信徒身上，这些原因包括忽略通过操练保守确据、陷入特定的罪、向猝然的试探妥协。伯吉斯写道：“的确，最谨慎、最敬虔的敬虔人有时也会有被离弃的情况，呼喊说上帝丢弃了他们，比如约伯和大卫；但通常而言，我们多么形式化、多么漫不经心地亲近上帝，我们的疑惑和惧怕就有多深。”⁷⁰

伯吉斯说，因为许多原因，确据可能会受到拦阻，甚至丧失：（1）当我们深深感到犯罪的罪疚，确据可能会衰减，因为我们更多地看到上帝是复仇的上帝，而非赦免的上帝。（2）撒但恨恶确据，尽其所能地在我们里面制造疑惑和惧怕。（3）最常见的是，人心的假冒为善、生活的漫不经心拦阻了确据。⁷¹

如果基督徒顺服的程度一直较低，就难以享有较高度量的确据。“我们就赶走了自己的确据，”伯吉斯解释道，⁷²“再没有什么比冷淡、懒惰和轻忽的生活更容易使灵魂陷入黑暗了。”⁷³在圣徒探寻自己灵魂的过程中，真理可以帮助他们保持警醒。

虽然遭受巨大的损伤，上帝的百姓依然恒忍。他们的恒忍蒙恒忍之上帝的保守。在恒忍的工作中，三位一体的上帝联合做工，包括父对信徒永恒而良善的喜爱之恒切，基督为信徒受苦和代祷之恒切，圣灵在信徒里面做工之恒切。拣选、立约、旨意、代赎和恒忍是不可分割的，也不可和确据割裂开来。⁷⁴因此，信徒如果缺乏确据，是他自己的责任。没有任何仇敌能将他赶出天国，他自己却可能向上帝犯罪，将天国赶出自己的心。伯吉斯总结道：“如果你在一切属灵的职责和事务上都疏忽和荒废，就没有必要说自己很疑惑，也没必要抱怨自己已经失去了上帝的喜悦、抱怨自己没有确据了。”⁷⁵

不过，《信仰告白》和伯吉斯都没有到此为止，二者也强调了信徒缺乏确据可能也与上帝有关，认为确据的丧失可能是因为上帝“收回了祂面上的光”。

《信仰告白》主张上帝从某些信徒那里收回确据是有原因的，这是否超出了圣经呢？伯吉斯说没有。他首先承认，上帝从一个

信徒那里收回确据，初看起来是毫无意义的，因为确据正是“人服侍上帝的翅膀和双腿，能激励人更多地推进上帝的荣耀”。接着伯吉斯问道：“上帝是否经常使自己百姓处在黑暗中？”他给出了上帝收回确据的五种原因：

第一，我们因此能尝到、看到罪的苦痛……如果我们能凭己力随时获得恩典和恩典的确据，我们的心思多么容易、多么轻忽地倾向于罪啊！……第二，上帝因此能使我们谦卑、降服，使我们里面一切骄傲的蛀虫都被杀死；上帝向我们掩面，我们只能看见自己内在的罪和软弱……第三，上帝因此使我们毫无确据，以便我们拥有确据的时候能更尊重它、珍视它，更小心谨慎不要丧失确据。我们看到雅歌中的教会形象，当她轻忽地失去了良人的爱，她是多么迫切地想要寻回，花费了许多代价才得以寻回……你是否为确据祷告了又祷告，但仍不能获得？那么，你当认为这种延迟是为了增加你的切望，你越努力寻求，最终得到的时候就越感谢上帝。第四，上帝这样做是为了让你证明自己对他顺服，将更大的尊荣归给他。因为，在没有任何可感知的上帝爱的见证时，仍藉着信倚靠上帝，这是最为纯粹的……人所能有的顺服之举……确据之道能带给你自己更大的安舒，而信靠之道能归给上帝更大的荣耀。当撒拉的生育已经断绝，亚伯拉罕却仍不放弃自己的信，这就将荣耀归给了上帝……第五，上帝暂不赐下蒙赦免的感受，你就能成为一名老练的基督徒，能够安慰那些处在苦难中的人……保罗在他一切的患难中如此运用了上帝的安慰，他就能去安慰遭相似患难的人。没有经历过罪是否得赦的试探的人，难以理解那些为此受苦的人，也就完全无力进行适宜的帮助。⁷⁷

对于伯吉斯列出的上帝“收回确据”的某些原因，我们可能会持怀疑的态度，但不要忘记两点：第一，要理解伯吉斯，首先要明白清教徒认为上帝主动“收回确据”通常是向着圣洁的原

因，非信徒的理解力所能及，他们只需单单相信上帝的意图是良好的。第二，这些原因好似拼图游戏众多的碎片，是人所经历过的、可能的、部分的解释。伯吉斯和别的清教徒都没有给出完整的原因。他们着力于经验中的教牧实践，就是当他们自身或会众的信仰并未倒退，却缺乏确据、感到远离上帝的那些情况。伯吉斯希望以同理心对待那些迫切寻求更大确据而不得的人。

然而，《信仰告白》认为丧失确据并不会毁灭基督徒信心的胚胎，因为信徒陷入黑暗并无法停息上帝的救赎之工。信徒就算处在最低落的属灵光景中，圣灵也使信徒免于陷入“绝对的绝望”。并且，圣灵也会在“适当的时候”恢复信徒的确据。

确据恢复的方法与初次获得确据的方法一样。伯吉斯描述了应当如何恢复确据：信徒要回顾自己的生命，承认自己信仰的倒退，谦卑地委身于那守约的上帝和祂在基督里恩慈的应许。他们要殷勤地运用蒙恩之道，追求圣洁，操练小心警醒，注意不要让圣灵担忧，不要消灭圣灵的感动。换言之，他们要重新归正。⁷⁸ 圣灵做成的归信是一个不断舍弃自己、藉着亲近基督不断复兴确据的过程，持续一生之久。

结 语

伯吉斯等威斯敏斯特与会者精确地具体化了确据的教义。他们发展出来的术语和论述确据的著作，他们对信心软弱之人充满同理心的教牧关怀、劝人在信心上长进的告诫和邀请，都显示出他们对与基督的真实联合的极深见解。如今的学者认为17世纪的清教徒喜欢病态的自省、以人为中心，这的确是误解了他们。大多数清教徒细致入微地审视属灵经验，是因为他们迫切希望能看清上帝在他们生命中的作为，好将荣耀归给拣选人的父、救赎人的子、使人成圣的圣灵。⁷⁹

有些人主张清教徒在确据的问题上与改教者存在巨大的分歧，他们是没有意识到第一代改教者所处的特殊环境——他们以空前未有的热情接受恩典的教义，带着特别的确据前进。⁸⁰ 可以理

解，当后来的世代兴起，对真理的热情渐渐冷却了。要将加尔文思想中居次要地位的确据三段论推至科内利斯·格拉弗兰德（Cornelis Graafland）主张的那种主要地位，这里面虽然存在张力，伯吉斯及其同仁只是因为教牧的原因扩展了加尔文的想法，加尔文已经允许信心的“确凿证明的记号”存在。⁸¹虽然果效有大有小，但他们都试图带领自己的羊群藉着圣灵得“根基扎实的确据”，并鼓励他们，若经验中与主耶稣基督的真实联合不足，就不可满足。

清教徒对确据的强调，在改教者中已经存在种子。因为加尔文和清教徒都同意，确据是信心有机的组成部分，但拥有确据的信徒不一定总能意识到确据的存在。⁸²虽然清教徒比加尔文更强调确据，但他们心中的目标是一致的：唯独归荣耀给上帝（*soli Deo gloria*）。

伯吉斯将《信仰告白》的表述具体化了，帮助信徒超越自身，在圣灵所带来的、上帝在耶稣基督里所赐的恩典之中寻找今世和永恒所需的一切，使所蒙的恩召和拣选坚定不移。对伯吉斯而言，这是个值得努力的目标。确据是一个极好的特权，因为：“（1）确据能使人与上帝保持良好的团契和相交；（2）确据能培育属上帝儿女的心、福音的心；（3）在看来毫无指望、惟有不幸和苦难之时，确据能够给人带来支持；（4）确据能够点燃人的祷告；（5）确据使人更小心地避免犯罪；（6）确据使人心一直焦急，迫切盼望基督的到来；（7）确据使人全然接受和安息在上帝与基督里面，这能够满足人各样的需求。”⁸³

这是否也是我们生命的目标呢？我们是否在经验上熟识救赎性信心，我们是否为着在基督里确据的增加而祷告呢？虽然事实如加尔文所言：“不信是不会消失的”。

我们要记住，我们确据的多少会反映在每日生活中，我们每日都应当学习伯吉斯等清教徒所教导的功课。我们确据的主要根基是上帝在基督里的应许，这些应许必须应用到我们心里，在我们生命中结出果子，帮助我们切盼圣灵与我们的灵一同见证我们的确是上帝的儿女。我们每日都蒙召过多结果子的生活，赞美我

们伟大、赐确据的上帝，像世上的盐一样服侍人。

实用的信息对真基督徒而言其实很简单：信心终归会得胜，因为信心是出于真上帝的，它倚靠上帝的话语。若我们有时候感受不到信心的得胜，也不要绝望。让我们更完全地接受上帝在基督里的应许，认出我们的确据完全在基督里面，不管是客观性的还是主观性的，因为信心就是关于基督的，也倚赖于基督。

基督终将在信徒里面得胜，加尔文写道，因为正是祂“想要医治我们里面不信的疾病，好使我们全然信靠上帝的应许”⁸⁴。让我们鼓起勇气、寻求恩典，以荣耀基督，并通过基督荣耀真上帝。这就是信心和确据、加尔文和改革宗神学、伯吉斯和清教主义、圣经与生命所关乎的一切——通过基督荣耀真上帝。“因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们！”（罗 11：36）

伯吉斯在第一部关于称义的著作的结尾这样写道：“主啊，在罪中谁比我陷得更深呢？谁的疾病比我更重呢？有千千万万人比我犯罪少、犯罪轻，如今他们的份却在地狱里。主啊！你丰富的良善胜过了我，愿所有的人、所有的天使都来颂赞你！”⁸⁵

注 释

1. Anthony Burgess, *Spiritual Refining: or, A Treatise of Grace and Assurance*, London, A. Miller for Thomas Underhill, 1652, pp. 43 - 44. (以下简称 *Spiritual Refining*).
2. John Wallis, *Sermons*, London, 1791, p. 15.
3. Anthony Burgess, *An Expository Comment, Doctrinal, Controversial and Practical Upon the Whole First Chapter of The Second Epistle of St Paul to the Corinthians*, London, Abraham Miller for Abel Roper, 1661.
4. William Young, “Anthony Burgess,” in *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Jay Green, Marshallton, Delaware, National Foundation for Christian Education, 1968, Vol. 2, p. 228.
5. Anthony Burgess, *Spiritual Refining: Part II, Or, A Treatise of Sinne*, London, for Thomas Underhill, 1654, title page.
6. *Ibid.*, pp. 1 - 64.

7. *Spiritual Refining*, p. 3.
8. *Ibid.*, p. 19.
9. *Ibid.*, p. 27.
10. *Ibid.*, pp. 27 – 32.
11. *Ibid.*, pp. 33 – 34.
12. *Ibid.*, pp. 2, 23 – 24, 676 – 77.
13. *Ibid.*, pp. 17, 51, 54, 59, 671.
14. *Ibid.*, pp. 20 – 21.
15. *Ibid.*, pp. 1 – 11.
16. *Ibid.*, pp. 24 – 25.
17. *Ibid.*, pp. 672.
18. *Ibid.*, pp. 25 – 26.
19. Paul Helm, *Calvin and the Calvinists*, Edinburgh, Banner of Truth Trust, pp. 28, 75.
20. *Collected Writings*, Edinburgh, Banner of Truth Trust, 1980, Vol. 2, p. 270.
21. James Buchanan, *The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1867 Vol. 1, p. 84.
22. *Spiritual Refining*, p. 51.
23. Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted and Vindicated, From the Errors of Papists, Arminians, Socinians, and more especially Antinomians*, London, Robert White for Thomas Underhill, 1648, pp. 269 – 70.
24. *Spiritual Refining*, pp. 5 – 6.
25. Edward Reynolds, *Three Treatises of the Vanity of the Creature. The Sinfulness of Sinne. The Life of Christ*, London, B. B. for Rob Bastocke and George Badger, 1642, Vol. 1, p. 365.
26. *Spiritual Refining*, p. 41.
27. *Ibid.*, p. 57.
28. *The Works of Thomas Brooks*, reprint ed., Edinburgh, Banner of Truth Trust, 1980, Vol. 3, pp. 254 – 59.
29. *The True Doctrine of Justification*, p. 272.
30. *The Marrow of Theology*, Trans. John D. Eusden, Boston, Pilgrim Press, 1968, 1. 3. 22.

31. *The Works of John Flavel*, reprint ed. , London, Banner of Truth Trust, 1968, Vol. 2, p. 330.
32. *Spiritual Refining*, p. 672.
33. Cornelis Graafland, “*Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus*,” in *Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme*, ed. W. Balke, C. Graafland and H. Harkema, Amsterdam, Ton Bolland, 1976, pp. 105 – 122.
34. Cornelius Burgess, *A Chain of Graces drawn out at length for a Reformation of Manners. Or, A brief Treatise of Virtue, Knowledge, Temperance, Patience, Godliness, Brotherly kindness and Charity. so far as they are urged by the Apostle*, in 2 Pet. I. 5, 6, 7, London, 1622, p. 32.
35. *Spiritual Refining*, p. 41.
36. Graafland, “*Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus*,” p. 105.
37. *Spiritual Refining*, pp. 52 – 54.
38. *Ibid.* , p. 53.
39. *Ibid.* , p. 51, 54.
40. *Ibid.* , p. 59.
41. *Ibid.* , p. 56.
42. *Ibid.* , p. 57.
43. *Spiritual Refining*, p. 44.
44. *The Saints’ Happiness, together with the several steps leading thereunto. Delivered in Divers Lectures on the Beautitudes*, reprint ed. , Beaver Falls, PA, Soli Deo Gloria, 1988, p. 196.
45. *A Treatise of Miscellany Questions*, Edinburgh, Gideon Lithgow, for George Swinttum, 1649, pp. 105 – 109.
46. *Spiritual Refining*, p. 49.
47. *Ibid.* , p. 50.
48. *Ibid.* , pp. 47 – 48.
49. *Ibid.* , p. 52.
50. Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, Edinburgh, Andro Anderson for Robert Broun, 1655, pp. 65 – 67; Twisse, *The Doctrine of the Synod of Dort and Arles*, Amsterdam, G. Thorpe, 1631, pp. 147 – 149; Scudder, *The Christian’s Daily Walk*, reprint ed. , Harrisonburg, VA, Sprinkle, 1984, pp. 338 – 342; *The Works of Thomas Goodwin*, reprint ed. , Eureka,

- CA, Tanski, 1996, Vol. 6, p. 27; Vol. 7, p. 66; Vol. 8, pp. 351, 363.
51. *Critical and Exegetical Hand-book to The Epistle of the Romans*, New York, Funk & Wagnalls, Publishers, 1889, p. 316. Cf. Robert Bolton. *Some General Directions for a Comfortable Walking with God*, Morgan, PA, Soli Deo Gloria, 1995, p. 326.
 52. *The Works of Thomas Goodwin*, Vol. 1, p. 233; Vol. 8, p. 366.
 53. *Catechism of the Second Reformation*, ed. Alexander Mitchell, London, Nisbet, 1866, p. 207; *The Trial and Triumph of Faith*, Edinburgh, Collins, 1845, pp. 88ff.
 54. *Spiritual Refining*, p. 672.
 55. *Ibid.*, p. 52.
 56. Anthony Burgess, *CXLV Expository Sermons upon the whole 17th Chapter of the Gospel According to St. John: or Christ's Prayer Before his Passion Explication, and both Practically and Polemically Improved*, London, Abraham Miller for Thomas Underhill, 1656, p. 356.
 57. Graafland, "Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus", pp. 108, 120.
 58. Burgess, *Spiritual Refining*, p. 51.
 59. *The True Doctrine of Justification*, p. 273.
 60. *Ibid.*, p. 152.
 61. *Spiritual Refining*, p. 35.
 62. *Ibid.*
 67. *Spiritual Refining*, p. 673.
 68. *Ibid.*, pp. 26, 681 – 683.
 69. *Ibid.*, pp. 679 – 680.
 70. *CXLV Expository Sermons upon the whole 17th Chapter of St. John*, p. 356.
 71. *Spiritual Refining*, pp. 25 – 26.
 72. *Ibid.*, p. 672.
 73. *Ibid.*, p. 673.
 74. *Ibid.*, p. 34.
 75. *Ibid.*, pp. 35 – 36.
 78. *Ibid.*, pp. 673 – 675.
 79. Cf. J. I. Packer, "The Puritan Idea of Communion with God," in *Press Toward the Mark*, London, Westminster Conference, 1961, p. 7.

80. Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism. And the Dutch Second Reformation*, New York, Peter Lang, 1994, pp. 19 – 22, 54 – 72, 365 – 377.
81. “ ‘Waarheid in het Binnenste’ : Geloofszekerheid bij Calvijn en de Nadere Reformatie,” in *Een Vaste Burcht*, ed. K. Exalto, Kampen, Kok, 1989, p. 69.
82. Peter Lewis cited in Erroll Hulse, *The Believer's Experience*, Haywards Heath, Sussex, Carey, 1977, pp. 128 – 129.
83. *Spiritual Refining*, p. 26.
84. *Institutes of the Christian Religion*, 3. 2. 15.
85. *The True Doctrine of Justification*, p. 275.

