

THE
WESTMINSTER
STANDARDS

Containing the

CONFESSION
OF
FAITH

Together with

the SHORTER & LARGER
CATECHISMS

Deut 6:6,7 And these words, which I command thee this day, shall be in thine heart: and thou shalt teach them diligently unto thy children, and shalt talk of them when thou sittest in thine house, and when thou walkest by the way, and when thou liest down, and when thou risest up.

序

《威斯敏斯德信条》是十七世纪中叶的威斯敏斯德大会所制定的公认信条，是十六世纪宗教改革百年后的伟大成果。在一六四三年到一六四九年所召开的那次大会上，近一百五十位会员（其中主要为优秀的神学家和牧师）先后制定了《威斯敏斯德信条》、《威斯敏斯德大要理问答》和《威斯敏斯德小要理问答》。大会制定此信条的目的即为英格兰、苏格兰和爱尔兰的教会立下教义的规范。实际上，该信条已成为改革宗教会公认的教义标准。美国杰出的改革宗神学家华飞德博士称此信条为人类自亚当以来，在圣经之外作出的最优秀的作品。《威斯敏斯德信条》为我们提供了纯正的圣经基督教信仰，是宗教改革时期唯独圣经、唯独基督、唯独恩典、唯独信心和唯独神的荣耀的结晶，是圣灵神一千六百年来光照教会的结果。在今天这个异端横生、人本主义泛滥的教会衰落年代，该信条依然放射出绚丽的光芒，召唤着教会回归圣经，重返古道。

查理·赫治和亚历山大·赫治父子乃为美国十九世纪优秀的改革宗神学家。亚历山大·赫治为长子，毕业于普林斯顿神学院，曾在西方神学院和普林斯顿神学院任辩证神学教授，其重要著作包括《赎罪论》、《神学大纲》和《威斯敏斯德信条注释》等。

赫治的这本信条注释纯正、精辟，系统且深入，是一本不可多得的作品。中国改革宗圣约长老会一直致力于改革宗信仰的实践与传播，其加尔文神学翻译小组乐于将加尔文的圣经注释以及其他改

革宗神学著作翻译并介绍给中国教会。这本注释即为翻译组成员莫离、田青、孙松阳、侯苗苗等弟兄姊妹以极大的热诚和辛苦所译出。我们也感谢参与此工作的由婷，于泽安和梁巧玲等人。愿神记念他们的付出并以此工作造就他的教会和圣徒。一切的荣耀归于三一真神！

杨斌 牧师

二零一五年元月三十日

第一章 论圣经

1.1 自然之光和创造、护理之工，原彰显上帝的仁爱、智慧和权能，使人无可推诿（罗 2:14, 15; 1:19, 20; 诗 19:1-3; 罗 1:32; 2:1); 但它们并不足以将那得救所必需的对上帝及其旨意的知识给予人（林前 1:21; 2:13-14)；所以主乐意多次多方将自己启示出来，向教会晓喻祂的旨意（来 1:1)；以后主为了更好地保守并传扬真理，且为了更加坚立教会，安慰教会，抵挡肉体的败坏以及撒但和世界的毒害，遂使全部启示笔之于书（箴 22:19-21; 路 1:3-4; 罗 15:4; 太 4:4, 7, 10; 赛 8:19-20)。因此，圣经乃为至要（提后 3:15; 彼后 1:19)，因为上帝从前向祂百姓启示自己旨意的这些方法，如今已经止息了（来 1:1-2)。

本节肯定下列命题：

1. 自然之光与创造、护理之工足以使人知道有一位神存在的事实，并从某种程度上晓得祂的本质和性情，使人类的不顺服无可推诿。

2. 然而，如此所获得知识的数量和种类不足以使人得到救恩。

3. 因此，神出于祂主权的恩典，就乐意多次多方将祂自己以及祂的旨意，超自然地启示给蒙拣选的那一部分人。

4. 之后，神乐意把这些启示记载下来，并惟独记载在圣经中。

1. 自然之光与创造、护理之工足以使人确知有一位神存在的事实，并从某种程度上晓得祂的本性和性情，因此使他们无可推诿。

关于人类在当前条件下是否有能力获得对神存有与属性的正确知识，一般有三种明显错误的观念：

(1) 极端理性主义者的假设。所有那些极端理性主义者，否认在可被人类感知的自然界之外有任何世界的存在，尤其是法国奥古斯特·孔德 (Auguste Comte) 所创始、以英国约翰·斯图尔特·穆

勒 (John Stuart Mill) 和赫伯特·斯宾塞 (Herbert Spencer) 为代表的实证哲学学派。他们宣称，人类一切可能的认知 (all possible human knowledge) 都受限于我们经历的事实与控制这些事实连续发生的统一法则。在目前的状态下，人类理智不可能超越简单的自然法则，去认识一位绝对的第一因，或者一位能够设计与安排的至高智慧，即使祂确实存在；不管是否有一位上帝，事实是，祂并未将自己启示出来；即使祂将自己启示出来，原则上，按照人类目前的能力，人类也不能认识祂。

以下的事实可以反驳这个假设：(a) 事实上，所有民族、所有时代以及所有文化程度的人都能从自然与护理之工，并从他们灵魂的内在工作中看到上帝存在的证据。无论是对个人、群体，或是未受科学启蒙的时代的人，还是对于现代科学中的实证科学的先驱和巨匠，如牛顿 (Issac Newton)、布儒斯特 (David Brewster)、法拉第 (Faraday) 等，这一直都是真实的。(b) 事实上，自然与护理之工中充满着设计的痕迹，只需要通过辨别和准确追溯这些作品的每一部分相互协调所效力于的明显“意图”，它们就可以被科学地解释，而事实上这正在为那些怀疑论者自己所解释。(c) 从良心这一事实同样可以反驳。良心是人类本性的一项普遍而不可磨灭的元素，它不停地暗示着我们对于一位有位格的道德主宰负有责任，并且事实上一贯地引导人们承认祂的存在以及他们和祂的关系。

(2) 关于这一主题，一些基督徒持有一个极端的观点。大意是，在完全没有超自然启示时，就人类目前的状态，人类无法从天然之光中获得关于神的任何真实准确的知识；要获得上帝存在以及上帝本质和旨意的任何知识，我们只能完全依赖于超自然的启示。

对这个观点的反驳如下。(a) 通过圣经的直接见证，罗马书 1:20-24, 2:14-15。(b) 事实上，由于自然现象敞开呈现于人类天生的理解力，我们仅仅从自然现象，通过严格推导，就可以得到关于一位伟大第一因存在的许多确凿的论据，而且祂同时是一位智慧的有位格的灵 (Spirit)，也是公义的道德主宰。这一论证的无可辩驳表明，仅仅从自然界就可以获得上述论据的过程也是合理合法的。

(c) 所有的民族都拥有关于神的一些知识，尽管他们可能一直没有超自然启示。就异教徒中最文明的人而论，自然宗教产生了不可忽视的自然神论。然而，我们要区别这两种关于神性的知识。其中一种是在没有超自然启示的帮助，人类仅仅运用自身禀赋而从自然界及其存续中获得的。这样的知识可见于一些生活于主前的异教卓越人物的神学著作中。另一种是生活在这个有着清晰的超自然启示之光照时代的人，从研究自然中能够推导出来的知识。虽然现代理性主义者企图以自然神学取代基督教的特殊启示，但它仍然是应该把他们的知识中的所有独特之处归功于基督教的特殊启示。

(3) 这一主题的第三种错误观点源自自然神论者和有神论的理性主义者，他们认为，当自然之光被正确使用，自然之光本身足够引导人类获得关于神的存在、本质和旨意等所有必需的知识。一些德国的理性主义者，尽管承认超自然启示载于基督教的圣经中，仍然坚持认为：超自然启示的唯一用途就是为了说明和加强通过自然之光已经显明了的真理，这些真理本身是充足的，只因人类通常未曾对其好好留意，才需要（通过圣经来）加强。然而，为了反对这一错误，信条接着教导说：

2. 由自然之光获得的知识不足以使人得到救恩。

证明其真实性如下：(1) 从圣经经文。林前 1:21, 2:13-14. (2) 从人类与神的道德关系被罪破坏的事实中。尽管理性的自然之光可以自发地教导未曾堕落的人他应当如何亲近和侍奉上帝，它也能教导堕落的人关于一位惩罚罪恶的神应有怎样的属性，然而对于上帝出于祂的主权，主动在赦罪、代赎、成圣、复活等方面所做的事情，人不能凭推测从自然之光中得到任何教导。(3) 从主前和主后没有（超自然）启示光照的所有民族在过去历史中所呈现出来的事实中。他们所持有的真理是不完全的，并且都掺杂着根本性的错误；他们的信仰是不确定的；他们有着堕落的宗教仪式以及不道德的生活。唯一看似例外的是生活在基督教国家中的一些理性主义者；这些理性主义者比与他们持守同样理性主义的人更优越一些，这还是要归功于超自然信仰体系对他们附带的影响。虽然他们否认这种超自然

的信仰，但他们不能抗拒基督教信仰的能力。

因此，信条在这节教导：

3. 因此上帝出于祂主权的恩典，乐意以多种方式、在不同时间将自己和祂的旨意，超自然地启示给人类中的蒙拣选者。

4. 随后，上帝乐意将这启示付诸文字，唯独记载于圣经。

正如以上所表明的，由于自然之光不足以使人获得得救所必需的关于上帝及其旨意的知识，于是——（1）超自然启示对于人类是绝对必需的；（2）从我们仅在自然宗教中所学的有关神的性情，可以得出结论：对于上帝来说，赐予这样的超自然启示在最高程度上具有先在的可能性。人在本质上是道德性的存在，需要一个来自清晰启示的关于人的责任的准则；作为宗教性的存在，人渴望与上帝交通。在人类的天然状态中，这两者都是无法满足的。而上帝是人性的作者。上帝的智慧引导我们相信祂会成就祂所有的大工，将可以确实满足人类敬拜需要的信仰赐下，使这一敬拜性得以圆满。上帝的仁慈引导我们期望，祂不会因其受造物缺乏对他们自身处境与本分的光照，而将他们撇弃在困惑与毁灭的境地。从上帝的公义，我们可以推测出——祂会在某时以确切和权威的声音向祂子民的良心说话。（3）事实上，上帝已经赐下了这样的启示。祂在人类历史的任何阶段都为自己留下了诸般见证。在最初的三千年中，上帝与人类的交通是以“多种方式（多方）”进行的——显现、说话、异梦、异象、乌陵和土明、先知预言；这些交通的结果为历世历代所传扬和保存。

上帝赐下这样的启示，我们可以在基督教的圣经中享有它，这一事实被众多称为“基督教的证据”的明证充分证实。这些证据的主要部分如下：

（a）无论旧约和新约是否被称为上帝的圣言，它们拥有真实可信历史记载的所有特征。

（b）这些经卷中记载的神迹被充足的证据确认为事实；当它们被承认为事实时，就向人们展示出它们所伴随的信仰来自上帝。

（c）圣经中所明确记载的许多预言都已成就，它们在各个方面

同样表明其所伴随的信仰乃是来自上帝。

(d) 圣经所教导之无比完美的道德体系以及所揭示具有超然性的智慧，适应于所有世代的所有人和所有处境。

(e) 它的作者具有绝对完美的超越性。

(f) 基督教属灵的能力，这表现于个人信仰的实际经历中，以及在历世历代中对于群体和民族更广泛的影响力。

圣经包含了上帝向人做出的全部启示，它包含以下经卷。

1.2 圣经，即上帝的圣言，包括旧新约各卷书，其名称为：

旧约各卷书为：《创世记》，《出埃及记》，《利未记》，《民数记》，《申命记》；《约书亚记》，《士师记》，《路得记》，《撒母耳记上》、《撒母耳记下》，《列王纪上》、《列王纪下》，《历代志上》、《历代志下》，《以斯拉记》，《尼希米记》，《以斯帖记》；《约伯记》，《诗篇》，《箴言》，《传道书》，《雅歌》；《以赛亚书》，《耶利米书》，《耶利米哀歌》，《以西结书》，《但以理书》；和十二小先知书，即《何西阿书》，《约珥书》，《阿摩司书》，《俄巴底亚书》，《约拿书》，《弥迦书》，《那鸿书》，《哈巴谷书》，《西番雅书》，《哈该书》，《撒迦利亚书》，《玛拉基书》。

新约各卷书为：《马太福音》，《马可福音》，《路加福音》，《约翰福音》；《使徒行传》；《罗马书》，《哥林多前书》，《哥林多后书》，《加拉太书》，《以弗所书》，《腓立比书》，《歌罗西书》，《帖撒罗尼迦前书》，《帖撒罗尼迦后书》，《提摩太前书》，《提摩太后书》，《提多书》，《腓利门书》，《希伯来书》，《雅各书》，《彼得前书》，《彼得后书》，《约翰一书》，《约翰二书》，《约翰三书》，《犹大书》，《启示录》。

这些书卷都是上帝所默示的，是信仰与生活的准则（路 16:29, 31；弗 2:20；启 22:18, 19；提后 3:16）。

1.3 通常称为次经的各卷，并非出于上帝的默示，所以不属于圣经正典；因此，它们在上帝的教会中没有任何权威性，只能当作一般人的著作来看待或使用（路 24:27, 44；罗 3:2；彼后 1:21）。

本节肯定下列命题：

1. 圣经的全部正典包括了上述所有特定的书卷，这些书卷被划分为旧约和新约两大部分。

2. 通常称为“次经”的书卷不构成圣经正典的任何部分，所具有的权威当视作与其他人类作品一样。

3. 所有正典书卷都是神所默示的，因此被作为信仰与行为的权威准则赐给我们。

1. 圣经的全备正典包括在所有上述列出的具体书卷，这些书卷分别在伟大的旧约和新约两个部分。这些经卷被概括性地划分为旧约和新约。

旧约圣经是上帝在恩典之约的旧约施行时期，默示和赐给祂教会的所有作品的总集；新约圣经是上帝在恩典之约的新约施行时期（即基督教时期），默示和赐下的作品的总集。

我们通过考察证据来确定什么样的书列在这正典（神圣的准则）中。这些证据表明每一个经卷要么是受默示的先知或使徒所写——他们的名字在经卷上，要么是在使徒的监督下写成并以使徒的权威发布的，如马可福音和路加福音。就圣经而言，这样的证据至关重要且基于历史事实，这与所有的文学家为了确认古代作品的真实性与可靠性而依赖的证据一样，如确认贺拉斯（Horace）的歌集或希罗多德（Herodotus）的作品。通常，这样的证据有（a）内证：如语言、文风和作品内容的特征；（b）外证：如同时代作家的见证，同时代读者的普遍认同，以及从独立于圣经且可靠的资料中所获取的史料佐证。

正如所有新教徒所接受的，构成旧约正典的经卷的真实性由如下方面确立：

（1）基督和祂的使徒确认当时存在的犹太人的圣经经卷是真实

可靠的正典。(a) 对于犹太人圣经中的特定经卷以及对旧约圣经类别的划分——即律法书、先知书和圣卷即诗篇，基督经常将其作为上帝的圣言引用（可 14:49，路 24:44，约 5:39）。(b) 使徒也将它们作为上帝的圣言引用（提后 3:15-16，徒 1:16）；(c) 基督经常因犹太人不遵守圣经，但从未因他们伪造或败坏圣经，而责备他们（太 22:29）。

(2) 基督和使徒所确认的犹太人的圣经正典和我们今天拥有的旧约是一样的。(a) 对于我们所承认的经卷，新约作者们将其作为神的话加以引用，几乎引遍了每一卷，但并不引用除此以外的作品。

(b) 七十士译本（即由希伯来文圣经在主前 285 年于埃及翻译成的希腊文译本）包括了我们抄本中的每一卷，且它本身经常被基督和祂的使徒们引用。(c) 生于主后 37 年的约瑟夫按照他们的归类方法将同样的经卷列为希伯来圣经。(d) 就每一卷书而言，基督教早期作家们的见证和古犹太人的见证是完全一致的。(e) 自从基督以来，尽管犹太人和基督徒处于争战和敌对的双方，然而他们都各自保存着同样的正典，且在每一卷书的真实性和可靠性上，他们的意见完全一致。

确定新约各卷的正典权威性的证明通常如下所述：(a) 对于我们所接受的经卷，世界各地的早期基督徒作家们都将它们视为具有使徒的权威并加以引用，但他们将其他所有同时代的作品仅作为说明加以引用。(b) 基督教早期教父们给出了许多目录，这些目录中的经卷是他们所接受为使徒的作品。对绝大多数经卷而言，这些目录都完全一致。仅对于最后写成的或者在传播上不如其他经卷广泛的几卷，这些目录略有不同。(c) 最早的圣经译本证明在它们被翻译时，所包含的经卷已经被承认为圣经。伯西托本，即早期的叙利亚文译本，几乎和我们现今的完全一致；在意大利语即早期拉丁文译本的基础上，主后 385 年耶柔米翻译的武加大译本与我们的也完全一致。(d) 就圣经的所有经卷而论，内在的证据坚固了外在的见证。这包括写作的语言和风格，在形式和环境的巨大差异中本质上的和谐；所有经卷在属灵和教义方面的高度一致性；它们对人良知

和心灵具有同样真实的权能。

2. 通称为“次经”的书卷不构成圣经正典的任何部分，所具有的权威当视作与其他人类作品一样。

“次经”（原意是隐藏的、隐秘的东西）一词被用于指某些古代作品——这些作品的作者不明确，且没有事实根据说明它们在正典中有任何地位。其中一些与旧约有关，一些与新约有关。然而，在信条的本节中，“次经”主要用来指那些伪造的经卷——罗马教会声称它们在旧约正典中有一席之地。它们是《多比传》，《所罗门智训》，《犹滴传》，《便西拉智训》，《巴录书》，《马加比一、二书》。他们又在但以理书后面加上了《苏散拿传》，在第三章中插入了《三童歌》，并在这卷书的最后加入了《比勒与大龙》。

通过下面的事实可以证明这些书卷不是正典：（1）它们从没有成为希伯来文圣经的一部分。被上帝交托保管旧约圣经的犹太人一直拒绝这些书卷。（2）它们从来没有被基督或使徒引用过。（3）早期教父从未将它们列入正典经卷中；甚至在罗马教会内部，它们的权威也不被一些博学正直的人士接受，直到16世纪后期的天特会议将它们列入天主教的正典中。（4）它们内容中提供的内证也反驳了天主教的宣称。没有一卷书称自己是默示的，即使它们中最好的也否定自己是上帝默示的。它们中的一些书卷由一些几乎幼稚的寓言构成，并且含有许多不道德的教导。

3. 本节教导：

所有正典书卷都是神所默示的，因此被作为信仰与行为的权威准则赐给我们。

圣经的经卷是藉着人手写成的，且作者们民族与个人的特质显然在他们的写作中都自由地表达出来；他们的才能，无论是知识上的还是道德上的，也都在他们的写作中自由地运用出来，如同其他作品的作者们一样。然而，这些经卷在思想和语言表达上，在内容和形式上，都完全是上帝的话，以属神的权威绝对准确地传达着上帝让他们传达的信息，没有任何人的加添或掺杂。这个过程是由神的圣灵以超自然的感动作用在这些圣作者的心灵上完成的，称为“默

示”，默示在他们所写的内容上一一直伴随着他们，并不妨碍他们自由地使用他们的才能，而是带领他们所写的全部内容，并保证内容在字词上表达的无误。当然，这种神圣的感动就如同任何其他的神迹一样，是我们无法理解的。但是默示的果效是清楚和确定的，即在默示下所写的正是神的话，是无谬的真理，有属神的权威；这种无谬性和权威性既属于启示本身，也属于传达启示的语言表达。

圣经是如此默示的事实是被证实的，理由是圣经本身如此坚持；如果圣经在默示性方面不被确信为真实，那么圣经在所有方面都必须作为错谬而遭到拒绝；神用“神迹奇事和百般的异能”（来 2:4）伴随着作者们的教导也证实他们的宣告。神在何处显出祂的神迹，就在何处命令人信服；神不可能无条件地命令人信服，除非是无谬传达的真理。

(1) 旧约圣经作者们宣告被神默示（申 31: 19-22, 34:10; 民 16:28-29; 撒下 23:2）。作为一个典型的事实，他们奉神的名说话，以“耶和华如此说”、“耶和华的口说”等开始他们的信息（申 18:21-22, 王上 21:19, 耶 9:12）。

(2) 当新约圣经作者们引用旧约时，他们以这样的方式开始：“圣灵有话说”（来 3:7），“圣灵用此指明”（来 9:8），“神说”（徒 2:17, 林前 9:9-10），“主藉着祂仆人大卫的口说”（徒 4:25），“主在大卫的书上又限定一日”（徒 4:7）。

(3) 旧约的默示性在新约中得到清楚的证实。路 1:70, 来 1:1, 提后 3:16, 彼前 1: 10-12, 彼后 1:21.

(4) 基督和祂的使徒们不断地将旧约作为绝对无谬的和必然被应验的事实加以引用。太 5:18, 约 10:35, 路 24:44, 太 2:15-23 等等。

(5) 默示也被应许给了使徒们。太 10:19, 28: 19-20, 路 12:12, 约 13:20, 14:26, 15:26-27, 16:13.

(6) 使徒们宣告拥有圣灵，这正应验了基督的应许（徒 2:33, 15:28, 帖前 1:5），以神的先知身份说话（林前 4:1, 帖前 4:8），以绝对的权威说话（林前 2:13, 林后 13:2-4, 加 1:8-9）。他们将

他们的著作放在与旧约圣经同样的高度（彼后 3:16，帖前 5:27）。

1.4 圣经的权威性应当受到人的信服，这权威性并不倚赖任何个人或教会的见证，而是完全在于其作者上帝，祂就是真理本身。所以，既然圣经是上帝的话（彼后 1:19, 21；提后 3:16；约壹 5:9；帖前 2:13），我们就应当接受。

1.5 我们可能受教会见证的感动和影响，因而当以高度尊重和敬畏之心珍视圣经（提前 3:15）。圣经属天的性质，教义的效力，文体的庄严，各部的契合，整书的目的（就是将一切荣耀都归给上帝），人类惟一得救之道的完全展示，和其他许多无可比拟的优点，及整卷书的全备，都十足自证其为上帝的话；虽然如此，我们得以完全信服并确知圣经无谬的真理性和神圣的权威性，乃是由于圣灵的内在之工，祂藉着上帝的圣言，并与上帝的圣言一道在我们心里作证（约壹 2:20, 27；约 16:13-14；林前 2:10-12；赛 59:21）。

本节教导下列命题：

1. 默示圣经的权威不依赖于教会的见证，而是直接依赖于神。

这个议题是为了否定罗马天主教异端的错谬：“受默示的教会是所有神圣知识的最终来源，成文的圣经和类似的教会传统的可靠性取决于教会的权威印证。”他们因而使圣经成为圣灵藉着教会的产物，而事实上教会是圣灵藉着圣言的产物。的确，早期教会对于各个经卷是使徒的著作的见证是至关重要的，就如一个臣民可以见证一位王位继承人的身份；但是圣经的权威不是源于教会，就如同国王的权威不是源于证实他是王位合法继承人的那个臣民。

2. “圣经来源于上帝”的内在证据包含在圣经中且与圣经自身不可分割，这些内证是无可争论的。

本章第一节考虑了基督教信仰的证据，本节是这些证据的一部分。“圣经源于上帝”在圣经中的内在标志如下——（1）它所展示的超自然智慧的现象：在整个结构中所彰显的构思的合一性，尽管圣经是由 66 卷独立的经卷组成的，这些经卷由 40 位不同的作者在

长达 16 个世纪的时间间隔内写成；圣经完全避免了其成书时代所易产生的所有错误，无论关乎何种事实与观点；圣经揭示了所有可能关系和情况下人类本性的奇妙知识；圣经提供了人类历史和命运许多最隐秘的问题的最初和最清楚的答案。（2）圣经的道德体系具有无与伦比的完美性：它给予神、祂的律法和道德治理崇高的尊敬；它宣告且有效地实施它的崇高、实际和良善的道德体系；它对于人良知奇妙的大能；它对于人类社会的影响力具有无与伦比的广度和持续性。

3. 然而，对于圣经真理和权威，圣灵在我们心灵直接的工作才是最高且最有影响力的信心。

圣经对于未重生者如同光对于盲人一样。圣经可以被他们感知就像太阳的光线虽然可以被盲人感知但不能被充分看见一样。圣灵开启了被弄瞎的眼睛，给予患病的心灵必需的感知能力；于是确信就伴随着属灵经历的证明而来。在起初重生的时候，他开始认真地将圣经应用于自己的经历；他越往前行，他就越证明圣经的真实，也就越发现圣经无限的广度和丰富，圣经适用于所有情况下人类的所有的需要——这种适用性是非常清晰的智慧设计。

1.6 上帝全备的旨意，也就是关于祂自己的荣耀、人的得救、信仰和生活所必需的一切事，或已明确记载于圣经之中，或可用合理的推论，由圣经引申出必然的结论；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（提后 3:15-17；加 1:8-9；帖后 2:2）。然而，我们承认，要明白圣经中所启示的使人得救的知识，圣灵内在的光照是必不可少的（约 6:45；林前 2:9-12）；有若干关于敬拜上帝和教会治理的细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，所以可以根据自然之光和基督徒的智慧予以规定，但总要遵照圣道的通则（林前 11:13-14；14:26, 40）。

本节教导下列命题：

1. 受神默示的旧约圣经是全备的信仰和实际生活准则：它们

包含上帝到如今给人类的超自然启示的全部，完全足够满足人类或群体所有的实际需要。

证明如下：(1) 圣经的设计。圣经宣告将我们引向上帝。圣经必须教导我们达到此目的所必需的一切。如果还需要补充其他知识，那么圣经必定会提到此知识。假如在这样一项任务中存在丝毫的不全备的地方，那将是最荒谬的。然而(2) 当基督和祂的使徒们不断地把圣经当作权威的准则时，无论是他们，还是圣经本身都没有提到神圣启示的其他任何来源。圣经的全备性是独有的、令人敬畏的，这在他们看来是理所当然的(约 20:31；提后 3:15-17)。此外(3) 事实上，圣经确实教导了一个完美的教义体系和个人、群体及教会的实际生活的规范所需的所有准则。当人们越殷勤地学习圣经，越勤勉地将它的教导应用到行为中，那么他们越不可能相信这一全备的准则中的任何部分是不完全的——这一准则包含人对于上帝所必须相信的一切和上帝要求人当尽的一切本分。

2. 在今天的时代，对于这一全备的信仰准则，人不可假借圣灵新的启示或者凭借人的传统，而有所加添。

现在不要再盼望有圣灵新启示了：

(1) 因为圣灵已经给了我们一个全备的、全然充足的准则。(2) 尽管旧约圣经预言我们所处的整个新约时代，但新约圣经并没有提及在基督第二次降临前会有任何进一步的启示出现：新约在提到基督的“再来”或者“显现”时，总是将其作为可预料到的下一个超自然事件。(3) 事实上，自使徒时代以来，没有任何假借圣灵的启示或具有超自然启示特征的伴随着超自然启示的“神迹”出现。相反，所有自诩为此类启示如斯韦登伯格(Swedenborg)[神秘主义者，译者注]和摩门教的著作摩门经，都与圣经真理相矛盾，他们直接反对圣经的权威，并且教导败坏的道德；而一直以来，个人性的启示只不过是那些自负的宗教狂热主义者所信奉且不能证实的自吹自擂。

人的传统不可以当作信仰的准则来补充圣经，因为：

(1) 圣经确保引导人认识上帝以致得救，从不将权威归因于任

何此类的补充准则。(2) 基督责备在法利赛人中对人的传统的遵守(太 15:3-6; 可 7:7-8)。(3) 传统不能补充圣经, 因为圣经是明确的、全备的、清晰的, 而传统在本质上是不确定的、含糊的、残破不全的。(4) 冒充为信仰准则来与圣经竞争的教会传统的最庞大的体系莫过于罗马教会的体系; 她的许多传统明显是源于近代。没有一个传统能够被追溯到使徒时代, 更不用说源于使徒: 它们与圣经清楚的教导相冲突, 也与天主教本身在过去时代中的权威人士们的许多观点不一致。

3. 然而, 无论何种情况下, 对于圣经中启示的真理, 如果要有切实和使人得救的认识, 圣灵的大能在个人内心的光照是必须的。

这种必须性不是因为圣经启示缺乏全备性或清晰性, 而是因为处于自然状态的人是属世的, 不能明白上帝圣灵的事这样一个事实。圣灵的光照不同于默示, 原因在于(1) 光照不向理性传达新的真理, 而只是打开人的头脑和心灵, 使其对圣经中已经客观呈现的真理产生属灵的识别和领悟;(2) 光照是所有神的儿女共同经历的重生中的一部分, 不是先知或使徒们特有的;(3) 光照是私下和个人性的, 不是公共的。

4. 尽管圣经是信仰和行为的全备准则, 而圣经中没有直接或间接教导的任何事情, 都不可作为要人信仰的准则, 或宗教义务强加在良心上, 然而, 圣经并没有对实际的所有事务都谈到细节, 而是制订了总原则, 当人们被圣灵圣洁的能力引导时, 他们可以凭借天然判断力、鉴于经历、根据具体的处境运用这些原则。

当然, 只有在对圣言中所教导原则的严谨解释的限制下和对这些原则的合法运用中, 此自由才是许可的。在具体适应不断变化的处境时, 此自由应用于个人实际生活的管理与教会的管理。

1.7 圣经中所记各事本身并不都是一样明显, 对各人也不都是一样清楚(彼后 3:16); 然而为得救所必须知道、相信并遵行的事, 在圣经此处或彼处已明载而详论, 以致不仅有学识的, 而且无学识

的，只要正当使用通常的蒙恩之道，便都可以有充分的理解（诗 119:105, 130）。

本节肯定：

1. 对于人而言，有关得救或实际引导当尽的本分所必须知道的都可以从中学到，圣经在此种意义上非常清晰明白；并且

2. 圣经是为了人能够使用它而设计的，适用于指导有学问和无学问的人。

新教徒承认圣经启示的真理中有许多本身超越人的理解力，许多预言仍然有意让人难以理解，直至在历史进展中应验时才能得到解释。然而，新教徒肯定，也是天主教徒否定的是一——（1）在圣经中可学到每一基本信条与行为准则；（2）可以放心地容许平信徒与无学识之人自己理解圣经。另一方面，事实上，随着历史知识和关键性知识的增加，借助于辩论，教会作为一个整体已在准确解释圣经方面和对圣经所启示真理架构的全面理解方面取得进展。

在这个主题上新教徒的教义是正确的，证明如下：

(a) 事实上，圣经不加区分地吩咐所有的基督徒查考圣经（提后 3:15-17；徒 17:11；约 5:39）。

(b) 事实上，圣经是写给所有人，更具体的说是信徒的全体（申 6:4-9；路 1:3；罗 1:7；林前 1:29；林后 1:1）。并且除了提摩太和提多书的问候语之外，所有书信的问候语都是给全体信徒的。

(c) 圣经自证是清晰的（诗篇 119:105, 130；林后 3:14；彼后 1:18-19；提后 3:15-17）。

(d) 圣经作为人必须遵守的神圣律法和人救恩的指南，向人类说话。圣经若在其所要达到的一切目标上表达不清，便必定会使人误入歧途，如此也便证明其宣称是虚假的。

(e) 经验一致证明了此新教教义的真确性。在民众中以当地语言最忠实传讲圣经的教会，最完全彻底地遵守圣经在信仰和行为中所教导的清晰和确定的真理；而那些将圣经锁藏在教士手中的教会，在形式和实质上已经极大地背离了圣经。

1.8 希伯来文（古时上帝选民的文字）旧约，和希腊文（新约时代各国最通用的文字）新约，都是上帝直接默示的，并且其纯正因上帝特别看顾和护理而在历代得以保守，所以它们是真实可信的；（太 5:18）一切有关宗教的辩论，教会最终都当诉诸圣经（赛 8:20；徒 15:15；约 5:39, 46）。但因这些原文并非为上帝的众民所通晓，而他们都有权利拥有圣经，并从中得益，而且上帝也吩咐他们存敬畏的心去诵读查考（约 5:39），所以，圣经所到之处，都应译成当地民族的方言（林前 14:6, 9, 11, 12, 24, 27, 28），使上帝的话充充满满地寓于各地选民的心中，他们就可以用上帝所悦纳的方式去敬拜祂（西 3:16），并可以因圣经所赐的忍耐和安慰得着盼望（罗 15:4）。

本节教导：

1. 旧约原文是希伯来文，新约是希腊文。它们都是教会的大部分群体在各自的时期通用的语言。这两种语言的圣经是信仰的绝对准则，是所有争议中诉诸的最终裁决。

2. 神圣的原文文本以完全纯正的状态传递给了我们。

3. 圣经应该被翻译成所有民族的当地语言，且交在所有能阅读它的人手中。

古代圣经经卷的真实文本借助于对下列文本进行认真整理和比较而确定。

1. 古代的抄本。现存最古老的希伯来文抄本追溯到第九或十世纪。最古老的希腊文抄本追溯到第四至六世纪。在形成现代希伯来文和希腊文圣经的过程中，杰出的学者们整理了数以百计的抄本。这些抄本的差异被发现是微不足道的，我们现今文本必须的完整性从而得到建立。

2. 在早期的基督徒著作中所发现的对使徒所写圣经的引用。这些引用是如此之多，以致整个新约可以从第七世纪前无数作家的作品中收集起来，展示了这些基督徒著作创作时代圣经文本的精准情形。

3. 翻译成其他语言的早期译本。这些译本中主要有：撒玛利亚五经——撒玛利亚人从十支派中继承下来的；主前 285 年的希腊文七十士译本；主后 100 年的伯西托本即古叙利亚文译本；主后 385 年耶柔米的拉丁文武加大译本；第五世纪的科普特译本（科普特是一个埃及民族的称号，译者注），和其他不很重要的译本。

1.9 解释圣经无谬的规则，就是以经解经；因此，当我们对圣经某处真实和完全的意义发生疑问时（该意义只有一个，不是多种），就当查考其它更清楚的经文来加以解明（彼后 1:20-21；徒 15:15-16）。

1.10 要判断一切宗教的争论，审查一切教会会议的决议、古代作者的意见、世人的教训和私人的经历，我们所当依据的最高裁决者，除在圣经中说话的圣灵以外，别无其他（太 22:29, 31；弗 2:20；徒 28:25）。

这两节教导：

1. 解释圣经绝对无误和唯一准确的原则是以经解经。
2. 圣经是一切关于信仰争议的最高裁判。

圣经作为信仰的最终准则惟独在于圣经是神的话这一事实。既然所有的圣经经卷是一个作者的启示，是神赐给人的、祂关于信仰旨意的唯一启示，由此得出结论：

（1）圣经作为启示，本身是全备的，不应由从其他任何源头而来的亮光补充或者解释。（2）这一启示的不同部分互相补充和解释。默示圣经的圣灵是祂自己话语的唯一胜任的解释者，作为光照和真理的灵被应许给上帝所有的儿女。依靠圣灵的引导，基督徒当然可以使用真实学问的各种帮助，学习圣经以明白圣经的真意；但这真意的获得是根据整本圣经自身，而不是根据传统或哲学。

“准则是判断的标准；对于特定情况下的决定，裁判是此规则的解释者和应用者。”

天主教的教义说，教皇制教会是人们在信仰上绝对无误的教师；

因此，教会有权威地决定（1）什么是圣经；（2）什么是传统；（3）什么是圣经和传统的真实意义；（4）对于每一信仰或行为的特定问题，什么是准则的真实应用。

新教教义是：

圣经是信仰和行为的唯一准则。

消极地说，在约束基督徒同伴的意义上，在圣灵之外无人有资格或权柄解释圣经或将圣经的教训应用到特定问题的决定中。

积极地说，圣经是教会中唯一的权威声音；在基督徒同伴的帮助下（而不是靠基督徒同伴的权威），每个人为自己解释与运用圣经。就形式而论，信条和告白只约束那些自愿认信之人；就实质而论，信条约束人仅在于它们确实地肯定圣经所教导的内容（且因为圣经确实如此教导）。

这是确信无疑的：（1）因为圣经既宣告教导我们得救之道，在信仰的事情上，就不会让我们求助于圣经之外或之上的准则或裁判；因为自使徒后，有资格或权威在同伴中担当裁判的人不再存在了。

（2）因为，正如我们所看到的那样，圣经本身是全备和清晰的。（3）所有基督徒都被吩咐亲自查考圣经、分辨教义和传道的教师（约 5:39；约壹 2:20, 27；4:1-2；徒 17:11；加 1:8；帖前 5:21）。（4）因为圣灵被应许给所有的基督徒，在理解真理和运用真理上引导他们（罗 8:9；约壹 2:20, 27）

第二章 论神和三位一体

2.1 上帝是独一的（申 6:4；林前 8:4, 6），又真又活的（帖前 1:9；耶 10:10）；在其存有和完全上都是无限的（伯 11:7-9；26:14），祂是至纯之灵（约 4:24），无形（提前 1:17）、无体（申 4:15-16；约 4:24；路 24:39）、无欲（徒 14:11, 15）、不变（雅 1:17；玛 3:6）、无量（王上 8:27；耶 23:23-24）、永恒（诗 90:2；提前 1:17）、不可测度（诗 145:3）、全能（创 17:1；启 4:8）、全智（罗 16:27）、至圣（赛 6:3；启 4:8）、最自由（诗 115:3）、最绝对（出 3:14），祂按照自己不改变和至公义的旨意行作万事（箴 16:4；罗 11:36；启 4:11），为的是荣耀祂自己（弗 1:11）；祂极其慈爱（约壹 4:8, 16），有恩典，有怜悯，恒久忍耐，有丰盛的恩慈和信实，赦免罪孽、过犯和罪恶（出 34:6-7）；祂赏赐那般勤寻求祂的（来 11:6）；同时，祂的审判最为公义，极其可畏（尼 9:32-33）；祂憎恶诸恶（诗 5:5-6），断不以有罪的为无罪（鸿 1:2-3；出 34:7）。

2.2 上帝拥有一切生命（约 5:26）、荣耀（徒 7:2）、良善（诗 119:68）和福分（提前 6:15；罗 9:5），是本乎祂自身，出于祂自身；惟独祂本乎自己，并对自己而言是完全自足的，不需要祂所造的任何受造之物（徒 17:24-25），也不从他们得任何荣耀（伯 22:2-3），却只在他们里面，藉着他们，向着他们，并在他们身上彰显祂自己的荣耀；祂是万有惟一的根源，万有都是本于祂，依靠祂，归于祂（罗 11:36）；祂对他们有至高的统治权，藉着他们，为着他们，并在他们身上行祂自己所喜悦的事（启 4:11；提前 6:15；但 4:25, 35）。万有在祂眼前都是赤露敞开的（来 4:13）；祂的知识是无限的，无谬的，不依赖任何受造物（罗 11:33-34；诗 147:5）；所以，对于祂而言，没有什么事物是偶然的，或不确定的（徒 15:18；结 11:5）。祂的一切预旨、作为和命令都是至圣的（诗 145:17；罗

7:12)。天使、世人和其它所有受造之物，都当照祂按其美意所吩咐的敬拜祂，侍奉祂，顺服祂（启 5:12-14）。

这些章节教导我们以下观点：

1. 只有且仅有一位独一永活的真神。
2. 这位神是自由的、有位格的灵，无形、无体、无欲。
3. 一切绝对的完美都在神里面且属于祂自己。
4. 祂拥有一切与受造物有关的相对完美。
5. 神是独立自存的，绝不依靠任何受造之物；他是受造物唯一的支持者、所有者和至高主宰。

1. 只有一位独一永活的真神。

世界上有无数的假神（诗 97:7）。天使因为他们的灵性和高贵的尊荣被称为“神”（诗 138:1）；民事长官因为他们的权柄，被称为“神”（诗 82:1, 6）；撒旦被称为“这个世界的神”（林后 4:4），因为牠在不义的人身上掌权。因此，相对于一切假神的说法，不考虑运用这个措词时的修辞手法，我们坚称：只有一位神，祂是又真又活的。

这个主张包括两个观点：（a）只有一位神；（b）这位独一之神是绝对的单一体，不可分割。

“只有一位神”证明如下：

（1）每一个支持神存在的根据，都表明只有一位神存在。这个宇宙一定有一个第一因，但是没有任何证据证明有多个第一因。从宇宙的设计和良心角度来看，这个宇宙一定有一位智慧的设计者和良心主宰者，而不是两位或者多位。

（2）从创造的整个范围来看，创造是一个体现设计的高度一致性的体系。显然，这个宇宙源自一位智慧的设计者。

（3）同样地，对神的护理体系而言，一位设计者的观点也是真实的。

（4）人类与生俱来的道德责任感也见证了所有权柄的来源是一致的。

(5) 一切先天的本能和后天的理性习惯指导我们将这个包罗万象的世界的复杂性追溯到一个绝对的合一体。这个合一体是无限的、绝对的，不可能分离或者敌对。

(6) 圣经不断地宣告这一真理：申 6: 4；林前 8:4

同样的论据证明这位神不可分割的合一性。如果这位神本质上分离，那么实际上等同于两位神；除此之外，圣经教导我们，基督教的三位一体的神是一位不可分割的神：“我与父原为一”（约 10:30）。

2. 这位神是自由的、有位格的灵，无形、无体、无欲。

现今时代，大量文学作品中充斥着一种古老的、通行的、根深蒂固的思维模式。这种思维模式倾向于把神和世界混淆，将神和自然律、宇宙的和谐和秩序混为一谈。不管怎样，他们认为神维持着自然现象，也维持着灵魂对于身体、整体对于部分、永恒物质对于暂存形态的关系。然而，一切支持神存在的论据都与圣经中的观点相吻合，陈明神乃是与世界截然不同的有位格的灵。

论到灵，我们指的是拥有智力(intelligence)、情感(feeling)和意志(will)这些属性作为积极特性(properties)的主体。只要这些特性合而为一，就产生了独立的位格。从宇宙的设计来看，伟大的第一因——这个宇宙的根源拥有智慧、恩慈和意旨，选定目标，且选择与调整方法去成就这些目标。因此，祂是一个有位格的灵。从人类与生俱来的道德责任感来看，我们受一位至高赐律者支配。祂独立于祂所统管的人类并超乎万人之上，并且知道我们，要求我们个人向祂严格交账。因此，不同于祂所统管的对象，祂是个有位格的灵——虽然祂与他们亲密联系。

通过自我意识，我们认识灵；从而宣告“神是个灵”，

(1) 我们坚称，我们的灵魂所拥有的属性，神都拥有，并且是无限完美的。这是因为：第一，圣经宣告：我们是按着神的形象被造的；第二，圣经把所有这些特性一一归给祂；第三，我们信仰的本质要求我们在神里面认识这些特性；第四，神在创造之工和护理之工中对这些特性的运用是显而易见的；第五，基督的神性里拥有

这些特性。

(2) 我们否认祂拥有物质属性，例如：形体、四肢、情欲，等等。我们否认这个，因为：(a) 没有任何证据证明祂具有任何这样的特性；(b) 物质及其情感的本质，与神本体里面无限、绝对完美的属性相矛盾，例如神的单纯性 (simplicity)、不变性、合一性、无所不在性等等。

在圣经中，神为了俯就我们的软弱，有这样的表达：神用耳朵来听，用手来施展大能。考虑到人类属灵的功用通过身体器官来实现，这些说法很明显是使用隐喻的修辞手法。当圣经说到神后悔、忧伤 (创 6:6. 诗 78:40)、嫉妒 (忌邪) (出 20:5)，这些都是在使用隐喻来教导我们，神使用人被这些强烈的感情激动时所用的方式来对待我们。这些隐喻的使用在旧约比在新约更为突出，多数出现在诗歌和先知书这些大量使用修辞手法的章节。

3. 一切绝对的完美都在神里面且属于祂自己。

4. 祂拥有一切与受造物有关的相对完美。

神的属性是祂全然完美的本性 (nature) 的特性。一是涉及到祂自己的绝对属性，例如：自存、无限、永在、全智诸如此类；二是描述祂与受造物之间的关系的相对属性，例如：无所不在，无所不知，等等。

毋庸置疑，我们只能认识神屈尊俯就而启示给我们的那些属性，而且祂也仅启示了这些。因此关键是，神在祂的圣言中向我们启示了祂哪些完美属性呢？

(1) 圣经宣告，神的本体是无限的。因此，祂可以不受时间或者空间的限制而存在。祂一定永远长存，充满万有。因此，无限性、永恒性、无所不在性一定是上帝本质 (essence) 的特性所共有的完美性。祂的本体是无限、永恒、无所不在的；祂的智慧是无限、永恒、无所不在的；祂的权能、公义等等都是无限、永恒、无所不在的。神的知识或者权能是无限的，乃是指祂知道万有，不受任何限制而成就祂旨意所定的万事。当说到祂的真理、公义或者良善是无限的，乃是指祂所拥有的这些特性都是绝对完美的。

(2) 无限。当我们把这个完美属性归于神的时候，我们指的是神的本质充满所有的空间。这并不是通过祂的本质增加来实现的，因为祂是永不改变且不可分割的那位；这也不是通过祂本质的延长或者扩散来实现的——像以太在行星际空间扩散那样，因为神的本质是纯灵。神的灵，像人的灵那样，一定是一个绝对的单一体，且神的灵没有范围，没有尺寸。因此，这位不可分割的神，以祂整个本体，同时出现在每一个时刻和每一个地点。祂是绝对的广大无边和自有永有。自从创天造地以来，神的本体和一切属性都是无所不在的，甚至在构成受造物的每一个原子和元素里也是如此。尽管神在本质上对所有受造物一直是同样的无所不在，然而，因为祂特别地在不同的时间和地点向祂的有理性的受造物显现祂自己，所以在这种情况下，祂个别地向他们显现。因此，神在燃烧的荆棘丛中向摩西显现（出 3:2-6）。基督也应许只要两三个人奉祂的名聚会，祂就在他们中间（太 18:20）。

(3) 神的永恒性。坚称神是永恒的，我们指的是祂不受时间的制约，祂在无限的年岁里的存在是绝对完美的。祂无始无终。在祂的存在里面思想、情感或者目的并不是逐次演替的，而是一以贯之的。祂的知识不可能加增，祂的目的也不可能改变。过去、未来，如同现在，在祂面前，都是一瞬间，也都是永远不变的。因此祂的存在永不改变，包罗万象，和受造物流动不息的时间同步。祂的知识永不改变，在永恒中认识祂的受造物及其在不同地方、不同时间的行动；认识祂不变的旨意中所预定之每一时刻祂在其受造物身上的作为。

因此神的本体及其一切形态都是绝对不变的。祂的知识、情感、目的以及祂与受造物的每一个约定，昨日、今日直到永远都是不变的。“耶和华的筹算永远立定，他心中的思念万代常存。”（诗 33:11）

(4) 圣经清晰的教导了神的全智（包括无所不知和绝对完美的智慧）。这不仅是就其涵括对象的范围而言，也是就其完美程度而言。第一，我们只能认识那些与我们感官有关的事物，而且只能认识其特性。神本着祂自己的全智，即刻认识万物的本质属性。第二，我

们是照着事物向我们所呈现的，或由已知事物推知先前未知事物，来逐步认识事物。而神是以祂直接且包含万有的直觉，在永恒中知道万事。第三，我们的知识有依赖性，神的知识是自主的；我们的知识是零碎与不完全的，神的知识是全面和彻底的。我们的知识在很大程度上是暂时的，神的知识是永恒的。

神认识祂自己。祂认识祂自己无限且永恒的本体的深奥，祂本性的构成，祂理性的想法，祂能力的来源，和祂旨意的目的。因为知道祂能力的来源，祂知道一切可能发生的事情；因为知道祂旨意不变的目的，祂根据这个目的知道万有，不管是现在存在的，还是将来存在的。

智慧来源于知识，是神绝对完美的智力和旨意对祂无限的知识完美和实际的运用。智慧被运用在对各种目标——无论是一般目标还是特殊目标——的选择上；也被运用在为达成这些目标所选择的方法上；智慧在神的创造、护理、救赎之工这一完美的体系中得到荣耀的彰显。

(5)神的无所不能是居住在神的本质里面并且与神的本质密不可分的无限效能（即有效的特征或性质，译注），能够成就祂所想做的一切；除了神自己属性绝对、不变的完美之外，不受丝毫限制。神的能力在其范围上是无限的，其作用方式亦无限完美。

(a) 我们意识到我们的意志天生的能力是非常有限的。我们的意志仅仅对我们的思想和一些身体动作的过程直接起作用，而且只能非常不完全地控制这些过程。神的意志内在的能力可以对祂施行能力的对象直接起作用，并且可以绝对地、无条件地成就凡祂所计划的事情。

(b) 我们使用多种方法来工作，作用通常微乎其微。我们的行动受外部环境的限制。然而，神的作为是直接的；祂照着自己的意思使用方法或不使用方法。当神通过方法行事时是神的俯就，原因在于方法因祂的能力生效，而不是神的能力通过方法起作用。神的能力仅仅依赖于祂自己全然完美的属性，而非此外的任何事物。

神的权能是祂全然完美、独立自存的本质的能力。祂拥有绝对

不受限制的能力以至于祂能够做由祂的属性所决定的、祂所喜悦的任何事情。但是这种能力不可能做与祂的本质相悖的事情。理性和道德上的善恶的最高准则不是神的能力的产物，而是神的属性的准则。例如，神不能改变善和恶的性质；因为上帝并不创造祂自己；并且神永远完美的属性决定了这些准则。神行事不可能不智慧或者不公义；这并不是因为祂缺乏这样做的能力，而是因为祂没有这样的意愿。因为神的智慧和公义永世长存、永不改变、极度自由、自发自愿（自发即由自己产生，不受外力影响，译注）。

神的创造、护理之工彰显了神的无所不能，但是神的能力永远不会枯竭。神在祂的预旨中使用了祂的能力，但是神在实际运用能力时仍然保留了无限的可能性，因为造物主永远无限超越受造物。

（6）神绝对完美的良善。神的道德性完美属性是祂绝对完全的公义。相对于受造物，祂无限的道德完美，总是显明祂无限智慧所断定的适合具体情况的那一方面。祂并非时而怜悯、时而公义，也不是部分怜悯、部分公义，而是永恒而完全地有怜悯和公义。二者并不矛盾，在祂的本质里面是同等和自发的。二者因神之属性所包含的无限智慧尽皆完全且和谐自如。

神的良善包括：（a）恩惠，或者说是促进有感知的受造物之福乐的一种良善的性情；（b）爱，或者说是促进有理性的受造物之福乐、认可其长处的一种良善的性情；（c）怜悯，或者说是向困苦悲惨之人所施行的良善；（d）恩典，或者说是向不配得之人所施行的良善。

神向不配得之人所施的恩典明显地取决于祂主权的旨意（太 11:26. 罗 9:15），并且仅仅通过积极启示的方式使我们有信心。无论是理性、良心或者对自然的观察都不能使我们确信祂对罪人仁慈，唯独藉着祂自己的特殊启示我们才能有如此确信。我们的责任是饶恕伤害；我们作为个体谈不上饶恕或者原谅罪。神的良善的全然完美和取之不竭可以从普遍经验和圣经（雅 1:17）得到证明。神的良善并不是无区别地、不受限制地以受造物的幸福为主要目的，而是由祂的智慧所掌管调控，以完成荣耀祂自己与成就其受造物的美德

的至高目的。

(7) 神绝对真确。这是神的一切完美与作为所共有的特性。祂的知识准确无误，祂的智慧毫无错误，祂的良善和公义对祂自己的属性而言完全真确。神在使用祂一切属性时始终一致。在受造物身上，祂所发的信息一直绝对真实，祂的应许和警告始终绝对真实，祂永远绝对信实地成就这些应许和警告。

如此，我们的理性对我们自身的本性的构成、外在世界的秩序和神所认可的、超自然的启示的信心才能有根基。这保证了我们所理解的信息的有效性、理性的和良心的直觉的真实性、思维能力的推论的正确性、人类的见证的普遍确实性，尤其是神所默示的圣经的每一句话的可靠性。

(8) 神无限的公义。从绝对的意义上来讲，神的公义指的是神的本体在祂自己里面考虑时全然完美的良善。从相对的意义上来讲，神的公义指的是祂作为有理性的受造物的道德主宰者，在强加于人的各种公义的律法上和公义地执行这些律法时使用祂无限的公义。神的公义体现在从整体来看祂的管理的普遍施行，以及照着祂的圣约与各人所应得的，祂分别公义地对待每个人。神极乐意公义，然而祂的公义与其说是祂意志随意选择的产物，不如说是神独立自存的本体。神的公义是构成祂的神性永不改变的法则。祂是“眼目清洁不看邪僻，不看奸恶”的那位（哈 1:13）、“他不能背乎自己”（提后 2:13）。神并非因为决意如此要求所以使这些要求成为公义，而是因为这些要求是公义的，所以如此决定。

神永不改变的本体的无限公义决定了神看一切的罪极为可憎，不能不惩罚。大体而论，对罪的刑罚和罪必然遭到挫败对神所统管的对象而言，毫无疑问是大有裨益的。这揭示了在神里面的公义（或这是对神里面的公义的一种启示），强有力地激励了在他们（神所统管的对象，应为人，译注）里面的美德。

然而，神恨恶罪，因为罪从本质上是可恶的（或极为可恶）；神刑罚罪，因为如此刑罚毫无疑问是公义的。这可由以下证据证明：

(a) 圣经直接宣告了这一真理：“伸冤报应在我”（申 32:35）；

“他必按人的行为施报”（赛 59:18）；“神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们的人”（帖后 1:6）；“他们虽知道 神判定行这样事的人是当死的”（罗 1:32）。

(b) 圣经教导我们基督作为其百姓的代替者代替他们忍受刑罚，对于神能够继续公义，同时也“称信耶稣的人为义”（罗 3:26）绝对必不可少。“义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了。”（加 2:21）“若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。”（加 3:21）那就是说，神若在与其公义相符的情况下不要求赎罪便赦免罪人，神“实在”就不会“徒然地”把祂的独生子献上为祭。

(c) 已经觉醒的罪人普遍判断，他们的罪应该受到惩罚才可以满足神不变的公义。已蒙光照之人的道德意识普遍会对一切罪如此宣判。

(d) 公义这一不变的法则在摩西时代神所指定的一切献祭中得到反复教导：“凡物差不多都是用血洁净的，若不流血，罪就不得赦免了”（来 9:22）。这一法则也为一切异教民族的各种献祭礼仪与人类一切法律和刑罚所阐释。

(9) 神无限的圣洁。有时这个词被用来表达神的完全清洁：“你们要成为圣洁，因为我是圣洁的”（利 11:44）。这样看来，神的圣洁是祂完全公义的一个因素。“耶和华在他一切所行的，无不公义”（诗 145:17）。有时圣洁表达了神那超然令人敬畏的神圣威严——神一切的完美和谐交融，在绝对而无限超卓的完美中浑然一体，造就了祂的这一威严。“彼此呼喊说：‘圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华，他的荣光充满全地！’”（赛 6:3）

5. 神是独立自存的，绝不依靠任何受造之物；他是受造物唯一的支持者、所有者和至高主宰。既然神是永恒的，又是不出于除祂以外的任何存在的造物主，因而：（1）他自己的本体一定有一个祂存在的本质原因；那就是，祂是独立自存的；（2）祂在其本体、目的和行动上独立于其他任何存在；（3）其他任何存在的权利都来源于祂；事实上，他们的存在绝对依赖于祂，他们的行动和命运绝对服从于祂。

神的主权指的是祂按着祂自己的美意统管和安排祂手所造的世界的绝对权力。这一主权并不抽象地在于祂的旨意，而是在于祂可敬慕的位格。因此这是一个无限智慧、公义、良善和有能力的权利，不受祂自身一切完美之外任何事情的限制。

神的主权乃是基于：（1）祂无限的卓越；（2）祂对祂所造万物的绝对所有权；（3）万事万物的存在、一切有理性之受造物的蒙福都永远而绝对地依赖于祂。

2.3 在上帝的统一性中有三个位格，即圣父上帝，圣子上帝，圣灵上帝，同实质、同权能、同永恒（约壹 5:7；太 3:16—17；28:19；林后 13:14）。圣父既非受生，亦非被发出；圣子在永恒中为父所生（约 1:14, 18）；圣灵在永恒中由父和子发出（约 15:26；加 4）。

前面已经证明了只有一位又真又活的上帝，并且祂的本质属性全然完美。另外，这一节证明：

1. 圣父、圣子、圣灵是同一位神，并且在同样意义和程度上拥有不可分割的神性和一切属神的完美和特权。

2. 圣父、圣子、圣灵，这些称呼并不是同一位格在不同关系上的不同名称，而是不同位格的名称。

3. 这三个神圣的位格在一些位格属性上不同于彼此，并在一定的存在次序和运行次序中彰显出来。

不同于自然宗教，这些观点体现了基督教三位一体神（即一位上帝，三个位格）的教义。这个教义在默示的圣经中被启示出来，或许在旧约不是很清晰，但是在新约尤为清楚。

1. 圣父、圣子、圣灵是同一位神，并且在同样意义和程度上拥有不可分割的神性和一切属神的完美和特权。

既然独一的上帝是无限且绝对的第一因，祂灵的本质不可分割，那么圣父、圣子、圣灵就是同一位上帝，拥有相同的本质。既然神的属性是祂本质的自身特性，那么祂们不可能从这本质中分离。显然，如果圣父、圣子、圣灵拥有相同的本质，祂们必然有共同的属

性，就是他们有同样的理智、意志，等等。

圣经中到处可见这一基要真理的证据。从来没有人怀疑圣父是上帝。圣子是真神可以由以下的理由证明：

(1) 在从童女玛利亚出生之前，基督就已经存在。(a) 祂与圣父同是“未有世界以先”就存在（约 8:58. 17:5）。(b) “基督到世上来”（来 10:5）；并且“祂从天上降下来”（约 3:13 ， 16:28 ）。

(2) 神的所有名字和尊称除了被运用在圣父和圣灵身上，还常常被运用在基督身上，却没被运用到其他任何人事物身上。例如，“耶和华”（耶 23:6）、“全能的神、永在的父”（赛 9:6）、“神”（约 1:1. 来 1:8）、“在万有之上的神”（罗 9:5）、“真神，永生”（约壹 5:20）、“阿拉法和俄梅戛，全能者”（启 1:8）。

(3) 神的一切属性都被归于祂，例如：永恒性（永远长存）（约 8:58, 17:5； 启 1:18, 22:13）、永不改变（来 1:10-11, 13:8）、无所不在（太 18:20、约 3:13）、无所不知（太 11:27； 约 2:24-25）、无所不能（约 5: 17； 来 1:3）。

(4) 圣经把一切神的工作归给基督：创造（约 1:3-10）、维护与护理统管（来 1:3. 西 1:7. 太 28:18）、末后的审判（约 5:22. 太 25:31-32. 林后 5:10）、赐选民永生（约 10:28）、差遣圣灵（约 16:7）、使选民成圣（弗 5:25-27）。

(5) 圣经宣告，对神的敬拜应当归于基督：来 1:6， 启 1:5-6. 5: 11-12， 林前 1:2， 约 5:23。人受洗归入圣父和圣灵的名，同样归于基督的名。使徒在祈祷祝福的时候祈求基督的恩典。

圣灵是真神可以由类似的方式证明。

(1) 圣灵被称为神。圣灵说的话耶和华也说。比较一下以赛亚书 6:8-9 和使徒行传 28:25-26； 耶利米书 31:33 和希伯来书 10:15-16。欺哄圣灵就是欺哄神（徒 5:3-4）。

(2) 神的完美被归于圣灵——无所不知（林前 2:10. 11）、无所不在（诗 139:7）、无所不能（路 1:35. 罗 8:11）。

(3) 神的工作归于圣灵：创造（伯 26:13. 诗 14:30）、神迹奇事（林前 12:9-11）、重生（约 3:6. 多 3:5）。

(4) 对神的敬拜应该归于他。使徒在祈祷祝福的时候祈求圣灵的恩惠（林后 13:14）。我们受洗归入祂的名。

2. 圣父、圣子、圣灵，这些称呼并不是同一位格在不同关系上的不同名称，而是不同位格的名称。

既然只有一个不可分割、不可传递、对圣父、圣子、圣灵同等的属灵本质，并且父、子、圣灵拥有同一无限的智慧、全能、意志等等，那么当我们说祂们是不同的位格时，我们并不是说祂们像每个人不同于其他任何人那样彼此分离。对于我们来说，祂们在同一本体中存在的方式无可类比，因而必定依然继续是一个奥秘。神就只是向我们启示说，圣父、圣子、圣灵如此既相互区分又彼此相关：

(1) 当祂们对彼此说话或者论到彼此的时候，祂们相互使用人称代词“你、我、祂”。因此基督不断的称呼父神，提及父神和圣灵：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师（或作“训慰师”）”（约 14:16）；“父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀”（约 17:5）；因此，基督论到圣灵，说：“我要差他来”、“祂就要为我作见证”（约 15:26）、“父因我的名所要差来的（圣灵）”（约 14:26）。

(2) 祂们彼此相爱，在彼此位格上并且通过彼此行事，彼此商议。圣父差遣圣子（约 17:3），圣父和圣子差遣圣灵（诗 104:30）。圣父命令圣子（约 10:18）；圣灵“不是凭自己说的”——“祂要见证”和“荣耀”基督（约 15:26. 约 16:13-15）。

(3) 祂们永恒地保持着相互之间的父、子、灵的关系。就是说，圣父永远是圣子的父，圣子永远是圣父的子，圣灵永远是圣父和圣子的灵。

(4) 祂们在受造物身上以一个绝对和谐的运作系统共同做事。圣父创造了万物，坐在高天之上，统管万物；圣子取了人的本质，道成肉身，作为神-人（the Theanthropos），履行中保的先知、祭司、君王的职份；圣灵使祂的恩典无所不在，把恩典实施在选民的灵魂和身体上。因此，圣父是生命和律法绝对的根源和来源；圣子是彰显者；圣灵是实施者。

不计其数的经文说明三个位格是不同的、却是一位神(太 28:19. 林后 13:14. 太 3:13-17. 约 15:26, 等等, 约壹 5:7)。

3. 这三个神圣的位格在一些位格属性上不同于彼此, 并在一定的存在次序和运行次序中彰显出来。

神的“各种属性(attributes)”是神本质的特性, 因此为三个位格的每一个位格所共有。这三个位格“同本质”, 因此“同权能、同荣耀”。另一方面, 神的每一个位格的“各种特性”, 是位格存在的独特方式和运行的独特次序。这些使每个位格区别开来, 并决定了彼此之间的关系。这主要通过把祂们彰显出来的各位格名称来向我们表明。第一个位格的独特的位格属性由圣父这一名称表达出来。作为一个位格, 祂在永恒中是祂的独生子的父。第二位格的独特属性由圣子这一名称表达出来。作为一个位格, 祂在永恒中是圣父的独生子, 因此是神本体的真像, 是太初与神同在的道。第三个位格的独特的位格属性由圣灵这一名称体现出来。“灵”表达的并不是第三个位格的本质, 因为祂的本质也是圣父和圣子的本质。这表达的是一定是祂与神的其他位格之间永恒的位格关系, 因为作为一个位格, 圣灵不断地被指定为圣父的灵和圣子的灵。在圣经中, 这三个位格通常是以这样的顺序出现: 首先是圣父, 第二是圣子, 第三是圣灵。圣父差遣圣子和圣灵并通过他们行事; 圣子差遣圣灵并通过圣灵行事。无论在什么情况下都不可颠倒次序。圣子被圣父差遣, 行父神的旨意, 彰显父神; 圣灵为圣父和圣子所差遣, 行父神和圣子的旨意, 彰显圣父和圣子。这三个位格和神的本质一样永恒, 同尊荣、同权能、同荣耀。这三个位格是同一位神, 祂们的本质和神性的完美完全相同。“我与父原为一”(约 10:30)、“父在我里面, 我也在父里面”(约 10:38)、“人看见了我, 就是看见了父”(约 14:9-11)。

对三位一体的教义所包含的一切要点最古老和广为流传的阐述可以在主后 325 年的尼西亚信经体现出来。这一信经在主后 381 年由君士坦丁堡会议修订。

第三章 论神的永恒的元旨

3.1 在永恒中，上帝就按其至圣至智的旨意，自由不变地预定了将来所要发生的一切（弗 1:11；罗 11:33；来 6:17；罗 9:15, 18）；祂虽如此预定一切，并不因此就是罪恶的创始者（雅 1:13, 17；约壹 1:5），也不强迫受造者的意志，而且诸次因的自由运行或因果关系也并未废去，反而得以确立（徒 2:23；太 17:12；徒 4:27—28；约 19:11；箴 16:33）。

3.2 虽然上帝预知在各种可能出现的条件下所能发生的一切（徒 15:18；撒下 23:11—12；太 11:21, 23），但祂预定某事，并非因祂预知将来此事如何，或预知此事在这些条件下必然发生（罗 9:11, 13, 16, 18）。

1. 神从万古以先就毫不改变地计划了关于受造物的一切。神在永恒中为其受造物制定了永不改变的计划。

作为无限智慧的创造主和护理的统管者，神对祂所有创造物的存在和预定目的都有明确的旨意，包括祂的首要目的和达到该首要目的的一切次要目的和工具，构成一个全然完美的系统。既然神是永恒、不变的，祂的计划一定是从永恒中就存在，并在各要素上都是完美、不变的；既然神是无限、永恒、不变、绝对有智慧、有权能、有主权的，祂的旨意一定也具有一些祂本体的本质属性。既然神的智慧是无限完美的、祂的计划是永恒存在的，既然祂启示祂最终的目的只有一个——祂自己的荣耀，而且我们也看到，整个创造和护理的工作都是一个体系，那么祂永世的计划也一定是单一的、包罗万象的，涵盖了一切的方法、条件以及定好的目的。

2. 神的计划包括并决定了将来所要发生的一切事。

(1) 这是非常确定的，因为神所有的创造与护理之工构成一个体系。无论是在物质界还是在道德界，无论是在地上还是在天上，

没有一件事是孤立存在的。神的一切超自然启示，以及人类科学的每一次进步，都共同促使这一真理熠熠生辉。因此，决定一件事的原始目的一定也作为直接的或间接的原因、条件或结果，决定每一件与之相关的事。因此这决定总体目的的计划，也一定决定了这些目的所组成的体系里的最微小的要素。作为自由选择者，人的自由行动构成该体系中特别重要且有极大作用的要素。如果神的计划中没有决定这一类的事，那么祂就什么事情也确定不了，祂对世界的统治也将变成偶然的、具有依赖性的，祂所有的旨意也都可能是错误的、可改变的。

(2) 圣经清楚地宣告这一真理：

(a) 关于整个创造护理的体系。祂“随己意行做万事”(弗 1:11)。

(b) 关于偶然发生的事(箴 16:33; 太 10:29, 30)。

(c) 关于人的自由行动。“王的心在耶和华手中，好像陇沟的水随意流转”(箴 21:1)。“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”(弗 2:10)。“你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意”(腓 2:13)。

(d) 关于人的罪行。“他既按着神的定旨、先见被交与人，你们就藉着无法之人的手，把他钉在十字架上杀了。”(徒 2:23)“希律和本丢彼拉多、外邦人和以色列民果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣(注：“仆”或作“子”)，成就你手和你旨意所预定必有的事。”(徒 4:27, 28)(比较创 37:28 和创 45:7-8; 赛 10:5.)

