

The Reformation



宗教改革之 得救确据

“使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移”

马丁·路德论得救确据

信心与得救确据

得救确据属于信心的本质吗

信徒永蒙保守

虚假的确据

福音里的真信心

在牧养中关注得救和得救确据

我们是合一的吗

“唯独信心”与得救确据



教會

目 录



本期主题：

宗教改革之得救确据

卷首语

宗教改革之得救确据

04

“使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移”

——宗教改革神学中的预定论与得救确据/ 麦克·霍顿 (Michael S. Horton)

拣选的教义是“只有被正确对待的时候才是一则令人安慰的信条”。在宗教改革的权威那里，拣选的教义被看作是称义必然推论的结果，是将“神人合作论”钉入棺材的钉子。在牧养中，拣选的教义被用来驱赶一个人对救赎的绝望和焦虑。很难再找到一个教义，在经文中如此清晰和明确地被宣讲，却在教会中这般被遮蔽和忽略。但是，教会历史上每次使徒所传讲的福音的伟大复兴都包含对这一伟大真理的重新认识。尽管它或许不是基督教的核心，但它的确是对核心之事到底处于何等核心地位的一个检验。

12

马丁·路德论得救确据/ 周毕克 (Joel R. Beeke)

路德说，拥有得救确据是每一个基督徒与生俱来的特权，尽管这确据时有起伏。拥有确据是一个正常的状态，同时，因没有确据而经历不安也是一种常见的情况，并不总是不健康的。这个悖论的张力解释了为什么路德会如此强烈地说：“应许给信心的，不是安全感，而是确定性。”

16

信心与得救确据

——改教家加尔文和清教徒爱德华兹观点之比较/ 拿单·萨瑟 (Nathan Sasser)

写本文在于表明，宗教改革时代的“信心与确据”的教义与后期清教徒主流思想中的相关教义有着很大不同。尽管有关此话题的一手和二手文献很丰富，但出于简介之便，我将主要分析约翰·加尔文和约翰·爱德华兹的观点。加尔文把确据当作信心的本质，而爱德华兹似乎完全忽视了早期改教家们的这一观点。当爱德华兹谈论“确据是信心之本质”的观点时，他认为这是伪善的基督徒所持有的教义。这两种信心和确据观迥异，会在很大程度上影响基督徒生活。比如，基督徒在生活中追求圣洁是为了获得和维持确据，还是出于已获的救恩？确据是唯独来自经文的应许，还是最终取决于自我检视？

24

得救确据属于信心的本质吗？

——对比加尔文和加尔文主义者/ 周毕克 (Joel R. Beeke)

关于加尔文和加尔文主义者中“信心/确据”的问题，本质性偏离（肯德尔）或非对立性但实质性差异（坎宁安）的观点都是错误的。加尔文和加尔文主义者之间在“信心/确据”问题上的差异主要是在量上的和方法论上的。换句话说，这是一个侧重点和方法的问题，而不是性质方面的或实质性的问题。本文作者在其它地方表明，这些量上的差异主要源于近来人们对在后改教时期的牧养方面背景的强调。第二代和第三代的新教牧师往往觉得必须强调和澄清改教家们的确据教义，因为他们坚信相当多的教会成员认为上帝的拯救恩典是理所当然的。

36

信徒永蒙保守

——从圣经看“一次得救，永远得救”/ 吕沛渊

“信徒永蒙保守，必定得救到底”，或者说“圣徒的坚忍，永远得救的确据”，这就是一般所说“一次得救，是否永远得救”的问题。此问题在华人教会中颇具争议，赞成与反对的双方长期对峙，甚至带来一些教会的分裂。因此有人采取回避立场，认为这并非基要真理问题，各人可以有不同看法，彼此要互相接纳。但实际上，这恰恰是生死攸关的基要真理，不能有丝毫含糊，甚至一个人对此问题持怎样的答案，正显示出他对救恩的认识有多少，以及他对福音的认识是否合乎圣经。

www.churchchina.org



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部

churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

(<https://www.churchchina.org/>)

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。未经作者授权，任何印刷性书籍刊物及营利性电子刊物不得转载。欢迎非营利性电子刊物转载，但须注明出处及链接（URL）。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

49 虚假的确据/ 保罗·华许 (Paul Washer)

我们必须问自己这样的问题：我怎么知道自己已经重生，我真是神的儿女吗？我怎么知道自己已因为相信而得到永生？在现今的时代，有很多人自称在基督里得到了某种永生的盼望，但在生活中却很少深思主的教训。如果我们思考一下现状，这个问题的重要性便显现出来。

55 福音里的真信心/ 陆昆

最可怕的，还真不是仿佛一生都没有机会听到福音，因为这样的人只要还活在世上，他至少还有可能会成为别人传福音的对象。最可怕的是，这个人自以为是信的，并且还期待着这个“信”带来的一切好处，但在最后的时刻，意料之外地，他被宣告说：“不，你不是！”他不被算在内，生命册上没有他的名字。在那时，所信的、所宣讲的一切最终都要展现为实实在在永远的果效，而且再也没有修正的余地。于是，他就永远灭亡了。今天教会中很可能就有这样假信的人。这种情形还不单单是游离在教会外的被人称为“文化基督徒”的人，也包括一些老信徒和骨干信徒、组长、副组长，甚至于一些传道者。这种普遍的情形是极为严重的。

72 在牧养中关注得救和得救确据/ 苏民

教会更为严重的危机和悲剧，不在于慕道友不信，而在于事奉者、委身者不信；不在于信徒不关注得救及其确据，而在于事奉者不关注得救并其确据。然而，比这更可怕的是，事奉者阻挠神的百姓去相信和关注。很多事奉者以热情、良善、自信的身影，笼络和感召人跟他学习，但却几乎从不带领人学习在得救上所最为必须的知识。笔者深愿这样的危机不存在于你我事奉的教会之中。因此，笔者愿和各位读者一同，更扎实地研读圣经，关切福音之道，关切主所爱的灵魂，为持续且活泼地关注灵魂得救而有纪律地传福音，并在牧养实践中自觉且有策略地关注信徒的得救和得救确据。

“更正教与天主教”专栏

87 我们是合一的吗？

——对比更正教与天主教的圣经观/ 史普罗 (R. C. Sproul)

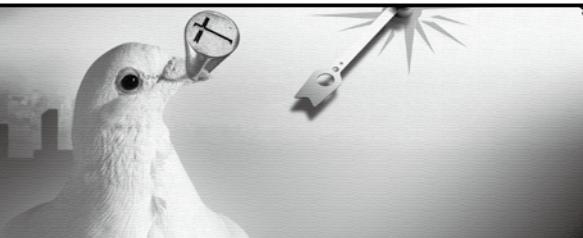
当更正教信徒研究罗马天主教神学时，重点通常会放在更正教与罗马天主教思想分歧的主要问题，即称义的教义上，更正教的立场是强调“唯独因信称义”。但还有一个更基本的问题使得更正教有别于罗马天主教，就是圣经及其权威性。圣经的权威性是本性的问题，它不处在公众关注中心，但处在整个争论的中心。我们理当从考察罗马天主教对圣经权威的理解入手，并查看其观点与更正教观点有何异同。

“五个唯独”专栏

97 “唯独信心”与得救确据/ 托马斯·施赖纳 (Thomas Schreiner)

加尔文和路德都强调唯独因信称义，他们也强调信心的确据，但他们都没有只给出一个简单化的信心的概念。他们都认识到困扰信徒的痛苦和怀疑，然而，真信心会坚韧持久，度过每一场风暴。信心可能被打垮，甚至熄灭一段时间，但它终会得胜。加尔文和路德也强调，信心本身并不能拯救人。信心使人称义是因为它使信徒连接于耶稣基督，连接于他替我们死和复活上。因为信徒将信心放在神在基督里为他们所成就的美事上，因此信心是扎根于上帝的话语和福音的好消息之中的。

封三 改教家隽语之慈运理



| 卷首语 |

文 / 本刊编辑部

改教时期，马丁·路德与当时罗马天主教在教义上最大的不同与冲突就是“因信称义”，这也是本刊“宗教改革纪念专刊”中的“宗教改革之福音再发现”（总 61 期）所涉及的主题。“因信称义”不单单只是一个关于救恩论的教义，而是整座救恩论大厦（包括称义与成圣的全部救赎之功）的范式转换；这个新范式既基于新的解经亮光，又为解经带来全新的视角。因此，从历史的维度，如果说“因信称义”是更正教的转折性起点，并成为奠定更正教的关键基石，应当不为过。

对于路德等改教家们来说，“因信称义”极为丰富，并且必然性地隐含着复活与成圣，要比如今很多人对这一教义的理解深刻许多。在中世纪背景下，“因信称义”必然包含着“得救确据”，也就是说，唯独“因信称义”就会给信徒带来得救的确据。因此，“因信称义”和“得救确据”也成为改教家在教义上与同时代罗马天主教分道扬镳的一座界碑，以至于当时在神学上极有造诣的红衣大主教迦耶坦（Cajetan）在 1532 年给利奥十世的报告里，单单把“因信称义”和“得救确据”列为马丁·路德最根本的教义性错误来批判^[1]；贝拉明主教（Cardinal Robert Bellarmine）甚至说：“抗罗宗所有异端教训当中，最大的是（信徒有）得救确据”。^[2]

对于中世纪的正统托马斯主义来说，宣称唯独信心就可以称义，并因此有得救的确据，是彻底的错谬，是对“信心”作用的谬解。因为在罗马天主教的神学体系里，“信心”是救恩的起点，让人相信上帝一切的启示，并真正认识上帝；“信心”只是“信、望、爱”其中的一个美德，是得救的必要条件，但不是充分条件。在上帝拯救的恩典里，使人得救的信心必然成就另一个美德，就是爱。这个爱首先是爱上帝，且会产生相应的善工。只有在信心生发的爱（特别是爱上帝）里，人的罪才因着爱被遮蔽，得蒙上帝赦免，才有可能产生罪得赦免的确据。换言之，在当时，“因为（藉着）信成为义”的标准解释是，因为对上帝的爱而显示出来的真信心，让我们的罪得赦免，成为义。迦耶坦直接讲道：“信心的义就是爱上帝。”与此不同的是，路德等改教家们认为，单单对基督所成就之工作的信，就足以让我们罪得赦免，在上帝面前被算为义人；并且这个信本质上就包括对罪得赦免的个人经验的得救确据，“因信成义”与“因信称义”是完全不同的范式。

[1] 迦耶坦在 1518 年就曾代表教庭与路德见面详谈，是当时最了解路德神学的罗马天主教神学家。Denis R. Janz and Shirley E. Jordon, eds., *Reformation Reader: Primary Texts with Introductions* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002), pp.333-346.

[2] 阿利斯特·麦格拉思：《宗教改革运动思潮》，蔡锦图、陈佐人译，中国社会科学出版社，2009 年，第 124 页。

此外，在中世纪，罪得赦免并不意味着人有永生。人即便因着爱上帝和信心，在圣礼和告解中有赦罪的确信，也并不意味着有永生和永生的确据。罪得赦免完全是上帝的恩典，从信与爱而来，与人的工作没有任何关系。但基督那丰富和充足的功德与恩典，不仅可以进入到我们的生命里产生信与爱，让我们的罪得赦免，还可以让我们活出上帝俯就我们、在约中垂怜我们、要求我们活出的功德，以至于圣灵在我们的生命里成就永生。而路德等改教家们却认为，在对基督的信里，不仅我们的罪全都归给基督、得蒙赦免，而且基督所成就的所有的义，也一次性地归算给了我们。对于我们来讲，那外在于我们的基督的义，为我们成就了上帝的悦纳和永生。因信得救的确据不仅仅包括罪得赦免，也包括了蒙上帝喜爱有永生的确据。并且，从基督而来的赦罪的平安和永生的确据，必然会让我们活出爱上帝、爱人、公义的人生。爱与义行完全是因信得赦罪与永生的结果，而不是使人罪得赦免和得永生的途径。

如果不了解中世纪的背景，就很难理解改教家们为什么在“因信称义”的教义上如此强调“得救确据”。按威斯敏斯特神学院历史神学教授卡尔·楚曼（Carl Trueman）的讲法，这两个范式的关键区别在于人论（人到底是什么）和基于人论的救恩论（什么是堕落和人如何得救）。对于罗马天主教来讲，人的完全得救在于——因着上帝的恩典，基督使我成为什么样的人；对于更正教来讲，人的完全得救在于——因着上帝的恩典，基督为我成为什么样的人。简单说，当时罗马天主教的救恩论与相应的教牧实践异常复杂、繁琐，就像是“地心说”，更多是关于我们；而更正教的救恩论像是“日心说”，主要是关于基督所做成的，简单明快。这如同救恩论教义史上的哥白尼革命，从“因信称义”开始，最终在加尔文的“与基督联合”上，为整个救恩论确立了稳固的框架。

不得不承认，更正教的范式在改教的教义形成期以及其后的牧养实践期，一直在细节上不断反思，并表现出不同的侧重点与张力。因为本期旨在历史性地呈现“因信称义与确据”这一教义在神学与牧养上的表达，我们有意呈现出不同看法间的张力。例如，本期第三篇《信心与得救确据——改教家加尔文和清教徒爱德华兹观点之比较》和第四篇《得救确据属于信心的本质吗？——对比加尔文和加尔文主义者》就是在此主题上从不同角度提供不同立场、有一定张力的两篇文章。

盼望牧者同工在中世纪的背景下，揣摩、分辨、欣赏不同的探索与实践，更加清晰地确认“因信称义与确据”的教义，并基于这个圣经所启示的真理，在不同的教会牧养处境中，带着对福音和灵魂关切，牧养上帝的群羊，避免重归中世纪的老路，或者失落为廉价的恩典。✝

“使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移”^[1]

——宗教改革神学中的预定论与得救确据

文 / 麦克·霍顿 (Michael S. Horton) 译 / 恩静 校 / 老漫



英格兰教会《三十九条信纲》(Church of England's Thirty-Nine Articles of Religion)中最长的一条这样写道：

对于属灵的人来说，用属天的眼光思想“预定论”和我们在基督里被“拣选”，充满着甜蜜、愉快和无法言喻的安慰。比如，感受到基督的灵在他们里面的工作，治死他们在地上的肢体，并且他们的心思体贴上面的事和属天的事。因为这建立并确定了通过基督来享有永恒的救恩这一信心，也因为这点燃了他们对上帝热忱的爱。然而，研究这个主题对未重生的人有着最危险的后果。^[2]

谈到拣选的教义是“只有被正确对待的时候才是一

则令人安慰的信条”，路德宗的《协同信条》(Formula of Concord)给出了类似的警告：

因此，我们相信并坚持，如果有任何人教导上帝恩典的拣选直到永生这一教义，使那些郁郁不乐的基督徒无法从这条教义中找到安慰，而是把他们带向怀疑和绝望；或者让那些不知悔改的人更加坚定他们的自我意志，那么，他不是按照上帝的话语和旨意来教导此教义。^[3]

在宗教改革的权威那里，拣选的教义被看作是称义必然推论的结果，是将“神人合作论”（通过人与神恩典的合作获得称义和重生）钉入棺材的钉子。在牧养

[1] 本文出处：<https://www.whitehorseinn.org/article/make-your-calling-and-election-sure> (2017年1月5日存取) 承蒙 Modern Reformation 授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] W. H. Griffith Thomas, ed., *The Principles of Theology: An Introduction to the Thirty-Nine Articles, with the text of the Articles*, Grand Rapids: Baker, 1979, p. 236.

[3] Theodore G. Tappert, tr. and ed., *The Book of Concord*, Philadelphia: Fortress, 1959, p.497.

中，拣选的教义被用来驱赶一个人对救赎的绝望和焦虑。英王爱德华时代因“血腥玛利”（Bloody Mary）而殉道的圣徒约翰·白莱德福（John Bradford）写道，这个教义是“最基本的”信条，因为它将我们的救赎完全放在上帝的手中。“关于这点，我要说，让我们去行动，不要过于多管闲事去寻找上帝的权能和荣耀，或者让人对救恩的怀疑有机可乘：因为对此我们所需知道的都已完备”。^[4]正如我们将要看到的，这一切也都被加尔文仔细地阐明了。

一、是加尔文发明了预定论吗？

相比其他教义，加尔文和加尔文主义更加以这条教义闻名。从某个意义上说，这是十分令人惊讶的。首先，加尔文所持的教义——即，对救赎（拣选）和咒诅（弃绝）的预定——被很多教父所强调。奥古斯丁将其理所当然地视作大公的教导，特别是与伯拉纠派（Pelagius）相对立。阿奎那（Aquinas）写道：

在永恒中，有些人被预定并引领至天堂，他们被称为预定的人：“……就按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分”（弗 1:5）。同样在永恒中，也定下了其他人将不会得到恩典，这些人被称为被弃绝或被拒绝的人：“……我却爱雅各，恶以扫……”（玛 1:2-3）。产生此差别的原因是神的选择。“……就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们……”（弗 1:4）。上帝预定是因为他爱……这选择不在乎那些被选上的人有什么好行为，上帝的爱不是先被好行为激发的（参罗 9:11-13）^[5]

阿奎那说，伯拉纠主义的源头是把拣选的原因归于上帝“预知”人的选择和行为。^[6]

十四世纪坎特伯雷大主教托马斯·布拉德华（Thomas Bradwardine）是这样回忆他对这一伟大真理的发现：

当我还在研究哲学问题的时候，作为一个对上帝的智慧置若罔闻和蒙昧无知的人，我被一个异端的错误误导了。有时我去旁听神学家们讨论（恩典和自由意志）这件事，对我而言，伯拉纠学派似乎最接近真理……在这个哲学系统中，我极少听到谈论恩典，除了一些模棱两可的评论。每天我所听到的不外乎，我们是自己自由行为的主人，做得好或坏，心怀美德或罪恶，以及更多类似的事情，都是我们的选择……但每次我听到教会中读使徒书信，听到保罗如何强调恩典而看低自由意志——正如罗马书第九章的情形，“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗 9:16）以及诸多类似的平行经文时——恩典令我不悦，我也并不领情……但是，在我转到神学系以前，上面提到的经文就已经像一道恩典之光临到了我，我被真理的异象抓住了，好像是我从远方看到上帝的恩典是如何先行于一切好行为……这就是为什么我要表达我对他的感谢，是他把这恩典白白赐给了我。^[7]

这个个人性的颠覆是如此深入实际，以至于布拉德华把他的精力转向对恩典教义的复兴以及随之而来的对上帝无条件拣选的强烈强调。《上帝反对伯拉纠派之案》是他向新伯拉纠派的宣战，“那些反对我们对

[4] John Bradford, *The Writings of John Bradford*, Cambridge: Cambridge University Press, 1858, vol. 2, p.316.

[5] Thomas Aquinas, III Contra Gentiles 164; Disputations, VI de Veritate, I, in St. Thomas Aquinas: Theological Texts, trans. Thomas Gilby, Durham, NC: Labyrinth, 1982, from the Oxford University Press edition, 1955.

[6] Thomas Aquinas, *Summa Theo.*, Ia. xxiii.5, op. cit.

[7] Cited by Heiko Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents*, Philadelphia: Fortress, 1981, p.135.

预定和弃绝的全部讲论的新伯拉纠派，他们或者是要全盘否认这教义，或者至少是要证明拣选是基于我们的美德。”〔8〕

路德是这样谈论他的导师施道比茨（Johann von Staupitz）的：“我接受的这些都是来自施道比茨”，他是奥古斯丁修道院院长，最著名的著作是《永恒的预定及其最终的实现》。〔9〕“人是他自己从头到尾一切好行为的主人这一声明被摧毁，”施道比茨写道，“因此，基督徒生命中的好行为的源头是预定，方法是称义，目的是荣耀神或者感谢他——所有这一切不是人性使然，而是恩典所成就的。”〔10〕路德在《论意志的捆绑》中对预定论严密的辩护是众所周知的，同时也在他早期及晚期版本的罗马书注释中对其有所辩护。

还可以举出无数教会历史中的其他例证。当然，也不全是如此，特别是在中世纪。那时候对人类能力的自信是一个在实际生活中公认的定理——即便不总是官方宣告的。“*Facienti quod in se est Deus non denigat gratium*”是中世纪的口号：“上帝不会拒绝施恩给那些照自己内心而行的人。”

因此，在宗教改革以前，预定论就已经有很好的根基，之后又被第一代宗教改革家再次辩护。那么，一个年轻的法国人在他的注释、短文以及他著名的《基督教要义》中为这则教义辩护就不足为奇了。加尔文所教导的预定论是大公的和符合福音的，因为它忠实于圣经经文，而弃绝一切人的智慧、臆想和骄傲。

二、预定论在加尔文思想中处于核心的位置吗？

很多加尔文的批评者承认，他不是第一个提倡预定论这个教义的人。但是，让加尔文体系变得如此不同的，是因为它第一次将预定论放在如此核心的位置。至少，人们是常常这样以为的。但是，这个流行的说法中有很多严重的缺陷。

首先，正如历史神学家理查德·穆勒（Richard Muller）不断指出的，“核心教义”的提出本身就是从黑格尔传统的历史神学家那里引进的。穆勒说：“按照施威策尔（Alexander Schweizer）对早期教义学的解读，正统的宗教改革神学家试图在神绝对预旨这一主要主张基础上建立一个综合的、推论性的，因而难以辩驳的神学系统。”〔11〕之后，改革宗作家海因里希·赫比（Heinrich Heppe）便假定了这个“核心教义”的观点，它成为一种解读（或误读）文献的方式。甚至在穆勒透彻批判以前，弗朗西斯·温德尔（Francois Wendel）就对此颇有微词，“自从亚历山大·施威策尔在1844年以及费迪南德·克里斯汀·鲍尔（Ferdinand Christian Bauer）在1847年声称预定论是加尔文神学的核心教义，并且他所有的教导都是源自于此以后，历史学家和教义学家在之后的七、八十年都像在重复信仰条款一样重复这种主张，甚至都不需要核实！”〔12〕

这个观点的问题在于，加尔文自己并非如此。就是一个人不能只阅读加尔文最有代表性的著作，然后就简

〔8〕 Ibid, p.151.

〔9〕 Ibid, p.175ff.

〔10〕 Ibid, p.186.

〔11〕 Richard Muller, *Christ and the Decree*, Grand Rapids: Baker, 1988, p.1.

〔12〕 Francois Wendel, "Justification and Predestination in Calvin," *Readings in Calvin's Theology*, ed. Donald K. McKim, Grand Rapids: Baker, 1984, p.160.

单地得出他痴迷于预定论的结论。当这个主题出现的时候，比如他在阐释圣经与此相关的重要段落时，或者在和教义的反对者进行某项争论时，是很直接并严肃地面对这个主题，但他并没有在预定论这个核心周围织一张大网。加尔文对这条教义的强调是随着面对牧养中严峻的问题和质疑而不断增加的。人们甚至无法在他早期的要理问答作品和信仰告白式作品中找到对此教义的阐述。而在最终版本的《基督教要义》（1559年）中，关于称义的教义，加尔文宣称，我们必须“这样来看待它：好好记住，这是基督教的首要教义”〔13〕。如果有人想寻找一个“核心教义”，那么这些文字（比如，称义教义是“真信仰围绕展开的枢纽”等）似乎将最可能的备选项指向称义，而非预定。

尽管这点会被过分陈述，但很有意思的是，即使是在他最后版本的《基督教要义》中，加尔文也把对拣选的讨论放在了祷告的处理之后。拣选显然没有占据《基督教要义》的系统性核心位置。但是，也没有其他什么占据核心位置。加尔文的这部经典是对宗教改革信仰的辩护，是在现实生活的考验（也就是逼迫）中，基于使徒信经和罗马书组织的。对拣选的讨论开始于关于确据（assurance）的牧养关注〔14〕：“我们永远不会按照我们应该相信的程度清楚地相信，我们的救赎来自上帝白白的恩典的源泉，直到我们知晓他永恒的拣选……”但是对这个主题的臆测是致命的，他写道：

对预定论的讨论——一个本身就相当复杂的主题——被人类的好奇心搞得非常令人迷茫，因此也十分危险。没有什么能阻挡这好奇心进入禁止的迷宫，

飞跃它的界限，决心不留下哪怕一个未详查或未探索的神圣的秘密……（这种好奇）不会让一个人的好奇心得到满足，反而会进入一个迷宫，在其中，他无法找到离开的路。因为人随意详查那些主已经决定隐藏起来的事是不合理的。

然后紧跟着，加尔文说，如果我们想要知道任何关于一般预定的事，或者特别是关于我们是否被拣选的事，我们应该只关注基督和福音。如果有些人是想要大胆地越过上帝的话语，那么另一些人甚至是想要抹掉这个由经文清楚并反复提到的伟大真理。因此，对基督徒来说，对待这个题目的唯一方式，就是按着上帝所说的，确保“在主闭了他神圣的口之时，他也要禁止继续发问”〔15〕。我们不能通过试图“参透上帝永恒的旨意”来得到拣选的确据，否则“我们会淹没在无底的深渊”。我们必须不要试图“翱翔于云上”，而是“满足于上帝永恒话语的见证”。

那些为了获得拣选确据而在上帝话语之外来探究上帝永恒旨意的人，他们使自己陷入了致命的深渊；而那些用常规有序的方法，即按照上帝话语启示来察验的人，他们却从这些探究中获得了特别的安慰而受益。〔16〕

当胆怯的灵魂试图超越外在的话语（external word）（“所有的罪人啊，到基督这里来”）去探究他们的拣选，他们必定会质疑他们的得救，不断发问，“除了上帝的拣选，你能从哪里获得救赎？你从拣选中得到什么启示？”加尔文说这些问题只能折磨良心。相比这些臆测，“没有什么错误能更加致命地影响人心，

〔13〕 参加尔文《基督教要义》第三卷 11 章 1 节。

〔14〕 参加尔文《基督教要义》第三卷 21 章 1 节。

〔15〕 参加尔文《基督教要义》第三卷 21 章 5 节。

〔16〕 参加尔文《基督教要义》第三卷 24 章 3-4 节。

就是搅动良心和摧毁一个人在上帝面前的平静和安宁。”对预定论的讨论是一片危险的汪洋，除非信徒安全地站立在基督这磐石之上。^{〔17〕}

那么，一个人如何从外在的话语中获得拣选的确据？首先，如果我们寻找上帝父亲般的恩慈和美善的心意，我们的眼目必须看向基督，唯独在他里面，天父心满意足……尽你所能地思考并察验这一点，你会发现最终的范围不会超越基督……如果我们在基督里被拣选，我们在我们自己里面就找不到拣选的确据，甚至也不会凭空脱离圣子而单单在天父上帝里面找到。因此，基督是一面镜子，我们理应在其中深思我们的拣选，而且我们在这里可以安全地这样做^{〔18〕}。

因此，这个“外在的话语”不是别的，就是给予全世界的福音。唯独拥抱基督，才能确信“他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气”，（弗 1:3）包括拣选。拣选不会在上帝永恒的隐藏性里被找到，也不会在我们自己里，而是唯独在基督里，因为基督在外在呼召（external call）中被赐给我们。如果我们要在我们自己里面寻找拣选的确据，谁能有足够的信心和把握说，“我是在基督里被拣选的”？

而且，加尔文说，“在基督里”是一项教会性（ecclesiological）的事情：要在教会里，即基督的身体里。因此，外部的话语联结于洗礼、要理问答、圣餐以及教主耶稣基督共同体（教会）的惩戒和团契。尽管在这个共同体里蒙拣选的人中掺杂着被弃绝的人，没有办法把山羊和绵羊分开，直到最后审判的日子。因此，拣选的确据与适当地使用蒙恩之道有关，也与加入有形教会有关^{〔19〕}。因此，对拣选的确信不

是在某人里面获得，也不是通过某人获得，而是在基督里，和他所拣选的人一同获得。

三、对加尔文主义者而言，预定论是核心吗？

有一种流行的观点，主要由新正统的学者提出，就是在加尔文和加尔文主义者中间设立区分，在约珥·基姆（Joel Kim）关于此话题的文中有更加充分地研究。换句话说，我们至此所说的一切，都被这些思想家认可：加尔文其实是基督中心论，像逃避瘟疫一样逃避臆测。但是，在“加尔文与加尔文主义者不同”的争论中，支持者说，加尔文的追随者渴望回归以经院方法建构神学，由加尔文在日内瓦的继承者西奥多·贝扎（Theodore Beza）牵头，那些亚里士多德派神学家把预定论的讨论放在上帝论而不是在救恩论的教义之下。

但是，实际上，在贝扎自己的作品中，预定论的位置也是多种多样的。虽然预定论有时候被放在上帝论的教义之下，但也被放在墨兰顿（Melancthon）所著的《教义学》之中，而墨兰顿根本不是加尔文主义者。而且，威斯敏斯特神学家（通常被认为是加尔文主义学者的缩影）把讨论放在“恩典之约及其中保”（The Covenant of Grace and Its Mediator）之下。

基本的底线是：无论对加尔文、他的同仁，还是他的继承者而言，预定论都不是核心教义。然而在牧养策略中却存在一些不同。例如，尽管清教徒将良心引向基督，但是他们也强调彼得的劝戒，“使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移”（彼后 1:10b）。不过他们说，

〔17〕 参加尔文《基督教要义》第三卷 24 章 4 节。

〔18〕 参加尔文《基督教要义》第三卷 24 章 5 节。

〔19〕 参加尔文《基督教要义》第三卷 24 章 5-6 节。



这不是通过寻找到上帝隐藏的旨意而实现的，而是通过依靠基督。但问题是我怎么知道我真的依靠基督而不是我自己的美德？我怎么知道我的信心足够刚强，我的悔改足够真诚？清教徒（至少是大多数清教徒）坚持的这点，会使信心和悔改有成为新的善工来赚得称义的可能。因此，他们把信心和确据区分开来，认为一个人单单通过定睛基督而称义——即便这个人没有确据。

加尔文和英国清教徒都因为牧养的原因在称义教义中保留了上帝白白的恩典的明确性。然而清教徒对于确据（不是得救信心的必要因素）的看法与加尔文和宗教改革的权威非常不同。毕竟，宗教改革的权威坚持

“信心就是确据”。通过比较反映欧陆改革宗观点（the continental Reformed view）的《比利时信条》及《海德堡要理问答》和反映清教徒观点的《威斯敏斯特信仰告白》（特别见第 18 条）及《要理问答》，这个不同很容易看出。欧陆改革宗观点认为确据是属于信心本身的。而《威斯敏斯特信仰告白》认为，确据是上帝在一个人生命中所做哪怕是最微小的工作的反射（reflexive effect）。尽管信心不会因着一个人的顺服与否临到或失去，确据却会。正如改教家们教导的那样，清教徒的观点本意要安慰不安的良心，但通过内省却不能确认自己是被拣选而产生恐惧时，良心反而被搅动得不安了。实际上，英国清教徒在实践中和论辩的文字里通常反映出他们心里被如何获得确据这事全然

占据。正如我们已经看到的，这恰恰是加尔文在他处理拣选教义的时候所警告的做法。很多晚期清教徒对这种趋势颇有微词并且试图纠正这些不平衡。

1619年，多特会议(Synod of Dort)颁布了著名的《多特信条》，从此出现了一种流行的表述，“加尔文主义五要点”（或译为“加尔文五要义”），英文缩写作“T.U.L.I.P.（郁金香）”（即完全堕落、无条件拣选、有限的救赎、无法抗拒的恩典、圣徒得蒙保守）。这次国际性的会议包括了来自英格兰、苏格兰和爱尔兰的教会，以及瑞士、法国、德国、匈牙利、波西米亚和荷兰等欧洲大陆教会的代表。至少公开地，英王詹姆士一世国王（King James I）同他派到多特的代表都热切地想要从他的国家消除阿米念主义。（有意思的是，君士坦丁堡的大主教为东正教起草了自己版本的“多特信条”，但在他死后被废止和否定。）在这个明确的认信中，改革宗教会谴责了阿米念主义并声明了加尔文主义的独特之处。在改革宗的历史上，没有其他文件能这样有效、谨慎并精确地区分加尔文主义和阿米念主义的区别。但是应该在历史背景下看待《多特信条》。它是对荷兰教会危机的回应，其他改革宗姊妹教会也在争战，甚至像他们直到今天还在持续做的一样。不同于宗教改革时期的信仰告白和问答，《多特信条》是针对某个特定错误的辩论式声明，它的本意决不是作为一个独立的改革宗信仰声明。那些像我一样赞成改革宗告白的人，不仅信奉《多特信条》，也信奉《比利时信条》和《海德堡要理问答》。预定论不仅不是它们的核心，而且只是一带而过。它们一同被称为“认信框架（Form of Subscription）”。三十年之后，按照英国议会的命令起草的《威斯敏斯特信仰告白》和《要理问答》也考虑到阿米念主义，但是意在提供“五要点”分歧之外的对加尔文主义的全面阐释。

提及这些历史事实的原因在于指出，把加尔文主义或改革宗神学简化为“五要点”是很有问题的。真正的加尔文主义必然不仅是这些。它还有极富特色的盟约式释经，包括工作之约（在亚当里）和恩典之约（在基督里），这就牵扯到关于圣礼和教会的观点。即便独立来看“五要点”做出的辩护，它所呈现的上帝的拣选或主权也是与改革宗的理解有着显著不同的。讽刺的是，那些把改革宗神学简化为预定论的批评家们的错误一再不断地被加尔文主义者的朋友们重复。他们发现了恩典教义的丰富性，却没能看到它是综合了经文的核心教导的一整个教义系统。

通过从整全系统中抽出“五要点”，很多当代的“加尔文主义者”没能看到在救赎历史上以约的形式展开的上帝的计划中，上帝在他的拣选和救赎恩典中的主权。因此，他们对预定论的处理有时显为大胆臆测上帝永恒里所隐藏的，脱离开了给每个人的外在呼召，这呼召是圣灵藉着外在的蒙恩之道印上的。而且，他们的思想中似乎有一个主旨，就是要么把更加核心的主题（拣选教义是依次在后的）降低到外缘，要么都全盘否定。毋庸置疑，那种扭曲版本的“加尔文主义”常常导致病态的内省，过分严厉的虔诚，以及缺乏确信，让良心无处安息。正如我们已经看到的，加尔文和改革宗信仰告白（包括《威斯敏斯特信仰告白》）将基督以及与基督的联合作为核心。即便是上帝的主权和荣耀也不能被孤立地考虑，因为在基督之外，我们对上帝的知识只能带来恐惧和审判。

如果我们期待我们的批评者应当更负责任地对待宗教改革神学的实际发展过程，那么我们也鼓励我们的朋友们不要把“郁金香”从原本所在的上帝救赎计划的土壤中拔出来。

四、拣选的安慰

人们拒绝符合圣经的拣选教义有多重原因。正如路德猜测的，有些人是因为“肉体的智慧”，贪图个人的荣耀。另外一些更有哲学倾向的人，好奇地在经文以外探寻，要求上帝回答为什么只有一些人而不是全部的人被拣选。正是在这里，圣经见证禁止进一步的猜测“你这个人哪，你是谁，竟敢向神强嘴呢？”（罗 9:20a），人的智慧却常常想要拒绝上帝启示的话语。接踵而至的还有罪恶的问题，我们要补充一句，这不仅仅是加尔文主义者的问题。实际上，这是每个人的问题，而在上帝不是问题。上帝知道我们会抛出这样的异议。“这样，我们可说什么呢？难道神有不公平吗？……”（罗 9:14）

正如路德所说，拣选的教义在经文里被直白地启示出来，就像启示有至高的存在一样。因此，路德对伊拉斯谟（Erasmus）忽视此教义的不堪一击的老调是这样回复的，“圣灵不是怀疑论者！”上帝启示了拣选，不是为着我们的好奇，也不是要我们停留在怠惰中，而是让我们在感恩中抬头仰望他，知道只有他配得赞美。这个教义是为着敬拜，而不是臆测或争论。就是这些对上帝的思想让我们惊呼，“谁能控告神所拣选的人呢？”（罗 8:33）因为我们已经被提醒，这个真理的知识对那些被律法压伤、被福音重生的人是甜蜜的安慰，对那些尚未如此的人却是致命的。

既然上帝已经将他的圣言交托他的教会，在如此重要的议题上，我们企图使上帝的声音缄默，这是我们的骄傲和自以为是。很难再找到一个教义，在经文中如此清晰和明确地被宣讲，却在教会中这般被遮蔽和忽略。但是，教会历史上每次使徒所传讲的福音的伟大复兴都包含对这一伟大真理的重新认识。

请允许我以个人经历做个总结。我很清楚地记得我最终“得着”罗马书第九章的那天。我已经被罗马书前八章搞得很迷茫而不得不重新调整方向，且不论我贫瘠的理解，起初我对上帝绝对的自由感到愤慨。你已经知道我是什么意思，如果你不知道，请阅读鲍夫教授（Professor Baugh）的文章。我把圣经扔到屋子那头，决定再也不要捡起来，但是我的决心转瞬即逝。把这章读了很多遍以后，我发现我坚硬的心在上帝无条件恩惠的温暖光照下软化下来。我开始对自己说，恩典真的就是恩典。也因此，上帝更加伟大，我更加渺小，救赎也更加甜蜜。无论何时讨论恩典，我发现或早或晚（一般是更早），这个对话总要转到拣选上。这不奇怪。尽管它或许不是基督教的核心，但它的确是对核心之事到底处于何等核心地位的一个检验。✝

作者简介：

麦克·霍顿（Michael S. Horton）博士是认信福音派联盟委员会（the Council of the Alliance of Confessing Evangelicals）的副主席，也是加州威斯敏斯特神学院历史神学的副教授。霍顿博士毕业于拜欧拉大学（本科），加州威斯敏斯特神学院（文学宗教硕士），以及牛津大学威克里夫学院（博士）。他所编著的书籍包括：《将奇异还给恩典》（Putting Amazing Back Into Grace），《超越文化战争》（Beyond Culture Wars），《权力宗教》（Power Religion），《与上帝对面》（In the Face of God），以及最近的一本《我们坚信》（We Believe）。

马丁·路德论得救确据^[1]

文 / 周毕克 (Joel R. Beeke) 译 / 煦 校 / 维语



马丁·路德引发了宗教改革，不是通过对教义的批评，而是宗教体验的必然结果。由于被罪所压垮，路德试图通过教会的仪式、圣礼和忏悔系统找到信心的确据，却不成功。最后，他在基督里找到了上帝的恩典：靠着基督罪得完全赦免，而不是倚靠人的功德。

路德以基督为中心的信心与确据，是根植于他个人的体验。透过他对上帝在道成肉身、钉在十字架上死而复活的基督身上所显明的恩典的体验^[2]，路德得到能力，引领基督教会走出由教会统治阶层决定人们相

信什么和如何相信的专制制度。路德提出基督信仰就是对永生上帝在基督里启示自己并全心接纳罪人的确信。因此，对于将十六世纪教会从系统性的否定得救确据中解救出来，路德起到了至关重要的作用；并且，他通过唯独因信称义将教会引向真理的自由。

随后，通过坚定地宣告得救确据是每一个基督徒与生俱来的权利，路德挑战混合伯拉纠主义 (semi-Pelagian) 体系^[3]。因为，主观上知道上帝在他的儿子们以仁慈待他，这是信徒的特权。路德写道：

[1] 本文原载于 *reformation revival*, volume 7, Number 4, Fall 1998。承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 路德的著作集最好的版本是 J. C. F. Knaake 及其他人共同编辑的《马丁·路德作品集》(Weimar: Herman Bohlaus, 1883)，被称为魏玛版(以下简称：WA)。WA 包括四个部分：一、著作，68 卷 (WA)；二、信件，18 卷 (WA Br)；三、桌边谈，6 卷 (WA TR)；四、德语圣经，12 卷 (WA DB)。只有包含“著作”的第一部分不完整。关于路德的英文资源，见：J. Pelikan 及其他人共同编辑的 55 卷的《路德文集》(St. Louis : Concordia, vols. 1-30, Philadelphia: Fortress Press, vols. 31-55, pp. 1955-79)；Robert · C · Schultz 翻译的 Bernhard Lohse 的《马丁·路德：他的生活和工作介绍》(Philadelphia : Fortress Press, 1986)，第 238-43 页中提供了路德著作其他版本的简明概述。对于路德研究的参考书目，请参考 Roland Bainton 和 Eric W. Gritsch 编辑的《欧洲大陆改教参考文献：英文资源》(第二版) (Hamden, Connecticut: Shoe String, 1973, pp. 57-106)；Jack Bigame 和 Kenneth Hagen 合著的《路德研究注释参考书目》，1967-1976 年 (St. Louis : Center for Reformation Research, 1977)；Steven Ozment 编辑的 Mark U. Edwards, Jr. 的《“马丁·路德”欧洲改教：研究指南》(St. Louis : Center for Reformation Research, 1982, pp. 59-83)。

[3] 也称为半伯拉纠主义。——编者注

我们必须每天越来越努力地从根本上消灭这个有害的错误，即，人不能知道他是否处在恩典中，整个世界都被这个错误所误导。如果我们怀疑上帝的恩典，不相信上帝因基督的缘故而喜悦我们，那么我们就是在否认耶稣基督确实救赎了我们，也是在质疑他带来的所有福分。^[4]

路德对一切把救赎的重担从上帝那里归还给人的得救确据观都不能容忍^[5]，因此他将他的得救确据的教义建立在基督和他的赎罪大工上^[6]。在阐述诗篇90:17时，路德写道：

祈求赦罪并听到基督赦免的人，应该确实地相信，正如上帝的话语所宣告的，他的罪被赦免了，他应该得到确信；这与人的工作毫无关系，而是上帝的工作。所以，在教会里所做无论何事必须建立在这个确定性上。^[7]

因此，信心就是罪得赦免的确据。路德说，明白圣经并从内心认同它和信靠它是同义词，因为认同 (*assensus*) 和信靠 (*fiducia*) 是同一件事。预定论^[8]、信心和确据与上帝的应许是不能分开的。因为上帝不会说谎，任何相信他应许的人，都是“得救的和被拣选的”^[9]。信心是用来抓住上帝的应许并认同它的，它让信徒确定上帝在基督里对他是仁慈的。所有信心的体验都是与上帝的应许以及与应许中的基督分不开的。^[10]关于亚伯拉罕的信心，路德写道：

亚伯拉罕是义人，……因为他相信赐他应许的上帝……因为信心就是坚定而确实地认为或相信；透过基督，上帝是对我们好的，上帝在基督里对我们所怀的是赐平安的意念，而不是降灾祸或忿怒的意念。上帝的意念或应许，以及我用来抓住上帝应许的信心，它们是属于彼此的……用来抓住应许的确信就称为信心；它使人称义，不是凭我们自己的工作，而是凭上帝的工作……唯独信心，它抓住应许，相信赐应许的上帝，当上帝赐予某样东西时伸出手来接受他所供应的……唯独使人称义的信心才能与赐应许的上帝相交并接受他的应许……此外，上帝的每一个应许都包括基督，因为离了基督这位中保，上帝根本就不与我们相交。^[11]

对于路德来说，确据是得救信心的一个内在组成部分。在对得救信心的基本描述中，路德说道：

信心是在上帝的恩典中大胆的、活的确信，如此肯定的确信使信徒把他的生命上千次地押在其上。这种对上帝恩典的知识和信心使人在与上帝相交时既高兴、勇敢又快乐。^[12]

有时，路德暗示，缺乏确据与真正的基督徒是不相符的。他写道：

如果你……不相信你的罪真正得到赦免并被除去，那你就像一个外邦人，在你的主基督面前活得像一

[4] Cited in Stephan H. Pfirtner, *Luther and Aquinas, a Conversation: Our Salvation, Its Certainty and Peril*, trans. Edward Quinn, London: Darton, Longman, & Todd, 1964, p.120.

