



编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

(<https://www.churchchina.org/>)

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。
未经作者授权，任何印刷性
书籍刊物及营利性电子刊物
不得转载。欢迎非营利性电
子刊物转载，但须注明出处
及链接（URL）。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

54

如何用讲道装备你的共同体 / 狄马可、邓洁明 (Jamie Dunlop)

我们怎样才能培育超自然的共同体呢？答案很简单。超自然共同体来自超自然的信心，而信心来自神的道（参罗 10:17）。教会的成员必须浸润在神的话语中。而这不是你单单使用一次主日讲道就能实现的。会众必须一整周都能从彼此口中不断地听到神的话语。我们也可以这样打比方，讲道不是造雪机，直接把雪送到人的面前，而是启动雪崩——神话语的连锁反应。巨大的文化转变从这里开始。

神学探讨

63

加尔文是加尔文主义者吗？ / 理查·穆勒 (Richard A. Muller)

在试图使加尔文与所谓的僵化的正统神学对立的作法中，存在着高度的讽刺和时代性错误——很大程度上是基于认为正统神学没能严格地重现加尔文神学的观点，而且很大程度上是受到产生于十九世纪和二十世纪的教义标准甚至教义口号的驱使。通过对文献的详细信息研究，我们可以看到后期改革宗思想的发展是一场相当广阔的运动，这场运动的多样性反对将之描述为僵化的。

80

从《多特信经》“拯救”宗教改革——施莱尔马赫的拣选教义 / 庆君

作为改革宗神学家和牧师，施莱尔马赫试图通过诉诸宗教改革来促进路德宗和改革宗教会在拣选教义上的联合，但与此同时否定了改革宗的认信标准《多特信经》。但正如穆勒指出的，“正统改革宗教义学家不愿以类似的模式建立一套现代的、逻辑自洽的神学系统”。不是《多特信经》或者改革宗传统，反倒是施莱尔马赫将自己的神学建立在了逻辑推演的基础上，刻意地试图超越宗教改革。这种做法，不仅没有必要，也毫无益处。

历史回顾·内地会宣教士笔下的中国教会

86

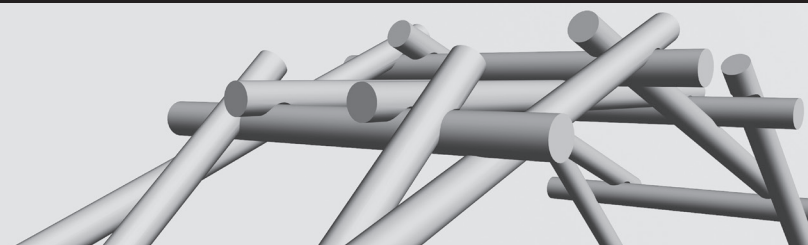
初返三晋——庚子教难后山西禾场的宣教报告 / 亦文

谈判过程分两大阶段，首先处理中国信徒的损失和抚恤问题，当何斯德把反复核对的数据提交上去之后，清廷官员想在这个基础上扣除二到三成。何斯德坚决反对，因为这意味着默认中国信徒最初提交的金额有水分。看到洋人的态度如此“强硬”，对接的官员面带难色，但也只能通盘接受。等到商讨差会方面的赔偿问题时，何斯德提交了一份同样详尽的损失清单，但这次却宣布一文钱都无需赔偿，完全地宽恕，完全地豁免，所有罪债一笔勾销。

封三

地上圣徒的交通 / 威廉默斯·阿·布雷克 (Wilhelmus à Brakel)

上帝的儿女为世界所恨恶。但他们能够互相团契，知道彼此的需要，在爱与亲密中享受彼此之间的交通，这是多么令人愉悦！因为他们同有一灵，关心同样的事情，所以当教会兴盛时他们同样喜乐，教会在某处遭遇患难时，他们同样担忧。





卷首语

拉维·撒迦利亚事件带给我们什么教训？

文 / 本刊编辑部

2020年3月，被认为是当代最优秀的护教家之一的拉维·撒迦利亚确诊患有恶性肿瘤，不久后于5月离世。时隔仅4个月，《今日基督教》（*Christianity Today*）于9月29日深度报道了拉维·撒迦利亚的性丑闻事件。2021年2月11日，拉维·撒迦利亚国际事工（RZIM）公布了一份关于拉维·撒迦利亚丑闻的调查报告，这份报告由RZIM聘请米勒与马丁事务所（Miller & Martin PLLC）进行独立调查，并聘请由前联邦执法人员组成的私人调查公司穆勒国际（Muller Group International）协助调查后所出具。报告公布后，引起轩然大波，中文教会界对此亦有讨论，而其在英语教会界的影响延续至今。

拉维·撒迦利亚并非偶然跌倒，而是常年犯罪，他是否是得救的基督徒？还是只是失足的神的仆人？如何看待他多年的事工？若一位护教家的声名扫地，他所使用的护教逻辑还有效吗？他的讲座视频、所撰写的书籍还可以观看与阅读吗？如果同样犯罪的是一位地方教会的牧师，又当如何看待？明星讲员只需要展现过人才华、彬彬有礼、积极进取，便可以得到信任与追捧；这些特质与长老、执事的资格，有哪些出入？多年有恩赐的事工背后，是教会委身与教会生活的欠奉，那么谁来关心他们？在劝勉与督责明星讲员、机构同工的事奉上，谁是责任主体，能够落实么？

拉维·撒迦利亚的丑闻，揭下了“明星”的面具，揭示了诸多的问题。

而海内外华人教会界中热心又有影响力的人士，或许正未经觉察地为自己罩上这一“荣耀”的面具。公众号、视频号、联祷运动、专题讲座……新宗教条例与疫情带来的管控，催化了网络会议技术的普及，为大陆家庭教会提供了更多的机会，进一步催生了事奉的热情与多样事工项目。但是，眼所能见的，这些机会与事工项目明显地冲击了信徒对地方教会的委身。以新技术供给新形势下的信仰需要，固然无可厚非，但是怎样带着整全的福音观，维护和建造地方教会，逃避流量试探，成就真正的属灵益处，正考验着这些事工项目。

拉维·撒迦利亚的丑闻，会刺激我们身颤脑醒，从而更加慎思明辨么？“福音广传与淡化福音、文化对话与脱离教会”是当代福音运动的部分特征。当大陆家庭教会被卷入一场由网络会议技术普及而来的福音运动时，我们需要敏锐与警醒地注意到这一变化，需要对福音运动的特征有深入的认识，需要对其功、过有客观的分析，需要对更为良性的模式有进一步的深思与探索；需要对教会论与地方教会有更为自觉的认出！

身处网络热点时代的人们，有时与“雅典人和住在那里的客人”一样，“都不顾别的事，只将新闻说说听听。”（徒 17:21）拉维·撒迦利亚的新闻将很快成为旧闻。但其揭示、揭开的问题，却将长期存在，甚至愈演愈烈。本期杂志五个栏目中的诸篇文章，《从自我欺骗中蒙拯救》、《在末后的世代与神同行》、《清教徒的讲道》、《如何用讲道装备你的共同体》、《成全圣徒，建立主的身体》、《加尔文是加尔文主义者吗？》、《初返三晋——庚子教难后山西禾场的宣教报告》，似乎并未直接回应热点新闻，却试着建设性地回应问题。✚

从自我欺骗中被拯救出来^[1]

文 / 保罗·区普 (Paul Tripp)

译 / 现场传译

校 / 启行

是什么驱动你的生命？

如果用耶稣基督的福音来点燃和塑造我们的生命，这个生命会怎样？如果用耶稣基督的福音来塑造我们的婚姻，改变我们教养儿女的方式，塑造我们在教会共同体中的生活方式，又会怎样呢？如何用福音来塑造我们对待钱财、性关系、休闲娱乐的态度？按照耶稣基督荣耀的福音而活，到底是什么意思？

恐怕很多人都不知道，我们的生活和福音之间有着巨大的鸿沟——我们可能非常明白在过去发生的救恩的事实，也非常明白将来要赐给我们的应许，但是恐怕不太了解福音在当下给我们带来的益处是什么。我们必须明白，耶稣基督不仅为我们的过去和我们的将来而死，祂也为我们的当下——已经成就的归信和将要成就的归主之间所面对的一切——而死。所以，耶稣基督的福音应该要比其他任何事物更能驱动你的生命。

没有人比你更影响你的生命，因为没有人比你对自己说的话更多。你每时每刻都在对自己说话。所以，每个人都是神学家，都是哲学家，都是挖掘这些生命宝藏以寻求意义的考古学家。在生命中的每一个时刻，你对自己所说的那些话——关于你自己，关于神，关于别人，关于是非对错，关于意义和目的，关于寻找身份和盼望，都具有非常深远的意义，它们极大地影响了你的欲望、选择、决定和行动。

除了在你生命中的重大时刻，耶稣基督的福音是否持续不断地在激发、点燃并驱动你的生命？我们很多时候都过着普通而平凡的生活，一生也许只需要做三四个重大的决定。我们大部分人都不会被记录在历史书上，当你死后几十年，后代的人很难记得你生命中发生的事。我们都活在微小的时刻里面。生命的特征不是由三四个重大时刻塑造的，而是由千千万万的微小时刻来决定的。我们生命中的微小时刻非常重要，这实际上影响了你生活的每一个细

[1] 本文整理自作者在2017年“宗教改革与福音”大会上的讲道视频。本文小标题为编者所加，承蒙授权使用，特此致谢。——编者注

节。那么，是什么驱动你生活中的这些微小时刻？是什么给你生命中的微小时刻赋予了意义？是什么使你生命中的这些微小时刻充满了盼望？是什么在你生命的这些微小时刻中给出原因、意义和指引？

我的故事

最好的方式是从我自己的故事开始。我曾经是一个充满愤怒的人，但是我不知道；如果你说我是一个愤怒的人，我会受伤，因为我不觉得我是那样的人。我一直没有意识到愤怒已经牢牢抓住了我的心，但是我亲爱的妻子知道我是一个充满愤怒的人，我的儿女们也知道我是那样的人，但是我自己不知道。我是一个牧师，我当时走在一条正在毁坏我的生命、我的婚姻、我的事奉的道路上，而我却不自知。

我的妻子卢埃拉（Luella）是一个非常有信心的人，她把我的愤怒带到我面前使我看到。她用满有恩慈、忍耐和虔诚的方式做到这一点。但是我不听。我紧紧裹着自己的义袍，并且用各种方式向她证明我是一个多么好的丈夫。我告诉她，她的问题是不知足，而且我说我会为她祷告。那确实会对她有帮助，但这是一个谎言。有一次我的妻子充满爱心地指出我的问题，但对我来说，承认自己的问题是一件非常尴尬的事，于是我向她说了一些非常“谦卑”的话。我说我们教会当中95%的姐妹都会想嫁给我这样的男人。我的妻子很快回答我说，她应该是另外的5%。这对我来说是一场道德上的灾难。从神学方面来看，我会说我爱耶稣基督的福音，我爱

神的国度，我非常乐意使用自己的恩赐来服事基督的教会，但我那个时候却走在一条毁灭我的生命和服事的道路上。在我所认信的神学与我每天饮食起居的实际生活之间，有一条巨大的鸿沟。

有一次，我和我的哥哥泰德（Tedd Tripp）一起去参加一场福音大会，在回家的路上，我的哥哥提醒我：“保罗，我们应该把这次大会的信息应用在我们的生活中，就在这个周末，从你开始吧！”我永远都不会忘记接下来发生的事情，我想等进入永恒之后，我也要不断地为接下来发生的事情赞美神。泰德并没有给我讲什么，他只是给了我一个提醒。但是当他提醒我的时候，我感觉到神把所有的窗帘都扯掉了，这么多年我第一次真正看清楚自己。我们要为圣灵使人知罪的工作感谢赞美主，所以千万不要阻拦圣灵的责备，不要抵抗，不要辩解。当圣灵责备你的时候，请开除你心里那个辩护律师，打开你的心，向拯救的恩典降服。圣灵要在你心里产生疼痛，但不是要给你定罪，因为你所有的罪都被耶稣承担了。你不是被定罪，而是沐浴在基督救赎性的、使人得到更新和转变的恩典当中。在那个时刻，我们以每小时六十英里的速度行驶在高速公路上，神的恩典就这样倾倒在我这样一个可怜的人身上。我看到有一个人与神的恩典非常脱节，而那个人就是我。我巴不得立刻回到家，好跟我的妻子说话。

我回到家，我妻子可能意识到发生了什么事情，因为我的脸色看起来很严肃。我问她：“我们可以不可以坐下来谈谈？”我永远

不会忘记接下来发生的事。我对妻子说：“这么多年来，你一直想跟我谈谈我的愤怒的问题，但是我一直不想听，而我现在愿意敞开我的心，想听听你一直想要对我说的话。”我的妻子立刻流下了眼泪，她告诉我她多么爱我，而我真的觉得这是很奇妙的恩典。接下来，她讲了两个小时。在这两个小时里，神在我的心里开启一个剧烈的拆毁和重建的工作。接下来的几个月，我过得非常痛苦，生活中的每一件事情都让我看到自己的愤怒。有时这样的愤怒给我带来极大的压力，让我没有办法呼吸。但那是恩典的痛苦，神使我的愤怒像我口里的呕吐物一样，让我再也不想碰它。

几个月之后，我走到客厅，看到我的妻子背对着我坐在沙发上，我看着她，已经记不得上一次感受到那种被愤怒支配的旧有丑陋的生活是什么时候了。然而，我要诚实地说，我并没有成圣到一个地步，让愤怒在我身上无能为力；但是那个支配我、令我愤怒的权势已经被击碎了。如果没有的话，我不会写出那些书，我的生命和我的事工也会完全不一样。我用我的故事来开启一段非常重要的经文的研究。

两个谎言

我希望读这些经文的时候，你一定要开除心里的辩护律师，祈求神给你一颗谦卑受教的心。有两个谎言，每个罪人都会以某种方式信以为真，被这两个危险而致命的谎言所吸引。**第一个谎言，是人的自主。**我们的自主会这样说：“我是一个独立的人，我有权力