然而，我们必须得牢记，关于人类和恶天使的罪行，神的旨意绝不是为了产生罪恶或赞同罪恶，神只是容许他们犯罪，然后支配罪，以达成祂最智慧、最圣洁的目的。神这无限完美、自相一致的另一旨意颁布了禁止且惩罚罪恶的道德律，同时允许罪恶的发生、限定罪恶发生的途径及其要达到的目的、支配罪的结果，以成就祂的美意：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景”(创 50:2)。

3. 这一包罗万象的旨意，无论是在整体上还是在部分上，都是无条件的。这旨意绝不依靠祂对自己旨意之外的事物的预先看见。

神的旨意完全出于神的主权，只“本着祂自己的旨意，按着祂最智慧、最圣洁的计划”。

我们心中必须清楚区分以其他事件为条件的事和神对于这事的预旨。正如所有人都该相信的，加尔文主义者认为，这个体系中所有事情都是有原因的，并且要依赖一些条件才发生。即，如果一个人不播种，他就不会有收成；如果一个人播种了，气候也适宜，他就会有收成。如果一个人相信，他就会得救；如果他不信，他就不会得救。但是，神包罗万象的旨意包含并决定了一切的原因和条件，以及要依赖它们而发生的事。神的预旨不是改变事情的本质和事情之间的相互关系，神的预旨决定了事情的本质和事情之间的相互关系。神的预旨使得自由行动对于它们的行动者来说是自由的，使得偶然事件相对于它们的条件来说是偶然的，但同时，神的预旨又使整个体系中的事情及其中每个因素必定会在将来发生。绝对的预旨虽然藉着定下条件来决定很多有条件的事情，但其本身不依赖任何条件。有条件的预旨决定事情能够发生，是以其他未预定的事情的发生为条件的，这预旨本身和它所预定的事都要依靠未预定的事，因此具有依赖性。

信条在这一节告诉我们，神所有的预旨都是无条件的。所有相信神的统治的人都会赞同加尔文主义者的观点，即，即使是关乎必须有起因才能发生的事，神的预旨也是无条件的。关于这些预旨，唯一的争论是在人和天使的自由行动方面。索西努派和理性主义者坚持认为，神不可能预见自由行动，因为从它们的本性来看，只有这些自由行动实施出来以后，它们才是确定的。阿民念派承认神能预见人和天使的自由行动，但却否认神预定这些自由行动。加尔文主义者坚称，神能够预见这些自由行动，因为这些自由行动是祂预定的。加尔文主义观点才是真理，可由以下证明——

(1) 从以上所说的事实，即，神的预旨决定一切的事。很明显，如果每一件将要发生的事都是预定的，那么也就没有任何事是未定的、可以作为神预旨依赖的条件。

(2) 因为神的预旨是有主权的。这是很明显的：

(a) 因为神是万有的永恒、绝对的创造主。所有受造物的存在、本质、具有的特性、并且在各自所处的条件下的行动，都是本于神的计划。(b) 因为圣经直接如此宣告（但 4:35；赛 40:13-14；罗 9:15-18；弗 1:5）

(3) 神的预旨不仅定下了事情本身，也定下了事情发生的方法和条件：“就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵”（弗 1:4）。“你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是神所赐的”（弗 2:8）“他从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，能以得救”（帖后 2:13）。在保罗坐船遇风浪的那件事上，神先是确定无疑地应许保罗，船上人的性命一个也不失丧（徒 27:24）。但是保罗在 31 节又说，“这些人若不等在船上，你们必不能得救”。

(4) 圣经宣称，个人的得救是以他信心的行动为条件的，同时，神关乎救赎的预旨唯独基于“祂自己的旨意计划”，“祂自己的美意”。

“双子还没有生下来，善恶还没有做出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，只在乎召人的主”（罗 9:11）。“这是那位随己意行做万事的；照着祂旨意所定的。”（弗 1:11, 5；太 11:25, 26）。

4. 就其所包含的所有对象而言，神的旨意都是确实有效的。

神的预旨只是祂在创造和护理之工中要实现的旨意。当我们说神的一切预旨都是有效的时，意思并不是说，这些预旨是事件发生的直接原因，而是说这些预旨使得预定的每件事，确定无疑会在随后的创造和护理体系中发生。这是很明显的——

(1) 从神的属性来看，祂智慧无限、权能无限、并拥有绝对主权。

(2) 从这一事实来看，即，关于所有的事情，神的预旨都是有主权的且无条件的，无一例外。

(3) 圣经上宣告，这些事情必须按照所预定的发生（太 16:21；路 24:44；22:22）。

5. 神的旨意一定在万事上都与祂最智慧、最恩慈和最圣洁的属性完全一致。

从神的属性来看，即祂是永恒、绝对完美、永不改变的神，以上所说是不能自明的真理。祂的预旨也一定是绝对智慧和公义的。但是，对我们来说，神允许罪发生的问题是我们无法解释的，因为圣经里未曾解释。神允许罪发生，这一事实是确定无疑的，但究其原因却是我们力不能胜的。如果神拥有无限的智慧和权能，那么祂就可以阻止罪的发生。很明显，允许罪的发生并且支配罪，是与神的绝对公义相一致的。阿民念派承认，神已经预先看见，罪恶和愁苦会发生在祂所创造的世界。因此，他们和加尔文主义者一样，无法解释为何神虽确知却不改变这些状况。

然而，还有一点是确定的，即，神不是罪的起因，因为祂是绝对圣洁的。而且，从本质上，罪的定义就是“违背神的旨意”(ovomia)；神不能背乎祂自己的旨意。此外，我们具有行动自由，应当为自己的行为负责。

我们必须坚称，神允许罪发生，是为了支配罪以达到公义和慈爱的目的，以彰显祂自己的荣耀，并使我们得到上好的福分。

6. 神的旨意在万事上与各个受造物的本性 & 行为模式一致

这是确定无疑的——

(1) 因为神的这一永恒的、前后一致的、包罗万象的旨意，同时也决定行动者的本性、他固有（自己）的行为模式，以及他将会发生的每一个行动。神的旨意不会自相矛盾，所以决定行动者本性的那部分旨意，也不会与决定该行动者任何一个行动的那部分旨意相互矛盾。

(2) 因为神的预旨不是事情发生的直接原因，只是使某件事在将来确实发生。它定下了自由行动者将会成为自由行动者，自由行动将会成为自由行动；也定下了某个自由行动者将会存在，以及他将在某些条件下自由地发出某一自由行动。

某一自由行动在将来一定会出现，而人发出这一行动时又有完全的自由，这两者显然是不矛盾的：(a) 因为所有人都承认，神的确预知自由行动者的自由行动，如果是这样的话，那么这些行动虽然是自由的，但也一定会在将来发生。(b) 神的行动虽是自由的，

但都必定是圣洁的；所有在天上有着荣耀的灵也是如此。(c) 魔鬼、被神遗弃的人和天使的行动永远都必定是邪恶的，尽管这些行动也是自由的，是他们自己应该负责的。

3.3 按照上帝的预旨，为了彰显祂的荣耀，上帝预定有些人和天使得永生（提前 5:21；太 25:41），而其余的人或天使则受永死（罗 9:22—23；弗 1:5—6；箴 16:4）。

3.4 那些如此被预定的天使和人，都有个别性的标记，并且是不变的；数目确定，无可增减。（提后 2:19；约 13:18）。

3.5 那些在创世以前被预定得永生的人，是上帝按其永恒、不变的目的，及其隐密的计划和祂自己的美意，在基督里拣选了他们，使他们得永远的荣耀（弗 1:4, 9, 11；罗 8:30；提后 1:9；帖前 5:9）。这预定唯独是由于上帝白白的恩典和慈爱，并非因为祂预见到他们的信心或善行，或是预见到他们在信心与善行上的坚忍，或是预见到人身上其他任何因素，这些都不是上帝预定他们的条件或原因（罗 9:11, 13, 16；弗 1:4, 9）；这一切都是为了使祂荣耀的恩典得着称赞（弗 1:6, 12）。

前面的几节已经证实，神的预旨是永恒的、有主权的、不改变的、无条件的，并且决定一切将要发生的事。这一部分接下来要详细证实以下命题：

1. 根据神的预旨，在堕落的众人中，有一些人会得永生，其余的人则要为他们的罪公义地受审判。

索西努派认为，人的自由行动是不确定的，无法被预知。因此，神预先不知道谁会悔改、相信，祂的拣选只不过是个一般性的旨意，即救赎所有相信的人。

阿民念派认为，神从万古以先就可以预见谁将悔改、相信，按照神的预知，神拣选那些会相信和悔改的人得永生。

加尔文主义者认为，神拣选了某些人得永生，也定下了得永生的方法和条件，这完全是由于祂主权的美意。祂拣选他们，使他们

相信并悔改，而不是因着他们相信并悔改才拣选他们。

神确实是拣选个人得永生：

(1) 圣经中提到拣选的对象时总是以个体说的：“凡预定得永生的人都信了”（徒 13:48；帖后 2:13；弗 1:4）。

(2) 圣经上说选民的名字被“录在天上”和“在生命册上”（腓 4:3；来 12:23）。

(3) 给选民的祝福是属于个人的，而不是整体的；圣经描述，选民是因蒙拣选才获得这些属灵资格（条件），不是因为他们拥有这些属灵资格（条件）而蒙拣选。他们因蒙拣选“能以得救，”“得着儿子的名分，”“在他面前成为圣洁，无有瑕疵”（帖后 2:13；加 4:4-5；弗 1:4）。

2. 这一拣选是不变的。这是显而易见的。

3. 神拣选他们并非基于神预见他们的信心或悔改这一条件；而是照着祂隐秘的计划与旨意，基于祂主权的恩典和祂对蒙拣选之人的爱。

(1) 圣经清楚地写到，拣选不在乎行为；而信心和悔改都是行为（罗 11:4-7；提后 1:9）。

(2) 圣经清楚地称信心和悔改为蒙拣选结出的果子，因此不可能成为蒙拣选的条件。圣经里也写到，信心和悔改乃是神的恩赐，因此不可能成为神的拣选（原文：旨意，译注）所依赖的条件（弗 2:10；1:4；彼前 1:2；弗 2:8；徒 5:31；林前 4:7）。“凡父所赐给我的人，必到我这里来；差我来者的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不失落”（约 6:37, 39）“只是你们不信，因为你们不是我的羊”（约 10:26）。“凡预定得永生的人都信了”（徒 13:48）。

(3) 圣经上描述：人按着本性都是“死在过犯罪恶中的”；信心和悔改是重生之人才能生发的；重生是神的工作——称为“新生”、“新的创造”、“从死里活过来”。因此，信心和悔改一定是以神的拣选（原文：旨意，译注）为条件的，而不可能成为拣选的条件（弗 2:1；约 3:3, 5；弗 2:5, 10）。

(4) 圣经清楚地说到，拣选的条件在于“神的美意”：“就按着

自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞……我们也在他里面得了基业（注：“得”或作“成”），这原是那位随己意行做万事的，照着他旨意所预定的”（弗 1:5, 11；太 11: 25-26；约 15:16, 19）。

（5）上帝宣告，主权的、无条件的拣选是祂的特权：“窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿吗？”（罗 9:21）。既然都是出自同一团泥，那么所造器皿的差别就不在于泥土。“据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗 9:16）。

4. 神拣选的根本目的或动机是“使祂荣耀的恩典得着称赞”。这在弗 1:5-6, 12 写得很清楚。在创造那一章我们将会看到，神在祂整体工作上的最终目的就是彰显祂自己的荣耀。既然这是神整体工作的最终目的，那么它一定也是神每一部分工作的目的。

3.6 上帝既预定选民得荣耀，便以其永恒的、完全自由的目的，预定了一切达此目的的途径（彼前 1:2；弗 1:4-5；2:10；帖后 2:13）。所以凡被拣选的，虽在亚当里堕落了，却被基督救赎（帖前 5:9-10；多 2:14）。由祂的灵按时运行，有效地呼召他们归信基督；他们称义，得儿子的名分，成圣（罗 8:30；弗 1:5；帖后 2:13），并藉着信，得蒙祂的权能保守，以致得救（彼前 1:5）。除选民以外，无人被基督救赎，蒙有效的恩召，称义，得儿子的名分，成圣，并得救（约 17:9；罗 8:28；约 6:64-65；8:47；10:26；8:47；12:19）。

这一部分宣告：

1. 尽管神的预旨是一个永恒的、包罗万象的计划，其中一些因素维持着神的工具和目的彼此之间的必要关系。神定下要完成的目的，同时，也定下了达到这些目的的工具。在逻辑顺序上，神关于目的的旨意先于并且指引关于工具的旨意。

2. 在关于救赎的事上，神的目的是拯救确定的一些人，他们被称为“选民”；祂预先安排好达到此目的的一切工具：蒙基督救赎、

圣灵的有效恩召、称义、得儿子名分、成圣、在恩典中坚忍到底。

3. 由于这些工具是为了实现神救赎选民的目的，所以它们不会被施行在任何其余的人身上。除了选民，没有任何人蒙基督救赎、被圣灵有效呼召、称义、得儿子名分或成圣。

1. 神的旨意维持工具和目的彼此之间的联系，这是很清楚的：

(1) 因为神的旨意是无限智慧的产物，智慧的职分就是在完成这伟大计划的过程中，协调达成该计划的系统的工具。

(2) 神在祂的创造和护理之工中实现祂永恒的旨意，在这两个体系中，祂都常常使用系统的工具实现预先定下的目的。

(3) 事实上，所有预定的事情，最终都是按照工具从属于目的的关系发生的。因此，工具和目的一定是包含在神预旨中的同一个顺序中。

(4) 神清楚地告诉我们，祂定下一件事是为了完成另一件事。祂预定人得救，藉着人“信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，”来“使他荣耀的恩典得着称赞”（帖后 2:13；弗 1:6）

2. 基督赎罪的恩典和圣灵重生、成圣的恩典，都是神计划好的工具，以达到确保选民的救恩的目的。尽管一些神学家怀疑这一点，但是信条的这一部分从积极和消极两方面清楚地肯定了这一点。在当时制定信条的年代，词组“救赎……”和我们现在所用的词组“为……赎罪”的意思是一样的。首先，从积极方面，信条宣称，从永恒中，神就指定基督为选民赎罪，作为工具，实现救赎他们的目的；其次，从消极方面来说，基督没有为其他任何人赎罪。那些在这一点上不赞同信条的神学家，认为神关于人类的救赎和赐下基督作救赎主的旨意，是按照以下的顺序分别展开的：出于无限的怜悯和普遍的慈爱，神就定下让祂的儿子为堕落的全人类而死，将他们从律法的咒诅之下救赎出来；但是，神预见，如果让他们自己选择的话，所有的人都会拒绝基督而失丧，因此为了完成祂的救赎计划，出于对一些人的特殊的爱，神将他们从整个人类中拣选出来，接受圣灵特殊的有效的恩典，以致得救。信条所教导的以及众多改革宗教会所持守的教义是这样的：出于祂自身特殊的爱，神从众多

堕落的人中拣选一些人得救，为了达成这一目的，祂决定差遣基督为他们而死，并差派圣灵更新他们、使他们成圣。信条的观点才是真理，这是很清楚的：

(1) 从这件事的陈述本身就可以看出。基督为选民而死的恩典是足以成就救赎他们的预旨的工具。但是，另一方面，圣灵的有效影响只赐给蒙拣选者的预旨，不足以藉着基督的牺牲而拯救所有人。一个旨意是救赎所有人，一个旨意是只救赎一些人，神不可能同时有这两个如此矛盾的旨意。

(2) 神的所有的旨意既是永恒不变、前后一致并确实有效的，就与将要发生的事一定完全一致。祂一定已经预定了要拯救那些人，所以事实上只有那些人得救了；祂一定已经计划好让基督救赎那些人，所以只有那些人被救赎了。神赏赐基督给他们的旨意绝对不会落空。

(3) 基督清楚地说道：“我为羊舍命”（约 10:15）。

3. 除了选民，没有任何人蒙基督救赎、被圣灵有效呼召、称义、得儿子名分或成圣。

这不过是同一真理的反面陈述，为了使这一真理的正面宣告更加清楚、更加有力。

神对于基督牺牲的计划，这一教义在信条第八章八节也讲到了，我们在那里再阐述和讨论会更合适。

3.7 至于其余的人，上帝照着祂那不可测度的计划，施与或保留怜悯，为了使祂对受造者的主权，得着荣耀，祂随己意撇弃他们，并预定他们因自己的罪受羞辱，遭忿怒，使祂荣耀的公义得着称赞（太 11:25—26；罗 9:17—18, 21—22；提后 2:19—20；犹 4；彼前 2:8）。

这一节教导如下：

1. 既然神出于主权，预定一些人，即选民，藉着恩典得永生，祂也就出于主权，预定向其余的人类保留其恩惠；这种保留乃是根

据祂那不可测度的计划，为了彰显祂至高的权能。

2. 因此，对于其余所有在罪中的人，神决定按照他们所应得的、以完全的公义来对待他们，使祂的公义得着称赞，这公义要求刑罚所有未赎的罪。

这所谓遗弃的预旨，是神永恒旨意的一方面，关系到其余那些最终要被定罪受刑的人类。

遗弃的预旨包括两部分：消极部分和积极部分。从它的消极方面来说，神没有拣选那些弃民，而是“放弃”他们；神这样做，是出于祂绝对的主权，只根据祂自己的美意，因为那些被放弃的人和那些被拣选的人一样败坏。从积极方面来说，遗弃不是因着神的主权，而完全是由于神的审判，因为神已经决定按照弃民所应得的对待他们。

这一教义，并没有违背绝对公义的准则，反而正是在应用这些准则：

(1) 在神赐下基督成为他们的救赎主之前，所有的人都“本为可怒之子”，应该受到律法公正的刑罚。正是因为他们处于这种状况中，所以任何人要得救，都必须有基督代替他满足上帝的公义，否则，如使徒所说，“基督就是徒然死了”。因此，如果任何人要得救，公义自身要求，救赎不能被当作他们的权利，而应被视为神这一方面主权的特许。没有任何一个人生来就有得救的权利。一个得救的人也没有权利将救恩给另一个人。

(2) 圣经上说，在本质上，得救是一种恩典；既然是恩典，那么拣选恩典的承受者就是神不可剥夺的自由(哀 3:22, 罗 4:4; 11:6; 弗 1:5-7; 约 3:16; 13:16; 4:10)。

上述遗弃的教义是真理，因为：

(1) 该教义必然包含在前几节所教导的拣选的教义里了，这拣选的教义是源自圣经的。

(2) 圣经上教导本教义：“神要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬”(罗 9:18; 彼前 2:8; 启 13:8; 犹 4)。

(3) 神坚称，祂拥有遗弃人的正当特权：“这样，你必对我说：

‘他为什么还指责人呢？有谁抗拒他的旨意呢？’你这个人哪，你是谁，竟敢向神强嘴呢？受造之物岂能对造他的说：‘你为什么这样造我呢？’窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿吗？倘若神要显明他的忿怒，彰显他的权能，就多多忍耐宽容那可怒、预备遭毁灭的器皿；又要将他丰盛的荣耀彰显在那蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿上。”（罗 9:19-23）。

3.8 预定论是一崇高的奥秘，因此，对于这一教义我们要特别谨慎，并留心处理（罗 9:20；11:33；申 29:29），好叫那些听从上帝在圣经中所启示的旨意的人，可以从他们有效蒙召的确实性，得以确信自己在永世中蒙了拣选（彼后 1:10）。如此，这教义就为那些真心顺服福音的人，提供了赞美、敬畏和爱慕上帝（弗 1:6；罗 11:33），谦卑自己、殷勤做工的根据，并使他们得着丰富的慰藉（罗 11:5-6，20；彼后 1:10；罗 8:33；路 10:20）。

这一节教导，这预定的教义至为深奥，所以应当特别慎重，留心处理。这是极必要的，因为它总是被误用，所以恰当地使用这一真理是至关重要的。

神有分配恩典的主权，这一真理在圣经中启示得很确定，不难理解，并且在使人确信神的伟大和独立、神恩典的功效和神应许的可靠、以及他们自己的罪和完全的信靠上有极大的实用价值。但是关于神主权的目的是、受造物的行动自由以及神对于道德败坏的允许之间的关系，圣经上并未启示，也不是人通过理性推理就能发现的，因此人不应当鲁莽地干涉。此外，我们对待这一真理也不能超出其在真理系统中应有的位置，这系统还包括其他同样确定的真理：人的自由和福音白白提供给所有的人。

神主权的拣选是一切恩典的基础，尽管这一原则在圣经中启示得非常清楚，但是关于某个人被拣选与否，圣经中并没有启示。神诫命的旨意，而不是神预定的旨意，才是人类履行责任的法则。在神这一方面，拣选在先，随之是恩典。但在人这一方面，责任和恩

典在先，然后因个人拥有的恩典而推断出其蒙拣选。悔改与相信的命令是不加选择地传讲给所有人的，每个人也都同样有责任悔改与相信。询问者所关注的只是这样一个事实，即恩典提供给他，如果他愿意接受，恩典就确定是给他的，并且他有责任接受并加强这恩典。然后这信徒就拥有了伟大的特权，可以藉着“有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知识”等等，使他所蒙的恩召和拣选坚定不移。因为他若行这几样，就永不失脚。（彼后 1:5-10）。

第四章 论神创造之工

4.1 圣父、圣子、圣灵三一上帝（来 1:2；约 1:2-3；创 1:2；伯 26:13, 33:4）为彰显祂永能、智慧和恩慈的荣耀（罗 1:20；10:12；诗 104:24, 33: 5-6），就按祂自己的美意，在起初，于六日之内，从无中创造了世界及其中有形无形的万物，并且都是很好的（创 1：来 11:3；西 1:16；徒 17:24）。

这部分教导我们物质并不是独立自存的，而是神为了彰显祂自己的荣耀，六日之内从无中（*ex nihilo*）创造了有形的宇宙和其中的万有，并都甚好。

1. 物质实体（*the substance of things*）和这些实体组合形成的形态有着天壤之别。按照我们的经验理解，组成物质的基本实体应该是永恒的，例如氧元素，氢元素等等；而这些原子结合形成的有机物和无机物常常是可变的。不证自明，人的灵魂和宇宙中的物质元素所组成的各种形态既不是独立自存也不是永恒不变的。科学的进步，使得后者所发生之变化普遍存在、始终存在及日新月异的事实更加明显和确定。古代的异教哲学家从不相信基本物质实体是从无中被创造出来的，但是这却是基督教一神论的基要真理。当我们考虑到以下问题的时候，我们更加确信这一真理：

（1）圣经上论到当世界完全不存在的时候。基督说到“未有世界以先，我同你所有的”荣耀（约 17:5, 24）。“诸山未曾生出，地与世界你未曾造成，从亘古到永远，你是神！”（诗 90:2）

（2）摩西用来揭示（启示）神创造世界这一事实的希伯来语单词，被翻译成“创造”，是圣经启示之前人类的语言所提供的最恰当的词汇，用来表达神绝对的创造（*absolute making*）这一观点。圣经开篇使用这个词解释了宇宙万物的起源。起初——在一个绝对的开始——上帝创造了万有（天地）。随后是空虚混沌，神的灵运行在

水面 (the deep) 上, 产生了这个有秩序的世界。创造在空虚混沌之前, 正如混沌在物质现在的形态 (form) 形成之前。因此, 物质的实体和他们现在的形态一定有一个开始。

(3) 圣经向来把物质的存在完全归于神的预旨, 祂的“话”, 祂的“气”; 但是从来没有暗示有任何其他元素或状态存在过, 譬如说先存物质, 甚至连间接的暗示也没有。“我们因着信, 就知道诸世界是藉神话造成的, 这样, 所看见的, 并不是从显然之物造出来的” (来 11:3; 诗 33:6; 诗 148:5)。

(4) 如果神不是从无中创造世界和其中的万有, 那么祂在祂的预旨以及创造、护理或恩典之工中就不可能拥有绝对的主权。在每一个方面, 神就会被先存物质那独立自存的特性及其带来的无穷无尽的影响所限制和支配。但是圣经始终宣告神是万有绝对的统治者和主权者 (罗 11:36; 林前 6:6; 加 1:16; 启 4:11; 尼 9:6)。

(5) 我们从世界现存形态中的物质相互协调中, 得到物质最基本和必不可少的特性和规律, 从而看到这种经过设计并提前计算好的对应关系的痕迹。如果从世界现存形态观察得到的宇宙乃是经过设计的痕迹, 证明确有一位智慧的创造者的存在, 那么基于同样的原因, 物质基本组成经过设计的痕迹也证明一位从无中创造这些元素的智慧创造者的存在。

2. 因此神学家区分基本物质实体的最初创造 (the creatio prima), 各种物质元素的组合 (the creatio secunda) 和它们之间在宇宙中的相互调整。本节将这些方面都归于独一的真神, 圣父, 圣子, 圣灵。

圣经将创造之工归于:

- (1) 完全的上帝, 并没有位格区分 (创 1:1; 创 1:26);
- (2) 圣父 (林前 8:6);
- (3) 圣父通过圣子 (来 1:2);
- (4) 圣父通过圣灵 (诗 104:30);
- (5) 圣子 (约 1:2-3);

(6) 圣灵 (创 1:2; 伯 33:4)。

本节准确地使用圣经上的话,宣告神在“六日之内”(出 20:11)施行了创造之工,这乃是从宇宙在当前秩序下的构造和适应的意义上说的。自信条写成之后,地质学研究揭开了许多未曾知晓的秘密,显示地球甚至可能整个宇宙在现今我们所观察到的世界被确立之前就已经存在了。毫无疑问地,这些事实大致上是没有问题的,并且表明了一个需要漫长时间,经由神的管理与调整而发展到现在这个世界的变化过程。为了协调科学的结论和创世记第一章中神所默示的记录,有一些人主张创世记 1 章 1 节指的是在一个绝对的开始神对物质元素的创造,之后有漫长的一段时间发生了科学所发现的那些变化,第二节和随后的经文讲述了神怎样在连续六天中为人类的居住重建和预备这个世界和其上的一切。其他一些人认为“天”指的并不是自然天,而是一段很长时间的“周期”。然而迄今为止,没有一种说法能够解决一切的难题。事实上,我们可以确定:

(1) 创世记的记载是神所默示的,因此是完全无谬的;

(2) 启示之书和自然之书都是从上帝而来的,因此当这两本书都被完全正确地解释时,我们会发现它们是完美地协调的。

(3) 到目前为止,地质科学所基于的事实证据收集得非常不完全,对其作出的解释更是如此。现在还不是我们能够尝试对这两个记录(启示之书和自然之书)进行恰当的比较和协调的时候。

(4) 创世记的记载简明扼要,它旨在奠定,也非常适于奠定以耶和華為万有独一的造物主和直接的创造者、护理者与统治者这一信仰的根基。然而这并非为了拦阻我们对一切存在的现象,以及上帝允许人类去发掘的世界历史的轨迹做出科学的解释,也非为了取代这一科学的解释。确定无疑的真理中看似矛盾之处,只不过是缘于我们有限的知识。神要求我们既要相信也要学习。在现阶段祂要求我们必须谦卑和耐心。

3. 神自己宣告当创造之工完成时一切都甚好(创 1:31)。这并不是说有限的和物质性的东西拥有绝对的完美,也不是说他们拥有与他们的属性相协调的最高卓越。但这意味着:

(1) 那时世界中的万有按他们各自的种类而言是卓越的：人类的灵魂依循道德律在道德上是卓越的，世界和其中井然有序的居住者按其各自不同的属性和关系而言是卓越的。

(2) 按着神创造万物一般和特殊的计划，每一受造物及其整体都是甚好。

4. 关于神创造宇宙的最终目的，神学家持有两种截然不同的观点：

(1) 神以促进受造物的福乐或者说卓越为祂自己的最终目的。

(2) 神是为了彰显他自己的荣耀。

这是一个至关重要的问题。因为包含工具和媒介的每一个体系的主要目标必然支配这个体系，并赋予其自身的特性，所以我们对神的作为的最终目的的观点必然影响我们对神的创造、护理、恩典的施与之工的最终目的的看法。信条明确的立场是神永恒的预旨、创造、护理之工的施行的最终目的是为了彰显祂自己的荣耀（第三章第三、五、七节；第四章第一节；第五章第一节；第六章第一节；第三十三章第二节；大教理问答第十二、十八问；小教理问答第七问）。这个观点是正确的，证明如下：

(1) 圣经明确地宣告这是神的创造之工（西 1:16；箴 16:4），神对被造的万有的最高目的（启 4:11；罗 11:36）。

(2) 圣经宣告这也是神永恒预旨的最高目的（弗 1:5-6；1:12）

(3) 这也是神对受造物随己意施与恩典性的统管和安排的最高目的。（罗 9:17；罗 9:23-23；弗 3:10）。

(4) 任一道德主体都有义务以此目的作为自己行一切事的个人目的（林前 10:31；彼前 4:11）。

(5) 从本质上来说，神彰显祂自己的荣耀是神实施自己计划的最高和最有意义的目的。

(6) 最大程度地实现这个目的同时也给受造之物带来最大程度的益处。

(7) 神是唯一的造物主和至高统治者，不可能以祂之外的任何事物为他作为的最终目的和动力。否则，神的一切作为就会受这个

祂所选择为最终目标的有限的受造物所支配。

4.2 上帝在造了其他一切受造物之后，就造男造女（创 1:27），有理性和不灭的灵魂（创 2:7；传 12:7；路 23:43；太 10:28），按祂自己的形像赋予知识、公义和真圣洁，（创 1:26；西 3:10；弗 4:24），并把上帝的律法写在他们心里（罗 2:14—15），使他们有能力遵行上帝的律法（传 7:29）；但是，上帝让他们有自由按自己的意志行事，而这意志又是可变的，因此便有干犯律法的可能性（创 3:6；传 7:29）。除这写在他们心里的律法以外，他们还领受了不可吃分别善恶树上的果子的禁令；他们遵守这命令时，就与上帝相交，以此为乐（创 2:17；3:8—11, 23），又对万物拥有治理的权柄（创 1:26, 28）。

在本节，我们讨论上帝对人类的直接创造（immediate creation）。

1. 人类是上帝直接创造的、最后的受造物。按照神的一系列创造、对生物与天赋的复杂性和优越性逐步展现的计划，人类真实的地位乃是，作为低等受造界的直接目的和顶峰而最后受造。科学上所鼓吹之有机发展（organic development）的假说，否定人类直接受造于上帝，并且主张随着这世界的物质状况或条件逐渐适于生物体的生存，生物体经过连续的诸阶段，由低级到高级、由简单到复杂逐步发展而来；而人类则是在适当的时刻，按生物发展的次序，由其低一级生物最后发展而来。与此相反，以下证据证明人类乃是直接受造于上帝，是上帝用先前所造的尘土造了他的身体，又从无中造了他的灵魂。

(1) 进化的假设只不过是未归正理性的天方夜谭，完全没有事实依据。无论是在无数现存的种类之间，还是在保存于岩石中的过去物种的化石之间，从未发现任何从低级种类过渡到高级种类有机体的任何标本。

(2) 圣经清楚地坚称人类的直接受造这一事实（创 1: 26-27；

创 2: 7)。

(3) 以下事实清楚证明了这一真理：即使与人类“亲缘关系”最近的低等动物和人类之间也几乎具有天壤之别；人类在种类和程度上无与伦比的优越；圣经的启示和我们的经验证实“神是我们灵魂的父亲”；以及我们将永远“和基督同作后嗣”（来 12: 9；罗 8: 7）。

2. 上帝创造了一对夫妻，全人类的不同种族都是从他们一代代地繁衍，这是基督教启示的基要真理。

一些科学家，例如查尔斯·赖尔爵士 (Sir Charles Lyell)，下结论说，从已经发现的人类遗迹的地点和彼此之间的联系来看，人类在亚当之前已经在地球上存在数千年了，而亚当被认为仅仅是一个种族的祖先。所有这一切谬论对圣经的真理的教导不会产生丝毫的影响，因为这个结论所根据的论据既不真实可靠，也未曾被人透彻了解。有关亚当和种族之间的关系，这种说法根本无法说明任何问题，仅仅能表明亚当比我们想象的更古老一些而已。

另外一些科学家，以阿加西博士 (Professor Agassiz) 为首，主张人类不同民族之间的区别是如此巨大和持续，所以他们不可能来源于同一对父母；不同民族的祖先是在恰当的地理中心被分别创造的。这一结论可以由上文所述与其极为对立的论点取得相当好的平衡。考虑到一切实情，倘若一类哲学家可能得出结论说人类、猴子和狗等等，乃是由相同的祖先在不同情况下适应环境繁衍而来，那么另一类哲学家断定不同种族的人不可能来源于相同的祖先当然就很愚蠢了。本节教义的真实性证明如下：

(1) 人类不同民族之间的区别并不大于已知同类的低级动物在不同的条件和训练下所产生的区别。

(2) 全人类组成一个种类，而不是不同的种类。一是因为不同的民族可以任意混合，并永远具有繁殖能力。二是因为他们具有相同的思想、道德、和灵魂的本质。

(3) 考古学、历史、哲学的研究表明各个民族有共同的根源。

(4) 圣经直接宣告这一事实（徒 17:26；创 10）。圣经上关于

原罪和救赎的教义以之为一个基本和必不可少的前提（林前 15:21-22；罗 5:12-19）。

3. 上帝照着祂自己的形像造人。这一观点包括以下要素：

(1) 人类被造与神相似，是指人类本质的构成——一个有理性、道德性、自由、独立的灵魂。这个事实是我们有能力认识神、成为道德主体所依赖的不可或缺的条件。从这个意义上讲，这种相似是坚不可摧的。

(2) 人类被造与神相似是指他本性的完美和正直。这包括：

(a) 知识（西 3:10），或者说正确理解属灵事情的能力。当罪人在圣灵的光照下重生时，他重新获得这能力。

(b) 仁义和真圣洁（弗 4:24），是指灵魂完美的道德状态，明显表现在他能支配情感和意志的特性上。

(3) 神赋予人类尊荣和权柄，委派他管理整个受造界（创 1:28）。

伯拉纠主义者认为，受造的圣洁乃是一件荒谬之事，因为灵魂不变的倾向或者习惯应该拥有这样的道德特性：它一定是自我决定的，由意志没有先入为主的、没有偏好的选择功能组成。因此他们主张，上帝所造的亚当只是一个道德主体（a moral agent），具有道德行为必需的所有基本功能，完全没有本性向善或向恶的倾向，而是任由他形成自己的道德品性——通过他自己的意志力决定他自己的倾向。这种观点是完全错误的，因为：

(1) 这是荒诞不经的。一个有理性的、成熟的道德主体却对道德漠不关心，这是不可能的。这样的漠不关心本身就是罪。道德之善的本质是将灵魂的意志和所有情感服在责任之下。

(2) 如果上帝没有赋予人积极的道德品性，那么人永远不可能获得一个良善的品性。意志力的良善完全源于促进意志力的倾向或动机的良善。然而，如果亚当受造时灵魂不具有积极的圣洁倾向，那么他起初的意志要么因为缺乏固有的良善而有罪，要么充其量是中性的。但是，很显然，有罪的和中性的意志都不能被赋予倾向或习惯圣洁的道德品性。

(3) 圣经教导我们亚当受造有“真理的仁义和圣洁”（弗 4:24）。

(a) 上帝宣告祂所造的一切“甚好”(创 1:31), 而一个道德主体的“好”必然包括一个圣洁的特性。

(b) 传 7:29 “神造人原本正直, 但他们寻出许多巧计。”

(c) 创 1:27 宣称人受造按着“神的形像”。在以弗所书 4:24 和歌罗西书 3:10, 重生的人被宣称为在“神的形像”中再次被造。重生是人的性情重新恢复到原先的境况, 而不是人的性情转变成一个新的形式。堕落之后我们丧失的上帝的形像, 一定和我们重生之后所获得的一样。而后者是包含在“知识、公义和真圣洁”(和合本译为“真理的仁义和圣洁”)里。

(4) 基督是人类的模范(林前 15:45, 47), 因圣灵感孕, 由童贞女马利亚所生, 不但没有罪, 而且确实拥有预定的圣洁。在祂母亲的胎中祂被称为“圣者”(路 1:35)。

4. 亚当是一个圣洁的道德主体, 而神是公义的道德主宰的事实, 必然暗示了神已经赋予亚当充足的知识以指引他(如何行事)。即使他和他的后裔堕落了, 圣经仍宣告写在他们心上的律法足以使他们“无可推诿”(罗 1:20、2:14-15)。而且, 亚当享有从神而来特殊、直接的启示, 被特别指引如何圣洁地看待分别善恶树上的果子。

5. 显而易见, 从结果看来, 尽管亚当受造圣洁且有能力顺服, 但他同时也有能力堕落。天使与人类受造时似乎都处于这种道德状况。但显然任何受造物都从未被预定永远处于这种状况。这也是我们无论从经验还是观察都无从得知的特殊原理之一。上帝、天使和得荣的圣徒是自由的, 他们的属性绝对地和必然地促使他们圣洁。魔鬼和堕落的人类是自由的, 他们的属性必然地促使他们邪恶。不完全成圣的基督徒有肉体的律和圣灵的律这两种相争的内在倾向; 他唯一的依靠是“因着得救的信心被神的大能保守”。我们会在第六章第五节再论及这一点。

第五章 论神护理之工

5.1 上帝是万物的伟大创造者，祂维系（来 1:3）、引导、管理、统治一切活物、运动和事物（但 4:34, 35；诗 35:6；徒 17:25—26, 28；伯 38—41），从最大的到最小的（太 10:29—31；太 6:26, 30）。这是藉着祂至智至圣的护理（箴 15:3；代下 16:9；诗 104:24；145:17），照着祂无谬的预知（徒 15:18；诗 94:8—11），并按着祂自己旨意所定的自由、不变的计划（弗 1:11；诗 33:10, 11），好使祂自己的智慧、权能、公义、恩慈和怜悯的荣耀得着称赞（赛 63:14；弗 3:10；罗 9:17；创 45:7；诗 145:7）。

既然神已经按着永恒不变的旨意预定了一切将要发生的事，因此祂不仅在创造之工中实行祂自己的旨意，也同样地在对一切受造物及其行动的持续掌管中实行祂的旨意。

所以这一节教导：

1. 神从无有中创造出构成万物的物质，赐给它们各自的特性和能力，并用这些物质形成一切有机物和无机物，赋予其各自的特性和机能，之后神一直继续维持这些受造物，使它们能够存活，拥有并发挥这些特性。

2. 神根据受造物各自的特性和关系来引导它们一切的行动。

3. 神的护理性的控制延及一切受造物和它们的每种行动。

4. 神的护理性的控制在所有方面一致地实行了祂那永恒、不变和主权的旨意。

5. 神的护理的最终目的是彰显祂自己的荣耀。

1. 关于神如何维系和保守祂所创造的的一切，有三种观点较为盛行：

(1) 自然神论者和理性主义者一般认为，除了最初的一系列因果关系之外，神与祂的受造物就没有任何其他关系了。他们认为，

神只是在宇宙开始时摸了它一下，在赐给受造物在祂之外持久而独立的存在之后，就任凭它们自己不变地发挥它们的机能了。

(2) 泛神论者认为：宇宙中的各种现象只不过是那宇宙绝对之质的不同存在方式。这绝对之质只有一个，但其存在方式却多种多样；这绝对之质是持久的，但其存在方式却是彼此迅速接替；这绝对之质就是神，其存在方式我们称之为事物 (things)。

关于神和世界的关系，一些真正的基督教神学家持有的观点，即使不是与这泛神论的大异端完全相同，也是极可怕地接近。该观点即是，神不断地施展祂的大能，时时刻刻地再造每一个个别的受造物；受造物没有他们自己真实的本体，每时每刻都是因着创造的能力而存在；因此每一时刻受造物所处的状况或做出的行动，都与它前一时刻的状况或行动完全无关，而是由于神创造大能的直接作为。

如果真是这样的话，那么很明显，只有神才是宇宙中真正的施动者；祂是所有事物的直接原因，这也包括了邪恶的情欲、思想和行为；而所谓受造物的意识则成了彻头彻尾的幻想，人的自由选择 and 道德责任也只不过是徒然的想象罢了。

(3) 第三种观点是正确的，处于以上所说的两种极端观点之间。陈述如下：

(a) 神已赐给祂所造的一切（物质的和属灵的）真实又持久的存在，并且是作为实体存在的。

(b) 它们真的拥有神分别赋予的所有主动和被动的特性。

(c) 这些特性在产生果效上，发挥作为第二因真实的而非仅仅表面上的作用。

(d) 这些受造物，虽然拥有在神以外真实的存在，并发挥真实的第二因的作用，但并不是自存的；也就是说，它们继续存活的基础在于神，不在于它们本身。虽然不能与神混为一谈，但它们不能离开神而存在，反倒“生活、动作、存留，都在乎祂”。

(e) 关于神如何运用祂的大能，以祂的面光穿透这个宇宙，用权能环绕它和其中的万物，并维系万有的存在，圣经中没有启示，

当然我们也就无从发现。

神一直继续维系所有的受造物，使它们能够存活、拥有并发挥神所赐给的才能，可由以下证明：

(1) 从这一事实，即，持续依赖神的思想是无法从受造物头脑中除去的。受造物继续存在的永久原因既不在于它们自己，便必定始终在于神。

(2) 受造物和神之间的关系不能与产品和其制造者之间的关系类比。产品制造者是在他的工作的外部。而神的智慧和权能则恒久地彰显在祂的工作的每一元素里。

(3) 完全依赖神来获得继续的存活、能力和祝福的意识，根植于所有人的宗教意识中。

(4) 圣经中有清楚的教导：“万有也靠祂而立”（林前 1:17）；“常用祂权能的命令托住万有”（来 1:3）“我们生活、动作、存留，都在乎祂”（徒 17:28）；“万民哪，你们当称颂我们的神！……祂使我们的性命存活”（诗 66:8-9； 63:8； 36:6）。

2. 神掌管受造物的行动；以及

3. 神的掌管延及一切受造物和它们的一切行动，可由以下证明：

(1) 从这一事实，即人的宗教性要求承认这一真理。它包含在人对于道德统治的依赖感和顺从感中，而这又是所有宗教都具有的一种宗教情感，并为所有宗教所承认。

(2) 外部自然界的运作，处处清晰地表明了神的同在。自然界运作中的和谐、匀称以及美妙的合作——历经无休止的变化，在众多要素之间仍持续如此，这些毫无疑问地证明有一位神的同在，祂包含万有并引导一切。

(3) 同样地，神智慧的计划也表明了这一真理。这计划清楚地实行在人类源远流长的历史发展中，地域辽阔，人物众多。“神在历史中”，这句话是真科学的总结，也是真宗教的指导原则。

(4) 圣经中充满了预言（已应验的和尚未应验的）、应许和警告。其中有许多不仅仅是对一般道德准则的宣告，而是对神特定旨意的宣告，关乎神将如何按照个人的行为对待他们。这些警告或应

许不可能按照通常的自然进程发生，因为它们和它们的条件之间常常没有自然的联系。因此，神一定是藉着对万物的护理性管理，来向受造物施行祂自己的话。

(5) 圣经清楚断言，这一护理能控制万有——

(a) 在物质界

(i) 普遍的事上(伯 37:6-13; 诗 104:14; 135:6-7; 147:15-18)。

(ii) 自然界个别的事情，无论多么微小(太 10:29)。

(b) 在偶然的事上(伯 5:6; 箴 16:33)。

(c) 在动物身上(诗 104:21-27; 147:9)。

(d) 在人的一般事务上(伯 12:23, ; 赛 10:12-15; 但 2:21; 4:25)。

(e) 在个人的环境上(撒上 2:6-8; 箴 16:9; 雅 4:13-15)。

(f) 在人的自由行动上(出 12:36; 诗 33:14-15; 箴 19:21; 21:1; 腓 2:13)。

(g) 在人的犯罪行动上(撒下 16:10; 诗 76:10; 徒 4:27, 28)。

(h) 特别是人里面的一切善，无论是道德标准上的善还是行为上的善，都是由于神恩典的不断运行(腓 2:13; 4:13; 林后 12:9-10; 弗 2:10; 诗 119:36; 加 5:22, 25)。

4. 神对万有的护理性控制，是祂永恒不变的旨意在历史中的一致执行。这是很显然的——

(1) 从其本身的陈述可知。既然神的永旨关乎和决定一切将要发生的事，且是永不改变的，那么祂对万有的护理一定是在执行这旨意。既然神的旨意是无限智慧、公义、恩慈且绝对有主权的(正如前面所说)，那么祂对预旨的护理性实施也一定具有同样的特点。

(2) 这在圣经中有清楚的教导：“祂随己意行做万事”(弗 1:11; 撒上 28:29; 徒 15:18.)。

5. 显然，神在祂的永恒旨意和创造之工中的首要目的，也一定是祂在护理统治中的首要目的。前两章已经论述，神的永旨和创造的目的就是彰显神自己的荣耀。这也是神护理的最终目的(罗 9:17; 11:36)。

5.2 上帝是始因，虽然万事万物都毫无变更、准确无误地照着上帝的预知和预旨而发生（徒 2:23），但是祂用同一护理，统管它们，使它们或是必然地，或是自由地，或是有条件地照着诸次因发生（创 8:22；耶 31:35；出 21:13；申 19:5；王上 22:28, 34；赛 10:6—7）。

5.3 上帝在祂通常的护理中使用各种工具（徒 27:31, 44；赛 55:10, 11；何 2:21—22），但祂也可自由而行，随己意不用工具（何 1:7；太 4:4；伯 34:10），超乎工具（罗 4:19—21），反乎工具（王下 6:6；但 3:27）。

这两节教导，神的旨意是有效、一致的，可以藉着工具（受祂支配的第二因或次因）实现，也可以藉着祂自己的权能直接实现。

1. 神对一切受造物及其一切行动的护理性掌管总是确实有效的，这从以下可以很清楚地知道：（1）祂的智慧和权能都是无限的。

（2）从前文所证实的这一事实，即祂永恒的旨意决定一切将要发生的事，且是永不改变、确实有效的。（3）圣经里清楚地宣告了这一事实（伯 23:13；诗 33:11；哀 2:17）。

2. 神掌管受造物和他们的行动，藉他们实现祂的旨意，其方式在各方面和受造物的本性与行动方式完全一致，这是确定无疑的：

（1）从这一事实，即上帝在创造之工和护理之工中执行的是同一个旨意（它是永恒且前后一致的）的不同部分。正是在这同一个不变计划的执行过程中，神首先创造万物，赐给它们各自的特性，定下它们的行动方式以及它们与其他一切事物的相互关系；随后，神继续保守它们在各自己的特性中，并引导它们运用这些特性。神和祂自己的计划总是一致的，所以祂掌管受造物（这些受造物的存在和构成已经被那计划预定）的方式，也一定与它们已被预定的本性及其行动方式一致。

（2）这一事实可在我们一贯的经验和观察中得到证明。我们都知道，根据构成我们自身的法则，我们是能够自由行动的人。甚至在先知和使徒写圣经的时候，虽然他们是在神独特的运行掌管之下

写作，以至于连他们的选词都是准确无误的，但我们很清楚地看到，这些作者仍是自然地发挥自己的才能，神既没有代替他们，也没有强迫他们。此外，我们还观察到，尽管环境不断变化，但物质界和动物界中的每一个物体，还总是按照其本性的不变法则而行动。

(3) 与此完全一致，我们看到，无论在物质界、在个人生活中，还是整个人类历史，处处都清楚表明，为了达到一个目的，人们需要在筹划和过程中多次调整、组合各要素及参与者。神对万物的护理基本上类似于人藉支配自然物实现其目的，但前者比后者无限的完美。倘若人凭着对自然法则和事物特性的不完整了解，尚且可以掌管它们，何况神完全了解它们且原本造它们就是为了实现祂的目的，岂不更是无限地掌管这一切吗？这是确定无疑的。正是神的完美安排，使得每一件事及其大致结果都被祂的计划所预定。即使人的灵魂在发挥意志的自由时，虽非必需，但也肯定是按照它的一个法则来发挥的。灵魂自由行动的动机在它自己里面。然而，当灵魂的这些行动因其他人的影响，不干涉行动者的自由而发生改变时，它们仍不会超出无限智慧上帝的掌管，因为是祂创造了灵魂本身，定下了所有的条件，使其特性得以形成、使其活动得以进行。

3. 神通常藉着工具执行祂的旨意，即，藉着受祂掌管的第二因的作用。这是很明显的：

(1) 从这一事实，即神起初赐给它们存有和本质，又在执行这些旨意时调整它们的关系。神在创造之工和护理之工中进行的是同一个计划。所以，祂在创造之工中装备的工具及开创的办法一定也会在随后的护理统治中一致地运用。

(2) 普遍的经验 and 观察教导我们这一事实。无论是在通常的护理还是在超自然恩典的管理中，无论在物质范围还是在对有理性、有责任的人的道德统治内，无论是对现在的这个美妙的世界还是对过去大地及诸天形成的整个历史的掌管，神都普遍藉着第二因的作用来完成祂的旨意，祂无所不在的灵为这一目的，调整、联合并支撑第二因来使其有效。

(3) 一个自然次序确定，并智慧地运用恰当的工具实现目的的

体系，是创造主和有理性的受造物之间传达信息的必要手段，并且能够使受造物在理性和道德方面得到教导。

只有这样，神才能施展和彰显祂智慧、公义、良善的属性；只有这样，天使和人才能认识神的属性、盼望神的旨意并发挥聪明与神的计划合作。

4. 神拥有权能，可以不需要第二因介入而直接实现祂的目的，这是不证自明的；祂确实有时候按着自己主权的美意运用这种权能，证据清晰且令人信服。

(1) 既然神创造了所有的第二因，赋予它们各自的特性，并继续维系它们的存有，使它们成为执行祂旨意的工具，那么第二因一切的功效就都是来自于祂，所以神可以不用第二因直接行事，随己意限制、改变或取代第二因。

(2) 神的权能确实施行在自然界一切通常的进程中，祂的旨意也表达在所谓的自然法则中；但不能因此认为，祂的权能在这些进程中都用尽了，或这些法则表达了祂全部的旨意。在执行祂永恒不变的旨意时，无论是使用第二因系统作为各类常用的工具，还是自由施展祂的大能，发出祂的旨意，来彰显祂至高的权柄和权能，神都无限大于祂一切工作。

(3) 关乎神所使用工具与法则的整个系统，神偶尔直接施展祂的权能看来很有必要，不仅在“起初”创造第二因、赐给它们效力时如此，而且在随后向祂的道德统治下的人启示祂自由的属性和祂对他们事务的关心时也是如此。无论如何，在人现在的状况下，神这些偶然的直接行动和启示对于教导他们是十分必要的。有人反对说，神迹，或神权能的直接行动，妨碍第二因的自然活动，与神的无限完美属性矛盾。他们认为，这些神迹表明，要么是在神这一方面祂的旨意摇摆不定，要么是祂所创造的不足以完成祂当初计划让它们达到的目的。然而我们必须记住；神永恒不变的计划里，起初就已经包含了神迹和通常的自然进程。尽管神迹是藉神的权能行的，不使用工具 (means)，但是神迹本身就是达到目的的工具 (means)，是神计划的一部分。整个自然法则都产生于神的理性，表达了神实

现目的的旨意。从这种广义上看，神迹也是符合法则的——按照神永恒的计划，它们是确定会发生的；作为神的工具（means），向有限的人传达信息并教导他们，这些神迹达到了明确的目的。神迹绝没有违背自然秩序，而是在永恒里预先安排好的，新的能力偶尔插入进来，就是神旨意的直接大能。自然秩序只是神旨意的一个工具，为要实现神至高的道德统治，施行神迹也是为这个缘故。所以，自然秩序和神迹并不冲突，而是一个庞大的系统中紧密相联的要素。

5.4 上帝在其护理之中，彰显极大的权能、难测的智慧和无穷的恩慈，甚至及于第一次堕落，以及天使和人的其他所有罪恶（罗：32—34；撒下 24:1；代上 21:1；王上 22:22-23；代上 10:4, 13, 14；撒下 16:10；徒 2:23；4:27-28）。这不只是有上帝的许可（徒 14:16），也是有上帝极其智慧和极有权能的约束（诗 76:10；王下 19:28）。祂支配并掌管它们，以多种方式成就祂自己圣洁的目的（创 50:20；赛 10:6-7, 12）。尽管如此，他们的罪纯粹是从他们自身，而不是从上帝发出的。上帝是至圣至义的，绝不是，也不能是罪恶的创始者或赞同者（雅 1:13-14, 17；约壹 2:16）。

这一节没有尝试解释，神在执行祂的旨意时，关于道德界罪恶的源头和对受造物罪恶的控制，神的护理具有什么样的性质。而只是陈述了圣经所启示的有关神的护理和受造物的罪之间的关系。观点如下：

1. 神不仅仅允许罪发生而已，更是引导、控制罪来成就祂自己的旨意。圣经宣告，罪行和所有其他行为一样，只有神允许才会发生，且是按照祂的旨意发生，所以，人一切的恶行，都是神预定的（创 14:4-5；出 7:13；14:17；徒 2:23；3:18；4:27, 28）。神常常约束、控制人的罪（诗 76:10；王下 19:28；赛 10:15）；并支配人的罪，达成良善的目的（徒 3:13；创 50:20）。

2. 虽然如此，罪仍是出于犯罪的人，神绝不是罪的创始者或赞同者。神的护理绝不会产生罪或赞同罪，而是常常藉积极的律法禁

止罪，发出警告和真实的刑罚来阻止罪，限制罪、支配罪，背乎罪的本性，制服罪而达到良善的目的。

5.5 至智、至公、至慈的上帝，常常让祂的儿女一时经历各种试探，和他们自己内心的败坏，其目的或是要因他们过去的罪恶而责罚他们，或是要向他们显露他们的败坏所具有的隐藏的力量，以及他们内心的诡诈，好使他们谦卑下来（代下 32:25—26, 31；撒下 24:1）；另外，也是为了要使他们更加与祂亲近，常常依靠祂来扶持，并且更加警醒地防备将来一切犯罪的机会；同时还有其他各种公义和圣洁的目的（林后 12:7—9；诗 73, 77:1, 10, 12；可 14:66—72；约 21:15—17）。

5.6 上帝是公义的审判者，祂对那些不虔不义的人，因他们过去所犯的罪而使他们眼瞎心硬（罗 1:24, 26, 28；11:7—8），不仅不施恩给他们，使他们的悟性由此得蒙光照，从而使他们的心软化（申 29:4），而且有时祂也收回他们已得的恩赐（太 13:12, 25:29）；并任凭他们遭遇各样他们的败坏用于犯罪的事（申 2:30；王下 8:12—13）；同时，把他们交付于他们自己的私欲、世界的引诱和撒但的权势（诗 81:11—12；帖后 2:10—12）；因此，甚至那些上帝用以使别人心里软化的工具，在他们身上反倒使他们刚硬自己（出 7:3；8:15, 32；代下 2:15—16；赛 8:14；彼前 2:7—8；赛 6:9—10；徒 28:26—27）。

5.7 上帝的护理之工不仅遍及所有的受造之物，更是以特别的方式及于祂的教会，上帝藉其护理之工眷顾祂的教会，叫万事互相效力，使教会得益处（提前 4:10；摩 9:8—9；罗 8:28；赛 43:3—5, 14。）

我们已经看到，神的护理性统管，是在时间中执行祂永恒不变的旨意，并且形成一个相互联系的系统，包含一切受造物和他们的一切行动。与此完全一致，

这几节继续教导：

1. 神的普遍护理包括并按其本性对待每一个受造物，因此，虽

然作为整体这个护理系统包含几个紧密联系的次级系统，但是对它们各自的治理方法以及要达到的直接目的却不相同。这些次级系统主要是：神对物质界的护理；神对理性界的普遍道德性护理；神对人类家庭的普遍道德性护理；神对教会的特殊恩典性护理。

2. 这几节还教导，这几个次级护理系统之间存在主从关系，在整个系统中是工具与目的的关系。因此，神对物质界的护理是工具，目的是实现神对理性受造物的护理，因为神创造物质界，就是为了使他们有住处、蒙教导、得以进展。同样，神对人类的普遍护理也是工具，目的是实现祂对教会的恩典性护理，藉此，祂从各国各民中召聚祂的教会，使万事互相效力，叫那些按祂旨意被召的人得益处（罗 8:28），也叫整个身体得到最大的扩展和荣耀。救赎的整个施行历史，从家长制时期、亚伯拉罕时期、摩西时期到基督时期，是人类一般历史发展的关键。种族得以存留，大陆和岛屿上有居民居住，各国发展成帝国，哲学和实用艺术、文明和自由不断进步，这一切都是为了使教会——羔羊的新妇——成全完备、装饰整齐，献给她的丈夫。

3. 神对所有人的道德性统管，也特别包括对教会的统管，除了在外部的护理个人的环境，还有内部属灵的护理，即，圣灵的运行影响他们的心。作为“普遍恩典”，圣灵的这种影响无一例外地临到每一个人（尽管有程度的不同），约束他们本性的败坏，并将自然之光（或启示之光）所启示的真理刻在他们的良心上；神按着祂主权的美意，施予或公义地保留这普遍的恩典。作为“有效的救恩”，圣灵的这种影响只临到选民，并按着神起初预定的日期和程度施行在他们身上。

4. 因此，为了祂儿女的益处而管教他们，以约束他们的罪恶，坚固他们的恩典，智慧且有恩典的神常常暂时在一定程度上收回祂属灵的影响，“使他们受各种试探和他们内心败坏的影响”，但最终不会完全收回祂的恩典。

5. 为了惩罚那些不敬虔之人的罪恶，神常常公义地收回圣灵的约束，不再以面光光照他们，使他们受各种试探诱惑，放纵自己的

私欲，在撒但的权势之下。因此，福音的真理和教会的蒙恩之道，在蒙恩之人身上是活的香气，然而，对于那些因自己的罪而被遗弃之人，却作了死的香气，而且加重他们的审判。

第六章 论人的堕落、罪恶和刑罚

6.1 我们的始祖被撒但的诡计和试探诱惑，吃禁果而犯罪（创3:12；林后11:3）。上帝既特意要使祂自己得荣耀，就按自己所喜悦的，照祂智慧和圣洁的计划，准许这罪的发生（罗11:32）。

神创造了亚当和夏娃，且他们受造即拥有圣洁的灵魂，有充足的知识能认识神的旨意，有能力顺服但是可能堕落。这部分开始教导：

1. 人类的始祖犯了罪。
2. 他们所犯的乃是吃禁果之罪。

这看起来像是上帝的总计划，用来引领所有新造的道德主体进入暂时性的试验期，因此显然是极其智慧和公义的。在其中，神使他们永远的身份地位和命运决定于他们自己的行为。神造他们是圣洁的，但是他们可能堕落。在这种状态中，神使他们接受暂时性的道德考验。如果他们通过考验，他们的奖赏将是他们的道德性得以坚固，永不堕落，他们也将会被带领进入那永远不能被剥夺的福乐之中。但是，如果他们不能通过考验，他们将被审判，不再蒙神的悦纳并丧失与上帝的交通，因而在道德上死亡和永死。毫无疑问，这是神对待新造的天使和人类的方式。至于人类，我们的始祖所要经历的试验是他们不能吃一棵特定之树的果子。由于这是一件本身无关乎道德的事情，因而它极适合用作试验始祖对神无保留的忠心、绝对的信心和顺服的方法。

亚当和夏娃所犯的可怕的罪可以分为两个方面。他们的不信导致他们怀疑神不许他们吃禁果的智慧和神的威胁的信实性；他们对神旨意的不顺服又显明他们不信的罪。

论到原罪在这个世界的起源，人们常常会问这两个不可能回答

的问题：

A、亚当和夏娃这样被造圣洁的道德主体，他们的灵魂怎么会产生有罪的欲望和意志呢？人类根据他们占主导地位的欲望和倾向做出选择。如果这些欲望和倾向是圣洁的，那么他们的意志就是圣洁的。并且他们占主导地位的欲望和倾向由他们灵魂的道德状态所决定。如果他们的灵魂是圣洁的，那么占主导地位的欲望和倾向就是圣洁的；如果他们的灵魂是罪恶的，这些就是罪恶的。基督说：“善人从他心里所存的善，就发出善来；恶人从他心里所存的恶，就发出恶来。”“你们或以为树好，果子也好；树坏，果子也坏。”（太12:33. 35）但是亚当的心被造圣洁，他的行动怎么可能是罪恶的呢？

我们一切的经验只会把问题弄得更加复杂。堕落之人有罪的灵魂永远不可能产生圣洁的意志（选择），直到他们被神的恩典所更新。在天国，天使和得荣耀之人的圣洁灵魂与一切罪恶的倾向或者行动毫无干系。在这两种情况下，存在的问题不断涌现。

虽然我们到现在不能清晰地解释亚当圣洁的灵魂如何产生罪，但是显而易见困难仅仅源于我们的无知。我们当中没有任何人曾和亚当一样拥有过意志自由（free agency）的状态——这正是亚当当时所处的情形。我们一直处于败坏的捆绑之下，直到我们在瞬间被超自然的恩典所改变，获得帮助来对付这种本性。既然圣洁的意志一定源于绝对圣洁的情感和倾向，而这些并非我们心灵的本性，我们就不可能在恩典之外拥有圣洁的意志。但是亚当处于受试验的状态，虽然圣洁但是可能堕落。圣徒和天使圣洁而不可堕落，但他们的不可堕落性不是他们的本质属性，而是被神的大能保守的额外恩典。一方面，圣洁一定是完全的，基于神的爱；另一方面，罪显然来源于缺陷，不是源于完全的背离，而是源于不够警醒——相对于良心这一更高等的支配力量，此时肉体自然、无罪的欲望或灵魂固有的倾向暂时处于更高的支配地位。。

导致我们的始祖犯这致死之罪的外在影响和主观动机并不意味着起初有罪在他们里面，但是这种情况成为允许罪占据他们的心、影响他们的意志置神的禁令不顾的理由。这一外在影响和动机使得对

这诱人果子的天然食欲和对知识的天然渴望结合在一起。但是最关键的是，他们受到撒但的诱惑——牠的堕落我们知之甚少，但罪的真正起源指向牠。

B、罪的起源之谜的另一要素关乎神的许可。信条这一部分宣称：

3. 罪在神永恒计划的许可之内。

考虑到这个问题的事实，以下论点毋庸置疑：（1）神当然预先知道亚当如果被置于这样一种状况，他会犯罪（事实上，神也把亚当放在这样一个状态，亚当也确实犯罪了）。然而，尽管神确知此事，祂仍然创造了这样的亚当，并把他置于这种状态中；并且神既已决定永远制服这罪，祂主权预定了并不介入禁止这事的发生，乃是使这成为一个确定的将要发生的事情。（2）另一方面，神既不导致也不赞同亚当的犯罪。神禁止亚当犯罪，并且向亚当陈明不能犯罪的原因。神造亚当原是圣洁，完全有能力顺服，并且他对自己的责任有充分的认识；然后神让亚当独自面对试验。如果有人问，憎恶罪恶、仁慈地喜悦受造之物的卓越和福乐的神，为什么主权地决定了开启污秽、堕落、悲惨之源，那么我们只能怀着深切的敬畏之心，说：“父啊！是的，你的美意本是如此。”（太 11:26；路 10:21）

4. 神从起初为祂自己的荣耀预定了亚当的犯罪，我们已经在第四章论神的创造之工和第五章论神的护理之工中证明了这一点。（1）神永远地制服其受造物的罪。（2）神一切计划和工作的主要目的是为了彰显祂自己的荣耀。

6.2 因为犯了这罪，他们就从原初的公义以及与上帝的相交中堕落了（创3:6—8；传7:29；罗3:23），并且，因此而死在罪中（创2:17；弗2:1；罗5:12），身体、灵魂的各个部分和一切能力都被玷污了（多1:15；创4:5；耶17:9；罗3:10—18）。

自然而然，人依赖于神护理的大能；但是作为一个具有道德性和宗教性的存在，他依赖于与圣灵亲密和可喜悦的交通过一个属灵生活和行出正确的道德行为。因此：

1. 由于这罪，人类与圣灵可喜悦的交通隔绝了。这是罪的必然后果。在创造之工中神以恩典的护理将人类引进了约的关系，违背这约的工价就是立即的死亡；那就是，立即遭到司法上的放逐，离开一切道德和属灵生活的源头。请看本信条第七章第二节及创2:17。

2. 作为对原罪的刑罚，属灵生命的原则被收回，我们的始祖立即丧失了原始的公义；他们违背了忠诚，破坏了信心，爱也不再在他们的心中做主。

3. 他们必定立即死在罪和完全的败坏中。

4. 这种堕落必然性地蔓延到了一切的官能。这并不意味着亚当由于犯了这一个罪而变得罪大恶极，或者就犯了他以后所犯的罪。然而，由于心灵的死亡牵连所有肢体的死亡，所以丧失了神的喜悦与交通。(1) 原始的公义——顺服所必需的源泉丧失了。(2) 亚当对神的背叛是完全的。上帝所要求的是完全的顺服，而亚当现在是一个背叛者。(3) 这种分裂进入亚当的灵魂。良知发出谴责，而这导致害怕、不信任、搪塞和一系列无穷无尽的罪。(4) 他的整个本性堕落了。意志与良知争战，悟性变得昏昧，情欲蠢蠢欲动，情感疏离，良知麻木、欺诈，肉体的欲望泛滥，肢体成为不义的器皿。

6.3 他们既是全人类的根源（创1:27—28；2:16, 17；徒17:26；罗5:12, 15—19；林前15:21, 22, 45, 49），这罪债就归算在他们藉通常的生殖而生的后裔身上，而罪中之死，以及败坏的人性，也传递给了他们（诗51:5；创5:3；伯14:4；15:14）。

6.4 这原初的败坏使我们完全不倾向善，也完全不能行善，而是与善完全对立（罗5:6；7:18；8:7；西1:21），一心倾向邪恶（创6:5；8:21；罗3:10—12），由此就生出一切本罪（雅1:14—15；弗2:2—3；太15:19）。

1. 亚当既是全人类自然的代表，也是约（federal）的代表。基督自然除外。

上帝与亚当所立之约的属性和条款将会在适当的时候（第七章

第二节) 讨论。这里要引起我们注意的要点是，上帝设立亚当为他一切按常例而生的后裔的道德代表，并如此对待他。我们的信条清楚地教导了这一点，威斯敏斯特信条第七章第二节：“上帝与人所设立的第一个圣约是行为之约，以完全和个人的顺服为条件，将生命应许给亚当，以及在他里面的后裔”；威斯敏斯特大教理问答 22 问“因为上帝与亚当立约的时候，亚当作为众人的代表，不仅是为自己，也是为他的后裔立约，所以那借常例而生，由他传下的全人类（徒 17:26），都在他里面犯了罪，在他的首次犯罪中与他一同堕落了”；威斯敏斯特小教理问答 16 问“上帝与亚当所立的约，不仅是为他，也是为他的后裔，所以那按常例而生由他传下的全人类，都在他里面犯了罪，在他首次犯罪中与他一同堕落了。”

正如我们所知，这是神对待新造的道德主体的普遍模式：他们被造圣洁，但可能堕落；然后神使他们进入暂时性试验，使他们得以坚立与永恒的道德品质和命运取决于他们的行动。就天使而言，他们是分别被造成独立的个体，他们需要独自经受试验。一些天使堕落了，另一些天使在圣洁和福乐中被坚立。但是就一系列繁衍下来的人类而言，每一个体以无知婴孩的样式来到这个世界，逐渐成长为道德主体，因此显而易见必须采用以下三种计划之一：（1）整个人类不经过任何的试验而在圣洁和福乐中被坚立；（2）当每一个体从婴孩成长成孩童，他们必须自己摸索道路以在试验中站立得住；（3）或者整个人类在他们自然的元首和祖先亚当中经历试验。我们的身份使我们不能妄断第一个计划妥当与否，但是我们可以轻而易举地看出第三个计划比第二个计划更加合理、公义和仁慈。

事实上，神的确使我们的身份地位和命运取决于亚当在他的试验期中的行为。这是正确的：（1）因为神是主权的创造者，祂无限智慧、公义、有怜悯地护理祂一切受造物的益处，而这在祂眼中看为好的；（2）相对于其他任何计划，这是对我们最有益处的计划。亚当处于能安稳地经受住试验的最佳地位和环境。他的行为将决定一切，他的顺服会带来无可估量的益处，同样，他的悖逆也会带来严重的损失。如果他在有限的时间内持守他的正直，他的所有后裔

都将出生在不可剥夺的荣耀里。(3) 亚当作为行为之约的代表，是神荣耀的章程（注：永约）的一部分，基督作为恩典之约的代表使这约达到巅峰。正如我们的信条所言，亚当是“公共人（众人的代表）”，神与他所立的行为之约“不仅是为他，也是为了他的后裔”，这从以下事实可以证明：

(1) 他的名字乃是一个总称：亚当——人。

(2) 神对他所命令、应许、威胁的每一件事情，不仅关系到他个人，同样地关系到他的后裔。因此，“顺服”、“受咒诅的地”、“死的权势”、“怀胎的苦楚”以及随后藉着女人的后裔得救赎的应许等宣告，既关乎我们的始祖，也关乎我们自己。

(3) 事实上，向亚当所宣告和执行的刑罚正是透过生育被执行在他一切的后裔身上。所有的人一出生就是灵性死亡的状态，“本为可怒之子”。这同样可以从以下事实得到证明：

2. 罪债被归算到他的一切后裔身上，刑罚也在他们出生时生效。

“罪债”一词并不是指产生这一行为（注：吃禁果）的个人性情，也不是指从这一行为而来的个人的道德败坏，而是仅仅指罪所该受的刑罚这一合理的债务。

就司法用途而言，“归算”一词是指将任何一个人的控告或者称赞归于别人。这是圣经中所使用的短语“归罪”或“算为义”的意思。“正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的……主不算为有罪的，这人是有福的……亚伯拉罕的信，就算为他的义”（罗 4:3-9）。“神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上”（林后 5:19）。

我们的信条清楚地申明，亚当悖逆的行为而来的“罪债”，或者对刑罚的合理的责任，是神将其归算到他每一个按常例而生的后裔，或者说是神依法加给他们的债务。威斯敏斯特信条第六章第三节：

“这罪就归算给他们的后裔”。威斯敏斯特大教理问答 25 问和小教理问答 18 问“人堕落后所处的有罪状况”包括以下要素：

“(1) 亚当第一次犯罪所负的罪债；(2) 原义的丧失；(3) 整个人性的败坏，即所谓原罪；以及由原罪所生发的本罪。”我们的信

条将亚当第一次犯罪的司法上的刑罚归给他所有的后裔的原因是：他们确确实实地“在他首次犯罪中在他里面犯了罪”（威斯敏斯特大教理问答 22 问；小教理问答 16 问）。既然亚当扮演着“公共人（众人的代表）”的角色，并且神与他所立的约“不仅是为他，也是为他的后裔”（威斯敏斯特大教理问答 22 问，小教理问答 16 问）。亦即，根据神的定规，亚当代表他的所有后裔，使他们公正地为他的行为负责，并且因此应受刑罚。既然他们的命运，连同亚当自身的命运，取决于亚当的行为，所以他们合理地因为亚当的不信有份于亚当的刑罚，正如他们合理地因为亚当的忠诚有份于他的奖赏。

