天主教论辩

圣方济各·撒肋爵

目录

天主教论辩 2
译者序 3
作者总序 11
第一部分：使命 14
第一章：新冒牌教会的牧者缺乏使命，使他们及其追随者都无可推诿 14
第二章：所谓改革者既无来自人民也无来自主教的中介使命。 14
第三章：所谓的改革家们没有从神那里领受直接或超常的使命 16
第四章：对「直接派遣论」支持者所提出的两个异议的回应 18
第五章：论革新者所自称源自的「无形教会」是虚构的，而基督的真教会是有形的。 . . . 19
第六章：回应针对教会可见性的反对意见 21
第七章：论教会中有善人与恶人、预定者与被弃者 22
第八章：回应那些主张教会仅由预定者构成者的异议 24
第九章：教会不会灭亡 26
第十章：对手的反驳与回应 28
第十一章：教会从未被驱散或隐藏 29
第十二章：教会无误 30
第十三章：牧者侵犯了教会的权威 32
第二部分：信仰准则 35
引言 35
第一条：圣经：信仰的首要准则——论那些所谓的改革者如何违背了圣经，我们信仰的首要准则。 36
第二篇：论假教会违背圣传，亦即我们信仰的第二条准则。 51
第三条：教会：信仰的第三准则。论传道人如何侵犯了教会——我们信仰的第三准则——的权威。 53
第四条：牧者们违背了会议的权威，即我们信仰的第四条准则。 73
第五条：论传道人违背教会古教父的权威，即我们信仰的第五条准则。 78
第六条：教宗的权威，我们信仰的第六准则。 78
第七条：神迹：第七条信仰准则。 100
第八条：信心与理性的和谐：第八条信仰规则。 102
第三部分：教会教义与制度 107
引言 107
第一条：论圣事。 108
第二条：炼狱。 112
注记 120

天主教论辩

圣方济各·撒肋爵著。亨利·本笃·麦凯神父（本笃会）译。1886 年由伯恩斯与奥茨出版社首次出版英文版。

译者序

以下这篇论述是圣方济各·撒肋爵向夏布莱地区的加尔文主义者传达的信息或教导，由于他们不愿前来聆听他的宣讲，他不得已将其写成文字。这位圣人既未将其出版，也未命名。我们将其称为《大公论辩》，一方面是为了使我们的标题尽可能与法国编辑在作品遗著出版时所定的《论辩集》标题相对应，更主要的是因为其目的在于陈述并辩护大公教义，以驳斥加尔文及其同伙异端。这是大公立场，也是对天主教本身的辩护。同时，它也是对基督教的辩护，因为他对大公信仰的辩护恰恰在于：唯有大公信仰才是基督教，他的论证完全围绕大公教会作为基督教与基督的唯一代表的独有权威这一根本问题展开。这正是教会与各宗派之间争议的真正焦点，因此，作为教会的一员，他首先驳斥了那些反对教会教导者的委任。他在第一部分详细论证，唯有教会拥有使命，唯有教会受派遣去教导，因此他们的权威无效，他们的教导不过是人的虚妄教导。

他在第二部分以信仰准则来检验这一教导。假设神的道是信仰准则这一共同基础，他表明所谓的改革者编造了虚假的圣经，并且他们在拒绝传统或未成文的神的道时也犯了错误。接着，他进入其论证的核心要点，表明虽然神的道是信仰的形式准则，是衡量和调整信仰的外部标准，但需要一个解释、应用并宣告神的道含义的审判者。这个审判者就是圣大公教会。因此，她是正确信仰准则的必要阐释者，而她表达决定的每一种声音也成为信仰准则的一部分，即她自身的全体、会议、教父，以及她的最高首领和代言人——教宗，圣彼得的继承者和基督的代表。奇迹与教义的和谐可以被视为信仰准则的补充。在这些所有方面，这位圣人明确证明，唯有大公教会满足了必要的条件。

在第三部分中，他详细论述了教会教义，但这一部分只给我们留下了关于圣事的三个章节以及一篇论炼狱的文章。

关于本书的目的与主题，以上所述或许已足够。作者的名声足以保证其内在价值，但我们还要提供更直接的见证，因为这是圣人的新启示。

博士诏书称其为「大公教义的完整论证」。阿里布兰迪在《审讯记录》中谈到「他话语不可思议的力量」，并特别指出，据他所知，没有其他作者「如此结论性地、全面且清晰地解释了教会关于首席权、无误训导权以及圣彼得继承者的其他特权」。哈蒙在其圣徒传记[n0001]中说：「如果我们不是考虑它被第一位编辑者——他试图完善它却使其面目全非——所扭曲的样子，而是考虑它离开作者之手时的原貌，我们会看到它具有无可估量的价值，它以不可抗拒的力量呈现了大公教会的证据。」它的第一位编辑者莱昂纳德说：「我们完全认同，这本书值得比他所撰写的其他所有作品更受珍视。」尚吉修女，安纳西的院长，在 1661 年致圣母访亲会各修道院的通函中这样写道：「人们认为，这本论著在异端中为促成他们的皈依所能产生的果实，如同《虔敬生活入门》在天主教徒中为虔敬所能产生的果实一样。我们的法官大人（为封圣案）说，圣亚他拿修、圣安波罗修和圣奥古斯丁捍卫信仰的热忱，也不及我们的可敬之父。」

扎凯蒂枢机在介绍真福品案时，通过描述这部作品对它所针对的顽固之人所产生的效果，进一步证明了其卓越性：「当沙布莱的居民被官方法令禁止参加他的讲道或与他频繁交往时，他开始用笔战斗，给他们写了一封信，并附上了一些为天主教信仰精选的论据，通过这些，他召回了如此众多的迷途灵魂归向教会，以至于他成功地首先复兴并恢复了托农，然后是其他堂区。」

这部著作的力量不仅在于其内容，也在于其表达方式。这是真正的论辩，却与所有其他论辩不同。他似乎遵循着与实践神学相同的方法——化难为易，转崎岖为平坦。圣托马斯与伟大的神学家们为学者所成就的，圣方济各则为普通民众成就了。他似乎心中常念着弱小者，为他们而宣讲、而写作。我们在这篇《论著》中，看到了那同一种精神的引领——正是这精神使他乐于向孩童、向修女、向贫穷的乡民讲道；正是这精神使他在自己的修院中收留并亲自教导那位我们在他的传记中读到的聋哑

穷人。在很大程度上，正是这种精神，使他与我们这个时代产生了如此深刻的共鸣——即对软弱者与苦难者的同情，这是我们时代最美好、最高贵的倾向之一。而在此，我们再次看到了他天才的明证。正如博兰德派学者在为他的博士学位请愿时所言（第 35 页）：「或许，以浅显易懂、既能让未受教育者理解又不为饱学之士所轻视的方式，正确地论述教义、伦理与灵修主题，比撰写宏大的神学著作更为困难；唯有最杰出的人才能克服这一难题。」

我们必须向读者保证，我们呈献的是一部极具价值的作品之忠实译本。这一点尤为必要，因为这是一部未完成且身后出版的著作，而我们尤其有责任这样做，因为我们推出的译本在英语中代表的是初版，即真实文本的首印。我们的译本确实是圣方济各的一部新作，于十九世纪问世。

原文是写在零散的纸张上，这些内容被逐周抄写并分发，有时还会张贴在街道和广场上。圣人认为这些内容不够重要，未在《神的爱》序言所列的作品清单中提及，但它们都经过精心撰写，他保存了一份或多或少的完整抄本，上面有他后来修订的痕迹，他在给维埃纳总主教（书信 170）的信中提到这些是「研究」，适合用于未来一部关于「通过圣洁讲道使异端归正的方法」的著作。

我们首次得知这些文稿的存在，是在他的侄子查理·奥古斯特·德·萨尔的《生平》中，书中对这些文稿进行了相当详尽且非常准确的分析。在他的《证据表》（63）中，这些文稿被标注如下：「日内瓦教长圣弗朗西斯·德·萨尔的著作片段，论教会标记与圣彼得首席权；部分是他亲笔所写，当时他在托农为沙布莱地区的皈依工作。我们有纸质原件。」这些片段构成了关于圣经条目的大部分内容、关于圣传的条目、关于教宗条目的大部分内容以及关于教会条目的半数内容。「亲笔所写」的部分是关于圣经和圣传的内容。

这份摘要写于 1633 年之前（圣人于 1622 年末逝世），而恰好在那之后的二十五年，当夏尔·奥古斯特担任主教十四年时，他“发现”了我们如今所见的完整手稿，除了相对较小的一部分——这部分当时且至今仍保存在安纳西。手稿与其他文件一同存放在一个普通的松木箱中，为了在那些动荡年代里更安全，这个箱子被砌在档案室厚墙的灰泥里。关于这一事实，他提供了以下证明：

「我们向所有相关人士作证：在本年（1658 年）5 月 14 日，当我们回到已离开十四年的拉图耶城堡，并翻阅档案记录时，发现了十二大本手稿册，乃由可敬的神仆、我们的前任方济各·撒肋爵亲笔所写，其中论述了许多神学议题，这些议题正是天主教神学家与异端之间争论不休的，尤其是关于罗马最高教宗、耶稣基督的代理者、真福彼得的继承人的权威。我们还发现了另外三本关于同样议题的书册，除三页为前述神仆手迹外，其余由他人抄写。所有这些，我们都已交付给安德肋·德·肖吉神父——可敬的极小兄弟会会士、神仆列品案的代理人。」[n0002]

德·肖吉神父——他将这些文件送往罗马，或很可能亲自带往罗马——提供了以下证词。熟悉这位圣徒生平的人，能轻易认出这些见证人的名字：

「我，安德肋·德·肖吉修士，最小兄弟会会士，为神可敬的仆人日内瓦主教兼亲王方济各·德·撒肋爵列圣品事之圣母往见会修女院代理人，兹证明：我已取得见证，确认此现存手稿——论圣彼得及其继任者至高教宗之权柄与首席地位——乃由神可敬的仆人方济各·德·撒肋爵亲笔书写并口述而成。」

「曾见证这些事的人有：沙布莱总督德·吕兰侯爵、里帕耶加尔都西会修道院院长神父、八十岁的日内瓦议事司铎塞拉芬、沙布莱布伦斯修道院院长雅努斯、安纳西圣母堂议事司铎加德、以及曾为神之仆服务二十年的仆人法夫尔。」

「上述所有见证者均证实，所述文稿出自日内瓦这位伟大主教之手并由其撰写，他们甚至证实曾听闻他在皈依格克斯与夏布莱地区时宣讲其中部分内容。」

M. de Castagnery 与 M. de Blancheville 证实，「一部分由圣人亲笔书写，另一部分则由其秘书代笔，但经他本人校订。」

从教区与郡县众多教会及民事主要官员提供的其他证词中，我们选取了真福与封圣委员会首席秘书路易斯·罗法维耶神父证词的一部分。

「在众多最可靠的文献中，发现了一些由圣人亲笔书写的大开本笔记，以及另一些由他人书写但经他批注和修订的文稿，这些文稿证实是他于夏布莱传教期间撰写的争议论著之一……该论著被收录于档案中，并按要求呈交，以便罗马教廷能对这部捍卫神圣罗马教会的卓越著作给予应有的重视。按要求呈交后，认为应将原件呈送我们的圣父教宗亚历山大七世……我曾有幸处理此件并将其收录于档案中，此外还制作了一份忠实副本以备日后出版。」萨勒斯侯爵提到「两三份副本」。

原稿连同原始认证，由教宗存入其所属的基吉家族档案中，我们暂且将其留于彼处，转而关注那份为出版而制作的抄本的命运。该抄本被交付给巴黎的莱奥纳尔——这位圣者其他著作的编辑者——并于1672年出版。我们只需赞同阿蒙先生对此版本的谴责。莱奥纳尔本人声称：「我们未在实质内容上增删或改动任何内容，仅柔化了部分措辞。」然而，此类编辑者往往按其自身理解来运用其表述。事实上，没有一页或半页不包含严重的遗漏、增补及对或多或少的实质性内容的错误改动。文字上的变更数以千计；实际上，表达的力度被彻底抽空，那位天才人物在十六世纪所用的简洁、有力且极具个人特色的语言，被莱奥纳尔八十年后所雇用的日常写手那平庸的文风所掩埋。原作的风格与措辞，使其成为早期法国文学及法语初生力量的一座丰碑。

莱昂纳德又一次把圣人的引文弄得乱七八糟，几乎习惯性地给出了教父著作的错误出处。原稿中的引文虽然措辞上较自由，但在意思上几乎每次都准确无误，出处也极其精确，只不过因匆匆草草写得太简略，对一个粗心又自负的编辑没什么用处。

最后，莱奥纳尔在结构安排上犯了极其严重的错误。他完全未能把握第二部分那简单而合乎逻辑的真正划分。他将关于教会、大公会议、教父、神迹和理性的章节几乎不可救药地混淆在一起[n0003]；他毫无必要地重复了关于圣经和教会不可谬性的章节，却对关于教宗那一章的第二修订版（其中包含对第一版的一些重要增补）只字未提。他将关于教会合一、神迹以及信德类比的部分从其应有的位置抽离，分别塞进了关于教宗、教会圣洁以及教父的章节中。在某些地方，为了适应自己的改动，他甚至将过去时态改为将来时，而不是让自己回归正确的顺序；当他发现圣人将最后一部分称为第三部分时，他宁可舍弃这个数字，也不愿放弃自己将其定为第四部分的错误。他说分为三部分是圣人自己的划分。确实如此，但莱奥纳尔并未遵循。他分成了四部分，将第二部分一分为二，然后反而指责圣方济各将一个子节变成了章节。他将这部论著划分为“讲道”，而这恰恰不是它们本来的面貌。它们曾经是讲道；也就是说，这本书是由讲道加工而成，但圣人的本意正是要将这些转变为普通的著作，并且他总是称自己的划分为章和节。

这便是 1672 年莱奥纳尔的版本，此后直到 1821 年布莱兹的版本，我们才见到新的版本问世。就圣人自己的文字而言，这不过是一次重印。因此，它几乎保留了初版的所有错误，并掺杂了这位高卢派编辑自认为合宜的刻意改动。部分引文得到了核实，参考文献也做了修正，但错误的污名却被归咎于作者而非初版编辑。注释是这一版本的特殊之处，也是其特殊的耻辱。这位编辑无法原谅圣方济各·撒肋爵维护教宗的完整权威以及教会关于奇迹与异端等事务的真正原则，他在处理这些主题的章节注释中，充满了诸如以下的表述：「这位圣洁作者数不清的疏忽」；「其虚假性已广为人知的事实」；「这段关于圣彼得生平的概述必须参照弗勒里等人的著作加以修正」；「博叙埃处理此问题的方式何其卓越！」；「圣人在此（谈及无耻的马罗）偏离了他一贯的节制」；「他的引证中弥漫着如此晦暗、如此混乱」；「他照例引证错误」；「这个奇迹的见证并不比大多数奇迹更好」；「叙述如此多的奇迹

表明，在他那个时代，批判精神甚为匮乏」；「他在这里陷入了循环论证」。布莱兹的主要愤慨，留给了那份著名的教宗尊号列表，他在一条长达三页的注释末尾，容许自己作出如下评论：「圣方济各·撒肋爵随意收集了五十个授予宗座的尊号。即便不借助伪造的文献、虚假的教令集以及一位近代博士，要增加这个数目也轻而易举，然而人们如此热切追寻的东西，依然无法找到。」

由此可见，这部著作因文本的讹误与诸如此类的注释，其可信度已降至何等低微的地步。直到 1833 年，布莱斯在补编卷中发表了关于教宗权威的部分章节，人们才开始意识到圣人的思想是如何被曲解的。布莱斯对此部分的质朴赞誉，实则是对其余所有部分的谴责——那些部分与他所修订的章节相比，既无更好，也无更差：「此篇虽已收录于我们的《论战集》中，但已被篡改得面目全非，故我们毫不犹豫地在此将其作为未刊稿（inédite）呈现。」布莱斯为部分章节所做的，我们已通过英译本为全书完成。维韦斯于 1858 年、米涅于 1861 年出版了新版，其中收录了新发现的章节，并明智地删除了高卢派的注释，但除此之外，文本仍与先前版本相同，似乎并未认真尝试跟进布莱斯的发现。甚至毕生致力于在法国与意大利北部收集有关圣方济各生平与著作资料的博德里神父，虽曾在梵蒂冈图书馆进行研究，也仅止于听闻手稿存于基吉图书馆。这部手稿在梵蒂冈大公会议上被提出，给与会教长们留下了深刻印象。然而，使这部辉煌著作得以复活、并以真实完整的面貌呈现于世，这一殊荣却留给了当前的出版者与译者。

这份手稿现存于基吉图书馆，是一册装帧精美的便笺尺寸书籍，内含 155 张单面编号的纸张，共计 310 页。字迹粗犷，清晰易读，但带有修改与笔误。几乎每页顶端都有一个十字标记。纸张的整理与编号并非圣人亲笔所为，此处颇为混乱。存在若干重复之处，主要涉及教宗与圣经部分，并有细微差异——这在一部如此创作的作品中实属意料之中，圣人很可能亲自誊写了不止一份副本。我们称之为手稿；然而其中两部分并非亲笔，如证明文件所言，是由秘书书写，仅经圣人批注与修改，即：(1)第 76 至 90 页，包含关于炼狱章节的主要部分；(2)关于教宗部分的两种修订版本之一，以及关于教会章节的大约一半内容，即第 121 至 155 页。我们提及此事以求绝对精确，但亲笔与非亲笔部分之间并无实质区别。所有纸张均在一起，炼狱章节由圣人在句子中途接手并亲自完成；教会章节的非亲笔部分与亲笔部分衔接紧密，在圣人去世十年内由查理·奥古斯特分析认定为圣人作品，并包含两个在第一部分中再次以亲笔形式出现的章节。教宗部分的两种修订版本仅在顺序与少数句子上有所差异，圣经部分则均为圣人亲笔。教会章节的非亲笔部分极难阅读，因其以拙劣的德文字符书写且拼写不佳。

与亲笔手稿一同的是一份**抄本**，日期相同，装订方式相同，很可能就是德·萨莱斯侯爵提及的若干抄本之一。其字迹如印刷体般大而清晰，唯最后部分——即关于教宗的第二修订稿及关于教会的一半内容——字迹拥挤，且因抄自难以辨认的德文字符，充满拼写与语法错误。该抄本共 207 张，仅单面编号，合计 414 页。它并不完整，遗漏了关于圣经条文的主要部分、关于教会条文的前半段，以及圣传的全文。除不完整外，此抄本为原稿的精确誊录，已与原稿进行过极为细致的校勘。我们的译本即依据此抄本制作，承蒙基吉亲王惠允借阅。译者的兄弟已为他誊录了缺失的部分。

这份罗马手稿是我们主要的，但并非唯一的资料来源。在安纳西还存有该著作的一份亲笔手稿部分，由教区总代牧庞塞于 1875 年 6 月 11 日出具的证明，以及由女修院院长出具的证明所认证，其内容与另一份手稿完全吻合。它包含了关于教宗和教会的一些极为重要的补充部分，以及我们关于大公会议内容的几乎所有论述。这份亲笔手稿已为私人流通而印刷在《Processus》中，我们已获得其认证副本。

我们的首要任务是按正确顺序整理《论著》。在此，手稿与抄本彼此不同，也与印刷版本相异。必须将错置的部分归位，并依照圣作者在第二部分引言中设定的逻辑计划来分配全书。必须将安纳西手稿与罗马手稿正确拼接。接着是删减重复部分的问题，即关于丑闻、圣经和教宗的部分。然后需要研究

众多引起任何困难的单句和词语。这些困难在手稿部分并不常见，但在非手稿部分却频繁出现。原始文本难以辨认，抄本在此处帮助不大，印刷版本则完全错误。有时，在罗马或英格兰，斟酌一个词就要花费一小时或更长时间。但最终我们取得了成功，除了注释中提到的三个实例[n0004]，总共几乎不超过两行。引文必须仔细核对，并给出正确的出处：几乎在每一处，原始文本都被发现是正确的。最后，必须为三个部分以及那些圣作者未加标题的文章和章节添加标题。现在，我们将指出我们认为值得特别注意的要点。

(1) 在法语文本中，总引言由两部分组成。第一部分结束于两部分合并的中间位置。由于相同的词语构成了整个引言（第 10 页）的结尾，我们在第 4 页省略了它们。[n0005] 引言中关于丑闻的部分还有一份副本，由圣人仔细修订过。我们在前言末尾提供了这份副本。

(2) 由于《论说》——在法文版中被称为第一篇——在第二、第三篇中重复出现，我们已将其省略，从而大大精简了文本。圣人在此未提供章节划分的指引；因此，我们自行划分了前四章并拟定了标题。

(3) 第二部分引言在文稿的另一处有第二次处理，但两者之间并无实际差异。此引言至关重要，因为它规定了各部分的数目以及各章节与条目的顺序。文中提及三个部分[n0006]，且仅此三个部分，这一划分在下一部分（即最后一部分）的引言中得到确认。第二部分的八个条目在第 86 页有明确标示。

关于第一条「论圣经」的第一部分，我们有两种非常相似的修订版本。首位编者——其编排方式被后续的法文版本沿用——采取了先呈现某一版本的四章内容，再呈现另一版本四章内容的方案，这导致文本显得冗赘且令读者困惑。我们已将标题相同的章节合并，目录表展示了章节融合的方式。但第七章（其内容在第五、八章中再次出现）我们作了例外处理，因为该章的论证方式与视角均有所不同。在第五章中，圣人将异端对圣经的曲解归因于他们相信私人启示；而在其他章节中，他则直接予以陈述。在这一部分，尤其是第三十三篇论述的结尾处，手稿提供了许多关于各论点位置的简要指引。类似的提示性标记散见于全文各处，我们无需多言，已虔敬地遵循了圣人的本意。

(5) 在第一条的第九、十一款中，我们引用了蒙田的话。引用他这一事实曾被作为反对授予博士学位的理由，理由是蒙田不仅是一位世俗作家，而且是一位不敬虔、不道德的作家。阿利布兰迪引用圣保罗和教父们的做法，已足以回应这一反对意见，但还有对圣人和蒙田更充分的辩护。在此只需说明，这些段落取自那篇宏大且极具宗教性的文章〈论祈祷〉，在文章开头附近，蒙田谈到他所谓的「不成形且犹豫不决的幻想」：「我将它们提交给那些有权规范我的行为、我的文字乃至我的思想的人来评判。他们的谴责或赞许，我都同样乐意接受。我视任何因无知或疏忽而可能在这篇杂文中发现的、与天主教、使徒、罗马教会的圣洁决议和诫命相违背的内容为不敬虔和荒谬的，我在这教会中出生，也将在其中死去。因此，我始终服从于他们审查的权威，等等。」

(6) 紧随圣经与圣传之后，我们安排了关于教会的那一章。法文版本在此处放置了关于教宗的那一章，很可能是因为原稿中该章节开头有一条旁注：「本章应作为此部分的首章。」很可能正是这条旁注引导他们将这一章作为第三部分的开始。应当清楚的是，圣人使用「部分」一词并非指其著作的划分，而是指「主题」。

我们说过，法国印刷文本在第三篇中的编排是最不正确且最令人困惑的。前四页的内容是正确的，尽管标题是错误的，但到了第 153 页，我们遇到了一句断句：「每一个通过这一检验的命题……」莱昂纳德迅速将其补全为「是好的」，然后在同一篇《论述》中转向了关于会议的主题。我们幸运地在安锡手稿中找到了这句话及章节的后续部分，现在我们首次开始使用它。「……我接受为最忠实且健全的。」无需进一步提及法国版本直至我们第四章的错误。我们的第二章始于安锡手稿的另一部分。我们将《论教会元首的统一性》一章恢复到了此处（第三章）的适当位置，并将关于教父、会议和

教宗的部分移至其他适当位置。关于那段精美的论述——论信经与圣体之间的类比——虽然它确实不应出现在莱昂纳德强行插入的地方（《论述》第四十六篇，介于教父与教会之间），但我们无法确定它严格属于第八篇（第二章），尽管我们将其置于此处，且它讨论的是同一主题。它恰好占据了罗马手稿的第 31 页，我们倾向于认为它是单独分发的一页。它可能是他印刷的小册子《信经思考》的摘要，或许有助于产生他在写给法弗雷的信（5）中所提及的良好效果，该信大约写于它流传之时：「牧师们承认我们从圣经中得出了关于圣体奥秘的良好结论。」[n0007]

(7) 我们的文本现在与法文版基本一致，直到关于教会的文章结束，除了我们将关于神迹的部分内容移至其适当位置作为第七条，并从第 13、14 章中删除了已在第一部分中给出的内容。

然而，本文所需的文字修正之处甚多。第三章之后，手稿暂时不再是作者亲笔书写，其德语字体令我们的抄写员困惑不已，更让法国编辑者为难。以下列举若干实例，或许能引起读者的兴趣。

「Si fecond」在抄本中变成了「et tailleurs」；莱昂纳德通过替换一段安全但无关的文本来解决这个难题。「Frederick Staphyl」在抄本中是「Sedenegue Stapsit」，后来是「Seneque Staphul」或「Staphu」，布莱斯加注说「一位无名作者的无名作品」。维韦斯给出的是「Tilmann, Heshisme et Oraste」；他还把「Bullinger」写成「Vallenger」，把「Jehan Hus」写成「Tesanzaüs」；两位编者都把「Zuingliens」写成了「Tanzuelins」。对于「vermeriques」这个词（我们译为「狂热分子」，第 174 页）倒是有情可原；它原来是「suermericos」，这是科克莱乌斯喜欢用的词，可能源自 schwärmer。「Diego of Alcala」变成了「Diogenes of Archada」，「Judas」被用来代替「Donatus」；「Heshushius」、「Zosime」或「Zuingle」代替了「Ochin」。「Treves」、「patriarche」和「ou moyne」分别变成了「Thebes」、「paterneche」和「à moins」。「Cochin」被改成了「Virne」。[n0008]「Chidabbe」幸免于被歪曲，因为它在别处有亲笔手稿，但布莱斯忘了说话的正是非洲的圣奥古斯丁，还自作聪明地告诉我们「这座山在托农附近」。第 191 页的注释代表了对文本一次并非不重要的复原。抄本中是 sapines，印刷文本是 besoins；上下文很容易引导人找到正确的词，psaulmes。

在第四篇文章中，我们回归到手稿中圣人本人的清晰笔迹，因此语言准确性更高。这一宝贵部分的大部分内容由安锡手稿提供。

(8) 关于教宗的第六条，已根据罗马手稿进行了相当完善的编辑。我们从安锡手稿中补充了一段篇幅较大且极为重要的内容，涉及 ex cathe drâ（宗座权威）判断的性质（第 299–311 页），其原文法语文本我们将在附录中提供。

关于这篇文章，我们在罗马文本中发现有两个修订版本，一个是手稿本，另一个则缺少前两章，并非手稿本。手稿本整体上要优越得多，但另一个修订本的顺序更好，我们遵循了后者。我们还从这个版本中引入了我们翻译中的重要段落（第 276–277 页）：“如果意志，等等。”直到段落结束。在同一页上，出现了关于彼得首席权是使徒合一的**形式**这一重要陈述，也就是说，使徒们之所以形成一个身体，正是因为他们与彼得的联合。这个词 **forme** 在布莱斯 1833 年出版的这部分版本中印刷正确，但维韦斯和米涅将其改为 **fermeté**。我们特别关注了重要的教宗称号列表（第 291–292 页）。布莱斯确实有理由抱怨此处参考文献的错误，但这是第一位编辑的过错，而非作者的过错；经过仔细检查，我们发现 53 个称号中，除了可能有两个之外，其余都是正确的：其中一个无法追溯，另一个将属于西里修的一封信归给了阿纳克莱图斯。几乎相同的列表出现在《法布里亚诺法典》第一章，第五条。[n0009]

(9) 第七条论奇迹，现已置于恰当位置，无需特别说明，唯第 312 页的注释除外。所引蒙田的句子，很可能出自其第 22 篇随笔〈论习俗〉：「奇迹之所以为奇迹，乃因我们对自然无知，而非自然本

身的实际能力。」蒙田当然与圣人一样，是在谈论表面上的奇迹。我们可在其第 26 篇随笔中，找到他对真实奇迹——例如圣奥古斯丁（天主之城 xxii）所记述的那些——之信仰的优美表达：

「我们该指控他（圣奥古斯丁）以及他请来作见证的两位圣主教——奥勒留与马克西米努斯什么呢？无知、单纯、轻信，还是恶意与欺诈？在我们这个时代，有谁狂妄到认为自己能与他们相比——无论是在德行与虔敬上，还是在学识、判断力与能力上？他们无需给出理由，仅凭其权威就能征服一个人。[n0010] 藐视我们无法理解的事物，是一种危险的鲁莽与严重的风险，更不用说随之而来的荒谬轻率。因为在你依据你那精妙的理解，确立了真理与谬误的界限之后，结果却被迫相信那些比你否认的事物更加不可思议的东西，你就已经不得不放弃它们了。」

第八条的前几句看起来有些松散。第一段包含了从手稿各处摘录的零散笔记。在第三章中，我们加入了关于信仰类比的部分，放在我们认为最合适的位置。

至此，我们已就本书的实质内容及我们的编辑工作阐述了必要的观点。关于其风格，我们只需重申：对许多人而言，这部著作将是圣人的全新启示。同样的沉静圣德、同样的属天智慧、同样的甘饴神恩，贯穿于他所有的作品之中；但在此处，作为一位论辩者、作为教会的捍卫者，他展现出那种战士般的风范，操起那些强大的武器，足以激发同袍的信心，并使他的敌人在他面前战栗。

值得注意的是，这位圣人沉睡十代之后，竟首先在一个与当初他宣讲并蒙天意写下真言之地如此相似的国家，再度现身传讲他的真言。尽管异端更为根深蒂固，却也更可原谅，而他此番前来，正如他当初未去沙布莱那样，首先是以其道德与灵修教导而受推崇。这也是天意的安排：他等待如此之久，在十七、十八世纪激烈的法国教会自主论与詹森主义斗争中沉睡，以致他关于这些争议问题的言论至今仍如此模糊，无论是友是敌都不敢轻易引用。他如同古老的记录，或更似古老的先知，见证着风暴兴起之前教会那朴素而单纯的信仰，向我们证明：教会独有的教导权、从她领受使命的必要性、异端的邪恶、教宗的至高权与无误性，并非发明，亦非今日或昨日的教义，而是大公信仰永恒且必要的真理。而这正是圣方济各的独特卓越之处：他捍卫教会免受虚假的指控，但间接地，他更彻底地洗清了其教义被指为新颖的罪名。[n0011] 或许有人会认为，十六世纪的争议如今已有些过时。但对这部作品而言，这并非事实，不仅因其论证与语言的内在效力，不仅因他那近乎先知般的洞察力——他超前于时代，回应了当时几乎尚未出现的异议——更主要的是，在他理由的力量背后，是他作为见证者、作为博士（在这快速变迁的时代，我们几乎要称他为教父）的权威分量。没有哪位博士能比他更好地代表真正大公的超性精神，既远离理性主义，又远离迷信与狂热。他并非极端分子（如法国教会自主论者给真信徒起的绰号那样），反而在他自己的时代被指控为削弱了大公教义的完整性。他说（第 2 页）：「人们将看到，我否认了成千上万归咎于天主教徒的亵渎之词：这不是为了逃避困难，如某些人所言，而是为了遵循圣教会的圣洁意图。」他宣讲完整而朴素的大公真理，他的教导最终被沙布莱的七万两千名异端分子所接受。他们曾因误解而拒绝大公教义，但当他们明白其真义时，确实因世俗动机而犹豫是否全然接受，然而随后他们便单纯地将其作为一个整体接纳，对其中任何部分毫不迟疑，也不以部分与部分之间的不一致为由。现代的异端分子会做这样的区分，甚至在教会内部也有人试图如此。为此，我们谨以一位他同时代无可置疑的见证者的证言，作为我们序言的结语，也作为这位圣人论证的引言：

「在我看来，」蒙田在上一篇引用的文章中写道，「在我们所处的宗教纷争中，给良心带来如此混乱的，正是天主教徒在信仰上所做的这种让步。他们以为，当自己向对手让步某些争议点时，表现得既温和又开明。但他们看不到，这对攻击你的人来说是多么有利——你一开始就让步，自己后退，这会鼓励他继续扩大优势；而且，他们选作最无关紧要的那些点，有时其实非常重要。我们必须完全服从教会审判机构的权威，或者完全豁免自己；我们无权决定自己该服从多少。此外——我可以这么说，因为我曾尝试过：我以前也使用这种自由，自己选择、个人拣选，轻视我们教会某些看起来有

点无聊或奇怪的规条；——当我与博学之士讨论时，我发现这些规条有着坚实而稳固的基础，只是愚昧无知让我们对它们的敬畏不如其他部分。」[n0012]

韦奥伯利

圣方济各·撒肋爵节，1886 年 1 月 29 日

作者总序

圣方济各·撒肋爵著

诸位先生，我在你们镇上宣讲神的道已有一段时日，却很少得到听众——偶尔有人来听，也是偷偷摸摸的。我不愿留下任何未尽之事，因此决定将一些主要的理由写成文字，这些理由大多选自我之前口头宣讲的讲道与教导，用以捍卫教会信仰。我确实希望自己能像控诉者那样被听见，因为口中的话语是活的，纸上的文字却是死的。圣耶柔米曾说：「活的声音有一种难以言喻的隐秘力量，人心被言语打动远比被文字打动来得可靠。」[n0014]正是这一点，使得荣耀的使徒圣保罗在圣经中说：「未曾听见他，怎能信他呢？……没有传道的，怎能听见呢？……信心是从听道来的，听道是从基督的话来的。」[n0015]因此，我最好的机会本应是被人听见；既然未能如愿，这份文字也不会没有益处。（1）它将把你们不愿在我们的聚会中接受的内容，带到你们的家中。（2）它将满足那些对我提出的论证只回答说「希望看到这些论证呈给某位牧师」的人，他们相信对手一出现就会让他们颤抖、脸色苍白、晕倒，失去所有力量；现在这些论证可以呈给他们了。（3）文字更容易处理；它比声音给予更多思考的时间；可以更深入地斟酌。（4）人们将看到，我否认了上千条被归咎于天主教徒的亵渎之言；这不是为了逃避困难，正如有些人所说，而是为了遵循圣教会的神圣意图，因为我是在众人眼前写作，并接受上级的审查，确信在神的帮助下，人们在此会发现许多无知之处，但不会发现任何不敬或反对罗马教会教义的内容。

然而，为求良心平安，我必须声明：所有这些考量，本不足以使我决意提笔。写作是一门需要学徒功夫的行当，属于学识渊博、教养更深之人。要写得好，必须懂得极深；才智平庸者当满足于言语，因姿态、声调与神情能使话语生辉。我的才智，属于平庸中的较低者，或直白地说，属于最末流的平庸，本不适宜从事此业；若非一位庄重明达的绅士邀请并鼓励我为之，我本不会想到此事；之后，我几位至交也予以赞同，他们的意见我如此珍视，以致若无他人见解，我自己的判断便不足为信。因此，我在此写下大公信仰的一些主要理由，它们清楚证明：凡与大公、使徒、罗马教会分离者，皆有过错。我诚心将此呈献于您，希望那些使您不愿听我言语的缘由，不致阻碍您阅读我所写的内容。同时，我向您保证，您永远不会读到任何人呈给您的、比我更全心致力于您灵性福祉的文字；我也能真切地说，我从未比接受我们最可敬的主教大人之命时，更欣然领受任何命令——他遵照殿下（其信函已交我手中）的圣洁意愿，命我前来此地，向您传讲神的圣道。我也认为，我无法为您提供比这更大的服务。事实上，我以为，既然您只接受您认为最佳的圣经解释作为您信仰的准则，您也会听听我将带来的解释——即使徒罗马教会的解释，而迄今为止，您所听闻的只是被敌人歪曲、全然扭曲并掺假的版本，敌人深知，若您得见其纯净原貌，您绝不会离弃它。时势险恶；和平的福音在诸多战争传闻中艰难求闻。但我仍未失勇气；晚熟的果实往往比早熟的保存得更好。我深信，只要我们的主在您耳中呼喝一声圣洁的「Ephpheta」（开了吧），这迟缓终将带来更大的确信。那么，先生们，请善意接纳我呈上的这份礼物，并仔细阅读我的理由。神的手并未枯干，也未缩短，且常在软弱卑微之事上显明其大能。若您已如此迅速地听取了一方，也请耐心听听另一方。然后，我奉神的名恳请您，请花时间、得闲暇来平静您的悟性，并祈求神以他的圣灵在这至关重要的问题上帮助您，好叫他引导您得救。但最重要的是，我恳求您，绝不要让任何别的情感进入您的心灵，惟独我们的主和师傅耶稣基督的受难，我们众人都藉此得赎，也将因此得救——除非我们自身有所亏欠；因他「愿意万人得救，明白真道」[n0016]。我祈求他神圣的尊威，愿他在这事上施恩帮助我和您，正如他昔日眷顾那位光荣的使徒圣保罗[我们今日庆祝]他的归正。

先知的话再次响起：「以色列啊，你的毁灭源于你自己！」[n0017] 我们的主是真正的救主，他来照亮每一个人，成为启示外邦人的光，也是以色列的荣耀；然而以色列却因此蒙羞。这岂不是极大的不幸吗？当说到他被立为许多人的覆灭时，这应理解为实际的结果，而非神圣旨意的意图。正如善恶知

识树本身并无教导亚当善恶的能力，但事件赋予了它这个名字，因为亚当吃了果子后，经历了他的悖逆所带来的恶果。神的儿子来是为了和平与祝福，并非为了给人带来灾祸；除非有狂人胆敢引用主的话来指责他：「那使人跌倒的人有祸了」[n0018]，并要用他自己的律法来定罪他，将磨石拴在他颈上，投入深海。因此，我们应当承认，我们每个人跌倒，都是由于自己的过错。这正是我决心通过论证来证明的。哦，我的神，我的救主，洁净我的心灵；让你的话语如圣露般温柔地滴入读者的心田，冷却他们可能有的激情之火，他们将看到，在你和你的配偶教会中，你所言是多么真实。

我想，正是人们那种轻易感到冒犯的倾向，使得我们的主说：「冒犯的事是免不了的」[n0019]，或者，正如圣马太所说：「世界因冒犯的事而遭祸」[n0020]；因为，如果人们连从至善本身都能找到伤害自己的机会，那么在一个充满这么多恶的世界里，怎么可能没有冒犯的事呢？[n0021]

有三种类型的绊倒，三者本质上都非常邪恶，但程度不同。有一种绊倒，我们博学的神学家称之为主动绊倒。这是一种恶行，给他人提供了作恶的机会，行此恶行的人理所当然被称为绊倒人的。另外两种绊倒被称为被动绊倒，其中一些是外在的被动绊倒，另一些是内在的被动绊倒。因为那些被绊倒的人，有些是因他人的恶行而被绊倒，接受了主动的绊倒，让自己的意志受到绊倒的影响；但有些人则是因自己的恶意而被绊倒，在没有其他机会的情况下，在自己头脑中构建和捏造绊倒，用完全自造的绊倒来绊倒自己。绊倒他人的人，在爱邻舍上有所亏欠；绊倒自己的人，在爱自己上有所亏欠；被他人绊倒的人，则缺乏力量和坚定。第一种是绊倒人的，第二种既是绊倒人的又是被绊倒的，第三种只是被绊倒的。第一种绊倒被称为给予的，第二种被称为自取的，第三种被称为接受的。第一种在邪恶程度上超过第三种，而第二种又远超第一种，因为它同时包含了第一种和第二种，既是主动的又是被动的，正如杀害和毁灭自己比杀害他人更违背自然。所有这些类型的绊倒在世上比比皆是，没有什么比绊倒更常见的了：这是魔鬼的主要伎俩；因此主说：「绊倒人的事是免不了的，但那绊倒人的有祸了」。但无端自取的绊倒，无论从哪个角度看都占据首要地位，[它]是最常见、最危险、也最有害的。

而主在那些被交付给不义作为猎物的灵魂中，唯独是这一点的对象。但请稍安勿躁：主不会使人跌倒，因为他的一切都是至善的；他也不会被冒犯，因为他是至能、至智的——那么，人怎会在他里面跌倒，而他竟被立为许多人的绊脚石呢？将我们的恶归咎于他的威严，将是可怕的亵渎。他愿意万人得救，明白真道。他不愿一人沉沦。我们的毁灭来自我们自己，而我们的帮助来自神的良善。[n0022]因此，主并不使我们跌倒，他的圣言也不，而是我们在他里面跌倒——这是此处的正确说法，正如他自己所教导的：「那不被我绊倒的人有福了。」[n0023] 当说到他被立为许多人的绊脚石时，我们必须从事实中看到这一点应验了，即许多人因他而灭亡，但这并非至高良善的意图，因他只差遣他作为光照亮外邦人，并作以色列的荣耀。但若有人要反其道而行，他们除了用救主自己的话来咒诅他之外，别无他法：「那使人跌倒的有祸了。」

我恳求你们，让我们在自己身上寻找我们恶习与罪过的根源。我们的意志是唯一的源头。我们的母亲夏娃确实试图将责任推给蛇，她的丈夫则试图推给她，但这借口并不成立。他们本该像大卫那样诚实地说出「我犯了罪」，大卫的罪立刻就得到了赦免。

各位先生，我说这一切，是为了让你们明白，为何在那些口称信奉基督教的人当中，会出现如此巨大的宗教意志分歧。这是世上首要且至高的丑闻，与其他丑闻相比，唯有它才配称为丑闻；当主说「绊倒人的事是免不了的」，而圣保罗说「在你们中间不免有分门结党的事」[n0024]时，所指的似乎几乎就是同一件事。因为这丑闻随时间而变化，如同剧烈的运动，其恶毒逐渐减弱。在那些开启分裂与这场内战的基督徒中，异端是一种纯粹被接受的丑闻，是内在被动的，异端创立者自身的恶完全出于他自己的意志；除他本人外，无人参与其中。被他引诱的第一批人所受的丑闻已经开始分化，但并非均等，因为异端创立者因其怂恿而有一份，被引诱者则因其跟随他的机会较少而承担更大的份

额。他们的异端既已扎根，那些在异端中由异端父母所生的人，其过错份额就更少：然而，无论是这些人还是那些人，都并非完全没有相当大的自身过错，尤其是这个时代的人，他们几乎都处于纯粹被动的丑闻中。因为他们所持的圣经、真基督徒的邻近、他们在真教会中所见的标记，都剥夺了他们一切正当的借口，以致与他们分离的教会可以对他们提出她主的话：你们查考圣经，因你们以为内中有永生：给我作见证的就是这经。[n0025] 我奉我父的名所行的事可以为我作见证。[n0026]

我方才说过，他们的绊倒纯粹或几乎纯粹是被动的。因为众所周知，他们声称分裂与离弃的缘由，乃是他们所离弃的教会中存在的错误、无知与偶像崇拜；然而，有一件事是确凿无疑的：教会作为整体，不可能成为绊倒人的，也不可能被绊倒，因为她像她的主一样——主藉着恩典与特殊的助佑，将祂本性所特有的属性通传给她：因为作为教会的头，祂引导她的脚行在正路上。教会是祂奥秘的身体，因此祂将给予她的尊荣与羞辱都视为自己的；所以不能说教会给予、接受或承受任何绊倒。那么，那些在她里面被绊倒的人，完全是在作恶，也完全有过错：他们的绊倒别无他因，唯是他们自身的恶意，这恶意不断搔痒他们，使他们在自己的罪孽中发笑。

那么，请看我在这篇短文中想要说明什么。我的目的只有一个，就是让你们看到，先生们，这位苏珊娜是被诬告的，她完全有理由用她配偶的话来哀叹所有那些偏离她诫命的人：「他们无故恨我。」[n0027]

我将通过两种方式来做这件事：(1) 通过一些普遍的理由，以及 (2) 通过我将提出的、作为例证的主要困难的具体例子。这么多博学之士所写的一切，都趋向并回归于此，但并非直线进行。因为每个人都提出了一条特定的路径。我将尽力将我论证的所有线索都精确地归结到这一点，如同归结到中心。第一部分几乎同样适用于所有类型的异端；第二部分则更针对那些我们最有责任促使其重新合一的人。在我们这个时代，如此多的伟人已经著述，以至于他们的后人几乎无话可说，只能思考、学习、模仿和钦佩。因此，我将不说任何新东西，也不愿这样做。一切都是古老的，除了针线之外，几乎没有什么是我自己的：其余的我只是不得不拆开，然后以我自己的方式重新缝合，并谨记莱兰的文森特的告诫：「然而，要教导你所学的；这样，当你以新的方式言说时，你所说的就不是新事物。」[n0028]

这篇论文或许在有些人看来略显单薄：这并非出于我的吝啬，而是源于我的贫乏。我的记忆所存甚少，仅能维持日常运转，手边可供我充实自己的书籍也寥寥无几。然而，我恳请你们，托农的诸位先生，还是欣然接受这部作品吧；尽管你们见过许多更精良、更丰富的著作，也请稍加留意这一篇，它或许比其他作品更合你们的口味，因为它完全散发着萨伏伊的气息，而最有益的药方之一，也是最后的疗法，便是回归故土的气息。若此方对你们无效，你们可尝试其他更纯净、更提神的方子，因为感谢神，此地各种方子应有尽有。因此，我即将奉神的名开始，我极其谦卑地祈求他，愿他神圣的道如清新的甘露，甜美地滴入你们的心田。我恳请你们，诸位先生，以及阅读此文的读者，谨记圣保罗的话：「一切苦毒、恼恨、忿怒、嚷闹、毁谤，并一切的恶毒，都当从你们中间除掉。阿们。」[n0029]

第一部分：使命

第一章：新冒牌教会的牧者缺乏使命，使他们及其追随者都无可推诿

首先，你们的牧师并不具备他们试图维持之职位及所承担事业所需的资格。因此，他们无可推诿，而你们自己——明知或本应知道他们的这一缺陷——却仍以如此身份接纳他们，实属大错。他们所宣称的职分是主耶稣基督的使者；他们所从事的事业，乃是宣告我们的主与其古老配偶——教会——之间正式的分离，并试图以合法代理人的身份，藉着现时同意的言辞，安排并缔结与这位年轻女士（据他们说，她比前者更优雅、更合宜）的第二次崭新婚姻。因为实际上，自称为神道的传讲者与灵魂的牧者——这岂非正是自命为我们的主的使节与代表，正如使徒所言：「所以我们作基督的使者」[n0030]？而声称整个基督教世界已经失败，整个教会已经犯错，一切真理都已消失——这岂非等于说我们的主已离弃了他的教会，已断绝了他与她所缔结的神圣婚约？至于提出一个新教会——这岂非试图将第二位妻子强加于这位神圣而圣洁的夫君？这正是那些所谓教会的牧师们所从事的；这正是他们所夸耀已成就的；这正是他们一切言论、图谋与著作的目的。然而，你们相信他们，岂不是犯下了何等的不义？你们何以如此轻信他们的话语？你们何以如此轻易地给予他们信任？

要成为使节与大使，他们本应是被派遣的，本应持有他们所自称派遣者的委任状。此事关系重大，因为涉及搅扰整个教会。承担此事的人是身份低微、无官方职分的特殊人物，而常任的牧者却是声名卓著、历史久远且公认的领袖，他们反对这些特殊人物，并抗议说这些特殊人物并未领受主的任何任命或命令。告诉我，你们有什么理由在没有任何证据证明他们的使命和主（他们自称是主的使节）的认可的情况下，就听从并相信他们？总而言之，你们没有任何正当理由离开那个你们在其中受洗的古老教会，而去相信那些没有从主那里领受合法使命的传道者。

你不可能不知道，他们过去没有，现在也完全没有这样的使命。因为如果主派遣了他们，那要么是间接派遣，要么是直接派遣。我们说间接派遣，是指我们由一位从神那里获得派遣权柄的人所派遣，按照他在教会中所设立的秩序——例如克莱门派遣圣德尼去法国，圣保罗派遣提摩太。直接派遣则是指神亲自命令并赋予责任，不经过他设立在教会主教与牧者身上的常规权柄——例如圣彼得与众使徒受派遣，亲耳从主领受这命令：「你们往普天下去，传福音给万民听」[n0031]，又如摩西受命去见法老和以色列百姓。但你们的传道人，无论哪一种方式都没有使命。那么，他们凭什么开始传道呢？使徒说：「若没有奉差遣，怎能传道呢？」[n0032]

第二章：所谓改革者既无来自人民也无来自主教的中介使命。

首先，关于普通与间接的使命，他们根本没有。因为他们所能提出的，要么是他们由民众和世俗君主所差遣，要么是他们由按立他们为司铎的主教之手所差遣——这是他们最终必须诉诸的尊位，尽管他们处处全然藐视它。

那么，如果他们声称是世俗官员与民众派遣了他们，他们就必须提出两项永远无法提供的证据：一是证明世俗者确实这样做了，二是证明他们有权这样做——因为我们既否认事实，也否认其权利（factum et jus faciendi）。

他们之所以不能这样做，理由是完全充分的。因为（1）他们永远无法证明民众和世俗官员有权在教会中设立和任命主教。[n0033] 他们或许确实会发现，民众曾为按立作见证并参与其中；甚至可能发现，选择权曾交给他们，就像执事的选立一样——正如路加在《使徒行传》第六章所记载的，是由全体信徒共同推选的——但他们永远无法证明民众或世俗君主有权授予使命或任命牧者。那么，他们如何能主张一种在圣经中毫无根据的、由民众或君主授予的使命呢？（2）相反，我们提出整个教会一贯的明确做法：从古至今，牧者都是通过其他牧者和主教按手来任命的。提摩太就是这样被按立的；就连那七位执事，虽然是由基督徒群体提名，也是藉着使徒的按手而被设立的。使徒们在他们的规

诫中如此规定，伟大的尼西亚大公会议（我想没有人会轻视它）以及迦太基会议——第二次、紧接着的第三次和第四次（圣奥古斯丁曾出席）——也是如此规定的。因此，如果他们是由平信徒派遣的，那么他们的派遣就不符合使徒的方式，也不合法，他们的使命是无效的。(3) 事实上，平信徒本身没有使命，他们又如何能授予使命呢？他们如何能传递自己并不拥有的权柄呢？因此，圣保罗论到祭司职分和牧职秩序时说：「这大祭司的尊荣没有人自取，惟要蒙神所召，像亚伦一样。」(来 5:4) 亚伦是由摩西——他自己也是一位祭司——按手祝圣和任命的，这符合大卫圣诗中的话 (诗 98:7)：「在他的祭司中有摩西和亚伦，在求告他名的人中有撒母耳。」并且，正如《出埃及记》(28:1) 所指示的：「你也要使你哥哥亚伦和他的儿子……一同就近你，使他们作祭司事奉我。」我们众多古教父的教导与此一致。因此，任何人若要主张自己的使命，就不能主张它来自民众或世俗君主。因为亚伦不是以这种方式被召的，而我们也不可能以不同于他的方式被召。(4) 最后，「从来位分大的给位分小的祝福」(来 7:7)，正如圣保罗所说。因此，民众不能派遣牧者，因为牧者大于民众，而使命的授予离不开祝福。[n0034] 因为在这庄严的使命之后，民众仍然是羊，牧人仍然是牧人。(5) 我在此不深入论述——我将在后面证明——教会是君主制的，因此派遣的权利属于首席牧者，而非民众。我暂且不提如果由民众派遣会引发的混乱，因为他们无法互相派遣，一个民众群体对另一个并无权柄——这会给各种异端和奇思怪想提供多大的空间呢？因此，羊群必须从别处领受牧人，而不能自己给自己指派牧人。[n0035]

因此，民众无法赋予这些新使者合法的使命或委任。但我还要进一步指出：即便他们能够赋予，实际上也并未赋予。因为这些人要么属于真教会，要么不属于：若他们属于真教会，路德为何要将他们从中带离？难道他们真的呼召路德，是为了让自己脱离其本位、脱离教会吗？而若他们不属于真教会，又怎能有使命与呼召的权利？在真教会之外，不可能存在这样的权柄。若他们说这些人不属于大公教会，那他们究竟属于什么？他们也不属于路德宗，因为我们都知道，当路德开始在德国宣讲时，世上还没有路德宗信徒，正是他开创了这一派别。既然这样的人不属于真教会，他们又如何能赋予真正的宣讲使命呢？因此，他们从这一源头并未获得呼召，除非他们诉诸那来自「这黑暗世界的执政者、掌权者」以及「属灵气的恶魔」所给予的、无形的使命——而善良的大公信徒向来与这些势力争战。于是，我们这个时代的许多人，眼见那条路已被阻断，便转向另一条路，声称最初的导师与改革家——路德、布塞珥、厄科兰帕迪乌斯——是由授予他们司铎职的主教所差遣的；然后他们又差遣自己的追随者，如此他们便试图将自己的权利与使徒的权利混为一谈。

说实话，坦率直言（parler Français）且直截了当地承认，使命只能通过我们主教们的继承和他们按手礼，从使徒传递到他们的牧者手中。当然，实际情况确实如此：我们不能让这使命跌落得如此之高，以至于从使徒直接跳入现今传道人的手中，而没有触及我们任何一位前辈和先行者：要让教会最初的创立者用一根非常长的传声筒（sarbacane）呼唤路德和其他人，而不被中间任何人听见，或者，正如加尔文在另一个场合所说（虽然不太相关），这些人必须有非常长的耳朵。这使命必须确实保持完好无损，如果我们的主教们，特别是他们的首领，罗马主教。但我们正式否认你们的牧者有任何传递这使命的权利，去传讲他们所传讲的内容。因为 (1) 他们传讲的内容与他们被按立为司铎的教会相悖，因此要么他们错了，要么派遣他们的教会错了，从而要么他们的教会是假的，要么他们从中获得使命的教会是假的。如果是从中获得使命的教会是假的，那么他们的使命就是假的，因为从假的教会不可能产生真正的使命。无论如何，他们没有使命去传讲他们所传讲的内容，因为，如果他们在其中被按立的教会是真的，那么他们就是异端，因为他们离开了它，并且传讲反对其信仰的内容；如果它不是真的，它就不能给他们使命。(2) 此外，即使他们在罗马教会中获得了使命，他们也没有离开它、并使其子女脱离其服从的权利。确实，这些牧者必须找到它。我们同意，使命必须由使命者持有，使命者不能超越其委任的界限，否则他的行为无效。(3) 路德、厄科拉姆帕迪乌斯和加尔文都不是主教：那么他们如何能从罗马教会方面将任何使命传递给他们的后继者呢？罗

马教会始终且处处抗议，只有主教才能派遣，这绝不属于简单的司铎？在这方面，甚至圣耶柔米在《致埃瓦格里乌斯书信》中指出了简单司铎与主教之间的区别，圣奥古斯丁和伊皮法纽斯[n0036]将埃里乌斯算为异端，因为他持相反观点。[n0037]

第三章：所谓的改革家们没有从神那里领受直接或超常的使命

这些理由如此有力，以至于你们阵营中最坚定的人已经另辟蹊径，声称自己是神以特殊方式差遣的，因为常规的使命——连同真正的教会本身——已经在敌基督的暴政下被摧毁和废除了。这是他们最安全的避难所，既然这是所有异端共用的说辞，就值得我们认真攻击并彻底推翻。那么，让我们来整理一下我们的论证，看看能否攻破他们这最后的壁垒。

首先，我要说，除非有人能通过神迹来证明，否则任何人都不应声称自己有特殊的使命。因为，我请问你，如果这种特殊使命的借口在没有证据的情况下就被接受，我们会陷入怎样的境地？这难道不会成为各种幻想的掩护吗？亚略、马吉安、孟他努、梅萨流——他们难道不能凭着同样的誓言，被接纳为改革家的尊荣吗？

从未有人被特别差遣，除非他带着来自神威严的委任状。摩西是神直接差遣去治理以色列民的。他想要知道差遣他者的名；当他得知了神那令人惊叹的名之后，他要求得到他使命的凭据和证明：神认为这个请求是合理的，以至于赐给了他三种奇事与神迹的恩典，这可以说是用三种不同的语言，为他所受的托付作了三种见证，好让那些不明白其中一种的人，可以明白另一种。因此，如果他们声称自己有特别的使命，就让他们向我们展示一些特别的作为，否则我们就没有义务相信他们。事实上，摩西清楚地表明，对于想要特别说话的人来说，这种证明是必要的：因为他必须向神求口才的恩赐，他只有在得到行神迹的能力之后才求这个；这表明，拥有说话的权柄比拥有说话的口才更为必要。

施洗约翰的使命，虽非全然非凡，难道不是由他的受孕、诞生，甚至他那奇迹般的生活所证实——我们的主对此给予了极佳的见证吗？至于使徒们，谁不知道他们所行的神迹，以及其数量之多呢？他们的手帕、他们的影子，都能迅速医治病人、驱赶魔鬼：「使徒们的手行了许多神迹奇事在民间」（徒五）；圣马可在其福音书的末了，以及圣保罗在希伯来书（二 4）中，都明确宣告这是为证实他们的宣讲。那么，在我们这个时代，那些声称拥有非凡使命的人，如何能为自己开脱，免除这对其使命的证明呢？他们有什么特权，能超过使徒的、摩西的特权呢？我还要说什么呢？如果我们至高无上的主，与父同质，拥有如此真实的使命——这使命包含了同一本质的传递——如果他自己，我说，他是所有教会使命的活水源泉，尚且没有选择免除这神迹的证明，那么有什么理由，这些新的传道人仅凭他们的话就应被相信呢？我们的主常常引证他的使命，以使其话语可信：「父怎样差遣了我，我也照样差遣你们」（约二十 21）；「我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的」（约七 16）；「你们认识我，也知道我从哪里来；我来并不是由于自己」（约七 28）。但是，为了赋予他的使命以权威，他也提出他的神迹，并证明如果他没有在犹太人中间行过别人未曾行过的事，他们不信他就不算有罪。在别处他又对他们说：「你们不信我在父里面，父在我里面吗？即或不信，也当因我所作的事信我」（约十四 11-12）。因此，谁若如此鲁莽，夸耀非凡使命却不立即行出神迹，就当被视为骗子。事实是，无论是第一批还是最后一批的传道人，都没有行过一个神迹：因此他们没有非凡的使命。让我们继续。

其次，我主张，任何非凡使命若被主教会中的常规权威所否认，就绝不可接受。因为，（1）我们必须服从我们的常规牧者，否则就有被视为外邦人和税吏的危险（太 18:17）——那么，我们怎能将自己置于他们之外的纪律之下呢？非凡使命者即便到来也是徒然，因为一旦他们被常规权威所否认，我们就必须拒绝听从他们。（2）神不是纷争的源头，而是合一与和平的源头（林前 14:33），尤其是在

他的门徒和教会圣职人员之间，正如主在他尘世生命的最后日子里向父所作的圣祷中清楚表明的那样（约 17）。

那么，他如何能授权两种牧者，一种是特殊的，另一种是普通的呢？至于普通的——它当然是被授权的，而至于特殊的，我们假设它也是；那样就会有两个不同的教会，这与我们主最纯洁的话语相悖，他只有一个配偶、一只鸽子、一个完美者（歌六）。一个由两位互不相识的牧人带领、进入不同牧场、以不同呼召和圈栏、各自期望拥有全群的羊群，又怎能成为一个合一的羊群呢？教会若在普通与特殊牧人的多样带领下，被拖来拖去进入各种宗派，就会如此。难道我们主是分裂的吗（林前一 13）——无论是他自己还是他的身体，即教会？不，绝非如此。相反，只有一位主，他用美好的多样肢体组成了他奥秘的身体，一个「全身都靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助」（弗四 16）的身体。因此，试图在教会中制造这种普通与特殊肢体的划分，就是毁灭和破坏它。那么我们必须回到我们所说的：一个特殊的呼召若不被普通权威所认可，就永远不合法。（3）实际上，你哪里能给我看一个合法的特殊呼召，不是被普通权威所接纳的呢？圣保罗是被特殊呼召的，但他不是一再被普通权威所认可和授权吗（徒九、十三）？而从普通权威领受的使命，被称为圣灵的使命（同上十三 4）。施洗约翰的使命不能严格称为特殊，因为他没有教导任何违背摩西教会的内容，并且他属于祭司家族。尽管如此，他的教义非同寻常，却得到了犹太教会普通教导职权的认可——祭司和利未人派往他的高级使团（约一 19），其措辞暗示了他在他们中享有的高度尊重和声誉，那些坐在摩西位上的法利赛人，不是公开且毫不犹豫地来领受他的洗礼吗？这确实是认真接纳了他的使命。我们主，那位导师，不是愿意被祭司西面（从他祝福马利亚和约瑟可见）、祭司撒迦利亚和圣约翰所接纳吗？至于他的受难，这是他使命的主要实现，他不是愿意得到当时大祭司的先知见证吗？这正是圣保罗所教导的，他不允许任何人「自取」牧职的「尊荣，惟要蒙神所召，像亚伦一样」（来五 4）。因为亚伦的呼召是由普通权威摩西完成的，所以不是神直接将他的圣言放在亚伦口中，而是摩西，神命令他这样做：「你要将当说的话传给他；我也要赐你和他口才，又要指教你们所当行的事」（出四 15）。如果我们思考圣保罗的话，我们还会学到，牧者和教会治理者的呼召必须是可见地进行的，我们主和导师也是如此——他是万世的大祭司和牧人，「也不是自取荣耀」，即没有「自取」他圣祭司职的「尊荣」，正如圣保罗先前所说，「乃是那对他说『你是我的儿子，我今日生你』」和「你是照着麦基洗德的等次永远为祭司」的那位。我恳请你深思这个表述——耶稣基督是「照着麦基洗德的等次的大祭司」。他是自己就任并强取这尊荣的吗？不，他是被召的。谁召他？他永恒的父亲。如何召的？既直接又间接：直接在他的洗礼和变像时，藉这声音：「这是我的爱子，我所喜悦的，你们要听他」；间接藉先知，尤其是大卫，在圣保罗为此引用的诗篇经文里：「你是我的儿子，我今日生你：你是照着麦基洗德的等次永远为祭司」。而且呼召处处都是外部可感知的：云中的话语被听见，在大卫里被听见和阅读，但圣保罗在证明我们主的呼召时，只引用了大卫的经文，其中说我们主被他的父所荣耀，从而满足于提出那可见的、藉普通圣经和公认先知所赐的见证。

第三，我说，特殊使命的权威从不摧毁普通使命，也从不被赋予推翻普通使命的权力。请看所有的先知，他们从未设立祭坛对抗祭坛，从未推翻亚伦的祭司职分，从未废除会堂的体制。请看我们的主，他宣告说：「凡一国自相纷争，必成荒场；一家自相纷争，必就败落。」（路加福音 11:17）请看他对摩西之座的尊重，他要求人遵守其中的教导。确实，如果特殊使命应当废除普通使命，我们又如何知道何时、如何、向谁顺服呢？不，不；只要教会还在这世上，普通使命就是不朽的。他一次赐给教会的牧者和教师，将有一个永续的传承，「为要成全圣徒……直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量，使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，随从各样的异端。」（以弗所书 4:12-14）这是圣保罗所用的有力论证，用以证明：如果普通的牧者和教师没有永续的传承，并且其权威可能被特殊使命所废除，那么我们的信仰和纪律也将是不规则的，每一步都可能被打断；我们将容易被人诱惑，这些人会在每个场合夸耀自己拥有特殊的呼召。因

此,「我们行事, 就要像外邦人存虚妄的心行事」(同上, 17), 每个人都说服自己感受到了圣灵的感动——我们这个时代提供了如此多的例子, 以至于这是在这方面可以提出的最有力证明之一。因为如果特殊使命可以取消普通的职事, 那么我们将把它的监护权交给谁呢——交给加尔文还是路德, 交给路德还是帕西奥蒙塔努斯, 交给帕西奥蒙塔努斯还是布兰德拉斯, 交给布兰德拉斯还是布伦提乌斯, 交给布伦提乌斯还是英格兰女王——因为每个人都会将这种特殊使命的借口拉到自己一边?

然而, 我们主的话语使我们免于这一切困境, 祂将祂的教会建立在如此美好的根基上, 并以如此合宜的比例建造, 以致阴间的权柄绝不能胜过它。既然它们从未胜过、也永不能胜过, 那么废除这教会就不需要什么特殊的呼召, 因为「神不憎恶祂所造的一切」(智 11:25)。那么, 他们是如何废除那普通的教会, 以建立一个特殊的教会呢? 因为正是祂建造了那普通的教会, 并用祂自己的血将其粘合。

第四章: 对「直接派遣论」支持者所提出的两个异议的回应

迄今为止, 我尚未在你们导师的论述中找到超过两种反对我刚才这番推理的论点, 其中一种取自主和使徒的榜样, 另一种则取自先知的榜样。

至于第一点——请告诉我, 你是否认为将那些新牧师的呼召与我们的主的呼召相提并论是合理的? 我们的主不是早已被预言为弥赛亚吗? 他的时间不是由但以理确定的吗? 他所行的每一件事, 岂不几乎都已在先知书中被精确描述, 并在众先祖身上预表了吗? 他将摩西律法从好的变为更好的——但这改变岂不早已被预言了吗? 因此, 他将亚伦的祭司职分变为麦基洗德的祭司职分, 这要好得多: 这一切岂不都符合古老的见证吗? 你们的牧师并未被预言为神的道的传讲者, 他们的到来时间、他们的任何行动也未被预言。他们在教会中发动了一场比我们的主在会堂中所作的更大胆的革命, 因为他们几乎将一切废除, 只留下某些影子: 但他们对此没有任何见证。无论如何, 他们不应逃避以神迹来支持这种改变的责任, 无论你从圣经中找出什么借口, 因为我们的主自己并未免除这一点, 正如我之前所表明的。但他们从哪里向我表明, 教会曾要接受另一种形式, 或一种类似于我们的主所作的那种改革呢?

