

第 XIV 章

中保的神性和人性如何成為一個人格

對於基督人性和神性的解釋
(1—3)

7 兩種本質卻合

^{b(a)} 另一方面，我們不應當將「道成肉身」(約一 14) 解釋為道成為肉體或與肉體混合。其意思是：既然祂選擇童貞女的子宮作為祂居住的殿，所以那從前是神兒子的如今成為人子，這並不是本質的混合，而是兩種本質在一個位格裡的合一。我們相信祂的神性和人性聯合，卻在本質上各未受損並保持原樣，然而這兩種本性等於一位基督¹。

^{b(a)} 我們若能將這奧秘與任何世上的事物比較，那最好、最恰當的或許就是：人，由兩部分構成，即靈魂

和身體，^a 然而人的靈魂和身體在這聯合中並不互相混合，靈魂不是身體，身體也不是靈魂。靈魂有一些與身體無關的特點；身體也有一些與靈魂無關的特點，也有一些特點專指整個人，而不能恰當地專指靈魂或身體。但有時靈魂² 的一些特點是用來指身體，且身體上的一些特點也是用來指靈魂。然而，這些不同的部分組成一人，而非好幾個人。

這段話表示人是一位卻由兩種部分聯合組成，且有兩種不同的本性組成這人³。聖經也是如此描述基督：一些特點是專指祂的人性，也有時記載一些專指祂神性的特點，又有時記載一些同指基督神性和人性的特點，卻不是專指其中之一。聖經有時強調基督兩種本性之間的聯合，甚至有時

¹ 在這章中，就如在這卷的頭幾句一樣，加爾文的教導完全根據正統迦克墩神學。參閱 J. S. Witte, "Die Christologie Calvins" in *Das Konzil von Chalkedon*, ed. A. Grillmeier, III. 487—529, and W. Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 115 ff., should be consulted. 參閱 S. Cave, *The Doctrine of the Person of Christ*, pp. 151 f.。

² 加爾文在這裡用 "animus" 取代 1536 版本中的 "anima"。

³ 奧古斯丁, *Sermons* clxxxvi (MPL 38. 999; *Enchiridion* 11. 36 (MPL 40. 250; tr. LCC VII. 361 f.). 奧古斯丁說就像人是靈魂與肉體的聯合，同樣地，基督是道與人的聯合。

將兩者互相交替，古時的神學家稱這互相的交替為「屬性的交通」⁴。

2 神性和人性彼此間的關係

^{e(b/a)} 對於基督神性和人性的描述，若無聖經多處經文的支持，就毫無說服力。^a 基督指著自己所說的這句話：「還沒有亞伯拉罕就有了我」（約八 58），與祂的人性並不相干。^e 我十分清楚惡人用來扭曲這經文之吹毛求疵的爭論：祂在萬代以前就存在，是因聖父預定祂作救贖者，也預定眾信徒認識祂⁵。然而，既然基督將祂降臨之日與祂永恆的本質做區分，並強調祂的權威在古時就遠超過亞伯拉罕，祂無疑是在宣告關於祂神性的部

分。^b 保羅宣告祂是「首生的，在一切被造的以先……祂在萬有之先；萬有也靠祂而立」（西一 15, 17）。^e 基督自己也親口說祂是「未有世界以先，與父同有榮耀的」（約一七 5 p.）；並與父一同作工（約五 17）。^b 這些屬性是無人擁有的。因此，這些屬性和相似的屬性是專指基督的神性。

然而，祂同樣也被稱為「耶和華的僕人」（賽四二 1 以及其他的經文），聖經也記載：「基督的智慧和身量……都一起增長」（路二 52），祂也不「求自己的榮耀」（約八 50）；^b 祂也不知道世界末日是何時（可一三 32；cf. 太二四 36）、「不憑自己說話」（約一四 10）、「不按自己的意思行事」（約六

