

° 第 XIII 章

聖經從創世記開始就教導我們， 神只有一個本質卻有三個位格¹

正統派的教父
在三位一體的教義上，
所採用的術語（1—6）

1 神的本質是屬靈的，也是無法測透的

聖經對於神無限、屬靈本質之教導不但足以釐清一般人的誤解，也能駁倒世俗哲學的詭辯。一位古時的哲學家自以為聰明地說：「我們所看見的一切以及我們所看不見的一切都是

神²。」根據他的說法，他幻想神性如水潑出，潑在世界各個角落。雖然神為了使我們持守嚴謹，對於有關祂本質的啟示很少，但神藉以上兩種屬性，破滅人愚蠢的幻想以及約束人的任意妄為。的確，神無法測透的屬性應該使我們畏懼用自己的感官揣測神。神屬靈的本質也禁止我們認為神有任何屬肉體的方面。因著同樣的緣故，神常常宣告祂的居所在天上，而由於祂是無限的，所以祂也充滿全地。因為神知道我們遲鈍的心，所以

¹ 在所有的版本裡，三位一體的教義都先於造物主的教義（使徒信經的第一條）。在1559年以前的版本中，三位一體是放在「基督是信心唯一的對象」此教導後面，他把信心的教導放在 III. 2 聖靈救贖的事工中。如此一來，在最後的版本裡，加爾文教導三位一體的教義，卻沒有呈現完整的知識論。除了這變化之外，雖然這版本增加了許多篇幅，但整本作品的次序與早期版本的次序完全一樣——聖父，I. 14 ff.; 聖子，II. 6 ff.; 以及聖靈，III. 1 ff.。雖然中世紀和宗教改革的神學家們，在他們的系統神學裡習慣以系統的方式教導神的屬性“*virtutes*”一般指的是能力（*powers*），但加爾文並沒有這樣做。最接近的教導是 I. 5. 2，但這不是以系統的方式來處理的，他在 I. 5 10; I. 14. 21; III. 20. 40—41; Comm. Rom. 1:21提到*virtutes Dei*。加爾文在他所有的作品中從來不用「主權」這名詞形容神（G. B. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, ch. 3, “Calvins Souveränitätslehre,” esp. p. 58），但他在護理的教義中教導過。在那裡加爾文經常用「無所不能」這傳統的術語代替「主權」來形容神。（參閱I. 16. 3）。伯衛基（Beveridge）和艾倫（Allen）的基督教要義英文翻譯版本有插入「主權」這術語，甚至根據正統神學的習慣也插入「預旨」這術語，雖然加爾文的原著並沒有這術語。

² Seneca, *Natural Questions*, Prologue, I. 13 (tr. J. Clarke, *Physical Science in the Time of Nero*, p. 7).

加爾文

基督教要義 · 上 ·

體貼地上的事，為了使我們脫離遲鈍、懶惰，祂藉自己屬靈的本質叫我們思念天上的事。^{e(b)} 這也同時反駁摩尼教徒的謬誤，他們捏造了兩條原則並教導：^e 魔鬼幾乎享有與神同等的地位³。這無疑是要毀壞神的合一性和限制祂的無限性。^{e(b)} 其實，他們之所以敢濫用一些經文，是因為他們無恥的愚昧，而他們的謬論本身就是出自於可憎的愚蠢。^b 因為聖經常常描述神有口、耳、眼、手、腳，所以那些神人同形論者就幻想神有和人一樣的身體⁴。要駁倒這些人是輕而易舉的，連沒有基本常識的人也明白，就像保姆經常以嬰兒的口吻向嬰兒說話，同樣地，神向我們啟示時也是如此。因此，神以這種方式對我們說

話，並沒有清楚地啟示祂的本質，而是屈就我們極其有限的理解力。

2 神的三個「位格」

^e 然而神也以另一種特殊的名號稱呼自己，為了將自己更清楚地與偶像分別，神不但宣告祂是獨一的神，同時也向我們啟示祂有三個位格。除非我們明白這三個位格，否則在我們的腦海裡就只有神這空洞的單字飄來飄去，對真神沒有任何概念。萬一有人在此誤以為有三位神，或誤以為神單純的本質分裂成三種不同的位格⁵，因此我們必須在此下一個簡潔而通俗易懂的定義，免得產生多種誤解。

但因一些人強烈地反對使用「位

³ 波斯人摩尼 (Manichaeus或稱 Mani, d. 277) 所建立之主張二元論的派別。參閱奧古斯丁, *On Genesis in the Literal Sense* XI. 13. 17 (MPL 34. 436); *De haeresibus* 46 (MPL 42. 34—38); *Contra Julianum, opus imperfectum* I. 115—123 (MPL 45. 1125—1127).

⁴ 這派別是奧迪 (Audius) (d. 372) 在美索不達米亞建立的。他教導：既然神照自己的形像造人 (創一26)，這就證明神有人的形體。參閱奧古斯丁, *De haeresibus* 1—50 (MPL 42. 39).

⁵ 加爾文在這裡和第三段中，提到許多當代反對三位一體教導的作家不同的觀點。巴特和尼澤爾在 OS III. 109ff. 中詳細列舉了麥克·瑟維特 (Michael Servetus, d.1553)，馬修斯·葛里伯第 (Matthaeus Gribaldi, d. 1564)，喬治·布蘭達 (George Blandrata, d. 1585)，華倫提安·詹泰爾 (Valentine Gentile, d. 1566)，約翰·保羅·阿耳其亞地 (Gianpaulo Alciati, d. ca. 1573)，這些作者反對三位一體的教導。若要進一步了解這些人的思想和作為，請參閱 E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*. 瑟維特指控說：正統的傳統神學教導「三種不同的神」, *De Trinitatis erroribus*, 1531, I, fo. 21 (tr. E. M. Wilbur, *On the Errors of the Trinity* I. 30, 31, pp. 33 f.; Harvard Theological Studies 16). 威廉斯 (G. H. Williams) 研究了以上這些作者的教導, LCC XXV. 285 ff. and in “Studies in the Radical Reformation: A Bibliographical Survey of Research Since 1939,” *Church History* XXVII (1958), 46—69。

第一卷 認識創造天地萬物的神

第一卷

格」這詞⁶，猶如這是人所杜撰的，所以我們首先要思考他們的觀點是否合理。^{e(b)}使徒稱神的兒子為「神本體 (hypostasis) 的真像」(來一 3)，無疑在說父神的某種「subsistence」⁷與子有所不同。假如我們在這裡說「hypostasis」等於本質「essence」(就如一些解經家的解釋：基督就像以蠟封箋的印模，親自代表父神的本質)，不但不敬又荒唐。既然神的本質是單一不可分割的，且祂一切的屬性都在自身中，是自有的，沒有分化與衍生，是完美的整體。所以若我們說子是父的「印模」是極不恰當的，甚至是愚蠢的。

然而儘管父、子在屬性上彼此有別，但父已在子身上完整地啟示自己，所以當聖經告訴我們神藉子叫人看到祂的「hypostasis」是極有道理的。^e 接下來使徒所說的，也與這密切相關，即子是「神榮耀所發的光輝」

(來一 3, cf. Vg.)。的確，我們從使徒的話語中得知，子所發出光輝的「hypostasis」就在父裡面，也因此，我們很容易就能明白，子的「hypostasis」，也就是使祂與父有別的「hypostasis」。

這樣的推理也能運用在聖靈上，以下我們將證明聖靈也是神，然而我們也必須視祂與父有所分別。實際上，這不是本質上的差別，因為神的本質只有一個。因此，若使徒的見證可靠，其必然的結論就是神有三個「hypostases」。既然拉丁文中「位格」這一詞能夠表達同樣的概念，那麼在如此清楚的事上爭吵就是吹毛求疵，甚至頑梗不化。若有任何人非得按字面的意思解釋，他可以用「subsistence」這一詞，也有人用「substance」代表同樣的意思。不僅講拉丁文的人使用「位格」這一詞，希臘人也許為了表達他們同樣的觀點，也教導在神

⁶ 瑟維特, *op. cit.*, I, fo. 35, 36 (tr. Wilbur, *op. cit.*, I, 50, 51, pp. 55 f.).

⁷ 加爾文無疑在想到(來一 3): “*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*”, 武加大譯本作 *figura substantiae eius*, KJV作 “the express image of his person”, RSV作 “the very stamp of his nature”。第六世紀拉丁文的神學家波伊丟斯 (Boethius) 和卡西奧多魯斯 (Cassiodorus) 以 *subsistentia* 代替 *substantia* 翻譯 *ὑπόστασις*, 這也是中世紀眾所周知的翻譯。加爾文在這裡做三個位格之間的區分。參閱阿奎那, *Summa Theol.* I. 29. 2. 參閱 Origen, *De principiis* I. 2. 2 (GCS 22. 28; tr. G. W. Butterworth, *Origen On First Principles*, p. 16; 奧古斯丁, *On the Trinity* V. 8. 10; VII. 4. 7 (MPL 42. 917, 939; tr. NPNF III. 92, note 7; 109 f.); A. Blaise, *Dictionnaire Latin—Français des auteurs chrétiens*, and Du Cange, *Glossarium*, s.v. “*subsistentia*”。

加爾文

基督教要義 · 上 ·

裡面有三個「prosōpa」^{7a}。儘管他們——不管是希臘人還是拉丁人——使用不同的單字，卻表達出相同的意思。

3 「三位一體」以及「位格」的術語 幫助我們明白聖經的教導，因此是可以使用的

^{e(a)} 雖然異端分子⁸反對我們用「位格」這一詞，或一些吹毛求疵的人⁹，也強烈反對說這一詞是人所捏造的，然而他們都無法動搖我們的信念：即聖經提到三個位格，每一個位格都完全是神，然而神卻只有一位。因此，那些^a反對我們使用這兩個術語去解釋神在聖經上所啟示的人是邪惡的！

異端分子主張不但我們的思想要受聖經的限制，就連我們所使用的術語也要一字不漏地能在聖經裡找到，否則我們所使用的術語將會導致紛

爭。他們認為就是這個原因使我們在言語上爭吵，因此我們的爭吵使我們失去真理，甚至失去愛心。

若每一術語的每一音節與聖經不符，他們就稱之為外來語，這等於是將一種不合理的準則納入、將這可笑的原則——禁止一切用類似的字來解釋聖經強加於人。然而如果他們所謂「外來」的意思是出於人的好奇心、以迷信的方式為之辯護，並造成紛爭而不造就人、沒有幫助人明白聖經，且對敬虔的人過於尖銳，並誤導他們離棄神話語的單純性，若是這樣，我也會舉雙手贊成他們的立場，因為我深信當談論到有關神的事，所有的言語和思想都要經過深思熟慮，因為憑自己想像並談論任何有關神的事情都是愚蠢和荒謬的。我們應當堅持某種評判的標準：從聖經中尋求思想和言論可靠的準則，並依此準則思想和談

^{7a} “πρόσωπα,” sing. “πρόσωπον,” 與拉丁文的 *persona* 意思相同，其定義是「臉」、「面貌」、「面具」，或「位格」，這單字特別用來表達三位一體的三個位格。參閱第 4 段註 11。

⁸ 參閱第 2 段註 6。

⁹ “*Morosi*.” 如果根據 OS III. 111 所說，加爾文在這裡指的是布靈格對基督之兩性的教導 (*Utriusque in Christo naturae tam divinae quam humanae . . . assertio orthodoxa*, 1534)，但值得一提的是，直到 1559 年的版本，加爾文都沒有提到布靈格。1536 年的版本用 *morositas* 這一詞形容 *heretici*，同時加爾文在他的 *Response to the Questions of George Blandrata* (1557) 裡用 *morosus* 形容這反對三位一體的人，CR IX. 329。參閱 IV. 1. 16, 20。無疑地，在加爾文與皮爾·卡洛力 (Pierre Caroli) 的辯論中 (1537)，布靈格不贊成加爾文的立場。參閱 1537 年 7 月 23 日布靈格寫給奧斯革·麥康紐斯 (Oswald Myconius) 的信，(Herminjard, *Correspondance* IV. 264 f.; CR X. 2. 116 f.; OS III. 3, note 4)。

論。至於那些對我們的能力而言既隱密又複雜的經文，難道我們不能用更清楚的術語解釋它們嗎？只要我們抱著敬虔和忠心確定這些術語與聖經的教導相稱，也在恰當的時機用智慧謙卑地使用它們。在教會歷史上有許多類似的例子值得我們參考。^b 當我們證明教會在歷史上非用「三位一體」以及「位格」這兩個術語不可時，^a 若有人仍然反對，難道我們不應該懷疑他所反對的不是這些術語而是真理本身？並且他之所以反對是因為他不接受這清楚的真理。