多特大会的条款宣称，道德的败坏使所有亚当的后裔从出生时便遭受“神公正的审判”（第三、四项教义第 2 节）。圣经也如此清楚的教导。保罗在罗马书 5:12-21 教导说：（1）我们自出生就处于属灵和肉体之死亡的律下，这是亚当公开不顺服的结果；（2）这是一个“审判”，一个“定罪”——即，亚当因犯罪受刑罚的结果：“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪”；（3）亚当犯罪的刑罚归于我们，因着同样的法则，基督的义被归算到信祂的人。“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”但是基督的义是在我们的行为之外归算到我们身上。亚当犯罪的罪债归算给他的后裔，那是在他们个人的行为之外；咒诅、原义的丧失、原罪的获得都是如此归算。信条所宣称归算到亚当后裔的唯一的罪、我们“在他里面犯了罪”的罪，是指亚当的首次犯罪，即背约的行为。这样说明显的原因是：仅仅在亚当的行为决定我们的身份地位和命运的试验中，亚当代表我们，我们有责任为他的行为负责。他的首次犯罪，招致刑罚，必然地也立即地结束了他和我们的试验期，亚当立即成为一个独立人（a private person）。

向亚当及其在试验期中所代表的众人所宣告的刑罚，是圣灵赐予生命的运行在司法上的撤回，以及不可避免的身体与道德上的死亡。因此每一个新造的灵魂一出生就与圣灵赐予生命的运行隔绝，在道德上和属灵上都是死的。其他本罪和今世的痛苦作为这个与生

俱来之刑罚的自然结果而出现。但是圣经和我们的良心同样宣称这些本罪是我们自己个人的罪，我们所遭遇的暂时和永远的刑罚皆源于这些罪。

3. 因此，如果亚当背约的罪债归于他所有按常例而生的后裔，那么在他们出生的时候圣灵就公正地离开，并且从他们出生之时，伴随而来的是同样源于我们的始祖的道德败坏。

4. 关乎“败坏的本性”，信条这一节接着说道：“我们完全不倾向善，也完全不能行善，而是与善完全对立，一心倾向邪恶”。

5. 从这本性“原始的败坏”便“产生一切的本罪”。这里教导：
(1) 全人类从道德主体的开端便开始犯罪；(2) 他们本性的背后是道德的败坏，对一切的善完全没有意愿，完全倾向于邪恶。(3) 这道德败坏是如此彻底和根深蒂固，以至于人类天生地对正确的道德行为“没有能力”。(4) 这种情况自出生以来就是固有的，并且就其本性而言这个陈述适用于普遍的经验。人类的后裔，无论是哪个年龄，哪个民族，哪个环境，无论受教育的程度如何，只要他们有能力做出道德行为，他们就总是犯罪。一个普遍的事实一定有一个普遍的原因。这只能从我们的本性共同的败坏得到解释。

圣经这样教导：(a) 圣经宣称全人类都是罪人（罗 1:2；罗 3:1-19）。(b) 罪恶的行为来源于罪恶的心和性情（太 15:19；路 6:43-45）；(c) 产生罪恶行为的性情是“罪”——道德的败坏（罗 6:12, 14, 17；罗 7:5-17；加 5:17, 24；弗 4:18-19）；(d) 这败坏包括心智道德上的和属灵的盲目，心里的刚硬和情感的卑劣（林前 2:14-15；弗 4:18）；(e) 这种道德的败坏和罪占优势的倾向从我们出生以来就是我们的本性（诗 51:5；弗 2:3；约 3:6）；(f) 处于自然状态的人类是死在罪恶和过犯中的（弗 2:1；约 3:4-5）；(g) 因此他们重生绝非来源于他们个人“意愿的转向”或者“道德的革新”，而是来源于神大能的作为，这作为被称作“重生”、“新的创造”、“生产”、“从死里活过来”（弗 4:24；弗 2:5, 10；约 3:3, 15:18）。

信条教导罪人对行善的无能为力源于本性的败坏，这一点将会在第九章更恰当的标题下加以讨论。

6.5 这种人性的败坏，今生仍然残留那些已经重生的人里面（约壹1:8, 10；罗7:14, 17-18, 23；雅3:2；箴20:9；传7:20）；虽然藉着基督得蒙赦免，受到克制，可是它本身及其一切所欲仍然是真正的罪（罗7:5, 7-8, 25；加5:17）。

6.6 每个罪，无论是原罪，还是本罪，都违背上帝公义的律法（约壹3:4），与上帝的律法完全对立，在其本性上就将罪债归在罪人身上（罗2:15；3:9, 19），他因此当受上帝的忿怒（弗2:3）、律法的咒诅（加3:10），并已经处于其中，因而处于死亡以及其他各样愁苦的辖制之下（罗6:23），既有灵魂的（弗4:18），也有身体的（罗8:20；哀3:39），既有现世的，也有永世的（太25:41；帖后1:9）。

这两部分论到残留在已蒙重生之人里面的败坏，也论到罪债——或者说罪所连带之合理的刑罚责任，以及神对罪债（罪）的刑罚。

首先，信条教导：

1. 原罪，或者说与生俱来的道德败坏，只要已蒙重生之人还活着，便残留在他们里面。

2. 原罪已经透过基督的功德被赦免了。

3. 藉着圣灵在他们成圣过程中的工作，原罪被逐渐制服并且被治死。

4. 不管怎么样，这残留的败坏和它所产生的的一切情感和行动，都是真实的罪。

上述各点在信条第十一章《论称义》和第十三章《论成圣》中有更加恰当的阐释。

其次，信条教导：

1. 原罪——灵魂天生的败坏倾向和情感——和本罪，都是对上帝律法实实在在的违背。

教理问答（大教理问答 24 问，小教理问答 14 问）对罪的定义是：不遵行或违背上帝的律法。

这与使徒所教导的完全一致（约壹 3:4）：罪是“hamartian”

——受造物或其行为与神的律法的不和谐。这是显而易见的：

(1) 因为道德律的本质要求属性、倾向以及行为的绝对完美。凡正确的就必须遵行，凡错误的就应被定罪；神不仅要求我们行得正直，而且要求我们圣洁。神宣称祂自己是“那察看人肺腑心肠的”（启 2：23）。

(2) 构成原罪的天生败坏倾向，在圣经中被称作罪。圣经说，罪及其邪情私欲在我们必死的身上“作王”（罗 6：12-17）、罪有“权势”；未重生之人被称作“罪的奴仆”（罗 6：12-17. 7：5-17. 加 5：17. 24. 弗 4：18-19）。

(3) 神因人生来败坏的性情、心里的刚硬及灵性的昏昧而责备他们（可 16：14. 弗 2：3）。

(4) 在对罪的一切真实审判中，败坏和罪责的重负不在于我们做了什么，而在于我们是什么——在于我们固有的属灵状况，而不是我们的本罪。我们强烈地呼求被神赦免，并拯救我们脱离“不信的恶心”以及如下状况：“在属灵的事情上是死的，远离神”，“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身體呢？”（罗 7：24；诗 51：5-6）

2. 因此原罪和本罪必然应遭受律法的咒诅。(1) 凡律法所谴责的就处于律法的咒诅之下。我们从第二章第一至二节中所了解的神的公义可以显明这一点。(2) 从人们普遍判断罪从本质上应受惩罚可以得知，一切不应发生的都应被定罪。(3) 从圣灵使人知罪，同样使他们相信审判的存在的事实可以得知（约 16：8）；(4) 人类“本为可怒之子”（弗 2：3）；(5) 即使是婴孩也是藉着基督得救。就他们而言，正如就所有其他人而言，基督救他们脱离律法的咒诅，这咒诅原是他们所承受的（加 3：13）。

3. 因此，若非恩典的介入，罪人因原罪和本罪都伏在死的权势之下，灵魂处于各样愁苦的辖制之下，既有现世的，也有永世的。

人类所承受的今世的痛苦在于神出于公义因他们的罪而不喜悦他们。大教理问答 28 问简洁地阐述了这一点：上帝因我们犯罪的缘故咒诅世界，有各样的灾难临到我们的身体、名誉、财产、关系和职业，还有死亡。当然这些仅仅适用于仍未相信之人、未被称义的

罪人。已经被称义的信徒在今生所遭受的苦难是管教，是为了他的益处，是彰显天父的爱——而不是刑罚罪恶，彰显其忿怒和公义。

未被赦免之人在今生因罪而承受的属灵的痛苦在于：悟性的昏昧，被弃的感觉，强烈的妄想，心灵的刚硬，良心的惧怕和情感的卑劣（弗 4:18；罗 1:28；帖后 2:11；罗 2:5；赛 33:14；创 4:13；太 27:4；罗 1:26；大教理问答 28 问）。

未被赦免之罪而带来的永远的痛苦在于“与上帝那令人安慰的同在永远隔绝，灵魂和身体永远在地狱的烈火中遭受极难忍受的煎熬，永不止息”（帖后 1:9；可 9:43-44. 46. 48；路 16:24）。

第七章 论上帝与人所立的圣约

7.1 上帝是人的创造者，人是有理性的受造物，所以，人本当顺服上帝。但是，上帝与受造者之间的不同如此巨大，所以，人绝不能享有祂，以此为自己的福分和赏赐，除非是上帝自愿俯就，这俯就乃是祂乐意用立约的方式显明的（赛 40:13—17；伯 9:32, 33；撒下 2:25；诗 100:2—3；113:5, 6；伯 22:2, 3；35:7—8；路 17:10；徒 17:24, 25）。

7.2 上帝与人所设立的第一个圣约是行为之约（加 3:12），以完全和个人的顺服为条件（创 2:17；加 3:10），将生命应许给亚当，以及在他里面的后裔（罗 5:12—20；10:5）。

此处我们论到有理性的受造物对其创造者所应尽的本分，从受造者的本质来看，这本分乃不可或缺亦是不可转让的。此外，创造者为受造者所享有，这完全基于创造者主权的恩典，这真理在上帝有条件的应许中，即与亚当所立的初约中，向人显明。在这约中，以完全和个人的顺服为条件，将生命应许给人。

1. 有理性的受造物对其创造者所应尽的本分乃是义不容辞的，其原因在于（1）这绝对、必要的责任在本质上具有纯全的道德，而这道德的权威并非源自意志，乃是超乎意志。（2）受造而固有的依赖性与责任性这一事实。作为受造、有理性的道德主体，本身即负有顺服其绝对的所有者（同时也是其统管者）之旨意的责任，并为荣耀祂而活。

2. 创造这一行为使得受造物当对创造者尽责任，却不能促使创造者对受造物尽责任。作为恩典的标志性行为，创造本身并不能赋予接受恩典者要求更多恩典的权利。例如，若上帝为人创造了眼睛，那么人们有理由期盼，赐给人眼睛的上帝在某个时候也能赐给人光明，因为如此才与上帝所赋予（眼睛）的特性极为相符。然而，前

一项创造并不构成使人有权索要后一项创造的基础。同样，上帝在创造中赋予人的宗教天性这一事实也必定不能构成人与上帝神圣之爱与恩典相交的基础。上帝没有义务使一切受造者与上帝自身有着亲密的交通。祂若如此行，乃是无限的屈尊与至高的旨意使然。

3. 至于人和天使，上帝乐于根据某些条件而将这超然的益处应许下来，这有条件的应许被称为“约”。毫无疑问，上帝基于某些条件，将所赐信徒之奇异的爱与生命也赐给了天使，并且也于起初给了人类的第一对夫妇。有人提出异议，认为这在伊甸园中针对亚当之有条件的应许，并未明确地称为“约”，同时也因它的设立乃是因着创造者主权的命定而与受造者的意志无关，因而并非拥有构成约的诸般要素。我们有着充足的理由来答复此种反对：（1）尽管亚当的意志并未参与其中，但对上帝的此等命令以及其中的一切条款，他的意志无疑也是完全赞同的，因此这一协议确实具备约的一切要素。（2）在圣经中，神人之间相似的协议被明确称为约。若上帝与挪亚（创9:11, 12）以及亚伯拉罕（创17:1-21）所定之协议是约，那么伊甸园中与亚当所立的也是一个约。

约的要素包含以下方面：（a）立约方、（b）约中的应许、（c）约的条件、（d）违约的刑罚。论到立约方，我们的信条如此教导：亚当作为其一切后裔的代表，上帝与他立定了关乎人类的第一个约。因此，立约的双方就是上帝与亚当，而后者代表了全人类。亚当作为其后裔的代表而立约，在此意义上看，他的所有后裔与他一同参与了这约——一同功过，共赏罚，他们也共同参与了亚当在试验期的行为，我们的信条以及圣经共同证明了这教义（《信条》六章3.4节）。至于这约的性质，我们的信条如此教导——以完全的顺服为条件，与他立生命之约，违约的惩罚就是死。（《威斯敏斯特大教理问答》问20；《威斯敏斯特小教理问答》问12）

因约中要素的不同，对这约的称呼亦有所区别。因这约乃是以完美的顺服为条件，且有别于恩典之约（救恩的基础不同），它被称为“行为之约”；又因顺服而得生，故而又被称为“生命之约”；同时，因着完全满足道德律的要求而得蒙上帝的喜悦，它还被称为

“律法之约”。这约在本质上也是一个恩典之约——属神的人应许得生，这本身就是恩典，因为人藉以得奖赏的顺服本身就是人必须无条件履行的。然而，根据这约的要求与条件，这约是行为之约，也是律法之约。

(1) 这约的应许乃是生命。因为 (a) 从条款中惩罚的性质来看，若不顺服带来死亡，那么顺服就必定带来生命。(b) 圣经中大量的经文都有明确的教导。保罗在罗马书 (罗10:5) 中称“摩西写着说，人若行那出于律法的义，就必因此活着。”(太19:16-17; 加3:12; 利18:5; 尼9:29)

由以下事实不难证明，这所应许的生命并非仅仅是持续的存在。

(a) 所威胁的死亡并非仅仅有别于存在。亚当吃禁果之日便经历了神所威胁的死亡，即失去了与上帝的交通。因此，所应许的生命必定包含着与神的交通，以及由此而得的美德与喜乐。(b) “存在”本身并不危险，上帝藉着人的顺服而向人提供的乃是持续存在的性质，而非持续存在的行为本身。(c) 在圣经中，“生命”与“死亡”常被用于定义两种相对立的灵魂状态，这取决于其与上帝的关系(约5:24; 6:4; 罗6:23; 11:15; 弗2:1-3; 5:14; 启3:1.)。

(2) 约的条件乃是完全的顺服。因为 (a) 神律法的要求不能被降低。本质而言，凡良善之事皆具有强制性。雅各称“凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条”(雅2:10; 加3:10; 申27:26.)。(b) 禁止吃分别善恶树之果子的命令，本身无关紧要，却为显出人是否无条件、无限度的顺服。

(3) 创世纪2章17节清楚阐明此约的惩罚乃是死亡：“你吃的日子必定死。”在身体与灵魂两方面，这都是最糟糕的存在状态，这并非存在的终结或者解除灵魂与身体的联系，因为 (a) 我们的始祖在解除灵、体之联系之前，仍然存在了数百年。(b) 圣经不断称亚当的后裔生而处于这种灵魂死亡的状态，是基督将他们释放(启3:1; 弗2:1-5; 5:14; 约5:24.)。

这一死亡是一种日益增加的罪恶与愁苦的状况，乃是与唯一的生命之源隔绝的结果。其涉及到包括灵魂与身体的全人，且随着其

起因的持续而持续。

7.3 因着堕落的缘故，人完全没有能力使自己靠那约得生命，主按祂自己的美意设立第二个圣约（加3:21；罗3:20, 21；8:3；创3:15；赛42:6），通称为恩典之约。在此约中，上帝藉着耶稣基督白白地向罪人提出了生命和救恩的邀约，吩咐他们归信耶稣，从而得救（可16:15—16；约3:16；罗10:6, 9；加3:11），并应许将圣灵赐给一切预定得永生的人，使他们愿意并且能够相信（结36:26, 27；约6:44, 45）。

7.4 这恩典之约在圣经中常称为遗命，是指立遗命者耶稣基督的死，又指由遗命所留下的永远的产业及其所附属的一切（来9:15—17；7:22；路22:20；林前11:25）。

既然亚当违背了完美顺服的条件，就使自己以及由他而来的全人类丧失了原初所应许的生命，招致因不顺服而带来的死亡的刑罚，因此，若不对前约进行修补，人类就彻底丧失了。人若要得救，就必须有来自上帝一方全新、恩典的介入。若上帝介入而拯救人类，就必定有着明确的计划、确切的宣告以及成就此计划的精确条件。那么，一个新的约定就必须被引入，以供那些蒙拯救之人得生命，而此蒙选的条件有别于前约中的条件。那么，问题在于，圣经中所启示得此应许的对象是谁，而得此应许的条件又是什么？

阿民念派认为，亚当失去了应许，并遭受了违约（约中要求完全的顺服）的惩罚，基督的死完全符合了绝对公义的要求，神便因着基督立下新约，称为“恩典之约”，向全人类的每一个人提供了因亚当而丧失的永生，其条件在信心与福音性的顺服中被恩典性地降低了。根据这一观点，新约大可看作与旧约一样的行为之约，唯一的区别在于，其要求被大幅降低，同时在我们努力达成这些要求的时候，我们亦可获得恩典的帮助。同样，据此观点，新约中信心与福音中的顺服确保人得永生的方式与旧约时一样，都是基于完美的顺服。

此观点明显有悖于福音的本质。福音中呈现的救恩方式并不包含妥协的原则，也没有降低条款的要求。基督成就先前的律法之约，然后基于这一行为，我们得以运用信心，藉此在祂的义与恩惠上有份。信不是一种行为，由基督在福音中俯就而接受，以取代完全的顺服而作为救恩的基础，它只是我们藉以抓住我们的救主和祂的行为的一只“手”，而救主及其所成就之工作才是救恩的真正基础。

因此，加尔文派认为，上帝已决定从亚当里堕落的人类中拯救一批选民，就命定祂的独生子道成肉身取了我们的人性；又预定祂作为基督（受膏者）或神人二性的中保成为第二个亚当，作得救之人的代表和元首；如此便与祂以及在祂里面的祂的子孙立了约。在这约中，基督为选民的益处，严格地担当了亚当所破坏之前约，即行为之约。亚当因着不顺从，就失去了生命，犯罪而遭致死的永刑。故此，基督遭受刑罚，就为所代表之人免除了前约中的刑罚；同时将完美的顺服提供给他们，在前约中，这顺服本是得永生的条件。基督作为与上帝所立之约中负有责任的一方，所做的一切都代表着祂的选民。

随后，藉着对此约的实施及恩典的运用，中保基督以信为条件将此约所保障的福分赋予每一个人——也就是说，祂吩咐每一个人藉着信紧紧抓住这些福分，并应许说，他们倘若相信就一定能享有这些福分。并且作为其子民的中保，基督保证他们的信心与顺服永不失败。

为了使问题简单明了，有些加尔文派神学家将神为人所定的得救之法阐释为包含在两个约中。第一个约称为“救赎之约”，在永世中由圣父与作为选民元首的基督所订立，为选民预备救恩；第二个约称为“恩典之约”，以信为条件，向所有人提出生命的邀约，且藉着“新约的中保”基督，确保其选民履行此条件，从而保证得着这生命。

我们的信条未曾谈到两个约，没有把救赎之约与恩典之约截然分开来提及。但显然本信条和要理问答中论及这一主题的几节皆表明只有一个约（本信条7章3节；大要理问答第31问；小要理问答第

20问)，在永世由基督代表其选民与神订立，并由祂藉着福音的传讲与蒙恩之道及祂圣灵恩典的运行向其选民实施。大要理问答中我们所提到的相关之处教导我们神怎样同代表其子民的基督订立恩典之约。本信条这几节教导我们基督如何向其子民实施这同一个约。

从信条和圣经来看，这一教义论到了以下观点：

1. 以人的救赎为基础，圣父（代表上帝完整的神性）与圣子（在日期满足的时候取了人性加入其位格，作为其选民的中保、保证人而代表他们）有一个永约，或者说是位格间的协定（personal counsel）。圣经非常清楚地表明，圣父与圣子之间关乎以下几个方面有着明确的协议：（a）得救的对象，（b）为使他们得救，基督当尽之事，（c）如何达成他们的救恩，（d）得救所包含的福祉，以及（e）中保基督因顺服而赚取的某些法定的奖赏。

（1）圣经明确宣告，圣父已应许中保，祂的后裔必因这中保“劳苦的功效”（赛53:10-11；13:6-7；诗89:3-4.）而得救。

（2）基督经常提到曾经从父所受的使命（约10:18；路22:29），以及成就此使命而得的奖赏（约17:4-5）。

（3）作为中保，基督经常称其子民以及所盼望的荣耀皆为父所赐的奖赏。（约17:2, 24）

2. 此约的应许乃是：（1）基督为其工作所作的一切必要预备（来10:5；赛13:1-7）。（2）祂工作中所得到的扶持（路22:43）。（3）荣耀的奖赏。这奖赏体现在（a）祂作为中保之神人二性的位格中（约5:22；诗110:1）。（b）交付祂手之一切宝贵恩典和约中的福乐的普遍施与中（太28:18；约1:12；7:39；17:2；徒2:33）。（c）选民的救恩，包括诸如重生、称义、成圣、坚忍以及得荣的一切普遍与特殊之恩典的供应（多3:5-6；耶31:33；32:40；赛35:10；53:10-11）。

3. 约的条件是（1）祂要为女子所生，且生在律法以下（加4:4-5）。（2）祂将为选民的益处，担当、履行一切行为之约中被破坏的条件以及由此所欠的罪债（太5:17, 18）——（a）提供完美的顺服，就是前约中得应许的条件（诗40:8；赛13:21；约8:29；9:4-5；太

19:17), (b) 承受违约而来的死的刑罚(赛53:; 林后5:21; 加3:13; 弗5:2.)。

4. 作为中保的君王, 基督赐予其子民约中的福乐; 又因着祂的预旨、圣道和圣灵, 使他们分别承受这诸般福乐。祂在福音中将这益处赐给他们, 又祂向他们应许, 只要他们接受, 祂就将这些惠益赐给他们。就祂的子民而言, 祂在他们里面生发信心, 作为他们的中保, 确保取决于他们的行为或要借助他们的行为而施与的一切都能实现。我们全部的经历告诉我们, 基督徒的每一个责任都是基督徒的一个恩典, 因为唯有我们的中保将悔改与信心赐给我们, 我们才可能履行其条件。基督徒所有的恩典也都包含着基督徒的责任。所以基督既为我们赚取救恩, 同时也将救恩运用在我们身上; 既吩咐我们顺服, 同时又在在我们里面生发顺服; 既有条件地向我们提供恩典与永生, 同时也将这些条件、恩典与永生赐给我们。祂所赐给我们的, 祂也希望我们去操练。祂所向我们要求的, 祂同时也赐给我们。从神那方面来看, 信心与悔改皆是圣子的恩赐。从我们这方面来看, 信心与悔改乃是责任与对恩典的经验, 是救恩开始的先兆, 是藉以获取更多恩典的工具。结合恩典之约来看, 它们是圣父对圣子所作应许的要素, 基于圣子的中保之工; 而从救恩的角度来看, 它们标志着救恩的开始, 并且是完成救恩的先决条件。

现今, 基督对此约的执行, 显然是以一种近似于遗嘱的方式, 它必需在立遗嘱者死后才具效力。因此, 圣经的译者在某处将此改译为“遗命”(diatheke)(来9:16-17)。但因着基督乃是永活、长久的中保, 昨日、今日直到永远都是一样的, 因此用于表达其现在正在执行的词语, 在其他情况下都应译为“施行”, 而非“遗命”(林后3:6, 14; 加3:15; 来7:22; 12:24; 13:20)。

7.5 此约在律法时代和福音时代(林后3:6-9)的施行各有不同: 在律法时代, 它藉应许、预言、献祭、割礼和逾越节的羔羊, 以及其他交付犹太人的预表和蒙恩之道而施行。它们都预表基督要来(来8-10; 罗4:11; 西2:11, 12; 林前5:7; 西2:17)。在那时代, 藉着

圣灵的运行，它们足以有效地使选民因相信所应许的弥赛亚而受训诲，得建立（林前10:1-4；来11:13；约8:56）。选民藉着弥赛亚而有完全的赦罪和永远的救恩。此约称为旧约（加3:7-9, 14）。

7.6在福音时代，当所预表的实体——基督（加2:17；西2:17）显现的时候，施行此约的蒙恩之道乃是圣道的传扬、施洗与圣餐这两个圣礼（太28:19, 20；林前11:23-25；林后3:7-11）；这些蒙恩之道虽然为数较少，并且施行起来比较质朴，少有外表的荣耀，但是在它们里面，此约对万民，连犹太人带外邦人（太28:19；弗2:15-19），显明得更丰富，更清晰，有更大的属灵果效（来12:22-28；耶31:33-34）。此约称为新约（路22:20；来8:7, 9）。所以，并不是有两个实质不同的恩典之约，而是同一个恩典之约，只是在不同时代，施行的方式不同（加3:14, 16；徒15:11；罗3:21-23, 30；诗32:1；罗4:3, 6, 16, 17, 23, 24；来13:8）。

这两段教导，恩典之约在新旧两种施行方式下的彰显。

1. 无论外在的形式与施行方式如何变化，这约的一切要素都始终如一。（1）在基督降世为人之前，祂就是人类的救主，而且人在当时的得救原则与现在亦是一样。祂是“从创世以来被杀之羔羊”，（启13:8），是“宽容人先时所犯的罪之挽回祭”（罗3:25；来9:15）。祂是被应许给亚当和亚伯拉罕的救世主（创3:15；17:7）。祂是圣殿中一切礼仪、祭司体系所象征、预表的那一位（西2:17；来10:1-10）。是一切先知作见证将人从罪恶中救出来的救主（徒10:43）。（2）无论在新的施行方式还是在旧的施行方式下，信心都是得救的条件（来2:4；诗2:12）。旧约的信徒对新约信徒操练信心树立了示范作用（来11；罗4）。（3）所施行的乃是同一个属灵恩典的应许和永远的福乐（比较创17:7和太22:32；称22:18和加3:16。另参赛43:25；诗16, 51, 73:24-26；结36:27；伯19:25-27；但12:2-3）。

2. 在旧约，恩典之约主要以预表和象征性的礼仪，来预表基督的来临，而这种方式仅限于犹太民族，并且处于一种渐进性启示之

下。(1) 从亚当到亚伯拉罕——女人后裔的应许(创3:15)；流血的献祭制度；耶和华常常向其子民显现并与他们交谈。(2) 从亚伯拉罕到摩西，神对亚伯拉罕更加明确的应许(创17:7；22:18)——教会与世界分别，被包括在特殊的约中，以割礼为印记。(3) 从摩西到基督，简单的献祭转变为复杂的礼仪律以及带有预表实义의 圣殿敬拜制度，而为这约增添了新的应许，教会与世界被进一步分隔，以新增的逾越节之礼加以印证。

3. 圣约现在的施行优于先前的施行：(1) 因为此约先前是由神的仆人摩西施行，而现在乃是由神的儿子基督在自己家中显明而直接地施行。(2) 那时，真理并未完全显明，仅以预表、象征的形式启示出来；而现在则是以明确的史实和教导来显明。(3) 因着基督的道成肉身以及圣灵的作工，启示的数量变得越来越多，而且也越发清晰。(4) 先前的施行方式被仪文所累，因而相对属世，而现在的实施则是属灵的。(5) 旧的施行局限于一个民族，而现在的施行却摆脱了一切国家组织，将整个世界涵括在内。(6) 就当前的世界次序而言，旧的施行方式乃是预备性的，而现在的施行乃是最终的。唯有当这约的永恒部分来临，即羔羊在新天新地中成就这约时，这一方式才被终结，那时，“天上地上一切所有的，都在基督里同归于一”(弗1:10)。至于更多的事，我们就无从知晓了。

第八章 论中保基督

8.1 上帝按祂自己所喜悦的，照祂永恒的旨意，选定祂的独生子主耶稣作上帝与人之间惟一的中保（赛42:1；彼前 1:19, 20；约 3:16；提前2:5）；为先知（徒3:22）、祭司（来5:5, 6）和君王（诗 2:6；路1:33），教会的头和救主（弗5:23），万有的承受者（来1:2），和世界的审判者（徒17:31）；上帝在永世中便将一群人赐给祂作后裔（约17:6；诗22:30；赛53:10），而且到了时候，就使他们由祂得赎、蒙召、称义、成圣并得荣（提前2:6；赛40:4, 5；林前1:30）。

既已确立神主权拣选并圣父与圣子间恩典之约的教义，本节所教导的，乃是基督以其神人二性作为中保，履行先知、祭司并君王的职权。此外，祂是教会的救主及元首、万有的承受者，又是世界的审判者。

1. 中保是指为使争执的双方达成和解而介入的人。这一术语有时用于独立公正的团体应邀对难题进行仲裁；有时指受雇于争执的一方而作为信使或代理者向另一方传达提议的人。从此意义上讲，摩西是神与以色列民之间的中保（申5:5；加3:19）。有时中保是指弱势的一方向强势的一方示好的调解人。

但这术语在圣经中应用于基督时，凌驾于上述含义之上。祂介入神人之间，不仅为劝说与筹定和平，更掌有绝对的权能，足以促成这和平，以及为达成这一结果所需的一切。这一切事可分为两类：

(1) 对神那一方，(2) 对人这一方。

(1) 对于神这一方，欲达成和解，中保必需以赎罪的方式平息神的怒气，为我们的益处向神祈求，又将我们以及我们的敬拜切实引向神，并使之蒙父神悦纳。

(2) 对于人这一方，中保必需将有关神的真理、人与神的关系，以及合神心意的敬拜方式向人启示；说服并使他们有能力接受、遵

守这所启示的真理；又要指引他们，将其始终维系在这真理上，并掌控他们所受的一切外在影响，从而使他们从罪以及败坏世界的权势下得到完全的释放。

2. 因此，中保的职分涵盖了先知、祭司、君王这三大主要功用的一切；无论是降卑或升高，基督都无一例外地履行了这三重功用。

这三重功用是中保这一单一职分的固有本质，绝非三个独立的职分偶然地集于一职。它们既属于这职分的同一本质，其各自的特质就共同为中保的一切行为赋予特质。当基督体现教导性功用的时候，就始终作为祭司性、君王性的先知；当祂献祭或为罪代求之时，就始终作为先知性、君王性的祭司。

(1) 基督是先知。

先知即代言人，他们奉神差遣，向人传达神的旨意。从这意义上说，摩西以及一切被圣灵感动的人都是先知。但基督作为先知乃是道成肉身，祂在永恒中即在父的怀里，被父所知；因此，若将其他众先知比作溪流，基督作为中保的先知，就是一切启示的源泉。祂是先知中的先知，又是教师中的教师。

“基督借着祂的圣灵和圣言，在各个时代，以各种不同的施行方式，在关乎他们的造就和救赎的一切事宜上，向教会启示上帝全备的旨意，如此便履行了先知的职分。”（《威斯敏斯特大教理问答》问43）这一陈述是真实的，有经文为证：（a）圣经明确地称其为先知（申18:15, 18比较徒3:22；7:37；来1:2）。（b）道成肉身之前即履行先知的功用（赛9:6；玛3:1；伯33:23；彼前1:11）。（c）道成肉身之后行使先知的功用（太11:27；约3:2；6:68；启7:17；21:3）。

(2) 基督是祭司。

祭司乃是（a）在人中设立，（b）为人的益处来到神面前；（c）做赎罪、代求的工作。作为祭司，以下条件必不可少：（a）被拣选作为人的代表而到神面前。亚伦在神面前永远穿戴作纪念的胸牌，并要刻上十二支派的名字（出28:9, 12, 21, 29）。（b）他必须由神拣选，为特定的功用而特召（民16:5；来5:4）。（c）他必须是圣

洁的，又要向主献祭（利21:6-8；出39:30, 31；诗106:16）。（d）他必须既有权来到耶和华神的面前，又可以向祂献祭、代求。（利16:3-15）（e）他必须提供合神心意的祭物（来8:3）。在此意义上说，基督是真正的祭司。“基督为祂百姓的罪，将自己作为无瑕疵的祭品，一次向上帝献上，使上帝与他们和好，并为他们继续代祷，如此就履行了祭司的职分”（《威斯敏斯特大教理问答》问44）。有经文为证：（a）基督具备成为祭司的一切特征与条件，并为此目的成为人（来2:16；4:15），与亚伦一样，祂亦被神所命定（来5:5-6）。祂全然圣洁，并有权柄直接来到父神面前。（来8:6）（b）祂是旧约所宣称作祭司的那一位，是一切祭司制度及献祭礼仪所预表的实体（亚6:13；赛53:10；但9:24-25）。（c）福音的历史表明祂诚然践行了祭司的一切功用。祂以舍身承担了罪的赎价（弗5:2来9:26；约壹2:2）。祂为人代求，并永远活着，为人代求（罗8:34；来7:25）。基督的工作就是一切圣殿礼仪制度之影儿所预表的实质（西2:17）。

祂祭司的职分并非按着亚伦的等次。尽管亚伦及其祭司职分象征着基督，而且其存在只为显出祂的工作，然而，他们却不足以完全以及在所有关系上代表基督。其不足之处突出表现在：（a）基督具有无与伦比的尊贵和超越的位格（约1:1-4, 14）。（b）基督将自己献上具有无限量的价值（来10:1-14）。（c）他们受职的方式（来7:20-22）。（d）他们是必死之人，需要相互继承（来7:23-24）。（e）祂是那更大更全备之帐幕的祭司（来9:11, 24）。（f）他们仅是（普通的）祭司，而基督是兼具君王性、先知性的祭司（亚6:13；罗8:34；来8:1-2）。

祂被称为按着麦基洗德的等次为祭司，因：（a）与麦氏一样，祂是君王性的祭司。（b）在这一职分上，祂无前任或继任之人，乃是唯一一人。（c）祂是永远的祭司：“你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。”（来7:17）

（3）基督为教会作万有之元首（弗1:22；4:15；西1:18；2:19）。

祂执行君王的职分，乃藉着（a）从世界招出一族归祂自己，又赐他们职分、律法并予以惩戒，以此公开地统管他们；（b）赐予选

民救恩，因他们的顺服或犯罪而施行奖惩，又在一切诱惑与患难之时保守、扶持他们；（c）制伏他们一切的仇敌，又为祂自己的荣耀以及选民的益处而命定万事；（d）又要报应一切不认识神，和那不听福音之人。

这一身份不同于其神性的本质：（a）因这是父神对祂顺服、受苦的赏赐（腓2:6-11）。（b）中保的君王这一职分，其目的与意图乃为建立、荣耀这得赎的教会（弗1:22-23）。（c）这尊贵与权柄并不属于其奥秘的神性，乃属于其神人二性的整个位格。基督早已拥有这权柄与身份，遍及一切受造之物，存于万世。（太28:18；弗1:17-23；腓2:9-11；耶23:5；赛9:6；诗2:6；徒2:29-36）这国度没有穷尽（但2:44；赛9:7）。

如此，基督作为中保，乃是：

3. 教会的头和救主，万有的承受者；这意味着——祂是万世万物的至高统管者与处理者（弗1:10）。在基督的王权中，有关末后对人和天使施行审判的要素，将在第33章予以详述。

8.2 上帝的儿子，三一上帝的第二位格，既是真实和永恒的上帝，与父同质同等，当日期满足的时候，就取了人性（约1:1, 14；约壹5:20；腓2:6；加4:4）及其诸般基本的禀赋和共有的软弱，只是没有罪（来2:14, 16-17；4:15）；所以，祂因着圣灵的权能，在童贞女马利亚腹中成孕，从她取了人性（路1:27, 31, 35；加4:4）。因此，完整无缺却又截然不同的神人二性，不可分离地联合在一个位格里面，不相转化，不相混合，不相混乱（路1:35；西2:9；罗9:5；彼前3:18；提前3:16）。这一位格是真正的上帝，也是真正的人，但只是一个基督，是上帝与人之间惟一的中保（罗1:3, 4；提前2:5）。

本节的主题是这中保作为“神人”的位格的构成。既已证明（参《信条》第二章3节）耶稣基督是那独一的神、三位一体的第二位格，与父同质同等，本节将进一步论述基督的位格与其神人二性。

关于基督的位格，最早被公认的教义性陈述是在主后451年，由

630名教父于迦克敦召开的第4次大公会议上，该会议确立了以下教义：“我们跟随圣教父，同心合意教人宣认同一位子，我们的主耶稣基督，是神性完全人性亦完全者；祂真是上帝，也真是人，具有理性的灵魂，也具有身体；按神性说，祂与父同体，按人性说，祂与我们同体，在凡事上与我们一样，只是没有罪；按神性说，在万世之先，为父所生，按人性说，在晚近时日，为求拯救我们，由上帝之母，童女马利亚所生；是同一基督，是子，是主，是独生的，具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散；二性的区别不因联合而消失，各性的特点反得以保存，会合于一个位格，一个实质之内，而并非分离成为两个位格，却是同一位子，独生的，道上帝，主耶稣基督；正如众先知论到祂自始所宣讲的，主耶稣基督自己所教训我们的，诸圣教父的信经所传给我们的。”

1. 拿撒勒人耶稣是真实的人，拥有人类的一切基本属性，祂因着圣灵的权能，在童贞女玛利亚腹中成孕，从她取了人性。这包含两个分论点：（1）耶稣基督是真实、完全意义上的人，拥有人类一切基本禀赋。按着这一特性，祂常被称作“降世为人的基督耶稣”以及“人子”（太8:20；提前2:5）。祂有真实的肉体，因祂有吃、喝、睡，并有身量的增长（路2:52）。无论是在公开场合还是在私下里，祂全其一生被认作真实的人。祂痛苦地死于十字架上，被埋葬、复活，又有身体的记号证明其身份（路24:36-44）。祂有理性的灵魂，因祂的智慧增长，有爱心、怜悯；并且作为人，祂会哭泣，也会害怕痛苦（约11:33-35；太26:36-46）。（2）耶稣的人性并非独立的受造，而是与我们一样，出自人类共有的生命，并藉着圣灵的大能，从童贞女马利亚取了人性。天使并非由遗传而构成族群，他们仅是众个体的集合。以下对基督的宣告加强了这区别，“他不救拔天使，乃是救拔亚伯拉罕的后裔。”（来2:16）祂是夏娃的后裔（创3:15）；大卫的后裔（罗1:3），为女人所生（加4:4）；在母胎里孕育（路1:31；2:5-7）。

2. 圣经中清楚表明，耶稣也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪（来4:15）。彼得为其见证“他并没有犯罪，口里也

没有诡诈”（彼前2:22）。约翰见证为“在他并没有罪”（约壹3:5；来7:26；路1:35）。同样，祂道成肉身之位格的来源和构成，以及祂作为救主，为将人类从罪恶中拯救出来而履行之工作的性质，并福音书所记载的祂圣洁的一生——古往今来，不但是信基督之人，就是异教徒也不得不承认祂伟大、令人称奇的道德，这一切都证明了祂的无罪。

3. 祂与神同等，在永世中即为神子，这已在《信条》第二章3节被证明。

4. 尽管如此，这神人二性乃一个位格的真理仍可由多种方法加以证明。（1）关于祂的一生的记载中，祂的言谈举止以及关于祂的评论，都表明祂具有单一、不可分割的位格。（2）祂所使用以及应用于祂的人称代词，无一例外地表明祂的独一位格。神性的属性和行为及人性的属性和行为被以同样的主语、基于同样的联系加以表述。（3）以下经文可使这问题愈发明晰、确实，在这些经文中当描述属基督人性的属性或行为时，也用属神性的称号称呼基督：“神的教会，就是他用自己血所买来的（徒20:28）”；“把荣耀的主钉在十字架上”（林前2:8）。（4）在其他经文中，当描述属基督神性的属性或行为时，却用属人性的称号称呼祂：“在天的人子（约3:13）”；“倘或你们看见人子升到祂原来所在之处（约6:62）”。

（5）在另一些经文中，其神性与人性的属性、行为乃不加区分地表述同一位格，“他……把我们迁到他爱子的国里。我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先……藉着祂在十字架上所流的血，成就了和平”（西1:13-20；来1:3）。

5. 论到这永生上帝之儿子的位格，在日期满足的时候，就取了人的身体和灵魂，使其联于自己的位格。这一非凡的位格并非此时才存在，故其并非孕育于马利亚腹中。“还没有亚伯拉罕，就有了我”（约8:58）、“道成了肉身”（约1:14）、“神差祂独生子到世间来”（约壹4:9）；圣子将“为女人所生，且生在律法以下”（加4:4）；“儿女既同有血肉之体，祂也照样亲自成了血肉之体”（来

2:14; 腓2:6-11)。这就显明基督的位格乃神性的位格，而非人性的位格——永恒，而非形成于时间之内。只是这永恒的神性位格在时间里取了人性（身体和灵魂）而成为人的存在。正像身体是由器官、神经、理智以及情感等奇妙地组合而成，它们并不具备自己的位格，但当一整全的生命成于腹中，就长成有灵的活人。因此，基督的人性从未作为独立的位格而存在，而是始于腹中成孕的那一刻，从此联于这神子永恒的位格。故此，基督有两性一位格，即神人二性以及一个神性的位格。祂的人性始于马利亚腹中，而祂的位格亘古长存。祂的神性是位格的，人性则是非位格的，神人二性联于一个位格。

6. 虽然只是一人，基督纯粹、有别的神人二性却不相混合，不相混乱，乃是共同构成一个位格，直到永远。

我们无法在哲学上解释两个具有独立意识的智慧体、独立意志的行为者何以共同构成一个位格；然而，这却是耶稣在历史中非凡显现的精准特性。为简化该问题，有人错误地认为基督不具有人类的灵魂，而是由神性的灵魂在人的躯体中取代了人的灵魂。另有些人将其神人二性完全分开，使其成为两个位格，即一神与一人的密切联合。有人将这二性理解得过于紧密，以致其神性和人性不再纯粹，二者混合而产生了新的一性。基督的二性各自独立、不相混合，这是不证自明的——在圣经中，基督始终保持了真实的神性与真实的人性，此外再无其他。其神性的要素不可传递于人性——人性不可变得无限、自我永存、绝对完全；因为人若拥有这些，他就不再是人，即使上帝本身也不可创造出神性，所以也不可能使人具有神性。基督的神性也是如此，祂若有了人性的限制，也就不再是神了，即使上帝也不能将神性毁灭。因此，基督既同时是神又是人，这二者就不可混合，否则二者皆非。所以圣经总是强调（如我们所见）这独一位格真实的具有这二性中的任意一性，且从未称其中一性属于另外一性。我们知道神（或者说是成为人的神）为祂的教会流血；但却从未听说祂的神性死了，或听说祂的人性从天而降。

8.3 主耶稣，在祂这样与神性联合的人性中，分别为圣，无限地受圣灵的恩膏（诗45:7；约3:34）；所积蓄的一切智慧和知识，都在祂里面藏着（西2:3），父按祂自己的美意，叫一切的丰盛都居住在祂里面（西1:19）；好叫祂既是圣洁，无邪恶，无玷污，满有恩典和真理（来7:26；约1:14），便可全各地执行中保的职分（徒10:38；来12:24；7:22）。这职分不是祂自己取来的，乃是蒙父所召（来5:4—5）；父将一切权柄和审判的权力都交在祂手里，并且授权祂去执行（约5:22, 27；太28:18；徒2:36）。

8.4 主耶稣完全甘心乐意地担任这一职分（诗40:7, 8；来10:5—10；约10:18；腓2:8）；为要执行这一职分，祂就生在律法之下（加4:4），并确确实实地成全了律法（太3:15；5:17）；灵魂遭受极大的伤痛（太26:37, 38；路22:44；太27:46），身体遭受极大的苦楚（太26, 27），被钉死在十字架上（腓2:8）；被埋葬，处于死亡的权势之下，但未见朽坏（徒2:23, 24, 27；13:37；罗6:9）。第三天，祂从死里复活（林前15:3, 4），带着原来受苦的身体（约20:25, 27），也带着这身体升到天上，坐在祂父的右边（可16:19），为我们代求（罗8:34；来9:24；7:25），并在世界的末了还要再来审判世人和天使（罗14:9—10；徒1:11；10:42；太13:40—42；犹6；彼后2:4）。

这几节继续阐述：基督的位格与人性的联合所带来的结果；祂作为中保的神人，甘愿奉父的差遣履行这职分，得以履行这中保性的功用；在降卑与升高中履行这职分的功用。

1. 这位格与基督人性的联合，其结果并非使其神化，如上文所见，之后其人性与神性仍如之前一般，保持纯粹、区分、不变的状态。这联合带来的结果是：（1）使基督的人性享有远超一切受造之物的高贵与荣耀。（2）基督满有完全的智慧与品德，远超一切受造之物。“父神赐圣灵给祂，是无限量的”（约3:34）。“父喜欢叫一切的丰盛，在他里面居住”（西1:19）。因此，属于祂绝对神性的一切禀赋和纯全、至高的人性都为祂的位格所拥有，使这位格可

全各地执行中保的职分。

2. 所以基督执行中保职分的一切功用，既不是作为神，也不作为人，而是以“神人”的身份。鉴于本章第七节更直接地提出这一点，我们将在那里详细思考该问题。

3. 关于基督被父神委以此职分，并依照从父神而来的权柄行此职分，有明显的经文为证：“这大祭司的尊荣，没有人自取，惟要蒙神所召，像亚伦一样。如此，基督也不是自取荣耀作大祭司，乃是在乎向他说：‘你是我的儿子，我今日生你’的那一位。就如经上又有一处说：‘你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。’基督在肉体的时候，既大声哀哭，流泪祷告恳求那能救他免死的主，就因他的虔诚蒙了应允。他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。他既得以完全，就为凡顺从的人成了永远得救的根源。并蒙神照着麦基洗德的等次称他为大祭司。”（来5:4-10）基督不断称自己乃“奉父差遣”、“奉父的命令”，可见，祂所做之工、所说之言非从己出，乃是从父而来。“我凭着自己不能作什么。我怎么听见，就怎么审判。我的审判也是公平的。因为我不求自己的意思，只求那差我来者的意思”（约5:30）。“耶稣说：‘我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的’”（约7:6）你们若爱我，因我到父那里去，就必喜乐，因为父是比我大的”（约14:24, 28, 31; 10:18; 12:49; 4:34）

这“永恒的道”与圣父同质、同权、同荣。但这神人(the God-man)在（且仅在）其职分关系及工作上，才在父以下——奉祂的差遣，为祂作工，回归祂那里并向祂交账。

4. 然而，基督担当这职分以及这职分相关的一切都是出于甘愿，这一点是非常明显的：（1）若非如此，祂作为绝对的神，绝不会被迫去行。（2）若非如此，祂就无法有效地替我们去顺服与受苦。（3）若非如此，将律法的效力加诸其身就全然不公义了。（4）有明确的宣告。论到祂的生命，祂说：“没有人夺我的命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。”（约10:18）祂之所以舍身，乃是因祂本身对选民的爱，这爱是“过于人所能测度的”。（加2:20；

弗3:19; 5:2)

5. 基督在降卑的状态履行其中保职分的功用，这包括：

(1) 祂的受生，以及所处的卑贱地位。假如在其位格关系上加上了一个人性，显然这对其神性的完美也并无增益。另一方面，就基督的神性以及祂向一切有理性的受造物所带来的非凡、永久的益处而言，这是无限屈尊的行为——其无所不备的神性竟进入肉身，以有限的人性而显现。如此，无限的上帝才能为人所见并知晓、品尝、触摸，从祂丰满的恩典里我们得以领受，而且恩上加恩。（约1:16, 18; 11:1）

(2) 服在律法以下，且完美地遵守。律法的要求要由位格，而非人性，来成全。基督的位格乃是永恒、神圣的。因此，祂本身就是准则、典范，祂是律法的作者，又是律法的主。无论是对神自己，还是祂所造的宇宙，祂神圣的完美都是至上且不可或缺的律法。律法既照祂而立，而非神顺应了律法，因此祂本不欠律法什么。

但如我们在本书第七章3节所见，恩典之约中的中保，为选民的益处，严格地承担了因亚当的背离而遭破坏的前约，即行为之约。在这约中，不顺服则受到惩罚，而顺服则得到生命与祝福。因此这第二亚当必须代其选民顺从，以保证他们得着所应许的赏赐；同时祂必须经受惩罚，以使他们的罪得赦。信条（八章5节）如此教导：因着基督的受苦（被动的顺从），就为我们买赎了和好；又因基督满足了律法的要求（主动的顺从），就为我们买赎了天国永恒的基业。因此，基督“生在律法以下”（加4:4, 5），（a）并非作为义的主宰，而是为了赐福，“要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。”（b）并非为祂自己，乃是正式代表我们。（c）祂对律法一切的顺服都是为着人的缘故——代替我们而顺服。“因一人的顺从，众人也成为义了”（罗5:19）。

(3) 祂一生所遭受的痛苦、上帝的忿怒、十字架上死的咒诅。基督是其选民的代表，祂刚一降生，直至祂成就了生命之约的条款，这一切的顺服和受苦都是为人所担当。祂在世的一生，就是为了受苦与顺服。这受苦乃是代替我们承受罪的刑罚，而顺服乃是为其子

民履行，使他们获得所等候之永恒基业的条件。事实上，二者永不可分，它们只是同一个生命在受苦的顺服中，在法律意义上所呈现出的两方面。基督代人承受的刑罚乃是神的忿怒。这刑罚就是在世受苦，其顶点就是受咒诅，死在十字架上（创2:17；来9:22）。

(4) 在祂的埋葬，以及在死的权下这一阶段。在那被众教会所沿用，通常被称为《使徒信经》的信条中，对基督的这一最后的降卑有“降在阴间”的表达（Hades：阴间，不可见的世界）。这也正是本信条所明确表达的意思——当基督的肉体葬于坟墓，祂的灵魂就暂时离开，到了不可见的属灵世界。

有人认为基督的代死既是作为罪人，所以为了满足死所要求的律法，祂的灵魂暂时到了为自己的罪而死之人的灵魂所到之处，他们在此接受第二次的永死。

路德宗教导说，这神人（the God-man）降入阴间，是为了在撒但的国度战胜牠和牠的众使者，这是祂升高的序幕（《协和信条》9章2节）。

天主教则教导，当基督的肉身被埋葬之时，祂就进入了阴间（不可见的世界），他们称之为“先祖界（Limbus Patrum）”，乃是旧约时代信徒聚集之地；基督在此向他们传福音，并把他们带到为他们所预备的天国。

6. 祂亦在升高的状态中履行其中保职分的功用，这包括：

第三天从死里复活。论到祂的复活，有以下证明——(a) 旧约的预言（比较诗篇16:10与徒2:24-31）。(b) 基督自己的预言（太20:18, 19；约10:17, 8）。(c) 十一使徒的见证（徒1:3）。(d) 保罗另外的见证（林前15:8；加1:12；徒9:3-8）。(e) 祂一次向五百弟兄显现（林前15:6）。(f) 使徒为作见证而行的神迹（来2:4）。(g) 圣灵的见证（徒5:32）。(h) 安息日由第七日变为七日的头一日。

这一事实的重要性乃被证明为最基本的原则。(a) 基督的复活是成就两约中一切预言并应许的保证。(b) 这证明了祂是神的儿子，因这印证了祂自己的宣告，以其自己的大能复活（约2:19；10:17）。

(c) 众所周知，祂奉父的旨意而执行中保的工作乃是为我们的好处（罗4:25）。(d) 从此，我们在父那里有一位中保（约壹2:1；罗8:34）。(e) 基督若活着，我们也就活了（约14:19；彼前1:3-5；林前15:21, 22）。(f) 祂的复活成了我们的保障（罗8:11；林前6:15；15:49；腓3:21；约壹3:2）。

(2) 祂的升天。主复活后的第四十天，在靠近伯大尼的橄榄山，祂在十一使徒（或许还有其他门徒）眼前升天。祂作为中保升入高天，战胜仇敌，并将各样恩赐赏给亲近祂的人（弗4:8-12）。作为祂百姓的先锋，以完成祂中保之工（约14:2, 3；来6:20）。又以其能力与荣耀充满天地（弗4:10）。

(3) 祂坐在父神的右边，为百姓的益处统管万有，又为他们代求。论到基督在父的右边，有如下经文：诗：16:11；110:1；但7:13, 14；太26:64；可16:19；约5:22；罗8:34；弗1:20, 22；腓2:9-11；西3:1；来1:3-4；2:9；10:12；彼前3:22；启5:6。所谓父的右边指的是中保升到至高的荣耀、喜乐之中，又使凡有名号的，无不降服于祂。此外，基督有限的灵魂和身体必须置于一个明确实在之处，所以这“父的右边”必定是一个明确实在之地，在那里，祂的荣耀得以彰显，祂的权能得以运行。祂为百姓代求，在位上作祭司（亚6:13）；基督藉着圣灵，使祂先前在降卑时为百姓所达成的救恩有效地施行于祂百姓身上。

祂用“自己的血”（来9:12, 24）为信奉祂约的人祈求，又为他们求福，这福在约中以祂的顺服与受苦为条件（约17:9；路22:32；另参约17）。祂的代求永久有效（约11:42；诗21:2.）。

(4) 祂末世来临时，审判世界。对此，我将在第33章予以讨论。

8.5 主耶稣把祂那完全的顺服和自我的牺牲，藉永恒之灵，一次献给上帝，便完全满足了祂父的公义（罗5:19；来9:14, 16；10:14；弗5:2；罗3:25, 26），不仅为父所赐给祂的人买赎了和好，也买赎了天国永恒的基业（但9:24, 26；西1:19, 20；弗1:11, 14；约17:2；来9:12, 15）。

8.6 虽然救赎之工要到基督道成肉身以后才由祂施行，但是其功德、果效和惠益，却都在那些应许、预表和献祭中，而且借着它们，从世界起始以来便在历代之中赐给选民了；这些应许、预表和献祭，启示并表明祂就是那击碎蛇头的女人的后裔，是那自世界之初就被杀的羔羊，因为祂昨日、今日、一直到永远都是一样的（加4:4-5；创3:15；启13:8；来13:8）。

比较第11章第3节：“基督以其顺服和受死，完全清偿了一切称义之人的罪债，并适当地、真实地、完全地代替他们补偿了祂父的公义。”

这两节教导我们基督在世时履行中保职分的果效：

1. 我们已经晓得，基督藉着顺服以及舍身献祭，为祂所代表的人满足了父的公义（7章3节；8章4节）。在路德宗与改革宗的信仰告白中，都有关于此项真理的教导。《海德堡要理问答》是最普遍被采用的改革宗信仰告白之一，在该书的第60问有如下教导：“神出于白白的恩典，将基督完全的补罪、公义，和圣洁赐给我……好像我自己作成了基督为我作成的一切顺服。”

在路德宗的协和信条（The Formula of Concord）中说道：“基督不仅是人，且是神与人在一不可分割之位格上的联合，因此不在律法以下，亦无需受苦或死亡，因他乃是律法的主。因此祂的顺服被归于我们；因着这完全的顺服（基督为我们的缘故在祂的一生并受死上，藉其行为与受苦而完全顺服于天父），上帝赦免了我们的罪，看我们为善、为义，并将永生赐给我们”。

2. 严格说来，基督以此为祂所代表的人完全满足了神公义的要求。耶稣基督以其受苦的一生与死亡满足了神在最初的行为之约中的要求，又顺服以至于死从而满足了神公义的要求，就是对罪的刑罚。基督作为罪人的代表而受苦。我们的罪归给祂。祂“赎出我们脱离律法的咒诅”（加3:13）。祂死，乃是以“义的代替不义的”（彼前3:18）。祂“为我们的罪作了挽回祭”（约壹2:2），又“舍

命作多人的赎价”（太20:28）。我们“是重价买来的”（林前6:20）。基督仅在其人性的灵魂与肉体中受苦，且是暂时的，而祂的位格是无限的，乃是永生神子那高过万有的荣耀位格。因此，祂的受苦在性质与程度上都是严谨的，无限公义、智慧的上帝以律法对义的要求而为其百姓永久承受了一切等价的苦难，这是众教会所接受的教义。英国圣公会制订的《三十九条信纲》第三十一条说道：“基督一次献身为祭，便全然救赎了普天下人的原罪本罪。”

天特会议议决2章5节，第63条：我们因罪而对父的一切亏欠，都已偿还，尽管祂应当严格地照着祂的公义待我们……为此，我们唯独亏欠基督，就是那在十字架上为我们的罪偿还的那位，祂完全满足了神的公义。

3. 因此，根据永恒之约的条款，祂不仅为所代表之人的益处赦免了他们的罪，平息了神的忿怒，而且在荣耀的国里使他们永久的产业有了保障。基督的受苦是我们免于刑罚的保障，按着与亚当所立之约的条款，并因着基督的担当，基督藉着主动的顺服，就为人买赎了生命的权利和永远的恩惠。祂为人提供了顺服，就以此为他们买得了永生，这由圣经通常所说，信徒因基督的缘故白白获得了“儿子的名分”与“永生”这一真理所证明。至于这“儿子的名分”与“永生”，乃是基督所赎买而由圣灵所保证之产业的要素（弗1:11-14；罗8:15-17；加1:4；3:13-14；4:4-5；弗5:25-27；多3:5-6；启1:5-6；5:9-10.）。

由此证明：（1）基督的死绝不仅仅为那些祂为之而死的人提供了得救的机会——仅仅除去了法律上的障碍；相反，祂的死达成了所预定的旨意，即确保他们得救，又白白赋予他们进入天国所不可剥夺的权利。（2）无论从目的抑或结果上看，基督都必须亲自且确实地代人经受这苦难。救恩必须应用于一切被基督所赎买之人。既然基督所赎买的不仅仅是“与神和好”的可能或机会，而是真真切切的“与神和好”；所赎买的不仅是“与神和好”，还有永恒的基业，所以：（a）对于那些已由祂代为买回了救赎的人，基督肯定会有效地将此救赎实施并传递给他们（本章第8节）。（b）至于那些

没有承受产业与救赎恩典之人，并不在被买赎之列。

4. 尽管基督的代赎在祂的道成肉身之后，然而这完全的恩惠分别适用于被拣选的每一个人，乃是从起初起，便藉着圣灵与使人知晓的各种真理而世代相传。这在第7章5.6两节有着详尽的证明与阐释。

8.7 基督按照其神人二性，执行祂中保的工作；每一性都作其分内的事（来9:14；彼前3:18）；但因其位格的同一性，所以圣经有时将同一位格中那属于此一性的归之于另一性（徒20:28；约3:13；约壹3:16）。

在第2节中。我们看到：（1）拿撒勒人耶稣乃是一真实的人。（2）又是真实的神。（3）却只拥有一个位格。（4）祂的位格乃永恒的神格，其人性乃是生成而进入到子神先存的位格中。（5）这二性存于一位格，截然不同，不相转化，不相混合，不相混乱。本节继续阐述：

1. 基督中保的行为包括此二性所并存的行为，二性各自致力于与己相关之事。

如此，基督的神性是祂先知功用的源头。众先知乃是这光的映射，传递从祂而得的启示。祂是一切属灵真理的根源。同时，其人性乃是彰显其神性的载体；透过祂的肉身，其荣光得以传递。作为道成肉身的神格，祂是一切启示的焦点，是众先知教导的主题与媒介（organ）。

同样，基督的人性也是必需的，以使其位格得以服在律法以下，从而亲自代人受苦、顺服，并作为代表我们的中保大祭司为我们代求。同时，也只有祂神性位格的至高尊荣所提供额外、代人而行的顺服，与其人性暂时而有限的受苦上完全等价，从而满足公义的要求，免去选民的永刑。因此，祂神性与人性的行为始终如一且完美地合于其君王职分的行为之中。祂是末后的亚当，又被称为第二人，是所赎荣耀之民的元首，在众弟兄中作长子的，祂统管万有；祂神

性的智慧与权能藉着肉身付诸行动，就使万事万物一道成就祂爱的旨意。

所以祂一切中保行为都系这“神人”（Theanthropos-God-man）的位格所为。祂的一切，或者说祂荣耀的位格，都为人与天使所顺服和敬拜。

2. 因着二性在一位格上的联合，属于其中任一性的，当然皆归于那一位格；所以圣经有时将属于此一性的归于以另一性相称的位格。因此，正如本章第2节所述，圣经常用基督为祂的教会流血、人子从天而降等表达，却从未有过基督的人性从天而降，或其神性为教会受苦的表述。

8.8 对于那些已由祂代为买回了救赎的人，基督肯定会有效地将此救赎实施并传递给他们（约6:37, 39; 10:15, 16）。基督为他们代求（约壹2:1, 2; 罗8:34），在道中并借着道向他们启示救恩的奥秘（约15:13, 15; 弗1:7-9; 约17:6）；用祂的灵有效地说服他们相信并顺服；用祂的道和灵管理他们的心（约14:16; 17:17; 来12:2; 林后4:13, 罗8:9, 14; 15:18-19; ）；用祂的全能全智胜过他们一切的仇敌，而且所用的方式完全与祂奇妙莫测的旨意相合（诗110:1; 林前15:25, 26; 玛4:2, 3; 西2:15）。

本节所教导的是：

1. 作为中保性的君王，基督坐在神的右边，为所赎买之人（或当得之人）施行拯救，就是祂作为大祭司而成就的救恩。这在七章3节以及八章1.4两节，论到基督是约的代表与保障，并中保的君王，以及论到祂在父的右边时已有过论述。

2. 祂继续分别使用下述四种方法，使救赎有效：（1）为所赎之人代求。（2）在祂的圣言中向他们启示救恩的奥秘。（3）使圣灵在他们的心中有效地运行。（4）祂一切必要的护理之工。而上述几点必须置于“圣经”、“护理之工”、“神与人立约”、“中保基督”、“有效的呼召”、“赦罪”等标题之下来讨论。

3. 那些已由祂代为买赎的人，基督肯定会有效地将此救赎实施并传递给他们。

我们当注意，《信条》(Our Standards)非常明确地教导：基督作为中保性的祭司，祂的赎罪与所赎买的救恩，乃是为了特定的对象。在《信条》三章6节：“上帝既预定选民得荣耀，便以其永恒的、完全自由的目的，预定了一切达此目的的途径。所以凡被拣选的，虽在亚当里堕落了，却被基督救赎……除选民以外，无人被基督救赎。”这里明确宣称：(1) 基督在十字架上受死旨在成就神永恒的旨意，就是使所拣选之人承受永生。(2) 除选民以外，无人被基督救赎。

八章5节称：“主耶稣把祂那完全的顺服和自我的牺牲……不仅为父所赐给祂的人买赎了和好，也买赎了天国永恒的基业。”此处明确教导：(1) 基督受死的目的不仅为救赎人类提供了可能，对于那些父所赐给祂的人，基督已实际上为他们买赎了和好。(2) 并且基督确实为他们买赎了属天的基业，也必定确保他们得此基业。

八章8节中所说：“对于那些已由祂代为买回了救赎的人，基督肯定会有效地将此救赎实施并传递给他们”《威斯敏斯特大要理问答》第59问中如此论述“救赎是确定地赐给并有效地传递给所有基督买赎的人”。这信仰告白著成之时，短语“买回了救赎的人”用于表达“为过犯而弥补”的意思。所以，巴克斯特在其著作《耶稣基督的普世救赎》(Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus Christ)中，以及以撒·巴罗(Isaac Barrow)在其名为“普世救赎之论证”的讲道中，也都有此等用法。而亨利·B·史密斯在他的“edition of Hagenbach”第二卷第356与357页中指出，本信条也是基于相同的意义而使用这一短语。

《信条》对此真理的全部阐释，可以简述为以下要点：

1. 上帝所做的一切工，从起初便是依据一个不变、全备的计划。因着祂的全智全能，祂的计划总不落空，因而至终也被充分显明。因此，基督代人顺服与受苦这一上帝的计划，与基督实际所成就之事完全吻合，绝无增减。

2. 基督为一切可能受造之人 (all men who can possibly be created) 提供了充足的救赎。

3. 这完全适用于每个人合乎律法的关系和需求。

4. 一切在律法上拦阻神救赎旨意 (神所定意拯救的人) 的障碍, 都已永远移除。

5. 对那些福音临到之人, 所提供给他们的是白白的、可靠的, 又是真诚的。

6. 因此: (1) 对那些承受这产业之人——无论他是谁, 这救赎都是合法的。(2) 这福音对任何聆听之人都是客观有效的, 只要他们接受这一福音。

7. 鉴于众人都死于过犯罪恶之中, 除非有圣灵有效运行的人, 无人接受这福音。

8. 对于圣父、圣子所命定之人, 福音准确而有效地运用在他们身上。

9. 鉴于上帝的旨意都是永恒、不变的, 所以不论是在永恒之中, 还是当基督挂在十字架上之时, 父神与子神都已定意使这福音准确运用在其所命定之人身上。

10. 因此: (1) 基督的受死乃为成就拣选的旨意。(2) 祂代赎的计划是限定的——仅针对祂所命定的人, 即蒙选之人, 此外再无其他。(3) 基督既为所代赎之人的益处而赎罪, 就定意确保他们得着这救恩; 不仅使他们的得救成为可能, 又为他们买赎了不能夺去的信心与悔改并真实的和好, 又使他们成为神的子民。(4) 基督最终使其所买得救恩之人确实、有效地得着这救恩。

第九章 论自由的意志

9.1 上帝造人，把自由赋予人的意志。这意志既不受强迫，不得行善作恶，也不会因其本质而必然如此去行。（雅 1:13-14; 4:7; 申 30:19; 赛 7:11-12; 太 17:12; 约 5:40.）

本节所教导的是有关意识与使道德支配成为可能之启示的伟大基要真理——人受造具有自我决断的能力，可以选择作为或不作为，又有能力根据当时的情况与自己的喜好在行事的方式上自我决断，这是不可剥夺的能力。论到这一主题，或许仅存在三种不同的主要观点：

1. 认为所有人的行为都处在同一个支配一切物质主体 (material agent) 的伟大且必要的法则之下，直接受外界环境与时机的影响。

2. 受阿民念主义等影响，认为人的意志，或者说其做出决定的基本能力，是一种自我决定的神秘能力，它不受任何知性判断、内心情感、精神状态的影响。

3. 以下正是本节所教导的，即人的灵魂，包括其一切的本能、思想、判断、情感以及倾向，大体上在任何场合都具有依自我喜好而决断的能力。

对于首个观点之错谬的证明：(1) 从人对自己行为的普遍意识，以及对他人行为的观察我们可以意识到，我们具有不受某些或一切外在因素影响而决定自我行为的能力。在一切经过深思熟虑而作出选择的情况中，我们能够意识到，在所有外在因素保持不变的前提下，若我们愿意，我们也能够作出相反的选择。我们知道，一切物质都唯独依照其所受的影响而行动，若条件不变，则总会按照同样的方式而行。然而，另一方面，和我们一样，我们的同胞也无一例外地拥有发起行为的能力，只要他们乐意，他们甚至能够在相同条

件下作出各种迥异的行动。作为各种条件、关系的总和，环境支配一切物质主体的行为，却受人的支配。

(2) 同样的证明是：人因着上帝并自己的良心，就对自己的行为负责。这显然说明，人的行为并非由环境所决定，而是由人自主决定。

第二种观点，即认为人拥有不受其判断、倾向所影响而作出选择之能力，也是不正确的。而第三种观点——认为人拥有不可剥夺的权利，可以基本上照着他所判断为正确及可取的来做选择——则是正确的观点。以下给予证明：

(1) 我们既拥有意识，在每个经过深思熟虑而作出的选择中，我们也可以作出相反的选择。当一切外在因素保持不变，我们总会感到我们的选择是由我们的见解、感觉以及当时的倾向所共同决定。符合自己的心意的选择很容易作出，反之则不那么容易。然而，人之所欲的前提则由其当时的全部理性与感性的状况所决定。

(2) 显然，在任何假定的情况下，若人所作的选择与其一切分析、心中的渴望相左，无论其意志如何自由，他都只是一个最为可悲的奴隶，丧失了理智与道德的判断力。

(3) 众所周知，人任何理性与德性的行为皆是其目的与欲望的结果，是由心思、意念所推动。显然，在任何假定的情况下，若人意志的决定与其一切判断、倾向相左，那么在此事件中，他的行为就失去了理性与德性；就此行为而论，他自身既无自由，同时也不对此行为负有责任。

(4) 若人的灵魂在特定时间有能力脱离其全部内在的才智与情感，那么这种行为对上帝的言就是不可预见，也是不可控的，同时也不受人为因素的影响；此等意志力的运行纯粹是偶然的行，而与行为者自身的特性没有丝毫关联。与此相反，基督的教导乃是，人的行为由行为者的特性所决定，就如果子的特性是由结果子之树的特性所决定；欲改变某行为的特性，唯一的方法就是更改其固有的属性或其是非倾向，以及行为者内在的习性（太7:16-20；12:33-35）。

9.2 人处于无罪状态时，有自由和能力立志行事，得蒙上帝的悦纳（传7:29；创1:26）；但人本是可变的，所以他也可以从那状态中堕落（创2:16-17；3:6）。

