



---

# 理论—实践神学

---

## ——最佳讲道方法



马思瑾 (PETRUS VAN MASTRICHT) 著

艾洛士 译

英文版译者：托德·内斯特 (Todd M. Rester)

英文版编辑：周毕克 (Joel R. Beeke)

经典传承出版社

理论—实践神学——最佳讲道方法

---

古道译丛·原典

作者：马思瑾（Petrus van Mastricht）

译者：艾洛士

出版：经典传承出版社有限公司

版次：二〇二四年五月 初版（简体）

**Theoretical-Practical Theology——The Best Method of Preaching**

---

Author: Petrus van Mastricht

Translator: Ai, Luoshi

Published by: Christian Classics Publishing House Limited

**Copyright** © 2018 by The Dutch Reformed Translation Society

**All Rights Reserved**

“马思瑾令人叹服的《理论—实践神学》现在第一次完整地英译出版。它的特色是具有一套系统性的方法，每个神学主题都按照解经基础、教义阐释、辩驳申论和实践应用的四个顺序来处理。我们在此看到荷兰二次宗教改革给改革宗神学带来历史上最富庶的成果之一，它把经院式的透彻与敬虔的热忱结合在一起。这部作品现在以英文面世，它将为理解欧洲大陆的改革宗神学打开新的通道，同时为当代教会提供神学智慧。”

——马可·比奇

印第安纳州戴尔市，美中改革宗神学院教义和教牧研究教授

“我们对改革宗传统里后宗教改革时期的伟大神学家们的重新欣赏，今天越来越多，而马思瑾是他们当中的一位顶天巨人。约拿单·爱德华兹认为他比法兰西斯·涂瑞田还好！然而，马思瑾的大作《理论—实践神学》在今天却几乎无人知晓，也无人引用，只有有能力和决心的拉丁文专家能够染指。这个译本为马思瑾所做的，就像吉格尔和丹尼森为涂瑞田所做的——它提供了一个易读、校对过、加了注释的英文译本，让牧师、神学生和其他神学研习者都可以轻松地阅读马思瑾。马思瑾是一位睿智而有经验的神学家，（你可能会吃惊地了解到）他既讨论和批判了犹太卡巴拉派和伊斯兰教，也处理了笛卡尔和苏西尼派，但他关心的总是，真正的神学是实践性的，绝非只是概念化的东西。真理产生敬虔。”

——利根·邓肯

改革宗神学院校长兼首席执行官

约翰·理查德斯系统神学和历史神学教授

“这套作品的书名《理论—实践神学》本身就表明，为什么在三个世纪以前，马思瑾的作品吸引了受教于他或阅读他的神学的苏格兰传道人。在这些人当中，有他并非无名小卒的学生詹姆斯·霍格，此人后来很好地再版了《现代神学精髓》（*The Marrow of Modern Divinity*）。荷兰改革宗翻译社和改教传承出版社带来了一份伟大的礼物，让新一代的学生、牧师和学者能够用英文读到马思瑾的经典。这礼物既是给整个基督教会的，也特别是给学生、牧师和学者们的。”

——辛克莱·傅格森

改革宗神学院校长特聘系统神学教授

林格尼尔林格尼尔事工教员

“翻译马思瑾的《理论—实践神学》是一个勇敢的努力，值得尊敬。这套巨著独特地综合了神学的理论和实践层面，是 17 世纪改革宗思想和敬虔的一个重要代表。全套书已经出版很久了，但只有拉丁文（1682-1724 年）和荷兰文翻译（1749-1750 年）的版本。这两个版本都不如这套英文翻译的信息量大；英译以拉丁文原文为基础，同时留意了 18 世纪的荷兰文译文，并提供了大量的背景信息。”

——亚萨·勾德里安

阿姆斯特丹自由大学历史神学副教授

“很多人认为，改革宗信仰最丰富的表述出现在 17 世纪荷兰神学家的作品之中。在这些作品里，马思瑾的《理论—实践神学》是最突出的一部。约拿单·爱德华兹宣称：‘在我看来，除了圣经，它比世界上的任何其他书都好。’其英文翻译和出版是了不起的成就。”

——保罗·海姆

伦敦国王学院宗教历史和哲学荣休教授

“每一次对后世构成影响的 16 世纪和 17 世纪改革宗神学家的作品被翻译出来，我们教会就有了被遗落的宝藏更新的机会。这就是那些金矿之一。马思瑾如此重要，甚至笛卡尔也觉得有必要回应他的批判，而约拿单·爱德华兹也畅饮他的《理论—实践神学》。我荣幸地推荐这个引人注目的珍宝。”

——迈克尔·霍顿

加州威斯敏斯特神学院，格雷洗姆·梅钦系统神学和护教学教授

“本书的出版是当代学术最重要的事件之一。马思瑾是约拿单·爱德华兹最喜欢的神学家，而爱德华兹则是美国宗教心灵的杰出代表。所以，马思瑾不仅是最重要的一位改革宗思想家，他也对‘美国的神学家’产生了异乎寻常的影响。凡是对改革宗神学感兴趣、也对爱德华兹头脑的内在运作感兴趣的学人和读者，都想得到此套著作。”

——吉拉德·麦克德莫特

毕森神学院安立甘神学教授

《约拿单·爱德华兹的神学》（*The Theology of Jonathan Edwards*）共同作者

“如果你有一套系统神学，其思路既有涂瑞田的精确，又有布雷克的虔敬，其设计目标是帮助人更好地讲道，那该有多好？这像是马思瑾的。这一直是我最喜欢的系统神学，我从未如此积极地支持和推荐哪一本书。”

——瑞安·麦克格劳

格林维尔长老会神学院，莫顿·史密斯系统神学教授

“学者和学生都应该欢迎马思瑾《理论—实践神学》的这个译本。马思瑾的作品代表了改革宗正统神学议程的成熟发展，这套议程要发展出一种解经、教义、辩驳或争辩、以及实践的思路，从而处理基督教的教义。同时代的其他神学，如布雷克的《基督徒理所当然的事奉》或涂瑞田的《要义》，体现出一两项对这些重点的强调，但马思瑾提供了改革宗正统思想的完整面貌，并且达到极为详尽和仔细界定的程度。这个译本是一项重大的成就。”

——理查德·穆勒

犹流士宗教改革数字研究所资深研究员

加尔文神学院桑德万历史神学荣休教授

“任何认真学习改革宗神学的学生，都需要坐到马思瑾的脚下。曾经的挑战是，要这么做的话，你需要熟悉拉丁文或荷兰文。感谢荷兰改革宗翻译社和改教传承出版社的伙计们，因为他们的勇武努力，英文读者现在可以学习‘靠着基督为神而活’的艺术了。”

——司提反·尼科斯

宗教改革圣经学院校长

林格尼尔事工首席教务长

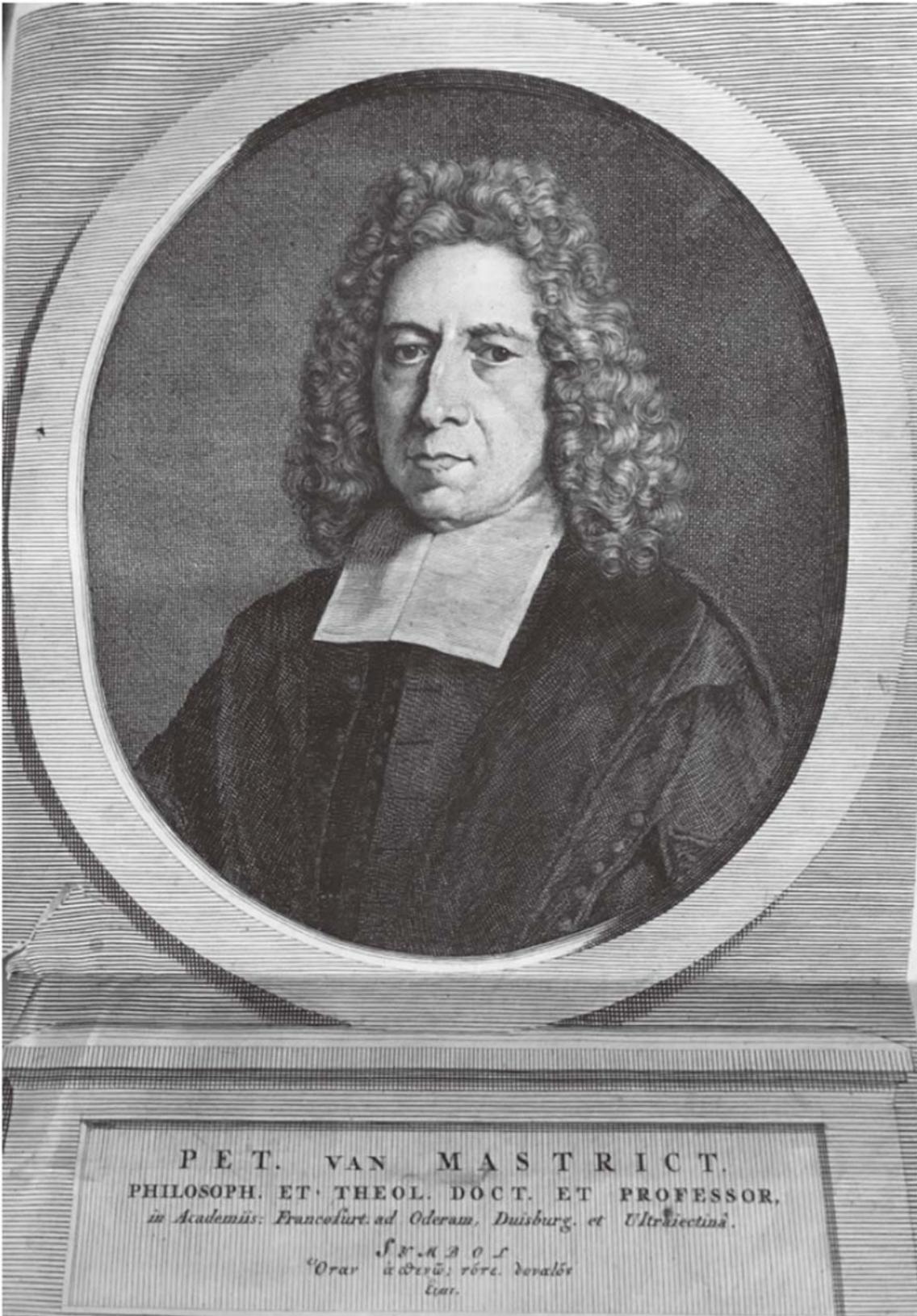
“马思瑾是改革宗正统最伟大的神学家之一，对后世神学家（包括对约拿单·爱德华兹）产生了深远的影响。他对传统的掌握、他与当代议题互动的能力、以及他对正统教义的仔细阐明，都展现了宗教改革之后最好的更正教会神学。然而，因为没有英文翻译，他在央格鲁文化世界里，更多地以名气（而非以内容）为人所知。这里终于有了一个英文译本，让由牧师、神学家和平信徒组成的一大群新的读者可以从这深邃的神学资源里汲取营养。”

——卡尔·楚门

格鲁乌城市学院圣经和宗教研究教授

“马思瑾的大作因其定义、划分、简洁和清晰而适用于学校（学院），因其时常转到要理问答式的探究和回应而适用于更广泛的教导，因其决然的圣经一解经基础和突出的属灵应用而特别适用于真理和敬虔。马思瑾在其指导手册中，把在他之前和之后很多人都易于割裂的东西结合在一起，却又仔细地加以辨明。它形成于对福音事奉的改革宗教如日中天的时候，其结果就是对基督教神学令人赏心悦目和整全的描述，因为基督教神学就是‘靠着基督为神而活的教义’。”

——迪奥多·范拉尔特  
加拿大改革宗神学院教会学教授  
图书馆副馆长



P E T. VAN M A S T R I C T.  
PHILOSOPH. ET THEOL. DOCT. ET PROFESSOR.  
*in Academijs: Francofurt. ad Oderam, Duisburg. et Ultrajectinâ.*

*J. H. K. A. O. S.*  
*Orar. à Dieu: révé. devalés*  
*cur.*

# 目录

编者序 .....	8
缩略语 .....	11
英译者序 .....	12
马思璀的生平与作品 .....	18
亨利·蓬塔努斯在马思璀追思会上的悼词 .....	47
最佳讲道方法 .....	65
I. 序 .....	65
II. 讲道的组成部分 .....	67
III. 双重点题 .....	67
IV. 一篇讲道的组织及其法则 .....	67
V. 引言探究 .....	68
VI. 经文的内容 .....	69
VII. 经文的分析和阐释 .....	70
VIII. 教义论证的五个部分 .....	71
IX. 知识性应用 .....	74
X. 辩驳性的应用 .....	75
XI. 安慰性的应用 .....	76
XII. 责备性的应用 .....	77
XIII. 察验性的应用 .....	79
XIV. 勉励性的应用 .....	81
IV. 一些提醒 .....	83
XVI. 如何处理长段经文 .....	83
XVII. 宣讲 .....	84
XVIII. 为何这是最佳方法 .....	84

## 编者序

能够把久候的马思瑾的《理论—实践神学》第一册呈现给您，我代表荷兰改革宗翻译社和改教传承出版社深为感恩。整部作品分为三个部分：第一部分，绪论和信仰，占了作品的很大篇幅，构成其主要内容，接着是较短的第二部分，道德神学纲要，以及第三部分，灵修神学简论：敬虔的操练。本册绪论包含第一部分的第一卷（1.1），马思瑾《理论—实践神学》的其余部分将在未来的六册中出版：第二册，对三一神的信仰（1.2）；第三册，神的工作和人的堕落（1.3-4）；第四册，在基督里的救赎（1.5）；第五册，救赎的应用和教会（1.6-7）；第六册，恩典之约（1.8）；第七册，道德和敬虔（2.1-3, 3.1-4），篇幅总共估计有四千页。神若许可，这一套书将在改革宗神学的历史中，用英文提供处理基督教教义最全面的方法之一。

马思瑾（1630-1706 年）是一位荷兰的神学家，在乌特勒支受教于吉贝尔图斯·沃修斯（1589-1676 年），后者是荷兰二次宗教改革（*Nadere Reformatie*）的学界领袖，而马思瑾后来成为他的继任。马思瑾在荷兰牧养过教会，也在杜伊斯堡和乌特勒支的大学毕业教过书。让马思瑾最广为人知的是他论基督教教义那部实至名归的作品，但令人惊奇的是，除了论重生的部分，这部作品从未被翻译成英文。

1

这部经典作品最初以拉丁文写成，随后翻译成了荷兰文，现在翻译成英文，并同时重译为荷兰文；它作为一套系统神学或神学体系，依照圣经并经院式地全面处理了教义，也结合了预备读者靠着基督为神而活的牧养目标。马思瑾用四管齐下的方式处理每个神学议题：解经、教义、辩驳和实践。有见识的基督徒、神学生、牧师和学者都将发现，马思瑾的代表作（*magnum opus*）提供了一种宝贵的模式，帮助人们从圣经的文本走向教义阐释，再走向能够建造他们的经验性实践应用。

这第一册为如何从事系统神学提供了一个介绍。它的作用是对今天常称作绪论（*prolegomena*）的内容做一个简要陈述：“*prolegomena*”是一个希腊词，意为“先说的事情”，在这里指那些必要的前提条件，它们为研读圣经的教义打下了良好的基础。马思瑾一开始说明了神学的性质，表明了它的恰当方法、主题内容和神学的定义。然后他讨论了圣经是从事神学的准则，因为它是认识神的唯一无误的来源和基础。最后，马思瑾为编排神学议题的最佳方式给出了他的理由。

这一册也包含马思瑾的讲道学辅助，即《最佳讲道方法》，<sup>2</sup>他在其中简洁地表明了如何用神学向基督的新妇更有效地讲道。他的这篇小论文充满了实际的建议，涵盖了预备讲章的基本内容：他考

---

<sup>1</sup> Petrus van Mastricht, *A Treatise on Regeneration* (New Haven, Conn.: Thomas and Samuel Green, 1769; repr., Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 2002).

<sup>2</sup> 编辑团队决定把《最佳讲道方法》包含在这第一册里，放在马思瑾的教义论述之前，正如马思瑾自己在其最初的版本里所做的；这是为了强调他写作其教义学的主要原因之一，即为传道人的讲道提供帮助。在后来的版本中，马思瑾把这宝贵、简洁的书卷挪到了他教义学的最后，但并未改变他写作整套书籍的重点，即帮助讲道者。这里提供的翻译略微修订了改教传承出版社在 2013 年出版的这本小书。

察了讲章的组织 and 引言，解读和阐释经文，讲道时富含教义，为安慰信徒而讲，为谴责罪和自省而讲，劝勉人行善，对讲道的若干提醒，处理长段经文，以及如何宣讲出来。最后，这第一册也包含托德·内斯特所写的信息丰富、详尽的译者序；还包含安德利安·尼尔所写的很有帮助的传记序，他的博士工作就是研究马思瑾。<sup>3</sup>

几十年前，我读到约拿单·爱德华兹经常被人引用的说法：“在我看来，就一般性的神学体系、教义、实践和争议而言，或者作为一套普世的神学体系，除了圣经，马思瑾的《理论—实践神学》比涂瑞田或世界上的任何其他书都好。”<sup>4</sup> 此后我一直渴望这部作品被翻译成英文。既然没有别人拾起这项任务，我就把它提交给我们的荷兰改革宗翻译社（DRTS）。虽然主要的翻译工作需要从原初的拉丁文版本开始，翻译社还是快乐地决定投身其中，这既因为它有宝贵的价值，也因为以下事实：它的第一次荷兰文翻译的确有丰富的历史。鉴于我被任命为翻译社的马思瑾小组组长，负责指导和编辑这部作品，所以这项任务就落到我的头上：我要向以各种方式为这项任务提供帮助的人致谢。

首先，我希望感谢我在马思瑾小组里的伙伴约翰·博特和理查德·穆勒，他们提供了宝贵的协助，帮助我带领这个项目走到现在，可以出版第一册了。我也要多多地感谢翻译社的董事会，特别是其主席詹姆斯·迪庄，他们从一开始就支持这个项目，在启动时耐心地忍受了各种挑战。我也要感谢董恩·辛勒马，他在评估翻译的各个节点上都扮演了宝贵角色。

我非常感谢托德·内斯特，他勤劳地把马思瑾的作品从拉丁文翻译成英文，同时也参考了荷兰文的翻译，<sup>5</sup> 我也要感谢他查询了多个档案馆和图书馆，为英译提供了海量的有益注释。我还要感谢迈克尔·斯潘格勒作我们的拉丁文编辑，他仔细检查了我们主要翻译者的工作，同时协助我们在不牺牲准确性的前提下，把马思瑾的作品翻译成更易读的英文。<sup>6</sup> 为了使我作为英语编辑的工作更加轻松，迈克尔也提供了巨大的帮助。

我们也要感谢改教传承出版社，特别是杰伊·科力尔，他们帮助我们完成了这第一册（期待接下来的六册也一样）的印刷。也衷心感谢琳达和盖瑞·邓荷兰德的专业排版，以及在这一册的编辑上提供的帮助。最后，谢谢你们所有为这个项目捐款的人，无论是指定性的直接捐赠，还是通过成为翻译社的会员而间接捐赠。要确保完成这项工作，需要很多这样的捐赠，所以，如果你愿意支持这份努力，请把你可扣税的捐款转给翻译社，并接受我们由衷的感谢，谢谢你与我们合作。<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Adriaan Cornelis Neele, *The Art of Living to God: A Study of Method and Piety in the Theoretico-practica theologia of Petrus van Mastricht (1630–1706)*, series 8, vol. 1 (Pretoria: University of Pretoria, 2005).

<sup>4</sup> Jonathan Edwards to Joseph Bellamy, January 15, 1747.

<sup>5</sup> 与这套英文译本同步，Stichting Gereformeerd Erfgoed 与 Gebr. Koster 一起出版了六卷本的荷兰文新译本。这个项目的带领人是 A. A. (Ton) Reukens ([www.gereformeerderfgoed.nl/intekenen](http://www.gereformeerderfgoed.nl/intekenen)).

<sup>6</sup> 应该指出，这套书里的《圣经》引文直接译自马思瑾的拉丁文。

<sup>7</sup> 一次可扣税地捐款 100 美金，就可获得翻译社的终身会员。会员支持翻译社继续工作，定期收到简报，也可以按照成本价购买翻译社的出版物。会员捐款可以寄到 DRTS, P. O. Box 7083, Grand Rapids, Michigan 49510. 想更多地了解翻译社，可以参看 [www.dutchreformed.org](http://www.dutchreformed.org).

对所有参与者来说，在这个项目和编辑这一册上花费许多时间非常值得。靠着神的帮助，我们期待稳步地出版这部重要神学著作接下来的卷目。请和我们一起祷告，祈求神会使用每一册来彰显他的荣耀，并祝福学校、教会和每一位读者。

——周毕克

## 缩略语

<i>ADB</i>	《德意志人物志》	<i>Allgemeine Deutsche Biographie</i>
<i>ANF</i>	《前尼西亚教父》	<i>Ante-Nicene Fathers</i>
<i>BBKL</i>	《传记索引教会字典》	<i>Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon</i>
<i>BWDN</i>	《荷兰人传记词典》	<i>Biographisch Woordenboek der Nederlanden</i>
<i>BWPGN</i>	《荷兰更正教会神学家传记词典》	<i>Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland</i>
<i>LCL</i>	《洛布古典丛书》	<i>Loeb Classical Library</i>
<i>NDB</i>	《新德意志人物志》	<i>Neue Deutsche Biographie</i>
<i>NNBW</i>	《新荷兰传记词典》	<i>Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek</i>
<i>TPT</i>	马思瑾, 《理论—实践神学》	van Maastricht, <i>Theoretico-Practica Theologia</i>
<i>TRE</i>	《神学实用百科全书》	<i>Theologische Realenzyklopadie</i>

## 英译者序

《理论—实践神学》是一部综合性的作品，融合了马思瑾教学生涯的内容，包括他最初发表的作品里的元素，1670到1698年，他在三所学院做过讲座教授和论文指导教授的工作，另外还有他偶尔所写的关于笛卡尔哲学的著作，以及关于得救信心的单独作品。1698年的版本所针对的读者是学界，虽然肯定有对讲道的关注，以及使基督徒长大成熟的教牧关切。这一点的证据旁注，它以在大学里辩论的方式标明论证的过程（是不是？是什么？像什么？异议，回应）。作品的风格是，有时分析与阐述交织，有时笔调优雅而深情，有时又是让人目不暇接，到处都是术语、作品、索引、人物、争论、教义后果等。作品的主要关注是高举神、讲道、圣经、教义正统和个人敬虔。马思瑾是一位在那样一个时代中为训练牧者而写作的牧师，在那个时代里，哲学和科学的原则和要求正发生翻天覆地的变化，启蒙运动的思想正在兴起和腐蚀世人，而荷兰的二次宗教改革（*Nadere Reformatie*，约1600-1750年）也开始消退了。

在后来更正教会经院主义和正统认信时期的现代早期（约1685-1725年），正当五花八门的哲学和科学运动席卷欧洲，对思想和体制造成一波又一波冲击时，马思瑾以显著的方式，在他作品的前面部分协调了三方面的关注：“最佳讲道方法”；圣经是神学这门学科的绪论；在耶稣基督里得救的信心，这基督是神的儿子道成肉身，他是罪人唯一的救主。这种方式之所以值得注意，首先，这是因为同时期的其他神学作品常常把解经和教义神学放在单独的一部概略，把良心决疑或实践神学放在另一部手册里，而教会历史又是一卷，讲道的艺术还有一卷。马思瑾则力求把这些脉络整合成一幅织锦，同时对其他更花费篇幅的讨论作加注处理。其次，研经、历史和争辩要服务于信靠神以及向他而活的教牧努力。我们以他如何安置他对讲道的论述为例。在《理论—实践神学》的第一版，他对讲道的处理出现在给神学新生的绪论正文之前；在这里翻译的第二版，他对讲道的处理出现在神学生最后读到的部分。但无论是在哪一版，马思瑾都坚持，讲道和神学必须不可分割地联系在一起。第三，神学是靠着耶稣基督向神而活，而他作品的负担是，证明耶稣基督为何而且如何是罪人的救主，以及在那个事实的前提下，基督徒如何个人性地活在神面前。第四，圣经是神学学科的根本性原则，理性要为之服务，而不是反过来。第五，相当有趣的是，马思瑾把得救的信心放在他论圣经的绪论与论神和三位一体的神学正文之间。他这么做是要表明，对于他的神学生和牧师读者来说至关重要的是什么，也就是他们自己和他们的听众的救恩。对他来说，这几点结合在一起，代表了一间有活力的教会前进的基本道路，而他作品的目标是，把这些关注传递给下一代牧者。

学院式地论述神学，必然涉及分析文本、描述概念、建立教导或教义（*doctrinae*），以及规定实践等任务。在过程中的每一点，信徒群体里都可能彼此争论的解释和做法。这些争论也有各自的历史在后续讨论中浮现出来。结果就是，解经和历史、集体记忆、教义的发展和传承、延续和改变，以

及群体身份和边界这些任务，都与翻译的任务捆绑在一起。译者的任务和挑战是尽可能清楚地呈现作者的想法，以及文本所表达的教义、发展、边界和身份。在马思瑾的作品里，读者过不了多久就会遇到不同群体的边界和标志。马思瑾不断地注明改革宗、路德会、罗马天主教会、重洗派和其他新老团体的认信边界。在认信边界之内，他也会注明各种歧见和张力，比如，在耶稣会与道明会之间，在路德会的各流派之间，以及重洗派里的各种派别之间。在基督宗教之外，马思瑾偶尔也会与历代犹太拉比群体所代表的文本争辩，以及与伊斯兰教争辩。在现代早期，这些争辩并非马思瑾所独有，但它的确表明，这些古老的更正教会经院学者在遇到历史、神学、哲学和法律——简单提几门学科——的交汇口时所运用的广博学识。在现代早期，整个欧洲的更正教会和罗马天主教会的经院学者还有一个典型标志，就是参与到当时所关注的一些事务的讨论中，其所针对的是宗教和政治建制、共同体生活，以及如何最好地让社会各阶层的心灵和思想在某种程度上支持基督教正统和基督教国家，或更模糊的基督教共和（*Respublica Christiana*）。

在从宗教改革到大约1780年这段时期，除了认信的边界，正统认信的问题还常常带有哲学性的边界，因为这些也会影响民事领域和宗教群体。当马思瑾写作的时候，一直萦绕在他心头的迫切关注，是可以被描述为“苏西尼-笛卡尔主义”的所谓幽灵，也就是一种宽泛的概念，即对未重生的人类理性有更大的信心，胜于依赖圣经和圣灵借着重生所做的工作。在这之前的时代，这会被简单地称作是异教的怀疑论和犬儒主义。但在马思瑾的日子里，按照他的看见，哲学性的压力很大一部分来自方法论上的怀疑，以及对未重生的人类理性的高度信心，视之为检验和重塑一切真理的试炼场和铁砧台。没有任何人类行为和思想的话题，可以不必放到自主理性的眼前接受审视。这似乎就构成了他的批判基础，用以批判苏西尼主义、某些抗辩派人士、笛卡尔及其跟随者，以及从17世纪往后时期这些影响在荷兰的发展。然而，马思瑾坚称，一切真理、人类主体，特别是人类的理性，都要被神借着圣经来检验和重塑。因而新哲学与正统（即改革宗）神学之间的张力，再明显不过了。虽然马思瑾的作品关心的是教义上的辨析，但他也关心保守和传承关乎神和救恩的真理。因此这里既有分析上的学术冷静，又有热烈的迫切感，两者互相交融。

有人也许想知道，这些关注如何影响翻译的任务。在认信的问题上，我们看到，争辩性的用词被用来指有相对固定概念边界的群体。比如，对更广泛的、有现代敏感性的读者来说，把罗马天主教会称作教皇派，通常是更正教会沙文主义的一个标志。但这就是马思瑾经常（若非大多数时候如此）用来指罗马天主教会的词，特别是指天特会议之后的罗马天主教会，这个教会继续主张，自己在政府和教会的属灵和政治领域里，拥有全球性的教皇权力。马思瑾认真地看待这样的一种教皇权力，它仍然与英诺森三世（1198-1216年）一起主张，教皇在道理上（*de jure*）有权拥有一切属世和属灵的权力，它也仍然试图影响国际政治，把新世界天主教会化。这种教皇权力并未从梵蒂冈城消失，反而仍然是一股积极的欧洲势力。教皇权力深刻地卷入了西班牙、法国、神圣罗马帝国和央格鲁-爱尔兰的欧洲政治，以及天主教会化的事务，要把罗马天主教会的殖民帝国传遍全球。在马思瑾的日子里，罗马天主

教会的某些圈子还在学术层面上激烈地辩论关于强迫归信的神学教义和政治策略问题。所以，虽然今天粗略来说，更正教会的信徒通常把他们的罗马天主教会邻舍视为普世教会的盟友，一起投入与世俗文化的战争，共同捍卫良心自由、宗教宽容、珍视所有人的生命、宗教教育，以及关于基督徒婚姻的历史传统表述，但在17世纪，更正教会与罗马天主教会之间的分裂总是惧怕和怀疑的一个来源。

当马思聪在1706年去世时，欧洲根本罕见受法律保护宗教宽容；情形正相反。在1672年的灾难年（*Rampjaar*），法国王室横扫尼德兰地区，占领了很多大城市，随之而来的恐慌重新点燃了对罗马天主教会于尼德兰地区实行统治和逼迫的担忧。在法国，驻龙骑兵（*les dragonnades*）政策（1681-1685年）让龙骑兵驻扎在更正教会信徒的家里，默许他们虐待这家人，直到他们归信罗马天主教会，或者移民出国。这严苛的政策开启了新一波法国改革宗信徒向尼德兰和其他更正教会地区移民的浪潮。当法国国王路易十四的枫丹白露敕令（1685年）颁布，也就是更广为人知的废除1598年的南特敕令，便剥夺了更正教会信徒进行宗教活动的合法权利，这时浪潮就变成了胡格诺派逃离法国的洪流。在英格兰的光荣革命（1688年）和国王威廉三世在爱尔兰和苏格兰的战争（1689-1691年）开打之前，在荷兰共和国和英格兰里都有深深的恐惧，担心英格兰国王詹姆斯二世（一位罗马天主教徒）会把不列颠和爱尔兰诸岛带回罗马天主教会。在更正教会一边，比如，英格兰国王威廉三世，一位坐在英格兰王位上的荷兰改革宗更正教会信徒，则通过了1689年的宽容法案，但该法案其实只容忍宣誓效忠王室的一小部分不从国教的更正教会信徒。非罗马天主教会信徒在法国没有权利公开实践他们的信仰，直到1787年的凡尔赛敕令。罗马天主教徒在大不列颠也没有崇拜的权利，直到1791年的罗马天主教会豁免法案。

我真诚地希望读者能够理解，译者的任务是尽可能清楚地传递作者的想法和观念，以及其态度，而这就让由于历史的原因而使用贬义词变得合理。所以，当马思聪使用了“教皇派”这样的贬义词时，我也会用。这对其他贬义词也成立，因为人们那时活在有宗教战争威胁的冲突时代。反过来，这对马思聪使用的一些褒义词也成立，比如他说改革宗是“正统”，改革宗神学是“我们的神学”，并且说改革宗神学的客观教义内容就是“信仰”或“我们的信仰”。

因此，我努力使读者接触到在学术和历史准确的马思聪思想。有益的讨论和辩论只能是在读了原典之后，即使这些典籍有时产生争议。对于各种宗派、团体和宗教来说，反思马思聪的论点，评估它们的核心价值、当代用途和争辩口吻，则要等到他们的神学家和捍卫者来做了。在我们这个多元主义的时代，各种宗派、团体和宗教比在马思聪的日子里，更容易在同一个理智、学术和公共空间里耳鬓厮磨，也许这种反思可以促进学术探讨，激发有建设性的对话？正如西塞罗所说：“不知道出生之前的事情，就是永远长不大的。”<sup>1</sup> 在这个教义争辩的历史背景下，不知道当前教义、解经和实践在历史上的不同，就是继续以一种孩子气的方式争吵。

---

<sup>1</sup> Marcus Tullius Cicero, *Orator*, 34.120; *nescire autem quid ante quam natus sis acciderit, id est semper esse puerum.*

马思瑾在哲学上的贬义词更有新意，似乎认为在他的背景里，这个范畴有更活跃和现时的辩论过程。不仅是笛卡尔派（一个静态群体的概念）和苏西尼派，马思瑾还用这些实义名词为他要在改革宗教会里阻断的衰退过程开发了一种表达方式：笛卡尔派使人笛卡尔化，抗辩派使人苏西尼化；他甚至把改革宗教会里的一些人贴上苏西尼化者的标签（他生造了一个希腊-拉丁新词：*Socini* |*σϥνι*；他对笛卡尔化者也有类似的做法），这些人基于理性和方法论上的怀疑，质疑圣经和神学本身。就我所知，马思瑾并没有说“路德派化”改革宗或“教皇派化”更正教会信徒，虽然他可能警惕说，某一位具体的神学家好像有特定的非改革宗倾向。简而言之，宗派认信上的争辩在这部作品里仍然很活跃，但界线一般来说还是清楚的，这导致对其他更成型的认信身份有一套静态的固定用词。但是，对马思瑾来说，更激烈的冲突是这样一种活跃的竞争或眼下的病态过程，它关乎彼此竞争的哲学观念，以及它们在改革宗总会和堂会中，对圣经解读、教义塑造和有关虔诚敬畏的实践事情上的影响。也就是说，正如他驳斥笛卡尔的作品书名所表明的，在 17 世纪晚期影响改革宗认信正统（信仰）和敬虔（生命）的哲学变化，是腐蛆一般的新玩意。<sup>2</sup>

我试图维持在术语和概念上的经院式描述，但并不想给读者加上陈旧的措辞和用语的负担。照搬马思瑾拉丁文那冗长繁复的句式，虽然它看起来不错，但效果一般来说并不好。具有现代敏感性的读者似乎对层峦叠嶂的从句和助词没有耐心（而且要保持拉丁文有时用到的精妙语法层次，英文也没有必需的词形系统）。拆开复杂的拉丁文句子，同时在英文里维持他的论证和阐述思路，这既是目标、也是理想。我也把大部分希腊和希伯来用语和引文移到了脚注。至于本翻译与 1749-1753 年对马思瑾 1698-1699 年拉丁文第二版的荷兰文翻译之间的关系，这个翻译的标准文本是拉丁文第二版，但我也参考了荷兰文译本，视之为另一份有用的工具。在看起来合适的地方，我也注明了荷兰译文对拉丁文本的扩展和补充，以给学者们作资源。

新拉丁时期的经院神学既不全是西塞罗式的，也不全是伦巴德式的，但在很多方面都受到了两者的影响。17 世纪晚期的大学所使用的经院论述，在很多重要方面仍然类似中世纪的大学生活：阅读（*lectio*）、辩论（*disputationes*）、复述（*repetitiones*）、祈祷（*orationes*）、专家群体审议（*collegia*），等等。但前两个世纪的人文主义运动仍然为文本分析、词源考察和历史及文脉研究提供了更多的工具和技巧。比如，对于围绕拉比犹太教的某些问题，马思瑾不仅证明他熟悉二手文献，而且对一手文献也有不同程度的熟悉：文本、订正、文集、语录或汇编（*florilegia*），等等。虽然马思瑾证明自己有很高水平的古典学识，但他的主要关注不是用花俏的古典来装点直白的教义，以便炫耀和卖弄。马思瑾的确偶尔采用宏大的修辞风格，但总的来说并不这样。马思瑾的确有时会用比喻、类比和文字游戏来刺激学生的记忆。他在争辩的段落里偶尔也会沉溺一下讽刺性的幽默，但总体而言，

---

<sup>2</sup> 参 Petrus van Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena nobiliores plerasque corporis theologici partes arrodens et exedens, seu Theologia Cartesiana detecta* (Amsterdam: Jansson-Waesberg, 1677).