4 教會主張採用「三位一體」、「位格」和類似的術語，對於揭發假教師而言是必要的

^a 然而，採用聖經之外的術語對於駁斥反對聖經之人特別有用，因為他們通常極狡猾地反對聖經。我們豐富的經驗能證明這點，因我們正迫切設法打敗純正教義的仇敵。除非我們勇敢地追擊這些滑頭的蛇，徹底剿滅他們，否則他們將會迅速地溜走。因此，古時敬虔之人因多次與邪惡的教義爭戰，而被迫以最清楚的方式教導

真理，免得給不敬虔之人留地步，因他們的仇敵慣於口若懸河地掩飾他們的謬論。亞流（Arius）因無法反對聖經十分清楚的教導而承認基督是神，也是神的兒子，他甚至在某種程度上假裝自己的教導與正統神學家們一致。然而他同時滔滔不絕地胡謔基督是受造的，並與其他受造物一樣有起始。當時的神學家們為了徹底揭發這詭計多端的亞流，就比以前的神學家更清楚地教導基督的神性，並宣告基督從永遠是神的兒子，且本質與父相同。當亞流派者開始惡毒地恨惡和咒詛「homoousios」¹⁰ 這一詞時，他們的褻瀆便如泉湧出。但如果他們從一開始全心全意地認基督為神，就不會否定基督在本質上與父相同。那些正直的人為了一個小小的單字激烈地爭辯，似乎擾亂了整個教會的和睦，難道我們指控他們好爭論是不正當的嗎？其實，這小小的單字區別了純正信仰的基督徒和褻瀆的亞流派者。之後撒伯流（Sabellius）¹¹ 興起，他居然認為聖父、聖子和聖靈的名號是無關緊要的，他爭論說：我們提出這三種稱呼，並不是因為牠們之間有任何

¹⁰ ὁμοουσίου (consubstantial) 是尼西亞信經 (325) 所強調的單字，也是此次教會會議用來咒詛亞流派的。

¹¹ 這裡的次序顛倒了：亞流是在 337 年死的，而撒伯流 (Sabellius) 的作品早在約 250 年就很受歡迎。有人說他對 πρόσωπα 的教導與士來馬赫 (Schleiermacher) 對三位一體的觀念相似：C. C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity*, ch. 7。

加爾文

基督教要義 · 上 ·

差別，而是為了表示神不同的屬性，尤其是神眾多屬性中的三種。若有人質問他，他習慣說：我承認聖父是神、聖子是神、聖靈也是神，但不久之後他就迴避說：他的意思就好比神是權能的、公義的，以及智慧的一樣。他這樣說只是老調重彈，即聖父就是聖子，聖靈也是聖父，祂們之間沒有地位和任何的分別。為了徹底粉碎這人邪惡的教導及表示敬虔，正統神學家們厲聲疾呼：我們必須承認獨一的神有三個位格。他們也用那明確和單純的真理激烈地反駁他迂迴的詭計，即他（撒伯流）肯定地說：獨一的真神有三個不同的位格，或這三個位格組成一位神。

5 神學術語的局限性和必要性

^a 若術語並非出於人輕率的捏造，我們就要謹慎，免得別人可以正當地指控我們的反對是出於驕傲和衝動。我也希望我們不需要用這些術語，只要眾人都公認這信仰，即聖父、聖子、聖靈是同一位神，然而子不是父，聖靈也不是子，祂們各有各的特質。

^b 其實我不是挑剔且在文字上爭

辯。我發現古時的神學家們雖然抱著敬畏的心態談論這主題，但他們彼此的觀點並不一致，甚至有時候連自己的觀點也都自相矛盾。教會會議有關三位一體的信條也很奇怪，雖然希拉流（Hilary）¹² 全都贊同。甚至連奧，古斯丁對三位一體的解釋，有時也是毫無道理，過於隨意的¹³。

希臘人和拉丁人同時也有截然不同的觀點，我只要舉出一個他們不同的觀點。拉丁人翻譯「homoousios」這一詞為「consubstantial」，意思是指父和子的「substance」一樣，他們用「substance」而非用「essence」。^c 耶柔米（Jerome）在寫給達瑪蘇（Damasus）的一封信中同樣主張：說在神裡面有三種不同的「substances」是褻瀆的。^b 然而希拉流在他的作品中提到在神裡面有三種「substances」不下一百次¹⁴。^c 但耶柔米對「hypostasis」這一詞非常迷惑，他認為當人提到在神裡面有三個「hypostases」時是極大的錯誤，且他認為即使有人以敬虔的態度使用這一詞，仍不能改變這是不恰當的表達。^e 也許他說這話時是真誠的，也許是他有意毀謗他所恨惡的東方教會主教

¹² Hilary of Poitiers, *On the Councils* 12 ff. (MPL 10. 489 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 7 f.).

¹³ 奧古斯丁, *On the Trinity* VII. 6. 11 (MPL 42. 945; tr. NPNF III. 111 ff.).

¹⁴ Hilary, *On the Councils* 27. 67—71 (MPL 10. 525 ff.; tr. NPNF 2 ser. IX. 22).

第一卷 認識創造天地萬物的神

第一卷

們。他也毫不公正地宣稱，所有世俗的學校都教導「*hypostasis*」和「*ousia*」是同義詞¹⁵，然而「*ousia*」這詞的一般用法完全反駁了這種論調。奧古斯丁則較為中庸和謙恭。他說雖然「*hypostasis*」這一詞在三位一體上的用法是拉丁人未曾聽過的，然而他仍然容許希臘人對這一詞的用法，甚至他也寬容拉丁人模仿希臘人這一詞的用法¹⁶。^c而蘇格拉底（*Socrates*）在他《三部史》（*Tripartite History*）的第六卷中解釋「*hypostasis*」這一詞，是沒有學問者錯誤地運用三位一體的教義¹⁷。^b

希拉流控告異端者犯了大罪，因他們使全教會開始用這一詞，雖然它所代表的意思應當被隱藏在人敬虔的心裡而不說出來，另外他也公開宣稱用這一詞是不應該的，因為試圖將表達不出來的事表達出來，也是任意妄為地講論聖經未曾啟示的事。但隨後他又嘮叨地為自己所採用的新術語向

眾人道歉，他主張除了聖父、聖子和聖靈的稱呼之外，若多說就是超乎人的言語所能表達，也超乎人的理解力¹⁸。同時他也在另一處宣稱法國的主教們是有福的，因為他們沒有接受、捏造或聽過，所有的教會，除了那古老、單純從使徒時代都接受的信條¹⁹。^e奧古斯丁雖然用這一詞，但他也承認使用這詞的問題，他說：在如此深奧的教義上，鑑於人類語言的貧乏，我們不得不使用「*hypostasis*」這一詞，並不是因為我們認為這一詞能夠表達如此深奧的教義，而是不想在父、子，和聖靈這獨一的神如何是三位的事上緘默不言²⁰。

既然^b這些敬虔之人在這教義上如此嚴謹，那我們就不應當嚴厲地斥責人在三位一體的教義上不完全接受我們所採用的術語，^e只要他們的反對不是出於傲慢、頑固或惡意。^{e(b)}只要他們願意思考我們採用這術語的必要性，他們就可以逐漸地適應這種

¹⁵ Jerome, *Letters* 15. 3, 4 (CSEL 54. 64 f.; tr. NPNF 2 ser. VI. 19).

¹⁶ 奧古斯丁, *On the Trinity* V. 8—10 (MPL 42. 916 f.; tr. NPNF III. 91 f.).

¹⁷ Cassiodorus, *Historia tripartita* VI. 21 (MPL 69. 1042), from *Socrates, Ecclesiastical History* 3. 7 (tr. NPNF 2 ser. II. 81).

¹⁸ 「我們因一些人的謬論被迫犯錯，即用人的言語描述這無法述說而只能存在心中之奇妙的三位一體教義。」Hilary, *On the Trinity* II. 2 (MPL 10. 51; tr. NPNF 2 ser. IX. 52).

¹⁹ Hilary, *On the Councils* 27. 63 (MPL 10. 522 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 21).

²⁰ 奧古斯丁, *On the Trinity* VII. 4, 7, 9 (MPL 42. 939; tr. NPNF III. 109 ff.). 奧古斯丁因承認言語表達三位一體的有限性，就開始採用不同種類的禽獸和植物打粗俗的比方。

加爾文

基督教要義 · 上 ·

實際的表達方式。同時他們也要留意，^a若不採用這一詞，當他們一方面要反駁亞流派者，另一方面又要反駁撒伯流派者時，他們就更不容易避免令人懷疑他們是亞流派或撒伯流派的門徒²¹。亞流說基督是神，但又喋喋不休地說基督是受造且有起始的，他說基督與父原為一，卻又私下與他同派的人小聲地議論說基督只是與其他信徒一樣與神合一，雖然基督的特權比其他信徒大。然而你只要用「*consubstantial*」這一詞就可以揭去這背叛者的面具，並且也不算擅自在聖經上加添什麼。撒伯流說父、子，和聖靈的稱呼並不表示神性上有差別。你一旦說有三個位格，他就立即歇斯底里地吼叫說你相信三位神。然而你只要說神在合一的本質內存在三個位格，就可以扼要地表達出聖經上對神的教導。^{b(a)}儘管有人被迷信束縛到無法忍受這些術語，但無論如何他也不能否認^a。當我們聽到「一位」，我們應當將之理解為「實質的合一」，或聽到「在本質上合一的三個位格」，就是指三位一體裡面的三個位格。只要我們坦誠地承認這一點，就

毋須玩弄文字遊戲。^e我從很久以前就多次經歷到，那些在文字上爭論不休的人心裡懷著隱密的苦毒。因此，主動地向他們挑戰比委婉地取悅他們更得當。

6 最重要術語的含義

^e撇開術語上的爭論不談，我要開始研究術語本身。我對「*person*」的理解是：神在「*subsistence*」上合一的「*essence*」。雖然每一個位格都相互關聯，然而卻有絕對無法替代的面向。我們應當明白「*essence*」這一詞與「*subsistence*」這一詞有所不同²²，因為如果道就是神，但卻沒有與神不同的特徵，那麼當約翰說道與神同在時，就是錯誤的（約一 1），然而當他立刻又說道就是神本身時，就是在教導我們神本質的合一。除非道住在父裡，否則他就無法與神同在，「*subsistence*」這概念就是由此而來。雖然「*subsistence*」與「*essence*」毫無分割地聯合，但仍有某種特徵能與「*essence*」區分。這三個「*subsistence*」雖然彼此相關，卻各有自己的特徵，這就清楚表示了三位間的「關係」。

²¹ 巴特和尼澤爾指出加爾文在這裡不只攻擊亞流和撒伯流，甚至也攻擊瑟維特。See OS III. 115; *De Trinitatis erroribus* I, fo. 21ab, 22b, 23b; III. 80ab (tr. Wilbur, *op. cit.*, I, pp. 33 ff., 123 f., 131 f.; Harvard Theological Studies 16).

²² 參閱 see. 2, note 6.

