

## ° 第 VIII 章

### 道德律的解釋（十誡）

道德律是被記載的自然律（1—2）

#### 1 十誡對我們有何用處？

° 我想現在介紹律法書中的十誡<sup>1</sup>是合宜的。如此，我們也會更清楚地明白神在古時所吩咐的崇拜仍然有效（我以上也略微討論過）<sup>2</sup>。這也將證實之後我要討論的第二點：猶太人不但在律法上學習何為真敬虔，也因發現自己無力遵守律法就懼怕受審而被吸引仰望中保。<sup>b</sup> 我在先前摘要何謂真認識神時已教導過：我們一思想到神的偉大，<sup>e(b)</sup> 就立刻面對祂的威

嚴，而不得不<sup>3</sup> 敬拜祂。<sup>b</sup> 在討論對自己的認識時，我也強調過認識自己在乎否定自己的能力和義行，並因發現自己一無所是，而明白何謂真謙卑和自卑<sup>4</sup>，是神的律法在我們身上成就這兩件事。首先，神宣告祂有吩咐我們的權柄，並呼籲我們敬畏祂的神性，也詳細地告訴我們這敬畏在乎什麼。其次，神在頒布行義的準則後，斥責我們的無能為力和不義，因我們邪惡和敗壞的本性，總是敵對神的正直，並且我們無力行善，所以達不到神完美的準則。

<sup>b(a)</sup> 那麼，人心裡內在的律法<sup>5</sup>，

<sup>1</sup> 許多中世紀的基督教教育手冊都包括十誡、信經，和主禱文，譬如英國的 *Lay Folk's Catechism*, attributed to John Thoresby, archbishop of York (d. 1373). 潘尼埃 (Pannier) 告訴我們有一本專門教導十誡的法文教科書，*Les fleurs des commandemens* (1490, revised 1516): (*Institution* I. 322, note on p.197). 1529年馬丁路德開始用這些手冊教訓信徒，而加爾文在他的 *Instruction et confession de foy* (1537) 中討論他所使用的這些手冊 (*seriatim*); tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith* 8, pp. 24—32。

<sup>2</sup> I. 7. 1—2.

<sup>3</sup> I. 1. 2.

<sup>4</sup> II. 1—6.

<sup>5</sup> “*Dictat lex illa interior.*” 參閱這段下面的教導，“*in lege naturali.*” 在《基督教要義》中加爾文提到自然律多半是與良心有關，常常也是與民法、道德，和基督徒在社會上的責任有關。參閱 II. 2:22, 在這裡，加爾文解釋保羅有關自然律之最關鍵經文（羅二 14—15）；參閱 II. 7. 3—4; II. 8. 1—2, 53; III. 19. 15—16; IV. 10. 3; IV. 20. 11（「自然的道德」）；IV. 20. 15（愛的原則）；IV. 20. 16（「為自然律做見證的道德律」）。加爾文視十誡

即我們以上描述為刻在所有人心裡，在某種意義上它的教導與十誡相同。因為我們的良心不容我們沉睡，反而見證我們對神的虧欠。這良心也將是非陳明在我們的面前，在我們不盡本分時責備我們。然而人被幽暗層層籠罩，幾乎無法藉自然律（良心）領會神所悅納的敬拜方式。甚至對神所悅納的敬拜沒有絲毫概念。此外，因人野心勃勃、不可一世，以及被自愛蒙蔽，所以無法正確地看待並省察自己<sup>6</sup>，而謙卑地承認自己悲慘的光景。又因人的愚妄和傲慢，神給我們書面的律法，為了更清楚地見證自然律較模糊的啟示，並除去我們的惰性，以及使我們印象深刻。

## 2 律法的不變性

<sup>b(a)</sup> 律法的教導是顯然的。既然神是我們的造物主，他就有權柄作我們的父和主，因此我們當將榮耀、敬畏，和愛歸給祂；<sup>b</sup> 又我們無權隨己意行事，而應當順服神，在一切事上討神喜悅。此外，律法也教導：神喜愛公義和正直，卻憎惡邪惡。因此，若我們不想忘恩負義地背叛我們的造物主，我們就應當終生行神所要求的義。當我們喜愛神的旨意勝過自己的意念時，才是將神所應得的敬畏歸給祂，這就證明神唯一所悅納的敬拜就是人過行義和聖潔的生活。<sup>a</sup> 我們也不能以自己的無能為力作為不將神所應得的歸給祂的藉口，就如窮困潦倒的債務人無能還債。<sup>b</sup> 以人的能力決

為來自神的命令，並且這些命令表達和解釋那刻在眾人心裡的自然律，這是基督教傳統的觀點。拉譚修斯引用西塞羅在 *De republica*, III. 22一段關鍵的話。這一段教導人的理智與大自然是一致的。拉譚修斯引用這句話之後問：還有什麼基督徒能如此正確地解釋神的律法呢？*Divine Institutes* VI. 8 (CSEL 19. 508 f.; MPL 6. 660 f.; tr. ANF VII. 171). 參閱奧古斯丁, *Confessions* II. 4. 9 (MPL 32. 678; tr. LCC VIII. 54). 阿奎那在他的 *Summa Theol.* 中詳盡地教導自然律 (I IIae, questions xci. 1—3; xciv; c. 1—5)。他說十誡的原則和人與生俱來的理智是一致的。神學家也習慣將自然律和 (太七 12) 中的金律相提並論：看格拉典的 *Decretum* I. 1 (Friedberg I. 2). 墨尼爾 (J. T. McNeill) 在他的文章 “Natural Law in the Thought of Luther” 中討論自然律的發展，*Church History* X (1941), 221—227; 為了更明白加爾文對自然律的立場，請參閱 “Natural Law in the Teaching of the Reformers,” *Journal of Religion* XXVI (1946), 168—182以及它所推薦的參考書。請參考加爾文的解經書和講道：Comm. Romans 2:14—15; *Sermons on Deuteronomy* cxix (on Deuteronomy 19:14—15) (CR XXVII. 568); *Sermons on Job* ci, on Job 28:1—9 (CR XXXIV: 503 ff.); *Comm. Harmony Four Books of Moses*, “Praefatio in legera” (CR XXIV. 209—260). 在此加爾文認為神藉十誡再次教導祂的百姓自然律。他也認為摩西五卷律法書的教導都濃縮在十誡之內。

<sup>6</sup> 參閱 I. 1. 2, 註腳 6. 加爾文在這段中清楚地教導律法和良心在歸正上有何參與。

定神榮耀的標準極為不妥，因我們的能力不能更改神永不改變的屬性：祂是義行之友，罪行之敵。祂所要求我們的一切（因神只能要求義行），我們理當順服，而任何我們所不能行的都是我們自己的過失。倘若罪藉我們的私慾控制我們（羅六 12），甚至使我們失去順服神的自由，那我們也不能用不得已作藉口，因不得已之惡行的惡從我們心裡發出，也必歸在我們身上。

律法教導神是我們的父；  
祂為至聖，憐憫人、以慈愛  
要求人順服（3—5）

### 3 律法的嚴厲性有積極的目的

<sup>b</sup> 所以，當我們在律法的引領下明白不能以自己的無力作藉口，我們就要藉律法的引領省察自己。自我省察可以使我們發現兩件事情：<sup>b(a)</sup> 首先，當我們將律法所要求的義與自己的生活相比時，就會發現我們根本不能順服神的旨意，<sup>b</sup> 因此我們不配稱自己為神的受造物，更何況被稱為祂的兒女。其次，當我們省察自己的能力時，就會發現自己軟弱不能成就律法，甚至根本沒有能力，<sup>b(a)</sup> 因此我們必會懷疑自己是否有良善，而開始擔憂和懼怕。當良心感受到罪的重擔時，就立刻想到神的審判，並懼怕死

亡。同樣地，當良心面對眾多證明自己無能為力的……時，就不得不對自己的無力感到絕望，這懼怕和絕望使人謙卑和自卑。最後，人因意識到永死而驚恐不已（因他相信這是神對他的罪公義的審判），便投靠神的憐憫，使之成為他安全的避難所。如此，人因察覺他無力償還他欠律法的債，而對自己感到絕望，就被驅使尋求和等候外來的幫助。

### 4 應許和警告

<sup>b</sup> 然而，只因神的公義而敬畏神仍是不夠的，為了使我們喜愛公義和恨惡罪，神給我們應許和警告。因我們的心眼盲目到無法被良善之美吸引，所以，我們慈悲的父出於祂的大愛，喜悅用甘甜的獎賞吸引我們愛和尋求祂。神宣告祂獎賞義行，並且遵守祂的誠命不是枉然的。相反地，神也宣告祂不但恨惡不義，也必定刑罰不義，祂將親自報應藐視祂威嚴的人。神為了在各方面鼓勵我們，祂應許順服祂之人今生和來世的福分，又祂以今世的災禍和永死警告惡人。神的應許（「人若遵行，就必因此活著」（利一八 5 p.））以及相應的警告（「犯罪的，他必死亡」（結一八 4，20，Vg.））無疑是指將來的永生或永死。雖然整本聖經都有提到神的愛和忿怒，但前者是指永生，後者是指永死，然而律法

書特別藉著愛和忿怒強調永生和永死，並詳細列舉了今生的福分和咒詛（利二六 3—39；申二八）。這些咒詛彰顯神不能容忍邪惡的至高純潔。神的應許彰顯祂對公義的大愛，因祂獎賞所有的義行，也彰顯祂奇妙的慷慨。既然我們應當用我們所有的一切榮耀神，那麼神要求我們就如我們欠祂的債，也是公義的，並且還債的人不需要被獎賞。因此，當神應許因我們的順服獎賞我們時，這是祂屈就我們，因這順服不是自願的，而是神要求的。以上我已解釋過這些應許所帶來的福分，以後將在恰當的時候更詳細地解釋<sup>7</sup>。現在我們只要曉得：律法中的應許，大大地高舉神的公義，使我們更確信神喜悅人遵守律法；並且，神警告將懲罰違背律法之人，這使我們更恨惡罪，也使放縱私慾之惡人不至忘記神律法的審判。

### 5 （神）律法的充足性

<sup>b</sup> 另一方面，神賜給人完美義行的準則，並告訴我們這一切都是祂所喜悅的，這就證明神最喜悅人的順服。我們特別需要留意這事實，因為人由於自己的墮落就會編造各式各樣敬拜的方式以討神喜悅。在所有的時代都有這種假冒為善的褻瀆宗教行

為，因為它根植於人的本性中，而人總是喜愛在神的話語之外捏造某種行善的方式。在人普遍所認為的善行中，大多不是律法所要求的，多數都是人所捏造的。但當摩西頒布律法之後向百姓宣告：「你要謹守聽從我所吩咐你的一切話，行耶和華——你神眼中看為善、看為正的事。這樣，你和你的子孫就可永遠享福」（申一二 28，cf. Vg.）以及「凡我所吩咐的，你們都要謹守遵行，不可加添也不可刪減」（申一二 32，cf. Vg.），難道不就是為了要約束眾人放蕩的捏造嗎？摩西先前已見證：以色列人之所以比萬族更有智慧和悟性，是因為他們接受神的典章、律例，以及儀式。他接著又說：「你只要謹慎，殷勤保守你的心靈，免得忘記你親眼所看見的事，又免得你一生這事離開你的心。」（申四 9）這就表示神知道在祂頒布律法給以色列人後，除非祂嚴厲地約束他們，否則他們必將為自己捏造新的律例。神在此宣告：完美的義行在於祂律法的準則。這應當成為他們最有力的約束，但他們仍不斷地犯這任意妄為的罪。

這與我們有什麼相關呢？這應當也約束我們。無疑地，神給我們這完美義行的準則，永遠都不會失效，然

<sup>7</sup> II. 5. 10; II. 7. 4; II I. 17. 1—3, 6, 7.

而我們不但不滿足於這準則，反而忙碌於捏造各種虛假的善行。矯正這惡行的良方就是要確信：這從天上來的律法是為了要教導我們完美的義行；這教導完全符合神的旨意。由此可見，一切為了取悅神而捏造的行為都是徒然的，因為唯有順服神才是神所悅納的敬拜。因此，若我們悖逆地捏造神律法之外的義行，是神所不能容許的褻瀆。<sup>d</sup> 奧古斯丁有時稱人對神的順服為眾美德之母，有時稱之為眾美德之源泉<sup>8</sup>。

人必須對律法有屬靈的了解，  
並照立法者所頒布的原義解釋之  
(6—10)

## 6 既然律法來自神，所以人必須完全順服之

<sup>b</sup> 在我詳細解釋神的律法之後，我們就會更清楚明白以上我所說律法的功用和目的<sup>9</sup>，並更能在律法上獲益。然而在我逐條解釋律法之前，我們必須先對律法有整體的瞭解。首先，律法不但要求人過外在正直的生活，也要求人有內在屬靈的義。雖然

沒有人能否認這一點，但卻很少人留意。這是因為他們不理會頒布律法的神，因律法的本質也是由神的屬性決定的。假設某君王頒布禁止淫亂、謀殺，或偷竊的法律，我承認人只是有淫亂、謀殺，或偷竊的念頭而沒有這樣的行為，就不被定罪。因為任何必死的立法者其範圍只在於此，除非人有實際的罪行，否則就不算違背他的法律。然而，神是無所不見的，並且祂最在乎的不是外貌而是內心的純潔，所以，當神禁止淫亂、謀殺，以及偷竊時，祂同時也禁止淫念、憤怒、恨惡、貪戀鄰舍的財產、詭詐等等。既然神是屬靈的立法者，所以祂最在乎的是靈魂而非肉體。而憤怒和恨惡就是屬靈上的謀殺；貪戀就是偷竊；淫念就是淫亂。

也許有人會說：人設立的法律也在乎動機和意圖，而不在乎人意外所行的<sup>10</sup>。我同意，然而這只針對產生行為的動機和意圖。人的法律判定每一罪行的意圖，卻無法究察人心的意念。只要人控制自己不動手犯罪，人的法律就得以滿足。但屬天的律法是為人的靈魂而頒布的，所以人的靈魂

<sup>8</sup> 奧古斯丁, *City of God* XIV. 12 (MPL 41. 420; tr. NPNF II. 273); *On the Good of Marriage* 23. 30 (MPL 40. 393; tr. NPNF III. 411); *Contra adversarios legis et prophetarum* I. 14. 19 (MPL 42. 613).

<sup>9</sup> II. 7. 1—12.

<sup>10</sup> 參閱柏拉圖, *Laws* IX. 862 (LCL Plato, *Laws* II. 228 f.).

必須先被約束，人才能遵行律法。<sup>a</sup>然而，一般人雖然盡量掩飾自己對律法的恨惡，卻同時在某種程度上控制他們的眼、腳、手，以及其他的肢體，表面上遵守律法，但他們的心卻與真順服完全疏遠。他們認為只要在人面前掩飾他們在神面前公開犯的罪就算無罪。當他們聽到：「不可殺人、不可姦淫、不可偷盜」時，他們認為自己很不錯，因他們從未拿刀殺人，也沒有與妓女通姦，更沒有偷竊別人的財產。然而，他們卻口吐威嚇凶殺的話、慾火中燒、覬覦別人的財物並渴望據為己有。<sup>b</sup>如此，他們違背了律法主要的要求。難道這些愚昧不就是因他們不理會立法者，而隨己意立自己為義嗎？保羅強烈地否定他們並說：「律法是屬乎靈的。」（羅七 17）<sup>11</sup> 他的意思是指律法不僅要求靈魂、心和意志的遵行，也要求離棄一切肉體的污穢，<sup>b</sup> 並天使般屬靈和聖潔的行為。

## 7 基督重新教導律法的真義

<sup>a</sup> 當我們說這就是律法的真義時，我們並不是捏造新的解釋，而是

效法基督——這最好的律法解釋家。法利賽人誤導百姓：只要外在行為沒有違背律法就算遵守律法。基督斥責這極其危險的謬論，祂說凡看見婦女動淫念的就是犯姦淫（太五 28），他也說：「凡恨他弟兄的，就是殺人的。」（約壹三 15）甚至在心中向弟兄懷怒的人也「難免受審判」；凡罵弟兄的「難免公會的審斷」；凡咒詛人的「難免地獄的火」（太五 21-22 p.；cf. 五 43 ff.）。那些不明白這些教導之人幻想基督是另一位摩西，是福音時代律法的頒布者，補充摩西律法的不足。因此，我們常常聽到：福音時代完美的律法遠超過舊約的律法<sup>12</sup>，這種說法在許多方面是極有害的！稍後當我們總觀摩西的律例時，將明白這點極大地羞辱神的律法。這觀點暗示教父們的聖潔是虛假的，並誤導我們離棄唯一行義的準則。要反駁這謬論並不難，他們誤以為基督在律法上加添了自己的教訓，其實祂只是重新教導律法的真義。祂恢復並潔淨被法利賽人所曲解和被他們的酵所玷污的律法（cf. 太一六 6，11 和類似例子）。

<sup>11</sup> 參閱 Melancthon, *Loci communes* (1521), ed. Engelland, *op. cit.*, p. 73; tr. Hill, *op. cit.*, p. 153.