他的作品保持了稳步分析的步调。当他不同意一位公开发表了作品的改革宗传道人或教授同僚时，他很有节制，力求指出他不同意的地方和程度。马思瑾也关心维护改革宗正统，但他愿意有条件地正面采用其他宗派的材料，如果看起来是忠于文本的话。

如此宏篇巨著的一个复杂性是处理马思瑾所用到的大量语言和广泛文献。马思瑾用到的材料范围很广，也有证据表明他熟悉多种语言。马思瑾当然使用了圣经的语言，即希腊文、希伯来文和亚兰文，而且他的确好像也能运用其他更鲜为人知的近东和闪族语言。例如，他有一个地方的解经比较了《马太福音》的叙利亚、埃塞俄比亚和贝扎的拉丁文和希腊文的文本。对希伯来文学者来说，马思瑾通常使用了无点文本（希伯来文没有元音字母，后来的拉比为了标注元音，就在字母下面附加一些点划。没有这些点划的文本就是无点文本。——译注），也熟稔拉比文献，或会评论痴迷于把神秘主义犹太教和基督教解经混在一起的卡巴拉派和基督徒。对翻译来说，结果就是，希伯来文的文本和术语严格复制了 1698-1699 年的文本所使用的。我对马思瑾的希腊文也采取了类似做法。对他所提到或似乎依赖的圣经经文，我会努力给读者指出相关的资料，以供进一步研究。马思瑾也能读法语、荷兰语、德语和英语。这一点的证据是，他有时会用拉丁文书名引用一部作品，但那部作品从未有过拉丁文翻译或版本。此外，人们也知道，他会把自己的荷兰语、德语或法语引文翻译成拉丁文。再一次地，我会努力找出这种非拉丁文的资料，而且大部分时候都找到了。

沿着这个思路，在参考文献的注释和处理上，对于英语读者也许并不了解的文献，我也会努力为马思瑾的简短引文补充上完整的索引。虽然我未能把马思瑾引文的每一个版本都找出来，但因着数码资料的祝福，也因为找到了像后宗教改革数字图书馆（[www.prdl.org](http://www.prdl.org)）这样的文库，以及许多研究性图书馆里的好些老式库藏，我能够找出他所引用的绝大部分文献的 16 世纪和 17 世纪版本，以及 19 世纪和 20 世纪的翻译或校订版。如果我亲眼看到了这些材料和要找的准确引文，我就尽可能准确地在脚注中给出。如果我只是知道要找的作品在哪里，却没有看到引文，我在脚注里就只给出作品名，却没有页码。我向读者推荐了米涅的《拉丁教父》（*Patrologia Latina*）和《希腊教父》（*Patrologia Graeca*），以及 T&T 克拉克出版社的《前尼西亚教父》（*Ante-Nicene Fathers*）和《尼西亚和后尼西亚教父》（*Nicene and Post-Nicene Fathers*）系列，因为它们随处可见，属于公共领域，所以容易找到，网上也有。

特别要感谢这些图书馆和机构，因为它们为我这些年来的多次研究旅程提供了帮助。我希望可以列出所有帮助过我的工作人员，但篇幅和时间不允许。特别值得一提的是这些机构：位于密执安州大溪流市的加尔文大学和加尔文神学院的米特尔加尔文研究中心和赫克曼图书馆特别馆藏的工作人员，他们提供了巨大的帮助；匹兹堡神学院巴伯图书馆特别馆藏的工作人员；位于荷兰的莱顿大学图书馆特别馆藏的优秀工作人员；位于伦敦的不列颠图书馆，他们非常高效和专业；还有耶鲁大学的约拿单·爱德华兹中心。特别要提到安德利安·尼尔博士，因为他让我使用他的私人图书馆。

意志软弱的人无法完成这种类型和篇幅的翻译。这是一个漫长、辛苦和孤单的过程，坚持下来需要有某种程度的团契。最直接和忠心的鼓励来自我的太太艾米。没有她对我的爱和关怀，这部译著不可能出现。我也有幸与加尔文神学院的博士和研究生群体交流，其中的同僚和好友一直在这项工作上激励我。德鲁·麦克基尼斯、容恩·马可、特德·范拉尔特、约旦·波勒、阿尔伯特·古特思和大卫·西慈马这些人，每一位都在不同时候用他们的友谊帮助了这个项目。迈克尔·斯潘格勒是很暖心、让我非常感激的帮助者，因为他通读了第一册，并在这部作品的编辑上指导了我。没有荷兰改革宗翻译社的支持及其编委会的推荐，就不可能有他的协助。雅各·迪庄、周毕克、理查德·穆勒和约翰·博特都忠心地推进了这个项目，多年来一直稳固地支持我。没有他们的亲自领导和鼓励，这个项目不可能走到这个阶段。我的盼望是，对马思瑾作品的翻译，会促进对神学内容、历程和目标的理解、欣赏和讨论。

——托德·内斯特

# 马思瑾的生平与作品

安德利安·尼尔

这份介绍要做三件事情。首先，它为马思瑾的生平提供一份概览：他的早年，随后在德国与荷兰的时期。其次，它为他的神学面貌提供一份概述，检视他的神学与讲道的关系，然后考察他对神学的编排、方法和定义。最后，它思考对马思瑾的接受，特别是在欧洲大陆、苏格兰和新英格兰。

## 早年：1630–1652 年

西班牙国王、天主教徒菲利普二世的军队在 1579 年占领了马斯垂克市，这迫使很多更正教会信徒离开这座惨遭掠夺的城市。难民里有哥尼流·西孔（翁）宁（1658 年卒）一家，他们搬到了科隆去住。哥尼流在那里把姓氏改成了“范·马斯垂克”。哥尼流的一个儿子，托马斯·范·马斯垂克（1667 年卒）娶了琼妮·勒·普朗克（1656 年卒），他们的第一个儿子彼得·范·马斯垂克（马思瑾）在 1630 年 11 月出生，并在随后的一个月以同样的教名受洗。<sup>1</sup> 这件事发生在科隆的荷兰改革宗难民教会的堂点里，彼得的父亲和祖父都是那个堂点的长老。这个堂会有国际性的定位，这一点的见证有以下这些：其长执会与其德国和法国（胡格诺）成员固定开会的记录；接纳和安置在伦敦的荷兰难民堂会成员的教会见证；为在斯特拉斯堡的荷兰难民堂会收集的捐款；与吉贝尔图斯·沃修斯（1589–1676 年）的通信；邀请乌特勒支的安德里亚斯·艾森留斯（1618–1677 年）做他们的牧师，以及以下事实：其长执会的成员和会友都有过国际旅行，每年都参加法兰克福贸易展（*Messe Frankfurt*）。<sup>2</sup> 这个堂会和附近在莱茵河畔的米尔海姆的教会，从 1639 到 1643 年，都是约翰尼斯·霍恩贝克（1617–1666 年）在牧养——他也是彼得、他妹妹抹大拉，以及他们的兄弟约翰尼斯和格哈度斯的要理问答老师。

彼得上了著名的杜伊斯堡学堂（*Schola Duisburgensis*，约 1280 年建校），接受古典自由教育。他在那里认识了同学狄奥多·安德莱克（1635–1693 年），安德莱克是后来最早的一个敬虔主义自由聚会的领袖。结束了在杜伊斯堡的学习之后，马思瑾在 1647 年到了乌特勒支，一边治疗他的瘸腿，一边

---

<sup>1</sup> 关于马思瑾更多的生平信息：Petrus van Mastricht, *The Best Method of Preaching: The Use of Theoretical-Practical Theology*, trans. and intro. By Todd M. Rester (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2013), 1–19; Adriaan C. Neele, *Petrus van Mastricht (1630–1706). Reformed Orthodoxy: Method and Piety* (Leiden: Brill, 2009), 27–61; A. E. van Tellinghen, “Het leven en enige aspecten uit de theologie van Petrus van Mastricht (1630–1706)” (ThM thesis, University of Utrecht, 2003); W. J. van Asselt, “Petrus van Mastricht,” *Biographisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* (Kampen: Kok, 2001), 360. 此后，除了专门的生平文献索引，名字“Peter”都会在正文里用作拉丁拼法“Petrus”的英语拼法。对马思瑾的这份生平介绍是如下文献的修订和更新：Adriaan C. Neele, *Petrus van Mastricht (1630–1706). Reformed Orthodoxy: Method and Piety* (Leiden: Brill, 2009), 27–61.

<sup>2</sup> Rudolf Löhr and Jan Pieter van Doorn, *Protokolle der Niederländisch-Reformierten Gemeindefin Köln von 1651–1803* (Köln: Rheinland Verlag Düsseldorf, 1971), vols. 1 and 2.

开始在那里的学院学习神学，接受沃修斯、卡罗鲁斯·德·美兹（1597-1651年）和霍恩贝克的教导。乌特勒支学院正在变成改革宗正统和更正教会经院主义在欧洲的顶峰，成为沃修斯总体异象的标杆，即神学必须得到认识和操练（*Oratio inauguralis De pietate cum scientia conjugenda*, 1636）。学生来自乌特勒支、泽兰与荷兰等省份，也来自英格兰、匈牙利、波兰和苏格兰等国家。他们在这里受到彻底的教育。“德国”出生的马思瑾和乌特勒支的第一位女学生安娜·玛丽亚·范·苏尔曼（1607-1678年）<sup>3</sup>都在这里学习；安娜也是马思瑾在科隆堂点的会友。对马思瑾的神学塑造产生贡献的有：训导-教义神学，这包括托马斯·阿奎那（1225-1274年）的《神学大全》（*Summa theologica*），《纯粹神学总纲》（*Synopsis purioris theologiae*, 1625），以及沃修斯周六早课的经院式论辩（*disputationes*）；还有圣经研读，这包括对拉比诠释的关注；以及沃修斯和霍恩贝克对经验和实践神学（*theologia practica*）的强调。<sup>4</sup>三年学习之后，马思瑾为他的要理问答老师答辩了论文《论使徒行传15章中勒死的牲畜和血》（*De Esu sanguinis et suffocati ad act. XV*）。<sup>5</sup>一年以后德·美兹去世，学院邀请苏格兰圣安德鲁大学的撒母耳·卢瑟福（1600-1661年），但后者拒绝了，反而推荐了艾森留斯。那一年，马思瑾去了莱顿大学学习，也短暂去了英格兰，“学习语言和基督徒实践或伦理”。<sup>6</sup>1652年，马思瑾完成了在乌特勒支的神学学习，回到了科隆，并于8月5日在长执会面前作了成为教会成员的见证。

## 德国时期：1652-1677年

### 科隆和克桑腾（1652-1662年）

1652年回到科隆以后，马思瑾受到克桑腾的堂会邀请去作助理牧师（*vicarus*），他在1653年早期接受了，虽然他把自己的会籍留在了科隆的堂点。<sup>7</sup>他在克桑腾的工作不太为人所知。从1646到1652年，服侍这个堂点的是布兰登堡宫廷很有影响力的传道人约翰·昆修斯；它与杜伊斯堡那样位于莱茵河下游的其他改革宗教会一样，属于主要由柯克犹派组成的克勒维区会。<sup>8</sup>这些教会的传道人主要是在荷兰低地的大学受训，特别是在莱顿大学，其中的教授就有约翰尼·柯塞尤（1603-1669年）。不过，对于这位来自科隆的沃修斯的学生来说，这没有什么不和谐的，因为他在生命的后期断言说，柯克犹

<sup>3</sup> Pieta van Beek, *The First Female University Student: Anna Maria van Schurman* (Utrecht: Igitur, 2010), 15.

<sup>4</sup> Joel R. Beeke, “Gisbertus Voetius: Toward a Reformed Marriage of Knowledge and Piety” in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, eds. Carl R. Trueman and R. Scott Clark (Carlisle, Cumbria, England: Paternoster Press, 1999), 227-43.

<sup>5</sup> Johannes Hoornbeeck, *De Esu Sanguinis et Suffocati ad Act. XV*, resp. Van Maestricht (Utrecht: Henrici Versteeg, 1650).

<sup>6</sup> 这趟长途旅行可能也包含海德堡。参 Henricus Pontanus, *Laudatio Funebris in excessum doctissimi et clarissimi senis, Petri van Mastrigt* (Utrecht: Guilielmi van de Water, 1706),\*\*\*\*.（这里与脚注76和152里的星号是表示页码。）

<sup>7</sup> Löhr and van Doorn, *Protokolle*, 2:419, 意味着从1652到1671年都有会籍。

<sup>8</sup> 参 Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 665.

派与弗提犹派的争论远非必要。<sup>9</sup>与此同时，马思瑾与他在科隆的母会继续保持联系，1658年参加了他妹妹抹大拉与妹夫但以理·伯海格所生的孩子在的洗礼。<sup>10</sup>此外，科隆的长执会在1655年8月推荐莱茵河畔的米尔海姆堂点邀请有很多恩赐和敬虔生命的马思瑾作神学教师候选人（“*sacrosancta theologia candidatus van seer goede gaven en stichtelijke van leven sijnde*”），<sup>11</sup>但马思瑾没有接受。原因可能是他要照顾母亲，她在次年1月去世，也因为他正在写作《驳威提克》（*Vindiciae veritatis et autoritatis sacrae scripturae...adversus dissertationes Chr. Wittichii*），这是马思瑾的第一部哲学作品。<sup>12</sup>促使他发表这部作品的是克里斯朵夫·威提克的论辩文（*Disputatio*），威提克是杜伊斯堡改革宗教会的讲道人，也是刚成立的杜伊斯堡大学的神学教授。<sup>13</sup>威提克欣赏笛卡尔的哲学思想，<sup>14</sup>并且特别争辩说，沃修斯提到与笛卡尔主义不相容的圣经经文，不应该按字面意思来解读——马思瑾极为反对此点。<sup>15</sup>马思瑾的反笛卡尔信念是在他的时代里的一个早期反应，而他的不同意点导致杜伊斯堡总会不那么欢迎笛卡尔主义——这个地区及其大学在政治上都属于布兰登堡选侯费德里克·威尔海姆（1620-1688年）。

#### 格吕克斯塔德（1662-1667年）

格吕克斯塔德城（石勒苏益格—荷尔斯泰因州）在克桑腾以北大约250英里，位于易北河下游与北海之间。这座城市对布兰登堡选区具有战略意义，是一个国际商业中心，与哥本哈根都是丹麦皇家城市。<sup>16</sup>它对荷兰具有重要的贸易地位，与葡萄牙—荷兰犹太人、抗辩派、反抗辩派和门诺会合作，因此以普世合一和包容而闻名，以至于改革宗、抗辩派和门诺会人士可以一起开办一所小学，共用一个教堂。<sup>17</sup>格吕克斯塔德的改革宗教会属于汉堡区会，<sup>18</sup>它在1661年或1662年早期邀请马思瑾作全

---

<sup>9</sup> Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theologia qua, per singula capita theologica, pars exegetica, elenchtica et practica, perpetua successione conjugantur; accedunt historia ecclesiastica, plena quidem, sed compendiosa, idea theologiae moralis, hypotyposis theologiae asceticae etc. proin opus quasi novum* (Utrecht: Thomae Appels, 1699), 1074: “Hinc, comprimis post decessum Celeb. Coccei A 1658 [1669, AN] ex contentione major concitata est animorum surraxij quam res exigebat.”（所以，特别是著名的柯塞尤1669年去世以后，言过其实的争论就被激发起来了）。除非另有说明，否则对马思瑾《理论—实践神学》的引用都出自1699年的版本。

<sup>10</sup> 这次洗礼由彼得·孟他努施行，他在1653年11月14日被邀请，特别得到了法国会友的认可。参 Löhr and van Doorn, *Protokolle*, 1:35, 37.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1:58 (minutes 39.1). August 5, 1655.

<sup>12</sup> Petrus van Mastricht, *Vindiciae veritatis et autoritatis sacrae scripturae in rebus Philosophicis adversus dissertationes D. Christophori Wittichii* (Utrecht, 1655).（为《圣经》在哲学问题上的真理和权威辩护，驳斥克里斯朵夫·威提克的论文。）

<sup>13</sup> Günter von Roden, *Die Universität Duisburg* (Duisburg: Walter Braun Verlag, 1968), 240. B. Glasius, *Godgeleerd Nederland, Biographisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden* ('s-Hertogenbosch: Gebr. Muller, 1853), 2:471. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 25, 26.

<sup>14</sup> Christoph Wittich, *Disputatio Theologica de Stylo Scripturae Quem adhibet cum de rebus naturalibus sermonem instituit* (Tevtopoli: Ravins, 1655).

<sup>15</sup> Mastricht, *Vindicae veritatis et autoritatis sacrae scripturae*, cap. VI.

<sup>16</sup> Karl Rasmussen, *Glückstadt im Wandel der Zeiten* (Glückstadt: Augustin, 1966), 2:193.

<sup>17</sup> Rasmussen, *Glückstadt im Wandel der Zeiten*, 2:169–71.

<sup>18</sup> 参 Pontanus, *Laudatio Funeris*, 10.

职牧师。这座教堂是丹麦国王克里斯蒂安四世（1648 年卒）赠送的，当马思璀在那里作牧师时，丹麦女王夏洛特·艾玛莉在夏季参加了那里的崇拜。在这个国际性和普世合一的环境里，马思璀在 1666 年发表了他的第一部神学著作《神学前哨》（*Theologia didactico-elenchtico-practica prodromus*），这也是他的《理论—实践神学》（*Theoretico-practica theologia, TPT*）的前哨。<sup>19</sup> 此外，《前哨》（或《先行者》）一书的书名还表明，这是一部包含三个内容的作品，关乎 *De creatione hominis*（人的创造），*De humilitate et superbia erga Deum*（在神面前的谦卑与骄傲）和 *De conversatione cum Deo*（与神同行）神神。这是马思璀第一部被列入罗马教廷“禁书目录”（*Index librorum prohibitorum*）的作品。<sup>20</sup> 更仔细地考察《前哨》我们会发现，这位格吕克斯塔德的牧师在每一章的开始都用原文研读一段经文，然后再由此推论出教义、辩驳和实践性的考虑。这是马思璀所有后续神学作品的标志。

那年秋天，当马思璀的父亲去世时，他回到了科隆——这次拜访还导致他的牧职长期中断，这也成了这位格吕克斯塔德牧师与其会众之间的一个争论点。那段时期的通信表明，会众抱怨马思璀对于传统的教会体制持进步立场，而马思璀批评会众的是，他的薪水不足，住所或牧师豪宅却太浪费；他提醒他们，他被迫在荷兰联省共和国度过 1664-1665 年的冬天。此外，马思璀还声称，他没有时间从事教学工作——这个愿望反映在他为“拿细耳人”（即神学生，参民 6）写作《前哨》。这部作品是因为沃修斯和霍恩贝克的建议而写，<sup>21</sup> 呈献给他的父亲和汉堡改革宗教会的长执会，<sup>22</sup> 后者帮忙解决了马思璀与“快乐城”（*Tychopolis*，即格吕克斯塔德会众）之间的紧张关系。多产作家西门·欧缪斯（1630-1706 年）是马思璀在乌特勒支的同班同学，在坎本作传道人，当他读到《前哨》的时候，他希望该书作者能够完成这部关于“实践神学”的作品。<sup>23</sup> 回到格吕克斯塔德以后，马思璀得到了丹麦王室的一个邀请，请他去哥本哈根的教会服侍——他拒绝了，他更想去大学工作。

奥德河畔的法兰克福（1667-1670 年）

---

<sup>19</sup> Petrus van Mastricht, *Theologia didactico-elenchtico-practica prodromus tribus speciminibus* (Amsterdam: Johannem van Someren, 1666). 此后都简作《前哨》。

<sup>20</sup> *Index librorum prohibitorum* (Matriti: Emmanuel Fernandez, 1747), 903.

<sup>21</sup> Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theologia: qua, per capita theologica, pars dogmatica, elenchtica et practica, perpetua sumbasei conjugantur; praecedunt in usum operis, paraleipomena, seu sceleton de optima concionandi methodo* (Amsterdam: Henrici et Viduae Theodori Boom, 1682), prafatio, “Sisto tandem theologia Theoretico-practica, diu promissa Tomum-primum...consilio Celebb. Theologorum Voetii & Hoornbeekii, ejus prodiret Prodromus.”（最后我呈上《理论—实践神学》第一册，我答应了很久要写这部书……这是因为最著名的神学家沃修斯和霍恩贝克的建议。）

<sup>22</sup> 这个长执会的成员包括传道人但以理·萨希奥和安德鲁·德·拉·方特恩，以及长老和执事。参马思璀，《前哨》，书名页。

<sup>23</sup> Simon Oomius, *Disseratie van de Onderwijsingen in de Practycke der Godgeleerdheid* (Bolsward: Samuel van Haringhouk, 1672), 388, “Petrus van Mastricht, die in de jaere 1665 heeft uytgegeven zijn *Theologiae Didactico-Elenchtico-Practicae Prodromus*, in drie preuven, van de Scheppinge des menschen, van de Ootmoedigheydt en Hoogmoedigheydt nevens Godt, en van de Wandel met God; welcken arbeydt ick van herten wensche volmaect te sien.”（马思璀发表了他“1665 年版的《教导-辩驳-实践神学前哨》”，它包括三个部分：论人的创造，在神面前的谦卑与骄傲，与神同行。我衷心希望看到这项工作完成。）

随着布兰登堡王室在 1613 年从路德会转向改革宗正统，奥德河畔的法兰克福大学的名声变成了“加尔文主义的东部桥头堡”和“第二个海德堡”。<sup>24</sup> 1667 年，选侯费德里克·威尔海姆邀请马思璠在大学担任希伯来文和实践神学教授。<sup>25</sup> 经历了三十年战争（1618-1648 年）以后，这座城市正在重建其大学、公民生活和教会。在这个时候，布兰登堡的统治者把路德会和改革宗教会联合起来。新形成的教会不仅有本地人，也有英国和胡格诺难民——这股人潮也相应地带来了英国清教徒的敬虔和。这所大学的学生不仅来自本地，也有从波兰、立陶宛、匈牙利、波西米亚和德国西北部来的，<sup>26</sup> 教会和大学享有的名声都是促进和平与合一。<sup>27</sup> 大学不仅要教育新的改革宗领袖，也要阻断路德会的批评浪潮。<sup>28</sup> 这所大学的别名是宽容大学（*Toleranz- universitat*），选侯要求它只任命促进和平的教授，“即有节制、不好争吵的……著名、博学之士”。<sup>29</sup>

在布兰登堡这个亲加尔文主义、却有多种认信的公国，马思璠接续了《旧约》学者和希伯来文专家格雷戈尔·法兰裘斯（1651 年卒）的位置。<sup>30</sup> 他在 36 岁的时候，通过一整套学院仪式——他一生剩下的日子再也没有参加过这种仪式<sup>31</sup>——接受了希伯来文和实践神学的教席。他的就职演讲谈的是实践（*praxis*）和理论对神学家和神学的必要性，这是他在乌特勒支学习时就已经熟知的主题。<sup>32</sup> 马思璠在他的演讲中论证说，神学家和神学很重要是为神的荣耀实践。这种重要性应该在神学院系的教导上、在神学生和传道人的生活中、在作为至圣共同体的教会里表现出来。<sup>33</sup> 这位新上任的教授提醒选侯和其他听众，“我们要促进实践与理论相结合”，也就是向神而活（*vivendi Deo*）的理论（*theoretica*）和实践（*practica*）。<sup>34</sup> 马思璠与约翰·克里斯多弗·贝克曼（1641-1717 年）一起在神学系任教，后者很认可威廉·埃姆斯（1596-1643 年）。<sup>35</sup> 希伯来语系包含一个在欧洲顶尖的希伯来研究中心，<sup>36</sup> 拥有出版东方和希伯来语言的出版社，出版物包括《巴比伦塔木德》，<sup>37</sup> 这有助于马思璠作为基督徒希伯来文专家的地位。

<sup>24</sup> Nischan, *Prince, People, and Confession*, 129; Mühlpfordt, “Die Oder-Universität,” 19.

<sup>25</sup> 大学注册部门把马思璠列为“马思璠，来自科隆”。感谢奥德河畔的法兰克福市档案馆的拉夫-儒迪格尔·塔基尔先生。

<sup>26</sup> Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*, 45. 约拿单·以色列注意到，布兰登堡选侯在神学和知性问题上具有宽容的态度。以色列指出了他对布兰登堡的路德会和加尔文主义认信群体的普世合一方案，因此断言，选侯倾向于笛卡尔-柯克犹派，而非弗提犹派的加尔文主义正统。见 Israel, *Radical Enlightenment*, 30.

<sup>27</sup> O. Feyl, “Die Viadrina und das östliche Europa,” in *Die Oder-Universität Frankfurt*, 109, 116, “irenisch-unionistisch.”

<sup>28</sup> Nischan, *Prince, People, and Confession*, 129.

<sup>29</sup> Gerd Heinrich, “Frankfurt an der Oder” in *Theologische Realenzyklopadie (TRE)*, ed. Gerhard Muller (Berlin: de Gruyter, 1977, 1988), 339.

<sup>30</sup> Heinrich, “Frankfurt an der Oder,” 338.

<sup>31</sup> Pontanus, *Laudatio Funeris*, 11, “quas phaleras fortean usque ad suprema fata spievisset, si salvo ordine et legibus Academicis illis potuisset abstinere”（所有这些矫饰的罗网，如果学院的良好秩序和规矩允许他缺席的话，他也许宁死都要唾弃。）

<sup>32</sup> Petrus von Mastricht, *Perpetua praxeos cum Theoria in Theologicis pariter et Theologis Συμβιβασις, oratione inaugurali lectionibus Hebraeo-Theologicis pramissa accedit programma invitatorium* (Francofurti ad Viadrum: Friderici Eichorne, 1668).

<sup>33</sup> Mastricht, *Perpetua praxeos cum Theoria in Theologicis*, [10-12].

<sup>34</sup> Mastricht, *Perpetua praxeos cum Theoria in Theologicis*, [14-15].

<sup>35</sup> Feyl, “Die Viadrina und das östliche Europa,” 121.

<sup>36</sup> G. Mühlpfordt, “Die Oder-Universität 1506-1811,” 71.

<sup>37</sup> Heinrich, “Frankfurt an der Oder,” 340.

此外，在奥德河畔的法兰克福时期，马思瑾可能发表了《讲道方法》（*Methodus Concionandi*），即给道学学生的讲道方法——马思瑾第一部关于讲道法的作品。<sup>38</sup> 马思瑾在其中强调，创作和宣讲一篇讲章需要一种四重方法——解经、教义、辩驳和实践。这个讲道方法使用了歌罗西书 3:1 的经文来举例说明，同时蕴含了他后来对神学的定义：神学是靠着基督向神而活的教义（*theologia est doctrina vivendi Deo, per Christum*）。1669 年，马思瑾为论文《论自然神学》（*De natura theologia*）做了公开答辩，并做了“神学家的名称和标志”（*De nomine et omine doctoris theologi*）的致辞，随后在杜伊斯堡大学获得了神学和哲学博士（*Theologia et Philosophia doctor*）。<sup>39</sup> 前者阐释了神学本质的教义和实践维度（*theoretico-practica*），后者继续发挥了他 1668 年就职演说的主题：神学家的本质和工作。获得博士学位以后，马思瑾在 1670 年被邀请到杜伊斯堡的布兰登堡大学。<sup>40</sup>

### 杜伊斯堡（1670–1677 年）

布兰登堡选侯之所以在 1655 年成立杜伊斯堡大学，是为了拓展改革宗的教导，为布兰登堡的城市训练法律人士，也因为地处埃默里希和都塞尔多夫的两所耶稣会学校之间。<sup>41</sup>

马思瑾的就职演说谈论了学术誓言的责任（*De religione jurisjurandi academici*）。他选择这个话题，最可能是受到他弟弟格哈度斯·范·马斯垂克（1639–1721 年）的影响。格哈度斯 1639 年生于科隆。1665 年他在巴塞尔获得了法学博士学位，<sup>42</sup> 但在 1669 年成了杜伊斯堡大学的历史和希腊文教授，1670

---

<sup>38</sup> Petrus van Mastricht, *Methodus Concionandi* (Francofurti ad Viadrum: M. Hübner, [c. 1669]). 之所以把这部未标明出版日期的作品鉴定为在 17 世纪 60 年代后期，原因如下：（1）字体是 17 世纪中叶的；（2）文本布局类似却不同于马思瑾 1681 年的论文，*De optima concionandi methodo paraleipomena: in usum theologiae theoretico-practicae* (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1681)；（3）马思瑾在论文中提到，他使用了在他十七年讲道生涯中的方法，因此是从 1652–1669 年，但这在《讲道法》中未提及。参 Mastricht, *Theoretico-practica theologia*, 1225: “Optimam igitur appellabam...utpote quam, per septendecim annos...expertus essem commodissimam.”

<sup>39</sup> H. Kaajan, “Mastricht (Petrus van),” in *Christelijke Encyclopaedie voor het Nederlansche volk*, ed. F. W. Grosheide and G. P. van Itterzon, 2nd revised edition (Kampen: Kok, 1959), 4:252.

<sup>40</sup> 在杜伊斯堡、奥德河畔的法兰克福和哈雷的大学都属于布兰登堡选侯。

<sup>41</sup> Roden, *Die Universität Duisburg*, 61. See also for the Duisburg University, W. Ring, *Geschichte der Universität* (Duisburg: Stadtarchiv, 1920); Joseph Milz, *Die Universität Duisburg 1655–1818* (Duisburg: Buschmann, 1980); Gernot Born and Frank Kopatschek, *Die Alte Universität Duisburg 1655–1818* (Duisburg: Mercator Verlag, 1992). 这四本关于杜伊斯堡大学历史的权威著作的确讨论了马思瑾，不像大多数谈论杜伊斯堡大学历史的书籍那样。参看，例如，J. A. Cramer, *De Theologische Faculteit te Utrecht in de 18e en het begin der 19e Eeuw* (Utrecht: Broekhof, 1936) and Aart De Groot and Otto J. De Jong, eds., *Vier eeuwen Theologie in Utrecht* (Zoetermeer: Meinema, 2001).

<sup>42</sup> Gerhardus van Mastricht, *Disputatio Iuridica Inauguralis de Adulteriis, Disputatio Iuridica Inauguralis de Adulteriis* (Basel: Decker, 1665). See also Johann F. G. Goeters, “Der reformierte Pietismus in Bremen und am Niederrhein im 18. Jahrhundert” in *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, ed. M. Brecht, K. Depperman (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 2:249. 在布莱梅的时候，他参加了圣司提反教会，其牧师弗里德里希·阿道夫·兰佩（1709–1720）在韦策的堂会（克勒维区会，1703–1706）和杜伊斯堡的堂会（1706–1709）服侍过。在布莱梅的时候，格哈度斯固定担任市政厅的外交官。此外，他在 1719 年编辑了他海量藏书的目录，*Catalogus Bibliotheca Gerh. V. Mastricht* (Bremen: Herman Braueri, 1719). 格哈度斯献给布兰登堡选侯的 *Historia Juris Ecclesiastici* (Halle: Christopher A. Zeitleri, 1705)，被认为是他在教会法领域最重要的作品。自 1718 年以后，这部作品被列入教廷的“禁书目录”。格哈度斯和他的妻子抹大拉有四个孩子：安娜、抹大拉、小格哈度斯和彼得（1682–1711）。参 C. Owens Peare, *William Penn: A Biography* (Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1957). 参 Petrus van Mastricht, the Younger, *Bruderliche Ehren-Pflicht auff die eheliche Verknüpfung des Herrn J. L. Meinertzhagen mit*

年又作了校长——他哥哥彼得也在这一年获得任命。后者从 1670 到 1677 在神学和哲学系担任教职，同时也教授希伯来和东方语言。

马思瑾在杜伊斯堡的大学、教会、神学和哲学环境下继续他的工作。他在神学系的同僚有克里斯多弗·克雷尔（1626-1700 年），<sup>43</sup> 即奥德河畔的法兰克福大学沃尔夫冈·克雷尔的儿子；还有约翰·何良珀斯（1634-1675 年），此人接任了柯克犹派马丁·亨丢斯（1624-1666 年）的位置。<sup>44</sup> 相较之下，教授们更偏重圣经研究，而非教义神学，<sup>45</sup> 何良珀斯继续了亨丢斯对柯克犹派圣约神学的提倡，而克雷尔则反对任何形式的教会分裂。他既反对金·德·拉巴蒂（1610-1674 年）的影响，也反对马思瑾前校友安德莱克的影响，后者在鲁尔河畔的米尔海姆的一个堂点服侍（1667-1671 年），鼓吹自由聚会。<sup>46</sup> 事实上，整个莱茵河下游地区的教会都倾向于敬虔操练（*praxis der Gottseligkeit*）。<sup>47</sup> 不过，马思瑾对于拉巴蒂派的态度却远没有克雷尔那么激烈。1671 年，当拉巴蒂派运动侵入到莱茵河下游地区的改革宗堂会时，“分裂的改革宗敬虔主义者”<sup>48</sup> 的新兴领袖皮埃尔·伊翁会见了乌特勒支的沃修斯，杜伊斯堡的布兰登堡宫廷，鲁尔河畔的米尔海姆的安德莱克，还有科隆的马思瑾。伊翁与马思瑾讨论了基督教教义和他对神国度的看法。<sup>49</sup> 另外，可能还讨论了教会与分裂的问题，因为马思瑾在那年早些时候发表了论信心的教义的作品《论在理论和实践上得救的信心》（*De fide salvifica syntagma theoretico-practicum*）。这是马思瑾被列在“禁书目录”上的第二部作品，它包含了一个长篇序言，标题是“有形教会的成员”（*De membris ecclesiae visibilis*）。<sup>50</sup> 马思瑾虽然不赞同拉巴蒂派，却以平和的方式讨论了核心问题，即：要教会，还是要分裂？<sup>51</sup> 他把改革宗教义的客观特征与这个运动的主观主

---

*der Jungfrauen Saren Magdalenen von Mastricht... am 23 Mai/2 Junnij 1693* (Bremen, 1693). (对梅勒札根先生与年轻的撒拉·抹大拉·冯·马斯垂克女士……在 1693 年 5 月 23/6 月 2 日的合法婚姻表达弟兄情谊)。

<sup>43</sup> 克里斯多弗·克雷尔接任了笛卡尔主义者约翰努斯·克劳伯格（1622-1669 年）的位置。

<sup>44</sup> 马丁·亨丢斯是约翰尼·柯塞尤的妹夫，从 1655 到 1666 年在神学系任职。参 Heiner Faulenbach, “Johannes Coccejus,” in *Orthodoxie und Pietismus*, ed. Martin Greschat (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1982), 168. 亦可参看, Roden, *Die Universität Duisburg*, 242.

<sup>45</sup> H. Schneppen, *Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert* (Münster, 1960), 88.

<sup>46</sup> Wallmann, *Der Pietismus*, 26; Schneppen, *Niederländische Universitäten*, 90, 91.

<sup>47</sup> H. Heppel, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche* (Leiden: Brill, 1879), 483, 485.

<sup>48</sup> Andreas Plagge, “YVON, Pierre,” *Bautz Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XXII (2003).

<sup>49</sup> Saxby, *The Quest for the New Jerusalem*, 175. Cf. H. Faulenbach, “Die Anfänge der Pietismus bei den Reformierten in Deutschland,” in *Pietismus und Neuzeit: ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 4:222; Max Goebel, *Geschichte des Christlichen Lebens in der Rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche* (Koblenz: Bädeker, 1849), 232: “in Köln besprach er [Yvon] sich mit dem dortiger niederländischen Prediger Peter von Mastricht... über die wichtigsten Wahrheiten des Christenthums und Reiches Gottes.” (他[伊翁]在科隆与那里的荷兰讲道人马思瑾谈论了……基督教世界的重要真理和神的国度。)

<sup>50</sup> Petrus van Mastricht, *De fide salvifica syntagma theoretico-practicum: in quo fidei salvificae tum natura, tum praxis universa, luculenter exponitur; cum praef. de membris Ecclesiae visibilis seu admittendis, seu rejiciendis, oborienti scismati moderno applicanda* (Duisburg: Franc. Sas, 1671). 参看, *Index librorum prohibitorum* (Matriti: Emmanuel Fernandez, 1747), 903.

<sup>51</sup> *The Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)* (München: Leipzig, 1912), 20:580, 断言, 马思瑾的书是谈论教会或分裂问题的最佳作品之一。“In höchst irenischem Tone behandelt er in demselben die Gründe der damals unter den sogenannten Labadisten entstandenen separativistischen Bewegung am Niederrhein. Dem Subjectivismis derselben setzt er in geschicktester Weise den Objectivismus der reformierten Kirche in Lehre und Verfassung entgegen, wodurch er jenem Separatismus vielen Abbruch tat.” (他以非常平和的方式处理了当时所谓拉巴蒂分子的理由, 这些人是莱茵河下游的一个分离主义运动; 马思瑾对照了改革宗教义的客观特征与这个运动的主观主义和分离主义。) 参 Ring, *Geschichte der Universität Duisburg*,

义和分离主义进行了对比。对得救的信心的阐述依照了马思璀的四重划分：圣经解读、教义陈述、辩驳考量和实践应用。1673年，马思璀当上了校长，他的著作也传到了尼德兰。虽然弗拉纳克的神学系提名他担任教授，但最后选的是赫尔曼·韦修斯（1636–1708年）。<sup>52</sup>

与马思璀对拉巴蒂派的平和立场相反，他猛烈地反对笛卡尔主义。他对笛卡尔主义的关注始于在杜伊斯堡大学与约翰尼斯·克劳伯格（1622–1665年）和威提克相遇，<sup>53</sup>但在17世纪70年代加深了。对马思璀来说，有足够的理由在克勒维的省级总会上提出这种新哲学，<sup>54</sup>并发表他的哲学代表作《腐蛆般的笛卡尔式新玩意，或揭露笛卡尔式的神学》（*Novitatum Cartesianarum gangraena, seu theologia Cartesiana detecta*）<sup>55</sup>。威提克试图手持笛卡尔思想把神学和哲学协调起来。马思璀却断言，笛卡尔主义的基本原理（*primum Cartesianismi fundamentum*），即笛卡尔的“怀疑一切”的原则，对改革宗神学是灾难性的，它取消了哲学作神学婢女的地位，特别是对理论—实践神学而言；他在这部作品献给荷兰和英格兰国王威廉三世的序言中便是如此论证的。<sup>56</sup>如果理性和哲学变成了绝对确定性的来源，取代了圣经，那么，马思璀论证说，这种作品的作者就“注定是一位无神论者，也是一位笛卡尔主义者”（*atheus quidem sed Cartesianus*）。

在17世纪晚期对笛卡尔主义的所有学术攻击中，《腐蛆》变成了最具影响力的。<sup>57</sup>在这种学院和教会、神学和哲学的环境下，马思璀继续他在杜伊斯堡的工作，为纪念何良珀斯的《纪念文集》（*festschrift*）写文章，<sup>58</sup>主持关于良心决疑（*De casu conscientiae*）和神论的论辩。<sup>59</sup>诸如《论神的存

---

136. 罗登的引文呼吁“讽刺”，而非“平和”，并且注意到，“Gegen Separatismus und Labadismus nahm er [van Mastricht] Stellung. Er zeigte sich in seinen Schriften als entschiedener und starrer Vertreter des alten System.”参 Roden, *Die Universität Duisburg*, 165. 又见 W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911), 282n2: “Ganz milde ist auch das Urteil des Peter van Mastricht, in seiner Schrift *De fide salvifica*....”