⁴ “ιδιωμάτων κοινωνία” 這是 *communicatio idiomatum* 教義（基督的神性與人性彼此交替）。這教義在涅斯多留的爭議中被提出幾次（ca. 428—452）。在這之前此教義是特土良、俄利根、尼撒的貴格利（Gregory of Nyssa）、伊皮法紐（Ephiphanius），和其他早期的神學家所主張的，但從涅斯多留時代開始，這教義更為普及。參閱 C. J. Hefele 的 *Concilengeschichte* II (1856). 127 f.; Hefele—Leclercq II. 1. 231 f.; tr. from the German text, *History of the Councils* III. 8, 9. 參閱 Tertullian, *Of the Flesh of Christ* v (CG II. 880; tr. ANF III. 525); Cyril of Alexandria, “ἀλλήλοις ἀνακρινάς τὰ τῶν φύσεων ιδιώματα (citing John 3:13), *De incarnatione Unigeniti* (MPG 75. 1244); Leo the Great, *Letters* 28. 5 (MPL 54. 771 f.; tr. NPNF 2 ser. XII. 41 and note 7); Athanasius, *Discourses Against the Arians* 3. 31 (tr. NPNF 2 ser. IV. 410 f.); John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* III. 3—4 (MPG 94. 993 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 43—49). There is a statement based on Hefele in NPNF 2 set. XIV. 208 f. 加爾文相信並解釋這教義 (sec. 2)，但他不接受路德派者對此教義的解釋，因他們主張基督復活後的身體無所不在。參閱 IV. 17. 29, 30, and Luther, *Werke* WA XXV. 309. 瑟維特再三地攻擊這教義：參閱 *De Trinitatis erroribus* I. 15, fo. 20b; III. 12 to 761b; tr. Wilbur, op. cit., pp. 18, 118. 這教義包括在第二瑞士信條中 XI. 10 (Schaff, *Creeds* III. 256; tr. p. 852; Kidd, *Documents*, pp. 113 f.)。

⁵ 參閱瑟維特, *Christianismi restitutio, De Trinitate* III, p. 96.

38)；聖經也記載使徒們看到並摸到祂的身體（路二四 39）。^a 這一切都專指基督的人性。就祂的神性而論，祂不可能在任何方面有長進，並為自己的緣故行任何事；祂無所不知；祂照自己的意旨行萬事，也是人無法看見和摸到的。^e 然而，基督並不將這些屬性專指祂的人性，而是視這些屬性與祂中保的職分相稱。

^a 保羅的這些話表明基督神、人兩性彼此的交通：「……教會，就是祂用自己血所買來的」（徒二〇 28 p.），以及「榮耀的主釘在十字架上」（林前二 8 p.）。使徒約翰也說：「……生命之道，就是我們……親手摸過的」（約壹一 1 p.）。其實，神沒有血，不會受苦，人手也無法觸及。然而，那真人和真神的基督既因被釘十字架而為我們流血，那祂在人性之上所行的也當被歸於祂的神性，雖然這說法不妥當，卻非毫無道理。

還有一個相似的例子：使徒約翰教導：「主為我們捨命」（約壹三 16 p.），所以這裡的神性也必定包含人性。^a 再者，基督仍在世時說：「除了從天降下、仍舊在天的人子，沒有人升過天」（約三 13 p.），的確，以基督所取的肉身而言，祂並沒有在天上。但因同一位基督既是人又是神，為了證明兩性彼此的聯合，祂將祂的人性歸在神性之內。

3 在中保職分上神人兩性的合一

^{b(a)} 同時指出基督擁有雙重本性的經文，大多被記載在約翰福音中，也最明確地教導基督的真本質。因這些經文都不是專指基督的神性或人性，而是同指二者：祂從父那裡領受赦罪的權柄（約一 29）、隨己意叫人復活、賜人公義、聖潔和救恩；祂受差派為活人死人的審判官，^b 為的是與父同得尊榮（約五 21—23）。最後，祂也被稱為「世界的光」（約九 5，八 12）、「好牧人」、「唯一的門」（約一〇 11，9）、「真葡萄樹」（約一五 1）。^a 當基督降世為人時，這些稱號是父早已賞賜祂的。雖然基督在創立世界以先與父一同擁有這些稱號，但卻在方式或意義上不同，而且父神不可能將這些稱號賞賜給沒有神性的人。

