

宗教改革掠影

Reformation Sketches

[美] 罗伯特·高德福瑞 (W. Robert Godfrey) 著 何德泽 译

路德、加尔文思想综述与信仰告白

Insights into Luther,
Calvin, and the Confessions



宗教改革掠影

Reformation Sketches

改教家思想综述与信仰告白

[美] 罗伯特·高德福瑞

(W. Robert Godfrey)

何德泽 译



群言出版社

Qunyan Press

• 北京 •

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教改革掠影 / (美)高德福瑞著 ; 何德泽译 .—
北京 : 群言出版社 , 2014. 4

书名原文 : Reformation Sketches

ISBN 978-7-80256-558-6

I . ①宗… II . ①高… ②何… III . ①宗教改革运动
—宗教史—欧洲—16世纪 IV . ①B979.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 031306 号

著作权合同登记号 图字 : 01-2014-2051

Originally published in the United States of America under the title
Reformation Sketches

Copyright © 2003 by W. Robert Godfrey


Published by Presbyterian and Reformed Publishers

1102 Marble Road, P.O. Box 817, Phillipsburg, New Jersey 08865

责任编辑 孙平平
装帧设计 高 蕾
出版发行 群言出版社 (Qunyan Press)

地 址 北京市东城区东厂胡同北巷 1 号 (100006)
网 站 www.qypublish.com
电子信箱 qunyancbs@126.com
总 编 办 010-65265404 65138815
发 行 部 010-65263345 65220236
经 销 全国新华书店
读者服务 010-65262436 65276609
法律顾问 北京市君泰律师事务所

印 刷 北京九天志诚印刷有限公司
版 次 2014 年 4 月第 1 版 2014 年 4 月第 1 次印刷
开 本 710 × 1000 1/16
印 张 11
字 数 110 千字
书 号 ISBN 978-7-80256-558-6
定 价 29.00 元

 [版权所有 , 侵权必究]

献给

玛丽·艾伦 (Mary Ellen) ，
她和我一样，都是历史学家，
感谢她总是在鼓励和改善我的
工作。

目 录

	1 /	致谢
	3 /	引言
1 / 路德和宗教改革		第一部分
2 / 路德论律法与福音		第1章
37 / 路德论家庭		第2章
42 / 被人遗忘的97条		第3章
47 / 著名的《九十五条论纲》		第4章
54 / 福音的大能		第5章
60 / 被人遗忘的改教家		第6章
65 / 五百周年的墨兰顿		第7章

75 / 加尔文和宗教改革	第二部分	■
76 / 爱教会的加尔文	第8章	
85 / 加尔文论教会的合一	第9章	
90 / 回应天特会议	第10章	
100 / 回应博尔塞克	第11章	
116 / 加尔文这位辅导老师	第12章	
120 / 法国的改革	第13章	
127 / 一位国际化的改教家	第14章	
135 / 信条和宗教改革	第三部分	■
136 / 从海德堡而来的要理问答	第15章	
145 / 从多特而来的信经	第16章	
156 / 信条和当今的教会	第17章	

致 谢

我欠许多人的恩情，我首先想要对父母比尔和爱丽丝·高德福瑞（Bill and Alice Godfrey）表达感恩。他们一直以来都给我鼓励，让我带着好奇与渴望去作历史研究。我也要感谢历史老师们，特别是我在斯坦福大学读书时的这几位老师，他们是斯比慈博士（Dr. Lewis Spitz）、庖克博士（Dr. Wilhelm Pauck）、奥波门博士（Dr. Heiko Oberman），以及后来我在哥顿-康维尔神学院学习期间的老师们，他们是休斯博士（Dr. Philip Edgcumbe Hughes）和尼克尔博士（Dr. Roger Nicole）。我也感谢费城威斯敏斯特神学院和加州埃斯康迪多（Escondido）威斯敏斯特神学院的同事们，谢谢他们给我的勉励和督促。

同时也感谢我亲爱的朋友汤姆和劳瑞（Tom and Laurie Vanden Heuvel），他们是《展望》（*The Outlook*）杂志的编辑，我的这些文章最初就是在这本杂志上发表的。我还要特别感谢玛丽·艾伦（Mary Ellen），她总是说这本书应该献给我已逝的前妻。玛丽·艾伦给了我无法衡量的帮助，尤其是在理清思路以及完善词句方面。

插图

1. 马丁·路德（年轻时）

公版图

2. 马丁·路德（年老时）

公版图

3. 菲利普·墨兰顿（Philip Melancthon）

皮兹神学院图书馆凯斯勒宗教改革运动收藏中心（Kessler Reformation Collection, Pitts Theological Library）提供此图

4. 约翰·加尔文（年轻时）

密歇根州大急流市加尔文大学和加尔文神学院H.亨利·米特中心的加尔文研究所（H. Henry Meeter Center for Calvin Studies, Calvin College and Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, MI）提供此图

5. 约翰·加尔文（年老时）

密歇根州大急流市加尔文大学和加尔文神学院H.亨利·米特中心的加尔文研究所（H. Henry Meeter Center for Calvin Studies, Calvin College and Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, MI）提供此图

6. 彼得·马特·菲密格里（Peter Martyr Vermigli）

皮兹神学院图书馆特别收藏中心提供此图

7. 撒迦利亚·乌尔西努（Zacharius Ursinus）

公版图

引言

所有的历史学家都承认，发生于16世纪的那一场伟大的宗教改革，是教会历史上最重要的事件之一。该事件给教会的合一所带来的巨大冲击，唯有1054年东正教与罗马天主教之间的决裂，能够与之相比。这场变革深刻地影响了教会的教义与生命，非常类似于公元4世纪所发生的那些剧变——首先是政教关系上的翻天覆地的转变，因为罗马皇帝君士坦丁归信了基督教；其次是尼西亚大公会议对于基督神性的明确界定；第三是奥古斯丁奠定了恩典教义的根基。在此后的诸多世纪当中，宗教改革的影响，一直都是新教内部不容置疑的一股主导力量。

然而在今天，有一些人似乎认为，新教的众多教会已经脱离宗教改革，不再以其作为新教的主要界定了。对当今教会的塑造力量明显超过宗教改革的，乃是一些后改教时代的现象，像自由派、福音派、五旬宗、普世教会合一运动以及后现代主义。许多人似乎觉得，宗教改革已经是老掉牙的旧闻了，需要把它撇弃才好。

本书中勾画出来的历史速写试图告诉大家，宗教改革对于当今的基督徒来说，仍然是至关重要的。首先，本书将会探讨几位宗教改革中的领军人物，包括那些至今依然很有名气的人（路德与加尔文），还有那些基本上已经被后世遗忘了的人（墨兰顿和菲密格里）。尽管在许多职业

历史学家中，当今的一个潮流就是贬低甚至诋毁历史上的那些伟大人物的功用，我却依然坚信，上帝的确在特定的历史时期，为他自己的教会兴起一群特别有恩赐的领袖。他们的角色和影响，对于上帝完成在他百姓当中的主权式的治理，是功不可没的。生活在16世纪的那些改教家和传道人们，都是教会历史上受过最好的教育、最为敬虔，同时也是最忠心的一群领袖。他们以一种令人叹为观止的方式，把委身、学识与正统信仰都整合在了一起。我们实在是需要继续向他们好好学习。

其次，本书将会察看教会的使用寿命中一些跟改教相关的信条，并探讨它们所扮演的角色。这些信条以极具能力的方式，替我们概括了那个时代的智慧与当时人们对圣经的认识，它们必将继续成为我们今天的帮助和指引。来自于另一个时代的洞见，往往具有无与伦比的价值，将会帮助和拯救我们脱离活在当下的狭隘眼界。

第三，这些文章将会提醒我们，对于改教家们来说，教会这个组织建制是何等的重要。他们所改革的，并不仅仅是教义和个人，而是包括教会本身，以及教会的运作方式。他们帮助了上帝的子民们，以一些前所未有的方式，更加严谨地按照圣经的教导来生活。这些改教家对于教会的关怀之心，实在是需要成为生活在今天的我们的指南与激励。

最后，这些简短的研究成果，也是为了要提醒大家知道，这些改教家的主要用意，乃是要去传扬和教导福音。他们满怀激情、一丝不苟地完成了这份工作。他们对福音

所作的见证，不仅对于其他时代，而且对于身处21世纪的我们，也同样必要。就是在新教的圈子内部，对于福音的基本含义，目前仍存在着巨大和令人震惊的混淆。当我们阅读这些改教家的思想时，我们会更加谦卑，因为我们会看到，我们今天所争辩的几乎所有的与信仰方面有关的问题，他们在过去就已经预料到了。在过去的几个世纪，他们的言词不断在历史隧道当中回响，至今仍然能够帮助我们更好地明白圣经对于基督所做事工的教导，并且带领我们更好地去信靠基督。



第一部分

路德和宗教改革

第1章 路德论律法与福音

每年10月31日前后，美国的福音派新教人士都会纪念马丁·路德，他堪称信心的英雄。人们回顾他的生平，把他看为先驱、资深的神学家和英勇的改革者。有些人还会参加在10月31日举办的改教纪念日的特别礼拜，来纪念宗教改革的开始。

然而，在一年当中的其他日子里，我们这些改革宗的基督徒，却常常倾向于保留针对马丁·路德这个人的某些疑虑。据说，马丁·路德在教会中的改革并没有改正罗马天主教的全部要素，这个说法是真的吗？特别是那些关乎圣礼与仪式的一些领域，路德有可能并没有完成他所应该做的一切工作。我们也许又会怀疑，路德似乎有一丝反对律法（antinomian）的倾向。他对于律法和福音的区别，是否强调得太过分了？路德是否有些轻看律法了呢？我们这些改革宗的基督徒，甚至有些担心，认为路德的神学天平有些偏离了平衡，侧重于反对律法主义

(antinomianism) 这一边。或许，我们在心中对路德多多少少有这样的顾虑，因为，那些信义宗（路德宗）人士，也总是对我们同样怀有一些疑虑，亦即，在他们看来，我们这些改革宗人士把天平朝着道德主义的那头倾斜了。

路德的风格

既然信义宗的信徒跟改革宗的信徒之间，往往以彼此谩骂攻击来逗乐——比如，我们会指责他们是一性论者（monophysites），而他们则会指控我们是涅斯多留派（Nestorians，也称景教）——那么，比较合宜的做法是，让我们再一次来审视一下马丁·路德，然后问一下自己：到底路德对于律法和福音是什么态度呢？我们可以从他那里学习些什么呢？并且，是否有某些领域是我们或许有理由来特别关注一下的？对于我们这些改革宗的基督徒来说，要读懂路德，不见得是件容易的事情。我们需要意识到的是，假如我们要去解读路德（这是我们所必须做的），而且希望通过阅读路德的著作得到极大的属灵收获，就要知道路德有些时候所采用的词汇，跟我们今天已经熟练使用的词汇，是有着定义上的差距的。尤其是，在他使用“律法”和“福音”这两个词的时候，我们将会看到，他确实倾向于把它们定义为某种不尽相同的意思，这是有别于改革宗人士对它们的定义方式的。

而且，我们在思想里还必须注意的是，路德的风格跟大多数的改革宗作者们的风格也是迥然不同的。路德在使

用夸张这个修辞手法的时候，实在是一名专家。为了要讲明某个要点，路德喜欢把某件事夸大。假如我们在阅读路德作品的时候不留意这个特点，假如我们把他的某些陈述脱离其上下文来理解，那么我们就必然会误解他的意思。他是很喜欢用夸大其辞的方式来把某些观念进行深入剖析的。我比较乐意采用的一个例子就是，有一次他说：“一切的呼召在上帝面前都是满有荣耀的。”他当时所抗议的，乃是中世纪的那个错误观念，认为只有祭司、修道士以及修女才算是有呼召的人。他所坚持的是，每一个基督徒的工作，都是一份呼召。他曾经说“盗贼和娼妓或许是个例外”，其他一切的呼召都是在上帝面前满有荣耀的。在此，他并不是有意强调盗贼和娼妓，而是在用夸大的说法来表达某个观点。

路德之所以要夸大其辞，部分的原因是由于他要对中世纪的神学做出回应。路德说过，在中世纪的神学领域，最重要的一个字就是拉丁文里面的*ergo*（“因此”）。他说，在拉丁文神学思想中一个总是纠缠不清的罪，乃是要归咎于这个“因此”——它持续地让人们把神学建立在从人而来的理性上。他说，那个处于我们神学思想之核心的真正的字词，应该是德语的*dennoch*（“虽然如此，然而”）。神学不是借着“因此”来运作的，神学是借着“然而”来运作的。我们这些改革宗的神学家，因着跟随了那位和蔼的、四平八稳的律师约翰·加尔文，往往会倾向于给予“因此”更多的同情。但是，如果我们想要了解路德，我们就必须明白他对于“然而”的使用方式，看他

是如何借此而深入阐述个人观点的。他常常采用夸张的手法，并且有时候还会使用过分的强调。

我们要知道重要的一点，即路德在最严格的意义上说，并不是一个系统化的神学家。他乃是一位偶发性的神学家。他从来都没有写下一本完整的系统神学著作。他甚至于从来没有坐下来，把他计划中的那份关于称义的系统性论文写出来。他乃是针对教会生活中的一些具体的问题写出一些评论文章。在有必要的时候，他就采用夸张的文学手法。

而且，路德写作的速度非常快。他在1520年写出《教会被掳至巴比伦》（*The Babylonian Captivity of the Church*）的论文，即他对于教会的各样圣礼所作的分析。在该文的开头部分，他提到说，圣礼有3种：忏悔、洗礼和圣餐。而在该论文的结论中，他却说只有两个圣礼。他的思想乃是在写作这篇论文的过程当中整理出来的，然而他没有时间回过头去修订前面所写下的。当我们在解读和研究路德的时候，需要记住他的这个特点。

路德的生平

首先让我们以回顾路德的生平来开始吧，我们将要看到的是激进的保守主义者路德（The Radical Conservative Luther）。对于路德，我认为，必须把他看成是一位保守派人士，而且还是一位把保守派的各条原则引入到相当激进的结论中的人。路德的灵魂中丝毫没有革命家的成

分。他一开始并没有试图要去改变教会，他也不是带着要让万事更新的态度而出发的。从本质上看，他真的不是一位喜欢变革的人。只是当他把中世纪教会的那些保守立场，按照符合逻辑的方式带出结论来的时候，就会产生出他的那些变革的主张。他是一位激进的保守主义者。正如黑寇·奥伯曼（Heiko Oberman）在传记《路德，上帝与魔鬼之间的那个人》（*Luther, Man Between God and the Devil*）^①当中所提到的，路德从真正的意义上说并不是一个改革家。他一开始并不是有意识地（或者说也不是下意识地）要去改革教会的。在中世纪曾经出现过多位改革家。奥伯曼认为，路德跟他们相比，并不具备改革家的特质。路德更像是一位先知，当他看到人们没有按照理想的方式来生活的时候，就想要对他们发出挑战 and 提醒。路德之所以引出了那些新教结论，很大程度上并非出于改变的意愿，或是出于想要成为一名革命家的热心，而是希望让教会能够在最为基本的那些原则上得以言行一致。

路德按照当时生活的传统模式，生长在一个成功的德国商人的家庭。他在那个家庭中是一个忠实、顺服的儿子。他的父亲审时度势，盘算如何让自己的儿子来继续为着家族的兴旺而作出贡献。他得出的答案就是最好能够让儿子去当一名律师，这是他那个时代的特点，其实在我们今天也是差不多的情况。于是路德的爸爸决意要送儿子去

^① Heiko A. Oberman, *Luther, Man between God and the Devil*, trans. Eileen Walliser-Schwartzbart (New Haven: Yale University, 1989).

学习法律。而这位忠诚、听话的儿子自然就去学习法律了。但是，路德是带着沉重的心情而去的，因为，他不仅仅是这个家庭忠诚的儿子，同时也是教会忠实的儿子。

教会已经教导路德明白了一个真理，那就是，每个人都必须好好照顾自己的灵魂。教会告诉路德说，灵魂乃是非常宝贵的事物，而要完成这个灵魂的救恩，乃是相当困难之事。教会所给出的建议就是，任何的人，如果想要严肃认真地对待他的灵魂及其救恩，就应该去成为一名修道士，因为修道士的生活，才是真正意义上的把自己奉献到救赎灵魂的事业当中。当路德成为修道士的时候，他乃是因着自己是一位保守主义者而加入的。他听从了教会的声音。那就意味着他首先要做的以及最重要的事情，是要先照顾好他自己的灵魂。他形象地印证与表明了中世纪的那个谚语：“疑惑使人成为修士”。路德成为一名修道士，就是因为在他的心中有疑惑。他当时对自己跟上帝的关系是有一些疑虑的。

从某些角度来看，路德对修道院生活有着过高的热情，使得他在修道院里“臭名昭著”。他经常去找他的忏悔对象，为着一些琐碎的鸡毛蒜皮的罪而忏悔。对方有些不堪其扰，不断地叫他回去，说实在是想不想跟他交谈了，因为路德所忏悔的都不是什么大不了的事情。然而，路德仍然被自己的罪所困扰，试图忠心地借用忏悔这个中世纪的圣礼，好好解决自己罪的问题。

去思想有关神学的层面，理性就只能让人误入歧途。理性并不会带领你去往任何好地方。路德提出的最终极的结论就是：我们必须借助于启示来找到真理。因此，早在16世纪的第二个10年，路德就开始对亚里士多德以及他的理性推论不再抱有很大的信心，虽然那些依然是中世纪的神学家们所教导的。

1517年，就在他刊登了那著名的《九十五条论纲》之前的一个月左右，路德在9月份还写过一些论纲，用的题目是《驳经院神学论纲》（*Disputations Against Scholastic Theology*）。在该驳斥的文章中，他表明自己已经得出结论，拒绝把亚里士多德当作宗教的权威。其中的一个地方他提到说：“亚里士多德对于神学来说，就像黑暗之于光明。”^① 那就是说，亚里士多德在神学方面，是没有任何的东西可以用来教导我们的。

那么，路德用什么来作为矫正亚里士多德的手段呢？在这些命题当中，他所用的矫正手段就是奥古斯丁。在此处，他其实是在把教会的两个大的传统摆放到一起了，让它们彼此打擂台。他所用来作对比的，正是亚里士多德与奥古斯丁。

在这些命题的开头他写道：“若有人说奥古斯丁在跟异教徒辩论的时候是用了夸张的手法，就等于是在说奥古斯丁几乎无处不在说谎。”^② 这样的言辞出自路德的口，乃是革命性的事件，因为中世纪对待奥古斯丁的预定论的

^① Martin Luther, *Disputation against Scholastic Theology, 1517*, in *Luther's Works*, vol. 31, *Career of the Reformer 1*, ed. Harold J. Grimm and Helmut T. Lehman (Philadelphia: Fortress, 1957), 12.

^② 同上，9页。

标准化做法，就是认为奥古斯丁只不过是采用了夸张的手法罢了，为的是要来反对伯拉纠（Pelagius）。正是因为伯拉纠的神学是那样糟糕，奥古斯丁就不得不把自己对于恩典与预定的立场加以渲染，好给予伯拉纠有力的反击。但是，路德所得出来的清楚的结论是，奥古斯丁在表达他关于恩典与预定的观点上并没有言过其实。因此我们看到，路德在1517年就在权威方面发生了改变。他拒绝用理性作为权威，恰恰相反，他特别提出奥古斯丁这位教会史上的伟大导师，作为权威的代言人。

他的思想继续发展，而且我们可以再一次地感受到，在1519年的莱比锡（Leipzig）发生的那场著名的辩论当中，路德的思想结晶被清晰地呈现于众。在那里他卷入一场冲突，将要面对罗马教廷一位相当杰出的神学家——约翰·厄克（Johannes Eck）。那场辩论引入了一个关于权威的特别争议。厄克一直认定，若是路德敢于质疑教皇、博士们、主教们、大公会议以及教会的传统，那么路德就必然不可能是正确的。路德能够有什么权力来宣称自己是正确的，而其他的每一个人都是错误的呢？厄克真的把路德逼得没有一点退路。厄克知道教会的历史，也知道博士们、神学家们以及教会的大公会议所作出的各个决定，而且要比路德知道得更清楚。而路德呢？在那种场合中，他不能够引用历史来回答历史问题，就需要回到圣经当中去找答案。毕竟，这些年间，路德都一直是在研读圣经。他也是维腾堡（Wittenberg）的一名圣经教授。因此，路德就回到圣经当中，用圣经来就教会历史提出辩解。最终，

厄克指控路德，说他的表现简直就像约翰·胡司（John Huss）。胡司是一位被定罪的异端分子。路德被界定为跟胡司是一样的，相当于是被彻底打成异端了。路德这时候真的是被摆在聚光灯下了，他终于意识到，在神学中唯一绝对的权威，就非圣经莫属了。传统并不是真正的权威。传统不是引向真理的可靠指南。传统其实在很多方面并不一致，比如：什么传统？谁的传统？哪一个传统？路德清楚地意识到，唯独圣经才能成为我们的权威。

救恩的问题

同样，马丁·路德也逐渐对救恩有了新的理解。他当初进入修道院的时候，是一名坚定的中世纪天主教徒，对于中世纪的天主教徒来说，福音乃是“新的律法”。当然，这新的律法是基督赐下的。你可以从中世纪各种类型的圣徒肖像当中，看到这些观念的彰显：基督在各种图案当中被刻画成摩西的样子，手里拿着律法书。福音就被看成是比旧约律法更加苛刻与严谨的律法。路德认真地接纳了那种思想，他也把基督徒的生活看作是一条通往顺服的艰难难行的道路。

你们当中的某些人或许听说过，约翰·加尔文为改教辩护，对红衣主教沙杜里多（Sadoleto）在公开信中所提出的问题给予回应。但是我们大多没有读过沙杜里多当初写往日内瓦的那封信，这封信催促加尔文他们重新回到罗马天主教的信仰。在那封信中，沙杜里多很机智地把当时

中世纪罗马教会对救恩的立场进行了总结。

既然基督的那条道路是费力难行的，想要遵从他的律法与训诫的生活也相当困难（因为我们要远离属世享受的污染，并且要蔑视今生的好处，去追求将来的那些未曾看见的事物），对于我们每一个人来说，真正有价值的就是救恩和自己的灵魂，所以我们必须立定心志，不拒绝任何艰苦的环境，愿意忍受各种劳苦，把救恩的盼望常常摆放在面前，经历了许许多多的辛苦与煎熬，盼望我们得以……获取那份稳定的并持久的救恩。^①

由此可见中世纪的那幅救恩图画了。其中包括劳苦、忧惧以及坚持到底的努力，希望自己或许能够获得救赎。面对这种模式的教导，以及对这种救恩之理解的回应，路德逐渐地开始真正明白福音了。

1545年，他写下了著名的拉丁文作品，在前言中，他回顾了自己作为修道士的生活，以及自己怎样被这种按行为称义的思想所束缚。他写道：

虽然我作为修道士的生活是无可指摘的，但在我的良心里面却极其不安，感觉自己在上帝面前实在是一名罪人。我不能够相信他会因着我的循规蹈矩而被抚慰。我并不喜爱他，说真的，我有些恨恶这位公义的神，他只会惩罚那些罪人。而且，私底下，即便不是亵渎性的，也肯定是常常的，

^① John Calvin and Jacopo Sadoleto, *A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, ed. John C. Olin (New York: Harper, 1966), 32-33.

我对上帝怀有愤怒，嘟囔着：“好像永远都没有穷尽似的，对于那些可怜的罪人来说，因着原罪而永远丧失还不说，还要一直被十诫的规条和各样的灾难来打击，这还不够，上帝还要在痛上加痛，要把福音添加上去，又以他的公义和狂怒来威胁我们！”于是，我被愤怒所充满，伴随着良心当中的激荡与苦恼。^①

他有些弄不明白的是，为什么人不会去恨上帝，因为这位上帝赐给人们的，总是那些无法达成的公义的要求。这就是马丁·路德作为修道士在灵魂里面的苦恼。就是这个苦恼，迫使他回到圣经当中，并且最终导致他在福音方面有了重大突破，正如我们所知道的。他开始意识到，当上帝提到义的时候，并不是在说他向人们所要求的那个义，相反地，上帝在福音当中提到义的时候，他乃是在说他在基督里所给予我们的义。并且，用路德自己的话说，就是这一个看起来小小的差别，就把他的世界整个颠倒过来了。他再次对自己的这个发现作了如此描述：“此时此地我觉得自己如同重生一般，通过敞开的大门切实地进入到天堂里面了。”^② 他说他带着这个新颖的视角让思绪飞越圣经的时候，就看到了一段又一段的经文在这个新的亮光之下被启示出来。之前，路德已经把整本的新约圣经以及大量的旧约圣经记在脑子里面了。当他在记忆里面去审察这些经文时，就

^① Martin Luther, “Preface to the Complete Edition of Luther’s Latin Writings, in *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (New York: Anchor, 1961), 11.

^② 同上。

看到了那因信称义的教义突显在眼前。

路德在生平当中很强烈地体会到，“行为与荣耀”和“信心与恩典”两者之间的对比。他用这样的话语来描述罗马教会的荣耀神学：用人的头脑和理性来探讨人的神学，以此为荣；借着人的经历去在上帝面前积累功德以便获取救恩，并以此为荣。荣耀神学被他拿来跟十字架神学作对比，后者乃是这样的：人意识到头脑不足以把自己带人到真理当中的，他自己的好行为也不足以把他带到上帝那里去。唯独是在十字架上，在那个终极的愚拙之处，才能够找到上帝。路德，又一次用他那种夸张的方式，谈论到如何在那完全意想不到的地方找到了上帝。上帝本来应该是在哪里的呢？他应该是在大自然的美景当中，在当今世界的荣华里面。但是，人们却不能在那里找到上帝。他恰恰是在十字架上被人们找到了。然而，按照世人的常识，上帝是不应该在十字架那里被找到的呀，十字架不就是一个被咒诅的、失败的所在吗？上帝不应该属于那个地方啊。然而，事实却是，我们就在那里找到了上帝。就在那里，我们能够找到救恩的唯一盼望。

因此，路德的神学，在很大程度上是个人化的神学。这个神学是根据他作为一个跟随教会建议的保守人士的经历而形成的，是他作为修道士和圣经的学生而产生的结果。通过对圣经的研习，也借着省察自己的内心与灵魂，路德意识到，救恩只能够是本乎恩也因着信而获取的。

路德的著作

就是这样的经历，把路德推上了公众舞台，使得他毅然成为了当时教会的改革者。他必须为自己所领受并教导的东西作出解释和辩护。

1520年是路德平生中著书最多的一年。他写了《致德国基督教公侯书》（*Appeal to the German Nobility*），呼吁贵族公子们出来承担带领教会改革的重任，因为当时的主教们明显并不热衷于这项改革事业。他也写出了那篇《教会被掳于巴比伦》（*The Babylonian Captivity of the Church*）的论文，批判罗马天主教的7大圣礼，并且得出结论说，我们的主其实只设立了两个圣礼。接着，他又写出了后人所公认的他的最好论著《基督徒的自由》（*The Freedom of a Christian*）。

路德自己倒不觉得这是他最好的论著。他认为自己最好的论文是《论意志的捆绑》（*The Bondage of the Will*），也就是我们这些改革宗人士特别喜欢阅读并且引用给信义宗朋友们听的。有一位信义宗的信徒宣称，路德的确阐述过这样的观点，但是仅此一次而已，再没有重复过。这样的宣称是不准确的，因为在路德生命的后期曾经说过，假如他所有的著作都被毁掉了，他希望有两本书是能够存留下来的：小本《教理问答》（*The Small Catechism*）和《论意志的捆绑》。不过，许多的观察家们倒是相信，《基督徒的自由》这篇论文应该被列于他最杰出的著作名单当中。^①

^① Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1950), 337.