按照自己的意愿来生活。”假如你是父母，你会在儿女身上看到这样的自主。三岁的孩子争吵着要吃这个不吃那个，这跟合理膳食没多大关系，他们只是想要吃自己想吃的东西，他们在反抗被别人统治，不想生来就活在一个充满权威的世界中。他们的意思是：“我的生活我做主，我的身体我做主，我要做我想做的，不要告诉我应该吃什么。”你可能会说：“我没有自主，我已经完全顺服上帝的旨意了。”但是我要告诉你，只要罪仍然在我们的生命中，自主就会在我们里面萌芽。假如你作为丈夫，对妻子说了一些肮脏污秽的话，你不是因为不知道这样做不对，而是在那个时刻，你根本不管什么对与错，因为你的妻子阻拦了你得着想要的东西。你所做的，是不惜一切代价得到你想要的。所以你越过了神设立的边界，去说和做你明知道是错的事情。那个时候，你把自己放入自我小宇宙的中心位置，那个地方本来应该仅仅由神掌权，你却活得仿佛神不存在，仿佛祂对你的生命没有主权，你只是做你想要做的事，这就叫作自主。我们生命中的自主，远远比我们想象的要多得多。

第二个谎言，是人的自足。自足的意思是，在我里面有所需要的一切，使我可以做我想要做的事情，成为我想要成为的样子。作为父母，你可能也在你的儿女身上，看到这种自足的谎言如何体现出来。有一个小男孩，只有三岁，每天出门的时候，妈妈都会帮他系鞋带。有一天，他决定要自己系鞋带，但他还没学会怎么给鞋带打结，他也不知道如何把鞋带系得紧一点，所以他把鞋带弄得乱七八糟的。当妈妈蹲下来想帮他，这个孩子

怎么做呢？他打开妈妈的手，因为他相信自己不需要别人帮助，他相信自己比其他所有人更加自足。但其实没有一个人被造是能够独立生活的，我们受造是为了依靠神。换句话说，基督徒生命的成熟不是从依靠走向独立，恰恰相反，基督徒生命的成熟是从独立走向依靠，走向对神满有喜乐、荣耀、信心的依靠。自主和自足结出来的果子，就是与人隔离和自我保护；而与人隔离和自我保护是恩典的仇敌。

一个警告

希伯来书 3:12-13：“弟兄们，你们要谨慎，免得你们中间或有人存着不信的恶心，把永生神离弃了。总要趁着还有今日，天天彼此相劝，免得你们中间有人被罪迷惑，心里就刚硬了。”这段经文是一个警告，也是一个呼召。我们只有先明白这个警告，才会明白呼召的重要意义。这个警告是描述性的，也是预告性的，它在逐步递进地警告你，不要一步一步挪移脚步让你的灵命进入危险的进程中：你们要谨慎，免得你们心里存着罪恶（挪动一步），不信（挪动一步），离弃永生神（挪动一步），心就刚硬（再挪动一步）。这是一个非常重要且令人悲伤的灵性进程：**心存罪恶→不信→离弃神→心刚硬**。但是请记住，这段经文是写给信徒的，这样的警告是给活在已经归信但还未归天家的这个阶段的信徒的。

让我详细解释一下。首先是第一个阶段：**心存罪恶**。作为一个信徒，我却开始在我的生命中留下一些地步，让罪以不易被察

觉的方式侵入我的生命。我开始放下警惕和防备，让本不该进入我里面的东西进来。而我在刚刚归信基督的那段激动人心的日子，绝对不会让这些东西进入我的生命。那时我经历到神的恩典，十分感谢祂的赦免之恩，十分火热地想要服事神。但是不知不觉，我熟悉了这一切，反而越来越失去对神的恩慈和荣耀的敬畏。我可能是允许自私进入了我的生命，或者是让愤怒、嫉妒、物质主义进入了我的生命，或者在某个时刻让情欲进入了我的生命。作为基督徒，当我这样做的时候，我的良心会不安，这是圣灵的责备。当我被圣灵责备的时候，我只有两个选择，要么承认自己做错了，再次让自己降服在基督公义的怜悯当中；要么竖起自己的自义系统，让我的良心接受这些过犯。我们非常擅长第二种。

我刚刚所描述的，其实已经进入了这个进程的第二个阶段：**不信**。进入“不信”的模式，就远离了神对我们的呼召，远离了圣经里清楚的诫命，对于圣经上明确说不可做的事情，我们也觉得可以做。从前在我们生命中从来不会发生的那些事情，现在发生了。我想，你的生命里也一定在发生这样的事，就是面对圣灵责备的工作时进行自我辩护，面对弟兄姐妹指出自己的问题时产生抗拒。请听我说，当我们打开自己的心，降服在神的话语、呼召和旨意中时，就像灵魂有了锚、道德有了根基一样。

但是当我们习惯性地神的话玩弄于股掌之中，而不愿意将神的话当作一面镜子来察看我们的真实状况时，往往会走到第三个阶段：

离弃神。因为顺服神的旨意，才能让我们的道德像“有锚”一样有根有基。如果我们觉得把锚的绳索砍断才舒服的话，我们就只能慢慢远离神了。我们很清楚旧约中约拿的故事，他如何逃离了神的呼召。你读那个故事时，可能很容易对自己说：“我绝对不会像约拿那样逃离神的呼召。”但是我要提醒你，对于我们大多数人来说，逃离神很少是指地理位置上的逃离。你可以原地不动，但已经在婚姻中逃离神了；你可以原地不动，但已经在教养孩子的事上逃离神了；你也可以原地不动，但已经在你的心思和欲望上逃离神了。冷静地想一想，你在生命中的哪些地方逃离神呢？

这样的逃离就会引到第四个阶段：**心刚硬。**

想想看，希伯来书中提到的心刚硬竟然是写给信徒的。作为一个基督徒，你的心是有可能变刚硬的。当我满心愤怒的时候，我就已经变成了一个心里刚硬的人。这意味着两件事。第一，曾经搅扰我的事，现在不再搅扰我了；曾经让我不舒服的事，现在不再让我不舒服了；曾经不可接受的事，现在变得可以接受了。这同时意味着第二件事，我开始拒绝改变，一颗刚硬的心拒绝改变。假如我手里有一个很硬的东西，我用力压它，会怎么样呢？如果你已经能够说服自己，把上帝看为恶的事当成是可以做的，让曾经搅扰你良心的事停止烦扰，那么你就开始拒绝改变了。

不要自欺

你可能会问，这些事怎么可能发生在信徒

身上呢？希伯来书 3:12-13 暗含了刚才我描述的那个过程背后的神学解释，就是自我欺骗。没有人能够像我们自己这样善于欺骗自己。当你自欺时，你在设法让自己对上帝恨恶的事情感觉良好。比如，一个男人在商场里对一个女人动了淫念，他可能会说：“不不不，这不是色欲，我只是在欣赏美，在赞美创造这一切美的上帝。”这是自我欺骗。又比如，一个人打了半个小时电话，都在说另一个人的坏话，当快要结束通话时，他说：“我们要为他祷告。”其实他并不是真的想为那个人祷告。这是自我欺骗。他并不是因为内心的责备而说要祷告，只是想自我救赎。当他这样说，就让他对得罪上帝的那些事感觉良好。

再比如，一位家长发现自己的孩子们该睡觉的时候，却在床上打闹，他破门而入，对孩子们吼叫：“你们知道我今天过得有多辛苦吗？你们知道我为你们做了多少事吗？我为你们做了这么多，你们就这样报答我吗？我不需要什么豪宅和豪车，我只需要一个像样的孩子！”当我们这样向孩子吼叫的时候，我们并不承认自己是糟糕的父母，竟然对孩子爆发怒气。我们愤怒，不是因为孩子们违反了神的诫命，而是违反了父母的律法——到了晚上再没有义务养育孩子。但是，我们不愿意承认那是愤怒。我们会说，我不是在伸张自己的权利，只是在行使神赐给我做父母的权柄和责任。

罪的本质就是欺骗。猜猜罪会首先欺骗谁呢？我很容易看到我的妻子、孩子和邻舍的罪，但当我的罪被他们指出的时候，我却十

分惊讶。我们所有人都有这个问题，都必须接受这样的描述。在已然和未然之间，罪仍然存在我们的生命中；而罪的影响是逐渐被成圣的恩典根除的。但只要我们的生命里面还有罪，我们就会有灵性上的盲目。灵性的盲目是最危险的，它和身体的盲目不一样。如果你是一个盲人，你知道自己是看不见的，你会努力做一些事来弥补眼睛的缺陷。

我有一个好朋友叫乔治，他从9岁开始失明，现在已经50多岁了。他是一个很好的木匠。有一次，在一个木匠工人的集会中，我跟他一整天在一起。我看到他能很娴熟地使用工具，以至于我难以相信他是个盲人。乔治什么都可以做，但他一定不能开车。但是我们属灵的瞎眼却不是这样，因为属灵瞎眼的特点是，你都不知道自己瞎眼。

所以我们每个人都要抛弃这样的想法，认为只有我最了解我自己。让我们放弃这种自以为能看见的虚假幻想。如果你坚持认为你是最了解自己的，你就是在拒绝神给你的帮助。而希伯来书这段经文告诉我们，神在祂的荣耀中，在祂向我们屈尊的恩典中，一直在帮助我们。

属灵的共同体

活在已然和未然之间，活在福音中，意味着我们要明白，我们一直都需要神的恩典。不管我们有多少神学知识，多么熟悉圣经，有多少服事经验，有多少恩赐，我们都是亟需帮助的人。我们每天都需要基督耶稣救赎的

恩典，即使在如今，也跟最初信主的时候是一样的。我们必须认识到，再也没有别的什么比我自己更危险了，我生命当中最危险的东西不在我以外，而在我里面，我需要帮助。但是解决我们自我隔绝、自我保护的唯一途径是什么呢？就是属灵的共同体。

首先是与神之间的共同体关系。这个共同体关系唯独由耶稣和祂的工作所成就。这不是靠着我们自己赚来的，也不是我们配得的，是唯独靠着耶稣基督替代性的救赎工作而成就的。只有在与神活泼交往的共同体中，我们才能活出一个健全的生命。

神不单呼召我们进入与祂的共同体，也呼召我们与祂的子民进入共同体的关系。这也是希伯来书3:12-13这段经文所呼吁的。我们需要一个渠道、一群人帮助我们看到那些自己看不到的事，我们需要生活在一个能被介入的、以基督为中心的、恩典驱动的救赎性共同体。我们要拒绝那种“信耶稣就好，无需共同体”的想法，这不是圣经所启示的基督教信仰。新约告诉我们，基督教信仰是群体性的，彼此有着非常深的关系。

我们需要从自我中被拯救出来。我们的问题，不是每天跟一个不完美的妻子，跟一群不完美的儿女生活在一起，也不是生活在一个堕落的世界当中。我们真正的问题是，我们的心如何跟周遭这些不完美的人事物相处，我们需要从自己内心的瞎眼和自义当中被拯救出来。我们倾向于对别人的罪更加敏感，而对自己的罪却熟视无睹。我们需要从自我欺骗中被拯救出来，需要一些足够爱我们的人

打断我们的自我对话，帮助我们看到自己没有办法看到的事情。这样的介入不是威胁，而是神救赎性的恩典所要做的事。神让祂看不见的恩典变得可以看见，就是通过差遣祂恩典中的百姓，把恩典送到那些需要恩典的人当中。

这意味着，作为一个基督徒共同体，我们必须具备两个特点。**第一，要有可以被别人触碰的谦卑。**我们要活出可以让别人触碰的生命，这样才能谦卑地承认我们里面仍有很多需要，才会在神揭露我们的罪并拯救我们的时候，充满喜乐。神会亲自为我们争战，即使在我们对某些事漠不关心的时候；神也会兴起祂的教会，赐给我们属灵的共同体来帮助我们。因着基督的降生、替死和复活，因着祂担当了我们所有的罪，我们不再需要去证明自己的义，我们已经得着自由，不再受罪的捆绑，我们无需向人向己证明自己是合格的人。我们已经活在荣耀的安慰中，我们身上没有任何地方被显明为没有被耶稣的宝血所覆盖，我们已经认识到耶稣基督所做的工作是何等重要。

基督在十字架上最痛苦的，不是身体上所受的痛苦，而是与天父隔绝的痛苦。在十字架上，基督高呼：“以利，以利！拉马撒巴各大尼？（我的神，我的神！为什么离弃我？）”基督担当了我们对神的一切拒绝，所以神不会再拒绝我们，而是要敞着脸看我们。神的忿怒已经得到满足，我们不需要保护自己，不需要隐藏，不需要为自己辩护，不需要为自己的义争辩，我们已经永远地从这些重担中得释放了。因此，我们应该成为世界上最

诚实的共同体，每个人都当谦卑地承认自己的需要，谦卑地倾听，谦卑地接受别人的触碰。作为基督身上的肢体，我们要乐于接受别人的帮助，不要抗拒；当别人触碰我们的时候，不要试图为自己的义争辩。我们首先需要“能看见”。如果你看不见自己的问题，你就不会忧伤；如果你心里没有忧伤，你就不会承认；如果你不承认，你就不会悔改。罪使我们瞎眼，所以我们需要谦卑地接受别人触碰，需要别人帮助我们看到应该看的。这样我们的心才会为罪忧伤，才能甘愿承认我们的过犯，才能充满喜乐地悔改。

