

基督教要義(卷二)

目錄：

卷二 論對救贖主上帝的認識			
第一章 亞當的墮落是人類受咒詛並從原始狀態退化的原因——原罪論	第二章 人現在被剝奪了意志自由，並處於悲慘的奴役下	第三章 凡出於敗壞的人性的，都得定罪	第四章 上帝在人心中的運行
第五章 斥支持自由意志的論點	第六章 基督為沉淪者的救贖	第七章 律法的賜與，不是要局限古人于律法之內，乃是要激勵他們在基督裡得救的盼望，直到他來臨	第八章 釋道德律
第九章 基督雖在律法之下為猶太人所認識，	第十章 新舊約的類似	第十一章 新舊約的差異	第十二章 基督為完成中保的任務，不得不降世為人
第十三章 論基督之取得真實的人性	第十四章 神性人性的聯合何以能組成中保的位格？	第十五章 要明白基督從父所受的使命，和他所給我們的益惠，	第十六章 基督執行救主的職責贖回我們；他的受死、復活和升天
第十七章 基督的功勞確曾為我們博取了恩典和拯救			

卷二 論對救贖主上帝的認識

第一章 亞當的墮落是人類受咒詛並從原始狀態退化的原因——原罪論

古語極力主張人要認識自己，這是很有理由的。人若對人生之道無知，認為是一種恥辱，那麼，我們對自己無知，就更是恥辱了；因為不認識自己，使我們在考慮重大問題的時候，將在模糊得可憐的境地，或完全黑暗中摸索。但是我們之利用這個

古語務須謹慎，不可像我們所知道的某些哲學家那樣地把它濫用。他們勸人認識自己，是要人明瞭自己的尊嚴和優美高尚的價值；除了叫人思想那以虛空的自信自我陶醉及夜郎自大的事以外，他們也不願人有別的思想。但自我的認識，第一，要考慮我們受造時所稟賦的是什麼，和以後從神的仁愛不住地領受的恩惠是什麼，好叫我們知道，如果保存了完整的稟賦，我們的天性該是何等的優良；但同時也要想到自己原來一無所有，因而想到自己所有都是上帝所賜的，所以要時刻倚靠他。其次要默想在亞當墮落以後我們的淒涼景況，這種感覺可以消滅我們一切誇大的自信，使我們因慚愧而儘量謙虛。因為上帝在最初之時，按自己的形像造我們，好提高我們的心思，一面能夠修德，又一面能夠默念永生；所以，為要使人類那別于禽獸的優美天資不致湮沒在愚笨的懶散中，我們就當注意，我們領受理性和智力，為的是要過一種聖潔和道德的生活，而希望達到有福的不朽境界。但我們一想到最初的尊嚴，就不能不立刻想到我們羞辱的悲慘景況，因為在第一人身上我們從原來的狀態中墮落了。於是我們對自己就生厭惡的感覺和真謙虛，而汲汲於尋求上帝，好在他裡面恢復我們所發現為自己所完全缺乏的美德。二、這就是上帝的真理吩咐我們在自我反省中所要得著的認識；使我們不恃自己的能力，無可驕傲，反要順從。如果我們想達到正確的認識和行動，就當遵守這個規則。我知道叫我們想到自己的優點，而忽視自己可憐的貧乏和羞恥的這種意見，是非常順耳的。人心所最歡迎的，莫過於花言巧語的阿諛；所以它最易輕信別人恭維我們的優點。因此，人類大多陷於這種危險的錯誤是不足為奇的。因為過分自愛既是人與生俱來的根性，所以人很容易認為在自己裡面沒有什麼可厭惡的。有一種非常錯誤的意見，以為人自己有充分的才能，足夠維繫自己的道德和幸福；這意見雖沒有一點外在的根據，卻流行很廣。雖然有些人在意見上比較謙虛，多少把一些東西讓與上帝，免得露出自己完全佔有一切的嫌疑，但他們巧於歸功自己，以致自滿和自持的主要原因依然存在。如果他們聽到一些與他心中原有的驕氣相契合的恭維話，他們便高興異常。所以凡在講道中頌揚人性優美的人，在各時代無不大受歡迎。但這種對人性優美的頌揚，叫人自滿自愛，無非叫人發生幻想，至終自陷於最可怕的滅亡。如果我們一味自持，籌畫，決定和經營一些自己以為有益的事，一經嘗試，就發現自己缺乏正確的知識和真道德，卻繼續進行，直到陷於毀滅為止，這對我們到底有什麼益處呢？可是，這是那些自以為功德完滿之人必須遭遇的命運。因此，誰若聽信那些專門誇耀我們長處的教師們，他對自己的認識決不會有進步，反會陷於最有害的無知。三、上帝的真理雖然在這點上和人類的普通意見相同，那即是說，智慧的第二部門，是認識我們自己，但關於認識的本身欲有不小的差別。按照屬世的認識而論，人若信任自己的知識和操守，便增加了勇氣，盡力修德，和罪惡鬥爭，以最大努力達到美好和榮譽的境界，這樣，就算是熟悉自己了。然而他如以神的判斷為考驗自己的準則，就會覺得自己虛空，毫無可恃，他越反省，就越灰心，直到他捨棄一切自信，不敢自恃有指導自己生活的能力。但上帝沒有意思要我們忘記他給予我們始祖亞當原始的尊

嚴，好鼓勵我們警醒于追求正義和善良。因為我們若回憶到原來的情況和我們被造的目的，必會因而聯想到永生和期望上帝的國。可是這回想不會引起驕矜，只會引起謙虛。因為，甚至是原來的情況呢？那就是我們墮落以前的情況。甚至是創造我們的目的呢？這就是我們完全放棄了的目的，因此我們應該為現在淒慘的狀況而悲痛，在悲痛之餘，應該期望找回已經喪失的尊嚴。我們所說，人不應該在自己裡面尋找可以叫他驕傲的事，意思是說，在人裡面毫無足以使他自誇的事，因此我們把人應有的自我認識分為兩種。第一，他應該考慮自己被造與稟賦貴重恩賜的目的，這樣的反省可以使他想到敬拜神，和未來的生命。第二，他應該考驗自己的能力，也可說是明瞭自己能力的缺乏；這認識可以叫他驚惶失措，愧不如死。第一種思考叫他熟悉自己的職責；第二種思考叫他熟悉自己執行的能力。這兩點我們將依次討論。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第二章 人現在被剝奪了意志自由，並處於悲慘的奴役下

我們既已知道，罪自從征服了第一人以後，它的權勢不但及於全人類，而且完全佔有了每一個人，現在我們要進一步研究，到底我們的自由是否完全被剝奪了；如果還有多少餘下的話，它的權能可達到什麼程度。但為要使我們更容易說明這問題的真理，我要首先定一標準，以此規定我們的全部討論。防止錯誤的最好方法，是考慮那在各方面威脅我們的危險。因為人若被認為完全缺乏正直，立刻就會惹起怠惰；因為自己沒有追求正義的能力，所以他就完全忽視正義，彷彿這與他絲毫沒有關係。在另一方面，他若僭取任何一點正義歸於自己，他就奪去上帝的尊榮，因而遭猛烈的危險。所以，為避免觸在這兩塊岩石上起見，應循的路線是這樣的：首先要指出，人既知道自己毫無良善，而又為極其可憐的缺乏所包圍，就應受教，去追求他所缺乏的善和被剝奪了的自由；接著越承認自己沒有力量，就越誠懇地讓自己從怠惰中被喚醒過來。努力的必要是人人都知道的；然而我想，不相信自己沒有力量的人卻未免過多了。人原有的，當然應加以承認；可是人虛張自誇，決不可有。當他大受神的仁慈眷顧時，神尚且不要他自誇，何況當他忘恩負義，從光榮的頂點被投到羞辱的深淵時，他是應當何等謙虛呀！我說，當他被抬舉到最崇高的地位時，聖經所給他的地位，不過是說，他的創造是照著上帝的形象造的。這即是說，他的幸福，不是由於他自己的好處，乃是出自上帝。他原來有上帝豐富恩典而不知感恩，現在一切光榮被奪淨盡，他除了承認上帝的光榮以外；還有什麼可行呢？過去受他的福卻不知道歸榮耀與他，現在至少因承認自己的貧乏，而歸榮耀於他。把智慧和力量的誇耀都從我們奪去，對我們之有益不亞於對神的光榮之有益；所以那些把不真屬於自己的歸於自己的人，是在墮落上又加上了褻瀆之罪。因為當人教訓我們以自己的力量為滿足，這樣，除了等於叫我們乘蘆葦騰空，旋即墜落以外，還有別的結果

嗎？把我們的力量和蘆葦相比，還是過於自誇。因為不管虛妄的人怎樣想像自己有多大力量，它也不過是一縷煙而已。所以奧古斯丁常引用的名言是很對的；那即是說，與其說自由意志，為擁護它的人所建立，無寧說是為它的擁護者所推翻。有些人一聽說要推翻人的權力，好在人裡面建立上帝的權力，就痛恨這種說法，認為這是非常危險無益的；所以為了這些人，這宗事必須提及；這於我們很有用處，於真實的宗教也很有必要。二、我們以前說過，靈魂的功能存在心思和心感之中，現在要把它們每一項的功用加以說明，如明燈之指引，如皇后之管理意志；因為理性有神光照耀，叫它能給與最好的指導，又滿有力量，能善於管理。反之，官感是遲鈍的，目力很差，看不到真理，只看到極粗劣的物體。欲望如果能服從理性，並抵抗官感的引誘，便不難走入道德和正直的正軌而形成意志；它若專門為官感所役使，就將腐敗，退化為情欲。按照他們的意見，在心靈中所有的功能，有理智，官感，和欲望，或意志一意志這名稱現在用得更普遍。他們說，理智有理性；只要理性保持它的優越地位，行使它固有的能力，就是美好和幸福最優美的指南。心靈低等的功能稱為官感；心靈容易為官感所蒙蔽而陷於錯誤，然而官感可受理性的馴服，逐漸克服。他們把意志放在理性與官感二者之間；意志有完全的自由選擇權，可以服從理性的支配，或受官感的暴力控制。三、誠然，他們有時為經驗的見證所折服，就承認人要在內心建立理性的王國，是何等地艱難，因他有時為迷人的快樂所牽掛，有時陷於虛偽幸福的幻想，有時為過度的情感所激動，就是柏拉圖曾比為將人拉向不同方向的許多繩索的那些情感。因此，西色柔說，本性所燃起的火花，不久就被腐敗的意見和邪惡的行為消滅了。但人的心思一旦為這樣的邪惡所控制，哲學家承認，它來勢洶湧的發展就不容易加以阻止了；他們也毫不猶豫地把它比為劣馬：人一棄絕理性就同馬一樣，把駕車的人推翻以後，就任意賓士，毫無約束。但他們覺得善惡都在我們自己的權力控制之下，是無爭論餘地的；他們說，我們既可以選擇做某事，也可以禁戒不做它。從另一方面說，我們既可以自由地禁戒不做，也一定可以自由地去做。可是，我們明明是自由自動地去做我們所做的事，又禁戒不做我們所不要做的事。所以如果我們做一宗好事，不願意之時就可以不做；如果做一宗不好的事，若是願意也可以避免。再者，有些人狂妄之極，甚至誇口說，我們從諸神得生命，卻從自己得著道德與虔誠的生活。因此西色柔藉著科大（Cotta）的身份說，因為道德是各人自己修來的，所以沒有一個聰明人曾經為道德而感謝神。他說：“我們因有德而被稱讚，又以道德為榮；假如道德是上帝的恩賜而不是出於我們自己的話，就不會如此了。”不久又說：“全人類的見解，都認為幸運必須求諸上帝，而知識必須諸自己。”總之，所有哲學家都認為，人類的理性足以支配一切；意志既然是服從理性的，雖可能受官感唆使而向惡，然而因為有自由的選擇，盡可以理性為一切事物的嚮導。

四、在教會的作家中，雖沒有一人不承認人的理性受罪孽的損傷很重，而人的意志

也因敗壞的情欲大受困惑，卻有許多人過於附和哲學家。初期的教父們好像是因恐懼才稱揚人的權力；如果他們公然承認人的無能，第一，怕引起正在和他們爭論的哲學家的譏諷；其次，肉體本身既然對一切善事已經過於怠惰，這樣，惟恐又給肉體一個新的怠惰機會。為避免提出人類大都認為荒謬的任何主張，所以他們盡力使聖經的教義和哲學家的信條妥協。但從他們的言論看來，他們還是重視哲學家的意見，不假怠惰以機會。屈梭多模說：“上帝既把善惡放在我們的掌握中，就叫我們有選擇的自由；他不勉強不願意的人，但歡迎那自願而來的。”他又說：“一個壞人若是願意，常可變為好人；一個好人若不努力，也常可以變成一個壞人；因為上帝已經給了我們一個自由的意志，並沒有拘束我們，他預備了合宜的藥方，只留待病人自己決定。”他又說：“我們若沒有神恩的幫助，決不能做任何合理的事；同樣，我們若不盡力，就得不著上蒼的恩惠。”他以前也說過：“這不能全靠神的幫助，我們自己也當有一番努力。”另一種說法也是他很常用的：“讓我們將自己的拿出來，上帝將補其不足。”耶柔米也說過相似的話：“開始在乎我們，完成在乎上帝；我們竭盡所能，上帝將補足我們的欠缺。”你們在這些話可以看出，他們對於道德的追求一事，過份地歸功於人，因為他們揣想，非力爭我們的罪只在乎怠惰，便不足以振聵啟聾；但他們是否做得到，我們在本書中可以看到。以上所引各節錯誤百出，我們不久就可以證明。在希臘教父中，尤其是屈梭多模，雖然過份渲染人意志的能力，可是除了奧古斯丁以外，所有教父對這問題的討論，都不免紛歧錯雜，晦澀含糊。因此在他們的著作中找不出一個確定的理論。所以我們不打算逐一敘述他們的意見，僅就辯論所需選擇一二，加以論列。繼起的作家，每人只想為辯護人性而博得贊許，所以都逐漸地相繼陷於錯誤，到了最後，只承認人的敗壞只在情欲一部分，至如意志乃是大致完整的，理性則完全不受影響。同時，各人卻一致附和奧古斯丁，認為人的自然才能都已敗壞，而超自然的恩賜都被奪去了；然而這種說法的意義，在百人中幾乎難得一人能略知少許。至於我自己若要說明天性敗壞的所在，我認為這種說法就夠了。然而，最重要的是注意查考，人性各部既都敗壞了，原有超自然的恩賜也被剝奪了；在這種情況下，究竟人所保留的是些什麼才能。那些自炫為基督門徒的人，把這問題討論得過於哲學化了。拉丁人常沿用“自由意志”這名詞，仿佛人還是保存著原始的完整；希臘人更不知羞，更僭妄地引用 *autexousion*（自權）這字，似乎人對自己仍有統治的能力。既然一般人，甚至庸夫俗子，都受人賦有自由意

卷二 論對救贖主上帝的認識

第三章 凡出於敗壞的人性的，都得定罪

要瞭解人在其心靈兩部（即理智和意志）中的本性，不如觀察聖經所描寫的特徵。若基督所說的，“從肉身生的，就是肉身”（約 3：6），是形容整個人性的，那就

不難證明人是一個可憐的動物。因為按照保羅的見證，“體貼肉體的，就是死。原來體貼肉體的，就是與上帝為仇，因為不服上帝的律法，也是不能服”（羅 8：6，7）。肉體豈是如此敗壞，以至凡肉體的情感都是與上帝為仇嗎？都不能贊同神律的公義嗎？除死亡以外，就不能產生其他嗎？我們若認為人性除肉體以外別無所有，請問，哪裡有善可述呢？或有人說，肉體這名稱屬於人的感覺，而不屬乎他心靈的高級功能。這一點很受基督和使徒的言論所駁斥。因為人是屬血氣的，所以必須重生，這就是我主的立場。他所傳的新生，不是指身體的新生。靈魂的新生也不是局部的改正，乃是整個的改造。關於這一點，有對比的兩方面可資證實；在靈與肉兩者之間，無居中第三者的餘地。所以在人心裡，凡不是屬靈的就是屬肉的。然而，我們除藉重生，就沒有屬靈的。因此，我們從自然得來的，都是屬肉的。保羅的解釋可以摒除對這一點的任何疑惑；他先說：“舊人是因私欲的迷惑，漸漸變壞的”（弗 4：22，23），然後要我們“將心志改換一新”。你們由此可以明白，他不僅把不法和敗壞的情欲看為不只是在感覺的部分，也是在心志的本身，所以必須徹底改造。其實，他在不久以前剛向我們繪了一個人性的輪廓，說明它的每一部分都是敗壞的。他所描繪的一切外邦人，是“存虛妄的心行事，他們心地昏昧，與上帝所賜的生命隔絕了，都因自己無知”（弗 4：17，18），這無疑是可以適用於那一切未蒙主的智慧和公義所刷新之人的身上。這一點可由他提醒信徒所說，他們“學了基督，卻不是這樣”的比較而更加明顯。根據上述的話我們可以斷言，基督的恩典是那使我們從盲目和盲目所生的罪惡中得解脫的唯一補救。這正是以賽亞關於基督之國所說的預言，以主為教會“永恆之光”，但同時說“黑暗遮蓋大地，幽暗遮蓋萬民”，（賽 60：1），他在說，上帝的光明只照臨教會，這就證明在教會以外，除了黑暗和盲目，別無所有。關於人的空虛，尤以在詩篇和先知書中說了很多，我不願逐一引證。大衛說得對，“放在天平裡，他們一共比空氣還輕”（詩 62：9）。若是人從心智所生的思想被斥為愚蠢，不足道，背悖和狂亂的，這對人的心是一個嚴重的當頭棒喝。二、聖經也同樣嚴厲地咎責人心，說：“人心比萬物都詭詐，壞到極處”（耶 17：9）。為簡明起見，我僅引一段聖經就夠了；這段儼如明鏡的經文，使我們藉以充分地看到自己的天性。使徒為摧毀人的驕傲，曾作見證說：“沒有義人，連一個也沒有；沒有明白的，沒有尋求上帝的。都是偏離正路，一同變為無用；沒有行善的，連一個也沒有。他們的喉嚨是敞開的墳墓；他們用舌頭弄詭詐；嘴唇裡有虺蛇的毒氣；滿口咒罵苦毒；殺人流血，他們的腳飛跑；所經過的路，便行殘害暴虐的事；他們眼中不怕上帝”（羅 3：10-18）。他這樣嚴厲的譴責，不是對某一個人，乃是對亞當所有的子孫，他不是指責任何一個時代的邪惡，乃是指責我們天性的永遠敗壞。在這段經文中，他的目的不在於只對人類痛罵一番，希望他們因此悔改，乃在於教訓我們，人類皆陷於不幸，除了倚靠上帝的慈愛以外，別無解救的辦法。因為要證明這點，必先證明我們本性的敗壞，所以他申引這些見證，以表明我們的本性確是腐化至極。我們不得不承認，此處所描寫的人類，不僅是在

習慣上敗壞了，而且是在整個本性變惡了；否則保羅所認為除上帝的慈愛以外，人類無別的拯救，因為人本身是敗壞不堪，無可救藥的這理論，就不能成立了。我在此處不圖證明這些話的應用，以消除人們懷疑它們引用不當。我是把它們當做保羅自己說的，而不是引用先知的。他首先否認人的公義，即正直與純潔，然後否認人有健全的理智。背棄上帝是缺乏理智的明證，因為尋求上帝乃是智慧的開端；所以，這種缺陷必然存在於那一切反抗上帝之人當中。他說，人都偏離了正道，完全墮落敗壞，沒有一個人為善。於是他列舉他們因沉溺於不義而行的，玷污己身的罪。最後，他說，他們缺乏那當作我們步伐指南的敬畏上帝之心。既然這是人類遺傳的特性，我們要在本性中尋求善性就必徒勞無功。我承認，這一切的罪不是每人所有的；但在每人的心坎中都有這怪物在窺伺，乃是無可否認的，正如在身體內若有病根潛伏，一時雖未有痛苦的感覺，到底還不能算是健康的；同樣，心靈若充滿道德的各種疾病，也不能算是健全的；不過這比喻並非在各方面都能符合；因為肉體雖有疾病，還有生命的活力，而心靈一旦陷於邪僻，便完全無善可言了。三、還有一點，與我們回答了的問題大致相同。在各時代，都有些人受天性的驅使，畢生致力於道德的追求。雖然他們在行為上仍有很多錯誤，但在追求道德一事上，可以證明他們的本性還有若干純潔的成分。這種道德在上帝面前的價值，且待我們談到行為的功過之時再詳細討論；但為闡明目前的題旨計，在此處也有解釋的必要。有些例子似乎在教訓我們不要把人性完全看做敗壞不堪。因為就本能的傾向而論，有些人不但行為高尚，而且終生都一貫地受道德的支配。但我們應當牢記，在腐化的人性中仍有神恩典的餘地，這不是潔淨人性的恩典，卻是在內心約束它的活動的恩典。假如主讓人放縱自己不法的情欲，那末，世界上將無人不承認自己犯了保羅所斥責的一般人性之罪。有許多人的腳敏於殺人流血，他們的手慣於搶劫行兇，他們的喉嚨如同敞開的墳墓；他們的唇舌是欺騙而有毒的，他們的工作是無用，不義，敗壞和致人死命的，他們的心靈和上帝隔離，充滿邪惡，他們的眼目陰險。他們的心思傲慢無禮，總之，他們的一切能力，都用在為非做歹的無數罪行上去；那麼，你能說自己不在這些人之列嗎？人既如保羅大膽所描寫的，都受這些大罪惡所支配，那麼，如果上帝再讓他們放縱情欲，結果如何，我們都不難想到。沒有一個猛獸會如此暴烈；沒有一條急流會如此汜濫洶洶。在選民當中，上帝以特殊的方法來醫治那些疾病，這方法我們以後再談；而在別的人當中，他為保存宇宙起見，對他們加以約束，使他們不致過分。所以，有人因羞惡之心，有人因畏法，不致肆無忌憚，盡情放縱，不過他們到底不能完全掩飾自己的污穢；有人以為道德的生活于己有利而表示羨慕；還有人超乎一般人之上，好以自己身份的莊嚴約束庸俗人安分守己。這樣，上帝約束我們本性的邪惡，雖不是由內部澄清，卻能防止外部行為的橫決。

四、但或有人說，困難還沒有解除。因為我們若不把仁勇雙全的喀米路（Carnillus）和卑鄙不堪的喀底來因（Cataline）同列，就要把喀米路為例，以證明本性在培養得

當之時，並非毫無良善。我承認喀米路所表現的道德是上帝的恩賜，若單就那些美德的本身而論，它們也許好像是值得稱讚的；但它們怎能證明，他本性是善的呢？要證明這一點，我們豈不是要以心為論據，說：如果一個屬血氣的人有這樣的優點，人的本性自然不乏追求道德的能力嗎？然而他的心若是腐化，邪惡，不按公正之道而行的，那又將怎樣呢？若你承認他僅是一個屬血氣的人，他的心是必然如此的。如果在表面上人性似乎是正直的，而實際上隨時都傾向於腐化，然則他憑什麼能力追求道德呢？正如一個人只在表面上冒充有德，你不會稱讚他的道德，所以當人的意志還是繼續地陷於邪惡之時，你也就不能說它有向善的能力。然而解決這問題最可靠而容易的方法，是說，那些美德不是人性的普通特性，乃是上帝豐富地所賜予，有時也給與非信徒的特殊的恩賜。因此，我們通常毫不猶豫地說，這人本性好，那人本性壞。可是，我們仍然把兩者都包括在人類腐化的普遍情況之中；但我們的意思是說，上帝所施於甲的特殊恩賜，不一定施之於乙。當他決定提升掃羅為王之時，他就叫他儼然成為一個新人；同樣，柏拉圖借用荷馬的寓言說，帝王的子孫有特殊的品格，因為上帝為人類的幸福計，不時以英雄的資質賜與掌帝國之權的人；歷史中許多英雄人物的豐功偉業，都是這樣產生的。個人也是如此。然而達到崇高地位的人都是受野心所驅使，這野心毀盡美德，又剝奪它們在神眼光中的一切優點，所以在不信神之人當中，一切表面上似乎可稱讚的行為，其實都是不值得贊許的。此外，凡不為表彰上帝的榮耀而行的，就缺乏正直美德的特徵，這特徵是那未經他靈所重生之人所沒有的。以賽亞說得對，“敬畏主的靈”必住在基督的身上（參賽 11：2）；這是告訴我們，凡與基督隔絕的就沒有敬畏上帝的心，而“敬畏上帝”乃是“智慧的開端”（詩 111：10）。那些以虛偽和似是而非的外表來欺騙我們的美德，可以按人的一般評價與在塵世的宮庭中博得讚賞，但在天庭上卻不足以稱為義。五、意志既為罪所束縛，就無法振作，也更不能專心向善；因為專心向善乃是皈依上帝的開端，而按聖經所說，這是完全出乎神恩典的。所以耶利米祈求上帝，若上帝願意使他回轉，就使他回轉（參耶 31：18）。因此他在同一章論到信徒屬靈的救贖，說：“主救贖了雅各，救贖他脫離比他更強之人的手”（耶 31：11），以暗指罪人被上帝丟棄，繼續受魔鬼壓制之時，罪將他拘束得何其緊。然而意志的功能還是存在，又對罪惡有強烈的傾向；因為在人自願受這種束縛之時，被奪的不是人的意志，而只是意志的健全而已。伯爾拿說得對，我們都有意志的能力；不過，立志為善有利，立志為惡有損。所以，單單立志，是在乎人；立志為惡是屬於敗壞的本性，立志為善是屬於恩典。再者，當我說，意志既被剝奪了自由，就必然被導於邪，若有人認為我這說法過於苛刻，我就要奇怪了，因為這句話其實並不荒唐，也是好人所慣用的；不過對那些分辨不清“必然”（necessity）與“強迫”（compulsion）的人，也許是冒犯了。如果有人問他們：上帝是否必然的善？魔鬼是否必然的惡？他們將怎樣的回答呢？因為在上帝的善與他的神性之間，有很密切的關係，以致他之為上帝與他之為善，是平等的必然。但魔鬼因墮落而與一切善隔絕，以致他只能作惡。

有人若褻瀆地反對說，上帝既必須保守他的善，他應得的讚美就很少了；我們豈不可以回答說，他的不能為惡，是由於他無限的善，而不是由於受強迫嗎？假如為善的必然性不妨害神為善的自由意志，假如那不能不為惡的魔鬼卻自願地犯罪，這樣，誰說人在必然犯罪的情況之下，就不是完全自願地犯罪呢？奧古斯丁無論在什麼地方都堅持我們犯罪的必然性；他雖受反對這教理的色勒斯丟（Celestius）所嘲笑，還是自信地說：“人原來變為罪人是由於自由，但現在作為罪之刑罰的敗壞剝奪了他的自由。”他無論何時提到這個問題，總是毫不猶豫地說，罪的奴役是必然的。因此我們必須注意這一個很大的區別：人既因墮落而敗壞，所以他犯罪是由於自願，不是出於勉強；是由於性情上的意向，不是由於暴力的脅迫；是由於自己情欲的偏執，不是由於外在的壓制；然而他在本性上竟如此敗壞，以致他受刺激所做的，無不是惡。假如這是對的，這就明指人犯罪是由於必然所致。伯爾拿支持奧古斯丁的意見，說：“在動物當中只有人是自由的；但由於罪的侵人，人不免受一種由於意志而非由於天性的強迫；所以那固有的自由仍未被剝奪。”因為所謂自願，也就是自由。不久以後，又說：“意志既然被某種奇怪，邪惡的媒介敗壞了，就產生這種必然；因為必然是自願的，所以不能原諒意志；而意志既受誘惑，便不能排除必然。”因為這個必然可謂是自願的。以後他又說：“我們為罪羈絆所壓迫，但這只是自願受的奴役；所以，講到奴役我們是悲苦的，講到意志我們是無可推諉的；因為意志自陷為罪的奴隸，是當它有自由之時。”他最後結束說：“靈魂在某種離奇而邪惡的情形之下，受制於這種自願而又悲苦的必然，既是受縛而又是自由的；它就必然說，是受奴役的；就意志說，是自由的；更奇怪而又悲苦的，是它因自由而有罪，因有罪被奴役，所以因為自由而受奴役。”從這幾段話中，讀者清楚地知道，我所說的不是新的理論，乃是奧古斯丁老早提出了，經虔敬之人普遍地承認，以後湮沒於修道院裡約一千年的。但倫巴都因為不知道“必然”與“強迫”的區別，所以引起了一種有毒害的錯誤。六、在另一方面，我們要考慮那補救與醫治人性上敗壞的神的恩典。因主所給我們的說明，正是我們所需要的，所以看他的工作，就可以知道我們的需要。使徒對腓立比人說：“我深信那在你們心裡動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子”（腓 1：6）。他所說善工的開始，無疑地是指人意志上歸正的開始。上帝在我們心裡開始善工，是以愛和熱切追求正義的願望，激勵我們的心，或者說得更恰當一點，是形成和引導我們的心傾向於義；並且他使我們恒忍以完成其善工。聖靈為免有人曲辯，以主所開始的善工，只在於本身軟弱的意志，就在別處說明，意志在孤立無援之時，其能力所能達到的地方，是如何地有限。他說：“我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裡面；又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心，我必將我的靈放在你們裡面，使你們遵行我的典章”（結 36：26，27）。人的意志既然需要這樣的全部變化和改造，誰敢說意志的毛病所在，只需幫助就真會擇善呢？如果在石頭裡面有軟性，只須略略施工就可以把它變得更軟，在各方面都可以伸縮自如的話，那麼，我就不會否認，人心的缺點只要上帝以

恩典補救，就有服從公正的適應性了。然而，他若用這比喻告訴我們，除非我們在內心上徹底更新，總不能從我們的心引出什麼好的東西來，那麼，我們不要僭越，與上帝平分那完全屬於他的。當上帝改造我們，使我們追求正直的時候，如果這變化是像由石頭變成肉一般，那麼，那屬於我們意志的一切都已拔除殆盡，以後新來的一切都是出於上帝。我說意志被拔除，另一方面說，意志依然存在，因為在歸正中，人的原性依然保全。我也說，意志的更新，不是意志那時開始存在，乃是由一個惡的變為好的意志。我敢說，這完全是上帝所完成的，因為照這使徒所說的，“我們不能承擔什麼”（林後 3：5），所以他在別處也說，上帝不但幫助我們軟弱的意志，或糾正它的敗壞，而且我們立志行事，都是上帝在我們心裡運行”（腓 2：13）。因此不難從我說過的推論，那在人意志中的善，都完全是出自恩典。他又說，“上帝運行一切的事”（林前 12：6），其意義是相同的，因為他在那裡不是討論宇宙的統治，乃是要說明，那對信徒所有優點的讚美都是屬於上帝的。他用“一切”這名詞，當然是指上帝自始至終為屬靈生命的創造者。他以前說，信徒“在基督耶穌裡，是本乎上帝”（林前 1：30），也是同一意義，這明是指那廢棄我們本性的新創造。他在這裡所暗示的亞當和基督之間的對比，在別處說得更明白；他說：“我們原是上帝的工作，在基督耶穌裡造成的，為要叫我們行善，就是上帝所預備叫我們行的”（弗 2：10）。他用這論據，證明我們的拯救是白白得來的，因為善的開始，都是從那在基督裡的第二次創造而來。如果我們有不論怎麼小的任何能力，我們就會有多少勞績。然而為要消除我們的一切虛飾，他認為我們毫無勞績，因為“我們是在基督耶穌裡造成的，為要叫我們行善，就是上帝所預備叫我們行的。”他這樣說法，是再指明一切善工，連心的開始向善，都是出乎上帝。所以當詩人說過“他創造我們以後”，隨即加上說：“不是我們自己”（詩 100：3），以證明工作不能分開。根據上下文看來，可見他所說的重生就是屬靈生命的開始，因為他隨後又說：“我們是他的子民，是他牧場裡的羊。”他不單把一切救恩的讚美歸於上帝，更明說我們與救恩的讚美完全無分；這好像是說，人連最小的誇耀餘地也沒有，因為一切都出自上帝。七、有些人雖會承認，意志既由於自動的傾向而厭惡善，它的改變歸正乃是完全由於上帝的權能，不過他們還在堅持，意志一旦受神準備，就在善行上有分。奧古斯丁告訴我們，恩典是在一切善工之先；意志是追隨恩典，不是領導恩典；是恩典之僕，而不是嚮導。這位聖者的意見原是無可反對的，但倫巴都卻曲解了他的意義。我認為我所引證的先知的話和其他經文，都明指著兩宗事；即上帝一方面糾正邪惡腐化的意志，或說得更恰當地，把它除掉；一方面又代以那出乎他自己的善意志。恩典既在意志之先，稱意志為附帶的還可以說得過去；然而因為它的改造是上帝的工作，若我們說，它跟隨恩典的指導是由於人自願的服從，那就錯了。所以屈梭多模的講法是不正確的；他說，恩典沒有意志不能作什麼，意志沒有恩典也不能作什麼，仿佛保羅所說恩典產生意志的話，是不對了。奧古斯丁在稱人的意志為恩典之僕，他的用意並非認為意志在善工上有次於恩典的地位；但為著駁

斥伯拉糾把一切救恩的主因都歸於人的功德的這種謬論，所以他堅持恩典在一切功德之先；而關於恩典永遠繼續不斷的功效，他在別處已經討論，所以在這裡從略。他常說，上帝先令那不願意之人願意，然後就陪著願意的人使之不致徒然地願意，就此以他為善工的獨一之本。他對這問題說得非常清楚，毋庸詳述。他說：“人在自己的意志中努力尋找那屬於自己的，而不屬於那來自上帝的；我不知道他們怎能尋得著。”他在第一卷反對伯拉糾和色勒斯丟的言論中解釋基督的聲明，“凡聽見父的，就到我這裡來”（約 6：5），說：“意志得到援助，不僅可以明白自己的職責，而且可以作它所明白的。”所以當上帝不用律法的字句，而用聖靈的恩典教訓人時，他所教的是各人盡其所知，不但在知識上有瞭解，而且在意志上有願望，在行動上有行為。

八、我們現在既是探討這辯論的重點，就當向讀者提出一個教理的綱要，並以聖經的幾個明顯的見證來證實它。我們也要聲明，這真理是聖奧古斯丁所贊同的，免得有人怪我們曲解經文。要證實我們的意見，我認為不必依次引用一切有關的經文，選用的這些經文，當足以幫助讀者瞭解其餘那些到處可見的經文。許多信徒對奧古斯丁的權威既表示一致服從，我想，我同意他的主張並無不合理之處。一切善的根源，依據顯而可靠的理由，都是只從上帝而來，因為向善的意志只能在被揀選之人當中找得著。但被揀選的原因必須在人以外尋找；因此我們可以斷定，善的意志不是從人的本身而來，而是從那在創世以前揀選我們的同一預定而來。此外，還有一個類似的理由。因為善的意志和行為都是從信仰而生，我們就當研究信仰本身從何而生。聖經既一致地認為信仰是上帝白白的恩賜，這無異是說，我們從本來的完全傾向於惡而轉向於善，乃是恩典的功用。因此，上帝在叫他的子民歸正的事上提到兩宗事，就是除去他們的石心，和賜給他們肉心；這等於說，我們皈依義，務須拔除那出自我們自己的，而代以那出自上帝的。他不只在一段經文如此說，而在耶利米書也說：“我要使他們彼此同心同道，好叫他們永遠敬畏我”（耶 32：39）。以後又說：“我要使他們有敬畏我的心不離開我。”又在以西結書中說：“我要使他們有合一的心，也要將新靈放在他們裡面，又從他們肉體中，除掉石心，賜給他們肉心”（結 11：19）。他聲明我們的歸正在於創造新靈和新心，這是再也顯明不過地表明，我們意志中的善與正直都是他的，而不是我們的，結果，意志未經更新便不能產生善；更新以後所有的善便是出於上帝，不是出自我們。第九節、論大衛與耶穌如何教訓我們不可居功——從略十、他感動意志，不是那依照許多時代所相信的，任由我們自己聽從衝動與否而決擇，乃是憑一種有效的勢力。屈梭多模屢次所提及：“上帝所吸引的，是那些願意被吸引的，”這是我們不得不拒絕的，因為這是暗示著，僅是伸開他的手在等待，看我們是否樂意接受他的幫助。我們承認，人在原始完整的情況之下能夠自由向善或向惡；但亞當既以自己的榜樣教訓了我們，除非上帝賜我們意志與能力，自由意志是怎樣的可憐，所以他所賦與我們的恩