其实当然是鼓励人们去追求圣洁的。但是，他坚定地认为，他所追寻的首要目标，并不是对教会的道德状况发出挑战，而是要对教会的诸多教义发出挑战，正是教会所教导的那些道理出现了偏差。他坚信，除非教义获得更正，教会的道德状况将永远无法改善。事实上，路德有一次指出，新教的道德状况，并没有比罗马天主教好到哪里去。其中真正的差距，乃是在于新教拥有更好的教义。我倒是希望，他在这里也是用了某种夸张的说法，不过有时候，当我们环视当今的新教境况，就不敢再轻易地如此断言了。但是可以肯定的是，路德对于矫正教义是满怀激情的。

[让我在此稍微插几句话，今天特别令人遗憾的是，在美国会听到许多福音派人士说，教义是不重要的，只有基督徒的生活才是真正重要的。我作为威斯敏斯特神学院出来的人，尤其觉得这种观念具有讽刺意味，因为梅琴博士（Dr. Machen）在19世纪20年代所面对的自由派神学，正是这么说的，那时候的自由派人士说，教义不重要，只有基督徒生活才重要。]

○○○○○○○○○○○○○○○○○○○○
律法和福音
 ○○○○○○○○○○○○○○○○○○○○○

路德在《基督徒的自由》一书的开头部分说，该书所包含的，乃是“整个的基督徒生活的一个简要纲领”^①，然后他继续说，他所教导的内容，可以用两个命题来总结：

^① Martin Luther, *The Freedom of a Christian*, in *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (New York: Anchor, 1961), 52.

“基督徒乃是全然自由的，是万物的主宰，不需要听命于任何人。”“基督徒乃是需要全然尽责的，要做万事万物的仆人，听命于万物。”^① 这就是说，我们是全然自由的，却同时又是全然受到牵制的。这样的一个二分法，正是基督徒生活的核心所在。

首先，基督徒是自由的，是万物主宰，不需要听命于任何人。路德借助于称义的概念，详细地解释了这个陈述句的意思。当我们活在上帝的面前（*Coram Deo*），也就是坦然面对上帝时，我们是全然自由的。我们从律法当中被释放出来，得自由了：脱离了律法的要求，脱离了律法的威胁，脱离了律法的咒诅。路德并不是说我们就从此不再需要律法了。我们还是需要律法的，只不过，我们需要律法的根本原因是我们要让我们远离律法。换言之，我们需要律法来把我们引向基督。我们确确实实地需要律法，让它来清楚地告诉我们，我们在律法的诸般要求面前，是何等的软弱与无助。我们必须先被律法彻底击倒和打垮，才能够明白福音的真谛。在他1535年所写的《加拉太书注释》（*Commentary on Galatians*）中，路德论述了律法的两个功用：一个用来教导人们国民生活中的正义法规；另一个用来定我们的罪，好把我们带到基督那里。并且他指出，后面那第二个用途才是律法的主要功用。这律法的第二个功用乃是：

其在神学或属灵层面的功用，目的就是要叫过犯显多。

^① Martin Luther, *The Freedom of a Christian*, 53

这就是摩西律法的主要用意，也就是借着律法，要让罪更加增多并且繁衍，尤其是在人们的良心里面。保罗在《罗马书》第7章对此有大量论述。因此，律法的真正功用，亦即其主要的与合理的运用，就是要去揭露人的罪，让他看到自己的瞎眼、窘迫、邪恶、无知和对上帝的仇恨与轻视，并揭示出死亡、地狱、审判，还有让人看到自己只配承受上帝公义的愤怒。

那就是律法所教导的。因此，律法的这种功用乃是非常有益和极其必要的。因为，假如某人不是一个杀人者、通奸者或者小偷，并且能够戒除各样外在的罪行，就像法利赛人所做的（参见《路加福音》18:11），他就是被魔鬼所附，对天起誓说自己是个义人；因此，他就养成了一种自以为义的傲慢，企图倚靠自己的好行为而得救。对于这样的人，上帝无法用其他方式来让他的心柔软，或是让他意识到自己的悲惨与被咒诅的局面，上帝只好借助于律法来促成了。因此，律法的一种合宜与绝对的功用就是，被拿来叫人产生惧怕的感觉，如同闪电（就像在西奈山）、雷鸣以及号筒的大声，或是如晴空霹雳那般，对那些自以为义、顽梗不化之人施行焚烧，使他们遭受毁灭性的打击。^①

因此对于路德来说，律法就有这样一个绝对必要的功用。

我们必须意识到的是，在路德看来，律法的这种定罪功用，总体上并不是要按照时间顺序出现在福音之前的。路德的意思并不是说，你要先去宣讲律法，直到某人

^① Martin Luther, *Lectures on Galatians 1-4, 1535*, in *Luther's Works*, vol. 26, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1995), 309-10.

被彻底打败和击倒，然后，你就丢弃律法，继续把他引领到福音上面去。事实上，路德的意思是说，我们一切的讲道，也就是针对基督徒生活的各个阶段的讲道，都必须同时要传讲律法和福音。基督徒们不会达到不需要律法的状况，他们需要律法来提醒自己的罪，不仅如此，他们还时常需要律法来提醒他们，自己常常陷入按行为称义的境地，需要律法来提醒他们，倚靠自己的成就来生活实在是很危险的做法，并且，他们还需要律法来重新和继续把他们引向基督。这就是路德对律法的看法与观点。所以他这样说：“尽管律法是世界上一切事物中最好的，它依然没有能力给受到惊吓的良知带来平安，而只会让良知更加忧伤，甚至是使其更加绝望。因着律法的缘故，罪就显得更加丑陋无比了。”^① 那就是律法的巨大功用和目的了。因此，对于路德来说，非常关键的一件事，就是要区分什么是律法在称义方面的作用，什么是律法为着其他目的而可能产生的功用。他写道：

所以说，由此你应该学会，在称义这件事上，对于律法要用极其轻蔑的态度来论说，要效法那位使徒的榜样，他称呼律法为“世俗小学”“杀人的传统”“罪的权势”或类似的话。但是，接着他又说：“除了在称义这件事情之外，从另一个方面讲，我们也要像保罗那样，应该是带着敬畏的态度来思想律法。我们必须赋予律法最高的称赞，并且将其称之为圣洁的、

^① Martin Luther, *Lectures on Galatians*, 5.

公义的、良善的、属灵的、神圣的等等。”^①

路德坚持认为，作为神学家，关键性的工作就是要去区分律法和福音。如果我们不理解它们之间的区别，我们就还未曾明白神学的基础性道理。那么，对于路德来说，什么是律法呢？对路德而言，律法就是上帝的要求。无论在哪里，只要有要求，就会有律法，而律法是良善的、圣洁的和属灵的。但是，律法在称义的领域，其效果只能够是把人引导到绝望当中。在律法里面是没有医治的。在律法里面也没有盼望，因为律法只是高举了上帝的诸多要求，并且是我们所无法达成的，是我们不能够履行的。

在另一个方面，福音却不包含任何的要求。那么，对于路德来说，什么是福音呢？福音就是单纯的好消息。在福音当中没有威胁。福音当中只有应许。

而在这里，我们这些改革宗人士有时候担心的，就是路德的神学思想当中有某个侧面，是反对律法的。我们之所以担心，是因为我们倾向于把路德解读成一个似乎是在按照时间先后顺序来谈论律法和福音的人。我们担心，他乃是在建议人们应该传讲律法，直到把听者打垮了，然后再接着传讲纯粹的福音，其中就只剩下应许而再没有要求了。这样一来，我们就会有疑惑，不知道路德是否有反对律法的倾向。但是，我们必须记住，路德一直认定，忠心的传道人应该坚持传讲律法和福音。在路德本人的传道当

^① Martin Luther, *Lectures on Galatians*, 365.

中总是会提出要求，而能够向人提出要求的，是来自于律法本身。他这样的传讲往往伴随着对福音的阐述，那则是作为应许出现的，是要来鼓励人、扶持人，并且是振奋人心的。“福音乃是一束光芒，用来照亮人心，使人有活泼的生命。它向人揭示出上帝的恩典和怜悯；它也告诉人们什么是罪得赦免、祝福、义、生命和永恒的救恩，并且，人们怎样才能获得这些事物。”^①

我们这些改革宗人士在跟信义宗的信徒交流的时候，有时候会有一些困难，这是因为我们倾向于把福音在某种程度上定义得比他们更加广博。我们常常毫不介意地在福音当中包括了一些从律法而来的某些引领、某些正面的指导。这就是为什么信义宗的信徒会以为我们已经成为了道德主义者。他们认为我们已经把某些律法的成分添加到了福音当中。我倒是觉得，这个改革宗与信义宗人士之间的差别，在很大的程度上，只不过是一个在术语定义方面的区别，并不是本质上的区别。

因此，路德的满腔热情就是要让人们明白，福音乃是上帝在恩典中赐下的美好应许。无论在哪个方面或是哪个时刻，他坚决反对任何人在这个真理上有所妥协，也不希望任何人在良心上倒退，以为他们可以靠自己而称义，或是去赢得上帝的悦纳，从而靠自己而获取救恩。路德视这种道德主义为当时常常出现的问题和人们常遇见的试探：“我自己遇到类似试探，我不觉得自己拥有一位恩

^① Martin Luther, *Lectures on Galatians 1-4*, 1535, in *Luther's Works*, vol. 26, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1995), 313.

再满足于对它的一点点浅尝辄止的写作、讲论、默想或是聆听。它实在是一股活水的‘泉源，直涌到永生……’”^①

路德的极大激情就是要去谈论信心以及信心的奇妙。他如此写道：

对于我来说，想要抓住并且得到这样一位救我脱离罪恶的唯一的和唯一的救赎主耶稣，除了信心之外再无可能了。他乃是，而且依然是，我们用行为所无法触摸到的。因为唯独信心，能够抓住这位救赎主，再没有任何行为可以产生功效。因此，真理就必然在于唯独信心，这是在行为之前，并且在行为之外的，信心紧紧抓住了神的救赎，也是信心使我们得以成为义，此外无他。因为，从罪中得到救赎，或者说罪被赦免了，必然是跟“称义”属于同一个概念。^②

诚然，好行为是会跟随在这样的信心（或说救赎、罪得赦免、义）之后的，作为信心的果子。我们在稍后的时间里会继续回来讨论这一点，但是在此我们要听听路德自己的说法，这个比较重要。尽管路德强调，唯独信心，也只有信心，是让人称义的，他却很清楚地在自己的写作当中表明，好行为乃是紧跟着信心，而且也是从信心产生出来的。

因为信心是一个满有生机与能力的事物；它不会懒散地旁观，也不像浮在水面的天鹅那般只是在我们的心里飘荡而

① Luther, *The Freedom of a Christian*, 52.

② Cited in Robin A. Leaver, *Luther on Justification* (St. Louis: Concordia, 1975), 24.



马丁·路德（年轻时）

公版图。

已。它像已经被加热过的水，尽管依然是水，却不再冰冷，而是热气腾腾，是完全不一样的水了。因此，信心也就是圣灵的工作，会塑造出一个不再一样的思想、不再一样的态度，使得我们彻底成为新造的人类了。^①

在另一个地方，他写道：“因此信心乃是一个主动的、艰难的并且满有能力的事物。”^② 这个信心不光是头脑的认同——那只不过是中世纪的天主教所理解的信心。而路德所说的信心，却是改变生命的和掌控生命的，因为它将信徒跟基督联系上了。

路德希望人们认识律法与福音以及信心，好让我们可以清楚地明白，人类乃是自由的，是万物的主宰，不需要去听从任何的事物。当我们站在上帝面前的时候，我们不要去听从律法。我们也不不要去听命于任何属世的权力。我们在上帝面前有这个自由，就是因为他所应许的福音释放了我们。尽管如此，我们又同时是需要尽责的仆人，要去服事万物，顺从万物。那也是我们生活的现实，我们活在世界面前，活在众人面前(*coram hominibus*)。

路德在讨论世人的服事时，说到律法是有价值的，然而在更深的层次上，却并不是必须的。那他的意思是什么呢？他的意思是，当信心真实的时候，就会在基督徒的内心涌现出对上帝自发的回应。我们就会喜爱去做上帝所做的事。我们就会渴慕上帝所渴望的事。我们不是被威胁所

^① Martin Luther, *Commentary on the Alleged Imperial Edict, 1531*, in *Luther's Works*, vol. 34, *Career of the Reformer* 4, ed. Helmut T. Lehman and Lewis W. Spitz (Philadelphia: Fortress, 1960), 91.

^② Martin Luther, *Lectures on Genesis 6-14, 1535*, in *Luther's Works*, vol. 2, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1995), 266-67.

驱动着，而是被爱所驱动着，要去活出基督徒的人生。从这个意义来看，律法对于基督徒来说就不再是必需的了。律法不再必需，是因为律法发出指令和威胁，而对于基督徒来说，他们不需要被命令，不需要被威胁。他们若有信心，就是为上帝而活了。

那么，我们这些改革宗人士就会想到这样的问题：路德的观点是否有些太天真了，基督徒真的能够有那么好吗？基督徒真的已经达到那样的程度了吗？信心真的会有那么大的能力吗？我们必须承认，路德并不会那么天真。若是用天真来描述路德，那是相当不适合的，可以用来指责路德的词汇并不多，天真并非其中一个。我们必须明白，路德建基于一个非常仔细的区分，他把内在的人与外在的人加以区分。这位内在的人是靠着信心而生活的；他已经被更新了；他已经改变并拥有了活泼的信心原则，会自发地对上帝作出回应并且跟从上帝。但是，这个内在的人对于基督徒来说，并不是他完全的写照。基督徒同时还有外在的人。他依然还是被一个老旧的本性所牵连着的。面对这个老我的本性，路德说，我们就依然需要律法来督促我们、来指导我们、来胁迫我们前行。他也教导说，我们必须展现出圣灵的果子。我们必须在基督徒生活当中不断长进，并且，如果我们是基督徒，我们就一定会在基督徒生活中有所成长。这个成长，主要是因着信心那自发的本质特征，也是因着从律法而来的指引。人们之所以有些时候在理解路德上会有些困惑，就是因为他会在这两者之间徘徊，亦即在内在的人与外在的人之间徘徊。

他采用不同的方式来将它们作对比。然而，当我们退后一步，观看整幅的图画时，我们就能够说，路德真的是很正确的。

我们这些改革宗人士往往想要把内在的人与外在的人拉近距离，然后用更积极的方式来看待律法对于内在的人的功用，这样的看法已经超越路德本人的意愿。不过，我倒是觉得，我们依然可以设身处地的从大方面来看待路德的言论。他在根本上并没有错误。他说信心带来改变，那是没错的。我们的确拥有了一个新的本性。我们的确有了对于上帝的新的同理心。我们对上帝仿佛是孩子对父母般的孝顺，渴望能够讨他的欢心。但我们也能够同意，老旧的本性依然还存留着，这个罪性依然需要被挑明，否则它就会一直把我们往错误的方向引导。路德想要强调的是，真正的基督徒生活，乃是朝着圣洁的方向前进。路德从来都没有在这一点上有所妥协。在他讨论到信心的时候，他一再重复说信心必须是要按照某种方式被活出来的。他说：

因此，我们跟保罗一样得出结论，我们单单是靠着在基督里的信心而称义的，不在乎律法与好行为。但是，在某人因信称义之后，既然借着信心而拥有了基督，也知道基督是他的义、是他的生命，他就必然不会再懒散，而是如同一棵强壮的树，必会结出美好的果实来。所以，我们也是如此认为，信心没有行为乃是毫无价值的、毫无用处的……没有行为的信心——那不过是一个奇异的概念、无聊的空想和

进步，不断地成为在基督里新造的人。^①

这实在是一段美丽的陈述。对于这样的观点，我们每一个人都应该会满心认同。

有些人怀有疑虑，不知道路德是否关心圣洁这件事，因为听说他曾经说过：“大胆地去犯罪吧！”16世纪那些罗马天主教的护教人士就常常引用这句话来诋毁路德。他们认为，像这样的论调，就证明了路德对于圣洁乃是毫不关心的，对于罪大概也是无动于衷的。他们担心他是在鼓励人们犯罪。就像路德其他的论述那样，这个句子也是需要被摆放在其上下文当中来理解的。当时的上下文乃是这样的：菲利普·墨兰顿有一天正在踌躇当中，想要决定做些什么。墨兰顿的个性有点儿犹豫不决，常常不是很确定的样子，因此他为人极其小心谨慎，有点像哈姆雷特。墨兰顿来找路德咨询，他有的时候无论要如何采取行动，似乎都会担心自己卷入了犯罪的行为。他在良心上痛苦挣扎，甚至到了什么也不敢去做的地步，针对如此情形，路德对墨兰顿说的就是：“大胆地去犯罪吧！”这句话的意思就像是说：“你还是去做点什么吧。”路德给予他的辅导就是，就算会冒一些险而做错了事情，还是应该去在服事上帝方面采取行动的，这总要强于什么事情都不去做吧。基于这样的背景，路德并不是不关心圣洁，他所表达的乃是一种激情，因为生活必须要继续、人们必须要去冒

^① Martin Luther, *On the Councils and the Church, 1539*, in *Luther's Works*, vol. 41, *Church and Ministry 3*, ed. Eric W. Gritsch (Philadelphia: Fortress, 1959), 166.

险、人们必须为着主的缘故而采取行动。人们不应该对于罪有着一种神经过敏般的惧怕，瞻前顾后，碌碌无为。

路德的这些关注，在《协和信条》（*The Formula of Concord*）中被很好地总结出来了，那也就是信义宗最晚出现的一个著名信条。1577年，经过许多年的神学思辨与争论之后，信义宗的信徒们准备了一份教义文件，彼此达成和平共识。其中所阐述的一个观点，就是律法的第三层面的功用。承袭了路德的精神，该信条如此宣布说：

我们相信、教导并承认，尽管那些真心信主的人（就是被上帝真实地重生的人），是借着基督得着自由，脱离了律法的咒诅和强迫，他们却并不能因此而需要律法了；与此相反，他们被上帝的儿子救赎，恰恰就是要在律法里面夜以继日地操练自己（参《诗篇》119:1）。就像当初人类第一代的父母那样，在他们犯罪堕落之前，他们也不是脱离律法而活着的，因为神的律法早在当初他们按照上帝的形象而被造的时候，就已经刻在他们的心里了。我们相信、教导并承认，认真传讲律法，并不仅仅针对未信主之人或是那些不思悔改之人，而且也针对那些真心相信的基督徒，尽管他们已经获得了真实的重生、归信了基督并且也因信称义了。虽然他们已经是重生的人，在心思意念当中也得到了更新，这样的重生与更新在今生依然是不完全的。事实上，这只是一个开始，在他们的心思意念中，信徒们要持续地跟他们的肉体（亦即他们那种堕落的本性）进行争战，肉体乃会一直伴随他们，直到死亡为止。由于老亚当（他与生俱来地占据着世人的思想、意志和所有的力量），人就必须要借着上帝律法

持续的光照，使行路的人得以看见亮光，免得他们只是用人的敬虔，按照意志自我约定的方式、自己拣选的套路来服事上帝。而且律法是必需的，更是为了避免老亚当走他自己意志所认定的道路，拦阻他的自我意志，这样借着律法的劝勉和威胁，也借着律法的责罚、甚至是瘟疫之灾，好叫他去跟从圣灵，在上帝面前降服自己……所以，无论是对于愿意悔罪之人，还是对于不愿悔罪之人，对于重生的人，还是对于没有重生的人，律法都一直是同样的一个律法，也就是说，都是上帝那未曾改变的旨意。在顺服层面，这其中的差别完全取决于个人的不同。尚未重生的人，就像那些尽管重生了还是活在肉体中的人，是被胁迫而不得已地行出律法的要求。但是信徒，只要他是已经重生之人，就没有被迫了，他乃是带着自愿的心灵，去认真履行律法的要求，其果效之大，往往是用胁迫的方式永远无法达成的。^①

我们再一次看到，这个陈述不见得与改革宗神学家的观点完全一致，但是，其中有一个真实的共通之处，也就是信义宗与改革宗的人士都会共同关注的，那就是律法作为信徒之间一个活泼的现实，它可以给信徒的生活带来指引，并且帮助他们活出顺服的生命。

在路德的大本《教理问答》（*Large Catechism*）中，他是如此论述十诫的：

那么，十诫是对于神圣教导的一个总结，教导我们要如

^① The Formula of Concord, in *The Book of Concord*, ed. T. Tappert (Philadelphia: Fortress, 1959), 480.

何行，才能够让生命蒙上帝的喜悦。十诫就是那真实的泉源，从那里涌流出的就是各样的善行，它又如同真实的管道，使得一切的善行得以流淌出去。脱离了这十条诫命，就没有任何的善行、任何的美好行为，可以在上帝面前得蒙喜悦和称赞，无论这些行为在世界的眼中是何等的伟大与珍贵。^①

从上面的引文中，我们就看到了路德对于圣洁的关注。

现在我们看到，路德的“然而”（*dennoch*）原则，乃是因为他确信基督徒生活是一个持续的挣扎过程。基督徒永远都不会达到一个境界，能够完全攻克罪。基督徒们也永远不会达到一个程度，在其生命当中彻底消除试探。基督徒也会面对试探，怀疑神在基督里已经成为他们的救主。路德说，基督徒的生活就是一个持续性的争战，在这场争战中，我们一直都会需要律法和福音。路德教导说，基督徒既是义人又是罪人（*simul justus et peccator*）。因着基督已经成就的，基督徒在上帝面前是完美的义人，而与此同时，基督徒依然还是一名罪人。路德的结论就是，我们要正确地生活在这样的争战当中，要在面对每一个疑虑、面对每一个的试探时，一次又一次转向基督和他的福音。路德说：“当良心拷问你的时候，他（基督）说：‘你要相信’。”^② 这个信念就引领路德去高举上帝的诸般应许，因为他经历过那种伤痛，他曾经有许多的疑

① Martin Luther, *Large Catechism*, in *The Book of Concord*, 407.

② Cited in Oberman, *Luther*, 129.

虑，不知道上帝是否会接纳像他这样的人。

今天，我们常常会误解路德，这是因为现在很少有人会有像他那样经历伤痛。我们常见的观念就是：“当然啦，你看，上帝就是会赦免我的罪啦。”有一位教授如此来总结这个现象：“普通人所认知的福音乃是这样的：我喜欢犯罪，而上帝喜欢赦免，所以这个世界被设置得恰到好处。”今天，我们常常不会经历良心的伤痛，我们也因此不能够总是理解路德对于上帝的应许的那种热心。只有那些在疑虑中挣扎的心灵，才需要紧紧地握住上帝的诸般应许，直到手心冒汗、指关节发白。那就是路德所体会到的。他说：“我自己传讲和培育唯独因着信心得以称义这个真理已经差不多有20年了，即便如此，我还是时不时想要回到先前的那个陈旧的理念当中，总是觉得自己满有亏欠，想要在称义这件事上贡献出一些自己的东西，好拿着我自己的圣洁，来换取和迫使上帝赐下某些恩惠。”^①路德所看到的核心诱惑就是，我们会以为自己能够跟上帝去讨价还价，认为我们能够借着自己所做的某些事情来换取神的恩典。只有借着律法才能够彻底打消这样的念头，好叫我们真正明白基督。

尽管如此，他的感触是，在权衡讲道的内容时，我们必须谨慎，要留意传讲更多的福音，而不是更多传讲律法。他如此写道：

^① Martin Luther, *Sermon on the Sum of Christian Life*, 1532, in *Luther's Works*, vol. 51, Sermons 1, ed. John W. Doberstein (Philadelphia: Fortress, 1959), 284.

如果你传讲信心，人们就变得松懈，不想做什么好事，也不愿去服事和帮助他人；如果你不传讲信心，人心就会变得惧怕、沮丧，就想要去建立或膜拜一个又一个的偶像。你愿意怎么做都行，看起来都于事无补。然而，在基督里的信心是必须被传讲的，无论其结果会怎么样。我宁愿听到人们说我的讲道过于甜蜜，使得人们不再去认真地行善（尽管事实上不会出现这个结果），但这仍然强如我根本就不去传讲信靠基督，因为那样一来，就不能够去帮助那些怀揣恐惧和有着羞怯良心的人。

我看到的和经历到的是：一个松懈并偷懒的人虚伪地为自己的信心而夸口，说自己乃是倚靠上帝的恩典与怜悯而活着，即使他依然还是倾向于犯罪，似乎上帝的恩典和怜悯还真的能够帮助到他。但是，一旦死亡临到他的时候，才发现他从来都没有真正抓住和相信上帝的恩典与怜悯。因此，一个人即使没有具体的膜拜偶像行径，也能够找到法子来激励和安慰自己。但是，当信心的信息不复存在，心灵被悲伤笼罩之时，就不再有辅导或是帮助了。

对于这样的心灵，你去讲述恩典，它就会回应说：你对我传讲了那么多恩典与怜悯的道理，但是如果你真的知道我的感受，你就会换个方式说话了。可见，一个恐惧的、不受安慰的心灵就只能如此。当我试图安慰别人的时候，就曾经听到这样的回答。因此，我希望信心的信息不被遗忘，而是被广泛地认知。这是一个甜蜜的信息，充满了纯粹的喜乐、安慰、怜悯与恩典。我必须承认，我自己也不能完全掌握它。我们必须让其自然发展，尽管我们当中有些人会把这个信息转化成一个安全保障，或是给自己放肆的机会；而那些用行为称义的人，就会因此而诋毁我们，说我们让人去偷

懒，不叫人们去努力追求完全。即使基督自己，也常常被人们议论，认为他是税吏和罪人的朋友，不守安息日等等。所以，我们的遭遇也不会比我们的主好到哪里去。^①

对于路德来说，解决傲慢与放肆的途径，并不只是使用律法，而是要让人们明白福音，明白上帝的恩典，并且明白基督已经成就了什么。

路德是一位先驱，也是一位英雄的改教家。他同时也是一位资深的神学家，能够在今天帮助我们明白律法与福音。如果你想要获得很多属灵益处与能力，就去好好读一下路德的著作吧。他的属灵洞察力会给所有的基督徒带来巨大的祝福。他会帮助我们更好地就近基督。

^① Martin Luther, *What Luther Says: An Anthology*, ed. Ewald M. Plass, 3 vols. (St. Louis: Concordia, 1959), 1128-29.

第2章 路德论家庭

那场宗教改革极大地改变了基督徒对于婚姻的态度。在改教之前超过1000年的时间当中，基督徒对于婚姻的态度，占据主导地位的就是把婚姻当做第二位的选项，婚姻是给那些不愿意守独身的人士而预备的。耶柔米（Jerome）对于婚姻就采取了非常苛刻的批评，认为唯一让人进入婚姻的理由，就是提供照顾少女们的场所（言下之意是她们无法自谋生路——译注）。那种在修道院里面独身的生活方式，才是“使徒一般的生活”，而且也被认为是基督当初奉劝人们采取的完美生活模式。

在宗教改革当中，对这些关于独身与婚姻的传统说法带头提出批判的人，就是马丁·路德。路德是一位修道士，一直到了四十多岁的时候还是孤身一人。但是，对于圣经的研习使他得出结论说，独身对于大多数基督徒来说，并不是一个首选的生活方式。他也看到了在祭司与修道士当中普遍存在的性方面的犯罪，于是就提出辩论说，

有许多人并没有受到呼召，却采取了独身的生活。虽然路德也承认，的确会有一些人，是被神特别呼召出来过独身生活的，“但是这样的人很稀缺，在一千个人中不见得有一个能够这样做，那是上帝特殊的神迹之一”。^①他通过观察得出这样的结论：“借着上帝的话语以及人们的讲道，能够使独身——就像基督和保罗那样——变得比婚姻这份产业更好，然而就其本身而言，独身的生活是远比结婚更为低劣的。”^②

路德慷慨给予婚姻这种赞赏，在16世纪实在是革命性的。其结果就是，无论宗教改革传播到什么地方，修道院都被解散了，神职人员都去结婚了。结婚的生活状态，逐渐地被大众所认可，也被当成是从上帝而来的一个真实的呼召，而在那之前的中世纪，人们可不是这样认为的。

路德在1525年娶了凯瑟琳·波拉（Catherine von Bora）为妻——一名曾经的修道士跟一名曾经的修女结了婚，对魔鬼与教皇都是挑战 and 羞辱，路德对此很高兴。随着他在婚约中的经历，他对于婚姻更加赏识。他把婚姻称为是一个“神圣的高尚事务”^③。他对《箴言》31章10节所作的注释如此宣告说：“再没有比妇人的爱来得更加甜美的事物了——愿男人能够有这等的荣幸去品味它。”^④他并且写道，“那最值得珍惜的生活，就是与一位虔诚

① Cited in Heiko Oberman, *Luther, Man between God and the Devil* (New Haven, Yale University, 1989), 272.