至于先知, 我看到许多人存在误解。人们以为所有先知的呼召都是超常且直接的。这是一个错误的观念, 因为根据圣经多处经文可知, 有经会堂认可的「先知学院」和先知团体。在拉玛、伯特利、以利沙居住的耶利哥、以法莲山地、撒玛利亚都有这样的团体; 以利沙本人是由以利膏立的; 撒母耳的呼召得到了大祭司的承认与认可, 并且正如圣经所说, 耶和华在示罗开始向撒母耳显现[n0038]; 因此犹太人视撒母耳为先知团体的创立者。

一般认为, 凡预言者皆行使讲道之职, 此说并不正确, 正如扫罗的臣仆及扫罗本人的经历所示[n0039]: 因此先知的蒙召与异端者或分裂者的蒙召毫无关联。因为(1)先知的职分要么是常规性的(如前文所述), 要么得到会堂其余成员的认可——这从他们被立即承认、且在犹太人中处处受尊称为「神人」可见一斑; 细心考察古时会堂历史者将发现, 祭司的职任在他们中间如同讲道者在我们中间一样普遍。(2) 从未有先知意图推翻常规权柄; 相反, 他们皆遵从常规权柄, 所言无不与坐摩西和亚伦之位者的教训相符; 甚至有些先知本身出自祭司家族, 如希勒家的儿子耶利米与布西的儿子以西结。他们虽责备祭司的生活, 却始终以尊荣之言论及祭司与祭司的承传。以赛亚受命在大书上书写未来之事时, 曾请祭司乌利亚和先知撒迦利亚作见证[n0040], 仿佛是要取得全体祭司与先知的证言。玛拉基岂不也作证[n0041]说「祭司的嘴里当存知识, 人也当由他口中寻求律法, 因为他是万军之耶和华的使者」吗? ——可见他们从未试图使犹太人脱离常规权柄的共融。(3) 先知为确证其蒙召而行过多少神迹? 若细数这些神迹, 我将永无休止: 但每逢他们行看似非凡能力之事, 神迹随即显现。以利亚即为例证: 他按圣灵所赐的感动在迦密山上筑坛献祭, 借神迹显明此举乃为荣耀神与犹太信仰。(4)

最后，若说有人当僭取先知权柄，那也应是你们的事工——他们既无先知的恩赐，亦无先知的亮光！更应是我们如此行，因我们能举出无数站在我们一边的先知。例如：根据圣巴西流的权威，有圣额我略·匝拉；根据亚他拿修的见证，有圣安东尼；根据圣奥古斯丁的见证，有若望院长；另有圣本笃、圣伯尔纳铎、圣方济各等千百余人。因此，若论及先知权柄——无论是常规抑或非凡——皆在我们一方，因为我们拥有其实质；而你们的事工从未给出丝毫拥有此权柄的证明，除非他们将慈运理在《圣餐辅证》一书中的异象、题为《路德之怨》的著作，或他在本世纪第二十五年所预言「若再传道两年，将无教宗、无司铎、无修士、无钟楼、无弥撒」视为预言。此预言唯有一处缺陷——即缺乏真实性。因他此后又传道近二十二年，而司铎与钟楼依然存在，彼得座上仍坐着合法的教宗。

先生们，你们的第一批牧师，正是神在耶利米书中所禁止听从的先知：「不要听那些向你们说预言、欺骗你们的先知的话；他们所说的异象是出于自己的心，不是出于耶和华的口……我没有差遣他们，他们却奔跑；我没有对他们说话，他们却说预言……我听见那些先知说预言，他们假借我的名说假预言，说：『我做了梦！我做了梦！』」[n0042] 这难道不正是慈运理和路德，以及他们的预言和异象吗？这不正是卡尔斯塔特，他关于圣餐所声称的启示，并促使路德写下《驳邪恶先知》一书吗？无论如何，他们确实具备这未被差遣的特性；正是他们「用自己的舌头说：『这是耶和华说的』」。因为他们永远无法证明自己僭越的职分有任何正当权利；他们永远无法出示任何合法的呼召。那么，他们怎能传道呢？未经君主的批准，任何人都不能自行投效于任何将领麾下。那么，你们怎能如此轻易地投身于这些第一批牧师的指挥之下，未经你们常任牧长的许可，甚至离开你们出生和成长的境地——即大公教会呢？他们擅自制造这场动乱是有罪的，而你们追随他们，也是无可推诿的。善良的小撒母耳，谦卑、温柔且圣洁，被神三次呼唤，却一直以为是以利在叫他，直到第四次才回应神，视之为呼召他的那一位。你们的牧师似乎觉得神已经三次呼召了他们：（1）通过民众和官长，（2）通过我们的主教，以及（3）通过他超常的声音。不，不！他们不要提出这一点：撒母耳被神三次呼唤，因着谦卑，以为是人在叫他，直到受以利教导，才知道那是神的声音。先生们，你们的牧师声称神有三种呼召方式：通过世俗官长、通过主教，以及通过他超常的声音。他们认为神正是通过这三种方式呼召了他们，但你们并未发现，当他们受教会教导时，会承认自己的呼召是出于人，他们的耳朵是对老亚当发痒；他们绝不将问题提交给如今在教会中主持的那一位，正如以利所做的那样。

因此，这就是第一个原因，使你们的牧师以及你们自己——尽管程度不同——在神和人面前，因离开教会而无可推诿。

恰恰相反，诸位先生，那位曾驳斥并反对你们最初那些牧者、如今依然反对你们现任牧者的教会，其印记是如此清晰可辨，以至于即便有人眼目昏花，也无法推诿说自己不知道所有良善基督徒对她应尽的义务，或声称她不是那位天上君王真实、唯一、不可分离且最亲爱的新妇——这使得背离她的行为愈发不可原谅。因为，离开教会并藐视她的诫命，无论这是出于天使还是撒拉弗的劝说，都终将使人沦为外邦人与税吏。然而，若仅因那些在私人事务上罪大恶极、毫无权柄、未经认可、除了掌握某些学问外全无传道者或先知应有资质之人的劝说，就断绝世上最神圣的服从义务——即对作为我主新妇之教会的服从——这样的过犯，唯有通过深切的懊悔与补赎才能遮盖。我奉永生神的名，邀请你们进行这样的悔改。

第五章：论革新者所自称源自的「无形教会」是虚构的，而基督的真教会是有形的。

我们的对手清楚地察觉到，若用这块试金石检验，他们的教义将被识别为劣质金属，因此千方百计试图让我们远离那无可辩驳的证据——即我们从真教会的标记中所找到的。于是他们主张教会是无形且不可感知的。我认为这简直是荒谬至极，再往前一步便是疯狂与癫妄。我所说的是圣经为我们作见证的争战中的教会，而非人们凭空臆造的那个。如今，在整本圣经中，你绝不会发现教会被当作一个无形的集会。以下便是我们的理由。

(1) 我们的主和师傅差遣我们到教会去解决困难与分歧（太十八 16-17）。圣保罗教导我们应当在教会中如何行事（提前三 15）；他召集了在世教会的长老（徒二十 17）；他向他们表明他们是由 圣灵 所设立的（同处 28）；他与圣巴拿巴一同被 教会 差遣（徒十三 1,3）；他被教会接纳（徒十五 4）；他坚固众教会（徒十五 41）；他在各教会中为他们设立长老（徒十四 22）；他召集教会（徒十四 26）；他在该撒利亚问候教会（徒十八 22）；他迫害教会（加一 13）。这一切怎能被理解为针对一个无形的教会呢？人该往何处去寻找它，以便向它申诉、在其中交谈、治理它呢？当它差遣圣保罗、接纳他，当他坚固它、在其中设立长老、召集它、问候它、迫害它时——这些是仅仅在比喻中、或仅在信心与灵里发生的事吗？我确信人人都必须看出，这些是双方可见且可感知的行动。当他写信给教会时，他是向某个无形的幻影说话吗？

(2) 先知们又会如何论说呢？他们向我们呈现的教会不仅是可见的，更是独特、辉煌、彰显、壮丽的。他们将教会描绘为「身穿绣金衣裳的王后」（咏 44:14-15）；一座「山岳」（依 2:2）；一轮「太阳」（咏 88）；一轮圆满的「月亮」；一道彩虹——神对人类（他们都是诺厄的后裔）恩宠的「忠实」而确凿的「见证人」：这正是我们译本中这篇圣咏的含义：「祂的宝座在我面前如日恒久，又如永远圆满的月亮，是天上忠实的见证。」

(3) 圣经处处见证她可以被看见、被认识，甚至说她是被认识的。所罗门在《雅歌》（第六章）论到教会时，岂不说「众女子见了她，就称她有福」吗？接着，他引入那些充满赞叹的女子，让她们说：「那上升如晨曦、美丽如月亮、皎洁如日头、威武如旌旗军队的是谁呢？」这岂不是宣告她是可见的吗？当他让她们如此呼唤她：「回来，回来，书拉密女啊；回来，回来，好让我们瞻仰你」，又让她回答说：「你们为何要观看书拉密女，如同观看军兵的队伍呢？」——这岂不再次宣告她是可见的吗？若有人细察这些美妙的《雅歌》以及天上新郎与教会之间爱情的牧歌式描绘，便会发现她自始至终都是极其可见且突出的。以赛亚这样论到她（赛 35:8）：「在那里必有一条大道，称为圣路；愚昧人也不至失迷」——她岂不必须被显明且易于看见，因为连最单纯的人都能无误地以她为指引呢？

(4) 教会的牧者与教师是可见的，因此，教会也是可见的。因为，我问你们，教会的牧者难道不是教会的一部分吗？牧人与羊群岂能不彼此认识？羊群岂能不听见牧人的声音并跟随他？好牧人岂能不出去寻找那迷失的羊，并认出自己的羊圈与羊群？若是一个牧人竟不能认识或看见自己的羊群，那可真是一种奇特的牧人了。我不知道是否还需要证明教会的牧者是可见的；如此明显的事竟遭否认。圣彼得是一位牧者，我想是的，因为主曾对他说：「喂养我的羊」；使徒们也是牧者，而他们是被人看见的。我想，那些圣保罗对他们说「圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养神的教会」的人——我想，我说，他们看见了他，当这些好儿女扑在这位好牧人的颈项上，用泪水沾湿他的脸时，我推测他触摸、感受并看见了他们，而让我更加确信的是，他们「特别忧愁」于他的离去，「因他说他们不能再见他的面了」。再者，慈运理、厄科兰帕迪乌斯、路德、加尔文、贝扎与穆斯库卢斯都是可见的，至于后两位，你们中许多人都见过他们，而他们的门徒仍称他们为牧者。由此可见，牧者是可见的，因此羊群也是可见的。

(5) 教会的职责是持续进行神的道的真实宣讲，以及圣事的真实施行——这一切岂不都是可见的吗？那么，你如何能说它们的主体是不可见的呢？

(6) 我们岂不知那十二位族长——良善雅各的众子——正是以色列教会的活泉源吗？当他们的父亲召集他们予以祝福时，他们彼此相见，也彼此相认。我何必在此赘述？全部圣史都见证，古时的会堂是可见的，为何大公教会就不能是可见的呢？

(7) 正如以色列会堂的族长们——按肉身说，基督也是从他们出来的（罗 9:5）——构成了有形的教会，同样，使徒们及其门徒，即按肉身和灵性而言的会堂之子，有形地开创了大公教会，正如诗篇作者所言（诗 44:17）：「你必立他们作全地的君，代替你的父。」

阿诺比乌斯说：「十二位宗主教为你生了十二位使徒。」[n0043] 这些使徒与一小群门徒以及救主最荣耀的母亲在耶路撒冷聚集，形成了真正的教会，那是怎样的教会呢？无疑是可见的，是的，如此可见，以至于圣灵降临来浇灌这些基督教的圣洁植物与苗圃。

(8) 古时的犹太人如何开始成为神的子民？借着割礼——一个可见的记号；而我们借着洗礼——一个可见的记号。古时的人由谁治理？由亚伦族系的祭司——可见的人；我们由主教——可见的人治理。古时的人由谁教导？由先知和教师——可见地；我们由我们的牧者和传道人——可见地教导。古时的人有什么宗教和神圣的食物可吃？逾越节的羔羊、吗哪——这些都是可见的；我们有至圣的圣体圣事——一个可见的记号，虽然所指的是不可见的事物。是谁逼迫了会堂？是埃及人、巴比伦人、米甸人、非利士人——都是可见的民族；教会则被异教徒、土耳其人、摩尔人、撒拉逊人、异端逼迫——一切都是可见的。神的良善啊，我们竟然还要问教会是否可见！但教会是什么？是一群有血有肉之人的聚集——难道我们要说它只是一个幽灵或幻影，看似可见却只是幻觉吗？不，不；「你们为什么愁烦？为什么心里起疑念呢？看她的手」，看她的牧者、职员和治理者；「看她的脚」，看她的传道人如何将她带到东、西、南、北。他们都是有血有肉的。「摸她」；像谦卑的孩子一样来，投进这位温柔母亲的怀抱。纵观她整个身体，她是全然美丽的，你就会看见她是可见的，因为一个属灵且不可见的事物「无骨无肉，正如你们看她有的一样」（路加福音末章）。

第六章：回应针对教会可见性的反对意见

此乃我等之理由，经得起一切检验。然而，他们却提出一些反驳的理由，据他们想象，这些理由是取自圣经的；但对于任何愿意思考下文的人来说，这些理由都极易驳倒。

(1) 我们的主在其人性中有两部分：身体与灵魂；同样，祂的新妇教会也有两部分：一部分是内在的，如同她的灵魂，是不可见的——信心、盼望、仁爱、恩典；另一部分是外在的，如同她的身体，是可见的——信仰的宣认、赞美与诗歌、讲道、圣事、祭献。是的，教会中所行的一切都有其外在和内在。祈祷有内在与外在；信心使内心充满确据，使口舌发出宣认；讲道由人外在施行，但其中需要天父隐秘的光照，因为我们总要先听祂、从祂学习，然后才到子那里；至于圣事，标记是外在的，恩典却是内在的，这是众所周知的。如此，我们便有了教会的内在部分与外在部分。她最大的美是在里面，外面并不那么卓越，正如《雅歌》（四章）中新妇所说：「你的眼在帕子内好像鸽子眼……你的舌下有蜜有奶」，即在你的心里——看哪，这是内在部分。「你的衣服的香气如黎巴嫩的香气」——看哪，这是外在的事奉。诗篇作者（四十四篇）也说：「王女在宫里极其荣华」——这是内在部分。「她的衣服是用金线绣的」——这是外在部分。

(2) 我们必须考虑到，教会的内在与外在都可称为属灵的，但方式不同。内在是纯粹且本质属灵的；外在就其本质而言是物质的，但由于它指向并趋向于属灵的内在，我们称之为属灵的，正如圣保罗称那些使肉体顺服于灵的人为属灵的，尽管他们是物质的，尽管每个人就其本质而言都是个别的，但当他服务于公众时，便被称为公众人物。现在，如果有人要说，福音的律法是赐在内心的内在，而不是像耶利米书（三十一 33）所说的那样刻在石版的外在，那么答案是：教会内在及其心中拥有其荣耀的主要部分，但这荣耀并非不照耀在外在之上，教会正是通过此外在而被认识和辨认。因此，当福音书（约四 23）说：「时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他」——我们被教导，内在是首要的，外在若不能趋向并融入内在以在其中灵化，便是虚空的。同样，当圣彼得称

教会为「灵宫」（彼前二 5），是因为教会所产生的一切都趋向于属灵的生命，并且其最大的荣耀是内在的；或者，又因为这不是一座用石灰和沙土建造的房屋，而是一座由活石构成的奥秘之屋，以仁爱为粘合剂。圣言说（路十七 20），「神的国来到不是眼所能见的」，但神的国就是教会，因此教会是不可见的；回答：此处神的国是指我们的主及其恩典，或者，如果你愿意，也可以指我们的主在世时的同伴，由此延续，因为「看哪，神的国就在你们心里」，并且这个国度并非像犹太人所期待的那样，伴随着世俗辉煌的排场和荣耀而来。此外，正如我们所说，这位君王女儿最美丽的珍宝是隐藏在内的，无法被看见。至于圣保罗对希伯来人所说的（来十二 18），「你们原不是来到那能摸的山，像西奈山那样，而是「来到天上的耶路撒冷」——他并非意在表明教会是不可见的，因为圣保罗在此处表明教会比会堂更为宏伟和富足，并且她不是像西奈山那样的自然之山，而是一座奥秘之山，但这绝不意味着她在任何方面是不可见的。实际上，可以合理地认为，他实际上是在谈论天上的耶路撒冷，即得胜的教会；因此他补充说「天使的会」，仿佛在说，在旧约中，神以可怕的方式显现在山上，而新约则引导我们在天上的乐园里看见他在荣耀中。

最后，这是人人高声宣称最有力的论点：我信圣而公之教会。如果我信它，我就看不见它，因此它是无形的。世上还有什么比这种虚幻的理由更软弱呢？使徒们难道不信我们的主复活了，难道他们没有看见他吗？你因看见了我，他自己对圣托马斯说（约 20:27），才信，为了使他相信，他对他说，看我的手，把你的手伸过来，放在我肋旁，不要不信，而要信。看，看见并不妨碍信心，反而产生信心。托马斯看见一件事，却相信另一件事；他看见身体，却相信灵与神性，因为使他说出我的主，我的神的不是他的看见，而是他的信心。同样，我们信一洗，以赦罪；我们看见洗礼，却看不见罪的赦免。同样，我们看见教会，却看不见其内在的圣洁；我们看见它鸽子般的眼睛，却相信其中隐藏的；我们看见它绣满华美多样、镶金边的衣裳，但其最灿烂的荣耀在内里，我们相信这一点。在这位皇家配偶身上，有喂养内在与外在眼睛、信心与感官的东西，这一切都是为了她配偶更大的荣耀。

第七章：论教会中有善人与恶人、预定者与被弃者

为了证明教会的不可见性，每个人都提出自己的理由，但其中最无力的莫过于从永恒预定论出发的论证。确实，他们相当狡猾地将争战中的教会的属灵目光转向永恒预定论，好让我们被这深不可测奥秘的闪电所眩目，从而看不清眼前的事物。他们说，有两个教会：一个是可见的、不完美的，另一个是不可见的、完美的；可见的教会会犯错，会被错误和偶像崇拜之风刮走，而不可见的则不会。如果有人问，什么是可见的教会？他们回答说，就是那些宣认相同信仰和圣事的人的集合，其中包含好人与坏人，只是一个名义上的教会；而不可见的教会则只包含选民，他们不为人所知，只有神才能认识和看见。

但我们将清楚表明，真正的教会包含善人与恶人、被弃者与蒙拣选者——以下是证据。

(1) 圣保罗称之为「真理的柱石和根基」与「永生神的家」的（提前 3:15），难道不是真教会吗？诚然，因为真理的柱石不可能属于一个错谬迷失的教会。如今使徒为这真教会——神的家——作证，其中「有贵重的器皿，也有卑贱的器皿」（提后 2:20），即有好有坏。

(2) 难道「阴间的权柄不能胜过」的那教会（太十六 18）不是真教会吗？然而其中确实有人需要被赦免罪过，也有人需要被保留罪过，正如主在赐予圣彼得赦罪权柄的应许中所启示的。那些罪被保留的人——难道不是邪恶与被弃绝的吗？确实，被弃绝者正是那些罪被保留的人，而我们通常所说的蒙拣选者，就是那些罪得赦免的人。显然，圣彼得有权赦免或保留其罪的人是在教会内的，因为「至于外人有神审判他们」（林前五 13）。因此，圣彼得所要审判的人并非在教会之外，而是在教会之内，尽管其中有些人确实是被弃绝的。

(3) 我们的主岂不教导我们，若被某位弟兄冒犯，在两次以不同方式责备并纠正他之后，就应当将他带到教会面前吗？「告诉教会；如果他连教会也不听从，就把他看作外邦人和税吏一样」（太 18:17）。这里无法回避——结论是必然的。这里所指的是我们的一位弟兄，他既非外邦人也非税吏，而是在教会的纪律与纠正之下，因此是教会的成员，然而他仍可能被弃绝、悖逆且顽固。所以，不仅善人属于真教会，恶人也属于，直到他们被逐出为止——除非有人要说，我们的主差遣我们去的那教会是一个错谬、有罪且反基督的教会。这将是太过公开的亵渎了。

(4) 当我们的主说：[n0044]「奴仆不能永远住在家里，儿子是永远住在家里。」（约 8:35）这岂不就是在说，在教会的家中，蒙拣选的和被弃绝的人会暂时共处吗？这个不能永远住在家里的人，除了那「被赶到外边黑暗里去」的，还能是谁呢？事实上，基督清楚地表明祂正是这样理解的，因为祂紧接着就说：「所有犯罪的，就是罪的奴仆。」现在，这个人虽然不能永远住下，却在他被需要服事的期间住着。圣保罗写信给「在哥林多的神的教会」（林前 1:2），却又希望他们赶出一个犯乱伦的人（同上，5 章）。如果他被赶出去，说明他曾经在那里；如果他在那里，而教会又是蒙拣选者的集合，他们又怎能把他赶出去呢？蒙拣选者不可能成为被弃绝者。

然而，为何我们不能断定那些被弃绝的恶人属于真教会呢？他们甚至能在其中担任牧者与主教，这难道不是事实吗？确实如此：难道犹大不是被弃绝的吗？然而，根据《诗篇》（一〇八篇 8 节）和圣彼得（《使徒行传》一章 17 节）所言——他说犹大「得了使徒的职分」——以及整部福音书始终将他列于使徒团之中，他岂不是使徒和主教吗？安提阿的尼哥拉不也像圣司提反一样是执事吗？然而，许多古代教父毫不犹豫地视他为异端首领；除其他人外，伊皮法纽、菲洛斯特拉图斯、耶柔米都为此作证。事实上，尼哥拉党人正是借他之名来宣扬他们的可憎之事，圣约翰在《启示录》（二章 6 节）中提及他们，视其为真正的异端。圣保罗向以弗所的长老们宣告，圣灵已立他们「作全群的监督，牧养神的教会」（《使徒行传》二十章 28 节），但他也向他们保证，他们中间「必有人起来说悖谬的话，要引诱门徒跟从他们」。他对所有人说话，说圣灵已立他们为监督；而当他提到那些人中间将兴起分裂者时，所指的也正是这些人。但若我在此列举所有那些被合法授予此职分与尊荣、却从起初的恩典中堕落、最终以异端身份死去的主教和教长的名字，何时才能说完呢？有哪位普通司铎曾像俄利根那样，说出如此圣洁、智慧、贞洁、仁爱的话呢？没有人能读到勒林的文森特——教会作家中最具判断力与学识者之一——关于他的记述，没有人能深思他那可咒诅的晚年，在如此令人钦佩与圣洁的一生之后，而不充满怜悯：看到这位伟大而勇敢的舵手，在经历了如此多的风暴、完成了如此多且富有成果的航行——前往希伯来人、阿拉伯人、迦勒底人、希腊人和拉丁人——满载荣誉与属灵财富归来时，却在港口、在坟墓的边缘遭遇船难而灭亡！谁敢说他未曾属于真教会呢？他始终为教会而战，整个教会都尊崇他，视他为最伟大的教义导师之一。然而看哪，他最终成了异端，被逐出方舟之外，溺毙于自己虚妄的洪流之中！这一切都与主神圣的话语相符（《马太福音》二十三章 2 节），祂视文士和法利赛人为当时真教会的真正牧者，因为祂命令人们要服从他们，却又认为他们并非蒙拣选者，反而是被弃绝的。那么，我问你们，如果只有蒙拣选者才属于教会，那将是何等荒谬？那将导致多纳徒派所主张的：我们无法认识我们的教长，因而无法服从他们。因为既然我们无法知道活着的人中谁是预定得救的、谁不是（这一点将在别处论及），我们又怎能知道那些被称为教长和牧者的人是否属于教会呢？如果他们不属于教会，他们又怎能占据蒙拣选者的位置呢？如果教会的元首却不属于教会，那确实将是所能见到的最怪异的怪物之一。因此，不仅被弃绝者可以属于教会，甚至可以在教会中担任牧者。所以，教会不能因其仅由预定得救者组成而被称为「不可见的」。

我以福音中的比喻来结束这一切论述，这些比喻清楚而完整地展现了这一真理。

圣约翰将教会比作农场的打谷场，那里不仅有「麦子」要收进仓里，也有「糠秕」要被「用不灭的火烧尽」（太 3:12）；这岂不正是选民与被弃者吗？我们的主又把它比作「撒在海里的网，聚拢各样水族」，好的与坏的都有（太 13:47）；比作「十个童女，五个愚拙，五个聪明」（太 25:2）；比作三个「仆人」，其中一个「又恶又懒」，因此被「丢在外边的黑暗里」（太 25:14）；最后，比作婚筵，进去的人有好有坏，那没有穿礼服的人就被丢在外边的黑暗里（太 22 章）。这一切岂不都充分证明，在教会里的不仅有选民，也有被弃者吗？因此，我们必须关闭我们判断的一切这类观念之门，尤其是这一个，借着那句永远值得深思的话：「被召的人多，选上的人少」（太 22:14）。凡在教会里的人都是被召的，但并非所有在其中的人都是蒙拣选的；事实上，教会的意思不是「拣选」，而是「召集」。

第八章：回应那些主张教会仅由预定者构成者的异议

他们又能在哪里找到圣经经文，来为这许多荒谬之事开脱，并反驳我们提出的如此清晰的证据呢？然而，在这件事上，反对的理由并不缺乏：固执己见者从不缺少借口。

那么，他们是否要引用《雅歌》（第四章）中关于新妇的经文，说她「是关锁的园，禁闭的井，封闭的泉源」，是「活水的井」，说她「全然美丽，毫无瑕疵」，或者如使徒所说，她是「荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的」（弗 5:27）呢？我恳切地请求他们思考一下他们想要得出的结论，即教会中只能有圣洁、无瑕、无过、荣耀的人。我将用同样的经文向他们表明，在教会中既没有选民也没有被弃绝的人。因为，正如特利腾大公会议所宣告的，所有义人与选民的谦卑而真实的告白不就是：「免我们的债，如同我们免了人的债」吗？我想雅各是选民，然而他承认（雅 3:2）：「我们在许多事上都有过失」。约翰堵住了我们以及所有选民的口，使无人能夸口自己无罪；相反，他要每个人都认识并承认自己犯罪（约壹 1）。我相信大卫在狂喜与灵魂超拔中知道选民是什么，然而他认为「世人都是虚谎的」（诗 116:11）。因此，如果赋予新妇——即教会——的这些圣洁特质必须被严格理解，如果教会中任何地方都不得有玷污或皱纹，那么我们必须离开这个世界才能找到这些美好称号的应验，这个世界的选民将无法宣称拥有它们。那么，让我们来阐明真理。

(1) 教会整体在道德与教义上全然公正、圣洁、荣耀。道德关乎意志，教义关乎理解。虚假从未进入教会的理解，邪恶也从未进入她的意志。因她配偶的恩典，她能与他一同说：「你们中间谁能指证我有罪呢？」（约 8:46）然而，这并不意味着教会中没有罪人。请记住我在别处对你们说过的话：新娘有头发和指甲，它们虽无生命，她却是活的；元老院拥有主权，但并非每一位元老；军队得胜，但并非每一位士兵——军队赢得战役，而许多士兵却阵亡。同样，战斗的教会始终是荣耀的，永远胜过地狱的权势与权能，尽管她的许多成员，或像你们一样偏离正轨、陷入混乱，被击溃、毁灭，或因其他不幸在教会内受伤、死亡。因此，请逐一收集圣经中散落的对教会的崇高赞美，为她编织冠冕，因为这些赞美是她当得的；正如那些身处如此卓越境地却失丧的人，咒诅是他们当得的。她是「整齐排列的军旅」（歌 6:9），尽管有些人掉队。

(2) 然而，谁不知道那常被归于整个身体的，其实只属于其中一个部分呢？新妇称她的良人「白而且红」，但随即又说「他的头发」是「黑」的（同上，第 10-11 节）。圣马太记载（太 27:44）与我们的救主同钉的「强盗」都讥诮他，而实际上只有其中一人如此，正如圣路加所叙述的（路 23:39）。我们说百合花是白的，但也有黄的，还有绿的。说爱之言语的人，很自然地会使用这样的表达，而《雅歌》正是爱的贞洁表达。因此，所有这些品质都正当地被归于教会，因为其中有许多圣洁的灵魂，他们极其精确地遵守神的圣诫命，并且是完美的——是在这朝圣途中所能达到的完美，而非我们盼望在蒙福的天乡所拥有的那种完美。

(3) 再者，即便除了教会盼望全然纯洁、全然美丽地升入高天之外，再无其他理由如此描述她，单凭这是她唯一向往并奔赴的目标这一事实，便足以称她为荣耀与完美的——尤其当她拥有如此多这圣洁盼望的美好凭据之时。

若有人要细究他们在此所纠缠的一切琐碎之处，并留意他们如何在可怜的普通民众中引发无数虚惊，那真是永无尽头。他们引用圣约翰福音（第十章）的话：「我认识我的羊，谁也不能从我手里把他们夺去」，并声称这些羊就是预定得救的人，唯有他们属于主的羊栈。他们又引用圣保罗对提摩太所说的话（提摩太后书二章 19 节）：「主认识谁是祂的人」，以及圣约翰对背道者所说的：「他们从我们中间出去，却不是属我们的」（约翰一书二章 19 节）。然而这一切又有何难解之处呢？我们承认，那些预定得救的羊听从牧人的声音，并且迟早会拥有圣约翰所描述的一切特质；但主也明言，在主的羊栈——即教会——之中，不仅有羊，也有山羊。否则，为何要说在世界的末了、审判之时，羊要被分别出来呢？除非是因为，直到审判之前，当教会仍在这世上时，她里面既有羊，也有山羊。诚然，若他们从未在一起，就无需被分开。再者，若预定得救者被称为羊，那么被弃绝者同样也可称为羊。大卫的见证就是如此：「神啊，你为何永远丢弃我们呢？你为何向你草场的羊发怒呢？」（诗篇七十四篇 1 节）。「我如亡羊走迷了路」（诗篇一一九篇末节）。还有别处，他说：「领约瑟如领羊群之以色列的牧者啊，求你留心听！」（诗篇八十篇 1 节）——当他说「约瑟」时，指的是约瑟的后裔和以色列民，因为长子的名分归于约瑟，而长子的名字常代表整个族类。但谁不知道，在以色列民中，并非每一个人都是预定得救或被拣选的，然而他们仍被称为羊，且都在同一位牧人之下。因此我们承认，有得救并预定为义的羊，如圣约翰所言；也有被定罪的羊，如其他经文所述，而他们都同在一个羊群中。

以赛亚书（五十三章 6 节）将所有人——无论是被弃绝者还是蒙拣选者——比作羊：「我们都如羊走迷」。而在第 7 节中，他同样将我们的救主比作羊：「祂像羊羔被牵到宰杀之地」。同样，在《以西结书》第三十四章全章中，毫无疑问，整个以色列民都被称为羊，大卫要作他们的牧者来治理他们（第 23 节）。

同样，谁能否认我们的主认识那些属于他的人呢？他当然知道犹大将会如何，但犹大因此就不是他的使徒之一了吗？他知道那些因他关于真实吃他肉身的教导而「退去」的门徒（约 6:67）将会如何，但他仍然接纳他们为门徒。按照永恒的预知属于神——关乎凯旋的教会——与按照当前圣徒相通属于神——关乎争战的教会——是完全不同的两回事。前者只有神知道，后者则神与人都知道。圣奥古斯丁说[n0045]：「按照永恒的预知，有多少狼在里面，又有多少羊在外面！」因此，我们的主认识那些属于他凯旋教会的人，但除此之外，在争战的教会中还有许多人的结局将是灭亡，正如同一位使徒所表明的，他说：「在大户人家，不但有金器银器，也有木器瓦器；有作为贵重的，有作为卑贱的」（提后 2:20）。

因此，圣约翰所说的「他们从我们中间出去，却不是属我们的」与此无关。因为我要像圣奥古斯丁那样说：他们与我们同在，是就数目而言，但并非就功德而言；也就是说，正如同一位教父所言[n0046]：「他们曾与我们同在，并藉着圣事的共融而属于我们，但按他们各自的恶行，他们并非如此。」他们在灵魂和意志上早已是异端，尽管在外表上还不是。这并非说善人与恶人不在同一教会内，恰恰相反，他们若不在教会内，又如何能从教会的团体中出去呢？他们无疑实际上曾在其中，但内心早已在外了。

最后，这里有一个论证，其形式与结构似乎完整。「凡不以教会为母的，也不以神为父」[n0047]；这是确定的：同样，凡不以神为父的，也不以教会为母；这更是确定的：然而，被弃绝者不以神为父，因此他们不以教会为母，从而被弃绝者不在教会之内。但答案是这样的：我们接受此论证的第一个前提，但第二个前提——即被弃绝者不是神的儿女——需要仔细辨析。所有受洗的信徒，只要他们仍

是信徒，都可以被称为神的儿女，除非有人要否认主所赐予洗礼的「重生」或「属灵诞生」之名。若如此理解，许多被弃绝者确实是神的儿女，因为有多少信徒、受洗者将会被定罪，他们是那些「暂时相信，及至遇见试炼就退后」的人（路八 13）。因此我们完全否认这第二个命题，即被弃绝者不是神的儿女。[n0048] 因为他们既然在教会内，就可以藉着创造、救赎、重生、教导、信仰宣认而被称为神的儿女；尽管主藉着以赛亚如此为他们哀叹（赛一 2）:「我养育儿女……他们竟悖逆我。」但若有人说，被弃绝者不以神为父，因为他们不会成为后嗣，正如使徒所说:「既是儿子，就靠着神为后嗣」（加四 7）——我们将否认这一推论，因为在教会内的不仅有儿女，也有仆人，区别在于：儿女将永远留在那里作为后嗣；仆人则不会，他们将在主人认为合适的时候被赶出去。主自己在约翰福音（八 35）中作证，还有那悔改的儿子，他清楚知道并承认，父亲家里有许多雇工粮食充足，而他这个真实合法的儿子却与猪同处，饥饿将死——这正是此点上大公信仰的明证。啊，有多少「王子」竟「在地上如仆人行走」（传十 7）！在教会的方舟里，有多少不洁的动物和乌鸦！啊，在树上挂着多少外表美好、香气扑鼻的苹果，内里却已腐烂，却仍依附于树，从树干吸取养分！谁若有足够清晰的眼光看见人一生的结局，就会在教会中看到理由呼喊:「被召的人多，选上的人少」；也就是说，有许多人在战斗的教会中，却永远不会在得胜的教会里。有多少人在内，却将要被排除在外——正如圣安东尼预见到亚略，圣富尔贝预见到贝伦加尔。因此，确定的是，不仅蒙拣选者，而且被弃绝者也能属于教会，并且确实属于教会。而若有人为了使教会不可见，只将蒙拣选者置于其中，他的行为就像那恶劣的学生，他为自己不去帮助老师辩护，理由是他只学了关于灵魂的知识，而没有学关于身体的知识。

第九章：教会不会灭亡

我在此将更为简略，因为下一章的内容将为教会不朽与永续的信念提供有力证明。有人为逃避对教会应有的神圣顺服之轭，声称教会在八十多年前就已消亡，说它已死且被埋葬，真信仰的圣光也已熄灭。这一切都是对主受难、对祂的眷顾、对祂的良善、对祂真理的公然亵渎。

我们岂不知主亲口说的话吗？「我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。」（约 12:32）祂岂不是被高举在十字架上吗？祂岂不是受苦了吗？那么，祂既已吸引教会归向自己，又怎会让教会如此彻底地从祂手中逃脱呢？祂怎会放弃这付上如此重价得来的奖赏呢？难道世界的王——魔鬼——被十字架的权杖赶出去三四百年，只是为了在千年之后回来重新掌权吗？你竟要让十字架的大能变得如此徒然吗？你的判断力竟如此不可靠，以至于你要这样不公地将我们的主分割开来，从此在神的良善与魔鬼的恶意之间划上某种等号吗？不，绝不：「壮士披挂整齐，看守自己的住宅，他所有的都平安无事；但有一个比他更壮的来，胜过他，就夺去他所倚靠的盔甲兵器，又分了他的赃。」（路 11:21-22）你难道不知道主是用自己的血买赎了教会吗？谁能从祂手中夺去呢？你以为祂比祂的仇敌更软弱吗？啊，我恳求你，请尊重这位元帅！那么，谁能从祂手中夺走祂的教会呢？或许你会说，祂能保守，却不愿保守。那么，你就是在攻击祂的护理、祂的良善、祂的信实了。神的良善在祂升天时赐给人各样的恩赐……使徒、先知、传福音的、牧师和教师——「为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体。」（弗 4:12）难道圣徒的成全在十一世纪或一千二百年前就已经完成了吗？我们主奥秘的身体——也就是教会——的建造，难道已经完工了吗？要么你就别再自称是建造者，要么就回答「没有」。事实上，它确实尚未完成，至今仍未。既然如此，你为何要如此亏负神的良善，说祂已经收回并夺走了祂赐给人的恩赐呢？神的良善有一个特质，正如圣保罗所说（罗 11:29），祂的「恩赐和选召是没有后悔的」，也就是说，祂赐下，并非为了再夺走。

神的眷顾，一旦创造了人类、诸天、大地以及天地间的一切，便保守它们，并持续不断地保守着，以至于连最微小鸟类的物种（generation）也未曾灭绝。那么，对于教会，我们还能说什么呢？这整个世界，祂仅用一句简单的话语便成就了:「祂一发命，万物皆成（诗篇 148:5）」，并且祂以永恒且

无误的眷顾保守着它。请问，祂怎会离弃那教会——那教会是祂用全部宝血、如此多的辛劳与苦难换来的？祂曾将以色列从埃及、从旷野、从红海、从如此多的灾难与掳掠中领出来——难道我们要相信祂竟让基督教被不信所吞没吗？祂曾如此看顾夏甲，却会轻看撒拉吗？祂曾如此恩待那将要被逐出家门的使女，却会不尊重那合法的妻子吗？祂曾如此尊荣那影儿，却会丢弃那实体吗？哦，祂为这教会的永恒性所应许的、那一次又一次的应许，将是何等全然虚空、毫无价值啊！

诗篇作者歌颂教会说：「神要坚立这城，直到永远」（诗四十七 9）；「在他的日子，公义要兴旺，大有平安，直到月亮永不再现」（诗七十二 7）。除了在教会里，哪里还有这样的平安与公义呢？他的宝座（他是在以永恒之父的身份说话，论及教会——那是弥赛亚、大卫之子的宝座）「在我面前必如日头长久，又如永远坚立的月亮，如天上确实的见证」（诗八十九 38）。并且「我要使他的后裔存到永远，使他的宝座如天之久」（30），即与天同久。但以理（二 44）称它为「永不败坏之国」。天使对圣母说：「他的国也没有穷尽」（路一 33），他所说的正是教会，我们在别处已证明这一点。以赛亚岂不是这样预言主（五十三 10）：「他若献自己为赎罪祭，必看见后裔，并且延长年日」，即存续长久；又在别处（六十一 8）说：「我必与他们立永约」，并且「凡看见他们的」（他指的是可见的教会）「必认识他们」？

那么，我问你们，是谁给了路德和加尔文权柄，去废除主向他的教会所许下的那么多神圣而庄严的永恒诺言？难道不是主在论及他的教会时说，阴间的权柄不能胜过它吗？如果教会在一千多年前就已经被废除了，这个诺言又如何应验呢？我们该如何理解主向使徒们所说的那番温柔的告别：「看哪，我天天与你们同在，直到世界的末了」（太 28:20），如果我们说教会会灭亡的话？难道我们真的想要违背迦玛列那健全的准则吗？他在论及初兴的教会时用了这个论证：「若是出于人，必要败坏；若是出于神，你们就不能败坏它」（徒 5:38-39）。教会难道不是神的工作吗？那我们怎能说它已经归于无有呢？

倘若这棵教会的佳树是由人手所栽种，我便会轻易承认它可能被连根拔起；然而它既是由我们主如此良善之手所栽种，对于那些听见人们四处叫嚷说教会已经灭亡的人，我所能提供的最好劝告，莫过于我们主所说的：任凭这些瞎眼的人吧，因为「凡不是我天父所栽种的植物，必要连根拔除」（太十五 13-14）。

圣保罗说：「在基督里众人都要复活。但各人是按着自己的次序复活：初熟的果子是基督；以后，在他来的时候，是那些属基督的人……再后，末期到了」（林前 15:22-24）。在基督与那些属基督的人——也就是教会——之间，并没有间隔，因为他升天时将他们留在地上；在教会与末期之间也没有间隔，因为教会要存续直到末期。这是如何实现的呢？难道主不是要在他的仇敌中间作王，直到他将一切反对他的都放在他脚下、使他们顺服吗（诗 110:2）？如果教会——主的国度——已经毁灭、消亡，这些权柄如何应验呢？他若没有国度，如何作王？他若不在这个世界里作王，又如何在仇敌中间作王呢？

然而，我恳求你们，倘若这位从十字架上沉睡的新郎肋旁初次获得生命的新娘已经死去——我是说，倘若她真的死了，那么谁能将她从死里复活呢？我们岂不知死人复活的神迹，其伟大不亚于创造，更远超延续或保存吗？我们岂不知人的再造是比受造更深奥的奥秘吗？在受造时，神说话，人就造成了；祂将生气吹入他里面，这生气一进入，人就开始自己呼吸。但在他的再造中，神用了三十三年，流汗如血与水，是的，祂为这再造而死。因此，谁若轻率地说这教会已经死了，就是在质疑这位伟大再造者的良善、勤勉与智慧。而那自以为是这教会的改革者或复苏者的人，就是将唯独属于耶稣基督的荣耀归于自己，使自己比使徒更伟大。使徒们并未使教会从死里复活，而是在主设立教会之后，藉着他们的职事来维持其生命。那么，那声称自己发现教会已死并使其复活的人——在你们看来，难道不配坐在狂妄的宝座上吗？我们的主已将祂仁爱的火投在地上，使徒们藉着他们的宣讲吹

旺这火，使其传遍世界：你们却说这火已被无知与不义的洪水浇灭——谁能再次点燃它呢？[n0049] 吹气已无济于事：那么该怎么办呢？或许我们必须再次用钉子和长矛击打耶稣基督这活石，以引出新火？或者，世上只要有加尔文或路德就足以重新点燃它？这真可算是第三位以利亚了，因为无论是以利亚还是施洗约翰都未曾做过这样的事。这将使所有使徒都远远落后，他们确实将这火传遍了世界，但并未点燃它。「哦，无耻的叫嚣！」圣奥古斯丁反驳多纳徒派时说，「教会不存在，因为你们不在其中！」「不，不，」圣伯尔纳铎说，[n0050]「雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子总不倒塌，因为根基立在磐石上（太七 25），那磐石就是基督（林前十 4）。」

说教会失败了——这岂不等于说我们所有的先人都被定罪了。是的，确实如此，因为在真教会之外没有救恩，在这方舟之外，人人都必灭亡。啊，我们竟如此回报那些为将福音的遗产传给我们而受尽苦难的良善先父们，如今他们的子孙竟如此傲慢，轻看他们，视他们为愚昧的傻瓜和疯子。

我将引用圣奥古斯丁[n0051]的话来结束这个论证，并对你们的牧师们说：「你们给我们带来了什么新东西呢？难道需要重新播撒好种子吗？然而，从它被播下之时起，它就要一直生长直到收割。如果你们说使徒们所播下的种子在各处都已消亡，我们这样回答你们：请从圣经中把这话读给我们听：你们永远做不到这一点，除非你们先向我们证明，那写着『起初所撒的种子要一直生长到收割的时候』的话是假的。好种子就是天国的儿女，稗子就是恶人，收割就是世界的末了（太十三）。所以，不要说好种子被毁坏或被挤住了，因为它要一直生长到世界的终结。」

第十章：对手的反驳与回应

(1) 亚当和夏娃犯罪时，教会是否彻底毁灭了呢？回答：亚当和夏娃不是教会，而是教会之始。而且说教会那时被毁了，甚至此前就已毁坏，这并不属实，因为他们不是在教义或信仰上犯罪，而是在行动上犯罪。

(2) 大祭司亚伦不是与他的全体百姓一同敬拜了金牛犊吗？答：亚伦当时还不是大祭司，也不是百姓的首领，他是后来才成为的。而且，说全体百姓都拜偶像也不属实，因为利未的子孙不都是归向摩西的神的仆人吗？

(3) 以利亚哀叹自己在以色列中是孤身一人（王上 19:14）。答：以利亚并非以色列中唯一的义人，因为尚有七千人未曾屈从于偶像崇拜，先知此言不过是为了更强烈地表达其控诉的正当性。再者，即便全以色列都背弃了信仰，教会也并不会因此不复存在，因为以色列并非教会的全部。事实上，以色列早已因耶罗波安的分裂而与教会分离，而犹大王国才是其中更美好且主要的部分；亚撒利雅所预言（代下 15:3）将无祭司、无祭祀的，正是以色列，而非犹大。

(4) 以赛亚说（赛 1:6）：「从脚掌到头顶，没有一处完全的。」答：这些是表达方式，是对百姓罪恶的强烈憎恶。虽然先知、牧者和传道人使用这些概括性的说法，我们不应理解为针对每一个具体的人，而只是针对大部分的人；正如以利亚的例子，他抱怨自己是唯一剩下的，然而当时仍有七千忠信之人。保罗向腓立比人抱怨（腓 2:21）：「人人都求自己的事」；但在这封信的末尾，他承认有许多良善的人与他同在、与他们同在。谁不知道大卫的哀叹（诗 13:3）：「没有行善的，连一个也没有」？而谁又不知道，在他那个时代其实有许多良善的人？这些表达方式很常见，但我们不应据此对每个个体得出具体的结论。此外，这类事情并不能证明信仰在教会中已经失落，也不能证明教会已经死亡：因为一个身体若处处有病，并不等于它已经死亡。因此，无疑应当这样理解先知们所有类似的威胁与责备。

(5) 耶利米告诉我们（耶七 4）不要倚靠虚谎的话，说：这是耶和华的殿，这是耶和华的殿。回答：谁主张我们以教会为借口去倚靠谎言呢？不，恰恰相反，倚靠教会判断的人，是倚靠在真理的

柱石和根基上；信赖教会无误性的人，并非信赖谎言，除非「阴间的权柄不能胜过她」这句话是谎言。因此，我们将信赖置于圣言之上，这圣言应许了教会的永恒性。

(6) 经上岂不是写着：必有离道反教的事，并有分离（帖后二 3），祭祀必停止（但十二 11），人子第二次可见的再来审判时，在地上几乎找不到信德了（路十八 8）？答：所有这些经文都是指敌基督在教会中造成的苦难，在他强盛统治的三年半期间；但即便如此，教会在这三年中也不会消失，并且将在它退避的旷野和荒凉之地得到喂养和保存，正如圣经所说（启十二）。

第十一章：教会从未被驱散或隐藏

古人智慧地指出，正确分辨圣经所指的不同时期，乃是恰当解经的良好法则。犹太人因缺乏此种分辨，便一再犯错，将原属弥赛亚第二次来临的预言误归于祂第一次降临；而教会敌人们的错误更为荒谬，他们妄言自圣格里高利时代至今的教会，便等同于末世敌基督时期的教会。他们将启示录十二章六节「妇逃入旷野」那段经文强行曲解，从而声称教会已隐藏、秘密、畏惧教皇专制千年之久，直到藉路德及其追随者才崭露头角。然而，岂有人看不出，这段经文全指向世界末日及敌基督的迫害，其中明确限定时间为三年半，如丹尼尔书十二章七节所述？若有人以某种注解来延长圣经明确限定的时间，便是公然悖逆主的话；主在马太福音二十四章二十二节明言：「为选民缘故，那些日子必缩短。」既然如此，他们怎敢将此经文强行套用于与原意背道而驰、又与经文自身情景矛盾的诠释中，而拒绝留意那些众多、响亮且清晰地证明并确认教会绝不会隐于旷野、直到那时绝境及短暂时期的圣言，说教会将逃至彼处又将从彼处显现？我并不想重复先前已引述的大量经文，其中称教会如同太阳、月亮、彩虹、女王、覆盖世界的山峰及诸多其他意象。我只愿让您思量两位古代教会英勇的统帅——两位最勇猛之士——圣奥古斯丁与圣耶柔米。大卫曾说（诗篇四十七篇一节）：「主至大，极应颂扬，在我们神的城中，在祂圣山上。」圣奥古斯丁说道[n0052]：「这便是那『立于山上』的城，不可能隐藏。这是『光』，既不能被遮掩，也不能『置于斗底下』，为众人所知，闻名于众」，因经文续言：「全地的喜乐，是因锡安山奠定。」事实上，主既说「人点灯不置于斗底下」（马太福音五章十五节），又如何会将教会中如此众多的明灯藏匿于某些未知角落？圣奥古斯丁继续道[n0053]：「此山覆盖全地面目：此城即所谓『立于山上的城不能隐藏』。多纳徒派（加尔文派）来到这山，当我们说：『登上』——他们却说『这不是山』，宁可撞破头颅，也不愿在此山立居。昨日我们读到以赛亚书二章二节呼喊：『末世，主的家山必立于诸峰之上，万国将流入其中』。有比山更明显的吗？——然有山未知，因地处世间角落。你们谁认识奥林匹斯山？无人认得，确信其居民亦不识我们的吉达巴山。这些山位于地上各处，但那山不同，因它遍满了全地面。从山中切出的石头，未经任何新操作（丹尼尔书二章），岂不是耶稣基督，从犹太民族而生，无婚姻运作？此石岂未粉碎地上诸王国，即诸偶像与恶魔的权势？岂未增长至遍满全地？所以说此山之语『立于诸峰之上』；这是凌驾诸山之上的山峰，万国将流入其中。谁能迷失或错过此山？谁撞击并撞破头颅于此？谁能看不见那立于山上的城？然而不然；莫讶恨弟兄、恨教会之人不识此城。因他们行于黑暗中，不知所往。他们与其余世界隔绝，怒而盲目。」这就是圣奥古斯丁针对多纳徒派的话语，但现今教会与初代教会如此相似，我们时代的异端与古代异端亦类同，仅需更改名号，这些古代论理便紧压加尔文派如古之多纳徒派一样。

圣耶柔米[n0054]从另一面加入论战，这对你们而言与前一种危险同样致命，因为他清楚表明，这种所谓的分散、这种退隐与隐藏，摧毁了我们主十字架的荣耀。他对一位回归教会的分裂派信徒说道：「我为你欢喜，并感谢我的神耶稣基督，因你已从虚妄的狂热中真诚回转，归向那普世甘甜馨香之道。且莫像某些人那样说：『耶和华啊，求你拯救，因虔诚人断绝了』（诗 11:1）；这亵渎之声使基督的十字架归于虚空，使神的儿子屈从于魔鬼，并将救主为罪人所倾流的哀痛，曲解为针对全人类的悲叹。但绝不可让神白白死去，让大能者被捆绑、被剥夺一切，让神的话语落空：『你求我，我就将列国赐

你为基业，将地极赐你为田产』（诗 2:8）。请问，那些过分虔诚——毋宁说过分亵渎——声称会堂多于教会的人如今何在？倘若我们主没有教会，或仅在撒丁岛有教会，魔鬼的城邑如何被摧毁？到了末了，就是在这世界的终结之时，偶像又如何被推翻？诚然，他变得太过贫乏了。」的确，倘若撒但同时占据英格兰、法兰西、东方、印度、蛮族之地及各处，十字架的凯旋标记岂能被收聚、挤压到世界的一角？这位伟人对于那些不仅否认教会曾遍及普世，反而声称它仅存在于某些不为人知的个体中，甚至不愿指明八十年前任何一个曾存在教会的小村庄之人，又会作何评价？这岂非大大贬损了我们主荣耀的凯旋标记？天父因我们主在十字架上所受的极大羞辱与虚己，使他的名得着极大荣耀，以致万膝都要向他跪拜、屈身敬奉；但这些人却不如此珍视十字架或被钉者的作为，竟从这记载中抹去了一千年的历代传承。父既因他「将命倾倒，以致于死」（赛 53:12），且「被列在罪犯之中」（赛 53:12），就将多国赐给他为产业；但这些人却使他的产业变得极其狭窄，如此削减他的份，以致在一千年间，他几乎只有少数隐秘的跟随者，甚或一个也没有！我要向你们这些自称为基督徒、且曾处于真教会中的前辈们说话：你们要么拥有真信仰，要么没有。若你们没有，不幸的人哪，你们是灭亡的；若你们有，为何向他人隐藏？为何不留存任何纪念？为何不挺身反对不敬虔与偶像崇拜？你们绝非不知神已将邻舍托付给各人。诚然，「心里相信就可以称义」，但为得「救恩」，我们必须「口里承认」我们的信仰（罗 10:10），而你们又如何能说：「我因信，所以如此说话」（诗 116:10）？可悲啊，你们竟将如此宝贵的才干埋藏在地里。若情况如此，你们就在外面的黑暗里了；但相反地，路德啊，加尔文啊，若真信仰始终由我们所有前辈公开、持续地传讲，你们这些持守截然相反信仰的人便是可悲的，你们为给自己的意志与幻想寻找借口，竟指控所有教父要么因信错而属不敬虔，要么因保持沉默而属背信。

第十二章：教会无误

从前，押沙龙想要结党反对他的好父亲大卫，就坐在城门旁的路上，对每个经过的人说：「王没有委派任何人听你申诉……但愿他们立我作这地的审判官，凡有争讼的人都可以到我这里来，我必秉公判断。」[n0055]他就这样诱惑了以色列人的忠诚。唉，我们这个时代有多少押沙龙啊！他们为了诱惑并扭曲上主的子民，使他们不顺从教会及其牧者，将基督徒的忠信引向反叛与叛乱，就在德意志和法兰西的各条路上到处呼喊：神没有委派任何人来解答关于信仰的疑惑。教会本身、教会的统治者，没有权柄决定我们该持守什么信仰、不该持守什么；我们必须寻找主教以外的审判官，教会在其法令和规条上可能犯错。但他们还能向基督教提出比这更有害、更狂妄的主张吗？那么，如果教会可能犯错，唉，加尔文啊，路德啊，我该向谁求助呢？他们说：向圣经。但我这可怜人该怎么办呢？因为我的困惑恰恰就在圣经上。我并不怀疑是否该相信圣经，因为谁不知道那是真理的道呢？让我焦虑的是对这段圣经的理解，是从中得出的结论——这些结论在同一主题上数不胜数、各不相同且彼此对立，各人持自己的观点，这个这样，那个那样，尽管其中只有一个是正确的。唉，在这么多错误中，谁能让我知道哪个是好的？在这么多似是而非、伪装虚妄的见解中，谁能告诉我真正的真理？人人都想登上圣灵的船；但只有一艘船能抵达港口，其余的都注定要沉没。唉，我陷入错误的危险有多大！所有人都以同样的自信宣称自己的主张，从而欺骗了大多数人，因为每个人都夸口自己的才是那艘船。凡说我们的主没有在这条危险而艰难的路上给我们留下向导的，就是说祂希望我们灭亡。凡说祂把我们放在船上任凭风浪摆布，没有给我们一位熟练的舵手来正确使用罗盘和海图的，就是说救主缺乏远见。凡说这位好父亲把我们送到教会这所学校，却知道那里教导错误，就是说祂有意助长我们的恶行和无知。谁曾听说过一所学院里人人都在教，却没有人是学生？如果教会可能犯错，基督教国度就会是这样。因为如果教会本身犯错，谁不会犯错？如果其中每个人都犯错，或可能犯错，我该向谁求教呢？向加尔文？但为什么向他而不是向路德、布伦茨或帕西莫塔努斯？真的，如果我必须因错误而冒被定罪的险，我宁愿为自己的错误，而不是别人的，让我这头脑自由发散，也许它们会像别人一样快地找到真理。如果教会犯错，我们就不知道该转向何处解决困惑。但谁若思考神

为教会所作的见证是何等完全可靠，就会看到说教会犯错，无异于说神犯错，或者说祂愿意并渴望我们犯错，那将是极大的亵渎。因为岂不是我们的主说：「倘若你的弟兄得罪你……告诉教会，若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样」（太十八）。你看到我们的主在我们的分歧中——无论是什么分歧——把我们送到教会那里吗？在更严重的冒犯和分歧中，岂不更该如此！当然，如果按照弟兄规劝的次序，我必须到教会那里去纠正某个得罪我的恶人，那么我岂不更该去揭发那称整个教会为巴比伦、淫乱、拜偶像、背誓的人？尤其因为他的这种恶意可能诱惑并感染整个地区；异端的毒害如此具有传染性，以至于「像毒疮一样蔓延」（提后二 17）一段时间。因此，当我看到有人说我们所有的父辈、祖父辈和曾祖父辈都陷入了偶像崇拜，败坏了福音，并犯下了宗教堕落随之而来的一切罪孽，我就会向教会求助，每个人都必须服从她的判断。但如果她可能犯错，那么就不再是我或人使错误存留于世：将是我们的神自己授权并认可它，因为祂命令我们到这个法庭去听审并接受公义。要么祂不知道那里发生的事，要么祂想欺骗我们，要么那里真的施行公义，判决是不可撤销的。教会已经定罪了贝伦加尔；如果有人还想进一步讨论此事，我就视他为外邦人和税吏，以顺服我的救主，祂在此事上没有给我选择，而是给我这个命令：「就看他像外邦人和税吏一样」。这与圣保罗的教导相同，他称教会为「真理的柱石和根基」（提前三 15）。这岂不是说真理在教会中稳固地持守吗？在其他地方，真理只是断断续续地维持，常常跌倒，但在教会中，它没有变迁，不可动摇，不可摇动，总之是稳固而永久的。若回答说圣保罗的意思是圣经已被置于教会的监护之下，仅此而已，那就大大削弱了所提出的比喻。因为持守真理与守护圣经是非常不同的事。犹太人守护一部分圣经，许多异端也如此，但他们并不因此就是真理的柱石和根基。字句的外壳既非真理也非虚假，而是根据我们赋予的意义，它才成为真或假。真理在于意义，这意义仿佛是精髓。因此，如果教会是真理的守护者，圣经的意义就托付给了她照管，就必须与她一同寻求，而不是在路德、加尔文或任何私人的头脑中寻求。因此她不可能犯错，因为她始终持守圣经的意义。事实上，将字句而非意义置于这神圣的宝库中，就是放入没有黄金的钱袋、没有果核的果壳、没有剑的剑鞘、没有药膏的盒子、没有果实的叶子、没有身体的影子。但告诉我，如果教会负责照管圣经，为什么路德把它们从她那里拿走并带走了？为什么你不从她手中接受《马加比书》、《便西拉智训》以及其他书卷，就像接受《希伯来书》一样？因为她申明她对那些书卷的照管与对这些书卷同样谨慎。总之，圣保罗的话不能容忍你赋予的这种意义：他谈论的是可见的教会，因为他要指示他的提摩太「行事为人」在哪里？他称它为救主的家；因此，它根基稳固，秩序井然，能抵御一切错误的风暴和狂风。它是「真理的柱石和根基」；那么真理就在其中，它存留其中，它居住其中；谁在别处寻找真理，谁就失去它。它是如此安全稳固，以至于地狱的所有门——即敌人的所有力量——都无法占领它。如果错误进入其中，涉及关乎主人尊荣和服侍的事，这地方岂不会被敌人占领？我们的主是教会的头，你难道不羞于说如此圣洁的头的身体是淫乱、亵渎、败坏的吗？不要说祂是一个不可见教会的头，因为既然只有一个可见的教会（如我之前所示），我们的主就是那个教会的头；正如圣保罗所说：「又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首」（弗一 22）；不是像你想象的那样，为两个教会中的一个作头，而是为整个教会作头。有两三个人奉主的名聚集，祂就在他们中间（太十八 20）。唉，谁能说历代普世教会的聚集被遗弃在错误和不敬虔的摆布之下？因此我得出结论：当我们看到普世教会过去和现在都相信某个信条，无论我们是否在圣经中明确看到它，无论它是通过某种推论从圣经中得出，还是通过传统得出，我们决不可判断、争辩或怀疑它，而要向这位天上的女王表示顺从和敬意，正如基督所命令的，并以这个标准来规范我们的信仰。如果使徒与他们的主争辩是不敬虔的，那么与教会争辩的人也是如此。因为如果父论到子说：「你们要听他」，子论到教会说：「若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样」。

第十三章：牧者侵犯了教会的权威

我此刻无意详述你们的牧师如何贬低了耶稣基督新娘的圣洁与威严。他们高声疾呼，声称从圣额我略到威克里夫——贝扎视其为基督教的首位复兴者——长达八百年间，她一直处于淫乱与反基督的状态。加尔文确实试图以区分来为自己辩护，说教会在与救恩无关的事上可能犯错，但在其他事上则不会。然而贝扎公开承认，教会已错谬到不再是教会的地步。这难道不是在救恩必需之事上犯错吗？尽管他坚称教会之外无救恩。那么，根据他的说法——无论他如何辗转辩解——教会已在救恩必需之事上犯错。因为若教会之外无救恩，而教会已严重错谬到不再是教会，那么教会之内自然也无救恩。如今，她唯有放弃救恩必需之事才会失去救恩；因此，她已在救恩必需之事上犯错；否则，若她仍持守救恩必需之事，她便是真教会，或者说人能在真教会之外得救——这是不可能的。贝扎说，这种说法是从教导他那种伪宗教的人那里学来的，即从加尔文那里学来的。事实上，如果加尔文认为罗马教会未在救恩必需之事上犯错，那么他脱离罗马教会便是错误的；因为既然能在其中确保自己的救恩，且真正的基督教也存在于其中，他本应为自己的救恩而留在其中，而救恩不可能存在于两个不同的地方。

或许有人会告诉我，贝扎确实说过，罗马教会如今在关乎救恩的必要之事上犯了错，因此他离开了它，但他并没有说真正的教会曾经犯过错。然而，他无法从这个方向逃脱，因为两、三、四、五百年前，世界上除了天主教罗马教会——与现在完全一样——之外，还有什么教会呢？肯定没有别的教会，因此它就是真正的教会——然而它犯了错；或者，世界上根本没有教会——那样的话，他又不得不承认，教会的这种消失是由于无法容忍的错误，并且是在关乎救恩的必要之事上犯错。至于他所想象的那种信徒的分散和他能提出的那种秘密教会，我已经充分揭露了其虚妄。此外，当他们承认可见的教会可能犯错时，他们羞辱了主耶稣在我们遇到困难时指引我们前往的教会，也就是圣保罗称为真理的柱石和根基的教会。因为只有对可见的教会，这些见证才被理解，除非我们要说，主耶稣派我们去向一个不可见、无法感知、完全未知的事物说话，或者说圣保罗教导他的提摩太在一个他毫无所知的社会中交往。

然而，将几乎所有这些曾被她以庄严刑罚驱逐出境的叛党与王权的死敌——我指的是那些被教会定罪的各种异端与谬论——重新带回王国，难道不是对这位天国君王的新娘、这位女王应有的所有尊崇与敬畏的亵渎吗？此举无异于侵犯教会的至高权柄，赦免她所定罪之人，定罪她所赦免之人。以下便是例证。

勒林的文森特说，西门·马古斯声称神是罪的起因（《信经讲解》卷一，第 34 章）。但加尔文和伯撒所言亦无不及；前者在论永恒预定的著作中，后者在其回应塞巴斯蒂安·卡斯特利奥的答辩里[n0056]：他们虽否认此说法，却追随这异端——若这还能称为异端而非无神论——的实质与内核。然而，已有众多博学之士引用他们自己的话来指证他们，我便不再赘述。

圣耶柔米（《马太福音》二十六章 48 节注释）说，犹大认为他亲眼所见主亲手所行的神迹，乃是魔鬼的作为与幻象。[n0057] 我不知道你们的牧师是否明白自己在说什么，但当我们提出神迹时，他们除了称之为巫术，还能说什么呢？主所行的荣耀神迹啊，这世上的人哪，你们非但不睁眼看见，反倒如此议论！ [n0058]

圣奥古斯丁写道[n0059]，培普斯派（或按教会法典所称，摩尼派及弗利基亚派）允许妇女担任司铎的职分。谁不知道英国的弟兄们认为他们的女王伊丽莎白是教会之首呢？

圣耶柔米说，摩尼教徒否认自由意志[n0060]；路德写了一本反对自由意志的书，他称之为《论意志的捆绑》；至于加尔文，我请你们自己判断[n0061]。

多纳徒派相信，教会已在全世界被摧毁，只存留在他们中间（奥古斯丁《论异端》69）：你们的牧师也这样说。再者，他们相信一个坏人不能施洗（同上，《驳佩提利安》卷一，7）；威克里夫也说过同样的话，我之所以把他提出来嘲笑，是因为贝扎视他为光荣的改革者。至于他们的生活，他们的德行是这样的：他们将最宝贵的圣事喂狗，将圣油倒在地上，他们推倒祭坛，打碎圣爵并卖掉，他们剃掉司铎的头发以除去他们身上的圣油，他们还抓住修女并扯掉她们的面纱，以「改革」她们。[n0062]

正如圣奥古斯丁所证实的，[n0063][scr4] 约维尼安主张任何肉类在任何时候都可以食用，反对一切禁食规定；他说禁食在神面前没有功德，得救者在荣耀上是平等的，童贞不比婚姻更好，并且所有的罪都是同等的。你们的师傅们所教导的也是如此。

正如圣耶柔米所言，[n0064] 维吉兰提乌斯否认圣徒的遗物应受敬奉，否认圣徒的祈祷有益处，否认司铎应守独身；[他拒绝]自愿的贫穷。而这一切，又有哪一样是你不否认的呢？[n0065]

约在公元 324 年，欧斯塔修轻视教会常规的禁食、教会传统、圣殉道者的圣龛以及为纪念他们而设立的场所。这一记载见于甘格拉会议（序言部分），他因此被绝罚并定罪。看哪，你们的改革者们早已被定罪了。

优诺米乌斯不肯屈服于多元性、尊贵性或古老性，正如圣巴西流所见证的那样[n0066]。他说，单凭信心就足以得救并称义（奥古斯丁，《异端》54）。关于第一点，可参看贝扎论教会标记的著作；关于第二点，这难道不正与路德那句著名的格言[n0067]相吻合吗？——贝扎尊路德为最荣耀的改革家，路德曾说：「你看基督徒——也就是受洗的人——是何等富足，他即使愿意，也无法因任何罪而失去救恩，除非他拒绝相信。」

根据圣奥古斯丁（《异端论》53）的记载，亚略否认为亡者祈祷、常规斋戒以及主教高于普通司铎的权柄。你们的老师们也否认这一切。

路西法称唯独他的教会才是真教会，并说那古老的教会已不再是教会，反倒成了淫乱之所[n0068]：而你们的牧师们整日呼喊的又是什么呢？

伯拉纠派认为自己的义是确定无疑的，承诺那些未受洗而离世的信徒子女必得救恩，并主张一切罪都是致死的。[n0069]关于第一点，这正是你们常用的说法，加尔文也是如此（见《抗毒剂》第六页）。至于第二点和第三点，在你们中间太过常见，无需赘言。

摩尼教徒拒绝教会的祭献与圣像[n0070]，正如你们的人一样。

马西昂派轻视圣秩、教堂与祭台，正如圣达玛稣（《异端录》80）所言；圣依纳爵也说：[n0071]「他们不接受圣体与祭献，因为他们不承认圣体是我们救主耶稣基督的肉，这肉为我们的罪受苦，又蒙父慈悲地复活。」圣玛尔定曾撰文驳斥他们。[n0072]

贝伦加尔后来也教导同样的观点，并遭到三次大公会议的谴责，在最后两次会议中他公开弃绝了自己的异端主张。

背教者尤利安憎恶十字架的标记，色奈亚斯亦复如此[n0073]，穆斯林对待十字架的态度亦无二致[n0074]。若有人欲详察此事，可参阅桑德斯（卷八，57 页）与贝拉明所著《教会之特征》中的注释。你可曾看出，你们的改革宗牧师正是依循此等模式来塑造其宗教改革的吗？

难道你们的导师与教会最残酷、最顽固、最坚决的敌人之间的这种观点一致，或者说更恰当一点，这种近亲血缘关系，难道这一切本身不足以劝阻你们追随他们，并引导你们归入正确的旗帜之下吗？我所引用的每一项异端，加尔文和贝扎所承认在基督教最初五百年间为真正教会的那一方教会，都曾将其视为异端。哎呀，我恳求你，这是不是践踏教会尊严呢？把教会在她最纯净的年代深恶痛绝、

将其斥为亵渎、视为真道的败坏与腐化、并奋力压制的东西，如今提出来当作必要的、神圣的改革与修补？这位天上的新娘那娇弱的肠胃几乎无法忍受这些毒药的猛烈冲击，以如此大的力量将其排出，以至于许多殉道者的血管因这努力而破裂，如今你却把它们再次当作宝贵的药物献给她！我所引述的那些教父若没有见到教会整体将他们视作异端，绝不会将他们列在异端名单上。这些教父位居正统的最高等级，与当时所有其他天主教主教和博士紧密联合，我们看到他们认为是异端的，在现实中确实就是异端。想象一下这尊贵的古代在天上围绕着主，祂注视着你们的改革者和他们的工作。那些人在对抗这些牧师所崇拜的观点时赢得了冠冕；他们把你们追随的那些人视为异端。你以为他们当时判决亚略主义者、摩尼教者、犹大主义者为错误、异端、亵渎的，如今会判决其为圣洁、改革、复兴吗？谁看不出来这是对教会尊严所能表现的最大蔑视呢？你若想承接那些最初世纪的真正、圣洁教会之传承，那就不要反对它如此庄严确立和设立的。没有人可以部分继承、部分不继承。勇敢地接受这份遗产；负担并不那么沉重，一点谦卑就能很好地应对——告别你们的激情，放下你们与教会之间的分歧；荣耀是无尽的——成为神的继承人，与耶稣基督共为继承人，共享所有福人的快乐团体！