<sup>52</sup> J. van Genderen, *Herman Witsius, bijdrage tot de kennis der Gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage: Guido de Bres, 1953), 50. 以下文献错误地把马思璀列为“professeur a Franeker”: Charles van Hulthem, *Catalogue raisonne de la precieuse collection de dessins et d'estampes, au nombre de pres` de 30,000, formant le cabinet de M. Ch. van Hulthem* (Paris: A. van der Meersch [1846], 243.

<sup>53</sup> 根据费耳的看法，约翰尼斯·克劳伯格是第一位德国笛卡尔主义者。参 Feyl, “Die Viandrina und das östliche Europa,” 123. 亦可参看，Roden, *Die Universität Duisburg*; H. Schneppen, *Niederlandische Universitäten*, 77, 78, 90; Israel, *Radical Enlightenment*, 30, 31, 35. 以色列注意到，与奥德河畔的法兰克福相反，笛卡尔主义早在1651年就在杜伊斯堡占据了主导地位。

<sup>54</sup> Wolfgang Petri, *Die Reformierten Klevischen Synoden im 17. Jahrhundert*, vol. 3: 1673–1700 (Rheinlag-Verlag: Cologne, 1981), 54.

<sup>55</sup> Petrus van Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena, Nobiliores plerasque Corporis Theologici Partes arrodens et exedens, Seu Theologia Cartesiana detecta* (Amsterdam: Jansson, 1677). 这部作品在1678年和1716年得以重印。参 idem, *Theologia Cartesiana detecta, seu gangraena Cartesiana: nobiliores plerasque corporis theologici partes arrodens et exedens* (Deventer: Daniel Schutten, 1716).

<sup>56</sup> Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena, dedicatio, praefatio*.

<sup>57</sup> Israel, *Radical Enlightenment*, 215.

<sup>58</sup> Petrus van Mastricht, *Vita viatoris quasi transitus, omnia finem*, in Johann Hermann Hugenpoth, *Lachrymae Academiae Duisburgensis* (Duisburg: Franconis Sas, 1676).

<sup>59</sup> Petrus van Mastricht, *Diatriba Theologica·De Casu Conscientiae: An Viduus Uxoris Novercam, Salva Conscientia, Ducere posit?: An saltem non sit dispensabile, tale Matrimonium? Immo &, si partibus de eo convenerit, per Magistratum dispensandum? Pars 1 et 2*, Johannes Adolphus Eylertd (Duisburg: Franconis Sas, 1676); idem, *Theologiae Theoretico-Practicae Disputatio Quinta, De Existentia Et Cognitione Dei*, Wilhelmus Mercamp (Duisburg: Franconis Sas, 1677).

在和认识》（*De existentia et cognitione dei*）这样的神学论辩文，也坚持了四重划分：解经、教义、辩驳和实践。<sup>60</sup>

虽然马思瑾在 1677 年被任命为大学的讲道人，每周召集学生进行崇拜，并且在神学和哲学领域都发表了重要作品，但这一年也是他生命中的一个转折点。一方面，改革宗教会在杜伊斯堡的总会想要更多地监管大学里的神学教授，但这落入布兰登堡宫廷的裁决范围。<sup>61</sup> 另一方面，当 1677 年 6 月总会抱怨在著名的圣萨尔瓦多教堂进行的五旬节讲道时，马思瑾的讲道变成了一个争议点。这位教授和大学讲道人在这件事情上违反了总会的规定，即不允许教授在固定的教会崇拜中讲道。此外，他在基于约翰福音 16:8-11 的讲道中也有偏差，不合传统地说，这个世界的王是基督。<sup>62</sup> 马思瑾拒绝与总会的代表讨论这件事，声称他向选侯负责，而非向教会权柄负责。不过，当马思瑾在那个月晚些时候接受了他母校的邀请，而且接续的不是别人，正是沃修斯的时候，整件事情就不了了之。<sup>63</sup>

## 荷兰时期：1677-1706 年

### 乌特勒支（1677-1682 年）

1676 年 11 月，乌特勒支学院的第一代教师沃修斯离世了，他是马思瑾的老师，而因着艾森留斯在 1677 年 5 月去世，教职工们向市议会（*vroedschap*）推荐了“杜伊斯堡的马思瑾教授”。马思瑾在 6 月接受了年薪 1 千荷兰盾的聘请，荷兰联邦（*Staten Generaal*）也提供了通行证，让他可以带上自己的家具和藏书搬到乌特勒支。马思瑾在 9 月 7 日做了就职演讲，题目是“论乌特勒支学院的校训：公义的

---

<sup>60</sup> 马思瑾讨论了神论的一个题目，这在他的时代并不罕见。他在杜伊斯堡的同事约翰·赫尔曼·何良珀斯就写了 *Dissertatio Theologica Continens Aliquot Positiones De Actione Dei Circa Indurationem Cordis Human, resp. Joannes Theodor Helmius* (Duisburg: Franconis Sas, 1670). 他后来在乌特勒支的同事法兰斯·伯尔曼在 1676 年春天举行了一场关于神无所不在的论辩。

<sup>61</sup> Goebel, *Geschichte des Christlichen*, 111: “此之外，总会在 1677 年权衡了非常忠心和著名的教授马思瑾，因为他‘奇怪且恶意地解读约翰福音 16:8-11’，他说那里‘把基督呈现为这个世界的王’。马思瑾并没有接待代表，因为‘总会没办法给他写任何东西’。”

<sup>62</sup> Petri, *Die Reformierten Klevischen*, 55.

<sup>63</sup> Ring, *Geschichte der Universitat Duisburg*, 137. Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, 1059: “Gisbertus Voetius...cui ego successi in professione.” 马思瑾在杜伊斯堡所处的位置，与沃修斯在乌特勒支所处的位置一样，都是神学和希伯来文教授。

太阳照耀我们”（*De academicae ultrajectinae voto symbolico: sol justitiae illustra nos*），<sup>64</sup> 并且作为乌特勒支当时唯一的教授，就任实践神学的教席。<sup>65</sup>

到了乌特勒支以后，马思瑾马上继续进行他在杜伊斯堡就开始的关于神论的工作。他的学生狄奥多·格鲁恩对论文《神的完全自足》（*De omnisufficientia Dei*）进行了答辩，<sup>66</sup> 两位来自泽兰的学生鲍丢努·德莱维根和雅各·德·克莱维尔对论文《论神一般性的本质、名字和属性》（*De essentia, nominibus et attributis Dei in genere*）进行了答辩，这个主题马思瑾一直进行到 1678 年春天。<sup>67</sup> 教授团在那一年得到扩充，任命了梅尔齐奥·莱德克尔（1642–1721 年），而乌特勒支改革宗教会的区会也把马思瑾加入其可以讲道的长老之列。<sup>68</sup> 在接下来的几年里，马思瑾主持了各种关于救恩的确据、神学的性质和罗马天主教会的教导的论辩<sup>69</sup>——有些还有来自其他学校的（外国）学生和传道人参加。一个很好的例子是，苏格兰人詹姆斯·霍格在 1680 年 3 月 20 日进行关于得救确据的一场论辩，<sup>70</sup> 出席的有在莱顿学习的其他苏格兰学生托马斯·霍格、雅各·克尔顿、唐纳德·卡吉尔和约翰·迪克森，

---

<sup>64</sup> Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus* (Utrecht: Kemink, 1938–40) 2:31, “Clarriss. Vir D. Petrus van Mastricht, theol. Profess. in Curiam civitatis vocatus atque inde per amplisse viros consulares Booth et Nellesteyn primum in conclave academicum ac porro in cathedram deductus, orationem inauguralem recitavit ‘de sole justitiae.’ Hinc iterum in conclave ac deinceps a Collegis professoribus donum reductus et salutationibus ac gratulationibus singulorum exceptus est honorifice.” 马思瑾就职演说标题里的“公义的太阳照耀我们”（*sol justitiae illustra nos*）指的是乌特勒支大学的校训。参 Roelof van den Broek, *Hy leeret ende beschutet: over het wapen en de zinspreuk van de Universiteit Utrecht* (Diesrede Utrecht, 1995).

<sup>65</sup> Pontanus, *Laudatio Funebris*, 20, “Unicus est inter Reformatos Doctores, quos novi qui nomine et titulo Professoris Theologia Practica est insignitus.”

<sup>66</sup> Petrus van Mastricht, *De omnisufficientia Dei*, pars prior Theologia theoretico-practica disputatio sexta Theodorus Groen (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1677).

<sup>67</sup> Petrus van Mastricht, *Theologiae theoretico-practicae disputatio septima de essentia, nominibus et attributis Dei in genere*, Pars 2, Balduinus Drywegen (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1677); idem, *Theologiae theoretico-practicae disputatio septima de essentia, nominibus et attributis Dei in genere*, Pars 3, Jacobus de Clyver (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1677); idem, *Theologiae theoretico-practicae disputatio septima de essentia, nominibus et attributis Dei in genere*, Pars 4, Isaacus Ravensbergius (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1678).

<sup>68</sup> Mastricht, *Theoretico-practica theologia*, 1225, “auditores palam profiterentur, se tantundem saltem utilitatis, percipere ex istis repetitionibus, ac ex ipsis concionibus.”

<sup>69</sup> Petrus van Mastricht, *Disputationum practicarum prima de certitudine salutis ejusque natura*, Johannes Kamerling (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1678); idem, *Disputationum practicarum tertia de certitudine salutis, eique opposita praesumptione seu securitate carnali*, pars prima, David de Volder (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1679); idem, *Disputationum practicarum tertia, de certitudine salutis, eique opposita praesumptione seu securitate carnali*, pars secunda, Jacobus Hoog (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680). Petrus van Mastricht, *Theologiae theoretico-practicae, sub prelo sudantis, specimen de natura theologiae primum*, Petrus Dix (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Theologiae theoretico-practicae specimen, de natura theologiae secundum*, Hugo Fittz (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Theologiae theoretico-practicae specimen de natura theologiae tertium*, Johannes Best (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Theologiae theoretico-practicae specimen de natura theologiae quartum*, Johannes Kelfkens (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680). 桂列姆斯·扫登努斯（1617–1694）也参加了菲兹和贝斯特的答辩。Petrus van Mastricht, *Ad illustr. episcopi Condomensis expositionem doctrinae, quam vocat, Catholicae*, diatribe prima de consilio auctoris, Rutgerus van Bommel (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Ad illustr. episcopi Condomensis expositionem doctrinae quam vocat Catholicae*, diatribe tertia de adoratione creaturarum, Petrus Westwoude (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Ad illustr. episcopi Condomensis expositionem doctrinae quam vocat Catholicae*, diatribe quinta de invocatione sanctorum, Petrus Lastdrager (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Ad illustr. episcopi Condomensis expositionem doctrinae quam vocat Catholicae*, diatribe septima de cultu imaginum et reliquiarum, Johannes Rodenborgh (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680).

<sup>70</sup> Petrus van Mastricht, *Disputationum practicarum tertia, de certitudine salutis, eique opposita praesumptione seu securitate carnali*, pars secunda, Jacobus Hoog (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680). 乌特勒支学院的学籍记录把詹姆斯·霍格列为雅各·侯格。

以及鹿特丹的传道人雅各·博思提犹（1612-1680年），还有雅各·库尔曼（1632-1695年）。<sup>71</sup> 当马思瑾继续教系统神学、道德神学和教会历史的时候，<sup>72</sup> 弗拉纳克大学的赫尔曼·韦修斯在1680年继任了法拉斯·伯尔曼（1679年11月12日卒）的位置。与此同时，马思瑾继续他的反笛卡尔主义立场，在托名矾法·修能努（即彼得·西翁宁）——他之前的姓氏——发表的一份小册子里，驳斥了彼得·阿林嘎（1692年卒）。<sup>73</sup>

除了教学工作，从1681年起，马思瑾还在大学担任了各种行政职务，包括校长（*rector magnificus*）。他就任校长的第二天，就代表乌特勒支市欢迎了布兰登堡王子路德维希。<sup>74</sup> 从奥德河畔的法兰克福和杜伊斯堡就开始与布兰登堡建立的联系继续了下来。但更重要的是《理论—实践神学》前四卷的出版（1682年）——这部作品从格吕克斯塔德就开始了，并且在杜伊斯堡和乌特勒支举行的若干论辩中得以继续。这部作品一开始有一份关于讲道学的论辩文，即《论最佳讲道方法》（*De optima concionandi methodo paraleipomena*），<sup>75</sup> 它是《讲道方法》略微修改而成。马思瑾论证说，《理论—实践神学》要用作预备讲道。<sup>76</sup> 无论时机是否合适，马思瑾把他的神学著作献给了路德维希王子的父亲，即费德里克·威尔海姆。在担任校长的那一年，他主持了关于恩典之约的论辩，<sup>77</sup> 处理了教会的事务，关乎学生在乌特勒支学院所作的交流（*colloquia*）和见证（*testimonia*）的价值，<sup>78</sup> 并且给法兰西斯·李德鲁斯（1620-1683年）和桂列姆斯·扫登努斯（1627-1694年）授予了荣誉（*honoris causa*）博士学位。<sup>79</sup>

## 1683-1687年

1683到1687年，为乌特勒支大学的国际世界打开了另一扇窗口。希伯来文专家约翰尼斯·范·莱尔斯敦（1624-1699年）出版了英国释经家马太·普尔（1622-1679年）编撰的权威版《评鉴总览》

---

<sup>71</sup> Maastricht, *Disputationum practicarum tertia, de certitudine salutis, eique opposita praesumptione seu securitate carnali*, title page.

<sup>72</sup> 良德仁注意到，马思瑾、莱德克尔和韦修斯这些教授，他们每一个人都把整套神学视为自己的工作范围。参 Genderen, *Herman Witsius*, 79.

<sup>73</sup> Cephias Scheunenus, *Cartesianismi Gangrana insanabilis. Duodecim erotematum illustrium decadibus, frustra curata per P. Allingham, pastorem...enneade erotematum vulgarium, demonstrata a C. Scheuneno* (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680).

<sup>74</sup> Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus*, 3:65.

<sup>75</sup> Petrus van Maastricht, *De optima concionandi methodo paraleipomena: in usum theologiae theretico-practicae*, Henricus Wagardus (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1681).

<sup>76</sup> Petrus van Maastricht, *Theoretico-practica theologia: qua, per capita theologica, pars dogmatica, elenctica et practica, perpetua sumbibasei conjugantur; praecedunt in usum operis, paraleipomena, seu sceleton de optima concionandi methodo* (Amsterdam: Henrici et Viduae Theodori Boom, 1682), \*\*\*.

<sup>77</sup> Petrus van Maastricht, *De Foedere Gratia*, pars prima, ex theologia theoretico-practica libro quinto caput primum Hemmo Hovius (Utrecht: M. a Dreunen, 1682); idem, *De mediatore foederis gratia*, pars tertia, ex theologia theoretico-practica libro quinto, caput secundum, Theodorus van Breen (Utrecht: M. a Dreunen, 1682).

<sup>78</sup> Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus*, 2:69.

<sup>79</sup> Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus*, 2:70: “Convocato Senatui...proposuit Rector...D. Francisco Riddero...D. Guilielmo Saldeno....”

(*Synopsis criticorum*)。(这是一套综合了多份圣经注释的注释书。——译注)。马思瑾在《最佳讲道方法》中推荐了这部作品；而范·莱尔斯敦在与英克里斯·马瑟(1639–1723年)的通信中说，美洲土著语言是希伯来语的一种形式，这导致哈佛学院给乌特勒支学院赠送了一本《新美国圣经》(*Biblia Americana*)，由向美洲土著宣教的宣教士约翰·艾略特(约1604–1690年)翻译。<sup>80</sup>此外，乌特勒支也并非对新英格兰的神学毫无所知，因为马思瑾在1685年为托马斯·谢泼德(1605–1649年)的《健康的信徒》(*De Gezonde Geloovige*)写了一篇赞扬的文章。<sup>81</sup>马思瑾以乌特勒支教授的身份写赞扬文章的时候并不少，比如，1684年他为扫登努斯的《神学闲暇》(*Otia theologica*)而写。

有一些学生从国外来到乌特勒支听马思瑾讲课，比如，1685年有后来的敬虔主义宫廷讲道人康拉德·布勒斯克(1660–1713年)，1686年有约翰·厄斯金上校，他是D.D.约翰·厄斯金的祖父，后者是约拿单·爱德华兹在苏格兰的主要联系人。1686–1687年，厄斯金上校在乌特勒支学院学习法律，他也去听马思瑾的神学课，并且和苏格兰同学一起拜访了他几次。厄斯金上校在1686年6月7日的日记里写道：“我与马思瑾教授待了一会儿。他非常和善，我确实认为他有真信仰。”<sup>82</sup>

最后，马思瑾继续他关于属灵背弃的论辩，<sup>83</sup>他至少从1680年就探索这个主题，继承了他的老师们关于属灵背弃(*De geestelijke verlatting*)的思想，<sup>84</sup>也继续创作他的神学巨著。第二册在1687年出版，这一次是献给黑塞选侯。

## 1688–1699年

---

<sup>80</sup> *Bibliothecam celeberrimae apud Utrajectionos Acedemiae hac sacrorum Bibliorum versione Indica donat Crescentius Matherus, Collegii Harvardini apud Cantabrigienses in Nova Anglia Praeses pro tempore*. 艾略特对《圣经》的翻译，导致上马努色·吾呢图盘那他木维-圣经神(Mamusse Wunneetupanatamwe Up-Biblum God)，也就是阿尔贡金语《圣经》的初版。乌特勒支的教师会议记录就此把它记载为《新美国圣经》。

<sup>81</sup> Thomas Shepard, *De Gezonde Geloovige* (Amsterdam: Joannes Boekholt, 1686). 其他翻译成荷兰文的新英格兰传道人的作品有：Thomas Hooker, *De ware zielsvernedering en heilzame wanhoop*, trans. J. Koelman (Amsterdam: J. Wasteliers, 1678); Thomas Hooker, *De arme twijfelende Christen, genadert tot Christus*, trans. Jacobus Koelman (Amsterdam: J. Wasteliers, undated), and Solomon Stoddard, *Een leidsman tot Christus* (Leiden: Buurman & De Kler, [c. 1680]).

<sup>82</sup> W. Macleod, ed., *Journal of the Hon. John Erskine of Carnock* (Edinburgh: University Press for the Scottish Historical Society, 1893), 192; cf. 184 (April 6, 1686): “我与梅尔维尔、帕蒂文先生一起去看了马思瑾教授。他为苏格兰教会作了很大的见证，特别是教会劝惩，肯定地说，那是自使徒的日子以来最纯洁的教会”；又见219 (January 4, 1687): “我去看了马思瑾教授，他非常有风度，对我和善，与他作伴非常受益。”

<sup>83</sup> Petrus van Mastricht, *Disputationum practicarum de desertione spirituali*, prima, eruditorum crisi subjicit Henricus Nahuys (Utrajecti: ex officina Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Disputationum practicarum de desertione spirituali*, secunda, eruditorum crisi subjicit Daniel Bongart (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1680); idem, *Disputationum practicarum de desertione spirituali*, tertia, publice tueri conabitur Daniel le Roy (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1683); idem, *Disputationum practicarum de desertione spirituali*, quarta, publice tueri conabitur Samuel Kaposi (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1683).

<sup>84</sup> Gisbertus Voetius and Johannes Hoornbeeck, *Spiritual Desertion*, trans. John Vriend and Henry Boonstra, ed. M. Eugene Osterhaven (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012).

《理论—实践神学》出版了第二册（1687年）之后，马思瑾的论辩聚焦在化质说、不可饶恕的罪、圣子在永恒之约中作属他之人的担保、拣选和信而顺服等教义。<sup>85</sup> 根据德国路德会神学家约翰·弗里德里希·迈耶（1650–1712年）的看法，后者对于马思瑾的道德神学来说是根基性的。<sup>86</sup> 马思瑾在学校从事教学、写作和教会事务咨询的过程中，1689年搬进了在欧德格拉赫特（意即“老运河”，它是乌特勒支市里的一个区域。——译注）的一幢房子里，步行即可到多姆教会和大学。他弟弟格哈度斯同年搬到布莱梅的汉西提克城（汉西提克联盟是中世纪晚期中北欧的一个商贸联盟，现在遗迹分散在荷兰、德国等国家，类似于古镇。荷兰的坎本也是其中之一。——译注），成为市议会（*syndikus*）的法律顾问和外交代表。他在那里很可能参加了马思瑾之前的同学安德莱克组织的自由聚会。当安德莱克后来发表了他的主要著作《愚昧的无神论者》（*Der närrische atheist*, 1689）以后，得到杜伊斯堡和马尔堡教授中的柯克犹派的称赞，弗拉纳克的约翰尼斯·范·德·韦恩（1639–1701年）也很赞赏。这部作品被翻译成荷兰文，要求得到“那些懂得高地德语的人”的认可。结果是马思瑾给安德莱克的《揭露愚昧的无神论者，并劝他承认其愚昧》（*De dwaase atheist, ontdekt en van zijn dwaasheyd overtuygd*, 1690）写了一篇序言，安德莱克这时在布莱梅作牧师，是柯克犹的盟约神学的重要传播者和教导者。<sup>87</sup>

马思瑾在笛卡尔哲学上的专长，使他受到改革宗教会阿姆斯特丹区会的邀请，这与传道人和神哲学家巴尔塔萨·贝克尔（1634–1698）有关，后者在《被施巫的世界》（*De Betoverde Weereld*, 1691）中质疑撒但、灵界和巫术的存在，<sup>88</sup> 采取了笛卡尔哲学的观察和圣经的异议。马思瑾为阿姆斯特丹区会提供了他的《驳贝克尔主义》（*Contra Beckerum*, 1692），他在其中断言，贝克尔把哲学置于圣经之上，把“哲学是圣经的无误诠释者”当作公理，让神学降伏于其下。<sup>89</sup> 之后不久，贝克尔的牧职就被撤销了。

---

<sup>85</sup> Petrus van Mastricht, *Diatribes Theologicae, De Peccato simpliciter irremissibili*, resp. Mauritius Seelig (Utrecht: F. Halma, 1688); idem, *De transubstantiatione*, resp. Joannes Wilhelmus Walschardt (Utrecht: Francisci Halma, 1688); idem, *Diatribes Theologicae, De aeterna Christi sponsione*, resp. Arnoldus de Blankendael (Utrecht: Francisci Halma, 1690); idem, *Diatribes Theologicae, De Usuris*, pars prior, resp. Jacobus Schuarz (Utrecht: Francisci Halma, 1690); idem, *Diatribes Theologicae, De Usuris*, pars posterior, resp. Jacobus Schuarz (Utrecht: Francisci Halma, 1690); idem, *Disputatio theologica, De Electione ad salutem*, resp. Joannes von Ham (Utrecht: Francisci Halma 1691); idem, *Disputatio theologica, De obedientia fidei*, par. 1, 2, J. Witzonius (Utrecht: Francisci Halma, 1691); idem, *Disputatio theologica, De obedientia fidei*, par. 3, J. A. Breen (Utrecht: Francisci Halma, 1691).

<sup>86</sup> Aegidi Strauchi, Johann Friedrich Mayer, *Theologia Moralis* (Leipzig: Joh. W. Fickweillerum, 1708), 335, “Anno 1691 scribere coepit *Theologiam Moralem* cujus summam in dissertatione *de Obedientia Fidei*...”

<sup>87</sup> Theodorus Undereyck, *Der Narrische Atheist/ Entdeckt und seiner Thorheit uberzeuget/ In Zwey Theilen In dem Ersten/ Als ein solcher/ der da wissentlich willens und vorsetzlich/ ihme selbst und anderen/ die Gedanken/ welche sie von Gott haben/ nehmen wil. In dem Zweyten/ Als ein solcher/ der da unwissend und ungemerckt/ auch unter dem Schein des wahren Christenthums/ ohne GOtt in der Welt lebet* (Bremen: Herman Brauer 1689); Theodorus Ondereyck, *De dwaase atheist: ontdekt en van zijn dwaasheyd overtuygd en nu om zijn voortreffelijckheyd*, trans. Jodocus Fridericus Rappardus (Amsterdam: Jan Groenwoud, 1702).

<sup>88</sup> Baltasar Bekker, *Naakte uitbeeldinge van alle de vier boeken der Betoverde weereld, vertonende het oogmerk van den schryver tot wechneeminge van vooroordeelen en een kort begryp des ganschen werx* (Amsterdam: Daniel van den Dalen, 1693). 贝克尔在四卷本的著作里，基于他的笛卡尔哲学和圣经的异议，反对诸如魔术、撒但、灵界和巫术这些观念。他的书被立即翻译成英文、德文和法文。

<sup>89</sup> Petrus van Mastricht, *Ad virum clariss. Balthasarem Bekkerum epanorthosis gratulatoria occasione articulorum*, quos venerandae Classi Amstelodamensi exhibuit, die 22 Janu. 1692 (Utrecht: Anthonium Schouten, 1692), 25, “qui Religionem Reformatam profitentur, cum *Philosophiam infallibilem Scripturarum interpretem* proclamarent.”

拜访过马思聪的人，比如从苏格兰来的学生或从德国来的旅人，偶尔会有幸得到他在他们的《友情录》（*album amicorum*）上题词，而马思聪则会引用伯纳德关于《雅歌》的一篇讲道：

纯为知识而求知者：乃为可耻的好奇。

为了贩卖而求知者：乃为可耻的牟利。

为了得名而求知者：乃为可耻的虚荣。

但为造就而求知者：这是爱心。

为受造就而求知者：这是精明。<sup>90</sup>

在接下来的几年里，马思聪的论辩数量大幅下降，除了他对以赛亚书 53 章的工作。这个情况的主要原因是他一直在创作《道德神学》（*Theologia Moralis*）和《灵修神学》（*Theologia Ascetica*），它们在 1698 年与《理论—实践神学》的最后一版时同时出版了。<sup>91</sup> 这一重大的里程碑是从 1682 年到 1687 年出版的各卷的修订，并且包含了道德神学和灵修神学的补充内容。<sup>92</sup> 这一次的出版不再是献给布兰登堡宫廷，而是献给乌特勒支市议会——给可敬的市长和这座城市的议会（*Ed. Achtbare Heeren Borgermeesteren en Vroedschap deser Stad*）。<sup>93</sup> 这一版还有他弟弟格哈度斯的荐语，赞扬他把知识与行动（*scientia praxi*）结合在一起。马思聪三十年前在格吕克斯塔德开始的神学巨著完成了，西门·欧缪

---

<sup>90</sup> Handschriftenabteilung der Zentralbibliothek Zürich, MSS Hans Konrad Ott-Usteri, “Bernh[ard] in Cant[icum] Homil[iam], xxxvi:

Sunt qui scire volunt eo fine tantum ut sciant:  
et turpis curiositas est.  
sunt qui scire volunt, ut scientiam suam vendant:  
et turpis quaestus est.  
et sunt qui scire volunt ut sciantur ipsi:  
et turpis vanitas est.  
Sed sunt quoque, qui scire volunt ut aedificent:  
et Charitas est.  
et sunt qui scire volunt ut aedificentur:  
et prudentia est.

<sup>91</sup> Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theologia: qua, per singula capita theologica, pars exegetica, elenchtica et practica, perpetua successione conjugantur; accedunt historia ecclesiastica, plena quidem, sed compendiosa, idea theologiae moralis, hypotyposis theologiae asceticae etc. proin opus quasi novum* (Utrecht: Gerardum Muntendam, 1698); idem, *Theoretico-practica theologia: qua, per singular capita theologica, pars exegetica, elenchtica et practica, perpetua successione conjugantur; accedunt historia ecclesiastica, plena quidem, sed compendiosa, idea theologiae moralis, hypotyposis theologiae asceticae etc. proin opus quasi novum* (Utrecht: Thomae Appels, 1699). 1698 年的版本现在很罕见；1698 年与 1699 年的版本完全一样，包括 325-424 的重复页码。参 Mastricht, *Theoretico-practica theologia, prafatio*, “In moralibus pariter & Asceticis, explicatio esse debuisse.”

<sup>92</sup> 卷 I-IV 与卷 V-VIII 是在 1682 年和 1687 年分别出版的。Mastricht, *Theoretico-practica theologia: qua, per capita theologica, pars dogmatica, elenchtica et practica, perpetua sumibasei conjugantur; praecedunt in usum operis, paraleipomena, seu sceleton de optima concionandi methodo* (Amsterdam: Henrici et Viduae Theodori Boom, 1682, 1687). 在 1698 年的版本里，“恩典之约”（*De Foedere Gratia*）和“恩约的中保”（*De Mediatore Foederis gratia*）这两章对 1682 年的内容做了改动。

<sup>93</sup> 克恩坎普提到了议会（*vroedschap*）1698 年 3 月 7 日的记录。Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus*, 2:160: “De vroedschap heeft de Heer Petrus Mastricht, SS Theol. Professor, vereerd met de somme van drie honderd vijftien gulden voor de dedicatie van zijn boek, geintituleert: *Theologia Theoretico-practica*.”

斯 1672 年的心愿得到了满足，<sup>94</sup> 并且它在 1699 年立即得以重印。《理论—实践神学》引人注目的是缺少自传性的材料，很少提到之前的作品，诸如《前哨》和《得救的信心》（*De fide salvifica*），例外是《腐蛆般的笛卡尔式新玩意》。

## 1700–1706 年

18 世纪的早期给以改革宗正统闻名的乌特勒支教授团带来了变化。马思瑾的同事赫尔曼·韦修斯离开，他去了莱顿大学，其教席由德国改教家亨利·蓬塔努斯（1652–1714 年）继任。马思瑾因为身体虚弱，只能在家里上课，但继续在周一和周二下午上公开课。<sup>95</sup> 聘用有争议的笛卡尔派神学教授赫尔曼·鲁耳（1653–1718 年），<sup>96</sup> 这让市议会要求马思瑾“和平友好”地行事，因为他们知道他的反笛卡尔观点，不想让冲突公开闹大。

马思瑾在一生中从事教导、写作和讲道，硕果累累，他在 1706 年 2 月 9 日去世，死于他瘸腿上的一个伤口，那是因为从厨房台阶上跌倒而造成的。<sup>97</sup> 亨利·蓬塔努斯在其追思礼拜上致悼词，马思瑾在学校中的教授、传道同僚以及乌特勒支的政府官员都参加了。他的弟弟格哈度斯及其在奥德河畔的法兰克福上大学的儿子彼得也在场。<sup>98</sup> 蓬塔努斯把这位离世的教授描绘为身体虽然软弱，却竭尽全力地服侍学院和教会，突出了马思瑾取自哥林多后书 12:10 的座右铭：因我什么时候软弱，什么时候就刚强了（ὅταν γὰρ ἀσθενῶ τότε δυνατός εἰμι）。

2 月 24 日，马思瑾被安葬在凯瑟琳教堂，那里也安葬着他的老师吉贝尔图斯·沃修斯，他的同事和朋友格哈度斯·德·弗里斯，还有他的熟人雅各布·库尔曼。<sup>99</sup> 欧缪斯注意到，不是很多传道人都像他和马思瑾那样长寿。<sup>100</sup>

---

<sup>94</sup> 参脚注 23。不过，欧缪斯自己的大作《实践神学要义》（*Institutiones Theologiae Practicae*）并没有完成。参 Gregory Schuringa, “Embracing Leer and Leven: The Theology of Simon Oomius in the Context of Nadere Reformatie Orthodoxy” (PhD diss., Calvin Theological Seminary, 2003), 13.

<sup>95</sup> 从 1700 年 11 月 11 日起，马思瑾一周上两次公开课。参 Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus*, 2:176.

<sup>96</sup> Jacob van Sluis, *Herman Alexander Roell*, (Leeuwarden: Fryske Akademy, 1988); idem, “De Cartesiaanse Theologie van Herman Alexander Röell,” in *Vier eeuwen Theologie in Utrecht*, 141–50; Cramer, *De Theologische Faculteit*, 18\*; cf. Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus*, 2:199.

<sup>97</sup> Pontanus, *Laudatio Funeris*, 21.

<sup>98</sup> Kernkamp, *Acta et Decreta Senatus*, 2:207, 记载说，议会在 1707 年 3 月 15 和 22 日下令：heftheft“禁止出版商（书商）范·德·瓦特销售或发行蓬塔努斯教授为马思瑾写的追悼词，因为这是献给布莱梅的市政官格哈度斯·范·马斯垂克的，他得到了属于逝者的版权。必须收回已经发放出去的副本。蓬塔努斯诚实地面对此事，的确表达了歉意。”

<sup>99</sup> 马思瑾在 1706 年 3 月 1 日被登记为死亡人士。Telling, *Het leven en enige aspecten*, 33: “Aenbracht den 1 Maert 1706 d’Heer Professor Petrus van Mastri[ch]t, bejaerd Heer....” Cf. Pontanus, *Laudatio Funeris*, 5.

<sup>100</sup> S. Oomius, *Cierlijke Kroon des Gysen Ouderdoms* (Leiden: Daniel van den Dalen, 1707),

336: ‘vie renheft’“若上天乐意的话，下个月 3 月 1 日我就满七十八岁了；我的声音在这个讲台上讲了很久。我现在服侍教会五十四年了，这真是一项特权，上主将之赐给很少的人。他也同样赐给了著名的马思瑾（他比我小八年零四天，最近去世了）、韦修斯、约翰·沃伦霍犹……”。

马思瑾没有结婚，所以在他在一种石板画的材料上写下遗嘱，留下了一笔可观的财产，帮助乌特勒支的学生学习改革宗神学，这延续了几乎 250 年，上面说：“有意愿并履行学习实践神学的责任，从而有能力在神的教会里服侍他。”<sup>101</sup> 乌特勒支的大学和市议会花了九年时间才补上马思瑾留下的空缺。<sup>102</sup>

## 马思瑾的神学

### 服务于讲道的神学

马思瑾花了三十年时间，从讲道法、神学和哲学的层面阐述神学，最终归结在《理论—实践神学》。在格吕克斯塔德和奥德河畔的法兰克福所写的论说文，和在杜伊斯堡和乌特勒支大学所举行的论辩，都帮助马思瑾塑造了对神学的成熟看法。此外，他的哲学作品不仅表明与亚里士多德哲学在教学传统上的联系，而且也提供了对新哲学的神哲学回应，他指出，笛卡尔主义既非无关紧要，也不是高级的改革宗神学。

马思瑾神学思想的成形始于乌特勒支，那是知行合一的改革宗正统和更正教会经院主义的高峰，其出发点是对圣经权威毫不动摇的肯定，以之为人类理性的标准。后者在马思瑾的哲学论文《为圣经的真理和权威辩护》（*Vindicia veritatis et autoritatis sacra scriptura*, 1655）里得以延续，<sup>103</sup> 与马思瑾对圣经论的看法一致，见于《理论—实践神学》（1682 年，1699 年）的绪论，<sup>104</sup> 就像在杜伊斯堡和乌特勒支的很多论辩也变成了《理论—实践神学》的一部分那样。此外，马思瑾在《前哨》（1666 年）中所写关于人的创造（*De creatione hominis*），大部分也用在了他对神工作的讨论上，<sup>105</sup> 而《前哨》中关于出于信心的顺服和操练的章节，也与他的伦理神学（*Idea theologica moralis*, 1699）和灵修神学（*Hypotyposis theologia ascetica*, 1699）有强烈的共鸣。换句话说，马思瑾的神学项目完整地包含了系统神学、道德神学和灵修神学。

---

<sup>101</sup> M. J. A. de Vrijer, *Ds. Bernardus Smytegelt en zijn "Gekrookte Riet"* (Vianen: De Banier, 1968), 9, 10. Van der Zee, *Vaderlandse Kerkgeschiedenis van de Hervormede Kerk*, 3:142, 也提到了 24000 荷兰盾。1700 年，一个月的平均工资是 30 荷兰盾。Isaac le Long, *Hondert-Jaarige Jubel-Gedachtenisse der Academie van Utrecht* (Utrecht: M. Visch, 1736), xii. 如下文献提到了 2 万荷兰盾：*Biographisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* (Kampen, 2001), 5:362; Kernkamp, *De Utrechtsche Universiteit*, 1:175. Cf. Vrijer, *Ds. Bernardus Smytegelt en zijn "Gekrookte Riet,"* 10. 20 世纪 20 年代还有学生领到出于这笔钱的奖学金。Cf. Van der Linde, "Mastricht, Petrus van," in *Christelijke Encyclopaedie*, 4:250: "waaruit nog steeds studenten in de theologie te Utrecht een welcome ondersteuning in hun studie intvangen."

<sup>102</sup> Pontanus, *Laudatio Funeris*. On the succession of Mastricht, see Telling, *Het leven en enige aspecten*, 36.

<sup>103</sup> Cf. Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625–1750*. Gisbertus Voetius, *Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (Leiden: Brill, 2006).

<sup>104</sup> Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (1682), I.2, *De Scriptura*.

<sup>105</sup> Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (1682), III.9, *De Homine et Imagine Dei*.