典若這麼少，它對我們有什麼用呢。而且這樣說是忘恩負義，大為貶損他的恩典。使徒並沒有說，向善意志的恩賜是任由我們所取捨，乃是“他在我們心裡運行。”這等於說，上帝以他的靈引導，管治我們的心，在我們的心裡作王，當作是他自己所有的一般，他藉著以西結應許以新靈給他的選民，不是僅要他們能夠遵行他的規律，乃是要他們實際遵行（參結 11：19，20；36：27）。基督所聲明的，“凡聽過父的，就到我這裡來，”無非是證明神恩有自動的功效；奧古斯丁所主張的也是如此。這恩典不是上帝隨便給與任何人的，如據俄坎（Oceam）所見，凡努力之人都是可以得著的。人理當知道，凡尋求神仁慈的必定可以白白得著，決無例外；但因為只有那些被天恩所感動的人才會尋求，所以，連最小的讚美也不應當虧欠神。選民為上帝的聖靈所重生以後，受他的指引管理乃是他們的特權。因此奧古斯丁嘲笑那些擅自把善的意志歸於自己的人，正如他斥責那些把神恩看為是隨便給與的人一般；其實這乃是上帝的特選的明證。他說：“本性是人所共有的，恩典則不然。”他又說：“若以上帝僅賜與他所揀選之人的，當作人人都有的，這不過是一種顯而易見的虛妄。”在別處又說：“你怎樣來到這地步的呢？由於信心。你要小心，不要把所發現的義路歸功於自己，免得遠離義路而致沉淪。你說，我是按自由意志，由自己的選擇而來的。你為何如此驕傲呢？你知道這也是賜給你的嗎？聽他說罷，‘若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裡來的’（約 6：44）。”從約翰的話可以確實地知道，信徒的心受神的支配，好使他們以不變的心追隨他。他說：“凡從上帝生的，就不（能）犯罪；因為上帝的種存在他心裡”（參約壹 3：9）。我們可以看出，詭辯家所想像，誰都可以自由取捨的那居間而無效的衝動，明明是被排除了，因為聖經說，恒心是上帝所賜的。十一、恒忍本應看為是上帝白白的恩賜，不過有一種流行的大錯誤，以為這恩賜是依照各人的功德和蒙恩後感恩的程度所分配的。但這意見的發生，是由於揣想我們可以隨意迎拒上帝所賜的恩典；這觀念一被駁倒，其他的自然也隨著粉碎了。這其實是一種雙重的錯誤；他們除了說，我們對最初恩典的感謝和合法的使用，有隨後的恩典作為報酬以外，又說，以後恩典不是單獨運行，而是和我們合作。關於第一點，我們必須承認，當主每天以新恩賜充實他的僕人，看見他在他們當中所動的工是可蒙悅納的，就在他們裡面發現那他可以將更大的恩典賜給他們的。下面的話即暗指這個意思：“凡有的，還要加給他。”又說：“好，你這又良善又忠心的僕人，你在不多的事上有忠心，我要把許多的事派你管理”（太 25：23，29；路 19：17，26）。不過在此要避免兩個錯誤：對最初所賜恩典的合法使用，不能說有隨後的恩典作為報酬，仿佛人因自己努力奮勉，而使上帝的恩典有效；也不應該把它當做一種報酬，而忘記了這是上帝白白賜予的恩惠。我承認，信徒越善用以前所領受的恩典，他們指望那以後領受，作為上帝所賜之福的恩典也越多。但我要說，這使用也是出於主，而且這報酬也是出於他白白的仁愛。這些人在“獨作的恩典”和“合作的恩典”之間所用的區別也不適當。奧古斯丁雖也曾用這區別，但他以適當的定義使之緩和，即上帝以“合作”去完成他那

以“獨作”所開始的；二者是同一恩典，但由於工作方式不同而有不同名稱。所以他不讓我們與上帝平分工作，好像由兩方面的努力中產生共同的動作一般；他所指的，不過是恩典的增加而已。他在別處也同樣地說，人向善的意志是列於上帝許多恩賜之先，但它本身卻是那些恩賜之一。結果他絕不容向善意志有歸功於自己的餘地。保羅也特別說明了這點。“因為你們立志行事，都是上帝在你們心裡運行”（腓 2：13），接著又說：“為要成就他的美意，”藉以表明，這些行動都是出於他白白的仁慈。他們常說：我們領受了最初的恩典以後，就盡力與隨後領受的恩典合作；我答覆說，他們若以為我們一旦被神力克服，服從公義，以後就自動地進行，決意跟隨恩典的引導，那麼，我對這說法並不反對。凡上帝恩典統治所及之處，就必有這種迅速的服從。但這豈不是由上帝之靈來的嗎？這靈始終一貫，先產生服從的傾向，然後使之堅定不渝。然而他們若以為人與上帝的恩典合作是由於自己所生的能力，就是大錯特錯了。

第十二節、駁斥對哥林多前書十五章第十節之曲解——從略十三、我們要看奧古斯丁自己的話，免得所爾波恩學院神科的詭辯家們，即現代的伯拉糾派，照他們的老樣指責我們反對全部古風。我對他們不得不作答，正如奧古斯丁當日不得和伯拉糾爭辯一般。他在寫給瓦侖提諾的論懲戒與恩典（DeCorrectioneetGratia）一文中，從長說明我所要簡短陳述的；不過他自己這樣說：那賜給亞當的，是叫他若有意志便可在善中恒忍的恩典；那賜給我們的，是叫我們能有意志，而藉意志以克服情欲的恩典。因此，亞當若有意志，就有能力，但他卻不願意有這能力；而賜給我們的乃是意志與能力。原來的自由是‘能不犯罪’（Possenonpeccare），但我們所有更大的自由乃是‘不能犯罪’（nonpossepeccare）。奧古斯丁惟恐別人揣想他所說的是那達到永生以後的理想境界，正如倫巴都對他所誤解的一樣，所以隨即解釋說：“聖徒的意志既大受聖靈的激發，以致他們因有這意志而這能力；他們有這意志，乃是由上帝的運行而生。”若在那還需要“力量”才能“完全”抑制驕傲的這種軟弱中，他們被丟棄隨從自己的意志，以致只在有意志之時才可以藉神的幫助而得能力，同時上帝並不在他們裡面運行產生那樣的意志的話，那麼，在多方引誘與弱點之中，意志就會失敗，所以他們斷不能恒忍。意志的軟弱由於因受神恩之不變不離的激發而得到援助，所以意志雖然軟弱，也不至失敗。他以後又更詳細地討論，我們的心必須怎樣依從他的鼓勵；又說，上帝以人自己的意志吸引他們，但那些意志乃是他自己所形成的。所以我們可以奧古斯丁親口的見證作為我們所要證明之點的根據；上帝所賜的恩典，不限於按每人的自由選擇來取捨，而且足以在人心一同產生選擇和意志的。所以以後所生的善功，都是由於恩典，除了恩典所生的意志以外，沒有什麼服從恩典的意志。奧古斯丁在他處也這樣說：惟有恩典在我們裡面完成每一善功。第十四節、論奧古斯丁支持這主張的見證——從略

卷二 論對救贖主上帝的認識

第四章 上帝在人心中的運行

人受罪奴役之深，到了本性不能努力，甚而存向善之心也不能，這一點似乎已經充分地證明了。我們也在強迫和必然二者之間劃了一個明顯的界限，可以由這區別知道，人犯罪雖是不得已，還是自願的。既然當人受魔鬼奴役之時，他好像是為魔鬼的意志所操縱，而不是由自己的意志所主宰，所以我們還得說明這兩種勢力的性質。另一個尚待解決的問題，即是在那為聖經暗示上帝勢力所及的邪惡行動中，是否有歸咎於上帝之處。奧古斯丁在某處把人的意志比做一匹服從乘者指揮的馬，而把上帝和魔鬼比做乘者。他說：“假如上帝乘馬，他是一位頭腦清醒，騎術高明的騎師，不但姿勢美好，而且步伐舒徐，控制得法，不使馬任性賓士，胡亂跳躍，偏離正道；假如是魔鬼的話，他就像一個愚笨荒唐的乘者，使馬奔向無路可通之處，或躍入溝渠，或跳下絕壁，以致惹起馬的凶頑野性。”在沒有更好的比喻之時，我們只好採用這比喻。所謂屬血氣之人的意志在魔鬼權力之下受他支配，這話的意義不是說，意志抗拒之餘，無可奈何地被逼屈服，像奴隸被主人強迫服從他們所不願服從的命令一般；乃是說，意志為魔鬼的虛謬所引誘，甚至必然地受他的驅使。那些未蒙上帝所賜的聖靈管治之恩的人，他就按公義的審判將他們棄絕，交在撒但的支配之下。所以使徒說：這些被註定滅亡的“不信之人，被這世界的神弄瞎了心眼，不叫福音的光照著”（林後 4：4）。在別處又說，“他在悖逆之子心中運行”（弗 2：2）。惡人的盲目無知與一切毒惡，都稱為撒但的工作，然而這原因只能在人的意志中去尋找，因為萬惡之根是出於意志，而撒但王國的基礎，即是罪，也是在意志裡面的。

二、在同樣的事上，神運行的方法卻非常不同。我們可用約伯在迦勒底人手上所受的災難為例，以說明這運行的方法（參伯 1 章）。迦勒底人殺他的牧人，又劫了他的牲畜。他們所行的不義昭然若揭；可是撒但在這些事上不是無關的。因為聖經說，這整個事件是起源於撒但的。但約伯自己認為這是上帝的工作；他說，迦勒底人從他所掠奪的財物，是上帝收取的。若不原諒撒但，以他為上帝的夥伴，或把上帝看為惡的創始者，那麼，我們怎能把同一行動同歸於上帝，撒但，和人呢？我們若先檢討這行動的目的，其次研究它的執行方式，就不難解決這問題了。上帝的目的是以災難訓練他僕人的忍耐性；撒但的目的是盡力叫他失望；迦勒底人的目的是作奸犯科，以他人的財產飽自己的私囊。目的既如此懸殊，行為就彼此互異，執行的方式也是不同了。上帝讓他的僕人吃撒但的苦，讓撒但支配他所指派執行他旨意的迦勒底人；撒但以他的毒刺聳恿迦勒底人犯罪，於是他們橫行不義，自陷於罪惡的漩渦。所以我們可以說，撒但是在上帝所擯棄之人身上做工，行使他不義王國的治權。上帝也有他自己的特殊處置方式，因為他用撒但做他忿怒的工具，隨時發命令招之使來，揮之使去，叫他執行他公義的審判。我所指的，不是那支持一切受造之物，又供給它們一切行動之力的上帝的普遍力量。我所說的，只是那在一切個別行為為上

所表現的特殊力量。這樣，將一件事同歸於上帝，撒但和人並無不合之處；但由於目的與方式之不同，使這同一行為絲毫無損於上帝的公義，卻暴露撒但和人的不義與恥辱。三、教父們有時過於謹慎，對這問題不敢坦白地承認真理，惟恐引起對上帝工作的不敬和侮辱。我對這種審慎的態度雖深表同情，但我覺得只要事事根據聖經，就沒有什麼危險了。甚至奧古斯丁也不免過於顧慮；例如，他認為盲目無情不是上帝所運行的，乃是上帝的預知。但這巧妙的說法與經上無數的說明是不相符的；聖經所指的，分明是上帝的干預，而不僅是預知，奧古斯丁自己在其所著斥猶利安（Contra Julianum）的第五卷中說。罪惡不僅是由許可或預知所生，乃是由上帝的權力所生，為叫以前的罪因此受懲罰。所以他們所提出“許可”一說的理由，是不充足的。我以前說過，聖經常說上帝不惜叫那被擯棄之人盲目無情；但我們不能以預知或許可之說，來解釋這一點。因此，我們可以答覆，這運行的方式可分為兩方面：第一，既然他將光明移去，我們就只有黑暗盲目，將聖靈撤回，我們的心腸就硬如鐵石，一旦停止領導，我們就陷入迷途，這樣，所謂他叫那些被剝奪了認識，順從，和行正道之能力的人盲目無情，這說法是對的。第二種方式在文字上說得更適當，這就是說他為執行他的審判，藉著他憤怒的差役撒但，隨意指揮惡人的計謀，激發他們的意志，並加強他們的努力。摩西說西宏王不讓以色列人自由經過，“因為上帝使他心中剛硬，性情頑梗，”他隨即補充說，上帝的目的，是“要將他交在你的手中”（申 2：30）。上帝既有意使他毀滅，所以他的剛愎正是神要他滅亡的準備。

四、以下的話似乎與前一方式有關係的：“他廢去忠信人的講論，又奪去老人的聰明；他將地上民中首領的聰明奪去，使他們在荒廢無路之地漂流”（伯 12：10，24）。又說：“主阿，你為何使我們走差離開你的道，使我們的心裡剛硬不敬畏你呢？”（賽 63：17）。以上的經文是指出上帝在丟棄人之時，他使我們變成怎麼樣，而不是指出他怎樣在人心裡運行。還有更進一步的見證，例如使法老的心頑梗：“我要使法老的心剛硬，他必不容百姓去”（出 4：21）。以後主說：“我已使他的心剛硬了”（出 7：3）。他以不使他的心變軟來叫它剛硬嗎？是的，但他所做的並不只此，因為他將他的心交給撒但，使它頑梗不化；所以他以前說過：“我要使他的心剛硬。”當百姓走出埃及，和他們對敵的埃及人是受了誰的激動呢？摩西對百姓明明宣告說，那是“上帝使他們的心剛硬。”詩人引證了同一歷史，說：“他使敵人的心轉去恨他的百姓”（詩 105：25）。我們不能說，他們墮落是由於失去了上帝的的指導。如果他們是“剛硬”和“轉離”，顯見神有意使他們傾向墮落。此外，他每逢有意懲罰他的百姓所犯的罪，他怎樣利用惡人去執行他的工作呢？他的方式是叫誰都知道，這行動的功效是出自他，惡人只不過是他旨意的執行者而已。有時“他發嘯聲，叫他們從地極而來”（賽 5：26；7：18），有時候如同“以網纏住他們”（結 12：13，17，20），有時如同以斧頭打擊以色列的人民。當他稱西拿基立為他手中所操縱的斧（參賽 10：15）。這分明是說，他自己在惡人當中運行。奧古

斯丁在某處曾作如下的區分，說：“他們犯罪是由於自己；在罪中行此行必是由於那隨己意指揮黑暗的上帝的權能。”五、撒但的工作是在於聳動惡人執行上帝所安排的，這事實由一段經文就可以證明。撒母耳記多次說到主的惡魔，和從上帝那裡來的惡靈，或擾亂或離開掃羅（參撒下 16：14；18：10；19：9）。如說這是聖靈，就是不敬。不潔之靈所以稱為上帝之靈，是因為他所行是遵照他的命令和權力，是執行的工具，而不是行動的發動者。我們也要提及保羅所說的：“上帝就給他們一個生髮錯誤的心，叫他們那不信真理的，信從虛謊”（帖後 2：11，12）。在上帝的運行，與撒但和惡人的企圖之間，即使同一行為也有很大的區別。他隨意利用那在他手中的惡的工具，以施行他的公義。他們既是惡的，就生出那從他們本性的敗壞所懷的不義。還有其他維護上帝的尊嚴，使他不受詆毀，並消除一切不信者的苛責的理由，已經在論天命三章中陳述了（見本書卷一，第十六至十八章）。現在我僅簡單地說，撒但怎樣統治被擯棄之人，並主怎樣在他們兩者當中運行。六、在那非善亦非惡的，即是那屬於肉體而不屬靈性生命的行為之中，人究竟有些什麼自由這問題，雖然以前我們已經提及，但還沒有詳細說明。有些人承認，人在這事上有選擇的自由；我想，這是由於他們不願辯論一個不重要的問題，而不是由於他們積極地主張他們所承認的。雖然我承認，人若相信自己沒有稱義的能力，就算已經相信了那為得救所必須知道的，但我想有一點也是不應該忽視的：好叫我們知道，一方面當我們的心思選擇，並意志傾向於那有利於我們的；另一方面當我們的心思避免那有害於我們的，這兩方面都是由於上帝的特恩。上帝旨意的能力，不但叫他那預見為最好的事成功，而且也叫人的意志傾向於那些事。如果我們看外界事物的執行，誠然不會懷疑它們都是受人意志所支配的；可是我們若聽人作見證說，在這些事上人的心也是受上帝管理的，那末，我們就不得不承認，意志本身是在上帝權力之下的。誰使埃及人和以色列人和好，以致甘願將最貴重的器皿借與以色列人呢？（參出 11：3）他們決不會出乎自願地這樣做。這分明是因為他們的心受上帝所指引，而不是由於他們自己的意向；雅各若不相信上帝隨意把各樣性情灌輸給人，就不會論到他的兒子約瑟——即他那時以為是一個不信神的埃及人——說：“但願全能的上帝，使你們在那人的面前蒙恩”（創 43：14）。全會眾借詩篇的話承認，當上帝要憐憫他們之時，他使那殘忍的民族變為憐恤（參詩 106：46）。再者掃羅在暴怒，準備作戰之時，聖經明說，這是上帝之靈所驅使的（參撒下 11：6）。亞希多弗的良謀是一向被尊為神諭的，可是誰使押沙龍不採用他的良謀呢？（參撒下 17：14）。誰使羅波安聽信那些少年人的勸告呢？（參王上 12：10）。誰使那素以勇敢聞名的民族，忽然怕和以色列人接觸呢？妓女喇合承認這是上帝的工作。在另一方面，叫以色列人恐懼喪志的，除了那在律法中告誡他們，叫他們心驚膽怯的上帝以外，還有誰呢？（參利 26：36）七、有人或將表示異議，以為上述的不過是些特殊的例子，決不是普遍的原則。但我認為這足夠證明我所說的：上帝準備要執行他的旨意之時，甚至在外表的事上，他就感動人的意志，好叫他們選擇的自由無非

是唯上帝之命是聽。不論你是否願意，你不得不斷言，你的思想受上帝所支配，過於你自己的自由所決定。因為日常經驗告訴你，在平易簡單的事上，你的判斷往往失敗；在並不艱難的業務上，你的精神時常萎靡；反之，在最奧妙的事上，卻隨即得到適當的忠告，在危急存亡的大事上，你的思想能勝過一切困難。我認為所羅門所說，“能聽的耳，能看的眼，都是上帝所造的”（箴 20：12），就是這個意思，我覺得他所說的不是指耳目的受造，乃是指它們功用上的特殊恩惠。他說：“王的心在上帝的手中，如同溪水任意流轉”（箴 21：1）；他舉一而反三：假如誰有完全自由不受牽制的意志，那就是帝王；他可以利用政治多少支配別人的意志；那麼，如果帝王的意志也受上帝權力的支配，我們的意志又何能例外？奧古斯丁對這問題解釋得好；他說：“如果我們仔細考查聖經，就知道它不但證明上帝把人的惡意志變為善意志，好引導它們向善和得著永生，而且說，關係今生的那些意志也是受上帝權力所管治的，以致他用奧秘而最公正的判斷賜福或降災與人，都是從心所欲，操縱自如。”

八、讀者應當記得，關於意志的能力，我們不要如某些無知之人所慣常妄為的，按外表的成就去估計它。他們指出，雖貴為帝王也不能滿足自己所有的欲望，以為由此便可以充分地證明意志受束縛。但我們所說的能力是指人心內部的能力，不是外表的成就所能測量的。因為關於自由意志的爭點，不是在人有外在的阻礙之時能否執行心裡所決定的事，乃是在每一事上他的判斷力和意志能否有決定的自由。如果有人有這兩種自由，那末，熱古路（Attilius Regulus）雖被關在一個四圍釘滿了釘子的桶裡，他和一個統治半個世界的該撒（Caesar），有同等的自由意志。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第五章 斥支持自由意志的論點

關於意志的束縛，似乎已經說得夠多了；不過有些人根據自由的一種錯誤觀念所提出的某些理由來反對我們，使我們不得不略為申述。他們首先搜集許多荒謬的事實，令人討厭我們的意見，仿佛它是不合常識的，然後他們再以聖經上的見證，作為攻擊它的資料。我們要依次駁斥這兩種武器。他們說，罪若是出於必然，就不能算為罪；若是出於自願，就應該可以避免。這也是伯拉糾用以攻擊奧古斯丁的武器；可是我們不願借他的權威駁斥他們，直等到我們對本題解釋清楚再說。我否認罪因出於必然，而可以減輕其罪債；我也否認罪因出於自願，而可以避免。有人若要和上帝爭辯，以不得不這樣做為藉口，好逃避上帝的懲罰，就可以用我們在別處說過了的話答覆他，說：人為罪所奴役，以致除罪以外別無意志，這情況不是生於創造，乃是生於天性的墮落。因為那不信之人所要藉口的弱點，除了出自亞當自願效忠于魔鬼的專制以外，又何由而生呢？因此而有那束縛我們的敗壞；這是由於那第一人

背叛他的創造主而生的。如果人人必須對這背叛之罪負責，他們就不能以出於必然而希圖赦免，因為這必然就是他們應受懲罰的最明顯的原因。此事我們已經說明在前，又以魔鬼為例證明，人雖然必然犯罪，也是自願犯罪。天使的意志雖只能向善，然而還是意志。伯爾拿也說得對，我們的必然既是自願的，所以我們更加悲慘；它使我們成為罪的奴僕。他們第二部分的論點也是錯誤的，因為他們把自願誤認為自由；但我們已經證明，由自願而作的，卻不必是自由選擇的事。二、他們又說，除非道德與罪惡的行為都是出於意志的自由選擇，就沒有理由懲惡或獎善。這論據最初雖是由亞裡斯多德所提出，但我承認，也曾經屈梭多模和耶柔米所採用。耶柔米並不佯作不知伯拉糾派熟悉這意見，而且還引證他們的話：“在我們心裡運行的若是上帝的恩典，那麼，冠冕就當歸於恩典而不歸於那不作工的我們。”關於懲罰，我可以回答說，犯罪的既是我們，我們就當受懲罰。人既受罪的奴役，被證明是身為罪人，按情欲自動犯罪。那麼，其犯罪是否出於自由的判斷力，有什麼重要呢？關於義的賞賜，我們若認識它們是靠神的仁慈，而不是靠我們自己的功德，這有什麼不對呢？奧古斯丁常常提及，說：“上帝不獎勵我們的功德，只榮耀他自己的恩賜；所謂賞賜，不是好像我們的功德有何應得的，而是還報那已經賜給我們的恩典！”他們察覺，假定功德不是源于自由意志，那麼它們就沒有存在的餘地了；在這一點上他們是對的；然而他們從此所引出與我們的意見相反的結論，說功德是源于自由意志，就是大錯了。因為奧古斯丁隨時都毫不猶豫地教導那他們所認為不虔敬而不肯承認的，說：“人有何功德可言呢？他不是因功德而賞賜，乃是賜白白的恩典；只有他是無罪的，又能免人的罪，在他看來，人都是罪人。”他又說：“如果你領受應得的，就得受懲罰。然則怎樣呢？上帝所給你的，不是應得的懲罰，乃是不配得的賞賜。你若要被摒於恩典之外，就誇耀自己的功德吧。”又說：“你自己算不得什麼；你所有的只是罪，功德是屬於上帝的；你應當受懲罰；若你將來得賞賜，那不過是他獎勵自己的恩賜，不是你的功德。”他在旁的地方也說過，恩典不是由功德而來，功德卻是由恩典而來。不久他又下一結論說，上帝與他的恩典在一切功德之先，藉以引出其他的功德；他白白地賞賜一切，因為他在我們身上找不出可配得拯救之處。他的著作既充滿了這些話，還有再引證的必要嗎？如果他們肯留心聽保羅所說聖徒的光榮從何而來。他就更可以糾正他們這種錯誤。他說：“預先所定下的人又召他們來，所召來的人，又稱他們為義；所稱為義的人，又叫他們得榮耀”（羅 8：29）。那麼，保羅為什麼說信徒得獎賞呢？因為他們是由於上帝的憐憫，不是由於自己的努力而被選，被召，被稱義。因此，不要怕自由意志被推翻以後，所有功德就不能存在了。人若恐懼並躲避那聖經上所吩咐的，就是愚不可及的。他說：“若是領受的，為何自誇，仿佛不是領受的呢？（林前 4：7）你看他從意志自由奪去一切，特意不給功德留餘地。但上帝的寬厚仁愛，廣大無邊，永無窮盡，他所賜給我們的恩典，因為他把它們當做我們的，所以他加以獎賞，仿佛它們是我們自己的善行。三、他們又好像借用屈梭多模的話，認為我們的意志若沒有

選擇善惡的能力，那末，凡性質相同的人，不是全善，便是全惡。有人用安波羅修的名寫了論外邦人的蒙召一文，來爭辯說，除非上帝的恩容許我們有可變之餘地，誰都不會從信仰退卻。這些名人自己都不能一致，真是令人驚訝。人的差別是由於上帝的揀選，屈稜多模怎會不想及這事呢？我們可以大膽地接受保羅的堅強主張，就是說：人都是陷於邪僻，腐化墮落，毫無例外；我們要比他進一步說，上帝的仁慈並不讓所有的人都留在邪僻墮落之中。所以我們雖都在同一疾病中掙扎，但有些人因得到上帝的親手醫治而恢復健康。其他人受他公義的審判，他就讓他們在墮落中腐朽，直到完全消滅。有些人堅持到底，有些人半途而廢，也是一樣的理由。因為恒忍也是上帝的恩賜，不是隨便給與一般人的，乃是給與他所喜悅的人。我們若要追問差別的原因，為什麼有些人能堅持到底，又有些人半途而廢，這除了因為上帝以他的權力支持前者，不叫他們毀滅，不支持後者，而使他們做無恒心者的炯戒以外，就再也找不出其他的原因了。四、他們又說，罪人若無力服從，不但一切規勸無效，告誡不中用，斥責也是徒然可笑的，以前奧古斯丁遇著同樣的反對，叫他不得不寫論懲戒與恩典一文；他詳細地駁斥他們，要他們特別注意以下的結論：“人啊，你由誠命中當知道所應盡的本分，在懲誡中知道你不盡本分是由於自己的過失，在祈禱中知道從何處可以領受你所願得的。”在他的論精意與字句

（De Spiritu et Litera）一文中，有大致相同的論點；他在這篇文中說，上帝不是按人的能力規定律法的訓戒；但在規定了什麼是合法的，他就充分地將能力賜給他選上的人去奉行。這問題不必詳細討論。首先我們當知道，我們在這事上不是孤立無援，乃是有基督和各使徒的支持。讓我們的對方考慮，他們和這樣的對手去爭辯怎能占優勝。基督曾聲明過，沒有他，我們不能做什麼（參約 15：5），那些沒有他而作惡的人，基督會減輕對他們的懲罰嗎？他會放鬆規勸每人行善嗎？哥林多人忽視了愛，保羅對他們的責備是何等嚴厲啊！（參林前 3：3）。可是，他誠懇地禱告，求主賜仁愛給他們。在羅馬書中他說：“這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的上帝”（羅 9：16）。但以後他還是用規勸，訓誡和斥責等方法。他們為何不規勸上帝不要如此枉費心力，要人做那只有他能賜與的事，和懲罰那些因沒有他所賜的恩典而犯的事呢？至於沒有上帝的憐憫而不能立意或奔跑的人，他們為什麼不規勸保羅饒恕他們呢？仿佛主的教義真的沒有最好的理由為根據，這理由是那誠心尋求之人必然立時看見的。保羅說明了教義，勸誡和斥責對於改變人心有多少效力；他說：“可見栽種的算不得什麼，灌溉的也算不得什麼，只在那叫它生長的上帝，”才有偉大的效力（參林前 3：7）。這樣，我們知道摩西對律法的教訓非常嚴厲，先知們對違犯律法之人也誠肯地警告，但他們承認，人若是沒有上帝所賜的智慧之心，決不會聰明通達；清心是上帝特殊的工作，又以肉心代替石心，以他的律法刻在人心版上；總之以心靈的刷新，使他的教義有效。

五、有人要追問，究竟規勸有什麼用呢？我的回答是：如果不信的人心志頑梗，藐

視規勸，在上帝的審判台前，規勸就是控告他們的見證；而且在目前也可以叫他們在良心上感受譴責；因為甚至一個膽大妄為的人無論怎樣嘲笑規勸，然而在他的內心卻不能拒絕。又有人說，如果這可憐的罪人沒有那為順服所必須的柔和之心，又怎麼辦呢？我請問，他自己剛硬的心既不能歸咎於他人，那還有什麼可原諒的餘地呢？那些惡人雖無時不想嘲笑神的教訓和勸戒，但不論他們自己的願望如何，總會因它們的權力而驚惶失措。然而它們主要的使用是對信徒的，上帝既以他的靈在他們心中施行一切，他也不忽視他的道，卻大有功效地加以運用。按照先知所說，信徒的一切力量都是由於上帝的恩典，“我要給他們一個新的心，叫他們遵行我的律例”（結 11：19，20）。你們會反對說，為什麼勸他們守本分，而不僅僅以靈指導他們呢？他們既然除了受靈的激動以外，別無辦法，為何以勸告勉強他們呢？他們既因肉體上必然的弱點而離開正道，為什麼要懲罰他們呢？我的回答是：你是什麼人，敢於以律法強制上帝呢？如果他的旨意是要以勸告準備我們接受他的恩典，而由於這恩典我們可以聽勸告，你憑什麼要譴責這制度呢？假如勸告和責備除了使信徒認識自己的罪以外別無效用，就為這個緣故，也不能說它們是毫無用處。勸告因有靈在內心運行，使人心為正義的愛所激發，滌除怠惰，消滅一切逸樂與不義的毒素，反而以不義為可憎，為累贅，誰敢說勸告與譴責是多餘的呢？如果有人想得更明白的答覆，就當注意這解釋：上帝在選民中的運行有兩方面：對內是運用他的靈，對外是運用他的言語。他是聖靈啟迪他們的心思，使他們的心喜愛學習公義，而成為新人。他以言語激發他們渴慕，追求，並獲得同樣的新生。他在這兩方面都按己意發揮他的權力。當他以同樣的話勸戒那些被擯棄之人，雖不能使他們改過，卻可以叫他們現在就受到良心上的譴責，將來在受審判之時更加不可推諉。因此基督雖聲明：“除非父吸引人，就沒有能到他那裡來的，”凡到他那裡來的人，都是“聽見父的教訓又學習的”（約 6：44，45），但他並不忽視他教師的職責，卻諄諄勸告，但內心需要聖靈啟迪的人，可從他的教訓而得到造就。保羅認為教訓對被擯棄之人不是完全無用的，因為“在這等人，就作了死的香氣叫他死，”但是“在上帝面前卻是馨香之氣”（林後 2：15，16）。六、我們的敵人汲汲於搜集聖經上的證據；他們既然知道不能靠它們的品質反駁我們，就希望以數量勝過我們。然而正如在戰場上兩軍短兵相接，不論那烏合之眾怎樣虛張聲勢，都是不堪一擊的；同樣，儘管他們數量眾多，我們都會很容易將他們擊潰。他們濫用來攻擊我們的各段經文，若加以適當的分類，不過集中在很少的幾個論題上，所以只要回答一個就足夠應付其他，不必一一加以說明。他們的主要論據是從訓誡中所引出來的；他們揣想，訓誡都是和我們的能力相稱，以致凡所要求的，我們就能執行。所以他們把訓誡一一列舉，並藉以測驗我們的力量。他們說，上帝要求聖潔，虔誠，服從，貞節，仁愛和謙卑，而禁止不潔，拜偶像，淫亂，忿怒，劫掠和驕傲等，這若不是上帝戲弄我們，就是他只要求我們力所能及的事。他們所搜集的訓誡可分為三類：有些訓誡要求先歸向上帝，有些僅指遵行律法，還有些吩咐要在所接受上帝的恩典中堅持

到底，讓我們首先總括地討論，然後再逐項敘述。把人的能力看為與神的訓誡所要求的同等，由來已久，又似乎頗有是處，但實際上是由於不明律法所致。因為以為我們說不可能遵行律法便是犯了大罪的那些人，極力爭辯說，若律法是不能遵行的，它的頒行就等於徒然了。他們這樣辯論，仿佛保羅關於律法從來沒有說過什麼似的。請問下面所引證的經文：“律法原是為過犯添上的；” “律法本是叫人知罪，” “律法是惹動忿怒的；” “律法本是外添的，叫過犯顯多。”（加 3：19；羅 3：20；4：15；5：20），是什麼意思呢？它們豈是指律法因我們的能力而必須受限制，以表示律法的頒行不是徒然的嗎？它們豈不是表示律法是遠在我們能力之上，而使我們知道自己的無能嗎？按照保羅的定義，“命令的總歸就是愛”（提前 1：5）。可是他希望帖撒羅尼迦人的心為愛所充滿，分明是說，除非上帝把律法的原則啟發我們的心，我們所聽的律法便是徒然的。

七、如果聖經僅說，律法是我們生活的規則，那麼，我們可以即刻贊同他們的意見。但聖經對我們明說律法有多方面的功用，這樣，最好是按照聖經的說明來考慮律法在人當中的運用。就目前的辯論而論，當律法在規定我們應做什麼時，它教導我們說，服從的能力是出於上帝的仁慈，所以勸我們求上帝賜這能力給我們。如果僅有命令而無應許，那麼，這便是試驗我們是否有足夠力量去遵行誡命；但命令既與應許相連，並且聲稱，我們不僅從神的恩典得到輔助的力量，乃是要得到全部的力量，於是就有充分的證據，證明我們不僅不配遵行律法，簡直根本沒有遵行律法的能力。因此他們再不要說什麼我們的能力和律法相稱的話。仿佛上帝在律法裡所規定的義的標準，是按照我們的低能而定的。我們由這些應許可以斷言，我們自己是怎樣地毫無準備，因為我們是普遍地需要他的恩典。他們說，誰會相信上帝為木石頒佈律法呢？我的答覆是：誰也不會以這觀念教誨人的。惡人並非木石，因為他們一方面受律法之教，認識自己的情欲是和上帝作對的，另一方面他們的心也見證自己是有罪的；而善人也不是木石，因為在他們自知無能之時，就會求助於上帝的恩典。下面所引奧古斯丁的話，即是論及這事；他說：“上帝命令我們做所不能做的，好使我們知道應該向他求什麼。若只將合宜之分給與自由意志，而將更大的光榮歸於上帝的恩典，那麼，訓誡的用處就很大了。信仰獲得那律法所命令的；因此律法下命令，好使信仰得著律法所命令的。上帝要求我們有信心，但是，除非他把他所要求的給了我們，他就找不著他所要求的。”他又說：“願上帝施賜那他所命令的，又願他隨意發命令。”

八、我們若考慮已說過的三種規律，就會更清楚了。上帝藉著律法和先知常常命令我們歸向他（參珥 2：12）；在另一方面，先知也說：“你使我回轉，我便回轉，” “你使我回轉以後，我就真正懊悔”（耶 31：18，19）。他吩咐我們要有清潔的心，但他藉著摩西說，清心是他親手的工作（參申 10：16；30：6）。他常常要人有新心，然而別處也說，新心是他自己的恩賜（參耶 4：4；結 36：26）。奧古斯丁說：“上帝所應許的，不是我們以自由意志或本性去執行，乃是他自己以他的恩典去執行。”他在列舉提科紐（Ticonius）和基督教教理原則之時，把這句話列入第五條，認為在律法與應許之中，