當我們單獨提到神這一詞時，就包括聖子、聖靈和聖父。而我們一旦將父與子相比時，卻可因祂們彼此的特徵辨別祂們。再者，每一個位格都有其特徵，並且他們之間的特徵是絕對無法互相替代的，因為那屬於聖父並使祂與聖子有別的特徵不可能同時屬於聖子。我並不反對特土良所下的定義，只要我們沒有誤會他的意思，即在神裡面有某種分配，但這分配對神本質的合一毫無影響²³。

聖子永恆的神性（7—13）

7 道的神性

^{e(b)} 在我繼續討論這主題之前，我必須先證明聖子和聖靈的神性。之後我們就會發現祂們之間不同的特徵。

的確，^b 當神在聖經裡向我們陳明祂的道時，我們若將之視為耳邊風

（就如人說話的聲音迅速在空中消逝一般），並且認為神向眾族長們所宣告的聖言和一切預言也都是如此，則沒有比這更荒謬的了²⁴。其實「道」的意思就是與神永恆同在的智慧，且一切的聖言和預言都源於這智慧。正如彼得的見證，古時的先知藉著基督的靈說話，就如使徒和一切在使徒之後傳揚天國福音的人一樣（彼前— 10— 11；cf. 彼後— 21）。^e 因為當時基督未曾降世，但我們仍要記得，父在創立世界之前就生了道。（cf. 《便西拉智訓》二四 14，Vg.）若那藉眾先知說話的靈就是代表神真道的靈，無疑我們可因此確知祂是真神。且摩西在記載宇宙的創造時清楚地教導過這點，因他將這道當作神與祂受造物間的橋樑。他明確地告訴我們，神在創造各個受造物時是用說的，「要有這……」或「要有那……」（創一），這就是因為神要祂測不透的榮耀藉著道照耀出來。對

²³ Tertullian, *Against Praxeas* 2, 9 (CCL Tertullianus II. 1160, 1168 f.; tr. ANF III. 598, 603 f.). E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas*, has critical text, pp. 90, 97 f., translation pp. 131, 140. 帕克西亞 (Praxeas) 是一位極端的神格唯一論者。他主張：當基督被釘十字架時，聖父也受苦（聖父受苦說）。巴特討論加爾文對永恆聖子的教義時，從神學的角度探討，當加爾文與皮爾·卡洛里 (Pierre Caroli) 爭辯時，有些人開始懷疑加爾文三位一體教義的正統性，1537 and 1540 (*Kirchliche Dogmatik* I. 1. 438 f.; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 477 ff.). 在這爭辯中，卡洛里向加爾文挑戰，要他公開表明是否接受阿他那修信經或尼西亞信經，但加爾文（雖然沒有否定兩個信經的意思）拒絕了這個挑戰。參閱 CR VII. 294 f.; Herminjard, *Correspondance* IV. 185 ff., 239 f.

²⁴ 第7、8段中受指責的觀點被記載在瑟維特, *De Trinitatis erroribus* II, fo. 47a 裡(tr. Wilbur, *op. cit.*, II. 4, p.

加爾文

基督教要義 · 上 ·

於那些喜愛饒舌的人來說，要反駁這點並不困難，因他們可以說道在這裡只是神的吩咐而已。然而眾使徒是更佳的解經家，他們教導世界是藉子所造的，並且祂以自己權能的話語扶持一切（來一 2—3）。在這經文中，道所指的是子的命令或吩咐，並且祂本身也是父神永恆不可或缺的道。^b 的確，所羅門說智慧在創立世界以前就存在於父神裡（cf. 《便西拉智訓》二四 14, Vg.），並且管理神一切的創造和作為，任何理智的人都不會認為所羅門的話模糊不清（箴八 22 ff.），^{e(b)} 因當神正在執行祂永恆不變的旨意（以及奧祕的事）時，我們若說這只不過是某種暫時的吩咐，是極其愚蠢的。^e 基督也曾說過與此有關的話：「我父做事直到如今，我也做事。」（約五 17 p.）基督之所以在此宣告祂從創立世界以來與父一同做工，這就進一步地解釋摩西所記載的。所以結論是：神藉祂的話語創造萬有，好讓道在這事工上有分，並且祂們也一起同工。^b 當使徒約翰宣告道從太初就是神，與神同在，同時也與父神一同創造萬物時（約一 1—3），這就是最清楚的啟示了。因為約翰同時教導道永恆的本質^e 和無法替代的特徵，也明確地陳述神如

何藉著祂的話語創造這宇宙。^b 因此，既然一切來自神所陳明的啟示可以準確地用「神的道」這一術語來表達，這有永恆本質的道就有至高的地位，也是眾聖言的來源。因道是不改變的，祂就永遠與神同在，並且也是神本身。

8 道的永恆性

^b 在這教義之下，有些犬類不斷狂吠，他們雖然不敢公開剝奪道的神性，卻暗中奪去祂的永恆性，因他們說神在創造宇宙開口說話時，就是道的起源²⁵。他們竟如此大膽幻想神的本質有所改變。因為那些有關神外在行動的稱呼是在祂成就這工之後歸給祂的（就像祂被稱為天地的造物主），因此真敬虔之人不會用任何意味神本質有變化的稱號來稱呼神。^e 因為若神本身在創造上有任何新的變化，那就與《雅各書》的記載有衝突：「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜都是從上頭來的，從眾光之父那裡降下來的；在祂並沒有改變，也沒有轉動的影兒。」（雅一 17 p.）那麼若有人說永遠是神且創造宇宙的道有開端，對基督徒而言，沒有比這更不能容許的。^b 但他們說摩西記載神所說

²⁵ 瑟維特, *op. cit.* 參閱 I. 13. 22; Comm. John 1:1; 參閱布塞爾 (Bucer) 對此處的解釋 *In sacra quatuor Evangelia enarrationes*, 1553 edition, fo. 221ab

第一卷 認識創造天地萬物的神

的第一句話時，就暗示在此之前道並不存在，他們認為這是很明智的說法，其實這是毫無根據的話。我們不能說因神的道在某個時候開始顯明，便說道是在此時開始。事實上我們反而要說：當神說「要有光」（創一3）並因神的道而出現光時，神的道在這之前早就存在了。但若有人問是多久以前？這個問題沒有答案。當基督說：「父啊，現在求祢使我同祢享榮耀，就是未有世界以先，我同祢所有的榮耀」（約一七5 p.），在此祂也沒有告訴我們祂是何時開始存在的。^e 約翰也沒有忽略啟示這事實，因在他記載宇宙的創立之前（約一3）就說：「這道太初與神同在」（約一2）。^b 因此我們要再覆述一次，神在時間開始之前所生的道，永遠與神同在。這就證明道的永恆性、真實的本質，以及祂的神性。

9 舊約記載基督的神性

^e 我現在還不打算教導中保的職分，直到我教導救贖的教義²⁶時再討論。但無論如何，既然眾信徒都當承認基督就是那成肉身的道，我在此舉

出證明基督神性的經文是應該的。^{e(b)} 雖然《詩篇》四十五篇說：「神啊，祢的寶座是永永遠遠的」（詩四五6；四四7，Vg.），但猶太人²⁷卻背叛神並將伊羅欣（Elohim）這名號也歸在天使和天軍身上。然而在聖經上我們找不到一處經文教導任何受造物在永恆的寶座上。^b 實際上，基督不只被稱為「神」，也被稱為永恆的統治者。此外，當神這稱呼歸在人身上時都有清楚的解釋，好比摩西被稱為「在法老面前代替神」（出七1），^e 然而卻有人將之翻譯為「法老王的神」，這是極為愚蠢的。事實上，我承認有些卓越非凡的事物常常被用「神」這一詞來形容，但（出七1）的上下文清楚地告訴我們，這樣的翻譯是勉強、不合理的。

但若他們仍然頑固不信，我要再指出，先知以賽亞清楚地教導^{e(b)}：基督既是神又有至高者的權柄，這權柄充分證明祂的神性。^b 以賽亞說：「祂名稱為『全能的神、永在的父……』」（賽九6 p.）。猶太人卻反對這經文並將之更改為：「全能的神、永在的父要稱他為……」，^{e(b)} 他們只將

²⁶ II. 12—17.

²⁷ 他指的是以下這些中世紀猶太解經家的觀點，拉希 (Rashi, d. 1105)，亞伯拉罕·伊本·以斯拉 (Abraham Ibn Ezra, d. 1167) 和大衛·金奇 (David Kimchi, d. 1235)。參閱L. I. Newman, *Jewish Influences in Christian Reform Movements*, 325 f., 350 f.

「和平的君」這稱呼歸給基督。但先知在這裡用如此眾多的稱號稱呼父神有何用途呢？難道先知的意圖不是要用這些清楚的稱呼來形容基督，為了造就我們對基督的信心？^e 為這緣故，他在此稱基督為「全能的神」，就如他在第七章裡稱祂為「以馬內利」一樣。^{b(a)} 但沒有比耶利米更清楚地證明基督的神性：「祂的名必稱為『耶和華——我們的義』」（耶二三 5—6 p.；cf. 三三 15—16）。根據猶太人的教導，一切對神的稱呼只是祂的名號而已，唯獨「耶和華」這無法用言語形容的稱呼才表明祂的本質。我們因此推知神的獨生子就是那位在另一處經文中宣告：不將自己的榮耀歸給假神的永恆的神（賽四二 8）。

^b 然而在這裡猶太人也找藉口說，摩西將耶和華這稱呼歸給他所設立的祭壇，並且以西結也將這稱呼歸給新城耶路撒冷。但誰不明白這祭壇的設立是為了提醒猶太人，是神自己「高舉摩西」，且將神的名歸給新城耶路撒冷是要見證神的同在？因先知如此說道：「這城的名字必稱為『耶和華的所在』。」（結四八 35）事實上摩西這樣說：「摩西築了一座壇，起名叫『耶和華尼西』（就是耶和華是我旌旗的意思）。」（出—七 15，cf. Vg.）但他們對《耶利米書》中的另一處經文也有爭議，因為這經文也將耶和華的名歸

給耶路撒冷：「她（耶路撒冷）的名必稱為『耶和華我們的義』。」（耶三三 16，cf. Vg. and Comm.）這經文不但沒有否定基督的神性，反而肯定。因他在前面已證明基督就是那賜義給教會的耶和華，因此他宣告神的教會將會確知這點並因這名在此而歡喜快樂。

^e 所以在前面的經文中，先知宣告義的來源；在後面的經文中，他告訴我們這義歸給教會。

10 「永恆神的使者」*

^e 但若這證據仍不足以說服猶太人，我想知道他們要用什麼詭計逃避這事實，即在舊約裡耶和華常常以天使的形像顯現。聖經記載，有位天使向聖潔的族長顯現，並宣稱祂的名叫永生的神（士六 11，12，20—22；七 5，9）。若有人反對說這只是祂的角色而已，也不足以成為理由。因為如果祂只是使者，祂就不會允許人向祂獻祭而因此竊取神的榮耀。然而這位天使在拒絕用餐後，吩咐他們向祂獻上該獻給耶和華的祭（士—三 16），這就證明祂就是耶和華（—三 20）。因此瑪挪亞和他的妻子從這異象中推知他們所看見的不只是天使，而是神自己。於是他們大聲呼喊：「我們必要死，因為看見了神。」（—三 22）並且當他妻子回答：「耶和華若要殺我們，必不從我們手裡收納燔祭和素祭」（—三

23)，他妻子承認之前被他們稱為天使的就是真神。況且天使的回答，也消除人一切的疑慮：「你何必問我的名，我名是奇妙的」(一三 18)。

瑟維特 (Servetus)²⁸ 最可憎的褻瀆就是他宣稱：神從來沒有向亞伯拉罕和其他的族長顯現，而是天使代替神受人敬拜。然而教會正統的神學家正確和智慧地將那位天使解釋為神的道，這道在那時就預表基督並開始擔任中保的職分²⁹。在那時候祂雖然未曾成肉身，但祂卻以中保的職分降臨，為了與信徒有更親密的交通。祂因這更親密的交通被稱為天使，然而祂卻仍然保留祂的本性，就是擁有測不透之榮耀。先知何西阿陳述雅各與天使較力時說：「耶和華——萬軍之神在那裡曉諭我們以色列人；耶和華是祂可記念的名」(何一二 5, Vg.)。然而瑟維特又再次胡謔：天使在這裡代替神向人顯現。就如任何人應該懷疑先知在此肯定摩西所說的話：「你何必問我的名？」(創三二 29 p.)，且當雅各這聖潔的族長宣告：「我面對面見了神」(創三二 30) 時，這句話就足以證明祂不是受造的天使。保羅說，基

督就是在曠野中帶領百姓的元帥(林前一〇 4)³⁰，這也證明了基督的神性，雖然祂降卑的時候未到，但那永恆之道在這裡預表祂將擔任的職分。我們若客觀地查考撒迦利亞書第二章，就會發現那位差派另一位天使的天使(亞二 3)被稱為萬軍之耶和華，也有至高的權能歸給祂(亞二 9)。我現在要略過許多信徒已相信的證據，雖然這些證據根本沒有感動猶太人。當以賽亞說：「看啊，這是我們的神；……祂是耶和華；我們素來等候祂，祂必拯救我們」(賽二五 9, cf. Vg.) 時，任何有辨別力的人都明白這裡指的是那位再次興起拯救祂百姓的神，並且這有力的描述被重覆兩次，指的正是基督。更清楚和更有說服力的經文就在瑪拉基書中。先知應許猶太人當時所等候的統治者會忽然進入祂的殿(瑪三 1)。那殿是唯獨獻給至高的神，而先知宣稱這就是基督的殿。因此我們知道祂就是猶太人自始至終所敬拜的同一位神。

11 使徒在新約聖經中見證基督的神性*

^b 新約聖經有無數證明基督神性

²⁸ 這是加爾文在基督教要義中第一次提到瑟維特。

²⁹ Justin, *Dialogue with Trypho* 56, 58, 127 (MPG 6. 595 ff., 607 ff., 771 ff.; tr. ANF I. 223, 225, 263); Tertullian, *Against Marcion* III. 9 (MPL 3. 333; CCL Tertullianus I. 519 f.; tr. ANF III. 328).