^{b(a)} 我們也應當在同樣的意義上明白保羅的話：在審判之後「基督將把國交與父神」（林前一五 24 p.）。顯然，神兒子的國無始無終。然而，既然祂的神性隱藏於卑賤的肉體之中，又「虛己」取了奴僕的樣式（腓二 7，cf. Vg.），暫時撇下祂威嚴的榮光，就證明祂對父神的順服（cf. 腓二 8）。^a 在祂結束這卑微後，至終「得了尊貴榮耀為冠冕」（來二 9 p.），^{e(b/a)} 並被高舉為至高的主，使萬膝在祂面前跪拜（腓二 10）。^a 祂將把自己的稱號和榮耀的冠冕，以及從父那裡所領受的一切

交予父，「叫神在萬物之上」(林前十五 28)。^e 父神將權柄和主權交付基督，難道不就是要藉祂的手治理我們嗎？因此，聖經說基督坐在父神的右邊 (cf. 可一六 19；羅八 34)，然而這只是暫時的，直到我們親眼看見神。

在此，我們也不能替古時神學家的謬誤辯解，他們毫不留意中保的職分、也幾乎強解約翰福音中的教導，使自己落入網羅中⁶。正確理解中保職分的關鍵在於：一切關於中保職分的描述，並不是專指神性或人性⁷。直到基督再次降臨審判世界，祂要作王，在受人肉體軟弱限制的程度上使我們與父聯合。但當我們在天上的榮耀中得見神的真體時，那時基督既已完成中保的職分，便不再作父神的使者，而再次享受祂在世界創立以先所享有的榮耀。

我們也只能在這意義上用「主」這稱號專指基督，即當祂代表神與人之間的橋樑時。保羅的論述與此同義：「只有一位神……萬物都本於祂……並有一位主……萬物都是藉著祂

有的。」(林前八 6) 也就是說，父將為主權利交付祂，直到我們面對面得見祂神性的威嚴。那時，祂要將主的權利交還給父神，如此祂的威嚴不但沒有減少，反而更為明亮。於是，父神也不再作基督的頭，因基督的神性將獨立照耀，雖然如今被帕子蒙住。

反駁涅斯多留 (Nestorius)、
歐迪奇 (Eutyches)，以及瑟維特
(Servetus) 等人的謬誤 (4—8)

4 神性和人性既不是混合的，也不是分開的

^b 若讀者智慧地運用以上關鍵的原則，就能解決許多難題。但令人驚訝的是，^{e(b)} 有許多沒有讀過神學之人——甚至在研究神學上有某種程度的人——對提及基督時的用語沒有專指祂的神性或人性而感到困擾。^b 這是因為他們不明白這些說法與祂神、人兩性的位格，或中保的職分並無衝突。然而，當一位有智慧的解經家以敬虔的心態查考這些經文時，這些大

⁶ 他指的大概是一些接近歐迪奇主義 (Eutychianism) 或基督一性說 (Monophysite) 的早期神學家：參閱 Cyril of Alexandria, *Expositio in Evangelium Johannis*, on John 5:19; 5:30; 8:28 (MPG 73. 757, 386 ff., 832 ff.). See OS III. 517。

⁷ 從此處到這段的結束，加爾文所說的反應出他與喬治·布蘭達 (George Blandrata) 和其他當時在波蘭反對三位一體之神學家的歧見 (1558)。參閱 *Responsio ad nobiles Polonos et Franciscum Stancarum Mantuarum* (CR IX. 354 ff.); *Ad quaestiones Georgii Blandratae responsum* (CR IX. 332); the second confession of Valentine Gentile (CR IX. 392)。