[5] Mark Noll, *John Wesley and the Doctrine of Assurance*, Bibliotheca Sacra 132, 1975, p.162.

[6] Richard Lovelace, *American Pietism of Cotton Mather*, Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 94, 101.

[7] "Selected Psalms II," *Luther's Works*, 13:140.

[8] 路德甚至发现预定被弃绝的真理对信徒的益处。我们从那里得到安慰：1) 通过思想上帝的特殊恩典完全可以越过我们；2) 通过我们被提醒，“被弃绝的阴影”使我们在接受恩典时保持完全的谦卑，否则信心会使自己脱离对上帝谦卑的敬畏而骄傲地膨胀起来；3) 通过被驱使不断地操练信心来显明上帝的拣选而不是被弃绝。 Cf. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert Schultz, Philadelphia: Fortress Press, 1966, pp.283-84.

[9] *Luther's Works*, 54:387.

[10] W. van't Spijker, *Luther: belofte en ervaring*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1983, p.198.

[11] "Lectures on Genesis," *Luther's Works*, 3:18-26.

[12] *Luther's Works*, 35:370-71.

个不信的人而不像一个基督徒；这是所有违背上帝的罪中最严重的罪，……因为这样的怀疑，就是将上帝当作说谎的。^[13]……应该用金子来写下这些词：我们的、我们、给我们的。不相信这些话的人就不是基督徒。^[14]

然而，路德通常不直接说这样的怀疑者不是一个基督徒，而只是说在他没有确据时，他活得像一个不信的人。因为，尽管他强调基督加给信徒的义是外在的^[15]，路德也将确据视为内在的现象。这使他能够在信徒内在持续的属灵战争与强调得救确据之间保持平衡。事实上，路德关于因信心的意识减弱而产生对是否被拣选焦虑的概念，对他如何看待得救确据实际的果效有极大的影响。

路德关于确据的教义就像他的许多神学观点一样包括悖论。例如，尽管声称信心和确据的不可分离性，路德也教导说，信徒持续不断的犯罪会频繁地削弱信心的确定性。他写道：“即使我们确定我们相信基督，但我们不确定我们是否相信他全部的话。因此，‘相信他’也是不确定的。”^[16]此外，路德指出，安全感可能是上帝忿怒的一个标志，而“恐惧和战兢是最可靠的恩典的标志”。^[17]

路德区别安全感 (*securitas*) 与确定性 (*certitudo*)。他说，安全感将他带进了修道院。安全感一词来源于

sine cura，也就是“毫不在意”。对于路德来说，安全感是在上帝的恩典之外寻求缓解。因此，路德可以说感觉安全在其深层是某种形式的毫不在意，因为对上帝的公义和荣耀不那么关注。相反，确定性是被信心包裹的一个神圣的礼物。^[18]

虽然基于上帝的信实，确据应该是每个信徒确定拥有的，但在实践中，路德说因为人的软弱，它却会时时有时无。路德这样写道：“当一个人犯罪，他的属灵的生命并没有死，还永远留在基督里；但是离开属灵生命的他却是死的。”^[19]

在基督里，救恩是确定的。但因为信徒不总是自觉地住在基督里，必须不断地由圣灵呼召回到基督里，所以可能会经常缺乏确据。因此当信徒的骄傲被摧毁，完全依靠上帝的恩典时，他就有确据，但是当骄傲重现时确据就消失。

在《论功德》一书中，路德进一步论述怀疑的问题。路德以近乎帕金斯式 (Perkinsian) 的悖论模式^[20]劝告软弱的信徒：“从信心的微弱火花开始，透过每日操练强化它，使它越来越大。”^[21]

为了安慰那些只有“微弱火花”的人，路德明确地表示，每个人都会有信心软弱的时候。他补充道：“地球上没有人不经历这个。”^[22]在最好的状况下，得

[13] Ibid., 13.

[14] WA 31, II, 432, 17 (cited by Werner Elert, *The Structure of Lutheranism*, trans. Walter A. Hansen, vol. 1, St. Louis: Concordia, 1962, 68n).

[15] Cf. Gottfried W. Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives*, Leiden: E.J. Brill, 1981, 183n.

[16] Luther, *Lectures on Romans*, ed. Wilhelm Pauck. Library of Christian Classics, vol. 15, Philadelphia: Westminster Press, 1961, p.105.

[17] Luther, *Lectures on Romans*, p. 392.

[18] Cf. van't Spijket, *Luther: belofte en ervaring*, p.199.

[19] Luther, *Lectures on Romans*, p.185.

[20] 帕金斯 (Perkins) 是清教徒悖论之父，参见 Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999, 第 5 章。

[21] *Luther's Works*, 1:228.

[22] Ibid.

[23] WA 18, 633, 14.

救的确据在此生也永远达不到完美（用路德的话说就是：“最高程度的信心”）^[23]；在最坏的情况下，一个信徒可能有得救信心，却察觉不到。^[24]路德因此可以这样说，确信和勇气必须被视为信心的果实，给人的印象是，得救确据可能是得救信心的结果，而不是固有属性。^[25]他也可以把确据解释为一种体验的转变，从因信称义被提升到更高更完全的确信。

路德确实避免说缺乏确据可能威胁甚至颠覆得救的恩典。^[26]关于这一点，达布尼（R. L. Dabney）认为路德补充了加尔文所缺乏的圣经上的平衡，他写道：“路德在谈论‘有确据的信心’（程度更充分）和‘领受的信心’的区分时，有时比加尔文更回归圣经；路德认为‘领受的信心’是真信心和使人称义的信心。”^[27]

因此，我们必须理解路德对确据的解释，它是操练信心的基本要素，以及他在反对阿格里科拉（Agricola）的文章^[28]指出的，不因高举确据而使成圣打折扣。^[29]尽管由于信徒在上帝面前总是不完全的，成圣显得次要，但路德没有回避，他声称信徒的确据不能仅仅基于道和圣礼向他见证的基督。路德说，确据也必须

来自基于行为的良心的见证。一个好的良心证明一个信徒信心的真实，但真信心是指唯独信靠基督，而不是良心的见证。^[30]

总之，路德说，拥有得救确据是每一个基督徒与生俱来的特权，尽管这确据时有起伏。拥有确据是一个正常的状态，同时，因没有确据而经历不安也是一种常见的情况，并不总是不健康的。^[31]这个悖论的张力解释了为什么路德会如此强烈地说：“应许给信心的，不是安全感，而是确定性。”^[32]✠

作者简介：

周毕克（Joel R. Beeke）博士是密西根大激流城荷兰归正传承教会的牧师，也是清教徒改革宗神学院的院长和系统神学教授。他是多本书的作者，包括《信心的确据：加尔文》、《英国清教主义》与《荷兰二次改教》。他还负责《主权恩典真理旗帜》杂志（*The Banner of Sovereign Grace Truth*）的编辑工作，并曾为《宗教改革与复兴》期刊（*Reformation & Revival Journal*）写作。

[24] *Luther's Works*, 35:101. Frederick Loetscher 认为路德对他自己救恩的确据经历了个人逐渐发展的过程，这表现在他的后“罗马书注释”的著作中。（*Luther and Problem of Authority in Religion: Part II. Princeton Theological Review* 16,1918, p.517）.

[25] *Luther's Works*, 35:374.

[26] Cf. Isaak A. Dömer, *History of Protestant Theology, Particularly in Germany*, trans. G. Robson and S. Taylor, Edinburgh: T. & T. Clark, 1871, 1: 239.

[27] *Lectures in Systematic Theology*, reprinted., Grand Rapids: Zondervan, 1972, p. 709. Dabney 似乎忽略了加尔文的相似之处，尽管加尔文对信心与确据的看法更为谨慎，但跟路德的立场只是有些微偏离，包括有一些术语的小变化。（参见 pp. 37ff. below.）

[28] 马丁·路德与阿格里科拉的争论：路德主张，旧约道德律是为着帮助罪人认识自己的不配，从而预备接受恩典，所以虽然无正面造就信徒的功效，但是从反面为恩典作铺垫。阿格里科拉则认为，旧约律法连反衬的功效都不具有。他是改教时期“反律法主义”的代表人物。（<http://baike.baidu.com/subview/5091237/5106682.htm>）——引自百度百科相关词条，编者注。

[29] WA 31, II, 482, 34-37. Cf. Mark R. Shaw, “*The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins*” Th.D. dissertation, *Westminster Theological Seminary*, 1981, p.161.

[30] WA 20, 716, 24-28; 36, 365, 28-33; 36, 366, 12-15. Cf. Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*, Minneapolis: Fortress, 1993, pp.80-7.

[31] 路德教导确据带来的安全感会有起伏才是对的。许多改教家和后改教家都同意。例如，《多特信经》的第五项说，当信徒退步时，他通常会失去赐确据的上帝的同在，而产生焦虑而不是安全感。圣灵使用这种焦虑让信徒注意到他的倒退，带领他回到上帝面前悔改，从而恢复确据。如果确据不起起伏摆，坚忍的教义可能会被正在退步的信徒误用。

[32] Locher, *Zwingli's Thought*, 183n.

信心与得救确据

——改教家加尔文与清教徒爱德华兹观点之比较

文 / 拿单·萨瑟 (Nathan Sasser) 译 / 和卫 校 / 王培洁

编者按：本文是就着改教家加尔文和清教徒爱德华兹这两位不同时代、不同教会牧养处境中的神的仆人在得救确据问题上的观点做的对比研究，值得我们关注和反思。同时，就此相关论题，本期的另一篇文章《得救确据属于信心的本质吗？——对比加尔文与加尔文主义者》从不同的角度提供了不同立场的说明，请读者在阅读中对比和思考。



一、前言

写作本文在于表明，宗教改革时代的“信心与确据”的教义与后期清教徒主流思想中的相关教义有着很大不同。尽管有关此话题的一手和二手文献很丰富，但出于简介之便，我将主要分析约翰·加尔文和约拿单·爱德华兹的观点。加尔文把确据当作信心的本质，而爱德华兹似乎完全忽视了早期改教家们的这一观点。当爱德华兹谈论“确据是信心之本质”的观点时，他认为这是伪善的基督徒所持有的教义。由于本文不包括任何诠释部分，所以我不想辩护，哪种观点是合乎圣经的，因此是正确的。然而，显而易见的是，加尔文的确据教义贯穿了他对基督徒生活的全部思考。所以，如果拒绝此观点——就像很多清教徒和爱德华兹所做过的——便等于否认加尔文的大部分神学思想和实践。此外，如我在下文所展示的，很多反对加尔文的观点都似乎没有抓住要领。

加尔文和爱德华兹都认同，合乎圣经的福音呼召全地

之人相信基督。这白白赐予的且呼召人的福音，是信心的保证或根基；它允许和驱使所有人，不管是已得救或是未得救的、蒙拣选的或是被弃绝的，都前来信靠基督。然而，宗教改革传统和清教徒主流传统的分歧在于，到底什么是福音给世人信靠基督提供的保证？有哪些命题构成了因信称义的实质内涵？对此，宗教改革传统的回答是一致的，即“称义的信心”（justifying faith）包括个人相信自己在耶稣基督里已经获得救恩。换句话说，合乎圣经的福音能保证所有人相信：“基督和从他而来的福分是属于我的”。

很多清教徒则不同意对信心的如此定义。他们首先提出，事实经验表明，一些真基督徒有时不认为自己已是基督徒，也不认为基督和从他而来的福分是真正属于他们的。如果这些人仍然拥有“得救信心”（saving faith），却不相信自己已经获得了来自基督的救恩，那么对“得救信心”而言，“个人确据”就不是必须的。第二，清教徒认为，在人真正拥有救恩之前，是不可被命令去相信他们已拥有基督和自他而来的福分。

失丧的罪人还没有拥有基督，因此也不可能被命令去相信自己有了救恩。然而，“称义的信心”却是向着所有人的命令。因此他们认为，福音所普遍要求和保证的信心必然不包括“个人相信自己藉着基督而已获得救赎”。

在这两方面，清教徒对加尔文观点的反驳都有失偏颇。加尔文非常清楚，基督徒有时会怀疑自己的救恩。他认为，尽管基督徒的主观信心可能会降得很低（甚至低到连自己都无法察觉的程度），但他们信心的实质和对象却是恒常的：虽显得软弱无力，疑惑的基督徒仍然相信，“我确信我因着耶稣基督已经得救”。但有人说，疑惑的基督徒仅认为，“我也许或是可能因着基督而得救。”但这一观点混淆了“信心的主观强度”（the subjective strength of faith）和“信心的内容”（the content of faith），也混淆了“客观的确定性”和“一个人拥有基督的可能性”。“确据”（assurance）这个词常含糊的用来指代“信心的强度”和“信心的内容”。但当该词意思模棱两可时，则会带来无尽的困扰。

对于清教徒反驳加尔文的第二点，可以如此答复：个人被命令去相信自己拥有基督，不是基于命令接受者已拥有他的设想之上。在宗教改革的观点看来，圣经并没有命令所有人去相信自己因着基督而**已经**得救，而是让他们相信，他们因着基督而**现在**就得救。在罪人相信的同时，此命题变成真实。所以，这其中并没有明显的矛盾。

倘若如清教徒所主张的，合乎圣经的福音并没有给个人普遍地保证有通过基督而得救的信心。那么确据又是如何获得的呢？清教徒给出的答案是，要藉着反省信心的举动，或所谓的实践三段论。因着救赎的果效，罪人首先会大致地相信基督：他喜悦和认定因信基督而得救，也相信自己可能因此而获救恩。在此刻，罪人已因信而称义，但他自己却不知

晓。第二，信徒在自身看到更新的果子：信心、爱神，或任何其他只有基督徒才会彰显的恩典和情感。第三，由于有着唯独真信徒才有的恩典和情感，他可据此推测，自己必然是真正的信徒，也因此真实地因着信靠基督而得救。然而，麻烦的地方出现在自我鉴定基督恩典的第二步。鉴于堕落人心自欺的特质、内在情感的飘忽和善变，再加上基本无法区分真信徒和挂名信徒，很多人发现，很难通过此方式来获取和维持救恩的确据。

改教家们认为，此方法无法使人获得确据。任何基督恩典的培养必然源自先前所获的确据，而这确据是建立在唯独合乎圣经的基础之上，而不是源于自我省察。察看圣灵在个体生命中的工作确实有益，也可加增得救确据，但却无法为此提供根基。

这两种信心和确据观迥异，会在很大程度上影响基督徒生活。比如，基督徒在生活中追求圣洁是为了获得和维持确据，还是出于已获的救恩？确据是唯独来自经文的应许，还是最终取决于自我检视？在开展福音事工时，我们是给遭咒诅的罪人传讲永生的确据，还是获得永生确据的可能性？

不管出于何种原因，宗教改革得救确据思想的历史演变不被平信徒所知晓或理解。本文也坦承，在此陈述的观点或许已经多次出现在相关学术文献中，但据我目前所掌握的材料来看，至今尚没有写给普通信徒的文章将这些事情阐释清楚。相反，改教家们和清教徒观点的区别通常被模糊、忽视或淡化。为了保持改教传统的历史统一性的表相，它们已经被相互同化了。在某种程度上，这很好理解。因为，想到我们所敬重的一些改教英雄在关于基督教神学和实践的一个根本信条上犯了重大失误是令人伤痛的。然而，不管你认为哪种观点更为可信，但显明的事实是，另一种观点必然是在一些关键方面错误甚重。

二、约翰·加尔文的信心与确据观

1、得救信心与圣灵的印证

《基督教要义》(*Institutes of Christian Religion*, 以下简称《要义》)第三卷第二章详细地辩护和阐述了得救信心——即相信个人救恩和被收养为神的儿子是藉着基督而来——就是个人得救确据的教义。加尔文将信心正式定义为,“它是神对我们施慈爱的明白和确定的知识,这知识建立在神在基督里白白赏赐我们之应许的真实性上,且这应许是圣灵向我们启示并印在我心中的。”(《要义》3.2.7^[1])。根据此定义,得救信心包括:相信神对我们的仁慈,我们不再处于他的震怒之下,而是他在耶稣基督里救赎恩典的对象。此信心的根基或保证是福音,且根源自圣灵。

圣灵的见证“就如印记刻在我们心上,印证基督的洁净和献祭”(《要义》3.1.1)。如果没有圣灵的见证,“无人能尝到神父亲般的慈爱或基督的恩惠”(《要义》3.1.2)。信徒向神祷告,就如呼求自己的父亲,而只有儿子的灵才能为此作证,也因此是真实祷告的必要和充分条件:

首先,他被称为“儿子的灵”,因他向我们见证神白白的恩典,神藉此恩典在他的爱子里悦纳我们,为要做我们的父,使我们得以坦然无惧地来到他面前。他也赏赐我们祷告的言词,使我们毫无畏惧地呼叫:“阿爸,父!”(罗 8:5;加 4:6)(《要义》3.1.3)

2、得救信心及与基督联合

在讨论与基督联合时,加尔文将得救信心描述为,相信基督和从他而来的福分是属乎我们的——不仅只在

未来或有条件限制,而是事实上的。“若非我们的心体贴圣灵的事,基督就与我们无关,因我们只从远处冷漠地观望他——事实上就是远离他。”(《要义》3.1.3)在此,加尔文敦促我们,不要以基督在我们以外来“默想”他。这意味着,他希望我们通过相信我们已经拥有基督,来践行救恩信心。“知道唯有基督才能使我们与慈悲的父和好(林后 5:18-19),并知道神使基督成为我们的公义、圣洁以及生命,我们是藉这知识而……才得以进天国。”(《要义》3.2.2)我们通过相信神使基督成为**我们的**公义、圣洁以及生命而获得救恩。我们不应该:

将基督视为站在远处而不是居住在我们心里!然而,我们在基督里盼望救恩并不是从远处望见他,而是因他使我们嫁接在他身体上,使我们不但在他一切的恩惠上有分,也使我们拥有基督自己。……我们的确不应当将基督与自己分开或将自己与基督分开。我们反而应当紧抓住基督所成就与我们的相交……(《要义》3.2.24)^[2]

3、若没有得救确据就没有敬虔、悔改、成圣及爱神的心

加尔文并不是简单在说,我们得救是因为相信基督已经被赐给我们,我们只要相信或许就能得到救赎。如果只是单纯地相信救恩有可能,这还不足以给予我很大勇气去将神当作父亲一样去呼求他,也不能说服我去思考我正在或将会与神和好。实际上,加尔文一直批判这种不能给人丝毫安慰的信心观,也绝不认为这是信心(《要义》3.2.15)。

未重生之人或许拥有虚假的信心,甚至品尝过一些主恩的滋味(《要义》3.2.11)。未更新之人的信心是“暂

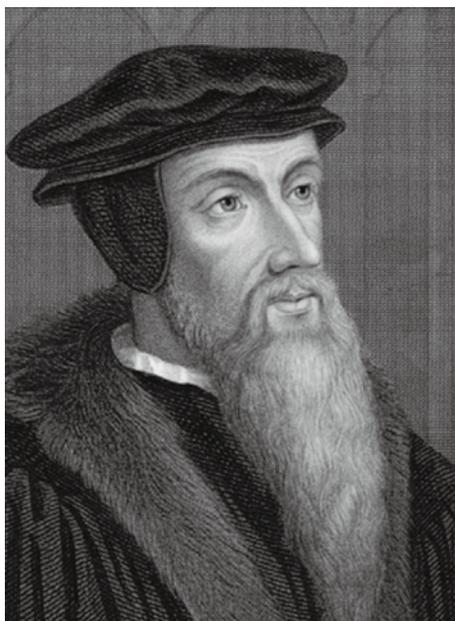
[1] 加尔文(作者):《基督教要义》,钱曜诚等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年。在援引时,用到的是“卷/章/节”的次序,比如,“3.2.7”表示“第3卷第3章第7节”,下同。——译者注

[2] 在其他地方,作者写道,“关于信心,最关键的是:我们不该将神怜悯的应许只运用在别人身上,而是从内心接受它们,使之成为自己的”(《要义》3.2.16)。

时的”(《要义》3.2.11)。他们“领受的只是对恩典的含混意识，所以，他们所抓住的是幻影而不是信心确实的‘本体’；他们相信的福音是“含混和不清晰的”；他们被光照，“使他们暂时意识到他的恩典，之后又使这意识消失”(《要义》3.2.11)。重生之人的信心与未重生之人的虚假信心有着很大不同，这是因为前者源自收养他的圣灵的见证。而只有圣徒才能真诚地、满有信心地和不断地把神当作自己的父亲去呼求。“因为圣灵唯独在选民身上印证赦罪之恩，使他们以这特殊的信心确信自己的罪已得赦免。”(《要义》3.2.11) 因为唯独那些有圣灵内住的人才能真正地相信神对他们的父爱，也只有那些圣灵与其同在的人才会真正以儿女的心去加以回报(《要义》3.2.12)。^[3]

当然，加尔文也看到一个明显的事实，即真正的基督徒也会怀疑自己的救恩。事实上，他在第二章花了好几节来详尽地思考信徒与怀疑的争战(《要义》3.2.17-21)。和大卫一样，信徒时常会真实地对神的恩典感到失望，但却不至于绝望，“……信心永不会从敬虔之人的心中被根除，反而会深深地在其中扎根。不论信心看起来有多摇摆不定，其光却永不至于熄灭。”(《要义》3.2.21)

对加尔文而言，正如个人在基督里的确据是生发对神儿女般的爱和向神祷告的必要前提，这也是真敬虔和悔改的必要条件。这一点也表现在加尔文驳斥罗马天主教将信心区分为形成和未形成的做法(《要



义》3.2.8-13)。依据罗马天主教的教义，人们可以在不敬虔和不敬畏神的同时拥有信心，可以在内心未得真正改变的条件下获取救赎。加尔文对此回复是：“仿佛圣灵藉光照我们赐我们信心，却不是我们得儿子名分的见证！”(《要义》3.2.8) 加尔文意在指明，真实信心是圣灵的工作，是圣灵使我们变得敬虔。但只有信心成为个人确据时，信心才使人追求圣洁，因为敬虔的前提是，知道神是爱我们的父。(《要义》1.2.2)

很自然地，加尔文的“悔改观”(他也称之为“重生”，包括了整个生命的翻转，即我们所说的“成圣”)也源自他的“信心观”。对他而言，悔改必须建立在信心，即个人确据的基础之上。“除非人知道自己是属神的，否则他不可能认真地向神悔改。……除非人相信神先前对他的愤怒已平息，否则他不会敬畏神。没有人会甘心乐意地约束自己顺服律法，除非他深信神喜悦他的顺服。”(《要义》3.3.2)

4、《海德堡要理问答》的佐证

《海德堡要理问答》(The Heidelberg Catechism, 1563)也体现了加尔文的信心与确据观。在回答第二十一问“什么是真信心?”时，此教义得到了最为明确的确认。

真信心不仅是确切地知道，我认定神在圣经中向我们启示的一切皆为真理，还要全身心地相信圣灵藉

[3] “但因被弃绝之人不会确信神父亲般的爱，所以他们就不会如神的儿女回报他的爱，而是像雇工一样。……显然，保罗的这话唯独指选民：“所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”(罗 5:5)，这爱产生以上所提到的信心，使圣徒求告神(参阅加 4:6)。”(《要义》3.2.12) 类似的表述也可见于《要义》3.2.13 和 3.2.41 以及加尔文对罗马书 5:5, 8:15-16 和加拉太书 4:6 的注释。

着福音在我里面所造的，这不仅之于他人，更在于神向我赐下赦罪、永恒公义和救赎，乃唯独出自基督救赎工作的恩典。^{〔4〕}

撒迦利亚·乌尔西努是该要理问答的起草人之一，他在此回答的批注上作出如下解释：

所以，称义或得救信心和其他信心不同，因为唯独它才是信心的确据，让我们投向基督的美善。当我们坚定地相信基督的义是赐给和归于我们、使我们在神眼中看为义的时候，我们便有了此信心的确据。^{〔5〕}

所以，加尔文的观点不是出自个人。不管是过去，还是如今，它都体现在欧洲大陆改革宗教会的信仰告白准则上。

三、约拿单·爱德华兹的信心与确据观

对约拿单·爱德华兹而言，圣经没有提供“有确据的信心”普遍保证。爱德华兹认为，人们无法在认清真实自我前知晓自己已被称义。获取确据的唯一途径是，观察自我是否有一种对神挚诚无私的爱。因此，爱神是获取任何得救确据的前提。如果爱神是基于确据之上，那么这样的爱是自私的，也属肉体情欲。事实上，如果信徒对神初始的爱源自他对自我救赎的确信，则他们不是真正的基督徒。所以，爱德华兹谴责加尔文的确据观，称之为一种虚假的宗教。

1、得救确据不是信心的本质

在1746年出版的《宗教情感》一书中，爱德华兹反驳了“称义的信心”包括能认识自我罪得赦免的观点：

所以，如果有人没有属灵体验，而且属灵状况十分糟糕，却声称靠着信心而活，他们的信心观实乃非常荒谬。对他们来说，信心意味着相信自己身处一种好的状态……他们从哪本圣经得来“信心就是相信自己已经得救”这样错误的观念？倘若这是信心，那法利赛人的信心就是最大的，可是基督却说有些法利赛人犯了亵渎圣灵、永不可赦免的大罪。根据圣经，信心是我们得救的途径，所以信心不等于人们相信自己已经得救。如果信心就是相信自己已经得救，那就等于说信心就是一个人相信他有信心，或相信自己相信！^{〔6〕}

爱德华兹认为，如果确据是信心的本质，那么罪人便会假设，在相信之前，他**已经**得救了。（然而，这却不是事实。根据加尔文的观点，拥有确定的“称义的信心”在于相信：“我的罪因着基督的缘故**现在**被赦免了”，而不是“我的罪**已经**在我相信之前被赦免。”）在注释中，爱德华兹援引的所罗门·斯托达德作品《信主得救的本质》中的一段内容也起着类似的效果：“人不是因着相信自己圣洁而成为圣洁的……神的话中没有如此启示，神的灵也从没有向某个人作过如此见证。”^{〔7〕}

因此，只能从自身发现的救恩证据来获得个人的得救确据：“不能仅仅因为一个人将他们经历恩典的经验当成恩典的证据，就说他们离弃了基督，而只靠经历；因为他们没有也不应该有其他的证据”^{〔8〕}

2、驳斥奥秘派的同时也拒绝了改教家

爱德华兹花了很多心力驳斥那些奥秘派人士(mystics)，后者相信自己收到自神而来的直接信息或印象

〔4〕 Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Trans. G.W. Williard. Columbus, OH: 1851. Reprint, Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing, n.d., p.308.

〔5〕 *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, pp. 110-111.

〔6〕 *The Religious Affections*, Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1961, p.106

〔7〕 Ibid.p.106.

〔8〕 Ibid.p.109.

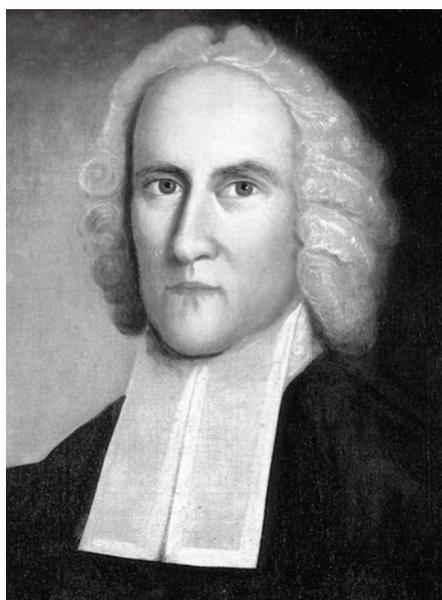
(impression), 见证他们是神的儿女。^[9] 这样的直接印象可能有、也可能没有圣经经文的支持。不管情况是哪样, 这些都是没有根据的。在此, 不应该把改教家们混淆为爱德华兹的反对者。奥秘派将自身的确据建立在一种直接的印象经历上, 而不是源自圣经的福音应许, 即便有时他们的经历或许能得到经文的支持。然而, 在反对奥秘派的同时, 爱德华兹也一不小心地在很多方面反驳了改教家们的教义。很明显, 爱德华兹认为, 除了善工的明显果效外, 圣经没有给出直接和及时的得救确据。任何不是基于反省和内视的证据都属乎奥秘主义, 带有自欺性质。

爱德华兹所说的奥秘派领受的是一些他们已经得救的特别印象:

许多此类人士的第一大慰藉, 即他们所谓的归正, 是通过如下方式而获得: 在觉醒和惧怕之后, 一些抚慰人心的甜蜜应许突然临到, 奇妙地浮现在他们脑海中……自此之后, 他们便有了信靠神和基督的第一次的激励, 因为他们认为, 藉着圣经而来的神如今已经向他们启示, 他爱他们, 已经将永生应许给他们。

这当然不是宗教改革的教义。但爱德华兹认为, 避免将信心建在个人先在称义 (antecedent justification) 的基础上的唯一方式是, 将“信心”与“个人确据”分离开来。

但这是非常荒谬的 (见前面的引用), 因为每个人只要



稍微了解宗教的原则, 便会知道, 在人相信之后, 而不是在此之前, 神将他的爱启示给他们, 使他们对他的应许产生兴趣。神的灵是真理的灵, 不是说谎的灵: 神不是将圣经带至人的大脑, 在他们什么也没有或仍未相信之前, 将他的恩惠和应许启示给他们。神也不会做出任何类似如下性质的举动: 在他们未信之前, 将圣经到人面前, 向他们启示他们的罪已被赦免, 或乐意将国度赐给他们, 并将此作为他们初始信心的根基。^[10]

爱德华兹继续详尽地阐述类似观点, 但却是建立在一个误解之上的。加尔文主义并不是认为, 在罪人未真正相信之前, 圣经就已经向他们启示他们已得救。相反, 加尔文主义的观点认为, 圣经告诉罪人, 如果他们因相信基督而接受耶稣基督, 将自他而来的福分归为己有, 此信心在被激发的一刹那便是真实的。确据源自圣经, 是救恩信心的本质, 而不是基于个人在未信之先就已得救的直接启示之上。

爱德华兹在注释中援引了所罗门·斯托达德和汤姆斯·薛伯特 (Thomas Shepard) 的观点来支持此论点, “神的方式不是在人拥有仰赖他的信心之前, 将安慰的圣经经文带给他们, 给予他爱和未来幸福的确据。”^[11] 爱德华兹阐释此论点的方式明确表明, 他具体反对的是那些倡导信心确据源自直接的奥秘体验, 而不是依据圣经显明经文的信徒。然而, 在痛斥奥秘派同时, 他也完全否认了确据是信心本质的观点, 而他所援引的权威声音也这么认为:

[9] Ibid.p.146ff.

[10] Ibid.p.149-50.

[11] Ibid.p.150.

……神绝不会在给出仰赖的信心之前赐下信心的确据，因为他只有在人受到恩惠和为他所接纳之后才会彰显他的大爱，而这都是藉着仰赖的信心……神的方式是，首先使人心接受恩典的赐予，然后将他的福分赐给他……〔12〕

汤姆斯·薛伯特针对性地否决了加尔文关乎圣灵的见证是称义信心之源的教义：

圣灵的见证不是使人更像基督徒，但会使之更加凸显；因为见证的本质不在于使某件事显得真实，而是明确和证实……圣灵的见证首先不是做出区分（在真信徒和假冒伪善者之间）：因为在圣灵亲自见证之前，一个人首先需要是信徒，在基督里面，被称义，被呼召和分别为圣；若非如此，圣灵见证的则不是真理，而是谎言。〔13〕

爱德华兹是这样解释罗马书 8:16 里保罗提说的圣灵的见证：

如果我们完整地来看，当使徒说到圣经赐下我们是神儿女的见证或证据时，他指的是圣灵住在我们里面，指引我们，是收养的灵，是儿女的灵，使我们尊崇神为我们的父亲。使徒本人所说的是指，我们有着为神儿女的见证或证据，我们有着儿女的灵，或收养的灵。并且除了爱的灵之外，还有什么能如此成全呢？〔14〕

圣灵使我们爱神，这种向神的爱表明我们是被神所收养的儿女的证据，从中我们也知晓我们确是他的儿女。所以，爱神可以且在事实上必须产生在确据之前，意识到我们对神的爱是我们确据的基础。爱“给了我们作为神的儿女与他联合的确切证据，也因此祛除了惧怕。”〔15〕

3、得救确据源于爱神的自我意识

爱德华兹将确据建在我们爱神的自我意识（self-awareness）上，但这似乎不能为基督徒的确信提供稳定的根基。但在谈及人有能力感知自己爱神这点上，他作了强有力的陈述，让人觉得我们不可能无法感知对神的爱：

尽管洞见他（圣徒）与神的相对联合，在他的恩惠中，不是不需要中介；因为他是藉着中介——比如，他所生发的爱——来看见，但是感知他的心与神相联合却是即刻产生的。也就是，这种联结的爱本质上是自发的：圣徒看到，也感受到他的灵魂与神的相联，而这如此的生动和强烈，使他无法怀疑它。也正因此，他确信他是他的儿女。〔16〕

在下一部分，爱德华兹继续驳斥那些奥秘派人士，因为他们个人的得救确据不是基于“自我对神公正无偏的爱”之上，而是依据自我救赎的一种“突然印象”。爱德华兹现在反驳奥秘主义的一点是，他们因着即刻的确据而对神产生任何情感实乃属肉体的自爱。然而，爱德华兹的观点不仅只是针对奥秘派，还驳斥了改教家们的观点，即改革宗对神的爱观点：相信神对我们的爱尤其是基督徒拥有基督徒恩典和爱神之心的根源。该部分的标题直接显明了爱德华兹的基本观点：“恩典情感的首要客观基础是‘神圣事物本身具有超凡脱俗的美好本质’，而不是‘人认为这些事物与自己有关或对自己有利’。”〔17〕爱德华兹认为，这才是“首要原因”，真圣徒也因此爱神和基督，并且认识到圣经是为着他们自身益处，“而不会生发于他已在一切福分之内，或者他已蒙受又或不久便将蒙受从中而来的任何益处的任何猜想。”〔18〕

〔12〕 Stoddard's *Guide to Christ*, quoted in *Religious Affections* p.150.

〔13〕 *The Parable of the Ten Virgins*, 141, 224, quoted in *Religious Affections* p.150.

〔14〕 *Religious Affections* p.163.

〔15〕 *Ibid.* p.164.

〔16〕 *Ibid.*

〔17〕 *Ibid.* p.165.

〔18〕 *Ibid.* p.166.