<sup>12</sup> Melancthon, *Loci communes*, *loc. cit.*, and in Engelland, pp. 130 f.; tr. Hill, *op. cit.*, pp. 224 ff.; Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. xci. 5. 參閱 Comm. Psalm 19:8.

## 8 正確解釋律法的方法

<sup>b</sup> 接下來我們要說的是：律法所吩咐和禁止的範圍比字面上的更廣。然而我們應當在這原則上保持謹慎，免得變成另一個萊斯博斯島的尺（Lesbian rule）<sup>13</sup>，肆無忌憚地強解聖經，導致有些人貶低律法的權威；有些人則對了解律法感到絕望。我們必須盡力採取能直接引領我們明白神旨意的解釋方法。首先，我們必須考慮越過字面意義解釋律法的限制到何種程度，免得我們為律法加添新的內容，而不能忠實地解釋立法者的原義。顯然，幾乎所有誠命的範圍都超過字面的含義，所以若對律法的解釋僅限於字面是可笑的。

由此可見，忠心地解釋律法超越字面的含義，除非有原則可循，否則難以掌握超越的範圍。我認為最好的原則乃是留意誠命的原義，也就是神頒布的目的為何。譬如：每一條誠命不是吩咐就是禁止，若我們考慮神頒布此誠命的目的，就能明白此誠命所吩咐和所禁止的為何。神給我們第五誡的目的就是要我們尊榮祂吩咐我們尊榮的人。而這誠命的意義是：我們尊榮神賞賜高位之人是正確和討神喜悅的，並且神憎惡那些藐視和與他們

作對的人。神給我們第一誡的目的是要我們唯獨敬拜祂（cf. 出二〇2—3；申六4—5）。所以這誡命的意義就是真敬虔，即敬拜神、討神喜悅，並且神憎惡不敬虔。所以我們必須先考慮每條誡命所在乎的是什麼，然後發現神頒布此誡命的目的，直到我們明白在此誡命上何為神所喜悅或憎惡的。最後，我們必須如此理解每一條誡命所吩咐和禁止的：若神喜悅這事，那神必不喜悅與此相反的；若祂不喜悅這事，那麼與此相反的就是討祂喜悅的；若祂吩咐這行為，祂便禁止相反的行為；若祂禁止這行為，祂所吩咐的必是與此相反的行為。

## 9 吩咐和禁止

<sup>b</sup> 我們現在概略談論的，在詳細解釋每一條誡命時就會清楚明瞭。所以在此只需略提，只是我們要用另外的證據簡要證明最後一點，否則讀者們就不會明白，或即使明白也可能認為這是荒謬的。我無須證明當神吩咐某種善行時，那與之相反的惡行就是神所禁止的，沒有人會不同意這一點。當神禁止某種惡行時，那與之相反的行為就是神所吩咐的。事實上，人們稱讚美德，同時譴責與美德相反

<sup>13</sup> 亞里斯多德所舉的例子——他教導某些事情不能用律法來判定。他的隱喻是萊斯博斯島具有彈性的尺。*Nicomachean Ethics* V. 10. 1137b (LCL edition, pp. 314 f.).

的邪惡，這是人之常情。然而我們要求的不只是一般人所理解的含義。因當人談到和邪惡相反的美德時，人通常認為只要不做這惡就好了<sup>14</sup>。然而我們的解釋是：美德不但在乎人不犯所禁止的罪，也包括與這罪相反行為的吩咐。譬如：當神吩咐「不可殺人」時，一般人的理解是神只禁止我們害人或對人有惡意，然而不僅如此，這也包括神吩咐我們要盡力保護鄰舍的生命。為了證明我這樣說並非無憑無據，神之所以禁止我們不義地傷害鄰舍，是因為神喜悅我們看重鄰舍的性命，同時神也吩咐我們盡愛的本分，保護鄰舍的性命。由此可見，神頒布誡命的目的是告訴我們神所吩咐或禁止的。

### 10 律法強而有力的言辭激發我們更恨惡罪\*

<sup>b</sup> 然而，神為何只頒布一半的誡命，並藉此暗示它的反面，而不直接說出來呢？在眾多的解釋中，我最滿足這個解釋：肉體總是設法貶低罪的嚴重性，除非是很明顯的罪，否則總是尋找自以為合理的藉口遮掩。所

以，神指出每一種罪最可怕和最邪惡的方面，使我們在聽到神的吩咐時心裡顫抖，並更憎惡這罪。在我們衡量自己的惡行時，我們習慣自欺地以為越隱藏的罪越不邪惡。神除掉我們這自欺的方式就是：藉指出某種罪最邪惡的方面代表與此類似的其他罪。例如：我們提到憤怒和恨惡時，一般人不認為這是可憎的罪。然而，當神以「謀殺」這稱呼禁止它們時，我們就更能明白這兩種罪在神面前是可憎的。如此，我們依照神的觀點就能更準確地辨明我們從前所輕看之罪的嚴重性。

律法的兩塊石版，  
及其上所有的誡命（11—12）

### 11 兩塊石版

<sup>b</sup> 最後，我們要思考神將祂的律法刻在兩塊石版上的意義為何<sup>15</sup>。任何理智之人都會承認，聖經之所以常常提到律法的兩塊石版並非無故。神將祂的律法分為兩部分，這兩部分包括祂所要求的一切義行。<sup>b(a)</sup> 前半是關於敬拜神信仰的本分；後半是指愛

<sup>14</sup> 阿奎那, *Summa Theol.* I IIae. xcvi. 1.

<sup>15</sup> 加爾文在這裡用「兩塊石版」（出二四 12、林後三 3……等等）代表十誡的前、後半是傳統的說法（前半1—4誡，後半5—10誡）。前半的誡命是我們對神的責任，後半的誡命是我們對人的責任。他在下面第12段和在 Comm. Harmony of the Evangelists, on Matt. 22:37中為這說法辯護。

的本分，關乎人與人之間的關係。

<sup>b</sup> 顯然，義的主要根基就是敬拜神。若拆毀這根基，所存留的只是廢墟且一片狼藉。即使你拒絕偷竊和搶劫，但卻藉褻瀆竊取神威嚴的榮耀；或即使你沒有因淫亂而玷污自己，但卻藉褻瀆的言語妄稱神聖潔的名；或即使你沒有殺人，但卻完全不理會神，這還算是義嗎？若說義能在宗教之外存在，這是無稽之談，這樣的義不會比斷頭的屍體更美麗。宗教不但是義的主要部分，甚至是賦予義生命的本質。除非人敬畏神，否則就不能互相友愛和公正對待，所以我們稱敬畏神為義的根基和開端。若除去敬拜，人與人之間一切的公正、節制在神眼中都是虛空和無用的。我們稱敬拜為義的根基和開端，是因為敬拜教導人和諧地共同生活，只要人尊榮神為是非的審判官。所以，神在第一塊石版上教導我們敬虔和在信仰上當盡的本分，我們藉此才得知如何敬拜神。第二塊石版吩咐我們如何敬畏神的名且同時在社會上行事為人。<sup>a</sup> 福音書的作者敘述主如此總結兩塊石版之誠命的要義，即「我們要盡心、盡性、盡意、盡力愛主我們的神」，以

及「要愛人如己」(路一〇 27 p.; 太二二 37, 39)。<sup>b</sup> 顯然律法包括兩部分，前部分關於神，後部分關於人。

## 12 兩塊石版上誠命的歸類

<sup>a</sup> 因此，所有的律法都建立在兩個要義上。然而神為了杜絕人所有的藉口，喜悅以十條誠命詳盡地宣告一切關乎尊榮、敬畏、愛神，以及一切有關愛人的事，且這一切都是神為自己的緣故所吩咐我們的。查看這兩塊石版上的誠命如何歸類是應該的，只要我們留意各信徒都有自己的看法，並不要為不同的看法而爭辯。我們有必要做此提醒，免得讀者嘲笑或訝異我們以下的分類，以為是我們自己捏造的。

律法分為十條誠命是無可辯駁的，因神在聖經上多次證明這點。因此，我們所不確定的並不是誠命的數目，而是如何歸類這些誠命。<sup>b(a)</sup> 那些將十條誠命分為前三條和後七條的人，除去了神關於偶像的吩咐，或至少將之歸在第一條。然而，神的確將這誠命當作十條誠命中的一條，而他們荒謬地將不可貪圖鄰舍的財產這第十條誠命分為兩條<sup>16</sup>，<sup>b(a)</sup> 但在早期敬

<sup>16</sup> 倫巴都的排列法 *Sentences* III. 33. 1. 2 (MPL 192. 830 f.)，也是羅馬天主教和路德會的排列法。(參閱 Melancthon, *Loci communes* 1521, ed. Engelland, op. cit., p. 46.) 參閱 *Catholic Encyclopedia* 的文章，“Commandments of God”。這文章說奧古斯丁支持天主教的排列法，而加爾文的排列法(早先為布塞爾所陳設的)，則可追溯至斐洛 (Philo Judaeus) 和俄利根。

虔的時代並沒有人如此歸類。也有人  
和我們一樣歸類成前四條和後六條，  
但不同的是他們以一個應許代替第五  
條誡命。然而除非他們有無可反駁的  
證據，否則我還是視摩西所記載的十  
條誡命為十誡，而且我認為這是最合  
理的次序。雖然我容忍他們保留自己  
的觀點，然而，我認為他們所認定的  
第一條誡命應該是整個十誡的介紹。  
摩西在這介紹之後才開始列舉十誡。  
前四條和後六條，我們要以這為正確  
的次序來解釋它們。俄利根（Origen）  
毫無爭議地接受這樣的歸類，就如當  
時眾人所接受的那樣<sup>17</sup>。奧古斯丁在  
寫給波尼法修（Boniface）的信中也  
主張這次序：要以敬虔的順服事奉獨  
一的真神、不可拜偶像、不可妄稱耶  
和華的名。他先前已討論過安息日的  
誡命，並說它預表屬靈的安息<sup>18</sup>。

<sup>b(a)</sup> 他在某處表示支持第一種歸  
類方式，但他的理由並不充分，即在三  
這數字上（若前三條），三位一體

的奧秘就更清楚地被彰顯出來。然  
而，在同一處，他承認從另一個角度  
而言，他更滿意我們的歸類方式<sup>19</sup>。  
除了這些人以外，那位尚未完成《馬  
太福音》解經書的作者也支持我們<sup>20</sup>。  
<sup>b</sup>無疑地，約瑟夫（Josephus）按  
照當時普遍的看法將十誡分為前五條  
和後五條<sup>21</sup>。這是不合理的，因為將  
愛神與愛人混為一談；而且，這種歸  
類也是主反對的，因祂在《馬太福音》  
中將當孝敬父母的誡命歸在第二塊法  
版（太一九 19）。我們當留意神親自說  
的話。

#### 對每條誡命詳細的解釋（13—50）

##### <sup>b(a)</sup> 第一誡

「我是耶和華——你的神，曾將你  
從埃及地為奴之家領出來。除了我以  
外，你不可有別的神。」（出二〇 2—  
3, cf. Vg.）

<sup>17</sup> 俄利根認為（出二〇 4）「第二誡」，*Homilies on Exodus homily 8:3* (MPG 12. 355)。

<sup>18</sup> 奧古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 10 (MPL 44. 594; tr. NPNF V. 406). On “*umbratili Sabbathi praecepto*” here, 參閱 II.7. 1, note 2.

<sup>19</sup> 奧古斯丁，*Letters* 55. II (MPL 33. 217; tr. FC 12. 276); *Sermons* 33. 3: “*propter Trinitatem tria praecepta*” (MPL 38. 208).

<sup>20</sup> *Eruditi commentarii in Matthei Evangelium, opus imperfectum*, 作者不詳。它與 *Homilies of Chrysostom* 是一起出版的，homily 49 (MPG 56. 910)。

<sup>21</sup> Josephus, *Antiquities of the Jews* III. 5. 8. 101; III. 6. 5. 140 (LCL Josephus IV. 364 f., 380 f.). Cf LCC XXIII. 118, note 7.

**13 序言**（「我是耶和華你的神……」）

<sup>b</sup> 不論你是否將第一句話當作第一誡的一部分，我都無所謂，只要你承認這句話是整個十誡的序言。首先，在制定律法時必須陳明它們的權威性，免得人不予理會。所以，神肯定了祂即將頒布之律法的權威，以免人藐視之。為了肯定這一點，他提出三種證據。

祂宣告自己的全能和權柄，好說服選民順服祂的必要性；祂也應許恩典以其甘甜吸引他們熱愛聖潔；祂也提醒猶太人祂曾賞賜他們的福分，好在他們忘恩負義時督正他們。「耶和華」這稱呼代表神的權威和公義的統治。且若如保羅所說：「萬有都是本於祂、倚靠祂」，那麼萬有為祂而活是應當的（羅一 36 p.）。所以這稱呼就足以使我們伏在神的權威之下，既然我們的存在完全倚賴神，那麼企圖脫離祂的統治是荒謬至極的。

**14 「我是耶和華你的神」**

<sup>b(a)</sup> 神首先證明祂是有權柄吩咐人，以及人應當順服的那位。<sup>b</sup> 其次，為了避免人順服神看起來只是被迫的，祂慈愛地宣告祂是教會的神好吸引人。這句話包含雙重承諾：「我要做他們的神，他們要做我的子

民。」（耶三一 33）在此，基督肯定亞伯拉罕、以撒，以及雅各是不死的，因耶和華宣告祂是他們的神（太二二 32）。正如祂這樣說：「我已揀選你們做我的子民，不但使你們今生獲益，也賞賜你們來世的福分。」<sup>22</sup> 律法書中多處記載這陳述的目的為何。既然神以憐憫使人配作祂的百姓，就如摩西說：「以後你歸耶和華——你神為聖潔的子民，使你謹守祂的一切誡命」（申七 6；一四 2；二六 18—19，經文合併），接著也吩咐：「你們要成為聖潔，因為我是聖潔的」（利一一 44；cf. 一九 2），據此，引申出先知對百姓的責備：「兒子尊敬父親，僕人敬畏主人，我既為父親，尊敬我的在哪裡呢？我既為主人，敬畏我的在哪裡呢？」（瑪一 6）

**15 「曾將你從埃及地為奴之家領出來」**

<sup>b</sup> 神在此提醒祂從前對他們的恩待，好更吸引他們的順服，因為就人而言，即使對人忘恩負義也是可憎的。事實上，祂提醒以色列人的是祂不久前對他們的祝福，而這祝福相當偉大、奇妙，甚至他們所有的後裔也當永遠紀念之。此外，神在這時提醒百姓祂的祝福是最恰當不過的。因為神的意思是：祂救他們脫離悲慘的奴

<sup>22</sup> 參閱 II. 10. 10—18。加爾文詳細地解釋選民在今世的患難是為了叫他們仰望來世的福分。

役，好讓他們以甘心樂意且順服的心敬拜祂為釋放他們的神。<sup>c</sup> 為了保守我們真實地敬拜祂，祂經常以一些特殊的稱號將祂聖潔的神性與一切偶像和人編造的神區分開來。就如以上所說，我們的本性傾向虛妄，以及恬不知恥，甚至一聽到神的名，我們所想到的是自己所捏造的假神<sup>23</sup>。因此，神為了使人避免這邪惡的傾向，就以一些特殊的稱號描述祂的神性，以此保護我們，免得我們輕率地為自己捏造新神，因人離棄真神，就會為自己雕刻偶像。因這緣故，當先知想恰當地稱呼神時，就以神曾經向以色列人所啟示的稱號稱呼祂。譬如：神被稱為「亞伯拉罕的神」或「以色列的神」（出三 6），或立在耶路撒冷聖殿中「嗒啷啷之間」（摩一 2；哈二 20；詩八〇 1；九 9 1；賽三七 16），但這些以及類似的稱號並不是將神侷限於某處或某民族當中，這些稱號的目的反而是要使敬虔之人堅定地倚靠神，因神以祂與以色列人所定的恩約清楚地啟示自己，也嚴厲禁止他們偏離這清楚的啟示。

<sup>e</sup> 我們要明白的是：神提出祂曾釋放猶太人是要他們更甘心樂意地事奉祂，因神公義地稱他們為祂的百姓。<sup>b(a)</sup> 我們不要以為這與我們無關，而要將以色列人在埃及地作奴隸

的這事視為我們屬靈的捆綁，直到我們天上的法官以祂全能的膀臂釋放我們，引領我們進入自由的國度。當時神為了召聚以色列人敬拜祂，祂便救他們脫離法老王殘酷的統治。而今日一切被神稱為自己百姓的人，祂解救他們脫離魔鬼致命的權勢，也就是以色列人肉體受奴役的預表。<sup>b</sup> 因這緣故，我們每一個人都應當熱心遵守律法，因我們確知這是至高君王所頒布的。既然萬有都本於神，那麼萬有理應為神而活。所以，我們每一個人都應當被吸引藉喜愛遵守神的誠命來熱愛頒布律法的神，並期待慈愛的神豐富地賞賜祂各樣的恩惠和永生的榮耀，因曉得神以祂奇妙的權能和憐憫救我們脫離死亡。

## 16 第一條誠命

<sup>b</sup> 神在立定祂律法的權威之後，就頒布第一條誠命：「除了我以外，你不可有別的神。」（出二〇 3 p.）神頒布這誠命的目的是：祂喜悅祂的百姓視祂為至高的神，並喜悅在萬事上統治他們。因此，祂吩咐我們遠離一切不虔和迷信的罪，因這樣的罪會竊取神的榮耀。同樣地，祂命令我們以真實和熱誠的敬虔敬拜和讚美祂。神使用簡單明瞭的言詞清楚表達這含義。

<sup>23</sup> I. 4. 3.