第二，要有用爱心说诚实话的勇气。我们需要有一群人足够爱我们，愿意诚实待我们。但这里有一个条件，要有勇气用爱心说诚实话。如果诚实却没有爱，就不是真正的诚实，就会被其他的情绪和动机扭曲。我们要活在充满活力的基督徒共同体中，其中有谦卑的触碰和用爱心说诚实话的勇气。那么，你是否能够谦卑地敞开自己的需要？你的生命是否常常表现出为自己辩护的特征？你是否努力让自己去接受神禁止的事？在你的生命中是否已经有了自我隔离和自我保护的迹象？你是否对神给你预备的那些使你得拯救、得恢复、得转变的资源敞开？说得再具体一点。谁是真正了解你的人？谁能打开你的心，了解你的需要？谁能越过一般人际关系的礼貌客气向你说真话？如果你是一位牧师，谁来牧养你？新约圣经绝对没有告诉我们，牧师可以安全地活在基督身体之上或之外。如果基督是教会这个身体唯一的头，那么其他人只是身体上的肢体。牧者也需要基督的身体，也需要被牧养。谁来牧养你？谁能够怀着爱

心来责备你？谁能够用福音来激励你，使你变得坦诚？此时此刻，你仍然想孤身一人做只有在共同体中才能做的事吗？

耶稣基督救赎恩典的福音信息，只有对那些需要的人才有吸引力。你不可能在否认自己的罪的同时，又不贬低主耶稣基督的恩典；你也不可能一直处在自我辩护当中的同时，又不贬低恩典的荣耀和实质。愿神打开我们的心，使我们里面结出谦卑的果实。愿我们的心敞开，可以被触碰，使祂在共同体中的爱环绕我们。愿祂赐我们恩典，使我们倾听共同体用爱心和诚实向我们说的话。愿我们竭力地否定自我，竭力地与恐惧争战。愿我们都能进入耶稣基督所成就的荣耀中，并且知道祂不再定我们的罪。祂在已然和未然之间的工作，是一个美好的救赎和更新的工作。当神的帮

助临到我们时，盼望我们不要抗拒，而是欣然面对帮助，欣然面对责备，也在那个时刻找到怜悯和恩典。

祷告

神啊，有谁能像你？有谁能像你这般怜悯、富足、随己意行事？神啊，愿这样的问题常常提醒我们，在我们心里回荡。在这已然未然的时间里，愿你使我们奔向你的怜悯和恩典，永不离弃你。愿你拆毁我们自我辩解的墙，除去我们自以为义的骄傲。愿我们谦卑在你的面前，谦卑在别人的面前，诚实面对我们的需要，并且奔向你的帮助。我们这样祷告是为了每一位你的儿女，为了你的教会健康，为了你的国度的扩展，最终是为了你的荣耀。祷告是奉我主耶稣基督的名。阿们！✠

在末后的世代与神同行^[1]

文 / 杖恩

今天我们来思想一个主题，就是“与神同行”。

圣经里这个词出现的次数不少。从基本的含义来说，与神同行并不是一件复杂、深奥、难以捉摸的事情，我们可以用信仰生活中最基本的概念去理解：比如，我们知道我们里面的罪性那种对神深深的抵挡，但我们已经藉着基督的宝血与神和好，又靠着圣灵与罪争战，与神处在一种畅通而良好的交通里，在属灵的生命上不断长进。这些都是与神同行的具体内容，也是很基本、自然的道理。

“同行”这个词中有一个值得注意的字，就是“同”。什么叫同行？比如我说我和一位弟兄正在同行，结果你发现他在北边，我在南边，这就不叫同行。同行意味着形影不离。与神同行不单单是处在一个所谓的“好的灵命”当中。我们常常会认为一个人的生命很好、很敬虔，但这也可能是非常道德化的一种理解。与神同行不是道德，而是实际上要处在一个与主的相交里，这个相交带来的果效是：在基督福音里深深地扎根，生命不断

地成长，敏感于主的旨意，并且随时自由地顺从祂。主在何处，与祂同行的人也就在何处。（参约 12:26）

我们心里都渴望过一个与主同行的人生，但我觉得这对我来说非常困难。外面没遇到困难的时候，我觉得我非常能够与主同行，心里充满了各样的感动。但外面困难一来，我就觉得，哎呀，我不太能与主同行。好像与神同行是少数人的专利，只有那些很特别的人才能做到。甚至到了一个地步，我们心里对这群所谓有与主有同行专利的人会暗暗地心存排斥：这群人虽然好，但是好像好得有点过分。

我们今天来看两段经文——创世记 5:21-32 和犹大书 14-16。在其中就有这样一位“与神同行”的人——以诺。圣经里对以诺的记载很少，但根据这些经文的细节，可以看出他是一个很特别的人。创世记 5 章对他的描述是——一个“与神同行”的人。他与神同行三百年，之后神将他取去。直接被接升天，没有经过死亡。以诺的与神

[1] 本文由作者的一次讲道录音整理编辑而成。——编者注

同行有一个很重要的特征，我们一起来看看创世记 5:21：

以诺活到六十五岁，生了玛土撒拉。以诺生玛土撒拉之后，与神同行三百年，并且生儿养女。以诺共活了三百六十五岁。以诺与神同行，神将他取去，他就不在世了。

以诺是在什么情况下与神同行呢？又是在什么时候？是在他生了玛土撒拉以后。这简单的一段话却让很多人感到惊讶。我们通常会觉得，一个人的与神同行会是这样：以诺与神同行，之后生了玛土撒拉。而自从生了玛土撒拉以后，就开始灵命软弱，然后浑浑噩噩地活了三百年，直到最后，终于悔改了。悔改之后呢，觉得儿女也成年了，终于有时间重新亲近神了。这时他的灵命重新复兴，神就把他接去了。我们会觉得这个才是一个正常的逻辑。但经文不是这样的。经文内容是：以诺先活到 65 岁，之后生了第一个儿子，生完以后他与神同行。以诺竟然是在生了玛土撒拉之后，与神同行三百年，这是一个需要我们去思想的问题。

这是不是说在此之前他没有与神同行呢？不是的，这里并不是说他之前与神的关系不好，而是说在生了玛土撒拉以后，以诺与神的关系得到了一个明显的提升。这让我们看到什么是真正属灵的生活。真正属灵的生活跟通常的逻辑和道理是逆向的，是一个完全相反的思路。通常的逻辑是：困难来了，外面的生活样式改变了，过往的与神同行就会改变；而真正属灵的生活

则不然，外面的生活样式改变时，与神同行的人生会更加被提升和显明。

以诺生玛土撒拉之前，与神同行的特征是什么呢？从原文分析能有所发现。“玛土撒拉”这个名字的意思是：“到他死的那一年，事情就必应验 / 成就”。原来这个名字本身就是预言。我们都知道在玛土撒拉死的那年会发生什么事——大洪水。也就是说，当以诺生玛土撒拉的时候，他给孩子起这个名字，因为他知道将来要发生一次重大的世界性的审判，并且这个审判将在这孩子寿终的那一年应验。

所以，我们看到以诺这个人非常专注于传讲神审判的信息。我们知道，人类历史从亚当到最后基督再临，一共有两次普世性的审判。第一次是大洪水，第二次就是最后的审判。有没有人非常准确地预言了神的这两次审判？有，以诺！他通过“玛土撒拉”这个名字，预言了第一次。而犹大书里说，提到亚当的七世孙以诺曾预言：“看哪，主带着祂的千万圣者降临，要在众人身上行审判。”（犹 14-15）这里既然说主带着祂的千万圣者降临施行审判，那就不是指大洪水；而显然预言的是基督再临时的事情。以诺是一个活在远古时代的人，但他却非常清楚地知道两次审判的一些细节，而且作为见证人，他传的也是这些。

今天我们说人与神同行是很困难的。一个人到底怎么样才能真正并保持与神同行，特别是在面对许多困难的时候？最重要的就是他心里面要带着非常强烈的末世意识。就像以

诺这样：当他孩子出生前，他就在和神的关系中知道将来要有毁灭性的、全地性的审判；而之后，他的人生就被这个信息支配。

当我们说以诺专注地传讲审判的信息时，他在你心中是什么形象？我有时候在默想这个时候，会觉得以诺是一个挺严厉的人。因为一个传很多审判信息的人，不太可能是一个很慈祥的人。旧约圣经里两个被接升天的人，一个以诺、一个以利亚。你们觉得以利亚是一个怎样的人？从天上降火，是不是？他应该是个非常严厉的人。以诺应该也是。这种严厉不是说他心里没有存着神的爱。耶稣基督证明说，那些真正属祂的人，心里都存着神的爱。那么这个严厉表现在什么地方呢？表现在他不会轻易地妥协。他因为与神同行，与神靠得很紧，不轻易地对人作出妥协。

在以诺的心里面，“义”的地位很高；同时，他因为知道神的预言，有非常强烈的末世意识：我的孩子死的那一年将会发生的是全人类的毁灭！神告诉以诺这件事，但并没有告诉他具体是哪一年，最后这件事是在以诺的第四代子孙挪亚的时候才实现。以诺虽然不知道具体日期，但因为与神同行的缘故，心里面带着非常强烈的警醒：他知道自己所处的这个世代必有一个终点；因为知道有这个终点，他要过的日子与其他人完全不同。

在后来的世代，挪亚时发生洪水之前的日子，人们生活的特征是什么呢？耶稣基督曾经见证过这个事情，说他们照常吃喝嫁娶（参太24:38）。吃喝嫁娶被他们当成是人生的全部。“我们还得生活呀！”——这大概就是他们

常说的话，这句话就成为他们人生的主题曲：他们吃，他们喝，他们嫁，他们娶，他们生孩子、盖房子、打粮食……他们以这些事情为他们人生的全部，他们说这就是正常的样子，他们说就算信了也得过正常的信徒生活。但你要知道：过一个正常的基督徒生活，并不是指你要过一个正常的世人的生活，那是完全不一样的概念。当以诺知道将要有审判的时候，他不知道具体是哪一天，但他却做着积极的预备，他的眼光并不专注于“现在的生活”。

明白世代最终的结局，不是使我们消极地去等待，而是使我们更积极地去预备，同时心里面要有非常强烈的对末世的警醒意识。以诺在对终末的确信中，带着强烈的警醒意识，与神同行地生活。然而，按照惯常的逻辑生活，这样的警醒意识往往非常薄弱，它往往会因为一些看起来极为“正常”的理由而被丢弃。

人的生命可以会分成一些阶段：童年、青年、中年、老年。青年时代开始的标志就是上大学，之后你就要找工作，结婚（有的人是独身事奉主），生孩子，这时你就慢慢步入到中年、老年的阶段。基督徒也会经历这些阶段。我观察到，在阶段之间发生转折时，特别是当生活发生重大变动的时候，对于基督徒常常是非常危险的。这个危机在于，因为我的人生发生了阶段性的变化，我开始暗暗地觉得现在应该跟过去不一样。这个不一样本来也是很正常的，但是魔鬼这时往往会悄悄地引诱你说：既然外面变了，那你里面也应该变。你外面变化了不是吗？看来你不能

够适应外在的这种变化，所以你里头也应该变化一下。然后渐渐地，我们里头就真的发生变化，导致信仰当中严重的危机。从前那些世俗的、属世界的、甚至带着罪的观念，并不会对你产生影响，因为那时你自然而然地觉得那不对；但是当生活阶段发生改变，会突然之间让你觉得，那个是不是也对？更可怕的是，有些属世界的道义、世人觉得合理的道理，在你面前突然之间变得有了生气，变得鲜活，变得合理，渐渐地，你里头的原则也发生了变化。

我们要注意，当我们外在的生活发生变化的时候，在福音里信仰的原则并不因此发生改变。如果里头没有变，那么外在的变化会使得里头这个没有变的信仰的原则更加支配你的生命。我们应该有一个什么样的思路呢？我们应当永永远远以基督和祂的福音为中心。

当我们生活开始变化的时候，比如，从前我是孤身一人，也没有工作，也没有配偶，那个时候我以基督为中心，我的生活、时间和精力都是以事奉主为中心来安排的。一旦我进入了工作，我的生活就发生变化，我开始以工作为中心。再往后结了婚，就开始学世人，说“你要比较一下，到底你是要重家庭，还是重事业？”——有时候基督徒也会像世人讨论这个问题。其实哪个都不应该看为最重要，应当看主的福音和教会为中心和最重要。

再之后，我有小孩了，这个时候会非常自然地觉得小孩儿该是中心了。中国人特别喜欢

以孩子为中心，说他们是小皇帝、小公主。孩子出生以后，全家都以他为中心。这种文化也自然地影响到基督徒父母，甚至小孩慢慢取代了神的地位，变成了偶像。

我经常会对一些弟兄姐妹说，青年基督徒要过好几关：工作关（有的是毕业和工作一起），结婚关，生孩子关。有的人在没有过这些关之前信仰状况都很好，但一面对这三关，信仰状态就一落千丈。甚至我知道比较极端的情况，离弃信仰的也有。为什么会这样呢？其实过这三关的核心问题是：当你的外在身份转变的时候，你能否在你心里面守住你里头那个不变的，不因魔鬼的诱惑而开始摇动，以致被他利用。你的内在身份发生了转变吗？这非常重要。我的内在身份、我的第一身份是否仍是基督徒？还是说我工作以后，我的第一身份就变成了某种职业的人？或者是有了孩子，第一身份就变成了父母呢？你能否在经历身份的转变后守住这个次序，实际上决定着我们的信仰能不能坚立。

但是这个问题说到更为根本的，可以更简化一点，就是到底你的生活是为了主和福音，还是说主和福音是为了让你更好地生活。我从前听到一位传道人说：“我们这个世代的基督徒真应当与金钱血战到底！”我感到他说的时候很愤慨。我也认为他说的是对的。确实许多人是爱钱、爱玛门胜过爱主。我想直到今天，可能我们当中有许多人、甚至每个人都需要与金钱血战到底。不要以为金钱是个很中性的东西。但我最近的体会是：其实不是单单跟金钱血战，而是要跟一个更为根本的东西争战，就是“生活”。跟生活争战。