爱德华兹发出告诫说，一旦相信个人得救是对神的爱和情感的基石，爱便为虚假，确据便是欺骗。“此外，对神火热的情感可能、也往往出自那些认为享有神的恩惠和爱的人口中，也是他们爱他的首要根据”，但这仅仅是因为“自私狂傲的人会自然而然地称任何能加增其自我好处和满足的事物为可爱的。”〔19〕

但圣徒操练真实和圣洁的爱则是采取另一种方式。他们不是首先看到神爱他们，继而看到神是可爱的，而是首先看到神是可爱的，基督是超越和荣耀的，而他们的心为此所掳，爱慕也自此日渐练达；因着源自这些观点，他们也逐渐看到神的爱，和施与他们的伟大恩惠。圣徒对神的情感源自神，而自我生发的爱也因此是它的副产品，也是次要的。相反，虚假的情感则源于自我，认识到神的优越性，而由此而生的爱意则是结果和依附。真圣徒爱的不是神的好处，他们爱的乃是他本性的优越，这也是此后生发的所有情感的根基，而自爱则待之如侍女。相反，假冒伪善者故意将自己降为至卑，将自我立为根基，将神建造成上层架构，甚至认为神的荣耀取决于他对其私人利益的供给。〔20〕

四、结语

假如你仍未确定自己是否属于基督，加尔文和爱德华兹会给你什么建议呢？加尔文会说：“相信耶稣基督以及自他赎罪献祭而来的一切福分都是属于你的；相信他为你而死，你在罪中已死，而在耶稣基督里向神而活；相信神为着基督的缘故会像父爱子一样爱你，在与基督的联合中你已经是神所收养儿女。事实上，全地所有人都被命令来相信此真理，因为这是得救的信心。”如果你说：“但我仍没有属神儿女的证据，我言行举止不像他的儿女，我也不爱神。”加尔文会回答说：“也许你仍不是神的儿女，也许你事实上是恨他的，但

即便你如今是地狱之子，你依旧应该相信，基督是你的。为着你的自由和释放，他已将自己献上，把自己赐给你，而领悟和接受他的方式是，相信他是属于你的，你也是属于他的。直到你相信你只有藉着耶稣基督才能与神和好，在此之前，你是永不会爱神，不会向他祷告，不会真实悔改自己的罪或敬畏神。”

约拿单·爱德华兹给你的建议会大不相同。“你没有权利相信你属于基督”，他会这样说，“直到你在自己身上发现对基督的爱和在他里面的救恩。如果你爱神仅是因为你认为他爱你，那么你的爱便为虚假。你应该集中崇敬神在他里面的本体和他藉着他的爱子在咒诅十字架为拯救罪人所做的一切。当然，你仍没有任何权利相信基督唯独为你而死，因为你仍不知道自己是否已被拣选。但当你发现自己爱神是出于在他里面的本体，爱基督的工作是因为他内在的荣耀，而不是给你带来任何好处，那么你就可以知道你的确是重生得救的信徒。你自此也可总结说，你真的属于基督，基督确实和单单地为你而死，你是神的儿女。”

当然了，在改教传统中的信心和得救观中，并不局限这两种选择，或许会有第三种、第四种、第五种或第六种方式。但无论是对于基督徒个人生活，还是对福音清晰的传讲及教会的健康来说，本文讲述的加尔文和爱德华兹的信心和得救观点的对比有着重要的意义。✠

作者简介：

拿单·萨瑟从宾夕法尼亚州费城威斯敏斯特神学院获得神学硕士，并从南卡罗来纳州大学获得哲学博士。他现在南卡罗来纳州的格林维尔市美国长老会教会教导主日学。

〔19〕 Ibid.p.171.

〔20〕 Ibid.p.172.

得救确据属于信心的本质吗？ ——对比加尔文与加尔文主义者

[1]

文 / 周毕克 (Joel R. Beeke) 译 / 煦 校 / 述宁



当代教会亟需重新关注得救确据的教义，这样，基督徒的生活才会结出所期望的果子。在教会历史中与此相关的讨论集中在一个问题上，就是加尔文主义者与加尔文本人对于信心与确据的关系的看法是否不同。两者之间的差异是量上的和方法论上的，而非质的方面或实质性的。加尔文自己区分了信徒体验中的信心 (faith) 和信心的实际 (reality of faith) 两个定义。荷兰“二次改教” (拙劣的术语翻译, Nadere Reformatie, 字面意思是“深化的改教”) 的代表人物亚力山大·科姆里 (Alexander Comrie) 试图找到“确据是信心的结果” (assurance is the fruit of faith) 和“确据和信心是不能分离的” (assurance is inseparable from faith) 这两个观点之间的平衡，他本质上与加尔文持有相同的立场。而在获得确据的自觉意识的两步方法上，他及其他一些加尔文主义者与加尔文本人有所不同。加尔文和加尔文主义者教会提供了值得效仿的典范，是今天非常需要的。

现今有许多人推断，个人得救确据的教义，即“对自己是否得救的确定性”，不再有现实意义，因为几乎所有的基督徒都拥有充足的确据。但事实可能恰恰相反，确据的教义具有特殊的现实意义，因为当今的基督徒生活在一个极其缺乏确据的时代。

圣经、改教家和后改教人士多次提醒，个人的得救确据可以透过它的果实来识别：与神亲密相交的生活；有孩子般服从为标记的温柔、孝顺的关系；渴慕上帝以及荣耀上帝的属灵操练；渴望成就大使命来荣耀他。丰富的确据会伴随强烈的宣教意识。有得救确据的信徒会祈祷和期待复兴，视天堂为家，盼望基督再临，渴慕进入荣耀 (参提后 4:6-8)。

确据像救恩一样，是双面的。它是亲密关系之巅峰：信徒由此既认识基督又知道他是为基督所认识的。确据不是自我说服，而是圣灵运行其中的一种确定性，让基督徒通过基督更加靠近上帝。

[1] 本文原载于 The master's seminary journal, 5/1, Spring 1994, pp43-71, 承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。——编者注

今天，这些荣耀上帝的果子通常严重缺乏。与神相交的渴望，对天堂的真实性的感受，为上帝的荣耀而有的欢喜，为复兴的祷告，这些都比以前缺乏。每当教会确信她正以自己的方式在这个世界上追求上帝和荣耀，并且对属世美善的强调支配这种确信时，确据就处于低潮状态（参希伯来书第 11 章）。

拯救的信心（saving faith）的教义对基督徒是至关重要的。今天，教会需要再次认识到：信心是培育各种形式和程度的个人确据的苗圃。每一次信心的运用，神对信徒的应许的成就，恩典的内在证据，圣灵的见证，都会产生确据。

信心和确据之间的关系问题成为宗教改革，特别是改教后神学的一个根本焦点：确据，即对自己得救的确定，属于信心的本质吗？从更实践的角度说：没有确据的信心是否可能存在？如果可能，信心会因此失去了活力、确定性和常态吗？

在处理这些“信心/确据”的问题时，改教和改教后的神学家反对天主教的主张，即基督徒通常没有任何形式的确据。他们之所以如此抗争是因为他们的最高目标是忠实于圣经及其权威。从根本上说，他们是在圣经资料、解经和释经学中奋战。因为新旧约都显示一个强大的张力：**活泼的信心和一种常态的确据**（创 15:6；罗 4:16-22），**又同时伴随着缺乏确据的可能性**（诗篇 38，73，88；彼后 1:10）。

改教和改教后的著作里关于“信心/确据”问题的讨论的核心关注点是在牧养中如何处理圣经的张力，这

是现今非常需要重新提出并面对的问题。在谨慎地扩展改教初期的教义时，宗教改革后的神学家们断言得救确据问题涉及的不只是对上帝的应许的主观依赖。他们明确地教导说，如果把这三段论^[26]和圣灵的见证正确地设置在圣经、以基督为中心和三位一体的背景下，它们在信徒的得救确据中就具有有效的位置；并且是作为确据的次要依据而有效，并不篡夺上帝的应许作为主要依据的地位。

然而，关于信心与确据之间关系，宗教改革后的神学家们和改教家的理解似乎有很大的不同。早期改教家认为，确据是信心不可或缺的一部分，而宗教改革后的神学家们则认为可以区分确据与信心，正如《威斯敏斯特信条》的第 18 章所显明的那样。学者试图调解这种明显的差异，认为这是一个实质性的甚至是对立性的区别。由此至少演变出两派解释。

第一派也是最古老的派别，其中打头阵的是威廉姆·坎宁安（William Cunningham），有罗伯特·达布尼（Robert Dabney）、查尔斯·贺智（Charles Hodge）、约翰·麦克劳德（John Macleod）和其他一些人支持他。他们认为改教后对信心和确据之间的区分是早期改革原则的正面发展。此加尔文学派认为改教家把刚刚萌芽的“信仰/确据”问题留给了他们的教牧后继者。改教家与后改教家之间的差异是实质性的和发展性的，而不是对立性的。

然而，目前绝大部分学者，都不再将改教之后发展有关确据的详细教义的努力看作为忠实地发展早期改革原则的结果。相反，改教以后历经艰难发展的确据

[2] 三段论是从一种行动得出结论。涉及得救的三段论的基本形式如下：主要前提：只有那些做‘X’的才得救。小前提：但靠着上帝的恩典，我做了‘X’。结论：所以我得救了。许多宗教改革后的神学家教导两种密切相关但又不同的三段论，用来增强确据：实践三段论和神秘三段论。实践型三段论，很大程度上是基于信徒的成圣和在实际的日常生活中显明的善行。因此，主要前提：根据圣经，只有那些拥有得救信心的人，才会获得圣灵的见证，指明他们的生命表现出成圣与善行的果子。小前提：我不能否认，我借助上帝的恩典获得了圣灵的见证，指明我表现出成圣与善行的果子。结论：我可以确信我有得救信心。神秘型三段论，很大程度上是基于信徒的内在操练和在恩典里进展。主要前提：根据圣经，只有那些拥有得救信心的人才会经历圣灵的见证，证实内在恩典和敬虔，比如我将衰微，耶稣基督将加增。小前提：我不能否认，我借助上帝的恩典经历到圣灵的见证，证实内在恩典和敬虔，比如我将衰微，耶稣基督将加增。结论：我可以确信我有得救的信心。

教义，最近被视为与早期改教家所坚持的“信心和确据朴素的不可分离性”是对立的。有人认为，改教家，特别是加尔文，没有允许给实践型三段论和似乎类似的非基督论的策略留出空间，来协助定义或获得主观上的确据。相反，他们认为，唯独在上帝在耶稣基督里的客观应许的基础上，确据才能得以实现。除了少数几个例外，宗教改革后的神学家们被视为将冰冷的系统化的经院哲学注入信心和确据的教义，从而排挤了改教家们的牧养情怀。

巴西尔·豪（Basil Hall）、罗伯特·肯德尔（Robert T. Kendall）和其他一些人在不同地方代言了这种当代学派。根据更晚近的学术共识，西奥多·贝扎（Theodore Beza）和威廉·帕金斯（William Perkins）都被视为将后改教的确据教义打包并推下主观性实验斜坡的罪魁祸首；他们被看为是显然不加疑问地接受了信心和确据之间的区别，认为“信心”是朝着悔改的一端，而“救恩的确据”朝向另一端。从而就像威斯敏斯特议会那样背叛了加尔文。肯德尔认为，17世纪40年代的威斯敏斯特神学在各种与确据有关的教义方面，本质上偏离了正统的加尔文主义，其中包括上帝的旨意、恩典之约、称义、赎罪、悔改、人的意志在救赎中的作用。

虽然坎宁安在历史方面比肯德尔更为精确，但也不是完全正确的。他们都没有触及这个问题的核心。两者（特别是肯德尔）都夸大了关涉其中的不同侧重点。关于加尔文和加尔文主义者中“信心/确据”的问题，本质性偏离（肯德尔）或非对立性但实质性差异（坎宁安）的观点都是错误的。

加尔文和加尔文主义者之间在“信心/确据”问题上的差异主要是在量上的和方法论上的。换句话说，这是一个侧重点和方法的问题，而不是性质方面的或实质性的问题。本文作者在其它地方表明，这些量上的差异主要源于近来人们对在后改教时期的牧

养方面背景的强调。第二代和第三代的新教牧师往往觉得必须强调和澄清改教家们的确据教义，因为他们坚信相当多的教会成员认为上帝的拯救恩典是理所当然的。

这篇文章比较约翰·加尔文（1509-1564）和一个典型的荷兰“二次改教”神学家亚力山大·科姆里（1706-1774），以此显明，加尔文和加尔文主义者在确据教义上是基本一致的，尽管对此问题有各自不同的侧重点。之所以集中关注加尔文和科姆里，是因为加尔文作为名副其实的十六世纪宗教改革神学家在信心方面有众多论述，而科姆里代表了后宗教改革思想成熟的年代，他的主要作品都是关于信心的教义的。

约翰·加尔文

信心的性质与定义

关于确据的教义，加尔文重申了路德和慈运理的基本信仰，但也表明了自己的侧重点。与路德和慈运理一样，对加尔文来说信心绝不仅仅是认同（*assensus*），它总是涉及到知识（*cognito*，认知）和相信或信任（*fiducia*，信靠）。加尔文着重指出，知识和相信是得救信心的生命维度而不是单纯的概念问题。信心不是像贝扎后来教导的那样，是历史知识加上对得救的认同，而是一种拯救性的和确定的知识，并且伴随拯救性的、确定的信靠。

对加尔文来说，知识是信心的基础。这种知识以上帝的话为基础，因此确据必须在上帝话语里寻求，并且是从上帝话语中流出的。信心对圣经总是说“阿们”的。

因此，信心也离不开基督和上帝的应许，因为耶稣基督是活的道，他是文字之道的总纲和实质，在他里面

神所有的应许都是“是的，阿们”。真信心会接受耶稣基督就是在父神的恩典中赐下、披戴福音的那一位。加尔文将上帝的诸多应许作为确据的基础，因为这些应许取决于这位不能撒谎的上帝的本性，而不是取决于罪人的任何善功。而且，因为信心也通过它所倚靠的应许而获得它的特征，信心本身就盖上了上帝话语无误性的印记，所以其本质就具有确据。确据、信任、确定性、信靠都属于信心的本质。

这种确定的并使人确信心是圣灵在选民身上的工作和给予选民的礼物。圣灵说服被拣选的罪人相信上帝在基督里的应许的可靠性，并赐予他们信心来接纳这真道。

因此，加尔文认为使人确信心是与得救的知识、圣经、耶稣基督、上帝的应许、圣灵的工作以及拣选不可分割地连接在一起。总之，上帝自己就是选民的保证。确据是因着恩典建立在上帝的之上的；除了上帝的恩典，罪人不能以任何方式经历到它。因此，以下就是加尔文对信心的正式定义：

现在我们应该对信心有一个正确的定义，我们可以称它为关于上帝仁慈地对待我们的坚固并确定的知识，它是建立在基督里白白的应许这个真理之上，是通过圣灵向我们揭示并刻印在我们心中的。

在这个定义中，加尔文认为信心不仅仅是完全客观地相信上帝不容置疑的应许，它还包含个人的主观确信，也就是，相信上帝对罪人的应许。真正的信徒认识并称颂上帝对他的恩典和仁慈。

这信心的定义涵盖了确据，加尔文由此逻辑地得出结论：任何“相信”却缺乏对他已被上帝所拯救的确信的人，根本就不是一个真正的信徒：

我说，没有人是一个信徒，除非他对自己得救有确据，对战胜恶魔和死亡满怀信心。……我们无法很好地理解上帝的良善，除非我们从伟大确据的成果来了解它。

正是这种说法使威廉姆·坎宁安和罗伯特·达布尼指责加尔文“轻率”。然而，加尔文的《基督教要义》、注释集和讲道集，也包含了相当数量的同样强烈的限定性说明。加尔文经常重复这些主题，其中穿插了一个高超的信心教义：不信很难消失；怀疑经常与确据竞争；巨大的诱惑，挣扎和冲突是常态；撒旦和剩余的残存肉体攻击信心；对上帝的信靠被恐惧束缚。

显然，加尔文认可不同程度的信心和确据。他常说“婴儿的信心”、“信心的开端”和“软弱的信心”等概念。他主张确据是与信心的发展成比例的。重生、成圣、悔改、信心和确据都是逐步发展的。

在对约翰福音 20:3 的精彩讲解中，加尔文证明门徒走向空坟墓的时候没有意识到他们有信心，这似乎与他的“信徒知道自己状态”的主张相抵触：

无论是门徒还是妇女，他们的信心如此之少，或几乎没有任何信心，他们却都有如此巨大的热情，真是令人惊讶；而且，不可能是宗教感情驱使他们去寻找基督的。因此，有某种信心的种子留在他们心里，一度被淹没，以致他们没有意识到他们所拥有的。因此，上帝的灵常以一种秘密的方式在选民中工作。总之，我们必须相信有一些隐蔽的根，我们可以看到由此结出的果实。

这引出考虑加尔文的“信心/确据”困境的症结：**加尔文怎么能在以充分确据来定义信心的同时又允许信心有可能缺乏有意识的确据呢？**这里有一组明显的矛盾。确据就是毫无疑问，但并非总是如此。它不

犹豫，但又可以犹豫；它包含安全感，但又可能被焦虑困扰。忠心的信徒有坚定的确据，但又动摇和颤抖。

解决这些表面上的矛盾

如何解决这些矛盾？加尔文在处理这个复杂的问题时至少有四个原则。这些都有助于弄清这些表面上的矛盾。

1、信心与体验

加尔文认为有必要区分信心的定义和信徒的实际体验。这在很大程度上解开了这个困境。在把信心解释为包含“巨大的确据”后，加尔文如此阐述了这一张力关系：

不过，有人会说：“信徒的体验完全不同：在认识上帝对他们的恩典时，他们往往不仅受到临到他们的不安所试探，而且多次被严重惊吓所动摇。因为如此激烈的诱惑，使他们的头脑不安，似乎不太符合信心的必然性。当然，当我们教导信心应该是确定的和有保证的时候，我们不能想象任何确定性不带有怀疑，或任何确据不被攻击。

这段引文，以及其他更多类似性质的文字（特别是在谈论圣礼增强信心之时）表明，尽管加尔文很想通过定义来保持信心和确据的密切关联，但他也承认，在实际体验中，基督徒对上帝应许的信心是逐渐成长的。

2、肉体与灵魂

第二个被加尔文用来处理信心概念中“应该”与“是”之间的张力的原则就是“肉体与灵魂”的对立。基督徒能如此强烈地体验肉体与灵魂的张力是因为圣灵的内住引发并持续引发这个张力。许多渗透在信心中

的体验的矛盾（例如，改革宗对罗马书 7:14-25 的经典解释）在这种张力中找到自己的解决方案：“这样看来，我以内心（灵魂）顺服上帝的律，我肉体却顺服罪的律了。”（罗 7:25）

在加尔文看来，灵魂的“确定安慰”是与肉体的“不完美”并存的，因为这是信徒在自己身上发现的两个原则。由于灵魂最后战胜肉体是在基督里的末世性盼望，所以基督徒在此生处于不断地挣扎中。而“灵魂”的律使他充满“因认识上帝的良善而来的喜乐”，即使肉体的律激活他不信的自然倾向。只要“残余肉体”仍在，“每日的良心挣扎”就总困扰他。

总之，加尔文告诉我们，从有信心的灵魂产生盼望、喜乐、确据；从肉体产生恐惧、怀疑、幻灭。虽然这两个原则可以同时发生作用，但加尔文认为，瑕疵和怀疑只属于肉体，而不属于信心。肉体的工作会常常扰乱信心，但不会混淆。真信徒在生命之路上可能会有许多属灵“战斗”的失败，但他不会失去面对肉体的“整个战争”的最终胜利。祈祷和圣礼会帮助满有信心灵魂获得最终的得胜。

3、信心的萌芽与信心的自觉

尽管存在着定义和体验、灵魂与肉体之间的张力，加尔文主张信心与确据并不夹杂着不信，因而其结果不是某种可能性而是确定性。加尔文教导，就连信心最小的萌芽也在它的本质里包含着确据，即使信徒因为其信心的自觉很微弱，从而并不总是能够把握这个确据；他因此避免了罗马天主教的“仅仅是可能性”的结论。

因此，尽管基督徒在信心没有实际运作时会被怀疑和困惑所困扰，但圣灵所种下的信心种子不会灭亡。正因为它是圣灵的种子，信心包含并保留了确据的要素。



信心的意识或感觉随着信心操练的起伏而增加和减少，但信心的种子永远不会改变或起伏。因此，确据是常态，但其程度不同，并且其恒常性与信徒的意识相对应。根据加尔文的观点，牧者在回应如何面对微弱的确据时，不应该否认信心与确据之间的有机联系，但应该通过使用恩典敦促信徒追求更坚定的信心。

4、三位一体的框架

最后，通过广泛全面的原则，即关于“信心 / 确据”的教义三位一体的框架，加尔文鼓励那些倾向于怀疑的人。圣父的拣选必定胜过撒旦的作为；圣子的义必定战胜信徒的罪；使人产生确据的圣灵见证必定战胜灵魂的软弱。这样，有确据的信心也必定将要征服不信带来的怀疑。

对于加尔文来说，可以通过一系列复杂的途经建立确据，而其中最重要的是圣父在基督里的拣选和保守。因此，加尔文可以写道“双重预定不仅不会动摇信心，而是给予它最好的印证，”特别是在对信徒倚靠有确据的信心而生活的这一日常呼召的背景下来看时：

我们被拣选的坚定性与我们的呼召连在一起，是建立我们确据的另一个途经。基督接受的所有的人，是圣父赐予并委托给他保守到永生的。

对于加尔文来说，只有在基督中心论的条件下，这种由拣选来支持救赎的确定性才是可能的；因此，他不断强调基督是拣选的一面镜子，通过它“我们必须，并且只有不带自我欺骗，才可能仔细思量我们自己的拣选。”拣选将信徒的眼睛从他无法满足任何获得救

赎条件的绝望转向关注耶稣基督里上帝承诺的无偿的爱和怜悯的确定性。通过与基督联合，“得救的确据如拣选的确据一般成为真实有效的”。因此，基督徒不应该认为耶稣基督是“远远的站着，而不是内住在我们里面。”在这种基督论方式下，加尔文试图缩短这两者之间的“距离”，即作为上帝定旨的、永恒的和隐藏的作为的客观的拣选，与信徒对于他被拣选的确据的主观理解。对加尔文来说，拣选并没有引发确据的问题，而是就确据问题给予了答案。信徒在基督里“看见”他已被拣选，在福音中“听见”他已被拣选。

然而，对于加尔文来说，有许多类似于有信心却缺乏得救特征的现象。例如，他说“不成形的信心”、“隐含的信心”、“信心的预备”、“暂时的信心”、“一时的信心”、“虚幻的信心”、“虚假的信心的表现”、“影子型的信心”、“短暂的信心”、“假冒为善的信心”和“对恩典的短暂意识”。自我欺骗确实是可能的。事实上，那些败坏的人与那些被拣选的人在信心上经常感觉几乎相同：“上帝拣选的人和那些只有转瞬即逝的信心的人之间有很大的相似性。”因此，自我省察是必不可少的：“让我们学会审视自己，搜索那些上帝使他的孩子区别于陌生人的内在标志是否属于我们，即，虔诚和信心的活泼根基。”

然而，即使在自我省察中，加尔文仍然强调基督论。人们必须深入他们的良心，检查他们是否单单依靠基督，因为这是植根于圣经的体验的果实。“如果你看到自己‘在基督、圣经、圣灵之外’，那肯定是被咒诅下地狱了。”

因此，加尔文的推理是这样展开的：(1) 拣选的目的包括拯救；(2) 选民不是因他们自己而被拣选，乃是单单在于基督；(3) 因为选民在基督里，所以离开了基督他们无法在自己里面找到拣选和救恩，也不能没有基督而只在圣父里找到；(4) 他们的确据乃是在基

督里得着的，因此与基督的生命相交是确据的基础。但问题仍然是：**如何实现这个活泼的相交？这样的相交如何给予人确据？**

加尔文的回答是**圣灵论**的：圣灵将耶稣基督和他的福分应用到那些有罪的但被拣选的罪人的心里和生活中，这样他们在得救的信心中确信基督属于他们，他们也属于他。圣灵在他们心中专门证实了上帝在基督里的应许的可靠性。

加尔文主张圣灵在救赎的应用中具有一个核心的和决定性的角色。作为个人的安慰者、印记、凭据、见证、保证和恩膏，圣灵向信徒见证他们被收养。为区分被拣选的与被弃绝的，圣灵必须主观地印证客观依靠上帝的应许作为确据的主要依据。被弃绝的人可以声称拥有上帝的应许，却没有体验到对这些应许的“感觉”或“意识”(sensus)。

在区分被拣选的与被弃绝的方面，加尔文觉得有必要谈论基督“为我们成就的”(for us)，但更多地是应该谈论圣灵“在我们里面所作的”(in us)，因为在主观方面的界限区分得更清晰。他谈论过很多内心的经历、感情、光照、感知，甚至“极强烈的情绪”。尽管意识到过度的反省和主观性会带来危险，但加尔文也认识到，只有当圣灵把信徒带入信心并使其体验信心，上帝的应许对他才是足够的。

加尔文坚持圣灵带来确据的主要方式是引导信徒获得上帝在基督里的应许，他由此否定了任何被放在没有生命改变的信徒里面的确信。然而，加尔文并不否认透过圣灵增强确据的次要途经，即圣灵在信徒里面作工结出善行的果子和各种各样恩典标记的果子。具体来说，圣灵可以通过揭示他拥有信心“确实的记号”，如“神圣的呼召、基督之灵的光照、归信基督、信心的持守、避免自信、敬畏”，以此向信徒保证他

不是被弃绝的或是暂时相信的假信徒。虽然这些不是根基性的，但这些次要的支持对于进一步建立确据是非常有益的。

因此，加尔文并不那么否认实践三段论，把它看作是“滥用和曲解的预警。”实践三段论的真正的问题并不是它存在于加尔文和加尔文主义者那里，而是它在他们的系统里的形式和它对于教义和生活所透露出来的信息。对于加尔文来说，实践三段论必须在伟大的宗教改革标志的背景之下：唯独圣经、唯独信心、唯独耶稣基督、唯独上帝的荣耀。在教导实践三段论中若违背其中任何一个原则，整个概念就是诅咒而不是祝福。行为充其量起到对基督的信心的辅助作用。实践三段论永远不能取代上帝的应许而成为确据的主要依据；必须始终保留其次要的确证作用。否则，不确定性将取代确定性。后期加尔文主义者对信心和确据的教导最主要的根源都表明它们在加尔文的思想里就已存在。

亚力山大·科姆里

亚力山大·科姆里是荷兰“二次改教”的最后明灯之一。作为对正统派圈子里逐渐形成的冰冷的理性主义的回应，荷兰二次改教的目的是将改教真理应用于日常生活和体验。

作为一个土生土长的苏格兰人，科姆里在欧斯金（Erskine）兄弟，埃比尼泽（Ebenezer, 1680-1754）和拉尔夫（Ralph, 1685-1752）的讲道和教义教导下归信。在接受了良好的教育后，他在沃布吕赫（woubrugge）的一间荷兰改革宗教会接受按立。他在那里 38 年的事奉开创了一场属灵运动，波及整个荷兰。在沃布吕赫的年月，科姆里写了大量关于得救信心的教义以及它与称义的关系的著作。尤其是他关于得救信心教义的贡献，使他在整个荷兰的同行和“敬虔派”中的获得了声誉。

在十八世纪中期的荷兰，改革宗思想界内外的神学辩论的关键都围绕着严谨地阐明新教最初的唯独因信称义的教义，特别是在其核心的问题上，即：确据是否属于信心的本质？科姆里在这场辩论中的作用是至关重要的，不仅因为他是一个多产的作家，尤其是因为他努力在其中起到中间人的作用，这使他在几个方面与加尔文有惊人地认同。

争论的一方是威廉默斯·阿·布雷克（Wilhelmus à Brakel）、雅各·格林尼维根（Jacob Groenewegen）和德国人弗里德里希·廉坡（Friedrich Lampe）。这些神学家认为，确据必须被看作是信心的果实。他们认为饥渴的追寻基督属于荷兰所谓的“避难”（refuge-taking）的信心，以区别于“确信”的信心。他们认为“避难”的信心是信心的本质，“确信”的信心是信心的果子。他们认为如果确据是附属于信心，那是有害于牧养的，因为它使在“恩典开端的人”气馁，使他们认为他们缺乏确据就意味着他们还没有重生。

另一方，西奥多·范·德·华（Theodore van der Groe）和西奥多·范·图耶（Theodore van Thuyenen）主张确据和信心不可分割的。他们认为加尔文一直主张缺乏个人得救确据的人是缺乏得救信心的。此外，他们一再指出，布雷克和廉坡的观点可能造成牧养方面的潜在危险：渴慕基督的罪人可能被鼓励将他们的拯救建立在他们的渴慕上，却没有以确据的信心接受基督。

科姆里认为，双方的立场中都有可挽救的元素，可以在对加尔文的正确理解上结合起来。像加尔文一样，科姆里认为，确据一定属于信心的本质，但基督徒的信心并不总是主动地确认他们在基督里的个人的救恩。关于**确据既是信心的本质又可以和信心被区分开来的困境，科姆里相信他能通过一些神学辨析来处理，其中两项是：**

信心的“习性”(Habit, *habitus*)和“行为”(Act, *actus*)

在科姆里的思想里，习性和行为是最重要的区别，是他的信心教义的基础和组织原则。这种区别绝不是新奇的，但在他的手中受到了新的对待。科姆里认为，造成荷兰“二次改教”神学家之间在信心方面不和的根本原因，是大家普遍没能处理好这种区分：(1) 信心作为一种内在固有的“习性”正好与重生重合；(2) 各种信心的行为（即 *actus*）。只有当信心习性被运用到实践中时，圣灵才使真信徒能够实施信心行为。科姆里用**信心习性**来指信心的原则、范围、能力和特权。用**信心行为**指从信心习性流出的这些行动：“救恩的知识、救恩的赞同、救恩的确信。因此，信心习性是上帝植入到灵魂里的新品质，而信心行为是它（信心习性）的积极操练，使信心成为实践现实。

科姆里对信心习性的强调跟新教历来所注重的一样，他这样定义信心：

我们认为信心就是圣灵上帝倾注在选民心里的习性或原则，与新的本性一起，成为它的第一因素和最重要的因素，他们透过它从基督获得，并且也能从基督传入他们里面一种接受所有神圣话语对这功能的影响的能力；因此，它本身是活跃的。

依据这个定义及其随后的论述，科姆里突出了几个重要的强调点：

(1) 通过强调圣灵主导的信心（习性）注入，来试图避免将某种具体的信心行为抬到太高（如“接受”或“靠近”基督），以致于行为本身（即便不是神学上至

少在实际上)获得某种程度的称义能力。科姆里认为，当信心成为一种使我们称义的行为，就是凭人的行为称义，而不是凭上帝的恩典称义。对于科姆里来说，单单这一危险已经是足够的理由来认为信心习性是基础性的，并拒绝布雷克对信心行为的强调。

(2) 因此，通过强调信心习性，科姆里有意高举神圣恩典为信心的唯一原因。将信心习性植入选民的灵魂是圣灵独有特权，而选民原本在属灵上已死，完全没有这样的灵性能力。凭借这种植入，他被纳入并嫁接到耶稣基督里。有了这个植入后，他一定会积极地发挥信心。

(3) 至于如何理解信心与基督的联合，科姆里首要强调信心习性，次要强调信心行为。像加尔文一样，科姆里教导，嫁接进入基督是主要的 (*het primaire*)，因为正是通过这种嫁接，信徒获得耶稣基督的所有福分 (*het secundaire*)。基督作为施恩者要优先于他赐予的福分；他的位格要优先于他的恩典。事实上，正是信心与基督的联合，证实了这些福分是真实的。

(4) 通过强调信心习性，科姆里也维护了信心行为对上帝恩典的绝对依赖。尽管圣灵锻造的信心（习性）的恩典是完美的，内驻于它所植入的灵魂，但信心的活动（行为）并不是同样强烈，因为它本身不能凭借自己并为自己行动，而是一定要由这植入习性的圣灵来影响它。

像加尔文一样，科姆里主张所有真正的属灵操练都是来自于三一上帝和圣经。信心行为从圣父的喜悦经由基督而流出，由基督的灵激活，而且不能与上帝的话语分开。克罗米斯特 (P. J. Kromigst) 反对科



姆里，认为科姆里将圣灵与道分开太远；正好相反，科姆里似乎恰恰是竭力保持一种道与圣灵的最亲密关联，他写道：

如果没有“圣灵在应许里面并透过应许直接运行”，被植入的信心倾向就永不能被付诸实践（行动 *ad actum*），它先是被动地接受上帝恩典的礼物，随后因着恩典并通过恩典而变得活跃。

但是，圣灵完成信心的习性和行为所凭借的是上帝的道和上帝所命定的、以道为中心的相互关联的渠道。

因此，科姆里从来不会为了将圣灵提到前台而放弃道，而是始终主张：天父的预旨、在圣子的义里与他联合、圣灵的应用，以及道的宣讲是不可分离的。

总之，如果信心习性是圣灵植入的，信心行为则必须通过道来实现，虽然这样的行动可能经常会以一种缓慢而渐进的过程出现。

（5）最后，通过区别信心的功能和行动，科姆里得以防止他的加尔文主义受新律法主义（*neonomianism*）的苗头的影响。他深知加尔文主义经常容易萌生新律法主义，从而危害唯独因信称义的概念。

信心的直接（*directus*）行为和回应（*reflectus*）行为

对于选民如何逐渐拥有完全的信心确据的问题，科姆里大量谈及直接的和回应的信心行为，并用《威斯敏斯特信仰告白》第 18 章 2 节来作支持。根据这个

确据的定义，科姆里主张建立在神圣真理的“应许”上的确据用来解释直接信心行为，建立在“恩典的内在证据”和“圣灵的见证”上的确据是回应的信心行为的结果。

根据科姆里的说法，直接信心行为涉及到对上帝启示宣告的真理的直接领悟，尽管它更多地是涉及福音的应许，特别是那些安慰罪人的应许：如果他们接受了基督，他们永不会被抛弃。科姆里毫不犹豫地倡导“‘直接的’确据，即单单祷告仰望耶稣，‘没有任何中介’而直接从福音应许而来的确据。”这种确定来自于上帝的应许的直接相信，影响整个系列的心灵活动，使缺乏的人饥渴爱慕基督的义。圣灵让人不断意识到缺乏，由此赋予人这样的直接行为，直到选民完全地拥有基督。当这发生的时候，圣灵印记的工作将上帝的应许在信徒的体验中应用在信徒的心里，从而成为他自己的应许。

因此，直接信心行为被它的对象（基督福音的应许）所占据，而回应的信心行为具有不同的性质，它关注的是回顾直接行为，让“灵魂确定自己在基督里有份”。这种自反性的信心行为也是圣灵的恩赐，必须有圣灵内在见证的证实。

科姆里对确据的区分的首要目标，是指引真信徒更多地关注外在于他们的上帝在耶稣基督里无条件的恩典，从而引导他们对他们的呼召和拣选有确据。他的次要目标包括：调和当时改革宗的争论，教导信徒圣灵在他的生命中的拯救工作的方式，并鼓励在挣扎中的信徒竭力追求更大程度的确据。**通过这些区分和目标，科姆里保护自己不落入两个误区：（1）布雷克的错误，即认为确据不属于信心的本质，而只是信心的一个果子；（2）图耶的错误，即教导有得救**

信心的人必然有着对此信心的自觉地确认。作为这些思想流派的调停者，科姆里像加尔文一样认为确据一定属于信心的本质，但基督徒可能不一定总是能把握住这种确据。总之，科姆里的立场基本上是这样的：确据的种子在“避难的信心”中已经存在，虽然它大部分时间是静止的，信徒的目标必须是，他应当有意识地使他在原理上已经清楚的内容，在适当的时候在基督里长成充分的确据。“无论作为种子，还是在成长中，或已经得到充分确据”，所有的确据都是圣灵主权的礼物。

结论

在对约翰·加尔文和亚历山·科姆里（作为加尔文主义者的代表）关于“信心/确据”的观点的一些细节上进行思考后，我们现在可以得出几个结论：

首先，关于信心和确据的关系，必须拒绝加尔文与加尔文主义者完全没有联系的观点。因为，尽管侧重点不同，加尔文和加尔文主义在这一点是相同的：拥有确据却不自知是可能的。确据本质上应属于每一个信徒，尽管他可能不是总是感觉得到它。这个观念是联结两个不同本质侧重点之间的桥梁。因此，当加尔文所定义的信心包含了确据，并非直接与《威斯敏斯特信条》对信心和确据之间的区分相对立，因为加尔文和《威斯敏斯特信条》关注点不同。加尔文专门从信心带给人确信的特点来定义信心；《威斯敏斯特信条》第18章则特别描述了作为一种自觉意识和体验现象的确据。

其次，加尔文和大多数加尔文主义者（包括科姆里）所表达的信心概念，包括“作为信心本质的确据”（assurance in the essence of faith）和“对信心本身的

充足的确据”（full assurance of faith）两者，都没有要求信徒能时刻有意识地感受到。许多加尔文学者，包括坎宁安，正是忽视了这种在一个定义里的双重内涵。坎宁安认为，消除与加尔文矛盾的唯一途径，就是在这样的假设基础上进一步发展，即“关于信心的定义并不是为了说明什么是真正的信心的本质以及其中通常所包含的内容，而是描述什么是真正的信心，或者也描述其最完美的状态和最高的境界时的样式。”而对于加尔文和大多数加尔文主义者来说，不管信徒是否意识到，确据既然是信心的本质，就必然也包含在信心所有的运作中。

再次，加尔文确实不同于包括科姆里在内的一些加尔文主义者。关于确据的意识，他拒绝这种双层次途径，即清教徒通常所作出的“运作的信心”与“有充分确据的信心”的区分，以及在荷兰二次改教神学家那里更为常见的“皈信的信心”（toevluchtnemend geloof）和“确定的信心”（verzekerd geloof）。加尔文的追随者认为确据是需要通过在信心生活中有意识地逐步成长来实现的，这是加尔文不能认同的，尽管他认为信心的知识是可以逐步增加的。

第四，虽然坎宁安可能正确地看到加尔文没有研究出信心和确据关系的所有细节，但他和罗伯特·达布尼，以及查尔斯·贺智认为加尔文的教义忽略了后改教时代浮现的议题或者与这些议题相矛盾，这肯定太过分了。虽然后宗教改革与十六世纪宗教改革的属灵环境会有很大的不同，但加尔文在他的《基督教要义》、注释书、讲道里到处强调确据，证明个人确据问题在他那时代也是非常常见的。他不断强调“如何拥有确据”、“我们所拥有的确据是什么样的”和“这是我们确据的基础”等等，表明他所应对的时代状况。就是那时许多信徒缺乏足够的确据。加尔文是对刚刚

摆脱罗马天主教会束缚的信徒说话，他们过去受的教导是若一般的平信徒宣称有确据他就是异端。加尔文教导虽然人的不信“不会轻易地消失”，但确据却应当是常见的，他的目的是要在教会里在坚实的圣经基础上来建立和鼓励获得确据。

这也是科姆里和绝大多数英国清教主义和荷兰二次改教的后改教加尔文主义者的目标。发展出来的词汇术语，关于确据的著述，对信心软弱者的牧养情怀，迫切劝告并且邀请希望人的信心成长，剖析暂时的信心和其它错误形态的信心，所有这一切更加凸显了这些同时发生的运动渴求在基督里与上帝的活泼团契。因着崭新的牧养原因，后改教者将确据的次要依据从加尔文思想里的“副线”提高到“主线”，就像科奈里斯·格拉弗兰（Cornelis Graafland）所认为的，加尔文允许外在的记号作为真信心的有效证据，这个被加尔文打开的小孔，被后来的神学家扩大。他们用显微镜检查个人性的属灵体验，正是因为他们渴望探寻三一上帝的手在他们生命里的工作，为了将所有的荣耀归于拣选的圣父、救赎的圣子和运行的圣灵。加尔文主义的牧者，并没有本质上背离加尔文对信心与确据的教导，而是努力带领群羊进入信徒与基督联合的救恩所拥有的充分确据和享受中。

在那样一个教会的历史时代，加尔文和加尔文主义者作为当代教会树立了今天所需的模范：对正确和丰富的教义思考带来成圣和充满活力的生活。今天，教会正经历一场信仰和权威的危机，因此也是确据的危机。建立个人性的确据和群体的确据是极其迫切需要的。如果更多的信徒体验到这样的确据，教会的生命力就会得到更新，她会在生活的各个领域靠“主耶和華的大能”（诗 71:16）为基督和福音而活。✝