奧祕彼此間的^a美妙、和諧就不難被看出了⁸。但這些狂熱份子無所不攪擾！他們抓住基督人性的屬性否定祂的神性，也抓住祂神性的屬性否定祂的人性⁹；有時又抓住兩種本性共同的屬性，並不專指神性或人性的屬性否定基督的雙重本性；然而，難道這不就是在爭論：基督既然是神就不可能是人，或因祂是人就不可能是神；也是在爭論：既然祂同時是神和人，所以祂就不可能是人或神嗎？

^{b(a)} 所以我們堅信：基督既然是神和人，^b 擁有 ^{b(a)} 兩性的聯合卻不是混合，^b 是我們的主也是真神的兒子，這是根據祂的人性而不是因為祂的人性。我們必須遠離涅斯多留的謬論，他分裂基督神、人的本性而不是對此做區分，以致捏造了兩位基督！然而聖經的教導徹底地駁倒這異端：聖經用「神的兒子」這稱呼指由童女馬利亞所生的那位（路一 32 p.），馬利亞本身也被稱為「主的母親」（路一 43

p.）。我們也當防備歐迪奇的異端，免得在證明基督兩性的聯合時，反而否定祂的神性或人性。我們已引用過許多分辨基督神性和人性的經文，也有許多其他類似的經文足以塞住好爭議之人的口。^e 稍後¹⁰ 我將附加另一些經文更有效地粉碎他們的捏造。現在只要引用這節經文就足夠了：除非神性居住在基督的身體之內，否則基督不可能稱這身體為聖殿（約二 19）。因此，就如涅斯多留在以弗所教會的會議上被公義地咒詛，^e 同樣地，歐迪奇之後也在康士坦丁堡和迦克墩會議上被公義地咒詛¹¹。因為將基督的兩種本性混合或分裂都一樣是錯誤的。

5 基督從永遠就是神的兒子

^e 然而在我們的時代，也出現了一位一樣致命的怪物——瑟維特，他認為神的兒子是由神的本質、神的靈、肉體，和三個未曾被造的事物所組成的¹²。首先，他主張基督是神兒

⁸ 奧古斯丁, *Enchiridion* 11. 36 (MPL 40. 250; tr. LCC VII. 361 f.).

⁹ 瑟維特, *De Trinitatis erroribus* I, fo. 2b ff.; II, fo. 58ab (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 6—11, 90 ff.); *Dialogues on the Trinity* I, fo. A 6b—7b (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 195 ff.).

¹⁰ 下面的第 6 到第 8 段。

¹¹ 涅斯多留否定了基督神性和人性的聯合，並因此在以弗所教會會議中受區利羅 (Cyril) 的影響而被咒詛。歐迪奇 (Eutyches) 效法區利羅的教導，卻極端到否定基督的人性。他在康士坦丁堡教會會議被咒詛 (448)。這兩個人的教義在迦克墩會議所擬定的信經中被判定為異端 (451)。參閱 IV. 5. 6; IV. 7. 1,9, 和參閱 the documents and references in Ayer, *Source Book*, pp. 504—521.

¹² 參閱瑟維特, *Christianismi restitutio, De Trinitate, dial. II*, pp. 250 f.