一个基督徒到底是要做专注于生活的人，还是要做专注于福音和使命的人？到底是生活为信仰，还是信仰为生活？这一点上的争战可以说是刀刀见红！可惜的是基督徒常常是失败的。

可能会有人质疑：那照你这么说，我们连生活都不能过了吗？但其实很多基督徒失败的点正是这个：太看重生活了。我之前和弟兄姐妹分享说：为什么中国教会很少出宣教士？其中有一个很重要的原因是，在我们的心理面把生活看得太重。什么事情到了“生活”二字面前都得低头。甚至就算是事奉主的事情，到了生活面前，也得低头。为什么呢？因为生活不能没有，而“为主和福音”呢？虽然心里也知道不能没有，但至少从肉体的感觉来说，好像可以暂时没有。这个其实是需要争战的。那你会说我生活都不过了，我岂不要死了吗？耶稣基督说什么？若有人要跟从我就当什么？——“舍己，背起他的十字架，来跟从我。”十字架就是“死”，不是“活”。所以不要以为你可以拿死来“威胁”到神，因为神并没有说：“好吧，你要死了，那算了，我们就停在这里，免得人说基督教信仰不近人情……”绝不会这样！

当然也会有人会极诡诈地说：更好的信主不就体现在我们更好地工作，更好地养孩子，更好地为人处事这些具体的事情上吗？听起来似乎很有道理。但你深思起来会发现，这样讲的危险在于，福音渐渐地变成了为人的生活服务，福音不再具有超越性。福音里的使命意识，以及“这个世界必要快快过去，现在的一切都是短暂的”这种

超越的眼光，也会渐渐淡化，教会将很快失去力量！

前面我们说到以诺生了儿子之后，与神同行三百年。说到生孩子，我想到有了孩子以后，每个基督徒都会想给孩子起一个好名字，最好带着属灵的含义。但我想问你一个问题，当你给你的孩子起名字的时候，你真的期待他成为他的名字所代表的含义吗？还是说仅仅是想作为一种外在的符号？比如说有人给自己的孩子起名叫王彼得，可实际上他心里想的，当真是希望自己的儿子将来要做一个使徒彼得一样得人如得鱼的人吗？真的愿意自己的儿子将来为福音的缘故抛家舍业，甚至不顾性命吗？你真的期待你的孩子是按着你所起的名字的意义去实践吗？期待他在基督里面，将来首先真的能成为一个得救的人，然后也真的能被神使用吗？

其实要一个人得救不容易，叫他将来能事奉主更不容易。这当中需要父母有多少的祷告和警醒。但更为关键的其实是，父母自己对福音的信心能否在孩子面前成为一个有力的见证。

我常常研究和思想关于中国教会的复兴历史。在中国教会的上一代的复兴当中，虽然有非常多的蒙福的地方，但不得不说的是，其中也存在着很多失败，掺杂了太多的人的罪恶和肉体的私欲进去。我们知道其中有一个非常普遍的现象，就是有大量的信徒，他们的儿女很多都不信主，即使偶尔有信的也是非常虚浮，甚至很少去教会。这是怎么回事呢？

可能有很多原因，但是据我观察到的，有一个原因是比较普遍的，就是父母的信仰状况其实不像他们外在表现的那么好。有的是因为经历了神迹奇事而信主，有的是因为一时热心或者被别人一劝一拉就信了。这些上一代的信徒虽然也说看见了神迹奇事，也相信了神的大能，但心里并不真的专注在主和福音上面，他们自己的信仰有很大的问题。平时会和孩子说“你要好好信主”，可一旦到了人生抉择的关键时刻，他们往往会告诉孩子另一套东西，比如“还是学习要紧”，或者“有钱买房子最重要”。你看到其实他们的心里面不是真的把主和福音放在第一位。有些看起来很敬虔的弟兄和姐妹，他们自己说很愿意爱主，但是一旦到了孩子要结婚的时候，他们最关心的还是诸如“那个人是不是很有钱”、“将来买不买得起房”这样的问题。那么，我们还能指望他们的孩子有多么好的信仰状况呢？因为，要么这个孩子看出父母实际对福音的不信，因而自己也不信；要么他们也学习父母，做一个表面信但实际对福音漠不关心，而更看重世俗的“挂名基督徒”。

可能有人会说：“那是因为对孩子嘛，所有人在对孩子的时候都是软弱的。”曾经有一个人对我说：“你知道吗？一个再敬虔的人，一旦涉及到孩子的问题的时候，他也会变得软弱和世俗。”各位弟兄姐妹，不是这样的！而是说，这个时候其实正好是考验一个人信仰成色最好的时候。一个人信仰的成色往往是由他在面对重大问题时的抉择上显明出来的。在面对婚姻的时候，在面对父母的时候，在面对孩子的时候，在面对工作的时候，你

能很好地选择吗？正是在面对这些时，才显明出你信仰的实际来。

所以，父母这样做，不管找多少借口，结果却是造成了他们孩子的不信。父母在信仰上的表里不一，是导致如此普遍的“信二代”不信主的非常重要的原因。我的意思倒不是说父母敬虔，他们的孩子就一定会信主，倒也不是这样，因为圣经里确实也有这样的反例，但是我想那并不是普遍的情况。孩子的信仰状况，常常是由上一代真实的信仰成色决定的。信仰成色不好的父母，极有可能会吞下孩子不信的苦果。这意味着说，可能以后在永恒里面你会发现，你跟你的孩子将身处不一样的地方：你是在基督里，是回到亚伯拉罕的怀里，是回到天父的爱里，而你如今所深爱的那一个或者几个，到那个时候却在那个受永远痛苦的地方。这是一个很可怕的永恒的结局。这个苦果永远吃也吃不完。

你真的在你孩子的身上看到一个异象吗？你真的用末世性福音的眼光去看他吗？你真的希望他首先能够得救，逃避将来的审判，并迫切地为此祷告吗？你是否真的相信他在灵里面成长，对于他预备主的再临也是头等大事吗？你是否相信他在主的手中受苦却在福音里服事主，对他来说仍是一件好事吗？之前有一个弟兄说：“我自己愿意为主受苦，但是我的儿子不能买不起房。”我发现他一开始是为了让儿子能买得起房，后来渐渐地他自己也不愿意受苦了。

从根本上说，这也是基督徒信心的问题。当你自己竭力与神同行，为福音不顾一切时，

你实际上是把你的孩子交在了神手里。神自己会按照祂的美意来负责。即或不然，我们也愿意降服于神的主权之下。但相反，当我们为了一个看似合理的理由，过分地专注于孩子，却忽略了对神的跟从，把这个次序弄颠倒的时候，你会发现，最后的结果很可能跟你原来设想的完全不一样。

我有时候真觉得养一个孩子挺可怕的，因为不知道将来会有什么事临到他的身上。无论好事坏事，我什么都不能掌管。甚至他将来能不能信主，最终来说也不是由我来掌管的。那怎么办呢？我们只能在神面前战战兢兢地去依靠祂，迫切祷告去地依靠祂，也只能如此了。并且，我们自己应当在主的面前仍是以一个基督徒的身份专心跟从祂。这当中会有很多的试探，我们也可能想找很多的借口逃避。但逃避的结果却是最后你一定会吞下自己所种的苦果。“人种的是什么，收的也是什么。顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏；顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。”（加 6:7-8）。这苦果有的是很快就会尝到，但也有的会在多年以后。包括对孩子的过分关注，表面是为了他好，但最后可能会害了他。这样的试探很隐蔽，我们会合理化它，觉得孩子离不开我不是正常的吗，但当不知不觉人生的专注点发生偏移，我们会逐渐失去对福音里与神同行的专注。

我们花很多时间讲了很多跟孩子相关的问题，这是重要的问题。玛土撒拉之于以诺，正如现今我们的孩子之于我们。如何面对孩子，对于我们能否持续在福音里与神同行相当重要。

职业也是如此，我们如何能在外在的困难和压力不断地向我们压过来的情况下，仍然与神同行呢？答案就是，我们的关注的焦点一定要专注在神的国上面。一个人勤劳工作，用自己的辛苦得资财来维生，吃自己劳碌得来的一切，这本来是应当的，而不这么做的人，保罗说若有人不肯作工，就不可吃饭。但如果所有的关注点都放在那个上头去，也会成为很大的问题。

我们看到刚才读的经文当中有另外一个人，就是以诺的孙子拉麦。这个拉麦后来生了一个儿子叫挪亚，他给挪亚起名的时候，说这个儿子必为我们的操作和手中的劳苦安慰我们（参创 5:28-29）。操作劳苦是因为耶和华咒诅地，从亚当犯罪以后，地就受了咒诅，这个世界就落在虚空和咒诅底下，因此每个人都要汗流满面才能糊口。“挪亚”这个名字的意思就是“安慰”、“安息”。拉麦给儿子取名叫“安慰”，可见他渴望能够从这个操作劳苦中得安息。

今天的我们也是一样。你不要以为远古的时候人不劳苦，其实他们也是一样的劳苦。有好多的人以为：过去时代的人太闲了，所以他们当然有时间专心跟从耶稣，整天以天上的事为念；但我们现代的人不一样，我们太忙了，自然不能像他们那样。然而这绝对是错觉！我们今天怎样劳苦，当时的人也怎样劳苦。

那么今天的人的安息在哪里？我要先问：当年神怎样透过挪亚赐下安息呢？如果现在简单地回答这个问题你会发现：太可怕了！神

赐下的安慰，怎么竟然是一场洪水！这是什么意思呢？意思是：真正的安慰只存在于蒙拯救而进入的那个安息里。在那之前是不可能安息的。只有方舟本身是我们的安慰。同样，对于今天的人也是如此。真正的安慰不存在于我们现在通过各种方法来得到，而是当那比洪水更猛烈的主同着千万使者降临的日子来到以后，那个时候我们就得了安慰，也唯独在那里我们能得到安慰。

所以我们始终要记得我们的第一身份，就是基督徒身份。你是由福音定义的人，不要忘记我们所处的这世代和这世代最终的结局。如果你丢掉了这个看见，那么你的信仰就会崩溃，而神对你将会是严厉的。那么在这当中我们需要的是什么呢？需要的是信心。

有人说只有某种心态或性格的人才会这么做。不是！这个绝对不是所谓性格和心态的问题！也有人会找一个理由说，可能每个基督徒都有各自不同的恩赐、领受或生活方式，这只是其中一种。但果真还有另外一种吗？没有的。这不是心态、性格的问题，也不是生活方式的问题。那些都是借口。这是信心的问题！

我们的信仰不是一个扁平化的信仰——你信了，神有应许，你就一定蒙福；而是一个非常立体的信仰。我们处在末世当中，处在一种末世带来的紧张的张力里面。我们在地上是客旅、是寄居的。在地上的日子是短暂的，将来必要去见主。而且，主随时有可能再来。真的是这样！有很多末世的征兆已经显

明。我有时候在想：这件事挺吓人的。万一主真的在我们活着的时候再来呢？不过另一方面，那个时候对我们得胜的人而言却是可以昂首挺胸的日子。

我们所处的时代实在是一个必须要非常严肃警醒地面对的世代。神的话要成就，神给我们的异象要成就。但在成就之前必有争战。争战要得胜就必须要有信心。信心就是把尚未看见、但神已经告诉我们的事情当真。甚至比你眼睛所能看见的更真！就像当玛土撒拉出生的时候，神就已经把这些事情默示下来。而从以诺开始一直到挪亚四代人，他们都活在这种异象当中。他们一直面对这个事情，并以这个事情是真的、必会应验为前提，来安排他们一切的生活。我们既知道这一切，就不应当像挪亚时代其他的人一样，好像过着一种很平常的生活，而是应当像挪亚那样，做这末后时代的得胜者。

在启示录里面，耶稣对七个教会说话，祂对每一个得胜者都有非常宝贵的应许。但什么是得胜？得胜就是“克服、胜过”。我们刚才讲，以诺不是在生玛土撒拉以前与神同行，而生了以后就堕落了，他是在生了玛土撒拉以后与神同行。为什么？因为真正的得胜一定是克服外界的环境。在启示录里面，七个教会中有两个教会没有被神责备，其中一个就是士每拿教会。士每拿教会会有什么特征？——受大患难。你看到这个受到最大患难逼迫考验的教会反而是最得胜的教会。而那些一样都不缺，什么都富足的教会，反而到最后彻底失败了。

得胜的教会、得胜的基督徒都是克服外在困难而产生的。新出现的艰难和考验不是我们不信和逃避的借口，反而是让我们去面对从而能够结出更丰盛果子的机会。保罗说基督徒是有宝贝放在瓦器里，所以这里的宝贝能够胜过那外在的困难。虽然说外在的瓦器不断地衰残，但里面的宝贝发出的光芒和荣耀将会更加耀眼。（参林后 4:1-15）当然了，这当中肯定会有代价，代价是不可避免的。但我们最终所得到的应许将比这代价更大。同时我们要小心的是，神对胆怯退后之人有非常严厉的警告。

但是以诺虽然得到预言，却没有等到预言成就的那一天。他在那之前就被神接走了。他没有见死，就跟以利亚一样，是未经死亡就被提升天。希伯来书 11 章里面说，在以诺被接去以前已经得到了神喜悦他的明证。今天我们也有一样的预言，而且这个预言更加明确。我们现在既然知道这个预言，知道我们主再来的日子近了，亲爱的弟兄姐妹，我们就不要再随波逐流，也不要再被眼前的困难所吓倒。我们还要认真地思想，其实撒旦有可能不是通过一种很大的方式来攻击我们，而是通过一些比较小的方式。那怎么办呢？就需要我们随时

警醒，在凡事上要警醒。主耶稣在讲到挪亚洪水审判之前的世人“照常吃喝嫁娶”的图景（参太 24:38）之后，就立刻吩咐祂的门徒——就是你们——要与之迥然有别；方式就是通过末世意识下的警醒和随时的积极预备。

所以，你们要警醒，因为不知道你们的主是哪一天来到。家主若知道几更天有贼来，就必警醒，不容人挖透房屋，这是你们所知道的。所以，你们也要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了。（太 24:42-44）