第二部分：信仰准则

引言

圣约翰[n0075]曾劝诫基督徒「不要相信每一个灵」，这劝诫若在以往是必要的，那么如今更是如此——因为基督信仰中有如此众多、彼此相悖的灵，都凭着神的道要求人相信；我们已看见许多民族以神的名，却各随己意，迷失于各个方向。正如普通人惊叹彗星与流火，以为它们是真正的星辰与明亮的行星，而更有见识的人却深知，那不过是飘浮在某些蒸气之上的虚浮火焰，只要还有燃料便持续燃烧，总会留下某种恶果，除了那使它们可见的粗陋光芒外，与不朽的星辰毫无共同之处；同样，我们这时代的可怜民众，在某些愚妄之人身上看到人类机巧的闪烁与神的道虚假的微光，便以为那是天上的真理，并听从了他们，尽管有德之士与明辨之人作证说，那不过是属世的发明，终将消失，除了留下诸多随之而来的苦难感外，别无其他纪念。啊，人们本该克制自己，不投身于这些灵，并在跟随它们之前，先试验它们是否出于神！唉，并非没有试金石来分辨他们赝品的劣质金属！因为那位吩咐我们「要试验那些灵」的，若非知道我们有可靠的法则来区分圣灵与虚假的灵，就不会如此吩咐。我们确有这些法则，无人能否认。但这些欺骗者却提出他们可以伪造、并适应其主张的法则，以便手中握有法则，借着一个可见的记号获得其技艺大师的声誉，并以此为借口，塑造出他们想象的那种信仰与宗教。因此，知道我们信仰的真正法则是极其重要的，借此我们便能轻易分辨异端与真宗教，而这正是我打算在第二部分阐明的内容。我的计划如下。

基督教信仰建立在神的道之上。正是这一点使它处于至高的确定性之中，因为它拥有那永恒无误真理的保证。建立在其他任何事物上的信心都不是基督教的。因此，神的道是正确信靠的真正准则，因为在此情况下，根基与准则乃是同一件事。

既然这条规则只有在被应用、提出和宣告时才能规范我们的信仰，而这个过程可能做得好或做得不好，那么仅仅知道神的道是正确信仰的真实无误准则是不够的，除非我知道什么是神的道，它在哪里，以及谁必须提出、应用和宣告它。我知道神的道是无误的，这对我毫无用处；即便拥有所有这些知识，我也不会相信耶稣是基督、是永生神的儿子，除非我确知这道是由天上的父所启示的。甚至当我得知这一点后，如果我不知道该如何理解它——究竟是按照亚略主义所主张的收养意义上的嗣子身份，还是按照大公信仰所主张的本性意义上的儿子身份——我仍然会心存疑虑。

因此，除了这第一项、也是根本的规则——神的道——之外，还需要另一项、第二项规则，以便正确且恰当地提出、应用并阐明第一项规则。为了避免我们陷入犹豫与不确定，不仅第一项规则（即神的道）必须是绝对无误的，而且提出并应用这项规则的第二项规则也必须是绝对无误的；否则，我们将始终悬而不决、疑虑重重，担心自己在信仰与信条上是否被错误地引导和支持——这并非因为第一项规则有任何缺陷，而是因为其提出与应用过程中的错误与缺陷。显然，无论是因缺乏正确的规则而偏离正轨，还是因规则本身未能得到规范且正确的应用而偏离正轨，其危险程度是相等的。然而，无论是规则本身还是其恰当应用所要求的这种无误性，其源头只能在于神——那活生生的、一切真理的本源。让我们继续探讨。

当神启示祂的道，并藉着列祖和先知的口宣讲，最终藉着祂自己的儿子，然后藉着使徒和福音传道者——他们的舌头如同文士疾书的笔——神就这样使用人向人说话；同样，为了提出、应用并宣告祂的这道，祂使用祂可见的新妇作为祂的喉舌和祂旨意的解释者。因此，是神掌管着基督徒的信仰，但通过两种工具，以双重方式：(1) 藉着祂的道作为形式的准则，以及 (2) 藉着祂的教会作为测量者和准则使用者的手。让我们这样表述：神是画家，我们的信仰是画作，颜料是神的道，画笔是教会。因此，这里是我们信仰的两个通常且无误的准则：神的道，这是根本的、形式的准则；神的教会，这是应用和解释的准则。

在第二部分中，我将同时考虑这两者，但为了使我的阐述更清晰、更易于处理，我将这两条规则细分为若干条，如下所示。

神的道，我们信仰的正式准则，要么在圣经中，要么在圣传中。我先讨论圣经，再讨论圣传。

教会，作为应用准则，她要么通过全体基督徒的普遍信仰在其普世身体中表达自己，要么通过其牧者与博士的一致同意在其主要与更尊贵的部分中表达自己；在后一种方式中，这要么是她的牧者们聚集于同一地点与同一时间，如在一次大公会议中，要么是她的牧者们在地点与时间上分散，却在信仰的合一与相通中聚集，或者，最后，这同一教会通过她的元首——教宗——表达自己并发言。[n0076] 这些就是我们信仰的四条解释与应用准则：作为整体的教会、大公会议、教父们的一致同意、教宗。

除此以外，我们不必寻求其他准则；这些已足以安定最摇摆不定的人。然而神——祂喜悦自己恩惠的丰盛——为了扶助人的软弱，甚至有时在这些常规准则之外（我指的是教会的建立与根基）加上一条非凡的、极其确定且至关重要的准则，即神迹——这是神的道真实应用的非凡见证。

最后，自然理性也可以被称为正确信仰的准则，但这是从否定而非肯定的意义上说的。因为如果有人这样说：某个命题是信条，所以它符合自然理性；这种肯定的推论是站不住脚的，因为我们的信仰几乎都超越并高于我们的理性。但如果他说：这是信条，所以它不可能违背自然理性；这个推论则是正确的。因为自然理性与信仰建立在相同的原则上，源自同一位作者，它们不可能彼此矛盾。

因此，信仰的规则共有八条：圣经、圣传、教会、大公会议、教父、教宗、神迹、自然理性。前两者仅为形式上的规则，随后的四条仅为应用上的规则，第七条是特殊的，第八条则是消极的。或者，若有人想将这所有规则归结为一条，他会说：唯一且真正的正信规则，就是由神的教会所宣讲的神的道。

我在此要阐明，如白昼般清晰，你们的改革者已经违背并强行破坏了所有这些规则（而只需证明他们违背了其中一条便已足够，因为这些规则紧密相连，违背其一即违背所有），以便你们知道，正如你们在第一部分所见，他们已通过分裂将你们带离了真教会的怀抱，而在这第二部分，你们将明白，他们已通过异端剥夺了你们真信仰的光明，将你们拖入他们的幻象之中。我始终保持同一立场，因为我首先证明我所提出的规则是极其确定且无误的，然后我证明，你们的博士们已经违背了这些规则，其证据确凿，触手可及。现在，我以全能神的名义向你们呼吁，并代表祂召唤你们，作出公正的判断。

第一条：圣经：信仰的首要准则——论那些所谓的改革者如何违背了圣经，我们信仰的首要准则。

第一章：圣经是基督徒信仰的真正准则。

感谢神，我深知圣传先于一切圣经，因为圣经本身有相当一部分，不过是藉着圣灵无误的协助、被写成文字的圣传。然而，既然圣经的权威比圣传的权威更容易被改革者接受，我便从前者入手，以便我的论证更容易被接纳。

圣经是基督徒信仰的准则，以至于我们受各种义务的约束，必须最精确地相信它所包含的一切，而不可相信任何与之稍有违背的内容。因为如果主耶稣自己曾差遣犹太人查考圣经以坚固他们的信心[n0077]，那么它必定是最稳妥的标准。撒都该人之所以犯错，是因为他们不明白圣经[n0078]；他们本应听从圣彼得的劝告，将圣经视为「照在暗处的明灯」[n0079]。圣彼得自己曾在圣子变像时听见父的声音，却将根基更稳固地建立在先知们的见证之上，而非这一经历。当神对约书亚说：「这律法书不可离开你的口」[n0080]时，祂清楚地表明，祂要约书亚时刻将其存记于心，不容任何与之相悖的劝说进入。但我这是在浪费时间；这番辩论本是对抗自由思想者（les Libertins）才需要的。我们在这一

点上是一致的，而那些疯狂到要反驳这一点的人，只能将他们的反驳建立在圣经本身之上——他们在反驳圣经之前先反驳了自己，在他们宣称不使用圣经的抗议中，恰恰使用了圣经。

第二章：我们应如何维护它们的完整性

关于这一点，我同样不会多作停留。圣经被称为旧约与新约之书。当公证人拟就一份契约或其他文书，当遗嘱因立遗嘱人的死亡而生效时，便不得增删或改动一字，否则将构成伪造之罪。圣经岂非永恒之神的真实遗嘱，由受委任的公证人拟就，经祂亲自以血封印签署，并由死亡所确认？既是如此，我们岂能改动其中哪怕最微小的部分而不亵渎神明？伟大的乌尔比安说：「遗嘱是我们对身后之事的正当意愿表达。」[n0081] 我们的主藉着圣经向我们显明我们当信、当望、当爱、当行之事，这正是祂意愿的真实表达；若我们增删或改动，便不再是神旨意的真实表达。因为我们的主已在圣经中恰当地表达了祂的旨意，若我们增添己意，便是使陈述超出了立遗嘱者的意愿；若我们删减，便是使其不足；若我们改动，便是使其偏离，它便不再符合作者的意愿，也不再是正确的陈述。当两物完全对应时，改变其一便破坏了它们之间的等同与对应关系。若这是真实的陈述，我们有何权利改动它？我们的主看重祂圣言中的每一笔划，甚至最微小的点与重音。那么，祂对圣言完整性的守护是何等热切，而那些破坏这完整性的人又将承受何等惩罚！弟兄们，圣保罗说[n0082]（我是照着人的常情说的），人的遗嘱若已确立，就没有人废弃或加添。为显明精确学习圣经的重要性，他举了一个例子：所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说「众子孙」，指着许多人，乃是说「你那一个子孙」，指着一个人，就是基督。请看，我恳求你们，从单数变为复数将会如何毁坏这个词的奥秘含义。

厄弗辣因人 [厄弗辣因人] 说「西波肋特」，一个字母也没漏掉，但因他们发音不够浑厚，基肋阿得人就在约旦河的渡口杀了他们。[n0083] 说话时发音的细微差异，书写时仅仅将字母 scin 上的一个点位置调换，就造成了歧义，把 janin 变成了 semol，于是麦穗的意思就变成了重量或负担。凡在圣经上改动或添加最微小重音的人，就是亵渎者，应受那胆敢将世俗与神圣混杂之人的死刑。

正如圣奥古斯丁所告诉我们的，亚略派仅仅通过改动一个标点，就败坏了圣约翰福音一章一节的话：「太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。」他们是这样读的：「道与神同在，神就是。道太初与神同在。」而不是「道就是神。这道太初与神同在。」他们把句号放在了「就是」之后，而不是「神」之后。他们这样做，是害怕不得不承认道就是神；可见，要改变神的话语的意义，所需甚少。当一个人摆弄玻璃珠时，丢失两三颗是小事，但若是东方的珍珠，损失就大了。酒越好，就越不能忍受异味的掺杂；一幅精美画作的绝妙和谐，也经不起新颜色的混入。我们对待并处理圣经这神圣宝库时，就应当怀着这样的审慎之心。[n0084]

第三章：哪些是神的道的圣书

特利腾会议认定以下经卷为神圣、属神且正典的：创世记、出埃及记、利未记、民数记、申命记、约书亚记、士师记、路得记、列王纪上下四卷、历代志上下两卷、以斯拉记两卷（第一卷，以及第二卷，称为尼希米记）、多俾亚传、友弟德传、以斯帖记、约伯记、大卫的诗篇一百五十篇、箴言、传道书、雅歌、智慧篇、德训篇、以赛亚书、耶利米书与巴录书、以西结书、但以理书、何西阿书、约珥书、阿摩司书、俄巴底亚书、约拿书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书、西番雅书、哈该书、撒迦利亚书、玛拉基书、玛加伯上、下两书；至于新约，则有四福音书——圣马太福音、圣马可福音、圣路加福音、圣约翰福音，圣路加所著的使徒行传，圣保罗的十四封书信——致罗马人书、致哥林多人前书、致哥林多人后书、致加拉太人书、致以弗所人书、致腓立比人书、致歌罗西人书、致帖撒罗尼迦人前书、致帖撒罗尼迦人后书、致提摩太前书、致提摩太后书、致提多书、致腓利门书、致希伯来人书——圣彼得的两封书信，圣约翰的三封书信，圣雅各的一封书信，圣犹大的一封书信，以

及启示录。这些经卷在佛罗伦萨会议中已被接受，更早之前，约一千二百年前，在第三次迦太基会议中亦已获承认。

这些书卷分为两个等级。旧约与新约中，有些书卷自古以来就被公认为神圣且为正典；另有一些书卷，古代教父曾一度对其权威存疑，但后来它们也被列入第一等级之中。

旧约中第一等的书卷包括：摩西五经、约书亚记、士师记、路得记、列王纪四卷、历代志两卷、以斯拉记与尼希米记两卷、约伯记、诗篇一百五十篇、箴言、传道书、雅歌、四大先知书、十二小先知书。这些书卷在以斯拉出席并担任文士的大公会议上被确立为正典，凡质疑其权威者皆被立即视为异端——正如我们博学的热内布拉尔在其《编年史》中充分证明的那样[n0085]。
第二等的书卷包括：以斯帖记、巴录书、但以理书的部分内容（即苏撒拿传、三童歌及第十四章中关于大龙之死的记载）、多俾亚传、友弟德传、智慧篇、德训篇、玛加伯上下。关于这些书卷，同一位热内布拉尔博士提出一种极有可能的观点[n0086]：在耶路撒冷为派遣七十二位译员前往埃及而举行的会议上，这些在以斯拉确立首部正典时尚不存在的书卷——至少是默示性地——被列入正典，因为它们与其他书卷一同被送往埃及翻译；唯玛加伯书是后来在另一场会议中被接纳，而先前各卷亦在该会议上再次获得认可。然而无论如何，由于第二部正典的确立不如第一部那样具有权威性，这种列入正典的做法并未使这些书卷在犹太人中获得完全且无可置疑的权威，亦未能使其与第一等书卷居于同等地位。

论及新约诸书，我同样认为存在第一等次的经卷——这些始终被承认为神圣且具有正典地位。它们包括：四福音书——圣马太福音、圣马可福音、圣路加福音、圣约翰福音；圣保罗的所有书信（除希伯来书外）；圣彼得的一封书信；圣约翰的一封书信。第二等次的经卷则有：希伯来书、圣雅各书、圣彼得后书、圣约翰二书与三书、圣犹大书；以及圣马可福音第十六章（如圣耶柔米所言），与圣路加所记载主在橄榄园中血汗如注的事迹（据同一位圣耶柔米所述）；约翰福音第八章中关于行淫时被捉的妇人的记载，至少有人怀疑其曾受质疑；还有约翰一书末章第七节。据我们所知，这些便是古代曾存疑的经卷与章节。它们在教会初期并非毫无争议，但随着时间推移，最终被承认为圣灵的圣工——并非一蹴而就，而是在不同时期逐步确立。首先，除第一等次经卷（无论新约或旧约）外，约在公元 364 年，老底嘉会议[n0087]（后获第六次大公会议[n0088]认可）接受了以斯帖记、圣雅各书、圣彼得后书、圣约翰二书与三书、圣犹大书，以及希伯来书（列为圣保罗第十四封书信）。随后，在第三次迦太基会议[n0089]（圣奥古斯丁曾与会，该会议于特鲁洛第六次大公会议中获确认）上，除上述第二等次经卷外，多俾亚传、友弟德传、玛加伯上、下两书、智慧篇、德训篇及启示录亦被纳入正典，享有完全权威。而在所有第二等次经卷中，友弟德传最早于第一次尼西亚大公会议中被接受并承认为神圣之作——圣耶柔米在该书序言中为此作证。正是如此，两个等次的经卷逐渐合而为一，在神的教会中享有同等权威；这一过程循序渐进、次第展开，犹如美丽的晨光渐次照亮我们的半球。

于是，迦太基大公会议便制定了那份古老的正典书目，此书目自此一直为大公教会所持守，并在第六次大公会议、一百六十年前为亚美尼亚人联合而召开的佛罗伦萨大公会议（由全教会，包括希腊与拉丁教会）所确认，在我们这个时代又由特利腾会议所确认，并为圣奥古斯丁所遵循[n0090]。在迦太基会议之前，这些书卷并未因全教会的任何法令而被全部接纳为正典。我几乎忘了说，你们切不可因巴录的名字未在迦太基会议中被提及，就对我刚才所确立的原则提出异议。因为巴录是耶利米的书记，古人将巴录书视为耶利米书的附属或附录，包含在其名下，正如那位杰出的神学家贝拉明在其《论争》中所证明的那样。但对我来说，说到这里已经足够：我的简要概述不必详述每一个细节。总而言之，所有这些书卷，无论是第一等还是第二等，连同其所有部分，都同样确实、神圣且为正典，并为大公教会所接受。

第四章：改革家对圣经的首次违背：删减部分经文

这些是教会在一千二百年间一致接受并承认的神圣正典经卷。这些新改革家们是凭着什么权威，竟敢一举抹去圣经中如此多尊贵的部分？他们删除了以斯帖记的一部分，以及巴录书、多俾亚传、友弟德传、智慧篇、德训篇、玛加伯书。是谁告诉他们这些书卷不合法、不可接受？他们为何如此肢解这神圣的圣经整体？

据我所知，他们主要的理由如下，这些理由是我从他们声称是旁经的书籍的旧序言中收集来的，这些书籍由彼得·罗贝尔（又称奥利维坦）——加尔文的一位亲戚和朋友——在纳沙泰尔翻译出版，后来又由日内瓦教会的教授和所谓的牧师们于 1588 年为同一批书籍撰写了新序言。

（1）它们既不见于希伯来文，也不见于迦勒底文——这些书卷（或许《智慧篇》除外）原初正是以这些语言写成的。因此，要恢复它们会非常困难。（2）犹太人并不承认它们是正典。（3）整个教会也不承认。（4）圣耶柔米说，它们不被视为适宜用来确证教会教义的权威。（5）教会法典谴责它们，（6）《注释》也是如此，其中说它们被诵读，但并非普遍地，仿佛是说它们并未得到各地普遍的认可。（7）它们已被败坏和篡改，正如优西比乌所言[n0091]，（8）尤其是《玛加伯书》，（9）特别是《玛加伯书下》，圣耶柔米说他未见过其希伯来文版本。以上便是奥利维坦的理由。（10）「其中有许多虚假之事，」新的序言如此说。现在让我们来看看这些精妙的研究究竟价值几何。

（一）首先，你们不愿接受这些书卷，是因为它们不是用希伯来文或迦勒底文写成的吗？那么请接受《多俾亚传》吧，因为圣耶柔米在你们自己引用的书信中证实，他是从迦勒底文翻译成拉丁文的[n0092]——这让我觉得你们恐怕并非出于诚意。为何不接受《友弟德传》呢？同一位圣耶柔米在序言中说，它也是用迦勒底文写成的。至于圣耶柔米说他未能找到《玛加伯下》的希伯来文本，这与《玛加伯上》有何相干？那么，请按其所值接受《玛加伯上》；我们稍后再讨论《玛加伯下》。对于《德训篇》，我也要对你们说同样的话：圣耶柔米在《所罗门书序言》中提到，他拥有并发现了它的希伯来文本。既然你们将这些用希伯来文或迦勒底文写成的书卷与其他非用这些语言写成的书卷一同拒绝，你们就必须为将这些书卷从正典中剔除另找借口，而非你们所声称的那个理由。你们说拒绝它们是因为它们不是用希伯来文或迦勒底文写成的，但这并非你们的真实理由，因为你们不会因此拒绝《多俾亚传》、《友弟德传》、《玛加伯上》和《德训篇》——这些书卷正是用希伯来文或迦勒底文写成的。不过，现在让我们为其他用非你们所愿之语言写成的书卷辩护。你们从哪里找到这样的规则：接受圣经的正确定规是它们必须用这些语言写成，而非希腊文或拉丁文？你们说，在宗教事务上，除了成文的内容，什么都不应接受；你们还在宏大的序言中引用了法学家的话：「我们羞于无法可依。」难道你们没有考虑到，关于圣经有效或无效的争议，是宗教领域最重要的问题之一吗？那么，要么你们就哑口无言，要么就为你们所持的否定立场拿出圣经依据来。圣灵无疑在希腊文中与在迦勒底文中同样宣告自己。你们说，要恢复它们会有很大困难，因为我们没有它们的原始语言文本，这正是困扰你们的地方。但是，看在神的份上，告诉我，是谁告诉你们这些文本已经遗失、败坏或被篡改，以至于需要恢复？你们或许假设，那些从原文翻译它们的人翻译得很差，而你们希望有原文来对照和判断。那么，请明确你们的意图，并说：它们之所以是旁经，是因为你们自己无法从原文翻译它们，也无法信任译者的判断。所以，除了你们亲自掌控的，就没有什么是确定的。请在圣经中指出这种确定性的规则。此外，你们是否完全确信，你们所拥有的那些一等书卷的希伯来文本，与使徒时代和七十士译本时代一样纯粹和准确？要小心错误。你们当然并不总是遵循它们，而且你们凭良心也不能这样做。请再次在圣经中指出这一点。因此，你们的第一个理由是最缺乏理性的。

(2) 至于你说这些你称为旁经的书未被犹太人接受，你所说的并无新意或重要性。圣奥古斯丁高声宣告[n0093]：「是**大公教会**将马加比书视为正典，而非犹太人。」感谢神，我们不是犹太人，我们

是**大公教会**的信徒。请你从圣经中指出，基督教会赋予圣书权威的权柄，为何不能与摩西律法所拥有的相提并论。对此，既无圣经依据，也无理性证明。

（三）你说，但整个教会本身并不接受它们。你指的是哪个教会？毫无疑问，大公教会——即真教会——接受了它们，正如圣奥古斯丁刚才向你作证的那样，他并引迦太基会议为证[n0094]。第六次大公会议——特鲁洛会议、佛罗伦萨会议以及百位古代作者都为此作证。我举圣耶柔米为例，他见证《友弟德传》在第一次尼西亚会议中被接受。或许你会说，古时有些大公信徒曾质疑它们的权威。这在我先前所作的区分中已很清楚。但他们的怀疑难道就使后人无法作出定论吗？难道我们该说，若不能一眼断定，就必须永远摇摆不定、犹豫不决吗？《启示录》和《艾斯德尔传》不也曾一度存疑吗？你不敢否认这一点：关于《艾斯德尔传》，我的见证者十分可靠——圣亚他拿修[n0095]和圣额我略·纳齐安[n0096]；关于《启示录》，则有劳迪西亚会议——然而你却接受了它们。要么全部接受，因为它们处于同等地位；要么一概不接受，理由相同。但看在神的份上，你是出于何种心绪，竟在此搬出教会——你视其权威比这些书卷本身不确定百倍，并称其曾犯错、反复无常，甚至「旁经」（若「旁经」意指隐藏）——的权威？你只是抬举它，好藐视它，让它显得反复无常，时而承认、时而拒绝这些书卷。然而，怀疑某物是否该被接受与拒绝它，二者大有区别。怀疑并不妨碍随后的定断，事实上它是定断的前奏。拒绝则预设了决定。反复无常不在于将怀疑转为定断，而在于从定断退回到怀疑。摇摆后趋于稳定并非不稳定，稳定后开始摇摆才是。因此，教会曾一度将这些书卷置于怀疑之中，最终却以权威性的决定接受了它们，而你却希望她从这定断退回到怀疑。如此从坏到更坏，是异端的行径，而非教会的作为。但此事容后再论。

至于你所引用的圣耶柔米，这并不切题，因为在他那个时代，教会尚未就这些书卷列入正典之事作出决议——除了《友弟德传》之外——而这一决议是后来才形成的。

(5) 至于《圣罗马教会》教令——那是杰拉修一世的。我想你是凭猜测引用的，因为它完全对你不利；因为，在谴责旁经时，它并没有提到我们所接受的任何一卷，反而见证多比传与马加比传在教会中被公开接受。

(6) 再者，这简陋的注释也不配被如此注释，因为它明明说这些书是供阅读的，尽管或许并非普遍阅读。这个「或许」使它免于陈述虚假之事，而你却忘了这一点。如果它将这些书视为旁经，那是因为它认为「旁经」意味着没有确定的作者，因此它也将《士师记》列为旁经，而它的陈述并非如此权威，以至于必须被视为决定性判断；毕竟，它不过是一条注释。

(7) 你们所声称的这些篡改，丝毫不足以废除这些经卷的权威，因为它们在教会接受之前就已经被确证，并从一切败坏中被洁净。诚然，所有圣经书卷都曾被教会的古老敌人所败坏，但藉着神的护理，它们在教会手中得以保持自由与纯净，如同一个神圣的宝库，而且敌人永远无法败坏如此多的抄本，以至于没有足够的剩余来恢复其他抄本。

(8) 然而，你至少会认为《玛加伯书》已从我们手中失落，因为你声称这些书卷已被败坏；但既然你只是提出一个简单的断言，我也将以简单的否定来回应你的这一招。

（九）你说圣耶柔米在希伯来文中找不到《玛加伯下》，尽管它确实只是以色列人写给当时在犹大之外的犹太弟兄的一封信，并且是用当时最通用、最广为人知的语言写成的，难道因此就不值得被接受吗？埃及人使用希腊语远多于希伯来语，这一点托勒密在促成七十士译本时已清楚表明。正因如此，这部《玛加伯下》——它如同一封为安慰在埃及的犹太人而寄出的书信或注释——是用希腊文而非希伯来文写成的。

(10) 现在该轮到新派传道人指出他们指控这些书卷中的谬误了；实际上他们永远也做不到。但我看到他们来了，搬出圣徒代祷、为亡者祈祷、自由意志、敬奉圣髑等类似论点——这些在《玛加伯书》、《德训篇》及其他被他们称为旁经的书卷中都有明确记载。看在神的份上，请务必小心，别让你们的判断误导了自己。请问，你们为何要将整个古代教会都奉为信条的教导斥为虚假？为何不去谴责你们那些不愿接纳这些书卷教义的奇思怪想，反而去谴责这些长久以来被接纳的书卷，只因它们不合你们的胃口？因为你们不愿相信书卷所教导的，就定它有罪；为何不定罪你们那对教导无信的狂妄呢？

现在，我想，你所有的理由都已随风飘散，再也拿不出更多了。但我们或许可以说：如果这样随意地拒绝或质疑那些曾经存疑、如今教会已作决定的经卷权威是合法的，那么旧约和新约的很大一部分也必须被拒绝或质疑。这样一来，基督教的敌人便一举从圣经中抹去了如此多宝贵的部分，这绝非小事。让我们继续。

第五章

第二条违反圣经之处：这些改革者提出一种规则，用以区分神圣书卷与其他书卷，并据此规则从圣经中删去某些较小的部分。

那狡猾的商人会把最劣质的货物先藏起来，最先向顾客展示，试探能否把它们卖给某个糊涂人。正如我们所见，这些改革者在上一章提出的理由不过是些伎俩，仿佛只是用来消遣的，试探是否有头脑简单软弱的人会满足于此；实际上，当真正交锋时，他们便承认，无论是教会的权威、圣耶柔米的权威、注释的权威，还是希伯来文本的权威，都不足以成为接受或拒绝任何经卷的充分理由。以下是法国那些自称为改革者的人向法国国王呈递的信仰宣言。在第三条中列出他们愿意接受的经卷后，他们在第四条中这样写道：「我们承认这些书卷是正典，是我们信仰最可靠的准则，这并非主要由于教会的普遍认同与共识，而是由于圣灵的见证与内在的感召，使我们能将其与其他教会书籍区分开来。」于是，他们放弃了前述理由的阵地，躲入掩护，转而诉诸于他们认为由圣灵在他们内心产生的、内在的、隐秘且不可见的感召。

事实上，他们在此事上选择不依赖教会的普遍共识与同意，这是明智的，因为这种普遍共识将《德训篇》和《玛加伯》置于正典之中，其地位和年代与《启示录》相同，然而他们却选择接受后者而拒绝前者。由伟大且无可指摘的尼西亚大公会议确立权威的《友弟德传》，也被这些改革者抹去了。因此，他们有理由承认，在接纳正典书卷时，他们并未接受教会的共识与同意，而这种共识从未比在那第一次大公会议上更为广泛和庄严。

看在神的份上，请注意这个诡计。他们说：「我们知道这些书是正典，并非主要因为教会的一致同意。」听他们说话，你难道不会以为他们至少在一定程度上愿意接受教会的引导吗？他们的话并不真诚：看起来他们似乎并非完全拒绝基督徒的一致共识，只是不将其视为与内在确信同等重要。然而实际上，他们根本不重视它；他们如此谨慎措辞，是为了不显得完全傲慢和不讲理。因为，我问你，如果他们哪怕稍微尊重一点教会的权威，为什么他们会接受《启示录》而不是《友弟德传》或《玛加伯传》？圣奥古斯丁和圣耶柔米向我们忠实地见证，这些书已被整个大公教会一致接受，迦太基会议、特鲁洛会议、佛罗伦萨会议也向我们保证了这一点。那么，既然教会的一致共识在这件事上既无价值也无地位，他们为什么说他们接受这些圣书并非主要因为教会的一致同意或内在确信呢？这是他们的习惯，当他们要提出某种奇怪的观点时，不会清晰坦率地说话，以便给读者留下更好的印象。

现在，让我们看看他们区分正典与其他教会书籍的规则。他们说：「圣灵的见证与内在说服。」天哪！这是多么模糊、多么浓雾、多么黑夜般的遮蔽！在如此重要而严肃的区分上，我们难道还没有完全

明白吗？问题在于如何辨认这些正典；我们想要一个区分它们的规则，而他们却提供给我们一种发生在灵魂内部的东西，除了灵魂本身及其创造者之外，无人看见、无人知晓！

(1) 请向我清楚表明，当你告诉我你良心中存有如此这般的感动时，你并非在说谎。你说你内心感受到这种确信。但我为何必须相信你？难道你的话语如此有力，以至于我不得不屈从于它的权威，去相信你所言即你所思所感？我固然愿意视你们为足够良善之人，但当问题关乎我信仰的根基——关乎接受或拒绝教会圣经时——我发现无论是你们的观念还是你们的言辞，都不够稳固，不足以作为我的根基。

(2) 请明确向我证明，你所声称的这些感动与说服是来自圣灵的。谁不知道黑暗的灵常常披着光明的外衣出现呢？

(3) 这灵是否将他的说服力平等地赐予每个人，还是只赐予某些特定的人？若是赐予每个人，为何成千上万的天主教徒从未感知到，你们中间也有许多妇女、工人及其他人群未曾感知？若是只赐予某些特定的人，我恳请你将他们指给我看，为何是这些人而非他人？你将给我什么标记来识别他们，将他们从其余人群中挑选出来？我是否必须相信第一个宣称「看哪，就在这里」的人？这将使我们过于冒险，易受欺骗者的摆布。那么，请向我展示某种无误的规则来识别这些受感者、这些被说服者，否则请允许我不相信他们中的任何人。

(4) 然而，凭良心说，你认为内心的确信是区分圣经并使各民族脱离疑惑的充分方法吗？那么，路德为何抛弃了加尔文所接受的圣雅各书呢？我恳请你，试着调和这灵及其确信——它使一人确信要拒绝的，却使另一人确信要接受。你或许会说，路德错了。他也会这样说你。该信谁呢？路德嘲笑《传道书》，视《约伯记》为寓言。你会用你的确信来反驳他吗？他也会用他的确信来反驳你。于是，这自相分裂的灵，除了让你们各自固执己见之外，不会留下任何别的结论。

(5) 那么，圣灵有什么理由要将关于每个人必须相信之事的默示，赐给那些无名之辈、路德、加尔文呢？他们是在没有任何此类默示的情况下，就抛弃了历次大公会议和整个教会。为了说得清楚，我们并不否认，认识真正的圣经是圣灵的恩赐，但我们说，圣灵是通过教会这个媒介，将其赐给个人的。事实上，即使神一千次向个人启示某件事，我们也没有义务相信它，除非祂将其印记得如此清晰，以至于我们再也无法质疑其有效性。但在你们的改革家身上，我们看不到这一点。总而言之，圣灵是直接向普世教会启示并说服她，然后，通过教会的宣讲，圣灵将这些启示传递给个人。教会是那产生乳汁的新妇，然后孩子们从她的乳房吮吸乳汁。而你们却相反，认为神先启示个人，再通过这些个人来启示教会，认为孩子们先得到乳汁，然后母亲从他们的乳房得到滋养——这真是荒谬。

如果设立这些内在和私人的启示并不违背圣经、也不冒犯其尊严，那么圣经就从未、也永远不会被违背。因为这样一来，每个人都可以随意接受或拒绝圣经中他认为合适的部分。为什么允许加尔文删去《智慧篇》或《玛加伯》，却不许路德删去《圣雅各书》或《启示录》，不许卡斯特利奥删去《雅歌》，不许再洗礼派删去《圣马可福音》，或者另一个人删去《创世记》和《出埃及记》呢？如果所有人都声称自己拥有内在的启示，我们凭什么相信这一个而不信那一个？这样一来，这本因圣灵而本应神圣的准则，就会被每一个欺骗者的狂妄所践踏。

我恳请你认清这诡计。他们已夺去圣传、教会、大公会议的一切权威，还剩下什么呢？圣经。敌人是狡猾的；若他一次全部夺走，必会引起警觉。于是他启动了一种确定无误的方法，一点一点、非常渐进地将其除去，那就是这种内在默示的观念，藉此每个人都可以接受或拒绝他认为好的东西。事实上，请稍加思考这过程是如何展开的。加尔文从正典中删除并抹去了巴录书、多俾亚传、友弟德传、智慧篇、德训篇、玛加伯上下；路德拿掉了圣雅各书、圣犹达书、圣彼得后书、圣约翰二书和

三书、希伯来书；他嘲笑传道书，并认为约伯记是寓言。在但以理书中，加尔文删除了三童歌、苏撒纳传和贝耳龙的故事，以及艾斯德尔传的大部分。在出谷纪中，在日内瓦及其他改革者那里，他们删去了第二章第 22 节，这节经文如此重要，若非原文已有，七十士译本及其他译者绝不会写下它。伯撒对圣约翰福音中淫妇的故事表示怀疑（圣奥古斯丁警告我们，基督教的敌人早已从他们的书中删除了这段，但并非所有书都删，正如圣耶柔米所言）。在圣体圣事的奥秘话语中，他们难道不是在试图推翻「为你们倾流」这些话的权威吗？因为希腊文本[n0097]清楚地表明，圣爵中的不是酒，而是我们救主的血？就好像用法语说：Ceci est la coupe du nouveau Testament en mon sang, laquelle sera respandüe pour vous。因为在这种说法中，圣爵中的必须是真血，而非酒；因为酒不是为我们倾流的，血才是，而圣爵除非因其内容物，否则无法被倾出。是什么刀进行了如此多的切除？就是这私人默示的信条。是什么使你们改革者如此大胆，这个切掉一块，那个切掉另一块，另一个又切掉别的？就是这种圣灵内在说服的借口，这使他们每个人在自己的观念中至高无上，判断圣经的有效或无效。相反，先生们，圣奥古斯丁抗议道，[n0098]「至于我，若非大公教会的权威促使我，我不会相信福音。」在另一处，[n0099]「我们接受新约和旧约，其书卷数目由大公教会的权威决定。」圣灵可以随己意赐下他的默示，但至于确立信徒公共和普遍的信仰，他只引导我们归向教会。提出哪些是真圣经、哪些不是，乃是教会的职责。

第六章：回应一个异议

但困难就在这里。如果这些书从一开始在教会中就没有无可置疑的权威，那么谁能赋予它们这种权威呢？事实上，教会并不能给圣经增添真理或确定性，也不能使一本本来不具备正典资格的书成为正典；但教会能够使一本书被确认为正典，并使我们确信其确定性，并且完全有能力宣告一本并非人人公认的书为正典，从而在基督信仰世界中赋予它可信度——这并不是改变那本书的实质（它本身原本就是正典），而是改变基督徒的看法，使原本不确定之处变得完全确定。

然而，教会自身如何能断定某卷书为正典呢？她不再受新的启示引导，而是受古老的使徒启示引导，对这些启示她拥有无误的解释权。如果古人并未获得关于某卷书权威的启示，那么教会又如何能知道呢？她考量古代的见证、这卷书与其他已被接纳之书卷的一致性，以及基督徒群体普遍对其的喜爱。正如我们看到动物喜爱某种食物并以之为益，就能知道什么是对它们合适且有益的食物；同样，当教会看到基督徒群体由衷喜爱某卷书，视之为正典并从中获益，她就可以知道这是适合基督徒灵魂、且于他们有益的食粮。又好比我们要判断一种酒是否与另一种酒同属一个年份，就会比较两者，观察它们的颜色、香气和味道是否相似；同样，当教会恰当地判定某卷书在风格、教义和奥秘的圣洁性上，其“味道、颜色和香气”与其他正典书卷相似，并且还拥有许多古代良善且无可指摘的见证人的证言时，她就可以宣布这卷书是其他正典书卷的真正弟兄。我们不应怀疑圣灵在这判断中协助教会，因为你们的牧师自己也承认，神已将圣经托付给她照管，并说正因如此，圣保罗称她为「真理的柱石和根基」[n0100]。如果她不能认识并将它们从其他书籍的混杂中分别出来，她又如何能守护它们呢？对于教会而言，她能够在适当的时候知道哪些经文是神圣的、哪些不是，这至关重要。因为如果她将一部并非神圣的经文当作神圣的来接受，就会引导我们陷入迷信；而如果她拒绝将本应归于神之道的尊荣和信靠给予一部神圣的经文，那将是一种不敬虔。如果我们的主曾保卫他的教会免遭地狱之门的侵害，如果圣灵曾如此紧密地协助她，以致她能说：「圣灵和我们定意」[n0101]，那么我们必须坚信，在如此重大的关头，圣灵会启示她。因为若在此刻离弃她，那确实是在她需要时抛弃了她，而此刻所关涉的不仅是我们信仰的一两条信条，更是我们宗教的实质。因此，当教会宣布某卷书为正典时，我们绝不可怀疑其真实性。我们在此的立场相同。因为加尔文、日内瓦圣经本身以及路德宗，都将几卷并非所有古人都承认、且曾存有疑问的书卷，视为神圣、圣洁且为正典。如果过去曾有过疑问，那么除了圣奥古斯丁曾有的理由（正如我们之前所说）：「若非大公教会的权威推动我，我不会相信福音」，以及「我们接受新约和旧约，其书卷数目由圣大公教会的权威所确定」之外，他们如

今又有什么理由能使其确信无疑呢? 确实, 如果我们将信仰建立在那些个别的内在感动上, 我们的信仰将非常不可靠, 因为我们仅凭一些私人的见证才知道这些感动存在或曾经存在过。即便它们存在或曾经存在, 我们也不知道它们是来自谬妄的灵还是真实的灵; 即便假设它们来自真实的灵, 我们也不知道那些讲述者是否忠实地转述了它们, 因为他们没有任何无误的标记。如果我们抛弃教会公共判断这艘大船, 而航行于这些新的、彼此矛盾的私人感动那可怜的小舟之上, 我们理应遭受沉船之灾。那样, 我们的信仰将不是大公的, 而是私人的。

但在结束这个话题之前, 我恳请你们, 改革者们, 告诉我: 你们所遵循的圣经正典是从何而来的? 你们并非取自犹太人, 因为福音书不在他们的经卷之中; 也非取自老底嘉会议, 因为《启示录》不在其列; 亦非取自迦太基会议或佛罗伦萨会议, 因为《德训篇》与《玛加伯书》本应包含在内。那么, 你们究竟是从何处得来的呢? 说真的, 在你们之前, 从未有人提及过这样的正典。教会从未见过一种圣经正典, 其内容与你们的正典相比, 不是多些就是少些。圣灵怎么可能将自己隐藏于整个古代, 却在 1500 年后, 向某些私人启示了真正经卷的目录呢? 至于我们, 我们严格遵循老底嘉会议所定的目录, 并采纳了迦太基会议与佛罗伦萨会议所作的增补。任何有判断力的人, 都绝不会舍弃这些大公会议的决议, 而去追随私人的主张。由此可见, 所有对这神圣准则的破坏, 其源头皆在于此: 即人们兴起一种幻想, 认为必须按照每个人所相信并自以为感受到的默示来衡量和规范, 才肯接受它。

第七章: 改革家们如何严重破坏了圣经的完整性

好, 一个诚实的灵魂怎能克制神圣热忱的热情, 怎能不怀着一种不带罪过的基督教义愤呢? 想到那些只会喊叫「圣经、圣经」的人, 何等放肆地蔑视、贬低、亵渎了永恒父神的这份神圣遗嘱, 何等歪曲了这光荣盟约的神圣约书! 加尔文主义的牧师们, 你们怎敢从圣经的神圣躯体上砍掉这么多高贵部分? 你们删去了巴录书、多俾亚传、友弟德传、智慧篇、德训篇、玛加伯书, 为何这样肢解圣经? 谁告诉你们这些不是神圣的? 古时教会确实对它们有过疑问, 但对以斯帖记、希伯来书、雅各书、犹大书、彼得后书、约翰后两卷, 特别是启示录, 古时教会难道就没有疑问吗? 你们为何不像对待那些一样, 把这些也删掉呢? 老实承认, 你们在这件事上的所作所为, 只是为了与教会作对。看到玛加伯书中的圣徒代祷和为亡者的祈祷, 你们恼怒了; 德训篇刺痛你们, 因为它见证了自由意志和圣髑的尊荣。与其调整自己的想法来配合圣经, 你们却歪曲圣经来迁就自己的想法; 你们砍掉了神圣的话语, 以免砍掉你们的臆想。这等亵渎行为, 你们怎样才能洗净呢? 你们贬斥玛加伯书、德训篇、多俾亚传等, 是因为古时某些人质疑其权威吗? 那么为何你们又接受那些同样有过疑问的其他书卷呢? 你们能用什么来反驳它们, 除了说它们的教导令你们难以接受? 向信心敞开你的心, 你将容易接受不信拒斥的东西。因为你们不愿相信它们教导的内容, 你们便定罪它们; 其实, 你们应该定罪自己的放肆, 接受圣经。我主要想强调那些最困扰你们的书卷的权威。亚历山大的克勉 (《杂录》v. 5 等)、居普良 (《书信》65)、安波罗修 (《论信仰》iv)、奥古斯丁 (《致奥罗斯论普里斯格》) 以及其他教父视德训篇为正典。居普良 (《论工作和捐献》)、安波罗修 (《论多俾亚》i)、巴西流 (《论贪婪》) 尊多俾亚传为圣经。居普良 (《劝勉殉道》)、纳西盎的格列高利 (《论玛加伯》)、安波罗修 (《论雅各及福乐人生》x, xi) 同样相信玛加伯书为正典。奥古斯丁声明:「天主教会将玛加伯书视为正典, 犹太人却不。」对此你们怎么说? 犹太人没把它们列入目录吗? 奥古斯丁承认这点, 但你们是犹太人还是基督徒? 若想被称为基督徒, 就该满意基督教会接纳它们。圣灵的光芒是否随着犹太会堂熄灭了? 我们的主和使徒们是否拥有与犹太会堂同样的权柄? 虽然教会没有从文士和法利赛人那里获得书卷的权威, 但从使徒的见证中获取权威难道还不够吗? 我们不应认为, 若非藉着使徒及其门徒传承的指引(他们知晓导师本人如何看待这些书卷), 古时教会与这些最早期的博士们岂敢将这些书列为正典? 除非为了辩解我们的臆想, 我们要指控这些神圣而严谨的博士们——乃至整个古时教会——亵渎圣物、亵渎神灵。我说的是古时教会, 因为迦太基会议、格拉修在《论正典书卷》法令中、因诺森一世在致埃克斯普里乌斯书信中, 以及圣奥古斯丁, 都生活在圣格里高利之前, 而加尔文

承认，在圣格里高利时代之前教会仍是纯洁的，然而他们见证，路德出现时我们视为正典的所有书卷，在他们的时代已然是正典。若想摧毁这些神圣书卷的可信度，为何不摧毁启示录的可信度——它曾有过那么多疑问，或希伯来书的可信度？但我回到你们，托农的绅士们，你们至今听信这样的人；我恳求你们，让我们凭着良心说，加尔文是否有可能比现今的主教们与会议更清楚古时怀疑这些书卷的人有何理由，不怀疑的人有何理由？然而，经过深思熟虑，古代接受了它们；我们提出什么相反的理由呢？哦，如果人可以为抬高自己的见解，将圣经当作马镫，随意拉伸缩短，各取所需，请问我们会沦落到何处？你们难道看不到这诡计吗？一切权威——传承、教会、会议、牧者们——都被剥夺了；剩下的还有什么？圣经。敌人狡猾得很。若他想一次全部夺走，会引起警觉；他一开始就拿走一大块，然后先拿走这一部分，再拿走另一部分，最终将让你彻底被剥光，既无圣经也无神的道。

加尔文从圣经中删去了七卷书：[n0103]《巴录书》、《多俾亚传》、《友弟德传》、《智慧篇》、《德训篇》与《玛加伯》上下卷；路德则删除了《雅各书》、《犹大书》、《彼得后书》、《约翰二书》与《约翰三书》，以及《希伯来书》；他讥讽《传道书》，视《约伯记》为寓言。我恳请你调和一下，这位虚假的灵，竟从路德的头脑中取走他放回加尔文头脑里的东西。这难道不是这两位“福音使者”之间微不足道的分歧吗？你或许会说，你并不看重路德的才智；他的党派对加尔文的才智也评价不高。但请看你们这美好教会的进展，她是如何步步推进的。加尔文删去了七卷书，她更进一步抛弃了第八卷，即《以斯帖记》：[n0104]在《但以理书》中，她删去了《三童歌》（第三章）、《苏撒纳传》（第十三章）以及《但以理杀龙记》（第十四章）。在《约翰福音》中，你们难道不怀疑《淫妇被捉》这段记载的真实性吗？圣奥古斯丁确实曾说过，信仰的敌人从他们的书中删去了这段，但并非所有版本都如此，正如圣耶柔米所言。他们难道不想删去《路加福音》（二十二章 20 节）中「为你们流出的」这些词句吗？因为希腊文原文（**το ὑπερ ὑμῶν ἐκχυνομενον**）清楚地表明，杯中之物不是酒，而是我们主的真血。这就好比用法语说：Cecy est la coupe du Nouveau Testament, en mon sang, laquelle sera respandue pour vous: 这是杯，是我血中所立的新约，这（杯）将为你们流出？因为从这种表达方式可以清楚地看出，杯中之物必须是血，而非酒，因为酒并非为我们而流，血才是。在《约翰一书》中，他们难道没有删去这些崇高的词句吗：「凡灵不认耶稣，就不是出于神」（四章 3 节）？先生们，你们怎么说？如果你们的教会继续这种「良心的自由」，毫不顾忌地删去她所不悦的经文，很快圣经对你们来说将不复完整，你们将不得不满足于加尔文的《基督教要义》——这著作必定有某种我所不知的卓越之处，因为它竟敢评判圣经本身！

第八章：异端如何在其解释与译本中亵渎圣经的威严

我是否还要进一步说明这一点？你们那精致的教会不仅不满足于从圣经中删去整卷书、整章、整句和整词，就连那些不敢完全删除的部分，也通过翻译加以败坏和曲解。为了让这个时代的宗派分子彻底颠覆我们信仰这最初且至圣的准则，他们不仅不满足于缩短它或去除其中许多美好的部分，反而随心所欲地反复摆弄它；他们不是让自己的思想来适应这准则，而是按照自己或大或小的能力来裁剪它。教会在一千多年前就已普遍接受了天主教会所提出的拉丁文译本；那位学识渊博的圣耶柔米是其作者或修订者。然而，在我们这个时代，看哪，一股由「眩晕之灵」[n0105] 所掀起的浓雾升起，它如此误导了这些旧有流行观点的翻新者，以至于每个人都想把这神圣而圣洁的神的圣经，按照自己判断的倾向，东拉西扯。谁看不出这是对圣言这神圣器皿的亵渎呢？其中保存着福音教义这宝贵的香膏。因为，如果主张每个人都可以抓住约柜，带回家，把它全部拆开，然后按照自己喜欢的样子重新组装，只要它看起来还像个约柜，这难道不是对约柜的亵渎吗？主张人可以拿圣经，按照自己的意思来调整和改动，这不正是如此吗？同样，一旦我们确信教会通用的版本已经如此走样，必须重新建造，并且允许个人插手开始这个过程，傲慢的大门就敞开了。因为如果路德敢这么做，为什么伊拉斯谟不行？如果伊拉斯谟可以，为什么加尔文或墨兰顿不行？为什么亨利库斯·墨瑟鲁斯、塞巴斯

蒂安·卡斯特利奥、贝扎以及世上其他人不行？只要他们懂几行品达的诗句和四五个希伯来语单词，手边有一本不错的某种语言的词典就行。这么多翻译出自如此不同的头脑，怎能不彻底颠覆圣经的纯正性呢？你们怎么说？通用的版本是败坏的？我们承认，抄写员和印刷者确实让一些非常次要的歧义之处混了进去（如果圣经中任何内容可以被称为次要的话）。特利腾会议命令将这些歧义去除，并指示今后要尽可能准确地印刷。除此之外，其中没有任何内容不符合其作者圣灵的原意，这一点已由我们教会中许多博学之士所证明[n0106]，他们反对这些宗教革新者的傲慢，再多谈此事将是浪费时间；况且，我这样一个连其中一种必要语言的标点符号都读不好、对另一种语言也几乎同样无知的人，想要谈论翻译的正确性，那将是愚蠢的。但你们又改善了什么呢？每个人都固守己见，每个人都轻视邻舍的见解；他们随心所欲地改动，却无人提及同道的译本。这难道不是颠覆圣经的庄严，使其在百姓中受藐视吗？百姓会认为这种版本的多样性更多是源于圣经本身的不确定性，而非译者的多样性，而这种多样性本应让我们确信古代译本的可信——正如会议所说，教会长久以来、始终如一、众口一词地认可了它。

一两个例子就足够了。在《使徒行传》中，经文「你必不将我的灵魂撇在阴间」（animam in inferno），他们却译作「你必不将我的尸首撇在坟墓里」（cadaver in sepulchro）。谁见过这样的译本？竟将灵魂（这里说的是我们的主）说成是腐尸，将阴间说成是坟墓！彼得·马特（《为圣体辩护》第 3a 页，第 392 页）引用《哥林多前书》十章 3 节：「他们都吃同样的灵粮，与我们一样」（nobiscum）：他插入这个「与我们一样」（nobiscum）来证明他的观点。我在这个国家的几本圣经中，看到过一个非常狡猾的虚假之处，是在至圣圣事设立礼的神圣话语中。他们不是写「hoc est corpus meum」（这是我的身体），「cecy est mon corps」，而是写成了「c’est cy mon corps」。谁看不出这其中的欺骗呢？[n0107][n0108]

由此可见，你们的牧师对圣经施加了何等暴力与亵渎：你们如何看待他们的行径？倘若人人稍通希腊文二词、略识希伯来字母，便如此颠倒一切，我们将何去何从？我已向你们证明了我所承诺之事：这信仰的首要准则，在你们所谓的教会中，过去与现在皆遭受了最可悲的践踏。为使你们明白如此肢解圣经实为异端的特征，我将引用特土良论及其时代诸派别的话来结束这一部分[n0109]。他说：「此异端（指诺斯底派）不接受某些经卷；即便接受某些，亦非全盘接受……即便在某种意义上全盘接受，仍加以曲解，编造种种解释。」

第九章：论俗语译本中的亵渎内容

然而，拉丁文译本的情况尚且如此，那么法文、德文、波兰文及其他语言的译本所表现出的轻慢与亵渎，又是何等严重！然而，这恰恰是我们这个时代基督教与合一之敌所采用的最为成功的诡计之一，用以吸引民众。他深知人的好奇心，也深知人多么看重自己的判断，因此他诱使他的追随者们将圣经翻译成他们所在省份的方言，并坚持这种前所未闻的观点：人人都能理解圣经，人人都当阅读圣经，且公共礼仪应当以各地区的通俗语言举行并咏唱。

然而，谁看不出这其中的诡计呢？世上任何事物，经过多人之手，无不改变并失去其最初的光彩：酒若反复倾倒，便会失去其新鲜与醇厚；蜡经手捏塑，便会改变颜色；钱币经磨损，便会失去印记。同样可以肯定的是，圣经经过如此众多的译者、如此众多的版本与转译，不可能不被改动。倘若在拉丁文译本中，这些圣经的转译者之间已有如此纷纭的意见，那么在他们各自的方言与母语译本中，情况岂不更甚？这些译本并非人人都有能力核查或评判。当译者知道自己的译作只会受到本地区人士的检验时，这便给了他们极大的自由。并非每个地区都像法兰西与德意志那样拥有明辨的慧眼。一位博学的世俗作家曾言：[n0110]「我们怎能确信，在巴斯克地区与布列塔尼，有足够判断力的人士能为译成本地语言的译本赋予权威？普世教会再没有比这更艰难的决定。」这正是撒但败坏这部神圣约书之纯全的计划。它深知搅乱并毒化源头的结果：那便是立时败坏其后的一切。

但让我们坦诚直言。难道我们不知道使徒们能说万国方言吗？既然如此，为何他们的福音书和书信——正如圣耶柔米所见证的圣马太福音[n0111]——只以希伯来文写成？圣马可福音，如某些人所认为的，是以拉丁文写成[n0112]；而其他福音书，正如所公认的，是以希腊文写成——这三种语言，正是主在十字架上被钉时，为传扬被钉者而选定的。难道他们没有将福音传遍世界吗？难道世界上除了这三种语言，就没有其他语言了吗？诚然是有的，然而他们并不认为用如此众多的语言来变换他们的著作是合宜的。那么，谁还敢轻视我们教会的惯例呢？这惯例可是有使徒们的榜样作为其依据的。[n0113] 除了这个理由——它本应有足够的分量来平息我们一切好奇的追问——我还持有一个我认为极为充分的理由：其他这些语言并不固定，它们因城而异；在口音、措辞和用词上，它们不断变化，随时代变迁，因岁月更迭。拿起儒安维尔爵士或菲利普·德·科米纳的《回忆录》，你就会发现，时间已彻底改变了他们的语言，而这两位史家在他们那个时代必定属于最文雅之列，因为他们都成长于宫廷。因此，如果我们（尤其是为了公共礼仪）要拥有各自母语的圣经，那么每隔五十年，就必然需要一场变革，而且每次变革都免不了要对圣经神圣的精确性进行增补、删减或改动，这势必造成巨大的损失。总而言之，既然神圣的神的道无法在混杂而不稳定的语言中保持其完美的完整性，那么将其保存在固定的语言中，这实在是再合理不过了。

但我告诉你们，特利腾大公会议并未禁止由主教权柄印行的通俗语言译本；它只是命令[n0114]，未经长上许可，我们不应开始阅读这些译本。这是一种非常合理的预防措施，以免将这柄锋利且两刃的剑[n0115]交到可能因此自害的人手中。不过这一点我们稍后再谈。

因此，教会并不认可任何人——只要他自认为能读，就无需其他能力证明——都可以随意处理这神圣的纪念；事实上，教会也不应当如此认可。

我记得读过蒙田先生（Sieur de Montaigne）的一篇文章（见前文），其中写道：「确实不该让每个人都能随手翻阅、在家中客厅或厨房里随意摆弄那本神圣之书，里面满载着我们信仰的奥秘……进行如此严肃且可敬的研读，不可随意草率；它应当是一种深思熟虑、沉稳的行动，总要在开头加上我们礼仪中的序言：『Sursum corda』（高举你们的心），身体也应展现出一种姿态，以示特别的关注与敬畏……此外，我认为允许所有人翻译这本书，借此将这些如此宗教性且重要的言语散播到各种语言中，所带来的危险远大于益处。」

大公会议还规定[n0116]，教会的公开礼仪不得使用俗语，而应使用固定语言，各按其教会所批准的古老礼文进行。此法令的理由基于我前述所言，因为若不宜将圣经的尊贵文本按各省份逐一翻译——礼仪经文绝大部分，甚至可以说全部，皆取自圣经——那么用法语举行这些礼仪也不合宜。诚然，在公开礼仪中用俗语诵读圣经，岂非带来更大危险？因这不单是老人，连孩童；不单是智者，连愚人；不单是男人，连女人；总之，无论识字与否，人人都可能随己意而陷入错谬。读大卫那些似乎因恶人亨通而向神抱怨的篇章；你会看到愚昧人借此为自己的不耐自辩。读那些他似乎向仇敌求报复的段落，报复之心便会以此为掩饰。让他们看《雅歌》中那属天且全然神圣的爱，若不知如何灵意解之，这些只会对他们有害。何西阿的话[n0117]：「你去娶淫妇为妻」，以及古圣祖的那些行为，岂不给愚人放纵的借口？但请给我们一点理由，为何我们应有俗语圣经和俗语礼仪？为从中学习教义吗？但教义确不能在其中寻见，除非我们剥开字句的外壳，其内才蕴含真义：我将在适当之处直接阐明此点。对此目的有用的，并非礼仪的诵读，而是讲道——在其中，神的道不仅被宣读，更由牧者阐释。再者，无论装备如何齐全（tant houppé soit il et ferré），谁能不经研读就理解以西结及其他先知的预言，以及诗篇？那么，百姓听到这些，除了亵渎并质疑它们，还能做什么呢？

无论如何，我们身为天主教徒，绝不可将我们的神圣礼仪降格为方言俗语；相反，既然我们的教会在时间与空间上都是大公的，它理当以一种在时间与空间上同样具有普遍性的语言来举行公共礼仪——正如在西方用拉丁语，在东方用希腊语。否则，我们的司铎便无法在异国他乡举行弥撒，他人

也无法理解。我们弟兄的合一与广布，要求我们以所有民族共通的语言来诵念公共祷文。如此，我们的祈祷便因每个省份中能理解拉丁语的人数而具有普遍性。在我看来，单凭这一点，在良心上便已足够；因为若我们正确思考，我们的祈祷用拉丁语诵念，与用法语诵念一样蒙神垂听。让我们按照古代法国的划分，将国家体分为三部分，或按新的划分分为四部分；共有四类人：圣职人员、贵族、长袍阶层（司法官员）以及平民或第三等级。前三类人理解拉丁语，或应当理解，甚至应将其视为自己的语言；剩下的最低阶层中，又有一部分人能理解。至于其余的人，若不用他们本地的土语，他们连圣经的简单叙述都极难明白。那位卓越的神学家罗伯托·贝拉明[n0118]曾引述一个极可靠的来源说：英格兰有一位善良的妇人，听到一位牧师诵读《德训篇》第二十五章（尽管他们只视其为古书，而非正典），因其中论及妇女的邪恶，便站起来说：什么，这难道是神的道吗？倒不如说是魔鬼的话。他还引述了狄奥多勒[n0119]所记圣大巴西流一句精辟而真实的话。皇帝的御厨总管想冒充智者，开始引用圣经的某些段落。圣人对他说：「你的本分是照管你的菜肴，而非烹调神圣教义。」仿佛在说：专心品尝你的酱汁吧，别去吞食神的道。

第十章：论他们声称理解圣经之易而导致的亵渎圣经

想象力对新教徒的理解力必然具有极大的掌控力，因为它如此绝对地说服他们相信这个巨大的荒谬观念——即圣经对每个人都是容易的，每个人都能理解它。诚然，为了体面地推出通俗译本，有必要这样说话，但请告诉我真相，你真的认为情况果真如此吗？你觉得圣经那么容易，你理解得那么好吗？如果你认为你理解，我钦佩你的轻信，这不仅超越了经验，而且与你所见所感相悖。如果圣经真的那么容易理解，你们牧师们撰写那么多注释有什么用，编撰那么多经文合参的目的是什么，设立那么多神学院又有何益？你说，教会里只需要纯正的神的道就够了。但神的道在哪里？在圣经里吗？而圣经，难道是某种隐秘之物吗？不，你说对信徒而言并非如此。那么，为什么还需要这些解经家和这些传道人呢？如果你是信徒，你会和他们一样理解圣经；把他们打发去给不信的人传道，只留下一些执事给你们分饼、倒你们晚餐的葡萄酒就行了。如果你们能在圣经的田野里自己觅食，还要牧师做什么？找个天真的年轻人，甚至一个仅仅会识字的孩子，效果也一样。但是，你们这些路德的弟兄们，在「这是我的身体」和称义这些话语上，为何存在这种持续不断且无法调和的纷争呢？显然，圣彼得与你们的想法不同，他在他的第二封书信中向我们保证，在圣保罗的书信里「有些难明白的，那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦。」那位埃塞俄比亚的财政大臣太监，既然他来到耶路撒冷的圣殿敬拜，他肯定是信徒；他正在读以赛亚书，他完全理解那些字句，因为他问所读的是指着哪位先知说的，然而他仍然没有理解其中的含义或精意，正如他自己承认的：「没有人指教我，怎能明白呢？」他不仅不明白，而且承认除非有人教导，否则他没有能力明白。而我们竟会看到某个洗衣妇夸口说，她理解圣经和圣伯尔纳德一样好！你们难道不知道纷争的灵吗？必须让自己相信圣经是容易的，这样每个人才能各取所需地拉扯它，一些人这样理解，另一些人那样理解，每个人都可以在其中作主，让它服务于每个人的意见和幻想。大卫显然认为圣经远非易事，他说：「求你赐我悟性，我便遵守你的律法。」如果他们在你们圣经的序言里保留了圣耶柔米致保利努斯的书信，读一读吧，因为它明确论述了这一点。圣奥古斯丁在无数地方谈到此事，尤其是在他的《忏悔录》中。在第 119 封书信里，他承认圣经中他所不知道的，远比他已知的要多。俄利根和圣耶柔米，前者在《雅歌》的序言中，后者在《以西结书》的序言中说，犹太人未满三十岁之前，是不允许阅读《创世记》的前三章、《以西结书》的开头和结尾，以及《雅歌》的，因为其中奥秘的深度，很少有人能在其中畅游而不被淹没。而现在，每个人都在谈论它们，每个人都在评判它们，每个人都以为自己通晓一切。[n0120][n0121][n0122]

这种对圣经的亵渎，其程度之深若非亲眼所见，无人能够充分相信。至于我，我要说出我所知道的，我绝不说谎。我曾见过一位身处上流社会的人，当有人引用我们主的经文——「有人打你这边的脸，连那边的脸也由他打」——来反驳她的某个说法时，她立刻这样解释：就像为了鼓励一个学习好的

孩子，我们会用手轻轻拍他的脸颊，激励他做得更好；同样，我们主的意思是，要对那些看到你做得好、为此爱抚你的人心存感激，这样他下次就有机会对你更好，在两边脸颊都爱抚或抚摸你。这难道不是一个绝妙而宝贵的解释吗？但理由甚至更妙：按其他方式理解这段经文是违背天性的，而且，虽然我们必须以经解经，但我们发现圣经中记载，当仆人打主时，主并没有这样做：这就是你们翻译神学的成果。一位诚实的人，在我看来不会说谎，曾告诉我，他听到这个国家的一位牧师在讲解我们主的降生时，断言主并非生在马槽里，并对那段（明明相反意思的）经文做了寓意解释，说：我们主也说他是葡萄树，但他并不是一棵树；同样，虽然说他生在马槽里，但他并非生在那里，而是生在一个与他伟大身份相比可以称为马槽的体面地方。这种解释的性质让我更加相信告诉我这件事的人，因为他很单纯，不识字，几乎不可能编造出来。看到这种所谓的启蒙如何导致圣经被亵渎，实在是一件极其古怪的事。这难道不是在行神在《以西结书》中所说的事吗：「你们吃美好的草场，还以为小事吗？剩下的草，你们竟用蹄践踏了」？[n0123][n0124]

第十一章：论那些所谓的改革者所用韵文诗篇对圣经的亵渎

但在所有亵渎行为中，在我看来最甚者，莫过于在教堂公开场合、在田野、在店铺各处，人们竟将马罗的诗句当作大卫的诗篇来吟唱。这位作者全然无知，其无能已至极点；他的放荡不羁，在其作品中表露无遗；他那毫无基督徒样子的极度亵渎生活，导致他被教会拒绝领受圣餐。然而，他的名字和他的诗篇在你们的教会中，却仿佛被奉为神圣；你们诵读它们，如同诵读大卫的诗篇，可谁看不出这是对神圣话语的何等亵渎？诗歌的格律与限制，使得圣经话语的神圣含义无法被忠实遵循；他掺入自己的词句以求通顺，这位无知的打油诗人不得不在可能有多种解释的地方选择一种。这难道不是一种极端的亵渎与玷污吗？竟将如此重大的判断权交给这样一个头脑空空的才子，然后在公共祈祷中，如此紧密地追随这个小丑的选择，就像从前人们追随那七十位译者的解释一样——而那七十位译者可是特别蒙圣灵帮助的啊！他在其中隐藏了多少圣经中从未有过的词语和句子？这与误读「示播列」[n0125]完全是两回事。同时，众所周知，最让好事者——尤其是妇女——高兴的，莫过于这种在教堂和聚会中唱歌的许可。我们当然不禁止任何人虔诚、端庄、得体地歌唱，但似乎更恰当的是，应由圣职人员及其代表来歌唱，作为一般规则，正如在所罗门圣殿的奉献礼中所行的那样。哦，能在教堂里让自己的声音被听见，是多么令人愉快啊！但他们让你们唱出的这些歌，难道不是在出卖你们吗？我没有闲暇或便利进一步探讨此事。当你们高唱这第八篇诗篇的诗句——「你使他如此，以至于除了成为神之外，他再无欠缺；至于其他一切，你已……」等等——你们是多么高兴能吟唱这些「马罗式」[n0126]的法语韵文啊！与其用法语亵渎，不如保留拉丁文。请接受这个警告。当你们唱这节诗时，你们认为自己在谈论谁？你们谈论的是我们的主，除非为了替马罗和你们教会的胆大妄为开脱，你们也将希伯来书从圣经中抹去：因为圣保罗在那里（来 2:6-8）清楚地解释了这节经文是指我们的主。如果你们谈论的是我们的主，为什么你们说他如今除了成为神之外，再无欠缺？毫无疑问，如果他如今还需要「成为」神，那他就永远不会是神。你们这些可怜的人啊，你们说耶稣基督「尚需」成为神？看看这些人如何让你们在吟唱这些蹩脚韵文时，吞下亚略主义的毒饵。我现在不再惊讶于加尔文向瓦伦丁·詹蒂利斯承认，那卓越的「神」之名只属于父。看哪，你们所欣然接受的这些对圣经的绝妙歪曲；看哪，你们教会集体吟唱、并让你们反复重复的这些亵渎之言。

至于这种在任何地方、从事任何工作时都随意唱诵诗篇的做法，谁看不出这是对宗教的轻慢呢？用如此卓越的诗篇话语向神诉说，却毫无敬畏与专注，这岂不是冒犯神的威严吗？像平常说话那样念诵祷词，这难道不是对我们所说话语对象的嘲弄吗？当我们在日内瓦或其他地方看到店铺伙计在唱诗篇时嬉笑，打断极其优美的祈祷，问道：「先生，您要买什么？」我们岂不分明看出他将次要之事置于首要，唱这首属灵诗歌仅仅是为了消遣——尽管他同时相信这诗歌是出于圣灵？听到厨子们唱着大卫的忏悔诗篇，却在每一节诗句间询问培根、阉鸡、鹧鸪的价钱，这岂不荒唐？蒙田曾说：「那声音过于神圣，若仅用于锻炼肺活量与取悦耳朵，未免大材小用。」[n0127]我承认，所有场所都适合私下