9.3 因堕落在罪中，要行与得救相关的属灵的善事，人在意志上已经完全丧失了这样的能力（罗5:6；8:7；约15:5）；因此，他既是属乎血气的人，心中完全与善为敌（罗3:10，12），死在罪中（弗2:1，5；西2:13），所以，他无法靠他自己的力量归正，也不能预备自己归正（约6:44，65；林前2:14；弗2:2-5；多3:3-5）。

9.4 当上帝使罪人归正，把他迁移到恩典中时，就将他从与生俱来的罪的捆绑中释放出来（西1:13；约8:34，36）；又惟独藉着上帝的恩典，使他能够自由地立志并行属灵的善事（腓2:13；罗6:18，22）；然而，因他身上仍有残余的败坏，所以，他既不完全，也不专一立志行善，还会定志行恶（加5:17；罗7:15，18，19，21，23）。

9.5 惟独在得荣的状态中，上帝使人的意志达于完全、不变的自由。那时，人的意志才能完全向善（弗4:13；来12:23；约壹3:2；犹24）。

这四部分简要地陈述并对比了人在四重不同状态下其行为所特有的自由，这四重状态分别为无罪状态、遗传之罪、恩典状态与得荣状态。在此四种状态中，人都是自由且承担责任的行為者；大体说来，他在诸事上可以随其所愿的选择或拒绝。在特定的情况下，人依照自己的欲望做决定。而人在某个事件中的欲望是其一般性或恒常性的喜好、倾向、习性使然。人须对其欲望负责，因这欲望是由其自己的本性与灵魂特征所决定，也正是其本性的倾向与品质。若欲望是不洁的，这人连同其行为一道都是不洁的。若欲望是圣洁的，这人与其行为就都圣洁了。

当我们说人是自由的行为者，这意味着：（1）它具有发起行为的能力，可以自主行动，而非仅由外部驱使才得以行动。（2）基于其当时的认知而产生的对某事件的看法，人总是依照他的渴望和意愿去行使其意志力。（3）人具有理性以分别善恶，又有良心以区分

正误（是非），从而使其欲望与随后的意志正当、合理；虽然人的欲望不一定正当、合理，但欲望乃是在理性与良心的引导下（顺从或抗拒），依据固有的习性或灵魂本身的道德品质而形成。

1. 亚当在其无罪状态中是一个自由的行为者，受造拥有圣洁的情感与道德倾向；但这顺服既未经考验，因着外部的试探，以及肉体性情所具有的嗜好受到过度的刺激（这些嗜好保持适度、不逾矩时本是无罪的），就容易被引诱。关于这种圣洁却可能犯罪的状态，我们未曾经历，因此难以完全领会。

2. 论到人现今的状态，《信条》如此教导：（1）人仍是自由的行为者，大体上仍可按其所愿行使意志的功用。（2）他也同样能够履行诸多人际关系中天然的义务。（3）灵魂因堕落的理性而在道德上沦丧，在灵性上死亡；对属灵之事无知，情感也变得弯曲，因此人“完全不倾向善，也完全不能行善，而是与善完全对立，一心倾向邪恶”（《信条》六章第4节；十六章第3节；《威斯敏斯特大要理问答》问25）；人在意志上既已完全丧失了行使与得救相关的属灵善事之能力，就无法靠自己的力量归正，甚至也不能预备自己归正。（《信条》九章第8节；包括路德宗、改革宗在内的全部新教的信仰告白都有着此类教导。）

英国圣公会的《三十九条信纲》第十条说道：“亚当堕落以后，人的处境，势不能藉自己的力量，和善工回心转意，信奉神，祈求神。若非神藉基督所赐之恩，先临到我们，使我们有一善念，并与我们同工，我们便无能力行神所悦纳的善。”

多特会议之决议第三章第3条如此说：“所有的人都生在罪中，本为可怒之子，不能行任何拯救自己的善事，倾向邪恶，死在罪及其捆绑中，若没有圣灵的重生之恩，他们既不能，也不愿归向神，既不能改革本性的败坏，也不能倾向于改革。”

在路德宗哈泽文集中论《协和信条》（第579页）中说道：“因此，我们相信死人既不能自行复活，也不能使生命与其联合，同样人也不能使灵命从由罪而来的属灵死亡中自行复活。”而在卷1第653页这样写道：“我们相信无论是才智，是感情，抑或未重生之人的

意志，都不能靠其自然本性的力量明白、相信、接受任何属灵之事，也不能决意、着手、贯彻、履行、完成这事，亦不能合作使之实现；此外，人在美善之事上堕落且对此完全无能为力，所以未重生以先，堕落之人的本性中不曾残留丝毫的属灵力量使其预备自己接受神的恩典，或在恩典来临之时有所觉察；亦不能全部或一半，甚至几分适应顺从这恩典；在其重生之事上，人不能给予、行使、运作任何事项或提供合作，以使之达成。”

我们所说的自由，乃是人类灵魂随己意行使意志之不可剥夺的特权。从此意义上说，人类现今所拥有的自由，与堕落之前无异。而我们所说的能力，是指人有决意抵挡某一时刻心中发出的欲望和情感的能力，或者仅凭意志便使自己渴望、喜好某种并非在本能上渴望或喜好的事物。我们坚信，自由是人类灵魂的组成部分，而就这层意义上讲，能力则不然。一般说来，人总是随其所好地行使意志，却不能运用意志调转他的喜好。人意志的行为取决于内心的道德状况，却不能反过来使之改变。

这无能为力是：（1）绝对的。人无力直接或间接满足道德律，或接受基督，或改变其本性以提升能力；所以离了恩典，人不能尽任何责任，也不能自行预备自己接受救恩。（2）纯粹道德上的。因为人堕落之后，所拥有的道德行为所必需的固有能力并未减少，这无力仅仅因其能力处于错谬的道德状态，仅因为灵魂处于邪恶的道德倾向当中。（3）本性上的。从本性上说，这是人类固有的普遍且根深蒂固的道德状态，而非偶然。这即是说，这一本性乃是自堕落以来所自然遗传的。（4）从上帝起初创造的角度看，人的本性并非如此；也并非人受造具有缺陷，（罪人的）本性并非由起初上帝所赋予的道德能力发展而来。

对此教义之正确性的证明如下：（1）圣经明确宣告：“古实人岂能改变皮肤呢？豹岂能改变斑点呢？若能，你们这习惯行恶的便能行善了”（耶13:32）。“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的。若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来”（约6:4, 65；罗9:16；林前2:14）。（2）圣经论到人本性的状态时，称人处

于“昏昧”、“无知”、“灵魂已死”的状态（弗4:81；西2:13）；称未重生之人是“罪的奴仆”、“服在撒但的权下”（罗6:16, 20；提后2:26；太12:33-36）。（3）圣经论到人的本性以及重生对全人类的必要性时称：“人若不重生，就不能见神的国”（约3:3）。这被称为新生、新造、所赐的新心（约3:3, 7；弗2:10；约壹5:18；结36:26）。在这一工作中，上帝是施行者，而人必须顺服。这工作极其浩大以致缺了神的全能就不能成就（弗1:18-20）。而基督徒的全部责任就是要结出“圣灵的果子”（加5:22-23）。（4）每个真信徒的经历。（5）每个悔改的罪人的感知。就真悔改的人而言，最大的重负并非来自犯罪，而是罪人心中对属灵之事的毫无知觉与厌恶，这是一切罪行的根源，而且无论我们怎样行，总不能使这种情况改变。（6）人类普遍的经历。若人天生拥有履行属灵责任的能力，毫无疑问，从未有人运用过这能力。

3. 论到藉恩典而得以重生之人的状态，信条称：（1）与之前一样，重生后的基督徒仍是自由的行为者，其意志大体上仍随其所愿而行使。（2）圣灵为重生后的行为赋予全新的属灵法则、习性，或感情的倾向，又内住其中以提供喂养与引导，将人从罪的天然捆绑中释放，使其能够自由选择属灵的美善之事。但因着原本残余的败坏的道德习惯，就存留了冲突的倾向，以至于基督徒并非完美，也不仅仅选择良善，而仍会选择邪恶。对此，我们将在第十章和十三章详细论述。

4. 对于在天上的得荣状态，《信条》教导说，他们与先前一样，仍继续作为自由的行为者，只是一切旧有的败坏道德倾向已被永远除去。而在重生的生命中，完美地注入了向善的性情，照着基督荣耀的人性，全人成为长成的身量，人将享有完美的自由且始终倾向于无暇之圣洁，直到永远。亚当圣洁却具有可变性。未重生之人非圣洁且不可改变，即被捆绑于邪恶之下。重生之人心中具有对立且相争的道德倾向，人徘徊于二者之间，然而敬虔的倾向不断注入，最终完全获胜。得荣之人圣洁且不可变。这四种人都享有自由，因此都必须承担责任。

第十章 论有效的恩召

10.1 上帝惟独对那些预定得永生的人，才按祂自己的美意，在祂所指定和悦纳的时候，借着祂的道和灵（徒13:48；罗4:28, 30；11:7；弗1:5, 11；提后1:9-10.），有效地呼召他们（贴后2:13-14；雅1:18；林后3:3, 6；林前2:12），使他们脱离与生俱来的罪和死亡，借着耶稣基督而蒙恩得救（罗8:2；弗2:1-10；提后1:9-10；彼前2:9）。在属灵与得救的事上，上帝光照他们的心思意念，使他们得以明白关乎上帝的事（徒26:18；林前2:10, 12；弗1:17-18；林后4:6）；除掉他们的石心，赐给他们一颗肉心（结36:26）；使他们的意志更新而变化，用祂的大能使他们定意向善（结11:19；36:27；约3:5；多3:5；彼前1:23），并有效地吸引他们归向耶稣基督（徒16:14；约6:44-45）。因着祂的恩典，他们的归向是甘心乐意的，因此，他们来到基督那里，是完全自愿的（诗110:3；约6:37；太11:28；启22:17；罗6:16-18；弗2:8；腓1:29）。

10.2 这种有效的恩召惟独出于上帝白白和特别的恩典，而绝非由于祂在人里面预见到什么（提后1:9；弗2:8-9；罗9:11）；在这一过程中，人是完全被动的，直到圣灵使他活过来，并更新他（林前2:14；罗8:7-9；多3:4, 5），他才有能力回应这一呼召，领受其中所显明的恩典（约6:37；结36:27；约壹3:9；5:1）。

神的道在外部的呼召延伸至每个听到福音的人，这将在本章第4节予以论述。前两节论述的乃是圣灵内在的有效呼召，这一呼召有效地使人重生，也只有蒙选之人有此经历。对于内在的呼召，我们坚信：

1. 存在一种内在的呼召，是得救所不可或缺的。
2. 其对象是，且仅仅是一切蒙选之人。
3. 论到其施行者，我们说：（1）唯独圣灵乃是其施行者，且

其(2)以所启示的福音真理为工具。(3)至于这呼召的对象，在他们尚未重生之时，曾随己意抵挡圣灵普遍的影响；他们在对待圣灵使人重生这一特殊的作为时，完全是被动的；但因着重生而来的改变，他们就顺服这呼召，此后多少能够完全配合这恩典。

4. 论其本质，《信条》教导说，这乃是圣灵有效的大能之运作直接作用于呼召对象的灵魂，以一种完全合乎人本性的方式，有效地吸引并使其定意，以至于他们的归向是甘心乐意的。

5. 《信条》论到这有效性时如此教导：圣灵在呼召对象全部的道德本性中作了彻底且永久的改变，在属灵之事上光照他的心思意念，圣化其情感，更新他的意志，为他的行为指明新的方向。

1. 存在一种圣灵内在的呼召，是得救所不可或缺的，它有别于圣道外部的呼召。以下给出证明：

(1)从圣经的教导来看，人按其本性乃是处于一种灵性的死亡、无知、麻木且在一切属灵善事上完全无能为力的状态，这在九章第8节有着充分的论述。

(2)圣经在“圣灵的影响”与“唯独圣道的影响”之间作了区分（林前2:14-15；3:6；提前1:5-6）。

(3)属灵的影响保证人能够倾向且有力量接受真理（约6:45；徒16:14；弗1:17.）。

(4)人里面的一切良善皆源于造它的神（弗2:8；腓2:13；提后2:25；来13:21.）。

(5)圣灵在重生之人心中所作之工远比仅受真理在道德上对悟性与情感的影响更为直接、有力，也更为有效（弗1:19；3:7）。

(6)重生与仅受真理的影响，二者的结果有所不同，前者乃是“新生”、“新造的人”（约3:3, 7；弗4:24）。

(7)圣经明确区分这两种呼召。论到此两种蒙呼召之人，一种乃是“被召的人多，选上的人少”（太22:14）；另一种乃是“所召来的人，又称他们为义”（罗8:30）。比较箴1:24与约6:45。

上述理由皆证明：属灵的影响对得救而言乃是必不可少的。得救与重生有着相同的必要条件，因为“若不重生，就不能见神的国”

(约3:3)。

2. 属灵的呼召达于（也仅仅达于）一切选民，因为：（1）我们已经证明（a）在三章3-5节，上帝按其永恒、不变的目的预定得救的人。（b）在三章第6节，上帝既预定选民得荣耀，便以其永恒的、完全自由的目的，预定了一切达此目的途径。因着神的大能，有效的呼召将人从因罪而来的死亡中切实地拯救出来。显然，这必定适用于一切预定得救之人，而必不适用于未蒙拣选之人。（2）圣经将“蒙召”称为“拣选”，也将“拣选”称为“蒙召”（罗8:28, 30）。那在天上同着基督的，就是“蒙召被选有忠心的”（启17:14）。（3）圣经更称“呼召”乃是基于“拣选”。“神救了我们，以圣召召我们，不是按我们的行为，乃是按他的旨意，和恩典。这恩典是万古之先，在基督耶稣里赐给我们的”（提后1:9；提后2:13-14；罗11:7。）。

3. 有效呼召的唯一施行者乃是圣灵，祂以福音真理为工具。未重生的罪人积极抵挡恩典的普遍影响，而重生的众信徒，皆顺应使人成圣的恩典，然而那些新造的人，他们虽藉着圣灵的工作重生，对待圣灵神的那一作为却是被动的。以下两点分别给予了证明：

（1）从某种程度上说，圣灵的影响在今世的运行乃是达于全人类的；这影响趋向于遏制或劝服众人，在增强真理对理性、情感与良心在天然的道德上的影响产生作用。这一切无关乎原则与固有品性的改变，只是鉴于罪恶、责任和私利而使人内心的自然情感得到增强。当然，对未重生之人而言，这影响是可抗拒的，而且他们也惯于如此去行。

人经历这种可抗拒的影响，因（a）经文称这是可抗拒的（创6:3；来10:29）。（b）每个基督徒都能意识到，在其归正之前，这影响都致使其严肃的思考，使其相信自己有罪，并使其倾向于顺服基督，而在当时，他却是抵挡此影响的。我们也注意到，对于许多根本从未真正归正的人来说，这种情况同样存在。

（2）重生与归正之间的区别是明显的也是必然的。在第九章我们看到，人类自主的行为是由其情感、欲望的驱使所决定，也带有

这些特征；而这情感与欲望源自灵魂所固有的道德状态。在未重生状态下，这固有的道德状态和灵魂的倾向乃是邪恶的，所以其行为也是邪恶的。人若不切实倾向于圣洁，其行为就不可能是切实圣洁的。此等倾向的植入，乃是一切真正且属灵之顺服行为的必要前提。根据我们的信经、信条，有效的呼召乃是圣灵的工作从而使人重生，而重生则是圣灵有效的呼召所产生的结果。在这有效的呼召中，圣灵藉着植入一个全新的指导原则或内在情感、行为的习惯使人的灵魂重生。在归正的过程中，人立刻在这新原则的引导下藉着基督从罪恶中转向神。显然，这神圣原则的植入不同于这原则的运行，并且使人拥有此等意志也不等同于他行使此意志。前者唯独是神的作为，而后者是人行为的结果，并且这行为乃是基于圣灵不断的帮助。

不难理解，在使人重生的行为中，神是唯一的动因：(a) 从上文所述之此事件的本质上看，不愿重生的人绝不会配合，从而使自己愿意重生。(b) 在九章第3节，我们已证明：人在属灵之事上全然无力。(c) 圣经在论到改变的人性时，将其称为“新生”、“生产”、“苏醒”与“新造”，也称之为“从神生的”、“灵魂复活”、“重生”，又称“我们原是他的工作”（约 3:3, 5-7; 约壹5:18; 弗2:1, 5, 10. 另见：结11:19; 诗11:10; 弗4:23; 来8:10）。重生之后，这新生的灵魂显然立刻且多少能够持续地完全顺应成圣的恩典。信心、悔改、爱心、善行既是“圣灵所结的果子”，同时也是人自由的行为。此外，我们常常意识到，我们处于这神圣的影响下，虽然我们正在抵挡或顺从，且可以随己意自由选择抵挡或顺从，然而藉着恩典，我们确实尤为喜悦顺从。

(3) 圣灵在有效的呼召中以真理为工具，这也不难理解：(a) 圣灵绝不在真理之外作工；(b) 圣经言明我们乃是从真理生的，被真理圣化，又藉此成长（约17:19; 雅1:18; 彼前2:2.）。

4. 这神圣行为的有效性是彻底、确实的，且毫不耽延，这行为不与人本性的理智与自决相背；这乃是确定无疑的，因其乃是全智、权能的神一贯、不变的旨意之运行的结果。上帝为成就其不变的目的的所行的作为必定满有效力（弗1:18-19）。此外，这事的成就为要

在我们里面生发信心，也使我们甘愿如此，以确实地联于救恩（腓2:13）。这有效性也是圣经所宣称的。（弗3:7, 20; 4:16.）

这神圣的影响完全契合于人的本性，因（1）这是全智的创造者亲手所为。神在以契合其受造者本性的方式控制他们的行为一事上无能无力或不情不愿，这都是不可想象的。（2）在圣经中，祂所施加的影响被称为“吸引”、“教训”及“光照”等（约6:44-45; 弗1:18.）。（3）按着本性，人的思想昏昧、情感堕落、意志也受罪的辖制，而重生使这诸般能力回复正确的状态。理性蒙光照，或自由的意志将其从捆绑下释放出来，都不会有何矛盾之处。“主的灵在那里，那里就得以自由”（林后3:17; 腓2:13; 诗110:3.）。每个重生之人都能意识到：（a）出自天赋本能的行为是不受约束的；（b）另一方面，他的任何一项能力都从未如此自由、和谐地按其本性的法则行事。

5. 从以下事实可证明，这改变乃是彻底的：如前文所述，这改变存在于所植入的新生命的指导原则中；是权能的神在施行永恒的救恩旨意时所作的“新生”、“新造”的工作；无论是对最高尚之士，抑或最不法之徒，这改变都是不可或缺的。

至于这改变的永久性，将在第十七章“论圣徒的坚忍”中陈明。

显然，这影响达于理性、情感、意志，即达于全人：（1）从人本质的统一性可知。不可分割的“我”作为一个整体而思考、感知、决意。若人固有的道德状态遭受玷污，其全部功用也就变得扭曲。就某事物而言，若非感知其可爱，就不会使我们渴慕；若与我们固有的喜好、倾向相左，我们就不会在理性上感知其有何可爱之处。（2）圣经明确宣布罪的本质具有欺骗性，天性上的堕落包括道德的昏昧，而属血气之人不能领会属灵之人所领会之事（林前2:14; 林后4:4; 约16:3）。（3）圣经也明确宣布，除了情感得以更新之外，一切“新生”之人的悟性皆得蒙圣灵光照（约17:3; 林前2:12-13; 林后4:6; 弗1:18; 约壹4:7; 5:20）。（4）在圣经中，“赐一个新心”这一表达等同于重生；而“心”之一字，典型地表达了人完整的内在本质——理性、情感与意志。留意下述短语——“人心”（林前

4:5)、“心里妄想”(路1:51)、“心中的思念和主意”(来4:12)。

10.3 那蒙拣选的婴孩，若死于幼年，则借着基督由圣灵重生得救了(创17:7路1:15; 18:15-16; 徒2: 39; 约3:3, 5; 约壹5:12)。圣灵何时何地，用何种方式做工，都是随祂自己的美意(约3:8)。其他未能在外部蒙受所传之道呼召的选民，也是如此(约16:7, 8; 徒4:12)。

当今时代神所给予我们的圣道之外部呼召，并一切“蒙恩之道”，当然是以蒙召、蒙恩者具有理解力为先决条件。神的旨意，唯有关乎那些有理解力且能够藉着启示获益之人的，才向人启示出来；若非如此启示，祂对任何个人或阶层的旨意，就不是明确的启示。

若婴孩与其他未经福音呼召之人得蒙拯救，他们必是未经蒙恩之道即被神重生、圣化。若上帝创造亚当可直接使其成圣，也能在正直与真圣洁中藉蒙恩之道而使信徒成为新造的人(信徒大多以此方式白白重生)，那么上帝当然也能不经这蒙恩之道而使婴孩并其他人重生。婴孩本性的堕落位于其道德行为之前，此时在法律上已失去了圣灵的同在。因而在那一阶段(即婴儿时期)，灵魂藉着神的恩典恢复与圣灵的道德关系，从而使罪得到清除。“蒙拣选的婴孩”这一表达精准且合意。信条并非旨在提出存在未蒙拣选的婴孩，而仅仅指出以下事实：(1) 所有婴孩都生在公义的定罪之下；(2) 就其本身而言，任何婴孩都没有丝毫得救的权利；(3) 因此，婴孩的得救与成人一样，皆必须绝对基于神主权的拣选，无一例外。倘若所有的成年人都蒙拣选，要基于神主权的拣选，现在只有某些成年人被拣选，也同样是基于神主权的拣选。所以，尽管我们有充分的理由相信所有婴孩都蒙神拣选，那也一样要基于神主权的拣选。

《信条》对此准确地遵循了真理的启示。根据启示，无论成人或婴孩，若非基于神主权的拣选，就必定不得拯救，即对人类的一切救赎都出于纯粹的恩典。并未有明确的启示说一切婴孩都蒙拣选，但我们有很多理由相信，这也是很有可能的。《信条》坚持了已有的

明确启示，至于未有明显启示的地方，《信条》亦不论述，即不倾向于任意一方。

10.4 其他未蒙拣选者，虽然被所传之道呼召（太13:14, 15; 22:14; 徒13:48; 28:24），也多少有圣灵的普通运行（太7:22; 13:20—21; 来6:4—5），可是他们从未真正地来到基督面前，因此不能得救（约6:37, 64—66; 8:24; 13:18）；不信服基督教的人，更不能靠其他任何方式得救，不管他们是何等殷勤地按照理性之光和他们所信奉的宗教的律法生活（徒4:12; 约壹4:2—3; 弗2:12—13; 约1:9; 4:22; 14:6; 17:3; 罗10:13）；若主张他们可以得救，乃是非常有害、极其邪恶和可憎的（约贰1:9—12; 林前 16:22; 加1:6—8）。

结合大要理问答第60问的平行篇章来看，本节教导了如下要点：

1. 未蒙拣选者必不得拯救，非因其接受基督而这白白的救赎于其无效，而因他们永远不会接受。他们拒绝，是因他们虽有可能被圣灵普遍的影响所劝服，但缺少有效的呼召的临到，他们厌恶上帝的本质绝不会被征服，因为有效的呼召之恩典达于（且仅达于）一切选民，这在1.2两节已有证明。

2. 从福音的基本原理来看，与纯正的基督教相比，自然宗教或在其它宗教中勤勉的训练与忠心的操练，在人得救之事上显然毫无益处。若有人终其一生使其行为、意念丝毫不违背所知的真理，无论他所知的真理多么有限，他就必不需要救恩。但如我们所见，全人类都生在罪中，就按着全然败坏的道德本性行出恶来。“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”（罗3:23）。所以赎罪就变得必不可少，从而对于救恩来说，基督之救赎所带给个人的惠益也是绝对必要的；因为若有一个能叫人得生命的律法，基督就是徒然死了（加2:21; 3:21）。若承认在基督之外人仍可得救，这事实上就是在拒绝基督。

3. 由下述证明可知，对心智健全的成年人来说，为了自身从这救恩中获益，有关基督的知识和自愿接受基督都是必不可少的：

(1) 保罗明确地论述此事。人若求告主就可得救，但要求告主必先相信，而相信是从听道而来，那么，若要听见，就必须有福音传给他们。如此一来，固定的顺序便是：神的圣言——听道——信心——救恩（罗10:13-17；太11:27；约14:6；17:3；徒4:12.）。

(2) 在上帝所启示的旨意中，祂仅对那些听了福音又遵守的人施行拯救。他们既是被托付福音之人，神就要求他们殷勤传这使人得救的福音。除了这神圣方法之外，任何方法都不是神所启示的，也未被允准，也不是约中所定规的。

(3) 显然，确切无疑且无一例外地被记录在册的全体异教徒，对于神来说都是局外人，他们至终处于未蒙拯救的状态。在19世纪之前，一千八百年来，对基督一无所知而仍能得救的可能性，依然无任何例证可寻。

第十一章 论称义

11.1 凡蒙上帝有效恩召的人，上帝也白白地使他们称义（罗8:30；3:24）。祂称他们为义，不是将义灌输给他们，而是赦免他们的罪，算他们为义，接纳他们为义人；不是因为在他们里面所成的，也不是因为他们所行的，而是惟独因着基督的缘故；也不是将信心本身，相信的行动，或任何其他福音所要求的顺服，归算为他们的义，而是将基督的顺服和补赎归算为他们的义（罗4:5—8；林后5:19, 21；罗3:22, 24, 25, 27, 28；多3:5, 7；弗1:7；耶23:6；林前1:30—31；罗5:17—19）。他们借着信心领受并依靠祂和祂的义。这信心也不是出于他们自己，乃是上帝所赐的（徒10:44；加2:16；腓3:9；徒13:38, 39；弗2:7—8）。

11.2 如此领受并依靠基督和祂的义的信心，乃是称义的唯一工具（约1:12；罗3:28；5:1）；然而这信心在称义的人里面并不是单独存在的，而是始终有其他与蒙恩相伴的美德，不是死的信心，而是使人生发仁爱的信心（雅2:17, 22, 26；加5:6）。

我们来看这两节，这里所教导的是称义的本质与真实性(nature and reality)。

1. 一切蒙上帝有效恩召的人（且仅仅这些人），也被白白地称义。其证明如下：（1）经文明确的宣告：“预先所定下的人又召他们来。所召来的人，又称他们为义”（罗8:30）。（2）为了实现救恩，有效的恩召与称义二者皆不可少；在上帝执行其不变且确实有效的拣选旨意一事上，这二者都是必要的步骤。（3）唯有真正相信的人才得以称义，而只有重生之人才能真正相信。

2. 论到其本质，这称义乃是作为审判者的上帝绝对公义的作为，藉此赦免信徒一切的罪，又在神的律法中算他们为义，接纳他们并将其看为义人。此处包含两个子命题：（1）称义是上帝公义的行为，

藉此宣告我们遵守了律法的要求，从而满足了得生命的条件；这并非神出于恩典之大能的行为，以使我们成圣或使我们能够遵行作为道德标准的律法。天主教所说的“称义”是一个模糊、笼统的术语，它同时包含了赦罪与恩典的注入。索西奴派（Socinians）以及那些教导赎罪的道德影响说的人，将称义与成圣等量齐观，即让人自我成圣。上文所述称义的真义——将它与信心联系起来，这就是宗教改革的核心原理，它是路德所提出并确证的。其证明如下：

(a) 就英文中“称义”（justify）一词的通常意义，以及它在新约希腊文中所对应的词来看，二者皆常用于表达宣布某人满足律法要求的行为，而从未有使其圣洁的意思（加2:16;3:11）。

(b) 在圣经中，“称义”总是用来表达与“定罪”相反的意思。“成圣”的反义词是“败坏”，而“称义”对应的则是“定罪”（罗8:30-34；约3:18.）。

(c) “使称义”（to justify）这一短语的真义，已由圣经中所对应的措辞清晰地证明了。例如：“在行为以外蒙神算为义的人”、“得赦免其过，遮盖其罪的”（罗4:6-8）；“不将他们的过犯归到他们身上”（林后5:19）；“不至于定罪”（约5:24）。

(d) 在有些经文中，若用“成圣”代替“称义”，则显得荒谬绝伦。例如“因为凡有血气的，没有一人因行律法称义”，又如“你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中坠落了”（加2:16；5:4）。

(e) 在经文中，称义与成圣是一组不可分割却彼此有别的恩典，它们同样都是不可或缺的，然而它们在本质、原因与结果上却有所区分（林前6:11）。

(2) 称义并不仅是饶恕，它包括赦罪以及对称义之人满足律法的要求的宣告，因此生命之约中所依据的完美顺从律法的要求，他就得以豁免，并得到约中的奖赏。饶恕包括（a）放宽律法的要求，或不坚持所给定的条件。（b）这纯粹是至高无上者的特权行为。（c）它基于怜悯或公开政策的因素，乃是白白的。（d）这既非奖励，也非报酬，而仅仅是免了罪的刑罚。

而另一方面，称义则是（a）审判者而非至高者的行为。（b）它单单基于律法和实际行为的状态，若不全然正直，就不可称义。（c）并非放宽律法，而是最严格意义上的成全。（d）它宣告称义之人合法地享有完全满足律法要求之人所享有的一切荣耀和益处。对此真理，有如下证明：

（a）从“称义”（to justify）一词明显的本意来看，没有人将人的称义与他罪得赦免相混淆。

（b）称义基于基督为选民完全满足了神的公义。这乃是在法律上宣告律法得以满足，而非至高者放弃惩罚。

（c）圣经称我们的称义基于完全的正直。“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”（罗10:3-9；林前1:30）。就本质而言，赦罪在于没有义的人得到原谅，而称义则是宣告某人满足了律法从而拥有了义。“我们在他里面成为神的义”（林后5:21）。称义一词意为不算有罪，反算为义（罗4:6-8）。

（d）称义所带来的结果远多于赦罪。称义之人“得与神相和”，又有得救的信心（罗5:1-10）；并且“和一切成圣的人同得基业”（徒26:18）。

3. 称义源于神将基督（伟大的中保与代表）的义归算给信徒，又将他们的罪归给基督。《大要理问答》第70问这样说，“称义是上帝的作为，祂白白地把恩典赐予罪人；由此赦免他们所有的罪，接纳他们，并在祂的眼中算他们为义；并不是因为他们自己有什么，也不是因为他们作了什么；而是惟独因为基督的完美的顺服和完全的补偿，由上帝归算在他们的身上；且是惟独借着信心才能领受的。”（参《大要理问答》问77；《小要理问答》问33）

阿民念主义者认为，律法的要求因基督的缘故被仁慈地降低了，信与福音中的顺服取代了完全的顺服成了称义的基础。我们的信条以及一切改革宗、路德宗的信仰告白所教导的乃是：称义的真正基础在于基督那完美的义（主动的义与被动的义）归算于信徒，并且信徒蒙接纳唯独因着信。（《小要理问答》问33）其证明如下：

（1）各处经文都称我们称义不是因着行为。这里强调的是一切

行为——天然的行为抑或恩典下的行为——无一例外（罗4:4-8; 11:6）。

（2）圣经宣称，任何善行都不是称义的原因，而只能是它的结果。“罪必不能作你们的主。因为你们不在律法之下，乃在恩典之下”；“但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法，叫我们服事主，要按着心灵（心灵或作圣灵）的新样，不按着仪文的旧样”（罗6:14; 7:6）。

（3）圣经称，我们的代表——基督，祂的顺服与受苦，即完全的义或律法的成全，是称义的真正原因。“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪，照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人，照样，因一人的顺从，众人也成为义了”（罗5:18-19; 10:4; 林前1:30; 林后5:21; 腓3:9）。

（4）圣经称这义是在称义的行为中被归算在信徒身上。根据圣经的用法，“归罪”或“归义”作为司法程序的依据仅仅表示将“罪”或“义”归给某人。而圣经称基督担当了我们的过犯（赛53:6, 12; 加3:13; 来9:28; 彼前2:24），因这些罪被归给祂，因而他们已在祂里面受到公正的惩罚。同样，基督的义也如此被归算（或作为回馈）给信徒，从此以后，信徒合法地享有了这约中因完全的义而得的一切荣耀与奖赏（罗4:4-8; 林后5:19-21）。因希伯来语和希腊语中“归算”一词的用法是对等的（参：创31:15; 利7:18; 民18:27-30; 可15:28; 路22:37; 罗2:26; 4:3-9; 林后5:19）。

信条所述的这项教义被改革宗与路德宗教会等全部新教团体所承认。

加尔文在其《基督教要义》第三卷11章第2节中如是说：“若人因不义的行为而被弃绝，却藉信心投靠并穿上基督的义，这人并不被神视为罪人，而是义人。”而《海德堡教理问答》第60问这样写道，“你如何在神面前称义呢？答：唯有藉着对基督耶稣的真信仰，就是：虽然我的良心控告我们是严重地干犯了神的一切诫命，从没有遵守任何诫命，并且时常倾向罪恶；然而，并非出于我任何的功德，乃神出于白白的恩典，将基督完全的补罪、公义，和圣洁赐给

我。”

在路德宗的《协和信条》中，“这在神面前仅仅因恩典而归于信徒（或者说是归于信）的义，乃是源自基督的顺服、受苦和复活，基督为我们的缘故藉此满足了律法，从而补偿了我们的罪……因此祂的顺服被归于我们；因着这完全的顺服……上帝赦免了我们的罪，看我们为善、为义，并将永生赐给我们。”

4. 基督之义被归算在信徒身上，这恩典之归算的必要且唯一条件在于他信基督而作为他的义，或者是作为他被接纳与称义的依据。信心在此被称为称义的“条件”，因它乃是必不可少的；人常被视为自由的行为者，因此它又是人获得基督之义的必要工具，即称义的法律依据。在相信基督之外，没有别的恩典，圣经也总称这是称义所必需的工具或途径（加2:16；罗4:9；徒16:3 1.）。信心是人在基督的义里借以抓住这称义的真正根基的工具，而且并非如阿民念主义者所自认为的那样，信心本身并不是称义的根基。以下给予证明：

（1）如上文所述，基督代人顺服与受苦乃是基础。

（2）信心是一种“行为”，而保罗断言称义绝不可能建立在行为之上（罗3:20-28；加2:16）。

（3）显然，“信靠基督”所仰赖的对象并非信心本身，从本质上讲，信心不能为称义提供合法的根基。

（4）圣经不断肯定，我们乃是“藉着”信心而称义，却从未将信心视为称义的原因（罗5:1；加2:16）。

5. 这信心并非我们自己的，乃是上帝恩典的赏赐（弗2:7-8；徒14:27）。

6. 尽管唯独信心（不与任何其他恩典相关联）是称义的工具，然而它从不单独存在于称义之人身上，当其为真信心时，总有基督徒其他的诸般恩典相伴随。人常以雅各书二章14节这著名的篇章来反对这教义，但保罗与雅各所说的乃是不同的事情。保罗教导只有信心使人称义，他在反驳法利赛人和律法主义者。而雅各教导说，若仅有“信心”，即死的信心，不可使人称义。他反对的是那些挂

名的基督徒，他们握有真理却行在不义之中。保罗的“称义”是就上帝称罪人为义的含义上说的，此处的先决条件是信心，而非行为。而雅各是就如何证明真称义而言，在此意义上，信心乃是由行为所证明。因此，正统神学家一贯主张唯有信心使人称义，但当仅有“信心”，而这“信心”却不与其它恩典相连，也结不出良善的果子时，就不能称义。路德曾说，当涉及称义的问题时，就无关于行为。但相比于太阳发不出光来，信心不能带来好行为的可能性更加微小。

11.3 基督以其顺服和受死，完全清偿了一切称义之人的罪债，并适当地、真实地、完全地代替他们补偿了祂父的公义（罗5:8-10, 19; 提前2:5, 6; 来10:10, 14; 但9:24, 26; 赛53:4-6, 10-12）。然而，圣父既为他们而赐下基督（罗8:32），而基督的顺服和补偿也被接受为他们的（林后5:21; 太3:17; 弗5:2），并且二者都是白白赐予的，并非因为他们本身有什么功德，所以，他们的称义是惟独出于上帝白白的恩典（罗3:24; 弗1:7）；目的就是叫上帝严格的公义和丰富的恩典在罪人的称义上得着荣耀（罗3:26; 弗2:7）。

本节所教导的头一项真理乃是，基督以其顺服和受死，完全清偿了称义之人的罪债，并适时地、真实地、完全地满足了他父的公义。与此相关的，此处的第二项真理谈到了称义之人，这称义自始至终都是上帝那浩大的、白白的恩典的表现。

基督的义是称义的基础，祂的义严格且充分地满足了上帝律法的要求，这非但与完美的自由以及出于恩典的称义不相矛盾，且极大地强化了这一恩典。显然，上帝必须在祂的律法、拣选与祂的儿子之间做出取舍（加2:21; 3:21）。与丢掉原则或无任何牺牲的拯救相比，以如此代价的牺牲来拯救选民所表达的爱与恩典则更为浩大！在基督的十字架上，最热烈的光芒——神的恩典和公义在此交汇，他们得以完全的和解；在这里，天地间至高的公义与恩典得以同时彰显。在永生的神子这一方面，独自担当刑罚是对那绝对不可侵犯之公义的维护，同时也表达了无限的爱，且这种维护与表达是

人所能想象得到的最佳方式。在这代人受苦的刑罚中，公义得到了完全的维护。白白的恩典也得以显明在以下方面：（1）被代赎者得以被接纳。（2）上帝的爱子为此而被赐给人类。（3）对基督所代表之人的主权的拣选。（4）被代表之人荣耀的奖赏。

11.4 上帝从创立世界以前便预定了使所有的选民称义（加3:8；彼前1:2, 19, 20；罗8:30）。在时候满足的时候，基督就为他们的罪死了，又为他们的称义复活了（加4:4；提前2:6；罗4:25）；虽然如此，但是，他们一直要到上帝所预定的时候，圣灵确实将基督的救赎施行在他们身上，才得以称义（西1:21-22；加2:16；多3:4-7）。

一些阿民念主义者说，倘若基督确实以其在地上的顺服与受苦偿清了选民的债，那么选民在罪债被偿还的一刻就被称义了，他们据此反对我们的教义，而一些反律主义者将此当作他们教义的一部分。但相反，圣经以及所有基督徒的经历都确证，只有当上帝在基督里赐下得救的信心，人才得以称义。

基督为其选民所付的罪债，并非在金钱方面，而是有效的代赎这一白白的恩典。因此这并非如金钱一般根据事实本身而偿清，而是在特定的时间与条件下，按着慈爱的至高者上帝与选民的代表（也是其替代者）基督预先所定下的约定，将真正的罪人释放。在祂与父所立之约的执行中，基督为其百姓而死，进入了永恒。因此，基督的死，到了约中所预定的时候就产生其应当产生的果效。

11.5 上帝继续赦免已经称义之人的罪（太6:12；约壹1:7, 9；2:1-2）。虽然他们永不会从称义的地位堕落（路22:32；约10:28；来10:14），但他们可能因犯罪而遭受上帝如父一般的不悦，致使祂的脸不再光照他们，直到他们谦卑自己，承认罪行，恳求饶恕，更新他们的信心和悔改（诗89:31-33；51:7-12；32:5；太26:75；林前11:30, 32；路1:20）。

本节所教导的是，称义使得称义之人同上帝及其神圣律法的要求（得蒙悦纳的条件）的关系上得到彻底且永久的改变。未称义以先，上帝是一位忿怒的审判者，掌握律法定罪的判决。

称义之后，律法不再定罪，反而宣判人无罪，并且按着永约中的预定使得他们被看作如同儿子一般；上帝如一位慈爱的父亲一般，继续在新的关系中行使其一切良善的职权。当然，管教与责备，以及教导与安慰都是必不可少的。苦难无非三种——撇开一切人为的关联来看，它就仅是单纯的祸患；若是因罪的缘故而对公义的满足，它就是对罪的报应；若是为要使罪人改正变得更好，它就是管教。若不考虑赎罪的道理，一切苦难都是对永刑的预尝。对称义之人而言，当他们称义之后，无论何种苦难都是慈爱的管教，使其改正错误并且恩上加恩。随着他们初次来到上帝面前操练悔改与信靠基督，在每一次间或的徘徊以及遗失了对悔改与信心的操练之后，他们必须不断地回到祂面前，只有这样，他们才能祈求神的饶恕，再次更新。查考本节所引证的经文。

11.6 旧约时代的信徒称义，与新约时代的信徒称义，在这些方面都是一样的（加3:9, 13-14；罗4:22-24；来13:8）。

本节所述真理，在七章4-6节与八章6节已作了详尽的论证。

第十二章 论得儿子的名分

12.1 上帝在祂的独生子耶稣基督里，并为了祂，将得儿子的名分的恩典，赐给一切称义的人（弗1:5；加4:4-5）；他们由此而被归入上帝的子民之列，得享上帝儿女的自由和特权（罗8:17；约1:12）；有祂的名字写在他们身上（耶14:9；林后6:18；启3:12）；领受那赐人儿子名分的圣灵（罗8:15）；可以坦然无惧地来到施恩宝座前（弗3:12；罗5:2）；得以呼叫阿爸，父（加4:6）；并蒙受祂如父一般的怜恤（诗103:13），保护（箴14:26），供给（太6:30, 32；彼前5:7），管教（来12:6）；永不被撇弃（哀3:31），且受印记，等候得赎的日子来到（弗4:30），并承受应许（来6:12），为上帝永远救恩的后嗣（彼前1:3, 4；来1:14）。

当信徒在信心中被联于基督的那一刻，同时在他们身上也就伴生性地成就了两件事情：（1）与上帝以及与生命之约的律法之间关系的彻底改变。（2）内在属灵本质的变化。

关系的改变表现在称义上——因重生而改变的人性。重生是上帝的作为，因着新的创造而在重生之人心中产生的新的属灵生命。人随着重生而成为新造的人，在这一刻，他的第一个行为就是信心，或者说是相信、仰望基督的位格与工作。藉着重生之人信心的操练，称义是上帝瞬间的作为，它基于罪人藉信心而得的完美的义；因着这义，就宣称罪人从定罪中得以释放，又因基督为他所成全的约，就确保他合法地享有（与上帝的）关系并诸般益处。成圣乃是注入重生之人的新生命在臻于完美的进程中一种渐进式的成长。得儿子的名分代表了新造之人所具有的新的关系——他这新的关系起始于一颗与之相称的心，而新的生命在这相称的居所中成长，并被促进其成长与得福的诸般关系所环绕。

称义只是引起关系上的改变，重生与成圣仅仅使内在道德与属

灵状态上产生改变，而得儿子的名分同时包含了两者。如经文所述，重生的新造之人因着称义而被引入新的关系，这是一个复杂的概念。

信徒因着被收养而得的这一神圣的儿子名分，主要包含以下要素与益处：

1. 从神而出的属灵性情：“得与神的性情有分”（彼后1:4；约1:13；雅1:18；约壹5:18.）。

2. 按神的形象而生，具有祂的样式：“穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像”（西3:10；罗8:29；林后3:18.）。

3. 具有祂的名（新名）（约壹3:1；启2:17；3:12.）。

4. 成为神特别之爱的对象：“叫世人知道你差了我来，也知道你爱他们如同爱我一样”（约17:23；罗5:5-8.）。

5. 圣子之灵的内住（加4:6），祂在我们里面产生子女的灵，或者说使我们成为神儿女的灵——令我们成为顺命的儿女（彼前1:14；约贰6），从负罪感、律法的奴役以及对死亡的恐惧中释放（罗8:15-21；加5:1；来2:15），提升我们，使我们获得神圣的勇气与高贵（来10:19, 22；彼前2:9；4:14.）。

6. 提供保护、安慰与丰富的供给（诗125:2；赛66:13；路12:27-32；约14:18；林前3:21-23；林后1:4.）。

7. 为我们的益处提供慈父般的管教，这包括属灵与属世双重的磨难（诗51:11-12；来12:5-11.）。

8. 确实得到圣父丰富的荣耀，“是神的后嗣，和基督同作后嗣”（罗8:17；雅2:5；彼前1:4；3:7），这包括使我们的身体与主一道得着提升（罗8:23；腓3:21.）。

第十三章 论成圣

13.1 凡蒙有效恩召并重生的人，既在他们里面有了新心和新灵被创造出来，便借着基督的受死和复活（帖前5:23-24；帖后2:13-14；结36:22-28；多3:5；徒20:32；腓3:10；罗6:5, 6），并祂那在他们里面内住的圣道和圣灵（约17:17, 19；弗5:26；罗8:13-14；帖后2:13），进一步达到个人实际的成圣；罪在我们整个身上的权势被除灭（罗6:6, 14），此身的各种邪情私欲也逐渐被削弱、治死（加5:24；罗8:13），并且他们在一切与救恩相伴的美德上（西1:10-11；弗3:16-19）越来越清醒、坚固，以致能够行出真正的圣洁来，因为人非圣洁就不能见主（林后7:1；西1:28；4:12；来12:14）。

13.2 这种成圣贯穿全人（帖5:12；罗12:1-2），但在今生仍不完全；人的各个部分之中仍然存有某些败坏的残余（约壹1:8-10；罗7:17-25；腓3:12），从而，情欲与圣灵相争，圣灵和情欲相争，这种争战无法和解，持续一生（加5:17）。

13.3 在这一争战中，虽然败坏的残余或许一时得胜（罗7:23），可是，靠着基督那使人成圣的圣灵所不断供给的力量，重生的部分终必得胜（罗6:14；约壹5:4；弗4:15, 16）；因此，圣徒会在恩典中长进（彼后3:18；林后3:18），因着敬畏上帝，得以逐渐成圣（林后7:1）。

本章论述以下教导：

1. 在神恩典的影响下，一切藉神而重生之人，他们里面被创造了新的属灵性情，祂的圣道与圣灵内住其中，以此将恩典注入其内，并越发成长。

2. 这成圣的工作包含了逐渐除灭原先罪恶的旧人和使新人的一切恩典愈发活泼与坚固，以及在心思意念上内在的圣洁，它还包括从上述一切所衍生的神圣行为。

3. 成圣之工涉及全人——理性、情感、意志，同时包括灵魂与肉体。

4. 此生不能达以完全，事实上任何人——一如保罗，也多少残留了旧的“肢体中的律”，与我们心中的律相争。

5. 然而，因着那使人成圣的基督之灵所不断供应的力量，信徒人性中蒙恩的要素终将获胜，并日趋圣洁，直至离世时成为完全。

1. 因着祂的慈爱，上帝为重生注入了新的属灵性情，又藉着圣道与圣灵的内住，不断促进、提升这性情，直到其达于完全。

“成圣”一词在圣经中有两种不同的用法。

(1) 献于神，或者说分别为圣（约10:36；太23:17）。(2) 道德上的纯全、圣洁（林前6:11；来13:12）。在后一层意思中，重生是成圣的开始，而成圣则是以重生为起点之工的成全。鉴于重生是上帝白白恩典的行为，那么成圣也是上帝的恩典之工，也是圣灵的大工。这完全归因于上帝（贴前5:23）、圣子（弗5:25, 26），尤其是圣灵（2Th. 2:13），因这是圣灵在救赎过程中的特殊职能，祂藉着圣子中保而使恩典得以运行。

成圣之法具有内外之分。

成圣的内在方法乃是藉着信心。信心是我们称义的工具，因此将我们从罪中释放，使我们得与神相交；也是我们联于基督，与祂的灵相交的媒介。不但如此，重生之人亦藉其领会、经历真理的大能，并且内在的心灵经验与外在的生活行为也藉着它而顺服真理。

成圣的外在方法包括以下几点：

(1) 圣经中圣灵所启示的真理：“求你用真理使他们成圣。你的道就是真理”（约17:17, 19.）。“就要爱慕那纯净的灵奶，像才生的婴孩爱慕奶一样，叫你们因此渐长”（彼前1:22；2:2.）。作为成圣的外在之法，真理与其内在之法——信心彼此呼应。《信条》十四章第2节如此论述“基督徒也藉此信心照着每段经文所说的分别去行：服从其命令，因其警诫而战兢，并坚信上帝对今世来生的应许”。藉着这一方法，真理滋养、操练那进驻我们灵魂的恩典原理。

(2) 圣礼。(太3:11; 林前12:13; 彼前3:21.)

(3) 祈祷——(a) 在这一行为中, 灵魂得与上帝相交。(b) 作为属灵的恩赐, 上帝已应许信心的祈求必蒙垂听(约14:13-14.)。

(4) 上帝护理之工中出于恩典的管教(约15:2; 罗5:3-4; 来12:5-11.)。

我们需谨记, 在神使人重生的恩典行为中, 其对象乃是被动的, 当人重生之后, 就在成圣之工中与圣灵配合。圣灵给予恩典, 推动并指引成圣的操练, 而人操练成圣。因此, 成圣不但是恩典, 也是责任。一方面, 人当穷其所能以达成属灵的更新, 养成抵挡罪恶的习惯、产生义行(成圣在很大程度上即存于此), 另一方面, 这也是人必尽的义务。善行乃是成圣的果子, 好的行为必定源于心中圣洁的本性, 又顺应神的律法。尽管这不是我们被接纳的原因, 但对救恩来说, 善行绝对不可或缺, 它是人在恩典状态的必然结果, 也是神律法的恒常要求(加5:22-23; 弗2:10; 约14:21.)。

2. 这成圣之工包括罪之旧身的破灭, 以及新生命中恩典的不断注入: 这首先是内在、属灵的, 其次也是外在具体的。

罗马书六、七两章清楚地教导说, 取死的肉身并非在重生之时立即被摧毁。圣经中所记载之人物的经验, 以及时下众信徒普遍的经历也给予了支持。那么, 随之而来的结果是, 不断注入恩典的倾向与残留的罪恶倾向之间必然发生争战。它们仅存在于积极的对抗状态中, 一方盛行则另一方必定被抑制。“凡属基督耶稣的人, 是已经把肉体, 连肉体的邪情私欲, 同钉在十字架上了”(加5:24.)。“所以要治死你们在地上的肢体”(西3:5.)。

显然, 这一工作始于内心的状态, 藉着约束内心而约束生活。证明如下: (1) 从已知的人性真相上看, 一切行为的道德性质取决于内在的道德倾向与推动其发生的性情。(2) 圣经如此断言(路6:45.)。果子的性质取决于果树的性质, 因此诸行为的道德性质也取决于生出这行为的内心: “你们或以为树好, 果子也好。树坏, 果子也坏”(太12:33.)。(3) 只有一颗活泼地联于基督的心才能产生真正的善行: “枝子若不常在葡萄树上, 自己就不能结果子。

你们若不常在我里面，也是这样”（约15:4）。

3. 这成圣之工是全人的——理性、情感、意志，同时包括灵魂与肉体。其证明如下：（1）从事情的必要性来看，在犯罪状态下，我们的人性包括了理性的昏昧与情感的冷漠、堕落。（2）我们乃是藉着真理而成圣。（3）圣经明确地称成圣包括属灵的光照：“求我们主耶稣基督的神，荣耀的父，将那赐人智慧和启示的灵，赏给你们，使你们真知道他。并且照明你们心中的眼睛，使你们知道”（弗1:17-18；西3:10；林后4:6；贴前5:23.）。

肉身既是构成我们全人之必不可少的一部分，其天性与欲望直接源于灵魂中内在的情感；因此他们必须受成圣的意志的支配，以致全人作为义的器具，献给神。

4. 成圣之工在今生永不完全。

至善论者都主张今生可以达到完全，但他们中的不同派别却赋予了不同的意义。贝拉基主义者（Pelagians）主张：（1）上帝的律法仅涉及人自愿的行为，与人的状态无关。（2）责任永不超出人之所能——上帝律法的要求不可能过于其服从者的能力极限。那么，这有限的道德责任就使得众人皆完全有能力行出对其所要求之事。因此，若其愿意，就能够达到完全。

亚民念与天主教中的至善论者主张：（1）若非神的恩典，无人能行合乎道德之事；（2）即使有了这恩典，也无人能全守原初交付亚当的纯全之律。然而，他们却主张，因着基督的功劳，神向信徒仁慈地降低了律法的要求，即从绝对的完全变为信心与福音中的顺服。他们坚持，在今生达成福音性的律法所要求的“完全”的爱与诚心的顺服是众人的特权与责任，他们将这一特权与责任称为“恩典中的完全”或“基督里的完全”。

天主教徒在知道律法而故意的犯罪与世俗欲念（或称重生之人因堕落的残余而不由自主地走向犯罪的第一步）之间作了区分。他们并不认为后者具有罪的本质。约翰·卫斯理亦持此教导（《公理会教义手册》第294-312页）。

我们的信条明确地称这种世俗欲念，或因重生之人心中的恶念

而引向犯罪的第一步与倾向，具有罪的本质。《信条》六章第5节。对这一真理有以下证明：

(1) 众所周知，人决定或倾向于决定行恶的这—道德状态，具有邪恶的本质，这乃是恶行的真正根源。

(2) 根据一切真基督徒的经历来判断，也是如此。真正的悔罪，其要素不仅在于（认识到）其思想、言语、情感有所错谬，更在于（认识到）深藏在其行为与意愿下的本性乃是道德败坏的。他对属神之事毫无知觉——对上帝无知、刚硬且厌恶，不但如此，他对改变这一光景无能为力，正是这种无知，常常使真悔改的人陷入负罪感，在某种程度上说，这种定罪感会伴其一生。

(3) 道德律的本质使得它所要求的一切都必须满足。以完美道德的尺度来衡量，任何不足，即使至微小的一点，也具有罪的本质。因此，绝对地顺服所交付亚当的纯全之律才是在本质上达于无罪的完全，如此才能够被称为绝对的顺服。

(4) 循道宗的一切祷告词、赞美诗和祈祷手册，以及其他一些相信某种至善论的福音派教会，都承认信徒依然有罪。派克博士承认欲念的运行，或至善的基督徒心中所残留对罪的天然倾向，是自恨与忏悔的起因，它们需要基督之血的赦免与不断的补偿。我们同意此说，因此我们主张所有基督徒身上堕落的残余具有罪的本质，因此有此残余的基督徒并不完全。

(5) 保罗明确地称这欲念为罪：“只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，不可起贪心。我就不知何为贪心”（罗7:7.）。住在保罗里面的罪与其意志交战，且生发各种欲念（罗7:14-25.）。然而这种邪恶的倾向，就是这一与属灵的律争战的他肢体中的律，被明确地称为罪，在其他经文中被称为“肉体的情欲”或“旧人”。（西2:11；3:9.）

(6) 在圣经中，对一切伟人所作的传记与记录都证明无罪的完全不可能归给任何人。保罗亦给出了否定的教导（罗7:14-25；腓3:12-14.）。约翰也在自己与众信徒身上给出了否定的教训。（约壹1:8.）在圣经中，“完全”一词被用于那些相对杰出，或在信仰

与事奉中诚实无伪的人。但圣经中那些受圣灵感动之人——就如大卫（徒13:22）、诺亚（创6:9）、约伯（伯1:1）等人——也清楚地证明了所谓的“完全人”也并非无罪。

（7）至善论有违神之子民的普遍经历与所见。自我标榜的至善通常给人充分的理由，对自我标榜者的精神健康或道德品质的状况产生严重怀疑。

5. 然而，随着那使人成圣的基督之灵不断加添力量，大致而言，信徒本性中神圣的要素渐渐占据主导地位，不断趋向圣洁直至离世时达于完全。我们已经证明，成圣是神在永恒的救赎计划中白白的恩典之工，而上述宝贵的真理必须基于这一事实。因此汝等“深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓1:6）。我们将在第十七章中进一步探讨。

第十四章 论得救的信心

14.1 信心的美德是基督之灵在选民心里的工作，使他们能够信而得救（林后4:13；弗1:17—19；2:8），这信心通常是藉着听道而成（罗10:14, 17），并藉着圣道的宣讲、圣礼的施行和祈祷，得以增加并巩固（彼前2:2；徒20:32；罗4:11；路17:5；罗1:16, 17）。

就“信心”一词的一般意义而言，指的是我们的思想对当时尚未明了之真理的赞同。而“知识”则是指我们已经明了之真理的概念。但信心亦如知识一般需要证据。它并不有悖于理性，仿佛有理性的区别于非理性的一般；它也不有悖于知识，仿佛被证明的确信区别于未经证实的假设一般。如同知识本身一样，信心也需要根据，且信心的程度由几乎不可能到确定无疑，这因不同情况下的根据而相异。直接的知识让我们知道我们手中的书占据一定的空间，而信心告诉我们这空间无限延伸至借助望远镜才可见之最遥不可及的星辰之外。一个是知识，一个是信心，信心的确实性与知识一般无异。我们知道自己所居住城市的存在与特征，而因着人的见证，我们亦相信古代雅典城或当代东京的存在与特征。我们知道人性的特征，亦因神的证明而相信三位一体神的位格。在任何情况下，信心都与知识一样合理与确实。各式各样的信心都很自然地为人们所运用，人类再平常不过的思想、行为的过程（无论是孤身一人抑或与人一道）都少不了信心。合理的根据使信心有了确实的把握。真实的信心基于理性也合于理性；同时它又超乎理性，将人的思想提升到至高、至尊之真理的默想中去。

论到宗教性的信心，就其最普遍的意义而言，是人心里对信仰中普遍真理的赞同，就如神的存在和属性；也是人对其宗教责任的认同，就如一般性的宗教那样——真实的抑或虚假的。这宗教性的信心基于我们共有的宗教天性，而另一方面，《信条》本章所述之

得救的信心乃是对神的真理的一种极其美好的属灵看见，这种热切的相信与认同乃是圣灵在我们心中所成就之工。

对于这得救的信心，本节作出如下训诫：

1. 是圣灵在我们心里成就这工。
2. 这工通常藉着圣道或神的真理而成就。
3. 藉着圣礼与祈祷而得坚固。

1. 在《论有效恩召》一章的开头，我们已经证明信心是圣灵的工作，此处仍需补充证明的是：（1）得救的信心必须达于道德的行为，且必须与真理一道，建立在信徒与真理的属灵一致性之上。通常而言，不信亦被称为罪，而并非理性上的缺陷所致。无论对聪明抑或愚拙之人，圣经都同样无条件地要求他们立即相信。（2）就本性而言，人都是属灵的瞎子——无力辨识属灵之事（林前2:14；林后4:4.）。此等属灵的悟性对得救的信心而言乃是必不可少的要素，而它必定是圣灵在人灵魂中作工的结果。（3）因着上帝的教导人才可以相信（约6:44, 45），他们得蒙光照才可领会属灵之事（徒13:48；林后4:6；弗1:17-18.）。信心是上帝的恩赐。（弗2:8）

2. 不难理解，信心是圣灵藉圣道所成就之工，因为：（1）经文的直接陈明：“未曾听见他，怎能信他呢。没有传道的，怎能听见呢……可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（罗10:12-17.）。（2）福音的传扬是这真理最有效地作用于人内心与良知的普遍方式。信心是重生之人的行为，而且如我们所见（第十章1.2.4节），在重生与成圣之事上，圣灵运用所启示的神的真理为工具，即使一个心智健全的成年人，当他缺乏对其自身并世界的认识时，也绝不可能经历基督救恩所带来的益处。

3. 我们在第十三章已经看到，成圣乃是圣灵持续性的工作，促使其前进的内在方式是信心，而外在方式则是真理、祈祷、圣礼和出于神恩典旨意的管教。一切促进成圣之事必定能够促进信心的增进，因为信心乃是成圣的主要根源。因此，信心必须得到真理、祈祷、圣礼以及诸般恩典的喂养。

14.2 藉此信心，基督徒相信圣经中所启示的都是真实可靠的，因为是上帝自己的权威在其中说话（约4:42；帖前2:13；约壹5:10；徒24:14）。基督徒也藉此信心照着每段经文所说的分别去行：服从其命令（罗16:26），因其警诫而战兢（赛66:2），并坚信上帝对今世来生的应许（来11:13；提前4:8）。但得救信心的主要活动，还在于使人因恩典之约，惟独接受并信赖基督，以至于称义，成圣，并承受永生（约1:12；徒16:31；加2:20；徒15:11）。

本节作如下教导：

1. 得救的信心基于上帝在圣道中所见证的真理。

2. 此信心的对象乃是上帝全部的圣言，无一例外。

3. 圣经中“信心”一词所代表的复杂的人心状态，随着神在每条圣言中所针对之目标的不同而有所区别。而这些圣言正是这信心的对象。

4. 得救的信心使我们连于基督，它是称义的唯一条件和工具，这包含两项必不可少的要素：（1）承认圣经向我们启示的有关基督的位格、职分与工作的内容。（2）唯独信靠基督，因一切得救的信心都包含在整全的救赎之中了。

1. 得救的信心基于上帝在圣道中所见证的真理。圣灵所启示的新旧约圣经是最为严谨、直接的上帝的圣言。无论从其绝对的真理还是其至高的权威来看，它都必然从神而来。基督在世时自称为弥赛亚，所依据的就是圣父对他所做的见证（约5:31-37.）。“那领受他见证的，就印上印，证明神是真的”（约3:33.）。“不信神的，就是将神当作说谎的。因不信神为他儿子作的见证”（约壹5:10.）。“神的见证，是为他儿子作的”（约壹5:9）。保罗称向哥林多人所传的福音为“神的见证”（林前2:1；the testimony of God，和合本译为“神的奥秘”）。神亲自确证使徒所传的真理，“用神迹奇事，和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证”（来2:4）；圣灵直接向信徒作见证。（罗8:16；来10:15）

2. 得救的信心视上帝的一切圣言为真理，无一例外。当我们首

先解决了以下问题，即哪些书卷属于圣灵所启示的圣经正典，以及它们的原文是什么，那么它们都必须被同等地视为神的圣言，也必须用同样的信心接受它的各个部分。理性的光照以及情感的更新乃是活泼的信心的基础，所以因着这同一个基础，这信心不但达于上帝的某些见证，亦达于上帝其他每一部分见证。因此，除去一切人的传统、教训以及道听途说的“启示”，上帝的一切圣言，它的每一条都是得救之信心的对象。

3. 圣经中“信心”一词所代表的复杂的人心状态，随着神在每条圣言中所针对之目标的不同而有所区别。同样的措辞虽应用于不同的人心状态，它们却有着同一共性，即热诚、正确地赞成其所表达的真理。但从某些方面上讲，这思想状态对警戒性真理的认知与对应许性真理的认知必定有所不同。无论从哪方面看，信徒对耶稣基督面上的荣光这一神的荣耀之真理的认知，与他们对其责任或一段历史真相在信心上的认知不可能在各方面都相同。

天主教与新教之间，就得救的信心是否包括信靠产生了激烈的争论。正确的答案是：信靠是一切得救信心所产生之行为的基本因素，也是不可分割的。在这行为当中，信靠与所信目标的本质相称。显然，圣经中的某些主张并非信靠的固有对象。在这一切情形之中，信心包括认可、赞同、默许和顺服，这都视情况而定。但在这一切情况中，所信之真理的本质使得信徒的信靠合情合理，尤其在那被称为“称义的信心”中的特定行为上，这信心连于基督，是一切属灵生命的根源和媒介。圣经将某种人心状态称为信心，而信靠诚然是这一状态的本质之一。对此，我们将在下一标题中予以证明。

4. 这得救的信心连于基督，它是称义的唯一条件与工具。它包括两项基本要素：

(1) 无论圣经所启示的内容是关于基督的位格、职分抑或工作，我们都必须赞同。(a) 圣经明确地称那使人称义之信心的对象乃是基督（罗3:22, 25；加2:16；腓3:9）。(b) 在圣经中，抵挡基督被称为定罪的根据（约3:18, 19；8:24）。“赞同”同时包括理性上的认知与诚挚的信奉。它是全人的行为——在理性、情感、意志等各

个方面信奉真理。这种在基督里出于信心的特殊行为是救恩的保障，它常常被释意为“到我（基督）这里来”（约6:35）、“仰望他”（赛45:22）、“接待他”（约1:12）、“逃往避难所”（来6:18）等。显然，这一切不但包括了理性上对真理的认知，而且包括了积极的赞同与诚挚的信奉。

(2) 使人得救之信心所包含的第二项要素乃是信靠，或者说是毫无保留地唯独信靠基督，因为这一切都涉及到整全的救恩。(a) 圣经中吩咐，得救的唯一条件乃是信奉或信赖基督耶稣，若遵从这吩咐，就必得着救恩的应许（约7:38；徒10:43；16:31；加2:16）。我们说信任或信赖某人，除了表示相信之外，实际上也暗含了信靠之意。(b) 我们总是说因信基督而得救（徒26:18；加3:26；提后3:15），或说信是所望之事的实底（来11:1）。信靠与期盼基于同一个前提。在盼望所达至的目标上，渴望与期盼在此交汇。因此信心基于信靠而生发盼望，它必须包括信靠以使这盼望真实有据。(c) 我们所说信心的果效或所结的果子也证明了此点。因着信，基督徒被称为“相信应许”、“得着所应许的”、“怀抱应许”、“制伏了敌国”、“行了公义”、“堵了狮子的口”（来十）。而这一切的前提乃是：信心不仅是在理性上对圣经中所启示之真理的确信，它还包括诚心信奉基督，用信心依靠基督和祂所成就之工以及恩典的应许。

14.3 这信心是程度不同，强弱不一的（来5:13, 14；罗4:19, 20；太6:30；8:10）；它可能屡次多方受打击，被削弱，但终必得胜（路22:31, 32；弗6:16；约壹5:4, 5）；它在许多人里面不断成长，直到藉着那为我们信心创始成终的基督（来12:2），获得充足的确信（来6:11, 12；10:22；西2:2）。

本节坚称：

1. 尽管信心就其本质而言乃是相同的，在程度上却有所区别，而且也因人、因时而异。

2. 这信心虽屡次多方地遭到仇敌的攻击而被削弱，但藉着神的恩典，终必得胜。

3. 它在许多人里面不断成长，直到藉着基督获得充足的确信。

鉴于本节的全部要点都将在第十八章“论蒙恩得救的确信”中就此主题详细地论述，所以此处暂且搁置。

第十五章 论悔改得生

15.1 悔改得生乃是一种使人得救的美德(亚12:10;徒11:18)。所以凡传福音的人,不但要传信基督的道理,也要传悔改的教义(路24:47;可1:15;徒20:21)。

15.2 罪人借着悔改不仅意识到自己的罪的危险性,也意识到自己的罪是污秽可憎的,并且是与上帝圣洁的本性和公义的律法相悖的;而且,罪人一旦领悟到上帝在基督里对悔改之人的怜悯,便为自己的罪恶忧伤,恨恶己罪,以致于离弃一切罪恶,归向上帝(结18:30-31;36:31;赛30:22;诗51:4;耶31:18-19;珥2:12-13;摩5:15;诗119:128;林后7:11),定意努力按照上帝的一切诫命与祂同行(诗119:6,59,106;路1:6;王下23:25)。

《信条》在此进入了“悔改”这一重要教义,我们将对悔改的基本原理与本质进行阐释。

1. 悔改乃是基于:

(1) 对罪的正确认识。重生所带来的属灵光照与情感的更新使信徒看见并意识到上帝的圣洁,这种圣洁是律法与福音所共同启示出来的(罗3:20;伯13:5,6)。藉着这光照,我们看见并认识到众罪的可耻,又晓得自己本性和行为也是全然可憎的。这种对罪的认识与实际情况完全相符,而且人的这种自我认知,也正是上帝对人的一贯看法。这包括(a)意识到自己的罪,即违背上帝的公义,面临应受的惩罚(诗51:4,9)。(b)意识到自己的污秽,即违背上帝的圣洁(诗51:5,7,10)。(c)意识到自己的无能为力(诗51:11;109:21-22)。

(2) 在基督里清晰地看见神的怜悯,这是真悔改所不可或缺的:

(a) 因苏醒的良心回应了上帝的律法,并且与神公义的要求相比,赦罪更能使良心得到平安。除非人在信心中运用基督所赚之功时意

识到这一点，否则他们或因冷漠而心灵昏昧，或因懊悔而备受煎熬。

(b) 因为离了基督，上帝乃是“烈火”，且人对神之愤怒不可遏制的畏惧，令人抗拒神（申4:24；来12:29.）。(c) 圣子的恩赐以及人对此忘恩负义的回敬，使人意识到神那令人惊异的良善，而这是使人真心为干犯神而悔改的最有效途径。（诗51:4.）。(d) 圣经所记载悔改的例子（诗51:1；130:4）以及当今基督徒普遍的经历也给予了证明。

2. 论其本质，真悔改包括：（1）真正对罪的恨恶，以及为我们的罪而伤痛（诗119:128, 136）。因着神的圣洁、律法，并且尤其因着基督的十字架，罪被看为极其邪恶。我们愈是在基督里看见上帝，便愈是恨恶自己，在尘灰中懊悔（伯13:5-6；结36:3 1）。

“因为依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以致得救”（林后7:10.），“律法本是叫人知罪”（罗3:20），“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里”。（加3:24.）

（2）离弃一切罪恶而实际转而归向上帝。这乃是真实地从罪中“归向”或“转向”神，也是重生的直接且必然的结果。因着罪的邪恶与可憎，以真诚的忧伤、谦卑及认罪的心主动离弃罪；在基督所赚之功以及扶助之恩中，运用这确定无疑的信心，就转向神，以祂为己和解的天父。“心意更新”一词在希腊语圣经中用以清楚的表达悔改之意，它包括一个显著的改变，在思想、情感、意志上与我们作为上帝的儿女之身份相符。若（内在的）悔改是真诚的，就必定达于实际的悔改，即（3）真正决意并不断努力追求达到新的顺服（徒26:20.）。