因為我們不可能擁有神而不同時接受屬神的一切，所以當神禁止我們不可有別神時，祂是指我們不可將屬神的歸於別神。雖然我們在無數的事上虧欠神，然而仍可將它們大概分成四類：（1）讚美<sup>d</sup>（以及伴隨而來良心屬靈的順服）<sup>b</sup>（2）信靠（3）祈求（4）感恩。我所說的「讚美」是指：我們各人在降服祂的偉大時所歸給神的敬畏和敬拜。因此，我認為讚美的一部分就是良心服從神的律法。<sup>b</sup>「信靠」則是在主裡安息的確信，這確信來自相信神的屬性。因為當我們相信一切的智慧、公義、權能、真理，以及良善都在神裡面時，我們同時也會相信與神交通是唯一的福分。「祈求」是當我們有需求時，便習慣投靠神的信實和幫助，當作我們唯一的支持。「感恩」則是為所有的福分，將頌讚歸給祂的感激之情，既然神禁止將這一切歸給別神，意思就是吩咐人應當歸給祂。

拒絕跪拜假神仍然不夠，還必須約束自己不做某些恨神之惡人習慣做的事，即不屑一切的宗教，並且要專靠那引領人歸向活神的真宗教。若人

深刻認識神，就必默想、敬畏和敬拜神的威嚴，領受神的祝福，時時求告神的幫助，認識、讚美<sup>24</sup>和雀躍神偉大的作為，總之，以祂為一生行事唯一的目標。我們也當離棄一切的迷信，因迷信使我們偏離真神，誘惑我們的心歸向各種假神。所以，若我們以獨一的真神為樂，我們就當牢記以上所說的<sup>25</sup>：我們應當離棄一切所捏造的神，也不可將神宣稱唯獨祂自己所應得的敬拜歸給別的神，因<sup>b</sup>竊取神絲毫的榮耀都是不被允許的。反而要將神應得的一切歸給祂<sup>26</sup>。

<sup>e(b)</sup>「除了我以外」這子句<sup>e</sup>。使人的過犯更顯邪惡，因當人以自己捏造的假神代替真神時，便激怒神忌邪的屬性。就如無恥的女人將她的奸夫帶到她丈夫面前，為了更激怒他。所以，當神見證祂以祂的全能和恩典眷顧祂的選民時，祂警告他們——為了更保守他們遠離悖逆之罪——使得他們無法因自己捏造假神而不證明他們的褻瀆惡行。人在這<sup>b</sup>大膽的罪上又加上許多不敬虔的罪，人自以為神不會察覺他離棄神。神反而宣告我們的所作所為，以及所捏造的假神都在祂

<sup>24</sup> “*Laudisque confessione.*” 參閱 III. 4. 9. 在此加爾文用《詩篇》四十二篇 4 節的“*confessio*”這一字證明人當向神甫認罪是毫無根據的。

<sup>25</sup> I. 13. 1.

<sup>26</sup> I. 12. 3.

眼前。若我們期望神接納我們的敬拜，我們也應當離棄深藏在心中背道的念頭。神不但要求我們在言語上避免玷污祂的榮耀，也要求我們除掉心靈深處的罪惡，因為這一切都在祂眼前。

## 第二誡

<sup>b(a)</sup>「不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形像彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它。」（出二〇4—5，cf. Vg.）

### 17 對不能看見之神屬靈的敬拜\*

<sup>b(a)</sup> 在第一條誡命中，神宣告祂是獨一的神，禁止我們捏造或有別的神。<sup>b</sup> 神在第二條誡命中，更明確地宣告祂是怎樣的神，並告訴我們祂喜悅人以何種敬拜方式尊榮祂，免得人在任何方面視神為屬肉體的。這條誡命的目的是：神不喜悅我們以迷信的儀式褻瀆祂所要求的崇拜。總之，神禁止我們並呼籲我們離棄屬肉體的敬拜，因我們愚昧的心慣於妄自揣測神而捏造敬拜方式。神同時也要我們聽從祂所吩咐的敬拜，即祂所設立屬靈

的敬拜。此外，神在這誡命中指出一切祂所禁止最邪惡的罪，即公開的偶像崇拜。

這條誡命包含兩部分。第一部分約束我們將無法測度的神<sup>a</sup> 侷限於我們感官的範圍，或以任何形體代表祂。<sup>b</sup> 第二部分禁止我們在宗教上敬拜任何形像。之後，神簡要列舉一切褻瀆和迷信之人通常用來代表神的形像，例如：指太陽、月亮，以及其他的星體，也可能包括飛禽，就如在申命記第四章中，祂提到飛禽和星體（17，19）。我之所以提出這點是因為我發現有些人無知地將這話運用在天使身上<sup>27</sup>。我略過不談其餘的部分，因為它們是不證自明的。我們在第一卷中已明確地教導過，一切人所捏造神可見的形像都與神的本性相背，所以，人一開始拜偶像，真宗教就被敗壞和玷污了<sup>28</sup>。

### 18 第二條誡命中的警告

<sup>e(a)</sup> 神所加上的警告對於除去我們的懶惰應該有極大的幫助，神警告說：<sup>a</sup>「我耶和華——你的神是忌邪的神（或『有大力的神』，因這稱呼源自『大力』）<sup>29</sup>。恨我的，我必追討他

<sup>27</sup> 奧古斯丁, *City of God* XIX. 23 (MPL 41. 654; tr. NPNF II. 415—418).

<sup>28</sup> I. 11. 2, 12.

<sup>29</sup> “*Nam hoc Dei nomen a fortitudine ductum est*”.

的罪，自父及子，直到三四代；愛我、守我誠命的，我必向他們發慈愛，直到千代。」(出二〇 5—6 p.)<sup>30</sup>

這就如祂在說：我們應當唯獨投靠神。<sup>b</sup> 為了使我們明白這點，祂宣告自己的大能，並宣告將懲罰一切輕看或藐視這大能的人。<sup>d</sup> 摩西在此以 EL 稱呼「神」，因這詞源於「大力」，為了更清楚地表達原意，<sup>e(d)</sup> 我便將之翻譯出來並插入經文中。<sup>b(a)</sup> 其次，祂稱自己為「忌邪的」，表示祂不容許另一位分享唯獨祂所應得的敬拜。再者，祂宣告祂必定報應一切將祂的威嚴和榮耀歸給任何受造物或偶像的人，這報應並不是短暫和輕微的，它將延及三、四代的子孫，顯然他們將隨從祖先不敬虔的行為。同樣地，<sup>a</sup> 祂應許憐憫並愛一切愛祂和守祂誠命的人<sup>b(a)</sup>，直到千代。

<sup>b</sup> 神在聖經中多處啟示祂是教會的新郎。也就是說，神與祂所接納到教會懷中各聖徒的關係就如新郎與新婦，必須建立在互相忠實之上(弗五 29—32)。既然神對我們盡忠實丈夫的一切本分，所以神也要求我們愛祂和對祂忠實。也就是說，我們不可將靈魂獻給撒但並放縱情慾，屈從肉體污穢的慾念而玷污自己。所以當神斥責猶太人的背道時，祂指控他們不知羞

恥且以淫亂污穢自己(耶三；何二 4 ff；cf. 賽六二 4—5)。一個丈夫越聖潔和忠實，當他發現妻子愛戀他人時就更加憤恨。照樣，耶和華以真理迎娶我們(cf. 何二 19—20)，若我們輕看這聖潔的婚姻，並以惡慾污穢自己，就會招致神烈火般的嫉妒。又若我們將神所應得的敬拜歸給別的神或以某種迷信玷污對神的敬拜，就會招致神更強烈的嫉妒，因我們對神的敬拜應該是純潔無瑕的。如此我們不但破壞了這婚約，也因姦情污穢了婚姻的床。

### 19 「我必追討他的罪，自父及子……」

<sup>b</sup> 當神以這話威脅人時，我們應當詳查祂的含義為何：「我必追討他的罪，自父及子，直到三、四代。」為別人的罪懲罰無辜之人不但完全不公平，神也親自宣告：兒子必不擔當父親的罪孽(結一八 20)。然而，聖經卻多處記載父親的罪將報應在子孫身上，摩西不只一次這樣說：「耶和華必追討他的罪，自父及子，直到三、四代。」(民一四 18；出三四 6—7，cf. Vg.) 耶利米也說：「祢施慈愛與千萬人，又將父親的罪孽報應在他後世子孫的懷中。」(耶三二 18，Vg.) 有些人迫切想解決這難題，而說這指的是今世的懲罰，他們說兒女們在今世因父母的

<sup>30</sup> *Oratio obliqua* 在拉丁文的翻譯中代名詞被改變了。

罪受懲罰不會不公平，因為神這樣懲罰他們常常是為了要使他們得救。的確，以賽亞向希西家王預告：神將從他兒女手中奪去以色列國的王位，他們也將因自己所犯的罪被擄掠（賽三九 6—7）。又法老王和亞比米勒的後裔因迫害亞伯拉罕而遭受苦難（創一二 17；二〇 3，18；等等）。然而他們提出這樣的解釋只是逃避而非解決問題，因為在這些經文中，神所宣告的懲罰不止限於今世。事實上，神公義的咒詛不僅臨到惡人身上，甚至也臨到他的家族，當人被神咒詛時，既因他沒有聖靈，難道他會邪惡地行事為人嗎？若兒子因父親的罪被神離棄，難道他不會跟隨他父親踏上滅亡的道路嗎？且他的後裔也會效法他。

## 20 難道神因父親的罪追討其後裔違背神的公義嗎

<sup>b</sup> 首先，我們要考慮這樣的報應是否違背神的公義。既然一切沒有蒙神恩典之人都是可咒詛的，那麼他們將來都要滅亡。然而，他們之所以要滅亡是因自己的罪，而不是神對他們任何不公義的恨惡。我們毫無根據地抱怨：他們為何不像神的選民蒙恩得救。既然這刑罰是因他們邪惡、可惡的大罪而臨到他們，並導致他們好幾

代的後裔不蒙神的恩典，那麼誰能因神這完全公義的報應而責備神呢？然而，另一方面，神宣告父親的罪將不會牽連兒女（結一八 20）。請留意這經文的上、下文。以色列人因長期不斷地遭受許多患難，便開始引用這箴言安慰自己「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了。」（結一八 2）他們的意思是：雖然他們是無罪的義人，但他們正在付他們祖先所犯之罪的代價，這是神無法挽回的忿怒，然而這是不合理的嚴厲。先知以西結反駁他們這樣的看法；因神是按他們自己的罪而懲罰他們。並且，義人因邪惡的父親而受刑罰與神的公義相背，這經文並沒有這樣的暗示。其實這刑罰乃是指神從惡人的後裔身上奪去祂真理的光照以及救恩上的福分，而神唯一因他們祖先的罪而咒詛他們的方式就是弄瞎他們的心眼、離棄他們，任憑他們跟隨祖先的腳蹤。然而，他們今生所受的苦難以及來世的滅亡，都是神因他們自己的罪報應他們的，而非他們祖先的罪。

## 21 「向他們發慈愛，直到千代」

<sup>b</sup> 另一方面，神應許憐憫祂的子民直到千代<sup>31</sup>。這是聖經多處所啟示的（申五 10；耶三二 18），也是神與教會

<sup>31</sup> 加爾文認為這裡和《申命記》五章 9 節正確的翻譯是：「向他們發慈愛，直到千代」。這是所有《基督教要義》版本的教導，也是他在他的 *Instruction in Faith*, 1537 (tr.

立約的一部分：「我要與你並你世世代代的後裔堅立我的約。」(創一七 7, cf. Vg.) 所羅門也說：「行為純正的義人，他的子孫是有福的！」(箴二〇 7 p.) 這不止是因為義人敬虔地教導自己的兒女——雖然其重要性不容忽視——也是因為出於神恩約的應許，即神的恩典在敬虔之人的後裔中將永遠長存。這是信徒特別的安慰，卻是惡人可怕的戰兢，因若在人死後，神尚且如此看重他生前的義行或惡行，以致祝福或咒詛都將臨到他的後裔，更何況他本人呢？這並不與惡人的後裔有時認罪悔改或義人的後裔有時離棄神有衝突。在此，頒布律法的神並無意設立另一條與祂永遠的揀選相衝突的原則。只要義人和惡人為了自己的安慰和警惕，明白神的警告不是空談就夠了，雖然這原則也有例外。神使某些大罪人在今世受懲罰，就證明神對罪的震怒，也證明所有的罪人將會受審，雖然許多人在今世沒有受懲罰。相反地，當神因父親的緣故祝福兒女，也證明神對敬拜祂之人永久的恩惠。神在兒女身上追討父的罪，也教

導我們：所有的惡人將因自己的過犯受審判。在這經文中，神特別強調這咒詛必定臨到惡人身上，同時祂也強調祂的慈愛將延及千代，雖然祂的報應只延及三、四代。

#### b(a) 第三誡

「不可妄稱耶和華——你神的名」

(出二〇 7)

### 22 誠命的解釋

<sup>b</sup> 這誠命的目的是：神喜悅我們以祂威嚴的名為聖。簡言之，我們不能以藐視和不敬虔的態度褻瀆神的名。神在這誠命中不但禁止我們妄稱祂的名，同時也吩咐我們要熱心、謹慎地以敬畏尊榮祂的名。因此我們應當在思想和言語上敬畏和謹慎地談論一切關於神和祂奧秘的事，又在思想祂的作為時，我們一切的意念都當尊榮神。

我建議讀者認真思考以下三點：首先，我們一切對神的意念、言語，都應與神的至高至聖相稱，也當榮耀神的偉大。其次，我們不應當輕率或

---

Fuhrmann, p. 26) 中的教導。參閱II. 10:9。他在他的 *Comm. Four Books of Moses, Exodus* 20:6提到這翻譯四次。許多法文、英文，和德文版本的聖經也如此翻譯。參閱 J. M.P. Smith, *The Bible: An American Translation*; L. Segond's revised French edition; Fr. Noetscher's German edition; 請參閱A. H. McNeile, *Westminster Commentaries, Exodus*, p. 117的解釋。加爾文再三地用這經文證明神極為寬廣的憐憫，譬如 IV. 16. 9. 這並不表示加爾文相信人類將在世上維持如此長久的時間。