② Martin Luther, *The Estate of Marriage*, 1522, in *Luther's Works*, vol. 45, *Christian in Society* 2, ed. Walther I. Brandt (Philadelphia: Fortress, 1962), 47.

③ Cited in Oberman, *Luther*, 272.

④ Cited in H. G. Haile, *Luther: An Experiment in Biography* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1980), 302.

的、顺服的、甘心乐意的妻子，平安、和谐地相处。”^①

路德看待婚姻，并不是像现今的一些浪漫派人士那样。他知道在一个不幸福的婚姻当中，一定会出现某些难处。就算是一个相当不错的婚姻，在这个堕落的世界当中，也难免会遭遇到重重的矛盾。“在婚姻当中出现了多少的麻烦呀！亚当把我们的本性弄得一团糟。你想想看，在长长的900年当中，亚当和夏娃应该发生了多少场的争吵啊。”^② 路德对于婚姻的观念，是明显的以男士为中心的，带有某种家长制的作风，他对于妇女的一些评论，在今天看来就显得是有点儿贬低女性的味道——但是，他其实对于男人们也说过类似糟糕的话语。不过，他在婚姻里面找到了一个神所命定的、帮助人成圣的机制，正如罗兰德·培登（Roland Bainton）所说的，家庭乃是“一所塑造品格的学校”。^③

路德和凯瑟琳生了6个孩子。路德对于为人父母这件事大表称赞，他说：“既然我们都是受着义务的捆绑，如果需要，为了能把灵魂带到上帝的面前，我们就必须愿意去经历死亡，这样你就会看到婚姻这份产业在善行方面是何等的富有。上帝在婚姻中赐下了一些灵魂，是从父母自己的身体里面生出来的，也因此是被托付给父母的，在这些孩子身上他们可以灌输各样的基督徒操守。最为明显和确定的就是，父亲与母亲就是他们孩子的使徒、监督和祭司，因为正是他们，可以让孩子们跟福音相遇和相

① Cited in Roland Bainton, *Here I Stand* (New York: Abingdon, 1950), 302.

② 同上，301。

③ Cited in Bainton, *Here I Stand*, 300.

知。”^① 他也知道其中的天伦之乐：“汉斯开始长牙，并且开始会淘气和制造麻烦，真是可爱得不行。而这些婚姻中的快乐，连教皇都不配来享受啊。”^② 他也深深地体验到与此相关的悲痛，那是在他14岁大的女儿玛格达莉娜夭折的时候：“这是何等奇怪的一种境遇，一方面我知道她是得享安息了，并且好得无比，可是同时，我内心的巨大伤痛却又是那样的真实。”^③

路德对于家庭的认识非常幽默和富有智慧，这可以从他关于男人洗尿布的一个评论当中一览无余：

现在，你来告诉我吧，当一位父亲卷起袖子去洗尿布，或是替他的孩子干一些其它的看似低贱的小活儿，然后就有人来取笑他，说这位父亲实在是低三下四的、女性化了的傻子——尽管那位父亲是按照我们刚刚讨论过的情况，在圣灵里面也是按照其基督徒的信仰而行动的——我亲爱的伙伴啊，请你告诉我，以下这两者当中，谁是更为剧烈地在嘲笑对方呢？事实上，上帝，连同他所有的天使与被造物，都在高兴地笑逐颜开呢——可不是因为那位父亲在洗尿布这件事情本身，而是因为他乃是用基督徒的信心来认真地做着这件事的。而那些对此事嗤之以鼻和取笑谩骂的人，他们只是看到了洗尿布这个任务本身，而没有看到当中的信心，那其实就是在取笑上帝并一切的被造物，这样的人才是地球上最大的傻子呢。事实上，他们所嘲笑的，不正是他们自己吗？尽管他们拥有许多的小聪明，却依然不过是充当了魔鬼手下的

① Martin Luther, *The Estate of Marriage*, 46.

② Cited in Bainton, *Here I Stand*, 293.

③ Cited in *ibid.*, 304.

愚昧人。^①

那些批评宗教改革的人有时候提出疑问，说这样一种对于独身与婚姻的重新评价，对于女性来说，是否也能够算作是好事。他们觉得，女修道院的解散，终结了中世纪时期所提供给女人们的一条生路，她们在修道院中本来是可以不必受父亲或者丈夫辖制的。那么，宗教改革是否真的把女人的选择局限在教会、孩子和厨房呢？在某种程度上或许也可以这么说。不过，对于女修道院里面那种所谓的自由，我们倒不应该过分地去渲染。

路德自己则会毫无疑问地对他的批评者们大发雷霆，认为他们根本没有搞懂。大多数男人和女人都是会结婚的。按照圣经，婚姻是一个美好的、必需的设计。它是上帝所赐下的，也是让神得着荣耀的塑造品格的学校，是为着男人、女人和孩子们而精心预备的。

^① Luther, *The Estate of Marriage*, 40-41.

第3章 被人遗忘的97条

1992年，是路德把《九十五条论纲》钉在维腾堡教堂大门上的第475周年。1517年10月31日，这些条文被公布于众，通常这件事被后人当作是新教改革的开端。路德对当时的教会兜售赎罪券等诸般恶行的揭发与对抗，引起了许多人的注意，包括普通大众和贵族阶层的人，他们也对那个时代教会里的贪婪和腐败深恶痛绝。借着《九十五条论纲》，路德成为一位公众人物，并且成为了这场改革的带领者。

然而，《九十五条论纲》并不是路德在1517年所写的唯一一篇论文。在那年的9月，路德还写过97条论点，不过后来基本上已经被人遗忘了，只有一些历史学家们还知道这件事，那篇论文的题目是《驳经院神学论纲》（*Disputations Against Scholastic Theology*）。^①从神学的角度来看，这份97条的论文，比《九十五条论纲》更加

^① Martin Luther, *Disputations against Scholastic Theology*, 1517, in *Luther's Works*, vol. 31, *Career of the Reformer* 1, ed. Harold J. Grimm and Helmut T. Lehman (Philadelphia: Fortress, 1957), 9-16.

有趣和重要。

在他的97条论点当中，路德表明自己对于中世纪神学的某些核心理念持批判的态度，以及他自己越来越确信，教会所需要的是更多的奥古斯丁神学，而不是亚里士多德哲学。

路德的那第1条命题，大概会把许多听众都给吓跑了：“若有人说奥古斯丁在跟异教徒辩论的时候使用了夸张的手法，就等于是说奥古斯丁几乎无处不在说谎。”奥古斯丁对于罪、恩典以及预定论的教导是那样的清晰、一针见血和毫不妥协。而且，奥古斯丁又是这样伟大的一位神学家，以至于中世纪的那些神学家们假如想要采取跟奥古斯丁不一样的观点，他们就只有宣称说，奥古斯丁的某些神学立场，是因为要抵挡异端的缘故而被过分夸大的了。这样的一种把奥古斯丁弱化与简化的作法，在中世纪是广泛被人接纳的。路德要来指责人们的这种作法，的确是需要极大的勇气，也很令人钦佩。

路德的这种对于陈腐传统的反击，反映出他的神学在相当程度上是接近奥古斯丁的。当我们继续阅读这些命题条文的时候，我们就会看到路德更为具体的一些关注点，他是要保持纯粹的奥古斯丁的风格。他的第一个关注点，就是关于堕落的人类的意志特征。路德强调，人类的意志乃是被一个堕落的本性所捆绑了的，因此只会做恶事：“第4条：所以真实的情况是，人，作为一棵坏了的树，只会渴求并且去做出恶事来。”对于人类这种绝望的境地，他是如此作出总结的：“第17条：人类凭借其本性，是不会想要让上帝成为上帝的。事实是，他自己想要来做上帝。”



马丁·路德（年老时）

公版图

路德强调，只有恩典，才能够把人类从其堕落的状态当中拯救出来。人没有能力预备自己，好去接受恩典。只有上帝拣选的爱，可以预备人去迎接恩典。“第29条：为着恩典所做的最好的、必胜的预备，并且唯一能让人来就近恩典的，就是上帝那永恒的拣选和预定。”路德从奥古斯丁那里，不但重新找到了圣经所描述的人类堕落的情景，而且也发掘出一个合乎圣经的真理，那就是：上帝的预定乃是救赎的根源所在。人们无法赚得上帝的恩典。一切的美善都是从神而来的：“第40条：我们并不是靠着做出那些公义的事情而成为义的。恰恰相反，我们是在被变成义人之后，才做出义的举动来。”

路德把亚里士多德这位古代希腊的哲学家，看作是在中世纪削弱奥古斯丁神学的主要的破坏性因素：“第50条：简而言之，亚里士多德对于神学界的影响，就像黑暗对于光明的那种影响。”路德抨击亚里士多德的治学方法，认为它过分地依赖了理性（在晚些时候路德会说，在神学的领域里，“理性就是一位娼妓”）。他还进一步抨击了亚里士多德在神学的内容方面所带来的影响。在亚里士多德流传下来的诸多理念中，有人性的本善说、人有能力靠着自己的意志去选择美善的事物和人的自由与功德等等观念。

在中世纪的教会当中，美善与自由乃是关键性的神学概念。宗教改革之所以被发起，就是因为像路德这样的基督徒们开始看明白，当时教会所作的教导，在人的美善与自由方面，是跟圣经的教训相冲突的。即使在今天的美洲

大陆，人们所强调的依然常常是人性的美善与自由。其实值得强调的地方，应该是罪、恩典和预定等方面才对。耶稣基督需要成为承担世人之罪的那一位，成为恩典的赐予者，以及成为上帝拣选之意图的根源与成全者。只有当我们再一次明白和喜爱这些基要的真理，并且用它们进行教导，才可能使得教会被更新，并且让福音按照正确的方式被传扬。

让我们都来委身，成为更好的奥古斯丁主义者。让我们好好地来读圣经、历代信条以及一些优秀的基督教杂志和书籍，就是那些会向我们正确讲述有关于罪、恩典和拣选道理的杂志和书籍。然后，让我们把自己所学到的，拿来跟其他的人分享。

第4章 著名的《九十五条论纲》

I 517年10月31日，路德把《九十五条论纲》钉在维腾堡城堡式教堂的大门上。这个事件，通常被人欢呼庆祝，把它当成是新教的改革起点。

那座城堡式的教堂，位于维腾堡城市的中心区，今天依然保留下来了，跟路德的时代没有太大的区别。但是，有一些改变还是发生了。教堂的高塔上面悬挂起路德最为著名的诗歌开头那几个字：“我们的上帝是坚固堡垒。”路德和菲利普·墨兰顿就被埋葬在教堂里面。原先的那个木头做的大门，也就是当初的命题条文被钉上去的门（后来被罗马天主教的军队所毁），已经被铜门所代替，上面镌刻着《九十五条论纲》的字句。^①

路德作为维腾堡的一位教授兼牧师，把自己的一些疑问和思想，用命题条文的方式刊登出来。早在1512年，他就开始在那所刚刚创建不久的维腾堡大学里面担任圣经

^① Martin Luther, *Ninety-five Theses*, in *Luther's Works*, vol. 31, *Career of the Reformer 1*, ed. Harold J. Grimm and Helmut T. Lehman (Philadelphia: Fortress, 1957). Also *Martin Luther's Ninety-Five Theses*, ed. Stephen J. Nichols (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002).

教授，该大学创建于1502年。到了1516年，他又同时在城里的一间教会担任神父之职。这双重责任带领他常常去反思圣经的教导和人们的属灵需求。随着年日的推移，他不断并且稳健地将亚里士多德哲学与神学权威分别开来，并越来越多地被圣经以及奥古斯丁所影响。

邻近地区都在兜售赎罪券，这样的做法激励他写下了《九十五条论纲》。赎罪券对路德来说，实在是一个相当重要的问题，因为它牵涉到基督教信仰的核心，那就是：罪是如何被赦免的呢？

中世纪的教会教导说，人们所犯下的各种罪，通常是借着忏悔这个圣礼的运用而获得赦免的。（理论上是说，各样的罪可以通过一个完美的悔悟之举而立刻得到上帝的赦免，但是，谁又能够很有把握地知道，他自己对于罪的忧伤痛悔是否已经达到了一个完美的程度了呢？）而一个完整的忏悔礼，要求基督徒作出3个步骤的行动。首先，他必须采取痛悔的行动。必须有真实的——即使是不完美的——对于罪的忧伤。其次，他必须就自己的罪向一位神父作出口头认罪。第三，他必须有所表示，借着完成某些举动或是工作，来展现出他的忧伤，以及表明他愿意为着弥补罪行而去付出某些报偿。

教会已经开始意识到，某些情况下，要让基督徒去完成弥补罪行的整个要求，是会出现困难甚至是无法办到的，于是一些神学家们就发明了赎罪券这个主意。赎罪券的目的，是教会用来豁免和解除某些人在弥补罪行方面本来需要去尽到的责任与报偿。到了后来，赎罪券的概

念又被进一步延伸，还包括了全大赦的赎罪券（plenary indulgence）在内，也就是能够遮盖所有罪恶的一个总体性的赎罪功效。15世纪后半叶，赎罪券也被应用在已经死去的人身上，也就是活着的人可以为那些已死的人求取全大赦的赎罪券，好让那位死者立时就从炼狱当中被释放出来。

到了16世纪的第二个10年期间，教皇授权给约翰·台彻尔（John Tetzel）在德国销售一种全大赦的赎罪券，为的是要筹集资金，用来充当罗马圣彼得大教堂的建造费用。虽然这个赎罪券并没有在维腾堡被销售，但路德知道，他教区的许多信徒都纷纷出门要去购买一份。他也知道，台彻尔的销售技巧相当愚钝和无理，因为他所使用的标语是如此向人们宣告的：“当铜钱掉入到箱底发出叮当的响声，又有一个在炼狱当中的灵魂得以跳跃欢腾。”路德知道，有些人误以为，他们能够用钱买到罪的饶恕。他觉得自己有必要对这种属灵事务掩盖下的钱财交易提出质疑。

路德以一种保守的方式开始了他的行动。他预备了95条的命题，针对赎罪券这件事提出意见，来跟大家进行辩论。他抄写了一份送给他的上司，一位负责监督他的主教，又把另一份文稿用钉子钉在了教堂的大门上，好让他在大学里面的同事们阅读并且跟他辩论与探讨。那时候，把某些观点钉在那间教会大门上，接受大众的点评，是相当普遍的作法。那并不是一个革命性的创新之举。并且我们要记住，《九十五条论纲》是用拉丁文写的，而那时

候，只有学术界的人士才能够读懂拉丁文。

这《九十五条论纲》的中心信息也是相当保守的。路德并没有抨击中世纪教会的基本神学。他甚至都没有抛弃或拒绝赎罪券这个主意。第71条是这样写的：“若是有人否定赎罪券的使徒性特征，就让他被革出教会受咒诅去吧。”他所关心的，是要纠正赎罪券被人误用。比如，第41条命题写道：“有关教皇发出的赎罪券方面的道理，必须在讲道当中非常谨慎地来传讲，以免人们误解，以为这些赎罪券的价值会超过其他的善行——那些从爱里面发出的善行。”从神学意义上说，《九十五条论纲》当中最为激进的部分，就是路德否定把赎罪券应用到已死之人的做法。不过，即使在这一点上，路德也只是针对教会中这个仅仅沿用了大约40年的教训提出了挑战。

根据我们当前的分析，为什么这个《九十五条论纲》会演变成为在宗教改革当中极具重要性的焦点呢？当时一个紧随其后的原因是比较能说明问题的。那就是，在路德自己还不怎么知情的情况下，有一些人就把他的《九十五条论纲》翻译成德文，并且发表了，还广泛地宣传开来。这些命题条文成为一个很流行的大众关注的焦点，而且也使路德一下子成为名人。它们很快就把路德这位不怎么出名的普通高校的修道士，变成为一位大众所熟知的改教运动领军人物。

但是，我们依然有一个需要回答的问题。这样的一份相当学术性和保守的文件，又是如何成为大众注意力的核心焦点的呢？其中所牵涉的因素不止一个。首先，

《九十五条论纲》触碰到了德国人敏感的神经，当时他们正在越来越多地对那由意大利人主导的教会表示愤慨。德国民众越来越深切地感受到，他们的钱财被人搜刮净尽，都被拿去支持意大利的教会了。赎罪券就被他们看作是金子不断往南流淌、跑出德国疆界的途径之一。

其次，这些命题反映出文艺复兴所带来的不断增长的新知识的重要地位。文艺复兴这场运动，乃是要脱离中世纪的那些文化理念，努力地回归到西方文明的古代经典当中去，要用那些古典文明作为人们思想与行为的标准。对于宗教来说，这样的复兴运动，就意味着一种重新被点燃起来的对圣经文本和内容的热情与兴趣。学者们都纷纷开始学习希腊文和希伯来文，而借着这些圣经原文的帮助，圣经对他们来说变得充满了活力与生机。路德在他的作品的头两个命题当中，就展现出他跟这股新兴的学习风气是很有关联的。在那里他含蓄地拒绝了《马太福音》4章17节经文的拉丁文译法，在传统方式中该处经文被这样翻译，“耶稣说：‘你们要去忏悔。’”路德参照希腊文的原意，认为耶稣所说的是“你们要悔改”。

第三，路德使用这种新兴的学习风气来支持一个关键性的——虽然依然是中世纪的——敬虔生活方式。路德希望看到真实的发自内心的虔诚。他特别留心那种被赎罪券的误用所孵化出来的宗教方面的形式主义。他反对任何机械的或者是自动的宗教提升方法。真正的虔诚必须是从心里发出的敬虔、舍己和爱。他比较认同的就是那种中世纪的神秘主义传统，通常强调和推崇苦难，并且以苦难作为

信徒跟从基督的核心体验和经历。在第92条和第93条命题中，路德提出了一个严肃的警告，就是针对那些假装赐给人平安却没有平安的人，以及那些假装是高举十字架、却连自己都没有进入到那条受苦之路去的人。他得出结论，“第94条：基督徒应该被劝勉，借着责罚、死亡以及地狱来热心地跟随基督——他们的元首；第95条：好叫他们因此更加有把握，知道自己能够进入天堂，借着那许多的艰难，而不是借助于一个虚假的平安确据”。

就是这《九十五条论纲》，把德国整个点燃起来了，他们也因此拥有了一位新的英雄人物，这个人能够把德国理想主义的一些主题、文艺复兴带出的知识和中世纪的敬虔都整合到一起。从宗教改革的视角来看，具有讽刺意味的是，《九十五条论纲》的内容完全没有什么超凡脱俗的新教气息，比如根本就未曾提到那些唯独圣经、唯独恩典或是唯独信心（*sola Scriptura, sola gratis, sola fide*）之类的说法。大多数的学者们都相信，路德当时并没有那么早就领悟到他在福音方面的重大突破，亦即他对于唯独因信称义的理解，必须要等到他刊登了《九十五条论纲》之后的那一年才会发生。

即便是这样，《九十五条论纲》的确标志着宗教改革的开启。那场改教运动涉及的层面相当广泛。但是要把耶稣基督的教会根据上帝的话语来重新进行改造，可不是一夜之间就得以发生的事情。它需要借着许多年的时间，人们对于神话语的理解才逐渐加深。我们这些改革宗的信徒认为，宗教改革在路德的神学思想当中，还没有进入

到成熟的地步，那要等到约翰·加尔文的出现。但是，《九十五条论纲》标志着一个特别的时刻，也就是在那时，路德和改教运动开始对中世纪的教廷提出公开的、顺应时代潮流的挑战。这些条文，就是一个开端。最终导致的是教皇对于西方世界一切教会的统治权的完结。它们也是路德职业生涯的开端，使他不断成为一名令人瞩目的圣经教师和教会的改革者。这使得《九十五条论纲》的诞生非常值得我们庆祝。特别是当我们在其中看见上帝为着革新他自己的教会，所彰显出来的慈爱与美善。

第5章 福音的大能

I996年，距离马丁·路德逝世已经450年。这位先驱性的改教家，在1546年2月18日完成了最后的一次呼吸。他活到了62岁。

路德最后留下来的话语，是他对于一个提问所作出的坚定回答：“是的。”这个问题是由他的牧师和属灵辅导者当中的一位向他提出来的：“敬爱的神父啊，你是否希望自己死亡的时候，依然持守着基督以及你所传讲的那些教训呢？”路德回答完之后，过了不多的时间，他就静静地、毫无痛苦地在主的怀抱里安息了。

路德信心的牢固性，以及他死亡时的平静安详，被人们仔细地记录了下来，以飨后人。在16世纪的时候，许多人都相信说，恶魔们会在那些异端分子临死之际来找他们，并且他们死亡过程中的煎熬与恐惧，就能够预示他们将在永恒当中受苦。罗马教会有时候还举出例子，譬如某些曾经反对教廷的人，在病床上濒临死亡之际，急忙懊悔归正。这些，却完全不适用于路德。

路德是在艾斯莱本（Eisleben）这座城市辞世的，距

离他出生时住的那个房子不远。尽管当时他的健康每况愈下，他还是多次来到这里，为的是要跟一些朋友和解，因为他们之间存在着严重的分歧。当他的身体变得越来越虚弱之后，他就觉得自己的生命已经完成了整个循环，如果能够在自己出生之地死去，也相当合乎情理。

马丁·路德是主的一位杰出的工人。他把整本圣经翻译成了德文。他也写作了一些赞美诗，或者给一些赞美诗谱曲。他给一些高贵人士提供建议，也安慰那些软弱的人。他书写了一些伟大的神学论文，并且也给圣经中的一些书卷写出了卓越的极具洞察力的注释书。不过，对于他本人来说，大概会把自己看作是一位传道人。

他传讲的最后一篇证道是在艾斯莱本，那是在他去世的前3天。^①那一天的经文是《马太福音》11章25节：“那时，耶稣说：‘父啊，天地的主，我感谢你！因为你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来’。”这节经文使得路德可以回到他的事工生涯中比较喜欢的主题之一，那就是：上帝在他的百姓当中施行大能之时所采用的令人称奇的方式。

上帝希望他的百姓来聆听他的话语，并且他就是借着那个话语来祝福他的百姓。“所以，基督说过‘万有都被交付给我了’，这里的‘给我了’，就等于说‘对我’，你们必须对我顺服。如果你们拥有了我的话，就必须持守这些话，若是任何人的教导和吩咐跟我的话有差异，你

^① Martin Luther, “The Last Sermon, Preached in Eisleben, 1546,” in *Luther's Works*, vol. 51, *Sermons 1*, ed. John W. Doberstein (Philadelphia: Fortress, 1959), 383-92.

们不需要留意他。我一定会好好地治理、保护和拯救你们。”

路德主张说，小孩子们都能明白，必须要听从上帝的话语，但是，那些聪明的和有能力的人却意识不到：“这就是福音的第一个要点，那就是基督和父神都跟那些聪明和通达的人作对。因为他们极大地令神恼怒；他们在圣礼和教会方面胡作非为，还把自己高举了，甚至已经代替了上帝的位置，想要让自己来充当主人。”还有，“上帝所做的一切事情，他们都认为必须再加以修缮和提高，结果是：地上再没有一位比上帝还要可怜、被人轻贱和鄙夷的学生了；上帝必须做每一个人的学生，人人都想要做他的老师和校长。”

在路德看来，面对这些聪明的和自满自足的人们，我们就必须拿起“律法”，就像一把大榔头那样，去教导和督促他们，好叫他们被震撼和摇动，脱离那种装模作样、对上帝和他的话语无动于衷的丑态。这些警告，也就是上帝所要施行的对那些想要改善上帝做事方式之人的审判，必须被清楚地传讲出来。只有那样，人们才能够真正听到并且相信“福音”当中那些令人满得安慰的话语，那就是耶稣“为我们舍了自己，包括他的身体与生命”。

这些想要在上帝的做事方式上加以改进的聪明人士所犯下的主要过错，就是他们对于讲道与圣礼的忽视。上帝的大能，就是借着这些平凡的并且看起来似乎是柔弱的工具——呼喊的道（讲道）与可见的道（圣礼）——而展现和做工的。小孩子们都能够明白这个道理，但是那些聪明人

士却对此不屑一顾。“当基督开创并且设立了讲道这个职能，以及那一个关乎他的身体和宝血的圣礼，为的是让基督徒们常常施行，好让各人的信心得到坚固和提升。对此教皇就会来大声喊叫说，不是这样的啊，这样的观念是不对的啊，它们必须按照更加明智的方式来处理呀！”于是乎，教皇就在教会中增设了更多的圣礼、圣像、修道院、禁食、善行以及朝圣，为的是要对那原本相当简明与纯净的上帝的言语，进行各样的修缮。

在一段最具有路德风格的叙述当中，我们可以看到路德对于人们这种想要成为聪明人、却处处彰显出自己愚昧的状况，表达了他沉痛的忧伤：

在以往的时代，我们甚至愿意跑到天涯海角，只要听说那里有个地方能够听到上帝向人说话。但是现在呢，当我们能够在每天的讲道当中听见神的话语，并且所有的书籍都充满了神的话语，我们反而看不到这种景象了。你可以在自家的房子里面，听到父亲、母亲和孩子们歌唱并讲述神的话语，你也能够在自己教区的礼拜堂听见牧师传讲神的话语——这时候，你就应该高举双手，满怀喜乐地来欢呼，因着我们居然被赐予如此的荣誉，能够借着神的话语，聆听到上帝对我们所讲的话。

哎呀，人们在问，那算什么事啊？毕竟，每天都有讲道可以听，往往每天还有许多次这样的机会，于是我们很快就变得厌烦了。我们从中能够获得什么呢？好吧，亲爱的弟兄，你就自己看着办吧，如果你不想要上帝每天对你说话，在你家的房子之内，以及在你教区的礼拜堂那里，那么

你尽可以自作聪明，去寻找一下其他的东西吧。在特里尔（Trier）那里有我们主耶稣的外衣，在亚琛（Aachen）那里有约瑟的裤子以及我们那位蒙福的童贞女的衬衣。你就去那些地方挥霍你的钱财吧，再去购买一些赎罪券以及教皇的那些垃圾式的二手货吧。这些都是值钱的东西啦！并且，你还不得不为着这些东西出远门，还要花费大量的金钱。你就把你的屋子和家孤零零地留在身后吧！

但是，我们岂不是愚蠢和发疯了吗？难道不是这样吗？而且是被魔鬼所附、被魔鬼弄瞎了眼睛吗？在罗马就坐着这位诱惑人的大鸭子（指教皇），口袋里面装满了各样的阴谋诡计，要引诱整个的世界，带着这个世界一切的钱财和货品，钻进他的圈套里边。与此同时呢，任何人都可以领受洗礼、圣餐礼以及站到讲台上面去！当我们真的知道说，上帝跟我们讲话，而且用他的话语来喂养我们，又赐给我们他的洗礼以及那些钥匙（赦免罪恶过犯），等等，这让我们享受到何等的荣誉和怎样丰盛的祝福啊！但是，这些残暴的、不敬畏神的家伙却说：岂有此理，洗礼、圣餐礼、上帝的话语？——那些都是废话，只有约瑟的裤子，才是真正算数的！其实，正是这个世界的魔鬼，使得那些名人贵胄、皇帝和国王们，对于这些真相充耳不闻。他们被这些一流的无赖和卑鄙的骗子们（也就是教皇和他的那些修道士们）用各样的肮脏之物彻底地愚弄、欺诈和糟蹋了，弄得浑身污秽不堪。但是，我们却应该好好地去聆听上帝的话语，这话语会告诉我们：神是我们的校长，并且我们不可与约瑟的裤子或者教皇那变戏法式的各样诡计有任何相干。

路德，尽管是在他的气息即将消逝的弥留之际，仍然

吃力地呼唤着教会能够回头来聆听上帝的话语，以及去到上帝所设定的地方，就是在讲道与圣礼当中发掘上帝的大能。假如路德有机会来到当今美国的福音派教会里讲道，他的信息很可能会跟他1546年在艾斯莱本所传讲的一模一样。今天，有那么多的人士到处在寻找上帝以及他的能力，就是不愿意来到神那被传讲的道和可见的道当中来寻找。有些人飞往多伦多，就像朝圣者一般，为了要膜拜那里的圣笑。有些人张开双臂拥抱罗马，去迎接他们在通往上帝的道路上所作的那些老旧的修缮之举。另外有些人，则是去寻求那些智慧的社会学家们所发布的强大魔法，比如在水晶大教堂（Crystal Cathedral）或者是在柳溪社区教会（Willow Creek Community Church）。还有一些人喜欢在各个巨型体育馆当中被咆哮的人群所淹没的那种氛围，希望借此而获取某种能力，或者把钱财寄给某些魅力十足的电视布道家，为了要换取一些小饰品。但是，圣经以及各个当地教会的事工，却常常被人忽略或者遭人嗤之以鼻。

但愿路德的属灵遗产在我们中间能够再次满有生机地复苏过来。愿圣灵在我们的心里充满一份强有力的渴望，让我们追寻和获得上帝那真实的大能，这大能体现在对神话语的忠实传讲和对基督圣礼的忠实执行当中。

第6章 被人遗忘的改教家

宗 教改革当中具有影响力的领袖们，在今天大多都被人们遗忘了。其中的一位——尤其是被改革宗人们所忽视的——就是菲利普·墨兰顿（1497-1560）。但是，假如我们在16世纪20年代去询问马丁·路德，在他的心目中谁将会脱颖而出成为德国改教运动的伟大领袖，那么他应该会很坚定地回答说：“是墨兰顿。”路德有一次这样评论神学界的状况：

“路德有内容，却没有风格。伊拉斯谟（Erasmus）有风格，却没有内容。迦勒斯大（Karlstadt）既没有内容也没有风格。墨兰顿却是内容与风格两者兼备。”

路德对墨兰顿的赞赏并不令人惊讶。菲利普·墨兰顿是路德在维腾堡大学的同事，也是亲密的朋友。他智慧充足，是当时最伟大的希腊语学者之一。1521年，他完成了改教运动的第一部系统神学，也就是他的《神学要义》

[*Loci Communes (Commonplaces)*] ^①。

从许多方面来看，墨兰顿领导力的高峰时期，是在1530年出现的。国王查理五世回到了德国，这是他1521年在沃木斯（Worms）听了路德讲论之后第一次回

^① Philip Melanchthon, *Loci Communes*, 1543, trans. J. A. O. Preus (St. Louis: Concordia, 1992).