我们今天讲了警醒的一个重要的方面就是，要始终让基督的福音在我们人生中占据支配性的地位，提防由于某种环境的变动而造成这种支配地位被淡化或忽略。在大的事情上要警醒，比如如果逼迫来了怎么办？在小的事情上也同样要警醒，比如我最近是不是花了太多的心思关注在我的孩子身上，以至于感到次序不对了？只要有警醒的心，我想我们的生命就能够建立起来。有些困难虽说很大，但只要在警醒的意识当中把自己逼到主耶稣基督面前，并且凭着信心去经历得胜，这些困难最终一定能成为我们生命中真正、永远的益处。✝

清教徒的讲道^[1]

文 / 钟马田

译 / 梁素雅、王国显

校 / 杨征宇

如果大家还搞不清楚现今这个世代基督教会所面对的当前急务，那就请让我引述近代一位教会历史学者查尔斯·史密斯博士（Dr. Charles Smyth）最近在对《宗教改革、信从国教与不从国教》（*Reformation, Conformity and Dissent*）的书评中的一段话。他说：“17世纪的清教徒被迫要面对的问题，今天我们不幸也要面对。”他说的一点都不错。因此我们该庆幸今天大家能这样聚在一起探讨这些问题。

圣公会和清教徒两者思想的差异并不限于表面。这两派之间的歧见，并非只见于一些无关重要的细节，而是与最基本的问题有关。我不止一次提及约翰·纽博士（Dr. John F. H. New）所写的《圣公会和清教徒》（*Anglican and Puritan: the Basis of Their Opposition, 1558—1640*）这本书。其中所说的虽有不足之处，但也指出了圣公会和清教徒之间的分歧并不是零星的表面上的分歧，而是根本的看法差异。

之前我们已经谈到过权柄这个问题，谈过彼此对教会的观念、功能、治理、聚会房子的形式及大小、礼仪的采用等各方的主张，这一切的探讨，可说都是为讲道这个问题做好准备。在约翰·纽的书里面，只用了两页的篇幅谈到讲道，实在可惜。这本书实在很不错，但他只用了这么少的篇幅谈这个重要的题目，几乎叫人难以相信。我要指出在目前这世代，这是个极其重要的题目，这个世代专爱问难，尤其怀疑讲道的价值和目的以及它的重要性。越来越多的人蔑视讲道的价值，而偏爱各种形式的唱诗，还要加上不同的乐器伴奏；还有人回头去采用戏剧化朗诵圣经的方式，或索性以戏剧方式去表达圣经，也有人退回去以舞蹈和各种不同方式来崇拜。这一切都影响了讲道的地位和价值，把它贬低了。

清教徒看重讲道的重要性

大家知道，甚至在清教徒的主张出现以前，宗教改革就已把一切繁文缛节一扫而光了。

[1] 本章传讲于1977年的威斯敏斯特会议，该年度特会主题是“圣公会和清教徒的思想”（*Anglican and Puritan Thinking*）。——译者注
本文转载自《清教徒的足迹》第十二章，北京：华夏出版社，2011年。本刊转载时略有编辑，小标题为本刊编者所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

中世纪那种所谓的“神秘剧”和在教会内一切戏剧性的表演，早已被扫除净尽。而现在一些自称为相当属灵的人，却在开倒车，恢复采用这一类使福音和真理受蒙蔽的方式，真是可悲！如果用模拟表演或戏剧的方式来表达圣经的话，就会分散人的注意力，叫人领会不到圣经话语里的真理。但讲道的功用是把经文里面的真理带出来，下面我就要指出这一点。我们必须明白讲道的重要性，不但因为上述原因，更因为有人主张让更多信徒参与在聚会中的话语职事。工业管理所要求的制度也开始在基督教会范围内出现了。

我同意教会内所有肢体都有自己不同的恩赐，应该有机会来让这些恩赐显明出来，但我肯定，不是每个信徒都有讲解圣经的恩赐，也不是每个信徒都蒙召讲道。讲道的恩赐是特殊的，我们必须纠正观念，不能以某种讨论或交通方式，来完全取代一个或两三个蒙召的人站出来讲道的方式。

我们所取法的是清教徒式的讲道。他们认为讲道是以属灵的教导为依归，不是随从人的口味，而是说明一个人属灵的领会和对福音的看法。这一点我可以用历史，甚至从宗教改革前的历史来说明。在宗教改革前，在罗马天主教会内，也有一些圣灵的工作。其中有在德国的陶勒（John Tauler），他是个被圣灵充满的人，讲道大有能力，很受欢迎，众人一窝蜂去听他讲道。在英国有14世纪的威克里夫（John Wycliffe）以及追随他的罗拉德派（Lollards）。威克里夫是个满有能力的讲道者，随从他的罗拉德派信徒周游全国传道，甚至在露天空地上

讲道。如果你视威克里夫是宗教改革的“晨星”，那你便可以领会，他专心致力于讲道是得着圣灵的结果，这往往是改革与复兴时期的主要特色。到了宗教改革时期，就更无需多论了。马丁·路德、加尔文都是那个时代伟大杰出的讲道者。还有苏格兰的约翰·诺克斯，一提起他，你一定会联想起他出色的讲道。苏格兰的玛丽女王在听他讲道的时候会全身发抖。她从他的讲道所感受的畏惧，远胜于由英格兰来捉捕她下狱的兵丁的恐吓。瑞士的慈运理也是一样。这些属灵的伟人都是卓越的讲道者。在英国还有休·拉蒂默（Hugh Latimer），他在圣保罗大教堂的讲道，吸引了不少听众，他的表现更接近清教徒的讲道者，虽然认真说来，他本人并不是个清教徒。

我的用意是要指出，我们对讲道的判断是以属灵的领受为标准。清教徒们，还有所有看重讲道的信徒，都宣称主传讲真理的方式就是讲道。我们的主是一位讲道者，祂的先锋施洗约翰也是传道者。在使徒行传里面，我们也发现同样的情形：在五旬节那天彼得站起来讲道，以后他就一直专心传道。使徒保罗首先是位讲道者，在雅典他向当地人民宣讲真理。这就是清教徒对讲道的基本主张。

圣公会的不同主张及清教徒的应对

我接着要指出，对于讲道，圣公会和清教徒各持异见。首先看看圣公会的主张，他们的《公祷书》，没有规定在早祷和晚祷时要有讲道。这一点很重要，充分表明了他们的主张。《公祷书》的作用在于调整规划各样

仪文，而里面并没有明文规定在早祷和晚祷时要有讲道，那意义就很明显了。第二点，伊丽莎白一世女王和主教们都极力反对所谓“先知讲道”，结果在 1576 年勒令禁止，这正是圣公会的作风。英女王是英国教会的最高元首，她的话具有无上的权威，因此有权透过主教们明令制止“先知讲道”。同样，理查德·胡克（Richard Hooker）这位圣公会思想和精神的代表，反对清教徒方式的讲道，只准许信徒在家中和在教会聚会时读经文，也可以读事先已按专题写好的劝勉文，可是无论在性格上或理智上，他都反对讲道。到了 17 世纪，威廉·劳德（William Laud）大主教，以后还有一位颇受人欢迎的罗伯特·索思（Robert South）牧师，经常拿清教徒们的讲道开玩笑，嘲讽他们。换句话说，圣公会整个心态就是反对清教徒式的讲道。

现在来看看清教徒的主张，对他们来说，讲道在聚会里是占中心地位的。女王伊丽莎白一世时代的埃德蒙·格林德尔（Edmund Grindal）大主教——一位值得注意的非凡人物——就十分相信讲道的必要，在血腥玛丽女王时代的大逼迫中，他曾走遍欧洲大陆，他说：“在讲道的时候，从警戒、责备、劝勉所表现的热诚，要比念劝勉文更能感动听道的人。”我同意有些人所说的，他不过是有几分清教徒的气质。他本来是彻头彻尾的清教徒，可是后来慢慢放弃清教徒的主张。但是后来在他出任坎特伯雷大主教以后，他呈文向伊丽莎白女王明确表示，他不反对先知讲道。他说：“论到讲道，圣经明说要传讲福音，要差派更多工人去收主的庄稼。这是传扬救恩的普通途径，听道的人也因而得

着教导，明白如何顺服上帝，如何听从官长。读劝勉文虽然也有好处，但比不上讲道，因为讲道的人能按时间、地区及听众的需要，更有功效地传讲真理。劝勉文的用途，只是补救缺少传道人不足之处。依照爱德华六世的法令，如果有讲道的话，就用不着劝勉文。因此企望女王陛下不要反对这么有功用且是上帝所指定的方式。”接着他还指出，女王不应该干预教会的事务，因为她并没有那样的资格。因着这篇陈词率直的呈文，他被降级，不得行使坎特伯雷大主教的职权。这篇可敬可佩的文章，特别是因为出自格林德尔的手笔，显得更加重要。

清教徒托马斯·卡特赖特（Thomas Cartwright）——英格兰长老会派的真正创立人——说：“上帝的话，只有在借着安慰和劝诫直接摸到听道的人的心灵和良知的时候，才产生活泼的功效。”他还说了下面的话来说明他的意思：“就如火被拨动的时候会发生更多热力，上帝的话语借着讲道被吹动，在听道的人心中激起的火花，比仅仅读出上帝的话更炽烈。”我认为这句话非常有意思，叫人印象深刻。这句话也凑巧说出了讲道的目的。讲道主要的功用，不在传授知识，而要像卡特赖特所说的，将这些知识加上热、加上生命、加上能力，打入听道的人的心中。站在讲台的传道人，并不仅仅在传授知识给听众，而是要借此激励鼓舞他们，叫他们的生命活泼起来，享受圣灵的荣光。

在 17 世纪初期首先著书论清教精神的威廉·布拉德肖（William Bradshaw），就曾说过下面的话：“清教徒们认为教会牧者最首要

的职责，就是借着讲解上帝的话语，把福音严正地向会众公告，并借着劝勉和责备，把福音真理应用出来。”到了1640年代，威斯敏斯特大会所编印的礼拜条文录中，就有这样的说明：“讲解上帝的话语，就是传递上帝使人得救的大能，这也正是福音事奉中最重要、最美善的工作。作工的人应以此为荣，因为这样做，能救自己，又能救听道的人。”

这样看来，圣公会成员和清教徒对讲道的重要性的看法显然有相当大的距离。

清教徒如何对待讲道及其原因

现在看看清教徒如何实践他们与众不同的看法，这一点很有意思。在谈到教会的定义和教会的本质的时候，你往往发现清教徒会提出两个要点，以后他们会改为三个。但不管怎样，第一要点总是讲道，就是认真传讲上帝的话，接下来的要点是圣礼的遵行，第三是属灵的操练。在所列出的这些要点中，讲道往往放在首位，比圣礼的遵行还优先。

其次我要谈谈先知讲道。前面我已提及过先知讲道。在伊丽莎白一世时期，从1563年起遭受禁止，至1576年为止，清教徒都颇为重视先知讲道。先知讲道的程序相当特别：有时几个传道人和其他人聚在一起，有时只有传道人在场；又有时聚会是公开的，别人可以旁听。在场的传道人轮流讲解同一段经文，年轻的先开始，各人依序讲解，一次聚会中可能有四五个人发言。形式好像先知学校，让人有机会受训练学讲道。在罗马天主教的影响下，没有人重

视讲道，因此很少有讲道的传道人。人所重视的是圣职、圣礼及其他活动，例如宗教戏剧等，结果能讲道的人不多。刚才我已提及：格林德尔提醒女王伊丽莎白一世，劝勉文的用途只限于没有人讲道的时候让会众听读，只是一种暂代品。清教徒们晓得教会需要传道人讲道，而训练人讲道的方法，就是让一些人在聚会中一同讲解同一段经文，然后大家讨论并提问题。当时他们就是采用了这个方法，而这方法也很管用，但伊丽莎白一世女王反对。她无疑对这事有点疑惧，而附从她的主教们既为了讨好她，也为了保持秩序和维护自身地位，同时也感到疑惧，因此至终在1576年同意禁止先知讲道。清教徒们引进这种先知讲道方式，是他们重视讲道的明证。

先知讲道的方式遭受禁止以后，他们又引进另一种应变的方式，这方式广受欢迎，就是所谓“讲座”，由有属灵亮光的传道人负责。教区内通常有牧师和一位或多位副牧师，但负责讲座的传道人并没有教会行政职责，他只负责讲解圣经和传道。这些讲者往往不是由教区支持，而是由一些富有的弟兄或地方议会支持。在伊丽莎白一世女王执政期间，有些贵族大力支持这样的方式。当时女王伊丽莎白一世的宠臣莱斯特伯爵就是其中之一，他甚至多次运用权力和他的影响力，保护这些清教徒。当时许多市镇都有这一类“讲师”在教会内讲解圣经。沃尔特·特拉弗斯（Walter Travers）是圣殿教会的“讲师”，但该教会的主任牧师却是胡克。清教徒就是用这个方法来维持福音真道的传讲。

还有一个证明清教徒强调讲道的现象是，在他们的会堂里，他们将讲坛放在前台中央，这样聚会的人所注意到的就不是圣坛，而是讲坛，上面放着打开的圣经。很可惜，现在有些非英国国教的教会，并没有把圣经放在讲坛上，有时候还把讲坛放在角落！我总觉得这样的摆放有些特殊的意味。清教徒可是把讲坛放在中央，而且上面放着圣经。

还有，这些清教徒传道人讲道次数甚多，有人一个星期内每天都讲道，而且主日讲道还不止一次。加尔文在日内瓦的时候就是这样。我们往往忘了加尔文首先是个讲道者。有时他天天讲道，并在主日讲道两次。清教徒就是这样把着重讲道的传统持续下来。这些讲道不但是经常性的，而且是系统性的。听道的人长途跋涉赶来听道。这种强调而且爱慕听道的表现，实在是清教徒的特色。还有，这些讲章往往集印成册，这一点很有意思，因为清教徒的神学教导，大部分就是靠这些编印的讲章留存下来的。我要再说一遍：属灵教导的最佳方式，岂不是应该借着讲道讲解上帝的话吗？如果是依据上帝的话语来讲道，就能维持平衡，不会有偏差，而且能提醒信徒实践这些教训。