³⁰ 參閱 I. 14. 9; Comm. Acts

的見證。所以，我們只需要列舉一部分而非所有的見證。^e 雖然使徒們有關這方面的記載都是關於成了肉身之後的基督，然而我將列舉的見證，絕對足以證明祂永恆的神性。

^b 首先，特別值得我們留意的就是使徒的教導，即一切在舊約裡關於永恆神的預言，已經在基督身上應驗或將被基督應驗。以賽亞預言，萬軍之耶和華將是「向以色列兩家作絆腳的石頭，跌人的磐石」（賽八 14 p.），而保羅宣告這預言在基督身上已經應驗（羅九 32-33），因此他稱基督為萬軍之耶和華。同樣他在另一處說：「因我們都要站在神的台前。」（羅一四 10 p.）「因經上寫著……萬膝必向我跪拜（羅一四 11 Vg.）；萬口必憑我起誓（賽四五 23）。」既然神在以賽亞書中預言這有關祂自己的事，而之後基督在自己身上應驗這預言，就證明祂是那位不將自己的榮耀分給假神的真神。顯然，保羅為以弗所信徒引用的詩篇唯獨是指神說：「祂升上高天的時候，擄掠了仇敵。」（弗四 8；詩六八 18；六七 19，Vg.）保羅知道神以輝煌的勝利擊敗列國，這預表某種升天，所以，他記載這預言在基督身上進一步應驗了。約翰也證明以賽亞的異象所啟示的是子將有的榮耀（約一二 41；賽六 1），雖然當時以賽亞記載他所看到的是神的威嚴。顯然使徒在《希伯來書》中所歸

給子神的稱號是最榮耀的：「主啊，祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。」（來一 10 p.；詩一〇一 26 p.，Vg.；詩一〇二 25，EV）同樣地，「神的使者都要拜祂。」（詩九六 7，Vg.；詩九七 7，EV；cf. 來一 6）當使徒用這些經文指基督時，是正確的運用，因為這些經文所頌讚的大事唯獨基督應驗了。因為起來憐恤錫安的那位就是基督（詩一〇一 14，Vg.；一〇二 13，EV），是基督自己宣稱祂統治萬國萬島（詩九六 1，Vg.；九七 1，EV）。難道約翰會猶豫將神的威嚴歸於基督，因為他早就宣告道從永遠就是神（約一 1、14）？難道保羅也會猶豫將基督立在神的寶座上嗎（林後五 10）？因他早就公開宣告基督的神性，說祂是「永遠可稱頌的神」（羅九 5）。為了更清楚地證明保羅在這事上前後一致，在另一處經文中他記載：「就是神在肉身顯現。」（提前三 16 p.）如果神是永遠可稱頌的，那麼一切的榮耀和尊榮都應當歸給祂：正如保羅在另一處經文中所肯定的那樣（提前一 17），並且他毫不隱瞞這事實，而是公開地宣告：「祂本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成了人的樣式。」（腓二 6-7 p.）為了避免有不敬虔的人反對說這是想像中的神，約翰接著說：「這是真神，也是永生。」（約壹五 20 p.）其實，我們應當

滿意於祂在聖經中被稱為神，尤其是摩西已見證並無他神，只有一位神（申六 4）。此外，保羅也說：「雖有稱為神的，或在天，或在地……然而我們只有一位神，萬物都本於祂。」（林前八 5—6 p.）當同一位保羅親口告訴我們：「神在肉身顯現」（提前三 16 p.），而且「神用自己的血救贖教會」（徒二〇 28 p.）時，我們憑什麼仍想像出另一位保羅根本不承認的神呢？無疑地，歷史上一切敬虔的人也都認同保羅的觀點。多馬也以同樣的方式宣告基督是他的主、他的神（約二〇 28），是那位他向來所敬拜的獨一真神。

12 基督的事工顯明祂的神性

^b 如果我們根據聖經所記載基督的事工來衡量祂的神性，那就會更清楚地彰顯祂的神性。事實上，當祂說祂從一開始就與父同工時（約五 17），猶太人雖然對祂所說的話完全不明白，卻仍然能感覺到祂有神的權柄。因此，就如使徒約翰所說：「猶太人越發想要殺祂，因祂不但犯了安息日，並且稱神為祂的父，將自己和神當作平等」（約五 18）。如果我們不承認這經文很清楚地肯定基督的神性，那我們的愚昧是何等大。其實，祂以護理和大能掌管全宇宙，又用祂權能的命令托住萬有（來一 3），使徒記載

這是基督所做的，唯獨造物者能成就這一切。且祂不但與父一同掌管世界，也擔任其他受造物無法擔任的職分。耶和華藉先知以賽亞說：「唯有我為自己的緣故塗抹你的過犯。」（賽四三 25 p.）根據這句話，當猶太人指控基督在赦罪上違背神時，基督不但用言語宣告，也用神蹟證明，這權柄是祂自己的（太九 6）。我們因此明白祂不但被託付執行赦罪，祂也擁有實際赦罪的權柄，並且耶和華說祂斷不會將這權柄交給另一位。難道不是唯有神才能鑑察人隱密的思想嗎？因為基督也擁有這權柄（太九 4；cf. 約二 25）。因此我們可得知基督就是神。

13 基督所行的神蹟見證祂的神性

^b 基督所行的神蹟十分清楚地見證祂的神性，雖然我承認先知和使徒都行了和基督一樣或類似的神蹟，然而至少在某方面有極大的不同：他們所行的神蹟彰顯神給他們的恩賜，但基督所行的神蹟卻彰顯祂自己的大能。的確，有時在祂行神蹟時藉著禱告將榮耀歸給父神（約一— 41），然而在大多數的時候，祂所行的神蹟是向我們彰顯祂自己的大能。既然祂可以賜給人行神蹟的權柄，難道祂自己能行神蹟是難以相信的嗎？使徒馬太敘述：基督將權柄賜給使徒、叫死人復活、醫治癱瘓病人，以及趕鬼等等

加爾文

基督教要義 · 上 ·

(太一〇 8；cf. 可三 15，六 7)。此外，使徒們藉著行神蹟證明這權柄唯獨來自基督。彼得說：「我奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫你起來行走！」(徒三 6)。難怪基督要藉行神蹟征服猶太人的不信，因為這些神蹟唯獨來自祂自己的大能，也充分證明祂的神性(約五 36，一〇 37，一四 11)。

除此之外，在神之外沒有救恩、沒有義、沒有生命，既因這一切都在基督裡，所以基督就是神。我也不容人說：是父神將生命和救恩擺在基督裡³¹，因為聖經並沒有說基督領受了救恩，而是說基督就是救恩本身。而且既然只有一位是良善的(太一九 17)，那麼必死的人怎麼會是義和良善的？更何況是義和良善本身。為何使徒約翰說，從創立世界以來生命在祂裡頭，並且祂也是人的光(約一 4)？根據這樣的證據，我們就坦然無懼地信靠和盼望基督，因為我們知道信靠受造之物是褻瀆神的。基督說：「你們信神，也當信我。」(約一四 1 p.)保羅也這樣解釋《以賽亞書》中的兩處經文：「凡信祂的人必不至於羞愧。」(羅一〇 11；賽二八 16)以及「將來有耶西的根，就是那興起來要治理外邦的；外邦人要仰望祂。」(羅一五 12 p.；賽一一 10)關於這件事，我們何須

從聖經中尋找更多的證據，因我們常常看到這條經文：「信我的人就有永生。」(例如約六 47)聖經記載，人靠著信心求告基督，而這樣的禱告也是神的威嚴所應得的。因先知約珥說：「凡求告主名的就必得救」(珥二 32，Vg.)。另一處經文也說：「耶和華的名是堅固台；義人奔入便得安穩。」(箴一八 10 p.)既然人因求告基督的名而得救，因此證明了祂就是耶和華。此外，司提反的禱告也是一個明證，他說：「求主耶穌接收我的靈魂。」(徒七 59)之後亞拿尼亞見證整個教會都求告基督的名：「這人怎樣在耶路撒冷多多苦害祢的聖徒，並且他在這裡有從祭司長得來的權柄捆綁一切求告祢名的人。」(徒九 13—14 p.)後來保羅為了更進一步地教導我們：「神本性一切的豐盛都有形有體地居住在基督裡面」(西二 9)，保羅承認他唯一教導哥林多信徒的教義就是使人認識基督(林前二 2)。

既然神吩咐我們惟獨以認識祂為榮，而保羅也唯獨勸我們認識聖子，難道這不是極奇妙的事嗎？(耶九 24)。既然我們唯獨能以認識基督為榮，那誰敢說祂只是受造物？除此以外，^{e(b)}使徒保羅在他書信的問題中，不但為眾信徒求告聖父的祝福，

³¹ 瑟維特, *op. cit.*, III, fo. 77 f. (tr. Wilbur, *op. cit.*, III, 12 f., pp. 119 ff.).

同樣他也求告聖子的祝福（羅一 7；林前一 3；林後一 2；加一 3等）。這教導我們：雖然聖父的福分是藉子的代求臨到我們，但因聖子與聖父分享大能，所以這些福分也是直接從聖子而來。^b 這實際的知識無疑比任何的猜測更能造就信徒的確據³²。當敬虔的人感受到重生、光照、救恩、稱義，及成聖時，就清楚地經歷到神，甚至幾乎可以摸著神。

聖靈永恆的神性（14—15）

14 聖靈的事工證明祂的神性

^b 同樣地，我們也要從聖經中尋找證明聖靈神性的證據。^e 事實上，摩西在創造上的記載非常清楚：「神的靈運行在水面上」（創一 2，cf. v.g.），或在空虛混沌的地上。因這記載告訴我們，這宇宙的美麗不但依靠聖靈賜予生命的力量，並且在神未曾裝飾宇宙以前，聖靈就已運行在空虛混沌的地球上。人也無法詭詐地迴避以賽亞所說的這話：「現在，主耶和華差遣我和祂的靈來」（賽四八 16，cf. Comm.），因父神和聖靈共同以至高的

權柄差派先知³³，這就彰顯聖父和聖靈的神性。然而最有力的證據是聖經一般的教導。^b 因聖經所歸予聖靈的屬性以及眾信徒在敬虔歷程中的經歷都告訴我們：聖靈遠超過任何受造物。因為這位無所不在的聖靈扶持萬有，使他們成長，並在天上和地上賜給他們生命。聖靈在受造物的範圍之外，因為祂不受任何限制。聖靈既可賞賜活力、內在的本質、生命，以及活動給萬物，無疑祂就是神。

再者，既然重生是進入永不朽壞的生命，所以就遠超過肉體的生命，那麼賞賜這生命的聖靈何其偉大！聖經在多處經文中教導，聖靈使人重生並非藉任何外力，而是藉著祂本身的大能，而且這生命不但是今生的，也是永恆的。簡言之，聖靈就如聖子那樣擔任唯獨屬神的職分。「因為聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了」（林前二 10），並且沒有任何受造物作祂的謀士（羅一一 34）。聖靈賞賜智慧和口才（林前一 10），而且耶和華向摩西宣告這是祂自己的事工（出 411）。我們藉著聖靈與神交通，並在我們心裡感受到聖靈賞賜生命的力量。

³² 參閱Melancthon, *Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, p. 6: “*Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus*” (tr. C. L. Hill, *The Loci Communes of Philip Melancthon*, p. 67).