德国。他就召集了那些信奉新教的王子诸侯们，在奥格斯堡（Augsburg）召开大会（后来签订了《奥格斯堡和约》），陈述他们的信仰并且为之辩护。路德本人并没有获得国王的批准出席这次会议，因此墨兰顿就被选中了。作为神学家，他要把新教的信仰作出一个总结，并且要在奥格斯堡向这些王子们提出建议。墨兰顿所写的文件，在历史上被人称为《奥格斯堡信条》（*Augsburg Confession*）。这份信条先用正面的话阐明了新教徒的信仰内容，然后具体指出罗马天主教信仰在生活中的一些错误和误导之处，而那些正是新教徒们所抗拒的。这份信条是以信奉新教的王子们的名义呈献给国王的，后来就一直作为信义宗基本和标准的信条。

国王把那份信条交给了他的神学家约翰·厄克，就是1519年跟路德在莱比锡辩论过的那位。厄克就写了一篇对于该信条的驳斥文章。而后，墨兰顿接着作出相应的回应，要为自己的信条进行辩护。墨兰顿的辩护词，被信义宗的信徒们给予很高的评价，并因此跟奥格斯堡信条一同被收录在《协同书》（*Book of Concord*）当中——这是正统的信义宗（路德教会）信条的总集。

尽管他有这些丰功伟绩，但是到16世纪30年代，在一些信义宗的圈子内部，对于墨兰顿的疑惑开始显露出来。出现这些疑虑是基于几个原因。首先，墨兰顿为人太过温顺和缺乏自信，这就无法给这场运动提供所需要的强大领导力。克莱德·曼斯雷克（Clyde Manschreck）在当时所写的传记，其书名就很好地强调了这一点，《墨

兰顿，一位安静的改教家》（*Melanchthon, the Quiet Reformer*）。^①正是因着要回应墨兰顿这种迟疑不决的个性，路德才被迫作出了那一个广为人知的、最常被人引用的评论。当时，墨兰顿在某些场合，因着害怕和担心，不知道该如何做出选择，于是就常常采取按兵不动的方式。路德可没有这种耐心，就催促他去做些事情，对墨兰顿说：“你就大胆地去犯罪吧。”路德的意思是说，你就冒着会不小心犯罪的危险去给上帝做点事情吧，这也比你因为害怕犯罪和出错就什么也不敢去做要好得多。

使墨兰顿在某些圈子当中失去影响力的第二个原因，就是他从神学的领域渐渐挪移和远离了。墨兰顿还是继续地去写他的神学著作，但是那不再是他的主要兴趣了。他回到了自己的希腊语研究当中，写了一些关于哲学、修辞学以及教育学方面的文章。他在学校的教材设置方面所作的改革，为他在历史上赢得了“德国的师尊”（*Praeceptor Germaniae*）的称号。

第三个原因，或许也是最为重要的使得墨兰顿遭到人们怀疑的原因，是他的神学内容。对有些人来说，他的神学构想显得太柔弱了。人们对墨兰顿的神学提出了两个巨大的疑问：一个是“神人合作说”（*Synergism*），另一个是关于主的圣餐。

关于神人合作说的辩论之所以被发起，是因为墨兰顿对于归信这件事的理解发生了一些改变。在他职业生涯的早些时候，他曾经说过，唯独神的话语和圣灵是促使人得

^① Clyde Leonard Manschreck, *Melanchthon, the Quiet Reformer* (New York: Abingdon, 1958).

以重生的动因，后来他则补充说，神的话语、圣灵以及人意志方面的认同，这三者都是重生的动因。而且他一直坚持解释说，他也并非想要把人的意志，当做在这个归信的过程中具有功德性质的因素。尽管如此，这个改变了的说法，的确让他跟伊拉斯谟靠得更近了，却跟宗教改革中比较强势的“神恩独作说”（Monergism）拉开了距离。

墨兰顿在主的圣餐方面的立场，更加引发改革宗人士特别的兴趣。墨兰顿跟那些在最严格意义上跟随路德的人们相比，展现出一种更大的意愿，就是在圣餐这件事上，去包容一个范围更广的意见。自从路德去世，加尔文成为主要的一位宗教改革的带领人之后，加尔文和墨兰顿之间曾经有过大量的信件往来，讨论到许多主题，也包括圣餐这件事。加尔文相信，他跟墨兰顿在圣餐这件事上达成了共识。他反复催促墨兰顿跟其他改教人士公开表明他们的这个共识。加尔文相信，墨兰顿的支持，将会极大地增进众教会的合一，大大地改善改革宗与信义宗教会之间的关系。然而，墨兰顿自己对当时事态的评估大概也是准确的，那就是，如果他发表了这样的公开宣言，其结果就只能导致他自己在信义宗人士中的影响力大大降低。

世人对于墨兰顿的评价参差不齐，而且差别甚大。路德一直以来都对墨兰顿爱戴和赞赏有加。墨兰顿死后，就埋葬在路德的旁边。在维腾堡的城堡教堂里面，他的墓碑与标记所使用的规格尺寸也跟路德的一模一样。但是，在圣路易斯的协和神学院（Concordia Seminary）的图书馆里面，悬挂出来的众多信义宗名人肖像画当中，却找不到

墨兰顿的肖像。或许，这是因为墨兰顿太温柔谦虚的缘故吧。然而，跟路德（他被墨兰顿称作是“在暴力时局中的一位粗暴的医生”）相比，墨兰顿更鼓励我们要做一个谨慎、温和的人，同时，要一直保守自己在上帝面前做一位忠心耿耿的人。

第7章 五百周年的墨兰顿

1997年，是菲利普·墨兰顿诞辰周年纪念的第500个春秋。墨兰顿是路德的左右手那样的人物，深受路德的信任和爱戴。他比路德小14岁，然而自从路德发起宗教改革的最初之时，不管是在维腾堡的大学里面还是在教堂的讲台上，他就已经是跟路德站在一起了。

墨兰顿天资过人，非常聪明，以至路德充满期待地认为，日后自己必定会被墨兰顿所取代，由他来继续引领改革事业。而墨兰顿对于宗教改革所作出的贡献，也的确是极其重大的。他写下了改教运动的第一部系统神学，他的《神学要义》（*Commonplaces*）最初发表于1521年，后来经过了许多次的改版。他还写下了《奥格斯堡信条》，那是信义宗正统信仰根基性的信条。他也给这个《奥格斯堡信条》预备了一篇辩护稿，也就是《答辩书》（*Apology*），这是他跟其他人一起，在1530年奥斯堡大会上呈献给国王查理五世的那篇辩护稿。

墨兰顿经历了宗教改革早期的许多重大事件。1519

年在莱比锡，当路德第一次开始讲述“唯独圣经”这个教义，并以此作为基督教真理的权威之时，他就是跟路德在一起的。1521年，当路德躲避在瓦特堡（Wartburg）期间，他也尝试着去带领在维腾堡的改教运动。他陪伴路德去往马尔堡（Marburg），在那里他们跟苏黎世（Zurich）的胡尔德莱斯·慈运理（Huldreich Zwingli）以及斯特拉斯堡（Strassburg）的马丁·布塞珥（Martin Bucer）讨论圣餐的教义。他也在一些聚会当中成为加尔文的朋友，彼此之间常有书信往来，并且延续了许多年日。

很可惜的是，墨兰顿在其早些年间所展现出来的巨大潜力，并没有在他晚些年间被完满地发挥出来。他因着自己懦弱的个性，并没有能够按照路德所预期的那样，承担起带领改革事业的重任。信义宗的基督徒们，往往认为他这个人有些值得怀疑，因为他在圣餐这件事上居然愿意认同加尔文的主张。并且，又因为他在某种程度上做出了妥协，去接受那位信奉罗马天主教的国王在1548年所发出的法令。而且，对于信义宗人士以及加尔文主义者来说，他们都表示出对他的疑虑，因为他晚年的时候在信主这件事上，把更大的功劳放在了人的意志上，这显然超出了路德所主张的神学理念。晚年时，他把更多的时间献身于教育领域的改革，而不是继续在神学领域耕耘，许多人因此对他表示失望。

即便如此，墨兰顿依然是一位睿智和渊博的神学家。在这个纪念他诞辰的意义深远的周年当中，让我们一起来回顾他作为一名伟大的改教家所留给后人的那些成就，

这是再合适不过的事情。有一位学者——恩斯特·比泽尔（Ernst Bizer）——把墨兰顿的神学概括为“应许神学”。的确，上帝在基督里的诸多应许，是处于墨兰顿信仰的核心位置的。我们能够通过以下的几段引证文字，看到他神学理念当中的一些深刻的洞见。

跟路德一样，墨兰顿知道，那苏醒过来的良心，在面对罪的现实的时候所产生的可怕的恐惧。这实在需要从上帝而来的好消息：

那些良心受到这种方式恐吓的人们，会毫无疑问地被驱赶到绝望的边缘，正如被定罪之人常常经历到的状况，除非他们被那关乎上帝恩典与怜悯的应许（也就是通常所说的福音）所扶持和鼓舞。如果那些被忧伤所困扰的良知，能够相信那在基督里的恩典的应许，它们就能凭借信心，得以复苏和重新焕发出生机来。^①

应许与信心

对墨兰顿来说，福音的核心就在于对上帝应许的确定，以及对于信心的充分把握：

为了使它成为确定无疑的事情，应许就被赐下来了，并且上帝命令我们要去相信和同意这应许，而且要去宣告，它乃是跟我们息息相关的。我们有必要承认，这就是福音的真

^① Philip Melancthon, *Loci Communes*, 1543, trans. J. A. O. Preus (St. Louis: Concordia, 1992), 84.

实以及永久的意义所在……因此，当我们说到信心能够抓住从基督而来的各样好处，我们就必须要明白，人们之所以可以抓住它们，就是因为基督的缘故。并且，他们还必须赞同那神圣的应许，以及相信这些应许都是实实在在地赐给我们的。信心不只是意味着一个对于历史事实的认知，而是去信靠那因着基督的缘故所应许的怜悯。这也是借助于我们对那神圣应许的赞同。保罗呼召人们要有那样的信心，就是说，我们要去相信在信条当中所列出来的所有的条目。当中尤其关键的就是：因着基督的受苦和复活，众罪皆得赦免，而这赦免正是赐给我们的。^①

墨兰顿强调说，真实的信心，是倚靠并安息在上帝的诸般应许之上：

所以，你目前还不算是真正信主的，除非你相信说，救恩也已经是被应许给你了。不相信上帝的每一句话，或者不能够相信各样的罪都可以获得赦免，不相信这些是已经应许给我们了的，那就是毫无疑问的不敬虔和不忠心的表现。^②

关于信心这方面的教导，墨兰顿把它称作是“基督徒生活当中首要的条款”。^③

墨兰顿支持并维护了圣经在信仰中的核心地位，并认为圣经一直都是用律法和福音来向罪人提出挑战与质询：

① Philip Melancthon, *Commentary on Romans*, trans. Fred Kramer (St. Louis: Concordia, 1992), 18.

② Melancthon, *Loci Communes*, 97

③ *The Augsburg Confession*, art. 20.

因为，这些人跟那些被定罪的人之间，有什么不同呢？到底什么才是信心呢？信心就是，持续地认同上帝的每一句话；除非上帝的灵先来更新并照亮我们的心灵，否则人是做不到的。此外，上帝的话语里面同时包含着律法和福音。律法给人带来惧怕。圣经把相信律法而有的惧怕称作是“敬畏”，而把信靠福音或是神圣应许而有的称作是“信心”。^①

信心让信徒得以称义，因为它乃是倚靠并安息于那被应许了的、被归算在我们头上的基督的义：

我们必须留意保罗书信当中的说话方式，他所说的信心，指的是因着基督的缘故而对所应许的怜悯的确信。当他提到信心的义，他所理解的就是，那经由怜悯而归给我们的义。^②

墨兰顿强调人们在信心方面要有确定的把握，并不是指信徒就会从一切的困难当中被解救出来，相反，无论在怎样的境况下，信心必须都是活跃的与增长的：

信心并不是静止不动的知识，而是需要在各样的寻索与危险当中，通过不断地争战、通过呼求上帝而增长起来的。但愿这件事能够一直在我们的心里照耀，那就是：上帝因着基督这位中保的缘故，已经对我们息了怒气，并且他还会来帮助我们。就让我们来求告他吧，就在这个信心当中，并且祈求他在我们一切的事务与危难当中都来指引我们。按照这种方式，信心以及人们对上帝的真实的认识，就会在那些敬

① Melancthon, *Loci Communes*, 92.

② Melancthon, *Commentary on Romans*, 70.

虔之人的心里不断成长，且与日俱增。^①

墨兰顿用以下这些强有力的话语，为自己对于应许与信心的信念做了一个总结：

于是，当我们提到信心的时候，就让我们的大脑去仰望基督吧，并且去思想那因着他的缘故而被应许下来的无端的怜悯。你应该表明立场说，你被算为是义的，并不是因为你自己的任何美德或是行动，而是因着某些在你之外的事物。那就是基督，这位中保，他坐在父神的右边，正在为我们代求。这样的一种在我们脑海里面的信心的确认和运用，并不是一个闲散的认知，而是会跟罪与死亡所造成的恐怖去争战和摔跤的。它会去跟魔鬼打仗。那位恶者，正是常常用可怕的方式来攻击那些脆弱的头脑，为了要把人们驱赶，让他们要么是去蔑视上帝，要么对自己极度失望，就像该隐、扫罗、犹大以及数不清的其他人那样作出决定，认为自己已经被上帝弃绝，从而在恼羞成怒中去憎恨属上帝的人。另外一些人，则是成为无神论者或是享乐主义者，当他们处于极大的麻烦之中时，就去鄙视上帝的话语以及从神而来的慰藉。他们没有用信心来支撑自己，而是心灵破碎，向魔鬼投降，就像那些恶人们在事情不照着他们的意思发生时所喧嚷的：“肯定没有神，因为这个世界正在被盲目的随机因素毁坏着啊。”但是，那些知道上帝的工作乃是要让人认识地狱又再把人领出来的人，即那些听见了福音的人就会靠着信心，在这种生活困境与挣扎当中，得以正确地支撑自己。他们就会跑到他们的领袖基督那里。他们知道

^① Melancthon, *Commentary on Romans*, 70-71.

他已经是得胜者，是那位打破了蛇脑袋的(参见《创世记》3章15节)。或者，按照另外一处的说法，是那位除灭魔鬼作为的(参见《约翰一书》3章8节)。并且他从起初就一直都是跟他自己的人在一起的。因此，靠着神儿子的帮助，他们就胜过了魔鬼，并且不会离开上帝。

因为那就是这场争战的宗旨所在。魔鬼催逼着人们的头脑，让他们转离上帝。而在另一方面，信心也在争战，以防止自己丧失了上帝，以免自己从上帝的身边被撕裂离开。信心宣告说，有这样的一位神，虽然他会施行惩罚，但还是因着自己儿子的缘故，义无反顾地赐下了那无端的怜悯之应许。他把自己的儿子舍了，让他作站在我们这一边的中保，并且应许了永恒的救赎。上帝被人们在他的话语当中所看见与认识，而当人们的头脑观看这话语的时候，其信心就被增强了。并且这信心，不会从神的身边远离，而是会去承认神的怜悯，并且会去呼求他，期待着自由和释放，以及降服在上帝的旨意里。这信心，不会允许自己被从神的身边撕裂离开。于是，因着胜利而发出的颂赞，就都是要归于基督的，他也帮助那些属他的，正如他自己所说的：“离了我，你们就不能作什么”（《约翰福音》15章5节）。

那些在生活当中以及敬拜当中经历了这些事情的人，就能够明白这个关于信心的教义，并且也能够作出那真实的区分。就是说，尽管因着基督我们已经被接纳了，上帝也算我们为义，但是与此同时，信心却依然是，并且必须是，要在我们里面去继续增长的。这信心，就是对于上帝的真实的承认与感谢，并且若不经过一场非常炽烈的争斗，它没有办法继续保持下去。^①

^① Melancthon, *Commentary on Romans*, 29-30.



菲利普·墨兰顿 (Philip Melancthon)

皮兹神学院图书馆凯斯勒宗教改革运动收藏中心 (Kessler Reformation Collection, Pitts Theological Library) 提供此图

祝福与平安

墨兰顿跟路德一样，非常珍惜圣经对于这方面真理的教导，因为它可以带给信徒灵魂深处极大的安慰。在他自己的言论当中，我们就能够感受到这种真正的关于称义之教义所带给人们的祝福与平安。并且我们也能够跟他一同为这样的真理而欢喜快乐：

尽管在那些未经检验的人群中，这个教导是被人大大鄙夷的，然而，更为常见的是，对于那些软弱与受惊吓的良知而言，这个教导所带给人的巨大安慰和益处。良心不能够借着行为表现而获得安息与平静，而只能借助于信。那就是说，它是满有把握的，并且知道因着基督的缘故它可以拥有一位恩慈的上帝。正如保罗在《罗马书》5章1节那里所说的：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和。”^①

他又说道：

当我们仰望上帝所应许的怜悯，并且因着相信他，我们就可以毫无疑问地知道自己在天上有一位父亲，而不是一位审判官……你们现在就拥有了圣经里面所使用“信心”的方法。它的意思就是要去信靠上帝那怜悯的恩典。这恩典是与行为毫不相干的，无论是好行为还是坏行为，因为我们都领受了基督的丰盛。那些如此信靠的人，现在就实实

^① *The Augsburg Confession*, art. 20.

在在地认同上帝的每一句话，包括那些在神圣历史中诸多的威胁与应许。^①

还有，他说：

我已经重复说过这些事情了，因为非常重要的就是，这个无与伦比的话语应该被认真勤奋地加以解释，好让律法和福音之间的差别被清楚地看见。这样的话，那些敬虔的头脑就可以思想到，一个牢固的安慰已经被摆放在他们面前了。他们就会被激励，在一切的困境与危险中，更加有信心，并且更加愿意去祷告……因此，信心所表达的，不仅仅是对于历史的某些知识，更是去信靠那些因着基督的缘故而被应许了的怜悯。或者说，是去认同那关乎恩典的应许。^②

墨兰顿的一生以及他的神学，并不是完美无瑕的。但我们知道，世间也没有任何一位神学家能够做到完美。尽管他有自己的软弱与失败，我们仍然必须欣赏他的工作所留给我们的那些洞见与力量。他对于应许神学的表述，依然是教会的一笔伟大的遗产——这些正是在我们这个时代里，极其需要被人们认真地来加以鉴赏，并努力付诸实践的。

① Melancthon, *Loci Communes*, 93.

② Melancthon, *Commentary on Romans*, 28.



第二部分

加尔文和宗教改革

第8章 爱教会的加尔文

约翰·加尔文是一位爱教会的人。他不仅宣扬一套关于教会的神学，而且也劳苦作工，为了要在实践中去建立、教导和维护教会。1541年，加尔文为教会所提供的服事，通过几个方面展现出来，这些都可以成为我们今日的鼓励与帮助。

当1541年逐渐呈现在人类舞台上时，加尔文还只是斯特拉斯堡的一位居民。他自从1538年从日内瓦被放逐之后，就一直居住在那里。那些年间，他从事写作、牧养一间由法国难民组成的教会、发展自己的神学并且跟伊德蕾特小姐（Idolette de Bure）结婚，用这些来填充岁月。1540年，日内瓦这座城市的领袖们催促加尔文回去，要他在那里继续担任牧师的职务，于是在1541年9月，他真的回到了日内瓦。根据他为斯特拉斯堡所做的工作以及1541年他在日内瓦所做的工作，并且参考他在该段时期的一些写作，我们可以看到，加尔文对于教会的合一与纯洁有特别的关注。

1541年初，加尔文当时正积极投身于为了促成教会大合一的一些会议当中。国王查理五世召集了各种背景的神学家，试图重新恢复教会之间的合一。其中代表新教的领导人物有菲利普·墨兰顿，他相当于路德的左膀右臂，还有马丁·布塞珥，他是斯特拉斯堡改教运动最杰出的领袖。布塞珥还邀请了加尔文去陪伴他。（加尔文当时年仅31岁，他的领导力已经开始被人承认。）加尔文所写关于在雷根斯堡（Regensburg）的那次最终会议的书信，反映出他对于教会合一运动的某些态度。虽然他对于该努力的结果并不是很乐观，但是他愿意去尝试，“尽管希望渺茫，但是，还是盼望着去做成某些事情。”^① 后来他又写道：“尽管我觉得自己在这里长期逗留有些令人厌烦，但是，我倒没有后悔来到了这里。”^② 又过了一些年，在他写给坎特伯雷（Canterbury）大主教托马斯·克蓝麦（Thomas Cranmer）的信件中，加尔文更加详细地表达了自己对于合一的看法：“就是如果可行的话，我希望看到的，是召集大家来到某个地方。从各个教会当中邀请那些学术涵养出众的人，让他们对那些关乎信仰的主要观点，认真地去进行一个接一个的探讨。然后，他们应该把他们所达成的一致判断，整理成为圣经的正确教义，传递给子孙后代……这件事很让我挂心，如果我能够被派上用场的话，为着这件事哪怕需要我去跨越10个汪洋大海，我也一定毫无怨言……现在，我看到众多的学者希望彼此

^① John Calvin to William Farel, 1541, in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983), 4:244.

^② John Calvin to William Farel, 1541, in *Selected Works of John Calvin*, 4:260.

之间在圣经的准则上达成一个严肃的与适切的共同意见。这是大家迫切想要获得的成果。借着这个努力，可以把各地的教会联合到一起，尽管这些教会在其它方面存在着分歧。既然我看到了这个情况，那么我以为，就算需要我付出任何的劳苦与艰难的代价，也值得去追寻和达成这样一个目标。”^①

加尔文作出了返回日内瓦的决定，也反映出他对于教会合一的关切。他以前从来都未曾想要在日内瓦担任牧师的职分，而且在他被放逐之后，他更是没有想过要再回去。但是，他相信是上帝呼召了他，要他在那个岗位上服侍神。而且，当他看到自己离开之后教会的萎缩，就更促使他作出要回去的决定。他还坚持认为，教会的合一若是要得到维护，那么就需要在他回去之后，立马起草一份关于教会条例（教会治理章程）的文件。

“这些条例所描述的，乃是教会的四个职分（牧师、博士、长老、执事）以及关于敬拜和纪律方面的一些具体”。关于属灵纪律的问题以及教会对于革除会籍的权柄，对加尔文来说是尤其重要的，因为他自己就是因着这些事情而被放逐的。他相信，一个成熟稳健的教会治理章程，对于教会的合一与和谐乃是至关重要的。在他写给一位先前在日内瓦共同服事的同工威廉·法惹勒（William Farel）的信中，加尔文说道：“当我把自己的服事呈现在议会面前之后，我立即宣布说，除非有一个关于教会治理的组织架构被大家认同和确定，否则教会就没有办法被

^① John Calvin to Thomas Cranmer, 1552, in *Selected Works of John Calvin*, 5:347-48.



约翰·加尔文

感谢密歇根州大急流市海克曼图书馆米特中心（Meeter Center, Hekman Library）提供此图

维系在一起。这样的架构，应该像上帝的话语已经给我们陈明的那样，也正如古代的教会所采用的那样。”^①

加尔文在关于纪律的这件事上，达成了大部分他自己的想法，但是也不得不作出一些让步，并且他也愿意作出那些让步，好取得一个尽管还不完美的结果。1542年他写了这样的话，用来评价那份最终被大家采纳的关于纪律的条例：“我们总算是拥有了一个由长老所组成的法庭，正如呈现在大家面前的，并且也总算是有了一套纪律的执行方式，按照现今这杂乱无章的时代所能够许可的程度。”^②

当加尔文在日内瓦劳苦作工，为了要把教会建立起来时，他的朋友法惹勒在纽沙特尔（Neuchatel）做着同样的事情。加尔文对于法惹勒的正直、智慧和热心有极高的评价。但是他知道，法惹勒有些时候显得太执着，缺乏弹性。因着自己对于教会的平安与合一的长远考虑，加尔文就写信去提醒法惹勒，让他在可能的情况下尽量要学会变通：“我们只是诚恳地希望，只要是在你的职责允许的情况下，你能够为着民众的缘故更多地调整自己。正如你所知道的，有两种情况是受大众欢迎的：其一，我们带着野心与讨好他人的意愿，去努力博取别人的欢心；其二，因着公平与温和，我们赢得人们的尊敬，使得他们主动和乐意地来聆听我们的教导……关于我特别提到的这一点，我们所察觉到的就是，你甚至没有让某些相当好的人对你表示满意。”^③

① John Calvin to William Farel, 1541, in *Selected Works of John Calvin*, 4:284.

② John Calvin to Oswald Myconius, in *Selected Works of John Calvin*, 4:316.

③ John Calvin to William Farel, 1541, in *Selected Works of John Calvin*, 4:285.

加尔文不但对教会的合一非常看重并积极付出，他同样也对教会的纯洁满怀热情。一个人不应该在所有的事情上都保持圆滑和变通性。他观察了雷根斯堡各项事务的进展情况，却极其忧伤和难过地看到，墨兰顿和布塞珥为了达成跟罗马天主教之间的合一，不得不采取各种调适的措施。他这样描述他们所采纳的那些措施：“墨兰顿和布塞珥在圣餐的化质说（transubstantiation）方面，已经勾画出一些模棱两可的和不够诚实的准则，为的是试图通过妥协教义来满足反对派。对于这样的策略我实在不能够苟同，尽管他们已经尽量按照他们所能够想到的，找出了如此做的合理理由，因为他们的希望是，在不久之后事情就会出现转机，他们就会逐渐地把事情看得更加清楚。目前来说，最好是先把这一个教义的事情作为一个悬而未决的问题搁置一旁。所以，他们是有点期望能够先跳过这个问题的。”^①

换句话说，加尔文看到这些新教的领袖们试图故意地设计出一个比较模糊的准则，既能够不否认任何的新教信仰的基本点，又能够因着这个模糊性，使得反对者们也愿意在当下先达成表面上的共识，然后寄希望于未来把对方争取过来。加尔文却看出这个方法是有其瑕疵的，也是相当危险的：“他们……居然不害怕，在良心层面那样的模棱两可其实是相当恐怖的，再没有比这个事情更加有危害性的了。”^②

^① John Calvin to William Farel, in *Selected Works of John Calvin*, 4:263.