清教徒为什么会如此看重讲道呢？原因有几个。第一，正确的讲道是讲解上帝的话，不是在阐述该教会的信条或教导，这是很重要的特色。罗马天主教的人，如果有讲道的话，就只是讲解他们的教会信条，清教徒绝不会这样做。对他们来说，讲道就是讲解上帝的话语，没有别的掺杂。他们

甚至认为在忠心讲解上帝的话语的时候，事实上是上帝自己在说话，因为所讲解的是上帝自己的话语，而不是人的话语，因此他们认为讲道是首要的，我们实在必须好好思想这一点。如果有人问我：一般宗教和基督教之间主要的区别是什么？我会说：宗教往往强调人如何敬拜神、如何讨祂喜悦。世上所有其他的宗教大抵都是这样，伊斯兰教、印度教、佛教，不管他们崇拜的仪式礼节如何，着眼点都是人的努力，献上他所能的，一般宗教都是这样。可是基督教不是这样，基督徒在上帝面前聆听，因为上帝在说话！一般宗教是教导人去寻求上帝，而基督教告诉我们，是上帝在寻找人，将自己向人显明，吸引人到祂那里。我相信清教徒着重在讲道的时候要专讲解圣经的原因，也是在此。

清教徒强调讲道远比一切圣礼或仪式重要，他们认为听道也是一种敬拜，就像守圣餐一样，应该在聚会中占较重要的地位。他们认为圣礼不过是印证所讲解的圣经真理，因此是附属于所讲解的，这一点理解相当重要，这是他们对圣礼的看法。我们别忘了他们其中有些人十分看重主的晚餐，尤以加尔文为甚，他不同意慈运理的看法，后者认为圣餐只不过是纪念性的聚会。加尔文相信在纪念主的晚餐中，主的灵实在同在，不过他也认为“守圣餐的时候，如果没有讲道，就没有意义”。换句话说，清教徒认为圣礼只是印证上帝的话语，并不能把上帝的心意传送。讲道是传讲上帝的话语，圣礼就加上印，向我们证实所听的道，因此讲道的重要性是超过圣礼的。

同样，讲道也比规定的崇拜仪式更重要，因为讲道可以教导信徒如何为自己祈求。清教徒认为教会的众肢体是“有君尊的祭司”。假如崇拜仪式太长的话，就没有时间讲道，信徒就得不到造就，也不晓得如何为自己祈求，但是他们应该是可以自己祈求的，因为圣经的教导指明所有的信徒合起来就是普遍的祭司，凡是教会内的肢体，都是这“有君尊的祭司”的一分子，都应该有祷告的职事，因此他们都必须接受教导，懂得如何祈求。而讲道、解经与教导都应该有充分的时间，比任何仪式都更重要。

此外，清教徒认为讲道是圣经鼓励人追求圣洁所用的方法，因此他们特别注重讲道。他们看见被胡克等人接纳为基督徒的人的那些可耻行为，就感到震惊，因为这些人主张教会和国家分享同一的界限。照圣公会的主张，所有教区内的人，不但是国家的公民，而且是教会的肢体，可是这些人有不少是过着罪恶的生活。对清教徒来说，这有违新约圣经的教导，因为上帝的话说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的。”而且教会是“圣洁的国度”。激励信徒追求圣洁的方法，不是叫他们去相信守圣礼的祝福，也不是叫他们向神甫告解，而是用上帝的话语教导他们，并把这些教导深印在他们心中。柯林森（Patrick Collinson）在他那本谈论伊丽莎白一世时期的清教徒思想的著作中，就曾引述这样的话：“讲道是最主要的，但圣公会却把它视为附属品，他们的意思就是说，没有讲道，他们仍旧可以聚会。”圣公会以礼拜仪式和圣事为首要，讲道不过是附加进去的。

另外一方面，清教徒经常聚会讲解圣经，完全不把圣事或其他仪式包括在内，这就是基本上与圣公会的作风相异的作法。清教徒强调只有借着讲道，才能激励信徒追求圣洁。讲道的时候，是把上帝的话教导人，应用到人身上，正如卡特赖特所说的。

清教徒讲道的内容

威廉·帕金斯（William Perkins）对讲道有如下的见解：“讲道的果效，是把教会召集起来，添满被召的人的数目。”这正是教会首要的使命。讲道还有另外一个果效：“把狼从主的羊圈中赶出去。”就是在真理认识上把信徒建立起来，好叫他们能运用上帝的话，把那些引进异端邪说及谬误教训的灵性上的豺狼赶走。讲道的果效是添满被召的人的数目，并且用上帝的话保护他们。

在讲道的方法方面，两派之间也有强烈的分歧。一般来说，圣公会的做法，是挑一个题目，或是有关神学的，或是伦理性的，甚至是一些一般性的题目，然后加以发挥并探讨。他们所采用的劝勉文和其他的东西就是这样。另一方面，清教徒却十分注重经文的准确阐释。先选出圣经中的一个词，或一节，或一段，然后把正确的意思找出来。找到以后，就把经文中的教义说出来，这个次序是清教徒讲道的基本原则。他们的目的是把教义阐明，而教义必须从上帝的话语中找出来，绝对不能把教义勉强套上上帝的话。不是先有了教义，然后去找经文支持它，应该先有了上帝的话，然后在上帝的话语中把教义找出来，还要提出理由来支持这个教义，并且提

出其他的与这教义相关的经文以供参考。这样，把各处经文作比较来提出证据，支持所要说明的教义，就是从选定的经文中得出的教义。印证了教义以后，还得更进一步提到教义的应用。清教徒往往是这样做的，从来不会只解释一些经文便算数，他们一定会提到如何应用到实际生活中去，而且往往能提出多点实用之处。此外他们还会讨论到一些反方面的意见，然后找出答案等等。这就是他们所坚持的讲道形式。

帕金斯在他所著的《先知讲道的艺术》(*The Art of Prophesying*) (这是他有关讲道的早期著述中的一本) 一书中，提到有四点讲道者须依遵的大原则，这四点原则如下：

- (1) 清楚读出所引用的圣经中的经文。
- (2) 根据圣经本身把经文的意思说出来。(换句话说，解经必须根据圣经，必须把经文和其他经文作出比较。)
- (3) 照着经文的原意，总结出几点叫人得造就的教义。
- (4) (如果讲道者有这个恩赐，) 把正确总结出来的教义，用简单浅白的话语应用到人的生活上去。

以上这四点，不但把清教徒式的讲道恰切地形容出来，也说明了正确的讲道的模式。我们所讲的，并不是要在某一个题目上发表宏论。有些人讲道，把经文读出来以后，就把圣经合上，放在一旁，然后把事先准备好的

讲章读出来，这并不是个好现象。讲道者所传讲的，应该从开始到末了都是出自上帝的话语。要紧的不是讲道的人或他的主张，而是上帝的话，因为只有上帝的话是传道人话语权柄的根据。在这一点上，我们也可见圣公会和清教徒间的分歧。

清教徒讲道的风格

再谈谈另一方面更显明的分歧，就是在讲道的作风上。在这一点上，两派之间的迥异是显然可见的。老实说，在 17 世纪初期，也曾出现过一些非常伟大的圣公会传道者。安德鲁斯主教 (Bishop Andrewes) 无疑是其中之一，圣保罗教堂教长约翰·多恩 (John Donne) 和杰里米·泰勒主教 (Bishop Jeremy Taylor) 也是其中的典范。我这样称许他们，并不是依清教徒的标准，而是像维多利亚时期我们的先辈们所惯常用的评审标准，所谓“讲坛上卓越的讲员”或“大受欢迎的传道者”。多恩是伦敦有史以来最受欢迎的讲道家，他实在不凡。假如我没有记错的话，他悔改信主、离弃世界的追求的时候，已经是四十多岁了。他也是个颇负盛名的诗人，但他悔改信主的经历很特别。他天生有口才，言语流利、讲章动人，常常谈到死亡的事。受吸引去听他讲道的人很多，主要原因是他讲道的风格，不是讲道的内容。他爱运用华丽的词藻和巧妙的雄辩，也喜欢引经据典，所引用出自拉丁文或希腊文书籍的语句，相当冗长，这种引用经典的作风，当时的人都公认是讲章所不可少的。换句话说，这种讲道俨然是一项表演。还有，讲道者一般都是诵读

讲章，不是照章诵读，就是照记忆背诵出来，就如一些戏剧性的朗诵。当时的人去参加政治性的集会，目的是去听一场政治性的演讲；照样，人去参加聚会，目的是去听一篇措辞美丽、口齿伶俐、音调抑扬顿挫而且引用动人比喻的讲章。

圣公会的卡洛林教士们（Anglican Caroline divines）的讲道就是这样。巴克斯特有一回听安德鲁斯讲道以后，说：“当我读到像安德鲁斯所写的这类的文章，或者听到这一类的讲章，我感觉到里面全无生气，我认为他们不过是在属灵的事上舞文弄墨。”这句话简直是一针见血，他们讲道等于在表演。17世纪，法国也有些出色的传道人。雅克·波舒哀（Jacques Bossuet）无疑是当时最伟大的，他是罗马天主教徒，演说口才十分动人，此外有马西隆（Massillon）和费奈隆大主教（Archbishop Fénelon）都很长于讲道，这些人称为“演说家”的传道人的讲道，就如一场演说、表演一般，真理居次要地位。他们不是否认真理，但外表的修饰把真理掩盖了。塞缪尔·泰勒·柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）批评杰里米·泰勒的讲章，形容他就像一具“大理石的幽灵”，缥缈虚幻，并且像大理石一般冰冷。这是只注重讲章的体裁和词藻，把真理撇在一旁的结果。

回头来看看清教徒的作风，我们就不得不提古德温（Thomas Goodwin）这位最出色的传道人。他年轻的时候，非常羡慕一位在剑桥的森豪斯博士（Dr. Senhouse）的讲道，但后来他发现这位博士的讲道出色之处，“不外是那在表面的修辞，而不是在真理的

清楚说明”，他又说那些“文学性的字句也很出色”，“讲章流畅通俗，却非叫人得益处的福音性讲章”。古德温还将“严肃认真的讲道”和这些“华丽的讲章”“华而不实的雄辩”作出对照。可怜的古德温！他本人天生有口才，但早期的时候却偏爱这批在剑桥的演说动人的讲道者。他起初决心效法他们，好叫自己也能讲道动人。但他后来说：他一生中最厉害的争战就是要胜过这个“主要欲望”。他这个“主要欲望”并不是属肉身或道德性的，而是要得着讲道口才出众的名声。有一个故事是和他这个争战有关的：有一回他被邀在剑桥大学讲道，他准备好了一篇词藻绚丽流畅的讲章，深信必会大受赞赏。可是圣灵突然在他良知里提醒他，叫他看见他的用心不对，里面起了极大的争战，就像治死了他的理智一般，他马上把所有堆砌华丽的词藻全部删去。他看重属灵的事的心志，使他决心要令听众中最卑微的人都能听懂他的讲道。

清教徒们一直指责圣公会的讲道作风，也避免自己的讲道染上这种陋习。不但在当年是这样，就是后来如蒂洛森（Tillotson）、斯蒂林弗利特（Stillingfleet）和索思等，还有其他后世跟随他们脚踪的人，他们的作风也是如此。直到这个世纪，他们还是主张“浅白、坦率、实用和能使人得救的讲道作风”，认为讲道应该是“简易明白、诚恳忠实”的，因为他们是蒙召在恩典中借着在主耶稣基督里的信心去讲道。

可是大家不要以为清教徒既然反对堆砌华丽词藻的演讲方式，他们的讲道就一定会乏味

或沉闷。不少人确实是这样嘲讽他们的，但事实上他们其中不乏有识之士，只是他们坚持必须把人的智慧隐藏起来，因为讲道的人是在传讲从上帝而来的信息，而不是说出自己的话。帕金斯说得一点都不错，他说：“传道人必须明白他可以——甚至他必须——在预备讲章的时候，私下参考各种艺术及哲学的书籍。”他可以在准备的时候参考各类书籍，而且他必须是个学识丰富的人，他阅读的范围越广，越能使讲道有更大的效用。不要以为清教徒既然反对讲究修辞的讲章，就是反对知识，反对学问修养。帕金斯的意思并不是这样。他是说，在准备讲章的时候，可以广泛参考各种有关书籍，但在讲道的时候，就要把这些参考资料隐藏起来，不作任何炫耀。

帕金斯这句话提醒我们：博览群书是有益处的，可充实传道人的知识。传道人可以自由运用知识，但绝对不能加以标榜或炫耀。那些引用一大堆别人的见解的讲章，不过是炫耀讲道者的学问，事实上往往还是不学无术的假货！帕金斯相信学问可以帮助人，但讲道的人却要隐藏自己的学问和知识。艺术的精华在于把艺术隐藏起来。要充实，但不要炫耀自己的学问。

托马斯·富勒（Thomas Fuller）是17世纪的一位教会历史学者和文笔优美的作家，他曾经说过下面这段有关帕金斯的话：

论到帕金斯先生，我可以这样说：就如医生注射的药剂里都已混合了一切要素，将所有药物的精华都浓缩在里面，而把一切的固体

块片都滤出来不见了。同样，他（传道人，亦指帕金斯）会把所有丰富的学问注入他的讲道里面，可是听众却不会有特殊的感觉，所听见的字句也只是一些本来就熟悉的。简单来说，在他那由大学内和市镇中的信徒组成的教会里面（在剑桥），学者们能听到隐含满腹经纶的讲章，而市民也能听到再浅易不过的道理。

这位学富五车的伟人，就像药剂师一般，把精华都注进讲章里面，所有的效用都灌注在内。药剂师把药物调制后，就把草药丢掉，草药的精华却留在药液里。传道人也该是这样，只把他的学问精华拿出来。我们讲道的标准也该是如此。有学问修养的人来听道，会有所领受，也会感觉到讲者的学识与自己不相上下。可是同时，若有目不识丁的人来听道，他也会感到得益处。传道人的讲道，如果只适合前者，或只适合后者，他就不适宜做传道人。