通过这些标志我们可以看到，唯有藉圣灵重生之后才能悔改得生命。重生源自上帝，我们因着全新的恩典而得能力以致悔改。因此悔改与归信常用于表达相同的恩典经历。圣经对这两个词语的不同用法基于两个方面：（1）“归正”是较为概括性的词语，它包括重生后的各种经历。尤其强调归向上帝这一经历。“悔改”的用法较为具体，强调有关道德律的行为，尤指重生后离弃罪的经历。（2）“归正”通常指的是新性情在信仰生活的起点，所产生的那一行为，

或指一次明显的退步之后，转向上帝的第一步（路22:32）。而“悔改”则是基督徒一生不断在心中同罪争战所带来的日常经历（诗19:12-13；路9:23；加6:14；5:24）。

重生之前有一种虚假的悔改经历，这种悔改永远不会导致重生，它只是真理与圣灵在人的天良中普遍运行所造成的，只能激起罪恶感与堕落感，既不会使人恨恶罪，也不会使人在基督里领会神的恩典，也不会使人从罪恶里实际转向上帝。而真正的悔改由以下两方面证明：（a）它必须与圣经所要求、教导的完全一致；（b）果子，真正的悔改必会从重生结出果子并引向永生。

3. 在此定义下，悔改与信心这一福音中的恩典一样，因基督的缘故而赐给我们，而我们也必须负有相应的责任。无论人有何样的经历，就重生和成圣而言，这悔改都同样适用于他们。基督是葡萄树，我们是枝子。但我们也看到，人也是自由、承担责任的行为者，因此，每个基督徒所承担的责任都是（神的）恩典，因为离了祂，我们就不能作什么（约15:5）。同样，基督徒（所得）的一切恩典同时也是其责任。因我们所得的恩典只有实际运用出来，才能得到正确的结果与表现。

下述证据显明了这是由上帝所赐：（1）它的本质。它包括真正的悔罪、恨罪和对主耶稣及其工作的信，这信是上帝所赐（加5:22；弗2:8）。（2）圣经的直接证实（亚12:10；徒5:31；11:18；提后1:2:25.）。

4. 每个福音的牧者都应当勤于传这种福音，因（1）这责任的本质自证其然。（2）这一传扬被包含在基督给门徒的大使命当中（路24:47-48.）。（3）使徒的榜样（徒20:21）。

15.3 虽然不当把悔改视为对罪的补偿，也不能把悔改视为赦罪的理由（结36:31-32；16:61-63），因这是出于上帝在基督里白白赐予的恩典（何14:2, 4；罗3:24；弗1:7）；但是，对于众罪人而言，悔改乃是必不可少的，罪人若不悔改，就不要期望罪得赦免（路13:3, 5；徒17:30-31）。

15.4 小罪不能因其小，而不该被定罪（罗6:23；5:12；太12:36）；同样，大罪不能因其大，而使真心悔改之人沉沦（赛55:7；罗8:1；赛1:16, 18）。

15.5 人不应满足于一般性的悔改，针对每一件具体的罪而努力悔改，乃是人人当尽的本分（诗19:13；路19:8；提前1:13, 15）。

本节教导如下主题：

1. 悔改本身并非人们所依靠的对象，它不是罪的补偿，也不是赦罪的因由。这直接否定了索齐尼派[他们是补赎的道德影响论(moral-influence theory of the atonement)的拥趸]、理性主义的主张，他们认为罪人的悔改是律法所要求的唯一对罪的补偿，因此也是完全赦罪、恢复上帝喜悦的先决条件。

它也同时否定了天主教苦修的教义。天主教将苦修抬高至以下地步，认为苦修是(1)一种内在的功德，它包括对罪的哀恸，并从中转向上帝。(2)一项圣礼，是内在状况在外部的表现。这圣礼包括(a)悔罪，即悔恨并憎恶过往所犯之罪，且决意不再犯罪；(b)向具有审判和解决之权柄的神父告解或自责；(c)神父指定忏悔者为所犯之罪履行补赎或一些劳苦之工，以满足神的公义；(d)神父司法性而非仅是宣告性地宣布赦罪。他们坚持这一圣礼中补赎的要素真正偿清了罪债，也是赦罪的有效因素，且是不可或缺的一一受洗之后确保赦罪的唯一方法。(罗马天主教要理问答第二部分第5章第12, 13问)

懊悔对于赦罪一事毫无助益，圣经的全部教训都证明了此点：

- (1) 神的公义无情地要求任何罪都须受到惩罚。
- (2) 为满足上帝的律法和公义，基督的顺服与受苦的必要性。
- (3) 基督已为一切代死之人提供了完全的赎价。
- (4) 任何行为都不可能使人称义。
- (5) 信徒称义唯独基于基督的义，将罪归给基督，并且唯独藉着信领受祂的义。

以上这些都已在相关章节有过论述，这一切足以证明：(a)

可靠的赦罪完全基于一个不同的根据。(b)天主教徒为基督完全的赎价加以补充的外在补赎乃是无礼的企图。(c)真正内在的悔改本身乃是上帝恩典的赐予，它本身并没有什么功劳。它之所以有价值，唯独因它将基督的恩典运用于人，且引导人运用它而达于基督的恩典。

2. 然而，悔改对一切罪人却是如此必要，以至于离了它无人能够指望被赦免。以下给出证明：

(1)赦免未悔改的罪人无异于认可他的罪，肯定其有罪的状态，并以此鼓励他人（犯罪）。然而圣经并人的道德意识都教导说，悔改既不足以补偿所犯之罪，也不是等价的赎金；它们只是清楚地教导，从任何意义上说，良善道德的拥有者却姑息一个顽梗悖逆的人，这乃是不合逻辑的。

(2)悔改是重生之人身上恩典的结果，它是即刻的也是自然而然的。它亦包括对基督之信心的因素，如我们所见，信心也是称义的工具。悔改之人就相信了，若不悔改就不能相信，不信之人断不得称义。重生与称义永不可分。

(3)基督所成就之功旨在“将自己的百姓从罪恶里救出来”（太1:21.）。祂以赦免将他们从罪中释放，又藉着悔改将他们从罪的权势下领出。“神将他高举……将悔改的心，和赦罪的恩，赐给以色列人”（徒5:31.）。(4)与信心一样，悔改既是恩典又是责任，故此，牧者受命传这赦罪所必需之道。（路24:47；徒20:21. 21.）

3. 显然，最轻微之罪亦须受罚。道德律在其各个方面都是道德的，就其本质而言一切道德的事物同时也就是人的责任，凡冒犯者必被定罪。因为“凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条”（雅2:10）。显然，没有一项罪如此之重，以至于能使那些真悔改的人仍被定罪，因为如我们所见，真悔改乃是重生所结的果子，而重生之人无不同样称义。此外，真悔改包括信心，这信心联于基督，又保证了义的归算，而基督的义必定能够涂抹一切可能犯的罪。（罗8:1；5:20.）

4. 人不仅要一并为其堕落的内心和罪恶的生命而悔改，还要为

所意识到的具体罪行而悔改，若是可行，还当纠正这些错误的行为——这是人的天良和圣经共同吩咐的（路19:8；约壹1:9）。除非分别恨恶每一项罪，否则人无权认定自己是恨恶罪的；除非察觉自己已分别弃绝他所陷入的每一项罪并为之哀恸，否则人无权认定自己已为罪忧伤，并且已预备离弃罪恶。

15.6 人人当向上帝私自认罪，祈求赦免（诗51:4, 5, 7, 9, 14; 32:5, 6），这样，便可借此并因着离弃其罪恶而得蒙怜悯（箴28:13；约壹1:9）；照样，凡诽谤弟兄或基督教会的，应当自愿地私下或公开认罪，并为此罪忧伤，向那被冒犯的人表明悔改（雅5:16；路17:3—4；书7:19；诗51），如是后者便应与之和好，并用爱心接纳他（林后2:8）。

本节教导：

1. 人人都当独自向上帝认罪，当他真诚地忧伤并离弃罪恶，就必得上帝的赦免。“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义”（约壹1:9）。

2. 若一个基督徒当面伤害了弟兄，或因与基督徒身份不相称的行为使基督的教会受诽谤，就当自愿地视情况公开或私下认罪，向被冒犯的人表明悔改，这也是人的天良与圣经所共有的命令。若我们所行不当，那么在我们藉着表示悔改以及纠正这错误（在有可能的情况下）而站在义的位置之前，就一直站在错谬的位置。简言之，犯错之人欠所伤害之人的债，所以当尽一切可能偿还其情感和利益上所受的伤害；同样，在涉及基督徒之共同利益时，这原则同样适用。这在圣经上有着明确的吩咐。（太 5:23-24；雅5:16；太 18:15-18）

3. 对弟兄或教会而言，应当原谅冒犯人的一方，并且因他的悔改而重新悦纳他——这是他们的本分，也是天良中并圣经的命令。一切高尚之人都当自认为有义务照此原则而行。另外，基督徒原谅他人亦包含在他对神无限的责任内，上帝不仅因我们的悔改赦免我

们，而且在我们未悔改以先就为救赎我们而死。至于公开的诽谤，教会有责任效法主所行的原谅他们。既然真正的悔改是基督的恩赐，如此行当然也就表明他已被基督赦免，是基督里的弟兄（路17:3-4；林后2:7-8；太6:12）。

在历史上，罗马天主教曾教导说，作为补偿的一部分与真悔改的证据，信徒必须向具有审判权的神父毫无保留地供认其一切的罪，包括一切细节和相符的情况或条件，若有任何致死的罪未向神父忏悔，就永不得赦免；若故意隐瞒，则是亵渎，就会遭致更重的罪（罗马天主教要理问答第二部分第5章第33. 34. 42问）。并且他们坚持神父可以藉着耶稣基督的权柄，司法性地，而不仅仅是宣告性地，免除一切所供认之罪的刑罚。

这显然曲解了圣经对认罪的命令。圣经仅吩咐我们当彼此认罪，而从未提及向神父认罪。相反，信徒乃是藉着基督而直接来到基督并父神面前（提前2:5；约14:6；5:40；太11:28），并且吩咐当直接向上帝认罪（约壹1:9.）。在新约圣经的教导中，教会中的各种职分都不具有祭司性的功用。绝对的赦罪权唯独属于上帝（太9:26），其中的一切性质都是不可传递的。事实上，这赦罪的权柄从未被赋予任何人——无论他有怎样的阶级身份。至于基督所交付教会这捆绑或释放的权柄，使徒的做法显明了他们对此有着充分的理解——它仅仅表达了一种宣告的权柄，即宣告在何种情况下上帝才会赦罪；并且依照这一宣告，允许或拒绝人领受圣礼。

第十六章 论善行

16.1 上帝在圣经中所吩咐的那些事才是善行（弥6:8；罗12:2；来13:21）；没有圣经根据，只是因着人盲目的热心，或者假借善良的意图而由人所虚构的事，并非善行（太15:9；赛29:13；彼前1:18；罗10:2；约16:2；撒下15:21-23；申10:12-13；西2:16-17, 20-23）。

16.2 这些顺服上帝诫命而行的善行，乃是真实和活泼的信心的果子和证据（雅2:18, 22）；信徒借此表示感恩（诗116:12-14；彼前2:9；西3:15-17），坚固确信（约壹2:3, 5；彼后1:5-10），造就弟兄（林后9:2；太5:16；提前4:12），尊荣福音（多2:5, 9-12；提前6:1），堵住敌人的口（彼前2:15），并荣耀上帝（彼前2:12；腓1:11；约15:8），他们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫他们行善（弗2:10），以便有成圣的果子，最终得享永生（罗6:22）。

此二节的教导如下：

1. 为使人的行为成为确实的善行，以下特征必不可少：

(1) 必须是神直接或暗示的命令。(2) 必须源自心中内在的信与爱。若所行并非出于神的命令，而是出于人虚假、无端的表现，则完全与品行无关，若以此代替神所要求的顺服，则是无礼、冒失的行为。

2. 在基督徒生活中，善行的影响与作用都是多方面的：(1) 表明信徒的感恩、显出神在他里面的恩典，以此尊荣福音。(2) 荣耀神。(3) 藉此加增神的恩典。坚固信徒的确信。(4) 造就弟兄。(5) 堵住敌人的口。(6) 得永生所必需的。

(1) 符合上帝的启示。我们所必须服从的纯全道德之律法并非出自我们自己的理性或良心，它是绝对完美的公义之律，基于神永恒的属性，且在神的旨意中向我们表明，又因神的旨意而具有权威，要求我们必须遵行。它并非自我发展，亦非人臆想的实现，而是顺

服神自身的权柄，这权柄在我们之外，又高过我们，是理性、良心并圣经所明确定规的。良善之人必定是顺服的人。在任何违背道德的事上，罪人都因悖逆至高的立法者而自觉有罪。大卫如此懊悔自己的过犯：“我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶”（诗51:4）。上帝在所启示的圣经中给出了完美的信心与行为之律。按照上帝的旨意，虔诚的寻求者可以在圣经中轻易习得义行的每一项原则、动机与目的。上帝吩咐祂的教会：“我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添，也不可删减”（申12:32；启22:18-19）。上帝对其未曾吩咐的崇拜表示极度的憎恶，并称之为“故意谦虚”、“私意崇拜”（赛1:11-12；西2:16-23）。

（2）出于内心中信与爱的原则。人皆承认，某行为的道德特征总是由促使其发生的原则和所倾向的道德特征决定。就其与周遭之人的外在关系而言，未重生之人做出了诸多“善”行。但爱神乃是基本原则——一切道德行为都基于此，正如我们和神的关系也是我们所拥有的一切关系的基础一样。若人与神疏远，不随时保持对祂的信与爱，他所能做出的任何行为皆缺少使之成为真顺服的必需因素。根据圣经，善行基于重生，又是成圣所结的果子：“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗2:10）。雅各称行为是信心的明证，这指的当然是他所说唯独出自信心的行为（雅2:18, 22）。

2. 在基督徒生活中，善行的果效与应用是多方面的：（1）它们表明了信徒的感恩，显明其内里有神的恩典，又衬托了他所信从的福音。这就是加拉太书五章6节所说“使人生发仁爱的信心”。基督称我们要藉着遵守他的命令来表明对他的爱（约14:15, 23）。它们既是圣灵的果子，就显明圣灵之工的美德（提前2:10；多2:10）。

（2）善行荣耀神。它们既是神所作成的，就显明了神恩典的美德，使一切看到的人感恩并颂赞祂的荣耀（太5:16；1Pe. 2:12.）。

（3）它们既源自恩典，那么大体而言，行善就是根据行为者的本性分别活出各项恩典。如此，因着普遍的行为法则，恩典在其运行之时得以加增。随着与救恩之应许相连的那些恩典愈来愈坚固，也愈来愈

愈显明，我们对恩典的状态也自然愈来愈有把握。(4) 造就弟兄。善行向人证明了基督教的真理与神恩典的大能，又因着榜样的作用而使他人亦如此行(贴前1:7；提前4:12；彼前5:3)。(5) 同样，善行也反驳那些无端的指摘，使得恶人的反对无有功效(彼前 2:5)。

(6) 对达成救恩而言，它们乃不可或缺的。但无论从哪种意义上说，它们都不是救恩的前提，亦不是蒙神悦纳的条件，而是作为救恩的基本要素，是成圣与得荣的同样性质的果子和工具。得救的人是圣洁的，他的一切才能皆出于仁爱之顺服的行为。一颗有恩典内驻的心不可能脱离善行而自存，因为善行乃是由这心而发的必然结果；若没有愈来愈多的恩典在心中运行，善行不能自存；若没有众圣徒按着爱之律例的要求，在一切善行上相互顺从，连天堂亦不复存在。

(弗 5:25-27；贴前 4:6-7；启 21:27)

16.3 他们行善的能力绝不是出于自己，乃是完全从基督的灵来的(约15:4-5；结 36:26-27；罗8:4-14)。他们为能行善，除已经领受的诸般美德之外，还需要圣灵的 actual 影响在他们里面运行，叫他们立志行事，成就祂的美意(腓2:13；4:13；林后3:5；弗3:16)；然而他们不可因此而疏懒，以为除非受圣灵特别的感动，就无须履行任何责任；反倒应当殷勤，将上帝在他们里面的美德再如火挑旺起来(腓2:12；来 6:11-12；彼后1:3, 5, 10, 11；赛64:7；提后 1:6；徒26:6, 7；犹1:20, 21)。

正如我们在第十章所见，圣灵已向重生之人植入了永久圣洁的法则与习性，使由这种子生发的圣洁情感和行行为得以延续。在圣灵向人植入这法则一事上，人乃是被动的。但当这新的道德倾向被植入之时，所运用的道德特质当然也就随之改变，这人在善行上变得主动，正如他从前在恶事上主动一般。但又如我们在第十三章所见，成圣乃上帝白白恩典之功效，对此，祂继续以慈爱维持、喂养并指引所植入的这恩典习性永久运行。以恩典的运行而产生的一切顺服的行为，都要求重生之人依靠圣灵持续的内驻，以激励、维持并提

供使之达成的能力。虽是因着圣灵的推动，人才能够顺服，但这行为本身却是他自己在实行，因此，当他寻求恩典的指引和帮助时，就必须主动地与之配合，在动因与责任感的影响下，如同一切自由的行为者那般行事。由此可知，本节教导：

1. 基督徒行善的能力绝不来自其本身，而是完全来自基督的灵。
2. 欲要行善，除了向重生之人植入恩典，亦需圣灵持续影响重生之人的一切恩赐，藉此，基督徒得以立志行事，成就祂的美意。
3. 人绝对信靠基督的灵的这一教义，绝不可被曲解为怠惰的理由，亦不可从任何意义上降低个人的责任感。神已将祂的圣言笔之于书，以此向我们客观地彰显了祂的意旨。自愿顺服这一责任与我们的良心密不可分。圣灵不在圣经之外做工，而是藉着圣经；也不脱离人固有的诸般禀赋，而是藉着人理性、德性并意志的功用。因此我们说，若要荣耀圣灵，决不能空等以期受祂特别的感动，我们总要降服于祂，并且与祂同工，寻求祂的指引与帮助，充分运用恩典的同时，又尽我们所能达成神律法所要求的一切。对于恩典，我们决不可空等，而要主动寻求，实行祂的话，以得神的称赞。（路 11:19-13；雅 1:22-23.）

16.4 就是那些在顺服上达到今生可能达到的最高境界的人，也不能立份外的功德，并且他们所行的不会过于上帝所要求的，反而大大亏欠当尽的本分（路17:10；尼:13:22；罗81:2-25；加5:17）。

16.5 我们不能靠最善的行为从上帝手中赚得赦罪，或永生，因为这种行为与将来的荣耀极不相称，而且我们与上帝之间又有天壤之别，我们借着这些善行，既不能使祂受益，也不能补偿我们以前的罪债（罗3:20；4:2, 4, 6；8:18, 22-24；弗2:8, 9；多3:5-7；诗16:2；伯22:2-3；35:7-8）。我们尽力而为，只不过是尽当尽的本分，我们乃是无用的仆人（路17:10）。它们之所以是善的，是因从上帝的灵发出（罗8:13-14；加5:22-23）。同时它们又因是由我们行出来，便被诸多软弱和瑕疵玷污，并与之混杂，以致经不起上帝严厉的审判（赛64:6；加5:17；罗7:15, 18；诗143:2；130:3）。

16.6 然而，信徒本人既因基督得蒙悦纳，他们的善行也在祂里面得蒙悦纳（弗1:6；彼前2:5；出 28:38；创4:4；来11:4），这不是说，他们今生 在上帝眼中完全没有瑕疵，无可指摘了（伯9:20；诗143:2；约壹1:8）；乃是说，祂既在祂儿子看待他们，便乐意对那虽不免有许多软弱和瑕疵，却是出于至诚的善行，欣然接纳并予以报答（来13:20, 21；林后8:12；来6:10；太25:21, 23；林前3:14；4:5）。

此三节教导如下：

1. 份外功德的行为是绝不可能的——即使最优秀的圣徒，在今生也绝不可能完全履行他实应肩负的责任。

2. 基于各种缘由，信徒最好的行为也远不足以使罪得赦，也不足以从上帝手中换得永生，甚至经不起上帝审判台前的检验。

3. 然而，信徒真诚的行为与他们本人一样，尽管仍有瑕疵，却因着连于基督而被接纳，得赏赐。

1. “份外功德”一词意即“超出所要求的”，从其本质来看，份外功德的行为在神的道德律面前是绝不可能的。就人当前所处的状态而言，即使最优秀的圣徒在其所应承担的一切责任上，也显得无能为力——更勿论超过它们了。除了教导一般的阿民念主义的至善论，天主教的错谬教导还包括：(a) 洗礼后的善行之功有益于加增恩典和永远的福乐（天特会议之第6次会议第16章第24, 32条法规）。(b) 将基督的命令与劝告加以区分。前者对各等人皆有约束，为得救之必需；而后者则由建议所组成，并非命令——就如禁欲、自愿贫穷、服从修道法规等，仅对自愿履行之人，即寻求更高程度的完美与奖赏的人适用。

我们已在第十三章中明白，基督徒在今生绝不可能达于无罪状态的完美，那么行出超过所要求的行为就必定更不可能了。

对一切受造者而言，份外功德的行为从本质上总无可能，因为：
(1) 从道德律的本质上看，道德行为者在所处的任何关系中，都对这关系中正确的事情负有责任。若这事件并非义务性的，就是非道

德的。如此一来，就不具有道德价值和功劳。若为义务性的，就绝非份外的功德了。人若行的是分内之事，岂可索取报酬呢（路 17:10）？（2）若所行（一切私意崇拜的方式和人的规条）并非上帝要求人之当尽的义务，就都为上帝所厌恶（西 2:18-23；提前 4:3；太 15:9.）。（3）基督从未给出任何有别于祂命令的“劝告”。全心爱神，又爱人如己这绝对、普遍的命令包括了一切能力或机会所及的范围——无论在地上还是在天上（太 22:37-40）。（4）恩典与永恒福乐的加增，并其他信徒所必需或力所能及之事，皆靠基督宝血赚取，或者在今生被白白赐予信徒，或者在永恒的基业（就是他作为连于基督的后嗣而要得的）中为他存留。（5）天主教的禁欲主义、自愿贫穷、修道誓愿等行为的结果恰恰证明其所持教义的邪恶与错谬。

2. 信徒最好的行为既不足以使罪得赦，也不足以换得永生，甚至经不起上帝审判台前的检验。理由如下：（1）如上文所见，从道德律的本质来看，非义务性的行为必不是道德性的，也就无所谓得奖赏了。（2）人所行的最好的行为，与上帝悦纳的行为以及人欲靠此所得之奖赏相比，也是不值一提。（3）神无限倍的超越我们，作为我们的创造主，祂在我们身上拥有绝对的主权，又作为道德的统管者而掌管我们的一切，这就必然排出了我们从祂手中因行为得赏赐的可能性。我们所作的任何行为都无法使上帝得益或使其受我们的恩惠。我们的一切都是对神的亏欠，因祂是我们的创造者和护理者。我们竭尽所能，仍是无用的仆人。甚至任一时刻的顺服也不能偿还另一时刻的悖逆。（4）正如在十三章《论成圣》中所证明的那样，纵然我们在今生行出极好的行为，也得不着任何奖赏，因为仍有残余的败坏，极不完美，所以最好的行为仍需被补偿。因着中保基督所赐之血，它们才蒙父神悦纳。

3. 然而，信徒真诚的行为与他们本人一样，尽管仍有瑕疵，却因着连于基督而被接纳，得赏赐。基督是我们靠近神的唯一途径。我们正是藉着祂被圣灵所感得以进到父面前（弗2:18）。我们无论作什么，或说话，或行事，都要奉主耶稣的名。（西3:17）

论到善行与奖赏的关系，我们当注意：

(1) 严格说来，“功德”一词意味着它等价于一切足以得奖赏的行为或功劳，且是绝对公正地按着这些行为所固有的本质或价值。显然，严格说来，受造者的任何行为，就其本身的功劳而言，都不足以得神的奖赏，因：(a) 人所拥有的一切禀赋原是从神而得，也因祂得以维系，故已深深亏欠于神，而人永远不能使神亏负于他。

(b) 受造者所作的一切都不足以与神无限的爱以及所产生的结果相媲美。

(2) 然而这一词也有另外的意思，就此意义而言，如果亚当在原初的试验期守住了顺服的要求，相应的，他就拥有“应得的”报酬，但这并非因顺服本身所具有的固有价值，而是因着上帝恩典地降卑自己，恩典性地与他所立之约的条款。从本质而言，受造者在顺服上亏欠创造者，而创造者却不欠受造者什么。但在约中创造者自愿藉着受造者完美的顺服而承担给予受造者永生的责任。

从上述所提及的任一角度来看，显然神的子民在今生没有任何功劳可言。在本质上没有，因为他们都是不完美的，与奖赏相比，他们更配得受刑罚。在上帝看来，他们在约中没有任何功劳可言，因为我们在上帝眼中并非站在行为之约上，而是在恩典之约中，唯独因信而从基督领受的义，在任何时候都是我们得救恩的唯一保障。

(参第十一章《论称义》)

在福音的启示中，信徒蒙恩的世界和从神而来的恩典奖赏都源出于同一恩典。同一恩典之约同时向内心提供了恩典的激励，向生命中提供了恩典的操练以及由此而来的奖赏。这些全是恩典——奖赏之恩典加上行为之恩典。一项恩典是另一相对恩典的奖赏，因为：

(a) 它能适当地激发我们的责任感。基督徒得上帝所应许的奖赏就如孩子做了唯独于己有益的分内之事却得了父亲所应许的奖励。(b) 奖赏中的恩典与内心生命中因操练敬虔所得的恩典之间有着确实的比例关系，只是它们都同是因基督的缘故被赐下。这一比例是确定的——顺服的恩典越多，奖赏的恩典也就越多；地上的恩典越大，天上的荣耀也就越大，因这是上帝的命定，同时也因操练顺服以及

其中所得的恩典，就使人预备好领受将来奖赏中的恩典。（太 16:27；林前 3:8；林后 4:17.）

16.7 虽然未重生者所行的事，或许本身是上帝所吩咐的，并且对己对人都有益处（王下10:30-31；王上21:27, 29；路6:32-34；18:2-7）；但是，因为它们不是从那被信心洁净了的心发出来的（创4:3-5；来 11:4, 6），也不是按照上帝的话用正当的方式行出来的（林前13:3；赛1:12），又不是为了荣耀上帝这正当的目的（太6:2, 5, 16；林前10:31）；所以它们都是有罪的，既不能取悦上帝，也不能使人配受上帝的恩典（该2:14；多1:15；摩 5:21, 22；何1:4；罗9:16；多3:5；箴21:27；可7:6-7）。可是人若忽略它们，便更是有罪，更为上帝所不喜悦（诗14:4；36:3；太25:41-45；23:23）。

本节教导：

1. 未重生之人也能行出一些本身是上帝所吩咐，且于人于己皆有益之事。众人的经历与观察都证明了这真理，我想任何人都不会提出异议。

2. 然而，这等行为无论有多好，都不仅从道德角度看是不完美的，而且从宗教角度看是不敬虔的。因此，它们并非圣经所说的善行，不能满足神的要求，也不是得恩典的功劳，更不能预备人接受恩典。

行为本身与其目的、动机之间的区别是显然的。真善行出自神圣之爱的原则，为了荣耀上帝，且以祂的旨意为准则。任何未重生之人的行为都不符合这一特点。

单独看某行为的本身与结合其行为者（包括行为者所处的各样关系）来看，二者也存在明显的区别。就与其同类之人的关系而言，悖逆神的人也能做出一些“善事”、“美事”。然而，他们在整个悖逆的过程中，其一切行为无时无刻不在违抗神贯乎众人之中的至高权威。就此意义而言，恶人发达乃是罪（箴21:4）。人既远离基督，拒绝降服在神的义下，他们一切使用恩典的方法以及天然的德

行，在神眼中都看为罪。

3. 虽然作为罪人，他们行这一切亦为有罪，但如果他们忽略神所吩咐的这些责任，就更为神所不悦。由于这些行为亦是出于神的吩咐，所以对于未重生之人而言，这些也是他们必尽的义务。他们之所以有罪，非因行了这些，而是因他们本人的悖逆，并且失了正确的动机与目标。若人忽略这些，这一忽略将成为他们被定罪的另一理由，而其余的罪仍不减少。他们不仅应尽这些义务，同时也不可置更重要的律法于不顾。悖逆之人所行的“善事”必定包含了悖逆的成分，但若少了此等“善事”，他们就更为有罪。

第十七章 论圣徒的坚忍

17.1 凡蒙上帝在祂爱子里接纳并由祂的灵有效呼召并成圣的人，既不能完全，也不能最终从恩典的地位堕落；反而会在这恩典的地位中坚忍到底，永远得救（腓1:6；彼后1:10；约10:28-29；13:9；5:18；彼前1:5, 9；罗8:28-30）。

17.2 圣徒的这种坚忍，并非依赖他们自己的自由意志，乃是依赖从父上帝白白和永不更改的爱所发出的拣选预旨的不变性（诗89:3-4；提后2:18, 19；耶31:3），依赖耶稣基督功德和代求的效力（来7:25；10:10, 14；13:20-21；17:11, 24；罗8:33-39；路22:32；），圣灵的同在和上帝在他们里面播撒的种子（约14:16-17；约壹2:27；3:9），以及恩典之约的性质（耶32:40；诗89:34-37）。圣徒坚忍的确定性和无谬性就是由此而生（约6:38-40；10:28；帖后3:3；约壹2:19）。

17.3 然而圣徒因撒但和世界的试探，在他们里面败坏的残余，以及对保守他们坚忍的蒙恩之道的忽略，都可能使他们落入大罪之中（出32:21；约1:3, 10；诗51:14；太26:70, 72, 74），并一时留在其中（撒下12:9, 13；加2:11-14），因而惹动上帝的不悦（民20:12；赛64:5, 7, 9；撒下11:27），叫圣灵担忧（弗4:30），失去诸多的美德和慰藉（诗51:8, 10, 12；启2:4；太26:75），心里变得刚硬（赛63:17），使良心受伤（诗32:3-4；51:8），使别人受损，诽谤亵渎（创12:10-20；撒下12:14；加2:13），自取今生的审判（诗89:31-32；林前11:32）。

本节教导如下：

1. 蒙神重生、称义的真信徒，既不能完全，也不能最终从恩典中堕落，反而会在这恩典的地位中坚忍到底。
2. 这恩典保守的教义与圣徒的自由意志毫无关系，总的来说，

它是因：（1）永恒中拣选的预旨所固有的不变性。（2）永恒中恩典之约的条款。（3）基督的赎罪之功与代求。（4）圣灵大能持续性的内驻与保守。

3. 真信徒仍会陷入重罪，并一时难以挣脱。这是因：（1）世界的诱惑。（2）魔鬼的引诱。（3）本性残余的败坏。（4）忽略蒙恩之道的应用。以上所造成的结果便是：（a）使神不悦，使圣灵忧伤。（b）就他们自己而言，他们在某种程度上丧失了诸多恩典与福乐，变得心地刚硬、良心受伤，且自身面对今世的审判。（a）其行为成为看见之人的拦阻，使身边的信徒忧伤。

在此问题上，阿民念派与加尔文主义显然各执一词。如我们所见，阿民念主义者主张：（1）神拣选人得永生，其条件必须是人自愿接受恩典并持守到底——一如神所预先知道的。（2）基督的死为全人类无差别地提供了救恩，并不单为特定之人承担律法之义务，保证他们在约中得奖赏。（3）众人皆享有圣灵向其所施之恩典的影响，至于有人信而重生，有人仍被定罪，这乃是因为前者选择与恩典合作，而后者选择了抵挡。因此，阿民念救赎观的应用使得一切都基于受造者的自由意志。既然神的旨意、基督的赎罪、圣灵的恩典都不是决定性因素——在他们看来，救赎与重生的果效与运用、圣灵对成圣的影响都基于各人的自由意志，那么各人一旦蒙恩典的保守，这保守亦完全基于自己的意志。人的意志在本质上既能够出错，又是可变的，且处在今世的诱惑之中，那么信徒无时无刻不处在可能背道之光景，并在此光景中灭亡，最终沉沦。因此，持守纯粹阿民念教义的天主教在其权威性的信条中称：“若有人坚持称义之人永蒙恩典的保守，因此堕落、犯罪之人原非真正称义，此人可咒可诅。”（天特会议第6次会议第23条宗规）

新教中的阿民念主义者也主张，真正重生之人不仅能够，而且经常因着疏忽恩典、犯罪使圣灵担忧，最终从恩典中堕落，而完全背道，永远被摒弃。

而加尔文主义——如我们的信条在本章所陈明——上帝已启示了祂恩典的旨意，这恩典使得每个真信徒在他的信与顺服上至死忠

心；他永不会从恩典的境地完全丧失，因此终必得救。

在这一陈述中，此教义显然不给反对者留有反对的余地。

(1) 若说这教义与人的自由意志相悖，乃纯属无稽之谈。神既未使某人归向基督，当然不会不顾他的意志而迫使其在基督里。事实上，是神的恩典使人在意志上坚忍。这就是全部的真理。这被清楚启示出来的真理弥足珍贵：上帝能在不限制其子民的自由的情况下掌控他们的意志，而且祂也确实如此行（“当你掌权的日子，你的民要以圣洁的妆饰为衣”、“你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意。”诗 110:3；腓 2:13）——阿民念派信徒同加尔文派信徒一样不能撇弃这一真理。阿民念派自身相信圣徒在通向天国时，有恩典的保障以免从中滑落；然而此时他们的意志仍然自由。若这保障和意志在天上是一致的，那么它们在地上也依然如此。

(2) 当我们一旦进入恩典，无论做什么，我们都不会失去恩典，亦不会从恩典中丧失。但此教义不应受到滋生肉体平安思想这样的指控。让我们留意以下几点：(a) 这教义并非说我们一旦相信，得救即成为必然，而是指若我们真正相信，就必蒙神恩典中的保守。

(b) 人对得救的确据——准确说是得救的可能性的确知，只能通过持定圣洁这一事实而得到。若以基督徒绝不可能彻底丧失为理由，而有懈于在恩典中长进的倾向，这就直接证明了我们并非处于成圣的状态；因此，这里向我们所强调的真理，不是信徒的坚忍，而是来自律法的威胁，以及福音的邀约。(c) 此教义并非教导说我们不必坚持不懈地努力，以确保在恩典中坚忍到底；而是教导说我们确知这一努力必有果效。因为我们立志行事，都是神在我们心里运行，为要成就祂的美意。（腓2:13）

1. 蒙神保守这一事实在圣经中有着明确的表述。圣经称“因信蒙神能力保守的人，必能得着……救恩”（彼前1:5）。保罗深信那在信徒心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子（腓1:6）。耶稣曾说过：“我又赐给他们永生。他们永不灭亡，谁也不能从我

手里把他们夺去”（约10:28;罗11:29.）。

2. 蒙神保守绝不基于圣徒的自由意志，而完全基于：（1）永恒中拣选预旨的内在不变性。我们看第三章关于神拣选的预旨：（a）乃是个人的拣选。（b）拣选他们得救，以及达此目的途径。（c）并非因神预知他们会蒙恩，而是基于祂自己的意旨。（d）不变且定然有效的。要旨便是：那些藉恩典而蒙选得救的人，必蒙恩典中的保守以致得救。

圣徒蒙神保守的确定性还在于：（2）永恒恩约的条款。我们在第七章看到圣经中这样的教导：在永恒当中，圣父与作为选民中保的圣子之间存在一项约定或计划，并明确限定（a）哪些人将得救。（b）为使他们得救，基督将履行的工作与所受的苦难。（c）基督的救赎如何以及何时成全在他们身上。（d）救恩所包含的一切益处。因此，约民绝不会失去给予他们的益处。“我父把羊赐给我，他比万有都大。谁也不能从我父手里把他夺去”（约10:29.）。

这确定性还基于：（3）基督的功劳与代求。我们在第八章看到圣经中这样的教导：基督作为其子民的代表，他的顺服与受苦为他们成就了完美的义——在永约中，他们被个别且确实地命定。基督在天上为所赎买之人（也仅为他们）有效地代求。既然基督的救赎与代求在为其选民所命定的结果上不可能失败，因此基督所代赎之人，就是得到基督所成就之义，又有基督有效代求之人，显然不会丧失救恩。

圣徒蒙神保守的确定性还在于：（4）圣灵的内驻。祂作为一位理性与德性的行为者，完美地照着律法的规条作用于人，以此保证植入重生之人心中全新的属灵法则和倾向最终得胜。（约14:16-17; 13:9）

3. 对于本章的第三部分，我们应当结合相关经文仔细研读。我们无需作进一步的解释，因它所涵盖的全部内容都很简单明了，且是信徒普遍的经历。留意大卫（撒下11:2-4; Ps. 2.）与彼得的事例（路22:54-62）。信徒在恩典中的坚忍乃是圣灵的工作，这并非

忽略人本身的自由意志，而是藉着它而成全。因此，这坚忍既是责任也是恩典。传扬它的恩典部分，是为鼓励殷勤的信徒；而传扬它的责任部分（得救所不可或缺的），乃为使怠惰的信徒警醒，也为增强众信徒的责任感。

第十八章 论蒙恩得救的确信

18.1 凡假冒为善和其他未重生的人，虽然可能凭虚假的希望和属肉体的自负，自己欺骗自己，以为已经得蒙上帝恩宠，处于得救的状态（弥3:11；申29:19；约8:41）；其实他们的这种希望必要落空（摩9:10；太7:22—23）；但那真信主耶稣，诚心爱祂，努力用无亏的良心行在祂面前的人，在今生便可以确知自己已处于恩典之中（约壹2:3；3:14, 18, 19, 21, 24；5:13），并且可以欢欢喜喜地盼望上帝的荣耀，这盼望永不会使他们羞愧（罗5:2, 5）。

18.2 这种确信不是一种空幻的臆测与或然的信念，基于可能有错误的希望（来6:11, 19），而是一种由信所生的无谬的确信，基于上帝拯救人的可靠应许（来6:17-18），基于心中存有得到这些应许所必需的诸般美德的明证（彼后1:4, 5, 10, 11；约壹2:3, 3:14；林后1:12），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（罗8:15-16）。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（弗1:13, 14；4:30；林后1:21-22）。

此二节教导如下：

1. 对于救恩，未重生之人常常陷于一种虚假的自欺当中，而这种希望必要落空。

2. 另一方面，真正的确信乃是属于真信徒的一种无谬的确信，是对自己得救的确信，这确信不会使他们羞愧。

3. 这种由信所生的无谬的确信乃是基于：（1）上帝救人的可靠应许。（2）基于心中存有得到这些应许所必需的诸般美德的明证。

（3）赐人儿子名分的圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。

1. 未重生之人为本性中对福乐的盼望所欺骗，因自恋而自满，并被自义与自信的情绪引诱，常常陷于自以为蒙恩的虚幻信心中——从我们所知人的本性上看，这是很有可能的；而且我们普遍的观

察以及圣经的宣告也证明了这一事实。（弥3:11；伯8:13-14.）

另一方面，真正的确信区别于下述虚假的信：（1）真确信产生真谦卑，虚假的确信导致灵魂中的骄傲（林前15:10；加6:14）。（2）真确信使人在操练圣洁上勤而又勤，假确信导致怠惰与自我放纵。

（3）真确信带来真正的自省，且乐于被神鉴察校正；假确信使人因表象而自满不愿被试验（诗139:23-24）。（4）真信心使人始终渴望与神有更加亲密的团契。（约壹3:2-3）

2. 真信徒基于自己与基督的关系，于今生便可获得确实的把握。这种确信不是一种空幻的臆测与或然的信念，基于可能有错误的希望，而是一种由信所生的无谬的确信。对此，以下事实提供了证明：

（1）有经文明确的证明：“圣灵与我们的心同证我们是神的儿女”（罗8:16）；“我们若遵守他的诫命，就晓得是认识他”（约壹2:3）；“我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了”（约壹3:14）。（2）圣经命令人达成这一状态，并称之为人的责任。我们被劝勉当“显出这样的殷勤，使你们有满足的指望，一直到底”（来6:11）；并且“应当更加殷勤，使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。你们若行这几样，就永不失脚”（彼后1:10）。（3）圣经中记载了古代的信徒将之达成的先例。如保罗：“因为我知道我所信的是谁，也深信他能保全我所交付他的，（或作他所交托我的）直到那日”；“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。从此以后，有公义的冠冕为我存留”（提后1:12；4:7-8；约壹2:3；4:16）。（4）毫无疑问，就在当今亦有诸多真诚的基督徒充分享有对其自身救恩的确信，在此确信中，他们的全人都见证了其无伪的信心。改教家们便是典型的例子，他们都拥有这一确信。上帝给予他们超乎常人的恩典以成就他们手中的伟大事工。他们与天主教的论战也使得他们极为强调获得确信这一责任，甚至认为它与信心一样，于救恩而言是必不可少的。天主教徒主张信心仅仅是理性对真理的认同，而无关乎信靠，因此信心与人判断自己是否得救毫无关联；也因此，若非蒙特殊启示，任何人都不能在今生根据此点而获得确据（天特会议第六次会议第九章）。而另一方面，改

教家（如路德、墨兰顿、加尔文）教导，称义的信心有一特殊的目的，就是使人在基督里蒙神的悦纳：因此信就是使我们得到救恩的保证。此教导见于《奥格斯堡信条》、《海德堡教理问答》，但其他信经信条并无此论述，而且如下文所见，本信条亦未如此教导。

3. 这无谬的确信基于：（1）神救恩应许的真理。尽管确信这应许的真实性是一回事，确信自己从中得益是另一回事，然而因其关乎个人的信靠感，对这应许真理的确信能够直接增强我们确实的信，即这应许也将成就在我们身上。因此上帝以起誓的方式进一步确认祂的应许，“藉这两件不更改的事”（应许和起誓），神决不能说谎，好叫我们这逃往避难所，持定摆在我们前头指望的人，可以在福音里大得勉励（来6:18）。因此，信心包括了信靠。信靠基于神应许的真理，又转而证明了盼望，这充充足足的盼望亦即确信。（2）有应许的诸般恩典作内证。圣经中应许，无论是谁，只要相信便可得永生。信心充足且满有恩赐的信徒在良心中的确据更为明显，那么最终的结论就非常清晰了——他将获得永生。至于一切爱神，爱弟兄，遵行祂命，又清心、饥渴慕义的人，他们也得了这应许。因此，当我们所得之恩典达到一定的量度、力度、纯度，以至于我们能够意识到它们的真实性，就不难得到一不可辩驳的结论，即我们已连于基督，就与这应许相称。（3）圣灵与我们的心同证我们是神的儿女（罗8:16）。但对于如何理解圣灵为我们作见证，神学家们众说纷纭。

有些神学家主张此处所教导的，乃是圣灵以一种神秘的方式直接向我们启示，称我们是神的儿女，仿佛人与人之间直接传递消息。反对者认为，基督徒不曾，也不能意识到一种由外而至的信息，而且就这见证本身而言，我们不能准确地区分这见证究竟是来自圣灵，还是来自我们自己内心的判断或暗示。而且怀有这种直接与神交流的期望还极有可能衍生出宗教上的狂热与自大。持与此相对立观点的人认为，圣灵与我们的心所作的见证，仅仅是通过神在我们里面做成的恩典而间接提供证明。我们应当这样理解——“圣灵见证我们是神的儿女”包含许多细节，它们都为此目标而受圣灵的约束。

(1) 圣灵在圣经中给出应许，又指明那将得蒙应许之人的特点。(2) 圣灵赐恩典给圣徒，使其与圣经所记蒙应许之人的特点相称。(3) 圣灵给予真信徒，尤其是那些殷勤、忠心的基督徒属灵恩典的光照，使其对自己的身份有着敏锐的洞察，又能准确地判断自己所得之恩典的真实性，并且正确地活出与圣经所示的征兆、特征相符的生活。因此，他们藉着外在标准与内在经历的对比，就能正确且确实地作出结论。(4) 各种程度的信心、爱心、盼望皆来自圣灵。因此充分的确信（充足的盼望）基于充分的信心，而达成这一状态乃是圣灵的工作，圣灵引导我们的心，使我们与上述蒙恩特征联系起来。祂或叫我们立志行事为要成就祂的美意（腓2:13），或将神的爱浇灌在我们心里（罗5:5），或重生我们，叫我们有活泼的盼望（彼前1:3）——无论以何种方式，祂都提供我们充分的确信——这并非盲目或偶然的感受，而是有着充分根据且真实无疑的结论。(5) 圣灵的同在是基督的救赎所带来的首个益处，这益处为基督所赎买之人享有，因此圣灵的同在乃是救赎在预定之时得以成就的保证与凭据。就如保罗在《以弗所书》中所言：“既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵，是我们得基业的凭据，（原文作质）直等到神之民（民原文作产业）被赎”（弗1:13-14；4:30；约壹2:20，27；林后1:22；5:5.）。

18.3 此无谬的确信并不是信心的本质，一个真信徒在获得这种确信以前，他也许要长久等待，并与许多困难奋斗（约壹5:13）；可是，因为圣灵使他能够知道上帝所白白赐给他的事，所以他可由于善用普通的蒙恩之道，毋须特别的启示，就获得这种确信（林前2:12；约壹4:13；来6:11，12；弗3:17-19）。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（彼后1:10）；如此，在自己心中便可以加增圣灵里的平安与喜乐，对上帝的爱慕与感谢，并在顺服的本分上力上加力，在顺服中甘心乐意，这些都是此种确信当生的果子（罗5:1，2，5；14:17；15:13；弗1:3-4；诗4:6-7；119:32）。但这确信绝不会使人趋于懈怠放荡（约壹1:6-7；2:1-2；

3:2-3; 罗6:1-2; 8:1, 12; 多2:11-12, 14; 林后7:1; 诗130:4)。

18.4 虽然真信徒得救的确信可能因各种缘故而被动摇、减弱或间断, 如因忽略保守它, 或因坠入某种损害良心、叫圣灵担忧的罪, 或因遇着某种猝然和猛烈的试探, 或因上帝收回祂面上的光, 甚至让敬畏祂的人也行在黑暗中, 而无光照(诗31:22; 51:8, 12, 14; 77:1-10; 弗4:30-31; 太26:69-72; 路22:31-34); 但他们绝不会完全缺乏上帝所赐的生命的种子与信心的生命, 也绝不会完全缺乏对基督和弟兄的爱, 以及诚实之心和尽本分的良心。借着这一切, 圣灵可以在适当的时候恢复这种确信(约壹3:9; 路22:32; 诗73:15; 51:8, 12)。同时, 借着这一切, 他们可以获得帮助, 而不至于绝望(弥7:7-9; 耶32:40; 赛54:7-14; 林后4:8-10)。

以上教导如下:

1. 这无谬的确信并非信心的本质, 相反, 即使真信徒亦未必得此确信。

2. 然而如前文所教导的那样, 毋须特别的启示, 仅藉着善用普通的蒙恩之道, 人便能够于此生获得这确信, 因此人人都当更加殷勤, 以确认自己真正蒙选、蒙召; 因这确信非但不使人懈怠, 反而使人(1) 加添属灵的平安与喜乐; (2) 增加对上帝的爱慕与感谢; (3) 在顺服的行为上力上加力, 且使人甘心顺服。

3. 真信徒得了这一确信, 它仍可能被动摇、减弱或间断, 这是因为: (1) 忽略对这恩典的保守; (2) 坠入某种特殊的罪; (3) 遇着某种猝然和猛烈的试探; (4) 上帝暂时收回祂的面光。

4. 但一如我们在第十七章所见, 真信徒绝不可能从恩典中彻底失落, 也绝不会完全没有上帝喜悦的明证; 因着这信心的根基仍在, 所以到了预定的时候, 这确信仍会恢复。

1. 《信条》一再宣告, 这无谬的确信并非得救之信的本质, 事实也确实如此。从某种意义上讲, 确信是信心的本质, 因为我们信心的强度与我们对所信之真理的确信乃是相称的; 但无论强度如何, 都无碍信心的真实性; 又因着信心操练的间断性, 伴随着真信心的

确信并不总是那么充分。（参本信条第14章第8节，威斯敏斯特大要理问答第81问）

此外，本章所说“无谬的确信”并非是指信心的真实性，即所信对象（在基督里所应许的救恩）的真实性，而是就我们个人与基督、与永恒救恩的关系而言，我们的盼望、信仰是否真实。因此从某种意义上讲，在论到真正相信“基督的能力”与“应许的真理”时，确信的确属于这信之本质的一部分；但从另外意义上讲，它又并非无伪之信心的本质，因基督徒亦会被其真实的经历和所处的安全状态所说服而“确信”。所以神学家将“信心”（来10:22）与“指望”（来6:11）加以区分，前者乃是对有关基督之真理的强烈的信，而后者乃是我们对作为真信徒这一身份的确信，从而获得安全感。后者亦被称为感官的确信，因它基于人对自己属灵经历之真实性的内在感觉。前者是信心的本质，且以基督及其应许为终点，因此也被称为信心的直接行为（direct act of faith）。后者乃是信心的结果而非本质，被称为“信的反映”因它是由经历圣灵的恩典而作出的判断，它反映的是人自己的意识。上帝称信的人必得拯救——这是直接信心的目的（the object of direct faith）；“我信”——这是意识上的经历；“因此我得救”——这是作出的判断，也是确信的**本质**。

这种对自我恩典状态的确信并非得救信心的本质，其证明如下：
（1）圣经称信徒乃是在基督里得着救恩，而这正是得救信心的对象。“当信主耶稣，就必得救”（徒16:31）；“愿意的都可以白白取生命的水喝”（启22:17）；“到我这里来的，我总不丢弃他”（约6:37）。上帝所启示而人凭信心接受的真理，不是说上帝在基督里与人和解，而是基督作为真理的根基被赐予人类，若我真正信靠他，就必得救。显然，信靠的本身有别于我们的确信——确信我们确实信靠，且我们的信靠是正确的。（2）圣经中一切应许的对象都是群体性的——众信徒或众圣徒等，这些应许从不针对个体。（3）保罗在成为真正的基督徒很长时间之后，似乎仍怀疑自己信心的真实性。（4）从以上所见，圣经包含诸多勉励信徒不断得着这充分确信的恩典的劝告，

这一确信超过他们已有的确信（来10:22；6:11；彼后1:10.）。（5）当今，上帝子民这一巨大群体的共同经历也印证了此点。

2. 这无谬的确信并非信心的本质，而是其所结的果实，也是属灵生命的最高成就之一；并且无需特殊启示，信徒藉着善用普通的蒙恩之道，于此生亦可获得。因此它的获得既是恩典，同时也是义务。那么，一切有助于获得这确信的方法，都应殷勤运用，反之，则应谨慎避免。真正的确信不会使人在恩典的长进、履行宗教义务上懈怠、冷淡，因为（1）这确信乃是藉着殷勤尽责、恩典的力量而获得。（2）这确信乃是基于圣灵的见证。如我们在第1.2两节所见，真、假确信可以通过清晰、有效的印记加以区分。真正的确信非但不会使人懈怠，反而必然带来真正、永久的平安喜乐，使人爱慕并感谢上帝；而从我们人自身的法则来说，这些使得我们在各样顺服的操练上力上加力，在顺服中更加愉快，更加甘心乐意。作为基督徒，我们的责任与自身的益处都使我们当竭尽全力寻求，以得到这完全的确信和恩典中长久的喜乐。

3. 既然这确信乃是基于对恩典经历的感知和圣灵的见证，并且如第十三、十七章所言，真基督徒可能暂时（不会最终）离弃对恩典的操练；而且这操练在今生不可能摆脱肉体的残余而达到完全，因此这确信可能因各种缘故被动摇、减弱或间断。（1）既然确信不但是恩典，同时也是责任，因此若非殷勤保守，即有可能遭到破坏。

（2）它既基于对恩典操练的感知，那么因着坠入某种损害良心、叫圣灵担忧的罪，就有可能被中断或破坏，从而蒙蔽了他们的赦罪感，使恩典的确据遭到削弱。（3）显然，猛烈的试探亦会导致此结果。

（4）同样，上帝收回祂的面光也可能导致此种结果。这是慈父般的管教，为要试炼我们的信心，使我们完全信靠祂，仰望祂丰富恩典的帮助。

4. 真信徒可能坠入罪中，却绝不会彻底从恩典中失落，这就如本节所自证的那样，信徒可能失去确信，却不会丧失这确信的本源。因此，当人殷勤善用蒙恩之道时，藉着神的恩典，被减弱的确信就能增强，失去的确信就能恢复。

第十九章 论神的律法

19.1 上帝赐给亚当一个律法，作为行为之约，用来约束他与他的后裔亲自、完全、严格、持续地顺服；上帝应许他遵守得生，警告他违背受死；并赐给他守此律法的能力（创1:26；2:17；弗4:24；罗2:14—15；10:5；5:12, 19；加3:10, 12；传7:29）。

19.2 在他堕落之后，此律法仍是公义的完美标准，并由上帝在西乃山颁布于十条诫命之中，刻在两块石版上（雅1:25；2:8, 10-12；罗3:19；13:8-9；申5:32；10:4；出34:1）；前面四诫包含我们对上帝当尽的本分，其余六诫包含我们对人当尽的本分（太22:37-40；出20:3-18）。

以上信条教导如下：

1. 作为宇宙中至高的道德主宰，上帝创造人类作为道德秩序的维护者，使其降服在完美道德律之下，这也是人类永远不可推卸的，其中每一条都对人的良心起着约束作用，故而人必须完美地遵行。

2. 作为人类的护理者，上帝与人类天然的代表——亚当立了一个特殊的约定，又命他作为全人类共同的元首，在一定的试验期内要求他完美地顺服上述指定的律法，他若顺服，上帝就应许他及其后裔在圣洁中永蒙保守，又以永远的福乐作为奖赏；同时，他若违背，就必遭受上帝的愤怒与咒诅。

3. 当人堕落、神提出藉弥赛亚而施行拯救的旨意之后，律法才被颁布，而人再也不能藉着顺服它而得救；虽然如此，它仍是所启示的神意志的彰显，并作为生命的法则而约束全人类的良心。

4. 作为我们指导原则的道德律，其一般性的原则，即用于处理神人、人人之间的主要关系，已被概括性地包含在十诫之中。“这是上帝在西奈山上亲口颁布的，并且亲手写在了两块石版上（申10:4；出34:1-4）；记录在“出埃及记”20章。前四诫是我们对上帝当尽的

本分，后六诫是我们对人当尽的本分”（《威斯敏斯特大要理问答》，问98）。

1. 上帝使人作为道德主体，永远顺服于这完美的道德律，这是人不可推卸的义务，并且它约束着人的良心，要求其行出完美的顺服。从神作为道德主宰，以及人作为道德主体这二者的本质上看，这是不证自明的，也是必然的。

论到这律法，我们需留意：

（1）它是基于上帝那至善、不变的道德本质。当我们称上帝为圣洁的，并非仅仅因祂的意旨而使正确的事变得正确，祂使之正确，乃是因它原本是正确的。因此对于何为义，必须给出一个绝对的标准。义的绝对标准乃是神的属性，对于“义”的无谬之判断唯独出自神的智慧。对受造者而言，义的完美执行者与管理者乃是神的旨意。我们诸般责任的形式源自我们与神与人的诸般关系；我们一切的义务与道德责任都因这不变的原则，这原则乃是基于上帝不变的本质，而祂的旨意乃是外在的表达。一切神圣律法都不外乎以下四种：

（a）直接基于神本质的完美，所以即使神自身，亦不能将之更改或废止。诸如对神的爱和顺服，对人的爱和诚实。

（b）直接基于永恒的造物主以及人的永久关系。诸如关于财产权和对于性关系之规范的律法。只要这世界的法则仍在继续，这些律法就仍是全人类的责任而不更改，这是因着它们本质上的正确性以及神的旨意使然。作为其创造者，上帝在特殊情况下也会不考虑律法随己意而行，就如古时犹太人的多妻制的情况。

（c）直接基于各人与整体间可变的的关系。关于这一类，古代犹太人有着大量的民事律和司法律，它们体现了上帝在他们这特有的境况下的旨意，当然这些律法只在当时特殊的情况下适用。

（d）基于神明明确的吩咐，它们既不是普遍的，也不是长久的，而仅在所吩咐的期限内对得此吩咐之人有效。一切礼仪律法均在此例。

（2）其次，论到这道道德律，就其在人处于无罪状态时作为指导

原则的必要性而言，这基本原则早已启示于人的本性当中；尽管它已因罪而变得模糊，但它仍足够清晰，甚至让异教徒也无可推诿。这乃是基于：(a) 保罗的宣称与明证（罗1:19. 20；2:14. 15）；(b) 一切异教徒生而拥有是非感与道德责任感，并依此行事，尽管他们对特定的道德义务甚为无知。这道德律在人心里，乃是亚当被造所固有的禀赋之一，如我们在《信条》四章2节所见。

(3) 上帝道德律的启示已置于人的内心，当人尚未堕落之时，本足以作为人行事的指导，以维持其与创造者的天然关系；然而在他当前的状况下却完全不足以再指导他，正如我们在一章1节所见。总的来说，上帝乐意在所默示的圣经中向人启示一个更为整全、清晰的律法。这关于信心与行为的法则是唯一的，也是全备的，一如我们在第一章所见。

(4) 第四，圣经乃是信心与行为的唯一且全备的法则，作为神的旨意，无论其中所启示的为何，都是为基督徒所设之道德律的一部分；且那些所未启示的，无论是未直接启示的，还是并未暗示的，都不属于我们道德义务的一部分。参《信条》第十六章1. 2两节。

2. 我们已在第七章1. 2两节，探讨了关于在受造界中，上帝以亚当为全人类的代表而使其进入律法之约的关系，在试验期中以是否顺服而永远决定他的身份与命运。亚当堕落之后，他以及一切属他的再也不能凭自己满足这约，神就乐意差遣祂的儿子，为女人所生，且生在律法以下，作为第二亚当，为选民的益处而成全律法之约一切的要求，又为这诸般益处提供保障。如我们在第八章所见。

3. 这律法中行为之约的关系已被我们的中保所成全，所以恩典之下的人，就不在律法之下（罗6:14）；然而，就其与人的关系而言，律法作为行事的准则与标准并未改变或转移，它的要求也并未降低。基督替我们满足了得救的条件，我们以此而称义。但律法作为我们行为的准则以及作为道德品性的法则，无人能替我们遵守。因此基督为我们成全了律法，而圣灵在我们里面成就了律法，乃是藉着使我们成圣而进入完全的顺从。藉着这顺从，信徒就得以结出善行的果子，尽管我们得救并不基于善行。

4. 这道德律被囊括在两块法版之上，被称为十诫，这是无可争议的事实。但这并不意味着上帝要求基督徒的每一项责任都能在十诫中找到，完美的道德律法无穷无尽，十诫中所体现的，只是维持人与神、与他人之间普遍关系的总则。这是确实的，因为：

(1) 这置于神的宝座——施恩座下的两块法版被称为神的十诫，用以禁止人犯罪；其上有幔子并施恩座，大祭司将赎罪祭的血洒于其上（申10:1-5；出30:6；31:18；利16:14-15.）。因此，这象征着公义的至善之律乃是上帝宝座的根基，是神的诫命用以禁止人犯罪，也象征着基督舍命替人赎罪。

(2) 十诫所教导的乃是爱神爱人，救主耶稣称这是律法和先知一切道理的总纲（太22:37-40）。

(3) 基督说，人若遵守律法，就必得永生（路10:25-28）。

(4) 圣经各处所分别教导的每一项责任，都或多或少直接涉及了诫命中的某条。

这些诫命最初是神亲自用指头写在两块石板之上。前四条是人 对神当尽的责任，后六条是对人的责任。在天主教中，头一块法版上仅有三条诫命，而后一块则包含七条。他们将前两条诫命合为一条，为的是使敬拜神的像并圣徒的像变为合法，使人认为诫命仅仅禁止人拜假神并它们的像。而为凑足数目，他们又将第十条一分为二——前一部分作为第九条，剩余部分成为第十条。

理解十诫的最佳方式就是始终谨记这是神的律而非人的律，它不但要人在行为上顺从，而且强调并要求人内心情感与性情上也当顺从。诫命的每一条都包含一普遍的道德原则，广泛适用于各种情况，不但强调行为本身，也涉及到动机与结果。《威斯敏斯特大要理问答》第99问定规了正确理解十诫的规则，其主旨如下：

(1) 律法是全备的，约束每个人都必须完全遵守，即使最微小的犯罪也予以禁止。

(2) 律法是属灵的，不仅关涉到行为，也关涉到思想、情感、动机以及内心的状态。

(3) 吩咐某一责任，就是禁止与此相反的罪行；禁止人犯一种

罪，就是命令人去完成与该罪行相反的责任。同样，何处附加了应许，就包括了与之相反的警告；何处附加了警告，就包括了与之相反的应许。

(4) 在一个罪或责任之下，所有同类的罪也受到禁止，同类的责任也在所吩咐的范围之内，连同所有的原因或理由等都被包含在内。

(5) 遵守律法不但是我们自己的责任，我们还有义务竭尽所能帮助别人实现。

19.3 除这通称为道德律的十诫以外，上帝按祂自己的美意，把礼仪律赐给以色列人这未成年的教会，其中有若干预表性的律例，一部分是为崇拜之用，以预表基督和祂的美德、作为、苦难和惠益（来10:1；9:1-28；加4:1-3；西2:17）；一部分揭示关乎道德责任的各种教训（利19:9, 10, 19, 23, 27；申24:19-21；林前5:7；林后6:17；犹1:23）。这些礼仪律在新约时代都被废止了（西2:14, 16, 17；但9:27；弗2:15, 16；来9:10；徒10:9-16；11:2-10）。

19.4 上帝把以色列人视为一个国家，也赐给他们各种司法性的律例。这些司法律已与那百姓的国家一同期满终止了，除了为著一般衡平法所要求的以外，现在不再有任何的约束力（出21:1-23:29；创49:10；同彼前2:13-14；林前9:8-10）。

19.5 道德律永远对所有人都有约束力，不管是已经称义的人，还是其他人，都当顺服（罗3:31；7:25；13:8-10；林前9:21；加5:14；弗6:2-3；约壹2:3-4, 7；罗3:20；7:7-8；约壹3:4；罗6:15）；这不仅仅是因其所含的内容，也是因其颁布者造物主上帝的权威（申6:4-5；出20:11；罗19；雅2:8, 10-11；太19:4-6；创17:1）。这种责任，基督在福音中，不仅丝毫没有废掉，反而更加强了（太5:17-19；林前9:21；罗3:31；路16:17, 18）。

以上信条教导如下：

1. 除以十诫为代表的道德律之外，上帝又将礼仪律赐给犹太人，

藉着象征和预表，来揭示（1）基督及其工作，（2）某些道德真理。

2. 以色列作为一个国家，上帝也赐给以色列人各种司法性的律例。

3. 以色列人的礼仪律和司法律，在基督里已不再有任何约束力。

4. 另一方面，道德律的权威并未削弱，这不但因其所含的内容在本质上具有约束力，也因其颁布者上帝仍继续使之生效。基督不仅没有废掉这种责任，反而将其极大地加强了。

在本章前几节中，我们已经陈明了诫命归类的原则。这些诫命要么因其神圣的本质，要么因事物固有的形态，它们必然不会因基督的赦罪而废除。恰恰相反，基督作为我们的代表，替我们严格地遵守了这完美的道德律，基督以此成为“律法的总结，使凡信他的都得着义”（罗10:4）。又“赎我们脱离一切罪恶”，使我们“热心为善”（多2:14）。我们已在第十六章看到，唯有顺服律法的行为才算为善行。基督藉着代赎，将他的子民置于全新且更高的顺服责任之下；他提供新的动机，并在重生与成圣的恩典中向人传递新的力量与鼓励。某些基于事物之形态的原初的律法；上帝乐意在摩西时代稍稍放宽，就如关于结婚、离婚的事项；但先前律法中的每一条都并未废除，而是藉着基督与使徒，使其回复至原初的程度与权威。以记载于马太福音五至七章的登山宝训为例，它扩大并提升了先前所启示之律法的意义，使其不再拘泥于字面意义。

判定哪些在旧约时代颁布的律法条文已被废除，哪些在新约时代仍被保留的原则如下：

（1）仍继续生效的律法在新约圣经中都有着明确的说明或确认；显然，这些律法并未因施行方式的改变而改变。因此这些律法的条款经常见于新约圣经。另一方面，当这规条被明确废止，或被暗示性地废止，情况也很简单明了。

（2）对于新约圣经中并未直接给出答案的争论性问题，就当仔细察验设此律法的原因以正确判断其是否为永久性的律法。若其最初的原因是普遍且恒常的，这律法又未被明确废止，它就仍保有效力。若其原因是暂时性的，其效力也仅是暂时性的。

对于摩西时代的原则，当从以下三个方面去看：

(1) 作为神权政治下民族、政治性的约定，以色列人是神的子民，神作他们的王。在此情况下，这国等同于教会。

(2) 另一方面，这是一个法律上的约定，因为在亚当之约中藉顺服而得生命的道德律，如今在十诫中明确提出，从而构成神与其子民之间所立新约的基础。即使是礼仪律制度，若不考虑其外在的仪式，而仅就其字面意义而言，也当作为人行事的准则，因为不坚守遵行这律法言语的，必受咒诅（申27:26）。

(3) 它也包含一个详细的预表体系，并以外在可见的标记暗含着属灵的真理，其中绝大多数是预表或预示性的记号，用以表明基督的位格、工作以及祂的救赎所带来的益处。

藉摩西而来的礼仪律乃是对基督及其工作的预表，这一道理贯穿了整个新约圣经，尤其体现在希伯来书。新约圣经中论到礼仪律时，称“这些原是后事的影儿，那形体却是基督。”帐幕与仪式仅是“照着天上样式作的物件”，是真帐幕的轮廓与预像，这真帐幕才是基督如今为我们所进入的（西2:17；来9:23-24.）。基督献上自己为祭又作我们的大祭司以使我们的救恩有效（弗5:2；来9:11-12, 26, 28；13:11-12.）。上面的陈述也清晰地表明，基督的来临已将礼仪律取代并废除——诸般的礼仪乃是预表基督，是基督这实体的影儿。显然，当赎罪之工实际成就的时候，礼仪律的全部目的与意图便废止了；因此，基督祭司性的工作随即且确实地取代了利未族祭司的工作，这不仅是圣经所教导的真理（来10:1-14；西2:14-17；弗2:15, 16），也是无可争辩的历史事实。当基督死的时候，使神人分隔的幔子“从上到下裂为两半”（太:27:05, 51），以此为众人开辟了道路，并永远废除了祭司及其礼仪律。

显然，犹太人的司法律也对我们失去了效力，这是因这些司法律适应于一特殊关系——即在旧约教会状态下，神权政治中上帝作其子民的王，并且他们共同作为神治下的百姓，如今这一关系却不存在了。

19.6 虽然真信徒不在作为行为之约的律法之下，借此称义或被定罪（罗6:14；7:4；8:1, 33；加2:16；3:13；4:4-5；徒13:38, 39,），可是这律法对于他们以及别人都大有用处，因它作为人生的标准，既将上帝的旨意和人生的责任指示他们，便指导并约束他们照着去行（罗7:12, 22, 25；诗119:4-6；林前7:19；加5:14-23）；并且他们借此既发现他们的本性、心思和生活的罪污（罗7:7, 13；3:20），就因自省而对自己的罪更加认识、羞愧、恨恶（雅1:23-25；罗7:9, 14, 24），并更清楚地知道他们对基督及其完美顺服的需要（加3:24；罗7:24, 25；8:3, 4）。同样，律法对重生者也有用处，因它禁止犯罪；抑制他们的败坏（雅2:11, 12；诗119:101, 104, 128）；而它的警戒表明他们虽然免于律法所警戒的咒诅，但他们当知，自己因所犯的罪也应受什么惩罚，为罪今生要受什么痛苦（拉9:13, 14；诗89:30-34；加3:13）。照样，律法的应许向他们表明上帝是嘉许顺服的，虽然律法不被看作行为之约，可用来使人配得祝福（加2:16；路17:10），但他们若遵守律法就可以期望得到什么样的祝福（出19:5, 6；申5:33；利26:1-13；林后6:16；弗6:2, 3；诗37:11同太5:5；诗19:11）；所以人因律法鼓励行善、制止作恶而扬善弃恶，并不表明他是在律法之下，而不在恩典之下（罗6:12-15；彼前3:8-12；诗34:12-16；来12:28-29）。

19.7 以上所述律法的用处与福音的恩典不仅不相矛盾，反而是密切契合（罗3:31；加3:21；多2:11-14）；基督的灵降服人的意志，并使人的意志能够自由自在、甘心乐意地去行上帝要人去行的事，也就是上帝在律法中所显明的旨意（结36:27；来8:10；耶31:33；诗119:35, 47；罗7:22）。

以上信条教导：

1. 人堕落之后，无人能因顺服律法而得义、进入永生。这是无可争辩的，因为众人都犯了罪，本性已然堕落，又因律法所要求的乃是完全而永久的顺服，同时圣经也说“义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了（加2:21）”。