祷告，任何非罪性的工作亦如此——只要我们「用灵祷告」，因为神鉴察内心，那里才是祈祷核心与实质所在。但我认为，公开祷告者应当在外表上显明他所诵念之词所要求的敬畏，否则就会绊倒邻舍——当人看见外在的轻慢时，并无义务认定其内心仍有敬虔。因此我断定，在你们那改革宗教会中，人们既常将马罗的臆想当作神圣诗篇来吟唱，又常以不敬不虔的态度唱诵，这往往违背了那句经文：神是灵，所以拜他的必须用灵和真理拜他。[n0128] 因为除了你们常将马罗的构思——而非真理——归诸圣灵之外，你们的嘴唇还在街市与厨房中呼喊主啊！主啊！，内心与灵却不在那里，而是专注于买卖营利，正如以赛亚所言：[n0129] 你们用嘴唇尊敬神，心却远离他；你们敬畏他，不过是领受人的吩咐。诚然，这种不专心、无敬虔的祷告在天主教徒中也屡见不鲜，但这并非教会的本意。我现在指责的并非你们个别的成员，而是你们整体——正是通过你们的译本与随意之举，将本应以最大敬畏对待之事带入世俗用途。[n0130] 在哥林多前书第十四章，妇女在会中要闭口不言似乎既指 hymns（颂歌）也指其他内容：我们的修女是在祈祷室而非教堂中歌唱。

第十二章：回应异议及本篇结论

以下是你在辩护中所提出的论点。使徒保罗似乎[n0131]希望哥林多教会的敬拜使用会众能理解的语言；你会看到，他同时并不希望敬拜混杂各种语言，而只是要求那些藉着方言恩赐发出的劝勉与诗歌应当被翻译出来，以便当地教会无论何人都能明白所说的内容：「所以那说方言的，就当求着能翻出来。」（林前 14:13）因此，他的意思是，哥林多教会的赞美应当用希腊语进行，因为这些赞美并非普通的敬拜仪式，而是那些拥有此恩赐之人所献上的特殊诗歌，为要使人得着喜乐，所以理当使用可理解的语言，或立即被翻译出来。这一点他似乎在下文表明：「所以全教会聚在一处的时候，若都说方言，偶然有不通方言的，或是不信的人进来，岂不说你们癫狂了吗?」（林前 14:23）接着又说：「若有说方言的，只好两个人，至多三个人，且要轮流着说，也要一个人翻出来。若没有人翻，就当在会中闭口，只对自己和神说就是了。」（林前 14:27-28）谁看不出，他这里并非指教会中仅由牧者主持的庄严礼仪，而是指藉方言恩赐所作的诗歌——他盼望这些诗歌能被理解？因为事实上，若不被理解，就会扰乱会众，且毫无益处。多位古代教父都曾提及这类诗歌，其中包括特土良；他在论及古人 agapes 或爱筵的圣洁时说道[n0132]：「洗手和点灯之后，每人都被鼓励按着自己所能，公开向神歌唱，或出自圣经，或发自内心。」

这百姓用嘴唇尊敬我，心却远离我，等等。[n0133] 这指的是那些用任何语言歌唱和祈祷时，只是机械地谈论神，毫无敬畏和虔诚的人，而不是指那些使用自己不懂、但教会懂得的语言，并且他们的心被提升到神面前的人。

在《使徒行传》中，他们用各种语言赞美神。他们本应如此，但在普世与大公的礼仪中，需要一种普世与大公的语言。除此之外，每种语言都承认耶稣基督坐在父神的右边。[n0134]

在《申命记》中，[n0135] 提到神的诫命并非隐秘或封存，而诗篇作者不也说：「耶和华的命令清洁，能明亮人的眼目……你的话是我脚前的灯」吗？[n0136] 这一切诚然真实，但这是指当诫命被宣讲、解释并正确理解之时。正如经上所记：「未曾听见他，怎能信他呢？没有传道的，怎能听见呢?」[n0137] 况且，大先知大卫所说的一切，并非人人都能明白。

但你反驳我说：无论如何，难道我不该寻求我灵魂与救恩的食粮吗？可怜的人啊，谁会否认这一点呢？但若人人都像老母羊那样自己去吃草，还要牧人做什么呢？去寻找草场吧，但要与你的牧人同去。难道我们不该嘲笑那个想不靠医生、单凭希波克拉底著作来寻求健康的人，或者那个想不求助法官、单凭查士丁尼法典来寻求权利的人吗？有人会对他说：通过医生去寻求你的健康吧；去寻求你的权利并赢得它吧，但要通过法官之手。圣奥古斯丁说：「心智稍健全的人，谁不明白圣经的解释应当向那些圣经博士去求呢?」[n0138]但如果只有能阅读圣经的人才能得救，那许多贫穷无知的人将

如何呢？诚然，当他们从牧人口中学习到他们必须信、望、爱、行以及向神祈求的实质内容时，他们就能相当满意地找到并寻求自己的救恩。要相信，按照那灵，智者所说的这句话也是真实的：「行为纯全的穷人，胜过行事乖僻的富人」（箴二十八 6）；以及别处所言：「正直人的纯正必引导他们」（十一 3），和「行正直路的，步步安稳」（十 9）。我这样说，并非主张我们不必费力去理解，而只是说，我们不应指望靠自己、不靠神为这目的所设立之人的引导，就能找到自己的救恩与草场。正如同一位智者所言：「不要倚靠自己的聪明……不要自以为有智慧」（三 5,7）。那些自以为凭自己的智慧就能通晓各样奥秘、却不遵守神所定秩序的人，并未践行这话。神在我们中间设立了一些博士与牧人，并非人人都是，也非各人为己。事实上，圣奥古斯丁发现，圣安东尼虽是个没有学问的人，却并未因此不识天堂之路；而他本人虽有满腹学问，当时却因深陷摩尼教的错谬而离此路甚远。[n0139]

但我有一些来自古代的证据，以及一些显著的例子，我想在本文结尾处留给你们，作为结论。

圣奥古斯丁[n0140]「你们的仁爱之心应当受到提醒：认罪（confessionem）并非总是罪人的声音，因为当读经员的话音刚落，你们捶胸的声音便随之响起；也就是说，你们一听到主说：父啊，我感谢你，立刻听到『我感谢』这个词，你们就捶打自己的胸膛；那么，捶打胸膛意味着什么呢？不就是表明心中所藏的，并以可见的击打来惩罚那看不见的罪吗？你们为何这样做？正是因为你们听到了父啊，我感谢你。你们听到了『我感谢』，却没有留意是谁在感谢。现在，请你们留意。」你们看，会众听到福音的公开诵读却不明白，除了这句话：父啊，我感谢你，他们因习俗而理解这句话，因为它正是在弥撒开始时说的，正如我们现在所说。这无疑是因为诵读用的是拉丁文，而拉丁文并非他们的日常语言。

然而，若要了解天主教徒对圣经的尊崇与敬重，不妨看看伟大的博罗梅奥枢机主教：他研读圣经时总是跪着，因为他仿佛听见神在其中说话，认为如此神圣的聆听理当致以这样的敬意。考虑到时代的败坏，从未有哪个民族像博罗梅奥枢机主教治下的米兰人那样受到如此良好的教导；但教导民众并非靠匆忙翻阅圣经，或仅仅反复阅读这部神圣经文的字句，也不是随兴哼唱几段诗篇，而是通过运用它们——在阅读、聆听、歌唱、向神祈祷时，始终怀着对那位我们与之说话、我们阅读其话语的神的威严的鲜活体认，永远带着古老教会的这句序言：sursum corda（举心向上）。

这位伟大的神的仆人，圣方济各——昨天[n0141]全世界都在庆祝他光荣而圣洁的纪念日——为我们树立了一个美好的榜样，教导我们应当以怎样的专注与敬畏向神祈祷。圣教会那位圣洁而热忱的博士，圣文德，这样记述道：[n0142]「这位圣人诵念日课经时，其虔敬之心不亚于其敬畏之情；尽管他患有眼疾、胃病、脾脏与肝脏的疾病，他在咏唱时从不倚靠墙壁或其他支撑物，而总是站立着、不戴帽子诵念日课，目光从不游移，也不省略任何诗句或词语；有时他在旅途中，也会固定安排时间，即使大雨倾盆，也不放弃这敬畏而圣洁的习惯：因为他常说：『如果身体能安静地吃下那与它一同要成为蛆虫之食的食物，那么灵魂在汲取生命之粮时，该有怎样的平安与宁静呢?』」

第二篇：论假教会违背圣传，亦即我们信仰的第二条准则。

第一章：何谓使徒圣传

以下是神圣的特利腾会议[n0143]关于基督教与福音真理的宣告：「（神圣会议）考虑到此真理与训导既包含于成文经卷，亦存于不成文圣传——这些圣传由使徒亲受于基督之口，或由同一使徒在圣灵默示下领受，并如手手相传般递送，直至传至我们——故遵循正统教父之范例，以同等虔敬与尊崇之心，领受并尊奉新旧约全部经卷（因两者同出一神之手），亦领受并尊奉这些圣传，即基督或圣灵亲口默示、并由大公教会藉持续传承所保存者。」这诚然是一道配得上那能宣告「圣灵与我们以为美」之会议的谕令，因其几乎每一字句皆直击我们对手的要害，并夺去他们手中的武器。此后他们再高喊「他们拜我也是枉然，将人的吩咐当作道理教导」（太 15:9）；「你们藉着遗传，废了神的诫命」（同

处 6)；「不听犹太人荒渺的言语」(多 1:14)；「为我祖宗的遗传更加热心」(加 1:14)；「你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传……把你们掳去」(西 2:8)；「你们得赎……脱离你们祖宗所传流虚妄的行为」(彼前 1:18)，又有何用？这一切皆不适用，因会议已明确申明：其所领受的圣传并非人的遗传或诫命，而是「由使徒亲受于基督之口，或由同一使徒在圣灵默示下领受，并如手手相传般递送，直至传至我们」者。它们乃是神的话语，是圣灵的教义，而非人的道理。在此你将看见你们几乎所有牧师都语塞，只能大发宏论以证明人的遗传不可与圣经相提并论。然而这一切除了迷惑可怜的听众，又有何益？因为我们从未说过它是。

同样，他们引用圣保罗对他忠心的提摩太所说的话来攻击我们：[n0144]「凡神所默示的圣经，都是有益的，可以教训、督责、使人归正、教导人学义，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。」[n0145] 他们是在向谁发怒呢？这简直是强词夺理。除了那些胡格诺派——他们把圣经中最精妙的部分当作无用之物丢弃——之外，谁会否认圣经的极大益处呢？圣经确实极其有用，神在诸多逼迫中为我们保存了圣经，这对我们绝非小恩；但圣经的益处并不使圣传变得无用，正如使用一只眼睛、一条腿、一只耳朵、一只手，并不使另一只变得无用一样。大公会议说，它「以同等的虔诚与敬畏之心，接受并尊崇新旧约的所有书卷，以及这些圣传」。若按这种推理方式——信心有益，所以行为就毫无用处！——那可真妙啊！同样，「耶稣在门徒面前还行了许多别的神迹，没有记在这书上。但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命」(约 20:30–31)。所以，除了这些，就没有什么可相信的了！多么绝妙的推论！我们很清楚，「从前所写的圣经都是为教训我们写的」(罗 15:4)，但这难道会妨碍使徒们传道吗？「记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子」，但这还不够，因为「没有传道的，怎能听见呢？」(罗 10:14) 圣经是为我们的救恩赐下的，但并非唯独圣经；圣传也有其地位。鸟儿有右翼才能飞翔；难道左翼就毫无用处吗？一翼不动，另一翼也无法飞行。我暂且不谈那些精确的回应，因为圣约翰在这里只是论及他所要记载的神迹，他认为自己已经记载了足够多的神迹来证明神子的神性。

当他们引用这些话：「我所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减」(申 4:2)；「但无论是我们，或是从天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就该被咒诅」(加 1:8) 时，他们并未反对大公会议，因为会议明确宣告，这福音的教导不仅存在于圣经中，也存在于圣传中；因此，圣经是福音，但它并非福音的全部，因为圣传构成了另一部分。那么，凡教导与使徒所教导的相悖者，就该被咒诅，但使徒们是通过书写和圣传进行教导的，而这两者共同构成了完整的福音。

你若仔细思考大公会议如何将圣传与圣经相提并论，便会明白它并非接受任何与圣经相悖的圣传。会议以同等的尊荣接受圣传与圣经，因为二者皆是从我们主同一口中涌出的甘甜纯净之泉，如同出自同一活水智慧之源，因此不可能相互矛盾，而是具有相同的滋味与品质，二者和谐相融，共同浇灌这棵基督信仰之树，使其在合宜的时节结出果实。

我们所说的**圣传**，是指关乎信仰或道德的教义，这些教义或是主亲口所授，或是藉使徒之口所传，虽未载入正典经卷，却藉着教会代代相继、手手相传，一直保存至今。简言之，这是**活神的道**，其见证不在纸上，而在人心[n0146]。圣传并非仅指那些外在的、可随意调整的礼仪规条或秩序，正如神圣会议所言，它关乎教义本身，涉及信仰与道德。不过，在道德传统方面，有些对我们具有最严格的约束力，另一些则只是作为劝勉与合宜之举而提出；若不遵行后者，只要它们仍被认可、尊为圣善，且不被轻忽，我们就不算有罪。

第二章：教会中存在使徒圣传

我们承认，圣书是至为卓越且有益的教义。它被书写，是为了使我们能信；凡与之相悖的，皆为虚妄与不敬。然而，要确立这些真理，并不需要否定另一条真理，即圣传也是极其有益的，它们被赐予，

是为了使我们能信；凡与之相悖的，皆为不敬与虚妄。因为要确立一条真理，我们绝不可毁坏另一条。圣书有益于教导；那么，就请从圣书本身学习：我们必须以尊崇与信心领受圣传。如果我们不可在主所吩咐的之外增添什么，那么主在何处吩咐我们当定罪使徒的圣传呢？你为何在他的话语上增添这一点？主在何处教导过此事？事实上，主不仅从未命令轻看使徒的圣传，他甚至从未轻视过世上最微小先知的任何传统。遍览所有福音书，你会发现那里所谴责的，无非是那些属人的、与圣书相悖的传统。然而，如果主和他的使徒都未曾写下此令，你为何向我们传扬这些事呢？相反，从圣书中删减任何内容是受禁止的；那么，你为何要删去那些在其中如此明确授权的圣传呢？

难道圣保罗的圣经不是说：「所以，弟兄们，你们要坚守所领受的教训，无论是口传的，还是我们书信上的」吗？（帖后 2:15）。「由此可见，使徒们并非一切事都藉书信传递，也有许多事是不藉书信的。然而，这些事与那些事同样值得相信」——这是圣金口若望在注释此处时所说的话。

圣约翰也如此证实：「我还有许多事要写给你们，却不愿意用纸墨写出来，但盼望到你们那里，与你们当面谈论」（约贰 12；约叁 13）。这些都是值得记录的事，但他并未写下，而是口传了这些事，以圣传代替了圣经。

「你从我听的那纯正话语的规模……要守着那美好的托付」（提后一 14），圣保罗对他的提摩太如此说。这不正是向他推荐那未成文的使徒话语吗？那就是圣传。接着又说：「你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人」（提后二 2）。还有什么比这更清楚地说明了圣传呢？看这方法：使徒说话，见证人传述，圣提摩太要教导他人，这些人再教导他人。我们岂不在此看见一种神圣的传承与属灵的信托吗？

难道同一位使徒不也称赞哥林多人遵守传统吗？若这段记载在《哥林多后书》中，或许有人会说，他所指的「规矩」是《哥林多前书》中的那些——尽管这种解释颇为牵强（但对于不愿挪动的人来说，任何阴影都可以成为借口）。然而，这恰恰写在《哥林多前书》（十一章 2 节）。他指的不是任何福音书，因为他不会称其为「我的规矩」。那么，这除了是未成文的使徒教导，还能是什么呢？我们称之为圣传。当他在结尾对他们说：「其余的事，我来的时候再安排」，他让我们明白，他曾教导他们许多非常重要的事，而我们在别处却找不到任何关于这些事的文字记载。那么，他所说的那些话，难道对教会就失落了吗？当然没有，而是通过圣传流传了下来。否则，使徒就不会将其传给后世，而是会写下来了。

我们的主说：「我还有好些事要告诉你们，但你们现在不能领会」（约翰福音十六：十二）。请问，祂所说的这些事何时告诉了你们？可以肯定的是，要么是在祂复活后那四十天与他们在一起时，要么是在圣灵降临后。但如果一切都写了下来，那么祂用「我还有好些事」一词包含了什么内容，我们又知道些什么呢？确实，祂与他们在一起四十天，教导他们关于神国度的事，但我们既不知道祂所有的显现，也不知道祂在那期间对他们说了什么。

第三条：教会：信仰的第三准则。论传道人如何侵犯了教会——我们信仰的第三准则——的权威。

第一章：论除了神的道之外，我们还需要其他准则

从前，押沙龙[n0147]图谋结党反对他良善的父亲时，曾坐在城门旁的路上，对每个经过的人说：「王没有委派任何人听你申诉……但愿他们立我作这地的审判官，让所有有事务的人到我这里来，我必为他们伸张正义。」他就这样暗中破坏了以色列人的忠诚。然而，在我们这个时代，有多少押沙龙式的人物，为了引诱百姓背离对教会的顺服、带领基督徒反叛，在德意志和法兰西的各条道路上奔走呼喊：「主没有委派任何人来听取和裁决关乎信仰与宗教的争议；教会在这些事上没有权柄！」基督徒啊，你们若仔细思量，就会看出，凡是说这话的人，尽管比押沙龙更狡猾、没有明说，其实都想自己

当审判官。我曾读过特奥多尔·贝扎最近的一本书，题为《论真大公教会的真实、本质与可见标记》，在我看来，他意在让自己及其同僚成为我们之间一切分歧的审判者；他说他全部论证的结论是：「真正的基督是真大公教会唯一真实且永久的标记」——他解释道，所谓真正的基督，是指基督从起初就最完美地启示自己的那位，无论是在先知书还是使徒著作中，凡关乎我们救恩的事皆然。他接着又说：「关于真教会的真实、唯一且本质的标记，即那写成文字、先知性与使徒性的道，并得到妥善且正确施行的道，这就是我所要说的。」此前他已承认，圣经中确有重大难题，但不在触及信仰的事上。他在页边加了一条几乎贯穿全文的警告：「解释圣经必须只从圣经本身出发，通过经文互相对照，并使之符合信仰的类比。」在《致法兰西国王书》中，他写道：「我们请求诉诸神圣的正典圣经，并且，若对其解释有任何疑问，就以这些经文彼此间的对应与关联，以及它们与信仰条款的关系作为审判者。」他承认教父的权威，但仅限于他们能从圣经中找到依据之处。他继续写道：「至于教义问题，除了主自己以外，我们无法向任何无可指摘的审判者申诉，因为主已藉着使徒和先知，宣告了他关于我们救恩的一切旨意。」他又说：「我们这方并非要否认任何名副其实的大公会议或地方会议，无论是古代的还是近代的（请注意）——只要」，他说，「用神的道这试金石来检验它。」一言以蔽之，这就是所有改教家想要的——以圣经为审判者。对此我们回答「阿们」，但我们说，我们的分歧不在这里；而在于：当我们对解释产生分歧时——这几乎每两句话就会出现——我们需要一位审判者。他们回答说，我们必须通过对照经文与经文、并将整体与信经符号相参照，来决定圣经的解释。「阿们，阿们」，我们说，但我们问的不是「我们应当如何解释圣经」，而是——「谁来做审判者？」因为，在对照了经文与经文、并将整体与信仰类比之后，我们通过这段经文：「你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能胜过它，我要把天国的钥匙给你」（太十六），发现圣彼得曾是神教会中的首席执事与最高管家；你们则说，根据这段经文：「外邦人有君王为主治理他们……但你们不可这样」（路二十二），或另一段（因为它们都如此薄弱，我不知道你们的主要依据是什么）：「因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基」（林前三 11），对照其他经文和信仰的类比，使你们憎恶一位首席执事。我们双方在探究「教会中是否有我们主的代理总督」这一问题的真理时，遵循的是同一种方法——然而我得出了肯定的结论，你们却得出了否定的结论；如今，谁来裁决我们的分歧？这就是你我之间最关键的症结所在。

我承认——顺便一提——如果有人去问伯撒，他会说你比我推理得更好。但他这个判断的依据是什么呢？无非是他自己觉得如此，基于他早已对此事形成的成见罢了。他爱怎么说就怎么说，因为谁又立他为你我之间的裁判呢？

基督徒们，要认清分裂的灵：你们的人叫你们去查考圣经；在你们来到这世界之前，我们早已在那里，我们所信的，都在圣经中清晰明了地找到了。但必须正确理解，将经文与经文对照，将整体与信经相协调；我们这样做已经一千五百多年了。路德回答说：你们错了。谁告诉你们的？圣经。哪段圣经？如此这般的经文，如此对照，并与信经相合。相反，我说，路德，是你错了：圣经告诉我如此，在这段经文中，巧妙地与那段经文相联，并与信仰条款相协调。我并不怀疑是否应当相信这圣言；谁不知道它具有最高程度的确定性？困扰我的是对这段圣经的理解——从中得出的推论与结论，这些推论与结论数量繁多，且在同一问题上常常相互矛盾，以至于各人各取所需，这个取这里，那个取那里——谁能让我在这许多虚妄中看见真理？谁能让我看见这段圣经的本色？因为这鸽子的颈项，随着观看者的位置与距离变化，其外观也随之改变。圣经是最神圣、绝无谬误的试金石；凡经此检验的命题，我都接受为最忠实、最健全的。但我手中握有这个命题时，我该怎么办呢：我们主的自然身体，真实地、实体地、实际地临在于圣坛的圣事中。我用神最明确、最纯净的话语，以及使徒信经，从各个角度、各个方面来检验它。我愿意的话，没有一处我不反复查验上百次。而我越是检验，就越认出它是由更精纯的金子、更纯粹的金属所造。你说你做了同样的事，却发现它是劣质金属。你要我怎么办？所有这些大师都已经检验过它，并且都得出了与我相同的判断，而且如此

确信，以至于在全行业的集会上，他们已将所有持不同意见者都驱逐出去。天哪，谁能解决我们的疑惑？我们不能再提试金石了，否则人们会说：「恶人四处环绕」（《诗篇》11:9）。我们必须有一个人来拿起它，亲自检验这块金属；然后他必须作出判断，我们双方都必须服从，不再争论。否则，各人都会相信自己所喜欢的。我们要小心，免得在这些话语上，我们是在按自己的观念拉扯圣经，而不是跟随它。「盐若失了味，可用什么使它再咸呢？」（《马太福音》5:13）如果圣经是我们分歧的所在，谁来裁决呢？[n0148]

啊，若有人说，我们的主将我们置于他教会的船中，任凭风浪摆布，而不是赐予我们一位技艺精湛、完全熟悉航海术、拥有海图和罗盘的舵手，那么此人便是希望我们毁灭。即便他在船上放置了世上最精良的罗盘和最准确的海图，若无人知晓如何从中获得指引船只的可靠准则，这些又有何用？最好的船舵，若无人能根据航程所需来操控它，又有何用？但如果人人都可以按自己认为好的方向来转动船舵，谁看不出我们必将迷失呢？

不是圣经需要外来的光或准则，正如贝扎以为我们所信的；而是我们的注释、我们的推论、理解、解释、猜测、添加以及人脑其他诸如此类的运作——它们无法安静，总在忙于新的发明。我们当然不需要一位审判官来在我们与神之间作裁决，正如他在《书信》中所暗示的那样。这是在加尔文、路德、贝扎这样的人与埃克、费舍尔、莫尔这样的人之间的问题，因为我们问的不是神是否比我们更明白圣经，而是加尔文是否比圣奥古斯丁或圣居普良更明白圣经。圣希拉流说得极好：[n0149]「异端在于理解，不在于圣经；过错在于意义，不在于文字。」圣奥古斯丁也说：[n0150]「异端的产生完全是由于好的圣经被错误理解，并且其中被错误理解的内容又被轻率而自以为是地宣扬出来。」这真是米甲的诡计；就是用大卫的衣服（列王纪上 19 章）去遮盖一尊特意制作的雕像。看的人以为他见到了大卫，但他受骗了，大卫并不在那里。异端在自己头脑的床上，用圣经的外衣遮盖自己意见的雕像。看见这教义的人以为他看见了神的圣言，但他错了；圣言并不在那里。文字在那里，意义却不在。「圣经，」圣耶柔米说，[n0151]「不在于诵读，而在于理解。」也就是说，信心不在于知道文字，而在于明白其意义。正是在这一点上，我认为我已经充分证明，除了圣经的准则之外，我们的信心还需要另一个准则。「如果世界存留长久（路德有一次恰巧说道[n0152]），由于现今存在的对圣经的不同解释，为了保持信仰的统一，我们将有必要再次接受大公会议和法令，并投靠它们寻求庇护。」他承认，过去人们曾接受它们，而将来也必将如此。

我对此已详加阐述，但若能透彻理解，我们便掌握了进行至圣审议的莫大依据。

关于传统，我也要这样说，因为如果每个人都提出自己的传统，而我们在地上没有最终的审判者来分辨哪些传统应当接受、哪些不应当接受，那么请问，我们将何去何从？我们有清楚的例子。加尔文认为《启示录》应当被接受，路德却否认它；对于《圣雅各书》也是如此。谁来纠正这些改革家的观点呢？他们之中必有一方是错误的，谁来纠正呢？这就是我们除了神的道之外，还需要另一个准则的第二个必要性。

然而，第一准则与此准则之间存在着极大的区别。因为第一准则——即神的道——其本身是绝无谬误的，足以规范世上一切的理解。第二准则本身并非严格意义上的准则，它之所以成为准则，仅在于它应用第一准则，并向我们阐明那包含在圣言中的正确教义。这正如在民事案件中，法律被称为准则。法官本身并非准则，因为他的判决受法律准则的约束；然而，他可以被视为、也确实被称为一种准则，因为法律的适用存在多样性，一旦他作出裁决，我们就必须遵从。

圣言是我们信仰的首要法则；接下来是这法则的应用，由于这应用能有多少种形式，世上就有多少种头脑，尽管有信仰的一切类比，我们还需要第二条法则来规范这应用。必须有教义，也必须有人来提出这教义。教义在圣言之中，但由谁来提出呢？推导出一条信仰信条的方式是这样的：神的道

是绝无谬误的，神的道宣告洗礼对于得救是必要的，因此，洗礼对于得救是必要的。第一个命题无可辩驳，我们与加尔文在第二个命题上存在分歧——谁能调解我们？谁能解决我们的疑惑？如果那有权柄提出教义的人在其提议中可能出错，那么一切就都得重来。因此，必须有一个绝无谬误的权威，我们必须在它的提出上予以信服。神的道不会错，提出它的人也不会错，这样，一切才能完全确定。

第二章：教会是我们信仰的无误向导。真教会是可见的。教会的定义。

难道一个私人个体竟敢声称自己拥有对圣言解释或阐释的无误判断权，这岂是合理的吗？否则，我们将置身何处？谁愿意屈从于一个私人个体的轭下？为何要服从这一个，而不是那一个？任凭他大谈类比、热忱、主、圣灵——这一切绝不能如此束缚我的理解力，以至于如果必须冒险航行，我宁愿跳进自己判断的船只，而非他人的，哪怕他讲希腊语、希伯来语、拉丁语、鞑靼语、摩尔语，或任何你喜欢的语言。如果我们都要冒犯错的风险，谁不会选择跟随自己的奇想，而非奴性地追随加尔文或路德的奇想呢？每个人都应放任自己的才智在各种可能最分歧的意见中随意游荡，而且，他或许会和别人一样快地发现真理。但相信我们的主没有在地上给我们留下一位至高的审判者，在我们遇到困难时可以向他求助，并且他的判断如此无误，以至于我们不会犯错——这想法才是亵渎的。

我主张，这位审判者不是别的，正是大公教会，她在对圣经的解释与结论上，以及在处理其中所遇难题的决断上，绝不可能犯错。因为，谁曾听闻有人对此提出质疑呢？

我们的对手所能说的，无非是这种无误性只适用于无形的教会。[n0153] 然而，他们得出教会无形这一结论，是经由两条路径：有些人说教会无形，是因为它只由蒙拣选和预定的人组成；另一些人则将这种无形性归因于信徒和信众的稀少与分散。前者认为教会在任何时候都是无形的，后者则说这种无形性持续了大约一千年左右，即从圣额我略到路德这段时期，在此期间，教宗的权威在基督徒中得以和平确立：因为他们说，在这段时间里，有一些真正的基督徒秘密存在，他们并未公开表明自己的意图，满足于这样在隐秘中事奉神。这种神学纯属臆想和猜测，以至于另一些人宁愿说，在那千年间，教会既非有形也非无形，而是完全被不敬虔和偶像崇拜所抹杀和窒息。请允许我恳求你们，容我自由地说出真相；所有这些言论都是高烧中的胡言乱语，不过是白日做梦，其价值甚至比不上拿步高在睡梦中所见的梦。而且，如果我们相信达尼尔对那梦的解释[n0154]，这些言论就完全与之相悖，因为拿步高看见一块非人手凿出的石头从山上滚下，它一直滚动，直到击倒那巨大的雕像，并且不断增长，最终成为一座大山，充满了全地；达尼尔将此理解为上主的国，它将存到永远。如果它像一座山，并且是一座大到充满全地的山，它又怎能是无形或隐秘的呢？如果它存到永远，又怎会中断一千年呢？这段经文无疑应理解为教会战斗的国度，因为凯旋的国度将充满的不仅是地，还有天，并且它不会在其他王国存续期间兴起，正如达尼尔的解释所说，而是在世界的终结之后。此外，那块石头“非人手凿出”，这属于我们主在时间中的诞生，据此，他由童贞女的子宫受孕，并由她的本体所生，没有人的作为，仅凭圣灵的祝福而成。那么，要么是达尼尔的预言有误，要么是那些反对大公教会的人预言有误，当他们声称教会是无形的、隐藏的、被毁灭的时候。看在神的份上，请耐心些；我们将有条不紊且简明扼要地揭示这些观点的虚妄。但首先，我们必须说明教会是什么。

教会一词源于希腊语，意为「呼召」。因此，教会意指一群被呼召之人的集会或团体。会堂（Synagogue）一词本义是「羊群」。犹太人的集会被称为会堂，而基督徒的集会则被称为教会，因为犹太人如同被恐惧驱赶、聚集的畜群；基督徒则是藉着神的道，在仁爱的合一中，藉着使徒及其继承者的宣讲而被召集起来。因此，圣奥古斯丁曾说[n0155]，教会之名源于「召集」，会堂之名源于「羊群」，因为被召集更属于人，而被驱赶则更指牲畜。我们称基督徒为教会或召集，是很有道理的，因为神要接纳一个人进入恩典时，首先的恩惠就是呼召他进入教会。圣保罗在《罗马书》（八章 30 节）中说：「他所预定的人，又召他们来」——这是他预定旨意的第一个果效——在《歌罗西书》（三

章 15 节）又说：「要让基督的平安在你们心里作主，你们也是为此蒙召，归为一体。」「归为一体」就是被召入教会。主在《马太福音》（二十章、二十二章）用葡萄园和宴席的比喻来指教会，将葡萄园的工人和宴席的宾客称为被召、被请的人：「被召的人多，选上的人少。」雅典人称公民的集会为教会，而外邦人的集会则用另一个名字——**Διακλησις**。因此，「教会」一词专属于基督徒，他们「不再是外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了」（弗二 19）。你已看到「教会」一词的由来，以下是其定义[n0156]：教会是一个神圣的团体或普世性的会社，由众人联合聚集而成，共同宣认同一的基督教信仰，分享同一的圣事与祭献，并顺服同一位主耶稣基督在世上的代权者与总代表，即圣彼得的继承者，在合法主教的牧职之下。

第三章：大公教会是合一的。第一点：它有一个可见的元首；新教则没有。

我不打算在此点上多作停留。你们知道，我们所有天主教徒都承认教宗为吾主的代表。普世教会最近在特利腾会议上也承认了这一点，当时教会请求教宗确认其决议，并接受教宗派出的代表作为大会常规且合法的主持团体。同样，我若花时间证明你们没有可见的元首，也是徒劳；你们自己也承认这一点。你们有一个最高教务会议，就像伯尔尼、日内瓦、苏黎世等地的会议一样，不隶属于任何更高的权威。你们不仅远未同意承认一个普世元首，甚至连一个省级元首都未曾设立。你们的牧师彼此平等，在教务会议中并无特权，甚至在学识和投票权上还不如并非牧师的主席。至于你们的主教或监督，你们不仅将他们降级到牧师的地位，更使其地位更低，以至于一切秩序都荡然无存。

英国人奉他们的女王为教会之首，这违背了神纯正的道。据我所知，他们还不至于疯狂到认为她是大公教会的元首，而只是那些不幸国度的教会之首。

总而言之，在属灵事务上，无论你们或是所有反对教宗者当中，都没有一个众人之上的首领。

教会——无论是战斗的教会还是凯旋的教会，在旧约和新约中——被称为家和家族的次数与场合何其多！在我看来，若去逐一查考，似乎是浪费时间，因为这在圣经中如此常见，读过圣经的人绝不会质疑，而未读过的人一旦开始阅读，便会发现这种说法几乎无处不在。正是关于教会，圣保罗对他亲爱的提摩太说（提前 3:15）：「你也可以知道在神的家中当怎样行，这家就是永生神的教会，……真理的柱石和根基。」正是关于她，大卫说：「住在你殿中的，便为有福。」（诗 84:5）正是关于她，天使说：「他要作雅各家的王，直到永远。」（路 1:32）正是关于她，我们的主说：「在我父的家里有许多住处。」（约 14:2）「天国好像一个家主。」（太 20:1）以及其他成千上万处经文。

教会既是一个家、一个家庭，其主人无疑只能有一位，就是耶稣基督，因此教会被称为神的家。但这位主人、家主升到神的右边时，将许多仆人留在他的家中，必会留下其中一位作为总管，使其他仆人向他负责；所以基督说：「谁是忠心有见识的仆人，为主人所派，管理家里的人呢？」（太 24:45）确实，若店铺里没有工头，试想生意如何经营？——若王国里没有国王，船上没有船长，家中没有父亲——那就不再是一个家庭了。但请听主在马太福音十二章所说：「凡一国自相纷争，就成为荒场；一城一家自相纷争，必站立不住。」一个省份，尤其若幅员辽阔，绝不可能自我治理得当。我要请教诸位明智的先生，你们主张教会没有元首，能否给我举出一个重要的政体，其中所有部分政府不归于一统？我们可以略过马其顿人、巴比伦人、犹太人、米底人、波斯人、阿拉伯人、叙利亚人、法兰西人、西班牙人、英格兰人以及众多显赫的国家，因为此事在这些例子中显而易见；但让我们看看共和国。请告诉我，你们可曾见过哪个大省份是自我治理的？从未有过。世界的大部分曾属于罗马共和国，但治理的只有一个罗马；一个雅典，一个迦太基，其他古代共和国亦然；一个威尼斯，一个热那亚，一个卢塞恩，一个弗里堡等等。你们绝不会发现某个重要大省份的各个部分各自为政。但过去、现在、将来都必然需要：若一个省份广大，必须由单独一人，或一个位于一地的单一团体，或一个单独的城邦，或该省份的一小部分来治理整个省份。诸位先生，你们喜爱历史，我确信你们会支持我；

你们不会让我被反驳。但假设（这极不真实）某个特定省份是自治的，这又如何能适用于普世的基督教会呢？教会如此普遍，涵盖了整个世界。若它自我治理，如何能成为一体？若不能，就需要有一个由所有教区组成的常设大公会议——但谁来召集它？那就需要所有主教都离开自己的教区；这如何可能？若所有主教都平等，谁去召集他们？若在信仰问题上出现疑问，要召开一次大公会议将是何等困难！因此，整个教会及其各个部分不可能自我治理，而不使一部分依赖于另一部分。

既然我已充分证明，教会的一部分应当依赖于另一部分，那么我要问：应当依赖的是哪一部分？是一个教省，一座城市，一个会议，还是某一个人？如果是一个教省，那么是哪一个？不会是英格兰，因为当它还是大公教会时，[并未主张过这项权利]。究竟是哪一个？又为何是这一个而非那一个？况且，从未有任何教省声称拥有这项特权。如果是一座城市，那它必须是宗主教座城市之一：而宗主教座城市只有五座，即罗马、安提阿、亚历山大、君士坦丁堡和耶路撒冷。这五座中是哪一座？除了罗马，其余都已落入异教。因此，如果必须是一座城市，那就是罗马；如果是一个会议，那就是在罗马举行的会议。然而，不，它不是一个教省，不是一座城市，也不是一个简单且永久性的会议；它是一个人，一位被立为全教会之首的单一元首：「主人所派，管理家里的人，按时分粮给他们」的那位忠信又精明的仆人。那么，让我们得出结论：我们的主在离开这个世界时，为了使他的整个教会保持合一，留下了一位唯一的治理者和总代表，我们在一切需要时都应向他求助。

既然如此，我要对你们说，这位总仆人、这位管家与治理者、我们主家中的总管，就是圣彼得。正因如此，他才能真实地说：「主啊，因为我是你的仆人」（诗篇 115:16），并且不仅是仆人，更是双重的仆人：「我是你的仆人」，因为「那善于治理的」配得「加倍的敬重」（提摩太前书 5:17）。他不仅是「你的仆人」，还是「你婢女的儿子」。当家族中有亲属作仆人时，他更受信任，家中的钥匙也乐意托付给他。因此，我引述圣彼得的话并非无缘无故：「主啊，因为我是你的仆人」等等。因为他是一位良善忠信的仆人，主人将钥匙赐给了这位同族的仆人：「我要把天国的钥匙给你」。

圣路加清楚地告诉我们，圣彼得就是这位仆人。在记述主耶稣警告门徒之后（路加福音十二章）：「主人来到，看见仆人警醒，那仆人就有福了。我实在告诉你们，主人必叫他们坐席，自己束上带，进前伺候他们。」只有圣彼得问主说：「这比喻是为我们说的呢，还是为众人呢？」主耶稣回答圣彼得时，并没有说「谁（你以为）是忠心的仆人？」——像他先前说「那仆人就有福了」那样——而是说：「谁是忠心有见识的管家，主人派他管理家里的人，按时分粮给他们呢？」事实上，特奥菲拉克特在此指出，圣彼得提出这个问题，是因为他肩负着教会的最高职责。圣安波罗修在《路加福音注释》第七卷中也说，前一句「有福了」等话是针对所有人说的，而后一句「谁，你以为」则是指向主教们，更确切地说，是指向那位最高主教。因此，主耶稣回答圣彼得，意在表明：我前面所说的是普遍适用于所有人的，但对你尤其如此：因为，你以为谁是那忠心又有见识的管家呢？

诚然，若我们稍加细察这比喻，那负责分饼的仆人除了圣彼得还能是谁呢？喂养他人的职责已托付给他：「喂养我的羊」。家主出门时，将钥匙交给总管与管家，而主不正是对圣彼得说：「我要把天国的钥匙给你」吗？一切皆指向这位管理者，其余官员的权柄皆依赖于他，正如整座建筑皆奠基于基石；因此圣彼得被称为教会所建立的磐石：「你是矶法，在这磐石上」等等。矶法在叙利亚语和希伯来语中皆意为石头，但拉丁译者用了「彼得」（Petrus），因为希腊语中有 **πετ̃ρος**，亦意为石头，如同「petra」。主在马太福音第七章说，智慧人将房屋建在磐石上，「supra petram」。那谎言之父、主的模仿者魔鬼，竟想制造某种仿制品，将其可悲的异端主要建立在圣彼得的一个教区，以及一座「罗谢尔」城中。[n0157][n0158][n0159]

此外，我们的主要求这位仆人应当「精明而忠信」。圣彼得确实具备这两种品质——他岂会缺乏精明呢？因为引导他的并非血肉，而是天上的父；他岂会失去忠信呢？因为主曾说：「我已经为你祈求，叫你不至于失了信心」（路加福音 22:32）。我们应当相信，他「因虔诚蒙了应允」（希伯来书 5:7）。

他蒙应允的极佳见证，就是主接着说的：「你回头以后，要坚固你的弟兄。」这仿佛是说：我已为你祈求，因此你要成为其他人的坚固者，因为对于其他人，我只祈求他们能在你那里得到稳妥的避难所。由此我们可以得出结论：既然我们的主有一天要离开他的教会——就他肉身的、可见的临在而言——他便留下了一位可见的代理人与总代表，即圣彼得。因此，圣彼得可以正当地说：「主啊，因为我是你的仆人。」

你会对我说：我们的主并没有死，而且他始终与他的教会同在，那你为何还要给他设立一位代理呢？我回答你：正因为他没有死，所以他没有继承人，只有一位代理；并且，他确实以他无形的恩惠在万事万物、各处各地扶助他的教会，但为了不使一个可见的身体没有可见的头，他更愿意藉着一位可见的代理者来扶助教会——除了无形的恩惠之外，他藉着这位代理者持续不断地治理他的教会，并以一种符合他眷顾之甘甜的方式行事。你还会对我说：教会除了我们的主之外没有别的根基——「因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基」（林前 3:11）。我同意你这一点：无论是争战的教会还是得胜的教会，都支撑并建立在我们的主之上，如同建立在首要的根基上；但以赛亚已经向我们预言，在教会中将有两个根基。在第二十八章：「看哪，我在锡安放一块石头作为根基，是试验过的石头，是稳固根基，宝贵的房角石。」我知道有位大人物如何解释这段经文，但在我看来，以赛亚的这段话无疑应当参照圣马太福音第十六章（即今日福音）来解释，而不必另寻他解。[n0160] 在那里，以赛亚以我们主的名义抱怨犹太人和他们的先知，因为他们不肯相信：「命上加命，令上加令，律上加律，例上加例，这里一点，那里一点。」接着他补充说：「所以主这样说。」因此，是主说：「看哪，我在锡安放一块石头作为根基。」他说「在根基中」，因为虽然其他使徒也是教会的根基（《启示录》说：「城墙有十二根基，根基上有羔羊十二使徒的名字」（启 21:14）；另一处又说：「被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石」（弗 2:20）；诗篇作者也说：「他的根基在圣山上」（诗 87:1）），但在所有人中，有一位在卓越和最高意义上被称为石头和根基，他就是我们的主对他说「你是矶法（即石头）」的那一位——「试验过的石头」。请听圣马太的记载：他宣告我们的主要安放一块试验过的石头。你还能有什么比这更大的试验呢？「人说我人子是谁？」这是一个难题，圣彼得解释了属性交流这个隐秘而深奥的奥秘，他的回答如此切中要害，无人能出其右，并证明他确实是一块石头，他说：「你是基督，是永生神的儿子。」以赛亚继续说「宝贵的石头」；听听我们的主对圣彼得的看重：「西门巴约拿，你是有福的」——「房角石」。我们的主不是说他要只建造教会的一堵墙，而是整个「我的教会」；因此他是房角石，「稳固根基」——他将是一个根基，但不是首要的，因为还有另一个根基——「有基督耶稣自己为房角石」。看以赛亚如何解释圣马太，圣马太又如何解释以赛亚。

我若要将心中对此事的想法尽数道出，恐怕永无尽头。现在让我们看看这一切的最终结论。真正的教会在其治理与行政上应当有一个可见的首脑；你们的教会没有，因此它不是真正的教会。另一方面，世界上有一个真正的、合法的教会，它有一个可见的首脑，除了我们的教会，别无他人拥有，因此我们的教会才是真正的教会。让我们继续前行。

第四章

教会的合一（续）论教会在教义与信仰上的合一。真教会必须在教义上合一。大公教会在信仰上是合一的，而所谓改革宗教会则不然。

基督是分裂的吗？不，当然不是，因为祂是和平的神，不是纷争的神，正如圣保罗在全教会所教导的。那么，真教会就不可能在信仰和见解上处于纷争或分裂之中，因为神就不再是它的创始者或配偶，并且如同一个自相纷争的国度，它必归于荒凉。一旦神将一群人归为自己，正如祂对待教会那样，祂就赐给他们一心一途：教会只是一个身体，所有信徒都是其肢体，由各关节紧凑联结在一起；

只有一个灵使这身体有生命:「神在他的圣所，使人和睦同居」（诗 67:7）；因此，神的真教会必须在同一教义和信仰中合一、坚固、联结在一起。

圣依勒内说（《驳异端》3.3），所有信徒都必须聚集并联合于罗马教会，[因为]它拥有至高的统治权。它是他们司铎职分尊严的母亲，尤里乌斯一世说（《致优西比乌书》）。「它是司铎职分合一的开始，它是合一的纽带」，圣居普良说（《书信》55）。又说：「我们并非不知道只有一位神、一位基督和主，我们已承认祂，只有一位圣灵，在大公教会中只有一个牧职（episcopatus）」（《论教会的合一》4）。良善的奥普塔图斯也对多纳徒派说（《驳多纳徒派》2.2, 3）：「你不能否认你知道，在罗马城中，首席座位首先授予了圣彼得，使徒的首领圣彼得曾坐在其上，因此他被称为矶法；这座位保存了整个教会的合一，为的是其他使徒不会各自寻求提出并坚持自己的主张，并且从此以后，凡设立另一座位对抗这唯一座位的人，就是分裂者。因此，在这唯一的座位上，即其特权的首位，首先坐着圣彼得。」这几乎是这位古代圣教父的原话，而当今每一位大公信徒都持同样的信念。我们视罗马教会为我们一切困境中的避难所；我们都是她谦卑的儿女，从她乳房的奶汁中汲取我们的食粮；我们都是这最丰盛树干上的枝条，除了从这根部汲取教义的汁液外，别无来源。这使我们所有人都披上同一信仰的外衣，因为知道教会中有一位首领和副统帅，当他坐在彼得的座位上教导基督世界时，他与教会的其他主教所决定和确定的，便成为我们信仰的法则和尺度。即使错误遍布全世界，你仍会看到大公信徒中持守同一信仰。若有任何意见分歧，要么它不属于信仰之事，要么一旦大公会议或罗马圣座作出决定，你将看到每个人都服从他们的裁决。我们的理解在信仰上不会彼此偏离，而是通过教会至高权威的纽带最紧密地联合和连接在一起，每个人都以全然的谦卑顺服于此，将其信仰稳固其上，如同建立在真理的柱石和根基上。我们的大公教会在全地只有一种语言和同一套话语形式。

恰恰相反，先生们，你们的第一批改革家们刚站稳脚跟，刚开始建造一座显然要通天、要为他们赢得伟大而辉煌的改革家声誉的教义与科学之塔时，神就为了挫败这野心勃勃的计划，允许他们中间出现如此多样的语言与信仰，以致他们开始如此激烈地相互矛盾，使他们的全部事业变成了一座可悲的巴别塔与混乱。路德的宗教改革产生了多少矛盾！我若要把它们全写在这纸上，就永远写不完。谁想看到这些，就该读一读弗雷德里克·斯塔菲尔的《论和谐中的不和谐》那本小书，以及桑德斯的《可见的君主国》第七卷，还有加布里埃尔·德·普雷奥的《异端者生平》：我只说你们不可能不知道、且我现在亲眼所见的事。

你们并没有统一的圣经正典：路德不接受你们所接受的雅各书。加尔文认为教会中有元首是违背圣经的；英国教会则持相反观点。法国胡格诺派认为，根据神的道，司铎并不低于主教；英国教会却有管辖司铎的主教，其中还有两位大主教，其中一位被称为「首席主教」——这个头衔是加尔文极为憎恶的。英格兰的清教徒将「不得在原先的天主教堂里讲道、施洗、祷告」奉为信条，但你们这边的人倒没这么挑剔。请注意我说的是他们将其定为信条，因为他们宁愿遭受监禁和流放也不肯放弃这一点。难道不是众所周知，在日内瓦，他们认为守圣人节日是一种迷信吗？然而在瑞士有些地方仍然守节，而你们也守圣母的一个节日。问题不在于有些人守节而另一些人不守——这并不构成信仰上的矛盾——而在于你们和部分瑞士人所遵守的，却被其他人谴责为有损宗教的纯洁。你们难道不知道，你们一位极有声望的牧师教导说，我们主的身体距离主的晚餐，如同天离地那么远？你们难道不也同样知道，这被许多其他人认为是错误的吗？你们不是有一位牧师最近承认了基督的身体在圣餐中的真实临在，而其他人却否认这一点吗？你们能否认在称义问题上，你们彼此之间的分歧，正如你们与我们之间的分歧一样大吗？——那位匿名的论战者就是明证。总而言之，各人有各人的说法；在我交谈过的众多胡格诺派信徒中，我从未发现有两个人的信仰是完全一致的。

然而，最糟糕的是你们无法达成一致，因为你们找不到可信的仲裁者。你们在地面上没有一个能够解决你们困难的首领；你们相信连教会本身也会犯错并误导他人。你们不会把自己的灵魂交托给如

此不安全的掌舵者；事实上，你们对她评价甚低。经文不能成为你们的仲裁者，因为你们正在就其争论不休，有些人坚持用一种方式理解，有些人则用另一种。你们的纷争与争端永无止境，除非你们屈服于教会权威。请看吕讷堡、马尔布伦、蒙贝利亚尔的对话，以及最近的伯尔尼对话。请见证蒂特曼、赫舒修斯和埃拉斯图，我还要加上布伦茨和布林格。你们在圣事数量上存在严重分歧。如今，通常在你们中间只教导两种；加尔文制定了三种，除洗礼与圣餐外又加上圣秩；路德在这里把忏悔列为第三项，然后又说只有一个；最终，在加尔文参与的雷根斯堡对话中（据贝扎在其生平中证实），新教徒承认有七项圣事。你们如何对于神的全能这一条存在分歧，一方否认神的能力可以让一个物体同时存在于两个地方，另一方否认绝对全能，还有一些人没有这样否认？但如果我要向你们展示贝扎承认的那些光荣的教会改革者——普拉格的耶柔米、约翰·胡斯、威克里夫、路德、布塞尔、奥科拉姆帕迪乌斯、慈运理、波梅拉尼乌斯以及其他——之间的巨大矛盾，我将永远不会结束。路德足够让你了解他们之间的良好和谐，他在 1527 年对慈运理派和圣餐派发出的哀叹中称他们为押沙龙和犹大，以及狂热之徒。

已故的伊曼纽尔殿下（萨伏伊的）——愿他安息——曾向博学的安东尼·波塞文讲述，在科尔马斯的会谈中，当新教徒被要求陈述他们的信仰告白时，他们一个接一个地离开了会场，因为他们无法达成一致。这位极其值得信赖的伟大亲王，是作为在场者讲述此事的。所有这些分裂的根源，在于你们轻视地上可见的元首；因为你们在解释神的道时，不受任何更高权威的约束，每个人都选择自己认为好的立场。这正是智者所说的：骄傲人里，常有争竞[n0161]，而这正是异端的真实标记。那些分成多个派别的人，不能被称为教会，因为正如圣金口约翰所言，基督的名是合一与和谐之名。至于我们，我们都有同一部圣经正典，同一位元首，同一条解释规则；你们却有不同的正典，在理解上，你们有多少人，就有多少元首和规则。我们都吹响基甸那唯一的号角，都拥有同一位信心的灵——在主里，并在他的代权者、神和教会裁决的剑中——正如使徒们所说：因为圣灵和我们决定[n0162]。我们之间这种语言的合一，是我们属于主军队的真实标志；而你们只能被认作米甸人，你们的观点不过是喧嚷与叫喊：你们各按自己的方式彼此攻击，互相割喉，也因你们的分歧而自取灭亡，正如神借以赛亚所说[n0163]：我要激起埃及人攻击埃及人……埃及人的心神在里面耗尽。圣奥古斯丁也说，正如多纳徒试图分裂基督，他自己也因党派的每日分离而在内部四分五裂。

这一标记[合一]本身就足以让你离开你所谓的教会，因为「不与我相合的，就是敌我的。」（太 12:30）神不在你的教会中，因为他只居住在和平之地，而在你的教会里，既无和平，也无和谐。

第五章：论教会的圣洁：第二标记

我主的教会是圣的；这是信条之一。我主为她舍了自己，为要圣化她。圣彼得说（彼前二 9），她是「圣洁的国度」。新郎是圣的，新娘也是圣的。她是圣的，因为她是奉献给神的，正如古时犹太会堂的长老们仅因此就被称为圣的。她又是圣的，因为那充满她的灵是圣的，也因为她是一位被称为至圣之首的奥秘身体。再者，她是圣的，因为她一切内外的行动都是圣的。她的信、望、爱都是圣的；在她的祈祷、讲道、圣事、祭献中，她都是圣的。但这教会也有她内在的圣德，正如大卫所说（诗四五 13）：「王女在宫里极其荣华。」她也有外在的圣德，「身穿绣金衣服，外罩锦绣彩袍」（同处）。内在的圣德是看不见的；外在的圣德也不能作为标记，因为所有宗派都自夸拥有它，而且真实的祈祷、讲道和圣事的施行也难以辨认。但除此之外，还有神用来使人认识他教会的记号，这些记号如同馨香之气，正如新娘在雅歌中所说（歌四 11）：「你衣服的香气如黎巴嫩的香气。」这样，我们就能凭这些馨香之气的气味，追寻并找到真正的教会和「独角兽之子」的踪迹。[n0164]

第六章：第二个标志（续）真正的教会应当以神迹为荣光

教会舌下与心中存有奶与蜜，此乃内在的圣洁，是我们所不能见的；她身披华美的外袍，以多样的纹饰镶边，此乃外在的圣洁，是可见的。然而，因各宗派与异端常伪装其衣袍，以虚假的布料使其

看似与教会相同，所以，教会还拥有她独有的馨香与芬芳——这些是她圣洁的特定标记与光辉，如此独特地属于她，以致其他任何团体，尤其是在我们这个时代，都无法夸口拥有它们。

首先，她闪耀于神迹之中，神迹是最芬芳的香气与馨香，正如圣奥古斯丁所称，它们是永生之神与她同在的明确标志。确实，当我们的主离开这个世界时，祂承诺教会将充满神迹：「信的人将有神迹随着他们：就是奉我的名赶鬼；说新方言；手能拿蛇；若喝了什么毒物，也不会受害；手按病人，病人就好了。」[n0165]

我恳请你仔细思量这些话。(1) 他并没有说只有使徒能行这些神迹，而只是说「信的人」。(2) 他也没有说每一个信徒都能行神迹，而是说这些神迹会随着信的人而来。(3) 他更没有说这只是为了他们——十年或二十年——而是直截了当地说，神迹会随着信的人而来。那么，我们的主是对使徒说话，却不仅仅是为了使徒；他是对信徒说话，是对教会这个身体和全体会众[n0166]说话，他是绝对地、没有时间限制地说话。让我们按照主所赐予的广度来理解他神圣的话语。信的人在教会里，信的人有神迹随着他们，因此，在教会里有神迹。每个时代都有信的人，信的人有神迹随着他们，因此，每个时代都有神迹。

但我们不妨稍作探讨，为何神迹的能力仍存留在教会中。毫无疑问，这是为了印证福音的宣讲，正如圣马可所见证的，以及圣保罗所言——神藉着神迹为他们所传扬的信仰作证[n0167]。神将这些工具交在摩西手中，为要使人信服他。因此，我们的主曾说，若他没有行神迹，犹太人本没有义务信从他。那么，教会岂不是要永远与不信争战吗？既然如此，你为何要从她手中夺去这根神所赐予的良杖呢？我深知，如今圣善的信仰之树已深深扎根、稳固生长，教会已不像起初那样迫切需要它，不必再如此频繁地浇灌。然而，在原因与必要性依然存在的情况下，却希望其效果完全消失——这实在算不上什么高明的道理。

此外，我恳请您告诉我，从教会诞生之初直到今日，可见的教会在哪个时期可能没有神迹？使徒时代的神迹不计其数，这一点您很清楚。此后，谁不知道马可·奥勒留·安东尼努斯皇帝时期，由他军中基督徒士兵的祈祷所行的神迹——正因如此，那支军团被称为「雷霆军团」？谁不知道圣额我略·显灵者、圣马丁、圣安东尼、圣尼古拉、圣希拉里昂的神迹，以及关于狄奥多西和君士坦丁的奇事——我们拥有无可指摘的权威作者，如优西比乌、鲁菲努斯、圣耶柔米、巴西流、苏尔皮基乌斯、亚他拿修？谁又不知道圣十字架被发现时，以及背教者尤利安时代发生的事？在圣金口约翰、安波罗修、奥古斯丁的时代，也出现了许多神迹，他们本人就曾记述。那么，您为何认为同样的教会如今却停止了神迹？理由何在？事实上，我们在各个时代都看到伴随教会的事物，我们只能称之为教会的属性。

那么，真正的教会便以神迹彰显她的圣洁。既然神使他的施恩座、他的西奈山、他的燃烧荆棘如此奇妙，因为他愿意与人说话，那么，他为何不使他愿意永远居住的这教会充满神迹呢？

第七章：教会的圣洁（续）——大公教会有神迹伴随，而伪教会则无

如今，我期望你们表现出理性，避免诡辩与固执。根据正式且权威的调查记录，本世纪初，圣方济各·保拉因无可置疑的奇迹而闻名，例如使死人复活。同样，我们也发现圣迭戈·阿尔卡拉亦有类似事迹。这些并非不确定的传闻，而是经过证明、签署确认，并依法定程序正式记录在案的调查结果。

你岂敢否认那英勇的船长阿尔布克尔克及其整个舰队所见的十字架显现？[n0168] 如此多的史家记述此事，如此多的人曾亲身经历。

虔诚的加斯帕·贝泽在印度群岛，仅仅通过在弥撒中为病人向神祈祷，就治愈了他们，而且如此迅速，除了神的手，别无他者能成就此事。

真福方济各·沙勿略曾治愈瘫痪者、聋者、哑者、盲者，并使死人复活；他的遗体虽与石灰同葬，却得以完整保存——那些在他去世十五年后仍目睹其遗体完好的人曾为此作证，而这两位见证人皆在近四十五年内离世。

在梅利亚普尔发现了一块刻有十字架的石头，据信是圣托马斯时代的基督徒所埋藏。一件奇妙却真实的事是，几乎每年在这位荣耀使徒的庆节前后，这十字架都会渗出大量血液或类似血液的液体，并改变颜色——先是变白、转淡，继而变黑，有时呈蓝色，先是鲜艳，后转柔和，最终恢复其天然色泽。许多人曾目睹此景，科钦主教亦就此向神圣的特利腾大公会议呈递了公开证词。由此可见，神迹在信仰尚未稳固的印度地区显现，而关于这整个世界的诸多奇迹，为求行文简洁，我暂且搁置不谈。

良善的格拉纳达的路易斯神父在其《信经讲解》中记述了许多近代且无可置疑的奇迹。其中，他特别提到了法兰西的天主教国王们在我们这个时代所行的医治，甚至包括那些无法治愈的瘰疬病（即国王病）。他们只需说出「愿神医治你」这句话，并由国王触摸患者，无需其他准备，仅要求患者当日办告解并领圣体即可。

我读过关于勃艮第博尔姆地区贝尔蒙的克劳德·安德鲁之子詹姆斯神奇治愈的历史记载。他曾瘫痪八年之久。1588 年 6 月 8 日圣克劳德节当天，他在圣克劳德教堂虔诚祈祷后，竟立刻痊愈了。这难道不算是神迹吗？我说的都是本地发生的事；我读过那份公开记录，也跟起草并寄送这份文件的公证人维翁谈过——文件签名齐全、手续完备。见证人更是不缺，当时现场人山人海。但我何必费心列举当代的神迹呢？圣玛拉基、圣伯尔纳铎和圣方济各——他们不都是我们教会的圣人吗？这点你无法否认。记载他们生平的都是至圣博学之士：圣伯尔纳铎亲自撰写了圣玛拉基的传记，圣文德则记录了圣方济各的生平。这些作者既学识渊博又严谨审慎，而他们的著作中仍记载了许多神迹。但最重要的是，如今就在我们眼前、在我们萨伏伊全境亲王们的见证下、在蒙多维附近发生的那些奇迹，本应足以堵住一切固执不信之口。

那么，你现在会怎么说呢？你会说敌基督将行神迹吗？圣保罗证明那些将是虚假的[n0169]，而圣约翰提到最大的神迹是他能使火从天降下；撒但确实能行神迹，无疑也曾经行过，但神会为他的教会留下及时的补救，因为，针对那些虚假的神迹，神的仆人——以利亚和以诺，正如启示录和解释者所见证的——将施行性质迥异的神迹。他们不仅会奇迹般地用火惩罚敌人，还将有能力关闭天，使雨不降下，将水变为血，并随心所欲地以各种惩罚击打大地，为期三天半。他们死后将要复活，升到天上；大地将因他们的升天而震动。因此，那时，通过真神迹的对抗，敌基督的幻术将被揭穿，正如摩西最终使法老的术士承认「这是神的手段」一样，以利亚和以诺也将使他们的敌人归荣耀给天上的神。以利亚将在那时行一些他这位圣先知古时曾行过的事迹，为要压制巴力崇拜者及其他虚假宗教信奉者的不敬虔。

因此，我要说明以下几点：（1）敌基督的奇迹与我们为教会所提出的奇迹不同，因此，不能因为敌基督的奇迹不足以作为教会标志，就认为教会奇迹也不足以作为标志。敌基督的奇迹将被证明是虚假的，并被更强大、更坚实的奇迹所战胜；而教会奇迹是坚实的，无人能提出比它们更确凿的证据。（2）敌基督的奇迹仅仅是三年半的幻象，但教会奇迹如此恰当地属于教会，自教会建立以来，她始终在奇迹中闪耀。敌基督的奇迹将是反常的，且不会持久；而在教会中，奇迹仿佛自然地嫁接在她超自然的本质之上，因此它们始终伴随教会，印证这句话：「信的人将有神迹随着他们。」

你或许会想说，根据圣奥古斯丁的记载，多纳徒派也行过神迹，但那不过是他们自己夸耀的某些异象和启示，并无公开见证。诚然，教会不能凭这些私人启示来证明其真实性。相反，正如同一位圣奥古斯丁所言，这些异象本身除非有教会的见证，否则也无法被证实或视为真实。至于维斯帕先治愈了一个瞎子和一个瘸子，据塔西佗记载，医生们自己断定那并非不治之症。因此，魔鬼若能治愈他

们，也不足为奇。苏格拉底记载说，有个犹太人受洗后，又去找诺瓦替安派的主教保禄，要求重新受洗；洗礼池的水立刻消失了。这个奇迹并非为了证实诺瓦替安派的真理，而是为了证实圣洗的真理——圣洗是不可重复的。圣奥古斯丁说，同样，在异教徒中也发生过一些奇迹，这些奇迹并非为了证明异教信仰，而是为了证明清白、贞洁、忠诚——无论这些美德出现在何处，都是神所珍爱和看重的，因为神是这些美德的源头。此外，这些奇迹只是偶尔发生，无法从中得出结论：云层有时会发光，但只有太阳才以发光为其标志和特性。那么，让我们就此总结：教会始终伴随着神迹，这些神迹如同其配偶的神迹一样坚实可靠；因此，她是真正的教会。借用善良的尼哥底母在类似情况下的论证（约三 2），我要说：这个团体所行如此荣耀且持续不断的神迹，若没有神同在，没有哪个团体能行。主对施洗约翰的门徒说了什么（太十一 5）？盲人看见，瘸子行走，聋子听见，以此表明他就是弥赛亚。听到在教会中发生了如此伟大的神迹，我们必须得出结论：耶和华真的在这里（创二十八 16）。但对于你们所谓的教会，我只能对它说：「你若能」，在信的人，凡事都能（可九 22）。如果它是真正的教会，它就会有神迹伴随。你们向我承认，你们无权行神迹，也无权赶鬼；你们的一位大师曾试图这样做，结果很糟糕，贝尔泽如此记载。特土良说：「那些人使死人复活，这些人却使活人变成死人。」有传言说，你们中的一个人曾治愈过一个被鬼附的人。然而，并未说明何时、如何治愈的，也没有任何见证人。对于一门手艺的学徒来说，在初次尝试中犯错是很容易的。你们中间常会散布一些传言，以维持单纯信徒的信心，但这些传言没有来源，因此也就没有权威。此外，在赶鬼时，我们不应只看做了什么，而应考虑其方式和形式——是否使用了正当的祈祷和奉耶稣基督之名的呼求。再者，一燕不成夏；真正教会的标志是持续不断、寻常可见的神迹，而非偶然事件。但要反驳这个如此怯懦、如此微弱的传言，无异于与影子、与空气搏斗，因为没有人敢说它究竟从何而来。[n0170][n0171]

我在此极端困境中从你那里得到的全部答复是：人们向你求神迹，乃是错待了你。我同意这一点；这确实是将你置于可笑的境地，如同要求铁匠打造翡翠或钻石。我也并非向你求任何神迹。我只请求你坦率承认：你并未在那些精通此艺的使徒、门徒、殉道者和认信者门下做过学徒。

但当你声称自己不需要神迹，因为你无意建立新的信仰时，请再告诉我，圣奥古斯丁、圣耶柔米、圣额我略、圣安波罗修以及其他教父们，他们所宣讲的难道是一种新的教义吗？那么，为何在他们身上又发生了如此伟大且众多的神迹呢？诚然，福音在当时的世界中比现今更被接纳；那时有更卓越的牧者，许多殉道者与神迹已先行开路，但教会仍不缺乏那神迹的恩赐，为的是使至圣的宗教得着更大的荣耀。或者说，如果神迹要在教会中停止，那本应在君士坦丁大帝的时代——在帝国归信基督教、逼迫止息、基督教已全然稳固之后——然而，神迹非但没有停止，反而在四面八方倍增。

此外，你们所宣讲的教义，无论是整体还是细节，都从未被宣告过；你们的异端前辈们曾宣讲过它，你们与其中某些人在某些点上一致，但与所有人都不完全一致，这一点我稍后会阐明。八十年前你们的教会在哪里？它才刚刚开始，你们却称它为古老。啊，你们说，我们没有建立新的教会，我们只是打磨并清洁了旧钱币，这些钱币因长期存放在破败的建筑中，已经变色并覆满了污垢和霉菌。请不要再说了，我恳求你们，说你们拥有金属和模具。难道信仰、圣事不是构成教会的必要成分吗？而你们在两者中都改变了一切。那么你们就是伪造货币者，除非你们能证明你们声称拥有的权力，可以在国王的钱币上打上假印记。但我们不要在此耽搁。你们净化了这教会吗？你们清洁了这钱币吗？那么请向我们展示它当初掉在地上开始生锈时所具有的特征。你们说，它是在圣格列高利时代，或稍后一点掉落的。你们可以随意说，但那时它具有神迹的特征。现在请展示给我们看？因为如果你们不能向我们最明确地展示你们钱币上国王的铭文，我们就会在我们的钱币上展示给你们看；我们的钱币将被视为王室的正品，而你们的钱币，因为分量不足且被剪边，将被送回熔炉。如果你们想向我们描绘圣奥古斯丁时代的教会，请展示给我们看，它不仅要言说得好，还要行得好，有神迹和