或者在誠命與恩典之中，要有適當的區別。這足夠回答那些說，從有訓誡便可推斷人有力量去服從訓誡，以致破壞了那使人有能力遵守訓誡的神之人。第二類規律比較簡單，即是要我們敬拜上帝，恒久服從他的旨意，遵守他的誠命，和服膺他的教訓。但有無數經文證明人所能達到最高度的公義，成聖，虔誠和純潔都是他自己的恩賜。第三類是像路加所說保羅和巴拿巴對信徒的勸告：“務要恒久在上帝的恩中”（徒 13：43）。保羅也告訴了我們從那裡去尋找恒忍的恩典，說：“最後，弟兄們，你們要在主裡面做剛強的人”（弗 6：10）。他在別處警告我們，說：“不要叫上帝的聖靈擔憂，你們原是受了他的印記，等候得贖的日來到”（弗 4：30）。但他所要求的不是人所能做到的，所以他為帖撒羅尼迦人代求，“願我們的上帝看你們配得過所蒙的召，又用大能成就他所悅納的良善，和一切因信心所作的工夫”（帖後 1：11）。他在哥林多後書論到捐助的事，也提及他們仁愛和虔誠的意向（參林後 8：1 以下），但不久以後，他感謝上帝感動了提多負起勸告的工作。如果提多沒有上帝的鼓舞，還不能用自己的唇舌勸告人，他人若沒有上帝的指導，又怎能行動呢？

九、我們的那些更聰明的敵人，對這些見證不惜加以苛責，因為他們說：這些證據不能阻止我們使用自己的能力，也不能阻止上帝幫助我們努力。他們也引證先知的話，對我們歸正的完成，似乎是在上帝與我們中間平均分開。“你們要轉向我，我就轉向你們”（亞 1：3）。我們從從主所得的援助已經說過了，此處不必重述。我只希望他們承認不能從上帝吩咐我們遵守的命令來推測我們完成律法的能力；因為要完成神的一切規律，神的恩典是我們所必需的，而且也是他應許了給我們的；因此我們可以知道，那要求於我們的，是多於我們所能完成的。誰也不能曲解耶利米所說，上帝和古人所立的約已經無效了，因為那只是文字的約（參耶 31：32），這約只能由靈的力量來決定，唯有靈可以使人順從。他們的錯誤也不能以下面的經文為根據，“你們要轉向我，我就轉向你們。”因為這不是指上帝轉向，使我們的心更新悔改，乃是指上帝在這轉向，以外在的興旺表示他的仁慈，正如他有時以災難表明他的忿怒一樣。當以色列人在受盡了各種災殃以後，他們訴苦說，上帝離開了他們；上帝回答他們說，如果他們回到公正的生活，又回到他那裡去，他的仁慈決不叫他們失望，因為他自己就是公正的標準。如把上面這段經文，看為歸正的工作是上帝與人所平分的，就完全誤解了。我們對這些問題敘述力求簡單，等到討論律法之時再行陳述，較為適宜。十、第二種論據是與第一種相關連的。他們提出上帝和我們意志立約的應許為理由；例如：“你們要求善，不要求惡，就必存活。”“你們若甘心聽從，必吃地上的美物，若不聽從，反倒悖逆，必為刀劍吞滅，這是主親口說的”（摩 5：14；賽 1：19，20）。又說：“你若從我眼前除掉你可憎惡的偶像，你就不被遷移。”“你若留意聽從主你上帝的話，謹守遵行他的一切誠命，就是我今日所吩咐你的，他必使你超乎天下萬民之上”（耶 4：1；申 28：1）；還有其他

類似的經文。他們認為除非我們有權力堅定或阻撓恩澤，否則說，上帝在應許中所賜給我們的恩澤是對我們的意志而發的，乃是荒唐和嘲弄。誠然，人對這題目很容易加以鋪張，巧於聲訴說：我們為上帝大大戲弄；他說他的仁慈是基於我們的意志，而那意志又非我們自己的能力所能左右；上帝賜恩澤給我們，卻叫我們無力享受，這真是上帝很奇怪的慷慨；若他的應許根據那不可能，以致永無實現之望的事實上，卻說它們可靠，那真是奇怪了。關於這類有條件的應許，我們要在別處證明有些應許不能實現，並沒有什麼荒唐可言。至於目前所討論的事——上帝雖明知我們不配得，卻仍要我們配得他的恩寵——我否認他對我們是殘忍嘲弄的。給與信徒的應許也同樣地給與惡人，在兩方面都有效用。上帝一面以他的規律使惡人良心不安，叫他們不致沉溺在罪惡中而忘記了他的審判；另一方面在應許中指出他們怎樣受他的慈愛。主賜福與那些敬拜他的人，而嚴厲懲罰那些藐視他的人，誰不承認這是公道呢？所以當上帝對那受罪捆綁的惡人說話之時，他在應許上加上一個條件，就是要他們掙脫了邪惡，才可以享受他的恩寵，他的這種行動是有條有理的；他們單憑這理由也可以明白，他們之所以得不到那只應許給敬拜真上帝之人的恩澤，確是應當的。在另一方面，他既用各種方法勉勵信徒求他的恩典，那末，如果他在應許中也想作他在訓誡中所作的，那是一點也不奇怪的。我們既藉訓誡得知上帝的旨意，便可知道我們因違反他的旨意而得的不幸；而且同時可以請求他的靈，引導我們走入正軌。因為我們的懈怠沒有充分地被他的規律所激發，所以上帝加上他的應許，吸引我們愛好他的誡命。我們越愛公義，就越熱切地追求上帝的恩典。你看在“如果你願意，”“如果你順從”等話中，上帝既不以無限的能力付託我們，也不因我們的無能而加以嘲笑。十一、我們的反對者所提出的第三種論據，也和前兩種很相似。因為他們引證某些經文，在其中上帝指責那忘恩負義的百姓，說他們從他手中得不到各種幸福，完全是由於他們自己的錯誤。下列經文即是屬於這一類的，“亞瑪力人，和迦南人，都在你們面前，你們必倒在刀下，因你們退回不跟從主”（民 14：43）。“因為我呼喚你們，你們卻不答應，所以我向這殿施行，照我從前向示羅所行的一樣”（耶 7：13，14）。還有“這就是不聽從主他們上帝的話，不受教訓的國民；主丟掉離棄了惹他忿怒的世代”（耶 7：28，29）。再者，“他們不聽從你的話，也不遵行你的律法，一切你所吩咐他們行的，他們都不遵行，因此你使這一切的災禍臨到他們”（耶 32：23）。反對我們的人說：“這些責難怎能加在這些人身上呢？因為他們會立刻聲辯，‘我們當然希望得福，恐懼災難，但我們之所以沒有服從主，聽他的話來趨吉避凶，乃是由於我們沒有自由，與受罪所束縛；我們既沒有能力避免罪惡，所以責備我們乃是徒然的。’”要回答這問題，且不管以必然為托詞是怎樣沒有強有力的藉口，我要問，他們能否證明自己無罪。因為如果他們自己確有過犯，得不到上帝的仁慈，正是因他們離棄正道而受上帝的譴責。他們豈能否認自己的邪惡意志不就是頑梗剛愎的原因？他們若發覺了罪根在自己的心裡，為何要找外來的原因以掩飾他們的毀滅是自找的呢？假如罪人得不到上帝的恩寵，

反而受他的懲罰，真是只由於他們自己的罪，那末，他們受主親自譴責是很對的，好叫怙惡不悛的人在不幸中學會責備痛恨自己的不義，而不怨恨上帝不義殘忍；又好叫那還稍具受教之心的人能厭惡那使自己陷於愁苦毀滅的罪惡，改邪歸正，在切實痛悔中承認上帝所譴責的罪。眾先知所載申斥的話，對信的人確產生了這種良好的效果，這可從但以理在其書第九章的嚴肅祈禱中看出來。關於譴責對於怙惡不悛之人的用處，可以耶利米對猶太人聲明他們所受災難的原因為例；雖然他們的遭遇無非是主所預示的。“你要將一切的話告訴他們，他們卻不聽從，呼喚他們，他們卻不答應”（耶 7：27）。或許有人要問，為什麼他們要對聾子說話呢？原因是這樣：他們雖然厭煩，但這是為要叫他們知道那對他們所宣揚的確是真理，又叫他們明白，把自己的罪債推諉在上帝身上是最大的褻瀆。由這幾個解釋，我們很容易駁倒那些與上帝恩典為仇之人從律法的訓誡與勸告中所慣於搜集，用以建立自由意志偶像的無數證據。詩篇有一篇說，猶太人是“頑梗悖逆居心不正之輩”（詩 78：8）。詩人在別處勸告當代的人“不可硬著心”（詩 95：8），這即是說，一切悖逆的罪債是由於人的邪惡。若從這節經文推論人心可左可右，那就錯了。因為人心中的謀算是由於主。詩人說：“我的心專向你的律例，永遠遵行”（詩 119：112），因為他是全心全意地服事上帝，毫不猶豫，只有一片歡欣鼓舞的心。在同一篇詩中，他承認這意向是上帝的恩賜，不把它看為自己所有而自誇（參詩 119：33-40）。所以我們不要忘記保羅對信徒的勸告，吩咐他們要“恐懼戰兢，作成得救的工夫，因為立志行事，都是上帝在你們心裡運行”（腓 2：12，13）。他讓他們有分工作，好叫他們不溺於私欲而疏忽；然而以“恐懼戰兢”相告誡，為的是要他們謙卑，並且提醒他們，這吩咐他們作的，正是上帝所作的。他暗示著，信徒的所作所為是被動的，因為他們所有的力量是來自天上，即不能擅自把任何力量歸於自己。所以彼得勸告我們，“有了信心後，又要加上德行”（彼後 1：5），他不是要我們去做一部分附屬的工作，仿佛我們自己可以單獨做任何事；他僅僅鼓勵我們在肉體上不要懈怠，因懈怠常使信心消滅。保羅也為此勸告：“不要消滅聖靈的感動”（帖前 5：19），因為若不及早改正，信徒將逐漸懈怠。如果有人由此推想，以為對那賜與他的亮光，可隨己意取捨，他的愚妄是不難駁斥的；因為保羅所要求的勸勉，只能由上帝而來。我們雖常常受命“要滌除一切的污穢”（林後 7：1），但聖靈卻以潔淨我們為他的專責。總之，那本屬於上帝的被看為是我們的，這一點從約翰所說的可以明白：“凡從上帝生的，必保守自己”（約壹 5：18）。主張自由意志的人以這句話為護符，仿佛我們得救是半由於神的權能，半由於自己，好像我們不是從天而得著使徒所說的這種保守一般。因此，基督求父“保守我們脫離罪惡”（約 17：15）；我們知道，信徒對撒但作戰用以制勝的武器，都是上帝所供給的。所以彼得叫我們“服從真理，潔淨自己的心”，隨即又加上好像更正的一句，“藉著上帝的靈”（彼前 1：22）。最後，人在屬靈戰爭中的軟弱無能，約翰也曾簡單地說明：“凡從上帝生的，就不犯罪，因上帝的種存在他心裡”（約壹 3：9）。他在另一處又加上一

個理由說：“使我們勝了世界的，就是我們的信心”（約壹 5：4）。十二、他們從摩西的律法中也引了一個好像和我們的解釋相衝突的見證；因為在公佈律法以後，他對百姓宣告，說：“我今日所吩咐你的誡命，不是你難行的，也不是離你遠的；不是在天上；這話卻離你甚近，就在你口中，在你心裡，使你可以遵行”（申 30：11-14）。如果這些話是僅指訓誡而說，我承認它們在目前的辯論上是很有力量的。因為雖然我們為避免困難起見，可以推說，這些話所指的，不是說容易遵行律法，而是容易認識律法，然而這樣解釋，或許使人還有懷疑之處。但保羅的解釋毫不含糊，他證實摩西所說的是福音的教理，因而掃除了我們一切的疑惑（參羅 10：8）。如果有人硬說，保羅把這一節經文應用到福音方面，乃是完全曲解了經文的原意，那麼，雖然這人的臆斷顯然是犯了不敬之罪，但是即使我們不靠保羅的權威，仍然有充分的理由好駁斥他。假如摩西所說的不過是規律，他便是以最空虛的話來欺騙百姓。因為他們若認為靠自己力量遵行律法是毫無困難的，這豈不是把自己毀滅了嗎？當遵行律法遇著絕大阻礙之時，所謂容易遵行律法，成了什麼呢？可見摩西在這些話裡實在包括了慈悲的約，這是他和律法的規律同時公佈的。因為他在前節告訴我們，必須求上帝潔淨我們的心，使我們愛他（參申 30：6）。所以他所謂容易，不是在乎人的力量，乃是在乎聖靈的幫助和保護，在我們的弱點中以大能力完成他的工作。可是，這段經文不僅是指規律，也是指福音的應許，這應許非但沒有說，我們可以依靠自己的力量去獲得公義，而且肯定地說，我們原是缺乏這力量。保羅在考慮這問題之時，以見證證明福音裡的拯救，不是在律法所規定的那種嚴格，困難與不可能的條件之下，只有遵行全誡命之人始能獲得，而且在一種易於履行的條件之下所應許與我們的。所以摩西的見證並非支持人意志的自由。

十三、還有些經文常被人用來反對我們；這些經文是說，上帝有時以撤回他恩典的幫助來考驗人，並看他們究竟將採取何種途徑；如何西阿書所說的：“我要回到原處，等他們承認己罪，尋求我的面目”（何 5：15）。他們說，上帝要考慮以色列人是否尋求他，是很可笑的，除非他們的心是非常靈活，可左可右，隨意而行的；其實上帝在先知書中常常描寫自己輕視和拒絕他的子民，直到他們改過遷善為止。但反對我們的人從這些威脅中會怎樣推斷呢？若他們以為上帝所擯棄的人自己可以歸正，這就是違反聖經的一貫教訓。假如他們承認上帝的恩典是歸正所必需的條件，那麼，他們和我們還有什麼可爭的呢？但他們將回答說，他們承認所謂恩典是必要的，是指人仍然保留著若干能力。他們怎樣證明呢？一定不是由這段或與這段相類似的經文。當然，丟下一個人來看他在孤立無助之時如何做法，是一回事，而另外按他的軟弱酌量幫助他，又是另一回事。那麼，這種講法究竟是什麼意義？我回答說，它的意義，正如是上帝所說的：因告誡，規勸與譴責對這些悖逆之人無效，所以我暫時不管他的，讓他們受些磨折。我要看他們將來經過一連串的患難以後，是否還記得我，尋求我。上帝的離開，即是表示道的離開。他察看人的行為，是指他

在暗中隱藏，以各種患難訓練他們。他同用兩者叫我們更加謙卑；因為除非他以他的靈叫我們恭順受教，我們所遭遇的患難不是為改正，乃是淪於毀滅。當上帝因被我們的極端頑梗所冒犯，而在某一時使他的道離開我們，來試驗他不在我們當中之時我們要做些什麼——若由此推斷，有若干他所要觀看和試驗的自由意志的能力，那就錯了，因為他這樣做，不外叫我們曉得，並承認自己空虛，一無所有。十四、他們也以聖經的，並以人通常的說法去辯論。我們把好行為稱為自己的，以為我們一方面固然犯罪，而一方面也行上帝所喜悅的善。如果認為罪是出於我們而理當歸在我們身上，那麼，基於同一理由，也應當把義的一部分工作歸於我們。如果我們所做的完全不能靠自己的努力，而我們有如石塊一般地為上帝所驅使，那麼，若說這些行為是我們的，就可謂荒唐極了。因此我們雖承認上帝恩典的優越性，但這些說法指出我們自己的努力，至少是居於次要的地位。如果僅說善的工作是稱為我們自己的，我就可以回答，我們求上帝所賜給我們的飲食也可稱為我們的。這就是說，那些決不屬於我們的東西，由於上帝的仁愛和慷慨而變成了我們的。除此以外，還有別的意義嗎？所以讓他們或者譏誚主禱文為荒謬，或者不再以說上帝由於他的慷慨而稱那不屬於我們的善工為我們的，是可笑的事。但以下所說的更有力量，即聖經常說，敬拜上帝，行義，遵守律法和行善都是出於我們自己。它們既是理智與意志所固有的職務，假如我們的努力和上帝的恩典沒有相當的聯繫，怎能夠把它們同時歸於聖靈，又歸於我們呢？如果我們考慮上帝的聖靈怎樣在聖徒裡運行，我們就不難解決這些異議。他們用以責難我們的比喻，其實離題甚遠；誰會如此愚笨，以為驅使人和丟一塊石頭是毫無區別的呢？這類推論也不能從我們的教理得來。在人的天生能力中，有贊成，拒絕；願意，不願意；企圖和抗拒等能力；那就有贊成虛空，和拒絕真善的能力；有立意為惡，和拒絕良善的能力；還有企圖不義和抵抗公義的能力。上帝在這些事上有什麼關係呢？如果他的旨意是以這些邪惡為他忿怒的工具，他就隨意藉著惡人的手執行他的善工。一個這樣在神力支配之下，只求滿足自己私欲的惡人，和一塊受外力推動，自己沒有任何動作，知覺與意志的石頭，兩者怎能相比呢？它們當然是兩樣的。我們的論點既以善人為主，那末，上帝在善人裡怎樣運行呢？當主在他們心裡建立他的國之時，他就以聖靈約束他們的意志，叫他們不按本性而為強烈的情感所驅使；他為叫他們傾向聖潔，公義，而按照他自己的公義屈服他們，去組織，形成和指導他們的意志；又以聖靈的能力建立堅定它，使它不致於動搖跌倒。因此奧古斯丁說：“你可以回答我，這樣，我們是被動的，不是主動的。我告訴你，不錯，你一方面是主動，一方面又是被動；你在被善推動之時才好好地主動。那推動你的上帝之靈幫助主動的人；他自稱為幫助者，因為你自己也得做些事情。”他在前半句指明人的動作權不因聖靈的動作而消滅，因為那被指導向善的意志原是屬於人本性的。但在推論中，他用“幫助”這名詞，說我們也得做些事情，我們不要以為他是主張把某些事獨立地歸於我們；然而為避免鼓勵怠惰起見，他把神的動作和我們的動作調協起來，以意志為出於本性，而以立志為

善為出自神恩典。所以他不久以前說：“若沒有上帝的幫助，我們不但不能克服，就連作戰也不可能。”十五、因此，上帝的恩典就重生而論，是聖靈對人意志的指導和管理。除非他對意志加以糾正，改造和革新，他就不能管理它；所以我們說，重生的開始，即是革除那來自我們自己的一切；除非他激發，鼓勵，驅策，支持與約束意志，他也不能管理它；因此我們可以確切地說，凡由意志所生的一切行動，都是完全出自聖靈的。同時，我們完全承認奧古斯丁所講的，認為意志非但不被恩典消滅，反而為它所補救；因以下兩說是完全相符的：一面可以說，當人意志的邪惡腐敗得到糾正，按著義的真標準受引導時，它是被補救的；一面可以說，有新的意志被造出來，因為固有的意志腐化了，務須徹底更新。我們自己的意志，雖不能離開上帝的恩典獨立而有所作為，但沒有理由不說，我們的意志奉行了那聖靈在我們心裡所運行的。所以我們應該謹記以前所引證的奧古斯丁的話，說，有許多人在人的意志中尋求若干固有的善，卻是徒勞無功的。因為不論人想怎樣努力，把自由意志的權力混入上帝的恩典中去，不過是叫恩典腐化而已，正如人以污穢的或苦的水去沖淡好酒一般。然而人意志上所有的善，是由於聖靈在內心的感動，但因為我們本來具有意志之能，所以那些應歸功於上帝的工作，也可算是我們作的：第一，因為由於上帝的仁慈，凡他在我們內心所作的，只要我們認識它不是導源於自己，就成為我們的；第二，因為那由上帝導於善的悟性，意志和努力，都是我們的。十六、他們從各方面搜集的許多其他見證，連平凡人也不足以困惑，只要他們熟知前述的答案。他們引證創世記的一節：“他必戀慕你，你卻要制伏他”（創4：7）；他們翻譯為：“它的欲望將順服你，你要制伏它；”他們認為這是關於罪，仿佛上帝曾應許該隱，叫罪的權力不制伏他的心，只要他肯努力克服的話。我們可以說，如果把這話看做是論亞伯說的，與上下文的大意更相適合。因為上帝的目的是要證明該隱心懷嫉妒，反對他的兄弟是大惡的。他提出兩個理由來證明：第一，該隱以犯罪，圖謀勝過他的兄弟，得蒙上帝喜悅，乃是徒勞無補的，因為上帝所讚賞的只是義；他的兄弟亞伯雖順服他的權威，還是不見容於他，這是該隱對上帝以前所賜給他的恩典忘恩負義至極。然而惟恐有人以為我們擇取這解釋是因為另一解釋不合我們的主張，所以我們就承認所說的是指罪惡吧。這樣的話，上帝在那裡所宣佈的，若不是應許，即是命令。若是命令，我們已經證明，命令並不證明人有任何能力；若是應許，該隱卻陷在那本應被他克服的罪惡支配之下，應許那裡完成了呢？他們會說，那應許包含了一個沒有說出來的條件，仿佛向他聲明說，他若競爭的話，就會得勝；但誰能承認這些藉口呢？假如這裡所說的統治，是指統治罪而言，那無疑是命令，這不是指我們能力所及的，乃是指那雖超過我們能力卻仍是我們本分的。然而以事實本身與本段語法上的關係而論，在該隱與亞伯兩人之間應有一個比較；若那為兄的該隱不受自己的邪惡所玷污，就不至屈居老弟亞伯之下。

十七、他們也引用使徒所說的話為證，“這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只

在乎發憐憫的上帝”（羅 9：16）；他們於是斷言，意志和努力本身雖無大效用，卻不是全無功用，不過需要神的仁慈予以說明而已。但假如他們細心考慮保羅的論點，他們就不致於如此曲解這節經文了。我知道他們會拿出俄利根和耶柔米的主張來替自己的見解辯護，我卻可以引奧古斯丁的話去反對他們。然而我們要確知保羅的意義，這些人的意見對我們就沒有什麼重要性了。保羅是說，救恩只是給那些蒙他憐憫之人所預備的；凡不是他所揀選的人，都是要遭毀滅的。他已經以法老的例來表明墮落者的情況，而且以摩西的見證來證實了揀選的確實，“我憐憫我所要憐憫的人。”他的結論是：“這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的上帝。”假如我們以為這不過是說，意志和努力之所以不足，是因為它們不能和那麼偉大的工作相比擬，那末，保羅所講的就很不恰當了。我們要丟棄曲解：以為既說，“不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，”便是說，有定意的，和奔跑的。因為保羅的意義更加簡單——我們得救之道，既不靠我們的意志，也不靠我們的奔跑，乃是全靠上帝的憐憫，他在此處和他在對提多所說的相同；他說：“上帝的恩慈和他向人所施的慈愛，並不是因我們自己所行的義，乃是照他的憐憫”（多 3：4，5）。他們這些人強辯說：保羅之所以不承認是由於那定意的和奔跑的，即是說有定意的和奔跑的；他們卻不允許我照他們的同樣推理方式說：我們已經行了一些善工，因為保羅否認我們因行善而得上帝的悅納。如果他們覺得這辯論有缺點，就當打開眼睛，看出自己的辯論也有同樣的錯誤。奧古斯丁所建立的論據是無法駁倒的；他說：“如果說，‘不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，’不過是指定意和奔跑都不足夠；反之，也可以反駁說，這也在乎上帝的憐憫，因為上帝的憐憫不單獨地運行。”後者的立場既是錯誤的，奧古斯丁就斷定那節經文的意義，是說：除上帝所準備的以外，在人心中沒有善的意志；不是我們不應該定意和奔跑，乃是因為上帝是在我們的定意和奔跑中運行的。有些人因缺乏同樣判斷力而曲解了保羅所說：“我們是與上帝同工的”（林前 3：9），這句話無疑是僅指那被稱為與他同工的牧師而言，不是因他們自己有什麼貢獻，乃是因為上帝在賜予他們所需的才能以後，就利用他們為工具。第十八節、斥從傳道經所引的見證——從略。十九、基督所說那被強盜打得半死的旅客的比喻（參路 10：30），已成了我們對方常用的口頭禪。我知道多數作家的意見大都認為這旅客的遭遇，可以代表人類的災難。所以他們辯稱，人並未全被罪惡和魔鬼和魔鬼所毀損，而依然保存著一些從前的優點，因為人只是“半死”而已；人若不是還有些理性和意志的義，他還會“半活”嗎？如果我不承認他們的寓意解釋，他們能說什麼呢？無疑地，他們的解釋是教父們所捏造的，並和主所說這比喻的原意毫不相干。寓意解釋不可越過聖經權威的根據以外，因為它們本身不能提供任何教理的充分憑證。我若願意，大可以完全駁倒那錯誤的觀念，因為聖經所教訓的，不是說人還有一部分的生命，乃是說就人生的幸福而言，人是完全死了。保羅之論到我們得贖，他不是說，我們因半死而得救，乃是說，“甚至我們死了，也要復活。”他不是呼叫那半死的人，乃是呼叫那在墳墓裡，在死裡睡

著的人，起來接受基督的亮光（參 2：5；5：14）。主自己也以同樣的方式說：“時候將到，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音，聽見的人就要活了”（約 5：25）。他們憑什麼敢以提出這麼不可靠的“半死”暗示，來反對這許多明確的說明呢？即令這個寓言可算是明顯的見證，這就能使我們讓步嗎？他們說，人不過是半死而已，所以還有若干稟賦是完整的。我承認他的心靈有悟性，雖然它不能達到天上屬靈的智慧；他有些道德的觀念；他對神也有些觀念，不過得不著對上帝的真認識而已。但從這一切可以得到什麼結論呢？這決不能否認奧古斯丁的主張；他的主張已為一般人所公認，甚至經院派的學者也一致贊成；這就是說：人自墮落以後，就喪失了得救所憑藉的恩賜，而一切固有的本性也都腐化了。我們應當把這點當做無可置疑，不能動搖的真理：人心完全離開了上帝的公義，所以凡人心所謀算，渴望和從事的，都是不敬，邪僻，卑下，不潔和兇惡的；他的心完全為罪的毒素所侵染，以致除腐敗的以外不能產生什麼，假如有時候，人似乎能做出些好事來，但心靈還是虛偽，方寸之間還是受內在的邪僻所奴役而不能自主。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第六章 基督為沉淪者的救贖

全人類既在亞當裡滅亡了，我們原來的優美和尊嚴不但於我們無益，反而使我們陷於更甚的污辱，直到那否認人類腐化敗壞是他工作的上帝，在他獨生子裡面來作救贖者。所以，既然我們墮落，由生入死，那末，我們雖認識上帝為創造的主宰，也沒有用處，除非能繼之以信仰，在基督裡面認識上帝是我們的父。按著自然的秩序，世界的構造猶如一所學校，使我們學習虔敬，並因之導向永生和完全的幸福。但自從墮落以後，我們眼光所及之處都充滿了上帝的咒詛，這咒詛既然使無辜的受造物陷入我們罪債的漩渦裡，就叫我們的心靈感覺非常失望。雖然上帝仍然用種種方法表示他的父愛，我們仍不能由觀察世界而斷定他是我們的父，因為良心譴責我們，叫我們知道自己的罪足以使上帝丟棄我們，不再認我們為他的兒女。我們蒙昧無知，忘恩負義，因為我們盲目的心不認識真理，並且我們的全部感官既然都腐敗了，我們就竊取了上帝的光榮。所以我們必須贊同保羅的聲明：“世人憑自己的智慧，既不認識上帝，上帝就樂意用人所當作愚拙的道理，拯救那些信的人；這就是上帝的智慧了”（林前 1：21）。他們所謂上帝的智慧，是指充滿無數神蹟的壯麗天地，叫我們應當從觀看這一切而認識上帝。但因為我們在這方面的進步太少，他就提醒我們信仰基督，這就是那因為好似愚拙而被不信之人藐視的信仰。所以，我們若要回到我們所疏遠了的，那創造我們的上帝面前，求他重新作我們的父，那麼，十字架的道理雖是不合乎人的理性，我們還是應以謙虛之心接受。自從第一人墮落以後，若不藉著中保，就不能有對上帝的認識，而使我們得救。基督所說：“認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生”（約 17：3），不僅是指他

那世代，而是包括萬代。聖經一致以基督為唯一拯救的門，所以有人不顧基督的恩典，而為不信者和俗人大開拯救的天門，是徒然加重了他們的愚蠢。如果有人以為基督這句話局限于他宣傳福音的時代，我們就準備加以駁斥。那離棄上帝，被咒詛和被稱為忿怒之子的人，若不經複和決得不著他的喜悅，這是各世代各民族的共同意見。在這裡又加上了基督對撒瑪利亞婦人的回答：“你們所拜的你們不知道。我們所拜的，我們知道，因為救恩是從猶太人出來的”（約4：12）。他在以上這些話裡斥責一切外邦人的宗教為錯誤的宗教，並指出其理由：因為在律法之下，救贖者是只應許給選民的，所以沒有任何不尊敬基督的敬拜能為上帝所嘉納。保羅也證實，所有外邦人都沒有上帝，也沒有生命的希望（參弗2：12）。約翰既然告訴我們，生命自太初在基督裡面，而整個世界都離開了它（參約1：4），所以我們必須回到那生命的泉源；基督稱自己為生命，是因為他是救贖的創造者。誠然，天上的產業僅屬於上帝的子女，若把那些不屬於獨生子的也當做上帝的兒女，就真是不合理了。約翰明明宣告說：“凡信他名的人，就是上帝的兒女”（約1：12）。但我在這裡既非討論對基督的信仰，有了這些大概的提示，也就夠了。二、因此，上帝從來沒有不經中保而對他古時的百姓表示慈祥，或叫他們有得著他恩惠的希望。我且不說律法上獻祭的事，上帝藉此公開地教訓信者，拯救只能求諸基督之完成了的贖罪祭。我僅說，教會的興旺始終是建立在基督身上。雖然上帝在他的約裡包括亞伯拉罕所有的子孫，但保羅理論明斷地說，那使萬族得福的種子，其實就是基督（參加3：16），因為我們知道，亞伯拉罕血統上的子孫並不都被認為是他的種子。我們且不要說以實瑪利等人了，就拿以撒的兩個兒子來說罷；以掃和雅各這對雙生弟兄，在未出生以前，一個被揀選，一個被擯棄，這是什麼原因呢？為什麼頭生的被擯棄，後生的反得著長子的名分呢？為什麼大部分人被剝奪繼承權呢？可見亞伯拉罕的後裔主要地是歸結在一個人身上；而所應許的救恩一直等到基督降生才表現出來，他的使命是收集流亡異域的人。所以選民首先得著兒子的名分，是依賴中保的恩典；摩西對這一點雖沒有明顯地說，但業已為一般信徒所公認，因為在派定國王以前，撒母耳的母親哈拿在她的詩歌中論到信徒的福氣，說：“主將力量賜與所立的王，高舉受膏者的角”（撒下2：10）。她這些話的意思是說，上帝要賜福與他的教會。以後所引的神諭也與此相符：“我要為自己立一個忠心的祭司，他必行在我的受膏者面前。”天父的計畫無疑是要在大衛和大衛的子孫中，顯明基督活的形像，為勸告信徒敬畏上帝起見，他吩咐他們“和兒子親嘴”（詩2：12），這與福音的聲明相同，“凡不尊敬子的，就是不尊敬父”（約5：23）。因此，王國雖因十支派的背叛而衰弱，但上帝和大衛的子孫所立的約，依然有效，正如他也藉著先知所說的，“我不將全國奪回，要因我僕人大衛和我所選擇的耶路撒冷，還留一支派給你的兒子”（王上11：13）。這件事是一再重述的。又說：“我必使大衛後裔受患難，但不至於永遠”（王上11：39）。不久又說：“然而主他的上帝，因大衛的緣故，仍使他在耶路撒冷有燈光，叫他兒子接續他作王，堅立耶路撒冷”（王

上 15：4)。甚至到了國運瀕於危亡的時候，又再說：“主卻因他僕人大衛的緣故，仍不肯滅絕猶大，照他所應許大衛的話，永遠賜燈光與他的子孫”（王下 8：19）。綜合上面的意義，即是說，別人都被擯棄，只有大衛是被選為神恩永遠的物件，如經上所說的：“他離棄示羅的帳幕；他棄掉約瑟的帳棚，不揀選以法蓮支派；卻揀選猶大支派，他所愛的錫安山。又揀選他的僕人大衛，為要牧養自己的百姓雅各，和自己的產業以色列”（詩 78：60，67，68，70，71）。最後上帝如此保存他的教會，使它的安全和拯救一律建立在為首的基督身上。所以大衛說：“主是他百姓的力量，又是他受膏者得救的保障”（詩 28：8），隨即又說：“求你拯救你的百姓，賜福給你的產業，”這是指教會的地位和基督的統治不能分開。他在別處說的也和這個意義相同；“求主施行拯救；我們呼求的時候，願王應允我們”（詩 20：9）。這些話分明是教訓我們，信徒向上帝求助的唯一信心，乃是因為他們受王的保護。另有一篇詩可為引證：“主啊，求你拯救；奉主名來的是有福的”（詩 118：25，26）。這充分證明信徒是蒙召到基督那裡去，好希望因上帝的權力而得救。在全會眾向上帝祈求憐憫的另一祈禱中，又指這同一的事：“願你的手扶持你右邊的人，就是你為自己所堅固的人子”（詩 80：17）。在這裡詩人雖為放蕩的眾百姓悲痛，但他仍然為他們得以在他們的領袖中返朴歸真而禱告。在另一方面，耶利米被放逐以後，眼見土地荒蕪，百事廢弛，而痛惜教會的不幸，他最哀傷的，是信徒因邦國淪亡而絕望。“主的受膏者，好比我們鼻中的氣，在他們的坑中被捉住，我們曾論到他說，我們必在他蔭下，在列國中存活”（哀 4：20）。顯見上帝既必須藉著一位中保，才可以為人類贖罪，基督在律法時代的聖者面前，無時不顯出他是為他們所必須有的信仰對象。

三、凡在患難中應許有安慰，特別在描寫教會得拯救的時候，就以基督為信靠和希望的標記。哈巴谷說：“你出來要拯救你的百姓，拯救你的受膏者”（哈 3：13）。每逢先知說到教會的復興，他們總是要百姓回憶那給與大衛關於國祚綿延的應許。這也是不足為奇的，不然，所立的約便不穩定了。以賽亞的回答也是指這一宗事。當他關於耶路撒冷的解圍與得救的宣告被不信的王亞哈斯所拒絕之時，他隨即轉而論到彌賽亞：“看哪，必有童女懷孕生子”（賽 7：14），這是間接地暗示，王和百姓雖因邪僻而拒絕了那賜給他們的應許，仿佛他們是故意使上帝的真理失效，但上帝的約是不能被廢的，而救主必定要在指定的時候到來。最後，各先知為表明神的憐憫，總小心地證明大衛的國是救贖和永遠救恩的發祥地。因此以賽亞說：“我必與你們立永約，就是應許大衛那可靠的恩典，我已立他作萬民的見證”（賽 55：3），因為忠信的人在絕望之時，除了有先知見證上帝要對他們施憐憫以外，別無希望。耶利米也安慰那些失望的人說：“主說，日子將到，我要給大衛興起一個公義的苗裔；在他的日子，猶大必得救，以色列也安然居住”（耶 23：5，6）。以西結也說：“我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛。我必作他們的上