理查德·巴克斯特与《圣徒永恒的安息》

利思·塞缪尔 (Leith Samuel)

引言

我与亲爱的妻子幸福结合 44 年，在三年半前她进入了圣徒永恒的安息。理查德·巴克斯特所引用的经文如今对我而言比任何时候都更显真实。这些经文也帮助了伊丽莎白（我已与她结婚十个月），她与敬虔的丈夫度过了四十年的幸福婚姻生活，三年前，主召她的丈夫进入永恒的安息。有一些巴克斯特没提到的经文也同样帮助了我们。有的英文版圣经将路加福音 16：9 译作先我们去到永存居所中的朋友“欢迎（KJV 圣经作‘迎接’）我们的到来”。这段经文所呈现的画面何其美好、温暖！不必紧张、孤独地等待！路加福音 9：31 记录了摩西和以利亚在“荣光里”显现（KJV 圣经）。为什么是在“荣光”里？因为天国里并没有衣橱！他们来，就是平时正常的样子。于是，他们在荣光里来，然后又在荣光中回到他们所属的荣耀之地去。多么奇妙啊！

巴克斯特很早就对圣徒永恒的安息感兴趣，自有其原因。他 18 岁时就对查尔斯一世的宫廷生活感到幻灭，19 岁时母亲去世。21 岁时，他健康状况极差，甚至担心自己可能活不过一年。他在布里奇诺斯忠心地开展一阵子福音事工后，25 岁时被呼召在基德明斯特服侍主。这样，他著名的教牧工作开始了；两年后内战爆发，他不得不与另外三十位自由教会的牧师一起在考文垂避难。而且他不得不面对声名狼藉的法官“血腥”乔治·杰弗里斯，没有妻子在身边抚慰。

巴克斯特 35 岁时，在如今所谓的“安息年”期间，他写出了这部杰作《圣徒永恒的安息》。

他的教导、他对“安息”的定义是明确地基于希伯来书 4:9 (KJV 圣经): 这安息是何等美妙; 这安息是为谁预备的; 为什么人应当珍视它、迫切地寻求它; 如何更好地预备, 享受这安息; 另一种悲剧的结局是什么——永恒的失丧, 清醒着受苦, 证明了上帝的公义, 证明上帝的威吓不会落空。巴克斯特并没有谈到“条件性不朽”^① 或“终极的灭亡”。1643 年, 121 位代表参加了威斯敏斯特会议, 巴克斯特并非其中的一员; 但该会议对天国与地狱的表述显然与他的观点完全一致。

在这部著作中, 他说我们在缺陷和挫败中与基督日日亲密同行, 这不过是通往永恒喜乐和救主荣耀的小小一步, “我们虽然没有见过祂, 却是爱祂……”。

1615 年 11 月 12 日, 理查德·巴克斯特出生于什罗普郡的罗谭, 靠近高厄卡尔 (High Erchal)。他的父亲也叫理查德, 倍受人们尊敬, 朋友们认为他是个比较敬虔的人。他在伊顿—康斯坦丁拥有一处地产, 位于什鲁斯伯里东南五英里处。《AA 路程指南》里面标出了一所漂亮的黑白相间的房子, 称其为巴克斯特家的故居。他母亲名为艾德妮。巴克斯特的童年早期是在外公家中度过的。他父亲在自己儿子身上看到了一些“早熟的敬虔”迹象, 就期望这孩子是“一出生就被分别为圣”的。

虽然巴克斯特从来也没喜欢过学术生活的思维训练, 但他接触过极好的藏书资源, 这对他而言具有无比的价值。纽波特爵士劝说他在罗克赛特的一所免费学校执教了六个月, 他 18 岁时, 一位名叫威克斯蒂德的先生劝他去宫廷里试试运气。所以他就去了白厅, 很快就发现上主为他计划了更纯粹的活法, 远超过查尔斯一世的宫廷里那些事情。他受到许多书籍的影响: 帕金斯的

^① 条件性不朽是指这样一种教导, 认为灵魂并不是天然永存不灭的, 会随身体的死亡而死亡; 上帝将不朽作为一种特殊的恩赐赐给某些人。这种教导的支持者有 David A. Dean 等。

《论悔改》（*Repentance*）、《好好地生活，好好地死去》（*Living and Dying Well*），薛伯斯的《压伤的芦苇》（*Bruised Reed*），邦尼的《解决之道》（*Resolution*）都成为上帝使用的管道，带领他在基督里找到新生。在即将告别青葱少年之时，他开始渴慕进行话语的侍奉，再加上母亲身患重疾，这些都加速了他离开宫廷的步伐。1634年5月，巴克斯特的母亲在严重的病痛中去世，今天的医疗或可相助，但在当时却没有办法；巴克斯特自己的健康也严重恶化。他才19岁，却有过早离世的可能，这一想法对他产生了极深的影响。他在圣经里面殷勤地搜寻，尽可能地学习一切关于死后的事情。幼年时，他就对后来在《圣徒永恒的安息》里引用的经文十分熟悉，上帝在成年人里面做工，那些经文是大有裨益的。此书是他35岁时在伊夫舍姆镇以北六七英里的兰德里奇村写就。

巴克斯特满21岁时，健康状况已经很差了，他担心自己可能活不过一年。然而，虽然他身体虚弱，有一种迫切感却十分强烈：他看到有些灵魂正“因无知识而灭亡”，非常希望能为他们做些善工。所以，他去到英国国教寻求按立圣职。他家人的社会关系和本人的敬虔使他大得伍斯特主教的赏识，不过此人也并没有拉蒂默那样的水准。巴克斯特并没有很深地进入教会组织与训导的方面，也没有很深地参与不从国教者的争论。他在达德利市的一所学校担任教职，同时也传讲福音，听众甚多；他在那里第一次遇见了不从国教者。他认为“他们是敬虔、诚实的人，不过有点太轻视主教们了”！这些新朋友借给他看埃姆斯的《控诉宗教礼仪》（*Suit against Ceremonies*），这本书震撼了他对主教制及其诸多礼仪之神圣权威的信念。而这种感受我曾在五十年前分享过！他尽可能地广泛涉猎双方的论著，最后得出结论，他在接受按立时没有成熟地衡量自己所宣的誓，就此接受英国国教的圣职要么太无知，要么太仓促。巴克斯特搬到布里奇诺斯市担任助理牧师九个月之后，年长的教区牧师接过了崇拜程序中让巴克斯特的良心感到困扰的那些部分。巴克斯特在那里忠心地传讲福音，也看见了一些初期的果效，但都比不上1640年他25岁时服侍的

果效那么显著；当时他受基德明斯特地方长官和当地显贵之邀，去到他们中间传讲福音。当地牧师更喜欢呆在酒吧里，而不是讲台上。巴克斯特没怎么受到正式的考察就被接受了。对于他所负责的大部分人而言，福音都是一件新鲜事。他们的心肠还没有对福音刚硬起来。当地那一小群祷告的人一直以来就在盼望着福音，并为福音预备了道路。沙漠里的江河终于为他们而开！巴克斯特以父亲一样的仁慈和母亲一样的温柔喂养着上帝的教会。有许许多多的人一个接一个地归向了主。

巴克斯特还没来得及使基德明斯特这片未经耕耘的土地松软，两年后内战就爆发了。此时，巴克斯特离弃“公祷书路线”已经广为人知，所以他上了国王军队的黑名单。为了避免麻烦，人们劝他隐退到考文垂的一所藏身处，议会在那里有军队驻防。他在那儿遇见了三十位传道人，也都是逃避那些“搅局者”的！他在考文垂每周日讲道两次，一次对驻营里的人讲，一次对当地居民讲。两年后，他接受了华里的龙骑兵团牧师一职。1642 - 1647 年的五年间他担任随军牧师，之后因为健康状况堪忧而辞职。那些士兵随时都甘愿为了议会的需要而付出生命，他就在他们中间工作。军队中的信徒令他相当失望。那时巴克斯特才 32 岁，却又开始面临早逝的可能。他回到了自己心爱的基德明斯特。接下来的十六年，他目睹了上帝的恩典至为非凡的工作。在英国中部地区的属灵历史上，恐怕没有比那更辉煌的时期了。

巴克斯特是个有主见的人。圣灵带领他去哪里，他就去到哪里。他在考文垂时，著名的威斯敏斯特会议在议会的指令下召开。虽然没有被选中参加会议，但他密切地关注着议程，《巴克斯特生平与时代》（*Life and Times*）一书中详细分析了其中不同派别的会议。他对高派教会关注极少，比较同情长老会，但不喜欢其中的一些人，因为“他们对持异见的弟兄们不够温柔”。他担心独立教会中的某些人在改教的方向上走得太远。他赞许他们的热心，但觉得他们错失了一些东西。在他研读圣经、研究长老会早期历史及其各样错谬的过程中，这些得着是非常珍贵的。他

说道：“确实，我在大多数独立教会里面看到对圣洁和纪律严肃的关切，这是值得称道的。我也发现有些主教制下的人士，比如埃舍尔主教就认为每个主教对于主教会议而言都是独立的；而主教会议本身并不管辖个别的主教，只是帮助他们协调一致。”巴克斯特不同意独立教会的一点是，他们按立的圣职太少了，而将之与平信徒长老的职能混合在一起。巴克斯特认为，独立教会获取会员资格的条件过于严格了，已经超出了圣经允许的范畴。他表示，自己不喜欢他们部分是因为这一小众群体不受欢迎，不过他的传记作者认为，在精神和情感上他其实与这一遭受鄙夷的群体更接近，至少超过自己所意识到的程度。

王政复辟后，巴克斯特被永远地赶离了他所爱的基德明斯特羊群。1662年5月《统一法令》颁布后，他和大多数忠心的弟兄们一样大口饮过逼迫、处罚、下监等苦杯，某次入狱持续了两年。他教导羊群应当做顺服的基督徒，自己也就这样地顺服；但他的头脑一直活跃，不断思考着在重获自由之后（他完全相信有这么一天），能够为上帝的荣耀做些什么。1662年对巴克斯特而言还有另一个重要意义。他当时已经是47岁的中年人，从家乡什罗普郡娶了一位敬虔的女士为妻，她当时22岁。此举使他遭到了相当多的批评。他自己是这么说的：“这个消息传得到处都是，一些人是当成奇闻在讲，一些人觉得这是犯罪。”当时这场婚事遭到热议，甚至超过国王的婚事。这位女士18岁时，是巴克斯特领她归向基督。其母亦是一位敬虔的妇女，她们为巴克斯特带来的尽是好处。“新婚非常美妙，我们炽热的爱情会一直延续下去的。”巴克斯特说道。他们成为一对完美的伴侣。就其年纪而言，她是相当成熟的，在余下的19年生命中，她成为巴克斯特极好的帮助者。若有人以为巴克斯特研读圣经、后来写下《圣徒永恒的安息》最大的动力之一就是她的早逝，这也情有可原，但事实并非如此，他31年之前就写下这部经典之作了。毫无疑问的是，妻子被召回天家后，巴克斯特这部早期作品大大地支持他度过那满是困苦的十年余生。

巴克斯特也是一位布道者，同时代的人称他为“英格兰的狄摩西尼”^①。他一直专注于罪人的认罪和归信，专注于牧养、坚固圣徒以及他们实际的敬虔生活。他所有讲章的特点就是清晰的推理、确凿的论证、简练的风格、严肃的告诫以及对听众之心灵温柔的呼吁。很明显，他讲道是出于对救主的爱，而不单单出于喜欢讲道。不过，他在写作中才真正展现出最大的天赋。每一日，他的意念都沉浸在上帝的圣言中，向众光之父祷告，并查看周遭世界发生的事情。他写道：

我必须承认：几乎我所有的作品，如果写短一点、研究做好一些、打磨细致一些会更好。但是，读者虽完全可以责难这些作品，却不应当责难作者，除非他亲身经历过当时的处境，熟知一切的情况和环境。实际上，《圣徒永恒的安息》就是我在四个月空闲时间里写的，当时我处于不断地被病痛折磨、不断地寻医问药的境况中。不过其他的作品（包括1656年出版的《归正的牧师》）都是在工作之余写就，我没有多少时间细心打磨、修订，所以，一页书我很少再改写第二遍……

1841年版巴克斯特主要作品集的生平简介很让我得安慰。该作者很坦诚地表示自己从奥玛（Orme）那里得益良多，他写道：“要对巴克斯特这类人的作品进行节选或对其论著的布局进行实质性修改是极为困难的。这样一做，其精意难免随之消逝，铭刻在原作上的鲜活、热诚、情感和恩膏难免就此消散。”

我的主要意图是结合作者的个人经历分析这本书的内容，因此写下了这篇相当长的简介。现在我们转入作品本身。

这本书一开篇引用了希伯来书4：9：“这样看来，必另有一安息日的安息为上帝的子民存留”。巴克斯特以16章的篇幅对这段经文进行了阐释。

^① 古希腊雄辩家。

第一章 全书内容概要，略论圣徒安息之性质^①

巴克斯特直接进入了深层的部分，描述了亚当堕落带来的一些后果。我们将开篇第一句引述如下：“亚当的堕落，不仅导致我们人类失去了对上帝的兴趣，不能实际地享受上帝，而且也导致我们内心不再认识祂，就连得此福分的真性情也失去了（亦即，个人性认识上帝的福乐）。当上帝的儿子耶稣基督带着复原人类的恩典，向人类揭示他们属灵、永恒的福分与荣耀时，祂发现他们之中竟无人能信。”换句话说，“永恒福乐”的概念过于好了，人类无法以之为真。但是，希伯来书的作者向我们保证，安息日的安息以及以前犹太人在迦南地所得的安息，都无法与上帝为其子民存留的安息相比。尽管有些人将这一存留的安息理解为“因信称义”，但我们的作者丝毫也没有将之作为一种可能的解读方式。存留的安息是天国，绝非其他任何事物！并且，“在个人的苦难、令人疲倦的责任、灰心失望或痛苦的重压之下，有什么比安息更令人神往呢”？巴克斯特督促我们，要将在基督里所显明的上帝作为唯一的安息，要将心思聚焦在祂上面，超过其他一切，“免得我们既蒙留下有进入安息的应许，却因自己的不信或疏忽而赶不上那安息了”。

接下来是本书总体的规划。“圣徒的安息”是基督徒极致幸福的状态，是得完全的圣徒完全而无尽地享受上帝，这享受是依照他们灵魂到离世时达至的能力程度，也是依照他们在复活和最后的审判后灵魂和身体的最完全程度。第二章讲述这一安息的美善，第三、第四章讲述这安息是为何人而设。为了更好地阐明这一话题，第五章中叙述了错失圣徒安息者的悲惨下场，第六章我们看到这些丧失所有福乐之人的各样悲惨：失去在地上的享受，还要遭受地狱的折磨。第七章强调了殷勤寻求这安息的必要性，

^① 本标题引自《圣徒永恒的安息》，三联书店2013年3月出版，许一新译，下列标题和书中引文同，或略有修改。

第八章讲述如何辨别自己是否享有圣徒的安息。第九章指出，明确知道自己能享受这安息的人应当帮助还不明确的人。第十章说明了这安息不可指望在世上得到。因此，我们就正应当在十一章思考，在地上过属天生活是何等重要；以及第十二章的内容，如何在地上过属天生活。第十三章讨论属天默想的性质，以及适合默想天国的时间、地点和心态。第十四章讲解细致思考（巴克斯特称之为“深思”）、情感、自语和祷告在属天默想中的功用。第十五章讲述如何借助各样可见、可触、可感之事来思想天国（他称之为“属天默想”），并防范自己诡诈的心。第十六章对全书进行了总结。

巴克斯特迅速转入堕落以来人性的悲惨境况。“当基督带着使人重生的恩典来到世间，祂发现没有一个人静听不动，人类全都听命于撒但，走在永久灭亡的路上，全都在匆忙向地狱飞奔；基督使他们认罪，以此止住他们的脚步，又以悔改使他们的心和生命真诚地转向祂。”在此之前，他们几乎丝毫未觉察到自己失去了上帝，失去了天国。“有谁会去寻求自己在不知不觉中早已失去的东西呢”？“若不是上帝推动我们，我们就寸步难移……基督是通向这安息的唯一道路。但那门是窄的，路是小的，我们必须奋力争取才能进去……从没有一个渴慕上帝不胜过世上一切的人能与上帝共享安息”。这些就是他所说的，进入外院的台阶！恶人没有永恒的安息。只有蒙赦免之人才能享有天国。如果没有藉着上帝至高的恩典得以重生，就不能进入天国。我们现在要具体来看看天国的安息包含的意思。我们不再需要恩典的管道——无须再祷告，只需要赞美；无须再讲道，那里所有的人都已归信；无须再进行宣教外展，这是在地上做的工作，在天上永远没有了！不悔改重生之人再无指望，而圣徒则再无惧怕了。那里所存的，就是彻底摆脱一切的恶——那里不再有悲哀、伤痛。上帝永远地擦去了一切眼泪。巴克斯特继续强调那里不再有的是什么——不再有苍白的面孔、倦怠的身躯、无力的关节、无助的婴儿期、衰老的年纪、愚蠢的情绪、令人痛苦憔悴的疾患、揪心的惧怕、耗人的忧虑，也没有任何可称为恶的事。我们的哀伤都将化为喜

乐，我们的喜乐再也不会被夺去。

这一安息的另一内涵是，圣徒个人的身心都将获得完全。我们的荣耀将与新环境的荣耀相适。这安息的主要部分是最亲近地享受上帝，祂是我们首要的福祉。“主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹 3：2）。在地上的我们对上帝知之甚少，也就很难理解真正享受祂是什么意思。但是，救主基督有一句奇妙的话语，向我们展现了何等的前景：“父啊，我在哪里，愿你所赐给我的人也同在那里，叫他们看见你所赐给我的荣耀。”我们要吃生命树的果子……我们要昼夜侍奉祂，永不倦怠……我们要在祂右手中发现永远的福乐。我们要明白完全的爱，而不再是我们里面那变质的残痕。妒忌、嫉恨、自私、贪婪和丧失所爱之物的惧怕也不再有了——爱、喜乐和平安达于极致！你是否会说“当在荣耀中前进不止”？如果是这样，我定然会这样回应你：“阿们！”

第二章 圣徒安息的重要预备

巴克斯特将乐园当作不再封闭的美丽花园，当作有辉煌廊子的殿，当作美门，的确如此！他向我们提出四件事，作为这廊的四个房角：第一，上帝之子在神圣的大荣耀中再临、显现；第二，基督使我们的身体从尘土中复活，并让这身体与灵魂复合，人死后这些灵魂一直与祂同在；第三，基督公开审判世界时，圣徒被判无罪。最后（但绝非最不重要的），圣徒被庄严地授予冠冕并承受父所应许的国度。“天使天军庆贺主的诞生都不能不赞美上帝，到那日，天使和圣徒又当以怎样的欢呼，将荣耀归与上帝，将平安、喜悦归给人啊！博士们看见一颗星，就从遥远的东方前来朝拜那马槽中的婴孩，祂再临时整个世界又当怎样承认祂是王啊！祂骑着驴都曾在“和散那”的欢呼声中进入耶路撒冷，到祂临到新耶路撒冷时，将会带来怎样的和平与荣耀啊！祂在取了奴仆的形象时，众人都会惊呼：‘这是怎样的人，连风和海也听从祂了？’到众人看见祂在荣耀中降临，连天地都听从祂时，

又会怎样说呢？”