圣洁的作为，正如那时一样。如果你们想说那时它比现在更接近，我回答说，你们所声称的九百年或一千年如此显著的中断，使得这钱币变得如此陌生，除非我们看到它上面，用大字写着普通的特征、铭文和形象，否则我们绝不会接受它。不，不，古老的教会在所有季节都充满能力，在逆境和顺境中，在工作和言语中，都像她的配偶一样；你们的教会却只有空谈，无论是在顺境还是逆境中。至少让它现在展示一些古老标记的痕迹。否则，它永远不会被承认为真正的教会，也不会被承认为那位古老母亲的女儿。如果它还想进一步夸口，就必须用这些圣洁的话语让它闭嘴：[n0172] 你们若是亚伯拉罕的子孙，就必行亚伯拉罕所行的事。真正的信徒教会必须永远有神迹伴随；我们这个时代没有哪个教会能展示神迹，除了我们的，因此，唯独我们的教会才是真正的教会。

第八章

教会的圣洁 （续） 真 教会应有先知的灵。大公教会有先知的灵；假冒的教会则没有。

预言是一种极其伟大的神迹，它意味着人的理解力无需任何经验或自然推理，仅凭超自然的默示就能确知事物。因此，我关于神迹的一般论述，都应适用于此。先知约珥曾预言（珥 2:28–29 及 3:1）：「在末后的日子」，即福音教会的时代——正如圣彼得在使徒行传第二章所解释的——「主」将「浇灌」他的圣「灵」在他的仆人身上，使他们「说预言」；正如主所说：「信的人必有这些神迹随着他们」。因此，预言将永远存在于教会中，存在于神的仆人所在之处，存在于他不断浇灌圣灵的地方。

天使在《启示录》（十九章 10 节）中说：「耶稣的见证就是预言的灵。」如今，我们主的这种确据的见证，不仅是为不信的人赐下，更是为信徒赐下，正如圣保罗所言（林前十四 22）。那么，你怎能说主曾一次赐予教会这见证，后来却又将其收回呢？既然赐予这见证的主要缘由依然存在，这恩赐也就依然存留。此外，正如我论及神迹时所说，教会历来都有先知；因此，我们不能说这不是教会的特质与属性之一，也不是她美好妆奁的一部分。

「基督升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人……他所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师」（弗四）。使徒、传福音、牧养与教导的灵常存于教会之中，为何预言的灵也不留在她里面呢？这是这位新妇衣裳的馨香之气。

教会中几乎没有不预言过的圣人。我只列举这些近代的圣人：圣伯尔纳铎、圣方济各、圣道明、帕多瓦的圣安东尼、圣布里吉特、锡耶纳的圣卡特琳娜，他们都是最正统的大公信徒。我之前提到的圣人也在其中，在我们这个时代则有加斯帕·贝尔泽和方济各·沙勿略。老一辈人中，没有人不深信并重复着让·布尔格的预言；许多人曾亲眼见过他、听过他说话：耶稣的见证就是预言的灵。

现在，请你们提出你们教会中曾预言过的人。我们知道，西比尔女先知在某种程度上是外邦人的先知，几乎所有古代人都提到她们。巴兰也曾预言，但那是为真正的教会而预言，因此他们的预言并没有赋予他们所在的教会信誉，而是赋予了他们为之预言的教会。不过，我并不否认在外邦人中存在一个真正的教会，由少数人组成，靠着神的恩典持守对真神的信仰并遵守自然的诫命。旧约中的约伯和新约中敬畏神的善人哥尼流及其他七位士兵就是见证。那么，你们的先知在哪里呢？如果你们没有先知，请确信你们不属于那个身体——为了建造这个身体，神的儿子留下了他们，正如圣保罗所说（弗四）。耶稣的见证就是预言的灵。加尔文曾试图在《日内瓦教理问答》的前言中预言，但他的预言对大公教会如此有利，以至于当我们看到它实现时，我们会乐意将他视为某种先知。

第九章：教会的圣洁（续）——真教会必须实践基督徒生活的完美

以下是我们的主与使徒们更为崇高的教导。一位富有的年轻人声称自己自幼便遵守了神的诫命。洞察一切的主看着他，爱他——这表明他确实如自己所言——但仍给了他这样的劝告（太 19；可 10）：你若愿意作完全人，就去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我。彼得以

他自己和同伴们的榜样邀请我们（太 19）：看哪，我们已经撇下一切跟从你了。我们的主回应了这庄严的承诺：你们这跟从我的人……要坐在十二个座位上，审判以色列十二个支派。凡为我的名撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父亲、母亲、妻子、儿女、田地的，必要得着百倍，并且承受永生。你已看到话语，现在请看榜样：人子没有枕头的地方（路 9:58）。他全然贫穷，为使我们富足；他靠施舍生活，路加说——有好些妇女用自己的财物供给他们（路 8:3）。在两篇诗篇[n0173]中——彼得与保罗解释为专指他本人——他被称作乞丐。当他派遣使徒去传道时，他教导他们旅程中只应携带一根杖，不应带口袋、食物或钱囊，应穿凉鞋，不应备有两件外衣。我知道这些教导并非绝对的命令，尽管最后一条曾一度被命令，我也不认为它们超出了极为有益的劝告和建议。

以下是其他类似的内容（马太福音十九章）：有生来是阉人的，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受，就可以领受。

这正是以赛亚书（56 章）所预言的：「太监不要说：『我是一棵枯树。』因为主对太监这样说：『那些遵守我的安息日、选择我所喜悦的事、持守我的约的人，我必在我的殿中、在我的墙内赐给他们一个地方和一个名字，胜过儿女；我必赐给他们一个永不朽坏、永远的名字。』」谁看不出福音在此与预言完全吻合呢？在启示录 14 章中，唱那无人能唱的新歌的人，正是「那些没有被女人玷污的童贞者：他们无论羔羊往哪里去，都跟随他」。圣保罗在哥林多前书 7 章中的劝勉与此相关：「男人不接触女人是好的……现在我对未婚者和寡妇说：如果他们能这样保持下去，像我一样，那是好的……关于童贞者，我没有主的命令，但我作为蒙主怜悯而忠信的人，提出劝告。」理由在此：「没有妻子的人关心属于主的事，如何讨神的喜悦。但有妻子的人关心世上的事，如何讨妻子的喜悦，他就分心了。未婚的女子和童贞者想着主的事，为要在身体和灵里圣洁；但已婚的女子想着世上的事，如何讨丈夫的喜悦。我说这话是为了你们的益处：不是要给你们设下圈套，而是为了得体的事，使你们能不受阻碍地专心服事主……让童贞者结婚的人是好的，不让童贞者结婚的人更好。」谈到寡妇时又说：「她可以嫁给愿意娶她的人，只要是在主里。但如果她能按我的劝告保持现状，她将更为有福；我想我也拥有神的灵。」看，这是我们的主和他的使徒们的教导，他们拥有我们的主、圣母、施洗约翰、圣保罗、圣约翰、圣雅各的榜样权威——他们都生活在童贞中，在旧约中，以利亚和以利沙也是如此，正如古人所指出的。

最后，我主那极谦卑的顺服——这在福音书作者笔下尤为显著——不仅指向祂有义务顺服的天父，也指向圣约瑟、祂的母亲、凯撒（祂向他纳税），以及在祂的受难中为爱我们而顺服一切受造物：「祂谦卑自己，顺服至死，且死在十字架上」（腓 2:8）。祂在来教导我们时所展现的谦卑，正如祂所说：「人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人……我在你们中间如同服事人的」（太 20:28，路 22:27）。这些岂不都是那最甘甜教训的不断重复与阐释吗？那教训是：「你们当学我的样式，因我心里柔和谦卑」（太 11:29），以及另一处：「若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我」（路 9:23）。遵守诫命的人，为得救已足够舍己；为要被升高而谦卑自己，也完全足够。然而，我主的榜样与教导还邀请我们进入另一种顺服、谦卑与自我弃绝。祂要我们向祂学习谦卑，而祂不仅谦卑自己，顺服那些在祂取了奴仆形象时本为祂下级的人，甚至也顺服那些实际低于祂的人。因此，祂愿意我们像祂那样自甘卑微——祂这样做从未违背本分，而是超越本分——我们也当为爱祂的缘故，自愿顺服一切受造物。祂要我们效法祂的榜样舍己，而祂自己弃绝己意是如此彻底，甚至顺服了十字架本身，并服事了祂的门徒与仆人——正如那位觉得此事非同寻常的人所说：「你永不可洗我的脚」（约 13:8）。那么，剩下的就是我们在祂的话语中认出一种甘甜的邀请，邀请我们自愿顺服、服从那些我们本无义务服从的人，不轻易倚靠自己的意志与判断（正如智者所劝：「不要倚靠自己的聪明」箴 3:5），却为爱同一位神的缘故，使自己顺服并作神的奴仆，也作人的奴仆。因此，利甲族人在耶利米书三十五章受到极大的赞美，因为他们顺服了他们的父亲约拿达，遵行那些非常艰难、非同寻

常、他本无权强制他们的事，例如不喝酒，他们和他们的子孙都不喝，不耕种，不栽种，没有葡萄园，也不建造房屋。父亲们当然不能如此紧紧地束缚他们后裔的手，除非他们自愿同意。然而，利甲族人却因这自愿的顺服而蒙神赞美与赐福，神以此赞许他们以一种非同寻常、更完全的舍己，弃绝了自己。

那么，现在让我们回到我们的道路上来。这些关于贫穷、贞洁和自我舍弃的显著榜样与教导，是留给谁的？是留给教会。但为什么呢？我们的主告诉我们：「凡能领受的，就让他领受。」谁能领受呢？那拥有神恩赐的人，而没有人拥有神的恩赐，除非他祈求它，但「他们未曾信他，怎能求他呢……没有传道人，他们怎能信呢！」「若不蒙差遣，怎能传道呢？」（罗马书 10 章）如今，教会之外没有使命，因此「凡能领受的，就让他领受」这句话，直接只针对教会，或针对那些在教会里的人，因为在教会之外无法实践它。圣保罗说得更清楚：「我说这话是为你们的益处」，不是为了给你们设陷阱和网罗，而是为了劝你们「行合宜的事，使你们有能力」并方便「专心服事主」，并且「毫无阻碍地」尊崇他。事实上，圣经及其中的榜样只是为了我们的益处和教导；教会因此应当运用并实践她配偶的这些至圣劝谕，否则它们就是徒然且无用地留给她的，向她提出的。确实，她深知如何为自己采纳它们，并从中获益，请看她是如何做到的。

我们的主升天之后，第一批基督徒立刻卖掉自己的财物，将所得的钱带到使徒脚前。圣腓利有四个女儿，都是童贞女，优西比乌证实她们始终保持着童贞。圣保罗保持童贞或独身；圣约翰和圣雅各也是如此。当圣保罗（提前五）责备某些年轻寡妇「在基督里放纵情欲后嫁人，因她们离弃了起初的信心而有定罪」时，迦太基第四次会议（圣奥古斯丁与会）、圣埃皮法纽斯、圣耶柔米以及所有古代教父都理解为，这些寡妇曾向神发誓遵守贞洁，却违背誓言，违背她们先前向天上配偶所立的信誓，进入婚姻关系。从那时起，作「阉人」的劝勉以及圣保罗的另一劝勉便在教会中实践了。

凯撒利亚的优西比乌记载，使徒设立了两种生活方式：一种是按诫命，另一种是按劝谕。事实显然如此，因为无数基督徒效法并遵循使徒所劝谕的完美生活模式，历史对此记载丰富。谁不知道犹太哲学家斐洛在《祈求者之生活》一书中对亚历山大早期基督徒生活的精彩记述？他在书中论及圣马可及其门徒，优西比乌、尼基弗鲁斯、圣耶柔米都证实这一点。此外，埃皮法尼乌斯也确认，斐洛在描述耶西尼派时，实际上是以此名称谈论基督徒——这些人在主升天后一段时间内，当圣马可在埃及传道时被称为耶西尼派，或因耶西（主所出自的家族）之名，或因他们口中常念的师父耶稣之名。凡阅读斐洛著作的人，都会在这些耶西尼派或治疗者（医治者或服侍者）身上看到一种对自我、肉体与财产最彻底的舍弃。[n0174][n0175]

圣马尔夏尔，主的一位门徒，在他写给托洛萨人的书信中记述，在他宣讲福音时，蒙福的瓦莱里娅——一位世俗国王的妻子——已将身体与灵魂的贞洁许给了天上的君王。圣狄奥尼修斯在其《教会等级论》中写道，他的导师们，即众使徒，称当时的修士为「治疗者」，意为服侍者或敬拜者，因为他们对神有着特殊的服侍与敬拜；又称他们为「修士」[n0176]，因为他们不断增进与神的合一。请看福音生活的完美典范，在使徒及其门徒的初期时代就已卓越地实践了；他们开辟了这条直达天堂的坦途，并循此上升，随后许多杰出的基督徒相继追随。圣居普良持守贞洁，并将所有财物分给穷人，正如执事庞提乌斯所记载。圣保罗（首位隐修士）、圣安东尼与圣希拉里翁也做了同样的事，圣亚他拿修与圣耶柔米见证了这一点。圣保利努斯，诺拉的主教——圣安波罗修是我们的权威——出身于圭恩的名门望族，他将所有财物分给穷人，仿佛卸下了沉重的负担，告别了他的父亲与家族，以便更虔诚地服侍他的神。正是他的榜样，促使圣马丁舍弃一切，并激励他人追求同样的完美。乔治，亚历山大的主教，记述圣金口约翰舍弃一切，成为修士。波利提安，一位非洲绅士，回到皇帝的宫廷后，向圣奥古斯丁讲述，埃及有许多修道院与修士，他们的举止展现出极大的温柔与纯朴；米兰城外也有一座修道院，拥有众多修士，生活在极大的合一与弟兄情谊中，当地主教圣安波罗修如同他们的

院长。他还告诉他们，在特里尔城附近，有一座由优秀修士组成的修道院，其中两位皇帝的廷臣已成为修士；而这两位廷臣订婚的两位年轻女子，听闻她们配偶的决定后，同样将贞洁许给神，退出世俗生活，进入宗教、贫穷与贞洁的生活中。圣奥古斯丁本人讲述了这一切。波西狄乌斯也记述了同样的事，并说他建立了一座修道院，圣奥古斯丁在其一封书信中也提及此事。这些伟大的教父之后，又有圣格列高利、圣达玛森、圣布鲁诺、圣罗穆阿尔德、圣伯尔纳铎、圣道明、圣方济各、圣路易斯、圣安东尼、圣文森特、圣托马斯、圣文德，他们全都舍弃了世界及其浮华，向世界说了永恒的告别，将自己作为完美的全燔祭献给永活的神。

现在让我们总结一下。在我看来，这些结论是不可避免的。我们的主在圣经中制定了这些关于贞洁、贫穷和顺从的教导与劝诫。祂亲自实践了这些，并在早期的教会中推行。所有圣经经文和主的一生，都是为了教导教会，使其从中获益；而贞洁、贫穷、顺从或自我舍弃，将成为教会制度的一部分。此外，教会始终在各个时代和季节践行这些原则；因此，这是她的一个特性。如果这么多劝诫不被付诸实践，又有何意义呢？因此，真正的教会应当在基督徒生活的完美中闪耀光芒，并非要求教会中的每个人都必须遵循；只要在一些杰出的成员和部分中体现出来就够了，这样圣经中的一切教导和劝诫都不会徒然，教会也能充分利用圣经的所有部分。

第十章：教会圣洁（续）福音生活的完美在我们的教会中实践；在伪教会中，它被轻视与放弃。

教会如今听从牧者与救主的呼声，循着先辈开辟的道路，赞扬、认可并高度珍视那些投身实践福音劝谕的人们——其中人数众多。我确信，倘若你曾参与加尔都西会、卡马尔多利会、塞莱斯廷会、米尼姆会、嘉布遣会、耶稣会、泰亚廷会以及无数其他修道团体的集会，目睹其中蓬勃的修道纪律，你必会迟疑：究竟该称他们为地上的天使，还是天上的凡人？你也不知该更惊叹哪一点：是这般青春年华中如此完美的贞洁，还是这般渊博学识中如此深刻的谦卑，抑或是这般多样背景中如此紧密的弟兄情谊。他们所有人，如同天上的蜜蜂，与整个基督信仰世界一同劳作，酿造福音的蜜糖——有的通过宣讲，有的通过著述，有的通过默想与祈祷，有的通过教导与辩论，有的通过照料病患，有的通过施行圣事，这一切都在牧者的权柄之下进行。谁竟敢贬损如此众多各修会的修士，以及如此众多在俗司铎的荣耀？他们离开故土——或更确切地说，离开自己的世界——将自己置于风浪的摆布之中，前往新世界的各民族，为引领他们归向真信仰，用福音之光照亮他们。他们别无装备，唯有对神眷顾的活泼信心；别无期待，唯有劳苦、苦难与殉道；别无目标，唯有神的荣耀与灵魂的得救。他们匆匆赶往食人族、加那利人、黑人、巴西人、马来人、日本人以及其他异族之中，在那里成为囚徒，自我放逐于尘世故土，只为不让这些可怜人被逐出天上的乐园。我知道有些牧师也曾前往，但他们带着人的资助而去，一旦资助断绝便返回不再前行——因为猿猴终究是猿猴。而我们的修士却留在那里，以永久的贞洁浇灌教会的新苗，以极度的贫穷用福音丰富这些民族，并在束缚中死去，为将那世界置于基督的自由之中。

然而，倘若你们不从这些榜样中汲取益处，不以如此圣洁芬芳的馨香来滋养心灵，反而将目光投向某些地方——那里修道纪律已全然败坏，只剩下徒有其表的服饰，别无健全之物——那么你们便是迫使我说，你们是在寻找污水沟与粪堆，而非花园与果园。所有善良的大公信徒都为这些人的恶劣行为感到痛心，并责备牧者的疏忽以及某些人的无法遏制的野心——这些人一心追求权力与权威，阻碍合法的选举与纪律秩序，只为将教会属世的财物据为己有。我们能做什么呢？主人播下了好种子，仇敌却撒下了稗子。教会曾在特利腾会议上着眼于妥善整顿这些事务，但其法令却被那些理应执行之人所藐视。大公教会的神学家们远非赞同这种恶行，反而认为进入如此混乱的修道院是极大的罪过。犹大并未玷污使徒职分的尊荣，路西弗也未玷污天使的尊荣，尼哥拉也未玷污执事的尊荣；同样，这些可憎之人也不应玷污众多虔诚修道院的正义——大公教会在这铁器时代的全面败坏中，仍保存了这些修道院，为的是不让她的配偶的任何一句话徒然无效，或未能付诸实践。

恰恰相反，先生们，你们的所谓教会尽其所能地轻视并反对这一切。加尔文在其《基督教要义》第四卷中，只致力于废除福音劝谕的遵守，而你们无法向我展示你们阵营中有任何努力或善意——在那里，每个人直至牧师都结婚，每个人都努力积聚财富，没有人承认任何其他上级，除非武力迫使他屈服——这明显表明，这个所谓的教会并非我们主所宣讲并描绘了众多卓越榜样所指向的那个教会。因为如果每个人都结婚，圣保罗的劝谕（林前七）「男人不亲近女人为好」将如何实现？如果每个人都追逐金钱和财产，我们主的话语（太六）「不要为自己积攒财宝在地上」或另一句（太十九）「去变卖你所有的，分给穷人」将指向谁？如果每个人都轮流掌权，哪里能找到那句最庄严的话语（路九）「凡要跟从我的，就当舍己」的实践？因此，如果你们的教会要与我们的教会相比，我们的教会将是真正的配偶，她实践了她所爱者的所有话语，不让圣经的任何一点闲置；你们的教会将是虚假的，她不听从所爱者的声音，甚至轻视它。因为为了维护你们的信誉而让圣经中最微小的音节变得无效，这是不合理的——这些话语只针对真正的教会，如果在真正的教会中所有这些部分没有被运用，它们将是徒劳和无用的。

第十一章：论教会的大公性或普世性：第三标记

那位伟大的教父，莱林斯的文森特，在其极有益的《备忘录》中写道，他首先必须极其谨慎地相信「那被所有人（在任何时候和任何地方）所相信的」……[n0177]正如江湖术士和补锅匠所言，世人称我们为大公教会，而我们加上「罗马」二字，只是为了指明那位主教——他是教会普遍且可见的牧者——的座堂。早在圣安波罗修的时代，在共融中成为罗马人，就等于成为大公信徒。

至于你们的教会，到处被称为胡格诺派、加尔文派、异端派、伪称派、新教派或圣餐派。你们的教会并非在这些名称之前存在，而这些名称也并非在你们的教会之前出现，因为它们正是专属于你们的。没有人称你们为大公信徒，你们自己也不敢如此自称。我知道在你们中间，你们的教会自称「改革宗」，但路德宗、无处不在派、重洗派、三位一体派以及其他路德的分支也同样有权使用这个名称，他们绝不会将此名让给你们。宗教之名在旧约与新约中，犹太教会与基督教会都通用；大公之名则专属于我们主的教会。改革宗之名是对我们主的亵渎，祂用自己的血如此完美地塑造并圣化了祂的教会，以至于教会绝不能采取其他形式，只能是祂全然可爱的配偶、真理的柱石与根基。人们可以改革个别国家，但不能改革教会或宗教。教会已被正确地塑造，改变其形态被称为异端或不敬。我们救主之血的色泽太过美好、太过明亮，无需新的色彩。

你们自称改革宗的教会，放弃了救主所设立的形式。但我不能不告诉你们，贝扎、路德和彼得·马特对此的看法。彼得·马特称你们为路德宗，说你们是他们的弟兄——那么你们就是路德宗。路德称你们为慈运理派[n0178]和圣餐派，贝扎称路德宗为同质派和化学派，但他仍将他们列入改革宗教会之列。由此可见改革者们彼此承认的新名称。因此，你们的教会连「大公」之名都没有，你们不能良心无愧地念诵使徒信经；若你们念诵，你们就是在审判自己——你们既承认教会是大公而普世的，却固执地坚守自己的教会，它显然并非如此。若圣奥古斯丁今日在世，他仍会留在我们的教会中，这教会自古以来就拥有「大公」之名。

第十二章：教会的大公性（续）——真教会必须是古老的。大公教会最为古老，而自称的教会则相当新。

教会若要成为大公的，就必须在时间上是普世的；要在时间上普世，就必须是古老的——因此，古老性是教会的一个属性。相对于各种异端，它必须比任何异端都更古老，且必须先行于所有异端，因为正如特土良精辟地指出[n0179]：「错误是对真理的败坏，因此真理必先于错误。」好种子先撒下，撒稗子的仇敌随后才来。摩西先于亚比兰、大坍和可拉，天使先于魔鬼，路西弗在坠入永恒黑暗之前曾立于光明之中；缺失必随形式而来。圣约翰论及异端时说（约壹二 19）：他们从我们中间出去；可见他们先是在内，然后才出去——出去是异端，在内是忠信，因此教会先于异端。同样，我主的里

衣在被分割之前是完整的。虽然以实玛利先于以撒，但这并不意味着错误先于真理，而是说真实的影儿——犹太教——先于实体——基督教，正如圣保罗所言（加四）。

我恳请你告诉我们，我们的教会是在福音之后何时何地首次出现的，召集它的作者和导师是谁。我将引用我们时代的一位导师和殉道者的原话[n0180]，这些话值得仔细关注。

「你们承认——也不敢不承认——罗马教会曾一度是圣洁、大公、使徒性的。那时它确实配得上使徒保罗的圣洁赞美（罗 1:8, 15:29, 16:19）：『你们的信心传遍了天下……我时常记念你们……我知道我去你们那里的时候，必带着基督福音丰盛的祝福……基督的众教会都问候你们……你们的顺服已经传于各处』；那时，保罗在狱中自由地播撒福音；那时，彼得在巴比伦治理教会；那时，备受保罗称赞的克莱门掌舵；那时，亵渎的皇帝如尼禄、多米田、图拉真、安东尼努斯屠杀罗马主教；甚至那时，达玛苏、西里修斯、阿纳斯塔修斯、英诺森也执掌着使徒舵柄——这是加尔文自己见证的，因为他坦承那时他们尚未偏离福音教义。那么，罗马何时失去了这广为人知的信心？何时不再是它曾经的模样？——在何时？——在哪位主教之下？——通过何种方式？——通过何种力量？——这陌生的信仰是通过哪些步骤占据了罗马城乃至整个世界？——它引发了何种抗议、何种动荡、何种哀叹？怎么可能！——全世界都在沉睡，而罗马——我说的是罗马——却在铸造新的圣事、新的祭礼、新的教义？难道找不到一位历史学家，无论是希腊还是拉丁的，朋友还是外人，来发表或留下关于如此重大事件的评论与回忆的痕迹吗？」

而且，说实在的，如果历史学家们如此热衷于记录城市与民族最微小的变迁，却忘记了所有变迁中最值得注意的那一个——即世界上最重要的城市与省份，也就是罗马和意大利——的宗教变迁，那才真是咄咄怪事。

诸位先生，我请问你们，你们可知道我们的教会是从何时开始陷入这所谓的谬误？请坦率告诉我们，因为正如圣耶柔米所言[n0181]：「将异端追溯至其源头，便是驳倒了它。」让我们回溯历史，直至十字架脚下；让我们环顾左右，我们永远不会看到这大公教会在任何时候改变过它的面貌——在教义与圣事上，它始终如一。

关于这一点，我们无需其他见证人，只需我们父辈和祖父辈的眼睛便能说明你们所谓的教会始于何时。1517 年，路德开启了他的悲剧；1534 年和 1535 年，他们在这片土地上编演了一幕；慈运理和加尔文是其中的主要角色。你们要我逐一列举，这场改革是以怎样的运气和作为、凭借怎样的武力和暴力，夺取了伯尔尼、日内瓦、洛桑及其他城镇——又带来了怎样的动荡与苦难吗？你们不会乐于听闻这段记述；我们目睹着它，我们感受着它。总而言之，你们的教会尚不足八十岁；它的创始者是加尔文，它的果实是我们时代的苦难。若你们想将它说得更古老，请告诉我们它在那之前存在于何处。切莫说它存在却不可见，因为若无人看见，谁能说它存在？况且，路德也反驳你们，他承认起初自己完全是孤身一人。

既然特土良在他那个时代就已经见证，天主教徒以「后起」与「新颖」来驳斥异端的错误——那时教会尚在幼年——他说：「我们习惯以『后起』为论据，简洁地驳斥异端」——那么，如今我们岂不是更有权利这样做吗？而且，如果必须有一个教会是真的，这个称号就属于我们最古老的教会，而你们的新颖则要背负异端的恶名。[n0182]

第十三章：教会的大公性（续）——真教会必须是永续的。我们的教会是永续的，而冒牌的则不是。教会虽古老，但若在任何一个时期中断，便无法在时间上具有普世性。尼哥拉党的异端虽古老却不普世，因为它只持续了极短的时间。正如一场看似要搅动大海的旋风，却突然在自身中消散；又如蘑菇，一夜之间从有害的蒸气中生出，一日之内便消失无踪——同样，每一种异端，无论多么古老，最终都会消失，但教会却永远长存。[n0183]

我要对你们说，正如我先前所言：请指出自我们的主升天以来，哪一个十年我们的教会不存在。你们之所以无法说出我们的教会始于何时，正是因为它始终存在。若你们愿意诚实地澄清这一点，桑德斯的《可见的君主制》与吉尔伯特·热内布拉尔的《年代学》会给你们足够的光照，尤其是博学的凯撒·巴罗尼乌斯在其《编年史》中的论述。但若你们不愿立刻抛弃你们导师的著作，且你们的眼睛未被过度的激情所蒙蔽，那么只要仔细查阅马格德堡的《世纪》，你们便会发现其中处处无非是天主教徒的行迹——正如我们时代一位博学之士所言：若非他们收集了这些，他们就会留下一千五百年的历史空白。关于这一点，我稍后再作详述。

至于你们的教会，姑且假设其谎言为真——即它在使徒时代就已存在；即便如此，它也不能因此成为大公教会，因为大公教会必须在时间上是普世的，她必须一直延续下去。但是，请告诉我，一百年、两百年或三百年前，你们的教会在哪里？你们指不出来，因为它那时并不存在；因此，它不是真正的教会。或许有人会对我说：它存在，只是不为人知。神的良善啊，谁不能这样说呢？亚当派、重洗派，每个人都会用这个论点。我已经指出，战斗的教会不是不可见的；我已经表明她在时间上是普世的。我将向你们证明，她不可能不为人知。

第十四章：教会的大公性（续）——真教会应当在地方与人上具有普世性。大公教会正是如此普世，而假冒的教会则不然。

教会的大公性并不要求所有省份或传教区同时领受福音，只要它们相继领受便已足够；然而，教会必须始终被看见，并始终被认知为那存在于全世界或世界大部分地区的实体，以致人能说：「来吧，我们登耶和华的山」（赛 2:3）。因为诗篇说，教会将如太阳，而太阳并非始终平等地照耀所有国家，只要在年终时「没有一人能躲避它的炎热」（诗 18:6）便已足够。同样，只要在世界终结时，主耶稣的预言得以应验，即「奉他的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦」（路 24:47），便已足够。

在使徒时代，教会如枝繁叶茂的树，结满了福音的果实，正如圣保罗所见证的（罗 1）。圣爱任纽论及他那个时代时，也说了同样的话[n0185]，他指的是罗马或教宗座下的教会，因其更高的权柄，他主张所有其他教会都应服从于它。

普罗斯珀在提到我们的教会，而非你们的教会时，说：[n0186]「在牧职的尊荣上，罗马，圣彼得的座堂，是普世的元首，她并非通过战争与武力征服，而是藉着宗教获得了这地位。」你清楚看到，他谈论的是教会，他承认罗马教宗是其元首。在圣格列高利的时代，到处都有大公信徒，这可以从他写给几乎所有国家主教的信函中看出。在格拉提安、瓦伦提尼安和查士丁尼的时代，到处都有罗马大公信徒，这可以从他们的法律中看出。圣伯尔纳德也如此描述他那个时代，而你也清楚知道，在戈弗雷·德·布永的时代也是如此。自那时起，这同一个教会一直延续到我们这个时代，始终是罗马的、教宗的。因此，即使我们的教会现在比过去小得多，它也不会停止成为最具有大公性的，因为它是同一个罗马教会，它曾经拥有无数民族和人民的省份，而且，它如今仍然遍布全世界——在特兰西瓦尼亚、波兰、匈牙利、波希米亚以及整个德意志、法兰西、意大利、斯拉沃尼亚、克里特、西班牙、葡萄牙、西西里、马耳他、科西嘉、希腊、亚美尼亚、叙利亚，以及各处。

我是否应该将东印度和西印度也列入名单？想要了解这些地方的概要，就必须参加圣方济各会修士的总会议或集会，即所谓的严规会。你会看到修士们从世界各地——无论是旧世界还是新世界——聚集而来，服从于一位简单、卑微、不起眼的人，以至于仅凭这些人，教会似乎就足以实现玛拉基预言的一部分（i）：在各处都有献祭……归于我的名。

相反，先生们，那些自称者并未越过阿尔卑斯山来到我们这边，也未越过比利牛斯山进入西班牙；希腊不认识你们。世界的其他三个部分不知道你们是谁，从未听说过没有祭献、没有祭坛、没有首领、

没有十字架的基督徒——正如你们这般；在德国，你们的同伴路德宗、布伦茨派、再洗礼派、三位一体派蚕食你们的份额，在英国是清教徒，在法国是自由派。那么，你们怎能如此固执，继续与世界其余部分隔绝，如同路西弗派和多纳徒派那样？我要对你们说，正如圣奥古斯丁对你们的一位同伴所说[n0187]：「恳请您，劳驾为我们阐明这一点。我们的主如何会在全世界失去他的教会，而只在你们中间才开始拥有。」圣耶柔米说[n0188]，你们确实将我们的主置于过于贫乏之境。但若你们说你们的教会早在使徒时代就已是大公的，请向我们证明它在那个时代就已存在，因为所有宗派都会这样说。你们如何将这自称宗教的小嫩枝嫁接在那神圣而古老的树干上？使你们的教会通过持续的延续与原始教会相连，因为若它们不相连，一方如何能从另一方汲取养分？但你们永远不会做到这一点，除非你们服从大公教会的权威，否则你们永远不会，我说，与那些歌唱的人同在（启 5:9）：你曾被杀，用自己的血从各支派、各语言、各民族、各邦国中买了人来，使他们归于神。

第十五章：教会的大公性（续）——真教会必须多结果子。大公教会多结果子，假教会则贫瘠。
或许你会说，最终，你的教会终将展翅高飞，随着时间的推移而成为大公教会，但这不过是空谈。因为，如果像奥古斯丁、克里索斯托、安波罗修、居普良、格列高利，以及那一大批卓越的牧者，都未能妥善管理，以致教会在他们之后不久便倾覆，那么加尔文、路德等人又如何能做到呢？在你的牧者带领下——他们在圣洁与教义上都无法与前者相比——教会如今有何可能变得更强大呢?如果教会在其春天、夏天和秋天都未能结出果实，你又怎能指望在冬天收获果实呢？如果它在青年时期未能进步，你又指望它在老年时期能走多远呢？

但我还要进一步说，你们的教会不仅不是大公教会，而且从来就不是，因为它没有生育的能力或权柄，只能像鹧鸪一样偷窃别人的后代。然而，教会的一个特性恰恰是生育力。这也是她被称作「鸽子」的原因之一。如果她的配偶要祝福一个人，就会使他的妻子多产，「如同房屋旁的葡萄树」（诗篇 127 篇），并使「不育的妇人安居家中，成为多子的欢乐母亲」（诗篇 112 篇），那么他自己岂不应该有一位多产的配偶吗？是的，按照神圣的话语（以赛亚书 54 章），这位孤独者将有许多儿女，这新耶路撒冷将人口众多，繁衍昌盛。先知说（以赛亚书 60 章），「万国要来就你的光，君王要来就你升起的光辉。你举目四望，看哪，他们都聚集来到你这里；你的儿子要从远方而来，你的女儿要在你身旁兴起」，并且（53 章）「因他灵魂劳苦……我要将许多人分给他」。如今，教会这种生育力和众多民族主要来自宣讲，正如圣保罗所说（哥林多前书 4 章 15 节），「我在福音中生了你们」。因此，教会的宣讲应当如火一般，「你的话语如火，主啊」（诗篇 118 篇 140 节）。还有什么比火更活跃、更生动、更能穿透并迅速改变其他事物、赋予其形态的呢？

这正是圣奥古斯丁在英格兰、圣博尼法斯在德国、圣帕特里克在爱尔兰、威利布罗德在弗里西亚、区利罗在波希米亚、阿达尔伯特在波兰、斯蒂芬在匈牙利、圣文森特·费雷尔和约翰·卡皮斯特兰的宣讲方式；也正是[n0189]……方济各·沙勿略以及一千位其他人士的宣讲方式——他们通过神圣的宣讲颠覆了偶像崇拜，而他们都是罗马大公信徒。

相反，你们的传道人至今未能使任何一个省份或国家从异教皈依。分裂基督世界、制造派系、撕裂我们主的袍子——这正是他们宣讲的结果。基督的教导如同细雨，使贫瘠的土地结出果实；而他们的教导更像雹子，砸毁庄稼，使最肥沃的土地荒芜。请注意圣犹大所说的话：「那些……在可拉的悖逆中灭亡的人有祸了」（可拉是一个分裂者），「这些人在他们的宴席上是污点，一同宴饮而无畏惧，喂养自己，无水之云被风吹动」——他们有圣经的外表，却没有内在灵性的滋润——「秋天的无果树」，既没有文字的叶子，也没有内在意义的果实；「两次死亡」——因分裂而死于仁爱，因异端而死于信心；「被拔出根来」，再也无法结果——「海的狂浪，喷出自己的混乱」——争论、冲突与剧烈的变动——「游荡的星」——不能引导任何人，没有坚定的信心，却在每个方向摇摆不定。那么，你们的宣讲为何如此贫瘠？你们只有树皮而无汁液，怎能指望它发芽？你们只有鞘而无剑，只有文

字而无意义；难怪你们无法根除偶像崇拜。所以圣保罗[n0190]谈到那些脱离教会的人时，断言「他们不能再前进」。如果你们的教会至今仍无法自称大公，那么将来更无希望，因为它的宣讲如此软弱，它的传道人从未承担——正如特土良所说[n0191]——「转化异教徒的事务或使命，而只是败坏我们自己」。哦，这样的教会既不合一，也不圣洁，更非大公，更糟糕的是，它没有任何合理的希望能成为这样的教会。

第十六章：教会是使徒性的——第四个标记

[此标题位于空白页面的顶部，但圣人在前面的论述中已隐含地处理了这一主题。一方面，他证明了大公教会从使徒那里接受了她的使命和教义；另一方面，他证明了那些所谓教会（指新教）的创始人否认使徒使命和继承，拒绝圣秩圣事，轻视圣秩主要为之服务的祭司性牺牲（即圣体），不仅反驳具体的使徒言论，而且拒绝使徒权威的原则。编者注]

第四条：牧者们违背了会议的权威，即我们信仰的第四条准则。

第一章：论真会议的品质

我们首先引用圣利奥的话[n0192]：「虽然宗座在信仰事务上的定义是确定且不容置疑的，但我们的主首先通过我们的职事所决定的，又通过整个弟兄团体的赞同不容置疑地确认了；这样，他就能表明，那真正出自他的，首先由所有宗座之首所定义，然后被整个基督教世界的判断所接受，成员在此也与他们的头一致……真理本身显得更清晰，也更牢固地被持守，当后来的审查确认了信仰首先教导的内容，（因此，若在如此众多司铎的判断之后，还留有任何事物由他自己的意见来决定，这样的人确实是不虔敬且亵渎的。）」

没有人能比照着使徒们在耶路撒冷所召开的那次会议，更好地描绘出一个真正且神圣的大公会议。

现在让我们看看（1）是谁召集了它，我们会发现它是由权威本身召集的，是由牧者们召集的：「使徒和长老聚集商议这事。」[n0193] 事实上，牧者们负有教导民众的责任，并通过解决基督教教义中出现的疑惑来确保他们的救恩。皇帝和君主们应当对此热心，但要根据他们的职责，即按照正义、治安和「佩剑」的方式行事，他们「佩剑并非徒然」。[n0194] 因此，那些认为皇帝拥有这种权威的人，在圣经或理性中都找不到依据。因为召开大公会议的主要原因，不就是为了驱逐异端者、分裂者和制造丑闻者，将他们像狼一样从羊群中赶出去吗？正如第一次会议在耶路撒冷召开是为了抵抗那些属于法利赛派异端的人？那么，谁有责任赶走狼呢？谁是牧者，除了主对他说「喂养我的羊」的那个人？看看提比略是否得到了类似的命令。拥有喂养羊群权威的人，就有召集牧者们一起学习什么牧场和水源对羊群有益的权力。这正是以耶稣基督的名义召集牧者们，[n0195] 即以我们主的权威召集。以君主的名义召集各阶层，不就是以君主的权威召集他们吗？谁得到了这种权威，除了作为代理者接受了天国钥匙的那个人？这使得良善的父亲、神圣宗座使节卢森提乌斯主教说，狄奥斯库鲁斯在没有宗座权威的情况下召集会议是极大的错误。「他竟敢在没有宗座权威的情况下召集会议，」他说，「这种事从未有过，也不可能合法地做。」这些话是在伟大的迦克墩会议全体大会上说的。

然而，若会议召开的城市隶属于皇帝或某位君主，且需要为会议开支进行公开募款，那么会议所在地的君主必须准许并授权此次集会，而募款活动也必须得到款项募集所在邦国的君主授权。当皇帝希望召开会议时，只要圣座同意，即可使召集合法化。一些最权威的会议召集方式正是如此，希律在耶路撒冷召集祭司与文士，以询问基督何时降生，亦是如此。但若由此推论君主有权命令召开会议，就如同从希律杀害施洗约翰或屠杀婴儿的暴行中推导论据一样不合理。

接下来（2），我们考察这第一次由使徒们召集的基督教会议，看看被召集的是哪些人：经文说，「使徒和长老聚集商议这事」。使徒和祭司——简而言之，教会人士。这是理所当然的，因为那句古老的

谚语始终适用：鞋匠不离鞋楦，正如圣亚他拿修所记载的话[n0196]，良善的霍修斯写给皇帝君士坦提乌斯的那句：「神将帝国托付给你，将教会的事务托付给我们。」因此，被召集的应当是教会人士，尽管君王、皇帝、国王及其他人在教会中作为保护者也有其位置。

(3) 谁是审判者？现在我们看到，除了四位使徒——圣彼得、圣保罗、圣巴拿巴和圣雅各——之外，没有人作出判决，而所有人都接受了他们的裁决。在商议过程中，长老或司铎发言，这似乎可以从以下话语中看出：「辩论多时」，这表明问题被极其认真地讨论。但当需要作出决议并宣判时，我们发现发言者中没有不是使徒的人，正如我们在古老且权威的大公会议中看到，只有主教签署并作出定义。圣保罗说：[n0197]「你们要为自己谨慎，也为全群谨慎」，但谁应当这样为自己和全体谨慎，「圣灵立你们作主教，治理神的教会」？牧者负责为羊群提供健康的教导，这正是迦克墩会议的父亲们看到修士和平信徒进入时，反复呼喊「驱逐那些非成员；这是主教会议」的原因。

(4) 若论主持者，我们便会发现是圣彼得首先宣判，其余人随后跟随，正如圣耶柔米所言[n0198]。诚然，他担负着首要的牧养职责：「你喂养我的羊」，并且他是其余人的大管家：「我要把天国的钥匙给你」。此外，他是弟兄们的坚固者，这职责本属于主席或监督。因此，从那时起，圣彼得的继任者——罗马主教——便总是通过他的使节在大公会议中主持。在尼西亚大公会议上，首先签署的是霍修斯主教、维图斯与莫德斯图斯司铎，他们都是圣座的使者[n0199]。确实，若非他们代表着最高宗主教，这两位司铎怎能签署在诸位宗主教之前？至于圣亚他拿修，他不仅没有主持，甚至没有就座，也没有签署，因为当时他还只是一名执事。而伟大的君士坦丁不仅没有主持，反而坐在主教们之下，他不愿以牧者身份出席，而是以羊的身份出席[n0200]。

在君士坦丁堡会议上，虽然他本人并未出席，也未派遣代表，因为他当时正在罗马与西方主教们商讨同一议题——而东方主教们则在君士坦丁堡处理此事，因此他们只能以精神和审议的方式参与——但通过双方教父们相互交换的信函，罗马主教达玛苏斯被确认为合法的领袖和主席。[n0201]

在以弗所会议上，圣区利罗作为教宗塞勒斯廷的代表和副手主持了会议。以下是圣普罗斯珀（Aquitaine）的话[n0202]：「通过此人」（他指的是教宗塞勒斯廷）「东方教会也得以清除双重祸患，因为他协助亚历山大主教区利罗——你们最杰出的大公信仰捍卫者——用使徒之剑斩断了聂斯脱利的亵渎。」普罗斯珀在《编年史》中再次写道：「聂斯脱利的亵渎受到了亚历山大主教区利罗的显著努力和教宗塞勒斯廷的权威的反对。」

在迦克墩会议期间，一切都表明圣座的使者帕斯卡西努斯和卢森提乌斯主持了会议。只需阅读会议记录即可证实这一点。

因此，你在这里看到了圣经、理性，以及由圣彼得及其继任者亲临主持的四个最合法的会议之实践。我也可以展示所有其他被普世教会接纳为合法的会议同样如此。但这已足够说明问题。

(5) 关于大公会议法令的批准、接受与执行，这些法令是由所有与会者制定，正如现今仍应如此制定。因此经文说：「那时，使徒和长老并全教会定意从他们中间拣选人，……」。然而，就颁布该会议法令的权威而言，它仅属于教会人士：「使徒和长老……写给……在安提阿、叙利亚和基利家的弟兄」。经文并未诉诸羊群的权威，而仅仅是牧者的权威。确实，若有需要，平信徒可以出席大公会议，但并非作为审判者参与其中。

第二章：大公会议的权威何其神圣与庄严

我们在此谈论的是这样一种会议：它从一开始到结束都拥有圣彼得的权威，以及其他使徒和牧者——无论他们是否选择参与，至少是其中显著的一部分——在其中讨论是自由的，也就是说，任何

愿意的人都可以就讨论的问题发表自己的意见，牧者们拥有裁决的声音。事实上，正如最初的那四次会议，圣格列高利对其评价极高，以至于他如此宣告：「我宣告，我如同接受并敬奉四本圣福音书一样，接受并敬奉这四次会议。」[n0203] 那么，让我们稍微思考一下，它们的权威对基督徒的理解应该有多么强大。看看使徒们是如何谈论它们的：因为圣灵和我们决定。因此，会议的权威应当被尊崇，因为它建立在圣灵的运作之上。如果为了对抗那种法利赛人的异端，圣灵——他是教会的导师和向导——协助了那次集会，我们也必须相信，在所有类似的情况下，他仍将协助牧者们集会，通过他们的口来规范我们的行为和信仰。这是同一个教会，如同那时一样，是天上配偶所珍爱的，而且比那时更需要。那么，有什么理由他不会在类似的情况下给予她与那时相同的协助呢？我恳请你思考福音话语的重要性：倘若他不听从教会，就看他像 外邦人和税吏一样。[n0204] 而我们何时能比通过大公会议的声音更清晰地听到教会呢？在那里，教会的领袖们聚集在一起陈述并解决难题。身体不是通过它的腿或手说话，而是通过它的头，那么，教会如何能比通过它的头更好地宣告判决呢？但我们的主自己解释说：我又告诉你们，若是你们中间有两个人在地上同心合意地求什么事，我在天上的父必为他们成全……因为 无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。如果两三个人奉我们主的名聚集在一起，在需要的时候，他们从他那里得到如此特别的协助，以至于他在他们中间如同将军在他的军队中间，如同导师和校长在他的门徒中间，如果父对他们所求的事必定给予仁慈的倾听，那么，他怎么会拒绝将他的圣灵赐予教会牧者的全体集会呢？

再者，若教会牧者与领袖的合法集会竟会一时陷入谬误，那么主的话语如何得以应验：「地狱之门不能胜过它」[n0205]？谬误与地狱之力岂能更胜一筹地攻占教会，莫过于制服了众导师、牧者与统帅，乃至全军？而这句话：「我将与你们同在，直到世界的终结」[n0206]——又将如何实现？教会若其根基与柱石支撑谬误与虚假，又如何能成为「真理的柱石与根基」[n0207]？导师与牧者乃是教会可见的根基，其余一切皆倚赖于他们的职事。

最后，还有什么比从牧者手中领受教导更严格的命令呢？圣保罗岂不说：「圣灵设立他们管理我们」[n0208]，又说主赐下他们「使我们不再飘摇不定，不被各样教义之风摇动」[n0209]？那么，对于他们全体集会所颁布的规条与法令，我们岂能不予以尊重？诚然，他们各自教导时可能出错，但当他们聚集一处，当整个教会权柄汇为一体，谁敢质疑那发出的判决呢？若盐失了味，用什么来保存它呢？若领袖瞎了眼，谁来引导他人？若支柱倾倒，谁来支撑？总而言之，教会还有什么比大公会议的裁决更宏大、更确定、更稳固，足以推翻异端呢？贝扎会说：圣经。但我已指出，「异端在于理解，不在于圣经；错在意义，不在字句。」[n0210]谁不知道亚略派引用了多少经文？除了说他理解错误，还有什么可反驳的呢？但他坚信是你解释错了，不是他；是你错了，不是他；只要反对他新见解的只是个人，他诉诸信仰类比就比你更合理。是的，若剥夺大公会议在解释圣言必要裁决与宣告上的至高权威，这圣言就会像亚里士多德的文本一样被亵渎，我们的信仰条款将永无休止地被修订，从安稳坚定的基督徒沦为可悲的学究。

亚他拿修说[n0211]：「尼西亚大公会议所颁布的主的话语，将永远存留。」圣纳齐安的格列高利谈到亚波里拿派时，他们夸耀自己曾被一个大公会议认可，他说[n0212]：「如果他们现在或过去曾被接纳，就让他们证明这一点，我们会同意，因为这将表明他们赞同正确的教义，不可能有其他情况。」圣奥古斯丁说[n0213]，多纳徒派所提出的关于洗礼的著名问题，曾使一些主教产生疑虑，「直到全世界在全体会议上毫无疑义地确立了最有益健康的信仰。」鲁菲努斯（i）说：「尼西亚祭司会议的决定传达给了君士坦丁。他敬奉它，视其为神所确立，以至于如果有人反对它，就是在自取灭亡，因为他在反对神。」但如果有人认为，因为他能提出类比、圣经经文、希腊语和希伯来语词汇，就可以重新质疑已经由全体会议确定的事情，那么他必须拿出天上签署盖章的授权书，否则就必须承认，任何人都可以像他一样行事，一切都任由我们鲁莽的推测摆布，一切都变得不确定，受人的判断和思考的多

样性支配。智者给了我们不同的建议[n0214]：智慧人的话语如同刺棒；这些嘉言好像钉稳的钉子，都是一个牧者所赐的。我儿，还有一点，你当受劝戒。

第三章：牧者们如何轻视并违背会议的权威

那么，你们难道要在你们的导师给教会带来的这场冲击中继续沉睡吗？请你们自己想一想吧。路德在他所写的关于大公会议的书中，不仅拆毁了那些可见的石头，甚至还要挖掉教会的基础。谁会相信路德——那位贝扎所称的伟大而光荣的改革家——竟会如此行事?他对待尼西亚大公会议是怎样的态度呢? 因为会议禁止那些自残的人进入圣职，随后又禁止圣职人员在家中除了母亲或姐妹之外留宿其他女性，路德说:「在这个问题上，我无法承认圣灵在这个会议中的临在。为什么呢? 难道主教或传道人必须忍受那种无法承受的非法爱欲的炽热与煎熬，既不能通过婚姻也不能通过自残来摆脱这些危险吗? 圣灵在大公会议中难道没有别的工作可做，只能通过制定不可能、危险、不必要的律法来捆绑和重压祂的仆人吗?」他对任何会议都不例外，甚至严肃地认为，一个堂区神父所能做的，与一个大公会议一样多。这就是这位伟大改革家的观点。

但我何必舍近求远呢？贝扎在《致法兰西国王书》中写道，你们的改革不会拒绝任何大公会议的权威——这话说得不错，但接下来的话却毁了一切:「前提是,」他说，「神的道能验证它。」

然而，看在神的份上，他们何时才会停止混淆这问题！大公会议经过最充分的商议，以神的话语这圣洁的试金石检验之后，决定并界定某些信条。若在这一切之后，他们的定断还需经过另一番检验才能被接受，那么是否还需要第三番检验？谁不想运用自己的检验标准，而事情又何时才能了结？会议已作检验之后，贝扎及其门徒还想再检验一次？那么谁能阻止另一个人也要求同样的权利，以查看会议的检验是否恰当？为何不能有第三个人来确认第二个人的检验是否忠实，然后第四个人来检验第三个人？一切必须重来一遍，后世将永不信任古代，只会不断在他们理解的轮盘上，将信仰最神圣的信条颠来倒去。

我们并非在犹豫，是应该随意接受一条教义，还是应该用神的道来检验它。但我们所说的是，当一次会议已经应用了这一检验，我们如今就不需要再用头脑去重新审查，而是应当相信。一旦让会议的法令接受私人的检验，那么有多少人，就有多少种偏好，也就有多少种意见。

关于我主在至圣圣事中真实临在的信条，已历经多次大公会议的检验而被接受。路德欲另作检验，慈运理则欲在路德的基础上再作检验，布伦茨又欲在这些检验之上再作检验，加尔文亦然——有多少次检验，便有多少种意见。然而，我恳请诸位思量：若一次大公会议所施行的检验尚不足以安定人心，那么某个无名之辈的权威又如何能够做到呢？这野心未免太大了。

洛桑一些最有学识的牧师，近年来手执圣经与信仰类比，反对加尔文关于称义的教义。为抵挡他们论证的攻击，虽有些粗劣乏味、毫无教义的小册子流传，却未见新的理据出现。这些人如何被对待？他们遭受迫害、被驱逐、受威胁。这是为何？「因为他们教导的教义违背我们教会的信仰告白。」天哪，尼西亚会议的信经，在历经一千三百年的认可后，竟要接受路德、加尔文和贝扎的检验，而加尔文那全新、全然可疑、拼凑且自相矛盾的教义，却不容任何检验！为何至少不能让人自行检验呢？若尼西亚信经未能平息你们的头脑，你们又凭什么以自己的论断，去强求与你们同样优秀、明智且一致的同伴们保持沉默？看这些审判者的不公：为给自己的见解自由，他们贬低古代会议，却要用自己的见解去束缚他人。他们追求自己的荣耀，这一点毫无疑问；他们从古人那里夺走多少，就给自己增添多少。

贝扎在《致法兰西国王书》与前述论著中称，尼西亚会议是真正的会议——若世上曾有过真正的会议。他说得对，善良的基督徒从未对此怀疑，对前三次会议亦然。但若果真如此，为何加尔文称会议信经中的那句「Deum de Deo lumen de lumine」为艰涩之言？为何路德对「ὁμοουσιον」

（consubstantialem，同质）一词如此反感——「我的灵魂憎恶这『同质』一词」？然而，这个词在那次大公会议上却得到了完全的认可。为何你们不坚持我主在至圣圣事中身体的真实性？为何你们称我救主同一宝贵身体的至圣牺牲为迷信——这牺牲由司铎献上？为何你们不区分主教与司铎，既然这一切在会议中并非被定义，而是被预设为教会中众所周知的？路德、彼得·马特、奥基诺若记得迦克墩大公会议的决议，就绝不会成为你们的牧师——因为那里明确禁止修士修女结婚。

唉，若是这迦克墩会议能受到尊崇，看到你们这湖的周遭该有多好！唉，你们的牧师们本应多么经常地保持沉默，而且这是完全正当的，因为那里明确命令平信徒绝不可侵夺圣职人员的财物，命令所有人不得参与反抗主教，也不得对教会的牧者行悖逆之事或出言不逊。君士坦丁堡会议将首席权归于罗马教宗，并视此为举世皆知之事，迦克墩会议亦然。然而，我们与你们相异的任何一条教义，有哪一条不曾多次在神圣的大公会议或被普遍接受的地方会议中受到谴责？然而你们的牧师们却毫无羞耻、毫无顾忌地将它们复活，仿佛它们是古代隐藏的某种神圣宝藏，或被古代极其严密地封存，好让我们在这个时代得以享用一般。

我深知，在大公会议中，有些涉及教会秩序与纪律的条文，是可以更改的，且仅为暂时性规定。然而，私人不得擅自干预这些条文；制定它们的权威，同样需要废除它们的权威；若其他人试图这样做，便是徒劳，除非这权威来自大公会议、普世元首，或整个教会的惯例，否则便不具备同等效力。至于关乎信仰教义的决议，则是不可更改的；一旦为真，便永为真，因此大公会议将这些决定称为「教规」（即规则），因为它们是我们信仰不可违背的准则。

但这一切都应理解为真正的会议——无论是大公会议还是省区会议——只要它们得到大公会议或宗座的认可。例如，亚哈王召集的那四百先知会议[n0215]就不属此类：它既非大公会议，因为犹大地的先知未被召集；也非合法集会，因为它不具备司祭权柄。这些先知在犹大王约沙法眼中也非合法或公认的先知，他曾说：「这里还有没有耶和华的先知，我们好求问他呢？」仿佛在说其他人并非耶和华的先知。同样，祭司们对抗我主的集会也是如此——它非但未获圣经确证有圣灵的扶助，反而被先知宣告为私相集会；真正合理的理性要求是：君王在场时，其副手应失去权柄；大祭司在场时，代理者的尊荣应降至与众人同等。此外，它不具备会议的形式；那是一场混乱的集会，缺乏必要的秩序，且未经教会最高元首——即当时以可见之身临在的我主——的授权，而他们本应承认祂的权柄。事实上，当伟大的祭司亲临可见时，代理人便不能被称为首领；当堡垒的统帅在场时，发号施令的是他本人，而非其副官。除此之外，当时会堂正面临变革与转移，而这一罪行早已被预言。但大公教会永不会被转移，只要世界仍是世界。我们不再期待任何第三位立法者，也不再期待任何其他司祭职分，因为她是永恒的。然而，我主仍尊重亚伦祭献职分的尊荣，尽管持此职分者心怀恶意，大祭司仍预言并宣告了极其确凿的判断（「一个人替百姓死，免得整个民族灭亡，这对你们是有利的」）[n0216]，这「不是出于他自己的意思」或偶然之言，而是「他预言了」，福音书作者说，「因为他是那年的大祭司」。

因此，我们的主以特殊的尊荣将犹太会堂与祭司权柄引向它的坟墓，使其让位于大公教会与福音的祭司职分。当犹太会堂终结之时（即决定将我们的主置于死地之际），教会正是在那死亡中得以建立：「我在地上已经荣耀你，你交给我做的工作，我已完成了」，[n0217]我们的主在晚餐后如此说。而在晚餐中，我们的主设立了新约，以致旧约连同其礼仪与祭司职分失去了其效力与特权，尽管新约的确认唯有通过立约者的死亡才得以完成，正如圣保罗所言。[n0218]因此，我们不再需要考虑犹太会堂的特权，因为这些特权建立在一个已变得陈旧、并在他们说「钉他十字架」这残酷话语时被废止的约上，或者说，当他们亵渎地说「我们何必再用见证人呢？」时。因为根据古老的预言，这正是那绊脚石上的跌倒。

我的意图是要摧毁针对大公会议与教会无误权威所提出的两项反对意见的效力；至于其他反对意见，将在我们处理大公教义的具体要点时予以回应。没有任何事物如此确定，以至于不会遭遇反对，但真理始终坚立，并在与其相悖的攻击中得着荣耀。

第五条：论传道人违背教会古教父的权威，即我们信仰的第五条准则。

第一章：古代教父的权威是可敬的

狄奥多西大帝发现，要平息他那个时代关于宗教事务的争论，最好的办法莫过于采纳西辛尼乌斯的建议：召集各派首领，问他们是否承认那些在一切争端开始之前、负责管理教会的古代教父们是诚实、圣洁、良善、大公且使徒性的人。各派首领回答说是。他便回应道：「那么，就让我们用他们的教导来检验你们的教义；如果你们的教义与之相符，我们就持守它；否则，我们就放弃它。」[n0219] 世上没有比这更好的方法了。既然加尔文和贝扎都承认，教会在最初的六百年里是纯洁的，那就让我们看看你们的教会是否持守同样的信仰和教义。而谁能比那些与教会同住、在她桌边共餐的人，更好地为我们见证古代教会所遵循的信仰呢？谁能比那些有幸在她身边担任要职的人，更贴切地描述这位属天新妇在她青春年华时的风范呢？从这个角度看，教父们值得我们信赖，并非因为他们具备精深的教义知识，而是因为他们良心的正直，以及他们在职分上的忠心。

我们所需要的，与其说是见证人的学识，不如说是他们的诚实与信实。我们在此并非要他们作为我们信仰的创立者，而是要他们作为他们那个时代教会所持守之信仰的见证人。没有人能比那些治理教会的人提供更确凿的证据：他们在各方面都是无可指摘的。谁若想知道当时教会所走的道路，就让他去问那些最忠实地陪伴她的人。智慧人必寻求古人的智慧，必专心于先知的话。他 必谨守有名望者的言语（德训篇 39:1-2）。听听耶利米怎么说（耶 6:16）：耶和华如此说：你们当站在路上察看，访问古道，哪是善道，便行在其间；这样， 你们心里必得安息。智者又说（德训篇 8:11）：不要忽略古人的言论，因为他们 从他们的父辈那里学来。我们不仅应当尊崇他们的见证为最可靠、最无可指摘的，还应当对他们的教义给予极大的信任，远超过我们自己的发明与好奇的探究。我们毫不怀疑，古代的教父是否应被视为我们信仰的创立者；我们比你们所有的牧师都更清楚，他们不是。我们争论的也不是，是否必须将一两位教父所持的意见当作确定无疑的来接受。我们的分歧在于：你们说你们是按照古代教会的模式改革了你们的教会，我们否认这一点，并请那些见过它、守护过它、治理过它的人作见证。这难道不是一个直截了当、毫无诡辩的证明吗？在此，我们只是维护见证人的正直与信实。此外，你们说你们的教会是依据对圣经的正确理解而被[n0220]裁剪和改革的；我们否认这一点，并说古代的教父比你们更有能力、更有学识，然而他们判断圣经的含义并非如你们所主张的那样。这难道不是一个最确凿的证明吗？你们说根据圣经，弥撒应当被废除；所有古代的教父都否认这一点。我们该相信谁——这一大群古代的主教和殉道者，还是这一伙新来者？这就是我们的立场。现在，谁不是一眼就看出，拒绝相信这成千上万先于我们的殉道者、认信者、博士，是一种令人无法忍受的狂妄？如果那个古代教会的信仰应当作为正确信仰的准则，那么，我们最好在这些我们最圣洁、最杰出的祖先的著作和证言中找到这个准则。

第六条：教宗的权威，我们信仰的第六准则。

第一章：第一与第二项证明。对圣彼得的第一项许诺：「我要把我的教会建造在这磐石上。」

当我们的主为人命名时，祂总是按照所赐之名赋予某种特殊的恩典。祂若改变那位伟大信者之父的名字，将亚伯兰变为亚伯拉罕，也就是从「尊高的父」变为「多国之父」，同时说明缘由：「你要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父。」又将撒莱改为撒拉，使她不再仅是亚伯拉罕家中的「主母」，而成为「万民之母」，即从她而生的众邦各族之母。祂若将雅各改为以色列，也立刻给出理由：「因为你与神与人较力，都得了胜。」因此，神藉着所命之名，不仅标记事物，更向我们启示其特质与境

况。天使便是明证，他们的名字皆按其职分而定；施洗约翰亦然，其名中所含的恩典，正与他宣讲的信息相合——这在以色列的神圣语言中本是惯例。至于圣彼得，其命名之事绝非小事，这正彰显了他职分的特殊尊荣，正如主亲口所附加的理由：「你是彼得」等等。[n0221][n0222]

但他赐予他什么名字呢？一个充满威严的名字，不普通、不平凡，而是表达着优越与权柄，如同亚伯拉罕的名字一样。因为如果亚伯拉罕被如此称呼，是因他要作多国的父，那么圣彼得领受这个名字，是因为众多基督徒要建立在他这块坚固的磐石之上。正是由于这种相似性，圣伯尔纳德[n0223]称彼得的尊位为「亚伯拉罕的宗长职」。

当以赛亚要以亚伯拉罕——他们源出的根——的榜样劝勉犹太人时，他称亚伯拉罕为磐石：「你们要追想自己是从哪块磐石凿出……要追想你们的祖宗亚伯拉罕。」[n0224] 这表明「磐石」这一名称非常恰当地指向父权的权威。这名称也是我们主的一个名字，因为我们发现还有比「磐石」更常用来指称弥赛亚的名称吗？[n0225] 因此，这名字的更改与赐予非常值得深思。因为神所赐的名字充满能力与权柄。他将「彼得」这名字赐给他；因此，神也赐予了他与这名字相应的某种特质。我们的主自己卓越地被称为磐石，因为他是教会的根基，是这属灵建筑的房角石、支撑与坚固。并且他宣告，他的教会将建立在圣彼得之上，他将使他在信心中坚立：「你回头以后，要坚固你的弟兄。」[n0226] 我深知他也曾给约翰和雅各两兄弟起名——「半尼其，就是雷子」[n0227]——但这名字并非表示优越或权柄，而是表示顺服；它也不是专有或特殊的，而是两人共有的，并且显然不是永久性的，因为他们后来再未被如此称呼。这更多是因他们讲道的卓越而赐予的尊荣称号。但在圣彼得的事上，他赐予了一个永久的、充满权柄的名字，并且如此独特地属于他，以至于我们完全可以问：他曾对其他人中的哪一个说过「你是彼得」吗？这表明圣彼得高于其他人。

但我必须提醒你，我们的主并没有改变圣彼得的名字，而只是在他的旧名之上增添了一个新名——或许是为了让他在行使权柄时，能记得自己曾是谁、出身如何；也为了让第二个名字的尊荣，能被第一个名字的谦卑所调和；并且，如果「彼得」这个名字让我们认出他是首领，那么「西门」这个名字则告诉我们，他并非绝对的首领，而是顺服、从属的首领，是众仆之首。圣巴西流似乎支持我所说的这番话，他曾说：[n0228]「彼得三次否认主，却被置于根基之上。彼得先前未曾否认，且被宣告为有福。他曾说：『祢是永生神的儿子』，随即就听见自己被称为彼得。主如此回报他的赞美，因为尽管他是磐石，但他并非那磐石；因为基督才是真正不动的磐石，而彼得是因着那磐石才成为磐石。基督确实将自己的特权赐予他人，但祂赐予时并未失去这些特权，祂自己依然完全拥有。祂是磐石，祂也造了一块磐石；祂将自己的所有，分享给祂的仆人；这正是丰盛的明证，即自己拥有，又能赐予他人。」圣巴西流如此说道。[n0229]

他说了什么？三件事，但我们必须逐一思考：你是彼得，我要在这磐石上建造我的教会，阴间的权柄不能胜过它。[n0230] 他说彼得是一块石头或磐石，他要在这磐石或这石头上建造他的教会。

然而，我们在此面临一个难题：我们承认主对圣彼得说话，并且论及圣彼得直到此处——「在这磐石上」——但有人说，在这些话中，祂不再指圣彼得。现在我问你：主会先作如此隆重的开场白——「西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的启示你的，乃是我在天上的父启示的。我还告诉你」等等——然后仅仅为了说「你是彼得」，就突然转换话题，转而谈论别的事情吗？再者，当祂说「我要把我的教会建造在这磐石上」时，你难道看不出祂显然是在指祂先前所说的那磐石吗？而祂除了对西门说过「你是彼得」之外，还提到过别的磐石吗？但或许正是这种模棱两可让你犹豫不决；你可能认为，既然彼得现在是一个男人的专有名词，当时也是如此，因此我们是通过阳性和阴性的歧义，将「彼得」的含义转移到「磐石」上。然而我们在此并非玩弄歧义，因为这是同一个词，并且取相同的意义，当主对西门说「你是彼得」时，和当祂说「我要把我的教会建造在这磐石上」时，都是如此。而且「彼得」这个名字并非一个人的专有名词，而只是[那时]被赋予了西门巴约拿。如果

你用主说话时的语言来理解，就会更明白这一点；祂说的不是拉丁语，而是叙利亚语。因此，祂称他为「矶法」而非「彼得」，即「你是矶法，我要建造在这矶法上」，就像用拉丁语说「你是磐石，我要建造在这磐石上」，或用法语说「你是磐石，我要建造在这磐石上」一样[n0231]。那么，还有什么疑问能让人怀疑祂说「你是磐石」和祂说「我要建造在这磐石上」指的是同一个人呢？当然，在这一整章中，除了西门之外，没有提到任何其他名叫矶法的人。既然如此，我们凭什么将这个关系代词「这」指向除了紧接在前的那位矶法之外的另一个矶法呢？

你会说，是的，但拉丁文说的是「你是 Petrus」，而不是「你是 Petra」。现在，这个关系代词 hanc 是阴性的，不能指代阳性的 Petrus。诚然，拉丁文译本有足够的其他论据表明，这块石头不是别人，正是圣彼得；因此，为了适应这个作为名字赐予的人（他是男性），就给了它一个相应的词尾，正如希腊文所做的那样，希腊文写的是「你是 **πετρος**，在这 **τῇ πετρᾳ** 上」。但它在拉丁文中不如在希腊文中那样贴切，因为在拉丁语中 Petrus 并不完全等同于 petra，而在希腊语中 **πετρος** 和 **πετρα** 是完全相同的东西。同样，在法语中 rocher 和 roche 是同一个东西，尽管如此，如果我必须用其中一个词来指称一个人，我宁愿用 rocher 这个名字而不是 roche，以使阳性词与阳性主语相对应。关于这种解释，我只想补充一点，没有人怀疑我们的主称圣彼得为矶法（因为圣约翰记载得最明确，圣保罗在加拉太书中也是如此），也没有人怀疑矶法的意思是石头或磐石，正如圣耶柔米所说。[n0232]