马思璀一生所推进的系统神学的终极目标，最清楚地体现在论文《最佳讲道方法》（*De optima concionandi methodo*）中得以阐明，这要成为马思璀神学巨著的使用向导。马思璀在序言中注明，他写作此书的目的是“好让你们在讲道（预备）中使用我的作品”。这个角度（即让神学服务于讲道）对马思璀来说很重要，他在最后一版（1699年）的序言里更完整地概述了这个方法。首先，圣经的文本及其解读是教义阐述的根基，好让神学生，“即我们的拿细耳人，熟悉神学的基本部分”。<sup>106</sup> 其次，辩驳部分阐述了教义的相关争辩，按照问题（*quaestiones*）的形式编排，以辨明正统的“中间立场”。<sup>107</sup> 不过，与其讲道的用途相关，马思璀建议说，不要不必要地挖掘争议，只有当教会有紧急的教义危险时，为了装备听众才需要那样做。<sup>108</sup> 最后，马思璀指出，实践性观察的简短段落有圣经里的见证事例支持。<sup>109</sup> 所以，神学实践受到圣经的约束。马思璀因此忠告讲道者，要观察和理解圣经经文的内容，并为自己讲道的阐释而使用《理论—实践神学》。<sup>110</sup>

### 神学的编排

马思璀对神学的总体划分和安排是信心和顺服，他依照威廉·埃姆斯在《神学精髓》（*Medulla theologia*）里提出的类似划分，这基于圣经在提摩太后书 1:13 的见证。<sup>111</sup> 就此而言，马思璀对神学的编排与其他改革宗系统不同，诸如《纯粹神学总纲》（*Synopsis purioris theologiae*, 1625），巴克努斯的《神学要义》（*Institutio theologica*, 1658），霍恩贝克的《实践神学》（*Theologia practica*, 1663），伯尔曼的《神学总纲》（*Synopsis theologica*, 1676），涂瑞田的《辩驳神学要义》（*Institutio theologiae elencticae*, 1686–1689），莱德克尔的《基督教神学总纲》（*Synopsis theologiae Christianae*, 1689），以及布劳留斯的《圣约教义或系统神学》（*Doctrina foederum sive systema theologiae*, 1691）。

---

<sup>106</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, praefatio, “Etenim in exegeticis, Scripturae textus, capitibus Theologiae, pro fundamento substructi, ad compendium spacii, priori editioni, non paulo aridius praefixi; hic non nihil explicatius, ex philologia, praemissi comparent, ad hoc ut Naziraei nostri, superstruendis capitibus Theologicis, Scripturae fundamentis adsuescerent.”

<sup>107</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, praefatio, “In Elencticis, omnes controversias, ad quaestiones redegitur, ut singularum historiam commodius tangeremus, eorum πρώτων ψευδός, sententiarum divortia, & medium orthodoxiae locum, inter declinantes ab utraque parte, sententias heterodoxas, facilius assequeretur lector, & ab hoc utriusque exorbitantis extremitatis difficultatibus, facilius ac solidius occurreret.”

<sup>108</sup> Maastricht, *De Optima Concionandi Methodo*, [10], “Controversiae citra necessitatem, cum dispendio temporis, non quaeruntur. Nec tamen e contrario, ubi Ecclesiae ab illis imminet periculum, adeoque auditores armandi sunt, negliguntur.” Cf. Maastricht, *The Best Method of Preaching*, 52.

<sup>109</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, praefatio, “In practicis rarior accidit amplificatio, ne in nimiam molem degeneraret Theologia nostra, ne in plura volumina se diffunderet, & ex eo scopo brevitatis frustraretur; cum praesertim lector attentus, amplificationes, ex congestis Scripturae testimoniis, paulo attentius expensis, non magno negotio adornare possit, si comprimis observet, non omnia, demonstrationi; sed nonnulla illustrationi tantum fuisse adiecta.”

<sup>110</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, \*\*2, “Tandem, ut & usum nostrorum, in homileticis pro concione habeas, id unum moneo, ut caute observes, praedominans argumentum textus tui; tum nostra, per sua capita conferas, ea quae in rem tuam erunt commodissima, arrectis tantum animi viribus, ut Scripturae locorum vim & efficaciam, cum ad amplificandum; tum ad demonstrandum, assequaris quantum satis. His praelibatis, iam ad ipsum opus, te dimitto.”

<sup>111</sup> William Ames, *Medulla theologia*, “Theologia dua sunt partes: fides et observantia, 2 Tim. 1:13”（“你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心常常守着。”）From Lib. I, Cap. II.

马思璠把神学划分为系统神学（信心）、道德和灵修神学（顺服）。他把他在杜伊斯堡所写关于信心的教义的阐释（即《得救的信心》，*De fide salvifica*, 1671），以概括的形式放在卷 2 的第一章，这一卷处理的是神论（神学本身）。把信心的教义放在他神学大厦的开头，紧随神学绪论之后，这与他同时代的大多数人都不同，他们把关于信心的讨论放在救恩论里，即关于救恩次序的讨论背景之下。强调信心高于理性、因而是恩典之约的必要内容，这突出地表明，信心在神学里的中心地位无法忽视。他论证说，对于向不信者见证神来说，自然神学是有用的，却没有得救的效力。<sup>112</sup> 他对得救信心的定义从 1671 年到 1699 年都是一样的：“得救的信心不是别的，正是整个理智的灵魂的一个行动，它由此接受神为其至高的目的，以基督为其唯一的中保，从而达到以下目标：我们可以与他联合，并在如此联合之后获得与他所有福分的相交。”<sup>113</sup>

### 神学的方法

马思璠宣扬了一种合宜和有序的方法，神学必须按照这种方法来进行。因为神学基于神圣的启示（即圣经），所以应该依照提摩太前身 6:2-3 来教导，按照恩典之约来组织（撒下 23:5）——这两点都与柯塞尤一致——并且，根据马思璠的说法，神学应该理解为理所当然的事奉（罗 12:1）——这后一点反映在威廉默斯·阿·布雷克（1635-1711 年）的代表作的书名上：《基督徒理所当然的事奉：关于恩典之约的神圣真理因此得以阐明和辩护，驳斥对立的各派，并宣扬其实践和这圣约在新、旧约中的施行》（*The Christian's Reasonable Service in which Divine Truths Concerning the Covenant of Grace are Expounded, Defended against Opposing Parties, and their Practice Advocated as well as the Administration of this Covenant in the Old and New Testaments*）。<sup>114</sup> 因此，对马思璠来说，神学必须遵循的方法是四重的：解经、教义、辩驳和实践。这是他神学反思的特征，它从格吕克斯塔德开始，在杜伊斯堡延续，并在乌特勒支完成。第一，对他来说，神学始于对圣经文本的语义-词源、语法和句法分析，即解明（*explicatio*）：解释文字的意思。第二，教义因而在解经的基础上产生和形成，即教理（*dogmatica*）或教导（*didactica*），教义（*doctrina*），它是正确的教导：汇总了圣经经文的各个部分和含义。第三，神学的第三重进路是驳斥对手，虽然他建议说，已经“僵死和埋葬”的争论不应再挖出来，不应该让其复苏。事实上，虽然马思璠明白，神学的辩驳部分意味着驳斥与圣经和改革宗正统不一致的教导，但他也认为，它应该对正统带来积极的陈述，从而加强敬虔。第四，神学应该导致敬虔的实践（*praxis pietatis*）。神学真正的性质不是知识本身，而是指向在基督里的神。

<sup>112</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, 1.1

<sup>113</sup> Maastricht, *De fide salvifica syntagma theoretico-practicum*, 27, xiiiC. f. Ibid., *Theoreticopractica theologia*, 2.1.iii, 51, "...fides salvifica nihil aliud sit, quam actus totius animae rationalis, quo Deum accipit, qua summum finem; & Christum, qua unicum Mediatorem, ad hoc, ut cum eo uniamur, & uniti, communionem consequamur, omnium eius beneficiorum."

<sup>114</sup> Wilhelmus a Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trans. Bartel Elshout, ed. Joel R. Beeke, 4 vols. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999).

## 神学的定义

这样，马思瑾把神学定义为基督教理论和实践（*theoretico-practica*）的神学，<sup>115</sup>它是靠着基督向神而活的教义，是合乎敬虔的教义。<sup>116</sup>这个定义的最后部分与柯塞尤的定义有共鸣：神学是基于真敬虔的教义（*theologia est doctrina secundum veram pietatem*）。<sup>117</sup>然而，关于神学或神圣体系的定义，马思瑾的定义还展现出另外两条轨迹。首先，彼得勒斯·雷默斯（1515–1572年）在其《基督宗教》（*De religione Christiana*）中，把神圣体系或神学“是什么”定义为：“神学是足致美好生活的教义”（*Theologia est doctrina bene vivendi*），<sup>118</sup>这在威廉·帕金斯的《金链》（*A Golden Chain*）里得到了回响，那里说：“圣经内容是足致美好生活的教义”（*est doctrina bene vivendi*）。<sup>119</sup>相应地，帕金斯的学生威廉·埃姆斯（1576–1633年）在这一点上紧随他的老师，在《神学精髓》（*Medulla S.S. Theologiae*）里为神学提供了一个精炼的定义：“*Theologia est doctrina Deo Vivendi*”，这在英文版里翻译为“神圣体系是向神而活的教义”。<sup>120</sup>在17世纪的改革宗经院主义者中，唯有马思瑾是把埃姆斯的定义扩展为神学是靠着基督向神而活的教义（*Theologia est doctrina Deo vivendi per Christum*）。<sup>121</sup>这对他来说不只是一个补充，而且使得他对神学的论述变成以三一论为框架和以基督为中心。因此，马思瑾对神学是什么（*quid sit*）提供了一个历史悠久的定义，可以回溯到雷默斯。

其次，马思瑾把神学定义为理论和实践的（*theoretico-practica*），这是他探索神学是思辨还是实践（*practica*）的结果。一方面，马思瑾和约翰尼斯·克罗彭伯格（1592–1652年）、约翰尼·柯塞尤（1603–1669年）、霍恩贝克等其他更正教会经院主义神学家一样，<sup>122</sup>认识到神学是一门混合性的学科，既有理论（*theoretica*），又有实践（*practica*），虽然倾向于实践（*practica*），但他们否认它有如抗辩派所提出的人类学特征。此外，弗朗西斯·涂瑞田（1623–1687年）明确提出了这个问题：“神学是理论的，还是实践的？”——所探索的不仅关乎对神学本质的理解，而且关乎“现今”的争

<sup>115</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, 1.1.ix, 4.

<sup>116</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, 1.1.xxxvi, 12, “Theologia ista Christiana, theoretico-practica, non est, nisi doctrina vivendi Deo per Christum; seu doctrina, qua est secundum pietatem.”

<sup>117</sup> Johannes Cocceius, *Opera Omnia Theologia* (Amsterdam: P&J Blaev), 7.3 §1.

<sup>118</sup> Petrus Ramus, *Commentariorum de religione Christiana libri quatuor* (Frankfurt: A. Welchem, 1576), Cap. I *Quid Theologia sit*, 6.

<sup>119</sup> William Perkins, *A Golden Chain* (1592), Chap. I *Of the bodie of Scripture and Theology*, A3.

<sup>120</sup> William Ames, *Medulla S.S. Theologiae* (1627), Cap. I *De Theologiae definitione vel natura*, 1; idem, *Marrow of Sacred Divinity* (1642), Chap. I *Of the Definition, or Nature of Divinity*, 1.

<sup>121</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, Cap. I.iii *De Definitione Theologiae*, 12, “Theologia ista Christiana, theoretico-practica, non est, nisi doctrina vivendi Deo per Christum.”

<sup>122</sup> Johannes Cloppenburg, *Theologica opera omnia Tomus prior* (Amsterdam: Gerardus Borstius, 1684), 600; Johannes Cocceius, *Summa theologiae ex scripturis repetita. Editio secunda* (Geneva: Sumptibus Samuelis Chouët, 1665), 65; Johannes Hoornbeek, *Theologiae practicae partes duae* (Utrecht: Iohannem & Guilielmum van de Water, 1689), na; Johannes a Marck *Compendium theologiae Christianae didactico-elencticum. Immixtis problematibus plurimis, & quaestionibus etiam recentioribus adauctum* (Amsterdam: Adrian. Douci & Abr. A Paddenburg, 1749), 13.

论，诸如“抗辩派和苏西尼派”<sup>123</sup>，这也是马思璀的关注。<sup>124</sup> 涂瑞田进而断言，一套理论或思辨系统只出现在沉思之中，以知识为其目标，它与实践神学相反，后者以行动为其目标。<sup>125</sup> 所以，这位日内瓦神学家得出结论：神学既非理论的，也非实践的，而是一门混合性的学科，但更侧重实践，而非思辨；涂瑞田解释说，这显示出，“它的终极目标是实践……事实上，神学里面没有什么如此地理论化、离实践如此遥远，以致无法带来对神的景仰和崇拜；除非关乎实践，否则理论没有得救的效力。”<sup>126</sup>

另一方面，关于神学的特征是理论的还是实践的，马思璀和他同时代的人重温了中世纪的经院主义讨论。随着13世纪对亚里士多德作品的兴趣日隆，关于神学的性质和范围的讨论，部分是由这位哲学家把知识的形式分为科学（*scientia*）与智慧（*sapientia*）所塑造。<sup>127</sup> 方济会人士，比如哈勒的亚历山大（约1183–1245年）和波那文图拉（1221–1274年），坚持神学具有有效、实践和经验性的特征——排除了把它视为科学（*scientia*）的考虑，即这不是亚里士多德意义上的理性或思辨学科。<sup>128</sup> 另一方面，阿奎那不仅在《神学大全》（*Summa Theologica*）里论证说，“神圣教义是一门科学”，<sup>129</sup> 而且提出了“神圣教义是否一门实践科学”的问题——对于这个问题，托马斯反映出道明会的神学，他回答说：“它不是一门实践性的科学，而是一门思辨性的科学。”<sup>130</sup> 对神学特征这些相当宽泛的概括，汇聚于敦斯·苏格徒（1308年卒）对神学的描述。苏格徒不仅与方济会神学有共鸣——虽然与之前所能接受的相比，他吸收了更多亚里士多德的哲学——而且他也把神学视为朝向“在神里的人性”这终极目标的一门学科：从本质上说，是实践（*praxis*）——也就是说，一种并非为知而知、而是指向神的知识。<sup>131</sup>

<sup>123</sup> Turretini, *Institutio theologiae elencticae*, 22, I.vii, “An Theologia sit theoretica, an practica?;” Theologiae naturam; sed etiam propter Controversias huius temporis, maxime contra Socin. & Remonstrantes, qui Theologiam ita stricte practicam dicunt, ut nihil in ea praecise ad salute necessarium sit, nisi quod pertinet ad praecepta morum & promissione.” Cf. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 1992), vol. I, 21, I.vii.

<sup>124</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, 6, I.1.xx, “nec Practica tantum, quae veritatis cognitionem, susque deque habeat (quam Sociniani vellent & Arminiani, quo commodius fidem in Christum, aliaque Religionis fundamentalia, negligant & eliminant.”

<sup>125</sup> Turretini, *Institutio theologiae elencticae*, 23, I.vii, “Disciplina theoretica dicitur, quae in sola contemplatione occupatur, & finem alium non habet a cognitione; Practica, quae non subsistit in solâ rei noritiâ, sed naturâ suâ & per se tendit ad praxim, & pro fine habet operationem.” Cf. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. I, 22, I.vii.

<sup>126</sup> Turretini, *Institutio theologiae elencticae*, 23, I.xv, “Theologiam tamen magis esse practicam quam speculativam patet ex fine ultimo qui est praxis; licet enim omnia mysteria non sint regulativa operationis, sunt tamen impulsiva ad operationem; Nullum enim est tam θεωρητικόν & a praxi remotum, quin incitet ad Dei admirationem & cultum; nec Theoria salutaris est nisi ad praxim revocetur, Ioan. 13:17, 1 Cor. 13:2, Titus 1:1, 1 Ioan. 2:3–4, Titus 2:12.” Cf. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. I, 23, I. xv. See also Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:353–54.

<sup>127</sup> 我在这一段部分依照了穆勒对神学绪论之发展的讨论，他的讨论可见于 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:88–96.

<sup>128</sup> Alexander of Hales, *Summa universae theologiae* (Cologne: Agri., 1622), quaestio 1, cap. 1–2; quaestio 2, memb. 3, cap. 3; St. Bonaventure, *Commentaria in quator libros Sententiarum*, (Quaracchi edition, 1882), prologus, quaestio 1.

<sup>129</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, prima pars, quaestio 1, secundo, “神圣教义是否一门科学……我回答，神圣教义是一门科学”。

<sup>130</sup> Ibid., quarto, “神圣教义是否是一门实践性的科学…… [我回答] 因此它不是实践性的科学，而是思辨性的”。

<sup>131</sup> Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* (Rome: Polyglottis Vaticanis, n.d.), I, Prologus, pars prima, “Primum est de necessitate huius doctrinae.... Quartum et quintum pertinet ad genus causae finalis, et est quartum: utrum theologia sit practica; quintum: utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica.” Cf. <http://www.franciscan-archive.org/scotus/opera/dun01001.html>

所以，马思聪也讨论了神学是理论的，还是实践的。<sup>132</sup> 虽然马思聪并未完全拒绝托马斯的立场，但他在这个问题上更倾向于采纳修正过的苏格徒的立场，提议把实践（*praxis*）定义为教义（*doctrina*），它因着引导认识者的目的而被认识。换句话说，马思聪力求在思辨与实践（*praxis*）之间维持一个平衡，这用组合词理论和实践（*theoretico-practica*）表达出来，<sup>133</sup> 虽然面向实践。

## 对马思聪的接受

虽然马思聪对他的国际神学生很慷慨，也关心他们的学习，但他们似乎很少有人记得他们的老师，或者至少说，他们在出版的作品里没有提到他。这包括来自泽兰的学生，比如德莱维根、德·克莱维尔、<sup>134</sup> 雅各布·弗洛伊提尔（1659–1731年）和伯纳德·斯密特格，<sup>135</sup> 以及其他的人，如彼得·英门思（1664–1720年）和后来的伊斯兰学者亚德里安·利兰德（1676–1718年）。他们像彼得·那修斯（1692–1766年）的父亲亨利·那修斯一样，似乎都更看重韦修斯，另一个学生彼得·迪南特（1663–1724年）也是如此。<sup>136</sup> 马思聪的匈牙利学生，比如撒母耳·卡泼斯基和约翰尼斯·佩尔塞奇，似乎也忘记提到他们的老师<sup>137</sup>——虽然在特兰西瓦尼亚的图书馆里有马思聪的论文和《理论—实践神学》。至于他的苏格兰学生，只有詹姆斯·霍格诉诸过他的老师，那是在精髓争辩的时候。<sup>138</sup>

虽然他的学生很少直接提及，但马思聪关于讲道法、哲学和神学的作品颇具影响力，是国际性的，被大西洋两岸的人所接受。《最佳讲道方法》（*De optima concionandi methodus*）主要通过《理论—实践神学》的印刷和发行而为人所知，虽然《得救的信心》（*De fide salvifica*）一直最少被人知道，但《腐蛆般的笛卡尔式新玩意》（*Novitatum Cartesianarum gangraena*）却成为17世纪晚期反笛卡尔主义的作品中最有影响力的。

罗马天主教会、路德会和改革宗人士都欣赏马思聪的哲学代表作。早在1680年，吉斯伯特·寇奎犹斯（约1630–1708年）就在其《霍布斯主义剖析》（*Anatome Hobbesianismi*）一书中称赞过《腐蛆》，

---

(accessed March 9, 2015)（第一点关乎这教义的必要性……第四点和第五点属于终极因一类，第四点是：神学是否实践的；第五点是：根据实践为其目的定规，它是否称作名正言顺的实践科学）。

<sup>132</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, 15, I.1.xlvii, *Tertio sitne habitus theoreticus? An practicus? an theoretico-practicus?*

<sup>133</sup> Maastricht, *Theoretico-practica theologia*, 15, I.1.xlvii, “Quin & negamus, esse *Theoreticopracticam*, proprie & in se; quamvis, ex modo tractandi, ita eam in signiverimus: sed *practicam* dicimus, & exocwj *practicam*.”

<sup>134</sup> 德·克莱维尔来自威梅耳的堂点，这个堂会是威廉姆斯·艾维戴克（1653–1729）服侍的，后者是荷兰二次宗教改革（*Nadere Reformatie*）的一位代表人物。

<sup>135</sup> 斯密特格1683年来到乌特勒支，是在马思聪作校长的那一年。斯密特格在1686年11月为他的侄子梅尔齐奥·莱德克尔辩护了奥古斯丁《论教会的合一》（*De unitate ecclesiae*）里的几个命题。

<sup>136</sup> 参看，例如，Petrus Dinant, *De Brief van de H. Apostel Paulus aan die van Efeze*, 2d ed. (Rotterdam: Jan Daniel Beman, 1726), vol. 1, preface (3): “赫尔[曼]·韦修斯，我之前在乌特勒支学院很受推崇的教授”。

<sup>137</sup> Petrus van Maastricht, *Disputationum practicarum de desertione spirituali*, pars quarta; Samuel Kaposi (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1683); idem, *Dissertationis historico-philologico-theologicae, tremendum vindictae divinae monumentum, in perennem memoriam, Ananiae et Sapphirae Actor. Ca v vs. 1.–12. miraculose erectum exhibentis*, pars prior; Johannes Pelsöczy (Utrecht: Francisci Halma, 1699).

<sup>138</sup> Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 346.

他这本书批判的是托马斯·霍布斯（1588–1679年）的哲学。马思聪也代表乌特勒支的教授团赞扬了他的这部作品。<sup>139</sup> 意大利耶稣会士乔瓦尼·德·本尼迪克（1622–1706年）狂热地推崇马思聪反对新哲学的观点。<sup>140</sup> 路德会耶拿大学的迈克尔·福尔特修（1654–1724年）把马思聪视为17世纪对“可憎的”笛卡尔主义最有力的批评家<sup>141</sup>——这个看法也得到了德国哲学史学家雅各·布鲁克尔（1669–1770年）的响应。他在其《批判性的哲学史》（*Historia critica philosophiae*）中提到，在17世纪关于笛卡尔主义的辩论和贝克尔的冲突里，马思聪很重要。<sup>142</sup> 瑞典的乌普萨拉大学也给出了路德会圈子欢迎《腐蛆》的证据，它把马思聪的作品放进哲学课程的必读书目，一直到18世纪。<sup>143</sup> 然而，荷兰改革宗牧师雅各布·弗洛伊提尔（1659–1731年）在1715年写道：“虔诚的马思聪生前写过一部作品，书名是《腐蛆般的笛卡尔哲学》（*Gangraena philosophiae Cartesianae*）。他在这本书中揭露并预告了那套哲学导致的很多东西；但是，没有人注意，没人想读那本书，因为他不是新时代的人。”<sup>144</sup>

不过，对弗洛伊提尔所警示的忽略需要平衡地看待，因为还是有一些圈子持续地关注这本书，这包括该书在1716年得以重印，<sup>145</sup> 苏格兰传道人詹姆斯·霍格的同事拉尔夫·厄斯金（1685–1752年）使用了该书，他把马思聪描述为“博学的圣徒和哲学家”，<sup>146</sup> 还有伯纳德·德·摩尔（1710–1765年）的著作，他在对约翰尼斯·马尔克的《神学综览》（*Compendium Theologia*, 1761）的宏篇注释中，正面引用了《腐蛆》。<sup>147</sup>

虽然在荷兰共和国、德国、意大利和瑞典都可以注意到对马思聪反笛卡尔主义作品的接受，但他的神学代表作（1699年；1715年和1724年重印）在整个18世纪的欧洲广传，包括荷兰共和国、英格兰、德国、苏格兰和瑞士，另外也传到了新大陆。

欧陆

---

<sup>139</sup> Gisbertus Cocquius, *Anatome Hobbesianismi* (Utrecht: Francus Halma, 1680).

<sup>140</sup> Giovanni B. De Benedictis, *Difesa della terza lettera apologetica di Benedetto Aletino, divisa in tre discussioni, una teologica, l'altra filosofica della filosofia cartesiana, la terza critica* (Rome: Antonio DeRossi, 1705), 45, 46.

<sup>141</sup> Michael Foertstius, *Selectorum Theologorum Breviarium, id est decussio principalium punctorum theologorum nostro tempore maxime controversorum* (Jena, 1708), 32.

<sup>142</sup> Jacob Brucker, *Historia Critica Philosophiae* (Leipzig: Reichi, 1766), 4:265, 720.

<sup>143</sup> Sten Lindroth, *A History of Uppsala University, 1477–1977* (Stockholm: Almqvist & Wiksell international, 1976), 73.

<sup>144</sup> Jacobus Fruytier, *Sion's Worstelingen of historische samenspraken over de verscheide en zeer bittere wederwaardigheden van Christus Kerke, met openbare en verborgene vyanden: in de reformatie, ten tyde der Remonstranten, in deze onze dagen* (Rotterdam: Johan van Doesburg, 1715), 659, “De godvruchtige Maastricht he(e)ft in zijn leven een boek uitgegeven, getiteld: *Gangraena Philosophiae Cartesianae*: daar heeft hij vele dingen in ondeckt en voorzegd, die uit die wijsbegeerte zullen voortvloeyen; doch daarop is geen acht geslagen, men wilde dat boek niet eens lezen, omdat het geen man van den nieuwe tijd was.”

<sup>145</sup> Petrus van Maastricht, *Theologia cartesiana detecta, seu gangraena cartesiana, nobiliores plerasque corporis theologici partes arrodens et exedens* (Deventer, 1716).

<sup>146</sup> Ralph Erskine, *Faith No Fancy: Or, A Treatise of Mental Images Discovering the vain Philosophy and vile Divinity of a late Pamphlet* (Philadelphia: William M'Culloch, 1805), 239.

<sup>147</sup> Bernardus de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium Theologia Christiana didactico-elencticum* (Leiden: Johannem Hasebroek, 1761). 除了引用《理论—实践神学》，I:796，所有其他引用都是来自《腐蛆般的笛卡尔式新玩意》（*Novitatum Cartesianarum Gangraena*），I:49, 53, 70 (2x), 90, 318, 321(3x), 322, 410, 414, 416, 436, 468(2x), 589, 590, 591, 600, 601, 603, 630, 657, 672, 714, 796, 833, 883, 889.

马思璀《理论—实践神学》的第一册（1682年）在莱比锡的《学术期刊》（*Acta eruditorum*, 1694）上得到了严格和详细的评论，这是歌特里布·莱布尼兹（1646–1716年）共同创建的几份期刊之一。<sup>148</sup>早在1698年，亨里奇·边沁就在《荷兰教会和学校的状态》（*Hollandischer Kirchen- und Schulen-Staat*）中说：“虽然这部作品不很受人推崇，但作者并不任由自己动摇，反而坚持其看法，而这种看法不时有人追随。”<sup>149</sup>

但是，蓬塔努斯在马思璀的追思会上致悼词（*Laudatio*）时详细地描述了《理论—实践神学》，断言他以前从未看到过这样一部作品：它准确、精炼地阐释神学问题。这部作品受到“很多神学家”的称赞，对其需求如此之大，以致“出版商在考虑出第三版”。他继续说：“这将是一部声名持久、备受推崇的作品。”<sup>150</sup>约翰尼斯·德欧特恩（1662–1722年）在1710年写道，马思璀把神学的理论（*theoretica*）和实践（*practica*）结合在一起<sup>151</sup>——这个评价得到了路德会耶拿大学的约翰·法兰兹·布丢斯（1667–1729年）的响应。他论证说，马思璀的《理论—实践神学》是一部值得夸奖的作品，它把理论并实践（*theoretico-practica*）神学、灵修（*ascetica*）神学和道德（*moralis*）神学整合在一起。<sup>152</sup>这个评估也得到布丢斯的学生和女婿约翰·乔治·瓦尔茨（1693–1775年）的认同，<sup>153</sup>他是一位历史学家；也得到了柯克犹派神学家萨罗蒙·范泰尔（1643–1713年）和德摩尔的认同，后者推荐学习实践神学时阅读《理论—实践神学》。<sup>154</sup>

除了对这部作品的一般性称赞，莱比锡大学的萨罗蒙·戴林（1677–1755年）特别在柯克犹主义的事情上诉诸马思璀，<sup>155</sup>而曾经在耶拿大学担任讲师约翰·费德里奇·柯塔（1701–1779年）在一篇关于干犯圣灵的不可饶恕之罪的论辩中，赞赏性地引用了《理论—实践神学》（图宾根，1753年）。<sup>156</sup>另外，在西班牙，耶稣会士劳伦佐·哈瓦斯（1735–1809年）引用了《理论—实践神学》，他还断言，

---

<sup>148</sup> *Acta eruditorum Lipsiensia* (Leipzig: Christian Goezl, 1694), 348–56.

<sup>149</sup> Heinrich L. Benthem, *Hollandischer Kirchen- und Schulen-Staat* (Frankfurt an der Oder: Förster, 1698), 2:460, “Obschon seine [Peter van Mastricht 1630–1706] Arbeit wenig geachtet wird, lässet er sich doch solches nicht irren, sondern bleibet bey seiner Meynung, welche hie und da ihr Liebhaber noch finden.”

<sup>150</sup> Pontanus, *Laudatio Funeris*, 23–24.

<sup>151</sup> Johannes D’Outrein, *De Droefheid die naar God is, werkende een Onberouwelijke Bekeeringe tot Zaligheid. Mitsgaders de ware Sels-Verloochening* (Amsterdam: Jacobus Borstius, 1710), Aen de Leeser, 5.

<sup>152</sup> Johann Franz Buddeus, *Isagoge Historico-Theologica ad Theologiam universiam* (Lipsea: Thomas Fritschi, 1730) 1:595, 596. Cf. C. van der Kemp, voorrede, in Petrus van Mastricht, *Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheit, waarin alle godgeleerde hoofdstukken hen, het Bijbelverklarenden Leerstellige, Wederleggende en Praktikale deel, door eenen onafgebroken schakel onderscheidelijk samengevoegt, voorgesteld word* (Rotterdam: Hendrik van Pelt; Utrecht: Jan Jacob van Poolsum, 1749), \*\*\*3.

<sup>153</sup> Johann Georg Walch, *Miscellanea sacra, sive commentationum historiam ecclesiasticam sanctioresque disciplinas pertinentium collecti* (Amsterdam: Zachariae Rombergii, 1744), 706.

<sup>154</sup> Salomon van Til, *Methodus concionandi: illustrata commentariis et exemplis. Quibus additae sunt Eiusdem auctoris bibliotheca theologica, et aliae dissertat* (Traiectum ad Rhenum, 1727), bibliotheca theologica; Bernardus de Moor, *Commentarius perpetuus in Marckii Compendium Theologia Christiana*, vol. 1, prafatio.

<sup>155</sup> Salomon Deyling, *Observationum sacrarum pars prima* (Leipzig: Frid. Lanckisch, 1708), 233.

<sup>156</sup> Johann Friedrich Cotta, *De peccato in spiritum sanctum irremissibili*, disputabit Wilhelm Friedrich Hochstetter (Tübingen: Christian G. Cotto, 1753), 11, 43.

马思瑾“躲开了经院主义，用正论和反论来陈述神学”。<sup>157</sup> 英戈尔施塔德大学的西笃会士和教义学家司提反·威斯特（1748–1797 年）在描述加尔文主义对基督满足公义的教义立场时，特别引用了《理论—实践神学》。<sup>158</sup>

## 苏格兰

至于苏格兰，那些“精髓人士”<sup>159</sup>，比如拉尔夫·厄斯金（1685–1752 年）<sup>160</sup>、约翰·布朗（1722–1787 年），<sup>161</sup> 都喜欢马思瑾关于圣约教义的思想——他们有可能是受了马思瑾的学生詹姆斯·霍格的影响。<sup>162</sup> 苏格兰人的兴趣一直延续到 19 世纪，这一点的见证是，1823 年，唐纳德·弗雷瑟在他英译韦修斯的《神圣地运用使徒的表征》（*Exercitationes sacrae in symbolum apostolorum*, 1681）中注释说，《理论—实践神学》是“那部真正有价值的作品”。<sup>163</sup>

## 新英格兰

---

<sup>157</sup> Lorenzo Hervás, *Historia de la vida del hombre* (Madrid: De Villalpando, 1794), 4:312, “Van Mastrich[t] huyendo del escolasticismo, propuso la teología con theses y antitheses.”

<sup>158</sup> Stephan Wiest, *Institutiones Theologicae, Dogmatum Catholicorum in specie Doctrina De Deo Salutis auctore* (Ingolstadt: J. Wilhelm Krüll, 1789), 250, 261.

<sup>159</sup> John Macleod, *Scottish Theology, In relation to Church History* (Edinburgh: Knox Press, 1974), 152.

<sup>160</sup> Ralph Erskine, *Faith no Fancy, or, A treatise of mental images: discovering the vain philosophy and vile divinity of a late pamphlet entitled [sic] Mr. Robe's fourth letter to Mr. Fisher, and showing that an imaginary idea of Christ as man (when supposed to belong to saving faith, whether in its act or object), imports nothing but ignorance, atheism, idolatry, great falsehood, and gross delusion* (Philadelphia: William M'Culloch, 1805), 31. 关于 17 世纪和 18 世纪苏格兰与荷兰之间的神学关系，见 Robert H. Story, ed., *The Church of Scotland, past and present: its history, its relation to the law and the state, its doctrine, ritual, discipline, and patrimony* (London: William Mackenzie, 1890), 216: “……更深入地研究从荷兰输入的圣约神学，它注定在苏格兰正统学派里占据显著地位”；John Kennedy, *The Days of the Fathers in Ross-shire* (Inverness: Christian Focus Publications, 1979), 134: “他们 [罗斯郡的先祖] 看待圣餐礼毫无困难，视之为主所定的，要特别地印证某种事情，它不同于洗礼所特别印证之事，并且比它更高。他们和马思瑾一样，把它称为‘营养圣礼’（*sacramentum nutritionis*）”；Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanism: A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1982), 435, “在乌特勒支，沃修斯、内瑟努斯和马思瑾都表现出喜欢苏格兰长老会，而且马思瑾甚至如此地夸赞苏格兰教会的劝惩，说那是‘自使徒时代以来最纯洁的’。”

<sup>161</sup> John Brown, *The Systematic Theology*, intro. by Joel R. Beeke and Randall J. Pederson (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2002), [j].

<sup>162</sup> David C. Lachman, *The Marrow Controversy* (Edinburgh: Rutherford House, 1988), 125, 126.

<sup>163</sup> H. Witsius, *The Apostles' Creed*, 译自拉丁文，附有注释，道纳德·弗雷瑟批评和释义(1823; Escondido: Den Dulk Christian Foundation, 1993), 1:379: “关于阿米念主义的争辩，亦可在那部真正有价值的作品中看到一些简短的历史说明，*Theol. Pet. Van Mastricht*, lib. viii. Cap.3. sect. xliiii. P.1152, et seq.”；*ibid.*, 1:441, “加尔文、马思瑾、歌士瑞和很多其他优秀的圣徒都用圣约的条件来称呼信心”；*ibid.*, 1:455: “即使见识不错的基督徒，他们在看待著名的牛顿（顺便说一下，他是一位坚定相信《圣经》的信徒）及其前辈与后来的追随者所坚持的系统时，一开始都感觉不太好，[讨论了韦修斯的看法之后] 这一点的另一个例子是敏锐的马思瑾。那位优秀的神学家在关注世界系统的时候，有如下观察：‘改革宗认为，这个地球处于最低的位置，根据圣书的一贯意思，它与诸天和众星相对和有别，并且以某种方式开始了宇宙的中心，一直不动，*Eccles. i.4, Theol. Lib.iii. cap. vi. Sect. 19*’”；*ibid.*, 2:551: “想要研究这个题目 [对圣灵的神性的论证]，可以参考……欧文的《希伯来书》注释，Ch. vi.4–6. x.26–29, 以及马思瑾的神学，lib. iv.cap.3.sect.16, 17”；*ibid.*, 2:554, “关于基督与信徒联合的现实、性质和重要性，读者可以参考马思瑾，*Theolog. lib.vi.cap.5.*”注意，在“韦修斯引用的作者索引”里缺少马思瑾，*ibid.*, 2:598–628.

不过，对《理论—实践神学》最重要和最迅速的欢迎发生在新英格兰殖民地，从科顿·马瑟（1663–1726年）的推崇开始，他是欧洲大陆之外的第一位推崇者。欢迎在新英格兰持续了150年。1720年5月，这位博学的波士顿牧师写信给在纽约州奥伯尼市的一位荷兰商人雅各·温德尔，要求得到12本《理论—实践神学》，他说：“世上从未有过这么宝贵的神圣体系……它正统、精炼、全面。一句话，它无所不包……我们年轻的传道人将在这两册书里拥有一座丰富的图书馆……马思瑾博士的作品是一座宝库，浸透着最有活力的敬虔精神，这精神令人仰慕，如果我们的教会能从中得到喂养，那真是幸福。”<sup>164</sup>六年后，马瑟在他给学习服侍的学生的手册《事奉手册》（*Manuductio ad ministerium*, 1726）中，再次重复了对《理论—实践神学》的溢美之词：“总的来说，没有什么能像马思瑾和他的《理论—实践神学》那样，让我向你们如此大力推荐了。让一位福音的传道人得到完全的装备，预备行各样的善事，并在一两册四开本的书里，就拥有一个装备齐全的图书馆，就此而言，我不知道日光之下有人类的哪个创作能与它相提并论。”<sup>165</sup>

事实上，随着美国殖民时期的新英格兰各大学把埃姆斯的《精髓》列为主要必读课本，对马思瑾的赞扬就回荡在整个18世纪的新英格兰，因为马思瑾的作品得到了以下人物的高度评价：本杰明·科尔曼（1673–1747年）、<sup>166</sup>约瑟·塞康比（1706–1760年）、<sup>167</sup>马思瑾的编辑和译者的《论重生》（这是《理论—实践神学》的一章）——<sup>168</sup>撒母耳·霍普金斯（1721–1803年）<sup>169</sup>和约瑟·贝拉米（1719–1790年）。<sup>170</sup>如果爱德华兹·亚马撒·帕克（1808–1900年）的话<sup>171</sup>可信，那么小约拿单·爱德华兹（1745–1801年）就把马思瑾的《理论—实践神学》读了七遍。不过，对马思瑾的作品发出最高称赞的，是美国的哲学家和神学家约拿单·爱德华兹：“在我看来，就一般性的神学体系、

---

<sup>164</sup> American Antiquarian Society, MSS Cotton Mather, U/AAS, May 10, 1720. Cf. Kenneth Silverman, *Selected Letters of Cotton Mather* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971), 306–7.