信徒永蒙保守

——从圣经看“一次得救，永远得救”

文 / 吕沛渊

“奇异恩典，何等甘甜，拯救像我这样罪人；前我失丧，今被寻回，前我瞎眼今得看见……历经许多危险苦难，如今我已到此地步；这恩领我平安到此，也必领我安抵天家”〔1〕

这首由约翰·牛顿（John Newton）所写的赞美诗歌《奇异恩典》（Amazing Grace）被广为传唱，虽然大家都喜欢唱这首经典圣诗，但若请你扪心自问：你有没有“这恩典必领你安抵天家”的确据？你是否清楚知道此确据从何而来？

这首诗歌实际所传递出来的信息是“信徒永蒙保守，必定得救到底”，或者说“圣徒的坚忍，永远得救的确据”，这也就是一般所说“一次得救，是否永远得救”的问题。此问题在华人教会中颇具争议，赞成

与反对的双方长期对峙，甚至带来一些教会的分裂。因此有人采取回避立场，认为这并非基要真理问题，各人可以有不同看法，彼此要互相接纳。但实际上，这恰恰是生死攸关的基要真理，不能有丝毫含糊，甚至一个人对此问题持怎样的答案，正显示出他对救恩的认识有多少，以及他对福音的认识是否合乎圣经。

一、分析误解与争论的原因

1、今日教会对“宗教改革信仰”的认识不清

教会因受世俗潮流影响，离开十六世纪改教运动的救恩福音，渐行渐远。今日教会多以人本的“理性、经验、传统”挂帅，偏离了“唯独圣经，唯独恩典”的真理，所以各人或任意而行或姑息妥协。

〔1〕 本段歌词是作者从《奇异恩典》的第一、三段的英文歌词中直译而来。——编者注

2、对此问题的用词模糊，定义不明

这导致了远离核心的无谓之争。何谓“得救”？何谓“一次”？何谓“永远”？这些用词若不在出发点就界定清楚，则接下来的讨论，必是各说各话，鸡同鸭讲。其实，争论的核心问题是：“真正重生得救的信徒，是否永不灭亡？”

3、对于圣经的解释方法

解经没有跟随改教家所恢复的“圣经合一，以经解经”的整全方法，即：以众多清楚的经文，解释少数难解的经文，而这是解释圣经的总原则。如果以主观前提固执强解单一经文，势必造成支离破碎的解经，偏离经文正意，自取沉沦（彼后 3:16）。

4、对于所领受的救恩福音，认识过于肤浅

许多信徒只知“福音三点”、“四律”，而没有全备的认识：全然堕落败坏的罪人，蒙三一真神的拯救，成为光明中的圣徒。这救恩是何等的丰富奇妙，其核心在于“与基督联合”（Union with Christ），并且有实施的秩序层面：恩召，重生，悔改相信，称义与收纳，成圣，蒙保守，得荣耀。对“信徒永蒙保守，得救到底”真理的讨论，不能脱离救恩的整体架构，更不能离开“在基督里”（In Christ）的核心，唯有如此才不至于望文生义，曲解教义。

5、对于教会历史的认识不足

对于教会历史的认识不足，也导致今日的争论常常重蹈覆辙。教会历史从早期、中世纪、改教时期，到现代时期，重复出现这些争论。我们应当从历史学教训。教会的正统信仰告白，如《多特信经》与《威斯敏斯特信条》，是经过许多敬虔的牧者、学者长期开会讨

论，根据圣经公开制订的教义准则。我们应当注重、参考和学习，以避免重复前人的错误。

二、历史中的发展

“信徒永蒙保守”此既宝贵又赐人安慰的真理，使重生的信徒有永生的确据。这是自从早期教会直到如今的正统信仰，是救恩福音的核心要项。但从第四与第五世纪的“伯拉纠派”（Pelagianism）兴起传讲“人本思想”的异端，否认信徒有得救到底的确据，此种谬论就在教会中兴风作浪，直到今日。经由奥古斯丁著书指明伯拉纠派的错谬，主后 431 年的以弗所大公会议，定伯拉纠为异端。然而，“半伯拉纠派”（Semi-Pelagianism）承袭伯拉纠思想，略加修改，发展成“神人合作说”，成为中世纪天主教会的主流信仰。直到今日，天主教会官方立场仍未改变，仍教导信徒要靠自己努力，配合神的恩典，到临死前功过相抵，经过临终告解礼，才可能知道自己是否得救。

所以，当改教家路德根据圣经，恢复真正的福音，提出改教信仰的“唯独圣经、唯独恩典、唯独因信基督称义”等真理时，立刻遭到天主教会的逼迫和镇压。天主教人文主义王子伊拉斯谟（Erasmus）在 1524 年出版《论自由意志》，指名道姓攻击路德所传讲的“唯独恩典的福音”，伊拉斯谟的立场是鲜明的“半伯拉纠主义”。路德在 1525 年出版的《论意志的捆绑》驳斥其谬论。而 1610 年荷兰的亚米念派（Arminianism）对“改革宗信仰”提出抗辩，正是半伯拉纠主义的僵尸还魂。荷兰教会在多特召开国际性的改教信仰大会，各国代表出席大会，引经据典逐条驳斥亚米念派异端，制订了《多特信经》。1640 年代在伦敦召开的威斯敏斯特大会，清教徒领袖制订《威斯敏斯特信条》，继续持守改革宗信仰，此信条被公认为历代正统信仰的最准确完整之总结。

然而当英国圣公会在 1660 年王室复辟，清教徒被打压罢黜，圣公会中的亚米念派又抬头得势。到了十八世纪，约翰·卫斯理受亚米念派著作的熏陶，引导了“循道运动”的卫斯理宗推广半伯拉纠主义。卫斯理鼓吹此思想，创办了“亚米念派杂志”，他的门徒被称为“福音派的亚米念主义者”。而透过十九世纪的“圣洁运动”以及二十世纪的“灵恩运动”，亚米念主义的人本思想“神人合作，天助自助”，深深影响了今日华人教会，使得改教家的子孙，今日的基督徒淡忘了“唯独恩典、神恩独作”的改教信仰，实在令人痛心疾首。我们必须根据圣经，高举改教家所恢复的福音，敲响暮鼓晨钟，发聋振聩。恳求主就在这些年间复兴教会。让我们一起“访问古道，哪是善道，便行在其间；这样，你们心里必得享安息”（耶 6:16）。

三、访问古道，认识善道

“信徒永蒙保守，必定得救到底”的教义，在《威斯敏斯特信条》第 17 章中有清楚扼要表白：

“凡神在他爱子里收纳，并且藉着他的灵有效的选召而成为圣洁的人，不可能全然或最终从神的恩典中堕落，反而必在此恩典中坚忍到底，永远得救。”（腓 1:6；彼后 1:10；罗 8:28-30；约 10:28-29；约一 3:9；5:18；彼前 1:5、9）

此段叙述破除了人们对于所谓“一次得救，永远得救”的错解与滥用。《威斯敏斯特信条》指明：“信徒永蒙保守”绝非“一个人一旦信主受洗，就可以为所欲为，认为自己是选民，得了‘犯罪许可证’，任意妄为也会至终得救。”相反，真正重生的信徒，乃是在神的恩典保守中，靠主恩典坚忍到底。因为“恩典藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”（罗 5:21）。圣徒的坚忍，是在持续不断的成圣过程

中争战，持守诫命与真道，因为主耶稣的恩惠一直与圣徒同在（启 13:10，14:12，22:21）。

“圣徒的坚忍，并非倚靠他们自己的自由意志，乃是倚靠神拣选的旨意，这是源自圣父上帝白白与永不改变的爱（诗 89:3-4，28-33；提后 2:18-19；耶 31:3）；倚靠耶稣基督救赎功劳与代祷的果效（来 10:10、14，13:20-21，9:12-15；罗 8:33-39；约 17:11、24；路 22:32；来 7:25），圣灵的内住同在，并且神的种子在他们里面（约 14:16-17；约一 2:27，3:9），以及恩典之约的性质（耶 32:40；诗 89:34-37；耶 31:31-34）。根据这些原因，圣徒的坚忍是确实的与永不失败的（约 6:38-40，10:28；帖后 3:3；约一 2:19）。

圣徒之所以能坚忍到底，其终极原因（第一因）是神的主权旨意，预定选民必定能蒙保守信靠主到底。原因是三一真神的拯救：圣父的拣选与永爱，圣子的代赎与代祷，圣灵的内住与运行；神赐给我们不能坏的生命种子；以及“恩典之约”是永远且不失败的圣约，必定达成目的，使选民得救。换言之，救恩是三一真神施行的拯救，使选民蒙恩得救到底，永不失败。因此追根究底，圣徒能坚忍到底，不是倚靠我们自己的能力。所以，一切“人本”的努力并不能保证我们得救到底。

“然而，圣徒们因为撒但与世界的试探，他们里面存留败坏罪性的放肆，忽略保守他们的蒙恩管道，以致于陷入大罪（出 32:21；拿 1:3、10；诗 26:70、72、74），甚至有时会继续陷溺其中（撒下 12:9、13；加 2:11-14）。因此而惹神不悦（民 20:12；撒下 11:27；赛 64:7、9），使他的圣灵担忧（弗 4:30），导致失去不少的恩典与安慰（诗 1:8、10、12；启 2:4；太 26:75），使自己的心刚硬（赛 63:17），良心受创（诗 32:3-4，51:8）。如此，伤害与绊倒别人（创 12:10-

20；撒下 12:14；加 2:13），使自己招致今生的审判刑罚（诗 89:31-32；林前 11:32）。

“信徒永蒙保守”并非表示我们的生活平顺、一路平安、直步登天。乃是说我们在灵命生活中必遭遇许多苦难，虽然我们自己常常跌倒失败，神仍然叫万事互相效力使我们得益处，不断地保守我们的信心，加力量给我们，使我们能坚忍到底。所以，圣经中有许多生活例证与鉴戒，真实的劝诫与警告，显明“信徒永蒙保守到底”没有不经历苦难、外在与内在的争战的。

但主基督已经得胜，我们与主联合在他的得胜中。然而成圣过程的争战，要面对外在敌人（撒但与堕落世界）与里面敌人（肉体情欲）。罪与恩同时存在于信徒里面，这是令人惊讶与警醒的事实。如果我们低估罪的存在，则“信徒的坚忍”就会脱离现实；如果低估恩典的可靠，则“信徒必得救到底”就会被视为不可能。因此，我们必须根据圣经，认识我们里面有恩典与罪恶的并存，才能认清圣经对于“圣徒的坚忍”的整全教导。

四、圣经的教导

圣经中论到“圣徒的坚忍”的教训，我们可从一些清晰自明的经文着手，然后查考相关主题的救恩教义。在新约圣经中，论到“坚忍”的用词（恒切、恒心、专心），通常是与“祷告”联系在一起（徒 1:14, 2:42、46, 6:4；罗 12:12, 13:6；西 4:2），路加福音 18:1-8 也论到坚忍祷告。圣徒的“坚忍”此字来自希伯来书 10:36“你们必须忍耐（原文：需要忍耐），使你们行完了神的旨意，就可以得着所应许的”。雅各书 1:3-4 与罗马书 5:3-4 都论到“忍耐”。凡是真正重生得救的人，都领受了真实得救的信，使他们在此信中蒙保守，恒久忍耐到底。

1、圣经中清晰自明的经文根据

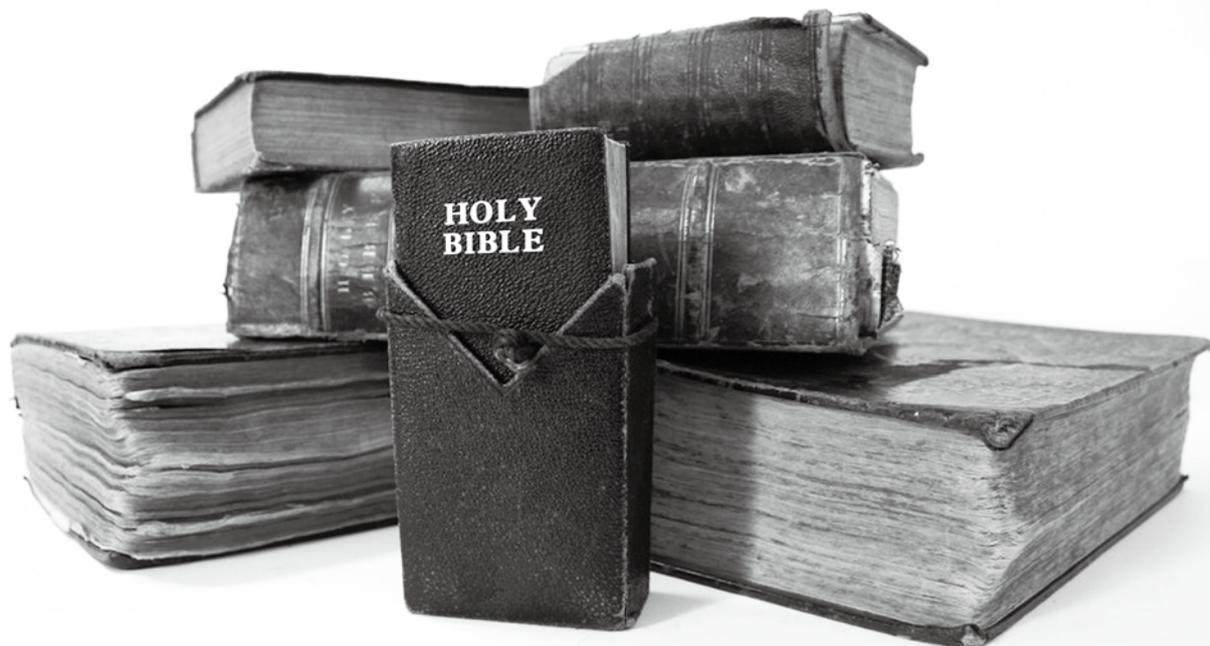
救恩的核心是“与基督联合”，圣父在永恒旨意中预定我们与基督联合，圣子基督道成肉身使我们与他的死和复活联合，圣灵实施此联合在我们的存在处境中。这联合是永远的联合，所以真正在基督里重生得救的选民，必定是永不灭亡。以下列举直接清楚的经文根据：

（1）我又赐给他们永生，他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，他比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。我与父原为一。（约 10:28-30）

主耶稣说：他的羊永不灭亡，谁也不能把他们从他和天父手中夺去。因为他赐给我们的是“永远的生命”，不会中断终止，不至灭亡（约 3:16）。假若有人说我们可以把自己夺去，则是荒唐可笑的谬论。天父必保守选民，基督也必保守父所赐给他、与他联合的人（犹 1），使他们得救到底。

（2）我们晓得万事都互相效力……就是按他旨意被召的人……预先定下的人，又召他们来，所召来的人，又称他们为义，所称为义的人，又叫他们得荣耀……谁能使我们与基督的爱隔绝呢？……因为我深信无论是……都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。（罗 8:28-39）

凡是蒙神预定拣选的人，神必召他们来，必称他们为义，必保守他们至终得荣耀，一个也不失落。神拯救我们到底的旨意计划，是没有可能中断的。所以保罗有如此的确据，高唱得胜凯歌：谁能敌挡我们呢？谁能控告我们？谁能定我们的罪呢？谁能使我们与基督的爱隔绝呢？这四个“谁能”宣告：所有受造之物（包括我们自己在内）都不能！保罗在哥林多前书



15:55-57 也同样宣告：连“死”与“罪”都不能胜过我们，因为神使我们藉着我们的主耶稣基督得胜，感谢神！

(3) 我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。(腓 1:6)

使徒保罗在此说：神必最终完成他在我们生命中所开始的拯救大工。凡是真正蒙主重生，得着真实信心的人，其信心必定显出果效，必定彰显出坚忍到底的果子。神拯救我们的恩典，是保守我们到底的恩典。因此，我们能坚忍到底，作成得救到底的工夫，因为我们立志行事，都是神在我们心里运行，为要成就他的美意(腓 2:12-13)。神能藉着耶稣基督在

我们心里行他所喜悦的事，在各样的善事上成全我们，叫我们遵行他的旨意，保守我们的心到底(来 13:20-21)。

(4) 他也必坚固你们到底，叫你们在我们主耶稣基督的日子无可责备。神是信实的，你们原是被他所召，好与他儿子我们的主耶稣基督一同得份。(林前 1:8-9)

这是重生得救的人必有的确信：神必保守与坚固我们到底，使我们最终全然成圣，无可责备。因为那召我们的是信实的，他必使我们坚忍到底，他必成就这事(帖前 5:23-24)。所以凡是唯独因信基督称义的人，虽然经历患难的考验，必是欢欢喜喜盼望

神的荣耀，就是最终与主耶稣同得荣耀（罗 5:1-5, 8:17-25）。

(5) 愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神，他……重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残…的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩。（彼前 1:3-5）

重生得救的子民，都得着（原文无“可以”此词）不能朽坏、不能衰残的基业，必能得着在末世要完全显现的救恩。所以我们必能坚忍到底，因为神赐给我们真实得救的信心，神必以他的大能藉着信，保守我们，使我们必能得救到底。神保守我们，他的“大能恩典”是本质原因，他所赐的“信”是媒介原因（弗 2:8, 6:23）。所以他必能保守我们不失脚，叫我们无瑕无疵，欢欢喜喜站在他荣耀之前（犹 24）。

2、圣经中相关的救恩教义

圣经清楚教导我们救恩的丰富内容，其各项都是一体的多面。“信徒的坚忍”与其他救恩要项，也是紧密合一的。如果否认“信徒永蒙保守，得救到底”，则救恩的其他教义也就失去意义，荡然无存。

(1) 圣父的拣选

神主权的拣选，保证了信徒永蒙保守，因为神的选召是没有后悔的（罗 11:29）；神拣选的旨意是永不改变的，为要使我们在他面前成为圣洁（弗 1:4），效法他儿子的模样（罗 8:29）。他按他的旨意行作万事，叫万事互相效力，达到他所预定的旨意（弗 1:11；罗 8:28）。他所拣选的人，他都能拯救到底，使他们坚忍到底，最终得荣耀。假如否认“信徒坚忍到底”，则等同于否认“拣选”的本质，使其落空。

(2) 圣父称我们为义

我们唯独因信基督称义，是一次称义，永远称义。凡称义的人，必定最终得荣耀：“称义”本身保证了“最终得荣耀”，因此，神必保守称义的信徒坚忍到底，以至最终与主同得荣耀（罗 8:30）。假若否认“信徒坚忍到底”，则等同于改变“称义”的本质，使其失效。

(3) 主基督的中保职分：为信徒代求

主耶稣宣告他必保守他的子民（约 6:39-40, 10:28-30），他以大能保守所赐给我们的信心。这显示“信徒必能坚忍到底”。**基督是我们的君王**，胜过我们的仇敌撒但、世界、老我；**他是我们的先知**，以他的圣道引导我们，使我们坚忍到底；**他更是我们的大祭司**，永远活着，在天父面前替我们代求，凡靠他进到神面前的人，他都能拯救到底（来 7:25）；**主基督是我们的代祷者**，他已经从死里复活，现今在神的右边，替我们祈求（罗 8:34）。主对彼得说“但我已经为你祈求，叫你不至于失了信心”（路 22:31），这就是彼得被撒但攻击而没有灭亡的根本原因。在约翰福音 17 章主耶稣“大祭司的祷告”中，他祈求他的子民蒙保守，直到那日他荣耀的再临（约 17:11-12、24）。天父总是听他的祷告（约 11:42），他所祈求的，就是天父的旨意。

主耶稣是我们的中保，如今在天上宝座不断地替我们祈求，保证了信徒永蒙保守，继续坚忍必得救到底。假若否认“信徒的坚忍”，等于是贬低了主基督的中保职分，使他的代祷无效。

(4) 圣灵的内住

父神赐圣灵给我们，住在我们里面的目的，是作为我们得救恩基业的凭据，也是保守我们得救到底的

保惠师（弗 1:13-14, 4:30；林后 1:22, 5:5），是我们得救到底的印证与保证。圣灵不断地将神的爱浇灌在我们心里，他确保我们得救到底的盼望，不至于羞耻落空（罗 5:5）。

圣灵住在我们心里，将“神爱我们到底”的确据赐给我们。他与我们的心同证我们是神的儿女（罗 8:16）。所以圣徒能坚忍到底，是圣灵作工的结果。因此《威斯敏斯特信条》说：圣徒的坚忍是倚靠圣灵的内住同在。

（5）恩典之约

信徒坚忍到底是“恩典之约”的必然结果，因为此救恩圣约是三一真神所预定的，使选民得拯救到底。圣父预定拣选的永恒旨意，圣子基督代赎代祷的中保之工，圣灵内住实施救恩的确定，都表明“信徒的坚忍”是在“恩典之约”中，蒙神保守的信仰与生活。圣约的应许是“信徒永蒙保守”的根基，也成为“信徒的坚忍”的责任来源。信徒必须在主基督里，以信靠顺服之心，勤勉地使用在恩典之约里所赐的蒙恩管道（施恩媒介）。假如没有“恩典之约”的保护与管教，信徒必然会跌倒失落。反之，正因为有“恩典之约”的永远保障，选民必永蒙保守，坚忍到底。

五、回答反论，澄清误解，化除困惑

亚米念派反对“信徒永蒙保守，坚忍到底”的圣经教义，指控改教家所传讲的真理。他们的理由，主要是以“人本理性与经验”作为前提，来解释少数看来似乎支持“选民有可能灭亡”的经文。十七世纪清教徒神学家约翰·欧文（John Owen）写了一本经典巨作《圣徒的坚忍：解释与确证》，收录在《欧文全集》第 11 卷，其中详细回答了这些反论，是

自改教时期至今，论述此主题最详尽的一本书。在中文译作中，有两本“救恩论”的好书：约翰·慕理（John Murray）的《再思救赎奇恩》（*Redemption Accomplished and Applied*），傅格森（Sinclair Ferguson）的《磐石之上》（*The Christian Life—A Doctrinal Introduction*）；另外，笔者所著《唯独基督十架》，也可供参考。

一般信徒面对亚米念派提出的经文证据与解释，会颇觉困惑。我们必须根据圣经简明扼要地回答这些所谓“具有争议性”的经文，破除迷惑人心的误解与谬论，以帮助读者回归圣经正道。亚米念派提出的经文，其实都是张冠李戴；他们的解释更是望文生义、脱离上下文的强解。我们应当根据“以经解经”总原则（众多清楚经文来解释少数难解的经文）以及圣经“救恩真理的整全合一”，来指出亚米念派的错误解释。

1、所谓“警告有可能背道”的经文

（1）免得有人迷惑你们……许多人跌倒……惟有忍耐到底的必然得救。（太 24:4, 10-13）

主耶稣警告门徒末世将发生的事，许多人会跌倒。然而，真信徒必会忍耐到底，因为接着在 24:22 说到“选民”必然蒙拯救到底。

（2）他们遭遇这些事都要作为鉴戒……须要谨慎，免得跌倒。（林前 10:11-12）

使徒保罗以倒毙旷野的以色列人作为鉴戒，来警告信徒以防跌倒，这些悖逆的以色列人是神不喜欢的人，并非真选民。然后立刻在 10:13 说明“神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的……总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住”，所以选民必能坚忍到底。

(3) 我是攻克己身,叫身服我,恐怕我传福音给别人,自己反被弃绝了。(林前 9:27)

此处“被弃绝了”,原文作“不合格 disqualified”,是指上下文前面所说的比方“运动员落选,没有得到奖赏与冠冕”。因此保罗说的是指“得赏赐”并非指“得救”。在哥林多前书 3:12-15 已经说过:人的那草木禾秸的工程,经不起火的考验而受亏损,他得不到赏赐,然而仍是得救的。

(4) 恐怕我们随流失去……免得你们中间或有人存着不信的恶心……(来 2:1, 3:12-13)

这是希伯来书对读者的一般性警告,正如摩西对旷野中的以色列人所提的警告,以及诗篇 95 篇对旧约信徒的劝诫。希伯来书的读者,面对苦难逼迫,其中的稗子不是真信徒。希伯来书作者在第 4 章中区分“他们”(没有信心的人)与“我们”(已经相信的人),真信徒必得以进入安息(来 4:2-3)。

结论: 这些警告背道、提醒防范跌倒的经文,并不能证明选民会背道,离弃信仰。反而是让读者省察自己是否有真实得救的信心(林后 13:5),要真信徒儆醒。

2、所谓支持“得救的条件,要看信徒是否继续相信”的经文

(1) 只要你们在所信的道上恒心……不至被引动失去福音的盼望。(西 1:23)

保罗对歌罗西教会所有的会友称呼“你们”,其中有麦子(重生的选民)与稗子(没有重生的会友),1:21-22 中的“你们”指的是选民,说明神对于“麦子”所作的拯救,福音的盼望是确实的;1:23 是对选民的

提醒与警告。所以保罗说明:选民必然会在所信的道上恒心,不会被引动离开福音。这是省察自己并且分辨谁是假弟兄的证据,所以保罗提醒每一位会友不可忽略。若是将此经文作为“得救到底的条件,在于你自己努力维持信心”的依据,则是本末倒置。

(2) 我们若将起初确实的信心坚持到底,就在基督里有份了。(来 3:14)

如同上述,“将起初确实的信心坚持到底”是选民必会活出的圣约见证,显明自己是在基督里有份的真信徒。因为原文作“……就已经在基督里有份了(动词是完成式)”,就显明在基督里已经有份了,并非“将会在基督里有份”。所以此处与歌罗西书 1:23 一样,并非指将来得救的条件,乃是对选民的提醒与警告,并且真信徒必然坚忍。

(3) 我是真葡萄树……凡属我不结果子的枝子,他就剪去;凡结果子的,他就修理干净,使枝子结果子更多。(约 15:1-2)

主耶稣用“树与枝子”的比喻,来说明他与信徒的关系。这是以“圣约”架构作背景说明背约子民遭剪除,守约子民与主连结。保罗在罗马书 11:17-24 也是用“树与枝子”说明不信背约的犹太人是被折下来的枝子,信主的外邦人是被接上的枝子。所以,主耶稣在约翰福音 15 章是以“约”来说明,“凡属我不结果子”是指“与主有立约关系,却背约不信的人”;“凡结果子的,他就修理干净”是指“守约信靠主,在圣约中被保护管教的人”。

现在你们因我讲给你们道,已经干净了。你们要常在我里面,我也常在你们里面。枝子若不常在葡萄树上,自己就不能结果子;你们若不常在我里面,也是这样。(约 15:3-5)

约 15:3-5 说的“你们”，是“已经干净了”的门徒，在葡萄树上的枝子才能结果子。此段经文中每一节重复说到“常在我里面”，原文并无“常”字，而中文和合本所用的“常”都是指“恒常”（always）不是指“时常”（often）。因此，假如望文生义说“基督徒有时候不在主里面”，则是大错特错。枝子是恒常不断的在葡萄树上才能结果子。选民自重生起，就永远与基督联合，永不分开，所以真信徒在主基督里，永蒙保守必坚忍到底。显然约 15:3-5 是强调真信徒住在主里面的证据，是必多结果子，并非说选民有可能灭亡。

结论：这些经文说明选民在恩典之约中的生活，必结出果子，是信心坚忍到底的证据。也说明如何分辨真假信徒。若是强解这些经文来证明选民会背道灭亡，则是文不对题，本末倒置。

3、所谓“实际背道的经文例证”

(1) 卖主的犹大

有人想要以此证明信徒有可能灭亡：因为犹大原是跟随主的门徒，最后出卖主而灭亡。其实，犹大从一开始就不是真信主，他以错误动机来跟随主，他是个贼，常偷窃钱囊中的钱（约 12:6）。他根本不信主耶稣是神的儿子，不然他怎么敢出卖主呢？后来懊悔，是因流无辜人之血而良心责备自杀，而非悔改，显明一点也无真信心。他是灭亡之子，属乎恶者（约 6:64，17:12）。

(2) 保罗的同工底马

底马原是保罗亲密的同工，因为贪爱现今的世界，离弃了保罗（提后 4:10）。有人引用底马，来证明真信徒有可能背道灭亡，这是糊里糊涂的说法。因为“撒种

的比喻”（太 13 章）已经说明：有些人的信心只是暂时的“相信”，并非真实得救的信心，没有结出真实得救的果子。撒在路旁的、石头地上的、荆棘里的，都只是表面相信而已，经不起患难考验。约翰说：“他们从我们中间出去…显然都不是属我们的”（约一 2:19）。

底马离弃了保罗，不能证明他原先是重生的选民，只能证明传福音、行神迹的人，也不一定是重生得救的人。犹大与底马的例子，正是主耶稣在马太福音 7:21-23 所说的“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国，惟独遵行我天父旨意的人，才能进去”，虽然他们奉主的名传道、赶鬼，行许多异能，却是主从来不认识的人，是作恶的人。但神的选民必会从心里遵行他的旨意（腓 2:13；来 13:20-21），蒙主保守坚忍到底。

(3) 希伯来书所警告的一些人

论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了……（来 6:4-6）

这是亚米念派常用来反对“圣徒的坚忍，永蒙保守”的经文。他们说这里所指的五项叙述，是指重生得救的信徒。然而上下文（来 6:7-8）用“田地”的比喻正是旧约常用的“圣约”架构（例如赛 5:1-5, 7:23-24；耶 44:22），显示此处所说的是“约民”（与神有立约关系），并非“选民”（因为选民永不灭亡）。仔细考查这五项叙述，也只能证明他们是“约民”，若是背道背约，则结局悲惨。

“已经蒙了光照”是指听到福音的人，此动词用来指真光照亮一切生在上世上的人（约 1:9）。“尝过天恩滋味”与“尝过善道滋味”，是表示得到了神的恩典，听到了真理，例如旷野中的以色列人吃过吗哪，听过摩西教训；群众吃饼得饱，听到主耶稣的教导。



“觉悟来世权能”，希律王听到施洗约翰讲论，心存畏惧（可 6:20）；腓力斯听到保罗讲论将来审判，甚觉恐惧（徒 24:24-25）。“又于圣灵有份”，那些奉主名传道赶鬼行许多异能的人，在旷野中行走的以色列百姓，是与圣灵的工作有份（赛 63:10-14）。总之，有这五项经历的人，是经历了神的恩典（听到圣道，经历神迹），与圣约中的恩典有关，然而并不能证明他们一定是重生得救的选民。犹太与底马是有这五项经历的人，但是却没有真正重生。

所以，此处所指的那些有这五项经历而后来“离弃道理”之人，明显是背道背约之人。在接下来的 6:9-12 立刻说明：选民不是这样的人，乃是“亲爱的弟兄，

我们虽是这样说，却深信你们的行为强过这些，而且近乎得救”。第 9 节原文直译“但是我们深信，论到你们，亲爱的弟兄，你们胜过他们，并且是属于得救”，读者参照英译本 ESV 也可明白和合本译作“近乎得救”的原文，并非指“接近”得救，乃是“属于”（belong to）得救。“你们的行为强过（胜过）这些（那五项叙述）”，显示这五项叙述所说的，不足以证明当事人是重生的真信徒。

希伯来书作者接着在 10-12 节说明真信徒所结的果子：“行为和爱心”，“满足的指望（原文作‘满有确据的盼望’）一直到底”，“信心和忍耐，承受应许”。这清楚表明：4-8 节指的是“约民”（没有重生的人）；

而 9-12 节指的是“选民”（重生的圣徒）。所以，4-8 节是提出对约民中背道者的警告，并非说选民有灭亡的可能，因为 9-12 节是向选民说明“圣徒的坚忍，必蒙保守得救到底”。

我们得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就再没有了……（来 10:26-31）

这段经文说明“得知真道以后，故意犯罪”的可怕结局，将要受何等的刑罚。这显然是指约民，后来离弃所知的真道；这也是 6:4-8 所说的那些人，例如旷野中倒毙的以色列人，新约里的犹大与底马。因此，不能以此经文作为选民有可能灭亡的证据。亚米念派误解此段经文所提到的“将那使他成圣之约的血，当作平常”。原文直译作“人……将立约的血当作平常，他是藉此约成为圣洁”。希伯来书作者以旧约“立约的血”（出 24:8）说明此人与神有立约的关系，摩西将立约的血洒在以色列百姓身上，将他们与世人分别出来。这并非保证当事人是真正得救的选民，因为这些百姓大多数因背道行恶而倒毙旷野。

“成为圣洁”此动词的基本含意是“分别出来”，就是“被分别为圣”。所以，在西奈山与神立约“成为圣洁”的百姓，是礼仪上成为圣洁，并非保证他们的生命是圣洁。正如旧约藉着献祭得洁净，只是在礼仪上圣洁而已。哥林多前书 7:13-14 使用同一动词“成为圣洁”说到“不信的丈夫，就因（信主的）妻子成了圣洁”，这丈夫仍是不信的，却因情愿与信主的妻子（与神立约者）同住；这样的人在神的眼中被分别出来，与其他人不同。所以，外表“成了圣洁”的丈夫是“被分别出来”却仍是不信；何况与神有立约关系的“信徒”（受洗加入教会者），更是礼仪上“成为圣洁”了。然而，礼仪上成为圣洁

的“信徒”，不一定是真正蒙主宝血洗净的圣徒。所以，希伯来书 10:26-31 所说的“成为圣洁”的人却故意犯罪背道，是指“约民”，并非“选民”。

希伯来书作者接着在 10:32-39 说明“选民”必会坚忍到底，得着应许（36 节），并且清楚宣告“我们却不是退后入沉沦的那等人——就是 26-31 节所说的约民，乃是有信心以致灵魂得救的人——就是 32-38 节所说的选民”。

结论：这些例证背道者的经文，如同前面所说，并非是要证明选民可能会灭亡，真信徒无法坚忍到底。乃是指明假信徒暂时的信，虽然是约民，但结局是背道沉沦。并且要选民儆醒，省察自己的信心，倚靠主的保守坚忍到底，享受“永蒙保守”的确据。

六、宝贵的功课

根据整本圣经众多经文的全面教导，“信徒永蒙保守，圣徒的坚忍”确实是救恩真理，福音的核心。反对者所提出的辩论与解释，都是以“人本思想”的错误前提，作假想推论。从以上的解经讨论，特别是澄清误解与反驳谬论，我们从“圣徒的坚忍”救恩真理，学到了四点宝贵的功课：

1、圣徒的坚忍是因为蒙神保守，不是因为自己有能力

反对者所引用的经文，透过正意解经，对于“圣徒的坚忍”教义，不但没有造成问题，反而是坚固真信徒。改教家根据圣经，强有力地见证说：假若让信徒倚靠自己来忍耐撒但的试探攻击，则不只是可能犯罪背道，必定是沉沦灭亡。《威斯敏斯特信条》说到重生

的信徒“不可能全然或最终从神的恩典中堕落”，因为他是在恩典之约里，有圣灵的内住。若非如此，则信徒必然会跌倒堕落，因为在他自己里面没有任何能力，可以保证自己坚忍相信到底。正如《多特信经》5章3条所说的：“因为仍有罪存留内住在信徒里面，加上罪恶与世界的试探，那些悔改归正的人若倚靠自己的力量，是不能持久在恩典的状态中。然而，神是信实的，已经赐下恩典，必定怜悯地坚固他们，大能地保守他们在恩典中，直到末了”。

这正是大卫的祷告：“求主不要从我收回你的圣灵”（诗 51:11），不然，他必会跌倒失丧，最终堕落。主耶稣应许在五旬节之后，圣灵住在信徒心里，永远同在（约 14:16；林前 12:13），所以我们永不灭亡。我们之所以能坚忍信靠到底，完全是神主权的恩典保守我们到底，绝非我们自己有能力保守自己。连原本圣洁的天使也会堕落，更何况信徒在今生仍未完全圣洁的状态中呢？

圣经中这些警告背道的经文，并非与“信徒永蒙保守”有任何矛盾，乃是要我们看清：假如我倚靠自己，为自己而活，则我必不会得救到底，必会跌倒失落。“圣徒的坚忍”并非头脑中的教义辩论，乃是在实际生活中全然倚靠神。

2、圣经警告背道的经文，是给所有约民，对于选民具有教育意义

我们也必须注意：圣经这些警告经文，是对教会中所有信徒说的。教会中有麦子与稗子，重生的与未重生的，真实的与挂名的信徒。例如使徒保罗写信给哥林多教会时，他多处称呼他们为“弟兄们”，并非表示哥林多教会里会员都是真正重生者。保罗在

歌罗西书 3:14 与腓利门书 24 节，称呼底马为“同工”，在提摩太后书 4:10 说他是离弃使徒的人；在底马背道之前，保罗不知他根本未重生得救。然而只有主耶稣鉴察人心，他早就知道犹大会出卖他。

我们无法区分教会中哪些人是麦子，哪些是稗子，只有从背道的结果得知。所以，圣经中警告背道的经文，是给教会中所有会员（约民）：“稗子”听了却仍然背道显明他不是麦子，同时也叫“麦子”做醒祷告，免得入了迷惑，认真省察自己是否有真信心（林后 13:5），警告他们不要犯罪背道。虽然真正重生的信徒，一定不会背道灭亡，然而这并非表示他们不会任意妄为。他们听到了圣经对背道的警告，就会更加小心，以免犯任何罪而得罪神，这正是上帝保守他真子民的方式。总之，圣经圣约之书，对所有“约民”说话，警告背约者必得圣约的咒诅刑罚，这对约民中的真子民，即“选民”具有重要的教育意义，使他们更加紧紧的倚靠神，不倚靠自己。

3、圣经中背道的实例，警戒我们不可倚靠自己

旧约记载以色列民在旷野背道，扫罗王的败落，以色列人亡国被掳；新约记载犹大卖主，底马离弃使徒，以弗所教会长老中有人起来说悖谬的话（徒 20:30），亚细亚的人有许多离弃使徒（提后 1:15）。我们在今日教会中也看到有背道堕落的同工或信徒，令我们痛心疾首。圣经清楚告诉我们，这些人并非选民，“他们出去，显明都不是属于我们的”（约一 2:19）。

然而，这些例子让我们学到刻骨铭心的教训：“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人，才能进去”，虽然这些人奉主的名

传道，赶鬼，行许多异能，却是主从来不认识的人，作恶的人（太 7:21-23）。任何“恩赐挂帅”或“事奉经历”，都不能取代与主耶稣的生命连结。我们坚忍得救到底的确据，并非在于自己，乃是完全在于“在基督里，与主合一”。

4、“信徒永蒙保守”千真万确，然而我们必须“坚忍到底”

犹大书第 1 节说：我们被召的人是“在父神里蒙爱、为耶稣基督保守的人”，第 24 节说我们的救主，独一的真神，他“能保守你们不左脚，叫你们无瑕无疵、欢欢喜喜站在他荣耀之前”。此书信既然头尾都论到“保守”，主题即是“信徒永蒙保守”。在此书 20-21 节说到：我们要“保守自己常在神的爱中”（主要子句），并以三个附属子句的现在分词，说明如何保守自己：在至圣的真道上造就自己，在圣灵里祷告，仰望我们主耶稣基督的怜悯，直到永生。这表明在神的主权恩典保守中，我们有责任要保守自己。

换言之，“在神的保守中，保守自己”，这是“圣徒的坚忍”的真正意义。神主权的恩典“保守我们”是第一因，我们靠他的恩典“保守自己”是第二因。第一因预定并使用第二因，并未减轻第二因的责任。我们靠主恩，勤勉使用神所赐的“蒙恩之道，施恩媒介”：读经，祷告，在信心中仰望主。这是此教义真理的生活实践。