^② 同上。

加尔文对于这种故意把事情弄得模糊不清的做法，认为是改革事业的灾难性的举措。相反，在他的另一封书信中，他高度赞赏了那种敢于大胆地去陈述真理的美德：

“我刻意地谴责实体临在的教义（local presence），毫不惧怕冒犯到什么。那种崇拜礼（adoration）的做法，我要宣布说，它是全然地令人讨厌的。相信我吧，在这一类的事情上，胆量与勇气是绝对必须的，为的是要加强和巩固其他的人。”^①对加尔文来说，合一是不能够用牺牲我们信仰的基本真理作为代价而去换购的。关于人们在雷根斯堡跟罗马天主教之间的妥协性的努力，他如此写道：

“按照我所能够领悟的，假如我们可以对半个基督也表示满意的话，我们或许就挺容易达成彼此的理解。”^②

加尔文对于教会的纯洁性非常关心，这可以从他为着自己返回日内瓦所作的一些活动当中清楚地看出来。他所起草的那份教会组织纲要，即《教会法规》（Ecclesiastical Ordinances），不仅确保了教会的合一，也对教会的纯洁性提出了要求。那就是，必须按照上帝的话语来治理教会。加尔文的态度是，假如那个合乎圣经的基本治理模式不能够在日内瓦的教会当中得到保证，他就根本不愿意返回日内瓦。

他对于这项真理的热心，在他1541年的那些讲道与教导当中反映出来了。在那一年他写了《圣餐短论》（*Short Treatise on the Holy Supper*）这本书，帮助人们

① John Calvin to William Farel, in *Selected Works of John Calvin*, 4:261.

② 同上,4:263.

来认识圣餐这个充满争议的神学课题。1539年他对《基督教要义》进行了修订，这是一个相当有分量的版本，现在他把它翻译成了法语，好让更多的人能够读到。

我们从加尔文1541年为着基督教的合一与真理所做出的巨大的劳苦努力当中，可以学习到一些什么呢？有一些功课是很容易明白的。教会的合一是相当重要的事情，也是应该花精力去认真追求的。基督教的真理，也是非常重要的，需要展开细致的研究。真理与合一并不是彼此分隔或是彼此竞争的主题，它们是彼此交织在一起的，而且是互相依赖的。合一不只是在沟通与交往的层面，也必须在真理的层面。真理也同样会宣扬教会合一的这个教义。

对于我们今天的教会来说，加尔文是否能够帮助我们更好地面对当今的那些跟合一与纯洁有关的顾虑呢？加尔文清楚地意识到，有些真理上的问题并不是那么的重要，以至于要为之造成教会的分裂。但是，加尔文却没有提供给我们具体的指导思想，如何去区分哪些才是关键性的问题，而哪些只不过是边缘性的问题。他倒是给我们提供了某些线索，是他通常用来处理这一类问题的方式。

首先，关于教会当中的真理，其权威性的来源必须被人确认，那就是非圣经莫属了。真理与以真理为根基的合一，必须建立在圣经的基础上。这一个信念是不能够被妥协的。

其次，圣经作为我们的权威，真正能够起到这个功用，就是在我们去认真研究经文中的各个具体教训的时候，不能够只是模模糊糊地参照某种圣经精神就以为好

了。我们必须借助于学习和研究，通过比较和对照圣经中各处的经文段落，而衍生出合乎圣经的真理来。

第三，当今教会之间的合一与真理问题，必须也跟古代的教会关联起来。合一与真理并不只是当代的议题，而是历史性的议题。我们必须跟历世历代的教会都达成在真理当中的合一。现今时代的一些发明创新，往往容易变成异端邪说，或者造成一些分裂与派系。

第四，我们必须是诚实和坦率的。合一与真理不能够通过拐弯抹角的、含糊不清的言辞来促成。只有当我们诚恳地表明各自的立场，才能够决定彼此之间是否能够在真理里面达成合一。

加尔文在1541年的工作，鼓励我们要在真理与合一当中更加爱戴基督的教会。在教会里面，我们想要来服事和认识这位整全的基督，而不只是半个基督。当我们学习圣经的时候，我们依然是在宗教改革的传承当中，这样才能最好地找到这位整全的基督。而这个属灵的传承，正是加尔文以及他的同道们为我们开辟并流传下来的。

第9章 加尔文论教会的合一

最近，阅读约翰·加尔文的《诗篇注释》（*Commentary on the Book of Psalms*）时，我遇到了几处很有趣的叙述，其中这位伟大的改教家提到了有关教会以及合一的问题。

加尔文深爱着教会，也很珍惜教会的合一。但是他也发现，自己所处的年代并非黄金时代。唯有上帝能够保守和维护他自己的教会：“我们知道，有一个试探让我们极其痛苦，那就是看到邪恶居然会在教会里面喷涌而出，并且泛滥成灾。一些良善与单纯的人遭到不公义的虐待和折磨，同时，那些恶人却能够在他们的嬉笑欢娱当中，用残暴的手段肆意欺压同伴。这种悲惨的出人意料的景象，真的会迷惑我们，也真的会让我们完全灰心和沮丧。正因为如此，我们就更加需要从诗人大卫那里获得鼓舞和坚固，在《诗篇》里他是摆在我们面前的榜样。如此一来，当我们面对所看到的当今教会里面最为严重的那些荒芜景况时，就可以用同样的这种确据来安慰自己。因为我们知道，上帝最终必定会将教会从这种种的困境中拯救

出来。”^①

教会里面分裂的现象，不应该令我们走向绝望，因为上帝有能力来医治这一切：“既然上帝曾经一次性地把教会建立起来，并且其中的设计方案就是要让她延续到永远，那么上帝不会让他的教会走向整体的衰败与跌倒。因为他一定不会撇弃他自己的手所做的工作。这样的安慰，在现今这个阶段正是我们需要拿来继续发扬光大的。当我们看到，教会在每一个方面都遭受着惨痛的分割与撕咬，这样的安慰将会引领我们去期盼。所有那些被拣选的子民，那些被连接在基督身体上的各地的肢体，都必将会在信心的合一当中被召聚在一起，尽管按照我们眼前的状况，他们彼此就像是被撕裂的肢体组织那样，是到处分散着的。而就是这样一个被肢解了的教会身体，虽然每一天都还是被各样的事情分心和搅扰，却终究会被整个地重建起来的。因为上帝绝不会让他自己的工作走向失败……（基督的）教会尽管不是每时每刻都处在兴旺与繁茂的状态之中，却必定是安全和稳固的。而且……上帝将会神奇地医治她，就像她是一个生了病的身体那样。”^②

我们必须为着合一而努力工作，但是我们不能够在基本真理方面做任何的妥协：“同时，毫无疑问，在这段信息中，圣灵是在倡导神所有儿女间的和谐，勉励我们尽最大的努力保持和谐。会有敌意让我们分裂，在我们中间也会有令人痛心疾首的事情继续横行，因着大家共同的跟上

^① John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, 5 vols. (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1979), 1:189.

^② 同上, 5:293-94.

帝的关系，我们仍然还是兄弟姐妹。但是，只要我们在外面所呈现的依然是一个破裂与脱节的身体，我们就不能够被认定为是一体的。当我们在父神以及基督的里面是一体的时候，这个合一必须在我们中间，借着我们彼此之间的和谐关系以及兄弟般的友爱被人认可……魔鬼一刻不停地在教会里面煽动人心，我们必须立定心志，抵挡狂暴和骚乱的内心。

我们要刻苦工作，好维持跟那些温顺驯良、谦卑柔和人们的来往。但是，我们不能够把这种交往延伸得过度，以至于含括进来那些顽固地坚持错谬的人。因为若是要把这些人接纳为弟兄，其条件就是要我们弃绝那位万有之父了。而正是从他那里，一切的属灵关系才得以生发出来的。大卫在这里所说的平安，指的是从那位真实的元首那里开始的，而这就足以用来驳斥那个毫无根据的指控，就是那些教皇制的信奉者们指责我们是在制造教会的分裂与隔离。而我们却已经提供充足的证据，表明了我们的愿望，就是希望他们也能够回到上帝的真理里面来跟我们联合。只有这样，才能够成为真正神圣联合的唯一纽带。”^①

我们不应该因着教会成员不够圣洁而选择离开教会，唯一使得我们可以合理离开的原因，是教义和敬拜出现问题：“正如我们常常会看到的，神的教会被许多不洁净的事物给丑化了。为了防止我们在这些触犯人的现象面前跌倒，就必须清楚区分教会会友和那些只是偶尔来一次的陌

^① John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, 5:164-65.

生人。这无疑是一个必要的警告，为的是当神的圣殿碰巧被许多的不纯洁玷污的时候，我们不会受到某种憎恶与懊恼情绪的感染，而造成我们从教会撤退出来。我所说的不纯洁，指的是那些腐败的和遭到污染的生命所带出来的罪恶。只要某个教会在其教义和崇拜方面是纯洁的，我们就不应该被那些来自于人的各样错误和罪恶弄得跌倒了，更不应该因此而撕裂教会的合一见证。

然而，以往许多年代的经历的确教导我们知道，我们所面对的试探是何等的真实与险恶。就是当我们看到上帝的教会，那个本应该远离各样的使人污秽的瑕疵与丑恶并且本应该是在不朽的纯洁当中熠熠生辉的地方，居然会在她的胸怀当中夹杂着许多背弃神的假冒伪善的人或恶毒的人间败类。正是在这样的境况下，先前的时候，迦他利派（纯洁教派，Catharists）、诺洼天派（Novatians）、多纳徒派（Donatists）相继采取行动，从众圣徒的团契当中把自己分离出去了。就在我们当今这个时代，重洗派（Anabaptists）也是接续了同样的分离。因为在他们看来，一个可以容忍某些罪污的教会是不能再称作教会的。

但是，基督在《马太福音》25章32节却公正地宣称说：把绵羊同山羊区分开来是他自己才可以拥有的独特职分。也因此告诫我们说，既然我们自己没有这个纠错的能力，我们就必须忍受那些污秽与邪恶的状况，直等到一切的事物都走向成熟。然后，彻底清洗教会的合宜时刻就会来到。与此同时，那些忠心的人士要在这等时刻接受托付和使命，各人都当在自己的区域和岗位上竭力发挥各自的

影响力，洁净教会，使她脱离那些依然残留在她身体当中的种种污秽与腐败。”^①

我们必须在上帝的儿女中间，为着教会的和睦与平安努力工作，“上帝在那些培育出平安的地方，就会命令他的祝福被赐下来。这个说法的意思就是，神是何等喜悦看见人与人之间和谐相处。他会忍不住从天上倾倒许多的祝福在他们的身上，以此来作为他悦纳之心的印证。同样的这种情绪，也被保罗用另外的话语表达出来了：‘要彼此和睦。如此仁爱和平的神，必常与你们同在。’（林后13:11；参腓4:9）这样，让我们在自己能力所及之处，都好好地学习怎样在弟兄友爱的氛围当中行事为人吧，好让我们可以确保能够领受到从神而来的祝福。让我们甚至伸出我们的手臂，去触摸那些跟我们不一样的人，向他们发出真心的欢迎，只要他们也有意愿回到信仰的合一当中来。如果他们拒绝，那我们该怎么办？那就由他们去吧。正如我已经说过了的，除了存在于上帝儿女之间的那种兄弟关系，我们不承认任何其他的兄弟关系。”^②

^① John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, 1:204-5.

^② 同上, 5:166.

第10章 回应天特会议

称义这件事，一直以来都被新教徒们公认为一条极其重要的信仰条款。一个教会是站立还是跌倒，都在于这个条款。称义、

圣经的权威性、圣餐的性质都是改教家们与罗马天主教之间辩论的中心。巨大的精力与诸多的笔墨都被投入到其中，来澄清和捍卫改教人士对于称义这个教义的立场。新教几乎所有的信条，都包含对这个教义的阐述。

本章将查考称义这个教义，所采用的视角是约翰·加尔文对于罗马天主教在天特大公会议上的决定所作出的回应。这样的一个视角，能够照亮罗马与改教家们之间那场至关重要的关于称义的辩论。

这样的一个历史性回顾，在今天尤其必要。之所以有这样的必要，是因为基督徒必须在救主替我们所成就的工作以及相关的真理上去不断默想和寻求更新。他们也需要被装备，以便于能够对某些争议性问题进行评估，这些问题已经在我们这个时代的福音派群体内部被问起。

称义这样一个已经在以往的诸多世纪里被详尽而且彻底研究过的课题，并且又是在福音派的新教徒当中已经有过明确共识的课题，怎么还会出现重大的争议呢？一部分的答案在于，福音派的基督徒们对于教会历史已经变得相当无知。许多人甚至以为，他们自己就可以从圣经里面挖掘出一切关于上帝的真理。对此我们只能称其为傲慢之举。他们忽视了那些在以往的诸多世纪里，众多弟兄姐妹们用他们的辛劳所积累下来的对于上帝话语的宝贵洞察。他们固执地认为，必须在自己的时代中去重新发明轮子——而且他们还尚未成功地去把这个轮子弄圆。

对于为何这样的争议会出现，另一个答案，则来自于福音派新教主义的历史。用一个似乎简单的方式来做个概括就是，从17世纪开始，许多福音派人士就已经看到，对于真实的信仰构成最大威胁的因素，是从形式主义而来的。特别是在欧洲的那些具有国教性质的教会系统当中，许多人都称呼自己是基督徒，也愿意在他们教会那些正式的信仰告白的虚线空白处签署自己的大名，但是他们的生活，却丝毫不能展现出圣灵的作为来。因此，清教徒（Puritans）和敬虔派教徒（Pietists），以及后来多种多样的复兴主义者（revivalists），都把重点放在会众对于更加完善的生活的向往方面。这一个考虑是正当的。的确，在教会当中有着严重的形式主义，但是，他们所提供的某些用来解决问题的方案，不但没有把问题解决，反而使得问题变得更多了。

有一些方案使得福音被沾染上了律法主义的色彩，于

是就隐晦地甚至是明确地教导人们说，只有借着获取某种程度的圣洁，一个人才可以跟上帝维持好的关系。这种律法主义，很容易在人群当中引发一种与它所要求的相对立的反应，使人走向另一个极端，那就是认为圣洁跟基督徒生活毫不沾边。这样的—个在律法主义与反律法主义之间来回摆动的钟摆，—直延续到我们现今。这两个极端，无论是在这钟摆的哪—头，在神学上都不会是准确的，也不会—在属灵的层面上带给人益处。

约翰·加尔文在称义方面的反思，能给予我们真理和稳定性，好帮助我们在信仰上得着坚固。加尔文对天特会议上所作出的一些决议的经典评论，将会照亮人们对于称义这件事的认识，而这件事，是每一位信徒都时时刻刻需要去思考和面对的。

当宗教改革拉开序幕，路德为着“唯独信心使人称义”而摇旗呐喊之时，罗马教会没有能力站在一个强硬的立场上来应对。事实上，在中世纪的历史进程中，整个的罗马教会一直都没有正式地采纳过任何对于称义这个教义的综合—性教导。罗马教会内部对于称义这件事存在着非常显著的不同意见。这个古老教会当中的许多领袖们意识到自己在该项议题上的软弱，就催促着要召集—个大公会议，好对称义这件事以及其它的各样问题，作出全体—致的决议。这个大会虽然经过了许多次的推迟，最终于1545年在天特这座城市召开了。天特会议（Council of Trent）在称义这件事上，明确了罗马天主教的决定性立场。该立场的关键性要素，可以用以下的6点来进行归纳：

1. 基督徒是本乎恩典而称义的，但是人类的自由意志，尽管被罪削弱了，还是能够而且必须跟恩典合作的。^①

2. 信心是智力层面的事情，是把人对于真理的知识以及认同结合在一起。这样的信心，也就是人们所知道的未形成的信心 (unformed faith)，是不能够使人称义的。而当信心跟爱联接在一起时，那就成了形成的信心 (formed faith)，那就可以使人称义了。唯独信心是不能够使人称义的，只有当信心和爱（也就是产生出好行为来）兼备时，才能够使人称义。^②

3. 称义并不是借着把基督的义归算或借贷给基督徒而达成的，而是把基督的义注入 (infuse) 到基督徒的里面，以至于使他（真实地）成为义的。^③

4. 称义最终要倚靠基督徒去获取并维持某种程度上的成圣才行。^④

5. 基督徒有能力来履行上帝的诸多诫命。^⑤

6. 基督徒不能够确定地知道，自己现在是否处在恩典的状态中，或者自己是否蒙拣选，或者自己最后能否坚持到底。^⑥

1547年，加尔文写了《天特会议的行径：附带矫正方法》(*Acts of the Council of Trent: With the*

① *Canons and Decrees of the Council of Trent: Original Text with English Translation*, trans. H. J. Schroeder (London: Herder, 1941). See, for example, session 6, chaps. 1 and 5.

② 同上, session 6, chaps. 8 and 11.

③ 同上, session 6, chaps. 7 and 16.

④ 同上, session 6, chap. 7.

⑤ 同上, session 6, chap. 11.

⑥ 同上, session 6, chaps. 9, 12, and 13.

Antidote) 这本书^①，来回应天特会议对于称义的理论。他逐章对天特会议的立场进行分析和驳斥。借着细致的神学反思并借助于圣经中的例证，他推翻了罗马天主教的教义并且阐述了自己的观点。下面让我们来看一下加尔文针对天特的那些基本立场所提出的观点：

加尔文在开头部分，类似于天特会议的做法，先论述有关恩典与称义之间的关系问题。他承认，堕落之后的人依然拥有意志，但他认为，这个意志是死在罪恶过犯当中的。因为该意志并不是自由的，所以无法跟上帝的恩典来配合。故此，上帝的恩典必须要让这个意志获得重生。是上帝的恩典，使得人有意愿去靠近神。恩典乃是主权性的并且是不可抗拒的。“因此这整个的理论可以这样来概括——他们（罗马天主教）的错误就在于，要在上帝跟我们之间进行工作方面的分担。以至于把一部分的工作转移到我们这一边，认为我们自己就可以用敬虔的意志来顺服神，来认同神的恩典，而事实上这个工作却是上帝自己才适合来做的。”^②加尔文尤其搬出了奥古斯丁来作为自己的靠山，指出奥古斯丁对于恩典的看法跟天特会议迥异，却和改教家们的立场相一致。加尔文想要昭示世人的是，罗马天主教宣称自己的教导是效仿古人，其实是站不住脚的。

^① John Calvin, *Acts of the Council of Trent: With the Antidote*, ed. and trans. Henry Beveridge (1851), in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983), 3:17-188.

^② 同上, 3:113.

对加尔文来说，信心是一个关键性的主题。他否决了罗马对于信心所作出的所谓形成与未形成的那种划分。

“合乎圣经的信心仅仅是理性层面的事情，或者说，是无生气、不能够令人称义的”，加尔文否认这一点。在加尔文看来，信心不仅仅是知识和认同，它也应该有信靠的成分。当信心倚靠上帝的应许并且得以安息在上帝的义中，就能够使人称义。“信心没有把我们自己的东西带到上帝面前，而是接受了上帝所自发赐给我们的东西。如此看来，这种信心尽管不完美，却依然能够获得一个完美的义，因为它所借助的，别无它物，就是上帝那白白的恩典。”^① 信心必定会产生出爱与好行为来，但是，爱与好行为并不属于称义所必须的一部分。

加尔文想要对信心作出绝对清晰的阐述，以此来在归算（imputation）与注入（infusion）这两者之间作出恰当的区分，并且维持这个区别。基督那完美的义，是归算在我们头上，或者说被看作是我们称义的基础。信心就是从它自身往外观看，注目于基督以及他的工作，以此作为唯一的盼望和力量。“但是，当他们说一个人得以称义时，就是指那人被重塑，而能够去顺服上帝，他们乃是把保罗整个的辩论给颠覆了（参见《罗马书》4章14节）……只要我们关注自己的本相，我们就必然会在上帝面前恐惧颤栗，对于自己的永生就必然缺乏那种稳固和不会摇动的自信。”^② 基督确实是注入他的恩典，要来更

① John Calvin, *Acts of the Council of Trent: With the Antidote*, 3:125.

② 同上, 3:115.

新基督徒，使他成圣，但是，那种注入在称义方面是毫无用武之地的。在审判的时候，唯独拥有一份完美的义才能够使人站立得住，而基督徒只能够在自己身外，在基督那完美的义当中，来获取这种义。信心正是通往基督的那个连接点。

罗马天主教的关键性错误在于，把称义跟成圣混淆起来了。加尔文写道：

称义与成圣一直都是紧密相连，方向一致的。但是，若是从这个特点而延伸出理论来，认为它们乃是同样的一件事，那就是大错特错了。例如：太阳照射的光线，尽管从来都不会缺乏热量的伴随，却也不能够把它跟热量直接相等同……那么，我们承认，一旦某人得以称义，紧随其后的必然就是更新这件事。并且我们毫无争议地知道，基督对于所有那些称义的人，是会使得他们成圣的。我们若是试图去把那靠着信心而得的义(称义)从悔改(成圣)当中分离出来(也就是只谈论称义，而不去要求人悔改，不去关心人的成圣——译注)，那就是要把福音给撕裂了，也是把基督自己给分割了。^①

加尔文教导说，称义与成圣这两个概念必须加以区分，否则人们就会滑倒，跌入到罗马的那种道德主义或者律法主义当中。与此同时，他又坚持说，这两者是不能够被分割开的，否则人们就会滑倒，变成反律法主义。称义并不是成圣，但是成圣一定是紧随着称义的。

^① John Calvin, *Acts of the Council of Trent: With the Antidote*, 3:116.

没有人能够完全遵守上帝的任何一条诫命。我们最好的努力，也都是被罪所玷污了的。加尔文写道：

不过，很显然的情况是，我们根本不是被上帝完美的爱所鼓舞和带领，要来遵行他那些公义的诫命……简而言之，《罗马书》第7章就是处理这个争议的。在那里，保罗以自己为例，也代表所有的敬虔人士，坦白承认自己离完美还有很大的距离，即使是在他的意志力处于最佳状态之时。^①

连最好的基督徒们都仍然是有罪的，这就清楚地表明，唯独基督那完美的义，也就是唯独靠着信心而获取的义，才能够使人称义。

救恩的确据对于加尔文来说也是一个重要的主题。在基督里的信心，会给基督徒带来一个作为孩子（上帝所收养的——译注）的身份上的确据。信心产生出喜乐，也产生出我们跟上帝有良好关系的确据。基督徒对于自己处在恩典的状态之中，是能够也必须有把握知晓的。加尔文写道：

那么，保罗在其它地方所论述的那种放胆无惧在哪里呢（参见弗3:12）？也就是人如何借着信靠基督，可以笃信不疑地来到神面前？对于“笃信不疑”这个说法他还觉得不够满意，于是特别给我们提供了“放胆无惧”，所指的一定是比“确信”更加深刻的事情。而且，我们又是如何看待，他自己偶尔会使用的“深信”（certainty）这个词汇呢？

^① John Calvin, *Acts of the Council of Trent: With the Antidote*, 3:134.

(参见罗8:37) 这一个确信，他发现没有别的根基可以倚靠，唯有上帝那白白的爱可以成为令人心悦诚服的根基。^①

加尔文同时也坚持说，基督徒是能够对自己的蒙拣选满有把握的：

我确实承认，并且我们都要谨慎地教导，再没有比这个事情更险恶的了。那就是，企图去探寻上帝那极其奥秘的旨意，想要拥有对我们被拣选的知识——这就像一个漩涡，会让我们被吞噬并消失在里面。但是，当看到我们的天父在基督里举起一面镜子，是关于我们被永远地收养这事实的，就没有人真正能够举起基督已经赐给我们的“那面镜子”，除非他是一位满有确据的人，知道父神已经把基督自己赐给他了，为的是使得他不至灭亡。^②

并且，加尔文也论述到，圣徒的永蒙保守也是有确据的：

因为毫无疑问的，那些把自己对于永生的期待，不是建立在绝对的确据之上的人，就必然会被各样的疑惑所困扰。但是，这可不像是保罗所描述的那种盼望。尤其是当保罗说到，他乃是深深地确信，无论是生，是死，是现在的事，或将来的事，都不能使他解除那份爱，就是上帝在基督里怀抱着他的那份爱。若不是基督徒怀有这种确定不疑的盼望，并且这种确据是超越了人在地上生命之时辰的，他是不会说出

① John Calvin, *Acts of the Council of Trent: With the Antidote*, 3:125.

② 同上, 3:135.

这样的话来的。^①

加尔文对于天特会议的反应这样有价值，我们真应该好好地把它从头到尾仔细去读一遍。不过，在这里所做的这样一个简单的总结，也能鼓励到我们，好让我们把称义这个教义在脑海当中理清思路，并且使其成为我们基督徒生活的中心。当这个教义被人准确地理解了，并且也跟其它的基督教真理的要素正确地联系在一起，那么，属灵的平衡与能力就会从该教义流淌出来。我们今天的时代，教会在许多方面是如此的软弱和混乱，我们必须不被错谬所误导，以为道德主义或是反律法主义能够帮助我们。对于称义这件事的默想和思考，将会吸引我们更多地靠近基督，“他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎”（林前1:30）。

^① John Calvin, *Acts of the Council of Trent: With the Antidote*, 3:136.

第11章 回应博尔塞克

距今超过450年之前，也就是1551年，在日内瓦发生了一场戏剧性的冲突，约翰·加尔文和耶柔米·博尔塞克（Jerome Bolsec）之间展开一场关于预定论的辩论。虽然那场争论今天大多已经被人遗忘，它却是一个很有意义的场景，像是一扇明亮的窗户，借此能够帮助我们更好地了解宗教改革的特征与意义。

与该争议相关的那些事实，其实是很简单的。耶柔米·博尔塞克是加尔默罗修会的修道士，也是巴黎的神学博士，他被改教运动所吸引并因此被迫离开法国。1551年初，他就已经在日内瓦州安顿下来，他的职业是一名医生。从一开始，他就对于加尔文的预定论教义持批评的态度，也用不同的方式在各样的场合表达自己的想法。不过，到了1551年10月16日，这个冲突达到了一个新的高度。日内瓦有一位牧师，他在一个通常包括讲道与讨论的例行的周五聚会上传讲了一篇关于预定论的信息。博尔塞克当时好像以为加尔文出城去了，但是其实加尔文已经在

早些时候回来了，只不过他在那天聚会时来晚了一步。在讨论的时候，博尔塞克站起来很严厉地批评加尔文和预定论。作为对博尔塞克的答复，加尔文随后也站起来，为预定论提供了一份详尽的辩护。他的支持者们认为，加尔文的辩护是相当精彩的。

该市的地方官们于是逮捕了博尔塞克，让他接受市民的审判。为了显示出日内瓦人在该教义上的正确性，以及瑞士新教徒的合一性，日内瓦的地方官们就写信给巴塞尔、苏黎世、伯尔尼等地的领袖们，好听取他们的建议。然而，返回来的消息却让加尔文极度失望，人们并不支持预定论这个教义，最好的反应也不是那么热烈，各个城市所提供的忠告是，要对博尔塞克采取宽宏大量的处置。

尽管接到了这样的建议，对博尔塞克的审判还是继续进行，特别是指控他攻击日内瓦的宗教事务，以及对该市的教义提出了粗鄙无礼的挑衅。1551年12月23日，他被永久地驱逐出了日内瓦。他后来则是回归到了罗马天主教会中，在1577年怀着恶意写了一本加尔文的传记，当中宣扬了许多关于加尔文的虚假故事。博尔塞克死于1584年。

那封从日内瓦市发往瑞士其它城市的信件，为的是要从各个城市的牧师们那里获得更多建议，该信件的内容清楚地展示出日内瓦的加尔文主义者当时对于博尔塞克观点的理解与态度：“那个卑贱的无赖站起来，宣告他那错误与不敬虔的观点：把上帝的旨意作为所有事情（好事与恶事）的起因，这种观点是在当今这个世纪从洛伦佐·瓦

拉 (Laurentius Valla) 开始流传的；但是，在这件事上他的做法是错误的，因为他指责上帝要为一切的恶事负责任，并且错误地把那种暴君式的任意妄为归给了上帝，就像古代的那些诗人们对于他们的朱庇特主神 (Jove) 所妄想出来的那种样式。接下来他又谈论第二个话题，宣称说人们被救赎，不是因为他们已经蒙了拣选，反而是因为人们相信了的缘故，才被上帝所拣选的。他同时宣称，没有任何人是单单因着上帝单方面的意志而决定是否被定罪；那些被定罪的人，是一些自己拒绝接受上帝赐给所有人的救恩的人。在处理这个问题的时候，他用一种极其凶猛的谩骂，对我们施以强烈的攻击。”^① 在日内瓦当地的牧师们看来，博尔塞克是在指控他们发明了一些神学方面的新奇道理，而且把上帝变成了一个暴君，成为一切罪恶的源头。在他们眼中，博尔塞克所教导的，是把预定看作是建立在世人的行为上面的，而不是来自于上帝的旨意。

当中的神学问题

加尔文和日内瓦教会对于预定论的立场，是很明确并众所周知的。加尔文曾经写过许多的文章来揭示该教义的圣经根据以及它对于教会的重要性。当加尔文在1559年修订《基督教要义》时，他顺便提到了这个事情，以及其它的一些事情。他在该书关于预定论的第1章如此写道：

^① John Calvin, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983), 5:323.