<sup>165</sup> Cotton Mather, *Manuductio ad Ministerium. Directions for a candidate of the ministry: Wherein, first, a right foundation is laid for his future improvement; and, then, rules are offered for such a management of his academical & preparatory studies; and thereupon, for such a conduct after his appearance in the world; as may render him a skilful and useful minister of the Gospel* (Boston: Thomas Hancock, 1726), 85.

<sup>166</sup> Benjamin Colman, *A Dissertation on the Image of God wherein Man was created* (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1736), 27, 28.

<sup>167</sup> Joseph Seccombe, *Some Occasional Thoughts on the Influence of the Spirit with Seasonable Cautions against Mistakes and Abuses* (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1742), title page “oportet intelligentem, phantasmata speculari. Van Mastricht.”

<sup>168</sup> Peter van Mastricht, *A Treatise on Regeneration. Extracted from his System of Divinity, called Theologia theoretico-practica; and faithfully translated into English; With an APPENDIX containing Extracts from many celebrated Divines of the reformed Church, upon the same Subject* (New Haven: Thomas and Samuel Green, [n.d]), v; reprint, ed. Brandon Withrow (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 2002).

<sup>169</sup> Samuel Hopkins, *The System of Doctrines: Contained in Divine Revelation, explained and defended: showing their consistence and connection with each other: to which is added, A treatise on the millennium* (Boston: Isaiah Thomas and Ebenezer T. Andrews, 1793), 769.

<sup>170</sup> *The Works of Joseph Bellamy, D.D.* (Boston: Doctrinal Tract and Book Society, 1853), I.xiv,n\*. Tyron Edwards (1809–1894) 提到，约拿单·爱德华兹借了一套马思瑾的作品给贝拉米。参 Michael A.G. Haykin, ed., *A Sweet Flame. Piety in the Letters of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007), 85n2.

<sup>171</sup> Edwards Amasa Park, “New England Theology,” in *Bibliotheca Sacra*, 9 (January 1852). Cf. Douglas A. Sweeney, Allen C. Guelzo, *The New England Theology. From Jonathan Edwards to Edwards Amasa Park* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 261.

教义、实践和争议而言，或者作为一套普世的神学体系，它比涂瑞田或世界上任何其他的书都好，除了圣经……”<sup>172</sup>

爱德华兹的推崇可从他 1725 年到 1758 年临死前的所有作品里得到证明。此外，马思瑾的作品是爱德华兹阅读书单（第二部分）的开头，也是他系统神学的主要参考书。他在反思下列问题时常常提到《理论—实践神学》：<sup>173</sup> 安息日、圣约、堕落、预定、三位一体、<sup>174</sup> 谦卑、<sup>175</sup> 罪和基督的升天。<sup>176</sup> 他的主要作品《救赎大工的历史》（*A History of the Work of Redemption*），就是依照马思瑾《理论—实践神学》第八卷《恩典之约的分配管理》（*De dispensatione foederis gratia*）而作。在 1739 年中期关于救赎的讲道系列之后，爱德华兹 11 月在北安普敦的讲道中详细讲解了希伯来书 5:12 的经文，处理的问题是：“什么是神学体系？”（*Quid sit theologia*）。他的定义以下：“神学体系通常定义为向神而活的教义；而某些似乎更准确的人认为，是靠着基督向神而活的教义。”——后一个定义只在马思瑾的《理论—实践神学》中出现过。<sup>177</sup> 马思瑾的作品可能是太太撒拉介绍给爱德华兹的，<sup>178</sup> 而他对它的欣赏得到了自己的学生的响应，他们是罗德岛的撒母耳·霍普金斯（1721-1803 年）和在康涅狄克州伯利恒市的公理会教会作了五十年牧师的约瑟·贝拉米（1719-1790 年）。后者提到“著名的马思瑾”，<sup>179</sup> 而前者在他关于得救的信心的论文中说：“那位伟大、博学和精准的荷兰圣徒马思瑾，其神圣体系也许超过所有其他还未写出来的，而且在我看来，它非常值得每一位想作圣徒的人反复阅读……”<sup>180</sup>

在新英格兰，对马思瑾作品的兴趣持续到了 18 世纪中叶，例如其英文版的出版，《康州杂志和纽海文邮差》（*Connecticut Journal, and New Haven Post-boy*）在 1770 年 8 月 24 日（礼拜五）宣布：“出

---

<sup>172</sup> Jonathan Edwards, *Letters and Personal Writings*, Georges S. Claghorn, ed., *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 16 (New Haven, London: Yale University Press, 1998), 216, 217. 爱德华兹在写于 1747 年 6 月 11 日和 1748/9 年 1 月 9 日给贝拉米的两封信中，也提到马思瑾（分别参看 Edwards, *Letters and Personal Writings*, 223, 266）。

<sup>173</sup> Yale Beinecke Rare Book and Manuscripts, *Edwards collection*, Gen. MSS 151, box 22, folder 1316. 《理论—实践神学》列在爱德华兹阅读书单的（第二部分）的开头，也是他系统神学的主要参考书，普尔则是他喜欢的圣经注释者。

<sup>174</sup> *The Works of Jonathan Edwards*, ed. John E. Smith, vol. 13, *The Miscellanies*, ed. Thomas A. Schafer (New Haven, London: Yale University Press, 1994), 319 (Sabbath), 382 (fall), 384 (predestination), 524 (Trinity).

<sup>175</sup> *The Works of Jonathan Edwards*, ed. John E. Smith, vol. 2, *Religious Affections*, ed. John E. Smith (New Haven, London: Yale University Press, 1994), 337.

<sup>176</sup> *The Works of Jonathan Edwards*, ed. John E. Smith, vol. 15, *Notes on Scripture*, ed. Stephen J. Stein (New Haven, London: Yale University Press, 1998), 298.

<sup>177</sup> Jonathan Edwards, *Practical Sermons never before published* (Edinburgh: M. Grey, 1788), 5. Cf. *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 22 (New Haven, London: Yale University Press, 2003), 86. See Mastricht, *Theoretico-practica theologia*, 12, 1.iii (*definitione theologia*).

<sup>178</sup> Elisabeth D. Dodds, *Marriage to a Difficult Man. The Uncommon Union of Jonathan and Sarah Edwards* (Philadelphia: Westminster Press, 1971; reprint, Laurel, Miss.: Audubon Press, 2003), 21.

<sup>179</sup> Joseph Bellamy, *True Religion Delineated* (Boston: S. Kneeland, 1750), 58.

<sup>180</sup> Samuel Hopkins, *The system of doctrines: contained in divine revelation, explained and defended: showing their consistence and connection with each other: to which is added, A treatise on the millennium* (Boston: Isaiah Thomas and Ebenezer T. Andrews, 1793), 769.

版社将在几天后出版《论重生》，作者是马思瑾，他是法兰克福、杜伊斯堡和乌特勒支大学的神学教授。这本书取自他的神学体系《理论—实践神学》……”<sup>181</sup>

当爱德华滋的神学在美国引起争论的时候，马思瑾《理论—实践神学》“论重生”一章的译者宣称，<sup>182</sup> 争论的双方都“表明他们认可并赞同马思瑾”，所以希望这篇论文可以“使我们中间越来越大的这场关于重生的争辩停下来：它究竟产生于圣灵的直接影响，还是通过光照的渠道？希望这篇论文可以幸运地保守我们在真理中的合一”。<sup>183</sup>

除了把《理论—实践神学》的一章翻译成英文，一份文艺期刊《学术书房》（*Boekzaal der Geleerde Waereld*）在 1748 年 10 月还宣布，要把整部作品翻译成荷兰文；它介绍说，译者是乌尔敦拉丁学校的校长“鲍德温·特·布拉克”。<sup>184</sup> 此外，这份期刊还在 1749 年 6 月发表了一份详细的书评。根据书评者的说法，《理论并实践的神学》（*Beschouwende en Practicale Godgeleerdheid*）<sup>185</sup> 是荷兰圣经钻研者（*Bybel-oeffenaren*）很喜欢的一部作品，书评者还宣称，这部非凡的神学书所根植的土壤不是别的，正是圣经。<sup>186</sup>

这样，整部作品从 1749 到 1753 年翻译完成，并以《理论并实践的神学》的名称出版，由哥尼流·范·肯普（1702-1772 年）作序，他在其中说，本书将神学的各个部分以如此方式结合在一起，“真是前无古人；啊，本书是神圣神学的完整概括，是的，是一本宝书，一座宝库……让神学家装备完全”。<sup>187</sup>

荷兰裔传道人亚历山大·科姆里和尼可拉斯·霍尔提犹见证说，荷兰改革宗教会的平信徒也读马思瑾的《理论并实践的神学》，关于马思瑾的作品，他们记载说：“我认为，他的系统鲜有匹敌，已经翻译成我们自己的语言，任何人都唾手可得。”<sup>188</sup>

---

<sup>181</sup> *The Connecticut Journal, and New Haven Post-boy*, Friday August 24, 1770, no. 149, 3. See also, *The Connecticut Journal, and New Haven Post-boy* Friday August 31, 1770, no. 150, 4, “明天将出版马思瑾所写的《论重生》……”；*Ibid.*, Friday, September 7, 1770, no. 151, 3, “印刷商刚刚在此出版了马思瑾所写的《论重生》，并带有附录，其中包含从改革宗教会很多著名圣徒的作品摘录的内容。”附录包含了查诺克、特维斯、弗拉维尔、韦修斯、埃姆斯和卢瑟福的陈述。

<sup>182</sup> Petrus van Mastricht, *Treatise on Regeneration, Extracted from His System of Divinity, Called Theologia theoretico-practica* (New Haven: Thomas and Samuel Green, in the Old Council Chamber, 1770).

<sup>183</sup> Petrus van Mastricht, *Treatise on Regeneration*, preface. 如下匿名作品的标题页还提到了另一位熟悉马思瑾的新英格兰人：*Some Occasional Thoughts on the Influence of the Spirit, with seasonable cautions against mistakes and abuses* (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1742), title page.

<sup>184</sup> *Maandelyksche uittreksels of boekzaal der geleerde waereld* (Amsterdam: Dirk onder de Linden en Zoon, 1748), 67:424-25.

<sup>185</sup> Petrus van Mastricht, *Beschouwende en Prakticale Godgeleerdheit, waarin alle godgeleerde hoofdstukken hen, het Bijbelverklarenden Leerstellige, Wederleggende en Prakticale deel, door eenen onafgebroken schakel onderscheidelijk samengevoegt, voorgesteld word*, Hendricus Pontanus (Rotterdam: Hendrik van Pelt; Utrecht: Jan Jacob van Poolsum, 1749-53).

<sup>186</sup> *Maandelyke uittreksels, of Boekzaal der geleerde waerelt* (Amsterdam: Adriaan Wor en Erven G. onder de Linden, 1749), 68: 603-30.

<sup>187</sup> Mastricht, *Beschouwende en Prakticale Godgeleerdheit*, preface.

<sup>188</sup> [A. Comrie, N. Holtius], *Examen van het ontwerp van tolerantie* (Amsterdam: Nicolaas Byl, 1756), 352, 409, “...en Doctor Mastricht, uit welke laatsten ik geen uittreksel behoeve te geeven, wyl zijn Systema, wiens weerga ik denke dat niet te vinden is, in onze taal overgezeten en in ieders handen is.”

65 岁的彼得·莫里良·雅各布森 1769 年 6 月 15 日在日记里写道：“我有幸享用了许多好处，特别是从过去的神学家那里，既有法国、英格兰、苏格兰的，也有尼德兰的。后来的许多神学家，诸如马思瑾……让我受益匪浅。”<sup>189</sup>

在 19 世纪可以注意到对马思瑾神学作品的兴趣衰退，但也有起伏，虽然荷兰新加尔文主义者亚伯拉罕·凯波尔推荐马思瑾的作品给他的学生，断定它是改革宗正统“可以找到的最纯粹和最好”（*de zuiverste en best verkrijgbare*）的作品。欧洲大陆的系统和历史神学家很少提到马思瑾，提到的时候也评价各异，比如“典型的改革宗中世纪人士”（埃杜化·波尔），“非常小心地使用经院主义方法”的人（叶佩），柯克犹派的重要对手（迪斯特尔、赫珀、黎秋）。<sup>190</sup> 另外，维谢尔断定马思瑾依赖于威廉·埃姆斯，<sup>191</sup> 这种说法一直延续到了下一世纪的古特和内尔特。<sup>192</sup>

除此之外，20 世纪也看见在争辩中诉诸马思瑾的神学，系统神学家继续对他感兴趣。在神学争论的事情上，人们有时会注意到马思瑾的权威，就像 18 世纪的新英格兰一样；另外，在 1924 年北美基督教改革宗教会的大会上，关于普遍恩典的教义，大会引用了马思瑾。大会与胡克西玛和但霍夫牧师的立场不同，他们诉诸马思瑾的次数比加尔文还多，以此断定改革宗对此教义的理解。<sup>193</sup> 在荷兰神学家赫尔曼·巴文克、路易斯·伯克富、格雷伍迈尔、赫尔曼·胡克西玛和克尔思腾，以及瑞士的卡尔·巴特等人的作品里，都正面引用了《理论—实践神学》，但通常只在脚注里。<sup>194</sup>

21 世纪伊始，学界和非学界的兴趣重燃，证据是重印了《论重生》和《理论并实践的神学》，以及各种学术出版。<sup>195</sup>

---

<sup>189</sup> Middelburg, *The Netherlands, Regional Archive Zeeland*, archive Steenbakker, number 3, “Ik hebbe uit vele, veel nut mogen genieten, bijzonder uit de oude godgeleerde, zo wel in Frankrijk, Engeland, Schotland, als in Nederland. De Schriften van latere Godgeleerde, als die van...Mastricht,... en vele andere zijn mij zeer nuttig geweest.” S. Post is acknowledged.

<sup>190</sup> Eduard Böhl, *Von der Rechtfertigung Durch den Glauben. Ein Beitrag zur rettung des Protestantischen Carkinaldogmas* (Leipzig: K. Gustorff, 1890), 55; A. Ypey, *Algemeene Kerkelijke Geschiedenis* (Haarlem: F. Bohn, 1816), 25:170; H. Heppel, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformirten Kirche* (Leiden: Brill, 1879), 164; idem, *Reformed Dogmatics*, trans. G. T. Thomson (London: Allen & Unwin, 1950), 12, 20, 62, 81, 83, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 108, 152, 196, 220, 226, 229, 236, 240, 266, 270, 308, 317, 351, 361, 366, 367, 375, 381, 385, 493, 510, 546（大部分引文都在神论）；L. Diestel, *Studien zur Foderaltheologie, Jahrbucher für deutsche Theologie*, 10 (1865): 209–76; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* (Bonn: Marcus, 1880–1886), 3:451.

<sup>191</sup> H. Visscher, *Guilielmus Ames* (Haarlem: J. M. Stap, 1894), 212.

<sup>192</sup> W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus* (Leipzig: J. C. Hinrich, 1911), 56; K. Reuter, *Wilhelm Ames, des führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus* (C. Brugle: Ansbach, 1940), 35.

<sup>193</sup> *Acta der Synode 1924 van de Christelijke Gereformeerde Kerk*. Gehouden van 18 Juni tot 8 Juli, 1924 te Kalamazoo, Mich., U.S.A., 127–29 (Calvin), 128, 130, 133–34 (Mastricht).

<sup>194</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (Zürich: EVZ-Verlag, 1970), I/1:5, 199; I/2:310; II/1: 369f., 373, 404, 508, 516, 592, 601, 646, 731f.; II/2:83, 122, 142, 150, 371; III/2:456; III/3:72, 75, 107, 118, 178, 186, 333; IV/2:115; IV/3:17. 没有引文索引的作品会加页码引用；Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Kok, 1921); Louis Berkhof, *Systematic Theology*, with a new preface by Richard A. Muller (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); E. C. Gravenmeijer, *Leesboek over de Gereformeerde Geloofsleer* (Utrecht: H. Ten Hove, 1896), 1:118, 194, 254, 256, 263, 283, 293, 319, 334, 338, 342, 344, 349, 351, 362, 368, 370, 374, 376, 379, 393, 402, 408, 410, 414, 421, 422, 455; Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1966), 61, 287, 447; G. H. Kersten, *De Gereformeerde Dogmatiek* (Utrecht: De Banier, 1988, zesde druk), I:15, 25, 43, 94, 96, 97, 100, 110, 148, 150, 164, 179, 197, 207, 216, 228, 230, 244, 251, 326, 394, 412, 415; II:5, 11, 13, 14, 16, 19, 25, 26, 28, 29, 34, 39, 42, 45, 56, 237, 255, 301, 346.

<sup>195</sup> Petrus van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, ed. Brandon Withrow (Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 2002); idem, *Beschouwende en Practicale Godgeleerdheid* (Ermelo: F. N. Snoek, 2003); idem, *On the Justification of the Redeemed*, trans. Brannan Ellis (Escondido: Westminster Theological Seminary, 2006); Martijn Bac, “De Philosophia Christiana. De interactie van

回头来看，马思瑾浮现出来的画像包含三个主要的和一贯的特征：神学、希伯来文和反笛卡尔主义。此外，在某种程度上还可以加上讲道学。就神学而言，从要理问答班到从乌特勒支大学毕业都对他的神学进行塑造，涵盖了透彻的改革宗正统和更正教会经院主义训练，并且结合了敬虔。既有理论，又有实践——既关乎神学，也关乎神学家——成了马思瑾理智成长过程中的中心主题。对实践神学（*theologia practica*）的“乌特勒支强调”，在《理论—实践神学》里得到马思瑾的推进和沉淀，它因此成为更正教会经院主义神学的顶峰：解经、教义、辩驳和实践。就希伯来文而言，要看待马思瑾对这种闪族语言的教导，就无法离开文艺复兴的人文主义者对原文研究的关注。此外，他对拉比文献很熟悉，这也为他的神学提供了坚实的语言基础和解经帮助。就反笛卡尔主义而言，马思瑾非常关注他当时的哲学发展。他在这个领域的美名享誉欧洲。

此外，马思瑾所浮现出来的这幅肖像还包含另外两个元素。首先，他生活和工作的社会和教会环境大体上是国际性和普世合一的。之所以说是国际性的，是因为其中包含法国胡格诺派、英国改革宗和长老会，以及荷兰共和国的改革宗教会。普世合一的层面虽然不那么引人注目，但最突出的是路德会和改革宗在奥德河畔的法兰克福的联合。另外，不该忽略的还有他出现在主要由柯克犹派组成的克勒维区会中。马思瑾生平的第二个突出元素是他对神学生或道学学生的关心。这种关心在《前哨》里表现出来，并反复体现在《方法》、《最佳讲道方法》和《理论—实践神学》中——神学服务于讲道。

总之，更正教会经院主义和文艺复兴人文主义的影响，都帮助马思瑾建立了以下身份：17 世纪后宗教改革时期的改革宗神学家、基督徒希伯来文专家、讲道学家和哲学家。马思瑾的座右铭和他的作品中自传材料的缺乏，都强化了以下信念：“当一个人文如其人的时候，他真正的形象就揭示出来。”

---

klassiek gereformeerde theologie en cartesiaanse filosofie (1639–1677)” (ThM thesis, Utrecht University, 2001); J. C. van Burg, “Extern en intern: Uitwendige en inwendige roeping bij Petrus van Mastricht (1630–1706)” (ThM thesis, Utrecht University, 2010); Jan Adriaan Schlebusch, “Cartesianism and Reformed Scholastic Theology: A Comparative Study of the Controversy between Christoph Wittich and Petrus van Mastricht” (ThM thesis, University of the Free State, 2013). 又见注 1.

<sup>196</sup> 参 Petrus van Mastricht, *Beschouwende en praktikale godgeleerdheid*, op de afbeeldinge. 他的座右铭是《哥林多后书》第 12 章 10 节下，“因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。”

# 亨利·蓬塔努斯在马思璀追思会上的悼词<sup>1</sup>

1706年2月24日

埃及人、弗里吉亚人、希腊人，最后是罗马人，都狂热地崇拜大地，视之为上天的妇人，是万物和众神的母亲。当帕布留·哥尼流·西皮奥·纳希卡从水手那里接过从台伯河上游的弗里吉亚搬过来的地母像，把它移交给女性贵族保护人（其中显赫的是克劳狄·亚皮尤·凯库的女儿克劳狄娅·昆塔），好将它搬到胜利殿的时候，那座雕像赢得了作圣殿前庭雕塑的荣誉。虽然圣殿被烧毁了两次，但那座地母像的罗马形象仍然完好无损。<sup>2</sup> 所以，既然可悲的人类因为盲目于偏狭的迷信，尚且如此尊崇他们以为滋养身体的发源之母，那么，更正当得多的是，不仅我们共和国的所有好领导，而且这座乌特勒支城的所有市民和居民，都热爱和尊敬他们的学院，他们的母校，因为祖国的先辈把它建在这院墙之内，是要作多产的训练者，不仅训练身体，而且训练思想，对神和人的事情都有益和必要，啊，甚至实在作了这座城市和世界的救恩管道！然而，如果对我们众人共同的母亲的热爱和虔诚的尊敬非常强烈地团结和引导着我们，那么，当我们经历到她的艰难和祸患，特别是当我们听说或亲自开始感到她的衰落时，我们就更酸楚地痛苦，这会是多么正确和合理。

自我作了公共教师以后，这种亲情就牢牢地占据着我的心；教师因着贵胄们的关怀和祝福而承担的责任，就是教导年轻人，好叫他们不会目不识丁地度过一生，因为这就像把一个人活埋。<sup>3</sup> 若有任何福分或喜乐临到我们的缪斯，对我来说，它们就是美妙的欣喜，胜过一切身体的愉悦。但当艰难来临时，我也会因之痛苦呻吟，不少于为我自己母亲的忧伤和患难所付出的。啊，近年来真是祸不单行。如此频繁又沉重的事情压在我们肩头，说起它们我几乎不能不含着眼泪。当然，因着至高神的仁慈，我们学院的事务，特别是神学上的事情，并未受到太多干扰，我们的灾祸也没有累积到像胡说八道的骗子四处所散布的那样，我们的课程久已人满为患，却被他们说成孤鸟独鸣。这一类的中伤侮辱了别的教授，他们的课堂人头攒动。倘若你许可，我愿意把我的课程也纳入此列，它上学期坐满了50多位最杰出的年轻人。他们不仅有来自附近沿岸的本地人，而且有来自英格兰、苏格兰、爱尔兰、德意志、

---

<sup>1</sup> 这份悼词最初出版为：Henricus Pontanus, *Laudatio funebris in excessum doctissimi et clarissimi senis, Petri van Mastrigt... XXIV Februarii postridie sepulturae dixit Henricus Pontanus* (Utrecht: Guilielmus vande Water, 1706). 马思璀的追思悼词也收录进了如下文献的第三版第一次印刷，Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica Theologia... edition nova*, 2 vols. (Utrecht, Amsterdam, 1715), foll. \*4v-§\*\*\*3v. 关于亨利·蓬塔努斯，参看“Henricus Pontanus” in *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek (NNBW)*, eds. P. C. Molhuysen and F. K. H. Kossman, 10 vols. (Leiden: A. W. Sijthoff 's Uitgevers-Maatschappij N. V., 1911-1937), 10:748.

<sup>2</sup> See 1.8.11 in Valerius Maximus, *Memorable Doings and Sayings*, ed. and trans. D. R. Shackleton Bailey (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), *Loeb Classical Library (LCL)* 492:115.

<sup>3</sup> 蓬塔努斯这句话“ne vitam sine literis transigat, quae nihil est, praeterquam vivi hominis sepultura,” 很像出自 Seneca the Younger, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 82.3 的一句名言：“不读书的休闲是活人的死亡和埋葬”（*Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*）。

西里西亚、普鲁士和匈牙利的。但即便有这些祝福，我也无法否认所加给我们的伤痛和威胁着我们的死亡。

我不想离题太远，但要回顾一下无与伦比的约翰·乔治·格雷伍三年前的离世。<sup>4</sup> 甚至讨厌他的人都不能否认，他的去世给我们和全世界造成了多么巨大和难以弥补的损失。当有名的彼得·伯尔漫试图名副其实地称赞他时，他实在只能和默特鲁·马其顿尼一样叹息：“十万火急！我们城市和学院的墙塌了。”<sup>5</sup> 这位先知说，这所辉煌的学院将随着辉煌的格雷伍消亡；他们在我们禧年时唱的这首先知之歌，无论我们多么希望它最后不会应验，但现在的确是我们应该在这类噩兆和凶信面前恰当地颤抖的时候。三年前格雷伍走了，三个月前格哈度斯·德·弗里斯也走了。<sup>6</sup> 天哪！我们行业里多么璀璨的一颗明珠！他在遗嘱中规定，不让同事为他举行追思纪念。但我既然有这样一个合适的机会，就实在不能略过此人优异绝伦的美德，对其保持忘恩负义的沉默，他的美德使自己成为学院的代言人。德·弗里斯有杰出的先驱——内勒瑞、<sup>7</sup> 肖塔努、<sup>8</sup> 古尔、<sup>9</sup> 申格尔丢、<sup>10</sup> 伯克宁杰、<sup>11</sup> 保罗和但以理·沃修斯、<sup>12</sup> 拉温斯伯格、<sup>13</sup> 布莱恩、<sup>14</sup> 曼斯菲尔德<sup>15</sup>——其中不乏名实皆美之辈。我不会花时间去赞美他们。我不想好像要用低贱的奉承来阿谀这些极为高贵之人，因为这里有与他们血脉相连的至亲之人，是他们留在这城里的后人。

我只想缅怀一位，即拉温斯伯格。他年轻时就远超其在斯泰因富特的父辈，那位格罗宁根的神学家赫尔曼·拉温斯伯格。<sup>16</sup> 他因为有非凡的能力，特别是在驳斥斯宾诺莎时所表现出来的，而变得相当有名，虽然现在他的大多数著作都已经绝版。我不知道是什么噩运造成了这种情况，但它肯定是公

---

<sup>4</sup> 约翰·乔治·格雷伍（1632–1703年）1662年就开始在乌特勒支大学服侍，一直到去世。他是乌特勒支的第一位修辞系主任，1667年也成为政治和历史教授。他有几部著名的作品，表现出他在勘校版本上的古典学术水平。参看，“Graevius, Johannes Georgius” in *Biografisches Archiv der Antike*, Microfiche (München, 1996–1999), no. 191:79–80.

<sup>5</sup> Petrus Burmannus, *Oratio funebris viri clarissimi Joannis Georgii Graevii, Magnae Britanniae Regis historici, politici, historiarum & eloquentiae professoris ordinarii* (Utrecht: Guilielmus vande Water, 1703), 7. Cf. Petrus Burmannus, *Petri Burmanni orationes antea sparsim editae et ineditae auctae* (The Hague: P. G. van Balen, 1759), 85. 关于引文的拉丁原文及其英语翻译，参看 Maximus, *Memorable Doings and Sayings*, 4.12, LCL 492:348.

<sup>6</sup> 格哈度斯·德·弗里斯（1648–1705年）：1674年他得到一个哲学教席，1685年他得到一个神学教席；NNBW 10:1140.

<sup>7</sup> 亨利·内勒瑞（1593–1639年），1636–1639年在乌特勒支担任哲学教授。关于他的生平信息，参看 Antonius Aemilius, *Oratio in obitum...Henrici Renerii, liberalium atrium magistri & philosophiae in academia Ultrajectina professoris* (Utrecht, 1639).

<sup>8</sup> 梅拿督·肖塔努（1593–1644年），1637–1644年在乌特勒支担任神学教授。参看 NNBW 9:1000.

<sup>9</sup> 阿诺德·范·古尔（1607–1638知名），1638年在乌特勒支担任哲学教授。参看 A. J. van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden (BWDN)* (Haarlem: K. J. R. van Hardewijk & G. D. J. Schotel, 1852–1878), 7:287–88.

<sup>10</sup> 阿诺德·申格尔丢（1610–1667年），1639–1648年在乌特勒支担任形而上学和物理学教授。参看 BWDN 17-1:613.

<sup>11</sup> 但以理·伯克宁杰（1598–1667年），1640–1667年在乌特勒支担任实践哲学教授。参看 BWDN 2-1:359.

<sup>12</sup> 保罗·沃修斯（1619–1667年），1641–1654年在乌特勒支担任形而上学和逻辑学教授。参看 BWDN 19:304.

<sup>13</sup> 雅各布·拉温斯伯格（1615–1650年），1641–1650年在乌特勒支担任哲学教授。参看 NNBW 2:1169.

<sup>14</sup> 约翰尼斯·德·布莱恩（1620–1675年），1652–1670年在乌特勒支担任物理和数学教授。参看 NNBW 4:328.

<sup>15</sup> 内勒瑞·范·曼斯菲尔德（1639–1671年），1660–1671年在乌特勒支担任逻辑与形而上学教授。参看 BWDN 12-1:155.

<sup>16</sup> 雅各布·拉温斯伯格的父亲是赫尔曼·拉温斯伯格（1586–1625年），后者是斯泰因富特和格罗宁根的神学家。参看 BWDN 16:104–105; NNBW 2:1167–69.

众和后代的明显损失。<sup>17</sup> 然后，当不朽之人约翰·亨里奇·彼斯特菲尔德<sup>18</sup> 和约翰·海因里希·阿尔斯特德<sup>19</sup> 在拉科齐·捷尔吉一世的赞助下，在罗马尼亚特兰西瓦尼亚地区的阿尔巴尤利亚城创建新学院的时候，他们邀请拉温斯伯格到那里去教哲学，开出的条件如此优厚，我怀疑我们尼德兰是否有哪个教授享有过那种高薪。但他拒绝了那个职位，究竟是他难以离开我们那最美丽的乌特勒支，还是因为命运使然，我不敢说。至于其他有关他的记载，我就很清楚了。因为，当我在德伦特乡村的梅珀尔最初接受在教会服侍的呼召时（那是一段我永远难以忘怀的最甜蜜的时光），我在我们拉温斯伯格博学的老叔父、法官思卡都斯的家里，看到了拉温斯伯格蒙召的记载，极为仰慕地迫切读完了。

紧随这样的伟人之后就是德·弗里斯。但若非我错得离谱，我得说，无论是他的名气，还是他在教学上的娴熟、在劳作上的仔细和坚持（即便忍受着慢性疾病的痛苦），以及聆听他教诲的人的数量，他都不输给别人，或者是比别人强。对家乡和家乡学院的热爱如此驱使着他，以致在它最困难的时候，法国人几乎还未离开这个城市，公共资金一塌糊涂，<sup>20</sup> 当他受到邀请从莱顿大学转到这个殿堂（薪酬微薄），莱顿就留不住他了，金钱也留不住，哲学普通教授的席位也留不住，任何其他承诺都留不住。后来，当他在此地兴旺起来，为乌特勒支的教席增光添彩，他又受到莱顿学院薪酬丰厚的邀请。当我们最杰出的议员担心他们如此热爱、对他们也如此忠诚的一位市民离开时，他们就乐意让他提出任何想要的条件，只要他能留下。但他对公平合理的安排很知足，所以继续致力于服务他最亲爱的家乡。虽然他在最后六年里步履蹒跚，他仍然无法丢下自己的教职，因为有一大群学生正呼唤着他们的老师。虽然我们当中还保留着那样的陋习，即学院的老师若在家自己办学而丢下公共责任，会遭受很大的损失，然而那人直到最后一堂课都还是听者云集。他可以如此抚慰和刺激听众的双耳和心灵，就好像施了迷术一样（值得称道和最有收获的迷术），以致他们专一地紧跟着他——这是亨德里克·博克斯霍恩<sup>21</sup> 在尤斯图斯·里普修斯<sup>22</sup> 那里滔滔夸赞的特征。

有哪个支持和热爱他们母校和学院的人，不会为这些事情忧伤，为这些不幸哀痛？哀恸者中首先是我们城市高贵的官员们，他们非常不情愿和艰难地同意，放弃给如此伟大的一位人士献上追思悼念。若非最后他们更看重尊敬逝者的最后遗愿，他们绝不会改换心意，而他们的放弃再次证明他们对他的

---

<sup>17</sup> Cf. Jacobus Ravensberg, *Centuria quaestionum philosophorum quam Dei gratia auxiliante sub praesidio D. Iacobi Ravensberg* (Utrecht: Joannes Waesberg, 1649).

<sup>18</sup> Johann Heinrich Bisterveld (1605–1655), *ADB* 2:682–83; *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, ed. Friedrich Wilhelm Bautz (Hamm, Herzberg, and Nordhausen: Traugott Bautz, 1990–2006), 20:215–16.

<sup>19</sup> Johann Heinrich Alsted (1588–1638), *ADB* 1:354–55; *BBKL* 1:124–25; *NDB* 1:206.

<sup>20</sup> 西班牙哈布斯堡王朝最后一位国王卡洛斯二世的去世，引发了西班牙继位战争（1701–1714），整个西欧几乎都卷入了，为了把西班牙和法国统一在一位波旁国王之下而战。战争双方的成员如下：西班牙的一部分、法国和巴伐利亚想要统一，西班牙的另一部分、英格兰（英格兰和苏格兰在 1707 年统一以后，变成了大不列颠）、尼德兰、葡萄牙、神圣罗马帝国和萨伏伊公国反对统一。波旁王朝的野心失败了，结果是在乌特勒支（1713）和拉斯塔特（1714）签订条约，而条约直到 1720 年才在西班牙和奥地利正式通过。与此同时，尼德兰是 1702 到 1707 年间不断争夺的战场，荷兰低地的很大一片地方都在战争的双方之间多次易手。

<sup>21</sup> Hendrik Boxhorn (ca. 1545–1631), see *BWDN* 2:1120–22; *Biographisch Woordenboek van Protestantische Godgeleerden in Nederland (BWPGN)*, ed. Jan Pieter de Bie et al. ('s-Gravenhage, 1907–1949), 1:549–53; *NNBW* 2:236–37.

<sup>22</sup> Justus Lipsius (1547–1606), see *BWDN* 11:507–19; *NNBW* 3:775–82.

尊敬和热爱。我希望，我这补充的悼念能稍微满足一下这些人。的确，我要把罗马将军庞培留斯的儿子们那可夸的慷慨，献给祖国和学院的前辈；这些儿子为他们得胜的父亲树立了三根柱子：一根为战士，一根为胜利者，一根为征服者。当他们的父亲谦虚地拒绝了这份荣耀时，他们又加上第四根，给谦虚者庞培留斯。当格雷伍强壮、健康地活在我们中间，德·弗里斯的力气却逐渐衰微时，我常常听到格雷伍的叹息（因为你们无疑都知道，他对我最亲切）。他哀叹说，如果这个病人离世，各种艰难就会落到我们的殿堂。当我回想到这些事情，当我想到这两个人时（悼念格雷伍那人的预言已经在学院的命运里基本上应验了，而格雷伍因为德·弗里斯的命运越来越担忧和哀叹学院将来的变化），若我发现自己也同样担心和恐慌的话，请不要指责我疯了。因为，当我想到，最好的两个班的学生不会来到这所学校，而是预备好要招收他们成为神学家、律师和医生的学校时，我就越发地战兢。如果与所有那些丝毫不反对真理的事情相反，嫉妒胆敢开口说话（我根本不相信这会发），那她伤害的也只是自己，伤不到我们去世的英雄，因为他们已经升到一切嫉妒之上。所以，因为德·弗里斯在旁边的坟墓里沉默，智慧就离开了旁边的讲堂。若我们中间没有还活着的非常博学 and 勤勉的人，当智慧要离开逃遁的时候，勇敢地采取行动，像勇士一样拦住她，把她带回之前的居所，那我们的悲伤就真的无边无际、没有尽头了。

当我们还在为德·弗里斯从我们中间被取走而哀伤的时候，看哪，我们长寿的长辈马思瑾去世了！昨天我们把他会朽坏的遗体安葬在德·弗里斯的同一个坟墓里，好让心意相通的人也能在墓穴中肢体相连，好让他们在救主再来施行审判的时候，可以手牵手一起复活跑去迎接。但我们现在聚在一起，是要思想一位敬虔而又博学的心灵的恩赐和作为。古人把这份荣誉献给他们自己的英雄，有男有女，有和平和战时的名人，特别是博学之人。教会同样也尊荣她的殉道士。基于这些例子，这种值得称道的习惯一直延续到了现在，叫还活着的人可以深察逝者的生平，好像对着镜子观看，学习在言语、行为和思想上热切地效法他们的榜样。我宁可免除这项责任，因为不只是有一条重大的理由，但当我了解到，死者最后的遗愿和我们大学管理会的希望，都是把这可怕的责任交托给我，那么恭敬不如从命，我就心甘情愿地接受这项任务了。但正当我为此整装待发的时候，我们当中的另一位精英保罗·鲍德里·迪伯韦尔，结束了他在世上的日子，我们三天前刚刚把他的遗骸归入尘土，他也很受爱戴，是我亲密的朋友。<sup>23</sup> 这位先生有渊博的学识，他在意大利和法国的学者（即红衣主教恩瑞克·诺瑞士和主教皮埃尔·但以理·胡艾特）当中多么闻名遐迩，多么受人待见。<sup>24</sup> 此外，因为受到法国残暴的伤害，并出于对真宗教的热爱，他把自己所拥有的克里萨斯王一般的财富，换成了贫穷中的流浪。因为出类拔萃的圣洁生活，他在自己的家乡人和我们面前，特别的是在我面前，如明光照耀，所以他因为最优

<sup>23</sup> 保罗·鲍德里·迪伯韦尔（1639–1706年），从1685到1706年在乌特勒支大学作教会历史教授，*BWDN* 2-1:186–87.