七、总结：操练实行“圣徒的坚忍”

如前所述，希伯来书详细论到“信徒永蒙保守，坚忍到底”的真理，并且劝勉我们认真实行。傅格森从希伯来书归纳出实行的五原则：

(1) 谨守你心防备罪的欺骗迷惑（3:13）；防范不信的恶心（3:1、14；4:2；12:14-17）。

(2) 信徒团契彼此相顾，激发爱心，勉励行善，天天彼此相劝（10:24；3:13）。

(3) 追念神在过去如何保守你，数算神恩，得以被坚固（10:32）。

(4) 注目仰望我们的主耶稣基督，他为我们的信心创始成终；不断思想他如何坚忍到底（12:1-4）；思想他是我们救恩的元帅，如何从受苦到得荣耀（2:10-11）。

(5) 顺从引导你的教会领袖，他们是为你的灵魂时刻儆醒（13:7、17）。

以上这五原则，可称为“圣徒坚忍”的实行五要点，千万不可忽略。最后，让我们引用《多特信经》5 章 15 条作为末了的话：

关于“真信徒真圣徒永蒙保守，坚忍到底，以及他们有此确据”的教导，是神在他的话中极为丰富地启示出来，这是为了他名的荣耀，也是为了使敬虔之人得着安慰；神将此真理深刻在信徒心中。这真理是属肉体之人所不能明白的，是撒但所痛恨的，是世人所嘲笑的，是无知的人与假冒为善者所滥用的，是错谬之灵所攻击的。反之，基督的教会，他的新妇，总是挚爱此真理，坚定的护卫之，视为无价之宝。没有任何计谋能拦阻我们的神，没有任何力量能胜过他，他保守教会，使得教会必继续挚爱与辩护此真理。愿尊贵荣耀唯独归与我们的神，圣父圣子圣灵，直到永远，阿们。✝



虚假的确据^[1]

文 / 保罗·华许 (Paul Washer) 译 / 和卫

他们说认识神，行事却和他相背；本是可憎恶的，是悖逆的，在各样善事上是可废弃的。(多 1:16)

当那日，必有许多人对我说：“主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？”我就明明地告诉他们说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”(太 7:22-23)

本书是《重拾福音》系列的第三本^[2]，我们到了学习福音和救恩过程中最关键的部分。我们必须问自己这样的问题：我怎么知道自己已经重生，我真是神的儿女吗？我怎么知道自己已因为相信而得到永生？在现今的时代，有很多人自称在基督里得到了某种永生的盼望，但在生活中却很少深思主的教训。如果我们思考一下现状，这个问题的重要性便显现出来。

在二十一世纪，此问题的严峻性更加突显，因为现今的讲道和传福音已经彻底地改变了福音的内容、福音的呼召和人获得救恩确据的方式。今天，很多牧师所传讲的福音虽然在根本上没有背离真理，却将它简化成一系列简便和空洞的陈述，常不去解释福音背后真正的意义和大能。叫人悔改和信靠的福音成了叫人接受基督和重复悔罪祷告的规劝。这种情况通常出现在大众布道活动快结束的时候，被邀请的人立志做基督徒往往不是源自个人内心而是情绪激昂时的行为。此后，这些人不会依据圣经的原则来谨慎思考自己的归信和生活方式，也无法获得得救的确据。事实上，这份“救恩”是某个满怀好意的牧师主动加给他们的。只要有人在接受基督时表现出一点诚意，他便会迫不及待地将救恩的所有好处“赐给”做过此立志祷告的人。

[1] 本文出处：保罗·华许 (Paul Washer), 《福音的确据和警戒》(Gospel Assurance and Warning), 密歇根大急流城：改革宗经典出版社，2014年，第9-20页。本文为全书第一章。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

[2] 《重拾福音》系列丛书目前已出三本，前两本分别是：《福音的大能和信息》、《福音的呼召和真正的归信》。

福音遭遇如此剧变之后，很多人的行事为人很少有得救恩典的证据，但他们却抱着最“坚定”的救恩确据，对任何质疑自己信仰的人怀着最坏的恶意。他们相信自己已得拯救，心怀确据，因为已得到宗教权威的肯定。他们很少听到有讲道劝诫这类口头的认信者，也得不到训诫去依照圣经省察自己，或以归信的客观证据来试验自己。^{〔3〕}他们丝毫没有迫切感，也觉得没必要来确认自己的蒙召和拣选。^{〔4〕}

对牧者的劝诫

如今，人们普遍对救恩抱以冷淡的态度，对确据有着肤浅的认识。对此，牧者们要负很大的责任。由于没有仔细解读圣经，或没有认真地研究历代信心伟人的悔改和传道，才带来对福音和归信的疏忽及理解的错漏百出。牧师们不经心地证道，不敬畏地传讲福音和不严肃地呵护人的灵魂，使得信徒头脑中滋生出错误和危险的福音观念。

只有圣经的真理才有大能让人们称颂神和尊重福音，让牧者有敬畏的心去履行交托给他们的责任。然而，在二十世纪，一个渐进且不可逆转的趋势出现了：人们不再严肃和敬虔地研读圣经真理，带来了轻视和随意对待福音的严重后果。牧师将神圣的职责当作方法论，把讲道当作实用主义，将圣灵的大能当作精心设计的营销策略。神学院本该用来培养合格的传道人，但如今看起来更像是打造未来行政总裁和高级经理

人的领袖训练研讨会。牧师讲道的重点不再是福音，而是生活原则；会众人数的增长和动员比教会纯洁更重要；只要有人做了悔罪祷告并加入教会便可以成为基督徒。

作为牧者，我们已得到很大的恩赐，但更需要的是付出，必须竭尽全力守住圣灵交托给我们的善道。^{〔5〕}我们必须回到神的道所明确划出的古道上。^{〔6〕}我们必须全身心地研读圣经，在敬虔中长进，才能对福音事工有用，把神国的奥秘显明给众人。^{〔7〕}我们必须勤奋克己，蒙神悦纳，作无愧的工人，正确地传讲真道。^{〔8〕}我们必须时刻谨慎自守，留意自己的教导（尤其是福音的教导）使我们在讲道时，既能救自己，又能救听我们的人。^{〔9〕}作为福音的执事，我们必须努力装备自己，传讲福音，叫人悔改认信，辅导慕道友。对此，我们不可疏忽。我们在这些重要方面的勤奋和忠实会极大地影响人的永生和教会在世界的见证。

我们必须铭记，耶稣基督的教会由一群藉着圣灵重生的人组成。他们已经悔改，因信得救，行事为人有主的恩典，在蒙恩中不断成长。教会是神的创造，是他最伟大工作中的一件，^{〔10〕}是神亲手选定的器皿，藉着她，彰显他的荣耀，也将他百般的智慧显明给那些在天上执政和掌权的。^{〔11〕}教会是重要的共同体，我们每个人对此都必须小心谨慎。因为教会里的人，不论是牧者，还是普通信徒，都已得蒙呼召去建造她。我们必须竭尽所能，使我们的服事能加增她的荣耀和

〔3〕 太 7:13-27；林后 13:5；多 1:16。

〔4〕 彼后 1:10。

〔5〕 路 12:47-48；提后 1:14。

〔6〕 耶 6:16。

〔7〕 提前 4:15。

〔8〕 提后 2:15。

〔9〕 提前 4:16。

〔10〕 弗 2:10。

〔11〕 弗 3:10。

美名，而不是减损她，或给她的见证带来不可逆转的伤害。目前教会所面临的威胁也正是使徒保罗劝诫哥林多教会的原因：

“因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基。若有人用金、银、宝石、草木、禾秸在这根基上建造，各人的工程必然显露，因为那日子要将它表明出来，有火发现，这火要试验各人的工程怎样。人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得赏赐；人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救。虽然得救，乃像从火里经过的一样。”（林前 3:11-15）

耶稣基督是教会的房角石。^[12]因此，她的根基是不可摇撼的。如保罗在写给年轻的提摩太的信中所说的：“然而，神坚固的根基立住了。上面有这印记说：‘主认识谁是他的人。’”（提后 2:19）。此外，我们这些已经蒙召来建造教会的人，应满怀敬畏和战兢，因为：第一，我们知道，个人对教会的事奉极大地影响着她的兴旺或亏损、荣耀或玷污；第二，世人会评断我们在教会作工的果效。但在末日，我们作工的价值将经烈火的考证。虽然已蒙主恩，凭着羔羊的宝血而得救，但我们或将亲眼看到自己的服事经不起烈火的燃烧。思想这些，牧者们应警醒，在事工的各个方面小心谨慎，尤其是在传讲福音和守护人心的时候。如果这个头块的房角石不在了，整座墙壁将损毁，比金子还宝贵的教会名誉将遭玷污。

虚假确据的危险

或许，我所说的很难让人理解和接受，^[13]但有很好的证据表明，这却是对多数现代福音事工的准确

描述。很多人粗浅地对待福音，对其基要泛泛而谈，把福音信息简化成世俗的智慧，为的是尽可能把社会上不同职业的人拉入教会团契。我们可称颂之神的荣耀福音^[14]成了一套肤浅的信条，仅由一些属灵定律或原则组成。如果有人愿意承认这些信条，哪怕只是其中一点，我们就蛮有权威地宣告他已重生，欢迎他加入神的家庭，将他的名字载入教会名册。虽然有一些认信者后来成了真基督徒，但大多数人自此之后再也没有参加团契，或在来到教会几个月后从会众中消失。还有一些人虽然继续和教会保持着联系，但却对基督很是呆滞麻木，对圣洁有着一一种自然的冷漠，对事工也毫不关心。他们与教会的关系不是建立在与基督融为一体的联合上，而是牧师的个人领导魅力和教会所能提供的各种富有吸引力的福利：健全的社区、社交关系、孩子成长的乐园，一个能不断满足他们感性需要的地方。

福音的讲台因遭到无知、实用主义和惧怕的攻击而变得非常软弱，这样的一个认信基督的教会必然充斥着从来就没有真正接触过耶稣基督福音的信徒：他们从来就没听过福音警戒，也很少真正地理解福音的确据。甚至有一些福音派人士用“属肉体的基督徒”这样一个有史以来最危险的标签将个人缺乏圣洁和贪恋世俗的状态合理化。此观点认为，真正的耶稣基督的信徒、藉着圣灵重生并有圣灵内住的人，可以照着世俗标准过完一生，纵情于肉体的贪欲，不表现出与圣洁有份的一点点证据。这一教义与基督和使徒的教训截然相反。此外，这为贪恋肉体情欲和未重生的人打开了获取得救确据的大门：他们因着过去接受基督的诚心决定，便断定自己已经得救，从不理会自己的生活方式与信仰所要求的是多么的冲突！^[15]

[12] 诗 118:22；赛 28:16；太 21:42；可 12:10；路 20:17；徒 4:11；弗 2:20；彼前 2:6-7。

[13] 约 6:60。

[14] 提前 1:11。

[15] 多 1:16。



与此教义截然相反，圣经要求那些认信基督的人不断寻找得救的确据，不仅要仔细反思归信的经历，还要时刻省察成为基督徒之后的生活方式。神在他们身上不断有分别为圣的工作（无此任何人都不得见主面）吗？〔16〕神已经在他心里动善工了吗？〔17〕这个人有结出与诚心悔改和相信相符的果子吗？〔18〕他的认信被虔诚的善工试验或证明了吗？〔19〕

主权救恩

在传福音的人中，“主权救恩”的概念常引发很多辩论。支持者坚信，一个人得救不仅要接受耶稣基督为

拯救者，还要尊他为主。反对者主张，得救只需接受基督为拯救者即可，至于主权则另当别论，这是因为后者觉得顺服基督的主权与“得救是本乎恩也因着信”的教义相抵触〔20〕：如果一个人必须顺服基督的主权才能得救，那救恩就不是出于恩典，乃是行为。〔21〕

尽管我赞赏任何维护“得救是本乎恩也因着信”这一基要真理的做法，但我绝不认同上述观点。在我看来，顺服耶稣主权的的要求与让人认罪悔改的福音一脉相承，也是它的基本组成部分。进一步说，我坚信，认信者在顺服主耶稣基督的主权下成长和逐渐进步才是真正归信的确据。我的确信基于以下真理：

〔16〕 来 12:14。

〔17〕 腓 1:6。

〔18〕 太 3:8。

〔19〕 雅 2:18。

〔20〕 弗 2:8。

〔21〕 罗 11:6。

第一，基督本人教导说，对他主权的真实和完全顺服是绝对必要的，是得救最基本的一面。得救不仅要承认主权，更需如此认信的证明。在山上宝训末了，基督郑重地劝诫说，听道者对他主权的顺服是真实悔改的最大试验。主耶稣说，通往生命的门是窄的，路是小的，找到的人也少，即便是那些信誓旦旦认他为主的人。因为“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国。惟独遵行我天父旨意的人，才能进去”（太 7:13-14, 21）。

在这里，基督的教训不是说得救是行为的果效，而是贯穿整本圣经的一条真理。对神和他儿子基督主权的顺服（比如，遵行神的旨意）是得救信心的确据。任何教导，哪怕提及一点点有关得救等于信心加行为的说法，都属异端。基于圣经的传统信仰和历史上的基督徒都认同，行为是得救后的结果，是真实得救的确据。

第二，在使徒传讲福音时，对耶稣基督主权的顺服是他们强调的基本方面。在犹太人和希腊人面前，使徒们都庄严地见证，从神而来、被世人钉死在十字架上的耶稣既是主，也是基督，^[22]这点没人能否认。再者，从使徒所传的福音看来，一个人承认基督的普遍主权是得救的根本前提。在此，使徒保罗言辞恳切，“你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救”（罗 10:9）。

这是圣经中最为重要的一个认信声明，也是基督徒传福音时使用最多的一节经文。我们都是福音的使徒，当让罪人承认基督的主权时，他们真有这么做吗？在承认耶稣为主时，他们心存顺服他旨意的意愿吗？当

一个人在心里相信并口头宣告如此伟大真理时，他的生活目的、方向和方式可以一点也不受到此真理的实际影响吗？如果有可能，哪怕是一点，也是错误的。再者，如刚才提到的，任何承认基督主权却在行为上没有遵行他旨意的人，其认信都是虚假的，后果是永久的毁灭。^[23]

第三，反对主权救恩往往是因为误解了得救本质，尤其是重生和持守。当圣经提到，对耶稣主权实际而可见的顺服^[24]是得救的基本证据和获取确据的一种手段时，这些经文根本没有提及救恩或信徒的持守是行为的果子。信徒顺服基督主权既不能带来救恩，也不能确保救赎，而是神的善工在相信之人身上运行的果效。这种工作是双重的：第一，认罪悔改并因信得救的人已经在圣灵里经历重生，这是神超自然的再造之工给信徒带来的**真实**（而不是诗意上或形而上学的）改变。基督徒成了新造之人，^[25]对仁义有着全新的喜好，对圣洁和敬虔有着全新的倾向；第二，认罪悔改和因信得救的人成了神的工作。^[26]在每个真信徒身上，神的得救恩典会不断地作工，使他们在成圣的道路上有长进。这不是出于信徒的自我意志或自我决断，而是神在他们身上的工作。在使人归信上动了善工的他会持续地作工，直到完成的那天。信徒能不断分别为圣，不断进步，是因为神在他们身上工作，使得“你们立志行事”，为要成就他的美意（腓 2:13）。

由于圣灵的更新大能和成圣工作，在顺服耶稣基督的主权上，每个真信徒都会有长进，渐渐有他的样式。

[22] 徒 2:36 ; 20:21 ; 林前 2:8。

[23] 太 7:23。

[24] 对耶稣主权的顺服与果子（太 7:16, 20）、遵行耶稣旨意（太 7:21）和行为（雅 2:14-26）相符的。

[25] 林后 5:17。

[26] 弗 2:10。

这不是说所有的基督徒都按着同样速度成长并达到同样的程度，也不是要求每个信徒在任何给定时间段都有成长的证据。在思想、言语和行为上，即便是最敬虔的基督徒都有过“属肉体”的时刻。我在这里是说，在信徒的一生中，在顺服基督主权的功课上、在公义的行为上、在结果子上，他都会有明显的进步。《1689 伦敦信仰宣言》和《威斯敏斯特信条》十三章 1-3 节均同意：

“凡蒙有效恩召而被重生的人，上帝既然在他们里面创造新灵和新心，就更因基督受死与复活的功劳，使他们个人真正成圣，这是藉着道，和住在他们里面的圣灵做成的。罪身的权势被毁坏，肉体的各种邪情私欲逐渐变衰弱、被治死，他们则愈来愈在一切救恩上活过来、得坚固，以至行出真正的圣洁；人非圣洁不能见主。

成圣虽然是遍及人每个部分的工作，但在今生，这个成圣不会完全，在人里面每个地方都还有些残余的败坏；因此在人里面有持续不断、无法化解的争战，就是情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争。

在这场争战中，那残存的败坏虽然可能暂时甚占优势，但是基督成圣之灵不断加力量给人，那蒙上帝重生的部分靠这力量必定得胜；所以圣徒会在恩典中长进，敬畏上帝得以成圣。”

威斯敏斯特和伦敦信条都表明，真正的得救信心会带来成圣和结果子的证据。如果这两条信仰宣告还不够，还可查考著名的《比利时信仰宣言》(1561) 22-24 节所提及的，便能再次看到，因信得救的教义和圣经的明确教导是一致的：得救信心需要行为的证明。

因此，如果有什么人说基督是不够的，必须在他以外还需要增添一些东西，那就是最大的亵渎；也就等于说基督只是一半的救主……因此我们要如同保罗说，人称义是“因着信”，因信而“不在乎遵行律法”（罗 3：28）。

我们相信，此真信心既由听神的话以及圣灵的工作而来，个人就能经历重生，使他成为“新造之人”（林后 5:17），使他有“新生的样式”（罗 6:4），释放他脱离一切罪的捆绑……因此，这圣洁的信心，在人里面不结果子是不可能的，因为我们所说的不是虚伪之信，乃是圣经所说“生发仁爱的信心”（加 5:6），就是能叫人行神在圣经中不断吩咐的工作。

得救乃出于恩也因着信，而救恩的性质会使得救信心呈现出真实和实际的确据。所以，通过依据圣经省察自己的归信经历和之后生命的改变，那些真正相信基督救恩的信徒可获取更大的得救确据。虽然所有的基督徒都有缺陷，都有可能在很小的试探上跌倒，但他们继续在信心上成长的决心和渐进的成圣果效便是得救最显著的证据，也是福音的确据最牢固的基石。✝

作者简介：

保罗·华许（Paul Washer）牧师是“心声宣教事工”（HeartCry Missionary Society）的发起人。从神学院毕业后，他到秘鲁宣教十年。他讲道的信息聚焦福音和得救的确据，并常常批评一些当代教会的弊端，诸如“罪人的祷告”以及教会只关注人数增长。他那震撼人心的讲道录像被观看过百万次。他和他的妻子沙罗有四个孩子：伊恩、埃文、罗恩和布朗温。

福音里的真信心^[1]

文 / 陆昆



一、比不信更可怕的是：自以为信

有很多人耶稣说：“主啊，我认识你，我跟过你，而且我在信你这方面有惊人的表现，我奉你的名传过道，赶过鬼，还行过很多异能。”然而耶稣说：“我不认识你们。你们在我的救恩中没有份，必要因自己的罪灭亡。”

最可怕的，还真不是仿佛一生都没有机会听到福音，因为这样的人只要还活在世上，他至少还有可能会成为别人传福音的对象。最可怕的是，这个人自以为是信的，并且还期待着这个“信”带来的一切好处，但在最后的时刻，意料之外地，他被宣告说：“不，你不是！”他不被算在内，生命册上没有他的名字。在那时，所信的、所宣讲的一切最终都要展现为实

实在在永远的果效，而且再也没有修正的余地。于是，他就永远灭亡了。

今天教会中很可能就有这样假信的人。这种情形还不单单是游离在教会外的被人称为“文化基督徒”的人，也包括一些老信徒和骨干信徒、组长、副组长，甚至于一些传道人。这种普遍的情形是极为严重的。

1、有“信仰经历”不等于真信

在教会中，有一些人从来没有怀疑过“所信的”，更没有怀疑过“自己信”这件事。他们通常都有“信仰经验”，他可能会说“小时候，爸爸酗酒赌博，后来信了主就都好了。”他也可能会说：“原来比自己家兴盛的叔叔家衰败了，但现在我们家兴起来了。我们所信的神又真又好！”

[1] 本文整理自作者的营会证道录音。

但他从未想过这样的问题：如果这位神的核心作为不是耶稣的死和复活，而是以他的大能临到所有求告他的人，并按照他们所需要的供应、保护、引导他们，使他们兴盛，并且以大能和恩慈设立各种各样的教师，以此来教导并且督促他们应当怎样正确地生活，岂不是比让耶稣来又死又复活要好吗？其实他们没有这样想过，而且在他们内心里，可能前者才是他们所信的。

随着年龄渐渐增长，他们对神引导的信念也开始变得模糊：“我是祷告考上了大学，那没祷告也考上的人是怎么考上的？”“都说信主好，家庭和睦，可是自己不信主的朋友中也有家庭和睦的啊？更何况，在教会中也有离婚的啊？”

2、有阳光乐观的生活方式不等于真信

一些人在教会里学到了一种阳光的生活态度，就算做坏事也不做得太极端，而且能及时地脱离罪疚感，更积极、乐观地带着正能量去面对生活。他们愿意展示爱心，也愿意多参加一些公益活动，甚至常常感到神的陪伴和能力。虽然有时候他们也被罪恶困扰，并且这种困扰在他们里面引起真实的烦恼。然而，他们却不太能看得上那些同样软弱、却声称自己信耶稣能上天堂的人，他们说：“你总是说你能上天堂，在行为上你也得活出来啊。”但很有可能他们不是信神，而是追求有神的观念和有神的生活方式。

这样的人是实际上的无神论者，他们从来没有真实地面对那位神，从来没有以永生永死的危机感来面对自己的问题。在他的内心中只能以肤浅的、近乎《读者文摘》的方式去理解基督十字架的爱、饶恕等，他们满足于黄昏微弱的烛光这种温馨的感觉，并且自己也逃到这个感觉中，来抵御自己生命中实际的孤单和整个世界的冷酷和寒冷。

这些人没有及时被戳破的原因，很有可能是其周围的人大体也是以这样的方式信，而且这种方式从没有被质疑过。他们仿佛行得很好，也被人类的某种善和心灵的感悟感动着。

3、有知识信念不等于真信

不同于第一种人是从经验里信，也不同于第二种人是在行为中确认信心，现在说的第三类人是属于“信得明白的人”，所有的道理他都知道，连某些高深的神学问题他也讨论过，但他唯独没有以人格性的方式面对耶稣并他钉十字架，因为那不过是他所知道的众多教义性知识中的一个。他既没有真正尝过天堂的喜乐，也没有认真面对过地狱的火。他的灵魂在正确但却虚幻的教义性知识的包围中，仿佛做白日梦者一样，头脑清晰地沉浸在虚幻当中。

我不是说教义不对，这教义正在把人们所经历的事实更清晰地带给我们，基督徒不是信一套教义，而是信教义清晰传递的这事实。而且，在这样的信心中，他们认真地争战：与罪恶争战，与敌对神的力量争战，为了完成使命而争战，这是你的信仰状态吗？圣经清楚地告诉我们，真信和假信有实实在在的区别。

二、真信心与假信心的区别

1、来源不同

圣经中说，真信心的来源是神自己。是神藉着对道的宣告和圣灵在人里面工作，从外加到人里面的，因此就不是由从小长大的经验带来的。不是因为我爸妈信，我爷爷奶奶信；不是共同体的氛围带给他的；也不是一个人在自己的思考和观察中能够想明白的。虽然真信的人往往会有非常专注和有效的对自己所信的那个事实的思考，但是那个事实却不是被思考出来的，相

反，思考是从那显明的事实来的。那个事实本身唯独是神给的，这信心的来源是神，不是人。

2、根据不同

真信心的根据唯独是圣经，而不是圣经以外的任何别的。因为这信心的最核心部分是人类所有的知识、智慧里都没有的。这最核心的事就是神成为人，到世界上替他的百姓承担一切罪孽，死，而且复活，又藉着圣灵与他的百姓同在，保守他们直到世界的末了。这是这世界自身绝对没有的。

无论是敬天爱人，还是敬虔、持守道德上的纯正，这些都不需要神另外再告诉我们，而是人的良心应当知道的，也是众多教师自己也做不到却试图不断教导人的。但唯独耶稣基督并他钉十字架这个奥秘，是除非神另外启示我们，否则是我们断不能生发出来的，甚至是除非神另外施恩给我们，否则就算摆在我们面前，我们也不能看明白，就算看明白也不能信的，就算头脑相信了我们也不能真正委身的，就算真正委身了我们也不能持守到底的。

3、内容不同

基督徒信心的内容是关于基督所显明的神，而不是一般的“神本身”。圣经上说：“凡不认子的，就没有父；认子的，连父也有了。”（约一 2:23）这是基督教区别于世界任何宗教、人类的宗教性，也区别于教会里的假基督徒的要点。这个要点叫“中保原理”，宣告了人不能直接到神面前，即便是诚心诚意也没有用，而只能通过一位中保。旧约限定了百姓只能在神所指定的地方敬拜，这持续了一千多年的限定是在教导，人只能通过神所设定的特定的方式、特定的地点、特定的渠道才能到神面前。新约表明，这个“特定”就是基督。对此的真正了解，才能构

成这个信心的真正力量和实在，否则，这个信心就会落空。

4、指向不同

真信心指向的是永远的救恩，甚至于为了这个，可以离开家，可以放下一切，可以死，可以放弃财富，可以放弃名声，可以毫无今生报偿地多受劳苦，可以不为人知地辛苦劳作，因为有永远的救恩！这是在真心里有的，因此他真正所求的是，如何切实地脱离永远的死亡而得永远的生命，如何切实地经历神的饶恕而被称为义，脱离他的定罪和忿怒。因此真信心不是关于今生的生活是否更有原则、意味、方向和物质性的收获，而是关于永远结局的。

5、态度不同

真正的信心可以说是委身，就是把自己献上。信主不是在已经有的什么上面再加上一个重要的维度，而是因为有这个，别的就都放下了。不是把信仰应用在生命中，而是把整个的生命和生活都投入到所信的主人的心意里头。不是从神那里得力量，以此来过自己的生活，而是把自己全部投入到神的事情上。

6、委身不同

真信心的生命特征是，完全地向所信的主人委身；假信心的生命特征是，保持自己原有的爱好、特征、方向，当然把其中不好的也去掉，比如说至少在内心觉得浏览黄色网站应该去掉，但是好的都保留，而且期待神为自己成全。那个不是。相反，正是因为他不真认识主人——在基督里显明的神，他的信心没有客观内容，所以他只能继续维持自己原有的状态，并且试图把神引到自己的生活里来而不是把自己交给神。结果在这样的假信当中，这个信心只微弱地支配他的一小

部分，甚至这个信心有时候会跟他争夺：我读书已经很忙，实习已经很忙，谈恋爱已经很忙，无奈还得再加上一个“去教会”。因为他不是真信，所以这个本来能使他蒙福、整合他生命的，却成了正在往另一个方向拉扯他生命的。

7、结局不同

我们看到圣经里不断说到的结局：“你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”（太 7:13-14）有的人以为自己按现在这个方式信，就能有永远的生命，但是到结局真的来的时候，他有可能发现：原来自己不在得永生的行列当中，而在灭亡者那里，但那时却无法更改。

现在你有机会面对，你既有机会面对真正的信是什么，也有机会面对真信心所要求的献身究竟是怎样的。我们当中有人长期处于假信的状态中，是因为长期没有被人提醒和挑战，但是现在不一样。因为现在神借着卑微如我这样一个人提醒你的灵魂：从你的生活经验，你应该知道，无论你有什么知识，接触多少信息，但其实不总有人跟你谈关于你灵魂永远去处的问题，今天我们谈的是你灵魂的事情。你要面对！

三、真信心信什么

有很多人在信心中处于毫无对象的状态，即对于“信什么”缺少关注，因为在他内心“所信的不过是一套说法”。但我们首先要面对的是你信的是什么，还不是你信得怎么样。

1、真信心的内容：福音之道

这福音就是照圣经所说耶稣死了，并且第三天复活了。那一位和那件事，是基督徒所信的福音之道。保罗在

哥林多前书 2:2 中说：“因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架。”这经文实际在讲所传的福音是什么。就阅历来说，保罗绝对不是一个“不知道别的”的人。他见闻广博，甚至可以随手在书信中引用同时代诗人的诗句，在他生命中触发他的敏感点其实挺多的。而哥林多又是典型的希腊城市，充满了众多的宗教、哲学，但在那里，保罗却说他不知道别的。正是说“不知道别的”的这位，他说自己知道而且只知道一件事，就是耶稣基督并他钉十字架。

我们是因着这福音而成为基督徒，也是因此经历和神的活泼的关系。说一个人信耶稣，是指他相信耶稣基督并他钉十字架。说一个人懂基督教，就是说他懂得耶稣基督并他钉十字架。反过来说，一个人不信耶稣，不信福音，不真是基督徒，就是指其实他的信仰不是信耶稣基督并他钉十字架。

2、那一位和那件事

福音书中真实地记录了关于耶稣的事，此后无数历史研究和考古发现，越来越证实圣经的资料的准确性和记录的真实性。这是一个真实的历史事件。可是为什么要使这一切聚焦到这一件事上？连我们的纪元都在告诉我们一件惊人的事实——那一个婴孩的出生是终极的、决定性的，甚至于连不信的人都以此来决定自己的年代，这为何在你的生命中却常常不是决定性的？基督徒之为基督徒就在于他的生命是被决定的，被一个核心事件所决定。就是耶稣基督并他钉十字架。这是神对整个世界的计划的计划的核心。

（1）历史真实性

耶稣果然是神的儿子，死了，而且复活了，这是真的吗？这不单是指耶路撒冷的街道是不是真的，而是



耶稣果真从这里走过吗？这也不单单是说耶稣死了是不是真的，而是他的复活是真的吗？因为如果不是事实，无论多么感人也不值得多谈。

耶稣是实实在在地以他的脚掌踏在了伯利恒、拿撒勒、加利利、耶路撒冷的土地上，他直接在那里的人们当中行走过。在信他和不信他的人当中，都有人看到过他行走，听见过他说话，甚至被他触摸过，目睹过他的死，听闻过甚至看到过那个空坟墓。而在信他的人中，更是直接看到复活的耶稣向他们显现，彻底扭转了他们原来的不信。

曾经有人说：“为什么在《使徒信经》中，要加上本丢·彼拉多呢？以至于要让我们两千年来都提说他的名？”是啊，但这个很简单的信仰告白在告诉我们一个很重要的事实，就是正如本丢·彼拉多是一个实实在在的、活过的人而且曾经做过犹太巡抚一样，耶稣实实在在地进入了人类的历史中，实实在在地死了，而且复活

了。保罗书信和其他使徒们的书信，都在说明并传讲这个福音，并且这个福音要求我们过与之相称的生活，等候他的再来。

(2) 旧约预言

耶稣在世上行走的时候，施洗约翰就派门徒去问他：“那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？”（太 11:3）这个问题本身所显明的是，施洗约翰和他的门徒以及以色列众百姓知道有一位要来。他们从哪里知道有一位要来呢？是旧约圣经。

而新约福音书记录的耶稣，他奇妙的出生，正符合旧约中所说的要来的那一位的特征。神拯救的记号就是有一位童女怀孕生子，而出生的这个孩子就是“大卫的后裔”，也是神本身，他要建立永远的国度。在全地、各族、各方中，信他的人都成为他的国民，而这个国度要存到永远。耶稣果然来了，他成就了这一切的

预言，以奇妙的方式出生了，过着向父完全顺服的生活，在世行事为人没有任何瑕疵，以至于他的仇敌想要控告他时，竟然找不到可控告的事，连审判他的人最终也做出结论说“我查不出这人有什么罪来”（路 23:4）。但是他却在十字架上死去，正如同旧约圣经里所预言的那一位。他死的时候，在十字架上为钉他的人在神面前代求：“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得。”（路 23:34）并且他痛苦地喊叫说：“我的神，我的神！为什么离弃我？”（诗 22:1；太 27:46）他是从亘古到永远与神同在的神本身，如今却经历被弃绝，真实地死去、被埋葬，一切正如圣经所预言的。

从来没有人向神要求过福音，无论是在人的自觉还是不自觉中，从来没有人渴望过福音。他可能渴望过任何的好消息，但绝不包括神的独生子成为人，为自己死并复活，以此来拯救他，使他得永远的生命。人类没要求也没有期待，福音是神从我们以外加给我们的一件事，完完全全由神独行其是的计划。

3、那件事的意义

在十字架上究竟发生了什么事？很多人以为基督教的符号就是十字架，所以它单单就是符号而已。十字架的确就是基督教的代称，但是为什么是十字架？圣经说十字架上究竟发生了什么事？神的儿子死了，后来复活了，这究竟是怎么一回事？

圣经告诉我们最惊人的事情是，发生了一次神的终极性的审判，正是在耶稣基督被钉十字架上。神把世界末了要施行的审判，提前在各各他山上实施了。罪犯是谁呢？拿撒勒人耶稣。什么罪呢？一再背约的罪、违背神诫命的罪、不信不忠、淫乱、任性、自大、贪婪……可是耶稣没有犯罪啊！是的，他是作为代表替人担罪。替哪些人？神的百姓。耶稣受了什么刑罚？神的刑罚。

在耶稣受难的时候，遍地都黑暗了。至今我还看有人谈论这件事：“耶稣受难的时候‘遍地都黑暗了’（太 27:45；可 15:33；路 23:44）是真的，你知道多奇妙吗？科学家算出来了，那时正好有日食，月亮挡住了太阳，所以真的就遍地都黑暗了。”别开玩笑，耶稣是在逾越节期间死的，那时是阴历满月，发生月食倒是有可能，日食是绝不可能的。那为什么会遍地都黑暗了呢？神创造天地之初，一切都是黑暗的，然后神的话语进入：“要有光”，于是有了光。从没有光到有光，表达的是神恩待被造世界，建立它的秩序，赐下生命、福分；反过来，从有光到没有光，是神弃绝他所造的世界，夺去它的福分，毁坏它的存在，代表的是神的审判。“遍地都黑暗了”是神给的一个超自然的记号，以此来说明耶稣钉十字架的意义。耶稣背着十字架往各各他山上走，妇女们在那里痛苦哀号，耶稣却对她们说：

耶路撒冷的女子，不要为我哭，当为自己和自己的儿女哭。因为日子要到，人必说：‘不生育的和未曾怀胎的，未曾乳养婴孩的，有福了！那时，人要向大山说：‘倒在我们身上！’向小山说：‘遮盖我们’”（路 23:28-30）

这又是什么意思？这是在描述神的忿怒极端强烈，人们宁愿被大山压住，也要逃避这忿怒，但结果却无法逃避。然后耶稣又对这些女子说：“这些事既行在有汁水的树上，那枯干的树将来怎么样呢？”（路 23:31）这话的意思是说，我现在就遭遇如此严重的苦难，却是作为无罪的人，并且是在决定性日子还没有到的时候；那么，到了那个日子，真正有罪、自己该受罚的人将要如何呢？

亲爱的朋友，我期待你听懂了这个比喻的意思：我们是枯干的树，不同于耶稣这有汁水的树。将来有个时候，枯干的树要按照枯干的树所当受的，受极

重的刑罚。现今不该受罚的受了如此重的刑罚，到了时候那当受罚的将要如何呢？耶稣的话是一个警告，为要叫你快快地归属于他，到他那里来躲避，因为他以自己完全的顺服得了神的喜悦，又替我们承受了我们犯罪所当受的永远的刑罚，所以归入他的人必不再受罚，而是被赦免、被称义，不再属于魔鬼和死亡，不再活在神的忿怒之下，不再属于罪的权势，而是在神的统治之下。这是神告诉我们的重大的事。

我们说信耶稣，是说信这个。我说我懂基督教是怎么回事，是说我懂这个；我说我被基督的爱激励，是说被十字架的爱激励；我说我活在福音的信心里，是指活在对这件事的确知和投靠里；我说我以基督的爱来爱你，是指我被这个爱激励着去爱人；我说我觉察到我的罪，是说我意识到自己严重地对不起这样一份爱；我说我在那不能得满足的地方找满足，结果却是捕风，是说我离开这样一个极大的生命的源头，却到别的地方去找生命的满足。

不是抽象地谈论神，而是谈论在耶稣基督里所显明的神。问题是，你认识他吗？

四、怎样才是“信”

信耶稣基督并他钉十字架，怎样的信算是信？换句话说，对于耶稣基督并他钉十字架，做怎样的回应算是合宜的和有效的？简单说，信心所要求的是对基督的人格性的投靠，整体来说包括这样几个要素：首先是悔改，其次是归信，第三是以基督为主。这就意味着，他整个生命的道路、他的身份、与自我以及与世界的关联都彻底地改变了，也可以说，这意味着他要走与世界分别、舍己、背十字架跟从耶稣基督的道路。**悔改，归信，以基督为主，走十字架的道路，这是神所要求的对于十字架福音的回应。**

1、悔改

(1) 悔改首先是方向的转变

“我听见以法莲为自己悲叹说：‘你责罚我，我便受责罚，像不惯负轭的牛犍一样。求你使我回转，我便回转，因为你是耶和华我的神。’”（耶 31:18）在这段经文中有一个典型的表达悔改的圣经用语——“回转”。虽然在很多人看来，“悔改”这个词带着一种宗教的和道德的含义，但是它原来最基本的意思就是“回转”，并且实际上是一个身体的动作。一个正在行走的人，突然转向了，这个叫“回转”。

我一直觉得这个简单的字眼在基督徒的群体中，有很多误解，不少人认为，悔改就是由一个没出息的坏孩子，变成一个有规矩的好孩子，就是由一个不能在这世界上正当行事的人，变成一个让人尊重的、有所作为的人。对这样理解的人来说，悔改不是转变方向，而是调整步态，就是把走路的姿势由东倒西歪变成昂首阔步。但这跟圣经里说的悔改还不一样，悔改的最根本点在于，你的整个生命方向的翻转，从寻求这世界的道路、自己的荣耀、肉体的满足，转向神。也就是说，一个人正在昂首阔步地走，可是他信了主，转回了，但在转回的路上，他却走得摇摇晃晃、跌跌撞撞，这也是悔改。他仍然软弱不堪，但是他的生命方向已经不再是原来的方向了。他开始面对神，寻求神，经历基督之爱的激励。比“好好走路”更重要的是“走好路”。但既然已经走在了正确的路上，当然更应该竭尽全力地正确地走。

(2) 悔改不是忏悔

如果你仔细读圣经的话，你会惊奇地发现，圣经里根本就没有“忏悔”这个词。这不单单是语言风格的问题，而是圣经里的“悔改”一词跟中国人说的“忏悔”

在意思上有根本性的差别：忏悔关乎的是标准，而不是关乎对方，即使关乎对方，也只是关乎这个行动的某些直接受害者，而不关乎创立标准的那一位。因此，忏悔甚至可以是在整体上认为自己挺好的情况下发生的，并且心里实际说的是：“像我这么好的人，怎么可能去做那么坏的事呢？！”忏悔是向自己和规则忏悔，是不需要对象的。