“这似乎对许多的人来说都是一个令人困惑的问题。因为他们认为，再没有比这个说法更加前后不一致的了，就是在芸芸众生当中，有某些人是预定得救赎的，而另一些则是预定要灭亡的。”^①他在接下来的一章当中更加强烈地表述道：“有些人反对说，上帝如果在一方面向全世界发出邀请，让人们来信靠他，而在另一方面却只是安排了其中的少数人被拣选，这样，上帝岂不是在跟他自己作对吗？因此，在他们看来，那赐给普世众人的应许，就消除了那特殊恩典方面的区别。而且有某些温和的人士做出这样的论述，倒不见得是为着扼杀真理，更像是为了避免出现尖锐的问题，以便限制人们的好奇心。这真的是一个值得赞赏的良好意图，但是这种设计却不应该受到表扬，因为逃避问题的做法从来都是不可原谅的。那些无礼地斥责预定论的人所提供的反而是一个极其叫人作呕的谬论，或者说是一个极其令人羞愧的错误。”^②

加尔文意识到这个教义对许多人来说都是有困难的，“认识预定论本来就已经有困难，在这种情况下，人类的好奇心使得大家对于预定论的讨论变得更混乱，甚至是危险了。”^③然而，他看到这个教义对于上帝的荣耀、我们的谦卑且对于我们理解上帝恩典的特性等等有极大的重要性。他如此写道：“尽管我们应该承认的是，我们的救恩乃是从上帝那白白的怜悯之泉源中流淌出来的，但是除非

① John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, 2 vols., Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1960), 1.21.1.

② 同上, 1.22.10.

③ 同上, 1.21.1.

我们开始明白他的永恒拣选，否则我们永远都无法彻底地被说服。预定的教义可以把上帝的恩典向我们阐明，就像以下的这个对比：上帝并不是不加区分地接纳和收养所有的人进入到救恩的盼望里面，而是，他所赐给某些人的，正是他拒绝给其他人的。”^①

尽管加尔文意识到对许多人来说接受预定论这个教义会有困难，但是，这种意识并没有使得他对博尔塞克更加宽容或是更有耐心。博尔塞克很明显并不是一个特别睿智的神学家。帕尔克（T. H. L. Parker）曾经评论博尔塞克，说他“从技术上说是一位蹩脚的神学家”^②。加尔文对于博尔塞克缺乏耐心，这从他写给布灵尔（Heinrich Bullinger）这位在苏黎世居于领先地位的牧师的信件当中表露无遗。这封信写于1551年10月15日，很明显，那天刚好是在他跟博尔塞克产生公开冲突的前一天。在这封信件当中，加尔文并没有提到博尔塞克的名字，而只是用他来作为一个例子，描述自己在日内瓦所遭遇的类似问题。带着相当大的懊恼，加尔文写道：“某位多明我会的修士，就是附近村子里的一位服事上帝话语的牧师；在邪恶势力的怂恿下，从泥沼里面冒了出来。他在大众聚会的时候公开地喧嚣，说他自己跟我以及日内瓦的教会有不同意见。而这实在是无中生有的事，并没有人去挑拨他。并且，他以为这样做还不够，还写了一篇文章，当中充满了各样污秽的指控，光是对我的谩骂就有超过20次。这件事

^① John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1.21.1.

^② T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Philadelphia: Westminster, 1975), 113.

被抖露出来之后，他就被遣送回家了。被这种不被处罚的行径所鼓动，天特会议各地的分支机构如今都在用类似的恶毒来攻击我。这就是我们每天所认信的教会的合一与相通的景况。我在此省略了其它一些同样很无耻的事件，我都忍受下来了，但并非没有被伤害。虽然我不是因着自己的缘故而受影响，却是为着大众而顾虑。因为我很清楚地看到，这种打破一切有秩序的纪律管教的情况，对于基督教来说是如此陌生与意外，是不能够长此以往的。”^①

这个争议主要是神学方面的，并且集中在一个教义之上。该教义对于加尔文来说是很重要的，帮助他明白基督教的真理与生活。加尔文坚持认为，他的上帝，也就是圣经中的上帝，在其所行的一切事上都是公义和圣洁的，而不是武断专制的宙斯。令他同样充满激情的是，他认为罪人需要在他们的谦卑当中去意识到，自己的救恩单单是从上帝而来的——是在永恒当中就计划好了，而且是上帝借着他的主权施行在他们各人身上的。

不过，这场冲突所暴露出来的，并不仅仅是神学方面的问题。现代的读者难免会被当时讨论中所使用的那些辞令以及激烈的言语所震惊。这个关于用词的情况，也带领我们去留意加尔文当时所关注的宗教场景。当时的宗教背景主要是逼迫，特别是身处于法国的改教者们所面临的逼迫。这就帮助我们更好地来明白加尔文的心理，他迫切地感受到，面对罗马天主教的庞大权势，新教徒必须有一个联合一致的前线阵地。假如我们要在历史的背景当中去明

^① John Calvin to Heinrich Bullinger, 15 October 1551, in *Selected Works of John Calvin*, 5:321-22.

白博尔塞克事件，以及了解该事件在宗教改革当中的关键性位置，所有的这些因素就都显得很重要。

今天，我们回头看的时候，会觉得这个事件当中所采用的言辞或是行动都非常激烈。但是，当我们回想起当时的历史背景时，我们就能够明白，那些事件是何等的严重，以及当时的处境是何等艰难。

该事件的背景

加尔文在这个时期所写的诸多信件，不仅能够揭示出他对于博尔塞克事件的态度，而且也帮助显示了该事件演进时的历史大背景。特别是有两封信，都是写给布灵尔的，更是如同给那个时期提供了注解一般，展现出加尔文对于当时身处于法国的改教人士正在经历的严厉逼迫所怀有的深深顾虑。在1551年10月15日所写的信件里，他用以下的字句来总结了那时的境况：“因为，（法国的国王亨利二世）为了获取新的方式来宣泄他对于上帝子民的狂怒，就一直在颁布残暴的法令，借着这些而使得王国被践踏得四分五裂。从前所延续下来的而且直到今天还在通行的向最高法庭提出申述的权利，被赐给那些犯有投毒罪、伪造罪、抢劫罪等的人，但就是不给基督徒。于是他们就被普通的法官们所定罪，之后就可以直接拖到火刑柱那里，毫无任何申述的自由。而且法令还规定说，那些生死攸关者的朋友们也必须停止为他们求情，否则就是冒险担当为异端提供庇护的罪名。为了让火焰被更大地煽动起

来，所有那些告密者，都可以获得被指控之人财物的三分之一。任何办案的法官如果显得过于怠慢，就有可能受到惩罚。国王的大臣必须严加防范，不可接纳这等人进来担当公共职位……所有的人都被命令，要带着超乎寻常的热切，去屈膝跪拜这位赐人衣食的神明（breaden god）。所有牧区的神职人员都被命令要为着百姓的益处，在每个安息日宣读索邦神学院的文章（Sorbonne articles），结果造成对基督的严重弃绝，而且到处发声彼此呼应……在该法令当中，日内瓦不止10次被提及，而且总是用一种极为强硬的斥责口吻……这个火焰已经到处被点燃起来了，所有的大路都在道口设下关卡，要防止任何人去别处寻求庇护。假如我们有任何的机会，我们必须排除万难，尽可能地去减轻我们那些在患难中的弟兄姐妹的痛苦。”^①

1552年3月，当加尔文又一次在信中提及时局的时候，这种境况并没有得到改善，甚至可能是变得更加糟糕了：“国王最近颁布了一个谕令，他在其中对德国人做出了非同寻常的让步……国王好像把一切的仁慈都在德国人身上耗尽了，就转而用极其残酷的方式来逼迫自己的百姓……这个法令有47条。假如其中出现的条款有那么四五条哪怕就只是给人一丁点合理的减负，那么弟兄姐妹们也就不会觉得自己是受到严厉处置了。例如，其中的一条要求每一个人在节假日的时候都需要带着家人去参加弥撒，而且他不仅仅是要借着这个举动来认同那种偶像崇拜的仪式，令自己被不敬虔和不忠心的假冒伪善所玷污，还要在

^① John Calvin to Heinrich Bullinger, March 1552, in *Selected Works of John Calvin*, 5:320-21.

献祭过程中大声诵读索邦的条文。因此就让所有的人都有份于那令人憎恶的亵渎之举。”^①

加尔文对于博尔塞克所提出的挑战而采取的反应，是受到当时历史背景的影响的。他意识到，在法国以及其它一些地方，新教运动所受到的攻击都相当剧烈，并且已经威胁到福音事业的生存。他确信，在那种时局下，无论是从神学方面考虑，还是从策略方面分析，都需要在新教徒当中形成一个统一的战线。不管是国家的和平与稳定，抑或是教会的健康与和谐，都已经作为成败的筹码而摆出来了。这个冲突同时也重新提出了那个老问题，就是在教会生活当中，圣经到底是处在怎样的地位，圣经当中的字句是否可以被人清晰地辨明，并且与此相关，圣经在功能方面的权威到底是什么。加尔文一直深深地知道罗马对于这件事的宣告。按照他们的说法，圣经的意思是模糊不清的，圣经这样的一个特性，就必然要求人们只能够去求助于教皇，尊他为圣经的权威解释者。

统一战线

为了鼓励这样一个统一战线的形成，以及挫败博尔塞克向更多人去寻求支持的计划，日内瓦的地方官们就在1551年10月的晚些时候，给瑞士许多城市的牧师们发送信件，通知他们有关博尔塞克的行为与教导：“他在8个月之前就显明了自己的企图，在我们教会的公开集会上要

^① John Calvin to Heinrich Bullinger, March 1552, in *Selected Works of John Calvin*, 5:342ff.

推翻有关上帝的自由拣选这个教义，而这个教义是我们从神的话语当中接受的，并且是跟你们众人一样去教导会众的。后来，我们的确采取了某些温和的方式来制约这个人的鲁莽行径。之后他却并没有停止到处去制造出噪音来，所怀的恶意乃是要让那些单纯的人在这个无比重要的教义上信心被动摇。最终他把自己心里的毒物全部公开地向人呕吐出来了。”^①

“按照我们所提出的要求情况，议会倒是觉得应该征求一下你们的意见比较稳妥。”^②

“尽管对我们来说，以及考虑到大众的平静生活，这件事是极其重大的，也就是我们所承认的这个教义也希望能够获得你们的赞同，但是，我们却没有理由要用许多的言语来恳求你们对此的信任。我们的弟兄加尔文所写的《基督教要义》，也就是被他（博尔塞克）特别攻击与诋毁的，在你们中间并非未曾听闻。他（加尔文）带着敬畏之心，经过认真的思考，在书中讨论到上帝隐秘的判断，那不是我们所能记载的，该书本身就是自己最忠实的见证。我们在这里所教导的真理，不外乎就是那些已经在上帝神圣的话语当中所包含的，并且也是你们的教会自从恢复了福音之光芒以后所一直持守的。那就是我们都一致认同的因着信心而称义这个道理。上帝那真实的怜悯只能够借此而被领悟，那就是：信心乃是那白白的收养所结出的果子，并且，按照事实来看，收养又是从上帝那永恒的拣

^① In *Selected Works of John Calvin*, 5:323.

^② 同上, 5:324.

选而来的。”^①

日内瓦的这个呼吁，就是希望更多的人来帮助他们，但他们所收到的回应却是令人失望的。在公众面前，加尔文尽量压制着自己的懊恼情绪，只是稍微有些流露而已，但是他所感受到的那种遭人背叛的感觉却显然是很强烈的。1552年3月，加尔文在写给布灵尔的信中，表达了对日内瓦人在博尔塞克事情上反应冷淡的不满：“我都已经是在马背上，要启程之时，收到了那封信，我只能够回复说，我有理由来告诫他们，尤其是按照弟兄与弟兄之间的交流方式。想想看，我们在那种麻烦的事务纠纷当中，期待从你们获得的是一些什么东西呢？请你们也好好地想一下，你们所提供的回答跟我们的期待是何等的事与愿违呀！你们可以看出，我们真是应该感到悲伤。你们以为，因为我流露出一丝轻微与温和的抱怨，我们就未能够获得慷慨的支持与帮助，未能按照我们所承诺自己的情况而得以实现。然而，如果说我的信件当中真的包含有任何冒犯性的言论，我一定是二话不说，愿意让我的信件永远被埋葬到地底下去。”^②

加尔文在1553年1月又写信给布灵尔说：“你在信中提到说你很震惊，为什么我们在被一位不敬虔的卑鄙小人所惹怒的时候，会想要听取你们的意见，亦即你们对于被他毁谤的教义所持的意见。如果你带着这样的印象来看待问题，那你就大错特错了，因为当他指控我们，说我们坚

^① Calvin to Bullinger, March 1552, in *Selected Works of John Calvin*.

^② 同上, 5:344.



约翰·加尔文

感谢密歇根州大急流市海克曼图书馆米特中心（Meeter Center, Hekman Library）提供此图

持了某个不敬虔的教义，我们乃是出于对你们的尊重才来听取你们的判断。我只是不明白，为什么我们这样做反而让你们不愉快了。我认为，你们肯定不会觉得这件事是个负担，因为这会给你们的弟兄带来多么大的释放与安慰呀。”^①

“事实是，我绝不建议给你们一条命令，来使我们获得你们无条件的认同。对于一个我们所持守的并且认为是从上帝的话语里面找到的教义，如果能够获得你们的认同，那就足够了，并且是再好不过的了。而且，我们并不觉得有必要去用技巧来讨论这件事，这可不是我们的目的。恰恰相反，在这件事上，当我们去除了所有那些人为的修饰与计谋，就会显明我们想要达成的别无他物，只是抵挡从这人而来的那些恶毒诽谤。你们可以借此为我们的教导作见证，共同来维护那些单单从上帝那纯净的泉源所流淌出来的真理。”^②

“你们指责我们，觉得我们应该要有更多的温柔与谦卑。我们倒是觉得，你们之所以有这样的态度，乃是因为你们对于我们的书信缺乏本应该有的那种信任。”^③

“但是，你们居然会为这样一个人来求情，为他辩护。他可是煽动性地扰乱了一间平静的教会，试图用致命的纷争来使我们分裂。在没有受到任何、哪怕是轻微挑衅的情况下，就用各样的谩骂来诬蔑我们。并且公开地嘲弄我们，说我们所代表的上帝是一位独裁的统治者。更有甚

^① John Calvin to Heinrich Bullinger, January 1553, in *Selected Works of John Calvin*, 5:332.

^② 同上, 5:332-33.

^③ 同上, 5:333.

者，说我们是把诗人所描绘的神明宙斯用来代替上帝——你们要为着这样的一个人来辩护，我只能说那简直是荒谬至极之举。”^①

“总体而言，我感到无比忧伤，因为在我们之间未能达成更好的彼此理解。事实上，我有些震惊，从你的信件当中我发现，我所施行的那些教导对许多善良的人们来说居然是令人不快的，就像耶柔米被慈温格（Zuingli）的教导所触怒那样。然而，我恳请你指出来，这当中哪里有相似性可言呢？我们私下里说一说，因为慈温格的书中充斥着那种打了死结似的棘手而自相矛盾的说法。那些跟我所坚持的观点诚然是非常不一样的，特别是在要不要温和相待的层面上。”^②

“尽管你让我的诸多期待都落了空，但是，我依然很高兴地把我们的友情呈献给你。”^③

1553年1月，加尔文给亲密的朋友威廉·法惹勒写信，这封信更为私密与个人化，在信中他更加直白地抱怨说，从巴塞尔收到的交流是“那般冷漠与空洞”，^④至于苏黎世那边，若不是因着早先有过的共识，差不多他们就要成为“耶柔米的赞助者”^⑤了。而关于伯尔尼的信，他写的是：“你知道它们在勇气与稳固性方面的缺陷有多大。”加尔文相信，跟这些人相比，倒是显得他自己的这

① John Calvin to Heinrich Bullinger, 5:333.

② 同上。

③ 同上, 5:334.

④ John Calvin to William Farel, January 1553, in *Selected Works of John Calvin*, 5:335.

⑤ 同上, 5:336.

个回信“极度温和与有节制”^①。

加尔文用以下的这些话，来概括他对于预定论这个教义神学与属灵层面的重要性所怀有的激情：

这本《基督教要义》，为着我所思想的事情做出了完整与丰富的见证，甚至我再也无法添加些什么了。首先，我恳请读者们回忆我在其中提出的劝诫。这绝不是一个轻微与模糊的猜想，而他们错误地以为是这样，那种猜想只能让人的头脑疲劳而且毫无用处。这乃是一个有根有基的论证，非常适合那些敬虔人士来使用。因为它会建立坚固的信心，培育我们的谦卑，把我们提升，以至于能够去赞美上帝对我们的良善，并且激励我们去称颂这良善。再没有任何因素比我们去听从拣选这个教义——那是上帝的灵在我们心里所印证的，让我们得以站立在上帝那永恒而不可动摇的美意当中。

这教义更適切地建立我们的信心，让我们可以在面对从世界而来的各样风暴、从撒旦而来的各种侵袭以及从肉体而来的一切疑虑时，能够不受其害、无懈可击。因为事情的真相是，我们的救恩是获得了保证的，因为我们在上帝的胸膛那里找到了它的缘由。因此，我们就抓住了在基督里的生命，就是借着信心而彰显出来的。甚至于，因着被同样的信心所带领，我们能够深入到更远的地方去察看那孕育了这个生命的根源所在。对于救恩的确信，乃是建基于基督，并且倚靠福音当中的那些应许。当我们信靠基督，并且知道这也是上帝所赐给我们的，而且在世界开始之前我们就已经被命定会获得信心，并且蒙了拣选，好去承受天堂生活，这样就

^① John Calvin to William Farel, 5:336.

会产生出一个稳固的安全保障。这样的认识，绝非可有可无的支柱……这么说来，如果我们要尊荣上帝的美善，我们就很有必要去记住我们是何等亏欠上帝。

那些人认为拣选的教义是一个累赘，令人烦恼，他们真的是恶毒地伤害上帝的人。因为，假如这个教义被埋没或让人视而不见，那么上帝恩典的一半就会随之而消失。让他们尽管按照自己的意思去吵闹和喧嚷好了，我们却一直都要用这个无偿的拣选的教义来装备信徒，并且在教导的时候使用这个准则。因为如果没有了它，那些忠心的人们就不能够充分地明白上帝的美善是何等的伟大。他们正是靠着这个美善而被有效地呼召，好去获得救恩。上帝按照他永恒的美意，不带有任何除此之外的缘由，命定了那些蒙他喜悦的人获得救恩，却拒绝了剩下的那些人。那些被他用无偿的收养而显为尊贵的人，他就用他的灵来光照，好让他们接受在基督里所赐下的生命。而其余的人以他们的自由意志选择了不信，也因此就继续留在黑暗之中，被剥夺了那信心之光。^①

① John Calvin to William Farel, January 1553, in *Selected Works of John Calvin*, 5:336.

第12章 加尔文这位辅导老师

约翰·加尔文是一位辅导老师。我们通常把他当做是一位神学家，或者圣经注释家，或者传道者，但他也是一名辅导老师。尤其是借着大量的书信往来，加尔文给弟兄姊妹们提供辅导咨询，帮助他们去面对各样的试炼，其辅导的范围从疾病到宗教迫害，不一而足。

在他给那些遭受逼迫的人——大部分是身处法国改教运动中的弟兄姊妹们——提供辅导的同时，加尔文付出笔耕的辛劳，为的是帮助那些面临牢狱或死亡之灾的人们建立起信心。加尔文知道人们所面对的试探，即为了保住性命而被迫宣布放弃信仰。他知晓逼迫者们的险恶与残忍，也知道撒旦的阴谋与伎俩，他们总想要迫使人颠覆自己的信仰。加尔文写出了许多的书信，是有关劝勉和鼓励方面的。他所提供的辅导总是很亲切与个人化，但其中也反映出一个共通的视角，那就是在困难面前如何去培育信心。

加尔文认为，忠心不是自然而然地就会得到的。为着基督而活，总会遭遇困难：“如果我愿意为着基督而活，

这个世界呈现给我的就必然是一个试炼与烦恼的景况：今生的生活注定要成为冲突的场所。”而这个冲突的主题常常被加尔文用军队的术语来描述。基督徒乃是“被呼召要上战场打仗的”。

在基督徒生活的争战当中，加尔文认为，我们所面对的最最大的敌人，就是我们自己那软弱的肉体，“但是，我们不应该因着软弱的肉体一蹶不振，而应该摆脱它，被上帝的灵所重新激活。那么我就要说，再没有比以下这个情况跟基督教信仰更加抵触的了，那就是：在我们所宣信的信仰中，当神的儿子，我们救恩的元帅，呼召我们去投入到战斗中的时候，我们居然会无动于衷、心灵虚弱无力。更有甚者，被某种惊惶失措的情况所笼罩，竟然遗弃了他的标准而选择了逃跑。那么，我们应该做的乃是好好地去跟我们的肉体争战，要明白它正是我们最大的敌人。这样，我们或许能够获得上帝的原谅。让我们不要轻易地原谅自己，而是相反，让我们成为自己的法官，好去给自己定罪。”

我们若是要攻克己身，就要到上帝的里面寻找力量。上帝的力量通常借着诚恳的祷告和认真地留意上帝的话语而加添到我们身上。加尔文写道：“上帝所命令我们的，是常常去倚靠他的恩典和他的力量。但愿这种倚靠不断地成为你坚不可摧的堡垒。但愿你认真地以敬畏神的心来行事为人，好让你能够牢牢地抓住应许，那就是确信他会帮助你。当我们立定心志要全心服事他的时候，就必须总是回到以下这个结论上来，那就是：需要为着我们的不足而

祈求他的原谅。而且，根据生活经历你已经知道得够清楚了，我们都是何等脆弱之人。因此，要更加殷勤地继续操练你在祷告方面和聆听圣洁话语方面已经建立起来的习惯，以此来锻炼你，也使你越来越多地被塑造和坚固。”

加尔文有些时候会很具体地提到，基督徒必须怎么样来把自己的人生抓在手中，努力长进，好克服软弱与恐惧。他知道这样的挣扎在不同的人身上会以不同的方式出现，但是他也知道，那个基本的解决方案对所有的人都是一样的：“许多人之所以被打败了，是因为他们容忍自己的热情变得淡漠，并且在自我恭维当中沾沾自喜。另外一些人，则是走到了相反的一面，当他们在自己里面找不到自己渴望看到的力量时，就极度紧张起来，以至于变得惊慌失措，于是就把整个的争战都抛弃了。

那么有什么办法没有呢？你要督促自己去默想，好好地思想上帝的诸多应许，它们应该成为把我们举到天上的梯子。并且让我们看轻这至暂至轻的今生，也要思想上帝的警告，好引发我们对他的审判的敬畏。当你觉得自己的心灵没有按照该有的方式在运作时，你就要寻求帮助，就像寻找一种灵丹妙药那样，勤奋地去寻找上帝的帮助。诚然，离了他，我们就不能做什么；但与此同时，你要竭尽全力，斥责冷漠与脆弱，直到你能够看到有某些改善为止。对于这方面，需要极其小心谨慎，以便你走在居中的道路上。那就是说，不停地呻吟哀叹，甚至是让自己常常为着处境而悲哀与不满，对于自己的窘迫深感痛苦以至于不得安息。与此同时，又要对上帝毫不怀疑，

知道在他所安排的时间里，他会按照你所需要的来坚固你，尽管这可能不会立刻就出现。”

一方面，加尔文强调挣扎的真实性以及必须要持续性地战斗，另一方面，他也一再地提醒基督徒们要对上帝的看顾和慈爱满怀确定的信念。圣经当中的那些应许和劝勉的目的，就是要来支持和加强那隐含在真实信心当中的确据。加尔文鼓励那些遭受逼迫的人们，要坚信上帝对他们那出于主权的照顾（“一座坚不可摧的堡垒”）以及上帝话语当中那丰富的应许。加尔文也会引导那些受迫害者，让他们去到自己的生活中，在圣灵的工作里面去寻找确据：“然而你们是知道的，要靠着什么力量去争战——这个力量使得所有那些信靠的人从来都不会气馁，更不要说会遭到挫败。即使如此，我的弟兄们啊，你们要充满信心，知道自己必然会被坚固，并且是按照你们的需要，经由我们主耶稣的灵得以坚固。”

加尔文的属灵辅导颇具力量，这乃在于他所维系的那个精致的平衡，就是在以下这两者之间的平衡：一方面，他坚持说基督徒的生活就是一场真实的战争，是需要人们拿出打仗那般的忠诚度去参与的；另一方面，他不断地提醒人们，基督徒们已经在基督里获得了胜利的确据。这样的属灵辅导，在我们今天同样是美好的，正如在16世纪时期那样。按照加尔文老早以前所提供的那种同样的咨询方式而获得坚固之后，今天的基督徒们也能够面对生活中每一个困难。

第13章 法国的改革

现今的法国在宗教领域是被怀疑主义或者罗马天主教所主导的。正如某位学者所言，所有的现代法国人好像要么是笛卡尔（Descartes）的追随者，要么是帕斯卡（Pascal）的追随者。但是在400年前，法国在其宗教生活的领域正经历着一场轰轰烈烈的变革。那时许多的法国人却是约翰·加尔文的追随者。

法国造就了16世纪一批最伟大的宗教界思想家。勒菲弗尔（Lefevre d'Etapes）是一位重要的圣经学生，并且尽了诸般的努力，去洁净罗马天主教的教会在道德层面的生活。约翰·加尔文和西奥多·伯撒（Theodore Beza）当然是改革宗教会中两位最伟大的神学家。不过，在法国展开的那场波澜壮阔的大运动，当然不会仅仅局限在少数几位优秀的领袖人物身上。宗教改革演变成一场广泛流传的群众运动，给法国的历史带来了一些巨大的后果。在我们这个时代，有关法国的教会在改教中的一些故

事，往往没有被人纪念，但是我们应该驻足停顿片刻，好来庆祝法国宗教改革那许多伟大时刻中的一个，而且刚好它也到了400周年。1598年，国王亨利四世颁发了南特赦令（Edict of Nantes），保障了法国胡格诺派教徒的各种宗教自由权利。

1598年之前的那些年也充满了大事件。改革宗教会在16世纪50年代的法国如雨后春笋般地开始大量增长。日内瓦神学院（Genevan Academy）的毕业生们开始去往法国做宣教士。这些学生们在日内瓦的时候就开玩笑说，他们的毕业证书就是死亡证书，因为他们当中有许多人会在法国殉道。法国的改革宗教会在那些年间真的是名副其实的“背负十字架”的教会，也就是说教会是受到逼迫的。许多的殉道者，包括牧师们和教会的其他成员，都是带着极大的勇气而死的。有那么多的人在走向死刑柱的时候，口中还唱着诗篇，以至于刽子手们在监狱里就先要把他们的舌头拽出来割掉，好阻止他们唱歌。