帝，我的僕人大衛必在他們中間作王。我必與他們立平安的約”（結 34：23-25）。他在另一處論到他們希奇的復興以後，又說：“我的僕人大衛，必作他們的王，眾民必歸一個牧人。並且我要與他立平安的約，作為永約”（結 37：24-26）。我從許多經文中引證這幾節，因為我要使讀者明瞭，信徒唯一的希望總不離基督的身上。其他先知也都有相類似的說法。何西阿說：“猶大人和以色列人必一同聚集，為自己立一個首領”（何 1：11）。在第三章他說得更明白：“後來以色列人必歸回，尋求主他們的上帝，和他們的王大衛”（何 3：5）。彌迦也論到百姓的歸回，說：“他們的王在前面行，主引導他們”（彌 2：13）。阿摩司預言百姓的復興說：“到那日，我必建立大衛倒塌的帳幕，堵住其中的破口，把那破壞的建立起來”（摩 9：11）。以上所指拯救的標幟，是在恢復大衛家王權的尊嚴，這是在基督裡完成的。撒迦利亞距基督的時代較近，所以他更公開地說：“錫安的民啊，應當大大喜樂；耶路撒冷的民哪，應當歡呼；看哪，你的王來到你這裡；他是公義的，並且施行拯救”（亞 9：9）。這與過去所引證的詩篇，“主是他受膏者得救的保障，求你救你的百姓”（詩 28：8，9），正相吻合；這是把拯救由頭部推到全身。四、上帝的旨意是要猶太人受先知預言的教，曉得在要求拯救之時把目光集中在基督身上。就是他們可恥的墮落也不能使他們忘記這普通的原則；上帝按照他對大衛的應許，必藉基督為會眾的拯救者；以此方式使上帝對選民所立恩典的約，至終得以成全。所以基督在受死前不久，進入耶路撒冷的時候，有兒童歌唱說：“和散那歸於大衛的子孫”（太 21：9）。他們所歌唱的，不過是反映眾人所共有的信念，即是說，上帝的慈愛系於救主的降臨。因此基督吩咐門徒相信他，就能明確而充分地相信上帝：“你們信上帝，也當信我”（約 14：1）。雖然嚴格地說來，我們的信仰是由基督而及于父，但基督暗示著，就算信仰專注於上帝，但他若不進入，叫它穩定，它將逐漸衰退。否則上帝的莊嚴是遠非那恰如蟲類在地上爬行的可朽之人所能及的。因此，我雖不否認上帝是信仰的物件，但我覺得這一說還須加以修正。因為基督被稱為“上帝的形像，”不是沒有原由的（西 1：15）；這稱號使我們知道，若非上帝藉著基督顯現自己，我們就得不著那為得救所必需的對上帝的認識。雖然猶太文士以錯誤的解釋把先知關於救主的預言弄得不明不白，但基督認為若不藉著中保的顯示，既無法糾正猶太的混亂，亦無法拯救教會。至於保羅所講“律法的總結，就是基督”（羅 10：4）的原理，還未經人普遍認識；但這句話的真理與確實性，由律法的本身，與先知的預言中，可以看出來。我在這裡不打算討論信仰問題，這留待在本書其他較適宜的地方再行討論。不過讀者首先要知道，虔敬的第一步是認識上帝為我們的父，他保護，管理，和支持我們，直到我們得到天國永遠的產業；由此可見，正如我們以前說過的，若沒有基督，我們就無法認識上帝而得救；因此自太初以來，他常對選民顯現，好使他們仰望他，信任他。愛任紐論到這一點說，本身無限的父，在子裡面變為有限的；他為適應我們的能力起見，不以他無限的榮光叫我們的心思接受不了（卷四，第八章）。異端者不想到這一點，使有用的說法成為

不敬的夢想，彷彿在基督裡只有那由無限完全所放射出來神性的一部分；其實愛任紐的意義不過是說，只有在基督裡才能認識上帝。約翰的說明在各時代均經證實：“凡不認子的，就沒有父”（約壹 2：23）。古時雖有許多人以敬拜創造天地的最高真神自豪，但他們因為沒有一位中保，所以仍然不能真正體會上帝的慈愛，也不能相信他是他們的父。因此，他們既不把握為首的基督，他們對上帝的一切認識都是含糊不定的；結果是流為粗俗的迷信，如現代的回教徒一般，徒然表現自己的無知；回教徒既與基督為敵，雖他們自誇自己的神是天地間的創造者，只不過是以偶像代替真的上帝罷了。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第七章 律法的賜與，不是要局限古人于律法之內，乃是要激勵他們在基督裡得救的盼望，直到他來臨

由上面所說的，我們很容易推論，那在亞伯拉罕死後約四百年所增添的律法，並非要使選民不注意基督，乃是要他們專心靜候他的降臨，鼓勵他們的心願，堅定他們的希望，不叫他們因冗長的遲延而餒氣。我所謂“律法”，不僅是指那規定敬虔公義生活的十誡，乃是指上帝藉摩西手所交付的宗教法度。因為摩西並不是破壞亞伯拉罕子孫所有應許中的幸福的一個立法者；反之，我們看到他時刻在提醒猶太人注意上帝和他們祖先所立寬大的約；他們就是這約的繼承人，而摩西仿佛是以重訂這約為他的使命。這在儀式中有很明白的表示。人要與上帝複和，有什麼比以犧牲的脂油所發的臭氣為祭，更無價值呢？灑水和血，可以洗滌自己的污穢嗎？總之，法定的崇拜如就本身而論，若沒有真理的象徵，便是荒唐可笑的。所以司提反所說的和希伯來書所載的都特別注意上帝對摩西的吩咐，“要照他在山上所看見的樣式”建造會幕（徒 7：44；來 8：5；出 25：40），不是沒有理由的。因為猶太人這樣做，若沒有屬靈的目的，他們遵守那樣的儀文，便和外邦人扮演的假面戲一般，毫無意義。那些對敬拜從不認真的俗人，對這些儀節沒有耐心，不但奇怪為什麼上帝要拿那一大套繁文縟節來麻煩古人，而且輕視那些儀式，覺得非常幼稚可笑。這是由於他們沒有注意到律法有象徵的目的；如果沒有那樣的象徵，儀式便毫無價值。上面所述的“樣式”，指明上帝吩咐人獻祭，並不要以世間的儀節困擾獻祭的人，而要將他們的思想提到更高尚的鵠的上。這也可以由他的性質來證明；他既是靈，就只嘉納屬靈的敬拜。先知書有無數的經文，可為這真理作見證。指責猶太人以獻祭為在上帝面前有實際的價值為愚蠢。他們的意思，難道要貶損律法嗎？完全不是的；他們既是律法的真正詮釋者，他們是想用這個方法叫眾人注意自己所輕忽了的事。從猶太人所得的恩典可以看得清楚，律法與基督並非漠不相關的；摩西說過，他們被揀選，為的是要歸上帝作祭司的國度”（出 19：6）；這國度若不憑比禽獸的血更偉大的複和方法，就不能進入。他們既是亞當的子孫，因遺傳沾染了罪惡，而生

為罪的奴隸；若非從他們本身以外而來的恩惠，他們想提高自己的尊嚴，共用上帝的榮耀，怎麼可能呢？他們因沾染了罪汙，為上帝所厭惡，若沒有一位聖潔的首領來將他們分別為聖，又怎能得著做祭司的權利呢？彼得引用摩西的話非常恰當，指出那猶太人在律法下稍為體驗的恩典，卻在基督身上充分顯現。他說：“惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司”（彼前 2：9）；意即那些蒙基督在福音中對他們顯現之人所獲的，比他們祖先所得的更豐富；因為他們都有祭司和君尊的尊貴，他們藉著中保，就可以坦然無懼地來到上帝面前。二、在這裡要順便提及，那終於在大衛家中所建立的王國，乃是律法的一部分，包括在摩西的職分中的；所以大衛的子孫和利未全族猶如一把兩面的鏡子，把基督顯現給古人看。因為正如我剛說的，他們既是罪與死的奴隸，為自己的邪僻所玷污，本來在神看來，是不能取得君王和祭司的地位的。可見保羅的話確是真的；他說，猶太人是在教師權威管理之下，直到所應許的基督降臨為止（參加 3：24）。他們這時還沒有熟悉基督，像小孩般的幼稚無能，還不能充分瞭解天上的事物。但他們怎樣藉儀式被引到基督的面前，已經說過了，而且從先知的見證中，更可看得清楚。他們雖然不得不以每天獻祭來親近上帝，來求取悅於他，但以賽亞應許他們，藉著一次獻祭，可以贖盡他們的罪（參賽 53：5 以下）；這一點也經但以理證實（參但 9：26）。從利未族所選的祭司，常進入聖所；但詩人曾論到那位祭司，說，神立誓選立他，“是照著麥基洗德的等次，永遠為祭司”（詩 110：4）。那時本有一種有形的膏油禮，但以理卻在異象中預言另有一種膏油禮。我們不必引許多的證據；希伯來書的作者從該書第四到第十一章充分地證明，一切律法的儀式，若不是領我們到基督去，就是無價值的。關於十誡，我們應該注意保羅的宣告：“律法的總結，就是基督，使凡信他的，都得著義”（羅 10：4）；又說，基督也就是那將“生命”給與本身是死的具文之“靈”（林後 3：17）。他在前節指出，以訓誡教人向義是徒然的，直到基督藉白白的歸予和重生的靈，才將義賦與人。他指明基督是律法的完成或總結，因為我們在律法之下勞苦，若沒有基督的救贖，縱然知道上帝所要求於我們的是什麼，也沒有用處。他在別的地方又說：“律法原是為過犯添上的”（加 3：19），這是叫人因知道自己是被定罪的原因而謙卑。這既然是尋求基督真正惟一的準備工作，他所作的各項聲明都是彼此一致的。既然他為著要駁斥那些詭稱我們可以由遵行律法而稱義的錯誤教師，就有時不得不採用“律法”這名詞的狹義，即僅指規律而言；其實在別的地方，律法是與白白承繼之約有關係的。三、我們怎樣因道德律的教導而更加不可誘過，很有研究的價值，好使我們從過失中得鼓勵，去祈求饒恕。假如律法真的表示完全的義，那末，完全遵行律法在上帝看來即算是完全的義，而有這義的人，便可以在天上的審判台前被稱為義了。所以摩西在公佈律法之時，毫不躊躇“呼天喚地作見證”（申 30：19），將生死與禍福陳明在以色列人面前。我們也不能否認，按照神的應許，服從律法能得永生的賞賜。但在另一方面，我們是否服從律法而得那樣的賞賜，也還值得研究。除非我們確知自己能遵行律法而得永生，那末，說得

永生是在乎遵行律法，便沒有意義了。律法的弱點就此暴露了，因為我們誰也沒有遵行律法，所以我們與生命的應許無分，而完全處在咒詛之下。我現在所指出的事，不僅是實際發生的，而且是必須發生的。因為律法既然遠超乎人的能力之上，人也許可以遠遠地觀看諸應許，但不能從它們得到什麼果實。他從律法中僅能更深切地認識自己的不幸，知道一切得救的希望沒有了，而自己時刻都是在死亡的危險中。在另一方面，有可怕的賞罰驅使我們，所束縛的不僅是我們幾個人，而是全人類；它們無情嚴厲地驅使我們，以致在律法中我們所見的只是那即臨的死亡。

四、因此，我們若單看律法，一定只有沮喪，紛亂和失望，因為它譴責我們，禁止我們得著它應許給與守法之人的福分。那麼，你說，上帝在這事上不過是戲弄我們嗎？若幸福之門是關上的，不能進入的，這樣，徒然說有幸福的希望，勸我們去接受，這豈不是戲弄我們嗎？我的回答是：雖然律法的應許是有條件的，一面非完全服從它不可，而一面又不能完全服從，可是它的應許並不落空。因為當我們知道，除非上帝不管我們的工作怎樣，只以他白白的仁慈接待我們，又除非我們以信仰接受這在福音中所表現的仁慈，律法的應許對我們是沒有效用的，那麼，這些應許雖附有條件，也非無用的。因為到那時，他就會把一切白白地付與我們，甚至不拒絕我們不完全的服從，而原諒它的缺點，叫我們得享律法所應許的好處，仿佛我們已經履行了它的條件一般。不過我們在因信稱義那一節還要再詳細討論問題，所以現在無須多贅。五、我所說不能遵行律法，必須簡單地加以說明和證實。這意見一般人大都認為是荒謬的，甚至耶柔米也毫不遲疑地說是可咒詛的。我不管耶柔米怎樣看法，讓我們探究什麼是真理好了。我且不詳述各種“可能”的意義；我所謂不可能的事，是指那從未發生過，和為上帝的命令所不許，就在將來也不會發生的事而言。如果我們追溯遠古，我敢斷言，沒有一個聖徒能用必朽的肉體全心全意愛他的上帝，也沒有人能完全避免過分的欲望。這一點誰能否認呢？我知道，迷信的愚人以為有一種聖徒，聖潔超過天使，但這種幻想不但違反聖經，而且違反經驗的教訓。我敢說，若非肉身的負累解脫了，將來也沒有人能達到真正完全的標準。這一點在聖經上有明確的證據，如所羅門說：“時常行善而不犯罪的義人，世上實在沒有”（傳 7：20）。大衛說：“在你面前凡活著的人，沒有一個是義的”（詩 143：2）。約伯在許多經文中，也證明了這同樣的事實（參伯 4：17，9：2；15：14；25：1）；但還是保羅說得最明顯：“情欲和聖靈相爭，聖靈和情欲相爭”（加 5：17）。他證明“凡以行律法為本的，都是被咒詛的，”這是根據經上所記的：“凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛”（加 3：10），這樣說乃是暗示或假定，沒有人能夠遵行律法。凡經上所預言的，不但是永久的，而且是必然的。伯拉糾派也常以同樣的錯誤嘲笑奧古斯丁，說，若以為上帝吩咐信徒做那即令有他的恩典仍做不到的事，這對他是一種損害。為避免他們的無理苛責，奧古斯丁承認，上帝若願意，可以把人提高到和天使般的純潔地位，但他既從未這樣做，也永不會這樣做，

是他在聖經上所說明的。他所說的我不否認；不過我要補充說，為了堅持上帝的權能，而否認他的真實性，乃是無謂之爭。所以，如果有人說，凡聖經聲明決不會發生的事，就是不可能的事，自無強辯的餘地了。但所爭的若是“可能”這名詞，那麼，我可以主回答門徒所問“誰能得救呢？”的話作答：“在人這是不能的，在上帝凡事都能”（太 19：25，26）。奧古斯丁以強有力的論據辯護說，我們從未在肉體上以合法的愛去報答上帝。他說：“愛是認識的結果，所以誰不先對上帝的仁慈有完全的認識，就不能對上帝有完全的愛。我們在人生的歷程中是對著鏡子觀看，模糊不清，所以我們的愛是不完全的。”我們應當承認，也用不著辯駁，人在肉體的情況之下不能遵行律法；只要我們想到自己本性上的軟弱無能，如保羅所證明的（參羅 8：3 等），我們就不會懷疑了。六、為了更明瞭這問題，讓我們簡要地依次述說所謂道德的任務和功用。據我所知的，這包括了以下的三項：第一，它在發現了上帝的義——上帝所惟一悅納的義——之時，便證實各人的不義，並加以譴責。因為人既為自愛的私欲所蒙蔽，必需這樣被迫認識自己，並承認自己的軟弱與污穢。因為他的自負若不受譴責，他必然愚蠢地信靠自己的力量，而且他若以自己的幻想為準則，決不能看出自己軟弱。但當他開始參照律法，知道律法之難以遵守，他的驕矜傲慢之心立將降低。因為不管他自以為有多大力量，他一旦在如此重負之下，就始則氣喘，繼則搖搖欲墜，終必跌倒。他既受律法之教，於是屏除了以前那種妄自尊大的習氣。並且我所說過的那另一種毛病，即他所犯的倨傲驕矜，也必需醫治。當他被容許對一切自主的時候，他以虛偽代替了公義；而且某種假裝的義，反對上帝的恩典。但當他被迫以律法的尺度來檢討自己的生活之時，他就不再膽敢自以為義，卻知道自己遠離聖潔，並有無數的罪惡，是他以前認為與自己無干的。因為邪欲的罪惡潛伏在人的內心深處，雖以顯露。使徒所說的，“非律法說，‘不可起貪心，’我就不知何為貪心”（羅 7：7），不是無理由的，因為若不是律法除去貪心的虛偽，把它暴露出來，它就會暗中將可憐的人毀滅，而人還不覺得它的致命毒刺。七、於是律法就如鏡子一般，使我們看到自己的無能，和從這無能而行生的不義，而兩者的結果，就是我們應受的咒詛；正如鏡子將我們面上的污點都反映出來。人既沒有行義的能力，必陷入於犯罪的惡習中。犯罪的結果，就是被咒詛。所以律法所判定我們的過犯越大，我們所受律法的制裁也越重。使徒說得對：“因為律法本是叫人知罪”（羅 3：20）。他所指的，是罪人未重生以前所經驗的，這就是律法的第一個任務。在下面所引的一節中，也有同樣的意義：“律法本是外添的，叫過犯顯多”（羅 5：20）所以律法就是“屬死的職事，和惹動忿怒的”（林後 3：7；羅 4：15）。人的良心越自覺有罪，他的不義便越增多；因為現在知法犯法，就是在違反律法的罪上，加以侮慢立法者的罪了。所以律法惹動神對罪人的忿怒；律法所作的，不過是控訴，定罪，和毀滅。所以奧古斯丁說，如果我們沒有恩典的聖靈，律法只有定我們的罪，和殺戮我們而已。他這種說法，既不是藐視律法，也不是貶損它的優點。假如我們的意志和律法完全一致，一心守法，僅有律法的知識，也足

以使我們得救。但因我們屬肉體和敗壞的本性，與神律法的精神為敵，不能因律法的訓練而有所改善，於是那原來叫人得救的律法，因人不密切注意而成了罪與死的原因。因我們都違犯了律法，所以它越顯出上帝的義，就越敗露我們的罪行；它越證實義人將得生命和拯救的賞賜，就越證明惡人將不免沉淪。這些解釋絕非藐視律法，乃是證明律法能更表揚神的仁慈。因為這也說明，我們的罪行和腐化使我們無法享受律法所顯示的幸福生活。這樣，那不假手於律法援助的上帝的救恩，更加顯得親切甜蜜；他那賜與我們的仁慈也更加可愛；我們由此可知，他永不厭倦地以新恩賜給我們。

八、雖然我們各人的罪行和刑罰業經律法所證實，但是（只要我們利用得當，）這並非要我們墮入失望和沮喪的深淵。不錯，惡人是被律法所摒除，但這只是由於他們自己的頑梗。但律法的教訓對上帝兒女們所生的效果是不同的。使徒說過，我們都被律法定了罪，“好塞住各人的口，叫普世的人在上帝面前都是有罪的”（參羅 3：19）。然而使徒在別處又告訴我們，“上帝將眾人都圈在不順服之中，”不是要讓他們毀滅，乃是“特意要憐恤眾人”（羅 11：32），這是叫他們放棄自負己力的愚妄意見，使他們知道惟有上帝的能力在支持他們；他們自己既沒有這能力，就當求上帝憐恤的援助，完全依靠他，完全隱藏在他的蔭庇之下，只以他為義，因為凡有信心向他求憐恤的，他都藉著基督賜給他們。在律法的規律中，上帝在一方面是那我們所缺少的義的賞賜者，在另一方面又是罪過的裁判者。但在基督裡面，上帝對著一般悲苦不配的罪人們，也是和藹可親的。九、奧古斯丁常論及利用律法去祈求上帝的援助；他寫信給希拉流，說：“律法發命令，為叫我們在努力遵行命令，卻因在律法下的無能而感覺疲乏時，就可學習去求恩典的援助。”他對亞色流說：“律法的功用，是使人確知自己的缺點，驅使他祈求在基督裡的救恩。”他對若馬諾（Romanus）說：“律法是發命令，恩典是供給奉行的力量。”他對瓦倫提諾也說：“上帝命令那我們所不能奉行的，使我們知道當祈求他賜給我們怎麼樣的幸福。”又說：“律法的頒行是為要證明你有罪，使你因定罪而恐懼，因恐懼而求饒恕，乃不致於誇大自己的力量。”又說：“頒行律法的目的，是要挫你的驕氣，證明你自己無力行義，叫你因為自己可憐貧乏，而不得不求助於上帝的恩典。”以後他求上帝說：“上帝啊，求你這樣做！慈悲的上帝啊！求你這樣做！吩咐我們行所不能行的事，甚至吩咐我們做那沒有你的恩典而無法做到的事，好叫人在靠自己力量無法行事之時，就將每人的口堵住，誰再也不敢夜郎自大了。讓人人都自卑，都在上帝的面前被定罪。”這位聖者既寫了一篇叫《精意與字句》的專論來說明這問題，我用不著再援引許多證據了。關於律法的第二種任務，他沒有同樣明白地敘述，或者他認為這與第一種任務是分不開的，或者因為他不十分瞭解，或者因為他找不到適當確切的話去解釋他的意見。但律法的第一種任務並不限於信徒，對惡人也可以適用。雖然他們不像上帝的兒女一樣，在抑制肉體的私欲以後，靈魂上日新又新，

而是良心為恐怖所困惑，仍然陷於失望；可是由於他們良心受激烈的情緒所刺激，卻顯明了神審判的公正。雖然他們又想對上帝的審判吹毛求疵，然而他們受律法和自己良心的見證所譴責，這樣，在他們自己身上即顯出他們自己所應得的報應。十、律法的第二種任務，是叫那些非受約束就不會關心正義與誠實的人，一聽到可怕的律法制裁，至少對律法的懲處有所戒懼。他們之受約束，不是因為律法在內心上影響他們的思想，乃是因為他們既受它的限制就禁戒外在的行動，厭抑內在的邪僻，好勉強循規蹈矩。這在神的眼光看來，既非進步，亦非較合乎義。雖然他們因恐懼或羞恥而不敢放肆執行他們心裡所預謀的，或公然暴露自己的強烈情欲，但他們對上帝並沒有敬畏順從的心：他們愈約束自己，內心受刺激就愈烈；始而醞釀，繼而沸騰，若非對律法有所恐懼，終必暴發為行動。不但如此，他們厭惡律法成性，甚至咒詛賜律法的上帝；假若可能的話。他們還想消滅他，因為他們不能忍受他的賞善懲惡。這種心理，在某些人的心中較為顯著，在另一些人心中則較為隱密；但以沒有重生的人而論，其實都是一樣的；他們之所以服從律法，是由於恐懼和勉強，不是出於甘心情願。雖然如此，這種勉強的公義，對社會還是必須的；這也就是上帝為保全社會公共的安寧而設的；他防止一切招致紛亂的事，否則人人一意孤行，就無法避免紛亂。再者，甚至對上帝的兒女們，律法也有相當的功用，叫他們在蒙召以前，缺乏成聖之靈，並沉溺在肉體的愚妄之時，也可以受律法的訓練。在他們因恐懼神的懲罰而不敢放縱之時，他們的心思雖未完全為律法所制服，所以在目前並無多大的進步，但他們總多少慣於受公義的約束，所以當他們一旦蒙主召喚，對律法的訓練不致感覺完全生疏，茫然無知。關於律法的這種任務，使徒曾特別論到說：“律法不是為人設立的，乃是為不法和不服的，不虔誠和犯罪的，不聖潔和戀世俗的，弑父母和殺人的，行淫和親男色的，搶人口和說謊話的，並起假誓的，或是為別樣敵正道的事設立的”（提前 1：9，10）。這是表明律法約束了肉體欲望的橫流，沒有律法，人欲必極端放縱。

十一、對於以上的兩種任務，也可適用保羅在別處所說，律法是引猶太人到基督面前的教師（參加 3：24）；因為受律法的教遵被引到基督面前的，有兩種人。我們說過，有些人過於相信自己的力量和義，要等到這一切都被剝奪了，才配領受基督的恩典。因此律法叫他們從認識自己的不幸而謙卑，好準備為自己祈求那以前自以為不缺乏的。另外有些人需要一種羈絆去約束自己，免得他們放縱肉體的私欲太甚，以致完全背離義行。因為那還沒有聖靈在心裡作主的人，情感有時不免強烈激動而引起心靈上的危險，甚至忘記和藐視上帝；假如上帝不預設補救的方法，勢必如此。所以他預定了承受他國的人，在他未重生他們以前，就使他們在律法下有所畏懼，直到他臨到他們；這雖不是他兒女所應有的那種貞潔的畏懼，卻是按他們的能量，有助於訓練他們的敬虔之心的。關於這一點，我們有許多證據，不必再舉例了。因為那些長久不認識上帝的人，必定會承認自己也曾經驗過，覺得律法的限制確能使

他們敬畏上帝，直到他們受聖靈重生以後，才開始全心愛他。十二、律法對信徒的第三個功用是，信徒心裡因為有上帝的靈居住與管治，這更接近律法真確的目的。

（增補第 12 節）即使基督徒也需要律法。律法的第三大功用，也是律法的主要功用，這一功用與律法的正當目的有著緊密的聯繫。作為基督徒，上帝的靈已經在他們的心中掌權，但律法的第三大功用，與他們仍然大有關係。雖然他們心中有上帝的律法，上帝以其手指把他的律法刻在他們的心裡，這就是說他們已經處在聖靈的引導和激勵之下，有了順服上帝的願望。然而，上帝的律法仍然在兩個方面對他們大有益處。律法是最好的工具，他們可以天天學習，由此認識上帝的旨意，而這正是他們所渴慕的。同時，上帝的律法也向他們證實他們是否明瞭上帝的旨意。這正如作僕人的一樣，早已作好準備，一心想給主人留下好的印象，他所需要的就是細細查考主人的性情，以及行事為人的方式，目的在於調整自己，予以適應。我們每個人都需要這樣，因為到現在為止，還沒有人臻達如此之高的智慧，以致于毋需天天接受律法的教訓，在認識上帝的旨意方面，天天都有新的進步。而且，我們不僅需要教導，還需要告誡，而上帝的僕人從律法的這一益處就可大得幫助：通過經常默想上帝的律法，就激發起順服之心，並在上帝的律法中得以堅固，從過犯罪惡的滑路上回轉。在這條道路上，聖徒必需下定決心，繼續前進；因為不管他們是如何火熱地順從聖靈的引導，努力趨向上帝的義，肉體的怠惰總是擠壓他們，使他們無法以當有的敏捷前行。律法對肉體來說，就像鞭子對懶惰不動、畏縮不前的驢子，驅使它起來作工一樣。即使一個屬靈的人，他也沒有完全擺脫肉體的重負，因此上帝的律法對他仍然是一個刺激，使他無法裹足不前。大衛曾經如此讚美上帝的律法：“耶和華的律法全備，能蘇醒人心；耶和華的法度確定，能使愚人有智慧；耶和華的訓詞正直，能快活人的心；耶和華的命令清潔，能明亮人的眼目。”（詩 19：7-8）此處大衛所歌詠的就是律法的第三大功用。另外，聖經上對上帝的律法還有其他的讚美，如：“你的話是我腳前的燈，路上的光。”（詩 119：105）在同一詩篇中，還有其他無數這樣的說法。這些對律法的讚美與保羅的主張並不矛盾。保羅所證明的並不是律法對重生之人的功用，而是律法本身所能傳遞給人的那一部分。但是，此處先知所盛讚的是律法的偉大作用：上帝藉著人對律法的研讀，教導那些他已內在地賜下順服之心的人。他不僅賜下律例，還加上恩典的應許，只有這恩典的應許才使律法的苦味變為甘甜。如果只有禁令和威脅，只能使人哀愁憂傷，恐懼戰兢，那麼，還有什麼比律法更令人厭惡的呢？大衛特別表明，在律法之中，他所看到的是獨一的中保，沒有他的存在，律法之中既沒有喜樂，也沒有甘甜。

十三、有些蠢人不能分辨律法的要求和應許，於是輕率地排斥摩西，並廢棄兩板律法，因為他們覺得基督徒固守一種含有死亡處分的教理是不合宜的。我們卻不贊同這種庸俗的意見，因為摩西已經詳細告訴了我們，律法雖在罪人中只能引起死亡，但在聖徒中卻應有更完善和更優美的功用。摩西在剛要去世以前，對百姓這樣說：

“我今日所警教你們的，你們都要放在心上，要吩咐你們的子孫謹守遵行這律法上的話；因為這不是虛空，與你們無關的事，乃是你們的生命”（申 32：46，47）。如果沒有人能否認律法表現義的一種完全模範，那麼，除非我們不應有正直和公平生活的規律，不然，我們偏離律法便是犯罪了。因為生活的規律並沒有許多不同的，乃是只有一個永久不變的。因此大衛認為義人的生活是不住默想律法的生活（參詩 1：2），我們不能說這是指某一時代而言，因為律法的生活適合於各時代，甚至到世界的末日。所以我們不要因為律法所規定的聖潔，遠超乎我們這還做軀殼的囚犯之人所能實踐的，而遲誤或離棄律法的教訓。律法對我們不再是一個嚴厲的強求者，只在我們完全遵行每一禁令之時才感滿足，乃是規勸我們達到完全，指示我們全部人生的目標，達到這目標不單是與我們有益，而且是我們應有的職責；如果我們在這樣的嘗試中不失敗就好了。因為整個人生是一個歷程，當我們完成了這歷程之時，主會叫我們達到那我們正在努力要達到的遙遠目標。

十四、因為律法對信徒有一種勸誡的力量，不是使他們的良心受咒詛，乃是時常以規勸的方式警醒他們的怠惰，和責備他們的缺點，所以有許多人因承認自己是從咒詛解放了，就認為律法（我所說的是道德的律法）對信徒不適用；其實這不是說律法不再叫他們為善，只是現在不像從前一樣，譴責他們的良心，定他們的罪，毀滅他們。保羅所謂廢除律法，明明是指上面所講的意義。我們的主好像也這樣宣講過，因為假如猶太人不認為他主張廢除律法，他就不必駁斥這意見。既然這意見若沒有口實，就不會流行，可見很可能是由於誤解他的教理而生，正如一切錯誤多少都有一點真理在內。我們為免陷於同樣的錯誤，就當小心分辨，在律法中哪些是已廢除的，哪些是仍然有效的。基督聲明說，他來“不是要廢除律法，乃是要成全律法，”又說：“說是到天地都廢去了，律法的一點一畫，也不能廢去，都要成全”（太 5：17，18），他充分證明他來不是要減少對律法的遵守。他如此說是很有理由的，因為他來的特別目的，是叫律法不再受干犯。所以在基督裡律法的教訓仍然存在，而不可更改；律法以教育，規勸，斥責，和糾正造就並準備我們行各樣的善事。

十五、保羅所謂廢除律法，看來不是指律法本身的教訓，乃是指律法約束良心的權力。因為律法不僅是教訓，而且有權威強制人服從它的命令。人若是不服從，甚而有任何局部的失責，也要受嚴重的咒詛。因此保羅說：“凡以行律法為本的，都是被咒詛的；因為經上記著：‘凡不常照律法書上一切之事去行的，就被咒詛’”（加 3：10）。他所謂“以行律法為本”的人，就是那些不以赦免為義的人，可是惟有赦免才可以使我們免去律法的嚴厲制裁。所以他告訴我們，我們必須脫離了律法的束縛，才能免除在律法下不幸中的毀滅。這是什麼束縛呢？這束縛是指苛刻嚴格的要求，絕不許超出最嚴格的條件之外，也不容許任何過犯得倖免律法的處分。我說基督為贖我們脫離這咒詛，而自己“成了咒詛，因為經上記著，‘凡掛在木頭上都是被咒詛的’”（加 3：13）。他在下一章告訴我們，“基督生在律法以下，要把律法以下的人救出來，”但其用意是一樣的，因為他隨即又說：“叫我們得著兒子的名分”（加 4：4，5）。這是

為什麼呢？這是叫我們不受那使良心常在恐懼死亡的痛苦之中的長期奴役所壓迫。同時，律法的權威並沒有減少，反應該照常受我們的尊敬和服從；這是個始終不動搖的真理。十六、廢除律法的儀式又是另一回事，所廢除的只是它們的舉行，而不是它們的效果。基督降臨把儀式廢除了，不但沒有影響他們的神聖，反而使之更加發揚光大。因為正如儀式在古時若不是表現了基督之死和復活的效力，就必對百姓表現一種多麼虛飾的景象，照樣，儀式若不停止，我們今日就無法知道它們當初是為何制定的。保羅為證明拘守儀式不僅沒有必要，而且是有害的，就告訴我們，儀式都是影兒，它們的實體卻是基督（參西 2：17）。基督已經公開顯現，用不著儀式作模糊不清的描寫，所以廢除儀式以後，真理更加煥然一新。因此，在基督斷氣之時，“殿裡的幔子，從上到下裂為兩半”（太 27：51）。希伯來書的作者認為這是關於天上福氣的描寫，過去都是很含糊的，現在卻明白地顯露了。基督的聲明也表明了同樣的真理，“律法和先知，到約翰為止；從此上帝國的福音傳開了”（路 16：16）。這不是說舊約的諸聖沒有宣揚拯救和永生的希望，因為他們乃是在陰影下遙遠地觀察那我們現在在光天化日之下所看的事。施洗約翰解釋何以上帝的教會必須升高，超乎這些粗淺的事之上，說：“律法本是藉著摩西傳的，恩典和真理，都是由耶穌基督來的”（約 1：17）。因為古代獻祭雖有贖罪的應許，約櫃雖是上帝父愛的保證，但這一切若不是以基督那惟一真正永恆堅定的恩典為根據，都不過是些影兒罷了。所以我們可以確切地說，法定的儀式雖已停止舉行，但停止奉行儀式，反使我們更深認識那在基督降臨以前的儀式的大功用，基督雖廢除了儀式，但他的死卻證實了它們的價值和功用。

第十七節、釋歌羅西書二章第十三及十四節對廢除儀式的教訓——從略。（增補第 17 節）在理解保羅所寫以下的經文時難度較大：“你們從前在過犯和未受割禮的肉體中死了，上帝赦免了你們一切過犯，便叫你們與基督一同活過來，又塗抹了在律例上所寫攻擊我們有礙於我們的字句，把它撤去，釘在十字架上”（西 2：13-14）。此處所說的似乎是把律法的廢止更推進一步，仿佛我們現在與律法中的律例已經沒有任何的關係了。假如只是理解為道德律，解釋說所廢止的是其無情的嚴厲性，而不是律法的教導，那就錯誤了。其他人，更審慎地斟酌保羅的話，認為此處所指的是禮儀律；並且指出保羅不止一次使用“律例”（ordinance）一詞。在寫給以弗所人的書信中，保羅說：“因他是我們的和睦，將兩下合而為一，拆毀了中間隔斷的牆，而且以自己的身體廢掉冤仇，就是那記在律法上的規條，為要將兩下藉著自己造成一個新人，如此便成就了和睦”（弗 2：14-15）。毫無疑問，此處所說的是禮儀律，因為保羅說他們是把猶太人與外邦人“隔斷的牆”。因此我承認第二組解釋者對第一組的批評是正確的。但是，在我看來，第二組解釋者對使徒保羅的意思的解釋也不完全。我認為這兩段經文並不是完全平行的。保羅向以弗所人所保證的是他們已經被收養，進入了以色列人的團契，他教導說從前隔斷他們的牆已經被清

除了。此處所指的就是禮儀律。因為正是各樣潔淨和獻祭的禮儀，使猶太人向上帝分別為聖，並把他們與外邦人隔離開來。現在，有誰不明白保羅寫給歌羅西人的書信中所指的奧秘是什麼呢？此處所涉及的問題就是關乎摩西律法中所規定的儀式，那些假使徒所努力的就是驅使基督徒遵守這些儀式。但是，在給加拉太人的書信中，保羅追本溯源，更加深入地討論了這一問題，在此處的經文中保羅所作的也是如此。假如你認為儀式中並沒有什麼東西，只要履行就可以了，那麼，為什麼稱之為“有礙於我們的字據”呢？（西 2：14）而且，為什麼幾乎把我們的救贖完全放在他們被“撤去”這一事實上呢？因此，事情本身要求我們予以更加深入的思考。我相信我已經接近正確的解釋了，只要大家認可奧古斯丁在某處所寫的話是正確的，這也是源自使徒所清楚表達的話：在猶太人的儀式中更多的是認罪，而不是除罪（來 10：1；參利 16：21）既然猶太人是用潔淨來取代自己，他們的獻祭除了承認自己犯了死罪之外，還成就了什麼呢？他們種種潔淨的儀式，除了承認他們自己的不潔淨之外，還成就了什麼呢？因此，他們是在不斷地更顯明他們的罪過和不潔的“字據”。但是，雖然有了這樣的證據，並沒有從中釋放出來。因此，使徒寫道：基督“作了新約的中保，既然受死贖了在前約之時所犯的罪過”（來 9：15）。所以，使徒稱這些儀式是有礙於那些遵行之人的“字據”這是正確的，因為藉著這些儀式，他們公開證明了自己的罪過和不潔（來 10：3）。