子的唯一解釋是：祂是在童貞女馬利亞的子宮裡受聖靈的感孕而出生的。他的詭計是：在他推翻基督神、人兩性的區分後，他教導基督是某些屬神和屬人的混合體，而非同時是神又是人。他的整個邏輯是根據神在基督降世為人之前只是一些影像，而這些影像的實底，只有在道真正開始作神的兒子時才顯明。

我們相信那由童貞女所生的中保就是神的兒子。除非神將這尊榮賞賜給人子基督，否則祂就不能反映神測不透的恩典，這尊榮就是祂是神的獨生子又被如此稱呼。教會對神的兒子所下的定義是正確的：我們之所以相信基督是神的兒子，是因為那在萬代以先¹³為父所生的道，以「hypostatic」的聯合方式取了人性。古時的神學家將「hypostatic 的聯合」定義為：以兩種本性組成一個位格的聯合。這定義是專門用來反駁涅斯多留等人的謬論，因為他幻想神的兒子居住在肉體中卻不是人。當我們說永恆之道在披上肉身之前就已經是神的兒子¹⁴時，瑟維特指控我們編造兩個神的兒子，就如我們的意思不純粹是祂在肉身顯現。若祂在成肉身之前就是

神，祂並未因此改變而重新做神。當我們說神的兒子以肉身顯現，卻因在萬世之前為父所生，就永遠有兒子的名分，也並不荒謬。天使對馬利亞所說的話也有這樣的含義：「因此所要生的聖子必稱為神的兒子」（路一 35 p.），就如說：「兒子」這稱號雖然在律法時代並不十分清楚，之後卻成為榮耀和眾所周知的。保羅也教導：我們現在既藉基督成為神的兒子，就坦然無懼地呼叫：「阿爸！父！」（羅八 14—15；加四 6），那難道古時的族長不是神的兒子嗎？他們也是神的兒子，憑著這權柄，他們以神為父求告祂。然而在神的獨生子降世後，我們就更明白天父這稱呼。據此，保羅教導唯有屬基督國度的人才有這特權，我們應當堅信：除了藉祂的獨生子，神從不作天使或人的父，尤其是人因自己的罪孽落在神的忿怒之下，因此，唯有因基督從永遠是神的兒子，神才白白地賞賜人兒子的名分，使人成為神的兒女。瑟維特毫無根據且激烈地攻擊這一點，他說：神之所以有父親的職分，是因祂從永遠所預旨的。因神父親的職分在舊約中並不是藉物質預表，就如公牛和山羊的血預表基督的

¹³ “*Ante saecula.*” In the Niceno—Constantinopolitan Creed the phrase is *ante omnia saecula*, “before all ages.”

¹⁴ 瑟維特, *De Trinitatis erroribus* I. 54 ff., fo. 38a ff. (tr. Wilbur, op.cit., pp. 59 ff.).

救贖一般。除非人兒子的名分建立在元首基督身上，否則人就不能作神的兒女。因此，若說元首沒有各肢體所擁有兒子的名分是不合理的。進一步說：聖經稱眾天使為「至高者的兒子」（詩八二 6），雖然他們這高貴的身分並不依靠基督的救贖，然而，除非基督的地位在他們之上，否則無法賞賜他們這高貴的身分。我也要簡要地將同樣的原則運用在人身上。在天使和人受造時，神是他們共同的父。所以，若保羅的這段話是真實的——基督從創世以來就是元首，在一切被造的以先，好在凡事上居首位（cf. 西一 15 ff.）——那麼基督在創立世界之前就是神的兒子是合理的推論。

6 基督既是神子也是人子

^e 但如果基督兒子的名份是始於基督取肉身時，那麼就人性而論，祂也是神的兒子。瑟維特和與他同類的狂人想像：因基督降世為人，所以是神的兒子，祂若沒有取肉體就不可能有這稱呼¹⁵。那麼我要請他們回答

我：基督是否是根據祂的神、人兩性而有神兒子的名分。這是他們胡謔的，保羅的教導與他們的截然不同。

^{b(a)} 我們承認基督的確按著肉身被稱為「兒子」，並不像信徒唯有藉收養和恩典才能得兒子的名分。基督因從永遠就是神的兒子，所以是獨一無二的神子，據此，我們得知祂與其他神的兒女有別。^b 因神以兒子的稱號尊榮一切重生之人，卻將「真實獨一的兒子」這名號只歸給基督。然而，除非基督從永遠就擁有我們藉神的恩賜所領受之兒子的名分，否則祂怎能在眾弟兄中作神「唯一的」兒子呢？