尽管从政府以及罗马天主教的教会中产生出凶猛的抵抗，从某种程度上说，正是因着这样的逼迫，胡格诺派教徒的运动（Huguenot Movement）才得以不断扩展并且在法国的某些地区成为非常壮大的力量。有人估计，到了1562年，在法国2000万的总人口当中，改革宗教会的会员人数达到了300万。

改革宗教会的规模和力量的扩增带来了新的挑战，有一些是在教会内部的，也有一些是从教会外部来的。在内部，教会发现，影响力越来越多地从牧师们转移到那些归

信了基督的贵族们身上。（到了1562年，估计有一半的法国贵族已经认同了胡格诺派的目标。）对于一些贵族来说，归信改革宗信仰乃是诚恳的、有深度的举动。但是，对于另外一些贵族而言，则是由于教会为他们反抗国王、限制君王权力的种种努力，提供了合理的借口。从教会外部来看，政府以及那些手握大权的罗马天主教的贵胄们，想要拦阻或是消灭新教徒，以及试图削弱那些改革宗贵族的力量。这种复杂境况的结果就是，在法国爆发了一段时间间歇性的内战，从1562年开始，到1594年结束，历史上被人们称为宗教战争（Wars of Religion）。

宗教战争给许多在法国的人们带来了艰难，并且也因为把政治事务带入到宗教事务的领域而带来一些困扰。在改革宗的阵营中，有一位最具备正直与信心的贵族是珍妮（Jeanne d'Albret）。从她母亲这一边的血统来看，她是法国那位伟大的文艺复兴期间的国王法兰西斯一世（King Francis I）的外甥女。而从她父亲这一边的血统来看，她则是纳瓦拉王国（Kingdom of Navarre，一个处于法国和西班牙之间的小国）的继承人以及那里的女皇。她的丈夫安托万·德·布尔邦（Antoine de Bourbon）是国王路易斯九世（King Louis IX）的直系后代，因此是跟法国皇族有关系的，是一位“流着王子血液的人”。珍妮和她的丈夫育有一子，名叫亨利。她和安托万在1560年都加入了改革宗的教会，但是后来，丈夫因着政治方面的原因而反悔了，收回了那个决定。当珍妮被人问到，她本人是否也会回到罗马天主教当中时，根据一位与她同时代的人的记

录，“她最终给出的回答是：假如让她再次回去做弥撒，以此她能够掌管她的王国以及控制她的儿子的话，她宁愿选择把王国与儿子都抛到海底去”。

改革宗教会所取得的成功，却遭致了一场阴谋。那是国王查理九世和他最亲密的一些谋臣们所策划的。在1572年8月的圣巴多罗买日，一场针对新教徒的大屠杀在巴黎猛然登场，并且继续漫延到法国的其它地区。成千上万的改革宗基督徒和那场宗教改革的许多领袖们都惨遭杀戮。从某种程度上看，教会此后再也未能从中得到完全的恢复。然而，教会依然存活下来了，并且也似乎又一次地变得更加坚强了。

1589年，法国国王亨利三世去世，没有留下儿子。排在他后面最靠近君王宝座的是纳瓦拉的亨利，也就是珍妮的儿子，他本人也是一名新教徒。在许多人看来，如果他继承王位，就意味着法国很可能会成为一个新教徒的国家。但是，并不是所有法国的民众都接受这位亨利对于王位的继承，于是许多年日的艰难就紧接着出现了。到了1593年的春天，亨利已经完成了对于法国所有地区的掌控，唯独巴黎除外。巴黎乃是罗马天主教抵抗势力的大本营。亨利本来可以用武力来征服这座城市，但是所造成的人员伤亡和民心丧失都将会是无比惨烈的。他于是决定要借着自己成为一名罗马天主教徒，去换取巴黎的支持。他所说的意思大概是，“巴黎完全值得我去做一场弥撒啊”。这样的说法表明，他从父母遗传而得的，更多的是来自于他父亲的那种政治方面的权宜技巧，这要多过于他

从母亲所继承的那种信仰方面的委身。

早在1573年，亨利就已经得出了结论，若要把法国从宗教冲突的泥潭当中拽出来，唯一的办法就是某种模式的宗教自由。对于大多数人来说，这样的想法在16世纪的欧洲是相当新颖和奇异的。大多数欧洲人相信政府就应该去支持和贯彻正确的宗教。只有正确的宗教，才能够把社会各个层面千丝万缕的关系维持在一起。亨利的这种宗教自由的理念，必然要引起诸般争议。

即便如此，1598年4月13日，亨利颁布了南特敕令，赐给法国的胡格诺派一些明确的自由和特权。这份文件有些复杂，长达近百页。他赐给所有他的臣民们完全的信仰自由。他也允许那些改教了的众教会在法国大地上、在各个城镇当中，举行公开敬拜的权利，只有在巴黎地区这些才是被禁止的。并且他宣布说，改革宗人士也可以担任政府职责，可以参加大学院校的学习，可以印刷圣经以及其它的一些宗教书刊。他还同意从国家的财政当中出资，来支付改革宗牧师的薪水。他也允许在法国103个城镇当中，新教徒们可以集结自己的军队来进行防御和守卫，并且由政府提供军饷。

这一份法令的意图，是为了通过保障改革宗教会的生存权益，好终止法国内部的冲突，但是又不想让改革宗教会获得轻易的增长。在一些年间，这个目的是成功地达到了。不过，改革宗的教会要继续面对来自于内部与外部的

问题。

从内部来看，教会里面的人数开始减少，到了1620

年，大概减少到了130万。而且，在一个被罗马天主教所主导的社会当中生活，是会带来诸多问题的，这就导致了教会的分裂。有些人认为，教会需要在传扬改革宗的信仰方面立场更加坚定、毫不妥协。而另一些人则希望做一个精明谨慎的人，要削减改革宗的那些突出特色。在那些精明人士当中冒出来一种教导，被人称为亚目拉督主义（Amyraldianism），它使得加尔文主义的信条被减弱和温和化了。

从外部来看，改革宗的大众们发现，大约在1628年，南特敕令被红衣主教黎塞留（Cardinal Richelieu）以国王路易斯13世的名义进行了修订。黎塞留删除了允许新教徒自行拥有防御城镇的那部分条款。他辩称说改革宗的信徒们正在使用这个特权去在国家的里面制造出一个自己的国度，目的是要煽动和挑起对于国王的反叛。其它那些赐给新教徒的特权，倒是获得了保留，但是在接下来的数十年当中，（新教的）教会继续衰弱下去了。

出人意料的是，到了1685年，国王路易斯十四世废除了南特敕令。他这么做的理由，在名义上是为了要遵循中世纪的理想，建立一个在宗教上统一的国家。他宣布这个法令不再适用了，因为在他的领土上，人们将只能够找到罗马天主教徒！这样一来，结果就是大批的法国新教徒从法国往外移民，去到美洲大陆的殖民地、英国或者是荷兰。根据许多历史学家的说法，这些移民正是法国中产阶级的顶梁柱，他们的流失造成了法国经济的两极分化，最终导致了法国大革命的爆发。假如亨利四世持守的是他母

亲的信仰，或者他的继承人们能够坚持奉行他的南特敕令，那么历史的走向又会是何等的不同啊！

南特敕令是欧洲政治界最早朝着宗教自由的方向所作出的一个努力。它的意图不是要把宗教信仰从公众的领域驱逐出去，而是为了避免某个宗教独霸的局面而为其它宗教创造出空间来。最终来说，对于法国或是那里的改革宗教会，这并没有取得彻底的成功。但是，值此400周年之际（1998年），呼吁着我们去再一次地思考：创建和维护宗教自由是相当重要，但也是相当困难的事情。它也呼吁我们牢牢记住，法国改革宗教会当中那许许多多的人们，为着福音真理而做出的英勇见证。

第14章 一位国际化的改教家

我们应该记住一位基督伟大的仆人，那就是彼得·马特·威尔米革立（Peter Martyr Vermigli）。他在距今约500年前，即1499年9月9日，出生于意大利的佛罗伦萨（Florence）。威尔米革立在今天已经很少被人记起，然而在他的年代里，他因着自己的才华、学识、敬虔及其影响力而被人广泛推崇。借着对他的生平与工作的一些回顾，我们可以再次看到宗教改革那奇妙的错综复杂的情况，也可以看到上帝是如何使用某个人来拓展他的真理事业的。

威尔米革立出生之时，佛罗伦萨这座城市正好处在一个极其光辉与骚动的历史时刻。文艺复兴正在其巅峰期，而佛罗伦萨从许多方面来看都是它的大本营。这座城市产生或培育了一批伟大的艺术家，比如，波提切利（Botticelli, 1444-1510）、达芬奇（Leonardo da Vinci, 1452-1519）、拉斐尔（Raphael, 1483-1520）以及米开朗基罗（Michelangelo, 1475-1564）。文艺复兴的思想家皮科·德拉·米兰多拉（Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494），就是写下了著名的《论人的

尊严》（*Oration on the Dignity of Man*）的那位，也曾经在佛罗伦萨学习并且也是在那里去世的。威尔米革立出生的那一年，那位伟大的佛罗伦萨柏拉图主义者马尔西略·费奇诺（*Florentine Platonist Marsilio Ficino*）与世长辞。

在政治方面，1469至1492年，佛罗伦萨在洛伦佐·德·美第奇（*Lorenzo di Medici*）的统治下一片繁荣。在他去世之后，骚乱就开始了。由于法国入侵意大利，于是该城市就要为独立与自由而抗争。在这段混乱时期兴起了一位令人瞩目的修道士吉罗拉莫·萨沃那柔拉（*Girolamo Savonarola*）。1491至1498年，他逐渐成为这座城市最为显要的影响人物，一直传讲宗教领域的更新，并且批评教皇制度。他在1498年遭到处决，就是在威尔米革立出生之前的那一年。

威尔米革立就是在这些充满了生机却又夹杂着艰难的岁月里，在这座伟大的城市里面成长起来的。1514年，他进入一个奥古斯丁系统的修道院，在一个最为严格的修道院体系当中奉献自己做修士。教会意识到他在智力方面的诸多恩赐，就差派他到帕多瓦大学去读书（*University of Padua, 1518-1526*），在那里他勤奋研究亚里士多德的哲学和古代教会的教父们的思想。他在1525年接受按立成为神父。他作为一名满有能力的讲道者而声名远扬，并且在他的职业生涯中不断获得晋级。1533至1537年，他在斯波莱托（*Spoleto*）担任修道院院长，此后1537至1541年在那不勒斯（*Naples*）担任修道院院长。

在这段时间，他的神学朝着跟北部的新教徒改革者们相同的方向发展着。虽然要追溯他所受到的那些影响之根源有些困难，但是很明显的，他是受到了保罗、奥古斯丁以及那位中世纪晚期神学家里米尼的格列高利（Gregory of Rimini）的影响。他坚定地确信双重预定论，并且在对于称义和圣餐的理解上面也转向了新教的观点。

16世纪30年代，许多罗马天主教的领袖也都意识到，教会是需要有一些改善的工作了。教皇保罗三世（1534-1549年间担任教皇）鼓励人们为着教会内部的道德改革而进行反思，这提供了一些宽松的空间，使得类似于威尔米革立这样的人们，也能够用谨小慎微的方式，来论说有关教义改革方面的事情。

1541年，威尔米革立成为卢卡市的修道院副院长（Prior in Lucca），在那里他发现人们对于改革的主意有很大的接受性，于是他就在哪里传讲和教导改革方面的教义。在那里他也接触并且影响了一批重要的意大利神学家。以马内利·托麦留斯（Emmanuel Tremellius）是一位来自于费拉拉（Ferrara）的归信基督的犹太人，他跟威尔米革立一起同工并且给人教授希伯来文。托麦留斯后来作为一名新教徒在剑桥和海德堡任教。那位杰出的神学家吉罗拉莫·宰恩奇（Girolamo Zanchi）也是在卢卡归信了新教，有类似经历的还有迪沃达提以及杜赫提尼家族的人（Diodati and Turretini families）。从这些家庭当中产生出一些著名的神学家：乔凡尼·迪沃达提（Giovanni Diodati）在多特会议（Synod of Dort）上代



PETRVS MARTYR.

*Tuscia te pepulit, Germania et Anglia fouit,
Martyr, quem extinctum, nunc tegit Heluetia.*

Discere qua si vera volent, re et nomine dicent,

Hic fides Christi (credite) Mart' v' eint?

Cum priuill.

彼得·马特·菲密格里 (Peter Martyr Vermigli)

皮兹神学院图书馆特别收藏中心提供此图。

表日内瓦出席，法兰西斯·杜赫提尼（Francis Turretin）则是日内瓦的一位伟大的系统神学大师。

1541年9月，教皇保罗三世和国王查理五世在卢卡见面，来讨论欧洲的局势（布达佩斯已经在8月份沦陷到不断进攻的土耳其人手中了）以及教会的事务。跟他们在一起的还有红衣主教孔塔利尼（Cardinal Contarini），他刚刚结束了在雷根斯堡的会谈（Colloquy at Regensburg）而回到意大利。在那个会谈中他已经做出努力去跟菲利普·墨兰顿和马丁·布塞珥协商，想要达成某种宗教方面的决议（年轻的约翰·加尔文当时也出席了这次会谈）。孔塔利尼在卢卡期间就是跟威尔米革立在一起的，如果能够知道他们之间谈话的性质，那会是非常令人着迷的。

保罗三世对于在教会内部进行改革的种种呼声，变得愈发有防备心理。他鼓励红衣主教卡拉法（Carrafa），也就是1555年成为教皇保罗四世，在意大利建立一个强有力的异端裁判所。威尔米革立越来越多地感受到，自己在卢卡曾经享受过的自由将要被终结了。并且摆在他面前的那些未来的选择，不外乎死亡、从他的新教认信当中离经叛道或者是被流放。他选择了流放，在1542年8月12日离开了卢卡。他一边向北方出行，一边跟朋友和熟人们道别，最终在1542年11月来到了斯特拉斯堡。在那儿受到布塞珥的邀请，代替沃尔夫冈·卡比多（Wolfgang Capito）进行教学，因为后者在之前的一年过世了。

威尔米革立所做出的要公开地去跟宗教改革的事业相认同的决定，是非同小可的。他已经是43岁的人了，而那

些义无反顾地加入到改革宗教会里面去的人，大多数都是在更加年轻的时候采取行动的。他在罗马天主教会当中有一个相当吸引人的职业生涯，离开的话就需要舍弃许多美好的机会。但是，主在他生命的最后那20年中也给他打开广大的门，从而让他在一些重要的岗位上为改革宗信仰留下了非凡的服事和影响。

1542至1547年，他在斯特拉斯堡服事，分担了马丁·布塞珥曾经在那里为教会的改革所做的工作。1547年，他接到坎特伯雷大主教托马斯·克兰默发来的一份邀请，让他去牛津担任里吉斯教授（Regis professor）之席^①。在那里他大有能力地教授关于圣餐的改革宗观点，帮助克兰默和其他的人修订了英国国教《公祷书》（The Book of Common Prayer）1552年的版本，并且协助胡泊爾（Hooper）主教开展关于教会当中使用教士法衣的探讨。

当国王爱德华六世的王位被他有一半血缘关系的妹妹玛丽（历史上被人称为“血腥玛丽”）继承之后，威尔米革立又一次为了躲避罗马天主教的迫害被迫搬家。他后来回到斯特拉斯堡（1553-1556），最终在苏黎世定居下来，在那里他从事教导工作，并且跟那位杰出的改教家布林尔（Heinrich Bullinger）一同服事。他在圣餐方面被广泛地尊为最伟大的改革宗的权威之一，并因此而被邀请参加了1561年的普瓦西会谈（Colloquy of Poissy）。在那里，他同西奥多·伯撒（Theodore Beza）一起为宗教改

^① 皇家钦定的教授职位。

革事业在法国的国王和皇太后面前进行辩护。并且，他似乎也对撒迦利亚·乌尔西努（Zacharius Ursinus）产生过极大的影响，帮助后者从路德宗神学转变到改革宗神学。当威尔米革立被邀请去往海德堡任教的时候，他就推荐了乌尔西努替他去教课。或许，威尔米革立真配得上被称为《海德堡要理问答》的祖父呢。

63岁那年，他的身体开始变得虚弱，死亡步步紧逼。过往的岁月非同寻常，他的足迹踏遍了欧洲许多地方，他结识和影响了许多当时最为重要的人物。他把自己卓越的天赋与才学都奉献给了基督，他教导、讲道以及写作（尤其是在圣餐以及圣经注释方面，例如关于《摩西五经》《士师记》《撒母耳记上下》《列王纪上下》《罗马书》《哥林多前书》的注释书），从他的作品当中被摘录出来的文字，因着1576年《教义要点》（*Loci Communes*）的拉丁文版本，以及1583年英文版的出版，而被广泛流传开来。约西亚·西姆勒（Josiah Simler）在威尔米革立的追思礼拜上讲道，他很贴切地称把威尔米革立称为“耶稣基督派往各个城市与国家的大使”^①。

西姆勒记录了威尔米革立生命最后关头的情景以及他所留下来的最后话语：“在他去世的前一天，我们这些他的朋友跟他待在一起，布灵尔也在当中。他就躺卧在那里，离我们有一点儿距离，独自在那里默想。然后他转过身来，用相当直白的话向我们见证说，他承认生命与救赎

^① Peter Martyr, *The Life, Early Letters, and Eucharistic Writings of Peter Martyr*, ed. Joseph C. McLelland and G. E. Duffield (n.p.: Sutton Courtney, 1989), 51.

都是唯独在基督里的，基督是父神赐给人类的那份独特的恩宠。而且这个观点他是借着理性与圣经的话语来宣告与确认的。最后他还补充说，这就是我的信仰，我将会在这个信仰当中走向死亡。但是那些教导别样道理的人，以及引领人们走到其它道路上去的人，上帝将会毁坏他们。”这些话显示出他的信仰是严肃认真的，而且他对于自己所处的时代中那种属灵冲突怀有强烈的感触。他那卓越非凡的一生以及他所留下来的见证，值得我们好好地去纪念。



第三部分

信条和宗教改革

第15章 从海德堡而来的要理问答

海德堡是世界上最美丽、最令人痴迷的城市之一。这座城市建造在内卡河（Neckar River）的河谷当中，越过河流，你能够眺望对面被绿色覆盖的高耸的群山。今天，这座城市里有一个保存良好的文艺复兴中心，其中占据主导地位的是那间圣灵教会（Holy Ghost Church），那是卡斯帕·俄勒维安奴（Caspar Olevianus）曾经讲道的地方。海德堡大学，也就是撒迦利亚·乌尔西努曾经教课的地方，依然是该城市的重要组成部分。在视觉上呈现出明显特征的，就是城市当中那座伟大的巴列丁奈特贵族选举人（Electors of the Palatinate）城堡，现今它的一部分已经成为废墟，但它依然是很亮丽的一道风景。

在第二次世界大战中，海德堡的荣耀并没有被损毁。德国人未曾把它作为一个军事中心，而且有一位曾经在海德堡学习过的美国领袖，敦促大家要好好地保留这座城市。因此，今天去海德堡旅游的人，依然能够领略到16世纪时期的城市风味。这样的经历，在现代的欧洲已经是相

当稀罕的了。

16世纪时，海德堡是一座重要的城市。它是当时一个被称为巴列丁奈特的领地的首府（那时候，德国被称为神圣罗马帝国。国王只有一些有限的权力来掌控帝国内部数以百计的众多领地。这些领地散布于各处，每一个领地都有自己的统治者、法律以及风俗）。巴列丁奈特的统治者是一名选举人。选举人意味着他属于七位有选举权的统治者当中的一位，这是统治者们所能够担当的最为显要的头衔——他们可以为下一任国王进行选举。巴列丁奈特在当时是这个王国当中最有政治影响力的领地之一。

当宗教改革开始在德国境内蔓延开来时，自然地就开始波及巴列丁奈特地区（路德的亲密帮手菲利普·墨兰顿就出生在巴列丁奈特）。1545年，随着时间的推移，有很多人被改革吸引，以至于圣灵教会的会众们爆发性地唱出了一首宗教改革的歌曲，“救赎临到我们了”。看到人们对于改革的这等同情与支持，这位选举人弗雷德里克二世颁发命令，废除了在该城市举行弥撒仪式的做法，并且允许大众越来越多地朝着新教的轨道靠近。他于1556年去世，去世之前不久，这位选举人自己也成为新教徒。

继任的选举人是奥托·亨利（Otto Henry，1556-1559）。今天他被世人纪念，最主要的是因为他给那座城堡添加了一些最为美丽的建筑学方面的修饰。他因为指定黑休休斯（Tileman Hesshusius）担任众教会的主管，因此增加了该城市在宗教方面的张力。黑休休斯是一名严格的路德宗人士，并且很快就跟其他的新教徒（墨兰顿式

的路德宗人士、慈运理的追随者、加尔文主义者)之间产生严重的分歧并造成彼此的疏远。

在一段短暂的任期之后，奥托·亨利就被弗雷德里克三世接任了，后者在历史上被人称为那位敬虔的弗雷德里克。弗雷德里克出生于1515年，被培育成一名虔诚的罗马天主教徒。在他成为选举人之后那些最初的年日中，他因着妻子的影响以及自己儿子被水淹死的惨痛经历，而成为一名新教徒。弗雷德里克继而更多地接受了改革宗神学的理念。他解雇了那个带来麻烦的黑休休斯，并且在他的领地当中寻找有影响力的改革宗领导者。1561年，俄勒维安奴成为皇家传道人，他只有24岁。他是在少年时代于法国学习期间成为新教徒的。后来他又在日内瓦和苏黎世深造过。他之前就结识了选举人的儿子，并且在对方掉落水中之时试图要去救活他。

弗雷德里克也曾经向那位伟大的彼得·马特·威尔米革立提出恳求，邀请他来到海德堡做教导的工作。当时威尔米革立在苏黎世〔威尔米革立如今不再受到改革宗人士的广泛纪念。但是在16世纪时，他是被人适切地尊崇为跟加尔文以及伯撒(Beza)齐名的一位改革宗神学家。威尔米革立回绝了这个邀请，但是推荐了乌尔西努来顶替自己。乌尔西努1561年来到海德堡，他也仅有26岁。乌尔西努1534年出生在西里西亚的布雷斯劳(Breslau in Silesia)。1550至1557年，他在威丁堡(Wittenberg)跟从墨兰顿学习过，并且深受墨兰顿的影响(路德已经在1546年去世了)〕。1557和1558年，乌尔西努出游，在日



撒迦利亚·乌尔西努（Zacharius Ursinus）
公版图。

内瓦遇上了约翰·加尔文，又在苏黎世遇上了彼得·马特·威尔米革立。1560年，他花了一些时间跟威尔米革立学习，后者似乎帮助乌尔西努朝着改革宗的立场迈出了更加有决定意义的一步。

弗雷德里克运用自己令人称奇的年轻天赋带领巴列丁奈特的教会进入改革的过程。他决心要把他的教会更加推向改革宗的方向。1561年，弗雷德里克同意采取一个措施，就是被改革宗人士称为“洁净众教会”的举动。所有那些带有十字架上受难基督的雕刻品、各种图案、祭坛、洗礼盘以及管风琴，都从教会中被通通拆除或搬走，好让人们对上帝的敬拜不再受到任何人为发明物的干扰。

这位选举人也意识到，他的那些教会需要一份要理问答。当时人们正在使用各种版本的问答，他就想要让自己的臣民在宗教教育方面能够达成更高程度的合一。他同时也想要抵制那些严格的路德宗人士在德国境内不断增长的影响力，以及他们的那个“同时遍在说”（ubiquity）的教义（或称无处不在说。此教义所教导的是：耶稣的人性分担了神性当中无所不在的特点，以至于耶稣的身体与血能够真实地存在于圣餐的饼与酒当中）。

为了要给巴列丁奈特写下新颖的一份要理问答，弗雷德里克指派一些人组成一个委员会，其中包括乌尔西努和俄勒维安奴。近期弗莱德·克鲁斯特（Fred Klooster）教授所写的著作当中，告诉我们最有可能的情况是：乌尔西努就是那份要理问答的首席作者。乌尔西努对于要理问答向来就有浓厚的兴趣，在《海德堡要理问答》之前就曾经

写过两份这样的文件。他后来也将大部分精力投放到大学教学中，特别是在为要理问答而举办的那些讲座方面。也有人提醒说，乌尔西努这个人的性格有些忧郁，而在要理问答中的那个核心主题，即基督徒所拥有的安慰，能够反映出他的这种属灵挣扎。

《海德堡要理问答》遵行了中世纪那些要理问答的传统，聚焦于使徒信经、十诫以及主祷文。但是它对这些论述进行解说的时候，发展出很清晰的改革宗架构。它的分段方式，比如关于罪、救恩和服事等等，反映出新教徒对于恩典的理解。并且其中有针对性的回答，处处引领读者们去领悟其教导内容在属灵上的重要性和生活上的相关性。

一开始，弗雷德里克对于这份要理问答并不是全然喜悦和满意的。他认为需要一个更为强硬的陈述，好在圣餐的问题上，把改革宗的观点跟罗马天主教对于弥撒的观点进行对比。于是在1563年，要理问答的第二个版本发布的时候，就增加了一个新的问题（第80个问题）。这个新添加的段落是这么写的：“问80：圣餐与天主教的弥撒有何不同？答：圣餐向我们证明，借着耶稣基督一次在十字架上所献的祭，我们的罪全得赦免。（且我们借着圣灵被接入基督里。他具有真身体，现今在天父的右边。在那里受我们的敬拜。）但弥撒教导人，除非神父天天为人献上基督，活人死人都不能因基督的受苦而使罪得赦免（且以为基督肉身是在饼和酒里面，因此基督应在它们里面受敬拜）。故此，弥撒的本质，不过是否认了耶稣基督一次的

献祭和苦难(又是一种可咒可诅的偶像崇拜)。”^①

这些语句在弗雷德里克看来依然不够强硬，因此在1563年就产生了第三个版本的要理问答，其中的用词就是大家现今所熟悉的了。第80个问题对于弥撒所做的结论就是，那是一个“该受咒诅的偶像崇拜行为”。

这第80个问答，在20世纪曾经遭受极大的批判。批评者们指责说，这个问题跟要理问答其余部分那种积极向上的精神是格格不入的，并且又是毫无必要地对罗马的立场采取了苛刻的态度。这些批评的声音其实都不是全然公正的。我们必须记得的是，即使到了今天，在罗马天主教的弥撒仪式中，神父举起那祝圣之后的饼，口中所宣告的话语仍然是：“看哪，上帝的羔羊，除去世人罪孽的”。并且人们被期待着要去敬拜这个被奉为神圣的饼。我们那些改革宗的先辈们正确地称呼这个行为是拜偶像，而一切的偶像崇拜都是该受咒诅的。

而且，这份要理问答对于其它的观点也是持批评态度的，即使通常情况下这种批评是隐含的，而不是表露在外的。那个严格的路德宗“普遍存在说”的教义，在第47与48个问题中被批判了。而浸信会关于受洗的观点，则在第74个问题中被批判了。类似这种隐含的批判，我们很容易在该要理问答中找到更多的例子。

那些负责筹备这份要理问答的人们，在他们时代遭受到了严重的攻击，并且还要冒着极大的危险来为这份要理问答进行辩护。1556年，一些王子与诸侯们在奥格斯堡

^① 使用赵中辉翻译的《海德堡要理问答》。

的皇家大会上（The Imperial Diet of Augsburg）攻击弗雷德里克，声称这份要理问答所教导的某些教义，在大帝国的疆域上是不合法的。弗雷德里克就回答说，他是支持奥格斯堡信条的，因此跟帝国的法律是相配合的。他并且表明说，他宁可选择死亡，也不会放弃他的要理问答。他的这个立场得到了大会的支持。

另外一些人也因为这份要理问答遭受逼迫和患难。当弗雷德里克在1576年去世之后，接续他的是他的儿子路易斯（Lewis）。路易斯是一名严格的路德宗信徒，因此他开始把教会中那些改革宗的领袖们从他的领地上驱逐出去。俄勒维安奴是最早被开除的，乌尔西努则是在1578年遭到驱逐的最后一位。乌尔西努退回到诺伊施塔特（Neustadt）这座城市，受到王子卡西米尔（Casimir）的保护。在那里他度过了人生最后的那段年日，从事神学教育以及举办要理问答讲座。他于1583年离世之后，他的学生大卫·比雷埃夫斯（David Pareus）搜集并编辑了他的那些讲稿，出版了乌尔西努的《海德堡要理问答释义》^①（*Commentary on the Heidelberg Catechism*）。这份注释，目前依然是帮助人们学习该要理问答的极为珍贵的资料。

从1563年开始，这份要理问答不仅被指定用来教育年轻人，而且也在教会讲道当中被经常性地宣讲。用要理问答来讲道，一直都被那些珍爱这份问答的教会看为重要

^① Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trans. George W. Williard (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1985).