<sup>24</sup> 关于红衣主教恩瑞克·诺瑞士（O. S. A., 1631–1704年）的生平，参看 *H. Norisii...opera omnia nunc primum collecta atque ordinata...praefationes, vitam auctoris...dissertationes indicemque*, 4 vols. (Verona, 1729–1734), 4:XIII–XLII; 关于主教皮埃尔·但以理·胡艾特（1630–1721年），参看 *Memoirs of the Life of Peter Daniel Huët written by himself*, trans. John Aikin, 2 vols. (London: Longman, Hurst, Rees and Orme, 1810).

秀的价值，应当位列殉道士和宣信者之中。因此他最配得到悼念，而我最著名的同事和好友亚德里安·里兰将很快会为他致悼词。<sup>25</sup>

所以，说了这些以后，我回到我们的马思瑾。<sup>26</sup> 为了尊荣他，我从他变得知名的家乡开始，因为他的家在科隆。如果我们要转去注意古老的乌比城，注意生于其中的尼禄母亲，在她的监护下，一群罗马殖民者后来被领着翻越来到这片河岸，从而给了这座城市另一个名字，把乌比（*Ubi*）改成了安提帕能修（*Agrippinenses*）；<sup>27</sup> 如果我要提说这座最繁荣的城市所有真实和想象的荣华；如果我想暂停，思考一下大主教和改教家赫尔曼，以及那座富饶的城市所产生的博学者和神学家——不是古时那些愚昧人和诡辩家，他们用经院主义的胡说和毫无益处的戒规囚禁和毁坏了年轻人，而是欢然致力于美好的文学和阐释希腊和拉丁作者的更好之人，其中杰出的有斯皮陵伯格伯爵、科隆大教堂的司铎毛里提犹，他与鲁道夫·安提柯拉和朗根留斯、明斯特的一位骑士、法兰西斯科·费勒弗斯和加萨的狄奥多，以及其他在意大利恢复两种语言的人，一起努力做工；我说，如果我要透彻地讲述这些和其他类似的话题，什么时候才停得下来呢？

马思瑾的家乡不是只有一个值得称赞的理由：如果说科隆产生好人的话，它也产生坏人。其中就有神学博士（*doctor theologus*）狄奥多里，他出席了康斯坦斯会议，在第十三次会议时向前辈们做了一次演讲，他也不虔诚地骚扰了最无辜的殉道士简恩·胡斯。另一个这样的人是康拉德·傅斯修。<sup>28</sup> 约翰尼斯·皮斯卡托有两个最重要的门徒，他常常说傅斯修是其中最糟糕的，<sup>29</sup> 而约翰·亨里奇·阿尔丁是最好的。<sup>30</sup> 傅斯修糟蹋了他最有教养的性格和广博的学识，也悲哀地伤害了斯泰因富特学校（我的母校）和整个改革宗世界，如果他得到了莱顿大学的神学教席的话，还会变本加厉。也就是说，如果阿姆斯特丹最杰出的官长与荷兰共和国里坚守大公信仰的所有人，以及国外委身于正統的王公贵族，没有强烈又英勇地加以干涉，反对一小撮人密谋的这恶劣计划的话。<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> 亚德里安·里兰（1676–1718年）是乌特勒支大学的东方语言教授（1701–1713年）和圣物考古教授（1713–1718年），*BWVN* 16:145–51.

<sup>26</sup> 关于传记和文献索引字典里有关马思瑾的生平信息，参看 *BWVN* 12–1:361–62；相对近期的研究马思瑾的简短学术文献收录到2001年，这方面的索引参看 Willem van Asselt, “Petrus van Mastricht” in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* (Kampen: Kok, 1978–2006), 5:360–61。亦可参看 Adriaan C. Neele, *Petrus Van Mastricht (1630–1706): Reformed Orthodoxy: Method and Piety* (Leiden: Brill, 2009), 27–62，以及本书中的传记材料。

<sup>27</sup> 尼禄的母亲小茱莉亚·奥古斯塔·安提帕娜生于奥皮东·乌比奥路（*Oppidum Ubiorum*，约公元前38年），后来在公元50年改名为科隆尼亚·革老迪亚·阿利亚·安提帕能修（*Colonia Claudia Ara Agrippinensium*）。随后的文献时常把它称作安提帕娜、科隆尼亚或乌比城（*Ubiopolis*）等名字。参看 J. G. T. Grässe, Helmut Plechl, Friedrich Benedict, Günter Spitzbart, *Orbis Latinus: Lexikon lateinischer geographischer Namen des Mittelalters der Neuzeit* (Klinkhardt & Biermann, 1971).

<sup>28</sup> Conrad Vorstius, *BBKL* 13:84–90; *BWVN* 19:373–78; *NNBW* 3:1342–44.

<sup>29</sup> 约翰尼斯·皮斯卡托从1584–1625年在赫尔博恩学院作教授，他在那里教了康拉德·傅斯修和约翰·亨里奇·阿尔丁，*ADB* 26:180–81; *BBKL* 7:640–44。有一段时间，傅斯修与皮斯卡托在预定论的问题上产生了重大分歧，傅斯修那时尖刻地攻击他前教授的观点和品格。参看，Conrad Vorstius, *Parasceue ad amicam collationem cum Joh. Piscatore* (Gouda: Jasper Tournay, 1612)，以及皮斯卡托的回应，*Ad Conradi Vorstii, S. Theol. D. Parasceuen Responsio apologetica Johan. Piscatoris, Professoris Sacr. Litt. In Illustri Schola Herbornensi: Qua is defendit suas notas contra examen illius. Ubi multa Scripturae dicta, ac inprimis ea quae loquuntur de divina praedestinatione, accurate explicantur* (Herborn, 1613).

<sup>30</sup> Johann Heinrich Alting (1583–1644), *ADB* 1:367–68; *BBKL* 1:132.

<sup>31</sup> 蓬塔努斯指的是，比如，英王詹姆斯一世所采取的行动和外交干预和威胁，反对荷兰共和国任命傅斯修到莱顿大学。对于英格兰国王詹姆斯一世的外交信函和告示的例子，“A Declaration Concerning the Proceedings with the States Generall,

如果这位极为博学之人坦率地承认在他心中秘而不宣的东西，我就乐意原谅他哪怕是最污秽的谬误。但谁不会对假冒伪善愤怒呢？他终其一生就因此欺骗了信任他的人。是的，那人曾经一次、两次在海德堡宣誓，说他愿意为普法尔茨的要理问答而死。那人以口头和文字的方式，用言语和眼泪向荷兰贵胄们见证了许多次，说他与任何改革宗教会的分歧，只在于预定论及其相关论点，其他每一点他都衷心赞同。事实上，背道的彼得·伯提犹斯为那人写了一份墓志铭，其要点以下：改革宗教会曾经对傅斯修极不公平，现在仍然如此；改革宗教会曾经是傅斯修的最爱，现在仍然如此。<sup>32</sup> 的确，那人承认了好几次神的三一本性，谴责了亚流和苏西尼。那人之前在一本值得注意的书里驳斥了苏西尼，把他的观点提交给多特大会，<sup>33</sup> 然而现在，只有心怀恶意的人才会怀疑，他事实上反对神性里有三个位格，而既博学又高贵的小克里斯朵夫·范·登·桑德意识到了这一点，<sup>34</sup> 他并未像傅斯修一样遮掩。对于那位科隆神学家，我觉得值得先解释一下的就是这些，以便今天那些推动傅斯修的想法、大声抱怨别人的人，可以满心羞愧，张口结舌——正是那些最勇敢和值得称道的人，在共和国和教会里采取行动，才避免傅斯修混进莱顿大学。

---

of the United Provinces of the Low Coundreys, in the cause of D. Conradus Vorstius” in *The Workes of the Most High and Mightie Prince Iames* (London: Barker & Bill, 1616), 354; see 347–80.

<sup>32</sup> 形容词“背道”可以指的是围绕彼得·伯提犹斯（1565–1629年）的好几个问题。首先，伯提犹斯在给雅各·阿米念的追思悼词中，批评了改革宗教会，这在1609年之后是与弗朗西斯·戈马尔的一个持续争辩点。悼词是：*Petri Bertij Oratio in obitum reuerendi & clarissimi viri D. Iacobi Arminij, Sacrosanctae Theologiae Doctoris & Professoris in Academia Lugdunobataua habita post exsequias in auditorio theologico XXII Octobr. anno 1609* (Leiden: Joannes Patius, 1609); 荷兰文翻译：*Liick-Oratie over de doot van den Eervveerdighen ende vvytberoemden Heere Iacobvs Arminivs, Sctor ende Professor der H. Theologie inde Hooghe Schole tot Leyden: De welcke by hem is ghedaen inde latynsche tale terstont nae de begraeffnisse in het auditorium der Theologie op den XXI Octobris Anno 1609, Ende namaels door een liefhebber verduyst* (Leyden: Jacobszoon, 1609); 英译：*The Life and Death of James Arminius and Simon Episcopius, professors of divinity in the University of Leyden in Holland: both of them famous defenders of the doctrine of Gods universal grace and sufferers for it: now published in the English tongue* (London: Thomas Ratcliff and Nathan Thompson for Francis Smith, 1672)。与戈马尔的后续问题可见于：*Petrus Bertius, Aen-Spraecck aen D. Fr. Gomarum op zijne Bedenckinghe over de Lijck oratie ghedaen na de Begraefnisse van D. Jac. Arminius* (Leiden: Jacopszoon, 1609, 1610); 亦可参看，Franciscus Gomarum, *Proeve van M. P. Bertii Aenspraecck. Ter eeren der waerheydt, tot toutsinge van de geesten, die in de ware Religie, verandering soecken in te bringen, ende tot stichtinge der Gemeynthe, uytgegeven*, 2nd ed. (Leiden: J. Jeanszoon Orlers, 1609, 1610)。其次，在1615年，伯提犹斯被剥夺了他在莱顿大学的教职，原因有几条，其中一条是他亲阿米念主义的作品：*Hymenaeus desertor, sive de sanctorum apostasia problemata duo* (Leiden: Joannes Patus, 1601) 其荷兰文翻译是，*Hymenaeus desertor, ofte tweevragh-stucken van den afval der heylighen* (n.p.: n.n., 1613)。第三，伯提犹斯后半生受雇于法国宫廷，作皇家制图师，那时他转信了罗马天主教会的信仰，并就此去世。对于他的生平和著作，参看，*ADB* 2:509–10; *BWDN* 2:446–50; *NNBW* 1:320–23。

<sup>33</sup> 关于傅斯修在搬到莱顿之前为改革宗辩护的一个例子，参看 Conrad Vorstius, *Apologia pro ecclesiis orthodoxis; in qua tres primi fidei nostrae articuli plenius examinantur. Opposita thesibus Iesuitarum, Monasterii nuper excusis, hoc titulo: Credo Caluini-sequarum* (Steinfurt: Guilielmus Antonius, 1607)。关于傅斯修在多特大会演讲的一个例子，参看 Vorstius, *Oratio apologetica habita in pleno concessu Hollandiae et Westfrisiae Ordinum* (J. Patius, 1612); 其荷兰文翻译，参看 *Oratie tot Verantwoordinghe. Ghedaen in de volle vergaderinghe der Staten van Hollandt ende West-Vrieslandt. In s'Graven-haghe den 22 martij stilo novo* (Hillebrandt Jacobsz, 1612)。关于多特大会反对傅斯修的裁决，参看 Synod of Dort, *Sententia synodi nationalis Dordrechtanae de doctrina Conradi Vorstii [in d. 4 mei] Simulque decretvm Ordinum Hollandiae & West-Frisiae quod est illam subsecutum [in d. 27 junij]*. (Hagae-Comitis: Ex officina Hillebrandi Iacobi, 1619)。

<sup>34</sup> 小克里斯朵夫·范·登·桑德（1644–1680年）是斯宾诺莎的跟随者，他反对三位一体，并且鼓吹说，亚流主义是基督教神学和历史的一个高峰。其 *Bibliotheca Antitrinitariorum* (Freistadt, 1684) 由浮士托·所希尼的孙子本尼迪特·维索瓦提编辑。关于桑德的生平和著作，参看 *BWDN* 17–1:88–91; *NNBW* 10:869–70; *ADB* 30:338–39。

此外，为了让祖国加给公民的福气显得贫乏，我要对我们的科隆人这么说：他的先祖是寄居者和客旅，不是生于科隆的公民，因为就像今天的鲍德里一样，这些那时逃往科隆的人同样是最光荣的宣信者，他们为的是要享有良心和宗教的自由，那种自由在他们的家乡，正是罗马施加逼迫的侏子手企图残忍摧毁的。毫无疑问，马思瑾的先祖宁愿在科隆作寄居者和客旅，与圣洁的基督徒一起，也不愿享受公民的权利，夸耀领事上上的尊严。

马思瑾的曾祖父和曾祖母肯定属于最早蒙福音冉冉升起之光照耀的人。1577年，<sup>35</sup>当马思瑾城遭到第一次而且是最残酷的围攻时，他的曾祖父因为未能被他的孩子们迅速地从西班牙人手里救出来，而被淹死在流经城市的马斯河里。不过，1583年，他的祖父哥尼流和与他在这一年结婚的祖母，以及在阿尔瓦逼迫时仅有的妹妹，花钱买了通行证以后，一起从马思瑾逃到了科隆。就是在那个时候，他和他的后代都采用了“马斯垂提犹”（Mastrigtius，即“来自马思瑾”）作为姓氏，虽然他们其实来自西翁宁家族，那个家族当时在马思瑾非常尊贵。<sup>36</sup>他的父亲托马斯跟随先祖的脚踪，<sup>37</sup>在那时兴盛起来，管理一群在那个地方秘密聚集的会众，作科隆区会的牧师助理。

他外祖父是尼可拉斯·普朗克，通常称作德·拉·普朗克，是阿亚斯的一位执政官。普朗克的祖母葬在一座相当大的坟墓里，和她的二十二个孩子埋在同一座山上，今天从她的坟头可以看到，用青铜覆盖的石头上描绘着，她穿着修女的装束，用圣袍覆盖她的所有儿女。因为当时有无数法国人残暴的例子，普朗克厌恶了罗马迷信，就不仅抛弃了自己的官职，也抛弃了不想跟他走的妻子儿女，逃到那时是难民庇护所的安特卫普。后来普朗特假装生病，把他的妻子引诱了过来，并带着哭泣不甘的妻子和他们的四个孩子去了科隆。虽然他们多子的婚姻又增加了五个孩子，但他的生意幸运地发达起来，神借之如此地祝福他，以致不必再为失去祖上的财富而悲伤和惋惜。

在这有九个孩子的大家庭里，约翰娜与其中的托马斯·范·马斯垂克结了婚，并且以生下若干后代祝福她，其中就有现在已经故去的彼得，只剩下格哈度斯还活着。虽然格哈度斯比彼得小十岁，但他在敬虔和学识上毫不逊色，因为他在这两方面都表现出非凡的证据：在杜伊斯堡，他是那里法学家中的佼佼者；然后在布莱梅，他是那个城市的智囊和发言人，在很多外交使命上表现突出，也有很多经得住时间考验的著作。<sup>38</sup>我不敢再多说别的，不想妨碍他的谦卑，因为他就和我们一起坐在这里。

---

<sup>35</sup> 马思瑾的围城发生于1579年；不过，1576年10月在马思瑾有反抗西班牙人的起义，随后是1576年在马思瑾的“西班牙狂怒”，导致了大量的流血和抢掠。“西班牙狂怒”发生的背景是，没有薪水的西班牙军队和雇佣军掠夺荷兰城镇，他们在这些城镇里除了抢劫，还有权任意杀戮抵抗组织和平民。几场有名的西班牙狂怒发生在梅赫伦（1572年）、祖特芬（1572年）、哈勒姆（1573年）、马思瑾（1576年）和安特卫普（1576年）。

<sup>36</sup> 例如，与他家之前的姓氏和他的出生地有关，马思瑾偶尔会使用拉丁假名矶法·修能努·安提帕娜，比如他在反驳同僚、荷兰改革宗牧师彼得·阿林嘎的作品中便是如此：Cephas Schuenenus Agrippinas, *Cartesianismi gangraena insanabilis duodecim erotematum illustrium decadibus, frustra curata per D. Petrum Allingam, pastorem in pago Widenes prope Hoornam enneade erotematum vulgarium demonstrata a C. Schuenenus Agr. S. Literarum Studioso* (Utrecht: Franciscus Halma, 1680).

<sup>37</sup> 1749-1753年的荷兰文译本把拉丁文“*avitis vestigiis insistens*”扩展为“跟随他敬虔先祖的脚步前进”（*die het voetspoor van zyne Godsvruchtige Voorouderen drukkende*）。

<sup>38</sup> See “Mastricht, Gerhard von” in *ADB*, 20:579.

我们从这些细节里能够明确地看到彼得的出生背景，以及他可夸耀的祖宗形象。他生于 1630 年 11 月，由此就可以证明，当他在他病榻旁帮忙的时候，他对我说的话是真的，即他早就过了 70 岁，更接近 80 岁。所以他达到了普通人寿命的上限，获得了银丝闪亮的老年冠冕。这看起来像一个神迹，即虽然人的身体软弱，但很多杰出的神学家却相当长寿，即便他们殚精竭虑，辛劳至死。彼得、保罗、约翰、提多、坡旅甲、伊比芬尼、亚他那修、哲罗姆和无数的其他古人都是如此，还有可敬的贝扎、杜·莫林、帕卢斯、两位里维特、马勒修斯、海丹努斯、斯潘海姆——忘记这所学院不朽的台柱子吉贝尔图斯·沃修斯简直是罪过。虽然他们每天都有惊人的重担压肩，但都活到了 80 岁或接近这个年纪。正如为了管教教会的罪恶，神的护理常常使其中的伟人英年早逝，同样，任何时候，当他如此延长其中大师的年岁时，就为自己的良善和大能提供了醒目的证据。

诚如犹太古代贤人所说：“家有一老，胜似一宝。”因为他们常用自己的审慎和敬虔扶持摇摇欲坠的家庭。我们肯定也可以因为同样的理由说，在神的家中有一老，胜似有一宝。在这个家庭里，治理者被称作长老（也就是老人），他们的聚集则称作长执会，这不只是治理应该交给教会里的老人，而是应该交给表现出类似的稳重、审慎和敬虔的人。如果在神家中老人真是宝贝，那么任何时候神的家里失去了老人和他们的忠告，这必然就是一件坏事。有些这样的犹太师傅里称老人是家里的杖。<sup>39</sup>如果我们再把这一点用在神的家里，那么谁不会担心，若她的拐杖断了，不会很快导致败亡吗？当然，正如人生的每个阶段里都有可耻之徒，同样，即使教会之中的老年人，也有越老越坏的。但我们不关心这些可耻之徒，因为得到老年桂冠的人，只要他们走在义路上，在他们至高主宰的工作上尽忠离世，就像我们的彼得一样，就最配得到丰盛的荣耀，应当被尊称为圣徒，因为他们为了我们，推迟了回天家的时候。

但我们的彼得并不靠自己的出生或他的父母，而是靠自己的力量努力，并且因为他并不把不是自己的成绩归给自己，那些是他祖先的、他前辈的，或别人的。所以让我们现在仔细看看属于他本人的东西。他的童年在杜伊斯堡的学校度过，他在那里遇到了杰出的同学狄奥多·安德莱克，<sup>40</sup> 这位同学后来是在卡塞尔和布莱梅服侍神的一位有名仆人，也以他最有益的著作而闻名。彼得结束了青少年时期以后，也在希腊和拉丁文学上取得优异进步，被送进学院。彼得的首选是乌特勒支，不仅因为那里的老师很有名望，而且也因为那里有最著名的苏格兰外科医生，这位医生帮助彼得的父母，力图医治彼得脚和髋的残疾。这个残疾不是天生的，而是因为一次事故，是他在婴儿期时一位女仆粗心造成的。虽然医生没有带来希望，无法治好他的跛脚，但沃修斯、<sup>41</sup> 霍恩贝克、<sup>42</sup> 德美兹等受命塑造他思想的

---

<sup>39</sup> *scipiones familiarum*: 在希腊人中间，一根 *skipwn* 是走路用的棍子或者拐杖，但对罗马人来说，一根 *scipio* 很多时候是权杖，标志着财富、地位、荣耀或官职，即贵族、官员或皇帝等（例如，Livy, *The History of Rome*, 5.41）。

<sup>40</sup> See W. Raup, “Theodor Undereyck” in *BBKL* 17:1439. Cf. Neele, *Petrus van Maastricht*, 29n14.

<sup>41</sup> 吉贝尔图斯·沃修斯（1589–1687 年）1634–1687 年担任乌特勒支大学的神学教授。参看 “Voetius, Gisbert” in *TRE* 35:181–84; *BWDN* 19:296–303; *NNBW* 7:1279–82.

<sup>42</sup> 约翰尼斯·霍恩贝克（1617–1666 年）1644–1654 年担任乌特勒支大学的神学教授。参看 *BWDN* 8:1230–34; *NNBW* 8:843–44; *BWPGN* 4:277–86.

医生<sup>43</sup> 值得永远纪念，他们如此打造了他的灵魂，以致他超过了学院的所有其他校友。他也去莱顿大学和海德堡访学。他也曾渡海去英格兰，为了学习语言和提升他的圣洁操练，但当他的命运改变时，他急忙回到过去的老师身边。所以，如果我们数算时日，他在这里度过了将近五年，虽然偶有中断。

1652 年，他在可敬的乌特勒支区会登记为圣工候选人，并且傲人地带着最优秀的学校和教会的成绩回到了家乡。其后不久，马思瑾在韦瑟尔附近的克桑腾教会从事了很长时间的讲台服侍。随后他在格吕克斯塔德宣扬福音，因为那时改革宗在整个丹麦别的地方都不被允许。但伟大的女王、黑塞—卡塞尔的夏洛特·艾玛莉在头一个夏天拜访了格吕克斯塔德之后，因其令人惊叹的敬虔，一所改革宗教会就在皇城建立起来，<sup>44</sup> 并且丹麦皇室采纳了一项建议，要把马思瑾从附近邀请到哥本哈根来。但在这些事情上，最沉着、有力的布兰登堡选侯大费德里克·威尔海姆施加了干涉，他最伟大的头衔和勋章莫过于真宗教和敬虔的爱慕者。有感于这位先生的名声，选侯把他放在自己在奥德河畔的法兰克福的学院，与那里的神学博士们为伍，并邀请他教希伯来文，事实上，他为这位万里挑一的模范基督徒君子创立了一个实践神学的教授席位。他运用一系列精彩的命令做成此事，而因为它们散发出纯洁的敬虔，我怀着极大的喜悦热情地对此进行了回顾。<sup>45</sup>

我们这些河此岸的人，无论是敬虔的博学者，还是整个区会、总会，甚至多特大会，都常常思考，是否能把实践神学有益地交给我们学院里的神学家，他相应地要讲解什么是恶行与基督徒美德，讲解他们所称之为的良心决疑，分辨合法与非法、值得称道与当受谴责的事情，教导年轻人服侍神及其教会的方式不是争辩关乎圣洁的事情，而是活出圣洁，在讲道方法上指导他们要恭恭敬敬地教导神的百姓，让他们多结果子神，并且讲解正确进入他们将来职分的其他方面的方法。但这些最可切慕的衡量标准在我们的土地上已经很久不用了。然而，马思瑾在克勒维领地开始在这划定的领域劳作，并在他耕种和拓展的第二年，就已经不能不被授予博士的头衔和荣誉。这样，他就迅速来到克勒维的杜伊斯堡，他童年所在和居住的地方，并在一次公开的论辩中，奋力而快乐地对神学的理论与实践的性质进行了辩护，也进行了关于神学博士的名号和性质的演讲。

1669 年，许多人聚集在一座巨大的礼堂里，举行了一场传统的仪式，著名的克雷留斯庄严地宣布他成为神学博士和哲学博士。如果学院良好的秩序和规矩允许他缺席的话，所有这些罗网他也许宁死都要唾弃。马思瑾就这样在法兰克福预备妥当，好叫他最终可以更有成效地专心服侍我们。格罗宁根的那所学院的确抢走了乌特勒支人马特恩·希欧克，<sup>46</sup> 最近也从我们当中夺走了耀眼的柯塞尤，但马

---

<sup>43</sup> 卡罗鲁斯·德·美兹（1597–1651 年）1639–1651 年担任乌特勒支大学的神学教授。参看 *BWDN* 12–1:64–66; *NNBW* 8:1094–96.

<sup>44</sup> 关于马思瑾和在格吕克斯塔德-霍斯坦恩的皇家住宅，参看 Neele, *Petrus van Maastricht*, 34n38.

<sup>45</sup> 参 Neele, *Petrus van Maastricht*, 39n69, “在杜伊斯堡、奥德河畔的法兰克福和哈雷的大学都属于布兰登堡选侯。”

<sup>46</sup> 马特恩·希欧克曾是乌特勒支大学的文学和修辞学教授（1638 年），然后成了格罗宁根大学的逻辑学和物理学教授（1640–1666 年），参看 *BWDN* 17:396–403; *NNBW* 10:889–91.

思璠留在了我们中间；学院的命运就是这样，随着彼此的得失而消长。但他直到走完在法兰克福的路程，在杜伊斯堡学院过了七年以后，才回到之前学习过的乌特勒支来教书。

因为命运使然，最杰出的神学家和圣言最雄辩的传讲者马丁·亨德（他在牧养斯泰因富特的堂点时给我施了洗）过世了。<sup>47</sup> 这位先生因着柯塞尤论圣约的名著之帮助，<sup>48</sup> 抛弃了在法国被灌输的亚目拉督编排神预旨顺序的方法，反而在理解和解释柯塞尤对这些及其相关问题的反思上卓有成效，而那时很少有人理解这些问题；所以，学院为他们亲爱的亨德去世哀伤，就像为最亲爱的弟兄或儿子哀伤一样。因为，从他可爱的温顺产生了一种他们赖以拥抱他的家庭关系或亲密。这位先生给克勒维领地的新学院带来了巨大的名声，所以要寻找他的继任者时，对选侯王公来说，似乎只有马思璠才配为他们恢复所失去的亨德教授的形象。因为，虽然杜伊斯堡的荣誉并不超过法兰克福的学殿，但他为祖国之爱所吸引，更想在杜伊斯堡教书，他不仅在那里长大，而且不久前也在那里获得了神学和哲学的最高荣誉。此外，他发现，他最亲爱的弟弟在那里的法学界如鱼得水。他在为尽入校宣誓的义务而做的演讲中没有否认这些动机，当他在 1670 年就任神学和希伯来文教授的时候，他宣读了这些誓言。<sup>49</sup>

但是，当他在杜伊斯堡的这七年过完以后，我们的神学家只有法兰斯·伯尔曼还活着。<sup>50</sup> 虽然他誉满全地，在我的赞誉里更为崇高，但他无法独自承担神学责任。所以，既然学院需要从高卢的掳掠下恢复元气，就在考虑伟大的沃修斯的继承人，而所有人都满意地觉得，马思璠是沃修斯听话的门徒，他在远近众人的口中和眼里，学识和敬虔的证据如此巨大，以致人们期盼在他身上看到过去伟岸的沃修斯重现。沃修斯和伯尔曼之后不久，幸存的梅尔齐奥·莱德克尔<sup>51</sup> 来到我们中间，他是我们最亲密的同事。虽然我害怕当面称赞他，因为我已经对很多人点缀了真实又配得的悼词，若是对全然献身于这所学院的他忽略不提，这就是罪过了，他劳苦多年，即才华横溢又出类拔萃，学识渊博，熟识多种语言、艺术和科学，绝不在我们任何人之下一——事实上，即使没有超过我们全部的话，他也超过了绝大多数人。有这三位来带领和管理这所大学，真是幸运啊！

我们的大学实在很幸运：马思璠在这里花了将近三十年的时间。当他在 1682 年带领学院的时候，看到的学生人数之多真是前所未见，其证据是，在那同一年我们有六十多位博士毕业。若最近几年他无法用教学为公共福祉贡献更多，让我们想想他身体的衰弱和糟糕的健康状态，按照医生的说法，中风这种情况缠绕了他很久。让我们想想他生命的这个阶段：对一位 80 岁的老人，我们还能要求什么呢？

---

<sup>47</sup> 马丁·亨德（1624–1666 年）是杜伊斯堡的神学教授（1655–1666 年）；*ADB* 13:392.

<sup>48</sup> Johannes Cocceius, *The Doctrine of the Covenant and Testament of God* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2016). 柯塞尤先后在布莱梅（1630–1636 年）、弗拉纳克（1636–1650 年）和莱顿（1650–1669 年）担任神学教授。参看 *BWDN* 3:518–28; *BWPGN* 2:123–48; *NNBW* 1:615–16; *ADB* 4:376–78; *Neue Deutsche Biographie* (*NDB*), 25 vols. (Berlin: Duncker & Humblot, 1953–present), 3:302.

<sup>49</sup> Cf. Neele, *Petrus van Mastricht*, 39.

<sup>50</sup> 法兰斯·伯尔曼（1628–1679 年），乌特勒支的神学教授（1662–1671 年）和乌特勒支的教会历史教授（1671–1679 年）；*BBKL* 1:822–823; *NNBW* 4:351–352; *BWPGN* 1:702–11; *BWDN* 2:1592–94.

<sup>51</sup> 梅尔齐奥·莱德克尔（1642–1721 年）1676–1721 年担任乌特勒支大学的神学教授，参看 *BWDN* 11:387–92; *BWPGN* 5:775–85; *NNBW* 4:910–13.

他在教会和学校服务了这么长的时间，耗尽了身心的力量。特别是，如果我们愿意看看这两册巨著，<sup>52</sup>他在其中论述了实践神学，到了这座城市以后又加以修订，并且添加了第三部分和其他内容，那么，我们就会认识到，即使当他行走、谈论和教导的力量逐渐衰弱时，他仍然以写作为我们的学院添砖加瓦。他一生都致力于孕育、产生、创作、抚养、珍爱和修饰这最美好的产物，他的成就已经非凡，说得上是为教会、学院和后世活过了。我现在知道他还写了其他几部作品，但我还没有遇到哪些不仅被印刷出来，甚至被传抄的。但对于这一部著作，我可以满有信心地说，它的编排如此合乎逻辑，蕴含和充盈着如此重大的内容，包含如此伟大和丰富的学识，我不知道全世界是否还有更准确和更详尽的了。如果有人企图否认这一点，那就让他试试写点类似或更好的东西，哦，他得怎样抓耳挠腮，挖空心思啊，因为有这么艰巨的担子压在他的肩头。

但我何须滔滔不绝地单凭拙口来推崇这部著作的荣誉和权威呢？因为一段时间以来，最有学问的神学家已经用最公平的判断确立了它的价值，而且四处都在抢购它，以致印刷商名正言顺地计划印刷第三版了。事实上，它的尊贵和荣耀将永存，即使恶毒批评它的人的名字<sup>53</sup>已经埋入黑暗，落入遗忘之境，他们烦人的胡话若非被人弃如敝屣，却已经烟云消散。<sup>54</sup>我热情地赞美这部作品，这使我忘乎所以，所以没有必要再多说它的渊博。我觉得没人会否认，有些人隐姓埋名，其貌不扬，但他们的教导应当被高举，受万人景仰。反过来，很多人爬到最高的荣誉，得到了这些荣誉的奖赏，虽然他们其实一点也不配得。但我们的彼得，就他在这么多学院和教会里得到的巨大荣誉而言，他是因其不懈的努力、辛勤的汗水和非凡的技能而收获这些荣誉的。不能不提到对他的另一个称赞，那就是即使到了生命的晚期，他距离狂热的分党结派还是最远，讨厌所有因真理的缘故而忘记基督徒爱心的人。

的确，若一个人太敌视理性，以宗教为借口将它摔下宝座，爱心就扭曲成了恶意。是的，今天很多以这真理的名义而火热争辩的事情，已经偏离正道，落入口舌之争。近年来，为巴塞尔学院增辉的温福耳发表了关于口舌之争最漂亮的一本小书，<sup>55</sup>但如果我们要把各方人士在这方面所犯的万般罪恶都加进来，那这本书要变成何等浩瀚的大部头？若有人为了在神学上使用一点理性就找茬，那他一定得从人类社会里驱逐出去，与野兽为伍。事实上，圣书是为人写的，而非为野兽写的。

改革宗教会从其最初的发端，看法就与此不同，并且她通过无数例子表明，借助节制而温和的哲学，她成就了多少。因此，它在其各种学校里都创造了哲学家和神学家，就像明智的淑女依赖她侍女的帮助一样。这群星中的一员是著名的马勒修斯，<sup>56</sup>虽然他们常常把他归入理性的仇敌之列，但在伟

---

<sup>52</sup> 《理论—实践神学》第一版出版为两册，分别于 1682 和 1687 年发行。

<sup>53</sup> *nomina Zoilorum*: 柔洛斯（公元前 400–320 年）是托勒密·非拉铁非时期的一位犬儒派人士和批评家，其名字后来变成恶意和恶毒批评的同义词；参 Ovid, *Remedia Amoris*, 367–70, “但妒忌怪罪荷马的机智。恶毒覆盖了柔洛斯的名字。所以褻渎的审查要摧残尽心虔诚的缪斯。”参 Ovid, *Remedies of Love in LCL* 232:202–203; 这个翻译取自贺拉斯和奥维德的盖尔斯译本，Horace and Ovid, *The works of Horace—also the works of Ovid* (London: Doig and Sterling, 1815), 659.

<sup>54</sup> Cf. Martial, *Epigrams* 3.2.5.

<sup>55</sup> Samuel Werenfels, *Samuelis Werenfelsi Basiliensis Dissertatio de logomachiis eruditorum* (Amsterdam: Henricus Wetstenius & Rod. Et Gerh. Westenii FF., 1702). 关于温福耳的生平和作品，参看，*ADB* 42:5–8.

<sup>56</sup> 撒母耳·德斯马勒（1599–1673 年），参看“Maresius, Samuel,” *ADB* 20:313–15.

大的里维特给他戴上博士桂冠的那天，<sup>57</sup> 他做了一番严肃而优雅的演讲，论及在神学上使用理性。所以，如果在这些问题上没有分歧，那在哪里有呢？也许在这里：有人认为马勒修斯是在撒谎，另一些人则相反，认为他没有这种污点。说实话，既然大家都不仅承认理性有限，而且因为我们的始祖犯罪，就堕落、败坏和瞎眼了（最近一场精彩的演说对此做了详细的阐述），那么什么样的人敢主张，盲目的理性没有犯错的危险？但也许你会说：“理性就其为理性而言并不骗人，良心就其为良心而言并不迷失，因为，只要它犯错骗人，它就不是理性和良心，而是疯狂、鲁莽和偏见。”我对咬文嚼字没那么挑剔，更愿基于神谕圣言来谈，即：所有人现在的本性都败坏了，都是愚昧而无智慧。他们生来就在漆黑的幽暗中，不过是魅影，没有起初的光明。他们的心思偏邪，而非正直；污秽，而非纯洁；他们的良心肮脏，并不清洁；事实上，他们的宗教本身就是他们偶像崇拜的宣言。

如果你要反过来争论说，“我们只要还保有智慧，就不是愚昧人；良心只要还留有污秽，从定义上说，就不是良心……”，哦，多么迷人的精妙啊！毫无疑问，他们会说：眼睛只要是瞎的，就不是眼睛；耳朵只要还是耳朵，就不是聋的；灵魂只要犯罪和悖逆，就不是灵魂；天使只要还是天使，就没有邪恶。但依照那种逻辑，瞎眼就不存在，也没有聋耳，没有犯罪的灵魂，没有邪恶的天使。那，正确的理性作为神的明灯和形象，肯定不会骗人——除了傻瓜，谁会否认这一点呢？但只要它骗人，它就偏离了正路。那，你会问：除了在神和天上的天使那里，上哪里去找那种正确的理性呢？此外，堕落的理性也完全受了骗。所以，若你不想把它称为理性，而是称为理性的错误或缺失，我无所谓。

此外，既然我们都同意此点，那么分歧的核心和精髓在哪里呢？我们与苏西尼尖锐地争辩说，有限又败坏的理性一定不能用来作相信的标准；或者这么说，若圣书所说的与理性相左，那我们不能信任的一定是理性的结论。我们都憎恶这种丑陋的错误，但我们当中很多人——有些是明知故犯，有些则是粗心和无知——跟随着苏西尼的脚踪，虽然宗教上的各种扭曲都出自这个源头。更相信自己，而不是更相信神，这样的人是多么可悲的侏儒啊！神谕圣言教导说，起初万物都是从无中被创造出来的，有限又堕落的理性却不接受。他们与我们不同，不仅像苏西尼一样教导说，物质在世界存在之前就有，而且说，从那团物质里，这个宇宙按照自然的运动规律一起出现了，这条结论甚至把苏西尼都吓了一跳。若是追问他们说，所有这一切不可能在六天的时间内自然发生，他们会马上回应说，六天是六个时间段，即六个时代或漫长的时代，他们忘了受神启示的摩西说到了晚上和早上，每一天日夜交替，其他几天都不比第七天安息日更长。摩西记载了关于乐园和基路伯的历史，那些基路伯用发出火焰的剑把我们始祖赶出了那最美丽的花园，但因为摩西的历史不符合这种理性之人的口味，他们就把乐园换成了阿拉伯的富饶田地，把基路伯换成了迦南人。因为他们不乐意亚当给每种动物命名，所以就捏造了一种想法说，不是为了这个原因把野兽聚集过来，而是为了让他明白，它们当中没有他可以娶来作伴同寝、冠以自己之名的。而当他没有找到稍微合适的对象时，神就创造了夏娃与他结合。因为罗

---

<sup>57</sup> 安德烈·里维特（1572–1651年）1620-1645年担任莱顿大学的神学教授，参看 *BWDN*, 16:358–66; *NNBW* 7:1051–52.