³³ 參閱 Comm. Acts 20:28. 華飛德 (B. B. Warfield) 在他的 *Biblical and Theological Studies* (ed. S. G. Craig) ch. 5 中有對14—20段的標題做評論。

加爾文

基督教要義 · 上 ·

祂使我們稱義；力量、成聖（cf. 林前六 11）、真理、恩典，以及一切的益處都來自祂，因為聖經記載聖靈是眾恩賜的源頭（林前一二 11）。^e 特別值得一提的是保羅的這話：「恩賜原有分別」（林前一二 4），且聖靈是隨己意分配給眾信徒（cf. 來二 4），然而「聖靈卻是一位」（林前一二 4 p.），因聖靈不但是眾恩賜的源頭，也是賞賜恩賜者。保羅後來更清楚地說：「這一切都是這位聖靈所運行、隨己意分給各人的。」（林前一二 11 p.）若聖靈不是居住在神裡面，聖經就不會記載祂隨己意行事。因此保羅明確地告訴我們聖靈擁有屬神的大能，也告訴我們祂「hypostatically」居住在神裡面。

15 聖靈神性的直接證據

^b 而聖經在論到聖靈時毫不猶豫地用「神」這稱號稱呼祂。保羅之所以說我們是神的殿，是根據聖靈居住在我們裡面（林前三 16—17，六 19；林後六 16）。我們不要輕看這事實，神在舊約中多次預言信徒將作祂的殿，而聖靈住在我們裡面就是這預言的應驗。^c 奧古斯丁清楚地論到：「假設神吩咐我們用木、石為聖靈造一座殿堂，然而因為這尊榮惟獨是屬神的，所以這樣的吩咐就能清楚證明聖靈的神

性。何況神乃預定我們而非木石作祂的殿，這豈不是更證明聖靈的神性嗎？」³⁴ ^b 使徒保羅有時說：「我們是神的殿」（林前三 16—17；林後六 16），也在別處以同樣的意思說：「聖靈的殿」（林前六 19）。彼得在譴責亞拿尼亞向聖靈撒謊時，說他並不是欺哄人而是欺哄神（徒五 3—4）。當以賽亞說：萬軍之耶和華如此說時，保羅教導說這就是聖靈在說話（賽六 9；徒二八 25—26）。^e 事實上，先知通常說他們所陳述的話是出自萬軍之耶和華，而基督和使徒說的話是出自聖靈（cf. 彼後一 21）。由此可見，那位說預言的聖靈就是耶和華。再者，^b 神說以色列百姓的悖逆激怒祂，然而以賽亞記載：「他們使主的聖靈擔憂」（賽六三 10 p.）。^e 最後，聖經記載褻瀆聖子的能得赦免，而褻瀆聖靈的卻在今世或來世永不得赦免（太一二 31；可三 29；路一二 10），這就證明聖靈的神性，因為聖經公開宣告褻瀆聖靈是不得赦免的罪。我在此故意略過許多教父的見證，他們認為大衛的這話足以證明聖靈的神性：「諸天藉耶和華的命而造；萬象藉祂口中的氣而成。」（詩三三 6 p.）這證明創造宇宙不但是聖子也是聖靈的作為。但我不以為然，因為既然詩篇經常重覆同一件事兩次，並

³⁴ 奧古斯丁, Letters 170. 2 (MPL 33. 749; tr. FC 30. 62).

第一卷 認識創造天地萬物的神

且在舊約中「口中的氣」意思與「神的道」(賽一4)相同，所以這經文並不足以用來證明聖靈的神性。然而，我上面已列舉的幾個證據就足以證明聖靈的神性。

三位一體之間
三個位格的區分和合一 (16—20)

16 合一

^e 此外，神藉著基督的降臨更清楚地彰顯自己，也更清楚地彰顯祂有三個位格。^{e(b/a)} 雖然聖經有許多這方面的證據，但以下這個證據就足以證明³⁵。^a 保羅強調神、信心，以及洗禮的合一(弗四5)，他甚至如此辯論：信心的對象只有一位，這就證明神只有一位；既然洗禮的目的也只有一个，也就證明信心的對象只有一位。^b 因此，我們奉誰的名受洗，誰就是獨一真神。^{e(b)} 事實上，基督願意藉著這莊嚴的宣告證明信心正確的對象已經顯明，因此祂說：「奉父、子、聖靈的名給他們施洗。」(太二八19 p.) 這裡的意思就是要奉那位已啟示自己為父、子、聖靈的獨一真神的

名受洗。顯然神的本質包括三個位格，並且我們透過這三個位格認識獨一的神。

^{e(a)} 的確，信心不應當搖擺不定，尋求各樣的對象，^a 而是應當仰望獨一的真神，與祂聯合、專靠祂。另一方面這也證明若有不同的信心，也一定會有許多不同的神。既然洗禮是信心的聖禮，所以它就向我們證明神的合一性，因為只有一種信心。

^{b(a)} 這也證明我們只能奉獨一真神的名受洗，因為我們奉誰的名受洗我們就相信誰。所以當基督吩咐我們奉父、子、聖靈的名給人施洗時，意思不就是我們應當以一種信心信靠父、子、聖靈嗎？^a 難道這不就清楚證明父、子、聖靈是同一位神嗎？^b 因此，既然神只有一位是眾信徒理所當然相信的大前提，所以結論是：道和聖靈就是神的本質。亞流派者以前常常愚蠢地吶喊，他們一方面宣稱是聖子的神性，另一方面，又從祂的身上奪去神的本質。馬其頓紐派(Macedonian)³⁶ 也同樣的瘋狂，因他們將「聖靈」解釋為那些澆灌給眾人的恩賜。既然智慧、知識、理智、勇氣，以及對主的敬畏都是來自聖

³⁵ 參閱 Luther, *Enchiridion piarum precatum* (1529) (Werke WA X. 2. 389).

³⁶ 主張馬其頓紐斯 (d. ca. 360) 之教導的人。馬其頓紐斯是一位半亞流派者，他是君士坦丁堡的主教，他否定聖靈的神性。

靈，所以祂就是那位賜人智慧、理智、勇氣，以及敬虔的靈（cf. 賽一一2）。雖然祂將不同的恩賜分給不同的信徒，然而就如使徒保羅所說：「聖靈卻是一位。」（林前一二11）

17 三個位格

^b 再者，聖經清楚地陳述了父與道的差別，以及道與聖靈的差別。既然這是極大的奧秘，因此我們必須懷著敬畏和謹慎的心考察。我非常欣賞貴格利的這段話：「我每逢想到三個位格的合一時，就立刻受到三個位格光輝的照耀；我也無法思想到這三個位格而不同時想到祂們彼此的合一。」³⁷ 因此我們要謹慎，免得我們對三位一體錯誤的概念攪擾我們的思想，而沒有幫助我們明白祂們彼此的合一。

的確「父」、「子」、「聖靈」這些稱呼都指出他們之間真實的分別，我們不要以為這些來自神作為的稱號是虛空的，祂們之間確實有分別，卻無分割。^e 我們上面所引用過的^{e(b)}經文（例如亞一三7）^{e(b)}證明聖子與聖父有不同的特質，^e 除非子與父有所分別，否則道就不可能與神同在，又除

非祂與父有別，不然祂就不可能與父同享榮耀。^b 並且當祂說：「另有一位給我作見證」時，就證明祂與父有所分別（約五32；八16等等……），^{b(a)} 而且聖經記載父藉道創造萬物也證明了這點（約一3；來一一3）。因為若父與道沒有分別，祂就無法這樣做。

此外，不是聖父降世，而是從父而來的那位；父沒有死也沒有復活，而是父所差派的那位，這分別不是從道成肉身那時才開始的³⁸，因聖經在此之前就記載祂是「在父懷裡的」獨生子（約一18）。誰敢說子降世為人之前沒有在父懷裡呢？祂在降世之前就在父懷裡，並在父面前與父同享榮耀（約一七5）。當基督說聖靈出自父時，就暗示聖靈與父有所分別（約一五26；cf. 一四26）；當祂經常稱聖靈為「另一位」時，這也在暗示聖靈與祂有所分別，就如祂宣告祂將差派另一位保惠師那樣（約一四16），祂在別處也常常這樣提到。

18 父、子、聖靈彼此間的分別

^b 我不確定藉助人的事情來對這種區別做比較是否恰當？古時的神學家的確這樣做過，但同時他們也承認

³⁷ Gregory of Nazianzus, *On Holy Baptism*, oration 40. 41 (MPG 36. 418; tr. NPNF 2 ser. VII. 375). 加爾文在這裡引用的是希臘文，他已將之翻譯成拉丁文。

³⁸ 瑟維特, *De Trinitatis erroribus*, fo. 7ab (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 13 f.).

第一卷 認識創造天地萬物的神

這樣的比較非常有限³⁹。因此，我當謹慎，免得任意比較而給惡人咒罵的機會，或誤導無知的人。但是我們若不理會聖經向我們所啟示的分別也是不對的。這分別就是：聖父是三位一體所有作為的起始⁴⁰並且是萬物的源頭；聖子是三位一體的智慧和謀士，祂極有次序地安排萬物；聖靈則是三位一體所有作為的大能和果效。其實，雖然聖父的永恆也是聖子和聖靈的，因為神若沒有智慧和大能就不可能是神，而且我們也不應試圖在永恆裡尋找之前或之後發生的事。

然而，承認在三位一體之間存在某種次序，也不是毫無意義或多餘的。我們應當明白這次序乃是這樣：父是起源，子出於祂，最終聖靈又出於父和子。人的思想也是自然而然地傾向先思考到神，再想到祂的智慧，最後才想到執行祂預旨的大能。因這緣故，聖經說子唯獨出於父，聖靈則出於父和子⁴¹。聖經中有許多經文這樣教導，^{b(a)}然而最清楚的莫過於《羅馬書》第八章，在這段經文中，同一位聖靈有時被稱為基督的靈（9節），有時則被稱為「叫基督從死裡復活的靈」（11節）。^b這種說法並非沒有

理由，因彼得也證實先知的預言是出於基督的靈（彼後一 21；cf. 彼前一 11），雖然聖經多次提及先知的預言是出於父神的靈。

19 父、子、聖靈彼此間的關係

^b此外，這種分別與神單純的合一毫無衝突，^{b(a)}這分別甚至證明：子與父既然一同分享同樣的聖靈，所以子與父是同一位神，又因聖靈是父與子的靈，因此祂就不可能是父與子之外的另一位神。^b因神的所有神性都存在於每一個「hypostasis」裡面，只是每一個位格都有自己的特質。父完全在子裡，子完全在父裡，就如祂親口宣告的：「我在父裡面，父在我裡面。」（約一四 10）正統的神學家也贊同祂們三位之間沒有任何本質上的區別。^c奧古斯丁說：這些區別三位一體的稱呼是表示祂們相互間的關係，並不是表示祂們的本質，因祂們的本質是合一的。^b這就解釋了古時神學家的觀點是一致的，雖然表面上好像有衝突。他們有時教導父是子的起源；有時則宣告子的神性和本質是自有的，^c並因此與父一樣無始無終。奧古斯丁在另一作品中巧妙地解

³⁹ 參閱奧古斯丁, *Faith and the Creed* 9. 17 (MPL 40. 189; tr. LCC VI. 362); *On the Trinity* I. 1. 2, 3 (MPL 42. 820 f.; tr. NPNF III. 18).

⁴⁰ 參閱 I. 13. 25; I. 16. 3; I. 16. 5.

⁴¹ “*Et Filio*” 相當於西方尼西亞信經的“*Filioque*”。

釋了父與子的差別何在：「就基督自己而論，祂被稱為神；就父而論，祂被稱為子。同樣地，就父自己而論，祂被稱為神；就子而論，祂被稱為父；既然就子而論，祂被稱為父，所以祂就不是子；既然就父而論，祂被稱為子，所以祂就不是父；既然就祂自己而論，祂被稱為父又被稱為子，所以祂是同一位神。」⁴² 因此，當我們在父之外提到子時，我們等於在宣告子是自有的；因這緣故，我們稱祂為唯一的開端，但當我們提到祂與父彼此的關係時，我們也等於在宣告父是子的起源。^e 奧古斯丁在他所著《三一神論》（*On the Trinity*）這書中的第五卷整卷都在解釋這個問題。事實上，若我們接受奧古斯丁以上的言論，不再繼續對這奧秘尋根究柢而落入無數虛妄的猜測中，是更為妥當的。

20 三位一體的神

^e 一切熱愛冷靜並滿足於神所分給個人信心大小的人，要單純地接受有益的知識⁴³：當我們宣稱相信一位

神時，神的名意味著一種單純的本質，並且在這本質中有三個位格（*hypostases*）。因此，當人未加分辨地提到神這稱呼時，這稱呼就包含父、子、聖靈，但當我們同時談到子和父時，就免不了提到祂們之間的關係，也就是祂們位格間的分別。但既因每個位格都有其特質，並且這三個特質有內在的秩序，即父是起始和源頭，所以當我們同時提到父和子、或父和聖靈時，這稱呼是專指父。如此一來，本質上的合一不受損，同時也維持一個合理的秩序，並且也沒有竊取子和聖靈的神性。既然我們在上面已經證明，使徒稱摩西和眾先知所稱為耶和華的那位是神的兒子，那麼我們就當相信三個位格的合一性。因此當人將子與父當作兩位神時，我們當視之為可憎的褻瀆，因為神這稱呼本身並不解釋任何關係，且就神自己而論，祂是純一不雜的⁴⁴。

保羅也清楚記載耶和華這名有時是指基督：「為這事，我三次求過主。」（林後一二8）當他聽到基督的答覆：「我的恩典夠你用的」時，他緊

⁴² 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 109. 13 (MPL 37. 1457; tr. NPNF [Ps. 110] VIII. 542 f.); John's Gospel 1—5 (MPL 35. 1682 f.; tr. NPNF VII. 222); *Psalms*, Ps. 68. 5 (MPL 36. 895; tr. NPNF [Ps. 69] VIII. 301).