邪惡地強解神的聖言和奧祕，無論是為了自己的野心、貪婪，或娛樂，反而要因神的聖言和奧祕印記祂名的尊嚴，而尊榮和珍惜它們。最後，我們不可如可悲之人傲慢地羞辱或藐視神的作為，我們承認一切神的作為，且應當在言語上讚美神的智慧、公義，以及良善。這就是以神的名為聖的含義。

若非如此，我們就是虛妄和褻瀆地玷污神的名。因為若神的名沒有按照神所立定的用義被正當地使用，那即使我們沒有玷污神的名，因神聖名的尊嚴被奪去，祂的名也會逐漸為人所輕視。既然輕率和不正當地使用神的名極其邪惡，那麼，<sup>a</sup> 若人為了可憎的目的濫用神的名就是更大的罪，譬如用神的名行邪術、詛咒人、趕鬼，以及行其他邪惡的妖術。<sup>b</sup> 然而這誠命特別禁止神不許可的起誓，因為這是對神的名最邪惡、可憎的濫用，而神藉禁止這類的起誓有效地攔阻我們褻瀆祂的聖名（cf. 申五 11）。<sup>c</sup> 神在這誠命中所吩咐的是有關敬拜祂和敬畏祂名的事，而不是人與人之間的平等對待。若這誠命也是指我們對別人所當盡的愛，那它就毫無意義地重複後半塊法版的誠命，因神在後半塊法版的誠命中咒詛作偽證和假見證危害社會的人。神對十誡的歸類，也支持我們這樣的解釋，因此我們得

知，神在這條誠命中捍衛自己的權柄、保護自己名的聖潔，而不是教導人與人之間當盡的義務。

### 23 起誓是指求告神作證

<sup>b</sup> 首先，我們必須明白起誓的定義為何。起誓是人求告神為他所說的話作證，因此，那些明顯侮辱神的咒詛不適合被稱為起誓。聖經多處表明正當的起誓是某種敬拜神的方式。譬如，當以賽亞預言亞述人和埃及人將與以色列人在同一恩約中時，他說：「他們說迦南的方言，又指著萬軍之耶和華起誓。」（賽一九 18）即指著耶和華的名起誓，宣告自己是屬神的人。同樣地，當以賽亞預言神的國度必將興旺時，他說：「這樣，在地上為自己求福的，必憑真實的神求福；在地上起誓的，必指真實的神起誓。」（賽六五 16 p.）耶利米也說：「他們若殷勤學習我百姓的道，指著我的名起誓說：『我指著永生的耶和華起誓』，正如他們從前教我百姓指著巴力起誓，他們就必建立在我百姓中間。」（耶一二 16 p.）且聖經也告訴我們：當人指著神的名起誓時，人就是在為自己的信仰作見證，因這就是在承認神是永恆和不可更改的真理。我們的起誓不但證明我們相信神比其他的神更能為真理作見證，也是在承認唯獨神自己才是真理，<sup>b</sup> 能將隱藏

# 加爾文

## 基督教要義 · 上 ·

的事顯明出來，並鑒察人心（林前四 5）。因當人的見證不足時，人就求告神作證人，特別是當人想證明的是良心。

因此，神向一切指著假神起誓之人發烈怒，並將之視為公開背叛祂的明證：「你的兒女離棄我，又指著那不是神的起誓。」（耶五 7，Vg.）神威脅審判這罪就證明它的嚴重性：「我必從這地方剪除……那些敬拜耶和華指著祂起誓，又指著瑪勒堪起誓的。」（番一 4—5 p.）

### 24 虛假的起誓玷污神的名

<sup>b</sup> 既然神喜悅並認定我們的起誓是對祂的敬拜，我們就當謹慎，免得我們的起誓非但沒有敬拜神，反而羞辱、藐視或毀謗神的名。妄指神的名起誓是對神極大的冒犯，律法將之稱為「褻瀆」（利一九 12）。若奪去神的真理，祂還有什麼呢？祂就不再是神了。而當我們利用神來支持和贊成謊言時，就是奪去祂的真理。所以，當約書亞鼓勵亞干認罪時說道：「我兒，我勸你將榮耀歸給耶和華——以色列的神」（書七 19），這明顯暗示當人奉神的名作偽證時，是極嚴重地玷辱神的名。這並不奇怪，因為當人妄指神的名起誓時，就是陷神於不義。顯然法利賽人在《約翰福音》中求告神作證（約九 24），就證明這是猶太人

慣用的起誓方式。聖經對起誓的記載教導我們應當謹慎：「我指著永生的耶和華起誓」（撒上一四 39）、「願神重重的降罰於我」（撒上一四 44；cf. 撒下三 9；王下六 31）、「我呼籲神給我的心作見證」（羅一 9；林後一 23，經文合併）。這些經文都證明：當人指著神的名為他所說的話作見證時，同時也在求神報應他的偽證。

### 25 無關緊要的起誓

<sup>b</sup> 若人在無關緊要的事上起誓就是輕看神的名，因這也是某種妄稱神名的方式。即使我們沒有作偽證也並不表示無罪，除非 <sup>a</sup> 我們同時牢記：神許可和 <sup>b</sup> 設立起誓 <sup>a</sup> 不是為了人的私慾，而是為了起誓的必要性。<sup>b</sup> 如此看來，那些在無關緊要之事上起誓的人已經離開了神賜人起誓的正當用途。起誓除了在信仰或相愛上有用途以外，並無它用。如今，人在無關緊要的事上起誓並毫無顧忌地犯罪，已成為一種習俗，所以人不再認為這是罪，也因此更證明它的嚴重性。的確，在神的審判台前，神必不將之視為小罪！人習慣在閒聊中隨便褻瀆神的名，在長久和沒有受懲罰的僥倖中，逐漸習慣犯這大罪且不以為然。然而，神的誠命絕不更改，神的警告立定，將來必報應這罪。神宣告必以獨特的方式報應一切妄稱祂名的人。

人也在另一方面違背這誡命，當人們在起誓上以神聖潔的僕人代替神起誓時也是大罪，因這是將神的榮耀歸在人身上（出二三 13）。神很合理地吩咐我們要指著祂自己的名起誓（申六 13；一〇 20），神也特別禁止我們指著假神起誓（出二三 13）。使徒在以下的經文中清楚地證明這一點：「人都是指著比自己大的起誓」，神之所以指著自己的名起誓是因沒有比神更大的（來六 6—17 p.）。

## 26 難道登山寶訓不是禁止人起誓嗎？

<sup>b</sup> 重洗派者因不滿意神所吩咐的起誓，就毫無例外地禁止一切的起誓，因為他們說基督禁止人起誓：「只是我告訴你們，什麼誓都不可起……你們的話，是，就說是；不是，就說不是；若再多說就是出於那惡者。」（太五 34，37；cf. 雅五 12）<sup>32</sup> 他們這樣輕率地攻擊基督，使基督與父為仇，就如基督降世是為了廢去神的預

旨。永恆之神不但在律法之下准許人起誓（明白這點就足夠），神甚至在必要的事上吩咐人起誓（出二二 10—11）。基督宣告祂與父原為一（約一〇 30），祂所吩咐的都是出於神的命令（約一〇 18），祂的教導並非出於祂自己（約七 16）。所以，難道他們要使神自相矛盾，說神在後來禁止祂從前所吩咐人當行的事嗎？

基督所說的確實不容易明白，我們必須多花一點時間探討，除非我們留意基督吩咐的動機，否則我們就不可能正確地明白這真理。祂的目的並不是要放寬或收緊律法，而是要使人重新明白已被文士和法利賽人以詭計所敗壞的真理。只要我們明白這點，我們就不會誤以為基督禁止一切的起誓，而只是禁止那些違背律法準則的起誓。基督的言談明確地告訴我們，當時的人們只注重避免作偽證，然而律法不止禁止作偽證，也禁止虛空和無關緊要的起誓。因此，律法最可靠

<sup>32</sup> 加爾文是從重洗派者那裡第一次接觸這教導。他寫他的 *Psychopannychia*（1534、1542年出版的）為了反駁他們。他在日內瓦（1537）和斯特拉斯堡（1539）與他們爭辯。慈運理在他的單張 *In Catabaptistas strophas elenchus*（1527）中也反駁了這教義（Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess III. 406 ff.; tr. S. M. Jackson, *Selected Works of Huldreich Zwingli*, “Refutation of Baptist Tricks,” pp. 206 ff.）。加爾文也在他的 *Brieve instruction contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*（1544）中反駁重洗派者的這教義，seventh article（CRVII. 92 ff.; 參閱 OS III. 361）。參閱 W. E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1539—1564*（Hartford Seminary dissertation, 1959），pp. 212 ff.。

的解釋者主耶穌基督警告：不只虛假的起誓是邪惡的，起誓本身也是邪惡的（太五 34）。為何說「起誓本身」是邪惡的呢？顯然祂指的是妄稱神名的起誓，基本上，祂並沒有禁止律法上所吩咐的起誓。我們的仇敵以為若他們斷章取義地抓住「什麼誓都不可起」<sup>33</sup>，他們的辯論就更有說服力。然而，這並不是指「起誓」，而是指之後所列舉的那些起誓方式。這也是他們的謬誤之一，即他們以為在他們指著天地起誓時，並沒有冒犯神的名。因此在主禁止他們主要犯這罪的方式之後，祂也除掉他們一切的藉口，免得他們以為指著天地所起的誓不會得罪神。<sup>e</sup> 我們也應當順便提及：儘管沒有提到神的名，然而人卻以間接的方式以祂的名起誓，比如他們指著生命的光、他們的飲食、洗禮，或其他神恩待他們的象徵起誓。當基督禁止人以天地或耶路撒冷起誓時（太五 34—35），並非如一些人所認為的，是在斥責他們的迷信。祂反而是在斥責那些隨便間接起誓之人的把戲，就如他們沒有玷污神的聖名，然而神的名刻在祂賞賜人的一切恩惠之上。那麼，當他們以某個必死的人、必死或已死的人，或天使取代神起誓時，罪就更

重，就如在外邦的族類中，他們以國王的生命和權柄起誓好表示自己的忠心——這可憎惡的罪。因這種錯誤，將人當作神的行為就抹去和竊取了獨一真神的榮耀。當我們有意以神的聖名證明我們的誓言時，儘管是間接的，但神的威嚴在一切諸如此類的起誓上就已受玷辱了。當基督說：「什麼誓都不可起」時，就除掉我們一切虛空的藉口。雅各在重複我所引用基督的這段話時有同樣的用意（雅五 12）。這樣輕率的起誓儘管玷污神的名，卻在世上屢見不鮮。如果你將「什麼誓都不可起」這一詞解釋為基督禁止一切的起誓，那麼你如何解釋祂接下來說的話呢？「不可指著天起誓，不可指著地起誓」等等。基督的這話顯然充分揭露猶太人用以掩飾自己罪惡的那些手段。

## 27 個人間的起誓是被允許的

<sup>b</sup> 對理智的人而言，無疑基督在經文中所斥責的就是律法所禁止的起誓。因基督在世上作了祂所教導完美生活的典範，並且祂親自在恰當的時候毫不猶疑地向神起誓。主的使徒既然在萬事上效法他們的主，無疑也在這事上效法祂。誰敢說若主禁止一切

<sup>33</sup> 慈運理, *In Catabaptistas strophas elenchus*, 1527, loc. cit.; 加爾文, *Brieve instruction: contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544), pp. 95 f. °

的起誓，那麼保羅自己怎會起誓呢？然而在必要時，他毫不猶疑地起誓，有時甚至咒詛（羅一 9；林後一 23）。

然而這問題仍未解決。因一些人以為唯有公開的起誓在這禁止之外，<sup>b(a)</sup> 例如那些官長要求和履行的起誓，以及那些國王在簽訂條約時所慣用的起誓，或國民以王的名義起誓，<sup>b</sup> 或士兵在服役時起誓，諸如此類等等。他們說保羅宣告福音的尊嚴時所起的誓也屬於這類，因為使徒是神公開所差派的使者<sup>34</sup>。<sup>b</sup> 我當然不否認這些是最安全的起誓，因為是聖經最可靠的證據所支持的。在有爭議的事上，官長有責任要求證人發誓，而證人就在這起誓之下作證，使徒提到人與人之間的紛爭就是以這種方式解決的（來六 16）。在這誡命之上，聖經許可法官和證人如此行。

我們也可以查考古時的外邦人公開莊嚴地舉行宣誓儀式。而他們卻將一般輕率的起誓視為無關緊要，就如這些啟示與神的威嚴毫不相干。

然而對於個人的起誓我們採取保守的態度，只要是莊嚴、有聖潔的意圖、敬虔，並在恰當場合所起的誓。因這樣的起誓既理智又有敬虔之人的

榜樣支持。若個人在某件嚴肅的事上求告神做審斷是符合聖經的（撒上一二 12），因此我們有更充分的理由求神作證。你的弟兄若指控你背信棄義，為了確實相愛的本分，你當力求為自己陳明清白。無論你怎樣解釋，他都不滿，因他頑固的惡意。若你的名義受到嚴重的威脅，你可以無罪地求告神的審斷及時表明你的清白。我們若將「審斷」以及「作證」相比較，那麼求神審斷比求祂作證更慎重。據此，我們毫無根據禁止人求告神作證。聖經上有許多類似的例子。若有人說亞伯拉罕和以撒與亞比米勒之間的起誓是公開的起誓（創二一 24；二六 31），那麼，顯然雅各和拉班就是個人之間以共同的起誓確認了他們的盟約（創三一 53—54）；波阿斯個人以同樣的方式確立了他所應許與路得的婚姻（得三 13）；俄巴底個人本是公義敬畏神的人，他以起誓宣稱他想說服以利亞相信的話（王上一八 10）。

我認為最好的原則是要謹慎起誓，免得輕率、不加分辨、放蕩，或無關緊要地起誓；我們的起誓必須有正當的理由——或榮耀神，或造就弟兄<sup>35</sup>，這就是本條誡命的目的。

<sup>34</sup> 他在這裡所責備的立場是慈運理主張的(*op. cit.*, p. 408)。在 1536 年的《基督教要義》版本中加爾文的立場與慈運理的一樣 (ch. 5; *De lege, mandatum iii*; OS I. 45 f.)。

<sup>35</sup> Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae* (Strasbourg, 1536), pp. 135 ff.

**b(a)** 第四誡

「當記念安息日，守為聖日。六日要勞碌做你一切的工，但第七日是向耶和華——你神當守的安息日。這一日……無論何工都不可做」等等（出二〇 8—10，cf. Vg.）

**28** 概論

<sup>b</sup> 這條誡命的目的就是，要放棄自己一切的喜好和想做的事，並默想神的國，及以神所立定的方式默想神的國。既然這誡命有別於其他的誡命，那麼就須以不同的方式解釋。<sup>b(a)</sup> 早期的教父習慣將這誡命稱為預表，因它吩咐當時的人謹守一日為聖，而這一日與其他的預表一樣，在基督降臨時被取消了<sup>36</sup>。<sup>b</sup> 然而他們只說對了一半，我們必須更深入地解釋這誡命，以及思考守這誡命的三個條件。首先，天上的立法官賞賜人安息日，是要向以色列百姓預表屬靈的安息，且在這日中，信徒應當放下一切的私事，好讓神在人心裡運行祂的工。其

次，祂吩咐人在指定的某日聚集聆聽律法和正式地敬拜神<sup>36x</sup>，或至少將這日分別為聖，默想神的作為，並藉此記念、操練自己的敬虔。<sup>b</sup> 最後，神喜悅賞賜一日給僕婢和一切在他人權柄之下的人安息，好讓他們在勞碌中得以歇息。

**29** 安息日的誡命也是應許

<sup>b</sup> 聖經多處教導我們：安息日主要是對屬靈安息的預表<sup>37</sup>，也是神賞賜安息日的主要目的。在神吩咐人遵守的所有誡命中，這是神最為強調的一條（民一五 32—36；出三一 13 ff.；三五 2）。<sup>b(a)</sup> 當神喜悅藉眾先知的口指明當時的信仰與真理相背時，祂指控祂的安息日被人玷污了，沒有人遵守，也沒有人將之分別為聖，就如人一旦忽略對神的尊敬，就毫無可尊榮神的（結二〇 12—13；二二 8；二三 38；耶一七 21，22，27；賽五六 2）。<sup>b</sup> 遵守這誡命最蒙神悅納，所以古時的信徒在所有的聖言中，極為珍惜安息日的啟示。在

<sup>36</sup> 奧古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 10 (MPL 44.194; tr. NPNF V. 406); *Sermons* cxxxvi. 3 (MPL 38. 752). 參閱 II. 7. 16, note 22.