2. 那些信奉基督之福音的人进入恩典之中，就不再以律法作为生命之约。

3. 然而，在福音时代，律法与福音的原理全然协调一致，所以律法仍对各等人有多重功用，尤其在以下几个方面：

(1) 律法向所有人启示了有关上帝的性情与旨意，以及美德的标准、行事的规章条例。

(2) 就未重生之人与福音的关系而言，律法使其相信上帝的圣洁与公义、认识他们自己的罪与污秽，并相信自己在满足律法的要求上完全无能为力。因此，律法作为他们训蒙的师傅，引他们到基督那里（罗7:7-13；加3:24）。

(3) 对于顽梗不化的罪人，律法能够阻止邪恶性情的爆发，也使他们对自己的悖逆无可推诿，又在他们的定罪上显出神的公义，同时也以他们成为别人的警戒（提前1:9；罗1:20；2:15；约3:18, 3.）。

(4) 对于重生之人，律法仍作为圣灵使其成圣的工具而必不可少。它依然为他们提供着义的固有标准，使其藉此调整自己的性情与行为，以与之相称。又向他们表明了他们对基督所当尽责任的范围，又表明他们在基督里的领悟是何等的肤浅。因此，它有助于重生之人建立认罪、悔改以及信靠的习惯。它的警告和应许是阻止罪以及保障恩典的助力，并将人引向最终的福乐，那时，至高者所强加的律法将成为我们心中的自然之律。由此又成为雅各所说使人自由的全备律法（雅1:25；2:8, 12. 另参《威斯敏斯特大要理问答》问94-97）。

第二十章 论基督徒的自由和良心的自由

20.1 基督为在福音之下的信徒所买赎的自由包括：免除罪债的自由，脱离上帝定罪之震怒的自由，和脱离道德律的咒诅的自由（多2:14；帖前1:10；加3:13）；又把们从现今这邪恶的世界、撒但的捆绑、罪恶的辖制（加1:4；西1:13；徒26:18；罗6:14）、苦难的煎熬、死亡的毒钩、坟墓得胜的权势和永远的定罪中，救拔出来（罗8:28；诗119:71；林前15:54—57；罗5:9；8:1；林后4:15—18；帖前1:10）；也使他们得以自由地进到上帝面前（罗5:1—2），顺服祂，不是由于奴仆的恐惧，而是由于孩子一般的爱和乐意的心（罗8:14—15；约壹4:18；加4:6）。这一切也属于在律法之下的信徒（加3:9，14；罗4:6—8；林前10:3—4；来11:1—40）；但在新约之下，基督徒的自由更加扩大，他们从犹太人教会所服从的礼仪律的轭下得了自由（加4:1—7；5:1；徒15:10—11），并且能更加坦然无惧地进到施恩宝座前（来4:14—16；10:19—22），与上帝自由之灵有交通，这交通比在律法之下的信徒通常所享有的更丰盛（约7:38—39；徒2:17—18；林后3:13，17，18；耶31:31—34）。

本章的主题是基督徒的自由。基督借此使其子民得释放，它与我们在第九章所探讨之意志的自由迥然有别。第九章所说意志的自由乃是人固有的、不可剥夺的禀赋，大体说来，人在所面临的各境况中藉此随己意作出决断。这意志的自由乃是自由的行为所不可或缺的，一切自由的行为者（善恶勿论）皆拥有之，否则他们就不对其行为负有责任。另一方面，基督徒的自由包括以下两点：（1）内在的属灵状况。在这状况中，人完全有能力藉恩典按照上帝律法的要求行使其欲望和意志。（2）人与上帝的关系。在这关系中，人的行为不再是因恐惧的迫使而产生，而是因爱心与盼望这高尚的意念使然；而就他们与撒旦和恶人的关系而言，他们已不再受其支配和

影响；并且这种在神里面的境况使他们晓得自己所享有的诸般特权以及神恩典的帮助。这自由包括人性情上的改变——他的性情因重生与成圣而趋向完美；并且因着称义，人与上帝的关系得到改变。这是人得为神子嗣之恩典的要素，也是神众子民的特权（罗8：14. 15）。这是基督为我们赎买的，因此完全归因于祂（加5：1）。这是圣灵施加在我们里面，又因有效之功而完成，因此完全归因于祂（林后3：17）。

本节分两部分阐述这宝贵、最为基督徒广泛领受的恩典。首先，它始终为一切信徒所享有；其次，在新旧约信徒的对比中，新约信徒在某些方面享有更大的自由。

1. 历世历代的基督徒都享有这自由，这自由主要包括以下事实：

(1) 他们的罪债得以免除，并脱离了道德律的咒诅。如我们在第十一章所见，它发生于信徒得称义的一刻，因严苛的公义而来的负罪感亦被除去，律法的一切要求因耶稣基督完美之义的归算而被满足。他的罪债真实地得以免除，律法的要求被完美地满足，他就不再被罪所奴役。“有神称他们为义了，谁能定他们的罪呢？”（罗8：33. 34）

(2) 他们内在的性情得以脱离罪的奴役。这始于重生，并在成圣过程中愈加完全，就如我们在第十、第十三章所见。“肢体中另有个律，和我心中的律交战，把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律”（罗7：23）；然而圣灵内驻在他们心里，就使他们按祂自己的美意决意、行事，以此保障他们得胜。（参《信条》第十七章）

(3) 他们以此享有与上帝同在的平安。这宝贵的益处包含两方面：藉着我们的大祭司，上帝与我们和好；藉圣灵的工作，我们得与神和好。我们得以脱离因刑罚和奴役而来的惧怕，又因着浇灌在我们心中那作为神儿女的恭顺、信靠的爱，就除去一切惧怕（约壹4：18）。圣灵与我们的心同证我们是神的儿女（罗8：16）。我们既拥有这样一位在神殿里为大祭司的，就以极大的信心，在基督所开辟的一条又新又活的道上进入至高的圣洁，在此有上帝最为显明的启示与最完全的交通，是祂以恩典赐予祂所爱之人的。

(4) 他们得以脱离撒旦的捆绑并现今邪恶世界的支配。“世界”和“邪恶”的权势乃是基于“肉体”或人堕落的内心状态。基督“也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。(来4:15)”信徒因称义而被献于神。成圣之工粉碎了试探的权势，在各样事上，上帝或眷顾我们使我们有能力抵挡、脱离那牢笼我们的，或给我们开一条出路(林前10:13)。撒但也在上帝的权下；上帝帮助我们抵挡撒但，又使其逃窜，亦使撒但的邪恶势力得到遏制。

(5) 他们得以脱离苦难的煎熬、死亡的毒钩。死亡的毒钩就是罪，罪的权势乃是律法，但基督已为他们成了咒诅，就将他们从律法的咒诅下解救出来。称义的信徒与律法的关系已永久地更改，律法不再是其得救的基础。对堕落之人而言，从罪而来的死亡并此生一切的愁苦都是按律法对罪的刑罚；但对真信徒而言，它们成了神恩典的磨练，为了提升他们的生命(来12:6-11)。藉着基督的死，信徒得以脱离对死的惧怕(来2:14, 15)。

(6) 他们又得以从坟墓得胜的权势和永远的定罪中解脱。基督赎罪所带来的果效中，最先为真信徒所明显经历到的，就是他的罪已蒙赦免。若他的罪已被赦免，所负的刑事责任也必然废除。“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了(罗：1)”。人所惧怕的，莫过死亡，甚至连我们这必死的身体都成了基督的肢体与圣灵的殿，圣灵使他们苏醒，又将其改变，和我们救赎主荣耀的身体相似(林前6:15, 19；罗8:11；腓3:21)。

2. 从某些方面来说，福音中的信徒比旧约的信徒享有更高程度的自由。

(1) 新约的信徒不再负有遵守礼仪律的责任。对旧约信徒而言，礼仪律乃是对神儿子之福音的启示，因此对他们乃是无价的祝福；但由于这律大都隐藏在物质的象征与仪式之下，并且这种顺服很大程度上是强制性的，以至于使徒称之为“世俗的小学”，并且旧约的犹太人乃是受管于这世俗小学之下(加4:3)，也被这轭所挟制(加5:1)，又称之为“属肉体的条例，命定到振兴的时候为止”(来9:10)，相对应的，使徒又说：“基督释放了我们，叫我们得自由，所以要

站立得稳”（加5:1）。我们可敬的救主亲自以其位格和工作光照我们——不是间接地反射，而是直接来自于神的光，不是藉着祭司和外在的圣殿，而是直接进到父的面前。

（2）我们更加坦然无惧，显然是因为我们如今所享有关乎救赎方式及其成就的启示更为清晰与全备，与圣灵的交通也更为丰盛。如我们所知，那曾感动旧约的先知又使旧约圣徒成圣的，正是神的这一位格。然而新约启示的显著特征便是清晰与全备——关于圣灵职分的真理启示是清晰的，并且圣灵所施加的感动也是完全的。基督应许当他升天之后，就赐下丰盛的圣灵（约15:26）。在此之前，经上有话说：“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀。

（约7:39）”当他升天之后，彼得在五旬节时称：“他既被神的右手高举，（或作他既高举在神的右边）又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见所听见的，浇灌下来”（徒2:33），以此表明旧约的预言（赛44:3；结36:27；珥2:28.29）和基督的应许都得以应验了（徒2:16.17）。

20.2 惟有上帝是良心的主宰（雅4:12；罗14:4；林前10:29），并使良心在信仰或崇拜上，不受那些违背圣经或在圣经之外的属人的各种主义与命令的束缚（徒4:19；5:29；林前7:22,23；太15:1-6,9；23:8-10；林后1:24）。所以人若本乎良心相信此类主义，或遵守此类命令，乃是背叛良心的真自由（西2:20-23；加1:10；2:4-5；4:9-10；5:1；）；若要求人毫无保留地相信，绝对地、盲目地服从，这乃是毁灭人良心和理性的自由（罗10:17；赛8:20；徒17:11；约4:22；启13:12,16,17；耶8:9；彼前3:15）。

20.3 凡假借基督徒自由之名犯罪纵欲的，乃是破坏基督徒自由的真谛；因为主叫我们从仇敌手中被救出来，是为要叫我们终身在祂面前坦然无惧地用圣洁公义事奉祂（加5:13；彼前2:16；彼后2:19；罗6:15；约8:34；路1:74-75）。

20.4 并且因为上帝的意思不是要叫祂所设立的权柄与基督为我们所买赎的自由互相毁坏，而是使二者互相维持，彼此保守；所

以,凡假借基督徒自由之名反对国家或教会的任何合乎律法的权柄,或其行使的人,都是抗拒上帝的命令(彼前2:13-14, 16;罗13:1-8;来13:17;贴前5:12-13)。凡人所发表的意见,或支持的行为,若违背自然之光,或违反基督教关于信仰、崇拜或品行的已知原则,或违反敬虔的实意,以及凡在其本身性质上,或在其发表和提倡的方式上,有损基督在教会中所设立的和平与秩序的荒谬意见和行为,都可以根据教会的审查,和国家官员的权柄,予以传唤,令其做出解释,受到合法的制裁(罗1:32; 16:17;林前5:1, 5, 11-13;约貳1:10-11;贴后3:6, 14;提前1:19-20; 6:3-4;多1:10-11, 13-14; 3:10;太18:15-17;启2:2, 14-15, 20)。

此处教导如下:

1. 唯有上帝是人类的主,人的良心唯独向祂的权威负责。

2. 上帝对人的命令唯独在祂的律法之中,祂所默示的圣经是祂向这个世界唯一的完美启示。上帝亲自将自由赋予人的良心,使其无需相信或者遵从违背圣经或在圣经之外的属人的各种主义与命令。

3. 人若本乎良心相信此类主义,或遵守此类命令,就是犯了背叛良心之真自由的罪,也犯了不唯独忠于主的罪;若要求别人顺服此类命令,也是侵犯神的主权,企图摧毁人最宝贵的自由。

4. 然而,基督徒的自由并非绝对的。这自由有其明确的目的和限制。论到这目的,每个人都有机会按其自己的意愿,不受身边之人的拦阻而服侍神。对自由的限制体现在两个方面:(a)神(即良心的主)的主权。(b)众人同住一个有组织的社会中,故而享有平等的自由与权力。

5. 既然神同时设立教会和国家在其各自正当的领域作为合法的权威让人顺服,那么对它们的顺服也就是顺服神的必不可少的部分。

6. 教会拥有从神而得的权柄,对那些坚持己见或任意而行,明显违背自然之光、圣经的教导或搅扰、毁坏基督教会的人施行惩戒。

1. 从绝对意义上讲,唯有上帝是人类良心的主,这是毋庸置疑

的。真正的问题来自天主教，以及那些声称具有捆绑或释放信徒良心之权力的人，这问题涉及了上帝按其旨意所赋予我们的标准，以及祂所选择使之生效的方式。天主教坚称，在这个世界上，受圣灵感动无谬的教会——或者说全体主教，乃是真正的标准和传递神旨意的媒介，因他们直接传承于使徒，并且与罗马宗座有交。他们坚持这教会**有权解释教义，也有权以上帝之名制定法规，就以此捆绑辖制人的良心；在天国的钥匙权中，他们有权执行这些法规，奉上帝之名赦罪或定罪，捆绑或释放，打开或关闭天国之门，而且有权向会众收取罚金。尤其是关乎信心与行为的方式，天主教所强制施行的，大多源自教会的传统，以及显然被曲解了的圣经。**

在德国和英格兰，伊拉斯图（国家全能论者）国家教会常常企图使工作与敬拜实现外在的一致。他们不顾绝大多数民众良心上的顾虑，谎称国家官员的权力和责任不但涉及民事权益，还包括对教会的管制。

为了反对这一点，新教教徒坚持：

2. 关于属灵方面信心与行为的准则，上帝在所启示的圣经上给出了唯一且完美的法则，因此将自由赋予人的良心，使其无需相信或者遵从违背圣经或在圣经之外的属人的各种主义与命令。

我们在第一章6. 7. 9. 10几节中已经证明，关于信心与行为的法则，圣经有着全备、清晰的定规，同时也是一切争论的最终裁决。有鉴于此，以下诸条乃是不证自明的：（1）有违圣经的教训都为错谬。（2）除了圣经所启示或定规的，都不能辖制人的良心。（3）圣经既是明了易懂的，每个信徒都有责任正确解释圣经，并以此评判人的一切主义与命令。以下是进一步的证明：

（a）圣经直接的定规要么是不加区别地适用于众人，要么适用于一切信徒（申6:4-9；路1:3；罗1:7；林前1:2；加1:2）。

（b）所有基督徒都必须查考圣经（约5:39；徒17:11；提后3:15-17），又当给出信的缘由（彼前3:15），且抵挡有违良心之主的一切权威，即使这权威来自合法教会的领袖（徒4:19. 20）。

（c）基督所应许引导人进入一切真理，又保守人免于致命错谬

的教会并非由一群官员组成，而是由一群蒙召、蒙选的人，即信徒的群体所组成（约壹2:20, 27；提前3:15；太16:18；弗5:27；彼前2:5；西1:18, 24.）。

(d) 那些自诩为使徒的后继者，自称享有这一权力，其实他们没有一丁点“使徒的凭据”（林后12:12；林前9:1；加1:1, 12；徒1:21-22.），恒常性的职分有长老和执事（提前3:1-13），而使徒却不在此例，所以他们的职分完全是自取的。

至于国家官员干涉信仰准则或敬拜规章的问题，我们将在第二十三章3节再次论述。

3. 若有人擅取神的特权又企图以并非上帝所赋予、启示的责任强加给周遭的人，以此束缚他们的良心，这不但亵渎神，而且也是反人类的罪，这罪恶极为重大。同时，作为理性与德行的存在，人若屈服于这因强迫而来的负担，并且理所当然地使自己的良心屈服于这并非由圣经教导、赋予的权威，这不但犯了不忠于神的罪，同时也犯了违背人性的罪。

4. 另一方面，基督徒的自由并非绝对的，我们不能随自己的选择任意而行，这自由不受人的干扰，却因顺服神而受到节制——清楚地认识这点乃是极为必要的。这自由不受人擅取之权的干涉，以使我们能够更完美地降服于那唯一合法的权柄。这天赋之权或神所启示真理的基本原则，表明了神不变的属性与至善的旨意，因此当人假借基督徒自由之名违背这些基本原则而实际悖逆神时，这不但荒谬，而且邪恶。若不受神旨意的约束，就没有自由；而且神的这旨意常常是关乎我们的，甚至关乎我们的成圣（提前4:3）。

基督徒的自由更受人际责任的节制。吃拜偶像之物本身无关紧要，因为并未被吩咐或禁止。因此基督徒可自由选择吃或不吃。但保罗吩咐哥林多人“要谨慎，恐怕你们这自由，竟成了那软弱人的绊脚石。（林前8:9）”若是如此就是犯罪。因此基督徒可自由选择吃或不吃，却绝不能因这自由而使别人受损。自由仅在其范围内自由，若其越过神的律法或侵犯到他人的权利，就变为放肆。

5&6. 既然教会与政权皆为神所设立的机构，所以官员在其各自

的范围内正确地行使每一项权力时，就代表着神的权威，基督徒就要因良心的缘故顺服之。同时国家官员和宗教法庭也必然有权采取符合其各自权力范围的惩处措施，以使人对其顺服。对此，我们将在第二十三章、二十五章和三十章再次提及这些事项。

第二十一章 论宗教崇拜和安息日

21.1 自然之光显明有一位上帝，祂是万有的主宰，对万物有至高的主权；祂本为善，并善待万物；所以人当尽心、尽性、尽力地敬畏、爱慕、赞美、求告、信赖、服事祂（罗1:20；诗19:1-4a；50:6；86:8-10；89:5-7；95:1-6；97:6；104:1-35；145:9-12；徒14:17；申6:4-5）。但敬拜真上帝惟一蒙悦纳的方法乃是由祂自己设立的，并限于祂自己所启示的旨意，因此我们不可按照人的想象和设计，或撒但的建议，使用任何有形的代表物或圣经所未吩咐的其他任何方法（申4:15-20；12:32；太4:9-10；徒17:23-25；出20:4-6；约4:23-24；西2:18-23），去敬拜祂。

21.2 崇拜应归于上帝父、子、圣灵；并且惟独归于祂（约5:23；太28:19；林后13:14；弗3:14；启5:11-14；徒10:25-26），而不可归给天使、圣徒或其他任何受造之物（西2:18；启19:10；罗1:25）；并且自从人堕落以来，只可藉着一位中保敬拜上帝；基督之外，别无中保（约14:6；提前2:5；弗2:18；西3:17）

这两节教导我们：

1. 我们有责任向神奉上崇高的敬拜和全心的服事，这既是自然的指示，又是神所启示的教义。

2. 神在圣经中已吩咐我们当以何种蒙祂悦纳的方法敬拜祂；若我们忽视神的话，不以祂所吩咐的方法敬拜及服事祂，或试图以祂所未曾吩咐的其他任何方法敬拜及服事祂，那便是违背神，便是犯罪。

3. 圣父、圣子、圣灵是我们唯一正确的敬拜对象；自从堕落以来，我们唯有藉着一位中保才能亲近神；基督之外，别无中保。

4. 不可以任何借口将宗教崇拜归于天使、圣徒或其他任何受造物。

1. 人与生俱来的理性和良心指示我们，那位无限与绝对完全的存有、创造者、拥有者和至高主、一切受造物的护理者和大施恩惠者、一切道德主体的绝对道德主宰，当被爱慕、赞美、感谢、祈求、顺服及事奉，这是不言而喻的，也是历世历代万国公认而见证的。理由为：（1）祂自身的绝对完全。（2）祂无限超越于我们之上。

（3）祂作为创造者、护理者和统管者与我们之间的关系。（4）我们完全依赖于神而得着一切的好处；又因祂无穷的恩慈而负有责任。

（5）祂命令我们如此行。（6）作为宗教性的存在和道德责任主体，我们的天性使然。（7）在此敬拜与服事中，我们的才能得到最大发挥，我们的全人得到最大提升与祝福的事实。

2. 在第一章中我们已看到，神已在圣经中为我们赐下无谬、权威、完整、明白的信心与行为的准则。“上帝全备的旨意，也就是关于祂自己的荣耀、人的得救、信仰和生活所必需的一切事，或已明确记载于圣经之中，或可用合理的推论，由圣经引申出必然的结论。”（威斯敏斯特信条第1章第6节）因此，神既已将蒙祂悦纳之敬拜和服事祂的方法吩咐我们，我们若忽视祂所吩咐的方式，或宁愿使用我们自己的方法，那就必然是违背神，也必然是犯罪了。在人受造时天然的状态中，在人堕落之前所处与神的道德关系中，他与生俱来的理性、良心及宗教本能或许足以引导他对上帝的敬拜与服事；然而自人的道德本性堕落、宗教本能歪曲、人与神的关系因罪而被推翻以来，显然必须有一个明确、积极的启示，不仅让人知晓神完全接纳其敬拜，而且将敬拜及服事的原则与方法吩咐给人。如同先前圣经中所示，人的一切被当作道理教导人的吩咐，各种私意崇拜及自定的崇拜行为与方式，都是神所憎恶的。当然，同时正如本信条第1章第6节所承认的那样，“有若干关于敬拜上帝和教会治理的细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，所以可以根据自然之光和基督徒的智慧予以规定，但总要遵照圣道的通则。”这些显然关乎圣经中所记载，指导我们在不同时间与不同处境（视当下情况而定）下敬拜神和管理教会的原则与“通则”的应用。但我们无论如何都无权以品味、时尚或便利为理由，超出圣经的明确

命令。

3. 我们在本信条第2章第3节已证明：圣父、圣子、圣灵作为可以明确区分的三个位格，却在绝对相同的意义上彼此同等，为同一位至高的神；由此，对神的崇拜必然同等地归于圣父、圣子、圣灵。如今我们唯有藉着一位中保才能蒙神悦纳地亲近祂，这一点由我们先前得到的证据可以证明：（1）关于人原初的罪债及惯常性犯罪所导致的罪债；（2）关于神的公正；以及（3）关于神从永世便定意唯独藉着一位中保使人得救。倘若基督果真在圣父神面前做选民的代求，代替他们顺服及受苦，又为他们向圣父代求，倘若神将各样恩惠藉着基督赐给我们，那么我们就当藉着基督亲近神。下一主题将阐明神是唯一正确的敬拜对象，且基督是我们藉以亲近神的唯一中保。

4. 不可以任何借口将宗教崇拜归于天使、圣徒或其他任何受造物；也不可藉着基督以外的其他任何中保敬拜上帝。

根据天主教最权威教规的教导：（1）童贞女、圣徒及天使当按他们各自的等级接受真实的宗教崇拜；（2）我们在困境中时当向他们祈求帮助；（3）当祈求他们为我们向神或基督代求；（4）天主教某些关于敬拜的权威典籍教导说，当祈求神根据圣徒的功德（merits）拯救和帮助我们；（5）当在教会中保留并敬拜圣徒与殉道者的画像、雕像及遗物。

为避免因这些行为受到拜偶像的指控，他们区分出（a）Latria——应给予上帝的最高级宗教崇拜，与（b）Doulia——依照圣徒与天使的等级，应给予他们的不同程度的次级宗教崇拜。索尼克（Sonic）还划分出了Hyperdoulia，即应唯独给予童贞女马利亚的中级崇拜。他们还区分出（a）分别归于神、童贞女马利亚或圣徒与天使的直接敬拜；和（b）间接敬拜，即向代表敬拜者之直接敬拜对象的画像或雕像进行敬拜。

对于这整个敬拜体系的反对理由是：（1）圣经无论对其整体还是对其中的任一要素，都没有提供丝毫支持。（2）敬拜神的理由不适用于敬拜其他任何存在（being）。理性与启示一致教导我们，一

位无限与绝对完全的存有、我们的创造者、护理者和道德主宰，分别于其他一切对象，因而不可与其他任何对象作为敬拜对象而被归为一类。

(3) 出埃及记20章3节、5节和歌罗西书2章18节明确禁止拜假神与天使的罪。路司得城里的众人意图敬拜圣徒保罗和巴拿巴，他们“就撕开衣裳，跳进众人中间，”说：“我们也是人，……我们传福音给你们，是叫你们离弃这些虚妄，归向那……永生神。”（徒14：：1-15）。

(4) 出埃及记20章4-5节的第二条诫命，禁止敬拜偶像，或藉着偶像敬拜神、基督或圣徒。

(5) 他们对归于神与归于圣徒之不同程度的敬拜之间的区分，以及对敬拜偶像或画像的间接敬拜与敬拜它们所代表之人的直接敬拜之间的区分，不是他们所特有的，一切拜偶像者中的受教育阶层也是如此——就如每个向外邦传教者都知道的那样。罗马天主教徒若不是拜偶像者，第一、二条诫命所禁止之罪简直就不曾有人犯过了。

(6) 向圣徒祷告极其荒谬，因为除非他们无所不在、无所不知，否则他们无法听到我们的祷告。在许多情况下，除非他们无所不能，否则他们也无法帮助我们。天主教解释说，神可能把我们的祷告告诉圣徒，叫圣徒可以反过来再把我们的祷告告诉神；这与他们所阐释的教义倒挺相配。

(7) 圣徒与天使不是我们与神或我们与基督之间的中保。(a) 因为圣经中明确宣称基督是神与人之间唯一的中保(提前2:5)。(b) 在地上和天上，基督都竭力履行了中保一切必需的职能(来9:12, 24; 10:14)。(c) 因为我们“完全”在基督里；而且我们受到劝告，以最坦然无惧而自由的心，藉着基督直接来到神面前(西2:10; 弗2:18; 3:12; 来4:15-16; 10:19-22)。暗示以其他中保的工作对基督的工作进行补充，乃是对基督极大的不敬。(d) 在我们与基督之间不可能有代祷者的立足之地，因为基督是我们温柔的弟兄(太11:28)，且引人到基督那里乃是圣灵的职分(约6:44; 16:8, 14)。

(e) 即便真需要其他中保，圣徒也不适任。他们不在场，他们也无力担当我们的呼求。他们也有依赖性，他们不能帮助别人。正如我们已经看到的，他们没有多余的功德 (merits)，所以不能为我们蒙神悦纳奠定基础，他们自己忙着敬拜和分享基督，既没有时间和机会，也没有能力去管世上的事。

21.3 感恩的祈祷是崇拜的一个特别部分 (腓4:6; 提前2:1; 西4:2)，是上帝向万人所吩咐的 (诗65:2; 67:3; 96:7-8; 148:11-13; 赛55:6-7)；为要祈祷蒙悦纳，必须奉圣子的名 (约14:13-14; 彼前2:5)，藉圣灵的帮助 (罗8:26; 弗6:18)，照上帝的旨意 (约壹5:14)，用悟性、敬畏、谦卑、热忱、信心、爱心和恒心去求 (诗47:7; 传5:1-2; 来12:28; 创18:27; 雅1:6-7; 5:16; 可11:24; 太6:12, 14-15; 西4:2; 弗6:18)；若出声祈祷，当用人明白的言语 (林前14:14)。

21.4 我们祈求，是为合乎圣经之事 (约壹5:14, 16; 约15:7)，是为现在和将来活在世上的人 (提前2:1-2; 约17:20; 撒下7:29; 代下6:14-42)；但不可为死人祈祷 (路16:25-26; 赛57:1-2; 诗73:24; 林后5:8, 10; 腓1:21-24; 启14:13)，也不可为那些明明犯了至于死的罪 (或译：必死之罪) 的人祈祷 (约壹5:16)。

我们的信条在确立了关于宗教崇拜的对象，以及关于我们从何认知宗教崇拜之性质与正确方法的普遍真理之后，现在继续更为详尽地阐述圣经中关于这一主题的教导。

这几节教导我们：

1. 祈祷是崇拜的一个主要部分。“祈祷”一词时常用于较一般意义和较特殊意义。用于较特殊意义时，“祈祷”一词相当于“恳求”，乃是灵魂向神表明心愿，祈求神满足这些心愿，并把一切所需的供给恳求者的行为。用于较一般意义时，“祈祷”乃是灵魂与神进行属灵交通的一切行为。这种意义的“祈祷”所包括的主要要

素是：（1）崇敬，（2）认罪，（3）恳求，（4）代求，（5）感谢。因此，广义而言，祈祷包括崇拜的一切直接行为。赞美神的诗歌、颂词本质上不过是富有韵律、以歌咏形式而发出的祈祷。

2. 信条在此宣告，每个人都要祈祷。即便对于不认识神的外邦人，以及未重生而无法在道德上以神所悦纳的方式祷告的人，这也是千真万确的；因为我们的责任既不以我们对道德真理（moral truths）的认知，也不以我们行正确之事的能力来衡量。我们祈祷的责任乃是我们与生俱来的责任，源于我们与神之间的自然关系，由我们与生俱来的良心显明出来，又在圣经中被不加区别地吩咐给每一个人（帖前5:17；徒8:22-23；路11:9-13）。圣经不仅告诉我们要在接受圣灵后祷告，而且告诉我们要为接受圣灵而祷告。

3. 此处教导我们，为蒙神悦纳而有效的祷告必须：（1）藉着中保基督来进行。前面第1.2节已表明，一切宗教崇拜都必须藉着基督，即倚靠祂的功德，且通过祂如今的代求来亲近神。祈祷是一种宗教崇拜。因此，宗教崇拜怎样，其每一要素也怎样。另外，我们藉着基督的功德而得救赎，由此显明的一切让我们得出我们必须奉基督的名向神祷告这一真理；这也是圣经对我们的直接教导。（约14:13-14；16:23-24）。（2）藉着圣灵的帮助。“paraclete”（辩护人，调解人；安慰者）这同一个词既用于基督，又用于圣灵：用于基督时，这个词译为“中保”（advocate，本意“辩护人，替人说情者”）；用于圣灵时译为“保惠师”（comforter）。因为基督作为我们的“中保”在天上替我们祈求（罗8:34）；而圣灵作为我们的“保惠师”，在我们里面替我们祈求、教我们祷告、叫我们照着神的旨意去祈求，因而使得基督这为头的在天上不间断的祈求，与祂的众肢体在地上不间断的祷告之间保持和谐一致（罗8:26-27）。

（3）要使祷告蒙悦纳，敬拜者必须有正确的心态。他在祷告时，因神的威严及道德的完全，当用敬畏去祈求；因我们的罪债和污秽，当用谦卑去祈求；当顺服神的旨意；当相信祂能够且乐意帮助我们，信靠祂立约的恩典；当明了我们所保持的关系、我们敬拜的性质、我们祷告的主题与祈求的目标；当用与我们祷告之言语完全相符的

真挚和热诚去求；当用恒心迫切地祈求（路18:1-8）。当两个或两个以上的人共同祷告时，显然必须使用众人共通的语言，否则对于听不懂的人来说这祷告就毫无意义。这一论点乃是针对罗马天主教在公开场合做祷告时多使用拉丁文的习惯，而其大多数敬拜者都不懂这种语言。圣经中明确禁止这样的做法（林前14:1-33）。

4. 在此处信条教导我们，我们祈求的目标涵盖一切我们渴求同时也合乎圣经的事。这是不言而喻的，因为我们万事都依赖于神，因而当向祂祈求我们所需要的一切；然而我们当然要先求“最好的”，即“先求神的国和神的义”（林前12:31；太6:33）。祈求不合乎圣经的事，自然就是不合乎圣经的祈求；我们当弃除这类祈求并为之悔改。即便是我们那些一般而言合乎圣经的心愿，在许多情况下我们祈求的时机和方式也不一定合乎神的旨意。在这种情况下，我们总要效法我们所尊崇的主在客西马尼的做法，照着神的旨意来调整我们的祈求（路22:42；约壹5:14）。

关于代祷的主题，信条教导我们，要为现在和将来一切活在世上的人祈祷（提前2:1-2；约17:20），但不可为那些已死去的人祈祷，也不可为那些明知已犯了不可饶恕之罪的人祈祷。

罗马天主教会有关为死人祈祷的教理，部分基于他们有关人死后灵魂所处状态的教理。他们认为那些死时达到完全的人直接进入天国；那些异教徒和犯了必死之罪的人死时直接进入地狱；然而大多数不完全的基督徒死时要进入炼狱，必须呆在那里直至他们适合进入天国。关于炼狱，天特会议教导说：（1）炼狱中有炼净的火，不完全之信徒的灵魂须经火炼净。（2）在世信友的祷告与为他们所作的弥撒大大有益于灵魂在炼狱中暂时性的受苦时期（天特会议第25次会议）。

然而，如同信条第32章所表明的那样，倘若炼狱不存在，那么就不能为死人祈祷，因为那些在天上的人无需代求，而那些在地狱中的人，祈祷对于他们毫无帮助。“乃至家主起来关了门”（路13:25），再到神的宝座前纠缠苦求，既放肆又徒劳。圣经教导说，人死后只存在两个状态，二者之间有不可逾越的鸿沟限定（路16:25-26）。

另外，为死人祈祷这一行为没有任何的圣经根据，无论是明示还是暗示。

21.5 存虔诚敬畏之心诵读圣经（路4:16-17；徒15:21；西4:16；提前5:27；启1:3），讲道纯正（提后4:2；徒5:42），用悟性、信心和敬畏顺服上帝而认真听道（雅1:22；徒10:33；太13:19；来4:2；赛66:2），心被恩感歌唱诗篇（西3:16；弗5:19；雅5:13；林前14:15），以及正当举行和按理领受基督所设立的圣礼，都是宗教崇拜正常的一部分（太28:19；林前11:23-29；徒2:42）。此外，宗教的宣誓（申6:13；尼10:29；林后1:23），许愿（诗116:14；赛19:21；传5:4-5），在特殊时节下严肃的禁食（珥2:12；斯4:16；太9:15；徒14:23），和感恩（出15:1-21；诗107:1-43；尼12:27-43；斯9:20-22），都要各按其时，以圣洁敬虔的方式举行（来12:28）。

21.6 如今在福音时代，无论是祈祷，或是崇拜的其他部分，既不限于任何地方和任何方向，也不因举行的地方或面对的方向而更蒙悦纳（约4:21）；但要用心灵和诚实（约4:23-24），随处敬拜上帝（玛1:11；提前2:8）；每日（太6:11；参看伯1:5）在个人家庭中（耶10:25；申6:6-7；伯1:5；撒下6:18, 20），独自在隐密处，都要如此行（太6:6, 16-18；尼1:4-11；但9:3-4a）；照样在公共集会中更要严肃地敬拜上帝；当上帝藉着祂的圣言或护理招聚公共聚会时，不可漠不关心，或故意忽略，或停止聚会（赛56:6-7；来10:25；诗84:1-12；100:4；122:1；路4:16；徒2:42；13:42, 44）。

这几节继续逐一叙述在当今时代神所要求我们崇拜祂的各种不同方式，包括定期的崇拜行为以及临时性的崇拜行为。对神定期的崇拜，无论在公共集会中，在个人家庭里，还是独自在隐秘处，都要举行。在公共集会中对神的崇拜主要包括诵经、讲道和听道、祷告、唱诵诗篇，以及施行和接受基督所设立的圣礼。在我们所读的经文与正确传讲的道中，神向我们说话，我们以敬畏、专注、自我应用（self-application）及顺服之心聆听神的话语，藉此敬拜祂。

在祷告与唱诗赞美中，我们把圣灵所感之圣洁的爱、渴慕及感谢献给神。在圣礼中，神与我们的灵魂交通并进入约中，而我们也与神交通并进入约中。这一敬拜蒙悦纳与否丝毫不像礼仪主义者所天真臆测的那样，取决于敬拜处所的圣洁或敬拜的方向。正如我们在第七章和第十九章所见，以及基督明确教导撒玛利亚妇人的那样（约4:20-24），限于分别为圣之处、分别为圣之时，由分别为圣之人举行敬拜的时代，已因我们的主而一去不返。但敬拜蒙神悦纳取决于：（1）有神之圣言的纯正真理相伴，并以此真理为基础；（2）其是圣灵所结的果子，是蒙光照而敬虔、热忱之爱心的结果；（3）其完全藉着中保基督而举行。

“除了在公共集会中公众一同敬拜神以外，每个人也必须独自在隐秘处，每个家庭也必须私下里祷告、敬拜神。

主明确吩咐我们在隐秘处敬拜神（太6:6；弗6:18）。这一责任要求每个人都要花费一些时间祷告、读经、默想及严肃地自省。那些忠实履行这些责任的人，非常清楚认真履行责任所带来的诸多好处。

每个家庭都当举行的家庭敬拜（通常在晨昏举行），主要包括祷告、读经和唱诗赞美。

带领家庭敬拜的一家之主，当留意让家中每一成员都按时参加，不可因不必要的理由缺席家庭敬拜的任一组成部分；读经、祷告和赞美时，当同样地严肃而专注，不被日常事务所扰。

一家之主要留意用宗教原则教导他们的儿女和仆婢。要在每个适当的时机进行这样的教导。但我们认为举行过公共崇拜后的安息日晚上，当特意为此目的而分别为圣。因此我们非常反对在主日进行不必要的私人拜访。除非为着必要或慈善的原因，我们也非常反对在主日接纳外邦人进入我们家中。其他任何活动，无论有多么漂亮的借口，倘若它们妨碍了上述必须履行的重要责任，我们都要加以反对。”（【美国】《敬拜指南》第15章）

诸如宗教的宣誓、许愿、禁食及特殊的感恩，乃是在适当时节所举行的对神临时性的崇拜方式。关于宣誓和许愿，我们将在第二

十二章加以阐述。圣经中的例子（诗107；太9:15）与当今基督教会的经历，确定无疑地告诉我们，特殊时节下的禁食和感恩是合宜而有效的。

21.7 一般而言，把适当的时间分别出来敬拜上帝，乃是自然之理；同样，上帝在圣经中用一种积极的、道德的、永久的诫命，特别指定七日的一日为安息日，要万世万代的人都向祂遵守此日为圣日（出20:8-11；赛56:2-7）。这圣日从世界的起头到基督的复活都是一周的末一日（创2:2-3；林前16:1-2；徒20:7）；从基督的复活起，改为一周的第一日，在圣经中称为主日（启1:10），而且要持守它作为基督徒的安息日，直到世界的末了（太5:17-18；可2:27-28；罗13:8-10；雅2:8-12）。

21.8 人人都当向主遵守这安息日为圣，要适当预备自己的心灵，提前调整日常事务，然后不仅要整日停止自己的工作及有关属世职务和娱乐的言谈与思想，守圣安息日（出16:23, 25-26, 29-30；20:8；31:15-17；赛58:13-14；尼13:15-22），而且要用全部时间，或同众人，或在私下，举行礼拜，并尽本分行必要和慈善的事（赛58:13-14；太12:1-13；可3:1-5）。

在信条的第十九章我们看到，按照各自的依据或理由，神的律法可以分类如下：（1）依据于神的属性，因而具有普遍性及不变性的律法。（2）就我们所知完全依据于神的旨意，因而被称为积极的诫命，只在神所吩咐的范围和时间内有约束力的律法。（3）依据于律法所适用的暂时性情况或环境，并专用于这些情况或环境，一旦这些情况或环境不再存在便不再有约束力的律法。（4）依据于今世人类的普遍及永恒的状态与关系，因而预定如同那些关系一样具有普遍性与永恒性的律法。

显然圣经中有关安息日的律法在某种程度上归于第四类，亦在某种程度上归于第二类。

1. 安息日在某种程度上依据于人性普遍而永恒的需要，尤其是

对于被包括在救赎体系下的人。设立安息日乃是为了：（1）纪念神创造了世界以及住在其间的一切（创2:2-3；出20:11）。这一事实是一切宗教——无论是自然宗教还是启示宗教——的重要基础。（2）安息日被改为一周的第一日，乃是为了纪念基督教的中心大事：被钉死在十字架上的救赎主升天并坐在权能者的右边。（3）永久地象征为圣徒存留之永恒的安息日（来4:3-11）。（4）为公众崇拜或私下崇拜神及对众人进行宗教教导提供适当的时间。（5）出于当今人类的体质与世人的状况所决定之身体上及道德上的必然需要，提供一段脱离劳碌疲累的适当休息时间。

安息日制度的所有这些理由都依据于人性，并且在万国万民中，在智力与道德发展的所有阶段，依旧完全有效。因此，安息日作为神在造人时所设立又吩咐那人遵守，由此吩咐整个人类普遍、永远遵守的一项制度（创2:2-3）而被采用。因而我们发现从最初，犹太人（创7:10；8:10；29:27-28；伯2:13）以及所有外邦民族（或国家），诸如埃及人、阿拉伯人、印度人等，皆以七日为一周来划分时间。所以在律法被赐下以前，犹太人就已被吩咐遵守安息日（出16:23）。也因此有关安息日的律法被归入十诫（关乎我们与神及与人的一切关系的整个道德律，都被概括与浓缩在这十诫中），成为其中的一条命令。神用手指把有关安息日的命令刻在石版上，与吩咐我们爱神、荣耀神的名、禁止奸淫、禁止杀人的诸多诫命并列，作为十诫的一部分，置于“施恩座”下，在神宝座的基部。所以，当神发出这一伟大的命令时，祂不说“我为你们指定一安息日”，而说“当纪念安息日，守为圣日”，显然暗示着祂所指的是对于犹太人与外邦人来说皆为众所周知、已经存在的一个制度。而且制定这一律法的根据，不是犹太历史所独有的一个事实，而是构成神与整个人类所保持一切关系之基础的一个事实，是如同前面所表明的那样，数千年前作为安息日制度产生之根源的这一事实：“因为六日之内，耶和华造天、地、海和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日”（创20:8-11）。因此基督说：“安息日是为人设立的”（可2:27），也就是说，是为人类设立的。

2. 安息日也是一个积极的诫命，它依据神——至高主的旨意。把一部分时间分别出来敬拜神及对众人进行宗教教导，是理性的明确指示。经验表明，基于生理上与道德上的理由，从劳作中分出一段时间来用以休息，是极为合人心意的。对于被视为宗教存在（a religious being）的人类而言，为世界之创造与基督之复活设立某种纪念，为天上之安息日设立某种永恒而频频再现的象征，也是非常可取的。然而，我们应当藉着一项制度把这些目的结合起来，并确保这些目的达成，为此当把整整一日从七日中分别出来——这一日曾为一周的第七日，以后变为一周的第一日；这显然是因为（神）如此命定，或客观环境使然，所以如此定规的一种命令，只要神在此事上的旨意不变，这法令就对我们一直有约束力。

安息日由一周的第七日变为第一日，这改变始于使徒时代，因此这一改变是受到使徒认可的。由那时起，各个世代各个地方的基督教会都开始遵守取代古时安息日的“主日”（启1:10）。我们接受安息日的这种改变，相信其合乎神的旨意：（1）因为其源于使徒；（2）因为基督之复活的无比重要性；而作为基督教之根基，基督之复活被以守主日的方式与神之创世联系起来；（3）因为历世历代各宗各派基督徒的一致赞同，以及圣灵的内住，也暗示了圣灵的赞同。

关乎遵守基督徒的安息日，明明白白的通则是：遵守安息日（1）不当像基督所责备的那样凭着律法的精意（太12:1；路13:15），而要凭着福音圣洁而自由的精意；（2）当合乎设立安息日的目的，及上面所列举的那些目的。

因为神指定七日中的一日为安息日，我们当为设立安息日的那些目的而把那一整日都分别为圣，即整日停止属世的工作而敬拜神、对我们的教友（fellow-men）进行宗教教导。我们当勤于将这整日用于这些目的，避免并尽力带领我们的教友避免一切阻碍，以期将这日最为有益地应用于其正确的目的。除了与我们有利害关系、明显而合理的必要之事，以及关乎我们教友及家畜之迫切需要的慈善之事，任何事都不可阻碍我们将这日分别为圣。

第二十二章 论合乎律法的宣誓和许愿

22.1 合乎律法的宣誓是崇拜的一部分（申10:20；赛45:23；罗14:11；腓2:10-11），即在必要的时候，宣誓者严肃地呼吁上帝，为他所讲述或应许的事作见证，并按照他宣誓的真伪对他施行审判（出20:7；利19:12；罗1:9；林后1:23；11:31；加1:20；代下6:22-23）。

22.2 惟有上帝的名才是人应当用来宣誓的，应用时当存完全圣洁的敬畏之心（申6:13；书23:7）；所以，人若用那荣耀和可畏的名虚空地或轻率地宣誓，或用别的名宣誓，都是有罪的，可惜恶的（出20:7；耶5:7；太5:33-37；雅5:12）。然而，不论是在旧约圣经还是在新约圣经中，在严肃的场合和重要的事件上，宣誓都是上帝的话语所认可的（来6:16；林后1:23；赛65:16）；这样，在这类事件上，合乎圣经的权威所规定的合乎圣经的宣誓也应当予以遵行（王上8:31；尼13:25；拉10:5）。

22.3 凡宣誓者，都要正当地考虑此严肃行为的庄重性，并且只宣述他完全相信真实无疑的事（出20:7；利19:21；耶4:2；何10:4）。任何人不应起誓把自己束缚于任何事上，除非那事是善良和公义的，是他如此相信的，并且是他能够而且决心实行的（创24:2-9；尼5:12-13；传5:2,5）。然而在关于善良和公义的事上，若拒绝合乎圣经之权威所命令的宣誓，那便是罪。

22.4 宣誓应照简明普通的字义，不可用模棱两可的双关语，或内心有所保留意思的字句（耶4:2；诗24:4）。宣誓不能迫人犯罪；但在非属犯罪之事上所作的宣誓，虽有损于己，也得遵守实践（撒下25:22, 32-34；诗15:4）；纵使向异端者或不信者所作的宣誓，也不可背弃（结17:16-19；书9:18-19；撒下21:1）。

这几节所论述的主题是：1. 合乎律法之宣誓的性质。2. 唯一可

以合乎律法地用以宣誓的名。3. 在必要时候宣誓，既是合宜的，也是应尽的责任。4. 誓词用语的真实含义。5. 宣誓所约束之义务的范围和根据。

1. 合乎律法的宣誓乃是在非常严肃和重要的时候，呼吁神为我们所述之事的真实性，或我们自愿承担在将来做某事的义务，作见证；并暗含着神因我们说谎或不忠于诺言而不悦的咒诅。刚提到的这一点通常由大多数宣誓的惯用结束语体现出来：“所以求神帮助我”——意即，求神因我所述尽皆真实，或因我将遵守诺言而帮助我。

因而宣誓乃是至高宗教崇拜的一种行为，因为其承认被我们祈求作威严之见证者及最终审判者的那一位无所不知、无所不在、绝对公正且拥有至高主权。

2. 所以，我们若用又真又活之独一神以外其他任何的名起誓，我们的罪等同于拜假神的罪；我们若指着任何事物或任何地方起誓——即便其与神有所关联，我们的罪等同于拜偶像的罪。那些举手宣誓的人，乃是指着创造、护理、统管万有的神起誓；那些按手于圣经上或亲吻圣经而宣誓的人，乃是指着在圣经中启示祂自己的神起誓，即指着基督教之真神的名起誓。显然，凡相信真神的人，与他们的正直诚实相称，皆不可能指着假神起誓。同样明显的是，无神论者进行宣誓，或者异教徒按手于圣经上，从而表明他祈求他根本不相信其存在的神，皆是丝毫无诚实可言的行为。

圣经中充分承认这一原则。我们被告知要指着真神起誓：“万膝必向我跪拜；万口必凭我起誓。”（赛45:23）；“在地上起誓的，必指真实的神起誓”（赛65:16）“你要敬畏耶和华你的神，侍奉他，指着他的名起誓”（申6:13）。我们被禁止指着假神起誓：

“我怎能赦免你呢？你的儿女离弃我，又指着那不是神的起誓”（耶5:7；书23:7）。

3. 第三条诫命的字面解释为“你不可将神的名用于虚假的事”——即用于为谎言作证。吩咐我们不可起假誓或在无关紧要之时起誓的这条诫命，暗含着神允许我们在一切必要之时呼吁真实的神为

真实之事作见证之意。因此在旧约中，宣誓被当做公认的宗教制度吩咐人遵行（申6:16；10:20等）。基督自己在被要求以犹太人常见的形式起誓时，毫不犹豫地加以回应（太26:63-64）。保罗经常呼吁神为他所述之事的真实性作见证——“神可以见证我……”；“我呼吁神给我的心作见证”（罗1:9；林1:23）。在希伯来书6章13-18节中，保罗宣称，神为了“为那承受应许的人格外显明他的旨意是不更改的，就起誓为证。”并且，“因为没有比自己更大可以指着起誓的，就指着自已起誓”。

所以很显然，我们的救主基督所说“什么誓都不可起”，意思不可能是禁止在必要之时指着真神的名起誓，而必然是禁止在日常交谈中或无关紧要之时呼吁祂的名，禁止指着不是神的起誓。

可以宣誓的必要之时，乃是指所有那些涉及到重要且完全合乎律法的利益的时候；必须呼吁神作见证以获取信任和了结争论的时候（来6:16）；以及任何主管当局（competent authority）命令其所管辖者宣誓的时候。我们的信条宣称，在最后那种情况下的宣誓乃是一种责任，若拒绝宣誓便是罪。

当然，宣誓作为一种敬拜神的行为，其本身的性质，以及藉着宣誓所要达到的果效——建立人们的信任，这两个原因使得宣誓时总当以敬畏的态度，并佐以公认的各当事人与见证人普遍明白的外在动作，诸如举手、按手于圣经上或亲吻圣经，以表明宣誓者所呼吁的神乃是那位创造者与护理者，是基督教所启示的那位真神。

4. 人若被要求起誓，就总要确信所使用的词句能够为对方所明白，以确保起誓的神圣性。很明显，当政府、审判官、国家官员或平民要求我们宣誓时，倘若我们把个人的意思赋予我们祈求神所见证之事，不同于我们所知要求我们起誓的人所理解的意思，我们就是在蓄意欺骗；我们在说谎时呼吁神见证我们话语的真实性，便犯了起假誓的罪。

5. 宣誓带来的义务源于：（1）原初的、普遍的说实话和信守一切诺言的义务；（2）我们荣耀神的义务，与避免因祈求祂为虚假之事作见证而羞辱祂的义务；（3）我们明知是虚假或倾向于虚假之事，

却希望神赞同其为真实的，这便是一种亵渎行为。

（人所作）宣誓不能把人束缚于那些本身就不合乎律法之事，因为合乎律法的义务由神的旨意赋予我们，所以优先于由人的心意或由我们自己赋予我们的一切义务；而且次要的义务不能脱离主要的义务。起誓作不法之事才是犯罪，背弃这样的誓约却不是犯罪。因此路德（Luther）违背他修道士的誓约没有错。宣誓也不能束缚人行不可能之事，因这不可能正体现出神的旨意。

但本身公义而有约束力的宣誓，赋予我们一个额外的实行这所作宣誓的义务，这一义务是律法的要求，也是我们所自愿承担的。承诺做任何合乎律法之事的宣誓都因真理和神的缘故具有约束力。而且

（1）这一义务显然不取决于使人起誓者是善是恶。向不信者或异端者所作的宣誓，与向圣徒所作的宣誓同样具有约束力。天主教徒称，宣誓不能把人束缚于不合乎律法之事，也不能使人脱离主要的义务，并且一切义务中首要的义务便是不惜一切代价促进教会的利益，他们以此为借口，为其背誓的行为开脱，因他们向不信者或异教徒，或向他们与之争论的对手起了誓，却不遵守。然而他们故意作那便于背弃的宣誓，因此在宣誓和背誓时皆既说谎言又亵渎神的圣名。另外，优先于一切宣誓的至高法则，乃是神清楚明白的旨意，而不是教会的利益。

（2）人所作的宣誓虽有损于己，也有遵守的义务（诗15:4）。

（3）人所作的宣誓即便是以暴力或欺诈手段强求而来，其义务也不因此减损。因此征服者强迫被征服者所作的宣誓亦具有约束力，因为在征服者所提供的选项中，被征服者自愿优先选择宣誓。所以基遍人为了他们自己的利益以欺骗手段引诱约书亚所起的誓，约书亚亦加以遵守（书9:8-27）。

22.5 许愿与带应许的宣誓性质相同，以用相同的宗教慎重去宣说，用相同的真诚去遵守（民30:2；赛19:21；传5:4-6；诗61:8；66:13-14）。

22.6 人不可向任何受造者许愿，只可向上帝许愿（诗50:14；76:11；116:14）。若要所许的愿蒙悦纳，就当甘心乐意，出于信心，并明白所包含的本份，为求对已经领受的慈爱表示感谢，或为求获得我们所要的而许愿；由此，我们对须尽的本分，或对与这些本分有关的事，应当更加严格地约束自己（申23:21-23；创28:20-22；撒上1:11；诗66:13-14；132:2-5）。

22.7 人不可许愿去行圣经所禁戒的，或阻止圣经所命令的本分，或行他力量所不及的，以及那未从上帝应许得着能力去实行的（徒23:12-14；可6:26；民30:5, 8, 12-13）。这样看来，罗马天主教修道者终生独身，自甘贫穷，和服从教规的许愿，决非更高的完全程度，而是迷信和犯罪的网罗，凡是基督徒，不可自陷于其中（太19:11-12；林前7:2, 9；来13:4；弗4:28；帖前4:11-12；林前7:23）。

许愿乃是向神许诺。在宣誓中，立誓双方都是人，而神是被呼求的见证者；在许愿中，神是被许诺的一方。许愿与宣誓的性质相同，因为我们基于相同的理由——我们对真理的义务及敬畏神的义务——而必须遵守我们所许的愿与所立的誓。在无关紧要之时轻率许愿，或许愿不还，都是亵渎神的行为。

与宣誓一样，有大量经文认可许愿（传5:4；诗126:11；撒上1:11；以及徒18:18保罗的事例）。接受洗礼和圣餐，涉及到对神极为圣洁、附有义务的许愿；祷告时亦是如此，不管是口头祷告还是书面祷告，我们都正式或非正式地重申我们向神立约的承诺。因而许愿如同其他任何承诺一样，既可一般性地约束我们忠心顺服神，亦可在某一特定行为上特别对我们加以约束。

人不可许愿去行任何不合乎律法或不可能做到之事，理由同先前所阐明关乎宣誓的理由相同。幼童或其他任何处于权威之下、无权照自己的心意约束自己的人，其所许之愿无约束力（民30:1-8）。当发现所许之愿若继续遵守便与我们属灵益处相悖时，所许之愿便不再有约束力；因为那样便表明神肯定不想要我们遵守那所许之愿；

接受承诺的一方若不想让人守诺，那一承诺便不能约束人。

许愿之事若不违背律法，无关乎道德是非，所许之愿便有约束力；但经验极清楚地证明，累积这类义务极为有害。圣经中神之圣言以祂的权威命令我们遵行祂旨意所要求或对我们有益之事。我们自我强加的义务增多，既羞辱神，又对我们自身造成极大困扰，并危及我们的平安。许愿最好还是限定于在神恩典的帮助之下，神所命令或圣经中所明白启示而由我们自愿承担并承诺遵行的义务。

第二十三章 论国家官员

23.1 上帝是至高的主和全世界的王，祂在自己之下设立国家官员治理人民，是为了祂自己的荣耀和公众的利益，因此赋与他们佩剑的权柄，用以保护并鼓励行善的，处罚作恶的（罗 13:1-4；彼前 2:13, 14）。

23.2 基督徒若被委任接受并执行国家官员的公职，乃是合乎圣经的（创 41:39-43；尼 12:26；13:25-31；但 2:48-49；箴 8:15-16；罗 13:1-4）；他们在按照各个国家健全的法律执行公职时，应当特别维持虔敬、公正与和平（诗 2:10-12；82:3-4；提前 2:2；撒下 23:3；彼前 2:13），同样，为此目的，如今在新约之下，他们可以合乎律法地从事公义和必须的战争（路 3:14；罗 13:4；太 8:9-10；徒 10:1-2）。

这几节教导我们：

1. 国民政府是神所设立的制度，因而顺服我们合法的统管者，是我们既当向神，也当向人所尽的本分。有些人以为，人类政府的权力及合法的权威主要基于“被管辖者的同意”、“大多数人的意愿”，或者某种虚构的由我们先祖在社会生活起源时所缔结的“社会契约”。然而，一切政府都起源于神的旨意，这乃是不证自明的；而一切道德主体顺服神旨意的义务，为他们顺服人类政府的一切义务提供了最主要的依据。这一点是确定无疑的：（1）因为神是每个人的创造者和绝对的主人（Possessor）。（2）因为祂将他们构造成了有智能、有道德责任、有自由意志的主体，并且成为他们良心的主宰。（3）因为祂是一切道德主体的至高道德主宰；也因为祂绝对完全、无所不包的道德律命令我们行一切道德上公义之善事，禁止我们行一切道德上不义之恶事。（4）神在造人时把人造成社会人，并照祂自己的旨意将他置于家庭和社会团体组织中，因而使得国民

政府成为一种绝对的必要。(5) 因为神作为全世界的护理者和统管者，使用国民政府这一工具，通过在上世界上建立神的王国来促进救赎的大目标。(6) 圣经中清楚地表明：“因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。”

(罗.13:1-2) 对于行善的，国家官员“是神的用人，是与你有益的”；对于作恶的，他“是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的”(罗 13:4)。

当然，神并没有为人规定国民政府的任何特定形式或演替顺序。祂以人的良心和社会性，以及一切社会团体的环境状况，为政府所负有的责任和政府存在的必要性提供了普遍的基础。然而，祂让人照着他们不同的文明程度、社会及政治环境、历史前例，并照着神之圣言对他们的指示，及神之护理对他们的引导和维护，以自己的方式自由选择自己的政府形式。

在这种意义上，正如自然之光所显明的那样，创造者神从起初就在人中间建立了国民政府，且在历世历代的万国万民中皆建立了国民政府。然而在救赎计划的发展过程中，神人二性、作为中保的君王基督开始执掌全宇宙的权柄(太 28:18; 腓 2:9-11; 弗 1:17-23)。由于这个宇宙构成一个物质及道德的系统，作为中保，祂的首领地位必然要拓展到整个宇宙每一个地方，叫万事为了祂百姓的益处和祂自己的荣耀互相效力，叫祂的仇敌被降服并最终受审判、受惩罚，并叫一切受造物照着祂父所预定的来敬拜祂(罗 8:28; 林前 15:25; 来 10:13; 1:6; 启 5:9-13)。因此，当前这物质宇宙的护理者与主宰以及“统管诸国”的，乃是犹太人的王拿撒勒人耶稣，一切的法律都当符合祂的旨意，一切国家、一切人类统治者都当承认并服事祂。“在他衣服和大腿上有名写着说：‘万王之王，万主之主。’”(启 19:16)

2. 神设立国家官员的直接目的是促进公众的利益，而最终目的是促进祂自己的荣耀。圣经所启示的事实向我们表明，创造者之荣耀和美德的彰显是祂赋予万事万物整个系统的首要目的，因而也是神所预定给每一有理性的行为者的首要目的。倘若每个人的首要目的都是荣耀神，那么所有民族、团体的首要目的必然同样也是荣耀

神；并且荣耀神应当成为每一个体之一切关系与行为中的决定性目的。倘若荣耀神是他的首要目的，那么其他一切目的和意图就都要从属于这一目的。国家官员藉着促进公众在今世所关心的利益（包括教育、道德、物质的丰富、生命财产的保护及秩序的维护）这一特殊的方式，尽力促进神的荣耀。并且

3. 身为基督徒的国家官员也当谋求在他们有影响力的位置上，促进敬虔和秩序（提前2:1-2）。为了这一目的，他们不应靠着僭取教会的职责，或试图凭借天赋而公然以高人一等的态度对待或控制教会；而应如此行：作为个人，他们应当以身作则；作为官员，应当在其工作中为教会提供公正的保护和一切应得的便利；又当明确承认神和“统管诸国”的耶稣基督，并且制定和执行照着福音真意而构想的一切法律——就是关乎圣经中指明神特殊或普遍旨意的一切问题，尤其是关乎安息日、宣誓、结婚与离婚、死刑等等问题的法律。

4. 基督徒接受并执行国家官员的公职，乃是合乎圣经的。这一点颇为明显。的确，在最严格的意义上，只有基督徒才能合乎圣经地担任国家官员或其他什么职务，因为任何人不信基督都是违背神的旨意。一个人所承担的关系愈多愈重要，他就愈有义务相信基督，使他能够有资格为了神的荣耀和一切相关人等的益处，履行一切职责。

5. 在新约之下，身为基督徒的国家官员可以合乎律法地从事公义和必须的战争。自卫的权利和本分因天性不可剥夺的本能，因理性、良心、神的圣言及人类的普遍赞同而得以确立。倘若一个个体自卫杀人是正常的，那么一个社会团体基于同样的原则而做同样的事也必定是正常的。

对一个基督教国家而言，很难说何时参与战争才是正义的，这要视具体情况而定，而且这也不是我们所当考虑的问题。然而下述的总则非常明确：战争是一项大恶，因为它摧毁生命，带来苦难，并不可避免地各处造成道德堕落——不管是对于被征服者还是对于征服者，也不管是对于最初正义的一方还是非正义的一方。在每

一场战争中，至少有一方必定是非正义的，陷于非公义战争的滔天大罪中；而在绝大多数情况下战争双方都是非正义的。除非出于维护国家生存的目的不得不发动战争，否则名誉、荣耀或权势的增强、政策或利益，都不能作为借口为战争辩解，更不能为战争脱罪。要想使一场战争被神视为公义之战争，必须不仅是我们的仇敌打算对我们行不公义之事，而且（1）他试图做的不公义之事直接或间接威胁到国人的生命；（2）战争是避免此事的唯一手段。即便在这种情况下，也当在用尽其他维护公义和国家安全的方法之后，才诉诸战争这一最后的手段。一场使用侵略性方式进行的战争，在精神上和目的上却可能完全是防御性的。战争正义与否取决于后者，而不取决于前者——也就是说，战争正义与否取决于发动战争的目的，而不仅仅取决于以什么样的阵形进行攻击，或战场在何处。

· 23.3 国家官员不可僭取讲道与施行圣礼，或执掌天国钥匙之权（代下26:18；太16:19；18:17；林前4:1, 2；12:28-29；弗4:11-12；罗10:15；来5:4），亦不可丝毫干涉关乎信仰之事（约18:36；徒5:29；弗4:11-12）。然而国家官员如同保育之父一般，有责任保护我们同一个主的教会，不偏待任何一个宗派，以使众教会人员均可享受那完全的、无限制的、无条件的宗教自由，去履行他们神圣本份的各方面，不受威胁或暴力侵扰（赛49:23；罗13:1-6）。并且，耶稣基督在祂的教会中既已规定了通常的治理和惩治，它们在按照自己的信念而自愿作某一宗派的教友权利的行使，任何国家的法律都不可加以干涉或阻碍（诗105:15）。国家官员当保护所有人的身体和名誉，使人不致因宗教不同或不信宗教，而遭受别人侮辱、暴力、诅骂和伤害；又当制定法规，使宗教和教会的集会得以举行，不被骚扰（罗13:4；提前2:2）。

23.4 人民当为国家官员祈祷（提前2:1-3），尊敬他们的人格（彼前2:17），给他们纳税（太22:21；罗13:6-7），服从他们合乎律法的命令，为良心的缘故服从他们的权威（罗13:5；多3:1）。不信宗教或宗教差异并不废止国家官员正当和合乎圣经的权威，也

不解除人民对他们的顺服（彼前2:13-16）；这种顺服，教会人员也是不能免的（罗13:1；徒25:9-11；彼后2:1, 10-11；犹1: 8-11）。教皇在他们领土之内对他们或他们的任何人民都没有任何统治权或管辖权，尤其不能因着把他们判为异端者，或假托任何名义而剥夺他们的土地或生命（可10:42-44；太23:8-12；提后2:24；彼前5:3）。

这几节教导我们，教会和国家都是神所设立的机构，具有不同的目标与作用范围，不同的行政与职员，因而尽管二者应当彼此辅助，却是彼此独立的。这个观点反对：

1. 罗马天主教关于国家与教会关系的教义。根据纯粹逻辑上的教皇至上主义观点，整个国家包括其全体成员都是普世教会的一部分；因从属于教会存在之主要目的的某些次要目的，国民组织被包括在教会之内，因而最终为其所受托之职权的行使向教会负责。因此，教皇在某种情况下维护他的权威时，他往往停止国民的教权，使其臣民背弃效忠国家的宣誓，并因假定的异端或国家统治者的不服从，而废黜其君王。我们的信条教导我们，国家在其作用范围内完全独立于教会，并且依据同样的原则，对于所有教会成员，如同对于其他任何一种人一样，拥有同等程度的民事管辖权。

2. 这几节的陈述也反对盛行于欧洲所有国家及国家教会中，伊拉斯特派（Erastian）关于国家与教会关系的教义。这一教义认为，国家是神所设立的机构，为要供应众人属灵的及属世的一切需要，因此有责任为传扬纯正教义和正确施行圣礼及教会劝惩作预备。所以，支持教会，任命教会职员，确定教会法规并监督其执行，乃是国家官员的职责。因而，在德国和英格兰抗罗宗国家教会中，君王既是教会的最高管理者，又是国家的最高统治者。并且国家官员选定并强制推行信条、治理体制、崇拜规程及教会管理的整个过程。

与此相反，我们的信条教导我们，宗教自由乃是人类不可剥夺的特权（信条第二十章），包含着每个人依照自己良心的指引敬拜神的无限制的权利。因此，尽管教会管理者被授予司钥权，他们也

不可使用任何民事刑罚强迫人顺服他们所施行的法规。也因此，国家官员尽管负有保护教会成员与教会组织平安行使其权利及履行其职责的义务，在教会事务上却没有法定的管辖权。一个人可以同时是国家官员和教会成员。在一种情况下他是管理者，在另一种情况下他是被管理者。或者一个人可以同时是国家官员和教会圣职人员，在两个范围内同时做管理者。然而在两种情况下，他的管辖权具有完全不相关联的依据、目的、范围、方式及工作对象。

这几节亦教导我们，当国家官员在国家正确的作用范围内制定和执行法律时，因神的权威，为良心的缘故，政府的一切属民都有责任顺服他们。这一结论直接产生于前文所表明的事实：国民政府乃是神所设立的，因而其权柄乃是神为达到某些目的而设立的；所以顺服这些权柄就是顺服神。因而，（1）这一顺服当是诚心诚意并为良心的缘故而出于自愿。所以我们不仅要向他们表达表面上的顺服，也要为我们的管理者祷告，并自愿帮助他们。（2）反叛乃是极其严重之罪，因为反叛乃是悖逆神，且必然在我们的同胞中造成永久性物质的毁坏和社会道德的败坏。只有当我们被命令去行与神至高权柄相悖之事，或国民政府彻底腐败而不可救药，已不能再完成其之所以被设立的目的时，我们才不必再履行顺服国家官员这一义务。当事情确已达到那一地步，当用尽一切修正之法亦无济于事，当在政府之中进行改革似乎已无希望，却有希望通过革命达到此目的时，基督徒就有更换政府的特权和义务——如果可以，便使用和平方式；如有必要，便使用暴力方式。

第二十四章 论结婚与离婚

24.1 婚姻只存在于一个男人和一个女人之间；若同一时期一个男人有一个以上的妻子，或一个女人有一个以上的丈夫，都是不符合圣经的（创2:24；太19:4-6；罗7:3；箴2:17）。

24.2 婚姻制度的设立是为着夫妻之间彼此帮助（创 2:18；弗 5:28；彼前 3:7），按正道（即在婚姻之内）生养众多，增加教会的圣洁后裔（创 1:28；9:1；玛 2:15），并防止淫乱不洁的事（林前 7:2, 9）。

24.3 凡能按自己的判断表示同意的各种人都可结婚（来 13:4；提前 4:3；林前 7:36-38；创 24:57-58）。但基督徒的本分是只当在主里面结婚（林前 7:39）。所以，凡信奉真正改革派宗教的不应与不信的、天主教的、或其他敬拜偶像的结婚；敬虔者也不可罪恶昭彰的或持守可诅异端的人同负婚姻之轭（创 34:14；出 34:16；参看林后 6:14；申 7:3-4；王上 11:4；尼 13:25-27；玛 2:11-12）。

这几个部分教导我们：

1. 婚姻乃是由神设立的，因而乃是神圣的制度，包含着宗教的与民事的契约。

2. 神所计划藉由婚姻而促进的目的乃是明确的。

3. 信条宣称，婚姻的法则规定婚约只允许在一男一女之间缔结，在同一时期一个男人只能有一个妻子，一个女人也只能有一个丈夫。

4. 独身生活的格外圣洁性被否认，而各种人之婚姻的合法性都得到确认。

5. 不同宗教信仰的人之间不可通婚，真信徒与不敬虔者不可同负一轭。

1. 婚姻是神所设立的，因此乃是神圣的制度。这是因为：（1）神造人乃是造男造女，从生理上与道德上构造他们，使他们在婚姻

的法则下彼此适合，相互帮助，而非造成别的样式。（2）在神的圣言中规定了婚姻的法则、缔结婚约的条件，以及婚约持续与解除的条件。

因而，婚姻既是一种宗教性的契约，又是一种民事性的契约。任何国家都无权更改婚姻的法则或者是合法缔结或解除婚约的条件，因为这些都是神所设立的。任何婚姻关系，倘若在关乎婚姻的特性或持续时间的任一方面，不同于神据此所设立的婚姻关系，那么任何男人或女人都无权缔结这一关系。所以，婚姻乃是在神所设立之制度的限制与认可之下的人与人之间的契约；立约双方向神、向彼此、向社会真诚而坚定地宣誓。