⁴³ 加爾文在這段後面是指著反對三位一體的人說的，因為他在此所說的與他在他的 *Response to the Questions of George Blandrata* (CR IX. 325 ff.; 參閱 CR XVII. 169 ff.) 裡所說的相同。根據 OS I. 134, note 1. 的記載，這作品是在1557年的夏天所寫的。

⁴⁴ CR XVII. 169 ff.

接著又說：「好叫基督的能力覆庇我。」(林後一二 9)在這裡「主」這稱呼無疑是指「耶和華」，若我們將主這稱呼侷限於中保，是極為愚昧和幼稚的，因在保羅的禱告中，他所用的稱呼絕對是指神。且根據希臘文的習俗得知，使徒通常用 κύριος (主) 這稱呼代表耶和華。舉一個大家都熟悉的例子：彼得所引用經文中的「主」與保羅所稱呼的「主」意義相同：「凡求告主名的，就必得救」(徒二 21；珥二 32)。當主這稱呼被專門用來指子時，我們以後會發現聖經作者這樣做有不同的理由。現在我們只要明白，保羅在求告神之後立刻提到基督的名，就證明基督是神。^{e(b/a)} 基督自己也稱神本身為「靈」(約四 24)。^{b(a)} 根據這教導，我們就能說神的本質是靈，包括聖父、聖子、聖靈，這是聖經清楚的教導。就如神在這經文中被稱為靈，同樣地，聖靈既然祂是整個神性其中的一個「hypostasis」，所以聖經記載祂是神，也是來自神。

對三位一體異端的反駁 (21—29)

21 一切異端的根基：給眾人的警告

^{b(a)} 此外，撒但為了徹底根除我

們的信仰，不停地製造教會內的大爭吵，有時是關於聖子和聖靈的神性，有時是關於三個位格之間的區分。幾乎每一個時代牠都在這教義上激動不敬虔之人、攪擾正統神學家和牧師，^e 即便今日牠也試圖死灰復燃。因這緣故，我們在此敵擋某些人邪惡的胡言亂語是必要的。^{e(b/a)} 到目前為止，我的目的是想引領那些願受教導的人，而不是與那些頑固、好爭論的人爭辯。我上面冷靜所證實的真理，也要在眾惡人的毀謗下護衛這真理，^{b(a)} 同時我也要奮力幫助那些願意聽從神話語的人立穩根基。^b 在探討三位一體這大奧秘上，我們需要比探討聖經其他的奧秘更為理智和謙卑地尋求答案；我們要十分謹慎，免得我們的思想或言語僭越聖經在這教義上的啟示。人極有限的思想如何能衡量神無法測度的本質⁴⁵，雖然人每日看見太陽尚且不知太陽的性質，更何況那無法看見之神的本質呢？事實上，人怎能單靠自己查究神的本質？因人對自己的本質都十分模糊。我們要甘心樂意地接受我們認識神的限制。就如希拉流所說：唯有神才能恰當地見證自己，且我們只能依靠祂自己的啟示認識祂⁴⁶。如果我們單純地接受祂自己

⁴⁵ 參閱 I. 5. 7.

⁴⁶ Hilary, *On the Trinity* I. 18 (MPL 10. 38; tr. NPNF 2 ser. IX. 45). 巴特引用了「因人……限制。」這段 (*Kirchliche Dogmatik* I. 1. 317; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 345).

加爾文

基督教要義 · 上 ·

的啟示，並只在祂的話語裡面尋求關於神本質的答案，這才算是接受我們認識神的限制。有關這教義，屈梭多模（Chrysostom）有五篇講道——《反非律派》（*Against the Anomoeans*）⁴⁷但連這些傑出的講道也無法勒住任意妄為之哲學家的胡言亂語。因在這事上就像在其他所有的事上，他們都表現出自己的狂妄自大。我們要以他們任意妄為的結局引以為鑒，好讓我們在認真探討這難題時，懷著願受教導的心而不是狡猾的心。我們要下定決心不在神聖潔話語之外尋找神，我們的思想也要完全受神話語的引領，並且不說任何沒有聖經根據的話。^{e(b)}但若在父、子，和聖靈這獨一無二的真神裡，的確存在某種難以明白的分別——這分別導致某些人過多的困惑和煩惱，^e我們不要忘記，人若放縱好奇心，便會誤入迷宮並失去方向⁴⁸。所以我們應當樂意受神話語的管教，雖然我們不能完全明白神的大

奧秘。

22 瑟維特反駁三位一體的教義

^e 若要列舉歷史上所有關於三位一體教義的謬論，會是費時費力的。並且許多異端者狂暴地想推翻神的榮耀，但他們只能威嚇和迷惑無知之人罷了。最近有些人組成好幾個派別，或者攻擊神的本質，混淆三個位格之間的分別。其實，只要持定我們上面已證明的聖經教導——獨一真神的本質是單一不可分割的，並且這本質屬於父、子、聖靈這三個位格，但另一方面父與子有別、子與聖靈有別——就能徹底反駁亞流和撒伯流，甚至古時其他傳揚三位一體異端的人。

但因現今有一些狂熱分子興起，如瑟維特一類的人，他們以新技術迷惑整個教會，所以在此指出他們的謬誤是必要的。瑟維特恨惡「三位一體」的教義，甚至稱一切主張三位一體教義之人為無神論者⁴⁹。我不提那些他

⁴⁷ Chrysostom, *Homiliae de incomprehensibili Dei natura, contra Anomoeos* 5. 7 (MPG 48. 745 ff.). Anomoeans

⁴⁸ 參閱I. 5. 12, note 36.

⁴⁹ 加爾文在這裡好像很驚訝瑟維特會用“Trinitarian”（相信三位一體的人）這一詞稱呼他和其他為三位一體之教義辯護的人。瑟維特經常在他的*Christianismi restitutio, De Trinitate* I中如此稱呼。瑟維特在31頁上說，“*Athei vere sunt trinitarii omnes*”。我透過查爾莫斯·麥考米克先生（Mr. Chalmers McCormick）對約翰·康龐努斯（John Campanus）的研究（ca. 1500—1575），才明白以前 *trinitarii* 是用來稱呼反對正統三位一體教義的人。士勒赫恩（J. G. Schellhorn）所引用喬治·威策爾（George Witzel）的大約1537年的作品就證明這點（*Amoenitates literaria* XI [1729]. 32—42）。參閱G. Richter, *Die Schriften Georg Witzels*, p.

第一卷 認識創造天地萬物的神

用來咒罵他們的話，總而言之他的謬論是：當人說神的本質包括三個位格時，就等於將神分成三個部分，而這三部分的神是出於人的幻想，因為與神的合一衝突。他自己的主張是：位格只是某些關於神外在的概念，與神的本質毫無關聯，只是神從不同方面向人啟示自己罷了。他說：起初在神裡面並無分別，因為那時道與聖靈是同一位，但當基督被神差遣作神時，聖靈就出於基督也作另一位神。然而儘管他有時以悅耳的故事掩飾他的謬論，就如他說：神的永恆之道就是基督的靈與神同在，並照耀出神的本質，而聖靈原來是神的影子，之後消滅了其他兩位的神性；他主張：聖子和聖靈都有神的一部分在祂們裡面，也主張同一位聖靈居住在我們和木石裡。我們將在恰當的時候探討他對中保同樣荒謬的教導。的確，這不可思議的謊言，即「位格」只是神榮耀可見的顯現，要反駁它是輕而易舉的。因為當使徒約翰宣告在宇宙未曾創造之前道⁵⁰就是神時，就證明這道與某種概念截然不同（約一1）。那麼如果那從永遠是神的道，既與父同在，又與父同享榮耀（約一七5），顯然祂就不

可能只是神外在和象徵性的光榮，反而是居住在神裡面的「hypostasis」。

此外，儘管在創造世界之前聖經沒有提到聖靈，但在創造的時候提到祂，並且祂不是一個虛無的影兒，而是神不可或缺的大能，因為摩西記載當時那空虛混沌的地球是聖靈所托住的（創一2）。因此我們就十分清楚那永恆的聖靈早就在神裡面，祂細心地護理、扶持這混沌的天地，直到神為之加上美麗和順序。因此，這時聖靈不可能如瑟維特所幻想的那般，只是神的影兒或模樣。在別處他被迫更公開地顯露他不敬虔的想法，即神藉著祂永恆的理智預定只有祂自己看得見的兒子，並藉這種方式彰顯自己。但若是這樣，那基督的神性只是神藉著祂永恆的預旨所賜給祂的。此外，他也隨己意添加新的屬性給取代「hypostases」的幽靈。最可憎的是他隨己意將神的兒子、聖靈與受造物混為一談，因他公開宣稱在神的本質之內有不同的部分和分割，每一小部分都是神。實際上、他特別強調聖徒的靈魂與神同永恆、同本質，他甚至教導人的靈魂和其他受造物也都有神性。

183。因此，瑟維特的這稱呼與 *trinitarius* 傳統的定義剛好相反。*Trinitarius* 古老的定義是用來稱呼一種修道士的派別（1197），也許這就是瑟維特使用這字的定義。

⁵⁰ “λόγος”

加爾文

基督教要義 · 上 ·

23 子與父一樣是神

。從這污穢的沼澤中興起了另一種怪物⁵¹。因為某些無賴之徒為了避免沾染瑟維特的羞辱而宣告：神的確有三個位格，然而他們接著說：父才是獨一的真神，並且在創造子和聖靈時將自己的神性賜給祂們。事實上，他們大膽地說這可怕的話：父與子和聖靈的分辨乃是——父是唯一「本質的賞賜者」⁵²。首先，他們主張這謬論，即基督之所以常被稱為神的兒子，是因為除了父之外沒有另一位適合被稱為神者。然而他們沒有注意到，雖然「神」這稱呼常用來指子，而有時卻又專用來指父⁵³，因為祂是神性的源頭，也是為了表示祂們兩位有共同的本質。

他們反對說：若祂真是神的兒子，而我們卻說祂也是人的兒子，這是荒唐的。我的回答是：祂是神的兒子，因道在萬世以前為父所生（cf. 林前二 7）（我們還沒有機會討論中保的位格問題）。然而為了表達清楚，我們必須明白這裡所說的神是指哪一個位格，免得我們不知道這裡所指的是

聖父的位格。若我們只認定父是神，無疑就將子從神的地位上貶低。因此當我們提到神時，千萬不要認為在子和父之間存在任何矛盾，就如真神的稱呼只屬於父。因為顯然那向以賽亞顯現的神（賽六 1）就是獨一無二的真神，而使徒約翰也宣告這位神就是基督（約一二 41）。並且那同樣藉以賽亞的口見證祂將是猶太人的絆腳石（賽八 14）的，也是獨一的神，保羅也宣告這位神就是基督（羅九 33）。當祂藉以賽亞的口說：「我是永生的神」（賽四九 18）、「萬膝必向我跪拜」（羅一四 11，Vg.；cf. 賽四五 24，Vg.），這就是獨一的神，而保羅也解釋說這位神就是基督（羅一四 11）。此外，還有一些使徒的見證：「主啊，祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。」（來一 10；詩一〇二 25—26）以及「神的使者都要拜祂。」（來一 6；詩九七 7）這些稱頌唯獨能恰當地歸給獨一的神：然而保羅宣稱這些是基督所應得的稱頌。有些狡猾的解釋認為這唯獨屬神的稱頌之所以歸給基督，是因為基督是神榮耀的光輝（來一 3），這完全是無稽之

⁵¹ 加爾文指的是華倫提安·詹泰爾 (Valentine Gentile)。菲齊 (H. Fazy) 編輯了詹泰爾在日內瓦受審的文件：*Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo* (1555)。這文件主要的部分也在 CR IX。

⁵² “*Essentiator*.” 參閱詹泰爾第二版的信仰告白，August, 1558, CR IX. 393 f.。麥坎南 (J. Mackinnon) 在他的 *Calvin and the Reformation*, pp. 166 f. 中簡要地敘述了當時的光景。

⁵³ “κατ’ ἐξοχήν.”