<sup>36x</sup> 「或至少……作王」這句話出自 1545 年的版本。

<sup>37</sup> “*Spiritualis quietis adumbrationem*”; 參閱 “*umbratile*” in sec. 28. 安息日預表天上的安息也是奧古斯丁的教導，*Against Two Letters of the Pelagians*, loc. cit.; *Sermons* 9. 3. 3; 33. 3. 3 (MPL 38. 77, 208); *Letters* 4. 9. 17 (MPL 33. 212; tr. FC 12. 274). 赫西 (J. A. Hussey) 在他的 *Bampton Lectures*, 1860, lectures 3 to 6 中教導歷史上的基督徒對安息日的看法，這作品值得我們參考。

《尼希米記》中，利未人在公眾聚會中如此說：「又使他們知道你的安息聖日，並藉你僕人摩西傳給他們誠命、條例、律法。」（尼九 14 p.）由此可見，在律法所有的律例中，安息日是最被先知看重的誠命之一。一切關於安息日的律例都高舉安息日所包含的奧祕。摩西和以西結都極奇妙地描述安息日的奧祕。我們在出埃及記中看到：「你們務要守我的安息日；因為這是你我之間世世代代的證據，使你們知道我——耶和華是叫你們成為聖的。所以你們要守安息日」（出三一 13—14；cf. Vg.；cf. 三五 2）。「故此，以色列人要世世代代守安息日為永遠的約。這是我與以色列人永遠的證據」（三一 16—17，cf. Vg.）。以西結更充分地說明這一點，他的重點就是：安息日是一種象徵，讓以色列人明白是神自己使他們成聖（結二十 12）。既然成聖在於治死自己的意志，那麼安息日這外表的象徵與人心的真相就有非常密切的關係。<sup>b(a)</sup> 在安息日我們必須歇下一切的工，讓神在我們心裡做工；我們必須將自己的意志交託給神；我們的心也要獻給祂；我們也必須放棄一切肉體的情慾。簡言之，我們必須從自己勞碌的一切私事中歇息，以致當神在我們心中運行時（來一三 21），

我們能在祂裡面得安息（來四 9），就如使徒所教導的。

### 30 第七日

<sup>b(a)</sup> 就猶太人而論，在七日中謹守一日安息代表那將來永恆的安息。主以自己的榜樣肯定安息日，好讓猶太人更敬虔地遵守這日。人若知道他遵守安息日是效法造物者，必定成為人極大的鼓舞。

人若想知道七這個數字（這數字在聖經上代表完美）是否有隱密的含義，那麼其解釋就是神喜悅挑選這數字代表永恆。<sup>b(a)</sup> 摩西所說的一句話證明這一點。他描述創造之工的最後一天為：「神歇了祂一切創造的工。」（創二 3）我們也能從另一方面解釋這數字：主向我們啟示到了世界末日安息日才得以完全。今世我們開始在主內安息，我們在謹守這誠命中每日都有新的長進。然而既然我們仍得與肉體作戰，直到以賽亞的預言應驗，我們才得以休戰：「每逢月朔、安息日，凡有血氣的必來在我面前下拜」（賽六六 23），直到神作「萬物之主」（林前一五 28）。如此看來，神藉第七日為祂百姓預表祂在世界末日將完成的安息，好讓他們今世藉安息日不斷地默想、仰望這完全<sup>38</sup>。

<sup>38</sup> Gregory the Great, *Moralia in Job* 35. 8. 15—17 (Job 42:8) (MPL 76. 757 ff.; tr. LF XXXI. 671 ff.). 參閱 Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae*, pp. 299 f.

**31 安息日的應許在基督身上得以成就**

<sup>b</sup> 若有人認為以上對七這數字的解釋太玄，我並不反對有更簡單的解釋，就是：神為祂的百姓預定某一日，使他們在律法的教導下不斷地默想將來屬靈的安息，<sup>b</sup> 以及祂指定第七日，或因為祂預知一日是足夠的；或讓祂自己的榜樣更激勵他們；或至少教導他們安息日唯一的目的就是使他們效法造物者的榜樣。不論我們接受何種解釋都大同小異，只要我們明白安息日所預表的主要奧秘已被啟示：從我們的勞碌中得永恆的安息。先知們多次提醒猶太人思考這事實，免得他們以為停止了肉體的勞碌就算盡了自己的本分。除了以上所引用的經文之外，還有以賽亞的這處經文可供參考：「你若在安息日掉轉你的腳步，在我聖日不以操作為喜樂，稱安息日為可喜樂的，稱耶和華的聖日為可尊重的；而且尊敬這日，不辦自己的私事，不隨自己的私意，不說自己的私話，你就以耶和華為樂。」（賽五八 13—14，cf. Vg.）

<sup>b(a)</sup> 無疑地，主基督的降臨廢止了這誠命儀式的部分。<sup>b</sup> 因祂自己本身就是真理，祂的降臨廢除了一切對祂的預表；祂是真理的本體，在祂降臨時，其影兒就拋在身後，祂就是安

息日的應驗。「我們藉著洗禮歸入死，和祂一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀從死裡復活一樣。我們若在祂死的形狀上與祂聯合，也要在祂復活的形狀上與祂聯合。」（羅六 4—5 p.）因此，保羅在另一處寫道：安息日（西二 16）是「後事的影兒、那形體卻是基督」（西二 17），這就是保羅在此處經文所清楚教導的真理。安息並不侷限於一日，而是我們一生都當記念的，直到我們完全治死一切的私慾並充滿神的性情。如此，基督徒們就當離棄迷信並遵守節期。

**32 安息日的吩咐超過外在的遵守到何等程度**

<sup>b</sup> 謹守安息日的後兩個原因並不侷限於舊約時代，而是適用於每一個時代。儘管安息日的儀式已被廢止，我們仍然應當：（1）<sup>b(a)</sup> 在規定的日子聚會、聆聽真道、領聖餐，以及共同公開地禱告（cf. 徒二 42），（2）讓僕婢和工人從勞碌中得歇息<sup>39</sup>。的確，神吩咐安息日時也包括這兩項在內，<sup>b</sup> 只要我們查考猶太人的歷史，就能充分證明第一項。摩西在《申命記》中也教導第二項：「使你的僕婢可以和你一樣安息。你也要記念你在

<sup>39</sup> Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae*, p. 300.

埃及地做過奴僕。」(五 14—15, Vg.) 在《出埃及記》中也說：「使牛、驢可以歇息，並使你婢女的兒子和寄居的都可以舒暢。」(出二三 12) 誰能否認我們和猶太人同樣與這有關呢？聖經吩咐教會當聚會，而且我們的經驗也證實我們有很大的需要。然而，除非這些聚會有指定的日子，我們怎能聚會呢？<sup>b(a)</sup> 使徒保羅告訴我們：「凡事都要規規矩矩的按著次序行。」(林前一四 40) <sup>b</sup> 除非有這規定的日子，聚會就無法按規矩和次序而行，若解除這日，教會將立即混亂並導致解散。若為了保守次序，必須與猶太人一樣在指定的日子聚會，那我們就不要以為這誡命與我們無關。因為那眷顧和憐憫我們的父喜悅照顧我們的需要，就如照顧猶太人一樣。

也許你會問：我們為何不天天聚會，就不需要區分不同的日子？但願神如此吩咐我們！的確，人需要每日抽出時間——為了獲得屬靈的智慧。但既然許多人的軟弱攔阻他們每日聚會，並因愛的吩咐我們不可強求他們如此行，所以我們不妨順從神為我們立定秩序的旨意。

### 33 我們為何在禮拜天守安息日呢

<sup>b</sup> 我有必要在這問題上做更詳細的解釋，因如今某些激進份子在主日的教義上攪擾眾人<sup>40</sup>。他們說基督徒之所以無法完全離開猶太教，是因為他們堅持謹守節期。然而我的答覆是：謹守節期並不將我們圈在猶太教之內，因在謹守節期上我們與猶太人有極大的不同。我們並不是將此日視為儀式而過分地遵守之，或以為遵守本身是某種屬靈的大奧祕，我們遵守這日作為保守教會聚會的次序。然而，保羅禁止人在遵守這日上論斷信徒，因這日不過是「後事的影兒」(西二 17)。為此，保羅恐怕在加拉太信徒中的勞力「枉費了功夫」，因他們仍然「謹守日子」(加四 10—11)。他也向羅馬信徒宣告：<sup>b(a)</sup> 區分各日的不同是迷信的(羅一四 5)。<sup>b</sup> 除了愚昧的人，誰不明白使徒所談謹守的含義為何？因他所勸勉的對象不相信安息日的目的是要保守教會的次序，而誤信安息日只是預表屬靈之事，因而抹去了基督的榮耀和福音的亮光。<sup>b(a)</sup> 因此，他們放下手中的工並不是因這工攔阻他們盡屬靈的本分和默想神的話

<sup>40</sup> 其中一些「激進分子」在1537年到了日內瓦，這是那裡的一位公民克林那斯 (Colinaeus) 或稱為科隆 (Colon) 因他對洗禮和安息日不正統的觀念被關在監獄裡。克里斯多福·法布里 (Christopher Fabri)，是在托農 (Thonon) 的一個牧師，寫信給日內瓦的牧師告訴他們這個消息。赫明尼亞 (Herminjard) 把這封信帶給他們，信上也有赫明尼亞的一些解釋 (Correspondance IV. 270 ff.)。

語，而是過於繁瑣地遵守，想像藉著謹守這日就得以尊榮神從前一次所吩咐過的奧秘，<sup>b</sup> 保羅所斥責的是這分辨節期的荒謬方式，而不是斥責為了教會的次序挑選神所吩咐的一日。事實上，在保羅所開拓的教會中，他們是為這緣故遵守安息日，因他吩咐那日作為哥林多信徒聚會的日子，為了捐款援助耶路撒冷的信徒（林前一六2）。若有人擔心遵守主日成為迷信，那麼當時猶太人遵守眾多的節期就更需要擔心了。事實上，為了破除迷信，神取消了猶太人的安息日<sup>41</sup>，而為了保守教會的禮節、次序，以及和睦又另立了一個安息日。

### 34 屬靈地遵守安息日\*

◦ 初代教會的信徒在極其謹慎地考慮後，才用主日代替猶太人原來的安息日。安息日所預表的真安息在主的復活上已經應驗，並且復活也顯明神設立安息日的目的。然而既然這復

活廢止了一切對安息日預表的影兒，所以神吩咐基督徒不要留戀預表的儀式。<sup>b</sup> 因此，我也不會緊抓「七」這數字不放，而使之成為教會的另一條約束。我也不斥責教會在其他重要的日子中聚會，只要他們不使這日成為迷信。若他們有規律和次序地聚會，就可遠避迷信。

<sup>b(a)</sup> 綜上所述，雖然神在這影兒之下向以色列人啟示真理，但卻毫無隱密地向我們陳明。首先，我們當終生默想神將使我們脫去一切勞碌之永恆的安息，好讓神能藉祂的聖靈在我們心裡做工。其次<sup>41x</sup>，我們每一個人都當趁自己的機會敬虔地默想神的事工、殷勤地操練自己。<sup>b(a)</sup> 再者，我們也當一同遵守教會所設立合乎律法的次序，為了聆聽真道、領聖餐並聚集禱告。最後，我們不應當不人道地轄制那些在我們權柄之下的人<sup>42</sup>。

<sup>a</sup> 以上我已充分反駁那佔據人心的假先知的繁文縟節。他們宣稱神只

<sup>41</sup> 這裡和 34 段清楚地表示加爾文（就如韋敏斯德信條的教導一樣 [XXI. 8]）認為禮拜天並不是指舊約的安息日改到每個禮拜的第一天，而是指在舊約的安息日取消後，為了教會的秩序和信徒的造就另外設立的一個新日子。

<sup>41x</sup> 這句話出自 1545 年的版本。

<sup>42</sup> 加爾文在這裡指的是卡西奧多魯斯 (Cassiodorus), *Historia tripartita* IX. 38，而且這一段是出自蘇格拉底的 *Ecclesiastical History* 5. 23 (MPL 69. 1153; MPG 67. 625 f.; tr. NPNF 2 ser. II. 130)。然而卡西奧多魯斯沒有提到對佣人的壓迫。路德在他的《大要理問答》中強調安息日是歇工之日 (1529)。英國的改革者也有同樣的教導，譬如約翰·何柏 (John Hooper) 和托馬斯·培根 (Thomas Becon)。參閱 Parker Society, Hooper, *Early Works*, pp. 337—351; 培根, *Catechism*, etc., pp. 82 f。

有取消這誡命儀式的一部分（他們是指「指定的」第七日），然而道德部分卻仍被保留，即神指定七日中的一日<sup>43</sup>。然而這樣說無異於羞辱猶太人，因為只是改變日子，卻仍然保留將七日中的一日分別為聖。<sup>b</sup> 因為這也和猶太人一樣區分不同的日子。<sup>a</sup> 我們也看到了他們這樣教導所產生的後果。那些跟隨他們的人對安息日的迷信比猶太人更甚<sup>44</sup>，他們就如以賽亞書當時所斥責的猶太人一樣（賽一 13—15；五八 13）。<sup>e</sup> 然而我們應當特別地堅守這總體的原則：為了避免信仰在我們中間衰殘或滅絕，我們應當勤勉不斷地參加聚會，並且善用神所賜給我們外在的幫助來推動向神屬靈的崇拜。

#### <sup>b(a)</sup> 第五誡

「當孝敬父母，使你的日子在耶和華——你神所賜你的地上得以長久」（出二〇 12，cf. Vg.）

#### 35 十條誡命的寬廣範圍

<sup>b</sup> 其目的是：既然耶和華喜悅維持這時代的治安<sup>45</sup>，那麼祂所賞賜給社會的各種權利我們不應違反。本條誡命的總綱就是：我們應當尊敬神所安排在我們之上的人，並當以尊榮順服，並感激對待他們。相對地，神禁止我們以藐視、頑梗，或忘恩負義攻擊他們的尊嚴，因「尊榮」這詞在聖經上有廣泛的意義。當使徒說：「那善於管理教會的長老，當以為配受加倍的敬奉」（提前五 17），他不但指當將應得的尊敬歸給他們，也指那是他們的職分所應得的待遇。神賜給我們這條順服的命令與人敗壞的本性有激烈的衝突，因人頭腦發脹、苛求顯貴的權位，順服對他而言是勉強的。所以，神以一種至為可親且最不令人反感的誡命，作為模範。因這樣祂就能更易於軟化、扭轉我們的心意，使我們逐漸習慣順服。神給予我們最易於接受的順服，就是使我們逐漸習慣於遵守一切神所設立的權柄，且一切順

<sup>43</sup> 參閱 Albertus Magnus, *Compendium veritatis theologicae* (Venice, 1485) V. 62; Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. c. 3 ad 2; II IIae. cxxii. 4 ad 1.

<sup>44</sup> 參閱 *Catholic Encyclopedia* articles “Constitutions,” “Constitution, papal.” 加爾文反對守舊約式的安息日。從中世紀開始，有許多更正教徒以律法主義的方式守安息日。中世紀的悔罪規則書中也包括對違背安息日之人嚴厲的處罰。參閱 J. T. McNeill and H. M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance* (Records of Civilization XIX), index, s.v. “Sunday.” 加爾文的立場與第二瑞士信條XXIV相似。這信條「禁止以猶太人的方式守安息日」。

<sup>45</sup> “*Dispositionis*.” 參閱 I. 13. 6: “*Dispositionem vel oeconomiam*”.