在耶利米书 31:18 中的“以法莲”是指以色列，到了神要招呼他失丧的子民时，神的子民会发生一个对神的回应：“我实实在在做错了，你责罚我，我就受责罚。原来远离你、想要自己做主人的我、原来追逐偶像的我、原来随从肉体放纵的我，现在求你，求你让我向你转回。”为什么要求神让你转回呢？这确实是一个更有深度的信仰态度，就是深知自己这败坏的生命里是没有力量真正向神转回的，人能够向神转回是神恩典的结果。

（3）悔改的前提是认罪

转回的前提是面对神而意识到自己得罪了神，这不单单是意识到自己违背了规则，而且意识到自己得罪了制定规则的主宰者，由此内心中产生整体性的自我否定。

认罪包含三个层面：在罪的行为层面，我违背了你的命令；在罪的关系的层面，我得罪了你；在罪的存在或者本性层面，我是一个罪人。这样的认罪是承认神忿怒和责罚的正当性，同时也就意味着从神出发而有的全面的自我否定和自觉。或者说认罪悔改是和自恨相关的，与之相反的是自怜自爱。“我是好的，我是需要被照顾的，就算我做错了事，我也是可怜的。”这个不是悔改，仍是在逃避，逃避真正为自己所做的事负责，是试图换一个方式肯定自己。人的存在本身不仅可怜悲惨，更严重的是邪恶。

（4）悔改包括立志弃绝罪

不单认罪，且要立志弃绝罪。弃绝在行为上违背神命令的罪，弃绝在关系上得罪神、对抗神、激怒神的罪，也弃绝整个生命存在本身所有的邪恶本性，并不再顺服肉体而行。信主多年却从没有在生命里有过真诚的自恨经验，唯一能够解释这件事的就是，这个人对于信仰的对象从来没有实在感。

在一个公司里有两个基督徒，他们也同在一间教会，其中一个是公司总裁的外甥。但是作为外甥的基督徒，在教会中很努力，读经、祷告、传福音、参与小组。而另一个经常不来教会，或是因为加班，或是因为公司的酒会，也或者只是因为打游戏。有一个周五，下班出办公楼的时候，这个比较热心的基督徒对他的伙伴说：“你最近怎么这样呢？你知道吗，其实上面对你很不满意。”然后他们就分开走了。于是听见这话的员工就非常紧张：他是总裁的外甥，上面对我很不满意，是总裁跟我说我什么了吗？到底怎么了？我在工作的哪个部分有漏洞？甚至于自己哪一次得罪了一个保洁，他也认真的想过。他闭门思过，就连礼拜天也没有去教会。周一上班，中午吃饭的时候，他迫不及待地拉住他的伙伴说：“你来一下，上周五你跟我说上面对我很不满意，是怎么回事啊？”结果这个弟兄说：“还有什么怎么回事啊，这个礼拜天你又没来聚会，圣经说不可停止聚会，你又不读经，又不祷告，还不来教会，你想上面能满意吗？”结果这个弟兄恍然大悟：“嗨，你看你吓唬我，我以为你说什么呢？”这个就是轻慢神。当他以为自己冒犯了自己上司的时候，他战战兢兢，内心里分明的看重那个人的分量。但是当这个话题转移到神的时候，他就漫不经心的样子，在他心里神是最不值得一提的存在，神满不满意有什么值得提的。这就是蔑视神。

传福音时，不肯认罪悔改是常有的，但也有情况相反的，这人可容易认罪了，你跟他说：“您有没有罪

呢？”“有，一定有。人有七情六欲，吃五谷杂粮，谁还没有罪呢？你有，我有，咱们都有。”你听着像认罪吗？充满了轻慢地宣告得罪神是最无所谓的事。而这样一个刚硬不悔改的心，也理应激起神极重的忿怒。神是你生命的创造者，也是你的掌管者，你的生命气息都是从他而来，而你从来不归荣耀给他，也不感谢他，把神看为如同无有，这就是得罪神。这甚至比某种公然为敌更得罪神。

真正的悔改的确是圣灵恩典的时刻，此时神的福音之道和圣灵一起工作，圣经上说圣灵来了，“就要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”（约 16:8b）。也就是说圣灵要使这样一个一直轻蔑神的、属肉体的、在灵性上如同动物一样的愚昧的存在，开始意识到自己在面对神，并且承认他向自己发烈怒是应该的，而这才是生命中最大的事，并要在战兢和自恨中悔改。

2、归信

（1）归信是全然的投靠

认罪悔改的要点不是停留在对罪的恨恶上，也不是停留在某种自恨上，而是因此不再把任何的指望放在自己和自身所处的世界上，是全然地投靠神在基督里的拯救作为，仰望他。所以悔改的真正要点是归信。

归信是承认福音的真实，也承认神基于这真实的事实向我发出的命令是有效的。他有权发出这样的命令，而且我也相信当我按照他的命令投靠基督时，他的应许对我是有效的——信的人不被定罪。

加拉太书 2:15-16 说：“我们这生来的犹太人，不是外邦的罪人，既知道人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督，连我们也信了基督耶稣，使我们因信基督称义，不因行律法称义，因为凡有血气的，没有一人因

行律法称义。”这里先是彻底地否认了一种可能——任何人可以靠自己所行的来称义。称义就是被神以正当的权威接纳为正当。人只有行正当的事才可以被接纳为正当，这是常理。但是这段经文告诉我们的却是，人不是靠行律法，而是因为信耶稣为他做的事，就是耶稣对父完全的顺服和他替百姓承受的父的责罚。因为信这件事，信耶稣基督的结果是虽然没有做出律法所要求的，却仍然被称义。

（2）归信是被称为义

设想一下这样一种情况，一个高官因为贪污数亿的贿赂和政治上严重的问题被定罪。假设在法庭的正式审判中，以充分的事实、人证、物证确认他的确犯下了如此多贪赃枉法、滥用公权的罪。这些证据都是有效的，他本人也承认，于是法庭宣告他无罪。你们觉得这个判决怎么样？当然这不是实际发生的事情，甚至于这么说的时我们里面有的正义感都被激发起来。

但是你知不知道当基督徒在神面前被称义时，指的就是这种情况。他的确做了这些事，这些事的确理应遭遇神的忿怒，但是最后宣告时却说：“你无罪了，而且要得神加倍的赐福”。这是什么缘故呢？因为基督替了我。法庭最终不是按我所行的判断我，而是按基督所行的来判断我，基督的义算为我的义。当我们说我们蒙受的是奇异恩典的时候，真正的要点就是这个。

3、以基督为主

归信，真正的含义是以基督为主。假如一定要说早期教会使徒们宣讲的最重要的信息是什么，那其实就是这个：“故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主、为基督了。”



(徒 2:36) 所以真正地信基督，不单单意味着我信基督这回事，也不单单意味着我接受基督所做的这些事，而是以基督为主。

(1) “主耶稣基督”的含义

“主耶稣基督”中的“主”，实际上是表示关系的词。如果他是我的主，我自己还是不是我的主呢？不是。因此，无论一个人本来的天性如何，他都应当热烈地去寻求和确认主人的要求。因此，主要做什么、关心什么，主的目标是什么，是比我有性格、潜力、想法都重要的。

“耶稣”是他的名字，这个名字的意思是“耶和华拯救”。“基督”是职衔，按照字面意思来说是“被圣油膏抹了的人”的意思。而被圣油膏抹是在旧约中重要的宗教性仪式，以此表明这个人是被神选中的和授权的。也就是说，受膏者按照职分来行动时，

是神藉着他来行动，此时人若顺服他，就是顺服神，反抗他，就等于反抗神。在旧约中，先知、祭司、君王，都以受膏的方式确立身份的，而基督是真正的先知、祭司、君王。

(2) 以基督为主的含义

首先以基督为主是基于一个客观的事实，就是基督是神，他是那永恒、无限、不变的三位一体的神，是神的第二位格圣子。不但如此，“主”也特别说明他对我们的主权关系。正如门违背了造它的功能就叫坏门，人违背了神造人的功能就是罪人，就被归给了罪。于是神付重大的代价又把我买赎回来，圣经里说这代价就是基督的血。我觉得基督徒在一起挺吓人的，看你身边的弟兄姐妹，神的儿子就是为他们死的！这个人你还敢得罪和轻看吗？我们是神重价买来的，在已经卖给罪的时候，他就买了我们，又使我们成为新造的人。所以，通过基督，神是我的主人。

(3) 你当顺服，走十字架道路

如果信基督就是指他是我的主，那么，他向我要求什么呢？首先是让位。“你别再碍手碍脚的，你现在是由耶稣来管理。”如果他真的在我里面运行的话，我要认他为主，并且要顺服他，所以信心真正的要点和落实就是顺服他。怎么顺服他？是基督在我里面管理我，我来顺服他，也就是在一切的事上，不再是我，乃是基督在我里面活着。

有很多人以为这样做就是极端。是，有两种成为这样的人的方法，一个是完全没有福音的情况下，任由自己胡闹，而成为与世界格格不入的人。但这样的人仍然是属于这世界的一部分，只不过是众多抵抗神的人的另类而已；而另一个却是因为与这世界完全不同的神国度、为了另一个主人、为了福音的缘故，而成为这世界中的异乡人，这个叫走十字架的道路。

所以真正归信基督，不单是悔改，归信，尤其我是以基督为主，活他的生命，而如此也必然意味着跟随基督走十字架的道路。基督是不是你的主人，这是信和不信相互区别的关键。当你说你真的是基督徒的时候，意味着你的生命里发生了这个选择——他是我的主人。

真正的信是人格性的投靠，由悔改、归信、以基督为主构成的，这个三个部分中任意一个都必须与其他两个同时存在才是真的。也因此，基督徒是在福音里的真心里、被基督的爱所激励的人，基督徒是联合于基督的生命，并竭力与罪争战的人，基督徒是努力实现基督使命，舍己背十字架的人，愿你是一个有真信心的基督的士兵。

五、在基督里成长

如果有真信心，那么如何在这个信心中成长呢？首先省察你目前的生命特征是怎样的。当然，我是把复杂

的人的生命情形简单地模式化了，通常人并不是一个阶段彻底完成之后才进入下一个阶段的。但整体来说自己现在要在哪个阶段中自觉地成长和接受训练，是我们大概可以自己省察的。

1、确认自己的信心处于哪一个阶段

(1) 完全没有福音之信

这不是说他没有宗教性的热情，相反，他比较真诚地以某种方式赞同有信仰是很重要的，其中有一些人还明确地信一位掌管天地万有、有道德性的神，也以某种方式歪曲基督而相信神的慈爱和饶恕。但是他的信中不包含对神对罪的忿怒的真正觉察，也不包含对自己在神面前悲惨又邪恶的处境的真正了解，更不包含对于耶稣基督钉十字架的任何有意义的关注，也不包含有真实确据的对天堂的盼望。实际上，他和不信的人没有区别，只是他的宗教意识比较自觉，又委身于宣称信耶稣的群体当中。这种情形不单单是说一些软弱的人，也包括火热的，甚至一些被称为牧师的人。

大体上说，一个委身教会的成员之所以会有这样的情形，原因之一是教会缺乏对圣经的有效教导，还有一个很重要原因是，非常严重地缺乏个人性的、客观深入的读经。并且，个人缺乏系统的研经是更严重的问题，因为即使在一个不断宣讲福音的教会中，也有很多对福音一无所知的信徒，他们的共同点就是缺乏对圣经客观的了解。反过来，即使在一个几乎完全不讲福音的教会中，偶尔也见到一些有坚定和明确福音信心的人，他们的特点是有很深入的、客观的个人研经。

(2) 对福音的认识不自觉

第二种情况是，客观上他有福音，但是对福音的认识不自觉，而且混杂在很多跟福音不一样且混乱的基督

教知识当中。我只是说他客观上有，不是说他表现起来像有的人。当然在具体生活中他偶尔会经历真正的福音之信特有的感动、确据和平安，但是大部分情况下他的表现跟没有真信心的人没有区别。好比有一个人有一张一千万美元的支票，他把它放在书架上某本书里。三十年来，他买进了无数的书，也卖出了无数的书，你说他这个支票还有没有？很有可能在哪次卖书的时候给卖掉了，但也有可能没有卖掉。然而，他要想找是不太容易的，但也保不准哪次支票自己掉出来。如果这样，真信心还存在的话，那是神以特别的方式保守他，在关键时刻，神的这个保守会显出能力来。圣经说，人像火中抽出的干柴一样，就是指这种情况。

但是，当你的生命中没有真正的福音之信的表现时，你千万不要侥幸以为你属于这后一种。就算你真的属于这后一种，你也要看自己为没有福音的，直到福音之信在你里面真正确实地被确立，并且支撑你。

（3）没有被真正挑战过

第三种情况是，他有福音而且自觉，他里面常常有福音的信心特有的感动、平安、热情、爱神的心、爱灵魂的心、恨恶罪的心……因为他有比较好的个人研经，教会也有比较好的福音里的教导和挑战。但是他有一个弱点，就是他的这种热情、激动从来没有被真正挑战过。他没有为了参加查经而放弃在学校里的任何一个课外课程的机会，上班时他没有为了更好地读经而拒绝过任何一次加班的要求。他也有可能有过这种犹豫，但有时候却被一些不负责任的传道人给扼杀了。他问传道人：“我挺想参加查经的，但是因为周三、周四、周五要加班，所以我参加不了。”“我想问的是，我可不可以拒绝晚上的加班？”结果，传道人却回答说：“那你可祷告清楚了啊。”这意思就是说“我可不负责，你可别因为不加班丢掉工作而怨我，我可不给你找工作。”很多这样不负责任的回应，把他里

面的感动都消灭了。牧者总是不断地扑灭它，甚至周围的信徒也如此。这样他就成了心里有而实际生活表现中却没有，时间长了绝对会滋生出基督徒生命中的腐败——说什么都知道，但他从来不会觉得自己为了所信的需要付什么代价，不会觉得需要吃什么亏。因为没有被挑战过，所以他也就没有突破，因此他实际的生活形态跟不信的人一样。为此，他有时也得周围人的称赞：“你信得好，不像他，说什么要守主日礼拜天就不加班，在公司里大家都不待见他。你看你该干什么干什么，我就服你这个。”“那你跟我一起信啊！”“不。因为你跟我没什么区别，所以我不需要再信了。”在领人信主的事上，他常常是没有什么果效的，因为人家不觉得你冒犯他。但在传福音中，你若不冒犯人，他就没有机会信。

（4）缺乏实际的操练

第四种情况要比这前面三种都好，信而且知道自己信，经历过挑战，也能够突破。为了守主日，他能够辞掉一个月八九千的工作，而接受四五千的工作，在面临生命中一些重要的挑战时，他能坚决地拒绝：“我是基督徒，我不做这样的事。”在教会需要的事上，他把自己一直以来的积蓄都拿出来奉献。哇，这么厉害！是，这是他热心上来的时候。但他不为了加班也会经常在主日敬拜快要讲道时才进教会，因为他起来晚了。他会因为一件很微小的事，就做一些重大的决定，使他自己和周围的人都受到很多亏损。他有突破障碍的能力，却没有谨慎自守的能力。他能突破是因为他那个时候很感动，但没有感动的时候，他连一般人能做到的基本的事也做不到。看到这样的人我们会觉得很可惜，他不缺乏福音里的自觉和热情，不是不能突破，而是他不持守。

这当中教会的原因是缺乏比较有效的具体训练，因为训练产生纪律，纪律带来持守的能力。圣经里提到勇

士的时候，常是束腰的。为什么束腰呢？要使整个生命处于受约束的状态，才不涣散，让力量能够在重要的地方使出来。

(5) 不能帮助建立别人

可是还有一种状况是，一个人信福音，也确切地知道自己信，因此突破了一些障碍，也经过了一些操练，有很好的持守，我们通常把这种状态叫成熟的基督徒。但是他只是能够自己站立得住，却不太能帮助建立别人。当开始能建立别人时，他就不仅是比较稳定成熟的基督徒，而且是一个带领人，能带一个小组、一个点，甚至带一群带点的同工。这样，他才是一个预备好了的、能够为主承担、预备行各样的善事、为主所用的人。

2、在基督里成长的途径

在基督里成长，就是指按照神的设置，使自己被保守在福音的信心里，在恩典和知识上长进。我们如何在基督里？藉着道、圣灵、教会，我们与基督联合，联合于他的身份、性情、使命、权柄、际遇。

(1) 道

假如缺乏个人研经，即使你听讲道很热心，也抓不住重点，甚至你不知道哪些是圣经的内容，哪些是传道人为试图说明圣经内容而举的例子。针对读经，有以下几点建议：

a. 在祷告中读经

有没有谢饭祷告对于吃饭来说，是没有区别的，饭的营养价值不会增加也不会减少。但读经不一样，一定要先祷告，求神来指引、开启、光照。如此，神真的

会越发以恩慈带领我们，读到的会不一样。在祷告中读经，是我们有灵感地读经的一个重要前提。

b. 系统地读经

不要这样读经：祷告寻求神的旨意，然后虔诚地闭上眼睛，把手按在哪儿，就从哪儿开始读。你要一卷一卷地按次序读，如果对圣经整体已经非常熟悉了，你也可以不一卷一卷地按次序读，但仍然要完整地读完一卷，再读另一卷，并且养成在圣经的整体关系中理解局部的读经习惯。

阅读过程是一个时间过程，也就是说我读第2章再读第3章的时候，记忆可能模糊。为此，我们可以借助于动笔，准备一个笔记本，对读到的内容随时做一些简短的总结。最简单的方式，就是用一个短句子来说明那一段的主题。这样的次数多了，你对圣经各卷的内容就会有一些要点留下来，慢慢就形成整体性了。

若要更深入，你要开始学会划分段落和结构。每一章写一个短句子，或者选一节经文做主题句也可以。这样读完马太福音28章，你会有28行概要。读28章经文你可能要两个半小时，但读自己写的概要只需15秒，但是在这短短的15秒中，你可以简要地回顾马太福音的内容。这样读经的目标是，客观地了解圣经内容。

c. 客观地读经

圣经是神写给神所有的子民的，有其客观的内容，然后才谈得上你对这些内容的体验和回应。因此要系统地、客观地读，读出圣经本身在说什么。以前一位牧师很哀伤地告诉我说，一个很热心的姐妹不管读什么都能读出该不该嫁。教会的姐妹到了年龄为婚姻的事困扰很正常，但是这使她无法正常读经，亏损还是挺大的。我们都可能在读经时失去客观的眼光，以至于读经量不少，却没有长进。



d. 按字面来读经

要想客观地读，就要学会按字面来读，这意味着注重字面意思，即寻求一个词汇在不同经文中出现的含义、用法，并进行归纳。有人说，原文又不是中文，当然你要会用原文索引，那是好得无比的。但我告诉你一个好消息，把圣经翻译成中文的那些人懂原文，所以你们可以很信任他们。

现在很方便的一点是，有很多好用的工具软件，里面有比较好的搜索引擎和原文索引，但至于别的什么灵修和笔记等功能，我自己觉得意义不大。借助于这些软件，你可以很容易查询到与一个主题相关的众多内容，这样做比翻圣经容易得多。

e. 有灵感地读经

有灵感地读是以客观系统地读经为前提的。确认了圣经的意思之后，你要默想神为什么对我说这些，其中格外重要的是，要让圣经攻击你自己。有很多人不断地用圣经检讨自己的行为，对他的生命有很大的益处。但是我告诉你，用经文攻击自己，检讨自己的行为，不如用经文攻击自己，检讨自己的信心。我不是说检讨自己的行为不好，而是说检讨自己的信心，对你的成长更有益处。

(2) 圣灵

90年代开始，中国教会几乎可以被界定为灵恩的时代，当然另一些人会反对这一点，而称其为灵恩派造成混

乱的时代。不仅中国教会，今天教会整体来说，一个重要的点是关于圣灵。

a. 按圣经认识圣灵，在福音里经历圣灵

首先，圣灵是真理的灵，因此圣灵一切的行动都是和道一起行动的。圣灵不会单独行动，不会脱离于道而行动，更不会以违背道的方式来行动。圣灵所带来神迹奇事也是为证实所传的道。所以若离开对真理的客观认识而寻求圣灵，只能导致混乱。

但更重要的，圣灵是基督的灵。他是为了见证基督而有的，所以对圣灵的体验是在基督里的体验。圣经里说，“赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗 5:5b）。而说到这个爱的时候，就说，“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了”（罗 5:8）。所以，经历圣灵就是在基督里经历他的大爱，也经历圣灵带来的基督的性情，而圣灵所结出的果子就是结出基督的性情来。

我认为最能够无可辩驳地经历圣灵，是在热切的祷告中、在清楚的宣讲、在向别人传福音、在领人信主的禾场上经历的，因为事实上圣灵在那里工作。有人说，我在这里召唤圣灵来，但圣灵早就在另外一个地方向你发出召唤。那么，你是要圣灵到你这里去呢？还是你到圣灵那里去？到真理里去，到圣灵工作的地方去，在那里经历圣灵！

b. 在顺服和祷告中经历圣灵

我刚信主的时候，特别佩服带领我信主的老师，这样的人当然是合神所用的器皿，他严谨、律己、品格极高，尤其是在他的带领下我越来越深入地理解圣经。但是在我传福音的时候，也发现有人跪下来嚎啕大哭地接受主，这把我吓着了。此后我明白一件

事，虽然我的老师在各个方面都比我强很多，但在这里行动的不是他，是基督。这同一位基督，也和我同在，甚至也使用我这样一个卑微、丑陋的器皿做同样的事。到最后，我都弄不清楚，那一天是那个人信了，还是我自己信了。总之，经历圣灵极重要的是，在布道的现场，在为基督舍己的顺服中。若圣灵来工作我就顺服，和我在顺服中经历圣灵的工作，是两个不太一样的思路。不管你在神学上试图说什么，我告诉你，神肯定更喜悦你以顺服来经历圣灵的工作。

格外直接的是，借助祷告来经历圣灵。群体的祷告、个人的祷告、禁食祷告、长久的祷告、针对自己认罪祷告、为人代求的祷告……在这样的祷告中，我们经历圣灵活泼的工作，甚至经历福音以前所未有的方式鲜明和强烈地向我展现出来。

（3）教会

a. 教会是福音的实体

很多人都学会了一件就是，你加入教会没有用，你父母是长老也没有用，你得自己信才能得救，这样的话说多了之后，就产生了一个说法：信仰是我个人和神之间的关系。但这是异教的说法，跟圣经没有任何关系。圣经中人和神的关系永远不是“个人化”的，而是神和教会的。从人类被造的时候，神不是只造一个人，而是按照神的形像造了一男一女。为什么神不是只造一个人呢？因为神就是三位一体的神，神就是多个位格合在一起的神，因此他所造的也不是单数的人。人被造为共同体，人的一切，尤其是和神的关系，都是在共同体里才有的。神跟教会立约，我作为神百姓中的一员，成为蒙救赎的子民。既然我整个生命的特征是这样的，那对我而言，是基督徒共同体决定了我在其中作为基督徒的身份，

而不是几个基督徒联合成一间教会。使我们成为基督徒的是教会，教会是福音的实体，因此必须在教会中进入与基督的联合。

b. 在灵里相交的共同体

加尔文在《基督教要义》的第四卷对教会的讨论中有一个标题，叫“神喜悦用外在可见的方式吸引他百姓与基督联合，并借此保守百姓在这联合中”。我一直觉得这是对教会本质的极好说明。所以一定要委身于教会，并且作为教会成员经历与基督的联合。教会会有很多设置是为了我们成长而有的，一个顺服在其中的信徒会得益处。但我特别想说的还不是这个，而是对你个人来说，你应当在教会中有以人格方式彼此相交的共同体，有这个礼拜要见到、下个礼拜还要再见到的人，并且是连续地彼此印证着、支持着来成长。换句话说，你要成为教会小组中的委身成员，虽然作为一员而归属于 100 人的教会是挺好的，但如果在剩下的 99 个人中没有任何一个人和你进入的是有效的灵里相交，这是非常糟糕的。

(4) 以基督为中心安排生活

“我在读书，我要不要参加社团，毕业后要找怎样的工作，我要不要离开北京，我要怎样预期我的将来……”在对生活安排的寻求中，如果能够以以下这三样为中心，我相信对于基督徒的成长来说是明智的，也是讨神喜悦的。

a. 以成长为中心安排生活

属灵的成长一定是最重要的成长，没有这个，无论你觉得自己是金筐还是银筐，都是漏底的筐，最后什么也留不住。完整地参加礼拜，坚持委身主日小组，参加教会为信徒成长安排的各样课程，保证足够量的个

人读经和默想的时间，并且为这样的成长和组长、牧者商议，定一些短期计划，并如此行。整体来说，年轻人应当向神求三个方面的基础，来确认自己一生整体性的根基和方向：

第一个是灵性。真知道圣经和福音，并且在此建立起稳固的生活纪律和习惯，确认自己生命的原则、方向和目标。

第二个是配偶。当然如果你自己感受说神给你特别的托付，让你有独身的恩赐，那你就独身。但假如没有的话，那就向神求，也在求配偶之前先使自己成为预备好了的男人、女人。过去我们曾经设想人要遇到一个不好的配偶会不幸福，后来发现真正的问题不是这个，世界上一些人有能力使自己和跟他在一起的人幸福，所以他的幸福不依赖于对方，反而是他能扶住、坚固对方。要使自己成为一个预备好了的丈夫或妻子，这比遇见好男子或好女子重要得多，也要为这个祷告。坚持在主内结婚。有的姐妹说：“可是教会里的弟兄少啊。”那就不结婚，圣经里没有说你一定要结婚，更没说哪个人不结婚就是罪，但是圣经确实有谴责违背神的要求而与外邦人结婚的情况。若真有这样的心志，神也喜悦为他成全，不是让他不结婚，而是让他结婚。

第三个是专业方向。如果你有神的呼召，自己越来越分明地感受到我就是要做全职的事奉，这非常好，并且你要有一个心志，就是一旦明确呼召时，你可以放弃自己的专业，毫不爱惜。但在此之前，你应当设想要从事一份专业性的工作而进入社会性的服务，同时在教会里热心服事。因此，你应当有对专业方向的期待。千万不要过分急迫地以求职为目标来安排你的生活，而是以专业发展为目标。你可能年轻时就挣到了很多钱，但不等于你在这期间获得了持续的专业发展。一般而言，专业性强的人不容

易太富有，但基本上也不会太穷。而且时间越积累，你的专业资历就越深厚，你进到一个相对稳定的轨道中，生活将比较少地经历变动，这样你就可以更专注、更得心应手地处理你的专业事务、工作本份，同时又有相对有利的社会位置来服事周围的人，而在教会中你也会是一个稳固的、可靠的同工。

在不够明确做全职传道人之前，不要以此为前提来预备自己，而是作为忠诚的神的工人来预备。神没有要求任何人做全职传道，连保罗也不是全职传道，他是一个完全奉献的工人，需要带职就带职，需要他放下他就放下，如此的转换完全是以使命为目标的。

属灵的成长一定放在首位，但是不等于其他的不重要。跟众多的要素比的话，对于长久的服事来说，属灵的基础、装备、方向，稳固的合神心意的家庭和一个得心应手的专业性，确实是非常好的预备。

b. 以福音使命为中心安排生活

按照圣经来说，使命没有别的，就是福音使命。我活在世上不是为了挣钱，也不是为了把某一个学科在我手上推进一步，那只属于你的专业本份，该做就做了，没做也没什么。真正的使命是基督的福音使命，得一个灵魂，作为教会共同体的成员竭力建造主的教会。

因此，灵性的基础、家庭的基础、专业性的基础，都是为这使命而设的，要以这使命为中心来做生活的安排。没有使命感，你的生活就没有中心。

c. 以教会为中心安排生活

在安排自己的长远计划和短期计划时，也要常常询问教会的安排。你可以咨询聚会带领人：“我三年后毕业，教会是期望我回家乡，还是希望我留在北京？教

会要做的事中有哪些是我能参与的，我也可以为此来决定研究生阶段的专业方向。”同时也询问教会的短期安排：“请把教会一年的行事历给我，我好决定哪个周末安排事，哪个周末不安排事。”把自己的整个计划和委身的教会的福音事工方向联系在一起考虑。

为这个缘故，教会也要常常尽可能清楚地做长远的、方向性的考虑，并且在需要时主动寻求如此把自己的生活安排和教会的需要关联在一起的人，和他们有足够的交通。别以“不要为明天忧虑”为借口来推脱，这样的话，对想要以教会为中心来安排自己的生活的人，今天就愁死了。所以要有这样长远的考量。

结语

你信的是这个吗？你是这样信的吗？现在你有机会面对，也必须面对！

真正的信心有其核心的、绝对支配性的内容，就是耶稣基督并他钉十字架。这福音之道不是来自人的经验和要求，它是启示的，但却是进入历史的，是实实在在进入到这个暂存的、经验的世界的，并在这其中以经验性的真实向人展现。福音之道是实在的，是给教会的。这福音，并不是被动静止地等着你信，相反它自身是带着大能而行动的。并且这个外在于我们的事实，也实在地在我们生命中带着大能运行，是活的、有能的。

福音之道对人的要求，或者说我们对福音之道应有的回应，不单是知识上的承认，也不是一个群体关系中的参与，而是向基督的人格性投靠，要求悔改、归信、以基督为主。这也实际上要求我们过舍己、背十字架的生活。既然这都是真的，让我们从现在起就开始重新规划自己的人生，以成长为中心，以福音使命为中心，以教会为中心！✝

在牧养中关注得救和得救确据

文 / 苏民



前言

本文并不是一篇关于得救与得救确据主题的系统论述，而是在这一主题上，笔者一些感触、解经与经验的罗列。

其中，有些是笔者因记忆至深甚至十分痛心的经历而生的感触，例如：为何一些曾经热切关注灵魂得救的工人，慢慢失去了热情？一些总胜不过某种罪恶的信徒，意欲离罪却无法自拔，那他们得救了吗？应该如何牧养呢？这些痛楚催促着笔者祈求、研读圣经、观察、实践并反省。如今，笔者尝试把这些痛楚和寻求的成果分享给各位读者。

此外，还有一些内容来源于笔者的笔记——为什么需要关注得救与得救确据的问题？慕道友或者信徒，若尚未得救，或尚未有得救之确据，可以被归类为哪几种不同的情况？这些情况各有哪些不同的成因与牧养策略等等。在这些方面，《教会》杂志早已发

表过相应的文章，笔者摘抄了其中的要点，牧养应用后又加以总结。在此，笔者愿意“拾人牙慧”，推荐相关文章，并分享个人总结之要点。但是，更为详细的内容，需请各位自行检索原文来阅读。

感触及引发的寻求之部分，不掩感性，篇幅上也不惜笔墨；推荐文章与要点分享的部分，虽然内容上涉及的主题更广，但篇幅较短，像是考试前复习备考的概要、大纲。由此，导致了本文内容之零散、详略之失调、风格之糅杂。文中的叙事者，在不同的段落中，以“笔者”与“我”交替出现。在此先行告知，意在提醒读者当心，为各位阅读带来的不悦，敬请原谅！

一、关注得救与得救确据的必要性

福音之道和灵魂得救，是教会、神学院、各类专项事工、同工、信徒都应当最为关注且是核心关切的内容。保罗教导提摩太“这圣经能使你因信基督耶

稣有得救的智慧”（提后 3:15b）。教会、机构、信徒，都理应关注圣经的这核心内容与核心关切。

而且，对福音之道和灵魂得救的关切，从论证逻辑和信仰经验上，都非常自然地引出对得救确据的关切。“我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。”（约一 5:13）

然而，依笔者的经验，若同工、信徒间谈论得救、得救确据的话题，往往会因交谈双方对此真理知之不详而语塞；但更为要命的是，这个话题很少会被谈及，且话题本身往往会被视为不当的或不切实际的。

对于立志顺服者，这几处经文足以使其明白关注得救与得救确据问题的必要性与重要性，并使其专注于此。但是，因为个人之私欲的撩拨与今世文化潮流的诱惑，笔者推荐各位阅读四篇文章，以抵挡私欲与诱惑，并教导、劝勉那些同被私欲和诱惑误导而对得救问题漠然的信徒。

1)《非“非福音”的福音》（作者陆昆，刊于《教会》总第 45 期）。尤其文章中“序论”、“福音的超越性”、“福音的内容和特征”、“圣经中出现的几个有区别力的概念和模型”等部分，就福音的特征是关乎得救、福音的内容是替代性救赎，提出了有区别力的说明，以澄清那些随从人的私欲、被错误地解经并被广泛混淆的核心概念。

2)《组长在牧养中关切组员重生问题的必要性》（作者杖恩，刊于《教会》总第 34 期），从“整理圣经相关经文”、“证明组长必须全力关注重生（得救）问题的原因”、“讲解为何此问题没有得到应有的关注”、“具体的实践性建议”这四个部分，加以阐述。

3)《那因耶和華的言語而战兢的人——关于得救和

得救确据》（作者杖恩，刊于《教会》总第 58 期），尤其是文章中第一部分“面对此问题的态度——我们应当关注得救和得救确据的问题吗？”分析了十余种忽略得救确据的情况及原因。

4)《你信的真是这个吗？——在牧养中确认信徒的福音认信》（作者苏民，刊于《教会》总第 50 期），文章的第一部分“我在认信福音的过程中经历的三个阶段”是可供读者参考、以进行自我反省的经历分享，第二部分“帮助信徒清楚认信福音的必要性”亦可参考。

这些文章在关注得救与得救确据的必要性方面，已经有过较深入、透彻、全面的分析。常读常新，笔者恳请各位重视！

二、如何持续且有灵性活力地专注于得救和得救确据

必须坚持**有纪律地个人布道**，才能保持关切得救与得救确据的灵性活力。因为热切地布道，必然会检验也建立事奉者对灵魂的关切意识。如此，事奉者会自然地关注信徒是否重生得救，是否有得救的确据，是否因信心被坚固而得着安慰。（参罗 1:1、5、11-12）

笔者在阅读清教徒传记时，常常被他们的布道经历感动。反思自己，也反观现今的传道人，会发现神学研讨会、宣教特会的参加者多，但是实实在在地传福音、带领基要真理查经学习者少。笔者斗胆说一句，今天的教会貌似热闹，实际却是虚假的热情。教会荒凉的部分症结在于，传道人逃避实实在在、真真切切地向失丧的灵魂个人布道。教会若不真爱灵魂，实际也会轻视救人的福音。

笔者所在的教会，每半年一次为明确认信、持续委身聚会的信徒举行洗礼。笔者了解过一些城市教会，

大抵都会如此。试问，每次洗礼的弟兄姊妹中，有几位是通过传道人自觉传福音、带领基要真理查经而归信并受洗的呢？

一个缺少传福音、领人归主的实践和经验的事奉者，在对丧失灵魂的关切上，容易异想“天”开；在对得救和得救确据的关注上，可能会隔靴搔痒。在传福音领人信主方面，真行动的事奉者与装样子或不行动的事奉者对灵魂得救问题的感觉，是完全不一样的。

两年前，笔者参与到一项开拓事工中，并和一起同工的传道人约定，从事工开始到洗礼的八个月中，在教会每半年举行洗礼时，要有五位受洗成员是笔者传福音、带领其查经而归信的才算合格，有三位算为及格。十分惭愧，从那时至今，笔者只是勉强及格，尚未合格过。

三位、五位，看似不多，但藉转会而有的委身人数增长不算入其中，再加上流失率、迁往异地等因素，意味着笔者需要通过传福音邀请并带领 10-15 人查经。八个月，貌似很长的时间，但减去委身聚会半年的要求，意味着两个月内，笔者要找到第一批愿意查经的新朋友。这两个月，是笔者最为迫切、真实地为灵魂焦虑，代祷也更为具体、恒切的一段时间。

有一次，笔者在一栋人口居住密集的公寓楼内传福音。与街头布道相比，“刷楼”布道是非常好的布道训练，因为布道者承受着更大的压力，刚刚被拒绝后，连散步、放松的机会都没有，就面对着下一扇房门，敲还是不敲？记得当时，我不断地找每层楼的公共洗手间，为的是每敲几户门就逃往洗手间去稳定情绪并祷告。一位弟兄曾对我说，“刷楼”布道的那天晚上，他做梦梦见眼前都是门。

在这个过程中，我体会到人心的悖逆，也经历着耶稣爱灵魂的性质，我会为冷漠的陌生人流泪。在这个过程中，检验着我对福音的认信，“刷楼”是被视为“愚昧、不干正经事”的，我为什么要忍受这样的鄙视，我所信的福音是真的吗？我这样活着值得吗？在这个过程中，经历着福音的大能和权柄，不断地被拒绝后，竟然真会有人和我一起查经，我真实地与主耶稣在传福音过程中交往着、被上帝托付他所爱的灵魂。在这个过程中，反省自己的蒙恩经过，原本悖逆的我竟会归信、顺服，这必然是主的恩典！而反思自己过去的服事，对慕道友客气礼貌却无关痛痒，当时还自鸣得意，现在想来简直是邪恶。即使那时在按照释经讲道的原则努力服事，却不在乎主所为之舍命的灵魂，怎能算为忠心？

请传道人们、热心爱主的带职事奉者们，一定要实实在在、真真切切地传福音。笔者如此呼吁，不是因为笔者做得好，而是呼吁我们都应该回转、委身、长进！

笔者深知在传福音事工上，事奉者的逃避、诡诈和自义，因为笔者也是这软弱人群中的一员。一时有爱灵魂、关切其得救与得救确据的热心是容易的；但持之以恒，是艰难的。笔者愿意藉着呼吁和具体的计划^[1]，使自己被约束，也愿耶稣基督的门徒们、教会的全职与带职事奉者们，都能够更有纪律地、真实地进入布道事工，让我们“爱灵魂、关注灵魂得救与得救确据”的口号落地！否则，离开布道现场的事奉者，只能“想当年”或者分享别人的经验和教训。不传福音的事奉者，怎么能够教导、训练、影响信徒去传福音呢？教会又怎么可能践行大使命呢？我们所谓的爱灵魂、关注灵魂得救与确据，又从何谈起呢？我们凭什么证明我们是基督的门徒，且相信救人灵魂之福音呢？

[1] 事奉者当如何计划日程以做到真传福音，请参见附录。

笔者从神学院毕业后，因生病的缘故，曾反思自己服事的方向。思考的结果是，即使我想参与机构服事，想担任圣经教师，在我不忠实地和主耶稣同工去传福音、带领人归信之前，我就不是教会的教师，不是灵魂的教师，不是福音里的教师。因为，若离开传福音、带领人归信的事工现场，事奉者一定会变得对灵魂冷漠，对福音的核心关切和内容也会失焦。有纪律地、每周以固定的一段时间来实实在在地爱灵魂、得灵魂，这是笔者心目中的事奉者。能以福音为动力和关切，是担当其他任何事奉、工作的底线。

其实真进入传福音的现场，讲道、牧养的意识、能力都会成长。

首先，会痛恨自己过去在教会中对灵魂的冷漠，一次次地经历被拒绝后，当再接待主日到访的新朋友时，我会格外珍惜。

其次，讲道、陪谈时，也会更有对象意识，照着慕道友和弟兄姐妹的困惑、成长的阶段，以合适的经文解释、传讲，来引导、教导、建立和安慰灵魂。

再次，这一过程逼着自己成长。面对慕道友的各种问题，笔者常常需要就圣经的真实可靠性、耶稣生平和十字架事件的超越性和历史真实性、信仰与科学的关系等方面，持续地阅读、总结和回应。