談。既然耶和華的名多次被運用在基督身上，因此就祂的神性而論，祂是自有的。若祂真是耶和華，我們就無法否認祂就是同一位藉以賽亞的口宣告：「我是首先的，我是末後的；除我以外再沒有真神。」（賽四四 6 p.）耶利米的話也值得我們思考：「不是那創造天地的神，必從地上從天下被除滅！」（耶一〇 11 p.）。

另一方面我們也必須承認，以賽亞用宇宙的創造多次證實神兒子的神性。那麼那賞賜萬物存在的造物者，怎能說祂的本質來自別處而不是自有的？人若說子的本質是父所賜的，就是在否認子是自有的。而且聖靈也證實這是錯誤的，因聖靈稱子為「耶和華」。若我們相信三位一體的本質唯獨在父裡，就是相信父將這本質分給子或奪去子的本質。一旦子的本質被奪去，那祂被稱為神就是有名無實了。他們胡謔：神的本質只屬於聖父，因為只有祂才是神，也是祂將本質賜給子，因此子的神性是從父的本質來的，或說它是神整個本質的一部分。

那麼根據他們的大前提，我們就必須相信聖靈唯獨出於父，因為他們主張，聖靈出於這原始的本質，而這本質又唯獨屬父，所以聖靈就不可能出於子。然而保羅的見證完全推翻這論點，因為他說聖靈既是基督的靈也

是父的靈（羅八 9）。此外，照他們所言，父、子和聖靈唯一的差別是唯有父才是神，換言之，假設將父的位格從三位一體中取出，那子和聖靈就不是神了。然而他們一方面承認基督是神，卻又說祂與父有別，的確，父與子在某種特質上有差別，但那些說這特質上的差別是在本質上的人顯然否定了基督的神性，因為事實上神性少不了神完整的本質。的確，父與子若沒有獨特的特質，且父的特質是子所沒有的，那麼父與子就無兩樣。那麼他們能找到何種特質分別父與子呢？若祂們彼此的不同是在本質上，就請他們回答父是否將祂的本質分給子。基本上，若說父將自己本質的一部分分給子是不可能的，因為想像一位部分的神是邪惡的。除此之外，他們這樣說就邪惡地將神的本質分離。事實是神的整個本質完全屬於父與子。若真是這樣，那麼就本質而言，父與子的確無分別。另一方面，他們若說父分給子本質後仍然是獨一的神，因祂是擁有本質的那位，如此一來，基督就只是象徵性的神，而不是真正的神了。沒有比這經文更能夠恰當描述神的本質：「那自有的打發我到你們這裡來」（出三 14，Vg.）。

24 聖經上「神」這一稱呼不單是指父。
° 聖經中有許多經文都明確地反

駁他們的謬論，即聖經單獨用「神」這稱呼時都是指父。他們無恥地用來證明自己立場的經文反而揭露他們的愚昧，因為這些經文同時提及子與父。神的稱呼在這些經文中有相對的意義，而在此是指父。因此，他們的異議「除非唯有父才是真神，否則祂就是祂自己的父親」就站不住腳。

既然聖經啟示神的智慧是祂自己所生的，也啟示祂是中保的神（我會在恰當的時候進一步解釋）⁵⁴，若特別因父的地位而稱祂為神並不足為怪。因自從基督成肉身以來，祂就被稱為神的兒子，不僅是因為祂是父在萬世以前所生的永恆之道，也是因為祂擔任中保的職分，好叫我們與神和好。即便他們大膽地奪取子的神性這尊榮，我想問他們：當基督宣告只有神是良善的（太一九 17）時，祂是否在說祂自己沒有良善？我並不是指祂的人性，免得他們說祂人性中的良善是神白白賜給祂的。我問的是：神永恆之道是否是良善的？他們若否認，就顯明他們是不敬虔的；他們若承認，就自我反駁了。但基督之所以從一開始承認自己沒有「良善」，這事實就更有利地證明我們的論點。的確，既然良善只能用來稱呼獨一的神，那人隨意地稱基督為「良善」時就會受基

督責備，因基督拒絕這種虛假的尊榮，因此教導人祂所擁有的良善是屬神的。

我也想問他們：當保羅宣告唯有神是不朽的（提前一 17）、智慧的（羅一六 27），並且是真實的（羅三 4）時，難道這就表示基督是愚拙、不誠實的必死之人嗎？難道那位起初是生命並將不朽的生命賜給眾天使的，自己卻必朽壞嗎？難道神永恆智慧的本身沒有智慧嗎？難道真理本身不完全誠實嗎？再者，我也要問他們是否認為基督當受敬拜？因若祂宣告萬膝將向祂跪拜（腓二 10）是真的，那麼祂就是那位在律法上禁止人敬拜別神的耶和華（出二〇 3）。他們若認為以賽亞所說：「我是首先的，我是末後的；除我以外再沒有真神」（賽四四 6 p.）這話唯獨指父，我也可以用這經文駁倒他們，因為聖經告訴我們，神一切的屬性也屬基督。他們的另一個異議也是錯誤的，即基督降卑的肉身被高舉，且當神將天上、地下所有的權柄賜給他時，是賜給祂的肉身。即使神將王和審判官的威嚴賜給祂，然而除非祂就是神成的肉身，否則這就是神與自己爭戰。而保羅恰當地解決了這爭議，因他教導在基督虛己取了奴僕的形像之前就與神同等（腓二 6-7）。除非祂

⁵⁴ II. 12 ff.

就是那位騎在嘍囉之上的耶和華 (cf. 詩一七 10; 七九 2; 九八 1, all Vg.)，也是掌管全地 (詩四六 8, Vg.) 和萬代的君王，否則怎能說祂與神同等呢？不管他們如何議論，都無法抹去以賽亞在這處經文中歸給基督的神性：「這是我們的神；我們素來等候祂」(賽二五 9 p.)。他用這句話描述那位要來救贖我們的神，祂不但引領巴比倫所擄掠的以色列人返回家園，也將成聖祂的教會，使之完全。

他們的另一種逃避方式也沒有用，即基督在祂的父裡面是神。儘管我們承認，就次序和地位而言，神性的起源在父裡，然而我們深信，說神的本質唯屬父是可憎的捏造，彷彿是父將神性賜給子。若是這樣，那麼神就有許多不同的本質，抑或他們只是名義上或想像上稱基督為「神」。若他們承認子是神，卻次於父，這等於說本質在子裡有起始和形成的過程，而在父裡沒有。^{e(b/a)} 我知道許多喜愛爭辯的人會嘲笑我們引用摩西的話來分辨三個位格之間的差別，摩西記載：「我們要照著我們的形像造人」(創一 26)，然而敬虔的讀者可以知道，若在獨一的神裡只有一個位格，那摩西如此記載不但毫無意義，也是荒謬的。顯然當時神與之交談的對象

一定不是受造物，然而除了神自己之外並沒有別的非受造物，且祂是獨一的神。所以，除非他們承認創造和命令是父、子，和聖靈共同的大能，不然神就不是對自己說話，如此他們就不得不承認，神是在與另一位造物者交談。

最後，有一處經文能輕而易舉地駁倒他們這兩個異議——基督親自宣告：「神是靈」(約四 24)，這不可能唯獨指父，就如道並無屬靈的本性。但若「靈」這稱呼同樣適合子和父，那麼子就一樣被包含在「神」這稱呼之內。祂立刻又說⁵⁵：唯有那些用心靈和誠實敬拜父的人，才是真正敬拜祂的人 (約四 23)。因此我們也可以推論：既然基督在父的權柄之下擔任教師的職分，那祂稱父為神，並無意否定自己的神性，而是為了教導我們越來越確信祂的神性。

25 三個位格都有神性

顯然，他們誤解了這關鍵的教義，因他們幻想這三個位格之間各有這本質的一部分。然而聖經教導我們，神的本質是不可分割的，因此證明了子和聖靈的本質也是沒有起始的，但因父在次序上居首，並且智慧又出於祂，就如以上所談到的那樣

⁵⁵ 加爾文在這裡不小心顛倒了《約翰福音》四章 23 節和《約翰福音》四章 24 節的次序。

加爾文

基督教要義 · 上 ·

⁵⁶，所以我們說祂是整個三位一體的起源是理所當然的。因此，神不管哪一個位格並無起始，父這位格也沒有起始。我們的仇敵愚昧地認為我們的教導暗示我們相信四位一體的神，但這不過是他們將自己的思想強加於我們，就好像我們在教導三個位格是一個本質所產生的，且這三個位格與本質各自獨立存在。其實，我們的著作完全可以證明我們並沒有將神的本質與三個位格分開，我們反而主張三個位格雖然有共同的本質，但在本質裡祂們有所分別。若三個位格真的與本質無關，那麼這些人的指控或許有所根據，但若是這樣就等於有三位神，而不是一位神裡面有三個位格。

以上就回答了他們毫無意義的問題，即神的本質是否產生三個位格，就好像我們相信三位神來自於這本質⁵⁷。他們接著愚昧地說：若三個位格不是來自神的本質，則這三個位格都沒有神性。但雖然神的本質不是三位一體的另一位，然而三個位格仍然都有神性。因除非父是神，祂就不可能

是聖父；而子若不是神，祂就不可能是聖子，因此我們說神性是自存的。如此看來，子因祂是神所以是自存的，但就祂的位格而言祂不是自存的，祂之所以是子是因為祂來自父。因此，祂的本質沒有起始，但祂位格的起始是神自己。其實，古時的神學家談到三位一體這教義時，只是專用這術語來指神的三個位格。因若用三位一體這術語指神的本質，不但是荒謬的錯誤，甚至是可怕的褻瀆。那些有意要用本質、子和聖靈捏造一個三位一體之神的人顯然在毀滅子和聖靈的本質，因為如此一來這三個部分就都瓦解了，怎麼還能稱之為一體呢？最後，若唯有父才是神，就是父將神性賜給子和聖靈，那子和聖靈就只是徒有虛名的神而已，並且三位一體就只是一位神與兩個受造物的混合。

26 成為肉身之道服在父的權柄之下， 與我們的教導並無衝突

◦ 他們反駁說：基督若是真神，那麼稱祂為子就是錯誤的。我已經回

⁵⁶ 參閱I. 13. 18, note 40; I. 13. 28, note 65; I. 16. 3, note 6; I. 16. 5, note 12. 理查遜 (C. C. Richardson) 在他對三位一體批判性的教導中，引用了加爾文這裡第24和25段打比方：*The Doctrine of the Trinity*, pp. 58 f.。

⁵⁷ Gentile, in *Epistola* 5 (CR IX. 390 f.; Fazy, *op. cit.*, pp. 65 f.). 萊蘭的萬桑 (Vincent of Lerins) 指控涅斯多留 (Nestorius) 教導「四位一體」：*Commonitory* 16 (MPL 50. 659; tr. LCC IX. 59)。

第一卷 認識創造天地萬物的神

答過這問題⁵⁸，即當我們把其中兩個位格互做比較時，神這稱呼指的是父，因祂是神性的起始，並不是因為祂將本質賜給其他兩位，就如一些狂熱分子所胡謔的那樣，是次序上的起始。在這意義上，我們要明白基督向父的禱告：「認識祢獨一的真神，並且認識祢所差來的耶穌基督，這就是永生。」（約一七 3 p.）祂既然以中保的職分說這話，祂就介於神與人之間，然而祂的威嚴並沒有因此減少。祂雖然虛己（腓二 7），卻沒有喪失與父同享的榮耀，雖然這榮耀對世人來說是隱藏的。因此使徒在希伯來書第二章裡雖然宣告基督暫時降卑到天使的地位之下（來二 7, 9），但同時也肯定地宣告祂就是那位創立世界永恆的神（來一 10）。

因此我們必須相信，無論何時基督以中保的身分向神祈求時，這時神這稱呼也包括祂自己的神性。所以當祂對使徒說：「我到父那裡去是與你們有益的」（約一六 7，cf. 約二〇 17）、「因為父是比我大的」（約一四 28，vg.）時，祂並非指祂只擁有次要的神性，否則就永恆的本質而言，祂就不如父；祂所指的是因祂擁有天上的榮耀，祂就更能使信徒與父交通。祂將

父放在更高的地位上，因為天上那完美的光輝與祂成肉身後彰顯的榮耀程度有所不同。保羅在另一處以相同的意義說：基督「把國交與父神」（林前一五 24）、「叫神在萬物之上，為萬物之主」（林前一五 28）。然而，沒有比否認基督永恆的神性更荒謬的了。但既然基督不會停止作神的兒子，反而從永遠到永遠祂都是神的兒子，那麼「父」這稱呼就證明神的本質屬於父和子。也正是因為這緣故，基督降世來到我們這裡，為了帶我們到父那裡去，叫我們與父及祂自己和好，因為祂與父原為一。所以將「神」這稱呼僅限於父，就是排斥子，也是錯誤和褻瀆的。也因這緣故，使徒約翰宣告基督是真神（約一 1；約壹五 20），免得有人將祂的神性置於父之下。此外，我想知道這些捏造新神的人，在他們承認基督是真神之後，又立刻將祂排斥在父的神性之外，他們的用意何在？就如除了獨一的真神之外還有另一位真神，也如一位混雜的神是來自神的啟示，而不是人所捏造的！

27 我們的仇敵不智地尋求愛任紐（Irenaeus）的支持

^e 他們引用愛任紐許多的論述⁵⁹，

⁵⁸ I. 13. 20, 23.