^{e(b)} 而且中保的整個位格都擁有這尊榮，所以，那為童貞女所生、並將自己在十字架上向父神獻為祭的那位，千真萬確是神的兒子。^{e(b/a)} 就祂的神性而論也是神的兒子，如同保羅所說：基督「特派傳神的福音。這福音是神從前藉眾先知在聖經上所應許的，論到祂兒子——我主耶穌基督。按肉體說，是從大衛後裔生的……以大能顯明是神的兒子」（羅一 1-4，cf.

¹⁵ 加爾文在這裡指的是瑟維特、反對三位一體的義大利人喬治·布蘭達 (George Blandrata)，亦稱為華倫提安·詹泰爾 (Valentine Gentile)，和約翰·保羅·阿耳其亞地 (John Paul (Gianpaulo) Alciati)。參閱 I. 13. 20—25 and notes appended; also CR VIII. 651 f. (second letter of Servetus to Calvin from *Christianismi restitutio*, p. 580); IX. 392 f. (Gentile's second confession); XVII. 169 ff. (letter of Blandrata to 加爾文)。若欲進一步了解這些作者的立場和觀點，請參閱 E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*, pp. 302 ff., 308—321。

Vg.)。為何保羅一方面清楚地稱祂為按肉體說是從大衛後裔生的，卻又說：祂以大能顯明是神的兒子，除非他的意思是這兒子的名分不僅止於根據祂的肉體？保羅在另一處以同樣的含義說：「他因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能仍然活著。」(林後一三 4 p.) 在此他對神、人兩性做了區分。我們的仇敵不得不承認，就如基督被稱為「大衛的子孫」是因生祂的母親，同樣地，因生祂的天父，祂被稱為「神的兒子」，且這兒子的名分不是指著祂的人性說的。

祂在聖經上有兩種稱號：有時被稱為神的兒子，有時又被稱為人的兒子。我們的仇敵無法在後者上製造紛爭，因希伯來文通常稱祂為「人子」，因祂是亞當的後裔。另一方面，我確定祂按著神性和永恆的本質被稱為神的兒子，因為根據祂的神性稱祂為「神的兒子」與根據祂的人性稱祂為「人子」是一樣合理的。

綜上所述，在我已引用過的這段經文中——按肉體說，是從大衛後裔生的……以大能顯明是神的兒子——保羅的意思與他另一處的經文相同：「按肉體說，基督是從猶太人出來的。祂是……永遠可稱頌的神。」(羅九 5) 既然這兩處經文都強調祂神、人

兩性的區別，那我們的仇敵憑什麼否認那按著肉體作人兒子的，也按著神性作神的兒子呢？

7 瑟維特淺薄的反駁

^a 他們不顧一切地為自己的謬論辯護說：聖經記載神不愛惜自己的兒子(羅八 32)，又說天使吩咐那將為童貞女所生的要稱祂為「至高者的兒子」(路一 32)¹⁶。^{b(a)} 然而，為免他們在這淺薄的異議上自誇，我要請他們思考他們的推論合不合理。既然我們稱出生之人為「兒子」，^b 那麼基督在出生時才開始作神的兒子是合理的，同樣地，我們也可以證明基督在降世為人時才開始作神的道。因約翰說祂是生命之道，「是他們親手所摸過的」(約壹一 1)。^a 先知彌迦的預言與約翰的論述相似：「伯利恆的以法他啊，你在猶大諸城中為小，將來必有一位從你那裡出來，在以色列中為我作掌權的；祂的根源從亙古，從太初就有。」(彌五 2，太二 6，與 Vg. 合併)

^{b(a)} 根據他們的立場，他們要如何解釋這經文呢？^e 我已表明我們絕不同意涅斯多留捏造兩個不同的基督。然而根據我們的立場，我們因基督與我們弟兄般的關係而與祂一同作神的兒女，因基督在祂從我們而取的

¹⁶ 瑟維特. *De Trinitatis erroribus* I. 9. fo. 6a; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 11f.