无限大能与慈爱的另一奇妙果效是，我们的身体从尘土中复活，软弱的身体就在一霎时，眨眼之间在大能中复活，在基督里死了的人必先复活，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。“你现在就可以因这些应许而欢庆，”巴克斯特说，“再过几许，你就要欢庆这应许的兑现了。”“那是我们主必成就的日子，我们要在那日子里欢欣喜悦。”“不要盯着坟墓，要越过坟墓看到复活！”我们不仅无须惧怕审判，我们本身还要与审判之主一起审判天使。我们要与祂同坐宝座！这是何等的景象啊！

第三章 圣徒安息的无比荣美

巴克斯特自己对这章进行了概括。这是赎买来的产业，这是白白的恩赐，这为圣徒所特有，这是天使和圣徒的聚合。我们将从上帝直接支取喜乐。这安息的到来恰逢其时，完全适合圣徒永恒的生命，绝对完美，没有罪，没有苦难，直到永远。

第一，基督以自己的宝血买来了这安息。祂的受死满足了三一上帝的圣洁公义。巴克斯特这样说道：“基督救赎的作为使天父大得喜悦，父因此赋予基督权柄以提升祂所拣选的人，赐他们基督自己所得的荣耀，这一切原是那位随己意行做万事的，照着祂旨意所预定的。”因为这安息的代价已经由基督完全支付了，因此就可以完全无偿地赐给我们。“基督重价买来，却白白地赐予。”但并非所有的人都能经历这好处。这安息唯独属于圣徒。巴克斯特并不是普救论者，也不是灵魂灭绝论者。圣徒会赞同上帝的一切审断都是公义的，并且说：“昔在、今在的圣者啊，你这样判断是公义的！”在荣耀中没有一个人会对上帝公义的审判感到不安。能够面对面地见到祂，这将是我们的特权！圣徒与天使要一起分享这安息。“如今甘心侍奉我们的天使，那时将欣然与我们一同欢乐。那些曾因我们悔改在天上有大欢喜的，在我们得荣耀时将会欢然与我们同乐。”这一安息的喜乐是直接来自上帝

本身那里而来的，而不是经由不可见的天使或可见的传道者之口！巴克斯特描述这安息的恰逢其时，意指我们到了时候就要收成。这安息会适时来临，于我们相宜。我们新的身体会完全适宜我们的新环境。并且，这安息是绝对完美的。在天国的膏油中，再不会有苍蝇了！里面也再不会夹杂着悲哀与败坏，只有全然的喜乐，直到永远！想一想吧：“弟兄们啊，你如今只要做上帝的工，就会失去世人的爱；但请想一想，在天国里无人不争相为你的工作助力，无人不与你同心欢喜，同声赞美。”上帝既是公义的，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（帖后 1：6-7）。“到那时，我们也会从彼此之间令人痛心的分裂和基督徒不该有的纷争中得安息。在地上曾分歧重重的万千圣徒，在天上却要和睦相处，那将是一幅多美的图景啊！那里不再有争竞，因为傲慢无知、腐败堕落都将荡然无存。那里不再有结党营私，也不再有针对性针对弟兄的谋算……我们将拥有合一的心灵、合一的教会、合一的侍奉，直到永远！到那时，我们也要从分担弟兄的疾苦中得安息。地上的教会犹如一所医院，病人们时不时地发出叹息。在天上，不再有叹息了！”患病之人也不会被任何帘子隔绝起来了！

我们冠冕上的最后一颗明珠是那直到永远的安息。绝不必担心安息会受到搅扰，或是过早结束。“要经常思索、仔细思索‘永恒’这个词。活着，永远活着不死！欢欣，永远的欢欣！可怜啊，下地狱的灵魂，哪怕千百万年后你能逃离那里，也会无比快乐！快哉，进入天国的圣徒，哪怕千百万世代后你被剥夺在天上的权利，也会无比悲哀！‘永远’一词的含义是：罪人将受无尽的折磨、基督徒将得无比的荣耀。”“但愿尊贵、荣耀归于那不能朽坏、不能看见、永世的君王、独一的上帝，直到永永远远。”阿们！

“至此，我已尽我所能向你展示了正在临近的荣耀之一瞥。”巴克斯特说。但是，他深感自己何等词不达意。他督促读者起而力行，不要错失了这样荣耀的奖赏。我想，他应该会很喜欢这首较为晚近的圣诗：

应当定睛仰望耶稣，
勿使别人居袖坐处。
假以时日大能显明，
伟大竞赛终将胜出。

第四章 这安息是为何等人而设

巴克斯特说，这一安息是为凡尘之人而设，这是何等奇妙。但不是为了所有人，单是为上帝的选民而设；上帝赐给这些人救主基督，他们藉着重生进入了上帝的家中。他们深信人生在罪中，境况邪恶、悲惨；他们知道人类有罪、堕落的本性是毫无指望的，他们认为基督能满足一切所需。他们的心意已得更新，已与基督立约（巴克斯特使用的是“参与”〔engage〕一词，而非争议相当大的词“委身”〔commit〕，我认为这一点很有趣，也很有启发性）。最后，这些人将这约持守到底。

巴克斯特请读者自省是否具有上帝子民的特征。我是否有这些在基督里的新生命的标志呢？我是否遵行基督的话语所要去行的，而不是家人、朋友劝我行的？我是否能够顶住压力，顶住别人这样的申诉：“如果你这样做，就不是真的爱我！”“你非要这样不可吗？”“你为何如此顽固？”尚未知晓基督里的美善之人，常认为对基督的信实是一种顽固不化；如果看明了基督里的美善，他们就会渴望自己也拥有基督了。我们要确定自己对基督信实，而不是“我们一直都是那样做的，我们接受不了改变”！

在本章末尾，巴克斯特问基督徒为何常感叹“我真是苦啊！”，并向我们保证，这是因为我们仍在肉身之中，受其缠累。但是在死亡的那一刻，我们就进入到主的喜乐当中了，离开肉体，在天家与主相聚。我们将与基督在一起，这是好得无比的。我们尚未获得复活的身体，但就像摩西和以利亚一样在“荣耀中”（路9:31），如约翰在启示录6:9-11中所言“在祭坛底下”等候那大日。我们已进入乐园中，就如那悔改的垂死强盗一样。钉十字架的主对他说了这样奇妙的话：“我实在告诉你：今日你

要同我在乐园里了。”司提反说的并不是空话：“求主耶稣接收我的灵魂！”（徒7：59）

第五章 错失圣徒安息者的悲惨下场

这是全书中最悲哀的一章。起头是：“读者啊，假如你不认识基督，也不了解上帝子民的圣洁性质和圣洁生活，而且至死都活在这种状态之下，你就绝无可能在天国的喜乐中有份，丝毫也尝不到圣徒永恒的安息。我可以像以笏对伊矶伦那样对你说（这是巴克斯特使用旧约故事来讲明真理的典型方法），‘我奉上帝的命报告你一件事’，既然上帝的话语句句是真，你将来就绝不会在平安中见上帝的面。”

如果我们活着没有基督，死了也没有基督，不仅会失去天国，而且也会失去天上圣徒所能得的完全。我们会失去那荣光闪耀的被改变的身体（腓3：20-21）。到时候要想与上帝进入正确的关系就为时已晚——要与祂相交为时已晚。祂不会说“你们这蒙我父赐福的，可来”，反而会这样说可怖的话：“你们这些作恶的人，离开我去吧！”如果我们坚持要活在罪中，不愿就近基督以得生命，我们就会死在自己的罪以及随之而来的各样悲惨之中，无处可逃。我们的理解力会变得清晰，晓得自己都失去了什么，但是已经太晚了！良心会告诉我们，上帝驱赶我们与喜乐隔绝、与基督徒朋友和所有天使天军隔绝是多么公义，千千万万的天使正欢聚一堂。巴克斯特说：“彻底灭绝对他们而言就是极大的怜悯，可是他们无法弃置自己存在的任何一部分。本来有助于他们获得幸福感的理解力、良心、感受力和记忆力无一不在活生生地折磨着他们。这些能力本该怎样用来汲取上帝的爱，引发与上帝同在的永恒喜乐，那时就必怎样为他们招致上帝的烈怒，导致没有上帝同在的无休止的悲哀。……想到自己失去的荣耀是何等浩大，他们就备受煎熬。……倘若他们失去的只是健康、财富、朋友、性命，就算不得什么，可是他们失去的价值无比，是关于永恒的荣耀啊！要当心，趁能回转的时候赶快回转吧！”读

一 读受痛苦的财主是怎么想的吧。(路 16: 19 - 31)

第六章 罪人的悲惨结局：不仅将失去圣徒的安息，失去今世的享受，还要遭受地狱的折磨

没有基督、与基督的血无份的人，也就没有末了万事将归于好的奢望。“正如真正的信心是导向重生的恩典，虚妄的信心则是导致不悔改的祸害……你若试问地狱里成千上万的灵魂，是怎样的愚痴将他们带到了那里，他们中大多数都会这样告诉你：‘我们以为自己已经是基督徒了……’”认为自己在末了一定会得救的虚假盼望，世上再没有什么比这个更可能使灵魂错失天国。巴克斯特这样说道：“人的灵魂生来都是撒但的要塞。在基督前来发出审判和地狱的可怕警报，用警告、恐怖的重炮轰击它之前，在灵魂被迫于基督纯然的恩典而降服，让这位主做自己的管理者之前，灵魂在罪人里面就处于虚假的平安状态；直到基督将撒但赶出去，‘胜过他，夺去他所倚靠的盔甲、兵器，又分了他的脏’”。伟大的基督信仰护教者 C. S. 路易斯信主的一个重要因素，乔治·麦克唐纳用十分强烈的方式表述如下：“天国里绝不会混杂着一丝地狱，地狱里绝不会混杂着一丝天国。”正如救主在路加福音 16: 19 - 31 中所清楚教导的，二者之间“有深渊限定”。在地狱中，一切良心的平安、一切肉体的欢愉都已远去。那里没有玩笑、嬉戏，没有幽默感，也没有感官享受。地狱的光景不仅仅是负面性的，比如匮乏的感受；请想一想，地狱的折磨是遍及全人的，不会减轻也不会停止，这样思想会令人难以承受。地狱证明了上帝的公义。“为什么上帝任由他们逃脱惩罚呢？”你曾多少次这样讲，或者这样想？“当上帝乐于荣耀祂的权能时，祂创造了诸世界。上帝所造万物的完美秩序彰显着祂的智慧，祂维系着自己所造的宇宙……祂以地狱来荣耀自己的公义，人自己就是刑罚的执行人。”

巴刻博士去年夏天在卡迪夫所做的一次有力的演讲中说，如今有些福音派领袖质疑地狱刑罚的时长，那么读一读关于此问题

的经文是有益的（《威尔士福音派杂志》，11月号，安德鲁·戴维斯报道）。听听巴克斯特的说法也是明智之举：“最令这些磨难加重的还是它永无止期。亿万个世代过去之后，这折磨仍如开始时一样难耐。倘或这煎熬有终止的盼头，瞻念前路也会使下地狱者好过一点，而想到永远就会让他们更加痛苦难耐！在世上他们从未厌倦过犯罪，上帝因此也不会厌倦惩罚他们。对罪他们从未真心痛悔过，上帝也不会后悔让他们受折磨……他们总是觉得讲道、祷告太过冗长，那时他们才看到永无休止的折磨会有多长……对你传讲天国和怜悯，是为劝你去寻求，而不是拒绝它；对你传讲地狱的可怕，则是为劝你逃离它……抛弃使你灵魂下地狱的罪，将自己完全交付给基督吧。这样，将来我在得安息的众圣徒之中，就一定能看到你的面孔。愿主劝服你的心，使其毫不迟疑地与祂立约！”

第七章 圣徒的安息须力求才能得到

既然有这样荣耀的安息为圣徒存留，为什么人们寻求确实获取它的步伐是如此拖拖拉拉呢？世俗之人专心致志寻求地上的事，以致无心、也无暇寻求这安息。今世的一切美丽事物吸引了他们一切的精力。

不信之众丝毫也不会思想永恒。许多去教会的人，特别是那些每周只去一次的人认为，谈论死亡或死后的生命是很不得体的。就连敬虔人本身，在寻求这永恒安息一事上也往往过于疏懒。单单认信与迫切寻求那归属天国、绝无偏离的确据之间差别多么大啊！当政者与传道人也不殷勤寻求这安息。那我们呢？我们是奋起力行，还是懒散怠惰？时光飞逝，再过不多日，我们就不复存留于世。谁也不知道自己是否还能再听一场讲道，还能再过一个安息日，甚至不知道能否再活一小时。我们都很可能将生命耗费在毫不重要的事情上：看一些垃圾内容，读一些废话，浪费时间，不把时间投资在永恒上面。我们会继续虚度光阴，除非在每一天到来时都将之交与那双救我们的钉痕手。是奋起力行，

还是懒散怠惰？你是哪种情形呢？

“上帝以至高的智慧命定人得救必须要努力。有谁比天国之主上帝更熟知通向天国之路？”“天国是努力进入的，”救主说，“努力的人就得着了。”我们要奋力越过宗教领袖们置于道上的拦阻，正如很久以前他们在巴勒斯坦所做的。我们要牢牢地控制住自己，否则自由放任的天性就会做主。即使没有任由天性完全懈怠，我们中大多数人也实在太过于自满了。让我们殷勤努力，确定自己的呼召和拣选为实吧——确定自己的、家人的，还有我们的基督徒朋友的。

第八章 如何辨别自己是否享有圣徒的安息

一如既往，巴克斯特一开始就将本章分为如下几点：

1. 不去察验自己是否能得享这安息，是极为愚蠢的。
2. 人若没有得安息的权利，有哪些原因使人心怀恐惧。
3. 督促人们自我察验，因为以下三点理由：
 - (1) 人是可以确知自己是得救的。
 - (2) 不让我们自我察验的诸多拦阻，有来自撒但的，来自恶人的，来自自己的心的，等等。
 - (3) 在这一问题上，错谬是易犯的、普遍的，也是危险的。自我检视、察验是有益的，所以巴克斯特恳求读者切莫拖延去行。
4. 关于如何鉴察自己的指导。
5. 进一步的问题，比如：“是否将上帝视为自己的终极福祉？”“是否真心接受基督做自己唯一的主和救主？”这两点至关重要。

本章开篇写道：

“既有如此荣耀的安息近在眼前，而且除上帝的子民之外无人能享有它，大多数世人又凭着什么能在不确知自己是否在这安息中有份的情况下，心安理得地活着呢？……他们的心在哪里？若是在世间的法律上卷入一桩重大诉讼案，他们会如何迫切渴望知道判决是否对自己有利啊！若是在世间的法庭上面临与自己生

死攸关的审判，他们会如何迫切渴望了解自己是得赦免还是被定罪啊！他们若是身患重病，或许怎样关切地询问医生：“你看我究竟能不能逃过这一关？”……要弄清自己到底是否得救，重要的方式就是自我鉴察。经文显示出，人是可以确知自己是得救的，而且人也应当为此而努力。经文时常告诉我们，之前的圣徒是知晓自己已得称义的，也知道自已将来会得救。经上说“一切信他的，不至灭亡，反得永生”，如果无法知道自己是不是信的人，那么这话就是徒然。经上将上帝之子与魔鬼之子截然区分开来（约壹3章），吩咐我们要“更加殷勤，使所蒙的恩召和拣选坚定不移”（彼后1章），要察验自己是否有信心，耶稣基督是否在我们里面（林后13章）……“圣经还训示我们：要常常喜乐，呼叫‘阿爸，父’，渴慕基督再来，盼望祂快来，并要求我们用这些话彼此劝慰。……”

但撒但竭尽全力地拦阻人们察验自身，而人又是如此容易被搅扰。我们听到一篇敏锐犀利的讲道，马上就听不下去了。欢乐的聚会、关于世俗事务的有趣交谈，很快就使自我察验的心思被抛之脑后。我们对自己说“上帝是仁慈的！”，以便安眠，自欺真是太容易了，不过却无法骗过周遭每日共处的人。所以，我们应当如何自我察验呢？巴克斯特给出了这些非常实际的建议：

1. 排除自己心中一切忧虑与杂念。
2. 找一个能独处的地方，以及一段没有任何事情会打断你的时间。
3. 越早越好——再没有比这更重要的了。你会在什么地方度过永恒？
4. 俯伏在上帝面前诚心祷告，求圣灵帮助你原原本本地揭示出内心的真实光景，在自我察验的过程中始终光照你的心。
5. 事先记住或写下一些定义圣徒的经文和福音书中得救条件的经文，确信这些都是绝对可靠的真理。
6. 你要问的问题不是在你里面有没有良善，而是在你里面是否真有使人得救的恩典。你的心若是想从这种努力中退缩，就要迫使其继续下去。

7. 要让你的良心从容地、殷勤地做工。要像诗篇作者那样“心里也仔细省察”。只有攻克己心的人才能赢得上帝的心。假如经过所有的努力，你仍不能肯定自己是否享有安息，可以向一位你所信任的敬虔朋友寻求帮助，要诚实，不要粉饰！直到你确实知道已将上帝作为自己首要福祉为止……“我的目标是上帝本身，而不是平安、安息或喜乐”。

不要自满，直到你可以诚实、由衷地说：“我已经接受基督做我唯一的救主和生命之主。我所愿的，就是尽心爱主我的上帝，好好侍奉我的救主。”

第九章 上帝子民有责任激发别人寻求这安息

巴克斯特为基督徒在助人得圣徒安息方面所做甚少而感到悲哀。是因为我们不够爱他们，还是因为我们太懒？是害怕卷入他人事务中，还是害怕别人问的问题我们答不上来？是害怕自己的不完全被暴露出来，还是因为我们其实并不相信永恒？如果我们是为了寻求自己的名，是为了引人来倚靠自己，就不会造就别人；试图建立自己的国的人，已经太多了！正如保罗所言：“都求自己的事，并不求耶稣基督的事”。相反的，巴克斯特之后一百年的怀特菲尔德说：“只要耶稣能显大，就让我的名被淡忘吧。”想想我们的朋友若是没有基督、没有上帝、没有盼望而死，将是何等悲惨。想想那托付给我们的救人的真理。不要急着去讲永恒，之前要先多祷告。凭着一己口才做这事是弊大于利的。巴克斯特所要的是我们眼中关切的泪水。那么多的现代布道手法中灵巧的推销技巧与此形成了多么大的反差！不幸的遭遇有时的确使我们感觉相当悲惨，但是罪不仅仅是不幸，而是冒犯全能的主上帝。罪需要得到认真的治疗，而不是涂抹香膏之类让人觉得舒服的治疗！但愿我们这些人中不要有人背上“轻轻忽忽地医治百姓的损伤”的罪名！我们最容易犯的错，就是想着要跟常常见面的人谈谈，却什么也没做。愿上帝唤醒我们。如巴克斯特所言，我们太想要他们青睐我们，所以在自己的基督信仰上一次又