第四，理解对方论点、论据、思考模式的意识会加强，有效沟通、对话的能力也会增长，会使布道、牧养、讲道更真实地发生在互动中，而不是事奉者的自说自话。

第五，对于一个人从抵挡到渴慕、从不信到相信、从初信到成熟、从被服事到服事人的各个阶段，如同养育儿女经历婴儿、幼儿、孩童、少年、青年各

阶段一般，会有大量的、非常直观的经历和体验，成为可供反思、总结经验与教训的资源，使布道、牧养更有章可循。

神藉着使徒保罗嘱咐提摩太的书信嘱咐我们：“我在神面前，并在将来审判活人死人的基督耶稣面前，凭着他的显现和他的国度嘱咐你，务要传道，无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人。”（提后 4:1-2）忙，不是借口，人总在忙碌。先忙什么呢？这是对事情的重要性作判断和排序的问题。去传福音吧！清教徒们的传记正站立在你的书架上。这些故事、文章曾让我们心灵为之一震，并为之流泪。但是，我们中鲜有忠心的跟随者。愿历史上点燃圣徒们爱灵魂之心的圣灵之火，同样点燃你我！愿那“舌头”也落在你我的头上！去传福音吧！如果我们“固执”地去传福音，风雨无阻地去传福音，身体力行地去传福音，去推动和组织传福音，那样，我们在神面前，并在将来审判活人死人的基督耶稣面前，对“灵魂得救与得救确据”的关注一定会更为热切！

三、在牧养中关注得救和得救确据时遇到的不同情况及应对策略

笔者在《你信的真是这个吗？——在牧养中确认信徒的福音认信》一文中，曾提及过一个可供牧养委身者使用的分类标准。首先，按照其得救与否分为两类；在每类之中，又依据其对自身得救是否自知，也即是否有得救确据，再分为两类。这样，共分为四种情况：1) 尚未得救，也知道自己尚未得救；2) 尚未得救，却不知道自己是是否得救或者认为自己已经得救；3) 已经得救，也确知自己有得救的确据；4) 已经得救，却没有得救的确据。

笔者再次依据此分类，对前三种情形在牧养中如何

关注得救和得救确据，推荐一些文章，并提示一些牧养要点。

1、从尚未得救到得救，哪些要素是必须的？

简而言之，信耶稣得永生。使人得救的是福音（提后 3:15），对于慕道友，笔者会基于此，关心如下四个关乎得救的要点：

1) 福音的核心关注：人被定罪还是称义、永死还是永生^[2]。

2) 福音的核心内容：耶稣基督死而复活的替代性救赎^[3]。

3) 福音的真实性特征^[4]：这涉及到圣经的真实可靠、耶稣基督的历史真实性、上帝存在与否的经验性依据、信仰与科学的关系等。否则，基督信仰只不过是一套宗教说法，即使其逻辑自洽，于人于社会有益，也如同是某部电影中虚幻出来的情节，不可信。

4) 福音要求真信心。了解上述内容之后，慕道的朋友也表示愿意相信，那么，如何确认^[5]其真悔改^[6]、真相信^[7]？笔者于脚注中推荐了相应的文章，请各位事奉者务必留意。

2、尚未得救却并不自知，产生这种情况的原因及应对策略

结合上述之于得救所必须的四个要点，导致人尚未得救却并不自知的原因是：福音的核心关注、福音

的核心内容、福音的真实性特征，对这三个方面缺少清楚的教导；对福音要求真信心这一方面缺少明确的挑战。下面稍具体地分析：

首先要清晰教导并强调福音的核心关注。人感兴趣并投入的事情，基本都是与自己相关的事情，无论是他的爱好还是他的利益。因此，在一个人面对福音的核心关注（定罪称义、永死永生）之先，他已经对基督信仰有他自己的理解和期待。因此，微信公众号中点击量较多的见证，往往是关于今生之恩惠的，少有清醒者意识到“定罪、永死”的问题。而人又往往自尊而敏感，细微的否定可能就会导致人排斥而拒绝。所以，更少有人敢于冒犯他人，提醒其关注“定罪称义、永死永生”。若不关注“定罪称义、永死永生”，势必不关注福音的核心内容与真实性。有鉴于此，牧养时需要“自觉、引导、挑战、纠缠”。

自觉——工人不能任凭其关注今生，而失去对“定罪称义、永死永生”的关注。**引导**——对初来慕道、委身尚不稳定者不需要否定，但是，要学习引导其关注“定罪称义、永死永生”。**挑战**——要挑战委身者。这是会冒犯人的，所以要**纠缠**——既热心维护关系，又有韧度地“纠缠”。这样做，会丧失风度，但却是“爱他们到底”（参约 13:1）。

此外，还需要清晰教导其福音的核心内容——**替代性救赎，及福音的真实性特征**。对于初期慕道友，若对福音的真实性特征存有疑惑，会使其不信任教会的福音宣讲；对于委身的慕道友，若不够了解

[2] 陆昆：“非‘非福音’的福音”，《教会》，2014年1月第1期，总第45期，第4页。

[3] 陆昆：“圣经的核心真理：基督的替代性救赎”，《教会》，2016年5月第3期，总第59期，第71-92页。

[4] 护教学的书籍，如：《新铁证待判》、《返璞归真》、《游子吟》是有益的读本。

[5] 亚基布：“在牧养中确认信徒‘福音认信’的重要性——理论思考和实践范例”，《教会》，2016年9月第5期，总第61期，第70-82页。

[6] 林刚：“真假悔改”，圣城网（<http://www.crea.com.cn/show.aspx?id=3597&cid=30>，2017年1月10日存取）。

[7] 详见陆昆：“福音里的真信心”，《教会》，2017年1月第1期，总第63期，第53-69页。



替代性救赎的内容，即使其有了聚会、读经、祷告的信徒样式，仍旧可能不真信；而且，即使信了，若缺少对替代性救赎的专注思想，对十字架上救主所发的爱情也一定寡淡。

即使一个人对福音的核心关注、内容与真实性，全部都清晰地知道，也并不一定得救。牧养中，要关注慕道友、委身者甚至是受洗成员是否真正地做出了真悔改和真相信的决定。这意味着，1) 他不单是知罪、确知所信的内容；2) 也做出悔改、归信的决定；3) 并有为罪忧伤痛悔、感激主宝血宏恩的真实情感体验；4) 在行动上，果真离罪，并以耶稣为主，舍己顺服。**简而言之，真信心是：知其为真、信其为真、真感其恩、真为其活。真悔改是：主前认罪、向主悔罪、因主恨罪、靠主离罪。**

3、已经得救却不自知的信徒，如何建立得救确据？

教义的传统和教会的牧养传统，对此的教导有三点：得救确据是 1) 圣经中救恩的应许^[8]；2) 是圣灵的同证及圣经所应许诸般恩惠的内证^[9]；3) 藉着顺服而产生^[10]。其实，仍旧是“**信耶稣**”。因为“圣经中救恩的应许”，是对耶稣救恩功效的解释；“藉着顺服产生”，是在检验信心，由行动检验意志决断的真实性；而信心作为人的意志，却是藉由道与圣灵创造的，所以“圣灵的同证及圣经所应许诸般恩惠的内证”，是对信心的本质和来源，也就是对道与圣灵的工作而有的确认。

因此，如果委身者对于救恩没有确据，首先需要引导其专注面对是否得救的问题。若没有得救，哪来的确据呢？

[8] 参：《威斯敏斯特信仰告白》，第 18 章，第 2 条款。

[9] 同上。

[10] 参：《威斯敏斯特信仰告白》，第 18 章第 4 条款中因坠入罪恶而失去得救确据的情形，及第 16 章的第 2 条款。

经过确认，牧者比较有把握判断信徒已经得救，但信徒自己仍旧有疑惑，此时也不着急告知其“已得救，请放心”。但不告知并不意味着不牧养，不告知其结论，是为了关注其过程。焦虑，或许正是神的恩典临到他。藉着在一段时间的煎熬，他会更专注“定罪称义、永生永生”，并自己叩问福音内容，确认福音何等真实，并检验自己是否真信。这个过程中，牧者要持续地关注并给予教导上的帮助，为信徒祈求圣灵的工作；同时，将确认的工作交付信徒的自省。

若信徒自己对前述关乎得救的四个要点已经比较清晰，却仍旧没有得救的确据，牧者需要围绕上述确认得救确据的三个要点，逐一、清晰且持续地教导，挑战其相信圣经的应许胜过个人之体验。此时也需留意妨碍信徒产生得救确据的干扰项，并给予相应的教导和训练。

这些干扰项可能是：

1) **信徒接触过一些不合乎圣经的教导。**例如：信心是人的工作，救恩是神人合作，因此，救恩是有可能丧失的。

对此，需要围绕上述三个要点，使用经文来教导。具体经文可参考《威斯敏斯特信仰告白》的阐释与讲解书籍。确认时，尤其引导其确认“圣经中救恩的应许”，并在讲解“圣灵的同证及圣经所应许诸般恩惠的内证”时，教导其确认信心是恩典，是基督的灵藉着道在蒙神拣选之人心中所做的工作^[11]。

2) **信徒以偏感官体验的方式求知。**因此虽然能够做出信心的决定，但觉得耶稣是近两千年前的人物，

不实在。或者信徒是追根溯源型的思考方式，觉得耶稣是耶稣、自己是自己，虽然也认信，但因为不明白**与基督联合**的原理而不确定自己是否得救。

对此，牧养中要推动信徒较快速地通读圣经并建立祷告生活。尤其强调“圣经中救恩的应许”，并补充讲解藉与基督联合而赦罪、称义的双重归算^[12]、及与基督联合的三重途径^[13]。

3) **信徒缺少挑战。**他知道所信的内容并做出了认信的决定，但缺少在救恩、使命、圣洁、成长等方面被具体地挑战，以致他的生活与不信主时并没有太大的改变。

对此，可以参照与基督联合的三重途径：道、圣灵、教会，具体挑战他在读经、祷告、敬拜、相交、训练、使命中委身，尤其是在使命中经历耶稣的身份、性情、权柄和命运^[14]，在相应程度上鼓励和 challenge 他突破个人极限地付代价跟随主^[15]。

4) **某些具体的罪。**信徒愿意做出以基督为主、付代价顺服主的决定后，但却仍可能会坠入损害良心的某些罪恶的行为之中。这些行为，可能体现为持续而不能胜过的罪和瘾，也可能是敏感的良心在圣灵的光照中而自我责备，因为越就近光的人，越能发现自己的污秽。此时，这些信徒也没有得救确据，常常感叹“立志为善由得我，只是行出来由不得我。我真是苦啊！”（参罗 7:18-24）

这种情况尤其复杂，因此笔者将在接下来的第四部分展开分析，并对相应的牧养策略给予建议。

[11] 参：《威斯敏斯特信仰告白》，第14章。

[12] 参陆昆：“圣经的核心真理：基督的替代性救赎”，第四部分“理解替代性救赎的三个重要模型”，第七部分“替代性救赎的功效”。

[13] 参陆昆：“圣经的核心真理：基督的替代性救赎”，第八部分“替代性救赎的实施”。

[14] 参陆昆：“以门徒训练为中心的教会牧养”，《教会》，2011年9月第5期，总第31期，第40-49页。

[15] 参陆昆：“基督门徒的十字架道路”，《教会》，2015年1月第1期，总第51期，第14-22页。

四、如何牧养因在罪中无法自拔而失去得救确据的信徒

1、认信、生存、牧养的三重危机

笔者朋友的一位朋友，人称“惨孩儿”。他小时候几乎被父母抛弃，又患有某种先天性顽疾，后来自暴自弃而吸毒，为了赚钱他给摩天大楼擦玻璃、为尸体化妆。接触福音后，他在笔者朋友家借住了一段时间，一起学习圣经，为自己的罪忧伤痛悔，也表示愿意接受耶稣作救主。约翰福音第8章中耶稣赦免淫妇人罪恶的故事，使他流下眼泪。但戒毒并不容易。他并没有胜过毒瘾，在留下了“我不配”的字条后离开了北京，在外地贩卖毒品赚钱供自己治病和继续吸毒。期间他偶尔会介绍其他吸毒者来找笔者朋友慕道。据说，惨孩儿在卖毒品时，也会时不时地向人传福音，但惨孩儿最终因为不接纳自己跳楼自杀了。

至今，笔者想起惨孩儿还会心疼流泪。如果教会中有类似惨孩儿的慕道友或信徒，除了建议他接受戒毒辅导以外，我们还能做什么，应该如何牧养？并且，即便我们自己的生命中没有这样极端的情形，难道我们不曾觉察到自己深深的软弱吗？罗马书第8章中“不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”，是伴随着极其强烈的蒙爱体验而有的对得救确据的宣告。但在此之前的第7章中，“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身體呢？”若忽视软弱，某种程度上，是对圣经宣告内容的不相信，或者是缺少自我反省的意识，至少是反省时并不诚实。

笔者所在的聚会点中，曾有一位弟兄因胜不过网络色情向笔者寻求牧养帮助。他实际是一位非常渴慕又长进的弟兄，在上述“得救的四个要素”与“得救确据的三个要点”上，都很受教，不单认信清晰，也付代价地相信和顺服，并深知自己藉基督宝血何

等被爱，实际在爱主并讨主喜悦地生活。当他前来寻求我帮助的时候，我了解他在非常当真地认罪、悔罪、恨罪，但却苦恼于无法离罪。这样，我当如何牧养他？

试试“反律主义”吧？对他说“没关系。”但我深知不能如此，因为圣经说“断乎不可！”（参罗6:1-2）

以“刚强自制”的方式粗暴地要求他，并间接鄙夷一下他的无能？我相信，他肯来求助，表明他自恨并试图改变的次数，一定比我的命令和挖苦更多。这样简单粗暴的方法，实际是律法主义。

那就不粗暴而温柔地“律法主义”，每隔几天打电话提醒一次，并为他祷告。但圣经说“只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心”（罗7:7b）这经文和我的经验，都使我惧怕自己反倒成为勾引者。

况且，“那本来叫人活的诫命，反倒叫我死，因为罪趁着机会，就藉着诫命引诱我，并且杀了我。”（罗7:10-11）。我怕以自以为正确、良善的要求，把他逼成“惨孩儿”，留下“我不配”的字条，逃回“亡命之途”。

那就为他再次确认基督的救恩，以蒙爱的事实和荣耀的盼望，鼓励他竭力讨主喜悦，竭力争战，并告诉他成圣是渐进的。我之前已经提及了，他是当真的弟兄，明白这样的教导却无奈在争战中持续地失败，所以才来寻求帮助。

圣经真实吗？福音真实吗？那么，如何解释这位弟兄的经历呢？面对弟兄的求助，我能想起和使用的方法，实际上只是反律主义和律法主义，而这竟然也是我身边绝大多数事奉者正在使用的方法。在牧

养中，对于圣灵里的新生活究竟意味着什么，我们并不确知。

这牧养时的无措，逼着我面对自己的软弱和无能。我不也是同样过着与救恩、圣洁、使命不相称的生活吗？自顾自爱、不肯受苦、油滑推诿却又想赚得名誉，在肉体的情欲、眼目的情欲并今生的骄傲上，同样地“立志为善由得我，只是行出来由不得我”。只是，我将这些“软弱”悄悄地藏了起来，以为这样就可以骗过弟兄姊妹，骗过自己，骗过耶稣，骗过天父了。牧养时的无措，正在揭发我的软弱、失败、无能和虚谎。

“我真是苦啊”，我当怎样行才能“脱离罪和死的律”（罗 7:24），这成为与“我当怎样行才可以得救”（徒 16:30）相同的叩问。对此的无知，意味着认信、生存、牧养的三重危机。

2、解决危机的秘钥^[16]

1) 重生信徒的内在结构究竟发生了怎样的改变

“这样，怎么说呢？我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？断乎不可！我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？”（罗 6:1-2）。圣经中说不可以仍在罪中。但是，其原因不同于牧养时常见的警告“犯罪导致死”，而是我们在罪上“已经死了”。

这是怎样的死呢？是与基督联合的“同死”，所以，“罪身灭绝”（罗 6:6）。

联合，就好比婚姻。一个因欠债被卖为奴婢的穷丫环，竟然嫁给主人家的富少爷。结婚当天，穷丫环就成为

少奶奶了，少爷的身份、地位、财富成为了迎娶她的聘礼，而她的债务作为“嫁妆”归给了夫家。在我们与基督的联合中，正是发生了这样的归算。我们的罪和死，算为、成为基督的；基督的义和生命，算为、成为我们的。归信前、后，我们虽然仍旧是相同的“一堆肉”，同样的身体特征与个性，过去借的钱如今仍旧要偿还，过去的罪性仍是如今的软弱；但是令人吃惊的是，圣经中宣告基督的死和复活，不是将来才实际算为我们的，而是现在就成为我们的。

因此，这联合的“同死”之中包含着奥秘。罗马书 7:1-6 揭示这一奥秘——因圣灵内住，信徒的内在结构发生了改变，即：重生。

1 弟兄们，我现在对明白律法的人说，你们岂不晓得，律法管人是在活着的时候吗？2 就如女人有了丈夫，丈夫还活着，就被律法约束；丈夫若死了，就脱离了丈夫的律法。3 所以丈夫活着，她若归于别人，便叫淫妇；丈夫若死了，她就脱离了丈夫的律法，虽然归于别人，也不是淫妇。

4 我的弟兄们，这样说来，你们藉着基督的身体，在律法上也是死了，叫你们归于别人，就是归于那从死里复活的，叫我们结果子给神。

5 因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲，就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子；6 但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法，叫我们服事主，要按着心灵（心灵：或译圣灵）的新样，不按着仪文的旧样。

理解这段经文的要点在于理解这个比喻：

[16] 本部分中解经的要点和思路，主要源自陆昆老师讲授罗马书课程时作者的听课笔记。他对第 6-8 章的讲解，解答了笔者对“如何脱离罪和死的律”之问题的疑惑。在受邀撰写本文时，陆昆老师尚未就此段解经撰写文章，故无法引注，特此说明。

喻体：**丈夫**若死了，**妻子**归于别人（7:1-3）

本体：**你们** 死了，**你们**归于别人（7:4）

罗马书 7:5 的“我们”，也即 7:1-4 中的“你们”，对应的究竟是丈夫还是妻子呢？按照比喻中的对应关系，“你们”是丈夫，“你们”也是妻子，可以表达为“丈夫 & 妻子”^[17]。经文启示我们，人是“丈夫 & 妻子”的复合存在，并且“妻子”归属于“丈夫”。那么，分为“丈夫 & 妻子”的两个部分各是指什么？

结合罗马书 7:5 “我们属肉体”和 7:4 “你们归于别人，就是归于那从死里复活的”，就可以知道：“丈夫”对应肉体，且肉体的特征是恶欲在其中发动。“别人”对应基督，而“妻子”对应的是“你们”，她是依存性的，要么归属于肉体，要么归属于基督。依据罗马书 7:14b-15 “但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了，因为我所作的，我自己不明白；我所愿意的，我并不作，我所恨恶的，我倒去作”，归属于肉体的“我”，正是这个“妻子”，也是这个依存性的“我”^[18]。而这个“我”具备“愿意”、“所作”这样的意识、情感、意志、行动的特征。

这个被喻为“妻子”的依存性的“我”，作为人格性的主体，具有意识、情感、意志、行动的特征，但却无法以物理的形式直接被观看，而是归属于“肉体”的存在。笔者在此将其称为“内在的我”。总结起来，人是“肉体的我”（请注意，肉体并不等于身体）与“内在的我”（依存性的“我”）的复合存在。

过去，“内在的我”依存于“肉体的我”。如今，藉着与基督同死，“肉体的我”死了。“内在的我”得以合法地藉着内住的圣灵联合于“别人”——复活的基督。新“我”的构成已发生改变，成为了“内在的我 & 复活的基督 / 内住的圣灵”。

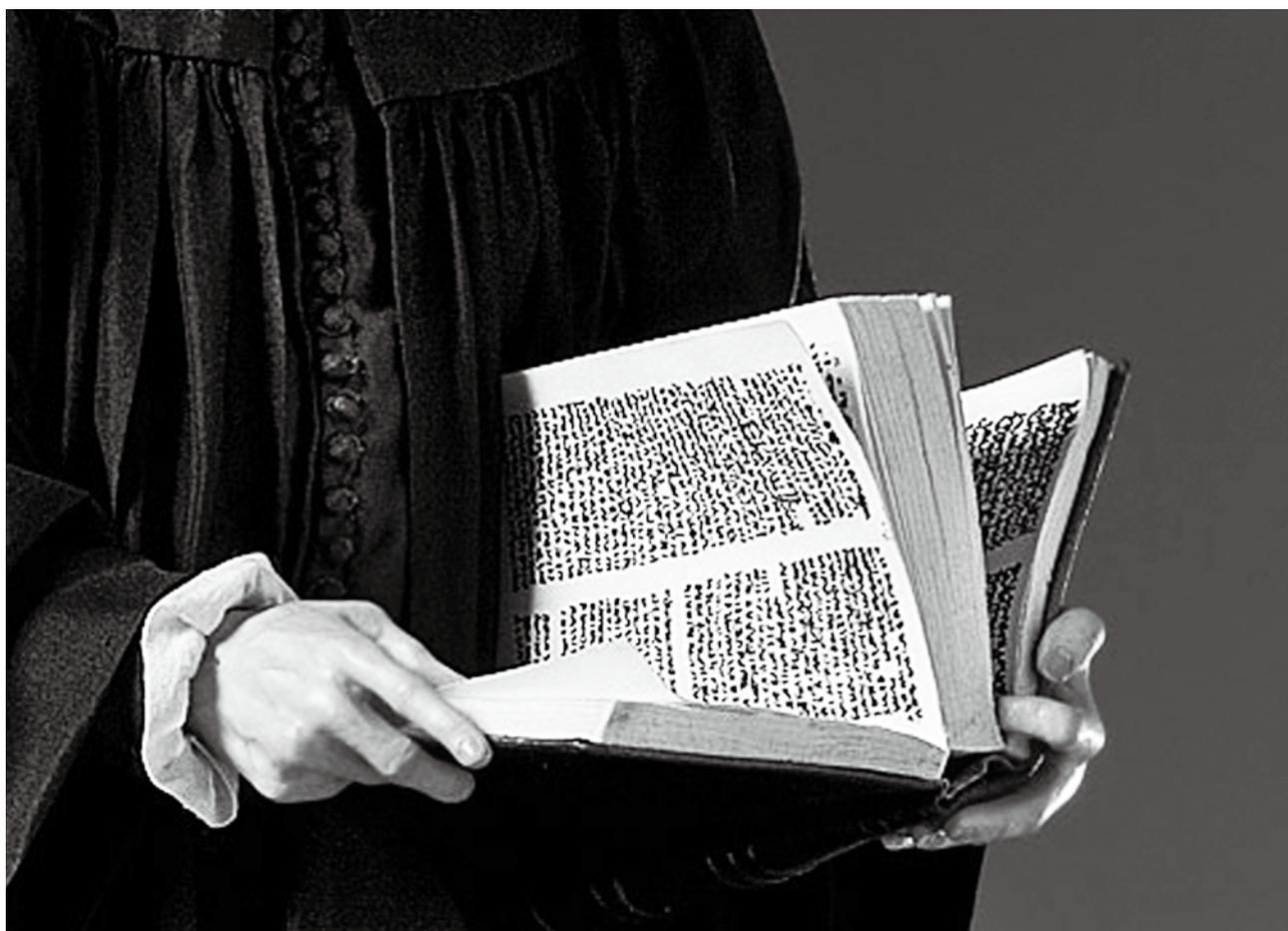
只是，因为基督尚未再来实施最终的审判，基督徒尚未得着荣耀的身体，新“我”仍旧存在于这“肉体”之中。但是，有权柄、权势，合法地支配内在的我的，是“复活的基督 / 内住的圣灵”，而不再是“肉体”了。这也是理解基督徒得胜与失败并存之经验的关键。可参见下方表格：

未重生之人的内在结构	肉体的我 & 内在的我 (NOT able NOT to sin. 不能不犯罪)	
重生之人的内在结构	肉体尚存	复活的基督 / 内住的圣灵 & 内在的我 (Able NOT to sin. 能不犯罪，但仍可能)
信徒将来复活时的样式	荣耀的身体 & 内在的我 (NOT able to sin. 不能犯罪)	

因此，罗马书 7:1-6 是理解第 6-8 章“罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下”的关键。

[17] “丈夫 & 妻子”中的“&”是“和”的意思，用在此处也表示一体之意，下同。——编者注

[18] 在论证中的“你”、“我”并不是具体所指，而是作为群体性的概念，在代指整个群体中的一员时，可以互换。此处的“妻子 = 我”和“妻子 = 你们”可互换。



2) 基督徒的生活机制（罗马书第 6-8 章）

基于上述重生信徒内在结构的改变，不再是“肉体的我 & 内在的我”，而是“内在的我 & 内住的圣灵 / 复活的基督”。所以，基督徒的生活机制是不在肉体之中，而是在圣灵里的新生活。

在罗马书 7:1-4 说明了藉与基督联合发生了人内在结构的改变之后，7:5-6 正是在总述基督徒不属肉体、乃属圣灵的生活机制。此后的 7:7-25 和 8:1-39 是对这两方面的具体展开。而罗马书 6:1-23 是以 7:1-4（信徒内在结构的改变）和 7:5-8:31（基督徒的生活机制）为前提而有的，对与基督同死同复活的事实的宣告及劝勉。

A. 罗马书第 7 章：在肉体中，罪和死的律辖制我，律法不能拯救我

圣经中论及基督徒的生活机制时，肉体、律法、罪是相互关联的一组词，这区别于与基督联合、圣灵、恩典是相互联系的另一组词（罗 6:14, 7:1, 8:3）。“律法管人是在活着的时候”，即律法管“肉体的我 & 内在的我”。

首先，律法不是罪、是圣洁的，但在此“肉体的我 & 内在的我”的归属之中，罪藉着那良善的律法叫我死，“那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子。”（7:5、7-13）。

其次，为何如此呢？因为，律法是属乎灵的，但我肉体之中没有良善。肉体是被恶欲支配〔19〕；“（内在的）我是属乎肉体的，是已经卖给罪了”。所以，“（内在的）我愿意为善的时候，便有恶与我同在”。（7:14-25）

因此，归属于肉体的我，是软弱无能且痛苦的。基于“我愿意为善的时候，便有恶与我同在”，可知内在的我与肉体的我及其恶欲，二者相争。而内在的我，却只能受肉体的我的辖制。所以，“我真是苦啊！谁能救（内在的）我脱离这取死的身體呢？”〔20〕

而这些说明了“律法既因肉体软弱，有所不能行”（8:3）。

B. 罗马书 8:1-17：赐生命圣灵的律，在基督耶稣里释放了我

“重生的我”虽暂存于这“肉体”之中，但重生信徒的特别之处，不在于有没有肉体的特征（即通常所提到的“老我”的特征），而在于有了圣灵的特征（即“新我”的特征），而这是即使在软弱之中的信徒，也藉重生而在基督里拥有了的决定性的得胜。8:1-17正是对此的展开。

基于罗马书 7:1-6，在基督耶稣里新造的我，已经脱离了罪和死的律（因为肉体必然违背律法，又必然被律法定罪），因为赐生命圣灵的律在基督里释放了我（8:1-2），使我被称义（8:3-4），得生命（8:5-6），不再与神为仇（8:7-8），归属基督（8:9），永活且身体复活（8:10-11）。肉体如债主般支配的权势已经被废去（8:12），基督徒可以靠着圣灵治死肉体（8:13），且有了神儿子的身份（8:14-16），得以与主同受苦并同得荣耀（8:17）。

C. 罗马书 8:18-39：末世下的信徒的苦楚、忍耐与盼望

信徒的苦楚与软弱，恰是因为这新“我”，仍旧存在于“身体”中，“等候……身体得赎”（8:23）。

圣经并不是浪漫主义的作品，而是现实主义的。基督徒的生命仍旧有苦楚、软弱，这是实情。此处对实情的“直言不讳”，却成为了信徒失败经历的解释与安慰。但还有更安慰人的，那就是**连信徒的软弱，都是蒙爱的记号。**

首先，我们的软弱会有圣灵帮助、代祷。（8:26-27）

其次，万事都互相效力，叫爱神的人得益处。而在上下文脉中，此处的“万事”包括信徒的软弱（8:28）。

〔19〕 “因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲，就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子”（罗 7:5）。

〔20〕 基于此，和合本中罗马书 7:14-25 所添加的黑体字标题“灵与肉体的交战”，是不准确的，此段落是“（内在的）我”和“肉体（的我）”之间的交战。

“（内在的）我”为何会愿意为善？经文的意图并不是解释原因，而是为了说明“愿意为善的（内在的）我”和“肉体、罪、恶、犯罪的律”之间的交战。但若追问，笔者推测是“律法的功用刻在他们心里”（罗 2:15）。这样不是为“愿意为善的（内在的）我”辩护吗，不是在质疑人的“全然败坏”吗？并不是。因为虽然我们区分了人存在的内在结构，但是，人却是一个整体，所以，即使愿意为善，却仍旧没有良善。“我也知道在我里头，就是在我肉体之中，没有良善。（罗 7:18）。况且，内在的我必须依存于肉体的我。而且，此处“立志为善由得（内在的）我，只是行出来由不得我”，正说明了人意愿、意志的软弱和无能。

另外的一个问题是，罗马书 7:14-25，究竟是在说信主前还是信主后的状态呢？都有可能。笔者认为，信主前或信主后，并不是这段经文的要点，此处的要点是“内在的我”和“肉体的我”之间的交战。历史上对于这段经文的解释，观点其一是：“信主后，信徒怎么可能还属肉体并如此软弱呢？所以，这是在讲信主前。”但这并没有把握住要点。哥林多前书 3:1“只得把你们当作属肉体、在基督里为婴孩的”恰是例证。观点其二是：“罗马书 3:21-26 已经说明称义了，所以此处是在讲人信主后，新我和老我、灵与肉的交战”。虽然按罗马书的文脉，认为这段经文是在讲信主后的确有一定的道理，但是，要点仍旧不是“信主前、或信主后”，而是“内在的我”与“肉体的我”之间的交战，且在我们的经验中，这样的冲突也是一些虽不信主、但良心敏感之人可能有的表现，例如，以“忏悔”为主题的文学作品；故此，观点二也没有把握住要点。

软弱是基督徒十分痛苦的经历;但是,这样痛苦的“软弱”,都被神用作赐福的机会。因为,基督徒被“预先所爱”〔21〕、被预定为儿子、蒙召、称义、得荣耀,这是神所定的。(8:29-30)

这样,保罗再次总结神藉爱子舍命而有的赐福与称义赦罪之恩,最后是铺陈排比、高奏凯歌,颂赞神藉主基督耶稣所发出的不能隔绝之爱(8:31-39)。

D. 罗马书第6章:以“与基督联合的事实”为前提,切实地献身给主

罗马书6:1-11以及7:1-6,清晰阐述了如何“藉着洗礼,与基督同死、同复活”。基于此,第6章说:“不要将你们的肢体献给罪作不义的器具”(6:13),罪的奴仆“既从罪里得了释放,就作了义的奴仆”(6:18),“将肢体献给义作奴仆”(6:19)。是首先有了“同死、同复活”的事实,然后才谈得上基于此事实的要求。

3、对失败、软弱而失去得救确据之信徒的牧养策略

基于上述罗马书第6-8章的解经,对坠入某些罪恶行为无力自拔而失去得救确据之信徒的牧养策略为:

1) 不靠律法、肉体、行为的方法。因为徒然无益,死路一条,只增痛苦。

2) 重生之信徒,已经有了决定性的得胜,可以对着犯罪之欲望说:“滚开!我不再欠你的,你也不再是我的主!”当魔鬼藉罪恶来敲门时,我们可以请主耶稣去开门。

3) 仍旧有可能会失败,基于此,可以理解自己的苦楚、软弱。

4) 但是,连软弱中都有神的赐福。所以,信徒可以忍耐、盼望主再来;相信主仍旧掌权且赐福;专注地思想神藉耶稣在十字架上的舍命救赎之爱;**有得救确据地**颂赞主、爱主。

5) 以“与基督联合的事实”为前提,献身给主,切实地与基督联合。

首先,这意味着十字架的道路:献身、以基督为主、舍己、顺服。

其次,这也意味着以基督为中心的生活样式。既然我们藉着道、圣灵、教会与基督联合,就切实地在读经、祷告、敬拜、门训、相爱、使命及默想基督这些蒙恩的管道上,具体地爱主、跟随主、付代价。

重生之信徒,不必过分计较一时的软弱和失败。正如,假设我们在健身房训练,目标是举起超过我们最大负重几十公斤的杠铃,而一直在杠铃下执着地努力,这是徒劳无益且会受伤的。好的教练,会训练我们膀臂、肩颈、胸、腹、腰背、腿部各处的肌肉,并教导、训练我们举重的技巧,假以时日,我们便能够举起那个目标重量的杠铃了。同样,有胜不过的罪的基督徒,即使不断地软弱、失败,也不要心灰意冷、消极怠工。反而应当在上述“属灵生命的肌肉群”上多加操练。操练研读并思想圣经,操练不靠律法,操练相信耶稣基督一次性的、彻底的得胜,操练带着对基督再来的盼望、神掌权并赐福的确信、对十字架上爱的记忆与确据,来爱主,颂赞主,具体地向主献身,做主的奴仆。

〔21〕 罗马书8:29中“预先所知道”中的“知道”与亚当、夏娃的“同房”是同一个词,表示亲密的关系。

“我因你们肉体的软弱，就照人的常话对你们说，你们从前怎样将肢体献给不洁、不法作奴仆，以至于不法，现今也要照样将肢体献给义作奴仆，以至于成圣”（6:19）。照着过去被罪支配、做罪之奴仆时，“随心所欲”的深度、“无时无刻”的广度，操练向主献身、做主的奴仆的深度与广度。为亲近主、盼望主、默想主、爱慕主、服事主而忙起来，忙到没时间犯罪，忙到忘记了犯罪，忙到某一刻突然意识到已经脱离罪恶而自由了，忙到主再来！

五、结语

其实，教会更为严重的危机和悲剧，不在于慕道友不信，而在于事奉者、委身者不信；不在于信徒不关注得救及其确据，而在于事奉者不关注得救并其确据。然而，比这更可怕的是，事奉者阻挠神的百姓去相信和关注。

很多事奉者以热情、良善、自信的身影，笼络和感召人跟他学习，但却几乎从不带领人学习在得救上

所最为必须的知识。他并不相信耶稣的宝血是灵魂之必须，不相信赦罪的恩典是罪人之安慰，不相信永生的确据可以坚固今生之信徒，不相信耶稣基督所发的爱情能满足上帝子民的心怀、且是信徒生命成长的动力，不确知也不相信基督徒生活的机制乃是与基督联合。

这样的事奉者以坊间各种投人所好的流行学说欺哄人，给人以错误的福音、应许、要求和使命。但是，他对于自己所应当专注的福音，却不能清晰地予以说明，只能以“你好好想一想”来教导。

笔者深愿这样的危机不存在于你我所事奉的教会之中。因此，笔者愿和各位读者一同，更扎实地研读圣经，关切福音之道，关切主所爱的灵魂，为持续且活泼地关注灵魂得救而有纪律地传福音，认真地阅读与福音认信、重生得救、得救确据相关的文章和书籍，并在牧养实践中自觉且有策略地关注信徒的得救和得救确据。

附录：事奉者如何计划日程以真传福音

首先，竭力安排出不受打扰的一周时间，专注地传福音。为此，你必须排开一切事情，就连讲章都提前预备好，探访的事工暂由其他同工代劳，带职事奉者为此可以申请年假。然后，找一个固定的社群，真真切切地传福音。随身带一个本子，随手记录可以跟进的新朋友的简要信息、联系方式。但一般而言，本周内并不跟进，但下周务必尽快跟进。

需要说明的是，推开其他服事、本周暂不跟进，是为了保障事奉者不以“属灵借口”逃避，而能实实在在地真传福音、竭尽全力地多传福音，风雨无阻。雨天时，为没有伞的朋友撑一把伞，反而更有传福音的机会。另外，我们当然也应该为此做一些预备，找文章、书籍事先阅读、思考，并计划、祷告，但是，实际的行动比坐而论道更为重要。

一周之后，要尽快跟进上周留下联系方式、可继续交往的朋友。针对愿意了解信仰的新朋友，计划三次跟进交往。

第一次交往，交朋友、善待对方。例如，可以请他吃饭，或喝咖啡，或出游。邀请对方讲述他的成长故事，分享自己的信主故事和见证，询问并留意对方对待信仰的看法以温柔地做好预备。我们和新朋友的关系是通过传福音、为了传福音而建立的，对此无需避讳和惧怕。但是，即使对方拒绝相信，也要把其作为朋友来爱护、支持、诤言相劝。这一次见面，要送新朋友圣经（全书或福音书单卷），鼓励他开始阅读（例如：从《约翰福音》开始），并约定下次见面的时间。

第二次交往，完整地个人布道，并鼓励新朋友参加基要真理查经。首先，询问、倾听新朋友读圣经时的收获、疑惑，并对此给予他及时的鼓励，当然还要就此引导他关注福音的核心关切、核心内容及福音的真实性；解答一些妨碍他深入了解、思考的疑惑；鼓励他继续读经。但第二次见面时更为紧要的目的是，要以传福音的资料，带领新朋友完整地学习，这些材料可以是关乎永生永死的福音分享，也可以是四个属灵原则、五指、五色笔、五色手环布道法等。

在此过程中，留意他的疑惑点，但不要停顿太久，因为此次交往的整体目标首先是完整地讲明福音，使他整体性地了解，即使慕道友并不相信，也帮助他了解福音的内容是什么、他不相信的是什么。系统地分享之后，再告知对方自己记录下来的他的疑惑点及困惑的缘由，询问他是否有什么补充，可以

就其疑惑分享你个人曾有过的类似疑问，并分享自己是藉着查经学习时第几课的内容、哪些圣经书卷、哪些书籍、怎样的个人思考经历解答了这些问题，以此鼓励他继续寻求并参加查经学习，期待他在过程中逐一解决各样疑惑。可根据需要，约定下次见面时为新朋友提供与其困惑问题相关的书籍、资料，借给或送给他阅读。

第三次交往，开始基要真理查经。约定每周查经学习的时间，期待双方都负责任地承诺。查经带领者要做出遵守承诺的表率，万一慕道友因故耽误了查经，要及时跟进联系，约定如何补课。在查经的过程中，要一直保持前两次见面时的特征：在真实的友谊中，目标清晰、论述完整、唤醒思考并有效对话地传讲。在整个过程中，有意识地鼓励其继续寻求、祷告、读经、思考。在新朋友认信成长的各个阶段，寻找合宜的时机，鼓励其作出相应的决定（例如：若耶稣基督的拯救是真实的，当信耶稣并为主而活；相信有一位神；藉着读圣经祷告与神交往；正直地承认自己的罪；确知并相信耶稣的人性和神性；接受耶稣替死的救恩等）。

针对并不愿意了解信仰的朋友，要想尽办法保持联络。笔者身边就有朋友是看了一段时间笔者的微信朋友圈后，决定来教会了解信仰的。

忙过第一周的密集布道和随后的跟进交往之后，自第二周开始，服事者需要做好时间规划，规律地布道跟进，例如：每周至少一次向陌生人传福音，至少一次跟进交往，至少一次带领人查经。当然，这并不是“律法”，而是通过有纪律的布道行动，以保持事奉者对于灵魂得救及其确据热情且有活力的关注。✦

我们是合一的吗^[1]