當然，事實上他們也是與我們一樣蒙受上帝的恩典，這是不矛盾的。因為他們也是在基督裡蒙恩的，而不是藉著儀式蒙恩的。在這段經文中，使徒保羅把基督與儀式區分開來，並說明如果繼續沿用這些儀式，就模糊了基督的榮耀。我們認為，僅僅考慮儀式本身，稱其為有礙於人的救贖的“字據”，這是非常適宜的。因為它們都是有約束力的法律檔，證明人所虧欠的債務。當那些假使徒要捆綁基督的教會，使基督教會遵行這些儀式的時候，使徒保羅更加深入地重新指明了禮儀的最終目的，警告歌羅西教會的基督徒，假如他們任憑自己如此服從禮儀律，就落入危險之中（西 2：16）。因為他們在服從禮儀律的時候，就喪失了基督的恩惠，因為當基督成就永遠的救贖時，他已經廢止了那些天天要遵守的禮儀，這些禮儀只能見證人的過犯，卻無法予以消除。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第八章 釋道德律

我覺得在這裡把律法的十條誡加以簡單的說明，並非不切題旨，因為這可以更清楚地證明我過去所提及的：凡上帝曾經規定的崇拜，始終是有效的；而且可以證實我們所講的第二點，即是猶太人不僅從律法中學會了真敬虔的意義，而且當他們無力遵行的時候，因畏懼懲罰而不能不來到中保的面前。在概述認識上帝的必需條件中，

我們已經說過，他的偉大是我們無法形容的，但他的尊嚴直接地呈現在我們的眼前，使我們不得不敬拜他。關於自我認識，我們所提出的主要點，是不要自以為義，和倚靠自己的力量；反之，由於知道自己的空虛貧乏，就應該學習真謙卑。這兩件事主在律法中已經完成了；因為第一，他既聲明自己有發號施令的權威，就命令我們尊敬他的神性，並明定這尊敬所包含的是些什麼；第二，他宣佈了他的義的法則（對這法則的正直性，我們的墮落邪僻的本性不斷地加以反對；又因我們的怠惰與無力為善，使我們的能力與那完全的法則相距甚遠），並以我們的無能和不義為有罪。再者，我們以前所說仿佛銘刻在各人心上的內心的律法，和我們從摩西的律法所學來的，多少是一樣的。因為我們的良心不容許我們沉迷不悟，乃在內心做我們對上帝應盡職責的見證人和規勸者，叫我們分辨善惡，當我們偏離職責的崗位時，它就會譴責我們。然而人既陷在錯誤的迷霧中，單憑著這種律法，難以理解何種敬拜是上帝所嘉納的，而對敬拜當然也就沒有正確的認識了。此外，他因自大和野心而得意洋洋，又因盲目自愛而不能看清自己，既不能謙虛，又不承認自己的不幸。上帝因鑒於我們的愚蠢頑梗，所以不得不給我們成文的律法；因自然律法過於模糊，於是藉明確的成文律法喚醒我們的怠惰，使我們在記憶上有更深的印象。二、我們不難知道從律法所要學習的是些什麼：上帝既是我們的創造者，對我們就有為父為主之權；因此他應受我們的榮耀，敬愛與敬畏。再者，我們不能因情感的橫決，而為所欲為；卻須聽從他的旨意，只做他所喜悅的事。其次，他所喜悅的，是公義與正直，他所厭惡的是不義；所以，如果我們不願以不敬的忘恩負義的態度背叛上帝，就必須一生行義。若我們惟有在把他的旨意置於自己的意志之上時，才能表示對他合宜的尊敬，那麼，謹守公義，聖潔，和純樸的美德，就是唯一合法的敬拜。我們亦不能藉口自己無能，而希圖免罪，如同破產的債務人一般。我們不應該以自己的能力去衡量上帝的榮光；不管我們的品性怎樣，他永是一樣，與義為友，與邪僻為敵。因為凡他所要求的都是對的，所以凡是他要所求於我們的，我們都有服從的義務；至於我們的無能，那是我們自己的過失。假如我們被自己的情欲所束縛，在罪的控制之下，而不能自由地服我們的父，我們便沒有理由以無能為口實，替自己辯護，因為過失是在我們自己的內心，只能歸咎於我們。三、當我們在律法的教導之下已達到了這地步，就應該在同一教師指導之下，退而內省；在此我們可以學會兩件事：第一，把我們的生活和律法的義作一比較的時候，我們就會覺得我們所行和上帝的旨意相距太遠，所以不配保留在他造化中的地位，更不配做他的兒女。第二、從考驗自己的力量，我們會感覺自己的力量非但夠不上遵行律法，而且，簡直是完全無用。其必然的結果是對自己的力量不敢自信，而引起內心的焦灼和恐慌。因為良心受到不義的壓迫，不免隨即發現神的審判；認識神的審判必使人恐懼死亡。同時，我們的無能的證據使我們對自己的力量完全絕望。這些感覺都會產生自卑和頹喪的心情。因此人既然受到永死的威脅，並知道這是由於他的不義而來的，於是完全委身於神的仁慈，以之為唯一得救之道。既鑒於自己無力遵行律法的命令，對自

己又完全失望，不得已乃向其他方面求救。

四、主既不以使我們尊敬他的義為滿足，也就加上應許和炯戒，為的是叫我們有愛他的心，同時也厭惡不義。因為我們的心眼衰弱，僅僅道德的優美不足以促其注意，我們最仁慈的父乃以甜蜜的賞賜，吸引我們愛他和敬拜他。所以他告訴我們，他為有德行的人預存了賞賜，並叫服從他命令的人不致徒勞無功。反之，在他眼中，不義非但是可厭惡的，而且逃不掉懲罰；他又要報應一切藐視他的人。同時，為要以各種可能的動機催促我們向善，所以又應許我們，凡遵行他誠命的人。今生可以得福，來世更有永生；凡違犯他誠命的人，不僅今生受無窮災難，還要受永死的磨難。因為他的應許“人若遵行，就必因此活著”（利 18：5）與他那相關的警告“犯罪的人，必要死亡”（徒 18：4），無疑地是指未來的永生或永死。至於我們在聖經各處所讀到神的恩慈或忿怒；恩慈是指永生，忿怒是指永死。關於今生的禍福，律法有詳盡的條目。刑罰的制裁表示上帝那不能容忍邪僻的至聖至潔；而應許不僅表示他對公義的愛好，不能不加以獎賞；且亦顯明他奇妙的仁慈。凡我們所有的，既然都由他而來，所以凡他所要求於我們的，都是我們應償還的債，而債務的清還是不值得報酬的。所以當他應許對我們的服從——那我們所不視為本分而甘願履行的一一施賜酬報的時候，他是減輕了他的嚴格要求的。關於這些應許對我們的效果已經說了一部分，其餘的且留到適當的地方再說。現在我們只要記得，律法的應許包含對義非常的讚揚，叫行義更顯明是多麼為上帝所喜悅；而附加刑罰的制裁，為的叫不義更顯得是多麼可憎；惟恐罪人沉溺在罪惡中，忘記了立法者的審判正在等待著他。

五、主在頒行完全的義的準則時，各部分既都以他自己的旨意為本，就表明了他所最喜悅的乃是服從。這是很值得注意的，因人心的放肆，常常捏造各種儀式，希望得他的寵眷。這種宗教上的非宗教矯飾，是人性中固有的本質，曾經在各時代，甚至在現代，也暴露出來；因為人們常歡喜利用不合乎上帝之道的的方法，去達到正義，因此在一般所謂善工中，律法的訓誡所占的地位很有限，人所捏造無數的東西幾乎佔據了全部地位，但是摩西的目的，若不是要抑制這樣的放縱的話，他在公佈律法以後，為何對百姓這樣說：“你要謹守聽從我所吩咐的一切話，行主你上帝眼中看為善，看為正的事，這樣，你和你的子孫就可以永遠享福。凡我所吩咐的，你們都要謹守遵行，不可加添，也不可刪減”呢？（申 12：28，32）他以前聲明過，他從主所領受的法令和儀式，在列國看來，是他們的智慧和聰明，他又說：“你只要謹慎，殷勤保守你的心靈，免得忘記你親眼所看見的事，又免得這事在你一生中離開你的心”（參申 4：5，6，9）。上帝既然預先料到若非強力制止，以色列人是不會安分的，他們雖有了律法，仍然會力圖製造各種新的義，與律法所要求的義不合，所以他聲明，他的話包含完全的義，雖然這原足以防止他們越軌，但他們畢竟犯了那明令禁止的擅為的過失。這對我們有什麼相干呢？我們也受這命令所約束；上帝所聲明的律法包含完全的義，無疑是永遠不改變的；然而我們卻不以此

為滿足，還是苦心不斷地虛構，且行別的善工。補救這過失的最好辦法，是要經常反省以下各點：上帝將律法賜給我們，為的是要將完全的義教訓我們；律法所教訓的義只是與神的旨意相符合的義，所以欲以新的善工去邀上帝的恩眷是徒勞無功的，因為只要服從才是合法的敬拜；追求任何偏離上帝律法的善工，即是一種對神的真義的不能容忍的褻瀆。奧古斯丁所說的很對：他有時稱對上帝的服從為一切美德之母和保護者，有時候稱之為一切美德之源。六、到了我們解釋神的律法之後，我們才會更加明白它的任務和功用。然而在逐條討論以前，我們對有助於一般的認識之點，應先加以研究。第一，我們當知道，律法不但是叫我們的生活依從外表的正直，還要依從內心和靈性上的義。雖然大家對這一點都不能否認，但確實注意的人卻很少。這是由於他們不顧及立法者，實則律法的性質是應該按他的性質來估計的。如果一個國王以命令禁止人民姦淫，暗殺或偷竊，我承認任何人如僅在心裡有姦淫，謀殺，或偷竊的動機，而不明犯任何一項，是不會受刑律處罰的。這是因為世間立法者所注意的僅及于外表的行為；只要沒有犯罪的行為，就不算是違犯禁令。但上帝的觀察無微不至，他重視內心的清潔，多於外表的行為；他禁止姦淫，謀殺，和偷竊，連情欲，忿怒，仇恨，和貪婪，欺騙等罪惡，也一併禁止。因為他是一位屬靈的立法者，他的命令不只對身體，也對靈魂有效。靈魂的謀殺就是忿怒和仇恨；靈魂的偷竊就是私欲和貪婪；靈魂的姦淫就是情欲。或許有人說，人的法律也將明知故犯的企圖和意向，與無意偶犯區別，這個我當然承認；但法律所注意的企圖和意向，是那些已經在外表行動上表現了的。他們查究每一行為的意向，但沒有細察那內在的思想。所以，只要一個人禁戒不在外表行為犯法，就算滿足了人的法律。反之，神的律法既是針對人心而設的，遵守神律的主要條件，就是要各人做到正心誠意。然而普通一般人暗暗藐視律法，即令當他們的眼，手，足，以及全身各部，都表示多少遵守律法時，其實他們的內心完全遠離律法；他們以為在上帝面前所行的，若是瞞過人就得了。他們聽過誡命說，不可殺人，不可姦淫，不可偷竊。他們並沒有持刀殺人，從不和娼妓來往，也沒有奪取他人的財產。這一切都是對的；不過他們的心靈充滿殺人的念頭，他們有盛熾的情欲，他們窺伺他人的財產並謀吞併。這們他們就缺乏了律法上所需的主要條件。這麼大的愚蠢是從那裡來的呢？豈不是由他們不顧及立法者，而使義適應自己的私欲而來的麼？保羅極不贊成這些人，他證明“律法是屬乎靈的”（羅 7：14），這是指律法不僅需要心靈，知識，和意志上的服從，而且需要如天使一般的純潔，這純潔是在洗淨了一切肉欲的玷污而有的完全屬靈的香氣。七、我們說這就是律法的意義，並不是加上了新的解釋，而是遵從那位最好的律法解釋者基督的指示。百姓既由法利賽人習染了腐化的思想，以為誰在外表行為上沒有違法的事，就算遵行了律法，因此基督駁斥這極危險的錯誤，說：“凡看見婦女就動淫念的，就是犯了姦淫；凡仇恨弟兄的，就是殺人的；凡對弟兄懷恨在心的，難免受審判；凡因爭鬧而心懷怒氣的，難免受會堂的公斷；凡以惡語謾罵而致動怒的，難免受地獄的火”（參太 5：22，28）。那些不明了這些事

的人，假稱基督只是另一位摩西，是福音律法的頒行者，以補摩西律法的不足。因此有一句關於福音律法的完全的格言，說，福音律法遠優於舊律法；這格言從多方面看都是很有害的。在我們把十誡作一次總檢討時，從摩西自己的話可以知道，這是多麼侮辱了神的律法。這話是把舊約諸聖的聖潔，看為去虛偽不遠；這使我們離開義的永遠準繩。但要糾正這個錯誤並沒有什麼困難。他們揣想，基督對律法有所增加，其實他不過是清除了律法從法利賽人沾染來的虛偽與毒酵，恢復到原來的真純。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第九章 基督雖在律法之下為猶太人所認識，

上帝在古代樂意以諸般贖罪和獻祭表明他是天父，並使選民歸自己為聖，這既然不是徒然的；毫無疑問地他甚至在那時候也以他現在向我們顯現，極有榮光的形像，為人所認識。所以瑪拉基在吩咐猶太人注意並恒久遵行摩西的律法（因為他死以後先知的職務就中斷了）以後，立刻宣告說：“必有公義的日頭出現”（瑪 4：2）。他在這句話中暗示著，律法以彌賽亞要來的期望激勵虔誠人，而且在他來的時候，將有更大的光明。為這個緣故，彼得說：“論到這救恩，眾先知早已詳細地尋求考察，”這救恩現已在福音中顯明了；他們得了啟示，知道他們所傳的福音，不是為自己也不是為他們當代的人，乃是為我們（參彼前 1：10-12）。這並不是說，他們的教訓對古代人無用，或對他們自己沒有利益，乃是因他們沒有享受上帝藉著他們的手所移交給我們的財寶。因為他們所見證的恩典，今日清楚地呈現在我們眼前，他們雖只嘗試少許，我們卻享用很多。所以雖然基督說摩西的話是指著他寫的（參約 5：46），卻是頌揚那我們所有超過於猶太人的恩典。他對門徒說：“你們的眼睛是有福的，因為看見了，你們的耳朵也是有福的，因為聽見了”（太 13：16）。

“我告訴你們，從前有許多先知和君王，要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見”（路 10：24）。說上帝待我們優於待舊約中以虔誠著稱的諸聖，這是對福音啟示的不小的推薦。在另一段經文基督說：“亞伯拉罕看見我的日子，就快樂了”（約 8：56），這與剛才所引的話並無衝突，雖然那聖族長所期望的事非常遙遠而模糊，但仍有確實的希望；因此他的快樂至死不渝。施洗約翰所說：“從來沒有人看見上帝，只有在父懷裡的獨生子將他表明出來”（約 1：18）這話，也不是把在他以前死了的虔誠人除開，使他們無分於在基督裡面的認識和光明；然而拿他們的情形和我們的相比較，我們對那些奧秘有著清楚的認識，而他們卻只藉預表得到一個模糊的希望；希伯來人書的作者說得更透徹：“上帝既在古時藉著眾先知，多次多方的曉諭列祖，就在這末世，藉著他兒子曉諭我們”（來 1：1，2）。所以，雖然獨生子現在對我們是“上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真象”（來 1：3），卻在以前就為猶太人所認識，正如我們在別處藉保羅所引的話業已表示，

他是在古時把他們從埃及救出來的領袖；然而保羅在另一處所說的也是真的，他說：“那吩咐光從黑暗裡照出來的上帝，已經照在我們心裡，叫我們得知上帝榮耀的光，顯在耶穌基督的面上（林後 4：6）。當上帝在他的這形像中顯現的時候，宛如他使自己可被見到，和以前含糊不清的顯現有別。這使那些在極大的光明中閉著自己眼睛的忘恩負義和頑固的人，顯得是更可厭惡了。所以保羅說：“撒但弄瞎了他們的心眼，不叫基督榮耀福音的光照著他們”（參林後 4：4）。二、我認為福音是基督之奧秘清楚的顯現。保羅既把福音看為信仰的教理，我當然承認凡在律法中關於上帝藉恩慈的赦罪，使人與他自己和好的任何應許，都算為是福音的一部分。因為保羅以信仰對抗良心的恐怖—因要靠善工得救而使良心受痛苦的恐怖。這樣若把福音一名詞從廣義去解釋，它就包括了一切他以前給予列祖關於他的憐憫與父愛的證明；可是用福音一名詞來指在基督裡所表現的恩典便更為適合，這不但為普通一般的使用所同意，而且為基督和使徒的權威所支持。所以說他“宣講天國的福音（參太 9：35）是很恰當的。馬可在自我介紹的弁言中也說：“耶穌基督福音的開端”。對於這件已經充分明瞭的事，無庸再搜集許多聖經章節來證實了。那麼，基督降臨是“藉著福音，把不能壞的生命彰顯出來”（提後 1：10）。保羅這樣的說法，不是指列祖是湮沒在死亡的幽谷中，一直到了上帝之子成為人身；乃是在爭取福音榮譽的特權，而宣講它是上帝的一種新的和特殊的臨在，藉這臨在上帝實踐了他所應許的事，好使應許的可靠性可以表現在他的兒子身上。保羅說：“上帝的應許，在基督都是是的，所以藉著他也都是誠實的”（林後 1：20）。雖然信徒因為早已有上帝的應許深深地印在心裡，而常體驗到保羅的這句話是真的，自從他在他身上完成了我們的救恩的各部分，那些事的活活表現，就當然博得了新而特殊的讚美。所以基督說：“你們將要看見天開了，上帝的使者上去下來在人子身上”（約 1：51）。他似乎是暗指族長雅各在異象中所看見的梯子，卻實在是表明他降臨的優越性，因他為我們打開了天國之門，叫我們得以自由進入。

第三至第五節、論我們與舊約的聖徒一樣，還等待著他應許的完成——從略

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十章 新舊約的類似

由前面所說的，可知自有世界以來凡為上帝納為子民的，都由現行在我們中間的律法和教理連於上帝，因為這一點的建立是甚為重要的，所以我將附帶說明，列祖既然和我們分享同樣的產業，並藉著中保的恩典—同期望同樣的拯救，那麼，他們在這方面的情況和我們的究竟有什麼異同。我們從律法和先知所搜集的證據，雖足夠證明上帝的子民從來沒有其他的制度和敬拜，但因為有些作家在舊約與新約的異同上發生了許多爭執，引起一般粗心的讀者的懷疑，所以我們要另辟一章，好好地從

長討論這個問題。再者，那本來是很有價值的，現在因瑟維特和重洗派中瘋狂之人的意見，使之成為我們所更不可不討論的問題，因為他們看以色列民族有如一群豬，上帝飽以今世肥甘，但絲毫沒有來世的永生希望。為保護虔誠人不受錯誤的毒害，同時為解除因新舊約之間差異而生的困難，我們當考察兩者間的異同是什麼，在基督降生以前上帝與古時以色列人所立的是什麼約，和自從道成肉身以後，他與我們所立的又是什麼約，這都是值得查考的。二、其實這兩個問題，用一句話就可以解決，即上帝與列祖所立的約，和與我們所立的根本沒有差異，僅在運用上有區別而已。但這樣簡單的說明，不能使人明瞭，所以非詳細解釋不可。要表明它們的同點或統一性，不必把已經說過的一一再行申述，而對那在以下要說的，這裡亦無需介紹。我們所須強調的有三個要點。第一，物質上的富庶和幸福之向猶太人提出，並不是作為他們追求的最終目標；他們乃是承受了不滅的希望，而這一承受已為神諭，律法，和先知所證明。第二，他們得以與上帝相連的約，不是由於他們的功德，乃是由於召他們的上帝的白白慈愛。第三，他們認識基督為中保，並藉著中保得與上帝相連，共用上帝的應許。第二點或許還不十分為人所知，這留在適當的地方再行詳細說明。我們可以從先知無數明顯的見證來證明。凡上帝賜與或應許他子民的幸福，都是出自他那寬大的仁慈。第三點在其他幾處已有說明。我們對第一點也未完全忽視。三、因第一點大體是屬於現在辯論的範圍以內，又是他們對我們爭論的主題，所以現在必須特別注意。至於對其他兩點的說明如不充分，以後在適當的地方再行補充。誠然，當使徒保羅說：“這福音是上帝從前藉眾先知在聖經上所應許的，論到他兒子我主耶穌基督”（羅 1：1-3），這福音他在指定的時候宣告出來，又說，在福音中所顯明的信仰的義，“有律法和先知為證”（羅 3：21），他已把關於這幾點的一切疑惑都解除了。因為福音不是使人局限于現世生活的快樂，乃是提升他們到永生的希望；不是把他們束縛在塵世的快樂中，乃是告訴他們有寄託在天上的希望。他在另一處又描寫說：“既然信他，就受了所應許的聖靈為印記，這聖靈是我們得基業的憑據，直等到上帝的產業被贖”（弗 1：13，14）。又說：“聽見你們在基督耶穌裡的信心，並向眾聖徒的愛心，是為那給你們存在天上的盼望；就是你們從前在福音真理的道上所聽見的”（西 1：4，5）。又說：“上帝藉我們所傳的福音，召你們到這地步，好得著我們主耶穌基督的榮光”（帖後 2：14）。所以它被稱為“救恩之道”，“上帝拯救信徒的權能”，和“天國”。如果福音的教理是屬靈的，並開闢到達永生之路，我們就不當以為那些得了應許的人是完全忽視自己的靈魂，或完全為肉體的快樂所迷惑的。同時誰都不能狡辯，說律法和先知所載關於福音的應許不是為猶太人而立的。因為他說了在律法中應許福音以後，就加上說：“我們曉得律法上的話都是對律法以下之人說的”（羅 3：19）。我承認這是指另一爭點而言；但當他說了凡律法所教誨的都實在屬於猶太人時，他並不健忘到連他在前幾節討論律法中所應許的福音所說的話，也記不得了。由於宣稱舊約包含著福音的應許，使徒是很明顯地在證明舊約的主題是有關乎來生。

四、基於同一理由，舊約是建立在上帝的慈愛上面，並由於基督之為中保而證實。甚至福音所講論的僅是宣佈罪人由上帝的父愛被稱為義，而非倚靠人的功德；並且福音的總結就是基督。我們知道福音的約，即以基督為唯一基礎的約，是給猶太人立的，誰敢說他們沒有基督呢？我們知道因信稱義的教理已交給他們，誰敢說他們不能白白得著拯救的幸福呢？但為免對一個明顯之點作冗長爭辯，讓我們引用主的話：“亞伯拉罕就歡歡喜喜的仰望這個日子，既看見了，就快樂”（約 8：56）。當使徒說：“耶穌基督，昨日今日，一直到永遠，是一樣的”（來 13：8），他就表明基督論亞伯拉罕所說的都已在信徒中成為普遍的事實。因為他在這裡所說的，不但是指基督永遠的神性，而且是指他對信徒永遠表現的權能。所以蒙恩的童貞女和撒迦利亞，在他們的歌頌中都說，在基督中所表現的救恩，是完成上帝對亞伯拉罕以及列祖的應許（參路 1：54，72）。如果主在基督的顯現中，履行他古代的誓言，就不能不承認舊約的目的總是基督和永生。五、再者，使徒把以色列人和我們視為同等，不但在約的恩典上，而且在聖禮的意義上。他從聖經引證以色列人受懲罰的例子，以免哥林多人犯同樣的罪，他開始說，我們沒有理由霸佔優勢，以之避免上帝所加於他們的懲罰；因上帝不但給予他們以同等的利益，而且以同樣表記顯示他的恩典（參林前 10：1）；仿佛他是說，如果你因印證你的洗禮和每天所領的聖餐都有優美的應許，便藐視神的仁慈，過著一種放蕩的生活，而自以沒有危險，那麼，你當知道猶太人也有那樣的表記，然而上帝對他們仍然加以最嚴厲的審判。他們在經過海，乃在使他們得免於太陽炎熱的雲中受了洗。我們的對方以為那不過是一種物質的洗禮，與我們的屬靈洗禮只有多少相同。然而假如這點可以承認的話，使徒的論點就無從進行了；因為他在這裡的目的是在阻止基督徒揣想他們在洗禮的特權上優於猶太人。他往下所說他們“吃了一樣的靈食，也喝了一樣的靈水。”這話是指基督而言，也是不容強辯的。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十一章 新舊約的差異

然則該怎樣說呢？新舊兩約之間沒有什麼差異嗎？拿聖經中的某些章節來加以比較，將發現兩約有很大的差別，這又將如何解釋呢？我願承認聖經中所指出的某些差異，但這對我在前面所證明的聖經的統一性並無妨礙；當我們作適當研究的時候，就能明白。就我的觀察和記意所及，主要的差異有四；如果有人要加上一項，來成為五項，我絕不反對。我可以證明，這些都是屬於運用的方式，並不是屬於實質的問題。這樣看來，這些差異不足以破壞新舊約應許的統一性，也不能叫基督不成為兩約的同一基礎。第一種差異是這樣：上帝的旨意雖說是要人心得正確的領導，叫人的意志提高，趨向于天國的產業，但為叫他們心存希望起見，他就以塵世的幸福

為象徵，促進他們默想，並享受它的一部分。現在福音對於來生的恩典已有了更明確的表現，他就拋棄了對以色列人所用的次等的教訓方法，而叫我們直接地默念來生。凡忽視上帝這一計畫的人，因為他們常聽說迦南美地是對遵行律法的人的唯一賞賜，便以為古人沒有超出塵世幸福的應許。他們聽說凡違反律法的人，必被逐出迦南，流亡異域，而這即是最嚴厲的處罰。他們把這看為幾乎是摩西所宣佈的全部賞罰。因此他們自信地下一結論，以為猶太人之和其他民族分開，不是為他們自己的緣故，乃是為我們的緣故，好使基督教會有一個表像，由這個表像的外表，他們可以認識屬靈的事之例子。但既然聖經常常表明，上帝賜屬世利益，為要引領猶太人對屬天的幸福發生盼望，那麼對這樣一個約若不知考慮，那就非但是愚拙，也是極端無經驗的辯論。我們和這些人的爭論點是：他們認為得到迦南，在猶太人看，是無上及至終的幸福，但在基督徒看，自基督顯現以後，這不過是得天上產業的表像；反之，我們認為猶太人在他們所享受的屬世產業中，如同照著鏡子，默想他們所信那在天上為他們準備的未來產業。二、保羅在加拉太書中曾用一個比喻，將這道理表明得更清楚（參加 4）。他把猶太人民族比作年幼的繼承人，不能自治，須受師保和監護人的指導。他那個比喻主要的是指儀式，但與我們現在的目的並不衝突。這同一產業既是為他們的，也是為我們的，但他們的年齡稚幼不能管理這產業，在他們中間的教會，即是在我們中間的一個，不過是處在幼稚時期罷了。所以主把他們置於這種監護之下，好把屬靈的應許給他們，這應許不是公開和無隱藏的，而是遮蓋在屬世的表像下。當他使亞伯拉罕，以撒，雅各，和他們的子孫有永生的希望，他就應許以迦南地為他們的產業；這不是說，他們的希望僅在那片土地，乃是說他們藉迦南美地的希望，再進一步以求那尚未見到的天上產業。為要叫他們不致於受騙，他就給他們一個更優美的應許，好使他們明白迦南不是上帝的最大和最優美的應許。亞伯拉罕在接受土地的應許以後，不敢怠惰，因有更大的應許，叫他的思想歸向主。他聽到上帝說：“亞伯拉罕，我是你的盾牌，必大大的賞賜你”（創 15：1）。在這裡我們知道，上帝應許把自己當作最後的賞賜給亞伯拉罕，使他不在這世界的物質中去追求那不穩，暫時的賞賜，卻追求那永不消逝的。上帝後來附帶加上土地的應許，不過是作為他仁慈的象徵及天上產業的表記，這是眾聖徒的意見，可從他們的話表明出來。大衛是從臨時的幸福，升到最高，至終的幸福。他說：“我渴想羨慕上帝的庭院”（詩 84：2），“上帝是我的福份，直到永遠”（詩 73：26）。又說：“上帝是我的產業，是我杯中的份，我所得的，你為我持守”（詩 16：5）。又說：“上帝啊，我曾向你哀求，我說，你是我的避難所，在活人之地，你是我的福分”（詩 142：5）。凡這樣的人，是表明他們的希望是在一切世間幸福之上。然而先知還是常用那主所賜給他們的象徵，來描寫那未來的幸福。我們對以下各節聖經，均當作如是觀：“義人必承受地土”（詩 37：29），“惟有惡人，必被剪除”（箴 2：22）以賽亞還有許多預言，是預言耶路撒冷將來的發達，和在錫安豐富的享受。我們知道，這一切的事對我們所朝拜的聖地，或對世間的耶路撒冷，都不適

用，它們是屬於信徒之國，和天上之城的，“因為在那裡有上帝所命定的福，就是永遠的生命”（詩 133：3）。三、舊約中的聖徒，對這必死的生命和它的幸福，估價較高於基督徒所應有的，其理由即在於此。他們雖然知道不應該以它為終極目的，但當他們想到上帝怎樣把恩典，寄寓其中，好按照他們的幼稚情況來教訓他們，這樣他們所覺的快樂較比假如他們單想到福分的本身要大得多了。上帝以現在的幸福表示他對信徒的仁慈，以表像顯示屬靈的永福；在另一方面，他又以肉體上的刑罰，表示對惡人的審判。所以上帝的恩典既是在塵世的事物中更而易見，他的刑罰也是如此。有些不智的人，沒有顧到上帝的賞罰有這種類比，所以當他們看到上帝在古代對一切犯罪的人有立刻的嚴厲制裁，而現在仿佛是已經放棄古代的忿怒，不常施行嚴厲的刑罰，他們就希奇上帝的大變易；因此，在這上面他們幾乎採取摩尼派的觀點，以為舊約中的上帝和新約中的上帝，是兩位不同的神。但我們如果注意上帝的這種安排，就很容易解決這類困難；按照這安排在那個時代對以色列人所立的約雖多少是模糊的，但他的目的是要以世間的幸福，指明將來永遠福分的恩典，又以肉體的懲罰，指明靈死的痛苦。

四、舊約和新約的另一差別在乎對表像的關係不同：前者當真理尚未出現時，就僅僅表現形體的影兒；但後者所表現的乃是已出現的真理，和實在的形體（參西 2：17）。這是新約與舊約對立時，往往被人提出的意見，尤其是在希伯來書中所討論的，比在其他地方更為詳細（參來 10：1 以下）。有些人認為若廢止摩西律法，宗教必隨之毀滅，對這一點使徒和他們有所爭論。為糾正他們的錯誤，使徒引證詩篇關於基督為祭司的預言（參來 7：17）；既然他的祭司職務是永遠的，我們就可以說那些日常更替的祭司，是可以廢除的（參來 7：23，21）。他證明這位新祭司的任命是崇高優越的，因為有誓詞為證（來 7：20，21）。他以後又補充說祭司的職任既已更改，約也必須更改（參來 7：12）。他證明這個更改是必要的，因律法軟弱，一無所成（參來 7：19）。接著他說明這軟弱的性質：律法所規定的乃外表的義，不能使遵行的人如良心所期望的那樣完全；動物的犧牲既不能除罪，又不能使人成為聖潔（參來 9：13，14；10：4）。所以他肯定地說：“律法是將來美事的影兒，不是本物的真像”（來 10：1）；並且它因此除引進一個“更好的指望”（來 7：19）以外，沒有旁的任務；這指望已在福音中顯明了。在這裡我們要看，在那一方面律法的約可以和福音的約相比，基督的工作可以和摩西的工作相比。如果個比較是證明應許的本質不同，那末，在兩約之間，必有基本的差異了。但我們既然已經得到不同的結論，所以為發現真理起見，我們必須注意使徒的目的。那麼，讓我們確定上帝一次所立的約，乃是永遠，不中斷的。完成建立這約的就是基督。在等待這約完成的時候，主就藉著摩西規定儀式，為完成這約的嚴肅象徵。律法中的儀式是否應該停止，而讓位與基督，這便成了一個爭論的題目。這些儀式雖是約中偶然的事實，但既然是約的運用工具，它們就有約的稱謂；正如我們對其他聖禮亦往往

以它們所代表的名稱，來稱呼它們一樣。總之，在這裡所謂舊約，不過是證實約的方法，包括儀式和祭禮。它既然沒有實際的本質，所以使徒主張把它廢止，讓位給那更完善的約的中保基督（參來 7：22），叫選民永遠成聖，免除在律法以下所犯的一切過失。或者，你若願意，可採取下面的說法，主的約變“舊”了，因為它被一些表像的和無效的儀式所掩蓋，所以它是臨時的，宛如懸而未決，直到它得著堅立和完成；但當它為基督的血所祝聖並建立時，才成為新的和永久的了。所以基督在和門徒一同晚餐的時候就說這杯是他的血所立的新約（參太 26：28），這是表明上帝的約經他的血證明以後，約的真理得以完成，而成為新的和永久了。五、這和使徒所說的一樣，猶太人以律法為師傅，引導他到基督那裡，這是指基督成為肉身而言的（參加 3：24）。他亦承認他們是上帝的兒女和後嗣，但因時代的關係，他們須有師傅的教訓（參加 4：1 以下）。在正義的陽光沒有出現之前，不會有很大的光明和很清楚的認識，乃是理所當然的。所以上帝所分與他們的道的光明，僅使他們得到一種遙遠和模糊的景象。保羅認為這樣的瞭解，是表現兒童的心境，而這是上帝的意志，要以外來的規矩，當作幼稚的練習，直等到基督顯現以後，由於他，信徒的認識，才能長大成熟。關於這一點，基督自己暗示了一個區別，他說：“律法和先知，到約翰為止，從此上帝的國傳開了”（路 16：16）。摩西和先知，對和他們同時代的人，究竟有什麼啟示呢？他們給人們一些智慧的滋味，使當時的人對未來的光明有著一個遠景。但基督一經被指明出來，上帝的國就啟示出來了。在他裡面：“一切智慧知識的寶藏”都發現了（參西 2：3），由於這些寶藏，我們可以進入天上的堂奧。六、雖然在基督教會中，沒有一個人的信仰可以比得上亞伯拉罕，雖然先知屬靈的力量，即使在今日，仍然可以使全世界得著光明，這些事實卻不能反駁我的意見。因為我們現在所探討的，不是上帝對少數人給了什麼恩典，乃是他用以教訓他的子民的普通方法是什麼，而這些方法，即使在那些稟賦遠超一般人之上的先知當中，亦可發見。他們關於那遙遠的事實所講論的，非常費解，只能從預表去理解。此外，他們雖有豐富的知識，只因他們和其餘的人一樣，也必須受訓蒙的教誨，所以他們也算為兒童。最後，他們沒有一人有很明白的知識，可以不受那時代的蒙昧無知所影響的，因此基督說：“從前有許多先知和君王，要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見”（路 10：21）。“但你們的眼睛是有福的，因為看見了。你們的耳朵是有福的，因為聽見了”（太 13：16）。誠然，基督的顯現，與眾不同，更顯天上的神秘，是理所當然的。從前我們從彼得前書所引的章節，也是這個意義：他們得了啟示，他們所努力的一切，要等到我們的時代才可以體驗到（參彼前 1：12）。七、現在講第三種差別，這是從耶利米得來的，他說：“主說，日子將到，我要與以色列家和猶大人另立新約，不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們卻背了我的約。我與以色列家所要立的約，乃是這樣，我要將我的律法，放在他們裡面，寫在他們心上。他們各人不再教導自己的鄰舍，和自己的弟兄，說，你該認識