肉身上就是神的獨生子。奧古斯丁智慧地教導我們：基督就是神奇妙和獨特恩典的明鏡，因基督已獲得的尊榮就祂的人性而言是不配得的¹⁷。因此，基督按肉體說，從出生就是神的兒子。然而，在祂位格的聯合上，我們不可妄想某種竊取基督神性的混合。又神和基督的永恆之道既在兩種本性上聯合成一個位格，所以在不同的意義上有時被稱為「神的兒子」，有時被稱為人的兒子，一點也不荒謬¹⁸！

瑟維特的另一個毀謗也不會更難反駁：在基督成肉身之前，祂在比喻的意義上都被稱為「神的兒子」。儘管當時對基督的描述並不十分明確，卻仍清楚地證明祂是永恆之神，因為祂是永恆之父所生的道，且祂在中保的職分上被稱為神的兒子，完全是因為祂是取肉身顯現的神。一樣清楚的是：神之所以從一開始被稱為「父」，是因為祂在那時已經有兒子：

「天上地上的各家，都是從祂得名。」（弗三 15 p.）以上的證據充分證明：基督在律法和先知的時代中也是神的兒子，雖然祂在當時教會中的名沒有現在光榮。如果我們的仇敵要在所羅門所宣告神的兒子和神自己一樣，都是無法測度的：「祂名叫什麼？祂兒子名叫什麼？」（箴三十 4 p.）這稱呼上與我們爭辯。我知道這見證不足以充分說服喜愛爭辯的人，但我用這經文只是要證明：宣稱基督成為人後才開始作神兒子的人是邪惡的毀謗者。此外，最古老的神學家也明確見證基督從永遠是神的兒子，所以，公然無恥地利用愛任紐和特土良攻擊我們是荒謬又可憎的。因這兩位作者所主張的是：神的兒子原是可見的，然而之後卻以可見的方式顯現¹⁹。

8 對瑟維特教義的詳細解釋和反駁

^e 瑟維特主張許多連一般人都不會認同的可怕教義。^a 然而你若進一

¹⁷ 奧古斯丁, *City of God* X. 29. 1 (MPL 41. 308; tr. NPNF II. 199).

¹⁸ 瑟維特, *Christianismi restitutio*, pp. 577 ff. (first letter of Servetus to Calvin, also in CR VIII. 649 ff.), 580 (second letter; CR VIII. 580).

¹⁹ 瑟維特, *De Trinitatis erroribus* II. 5, fo. 48ab; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 76 ff.; Tertullian, *Against Praxeas* 2, 3, 15 (MPL 2. 156—159; CCL II. 1178 ff.; E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas*, text, p. 207; tr. p. 151; tr. ANF III. 598, 610 f.); Irenaeus, *Against Heresies* III. 16. 6; III. 21. 10 (MPG 7. 925,954 f.; tr. ANF I. 442,454). 參閱CR VIII. 507 ff., 522, 535, 574; IX. 394 ff. 奧古斯丁, *On True Religion* 16. 30 (MPL 34. 134 f. LCC VI. 239); John's Gospel 3. 18 (MPL 35. 1403; tr. NPNF VII. 24); *Against the Letter of Manichaeus Called Fundamental* 37. 42 (MPL 42. 202; tr. NPNF IV. 198); *On the Trinity* II. 9. 15 (MPL 42. 854 f.; tr. NPNF III. 44).