⁵⁹ Irenaeus, *Against Heresies* III. 6. 4 (MPG 7. 863; tr. ANF I. 419).

加爾文

基督教要義 · 上 ·

在這些論述中，他宣稱基督的父是以色列獨一永恆的神。他們如此做，若非可恥的愚昧就是可怕的邪惡。因他們應當考慮到這敬虔的人當時正與狂熱分子爭戰。他們否認基督的父是同一位藉摩西和眾先知的口說話的神，他們反而想像出一位出自地球污染的幽靈。然而愛任紐之所以做上述宣告的目的是：要充分證明聖經唯一啟示的神就是基督的父，並且捏造另一位神是錯誤的。所以這就不足為怪，即他常常推斷向基督和眾使徒所啟示的正是以色列的神。雖然我們現在所反駁的謬論與愛任紐當時所反駁的不同，但我們仍能與他一同說：古時那位向眾族長顯現的神就是基督。若有人反駁說那是父神，我們早已準備好了我們的答案，即我們雖然為子的神性爭辯，但我們也沒有否認父的神性。只要讀者們留意愛任紐的勸告，一切的爭議就必停止。在他的著作第三卷第六章中的這句話能迅速平息一切的爭吵：「那位以絕對的意義被稱為神的就是獨一無二的真神，而在聖經上，基督就是以絕對的意義被稱為神。」我們要留意他整本書都想證明這點，尤其是第二卷第四十六章，即

聖經不是以比喻的意義稱基督為父。

此外他也在另一處力辯，眾先知和使徒皆宣告子和父二者都是神（第三卷第九章）。他解釋基督乃造物之主、君王、真神，及法官，為何仍需從萬物之神那裡領受大能，乃因祂的降卑、虛己，甚至死在十字架上（第三卷第十二章）。此外他接著教導：子就是天地的造物主，並藉摩西頒布律法，也曾向眾族長顯現。若有人胡謔：對愛任紐而言，唯有聖父才是以色列的神，我就要用愛任紐自己公開的教導來駁斥他，即基督與父是同一位神。正如哈巴谷的預言：「神從提幔而來」（哈三 3，Vg.）（第三卷第十八章、二十三章）。第四卷第九章也有同樣的教導：基督自己是一切有生命氣息之人的神，就像聖父是他們的神一樣。並且在同一卷的第十二章也有同樣的教導，他解釋亞伯拉罕相信神，而基督就是創造天地的神⁶⁰。

28 尋求特土良的支持也枉然

◦ 他們也一樣不誠實地尋求特土良的支持，儘管有時他用詞粗魯近乎刺耳，然而我們在此所辯護的教義也是他清楚的教導。就他的看法，儘管

⁶⁰ Irenaeus, *op. cit.* (in order of reference), III. 6. 1; II. 27. 2; III. 9. 1; III. 12. 13; III. 15. 3; III. 20. 4; IV. 5. 2—3 (MPG 7. 860, 803, 868 f., 907, 919, 945, 984 f.; tr. ANF I. 418, 398, 422, 435, 440, 451, 467).

第一卷 認識創造天地萬物的神

神是一位，然而祂在恰當的時候差遣道。神在本質「substance」上是一位，但藉差遣這奧祕神的合一包括三個位格，這三個位格不是在地位上，而是在次序上；不是在「substance」上，而是在形態上；不是在權能上，而是在顯現上有所不同。他的確說子次於父，然而他認為二者的差別在乎程度而不是在乎種類。他在另一處說子是可見的，但在他研究了這問題後，他說：就道的職分而言，祂是不可見的。最終，特土良也肯定地說：父這稱呼是來自祂的位格，而不是來自神的本質，這就證實特土良的教導與我們所反駁的謊言相差甚遠。

儘管特土良承認在父之外並無別神，然而他在下一段中談到子的神性時，就表明他並沒有否定子是神，因為他否認子是父之外的另一位神，因此這至高的獨一神與位格的區分並無衝突。從特土良上下文中的含義不難看出他的教導是什麼，因他與帕克西亞（Praxeas）爭論說：雖然神有三個位格，然而這並不是說神不只一位，也不是指神的合一受到影響。因為就

帕克西亞的杜撰：基督若與父不同，祂就不可能是神。所以特土良極力強調，一位神與三個位格毫無衝突。他的確稱道和聖靈為整個神性的一部分，儘管這說法不恰當，然而是可以理解的，因為這不是指本質，而是指不同位格的不同分配，正如他自己所證實的那樣。這話也證明他的論點：「邪惡的帕克西亞，神有幾個稱號，難道不就表示祂有幾個位格嗎？」他接著又說：「好讓人們因父和子的稱號認識祂們。」⁶¹ 藉著以上的引述，我深信已足以駁倒悖逆之徒，就是那些企圖利用特土良的權威欺哄單純者之人。

29 所有被承認的教父都相信三位一體的教義

° 的確，任何勤勉地將古時神學家的作品相互比較的人，都知道愛任紐的教導與後來的神學家並無兩樣。在愛任紐之後，游斯丁（Justin）是最早的神學家之一，他的教導也與我們的一致⁶²。我們的仇敵反對說：游斯丁和其他當時的神學家都稱基督之

⁶¹ Tertullian, *Against Praxeas* (in order of reference), 2, 7, 9, 14, 18, 20, 3, 1, 2, 11, 9, 26 (MPL 2. 157, 162 ff., 174, 177, 179, 154 ff., 166 f., 164, 189 f.; also in CCL Tertullianus II. 1159—1196; tr. ANF III. 598, 601 f., 603 f., 609, 613, 610 f., 599, 597, 598, 608 f., 603 f., 622). 伊文斯 (E. Evans) 的 *Tertullian's Treatise Against Praxeas* 中收集了所有特土良攻擊帕克西里的話，pp. 89—123, translation, pp. 130—172。

⁶² Justin, *Apology* I. 6, 13; tr. ANF I. 164, 166 f.; 瑟維特在他的 *Christianismi restitutio, De Trinitate* I, p. 33中引用游斯丁的這段話。

父為獨一的真神。希拉流也是這樣教導，他甚至說得更直接，即永恆在父裡⁶³。難道他是否認子的神性嗎？不，其實他是在為我們所相信的真道竭力辯護。然而我們的仇敵卻無恥地從希拉流的文章中斷章取義，竟然想說服我們，希拉流為他們的謬論撐腰！

就他們引用伊格那丟（Ignatius）的言論而言，若他們希望有任何說服力，就請他們證明四旬齋以及其他類似敗壞的教導是來自眾使徒。那些打著伊格那丟旗幟主張這些惡毒荒謬教導的人，再也沒有比他們更令人反感的了⁶⁴！無法忍受的是，那些厚顏之徒戴上伊格那丟的面具掩飾自己，為的是欺哄別人。其實我們在這裡清楚地看到，古時神學家在這問題上所持的觀點是一致的，在尼亞西會議上，連亞流也不敢利用任何知名神學家的權威來支持自己，甚至沒有一位希臘或拉丁神學家因不贊同古時的神學家

而為自己找藉口。更不用說奧古斯丁（這些無賴最恨惡的），因為他詳細考查一切神學家的作品，並以敬虔的心態接受他們的教導。

當然在一些細節方面，奧古斯丁時常解釋他為何無法接受他們的觀點，甚至在三位一體教義的辯論中，若他讀到其他神學家作品中的任何模糊不清觀點時，他也不會視而不見。但無論如何，他認為教會從使徒時代開始就教導這教義是理所當然的，雖然這些無賴之徒強烈地攻擊這教義⁶⁵。我們只要引用他的一句話就能充分證明他並非不曉得在他之前的神學家所教導的。他在《基督教教義》（*Christian Doctrine*）第一卷中說：合一就在父裡。難道他們要瞎說奧古斯丁這話是表示他忘記自己從前的教導嗎？然而他在另一處的教導足以澄清這誤會，他說父是神性的首位，因祂不是被差遣；他又智慧地詳述「神」這稱呼特別用來指父，因如果祂不是

⁶³ Hilary, *On the Trinity* I. 5; II. 6 (MPL 10. 28, 55; tr. NPNF 2 ser. IX. 41, 53).

⁶⁴ 到了十九世紀我們才確定哪些信是伊格那丟（Ignatius）寫的。1498年雅各·勒菲弗（Jacques Lefevre）出版了伊格那丟的信，然而其中有許多根本不是伊格那丟寫的，這些信也收錄在柯勒登（W. Cureton）的 *Corpus Ignatianum* (1849) 裡面，它們已經被翻譯成英文（ANF I）。伊格那丟所謂寫給腓立比人的信也包括這吩咐（13章）：「你不可藐視四十天這段時期」（Cureton, p. 155; tr. ANF I. 119; 參閱LCC I. 81 ff.; OS III. 150, notes 6, 7）。

⁶⁵ 奧古斯丁, *On the Trinity* I. 4. 7; VI (MPL 42. 824, 923—932; tr. NPNF III. 20, 97—103); *On Nature and Grace* 61. 71—66. 79 (MPL 44. 282—286; tr. NPNF V. 146—149); *Against Julian* II. 1. 1—II. 9. 32 (MPL 44. 671—696; tr. FC 35. 55—96).

第一卷 認識創造天地萬物的神

第一卷

三位一體的首位，我們就無法明白三位一體的合一⁶⁶。

我深盼敬虔的讀者能明白，我以上的教導已足以反駁一切至今撒但所用過想敗壞純正教義的詭計。最後，我相信我已經忠實地解釋了這教義各個方面的含義，只要讀者們治死自己的好奇心，不自尋煩惱，也不好爭議。因我深信那些毫不節制、好猜測

的人根本不會滿意我的教導，但我也不會故意狡猾地略過我認為我的仇敵可能用來攻擊我的論點。雖然我熱心造就教會，但我認為最好不要談許多對教會沒有太大益處又煩擾讀者的事。如：爭辯父是否一直在生子，這有何益處呢？事實上，想像父一直不停生子是極愚昧的，因為顯然三個位格從永遠就存在神裡面⁶⁷。

⁶⁶ 「這三個位格都是永恆的……都是有能大的。合一在父裡、平等在子裡，而合一與平等之間的和諧在聖靈裡。」奧古斯丁, *On Christian Doctrine* I. 5 (MPL 34. 21; tr. NPNF II. 524). 奧古斯丁也指出，基督並沒有說：「父將差保惠師來」，而是說：「我要從父那裡差保惠師來」(約十五26)，為了教導雖然三位一體的三個位格都是平等的，然而聖父才是 *principium totius deitatis*——三位一體的首位。*On the Trinity* IV. 20. 29 (MPL 42. 908; tr. NPNF III. 85 [see there note 6]).

⁶⁷ 倫巴都在他的 *Sentences* I. 9. 10—15中討論「子是否是父從永遠生的」。他引用貴格利 (Gregory)、俄利根 (Origen) 和希拉流 (Hilary) 的教導 (MPL 192. 547 ff.)。