一次地拐弯抹角。你的手上流了多少人的血？不是因着谋杀，而是因着完全的忽视。传道人光是在书房和讲台上努力工作是不够的。我们但凡有时间就应当寻找迷失的羊。豺狼一直忙碌不停，我们也必须如此，与大牧人一起随着羊群而行，祂必要领着羊群进入那永恒的安息。这工作是从我们跪下祷告的膝盖开始的，而不是从奔走做工的双足开始。求上帝帮助我们！如果我们不去告诉自己的朋友，那么谁会去呢？

第十章 圣徒的安息不可指望在世上得到

我们尚未到达我们的安息之地。指望在今世得到这安息，是多么的愚妄！但是，不该受此谴责的基督徒又到哪里去找？在缺少受造之物的享受时，我们为之朝思暮想，常远胜过对上帝的渴慕。在失去这些享受时，我们的烦恼常远超过失去上帝。这个世界是受苦之地，绝非我们的安息之所。受苦可以令我们加快奔向安息的脚步。受苦会令肉体感觉不适，但在苦难之下，上帝的百姓常能预尝那安息的甘甜。并且，受苦能帮助我们不偏离安息之路……传道人不能抵达我们内心时，苦难却可以。要记住玛拿西被捆锁的经历；记住大卫所说：“我未受苦以先走迷了路，现在却遵守你的话。”成千上万被医治的罪人会这样慨叹：“那是一场何等受益的疾病啊！那是何等得安慰的悲哀啊！那是让我何等富足的贫穷啊！那是一段何等令我蒙福的苦难日子啊！”主要的工作固然是圣言和圣灵所做的，但苦难能有力地开启人的心门，使人更容易听进上帝的话语。“有许多人都证实，失去至爱之人使人感到天国更加切近、光明、真实，人的注意力时时刻刻都不会转离这一事实：‘那羔羊就是以马内利之地的所有荣耀！’”我们可能会将当下喜悦的事物或关系当作偶像。上帝会拿走这些东西，因为祂太爱我们了！上帝不喜欢听见我们说“灵魂啊，你只管安逸吧”，这并不是我们的安息。不要让任何人、任何事物坐在那单属于上帝的宝座上。上帝是忌邪的，当居首位。上帝是如此美善，祂居首位于我们最有益。“基督不会容我们用讲道、祈祷、禁食、将所有的周

济穷人、舍己身叫人焚烧来取代对祂的爱。我们怎可能既爱祂，却又不在于与祂分离多久呢？雅各在埃及地与约瑟见面时是何等的欢欣啊！我们怎能满足于不在荣耀中见基督的面，却又声称自己爱祂呢？我们若爱祂更深，就必会更欣然死去！”愿上帝继续使我们离弃那些偶像！

第十一章 在地上过属天生活的必要性

巴克斯特问道：“为何我们不去更多地思想这安息？其原因何在？难道我们已经如此喜乐，无须更多？难道天上没有什么让我们在喜乐中思念的？上帝说‘不要爱世界和世界上的事’，我们为何偏偏就爱它？最高尚的基督徒是那些直接面朝天国的人。上帝为我们预备了荣耀的冠冕，又应许不久就要将这冠冕戴在我们头上，可我们甚至连想都不想它。圣徒的欢喜快乐寓于他们的盼望中，如果盼望不再，欢喜快乐亦将不再。上帝的灵是藉着感动我们的灵去默想祂的应许，将我们的心思意念提升到我们的安慰之地，而将安慰浇灌在我们心里……活在天上的心能最有效地防范罪的诱惑。法官在审理生死攸关的案件时，怎会受人勾引，起身到街上去和孩子戏耍？不可能！正在观览自己的永恒安息的基督徒，就更无暇去听撒但诱人的谗言了……以天国为念的心可以像尼希米那样回答试探者：‘我现在办理大工，不能下去。’如果魔鬼是在变相山上攻击彼得，他怎么会轻易受诱惑而不认主呢？怎可能是在那个满眼荣耀的时刻？不会的。同样，笃信的人若被领到山上与基督同在，此时撒但前来攻击他，这人会怎么说？”巴克斯特认为他会说：“撒但，退我后边去吧！”我还要建议大家，或许专注在我们大能的救赎者上面更好：“主啊，求你来使撒但离开我。他正在极力攻击我！”“默想天国而点燃的热心最可能是属天的热心。有些人的热心只是来自书本，有些人的热心是源自深重的苦难，有些人的热心得自于传道人打动人心之口，还有些人的热心是为引人注目；可是，凡了解这通天之道的人，天天从真正的火源汲取热情，日日因那生命之水灵里得力，

并享受圣徒特有的复兴……莫要说，必死之人如何能上到天上？信心是有翅膀的，默想就是那战车。信心对你的祭物来说有如点火镜（想想以利亚在迦密山上），而默想则使它对准了太阳——只是不要太快将你的点火镜移开！”“我若不信在活人之地得见耶和华的恩惠，就早已丧胆了。”巴克斯特所想的是圣徒们如今所生活的那片荣耀之地，而不是你我此时所在的这死亡之地。摩西恒心忍耐，如同看见那看不见的主，我们也能够如此。甚至连“为我们的信心创始成终的耶稣，也因着那摆在前面的喜乐，就轻看羞辱，忍受了十字架的苦难”。“这就是信心宝贵的超越之处，它将手段与目的尽收眼底。”“上帝何以将自己如此之多的旨意启示给我们，事先把我们将得的大喜乐告诉我们？还不是为了‘叫我们的喜乐可以满足’？若不是为此，祂本可以对自己的旨意秘而不宣，在我们享有祝福之前完全不让我们知道。即使在我们得到自己的安息时，祂也可以将这安息的永久性向我们隐藏……但祂愿意使我们的喜乐得满足，让我们能像国度的承受者那样生活于世……”“诚望我们的心能与我们的盼望同高，我们的盼望又能与上帝颠扑不灭的应许同高！并且，祂总是用慈爱的臂膀承托着你，并应许说万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处，还吩咐祂的使者在你行的一切道路上保护你，你怎能耽于尘世之乐，忘记那没有一刻忘记你的主呢？”……“有无数先前的弟兄在救主面前等候着我们。苏格拉底为自己即将死去而欢喜，因为他相信死后会见到荷马、赫西奥德及其他名人。我则更会为自己的死而欢喜快乐得多，因我无疑要面见基督我救主得荣耀的肉身——上帝永恒的爱子。”（腓3：20）

第十二章 指导如何在地上过属天生活

我们必须极其小心，避免活在任何自己明知的罪中。我们绝不能忽视自己明知当负的责任，无论是公共的还是私人的。我们绝不能被自己的嗜欲奴役……或是以骄傲寻求别人对自己的尊敬。我们要克制坏脾气，不要因任何言语、眼神而陡升怒气。我们必须要做诚实守信的人。我们要珍视天上的宝贝，超过地上的

财富……而不是无所事事地坐享积存的财物。我们的眼界要远远超乎这个世界。我们既不能避免与不信的人相见，就要时时留心那些预备好的灵魂，他们已经意识到这个世界无法满足他们；我们主要应该与敬虔人交友。“从一个人的朋友就可以看清这个人。”这句老话说得对。“要避免在次要真理上争论不休，也不要让信仰停留在观念上。”巴克斯特说。“阅读、思考，以便能为上帝的每个真理抗辩，但你要保证用大部分精力思考主要真理，不要将心思浪费在永恒以外的问题上……”“要警惕骄傲自大的心，因为骄傲的罪与上帝水火不容，只要这条毒蛇在你心里占了上风，你就绝对无法让自己的心亲近上帝，上帝也不会亲近你的心。骄傲既能将天使赶出天庭，也必能将你的心排除于天庭之外……”也不要懒惰！“怠惰懒散的心是属天生活的另一障碍。帕提亚人有一种习惯，父母每天早上若不见儿女脸上劳动的汗水，就不给他们饭吃。上帝的儿女若不开始辛勤寻求，上帝通常就不让他们尝到这属天的喜乐。”换句话说就是要殷勤，不要磨磨蹭蹭！我们太少谈论天国，实在是极大的遗憾。我们是不是害怕被当成老开空头支票，满嘴“你死后就会怎样怎样”的人？巴克斯特这样说道：“若是听到有一位基督徒以生命和能力，凭着福音的应许，畅谈那蒙福而荣耀的国度，我想，必能让我们发出这样的感叹：‘他给我们讲解圣经的时候，我们的心岂不是火热的吗？’腓力斯听人大有能力地讲论他要受的审判便战兢恐惧，信徒听人描述他永恒的安息，心又怎不该从冷漠中苏醒呢？”“要努力使自己的情感与天国更亲近。颂赞上帝正是天上的天使和圣徒的工作，务要赞美！”一位南安普顿的女士离世前留给丈夫的遗言是：“我们天上见。”那位困惑的先生问我：“她这话是什么意思？”两年后他又问我：“为什么我还在这里？为什么我还没有在天上见到她？”我的回答很短，但是切中了他的要害：“因为你花太多的时间发怨言，还没学会过赞美的生活呢！”这位先生学会赞美后不久，主便接他回了天家。如今他在那充满赞美的环境中便能舒适自在了！

要多多思想上帝的爱。当圣灵激励你祷告的时候，要快地回应。最后一点也很重要，切莫忽视对自己身体健康的必要关

照，就像有些朋友在告别时毫无疑问地会说：“保重。照顾好自己！”

如果我们忽视身体健康，在临终前很久就被疾病击倒，思念天国时要满有喜乐就变得很不容易，虽然病痛令我们渴望去到那里。“还不到时候。”这是上帝的回答。但祂又恩慈地说道：“我的恩典够你用的。”

第十三章 属天默想的性质； 适合默想的时间、地点及心态

巴克斯特力劝读者默想天国，这是极为重要的；要采取实际行动，成为大卫所描绘的蒙福之人：“惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。”“天国既然是最完美的，就当然是我们该默想的。拥有这安息时，我们的幸福将达到极致；默想这安息时，同样也会带给我们最大的喜乐……这是每日攀登锡安山的旅程！”他提出了一些实际的建议：

1. 划出每日默想的固定时间。“定时是一种约束，可以督促我们履行责任，可抵御忽略责任的各种试探。”

对许多人而言，清晨是默想最好的时间。而有些人直到上午喝咖啡的时间才清醒过来，甚至更晚。找出对你最有利的时间。巴克斯特认为傍晚是最适合他的时间。他发觉以撒跟他一样！（创 24：43）

2. 最有助于默想的灵就是圣灵。别忽视寻求祂的帮助。

3. 要好好利用主日。“要利用安息日做你进入荣耀的阶梯，直到你走过每个台阶，抵达终点。”

4. 当因为某些原因受苦、悲哀的时候，不要忘记“现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了”（罗 8：18 - 26）。

5. 找一个固定的默想内容，基督也是这样做的。“基督默想的是我们的罪招致的痛苦，父的震怒因而击穿了祂整个的灵魂；而我们要默想的却是主赎买来的荣耀，好让上帝的爱和圣灵的喜

乐能进入我们的意念，苏醒我们的爱，充满我们的心。”

6. 要对所有属世的事务和念头说：“你们坐在这里，等我到那边去祷告。”

7. 不要心不在焉。要确实地迫切寻求上帝的面。“上帝在亲近祂的人中要显为圣。”

第十四章 深思、情感、自语和祷告 在属天默想中的功用

本章开篇是一个邀请：“既已校准了心弦，现在我们要谈的就是这音乐本身。有了胃口之后，现在我们就来到这筵席面前，让你的心饱享骨髓肥油。来吧，因为万事都已具备。天国、基督，还有那‘极重无比的荣耀’尽在你面前。不要轻看这邀请，也不要开口推辞。”

“深思（或对天国的沉思）是藉以完成这属天功课的主要手段。这种思考必须是心甘情愿的，而不是被迫的。深思能开启头脑与心灵之间的门户。深思将理性提升到其合理的权威地位，我们开始能够正确地思考了。深思以信心的对象为尊，贬抑肉体感官的对象，例如悦人五官的事物。它帮助我们摆脱感官的专权，使上主在我们心中显为大，直到我们里面充满了圣洁的渴慕。而首要的事则是在永恒安息的真理中操练信心。对此我既指这应许的真实，也指我们个人在这应许中的份，即我们拥有这应许。如果我们坚定地相信这荣耀的存在，无须多日，我们将亲眼目睹这荣耀，心中会唤起何等大的热情，激起怎样的爱慕和渴望啊！哪怕是对获得这应许最小的确据，也会使我们喜不自胜！如果我们的信心是静止的，就根本无法指望心中涌出爱和喜乐，它们必须有信心引路。因此，要日日操练信心，要将白白赐下的应许（上帝督促万民接受这应许）、基督满有恩典的性情、祂大爱的一切佐证、祂许诺的诚实可靠，以及祂的爱在我们心里的凭证等，尽都放在你信心的面前。你要将这些统统汇总起来，思想这些是否见证主在拯救我们上的美意，是否正好驳斥了我们的不信。当我

们做出判断，信心了解到我们福分的真实性之后，默想就能进而激发我们的情感了，就是爱慕、渴求、盼望、勇敢（或曰胆量）和喜乐之心。有些时候，其中某些情感需要得到更强的激发。

第十五章 借助易察之事做属天默想

（即作用于感官的事物，容易掌握的图示观点、比喻）；

要防范自己诡诈的心

巴克斯特说：“整天想到天国尚属容易，可是让这些念头保持活泼、热切，哪怕是一刻钟也难。我们的生命只得到了部分的更新，所以信心是不完全的，同时，我们面临着不计其数的拦阻。因为肉体强劲，所以感知也是强劲的……只要人的自然之身尚存，知觉就会延续。”也就是说，只要我们还住在这称为肉身的温暖物质构造里，肉体性就会存留在我们里面。没有任何手术能够将人性中的自私彻底消除。但是，上帝所赐给我们的一切都能够转变为对祂的赞美。圣灵在描写新耶路撒冷时，使用了甚为悦人耳目的方式，比如黄金铺就的街道、在天上又吃又喝。我们应当“学会像圣经描述天国时那样，大胆地思想天上的喜乐”。天国中包含了一切最值得渴慕、最令人喜爱的事物。“妈妈，天国里有冰淇淋吗？”周日，一个小男孩从冰箱里拿出甜品，满脸热切地问妈妈。“亲爱的孩子，”妈妈智慧地回答道，“如果你在天上想要吃冰淇淋，就能够吃到最最好吃的冰淇淋——想吃多少就吃多少。”

没有任何喜乐胜过天上的大喜乐。想想这一点吧！音乐将会变得更好——所有音符，所有词句都是完美的，一切都适逢其时！歌唱那位配得赞美的羔羊，是如此的适宜。所见的景象将会是完美的；我们所见的比在地上所见最动人心弦的美景还要美。我们的同伴也成为完全的，不再有什么惊人的隐私或内情，使我们对原以为完美的人大失所望。天国将是最极致的完全，而我们能以完全的性情去享受它。哈利路亚！我们将与老友们相会，显而易见，他们处于荣耀的完全中，因为他们已经进入荣耀，这是

那位荣耀之圣子的恩赐。

我的朋友塞西尔·比维斯长期在外宣教，在一次大会上有人对他说：“咱俩是一条船上的人。”

“为什么呢？”我朋友问道。

“我们的妻子去年都去世了。”

“亲爱的朋友，我为你难过……”

“你觉得以后还能看见你妻子，能认出她来吗？”

“当然。”西塞尔回答道。

“她看起来会是什么样子呢？”提问者继续追问。这就是最为关键的问题了！

“是她最好的样子！”西塞尔毫不犹豫地回答道。

基督徒在地上最好的喜乐经历也无法与将来的那喜乐相提并论。我们将会加入多么美妙的团契！我们都“听说过濒临死亡的圣徒们满心欢喜”，巴克斯特说。“想想殉道者们在烈火中感受到的是怎样的喜乐。1555年，桑德斯于考文垂殉道，他既能拥抱火刑的木柴，高喊着‘欢迎你，十字架！’，将来我岂不会更加兴高采烈地拥抱自己的福分，欢呼着‘欢迎你，我的冠冕’？1555年7月10日，布雷福德因其圣经信仰于斯密斯菲尔德殉道，他曾亲吻火刑的柴捆，将来我岂不更要亲吻我的救主？1555年10月24日，菲尔波特于帕特诺斯特街的一个煤库里殉道，后来一位贫穷的殉道士因她的双脚能戴上菲尔波特先前戴过的脚镣而欢喜，我的心难道不会因住进基督和祂的使徒先我住进的同一荣耀之处而欢喜快乐？”

他将基督在地上的荣耀和天上的荣耀相比，以此作结：“上帝之子在取了奴仆形象时是何等奇妙！祂降生时，一颗新星赫然出现，引导东方的博士前来朝拜躺在马槽中的祂！天使天军还唱诗庆贺祂的降生。祂还是个孩子时，竟能在圣殿里与教师辩论。后来祂以水变酒，用几个饼、几条鱼喂饱数千人，洁净大麻风，医治病人，使瘫子行走，让瞎子得看见，甚至让死人复活。那么，在天上的荣耀里，祂又该是何等奇妙呢！如果祂在地上时人们论说‘从来没有像他这样说话的’，到那时，在祂的国度里看

到祂威荣的人必定会说：“从来没有像这样的荣耀！”我们应当如何回应祂的荣耀呢？只能这样：“荣耀啊，愿你快来！主啊，你是配得的！”

不过，巴克斯特认为大部分基督徒在思想天国和永恒时都相当退缩。“退缩的心”会告诉你：“这是牧师该做的功课，他们没有别的事可想。”如果你是牧师，你的心就会这样说：“这是会众们该做的功课。我为教导他们而做的默想已足够了，让他们去默想自己听过的道吧！”听起来似乎你的责任正是为会众烹饪食物，摆在桌上，只有他们该摄取食物，消化吸收，并靠它生存……你肯定会有其他迫切的事需要做。你要好好管理自己，呼求圣灵的帮助。要点亮我们的蜡烛，天国是最佳的火源，也是牧者要默想的最佳书本。牧者若能听劝告多多默想天国，就必能为教会提供更多天上的亮光……灵火会燃烧得更旺，会众在面前荣耀的光景中能更喜乐地生活。所以，上帝啊，请帮助我！

当我们分别出时间用来思想天国，肯定会有许多事出来分散我们的注意。“医治的方法是警醒己心，强迫它做此时此刻该做的事。”对自己的心这样说：“难道你就不能警醒片时吗？”不久的将来，我们就要永远与基督同在，现在就让我们为了永恒而操练，花时间与祂同在吧！