上帝，因為他們從最小的，到最大的，都必認識我，我要赦免他們的罪”（耶 31：31-34）。使徒從這一段經文，在福音和律法之間設一比較，他說律法是字句的教理，福音是精意的教理，律法是刻在石版上，福音是刻在心版上（參林後 3：6 以下）。律法所宣講的是死亡，福音所宣講的是生命；律法所執行的是定罪，福音所執行的是稱義；律法業已廢止，福音卻依然存在。使徒的目的，既然是要說明先知的意義，那末，為明瞭雙方的意義，我們只須考慮一方的語言就夠了。可是在他們當中有某種區別。使徒每提到律法，比先知更加輕視，這不是由於律法的本身，乃是由於有些搗亂份子對律法滿有不適當的熱忱，並由於他們歪曲地拘守儀文，以致貶損了福音的光榮，所以他辯論律法的性質，是針對這些人對律法所懷的錯謬和狂熱而說的。保羅的這一個特點，值得我們注意。先知和使徒在比較新舊約時關於律法，只講到那本屬於它的。比方律法常包括慈愛的諸般應許，但它們既是從別處借來的，所以他們在討論律法的性質時，就不把它們看為律法的一部分。他們認為律法是旌善罰惡的，但律法不能糾正或改變邪惡的心——那為一般人所同具的心。

八、現在讓我們說明使徒從各方面所作的比較。第一，舊約是文字上的，因它所宣示的沒有聖靈的效力；新約是屬靈的，因為上帝以屬靈的方式，把它銘刻在人的心版上。第二個對比可為對第一項的說明。舊約所啟示的是死亡，因為它只能使全人類都歸於咒詛中；新約是生命的工具，因為它把我們從咒詛中拯救出來，叫我們和上帝複和，再獲得他的恩眷。舊約是執行定罪的，因為它把亞當的子孫都定為不義；新約是執行稱義的，因為它所顯示的，是上帝使人稱義的仁愛。最後的對比是關於那些法定的儀式。律法既是將來事物的影兒，所以在適當的時候，必須廢除。福音既是本體，就是永久不變的。耶利米甚至稱道德律也是軟弱無力的約，但另有其原因，即一經忘恩的人背叛，它便立刻被破壞，但這種破壞是由於人的過失，不能歸咎於約。不過儀文自基督降生後，因本身的弱點而被廢止，其本身存在著被廢止的原因。那麼，字句和精意的區別，不可解釋為上帝之賜律法給猶太人是沒有絲毫好處，也沒有一個人因此歸向於他；乃是以比較的方法，表示那同一的立法者，以豐富的恩典尊敬福音的傳播。如果我們把各民族蒙受福音傳播影響，且蒙主改變歸入教會的人，作一調查比較，我們將看出古代以色列人中之誠心接受上帝的約的人，為數極少；不過，若從大體估計，不加比較，卻似乎有相當的數目。九、第四種差別是由第三種所引出的。經上稱舊約為束縛的約，因為它在人心中產生恐怖；但新約卻被稱為自由的約，因為它叫人心有了信任和安全。所以保羅在羅馬人書第八章中說：“你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕，所受的乃是兒子的心，因此我們呼叫阿爸父”（羅 8：15）。在希伯來書所講的，其意義也是如此，信徒“不是來到那能摸的山，此山有火焰，密雲，黑暗，和暴風，”在那裡除了刺激人心的恐怖以外，什麼也聽不到，什麼也看不見，連摩西自己聽到那麼可怕的聲音，也非常的恐怖。以色列人也都祈禱，希望不再聽那樣的聲音；但現在“他們是來到錫安

山，永生上帝的城邑，就是天上的耶路撒冷”（來 12：18 以下）。保羅在羅馬書所講的，還沒有如他在加拉太書所講的那麼詳細，他以亞伯拉罕兩個兒子做比喻，一個是夏甲——為奴的婦女——所生的，是代表西乃山，即以色列人接受律法的地方，另一個是撒拉——自主的婦女——所生的，是象徵天上的耶路撒冷，福音由此而生。正如夏甲的兒子，是生而為奴的，不能承受產業，而撒拉的兒子，是生而自由的，可以承受產業（參加 4：22 以下）；同樣，我們在律法中受奴役，惟有在福音中，始有自由。現在可以總括地說：舊約使人心恐怖戰慄，新約使人心快樂，從恐怖中得自由。舊約使人心受束縛，新約使心得釋放。如果有人以以色列的聖列祖作為反對的口實，說他們既然有與我們同樣的信心，所以必須有同樣的自由和喜樂，我們的回答是：自由和喜樂都不是從律法來的；他們因為處在律法的重壓下，感覺沒有自由。良心不得平安，於是以福音為避難所；新約中有一種特殊的優點，在新約中，他們可以免除舊約律法的恐怖和其他的邪惡。此外，我們不承認他們在精神方面享受那麼多的自由和安全，以致完全擺脫了律法的恐怖與奴役。他們雖得到福音的恩典，可以享受特權，但他們仍舊和一般人同樣，依然感覺負累。他們既必得勤勉遵守這些儀式，如同未成年的人一般須受師傅束縛，而他們認罪的供狀既不能使他們得釋放，這樣，若拿他們和我們相比較，他們是處在奴役和恐怖的約之下。十、我們所討論的後三種比較是律法與福音的比較。舊約所指的是“律法”，新約所指的是“福音”。第一種比較的範圍頗廣，其中包括那在律法以前所賜的應許。奧古斯丁反對把這些應許看為舊約的一部分，不是沒有理由的，他的理由，和我們現在所說的相同；他是根據耶利米和保羅的話，把舊約和恩典及仁慈分開。他在同一地方又補充說：從世界開始以來，凡蒙應許，為上帝重生，在由愛運行的信仰影響之下服從他命令的兒女，都屬於新約；他們所盼望的不是肉體的，塵世的，和暫時的事物，乃是精神的，天上的，和永久的事物；他們特別相信中保，並相信他賜靈給他們，使他們能夠履行職務，而且不論何時，他們若犯罪，都可蒙赦。這和我所要說的意見恰恰相同：即是所有的聖徒，那些自有世界以來，根據聖經的記載，為上帝所揀選的，是和我們一樣，一同分享永遠的拯救。在我們區分和奧古斯丁的區分當中，有一種差異：我們的區分，按照基督的宣告“律法和先知，直到約翰為止，從此上帝國的福音傳開了”（路 16：16），是將明朗的福音，和福音以前的那模糊的語言對比，而奧古斯丁不過是把律法的軟弱，和福音的穩固對比。關於聖列祖，在這裡也應當提及，他們雖然在舊約之下生活，但他們心裡並不滿足，常常盼望新約，因此得享受新約的若干福分。至於那些以現在的幻影為滿足，沒有把他們的展望推廣到基督身上的人，使徒責他們為盲目，且是當受咒詛的。不說別的，單說一個人想藉著動物為祭品，以求除罪，這不是愚笨極了嗎？想藉著外表的水，來洗淨靈魂，還有比這更無知的嗎？想以遵守那缺少力量的儀文，來取悅上帝，豈不是再愚蠢沒有的事嗎？凡一味拘守律法，而不注意基督的人，都是如此荒唐的。十一、我們可以加上第五點的差別，就是直到基督降生，上帝選擇了一個民族，只對這民

族施賜他那仁慈的約。摩西說：“至高者將產業賜給列邦，將世人分開，就照以色列人的數目，立定萬民的疆界。上帝的分，本是他的百姓，他的產業，本是雅各”（申 32：8，9）。在另一地方，他對百姓說：“看哪！天和天上的天，地和地上所有的，都屬你的上帝。上帝但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選他們的後裔，就是你們，像今日一樣”（申 10：14）。所以他惟獨使那民知道他的名，仿佛在人類中，只有他們是屬於他的；他把他的約，留存在他們的懷裡；他對他們表現了權能；他以各種特權尊榮他們。但且不提他其他的恩惠，只提和我們現在的論點惟一有關的，即是他以道使他們和他聯合，叫他們尊奉他為他們的上帝。同時，他和其他國家的人民，仿佛沒有交往，任憑他們各行其道（參徒 14：16），不防止他們的毀滅，也沒有以宣揚聖道作為惟一的補救去拯救他們。以色列民族是如同親愛的兒子，別的民族如同外人；上帝認識他們，接待他們，並且保護他們，別人卻被遺留在自己的黑暗中；上帝使他們成聖，別人卻遭擯棄，上帝與他們同在，別人則無法與神接近。及至時候滿足（參加 4：4），為要復興萬事（參太 17：17），就顯現那使上帝與人和睦的救主（參弗 2：14），於是隔膜廢除了，神的仁愛不再限於猶太會眾，遠方的人得聞和平的聲音，如同近處的人一樣，好使他們都與上帝複和，聯合成為一民。“在此並不分希利尼人，猶太人，受割禮的，未受割禮的，惟有基督包括一切，又住在各人之內”（西 3：11）；“上帝就將列國賜基督為基業，將地極賜他為田產”（詩 2：8），好使他“執掌權柄，從這海直到那海，從大河直到地極”（詩 72：8）。

十二、所以，外邦人的蒙召是一個很好的例子，可以說明新約優於舊約。至於這蒙召，先知早已有無數的預言，明白宣告，但一直遷延到彌賽亞的國，才告完成。就是基督自己，在最初開始傳道的時候，也沒有進一步的表示，直到他完成了各部分的救贖，結束了自己的一切羞辱，然後從天父接受“超乎萬名之上的名，叫一切都在他面前屈膝”（腓 2：9，10）。當時候還沒有到，他對迦南的婦人說：“我奉差遣，不過是到以色列家迷失的羊那裡去”（太 15：24）。他最初也不准許使徒超過這個界限，他說：“外邦人的路，你們不要走，撒瑪利亞人的城，你們不要進，寧可往以色列家迷失的羊那裡去”（太 10：5，6）。雖然對外邦人的呼召有許多證明，但當使徒要進入外邦人中的時候，他們總覺得新奇而恐懼，好像這是不可思議的。雖然他們終於進入外邦人中，但是懷著驚慌猶豫。這原不足為奇，因為這事似乎極不合理，上帝在過去若干年，都是把以色列人和其他民族分開，忽然之間，改變了他的計畫，要消除這一個界限。不錯，這早已為預言所預示，但他們沒有十分注意那些預言，所以他們還是不免因新奇的境遇而驚異，就是上帝以前對關於外邦人蒙召所給的榜樣，也不足影響他們。因為他只選召少數人，並且也叫他們加入亞伯拉罕的家庭，而成為他的子民；然而由這公開的呼召，現在外邦人不但與猶太人平等，並且好像是繼承他們的地位，而他們卻如同死亡了一般。此外，從前上帝所引入教

會的人，都不是和猶太人居於平等的地位。所以保羅稱之為“歷代所隱藏的奧秘”（西 1：26），認為這個奧秘是天使所稱讚的目標，並不是沒有理由的（參弗 3：10）。

十三、關於新舊約兩者的全部差別，在上述四五點中，作為簡單的教訓，我想我已經提出了正確可靠的說明。但因為有些人以為教會的組織儀式，和訓誨方法如此不同，乃是荒唐的事，所以在我們開始討論其他題目以前，對他們不能不有一個答覆。但這答覆不必是冗長的，因為那反對的意見並非強而有力的，用不著太積極認真地去辨論。他們說，上帝既是始終一致的，卻不許人遵行他從前所吩咐和命令的事，顯然是不合理的。我的答覆是：不應當把上帝看為變化無常的，他不過是以不同的方式，行適合於不同時代的事而已；他知道如何去適合時代的需求。如果一個農人，在冬天他分配給家人的工作和夏天所分配的不同，這完全是為適應自然界氣候，決不能說這人無常，或責他違反農事的自然法則。一個作父親的，以不同的方法，教訓他的兒女；當他們在嬰孩的時期，其方法不同于幼童時期，在幼童時期，又不同于青年時期，我們不能因此責他無常，或不貫徹自己的初衷。上帝為適應不同的時代，自有他不同的方法，我們怎能怪他無常呢？最後的一個比喻，很可叫我們滿意。保羅把猶太人比作兒童，把基督徒比作青年（參加 4：1-3）。上帝因他們年齡的關係，使他們留在初步的階段，卻叫我們受更充分的訓練，這有什麼不合呢？上帝在各時代所交付的教理，和吩咐各時代的人對他名的敬拜，都是相同的，這可證明他是永遠一致的。因人的器量是不同的，易變的，他改變外表的儀文，為的是適合人的器量；他自己並沒有任何變易。

十四、但他們要問：除非是由於上帝的旨意，這樣的改變是從哪裡來的呢？他不能在世界開始的時候，如同在基督降生的時候一樣，以簡單的聖禮和聖靈的施賜，來教訓全世界的人民，使他們得著永生的啟示嗎？這種說法等於和上帝爭論為什麼不早些創造世界，或為什麼要有冬夏和晝夜的變換。眾信徒不要懷疑，上帝所行的一切，都是對的和合乎義的，不過我們對他作事的原因，常不明白罷了。如我們不讓上帝對我們保守天命的機密，我們就未免過於僭妄了。他們說：可奇怪的是上帝現在厭惡他以前所喜歡的獻祭的牛羊，和利未祭司所用的器具，仿佛這些外表的和臨時的東西真能使他愉快，或影響他一般。我們已經知道，他所行的這一切，都不是為著自己，乃是為拯救人類。如果一個醫生，以最優良的方法，診治一個青年的疾病，以後那個人的年齡長大，他採用別的方法去醫治他，我們能夠說他是反對自己以前所用過的醫術嗎？我們只能說，他的方法並沒有變更，只顧慮到年齡的差異而已。所以在基督顯現以前，必須先有預兆，關於他未來的降臨，也必先有一種徵候，當他顯現以後，應有其他的徵候來宣揚他。關於神的恩召，自從基督降臨以後，已在各國傳揚，比從前的範圍更加擴大；關於靈恩的傾注，上帝有權自由支配，這是我們所能否認的嗎？他可以任意光耀任何民族，不論在什麼地方，他可以任意宣揚他的聖道；可以任意使他的教訓發生任何程度的益惠和任何成果；無論在什麼地方，他可以任意處罰那些忘恩負義的人，叫他們不認識他的聖名，也可以因自己的慈愛，隨時恢復他們的信仰，這一切誰能否認

呢？因此我們覺得那些不信的人，徒然吹毛求疵，攪擾誠實人的思想。他們懷疑上帝的公義，和聖經的真理，實甚狂妄。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十二章 基督為完成中保的任務，不得不降世為人

那將作為我們的中保的，必須一方面是真神，一方面又是真人，這對我們是極關重要的。如果我們對這事的必須性加以研究，便覺得這並不是所謂勢所必然，或絕對的必要，乃是人類所賴以得到拯救的天命。我們最仁慈的父為我們所安排的非常妥善。因為我們的罪行，像雲層一樣，使我們和他隔離，無從接近天國，所以凡不能和上帝接近的，都無法成為復活的中保。那麼，誰能和他接近呢？亞當的子孫能和他接近嗎？他們和他們的父親在神的面前都是不勝惶恐。任何的一個天使可能嗎？他們同樣需要一個首領，來引導他們和上帝作完全的結連。然則怎樣辦呢？我們的處境非常可憐，除非是威嚴的神降臨在我們當中，因為我們不能上達於神。因此上帝的兒子必須成為以馬內利，即是上帝和我們同在；這樣，神性和人性兩者才能達到聯合（否則彼此不可親近），好叫我們希望上帝將與我們同在。我們如此的卑污，上帝如此的聖潔，兩者間的距離有這麼大。即令人們無罪，但以處境的卑微，如無中保，實在不能接近上帝。一個人即陷入於死亡和地獄的深淵，集污穢咒詛於一身，將何以自解呢？所以當保羅以中保的特性描寫基督時，他特地指出他是一個人，這不是沒有理由的。他說：“只有一位上帝，在上帝和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督”（提前 2：5）。他可以稱他為上帝，或者省略了人的稱號，如同省略上帝的稱號一般；但因為借他說話的聖靈知道我們的缺點，為我們謀補救之道，就把上帝的兒子放在我們當中，儼如我們當中的一份子。因此為要使任何人都不必苦惱，都可以尋找這位中保，和他接近，所以使徒稱他為人，即是告訴我們，他是和我們相距不遠的，因為他是我們的肉身。他的意思與在另一處地方所說一樣：“因我們的大祭司，並非不能體恤我們的軟弱，他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪”（來 4：15）。二、如果我們考慮一下，這件事更可以顯明中保的任務是不平凡的，即要使我們重新恢復神的寵眷，使我們由人的子女成為上帝的子女，由地獄的後嗣成為天國的後嗣。誰能完成這使命呢？除非上帝的兒子也成為人的兒子，而且接收屬於我們的一切，又把他所有的一切轉給我們，使我們由恩典得到他那由本性所有的，就沒有辦法。由這個保證，我們可以相信，我們是上帝的兒女，因為那本來為上帝的兒子從我們的身體取得身體，從我們的骨肉，取得骨肉（參弗 5：30），這樣就成為和我們一致的。我們所特有的，他不拒絕，因此他所特有的，我們也可以得著；因此他和我們同樣可以在一方面是上帝的兒子，一方面又是人的兒子。因此發生神聖的親愛關係，他自己說過：“我要升上去見我的父，也是你們的父，見我的上帝，也是你的上帝”（約 20：17）。因為這個緣故，我們有承

受天國產業的保證，因為上帝的獨生子已認我們為他的弟兄，我們既是他的弟兄，當然和他同為繼承產業的後嗣（參羅 8：17）。而且他既要做我們的救贖者，也必須一方面是神，一方面是人。他的任務是要吞滅死亡，除非生命的本身以外，哪能做到這一層呢？他的任務也是要克服罪惡，除了那自己是義的以外，哪能做到呢？他要掃蕩地上和空中的一切權力，除了那本身的權能是超過地上和空中的權力之上的以外，又何能做到呢？那麼，除上帝以外，誰有生命和正義，誰能掌握天國的權能呢？所以最仁慈的上帝，當他決定要救贖我們的時候，就藉著獨生子的身份而自己化身為人，來拯救我們。三、關於我們和上帝的複和，還有一點：人因不服從而毀壞了自己，應該藉服從來加以補救，應該補償上帝的公義，並忍受罪的處罰。我們的主以人的身分出現；他取得亞當的特性，以亞當的名義，在對天父的服從上面代表亞當，犧牲人的肉體，作為對上帝的義的一種補償的代價，而且在我們人類那犯罪的性質上擔受我們所應得的刑罰。他如果僅僅是神，就不能承受死亡，他如果僅僅是人，就不能克服死亡；所以他具有神人合一的性格，這樣他能把人的軟弱交付死亡，當做贖罪，又以神的權威和死亡奮鬥，為我們爭取勝利。所以那些奪去基督的神性的人，是貶損他的尊榮，那些奪去他的人性的人，是隱蔽他的良善。在另一方面，他們也損害到人，因為他們破壞人的信仰，這信仰若不建立在相信神人合一這根基上，就站立不住。再者，所仰望的救主是那在律法和先知預言中已經應許的亞伯拉罕和大衛的子孫。因此信徒更可得另一種益惠，因為他的祖先可以追溯到亞伯拉罕和大衛，這就更證明他那久已為眾先知所頌揚的基督。但我們要特別牢記我已經說過的一點：我們與上帝的兒子之具有共同的性質，是足以保證我們和他的共同關係的。他具有我們的肉體，卻消滅了罪孽和死亡，為的是叫我們得勝。他把從我們所取得的肉體當做犧牲，藉以贖我們的罪，並和緩父的震怒。四、凡認真注意這些問題的人，對那能勾引無恒和好奇心的思辯，當不予重視。那種觀念之一，是以為縱使人類不需要救贖，基督也必成為人身。誠然，我承認在最初創造，和在一切仍然保留完整狀態的時候，他已是人類和天使的首領，因此保羅稱他為“首生的，在一切被造之物以先”（西 1：15），然而全部聖經既然都一致承認他是以人的肉身來執行救贖的任務，若說此外還有其他的目的和原因，未免是妄談了。從最初應許基督要降臨開始，其目的是很顯明的，就是要光復一個沉淪的世界，和援救腐敗了的人類。所以在律法之下，是以祭禮為象徵來表現他，給信徒一種希望，叫他們知道上帝對他們是慈祥的，並在他們的罪得贖以後，他必與他們複和。在各時代，甚至在律法公佈以前，從來沒有應許一位不流血的中保，所以我們可以斷言，上帝的素願，是要他洗淨人類的污穢，因為流血是贖罪的象徵。先知預言過，他是使人類和上帝複和的中保。以賽亞的證明是一切證明中的模範，他預言他將因人的過犯而受上帝的打擊，因他們的平安而受譴責；他作祭司，以自己為犧牲；他受鞭傷，叫他得醫治；他們如迷路的羔羊，上帝卻把眾人的罪孽都歸在他的身上（參賽 53：4 以下）。我們既然知道，基督是受上帝的特別指派，來拯救罪人，所以凡超

過這個範圍的，都是犯了愚蠢的奇癖。當他降臨人世的時候，他宣佈他的目的是使上帝喜悅，是叫我們從死亡中恢復得生。使徒也有同樣的證明；約翰在告訴我們道成肉身的事以前，也提起人類的背叛。但我們所特別注意的，是基督自己說明他的任務，他說：“上帝愛世人，將他獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生”（約 3：16）。他又說：“時候將到，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音，聽見的人就要活了”（約 5：25）。又說：“復活在我，生命在我，凡信我的，雖然死了，也必復活”（約 11：25）。“人子來，為要拯救失喪的人”（太 18：11）。又說：“康健的人用不著醫生”（太 9：12）。如果我們要繼續地引證經文，可以無限地引證。諸使徒一致地叫我們注意這個原則；一個祭司被指派為中保，就是要在神與人之間作一個橋樑，假如他來不是為與上帝複和，就失掉了祭司的光榮。（參來 5：1）。上帝不歸罪於我們，是因為基督替我們作了祭品；事情若不如此，他就不能成為我們的義（林後 5：19）。而且最後，他若不是救贖我們，他就不免喪失了聖經所稱讚他的一切優良高尚的品性。保羅所說：“律法既因肉體軟弱，有所不能行的，上帝就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭”（羅 8：3），也就沒有根據了。並且在其他的方面所講的：“到了上帝我們救主的恩慈，和他向人所施的慈愛”（多 3：4）在救主基督的恩賜上顯明出來的時候……這話，也不是真的了。總之，上帝的兒子成為人身，接受父的命令，其目的不外是為我們作祭品，叫我們與父複和。“照經上所寫的，基督必受害，並且人要奉他的名，傳悔改的道”（路 24：46-47）。“我父愛我，因我將命舍去，……這是我從父所受的命令”（約 10：17-18）；“摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來”（約 3：14）。又說：“父啊，救我脫離這時候，但我原為這時候來的”（約 12：27）；“父啊！願你榮耀你的兒子”（約 17：1）。在這裡他明顯地說他取著人的身分，為的是為我們作贖罪的祭品，藉以赦免我們的罪。撒迦利亞也說過，他來是依照給列祖的應許，“要照耀坐在黑暗中死蔭裡的人”（路 1：79）。我們當記得這一切的事，都是說到上帝的兒子，照保羅的證明，在他裡面“藏著一切的智慧 and 知識”（西 2：3），除他以外，他不知道有別的（參林前 2：2）。

第五，六，七等節，繼續答辯反對正道者的謬論——從略

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十三章 論基督之取得真實的人性

關於基督的神性已有明白和無可辯駁的證明，我覺得沒有重述必要。我們所應當研究的是在他取得我們的肉身以後，怎樣執行中保的任務。他的人性在從前為摩尼教派和馬吉安派所否認。後者以為基督的實體不過是一種幻影，而前者又夢想他的身體是屬於天上的。這兩種觀念，都與聖經上無數有力的記載相違反。因為所應許的

幸福，不是屬於天上的子孫，也不是屬於幻想的人，乃是屬於亞伯拉罕和雅各的後裔；這永遠的寶座也不是應許給空幻的人，而是給大衛的後裔（參創 12：3；18：18；22：18；26：4；徒 3：25；2：30；詩 32：11；太 1：1）。因此他成肉身時就被稱為大衛和亞伯拉罕的子孫，不是說他以某種天上的本質為童女所生，乃是如保羅所說的，“按照肉身，他是大衛的子孫”。使徒在另一地方又告訴我們，按照肉身，他是猶太人的後裔（羅 1：3；9：5）。主自己不滿意“人”的稱號，常自稱為“人子”——一個更充分表示他的實在人性的名稱。主靈在無數次用無數的方法和最大的努力聲明了這一宗極明顯的事實，誰能說有那麼膽大的人，敢於以狡計去掩飾呢？如果我們願意搜集的話，還有更多的證據，如保羅所說的：“上帝差遣他的兒子，為女子所生”（加 4：4）。還有無數其他的證明，也是說他和我們的性質一樣，有饑寒凍餒的軟弱。從這許多證明中，我們應選擇那些對我們的真信之建立有補益的證明，如說：“他沒有採取天使的性格，只採取亞伯拉罕子孫的性格”，他採取血肉之軀，好“藉死亡，毀滅那掌死亡權柄的”；為這個原因，他不以稱他們做弟兄為恥，他“凡事該與他的弟兄相同，為要在上帝的事上，作為慈悲忠信的大祭司”，“我們的大祭司，並非不能體恤我們的軟弱”（來 2：14，16，17；4：15）。我們以前說過，世人的罪孽是必須以人的肉身來救贖，保羅對這一點說得很清楚（羅 8：3）。凡父所給與基督的，都是屬於我們的，因為他是“元首”，全身都靠他聯絡得合式，百節各按各職，照著各體的功用，彼此相助（參弗 4：15-16）。否則，以下的聲明便無多大的意義：“上帝所賜的聖靈，沒有限量，我們可以領受他豐滿的恩典”（約 3：34；1：16）。那麼，如認為上帝以意外的給與充實他的本質，那就未免太荒謬了。因為這個原因，基督在別的地方說了：“我為他們的緣故，自己分別為聖”（約 17：19）。二、他們所引用以證明這一錯誤的聖經章節，是最愚蠢的曲解。他們想以無價值的精明，對我們所維護的意見，作歪曲的辯駁，也是徒勞無功。馬吉安以為基督沒有實在的肉體，他的肉體只是一種幻像，因為他“取了人的形像，成為人的樣式”（腓 2：7-8）。他作這樣的論斷，完全忽視了保羅的意見。因為保羅的目的不在描寫基督取得肉身的性質，乃是說他雖可以表現他的神性，他還是在人的情況中，表現自己。保羅為要以基督作為榜樣，勸勉我們謙卑起見，就表明，他既是上帝，很可以對全世界表現自己的光榮，但他放棄了這個權利，自甘貶損，辭尊居卑，取著奴僕的形像，把神性藏在人性的幕後，無疑，這個說明的主題不是敘述基督的本性，而是敘述他的行為。從這經文的上下文觀察，都不難看出基督是低貶自己，以取得人的性格。所謂“取得人的形像”這一句話，豈不是等於說他在某時期中隱藏了他所具有的神的光榮，而除了卑微的人的樣式以外，沒有其他的表現嗎？如果上帝的兒子並非如人一般軟弱，那末，彼得所謂“他死於肉體，而復活於聖靈”，就沒有意義了（彼前 3：18）。保羅所說的更明顯，他說：“他因軟弱，被釘在十字架”（林後 13：4）。他的升高亦可以證明這一點，因為他確在受辱以後得著了新的光榮，而這句話只能適用於一個具有肉體和靈魂的人。摩尼

為基督虛構一個虛幻的身體，因他被稱為亞當第二，是從天上降臨的主（林前 15：47）。其實使徒在那裡所說的，不是指屬於天的體，乃是指屬靈的力量，這個力量從基督發出，叫我們得著生命。使徒彼得與保羅把這個力量從他的身體分別出來。所以關於基督的身體，正統的教理即以這一節經文為根據。因為除非基督和我們一樣有肉體的本性，保羅所熱烈主張——若基督從死裡復活，我們也將復活，若我們不復活，基督也沒有復活——的辯論，就都無效了（參林前 15：13-14）。不論是古代的摩尼教徒，或他們的當代信眾，其所作的一切吹毛求疵都不能成功。他們有一種無益的藉口，說基督稱為“人子”是因為他是被應許給人；這樣的口實是沒有價值的。因為照希伯來文的成語，“人子”的意義即指實在的人。無疑地，基督是保存了他自己語言的語義。關於“亞當的子孫”究作何解，沒有爭論的餘地。不要說旁的，僅引證詩篇第八篇，就很夠了：“人算什麼？你竟眷顧他，世人算什麼？你竟顧念他”。這句話是說明基督真實的人性，他雖不是直接由一個肉體的父親所生，但他是從亞當而來。否則，我們以上所引證的，關於基督既是血肉之軀，就可以叫許多人得榮耀，這話是不對的了；其實那語文所充分證明的是他和我們有同樣的性質。在同一意義下，使徒說：“因那使人成聖的，和那些得以成聖的；都是出於一”。這一節經文是證明他與人性的一致，因使徒隨即又說：“所以他稱他們為弟兄，也不以為恥”（來 2：10-11，14）。假如他上面說過，信徒是出於上帝，基督有什麼理由以如此的尊嚴為恥呢？可是基督以無限的恩惠，使自己和一般邪惡可鄙的人結合，因此才說他不以此為恥。他們提出無謂的反對，以為在那個原則之上，不信的人也成了基督的弟兄；其實我們知道，所謂上帝的兒女，不是指那些從血肉生的，乃是那些因信從聖靈生的，所以僅是血氣的聯合，不夠成立兄弟之誼。使徒所謂與基督合一的榮譽，雖僅限於信徒，但這不是說，按照肉體，那些不信的人就不是出自同一的源頭；當我們說基督成為人身，使我們成為上帝的兒女，這並不指所有一切的人；因為使我們在靈性上可以和基督結成為一體的媒介就是信。關於“首生”的名稱，他們也提出一種愚笨的爭議，他們以為基督應該立刻隨亞當之後降生，這樣他才可以“在許多弟兄中，成為首生的人”（羅 8：29）。其實他的長子身份並不是指年代而言，乃是指他所享的尊嚴和權能的程度。他們說所謂基督具有人的性質，而沒有取得天使的性質，是因為他寵愛人類；這種說法也沒有什麼可取之處。使徒擴大基督寵愛我們的那種榮譽，拿我們和天使比較，基督還是首先眷顧我們（參來 2：16）。摩西說：“女人的後裔，要傷蛇的頭”（創 3：15）。若仔細考慮他這句話，就可解決全部的爭端。因為那個預言，不僅關於基督，亦是關於整個人類。基督既然是要為我們爭取勝利，所以上帝宣告說，女人的一般後裔要勝過魔鬼。這即是說，基督由人類而降生；因為在這應許中，上帝的計畫，是以好的希望來安慰夏娃，叫她不要致於被憂愁所克服。第三，四等節續斥謬論——從略。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十四章 神性人性的聯合何以能組成中保的位格？

經上所謂“道成肉身”（約1：14），不是說道變成了肉體或與肉體混合，乃是說他選擇一個童女的子宮，作為他的住所。上帝的兒子成為人的兒子，不是由於本質的混淆，而是由於位格的聯合。我們說神性與人性的聯合，但二者仍各自保持了原有的特性，二者的聯合，成為一個基督。這是一種偉大的奧秘，可在人中間找到相類似的事嗎？假使可能的話，人本身就可以提供那最適切的比喻；人所包含的兩種本質不是彼此混合，卻是各自保持原來各別的性質。靈魂不是肉體，肉體也不是靈魂。所以凡形容靈魂的，不能適用於肉體。反之，凡形容肉體的，也不適用於靈魂。並且凡是形容整個人的，也不能用來專形容靈魂，或專形容肉體。最後，靈魂的屬性轉移到肉體，肉體的屬性也轉移到靈魂，然而那含有這兩種性質的人還是一個人。這種說法是講，一個人有兩種不同的部分，兩種不同的性質，在他裡面聯為一體，成為一個人格。那麼，聖經以同樣的方式形容基督；有時候僅以屬人性格的歸於他，有時候僅以屬神性格的歸於他，也有時候以包括兩種性格，但對任何單獨一種性格即不適合的特徵，歸於他。他們很小心地主張基督雙重性格的聯合，所以有時候把屬於甲的，歸之於乙，古代的作者稱這種說法為屬性的交通。

二、假如沒有許多聖經章節，證明這一節不是由於人的捏造，就很容易引起反對。基督關於自己所說的，“還沒有亞伯拉罕，就有了我”（約8：53）這一句話，不能適用於他的人性。我知道惡意的吹毛求疵，是如何曲解這一節經文，說所謂他在一切時代之先，是因為他預先被知道為將來的救主，在信徒心裡的想法不只是父所規定的，也是信眾所預先知道的。然而他既然把他永恆的本質與他顯現的日子分別得很清楚，並且宣佈他的悠久，證明他有勝過亞伯拉罕的權威，所以，毫無疑問，這句話是他自稱為有神性的。保羅說：“他是首生的，在一切被造的以先，因為萬有都是靠他造的”（西1：15）。他自己宣稱，“他在未有世界以先，和父一同享榮耀”（約17：5），而且和父一同合作（約5：17）。這些事都和人性不相符合，都一定是神特有的屬性。然而當他被稱為“父的僕人”，當經上說：“他的智慧和身量，並上帝和人喜悅他的心，都一齊增長”（路2：52），或說他不求自己的榮耀，他不知道最後的日子，他不是憑著自己說的，他不是執行自己的意志，他被人看見被人摸著，（參約8：50；可13：32，約14：10；6：38；路24：39），這一切都是屬於他的人性。就他為上帝而言，他不能增加什麼；他所做的一切都是為他自己的光榮，也沒有什麼可隱藏的；他所行的都是按照自己的旨意，他是不可看見的，不可捉摸的。他把這一切屬人性的事，不只歸於他的人性，而也歸於他的本身，仿佛都是適合於中保的位格。這種屬性的交通，可以保羅的言論為代表：“上帝的教會，是他用自己的血所買來的”（徒20：28），又說：“榮耀的主被釘在十字架”（林前2：8）。約翰也說他們已經“親手摸過生命的道”（約壹1：1）。上帝不是血肉之軀，他不會受難，也不會被人用手摸著。可