最后，为了向你们证明「在这磐石上」确实是指圣彼得，我引用接下来的话。因为应许他「天国的钥匙」与对他说「在这磐石上」是同一回事；既然他明确地说「我要把天国的钥匙给你」，我们就不能怀疑应许天国的钥匙的对象是圣彼得。因此，如果我们不愿将这段福音与前后的经文割裂，随意挪到别处，我们就必须相信这一切都是对圣彼得、关于圣彼得说的：「你是彼得，我要在这磐石上建造我的教会。」而大公教会——即使按照牧师们的承认，在她真实纯洁的时候——在迦克墩大公会议的 630 位主教集会中，已经高声清晰地宣认了这一点。[n0233]

现在让我们来看看这些话的价值与含义。(1) 我们知道，头对于活的身体、根对于树木意味着什么，基础对于建筑物也就意味着什么。因此，当我们的主将他的教会比作一座建筑物，并说他要将教会建造在圣彼得之上时，这表明圣彼得将成为教会的基石、这棵珍贵树木的根、这个卓越身体的头。法国人称建筑物和家庭都为「家」，正是基于这样的原理：正如房屋不过是按秩序、对应和比例排列的石头与其他材料的集合，家庭也不过是按秩序和相互依存关系组成的人员集合。我们的主正是按照这个比喻称他的教会为一座建筑物，当他使圣彼得成为其基础时，他就使圣彼得成为这个家庭的元首与管理者。

(2) 主以这些话显明这根基的永恒性与不可动摇性。人建造房屋时所奠定的基石是第一块，其他石头都安放其上。移去其他石头或许不会使建筑倾覆，但若撤去根基，房屋便会倒塌。因此，地狱之门若绝不能胜过教会，也就绝不能胜过其根基与元首——除非彻底倾覆整个建筑，否则地狱之门无法移除并推翻这根基。

他指出了圣彼得与他自己的一个区别。因为我们的主是根基与奠基者，是根基与建造者，而圣彼得只是根基。我们的主是教会永恒的主宰与主人；圣彼得只是管理者，这一点我们稍后会解释。

(3) 主以这些话表明，那些没有安放并固定在这根基上的石头，虽可能在教会内，却不属于教会。

第二章：一个难题的解答

然而，我们的对手认为，一个有力的反证是：根据圣保罗所言，「因为除了那已经立好的根基，没有人能立别的根基；那根基就是耶稣基督。」[n0234] 并且，根据同一经文，我们是「神家里的人，被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石。」[n0235] 此外，在启示录中，[n0236] 圣城的城墙有十二根基，在这十二根基上有十二使徒的名字。那么，他们说，如果所有十二使徒都是教会的根

基，你们为何将这一称号特别归于圣彼得？如果圣保罗说，除了我们的主之外，无人能立别的根基，你们怎敢说，借着这些话：「你是彼得，我要在这磐石上建造我的教会」，圣彼得已被确立为教会的根基？加尔文问道，你们为何不更应该说，教会所建立的这块磐石无非是我们的主？路德说，你们为何不更应宣告，这是彼得所作的信仰告白？

然而，若以一处经文推翻另一处，或以牵强的解释将其扭曲为怪异且不相称的含义，这实在是一种错误的解经方式。我们必须尽可能让经文保持其固有的自然与甘美的意义。

既然如此，既然我们看到圣经教导我们，除了我们的主之外别无根基，并且圣经也清楚地教导我们圣彼得也是这样的根基，甚至更进一步教导我们使徒也是如此，我们不应为了第二个教导而放弃第一个，也不应为第三个而放弃第二个，而是要完整保留这三者。只要我们怀着善意和真诚来思考这些经文，就能轻易做到这一点。

诚然，我们的主确实是教会唯一的根基；他是我们信心、盼望与仁爱的根基；他是教会一切权威与秩序、一切教义与治理的根基。谁曾怀疑这一点呢？但有人会问我：既然他是唯一的根基，你们为何又将圣彼得也视为根基呢？(1) 你们误解了我们；并非我们将他立为根基。那位不容他人替代的，正是他自己设立了彼得。因此，既然我们的主是教会真正的建立者——他确实是——我们就必须相信圣彼得也是如此，因为我们的主将他置于这一地位。倘若除了我们的主之外，任何人赋予他这一职分，我们都会与你们一同呼喊：「除了那已经立好的根基，没有人能立别的根基。」(2) 那么，你们是否仔细思考过圣保罗的话呢？他不愿我们承认任何根基除了我们的主，但圣彼得以及其他使徒并非「除了」我们的主之外的根基，他们是隶属于我们的主的：他们的教导并非不同于他们主人的教导，而是主人本身的教导。因此，圣彼得在战斗的教会中所担负的最高职责——正因如此他被称为教会的根基，作为首领与治理者——并非「独立于」他主人的权威，而是仅仅分享了这一权威，所以他并非「除了」我们的主之外这一等级体系的根基，而是在我们的主之内：正如我们称他为「在我们主内的至圣之父」，若离开主，他便一无所是。我们确实不承认任何世俗权威除了萨伏伊殿下，但我们承认在这一权威之下存在多种权威，这些并非真正有别于殿下的权威，因为它们只是殿下权威的某些部分与分享。(3) 总而言之，让我们逐段解读圣保罗的话：难道你们不认为他表达得足够清楚吗？他说：「你们被建造在先知和使徒的根基上。」但为了让你们知道这些根基并非不同于他所宣讲的那一位，他补充道：「基督自己为房角石。」因此，我们的主是根基，圣彼得也是根基，但两者之间存在如此显著的差异，以至于相对于前者，后者可以说并非根基。因为我们的主是根基与建立者，是无其他根基的根基，是自然教会、摩西教会与福音教会的根基，是永恒不朽的根基，是战斗教会与凯旋教会的根基，是凭其本性而成的根基，是我们信心、盼望与仁爱以及圣事效力的根基。

圣彼得是整个教会的基础，而非创始人；他是基础，但建立在另一个基础之上，那就是我们的主——唯独福音教会的基础；他是基础，但受制于继承；他是战斗教会的基础，而非凯旋教会的基础；他是参与性的基础，是行政性的而非绝对的基础；总之，他是管理者而非主人，并且绝不是我们信心、盼望与仁爱的根基，也不是圣事效力的根基。如此巨大的差异使得前者在后者面前几乎无法被称为基础，然而就其本身而言，仍可被称为基础，以恰当尊重圣言。因此，尽管他是好牧人，他在自己之下赐给我们牧者[n0237]，这些牧者与他威严之间的差异如此之大，以至于他宣称自己是唯一的牧人[n0238]。

同时，若说所有使徒都被称为教会的基础，因此圣彼得也只是与其他使徒一样，这样的推理并不妥当。相反，既然主耶稣特别且用特别的言辞对圣彼得说了这番话，而后才在一般意义上对其他使徒说了同样的话，我们必须得出结论：圣彼得具有某种特殊的「基础」属性，他个人所承担的，正是整个使徒团体共同承担的。整个教会建立在所有使徒之上，而整个教会也特别建立在圣彼得之上；因此，圣彼得本身就是教会的基础，而其他使徒则不是。因为谁曾听到这样的话：「你是彼得」等等呢？若说所有使徒在一般意义上都不是教会的基础，那便是违背圣经。若否认圣彼得在特殊意义上如此，同

样也是违背圣经。为使如此奥秘的经文不致无用且失去奥秘，我们必须让一般性的词语产生其一般性的效果，特殊的词语产生其特殊的效果。我们只需看看所有使徒被称为教会基础的一般理由是什么——即因为他们通过宣讲建立了信仰与基督教教义。若要在众使徒中给予某人某种优先地位，那便是那位说「我比众人格外劳苦」[n0239]的使徒。

正是在这个意义上，我们理解《启示录》中的那段经文。因为十二使徒被称为天上耶路撒冷的根基，正是他们首先将世界归向基督教信仰，这就像是奠定了人类荣耀的根基，播下了他们幸福不朽的种子。然而，圣保罗的那段经文似乎不是那么指向使徒本人，而是指向他们的教义。因为经文不是说我们被建造在使徒之上，而是建造在使徒的根基之上，也就是建造在他们所宣告的教义之上。这一点很容易看出，因为经文不仅说我们是在使徒的根基上，也是在先知的根基上，而我们很清楚，先知们之所以成为福音教会的根基，正是通过他们的教义。在这件事上，所有使徒似乎都处于同等地位，除非圣约翰和圣保罗因其卓越的神学而居先。因此，正是在这个意义上，所有使徒都是教会的根基，但在权威与治理上，圣彼得远超其他所有人，正如头超越肢体一样，因为他被任命为教会的常任牧者与至高元首，而其他人则是被委任的牧者，被赋予与圣彼得一样对教会其余部分的充分权柄与权威，只是圣彼得是他们所有人的头，也是整个基督世界的牧者。因此，在灵魂的归化和教义方面，他们与他同样是教会的根基，但在治理的权威方面，他们则是不平等的，因为圣彼得不仅是整个教会其余部分的常任元首，也是使徒们的元首。因为我们的主将祂的整个教会建造在他之上，而他们不仅是这教会的部分，更是主要且尊贵的部分。「虽然教会的力量，」圣耶柔米说[n0240]，「同样建立在所有使徒之上，但在十二人中却选出一位，以便在任命一位元首后，可以消除分裂的缘由。」「诚然，」圣伯尔纳铎对他的欧金尼乌斯说[n0241]，我们也可以因同样的理由对圣彼得说同样的话，「还有其他人是羊群的守护者和牧者，但你继承了一个名字，这个名字越是特殊，就越是荣耀。」

第三章：赐予圣彼得第二个许诺的第三个证明：我将赐予你天国钥匙

我们的对手对我们提出圣彼得之座作为神圣试金石，用以检验他们赋予圣经的各种解释、想象与幻想，感到如此愤怒，以至于他们不惜翻天覆地，试图从我们手中夺走主耶稣明确的言辞。主耶稣对圣彼得说，他将把教会建立在彼得身上，为了让我们更具体地理解其含义，他接着说道：「我要把天国的钥匙给你。」这话说得不能再明白了。他说：「西门巴约拿，你是有福的，因为这不是血肉之人启示你的。」又说：「我告诉你，你是彼得……我要给你……」等等。这里的「给你」正是指向他先前说「我告诉你」的那个人；因此，这是对圣彼得说的。然而，这些牧师竭尽全力搅浑福音清澈的泉源，使得圣彼得无法在其中找到他的钥匙，也使我们厌恶那应当归于主耶稣代理人的神圣顺从之水。

因此，他们便想出这样的说法：圣彼得是以整个教会之名领受了主的这一许诺，他自己并未获得任何特殊的特权。然而，若这不是对圣经的曲解，那么世上便从未有人曲解过圣经。难道主不是在向圣彼得说话吗？他岂能比说「我告诉你……我将赐给你」更清楚地表达自己的心意呢？再结合他刚刚谈到教会时所说的「地狱之门不能胜过它」，如果他当时就想立即将钥匙赐给整个教会，就不会说「我将赐给你天国钥匙」了。因为他不是说「赐给它」，而是说「赐给你」。如果允许这样对清晰的经文进行臆测，那么圣经中任何话语都可以被任意扭曲；不过，我并不否认圣彼得在此处是以自己的名义，同时也是以整个教会之名发言——并非作为教会或众门徒的代表（因为我们在圣经中找不到丝毫关于这种委任的迹象，而且他所依据的认信启示是单独赐给他的——除非整个使徒团体都被称作西门·巴约拿），而是作为教会及其他人的代言人、首领和元首，正如圣金口与圣区利罗对此处的解释，以及圣奥古斯丁所说的「因其使徒职分的首位性」。因此，是整个教会以圣彼得——其元首——的身份发言，而非圣彼得以教会身份发言。因为身体只能通过其头部发言，头部是以自身发言而非以其身体发言；尽管圣彼得到那时还不是教会元首与首领（这一职分是在主复活后才授予他的），但他已被拣选并获得了这一职分的保证，这就足够了。同样，其他使徒那时也尚未拥有使徒权柄，他们

更像是跟随导师的学生，在那片蒙福之地游历，学习日后要教导他人的深刻道理，而非作为使徒或使者——那是他们后来在世界各地所承担的使命，那时「他们的声音传遍全地」。我也不否认教会其他主教在钥匙的使用上也有份，至于使徒们，我承认他们在此拥有完全的权柄。我只是说，钥匙的赐予在此处主要是应许给圣彼得，并为教会益处而赐。因为尽管是他领受了钥匙，但这并非为他个人利益，而是为教会益处。钥匙的掌管权是特别且主要应许给圣彼得的，随后才应许给教会；但它是主要为教会整体益处而应许，其次才是为圣彼得益处，正如所有公共职责的情形一样。[n0242][n0243]

然而，有人会问我，主在这里对圣彼得所作的赐予钥匙的承诺，与祂后来对众使徒所作的承诺有何区别？事实上，这似乎是一样的，因为主在解释钥匙的含义时说：「凡你在地上所捆绑的，在天上也要被捆绑；凡你所释放的……」等等，这正是祂对众使徒普遍所说的：「凡你们所捆绑的……」等等[n0244]。如果祂对所有人普遍承诺的，正是对彼得个别承诺的，那么就没有理由说圣彼得因这一承诺而比其他使徒更伟大。

我回答说，在承诺与履行承诺的过程中，主始终偏爱圣彼得，所用的言辞使我们不得不相信他被立为教会之首。关于承诺，我承认，主对圣彼得所说的「凡你所释放的」这句话，并未比后来对其他门徒所说的「凡你们所捆绑的」等话给予更多。因为这两处经文在实质与含义上是相同的。我也承认，主对圣彼得所说的「凡你所释放的」这句话，是对前面「我将赐给你钥匙」的解释，但我否认承诺钥匙与说「凡你所释放的」是同一回事。那么，让我们看看承诺天国钥匙意味着什么。谁不知道，当主人离家外出时，将钥匙交给某人，便是将房屋的管理与治理之责托付给他？当君王进入城市时，钥匙被呈献给他们，作为承认其至高权威的象征。

那么，主在这里许诺给圣彼得的就是至高权威；事实上，当圣经在其他地方想要表达主权权威时，也使用了类似的措辞。在启示录（一：17-18）中，当主想要向他的仆人表明自己时，他对他说：「我是首先的，我是末后的，又是那存活的；我曾死过，现在又活了，直活到永永远远，并且拿着死亡和阴间的钥匙。」「死亡和阴间的钥匙」是什么意思呢？不就是对两者拥有至高权力吗？还有那里所说的：「那圣洁、真实、拿着大卫的钥匙、开了就没有人能关、关了就没有人能开的」（同上，三：7）——我们除了理解为教会至高权威之外，还能理解什么呢？天使对圣母所说的话（路加福音一：32）：「主神要把他祖大卫的位给他；他要作王统治雅各家，直到永远」——圣灵让我们知道主的王权，有时通过座位或宝座，有时通过钥匙——这又是什么意思呢？但以赛亚书（二十二章）中对以利亚敬的命令，与主给圣彼得的话在各个方面都平行对应。那里描述了一位圣殿的总祭司和总督被罢免：「万军之主神如此说：你去见那住在帐幕里的，就是管理圣殿的舍伯那；对他说——你在这里做什么？」后面又说：「我要罢免你。」看，这是罢免一个人；现在看设立另一个人：「到那日，我必召我的仆人希勒家的儿子以利亚敬，将你的外袍给他穿上，将你的腰带给他系紧，将你的权柄交在他手中；他必作耶路撒冷居民和犹全家之父。我必将大卫家的钥匙放在他肩上；他开，无人能关；他关，无人能开。」这两处经文难道不是最契合的吗？因为「西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的」——这不至少等同于「我必召我的仆人希勒家的儿子以利亚敬」吗？「我告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的门」等等——这不与「我必将你的外袍给他穿上，将你的腰带给他系紧，将你的权柄交在他手中，他必作耶路撒冷居民和犹全家之父」意思相同吗？成为一家之基或基石，不就是在那里作父亲、有监督、作治理者吗？如果一个人得到了这样的保证：「我必将大卫家的钥匙放在他肩上」，另一个人得到的承诺也不少：「我要把天国的钥匙给你。」如果当他开了，无人能关；当他关了，无人能开；那么，当另一个人解开了，无人能捆绑；当他捆绑了，无人能解开。一个是希勒家的儿子以利亚敬，另一个是约拿的儿子西门；一个穿上祭司袍，另一个穿上天上的启示；一个手握权柄，另一个是坚固的磐石；一个在耶路撒冷作父亲，另一个在教会作根基；一个有大卫家的钥匙，另一个有福音教会的钥匙；一人关，无人能开；

一人捆绑，无人能解开；一人开，无人能关；一人解开，无人能捆绑。还有什么需要说的呢？如果希勒家的儿子以利亚敬曾是摩西圣殿的首领，那么约拿的儿子西门就是福音教会的首领。以利亚敬作为预表代表主，圣彼得作为代理代表他；以利亚敬在摩西教会中代表他，圣彼得在基督教教会中代表他。这就是给圣彼得钥匙的承诺的含义，这个承诺从未给其他使徒。

但我要说，赐予天国钥匙与说「凡你所释放的」并非全然相同，尽管后者是对前者的解释。区别何在？显然，这正如同拥有权柄与行使权柄之间的差异。国王在世时，他的皇后或儿子或许拥有与国王同等的能力来惩戒、赦免、施予恩惠、授予恩宠。然而，这样的人并不拥有权杖，仅能行使权杖的职能。他们确实拥有相同的权柄，但不是拥有权柄本身，而是在运用与行使中。他们所行之事有效，但他们并非首领或国王；他们必须承认自己的权柄是特殊的，是经由委任与授权而来，而国王的权柄——即便可能并不更大——却是常规的，且属于他自身。因此，主在赐予钥匙给圣彼得时，授予他常规的权柄，并将那职分作为所有权赐予他；而当他提及「凡你所释放的」等等时，所指的正是这权柄的行使。后来，当他向其他使徒作出同样的许诺时，并未赐予他们钥匙或常规的权柄，而仅赐予他们使用权柄与行使权柄的能力。这一差异源自圣经本身的措辞，因为「释放与捆绑」仅指行动与行使，「拥有钥匙」则指拥有权柄的习惯……请看主对圣彼得所作的许诺与对其他使徒所作的许诺有何不同。所有使徒都拥有与圣彼得相同的权柄，但不在同一等级上，因为他们是以代理人与受托者的身份拥有这权柄，而圣彼得则是作为常规的首领与永久的职分者。事实上，使徒们将要在各处建立教会，因此他们所有人都应拥有钥匙的使用权及其权柄行使的完整能力；同时，其中一人必须按职分与尊荣掌管钥匙，这也是极其必要的，「为使教会——她是唯一的」，正如圣西普里安所言[n0245]，「能按主的话建立在一位领受其钥匙的人身上。」

第四章：对圣彼得第三个许诺的第四个证明：「我已为你祈祷」，等等。

岂曾对他人说过：「我已为你祈祷，彼得，使你的信心不致失落，而你一旦回转，要坚固你的弟兄」（路 22:32）？诚然，这是两项极其重要的特权。主在建立教会中的信心时，并未特别为其他任何人的信心祈祷，唯独为作为首领的圣彼得祈祷。这项特权的目的何在？「撒但已寻求你们」（你们众人）；「但我已为你祈祷，彼得」，这岂不是将他置于为全体负责的地位，作为整个羊群的领袖与向导吗？然而，谁看不出这段经文对我们的目的多么有力？让我们思考其前文，便会发现主已向他的使徒宣告，其中一人比其他人更伟大：「你们中间最大的……以及那为首领的」，紧接着主便对他说，仇敌正试图筛他们，他们所有人，如同筛麦子，但他仍特别为他祈祷，使他的信心不致失落。请问，这恩典如此独特地属于他，而不与他人共有，按照圣托马斯所言，岂不表明圣彼得正是他们中间「最大的」吗？所有人都受试探，却只为一人祈祷。然而，随后的言辞使这一切变得极为明显。因为某些新教徒或许会说，他特别为圣彼得祈祷，是由于某些可想象的其他原因（因为想象力总能为固执提供足够的支持），并非因为他作为其他人的首领，或因为其他人的信心在其牧者中得到维系。相反，诸位，这是为了「一旦回转」，他便能「坚固」他的「弟兄」。他为圣彼得祈祷，作为他人的坚固者与支持者，这岂不就是宣告他为其他人的首领吗？诚然，若不给圣彼得命令去坚固使徒，便无法委他以照管他们的责任。因为若不关注他人的软弱或刚强，以便坚固或确认他们，他如何能实践这一命令？这岂不再次称他为教会的基础吗？若他支持、稳固、坚固基石本身，他岂能不坚固其余一切？若他负有支持教会柱子的责任，他岂能不支持建筑的其余部分？若他负有喂养牧者的责任，他自己岂不必须是至高牧者吗？园丁见幼株暴露于持续的阳光下，欲使其免于威胁的干旱，并不将水浇灌于每一枝条，而是充分浸润根部，认为其余部分皆安全，因为根部持续将水分分配给植株的其余部分。主也是如此，栽植了这神圣的门徒集会，为首领与根部祈祷，使信心之水不致枯竭于那将供应其余一切的人，并为了使信心通过首领始终保存在教会中。

不过，在结束这部分话题之前，我必须告诉你，彼得在受难日那天所作的否认，不应在此困扰你，因为他并未失去信心，只是在信心的告白上犯了罪。恐惧使他否认了自己所相信的。他内心相信正确，却口里说错了。

第五章：第五个证明：这些承诺的实现：「喂养我的羊群」。

我们知道，主赐予他的使徒们极其广泛的代理权与使命，让他们与世界交涉关乎救赎的事，正如他对他们说（约二十章）：「父怎样差遣了我，我也怎样差遣你们……你们受圣灵：你们赦免谁的罪」等等。这是他对他们先前所作普遍承诺的执行：「凡你们所捆绑的」等等。但从未对其他任何一位使徒个别说过：「你是彼得，我要在这磐石上建造我的教会」，也从未对其他人说过：「喂养我的羊」（约二十一 17）。唯独圣彼得承担了这一职责。他们在使徒职分上是平等的，但唯独圣彼得被设立为牧者的尊荣：「喂养我的羊」。教会中还有其他牧者；每位都必须喂养在他手下的羊群，正如圣彼得所说（彼前五 2），或圣灵设立他为监督的羊群，按照圣保罗所言（徒二十 28）。然而，圣伯尔纳德问道[n0246]：「对其他人，羊群曾如此绝对、如此普遍地被托付吗：喂养我的羊?」

为了证明这些话确实是针对圣彼得说的，我转向神圣的话语。只有圣彼得被称为「约翰的儿子西蒙」（或「约拿的儿子西蒙」，因为两者是一样的，约拿只是约拿的简称），并且为了让我们知道这位约翰的儿子西蒙确实是圣彼得，圣约翰见证说这是西蒙彼得——耶稣对西蒙彼得说：西蒙，约翰的儿子，你爱我比这些人更多吗？因此，我们的主特别对圣彼得说，喂养我的羊。

主在将彼得与其他门徒区分开来的地方，也将他与他们进行比较：「你爱我吗?」——彼得在一方；「比这些人更多吗?」——众使徒在另一方。尽管当时并非所有使徒在场，但主要的几位都在——雅各、约翰、托马斯等人。唯独彼得「忧愁」，唯独彼得被预言了死亡。那么，还有什么余地怀疑「喂养我的羊」这句话——这句与所有其他话语相连的话——是唯独对他说的呢?

既然喂养羊群也包括了对羊群的照管，这一点已清晰可见。因为照管喂养羊群，不就是担任牧者和牧人吗？牧人对羊群负有完全的照管责任，不仅引领它们到牧场，还要将它们带回、圈养、引导、管理、使它们敬畏、惩戒并守护它们。在圣经中，统治与喂养百姓被视为同一件事，这在《以西结书》（34 章）、《列王纪下》（5 章 2 节）以及《诗篇》多处经文里显而易见——原文用的是「喂养」，而我们译为「统治」，实际上，用铁杖统治与牧养羊群并无区别。在《诗篇》22 章 1 节，「主统治我」，即如同牧人治理我；当说到大卫被选「喂养他的仆人雅各和他的产业以色列」（《诗篇》77 章 71、72 节），并且「他以心中的纯正喂养他们」，这完全等同于说「统治、治理、掌管」。同样，百姓被称为「主的牧场之羊」（《诗篇》99 章 3 节），因此，受命喂养基督徒羊群，无非就是成为他们的统治者与牧人。

现在不难看出，主通过「喂养我的羊」这句话赋予了圣彼得何等权柄。事实上，这托付如此普遍，涵盖了所有信徒，无论他们处于何种境况；这命令又如此特殊，只针对圣彼得一人。凡愿享有主羊群中一员之荣耀者，必须承认圣彼得，或接替彼得之位者，为其牧人。「你若爱我」——我引用圣伯尔纳德[n0247]的话——「喂养我的羊。喂养谁的羊？这个或那个城市、地区，甚至某个王国的人民吗？基督说：我的羊。难道不是人人都清楚，祂并非指某些羊，而是交付了所有羊吗？没有区分之处，就没有例外。或许其他同作门徒的人在场时，祂向一人托付职责，却藉着一位牧人、一个羊群，向所有人嘱咐合一，正如《雅歌》六章所言：我的鸽子，我的美人，我的完全者，只有一个。合一之处，便是完全之处。」

当我们的主说：「我认识我的羊」，他指的是全体；当他说「喂养我的羊」，他仍然指的是全体，因为我们的主只有一个羊圈、一个羊群。说「喂养我的羊」不就是说：照料我的羊群、我的牧场，或者说我的羊和我的羊圈吗？因此，这一切完全在圣彼得的掌管之下。因为如果他对他说：「喂养我的羊」，

要么是把全体托付给他，要么只是托付一部分；如果只是托付一部分——是哪一部分呢？我问。难道这不是等于没有托付给他任何羊，只是托付给他一部分却不指明是哪一部分，让他负责照料未知的羊吗？如果如这句话所表达的，是全体，那么他就是整个教会的大牧人。这件事就这样无可置疑地正确解决了。这是古人的普遍解释，也是他承诺的实现。但在这个设立中有一个奥秘，既然我在这点上以圣伯尔纳铎为我的向导，他不允许我忘记这一点。那就是我们的救主三次嘱咐他履行牧人的职责，第一次对他说：「喂养我的小羊」；第二次：「我的小羊」；第三次：「我的羊」：不仅是为了使这个设立更加庄严，也是为了表明他托付给他的不仅是民众，还包括牧人和使徒们自己，他们作为羊，喂养小羊和年轻的羊，并成为他们的母亲。

这并不违背真理，因为圣保罗和其他使徒曾用福音的教导喂养了许多民族，但既然他们都处于圣彼得的管理之下，他们所做的事也属于他，正如胜利属于将军，尽管是军官们在战斗；也不违背圣保罗从圣彼得那里接受了「相交的右手」（加拉太书 2:9），因为他们同为传道的同伴，但圣彼得在牧职上更为伟大且为首领，首领们称士兵和军官为同志。

也不是说圣保罗是外邦人的使徒，圣彼得是犹太人的使徒，因为这不是为了分割教会的治理权，也不是为了阻止其中任何一位随意地转化外邦人或犹太人，也不是因为最高权威不在一个人手中，而是为了分配他们各自主要宣讲的区域，以便每个人在自己的省份攻击不敬虔的行为，使福音的声音更快地充满世界。

也并非他看似不知道外邦人将属于我们主的羊群，这羊群是托付给他的，因为他向善良的哥尼流所说的：「我真看出神是不偏待人；原来各国中，那敬畏他、行义的人，都蒙他悦纳」（使徒行传 10:34-35），与他先前所说的：「凡求告主名的，就必得救」（2:21）以及他所解释的预言：「地上万族都要因你的后裔得福」（3:25）并无不同。他只是不确定外邦人归回的开始时间，正如主圣言所说：「你们要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证」（1:8），以及圣保罗所言：「神的道先讲给你们原是应当的；只因你们弃绝这道，我们就转向外邦人去」（13:46），正如主早已开启使徒们的心窍，使他们明白圣经，他对他们说：「照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦」（路加福音 24:46-47）。

也不是说使徒们在《使徒行传》（第六章）中设立执事时没有圣彼得的命令，因为圣彼得在场本身就足以授权这一行动；此外，我们并不否认使徒们在教会中拥有完全的行政权力，但这权力是在圣彼得的牧养权威之下行使的。而我们主教们，在与罗马圣座合一的情况下，无需任何特别授权即可授予执事和司铎圣职。

也不是说使徒们派彼得和约翰去撒马利亚（同上第八章），因为百姓也曾派大祭司非尼哈——他们的上级——到流便和迦得的子孙那里去（书二十二章），百夫长也派犹太人的首领和长老去，他认为这些人比自己更大（路七章），而圣彼得在会议中，他自己也同意并授权了自己的使命。

最后，关于人们大做文章的那件事——即圣保罗「当面抵挡」圣彼得（加二章）——众所周知，当仁爱需要时，位分较低者被允许以仁爱与顺服之心纠正并劝诫位分较高者；我们的圣伯尔纳铎在其《论省察》一书中便为此作证。关于此事，伟大的圣额我略[n0248]说过这些金玉良言：「他虽在尊位上居先，却甘愿追随那在他之下的人；如此，这位在使徒尊位上为首者，在谦卑上也成了第一。」

第六章：第六个证明——从福音书作者列举使徒的顺序出发

在这件事上，有一件非常值得思考的事：福音书的作者们每次提到使徒——无论是全体还是部分——总是把圣彼得放在最前面，永远作为这群人的首领。我们不能认为这是偶然的，因为福音书的作者们始终遵循这一做法；他们这样并列提到使徒的次数不是四五次，而是非常频繁。此外，对于其他使徒，他们并没有保持特定的顺序。

十二使徒的名字如下，圣马太（第十章）说：头一个，称为彼得的西门，和他兄弟安得烈；西庇太的儿子雅各和他的兄弟约翰；腓力和巴多罗买，多马和税吏马太，亚勒腓的儿子雅各和达太，奋锐党的西门，以及加略人犹大。他把圣安得烈列为第二位，圣马可则把他列为第四位；为了更清楚地表明这并无差别，圣路加在一处将他列为第二位，在另一处又列为第四位。圣马太把圣约翰列为第四位；圣马可把他列为第三位；圣路加在一处列为第四位，在另一处列为第二位。圣马太把圣雅各列为第三位；圣马可把他列为第二位。总之，只有圣腓力、圣亚勒腓的儿子雅各和犹大，他们的位置才没有时高时低。当福音书作者在其他地方一起列出所有使徒的名字时，除了圣彼得总是排在首位之外，并没有固定的次序。那么，现在让我们想象一下，如果我们亲眼在乡村、街道、聚会中看到福音书里所记载的（事实上，这比亲眼所见更为确定）——如果我们看到圣彼得排在首位，而其他人都聚在一起，我们难道不会判断其他人是平等的同伴，而圣彼得是首领和队长吗？

然而，除此之外，福音书作者在论及使徒团体时，常常只提彼得的名字，而将其他人作为附属和随从者提及：「西门和同伴追了出去」（马可福音 1:36）；「彼得和同伴都因困倦睡着了」（路加福音 9:32）。你们很清楚，点名一人而将其他人一并归入，正是表明此人最为重要，而其他人则居于其下。

再者，他常常被单独列出，与其他使徒区分开来，正如天使所说：「去告诉他的门徒和彼得」（可十六）。「彼得和十一个使徒站起来……他们对彼得和其余的使徒说」（徒二）。「彼得和使徒回答说：『难道我们没有权柄……像其余的使徒和主的弟兄并矶法一样吗？』」（林前九）这又是什么意思呢？说「去告诉他的门徒和彼得」——「彼得和使徒回答说」——难道彼得不是使徒吗？他要么低于其他使徒，要么高于他们，要么与他们平等。任何一个神智健全的人都不会说他低于其他使徒。如果他与其他使徒平等、地位相同，为何要将他单独列出？如果他身上没有特别之处，为何不说「去告诉他的门徒和安得烈」或「约翰」呢？这必定是因为他具有某种超越其他使徒的特殊品质，并且他不仅仅是一位普通的使徒。因此，既然经文说「去告诉他的门徒」或「像其余的使徒一样」，我们怎能再怀疑圣彼得不仅仅是使徒和门徒呢？在经文中，只有一次圣彼得的名字排在圣雅各之后：「雅各、矶法、约翰就向我和巴拿巴用右手行相交之礼」（加二）。但事实上，我们很有理由怀疑，在原始抄本和古代版本中，圣彼得究竟是排在第一位还是第二位，因此仅凭这一处经文无法得出任何确切的结论。因为圣奥古斯丁、圣安波罗修、圣耶柔米——无论是在注释中还是在经文抄本里——都写成了「彼得、雅各、约翰」，如果他们未在自己的抄本中发现同样的顺序，是绝不会这样写的。圣金口约翰在注释中也采用了同样的顺序。这一切都表明抄本之间存在差异，使得无论从哪一方得出的结论都值得怀疑。但即便我们现有的抄本是原始版本，仅凭这一处经文，也无法推翻众多其他经文所确立的顺序；因为圣保罗可能是按照他接受相交之礼的时间顺序来排列，或者他并未在意顺序，只是先写下了最先想到的名字。

但圣马太向我们清楚展示了使徒之间的次序，即一人为首，其余众人平等，并无第二或第三之分。他说：「第一，是那称为彼得的西门」；他并未说第二是安得烈、第三是雅各，而是直接列举他们的名字，让我们明白：只要圣彼得为首，其余众人便同属一个等级，他们之间并无先后之分。他说：「第一，是彼得，和安得烈。」由此便衍生出「首席」之名。因为若他是第一（primus），他的位置便是第一，他的等级便是第一，而他的这一特质便是「首席」。

对此的回答是，如果福音书作者在此将圣彼得列于首位，那是因为他在使徒中年龄最长，或是由于他们中间存在某种特权。但我倒要问问，这样的理由有何价值？说圣彼得是团体中最年长者，不过是在固执己见地胡乱寻找借口，而圣经明确告诉我们他并非最早的使徒，因为圣经见证是安德烈领他归向主。理由在圣经中清晰可见，但你们既已决意坚持相反观点，便四处凭想象搜寻。为何要说圣彼得最年长呢？这纯粹是幻想，既无圣经依据，又违背古人的见证。为何不干脆说，他乃是基督建立其教会所立之根基，是基督赐予天国钥匙的那一位，是坚固弟兄的那一位？因为这一切都在圣

经之中。你们想坚持什么，便坚持什么；是否基于圣经，对你们而言并无分别。至于其他特权，请谁为我逐一列举，除了那些使他成为教会首脑的特权之外，没有一项是圣彼得独有的。

第七章：第七项证明——圣经中散见的其他圣彼得首席权标记

若要将此处所有相关论述汇集一处，我本可使此论证如我所愿般详尽，且无需费力。因为那位杰出的神学家罗伯特·贝拉明，必能提供诸多材料。但尤其值得提及的是，尼古拉斯·桑德斯博士对此主题的论述如此坚实而充分，以至于很难再补充任何他未在其著作《论可见的君主制》中言及的内容。我将摘录若干段落。

凡细心阅读圣经的人，都会处处看见圣彼得的首席地位。倘若教会被比作一座建筑——事实正是如此——那么它的磐石与次要根基就是圣彼得（太十六）。

如果你说它像一个家庭，那么只有我们的主作为一家之主受到尊崇，在他之后，圣彼得作为他的副手（同上，第十七章）。

若以船为喻，圣彼得便是船长，主在其中教导（路五）。

若论渔场，圣彼得是其中的首位；我们主的真门徒只与他一同捕鱼（同上及约二十一）。

若论撒网（太十三），是圣彼得将网撒入海中，也是圣彼得将网拉起；其他门徒是他的助手。是圣彼得将船靠岸，并将鱼呈献给我们的主（路五，约二十一）。

你说它像一个大使馆吗？圣彼得是第一位大使（太十）。

你说这是一个兄弟会吗？圣彼得是首位，是其余人的治理者与坚固者（路加福音 22 章）。

你宁愿它是一个王国吗？圣彼得领受了它的钥匙（太十六）。

你会把它看作一群羊或羊圈吗？圣彼得是它的牧者和总牧人（约 21）。

那么，现在凭良心说，我们的主还能怎样更清楚地表明他的意图呢？在如此的光明中，乖谬也无法使用它的眼睛。圣安德烈是第一个来跟随我们的主的，也是他带来了他的兄弟圣彼得，而圣彼得处处都走在他前面。这除了表明一人在时间上的优势，另一人在尊荣上的优势，还能意味着什么呢？

但我们继续。当我们的主升天时，整个神圣的使徒团体都来到圣彼得面前，视他为这个家庭的共同父亲（徒一）。

圣彼得在他们中间站起来，首先发言，并教导了对重大预言的解释（同上）。

他首先关心的是使徒团体的恢复与增补（同上）。是他首先提议选立一位使徒，这并非轻率的权柄之举，因为众使徒皆有后继者，且他们并未因死亡而失去其尊位。但圣彼得教导教会时表明，犹大已失去其使徒职分，且需要另选一人补其空缺，这与这权柄的通常运作方式相反——在其他使徒身上，这权柄在死后仍持续存在，甚至在审判之日，当他们坐在审判者周围审判以色列十二支派时，他们仍将行使这权柄。

使徒们刚领受了圣灵，圣彼得——作为福音使团的首领——便与他的十一位同伴一起，开始在耶路撒冷向犹太人宣讲救恩的圣洁喜讯，履行他的职责。他是教会的第一位教理讲授者，也是悔改的传讲者；其他人都与他同在，众人一同被询问，但圣彼得作为众人的首领，独自代表所有人回答（徒二）。

若要将手伸入托付给教会的奇迹宝库，即使圣约翰在场并被请求，也只有圣彼得一人伸手（同上，第三章）。

当教会开始动用属灵的宝剑来惩治谎言时，是圣彼得首先向亚拿尼亚和撒非喇挥出了第一击（徒五）。由此便产生了说谎的异端分子对他的宗座及其继承者的憎恨，因为正如圣额我略所言[n0249]：「彼得用他的话击杀了说谎者。」

他是首位认出并驳斥西门·马古斯异端的人（同上，第八章）。因此，所有异端者对他的宗座怀有不可调和的仇恨。

他是第一个使死人复活的人，当他为敬虔的塔比莎祈祷时（徒 9）。

当收割异教庄稼的时刻来临，这启示是赐给圣彼得的，因为他是所有劳作者的首领，也是这农庄的管家（同上，第十章）。

那位良善的意大利百夫长哥尼流，已预备好领受福音的恩典；他被差往圣彼得那里，为使外邦人藉他的手得蒙祝福与祝圣。他是第一个命令外邦人受洗的（徒十）。

当大公会议召开时，圣彼得作为会议主席开启审判与定义之门，他的判决为其余与会者所遵循，他的私人启示便成为律法（同上，第十五章）。

圣保罗宣称，他特意前往耶路撒冷去见彼得，并与他同住了十五天（加拉太书第一章）。他在那里见到了圣雅各，但去见雅各并非他此行目的，他只为见圣彼得。这有何含义？为何他不像去见圣彼得那样，同样去见那位伟大且最负盛名的使徒圣雅各？因为我们是看人的头部与面容，而圣彼得是所有使徒之首。

当圣彼得与圣雅各在狱中时，福音书作者见证说，教会为圣彼得——作为全体之首与共同统治者——向神不住地祷告（徒十二）。

若这一切仍不足以让你承认圣彼得是教会与使徒之首，我便承认使徒非为使徒，牧者非为牧者，教师非为教师。因为，除了圣灵在经文中用以表明圣彼得高于使徒、牧者及整个教会的那些话语，还有什么更明确的言辞能显明一位使徒与牧者对民众的权柄呢？

第八章：第八项证据。教会对此事实的见证。

诚然，圣经是充足的，但让我们看看是谁曲解并违背了它。倘若我们是第一个得出支持圣彼得首席权的结论，人们或许会认为我们在曲解圣经。然而事实如何呢？这一点在圣经中最为清晰，且早期教会全体都如此理解。因此，那些引入新解释的人、那些违背词语的自然含义和古时教会共识而加以注释的人，才是曲解圣经的人。若人人都可如此行事，圣经将不过是幻想与悖逆心智的玩具罢了。

这是什么意思——教会从未承认除亚历山大、罗马和安提阿之外的任何主教座为宗主教座？人们可以设想无数种理由，但除了圣利奥提出的原因之外，别无其他[n0250]：因为圣彼得建立了这三个主教座，它们被称为并被尊为宗主教座，正如尼西亚会议和迦克墩会议所见证的那样，在这两个会议中，这三个主教座与其他主教座之间有着显著的区别。至于君士坦丁堡和耶路撒冷的座堂，上述会议表明它们与圣彼得建立的另外三个座堂有着不同的地位。

并非尼西亚会议提及君士坦丁堡教区，因为当时君士坦丁堡根本无足轻重，它只是由伟大的君士坦丁大帝在其帝国统治的第 25 年所建造、奉献并命名；然而，尼西亚会议讨论的是耶路撒冷教区，而迦克墩会议则处理君士坦丁堡教区。

凭借这三个教座的首席地位与卓越地位，古代教会充分表明她视圣彼得为首领，因为彼得建立了这些教座。否则，为何她不将同样由圣保罗建立、并由圣约翰确认与保证的以弗所教座，或是圣雅各曾居住并主持的耶路撒冷教座，置于同等地位呢？

她还证实了什么？当那些古代被称为「正式函件」的公开、显明信件中，在父、子、圣灵的首字母之后，还加入了彼得的首字母时，这除了表明：在全能的神——这位绝对的君王之后，这位代理者的权威在所有良善基督徒中备受尊崇之外，还有什么呢？

关于教父们对此点的共识，苏里乌斯、桑德斯以及无数其他学者，已为后世消除了所有怀疑的余地。我仅列举教父们用以称呼他的名号，这些名号足以表明他们对其权威的信念。

奥普塔图斯称他为「教会之首」（《驳帕尔曼》卷二）。他们称他为「教会之首」，如圣耶柔米（《驳约维》卷一）与圣金口约翰（《马太福音讲道》第 11 篇）。「教会幸福的根基」，如圣希拉里（《马太福音》第十六章），以及「天堂的门卫、使徒之首」，如圣奥古斯丁（《约翰福音》第 56 篇）继圣马太之后所言。「使徒的口舌与冠冕」，如俄利根（《路加福音》第十七章）与圣金口约翰（《马太福音》第 55 篇）。「使徒的口舌与首领」，如同一圣金口约翰（《约翰福音》第 87 篇）。「弟兄的守护者，也是全世界的守护者」（同上，末篇）。「教会牧者，比金刚石更坚固的首领」（同上，《马太福音》第 55 篇）。「不可动摇的磐石，不可动摇的基石，伟大的使徒，门徒之首，首先蒙召且首先顺从」（同上，《忏悔录》第 3 篇）。「教会的基础，基督徒的领袖与导师，属灵以色列的柱石，软弱者的守护者，天上的导师，基督的口舌，使徒的最高首领」（同上，《敬拜使徒之首彼得之链与剑》）。「教会之首，信仰的港口，世界的导师」（同上，《圣彼得与圣保罗与圣以利亚》）。「使徒职权的首位」（圣格里高利，《以西结书》第十八章）。「基督徒的大祭司」（圣优西比乌，《编年史》第 44 篇）。「神军队的统帅」（同上，《历史》卷二第 14 篇）。「被置于其他门徒之上」（圣巴西流，《神的审判》第 9 篇）。「世界的总统」（圣金口约翰，《马太福音》第 11 篇）。「神家之主，祂一切产业的领袖」（圣伯纳德，《书信》137 篇，致欧根）。

谁敢反对这群人呢？他们如此说，如此理解圣经，并据此认为所有这些名号和头衔都应归于圣彼得。

教会被她的主与配偶留在地上，有一位可见的首领，作为主与主人的副手。因此，教会应当始终在基督的一位可见的首席仆人之下联合在一起。

第九章：圣彼得在主的代理职分上有继任者。继任所需的条件。

至此我已清楚证明，大公教会是一个君主制团体，由基督的首席牧者治理其余众人。因此，教会之首并非只有圣彼得一人；正如教会并未因圣彼得去世而消亡，其首领的权威亦未中断——否则教会便不成一体，亦无法维持其创立者所设定的状态。事实上，主为这团体设立首领的所有理由，在教会初创时期（当时治理教会的使徒们圣洁、谦卑、仁爱、热爱合一与和谐）固然必要，但在教会发展与延续的过程中——当仁爱已冷淡，人人只顾爱自己，无人愿听从他人之言或服从纪律时——则更为迫切。

我问你，如果那些被圣灵如此直接光照、如此坚定、如此刚强的使徒们，尚且需要一个确认者和牧者，作为他们合一以及教会合一的形式（forme）与可见的维系，那么如今，当教会成员中有如此多的软弱与缺陷时，教会岂不更需要一位吗？如果使徒们如此紧密地在仁爱中合一的心志，尚且需要一个外在的纽带——即一位首领的权威——那么后来，当仁爱变得如此冷淡时，岂不更需要一个可见的权威与统治者吗？而且，正如耶柔米所说，在使徒的时代，「从众人中选出一人，以便设立一个首领，从而消除分裂的机会」[n0251]，那么如今，出于同样的理由，岂不更需要在教会中有一位首领吗？我们主的羊群要存留直到世界的终结，在可见的合一中。因此，外在治理的合一必须存留其中，除了我们主——祂设立了这形式——之外，没有人有权改变这治理的形式。[n0252]

这一切已在上文充分证明，由此可知，圣彼得已有继承人，现今亦有，且将一直延续至世界终结。

我在此无意将难题剖析至最深处。我的目的只是指出一些主要理由，并精确阐明我们的信仰。事实上，若我要逐一回应对此提出的异议，虽然困难不大，却会耗费大量心力，而且其中大多数都如此微不足道，不值得浪费时间。让我们看看，要继承一个职位需要满足哪些条件。

唯有当一个人——无论是因被罢免还是死亡——放弃并离开他的位置时，才能有继任者；因此，我们的主永远是教会之首和至高的大祭司，无人能继任他，因为他永远活着，从未放弃或离开这祭司职分或大祭司职分；尽管在尘世、在战斗的教会中，他部分地通过他的仆役和代表行使这职分，但他的权威过于卓越，无法完全传达。然而这些仆役和代表，无论有多少牧者，都可以放弃——无论是因罢免还是死亡——他们的职位和尊荣。

我们已经证明，圣彼得作为基督的首席大臣，是教会之首，并且这一职位或尊荣并非仅为他个人而设，而是为了整个教会的益处与好处。既然基督教要永远存续，那么这一职责与权威在战斗的教会中也必须是永续的。但如果圣彼得没有继承人，又如何能永续呢？毫无疑问，圣彼得如今已不再是牧者，因为他已不在战斗的教会中，甚至也不再是可见的人——而这正是可见教会中治理的必要条件。

接下来要弄清楚他是如何卸任的，如何离开他的教宗职位的；究竟是生前主动退位，还是自然死亡。然后我们才能知道是谁接替他，以及依据何种权利。

一方面，无人怀疑圣彼得一生都持续担任他的职责。因为主所说的「喂养我的羊」这句话，不仅是对他授予这至高牧职的任命，也是一项绝对的命令，其限制仅限于他生命的终结，正如另一句「向万民传福音」[n0253]一样，使徒们直到死亡都在为此努力。因此，在圣彼得在世期间，他没有继任者，他没有卸下职责，也没有被罢免。除非牧羊之主将他移除——而这并未发生——否则他不可能被罢免（除非因异端，而异端从未触及使徒，尤其是他们的首领）。

正是死亡将他从这守护与普遍的守望中移除，他作为普通牧者看守着主人整个羊群的职责。但谁接替了他的位置呢？关于这一点，所有古代文献都一致认为，是罗马主教，因为圣彼得死于罗马主教之位——因此罗马教区是教会首领的最后驻地：所以，在圣彼得死后继任的罗马主教，接替了教会首领的位置，因而成为教会首领。有人可能会说，他接替教会首领只是作为罗马主教，而非作为世界的君王。但这样的人必须证明圣彼得有两个教区，一个是罗马的，另一个是全世界的，但事实并非如此。确实，他在安提阿有一个席位，但在他之后占据该席位的人并没有总代理权，因为圣彼得后来还活了很久，并未卸下那个职责，而是选择了罗马作为他的教区，并死于罗马主教之位，继任他的人完全接替了他，坐在他的席位上，这个席位是普世性的，尤其也是罗马主教区。因此，罗马主教在教会中保留了总代理的地位，并成为圣彼得的继任者。我现在要如此牢固地证明这一点，以至于只有固执的人才会怀疑它。

第十章：罗马主教是圣彼得的真正继承者，也是战斗教会之首。

我预设圣彼得是罗马主教，并且以主教身份去世。反对者否认这一点；许多人甚至否认他曾去过罗马，但我没有必要逐一反驳所有这些否定，因为当我充分证明圣彼得曾是罗马主教并以主教身份去世时，我就足以证明罗马主教是圣彼得的继承人。此外，我所有的证据和见证人都明确指出罗马主教继承了圣彼得，这正是我的论点，由此也将明确证明圣彼得曾在罗马并在那里去世。

这是我的第一位见证人，圣克莱门特，圣彼得的门徒，在他写给主的兄弟雅各的第一封信中，这封信如此真实可信，以至于鲁菲努斯在约 1200 年前就成为了它的译者。他这样写道：「首席使徒西蒙彼得将万世的君王带到罗马城，使其也能得救。他怀着父爱的感动，在弟兄们的集会中握住我的手，说：我任命这位克莱门特为主教，我将我宣讲与教导的席位唯独交付给他。」稍后又说：「我将主交付给我的捆绑与释放的权力交付给他。」至于这封信的权威性，达马苏斯在《教宗录》中，在克莱门特的生平里这样提到：「在写给雅各的信中，你将发现圣彼得如何将教会托付给克莱门特。」鲁菲努

斯在《圣克莱门特回忆录》的序言中，对此书给予了极高的赞誉，并说他已将其译为拉丁文，且圣克莱门特在其中见证了自己的任命，并说「圣彼得将他的席位留给他作为继任者」。这一见证向我们表明，圣彼得曾在罗马宣讲，并且他是那里的主教。如果他不是主教，他又怎能将一个他并未拥有的席位交付给圣克莱门特呢?

第二，圣伊勒内（iii. 3）写道:「致那最大、最古老、最著名的教会，由两位最荣耀的使徒彼得和保罗所建立。」稍后又说:「因此，蒙福的使徒们建立并设立教会后，将管理教会作为主教的责任交给了利努斯；继他之后的是阿纳克利图斯；在他之后，第三位从使徒那里继承主教职的是克莱门。」

第三，特土良（《驳异端》xxxii）写道:「罗马教会也公布」——即通过公开的文件和证据表明——「克莱门特是由彼得设立的。」在同一书中（xxxvi），他写道:「幸福的教会，使徒们用自己的鲜血倾注了他们全部的教导!」——他指的是罗马教会,「在那里，彼得所受的苦难与主的苦难相似。」由此可知，圣彼得在罗马去世并在那里设立了圣克莱门特。因此，将这一见证与其他见证结合起来，可以看出他曾在罗马担任主教并在那里教导至死。

第四，圣居普良（《致科尔内略书》55）:「他们竟敢驶向彼得的座位，以及那源头教会，司铎的合一正是从那里而出」——他这里说的是罗马教会。

优西比乌（《编年史》44 年）写道:「彼得，加利利人，基督徒的首位教宗，首先建立了安提阿教会，随后前往罗马，在那里宣讲福音，并担任该城主教长达二十五年。」

埃皮法尼乌斯（ii. 27）写道:「罗马主教们的传承顺序如下：彼得和保罗、利努斯、克莱图斯、克莱门特，等等。」

多罗德乌斯（在《Syn.》中）写道:「利努斯是在首位治理者彼得之后的罗马主教。」

奥普塔图斯·米莱维（《论分裂》),「你不能否认你知道，在罗马城，主教座席首先被托付给了彼得，彼得，所有使徒的首领，坐在那里。」稍后又说,「彼得首先坐在那里，其后是利努斯，利努斯之后是克莱门。」

圣耶柔米（《致达玛苏书》）写道:「我是在与渔夫的继任者、十字架的门徒交谈：我与你至福的共融，是在彼得的座位上联合的。」

圣奥古斯丁（《书信》53，致根纳迪乌斯）写道:「彼得之后是利诺，利诺之后是克莱孟。」

在第四次迦克墩大公会议（第三会期）中，当圣座的使节们要宣布对狄奥斯库若的判决时，他们如此说道:「因此，最神圣、蒙福的良，那伟大而古老的罗马的主教，藉着我们和本次神圣的会议，并与那三倍蒙福、永远当受赞美的使徒彼得——他是大公教会的磐石与根基——一同，剥夺了他的主教尊位，并将他逐出司铎职分。」请稍加留意这些细节：罗马主教是藉着他的使节和会议，独自一人剥夺了他的职位；他们还将罗马主教与圣彼得联合起来。因为这类事情表明，罗马主教占据了圣彼得的地位。

亚历山大会议（亚他拿修在场）在致斐理斯二世的书信中，对此点使用了非同寻常的措辞，其中提到，在尼西亚会议中曾决定，未经罗马圣座同意不得召开任何会议，但为此制定的相关法规已被亚略主义异端分子焚毁。事实上，尤利乌斯一世在《为亚他拿修辩护、反对东方派的复文》（第 2、3 章）中引用了尼西亚会议关于此事的两条法规，尤利乌斯一世的这份著作在四百年前由格拉提安引用，九百年前由伊西多尔引用。伟大的教父莱林的文森特在一千年前也曾提及。我提及此事是因为尼西亚会议的全部法规并未完整留存，仅存二十条，但众多权威作者引用了超出这二十条的其他法规，使我们不得不相信上述亚历山大会议那些良善教父所言——亚略主义者已将大部分法规销毁。

为了神的缘故，让我们将目光投向那最初六个世纪中最古老、最纯洁的教会，并从各个方面审视它。如果我们发现它坚信教宗是圣彼得的继承人，否认这一点岂不是极其鲁莽？

在我看来，这是一个无需额外证明、本身便具有充分说服力的理由。圣彼得在他的代理职分上已有继任者。而在古代教会中，除了罗马主教，还有谁曾享有圣彼得继任者与教会首脑的声誉呢？诚然，所有古代作者，无论他们是谁，都将这一头衔归于教宗，而从未赋予他人。

那么，我们又如何能说这不属于他呢？这确实是在否认已知的真理。或者，让他们告诉我们，还有哪位主教是教会的元首，是圣彼得的继任者。在尼西亚大公会议、君士坦丁堡大公会议和迦克墩大公会议上，都未见有任何主教为自己僭越首席地位。根据古老的习惯，首席地位归于教宗；没有其他主教被提到与之同等的地位。简而言之，在最初的五百年里，从未有任何主教——无论是确定地还是存疑地——被称为众主教之首或高于其他主教，除了罗马主教。关于他，确实从未有过怀疑，而是被视为既定事实，即他就是这样一位元首。那么，在 1500 年过去之后，又有什么理由来质疑这一古老的传统呢？若要列举我们从古人著作中得到的关于这一真理的所有确证和重复，我将永远无法穷尽。但就目前而言，这足以证明罗马主教是圣彼得的继任者，并且圣彼得曾是、也死在罗马主教任上。

第十一章：圣彼得生平及其首批继任者设立简述

众牧者之间，再没有比这问题争论得更激烈的了。他们竭力运用推测、假定、两难、解释以及各种手段，试图证明圣彼得从未到过罗马——唯独加尔文例外，他见此事与一切古传相悖，且于其主张并无必要，便满足于声称圣彼得至少在罗马担任主教的时间不长：「鉴于众作者的一致见证，我不否认他曾到过罗马。但说他曾担任主教，尤其是长期担任，我无法承认。」然而，事实上，即便他担任罗马主教的时间极短，若他死在那里，便在那里留下了他的座位与继承。因此，对于加尔文，我们本无需过多辩论，只要他愿意真诚承认圣彼得死于罗马，且去世时是那里的主教。至于其他人，我们上文已充分证明圣彼得是以罗马主教的身分去世的。

那些相反的说法与其说是难以解决，不如说是吹毛求疵；因为谁若对圣彼得的生平有真实的了解，就足以回应所有的异议。我将简要陈述我认为更有可能的观点，并遵循杰出的神学家、艾克斯总主教吉尔伯特·热内布拉尔在其《编年史》中的见解，以及耶稣会士罗伯特·贝拉明在其《论争》中的观点，他们紧密追随圣耶柔米和优西比乌在《编年史》中的记载。

我主于是在提庇留十八年升天，并命令他的使徒们留在耶路撒冷十二年——根据殉道者特拉塞亚斯的古老传统，并非所有使徒都留下，而是其中一部分（为应验以赛亚所说的话[n0254]，也如圣保罗和圣巴拿巴似乎暗示的那样[n0255]），因为圣彼得在十二年未满之前，已在吕大和约帕。有部分使徒留在犹太地为犹太人作见证，这便足够了。于是，圣彼得在升天后留在犹太地约五年，传讲并宣告福音；在第一年结束时或稍后，圣保罗归信，三年后他上耶路撒冷去见彼得[n0256]，与他同住了十五天。圣彼得在犹太地传道约五年后，于第五年末前往安提阿，在那里担任主教约七年，即直到克劳狄第二年；但在此期间，他也为外邦人的归信，前往加拉太、亚细亚、加帕多家等地进行福音旅程。之后，他将主教职责托付给善良的以弗底，返回耶路撒冷；抵达该地时，他为讨犹太人喜欢[n0257]，在逾越节前后被希律囚禁。但不久后在天使指引下逃离监狱，于同年——即克劳狄第二年——来到罗马，在那里设立了他的主教座，并持守约二十五年。在此期间，他并未忽略根据基督徒团体的需要探访各省；但特别值得一提的是，在救主受难与升天后的第十八年，即克劳狄第九年，他与其余犹太人一同被逐出罗马，前往耶路撒冷，在那里主持了耶路撒冷会议。克劳狄死后，圣彼得返回罗马，重拾最初的教导工作，并不时探访各省；最终，尼禄将他与同伴圣保罗一同囚禁并处死。彼得在信徒们虔诚的恳求下，准备趁夜逃离出城，却在城门口遇见我主，对他说：Domine quo vadis?——

主啊，你往哪里去？主回答说：我要去罗马，再次被钉十字架[n0258]。圣彼得深知这回答指向他自己的十字架。因此，在犹太地约五年、安提阿七年、罗马二十五年后，他在尼禄帝国第十四年被倒钉十字架，同日圣保罗被斩首。

但在离世之前，圣彼得拉着他的门徒圣克勉的手，任命他为自己的继任者；然而圣克勉并未立即接受此职，也未行使职权，直到利诺与克肋托去世之后——这两人曾是圣彼得在罗马主教区管理中的助手。因此，若有人问为何有些作者将圣克勉列为圣彼得之后的第一位，而另一些则列圣利诺为首，我将引用值得信赖的作者圣埃皮法尼乌斯的话来回答：[n0259]「任何人都不必惊讶利诺与克肋托在圣克勉之前担任主教职，尽管克勉是使徒的门徒，与彼得和保罗同时代，因为利诺与克肋托也同样与使徒同时代；至于他是在使徒在世时从彼得手中接受了主教职的覆手礼却推辞等待，还是在使徒离世后由主教克肋托任命，我们并不清楚。」

因此，既然圣克莱门被圣彼得拣选——正如他本人所见证的——却直到利努斯和克勒图斯去世后才接受此职，有些人考虑到圣彼得的拣选，将他列为第一任；另一些人则着眼于他的推辞以及他将职权的行使留给了利努斯和克勒图斯，将他列为第四任。

此外，圣埃皮法尼乌斯可能因缺乏充分证据而对圣彼得任命圣革利免的选举存疑，而特土良、达玛苏、鲁菲努斯等人或许有途径确认真相，这或许就是圣埃皮法尼乌斯如此模棱两可的原因。更早期的特土良则明确断言：「罗马教会公开宣告，革利免是由彼得所祝圣的」，也就是说，教会以文献和公开行动为证。至于我本人，我理当选择站在那些确信者一边，因为若有人怀疑一位正直明智之人明确证实之事，便是与发言者相悖。相反，若对他人所怀疑之事确信无疑，则仅意味着怀疑者并非全知——正如他首先以怀疑承认了自己，因为怀疑无非就是对某事的真相未能确知。

现在，通过这段关于圣彼得生平的简短叙述——它处处都显得合情合理——我们已经看到，圣彼得并非一直待在罗马，而是在那里设立了他的主教座后，并未忽略走访许多省份、返回耶路撒冷并履行使徒的职分。如此一来，所有那些从圣保罗书信的消极权威中得出的琐碎理由，将不再能影响你的判断。因为，如果说圣保罗在写给罗马和从罗马发出的书信中未曾提及圣彼得，我们也不必惊讶，或许，那时圣彼得并不在那里。

因此，可以相当确定的是，圣彼得的第一封书信是从罗马写成的，正如圣耶柔米所见证的：[n0260] 他说：「彼得在他的第一封书信中，用巴比伦这个名字象征性地指代罗马，说：『在巴比伦与你们同蒙拣选的教会问你们安。』」这一点，使徒的门徒、那位极其古老的帕皮亚先前已经证实，正如优西比乌所记载的。但是，这个推论能成立吗——圣彼得在那封书信中，没有给出任何迹象表明圣保罗与他同在，因此保罗从未到过罗马？这封书信并未包含一切，如果它没有说他在那里，它也没有说他不在那里。很可能他当时不在那里，或者即使他在，出于某种原因，在那个地方提及他并不合宜。对于圣保罗的书信，我也持同样的看法。

最后，为了将圣彼得生平的时间与提庇留、卡利古拉和尼禄的统治时期对应起来，我们可以大致排列如下：在提庇留第十八年，我主升天，提庇留在我主离世后大约又活了六年；升天五年后，在提庇留统治的最后一年，圣彼得来到安提阿，在那里停留了大约七年——即提庇留剩余的年份、卡利古拉的四年以及克劳狄乌斯的两年——在克劳狄乌斯第二年末，他来到罗马，在那里住了七年，直到克劳狄乌斯第九年，犹太人被逐出罗马，这促使圣彼得退往犹太地。大约五年后，克劳狄乌斯在其统治第十四年去世，圣彼得返回罗马，在那里一直住到尼禄的第十四年，也是最后一年。这样算来，圣彼得在他的主离世后大约活了三十七年，其中约有十二年在犹太地与安提阿度过，二十五年则作为罗马主教生活。

第十二章：古代授予教宗的尊号证实以上一切

简而言之，听听古人对这事的看法，以及他们如何看待罗马主教。以下是他们的说法——无论是关于罗马教座及其教会，还是关于教宗，其实都是一回事。

他们如此称呼罗马教会；现在且看他们如何称呼教宗。

我若试图罗列古人对罗马圣座及其主教所赋予的一切尊称，恐怕永远也说不完。以上所述，已足以让最顽固的头脑看清贝扎在其《论教会的标记》一文中，追随其师加尔文所重复的那个荒谬谎言——他声称福卡斯是首位赋予罗马主教超越他人的权威，并确立其首席地位的人。

说出如此粗鄙的谎言有何用处？福卡斯生活在圣大额我略的时代，而我引用的每一位作者都早于圣大额我略，除了圣伯尔纳铎——我之所以引用他的《论思考》一书，是因为加尔文认为这些论述如此真实，以至于他认为是真理本身在其中发言。[n0261]

有人反驳说，圣额我略不允许人称他为「普世主教」。但「普世主教」可以理解为这样一种主教：他是全宇宙的主教，而其他主教只是他的代理或替代者——事实并非如此。因为主教们确实是属灵的君王、首领与牧者；他们不是教宗的副手，而是我主的副手，因此我主称他们为弟兄。或者，这个词也可以理解为一位统管一切的主教，相对于他，所有在特定范围内负责监督的人确实是下属，但并非代理或替代者。正是在这个意义上，古人称他为普世主教，而圣额我略所否认的是前一种含义。

他们反对迦太基会议，该会议禁止任何人自称为「祭司长」，但他们提出这一点，只是因为没有其他依据可循——谁不知道那只是一个影响该省主教的地方会议呢？罗马主教并不在其中，他们之间还隔着地中海。

最后是「教宗」这个名称，我特意留到这部分结尾，这是我们通常对罗马主教的称呼。这个名称原本是主教们通用的；请看圣耶柔米在一封信中这样称呼圣奥古斯丁[n0262]：「愿全能者保佑你平安，我主，真正圣洁而可敬的教宗。」但由于他职责的普世性，这个名称被特别地、卓越地用于教宗，因此在迦克墩会议上，他被称为「普世教宗」，或简称为「教宗」，无需任何附加或限定。这个词的意思无非是「首席父亲」或「祖父」。《Papos aviasque tre mentes anteferunt patribus seri novâ curâ nepotes》[n0263]。

为使你明白这名称在善人中间是何等古老——请听使徒的门徒圣依纳爵的话：「当你，」他说，「在罗马与教宗利诺同在时。」[n0264] 那时便已有教皇党人，且是何等样人！

我们称他为「圣座」，并发现圣耶柔米早已用同样的称呼：[n0265]「我以十字架恳求您的至福……我追随基督，只与您的至福，即彼得的宝座，共融。」我们称他为「圣父」，但您已看到，圣耶柔米也如此称呼圣奥古斯丁。

至于其余的人，那些为了让你相信教宗是敌基督而解释帖撒罗尼迦后书第二章的人，可能曾告诉你，教宗在地上自称为神或神的儿子，他们是世上最大的说谎者。因为教宗们非但从未僭取任何野心勃勃的称号，反而自圣额我略时代以来，大多自称为「众仆之仆」。他们从未以你们所说的那种名号自称，除非是在通常的意义上——正如凡遵守神诫命的人，按照赐给「信他名之人」（约一）的权柄，都可以如此。那些像你们的牧师那样如此污秽地撒谎的人，倒确实可以自称为魔鬼的儿女。

第十三章：教宗的权威应受何等尊崇

使徒们通常有机会发言时，总是由圣彼得一人代表全体说话，这绝非没有奥秘。在《约翰福音》第六章，正是他代表众人说：「主啊，你有永生之道，我们还归从谁呢？我们已经信了，又知道你是神的圣者。」在《马太福音》第十六章，也正是他代表众人作了那崇高的宣认：「你是基督，是永生神

的儿子。」他代表众人问道:「看哪，我们已经撇下所有的跟从你了。」（太十九）在《路加福音》第十二章，他问:「主啊，这比喻是为我们说的呢，还是为众人呢?」

通常，头要为整个身体发言，而头所说的，就被视为其余肢体所说的。你看，在选举圣马提亚时，不是只有他一人发言并决定吗?