步質問^{e(b/a)} 那些相信基督取肉身時才開始作神兒子的人，你會發現他們唯一的根據是：祂是聖靈在童貞女的子宮裡所感孕的。古時的摩尼教徒也相信同樣的謬論：人的靈魂出於神的靈魂²⁰，因聖經記載：「耶和華將生氣吹在亞當鼻孔裡。」（創二 7 p.）他們強調「兒子」這稱號，甚至混合基督的神、人兩性；^e 他們混亂地胡謔取肉身的基督之所以是神的兒子，是因為祂的人性由神而生。如此，他們就否定了所羅門所記載神從永遠所生的智慧（傳二四 14，Vg.；二四 9. EV；cf. 箴言八 22 ff.），並因此否定中保的神性，或否定祂的人性。

雖然在此反駁瑟維特用來自欺和欺騙別人之最嚴重的詭計是極有幫助的，如此，敬虔的讀者就能謹守並繼續持守真道。然而，我無須在此反駁，因為我已在一本書中專門反駁他²¹。總之，對瑟維特而言，神的兒子從永遠是某種意念，甚至從那時起神就預定祂做人，故祂將成為神的形像。瑟維特相信神的道只是某種外在的榮光，他如此解釋基督的出生：神生子的意願從永遠就已醞釀，之後付

諸實施，生出祂的兒子。祂也將聖靈與道混為一談，因他教導：神將眼不能見的道和聖靈分配成肉體和靈魂。簡言之，瑟維特捏造基督比喻意義上的象徵代替祂的出生，但他接著說：那位當時是影兒的兒子後來藉真道出生、顯現，因此他將生殖的能力歸予道。以此類推，那麼豬和狗也是神的兒子，因牠們也是藉神的道受造。他說：基督是藉三種非受造的物質使祂由神的本質而生。然而，他幻想基督是眾受造物中首生的，而因此相信連石頭在某種程度上也擁有神的本質。然而，為了避免被視為他在奪去基督的神性，他就宣告基督的肉體與神的本質相同²²，且道成為人時，其肉體就轉變為神。除非基督的肉體來自於神的本質，又轉化成神性，否則他想像不到基督是神的兒子，然而，如此就會將道永恆的 *hypostasis* 貶低至虛無，並否定了聖經對那將救贖我們之大衛之子的應許。

事實上，瑟維特常常強調這種思想：神以知識和預定生子，但祂最終成人是出於創世以前在神面前之三種非受造的物，即世界最初的光（創一

²⁰ “*Ex traduce Dei.*” 參閱 I. 15. 5; II. 1. , note 10, and see the references given in OS III. 181, 469; Smits, II. 29, 37.

²¹ 這是加爾文的 *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate* (1554) (CR VIII. 457—644; tr. H. Cole, *Calvin's Calvinism*, pp. 25—206)。

²² “ὁμοουσίον.”

3)、雲柱、火柱（出—三 21）。此外，若逐一系列瑟維特無恥自相矛盾的話，是冗長而乏味的。理智的讀者可以從以上的，解釋中推知：這污穢之犬詭詐的迴避，完全除掉誤信之人對救恩的盼望，因若肉體是神性本身，那它就不是神的殿。唯有那生於亞伯拉罕和大衛之後裔，並按著肉體成為

人的，才能作我們的救贖者。瑟維特邪惡地利用使徒約翰的話支持他的立場：「道成了肉身。」（約— 14）²³ 其實，這話不但反駁了涅斯多留的謬論，也不支持猶提甘惡毒的捏造，約翰在這裡唯一的目的乃是要教導基督神、人兩性在一個位格上的合一。

²³ 加爾文在這段中斥責瑟維特在他 *Christianismi restitutio* 中的教導。巴特和尼澤爾在他們的 OS III. 470 f. 中引述加爾文對瑟維特這作品的斥責。頁數（根據加爾文在這裡的次序）如下：578, 92 f., 679 f., 205 f., 591 f., 683, 164, 202 f., 355, 145, 159, 162, 269, 263, 590, 150, 680, 683, 205, 250, 159, 119 f., 265 f.。On homoousios and hypostasis, see especially p. 269 (*De Trinitate* II)。