第十六章 全书总结

当我们抵达天国，我们的心灵就能够说：“我主曾经哭泣，为的是如今我的眼泪能被擦干；我主曾经流血，为的是我如今能欢喜快乐；我主曾被离弃，为的是我今天不被离弃，却被赦免；我主曾经死去，为的是我如今能够得生。这白白而来的怜悯啊，竟能高高地抬举一个败坏透顶的罪人！这恩典在我是白白得来的，基督却为此付上了重价！这恩典离弃了成千上万的罪人，却拣选了我！我罪中的同伴只能受地狱之火的煎熬，而我却在天上的安息中满心喜乐！在这里，我将与众圣徒同住，与我敬虔的旧友欢聚是多么令人快慰！我曾与他们一同祷告，一同哭泣，一同

受苦，一同经常谈论如今这日子、这地方。我知道坟墓关不住你，是同一大爱也赎买、救拔了你。”一切都截然不同了！“这欢声笑语截然不同于我们昔日的怨言、不耐烦的呻吟和叹息。我们已经换了地方与处境，换了衣着与心思，我们的容貌、谈吐和身边为伴的也都改换一新。”

我想引用司布真所说的一段话，巴克斯特在地上未曾得见他面：“与我们所爱的圣徒同住在天上，这真是荣耀！与我们所认识的圣徒同住在地上……那就是另外一回事了。”巴克斯特说：“曾经令自己和周遭人厌烦的有罪身体，如今到哪里去了？我们昔日各自不同的判断、当受谴责的名、不合一的心，我们的盛怒、冷漠的面容、相互间无情的指责，如今都到哪里去了？如今，我们有的是同一个判断、同一个名、同一个心、同一个家、同一个荣耀。那是多么甜美的和谐，多么欢乐的合一啊！福音再也不必因我们的蠢行而蒙羞。不必再为众圣徒受苦而哀伤，不再有痛苦，不再有疾病，不再有死亡，不再有葬礼，不再有哀声了！不再有软弱和疲乏，不再有孤独，不再饥也不再渴，不再疑惑，也不再惧怕了！这是何等巨大的改变啊！这改变是从粪堆到宝座！（用现代政治来打比方就是，远远好过‘从生在棚屋到入住白宫’！）从逼迫人的罪魁变为颂赞主的圣徒！从常感受到上帝的不喜悦到完全地享受祂的爱，直到永远。”

“我的灵啊，你要带着炙热的爱，靠你的安息更近一些！要敬拜你的救主，祂使你能够安然获得这一切。醒来吧，昏睡的心，来歌唱颂赞！这一切荣耀的前景是为你、为所有圣徒而设，岂不使你在任何患难之中都欢欢喜喜的吗？岂不使殉道的火焰也变得甘美吗？（如果我们是因为相信那位钉十架的救主乃是通往天国的唯一、充分的道路而受死）岂不能让你的生活、你的病痛、你的正常死亡变得甘美吗？我的灵啊，在这悲哀和挫败的世界上抬头仰望吧。安息正在前方等候着你。”你永恒的安息及其一切的荣耀都归于天父，因着圣父不爱惜自己的独生子、为我们舍了，因着圣子为我们献出祂自己，因为圣灵直到此刻仍在做见证，这些事都是荣耀的，真实的！上帝正呼召我们进入圣徒永恒

的安息。荣耀唯独归于上帝！

查考巴克斯特这部作品后，我们提出如下问题：

1. 我们正确地思考了许多关于上帝的事，关于主耶稣基督的父上帝。祂是一切安慰的上帝，更是荣耀的上帝。关于这一点，我们是否思考充分了？请参见：出埃及记 16：17-18, 24：16-17, 33：18、20, 40：34-35；民数记 14：20-22；列王记上 8：11；历代志下 5：14, 7：1-3；诗篇 19：1, 24：7、9-10, 29：5, 73：24, 102：16, 104：31；以赛亚书 66：18-19；路加福音 2：9, 9：26、31-32；约翰福音 1：14, 2：11, 17：22、24（参见第5节）；使徒行传 7：2、55；哥林多后书 4：6；以弗所书 1：17；雅各书 2：1；启示录 21：11、23。

或者，我们是不是惧怕那句流传已久的挖苦，福音派信徒太陷在那“死后天上掉馅饼”的故事里了？

2. 我们是否清楚地教导了信徒今生是什么？

- (1) 今生是初信之人的幼儿园小班；
- (2) 今生是各年龄层信徒的学校；
- (3) 今生是属灵争战的训练营；
- (4) 今生是属灵的战场，不是郊游野餐；
- (5) 今生是事工的禾场——这是天国中没有的，在那里不再需要传福音，也不再需要为传福音而受苦了！
- (6) 今生是医院病房，有时是特护病房；
- (7) 今生是为了那荣耀中完美的歌唱而进行的诗班训练；
- (8) 今生是天国的门厅。

3. 我们本当都下地狱；地狱极为可怖，我们应当竭力逃避——关于这一点我们是否讲得够多？

4. 我们这些传讲、教导上帝话语的人，是否促进了听众对天国的渴慕？我们或许悲痛地说着“某某刚刚去世了，真可怜啊！”，而听众得到了淡淡的印象：他们被送到了比第三世界国家还凄惨、还贫困的地方。

5. 我们的生活是否贴紧着上帝的荣耀，以至于现在就反映出那荣耀，并且越来越多地反映出来？这正是哥林多后书激励我们

去做的。弟兄姊妹们，这些事是可以行出来的！

让我更加贴近你，主耶稣，一天一天离你更近；
让我更加倚靠你，主耶稣，一切事上更倚靠你。

让我彰显你的美善，主耶稣，如同阳光照亮山川；
生命倾流你的甘甜，灿烂的溪流欢然蜿蜒。

我对你如饥似渴地盼望，主耶稣，何等有福地渴想！
向往那无饥无渴的天家，在锡安的山上。

本文以巴克斯特自己的圣诗作结，正恰如其分：

1

你这光明的圣天使，
侍立在上帝的右边，
照着主的命令，
飞翔在光的疆域间；
助我歌唱吧，
因为所唱的主题
实在高远，
尘世唇齿难以企及。

2

你这安息的蒙福圣徒，
已经得见救主之面，
祂最微小的荣耀
也远超过我们的美好；
在祂面前
颂赞之声响彻，
你充充满满地得着了

那极大的喜乐。

3

你这地上劳苦的圣徒，
当爱慕那天上的君王，
天路旅途中，
当喜乐歌唱；
无论何人
都当接受祂的恩赐，
无论祸福顺逆
要称谢祂，一如既往。

4

我的灵魂带着你的形象，
因上帝雀跃欢呼，
以纯全合式的心灵
向你唱出爱的音符。
无论所赐为何，
唯愿每时每日常
心中满怀颂赞，
直至生之终点。

第五部分
联合与交通

托马斯·古德温是神秘主义者吗？

保罗·库克 (Paul E. G. Cook)

托马斯·古德温最受欢迎的著作是根据 1643 年的一系列讲道撰写而成，名为《天上的基督之心眷顾地上的罪人》 (*The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth*)。此书出版于 1645 年，然后迅速再版了数次，很快被译为德文，开始在欧洲大陆发行。这部感人的、想象力有些丰富的作品引起了特别的注意，既由于它非同寻常的内容，也由于它在意想不到的地方产生的影响。有人声称，古德温的这部著作在罗马天主教极为神秘的圣心敬礼的发展和盛行方面是最重要的形成因素。鉴于这种论点，我们很有必要来考察古德温本人是否是个神秘主义者。

清教运动中最为激进的一支常受到“神秘主义”的指责。要考量这一控诉，若对“神秘主义”的确切概念没有清晰的认识是毫无助益的。我们来对比两个定义，就可以很好地说明其中的混淆了。第一个来自《简明牛津辞典》，将“神秘主义者”定义为：“试图通过静观和自忍与神明联合或融入其中的人；或指相信对真理的灵性领悟超越理解力的人。”第二个定义来自《基督教会牛津辞典》，特别否认神秘主义与那些渴望“融入神明”的人有任何联系。专家们撰写定义时的纠结至少暗示，他们可能是在面对难以定义的事物。因此，神秘主义与清晰明了的基督信仰几无共同之处，而其清晰的命题陈述都是从神圣启示中给予我们的福音真理衍生而得。

经典神秘主义

我们若要考量古德温在任何意义上能否算是个神秘主义者，就必须先得出观点，神秘主义究竟是什么。为了挽救辞典们的声誉，我们来看《英国教会史辞典》，其中一段关于神秘主义的评论颇有助益：“将之与我们所知的‘正统信仰’混淆（人们常常这样做），就是将神秘主义的圣徒与许多并非神秘主义的圣徒混淆，而对其追求的极易辨识然而又难以捉摸的特质未加解释。”这一表述让我们注意到神秘主义的两大明显特征：其独特的本质和“难以捉摸的特质”。这些特征就足够将所谓“经典神秘主义”与历史性的基督信仰加以区分了。

神秘主义类似新约时代出现的早期异端诺斯替主义，强调灵性上的精英进入一种认识，超越普通信徒所分享的知识。神秘经历主义者通过“神婚”的经历获取这一洞见，认识那常被描述为“独一实相”、“基本存有”、“上帝”、“绝对”、“永生”和“圣光”等等的。这些方面都是从这个物质世界中、从人及其人周围的受造物中找到的。神秘主义“难以捉摸的特质”在于，真正的神秘主义者无法用文字描述自己的经验，他的经验超越感官，在那个领域运用教义或智识都会构成障碍。

恩德晓（Evelyn Underhill）在她的权威著作《神秘主义》（*Mysticism*）阐述道：“神秘主义最纯粹的形式乃是关于终极的科学，与绝对者联合的科学，再无其他。神秘主义者则是在获取这一联合的人，而不是谈论这一联合的人。不是去‘了解’，而是去‘成为’，才是真正起步的标志”（第72页）。神秘主义者并不需要有什么明确的宗教信仰；实际上，神秘主义者可能是无神论者，有些时候还真是。神秘主义的语言是如此的模糊、不精确，以至于一个人越靠近神秘主义，离基督信仰就越远。就定义而言，神秘主义拒绝任何通过神圣启示的真理来认识上帝的概念；相反的，神秘主义者追求通过自然的资源走上“奥秘之路”，如此进入起先所未知的知识领域之中。

神秘主义的语言及其所描述的经历常常能在基督信仰中找到类似之处。比如，要将杰弗里·纳托尔（Geoffrey Nuttall）对神秘主义的定义与圣经的教义和经验调和并非难事。他如此描述：“一种感觉，好似被带离了时空之中的事物，进入与无限、永恒的联合中，灵魂在此被深深的爱与平安的感受充满。这种联合如此亲密，用性爱方面的词汇来形容是最自然的。”（*The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, 146 页）如果我们将“无限、永恒的”理解为又真又活的上帝，他所谈及的信徒与基督的联合就与圣经关于基督徒生活的教导完全一致。所以纳托尔可以这样评论：“清教徒作家中带有明显神秘主义印记的为数甚众。”清教徒对圣灵在信徒里面的工作给予了当有的强调，因此他们可能受到神秘主义的指控。但是圣经式信仰的神秘主义元素与经典神秘主义相比的方式，只能是保罗将“被圣灵充满”之人与“醉酒”之人相比的方式。在经验上它们有相似之处，但在本质上是不同的。“圣经式神秘主义”来自于与又真又活的上帝相遇，祂选择让自己能被认识。这种经验可以接受已显明之真理的教义检视，以此被证明为是“属上帝的”。但真正神秘主义者的经验是不能接受检视和教义确证的。所以，虽然我们承认圣经式基督信仰中存在神秘主义元素，但这必须与经典神秘主义的非圣经特征明确区分开来。

激进清教主义与圣经式“神秘主义”

有时候，真理与谬误之间的界限非常狭小，越界的危险一直存在。在激进清教主义中就可以发现这种情况。大部分清教徒相信圣灵会对人的灵魂直接做工。不过，虽然圣灵直接对心灵说话，在信徒里面见证他是上帝的儿女，这一内在的声音与圣灵藉着圣言发出的声音并不是分离的。乔治·福克斯以及他大部分的紧密跟随者试图维持这种和谐，但他们有这样一种观念：在某种程度上，圣灵和基督之光存在于每个人里面。这就从圣经移到了一个神秘主义的方向。古德温特别抨击了这种观点。雷克瑟姆的

摩根·罗伊德 (Morgan Llwyd of Wrexham) 是另一个晚年时事工偏向了神秘主义立场的清教徒。他认为，圣言存在于每个人里面；这一观点来自于德国神秘主义者雅各·伯麦 (Jacob Boehme)，破坏了道成肉身和基督受死代赎的必要性。克伦威尔的牧师彼得·斯特里 (Peter Sterry) 也对伯麦的作品十分着迷，甚至受到影响。还有其他一些人都受到了相当的负面影响。

克伦威尔也是一个被指为神秘主义的清教徒。约翰·巴肯 (John Buchan) 坚称：“……他本质上是个神秘主义者，他的信仰核心是不断更新的神秘主义经验……”（《奥利弗·克伦威尔》，67页）克伦威尔及其相关同伴对“带领”持有高度主观的观点，他们开始任何一个行动之前都盼望得着特别的“圣灵带领”，在这方面他们可能确实有神秘主义倾向。但巴肯说错了，克伦威尔本质上是个极为属灵的人，深深了解与上帝的相交。天然人并不知道真信徒如下的声称是什么意思：基督的灵内住在他里面，基督救赎工作的一切福益都通过圣灵赐给了他。真信徒灵魂里面有属神的生命，属神的爱浇灌在他心里，他与基督联合，从基督那里得着如许力量和恩典，他与保罗一起说：“基督在我里面活着”（加2：20）。这种关系被称为“奥秘的”联合，因为其高度的属灵和属神的本质。保罗称之为“极大的奥秘”。但是，神秘主义者的“神婚”只局限于一小部分被选的人，而这种联合是所有信徒与他们的主都合一。克伦威尔《书信演说集》中有一些片语被某些人认为是神秘主义的，比如“祂光中的光”、“分享神圣的本质”、“祂临在于我们中间，因祂面上的光我们得胜了”。这并非特殊的克伦威尔式用语，只不过是圣经式的表达，反映了真正的基督徒经验。

清教徒强调圣灵对信徒灵魂的直接工作引出了貌似神秘主义的元素，但实际上却是圣经式的。沃尔特·克拉多克对敬虔之人的福益做了描述，正是一个例证：“……如果上帝对一个灵魂微笑，将祂的爱倾倒在人心里面，对人发出祂的爱，这人就不会为任何没有上帝之爱的事物而生气发怒了……若一个人的道路讨上帝的喜悦，街上的石头也会与他安然相处……他会与一切事物安然相处。为什

么呢？因为，在他的灵魂里面有无限的、难以言喻的安宁。”（*Divine Drops Distilled from the Fountain of Holy Scripture*, 1650, 197页）。清教徒们处理“圣灵的印记”、“圣灵的见证”这类教义的圣经教训时，我们发现他们带有些神秘主义的语气。约翰·普列斯顿在《论新约》中写道：“你会问，什么是圣灵的印记、圣灵的见证？亲爱的，那是我们无法表达的，是神圣之光明明白白的彰显，是不可言喻的清晰确据，即我们是上帝的儿女；它确凿而又奥秘地显明了，上帝已经接纳我们，已经除去了我们的罪”。然而，这也是圣经式的，正如清教徒对信徒灵魂与上帝相交之经验的描述一样：他们进入了天国般的狂喜、灵性的欢乐，一切的时间和知觉都暂时消失了。这种经历可被称为“神秘的”，但实际上并非神秘主义。

清教徒解经中所表现出的基督信仰中的“神秘”元素与经典神秘主义有显著的区别。真正的神秘主义者对教义并不在乎，他尊崇一种浓郁的象征式氛围，而清教徒拒绝这种象征主义，认为是对上帝的羞辱。

古德温和罗马天主教神秘主义

在我们称为“神秘主义元素”的那些圣经教导方面，古德温也和一般清教徒持有同样看法，这毫无争议。问题是，他是否在某些点上离开了圣经，陷入了纯粹的神秘主义。《天上的基督之心眷顾地上的罪人》一书出版，是否显明了他本质上是个神秘主义者呢？我们要来检视此书，以此回应这个问题。不过，首先我想要考量一个说法：他的著作是罗马天主教圣心敬礼的发展和盛行的首要影响来源吗？罗伯森·尼克尔博士（Dr. W. Robertson Nichol）1898年7月9日在《不列颠周报》发文，明确地相信正是如此。

1874年1月的《爱丁堡评论》上有篇文章对于这一关联进行了相当篇幅的探讨。作者引述了雷蒙泰（Lemontay）的《摄政史》（*History of Regency*）中对圣心敬礼在政治、宗教方面影响的

讨论，他确信“第一个构想去敬拜道成肉身的圣言人类身体的那一部分的人，是个亚美尼亚教派的人，即著名的戈德温，他是克伦威尔的专职牧师和机要代理，牛津抹大拉学院院长。英格兰的一些狂热分子随即将这种新奇的想法与自己的另一些迷信充分混合了起来”。他写错了古德温的名字，法语原版中也同样如此；他还弄混了古德温的神学立场。雷蒙泰本该对古德温比较熟悉，但这些说明了他并不熟悉。他的主张背后的事实简述如下：耶稣圣心的职任和弥撒于1854年由教宗庇护九世正式认可。这一认可的基础据说是1674年之前在巴莱毛尼教堂（Paray-le-Monial）赐给一位修女玛加利大（Marguerite Marie Alacoque）的某些异象和启示。但是，有证据显示这些关于耶稣圣心敬礼之“启示”的内容是由她的属灵导师提供的，他是耶稣会的修士科隆比埃尔的克劳德神父（Father Claude de la Colombiere），在访问英格兰期间受到了古德温著作的强烈影响。在教宗认可圣心敬礼两年之后，玛加利大于1856年被册封为真福。

在各样合理的怀疑之外，对于古德温与高度神秘化的罗马天主教圣心敬礼之间的联系还需要进一步研究；但据我的判断，《爱丁堡评论》的那位作者就是始作俑者。不过，我们不指望罗马天主教的史学家、神学家承认这一依存关系。将这一敬礼追溯到某位冲昏头脑的修女所得可疑的异象和启示，显然与罗马天主教的传统是一致的。但是，雷蒙泰将敬拜基督之心的想法归因给古德温是否正确呢？他并未读过古德温的著作。虽然罗马天主教敬礼的思想种子可能源于古德温，但谬误常常就是从真理的歪曲中生发而出的，古德温的著作中丝毫也没有认为对物质性的基督之心敬拜或敬礼是合理的。古德温是比喻性地使用这个片语，用来表示基督的感受和情感。我们同意尼可博士在《不列颠周报》上所做的结论：“罗马天主教将古德温的作品物质化了，但是圣心敬礼中任何属灵的部分（罗马教会里几无比它更为热诚的敬礼了），都是源自这位清教徒神学家的”。罗马天主教将古德温的教导变成了一种神秘仪式，主要强调的是敬拜者对物质性的基督之心的神秘敬礼；而古德温的强调重点则与此相反，敬礼的是“天