犹太人问众使徒说:「弟兄们，我们当怎样行?」（徒二）圣彼得一人代表众人回答:「你们当悔改」，等等。正因如此，金口圣若望和俄利根称他为「使徒的口舌与冠冕」，正如我们先前所见，因为他惯常代表众使徒发言；同一位金口圣若望又称他为「基督的口舌」，因为他作为元首与牧人，为整个教会并向整个教会所说的话，与其说是人的言语，不如说是主的言语:「我实实在在告诉你们: 接待我所派遣的，就是接待我」（约十三）。因此，他所说所定的，绝不可能是虚假的。确实，若那坚固者已跌倒，其余众人岂不也都跌倒了吗? 若那坚固者自己跌倒或摇动，谁能坚固他呢? 若那坚固者自身不稳固、不坚定，当他人软弱时，谁能使他们刚强呢? 因为经上记着：若是瞎子领瞎子，两个人都要掉在坑里；若是不稳的、软弱的想要扶持、支撑软弱的人，两人必一同仆倒。所以，主赐予彼得权柄与命令去坚固他人，也按比例赐予他履行此责的能力与途径；否则，祂若命令不可能之事，便是徒然了。要坚固他人、扶持软弱者，自己就不能受制于软弱，而必须像真正的磐石那样坚实稳固。圣彼得正是如此——就他作为教会的总牧者与治理者而言。

那么，当圣彼得被立为教会的基石，并且教会得到保证，阴间的权柄不能胜过它时，难道这还不足以说明，作为教会治理与行政的基石，圣彼得不会被不信或错谬——这阴间的主要门户——所压碎和摧毁吗? 因为谁不知道，若基石被推翻，若它被侵蚀，整个建筑就会倒塌。同样，若那最高的牧者将他的羊群引向有毒的草场，羊群显然很快就会迷失。因为若最高的牧者偏离了正路，谁能纠正他? 若他走迷，谁能领他回来?

事实上，我们必须单纯地跟随他，而不是引导他，否则羊群就会成为牧人。确实，教会不可能总是召开大公会议，而最初三个世纪根本没有举行过任何会议。那么，在每日出现的困难中，除了向总首领、我们主的代权者求助，还能向谁求助，从谁那里获得更稳妥的法律、更可靠的准则呢? 这一切不仅适用于圣彼得，也同样适用于他的继任者，因为原因若存，效果亦然。教会始终需要一个无误的确立者，她可以向他申诉；需要一个地狱之门——尤其是错误——无法推翻的根基；并且始终需要她的牧人不能将她的子女引入歧途。因此，圣彼得的继任者们都拥有这些同样的特权，这些特权不随个人而转移，而是附着于其职分与公共职责。[n0266]

圣伯尔纳铎称教宗为另一位「权柄上的摩西」。摩西的权柄何等伟大，众人皆知。他坐着审判百姓中间的一切纷争，以及敬拜神时发生的一切难题。他为小事设立审判官，但重大的疑难都留待他亲自裁决。神若要向百姓说话，也是藉着他的口，以他为媒介。因此，教会至高的牧者，在我们一切最大的疑难上，都是胜任且充足的审判者；否则，我们的处境就比那古时的百姓更糟了，他们至少有一个法庭可以上诉，以解决他们的疑惑，尤其是在宗教事务上。若有人反驳说，摩西并非祭司，也不是教会的牧者，我会请他回顾我先前就此所说的。因为重复这些论述未免冗赘。

在《申命记》（十七章）中:「凡他们，就是在主所选择的地方主持的人，所吩咐你的，你都要遵行；他们 按照他的律法所教导你的，你也要听从。不可偏左，也不可偏右。 但那骄傲、不肯听从祭司命令的人……那人必被处死。」对于必须接受最高教宗判断的必要性，你会说什么呢? ——一个人必须接受那符合律法的判断，而不是任何其他判断? 是的，但在这件事上，必须遵从祭司的判决；否则，如果一个人不遵从，反而自行审查，那么去求问他就是徒劳的，困难与疑惑也永远无法解决。因此，经文直截了当地说:「那骄傲、不肯听从祭司命令和法官判决的人，必被处死。」在《玛拉基书》（二章 7 节）中:「祭司的嘴唇当守护知识，人也当从他口中寻求律法。」由此可知，在宗教事务上，

并非每个人都能自行解答，也不能随己意提出律法，而必须按照教宗所确立的去行。既然神对犹太人的宗教与良心平安有如此大的眷顾，为他们设立了一位最高法官，他们必须服从他的判决，那么毫无疑问，他也为基督教设立了一位拥有同样权柄的牧者，以消除可能因圣经宣告而产生的疑惑与顾虑。

大祭司若在胸前佩戴着审判的胸牌（出埃及记 28 章），其中装有「乌陵」与「土明」——有人解释为「教义」与「真理」，也有人说是「光照」与「完全」（这两者几乎相同，因为完全在于真理，而教义只是光照）——难道我们会认为新约的大祭司没有这些功效吗？事实上，凡赐给古时教会、赐给婢女夏甲的，都已以更美好的形式赐给了撒拉和新妇。因此，我们的大祭司胸前依然佩戴着乌陵与土明。

那么，这教义与真理是否只是刻在胸牌上的这两个词，正如圣奥古斯丁似乎认为的、圣维克多的休所主张的那样？或者它们是否如瓦塔布和欧古比主教奥古斯丁所引述的拉比所罗门所言，是神的名字？又或者，如博学的弗朗西斯·里贝拉所持的观点，它仅仅是胸牌上的石头，全能的神藉此向祭司显明他的旨意？大祭司之所以在胸前的胸牌上拥有教义与真理，无疑是因为他宣告审判的真理，正如祭司们藉着乌陵和土明得知神的喜悦，他们的悟性也因神的启示而得以光照和成全。博学的尼古拉·利拉正是这样理解的，在我看来，里贝拉已充分证明了这一点。因此，当大卫想知道是否该追击亚玛力人时，他对祭司亚比亚他说：「将以弗得拿过来」（撒上 30:7），即肩部的圣衣，这无疑是为了藉着与之相连的胸牌来发现神的旨意，正如这位里贝拉博士继续博学地证明的那样。我问你们，若在影儿中，祭司的胸前已有教义的亮光与真理的完全，用以喂养并坚固百姓，那么，我们的大祭司——我是说，我们这些在日光之下、在升起的太阳之下的人的大祭司——岂不更该拥有一切吗？旧约的大祭司只是我主的代理人和副手，正如我们的大祭司一样；但前者似乎藉着他的光照治理黑夜，而我们的则藉着他的教导治理白昼，两者都是为另一位服事，并藉着公义太阳的光辉，这太阳虽已升起，却仍因我们自身的必死性而遮蔽在我们的视线之外，因为面对面看见他，通常只属于那些脱离了这必朽身体的人。这是整个古代教会的信仰，它在困境中总是求助于罗马教座的胸牌，以在其中看见教义与真理。正因如此，圣伯尔纳铎称教宗为「尊荣中的亚伦」[n0267]，圣耶柔米称圣座为「大公共融最安全的港湾」和「使徒的继承人」，因为他佩戴胸牌，如同使徒和亚伦一样，以教义与真理光照整个基督教世界。正是在这个意义上，圣耶柔米对圣达玛稣说：「凡不与你聚集的，就是分散的，也就是说，凡不属于基督的，就是属于敌基督的。」圣伯尔纳铎也说[n0268]，发生的丑闻，尤其是在信仰方面的，必须呈报到罗马教座，「因为我认为，信仰的损伤理应在信仰永不会失落之处得到修复；因为何曾对别的教座说过：『我已经为你祈求，叫你不至于失了信心』？」圣居普良[n0269]也说：「他们竟敢驶离使徒教座和首席教会，忘记了那些是罗马人，错误的信仰无法接近他们。」你们难道没看见，他提到罗马人是因为圣彼得的宝座，并说错误无法在那里得胜吗？米勒维会议的神长们与可敬的圣奥古斯丁一起，请求帮助并援引罗马教座的权威来对抗伯拉纠异端，他们在写给教宗依诺森的信中这样说：「我们恳求您，愿您将牧者的关怀施予基督软弱肢体的巨大危险；因为一种新的异端和最具有破坏性的风暴已开始在基督恩典的敌人中兴起。」若你想知道他们为何向他申诉，他们是怎么说的？「主以他至高的恩宠将您安置在使徒教座上。」这就是这个神圣会议及其伟大的圣奥古斯丁所相信的，圣依诺森在一封回信中答复了他们，这封信紧接在刚才引用的圣奥古斯丁书信之后：「你们谨慎而正当地，」他说，「咨询了使徒尊荣的隐秘神谕：我说的是他，除了外部事务，对所有教会该持守何种教义以应对疑难问题，他仍负有责任。因为你们遵循了古老规则的样式，这规则你我都知道一直被全世界所持守。但这一点我略过不提，因为我相信你们的智慧并非不知；实际上，你们岂非以行动证实了它，知道所有省份的答复总是从使徒教座发出？尤其是当讨论信仰问题时，我认为我们所有的弟兄和同工主教都必须唯独诉诸彼得，即他们名分与尊荣的源头；正如你们的仁爱现在已将此事呈报，此事可能有益于普世所有的教会。」看哪，使徒教座在最博学、最圣洁的古教父乃至整个

会议中享有的尊荣与信誉。他们去到那里，如同去到新约真正的以弗得和胸牌。圣耶柔米在达玛稣时代就是这样做的，他在对达玛稣说东方正在撕裂和扯碎我主那从上到下浑然一体的无缝衣袍，小狐狸正在毁坏主人的葡萄园之后，说道：「既然在破碎不能存水的池子中，难以分辨哪里是那封闭的泉源、关锁的园子，因此我认为我必须咨询彼得的宝座和使徒之口所赞美的信仰。」若我试图列举古教父们在这点上所说的伟大话语，我将永远无法结束。有意者可以在彼得·卡尼修斯的《大教理》中读到这些引文，布斯鲍姆已将其完整收录。圣居普良将所有异端和分裂归因于对这位首席牧者的轻视[n0270]，圣耶柔米也是如此[n0271]；圣安波罗修认为「与天主教主教们共融一致，和与罗马教会一致」是同一回事[n0272]，他申明自己在一切事上、在任何地方都遵循罗马教会的样式。圣爱任纽要求每个人都与这个圣座联合，「因其首要的权柄」。优西比乌派将他们对圣亚他拿修的指控带到它面前；圣亚他拿修当时在亚历山大，一个首要的宗主教教座，却应召被传唤到罗马去答辩。他的对手们不敢出庭，「因为知道，」狄奥多勒说，「他们的谎言在公开法庭上会被揭穿。」优西比乌派在传唤圣亚他拿修到罗马时承认了罗马教座的权威，圣亚他拿修在出庭时也承认了。但尤其是那些亚略异端优西比乌派，当他们因害怕被定罪而不敢在罗马出庭时，便承认了罗马教座的权威。

然而，谁不知道古代所有的异端都试图获得教宗的认可呢？看看孟他努派或卡塔弗里吉安派，他们欺骗了教宗泽菲里努斯——如果我们相信特土良的话（此时他已非昔日的特土良，自己也成了异端）——以至于教宗发布了有利于他们重新联合的书信，但后来在普拉克塞亚斯的建议下迅速撤销了。总之，藐视教宗权威的人会恢复伯拉纠派、普里西利安派等仅由省级会议在罗马圣座权威下所谴责的异端。若我想花时间向你展示路德在其异端初期对此何等重视，这位老糊涂的巨大转变定会让你惊讶。看看他在科赫莱乌斯书中的记载：「我俯伏在圣座脚下，献上自己的一切所有；赐我生命，杀我，召唤，召回，认可，拒绝；我必承认基督主持并发言的声音。」这是他在 1518 年写给教宗良十世关于其某些结论的献词信中的话。但我不能不提这位大异端在 1519 年关于其他命题的决议中所写的内容，因为在第 13 条中，他不仅承认罗马圣座的权威，还用六条他认为具有论证性的理由加以证明。我将其概括如下：第一，教宗若非出于神的旨意，不可能达到如此高位和君主地位，但神的旨意总是当受敬奉，因此，教宗的至高权柄不容质疑。第二，我们宁可向对手让步，也不可破坏仁爱的合一；因此，服从教宗胜过与教会分离。第三，我们不可抗拒神，祂愿意让我们背负服从众多统治者的重担，正如所罗门在《箴言》（二十八章 2 节）中所言。第四，一切权柄都出于神，因此，如此稳固确立的教宗权柄也出于神。第五，实质相同。第六，所有信徒都如此相信，而主不可能不与他们同在；如今我们必须在一切事上、各处都与主和基督徒同在：他随后说这些理由是无可辩驳的，且所有经文都支持它们。你对路德有何看法？他难道不是天主教徒吗？然而，这还只是他宗教改革之初的情形。

加尔文也给出了同样的见证，尽管他接着尽其所能地搅浑这个问题——在论及罗马教座时，他承认古人曾尊崇并敬畏它，承认它是主教们的避难所，并且比其他教座更坚定于信仰；他将最后这一点归因于理解力的迟钝。

第十四章：牧师们如何违背了这一权柄

在古代律法下，大祭司只有在穿上司祭礼服、进入主面前时，才佩戴胸牌。同样，我们并非说教宗在私人见解上不会犯错——正如若望二十二世那样，或甚至完全成为异端——或许如霍诺留斯的情形。当他明确成为异端时，他便因事实本身丧失其尊位、脱离教会；此时教会必须罢免他，或如一些人所说，宣告他已被剥夺宗座，并要像圣彼得那样说：「愿别人得他的监督职分。」[n0273] 当他仅在私人见解上犯错时，则必须予以教导、劝诫、说服；正如若望二十二世的情形，他远未至死固执，也未在其生前就其见解作出任何定断，反而是在进行信仰事项定断所必需的审查期间去世——其继任者在《额外卷》中《Benedictus Deus》的开篇即如此声明。然而，当他穿上司祭礼服——我是指他

作为牧者教导全教会，在信仰与道德的普遍事项上——那时所传的便唯有教义与真理。事实上，君王所言并非皆为法律或法令，唯有君王以君王及立法者身份颁布的才是。同样，教宗所言也非法典或法律义务；他必须有意为羊群定断并立法，且须遵循正当程序与形式。因此我们说，我们向他申诉，并非视其为博学之士——在这方面他通常不及某些他人——而是视其为教会的总首与牧者。作为此等身份，我们必须尊崇、追随并坚定持守他的教导，因为那时他胸前佩戴着「乌陵」与「土明」，即教义与真理。再者，我们不应认为他的判断在一切事上、一切场合皆无误，而仅当他针对关乎全教会的必要信仰问题作出判断时才是；在依赖人事的具体个案中，他无疑可能犯错——尽管在这些情形中，我们不应纠正他，除非以全然的敬畏、顺服与审慎。神学家们总括而言：他能在事实问题上犯错，而非在权利问题上；他能在「座外」——即在彼得座席之外，作为私人个体，通过著作与恶表——犯错。

但他坐在宝座上时——即当他意图为整个教会的引导作出教导与法令，当他作为最高牧者要坚固他的弟兄们，并引领他们进入信仰的牧场时——是不会犯错的。因为那时，决定、决议和界定的并非是人，而是至圣圣灵藉着人行事；这圣灵，按照我们的主对使徒们的应许，将一切真理教导教会，并且正如希腊文所说、教会在五旬节的一篇祷文中所理解的那样，引导并带领他的教会进入一切真理：「但真理的圣灵来到时，他要教导你们一切真理」，或「要引导你们进入一切真理」。圣灵若不藉着传道人与牧者的职事，又如何引导教会呢？但若牧者们也有牧者，他们也必须跟随，正如所有人都必须跟随那位最高牧者，我们的神愿意藉着他的职事，不仅引导羔羊和小羊，也引导羊群和羔羊的母亲——即不仅引导百姓，也引导其他牧者。他继承了圣彼得，后者领受了这使命：「喂养我的羊」。如此，神引领他的教会进入他圣言的牧场，在解释这圣言时，凡寻求真理却不跟随这引导的，必会失去真理。圣灵是教会的引导者，他藉着牧者引导教会；因此，不跟随牧者的人，就是不跟随圣灵。[n0274][n0275]

但托莱多的大主教对此处作了极为贴切的评论：经文不是说「他要把教会带入一切真理」，而是说「他要引导」；这表明，虽然圣灵光照教会，他同时愿意教会运用必要的勤勉来持守正道，正如使徒们所做的那样——当需要回答一个重要问题时，他们辩论、对照圣经，在这样勤勉查考之后，他们以「圣灵和我们定意」作结，也就是说，圣灵光照了我们，我们便前行；他引导了我们，我们便跟随他直到这真理。必须运用常规的方法来发现真理，然而在这过程中必须承认圣灵的牵引与同在。因此，基督的羊群是由圣灵引导的，却是在其牧者的照管与指引之下；然而牧者并非随意而行，而是按需要召集其他牧者——无论是部分地还是全体地——仔细留意前辈的足迹，考量神之道中的「乌陵」与「土明」，藉祷告与呼求来到他的神面前，如此勤勉地寻得正路之后，便勇敢地启程，毅然扬帆。那跟随他、在他的杖下受管教的人有福了！那登上他船的人有福了，因为他必以真理为粮，必抵达圣教义的港口！

因此，除非有圣灵的协助，他绝不会向整个教会颁布关于必要事项的普遍命令；因为圣灵既然连次要原因在必要之事上也不缺乏（因他设立了它们），就更不会在关乎基督教生命与成全的必要之事上有所缺乏。否则，教会如何能如圣经与信经所描述的那样，是「一」且「圣」的呢？因为，若她跟随一位牧者，而牧者却错了，她如何能是圣的？若她不跟随他，她又如何能是一的呢？那时，基督宗教中将出现何等混乱的景象：一方视某项律法为善，另一方却视之为恶；羊群不再在圣经与圣言的牧场上饱足肥壮，反而忙于审查他们长上的决定？

因此，根据神的护理，我们认定：当圣彼得坐在他的教义宝座上教导整个教会时，凡他用钥匙关闭的，就是关闭的；凡他打开的，就是打开的。

若这些神职人员确实曾谴责过恶行，证明某些法令与谴责的无用，从圣额我略的伦理著作和圣伯尔纳铎的《论思考》中汲取一些圣善的劝诫，提出一些消除因时代与人心之恶而渗入圣职管理中的弊

端的良策，并以谦卑与感恩之心向教宗陛下陈情，那么所有善人都会尊敬他们并支持他们的计划。像德亚定会的孔塔里尼枢机、萨多莱特枢机、波尔枢机，以及其他以这种方式建议改革弊端的大人物，都因此值得后世永久的赞扬。然而，若要将天地间充满谩骂、辱骂、暴行，诽谤教宗——不仅针对他个人（这已够恶劣），还针对他的职务，攻击整个古代都尊崇的宗座，甚至想走到审判他的地步，违背整个教会的共识，称其职位本身为反基督——谁能说这是正当的呢？如果迦克墩大公会议对狄奥斯库若宗主教绝罚教宗良一世如此愤慨，谁能忍受路德的狂妄？他竟发布一道绝罚教宗、主教和整个教会的诏书。整个教会都给予他（教宗）尊荣的凭证，以敬畏之心对他说话。对于路德向圣座致意的那篇绝妙前言，我们该说什么呢？「马丁·路德致至圣宗座及其全体议会，恩典与平安。首先，至圣宗座，请勿因这新的问候方式而震裂——我将自己的名字置于首位和首要位置。」在引用了他所反对的诏书后，他以这些邪恶而粗鄙的言辞开始：「然而我对教宗和此诏书的威胁说：因威胁而死的人，其葬礼应被肠鸣声所迫。」而在写给英格兰国王的信中，他说：「活着，我将是教宗制的敌人；烧死，我仍将是你的敌人。」对于这位教会的伟大教父，你们有何话说？这些言辞难道配得上这样一位改革者吗？我羞于阅读它们，我的手在写下如此可耻之事时也感到愤慨，但若不向你们揭示这些，你们永远不会相信他竟是如此之人——当他宣称「不是我们被他审判，而是我们审判他」时。

但我在此事上耽搁您太久了，这其实无需详加考察。您读过加尔文、慈运理、路德的著作。我恳请您，将这些作品中针对教宗与罗马圣座的辱骂、诽谤、侮辱、诋毁、嘲弄与滑稽戏谑之词全部剔除，您会发现所剩无几。您聆听您牧师们的讲道；若禁止他们辱骂、诋毁、诽谤圣座，您的讲道时间将缩短一半。他们在此事上散布无数诽谤；这是您所有牧师们的共同聚集点。无论他们撰写何种主题的书籍，仿佛因劳作而疲惫耗尽时，他们总要驻足详述教宗们的恶行，且常常说着他们明知并非事实的话。贝扎说，长久以来，未有教宗关心宗教或曾是神学家。他岂非意在欺骗某人？因他明知亚德良、玛策禄及最近这五位都是极杰出的神学家。他这些谎言意欲何为？但姑且承认或许存在恶行与无知：奥古斯丁说[n0276]：「罗马圣座——彼得曾坐于其上，如今阿纳斯塔修坐于其上——对你做了什么？……你为何称宗座为瘟疫之座？若因你所认为的那些宣讲却不守律法之人——难道我主因法利赛人（他说：『他们能说不能行』）就伤害了他们所坐的座位吗？他岂未称赞摩西的座位，并责备他们，同时保全了他们座位的尊荣？因他说：『文士和法利赛人坐在摩西的位上』等等（太二十三 2）。你若思量这些事，就不会因你所指责的那些人，而亵渎你不与之共融的宗座。但这除了表明他们无话可说，却又忍不住恶言相向之外，还能意味什么呢？」

第七条：神迹：第七条信仰准则。

第一章：神迹对于确认我们的信仰有多么重要。

为了使摩西能被信服，神赐予他行神迹的能力（出四）；圣马可（末）说，我们的主同样以这种方式证实了使徒的宣讲。如果我们的主没有行这样的神迹，人们就不会因不信他而犯罪，主自己也这样说（约十五 24）。圣保罗见证说，神用神迹来坚固信心（来二 4）。因此，神迹是信仰的有力证明，也是说服人们相信的重要论据，若非如此，我们的神就不会使用它。

无需回应说，在信仰传播之后神迹就不再必要了，因为我不仅已在前面证明了相反的观点，而且我现在并非主张神迹是必要的，只是说当神乐意施行神迹来证实某个信条时，我们有义务相信它。因为神迹要么是正当说服性的、能确证信仰，要么不是：如果不是，那么我们的主就没有正当地证实他的教导；如果是，那么当神迹发生时，它们就迫使我们必须接受它们作为最令人信服的理由——这当然是它们应有的作用。

大卫对全能的神说:「你是行奇事的神」(诗篇 76:15),因此,凡由神迹所证实的事,就是由神所证实的;神不可能成为谎言的主宰或证实者,所以凡由神迹所证实的事不可能为谎言,而必须是绝对的真理。

并且,为了避免无谓的异议,我承认有虚假的神迹与真实的神迹,而在真实的神迹中,有些明显彰显神的能力,另一些则仅凭其情境而如此。敌基督所行的神迹都将虚假,既因其意图在于欺骗,也因为一部分只是幻象与虚妄的魔法表象,另一部分并非「本质上的」神迹,而只是「对人而言」的神迹,即因其超乎寻常,对单纯之人显得是神迹。例如他「在人眼前」使火从天而降(启十三),使兽像说话并治愈致命伤口。其中,火降于地上与兽像说话,似乎只是幻象,因此他补充「在人眼前」;这些将是魔法行为。致命伤口的治愈将是民众而非哲人的神迹,因为当人们看见他们认为不可能之事时,便视其为神迹,正如他们认为许多自然中不可能之事实则并非如此。许多治愈属于此类,许多伤口对某些医生而言致命且无法医治,但对更胜任、拥有更佳疗法者并非如此。因此,那伤口将依医学常规视为致命,但魔鬼在草药、香料、矿物及其他药物的知识上远超人类,将通过人类未知的药物秘密应用实现治愈,这对无法区分人类知识与魔鬼知识[n0278]、魔鬼知识与神的知识之人而言将显得是神迹,然而魔鬼虽远超人类,神却无限超越魔鬼。人类知识仅触及自然中一小部分能力,魔鬼则远胜于此,但神在处理自然时,除其自身无限外别无界限。

我说,在真正的神迹中,有些神迹提供了某种知识和证据,表明神的能力在其中运作,而另一些则不然,除非考虑到相关情况。从我所说的可以看出这一点,例如,埃及术士所行的奇事(出 4、8)在外观上与摩西所行的完全相同,但考虑到相关情况的人会很容易看出,一种是真正的神迹,另一种是虚假的,正如术士们自己承认的那样,他们说:「这是神的手指」。同样,如果我们的主除了告诉撒马利亚妇人她当时拥有的男人不是她的丈夫(约 4:18),或者除了将水变成酒(约 2),从未做过其他神迹,那么人们可能会认为其中有幻觉和魔法,但由于这些奇事出自同一能力,这能力使盲人看见、哑巴说话、聋人听见、死人复活,就没有怀疑的余地了。因为,使事物从缺失和非存在转变为现实[n0279],并赋予人生命活动,这些都是所有人类能力无法做到的;这些是至高主宰的作为,当他随后愿意通过他的全能能力实现治愈或改变事物时,即使隐秘的自然可能也能做到同样的事,他仍然使它们被认作神迹,因为他已经做了超越自然的事,他向我们保证了他的身份和[所做之事]的性质[n0280]。就像一个人创作了一件杰作,即使他后来做一些普通作品,我们仍然认为他是大师。

简而言之,神迹——真正的神迹——是信仰极其确凿的证据与确认,无论它在何时发生;否则,我们就必须推翻所有使徒的宣讲。既然信仰关乎超越自然的事物,那么它理应由超越自然的作为来证实,这些作为表明,宣讲或宣告的话语出自自然之主的口与权威,祂的能力无限,并通过神迹亲自为真理作见证,为传道者所传的话语签名盖章。

如今看来,神迹似乎是为普通人和平民百姓提供的普遍印证,因为并非人人都能深入理解先知书与福音之间惊人的和谐、圣经的伟大智慧,或类似的显著标志,这些正是基督教信仰的独特特征。这是学者们需要进行的考察,但没有人不理解一个真实神迹所提供的论证;人人都明白这种语言。在基督徒当中,神迹似乎并非必要,但实际上它们是必需的,神的护理并非无缘无故地在各个时代为他的教会提供神迹,因为每个时代都有异端。这些异端确实足以被谴责,即便是能力较低的人也能根据教会的历史悠久、威严、合一、大公性和圣洁性来理解,但并非每个人都能(正如奥普塔图斯所言)按其真实价值评估这份遗产。并非每个人都能完全理解这种语言的力量,但当神通过行动说话时,人人都明白——这是一种所有民族通用的语言。因此,保护信函上的文字可能并非人人都能识别,但当看到白色十字架——君主的徽章时,全世界都知道那里有君主的认可和权威。

第二章：牧师们何等严重地违背了神迹见证所应有的信德

几乎没有任何一条我们的宗教信条，不是通过神迹得到神的认可的。在教会中发生的神迹，表明了真正的教会在哪里，足以证明教会所有的信仰，因为神绝不会为一个没有真实信仰、陷入偶像崇拜和欺骗的教会作见证。

第八条：信心与理性的和谐：第八条信仰规则。

第一章：所谓改革家的教导违背理性

我将对手学说中的荒谬之处推迟到关于信仰规则的论述末尾才展示，因为这些荒谬是他们无规则地相信、无指南地航行所导致的后果。并且，我也推迟展示他们不具备大公教义的效力，因为他们不仅不是大公信徒，而且不可能成为大公信徒，他们所做的乃是摧毁我们主的身体，而非为其增添新的成员。

此外，当路德声称[n0282]婴儿在洗礼中能运用其理解与理性，而威登堡会议又宣称[n0283]婴儿在洗礼中具有类似信心与仁爱之倾向的动向，且这一切无需理解——这岂不是在嘲弄神、自然与经验吗？

当有人说「在犯罪时，我们是被神的意志、命令、法令和预定所煽动、推动、强迫」时，这不就是在亵渎一切理性，亵渎至高良善的威严吗？这正是慈运理、加尔文和贝扎的「精妙神学」。[n0284] 贝扎却说：「你会说他们无法抗拒神的意志，也就是神的法令；我承认这一点。但他们既不能，也就不愿；我承认，就结果与运作（energiam）而言，他们不可能有别的意愿，但亚当的意志并未被强迫。」良善的神啊，我请你作见证！是你推动我去行恶；是你如此预定、命令、意愿。我不能不这样做，我不能不这样意愿，这有什么是我的过错呢？我心之神啊，若我的意志有能力不去意愿恶，却偏偏意愿去意愿恶，那就惩罚我的意志吧；但如果它不能不意愿恶，而你又是它不可能不意愿恶的原因，那还有什么是我的过错呢？如果这还不违背理性，我断言世上根本不存在理性。

加尔文等人认为神的律法是不可能的[n0285]，那么接下来岂不是说我们的主是一位命令不可能之事的主宰？如果是不可能的，为何还要命令呢？

善行，无论多么美好，反而配得地狱而非天堂。那么，神的公义——祂将按各人的行为给予回报——岂不是要给每个人地狱吗？

够了，但荒谬中最荒谬、最可怕的莫过于这一点：路德、慈运理、加尔文一面主张整个教会可能在长达一千年的时间里误解了神的道，一面却保证自己理解得正确。这种荒谬性在一位卑微的牧师身上表现得更为突出：当他宣讲说整个有形教会都错了，加尔文和所有人都可能犯错时，他却敢于在圣经的各种解释中挑选自己喜欢的那一种，并断言并坚持这就是神的道。你们自己则将这种荒谬推得更远：既然听说每个人——甚至整个教会——在宗教问题上都可能犯错，却不试图在成千上万个自称正确理解并宣讲神的道的派别中寻找另一种宗教，你们如此固执地相信向你们宣讲的牧师，以至于不愿再听其他声音？如果每个人在理解圣经时都可能犯错，为什么你和你的牧师就不会呢？我惊讶你们竟然没有时刻颤抖战兢地行走。我惊讶你们竟能如此确信地追随自己所信奉的教义，仿佛你们不可能犯错，然而你们却坚信每个人都曾犯错且可能犯错。

福音远远超越一切最崇高的自然理性；它从不违背它们，从不损害它们，也不消解它们。然而，你们这些福音派人士的幻想却遮蔽并摧毁了自然之光。

第二章：信仰类比不能作为牧师确立其教义的准则。

你们牧师中流传着一句充满骄傲与野心的话，他们常说：「我们必须根据信仰的类比来解释圣经，并检验对圣经的解释。」普通百姓听到「信仰的类比」这个词，以为它蕴含着某种神秘的效力或玄妙的

功效，只要这个词被搬出来，他们对任何给出的解释都会惊叹不已。事实上，牧师们说得没错：我们必须根据信仰的类比来解释圣经，并验证我们的解释；但他们错了，因为他们并没有照着所说的去做。可怜的百姓只听到他们夸夸其谈地谈论这个信仰的类比，而牧师们所做的不过是败坏、扭曲、强行拉扯并撕裂它。我恳请你，让我们仔细审视这一点。你说圣经容易理解，只要将其调整到信仰的规则和比例——即类比——上。但是，那些除了被注释、曲解、牵强附会过的圣经之外别无其他的人，能有什么信仰规则呢？如果规则本身就不规则，谁来规范它？如果一个人用最偏离其真实意义的观念来衡量信仰条款，又怎能有什么信仰的类比或比例呢？如果与信仰条款的比例关系要用来决定教义和宗教，那就让信仰条款保持其自然形态；不要赋予它们不同于从使徒那里所领受的形式。我让你猜猜，当你如此注释使徒信经，以至于让我对其意义的困惑比我对圣经本身的困惑还要大时，使徒信经对我解释圣经能有什么用处呢？

如果有人问，我们主的同一个身体如何能出现在两个地方，我会说这对神来说是轻而易举的，并且我会用这个信仰的理由来证实它：我信全能的神父。但如果你既注解经文又注解信仰条文本身，你将如何证实你的注解呢？这样一来，除了你的观念之外就没有任何第一原则了。如果信仰的类比要服从你的注解和意见，你必须公开说出来，让我们知道你究竟在做什么——那就是用经文和类比来解释经文，一切都调整到你自己的解释和想法上。我将整个问题[关于真实临在][n0286]应用到信仰的类比上。这个解释与信经的第一个词完美契合，我信消除了人类理性的所有困难；全能坚固了我，提到创造鼓舞了我——因为他能从无中创造万物，为何不能从面包中创造基督的身体呢？耶稣这个名字安慰了我，因为其中表达了祂的怜悯和祂为我行大事的意愿。祂是子，与父同质，向我证明了祂无限的能力。祂由童贞女所孕，违背自然的规律，祂不耻于为了我们而寄居在她体内，祂诞生时穿透维度，这一行为超越并高于身体的自然规律——这些事情向我保证了祂的意愿和能力。祂的死亡支持了我，因为祂为我们而死，还有什么祂不会为我们做的呢？祂的坟墓使我振奋，祂降入地狱也是如此，因为我不应怀疑祂会降入我身体的黑暗之中，等等。祂的复活给了我新的生命，因为祂穿透石头的新能力、祂身体的敏捷、微妙、明亮和不受感性，不再遵循我们所理解的粗陋法则。祂的升天使我上升到这个信仰，因为如果祂的身体穿透物质，凭祂自己的意志升起，并且在没有位置的情况下安置在父的右边，为何祂不能在这里下方，在祂认为合适的地方，并且只按祂的意愿占据空间呢？祂坐在父的右边向我表明，万物都置于祂之下，天、地、距离、位置、维度。祂将从那里来审判活人和死人促使我相信祂荣耀的无限性，[并教导我]因此祂的荣耀不依附于位置，而是无论祂去哪里，祂都随身携带；那么，祂在最神圣的圣事中，并未放弃祂的荣耀或完美。那圣灵，通过祂的运行使祂由童贞女所孕并诞生，同样可以通过祂的运行实现这令人惊叹的实体转变奇迹。教会，它是圣洁的，不会引导我们走入错误，它是大公的，因此不受限于这个悲惨的世界，而是要纵向从使徒延伸，横向遍布世界，深度直至炼狱，高度直达天堂，包括所有民族、所有过去的时代、已册封的圣人、我们有盼望的先祖、主教们、古老和近代的会议——[她，通过这些她的成员]在每个地方歌唱，阿们，阿们，对这神圣的信仰。

这是完美的圣徒相通，因为它是天使、天国中圣洁的灵魂与我们自己共同的食物；它是所有基督徒分享的真正的面包。罪的赦免在此得以确认，因为赦罪的主就在那里；我们复活的种子被播下，永生被赐予。在这神圣的信仰类比中，你哪里能找到矛盾呢？恰恰相反，这关于至圣圣事的信仰——它真实、实在且本质上包含了我们主的真实、自然的身体——实际上是我们信仰的浓缩，正如诗篇作者所言[n0287]：祂已留下纪念[祂奇妙作为的纪念]。哦，福音神圣而完美的纪念！哦，我们信仰令人赞叹的总结！主啊，凡相信您在这至圣圣事中的临在——正如您的圣教会所教导的那样——的人，已经收集并吮吸了您神圣宗教所有花朵的甜美蜂蜜。他几乎永远不会在信仰上跌倒。

但我回到诸位先生这里，只问你们还能用什么经文来反驳我这些如此清晰的经文——这是我的身体。难道要用肉体是无益的吗？[n0288]——不，不是指你或我的肉体，那不过是腐肉，也不是指我们属肉体的想法；不是指那没有生命、没有灵、没有生命的普通肉体，而是指救主的肉体，它永远充满赐生命的灵和他的道。我说，凡配得领受的人，这肉体都赐予他们永生。你们怎么说呢？我对你们所说的话就是灵，就是生命[n0289]——除了你们自己说这些话只是比喻和象征之外，谁会否认呢？但这推论有什么意义呢——主的话是灵和生命，因此，它们不是指他的身体吗？当他说人子将要被交给人，受戏弄，受鞭打等等时[n0290]（我随便举几个例子），他的话难道不是灵和生命吗？那么你们就说他是象征性地被钉十字架吧。当他说所以你们若看见人子升到他原来所在之处（约六）时，难道就推论他只是象征性地升天吗？然而这些话也包含在他所说的就是灵，就是生命的那些话之中。最后，在圣事中，正如在主神圣的话语中，有那赐生命的灵存在，否则肉体就毫无益处——但肉体连同它的生命和灵依然在那里。你们还要说什么呢？说这圣事被称为饼吗？确实如此，但正如主所解释的，我是生命的粮（同上）。这些例子已经足够了。至于你们，能拿出什么类似的经文呢？我向你们展示了一个是，请你们展示你们所坚持的不是，或象征。我已经向你们展示了身体，请你们展示你们那有效的象征，去寻找吧，翻来覆去，让你们的思想尽情旋转，你们永远也找不到。最多你们只能证明，当经文有些牵强时，圣经中或许能找到一些类似你们试图在这里找到的短语，但从可能推出实际是是一个站不住脚的推论。我说你们无法使它们吻合；我说如果每个人都按自己的喜好理解，大多数人都会理解错。但让我们看看你们是如何进行这项工作的。你们为你们的信仰提出，我对你们所说的话就是灵，就是生命，然后你们紧紧抓住，你们每逢吃这饼；你们加上，你们应当如此行，为的是记念我。你们又提出，你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来[n0291]；因为常有穷人和你们同在，只是你们不常有我。但请稍微思考一下这些话彼此之间有什么关联。你们将这一切调整到你们信仰的类比[n0292]上，怎么调整呢？主坐在父神的右边，因此他不在这里。请告诉我，你们是用什么线将这个否定与这个肯定缝合起来的，因为一个身体不能同时在两个地方。啊，你们说过要用圣经的线将你们的否定与类比连接起来。圣经哪里说一个身体不能同时在两个地方呢？请注意你们是如何将纯粹人类理性的世俗用法与神圣的话语混为一谈的？但是，你们说，主将从父神的右边降临审判活人死人。这证明了什么？如果他必须降临才能临在于圣事中，你们的类比或许还有些似是而非，但即便如此也没有任何现实性，因为当他降临审判时，没有人说那是在地上；火将先行。这就是你们的类比。说真的，谁做得更好，是你们还是我？

若我们容许你将「我主降入阴间」解释为「降入坟墓」，或解释为「对地狱及受罚者痛苦的恐惧」；将「圣教会的神圣」解释为「无形无迹、无人知晓之教会的神圣」；将「大公性」解释为「隐秘隐藏之教会的大公性」；将「圣徒相通」解释为「泛泛的善意」；将「罪得赦免」解释为「仅仅不予归罪」——当你如此按自己的判断来调整信经时，它固然能与你的其余教义相称，但谁看不出其中的荒谬呢？本应是最单纯者之教导的信经，反倒成了世上最晦涩的教义；本应是信仰准则的信经，却需要被另一准则所规范。恶人四处环绕。[n0293]我们信仰的一条无误准则是：神是全能的。说「全」就是无所不包，而你却要规范这条准则，限制它，使它不延伸至绝对权能，或不延伸至使一个身体同时处于两地、或使其处于一处却不占据外部空间的能力。那么请告诉我，若准则需要被规范，又该由谁来规范它呢？同样，信经说我主降入阴间，加尔文却要规定这应理解为一种想象的降临；另有人则将其归于坟墓。这岂不是将准则当作莱斯博斯尺，让水平尺迁就石头，而非用水平尺切割石头吗？诚然，正如圣克勉[n0294]与圣奥古斯丁[n0295]称其为准则，圣安波罗修[n0296]也称其为钥匙。但若需要另一把钥匙来开启这把钥匙，我们又该去哪里寻找呢？难道是你那些牧师的臆想，还是别的什么？会是圣灵吗？但人人都可自称拥有圣灵的一份。天哪，那些离弃古人道路的人，陷入了何等迷宫！我并非不知，信经本身并非信仰的全部准则与尺度。因为圣奥古斯丁[n0297]与伟大的莱林斯文生[n0298]也称教会的意识（sentiment Ecclesiastique）为我们信仰的准则。单凭信经，并未明言同质、圣事或

其他信仰条款，但它在其根基与基础上涵盖了全部信仰，尤其是当它教导我们相信教会是圣洁且大公的，因为藉此它将我们引向教会所要提出的内容。然而，既然你藐视教会的全部教义，你也就藐视了其中这高贵、显著且卓越的部分——即信经，拒绝相信它，直到你将其缩减至你那狭隘观念的尺度。你如此违背了圣保罗要求甚至先知们也要遵循的神圣尺度与比例。[n0299]

第三章

第二部总结：简列大公教义相较于当代异端观点的诸多卓越之处[n0300]

如此，在人类意见的汪洋大海中航行，既无罗盘，也无舵轮，你所能期待的，除了悲惨的船难，别无他物。啊，我恳求你，趁这白日尚存，趁神仍赐你机会，投身于那严肃悔改的救生小舟，并藏身于那正满帆驶向荣耀港口的幸福大船之上。

若没有其他理由，难道你看不出大公教义比起你们的观点，具有何等优越与卓越之处吗？大公教义使神的良善与怜悯显得更为荣耀与宏伟，而你们的观点却贬低了它们。例如，难道将祂身体的真实临在赐给我们作食物，不比仅仅给予其象征与纪念、只凭信心领受，更能彰显怜悯吗？「人人都求自己的事，并不求耶稣基督的事」（腓 2:21）。难道承认耶稣基督的大能，能如教会所信地成就这至圣圣事，并承认祂的良善愿意如此行，不比否认这一点更尊荣吗？毫无疑问，这对我们的主是更荣耀的。然而，因为我们的心智无法理解，为了维护我们自己的心智，「人人都求自己的事，并不求耶稣基督的事」。在称义人时，难道用恩典装饰他的灵魂，不比仅仅以简单的容忍（connivence）或不归罪来称义他，更为丰盛吗？难道使人及其行为变得可悦且良善，比仅仅视人为良善而实际上并非如此，是更大的恩惠吗？难道留下七件圣事为罪人的称义与成圣，不比只留下两件——其中一件毫无用处，另一件作用甚微——更为丰盛吗？难道在教会中留下赦罪的权柄，不比没有留下更好吗？难道留下一个可见、普世、引人注目、永续的教会，不比留下一个微小、隐秘、分散且易受腐蚀的教会更伟大吗？当我们说祂的一滴血就足以救赎世界时，难道不是比说除非祂承受了被定罪者的痛苦否则就一无所成，更能珍视耶稣基督的劳苦吗？难道神的怜悯在赐予祂的圣徒知晓世间之事、尊荣他们为我们代祷、预备自己接受他们的代求、使他们一离世就得荣耀时，不比按照加尔文的话，让他们等待并悬置直到审判之日、使他们听不见我们的祷告、自己也对他们的祈求无动于衷，更显伟大吗？这一点在我们处理具体问题时将更为清晰。因此，我们的教义在圣体圣事、称义与内在之义、神迹、教会无误的保守、圣徒的荣耀等方面，使神的大能显得更为可畏。

大公教义不可能源于任何情绪，因为除非在牧者的权威下，使自己的理智顺服，否则无人会追随它。它并不骄傲，因为它教导人不要相信自己，而要相信教会。我还要说什么呢？请分辨鸽子的声音与乌鸦的声音。你们难道看不见这位新妇吗？她舌下唯有蜜与奶，她所呼吸的，无非是所爱者的更大荣耀、祂的尊荣与对祂的顺服。啊！那么，先生们，请愿意成为活石，被安置在天上耶路撒冷的城墙中吧。请从这些人手中挣脱出来，他们建造没有准绳，不是让自己的观念去适应信仰，而是让信仰去适应他们的观念。来吧，将自己献给教会，除非你们阻止她，否则她会按照信仰的真实准绳与比例，将你们安置在天上的建筑中。因为凡不按照准绳与方尺在此世被雕琢、被安放的人，在那里绝不会有更高的位置。

[以下为圣人的独立笔记，涉及前一章的内容。译注]

古代所有以谷物为祭的献祭，可以说是血祭的调味品。同样，圣体圣事可以说是十字架祭献的调味品，并以极佳的理由与之结合。

教会是一座山，异端则是山谷，因为异端者从无误的教会下到有误的教会，从真理下到阴影。

以实玛利——他象征犹太会堂（加四）——当他想要与以撒，也就是大公教会，一同玩耍时，就被赶了出去。异端者就更不用说了，等等。

以赛亚书（五十四章 17 节）的预言，与教会对抗异端的情形极为吻合：「凡为攻击你造成的器械，必不利用；凡在审判时起来与你争辩的舌头，你必将它驳倒。这是耶和华仆人的产业，是他们从我所得的义，这是耶和华说的。」

第三部分：教会教义与制度

引言

你们的牧师将你们引入的这两项根本错误——即抛弃教会与违背基督教信仰的一切真实准则——使你们全然无可推诿，诸位先生。因为这些错误如此明显，你们不可能不知晓；又如此严重，其中任何一项都足以使你们失去真正的基督教信仰，因为若无教会，信心便不能救你们；若无信心，教会也不能救你们，正如眼睛离开头颅，或头颅离开眼睛，都无法看见光明。凡企图使你们脱离与教会合一的人，你们都当怀疑；凡如此严重破坏信仰圣则的人，无论其外表如何，无论他提出何种理由，你们都当回避、不予理会。你们本不该如此轻信。倘若你们行事审慎，便会看出他们所提出的并非神的道，而是披着圣经外衣的己意；你们也必清楚，如此华美的外衣，从未用来遮盖像这异端这般毫无价值的躯体。

因为，假设自使徒以来，从未有过教会、会议、牧者或教师，而圣经只包含加尔文、贝扎和彼得·马特愿意承认的那些书卷；也没有无误的准则来正确理解它，而是任凭每个愿意声称自己通过「以经解经」和「信仰类比」来解释圣经的人随意解读——就像有人声称要通过「以亚里士多德解亚里士多德」和「哲学类比」来理解亚里士多德一样。我们只承认这部圣经是神圣的。那么，在所有公正的审判者面前，我坚持认为，即使不是所有人，至少你们当中那些具备一定知识和能力的人，都是无可推诿的，无法为自己的宗教选择辩护，因为那是轻率而鲁莽的。

我来到此处。牧师们只愿在圣经上争辩；我同意。他们只愿选取圣经中他们喜欢的部分；我也同意。但我仍要说，大公教会的信仰完全胜过他们，因为她所依据的经文比相反意见更多，而且她的经文更清晰、更简明、更纯粹，解释更合理、更有说服力、更贴切。我相信这一点如此确凿，人人都可以认识并承认。但若要详细展示这一点，我们永远无法穷尽；我想，只要在一些主要信条上展示，就足够了。

这正是我在第三部分中要做的，我将在此部分中，就圣事的一般问题，特别是圣体、告解与婚姻圣事，圣人的敬奉与呼求，礼仪的一般合宜性，以及善功的功德、称义与大赦等具体问题，向你们的牧师发起攻击。在此过程中，我将只运用纯粹而简单的神的道，仅凭此道，我将通过例证让你们如此清晰地看到你们的过错，以至于你们必将为此悔改。同时，我恳请你们，倘若你们看到我投入战斗，并最终仅凭圣经就战胜了敌人，那么你们就当回想那伟大而可敬的殉道者、牧者与教父们的传承，他们曾以教导并付出鲜血的代价见证，我们如今为之奋斗的这教义，乃是神圣的、原始的、使徒的教义。这传承将如同胜利的锦上添花，以至于即使我们仅凭圣经与敌人势均力敌，我们作者们的古老、一致与圣洁仍将使我们得胜。在这样做的时候，我将始终依据我在第二部分中确立的规则，来调整我所引用的圣经经文的含义与指向，尽管我的主要意图只是向你们证明你们牧师的空洞，他们除了高喊「圣经！圣经！」之外，什么也不做，然而他们所做的一切，不过是与圣经最清晰的陈述相矛盾。 在 1526 年于施派尔举行的诸侯会议上，新教牧师们在其服装的右袖上佩戴了这些字母：V. D. M. I. Æ.，他们意在宣告 Verbum Domini manet in æternum [主的道永存]。你们难道不会说他们垄断了圣经吗？他们确实引用了圣经的片段，并且在每个场合，「公开和私下地，」伟大的莱林西斯说，「在他们的演讲中、书籍中、街道上和宴席上……阅读撒摩撒他的保罗、普里西利安、优诺米乌斯、约维尼安以及其他那些祸害的作品：你们会看到一大堆例子，几乎没有一页不是用新旧约的句子来粉饰和装点的……他们的行为就像那些为了让小孩喝下苦药，用蜂蜜涂抹杯口的人一样，目的是让天真的孩子先尝到甜味，就不会害怕苦味。」但是，凡是深入探究他们教义的人，都会像白昼一样清楚地看到，那不过是一种粉饰的假象，就像魔鬼试探我们的主时所呈现的那样。因为他引用了圣经来达到他的目的。「什么，」同一位莱林西斯说，「当他胆敢用圣经的话语攻击威严的主时，他对可怜的人还有什么不敢做的？让我们仔细审视这段经文的教义……因为正如那时一方的首领对另

一方的首领说话，现在成员也对成员说话；即，魔鬼的成员对耶稣基督的成员说话，不信者对信徒说话，亵渎者对虔诚者说话——一言以蔽之，异端对大公信徒说话。」但是，正如首领回应了首领，我们这些成员也能回应那些非成员。我们的首领用圣经经文击退了他们的首领，让我们也以同样的方式击退他们，并且通过从圣经中推导出的坚实而清晰的推论，来揭露他们用圣经话语掩盖其幻想的虚假与欺骗性。这就是我打算在这里做的，但会简明扼要，并且我声明，我将最忠实地呈现那些在我看来最有利于他们的观点，并从圣经本身来驳斥他们。这样，你们就会明白，尽管他们和我们都在使用圣经并为之争战，但我们拥有圣经的真实与正确用法，而他们只有虚妄和虚幻的表象。因此，亚伦和术士们都把他们的杖变成了活蛇，但亚伦的杖吞吃了其他人的杖。[n0301][n0302]

第一条：论圣事。

第一章：论圣事之名

「圣事」一词在圣经中的用法，其含义与大公教会的理解完全一致，因为圣保罗在论及婚姻时，明确而精确地称之为圣事。[n0303] 这一点我们稍后会详述。现在，为了驳斥慈运理[n0304] 等人妄图摒弃这一名称的傲慢之举，我们只需指出：整个古代教会都曾使用它。因为，诸如「三位一体」、「同质」、「位格」等上百个词语，之所以被教会接纳为神圣而正当的术语，其权威性并不比此更高。然而，试图更改古代传承给我们的教会用语，不仅是极其无益且愚蠢的鲁莽行为，更不用说，在更改词语之后，还可能导致意义与信仰的改变——正如我们所见，这些词语革新者的目的通常正在于此。既然这些所谓的改革者大多（尽管并非毫无怨言）仍在其著作中沿用此词，那么，就让我们深入探讨我们与他们之间关于圣事之成因与功效的争议，看看他们是如何在这一问题上藐视圣经及其他信仰准则的。

第二章：论圣事的形式

首先，我们要明确这一点：大公教会认为圣事的形式在于祝圣的言辞；那些所谓的改革派牧师，企图改变这一形式，声称[n0305]祝圣的言辞是咒语，而圣事的真正形式是讲道。这些牧师从圣经中拿出了什么来支持这种改革呢？据我们所知，只有两处经文：一处出自圣保罗，另一处出自圣马太。圣保罗论到教会时说[n0306]，主「用水借着道，把教会洗净，成为圣洁」，而主自己在圣马太福音中[n0307]吩咐他的门徒：「所以你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗」。这两处经文再清楚不过地证明，讲道并非圣事的真正形式。但是，谁告诉他们除了讲道就没有别的「生命的道」了呢？相反，我认为这句神圣的呼求——「我奉父、子、圣灵的名给你施洗」——同样也是生命的道；正如圣金口约翰和狄奥多勒所说[n0308]。其他的祷告和呼求神的名也是如此；然而这些都不是讲道。即使圣耶柔米[n0309]按照灵意解经，认为讲道是一种洁净的水，他也并非反对其他教父的理解——他们将「水的洗」明确理解为洗礼，而「生命的道」理解为对至圣三一的呼求，以便用圣马太的经文来解释圣保罗的那段话：「所以你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗」。至于后者，没有人否认，对于有能力理解的人，教导应先于洗礼，正如耶稣基督的话所表明的，祂将教导置于前，洗礼置于后。但在同样的经文范围内，我们将先前的教导本身视为有理性运用能力者所需的预备，而洗礼则是另一回事，因此一方不能成为另一方的形式。实际上，如果一方必须是另一方的形式，那么洗礼倒更像是讲道的形式，而非讲道是洗礼的形式，因为形式不能先于质料，而必须跟随质料，而讲道先于洗礼，洗礼则跟随讲道。因此，圣奥古斯丁所说的「道临到元素，圣事便成了」[n0310]，若按此逻辑便不正确了，因为他本该说：元素临到道。

那么，这两段经文完全无法适用于你们改革宗的教导，而这就是你们所拥有的一切了。

同时，你们的说法若没有圣经中那些远比你们的理由更明确、更无可比拟的反证，或许还稍可容忍。这些反证如下：「信而受洗的」——你看到这因传道而在我们心中生发的信心，是与洗礼分开的吗？那么，传道与洗礼是两件不同的事。谁怀疑圣保罗曾向许多受洗的哥林多人施行教理讲授并教导信

仰呢? 但若教导与传道是洗礼的「形式」，圣保罗就不该说:「我感谢神，除了基利司布和该犹以外，我没有给你们一个人施洗」等等。因为赋予一件事物形式，不就是完成它吗? 圣保罗更将施洗与传道分开:「基督差遣我，原不是为施洗，乃是为传福音。」为了表明洗礼是基督的，而非施行者的，他并不说:「你们是奉保罗的传道受洗的吗?」而是说:「你们是奉保罗的名受洗的吗?」这表明，尽管传道在前，它却并非洗礼的本质，仿佛洗礼要归功于传道者和教理讲授者，就像它归功于被呼求其名的那位一样。[n0311]

诚然，任何人若仔细考察五旬节后施行的首次洗礼[n0312]，便会如白昼般清晰地看出，宣讲是一回事，洗礼是另一回事。「众人听见这话」——看，这是宣讲——「觉得扎心，就对彼得和其余的使徒说:『弟兄们，我们当怎样行?』彼得说:『你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦』」——看，这是洗礼，是单独列出的。在埃提阿伯那位虔诚的太监的洗礼中（徒八），在圣保罗的洗礼中（徒九）——那里并无宣讲——以及在善良而虔诚的哥尼流的洗礼中（徒十），我们同样可以清楚地看到这一点。

至于至圣的圣体——这是那些传道人假装领受的另一项圣事——他们又在哪里找到主曾使用讲道的记载呢? 圣保罗教导哥林多人圣餐应如何举行，但我们并未发现任何讲道的命令；并且，为了使人不怀疑他所阐述的仪式是合法的，他说他是从主领受的:「我当日传给你们的，原是从主领受的。」[n0313] 主确实作了一段奇妙的讲论，记载于约翰福音中，但这并非为了圣餐的奥迹，因为圣餐那时已经完成了。

我们并非认为教导信徒关于他们所领受的圣事是不合宜的，只是说这种教导并非圣事的形式。因此，若在这些神圣奥秘的设立中，甚至在使徒们的实际施行中，我们发现讲道与圣事之间有所区分，我们凭何种权柄将它们混为一谈呢?

因此，在这一点上，根据圣经，我们完全得胜，而牧师们被判定为违背圣经，因为他们想要改变圣事的本质，这与圣事的设立相悖。

再者，他们违背了传统、教会的权威、大公会议的权威、教宗的权威以及教父们的权威——他们都相信并且至今相信婴儿的洗礼是真实且有效的。然而，我们如何能说其中包含了讲道呢? 婴儿不理解对他们说的话；他们还不具备运用理性的能力；教导他们有什么用呢? 我们确实可以在他们面前讲道，但这毫无用处，因为他们的理解力尚未开启，无法接受教导；这触及不到他们，也无法应用在他们身上。那么，这对他们能有什么效果呢? 因此，洗礼将是徒劳的，因为它将没有形式，所以洗礼的形式不是讲道。路德回答说[n0314]，婴儿确实能通过讲道感受到信心的实际活动。这是违背并否认经验以及常识。

此外，天主教教会所施行的洗礼，大部分是在没有任何讲道的情况下施行的。因此，这些并非真正的洗礼，因为它们缺乏应有的形式。那么，为何当有人从我们的教会转到你们的教会时，你们不重新为他们施洗呢? 那将是一次重洗。

那么请看，按照信仰的准则，尤其是按照圣书，你们的牧师在教导你们说讲道是圣事的形式时，是如何犯错的。但让我们看看我们所信的是否更符合圣言。我们说圣事的形式是祝圣的话语，是祝福或祈求的话语。圣经中还有什么比这更清楚的呢? 使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。这形式——奉父的名——难道不是祈求性的吗? 当然，那位对犹太人说[n0315] 你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦的圣彼得，不久后在圣殿美门对瘸腿的人说：奉拿撒勒人耶稣基督的名，起来行走。谁看不出这后一个祷告是祈求性的，而前一个在本质上相同的祷告为何不是呢? 所以圣保罗不是说「我们所宣讲的讲道之杯，岂不是基督之血的相通吗?」而是相反，我们所祝福的祝福之杯。[n0316] 他们那时是祝圣并祝福了它。所以在老底嘉会议（第 25 章）中，「执事不可祝

福圣杯」。圣狄奥尼修斯称它们为祝圣性的，[n0317] 在他对礼仪或弥撒的描述中，他并未提及讲道，他远未认为讲道是圣体圣事的形式。在老底嘉会议中，论及弥撒的秩序时，并未提及讲道，因此讲道是合宜之事，但并非这奥秘的本质。殉道者游斯丁（《护教首篇》65 章）描述基督徒在主日所行的古老礼仪时，说他们在共同祈祷后献上饼、酒和水；然后主教热切祈祷并向神献上感恩[eucharistias]；会众感恩说：阿们：「这些事物一经祝圣，便与感恩祭一同，每人领受，同样的事物也交给执事，送给缺席的人。」[n0318] 这里有几件事值得注意：水与酒混合，他们献上，他们祝圣，他们送给病人。但如果我们的改革家在场，就必须把讲道送给病人，否则就一事无成。因为正如约翰·加尔文所说，[n0319]「向会众简单地解释这奥秘，使死的元素开始成为圣事。」尼撒的圣格列高利说，[n0320]「我认为如今饼是藉着神的道成圣的」，并且——他是在谈论祭坛的圣事——「我们相信它被改变为道的身体。」随后他说这改变是「藉着祝福的能力」实现的。「如何，」伟大的圣安波罗修说，[n0321]「那本是饼的怎能成为基督的身体？——藉着祝圣。」并且进一步说，「在祝圣之前它不是基督的身体，但在祝圣之后，我告诉你它现在是基督的身体」——你可以详细阅读他的论述。但我保留这个话题，待我们讨论神圣弥撒时再详述。

最后，我想引用圣奥古斯丁这句标志性的话作为结束：「[n0322] 保罗可以用三种方式传扬主耶稣基督：一种是用他的口舌，另一种是用书信，第三种是用他身体与血的圣事。但我们不能说他的口舌、他的墨水、他口舌发出的有意义的声音，或写在羊皮纸上的文字记号就是基督的身体和血；我们所说的，只是那取自大地果实、藉着奥秘的祈祷被祝圣、我们合宜领受的。」如果圣奥古斯丁说：[n0323]「若非藉着道的能力，水怎能拥有如此力量，触及身体便洗涤心灵呢？这能力不在于话语被说出，而在于话语被相信。」——我们所说的并无不同。因为事实上，我们用以形成并成全圣事的祝福与祝圣话语，只有在教会普遍的意向与信仰之下说出时，才具有效力。因为若有人没有这种意向而说出这些话，它们固然被说出，却毫无功效，因为「不在于话语被说出，而在于话语被相信」，等等。

第三章：论施行圣事所必需的意向

我从未能从圣经中找到任何证据，来支持你们的传道人在这一点上的观点。他们说，即使主持圣事的人没有意图举行圣餐或施洗，而只是出于嘲弄或玩笑行事，只要他完成了圣事的外在行动，圣事就完成了。[n0324]

这一切都是毫无根据地说的，除了某些毫无神的话语支持的推论——纯粹是诡辩——之外，没有提出任何东西。相反，佛罗伦萨会议[n0325]和特利腾会议[n0326]宣布，若有人说在施行圣事时，施行者至少不需要有做教会所行之事的意向，这人当受咒诅。这是特利腾会议的原话。会议并没有说必须有教会的特定意向（否则，加尔文派在洗礼中没有除去原罪的意向，就不会正确地施洗，因为教会有那个意向），而只是需要有做教会施洗时所做之事的一般意向，而不具体说明或确定是什么或如何做。

同样，会议并没有说必须有意去做罗马教会所做的事，而只是笼统地说「教会」所做的事，而不具体指明哪个是真正的教会。是的，如果一个人认为所谓的日内瓦教会是真正的教会，从而将其意图限定为日内瓦教会的意图，那么他在对真正教会的认识上，确实犯了错误——如果人在这方面会犯错的话——但他的意图在这一点上仍然是充分的。因为，尽管他的意图指向了一个假冒教会的观念，但其真正的意义仍然只在于真正教会的观念之中，这个错误只是「质料」上的，而非如我们的神学家们所说的「形式」上的。

此外，我们施行圣事时，并不需要实际怀有这一意向；只要我们能真实地说，我们正在执行如此这般的仪式、说出如此这般的话语——例如倒水并说「我奉父、子、圣灵的名给你施洗」等等——并且我们确实有意去做真正的基督徒所做的事、去做主所吩咐的事，即便当时我们可能并未专注于此或想到这一点，这就足够了。正如我可以说「我讲道是为了服事神、拯救灵魂」，只要我在开始准备

时有此意向就够了，即便我站在讲台上时可能只想着要讲的内容、只记着这些，而不再想着最初的意向。又如有一个人决心为了爱神而施舍一百克朗，随后出门去行此事，途中虽想着别的事，却仍分发了那笔钱——尽管他并未实际将心思持续转向神，但凭着他最初的决心，不能说他的意向不在神身上，也不能说他不是经过深思熟虑、有意地行这善工。至少这样的意向是施行圣事所必需，也是足够的。

既然大公会议的立场已经阐明，现在让我们继续探讨它是否像我们对手的主张那样，在圣经中缺乏根基。没有人会合理地怀疑，要举行主的晚餐或施行洗礼，必须按照主为此所吩咐的去行，而且不仅要行，更要凭着这吩咐和设立去行；因为这些行动也可能出于主以外的其他吩咐而进行——例如，若有人在睡梦中受洗，或醉酒时受洗。诚然，话语和物质要素都存在，但它们却没有效力，因为它们并非出于那位能使它们充满活力、产生功效者的命令。正如法官所说所写的一切并非都是判决，只有他作为法官所说的才是。那么，我们如何区分凭那使之有功效的命令而行的圣事行动，与出于其他目的而行的同样行动呢？无疑，区别只能在于行这些事时的意图。因此，不仅需要说出话语，还必须以顺服主命令的意图说出：在晚餐中，是「你们要这样做」；在洗礼中，是「奉父、子、圣灵的名给他们施洗」。但坦率地说，这「你们要这样做」的命令，岂不是特别针对圣事的施行者吗？毫无疑问。然而，它并非简单地说「你们要这样做」，而是「你们要这样做，为的是记念我」。一个人若没有意图藉此做主要我们做的事，或至少没有意图做那些记念主的基督徒——主的门徒——所做的事，他怎能以记念主为目的来行这神圣的行动呢？我认为无法想象，一个人若没有意图做主所吩咐的，或至少没有意图做那些记念主的人所做的事，却能举行记念主的晚餐。因此，仅仅做主在说「你们要这样做」时所吩咐的事是不够的，我们还必须按照主所吩咐的意图去做；也就是说，「为的是记念他」——即使不是带着这个特定的意图，至少也是带着一个普遍的意图；即使不是直接地，至少也是间接地，意思是做教会所做的，而教会则意图做主所做并吩咐的。这样，一个人就将自己的意图指向新妇的意图，而这新妇的意图又适应了所爱者的意图。同样，主并非简单地吩咐我们说「我奉父、子、圣灵的名给你施洗」这些话，而是命令整个洗礼的行动都要「奉父、子、圣灵的名」去行。因此，仅仅说「奉父、子、圣灵的名」是不够的，洗礼的洗濯或洒水本身也必须奉父、子、圣灵的名进行，并且这权柄不仅要赋予话语生命和能力，也要赋予整个圣事行动生命和能力——这行动本身并不具有超自然的功效。然而，一个行动若是为嘲弄神而行，又怎能说是奉神的名而行呢？事实上，洗礼的行动并不完全依赖于话语，以至于若那驱动话语和行动的心怀着一个相反的意图，这行动就可能以一种与话语完全相反的权柄和能力进行。不仅如此，因为「奉父、子、圣灵的名」这些话，也可能奉父的仇敌之名说出；正如这些话实际上可以，并且常常是在虚谎中说出的。因此，如果主不仅命令我们行洗礼的行动，也不仅命令我们说这些话，而是命令我们「奉父、子、圣灵的名」去行这行动并说这些话；那么，我们至少必须有奉主命令、奉他的名、为他而施行洗礼的普遍意图。至于赦罪，那里更需要意图，这一点表达得更为明确：「你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了」[n0327]。我将这一点留给他们思考。

正是在这一关联中，圣奥古斯丁说，[n0328]「若非借着道的作为——不是因它被说出，而是因它被相信——水何以有如此能力，触及身体却能洗涤心灵呢？」也就是说，话语本身若只是被念出而无意向或信心，便没有功效；但若带着权能与信心，并按照教会普遍的意向说出，它们就产生这救赎的效果。倘若历史记载某些在戏耍中施行的洗礼被认可，我们也不必觉得奇怪，因为人可以在游戏中做许多事，却仍存着真实去做他所见之事的意向。但我们所说的戏耍，是指在不合时宜、不审慎的情况下所做的，并非出于恶意或非自愿的行为。

[以下圣人的零散笔记涉及第三部分的内容。译者注]

关于主教以十字圣号祝福，我们在圣希拉里翁的生平中（fol. 29）看到：「他向众人回礼，并用手为他们祝福。」

论及圣徒代祷，我们不可忘记路德写给萨克森公爵乔治（1526 年，见科赫记载）的话：「起初，我还要祈求，并且必能从我主耶稣基督那里，为殿下违背祂话语的一切作为，获得确切的赦免。」请问，若这位修士尚且如此，[更何况那些圣洁之人岂不更能恳求神呢]?