然而婚姻也是一种民事性的契约，因为每个国家都有义务维护社会秩序安定的基础，并且每一段婚姻都涉及诸多明显的民事义务（civil obligations），也会导致诸多关于财产、儿女监护权等等的民事后果（civil consequences）。因此，国家必须明确规定婚姻的性质及民事后果（civil effects），也要规定婚姻得到公开承认与批准或解除的条件与方式。在这一问题上，国家法律与神的律法不相抵触，而是在各方面都与之相符，乃是至关重要的。在任何发生抵触的情况下，基督徒及牧师都必须顺从神，而不是顺从人。英国民政当局因为某些微不足道的违法行为（关乎举行婚礼的时间或举办婚礼的人），宣布在神看来真实有效的婚姻为自始无效，由此在婚姻问题上侵犯了神的权威。美国所犯之罪主要在于，允许具有约束力的婚姻因诸多理由而解除，而这些理由却都是神之圣言否认为有效的。当国家法律不违背神更高级的律法时，我们当为良心的缘故遵行之。而当国家法律违背神的律法时，基督徒与教会区会当遵行自己的律法，对待其他法律就如人所制定之不敬虔法律不存在一般，并勇于为此承担责任。

2. 神所计划藉由婚姻而促进的主要目的阐述如下：（1）夫妻之间彼此帮助。（2）按正道生养众多。（3）增加教会的圣洁后裔。（4）防止淫乱不洁的事。

3. 神的律法使得婚姻成为一男一女之间所缔结的终生契约。证

据如下：

(1) 神起初在一男一女之间设立婚姻。

(2) 神以护理之工在历世历代、万国万族中保持着男女相同的出生率。

(3) 经验表明，一夫多妻或一妻多夫制 (polygamy) 在身体、经济、道德上，使得神为婚姻所设计的一切目的尽皆落空，且与人性及两性关系格格不入；而一夫一妻制被证明 (monogamy) 在最大程度上适于实现这些目的。

(4) 当然，立法的神在特定情况及条件下豁免了对其起初的这一律法与自然法 (即一夫一妻制) 的遵行；每当神的律法像这样得到豁免时，无论是何种程度的豁免，那一律法都不再有约束力，不遵行那一律法也不再是罪。因而，摩西作为神的代理人，允许对一夫一妻制 (以色列先祖们对此制度漠视已久) 加以豁免，“但起初并不是这样” (太19:8)。

(5) 基督明确撤消了这一豁免，将婚姻的法则恢复到其起初的基本原则：“凡休妻另娶的，若不是为淫乱的缘故，就是犯奸淫了；有人娶那被休的妇人，也是犯奸淫了。” (太19:9) 显然犯奸淫的行为所指的并非不正当地休妻，而是在妻子死前另娶。而在妻子一方，犯奸淫不在于被休，而在于当其丈夫仍活着时便嫁给别人。所以，除了上面所提到的例外情况，不管其离婚与否，若在同一时期一个男人有两个妻子，或一个女人有两个丈夫，那便是犯奸淫了。

4. 我们的信条教导我们，有足够智力表示同意的各种人都可合法地结婚。天主教承认，作为对软弱肉体的妥协，绝大多数人都可合法地结婚；但他们坚称独身生活不仅值得称赞，而且更有助于灵命的提升。因此他们声称，基督将独身生活作为其福音教训之一建议信徒持守 (太19:10-12)，以藉此获取额外的功德；所以天主教把独身生活作为一个具有普遍性而至至关重要的义务，强迫其众教士遵守。

所有的抗罗宗教会因下述理由对此表示反对：

(1) 神造男造女，且构建了两性之间的关系，在伊甸园中当人

处于无罪状态时设立了婚姻。所以，婚姻必然是完全良善的，且本身就是一种有益的手段，除非被人滥用。

(2) 婚姻关系被选为最伟大的属天事实（即永恒之道与其新妇教会之间的奥秘联合）之最高级的属地象征（弗5:28-33），因此得到尊荣。

(3) 理性和经验共同表明，婚姻关系是人能想象得出产生及培养人性最高尚的道德本能与道德能力的最好条件。新旧大陆最优秀、最高尚的人都产生于家庭之中。

(4) 天主教众教士与修道士之独身生活的大量经验，显明了此与我们相反之神学系统日益缺乏活力、日益堕落的倾向，由此证明了我们的观点。我们救主在马太福音19章10-12节，以及保罗在哥林多前书7章1-40节对我们所作的教导，其真正意思乃是：与已婚者相比，未婚者属世的挂虑更少；因而在遭遇迫害与公开的危险时，以及关乎神照其意旨呼召人从事的某种特殊事工时，不结婚不仅对人有益，而且是他的本分。看起来很明显，即便在当今时代，倘若我们的年轻牧师们为荣神益人的缘故，同意不视婚姻为绝对必要之事，在这方面也“先求神的国和神的义”，那么国内外某些种类的宣教事工会更有果效。

5. 真宗教的信奉者不可与假宗教的信奉者通婚，真信徒也不可与不敬虔者通婚的原则，所涉及到的并非使婚姻有效所必不可少的东西，而是使婚姻完美的东西；所要考虑的不是已缔结之婚姻的真实性，而是缔结婚姻的合宜性。保罗教导说，若先前已存在之婚姻的一方成为基督徒，另一方仍为异教徒，作基督徒的弟兄或姊妹仍如先前一样受婚姻关系的约束；除非作为异教徒的一方自愿离弃他们，因而解除婚姻关系，基督徒才不再受约束（林前7:12-15）。基于同样的原则，当今如此常见之在归信基督者与不信者之间的婚姻无疑是有效的，也当被视为有效。

然而，真基督徒为了基督，也为了他们自己的灵魂，确实有责任不缔结这样的婚姻关系。因为，一个以基督的心为心，切实爱慕上面的事，具有属天的动机、目标与志向的人，怎能与死在过犯与

罪孽中的人成为一体一心，共居于在一切可能的交通中最为亲密的那种交通中呢？（参看林后6:14-18）这样一种婚姻关系的建立所带来的必然结果是，或者婚姻的神圣典章因身合而心不合遭到玷污，或者在灵魂与灵魂的亲密相交中，信徒内在属灵的生命大大衰退，他在世上服事主耶稣基督的努力也受到极大的阻碍（林前7:39）。

24.4 不可在圣经所禁止的血族或姻族的亲属等内结婚（利 18；林前 5:1；摩 2:7）；此等乱伦的婚姻，决不能因人为了的法律，或双方同意，就变为合乎圣经，而作为夫妻同居（可 6:18；利 18:24—28）。男人不可娶妻子之至近的亲属；女人亦不可嫁丈夫至近的亲属，正如男女不可嫁娶自己至近的亲属一样（利 20:19—21）。

24.5 人在订立婚约之后犯奸淫，若在结婚之前被发觉，无辜者一方解除婚约，乃是正当的（太 1:18—20）。人在结婚之后犯奸淫，无辜者一方可提出离婚，并于离婚之后另外嫁娶，把犯罪者看为如同死了一般，乃是合乎圣经的（太 19:9；罗 7:2, 3）。

24.6 虽然人的败坏老是寻找理由，不正当地将上帝在婚姻中所配合的分开，但是只有当人犯了奸淫，或是故意离弃而无法由教会或民事长官挽救时，才有充分理由解除婚约（太 19:8, 9；林前 7:15；太 19:6）。离婚应当遵照程序公开进行，而不可任凭当事人随意自断其事（申 24:1—4；拉 10:3）。

这几节教导我们神所设立关乎乱伦与离婚的婚姻法则。

1. 因其彼此之间的亲属关系，而被神之律法禁止结婚的两方之间发生的性行为，构成乱伦。这样的两方之间的婚姻是不能令人接受的；无论人为的律法如何规定、人类的法庭如何判定，这类伪婚姻都自始无效——既在本质上是无效的，又是不道德且有害的。由于被排除在婚姻之外的两方之间亲属关系的远近程度不同，因此依据这不同的远近程度，其所犯乱伦罪从至大到至小罪行程度也不同。避免在有血缘关系的近亲之间通婚的义务，既是自然的指示，也是神之圣言的指示。

圣经中关乎这一主题的唯一律法是记载于利未记18章6-23节与20章10-21节的利未制的律法。倘若这一律法仍有约束力，那么其中包含着一个原则，乱伦的范围，在自己本族以及在其亡妻家族中，同样适用。倘若这一律法如今已无约束力，那么除了自然法则以外，神的律法中已无其他律法关乎这一主题。

希腊与罗马天主教会坚持认为这一律法仍有约束力，因为这一律法的依据在于永恒不变的关系（permanent relationships），而不在于犹太社会所独具的任何特殊情况。抗罗宗教会的所有派系，不管是主教派、路德派还是长老派，都在其信条或教规中坚持同样的原则。我们信条的这几节宣告了这一原则。但不同地区的美国教会在这一主题上盛行着各种不同的观点和惯例；对于大部分地区来说，这一原则的执行交由各地方教会法庭大多数人的意见来决定。在1826年、1827年、1843年、1845年和1847年，有人几番努力想要更改本章的这一部分内容，只是无甚成效。

2. 神关乎离婚的律法规定，婚姻乃是一男一女之间所订立之终生契约，也就是说，依照事实，唯有死亡才能解除婚约（罗7:2, 8）；任何民政当局要解除那些神所配合之人的婚姻关系，只能基于如下原因：（a）犯奸淫；（b）故意的、无正当理由且无法挽救的遗弃。

（1）准予离婚之合乎律法的理由只能是：（a）犯奸淫；基督明确准许人因这一理由离婚（太5:31-32；19:9）；（b）故意的、无正当理由且无法挽救的离弃。当本身为基督徒的丈夫或妻子遭异教徒配偶离弃时，保罗准许他们离婚（林前7:15）。这种情况下的离婚理由也是不证自明的，因为这种彻底的、无法挽救的离弃，使得婚姻有名无实；而由于离弃是无正当理由的，所以离弃配偶的一方不再保留任何应被维护的权利。

（2）但是，依照事实，这样的理由并不在事实上使婚约解除，而只是赋予无辜的一方权利，使其可以选择向主管当局提出解除婚约的请求。倘若他们果真请求解除婚姻，他们不能自行决定此事，而必须寻求通过政府当局依照国家法律来维护其权利。

（3）然而，除了上文所阐明神之律法准许的离婚理由以外，民

法无权基于任何其他理由批准离婚。每当民政当局如此行事时（实际上他们经常如此），他们就直接抵触了神关乎此事的律法。因此，在这种情况下，所有的基督徒及所有的教会法庭都有义务不理睬民政当局的判定，把这类不合乎律法的离婚视作无效。倘若不正当解除婚姻关系的两

方各自再婚，他们当被敬畏神的人视作在其新婚姻中犯了奸淫（太19:8-9；徒4:19；5:29）。

第二十五章 论教会

25.1 无形的大公教会或普世教会由过去、现在和未来在教会的元首基督之下所召集的合而为一的全体选民构成；这教会是主的新妇、身体和那充满万有者所充满的（弗1:10, 22-23; 5:23, 27, 32; 西1:18）。

25.2 有形的教会，在福音之下也是大公的、普世的（不像从前在律法之下仅限于一个国家），包括全世界一切信奉真宗教的人（林前1:2; 12:12-13; 诗2:8; 启7:9; 罗15:9-12），和他们的儿女（林前7:14; 徒2:39; 创17:7-12; 结16:20-21; 罗11:16; 参看加3:7, 9, 14; 罗4:12, 16, 24）；这教会是主耶稣基督的国（太13:47; 赛9:7; 路1:32-33; 徒2:30-36; 西1:13）、神的家（弗2:19; 3:15），照常例，教会之外，别无拯救（徒2:47）。

5.3 基督将牧职、圣言和神的蒙恩之道赐给这大公和有形的教会，以便在今生直至世界的末了召集并成全圣徒；又照所应许的，藉着亲自临在和圣灵，使它们生效（林前12:28; 弗4:11-13; 太28:19-20; 赛59:21）。

“大公的（catholic）”一词意指“普世的”，因此用来称呼由各时代各地方诸多成员组成而被视为一个整体的基督之真教会恰如其分；也因此极不适用于败坏而分裂的团体罗马教会。

新约中“ecclesia”一词对应于英文的“教会（church）”一词，源自意为“召出，从而构成一个独立团体”的“calein”一词，用以表达圣灵的有效呼召，圣灵藉此使死去的灵魂重生（罗8:28-30）。所以“教会（church）”一词是个集合名词，包括全体“蒙召的”或“被选的”或“信徒”。

一切福音应许都是给予教会这个“蒙有效呼召者”之集合体的。教会被称为“真理的柱石和根基”（提前3:15）、基督的“身体”

和“基督所充满的”（弗1:22-23）、“新妇，就是羔羊的妻”（启21:2,9）；且被断言：“阴间的权柄不能胜过他”（太16:18）。

由于这一整体的每一部分都拥有整体共同的性质，所以公用名词“教会”自然有时用于表示万世万国、被看成一体的教会全体（西1:18）；有时用于表示某一省某一城的教会，如“帖撒罗尼迦教会”或“以弗所教会”（帖后1:1；启2:1）；有时以复数形式表示某一省的数间独立教会，如“亚细亚的众教会”，或“马其顿众教会”，或“加拉太的众教会”（林前16:1；林后8:1；启1:4）；有时用于表示某个基督徒家庭，如“在百基拉和亚居拉家中的教会”（罗16:5；西4:15；门1:2）。

在这几节，我们的信条教导我们：

1. 有这样一个涵括神在万世万国中一切选民的集合体，被称为无形教会。一个人若相信自亚当以来，历代各国中凡接受基督及经历祂救赎大能的皆会得救，凡拒绝基督的皆会丧失，就必定相信存在着无形教会这样一个团体的事实。凡承认神的预知或预定、或者二者皆承认的人都必定相信，神从亘古之初便已常常思想处于其完美状态的这一整体——一个真成员也不少，也没有一个假成员破坏其和谐匀称。

从亘古之初在其绝对完全与完美中被神看见的这一团体，最终将在其完全与荣耀中被向全宇宙显明，从而以其可见的美德超越神其他一切作为。并且我们现今于这演替的世代中，在某种程度上视教会为被聚在一起而可见的，因为教会的每一个成员都是在这世上生活、动作的男人或女人，他们藉以成为教会成员的属灵生命因其果子得以显明。然而，这一教会被称为“无形的”，乃是因为（1）与作为整体而由历世历代全体圣徒组成的这一团体相比，其在任何时间任何地方之有形的那一部分都是无限微小的；（2）即便是这一团体对于我们来说有形的部分，其外形轮廓也不确定。许多貌似其成员的，却不真正归属于她；许多未显明与其联合的，却可能是其真正的成员。在人看来，教会与世界之间并未有任何程度的精确划

分。同时，尚未完全成熟与显明的真教会潜藏于可感知的（phenomenal）教会中，正如成长中的谷粒潜藏于谷穗中；从这种意义上来说其是无形的。构成无形教会之实质的，并非可见的公开认信或果子，而是使公开认信与果子得以生发的不可见的内住属灵生命。

2. 这几节教导我们，同样有一个大公的、普世的有形教会，由各个国家信奉真宗教的人和他们的儿女组成。这一论点涉及到如下事实：（1）由在地上结出可见圣洁果子之人（其中总有一部分是活着的人，有一定程度的忠信）所组成的真教会，当然总是在某种程度上或多或少明晰有形。因此，普世的有形教会并非独立于刚才所描述的无形教会之外的另一个教会。这是依其次序代代相传的同一个团体，在世人看来与其余的人并未完全区分开来。（2）神吩咐祂的百姓把自己组织成为明确有形的基督教团体，拥有自己的章程、律例、职员、标志、蒙恩之道和惩戒，以达成彰显祂的国度、传扬祂国度的福音并召集其所有国民的伟大目的。这些忠于这位伟大君王而有明确组织的团体，每一个都是有形教会不可分割的一部分；而所有国家中各种名称的这些团体共同构成大公的、普世的有形教会。人类在物质、政治、社会等方面的生活状况，以及基督徒的不完全，使得所有这些有组织的团体不可能构为一个切实的有机联合体；然而他们都是作为“基督的身体”的真正属灵教会或无形教会的一部分，永远不可分割；鉴于这一事实，他们不言而喻地全都属于同一个有形教会。（3）由于教会藉其成员的信仰宣告（profession）和外在顺服而成为有形；且没有一种人曾被赋予能力，以绝对准确地分辨基督徒的特征是否真实；因此作为信奉真宗教的推定性证据，一个人可靠的信仰宣告就必然使其成为有形教会的合法成员。所谓可靠的信仰宣告（credible profession），是指其真诚性有待被确认的宣认信仰者所作的对于真宗教的信仰宣告，这一宣告是经过深思熟虑的，且要藉着宣认信仰者的日常生活来加以印证。每个这样的信仰宣告都是假定一个人作为真教会成员的依据，因而使他成为有形教会的一名成员，且使得其他所有基督徒都有义务如此看待他。

这一有形教会被称为在地上的“天国”。马太福音第十三章中“撒种”、“麦子和稗子”、“芥菜种”、“面酵”以及“网撒在海里，聚拢各样水族”等等的比喻，阐明了有形教会的性质及其拓展。(4) 由此，一切信奉真宗教者的儿女，和他们的父母一样是有形教会的会友。这条重要的原则将在本信条第二十八章第四节充分地提出讨论并加以论证。

3. 这几节教导我们，神赐给这一普世和有形的教会（其所有分支及所有组成部分）：（1）神所启示之圣经，作为无谬的圣言及信仰与行为的准则；（2）牧职——不因人手的按立，而因圣灵的惠赐与恩典取得资格并得到指示的圣职；（3）蒙恩之道，诸如讲道、祈祷、唱诗赞美、圣洗礼、圣餐和惩戒。并且（4）神给予教会这些恩赐，为的是要达成如下伟大目的：（a）从教会儿女或世界中召集选民，（b）成全被如此召集而来的圣徒（弗4:11-13）。（5）基督应许要常与他们同在，使他们的工作卓有成效直到世界的末了，以此确保这些机构成功达到这一目的。

4. 这几节教导我们，照常例，在这一普世和有形的教会之外，别无拯救。我们教会和其他所有福音派基督徒都认为，这一主张只适用于在有形教会之外的成年人。我们相信，所有死于婴儿时期的会员都藉着基督的功德而得救了。因此，由于这一普世和有形的教会包括世界上所有信奉真宗教的人，所以“照常例，在这一普世有形教会之外，别无拯救”这句话的意思就是：（1）神从未以任何方式向人启示，表明祂意欲拯救任何本身心智健全却不认识基督的成年人。（2）异教国家无一例外的经验使我们确信，在那样的环境下（注：在基督教会之外）无人得救。（3）神断然宣告，那些在人前不认祂儿子的人不能得救。（4）主基督吩咐凡听见福音的人都要在人面前认祂，也就是说，要成为公开、显明地宣告信奉真宗教的人（太10:32）。罗马书10章9-10节所规定之得救的条件是：“你若口里认耶稣为主，心里信 神叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。”显然，公开承认基督的方式各种各样。每一个心中爱基督的人都将以某种方式认祂。

然而，我们的信条在这几节中想要进一步教导我们，在通常情况下，神要求每个爱基督的人，只要他认识神，只要有机会，都要加入祂百姓的团体，接受作祂门徒的圣礼标记，以这种正规的方式来承认祂。本信条第二十七至二十九章将表明这是神所吩咐的。若神的旨意允许，每一个基督徒都会立刻甘心顺服，公开在人面前承认基督为主，这乃是不言而喻的。当羞耻感或对迫害的惧怕成为拦阻人公开认主的理由时，由于在这种情况下，人不得不在公开场合假装拒绝主，以规避公开承认基督所带来的后果，所以，人不顺服“在人面前认主”这一吩咐，就等同于当面拒绝基督。

25.4 此大公教会有时比较显明，有时比较隐蔽（罗11:3-5；徒2:41, 47；9:31；18:8-10）。作为这一大公教会肢体的各个教会的纯正程度，乃是照其所信奉所教训的福音教理，所执行的蒙恩之道，所举行的公共崇拜的纯正程度而定（徒2:41-42；林前5:6-7；启2-3）

25.5 世上最纯正的教会也难免有混杂和错谬（林前13:12；启2-3；太13:24-30, 47）；有些教会是如此地堕落，显然不再是基督的教会，而成为撒但的会堂（太23:37-39；罗11:18-22）。虽然如此，在地上总是有照着神的旨意崇拜祂的教会（太16:18，诗45:16-17；72:17；太28:19, 20；林前15:51-52；帖前4:17）。

25.6 除主耶稣基督以外，教会没有别的元首（西1:18；弗1:22）；因此，罗马天主教的教皇在任何意义上都不是教会的元首，而是那敌基督者、大罪人和沉沦之子，是那在教会中高抬自己，反对基督和一切称为神的（太23:8-10；彼前5:2-4）。

这几节所教导的，皆是从我们在前文所确定之有关有形教会性质的教导所得出的必然结果。

1. 由于这一大公和有形的教会包括全世界一切信奉真宗教的人，以及各个坚持忠于主基督这一元首、坚守基本纯正之教理的基督教会组织，因此作为整体的教会，必定在任何世代都在某种程度上是有形的，且构成这一教会整体的各个教会都在某种程度上是纯正的，

其纯正程度视以下几个因素而定：（1）他们所信奉之教理与所举行之崇拜的纯正程度；（2）他们的热心、属灵特征与活力；（3）藉由惩戒而维护的会员资格的纯正程度。当这些都趋于完全纯正，且普及于整个团体时，与此相应，整个教会也将在同等程度上愈加明显地与世界分别，其整个轮廓也愈加鲜明。而每个单独的基督教组织也将同等程度的纯正，即摆脱各种杂质，分别为圣以达成神设立教会所要达成的目的。

2. 有形教会本身的性质及其在这世界上的状况，决定其纯正性存在程度上的差异，因不同时代不同地区而异。圣经关乎天国在当前时代的性质、未完全成圣之人的天性及教会普遍经验的教导，使我们得出结论：（世上）最纯正的教会仍极为不完全，且这种情形将持续至世界末了；有些教会将会如此堕落，以致完全失去其作为基督之真教会的特性。古时在亚哈王统治下的教会便是如此，那时的犹太人背弃信仰、不再服事真神到那样一个程度，以致以利亚认为对神忠心的人只剩他一个。即便在那种事态下主依然宣告：“我在以色列中为自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的”（王上19:18）。古时由使徒们在东方所建立的教会，以及他们的继承者在北非所建立的教会，（后来）甚至堕落得更加彻底。一方面，凡承认罗马主教至高地位的教会，都背弃了信仰，掩盖了他们主的荣耀；另一方面，许多自称抗罗宗（或新教）的教会，诸如英国和美国的索西奴派（Socinians）以及德国理性主义者（the German Rationalists），也同样背弃了信仰。

天主教坚称，基督的应许藉着人顺服使徒所按立的主教，从而确保信仰的无谬性与组织的纯正性，直至世界的末了。然而神应许保证其信仰的无谬性与组织的纯正性的教会，并非藉着外在的有形组织或教士的传承；其不是哪个国家或哪个时代的特定教会，而是选民或者说是万世万国的真信徒所构成的无形的团体。这由以下几点得到证明：（1）八百年来这一应许在我们所界定的意义上得以成就，却从未在罗马天主教会所期望的意义上有所成就的事实。天主教会自己带头背离了使徒所建立之教会的信仰与行为。天主教的教

会组织与新教的教会组织一样，不停地改变其特性及其与真道之间的关系。(2)使徒写给“教会”数封书信，在问候语中以同义词“蒙召的”（或“奉召的”、“被召的”）、“圣徒”等来阐明“教会”这个词。请参看哥林多前后书、以弗所书、歌罗西书、彼得前后书及犹大书的问候语。在使徒书信的正文中，真教会的众肢体被赋予同样的属性（林前1:30；3:16；6:11；弗2:3-8，19-22；西1:21-22；2:10；彼前2:9）。(3)被赋予真教会的属性，证明这一教会乃是属灵的，而且，在其所被阐释的意义上，是无形的，并非外在组织的传承。

3. 然而，由有形教会与无形教会之间所维持的关系可以推断出，由于照着神的应许无形教会在地上永远不会完全失败（太16:18），因此，无论有形教会怎样因异端而变黯淡或因背叛而被减损，它也照样永远不会消失。真教会无论在何处都在某种程度上有形，然而其程度并不由与其相关之组织的规模或自我标榜而定，而是由该组织之信仰的纯正程度、属灵活力及其众肢体所结的果子而定。

4. 不言而喻，主耶稣基督是教会唯一至高无上的元首，圣经中充分言明了这一点（西1:18；弗1:20-23），也从未有任何一位基督徒对此予以否认。

然而，许多人坚称，既然有形教会在地上有行政管理，有律例规条，既然这些都必须由一个有形的权威予以施行，那么教会就必然有一个在地上之有形的元首，作为基督的代表，依照基督所交托的权柄行事。罗马教会声称这一殊荣属于教皇：“因此作为教会元首和新郎的基督，设立一个人作为祂的代表和使者行使祂的权能，管理祂的教会，就是祂以祂本质上的灵所统管的；因为，由于一个有形的教会需要一个有形的元首，所以我们的救主指定彼得为一切信徒的元首和牧者”（罗马天主教教理问答第1部分第10章第11问）。

德国和大不列颠的伊拉斯特派国家教会都承认他们各自的君主为教会及国家的最高元首。亨利八世被被认为是“英格兰教会的最高元首”，且法律中明文规定：“国王及其继承者等当被接受、当作、尊为英格兰教会（被称作英国圣公会）在地上的最高元首；当

享有教会最高元首的称号、头衔，享有属于英格兰教会最高元首之上述高贵地位的一切荣耀、威严、豁免、益处及便利，以上种种皆附属于英国王权并与之相联合（26 Henry VIII., cap. i.）。”教会当权者的这一至高权力甚至被制定成信条，写进英格兰教会章程的第三十七条中：“女王在英国及她的领土内有超群的权柄，凡这国度里的产业，无论是教会的或国家的，其主要掌权皆属之”。

在这两种情况中，且在所有类似的宣告对教会拥有至高权力的情况中，其实都只不过是事实和证据的问题。倘若基督确实把祂的权柄交托给了教皇或君主，叫他们代表祂成为教会有形的元首，那么我们就当顺从他们，若不顺从，便是悖逆基督。与此相反，倘若他们没有这样的权柄，且不能确切无疑地证明他们有资格拥有此权柄，那么他们妄取这样的权柄就是对神之特权的亵渎和僭越，是对人类的背叛。显然，无论教皇或君主都不能为其宣告提供可信的根据，稍经质问，便失了立足之地。

由于大公教会中并不存在一位被正式任命的可见的元首，我们只得转向、并藉着顺从律法及其施行，以及藉着救赎，而直接倚靠那位无形的伟大元首：祂统管祂的教会，是藉着（1）祂所默示的道，即我们所见之无谬、完整、明白的一套信仰与行为的准则。（2）使徒所建立而传给我们的制度，诸如福音事工（圣职）、圣礼、蒙恩之道等等（弗4：11）。（3）为众肢体所享有之圣灵的同在，直到世界的末了（太18：20）。

“敌基督”一词出现在新约的约翰一书2章18.22节，4章3节和约翰二书7章。提摩太后书2章3-4节预言了“大罪人”和“沉沦之子”的到来。关于这些短语所指的是作为主仇敌的一个人，或是敌挡祂和祂的事业（cause）的原则（principles）或系统（systems），解经家们各执一词。

我们信条的制定者所意指的不太可能是一长串教皇中单独的每一个人是敌基督者，他们的意思可能是，教皇制度在精神上、形式上及效果上完全是敌基督的，标志着圣经中所预见、预言过的对于

使徒所建立之基督教的背叛。这一切在他们的时代千真万确，在我们的时代也千真万确。然而，我们必须记住，由于罪的形式发生变化，基督之国度与撒但之国度的复杂情况随事情的进展也发生变化，“现在已经有好些敌基督的出来了”（约壹2:18）。

第二十六章 论圣徒相通

26.1 凡藉着耶稣基督的灵，又藉着信，与那作他们头的耶稣基督联合的圣徒，便在祂的美德、受苦、受死、复活和荣耀中一同有分（约壹 1:3；弗 2:5-6；3:16-18；约 1:16；腓 3:10；罗 6:5-6；8:17；提后 2:12）；并且他们既在爱里彼此联合，便分享彼此的恩赐和美德（弗 4:15-16；林前 3:21-23；12:7；西 2:19），并担负公私的责任，互使身灵同得益处（帖前 5:11, 14；罗 1:11-12, 14；约壹 3:16-18；加 6:10）。

26.2 圣徒因着信仰宣告，有责任在敬拜上帝的事上，维持圣洁的团契和交通，并举行其他属灵的服事以求彼此互相造就（来 10:24-25；徒 2:42, 46；赛 2:3；林前 11:20）；比如要照着各人的能力和需要，将身外之物彼此互助。这种圣徒相通，要照上帝所赐的机会达于各处一切求告主耶稣之名的人（约壹 3:17；林后 8:9；徒 2:44-45；11:29-30）。

26.3 圣徒与基督的这种交通绝不是分享基督的神性，或在任何方面与祂平等。若如此主张，乃是不虔敬、亵渎上帝的（西 1:18-19；林前 8:6；诗 45:6-7；来 1:6-9；约 1:14；20:17）。圣徒之间彼此相通也不是夺取或侵犯各人对其动产和地产所拥有的凭证或所有权（出 20:15；弗 4:28；徒 5:4）。

依照一个共同的原则联合在一起的当事人之间互相尽责、彼此相助，谓之交通（COMMUNION）。这一交通的性质和程度，依赖于使这一交通得以产生之联合（the union）本身的性质与密切程度。

本章教导我们：

1. 基督和祂子民的联合。
2. 基督与他们之间由此所产生的团契。
3. 真正属基督的子民彼此之间的联合，这一联合产生于他们与

基督之间的联合。

4. 由圣徒之间彼此的联合而产生的圣徒的交通。
5. 宣告信仰的圣徒与同一信仰的伙伴相互之间的责任。

1. 所有圣徒都与基督相联合。我们必须了解这一联合的基础与性质，及其建立的方式。

(1) 圣经教导我们，真信徒与主耶稣之间联合的基础，在乎三位一体神永恒的意图，这一意图显明在神拣选的意旨（以弗所书1章4节：我们是被“神从创立世界以前，在基督里拣选”的）和永恒的恩典之约中；这一恩典之约在天父与作为祂子民中保和元首的道（Word）之间形成，为了众肢体与这元首立约，又在这元首里与众肢体立约，且在祂里面为他们预备救恩（约17:2, 6）。

(2) 关于信徒与基督之间这一联合的性质，圣经教导我们：(a) 这一联合具有盟约和代表的性质，藉此，基督代替我们，为了我们的益处，在一切事上担当我们盟约的元首。因此，我们的合法地位由祂的地位决定，而我们因着与祂的伙伴关系而分享祂的种种权利、尊荣和关系。(b) 这一联合是至关重要的、属灵的联合。促使这一联合形成的源头和纽带，是在众肢体里面内住并运作的基督这一元首的灵。（林前6:17；12:13；约壹3:24；4:13）。(c) 这乃是我们全人与基督之间的一个联合，因此包括了我们的身体通过灵魂与基督的联合（林前6:15, 19）。

(3) 关于这一联合建立的方式，圣经教导我们说，从永世就在神的计划中被置于基督统领之下的选民，最终会切实地与祂联合：

(a) 藉着祂灵的大能的运行。他们藉此“与基督一同活过来”（弗2:5）。作为基督与他们同在的媒介，这灵常住在他们里面；藉着这无限的灵，基督丰丰富富的爱与生命，以及用祂宝血赚取的一切惠益，白白地由祂传递给众肢体。(b) 藉着他们自己出于信心的行为。藉此他们抓紧基督，拥有祂并支取祂的恩典，且持久住在祂里面，从祂那里汲取爱、生命及一切惠益。

圣经中以地基与其上部建筑（彼前2:4-6）、葡萄树与枝子（约

15:5)、身体上的众肢体与头(弗4:15, 16)、丈夫与妻子(弗5:31, 32)、亚当与其后裔(罗5:12-19)之间的关系来阐明这一联合。

神学家们称这一联合为“奥秘的”联合，因为除非主自己将其向我们启示，我们永不能认知这一联合；而且因为这一联合如此无比密切和美妙，其超越我们曾经体验过的其他一切联合。然而这一联合的奥秘并不意味着基督的属性与我们的属性有任何混淆之处，其也绝不使我们分享基督的神性，或在任何方面与祂同等。在这一联合中每个人都保留其各自的特性，而信徒即便被无限升高与祝福，却依然完全从属并继续依赖于祂的主。

2. 基于这一联合，信徒与基督之间持久保持着一种最为密切的团契，彼此互相尽责。

(1) 他们与基督有着团契。(a) 在约中因祂主动和被动顺服而得的一切功德上，他们与基督有着团契。他们依法“在他里面得了丰盛”(西2:10)。祂的父、祂的产业、祂的宝座、祂的冠冕，俱成为他们的。祂作为中保性的元首担当先知、祭司和君王的职分(约壹2:27；彼前2:5；启3:21；5:10)，藉着与基督的联合，他们也得了先知、祭司、君王的职分。(b) 在祂生命的大能上——这大能使人改变，从而具有祂的样式，他们也与基督有着团契。“从他丰满的恩典里，我们都领受了，而且恩上加恩”(约1:16)。如此，他们便有了基督的“灵”和基督的“心”，“像”祂，或者说具有祂的“形像”(罗8:9；腓2:5；约壹3:2)。这也包括身体，使他们成为圣灵的殿；在复活那日，我们荣耀的身体将要像祂的身体一样(林前6:19；15:43, 49)。(c) 在他们身灵(内在与外在)所有的经历上，无论是喜乐与得胜，还是劳碌、受苦、试探与死亡，他们都与基督有着团契(罗8:37；林后12:9；加6:17；腓3:10；来12:3；彼前4:13)。

(2) 基督与他们有着团契。他们是基督以祂宝血所赎买的。他们忠心服事祂。他们与基督同工，一起建造祂的国度。他们结出果子，使祂得着荣耀赞美，在祂的冠冕上光耀如星。他们的心、他们的生命、他们的财产都分别为圣归于主，他们只不过是为主代管而

已（箴19:17；罗14:8；林前6:19-20）。

3. 因为所有真信徒都这样与基督紧密联合，而基督是整个身体共有的头，是他们共有之生命的源头，所以他们必然被紧密联合在一起。倘若他们只有一个头，都是同一个身体上的各肢体，他们必然共有一个生命，且必互为肢体。

罗马天主教和礼仪主义者（Ritualistic）认为，个人藉着圣礼与教会联合，又藉着教会与基督联合。然而正确的观点是，个人通过圣灵，因信与作他们头的基督联合；既与基督联合，他便因此与基督的众肢体——教会联合。这一圣大公教会产生于圣灵。何处有圣灵，何处就有教会。由圣灵所结的果子“仁爱、喜乐、和平”等（加5:22-23）可知圣灵的临在。领受同一个圣灵的所有信徒都从祂受洗归入“一个身体”；因而他们“肢体虽多”，却仍是“一个身子”，就是“基督的身子”，并且“各自作肢体”（林前12:13-27）。

4. 因此，尽皆联合在一个有生命的身体上的真信徒，相互保持诸多亲密关系，彼此履行诸多重要职责。一言以蔽之便是“圣徒相通”。

（1）他们有一个共同的元首，对祂负有共同的责任；他们有相同的信仰宣告，持守相同的信仰体系（system），传讲相同的福音，坚持相同的崇拜和服事。

（2）他们有相同的生命，有同一位圣灵内住，并把他们全体合而为一。一个肢体亨通（或顺利），则所有肢体一同亨通（或顺利）；一个肢体受苦，则所有肢体一同受苦。

（3）因他们在世人看来构成一个团体，所以他们有共同的声誉，一荣俱荣，一辱俱辱。因而在这一团体中的一切分裂、有害的论争、基督徒对基督徒的恶意投诉，都是自伤自毁，奸邪丑恶。

（4）圣徒的团体与自然的身体一样，虽是一个身体，各肢体却都是圣灵有特殊功用的一个器官，各有与众不同的资格能力，因而也各有各的职责。所以，在这一身体系统中，各肢体都发挥各自特殊的功用，显出各自特殊的恩典与荣美，并与所有其他肢体分享彼此的恩赐与美德（弗4:11-16；林前12:4-24）。这将在天国得以完

全实现（约10:16；17:22）。

5. 因为这一联合是所有真信徒与主的联合，也是他们彼此之间的联合；又由此因为如此密切的“圣徒相通”必然照着真信徒的才智和他们恩典的增长使他们得到滋养，所以可以断定，有形教会的所有分支，及其每一个成员，在与一切信奉真宗教者的交通中，当尽力奉行“圣徒相通”的原则。倘若这一有形教会为一，那么众教会也为一。倘若所有圣徒为一，并皆被包括在这一圣洁的“交通”中，那么一切宣认为圣徒者，就当假定与他们做同样宣认者亦为圣徒，是与他们“一同承受生命之恩的”，对其以此相待。请想一想吧！抛开一切纷争、猜忌，所有圣徒都处于神永恒之拣选的大爱中，为基督献祭之宝血所赎买，拥有使人极度蒙福之圣灵的内住，承受永恒而荣耀的产业，凡此种种，尽皆合一！诚然，在地上旅居的这些短暂而苦难的岁月里，我们也当在一切仁慈、怜恤、尽可能担当种种有益职责之事上合而为一。当然，相互之间的这些责任，有公开的——诸如不同福音派教会彼此之间的责任，也有私下的及个人的。许多责任关乎圣徒的灵魂，许多责任也关乎圣徒的身体。我们的准则是，把爱心的法则，以及圣经中所记录之圣徒的原则和榜样，应用于每一具体事例的特定情况中。然而，尽管圣徒相互之间的这些关系和职责是神圣的，它们却并非用来取代人类社会的基本原则，诸如财产所有权及家庭关系的原则。

第二十七章 论圣礼

27.1 圣礼是恩典之约的圣洁标记和印证（罗4:11；创17:7，10,11），由上帝亲自设立（太28:19；林前11:23），代表基督及其恩惠，并证实我们与祂有分（罗6:3-4；西2:12；林前10:16；11:25-26；加3:27）；圣礼也将属教会的人与世上其他的人明显划分（出12:48；创34:14；林前10:21），并严肃地要求他们在基督里照着上帝的话服事祂（罗6:3-4；加3:27；彼前3:21；林前5:7-8；10:16）。

27.2 在每一圣礼中，在标记和其所表征者之间，都有一种属灵的关系，或圣礼上的联合；因此，前者的名称和功效可以归于后者（创17:10；太26:27-28；林前10:16-18）。

大教理问答第163问：圣礼有哪几方面？

答：圣礼有两方面，

(1) 一方面是外在的有形的记号，是根据基督的吩咐而使用的；

(2) 另一方面是其所象征的内在属灵的恩惠（太3:11；彼前3:21，罗2:28-29）。

圣经中没有“sacrament”（中文译为“圣礼”）一词。这个词的经典或传统用法，是用于指任何具有约束力或使人承担义务的事物，诸如一笔抵押金，或誓言，尤其是军人宣誓效忠的誓言。

在基督教中，这个词在保留“神圣而有约束力之事物”这个一般意义的同时，在早期被用作希腊文“奥秘”（mysterion）（意指直到被启示出来才为人所知的事物）一词的拉丁语同义词，因而意指任何具有潜在的属灵意义的记号、象征或礼仪。因此，这个词自然开始被用于泛指基督教的蒙恩之道洗礼与圣餐，以及其他许多宗教教理与蒙恩之道。

所以，从“sacrament”（中文译为“圣礼”）一词的词源和用法，显然不可能确定圣礼的性质和数量。我们需要对圣礼之事，

而不是圣礼之名，有个非常精确的定义。要做到这一点，我们只能通过已被所有人公认为纯正圣礼的洗礼和圣餐，通过仔细考察其根源、性质和使用，确定（a）它们属蒙恩之道的哪一类，以及这一类蒙恩之道的真实特性；（b）是否有其他蒙恩之道与它们同属一类。我们的信条就是以这种方法给出圣礼的定义。

这一定义包含以下几点：

1. 圣礼是由基督直接设立的蒙恩之道（大要理问答第162问，及小要理问答第92问）。

2. 圣礼总是包括两个要素：（1）外在的有形的记号或标记；（2）其所表征的内在属灵的恩惠。

3. 每一圣礼中的标记与其所表征的恩惠都有圣礼上的联合。由于这一联合，一切与后者相符相合的都可归于前者。

4. 圣礼的目的是将基督和新约的恩益向信徒表明、印证并运用（小要理问答第92问）。

5. 圣礼的目的是要我们向基督宣誓效忠，使我们明确承诺服事基督，同时标志我们信仰的宣告，在宣告信仰者的身上打下可见的记号，并将他们从世界中分别出来。

1. 本章的第一部分向我们表明，圣礼是“由上帝亲自设立（太28:19；林前11:23），代表基督”的蒙恩之道。“圣礼”这个词若是用于广义，将旧约的割礼和逾越节也包括在内，这句话就没错。但是新约的圣礼洗礼和圣餐与旧约的圣礼有一个重要的区别，即它们都是由基督亲自设立的。所以大要理问答第162问，及小要理问答第92问都声称：“圣礼是基督在其教会中所设立的神圣的蒙恩之道。”我们当记住这一点，因为其把罗马教会的大多数伪圣礼都排除在基督教这一类蒙恩之道之外，令它们无任何容身之地。

2. 每个圣礼都包括两个要素：（1）外在的有形的记号或标记；（2）其所表征的内在属灵的恩惠。在洗礼中，外在有形的标记是：（1）水，（2）奉三位一体神的名将水施用于接受洗礼之人身上。

其所表征的内在属灵的恩惠是：（1）首先，圣灵亲自将其大能直接运行于人的灵魂中，使人灵里得洁净。由此，（2）然后，圣灵内住，由此受洗者得以与基督联合，继而重生、称义、成圣、坚忍到底、得荣等等，即新约的一切恩益。在圣餐中，外在有形的标记是：（1）饼和酒；（2）领圣餐者所分领、所吃的经祝谢而擘开的饼、所喝的经祝谢而倒出的酒。其所表征的内在属灵的恩惠是：（1）首先，基督的身体为了我们被钉在十字架上，宝血为我们流出；并且祂把自己赐给我们，作为新生命的本原在灵里被接受并吸收。由此，（2）然后，与基督联合，圣灵内住，重生、称义、成圣等等，即由基督献祭而死所获取的新约的一切恩益。

3. “在每一圣礼中，在标记和其所表征者之间，都有一种属灵的关系，或圣礼上的联合。”罗马教会与路德宗教会认为，在标记和其所表征的恩惠之间的这一圣礼上的联合，（至少是对于圣餐礼来说，）乃是照着字面解释的完全同一的联合。因而，当基督拿起饼来说“这是我的身体”时，他们坚持认为这句话意指这饼就是祂的身体。而所有其他基督徒都把这句话理解为：“这饼在圣礼上代表我的身体。”

所以，在标记和其所表征者之间的这一圣礼上的联合乃是（1）象征性和代表性的——前者象征并因而代表后者；（2）工具性的，因为依照神的规定而正确使用这一标记时，其所表征的恩惠就真正得到施与（convey）。

这一圣礼上的联合乃是根据（1）这标记很自然地适合于象征其所表征的恩惠，譬如以水施洗适合于象征人因圣灵而灵里得洁净。

（2）基督权威的命定，即当施行得宜时，这些标记会真正代表及施与其所表征的恩惠。（3）凭信心而领受圣礼者的灵里的信；这是基督之灵的恩赐，领受者藉合理的运用，则能够“分辨是主的身体”（林前11:29）。

由于标记与其所表征的恩惠之间这种属灵的关系或圣礼上的联合（我们已用自然而合理的文字如此这般地加以阐明了的），前者被用以表达后者，这标记所表征之恩惠所有的一切，都可被表征这

恩惠的标记表明。因而，在圣餐礼上吃饼饮酒，就是在吃基督的肉，饮基督的血；也就是说，是在分享基督献祭而死的功德（virtue）。而圣灵之洗所带来的一切也都被归于水的洗礼。亚拿尼亚对保罗说：“起来，求告他的名受洗，洗去你的罪。”（徒22:16）“基督为教会舍己，要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁。”（弗5:25-26）“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦。”（徒2:38）天主教徒和礼仪主义者由此推断说标记与其所表征的恩惠不可分割，且这些属灵的功效归因于外在的蒙恩之道。由此产生所谓洗礼重生（baptismal regeneration）的教义。但是我们必须注意到，圣经所宣称水的洗礼所具有的这些属灵特性，并非从其本身来考虑而具有的特性，而是其作为圣灵之洗礼的标记或象征而具有的特性。这些属灵特性只属于圣灵的洗礼，只有当标记伴以其所表征者时，这些属灵特性才伴随着这标记。然而，并不能因此得出结论说，标记与恩惠不可分割。这一恩惠是独立而有效的；经验告诉我们，恩惠往往在缺少标记的情况下存在。并且，当标记本身被绝对依赖时，这标记极少因恩惠的临在而得着荣耀。

4. 圣礼的目的是：

(1) 表明基督和新约的恩益。它们是其所代表（或象征）之真理（或真相）的记号或画像，因而以一种类似于在传道时将真理送入听道者耳朵的方式，将那些真理（或真相）向领受圣礼者的眼睛及其他感官表明。

(2) 圣礼的目的是“印证”新约的恩益。福音以约的形式展现。以人的信心为条件，救恩与基督之救赎所带来的一切恩益被提供给人。在圣礼中神以有形的、权威性的方式向我们保证，倘若我们又相信又顺服，便将这一恩典赐给我们。在领受圣礼时，我们积极承担福音中所包含的一切义务。保罗说“割礼是因信称义的印证”（罗4:11）；而洗礼则被宣告为“基督的割礼”（西2:11-12）。我们被说成确确实实“藉着洗礼和基督一同埋葬”，即在祂的死上与祂联合。耶稣说：“这杯是用我血所立的新约”（路22:20），意思是，“这杯代表我的血，新约藉此得以签立；所以这杯是这约有形的证

据，因为这杯是我的血的有形代表。”一个人若受了割礼，他就“欠着行全律法的债”（加5:3）。“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了”（加3:27）。

（3）圣礼的目的是把新约的恩益“运用”到信徒身上——换言之，是把新约的恩益切实向信徒施与。倘若圣礼是约的“印证”，那么作为一种合法的授权形式，它们切实地把其所代表的恩惠施与应得这恩惠的人。因而契约书表达了财产所有权；或者，业主在见证人面前递给租赁人的钥匙表达了人对房屋的持有权。我们的信条对这一主题阐述非常明确，非常坚决。那里所用到的古英语“exhibit”一词并非意指“展示”，而是使用其词源拉丁文“exhibere”一词的词意，意指“施行，运用”。请对照以下几段话：“圣礼是基督所设立的仪式，用有形的标记将基督和新约的恩益向信徒表明、印证，而运用（apply）在他们心里。”（小要理问答第92问）“圣礼是基督在其教会中所设立的神圣的蒙恩之道，向那些在恩典之约中的人象征、印证、表明（exhibit）祂中保的恩惠。”

（大要理问答第162问）“在施行得宜的圣礼中，藉此圣礼所展示（exhibited）的恩典，并不是由圣礼本身的什么权能赋与的。”（威斯敏斯德信条第27章第3节）“虽然洗礼的功效并不维系于施行时的瞬间（约3:5, 8）；但是，人若正当地使用此礼，圣灵就……不仅将此恩典放在（exhibited）他们面前，而且实实在在地赐给他们”。本信条在本章第3节小心维护这一点，表明圣礼本身没有丝毫固有的能力或功效（power or virtue），然而照着神的规定，人正当地使用此圣礼时，圣灵便将恩典向应得这恩典的人施与。因此这一赋予人恩典的功效依赖于以下两点：（1）圣灵至高的旨意与权能。（2）领受圣礼者的活泼的信心。圣礼只是工具，然而其是神所指定的工具。

5. 作为恩典之约的印证，圣礼在保证神向我们守信诚实的同时，也保证我们向神尽责任。它们自然（1）标明我们是神的产业，并约束我们去履行我们的责任；由此（2）标志我们信仰的宣告，叫属教会的人与世上其他人明显不同，使教会显为有形，并将其成员从世

界中分别出来。

27.3 在施行得宜的圣礼中，藉此圣礼所展示的恩典，并不是由圣礼本身的什么权能赋与的；圣礼的功效也不依赖施行者的虔诚或心意（罗2:28-29；彼前3:21），而是依赖圣灵的运行（林前12:13）和设立圣礼的道，因为这道不仅吩咐人举行圣礼，而且应许赐恩惠给配领受的人（太26:26-28；28:19-20；路22:19-20；林前11:26）。

在声明圣礼确实将其所代表（或象征）的恩惠赋予配领受的人以后，我们的信条在这一节藉着详细表明圣礼这一施与恩典之功效不依赖于什么，又真正依赖于什么，防止这一重要真理被误用。

1. 圣礼本身并不包含这一恩惠，这一恩惠也并不是“由圣礼本身的什么权能赋与的”。天主教徒与礼仪主义者认为，圣礼所表征的恩典就包含于圣礼本身，如同物质具有其固有的特性；并且这一恩典连同其外在的标记，在一种真实、客观的意义上，被赋予每个领受者，不管他是信徒还是非信徒。他们还认为，只要领受者不积极抵抗，圣礼一经施行便有功效（opus operatum），如同烙铁烙印一般。

我们的信条明确地将这整个观点斥为谬论；并且表明圣礼的整个功效既不依赖于圣礼的单独哪个部分，也不依赖于整个圣礼，而是依赖于圣灵至高无上的权能；圣灵自始至终临在，使用圣礼来作为祂的工具和媒介。

2. 圣礼的功效不依赖于施行者个人的虔诚或“心意”（intention）。

天主教徒承认圣礼的功效不依赖于施行者个人的虔诚；然而他们坚称圣礼的功效依赖于：（1）施行者有正式授权；（b）施行者在施行圣礼的那瞬间，心里“意”在执行教会对圣礼所做的定义。神甫可以在表面上宣告圣礼仪式所规定的每一句话，进行圣礼仪式所规定的每一个行动，而领受者可以满足所规定的每一个条件，然而倘若神甫在施行圣礼的瞬间无法做到“意”在通过圣礼把恩惠赋予

人，那么领受圣礼者离开时就对神甫伪称已赋予他、他自己也以为已领受的恩惠一无所获。

3. 然而，圣礼的功效依赖于：（1）它们是神所指定的蒙恩方式与管道。它们不是人所发明、本身就适于产生道德影响的。它们乃是神所指定，并吩咐我们用作获取恩惠之方法。基督藉着圣礼确立其恩典的约定，因而在圣礼施行的过程中那约定的恩典被赋予每个应得这恩典的人。（2）圣礼的功效在于至高、永在之圣灵亲自的运行。圣灵使用圣礼作为祂运作的工具和媒介。圣灵乃是神的执行官。祂接管基督的事业，并将其向我们显明。藉着圣灵，甚至基督的人性也几乎无所不在，祂舍身为祭所赚取的一切恩益也藉着圣灵被显明及应用。

27.4 我们的主基督在福音中所设立的圣礼只有两个，即洗礼和圣餐：它们除由合乎圣经按立的牧师施行以外，任何人不得施行（太28:19；林前4:1；11:20，23；弗4:11-12）。

正如我们看到的那样，早期的教会极无节制地使用“圣礼”一词，将任何暗含属灵意义的宗教礼仪都包括在内。本身自成一类的洗礼和圣餐总是卓然不群的；然而被称作“圣礼”的蒙恩之道的数量在不同时代、不同地方却从两个到十二个变化不等。最终，在十二世纪圣礼的数量被建议为七个，且在1439年的佛罗伦萨会议及1562年的天特会议上得到权威性的确定。这七个圣礼为：洗礼、坚信礼、圣餐、补赎礼、临终抹油礼、授职礼及婚礼。为了证明“我们的主基督在福音中所设立的圣礼只有两个，即洗礼和圣餐”，我们只需表明天主教徒所宣称的其他五个所谓圣礼与洗礼、圣餐不属于同一类蒙恩之道。运用上文所给出圣礼的定义，我们便可达此目的。

补赎礼、坚信礼与临终抹油礼在任何意义上都不是神所设立的。

婚姻由耶和华神，而不是基督所设立；授职礼由基督设立，但这两个蒙恩之道都(a)既不包括表征内在属灵恩惠的外在有形标记，

(b) 也不“表明、印证、赋与基督和新约的恩益”。

我们的信条还表明，除了合乎圣经而按立的牧师之外，无人有权施行圣礼。这样说并非为了鼓吹任何祭司事奉论 (priestly theory of the ministry)，仿佛有什么恩惠或赋与恩惠的德行藉着由使徒继承而来的授职礼而得以传递给被按立之人。然而由于教会是一个有组织的社团，在正当任命之圣职人员所执行的律法的管理之下，所以很明显，作为教会成员资格之标志、羊圈之门、教会惩戒之工具，以及教会伟大元首与祂活着的肢体所立之约的印证，圣礼这类蒙恩之道只能由教会合乎律法之最高圣职人员——也就是那些作基督之管家与使者，奉祂的名面对众人——来施行(林前4:1; 5:20)。

27.5 旧约的圣礼对属灵之事所表征的，在实质上是与新约的圣礼所表征的相同 (林前10:1-4; 罗4:11; 西2:11-12)。

在信条第7章第5-6节我们看到，在旧约时代与新约时代只不过是同一个不变的恩典之约以不同的方式被施行，其恩惠福佑以不同的方式被施与人。所以旧约时与现在，圣礼对这约的印证必定是相同的。旧约与新约圣礼的不同之处在于：(1) 它们在旧约时更有预表性，而现在更有纪念性。它们那时象征着将要被显明的恩典，而现在象征着已被显明的恩典。(2) 就形式而言，它们在旧约时更繁冗更属肉体 (gross and carnal) 一些，而现在更属灵一些。

因而作为入会的仪式，洗礼取代了割礼。它们都象征着属灵的重生 (申10:16; 30:6)。割礼是犹太人的洗礼，而洗礼是基督徒的割礼 (加3:27, 29; 西2:10-12)。

因而圣餐脱胎于逾越节。主拿起旧时的饼与杯，将它们重新分别为圣，并赋予它们新的意义 (太26:26-29)。“我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了” (林前5:7)。

第二十八章 论洗礼

28.1 洗礼是由耶稣基督设立的新约圣礼，（太28:19），不仅是为严肃地接纳受洗者进入有形的教会（林前12:13；加3:27-28），而且对他乃是一种记号和印证，以表明恩典之约（罗4:11；西2:11-12），与基督的联合（加3:27；罗6:5），重生（约3:5；多3:5），罪得赦免（可1:4；徒2:38；22:16），和他藉着耶稣基督将自己奉献给上帝，行事为人有新生的样式（罗6:3-4）；基督亲自指定这圣礼应在教会中继续，直到世界的末了（太28:19-20）。

28.2 此圣礼所用的外表物质为水，藉此受洗者由合乎圣经蒙召的牧师，奉父、子、圣灵的名施洗（徒8:36, 38；10:47；太28:19）。

28.3 将受洗者浸入水中并非必要；浇水或洒水于受洗者，便是合宜的洗礼（来9:10, 13, 19, 21；可7:2-4；路11:38）。

这几节教导我们如下论点：

1. 洗礼是基督亲自设立的新约圣礼，且藉着祂的权柄在教会中继续，直到世界的末了。

2. 洗礼所要做的，乃是由合乎圣经蒙召的牧师，奉父、子、圣灵的名用水为受洗者施洗（施洗的方式并非至关重要）。

3. 施行洗礼的目的与果效，乃是表征及印证我们与基督联合，分享祂约的恩益，且献身于祂。

1. 基督教的洗礼是由基督亲自设立的蒙恩之道，且照着祂的计划要在教会中继续遵行，直到世界的末了。以水洗身（代表灵里的洁净与分别为圣），乃是一种天然的象征，盛行于古时所有的东方国家，诸如波斯、印度、埃及、希腊及罗马，在犹太人中尤为盛行。保罗概括性地将古时的礼仪描述为在乎“饮食与诸般洗濯的规矩”

（来9:10）。耶稣的先锋约翰也为施洗而来。然而这并非基督教的洗礼。因为：（1）约翰是旧约最后一位先知，而不是新约使徒；（2）

他不是奉父、子、圣灵的名施行；（3）他所施行的是使人悔改的洗礼，而非使人归信基督的洗礼；（4）他并非如使徒在五旬节所做的那样，藉着洗礼使人进入基督教会的团契（徒2:41, 47）；（5）那些接受过约翰洗礼的人在被接纳进入基督教会时，重新接受使徒施洗（徒18:24-28； 19:1-5）。基于相似的原因，我们认为主的门徒在祂被钉十字架前所施的洗也非基督教永久性的洗礼——使受洗者立约保证信靠与顺服三位一体神，并使他们被接纳进入基督教会；与此相反，如同约翰的洗礼一般，那是一项洁净的礼仪，使人悔改，并为将要到来的国度作预备。

当然，在马太福音28章18至20节，我们能找到教会伟大元首亲口设立基督教洗礼的确切依据：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗（注：或作“给他们施洗，归于父、子、圣灵的名”）。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”

有些人，譬如贵格会教徒，不明白这一命令把永久遵守这一蒙恩之道的义务赋予了我们。显然，对这一蒙恩之道的遵守要一直持续到基督第二次来临：（1）基于这一普遍准则：每一条法律都持续具有约束力，直至其被废除，或制定此法律的原因不复存在。然而这一命令从未被废除，而遵行这一命令的原因也如同这一命令发出之日一样保持不变。（2）这一命令清楚地表明其要（a）达于万邦，（b）直到世界的末了。（3）使徒的范例（徒2:38； 16:33）。（4）基督教会的各分支从起初到如今始终如一地施行洗礼，从未间断。

2. 洗礼所要做的，乃是由合乎圣经蒙召的牧师，奉父、子、圣灵的名用水为受洗者施洗（施洗的方式各异）。洗礼必须由合乎圣经蒙召之牧师施行的原因，在上一章已加以考察。

本信条教导我们，关乎洗礼，神吩咐我们奉三位一体神的名用水施洗。人们常常误以为，浸礼派弟兄与其他基督教会之间有关洗礼的争辩在于方式问题，他们断言唯一正确的方式是浸水，而我们认定最好的方式是洒水。这真是个极大的误会。正如亚历山大·卡

森 (Alexander Carson) 所述 (第55页), 浸礼派真正的立场乃是, 关乎洗礼, 神简单明了地吩咐我们施行浸水礼, 以象征信徒与基督同死、同埋葬、同复活。而其他基督徒所持真正立场乃是, 神关乎洗礼只是简单明了地吩咐我们用水施洗, 以象征我们藉着圣灵得以洁净。因而施洗的方式与此毫不相关。浸水或洒水必然完全无关紧要, 所以洒水便是合宜的。在我们看来, 至关重要的乃是水, 以及奉三位一体神的名使用水。在他们看来, 至关重要的乃是埋葬, 视情况而定完全浸入水中或没入沙中。绝大多数基督教会所持观点的真实性依据如下:

(1) “baptizo” 一词在传统用法中意指“浸渍; 蘸湿”、“使湿润”、“弄湿”、“使洁净”及“洗涤”。卡森博士承认, 所有的词典都反对他的观点。

(2) 在《旧约圣经》七十士译本 (the Septuagint) 中, “Bapto” 与 “baptizo” 出现了五次。如此, 但以理书4章33节说尼布甲尼撒“身被天露滴湿 (wet, baptized)”。《次经传道书》 (Ecclus, 同 “Ecclesiasticus”, 伪经中的一卷, 亦译《德训篇》) 34章30节: “摸了尸首的人洗净 (baptizeth) 他自己”——只是这一洁净是以洒水方式来进行的 (参看民19:9, 13, 20; 王下5:14; 新约外经《犹滴记》 (Judith) 12:7)。

(3) 在新约中, “baptizo” 与 “nipto” 两个词可互换使用, 而 “nipto” 一词只意指“洗涤”。请比较马可福音7章3-4节, 路加福音11章38节与马太福音15章2节及20节, 注意: (a) 在那几处经文中“洁净, 施洗” (baptize) 一词与“洗涤” (wash) 一词可互换使用。(b) 洗是为了洁净, 因为未洗净的 (unbaptized) 手被称为未洗的 (unwashed)、不洁的 (uncleaned) 手。(c) 在那些国家洗手的通常方式是把水浇在手上。富人由仆人把水浇在他们手上, 而穷人自己浇水在自己手上。

(4) 当施洗约翰的门徒就洗礼进行争辩时, 经上明确地说他们是“辩论洁净的礼” (约3:25; 4:2)。

(5) 在新约中, “baptism” 或 “baptisms” 一律表明同样的

概念。在马可福音7章2-8节我们读到“洗杯、罐、铜器与桌子（数人在餐桌前斜倚的塌）”等物。这些东西不会被，也没被，浸入水中。这一仪式的目的并非埋葬，而是洁净。在希伯来书9章10节保罗说，头一层帐幕只存在于“饮食和诸般洗濯的规矩”，接下去在13.19.21节，他对这诸般规矩作了一番详述：“若山羊和公牛的血，并母牛犊的灰，洒在不洁的人身上，尚且叫人成圣，身体洁净”；又，“摩西把牛犊、山羊的血和水洒在书上，又洒在众百姓身上”，“他又照样把血洒在帐幕和各样器皿上”。

(6) 水的洗礼象征着圣灵的洗礼，目的是心灵的洁净（太3:11；可1:8；路3:16；约1:26；徒1:5；11:16）。圣灵的洗礼被称为“重生的洗和圣灵的更新”（多3:5）。用水施洗象征着用圣灵施洗。但圣灵的洗礼使我们与基督联合，叫我们在祂的死、祂的复活、祂向神的新生命、祂的义、祂的产业等等方面与祂合而为一。圣灵的洗礼包含所有这些结果，而水的洗礼代表圣灵的洗礼；所以圣经说我们是受洗归入基督，归入祂的死，归入一个身体——与祂同埋葬、同复活，以致以新生的样式与祂同行——披戴基督（如一件衣服），与祂一同被栽种（如一颗树），如此等等。所有这些都与洗礼的方式毫不相关，因为设想同样的举动可以同时象征诸如埋葬、穿衣、种树这般如此迥异之事，实在荒谬。真正的顺序乃是：用水施洗代表用圣灵施洗；圣灵的洗使人与基督联合；与基督的联合包含上述所有的结果。

(7) 圣经中从未将水的洗礼所象征之圣灵的洗礼阐明为“浸水”，反而总表明为“浇灌”和“洒水”（徒2:1-4, 32, 33；10:44-48；11:15-16）。关于圣灵的恩赐，圣经说，祂“从天而降”，被“浇灌”、“倾泻”、“落到他们身上”。以赛亚书44章3节：“我要将我的灵浇灌你的后裔”；52章15节：“这样，他必洁净许多国民”；以西结书36章25-27节：“我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了”，约珥书2章28, 29节：“我要将我的灵浇灌凡有血气的”，等等。

(8) 在犹太人中，使洁净仪式生效的普遍流行的方式——基督教洗礼与此类比而施行——乃是洒水，而非浸水。祭司要在铜盆旁

边洗濯手和脚，水通过出水口或水龙头涌出（出30:18-21；代下4:6；王上7:27-39；以及，利8:30；14:7, 51；出24:5-8；数8:6-7；来9:12-22）。

（9）哥林多前书10章1-2节中说，以色列人“都在云里、海里受洗（baptized）归了摩西”（参照出14:19-31）。但是，被浸没（immersed）的埃及人没有受洗（baptized）；而受洗的以色列人也没有被浸没。卡森博士说摩西受了“一次干洗！”（第143页）彼得前书3章20-21节说，洗礼乃是方舟中的八个人得救的表征。然而他们得救却正是在于他们未被洪水浸没，（可见洗礼并非一定要是浸水礼）。

（10）圣经中所记载施洗约翰与众使徒施洗的事例，无一处表明用浸水的方式，反而在许多时候浸水极不可能：（a）因为施洗的使徒与早期受洗归信基督的人皆为犹太人，惯于以浇水和洒水得洁净。（b）因为在同一时间有为数众多的人受洗，而在耶路撒冷和其他所提到的地方普遍缺水。埃塞俄比亚太监受洗是在沙漠地区的路边（徒8:26-39）。三千人同一天在干燥的城市耶路撒冷受洗，所用的是水罐与蓄水池中所存的雨水（徒2:37-41）。一大群人蜂拥到施洗约翰那里（太3:5-6）。禁卒午夜时分在监狱中受洗（徒16:25-33）。保罗就在亚拿尼亚的床边受洗。亚拿尼亚说：“起来，（求告他的名）受洗！”于是他“起来受了洗”（徒9:18；22:16）。（c）始于二世纪或三世纪，早期有关洗礼的绘画作品都表明，用水给受洗者施洗的方式乃是浇水于其身。（d）当今东正教徒（Eastern Christians）以同样的方式施洗。

显然，至关紧要的乃是，洗礼必须奉父、子、圣灵的名施行：

（1）主在设立那一明确命令的话语中表达出这个意思（太28:18-20）。（2）作为恩典之约的印证与神所指定加入基督教会的仪式，洗礼使受洗者进入与真神的约，并使其公开认信真神——就是父、子与圣灵神。

3. 洗礼的目的在于：（1）向那些配领受的人表明、印证、赋与基督救赎所带来的恩益。因而（a）洗礼表明或象征“重生的洗和圣

灵的更新”，我们藉此与基督联合，并分享祂救赎所带来的所有恩典。(b) 基督于此印证祂约的信实，并因而向那约的一切受惠者施与为他们所预备的恩典。洗礼的目的还在于：(2) 作为一个有形的记号，圣礼表明我们立约将自己献给上帝，专心服事祂；因而圣礼是我们对自己信仰的公开宣认，标志我们向神的忠诚，亦标志我们正式加入基督教会，并象征我们与基督教教友的联合(林前12:13)。

28.4 不仅凡是宣认信仰并顺服基督的人(徒2:41；8:12-13；16:14-15)，而且凡是父母双方或一方为信徒的婴孩，都应受洗(创17:7-14；加3:9, 14；西2:11-12；徒2:38-39；罗4:11-12；太19:13；28:19；可10:13-16；路18:15-17；林前7:14)。

关于洗礼的对象，我们的信条教导说：

1. 关于成年人：“对那些处于有形教会之外，在应许之约上是局外人者，直到他们公开承认归信基督，并愿顺服祂，才可为他们施洗。”(大要理问答第166问，小要理问答第95问)

这当然是不言而喻的，因为理智而诚实地接受洗礼，这本身显然就切实包含着公开承认归信基督，并愿顺服祂之意。为了保证这一点，长老制教会的习惯做法是要求牧师与教会堂会告知申请受洗之人，一个人只有经历过重生的恩典，因而真正悔改认罪并操练对基督的信，才能确实做到其受洗时必须公开宣告要做到的事。为此目的，牧师与堂会必须要求申请者证明：(1) 对基督教基要真理与洗礼的性质及约定义务有足够认知；(2) 他作前后一致的信仰告白，表明其亲身经验之对于主的信，并承诺顺服主及教会合法权柄的事实；(3) 他外在的行事为人、言谈举止不与其信仰告白相悖的事实。此后，这一步骤的全部责任必须由给出这些证明的人承担。教会圣职人员没有权柄判断此人是否具有真正的基督徒特性，因为神未曾赋予任何人正确判断这类事的能力。某些教会，譬如我们的誓约长老会的弟兄就成年人的洗礼——或者说是成年人被接纳进入教会——提出额外的要求，坚持他们在公开认信福音基要真理之外，还要

作出某些包含并非至关重要却为教派独具之特性的“见证”。我们认为这纯粹是越权的行为。教会是基督的羊圈，向祂所有的羊开放。洗礼与圣餐是主一切子民共享的权利。任何人若持守福音基要真理，宣认对我们共同之主的忠诚，行为亦与此相称，我们皆无权将他关在他天父的家门外。为圣徒相通（communion）设置主未曾设置过的条件，正如为救恩设置祂未曾要求过的条件一样放肆。

2. 关于婴孩，我们的信条教导我们，凡是父母双方或一方为信徒（本信条第28章第4节）——父母双方或一方为宣认信仰并顺服基督的人（大要理问答第166问）——的婴孩，都应受洗。圣经中关于这一真理的大量依据基本概述如下：

(1) 在塑造人性与命定婴孩由父母得遗传方面，神使得婴孩的身份完全依赖于其父母的身份。父母的罪使婴孩离开神；同样，父母的信使婴孩就近神。

(2) 神与人类所曾立过的每一个约，都将孩童与其父母一起包括在内；譬如神与亚当所立之约、与挪亚所立之约（创9:9-17）、与亚伯拉罕所立之约（创12:1-3）、通过摩西与以色列人所立之约（出20:5；申29:10-13）。并且在新约时代伊始的布道中，彼得劝众人悔改信主：“因为这应许（约）是给你们和你们的儿女”（徒2:38-39），等等。