——对比更正教与天主教的圣经观

文 / 史普罗 (R.C.Sproul) 译 / 超雪 校 / 煦



编者按:本文出自史普罗所著《我们是合一的吗?》(*Are We Together?*)，该书是为了回应1994年“福音派与天主教合一”(Evangelicals & Catholics Together)运动，以及2009年一些更正教信徒、罗马天主教徒和东正教徒联合发表的《曼哈顿宣言》(此宣言呼吁所有“基督徒”在“福音”里联合起来)。史普罗认为，此运动和这份宣言是他所经历的福音纯正性面临过的最大危机。《我们是合一的吗?》共六章，本文是第一章。本刊“宗教改革纪念系列专刊”将其翻译转载，以呼吁中国教会来关注更正教与天主教的差别，继续坚守宗教改革的立场，传讲圣经里的福音。

当更正教信徒研究罗马天主教神学时，重点通常会放在更正教与罗马天主教思想分歧的主要问题，即称义的教义上，更正教的立场是强调“唯独因信称义”。我会在第二章着手讨论称义的问题，但还有一个更基本的问题使得更正教有别于罗马天主教，就是圣经及其权威性。

更正教(Protestant)一词含有对抗(protest)之意，十六世纪的更正教宗教改革之所以被如此称呼是因为它在多个方面对抗罗马天主教的教导和实践，但今天很多称自己是更正教信徒的人并不清楚改教家们在对抗什么。

为确定其所牵涉的核心问题，历史学家们通常会指向宗教改革的所谓“质料因”(material cause)和“形式因”(formal cause)。质料因是称义问题，即一个人最终是如何被基督救赎的；形式因是权威性问题，尤其是圣经的权威性，这是根本性的问题，它不处在公众关注中心，但处在整个争论的中心。我们理当从考察罗马天主教对圣经权威的理解入手，并查看其观点与更正教观点有何异同。

在质料因方面，宗教改革的战斗口号是“*sola fide*”，即“唯独信心”；在形式因方面的战斗口号是“*sola Scriptura*”，即“唯独圣经”，它主张基督徒最终的、最高的权威只有圣经。

[1] 本文出自: R. C. Sproul, *Are We Together?* Orlando: Reformation Trust, 2012, 本文为该书的第一章。承蒙 Ligonier 事工授权翻译转载，特此致谢。——编者注

更正教宗教改革最初的推动来自于在德国围绕赎罪券展开的公开辩论。奥古斯丁修道院的一位名为马丁·路德的修士将《九十五条论纲》钉在了维腾堡教堂的门上，引人注目地论述了他所看到的在赎罪券贩卖中的一些恶习，这最初的抗议很快演变成一场与罗马天主教当局在多个神学观点上的、更广泛的对抗。

路德参加了几场与罗马天主教会代表们的重要辩论。其中最重要的一次可能是1518年，当红衣主教托马斯·迦耶坦（Thomas Cardinal Cajetan）作为教皇的代表在德国奥格斯堡参加国会（神圣罗马帝国的议会）时，路德在那里露面。在这次会面中，路德陈述了他的观点，就是：教皇在所发布的教谕中的声明可能有错。罗马天主教会是在1870年正式确立“教皇无误论”的，这次会面远早于那个时候。不过，教皇权威的观念在教会内已经被默认了。然而路德敢于挑战这个观念，坚持教皇的教导要被圣经证明。同样地，在以后的辩论中，尤其是在莱比锡与当时罗马天主教会主要的德国神学家马丁·艾克（Martin Eck）的辩论中，路德否定了教会大公会议的无误性。

历史上，关于究竟在哪里能找到最高权威？是在大公会议，还是教皇的决定？罗马天主教会的神学家们内部有分歧。他们中一些人相信大公会议比教皇的权威性要更高，一些人相信教皇要比大公会议更权威，但路德认为这两者都不是最高权威；他说圣经才是一切的最高权威。他既不认为大公会议集体决议是无误的，也不认为教皇的个人言论是无误的。

在1521年的沃木斯国会（Diet of Worms）上，争论达到了顶点，当时路德被命令在教会的首领并神圣罗马帝国皇帝查理五世面前为自己的案件辩护。当路德被要求放弃他的观点和著述时，他思索良久后回答道：“除非圣经和明白的理性证明我有罪——我不接受教皇和大公会议的权威，因为他们彼此矛盾——我的良心是被神的道束缚的；我不能而且不愿撤销任何东西，因为违背良心是不对的，也是不安全的。这是我的立场。我不得不如此。神啊，帮助我！阿们！”〔2〕

这段陈述中最重要的部分是路德对“由圣经判定”的坚持。他视圣经为最终权威。他声称无论是教皇还是大公会议都会并且实际犯过错误，而他把圣经置于二者之上，表明圣经是不会有错的。所以，这个关于圣经的教义立刻被提升为十六世纪所有的更正教团体的核心观点。

高圣经观

因为这场辩论，出现了一幅这样的漫画，使人认为更正教相信圣经是最终权威，而罗马天主教相信教皇或教会是最终权威，似乎罗马（教廷）很轻看神圣的圣经。我想通过考察罗马天主教圣经观的发展来表明这幅漫画并不正确。

天特会议（Council of Trent, 1545-1563）是整个罗马天主教历史中最重要时刻之一。天特会议的召开是为了明确地回应改教运动，它至今仍是关于更正教与天主教争端的会议中规模最大的一次。在这次

〔2〕 马丁·路德，引自 Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nashville: Abingdon Press, 1950, p.144.（这本书有中文译本，罗伦·H·培登：《这是我的立场：马丁·路德传记》，译林出版社）。培登注明“这是我的立场。我别无选择”一句并没有出现在最早的印刷品里，但这可能是因为听众当时太感动而没在那时做笔记。

大会上，罗马教廷对称义、圣礼和很多其他在改教运动中所争论的问题给出了正式的说明。

在天特会议第四次会议上（1546），罗马教廷详尽地阐述了对圣经的定义：

……从前藉着众先知在圣经中所应许的福音，我们的主耶稣基督，天主之子首先亲口宣扬出来，然后吩咐他的宗徒（apostle，使徒）^{〔3〕}传给万民，作为一切救恩真理和道德训导的根源；并且明显这真理和训导包括在圣经中，亦包括在由宗徒从基督口中或由宗徒自己传承下来的口头教训中，均是由圣神（the Holy Ghost，圣灵）口授（dictate），并已传承至我们，如同亲手传递一样。（大公会议）追随正统教父的样式，用同样的虔诚与敬重之热忱接纳并尊崇全部新旧约——因为二者的作者是一位天主（God，神）。^{〔4〕}

在这个陈述中，天特会议宣称圣经是在圣灵口授下，或直接从基督之口，或从使徒那里传给我们的。而且，它称神为旧约和新约的作者。因此，罗马天主教会给出了很高的圣经观。

在这个陈述中最重要的词是“口授”。这里说圣灵口授了圣经的话语。福音派基督徒（evangelical Christians）经常因为对“圣经的默示”（inspiration of Scripture）持所谓“默写论”（dictation theory）的观点而遭到指责，此观点认为圣灵是将圣经的内容一字一词地口授给人类的作者，就好像他是站在使徒保罗的肩头然后说道：“现在写下来，‘耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音’”（罗

1:1）。这个观点限制了人类作者对圣经文本的任何能动性，没有给个人的风格、视角和关切等留下空间。但绝大多数更正教徒是完全反对默写论的。

但因为“口授”一词出现在了天特会议的文件中，罗马天主教的批评者们便说天特会议教导了一种简单、粗陋的默示观。但天特会议并没有详细地说明“圣灵口授”是什么意思。而且，在罗马天主教的学者和历史学家们中有近乎普遍的共识，认为天特会议并不是为了详尽解释关于“口授”的概念。相反，会议只不过是用了个修辞上的比喻手法来使人注意到这件事，就是圣经以神（特别是圣灵）的能力和权柄为其来源和权威。

如果我们追溯自十六世纪以来罗马天主教的有关圣经的神学发展，我们会看到罗马教廷一直持很强的圣经无误论和默示论观点。尤其是在十九世纪，这一点十分明显。当时因为与所谓现代派（modernist）的论战，圣经真实性的问题对于更正教和罗马天主教两者都成为了焦点。这场论战使得保守的基督徒起来反对自由派神学家，这些神学家致力于攻击圣经见证的可靠性和真实性。现代派的论战经常见于所谓美国“基要主义”（fundamentalism）和欧洲及美国的“自由主义”（liberalism）之间。但是，这个论战并不仅限于更正教范围，它对罗马天主教会也产生了巨大的影响。罗马教廷在十九世纪和二十世纪初期发布多条法令和教皇通谕强烈地反对现代主义运动。

例如，在第一次梵蒂冈大会（Vatican Council I, 1869-1870）上，罗马天主教会宣称“这些书卷……

〔3〕 apostle 天主教译为“宗徒”，更正教译为“使徒”，由于此部分内容是直接引用天主教文本，因此以天主教风格来翻译，但在第一次出现这种词汇时会在后面用括号注明英文和更正教译法。——译者注

〔4〕 《天特信经》第四部分，<http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>（2012年3月13日存取）

是在圣神的默示下写成的，它们的作者是天主”。〔5〕大会决议进一步地说，“它们包含的启示无误”〔6〕，这是对圣经无误性观点的清楚确认。1907年是与现代派论战的关键一年，教皇庇护十世（Pope Pius X）再次重申了无误性的观念。同年，庇护十世发表了两份通谕，都是针对现代主义而再次重申圣经的无误性和默示性，并对现代派的圣经观点进行了严厉地批判。同时，为遏制自由主义潮流，罗马天主教会要求每一个教区神父宣誓效忠教会和她的信条。这意味着那些有着现代派信仰的人必须转入地下或离开教会。

我想描绘的是，在十九世纪后期和二十世纪的头十年，罗马天主教会在圣经论中非常严厉地反对任何自由派倾向，毫不含糊地重申了坚实的圣经观。甚至二十世纪罗马天主教神学中主要的改良派神学学者汉斯·昆（Hans Küng）说，“从利奥十三（Leo XIII, 1878至1903任教皇）时期开始，特别是在现代主义的危机中，圣经的整全性与绝对无误性在教皇的通谕中一直明确地、系统地保留着。”〔7〕当然，昆个人并不承认无误性，而且他认为教会的宣告是错的，但他以学者足够的诚实来准确地陈述当时教会的教导。

向高等批判开放

1943年，教皇庇护十二世（Pius XII, 1939年至1958年任教皇）发表了题为《圣神默感》（*Divino Aflante Spiritu*）的通谕。这则通谕在近来关于“学

者在批判圣经时能拥有的自由度”的讨论中是至关重要的，而且它对于理解现在罗马天主教会内部对所持圣经观的争论具有十分重大的意义。

通谕的开头说到：“受圣神默感，那些圣作者（the Sacred Writer, 圣经作者）写成了这些书卷，这是天主在他向着人类如父一般的慈爱中，俯就而赐予我们的，为要‘教训、督责、矫正、教导人学正义，都是有益的，好使天主的人成全，适于行各种善工。’”通谕接着将圣经描述为“天赐之宝”和“有关信仰与道德的教义之最弥足珍贵的资源”。〔8〕

随后庇护对罗马天主教之前对圣经的教导做了一个有趣的历史性回顾。他承认并同意天特会议的结论，然后加上了一些话：

尽管有这条严肃的天主教教义宣告“全部书卷及它们的每一部分”都具有神圣的权威性，以确保免于任何错误，这之后却有一些天主教作家敢于将神圣的圣经真理仅限于信仰和道德内容，并将其他内容——无论是自然科学领域或是历史领域——视作“附加说明”，并按他们所认为的，视为与信仰毫无关系。在我们记忆中不朽的先辈，利奥十三世，在发表于1893年11月18日的通谕信件《上智之天主》（*Providentissimus Deus*）中，公平正确地判定了这些错误并用最有智慧的规诫和条例护卫了对神圣圣经的研究。〔9〕

我想提醒读者们注意《圣神默感》的这一部分，因为庇护回顾了以前的通谕，包括利奥的《上智之天主》，

〔5〕 《第一次梵蒂冈大公会议信条》，三章二十四节，1870年4月——《天主教教义宪章》，第二章，http://www.intratext.com/IXT/ENG0063/_P6.HTM（2012年3月12日存取）。

〔6〕 Ibid.

〔7〕 Hans Küng, *Infallible? An Inquiry*, trans. Edward Quinn, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971, p.174.

〔8〕 《圣神默感》，<http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12DIVIN.HTM>，（2012年3月13日存取）。

〔9〕 Ibid.



并将任何试图把圣经的默示性和无误性限制于“信仰和道德相关内容”的圣经规定为异端。简而言之，他再次重申了他的前任们所说过的一切。他接下来说道：“我们被研读圣言的渴望所激励，这是我们从教皇职分的起始就继承而来的，认为现在是一个恰当的时机再次重新确认和极力主张由我们的首任教皇所确立并由他的继任者所传承下来的一切。”〔10〕

他明确地提到了利奥的工作，说：

利奥十三世最首要的关切，是确立了对圣经真理的教导，并护卫它免受攻击。所以，他曾严肃地宣告，凡

圣经作者所写的，都是绝对无误的。圣经里的话，无论是论及如天使博士（Angelic Doctor）〔11〕所说的“按照可感知的方式运行”的物理规律，还是使用比喻，或是使用圣经作者所处时代的术语，亦或用一些现今仍然常用的术语，甚至是一些知名科学家使用的术语，圣经作者所表达的内容，都是正确无误的。〔12〕

庇护在此表明圣经无误的教义并不表示圣经中没有“形象语言”（figurative language），即我们更正教信徒所说的“现象性语言”（phenomenological language），它是指将事物按肉眼所见的描述出来，比如“太阳绕行在天空中”的这个陈述，这并不是

〔10〕 Ibid.

〔11〕 “天使博士”（Angelic Doctor）是罗马教廷敕封托马斯·阿奎那的头衔。——译者注

〔12〕 Ibid.

错误。他接着说到对圣经严谨的文本考据和对圣经文本的文学分析的必要性，好使我们可以理解圣经赐给我们时所使用的特定形式。他还说道：

在古代东方作者的言论和著作中，一段话的字面意思并不总是像我们这个时代的著作那样清楚。因为他们所想表达的不是仅被语法和语言决定，也不仅由语境决定；因此其解释在某种程度上必须完全从其精神上回溯到那久远的东方时代，并要借助历史学、考古学、民族学和其他学科，以正确地判断古代作者们可能会使用的和实际所使用的作品写作方式。^[13]

庇护要求人们认真地研究圣经的文学结构，好使我们能理解神的道藉以表达的形式。

这个通谕十分关键，因为它的方向、精神、语言和明确的声明都清楚地表明庇护十二世无意淡化或丝毫地弱化罗马教廷已经做出的对于“圣经无误论”的强烈声明。事实上，他在通谕的开头就不遗余力地表达了他对之前通谕的认同。但因为他在解经原则中允许对文学形式进行分析，罗马教会中的高等批判学者们就得出结论：他们可以自由地考察圣经中的神话形式、传说形式、故事形式以及其他。庇护的通谕打开了一扇恰好容许“高等批判运动”在罗马天主教会内运作的大门。这造成了她自身的危机，并将我们带到第二次梵蒂冈大公会议（Vatican Council II，1962-1965）。

对无误论的限制？

在第二次梵蒂冈大公会议上，罗马天主教会对于圣经权威和关于圣经的教义等问题有很多激烈的争

论。在大量的辩论后，大会发表了《天主的话》（*Dei Verbum*），即所谓《天主的启示教义宪章》（*Dogmatic Constitution on Divine Revelation*）。

文中说：“圣经各卷书理当被视为是‘对天主为我们得救的缘故而想要放在这神圣著作中的真理’的坚固、忠实、无误的教导。”^[14]大会的保守派一直力争要包含“无误”（*inerrancy*）一词或“无错误地”（*without error*）这个短语，他们获胜了。但注意这个陈述中的定语。圣经应被视为在“无错误地”教导什么呢？是“天主为我们得救的缘故而想要放在这神圣著作中的真理。”这不是一个涵盖所有圣经内容的表述。按此表述，圣经无误陈述的唯一主题只有救恩。

罗马天主教会的保守派按照以前教会对圣经的公告来看待《天主的启示教义宪章》，并说如果罗马天主教是不变的、无误的和系统连贯的，那唯一可能的结论就是《宪章》并没有说什么新内容。罗马天主教已经宣称圣经所说的所有内容都是无误的，这表明其无误性并不仅限于与救恩相关的真理，那些想要把圣经无误性限于信仰和道德内容的人，庇护十二世在1943年发表的《圣神默感》中已经谴责了他们。

在另一面，自由派说《宪章》代表着教会有生机和有气息的生命力的进步。他们相信《宪章》确实是把无误性限定于对救恩的教导，它敲开了《圣神默感》紧紧关闭的大门。他们的立场反映出“梵二”的一些背景，当时维也纳的大主教，红衣主教弗兰兹·金（Franz Cardinal König），宣称圣经在与历史和自然科学有关的内容上有错误。

[13] Ibid.

[14] 第二次梵蒂冈大公会议文件，《*Dei Verbum*》，《天主的启示教义宪章》第三章，http://www.intratext.com/IXT/ENG0037/_P4.HTM，（2012年3月13日存取）。

他强烈地建议大会不要采取僵硬的无误论观点，以致学者们无法批判和纠正圣经在历史和科学方面的错误。自由派认为《宪章》的最终声明反映了金（König）的观点，但教皇并没有明确这个问题，说这要留给后来的世代研究。

所以罗马天主教會的保守派相信关于圣经无误性的问题已经解决；自由派并不同意，主张这个问题依然有待考察。

观点的差异

我详细地进行这番历史回顾是为了表明，从历史上讲，罗马天主教會（至少官方和正式立场）持有很高的圣经观，对圣经十分尊崇。现在我们的任务是：着手于传统罗马天主教和更正教在圣经观上的差异。我想列举两个非常重要的差异。

第一个也是最显著的差异是关于正典的问题。这是一个复杂的问题，不仅包括归入正典之书卷的数量，还包括确立正典之方法的问题。

罗马天主教圣经包含了一些书卷是更正教圣经中没有的。这些被称为“第二正典”（deutero-canonical）的书卷是指一部分写于“两约之间时期”（the intertestamental period，指从旧约圣经正典结束到新约圣经正典开始之间的几个世纪）的次经。

天特会议将厄斯德拉一（1 Esdras）、厄斯德拉下（2 Esdras）、多比亚传（Tobias）、友弟德传（Judith）、德训篇（Ecclesiasticus）、巴路克书（Baruch）、马加伯书（Machabees）上下卷和其他一些书卷包含在圣经正典中。这些书卷的正典性被更正教所否定。

有充足的历史证据表明犹太教正典里不包括这些两约间书卷。我也能很确定地说，绝大多数罗马天主教历史学家和圣经学者们都同意历史的证据有利于得出此结论。但这些事实“无关紧要”是因为罗马天主教确立正典的方法。

正统更正教认为圣经正典是“对绝对无误的书卷所做的，可能有误的选择”。也就是说，更正教并不相信教会在正典的形成上是完全无误的。我们相信，教会被呼召在历史上决定究竟哪些书卷属于正典，这些决定是在大量的研究下做出的，并通过了历史的筛选。教会在决定什么书卷被包括，什么书卷不被包括时，有可能犯过错误。当然，那些被选出来的每一卷书卷本身是无误的。因此，就如《威斯敏斯特信仰告白》1章5条所说，圣经“足以证明（自证）其为神的圣言，”尤其是由于“圣灵的内在之工，他藉着神的话，并与神的话在我们心中一同作见证”。这意味着我们相信那些在更正教圣经正典中的书卷是“正典”的书卷。

与之不同的是，罗马天主教教會相信圣经正典是“对无误书卷的无误选择”。那意味着，不仅是书卷的写作本身是无误的，就连形成正典的过程也是无误的，教会运用了无误的能力来辨认并分别出了那些无误的书卷。

我们可以这样说明更正教和罗马天主教之间观点的不同：设想神给了我们十本书，其中五本是无误的，还有五本可能包含错误，然后他命令我们去区分并识别出无误的书。如果我们是有误的，我们可能会正确地选出四本无误的，但我们也可能把一本有误的书识别成了无误的。毋庸置疑，我们的决定不会改变书本身的性质。那本没被我们选上的无误的书

依然是无误的，虽然我们没有成功地把它放到我们的“正典”里。同样地，我们选上的那本有误的书不会因此就变成无误的。我们的决定不会造成这种效果，因为我们是无误的。

但假设我们是无误的，我们将正确地识别出那五本无误的书。我们不会出错，因为我们有无误的能力去识别出无误性。这是罗马教廷宣称其在历史上对于圣经书卷的挑选和收集所具有的能力。

因此，犹太教正典中是否含有某些书卷的历史性问题对罗马教会来说完全无关紧要，因为教会确信她拥有正确的书卷，而这确信又是因为由于她无误的判别能力，她只可能选出正确的书卷。

其次，在圣经上的分歧的核心点是圣经与教会传统的关系。上文我曾提到天特会议第四次会议的决议说：“……从前藉着众先知在圣经中所应许的福音，我们的主耶稣基督，天主之子首先亲口宣扬出来，然后吩咐他的宗徒传给万民，作为一切救恩真理和道德训导的根源；并且明显这真理和训导包括在圣经中，亦包括在由宗徒从基督口中或由宗徒自己传承下来的口头教训中……”^[15]，所以，天特会议宣称神的真理既包含在形成正典的**成文书卷**中，也存在于**口头传统**中。这提出了启示的双重源头（dual-source）的神学观点。但启示是有两个来源——圣经和传统，还是只有一个来源——圣经呢？

更正教的观点是 *sola Scriptura*，即“唯独圣经”，神的特殊启示只来自圣经。其他著作可能具有指导意义，甚至次经虽不是神启示的，对教会也具有益处。

但罗马天主教会在历史上承认启示的两个源头，圣经和圣传（tradition）。

这个论点主要与天特会议的决议以及二十世纪在此论点的辩论上所做的声明有关。随着所谓“新神学”（*nouvelle théologie*）在天主教会的激进派中的发展，罗马天主教会内部有些人想要摆脱这个启示的双重来源论。希奇的是，这是由一个圣公会学者引起的，当时他在对天特会议的历史背景进行博士论文的研究，偶然间发现了一些重要信息。他注意到天特会议第四次会议的初稿说：神的真理是“一部分在圣经里，一部分在传统里”。这份稿件重复了一个明确的拉丁单词——*partim, partim*（一部分，一部分）——说明启示是一部分在圣经里，一部分在传统里，这是很明确地说明启示有两个来源。但是最终的文件在说明“神的真理是在圣经里和在传统里”时，并没有用这两个词 *partim, partim*，而只是用了 *et*，即“和”这个词。^[16]

问题是为什么会议改变了文件的用词，去掉了“一部分……一部分……”的表达，而使用了“和”这个意义模糊的词？如果神的话是在圣经中“和”在传统里，我们能否说神的真理是在圣经中和在《威斯敏斯特信仰告白》里呢？作为一个长老会信徒，我相信威敏告白对基督教信仰有非常准确的复述，其中有神的真理是因为它引用和论述了圣经。但是，我并不认为信条是默示的或是无误的。同样，我相信在一篇讲章和一次讲课中能找到神的真理，但那些不是真理的来源。所以“和”一词可能表明：“在圣经中和在传统里”能找到神的真理，但传统并不是启示的源头。

[15] 《天特信经》第四部分，<http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>，（2012年3月13日存取）。

[16] G. C. Berkouwer, *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie*, Kampen: JH Kok N.V., 1964, pp.111-13.

进一步的研究发现，当第四次会议的初稿出现在会上时，有两名罗马天主教神学家站起来反对“一部分……一部分……”的用法。他们当场就以“使用这种表达将会破坏圣经的独特性（uniqueness）和充足性（sufficiency）”为理由提出反对。就在那时，大会议程因战争被迫中断了，第四次会议的讨论记录也恰好在那一点上结束，所以我们无从得知为什么“一部分……一部分……”这两个词改成了“和”。是大会听从了那两名学者的抗议呢？还是只是作为一个研究分歧留在那里？

J.R. 盖泽尔曼（J. R. Geiselman）是二十世纪中期罗马天主教会中新左派的领袖，他坚持说天特会议上“一部分……一部分……”改为“和”是表明罗马天主教会已经摆脱了启示的两种来源的观念。但罗马天主教会内的一位保守派学者海因里希·莱勒兹（Heinrich Lennerz）说，这个变化只是文体风格上的，并没有什么神学意义。支持他观点的事实是教会在天特会议之后呈现了双重来源的神学思想，并且启示的多重来源在《人类》（*Humani Generis*, 1950）这篇教皇通谕中出现。所以，这仍是罗马天主教神学中的一个紧要问题。

罗马天主教和更正教的宣言

天主教会的最新教理^[17]（1995）反映了罗马对于圣经与传统，以及组成正典的书卷这些问题的观点：

“圣传与圣经彼此紧紧相连并相通，因为两者都发源自同一的神圣泉源，在某种情况下形成了同一事物，趋向同一目标。”两者都使基督的奥迹在教会内临在并使人受益，基督曾许下要与自己的门徒们“天天在一起，直到今世的终结”。（第 80 条）

“圣经是天主的话，因为是在圣神的默感下写成的”。“至于圣传，则保存了主基督及圣神托付给宗徒们的天主圣言，并把它完整地传授给他们的继承者，俾在真理之神的光照下，他们能以自己的宣讲，把天主的话忠实地保存、陈述及传扬”。（第 81 条）

于是，教会受托传递及解释启示，“并不单从圣经取得一切有关启示之事的确实性。因此两者都该以同等的热忱和敬意去接受和尊重”。（第 82 条）

宗徒的圣传使教会辨认出，哪些著作应该包括在圣经的纲目里。这完整的纲目称为圣经“正典”，包括旧约四十六卷（若把耶肋米亚及哀歌视作一书则为四十五卷）和新约二十七卷：

旧约四十六卷为：创世纪、出谷纪（出埃及记）、肋未纪（利未记）、户籍纪（民数记）、申命纪、若苏厄书（约书亚记）、民长纪（士师记）、卢德纪（路得记）、撒慕尔纪（撒母耳记）上、撒慕尔纪下、列王纪上、列王纪下、编年纪（历代志）上、编年纪下、厄斯德拉上（以斯拉记）、厄斯德拉下（尼希米记）、多比亚传、友弟德传、艾斯德尔传（以斯帖记）、马加伯上、马加伯下、约伯记、圣咏集（诗篇）、箴言、训道篇（传道书）、雅歌、智慧篇、德训篇、依撒意亚（以赛亚书）、耶肋米亚（耶利米书）、哀歌（耶利米哀歌）、巴路客、厄则克耳（以西结书）、达尼尔（但以理书）、欧瑟亚（何西阿书）、岳厄尔（约珥书）、亚毛斯（阿摩司书）、亚北底亚（俄巴底亚书）、约纳（约拿书）、米该亚（弥迦书）、纳鸿（那鸿书）、哈巴谷（哈巴谷书）、索福尼亚（西番雅书）、哈盖（哈该书）、匝加利亚（撒迦利亚书）、玛拉基亚（玛拉基书）。

[17] 本段天主教教理的中文翻译摘自《天主教教理》，http://www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0050.pdf（2017年1月6日存取）。——译者注

新约二十七卷为：马窦（马太）福音、马尔谷（马可）福音、路加福音、若望（约翰）福音、宗徒大事录（使徒行传）、罗马人书（罗马书）、格林多（哥林多）前书、格林多后书、加拉达（加拉太）书、厄弗所（以弗所）书、斐理伯（腓立比）书、哥罗森（歌罗西）书、得撒洛尼（帖撒罗尼迦）前书、得撒洛尼后书、弟茂德（提摩太）前书、弟茂德后书、弟铎（提多）书、费肋孟（腓利门）书、希伯来书、雅各伯（雅各）书、伯多禄（彼得）前书、伯多禄后书、若望一书、若望二书、若望三书、犹达书（犹大书）、默示录（启示录）。（第 120 条）^{〔18〕}

与之相对地，最重要的宗教改革教义声明之一《威斯敏斯特信仰告白》第一章就论述了关于圣经的教义，列出更正教圣经的六十六卷书，认为它们构成圣经正典。并在第 3 条中论述道：

通常称为次经的各卷书，不是神的默示，所以不属于圣经正典；因此，它们在神的教会中没有任何权威性，只能当作一般人的著作来看待或使用。

在第 4 和第 10 条中还说道：

圣经的权威性应当受到人的信服，这权威性并不倚赖任何个人或教会的见证，而是完全在于其作者神（他就是真理本身）。所以，既然圣经是神的圣言，我们就应当接受。

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

就这样，十六世纪一直持续至今的圣经分歧，造成了更正教与罗马天主教二者联合之不可逾越的鸿沟。如果更正教和罗马天主教能够同意唯独只有一个启示的源头，就是圣经（不包括罗马天主教圣经中的次经），那我们就可以坐下来探讨圣经经文的含义。但是自天特会议之后，所有试图在更正教和天主教之间进行圣经讨论的努力，一遇到某个教皇教谕或是会议决议时就走进了死胡同。

例如，在关于“圣经和权柄”的争论中还有一个冲突是关于“个人解经”的，更正教这条教义教导说每个基督徒，他或她都有向自己解释圣经的权利。但是这个“权利”中并不包括曲解圣经的自由。因为在神面前，我们没有错解的权利，与个人解经“权利”相伴的是要正确解释圣经的“责任”，而不是将圣经变成为一块为合乎我一己之见而任意扭转、塑造和歪曲的粘土。

为回应更正教对于个人解经的主张，罗马天主教在天特会议第四次会议上宣布：“为了遏制那些放纵的精神，（会议）决定，在基督教教理信仰和道德的事项上，任何人不可依赖自己的才能，扭曲圣经以求符合己意，擅自解释圣经，以致违反那圣洁的、为母的教会（holy mother Church）——唯独她有判断圣经真义并解释圣经之权利——直到如今所主张的。”^{〔19〕}也就是说，天特会议已经宣布只有罗马天主教对圣经的解释是唯一正确的解释。当一个更正教信徒提出一个对经文的解释时，如果它和罗马天主教的正式解释不同，进一步交谈就毫无意义了，因为罗马天主教会直接说更正教是错的。在这一点上教会的传统已被圣化了。✠

〔18〕 All citations of the Roman Catholic catechism are from Catechism of the Catholic Church, Second Edition (New York: Doubleday, 1995).

〔19〕 《天特信经》第四部分，<http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>，（2012年3月13日存取）。

“唯独信心”与得救确据^[1]

文 / 托马斯·施赖纳 (Thomas Schreiner) 译 / 蒙爱 校 / 米利暗



唯独因信称义

和路德一样，加尔文强调“唯独因信称义”。因着所有人都犯了罪，所以人不能通过行为获得与上帝的正确关系，因此唯一的救赎之路是信心。但是加尔文严谨的说，信心不应该被解释成一种行为，好像是信心本身使我们称义；因为若是如此，信心就成为使我们与上帝和好的善工了。相反，信心是使我们与基督联合的工具或通道，信徒本质上是因着基督在十字架上被钉死和复活而被称义。严格地说，信心本身不能使人称义，信心使人称义是因为它是获得基督的义和生命的工具。事实上，信心不是人本来就有的。人相信福音就得救，在这个意义上，信心是人的动作。但同时，信心从根本上说是来自圣灵，是上帝的恩赐。唯独信心符合福音是以上帝为中心的特征，因为信心将我们救恩的荣耀全归给上帝。

在加尔文的神学中，信心是活泼的、主动的和至关重要的；真正的信心不能混同于仅仅对福音历史中的某些事情的认同。真信心看见“基督的荣光……照耀我们”。那些信靠上帝的人能看见上帝和耶稣基督的真实身份；他们的眼睛被打开，得见耶稣基督是何等的美丽和可爱。那些认为加尔文冷漠、缺乏情感的人应

该再想一想，因为他对真心心的描述几乎肯定反映了他自己的经历。“然而，人如何能尝到神良善的滋味，而不同时想要热切地回报神对他的爱呢？的确，只要人知道神所积蓄给一切敬畏他之人的丰盛的甘甜，就必定大为感动，而且在受感动之后，这甘甜与喜乐充满他的心并有效地吸引他。”^[2]加尔文所指的真心心对我们的生活有强烈的影响。我们感受到上帝的爱的甜蜜，并沉浸在这甜蜜里。事实上，我们如此深地被上帝的爱所俘虏，以至于我们的心被吸引来信靠上帝。

我们已经看到，信心是上帝的恩赐，但我们也可以说，信心是从神的话——也就是福音——而来的。正如保罗所说：“信道是从听道来的”（罗 10:17）。因此，信心是相信上帝的话语和他的应许。加尔文说，信心不从别处来，它必须来自上帝的话语和耶稣基督的福音。

加尔文对信心的定义很有名也很恰当。“信心正确的定义就是：它是神对我们施慈爱的明白和确定的知识，这知识建立在神在基督里白白赏赐我们之应许的真实性上，且这应许是圣灵向我们启示并印在我们心中的。”^[3]信的人确信上帝爱他们，这爱是在上帝话语的应许中所显明的，是被圣灵所印证的。加尔文在

[1] 本文出处：Credo Magazine。题目为编者自拟。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 加尔文：《基督教要义》，中册，钱曜诚等译，北京：三联，2010年，第578页。

[3] 加尔文：《基督教要义》，中册，第540页。

另一处如此说道：“我们唯有确信神是慈悲良善的父，并按他的慷慨应许万事，才是真正的信徒。因这人依赖神恩待他的应许，就毫不怀疑地持守对救恩的盼望。”〔4〕藉着圣灵，信心使人知道上帝在耶稣基督里的爱，并相信上帝拯救的应许。

信心和确据

加尔文教导说，信徒能够有一种肯定、确切的知识，就是他们有因信基督而称义的确据。加尔文对信心的确据的强调，引出了关于怀疑的问题，因为乍看去他的定义似乎是说信徒从不受怀疑之苦。然而，加尔文断言信徒一定会与怀疑摔跤；真信心的特点不是它从不怀疑，而是它坚忍到底。信徒在生命中经历起起伏伏，但他们生命的最终事实是有信心。

加尔文很好地描述了信徒的一种“割裂的经历”（the Divided Experience）：“敬虔的人感到内心的争战，他一方面因体会到神的良善而快乐，另一方面却因意识到自己的灾难而痛苦、忧伤；他一方面依靠福音的应许，另一方面却在自己罪孽的确证下战兢；一方面因盼望得生命而欢喜，另一方面则因面对死亡而战抖。这些挣扎都是因信心不足而产生，在今生我们不会成圣到完全摆脱自己的不信而充满信心和被信心全然占据。”〔5〕另一种表达方式是，即使在试炼并重重的困难之中，就算微小的信心也能带来安慰。加尔文说：“只要圣灵在我们心中运行些微的信心，我们就会开始相信神以平安和恩典待我们。我们虽然只从远处望见神，却已清楚到确信这是真实的。”〔6〕

信心的生活不是简单和容易的，相反，它是一场争战。加尔文将这样的生活比拟为，如同被关在地牢里的人，只能透过狭窄的窗缝看见微弱的光线，而无法看到整个太阳。加尔文了解基督徒生活中的艰难和跌倒的情

况，他说：“信心常受各种疑惑的搅扰，所以敬虔之人的心很少有平静的时候，至少不得常享安宁。然而，不管何种仇敌攻击他们，他们若非从试探的旋涡中兴起，就是在警醒中免于受诱惑。”〔7〕信心的生活是艰难的，但我们一再看到，真信心在争战中忍耐并得胜。在敬虔人身上，信心永不会完全消失，而是“潜伏在灰烬之下”。有时看起来信心已经死了，但我们知道信心是真实的，因为它最终会得胜。

加尔文和路德都强调唯独因信称义，他们也都强调信心的确据，但他们都没有只给出一个简单化的信心的概念。他们都认识到困扰信徒的痛苦和怀疑，然而，真信心会坚韧持久，度过每一场风暴。信心可能被打垮，甚至熄灭一段时间，但它至终会得胜。加尔文和路德也强调，信心本身并不能拯救人。信心使人称义是因为它使信徒连接于耶稣基督，连接于他替我们死和复活上。因为信徒将信心放在神在基督里为他们所成就的美事上，因此信心是扎根于上帝的话语和福音的好消息之中的。✝

作者简介：

托马斯·施赖纳（Thomas Schreiner）是一位美国纽约学者，是美国南方浸会神学院（Southern Baptist Theological Seminary）詹姆斯·布坎南·哈里森新约释经学教授，他也曾在伯特利神学院（Bethel Theological Seminary）和阿苏萨太平洋大学（Azusa Pacific University）任教。施赖纳有西俄勒冈大学（Western Oregon University）、西部神学院（Western Conservative Baptist Seminary）和富勒神学院（Fuller Theological Seminary）的学位。从2001年到2015年，施赖纳曾在肯塔基州路易斯维尔的克里夫顿浸信会教会（Clifton Baptist Church）做牧师，他目前在此教会任长老。

〔4〕 加尔文：《基督教要义》，中册，第551页。

〔5〕 加尔文：《基督教要义》，中册，第553页。

〔6〕 加尔文：《基督教要义》，中册，第554页。

〔7〕 加尔文：《基督教要义》，中册，第573页。

改教家隽语之 慈运理

我不喜欢教廷人士叫我“路德派”，因为不是路德教我认识基督的道理，而是上帝的话语。

直接从上帝自己的话学习有关上帝的教义。

宁可要自然界的整个进程有所改变，“上帝的话语”也决不会得不到应验而落空。

在他的话语里面，我们永远不会迷失方向。在他的话语里面，我们永远不会受到欺骗，也不会惊惶失措或走向毁灭。假若你对灵魂没有保证或把握，那么就倾听上帝对你说的肯定无疑的话。灵魂能够得到教诲和亮光……这样，灵魂就能领悟到，置身于基督耶稣里面，它才能得到完全的得救和称义。

凡是神学家从哲学那里引证的所有关于上帝是什么的说法全是冒牌和假的宗教。如果某些人关于这个问题曾经说过一些真实的话，那也是出自上帝之口，因为上帝甚至在异教徒中间也曾哪怕是少量和暗中地撒布过一些关于他本身是什么的种子；否则这些人的话不会是真实的。但是，上帝本身是通过他的儿子和圣灵向我们讲话的，我们自然不要从那些倚仗人的聪明而妄自尊大的人那里去寻求对上帝的认识，而要从上帝的启示那里去寻求。

我们的宗教的起点就是宣认上帝是非受造的、万有的创造者，他独有权柄掌管万有，并随己意厚赐万物。

对上帝来说，无所不明，无所不知，无所不及，万物皆服从于他。

因为预定论、自由意志和功德这一系列问题全系于上帝的眷顾这一论说。

对上帝来说，未来要发生的一切事情都看做如在眼前，如果他决定要付出如此高昂的代价去拯救人，而在人被拯救后，他又有意让他立即在昔日的罪恶里打滚，那不是十分荒唐的吗？因此，他从开头就宣告，我们的生活和性格必须改变。

愿你的旨意成就，因为我一无所缺。我是你的器皿，供修复或毁坏。

这些人只能杀死人的身体，却不能杀死人的灵魂。✠

——*——

以上言论摘选自有关慈运理的已翻译成中文的著作，包括如下几本：阿利斯特·麦格拉思的《宗教改革运动思潮》、理查德·科尼什的《简明教会史》、胡斯都·冈察雷斯的《基督教思想史》、林荣洪的《基督教神学发展史》，刊载时略有编辑。

带着印记盼望基业

我们也在他里面得了基业，这原是那位随己意行作万事的，照着他旨意所预定的，叫他的荣耀，从我们这首先在基督里有盼望的人可以得着称赞。你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据，直等到神之民被赎，使他的荣耀得着称赞。

——以弗所书1:11-14