服的理由都是相同的。事實上，主以自己的稱號與祂所賞賜權利的人一同分享，為了保守這權利。「父」、「神」、「主」唯獨屬祂，甚至每當我們聽到其中的稱號時，便禁不住深刻地意識到神的威嚴。所以主賞賜那些分享祂名號之人微亮的光輝，好讓個人照自己在社會上的地位被人認識。因此，從我們父親的身上就應當看出某種屬神的光輝，因祂帶有神的稱號並非毫無意義。那被稱為「王子」或「郡主」的人也與神的尊榮有分。

### 36 神的要求

<sup>b</sup> 因此，我們應當確信主在此設立了一條普遍的原則。既然知道主將某人設立在我們的地位之上，我們就當將尊敬、順服，以及感激歸給他，並盡可能地為他盡自己的本分。不論在我們之上的人配得和不配得這尊敬都無兩樣，不論他們的地位如何都出於神的護理，這就證明制定律法的神自己喜悅我們尊敬他們。然而祂已明確地吩咐我們當尊敬神與我們的父母，但這本身在某種程度上也教導我們這樣行。那些辱罵或頑梗地違背父母的人如同禽獸，不是人！所以主命令一切不順從父母的人當被治死。既然他們不認那生育他們，使他們得見日光的父母，他們就不配享受陽光所帶來的福分。我們以上所說的是律法

明確的教導，即這誠命提到的三種不同的孝敬：敬畏、順服，以及感恩。當主吩咐那咒詛父母的人應被治死時（出二一 17；利二〇 9；箴二〇 20），祂就設立人尊敬的本分：祂在此懲罰藐視和辱罵父母的人。當祂為不順服和悖逆的子女預旨死刑時（申二一 18—21），他便教導人當順服的本分。基督在《馬太福音》十五章中所論的是第三種孝敬：感激，神吩咐我們當恩待自己的父母（4—6）。每當保羅提及這誠命時，他將之解釋為神所要求人的順服（弗六 1—3；西三 20）。

### 37 應許

<sup>b(a)</sup> 神加上應許是為了要鼓勵人順服這誠命；神賞賜這應許是要表明祂何等喜悅祂所吩咐的順服。<sup>b</sup> 保羅<sup>b(a)</sup> 藉此尖針刺激我們的麻木，<sup>b</sup> 當他說：「這是第一條帶應許的誠命。」（弗六 2）神在第一塊石版上所賜的應許並不僅限於某個誠命，也包括整部律法。我們應當這樣理解這應許：主特意向以色列人應許迦南地為業。既然他們能佔據那地，就證明神待他們的恩惠，那麼若主已應許長壽，使他們常享祂的祝福，好表明祂待百姓的慷慨，我們就不當因此驚奇。所以這應許的含義就是：「當孝敬父母，好讓你藉長壽享受所佔據之地，因我賞賜這地證明我待你們的恩惠。」此

外，對信徒而言，神為他們的緣故祝福全地，那麼我們將今生納入神的祝福之內是應當的。所以，這應許同樣與我們有關，因我們在今生長壽是神恩待我們的明證。神應許猶太人和我們的這長壽本身不是福分，而是對敬虔之人而言，長壽代表神對祂百姓的仁慈。所以，若一個孝敬父母的兒子在未成年之前夭折（這事常發生），主仍舊毫不動搖地成就祂的應許，就如同主曾經應許那人一畝土地，至終卻賞賜他一百畝土地。其要點在於：我們應當思考神應許我們長壽，只要這長壽成為神的祝福，且這長壽唯有在證明神的恩惠上才顯出神對人的祝福。然而神在祂僕人的死亡上更豐盛和實在地證明神對他們的祝福。

### 38 神的警告

<sup>b</sup> 此外，雖然主應許長壽的福分給孝敬父母的兒女們，同時祂也暗示所有頑梗和悖逆的兒女都難逃神的咒詛。為了確保有人遵守這誡命，神藉祂的律法宣告：違背這誡命的兒女必被治死，並且死後將要受罰。即使他們逃脫這被治死的審判，神也會親自以某種其他的方式報應他們。由此我們看到許多這樣的人死於戰場或爭吵；還有一些則在意外事故中死

亡。這些人都證明神的警告並非枉然。一些人到老也未受神的懲治，然而他們在今生卻沒得到神的祝福，他們只能悲慘地漸漸衰竭，為要等待到死後受更重的刑罰。由此可見，他們的結局與蒙福的敬虔兒女有著天壤之別！

然而我們也應當順便提及，神吩咐我們只在「主內」順從父母（弗 6:1）。根據以上所立定的原則，這是理所當然的，因父母的地位是神自己賞賜給他們的，他們與神分享祂的尊榮。所以，兒女對父母的順從應當引領他們尊榮至高的父。故若父母引誘我們違背律法，我們有權力不將他們視為父母，而是局外人想誤領我們不順服天上的父親。我們也當同樣以此對待王子、君主，以及一切的掌權者<sup>46</sup>。他們擅自取代神至高的地位是不相稱和荒唐的。相反地，他們的地位反而得依靠神至高的地位，並應當引領在他們之下的人敬畏神。

#### b(a) 第六誡

「不可殺人。」（出 20:13, Vg.）

### 39 神的命令

<sup>b</sup> 本條誡命的目的是：主以某種合一使人類共存，所以人人都當在乎

<sup>46</sup> 參閱 IV. 20. 32.

其他人的安全。所以，一切暴力、損害，以及任何傷害我們鄰舍身體之事都是被禁止的。相反地，神同時也吩咐我們當盡力搶救鄰舍的性命，並幫助他們過平安的生活；當抵擋一切傷害他們的事；<sup>b(a)</sup> 他們若落在危險之中，當救助他們。<sup>b</sup> 你當留意這話是至高的律法官所說的，且要思想神以此規則引領你。究察人心和審斷人一切思想的神，若只教訓人當有外在的義行，是荒唐的。所以這誡命一樣也禁止人心裡的謀殺，也吩咐我們要從心裡拯救弟兄的性命。的確，人是用手殺人，然而盛滿怨恨之心卻孕育了殺人這罪。難道你向弟兄懷恨卻不在心裡焚燒傷害他的欲望嗎？若你不向他發怒，那就不可能恨他，因恨不過是持續的怒氣。無論你怎樣爭辯或找任何的藉口，總之無法迴避這事實——人心何處有怒氣或恨，何處就有害人的惡意。若你仍要逃避這事實，那麼聖靈已明確地宣告：「凡恨他弟兄的，就是殺人的」（約一三 15 p.）；主基督也宣告：「凡向弟兄動怒的，難免受審斷；凡罵弟兄是拉加的，難免公會的審斷；凡罵弟兄是魔利的，難免地獄的火。」（太五 22）

#### 40 神頒布這條誡命的原因

<sup>b</sup> 聖經強調本條誡命的立定有雙重的根據，因人是神的形像以及人的肉體。若我們不想破壞神的形像，我們就應當將鄰舍看為聖潔的；若我們不願成為不人道的人，我們就當愛惜別人的肉體，就如自己的一樣。我們在別處將探討這吩咐與基督的救贖和恩典有何關聯<sup>47</sup>。主喜悅我們思考人生來就擁有的兩件事情，因這樣的思考會引領我們保護人：當尊敬印在人身上神的形像，也當在他身上看到自己的肉體。如此，手指避免流他人之血的人不一定沒有犯殺人罪，人若在行為上、意圖上，或圖謀任何與鄰舍的安全衝突的事，神便將你視為犯殺人罪。此外，除非你主動地盡自己的能力和使用一切的機會關心他的安全，否則你就邪惡地違背這律法。然而聖經吩咐我們關注他身體的安全，因此可推斷我們應該以何等的熱誠和勞力關心他靈魂的安全，因主更看重人的靈魂。

#### <sup>b(a)</sup> 第七誡

「不可姦淫。」（出二〇 14，Vg.）。

#### 41 總論

<sup>b</sup> 本條誡命的目的是：因神愛清心和純潔，我們就應當遠離一切的污

<sup>47</sup> III 7. 2—7; III. 20. 38, 45—46; IV. 1. 11—19; IV. 14. 9; IV. 17. 38—40.

穢。所以，我們不當與任何的污穢或讓肉體放蕩的情慾玷污自己。神同時也吩咐我們，<sup>b(a)</sup> 因此我們生活的各方面都當聖潔和節制。<sup>b</sup> 但主特別禁止淫亂，以及誘使我們犯這污穢之罪的一切情慾。主之所以直接禁止淫亂——這最污穢和最明顯的淫亂的性犯罪（因它會在身體上烙下污點），是要引領我們恨惡一切的情慾。

神這樣造人，因祂不喜悅人獨居，而喜悅有與祂合一的配偶（cf. 創二 18），那麼人在罪的咒詛之下更需要配偶。所以當主設定婚姻時，祂就在人的這需要上給他充足的安排。婚姻關係始於神的權柄之下，也因蒙神的祝福被分別為聖。由此可見，除了婚姻以外，任何其他的聯合在神的眼目中都是可咒詛的。<sup>B(a)</sup> 神預定人婚姻制度好讓我們避免放縱一切的情慾。<sup>b</sup> 我們不要自欺，人在婚姻之外與女人同居必定受神的咒詛。

## 42 獨身

<sup>b</sup> 因人的本性，更因亞當的墮落所帶來的情慾，<sup>b(a)</sup> 除非是那些神以特殊的恩典所釋放的人，否則男人非與女人交往不可。各人都當明白神所獎賞給他的恩賜，<sup>c</sup> 貞操是神賞賜給人不可藐視的美德。然而，神不將之

賜給一些人，或暫時地賜給另一些人。所以那些被不節制所攪擾以及無法克服情慾的人應當結婚以保守他們在神賞賜他的呼召上聖潔。<sup>b(a)</sup> 對於那些無法自律的人（cf. 太一九 11），若他們不接受神為他們的不節制所提供的解決方式，就是在違抗神和抵擋祂的誠命。不可叫人向我吼鬧，就如今日許多人所做的那樣，他們說依靠神的幫助他們凡事都能做<sup>48</sup>。<sup>a</sup> 因神只有幫助那些行走在神所給他呼召的道路上的人（cf. 詩九一 1，14）。<sup>b(a)</sup> 一切不顧神幫助的人，愚昧和輕率地極力克服自己的情慾，就遠離了神的呼召。主宣告節制是祂特殊的恩賜，<sup>b</sup> 這與眾不同的恩賜，神並非不加分別地將之賞賜給所有的人，也不給教會中所有的信徒，而是教會中少數的信徒。首先，主特意談到某一類人為天國的緣故作閹人（太一九 12），即許可他們毫無攔阻地專心於天國的事。然而若有人以為作閹人在於自己的能力，保羅之前指出並非所有的人都能領受這誠命，唯有神賞賜這特殊恩典的人才能領受（太一九 11）。保羅因此做出結論：「這話誰能領受就可以領受。」（太一九 12）保羅又更清楚地教導：「個人領受神的恩賜，一個是這樣，一個是那樣。」（林前七 7）

<sup>48</sup> 埃克的 *Enchiridion*，第十九章討論神甫獨身（1541, fo. 129b）。

**43 婚姻與這誠命的關係\***

◦ 聖經明確地向我們起誓，並非所有的人能在獨身上持守貞操，即使他努力勞心這樣做。主反而賞賜這特殊的恩典給某一些人，為了保守他們更專心服事神。若我們不按神所賞賜我們的能力生活，那麼難道我們不是在與神和祂賞賜我們的本性爭吵嗎？主在此禁止淫亂，因而祂要求我們純潔和清心。只有一條持守這純潔的道路：各人當以自己的能力衡量自己<sup>49</sup>。任何人都不可輕率地藐視婚姻，認為婚姻於他無益或多餘；人也不可苛求獨身，除非他能聖潔地獨居。此外，他也不可因肉體的慵懶和方便獨身，而是因沒有婚姻的約束，他就能更用心地盡一切敬虔的本分。既然神只暫時賞賜這恩賜給一些人，人人都當單身生活到他無法再過獨身的日子。他若沒有節制的能力，他就應明白神吩咐他有必要結婚。當使徒保羅吩咐人逃避淫亂時，他就證明這一點：「男子當各有自己的妻子；女子也當各有自己的丈夫。」（林前七 2）又說：「倘若自己禁止不住，就可以嫁娶」，只要在主內（林前七 9）。首先，他指出多半的男人沒有節制的恩賜；其次，祂吩咐一切沒有這恩賜的人，

都當毫無例外地在婚姻上抵擋不潔。所以若那些不節制的人不用這方法解決他們的問題，甚至連在不聽從使徒的命令時也在犯罪。而那與女人同房的人也不可誇耀，好像他在貞潔的事上是無可指責的，他的內心卻慾火中燒！保羅將清潔定義為「身體和靈魂都聖潔」。他說：「沒有出嫁的是為主的事掛慮，叫身體、靈魂都聖潔。」（林前七 34）他雖然以理智堅定地支持以上所提到的律例，卻同時說娶妻比與妓女同房而污穢自己更好（林前六 15），他還說：「與其慾火攻心，倒不如嫁娶為妙」（林前七 9）。

**44 節制和貞潔**

<sup>b</sup> 若夫妻承認他們的關係是蒙主賜福的，保羅教訓他們不可用不節制和放蕩的情慾污穢這婚姻，即使婚姻的尊榮能遮掩不節制的污穢，人卻不可為此放縱情慾。<sup>b(a)</sup> 所以已婚之人不要以為對他們而言凡事都可行，<sup>a</sup> 各人都當敬重自己的妻子，妻子也當敬重丈夫。在這敬重之上，他們不可做任何與婚姻的尊榮不相稱的事。

<sup>b(a)</sup> 在主內的婚姻應當節制和清潔，免得夫妻放縱各種污穢的情慾。安波羅修以嚴厲卻公平的判斷譴責這

<sup>49</sup> 這與賀瑞斯 (Horace) 的教導一樣，*Epistles* I. 7. 98 (LCL edition, Horace, *Satires, Epistles, and Ars Poetica*, pp. 302 f.)。

放蕩之罪：他稱那在婚姻上不顧廉恥之徒就是與妻子犯姦淫<sup>50</sup>。

<sup>b</sup> 最後，再次斥責淫亂的至高律法頒佈者是誰？就是那絕對有權占有我們的神，就是祂吩咐我們應當在心靈和身體上正直。所以，在祂禁止我們淫亂時，祂同時也以放蕩的衣著、污穢的手勢和猥褻的言詞引誘別人為不潔。亞基老（Archelaus）對穿著放蕩的青年的談話極有道理，即不管人在任何的肢體上不潔都是污穢的<sup>51</sup>，因我們在乎的是那恨惡一切在靈魂或身體上不潔的神。萬一有人不信，我們要記住神在此誠命上稱讚清心，而且在祂要求我們清心的同時，也禁止我們不潔。因此，若你願意順服神，就不可慾火攻心、眼目不可充滿色慾、不可以粗鄙的珠寶妝飾身體、舌頭不可以猥褻的淫詞，或以毫不節制的貪食玷污自己的思想，因這一切的罪就如臉上的斑痕，污穢人的清心。

<sup>b(a)</sup> 第八誡

「不可偷盜。」（出二〇 15，Vg.）。

## 45 總論

<sup>b</sup> 本條誠命的目的是：既然神憎惡不公義，那麼我們就應當將各人所應得的歸給祂（羅一三 7）<sup>52</sup>。所以，神禁止我們覬覦別人的財產，也同時吩咐我們忠實地幫助各人保守自己的財產。

我們要思考人所擁有的一切並非偶然而獲得，而是出於至高主耶和華的分配。<sup>b(a)</sup> 因此，每當我們以不光彩的手段奪取別人的財富時，我們就是置神聖潔的律法於腦後而不顧。有多種不同的偷竊行為，其中之一便是以暴力搶奪，另一種則是以詭詐的手段騙取錢財，<sup>b</sup> 還有一種是以看似合法的手段巧取別人的財物。最後一種則是以甜言蜜語、打著贈送的幌子騙取他人的財物，假裝說他要送給你。

我們無須贅述偷竊的各種手段。

<sup>b(a)</sup> 我們當留意，一切向我們鄰舍巧取強奪的詭計——因這些詭計並不是要真誠地關心鄰舍，而是要以某種方式欺騙或傷害他——都被視為偷盜。<sup>b</sup> 即使這些財產在法庭上被判決給你，神卻不如此判決。因神看出乖僻之人的詭計——這人誑騙單純幼稚的人，直到他受騙上當。神滲透一切苛刻和

<sup>50</sup> 奧古斯丁 *Against Julian* II. 7. 20。奧古斯丁在這裡引用安波羅修對《哥林多前書》七章 29 節的解釋，而這解釋這作品已經絕版了 (MPL 44. 687; tr. FC 35. 79)。

<sup>51</sup> OS III. 383, note 2.