关于对圣徒或教宗的敬奉，不可忘记他在 1525 年致英格兰国王的一封信中所说的话，见于科赫莱乌斯所载的 26 年记录中：「因此，我在这封信中，尽我所能，最谦卑地俯伏在陛下脚下。」

第二条：炼狱。

引言

在我们这个时代，大公教会因其为亡者祈祷而常被指控为迷信，因为这一祈祷行为预设了两个被认为不存在的真理：一是亡者正处于惩罚与匮乏之中，二是他们能够获得帮助。然而，亡者要么已受永罚，要么已得救恩；受永罚者虽在痛苦中，但这痛苦无法缓解；得救者则享有完全的福乐——因此后者无需帮助，前者也无法获得帮助，所以为亡者向神祈祷是无用的。这便是指控的概要。对于任何希望正确判断这一指控的人来说，只需知道指控者是私人个体，而被指控者是普世教会整体，这理应足够。然而，由于我们时代的倾向是将一切事物——无论多么神圣、宗教性或权威——都置于每个人的控制和评判之下，许多尊贵杰出之士已着手为教会辩护，他们认为，将自己所有的虔诚与学识用于捍卫教会是最好的方式，因为他们从教会手中领受了所有属灵的恩惠——洗礼、基督教教义乃至圣经本身。他们的理由如此令人信服，若能将其与指控者的理由公正地权衡比较，其有效性将立即得到承认。但不幸的是，判决已在未听取当事方陈述的情况下作出。我们所有作为教会家人和子女的人，难道没有理由提出上诉，抱怨法官的偏颇吗？（暂且不论他们是否具备审判资格。）因此，我们从不了解情况的法官上诉到他们了解情况之后，从当事方未被听取的判决上诉到当事方被听取的判决。我们恳请所有希望评判这一分歧的人，更加仔细地考量我们的陈述与证据，因为这里的问题不在于被指控方（她不能被她的下级定罪）是否被定罪，而在于审判者自身的定罪或得救。

第一章：炼狱之名

我们主张，可以为已故的信徒祈祷，并且生者的祈祷与善工能大大减轻他们的痛苦，对他们大有裨益：——这是因为，所有在神的恩典中去世的人，因而也在蒙拣选者之列，并非在离世的第一刻就进入乐园，而是有许多人会进入炼狱，在那里承受暂时的刑罚，而我们的祈祷与善工可以帮助并解救他们脱离此刑罚。这正是我们分歧的所在。

我们同意，我们救赎者的宝血是灵魂真正的炼狱，因为世上一切灵魂都在其中得以洁净。因此，圣保罗在《希伯来书》第一章中称它「洁净了人的罪」。苦难也是一种炼狱，我们的灵魂借此得以纯净，如同黄金在炉中被炼净。「炉火试炼陶匠的器皿，苦难试炼义人。」忏悔与痛悔同样构成某种炼狱，正如大卫在《诗篇》第五十篇中所说：「求你用牛膝草洁净我，我就干净。」众所周知，洗礼洗去我们的罪，也可称为炼狱——凡有助于涤除我们过犯的皆可如此称呼。但在此处，我们所说的炼狱是指一个地方，那些在离世时尚未完全洗净此生所沾染污渍的灵魂——因为凡不纯洁、无玷污的皆不得进入乐园——被留置其中，以得洗涤与净化。若有人问，为何此地比其他上述净化方式更直接地被称为炼狱，答案在于：在那个地方，除了涤除离世时残留的污渍外，别无他事发生；而在洗礼、忏悔、苦难等其他方式中，灵魂不仅从瑕疵中被洁净，更被赋予许多恩典与成全。因此，「炼狱」之名专指来世中那个仅以灵魂净化为目的的地方。至于我们主的宝血，我们如此全然承认其功效，以至我们以一切祈祷宣告：灵魂的净化，无论在此世或来世，唯借其应用而成——我们比那些虽高度珍

视它却轻视其使用的人，更珍视这宝贵良药所当得的尊荣。因此，我们所理解的炼狱，是一个灵魂在其中暂时涤除此生所带斑点与瑕疵的地方。[n0329]

第二章：论否认炼狱者及证明炼狱之途径

炼狱这一信条绝非轻率采纳的观点。教会长久以来一直向所有人并反对所有人持守这一信仰，而最早质疑此信条者似乎是亚略主义异端分子埃里乌斯，正如圣依玻理（《驳异端》75）、圣奥古斯丁（《驳异端》53）和苏格拉底（《教会史》ii.35）所见证的——这大约是一千二百年前的事。后来，在圣伯尔纳的时代，出现了一些自称「使徒派」的人。接着，大约五百年前，彼得罗布斯派也否认了这同一信条，正如圣伯尔纳（《雅歌讲道》65 和 66 及书信 241）和克吕尼的圣彼得（书信 1、2 及其他地方）所记载的。彼得罗布斯派的这一观点后来被瓦勒度派所追随，大约在 1170 年，正如圭多在其《大全》中所说，而一些希腊人在此事上受到怀疑，他们在佛罗伦萨大公会议和呈递给巴塞尔大公会议的辩护书中为自己辩解。最后，路德、慈运理、加尔文及其同党完全否认了炼狱的真实性。因为尽管路德在《莱比锡辩论》中说，他坚定地相信，甚至确切地知道，有炼狱存在，但他后来在《论废除私弥撒》一书中收回了这一说法。而我们这个时代所有派别的惯常做法是嘲笑炼狱并藐视为亡者的祈祷。但大公教会在其时代都强烈反对了所有这些观点，她手中握有圣经，我们的先辈从中汲取了许多充分的理由。

（1）她证明了施舍、祈祷和其他圣善行为能帮助亡者：由此可知炼狱的存在，因为地狱中的灵魂无法从痛苦中得到帮助，而天堂中的灵魂已拥有完全的善，我们无法将我们的善行传递给他们；因此，这帮助是针对那些处于第三处所的灵魂，我们称之为炼狱。（2）她证明了在另一个世界中，有些亡者已从他们的惩罚和罪过中得释放，既然这不可能发生在地狱或天堂，那么必然存在炼狱。（3）她证明了众多灵魂在进入天堂之前，曾经过一个受罚之处，那只能是炼狱。（4）通过证明地下的灵魂向我们的主献上尊崇与敬拜，她同时也证明了炼狱的存在，因为这不可能是针对地狱中那些可怜的灵魂而言的。（5）还有许多其他经文段落，虽推论各异，但都极为贴切。在这些方面，我们更应遵从我们的博士们，因为他们现在所引用的经文段落，早已被那些伟大的古代教父们出于同一目的而提出，我们无需为了捍卫这一神圣信条而做出新的解释——这足以表明我们在此事上的坦诚态度；而我们的对手却从圣经中得出一些前所未有的结论，这些结论完全是新近提出的，仅仅是为了反对教会。

因此，我们的论证将按以下顺序展开：（1）首先引用圣经经文，（2）其次是大公会议的决议，（3）然后是古代教父的著作，（4）最后是各类学者的论述。之后，我们将提出理性的论证，最终会审视对方的论点并指出其不足之处。如此，我们将以大公教会的信仰作为结论。读者需要避免让情感蒙蔽判断，仔细思考我们论证的坚实性，并谦卑地俯伏在神的良善面前，像大卫那样呼求：求你赐我悟性，我便遵守你的律法，且要一心遵守。[n0330] 我深信，这样的人终将回归其祖母——大公教会——的怀抱。

第三章：论圣经中提及死后炼净的经文，以及其时间与地点

第一个论点无可反驳。灵魂在今世生命终结之后，存在一段净化期与一个净化之所。因此，炼狱存在；因为地狱不允许净化，而天堂也不能接纳任何需要净化的对象。至于今世生命终结之后确有净化期与净化之所，证据如下。

(1) 在诗篇六十五篇 12 节：我们经过水火，你却使我们到丰富之地。俄利根（《民数记讲道集》第 25 篇）与圣安波罗修（《诗篇三十六篇释义》及《诗篇一一八篇讲道》第 3 篇）引用此处证明炼狱的存在，他将水解释为洗礼，火解释为炼狱。

(2) 在《以赛亚书》(四章 4 节) 中: 「主以审判的灵和焚烧的灵，将锡安女子的污秽洗去，将耶路撒冷中间的血除净。」 这种在审判的灵和焚烧的灵中所作的洁净，圣奥古斯丁在《天主之城》第二十卷第 25 章中理解为炼狱。事实上，这种解释得到了前文提及人的得救，以及本章末尾论及蒙福者安息的印证；因此，所说的——「主将洗去污秽」——应理解为得救所必需的洁净。既然说这种洁净要在炽热与焚烧的灵中进行，那么除了炼狱及其火之外，便难以作其他理解了。

(3) 在弥迦书第七章 (8-9 节):「我的仇敌啊，不要向我夸耀。我虽跌倒，却要起来；我虽坐在黑暗里，耶和华却作我的光。我要忍受耶和华的恼怒，因我得罪了他，直等他为我辨屈，为我伸冤。他必领我到光明中；我必得见他的公义。」这段经文早在一千二百年前，圣耶柔米的时代，就已经被天主教用来证明炼狱的存在，正如圣耶柔米在《以赛亚书》最后一章所见证的那样；他在那里说——「我虽坐在黑暗里……我要忍受耶和华的恼怒……直等他为我辨屈」——这些话最恰当地莫过于理解为炼狱的痛苦。

(4) 撒迦利亚书 (九章 11 节) 记载:「你借着约的血，将你的囚徒从无水之坑中释放出来。」这囚徒被释放出来的「坑」，就是主耶稣降入阴间时将他们从中救出的炼狱，而不能理解为基督复活前众先祖所在的灵薄狱——即亚伯拉罕的怀中——因为那里有安慰之水，正如路加福音第十六章所示。因此，圣奥古斯丁在《致埃沃迪乌斯书》(第九十封书信) 中说，主耶稣探访了那些在阴间——即炼狱——中受煎熬的人，并将他们从中解救出来；由此可见，确实存在一个地方，信众被囚禁其中，并能从中获得释放。

(5) 玛拉基书 (三章 3 节) 记载:「他必坐下如炼净银子的，必洁净利未人，熬炼他们像金银一样」等等。俄利根 (《出埃及记讲道集》第六篇)、圣安波罗修 (《诗篇三十六篇注释》)、圣奥古斯丁 (《天主之城》第二十卷第二十五章) 以及圣耶柔米 (对此经文的注释) 都将此处解释为一种炼净的惩罚。我们完全清楚，他们将其理解为世界末日时通过普世大火与焚烧所进行的炼净，届时那些仍活着的人所残留的罪过将被清除；然而，我们仍能由此为我们的炼狱教义得出有力的论据。因为，如果那些人在那时、在领受至高审判者的祝福之前需要炼净，那么在此之前死去的人为何就不需要呢？毕竟其中一些人离世时可能仍带有自身缺陷的残余。事实上，如果乐园在那时不能接纳任何污点，那么现在也同样不能接纳。圣爱任纽在与此相关的论述中 (《驳异端》第五卷第二十九章) 指出，由于战斗的教会那时将升入新郎的天上宫殿，不再有时间进行炼净，她的过错与污点将在那里、在审判之前，由这火炼净。

(6) 我暂且搁置诗篇第三十七篇的经文——「耶和华啊，求你不要在怒中责备我，也不要在烈怒中惩罚我」——圣奥古斯丁将这段经文解释为地狱与炼狱，其含义是：在怒中被责备指向永恒的苦痛，而在烈怒中被惩罚[n0331]则指向炼狱。

第四章：论新约中另一处类似经文

在《哥林多前书》(三章 13、14、15 节) 中:「主的日子要显明 (各人的工程)，因为那日子要在火中被揭露，这火要试验各人的工程，看是哪一种。若有人所建造的工程存得住，他就要得赏赐。若有人所建造的工程被烧毁，他就要受亏损；但他自己却要得救，不过要像从火里经过一样。」这段经文历来被视为整本圣经中重要且难解的一段。现在，细读全章的人很容易看出，使徒在这里用了两个比喻。第一个比喻是：一位建筑师用坚固的材料在磐石上建造一座有价值的房屋。第二个比喻是：有人在同一个根基上用木板、芦苇、稻草建造房屋。现在让我们设想，两座房屋都起了火。用坚固材料建造的房屋将安然无恙，而另一座将被烧成灰烬。如果建筑师在第一座房屋里，他将完好无损、安全无恙；如果他在第二座房屋里，他若想逃脱，就必须冲过火焰，他将得救，但身上会留下曾置身火中的痕迹:「他自己却要得救，不过要像从火里经过一样。」 这个比喻中所说的根基是我们的主，

正如圣保罗所说:「我栽种了……我好像一个聪明的工头，立好了根基」，然后又说:「因为除了那已经立好的根基，就是耶稣基督以外，没有人能立别的根基。」建筑师就是福音的传道者和教师，仔细思考本章的全部话语便可明白。正如圣安波罗修以及塞杜利乌对此处的解释,「主的日子」指的是审判的日子，这在圣经中通常被称为「主的日子」——如《约珥书》二章:「主的日子」;《西番雅书》一章:「主的日子临近了」；以及我们这段经文接下来的话:「主的日子要显明它」，因为在那日，世上的一切行为都将在火中被显明。当使徒说「要在火中被揭露」时，他充分表明这是审判的最后日子，正如《帖撒罗尼迦后书》一章所说:「那时，主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现」，以及《诗篇》九十六篇:「有火在他前头行」。建筑师借以得救的火——「他自己却要得救，不过要像从火里经过一样」——只能理解为炼狱的火。因为当使徒说「他要得救」时，他排除了地狱的火，在地狱里无人能得救；而当他说「他要借火得救」，并且只提到那在根基上用木头、稻草、禾秸建造的人时，他表明他所说的不是审判日之前的火，因为经过这火的，不仅包括那些用这些轻质材料建造的人，也包括那些用金、银等建造的人。 这一解释，除了与经文本身非常吻合之外，也极具权威性，因为古代教父们普遍一致地遵循了它。圣居普良（《书信集》卷四，书信二）似乎暗指了这段经文。圣安波罗修对此处的解释、圣耶柔米对《阿摩司书》四章的注释、圣奥古斯丁对《诗篇》三十六篇的讲解、圣额我略（《对话录》卷四，39 章）、鲁珀特（《创世记注释》卷三，32 章）以及其他人都明确持此观点；在希腊教父中，俄利根在《出埃及记》第六篇讲道、厄库美纽对此处的注释（他引用了圣巴西流）以及狄奥多勒（被圣托马斯在《驳希腊人谬误》第一篇短论中引用）也是如此。

可以说，在这种解释中存在一种歧义与不当之处，因为这里所说的火，有时被理解为炼狱之火，有时又被理解为审判日之前的那场火。我们的回答是，这是一种通过对比这两种火而展现的优美表达方式。请注意这句话的含义：主的日子将因那先行之火而有光，正如这日子将被火照亮，同样，这日子也将通过审判来显明每项工作的功绩与缺陷；而每项工作既然都将被清晰地揭示出来，那些工作中有瑕疵的工人就将通过炼狱之火而得救。此外，即便我们说圣保罗在同一段经文中使用了同一个词的不同含义，这也并非新鲜事，因为他在其他地方也以这种方式用词，且用得如此贴切，以至于这成为他语言的一种修饰，正如在《哥林多后书》第五章中所说:「神使那无罪的，替我们成为罪」——在这里，谁看不出「罪」在第一处是取其本义，指罪孽，而在第二处则是比喻用法，指承担罪罚的那一位呢?

或许有人会再次辩称，经文并未说「他将在火中得救」，而是说「他好像从火里经过一样得救」，因此我们不能断定存在炼狱之火。我的回答是，这段经文确实包含一个真实的比喻。因为使徒的意思是，那些工程并非全然坚固的人将会得救，就像建筑师从火中逃脱一样，但与此同时，他必须经过火——一种不同于世上之火的火。从这段经文我们足以明确推断：许多将要进入天国的人，都将经过火。这火既非地狱之火，也非审判前的火；因此，它必是炼狱之火。这段经文虽然艰涩难解，但仔细思量，它为我们提供了明确的论据。由此，我们有两处经文可以得知，在今生之后，存在一个净化的时期与地方。

第五章：论其他支持为亡者祈祷、施舍与善功的经文

我们为炼狱辩护而从圣经中引出的第二个论据，取自《马加比二书》第十二章；圣经记载犹大·马加比派人送去一千二百德拉克马银钱到耶路撒冷，为亡者献祭赎罪，随后又说:「因此，为亡者祈祷，使他们能从罪中解脱，是圣善而有益的思想」。我们如此论证：为亡者祈祷，使他们能从罪中解脱，是圣善而有益的思想；因此，死后仍有赦罪的时间和地点；但这地点既非地狱，也非乐园；所以是炼狱。这个论证如此正确，以致我们的对手为了回应它，便否认《马加比书》的权威，视其为旁经，但这实际上是因为他们别无他法。因为这本书已被约一千二百年前举行的迦太基第三次会议（第 47 条）——圣奥古斯丁曾出席该会议，正如普罗斯珀在《编年史》中所说——以及依诺森一世在致埃

克苏佩里乌斯的书信中，以及圣奥古斯丁在《天主之城》第十八卷第三十六章（其言如下：「是天主教会将这些书视为正典，而非犹太人」），以及同一位圣奥古斯丁在《论基督教教义》第八章中，以及达玛稣在由七十位主教参加的会议中所制定的关于正典书卷的法令中，还有许多其他教父——若一一列举将过于冗长——认定为真实且神圣的。因此，以否认该书权威来回应，无异于同时否认古代的权威。

我们知道，有许多说法被用来支持这种否定，而这些说法大多只表明圣经中存在困难，而非圣经本身有误。在我看来，只需回应一两个反对意见即可。首先，他们声称这段祈祷只是为了表达生者对逝者的善意情感，并非认为逝者需要祈祷；但圣经中「使他们从罪中得释放」这句话反驳了这种观点。其次，他们反对说，在审判之前为死人复活祈祷显然是错误的，因为这要么预设灵魂会复活并因此再次死亡，要么预设身体不会复活，除非藉着活人的祈祷和善行——而这将违背「我信死人复活」的信条。现在，从《玛加伯》这段经文来看，这些错误似乎隐含在以下字句中：「倘若他不期望那些被杀的人会复活，为死人祈祷就显得多余且徒然了。」 答案是：在这段经文中，他们并非为灵魂或身体的复活祈祷，而只是为灵魂的得释放祈祷。在此，他们预设了灵魂的不朽。因为如果他们相信灵魂与身体一同死亡，就不会努力促进其释放。而在犹太人中间，对灵魂不朽的信仰与对身体复活的信仰是如此紧密相连，以至于否认其一就等于否认其二；为了表明犹大·玛加伯相信灵魂不朽，经文就说他相信身体的复活。同样，使徒也通过灵魂的不朽来证明身体的复活，尽管灵魂不朽并不必然意味着身体复活。《哥林多前书》第十五章写道：「死人若不复生，我们吃吃喝喝吧！因为明天我们就要死了。」然而，即使没有复活，我们也绝不能因此放纵自己，因为灵魂依然存在，将承受罪的惩罚并领受美德的奖赏。因此，圣保罗在此处将「死人复活」等同于「灵魂不朽」。所以，没有理由拒绝《玛加伯》的见证来证明一种正当的信仰。但即便退一步，我们只将其视为一位质朴而伟大的历史学家的见证——这总无法被拒绝——我们也必须承认，古时的会众相信炼狱，因为全军都如此迅速地为他们逝去的弟兄祈祷。

确实，我们在其他经文中也能找到这种虔敬的标记，这应能让我们更容易接受刚才引用的那段经文。在多俾亚传第四章中，「应将你的酒和你的食物，放在义人的坟墓上；不可与恶人同食共饮。」无疑，这酒和食物放在坟墓上，正是为了济助穷人，以便亡者的灵魂能因此获益，正如解经家们对此段经文普遍的解释那样。或许有人会说这卷书是旁经，但整个古代教会都一直视其为可信之作。事实上，在天主教会中，为穷人放置食物于坟墓上的习俗也极为古老。因为圣金口若望，他生活在一千二百多年前，在《圣马太福音》第三十二篇讲道中如此说道：「你们为何在朋友去世时召集穷人？为何为他们恳求司铎祈祷？」而我们又该如何看待古人在亲友去世后所行的斋戒与克苦呢？基列雅比人，在扫罗死后，为他禁食了七天。大卫和他的部下也为扫罗、约拿单以及跟随他们的人做了同样的事，正如我们在《撒母耳记上》最后一章和《撒母耳记下》第一章所见。我们无法认为这除了为帮助亡者的灵魂之外还有其他目的，因为七天的禁食还能指向什么呢？同样，大卫在《撒母耳记下》第十二章中，为他生病的儿子禁食祈祷，但在儿子死后便停止了禁食，这表明他禁食是为了给那生病的孩子求得帮助；而孩子死后，因年幼无辜，已无需帮助，所以大卫便停止了禁食。比德，在七百多年前，就是这样解释《撒母耳记上》结尾的。[n0332] 由此可见，在早期教会中，已存在通过祈祷和善工帮助亡者灵魂的习俗——这清楚地隐含了对炼狱的信仰。

关于这一习俗，圣保罗在《哥林多前书》第十五章中说得非常清楚，他诉诸于此，视其为值得称赞且正确的。「不然，那些为死人受洗的，将来怎样呢？若死人总不复活，因何为他们受洗呢？」 这段经文若正确理解，显然表明早期教会有为逝者守夜、祈祷、禁食的习俗。因为，首先，在圣经中，「受洗」常被用来指代苦难与补赎，正如在《路加福音》第十二章中，主在谈到他的受难时说：「我有当受的洗还没有成就，我是何等的迫切呢？」 在《马可福音》第十章中，他说：「我所喝的杯，你

们能喝吗? 我所受的洗，你们能受吗?」在这些地方，主称痛苦与患难为洗礼。因此，这段经文的意思是：如果死人不再复活，那么为死人克己、苦行、祈祷和禁食又有什么用呢? 确实，圣保罗的这句话与上面引用的马加比书中的话相似：「若死人总不复活，为死人祈祷便是多余且徒劳的。」 他们尽可以用各种解释来曲解和改变这段经文，但除了这个解释，没有哪个能恰当地契合圣言。但其次，不能说圣保罗所说的洗礼只是悲伤和眼泪的洗礼，而不是禁食、祈祷和其他善功的洗礼。因为如果这样理解，他的结论就会非常错误。他想要得出的结论是：如果死人不再复活，如果灵魂是会死的，那么我们为死人苦待自己就是徒劳的。但是，请问，如果我们的朋友不再复活——我们永远失去再见到他们的希望——我们岂不是更有理由因他们的死亡而悲伤苦待自己吗?他指的是他们为祈求逝者安息而自愿承受的苦行，如果灵魂是会死的，死人不再复活，那么这些苦行无疑就是徒劳的。在此我们必须记住前面所说的，死人复活的信条与灵魂不死的信条在犹太人的信仰中是如此紧密相连，以至于承认一个就等于承认另一个，否认一个就等于否认另一个。那么，从圣保罗的这些话可以看出，为逝者祈祷、禁食和进行其他神圣的苦行是当时实行的。现在，这不是为那些在天堂、不需要这些的人，也不是为那些在地狱、无法从中受益的人；那么，这就是为那些在炼狱中的人。圣厄弗冷在 1200 年前就是这样解释的，那些与彼得罗布西派辩论的教父们也是如此。

同样可以从《路加福音》第二十三章中那位善盗的话推断出来，当他向我们的主说：「你的国降临的时候，求你记念我。」他一个将死之人，为何要这样推荐自己呢? 除非他相信灵魂死后仍能获得救助与帮助。圣奥古斯丁（《驳朱利安》卷六）正是从这段经文证明，罪在另一个世界是可以得到赦免的。

第六章：论其他几处经文，证明某些罪可在来世得赦免。

若有些罪能在来世得赦免，那地方既非地狱也非天堂，因此必是炼狱。首先，我们根据马太福音第十二章中主的话来证明有些罪能在来世得赦免——主说：「有一种罪，在今世来世总不得赦免。」由此可见，有些罪是能在来世得赦免的。因为倘若根本没有罪能在来世得赦免，主就无需特别指出某一种罪「在来世不得赦免」，只说「在今世不得赦免」便足够了。正如主在约翰福音第十八章对彼拉多说「我的国不属这世界」时，彼拉多便推论道：「这样，你是王吗?」这推论得到了主的认可。同样，当主说有一种罪在来世不得赦免时，自然意味着其他罪是可以在来世得赦免的。有人试图辩解说，「今世来世总不得赦免」这句话仅表示「永远」或「绝不」的意思，正如马可福音第三章所说「永不得赦免」。这固然不错，但我们的论证并不因此失效。因为要么马太准确地表达了主的意思，要么没有——无人敢说他表达有误；而若他表达准确，那么既然主说有一种罪在来世不得赦免，便依然可推出有些罪是能在来世得赦免的。试想：若彼得在约翰福音第十三章说「你永不可洗我的脚，无论今世或来世」，这话岂非显得荒谬? 因为来世本无洗脚之事。事实上彼得说的是「你永不可洗我的脚」。同理，我们不应认为马太会用「今世来世总不得赦免」来表达主的原意，倘若来世根本不存在赦罪的可能。正如若有人说「我今世来世都不结婚」，听者必会发笑——仿佛来世还能结婚一般。因此，说「一种罪今世来世都不得赦免」，正暗示了有些罪在今世可得赦免，有些罪在来世亦可得赦免。我深知反对者试图用各种解释来回避这一击，但这论证如此有力，除非他们创立新说，否则无法逃脱。诚然，与其为建立新说而曲解主的话，不如效法古代教父，以尽可能虔敬的态度正确理解主的言语。奥古斯丁（《天主之城》第二十一卷第二十四章）、大贵格利（《十篇讲道集》第三十九篇）、比德（《马可福音注疏》第三章）、圣伯尔纳铎（《雅歌讲道集》第六十六篇）以及那些驳斥彼得布鲁西亚派的人士，都曾满怀确信地按我们的理解引用这段经文——圣伯尔纳铎为阐明此真理，甚至未引用其他论据，足见其分量。

在马太福音第五章与路加福音第十二章中，「你同告你的对头还在路上，就赶紧与他和息，恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。我实在告诉你，若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来。」俄利根、圣居普良、圣希拉流、圣安波罗修、圣耶柔米与圣奥古斯丁都指出，经

文中所说的「还在路上」并非别的，正是今世生命的旅程；「对头」就是我们的良心——它常与我们相争，也为我们争战，即如圣安波罗修所阐释的，它常为我们的救恩抵挡我们的恶念与旧人（比德、圣奥古斯丁、圣贵格利与圣伯尔纳也如此解释）。最后，那「审判官」无疑就是我们的主，正如约翰福音第五章所言：「父将审判的事全交与子。」而「监牢」则是指来世的刑罚之处，即地狱或类似大监狱的地方，其中有许多不同的区域：一处是为被定罪者，如同囚禁罪犯；另一处则是为炼狱中的灵魂，如同关押欠债者。至于「一文钱」——即「若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来」中所说的——则象征微小的罪过与软弱，正如一文钱是人所能欠的最小钱币。现在让我们稍作思考：主所说的「还清」——「若有一文钱没有还清」——究竟要在何处完成？首先，我们从最古老的教父著作中发现，这是在炼狱中进行的：特土良（《论灵魂》第十章）、居普良（《书信集》卷四第二篇）、俄利根（关于路加此处经文的第三十五篇讲道）、埃米塞努斯（《论主显节》第三篇讲道）、圣安波罗修（《路加福音》第十二章注释）、圣耶柔米（《马太福音》第五章注释）、圣伯尔纳（《论于贝尔之逝》讲道）均持此见。其次，当经文说「若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来」时，岂不暗示这笔债是可以偿还的，并且人可以逐渐减少债务，直到最后只剩下一文钱吗？正如诗篇第一百零九篇所说：「你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳」，这正表明他终将使仇敌服在他的脚下；同样，当他说「你断不能从那里出来，直到你还清」时，也显明人终将偿还，或能够偿还。再者，谁看不出路加福音中的比喻并非取自杀人犯或其他无可指望逃脱的罪犯，而是取自一个欠债的人——他被下在监里，直到还清债务，一旦还清，便立刻得释放？因此，主的意思乃是：当我们还在今世时，就当藉着悔改及其果实，尽力偿还我们因罪所当受的刑罚——这是靠着救赎主宝血所赐给我们的能力；因为如果我们等到死后，在炼狱中就不会得到如此宽容的对待，那时我们将按公义的严厉受审判。

这一切似乎也由我们的主在《马太福音》第五章中说过，他说：「凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免 公会的审断；凡骂弟兄是魔利的，难免 地狱的火。」如今，只有第三种冒犯才会受到地狱的惩罚；因此，在神于来世的审判中，还有其他并非永恒或地狱的刑罚——这些就是炼狱的刑罚。有人可能会说，这些刑罚将在今世承受，但圣奥古斯丁和其他教父们将其理解为来世的刑罚。再者，难道一个人不会在犯下这里所说的第一种或第二种冒犯时就死去吗？那么，这样的人何时才能偿还他冒犯所应得的惩罚呢？或者，如果你认为他不必偿还，那么你将在来世为他安排何处作为他的归宿之地呢？你不会将他安置在地狱，除非你要在我们的主的判决之外增添什么，因为主只将地狱的刑罚判给那些犯了第三种冒犯的人。你也不能将他安置在乐园，因为那天上之地的本性拒绝一切不完美。不要在此诉说法官的怜悯，因为他在这里表明他也打算施行公义。那么，就像古代教父们所做的那样，说有一个地方，他们将在那里得到净化，然后才能升入天上的乐园。

在《路加福音》第十六章中写道：「要借着那不义的钱财结交朋友，到了钱财无用的时候，他们可以接你们到永存的帐幕里去。」「钱财无用的时候」不就是指死亡吗？「朋友」不就是指圣徒吗？所有的解经家都这样理解，由此得出两个结论——圣徒能够帮助已逝的人，而逝者也能得到圣徒的帮助。否则，如何理解「结交朋友，使他们可以接你们」这句话呢？这不能仅仅理解为施舍，因为很多时候施舍虽是良善且圣洁的，却未必能为我们赢得可以接我们进入永恒帐幕的朋友，比如当施舍是怀着圣洁而正当的意图给予恶人时。圣安波罗修和圣奥古斯丁（《天主之城》第十二卷第二十七章）正是这样解释这段经文的。但主所用的比喻过于清晰，不容我们对这种解释有任何怀疑，因为比喻取自一个管家，他被解职后陷入贫困，便向朋友们求助；主将解职比作死亡，将向朋友求助比作死后从那些接受过我们施舍的人那里获得的帮助。这种帮助无法由那些已在乐园或地狱中的人获得，那么就只能由那些在炼狱中的人获得。

第七章：从其他若干处经文推论炼狱之真理

圣保罗在《腓立比书》第二章中写道：「叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝。」（《腓》二 10）在天上，我们看到圣徒们屈膝，因救赎主的名而跪拜。在地上，我们也能在争战的教会中找到许多这样的人；但在地狱里，我们能在何处寻得这样的人呢？大卫在绝望中问道：「在阴间有谁称谢你呢？」（《诗》六 5）以赛亚书中的希西家也说：「阴间不能称谢你。」（《赛》三十八 18）此外，大卫在另一处所唱的也应与此相关：「但神对恶人说：你怎敢传说我的律例，口中提到我的约呢？」（《诗》五十 16）既然神不会接受顽梗罪人的赞美，他又怎会允许那些可怜的受罚者承担这神圣的职责呢？圣奥古斯丁在《创世记字义》第十二卷第三十三章中，对此处经文极为重视，正是为了这一目的。《启示录》第五章也有类似的记载：「谁配展开那书卷，揭开那七印呢？在天上、地上、地底下，没有能展开、能观看那书卷的。」（《启》五 2-3）同章稍后又说：「我又听见在天上、地上、地底下、沧海里和天地间一切所有被造之物都说：但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远。四活物就说：阿们。」（《启》五 13-14）这难道不是在支持一个在地底下赞美神的教会吗？除了炼狱的教会，这还能是什么呢？

第八章：论承认炼狱为信条的各次会议

正如我之前所说，埃里乌斯是第一个反对大公教会的人，他声称教会为亡者所献的祈祷是迷信的。在这一点上，我们这个时代仍有他的追随者。我们的主在福音中（太十八）为我们提供了处理此类情况的行为准则：「倘若你的弟兄得罪你……就告诉教会。若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样。」那么，让我们听听教会在这一点上是怎么说的：在非洲，迦太基第三次会议（第 29 条）和第四次会议（第 79 条）；在西班牙，布拉加会议（第 34、39 条）；在法国，沙隆会议（《论圣事》第 2 卷，教规《看来》）和奥尔良第二次会议（第 14 条）；在德国，沃尔姆斯会议（第 20 条）；在意大利，辛玛古主持的第六次会议；在希腊，可见于布拉加的马丁所收集的会议记录（第 69 条）。通过这些所有会议，你将看到教会认可为亡者祈祷，并由此认可炼狱的存在。此后，教会通过部分会议所确定的内容，在其全体大会上得到了确认：在依诺增爵三世主持的拉特朗会议（第 66 条），在万国参与的佛罗伦萨会议（最后会期），以及最终在特利腾会议（第 25 会期）。

但教会还能给出比弥撒中所包含的更神圣的回答吗？请查考圣雅各、圣巴西流、圣金口若望、圣安波罗修的礼仪书——这些礼仪至今仍为所有东方基督徒所用；你会在其中看到对亡者的纪念，几乎与我们的一样。如果敌对阵营的学者之一彼得·马特，在《哥林多前书》第三章中承认整个教会都持守这一观点，我就不必在此证明上多费口舌了。他说教会错了、失败了——啊，谁会相信这话呢？你是谁，竟敢论断神的教会？「若有人不听教会，就看他像外邦人和税吏一样。」教会是真理的柱石和根基，阴间的权柄不能胜过她。「盐若失了味，可用什么叫它再咸呢？」如果教会错了，谁能纠正她？如果教会——真理的忠实守护者——失去了真理，谁能寻回真理？如果基督抛弃了教会，他还会接纳谁呢？他除了通过教会，不接纳任何人。如果教会会错，彼得·马特啊，难道你就不会错吗？毫无疑问；那么我宁愿相信是你错了，而不是教会。

第九章：古代教父对炼狱真理的见证

这是一件美好的事，且充满慰藉——看到当今教会与古代教会之间完美的契合，尤其在信仰方面。让我们谈谈关于炼狱的议题。所有古代教父都相信炼狱，并见证这是使徒的信仰。我们有以下作者为证：使徒的门徒中，有圣克莱门特和圣狄尼修；其后有圣亚他拿修、圣巴西流、圣纳西盎的格列高利、厄弗冷、区利罗、厄丕法尼、金口若望、尼撒的格列高利、特土良、居普良、安波罗修、耶柔米、奥古斯丁、俄利根、波伊提乌、希拉流——也就是说，远至一千二百年前，即这些教父生活的时代，整个古代教会都如此相信。我本可轻易引用他们的见证，这些见证已由我们的天主教作者们精心收集——卡尼修在他的《教理问答》中、桑德斯在《可见的君主制》中、热内布拉尔在他的《编

年史》中、贝拉明在《关于炼狱的论辩》中、斯塔普顿在他的《宝库》中。但尤其那些希望详尽且忠实地查阅古代教父原文的人，可以查阅布泽乌斯修订的卡尼修著作。不过，加尔文确实为我们省去了这番工夫，他在《基督教要义》第三卷（第五章第十节）中如此说道：「一千三百多年前，人们已接受为亡者祈祷的做法」，随后他又补充道：「但我承认，所有人都被拖入了错误之中。」既然如此，我们便无需再寻找古代教父的姓名与出处来证明炼狱，因为加尔文在评估他们的价值时，已将其归为零。一个加尔文怎么可能无误，而整个古代教会却都错了呢！有人说古代教父相信炼狱是为了迎合大众。好一个借口！如果教父们看到百姓错了，难道不该纠正他们的错误，而非维持并屈从于它吗？因此，这个借口不过是在指控古人。但我们怎能说教父们并非真诚相信炼狱呢？正如我之前所说，埃里乌斯正是因为否认炼狱而被视为异端。看到加尔文对待圣奥古斯丁的狂妄态度，实在令人羞愧——只因奥古斯丁为他的母亲圣莫妮卡祈祷并请人为她祈祷。加尔文提出的唯一借口是，奥古斯丁在《天主之城》第二十一卷中似乎对炼狱之火有所怀疑。但这无关紧要，因为圣奥古斯丁确实说过，人们可以怀疑火及其性质，但并非怀疑炼狱本身。无论净化是通过火或其他方式，无论这火是否与地狱之火具有相同性质，净化与炼狱的存在并不会因此消失。因此，他质疑的并非炼狱，而是其性质——这一点，凡是查阅他在《天主之城》同书第十六章、第二十四章以及《论关怀亡者》等无数其他地方的论述的人，都不会否认。由此可见，在炼狱这一信条上，我们正沿着神圣而古老的教父们的足迹前行。

第十章：关于炼狱的两大主要理由及外人的见证

以下是炼狱存在的两个无可辩驳的证明。第一，有些罪与其他罪相比是轻微的，并不使人应受地狱的刑罚。那么，若有人带着这些罪死去，他会如何呢？天堂不接纳任何污秽之物（启二十一）；地狱的刑罚又过于极端，他的罪不配受此刑罚；因此必须承认，他将留在炼狱中，在那里得到适当的净化，然后才能进入天堂。现在，关于有些罪不使人应受地狱刑罚这一点，我们的救主在《马太福音》第五章中说：「凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是『拉加』的，难免公会的审断；凡骂弟兄是『魔利』的，难免地狱的火。」请问，受「地狱的火」的刑罚，不就是应受地狱的刑罚吗？然而，这刑罚只应归于那些骂弟兄是「魔利」的人。那些动怒的人，以及那些用非侮辱诽谤的言语表达怒气的人，并不在同一等级：前者应受「审判」，即他的怒气应受审判，如同主在《马太福音》第十二章论到「闲话」时所说，人「在审判的日子，必要句句供出来」——必须为此交账。第二种人应受「公会的审断」，即应被审议是否该被定罪（因为主是迁就人的说话方式）。只有第三种人是毫无疑问、必然被定罪的。因此，前两种罪并不使人应受永死，而是应受暂时的惩治；所以，若有人带着这些罪死去（无论是偶然还是其他原因），他必须经受暂时刑罚的审判，当他的灵魂藉此被炼净后，他将进入天堂与蒙福者同在。关于这些罪，智者说（箴二十四）：「义人虽七次跌倒，仍必兴起。」因为义人只要仍是义人，就不可能犯下应受永罚的罪；这意思是指他陷入那些不应受永罚的罪中，天主教称之为「小罪」，这些罪可以在来世的炼狱中被炼净。

第二个原因是，罪被赦免后，仍留有应受的惩罚。例如，在《撒母耳记下》第十二章中，大卫的罪得到了赦免，先知对他说：「耶和华已经除掉你的罪，你必不至于死。然而，因你在这事上使耶和华的仇敌大得亵渎的机会，故此，你所得的孩子必定要死。」

注记

[n0001] I. 167.

[n0002] 主教并未提及他在 1633 年之前经手过的那些手稿页，但我们根据内证可以确信，它们构成了他在 1658 年所发现材料的一部分，尽管它们很可能是由另一人之手放入那个松木箱的。除了

关于教宗的部分被移至亲笔稿中论述同一主题的部分旁边，从而使关于圣经与圣传的部分与其同源手稿页相隔一步之遥外，这些手稿页全部集中出现在抄本的末尾。

[n0003] 例如，第四十六篇讲道由关于教父的部分、关于信仰类比的部分，以及两个彼此截然不同的、关于教会合一的部分组成。每当话题转换时，他都会加上一条注释，为这位圣人的离题致歉。

[n0004] 我们忘了提，我们承担了将安锡文本中的「Fucher」更正为「Fisher」（第 154 页）以及（第 180 页）翻译的责任。

舰队（caravelles——船只），而印刷的法文文本中写作 caravanes，这显然是错误的。我们的手抄本中写作 Carvaranée。同一事件在《十字架旌旗》（卷二第四章）中被记载为发生在 l’isle Camarane。

[n0005] 以下这几行无关紧要的文字，在本页第 4 页上被无意中遗漏了：「你将在本论著中看到充分的理由——我将证明这些理由是充分的——它们将使你如同白昼般清晰地看到，你已偏离了那条必须遵循的得救之路；这并非因你神圣向导的过错，而是对你离弃她的惩罚。」

[n0006] 我们刚刚在手稿的一个不起眼的角落（第 87 页）发现了一句与此主题相关的话，它很重要，因为它指明了第三部分的目的：「因为我若想轻易证明我们天主教徒最严格地遵守了这些（信仰准则），就难免造成过多的中断和离题，所以我将把这一证明留到第三部分，这也能非常有力地确证整个第二部分。」

[n0007] 我们在别处的一则独立笔记中，发现了对紧接此句之前那句话的进一步阐述。「正如观看鸽子脖颈的人，会因视角与距离的变化而看到它变幻出种种不同的色彩，同样，那些观察圣书的人——我们正是通过它，如同通过脖颈，领受天上的滋养——似乎也因各自激情的不同，而在其中看到了各种各样的见解。迄今为止，有多少种异端，其作者都自信地宣称能在圣书中指出它们的源头，这难道不是一件奇妙的事吗？」

[n0008] 布莱斯对这位圣人的「批评」攻击之一，就围绕着这个词展开。此处归咎于维尔内主教的言论，在《十字架旌旗》中被归到了切奇内主教名下。只需将后一个词的首字母 e 改为 o，它就成了意大利化的「科钦」。

[n0009] 在第 297 页的注释中，提到了用「永久的」一词替代「无误的」。博士论文的诏书指出，对这一段落正确读法的发现，引导了梵蒂冈大公会议的许多教长「如同被手牵引着」一般，签署了关于教宗无误的定义。

[n0010] 西塞罗，《图斯库兰论辩集》卷一，21。

[n0011] 我们在题为《圣方济各·撒肋爵生平与著作四论》的小册子中对此有较详细的阐述，见第 99–114 页。

[n0012] [此处附上圣人关于绊倒人这一主题的第二次论述，见第 5 页。] 圣经常常警告，历史多有见证，我们这个时代也多有经历——人多么容易受绊倒。这倾向如此之大，以至于无论事物本身多么良善，人总能从中找到自己败坏的契机；这实在是可悲的：他本处处有机会获益，却总是转向，将一切变为自己的亏损与不幸。我们或许能如此精确地实践普鲁塔克的教导——甚至从敌人那里获益——以至于罪，我们首要的敌人、世上至高的恶，也能带给我们自我认识、谦卑与痛悔。而一个善人的跌倒，能使他此后行走得更正直、更谨慎。圣保罗的话何等真实：「我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处」（罗 8:28）。

诚然，我们里面的罪并不能帮助我们，当它不再在我们里面时，也不能为我们带来任何益处，因为罪在一切意义上都是恶的；然而，从罪中却能引出它自身绝不可能产生的、伟大善行的契机，正如蜜蜂进入参孙所杀那凶猛狮子的腐尸中，却在那里酿出蜜来。那么，我们既然能从一切事物——无论它们多么败坏——中得益，却反倒将一切都转为害处，这岂不是一件怪事吗？如果我们仅仅从恶的事物中取恶，那倒不足为奇，因为恶首先呈现的就是恶；如果我们从那些中性无害的事物中引出恶来，天性也不会受到如此大的冒犯，因为这些事物是人人都可使用的工具——尽管我们的卑劣依然巨大，因为我们本有能力以如此简易廉价的炼金术将一切变为善，只需一点爱德的火花便足够，而我们却怀着如此恶劣的倾向，甘愿停留在悲惨中，自取损害。然而，真正令人惊叹、超越一切惊叹的是：在良善、有益、神圣、属神的事物中，甚至在神自己里面，人的恶意竟能找到滋养自己、使自己壮大的材料；在无限美善的主体中，竟能找到可指责之处；在这无边无际的、一切美善的海洋中，竟能找到恶；在这至高的福乐中，竟能找到悲惨的契机。

伟大的西面曾预言我们的主，当他怀抱主、灵魂中充满圣灵时，说这孩子将导致许多人跌倒，并成为被反对的记号。很久以前，以赛亚也说过几乎同样的话，他称我们的主为绊脚石和使人跌倒的磐石，正如圣保罗所解释的。人的悲惨处境岂不令人哀叹吗？他竟在原本为他稳固根基的磐石上绊倒跌倒，竟在救恩的磐石上建立自己的沉沦？……然而，这世上「绊倒的事是免不了的」这一必然性，绝不能成为借口，既不能为那以恶行制造绊倒之事的人开脱，也不能为那从绊倒者手中接受此事的人开脱，更不能为那出于恶意主动寻找并为自己招致此事的人开脱。因为对于那些制造绊倒之事的人来说，除了他们自己定意并决心要过邪恶败坏的生活之外，并无其他必然性。他们本可以，如果他们愿意，靠着神的恩典，避免用他们罪行的恶臭气息感染和毒害世界，并在耶稣基督里成为馨香之气。然而，世界充满了罪人，尽管许多人悔改并重获恩典，但总有无穷无尽的人证明绊倒之事必然会发生。尽管如此，那绊倒人的有祸了。

至于那些为自己制造绊脚石的人，他们在自己的罪孽中搔首弄姿、自得其乐，就像他们的先辈以扫一样，一旦在信仰之事上理解稍有困难，或在神圣诫命中意志稍遇阻碍，便说服自己若不放弃在教会中的那份产业就会死去——既然他们自招诅咒、自寻咒诅，那么他们被咒诅也就不足为奇了。这两种人，那绊倒人的和那被绊倒的，都极其邪恶；但那没有别人给予绊脚石却自己绊倒自己的人，其残忍程度更甚于那给予绊脚石的人，正如自我毁灭是比杀害他人更违反天性的罪行。

总而言之，那接受所给予的绊脚石——即，自己有了绊倒的机会并因此跌倒的人——除了夏娃对蛇、亚当对夏娃所提出的借口外，别无其他借口，而我们的神认为这些借口是不可接受的。他们所有人，那绊倒人的、那被绊倒的、以及那接受绊倒的，都是无可推诿且有罪的，但程度不同。因为被绊倒的人软弱更多，绊倒人的人恶意更多，而接受绊倒的人则达到了恶意的极端。第一种人是被绊倒的，第二种人是绊倒人的，第三种人既是绊倒人的又是被绊倒的。第一种人缺乏坚定，第二种人缺乏对他人的仁慈，第三种人缺乏对自己的仁慈……

这种第三种形式的丑闻，直至今日仍在何等广泛地流传，教会历史的普遍见证在无数地方向我们显明。我们几乎找不到所有其他恶行的实例，能与此种丑闻的实例一样多。丑闻，无论是被动接受的还是主动造成的，在圣经中出现的频率如此之高，以至于几乎每一章都能看到它的痕迹。若费心列举相关经文，无异于在正午时分指认日光。以下几处便足以说明一切。迦百农的那些人，岂不是正如圣约翰所记（约 6 章），因主的话而实实在在地跌倒，说：「这话甚难，谁能听呢？」而且是在怎样的场合下！因为主如此仁慈，渴望用自己的肉来滋养他们，因为他讲说永生的话语，他们却转而反对他。那些工人（太 20 章）——他们因葡萄园的主给后来的和先来的一样工钱而发怨言——他们跌倒，岂不正是因着仁慈、慷慨和恩惠吗？良善的主说：「因为我好，你就眼红吗？」在那设在伯大尼的圣宴和晚餐上（约 12 章），谁看不出犹大看见虔诚的马大向救主所行的尊荣时，是何等愤慨和抱

怨——那倾倒出来的香膏的甜美香气，是如何冒犯了那丑陋爬虫的嗅觉？那时，他们就已经在那圣石上跌倒了。但自那时起——谁能尽述历史告诉我们的同类事件呢？所有那些离弃真教会的人，无论以何种借口，都使自己[成了他的效仿者]……

作者总序，圣方济各·撒肋爵 著

[n0013] 致托农居民。[译]

[n0014] 致保利努斯书信。

[n0015] 罗 10

[n0016] 提前 2:4。

[n0017] 何十三 9。

[n0018] 太 18:7

[n0019] 路 17:1

[n0020] xviii. 7.

[n0021] 关于丑闻这一主题的更详尽论述，请参见序言部分的注释。

[n0022] 圣人在页边补充道：这是神的旨意，要你们成圣。帖前 4:3。[译注]

[n0023] 太 11:6

[n0024] 林前 11:19。

[n0025] 约 5:39

[n0026] 同上，10:25。

[n0027] 约 15:25

[n0028] Comm. 1um. cap. xxxvii.

[n0029] 弗 4:31

[n0030] 林后 5:20

[n0031] 可 16:15。

[n0032] 罗 10:15

[n0033] 圣人在另一处的附注中特别指出，传教的必要性体现在耶罗波安受责备，并非因为他分裂了王国，而是因为他分裂了教会，并在高处建造殿宇，又立凡民为祭司，他们并非利未的子孙。（王上 12:31。）

[n0034] 我实实在在地告诉你们：仆人不能大于主人，差人也不能大于差他的人（约 13:16）。

[n0035] 此处可附上圣人的一则独立笔记。「徒 15:24：我们听说有几个人从我们这里出去，用言语搅扰你们，

我们并未向他们下达任何命令。若他们曾受委任，就更不会自己在没有委任的情况下教导了。」

[n0036] 论异端 53.

[n0037] Hæres. 75.

[n0038] 王上 3:21。

[n0039] 同上，xix。

[n0040] 赛 8:1-2。

[n0041] ii. 7.

[n0042] xxiii.

[n0043] 阿诺比乌斯（小），《诗篇第四十四篇释义》。

[n0044] 圣人在另一处独立的注释中特别强调了这段经文的力量。「由此，」他说，「可以确凿地证明教会中存在着罪人。」接着，他进一步阐述了罪人存在的益处。「诗篇（一一八篇）中的这些经文——『你使我比我的仇敌更有智慧』，然后是『比我的师傅更通达』，再是『比年老的更明白』等等——证明我们可以从仇敌那里获得极佳的知识与益处。因为，在『比我的仇敌』（super）这个表述中，正如热内布拉尔所言，可以理解为『借着我的仇敌的契机，从我的仇敌而来』。既然借着仇敌变得有智慧被置于借着长者或师傅变得有智慧之前，那么理所当然地，我们在仇敌的学校里比在师傅的学校里有更丰富的知识源泉，」等等。

[n0045] 《约翰福音讲道》65。

[n0046] 卷一，第六十一章。

[n0047] 居普良，《论教会合一》5。

[n0048] 加三 26:「你们因信基督耶稣，都是神的儿子」——然而他却称他们为「无知的人」（三 1）、「离开」（等等）（一 6）。

[n0049] 在《诗篇》101 篇，讲道 2。

[n0050] S. 79 in Cant.

[n0051] 《论教会的合一》 xvii.

[n0052] 在诗篇四十七篇。

[n0053] 在《约翰一书讲道集》第一篇讲道中。顺序略有改动[Tr.]。

[n0054] 《驳路西弗》 14, 15。

[n0055] 撒下 15。

[n0056] 参见克劳德·德·圣特斯论《无神论》；弗朗西斯·弗瓦尔登在其《对话录》中；贝拉明《论争》第四卷第二册第六章[此处可找到引自加尔文和伯撒的引文。译者注]；海在其《问答集》中。

[n0057] 波菲利与优诺米也做了同样的事。参见耶柔米《驳维吉兰提乌》（10）。

[n0058] 参见加尔文《基督教要义》序言；《世纪书》作者；彼得·马特（c. viii. Ind. de Hær. c. 27）。

[n0059] 《论异端》 27。

[n0060] 《驳伯拉纠派对话录》序言

[n0061] 圣人在旁注中补充道：安布罗斯《书信集》83（米涅版《书信集》xxiii）：「我们正当地谴责摩尼教徒在主日禁食。」

[n0062] 参见奥普塔图斯《论多纳徒派分裂》卷二 17，卷六 1。

[n0063] 《论异端》 82：另见耶柔米 《驳约维年》。

[n0064] Cont. Vig.; 以及致同一人的第二封书信。

[n0065] 圣人在此及前段引用了路德（《论童贞马利亚的本性》;《彼得前书注释》;《婚筵颂》）与加尔文（《驳斥特利腾会议第六次会期》）。

[n0066] 驳欧诺米 卷一

[n0067] de Cap. Bab. i.

[n0068] 耶柔米，《驳路济弗尔》

[n0069] 耶柔米《驳伯拉纠派》卷二、卷三；圣奥古斯丁《驳朱利安》卷六。

[n0070] 圣奥古斯丁，《驳福斯图斯》xx。

[n0071] 出自狄奥多勒，《对话录》卷三，题为《不受感性》。

[n0072] 《致波尔多人书信》（伪作。译注）。

[n0073] 尼基弗鲁斯，xvi. 27。

[n0074] 大马士革。100。

[n0075] 彼前 4:1。

[n0076] Chef ministeriel。即，教会的治理者，但以基督的首相身份施行治理。[译注]

[n0077] 约 5:39

[n0078] 可 12:24。

[n0079] 第 2 集，i. 19。

[n0080] 书 1:8。

[n0081] 《学说汇纂》第 28 卷，第 1 章，Qui test. facere possunt。

[n0082] 加 3:15-16。

[n0083] 士师记 12:6。

[n0084] 《论基督教教义》 卷三，第 2 章。

[n0085] 至公元 3638 年。

[n0086] 同上，及至公元 3860 年。他引用了圣埃皮法尼乌斯的《论度量衡》以及约瑟夫斯的《驳阿皮翁》卷二。圣埃皮法尼乌斯只提到了巴录。

[n0087] 教规第六十条

[n0088] 即，在特鲁洛会议（或称第五六次大公会议）的第二条教规中，希腊人称之为第六次大公会议，视其为前次会议的延续或补充。该会议中不与先前法令相抵触的教规，均获罗马认可。参见

赫费勒《会议史》第十七卷。圣人的话在阿里布兰迪的《诉讼记录》答辩部分第 80-81 页得到了很好的辩护。[译注]

[n0089] 即希波会议第三十六条，该条在迦太基第三次会议中得到批准。[译注]

[n0090] 《论基督教教义》 卷二，第 8 章。

[n0091] 教会史 iv. 22。

[n0092] 致克罗姆与赫利奥多罗斯书信。

[n0093] 《天主之城》 xviii. 36.

[n0094] 必要的参考与解释已在前一章的注释中给出。[译注]

[n0095] 在《Synopsi》中。

[n0096] 在《论圣书》中

[n0097] 不是与 **αἵματι**（血）一致的与格 **τῷ**，而是与 **ποτηρίον**（杯）一致的主格 **τὸ**。圣人用法语中词性的变化来表示这一点。这在拉丁文中没有明确表达，而我们的英文翻译似乎支持了错误的含义。「将要被倾流」更准确，但仍然有歧义。[译注]

[n0098] Contra Ep. Fund. v.

[n0099] Serm. de Temp. cxci.

[n0100] 提前 3:15。

[n0101] 徒 15:28。

[n0102] 本章中的段落与前后章节的段落有所重合，但基于序言中说明的理由，我们认为最好保持原样刊印。这似乎是该部分更详尽论述的一个片段。[译注]

[n0103] 在圣经及这些书的序言中

[n0104] 当时所谓的宗教改革者并未明确接受《以斯帖记》为正典。如今，他们的追随者已接受该书至第十章第四节。 [译注]

[n0105] 赛 19:14。

[n0106] 热内布拉尔《〈诗篇〉序言》；蒂特尔曼、托莱多《护教篇》；贝拉明等。

[n0107] ii. 27.

[n0108] 「这是我的身体」之处作「我的身体在此」。[译注]

[n0109] 《论异端者的法规》第十七章。

[n0110] 蒙田。《随笔集》1. 56。参见前言。

[n0111] 《马太福音》序言

[n0112] 在《Pontificali Damasi》中。圣人提及了这一观点，但他本人则秉持现今学者们普遍的看法，即圣马可是以希腊文撰写的。[译注]

[n0113] 关于这一点，我们在福音中有一个显著的痕迹和证据：当我们的主进入耶路撒冷的那天，众人不断呼喊：「和散那归于大卫的子孙！奉主名来的是应当称颂的！高高在上和散那！」（太 21:9）。

而「和散那」这个词，在圣马可和圣约翰的希腊文文本中被原封不动地保留下来，表明这正是当时民众所用的词。如今，「和散那」或「和西亚那」（学者告诉我们，在这语言中两者是同一个词）是一个希伯来词，而非叙利亚语词，它连同献给我们的主的其他赞词，都取自第 117 篇诗篇。由此可见，这些人当时习惯于用希伯来语诵读诗篇；然而，希伯来语已不再是他们的日常用语，这一点可以从福音中我们的主所说的几个词看出，这些词是叙利亚语，且被福音书作者保留了下来：如「阿爸」、「亚革大马」、「各各他」、「逾越节」等。学者告诉我们，这些词并非希伯来语，而是叙利亚语，尽管它们可能被称为希伯来语，因为它们是巴比伦被掳之后希伯来人的日常用语。

[n0114] 《禁书目录》第四版。

[n0115] 来 4:12。

[n0116] 第二次会议。

[n0117] i. 2.

[n0118] 关于这个问题。

[n0119] 历史 i.

[n0120] iii. 16.

[n0121] 徒 8

[n0122] 诗 118:73

[n0123] 路 6:29

[n0124] xxxiv. 18.

[n0125] 士师记 12:6。

[n0126] 即 马罗。 [译注]

[n0127] 同一篇文章。

[n0128] 约 4:23。

[n0129] xxix. 13.

[n0130] 原稿中，此句置于竖线之间，似有意加以强调。[译注]

[n0131] 林前 14

[n0132] Apol. xxxix。参见雷恩主教埃马尔·恩内坎阁下对圣奥古斯丁《忏悔录》卷六第二章的注释。

[n0133] 赛 29:13。

[n0134] 腓 2:11。

[n0135] xxx.

[n0136] xviii. cxviii.

[n0137] 罗 10:14。

[n0138] De Moribus Eccl.

[n0139] 《忏悔录》 viii. 8

[n0140] De Verbis Domini。讲道第八篇。

[n0141] 可能写于 1595 年 10 月 5 日。

[n0142] In Vitâ Fr.

[n0143] 第四会期

[n0144] 提后 3:16-17

[n0145] Querelle d’ Allemand。

[n0146] 博学的安东尼·波塞维诺在《驳奇特拉厄乌斯》中指出，基督教的教导不被称为「佳文」，而是「福音」。

[n0147] 撒下 15。圣人几乎以同样的措辞，在第一部分第十二章中使用了同样的例证。[译注]

[n0148] 参见前言。

[n0149] 《论三位一体》卷二，第十八章。

[n0150] 在《约翰福音讲解》卷十八，第 1 章。

[n0151] 《驳卢西弗》28。

[n0152] 驳慈运理与厄科兰帕迪乌斯

[n0153] 参见前言。

[n0154] 但 2

[n0155] 在诗 81 篇。

[n0156] 引自弗 5:27；约 11:52；圣居普良《论教会的合一》；弗 4:4；太 16；来 7:11；弗 4:11-12。

[n0157] 注意代词 hanc。

[n0158] 日内瓦。[译注]

[n0159] 小石头。[译注]

[n0160] 可能是 1596 年 1 月或 2 月的圣彼得座。[译注]

[n0161] 箴 13:10。

[n0162] 徒 15:28。

[n0163] 赛 19

[n0164] 可能指诗篇 28:6。[译注]

[n0165] 马可福音 ult.

[n0166] 此处手稿中有六个字无法清晰辨认，但其含义显而易见。[译注]

[n0167] 林前 2:4。

[n0168] 参见 Raynald, ad an. 1513. [译者]

[n0169] 帖前 2:9。

[n0170] vii. 17.

[n0171] 《反异端法规》三十。

[n0172] 约 8:39。

[n0173] 即诗篇第 108 篇和第 39 篇；前者由圣彼得在使徒行传 2 章中引用，后者由圣保罗在希伯来书 10 章中引用。[译注]

[n0174] 论静修生活，或论德行之酬报。

[n0175] 《驳异端》xxix. cc. 4, 5。

[n0176] **Μοναχοι** 源自 **μόνος**，意为「一」或「单一」。[译注]

[n0177] 此处手稿有中断。在这句不完整句子的前半部分，圣人似乎是在说，下层民众称天主教徒为罗马教徒。[译注]

[n0178] 此词及本句中一两个其他名字无法确切辨认。论证不受影响。[译注]

[n0179] 《驳异端法规》二十九章。

[n0180] 坎皮恩，《十论》7。

[n0181] 《驳卢西弗》28。

[n0182] 《驳异端法规》xxx. 及以下。

[n0183] 此处有一段关于教会永恒性的论述，已在第一部分第九章、第十章以稍详的形式出现过。读者可参阅这些章节及前言。[译注]

[n0184] 这段关于教会普世性的论述与第一部分第十一章相同；参见前注。[译]

[n0185] iii. 3.

[n0186] De Ingratis. 40.

[n0187] 驳多纳徒派

[n0188] Contra Lucif

[n0189] 手稿中有四五个词我们无法辨认。似乎出现了圣路易·贝特朗和安奇塔的名字，其他似乎是 Henrye 和 Lorier。[译注]

[n0190] 提后 3:9。

[n0191] 《论异端》 xlii.

[n0192] 第 63 封信。括号内的部分我们没有找到。[译]

[n0193] 徒 15。

[n0194] 罗 13:4。

[n0195] 太 18:20。

[n0196] Ep. ad Solit.

[n0197] 徒 20:28。

[n0198] 致奥古斯丁

[n0199] 萨拉迪卡会议前言

[n0200] 狄奥多勒 i. 7；鲁菲努斯 x. 2。

[n0201] Theod. v. 8, 10.

[n0202] 驳斥科利

[n0203] 书信集 24。

[n0204] 太 18

[n0205] 同上，16:18。

[n0206] 同上，28 章末。

[n0207] 提前 3:15。

[n0208] 徒 20:28。

[n0209] 弗四 14。

[n0210] 希拉流，《论三位一体》卷二。

[n0211] 致非洲主教书

[n0212] 致凯利德

[n0213] 论洗礼，驳多纳徒派 卷一

[n0214] 传道书 12:11-12

[n0215] 王上 22:6。

[n0216] 约 11:50-51。

[n0217] 约十七 4。

[n0218] 来 9

[n0219] 索佐姆 vii. 12。圣人在旁注中说，这段应放在下一章的开头，但遗憾的是，下一章已不复存在，我们仍将此段保留于此。[译注]

[n0220] 以下是标记为应删除的一段文字：「我们否认你们用圣经的准则与尺度来衡量，并说你们缩短、缩小、弯曲了这一准则，正如从前莱斯博斯岛的人所做的那样，以适应你们的观念。并且……」[译]

[n0221] 创 17:5。

[n0222] 同上，xxxii. 28。

[n0223] 《沉思录》 ii.

[n0224] 51:1-2。

[n0225] 弗 2:20；诗 117:21；林前 10:4。

[n0226] 路加福音二十二章 32 节。

[n0227] 马可福音 iii. 17。

[n0228] 《论悔罪》 4。

[n0229] 此处原稿有缺漏。[译注]

[n0230] 太 16

[n0231] 或译作英语：你是磐石，在这磐石上。[译]

[n0232] 在加拉太书 2:13。

[n0233] 徒 3。

[n0234] 林前 3:11。

[n0235] 弗 2:19-20。

[n0236] 二十一．14。

[n0237] 弗 4:11。

[n0238] 约 10:11；结 34:23。

[n0239] 林前 15:10。

[n0240] 致约维努斯卷一，27。

[n0241] de Consid. ii. 8.

[n0242] 《约翰福音评注》中。法文原文为 permanence，可能是误读 primacie 所致。[译注]

[n0243] 诗 18:5。

[n0244] 太 18:18。

[n0245] 致《朱巴书》。

[n0246] 《沉思录》 ii. 8.

[n0247] 《沉思录》 ii. 8.

[n0248] 在《以西结书》二章 6 节。

[n0249] 在《以西结书》二章 18 节。

[n0250] 回应《安纳特》。

[n0251] 《驳约维尼努斯》卷一，26。

[n0252] 参见前言。

[n0253] 马可 ult.

[n0254] 65.

[n0255] 徒 13:46。

[n0256] 加 1:18。

[n0257] 徒十二 3。

[n0258] 安布罗修驳奥克森修；俄利根《创世记》卷三；亚他拿修《论逃亡》；耶柔米《名人传》；优西比乌《编年史》；阿多；特土良《论异端之规条》。

[n0259] 《驳异端》27。

[n0260] 《名人传》

· 本段引自圣西里修《致希梅里乌斯书信一》。[译注]

[n0261] 在《法布里安法典》第一卷中，圣人进一步解释了他为何要详述圣伯尔纳铎的见证，因为加尔文等人曾将他推举为教宗至高权的反对者。[译注]

[n0262] 97.

[n0263] 「晚生的孙辈，一反常理，对他们颤巍巍的祖父母，比对自己的父母更为珍爱。」——奥索尼乌斯《致孙辈》

[n0264] 致马耳他岛扎巴尔教区。

[n0265] 《致达马苏斯书信》15。

[n0266] 此处法文编者将「无误」替换为「永久」。[译注]

[n0267] 见前注。此处圣人在页边补充道：「圣伯尔纳铎在致里昂圣职团的信中，将其所有著作都呈交罗马教会。」[译注]

[n0268] 第 190 封书信。

[n0269] 书信 55。

[n0270] 《致科尔内利乌斯书，驳菲利西西穆斯》

[n0271] 致路西斐派书 165

[n0272] 《论兄弟之逝》，46。

[n0273] 徒 1

[n0274] 圣灵降临周星期三。

[n0275] 约 16:13。

[n0276] Contra lit. Petil. ii. 51.

[n0277] 圣人附有以下的独立注释：「我保留了一个位置，在『信仰的规则』之后，用神迹来证明信仰。这将是一种第六（第七）条规则，不是普通的，而是非凡的，我们的对手没有这条规则，尽管他们需要它，因为他们轻视他们所缺乏的其他规则。我将在那里引用蒙田先生的话。」他没有给出这句话，见前言。[译]

[n0278] 手稿页边有如下批注：Il faut abreger tout ceci à peu de paroles et scholastiques。[译注]

[n0279] 习惯性的缺失。

[n0280] 此处行文以 de la 结尾。[译注]

[n0281] 圣人在一则独立的笔记中写道:「必须撰写一章，论信心的单纯与信德中的谦卑。」参见前言。[译注]

[n0282] 见 Cochl.，1523 年。

[n0283] 1536 年。L 3：杂论。

[n0284] 慈运理《论神意》5, 6；加尔文《基督教要义》I 17, 18；《论预定》；《驳自由意志书》；贝扎《驳卡斯特利奥》。

[n0285] 加尔文《反特利腾会议第六次会议》：路德《论基督徒的自由》

[n0286] 参见前言。

[n0287] 诗 110:4。

[n0288] 约 6

[n0289] 同上。

[n0290] 路 18:32。

[n0291] 林前 11；约 12。

[n0292] **Ανομολογια**，即不相称。这是对「类比」一词的文字游戏。[译注]

[n0293] 诗 11。

[n0294] 我们在圣克莱门特的任何可靠著作中都找不到这段文字。

[n0295] 讲道 213，别名 119。

[n0296] 附录，讲道 33。更可能属于都灵的圣马克西姆。[译注]

[n0297] 《驳斥书信》4, 5。

[n0298] 《信经讲解》卷二。

[n0299] 林前 14

[n0300] 本章似乎实现了圣人在以下独立笔记中所提及的构思:「还需撰写一章，论述福音在天主教徒信仰中的荣耀，远胜于在异端信仰中的荣耀。此处应参照《论可见教会》一章末尾所言（第一部分第六章），即：在可见教会中，心灵与肉体的眼睛皆得喂养，而在不可见教会中则不然。」[译注]

[n0301] 评注 xxxv.

[n0302] 同上，xxxvii。

[n0303] 弗 5

[n0304] 《论真伪宗教》

[n0305] 加尔文《基督教要义》卷四第 14 章；《以弗所书》第 5 章；贝扎《教义总论》论圣事。

[n0306] 弗 5:26。

[n0307] 末尾，19。

[n0308] 在弗 五

[n0309] 同上。

[n0310] 在《约翰福音讲道》八十篇。

[n0311] 林前 1:14。

[n0312] 徒 2:37-38。

[n0313] 林前 11:23。

[n0314] 《驳科赫拉留斯》，1523 年。

[n0315] 徒二。

[n0316] 林前 10:16。

[n0317] De Eccl. Hier. ult.

[n0318] 我们按原文翻译圣人的引文。在圣游斯丁的文本中，eucharista 一词无疑具有专门术语的含义。他特别提到「面包、酒和水，在其中献上感恩（或圣体）。」[译注]

[n0319] 在《致以弗所书》第五章

[n0320] 《大教理问答讲道》第 37 章。

[n0321] 《论圣事》iv. 14, 16。

[n0322] 《论三位一体》卷三。

[n0323] 在《约翰福音讲道》八十篇。

[n0324] 路德《论洗礼》in Cap. Bab；加尔文《驳斥》in Ant 7。

[n0325] 在《致亚美尼亚人书》中

[n0326] 第七会期，第 11 条。

[n0327] 约 20:23。

[n0328] 见上一章末尾。[译注]

[n0329] 德训篇 27

[n0330] 诗 118:34。

[n0331] Corripi; 即，通过惩戒来纠正。[译注]

[n0332] 《撒母耳记注释》卷四，第 10 章。