(3) 旧约教会与新约基督教会是同一个教会。（a）保罗在加拉太书3章8节说神与亚伯拉罕所立的约（创17:7）是“福音”；而且在希伯来书整封书信中，他表明旧约礼仪是对基督这个人及其工作的展示。请参阅前文，第七章。（b）旧约时代与新约时代，救恩的条件同为信。“亚伯拉罕信神，这就算为他的义”（罗4:3），因而他成为信徒的伟大典范，“一切信之人的父”（罗4:11）；而一切信基督的人“就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了”

（加3:29）。再请阅读希伯来书第十一章。所有的以色列人，甚至那些仅“按肉体说”为以色列人的，都公开宣告相信神。而一切“真”以色列人都确乎相信神。“外面作犹太人的，不是真犹太人；外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人；真割

礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。”（罗2:28-29）（c）割礼的确与洗礼具有同样的意义和范围，都代表着属灵的恩典，也都结合着属灵的信仰告白。旧约申命记10章16节及30章6节的教导，证明了这一点。割礼是亚伯拉罕之约的印证，被保罗称作“福音”（创12:3；17:7，10；加3:8）。割礼亦是因信称义的印证（罗2:28-29；4:11）。真割礼与基督联合，确保祂救赎所带来的一切恩益（西2:10-11）。且洗礼如今已取代了割礼的位置：“你们受洗归入基督的都是披戴基督了。……你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了”（加3:27,29）。（d）旧约教会与新约教会完全一致。其有相同的根基；关乎成员资格有相同的条件，即信与顺服；其圣礼与新约圣礼具有同样的属灵意义与约束力。古时的预言宣告这与新约教会同一的古老教会将要拓展，永不改变（赛49:13-23；诗110:1-14）。古时的这一作为教会基本纲领的约，涵括了“多国”（创17:4；罗4:17-18；加3:8），然而从未被成就，直至新约时代教会得到扩展。保罗说，犹太教会并未被废除，经历种种变化——犹太枝子被折下来；外邦枝子被接上——却依然如故；此后犹太人要归回，不是归回一个新教会，而是归回“他们本身的橄榄树”（罗11:18-24；以及弗2:11-22）。

（4）婴孩从起初便是旧约教会的成员，因其父母的信而受割礼。如今，既然教会仍是同一个教会；关乎成员资格当时与现在有相同的条件；割礼的意义与义务也恰与洗礼相同；洗礼也的确取代了割礼；因而当今宣认信仰者的儿女，也当如旧约时那样被承认为教会成员，所以他们也应受洗。除非基督在福音中明确取消他们在教会中与生俱来的权利，人才有理由排除这一结论。

（5）相反，基督及其众使徒谈到孩童、对待孩童，都无一例外地一致假定他们仍处于他们一直拥有、依然如故的教会关系中。众犹太使徒一生只听说过持幼儿洗礼论的老教会，他们本身就在这教会中出生并受割礼（他们婴孩时期所受的割礼就是他们所曾接受的唯一的洗礼）。基督向他们讲话时，从未告诫他们说祂已改变了这一关系。与此相反，祂说：“在天国的，正是这样的人”（即老教

会的新时代) (太19:14; 路18:16)。祂托付彼得, 既要喂养祂的群羊, 也要喂养祂的小羊 (约7:15-17); 并且众使徒要去藉着施洗和教训, “使万民做祂的门徒” (太28:18-19)。父母中若有一方为基督徒, 其儿女便被说成是“圣洁的”或“圣徒”, 而这是新约教会成员的通用称呼。古时的犹太教会中, 每个从异教归信神的人都将其儿女一同带入教会。犹太众使徒与现代持幼儿洗礼论的传教士, 都如此简短记录了他们传教事工的历史, 而浸礼会传教士自他们教派出现时未曾作过这样的记录。使徒行传与书信中只记载了十一例洗礼。其中保罗与埃塞俄比亚太监两例, 都无孩童受洗。其中五例是一大群人受洗。在司提反与许多哥林多人一起受洗后, 保罗为他全家施了洗。吕底亚、禁卒、基利司布, 或许还有哥尼流, 也是全家都受了洗。因而在有家庭存在的每一事例中, 都是全家皆受了洗。圣经中提及一家之主的信仰, 却未提及整个家庭本身的信仰——只在一个事例中被当作普遍的事实提及。众使徒也将孩童称作教会成员 (对照弗1:1和弗6:1-3; 西1:1-2和西3:20)。

(6) 从一开始, 神的绝大多数百姓便相信并习惯于施行婴孩洗礼。从使徒时代起, 早期教会就不间断地见证他们在这个问题上的习俗。希腊人、罗马人 (东正教、天主教), 以及路德宗与改革宗教会的一切分支, 也都在这一基本点上达成共识。在这件事上与全体基督教徒对立的浸礼派, 是新近才出现的一个团体, 追溯至公元1687年德国的再洗礼派教徒。

我们的信条教导说, 孩童受洗在其父母方面所需要的条件, 与 (其父母) 领受圣餐所需要的条件恰好相同。小要理问答第95问: “有形教会内信徒的婴孩都当受洗礼。” 大要理问答与本信条就此作了解释。大要理问答第166问: “若父母双方, 或其中一方, 已公开承认归信基督并愿顺服祂, 则其婴孩亦在恩约之内, 应予施洗。” 本信条第28章第4节: “凡是父母双方或一方为信徒的婴孩, 都应受洗。” 《(美国) 敬拜指南》第七章说, 在其他的要求以外, 牧师还应要求作父母的与他们的儿女一起、并为他们的儿女祷告; 要为他们的儿女树立敬虔的榜样; 努力藉着神所指定的各种方法, 用主

的教导和警戒养育儿女。为答复在这一问题上的一项提议，（美国）总会1794年宣告，我们应当明白《敬拜指南》中上述这一段是在敦促作父母的明确承诺照着牧师的要求去做。

有些人揣测，由于孩童的教会成员资格由其父母沿循而来，因而每个本身藉着婴孩洗礼进入教会的人（无论他是否宣认其个人对于基督的信）都拥有一项不可废除的权利——使他的儿女也受洗。然而这显然十分荒谬：（a）并非每一个教会成员都有权享有教会成员资格所带来的一切特权。因而受过洗的成员在宣认其个人的信仰之前，无权领圣餐。在宣认信仰之前，他们就如未成年公民一般，被暂停他们的权利，作为他们拒绝信神应得的惩罚。这些被暂停的权利包括领圣餐与使他们的儿女受洗。（b）缺乏个人之信的人作严肃的宣认、谈论洗礼之约所包含的义务，只会犯下作假见证与亵渎神的罪。做此事的人固然犯了罪，帮助他做成此事的牧师也犯了罪。

28.5 藐视或忽略洗礼，乃是大罪（创17:14；太28:19；徒2:38；参看路7:30）；但恩典与拯救并非不可分割地与此礼联系，以至于没有它便无人能重生或得救（罗4:11；徒10:2, 4, 22, 31, 45, 47），或是凡受过洗者都无疑重生了（徒8:13, 23）。

28.6 虽然洗礼的功效并不维系于施行时的瞬间（约3:5, 8）；但是，人若正当地使用此礼，圣灵就藉此对凡照着上帝的旨意应得那所应许之恩典的人（无论老幼），在祂所指定的时候，不仅将此恩典放在他们面前，而且实在地赐给他们（罗6:3-6；加3:27；彼前3:21；徒2:38, 41）。

28.7 不论对任何人，洗礼只宜施行一次（罗6:3-11）。

1. 恩典与拯救并非不可分割地与洗礼联系，以至于只有受过洗者才能得救，或是凡受过洗者皆得救了。

2. 然而，藐视或忽略洗礼，乃是大罪；因为洗礼的遵行乃是主的命令，而且人若正当地使用此礼，圣灵就藉此对应得那所应许之恩典的人（无论老幼），不仅将此恩典放在他们面前，而且实在地

赐给他们。

3. 即便在洗礼所表征之恩典真正得到施与的情况下，洗礼的功效也并不维系于施行时的瞬间，而是照着上帝的旨意，在祂指定的时候，将此恩典施与受洗者。

4. 不论对任何人，洗礼只能施行一次。此处所采取的立场介于两种对立的极端之间：

(1) 一种极端是天主教徒与礼仪主义者所抱持的洗礼重生论。

(a) 圣经中未曾教导这种理论。他们据以证明此观点的经文(约3:5; 徒2:38)，依照下述原则很容易得到解释：由于标记与其所表征的恩惠之间在圣礼上的联系，在隐喻意义上，前者可以真切地意味后者。说到洗礼的功效就不能不同样说到真理的功效(雅1:18; 约17:19; 彼前1:25)。然而仅仅听真理也无人能得救。(b) 洗礼不可能是重生之唯一或通常的方法，因为信与悔改是重生的果子，却是洗礼的先决条件(徒2:38; 8:37; 10:47)。(c) 罗马天主教与礼仪主义者团体中的普遍经验证明，受洗者通常未重生。“凭着他们的果子，就可以认出他们来”(太7:20)。

(2) 我们的信条反对另一种极端，即认为洗礼只是恩典的标记及基督徒宣认信仰的标志。我们的教义是：

(a) 洗礼不仅是表征，而且对那些照着圣约应得此恩典的人，即选民，将此恩典实在地向他们印证与施与。

(b) 然而洗礼所印证之恩典的这一实在的施与，并不维系于洗礼施行时的瞬间，而是严格照着永恒恩典之约所预定的时候与环境来达成。同理，财产所有权可以在契约中向未成年人印证与施与，然而这未成年人要照着其父亲在遗嘱中所预定的条件，一直等到其父亲所预定的时候，才能真正拥有这些财产。

(c) 这一圣礼的功效并非由于被传递于水的什么灵性或魔力。

(d) 然而洗礼的功效的确产生于：(1) 洗礼所象征之真理的道德力量(the moral power)。(2) 洗礼是恩典之约的印证，也是将圣约所应许之恩典授予圣约所涵括之人的法定形式的事实。(3) 以圣礼为工具与媒介的圣灵亲自的临在与至高恩典的运行。

(e) 通过这些管道，洗礼所表征之恩典，被实实在在地施与那些照着神的旨意真正应得此恩典的人；然而这一恩典与圣灵的作用并非维系于这一圣礼，以致其从不，甚或极少，藉着任何其他方法被施与人。作为接受洗礼的先决条件，成年人必须先拥有藉着圣礼被施与其身的这一恩典，并且这一恩典往往随后还通过其他管道被其经历。

(f) 因而圣礼的必要性依据于：(1) 这是神的命令。但凡知道这一命令的，当然就必须顺服。(2) 这是宣认信仰与对基督之顺服的合宜且唯一有效的方法。(3) 这是一个极为有益的蒙恩之道。

对任何人，洗礼都不应施行超过一次，因为：(1) 洗礼的象征意义。洗礼表明属灵的重生——成圣生活的开始。理所当然，只能有一个开始。(2) 洗礼是基督教会的入会仪式，正如神未定规叫人进入教会后再离开一样，神也未定规叫他不止一次进入教会。(3) 使徒给每个人只施洗一次。

第二十九章 论圣餐

29.1 我们的主耶稣被卖的那一夜，设立了祂体与血的圣礼，称为圣餐，以备祂的教会遵守，直到世界的末了；这圣餐是为永远纪念祂自己的牺牲之死，保证将其中的恩惠赐给真信徒，叫他们在祂里面有属灵的滋养和生长，并使他们继续向祂尽当尽的本分；这圣餐又是作为基督奥秘身体之肢体的信徒，与祂交通，也彼此交通的联络和保证（林前10:16-17, 21；11:23-26；12:13）。

这一节教导我们，：

1. 圣餐由谁设立，在何时设立。
2. 关乎圣餐的永远的义务。
3. 圣餐的目的与功效。

1. 我们的主在祂被卖的那一夜，亲自设立了圣餐，这一事实不容置疑。三位福音书的作者（太26:26-29；可14:22-25；路22:19-20）与保罗（林前11:23-25）都明确宣告了这一事实；至今圣餐仍是对与其相关之福音历史事实的一个纪念。

2. 照着主的计划，圣餐要被永远遵守，直至世界的末了。证明如下：（1）主设立圣餐时所说的话：“你们也应当如此行，为的是纪念我”（路22:19）；以及“你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我”（林前11:25）。（2）使徒的榜样（徒2:42）。（3）使徒著作中频频提及这一蒙恩之道，且皆暗示其包含着永远的义务。

（4）基督教会所有分支从起初一致、普遍的习俗。

3. 关乎圣餐的目的，我们的信条可用如下标题表明其教导：

（1）圣餐是对基督之死的纪念。如下事实证明这一点：（a）饼象征祂破碎的身体，而酒象征祂在十字架上为我们所流的宝血（太26:26-28；路22:19-20）。（b）基督与保罗皆表明，吃饼喝酒的行

为是为了“纪念”基督，“表明主的死，直等到他来”（路22:19；林前11:26）。

（2）圣餐是福音之约的印证，将新约的一切益处向信徒表明、印证，而运用在他们身上（本信条第29章第1节；大要理问答第162问；小要理问答第92问）。“这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的”（路22:20），意即“我的血是恩典之约的印证，这杯象征着我的血，像这样提供给你们。”基督使用圣餐确认祂的应许，叫我们因信而得救，并将祂救赎所带来的一切益处施与我们。我们既接受此保证，便严肃地约束自己，将自己分别为圣，遵守基督福音所要求的一切，不是照着我們自己的理解，乃是照着祂的旨意。一切誓约必须照着要求者所理解的意思来约束人，这是一个普遍的原则。

（3）因而圣餐是基督徒宣认信仰的标志——标志着天国公民对天国的忠诚。

（4）圣餐是为表明我们与基督在祂的人、祂的职分及其所产生的宝贵果效方面的交通，并令其生效。保罗说：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？”（林前 10:16）大要理问答第 170 问：“那些在圣餐中按理领受的人，确实在其中吃喝基督的体与血，并不是以物质的属肉体的方式，而是以属灵的方式；他们虽是借着信心，却也是真实地领受钉十字架的基督，以及祂受死的一切恩惠，并运用在自己的生活中。”饼代表祂的肉体，而酒代表祂的宝血。我们以属肉体的口领受这标记，却也借着信心真实地领受其所表征的肉与血。“吃我肉喝我血的人就有永生。我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的”（约 6:54-55）。

（5）圣餐是为表明作为同一身体、同一血脉之众肢体的信徒彼此之间的交通，并使之生效。哥林多前书10章17节：“我们虽多，仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼。”与一个共同的元首相联合，必然意味着在那元首里彼此交通。

29.2 这圣礼不是将基督献给父，也不是为活人或死人赦罪所献的任何真正的祭物（来9:22，25-26，28；10:10-14），而只是对基督在十字架上一次献上祂自己的纪念，和为此用赞美向上帝献上属灵的祭物（林前11:24-26；太26:26-27；路22:19-20）；所以天主教所谓的弥撒献祭，是极其可憎地有损于基督那只一次的献祭，即祂为选民一切的罪所献唯一的赎罪祭（来7:23-24，27；10:11-12，14，18）。

29.3 在此圣礼中，主耶稣指派牧师向人宣讲祂设立圣餐的话，作祷告，并祝谢饼酒，如此便将饼酒从普通的用途分别为圣用；并拿起饼来擘开，拿起杯来，分给领受圣餐者，自己也一同领受（太26:26-28；可14:22-24；路22:19-20；林前10:16-17；11:23-27）；但不可分给未出席聚会的人（徒20:7；林前11:20）。

29.4 私人举行弥撒，即单独从神甫或其他任何人领此圣礼（林前10:6）；或拒绝分杯给信徒（太26:27-28；可14:23；林前11:25-29）；或崇拜饼酒，或将之举起，捧持游行以资朝拜，或藉口宗教用途而予以储藏，都违反此圣礼的本质，与基督设立此圣礼的原意相背（太15:9）。

29.5 这圣礼的外表物质（饼酒），既然照着基督的命令分别为圣了，便与钉十字架的基督有了一种密切的关系，甚至有时可以用它们所代表的体与血之名称呼之；话虽如此，但这说法只有圣礼的意思（太26:26-28）；它们在实质和性质上同以前一样，仍旧只是饼酒（林前11:26-28；太26:29）。

29.6 那主张经过神甫祝谢，或其他方法，便使饼酒的实质变为基督体与血之实质的教理（通称为化体说），不仅不合乎圣经，而且违反常识和理性；它推翻了圣礼的本质，造成各种迷信，甚至造成了可憎的偶像崇拜（徒3:21；林前11:24-26；路24:6，39）。

这几节的陈述与其说是肯定形式，不如说是否定形式——与其说是为了简单阐述关乎圣餐的正确教义，不如说是为了反驳罗马天主教与礼仪主义者的某些错谬。此处要反驳的错谬是：（1）化体说

(或化质说、变质说)——即饼与酒的实质完全化作基督体、血、灵与神性之实质的教理。(2) 弥撒献祭。(3) 藉口宗教用途崇拜与储藏圣餐中的饼和酒。(4) 拒绝分杯给信徒。(5) 私人从神甫(天主教赋予神甫祭司功用)领圣餐,或将饼、酒分给施行圣餐礼时未出席之人。

为使这几节的陈述清楚明了,我们将首先阐述正确的教义:(1) 关乎此圣礼中必不可少的物质与行为。(2) 关乎标记与其所表征之恩惠之间的真正关系;然后,我们将阐明与上述观点相悖之天主教的错谬。

1. 正确的教义。(1) 关乎圣餐中所用的物质。即:(a) 饼。饼在圣餐中必不可少,因这乃是主的命令,亦因作为身体的主食,饼乃是滋养灵魂之属灵食物恰如其分的象征。基督在逾越节设立圣餐,当时祂身边只有无酵饼。早期教会一直使用日常生活中普通的饼。天主教和路德宗教会认为当用无酵饼,而改革宗教会一致认为主所定意、最满足作为标记之条件的饼,乃是日常生活中普通的饼,并非我们诸多古老教会中所使用的甜饼。(b) 酒;更确切地说,是发酵的葡萄汁(太9:17;约2:3-10;罗14:21;提前3:8;5:23;多2:3)。酒在圣餐中必不可少,乃是因为基督的命令及榜样,亦因基督教会从起初一致的习俗。

(2) 关乎这一蒙恩之道的必要的圣礼上的行为。(a) 分别为圣。包括重复基督设立圣餐的话,并祷告,祈求神赐福于使用这一蒙恩之道的敬拜者,将此圣礼中要使用的饼、酒从普通的用途分别为圣用(参看本章第3节)。(b) 擘饼。这象征着基督的身体在十字架上的破碎;也象征着为数众多的领受圣餐者,皆靠着同一个基督得喂养,如同靠着同一个饼得饱食。每一位福音书作者在描述圣餐的设立时都会特别提及擘饼(太26:26;可14:22;路22:19;林前11:24;10:16)。在使徒行传2章42节,圣餐的这一组成部分(即擘饼)被用来表明这整个蒙恩之道。(c) 饼、酒的分与领。这是这一蒙恩之道的必要组成部分,在牧师将饼、酒分别为圣,众人真正领受且吃饼喝酒之前,这一蒙恩之道并不完整。基督说:“(你们)

如此行，为的是纪念我。”保罗又说：“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来”（路22:19；林前11:26）。所以此圣礼的核心在于吃饼喝酒。

2. 这几节所谴责的天主教错谬是：（1）他们化体说（或化质说、变质说）——即饼与酒的实质改变——的教理。天特会议（第13次会议法规1-4）教导说，照着字面意义饼和酒的实质完全变成了基督的身体和宝血；所以饼和酒仅保留了外观或感官上的特性，而唯一存在的实质乃是我们主真正的体、血、灵与神性。因而，祂客观上临到每一个领受圣餐者，被他们吃肉喝血——无论是信的还是不信的。因而祂在圣餐前后皆保持不变，祂的身体与宝血、神性与人性，被封闭于一容器中，被捧持游行，被举起，被崇拜……

路德宗认为，饼和酒仍在，但在它们被分别为圣时，虽然我们看不见，然而基督真正的体血实实在在地临到，加入饼酒之中，或与饼酒同在，或在饼酒之下。

化体说的唯一依据是我们主的话：“这是我的身体。”他们认为“是”这个字就是书面上的意思，然而所有的改革宗教会都认为其意指“代表”、“象征”。这是这个字在圣经中的惯常用法。譬如：“七只好母牛是七年，七个好穗子也是七年。”（创41:26-27；结37:11；但7:24；路12:1；启1:20）另外，当主如此说，并将饼递给他们吃时，祂身体完好无损地坐在他们旁边，与他们一同吃喝。

因此这一教理是错误的，（a）因为圣经中没有这样教导。（b）因为其混淆了此圣礼的正确概念，将标记与其所表征之事混为一谈。

（c）这与我们的感官相抵触，因为我们看到、闻到、品尝到、触摸到的是饼与酒，从未看到、闻到、品尝到、触摸到肉与血。（d）其与理性相悖；因为理性告诉我们，特性作为某物质的固有部分不能独立存在，而物质也必须借助其特性而被认知与产生作用。然而此化体说却认为，饼酒的特性脱离其实质而保留，而体血的实质脱离其特性而依然存在。（e）其殊为荒谬，绝不可能；因为基督荣耀之身体仍是物质的，因而是有限的，因而并非在地上无所不在，而是在天上坐在上帝的右手边。

(2) 关于弥撒献祭的教理。天特会议（第22次会议之法规1-3）教导说，圣餐既是圣礼又是献祭。作为圣礼，领圣餐者的灵魂受到以他所吃小圆饼的形式呈现的基督真正体、血、灵与神性的滋养。作为献祭，圣餐是“向上帝献上之基督体血的外在的祭物，彰显祂至高的权柄，以饼酒的外观由合法按立的牧师向人显明，又作某些祷告并举行教会所规定之仪式，以期更好地敬拜上帝与造就众人。”这不仅仅是纪念基督在十字架上一次献祭的行为，而且是不断重复之实在的（虽然是不流血的）赎罪祭，赎我们的罪并平息上帝的怒气（天特会议，第22次会议之法规3）。

这一教理是错谬的，因为：（a）圣经中无此教导。（b）基督教牧师从未被称作祭司，而是被称作“教师”和“管理者”。（c）基督在十字架上一次献祭便已完全，摒除了其他所有的祭（来9:25-28；10:10-27）。（d）这同一个蒙恩之道不能既是圣礼，又是献祭。基督说，藉着吃饼喝酒，我们要“表明他的死”，“如此行，为的是纪念他。”这同一个行为不能既是基督一次献祭的纪念，本身又是具有内在赎罪果效的真实献祭。

(3) 因为天主教徒相信饼酒的全部实质永久性地变作基督的体、血、灵与神性，因此他们坚称，这一蒙恩之道的主旨在神甫宣布将饼酒分别为圣而变质发生时就已达成了。所以他们小心翼翼将此圣体（host）封闭于容器中，举起、朝拜、捧持游行。在被驳倒之前，所有这一切都随着化体说这一教理或站得住脚或站不住脚。

(4) 化体说这一教理被确立以后，自然而然令人产生一种惧怕，唯恐主令人敬畏的位格因一点饼屑、一滴酒失落而有所损毁、丧失。为此，天主教预备一种不会弄碎的小圆饼作圣饼，并拒绝分杯给信徒，而由神甫代其饮用。为了安抚信徒，他们教导说，正如血在肉中，灵在身体中，神性在基督的灵中，基督的整个位格——体、血、灵与神性——同样地存在于每一个圣饼中；所以领受圣饼者也就领受了一切（天特会议，第21次会议之法规1-3）。

(5) 与盛行于天主教中对这一蒙恩之道的各种滥用相反，我们的信条与改革宗教会的普遍看法相同，教导我们说，圣餐本质上乃

是“交通”，藉着同吃一饼，同领一杯，表明信徒与基督的团契及信徒彼此之间的团契。因而，不应将饼酒分给施行圣餐礼时未出席之人，也不应由主持圣餐礼的神甫独自领受。然而，在特殊情况下，为了长期被疾病困囿之基督徒的益处，假如有圣职人员和足够数量的教会成员出席，而使得圣餐这一蒙恩之道作为“交通”的真正特性得以保持，圣餐亦可以在私人家中施行。

29.7 在此圣礼中，那配领受者在外部领受此礼的有形之物时（林前11:28），也在内心不是属物质或属肉体地，而是藉着信心属灵地、实在地领受并吃喝那被钉十字架的基督及其受死的一切惠益；因此基督的体血不是物质地或肉体地在饼酒之中，或与饼酒同在，或在饼酒之下，而是在此礼中属灵地实在地临于信徒的信心中，正如饼酒临于他们自己的外部感官一样（林前10:16；参看林前10:3-4）。

29.8 虽然那无知和邪恶的人领受此圣礼的外表物质，但是他们不能领受该物质所象征的；他们不配地来，乃是干犯主的身和血，定自己的罪。因此，一切无知和不敬虔的人，因不适于与主相交，而不配来到主的桌前；他们若在此情形下依然故我地来领受这些圣洁的奥秘（林前10:21；11:27-29；林后6:14-16），或得准许参加（林前5:6-7，13；帖后3:6，14-15；太7:6），未有不大大得罪基督的。

这几节教导我们改革宗关于圣餐的标记与其所表征之恩惠之间关系的教义：关于基督在此圣礼中临在的性质，以及由此那配领受者吃喝主的体血的意义所在。

1. 照着神的指定，饼酒——始终仍只是饼酒，未曾改变——代表救赎主当作赎罪祭而献上的身体与宝血。饼酒与体血之间的关系完全是道德上的或代表性的。

2. 所以，体血只是实质上的临在；也就是说，圣灵照着祂至高的旨意，以此圣礼为工具，藉着祂自己的大能，使救赎主在十字架

上舍身献祭的功德与果效在此圣礼中临在，并实在地被施与配领受者。

3. 所以，当说到信徒领受并吃喝基督的体血时，其意指他们凭信心，而不是用口，领受基督在十字架上献祭而死所赚取的恩益，也就是说，他们藉着圣灵自由的意旨和至高的能力，借助于圣餐，在唯独凭靠信心的操练中，完全是属灵地吃喝基督。因此，非信徒虽以口领受此圣礼外在的标记，却不能在灵里领受其内在的恩惠，只不过增添他自己的罪责，且因此操作而使他自己心刚硬罢了。所以，凡为人所知为非信徒的，与因其无知和不敬虔而显明其不信的，为了他们自己的缘故，也为了教会的缘故，皆应被阻止来到主的桌前，直至他们能够对其信仰作可靠的宣认。

4. 因而，在同样的意义上，信徒确实有时不借用圣餐也能领受与吃喝基督的体血，有时又使用其他蒙恩之道如祷告、默想神的话语等来领受与吃喝基督的体血。

第三十章 论教会的劝惩

30.1 教会的王和头主耶稣将教会管理权交于教会职员之手；但他们与民事长官不同（赛9:6-7；西1:18；提前5:17；帖前5:12；徒20:17, 28；来13:7, 17, 24；弗4:11-12；林前12:28；太28:18-20；约18:36）。

几乎体现在旧大陆一切国家教会中的伊拉斯特（Erastianism 国家全能论）原则，包含以下要素：1. 教会是国家的一个机构，执行国家一般职能之中的一个职能；因而没有任何教会管理权独立于国家管理权之外，相反其职员、律法及其施行，在一切事情上都服从于国民政府。2. 因此，一切国民皆为教会成员，有资格享有其蒙恩之道。3. 教会职员的责任与特权，仅包括教导与施行蒙恩之道的职能，不包括惩戒，因为照此观点，把一个人排除在蒙恩之道之外，就是剥夺其作为公民的民事权利。

与此教理相反，我们的信条在这一节教导我们：

1. 我们主耶稣基督作为中保的君王为祂的教会指定了一个管理机构；

2. 这一教会管理机构在各方面皆不同于国民政府。

1. 神人二性的基督，作为中保的君王，藉着祂被圣灵所感的使徒及其著作，为祂的教会指定了一个管理机构，并藉着祂的护理和祂的灵继续施恩典管理教会，直至末了。因此教会乃是一个神治的国度。（教会中的）一切权柄来自神，而不是来自人。牧师与长老不是奉人的名，而是奉神的名教导和治理。牧师所承担的不是教会的交托，而是基督的交托。教会只是见证这一交托的真实性，并保证其承担者忠实地履行职责。因此教会职员的一切权柄，不管是依其个别的还是集体的能力，都是行政上的与宣告性的（ministerial

and declarative)。他们只需照着基督的旨意，奉基督的名，阐释祂的教导，把祂的教导向人传达，施行祂所赐下的律法，执行祂所指定的惩罚。

2. 基督所建立之这一教会的神治管理机构完全独立于国民政府。在欧洲的许多人看来，两个彼此独立的管理机构同时对同样的臣民行使管辖权（或司法权），不可能不时时相互抵触。然而，英国不服从国教者团体与各独立教会，以及美国所有教会的经验，都极其清楚地证明，当教会与国家都不逾越各自的管辖范围时，就不会产生任何彼此抵触的危险。顺服教会管理机构管辖权者也同样服从国家管理机构的管辖权；然而二者的目标、律法及惩罚方式如此相异，因而不可能互相抵触，就如光波和声波不可能互相抵触一般。

除伊拉斯特主义者之外的所有基督徒，虽一致赞成本节以总述方式所教导的这两个原则，但在关乎基督将此权柄交托于何人，又使用何人施行这一权柄方面却观点迥异：

(1) 罗马天主教理论 (The Popish theory)，假定当我们的救主在地上时，基督、使徒与信徒构成了教会，且照着神的计划这一组织乃是永久性的。我们的主升天后，彼得成为祂的代理者，接替祂成为教会的有形元首。彼得作为普世性主教 (the universal bishop) 的这一职位，延续给他的继任者罗马主教；且在高级圣职人员的等级制中这一使徒职位乃是永久性的。正如在原初的教会中不顺服基督者不可能作使徒一般，现今不顺服教皇者也不能成为高级圣职人员。正如那时不顺服基督与使徒者就不能成为基督徒一般，现今不顺服教皇与高级圣职人员者也不能成为基督徒。这就是教会中的罗马天主教理论：一个基督的代理者，一群永久性的使徒，与顺服于他们无谬之监管的会众。

(2) 教长理论 (The Prelatical theory) 假定作为教会管理权柄的使徒职位的永久性，因而此教会由信仰真宗教并顺服继承使徒职位之主教 (apostle-bishops) 者组成。这是英国圣公会 (the Anglican) 或高派教会 (High Church) 所持理论。而低教会派 (Low Church) 所持理论简单地教导说起初圣职人员分为三级，现今亦当

如是。但其并不断言此种组织方式为必不可少。

(3) 独立派或公理会理论 (The Independent or Congregational theory) 包含两个原则：第一，教会管理权和施行权由众弟兄姊妹共有；第二，每个敬拜神的堂会都是一个完整的教会组织，彼此独立。

(4) 第四种是长老会理论，包含如下肯定述辞：(a) 会众有权在教会管理中发挥实质性的作用。(b) 劳苦传道教导人的长老是教会中最高等级之永久性的圣职人员，且众长老都属同一等级。(c) 外在和有形的教会中，范围较小的一部分从属于范围较大的一部分，范围较大的一部分从属于整体，在此意义上，这外在和有形的教会乃是，或应当是，一个合一的教会。持守全部原则，而不是持守这些原则之一，才能使一个人成为长老会会员。事实上基督把全部的教会管理权授予了作为整体的教会，没有任何肢体被排除在外；然而这一教会不是由乌合之众组成的教会，而是由众成员、代表他们的治理长老以及牧师或监督组成的教会。曾由使徒所按立的长老或监督的职位，在教会中一直持续，且照神的计划要成为教会中最高等级的永久性的圣职。因而，全部的教会管理权被授予一般信徒连带圣职人员，牧师连带会众。

治理长老乃是恰当的“会众之代表”，由会众选出，协同牧师管理教会并执行惩戒。”“所以，治理长老所施行的权柄，乃是属乎教会普通信徒的权柄。”“治理长老由普通信徒选出，代表他们治理教会。代表乃是由别人选出，代表他们做他们有权亲做之事的人；更确切地说，乃是行使其所代表之人根本性的固有权力的人。譬如，国家立法机关或国会成员，只能行使民众所固有的那些权力。”

30.2 天国的钥匙交给了这些职员，因此他们有权不免去或赦免人的罪，按照情形的需要，用圣道和劝惩向不悔改的人关闭天国，又藉着宣讲福音和撤除劝惩，向悔改的人开放天国(太16:19；18:17—18；约20:21—23；林后2:6—8)。

30.3 若教会任凭罪恶昭彰和刚愎自负的罪人，亵渎上帝的圣约

和印记，就会有上帝的震怒公平地临到。为了矫正并得着那犯罪的弟兄，防止他人犯同样的过犯，并除去那能够感染全团的酵，维持基督的尊荣与福音的纯正，避免上帝的震怒，教会的劝惩乃是必须的（林前5:1-13；11:27-34；提前1:20；5:20；太7:6；提犹1:23）。

30.4 为了更完美地达成以上目的，教会的职员应当按照犯罪的性质和犯罪者的罪状予以训诫，或暂停圣餐，或逐出教会（帖前5:12；帖后3:6，14-15；林前5:4-5，13；太18:17；多3:10）。

这几节教导我们：

1. 关于主所授予教会之将人纳入或逐出羊圈，以及对其成员执行惩戒之权柄的性质与范围。

2. 关于这一惩戒的目的。

3. 关于执行惩戒的方法。

1. 教会的一切权柄，都必须由众弟兄出于施行教会权柄的目的、按自己意愿选出的上述圣职人员接着次序而施行；且其关乎：“（1）教义的问题。她有权公开宣告她所信奉并应得到教会中所有人公认的真理。也就是说，为了见证真理，反对错谬，她有权制定信条。神既委派她教导万民，她便有权拣选教师，判断他们是否适任，按立并差遣他们投入事工，且在他们不忠信之时召回他们并免除其职。

（2）为保证公共崇拜的次序，教会有权制定规章。（3）她有权制定自己的治会章程，诸如每个教会都有的惩戒、教规等章程。（4）她有权接纳会员进入团契，也有权将不配之人逐出教会。”

最后一个权柄通常被称为“钥匙权”，即开放与关闭教会之门，允许人领受作为印证的蒙恩之道（sealing ordinances）（圣礼）或将人排除在外的权柄（太16:19）。鉴于两个不容置疑的事实：（a）赦免罪乃是神与主基督不可传递的属性；（b）神未曾赐予任何人绝对明辨善恶的能力；所以马太福音16章19节与本信条本章第二节所述教会开放与关闭、捆绑与释放的权柄，纯粹是行政上的与宣告性（ministerial and declarative）的。依照宣告教会劝惩之圣职人员的观点，据他们所知，教会劝惩所宣告的无非是基督在相关之事

上的心思和旨意。只在就被劝惩者与有形教会之间的关系这方面来讲，教会劝惩才具有直接的约束作用。只有教会劝惩代表着基督在相关之事上的旨意——又因其确乎如此，其才能对被劝惩者与神及与基督之间的关系产生作用。

2. 本信条宣称，教会惩戒的目的乃是：（1）洁净教会，因此荣耀神并蒙神赞许。（2）促使犯罪的弟兄自行悔改归正。（3）以榜样的力量防止他人犯同样的过犯。（4）向世人展示教会的公义与尽职。

3. 为了更完美地达成教会惩戒的预期目的，教会圣职人员应当：

（1）依照正常的次序执行教会惩戒，根据惩戒的特性，在进行到完全除教的步骤之前，首先使用各种道德劝化的方法。作为我们教会信条的组成部分，《惩戒规范书》（“Book of Discipline”）明确阐述了适用于一切情况的正当惩戒程序。在那里所阐明的惩戒步骤依次为：（a）私下训诫，（b）公开训诫，（c）暂停圣餐，（d）逐出教会。

（2）惩戒的施行当明智而公正，与“犯罪的性质和犯罪者的罪状”相称。

第三十一章 论教会的总会和会议

31.1 为了教会更好的管理和更深的造就，应有通称为总会或会议的聚会（徒15:2, 4, 6）：这样的聚会是个别教会的治理者或执政者藉着职分所赋予的权利，以及基督为造就，而非破坏，教会所赐的权柄而召集的（徒15: 1-35）；并在有利于教会的情况下，时常召集（徒15:1-35； 20:17）。

如我们在上一章所见，教会一切权柄都是由基督授予整个教会——不是作为乌合之众的教会，而是作为有组织之团体的教会。作为有组织的团体，教会由长老或监督以及会众组成，而会众以治理长老为代表。这必然导致由监督或牧师，以及治理长老或会众代表所组成的堂会或教区长老会的产生。整个地方教会的全部教会权柄都被授予堂会这一团体。堂会允许申请者领受作为印证的蒙恩之道（圣礼），并且堂会负责牧养与劝惩教会成员，教导会众，并规范公共崇拜。

在主教制教会中这一管理权被授予教区长（rector）。在公理会中，全体会众亲自直接行使管理权。而在长老制教会中，管理权被赋予牧师与会众，然而会众只是通过他们永久性的代表治理长老来行使权力。

但是，正如前一章所述，长老制的第三个大原则乃是，对于基督在地上的整个教会来说，“范围较小的一部分从属于范围较大的一部分，范围较大的一部分从属于整体，在此意义上，这整个教会乃是一个合一的教会。”整个教会拥有一主，一信，一洗。圣经中所规定的管理原则对整个教会都有约束力。在每个地方，接纳入会的条件与逐出教会的合法根据都是相同的；获得圣职所要求的资格与免除圣职的依据也是相同的。凡被正当地接纳为个别教会（a particular church）成员的人，都成为普世教会的成员；凡被正当

地逐出个别教会的人，也就被逐出了整个教会：在一间教会中被合法按立的牧师也就是普世教会的牧师，当他在-间教会中被合法地免职，他也就不再是任何-间教会的牧师。因而，虽然每间个别教会都有权管理其自己的事务，执行其自己的劝惩，但在行使那一权力时却不可能是独立的及不负责任的。由于个别教会的成员也是普世教会的成员，而依据圣经的理论，被逐出教会者就被交给了撒但，断绝了与圣徒的相通，因此-间个别教会的行为就变成整个教会的行为，所以整个教会有权确保个别教会的行为遵照基督的原则。因而，-边是上诉权（the right of appeal），-边是复审权和管控权（the right of review and control）。

上述原则在使徒时代无疑是被奉行的，且实际上从那时起到现在，为基督教会的-切支派所承认并在-定程度上奉行不悖。

在安提阿教会曾就摩西律法发生争论，他们并未作为-个独立团体自行解决这-争端，而是将其提交给耶路撒冷的众使徒与长老，使其在那里得到权威性的裁决（不是仅由使徒，而是由“使徒和长老并全教会”作出裁决）（徒15:22）——不仅适用于安提阿教会，而且适用于其他-切教会。所以，保罗在他下-次布道旅行中途经各城时，圣经中记载说：他们“把耶路撒冷使徒和长老所定的条规交给门徒遵守”（徒16:4）。因而，为使这些原则得以生效，长老制教会制定了有关宪章，建立按序列分等级的教会会议并使其发挥作用。

1. 如我们所见，每-地方教会都由-堂会或教区长老会进行管理，这-堂会由其牧师以及代表会众的治理长老组成。那-地方教会的全部管理权归属于堂会，对其成员执行劝惩的-切审理必须来自堂会。堂会对其管辖范围内事件的裁决为最终裁决，除非其因上诉而按规定受到追溯后，被上级法庭推翻。

2. 区会由-城市及其邻近地区便于聚在-处，联合施行教会管理的全体牧师或监督组成。在区会中，各教会以来自个别教会之堂会的代表形式出现，所以按规定，区会中会众代表（即治理长老，下同——译注）的人数应当与牧师的人数完全相等；而且这些会众

代表在各方面都与牧师行使同等权力。这些团体的一切权力都归属于整个团体，而不单独归属于其成员。他们有资格决定或执行的任何事都只能在该会议中共同决定或执行，而不能由个别成员去决定或执行，甚至不能由他们以任何其他身份共同决定或执行。被按立的牧师首先是区会的成员，而不是个别教会的成员。所以，区会首先审查申请者的资格并对此作出判定，再批准并按立他们；对于牧师的劝惩要从牧师唯独对其直接负责的区会开始。（长老会中）无牧师资格而获准传道者在任何意义或程度上都不是牧师，而是绝对的一般信徒，即个别教会的普通信徒，由区会试验性地监管，作为对其考查的一部分暂时允许其在会众面前讲道，以便他们可以对于申请牧师职位者是否具有资格及能否得到认可作出最终判断。

3. 总会只不过是大的区会，由一省的全部区会组成。

4. 整个教会的总会（如同其他团体一样，由牧师和会众代表组成，牧师和会众代表的数量相同），必定由构成此教会之众区会的代表组成，而不是由众区会的全体成员组成。

基于上诉原则（the principle of APPEAL），在一教会堂会或任何其他下级法庭中产生的任何问题，都可以依次经各级法庭向上提交给总会，总会一旦作出裁决，便为最终裁决。

基于复审和管控原则（the principle of REVIEW AND CONTROL），高于堂会的每个上级法庭都有权，且有义务，复审“下一级法庭的司法进程记录”，并理所当然地对此记录作出判断，确保其错误得到修正。而每个法庭，包括堂会在内，都既是司法机构，又是执行机构，所以对其管辖下的整个地区有其固有的监督和管控权。因此，当相比较而言为案件所直属的下级法庭缺乏适当行动时，上级法庭可以开始展开调查，并可在其合法范围内对任何人直接进行劝惩。

31.2 决定教义的争论和有关良心事项，制定法规以促进公共崇拜以及教会管理，接受失职的控诉，并行使权威予以裁决，此类职权皆属教会总会和会议；此类教令和裁决，如果符合圣经，我们便应当恭敬顺服，不仅因其符合圣经，而且因其制定者是遵照上帝的

命令，乘有圣经所赋与的权威（徒15:15, 19, 24, 27—31; 16:4; 太18:17—20）。

31.3 自从使徒时代以来，所有的教会总会或会议，无论是普通的，还是特别的，都有可能犯错误，而且有许多已经犯错；所以不可用这些会议所规定的，作为信仰与行为的准则，只可用来帮助二者（弗2:20; 徒17:11; 林前2:5; 林后1:24; 比较赛8:19—20; 太15:9）。

31.4 教会总会和会议，除了有关教会的事务以外，不可处理或决定其他任何事情；又不可干涉国政，除非是在特殊事件上，可以向公民政府请愿；或是为满足良心起见，公民政府有所咨询时，可以提出忠告（路12:13—14; 约18:36; 太22:21）。

这几节阐明：1. 这些教会法庭所裁决的不同事项。2. 基于何种理由、何种条件，他们的裁决被视为应当顺服的，以及那种顺服该达到的范围。

1. 消极地。教会总会和会议无任何权力干涉国政；在公民政府官员履行其政府官员职责时，他们也无权对其贸然提出忠告，或试图施加影响，除非：（1）在与教会利益直接相关的特殊事件上，可以向公民政府谦恭地请愿；或者（2）为满足良心起见，在公民政府有所咨询时，可以提出忠告。

2. 消极地。教会总会和会议的权柄完全是行政上的与宣告性的；换言之，这一权柄只与对基督之旨意的宣告和执行有关。所以，其完全是司法权和执行权，绝非立法权。

3. 积极地。在适当的时间，教会总会和会议有以下职权：（1）制定信条，通过促进教会管理的宪章。（2）决定特定教义的争论和有关良心事项。（3）制定法规以促进公共崇拜以及教会管理。（4）着手处理各种劝惩事件并发布劝惩命令；就上级法庭而言，接受对于个别圣职人员或下级法庭失职的控诉，并行使权威予以裁决。

4. 积极地。教会法庭虽无权处理公民政府所管辖之事务，或对此提出建议，但在另一方面，他们显然具有不可剥夺的权力，教导

教会成员其对政府掌权者的责任，敦促他们将其责任作为宗教义务来履行。“凡掌权的都是神所命的。……所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。”（罗13:1-7）也就是说，顺服政府掌权者乃是一种宗教义务，教会法庭可以此教导教会成员并敦促其履行。

5. 消极地。自从使徒时代以来，所有的教会总会或会议，无论是普通的，还是特别的，都有可能犯错误，而且有许多已经犯错；所以不可用这些会议所规定的，作为信仰与行为的准则，只可用来帮助二者。也就是说，由未曾被灵所感之人组成的教会总会和会议，无权束缚良心，其权威也既不能剥夺个人判断的权利，也不能免除个人判断的义务。倘若教会总会和会议的裁决不明智，然而没有直接违背神的旨意，那么普通成员当为和睦的缘故顺服之。倘若他们的决定明显违背圣经，那么普通成员当不予理会，不惜接受惩罚。

6. 积极地。然而这些教会法庭的教令如果符合圣经，在上述法庭管辖下的所有人都应当顺服，不仅因其符合圣经，而且因此法庭本身作为耶稣基督之法庭，具有祂所命定的正当权威，所以在其一切合法的行为上都是基督行政上的代表。

第三十二章 论死后的情况和死人复活

32.1 人死后身体归于尘土，而见朽坏（创3:19；徒13:36）。但他们的灵魂（既不死也不睡），有不灭的实质，立刻回到那赐与者上帝那里（路23:43；传12:7）。义人的灵魂既在那时全然成圣，就被接入高天，得见在荣光中上帝的面，等候身体完全得赎（来12:23；林后5:1, 6, 8；腓1:23；徒3:21；弗4:10；罗8:23）；而恶人的灵魂则被抛到地狱，留在黑暗痛苦中，直到大日的审判（路16:23-24；徒1:25；犹1:6-7；彼前3:19）。除此两处之外，圣经并不承认与身体分离的灵魂，另有所归。

本节教导我们：

1. 人由灵魂与身体这两种截然不同的部分构成，死亡乃是人灵魂与身体的暂时分离。

2. 当信徒的身体化作构成此身体的化学元素时，其灵魂：（1）立刻全然成圣；（2）在从死亡到复活的整个居间状态中，依然为有知觉、有活力而喜乐的；（3）来到升天后坐在父神右边的基督面前。

3. 恶人的灵魂在这一居间状态中也依然为有知觉、有活力，然而却是处于受刑罚的痛苦状态，直到大日的审判。

4. 这些处境虽不是最终的，却是不可更改的，换言之，凡与基督同在的，将永不失落；凡在痛苦中的，将永不得救。

5. 罗马天主教教义说，除上述两处之外，死去之人尚可归于其他地方或处境，对此圣经未提供任何根据。

1. 人由灵魂与身体两种可分离的成分构成，灵魂与身体具有截然不同而彼此独立的属性和实质，人的这种二元性被视为理所当然，在圣经中也不时有所暗示。神像这样用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，“他就成了有灵的活人”（创2:7）。基督吩咐我们“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他”（太10:28）。而传道书12章7节

将死亡定义为人灵魂与身体之联合的解除，因为“尘土仍归于地，灵仍归于赐灵的神”。保罗同样将死亡定义为一种分离，人有知觉的灵魂不再居于肉身中，而是离开身体与基督同住（林后5:8；腓1:22-24）。

2. 我们知道，当灵魂离开时，身体便分解为其最初的化学元素，逐渐与地表上漂流不定的物质融为一体。但是，圣经教导我们，尽管我们身体的物质成分变换不定，其真正的本体却得到保守；作为基督的肢体，他们所必不可少的一切都最终得到保守，且被带至荣耀的复活。

关乎人的灵魂在个人死后与所有死去之人一起同时复活这段间隔时间内的处境与居所，圣经的教导可以用以下要点加以总结：

(1) 信徒与弃民的灵魂在其死后皆依然为有知觉和有活力的，尽管在复活前他们的灵魂与身体始终分离。

(2) 信徒的灵魂在死亡时全然成圣。

(3) 像那样达至完全之信徒的灵魂，被立刻引到基督面前，并始终得享神清楚的启示，与圣洁天使相通。

(4) 弃民（the reprobate）的灵魂立刻被引到为魔鬼及其使者所预备之处，一直处于难以形容的悲惨状况中。

(5) 这两类人所处的状态不容交换或改变，且他们当前的状态只是一个开端，他们不可避免地要向相反方向渐行渐远。然而，在以下意义上他们当前的状态乃是居间状态：(a) 当灵魂与身体分离时，人在位格上始终不完全。(b) 得救之人的救赎与堕落之人的永死皆尚未到达最后阶段。(c) 对于堕落之人，可能他们当前的居所并非他们在最终判决之后永远的居所，对于得救之人更是很有可能如此。

(6) 关乎弃民（the reprobate）之灵魂遭受痛苦的所在之地，圣经未向我们提供任何线索。犹大书第6节说：“又有不守本位、离开自己住处的天使，主用锁链把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判。”马太福音25章41节，最高审判者在末日向那左边的说：“你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的

永火里去！”路加福音16章23节中，当财主的弟兄仍在地上存活时，他“在阴间受痛苦，举目……”。然而这些地方坐落于何处，他们现在受痛苦之地是否就是大审判后受痛苦之地，无人能够断定，因为神未曾启示。当然，用于这样一个主题上的措辞“向上”或“向下”、“在下面”或“在上面”必定只是比喻性的，当其含混地针对于一个旋转球体上的居民而言时，这些措辞也不可能指示出绝对的方向。

(7) 关乎得救者目前被聚集在何处，圣经中也完全没有任何启示，只启示说那是基督得荣之人性的所在地。他们与主同住，得见祂的荣耀（林后5:1-8）。再请看启示录所展现的场景。基督在升天后，就坐在“上帝的右边”，“高天至大者的右边”（可16:19；罗8:34；来1:3；10:12等）。这必定是一个地点，因为，基督的人性既是有限的，祂的临在就意味着一个有限之处；然而更确切地说，“上帝的右边”这一短语，显然标志着基督被高举为中保和君王那有尊荣和权柄的状态。至于基督和祂得荣的新妇在永世中主要居所的安置之处，非常可能其就在我们当前这个地上——先被烈火烧尽，再被大有荣耀地重新充满（参看罗8:19-23；彼后3:5-13；启21:1）。

灵魂所处的居间状态，乃是有知觉、有活力的状态，得救之人与基督同住，完全圣洁而喜乐；弃民在痛苦中与魔鬼及其使者同住，且这些状态都不可逆转——上文所述这些主要命题的证明，集中起来展现比单独分开来看更好一些。证明如下：撒母耳被扫罗与隐多珥交鬼的妇人招上来时，处于有知觉的状态，可以使用他所有的能力（撒上28:7-20）；基督在山上改变形象时，摩西、以利亚的显现（太17:3）；基督对十字架上的强盗说：“今日你要同我在乐园里了”（路23:43）；财主与拉撒路的比喻（路16:23-24）——拉撒路在亚伯拉罕的怀里，有知觉、有活力；当财主的弟兄们仍在肉体中存活时，财主本身在阴间处于有知觉的痛苦状态。而使徒行传7章55-59节宣称，司提反临死之际，他被圣灵充满，看见天开了，基督站在上帝的右边，于是呼吁主说：“求主耶稣接收我的灵魂！”说了这话，就死了。

在哥林多后书5章1-8节，保罗宣称我们“住在身内”，便“与主相离”；而对于信徒来说，“离开身体”，便是“与主同住”。因此他说，他“死了就有益处”，而且他“在两难之间，情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。然而我在肉身活着，为你们更是要紧的。”以弗所书3章15节宣称教会是一个完整的家，目前一部分在天上，一部分在地上。希伯来书6章12-20节宣称，亚伯拉罕（与古时其他的圣徒）“既恒久忍耐，就得了所应许的。”我们知道，在真正意义上，这“应许”乃是属灵、属天的。使徒行传1章25节说，犹大“往自己的地方去了”。犹大书6-7节说，堕落的天使被“用锁链永远拘留在黑暗里，等候大日的审判，受永火的刑罚。”在希伯来书12章23节声称，义人的灵魂“被成全”，在天上与天使欢乐共聚。启示录6章9-11节描述说，在天上，殉道者的灵魂在祭坛底下，祈求神惩罚住在地上先前迫害他们的人；这当然肯定是在复活之前。启示录5章9节、7章9节和14章1.3两节宣称，信徒的灵魂现在与基督和众圣洁天使同在一处。

3. 我们的信条宣称，罗马天主教有关死去之人居间状态的教理，在圣经中毫无根据。天主教徒认为，阴间或地下世界包括数个为不同类别之人灵魂所预定的截然不同的区域：（1）未受洗婴儿的灵魂去往“婴儿界”（*limbus infantum*），在那里虽无痛苦，却不能得见神的面。（2）旧约信徒聚集在“先祖界”（*limbus patrum*），没有痛苦，然而不能得见神的面，仍是“在监狱里的灵”，直等到基督在祂处于死亡之权下的那三天里，前去释放他们（彼前3:19-20）。（3）所有未受洗的成年人，和那些随后丧失了洗礼之恩惠的人，以及未与教会和好便死去的人，立刻进入永恒的地狱。（4）已达到完全状态的基督徒立刻进入天堂。（5）大多数只是部分成圣的基督徒（死时处于和教会的交通中，但仍为不完全所累），进入炼狱（罗马天主教教理问答第一部分第六章）。

关于炼狱，天特会议教导说：（a）不完全的基督徒必须经过炼净之火。（b）炼狱中的灵魂可因着在地上为他们所作的祷告和弥撒受益（天特会议第25次会议）。

这一教理是错误的，因为：（1）圣经中没有一处如此教导。（2）其与上文所示圣经中对于居间状态的教导相悖。（3）这一教理乃是基于关乎基督之挽回祭的功效、关乎暂时受苦而使罪得赎及使灵魂洁净的功效、关乎弥撒献祭以及关乎为死人祷告的反基督原则。

32.2 在末日还活着的不会死，却要改变（帖前4:17；林前15:51-52）；一切死了的人都要复活，带着原来的身体，性质虽异，但并非别体，这身体与他们的灵魂重新联合，直到永远（约5:25-29；徒24:15；伯19:26-27；林前15:42-44）。

32.3 恶人的身体，要因基督的权能而复活受辱；义人的身体，要靠基督的灵而复活得荣，与基督自己荣耀的身体相似（徒24:15；约5:25-29；林前15:43；腓3:21）。

这几节教导我们：

1. 在末日，一切死去的人将同时复活，不管是义人还是恶人。
2. 那些在末日还活着的人不会死，却要改变。
3. 将要复活而与他们的灵魂重新联合的正是那埋在地里的原来的身体，性质虽异，但仍是同一个身体。
4. 义人的身体，要变得与基督自己荣耀的身体相似，即“灵性的身体”。
5. 弃民（the reprobate）的身体，要复活受辱。

1. 在末日，一切死去的人将同时复活，不管是义人还是恶人：“睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的”（但12:2）。“你们不要把这事看作希奇，时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。行善的复活得生，作恶的复活定罪。”（约5:28-29）。主第二次降临时，两类人在复活后，要立刻同时接受审判。绵羊将站在右边，山羊将站在左边。“这些人要往永刑里去，那些义人要往永生里去”（太31-46；罗2:6-16；提后1:6-10；启20:11-15）。

2. 那些活着还存留到主降临的人，不能在那已经睡了的人之先。

“因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有神的号吹响，那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。”（帖前4:15-17）“我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候；因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。”（林前15:51-52）

3. 将要复活而与他们的灵魂重新联合的正是那埋在地里的原来的身体，性质虽异，但仍是同一个身体。圣经中清楚地宣告了这一点：“将我们这卑贱的身体改变形状”（腓3:21）。“这必死的总要变成不死的”（林前15:53-54）。“那些睡了，在基督里死了的人要复活”（参帖前4:13-17）。我们的身体现在是基督的肢体，将来它们要以类似于基督之复活的方式复活，我们知道，基督复活后的身体乃是带着钉痕与枪痕的同一个身体。为了确定这一事实，这身体40天之久被人看见、被人触摸（路24:39；徒1:3；林前15:4）。

从生到死，人身体的物质元素与形态发生了许多变化，但这身体自始至终仍是同一个身体，这一点任何人都不能有一分一秒的怀疑。我们不难相信，因神之圣言的权能，不管时光如何流逝，不管身体经历物质或形态怎样的改变，正如人死亡时的身体与出生时的身体为同一个身体一般，在同样意义、同等程度上，人复活时的身体与其死亡时的身体也是同一个身体。

4. 这些改变无疑将极其巨大。信徒的身体要变得“和基督荣耀的身体相似”（腓3:21）。人现在的身体乃是“肉欲的身体”（“an animal body”）——不幸被译为“生来的身体”（“a natural body”）

（译注：中文和合本从NRSV版本，此处为“a physical body”，译为“血气的身体”）（林前15:44）。这一身体适合于人们当前的需求，与人当前智力、道德、社会、精神等方面的发展阶段相称，也与人所居住这世界的物质环境状况相称。然而“血肉之体”——骨头、肌肉与神经——“不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的”（林前15:50）。然而这将要“改变”，不是新的身体代替从前的身体，而是从前的身体变成新的身体。宛若种子生发出新的有机

体，必朽坏的也将生发出不朽坏的；因为“若有血气的身体，也必有灵性的身体”。这一灵性的身体仍是物质的，且与原本那肉欲的身体为同一个身体：然而这一身体将适合于“义人的灵魂全然成圣”的新需求，与其智力与精神的新发展阶段相称；与他们的社会关系相称；也与“新天新地，有义居在其中”的物质环境状况相称（彼后3:12-13）。

5. 弃民（the reprobate）的身体，要复活受辱。“凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。……作恶的复活定罪。”（约5:28-29）

第三十三章 论末后的审判

33.1 上帝已经指定一日，要藉耶稣基督用公义审判世界（徒17:31），父将一切权柄和审判都赐给了祂（约5:22, 27）。当那日，不仅背道的天使要受审判（犹1:6；彼后2:4），凡曾住在地上所有人，也都要到基督的审判台前，为自己的心思、言语和行为交帐；按着他们在肉身所行的，或善或恶，而受报（林后5:10；传1）

33.2 上帝指定此日的目的，是为在选民永远的救恩上，彰显祂慈爱的荣耀；又在邪恶悖逆的弃民的定罪上，彰显祂公义的荣耀。因为那时义人要进入永生，领受由主而来的完满喜乐和愉悦；但那不认识上帝、不顺从耶稣基督福音的恶人，要被扔到永远的痛苦中，离开主的面和祂权能的荣光，受永远毁灭的刑罚（太25:21, 31-46；罗2:5-6；徒3:19；帖后1:7-10；可9:48）。

这几节教导我们：

1. 上帝已指定一日为审判的大日。
2. 上帝将这一审判赐给了作为中保的神人（the God-man）基督。
3. 背道的天使以及整个人类——或善或恶，都要受审判。
4. 这些人要就他们的心思、言语和行为受审判。
5. 上帝指定此日的伟大目的，是为在弃民的定罪上，彰显祂公义的荣耀；又在选民的得荣上，彰显祂恩典的荣耀。
6. 义人要受奖赏，得见主的面，乃是有知觉地在永远的圣洁、喜乐与尊荣中得享神的面。
7. 弃民要被罚至魔鬼与其使者所在之处，有知觉地承受永无止境的痛苦与羞辱。

1. 与生俱来的理性和良心指示我们，神将以某种方式——正式或非正式地，个别或全体地——召祂道德治理下的所有臣民，严格地为他们的品性与行为交账。正如诗篇第73篇的作者所宣告，以及

其他许多困惑的灵魂所思考的那样，在这世上，公正显然未曾被向人施行。所有这一切都向我们暗示，神或许会在将来某一时刻调整这一失衡的状态，并召所有的人来严格地交账。理性与良心的这一假设在神的圣言（圣经）中得到证明，被宣告为事实。圣经还向我们传达了更多的信息，即对人和天使的审判将是全体性的、同时进行的，且要在将来预定的某一日进行。“世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。”（徒17:30-31；罗2:16；太25:31-46）。

2. 这一伟大时刻的法官，并非人们所认定的上帝，而是担任中保性的君王职分的神人（the God-man）基督。圣经说，一切审判的权柄不是祂所固有的，而是由天父交给祂的（约5:22, 27）。作为法官，祂被称为“人子”与“神所设立的人”（太25:31-32；徒17:31）。祂作为“君王”，作为祂住在地上之众肢体的头而施行审判。“因为我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住”；“王要回答说：‘我实在告诉你们：这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。’”（太25:35, 40）因而，作为中保性的君王，祂将消灭仇敌，成就对信徒之救赎，使“万物复兴”，从而令其工作臻于完全。

3. 审判的对象包括历世历代全体人类，每一个在复活后立即显现的灵魂与身体重新合而为一的完整之人。历世历代死了的人都要复活，而那时还活着的人都要“改变”。“万民都要聚集在他面前。”“我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候；因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。”“因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。”“我又看见死了的人，无论大小，都站在宝座前。”“于是海交出其中的死人，死亡和阴间也交出其中的死人。他们都照各人所行的受审判。”（太25:31-40；；林前15:51-52；林后5:10；帖前4:16；启20:11-15）。所有邪恶的天使也要在这一审判中受到控告。“又有不守本位、离开自己住处

的天使，主用锁链把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判。”

（犹1:6；彼后2:4）善良的天使将作为仆从（attendants）和使者参与审判（太13:41-42）。

4. 此审判不取决于外貌、见证以及任何对事实的片面认知，也不取决于专门性的律法依据以及与促使行为发生之心态和动机相分离的具体行为。没有律法而犯了罪的不信神者，也“必不按律法受审判”，更确切地说是，他不按超自然启示之律法受审判，而按刻在其心版上，使其成为自己之律法的律法受审判（路12:47-48；罗2:12-15）。而“在律法以下犯了罪的”犹太人，“也必按律法受审判”（罗2:12）。凡活在福音之下的，必按福音受审判（来2:2-3；10:28-29）。我们被吩咐说“不可按外貌断定是非”（约7:24）；所以“什么都不要论断，只等主来，他要照出暗中的隐情，显明人心的意念。”（林前4:5；传12:14）“掩盖的事，没有不露出来的；隐藏的事，没有不被人知道的。因此，你们在暗中所说的，将要在明处被人听见；在内室附耳所说的，将要在房上被人宣扬。”（路8:17；12:2-3；可4:22）上帝如此做，是为在祂仇敌的定罪上，彰显祂的公义；又在祂子民的成圣上，彰显祂荣耀的恩典。

在审判的大日，圣徒不因他们自己的好行为，而因他们的名字“记在生命册（或神之选民册）”上，因他们有份于基督的义，而被宣判无罪。他们的好行为将被当众列举出来，证明他们与基督的联合。他们与基督的联合使他们得以称义。他们藉着信与基督联合，且正如使徒雅各所说，他们的信藉着他们的行为得以显明（腓4:3；启3:5；13:8；20:12, 15）。

5. 神公开揭示奥秘，彰显祂的属性（关乎祂对其受造者的最终处置），其伟大目的当然在于，彰显祂自己作为道德主宰与救赎主的荣耀美德。得救者永远是早预备“蒙怜悯的器皿”，为要彰显神丰盛的荣耀。而弃民同样被表明为“可怒的器皿”，要显明神公义的忿怒，“彰显他的权能”（罗9:22-23）。本信条在第4章第1节早已证明，神起初创造之工的首要目的在于彰显祂自己的荣耀和完全。倘若这是祂起初创造的目的，那么这也当然是起因于这一创造而随

后发生的每一阶段的目的。

6. 这一审判甫一结束，被满有荣耀地宣告无罪的义人便立刻得到奖赏，得见主的面，在有知觉的、崇高的喜乐、美德与尊荣中永无休止地一直与主同在。关于圣徒这种蒙福的状态，圣经教导说：

(1) 他们蒙福乃是因为他们完全摆脱了罪，与神和基督同在，并与基督同作后嗣而分享祂的荣耀（约17:24；罗8:17；帖前4:17；启21:3）。(2) 这种蒙福的状态将完全摆脱种种灾祸（启21:4），包含各种形式的难以想象的巨大福分（林前2:9），且性质得到提升（西1:12）。(3) 这种状态将一直持续，永无休止。其被称为“永生”，“极重无比永远的荣耀”，“永远得救”，“永远的国”及“永远的产业”（太19:16, 19；25:46；罗2:7；林后4:17；来5:9；彼后1:11；彼前1:4；来9:15）。

由罗马书8章19-23节、彼得后书3章5-13节及启示录21章1节我们看到，在圣经所启示伴随着大审判而烧尽地和其上的物的大火发生之后，很有可能这个世界将被再造，作为“新天新地”而荣耀地成为基督与其教会永久的居所。

7. 弃民将立刻被放逐到为魔鬼与他的使者预备之处（太25:41）；在那里有知觉而永无休止地忍受痛苦与羞辱。

新约以希腊文中语气最强烈的措辞，表达堕落者所承受之永无休止的由刑罚所带来的痛苦。同样的词（aion, aionios, and aidios）被用来表达上帝、基督与圣灵的永存（提前1:17；罗1:20；16:26；启1:18；来9:14），圣徒永远的喜乐（约6:58；太19:29；25:40等），以及堕落者永无休止的痛苦（太25:46；犹1:6）。另外，他们的景况被不断地以如下措辞加以阐明：“不灭的火”，“不死的虫”，“无底坑”，必须还清“每一文钱”，“他们受痛苦的烟往上冒，直到永永远远”（路3:17；可9:45-46；启9:1；太5:26；启14:10-11）。关于不可饶恕之罪，基督说这种罪永远不得赦免：“今世来世总不得赦免。”（太12:32）

全体基督教会，无论是希腊的还是罗马的，无论是路德宗还是改革宗，都一致坚持这一真理：堕落者要因刑罚而受苦直到永永远

远。然而，某些个人和异教社团否认这一真理，用以下假说之一取而代之：

(1) 启示录20章14节所说，恶人在审判中被定罪后立刻就要承受的“第二次的死”，乃是他们之存在的绝对消亡，即灵魂与肉体俱毁(annihilation)。然而圣经自始至终论及堕落者将来要永永远远处于有知觉的痛苦状态中：“不死的虫”，“永火”，“不灭的火”，“哀哭切齿”，“他们受痛苦的烟往上冒，直到永永远远”。

(2) 另一个假说认为，神迟早会确保所有罪人都悔改，继而归正，甚至魔鬼本身也不例外。这一结果的产生，或者是藉着虽为暂时然而却被延长之受苦(suffering)的赎罪与洁净功效，或者是藉着神在另一个世界施加于罪人身上的其他道德感化。然而请记住：

(a) 受苦本身(尽管其或许能赎罪)，并没有洁净被污秽之灵魂或激发属灵生命的倾向。(b) 基督的赎罪祭与祂的灵使人成圣的权能，是神所指定使人悔改的唯一方法，也诚然是最为可能达成那一目的的方法。弃民完全拒绝了基督的赎罪祭与祂的灵的权能，因而“赎罪的祭就再没有了，惟有战惧等候审判和那烧灭众敌人的烈火。”(来10:26-27) (c) 关于这种最终的归正，无论其目的、方法，还是结果，圣经中都无法寻得丝毫线索。反之，如同我们已看到的那样，圣经对与其恰恰相反之事却言之凿凿。

33.3 基督既要我们确信必有审判日，以阻止人犯罪，也使虔敬者在苦难中得着更多慰藉(彼后3:11, 14; 林后5:10-11; 帖后1:5-7; 路21:27-28; 8:22-25)，同样祂也不让人知道那日，好叫他们摆脱一切属肉体的安全感，总要警醒，因为他们不知道主来的时辰；而且叫他们时常准备着说，主耶稣啊，愿你快来(太24:36, 42-44; 可13:35-37; 路12:35-36; 启22:20)。阿们。

这一节教导说：

1. 神让我们确信将来必有一审判，使这一认知可以成为每个人的有益动机，阻止他们犯罪；同时亦可以使虔敬者在苦难中得着慰

藉。关于第一个目的，保罗说：“因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。我们既知道主是可畏的，所以劝人。”（林后5:10-11）而彼得说：“这一切既然都要如此销化，你们为人该当怎样圣洁、怎样敬虔，切切仰望神的日子来到。”（彼后3:11-12）。关于第二个目的，保罗说：“神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们的人；也必使你们这受患难的人与我们同得平安。那时，主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现”（帖后1:6-7）。

2. 另一方面，神使得我们完全不确定这一伟大事件所发生的时辰，以防祂的子民产生属肉体的安全感，并且叫他们保持警醒，时时预备。圣经中一而再再而三地清楚表明，神有意不让我们知道大审判发生的时辰：“但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道”（可13:32；太24:36）。

“你们也要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了”（路12:40）。

“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的”（徒1:7）。“主的日子来到，好像夜间的贼一样”（帖前5:2；彼后3:10）。

“看哪，我来像贼一样。那警醒、看守衣服、免得赤身而行，叫人见他羞耻的有福了！”（启16:15）。圣徒所处对于主第二次降临与大审判发生之时辰不确定的这种状态，乃是神有意为之，要令他们将那时辰视为随时倏忽而至；使他们以严肃、敬畏然而喜悦、相信之心，盼望那一时辰；由此激励他们履行责任并成为圣洁，且在患难中得着安慰（腓3:20；西3:4-5；雅5:7）。他们亦有责任爱慕、守候、切切仰望主的来临（路12:35-37；林前1:7-8；帖前1:9-10；提后4:8；彼后3:12；启22:20）。