是那一面為真實的上帝，一面為人性的耶穌基督，既然被釘在十字架，並且為我們流血，所以以那由人性所做的事當作是神性所作的，雖不十分適合，但卻不是沒有理由的。有一個同樣的例子，約翰告訴我們：“神為我們捨命”（參約3：16）。約翰這樣也以基督人性的事轉移到他的神性。當基督在世的時候，他說：“除了從天降下仍舊在天的人子，沒有人升過天”（約3：13）。他既然取得人的肉身，那時候他自然不是在天上，可是因為他是神人合一，具有兩種性格，他就以一種性格的事歸於另一種性格。三、但關於基督的本性，說得最明白的章節就是那些包含兩種性格的，這在約翰福音中，說得最多。在那裡所說的，不完全是講神，也不完全是講人，乃是兩者兼有。他從父得了權柄，可以赦罪，可以叫任何人復活，可以頒賜公義，聖潔，和救恩，他是活人死人的審判者，他也可以得著和父同樣的榮耀（約1：29；5：21-23），最後，“他是世界之光”，是“好牧羊人”，是“唯一的門”，是“真葡萄樹”（約9：5；10：9，11；15：1）。上帝的兒子在成為肉體時，就是以那樣的特權；雖然這特權在世界創造以前，他就和父一同享受了，可是方式不同；這樣的特權也不能賦給一個隻具人性的人。以同樣的意義，去瞭解保羅的聲明，也是合理的，他說在最後的審判後，基督就“把國交與父上帝”（林前15：24）。那麼，上帝兒子的國既沒有開端，也沒有結束。但因他隱藏在肉體卑微之中，自己謙虛，取了奴僕的形像，拋棄一切外表的尊榮，一心服從天父（參腓2：8），並受過羞辱以後，得著榮耀和尊貴的冠冕，升到最高權力之上（參來2：7），以致在他面前的，“無不屈膝”（腓2：10），所以他將要把他榮譽的名和冠冕，和他從父那裡所得的一切，都交給上帝，叫上帝“在萬物之上，為萬物之主”（林前15：28）。上帝所以把一切權柄和統治交給基督，不是叫上帝藉著他治理我們嗎？說他坐在上帝的右邊，也是同樣的意義。這不過是暫時的，直到我們能夠直接欣賞上帝為止。在這裡我們無法原諒古人的錯誤，他們對中保的位元格缺乏充分的認識，以致把我們在約翰福音中所有的教義都弄模糊了，而且他們自己也陷在困難之中。其實凡與中保任務有關的事，並非僅指神性，或僅指人性而言，我們要把這個原則當做基本的真義。基督將統治，直到他來審判世人的時候，因他使我們盡我們軟弱的本性所能的和上帝聯繫。然而當我們分享天國的光榮，看見上帝的本體時，他既完成了中保的任務，就不再做父的代表，將以他在世界未創造以前所享受的光榮為滿足。“主”的頭銜適用於基督的身份，即是指他在上帝和我們當中所站的地位。這即是保羅所說明的意義，“我們只有一位神，就是父，萬物都本於他。只有一位主，就是耶穌基督，萬物都是藉著他有的”（林前8：6）。這即是說父交給他臨時統治權，等到我們和神直接發生關係；這不會因把國交給父，而減少基督的莊嚴，而且將表現更高尚的光榮。因為那時上帝也將中止做基督的元首，因為基督的神性現在仍然為幕所掩蓋，但到那時，將放出原有的光輝。

四、讀者對這種觀察若能小心運用，對於許多困難問題的解決，必有助益。許多無

知的人，甚至有些博學的人，往往對一些不適合於基督的神性，也不適合於基督的人性的聖經章節，感覺困惑，殊可怪異。這是由於他們沒有考慮到這些章節是適合於基督神人合一的混合性格，以及他的中保任務。其實只要有一個清醒的解釋者，以虔敬的態度查究那偉大的神秘，就可看出這些事有最美妙的結合。但這些瘋狂的人把一切問題都弄糊塗了。他們抓住他的人性，來毀滅他的神性；另一方面，他們抓住他的神性，來毀滅他的人性；還有那些說到兩種聯合性格的章節，是對任何單獨一種不適用的，他們就想利用這些章節將兩種性格一同揚棄。這好像是說，基督不是人，因為他是上帝；也不是上帝，因為他是個人；並且他既不是人，也不是上帝，因為他同時是上帝，又是人。所以我們可以斷言，基督既是神人合一，是具有這兩種屬性，所以他是我們的主，是上帝的真子，即在他的人性中也是如此，雖然不是由於他的人性。我們應當小心避免涅斯多留（Nestorius）的錯誤，他不是把基督的兩種性質加以區別，乃是把它們分開，因而想像著兩個基督。我們知道這顯然違背聖經所講的。聖經以“上帝的兒子”一名份加給童女所生的子；而童女自己又被稱為“我主的母”（路 1：35，43）。我們對優提克斯（Eutyches）的錯誤，也當小心防備，免得我們在建立一個統一的基督位格時，反而破壞了他那兩種性格的區別。我們已經引了許多證據，證明了他的神性和人性之不同，聖經上也有許多其他的證據，可以叫好爭辯的人緘默無言。為要完全駁斥那種錯誤觀念起見，我還可以增補一些。現在再引一節經文就夠了；如果基督的身體不是神的居所，也與神不同，他必不稱它為殿（約 2：19）。涅斯多留在以弗所會議受譴責，正如優提克斯以後在君士坦丁和迦克墩議會受譴責一樣都是應該的，因為把基督的兩種性格混淆，和把它們分開，是同樣錯誤的。五、在我們這個時代也有一個異端派起來，並帶來了同等的危險。瑟維特（Servetus）以一種由“神”，“靈”，“肉體”和另外三種非被造原質所結合的想像存在，代替上帝的兒子。首先他不承認基督是上帝的兒子，以為基督不過是聖靈藉童女所生的。他這種詭辯是把基督的雙重性格毀壞了，他一方面把基督看為神人合一，一方面又說祂既不是神，也不是人。他所要證明的要點是說基督在成為肉身以前，在上帝裡面僅有某些影子似的形象，沒有實際的存在，直到那被預定受這尊榮的道開始成為上帝的兒子的時候，才有存在。我們承認那為童女所生的中保正是上帝的兒子。除非那作為人的基督有了這成為，也稱為“上帝獨生子”的尊榮，那末，他就不能反映上帝無限的恩典。但教會的教理仍舊沒有動搖，他之被視為上帝的兒子，是因為道在萬代之前即為父所生，並在實體的聯合中取得人的性質。古人以“實體的聯合”，描寫一個位格是由兩種性格所組成。這一理論是用來駁斥涅斯多留的錯誤的，他以為上帝的兒子，雖住在肉體中，卻沒有人的性格。當我們說永恆的道，在成為肉身以前已經是上帝的兒子，瑟維特就責備我們，說我們造出了兩個上帝的兒子，仿佛我們是除了肯定他在肉身上的顯現這一點以外，還肯定其他的。其實如果說他在成為人身以前即是上帝，並不等於說他開始成為一位新的上帝。若承認上帝的兒子，在成為肉身以前，永遠是上帝的兒子，這不

能算是誤解。這就是天使對馬利亞所說的話的意思：“聖靈要臨到你的身上，因此你所生的聖者，必稱為上帝的兒子”（路 1：35）；他仿佛是說，兒子的名分，在律法之下沒有表揚，現在將普通地被頌贊和承認。保羅的說法和這個相同，他說我們因基督得稱為上帝的兒子，可自由自信地呼叫阿爸父（羅 8：15；加 4：5-6）。可是古時候的聖列祖不也是上帝的兒女嗎？是的，他們依據這權利稱上帝做他們的父。但自從上帝的獨生子來到世界以後，天上的父道更加顯明了，所以保羅以為這是基督國度的特權。我們必須相信，除非與獨生子有關，上帝就不是天使或人的父；即因罪而為上帝所厭惡的人是因上帝的慈愛而被收納為兒子，但基督之為兒子卻是因天性使然。瑟維特的強辯，以為這父子的關係是靠上帝所命令的，同樣沒有力量；因為我們在這裡所談的，不是說象徵的話，像那以血為祭品去贖罪的象徵一樣；人若不以元首為根據，就不能稱為上帝的兒子；那麼，元首與全體的肢體所共有的名份，如要單獨從元首奪去，便不合理。聖經也稱天使為上帝的兒子（詩 82：6），他們能享這麼高的尊榮，不是基於未來的救贖，可是在程式上，基督必須在他們之先，因為他們和父之聯繫，是藉著他的。我將簡單地重述這個意見，而且把它應用到全人類方面。當初天使和人之被創造，上帝是他們共同的父，保羅說：“基督是在萬有之先，是全體之首，是首生的，在一切被造的以先，可以在凡事上居首位”（西 1：15-18）。假如保羅的話合乎真理，我就可以斷言，基督為上帝的兒子，是在世界的創造之先。第六，七，八等節續斥謬論——從略

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十五章 要明白基督從父所受的使命，和他所給我們的益惠，

奧古斯丁的觀察很公正，他覺得異端派雖承認基督的名，但對於他們，基督卻不是基石，如同對信徒一樣，基督始終只是教會的基石；因為仔細思考什麼才是屬於基督的，就知道基督在他們當中，徒有其名，並無其實。現在的羅馬教徒，口頭上雖常說上帝的兒子，世界的救主等，可是他們僅以空名為滿足，實際上卻損毀他的權力和尊嚴，所以保羅所謂“不持定元首”（西 2：19），這一句話可以適用於他們。因此，為要使我們的信仰在基督裡面找到拯救的堅固基礎，而依靠他起見，我們就要證實一個原則，即是父所分派給他的任務包括三種，就是先知，君王，和祭司的任務。不過，若我們不知道這三種任務的目的及效能，只知道它們的名稱，就沒有多大益處。在羅馬教徒當中雖然也有此宣稱，但他們對每一稱謂的內容都不明了。我們以前就已看出，上帝雖繼續不斷地派遣先知，叫人民能得充分的訓導，足以達到拯救，但信徒仍然覺得，欲求充分的瞭解，須等待彌賽亞的降臨。撒瑪利亞人與真宗教雖無接觸，然而從那位婦人的言論觀察，他們似乎也有同樣的意見，她說：“彌賽亞來了，必將一切的事都告訴我們”（約 4：25）。猶太人抱著這一種見解不是沒理由，因為他們相信有神命的指示。在以賽亞書中，有一段話非常重要：“我

已立他作萬民的見證，為萬民的君王和司令”（賽 55：4），正如他以前稱他為“奇妙的策士”一般（賽 9：6）。同樣，使徒為表現福音教義的完全，說“上帝既在古時藉著眾先知多次多方的曉諭列祖”，隨即又說：“就在這末世，藉著他兒子曉諭我們”（來 1：1-2）。所有先知的任務是使教會在懸念和希望的狀態中，並支援教會，直到基督的降臨；所以我們看到忠實的信徒在苦難中訴苦，說他們這尋常的福份都被剝削：“我們不見我們的標幟，不再有先知，我們當中也沒有人知道這災禍要到幾時”（詩 74：9）。最後，當基督距我們不遠的時候，為但以理預定了一個封閉異象和預言的時期，這不僅證實其中所包含的預見，也是叫信徒要忍耐經過缺少先知的時期，因為一切啟示的充沛和結果都已近在眼前（參但 9：24）。二、那麼我們應該明白，“基督”的名稱是屬於這三種任務的。因為我們知道，在律法之下，不僅祭司和君王，就是先知，也都受聖油膏禮。因此彌賽亞這光榮的名稱加給了應許的中保。我雖承認他之稱為彌賽亞是和他的國有特別關係（這一點我已經提及），但先知和祭司的膏禮各有各的地位，我們不可忽視。關於前者，以賽亞有如下的說明：“主上帝的靈在我身上，因上帝用膏膏我，叫我傳好消息給謙卑的人，差遣我安慰傷心的人，報告被擄的得釋放，報告上帝的恩年”（賽 61：1-2）。我們知道，他是被聖靈膏著，好宣揚和證實父的恩典，因他與其他的教師不同，所以他被立的方法也異乎尋常。在此處也要聲明一項，他接受膏油，不只是為著自己便於執行教師的任務，乃是為著他全體，就是教會，以便福音的宣揚能繼續得著聖靈力量的支持。但毫無疑問，由於他所介紹的教義之完全，他將一切的預言都停止了；所以凡不滿意福音，而妄加增補的人，都是有損他的權威。“這是我的愛子，你們要聽他”，這從天上發出的聲音是以一種特權賜給他，使他升高到一切之上。根據約珥的預言，這膏油從元首分佈到各肢體，“你們的兒女要說預言，少年人要見異象”（珥 2：28）。保羅所說：“上帝使他成為我們的智慧”（林前 1：30），又說：“所積蓄的一切智慧，知識，都在他裡面藏著”（西 2：3），這些話有不同的意義，即指除他以外，沒有什麼有價值的東西值得知道；凡由信心而認識他的本體，就得著無數的天福。為這個原因，他在別的地方又說：“因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督，並他釘十字架”（林前 2：2）。這是很確切的話，因為超越于福音的誠樸之外，便不合法。而基督的先知尊嚴的大意，乃是使我們確實相信，一切完全的知識，都包含在他所給的教義中。

三、我現在要討論他的國；若首先不告訴讀者他的國是屬靈的，所說必歸徒然，因為我們這樣可以知道這個國的功用，它給我們的益惠，以及它一切的權能和永恆。在但以理書中，天使所描寫為屬於基督的永恆，是在路加福音中的天使所描寫為屬於人民的拯救。但這也有雙重的意義，或說由兩個觀點去看，一是指教會的全體，一是屬於每一個信徒。關於前者，必須引證詩篇的章句：“我一次指著自己的聖潔起誓，我決不向大衛說謊，他的後裔要存到永遠，他的寶座在我面前，如太陽的永

恆，又如月亮永遠堅立；如天上確實的見證”（詩 89：35-37）。毫無疑問，上帝在這裡，是應許藉著他的兒子做教會永遠的統治者和保護者。這個預言的應驗只有在基督裡可以發現；因為自從所羅門死了不久以後，國的尊嚴受了很大的貶損，一大部分的國土歸於他人，成為大衛家的羞辱，以後愈趨愈下，到了完全瓦解的地步。以賽亞的宣告，也含有同樣的意義：“誰將宣佈他的世紀呢？”（賽 53：8）。當他宣告基督在死了以後仍然存在時，他把他的肢體和他聯合起來。所以當我們聽說基督是以永遠的權能為武裝，我們就當記得，這是永遠防衛教會的堡壘。教會雖在騷擾動亂之中，受了無窮的災難，卻仍然可以安全存在。因此當大衛嘲笑他敵人的那種企圖破壞上帝和基督之軛的僭妄，而且說諸國王與人民的忿怒無益，因為那住在天上的有充分的權能，足以抵制強暴的時候，他向信徒保證教會將永遠保存，要他們在受壓迫的時候，仍存樂觀的希望。（參詩 2 章）。在另一地方，他奉上帝的名說：“你坐在我右邊，等我使你仇敵作你的腳凳”（詩 110：1）這就告訴我們，雖有無數頑強的仇敵共同陰謀攻擊教會，但他們沒有足夠的力量，來反抗上帝的命令，由於這個命令，上帝立他的兒子作永世的王。教會既然建立在基督永遠的寶座之上，魔鬼雖協同世界，也無力毀壞教會。那麼，關於這永恆的道理對每一個信徒的功用，同樣的永恆應該可以鼓勵我們，叫我們有不朽的希望。因為我們知道，凡屬於地上和世界的，都是暫時和能敗壞的。所以為要叫我們把希望寄託在天上，基督說：“我的國不屬這世界”（約 18：36）。總之，當我們聽到基督的國度是屬靈的時候，我們就應該為之振奮，而希望一種更好的生命；我們現在既為基督的權力所保護，對來生亦當希望有豐富的恩典。

四、我們所說，除非知道基督的國是屬靈的，就無法認識這個國的性質和特點，是從我們每日在十字架底下的戰鬥生活所經受的一生的艱苦而證實的。這樣，如果這個國的利益不能擴展到現世以外，我們處在天國的統治之下，有什麼利益可言呢？所以我們應當知道，凡在基督裡所應許的一切利益，都不是屬於外表的享受，如快樂安閒的生活，豐富的貲財，安全的保障，以及其他適合於物欲的一切舒適，乃是屬於天國的境界。正如世界上一個國家的繁榮，半由於內部的安寧，和各種豐富的幸福，半由於有堅強的國防堡壘，足以抵禦外侮，同樣，基督為永遠拯救人們的靈魂起見，也叫他們有充分強大的力量和齊全的武裝，可以抵抗精神上的仇敵。因此我們可以推斷，這統治不是為他自己，乃是為我們，對內對外都是如此；我們既缺乏聖靈的恩賜，上帝也知道我們需要這個恩賜，於是補足給我們；我們從這初生的果子知道，我們已與上帝有切實的聯合，能得完全的幸福。其次，憑這同一聖靈的權能，我們必然可以勝過魔鬼，勝過世界，和一切罪惡。基督對法利賽人的答覆包含了這個意義，他說：“天國就在我們的心裡”，“上帝的國來到，不是眼所能見的”（路 17：20，21）。他說這話，大概是因為他已宣告了自己為王，在他的統治之下可望得到上帝的最大恩賜，而他們希望他顯出尊嚴的標誌。但因恐怕他們過於傾向世界，為防止他們注意外界的浮華，他吩咐他們省察自己的良心，“因為上帝的國只在乎公義，和平，並聖靈中的喜樂”

（羅 14：17）。在這裡我們可以知道，從基督的國可以得些什麼益處。這個國不是屬世界或肉體的，亦不是易於朽毀的，乃是屬靈的，它提高我們，使我們達到永生，並叫我們可以渡過憂愁，饑寒和顛沛流離的苦難生活；叫我們滿意的，就是這位王決不會丟棄我們，他必將幫助我們，供給我們所需要的，等到我們完成了奮鬥的任務，獲得了勝利；因為他的統治目的是要把他從父所領受的一切，都交給我們。既然他以他的權能裝備我們，以他的美麗和莊嚴修飾我們，又以他的財富充實我們，所以我們有充分的理由可以誇耀和信任，又有勇氣與魔鬼，罪惡和死亡作殊死戰。最後，因我們穿上了他的正義，我們便有勇氣，不懼世俗的詆毀；他既然以那麼豐富的恩惠給了我們，我們就該結出果子，歸榮耀於他。第五節、論基督受聖靈之恩膏——從略六、關於他的祭司任務，我們可以簡單地說，祭司的目的和功用在他成為一個純潔無疵的中保，因他的聖潔我們得為上帝所悅納。然而因為我們受咒詛而不能與上帝親近，因為我們冒犯了公義的審判者上帝，所以祭司為要平息上帝的忿怒，並替我們爭取上帝的恩眷，必須為我們贖罪。基督為完成這一任務，不能不獻上一個祭品。因為甚至在律法之下，祭司若非有血，亦不能進入至聖所；這是叫信徒知道，雖有祭司以代求者的地位，居間調處，然而若非贖罪，仍無法與上帝複和。使徒在希伯來人書中，從第七章到第十章所討論的，都是關於這個題目。他整個討論的主旨，無非在說明祭司的尊嚴地位完全是屬於基督，因為他死了，自己作為贖罪祭，除去我們的罪。由那莊重的誓約，我們就可以明瞭這事的重要：“上帝起了誓，決不後悔，說，你是照著麥基洗德的等次，永遠為祭司”（詩 110：4）。毫無疑問，上帝決意建立這個重點，因為他知道這是我們得救的樞紐。正如我們已經看到，我們自己或我們的祈禱都無法接近上帝，除非我們的祭司潔淨了我們，除掉了我們的罪，為我們取得上帝的恩典——那因我們自己的罪惡而喪失了的恩典。因此我們知道，為體驗他做祭司的效用，必須從基督的死開始；並因此知道他是永遠的中保，我們所以能得著上帝恩典，是由於他居間調處；於是我們不僅在祈禱中有了信心，在信徒的良心上亦有了寧靜；他們安然處在上帝的父愛中，一定知道，凡由中保所奉獻於上帝的，必為上帝所喜悅。在律法之下，上帝吩咐以牲畜供犧牲，現在在基督身上已採用一種新的不同的方法，即祭品和祭司都是一樣，因為對上帝的奉獻，沒有其他的祭品，也沒有其他的祭司，能比他自己的獨生子更為尊貴，或更能補罪。此外，基督之為祭司，非但是以永恆的複和來獲得上帝對我們眷愛，且亦使我們在這偉大的光榮中與他聯合。我們雖自慚形穢，欲“成為他的祭司”（啟 1：6），把我們所有的一切，和我們的工作，都奉獻給上帝，坦然無懼地進入天上的至聖所，使我們所發出的禱告和讚美成為神面前的“馨香的祭物”（弗 5：2），蒙他悅納。這在基督的聲明中已經包括了，他說：“我為他們的緣故，自己分別為聖”（約 17：19）。既已得了他的聖潔，我們和他一同奉獻于父，我們本來在上帝面前是有罪的，現在卻成為潔淨的，沒有污點而聖潔的了。這即是但以理所說的：“膏至聖者”的意義（但 9：24）。我們應明白這個膏油，和當時所行的空幻膏油，

恰成對照；好像那天使是說，泡影必然消逝，因為基督要作為一個真實的祭司。有些人最可惡，他們不滿基督的祭司資格，他們擅自執行以基督為祭物的祭司任務，羅馬教徒每天是這樣行，他們的彌撒是把基督當作祭物獻上。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十六章 基督執行救主的職責贖回我們；他的受死、復活和升天

到此為止，我們所講關於基督的一切，都是指著這一點，即是：我們既被定罪，死亡，而毀滅了，因此必須在基督裡尋求公義，拯救和生命；彼得告訴了我們：“因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們靠著得救”（徒 4：12）。“耶穌”這名不是偶然而起的，也不是出自人的意思，乃是那從天上帶來最高天命的天使所傳的，因此又加上了以下的意見：“因他要將自己的百姓從罪惡裡救出來”（太 1：21）；這一節聖經也包含了我們從前所暗示的，上帝把救贖主的職責交給耶穌，為的是叫他做我們的救主。假如他不繼續向前領導我們到拯救的最終目的，這救贖也是不完全。若我們稍稍偏離了他，我們也將逐漸忘掉拯救，這拯救是完全在他裡面的；所以凡不滿意他的，就自動剝奪自己一切的恩典。伯爾拿這意見是值得提出的：“耶穌的名不但是光明，而且是食糧；它也是油，一切靈魂的食糧沒有了油就枯燥無味；它也是鹽，若沒有鹽調味，擺在我們前面的也必都淡然寡味；最後，它是口中的蜜，是耳邊的樂，是心裡的歡娛，是靈魂的藥石；任何談論若不提到他的名，就沒有光彩了”。我們在此要仔細查考，他怎樣救贖我們；這叫我們不但知道他是救贖的創始人，也可以接受那足以建立我們信心的事，而拒絕一切叫我們偏左或偏右的事。人若肯反躬自問，認真檢討自己的品格，必看出上帝對他的忿怒和敵視，因此必須尋找與上帝複和的方法，而這方法只能在補罪當中去尋找，必須有強有力的保證。因為罪人在未得救以前，總是上帝忿怒與咒詛的對象；上帝既是公義的審判者，絕不容許他的律法遭人破壞，隨時隨地必要施行報應。二、在我們繼續討論以前，我們應該研究，那首先以仁慈加給我們的上帝怎能和我們為敵，且到了他因基督的緣故才和我們和好呢？假如他以前沒有白白地賜恩惠給我們，他怎麼會把獨生子賜給我們，做他愛的保證呢？因為這種說法好像有些矛盾，所以我必須解除這個困難。聖靈在經上這樣說：上帝是人的仇敵，直等到基督受死，才為他們恢復了上帝的恩眷（參羅 5：10）在基督沒有以自己作挽回祭替他們贖罪以前，他們一直受上帝的咒詛（參加 3：10-13）；他們和上帝分離，直等到他們因基督的死而再與上帝聯合（參西 1：21，22）。這樣的說法是要適合我們的能力，使我們更瞭解若沒有基督我們的處境是怎樣的艱苦。假如不明白地說明我們是怎樣地應受上帝的怒斥，報應，和永遠沉淪的懲罰，我們就不會發覺沒有上帝的慈愛我們是怎樣的可憐，也不會重視拯救的幸福。比方若對人說：“當你還是罪人的時候，若是上帝因你的過失厭惡你，拒絕你，那麼，可怖的毀滅必因此臨到你身上；可是他以白白的仁慈

眷顧你，不叫你和他疏遠，而救你脫離危險”，他就會多少知道，對神的仁慈當如何感激。反之，如有人告訴他經上所教訓的，“他因罪與上帝疏遠，是忿怒之子應受永死的懲罰，與得救的希望無份，與神的一切福氣無緣，又是撒但的奴僕，和罪惡重軛下的俘虜，總之，他是被判了罪，結果不免毀滅沉淪；可是在這情境之下，基督挺身而出，做了罪人的代懇者，一身擔當了上帝按公義的審判定下罪人應受的刑罰，以他的血贖了上帝認為可憎的世人的罪，由這樣的贖罪，才平息了上帝的忿怒，這是神與人和好的基礎，也是神對人們的仁愛的保證，”那麼，這既然對他在未被拯救以前所遭遇的不幸有了更正確生動的陳述，豈不會更加感動他嗎？我們若不是以前感覺到神忿怒的可畏和永死的恐怖，我們斷不能以充分的熱情和適度的感激去接受神恩所給與的生命；所以神聖的教理教訓我們，若沒有基督，上帝是與我們為敵，他的手準備要毀滅我們，而我們唯有藉著基督，才可以接受他的福澤和父愛。三、這雖是就我們能力的薄弱而言，卻是非常真確。上帝既是完全公義的，當然不能喜愛那在我們裡面的一切不義。所以我們在內心中總有值得上帝恨惡的地方。由於我們天性的腐敗和生活的邪惡。我們實在是得罪了上帝，在他的心目中是有罪的，應該受地獄的刑罰。但因為上帝不肯喪失在我們內心中屬他的那一部分，他就找出一些他的善所能愛的地方。我們雖因自己的過犯成為罪人，還是他所創造的；我們雖自己招致死亡，他卻為生命而創造我們。他以純潔白白的愛接受我們。但是，在義與不義之間既然有不能調和的矛盾，所以當我們還為罪人時，他就不能完全接納我們。因此，為要摒除一切的仇恨，使我們完全與他複和，他就藉基督的死為贖價，除去我們的罪，我們已往雖是污穢和不純潔的，現在在上帝面前可稱為義和聖潔的。所以父上帝的愛是在我們在基督裡與他複和之先就有的；因他愛我們在先，然後叫我們與他複和（參約壹 4：19）。但是在基督沒有以死釋放我們以前，我們還是沒有脫離那惹上帝震怒的罪惡，並在他的面前是被咒詛和被定罪的；除非藉著基督與上帝聯結，我們和上帝就不能有完全堅固的聯合。假如我們自己要確保上帝對我們的和解，我們就當專一注視基督，因為只有基督才可以叫我們得免因罪而受的譴責，這個譴責與神的忿怒是相關聯的。

四、因此，保羅說，在創造世界以前上帝就愛我們，這愛是基於基督的（參弗 14：5）。這個教理是很明白，也是和聖經相一致的，可以調和那些在一方面認為上帝是藉著他所賜的獨生子表現他的愛（參約 3：16），而另一方面認為在未藉基督的死與我們和好之前，上帝與我們還是對敵的（參羅 5：10）等不同章節。如再要以古代教會的見證來證實，我可以引證奧古斯丁所說同一意義的話。他說：“上帝的愛是不可思之義和不變的。因為他並不是在他的兒子流血，使我們和他複和以後，才開始愛我們，乃是遠在創世以前就愛我們，甚至在我們還沒有生存之前，就叫我們和他的獨生子一同做他的兒女。所以基督因死而使我們與上帝複和一事，不可解釋為上帝從前恨我們，現在因複和了才開始愛我們；其實他在與我們複和以前就愛我

們；那在他與我們之間的敵對，是由於我們的罪。我這說法是否正確，有使徒的話為證。使徒說：“惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，上帝的愛就在此向我們顯明了”（羅 5：8）。可見甚至在我們和他對敵，多行不義的時候，上帝也愛我們。因此他以神的奇妙方法，在恨我們的時候，也同時愛我們。他恨我們，是因為我們自己變了，和被創造的時候不同；可是我們所行的不義既未完全毀滅他的事工，他固然恨我們所做的是，但同時愛我們每人所得之於他的那一部分。”這就是奧古斯丁的意見。五、若問基督怎樣藉除去我們的罪而消除我們與上帝間的敵對，和怎樣造成那使他寵愛我們的公義，一個概略的答覆就是：基督是以一生的順服完成這使命的。這是曾經保羅證明過的。他說：“因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因一人的順從，眾人也成為義了”（羅 5：19）。在另一地方，保羅把我們蒙赦不受律法譴責的原因擴大到基督的整個生命上去。“及至時候滿足，上帝就差遣他的兒子，為女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來，叫我們得著兒子的名分”（加 4：4，5）。他自己證實，甚至他受洗也是義的一部分，因為他是服從父的命令（參太 3：15）。總而言之，自從他取得奴僕的身分，他便開始付救贖我們的代價。聖經為確實表明拯救的方法，以特殊的方式描寫基督的死。基督自己也說：他“要捨命，作多人的贖價”（太 20：28）。保羅說：“他為我們的罪死了”（林前 15：3）。施洗的約翰說：“看哪！上帝的羔羊，除去世人罪孽的”（約 1：29）。保羅在另一地方說：“如今卻蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。上帝設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明上帝的義”（羅 3：24，25）。又說：“我們既靠著他的血稱義，”“又靠著他的死，得與上帝和好”（羅 5：9，10）。還有：“上帝使那不知罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裡面成為上帝的義”（林後 5：21）。我不必再多引證，因為項目太多，且好些以後還可隨時引證。那所謂的“使徒信經”非常適切地從耶穌的生立時轉到他的死和復活，完全的救恩就在於此。但他一生在別的事上的順服也包括在內。因為保羅的話是指他一生的順服：“反倒虛己，取了奴僕的形像……存心順服，以至於死，且死在十字架上”（腓 2：7，8）。誠然，他自動的順服也是他之死的主要意義；因為那犧牲若不是自動的，就沒有博取公義的價值。所以我們的主，在宣告“我為羊捨命”以後，隨即說：“沒有人奪我的命去”（約 10：15，18）。以賽亞也是這樣說：“他像羊在剪毛的人手下無聲，他也是這樣不開口”（賽 53：7）。福音的歷史記載說，他走上前去迎接士兵（參約 18：4），他在彼拉多的面前不作任何辯護，只等待判刑（參太 27：12，14）。因為他擔當了我們的軟弱，又必須對父證明他的順服，所以在他的內心當然有衝突。他為增進我們的幸福，要和驚駭的恐怖鬥爭，在可怕的磨難中，完全不顧及自己的生死，這樣無比地愛我們，決不是一個平凡的模範。我們必須承認，除了由基督完全順從上帝的旨意，犧牲自己的一切以外，沒有別的方法可以同上帝和好。使徒在這問題上所援引的詩人的見證很對：“那時我說，看哪，我來了，我的事在經卷上已經記載了。我的上帝啊，我樂意照你的旨

意行，你的律法在我心裡”（詩 40：7，8）。然而恐怖的良心惟有藉著祭禮和齋戒沐浴去洗淨他們的罪，才有平安，所以我們被勸告注意祭禮；而基督的死即是我們生命的源泉。我們因自己的罪不免在上帝天上裁判所前受咒詛，所以先說及基督在猶太人總督本丟彼拉多的面前被定罪，好叫我們知道他以無罪之身替我們受我們所應得的罪。我們不能逃避上帝可怕的審判；基督為拯救我們，甚至肯在一個兇惡和污穢不堪的人面前被定罪。把總督的姓名提出來，不僅是建立歷史的征信，也叫我們明瞭以賽亞所預言的，說：“因他受的刑罰我們得平安，因他受的鞭傷我們得醫治”（賽 53：5）。基督為替我們受罪，不能隨便受死；他為完成我們的救贖所選擇的死，不但要證明我們之被定罪是公道的，而且要為我們贖罪，好從兩者之間拯救我們出來。如基督被強盜所刺死，或在暴動中被殺，那樣的死，並不足以補罪。但他以犯人的身分被帶到法庭前，被人控告，忍受人的指責，又被法官判以死罪，我們由這些情形看來，可知他是不惜以罪人自居。有兩宗事是先知早有預言的，對我們的信心不僅是一種安慰，而且是一種見證。既然基督由法庭上被送到刑場，懸掛在兩個強盜之中，於是我們知道福音所引的預言已應驗了。這預言說：“他被列在罪犯之中”（賽 53：12；可 15：28）。這是什麼緣故呢？他不是要取得無罪的，義人的身分，乃是以罪人自居。他不是因無罪而死，乃是為罪而死。反之，當我們聽到那定他罪的人宣佈他無罪的時候（彼拉多不得不再對大眾宣佈他無罪；參太 27：18，23，24；約 18：38），我們就會想到另一位先知所說的：“我沒有搶奪的，要叫我償還”（詩 69：4）。因此我們知道，基督以純潔和白璧無瑕之身，取得罪人身份，他所負擔的完全是別人的罪，而不是自己有罪。他在總督彼拉多之下被定罪，他欣然忍受；但同時在同一法官之下，卻又被宣告無罪。我們應受刑罰的罪，現在都歸到上帝兒子的身上，這就是我們所得的赦免。我們應當特別牢記這個補罪，叫我們不致於終身陷於恐怖和憂慮中，仿佛上帝以應施的報應追趕我們，因為上帝兒子已將這報應歸到他自己身上去了。六、再者，他所受的死卻有特殊的奧秘。十字架被咒詛，不但是人的意見，也是神律所規定的。所以，當基督被高舉在十字架上的時候，他自己就承擔了咒詛。這是必得如此的，因為這樣我們就不被咒詛了。否則我們的罪便無法免除。這在律法中已有預告，因為犧牲和贖罪，都叫作 *eshamoth*，這字的本義就是“罪”，照聖靈的意思，這個稱號是指代贖祭而言，即是忍受那罪而來的咒詛。在摩西祭禮中的所謂象徵式的奉獻，在象徵典型的基督身上，就成為實際的奉獻了。所以，為達到完全的赦罪，他將自己的靈魂作為 *asham*，就是先知所說的“贖罪的挽回祭”（賽 53：10）；仿佛我們的罪和懲罰都轉移給他，不再由我們任咎了。使徒對這一點有更明顯的見證，他說：“上帝使那不知罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裡面成為上帝的義”（林後 5：21）。上帝的兒子本身雖完全無罪，卻忍受我們罪的羞辱，又使我們穿著他的純潔。保羅自己論到罪好像也有這意思，他說基督“在肉體中定了罪案”（羅 8：3）。罪的咒詛在歸到基督身上以後，父就把罪的權能毀滅了。所以這是表明基督以死把自己獻給父作挽回祭，

好叫我們從此不再恐懼神的忿怒。先知所說：“上帝把眾人的罪孽都歸在他身上”（賽 53：6），這意思也很明顯，即是當他將要我們贖罪的時候，我們的罪就都歸到他的身上去了。他被釘的十字架即是這件事的象徵。正如使徒所說的：“基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛，因為經上記著：‘凡掛在木頭上都是被咒詛的，’這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人”（加 3：13，14）。彼得論到同樣的事也說：“他被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪”（彼前 2：24）；因為咒詛的有形象徵，使我們更加明瞭，我們所負的重擔都交給基督了。我們不要認為這所加於他的咒詛能夠克服了他，相反地，他因為忍受了這咒詛，就能夠壓制它，克服它，毀滅它的一切權力。因此信心在基督的被定罪上而領受赦免，在他的咒詛中領受了福祉。所以保羅所說，基督在十字架上得勝，不是沒有緣由的；十字架雖充滿了不名譽的污辱，卻變成為勝利的兵車。“又塗抹了律例上所寫，攻擊我們有礙於我們的字據，把它撤去，釘在十字架上；既將一切執政的、掌權的擄來，就明顯給眾人看”（西 2：14，15）。這是不足以叫我們驚奇的；依照另一位使徒的證明，“基督藉著永遠的靈，將自己獻給上帝”（來 9：14）。因此，一切事的性質都改變了。為要叫這些事在我們的心裡根深蒂固，我們就當常常記得他的犧牲和救贖。假如他不是做了一個被屠殺的受害人，我們就不會充分地相信他是我們的“救贖”（林前 1：30），贖價（提前 2：6）和挽回祭（羅 3：25）為這個緣故，聖經在表明贖罪的方法總提到“血”，雖然基督所流的血不但作為救贖，也是洗滌我們的污穢。七、信經接著說：“他受死，埋葬”這是證明他是代我們付救贖的代價。死亡把我們控制在它的軛下，而基督為要把我們從死亡裡救出來，就代我們投身在它的權力之下，這就是使徒所說：“他為人嘗了死味”（來 2：9）的意義。他的死叫我們免死，他的死為我們恢復了生命。但有一點他和我們不同——他仿佛向死亡投降，是要為死亡所制服，可是他卻未陷於深淵而不能自拔，乃是要毀滅那要吞噬我們的死亡的權力；他投身死亡，不是要被死亡的權力所克服，乃是要傾覆那威脅我們的權力，這權力其實是已經勝過了我們的。最後，他的死，是“要敗壞那掌死權的，就是魔鬼；並要釋放那些一生因怕死而為奴僕的人”（來 2：14，15）。這是我們從他受死所得的第一種益惠。第二種益惠，即是藉著他的相通而“治死我們在地上的肢體”（西 3：5），叫它們不再奉己意行；又是把舊人治死，叫它不再繁榮結果。基督的埋葬也有同樣的意義，即是我們既與他的死有份，就要對罪埋葬。當使徒告訴我們說：“和他一同埋葬，原來是叫我們一舉一動有新生的樣式”（羅 6：4，5），“就我而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我已經釘在十字架上”（加 6：14）；而且“我們是和他一同死（西 3：3）的時候，他不僅勸我們效法他死的榜樣，而且要使這一點在基督徒身上發生顯著的效力，除非他們把他的受死弄成無效，自當別論。所以我們在基督的受死和埋葬中，可以享受雙重利益：即是從死亡的束縛和情欲的抑制下得著釋放。