清教徒虽然对讲道有这样的要求，但不表示他们的讲道都是沉闷乏味的。事实上他们都是满有生气的传道人，其中有一些甚至在讲道的时候用相当激动的手势。加尔文的讲道就充满活力。他们运用比喻来讲解，而不只是以比喻来点缀内容。如果讲道时所用的比喻只吸引到人去注意比喻的本身，那就把讲道玷污了，我们不能容忍这样的讲道。清教徒的讲道叫人感到亲切、坦率、清楚、迫切。有些人甚至批评他们大叫大嚷，因此他们的讲道绝对不是单调乏味的。胡克、索思和其他的人批评清教徒的讲道的时候，往往取笑他们在讲台上所用的动作和手势。

一般来说，清教徒不会事先写好讲章来照读，他们甚至往往不用笔录提示。加尔文就从来没有事先写好讲章、聚会时就捧着照读的习惯，他最多只写下一些提示，甚至临时即席就讲，因此他的讲道十分生动。最近我发现一些现象，是我以前没有留意到的，我现在提出来希望将来有机会探讨一下这个现象。这个现象就是：英国早期的浸信会信徒，有一些不但反对读讲章，而且习惯在讲道的时候，选读经文以后就把圣经合上，然后就讲道。他们认为讲道是一种劝勉式的教导，类似哥林多前书 14 章所说的“先知讲道”。托马斯·赫尔韦斯（Thomas Helwys）是英国早期一位浸信会信徒。他在比较他自己的讲道方式和约翰逊（Johnson）的方式的时候（约翰逊是当时独立派教会的信徒，不是浸信会的），说了这些话：

他们聚会崇拜的方式，是把讲道用的经文和翻译出来的诗篇，读出来就行了。我们却在祷告以后，作先知讲道，颂唱诗篇，把译文放在一旁。我们认为这样做，可以证明在聚会崇拜的时候无须用任何书本，甚至原稿也用不着，但我们仍保留在教会敬拜聚会的时候读圣经和讲解圣经的方式，这是为了辨明真理，分辨是非，建立信心与信仰的基础。

这番话的意思是指，他们在聚会的时候，读经文以后就会逐节简略解说一下，但到了讲道的时候，他们会把圣经放在一旁，开始作先知讲道性质的讲道。后来在威尔士的循道宗创始人特雷菲卡（Trefeca）的哈里斯（Howell Harris），也是这样的作风，他在

讲道的时候甚少引用圣经，这是众所周知的事。他直接向会众说一些劝勉告诫的话，就算是讲道。他本人熟读圣经，浸淫在其中，并且不断默想其中的话，因此就能从圣经中带出信息，但他并不用讲解圣经的方式，而是直截了当地把信息带出来。他这样的方式，与一般清教徒讲道的作风迥异。有些浸信会信徒显然也这样做，还有一些其他的分离派信徒，远在那些浸信会信徒以前也已经这样做了。换句话说，他们的先知讲道的方式，我们一些人也许不会赞同。但无论如何，我想我们也应该反省一下：我们的讲道是否也该多包含一些先知讲道的成分呢？

把清教徒的讲道遗产传承下去

你们有没有想过：早期的基督徒的讲道方式是如何的呢？使徒们和初期的传道人的讲道是怎样的呢？我们倒确实知道，他们的讲道方式不会是现今我们惯有的作风。使徒行传所记载的保罗的讲道显示，他脑子里已装备了整本旧约的信息，因此当讲道的时候，就能运用自如，应用到主耶稣基督所行的，这一点可以从他在雅典和在安提阿所讲的得到证明。我们却往往忘了这一点，一味注意解经阐释，满以为把经文解说清楚了，就是实实在在地讲了道。但是，真正的讲道应该重在信息，而这样的信息不一定根据某些经文的解释。我是在论及清教徒的讲道是如何自由释放、充满热情的这一点特色，顺带提到上面的话。

这里我要引用巴克斯特的名言：“我讲道，就好像那是我最后一次讲道，以后不再有

机会，也像一个快要咽下最后一口气的人，向一些垂危的人说话一般。”这句话把清教徒讲道特色的精粹总结出来了。从古德温的传记中，我们晓得他在真正悔改得救以后，开始从“他内心充满着的丰满”来讲道。“他讲话诚恳迫切，所论及的那丰满白白的救恩，正是他本人所享有的生命和喜乐。他讲道是根据他的经历，他所感受和享用的美善的生命之道。他最大的愿望，是能使罪人悔改归向基督。他不在乎别人的称许，也不再计较以前他所看重的名声或荣誉。除了耶稣基督和祂的被钉十字架以外，他不知道别的，上帝亲自为祂恩惠的话语作见证。”

在总结时，让我引用 17 世纪末期与 18 世纪初期继承清教徒传统的以撒·华滋（Isaac Watts）所说的话。他劝勉传道人说：

你们要尽上本分，把那由早期清教徒讲道所开始的平实作风持守下去，也学效现代的不信奉英国国教者的讲道作风，虽然被人轻视，却是大有功效，盼望我们不致把这个优良的榜样失落。

这些话实在是对我们的当头棒喝。愿我们能确保这种平实的讲道方式而不致失去。巴克斯特也同样提醒我们：

愿我们时刻想到这个可怕而严重的事实：人可以因我们的讲道得拯救，也可能因我们的

疏忽而失落，至终下到阴间灭亡。愿我们永志不忘这个可怕而至关重要的可能性。

末了我要引用这位在传道人当中的大师，最伟大的讲道者、教师和建造教会的传道人——使徒保罗的话：

感谢上帝！常率领我们在基督里夸胜，并藉着我们在各处显扬那因认识基督而有的香气。因为我们在上帝面前，无论在得救的人身上或灭亡的人身上，都有基督馨香之气。在这等人，就作了死的香气叫他死；在那等人，就作了活的香气叫他活。这事谁能当得起呢？我们不像那许多人，为利混乱上帝的道，乃是由于诚实、由于上帝，在上帝面前凭着基督讲道。（林后 2:14-17）

清教徒都是能体会上帝心意的人，也常活在上帝的面前，他们不要讨人的喜悦。套用约翰·弥尔顿（John Milton）的话：他们无论做什么，都像“是做在我那位伟大的主眼前”一般，因为晓得有一天必要为这些工作交账。我们所得的地位是站在上帝与人之间，不是作“活的香气叫人活”，就是“作死的香气叫人死”。何等严肃的任务！每次当我们踏上讲坛的时候，愿上帝提醒我们：我们是在祂面前，“凭着基督讲道”，也是为了祂而讲道！让我们向这些早期的清教徒学习，就像以撒·华滋所说的。让我们记着：今天这个世代最大的需要，就是凭着圣灵所宣告的上帝之道。✝

旧约时代的人如何得救？^{〔1〕}

文 / 彼得·金特里（Peter Gentry）

译 / 托尼

校 / 启行

现在我们来考虑这个问题：旧约中的人如何得救？

基督徒对这个问题感到困惑，是因为我们是藉着信靠耶稣基督，藉着信靠祂在十字架上所成就的工作而得救。但是，在旧约时代，耶稣还没有降生。很显然，旧约中的人根本就不知道耶稣，那么他们如何得救呢？他们相信的是什么呢？

答案很简单：从创世记到启示录，每个得救之人，都是藉着信心，靠上帝的恩典而得救。在旧约中，人们得救是藉着相信一位将要来到的拯救者，一位将要来到的救主。因此你可以说，旧约时代的人同样是因着信耶稣基督而得救，只是他们对耶稣基督的认识还模糊不清。

我们可以直接回到创世之初。人类历史上第一对夫妻反叛上帝时，上帝临到他们，对他们施行审判。但在审判之中仍然有恩典：上帝谈到了蛇的后裔和女人的后裔要彼此为仇（参创 3:15），但最终，女人的后

裔要彻底得胜，给蛇的后裔致命一击。经文中说：“亚当给他妻子起名叫夏娃，因为她是众生之母。”（创 3:20）我认为这节经文不仅是在说，因为夏娃是第一个女人，因此所有的后裔都是从她而生；亚当之所以给妻子这样起名，更是因为他相信上帝的应许，就是将来有一位“女人的后裔”要来，最终给这世界的恶者致命的打击。

随着叙事不断展开，上帝的这个应许以多种不同的方式继续向前推进。之后，情况变得非常糟糕，上帝对整个世界施行审判，唯独救了挪亚一家，开始了一个全新的阶段。然而，这一切似乎很快就走到了尽头，上帝又通过亚伯拉罕带来了一个新的开始。在亚伯拉罕的故事中，我们读到：“亚伯兰信耶和华，耶和华就以此为他的义”（创 15:6）。因为亚伯拉罕相信上帝所说的是真的，所以他和上帝就得以进入一个盟约的关系。所以，亚伯拉罕是因着信耶和华而得救。之后，随着亚伯拉罕一家变成了以色列一族，上帝与他们立约，设立了祭司和献祭制度，并告诉他们如何与上帝交往，如何彼此相待。献祭制度

〔1〕 本文整理自美南浸信会神学院的“诚实的回答”（*Honest Answers*）视频栏目的第95集。视频网址为 <https://www.youtube.com/watch?v=BrhM-QoE9xA&list=PLBA1qC8OOEJBdivoQvS7wtiUgvF5jpk-Be&index=6>，2021年2月1日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

基本上是一种宏大的、可见可感的交往，它表明了当你不信上帝的话，不顺服祂的旨意时，就必须接受惩罚而面临死亡。但显而易见的是，献祭制度本身并不能成功地消除罪恶。人们不得不一次又一次地献祭，这也正是希伯来书的作者所指出的，祭司天天站着事奉上帝（参来 10:1-18），因为他们从未完成他们的工作。他们不得不一次又一次地献祭，所以，持续不断的献祭是传递给当时以色列人的一个信息，表明那并不是问题的答案。它所指向的，是一个最终可以完全平息上帝因着人类的背约所发义怒的将来的献祭。说到底，这取决于你是否相信耶和华，相信主。

这一点在整个旧约中逐渐发展出来。当你读到智慧书（比如箴言）时，上帝说：“敬畏耶和华是智慧的开端。”（箴 9:10）“敬畏耶和华”是指，在与耶和华的盟约关系中对约忠诚、信实。你可以去看箴言第三章，那里提到不要依靠自己：“要专心仰赖耶和华，不可倚靠自己的聪明。在你一切所行的事上，都要认定祂，祂必指引你的路。”然后经文说：“要敬畏耶和华”，“要爱耶和华”，“不可轻看耶和华的管教”（箴 3:5-12）。这些经文都在教导我们，要相信上帝，相信祂的话，相信祂的应许和祂的教训。与此同时，关于那位将要来的救主的应许，也得到了进一步的发展。创世记 49 章说到，有一权杖必不离犹大，有一王将从犹大而出（参创 49:10）。在假先知巴兰的预言中，也提到有一位将要来的王：“有欢呼王的声音在他们中间”（民 23:21），“有星要出于雅各”（民 24:17）。这些都是关于将要来的王的预言，在整个旧约中继续得以发展。

当我们来到新约，可以看到保罗解释了耶稣基督里的好消息，比如在罗马书第三章里提到，上帝宽容我们先时的反叛、罪恶和过犯（参罗 3:25），因为祂预先看到了耶稣基督的到来，在十字架上受死，替我们承担了我们反叛和犯罪所当受的刑罚。所以在旧约中，上帝的百姓基本上在模糊不清地盼望着耶稣基督。比如约伯，他的朋友们认为他遭遇这一切痛苦，肯定是因为他犯了罪。而约伯信靠上帝，与上帝有很好的关系，所以他不明白为什么他要经历这些苦难，他想要面见上帝，期望上帝会在审判台前为他辩护，证明他无罪。他相信在某个地方，会有一位“至近的亲属”（参得 3:12）或救赎主。这位“至近的亲属”将会担负责任，在上帝的审判台前为他辩护。（参伯 19:25-29）我认为这就是耶稣基督。约伯模模糊糊地看到了耶稣基督，他盼望着一位将要来的拯救者，一位将要来的救主，来解决他的问题。对于现在的我们来说，耶稣基督已经来了，我们有福音书，有耶稣的生平，有耶稣的死和复活。我们有耶稣设立的使徒们所传的福音，我们无需再企盼，只要回看那给世界带来救赎的事件。✝

作者简介：

彼得·金特里（Peter Gentry）是南方浸信会神学院的旧约解释学教授，同时也是赫克普拉（Hexapla）研究所的负责人。他与斯蒂芬·韦勒姆（Stephen Wellum）合著了《圣约的国度：对圣约的圣经神学理解》（*Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*）。

成全圣徒，建立主的身体^[1]

文 / 李牧

引言

1994年，我和一群年轻的基督徒，带着对福音的热情和对失丧灵魂的关心开始一些小组聚会。我们基本什么都不懂，只是单纯热心地传福音，带领聚会、祷告、唱诗、分享。那时确实很蒙神赐福，不到半年时间，聚会人数就达到了一百多人。我每周有三个晚上到各个小组带领查经，弟兄姐妹也很喜乐。但不久之后，我就产生了一种困惑：“到底什么是事奉神？”因为我看到信徒的生命并没有改变，他们只是来聚会，实际上很软弱。他们在工作中无法胜过试探，在家里也不能爱家人；他们的生命中看不到神美善的工作，有些人性情暴躁却不愿悔改，有些人则被道德主义捆绑，信耶稣只为做一个好人；在教会里，弟兄姐妹之间出现了矛盾、不满和抱怨，人际关系变得复杂。我非常困扰：“神啊，我的事奉到底有没有价值？下一步应该怎么做？”