得的妻子变成一根盐柱不符合他们的物理规律，他们就捏造说，她吓坏了，所以呆若木鸡，像根石柱；或者说，她在路上被硫磺烟雾窒息而死；或者说，她回到所多玛，所以与城一起被烧掉了，而后人为了纪念这件事，就树了一座雕像，并且因为做雕像的灰泥用了沥青，所以就把它叫做盐柱。凭着同样的狂妄，基于同样的原则，他们把云柱火柱变形成了燃烧着的便携祭坛，是在以色列军队前面抬着的，这祭坛白天冒出烟雾，晚上就有火光。至于以色列人过红海，他们归功于潮汐涨落的帮助。他们如此泯灭了吗哪的惊人神迹，结果除了自然界的露珠，就没有剩下什么。

如果圣卷以崇高的口吻宣布了某事，它这么做是因为，它是在讲述各种天使和魔鬼的历史和运作；神的真理不得不遵循这种方法，因为神的理性感知不到心灵在肉身上的运作。但这几乎无异于像撒都该人那样否认说，天使和魔鬼并不存在。无论神、耶稣基督，还是先知和使徒所说的，不过就是属天现实的粗糙影像，是神对人的某种俯就，神性本体由此被比作地上的君王，好像他坐在一个宝座上，有一大群仆从在四周环绕。魔鬼并不会四处游荡，引诱、骚扰和残害人类，他们也没有从附身的人身上被赶出来，不过是羊癫疯或其他什么病被治好了。所以，得到神的默示的人和我们的主耶稣一样，都对普通人撒了谎。只要他们见证说，那些事情真的发生了，他们说的就是自己想象出来的看法，并非出于正确的理性。当然，神和他的圣子、圣灵并不希望，圣洁的先知也没有对教会教导这些怪异的错谬，但他们必须要等到这个现代时期才能让人意识到这一点，这个时期是自然神学家在教育人类。

大公教会在圣书里再清楚不过地看到，神是独一的，但又有三个位格，圣父、圣子和圣灵不仅有同一本质，而且是同一神，唯一的神；人变成神的仇敌，因他们的罪而招愤恨，除非借着圣子之死的宝血，否则无法重返与神圣洁和尊贵的相交；而人若没有圣灵大能的恩赐和充满，也无法因这死而得救。但对于这些内容，理性女神毫不愿意或能够接受并消化。圣父、圣子和圣灵的奥秘，以及建基于其上的奥秘，关乎救赎，关乎基督，她都耻笑为愚蠢——对她来说，这是永久跌人的磐石。

这就是为何这些异端小丑朝着三一神和神的忿怒的挽回祭发出嘶声，好像有一位三重的神，给了人一套他无法遵守的律法，又因人的冒犯而不可遏制地发脾气，所以笃定要把他和他的全部后代都丢进永恒的火焰中灭亡，却又转过来冲自己发作，好免除人的罪孽，把因别人而有的怒气发泄在他自己的亲儿子身上，甚至把他重压至死，叫任何相信发生了这些事情的人，就可以获得对刑罚的减免。这几乎一字一句地重复了老安德里亚斯·维索瓦提，<sup>58</sup> 即苏西尼从唯一的女儿安戈尼茨卡而得的孙子，在阿姆斯特丹如何向虔诚的老约翰尼斯·阿摩司·科门留斯发起挑战和辱骂的。<sup>59</sup> 所以，如此一来，就在我们的母亲改革宗教会的胸怀中，他们确信自己漂亮地解释了神圣的三位一体，但他们实际上所教的不过是一个三重的名字（这不过就是地道的撒伯流式的三位一体）；此外，他们还确信自己相信救主的满足之工，并为之辩护了，虽然他们实际上教导说，根据永恒筹划或历史的永恒秩序，救主的

---

<sup>58</sup> 老安德里亚斯·维索瓦提（1608–1678年）是一位苏西尼派神学家，也是如下文献的编者：*Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant*, 8 vols. (Amsterdam: Frans Kuyper, 1665, 1668, 1692).

<sup>59</sup> 约翰尼斯·阿摩司·科门留斯（1592–1670年）或约翰·阿摩司·科门斯基，参看 *NNBW* 8:302–5.

满足之工是如此伟大，甚至背叛他的犹太和杀害他的刽子手都满足了神的公义。由于这种方法，有些世俗的哲学家把我们自己的方法也带偏了：我看到另一位来自威斯巴登的人完全走到了另一个极端，钻进了约翰尼斯·费拉珀努的阵营，因为害怕撒伯流的错误，就变节成了三神论者。<sup>60</sup> 同样，在宗教改革之初，塞尔维特和金提里斯都因遵从败坏的理性而拥抱了荒谬：前者拥抱了撒伯流派的，后者费拉珀努的。但我若继续不断地列举这些事情，最后什么时候才能结束呢？让我用几句话来总结一下吧：这类人如此不顾一切地热爱他们的理性，以致不承认任何不符合他们自己推理的神迹或奥秘，似乎自然界的创造主如此受制于自然规律，以至于离开了自然界或与之相左，他就既不愿做也不会做任何事情——然而事实是，甚至在自然界存在之前，他就从无中创造了万有。如果真的根本没有神迹，离开了自然原因世界上就不曾或不会发生任何事，那么依照这个逻辑，基督宗教在基督和使徒所行神迹上的证据，也不胜于日出和日落。事实上，这些神迹不过是给轻信者的罗网。——这样说是崇拜大地母亲，把天父打发到遗忘之境。的确，话说到最后，若这不是邪僻地企图把自然界与神混为一谈，也是无脑地为这种企图帮忙。

既然我们都赞赏运用理性，但厌恶这种可憎的滥用，那我再问你：我们的分歧究竟是什么？我的回答要补充这一点：伯拉纠褻瀆地把榮耀從神那里奪走，加給人類，當他因此受到譴責時，他抱怨說這種指責不公，因為他把萬事都歸功於神和他的幫助，我們的生活、動作和存留都本於他，依靠他。但奧古斯丁更殷勤地留意不把自然的祝福與恩典的賜予混為一談。的確，無論一個人有什麼，他都是因創造而從神領受的，但由於墮落，這不足以使他歸回神：他需要聖靈和救贖主的恩典；若沒有這些，他和他的自然恩典都將永遠滅亡。無論誰有靈魂，那一定是受之於神。然而，若一個人只有那一點，卻沒有神的聖靈，他就是屬血氣的人，<sup>61</sup> 不是屬靈的人，<sup>62</sup> 這人若從未出生反倒更為有福。既然最後我們也都同意這一點，把恩典的力量與自然的力量加以區分，區分神的聖靈與我們自己的靈魂，那麼我再次呼喊：還有什麼理由爭吵？沒有，無非是空洞和瑣碎的。的確，只還有一條好理由：在爭吵的時候，把導致如此多爭辯的源頭（即懷疑一切），當作一個不做別的、只做以下事情的機會：探索最真實、最確切和最熟知的事情，以便更肯定地確認它們，讓最頑固的懷疑者都感到滿意。最近，當我們優秀的馬思璠以最高的榮譽退休，為告別教學耕耘而發表演講時，我心里非常高兴地看到这一点。另一方面，若任何人以自己的理性和智慧抵擋神，若任何人說話時糾正神，扭曲神的神諭來配合自己的推理，若任何人以這種方式爭辯，那我們不得不控告他是煽動破壞基督宗教的人。既然馬思璠從年少到年老都在反對這種人，那我們斷乎不可把這種反對算作他的錯誤和惡行。我公開把它算作他值得

---

<sup>60</sup> 约翰尼斯·费拉珀努（490–570 年）死后在 680–681 年被定罪，受到三神论的指控。参 T. Hainthaler, “Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria” in *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 4 vols., *Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Athiopien nach 451*, ed.A. Grillmeier (Friburg: Herder), 2:109–49.

<sup>61</sup> yucikój

<sup>62</sup> pneumatikój

称道的行为，而且我希望，我至死都要和他一样委身于他的原则，并如此站在神的审判台前，他才是他的圣言和基督宗教的创作者。

自从基督降生以来，没有人在坚持哪种哲学方法时，能够使其滥用不伤害圣洁的基督徒。这对柏拉图主义成立，只有对古代教会陌生的人才会怀疑这一点。随后亚里士多德的经院主义不仅可悲地腐化了恰当的神学术语，也腐化了它们所指示的真理。我们承认，著名哲学家笛卡尔的现代方法对某些艺术和科学很有启发，但无论谁拒绝看到，这些大胆的发明被误用来摧毁基督宗教，那他或者是不诚实，否认亲眼所见，或者其瞎眼的程度超过了鼯鼠。海丹努斯看到了。<sup>63</sup> 柯塞尤看到了。在早些时候，他们是我们邻近学院的大光，并在 1666 年以其建议施加了干涉。海德格尔看到了。<sup>64</sup> 隋瑟鲁思看到了。<sup>65</sup> 他们是苏黎世的神学家，哦，他们是多么伟大和善良的人啊。前者写了那么多概要之后，因着普法尔茨非凡的神学家和哲学家法布利兹的建议，<sup>66</sup> 在生命晚期编著了他的《神学精髓》（*Marrow of Theology*）。<sup>67</sup> 这部作品后来以一大厚本的形式出版，里面没有任何新旧哲学的痕迹，好叫他可以击溃在教会里冒出来的一切怪物，它们威胁给神和他的圣言带来灾难，诚如他在一场关于改革宗教会内部敌人的演讲中所说的。但是这位先生——哦，多么令人难过！——最近从普法尔茨教会（即他被任命来带领和改革的教会）被夺走了。但法布利兹所看到的同样危险，我所有的老师也都看到了，他们塑造了我的青年时期，其中最伟大的是极显耀的雅各·阿尔丁<sup>68</sup> 和雷纳度斯·包利。<sup>69</sup> 荷兰尊贵的管理者也看到了，他们用最神圣的法律不止一次地制止了放肆的诡辩家。这座城市强大的管理者也看到了，我们致以最高敬意的这些官员们，在 1695 年通过一道值得称道的谕令，不允许任何人按照自己理性的规则来检视和编排神的启示的要点。整个基督教世界都看到了——我是说敬虔的基督教世界——并且哀叹。

如果有人认为，我们历数了逝者的故乡、家谱、荣誉和学识之后，就已经给了他足够的赞扬，那他要知道，若在这些上面不加上对神和邻舍的无伪之爱，那它们不过是羞耻和光鲜的罪恶。如果不知道它也不会到最后审判时妨害我们，那么证明隐藏和模糊的事情有什么好处呢？极其勤奋地提出和回答问题，却疏于除恶养善，又有什么益处呢？若不顺服三一神，反而惹他不悦，那么热烈地辩论关于

---

<sup>63</sup> 亚伯拉罕·范·德·海顿或亚伯拉罕·海丹努斯（1597–1678 年）1648-1676 年担任莱顿大学的神学教授。参看 *ADB* 11:292; *NNBW* 7:587–88.

<sup>64</sup> 约翰·亨里奇·海德格尔（1633–1698 年）在斯泰恩福特（1659–1665 年）和苏黎世（1667–1698 年）担任过神学教授。参看 *ADB* 11:295–96; *NDB* 8:244.

<sup>65</sup> 约翰·卡斯帕·史怀哲（1619–1684）在苏黎世分别担任过希伯来文、要理神学和希腊与拉丁文教授。参看 *ADB* 37:141–43.

<sup>66</sup> 约翰·路德维希·法布利兹（1632–1697 年）是海德堡（1661–1696 年）的旧约和新约教授，*Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 68 vols. (Halle, Leipzig: 1731–1754), 9:46–48; *ADB* 6:516–18.

<sup>67</sup> Johann Heinrich Heidegger, *Joh. Henrici Heideggeri Medulla theologiae Christianae corporis theologiae praevia epitome* (Zurich: Heinrich Bodmer, 1696).

<sup>68</sup> 雅各·阿尔丁（1618–1679 年）是在格罗宁根（1643–1677 年）的希伯来文教授。参看 *BWDN* 1:214–18 ; *BWPGN* 1:120–27; *NNBW* 1:96–97.

<sup>69</sup> 雷纳度斯·包利（1638–1682 年）是斯泰因福特（1666–1670 年）和马尔堡（1674–1682 年）的神学教授。参看 *Zedler, Universal Lexicon*, 26:1456.

三位一体的事情又有什么好处呢？有一天，在神的的审判台前，诘问神学博士的更多地不是他读了多少，说话、写作多么优雅和明了，而是他做了什么，是如何生活的。哦，在那可怕的一天，他将多么鹤立鸡群般地深刻理解罪人应当受的刑罚，他将多么无出其右地抓住其最精准的定义！凡因浮夸的知识而膨胀，力求得到博士、长官、大人、显贵和名人的头衔，却没有基督徒爱心的人，是属血气者中最愚昧的，将受到神和天上居民的拒绝和嘲笑。唯有时常思想自己的渺小、有着巨大爱心的人，才最伟大。寻求神的心意，而非自己的心意，这样的人才有学问。唯一值得热爱的知识是认识和高举基督以及他的被钉十字架，把一切属世之物视为损失和粪土。唯有敬畏耶和华才是智慧，唯有远离恶才是聪明。所以，若我没有申明我们离世弟兄的敬虔，我的一切称赞就都成了责备。反过来说，只有当我为他的敬虔辩护以后，我的赞扬才在这对他荣耀的描绘中，画上最后一笔。

在我所认识的改革宗博士之中，马思瑾的独特之处在于，他独享实践神学教授的名望和头衔。只有他出版了一套实践神学，在这个领域里的耕耘首屈一指。事实上，他为塑造基督徒品格所构建的模式，就是他自己一生所遵循的模式。我并未断定他拥有虔诚人今生渴望、来生将有的完美无瑕；我们都在很多事情上绊跌。他并不缺乏人类的任何经验。<sup>70</sup> 但若他最擅长在生活中哪怕最小的事情上尽心，若他真是在神面前行事正直的虔诚人，常以不懈的热情渴求敬虔，那我们就应该毫不犹豫地说，马思瑾是敬虔的，因为那是他从童年到生命最后一刻的心愿。我呼吁所有认识他的虔诚人，我呼吁作马思瑾、作敬虔的生命、甚至作神仇敌的不虔诚人，都来作证——马思瑾是否在虔诚人中出类拔萃？作为一位单身人士，他随时随地生活都过得多么贞洁，不仅无可指摘，而且无人想要指责！他自己在家的起居是多么圣洁无瑕！他多么虔诚地履行日常的敬虔操练，就算忘记睡眠、忘记早餐晚餐（虽然很简陋），也不会忘记它们，他家里的人都非常清楚！他多么积极地参加公共敬拜，我们都看见了！因为力气衰竭，他在这最后一年里停止了公开的课程，也没有参加院务会议，但即使在这种时候，即使他最后甚至停下了所有私人义务，他还是最牢固地抓住圣徒的聚会。无论他在哪里生活，他都让心里的力量刚强起来，藐视摆在他面前的威逼利诱，证明自己无论是抵挡罪恶、还是征服错谬，都同样勇猛。我读了很多关于他的美妙见证，它们来自博士、牧师、区会、总会、堂会和学院，从他的早年到老年都涵盖了，但没有一份不称赞他令人惊叹的敬虔，说他堪称模范。既然我们有这么多事实的见证，说更多的话还有何用？

但正如他在人生中年时与其起初相配，他在晚年时也与其中年相称。如果现在我用几句话描绘一下他临终的时光，你会同意我这一点。最终岁月不饶人，而且他还有各种疾病缠身，劳累的工作也耗尽了他的精力，所以他只能静候临终之时来到。终于，在1月29日（礼拜五），当他晚上走下通往厨房的石阶时，他突然摔倒在地上。无论他摔倒是因为之前时常经历的头晕，还是因为瘸腿的残疾，还是某些其他原因，无疑都出于神的护理。此外，受伤的地方正是本就软弱的那只脚，他经常要给那只

---

<sup>70</sup> Cf. Terence, *Heauton Timorumenos*, act 1, scene 1, line 25 (77).

脚糊上来自纽伦堡的膏药，使它得到加强和照顾；但因为他没有感觉到，所以发现的时候已经太晚了。在他恢复的过程中，发烧袭击了他软弱的身体，脚也开始长蛆。虽然最有学问和经验的医生——我们勒斯登的同事，以及瓦腾多普医生，甚至还有翟鹏斯坦医生，他具有最高的官方级别，长期浸淫医术，甚至为王公贵族问诊——竭尽全力地使他康复，不仅想要幸运地除去他的发烧和左边的疼痛，甚至还要止住伤口的坏蛆，避免其扩散，但他的生命气息还是逐渐衰微，在 2 月 9 日（礼拜二）晚上 9 点，他安详地去世了。

如果想要述说他在这一最后病中表现出来的所有敬虔的证据，需要花很长的时间。我想说一我在他面前的时候所发生的，这既是出于我的责任，也是因为他一再叫我去，他把执行他最后遗愿的责任托付给了我和其他几个人。值得回顾一下的是，彼得·艾德霍芬（一位值得尊敬的人，不仅因其白发，而且因其教导和圣洁，他比我们离世的弟兄只大几岁）在一个主日如何与全教会一起，称赞这个名声和年岁都与自己相仿的人，因为他临终时最热烈地向神祷告。当聚集的人都走了，只剩下我们尊贵的同事莱德克尔和路易求斯，我来到我们临终的弟兄的床前，跪下来带领他和那里其余的人祷告；当我祷告的时候，他用声音和姿态，还有连连的“阿门”表达赞同。圣事做完以后，他公开宣认说，他对他所教导的教义至死忠心，他现在要去至高审判者的台前，向他证明那个事实。他还大声补充说，他无论何时何地为之辩护的真理，都有真诚的敬虔和圣洁的生命与其不可分割地相伴。与此同时，他还为最近的摔倒赞美神的护理，表明他顺服的意愿，不论立即离世还是继续存留，他都乐意。然后他又补充说，若他的天父，那位裁决他和别人事务的最高审判者看为好，他可以再次摔倒，忍受已经忍受过的所有痛苦，并且没有任何叹息，不露任何悲伤或难过的痕迹。当他 1682 年受到肠胃的折磨，甚至有人担心他会把五脏六腑都吐出来的时候，他所表现出来的也是这样的恒忍。那位提到就不得不称赞的安德烈·里维特，就是因为这种疾病过世的，虽然圣手阻止了他把脏腑都吐出来，免得他那流淌出最甜蜜言辞的雄辩之口，被他自己的分泌物污秽（正如克卢修斯医生所见证的，虽然他的宗教信仰属于罗马教会）。马思瑾在患同样疾病的整个时间里，既没有抱怨，也没有叹气，正当教会为他得愈而向神公开祈祷的时候，因为神的仁慈，他的肠胃就缓解了。他刚刚康复了一些，几乎才能下床，学院的带领职责就交给了他，而我亲眼看见，在我们伟大的政府官员面前做出的感恩演说中，他回顾了神所赐这两个有大有小的意外祝福，并且加上对我们最完美和最伟大的三一神的赞美，在这种痛苦疾病的压倒性攻击中，他因为与神相交而充满如此巨大的喜乐，有如此伟大的光照和安慰，以致他甚至都感觉不到这小小发烧的疼痛。这种特权只属于很少的人，我们通常钦佩他们是殉道士。

最后，我们每个人都与他行了右手相交之礼，作最后一次告别，直到天上的宫阙再将我们相连，他这时就把最丰富的感恩祷告倾注给我们和其他人。他在那时和其他时候所倾倒的各种神的祝福，对最尊贵的执政官昆丁及其一家、后代特别慷慨，以致你可以说，活水从将死者的口中涌流出来。没有哪个基督徒可以忽视他的这种祷告，所以我们都紧紧抓住他的每一个字，离开时无人不含着眼泪。还有一次，我几乎是独自和他在一起，我称赞他的福气，想到他的敬虔，我告诉他， he 可以和希西家王

一样说：“耶和华啊，求你纪念我在你面前怎样存完全的心，按诚实行事。”听到这话以后，他的眉头皱了起来，拒不接受，担心有骄傲的危险；于是我补充说，我颂扬的不是他的力量，而是神的大能，并且我不只一次大声说：“你今日成了何等人，是蒙神的恩才成的！”然后他才默认了。如果我们在这些事情里还找不到明显证据，证明他的忍耐、坚守和基督徒的信赖，那还有别的什么地方找得到？如果我们真的因为这些证据相信了他的真正虔诚，那么谁会怀疑我们最真实和最公义的神为他预备了什么样的奖赏？

所以，马思瑾现在卸下一切挂念和劳苦，与天上的居民一同快乐，享受他的创造主和救赎主，而我们在教会和共和国里都有阴云笼罩和不确定的日子里，则像监牢里的奴隶一样叹息。所以，就让我们所有人——特别是你，他的兄弟格哈度斯，还有你，彼得——模仿和效法你家的父辈和叔叔，擦干我们的眼泪，毫无怨言地安息在神的旨意里。让我们赞美我们最慈悲的神，因为他让这位先生与我们长相厮守，直到他的力气耗尽，不再能胜任神托付给他仆人在今生的劳作，然而他却完美地胜任天上的责任，与众天使一起歌唱。让我们谦恭地尊荣他的工作，那是这座城市和学院永远不耻于纪念的。让我们大大地赞叹他非凡的天赋和美德，那是神恩宠用慷慨之手赐给他的，并且让我们效法它们，即便我们的步履不如他的大，<sup>71</sup>但也愿它们坚定和持续，直到我们和他一样，抵达我们所渴想的目标。直到那时，哦，耶和华啊，求你纪念我们学院的伤口和苦痛，施行干预，使我们不至灭亡，反而能为你的荣耀、为教会和国度的扩展、为许多人的永恒救恩，永远站立和发旺。

---

<sup>71</sup> cf. Virgil, *Aeneid* 2.724.

# 最佳讲道方法

## I. 序

在我们主历这个世纪的第 81 年 12 月 7 日，我发表了如何使用随后即将出版的《理论—实践神学》的论辩文，并且我把它们放在那部神学的前面。<sup>1</sup> 我发表这些论辩文并非出于虚妄，因为我乐意坦承，它们没有什么学识和渊博值得向人推荐——特别是在这个自恋的时代——或者要求任何夸奖；我发表它的目的，是想以简要的形式<sup>2</sup> 陈述接下来的神学方法，让我的读者稍加了解。事实上，我之所以称它为“最佳”，不是因为我幻想自己所推广的说得上哪怕是中等程度的好，更不用说最好了。它其实甚至不是我的方法，而是不仅那些伟人——威廉·帕金斯、威廉·埃姆斯在其《精髓》里、奥利弗·鲍尔斯、桂勒姆斯·扫登努斯在其精彩的《讲道人》（*The Preacher*）里，特别是有名的约翰尼斯·霍恩贝克在其六七篇关于“论讲道方法”的论辩文里，以及其他几位——不久前提出来的，而且也是不列颠全国都在用的，所以我都不用提我们的乌特勒支了；事实上，全世界凡为教会的益处而致力于实践和实际事情的人，都乐意遵循它，所以我无法稍微真正地说它是我的。因此，我之所以称它为“最佳”，是因为与其他方法比起来，它似乎特别有助于教会的建造。我在十七年的教会服侍生涯中发现，它不仅对我预备讲道最方便，而且对我的听众也是最容易和最轻省的，因为我看到，在要道学员中，有人借助它就能最好地复述我的讲道大纲，而且听众公开承认，他们从这些复述里能得到与讲道至少同等程度的好处。不仅如此，而且因着它的使用，我们乌特勒支教会在众教会中独树一帜，“鹤立鸡群”，<sup>3</sup> 所以都不需要提不列颠教会的任何事情了，它们因为使用这种方法而得到了精心喂养，非常兴旺。

对于这个方法的目标，我按照自己的观点提出四条理由，但我在此只是简单地触及，若短短的篇幅允许的话，我本想说更多。

首先，这对传道人预备讲道有好处，因为他会围绕为数不多、但很基本的要求进行反思，并在此帮助下找到很多可说的，然后他可以从中选择对教会最有益处的内容。因为对一篇讲道来说，我们不应该认为它可以有任何与主题无关的内容，事实上在读别人写作的讲章时，无论写得多么分散，也不可能找到任何与其法则、理据、特征、动机、方法、模式等无关的东西。

---

<sup>1</sup> 也就是《理论—实践神学》第一版（1682/1687 年）。这篇序言是在第二版加上的（1698 年）。

<sup>2</sup> ὡς ἐν ἐπιτομῇ

<sup>3</sup> Virgil, *Eclogues*, 1:26.

其次，这对听众有好处，因为一旦他们熟悉了这个方法，就可以很方便地跟上讲道的思路，记在脑海里，并且在家里与家人一起温习；埃姆斯所发出的警告很聪明，他说：如果不温习的话，讲道的一切用处就都没了。

第三，这对要讲的内容本身有好处，因为这会把它们通篇都组织得井井有条。这种条理会使要讲的内容变得醒目和优美，把它们与讲过的内容联系起来，从而条理清晰。

特别是第四点，它对操练敬虔有好处，而这是讲道的灵魂，因为这样借助于它，就可以从根基性的原则出发，梳理美德、恶行和一切其他事情，直到理清其所有的要点。由此还可以观察到，只要不列颠和我们乌特勒支人用这个方法，就会尽可能愉快地实践起来，每天都会出版实践性的作品。但另一方面，当那个方法逐渐淡化时，实践的准确性<sup>4</sup>也就渐渐消失，因此，有一位阿姆斯特丹的印刷商曾经为我们荷兰人年复一年地出版了我不知多少从英语翻译过来的实践性作品，但现在他几乎好几年都没有出版过一本实践性的书了。

除了所有这些好处，还可以补充一点，即这个方法很简洁，它的几条基本要求全部都可以很容易地应用在各种论证上，这样就可以把这些要求一直存在你的记忆里，指导你预备讲道，也帮助你的听众。我一直无法欣赏有些人的做法，他们为讲道的方法写出鸿篇巨制，怎么读都要花费神学生大量的时间，好像读一部神学纵论一样。还不用说要把它们记下来，并付诸实践，此外还要应用在经文上，结果弄得他们疲惫不堪，筋疲力尽，最后只能完全不管方法了。此外，他们把大段的时间都用在解释字词上，结果到了不得不把又饥又渴的听众打发走时，既没有任何实践性的应用，也没有喂养灵魂的任何渴求，还拙劣地借口时间仓促，他们值得称道的只有一样，就是他们提供了一篇博学又优雅的讲道。最后，这种讲道人在评注经文的具体表达时，其方式也无法阐述任何应当有的论点，无论是理论的，还是实践的，结果对他们的听众及其实践都造成巨大损失。

所以，我一直主张，这个方法虽然相当简洁，但唯有它是完整的和全面的，<sup>5</sup>而且唯有它具有那样的基本要求，可以用在教会的各种论证上。此外，我还主张，它就是最好的方法，除非有人用论证说服我不是这样；我真诚地愿意接受这样的论证，我也同样愿意为这是最佳方法而与任何人辩论。所以，现在你稍微了解了一点接下来的内容，我就把这篇关于最佳讲道方法的附录放在这里，作为系统神学的正式序言，不再多说什么，免得批评别人有斯库拉暗礁（斯库拉是希腊神话里的一个海妖，常用来喻指某个极端，这里指的是前面提到的过度冗长。——译注），自己却也是如此。我会谈到讲道的各个部分，每一部分里的细分和论点，还有每一部分的指导原则，以及每一部分要激发的情感；最后，我会以阐释歌罗西书 3:1 为例来说明各个要点。

---

<sup>4</sup> ἀκριβεια

<sup>5</sup> ἄρτιος

## II. 讲道的组成部分

讲道的时候必须注意四件事情：点题、组织、阐释和宣讲，它们按部就班地彼此忠实地契合和协调。

## III. 双重点题

点题是指明要向人讲述的论点，或适用于该论点的经文。论点必须切合教会的情况，也要切合时间、地点和讲员仔细留意到的其他事情。选择论点的时候，必须注意以下几点：

- A. 一定不能找显而易见、人所熟知或只有讲员感兴趣的；
- B. 也不能找看起来是要吸引常人鼓掌的，而要找最适合建造教会的，而这应该是整篇讲道的指路明灯。

例如，有人注意到，他教会里的人对这个世界过分热心，对属灵敬虔却不冷不热，他就可以采用一个关乎属天生活方式的论点。适用于所选论点的经文应该：（1）只出自圣经正典，因为这对说服良心最为有效；（2）不要过度冗长，免得论证的时间都花在啰嗦地解释字词上了；（3）不要过分简短，免得讲道者的论点变得不那么清楚、明白，甚至让听众产生刻意简约的怀疑。

例如，关于属天生活方式的论点可以建立在歌罗西书 3:1 的经文上：“所以，你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事；那里有基督坐在神的右边。”

## IV. 一篇讲道的组织及其法则

讲道的组织<sup>6</sup>是指，首先为了理解，其次为了记忆，所点或将点之题由此分解成与主题相称的顺序。组织的原则应该以下：

- A. 不混乱。混乱就是没有任何顺序。
- B. 不暗藏顺序<sup>7</sup>。暗藏顺序就是至少保留了一点顺序，但每一点都是暗藏的，没有人能看出来，结果讲道人变成了演说家，其专长就是欲说还休。

---

<sup>6</sup> *dispositio*

<sup>7</sup> *ordo kruptikós*

- C. 不连贯。这种情况是讲道人每篇讲章的顺序都不同，结果让听众——特别是教育程度比较低的听众——无法熟悉他的方法，也不能记住讲道的内容，而正如埃姆斯所观察到的，这就使讲道失去了全部果效。
- D. 在这个问题上，向听众说清楚起承转合的用语很有帮助，除非考虑到更有学问和更高雅的听众，为避免他们厌烦而有所变化。然而在这一点上也要注意考虑教育程度不高的人，他们占大多数；因为更有学问的人更容易迁就受教育不多的人，反过来就不行，教育程度不高的人不容易适应更有学问的人。

## V. 引言探究

我们要详述讲道的各个部分，以及每个部分里的各种要素；首先的部分是引言，<sup>8</sup>这对演说家来说，是演讲中不那么重要的部分，所以这门艺术里的多数杰出大师经常省略。然而，对预备听众来说，它很重要，可以逐渐集中起听众内心的力量，唤起他们的注意，这通过解释要宣讲之论点的庄严、必要和益处，就可以达成。

不同的讲道者习惯用不同的方式构建引言。在我看来，它有很多理由特别适合从经文的协调性里得出，首先是它与神学体系里前后紧挨着它的内容之间的协调性。首先，当经文前后没有联系，从上下文看不出有任何关联的时候，这就特别需要用到。这种情况在《箴言》和《传道书》里特别常见。其次，它可以从上下文里字词的协调性中得到。

这两种情形的完成方式都是：首先，一部分是考察某个合宜的论点，并通过圣经的一些说法加以证明，也通过某种可靠和显然的理据加以确认；其次，一部分是把这个论点转化为一条申论，用以申述前面考察过的关联。

### 引言的法则

以下引言规则必须特别遵守：

- A. 既不能有任何骄傲的言辞，免得让你的听众一开始就产生怀疑，怀疑你傲慢，也不能有任何庸俗的言辞，免得不足以激起他们的注意。
- B. 不应该离题太远或冗长，免得听众的心思在整段引言里，对要讲之论点的期待一直悬着，结果太累，注意力一开始就分散了。
- C. 不应该与经文或论点无关，因为这与引言的目标不合，引言是要预备他们、唤起他们的注意。

---

<sup>8</sup> *exordium*

- D. 不应该是经文或论点的核心或关键内容，免得要点过早地就说完了，后面只能呆板地重复，或该说的时候不说，导致亏欠。
- E. 因此，我认为对引言来说，最为有用的是简要且扎实地分析所选经文出自的那一整章，这样不仅让你的听众更容易理解经文的协调性，也能对这整章的内容获得一个概览。

## 引言的情感

在引言里，虽然不能像在论证中那样激起那么多的情感，但情感也不能完全没有，因为要预备你听众的心思，激发他们的注意，而这不用情感就很难达成。所以，引言里必须纳入可以催生他们注意力的情感，就是唤起所有那些展现随后论点的庄严、必要和用途的事情。

例如，关于歌罗西书 3:1 这一段，在寻找引言的时候，要注意以下关联：使徒在前面几章教导了教义要点之后，现在准备说实践的要点了。因此引言应该像下面这样：

论点：讲道者不仅要宣扬教义的要点，也要宣扬实践的要点。因为圣经不仅对教训有益，而且对督责、使人归正等也都有益（提后 3:16），因为基督宗教就是合乎敬虔的教义（提前 6:3）。这一点之所以特别成立，是因为我们的救主同样、甚至更加把听众的救恩联系于其实践，而非联系于知识（约 13:17）。

申论：这样，使徒说完了教义要点之后，进而就在我们的经文里谈论实践。

或者，如果你想与下文的联系里构建引言，你也可以用同样的办法：使徒要向歌罗西人解释基督徒的实践，就把整件事情的基础建立在属天的生活方式上，因此：

论点就是：属天的生活方式是基督徒一切责任的基础和根基，这可以从圣经里得到证明，并由理性加以确认，方式就是我们说过的。

申论则是：所以，这样一来，使徒为要解释基督徒的责任，就从属天的生活方式开始说起。

## VI. 经文的内容

其次，接着要总结一下经文的内容，好让我们容易看到全貌，之后再把它恰当地分成各个部分。关于这一点，必须注意：

- A. 应该涵盖全部经文，足以囊括各个部分，既不能多，也不能少。
- B. 考察的结果应该能用一句描述来概括，借此可以把这段经文称作安慰、责备或劝勉。做完这一步以后，经文的各个部分会连接得更流畅，就像我们神学里的各章都明显地表现出来那样。例如：这段经文包含使徒一个非常严肃的劝勉，关乎属天的生活方式。

## VII. 经文的分析和阐释

第三，接着是阐释经文，这包括两件事情：A. 分析是把内容分解成各自的部分，每一部分又有各自的小点，这样，每一点的功能都一目了然。关于这一点，应该注意：

1. 直接相关的部分应该充分，能够完全涵盖经文的内容。但间接相关的部分不应该用这么严格的形式讲给听众，也就是说，不用分成那么多的小点，而是概括性地复述即可，免得听众为要记住各个小点而不胜其烦。
2. 直接相关的部分应该用与经文内容相合的实在性词语表达出来，而不是用疑问副词，诸如何人、何事、为何、如何、何时等，就像我们在神学里各章给出证明的时候一样。
3. 各个部分不应该肤浅。

B. 解经与各个部分交织在一起，根据需要来揭露并解释明显的困难、经文争议和暗含的意思。<sup>9</sup> 在这个问题上必须注意：

1. 不应当太热心地寻找经文中难解和有争议的地方，反而应该寻找在以下意义上明显的地方：你可以合理地假设听众想要听到对这些问题的哪些检视，因而如果不处理它们的话，就会失去建造的功效。
2. 讲道者不应当努力解释本身就足够清楚、明白的事情，因为如果这么做了，不仅会占用论证要点的时间，而且还会让他本想解明的事情变得模糊，事实上伤及圣经的永久明晰性。
3. 所以，讲道者根据他想要论述之点做出足够的解释就行了，因为解释经文就是要努力为这些论点打下基础；所以，解释做到这个程度就够了。
4. 最后，所阐释的各个部分应该再用一句话来总结复述，从而使教义论点更容易浮现出来。

可以从以下几方面得到对解经的帮助：（1）信仰的类比（2）上下文脉；（3）经文外的材料——首先是语言学的，其次是哲学的，然后是历史背景；（4）最优秀的注释家，不仅长于文本鉴别和字词解释，而且熟悉段落分析和神学实质的，如加尔文、皮斯卡托、普尔等。

### 解经部分的情感

在这个时候情感不应该太强烈，一般而言也不应该激起，除非是那种因确信而产生的情感，例如，对神的真理的爱，然后是对错谬、扭曲和错误解读<sup>10</sup> 的恨。所以，无论什么，只要适用于坚定确信，也就是说，可以坚定并有依据地说出，都对激发这种情感有用。