八、把“降在陰間”一句略去也是不妥的，因為這一句對救贖的完成有重大意義。從古人的著作看來，信經中的這一條在教會裡並不是經常使用的，但在討論教理的系統時，就必須引入，因它含有高度效用的奧秘，是決不可以輕忽的。不錯，有古人並沒有把它略去。所以我們可以揣想，這句話是在使徒時代不久以後插入信經中，逐漸地，而不是立刻為教會所接受的。最少這句話是一般信徒所共同接受的意見，這是不容否定的；因為沒有一本有關教義的著作，不論及基督降在陰間的事，不過他們各有各的不同解釋而已。至於這句話是誰插入的，或在什麼時代插入的，這卻沒有什麼關係；最重要的，是信經要把一個完全的摘要給我們，除聖經的意義以外，不應插入任何其他的東西。假如有人堅拒把它列入信經中，我們立刻可以證明，為求我們救贖的完成，如省略“降在陰間”這一條，必致大大減少基督受死的益處。有人以為這條所包含的並非新鮮，不過是把以前所說他的埋葬重新提出而已；因為這裡所說的“陰間”一名詞，在聖經上常常用以指“墳墓”而言。我贊成他們對這個字義的看法，這是常指墳墓而言的，但有兩個理由使我反對他們的意見。因為一件事實，既有簡而易明的解釋在先，卻接著用一大套含糊不明的話來說，不但不能闡明，反而愈弄愈紛歧，這豈不是極端的疏忽？若是用兩句話說明一宗事，後者應當是前者的解釋才是。如果有一句話這樣說：“所謂基督被埋葬了，即是說他已降在陰間的意思，”這究竟算是什麼樣的一種說明！此外，像這樣多餘的同義重複，被採納在最簡明的信仰要綱中，是不大有可能的。我相信凡認真注意考慮這一點的人，必贊同我的意見。九、某些人的解釋又是不同：他們以為基督降到那些在律法以下死了的先人的靈魂中，為的是宣告救贖的完成，而且把他們從被困的牢獄中解放出來。所以他們曲解了詩篇所說：“他打破了銅門，砍斷了鐵門”（詩 107：16）；和撒迦利亞書所說的：“將你中間被擄而囚的人，從無水的坑中釋放出來”（亞 9：11）。可是詩人所慶祝的，是在遠邦被擄的人的得釋放，而撒迦利亞是把巴比倫遭毀滅的人和無水的坑作比較，同時暗示全教會的蒙救，是從地獄的深淵中得釋放。我不知道後人怎麼幻想出一個地穴，而給它定名為“靈阜”（limbus）這個幻想雖為許多有權威的作者所承認，甚至現在仍然有許多人認為是真理，到底還只是一個幻想而已。因為把死者的靈魂囚在牢獄中，是很幼稚的想法；而基督何必一定要下地獄去，才能釋放他們呢？誠然，我承認基督以他的靈的權能啟迪他們，叫他們知道，他們由希望得嘗的恩典，已經顯示於全世界了。也許我們可以把彼得所說的應用在這方面，他說：“（他）藉這靈，曾去傳道給那些在監獄裡等候的靈聽。”（彼前 3：19）。這通常譯成：“在監獄裡的靈”的這句話我覺得是不合宜的，根據上下文我們會明白，在那時以前死了的信徒，是和我們分享同樣的恩典。使徒要擴大基督受死的效用，認為它的效用甚至及于死者；信徒的靈魂現在分享那一向所希望的降臨；反之，墮落的人更容易知道，他們是與拯救無份。但彼得對信徒與非信徒既沒有十分說明白，我們斷不可以為他是將兩者混為一談，不分皂白。他不過是告訴我們，對基督受死的認識是雙方所共有的。十、我們且把信經的考慮撇開不談，

可是對基督降在陰間一事卻不得不有更確實的解釋；我們在聖經中可以找到一個解釋，不但是聖潔虔誠，而且有更充足的安慰。假如基督僅在肉體死，便沒有完成什麼目的。為平息上帝的忿怒，與滿足他正義的要求起見，基督必須身受神嚴厲的報應的。因此他必須和地獄的權威與永死的恐怖鬥爭。我們已經提出先知所說的：“他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷，因他受的刑罰，我們得平安。”（賽 53：5）；這些話的意義即是他代罪人受過，甚至自己被當做犯人看待，承擔他們所當受的一切刑罰。只有一個例外，就是他“原不能被死拘禁”（徒 2：24）。他既遭受了上帝因忿怒所加于罪人的死亡，所以如果說他降在陰間，也沒有什麼可奇怪的。有人說，這是顛倒了事物的秩序，因為其實他的降下陰間在先，若看為在埋葬以後，就不對了，但是這是毫無價值，甚至可笑的異議。信經先說基督所受那為人共見的苦，是很適當的，但除這有形的以外，他又從上帝忍受了無形的和不可思議的報應，不但以他的身體作我們的贖價，另一個更偉大和更優美的贖價，乃是他心靈上忍受了一個被定罪和喪亡了之人的痛苦。十一、因此彼得說：“上帝卻將死的痛苦解釋了，叫他復活，因為他原不能被死拘禁”（徒 2：24）。他不單說“死”，而且告訴我們，上帝的兒子陷在“死的痛苦”中，這痛苦是由神的忿怒與咒詛而來，這忿怒與咒詛就是死的起源。若基督只在表面上受死，而毫不感覺到死的苦惱和困惑，甚而死得很愉快，這對他是算不了一回事的。但他明知死是可怕的，他卻視死如歸，毫不規避，這是他無限仁慈的真正模範。使徒在希伯來人書中無疑地也發表了同樣的意見，他說：“基督因恐懼，蒙了應允”（來 5：7）。有些人把“恐懼”一字，譯為“恭敬”或“虔誠”；這由題目的本身和說明的方式而論，都是不合的。所以，“當基督大聲哀哭，流淚禱告的時候，就因他的恐懼，蒙了應允，”他不是要避免死，乃是希望不致如罪人一般為死亡所吞滅；因為他是代表我們的身分。若是上帝拋棄我們，當我們求他的時候，他如同處心要毀滅我們似的，不加應允，我們就不能想像一個比這更可怕的深淵。我們知道，基督在非常痛苦沮喪的時候，不得不發出如下的呼聲：“我的上帝，我的上帝，你為什麼離棄我？”（太 27：46）。有些人以為這是別人的意見，不是基督自己的感覺，這樣的看法是絕不可能的，因為他所說的，明明是出自他內心最深處的痛苦。我們不承認上帝和他對敵，或向他發怒。這兒子“是他心裡所喜悅的”（賽 42：1）。他怎能夠向他發怒呢？假如父對基督發怒，他又怎能替別人求與上帝和解呢？但我們承認他實在承擔了神的苛責，因他“被上帝擊打苦待”（賽 53：4），所以他在上帝手中歷盡忿怒和報應。因此，希拉流說，由於他的降在陰間，他就把我們的死亡毀滅了。在別的地方，他所說的意見和我們相符合，他說：“他的十字架，死，和地獄是我們的生命。”在另一處地方又說：“上帝的兒子在陰間裡，但人卻上升於天。”使徒所說的既是一樣，我為什麼要引私人的話作見證呢？使徒說過，基督勝利的賞賜即是釋放“那些一生因怕死而為奴僕的人”（來 2：15）。因為他必須克服那自然而然不斷地叫人困惑的恐懼，所以他不能不和恐懼鬥爭。他的憂愁不是尋常的小憂愁，這不久就更可以明顯

地看出來。因此，他藉著和魔鬼的權力，死亡的恐怖，以及陰間的痛苦鬥爭，終於勝利了，叫我們不必再恐懼那些已被我們的主消滅了的東西。

第十二節、論基督雖畏懼死，卻沒有犯罪——從略十三、其次談到他從死裡復活，若沒有復活，我們所說的一切就都不完全了。因為基督的十字架，受死和埋葬似乎都是軟弱的，所以信仰應超過一切，才可以得著充分的力量。雖然我們的拯救是由他的死所完成，因為我們與上帝之複和是由於他的死，他也滿足上帝公義的審判，叫我們不受咒詛，同時證明那刑罰為公道的，但我們所以“有活潑的盼望，”不是由於他的死，乃是“藉他從死裡復活”（彼前 1：3）。正如他的復活表明了他是死亡的征服者，我們的信仰主要地也是建立在他的復活之上。保羅說得更好：基督“被交給人，是為我們的過犯，復活，是為叫我們稱義”（羅 4：25）。這仿佛是說，罪是因他的死而消除，義是因他的復活而恢復。如果他自己仍被抑制在死亡權威之下，他怎能以死來解放我們呢？如果他在這個鬥爭中被消滅，他又怎能夠為我們爭取勝利呢？因此，我們把我們的拯救，一半歸於基督的死，一半歸於他的復活；我們相信，罪的消除和死的毀滅是由於基督受死；義的恢復和生命的建立是由於基督復活；不過，他的死在我們身上的權力和效能，是由他的復活而顯出來的。所以保羅說，他“因從死裡復活，就被顯明為上帝的兒子”（羅 1：4），因為他這樣就表現了他的屬天的權力，這權力是他神性的反照，也是我們信仰的根據。所以在別的地方，他又說：“他因軟弱被釘在十字架上，卻因上帝的大能，仍然活著”（林後 13：4）。他在另一地方談到完全，也發表了同樣的意見說：“使我認識基督，曉得他復活的大能”（腓 3：10）。但他立刻又補充一句：“並且曉得和他一同受苦，效法他的死。”彼得在下面所說的，完全與這吻合，他說，上帝“叫他從死裡復活，又給他榮耀，叫你們的信心，和希望，都在於上帝”（彼前 1：21）。這不是說，以他的死為根據的信仰是搖搖欲墜的，乃是說那藉信仰保守我們的上帝之大能（參彼前 1：5），主要地是在復活中表現的。所以我們應當記得，當聖經說及他受死的時候，嚴格地說來，也就包含了他的復活；而且同樣，在說到復活時也包含著他死的意義，從不直接提及受死，卻與死的意義相關聯。他得到勝利，是由於他從死裡復活，所以保羅說得對：“若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然”（林前 15：14，17）。所以在另一地方，他因基督的死誇耀，說不怕定罪的恐怖以後，又加以詳述說：“而且從死裡復活，現今在上帝的右邊，也替我們祈求”（羅 8：34）。此外，如我們以前所說，私欲的克制是在乎與十字架的交通，現在更要明白，我們從復活還可得另一種益惠。使徒說：“我們若在他死的形狀上與他聯合，也要在他復活的形狀上與他聯合，叫我們一舉一動有新生的樣式”（羅 6：4，5）。所以在另一地方，他又以我們和基督同死為一同治死我們在地上的肢體的論據（參西 3：5），又因我們既同耶穌復活，所以保羅暗示我們當追求上面的事，不要思念地上的事（參西 3：1，2）。這些說明不但勸我們要像基督復活以後一樣，

有一個新生的樣式，而且我們重生成為義也是由於他的權力。我們從他的復活還得到第三種益惠，即是我們自己的復活有了一個可靠的保證，他的復活是最穩固的基礎和憑證。這個題目，使徒在哥林多前書中討論頗詳（參林前 15 章）。但有一點須注意，他所說“從死裡復活”，不但是說明他的復活，也是說他受死的真實；這仿佛是說，他的死和尋常一般人自然的死相同，他又以同一可朽的肉身，得著永生。十四、信經講到的“復活”以後，接著就說他“升天”。基督雖在復活中，一旦丟棄了卑賤可朽的生命，和十字架上一切的污辱，而更加表現了他的光榮和權力，可是他升到天上，才是他統治的實際開始。使徒告訴我們，“他就是遠升諸天之上要充滿萬有的”（弗 4：10）。保羅在這裡似乎有矛盾之處，他告訴我們，基督和我們的分離比他的存在對我們更有利益，這是很合道理的，因為他在世間的時候完全為狹小的軀殼所限制。所以約翰在提到“人若渴了，可以到我這裡來喝”以後，隨即又加上一句，“那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得著榮耀”（約 7：37，39）。關於這一點，主自己也對門徒說了：“我去是與你們有益的，我若不去，保惠師就不到你們這裡來”（約 16：7）。他因為在肉體上和他們分離而安慰他們說，他要再來，他不會叫他們寂寞淒涼，或如孤兒一般。這樣他雖是無法看見的，但更加值得仰慕；因為他們從更確實的經驗體會到，他所有的權威不但足夠為信徒購贖幸福的生命，而且保證他們安然離世。誠然，我們知道，以後他怎樣增加了聖靈的傳播，和怎樣擴大了他的統治，又怎樣施大能力幫助他的朋友，和打敗他的敵人。他被接上天以後，我們就不能看見他的肉體；這不是說，他和寄居世間的信徒從此永訣，乃是以更有效力量統治天上和人間。再者，他在升天時已經成全了他和我們同在，直到世界末日的應許，因為藉著升天，他的權力和力量就此擴展，超越天地，正如他的身體上升於天一般。我願引證奧古斯丁的意見來說明這一點。他說：“基督將要藉著死升到父的右邊，以後要從那裡審判活人和死人；按照信心的準則和正確的教義，他要以肉身顯現。因為他在升天以後，不久即以靈體顯現給他們。”在別的地方他對這問題討論更加明顯透徹。基督以難以形容和無形的恩典應驗了他的諾言：“我就常與你們同在，直到世界的末了”（太 28：20）。道所取的肉身是童女所生的，是猶太人所認識的，是釘在十字架上，又從十字架取下來的，是用麻布裹著被放在墳墓裡，而且在復活中顯現的，這一切都應驗了預言：“你們不常有我和你們同在。”為什麼呢？因為他在肉身顯現和他的門徒交談四十天；當他們與他同在，看見他，卻沒有跟從他的時候，他就升天去了。他升天以後，坐在父的右邊，所以就不在這裡，然而也可以說他還在這裡。因為他那威嚴的音容仍然沒有消逝。以他的威嚴而論，我們常與基督同在，而以他的肉體而論，他老老實實地對門徒說：“你們不常有我。”教會只有幾天看見他的肉體，現在卻是以信心與他同在，而不以肉眼去觀看他。十五、因此，信經隨即又補充說：“他坐在父的右邊。”這比喻是借君王授權輔佐贊襄國事為例。父定意在基督的身上得榮耀，又藉他執行統治，所以說基督坐在父的右邊；仿佛他已就治理天地的職位，並執行交付他的任務；

他不但就了職，而且還要繼續供職，直到他降臨的審判的時候為止。使徒也說了如下的一席話：“父叫他在天上坐在自己的右邊，還超過一切執政的，掌權的，有能的，主治的，和一切有名的，不但是今世的，連來世的也都超過了；又將萬有服在他的腳下，使他為教會作萬有之首”（弗 1：20-22）。我們可以看出這職位的目的，是叫所有天上地下的受造之物都欽敬他的威嚴，都為他所統治，都服從他的意旨和權能。使徒一再申述這一點的惟一目的即是告訴我們，一切萬有都受他的管理支配。有些人以為這一節信條不外是指幸福而已，這個見解是不正確的。司提反所說看見基督“站著”（徒 7：55，56），也與我們的論據無關。因為現在討論的，不是基督身體的姿勢，而是他權力威嚴的問題，因此，所謂“坐”，無非是指他主持天上的裁判而已。

十六、從信心所得的利益甚多。由於信心得以見到那原已為亞當所關閉了的天國之門，已因基督的升天而被打開了。既然他是以我們的肉體進入天國，他就是替我們進去的，這正如保羅所說，我們與他“一同坐在天上”（弗 2：6），因為我們不但有天國的指望，而且在我們的元首裡已經得著了天國。此外，信心也知道他和父同住，對於我們是大有益的。因為基督進了一個非人手所造的聖所（來 9：24），就在父的面前繼續做我們的辯護者和代求者（參羅 8：34）。他引起父注意他的義，而不注意我們的罪；他使父和我們複和，好藉著他的代求，使我們接近天父的寶座；這寶座充滿了恩典和憐憫，否則，對罪人是一種極端的恐怖（參來 4：16）。第三、信心認識他的權力，在這個權力中我們有了力量，勇氣，財富，和我們對地獄的勝利。“他升上高天的時候，擄掠了仇敵”（弗 4：8），奪了他敵人的財產，充實了他的百姓，每天加給他們屬靈的恩典。所以他高坐天上，在那裡好把權力給與我們，把屬靈的生命賜給我們，以他的靈潔淨我們，以各種恩典榮耀教會，又保護教會，使它不受任何災難，以他大能的手控制了十字架和我們得救的仇敵，最後，他握了天上人間一切的威權，直到摧毀了他自己的和我們的一切敵人，完成了教會的建立。這是天國的實際情況，也是天父所給與他的權力，直到他藉審判一切活人和死人，而完成最後的使命。十七、基督將他權力的確切表記給與他的僕人，不過因為在塵世中，他的國被肉體的卑污所遮蓋，於是信仰必默想他在末日的有形顯現。因他將以有形之體從天上降臨，如同有人看見他升天一般（參徒 1：11），他將以他國度難以形容的莊嚴，不朽的榮華，無限的神力，和一大群的天使，一同顯現給眾人（參太 24：30；25：31；帖前 4：16；17）。所以我們奉命，要在末日的時候期望他為我們的救贖主，那時他將分別綿羊和山羊，分別被揀選和被摒棄的；無論生者或死者，誰都逃不掉他的審判。因為人們要從地極聽到號角的聲音，全人類不論還活著的，和已經離世的，都要被傳到他的審判台前。有些人對“活人”和“死人”等詞有不同的解釋。我知道有些教父對這信條的解釋不免猶豫；但我們所提出的意義，非常淺顯，與這為普通人所編訂的信條的目的更加符合。這與使徒所說“按著定命，

人人都有一死”（來 9：27）也不衝突。雖然那些到最後審判之時肉身生存的人，不必經自然規律的死，不過他們要經歷一種與死相仿的變化，所以用死的名義稱呼也無不可。誠然，“我們不是都要睡覺，乃是都要改變”（林前 15：51）。那是什麼呢？在頃刻之間，他們必死的生命將變為完全新的生命。肉體如此消逝，即是死亡，這是無人可否認的。但生者和死者都要受審判，這是一定的真理，因為“那在基督裡死了的人必先復活，以後我們這活著還存留的人，必和他們一同被提到雲裡，在空中與主相遇”（帖前 4：16，17）。這說法也許是從彼得的講道（徒 10：42），和從保羅吩咐提摩太的命令中所申引出來的（提後 4：1）。十八、他早已預定我們得享陪審的榮譽，他升到天上的裁判所並非要定我們的罪，所以我們聽到他要主持審判，對我們真是很大的安慰。一個仁慈的君王怎能毀滅他自己的子民呢？一個首領怎能分裂自己的肢體呢？一個辯護師怎能把自己的當事人定罪呢？如果保羅敢於說，有基督替我們代求，誰能定我們的罪（羅 8：34），那末，可見我們的代求者基督，更不會把他自己所支持的人定了罪刑。我們除了在我們救主的裁判所面前受審以外，決不會受別的審判，這是一個不平凡的保障；他按照福音既然應許了我們永生，就在審判的時候必將履行他的應許。父所以“將審判的事，完全付託於子”使他得尊敬（約 5：22），乃欲藉此安慰他子民的良心，消除他們對審判的恐懼。我上面所說的，是依照使徒信經的順序，因為它一方面以短短的幾句話包括救贖的要點，另一方面又使我們對關於基督的一切，凡是值得注意的，都有明晰的見解。我稱它為使徒信經，可是究竟誰是它的作者這問題我認為不關重要。古代的作家之所認為這信經上出自使徒們的手筆，也許是因為他們相信它的擬稿和公佈有使徒的共同的認可，或者是因為他們以為這個綱要是忠實地彙集使徒們所傳的教義，而值得給以那樣的稱呼。不論作者是誰，這信經是大眾所公認的信條，從教會最初期，也就是從使徒時代，就已有了，是毫無疑義的。這也不會出自任何私人的手筆，因為自遠古以來，一般信徒即把它尊為神聖的權威。但我們所認為最無可爭辯的乃是信經以簡明的次序包括我們全部的信仰，而每一點都是聖經所證實的。既然如此，就不必追問或爭論誰是它的作者，除非在不知誰說的或誰寫的之時，即不能使人得著聖靈正確的真理。十九、我們既知道我們的整個救恩與救恩的各部門都包括在基督裡面，我們就當小心，即使最微小的事也不可從他奪去。如果我們要尋求救恩，耶穌告訴我們，救恩就在他裡面；如果要尋求靈的其他恩賜，這些恩賜在他的恩膏中可以找著；要力量，就得在他的統治權中去找；要純潔，就得在他的成胎這件事上去找；要寬宥，就得在他的降世中去找，他藉著誕生在各樣事上和我們相似，俾能同情我們；如果我們要尋求救贖，就得在他的受難中去找；並在他的被定罪中求罪的赦免；在他的十字架上消除咒詛；在他的犧牲中求贖罪，在他的寶血中求潔淨；靠他的降在陰間求複和；靠他的埋葬克制肉體；在他的復活中求新生的樣式與不朽；靠他的升天承受天國的產業；在他的天國中求保護，安全，豐富與一切的幸福；要對審判有一個無恐懼的指望，就得在交付與他的那審判的權威中去找。總之，各種

幸福都集中在他裡面；我們應當不求其他來源，只從他的寶庫中去支取，直到滿足為止。凡不以他為滿足的人，就必飄蕩無定，希望多端，大體上雖知仰望於他，卻因注意力分散到別的方向去，以致偏離正道。人若真認識他的豐富福澤，像這樣的不信，是決不能闖進他們心中的。

卷二 論對救贖主上帝的認識

第十七章 基督的功勞確曾為我們博取了恩典和拯救

我們要解決這問題，必須另辟專章討論，有些存心巧辯的人，雖承認基督為我們爭取救恩，但卻不承認“功勞”一詞，以為“功勞”一詞足以掩蓋上帝的恩典。他們以為基督不過是工具或使者，而不是如彼得所稱的創始者，首領和“生命之主”（徒3：15）。其實，我承認若以那屬人的基督來和上帝的公義對比，就沒有功勞可言，因為在人裡面找不著什麼價值，足以使上帝對人負任何責任。奧古斯丁說得很對，“神的預定和恩典的最好表現就是在作為人的救主身上，基督耶穌在他的人性中取得這品性，在工作或信仰上他都沒有先存在的功勞。請問道與父共永恆，而成為上帝的獨生子，人怎樣配受與他合一的光榮呢？所以恩典的源泉發自我們的首領，然後按照各肢體的能力，從他而分佈於全身的各肢體。那使每人從信心開始即成為基督徒的恩典，與那使這人從他生命的開始即成為基督的恩典是完全相同的。”奧古斯丁在另一篇論文中也說：“神預定的例子沒有比中保自己更明顯的了。那從大衛的子孫中使基督成為義人，使他始終為義，而無須依靠他自己的意志的上帝，也可以叫不義的人變為義人，又成為那首領的肢體。”當我們說到基督的功勞之時，我們並不把他看為功勞的起源，我們卻進一步歸之於上帝那始因的安排；因為上帝指派他為中保救贖我們，完全是由於他的樂意。若把基督的功勞看為與上帝的慈愛對立，無非暴露愚蠢而已。在兩個事物當中，如甲是附屬於乙，或繼承自乙，即無法造成對立形勢。因此，沒有理由否認人之稱義是完全出乎上帝白白的慈愛，而同時那服從上帝慈愛的基督的功勞，也能從旁助成。但上帝的恩惠和基督的服從，與我們的事功正是相對立的。若不是上帝願意，基督將無從立功；他以犧牲平息神的忿怒，又以順從消除我們的過犯，這都是由於預定。總之，基督的功勞既是完全以上帝的恩典為基礎，這恩典指定基督的功勞為我們得救的方法，所以他的功勞與神的恩典一樣，和人的義都是相對立的。二、恩典與基督功勞的區別可由許多經文看出。“上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生”（約3：16）。我們可知，上帝的愛是占第一位，是最高的始因，信仰基督是次要的近因。如果有人反對，以基督不過是形式上的原因，這就減少了他的功勞，比前述更甚。假如我們得著義是由於信基督，那末，我們就要在他裡面尋找救恩的原因。有許多經文可資引證：“不是我們愛上帝，乃是上帝愛我們，差他的兒子，為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了”（約壹4：10）。這些話分明指示，為了掃除他愛我

們的障阻，上帝乃指定基督為複和的方法。挽回祭一詞含有很深長的意義；因為上帝以說不出的方法，在愛我們之時，對我們也有忿怒，直到在基督裡複和為止。下面經文所暗示的就是這個意思：“他為我們的罪作了挽回祭”（約壹 2：2）。又說：“因為父喜歡叫一切的豐盛，在他裡面居住。既然藉著他在十字架上所流的血，成就了和平；便藉著他叫萬有，都與自己和好了”（西 1：19，20）。又說：“這就是上帝在基督裡，叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上”（林後 5：19）。又說：“他使我們在愛子裡得蒙悅納（弗 1：6）。又說：“便藉這十字架，使兩下歸為一體，與上帝和好了”（弗 2：16）。保羅在以弗所書一章說，我們在基督裡蒙揀選，同時又說，我們在基督裡蒙悅納；從這裡我們可以明白那奧秘。除非藉著基督的血，使我們與上帝複和，表明他的愛，上帝怎能對那些在創造世界以前就蒙愛的人表示他的恩惠呢？上帝既是眾義的根源，也必然是每一罪人的仇敵和裁判者。因此，他那愛的開端即是保羅所描寫的義：“上帝使那不知罪的，替我們成為罪；好叫我們在他裡面成為上帝的義”（林後 5：21）。他的意思是說：照本性而論，我們是上帝所忿怒的兒女，因罪和他疏遠，而我們藉基督的犧牲得以白白稱義，好蒙上帝悅納。一切以基督的恩典與上帝的愛相聯繫的經文都顯明了這個區別；這就是說，我們的救主把他所買下來的賜給我們；否則，把對父的讚美歸給基督，認為恩典是他的，是由他所發出的，就不相宜了。三、基督因順服實實在在以功勞替我們在父那裡獲得了恩惠，這在聖經中，已有定論。我可以假定，若基督償了我們的罪債，忍受了我們應受的刑，以順服平了上帝的怒，總之，若他以公義之身為不義的人受苦，即是他以義為我們獲得了救恩，這就是他的功勞。但按照保羅的見證，“我們藉著他的死，得與上帝和好”（羅 5：10，11）。如沒有以前的過犯，就沒有複和的餘地。這就是說，上帝因我們的罪而憎惡我們，因他兒子的死而平息了怒氣，對我們溫和如初。這以後的對照是頗值得注意的：“因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因一人的順從，眾人也成為義了”（羅 5：19）。這即是說，正如我們因亞當犯罪而與上帝疏遠，趨於滅亡，同樣，我們因基督的順從而蒙悅納，成為義人。根據上下文看來，這動詞的未來式還是包括現在的義在內。因為他在前面也說過了：“恩典乃是由許多過犯而稱義”（羅 5：16）。

四、當我們說，我們所得的恩典是基督以功勞換來的，意思就是說，我們已被他的血所洗淨，他的死是替我們贖罪。“耶穌基督的血洗淨我們一切的罪”（約壹 1：7）。“這血是為赦罪而流的”（太 26：28）。如果我們的罪得免刑是由於他流血的功勞，那麼，這就是對上帝公義所付的贖價。這事已被施洗約翰所證明：“看哪！上帝的羔羊，除去世人罪孽的”（約 1：29）。他把基督和律法上一切的祭禮相對，表明它們所預表的，唯獨在他裡面才完成。我們現在知道摩西所常說的一一關於獻上贖罪祭的意思。總之，古人的預表，是對基督之死的權能和效力，給了我們一個良好的表明。使徒在希伯來書中詳細而正確地討論這個題目，以“若不流血，罪就不得

赦免”作為一個基本的原則。因此，他認為基督“顯現一次，把自己獻為祭，好除掉罪”，“基督一次被獻，擔當多人的罪”（來 9：22，26，28）。他曾經說過：“不用山羊和牛犢的血，乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事”（來 9：12）。他這樣地辯證說：“若山羊和公牛的血，並母牛犢的灰，灑在不潔的人身上，尚且叫人成聖，身體潔淨，何況基督的血，豈不更能洗淨你們的良心，除去你們的死行嗎？”（來 9：13，14）。由此顯見我們把基督的恩典估價太低了，除非我們把他的犧牲，當做有贖罪，和解和補足的功效。所以隨即又補充說：“為此他作了新約的中保，既然受死贖了人在前約時所犯的罪過，便叫蒙召的人得著所應許永遠的產業”（來 9：15）。但我們應該特別考慮保羅所敘述的：基督“為我們受咒詛”的事（加 3：13）。基督若不是替別人還債，和替別人獲取公義，那末，他受咒詛不但是不需要的，而且是荒謬。以賽亞的見證也很明顯：“因他受的刑罰，我們得平安，因他受的鞭傷，我們得醫治”（賽 53：5）。假如基督不曾為我們贖罪，就不能說他忍受我們應受的刑罰以討好上帝。下面有一句是證實這一點的：“他是因我百姓的罪過受鞭打”（賽 53：8）。讓我們再加上彼得的說明，就可以解決一切的困難；他說：“他在木頭上親身擔當了我們的罪”（彼前 2：24）。這即是說，那從我們身上解脫了的罪刑完全落在基督的肩上。五、使徒明白地說，他為我們付了死刑的價值，“如今卻蒙上帝的恩典，因耶穌基督的救贖，就白白的稱義。上帝設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信”（羅 3：24，25）。保羅在此因上帝以基督的死付了我們的贖價，而稱頌上帝的恩典；接著吩咐我們倚靠基督的血，好得到他的義，又可以在上帝的審判台前站立得住。彼得也證實了這一點，他說：“你們得贖，不是憑著能壞的金銀等物，乃是憑著基督的寶血，如同無瑕疵無玷污的羔羊之血”（彼前 1：18，19）。除非這寶血是贖罪的代價，作此比較就不得當；因此保羅說：“你們是重價買來的”（林前 6：20）。不然的話，他說：“只有一位中保，他舍自己作萬人的贖價”（提前 2：5，6）就不對了，除非我們的過犯所應得的刑罰已經轉移到他的身上。所以保羅解釋“藉著他的血得蒙救贖”就是“罪得赦免”的意思（西 1：14）；這無異是說，我們在上帝面前得以無罪省釋，是因寶血完全替我們贖罪。這與下面的經文相符合：“他塗抹了有礙於我們的字據，釘在十字架上”（西 2：14）。這些話是指替我們贖罪所付的代價。保羅以下的話也是很重要的，他說：“義若是藉律法得的，基督就是徒然死了”（加 2：21）。因此可以斷言，我們必需從基督的身上尋找那律法所賜與守法之人的；這也就是說，我們藉基督的恩典而得著上帝在律法裡對我們的行為所應許的；“人若遵行律例，就必因此活著”（利 18：5）。保羅在安提阿講道，對這一點也有明晰的說明；他說：“你們靠摩西的律法，在一切不能稱義的事上，信靠這人，就都得稱義了”（徒 13：39）。如果公義在乎遵行律法，而基督負起守律法的擔子，叫我們與上帝複和，仿佛我們親自完全遵行了律法一般，那麼，他為我們所建的功勞，有誰能否認呢？以後他把這同樣的意見在信中告訴加拉太人說：“上帝就差遣他的兒

子……生在律法以下，要把律法以下的人贖出來”（加 4：4，5）。所謂生在律法之下的目的，不就是行我們所不能行的而為我們獲取公義嗎？保羅因此論到那不憑善工而得的義（參羅 4：5），因為那只在基督身上而有的義，也算為是我們的義。基督的肉為我們的食糧（參約 6：55），無非因為在它裡面有生命的本質。這好處完全來自上帝的兒子之在十字架上受死，作為我們的義的代價。所以保羅說：“基督為我們舍了自己，當作馨香的供物，和祭物，獻與上帝”（弗 5：2）。在另一地方，又說：“他被交給人，是為我們的過犯，復活是為叫我們稱義”（羅 4：25）。可見不但我們的救恩是藉基督而賜予我們，而且父現在之對我們慈祥，也是由於他。上帝藉著以賽亞用預表的方式所聲明，無疑地完全在基督的身上應驗了：“我為自己的緣故，又為我僕人大衛的緣故，必要這樣做”（賽 37：35）。使徒對這一點所說的，可作有力的見證，“你們的罪藉著他名得了赦免”（約壹 2：12）。約翰雖沒有指明基督的名，但他如常地以“他”一代名詞，代表基督。主曾以這個意義宣稱：“我因父活著，照樣，吃我肉的人，也要因我活著”（約 6：57）。這與保羅以下所說的正相符：“因為你們蒙恩，不但得以信服基督，並要為他受苦”（腓 1：29）。六、倫巴都和經院派的學者們質問基督是否為自己立功，這不過表現了他們愚蠢的好奇心，和他們肯定這問題的荒謬。上帝的獨生子何必降臨人間，以求自己的新收穫呢？上帝既宣佈了自己的旨意，就可以使一切疑團煥然永釋。因為經上說父在子所立的功勞不是為子獲利益，乃是“上帝既不愛惜自己的兒子，為我們眾人舍了”（羅 8：32），“因為他愛世人”（約 3：16）。先知說的話也很值得注意：“因有一嬰孩為我們而生”（賽 9：6）。又說：“錫安的民哪，應當大大喜樂；看哪，你的王來到你這裡。”（亞 9：9）不然，保羅所頌揚的愛就沒有根據了，他說他“為我們死，是在我們還作仇敵的時候”（羅 5：8，10）。由此可以推論，他不以自己為念；他自己又明明證實這一點，說：“我為他們的緣故，自己分別為聖”（約 17：19）。他既把自己聖潔的功效歸給別人，就聲明他不求自己的收穫。基督因專心拯救我們，至於完全忘掉了自己，這是很值得注意的。經院學者們為支持他們的意見，而鹵莽地曲解保羅所說的：“所以上帝將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名”（腓 2：9）。當然，基督若僅僅是人，他憑什麼功勞能貴為世界的審判者，和天使的首領，享上帝國的最高治權，和以上帝的榮華為居所呢？這是謁人與天使的能力所不能達到千萬分之一的。但要解決這個問題非常容易，因為保羅所說的不是指基督升高的原因，乃是指升高的結果，好使他做我們的榜樣；他的意思，也只限於那在別處所講的：“基督這樣受害，又進入他的榮耀，是應當的。”（路 24：26）。