<sup>52</sup> “*Unicuique . . . suum.*”

不人道的法律，即有權勢者用來壓迫和欺詐無助的人。祂看到詭詐的人用來勾引不謹慎之人的誘餌。所有的事情都在人的審判外，這樣不公的事情不但在錢財和地產上時常發生，也包括個人的權利，當我們拒絕向鄰舍盡當盡的本分時<sup>53</sup>，就是在騙取他們的財產。

若懶惰的管家吞吃他主人的財物，沒有細心照料家務，他或無理地開支，或揮霍交付給他的財務，若僕人恥笑主人；或洩密；或在任何方面出賣主人的性命或財物；另一方面，若主人殘暴地侵擾他的奴僕，在神的眼中這一切的行為都被視為偷竊。因我們若不按自己的地位盡職盡責，我們就是奪去和濫用他人的錢財。

#### 46 本條誠命吩咐我們關心別人的財物\*

<sup>b</sup> 我們若滿足於自己的身分，並勤勞地、誠實地和合法地掙錢，我們就在遵守這誠命。只要我們不妄想以不正當的手段發財，也不企圖奪取鄰舍的財產據為己有；只要我們不以血腥的手段強奪別人的財物只為了積蓄自己的產業；只要我們不以瘋狂的方

式向各處攫取財物，不管採用公平或骯髒的手段，滿足我們的貪婪或奢侈的心。<sup>b(a)</sup> 另一方面，我們應當堅持這目標：盡心以自己的勤勉和財物忠心地幫助眾人保護他們的財產，但若我們非與不忠心和詭詐的人相處不可，我們要有心裡準備放棄自己的一些財物而不要與他們相爭。並不止如此，我們也應當與窮困的人分享自己的財物，以我們的盈餘援助他們。

<sup>b</sup> 最後，我們個人要考慮自己對他人所盡的本分應到何種程度，並至死盡忠盡這本分。<sup>a</sup> 因此，群眾當以尊榮敬畏所有的統治者，耐心地忍耐他們的治理、順從他們的規定和法律，去行一切他們所吩咐不至使神蒙辱的事（羅一三 1 ff.；彼前二 13 ff.；多三 1）。同時，統治者也當眷顧他們的百姓、維持社會的平安、保護義人、處罰作惡的人。他們當管理萬事就如他們隨時要向神那至高的法官交帳（cf. 申一七 19；代下一九 6—7）。教會的牧師應當忠實地傳揚真道，拒絕將謬誤攙入救恩之道（cf. 林後二 17），反而要向神的百姓傳揚純潔、毫無玷污的真理。他們不但當以教導教訓百姓，也當身體力行。總之，他們當採用各種

<sup>53</sup> 路德和布塞爾也有類似的教導。布塞爾的 *Das ihm selbs (Traité de l'amour du prochain)* (1523) 特別強調這教導；French tr. H. H. Strohl (Paris, 1949), pp. 55 f.; English, P. T. Fuhrmann, *Instruction in Christian Love*, p. 40。

權柄作眷顧羊群的好牧人 (cf. 提前三；提後二 4；多一 6 ff.；彼前五)。信徒也當將他們當作神的使者和使徒接受他們，並將至高的主所賞賜給他們的尊榮歸給他們，也當照看他們生活的需要 (cf. 太一〇 10 ff.；羅一〇 15，一五 15 ff.；林前九；加六 6；帖前五 12；提前五 17—18)。父母當養育、管教，以及教導神所交託給他們的兒女，不當刻薄地惹他們的怒氣或致使他們違背父母 (弗六 4；西三 21)，反而當愛惜他們，並以溫柔 and 仁慈對待他們，這才與父母的身分相稱。正如以上所述，兒女當順服父母，年幼的當敬重年長的，因主喜悅年長的受人尊敬。同時，年長的當以自己的智慧和經驗指導少年的不成熟，不當辱罵或向他們喧嚷，而是溫和地勸戒他們。僕人當勤勞和熱心地順服主人，不當只在眼前事奉，像是討人喜歡，反而要從心裡遵行神的旨意。同時主人也不當暴躁和固執地對待僕人，也不可以刻薄和虐待、壓迫他們，反而當將他們視作弟兄，是同一位天父名下的同事，所以當相愛並仁慈地對待他們 (cf. 弗六 5—9；西三 22—25；多二 9—10；彼前二 18—20；西四 1；門 16)。

因此，我勸各位當衡量自己的身分和地位，而向鄰舍盡本分，<sup>b</sup> 而且我們總要留意至高的律法官所制定的律例，使我們確知神是為了我們的心

和行為設立這律例，好使我們設法保護和促進他人的幸福和利益。

#### b(a) 第九誡

「不可做假見證陷害人。」(出二〇 16)。

### 47 總論

<sup>b</sup> 本誠命的目的是：既然神（就是真理）憎惡謊言，我們必須毫無詭詐地誠實相待。所以，我們不可以誹謗或無據地指控陷害人，也不可以欺騙使他人的錢財受損，總之，不可以無據的惡言和無禮的言行傷害他人。這誠命同時也吩咐我們以說實話忠心地盡量幫助眾人，為了保護他的名譽和財產。主似乎有意要在《出埃及記》二十三章中解釋這誠命的意義，祂說：「不可隨夥佈散謠言；不可與惡人聯手妄做見證。」(出二三 1) 同樣地，「當遠離虛假的事。」(出二三 7 p.) 主也在另一處經文中警告我們，不但不可在民中往來搬弄是非 (利一九 16)，也警告我們不可欺騙弟兄 (利一九 11)。祂在兩條具體的誠命中禁止這兩種行為。的確，就如祂在以上的誠命中禁止虐待、無恥，以及貪婪，同樣地，祂在此禁止說謊。正如以上所強調，這條誠命有兩個具體的部分。我們或以惡意和惡毒的背後誹謗損害鄰舍的名譽，或以撒謊，甚至毀壞他

人的形像、奪去他們的財物。然而無論你將這誡命理解為禁止在法庭上作偽證或私下談論一般的見證都無分別。我們總要留意這一點：神從許多同類的罪中選出某一種罪作典型，其他的罪也就包括在它之下。祂選來作典型的罪是特別污穢的罪。同時這典型的罪更易延伸到其他同類的罪，包括誹謗和破壞他人的形像——兩種傷害鄰舍不公的罪。法庭上的<sup>b</sup>假見證總離不開偽證，褻瀆和違背神聖靈的偽證在第三誡中被明確禁止。當我們以說實話樹立他人的好形像以及使之獲益時，我們就在公義遵守誡命。這條誡命對人而言顯然是公平的。既然美名勝過大財（箴二二1），那麼我們破壞他人的名譽比奪去他的財產損害更大。然而在搶奪他人的錢財上，有時我們的假見證與用手扒竊會導致一樣嚴重的後果。

#### 48 鄰舍的好名譽

<sup>d</sup> 然而令人驚訝是，我們多次在這方面不加思索地犯這罪！不常犯這罪之人實在稀少。我們樂於在省察和揭露別人的罪上享受毒氣的甘甜，我們也不可以為若在許多的事上不撒謊就得以推脫這罪。因那保護弟兄名譽、免遭謊言損害之人也希望在真理之下保守他的名譽免受玷污，儘管他只在乎他們的名譽不受謊言的損害，

就暗示他承認神將他人的名譽交在他的手中。我們知道神在乎人的名譽，這當主已激勵我們保護我們鄰舍的好名譽。因此，神普遍地禁止人說人壞話。「惡言」的意思並不是管教人的責備，也不包括指控或法庭上的告發。為了懲治，也不包括公開譴責作惡的人，好使其他的惡人戰兢，也不包括揭露因無知即將遭遇的危險。我們所說的「惡言」，意思是出於惡意，可惡地指控人以及放肆地損害他人的名譽。

<sup>b(a)</sup> 事實上，這誡命甚至擴張到禁止我們假裝以開玩笑的方式<sup>b</sup>，惡毒地取笑人。一些人這樣說，是為了贏得別人對他們能言善辯的稱讚，雖然傷害別人和使之羞愧，他們時常以傲慢的言語深深地傷害他們的弟兄。神——我們至高的律法官，不但統治我們的舌頭，也一樣統治我們的耳朵和心，我們不只否認急於傾聽惡毒之言，急於做出公正的判斷，也一樣是被禁止的。我們若說神恨惡舌頭的惡言，卻接受心裡的惡意，是極其荒謬的事。<sup>b(a)</sup> 所以，我們若真敬畏和愛神，就當盡量在神所吩咐我們愛人的誡命之下，不把舌頭或耳朵獻給惡言和刻薄的機敏，也不將心無理地獻給無懼的臆測。我們反而當公平地判斷他人的言行，也要真誠地在我們的心、耳，和舌頭上保守他們的榮譽。

## b(a) 第十誡

「不可貪戀人的房屋，等等。」

(出二〇 17, Vg.)

## 49 本誡命的含義

<sup>b</sup> 本條誡命的目的是：既然神喜悅我們滿心擁有愛的品格，我們就當驅除心中一切與愛不相稱的欲望。總括來說就是：我們不可讓任何有害的貪慾侵入我們的心，導致我們鄰舍蒙損。這條誡命吩咐我們：我們一切所思所想所遇所起，當以我們鄰舍的利益為念。然而在此，我們碰到一個極為困擾的難題。我們以上解釋過，「姦淫」和「偷竊」都包括犯姦淫的意念和傷害與欺哄的動機。若是如此，那麼神之後另外禁止我們貪戀他人的錢財看似多餘。但只要對意圖和貪戀做出區分，這難題就迎刃而解了<sup>54</sup>。因我們在以上的誡命中將意圖解釋為在私慾束縛人心之後，意志故意許可這罪行。然而貪婪卻可在意志有意地許可之外存在，當我們的心受到虛空和邪惡的事物刺激或勾引時，這就是貪婪。主早已吩咐我們當以愛的命令約束自己的意志、計劃和行動。祂在此吩咐我們當以同樣的命令約束自己的心思意念，好讓我們的心思意

念沒有任何方面腐敗或歪曲，以至於我們的心與愛背道而馳。正如主已禁止我們的心不可傾向和陷入憤怒、恨惡、姦淫、搶劫，以及撒謊，祂在此禁止我們受這些罪的勾引。

## 50 內心的正直

<sup>b</sup> 主要求我們這樣完美的正直並非無理，因誰敢否認人心充滿愛有何不妥呢？相反地，若有人不照愛的標竿而行，誰不會說這人有問題呢？除非人先不顧弟兄的死活而只為自己的私利著想，否則他怎能向弟兄心懷歹意呢？若你全心滿有慈愛，那麼你斷不會如此起意而行。因此，人心越充滿貪戀，他就越缺乏愛。

或許有人會反對在腦海裡一閃而過的想入非非不能被視為貪戀，因貪戀的根源在於人心。我說：這種想入非非不但佔據人的腦海，也同時以貪婪擊打和引誘人心，因人一想到他必得到的東西，心就格外地激動。所以神吩咐人當有激烈美妙的愛，且不容許絲毫的貪戀攙雜。神要求人當有善於節制的心，也不容許極小的爭執使人敵對愛的律法。你是否以為我的觀點沒有權威呢？然而這是奧古斯丁首先為我開路，使我明白這誡命<sup>55</sup>。主

<sup>54</sup> 參閱 II. 2. 24; III. 3. 11—13; IV. 15. 11—12.

<sup>55</sup> 奧古斯丁, *On the Spirit and the Letter*, 36. 64—66 (MPL 44. 242 ff.; tr. NPNF V. 112 ff.) 有許多奧古斯丁解釋第十誡的附加文章是引自 Smits II 36.

預定禁止一切的惡慾，然而，主特意挑選那些眾人以為最吸引人的東西，卻同時吩咐我們當遠離它們。如此，我們就毫無可貪婪的餘地。

這就是第二塊石版的律法，充分地教訓我們：因神的緣故，我們當向人盡的本分，因愛的整個根基在於神的屬性。除非你的教導先以懼怕和敬畏神為根基，否則你在這石版上所教導人的一切本分都無濟於事。<sup>e</sup> 我即便不提醒，細心的讀者也會發現原是一條禁止貪婪的誡命分成兩半是邪惡的，<sup>56</sup> 神之所以又重複說「不可貪戀」，與我們的觀點並不衝突。因在神提到「房子」之後，祂又藉著「妻子」為開頭，列舉其他的部分。這就十分清楚的證明神一切所禁止的貪戀都被包含在這條誡命中，這也是猶太人的看法。總而言之，神吩咐我們不可偷竊，同時也要保護他人的錢財，不但不可損害或企圖以欺騙奪去這些錢財，甚至連最小的貪慾都不可起。

基督的教導包括律法的原則  
(51—59)

### 51 律法的總綱

<sup>b</sup> 那麼，神頒布整部律法的目的就不難理解：基督成全律法上的公

義，為使人將生命建立在神聖潔的典範之上。因神在律法上充分地陳明祂的屬性，若有人行出律法所吩咐的一切，他就必定在今世彰顯出神的形像。因此，當摩西特意提醒以色列人律法的基本教導時說：「以色列啊，現在耶和華——你神向你所要的是什麼呢？只要你敬畏耶和華——你的神，遵行祂的道，愛祂，盡心盡性事奉祂，遵守祂的誡命律例。」（申一〇 12—13，cf. Vg.）每當摩西指出律法的總綱時，祂就在以色列人面前重複這段話。律法的目的便是：使人以聖潔的生活與神聯合，也如摩西在別處所說，使人專靠神（申一一 22或三〇 20）。

<sup>b(a)</sup> 神所要求完美的聖潔都包含於兩塊石版之上：「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神」（cf. 申 六 5 p.；一一 13）、「卻要愛人如己」（利 一九 18 p.；cf. 太二二 37，39）。首先，我們的心裡當充滿對神的愛，這必將流露出一對鄰舍的愛。<sup>b</sup> 當保羅說這話時，含義正是如此：「命令的總歸就是愛，這愛是從清潔的心和無愧的良心、無偽的信心生出來的。」（提前一 5 p.）保羅將無愧的良心和無偽的信心放在首位。換言之，這就是產生愛心的真敬虔。

<sup>56</sup> 參閱 II. 8. 12, note 16.

那麼，若有人以為律法只教導人有關行義的一些基礎之事，即人用來開始作學徒的學問，就沒有引領人到達行善的真境界。因為世上的原則沒有比摩西和保羅在律法上所頒布的更完美。若有人不滿足於被教導如何敬畏神、屬靈地敬拜祂、遵守誡命、跟從主正直的道路，至終擁有無愧的良心、無偽的信心以及真誠的愛，那麼他將往何處去尋更完美的標準呢？因此我們確知，十誡的確教導人在敬虔和愛上一切所當盡的本分。因那些以為律法不過是教導枯燥和乏味的初步知識的人，就如律法只教導人神旨意的一半——保羅向我們證實，這些人完全不明白律法的目的。

## 52 聖經為何有時只提到第二塊石版

<sup>b</sup> 基督和使徒在總括律法時，有時不提第一塊石版，許多人便妄將之運用在第一塊石版上。在馬太福音中，基督將公義、憐憫，以及信實稱為律法上更重的事（太二三 23 p.）。我深信他在這裡所說的「信實」是指誠實待人，然而一些人將之解釋為對神的敬虔而把它擴充到整個律法<sup>57</sup>。

顯然這是愚蠢的作法，因基督所指的是那些仍用來證明自己是否公義的行為。若我們贊同這點，就不會再

懷疑基督在另一段經文中回答少年人的提問。他問的是當遵行哪些誡命才得以獲得永生，基督精練地回答（太十九 16-17）：「不可殺人；不可姦淫；不可偷盜；不可作假見證；當孝敬父母；又當愛人如己。」（太一九 18-19）因神在第一塊石版上所要求的順服通常是從人心的意圖和神所吩咐的儀式上看出。人心的意圖是隱藏的，且就連假冒偽善的人也不斷地忙於表面的儀式。然而唯有藉後半愛人如己的誡命，才得以看出人心真實的公義。

<sup>c</sup> 在先知的書卷上這事常常發生，甚至連對聖經只有一般了解的人也知道這一點。先知們幾乎每一次勸人悔改、信神、公義、憐憫，以及公平時都不提律法的前半部分。他們這樣做並不是忽略人當敬畏神的本分，反而是要求人當以義行證明對神的敬畏。的確，眾所周知：當他們吩咐人遵守律法時，他們常常強調律法的後半部分，因誡命的後半部分具體地證明人對公義和正直的熱誠。我們在此無須羅列別處的經文，因證明我在此所談論的並不困難（e.g., 賽一 18）。

## 53 信心和愛心

<sup>b</sup> 然而你會問：「難道無偽的生

<sup>57</sup> Melancthon, *Annotationes in Evangelium Matthaei* (1523), fo. 46a.