上的基督之心眷顾地上的罪人”。

关于作品

古德温这部作品的主题是，在天上的、被高举、得荣耀的基督与祂在地上时一样，祂的心仍然被地上的罪人所牵动。我们不当认为基督升天之后就丧失了祂有感觉、有情绪的人性，它反而是得到了增强。基督在祂得荣的身体里，对自己地上百姓的思量并非消极被动。祂依然被同样的慈爱、怜悯和温柔的情感所感，正如祂在地上的事工中所表现的那样。应当承认，这是一个不同寻常的话题，人们很少会思考基督天上工作的方面。改革宗神学通常认为基督坐在父的右边时，是作为天上的中保，但对自己的百姓并不表现主动活跃的情感。以撒·华滋（Isaac Watts）从古德温那里引述颇多，也对他的方式表达了一些保留意见，认为“他高举基督的人性到了最为惊人的高度”。他在另一处提到古德温时评论道：“他对作为人的耶稣基督发出了极高的赞美，比我在任何文章中所敢写的更为大胆；他归给了耶稣远超任何天使的崇高大能”。不过，任何人要是读过以撒·华滋的《神人二性之基督的荣耀》（*The Glory of Christ as God-Man*, 1746年，上述引文正是出自此书）就会明白，与华滋比起来，古德温可能还是个更安全的向导呢。

《天上的基督之心眷顾地上的罪人》一起笔，古德温先回顾了前作《基督已显明》（*Christ Set Forth*），他在其中将基督作为称义之信心的目标。他说，支持这样的信心是基督自己信心生命的典范、基督顺服以至于死、基督复活、升到上帝的右边；信心的得胜是因为基督在天上的中保。他将“基督之心”作为这一主题的逻辑性延续，是同一个话题：显明在“思想基督的心，祂正在天上，坐在上帝的右边，为我们代求；基督的心为地上那些来寻求祂的罪人所感，怜悯恩待他们；祂多么乐意接受他们；做了多么充足的准备以款待他们；在他们一切的软弱上都予以温柔的怜恤，不论是所犯罪孽还是所遭苦难”。

在前作中古德温考量的是地上的信徒如何对待天上的基督，本作品中他则从相反的角度考察了信徒与基督联合的关系，也就是天上的基督如何对待地上的信徒。信徒的信心是针对一个位格的，不仅仅是关于那个位格的一系列教义立场。既然我们信心的客体是一个活的位格，像思考我们对待祂的方式那样去思考祂对待我们的方式也是适宜的。这样做不仅仅是合适，还极为安慰信徒，“知道祂的心是何等甘甜柔和，虽然祂现在在荣耀里，却仍然倾心于我们……”，因为“对那些为了信仰舍弃生命中一切的人、对那些追寻与救主基督牢固而整全地相交的灵魂而言，再没有什么比这更安慰人、激励人了”。现在，基督在天上，信徒有时候会被试探，会认为自己所得的恩惠不如那些有幸与祂在地上同行的人。“本文的要旨就是让可怜的灵魂确信，基督的心在怜悯和同情方面依然和在地上时一样。在那里作为中保，祂的心依然和在这里时一样；祂仍然那样温柔、和善，被恳求就动慈心，祂的心肠依然那么温柔。所以，他们同样可以在救恩的大问题上面对祂，有同样的希望，领受同样的恩惠，从祂那里得到救恩，如同他们在地上与祂同在一样，祂也同样熟知他们的一切需要……”

本书共分为三个部分。第一部分和第二部分讨论了各样“示例”，从圣经中引用的表述和证据，“……关于在天上基督之心对我们所怀的不变的温柔，以及祂在地上时所表现出的性情……”。这些“示例”表明了基督之心现在对祂百姓的态度，用以坚固他们对祂的信心。示例也分为两类：“外在的”（或客观的）和“内在的”（或主观的）。

1. 外在示例

古德温将外在的示例分为四点。第一点，是基督复活之前所显出的，记载在约翰福音 13 - 16 章耶稣最后的话里。基督告诉门徒，祂心中满怀他们，不单是在那个时候，当祂在荣耀中时也是这样。古德温说，其序言就是为了让人们注意到这一点：“逾越节以前，耶稣知道自己离世归父的时候到了，他既然爱世间属自己的人，就爱他们到底。”（此处希腊语中意味着“到永远”，约 13：1）。主知道自己很快就要去与父同在了，很快就要进入那

荣耀，祂的意念中满是关于这些的思想，但祂站起来，洗门徒的脚。古德温问道：“在这一切崇高的思想中，基督的心思放在哪里呢？”放在“属自己的人”身上，祂要将这些人留在世界上了……“他既然爱属自己的人，就爱他们到底”，古德温说，作者写下“到底”这个词，“是为了显明祂爱的恒久不变，显明基督在荣耀中时祂的爱会怎样”。基督站起来，想着“父已将万有交在他手里”，就拿了一条毛巾，洗门徒的脚。基督在思想荣耀的时候这样做，就显示出当祂得荣耀后，也愿意为他们这样做。并且，基督在地上所行的表示祂洗去他们的罪，所以现在基督在天上时，罪人归向祂，祂也同样愿意洗去他们的罪。

基督最后的话总体的教训也是同样的意义。“……没有哪位慈爱的丈夫，”古德温说道，“做出如此巨大的努力，满足配偶在自己离开期间心灵的需要，像基督为门徒的心灵、为所有信徒的心灵所做的那样。”祂告诉他们自己为何要离开，离开期间自己要做什么，祂甚至为他们预备了地方。在离开期间，祂就像任何一位新郎一样，渴望接新娘来，可以与自己同住。古德温说道：“祂仿佛在说：‘实际上，我不能没有你，直到你来与我同住，我才得安宁，我们就永远不再分开了，这就是原因。如果你不与我同住，天国不能留住我，我父的陪伴也不能留住我，我的心思在你身上。我拥有什么荣耀，你也将一同分享’。”在基督离开期间，祂对自己百姓的爱通过赐下保惠师而体现出来。这就好像当祂离开时，把他们交托给自己最好的朋友。这位朋友将不断提醒他们，基督心中对他们所存的爱。祂会激励他们祷告，基督会回应祷告，就像新郎写给爱人的情书。耶稣说完最后的话，就开始向父祷告，记录在约翰福音 17 章里。古德温提出了一个很好的观点，基督当时虽然离开了门徒，祂背着他们所说的就是复述与他们当面所说的话。祂的心没有改变，在天国里也没有改变，在那里祂仍然迫切地盼望他们能与祂同在，注目祂的荣耀，正如在大祭司的祷告里所说的那样。

第二点，基督复活之后提供了进一步的证据，使我们得知祂在天上的心。基督临死前，所有门徒都丢下了祂，尽管祂是在为

他们的缘故受苦；但后来祂对他们的爱丝毫不减。祂带着天上的身体，对马利亚说：“去告诉我的弟兄”。就像约瑟在埃及与曾经向自己犯了罪的弟兄们团聚，基督以大得多的爱和屈尊，并不以称呼他们弟兄为耻，也不以称自己的父就是他们的父为耻。但约瑟提醒了自己的弟兄们曾经的恶行，基督却并未向门徒提起他们的背信弃义。基督在天上的心通过大使命进一步显明出来，祂命令门徒在列国中传讲悔改、赦罪，又说：“从耶路撒冷开始”。耶路撒冷！几天之前祂刚在那里被残忍地钉死。祂所命令的很快就生效，祂升天时差遣圣灵来，让使徒们有能力传讲圣言。在升上天国之前，祂督促彼得说：“喂养我的羊”。这就是基督对属自己的人的温柔爱情与渴想。

第三点，古德温提醒我们，基督升天之时也表达了祂对门徒的爱，祂“被带到天上去”时，正在给他们祝福（路 24：51）。基督升天后的事情进一步显示出祂在天上的心。圣灵的赐下是其一；“我们一切的讲道、你一切的祷告都是证据，显明基督的心对罪人依然是一样，圣灵扶持一切奉祂名而来的人，替祂行事，一切工作都是受祂托付而做的”。这些工作（例如使徒所行的神迹，罪人的归正）都是基督在天上的工作，显明祂对人灵魂的同情和慈爱。基督升天后，还曾从天上直接说话，比如保罗归信的那一次。“在那一次，”古德温说道，“基督充分显示出，祂对各类罪人的心思和意愿依然不变，直到世界的末了。”“然而，”保罗宣告说，“我蒙了怜悯，是因耶稣基督要在我这罪魁身上显明他一切的忍耐，给后来信他得永生的人作榜样。”（提前 1：16）古德温评论道，所以他说这些话，“要让一切罪人确知基督对他们的心，直到世界的末了”。

基督升天六十年后，使徒约翰从天上的基督那里得了启示。那次交谈的最后一句话是什么呢？“口渴的人当来”。古德温总结道：“这就是基督对地上的人所讲的话……他们呼唤基督来到地上，施行审判；基督呼唤罪人去向天国，寻求祂的怜悯。他们渴望祂来的程度，绝对赶不上祂渴望他们去的程度……这就表现出祂的心对他们是何等切望。”

2. 内在的示例

古德温在本书第二部分转向基督在天上的心的内在示例，以希伯来书 4: 15 作为主题：“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。”“我选这段经文，”古德温说道，“是因为它表达出基督的心，超过其他经文，并显示出基督的心对罪人的态度和工作。这段经文是明明地拉起我们的手，放在基督的胸怀里，让我们感受祂的信实，感受祂对我们的怜悯，即便祂现在在荣耀里也是这样……”因为我们“软弱”，祂明白在我们外面罪恶所带来的苦难，也明白在我们里面罪孽的邪恶。主通过“在凡事上被撒但试探”而对后者有所了解，希伯来书 5: 2 确证了这一点，说大祭司必须“能体谅那愚蒙的和失迷的人”。

我们绝不要以为基督既已“升入高天”（来 4: 14），“现在就不能再怜恤我们，如同祂在地上、在我们中间时一样；也不要以为基督不能被我们的悲惨深深触动，以至于温柔地同情我们、怜悯我们；也不要以为祂不能感到忧伤，不能对我们产生同理之心”。希伯来书的作者以双重否定明确地排除了这种想法——“我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱”。古德温的观点，约翰·欧文也曾暗示过，就是人性的基督作为我们的大祭司，并不仅是在地上时“体恤我们的软弱”，不仅是带着这些记忆去了天国，祂如今在天上，在荣耀的光景中也依然体恤（*sumpathesai*）我们。“祂与你一同受苦，祂仍如从前一样，温柔地怜恤你；祂会被打动，对你施怜悯；祂愿意受苦，一如从前，愿意赤身露体，成为肉身，愿意为你的苦难而受伤。因此，祂就成为你慈悲的大祭司”。这种能对我们施以同情的能力（*dunamenon*）绝非弱点，而是祂恩典之大能的一部分，是完美之爱的力量。

古德温将“内在示例”部分分为两点。第一，全部三个位格都对都基督之心的人性本质产生影响，使它在天上倾向于我们。圣父给予了基督永久的命令——爱罪人。为他们舍命，接纳一切去到祂那里的人，父所赐给祂的一个也不失落，在末日要叫他们复活。为此，父在祂心中种下对罪人慈悲、恩惠的态度。基督之心

中所存的这爱一如既往，直到永远，正如祂永远住在父的爱里面（参约 15：9 - 10）。但我们不要以为基督的爱可能是被迫使的。上帝之子取了人性，是为了成为慈悲的大祭司（参来 2：14）。祂愉快而乐意地承担了这一职责。我们也不应当认为，祂的升天、得荣阻碍了祂表达自己的爱。上帝的第三个位格也发挥着作用，感动基督的心眷顾罪人。圣灵像鸽子一样降在耶稣身上，表达的是同情与和善，基督为罪人所做的一切都是“满有圣灵的能力”（路 4：14）。圣灵感动基督在地上时如此深切地同情罪人，也继续在天上与祂同在，使祂以同样的温柔之心眷顾我们。

第二，古德温认为天上的基督担负着一些“约定”（或“义务”），使祂的心眷顾我们。祂与我们之间有着“亲密的关系和联合”，类似于家庭成员之间的关系。在埃及的约瑟与他的弟兄们有着血缘关系，弟兄们在物质缺乏中就去寻求他；书珊城的伊斯帖在犹太人的危难困苦中待他们如亲族。基督也是这样，为自己的民、血肉之亲而动情。“虽然现在基督在天上，祂的民依然是祂的家人。祂已预先赎买了他们，虽然他们还在地上，但也与那些现在已经站在祂面前、看到祂在荣耀里的人一样。”古德温提醒我们希伯来书第 2 章的内容，思想基督“以荣耀、尊贵为冠冕”时，仍说祂“称他们为弟兄，也不以为耻”（第 11 节）。祂到父那里，所说的是：“看哪，我与上帝所给我的儿女”（第 13 节）。我们是祂骨中的骨，肉中的肉（参见弗 5：30）。祂是我们的朋友，我们的兄长，我们的丈夫；祂是一切最亲密的人类联结所传达的意义。

其次，基督对我们还有未竟之事，因为祂升天之前，在地上为我们所做的事情、所受的一切苦。祂“爱属自己的人，就爱他们到底”，以至于为他们而死；祂也必将“爱他们到底”，直到永恒。“所以可以肯定的是，”古德温继续说道，“祂的爱不会因为祂的死而耗尽、用光，而是随之增强。……现在，祂已经死去过，这会使祂的灵魂更紧密地贴近他们。”古德温又提出下列问题，以此支持自己的论点：“既然祂的爱是如此伟大，忍受了如此之多的苦难，现在祂所受的击打已经完结，祂的爱成为受过试

炼的爱，难道不会一直继续下去吗？”

使基督之心眷顾自己百姓的第三项约定是祂大祭司的职任。这一职任使祂有一颗怜悯和恩慈的心，并使祂应当施行怜悯。要胜任这一职任，祂的心“应当继续充满温柔”。以色列的大祭司所需的一切怜悯、慈悲和同情的特质，最丰富地显明在天上的基督之心里（参来 5：1 - 5），因为祂“祭司的职任长久不更换”（来 7：24）。除了别的一切，一位大祭司需要“一颗知道如何怜悯人的心”。“因此，”古德温总结道，“如果对于大祭司之职而言这是如此重要的能力，那么这能力在基督身上就是最显著的。如果基督没有如此的大能和力量，就不适于做上帝所立的君王（这能力对于祂做君王是至关重要的）；如果祂没有这样的慈悲之心，也不能做上帝的大祭司。是的，如果祂不再有这样的爱心，也就不能再做大祭司了。”古德温认为，我们无须怀疑基督怜悯人们苦难的能力，不论那苦难是何等巨大，因为“你的苦难永远不会大过祂的怜悯”。再思想一下上帝为什么让祂做我们的大祭司——“因为祂心中的恩慈和怜悯比一切受造之物更多，也更有怜悯的能力”。恩典“在祂唇上涌流”，恩典支撑起祂的宝座。

使基督眷顾我们的第三点是祂自己的福益与我们的一致。辩护律师与自己所代理客户的产业并没有份，基督却不是这样，祂在我们的产业上的确有份。这是用祂的血所买来的，并且“祂赐给我们恩典、怜悯和安慰，正是祂荣耀的重要部分，是祂天国喜乐之收益，是祂天上产业的重要部分”。基督在天上有双重的荣耀、喜乐和欢愉：一是与父的相交，二是来自于祂的教会与配偶、祂的身体的喜悦，以及祂百姓的美善和福乐。祂“在他们之中得荣耀”。祂的百姓是祂的“喜乐和冠冕”。因此，古德温说：“看见他们到祂这里来，要得恩典，蒙怜恤，看见他们在真理里行，会使祂极为欢乐，因为祂看见了自己经历产难后的果效，就满足了。”我们在地上的灵魂圣洁、丰硕、安舒，在天上的基督之心就因而欢喜了。

古德温将基督的人性作为基督之心眷顾我们的第五点、也是最后一个因素。祂成为人，并且是“从人间挑选”（参见来 5：1）

成为我们的大祭司，自然要在凡事上都与我们相同，才能成为一个慈悲的大祭司（来2：16-17）。但是，难道祂在成为肉身之前是不慈悲的吗？古德温问道。祂当然是慈悲的；但既然“祂与我们本质的联合是永恒性的，祂的慈悲也会一如既往，直到永远，这是为我们所存留的”。并且，“……这种神性与人性的联合是上帝所计划的，为了达成如此珍贵的恩典、慈悲的联合……这是为了医治和拯救我们的灵魂”。上帝的慈悲在人性的层面有了一种新的、更荣耀的表达机会：“……使上帝的慈悲成为人性的慈悲，使之成为适宜我们能力的自然、友善的慈悲。”

3. 基督情感的本质

古德温著作的第一、第二部分处理了基督向着我们的心外在和内在的示例，第三部分继而简要考察了基督的心为罪人所动的方式。我们不应以比喻性的方式来理解祂的情感，也不应将祂与我们的关系与天使类比，因为“在基督的人性里，虽然祂已得荣，但其怜悯和体恤的情感仍是真实确凿的，不应当以比喻性的方式来看待祂的这些情感，好像比喻性地看待上帝的情感那样。祂的情感也比天使的情感更靠近、类似我们的情感，是与人性相符的、全然人类的情感”。我们要将祂的情感看作是来自祂自身的苦难经历以及我们悲惨的生命。地上生活的记忆“依然在祂里面……天国和地狱中一切的灵也都记得……祂仍然记得自己的受死以及其中的痛苦。因为祂记得，就纪念起自己的父，祂的心就为着我们的感受所动”。这一观点可能会遭到一些神学上的反对，但古德温与下一世纪的约拿单·爱德华兹一样，并不将忧虑、悲伤、痛苦等地上不好的经历与天上的记忆相联，基督以及天上得胜的圣徒思想地上和地狱中一切的罪和忧患，并不妨碍他们在天上的安宁。但基督在天上对我们的情感并不仅是来自于祂对地上经历的记忆。古德温提醒我们：“使徒说，祂不仅记得自己像我们一样软弱、遭受试探（祂有必要如此），祂还感受到我们的软弱并且为之所动。记得这一切，的确会促使祂的心为我们所动。”