---

<sup>9</sup> ἐνεργείας

<sup>10</sup> παρερμηνειῶν

例如：

在《歌罗西书》第3章1节经文的劝勉里，显然有四个部分：

A. 劝勉的基础是：“所以，你们若真与基督一同复活。”首先说到与基督联合，然后是与祂相交，这两者第3节都与祂的受死和复活以及生命在一起（参罗6：5）。

B. 基于根基的责任是：“求在上面的事”（\jvǵivǵ#vǵ#ǎvω）。\jvǵivǵ或者是陈述语气（“你们求”），所以它表明了与基督一同复活之人的特征和实践，即他们如何行事；或者是祈使语气（“当求”），所以它表达了他们的责任。你也可以选择把两者结合起来，即他们正在求、也应该求的，也就是天上的事情（vǵ#ǎvω）。因而所要求的责任是，在地上必须活出属天的生活方式。

C. 暗含的双重驱动：

1. 在这段经文里，基督是一个人全部所爱、所渴慕的阿拉法和俄梅戛。<sup>11</sup>
2. 在这段经文里，他坐在神的右边，也就是说，他在荣耀之中，而非在悲惨之中，因此，他能够也愿意有一天荣耀我们卑贱的身体（腓3：21）。

D. 以下用词表达了责任与其根基之间不可分割的联系：“所以，你们若真”（ǵ#ǵǵp）。

因此这一段的意思是：如果前提条件“你们若真与基督一同复活”成立，也就是说，你们已经与基督联合，在他里面与祂的死和生相交，那么，“你们求天上的事”也成立；或者如果结论不成立，那么前提也不成立。

## VIII. 教义论证的五个部分

第四，接下来是在讲道中根据经文制订出教义上的论点，这包含：

A. 其考察和提出，这里要注意两点：

1. 它必须是在经文里的，或者是根据经文所做的无可辩驳的推论，这样的话，讲道者说的就不是随便一句神的话语，而是在经文里的那个具体用语。
2. 这也要让听众觉得是很明显的，并且要明白地给出演绎或推论的理据，让听众无法质疑该教义就是在这段经文里。

B. 其证明，这要依据平行或等价<sup>12</sup>的经文段落，是为了更好地说服听众承认，这就是神永久、一贯的想法。在此必须注意：

1. 它必须得到证实，应该牢固地加以证明。
2. 不仅要明白无误地引用所引证的经文，而且要简洁有力地用它们来证明。

---

<sup>11</sup> a kai w

<sup>12</sup> ισοδυναμοῦσαι

3. 然而，不能滥用经文，私意解读或扭曲经文证据。

4. 不能毫无必要地堆砌平行经文，浪费说话的时间，通常有两三段就够了，因为凭两三个人的口作见证，句句都要定准。

C. 其确认，这要通过理性的推敲，从而使已经得到证明的论点，配合上见证，就产生使人心悦诚服的证据。此外：

1. 理由必须牢靠和清楚，并精心陈述，以说服不同意的人。

2. 它们应该与动机小心地区分开来，后者面向实践。这两者常常很像，却有所不同，因为前者关乎说服理智，针对真理；后者关乎驱使意志尽责。如果在实际论证时，你无法足够区分这两者，那么至少你必须留意，不要把同样的事情说两遍。

3. 理由或者来自我们论证之主题的性质或属性<sup>13</sup>，与谓语有确切的关联；或者来自谓语的性质或属性，与主题也有同等的关联；或者来自两者的直接协调。至于逻辑议题，我就不说了，即原因、对主体的效果、关联、一致、不一致，等等。D. 其辩护，如果我们的观察可能引发迟疑和异议的话。因为：

1. 要尽量简洁，所以一定不能刻意去寻找问题；

2. 必须简短又彻底地解决显然有的问题。

E. 其解释，这是指把论点的两个部分，即主题和谓语，或至少是更重要的那一个，清楚地呈现出其内部的组成和要素，让人可以更清楚地看见所阐述之论点的庄严和丰富果效。

1. 字词解释必须与实在的解释小心地加以区分，因为前者的力度不超过获得文本确切的字面意义；后者的力道却达致字词所指之物的性质。虽然我并非不知道，到处都有人将这两者混为一谈，它们却应该更准确地加以区分，以便各归其位。

2. 我们必须留意，特别是在更理论性的论点上，不要发散成老生常谈（除非是要理式的讲道），反而只应该选择合宜的论点。

3. 最后，我们必须留意，在此也不要拖得太长，占用我们讲应用的时间，应用才是讲道的灵魂。

整个教义传讲的目标不是别的，只是说服心灵认识合乎敬虔的真理，所以这里也不能激发别的情感，由此自然生发出来的只能是爱慕真理和恨恶错谬，因为其余的情感要在应用中才显露。

下面是以歌罗西书 3:1 作为例子以下：

教义是：与基督联合、并得以与基督的死和生相交的人，会坚持过属天的生活方式。

因为使徒说，与基督一起复活的人，就求天上的事，而与基督一起复活的人，肯定完全就是与他联合、与他同死同复活的人。

---

<sup>13</sup> *affectiones*

A. 他在别的地方说的也一样，比如以弗所书 2:1, 5-6，那些与基督一同活过来，因而与他联合、与他有了属灵生命相交的人，经文说他们与他一同坐“在天上”（ἐπὶ ἐρείω τῶν οὐρανῶν），；所以，把这理解为属天的生活方式有什么不妥呢？

B. 在罗马书 6:5 也说，那些“与基督联合”（σύμφυτοι τῷ Χριστῷ）的人，就像枝子与根联合一样，因而“像他的形状”（ὁμοιοθένητες），，这既对他的死成立，也对他的复活成立，而在第 11 节说，这些人要在基督里向神活。那么，这与属天的生活方式有什么不同呢？

C. 此外，他在腓利比书 3:9 说，因为他已经与基督联合，有份于基督的义，所以他就把那些事情——无疑就是属世的事情——忘在背后，努力向前，向着标杆直跑，为要得“从上面召我来得”（τῆς ἄνω κλήσεως, 13-14 节）的奖赏，而这若不是天上的生活方式，又是什么呢？他也不只是说自己如此，而是凡要作“完全人”（τέλειοι）（15 节）的都是如此；他们就像他一样，是天上的国民（20 节）。

支持此论点的理由很多。

首先，已经与基督联合的人，也就是出于天的人（林前 15:47），是因着属灵和属天的重生而领受了属天的性情、追求属天之事的人——这些人毫无疑问都有属天的生活方式。

其次，内心有属天呼召的人，也就被带向属天的目标，也就是说，他们有属天的生活方式（腓 3:14）。与基督联合的人，内心就有属天的呼召，因为这种呼召是这种联合的独特原因，因而……<sup>14</sup>

第三，已经与基督联合的人，其主要财宝都在天上（太 6:21-22）；因此，他们的心思、意念和愿望都在天上。

如果你说：就像所有其他人一样，与基督联合的也是人，也有身体和灵魂，也住在地上，使用地上的事物，所以他们关心地上的事情也是合理的。我们在经上读到，甚至亚伯拉罕、以撒和雅各等先祖，撒母耳、大卫和所罗门等先知，还有亚利马太的约瑟、百夫长哥尼流等《新约》里的信徒，都关心地上的事情，所以过的是一种属地的生活方式。我的回答是：他们的确关心地上的事情，而这也是合法的。但是，（1）他们并非不关心天上的事情（诗 10:4）；（2）对地上事情的关心并非更重要（太 6:33-34）；（3）对地上事情的关心也没有与关心天上的事情相冲突，泯灭后一种种关心；（4）他们也不是为了自己而关心地上的事情，而是为了天上的事情，好让我们借着地上的事情走向属天的事情，在神和善事上富足（提前 6:17-18）。

另外，在此给出的论点表明两件事情：

A. 与基督联合的人，也就与他相交，首先是在他的死上与他相交（3 节），然后是在他的复活上，但为了求简洁，我们对此不会特别深谈。

B. 他们属天的生活方式：

---

<sup>14</sup> 马思瑾简单写了“等等”两个字，省略了意料中的结论：“……他们过属天的生活。”

1. 一般来说，这不是别的，就是在这地上过属天的生活，好叫我们将来在天上获得属天的荣耀。
2. 具体要求：
  - a. 属天的灵魂。也就是带有属灵本性的灵魂，它理解属灵的事情（罗 8:6-7），有属天和属神的性情（彼后 1:4），即与天上的事物相称的那种性情。
  - b. 属天的目标。也就是从天上来的呼召所指示的（腓 3:14），即天上有福的居民所追求的。
  - c. 灵魂的属天关切。就理智而言，是思考、默想和体贴（http://p, 罗 8:6）天上的事情；就意志而言，是追寻和渴求（西 3:1-2）标识出天上居民的那类事情。
  - d. 对我们职业的属天标准（太 6:10）。我们因此不再按照肉体 and 这世上的样子生活，反而要跟从圣灵（罗 8:1；12:3），天上的居民也借之而活。
  - e. 与天上的百姓有属天的团契（诗 16:3）。它不是与属世的人团契，而是将来我们在天上会有的那种团契。
  - f. 属天的热忱。我们因此乐意去做在天上要做的事情，比如，看见神，也就是认识他（林前 13:12；约 17:3），享受神，在他里面欢喜快乐（诗 16:11），并荣耀神（赛 6:3，等等）。
  - g.

## IX. 知识性应用

第五，对所解释的论点要做出双重的应用：教义性的，这关乎论点的真理；实践性的，这关乎其美善。接着，教义性的应用或是找到我们的论点所确认的另一项真理，或是借助它驳斥一项错谬。从前者产生了知识性的应用，即为了强化宗教上另一项确定的教义而运用教义性的论证。知识性的应用的主要原则以下：

- A. 这种应用应该不常用到——事实上最少用到——但除非有明显的必要或非同寻常的好处，否则一般来说我们也不应该丢弃。之所以如此，是因为时间有限，而对论点做出应用是更有必要和有益的；所以丢掉它的任何一点似乎都表明说话者的贫瘠。
- B. 所确认的真理应该是重大的，其确认的有效性也应该牢固和明显。

这种应用的目标是使你的听众信服，教导他们；由此所激发或希望激发的情感，我们在第 V、VII 和 VIII 部分中已经说过。

例如，以下针对的是我们的经文：

如果与基督联合的人会有属天的生活方式，那么，信心与热心行善就不可分割。原因是，信心与基督联合、相交无法分割。因此，圣经不仅说基督成为我们的称义，而且也是我们的成圣（林前 1:30）。并且说他为我们舍了自己，要赎我们脱离一切的罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善（多 2:14）。

## X. 辩驳性的应用

第六，从对错误的驳斥中，产生了辩驳性或驳斥性的应用，这包含以下三件事情：

- A. 以合理的形式描述争议，以免我们徒劳地对着空气斗拳，或辛苦地争论没有争议的事情。
- B. 建设性的推理，<sup>15</sup> 它依靠以下几点建立真理：（a）圣经；（b）理性；（c）古人的共识，特别针对那些似乎想依赖这种共识的人。
- C. 拆毁性的推理，<sup>16</sup> 它打击对手的异议。

这里的原则是：

- A. 不应该毫无必要地寻找争议，因为这会浪费时间。
- B. 但另一方面，若眼下有些争议对教会造成了危险，因而必须装备你的听众，那就不要忽略那些争议。
- C. 已经过去的争议不要再翻出来，无人知晓的争议也不用再广而告之，免得我们在驳斥的时候反而教坏了人。
- D. 我们使用的论证和解决方案必须是牢靠的，能够使人心服口服，无论他原本是否乐意。
- E. 我们不应在这件事情上过度操心，免得搁置或排除了实践。
- F. 即使在辩驳的部分，无论可以做到什么程度，我们都要努力采用实际的方式来处理，也就是说，可以让人清楚地看到，对于所维护的真理和所驳斥的谬误，其重点和力量<sup>17</sup> 在于是增进还是阻碍敬虔和永远的救恩。

例如，在歌罗西书 3:1 的论证里：

既然那些与基督联合、有份于他的死和复活的人，不能不有一种属天的生活方式，那么，那样一些人就是在费力地污蔑正统教会了，他们宣称，正统教会关于唯独因信称义的教义，使人转向懒惰和属肉体的平安。他们之所以错了，是因为有了得救信心的人，就已经与基督联合，能够在他的死和复活上都与他相交，这样的人最终因此不能不过一种属天的生活。所以，圣经说在基督里的人会多结果子（约 15:5），已经与他同钉十字架的人就不再靠自己活，或为自己活，而是基督在他们里面活着（加 2:20）。如果那些污蔑者说，虽然如此，但“唯独信心”就排除了善行，那我们的回应是，它们

---

<sup>15</sup> Κατασκευάσιν

<sup>16</sup> Ἀνασκευάσιν

<sup>17</sup> ἐνέργεια

的确被排除在称义之外，但并未从行事或救恩里排除。我们同意，若善行没有从称义里排除，那么这同样的善行就会把我们从基督的份里排除（加 5:4），同时也把我们从救恩的份里排除（罗 10:3）。

## XI. 安慰性的应用

第七，接下来是实践性的应用，这针对的是：（1）坏的方面，首先是产生悲伤的恶，安慰性<sup>18</sup> 的应用力求解决它；然后是导致羞耻的恶，责备性<sup>19</sup> 或（与之重叠）警戒性的应用要补救它；（2）好的方面，或者是要加以查验的善（这是查验性<sup>20</sup> 的应用试图做的），或者是要激发的善（这是勉励性<sup>21</sup> 的应用想要做的）。我们会一个一个地讨论这些。所以，实践方面的第一个应用是安慰性的，它消除或缓解一种搅扰人的邪恶。

这种应用可以包含三件事情：

- A. 列举我们教义论点可以医治的伤痛：属灵的伤痛、身体的伤痛，等等。
- B. 安慰性的论证，可以把我们的论点应用在各种伤痛上。
- C. 预料并消解出于担忧之心的异议，这些异议常常要打击和削弱安慰性的论点。

以下原则可以引导这种应用：

- A. 我之所以认为实践中的第一个位置必须交给安慰，更多地不是因为我们首先和最主要的关注应该针对受苦的虔诚人，而是为了它不会因为被放在后面而失去前面实践的敏锐和有效。
- B. 安慰的频率应该比后面的实践性应用少，因为在任何教会里，灵性受苦都不那么常见，而对受苦的人来说，私下使用安慰性的论点更合适。
- C. 安慰性的论点不应该杂乱无章地倾泻出来，免得被不虔诚的人拿去乱用，结果变得刚硬，自招灭亡（太 7:6），反而应该小心地把这些人该受安慰的人区别开来。

安慰中的主要情感，至少对讲话的人来说，是对受苦者的爱和为他的痛苦悲伤，也就是同情。对受苦者来说，要在他里面唤起的情感是盼望和忍耐，这可通过证明以下几点的方式激发出来：（1）压力事实上没有那么糟糕；（2）压力的确糟糕，但没有那么大；（3）如果的确很沉重，却不会一直持续下去，甚至不会持续很久；（4）根据神慈父般的护理，它有其用处，而这些益处能够大大地补偿悲哀；（5）若按神对我们罪恶的公正审判，我们应当受的要严重得多；（6）神的大能取消了永恒的折磨；诸如此类。

---

<sup>18</sup> paraklhtikój

<sup>19</sup> nouqetikój

<sup>20</sup> peirastikój

<sup>21</sup> parainetikój

例如，根据这里陈述的论点，对那些有属天生活方式的人来说，在各种情况下都可以提供很多安慰：

A. 一般来说，无论有什么样的险恶，而且无论这样的险恶有多少，这种属天的人都已经从各种邪恶中得释放了。因为，正如与基督联合的人会有属天的生活方式，同样，有属天生活方式的人也已经与基督联合了，所以基督就在他里面；因此，根据保罗的判断，对他们就不再有定罪了（罗 8:1）。

B. 具体来说，在有任何缺乏的情况下，因为已经与基督联合，所以他们在他里面就领受了恩典，而且恩上加恩（约 1:14, 16），以致他们在他里面就得以完全（西 1:28; 2:10），只要他们对他们来说，就是包括一切，又住在众人之内的那一位（西 3:11）。

C. 当为罪担忧的时候，因为与基督联合，所以他们已经与他同死，他们的生命与基督一起藏在神里面（西 3:3），也与他一同钉十字架，在他里面活着，他们就不再有罪债了（加 2:20）。

D. 当处于在世贫困的时候，（1）只要过属天生活的人也敬畏神，这种人就有一无所缺的应许（诗 34:9）；（2）任何需要，在天上都有更好的为他们存留（来 10:34; 诗 73:25）。

E. 就死亡本身而言，（1）只要那些人有属天的生活方式，而且不是顾念所见、而是顾念所不见的，被如此地说服，即当他们这地上的帐篷拆毁了以后，在天上将有不是人手所造<sup>22</sup>的房屋（林后 4:18; 5:1）；（2）而且他们知道，正如神已经使他们与基督在死的形状上联合，同样也会使他们在复活的形状上联合（罗 6:5）；（3）事实上，既然他们有天上的生活方式，他们就可以由此寻求耶稣基督，而他会荣耀他们卑贱的身体（腓 3:21）。

（1）如果他们说，虽然如此，我内外受到的邪恶压迫是那么多、那么重，那么我的回应是：（a）这些都不如基督所受到的压迫繁重，而他们已经与基督联合了（太 26:37-38）；（b）这些压力可能也不如保罗所受到的那么多、那么重（林后 11:23）；（c）事实上，这也是你的论点，好叫你的盼望不局限在今生（林前 15:19），而之所以如此，是因为你的生活方式是属天的。

（2）如果他们说，我的生活方式如果真是属天的就好了，那我的回应是：（a）至少你真诚地愿意和渴望如此，那么你的情形就是如此，你将得到满足（启 22:17; 赛 55:1）。（b）要用我们会进一步讨论的标志来衡量你自己。

## XII. 责备性的应用

第八，产生悲伤的恶之后是导致羞耻的恶，对此的解决方式是责备，根据不同的处理方法，这又有很多其他的称呼：有时称作警戒，有时称作劝阻，有时称作控诉。其要素以下：

A. 应当受责备的恶，无论是习惯（这称作恶习），还是动作（这称作恶行），要依次描述。

---

<sup>22</sup> ἀχειροποίητον

B. 责备的论证特别来自以下几点：

1. 必须责备之事的无礼，只要它们违背律法、正确的道理、好的习俗，等等。
2. 神的威胁，神宣布要惩罚这些邪恶。
3. 裁决，所谴责的邪恶要根据它所造成的伤害来衡量。

C. 补救的方案，或者说，通过纠错来消除产生邪恶的原因。例如，心思的无知和盲目，意志的邪僻倾向和性情，恶劣的习俗，他人的坏榜样，等等。

其情感：

这里要激发的情感特别是：（1）因当责之恶的无礼而生发的羞愧；（2）因论及刑罚而产生的惧怕；（3）对这两者的恨恶和厌弃，而这既出自神的审判的威胁，也出自对这审判的默想。

让我们根据经文来看一个例子。所提到的教义标明了以下几类人：

- A. 其生活方式距离属天如此遥远，简直就像活在地狱里一样，也就是，他们纵情于地狱般的恶习、仇恨、咒诅、褻渎、嫉妒，或以什么方式公开地不敬虔，圣经就是因此说犹大离开，往自己的地方去了（徒 1:25）。
- B. 其生活方式无论怎么说都专注在地上，后续经文说他们完全思念地上的事情、财富、荣耀和欲望（西 3:2；腓 3:19；约壹 2:16）。
- C. 其生活方式既不属天，也不完全是在地狱里，但可以说是悬挂在天堂与地狱之间，既非真正的敬虔，也不是完全不敬虔，而是脚踏两只船，假冒伪善者就是这样（提后 3:5）。
- D. 其生活方式里没有与神和天上居民的相交，或者说，没有属天的事情；比如，不喜欢天上居民所做的事情：认识、称颂和享受神，等等（伯 21:14-15）。

所有这些人的情形：

- A. 因为他们对于天上和属天之事来说是局外人，所以只要这世代的邪灵在他们心中运行（弗 2:2），他们就显露出其属地、地狱和恶魔般的性情（约 8:44）。
- B. 因为基督的灵不在他们里面（罗 8:9，14），基督没有在他们里面活着（加 2:20），所以他们就没有与基督联合。
- C. 没有与基督之福益的相交：因为他们还是仇敌，所以他们没有他替死的益处（腓 3:18）；因为他们仍然死在罪恶过犯之中，所以他们没有他复活的益处（弗 2:1，3，5）；因此，他们也就没有他称义、得荣耀等的益处。
- D. 最后，不喜欢天上和属天之事的人，按照神的审判，将和犹大一起，被丢进与他们自己的性情、欲望和专注相称的地方（徒 1:25）。

为了解决这些罪恶，我们必须探究它们的原因，就是有哪些应当被除去，诸如：

- A. 心思的盲目，它无法认识属灵、神圣和属天之事本来的样子，反而视之为愚拙（林前 2:15；1:23）。
- B. 内心厌恶属天的事情，喜好属地的东西，我们因此体贴的都是属肉体的事情（罗 8:5-7；腓 3:19）。

C. 过度挂念和关心地上的事情，灵魂因此受到缠累和重压（路 21:34），一切属灵和属天的事情都被挤住了（太 13:22）。

D. 不信，我们因此无法充分相信圣经所宣告的那些事情，它们关乎神、属灵和属天之事完美，以及属天荣耀的丰盛。因此，使徒教导说，我们不要存着不信的恶心，把永生神离弃了（来 3:12）。

E. 这个世界的邪僻榜样，他们四处窥探我们，最有力地引诱我们（约壹 5:19；罗 12:2）。

### **XIII. 察验性的应用**

第九，接下来是察验性的应用，我们在此考察美德或恶习，善行或恶行，恩典或罪恶的状态，好让建立在美德、善行和恩典状态中的良心，得到平安、喜乐、荣耀和坚固，而另一方面，让建立在恶习、罪恶和罪恶状态中的良心，可以受到对得救的感知、惧怕和关切的触动，从而被引导脱离罪恶的状态，转向恩典的状态。所以，这种应用通常有三个要素：

A. 打动人心的论证，一个人的良心因此被激发起来，开始进行自省这最繁重、最困难的任务，而这通常可以从两方面引发：

1. 要察验的事情与某些仿冒者的近似性，这些仿冒者通过伪装来模仿和假扮真物的性质，由此最容易出现诱惑的危险。
2. 我们想要通过省察来追求的救恩确据的美好、福益和必要性；我们想要轻松获得的救恩的确据；因为自省、和平、安宁、喜乐、灵性上的夸耀等而生发的得救确据的后果；以及在如此重大的事情上有欺骗和错误的危险和破坏，即属肉体的安全感、心里刚硬、顽固作恶，最终导致永远的灭亡。

B. 我们借着自省力求确切无误地寻找真相的记号。关于这种记号有以下情形：

1. 必须小心地观察所察验的是美德还是恶习、是善行还是恶行；一个人在神面前真正的灵性状态是属于罪恶，还是恩典。这些不同的事情也要必须用不同的记号来考察。
2. 类似地，必须在美德与恶习、善行与恶行上仔细区分一种双重的真理。首先是实体性的真理，即就本质而言，我们里面是否真的有一种具体的美德或恶习，例如，真正地爱神。这项真理可以从其原因、后果和关联上部分地识别出来，因此考察它不会有多么困难和麻烦。接着是道德或灵性真理，即我们要识别其出现与否的一项美德，是普遍的，还是得救的，以及一项恶习是否会使我们脱离恩典的状态。这肯定不那么容易确切地分辨，而且也没有很多明显的记号让我们来分辨。

3. 因此，在辨别一个人的状态或某些暴露状态的美德或恶习时，我们必须缓慢行事，以便从一个角度说，我们不会无缘无故地引导虔诚人的良心产生怀疑和担忧，以致后来不那

么容易领他出来；从另一个角度说，我们也不会鼓励假冒伪善，使他们在其属肉体的安全感上更加顽固。

4. 因此，在检视一种状态或某些暴露状态的美德或恶习时，所提出的记号必须只能是确切、普遍、双向的，<sup>23</sup> 而且能从圣经的整体上得到恰当的支持。
5. 不过，特别是在考察美德与恶习的时候，参考只从某个角度提供了依据的记号，也不是绝对无用：从消极方面来看，没有这些或那些记号的人，就没有这种或那种美德或恶习；从积极方面来看，表现出这些或那些记号的人，无疑就表明他拥有这些，虽然反过来不一定成立。

C. 省察的目标是，当考察完成以后，具有得救的美德、因此也辨明他们是在恩典状态中的人，可以得到坚固；反过来，在恶习上乐此不疲、特别是在致死的恶习上如此的人，就受到有力的催逼，要关注、惧怕和担忧其归正。

在省察中必须触动的情感有：首先，害怕伪装和欺骗，激发这种情感的方式是强调伪装会造成的严重后果，即搅扰一个人良心的和平、安宁和喜乐，阻碍他的归信和救恩。其次，热爱和渴望确定我们属灵状态的健康，<sup>24</sup> 唤起这种情感的方式也类似，即思考其美好和益处，可以生发良心的平安、荣耀和在属灵的操练上热心。第三，勇敢和努力地投身一切灵修和操练，好让我们获得对自己良好状态的把握。对此目的很有效的是，认识到靠神的恩典获得成功的确定性，以及蒙恩管道的辅助效用，这要与在省察中力求得到确据的重要性一起考虑。

例如，若与基督联合、得以与他的死和复活相交的人，就有属天的生活方式，那么，我们肯定应该迫切地省察自己，看看我们是否有这种属天的生活方式。

A. 这里的动机是：

1. 没有这种自省，我们就不能确定自己是否已经与基督联合，有份于他的死和复活。最后，在这件事情上没有把握，我们的良心可以有什么踏实的平安呢（参罗 5:1-3）？
2. 在这件事情上，错误也很容易和经常出现，因为那样的人总是不少，他们并非因为属天的生活方式，而是因为某种文明和可敬的生活方式，就夸奖自己，正如我们在法利赛人（路 18:11-12）和老底嘉教会（启 3:17）的情形中所看到的。

B. 充分又多样的记号，确实可以从对教义论点的解释本身归纳而得，这在第 VIII 部分中就有；不过，为了举例，我们会补充以下：

1. 生活方式属天、其财宝和灵魂也因此也在天上的人，就轻看地上的事物（太 6:19-21；参来 11:24-26），也知道如何把它们仿佛是踏在脚下（启 12:1）。

---

<sup>23</sup> 也就是说，不仅某记号必须总是意味着某状态，而且某状态也必须总是意味着某记号。

<sup>24</sup> εὐεξία

2. 生活方式属天的人，把自己视为在地上为客旅（来 11:8-10；13:14；诗 39:12），可以安之若素地忍受地上的各种情况（腓 4:11-13；参 3:20）。他可以心若止水地承受地上财物的一切损失，任何糟糕透顶的患难，甚至最可怕的死亡（来 10:34；林后 4:17-18）。

3. 视死如归的人，甚至带着属天的渴望拥抱死亡的人，无疑就有属天的生活方式（林后 4:18；5:1-5；启 22:17；诗 42:2-3），虽然反过来不一定成立。<sup>25</sup>

4. 生活方式属天的人，当然更多地是从内在（而非外在）而言胜过了世界（约壹 5:4-5），也就是说，他们宁愿选择神和中保，选择属灵和属天的事情，而不是什么属世的事情，包括财富、欲望和荣耀；而这反过来也成立（太 10:37-39；6:19-21；参 6:33）。

## XIV. 勉励性的应用

第十，然后是勉励性的应用，这里是为激发对某种美德或任何一种善行的热心而关注教义论点。在此可以促进四件事情：

A. 所推荐的责任，即美德或善行。要细数其具体的动作或对象。

B. 督促尽责的论证。这在演说家中很常见，<sup>26</sup> 它出自正直、悦人、有益、必要和容易的事情，以及相反的偏狭、危险等事情。

C. 可以尽责的渠道，若所敦促的是美德的话。这些渠道可以从其源头寻找，包括主要的和工具性的，内外兼顾（外在渠道如圣灵的运行，践行、阅读和聆听圣言，与虔诚人为伍，祷告，以及其他随处可见的事情），而这可以从所敦促之责任本身的性质和特征上找到。

D. 操练责任的必要方式，若所敦促的是善行（比如读经）的话。这里要追求的不是渠道，而是行为模式。方式可以从对那善行本身的爱或关系中求得，比如，应该真诚、殷勤、持续、随处地做，并做在所有人身上。

E. 不过，还必须注意，有些事情放在行动或善行的名称下，但同时是要培养一种习惯或技能。比如，在我们的例子里，是属天的生活方式所呈现出来的。所以，在此就像对美德一样，必须寻求可以使我们和别人获得那种技能的支持。

在勉励中必须激发的主要情感，是对美德或善行的热爱和愿望，讲述尽责的美好、甜蜜和福益就能够将它激发起来；还有盼望和勇敢的美德，讲述一定会完成和具有完成的能力就能够将它激发起来；以及敬畏的情感，讲述尽责的福益和必要，再配以对其缺乏的思考，就能够将它激发起来。

---

<sup>25</sup> 也就是说，虽然有些人有属天的的生活方式，但仍会过度地担忧死亡。参前文注 23。

<sup>26</sup> 这可能指的是普罗塔哥拉、乔治亚斯、伊索克拉特斯、西塞罗、昆体良和亚里士多德等人。参见亚里士多德的《修辞术》。

例如，若凡与基督联合、得以与他的死和复活相交的人，都过着属天的生活方式，那么显然，我们这些宣信、渴望与基督联合，并且与他相交的人，必须竭尽所能地追求属天的生活方式。

动机就是：

A. 我们宣信：（1）我们与基督联合，我们在他里面，属于他，如同肢体连于元首，属于从天而降的他，他是天上的主（林前 15:47），拥有属天的生命；因此，我们拥有与我们元首同样的生命，难道不应当吗？作为属天基督的肢体，难道我们要作这世界、地狱和娼妓的肢体吗（参林前 6:15）？（2）我们已经与他一起死了，我们的生命与他一同埋藏在神里面（西 3:3）；我们已经与他同钉十字架，一同活着，或者毋宁说，基督住在我们里面（加 2:20），因此，就我们而论，世界已经被钉十字架，反过来，就世界而论，我们也已经被钉十字架（加 6:14）；无疑，正如他在这个世界因死舍命，以便进入天上的生命，我们也与他一同向世上的事物死了，好叫我们过属天的生活（参罗 6:10-11）。（3）我们已经与他一同复活，无疑，我们随后要过属天的生活，而非属地的生活。（4）事实上，我们已经与基督一同活过来，已经与他一起被放在天上（弗 2:6）。因此，鉴于所有这些事情，我们过属天的生活难道不是最应该的吗？

B. 还能想到什么事情，比与基督一起活在天上更甜蜜？他的轭甚至在这里都如此甜蜜（太 11:30）；还能想到什么事情，比与神在一起更甜蜜？他的国度不在乎吃喝，只在乎圣灵里的平安和喜乐（罗 14:17）。若活在天上不是甜蜜和有福的生活，又是什么？

C. 此外，属天的生活方式对以下事情最有效：（a）呼召我们敬虔，也就是说，一直渴慕天上和属天的事情（腓 3:14）；（b）抵挡撒但的试探——若我们的灵魂在天上，充满属天的华美，事实上因此而满足，我们又怎会被罪人和这世界的躯壳所俘虏呢（参路 15:16）？若心里为天上最严肃的事物所占据，还有什么能把我们唤回属地、空虚和幼稚的事情？（c）摧毁苦毒或与之争战，无论那苦毒出于什么样的患难，无论那患难有多大，只要想到在天上为我们存留的一切，就都释然了（来 4:9-10；12:2）。

D. 最后，凡是现在没有开始属天生活的人，他以后会继续吗（参约壹 3:15；约 3:36）？凡是现在不喜欢属天生活的人，他以后会喜欢吗？凡是现在过着属地、属肉体、地狱般生活的人，这种人以后有丝毫的可能得到属灵、神圣和属天的生活吗？

因此，为了使我们的预备自己过属天的生活，我们需要：

A. 常常默想属天的福乐和产生这福乐的那些事情（西 3:1），因为人所不知道的，就不会渴望。

B. 向神祷告，求他借着他的圣灵，赐给我们属灵和属天的品格和性情（参约 3:5），好叫他可以在耶稣基督里，用天上的恩赐祝福我们（弗 1:3），事实上，好叫他可以把我们安置在天上（虽然我们还在在这里），与基督在一起（弗 2:6）。

C. 持续地进行属天的操练，从而习惯属天的事情，天上的生活方式。例如，让我们惯于默想、神的荣耀、属天的安息日等，好叫我们忘记世界和属世的事情。

D. 拥抱属天的团契，就是我们将来在天上会有的（来 12:23），好让我们因其帮助而得以建立，在属天的生命和生活方式中被塑造（参来 10:24-25）。

若你也渴望这属天的生命之道的生活方式，那就需要：

A. 真实、诚恳，毫无假冒。假冒者外表模仿属天的样式，里面却是属世的，事实上是属魔鬼的（提前 1:7）。

B. 恒久坚持（加 3:3）。

C. 随处都如此。不仅在公开场合，而且在私下也要如此；不仅在虔诚人和属天的群体面前，而且在不虔诚者、假冒伪善和属世的人面前也是如此。

D. 整全。意思是说，不仅在属天的事情上如此，比如在神圣敬拜中，而且在地上的事务中也要如此，比如：（a）我们总可以在属地的事情上认出一些属天的东西，例如，在饮食的甜美上看到属天筵席的甜蜜（太 8:11），在日月星辰的光明上看到公义日头的光华，诸如此类；（b）我们可以在属地的事情上努力被带入属天的境地，诸如此类。

## IV. 一些提醒

这样你就有了讲道的各个部分，每个部分的要素、原则、情感，还有一个例子，我们试图借此不仅说明其内容，而且说明其形式。这里必须注意三点：

A. 不是每段经文都要用到所有这些部分。因此知识性的应用，还有驳斥性的应用，事实上，甚至安慰性的应用，都不像后三者那么适合我们的经文。

B. 即使一段经文可以容纳全部的应用，时间或听众的能力也不总是需要所有这些；因此，这里的选择就交给讲道者慎思明辨了。

C. 各个部分也不是都要用上其全部要素，即使能用上，也不应该总是如此。在用上的要素上也不应该都花同等的精力和时间，因为对听众来说，有时一件事比另一件更重要。

## XVI. 如何处理长段经文

对于更长的经文段落，就其内容总结而言，可以、也应该用同样的方式解读。也就是以下方式：

A. 根据解经原则对经文做出简要的解释，这样就准确地考察出整段经文的目标，由此构建一项教义论点，然后经文里的所有内容就都各归其位，一处确认或阐释了教义论点，另一处给出安慰、责备、省察或勉励等要素。这可以用极为有益的方式做到。我在大多数主日都一直遵循这种做法，虽然并非毫不费力。

B. 若你愿意，你可以用简短的分析和解经把整段概括一遍，也要依照前述的解经原则，概括之后带出主要教义，由此再挖掘出对教会特别有益的一两点，并借此寻求特别有助于造就的部分。

C. 在经文的个别部分里，你可以加入自己的观察或应用，从经文的各个部分选择对教会最有益和特别需要的。这是人们最常用到的办法。

## XVII. 宣讲

到此为止，我们已经谈到了点题、组织和阐释，还剩下宣讲，这包括以下三件事情：

### A. 风格：

1. 要尽可能去掉炫技性的陌生表达和用词，好让每个人都能听懂全部内容。因为讲道者代表的是神，而神不会说任何空话。
2. 不应该自吹自擂、扭捏作态或绕弯费解，<sup>27</sup>也不要过度平庸浅陋，结果遭人轻看，而是要坚定和属灵。
3. 应该清楚、明白，适合用与其重要性相称的方式表达出来。

### B. 声音：

1. 要响亮、清晰，足以让所有人都听到，也不能过慢或过快。
2. 应该与内容和情绪相配，（a）既不能太高，也不能太低，而是要适中，这样才可以根据情形的需要调整升降；（b）不能单调，也就是不能整场讲道都一个音调，或者稍有变化地说了几句之后，又退回到一个音调，因为这种单调的表达会让讲道失去恩泽和效力。

### C. 姿势：

1. 既不能过度情绪激动，也不能过度平淡。
2. 不能像演戏，更多地是惹人发笑，而不是激发敬虔的情感。
3. 属灵，与所宣扬的东西和所要激发的情感相符。

## XVIII. 为何这是最佳方法

这就是我们所认为的最好的讲道方法，它不仅仅是一种好的讲道方法（我不想从其他讲道方法上拿走这种描述，因为它们各有其所适合的教会、时间、地点）。

---

<sup>27</sup> *sesquipedalis*, 直译是“一尺半长”。

- A. 它对讲道者最好。借助于它的帮助，讲道者能够把在默想或阅读中遇到的任何东西都收为己用，无论多么分散，都分门别类地牢记在心。
- B. 它对听众最好。他们能够更容易地跟上已讲和要讲的内容，存入记忆，加以回顾，并且独自或与家人一起复习。一般来说，讲道的所有效果都取决于此。
- C. 它对要讲的内容最好。无论这些内容是什么，要讲给谁听，人们都有可以毫无困难地按照其要点回顾全部内容。
- D. 它尤其对实践最好。借助于这个方法，可以从最基础的部分开始，按部就班最恰当地建立起实践，装备人们。大量最具有实践性的作品<sup>28</sup>都认可这种方法，无论是英文还是荷兰文的作品都受益于它。

---

<sup>28</sup> *scriptis* πρακτικωτάτοις