的做法。在这份要理问答中能够找到的对于教义所做深刻的洞察与总结，继续一代接一代地建造那些忠信的人们。

菲利普·薛夫（Philip Schaff），这位著名的德国改革宗教会的历史学家，对《海德堡要理问答》给予高度的评价。他如此写道：“该问答综合了加尔文的力度与深度，却避开了他的苛刻；墨兰顿的谨慎与温情，却避开了他的犹豫不决；慈运理的简洁与清晰，却避开了他的冷漠理性以及对神秘主义的嫌恶。”这份要理问答的强大力量，依然是今天的教会所迫切需要的，甚至比以往更甚。在一个常常抵挡神学的时代中，对于宗教改革那些伟大真理，《海德堡要理问答》给我们呈现出一份清晰的、温暖的、引人注目的认识，而这些恰恰就是那伟大的福音真理的展现。

第16章 从多特而来的信经

对于许多基督教归正教会的成员来说，那刊印在《韵文圣诗》（*Psalter Hymnal*）靠近封底部分的《多特信经》（*Canons of Dort*），在很大程度上是被大家所忽视了的。跟海德堡要理问答不同的是，这份信经在教会平常的崇拜仪式当中几乎很少用到，甚至在崇拜仪式中变得毫无用处。它也不能够像《比利时信条》（*Belgic Confession*）那样，对于信仰提供一份精炼的总结。然而，这份信经所记载的内容，按照当中对于改革宗基督教的几个关键性要点所作的细致与广泛的解说，一直都在指导着教会去更好地领悟上帝主权式的恩典。

在最近的年日里，此信经已经引起了几位诽谤者的注意，他们说这份信经并不够完善。甚至于某些牧师们，尽管曾经发誓要忠于教会在教义方面的标准，也提议说，这份信经所代表的神学是抽象的、主观臆断的，并且是按照某种经院哲学的角度被系统化了的，并非按照合乎圣经的方式被组织。批评者们担心的是，这份信经要么牺牲了上

帝的自由，要么损坏了上帝的公义。

除了这些神学方面的顾虑，还有现实方面的问题：这份信经中所表达的恩典教义，是否能够被有效地传讲呢？教会的布道工作是否真的会不可避免地被信经中所发现的那种神学所削弱了呢？

这些紧要的疑问，指向了改革宗信仰的根基。是时候来再次检验多特信经了。根据圣经亮光的指引，教会必须做出决定，是要对这份对众人有约束力的信仰标准进行修订，还是要把那些提出批评的人士召回到真理面前来。

本章不是试图进行这样一个本乎圣经的重新检验。事实上，赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck）和路易斯·伯克富（Louis Berkhof）的“系统神学”著作当中所提供的合乎圣经的证据，似乎已经非常充足了。

相反，笔者在这里的意图，是要把这份信经放置在一个历史的情境中，好借此获得一个视角与焦点，来帮助我们探讨信经对于当今教会生活在神学上的相关性。我们首先会处理那导致该信经降生的神学氛围，然后介绍这些信经所针对的当时的处境。这样一个历史性的调查，可以帮助教会来决定，当今的那些批评者们对于这份信经是否提供了更为敏锐的神学洞察，在对于合乎圣经的信仰的理解上，是否真的超越了当初那些信经的书写者们。遵循那美好的改革宗传统，本章要为读者呈现有关多特大会（Synod of Dort）的5个要点。

多特的组成

1618年11月13日，荷兰改革宗教会的全国性大会在多德雷赫特（Dordrecht）召开，为的是要共同面对教会所遇到的一个巨大危机。在以往10年多的时间中，荷兰政府一直都在庇护阿米念（Arminius）以及他的那些更为激进的跟从者们，让他们免受教会法庭的审判。政府坚定地认为，只有一个全国性的大会，才有能力来处理关乎阿米念的争议，却一再推迟召集这个全国性的会议，于是就未能对这个问题作出决策。

这个举措所导致的结果就是，到了1617年，荷兰的教会已经走到了分裂的边缘，而且国家也处在爆发内战的当口。好在这时候及时出现了政府更替，才使得这些灾难被扭转了局面，并且终于被允许召开全国大会。

虽然这个阿米念问题是跟荷兰的教会以及政府很紧密地联系在一起，这却不单单是荷兰的问题。那些来自于大不列颠、法国、德国以及瑞士的改革宗神学家们，也都密切关注着阿米念争议的进展情况，并且越来越显得惊慌失措。

尽管在17世纪的时候，跨越国界的沟通与来往都是比较慢节奏的，但是那些欧洲的神学家们对于思想共同体的参与程度，却是远胜于今日的。拉丁文是他们所有的人都能够用于彼此交流的共同语言。作为学生，他们在求学的过程中，通常都在欧洲几个伟大的高等学府当中研读过。改革宗的学者们尤其被那些最为卓越的改革宗大

学所吸引，这些大学是：日内瓦、海德堡、剑桥和莱顿（Leiden）。

他们这种跨国旅行带来的结果就是，神学家们得以在私人层面彼此相识。于是，横跨欧洲大陆的各地的改革宗神学家们，都能够借着彼此间的谈话以及书信往来而持续获得消息，知晓在荷兰内部所发生的各项事务。有好几位人士，早在多特大会召开之前，就已经写出论文，抨击阿米念的神学思想。

荷兰的神学家们也意识到，阿米念争议所带来的冲击，并非只是局限于他们荷兰境内。他们意识到对于该问题达成一个国际性的改革宗共识的重要性。因此，荷兰就邀请了一些从大不列颠、法国、德国和瑞士等各个地区而来的改革宗教会的神学家们，让他们也都选派代表来参加多特大会。

所有的教会都接受了这个邀请，只有法国是个例外，这些国际性的代表们就在大会当中入座，各自都拥有全权的投票机会。（法国的改革宗教会也指派代表来参加这个大会，他们却从未抵达多德雷赫特，原因是：国王路易斯13世已经宣布说，如果这支代表团离开法国，将不再允许他们回国。）

所以，从真正的意义上说，这个全国性的大会，其实是一个国际性的大会。多特大会所发挥的功用，相当于一次普世性的改革宗大公会议，无论是在此之前还是在此之后，再也没有类似的改革宗聚集了。多特的信经因此就不仅仅是一个荷兰的产品，而是代表着整个教会普世性的共

识，而且是借助于改革宗队伍当中那些最睿智的头脑所达成的。《多特信经》，在所有改革宗教义标准当中，是最不具有区域性或是国别之局限的。

多特的议题

对于《多特信经》以及加尔文主义五大要点的一个错误观念，就是认为这些只不过处理了神学外围的东西。那些持有这种观点的人，喜欢强调那些被其他福音派信徒所共同持守的那部分教义。尽管他们或许也会承认，信经中的改革宗特色，在教义方面是有价值的，他们却往往不认为这些是核心的与根基性的部分。

这样的方法并不是新奇的事物。阿米念派人士在荷兰就是按照这个辩解的思路而固执己见的，他们坚持说自己的立场并没有从改革宗的基要教义当中偏离出去。他们声称自己的不同之处所牵涉的神学细节是不足挂齿的，不过是如同堕落后拣选论（*infralapsarianism*）与堕落后前拣选论（*supralapsarianism*）之间的细小差异而已。

在这个大会被召集之前，弗朗西斯库斯·霍马勒斯（*Franciscus Gomarus*），这位带头坚持堕落后前拣选论的神学家，断然否决了这种阿米念派的说法与策略。他宣称，在改革宗与阿米念之间的课题，并非是有关预定论的某些抽象的细节。相反，这个课题乃是关系到宗教改革的核心所在——唯独在基督里因信称义。改革宗的神学家，无论是持堕落后拣选论还是堕落后前拣选论的观点，也都认

同霍马勒斯的这个分析。

阿米念派的预定论教义说的是，上帝独自地拣选了某些人，赐给他们永生，而这些人只不过是上帝预先看到了会对福音产生出信心之回应的人。这样一来，某人是否被上帝拣选，就变得是要取决于其信心的有无了。改革宗神学家们准确地看到，这种观念在其根本意义上是扭曲了宗教改革所作出的那个重新发现，亦即对于信心的那个合乎圣经的理解。信心乃是上帝赐给蒙拣选之人的礼物，而不是另一个善行，也不是新约中一个新的合法条件。他们于是就拒绝了阿米念派的企图，认为对方是想要再次把人的合作当成是救恩的关键成分。这些改革宗神学家正确地看到，唯一能够保护“唯独信心使人称义”这个教义的途径，就是要尽可能清晰地坚持以下这个主张，即信心完全是一份礼物，是上帝按照其主权赐给那些他已经拣选之人的。

所以，此信经当中的每一条教义标题，都是在强调、坚固和保护基督教那个根基性的事实：救恩全部都是出于耶和华的。

第一个教义标题强调说，信心被赐给某些人，乃是根据上帝自己单方面的喜好，而不是因为被拣选者任何的努力或是特征，好像借此而使得自己看起来比别人更加配得救赎。

第二条教义标题显示说，基督受死，替那些蒙拣选之人完美地成就了救赎，而并不是使得救赎成为一个抽象的可能性而已。

第三与第四条教义标题表明说，世人死在过犯罪恶当中，全然没有能力去帮助他自己，因此只能是全然地倚靠圣灵，借由圣灵来施行基督的死亡所达成的那些好处，并且圣灵是主权性地、有效地、全备地作工在那些蒙拣选之人身上的。

第五条教义标题则是安慰信徒们说，他们可以拥有确据，圣灵在赐给蒙拣选之人信心这份礼物之后，还会一直保守他们，以至于那些属神的人，在他们整个的人生当中，都会非常可靠地被保留在基督的身体之内。

多特的妥协

另一个有关这次大会的说法就像神话一般，认为该会议所表达的乃是一个特别死板与狭隘的加尔文主义的叙述。这种态度反映出对于该大会的误解。其实，当那些正统派的代表们在多特齐聚一堂时，很快他们就发现，彼此之间都存在着一些重要的差距。

尽管他们大家都能够同意，阿米念的神学是错误与危险的，他们却无法就如何才能最好地来正面表述改革宗的信仰达成共识。其中两个特别存在着分歧的领域浮出水面：拣选的教义，以及基督赎罪的范围。

对于拣选，大会中的大部分人都是站在堕落后拣选论这边的，而另一群德高望重的少数派人士却是支持堕落前拣选论的。对于赎罪的范围，大部分人士都是对那传统的公式表示满意——最初是在中世纪被彼得·伦巴都

(Peter Lombard) 使用的——就是说，基督的死亡对所有的世人都是“足够的”，但是只有对那些蒙拣选之人才是“有功效的”。有两组人对这个大众化的观念表示了反对：第一组人想要从所探讨的议题当中除去“足够性”这个条目，而第二组人则是想要强调和详细阐述这个“足够性”的概念。

关于基督代赎性死亡的争论，尤其给大会的工作带来了麻烦，而且在某个环节中，一些代表威胁说他们准备退出会场，拂袖而去。不过，多特大会更多看重的是神学上的智慧以及策略上的需要。在诸多的讨论过程中，各个代表之间在神学上并不存在核心差异，这个结论逐渐明朗起来。在这种情况下，一个经过某些妥协之后的构想是有可能达成的。借着—一个及时的妥协，大会的工作总算是结出了果子。

在今天，“妥协”常常是一个被人蔑视的词汇，因为在最近几十年当中，有太多的情况提示我们说，一旦有某种神学方面的妥协，就意味着要向一些严重的神学错误或是异端邪说投降。但是，在多特所达成的妥协，却能够成为现代教会生活的一个模范。这些改革宗的神学家们以罕见的敏锐在多特既护卫了圣经的核心真理，同时又留下一些空间，允许在正统信仰当中存留一些合法的神学方面的差异。例如，信经的最后陈述，同时允许人们做出堕落后拣选论与堕落前拣选论的解读。而在赎罪的范围这个问题上，“足够性”与“有效性”都被教导，但是对于“足够性”的最终性质，却留给大家继续探讨，未作断然

的定论。

那么，这些信经并非正统加尔文主义整齐划一的僵硬的阐述，反而是一个温和的、包罗广泛的妥协，把所有的加尔文主义者围绕着信仰的核心而聚集到了一起，避免了这场运动为着一些边缘性的议题而走向分崩离析。

信经的语言

参加大会的代表们在他们的工作中使用了两种方式进行报告与讨论。约翰·黑尔斯（John Hales），一位来自英国的大会观察家，他在自己发自多特的信件当中对与会者作了诸多的描述。1619年1月8日，他带着赞许的心情记录了当中的一场讨论：“探讨和辩论的时候，用的是一个接一个演讲的方式，遵行拉丁文讲道的风格，或者说更像是神学讲座，正如我们在学校里面所采用的那种方式。”1月18日的另一场讨论是他不认同的，他如此评论说：“他的演讲方式极为雄辩，正如他在讲道中所采用的那样，而不是经院式的，遵循那种争辩的时尚和学校中的风格。”

到了应该书写信经的时刻，大会必须要在这两种报告方式当中进行选择，也就是在经院式的模式（即神学院校中的讲座的那种技术性的形式），还是那更为通俗的方式（即为着教导的目的而对着教会大众所采用的演说形式）。代表们的决定是，如果把信经的框架设计成能够让众教会都可以很容易明白并受到训诲的形式，那才是最大

的成果。于是信经在格式上就不是经院式的，而是采用了简洁与直截了当的方式。

为了印证这个论点，我们只需要看一下第一条教义标题的例子就好了。条款一至六精确地表明了拣选这个道理应该如何被教导，以及这个合乎圣经的教义应该如何被探讨，以便坚固教会。遵循圣经的模式，这份信经开始于人类历史所彰显的对于救赎的需要，然后进入到上帝在历史上所预备和赐下的基督，最后把上帝那有效的救恩预备，与他那永恒的、主权性的、自由的旨意相联系，指出某些人是被拣选的，而另一些人则被留在他们自己的罪里面了。

信经的相关性

多特大会召开的时间是1618年11月到1619年5月。这些杰出的欧洲改革宗神学家们，历经几个月漫长的劳作，编制出一份受到教会广泛认可与欢迎的公告，实在对于合乎圣经的基督教是一个充满智慧的表述。信经所使用的简明与通俗的语言，正好说中了广大基督徒内心最深切的需要。

当基督徒们意识到自己全然被罪恶所捆绑，此信经呼召他们要在上帝面前谦卑。信经激发了大家对上帝拣选之爱的感恩的心，这拣选是在基督里所成就的以及被圣灵主权式地施行出来的那完美救赎。信经也对基督徒的内心讲述了安慰的信息，驱逐了恐惧，并且宣告了上帝那永远

不离不弃的大爱。信经呼吁上帝的子民要从那种病态的自我忧虑当中解放出来，带着爱与喜乐，积极入世地去服事上帝。

此信经的神学理念并不是要用棍棒来恐吓改革宗的信众，让他们什么工作都不敢做。相反，信经是要用上帝纯全的旨意来武装改革宗的教会。因着被信经所教导的那种对于上帝满满的信心而得来的坚固，改革宗的基督徒们成为基督在欧洲最有活力和果效的见证人。

21世纪，教会同样需要这种充满生机同时合乎圣经的信仰，正如17世纪的时候那样。教会需要宗教改革的那种异象，这不仅仅是为了保留一种传统。教会必须被装备，好去首当其冲地面对当今的诸多问题。困扰美国基督教的，并不是圣经知识太多，而是太少了。

改革宗的基督徒们需要重新吸收此信经当中那些合乎圣经的观点，以便让那些被呈现出来的真理能够弥漫在他们心灵与生活的每一个角落。当上帝的真理使得教会充满能力的时候，就会不断地有人获得救赎，并且被恢复到上帝起初所期望的荣耀状态。

第17章 信条和当今的教会

美国人都是朝向前面看的。他们的兴趣往往是面向未来并且喜欢关注事情的进展。他们倾向于认同亨利·福特（Henry Ford）所说的那句话：“历史只是废话。”

未来学家在今天很受人吹捧，好像他们就是当代世界科学领域的先知。科学技术令大众眼花缭乱，因为它能够在转眼之间让我们了解大量资讯。

这一种美国式的倾向所带来的巨大危险就是，以往历代的智慧将和我们这个时代不再有任何联系。我们所冒的风险就是，我们被新潮的东西彻底淹没，却失去了那些真正值得尊敬的东西。

这种美国生活的特征也会影响到教会。众多的教会可能都被某些专业化的社会学家所鼓吹的最新潮流所振奋，却未能对这些潮流与时尚进行仔细的分析。他们也可能变得非常投入地去预备各自的异象与使命，却忘记或忽略了自己的信条。我们也许不再能够按着深思熟虑之后的神学与牧养的角度，去好好地评估自己的各项策略与措施。

许多美国教会所面临的巨大危险就是，他们将会丧失掉福音的核心。他们所冒的风险就是：他们很可能抓住了一些边缘性的东西，却失去了那些核心的东西。例如，有些人全身心地奉献到传福音的事工当中，而他们自己所表现出来的，却像是毫不认识福音的人。

这些伟大的改革宗信条所包含并提供给我们的，正是我们所需要的核心。它们乃是那合乎圣经的信仰总结，是通过教会当中一些最聪明的头脑和最敬虔的心灵的努力而策划出来的成果。这些信条——尤其是《威斯敏斯德信条》、《威斯敏斯德大小要理问答》、《海德堡要理问答》、《比利时信条》（*Belgic Confession*）和《多特信经》，都是很丰富与全面的。它们对于教会生活来说，不应该被看作是无关痛痒的或是可有可无的边缘事物。更不应该把它们作为久已被忽略的根基。与此相反，我们必须一次又一次地回到它们当中，让它们成为教会生活与教训的核心与重点。

使徒保罗在《提摩太后书》1章8-14节提到他作为使徒、传道人和教师所意味的角色。他论到基督教的信仰时，说这是“规范（规模）”（13节）、“交托的道”（14节）以及“纯正话语”（13节）。我们应该清楚地意识到，这些改革宗的信条并不属于被神默示的范围，所以保罗应用于他的讲道中的这些概念，能够帮助我们来思考这些信条的意义。

信条给我们显示了那合乎圣经的启示之规范。“规范”的意思是“榜样”或者“标准”。它们向我们显示出

上帝真理的一致性以及彼此之间的关联。它们帮助我们看到上帝在他的话语当中所启示出来的教义的系统性。

许多基督徒知道各种圣经故事，或者对于信仰的某些具体教义有相当多的洞察。但是，经常出现的情况却是，这些故事或教义是支离破碎的。这些故事与教义的真正意思有可能被弄错了，这是因为它们跟整本圣经的关系被误解了。

这些信条的规范提醒我们，上帝的真理不仅是前后一致的，而且也是广博与深邃的。这些信条提醒我们，上帝呼召我们去领受的福音，并不是一个被删节或缩减了的福音。

我们可以通过保罗在《提摩太后书》第1章里对自己所传的信息作出的那个简短的总结，很清楚地看到这个情况。他赐给我们的并不是一个光有骨头架子的福音。相反，他所说的福音带来神的大能，不仅使人得到救恩，而且活出圣洁的生命来。他论到这个救恩时，认为它是单单倚赖上帝恩典的——这个恩典是在永恒当中被计划与筹谋的。这份恩典借着耶稣带到我们面前，因着耶稣除去了我们生命中的死亡本质，并且主权式地与满有果效地来光照与激活了我们。这位耶稣将会保护和保守那些属他的人，直到他再次显现的日子。（请大家注意，就在这短短的五节经文中，保罗提到了或者至少是隐含了加尔文主义的五大要点！）他的教导实在是丰富的。

这样丰富的教导，也在我们所传承的这些信条当中得到了彰显。在一个因着灵里饥饿而不断萎缩的教会里面，

我们必须用新颖与清晰的方式，把蕴含在我们信条当中的这场真理的盛宴摆设出来。

我们的信条也是一份真道的托付（deposit）。保罗说到托付的时候，意思是一份产业，被某人交托给另外一个人来保管。它是指一个必须被珍惜与护卫的宝贝。很显然，圣经就是这样的一份托付：上帝的话语赐给了我们。然而，在次要一点的意义上来讲，信条也同样是我们的宝贝。

它们是被那些英勇的传道者、睿智的神学家以及至死忠心的殉道士所书写下来的。它们被书写的年代，孕育了非同寻常的敬虔、学识与热心。它们也曾经被诸多世纪以来，我们当中最优秀的神学家们所辩护过。

或许，最值得注意的是，我们的这些信条在以往诸多的世纪里，其获得众人支持的情况，真是到了令人惊奇的程度。经常出现的现象是，它们在一开始就被聚集一堂的众多教会成员全体一致地通过。然后一年又一年地它们又被基督教会中那些牧师们和长老们所认同。当我们联想到，今天如果教会要同心合意地一致达成任何的决议是何等的困难，那么我们就能够体会，这些信条能够受到那么多的支持，实在是一个奇迹。

因为围绕着这些信条有那么显著的一致性，它们必然能够、也必须成为教会的压舱物。它们使教会在暴风雨当中能够连续、稳定地航行。它们把教会跟她的历史联接在了一起，并且能够让教会分享以往世代中积累的智慧。它们也把我们召聚到一起，并且帮助我们克服我们这个时代

中侵蚀人心的个人主义风气。当我们珍惜和保存我们的信条，它们就会帮助保护我们脱离当今教会所面对的各种风潮和新奇发明的困扰。

就像福音那样，改革宗的这些信条也是纯正稳重的教训。纯正的教导，是保罗在他的教牧书信中反复提到的一个主题。他在《提摩太前书》1章10节，6章3节；《提摩太后书》1章13节，4章3节；和《提多书》1章9节，1章13节，2章1-2节 都有提及。保罗所说的纯正话语，指的是健康的教导，而不是那些病态的或是有毒的教训。保罗知道教会常常受到恶者的攻击，那恶者就是千方百计地试图通过错谬的教导来破坏教会的。面对这方面的攻击时，教会就需要用健康有效的教训来抵挡。而这一类的教训都可以从教会的信条当中寻找到。

让我们花点时间来思考一下，教会所面对的问题有哪些呢？现今的基督徒们生活在一个激进的相对主义文化当中。那些信条就明确地教导说，我们在圣经中所看到的上帝的话语是独一无二的启示，而且是值得信赖的、超然的真理。今天，基督徒们要抵制许许多多的异端邪教。这些信条很清晰地教导了有关三位一体和基督的位格方面的真理。教会意识到自己在传福音布道方面负有责任。而这些信条就为我们总结了救恩的教义。虽然这些信条可能没有对我们今天所面对的这些问题和需要，详尽地作出解答，但是它们的确提供给我们一个坚实的根基，让我们可以在上面继续去建造和服事。

让我们更具体地来察看一些有益的教训，它们是在某

些常常容易被忽略的信条当中找到的。首先，从《多特信经》中我们读到：“因此所有的人都生在罪中，本为可怒之子，不能行拯救自己的善事，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，也不愿归向上帝，既不能改革本性的败坏，也不能倾向于改革。”^① 这个条款提醒我们，世人乃是彻底迷失在罪中的。他们不会寻找上帝。没有一种聪明的方法能够推动他们的意志。唯有上帝的灵才能够使他们苏醒过来。因此，每一种布道方法和教会增长的理论都必须接受检验，看它是否认真地考量了丧失之人全然死亡的这个事实。

或者，让我们来思考一下从《多特信经》而来的以下这个条款：

凡蒙福音所召的人，都是真实被召的；因为神在他的话语中，极诚恳地真实宣布了什么是他所悦纳的，即一切蒙召者，都会接受邀请。此外，他诚恳地应许，将永生和安息赐给凡到他面前而相信的人。^②

该信经的这段文字就保守和护卫了我们所有的人，不至于落入到任何形式的极端加尔文主义（hyper-Calvinism）当中，让我们变得被动和懒散，在宣扬基督方面不去好好地尽上我们责任的思想。我们必须传讲基督并且满怀热心地呼召人们来信靠基督。我们必须对所有那些相信的人做出承诺，他们必然会在基督里找到救恩。这是怎样美妙的

① 《多特信经》，第三与第四项教义，第三条。 *Canons of Dort*, heads of doctrine 3-4, art. 3.

② 同上，第三与第四项教义，第八条。 *Heads of doctrine 3-4*, art. 8.

一个激励啊！

再来看一下《威斯敏斯德大要理问答》中的第109个问题：

问109：第二诫命中所禁止的罪恶是什么？

答：第二诫命中所禁止的罪恶是：

(1)任何人为设计、提议、命令、使用、认可的，却非上帝亲自所设立的宗教崇拜；

(2)以我们内心或外在世界中，任何受造物的形像样式，制造上帝的代表图像，不论是三位格或其中一位格；崇拜这些图像，或其中的神，或借着这些图像来崇拜神；

(3)制造假神的任何图像，任何敬拜或事奉它们的行为；

(4)以传统、风俗、敬虔外貌、好意或任何假冒为借口，随着自己的私意杜撰，或由他人传留下来，所带来的各样迷信作法，以增添或删减方式，腐化了对上帝的崇拜；

(5)买卖圣职，亵渎不敬，所有疏忽藐视，阻扰反对上帝所定规的崇拜与典章。^①

这一串长长的答案显得是那樣的令人望而生畏，以至于基督徒们甚至都不愿意去阅读或是领悟它。但是，如果我们一段一段地去读，这并不是复杂或困难的事情。它所叙述的，正是针对当今教会在敬拜方面的许多问题的。它提醒我们说，上帝对于人们敬拜他这件事是非常看重的。它强调说，我们必须在敬拜当中只做上帝所吩咐的事情——既不能添加也不能删减任何的东西。它警告说，无

① 使用吕佩渊的翻译。

论是传统的做法，抑或是诚恳的态度，都不能够作为敬拜中某些举措的合理辩解。最重要的是，它应该迫使所有改革宗的基督徒们，在谈论敬拜时都要归回到圣经，看看经文中所教导的是什麼。

改革宗的信条对我们而言就是那规范、交托的善道、纯正的教导。为了让它们真正地按照类似的方式发挥功用，我们必须对它们更加熟悉。我们必须让自己委身于此，每年至少读一遍这些信条。（假如我们做个调查，看看牧师们与长老们用怎样的频率来通读他们各自教会的信条，一定将会得出挺有趣的发现。）我们不仅应该阅读我们自己所在宗派的信条，还需要阅读其它宗派的。我们需要认真仔细地去阅读它们。遇到我们不是很明白的地方，就更加需要作进一步的研究。遇到我们不能够同意之处，我们就应该重新检验那个课题——尤其是要重新检验我们自己！我们应该带着灵修般的态度来阅读它们，好让其中所蕴藏的智慧来将我们从头到尾地浸泡与洗涤。

这些信条将会使我们更加丰富，并且使我们更加胜任于在基督教会中的服事。它们将会帮助我们经历到保罗所描写的那种祝福：“总要按神的能力，与我为福音同受苦难。神救了我们，以圣召召我们……你从我听的那纯正话

影响近代世界历史的思潮
关于 500 年前的那场思想革命
综合论述马丁·路德、加尔文、墨兰顿、菲密格里的历史贡献

关于宗教改革的一本精彩的历史书。学者的严谨和专业老到的洞察力得到完美的融合。作者在带领我们领略历史文化遗产。

——约翰·汉拿（John D. Hannah）

作者是一个有智慧、有吸引力的宗教改革历史研究者。他的这本书对改教家们进行了介绍，指出了他们的生命和思想与当今世界人们的联系。内容引人入胜。

——菲利普·葛理汉·瑞肯（Philip Graham Ryken）