活比敬虔尊榮神更能證明公義的本質嗎？」絕對不是！但除非人真誠地敬畏神，否則他便難以在所有的方面保持對人的愛，這也是他是否敬虔的明證。此外，既然主清楚地知道，也以先知的口證實，人無法行事使神獲益，祂並不限定我們向祂盡本分，而以向鄰舍行善操練我們（cf. 詩一五 2—3，Vg.；一六 2，EV）。所以保羅說聖徒的完美完全在乎愛人如己是理所當然的（弗三 19；一 5；西三 14）。祂在別處稱愛為「成全律法」，也接著說：「愛人的就完全了律法。」（羅一三 8）又說：「因為全律法都包在『愛人如己』這一句話之內了。」（加五 14 p.）保羅在以下的話中證明他的教導與基督的教導相同：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」（太七 12）顯然，律法和先知書卷都將信心和神所要求人的敬拜放在首位，而將愛放在次要的地位。主在此的含義是律法只吩咐我們以正直和公平待人，好讓我

們因此以行為證明對神的敬畏。

#### 54 對鄰舍的愛

<sup>b</sup> 因此，我們要持守這原則：我們越在愛人的吩咐上結果子，我們的生活就越符合神的旨意和律法的要求。<sup>a</sup> 在整部律法上，我們看不到半句吩咐人為了自己肉體的利益當行或不當行的事情。因人生來極為傾向自愛——<sup>c</sup> 不論他有多遠離真理，他們仍然不忘自愛——<sup>a</sup> 神無須再頒布律法加增這已過度的愛<sup>58</sup>。而我們遵守誡命並不在乎愛自己，而在乎愛神和鄰舍，我們越不以自己的益處為念，就越能過善良和聖潔的生活，而那完全以自己的益處為念之人，卻過越來越敗壞和邪惡的生活<sup>59</sup>。

事實上，主為了向我們表明我們對鄰舍的愛應當有多大（利一九 18），祂以我們對自己的愛來衡量這一點，因人對自己的愛是最強烈的。我們當勤勉地思考主所說的這句語重心長的話。因祂並沒有像一些無知的哲學家

<sup>58</sup> 奧古斯丁, *On Christian Doctrine* I 23—26 (MPL 34. 27 ff.; tr. NPNF II. 528 f.).

<sup>59</sup> 從 54 段的一開始到此註腳，加爾文的教導與馬丁路德的 *Short Exposition of the Decalogue, the Apostles' Creed, and the Lord's Prayer*, 1520 的一段話很像。這段就是他對十誡的結論 (*Werke* WA VII. 214; tr. B. L. Woolf, 馬丁路德的宗教改革作品 (*Reformation Writings of Martin Luther*)。I. 82 f.)。路德的 *Betbüchlein*, 1522 (*Werke* WA X. 2. 388) 一字不漏地重複這句話。

<sup>60</sup> “φιλαυτία”

<sup>61</sup> 參閱 Lombard, *Sentences* III. 28, 1; 29. 1 (MPL 192. 814 f.); Aquinas, *Summa Theol.* II IIae. 26. 4—5. 在這段中加爾文採用三個字，意思與英文的 “love” 和 “charity” 相同：amor,

將自我的愛放在首位<sup>60</sup>，而將對鄰舍的愛放在次要的地位<sup>61</sup>。祂反而吩咐人將自己與生俱來的愛轉移到別人身上。因此，保羅說：「愛不求自己的益處。」（林前一三5）這些哲學家們的理論不值分文：愛自己的規則必不次於所愛的對象。然而主卻沒有制定我們對別人的愛應當低於自我之愛的規則。主表明自從人類墮落之後，人用愛這情感只愛自己。祂吩咐我們當將這愛延伸到他人身上，且我們對別人的愛應當像對自己的愛一樣熱烈。

### 55 誰是我們的鄰舍

<sup>b(a)</sup> 既然主在撒馬利亞人的比喻上告訴我們「鄰舍」這一詞甚至包含素不相識的人（路一〇36），<sup>b</sup> 所以我們不當將愛人的吩咐僅限於熟人身上。與我們相處越親密的人，我們幫助他的責任越大。親戚與親戚之間、熟人與熟人之間，或鄰居與鄰居之間的關

係越緊密，他們互相所分享的義務就越大，這是人之常情，並不冒犯神，因這是出於神的護理。然而我們當存樸實的愛且毫無歧視地愛整個人類。在這吩咐上，外邦人與希臘人一樣、配得和不配得的人一樣，還有和敵人也是一樣，因我們乃是為神的緣故，而不是為他們自己的緣故而愛他們<sup>62</sup>。我們一旦偏離這準則，就必被眾多的謬誤所纏。所以若我們的暗示正確無誤，就不可先將眼光轉向人，——因如此行會激發我們的恨惡而非愛。而是應當先仰望神。祂吩咐我們將我們對祂的愛延伸到眾人，以便我們持守這不變的原則：不論人的本性如何，我們仍要愛他，因我們愛神。

### 56 「福音上的勸勉」

<sup>a</sup> 這些誠命——「不可報仇；當愛你的仇敵」，從前被頒布給所有的猶太人，之後傳給所有的基督徒，學

*dilectio*, *charitas* 這三個字的含義，不管在加爾文或當代其他作者的作品中都是大同小異。魯道維哥·維弗 (Ludovico Vives) 出了奧古斯丁的 *City of God* 很厚的版本 (1522)。在這版本中他說 *amor* 和 *dilectio* 在聖經上的含義沒有兩樣。維弗說世俗的作者習慣用 *diligo* 表達比較清淡的愛，用 *amo* 表達熱烈的愛。他說 *amor* 比 *dilectio* 更常帶有色情的含義。(奧古斯丁, *Of the Citie of God, with the Learned Comments of Jo. Lod. Vives* [London, 1620], p. 478.) Hélène Pétré 的 *Caritas: étude sur le vocabulaire Latin de la charité Chrétienne*, 研究拉丁文對「愛」的表達，有同樣的結論。他在 79—98 頁中引用奧古斯丁、塞維爾的伊西多爾 (Isidore of Seville) (d. 636) 以及其他基督教拉丁文作者的話。伊西多爾在教父的作品中做區分：*amor* 和 *dilectio* 有好也有不好的含義，但 *caritas* 只有好的含義 (Isidore, *Libri differentiarum* II. 37. 142; MPL 83. 92.)。

<sup>62</sup> 參閱 III. 7. 6.

者們卻將這些誠命演變為「勸勉」，聽從或不聽從在於我們自己。這是極大的無知或惡毒！而且，他們將這些「勸勉」強加在修道士身上，因修道士們攻克己心要遵守這些「勸勉」，於是被視為比普通的基督徒更聖潔。他們之所以沒有將這些勸勉當作律法，尤其就在律法之下的基督徒而言<sup>63</sup>，這些勸勉過於嚴厲和沉重。去掉它們是否也等於廢除我們當受人如己的神永恆的律法呢？<sup>b(a)</sup> 律法上是否有分別看待神誠命的吩咐嗎？

相反地，律法難道不是嚴厲地吩咐我們要愛仇敵嗎？這是什麼樣的吩咐：當給饑餓的仇敵飯吃（箴二五 21）；當將仇敵迷路的牛或驢牽回正路，也當幫助壓在重轡之下仇敵的驢（出二三 4—5）？難道我們當為仇敵善待他的牲口而不善待仇敵自己嗎？<sup>a</sup> 難道主的道不是永恆的嗎：「伸冤在我，我必報應。」（來一〇 30；cf. 申三二 35）<sup>b</sup> 聖經在別處更明確地教導：「不可報仇，也不可埋怨你本國的子民。」（利一九 18）他們或要將這些吩咐從律法上抹去，或承認是主這律法官親自頒布的，他們不可錯誤地以為

神只不過提供人一些勸勉而已。

## 57 愛仇敵的吩咐是真實的誠命

<sup>b(a)</sup> 那請問他們以荒唐的曲解所藐視的這些吩咐，其含義是什麼呢？

<sup>a</sup> 「要愛你們的仇敵，<sup>b(a)</sup> 為那逼迫你們的禱告，恨你的，要待他好！咒詛你們的，要為他祝福！」（太五 44—45，與路六 27—28 合併）<sup>b</sup> 難道我們不當與屈梭多模在此一同做出結論嗎？他說：這些話語帶有吩咐的性質，就清楚地顯明不是勸勉而是命令<sup>64</sup>。當神將我們從祂兒子的名分上抹去時，我們還剩下什麼呢？<sup>b(a)</sup> 然而根據他們的觀點，唯有修道士才算是天父的兒女，只有他們才敢稱神為父。

<sup>b</sup> 如此，教會將會如何呢？她將淪為外邦人和稅吏的教會。因基督說：「你們若單愛那愛你的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行嗎？」（太五 46—47、路六 32；太一八 17）我們即使仍被稱為基督徒，但神卻將天國的產業從我們手中奪去，那我們真是幸福的人！奧古斯丁的爭論不乏說服力：「當主禁止我們犯姦淫時，祂不但禁止我們與朋友的妻同房，祂

<sup>63</sup> 參閱 阿奎那, *Summa Theol.* I IIae. cviii. 4; II IIae. clxxxiv. 3; clxxxvi; Melancthon, *Loci communes*, 1521 (ed. Engelland, *op. cit.*, p.118).

<sup>64</sup> Chrysostom, *De compunctione cordis* I. 4 (Chrysostom, *Opera*, Paris, 1834, I. 157; MPG 47. 399 f.); Chrysostom, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III. 14 (MPG 47. 372 ff.).

一樣也禁止我們與仇敵的妻同房；當祂禁止偷竊時，祂禁止一切的偷竊，不管是朋友和仇敵的錢財。」<sup>65</sup> 保羅將這兩條誡命——「不可偷盜」以及「不可姦淫」——視為愛人如己的誡命。

事實上，祂也教導這兩誡包含在「愛人如己」這誡命中（羅一三9）。所以只有兩種可能，保羅或錯誤地解釋了律法，或神的吩咐的確命令我們愛朋友也當愛仇敵。因此，那些將神的兒女所共負的軛肆無忌憚摔掉之人，由此證明他們是撒但的兒女。或許你想明白，他們傳揚這教義是出於無知還是無恥。所有的教父都一同宣稱這些是實在的誡命，甚至貴格利在他的時代堅持說，當時無人懷疑這點。他認為這些吩咐是神的命令，無可爭議<sup>66</sup>。<sup>a</sup> 他們在這事上爭辯是何等愚昧！他們說愛仇敵對一般基督徒而言是無法擔當的重擔，就如任何的誡命都比盡心、盡性，以及盡力愛神更困難！相較於這誡命，任何的誡命都應易於

遵守，不管是要愛仇敵或從心中除掉一切報復的念頭。

律法上一切的誡命對於我們軟弱的肉體而言都是難以遵守的，甚至包括最容易遵守的誡命（cf. 太五18；路一六17）。我們在主裡面才有行善的能力；「讓主賞賜我們祂所命定的一切，並隨意命令我們。」<sup>67</sup> 當在恩典之下的基督徒並不意味著在律法之外放蕩不羈，而當稼接在基督裡。基督的恩典救我們脫離律法的咒詛，且祂的靈將這律法刻在我們心裡（耶三一33）。保羅之所以稱恩典為「律」，並不表示恩典是某種律法，而是在與神的律法做對比（羅八2）。這些人在「律法」這術語之下毫無意義地吵來吵去。

## 58 可赦和不可赦之罪的區分毫無根據

<sup>b</sup> 他們所稱為「可赦之罪」是某種同類的東西，或內心的不敬虔——違背律法的前半部分，或直接觸犯第四誡。這是他們對不恕之罪的定義：

<sup>65</sup> 奧古斯丁, *On Christian Doctrine* I. 30. 32 (MPL 34. 31; tr. NPNF II.531f.)。這是奧古斯丁對《羅馬書》十三章10節的解釋：「愛是不加害與人的。」奧古斯丁說：「我們應當將萬人看作自己的鄰舍」。

<sup>66</sup> Gregory the Great, *Homilies on the Gospels* 2. 27. 1 (MPL 76. 1206).

<sup>67</sup> 奧古斯丁, “*Da quod iubet et iube quod vis*,” in *Confessions* X. 29. 40; xxxi. 45 (MPL 32. 796, 798; tr. LCC VII. 225,228). 也請參閱 *On Grace and Free Will* 15. 3 (MPL 44. 899; tr. NPNF V. 456 f.); *On the Perseverance of the Saints* 20. 53 (MPL 45. 1026; tr. NPNF V. 347); *On the Spirit and the Letter* 13. 22 (MPL 44. 214; tr. NPNF V. 92). 參閱 II. 5. 7, note 17.

不恕之罪是長久留在心中且未經特意許可的慾望<sup>68</sup>。但我說：它之所以闖入心裡是因為人心缺乏律法所要求的正直。神禁止我們「不可有別神」。當人心被不信這奸詐的詭計所誘惑時，就開始搖動——當他突然受慾望的侵襲而轉向別處尋求祝福時——然而這些稍縱即逝的慾望難道不是來自那急於引進這些誘惑的心靈空虛之處嗎？而且，神吩咐我們要「盡心、盡性、盡意、盡力地愛祂」。那麼，除非人全心、專心愛神，否則他便離棄了順服律法。因在我們的良心裡興起攻擊神的國度並阻礙神預旨的仇敵，證明神的寶座並沒有堅固地立在其中。在第十誡的闡釋中，證明這些念頭也是神所禁止的<sup>69</sup>。若有惡慾侵襲我們的心，我們就已犯了貪婪之罪，結果是違反了律法。因主不但禁止我們起念或圖謀有損於他人的事，甚至禁止我們慾火攻心。人一切對律法的過犯都使神的咒詛落在人身上。所以，就連那犯最輕微貪慾之人也難逃死罪。<sup>69</sup> 奧古斯丁說：在衡量罪時，「我們不可以詭詐的天平隨己意判斷說，『這罪是重的』、『那罪是輕的』。我們反而要從主的銀庫中取出

聖經當作衡量的標準，也讓這標準判定罪的輕重。實際上不是要衡量，我們反應承認主早已衡量過。」<sup>70</sup> 聖經在這事上怎樣說呢？當保羅稱死亡為「罪的工價」時（羅六 23），顯然他表明這可憎的區分他未曾知道。既然我們過於傾向掩飾自己，那麼我們絕不可以緩解罪的區分以撫慰我們遲鈍的良心。

### 59 每一種罪都是必死的罪

<sup>b</sup> 但願他們思考基督所說的這番話：「無論何人廢掉這誡命中最小的一條，又教訓人這樣做，他在天國要稱為最小的！」（太五 19 p.）當他們擅自減輕違背律法的罪時，就如並非所有的過犯都當被判死罪，難道他們不在主所斥責的人之列嗎？然而他們不只衡量律法的吩咐，也當仰望頒布律法的神。因人在最小的過犯上違背神所頒布的律法，就是將神的權柄置之不理。難道他們以為在任何的事上玷污神的威嚴是小事嗎？若神在律法上已曉諭祂的旨意，那麼一切違背律法的都不討神的喜悅，難道他們幻想神的憤怒軟弱到無力立即判人死刑嗎？神已清楚地宣告過這一點，只要他們

<sup>68</sup> 阿奎那，*Summa Theol.* I IIae. 74. 10; 參閱 III. 4. 28.

<sup>69</sup> 這章的第49和第50段。

<sup>70</sup> 奧古斯丁，*On Baptism, Against the Donatists* II. 6. 9 (MPL 43. 132; tr. NPNF IV. 429).

留心傾聽祂的聲音，而不是以自己無知的巧計隱瞞這清楚的真理。祂說：「犯罪的，他必死亡。」（結一八 4，20，Vg.）還有以上所引用的經文<sup>71</sup>：「罪的工價乃是死」（羅六 23）。他們儘管承認一些行為是罪，因他們無法否認，但他們卻爭辯說這些行為並不是致死的罪。因他們至今仍過於沉醉於自己的愚蠢，他們當至少在這事上學

會聰明。然而他們若仍固執己見、爭吵不休，我們就不理他們。神的兒女都當堅持所有的罪都是必死的。因罪違抗神的旨意，就必然激怒神，也就違背律法，而一切違背神律法的人都毫不遺漏地伏在神的審判之下。聖徒的罪是可赦免的，這並不是因為他們是聖徒，而是因為神憐憫他們得赦免。

---

<sup>71</sup> 在上一段中。