基督在天上对我们的情感与在地上时并不完全一样。“痛哭和眼泪”，脆弱的人性中各样悲哀与惧怕都被除去了，

但祂的情感在性质上仍然不变。祂仍然是个真正的人，是原本的那个人，不然复活就不是真的复活了。我们应当这样来认识祂怜悯和体恤的情感，古德温说道，就是虽然“这些情感影响祂肉体意义上的心灵，正如在地上时一样，但丝毫也不会使祂痛苦、烦恼，也不会成为祂灵里的负担和重担，不会令祂感觉悲伤、沉重……”。古德温又驳斥了一种潜在的反对观点，就是认为基督的这些情感与祂荣耀的光景是不相容的。“如果祂荣耀的光景完全是为了自己的福乐，那么这些情感存留在祂里面的确毫无用处，但祂与我们的关系是祂荣耀的组成部分，所以对祂而言那些情感是最为适宜的。是的，如果没有才是古怪的。人们以为这是祂的弱点，其实并不是，而是祂的优势的一部分……”古德温辩论道，基督得荣后，祂的情感绝非被削弱，反而是被增强了，“因为，正如基督得荣后祂的知识肯定得以扩展，祂的爱与怜悯等人性情感都在稳固、强度和真实等方面得以增强……”。

还有一个问题需要回答。基督怎么可能“感受到我们的软弱，为之所动”？这些软弱中包含了罪，但祂是“没有罪的”。古德温的回答包括了下列几点。基督受到了撒但的强烈试探，诱使祂犯罪，比其他任何人更甚。祂公义的灵魂更为他人之罪的污秽所苦，比任何人为自己的罪所苦更甚。祂对于罪人怀有如此的同情之心，祂被他们的罪所影响，如同是自己的罪。最后，祂饮了父愤怒的杯，尝到了罪责的苦味，比任何罪人更甚。

古德温以对教义的四点“运用”或应用总结了全书：

1. 这给了我们最强有力的安慰和激励去对付罪。我们知道若不除去罪，基督的心就不得安宁；这些罪使基督更多地产生的是怜悯而不是愤怒，虽然祂恨恶罪。

2. 不论我们处在怎样的试炼、试探或苦难之中，都知道祂在我们以先已忍受了这些，祂的心为之所动，要将我们从悲惨之中释放出来。

3. 我们想到因着罪和不顺服，会让基督的心多么悲伤，这是我们对付罪最强有力的动机。

4. 在我们一切的苦难和悲惨之中，当人类的安慰者都已失

败，我们确实地知道，可以向一位朋友寻求帮助、怜悯和救援，即使基督在天上也是一样。

古德温是成功地证明了天上的基督之心的状况，还是他在圣经之外强加了神秘主义呢？当然，他对希伯来书 4: 15 的评论就是一个充分的答案：“……这些话语拒绝和制止了一种反对观点，就是认为祂现在位于天上，这样的光景不能使祂具有温柔地怜悯和同情的感情，祂如今在灵魂和身体上都已经得荣了。这样的想法很容易在人的意念中生发，使徒因此以确认其相反一面的方式预先予以制止，说‘我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱’等等。也就是说，祂既可以、也有能力，并且也确实被触动，这不仅是祂的荣耀，祂也有理由这样做。使徒还显明其发生的方式，就是“他也曾凡事受过试探，与我们一样”。古德温的整部著作都是以解经开始的。他所关注的是基督之心对信徒的爱，丝毫不证明罗马天主教对圣心的敬礼和崇拜是正确的，那是对古德温的重点神秘化的曲解。

结 论

古德温的著作是一份杰出的属灵贡献。他号召我们要认真对待与基督的联合、相交。他领我们去到那个领域，初看起来这似乎超出我们的能力，但其实是上帝每个儿女的产业和特权。如果这里面有一点神秘主义的元素，也仅仅是圣经式的、关于与基督联合的神秘主义，并非经典神秘主义，其经历只属于灵性的贵族所有。

《天上的基督之心眷顾地上的罪人》一书向我们介绍了圣经教导的一个方面，对虔信的灵魂具有重大的属灵价值。请留意，年轻的迈克尔·布鲁斯（Michael Bruce）在其圣诗《天国宝殿高高矗立》（“Where High the Heavenly Temple Stands”，*Christian Hymns*: 265）第 3-5 节中表达得多么清楚：

虽然现在已经升上高天，

祂仍注视着世界，以弟兄的双眼。
祂分享了人类的名姓，
也知道我们脆弱的本性。
与我们一同受苦的祂依然能够
与我们一起感同身受。
在天上祂依然记念
自己的眼泪、痛苦、呼喊。
每一次撕心裂肺的疼痛，
忧患之子都参与其中，
祂体恤我们的忧伤，
使受苦的人得以释放。

并且，我们也能在以撒·华滋著名的圣诗（“With Joy We Meditate the Grace”，*Christian Hymns*: 263）中找到同样的要点，虽然他表达得比较含蓄。第四节写道：

祂在软弱的肉身之中
倾尽泪水与呼喊；
祂虽已升高，但仍亲历亲感
每人所背负的苦难。

沃尔特·克拉多克论“眼见上帝，因而得救”

保罗·库克 (Paul E. G. Cook)

那时我说：“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中；又因我眼见大君王万军之耶和华。”（赛 6：5）

以赛亚说自己眼见了耶和华，这是什么意思？基督的信徒们是否也应该能够说“我眼见了耶和华”呢？如果是这样，是从何种意义上讲的？以赛亚所经历的自卑、所感到的罪孽是否应该是基督徒经验的必需部分？这就是沃尔特·克拉多克 (Walter Cradock) 在他关于以赛亚书 6：5 的九篇讲章中提出和解答的问题。五年之后 (1655 年) 此作出版，名为《福音的圣洁》 (*Gospel Holiness*) 或者《眼见上帝，因而得救》 (*The Saving Sight of God*)。

就我们所知，沃尔特·克拉多克生于 1606 年。“克拉多克” (Cradock) 是威尔士语 “Caradoc” 的英译。他的早年生活鲜为人知，威廉·厄布里 (William Erbury) 在卡迪夫圣玛丽教堂做主任牧师时，他担任助理牧师，那时才为人所知。他是兰达夫教区杰出的清教徒之一，1634 年因为不服从教规而受到劳德大主教的传讯。他的讲道大大得益于上帝，其特点是温暖、启迪人心，这很大程度上是因为他以上帝的恩典为中心，区别于一切律法化的强调。1640 - 1660 年，他是威尔士最重要的清教徒领袖。¹ 巴克斯特早年曾受克拉多克影响，极为崇敬他圣洁的生命。然而克拉多克去世二十四年后，尽管巴克斯特仍然钦佩他，认为他是“操练敬虔方面最热心的人”，却指责他有反律主义的错误。² 这一指责并

不正确，就像使徒保罗因为类似的原因受到的指责也不正确一样。克拉多克像保罗一样，是个彻彻底底福音化的人，这样的讲道者总会有受到反律主义指控的危险，但这避免他成为宗派主义者。克拉多克并不在意一个人属于哪个派别，只想知道这人里面是否有基督的灵内住，因为正如他所言：“据我所知，在上帝的圣经里面，圣徒和罪人之间最大的区别是：一个有圣灵，一个没有。”³

在劳德的逼迫下克拉多克逃往雷克斯汉姆，那里的酿酒者抱怨说，自己的生意因为他的讲道大受损失。他又前往英格兰与威尔士交界处的什鲁斯伯里和奈顿地区。1639年，他与威廉·沃斯（Willian Wroth）、亨利·杰西（Henry Jessey）等人一起，在纽波特东边六英里处的兰法奇斯（Llanfaches，现称 Llanvaches）建立了威尔士第一个独立教会。1650年颁布了一个法案以“更好地推进福音在威尔士的传讲”，他就成为议会的“实验家”，负责审核人选，判断他们是否可以参与公共布道。他强烈支持克伦威尔，也与其有私交；克伦威尔、约翰·欧文、威廉·布里奇等人都是他的朋友。1659年，克拉多克去世。

1646-1655年，克拉多克的讲章陆续出版，常常是与他的《作品集》一起出版的。1800年，托马斯·查尔斯和奥利弗（P. Oliver）编辑再版了他的讲章，因此我们才得到了一个更现代的版本。关于以赛亚书6:5的这九篇讲章，约翰·罗博瑟姆（John Rowbotham）在前言“致读者”（1650年10月24日）中说：“本书绝对不会用空洞的概念、无益的观点或纯粹的臆测来充塞你的头脑，而是要以上帝的荣耀、基督的生命和圣灵的光来充满你的心。”⁴

教义一 眼见耶和华乃是每位圣徒的专享特权

克拉多克主张，以赛亚书6:5所描述的是真正的因福音而谦卑。他试图展现的第一个重要教义是：眼见耶和华乃是每个信徒（或称“圣徒”）的专享特权。正是在耶稣基督里真正救赎性

的眼见上帝，成为使人归信、谦卑、得救的首要原因。威尔士的清教徒用“圣徒”这个词来形容各位信徒。⁵ 新约中常以这个词描述早期的基督徒们。本文中笔者将继续使用这种称呼，偶尔用“信徒”代替。

克拉多克说，有好几种眼见上帝的方式：肉眼的看见，比如旧约里看见上帝的显现，或是新约里看见道成肉身的耶稣基督；从受造物中看见上帝（罗 1：19 - 20）；藉着上帝之灵部分的光照看见祂（来 6：4 和彼后 2：20）；在审判之日，“他们必仰望他，就是他们所扎的”（参亚 12：10）。但是以赛亚的眼见与这些眼见上帝的方式有所不同。他的眼见是福音性的眼见，藉着主的灵看见了上帝，这种眼见是唯独属于上帝子民的。

上帝的荣耀向亚伯拉罕显现时，他就得着了这种眼见（徒 7：2）。耶稣说，他“欢欢喜喜仰望我的日子”（约 8：56）。所有的旧约圣徒都同样眼见了上帝，比如摩西恒心忍耐，“如同看见那不能看见的主”（来 11：27）。新约圣徒和所有信徒都“敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照”（林后 3：18）。

耶稣也对此给予了应许，他说：“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”（太 5：8）。其反面亦然，“非圣洁没有人能见主”（参见来 12：14），因为“凡犯罪的，是未曾看见他，也未曾认识他”（约壹 3：6）。克拉多克主张，“眼见耶和华”乃是属灵生命持续性的经历。

我们必须要说，克拉多克的落脚点在今天看来是不寻常的，是一种代表基督徒生命的鲜明方式。这是一种彻底圣经式的观点，高度强调了经验性的内容，对今天的我们有许多启发。

我们若要追问“眼见上帝”的本质是什么，克拉多克颇费了一番功夫提醒我们，这种眼见的特点是不完全的，在今生仅仅是“有限的”（林前 13：9）；并且，在某种难以言喻的意义上，眼见上帝是“超越知识”的，或者说，“对上帝的认识之光”只能在“耶稣基督的面上”找到（参见林后 4：4 - 6）。克拉多克说，这就是为什么“直到今日，当圣徒处于迷惑中，看不见上帝时，他们仍然呼求祂的面：‘噢，向我显现你的面！’也就是：

主啊，在你的面中将你自己显给我看，你的面是在耶稣基督里的。因此，任何人若要眼见上帝，不必上到天国或下到深渊，而是必须寻求耶稣基督的面”（第11页）。耶稣基督的面是藉着圣言、藉着福音的传讲使我们得以认识的。但是，圣灵的工作也是重要的，因为“若是没有圣灵，人的心思意念上就蒙着帕子，无人能挪去，只有上帝的灵可以”（第12页）。克拉多克再次提及哥林多后书3：17-18，并评论道：“主的灵使人的脸敞开，膏抹了人的眼”（第13页）。

我们眼见上帝的方式是有限的。有时候我们可能强烈地意识到祂的爱，另一些时候则意识到祂的大能或智慧。但是，圣徒所见的上帝性情永远是“亲切的”或友善的，所以，虽然上帝的公义可能使不敬虔的人感到惧怕，却会让信徒感到喜乐。上帝向信徒的显现是数不胜数的。祂使用许多的方式，例如苦难、日常的带领、讲道的言语，也藉着默想和祷告。克拉多克提醒我们，我们并不能持续地眼见上帝，因为上帝有时候会隐藏祂的面。

在今生，再没有什么比眼见上帝更蒙福的了。“一个人蒙受某种程度的痛苦，在今世成为不幸的，但他又得到了某种程度的特权，能够在基督里眼见上帝，”克拉多克说道，“那么必然的，你会认为自己是个蒙福的、快乐的人……假如一个人生病，无望痊愈；假如一个人软弱，无望强壮；假如一个人贫穷，无望富有；假如一个人被流放，无望再见到家国与友人；甚至，假如一个人完全瞎眼，无望见到天上的太阳……若是他有一颗清心，就能得见上帝。若你相信耶稣基督，你就是个蒙福之人。把这世上所有的福分加到一起，人类从受造之物中得享的一切快乐，都无法与圣徒在耶稣基督里看到的那一眼上帝的荣耀相比，而圣徒终其一生会成千上万次眼见”（第18页）。

我们如何认出真正的得见上帝

福音的假信徒会有一种肤浅的蒙启迪经验。克拉多克对如何认识真正的得见上帝予以相当的注意。他认为有三种主要方式，

主啊，在你的面中将你自己显给我看，你的面是在耶稣基督里的。因此，任何人若要眼见上帝，不必上到天国或下到深渊，而是必须寻求耶稣基督的面”（第 11 页）。耶稣基督的面是藉着圣言、藉着福音的传讲使我们得以认识的。但是，圣灵的工作也是重要的，因为“若是没有圣灵，人的心思意念上就蒙着帕子，无人能挪去，只有上帝的灵可以”（第 12 页）。克拉多克再次提及哥林多后书 3：17-18，并评论道：“主的灵使人的脸敞开，膏抹了人的眼”（第 13 页）。

我们眼见上帝的方式是有限的。有时候我们可能强烈地意识到祂的爱，另一些时候则意识到祂的大能或智慧。但是，圣徒所见的上帝性情永远是“亲切的”或友善的，所以，虽然上帝的公义可能使不敬虔的人感到惧怕，却会让信徒感到喜乐。上帝向信徒的显现是数不胜数的。祂使用许多的方式，例如苦难、日常的带领、讲道的言语，也藉着默想和祷告。克拉多克提醒我们，我们并不能持续地眼见上帝，因为上帝有时候会隐藏祂的面。

在今生，再没有什么比眼见上帝更蒙福的了。“一个人蒙受某种程度的痛苦，在今世成为不幸的，但他又得到了某种程度的特权，能够在基督里眼见上帝，”克拉多克说道，“那么必然的，你会认为自己是个蒙福的、快乐的人……假如一个人生病，无望痊愈；假如一个人软弱，无望强壮；假如一个人贫穷，无望富有；假如一个人被流放，无望再见到家国与友人；甚至，假如一个人完全瞎眼，无望见到天上的太阳……若是他有一颗清心，就能得见上帝。若你相信耶稣基督，你就是个蒙福之人。把这世上所有的福分加到一起，人类从受造之物中得享的一切快乐，都无法与圣徒在耶稣基督里看到的那一眼上帝的荣耀相比，而圣徒终其一生会成千上万次眼见”（第 18 页）。

我们如何认出真正的得见上帝

福音的假信徒会有一种肤浅的蒙启迪经验。克拉多克对如何认识真正的得见上帝予以相当的注意。他认为有三种主要方式，

是协调一致的。当你看见了上帝的良善，就会对祂心生爱慕。若你看见了祂的公义和公平，就会敬畏祂、渴望讨祂的欢喜。祂的信实会相应地激发起信靠之心。这一切的感想与你眼见上帝都是相称的。但是，如果“没有对上帝的爱，不以上帝为乐，不在乎是否取悦祂，不想服侍祂，你就并没有正确地眼见上帝”（第43页），克拉多克总结道。

如果你真的眼见了上帝，你的这些感想就会是真实的，在你遭受试炼时能使你的灵魂坚立。福音的假信徒对上帝的认识是一些臆测，缺乏真实性，在遭遇患难时就会离弃上帝。克拉多克说，信徒的感想是彻底性的，“浸透了你的灵魂”（第45页），但福音的假信徒所受的影响是肤浅的，好像一场阵雨。并且，信徒对上帝的感受有整体性、综合性的特质。克拉多克说，你会“感受到上帝里所有的一切”，因为，上帝将荣耀向摩西彰显时，向他宣告了自己一切的名（参见出34：6-7）。当你眼见了上帝，你不仅仅会知道祂是慈爱的上帝，还会知道祂是圣洁的上帝，恨恶罪。如果你感受到自己的罪和上帝的公义，如果你眼见了上帝，就也会知道祂是大有怜悯的。

真正眼见上帝的第三个证据是其对你的心灵和生命所产生的影响。克拉多克提出了六点：

1. 主将会使你清心（太5：8；参见来12：14）。克拉多克解释道，当圣经说到“清心”时，其意义不是除灭灵魂里的罪，而是使良心从罪责中得洁净，藉着信靠基督知晓了平安。他引用了使徒行传15：9，彼得论到外邦人时描述上帝如何“藉着信洁净了他们的心”。清心是从罪责中得洁净的心，因此也就脱离了罪的权势（亦可参见来10：2，10，22）。对于不敬虔的人而言，罪永远都说了算，但对圣徒而言是恩典说了算。

2. 眼见上帝使信徒被改变成为祂的样式。看到上帝的荣耀，将会使信徒“变成主的荣光，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后3：18）。克拉多克说“圣徒在上帝那里看见了什么，他里面就会被做成一些与之相似之处”（第55页）。因此，“上帝的一切属性都成为你里面的恩典”（第55页）。我们在道成肉身里看

见上帝的荣耀，从祂丰满的恩典里我们都领受了，而且恩上加恩（约 1：14，16）。克拉多克又说道：“如果你说自己看见了上帝，但那仅仅是无趣的揣测，使你骄傲、属肉体、恶毒、趾高气扬、乖僻等等，却没有在自己身上发生功效，就可以合理地怀疑，那并不是真的。”（第 56 页）

3. 爱弟兄。你会将圣徒当作圣徒来爱，因为他们的灵魂带有基督的形象（约壹 4：12）。克拉多克总结道，如果不爱自己基督里的弟兄，就不可能见过上帝（约壹 2：11；参见 1：6-7）。“察验一下你的心，”他劝诫道，“问问自己是否爱上帝的百姓，这关乎你归信与否。”（第 57 页）

4. 与圣徒福音性的相交。“我们若在光明中行，如同上帝在光明中，就彼此相交”（约壹 1：7）。克拉多克认为，“相交”并不是指和睦共处，不是像家一般的感觉；也不是指处在同一个有形教会中，或具有相同的见解观念。相交是指与一切同样看见上帝的人联合、共享。联合与共享是一切真正基督徒相交的基础。

5. 渴望带领别人归向那光。克拉多克对此进行了生动的表达。“我所亲爱的啊，当一个人真正地看见过一次上帝，他看这世界的人都如同行走在地狱的黑暗中……上帝在他灵魂中开了一小扇窗户，他别无选择，只能带领别人去就光。”（第 59 页）

6. 眼见了上帝，信徒就可以在服侍上帝的过程中忍受患难。摩西“恒心忍耐，如同看见那不能看见的主”（来 11：27），司提反也是这样忍耐的（徒 7：54-57），所有的圣徒都是这样忍受患难的。克拉多克认为，人逃避逼迫是因为他们从来没有看见上帝。

在这一部分结束时，克拉多克督促那些抱怨自己只看到了上帝很少部分的圣徒，要继续操练圣洁，因为基督应许要向那些守祂命令的人“越来越多”地显现（约 14：21）。

敬虔人与不敬虔人的极大区别在于，一个是凭着对上帝的眼见而活，另一个只凭着对属地事物的眼见而活。所以，信徒不应嫉妒恶人兴旺，那就是他们的份；而我们已看见了上帝，祂的面光照我们。我们应当怜悯不信的人，而不是嫉妒他们。克拉多克

以这些“运用”部分结束了第一个教义的论述——在今世眼见上帝乃是每位真信徒的特权。

教义二 在基督里救赎性的眼见上帝是 使灵魂谦卑的首要途径

接下来，第二个主要教义就是：在耶稣基督里真正的、救赎性的眼见上帝是使灵魂谦卑的首要途径。以赛亚看见了耶和华，就呼喊道“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中”。然后他给出了这样反应的原因：“因我眼见大君王万军之耶和华”。这就是克拉多克所称的“福音性的自卑”，他就此讲了六篇道。

我们不应认为这种谦卑是单个的经历，好像那种常会引人归信的经历一样。眼见上帝在基督徒经历中是持续性的，这种使人谦卑的恩典也同样如此。这种恩典跟其他恩典一样，都能够不断增长。这恩典在所有真信徒里面都有，依照他们对上主眼见的程度而有所不同，这是心灵恩慈、谦逊、属灵的性格，在不敬虔的人里面是从来没有的。

真信徒每当意识到上帝，都会更加谦卑，正如彼得的网出乎意料地装满鱼后，他看见了基督的威荣就自卑，俯伏在耶稣面前说：“主啊，离开我，我是个罪人！”（路5：8）。同样，约伯也呼喊道：“我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔”（伯42：5-6）。

克拉多克对此教义给出了两点理由。第一点，圣徒灵魂所得的一切恩典都出自在基督里眼见上帝。他给出了第一个例子——圣洁——并引述了哥林多后书3：18评论道：“我们看见主的荣光，好像从镜子里返照，被‘变成主的形状’，也就是说，我们被变得像耶稣基督，是圣洁的，正如祂是圣洁的，我们要‘荣上加荣’。也就是说，因为看见上帝在耶稣基督里的荣耀，我们被变为圣洁。”（第78页）类似的，忍耐（来11：27；徒7：55）、信心（来12：1）、智慧和力量（赛45：23，24）都是藉着看见

耶稣基督而在信徒里做成的，这会使灵魂在上帝面前谦卑。“上帝里的一切都冲击着人，使他看自己是无有的。这正是对上帝的眼见造成的。”（第 80 页）克拉多克如此说道。

这条教义的第二点理由是：关于上帝的一切都带有使人谦卑的性质。大卫从受造物里看见上帝的伟大时，就呼喊说：“人算什么，你竟顾念他？”（诗 8：4）他因之而自卑了。克拉多克问道：“主为什么这样命定，为什么通过这种方式来使我们的灵魂谦卑呢？”他回答说，因为上帝希望一切受造之物都望向祂，我们向祂寻求，祂才赐给我们，这样我们就会爱这位赐予者，而不是爱祂所赐之物。

“属肉体的人在今世永远不会谦卑，”克拉多克宣称，“除非主改变他们，向他们显现。”（第 96 页）在审判之日将会有某种性质的自卑，因为男男女女都将被降卑，但那并不是真正的谦卑，甚至地狱里面也没有。

我们如何得知自己是否正确地谦卑了？

克拉多克后五篇讲章就在回答这个问题：我们如何得知自己是否正确地谦卑了？克拉多克认为主要通过两种方式：我们对待上帝以及周围人的举止（例如态度、性情或行为）。

一、显露在我们对上帝的态度上

克拉多克提出了五点：

第一，在称义方面，我们对上帝的态度。

他就此列出了五个小点：

1. 在称义方面，你是否已降服于基督的义？他问道（参见罗 10：3）。“这是首先的、首要的事，”他说，“因为人更倾向于己义，过于己罪……带领一个人脱离自己的义，要难于带领二十个人脱离自己的罪”（第 101 页）。离弃自己的义，单单寻求耶稣基督的义，余生中凭着那义行走、生活，“显出一个人有颗谦卑的心”（第 103 页），克拉多克说道。

2. 你应当满足于凭着上帝“直白而赤裸的话语”接受耶稣基督的义。克拉多克认为：“上帝与我之间首先的交谈就是祂直白的话语”（参见罗 10：8-9）。拥有信心之灵与圣言就足够了。但是，人心里若有骄傲，就会阻碍人倚靠上帝直白的话语。

3. 我们不仅应当满足于直白的话语，还应当满足于上帝所颁布的普遍性的话语。克拉多克解释了自己的意思。阿米念主义者所行的就好像上帝欠他救恩，应该立即回应他的祷告似的。但谦卑的心不提要求，抓住上帝喜悦的点滴迹象，并以之祈求怜悯。

4. 他会谴责自己的义，正如保罗在腓立比书 3：8 所做的那样。有些人只想用基督的义来修补自己的义中的缺陷，但是，克拉多克说：“耶稣基督从来不会用打补丁的方法来修理人心。”（第 108 页）

5. 谦卑的人会做这一切，尽管他自己有罪，需要属灵上的预备。有些人太骄傲了，带着自己的罪无法归向基督，但是，克拉多克说：“如果他有颗谦卑的心，他的罪越大，就信得越快。”（第 109 页）

第二，藉着你对上帝已显明之真理的态度，可以得知自己是否正确地谦卑了。“谦卑的心会降服于基督所显明出的一切真理。”克拉多克指向罗马书 8：6-7，并指出骄傲的心或“属肉体的意念”无法降服于上帝的整个旨意。哥尼流对彼得讲的话显明了一颗真正谦卑的心：“我们都在上帝面前，要听主所吩咐你的一切话。”（徒 10：33）

第三，藉着你对上帝诫命和命令的态度，可以得知自己是否谦卑了。谦卑的心希望认识和践行上帝的旨意。“主啊，你要我做什么？”保罗说（参见徒 9：6，路 3：10）。相反的，“世界上每一个属肉体的人，即使他认为有上帝，但依然认为自己降生于世是为了按照自己的意念行事，讨自己的欢喜。因此，若是上帝的旨意与之相符，他就会去行；但是，他生活的主流是行自己的意念”（第 118 页）。骄傲的心按照自己的方式顺服上帝。他们挑拣顺服哪些、何时顺服，但谦卑的人永远做好准备，顺服上帝。

第四，藉着你在患难中对上帝的态度可以得知。克拉多克在

此有十一个小标题，我试图加以概括。谦卑的心在患难中能看见上帝，但并不责怪上帝。“谦卑的心在最糟糕的状况中也对上帝怀有荣耀的思想”（第128页），克拉多克断定；而且，他能“透过云看见太阳”（第130页），也接受上帝公义的行动，接受上帝不变的慈爱和智慧的手段。

在苦难中，谦卑的灵魂降服于上帝。他并不后悔接受基督，不会说：“如果我没有听说清教徒，没有跟从他们所讲的道，走他们的路，没有参加他们的聚会，我就不会被记名、被憎恨、受痛苦了”（第137页）。那是骄傲的心在患难中会说的话，那就是为什么他无法忍受患难（参见太13：21）。

谦卑的人注意从苦难中收获属灵益处，并不使用苦难作为忽略上帝命令的借口，不会浪费时间“关在屋里闷闷不乐”。他们像约伯一样呼喊：“他就是杀我，我也要信靠祂”。在患难中，谦卑的心“更紧地贴近上帝，更紧地握住祂那有福的约”（第144页）。患难会使他祷告（参见雅5：13）。

第五，藉着你对上帝之恩惠的态度，可以得知自己是否谦卑了。即使当下的恩惠被拒绝，谦卑的人仍为之满足。“他可以耐心、温柔、满足地领受上帝的拒绝，如果事情必须如此，他可以这样满足地走开”（第150页）。克拉多克就此给出了圣经上的例证。并且，谦卑的人愿意上帝拿走目前已得的恩惠，即使代价可能很大。他可能会失去接受基督以前所交朋友对他的尊崇，他可能会失去所爱之人，但他并不因为这些向上帝发怒。他可以像约伯一样说：“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华；耶和华的名是应当称颂的。”（伯1：21）

谦卑的人满足于等候怜悯，如果主所赐给的少于他所期待的，也并不抱怨。实际上，信徒心存感恩，因为他知道如何接受上帝的怜悯，而不信的人却看不见恩赐之中上帝的手。克拉多克风趣地说：“如果上帝不赐给我们属灵的桶，我们就连一颗恩典的谷粒也带不回家。”（第160页）

上帝若是告诉人应当如何运用恩惠，谦卑的人并不会感到厌烦。大多数乞丐会认为，自己所得来的，就可以凭己意使用，但

“谦卑的基督徒……满足于主教导他们”如何使用恩惠（第160页）。所以，当他接受了救赎恩典，就会留心于教训，弃绝自己旧的道路和旧的朋友。但是骄傲的心完全不这样做。他想要从上帝和基督那里有所得着，“但他要走自己的道路”（第161页），克拉多克说。他接受上帝的恩惠就好像这是自己的权利，圣徒却因恩惠而谦卑，乐意响应任何这样的劝勉：“所以弟兄们，我以上帝的慈悲劝你们……”（罗12：1）

克拉多克在此所说的，与如今许多基督徒圈子里盛行的固执己意形成了强烈的对比。许多认信的基督徒似乎只愿意根据自己的情况来顺服上帝。克拉多克同意人里面依然有罪，安抚读者说，虽然他们在某些方面有所不足，但也不要得出结论说自己并没有谦卑。

克拉多克复述了自己的论点，以此结束向上帝的真谦卑的证据部分：“如果你在基督里得见上帝……你的心就会因此谦卑，会开始形成圣洁之谦卑……没有谁没见过上帝，他的心却彻底地谦卑了”（第166页）。

二、显露在我们对周围人的态度上

克拉多克称，我们得知自己正确谦卑了的第二个主要方法是藉着我们对人的态度。既然所有的人不是罪人就是圣徒，我们可以将谦卑之人的态度分成两类加以考察。

第一，谦卑之人对待罪人的态度是温柔的。提多书3：2表述了这一规则：“向众人大显温柔。”即便他们堕落、酗酒或伤害过我们，我们都应当温柔、和蔼、礼貌、文雅。灵里的温柔应当是来自于谦卑的心。“我所亲爱的啊，”克拉多克说道，“人们觉得对可怜的罪人粗暴、严厉、毒恨是圣洁的表现，但是我要说，这是他们心中的骄傲，是他们灵里的傲慢。如果他们在基督耶稣里看见了上帝的面，他们的心就会温柔，对于最糟糕的罪人也会显出温柔。”（第169页）

如今，我们国家里基督教传统日渐减弱，年轻的一代对基督信仰无甚尊重，我们这些在基督教背景下成长起来的人就需要这

一提醒：我们应当如何对待不敬虔的人。或许，我们应该小心，不要带着太消极、定罪式的态度，要试着对不敬虔的人更加同情。然而，圣徒和罪人之间的关系是很微妙的，克拉多克小心地提醒信徒，不要与不敬虔的人过从甚密，与他们应该保持道德和灵性的距离。但是，克拉多克也警告说，在“自然之事”方面，比如吃喝、买卖，若将不敬虔的人隔绝在外，只会使他们对福音更加刚硬。

圣徒应当对罪人温柔的原因是，他记得自己以前也曾是罪人（参见提前 1：13）。他知道，自己现有的一切良善都是上帝的，只因上帝为他所做的一切，他才有所不同。

第二，谦卑之人对待信徒的方式显明他是否正确地谦卑了。克拉多克提醒我们，在上帝看来只有圣徒和罪人之分，所以因宗派区别而抱有成见是一种不属灵的态度。“基督在此只把人分为两类，他来审判的时候也只会分为左手这边的和右手这边的”（第 180 页）。

克拉多克列出了十五条真正谦卑之人应当如何对待其他信徒的方式。我将对其进行概括。因为一系列原因，谦卑之人自视为圣徒中最小的，原因之一就是：他在别人身上看见比自己更多的善、更少的恶。因此，圣徒中最软弱的人他也喜爱。

虽然他会上帝显明给他的真理发热心，但也不会对自己的看见过于自信，好像在那些见解高于他的人身上已经学不到什么似的。这会使得他对持异见的圣徒温柔，特别是在无关紧要的事情上（参见罗 14 章）。

因为他谦卑，所以“或是轻微的责备，或是最严厉的圣徒的教训，他都不敢敌挡”（第 189 页）；他也不会低估他人所得的恩典，虽然有时候麦子与稗子混杂在一起。他不会因为其他基督徒缺乏牧养、性格粗鄙而轻看他们。当他在一个人的灵魂里看见耶稣基督，就会被那人所吸引，虽然除此之外，他们之间几无共同之处。

谦卑的圣徒在他人里面看见更大的恩典，并不会因此气馁，而骄傲之人看见却会恼火。他看见上帝最幼小的孩子也为之欢

欣，并且小心不要无意冒犯他。他对其他信徒都很温柔，并且以服侍他们为荣。他们在恩典里的长进会令他欢喜。

克拉多克清楚地说明了，在耶稣基督里救赎性的眼见上帝，会使人如此谦卑，以至于他里面对上帝、对人的态度都全然改变了。这种灵的谦卑是真悔改和属灵生命最突出的证据之一。“虚心的人有福了，”耶稣说，“因为天国是他们的。”（太5：3）每一位真信徒都对以赛亚经历的那种自卑有所了解，那谦卑也成为他属灵生命中永久性的特质。

当代应用

克拉多克的阐述与当代确实相关，为我们提出了一些中肯的话题。

首先，我们现在对于“信主”的观点是否太浅薄了？我们的讲道里是否忽略了悔改的呼召？我们是否太轻易接纳人进入教会，只要认信就可以了，即使丝毫也看不到“福音性的谦卑”或是受教的心？

其次，与这个问题相关的是如今福音派圈子里的倾向，即认为成为基督徒主要是个智识上的问题。我们教导圣经，解释基督信仰，如果人接受，我们就认为他是信了。与之相随的，是参加系统性的查经班，人们认为这样做就传讲了福音。罪人并没有得以谦卑。可能在无意之间，我们进入了一种新的桑德曼主义（Sandemanianism）^①，认为信心与归正仅仅是对圣经真理的兴趣和认同，在恩典里长进主要就是圣经知识的增长。人的心与灵被大大忽视了。圣灵在信心和归正之中的工作被忽略了。现在有些牧师也是这样，只有当他出来给大家祝福时，人们才会以为他是相信三位一体的。也许，这种对圣灵的忽视是由于对灵恩运动的过

^① 在18世纪中期的苏格兰和英格兰，由罗伯特·桑德曼（Robert Sandeman, 1718-1781年）提出的关于信心本质的神学观点，认为救赎性信心的本质仅仅是对一种事实智识上的同意。

度反应。但这样有极大的危险，就是基督徒生命被简化为概念性的理解，会导致灵性的冷漠和形式主义。合乎圣经的态度与桑德曼主义之间的边界线很窄，讲道者可能在不知情的情况下就越界了。不过，在18世纪末，克拉多克与伊文斯（Christmas Evans）及其他威尔士的浸信会讲道者一样，意识到自己缺乏属灵的能力和膏抹。我们的教会中有太多信徒抱怨说，他们虽已称义，但灵魂没受影响，尽管他们坐在那里听似乎是合乎圣经的讲道。克拉多克警告我们，不要陷入“对上帝冰冷的知识”。我们需要向他学习，成为基督徒、做基督徒远远不止接受圣经教导和正统教义而已，还在于从耶稣基督的面上，对上帝属灵的看见。

第三，我们需要注意，生命的圣洁绝不仅是遵守道德律的外在要求而已。克拉多克表达出一种更为福音化的圣洁概念：由福音而产生的圣洁，反映出福音精神的圣洁。律法告诉我们应当怎样做，但要使我们行出来却无能为力。称义和成圣的能力都来自于透过耶稣基督救赎性地眼见上帝，所以新约不断呼求“上帝的怜悯”，将之作为圣洁的至高动因。

用以撒·华滋《圣诗集》（*Horae Lyricae*）中《眼见基督》（*A Sight of Christ*）一诗来结束本文是最适宜的：

我曾经见过祂的面，那圣洁的光芒
 从祂眼中绽现，那非同寻常的光
 充满荣耀的惊奇立刻包围了我。
 我的心欢乐，在胸膛中突突跃动
 我狂喜地大喊：“这是上帝的基督！”
 我张开双臂，那甜美的怀抱
 拥紧祂，俯伏敬拜，直到自我消失在祂里面。⁶

注 释

1. *The Welsh Saints, 1640 - 1660*. (Walter Cradock, Vavasor Powell, Morgan Llwyd). Geoffrey F. Nuttall, University of Wales Press, 1957. *A History of the Puritan Movement in Wales*, Thomas Richards, 1920. Walter Cradock: "A

- New Testament Saint*”, Noel Gibbard, Evangelical Library of Wales, 1977.
2. Richard Baxter, *Catholick Communion Defended*, 1686, p. 28, cited by G. F. Nuttall in *The Welsh Saints*, p. 20.
 3. 引自 G. F. Nuttall in *The Puritan Spirit*, Epworth, 1967, p. 122.
 4. *Gospel Holiness or The Saving Sight of God*, Walter Cradock, 1655, p. ii.
后文页码均附在文中。
 5. *The Welsh Saints*, pp. 2 - 3.
 6. Isaac Watts, *Works*, 1810, Vol. IV, p. 451f.