有六七位弟兄姐妹非常支持我的事奉，我们天天讨论这些问题。查考圣经的时候，

我们对教会的观念发生了巨大的改变。当时，家庭教会主要受时代论的末世观影响，教导在教会时代，教会也会堕落，最后和巴比伦联合成为大淫妇；而我们应该成为启示录讲的那十四万四千人，从那种体制性的、只注重外在形式的教会中分别出来，在小组中聚集等候主再来。那时基本没有地方教会的概念，只有一个无形教会的教会观，认为只有天上的教会才是圣洁的，地上的教会都会沾染污秽。可以说，这种观念扼杀了我们对教会的热情。然而，在马太福音 16:18 中，耶稣说：“我要把我的教会建造在这磐石上。”这让我们看到，主耶稣自己对教会充满热情，并且祂委身于教会的建造。联系上下文，这段经文给我很大的震撼，因为 18 章就具体地讲到教会里如果出现犯罪的情况怎样来处理。因此，基督要建造的普世教会，具体彰显在地方教会里。那时我极为兴奋。在以弗所书中我也读到，耶稣基督是为着教会作万有之首（参弗 1:22），祂爱教会，甚至为教会舍命（参弗 5:25）；上帝旨意的中心，是借着祂的教会得荣耀直到永永远远（参弗 3:21）。

[1] 本文整理自李牧的讲座。——编者注

当我通过查考经文形成对教会大致的概念时，神也借着一些成熟的牧师带领我查考《1689 浸信会信条》，一起讨论神学和教牧问题。在这个过程中，我渐渐地清晰了：神的心意是建立一个地方教会。1996 年，在神的带领下，我们开始正式建立一个合乎圣经的地方教会。在教会成立的过程中，我每天都充满了事奉的力量，充满着对神的敬畏，也不惧怕人。我热切地释经讲道，讲什么是真正的归正，怎么过基督徒生活，神的恩典和福音怎样在世界上运作，神要怎样成就祂的旨意。有好几年的时间，实际上都是我一个人领会、讲道，但我看到很多人真实地悔改，他们的生命被福音改变，渴望着爱基督并努力实践彼此相爱，敬拜的时候充满着对基督的热忱。现在回想起来，那段时间虽然辛劳，却充满喜乐。

上述虽然是我个人事奉的经历，但我相信很多牧者会和我有同样的观察和思考，期待建立教会或者是改革教会。然而，比满腔热情更重要的是，首先需要“胸有蓝图”。如同工程师在建筑一栋楼时，对它的外形、功能、内部结构、地基的深度、钢筋的配比都已了然于心；我们也要对建立或改革地方教会将要成为的样式，有一个完全合乎圣经的蓝图。

一、教会的蓝图

今天，我们已经习惯性地认为，每间教会都有其各自的特征，教会可以依据不同的处境和文化来建造。记得在一次神学讲座上，我问一位改革宗的牧师：“你认为神有没有对

地方教会给出规范，指导怎样建立教会？”他说：“没有。”我非常诧异。按照神在圣经中所启示的、我们在圣灵光照下认信的改革宗神学来说，神对教会有清楚的治理规范，就如敬拜有限定性原则，我们不可以超越神所规定的，用人的热情和方法，或其他异教的方式来敬拜。

在教会里，最重要的原则就是，神是教会的元首，祂称教会是祂的家（参提前 3:15）。保罗写提摩太前书的目的是：让提摩太知道在神的家里面当怎样行；他清楚地吩咐应该怎样敬拜，怎样祷告，怎样宣讲圣经，怎样设立教会的长老和执事。他并没有鼓励提摩太只要有一颗单纯爱主的心，就按照自己看为好的方式去做。我们必须要按照圣经所启示的方式来建造教会。拿答和亚比户按照自己的心意献凡火而被神击杀（参利 10:1-2），乌撒伸手扶住约柜而被神击杀（参撒下 6:6-7），这些都是违背神的限定性原则，而被神厌恶。建造会幕，要规规矩矩地按照神在西奈山上所指示的尺寸、样式和材料；我们事奉神，也要按照真理，将神所设立的地方教会的蓝图实施在我们所在的城市中。

所以，我们所要建立的教会，应该是一个以神的话语为根基、把所有的荣耀都归给神的教会。那么，如何具体地来体现这一目标呢？

1、教会必须以福音为中心

福音应该深入到这个教会的各个层面，工人所做的每一件事都需要问：“福音在哪里？”

2、把基于圣经的正统信仰落实在教会中

教会的根基应当是圣经。但是圣经会被人谬解，所以教会也一定是建立在正统的教义和信仰告白上。在教会历史中我们会看到神不断地把祂的教会带回到这些重要的教义上：唯独圣经，唯独基督，唯独恩典，唯独信心，唯独神的荣耀。

我们相信教义和实践唯一的权威是圣经。教会有时会跟随传统，有时会受有恩赐的传道人影响，但是除了圣经，我们没有其他任何准则。

除了我们的主耶稣基督以外，我们不仰望任何其他的主，也认定神使罪人得救的恩典，单单是通过基督的位格和祂的作为赐下来。

我们相信人唯独是由于恩典得救。所有人类在亚当里跟他一起堕落了，人一生下来就全然败坏，死在罪恶过犯当中，也无法做任何事情拯救自己。我们相信神在永恒中拣选了祂的子民，这与他们本身或者他们做的事情无关，完全是靠着神自己的主权和美意。我们相信基督的死亡赎买了我们，除此之外没有任何事物能使我们脱去罪。我们相信神不可抗拒的恩典吸引祂所有的选民到祂面前，他们死在罪恶过犯当中，不是自己主动来寻求祂。我们相信基督把足够的恩典赐给祂救赎的所有人，使他们能够坚忍到底，不会有一个选民灭亡或者沉沦。这完全是出于神的恩典，最终是为了祂自己的荣耀。

我们是借着信靠耶稣基督称义，而不是因着遵行律法。信心是我们领受救恩的途径，而我们信心的对象——耶稣基督，才是我们称义的根基。因此，我们拒绝一切以人为中心的信仰。

改教家留给我们“五个唯独”的教义，这些教义非常基本，但也非常关键和重要。因为在历史上，教会的摇动往往跟对这些教义的模糊或者偏离有关。这些教义触及到教会的所有层面，触及到我们事奉的力量和泉源，以及我们的信心和所仰望的对象。今天，很多教会慢慢走向世俗化、实用主义，实际上都是因为没有在根基上立定导致的。

那么，如何把基于圣经的正统信仰落实在教会中呢？应当有一份公认信条，而不是完全依靠传道人的信仰纯正和恩赐。更要谨记，牧师、传道人并不是正统信仰的源头；并且，教会认信的公认信条应当经过历史的检验。我看到很多教会有自己撰写的信条，虽然每一条都是正统的，但是我觉得还是应当使用一份历史性的公认信条。公认信条不是神所默示的，但是它对教会的健康极其关键。

3、教会必须有完备的教会治理

保罗说：“凡事都要规规矩矩地按照次序行。”（林前 14:40）没有规矩，没有次序，教会一定会产生混乱。完备的教会治理由以下三个方面来实现：

1) 教会要有合乎资格的领袖，即符合圣经标准的长老和执事。

2) 教会要有合宜的次序。因为我们是改革宗浸信会教会，所以我从浸信会的角度来谈。我们所持守的浸信会治会制度，是长老带领会众按照使徒在圣经中所写的教训，在各种事项上按照圣经作决定，但这绝对不是民主制。实际上，我们跟长老会的堂会在治理上非常类似，只是在长老带领的同时，会更强调会众参与。我们相信神赐给长老带领会众顺服耶稣基督的权柄，这要在地方教会具体落实和实施。这点非常重要，因为我们可能会忽略我们的权柄，或者会高看我们的权柄，而我们的权柄是作仆人式的领袖，是带领会众来顺服我们的君王耶稣基督。

3) 教会一定要实施纪律惩戒。我们要不断地强调恩典、真理、称义，同时也要不断地强调信徒圣洁生活的重要性，强调教会纪律。

教会惩戒通常分为两个部分，一个是塑造性的，一个是纠正性的。塑造性的管教是在教会所有层面产生的，比如讲道的时候，弟兄姐妹彼此相交的时候，我们的生命就被翻转，错误的观念或者有罪的思想、行为就被扭转。纠正性的管教是因为有一些人持续不断地悖逆、犯罪，那么，我们就有责任用一些级别更高、压力更大的方式，对他进行教会惩戒。首先劝勉他，如果他不听，就把他带到会众前；如果他还听，那么教会就要对他进行除名。除名的含义是：作为教会，我们收回对他基督徒身份的确认，而期待神使他从罪中回转。教会纪律惩戒是要维护神教会的圣洁。

教会惩戒和成员制有很大的关系。地方教会在地上担负着见证天国奥秘的身份，神让我们常常传讲福音，把属祂的人显明出来，然后建造他们、带领他们、门训他们。明确谁是你所牧养的对象，谁是你负责的人，这就是教会成员制。一个基督徒会犯罪吗？肯定会。那么，我们怎样把他从罪里面挽回过来？只要是基督的教会，就需要纪律和惩戒。但说实话，教会要实行纪律惩戒，会消耗牧师很大的精力——我们不得不面对顺服神、遵行祂的旨意时要付上的代价。

二、如何实现这一蓝图

1、最重要的是恒切祷告

无论是教会改革还是植堂，要迫切地求主来成就祂的旨意。这也意味着要单单地以神为乐，面临艰难的时候在基督里有安息，不然你很快会筋疲力尽、应接不暇，失去事奉的动力。所以我们要祷告，要相信神能够丰富地成就一切，不是成就我们的计划，乃是成就祂的旨意。当你愿意把一切交托给神的时候，你会有力量面对改革或建立教会时必经的艰难。这些艰难就像一些人感叹的：“教会真不是人待的地方。”因为他们真实地经历了很多的艰难。但是，教会正是神子民待的地方，神要通过造就祂的子民使祂得着荣耀。所以，一定要恒切祷告，并且要和跟你有同样目标和心志的弟兄姐妹一起祷告。不仅要让会众仰望天上教会的荣美，也要让他们期待看到这个具体的地方教会未来几年将会具有的合乎圣经的样式。你一定要向他们不断传递

这样的异象，也一起将愿望、目标带到神面前，求神成就。

2、一定要释经讲道

即使是讲教义，也要通过经文讲。例如，你可以从罗马书、以弗所书讲人的全然败坏、神无条件的拣选、圣徒的永蒙保守，从提摩太前书 1 章传讲教会信息，从哥林多前书 5 章讲教会施行惩戒。在讲道的过程中传递教义，而不要单纯地讲教义，或讲某个宗派、某个人的观点。

前两天，有一位弟兄跟我说：“李牧，现在我们教会的主要同工已经决定建制，下面我们准备在同工层达成一致，然后向全教会宣布建制计划。这肯定会引起反弹，很多人会不高兴，但是我们已经做好付代价的准备了。”我就劝他说：“你不要一上来就跟弟兄姐妹说我们要如何建制，你一定要让弟兄姐妹看到，你们要做的每一步在圣经上是怎样讲的。我们持守的是唯独圣经，对吗？圣经是怎么讲长老的职分的？圣经中有没有成员制？让弟兄姐妹们看到，你们真正跟从的是神的话语，而不是要进入某一个宗派。当然，教会可以选择和某些教会，按某种体制有美好的联结。但是，不要强调我们是浸信会，或者长老会，或者独立教会，我们所强调的永远是神的话语。”总之，要释经讲道，尽量避免专题式学术性的讲道，你的神学要用经文来解释。

3、在不同的场合教导信条（信仰告白）

公认信条不是一个摆设，你要把它教导你的

群羊，让他们的根基不是建立在你的恩赐、你的影响力、你的传统上，而是建立在神在历史中所赐给我们的这些伟大的真理上。如果每一个信徒都熟悉这些真理，你的教会就成熟了。带领教会到成熟的地步，就是成全信徒，帮助他们在这些真理上长进，使他们的生命被这些真理影响（参弗 4:12-13）。这样，即使你突然离开这个教会，或者你离世了，教会也不会偏离正路，因为他们选择新的传道人的时候，首先考查的不是恩赐、能力、影响力，而是看他持守的是不是纯正的教义。

4、要进行门训

你要选拔那些可能成为领袖的弟兄，花时间和他们相交，培训他们，教导他们教义真理，教导他们怎样把这些真理应用在实际的生命中，教导他们怎样做丈夫、做父亲，怎样在这个世界上担负起一个男人的职责。这是教会未来的希望。当你这样做的时候，神会不断把弟兄带到你的教会。

在培养这些弟兄的同时，你要教导会众合乎圣经的长老和执事的资格标准是什么。否则，一些怀着担当职分愿望的弟兄会失落，或者会众会误解：“是不是这些被你特别带领的弟兄，将来都会成为长老或者执事？”所以，虽然你带领他们，和他们有亲密的关系，但目的是要让神的旨意在他们的生命中显明，他们能够被福音更新，为福音热心。我通常会鼓励所有的弟兄：“你们都要为自己祷告，如果神的旨意要你成为长老，那么你愿意担当这个职分，就不是出于个人的野心，乃是基于福音在你

生命中的运作，也最终在于上帝自己的主权。”所以，这些弟兄们在真理上被建造、在服事中发挥恩赐的同时，他们仍然可以谦卑地作仆人。即使他们将来真的成为领袖，他们也知道怎样成为一个仆人式的领袖，既不会轻看自己的职份，又明确知道自己只是带领神的百姓到神面前的仆人。

5、要有教会章程

你要公开教会的治理原则，让会众知道教会是以怎样的原则治理的。这样会众对牧者的信任，是因为客观地看到，你带领他们所做的决定都是基于圣经、基于教会章程。很多事奉岗位上的弟兄姐妹，常常会受到会众的挑战，被质疑动机和品格。所以开始建立教会的时候，一定要塑造健康的教会文化。

首先，你自己要正直，全然地顺服真理，因为魔鬼会试探你，会众也会来试探你。你要保持对神话语的依靠和正确的认信，以圣经为你的准则，全心相信圣经对所有的一切都是足够的。让会众看到你是用神的话语来带领他们，他们才会在你身上建立信任感。虽然这需要时间，但是这些基础是非常重要的。

其次，你要公开教导教会的治理章程，有机会就要教导。这就意味着你每天装在包里的，除了圣经，第二份是公认信条，第三份是教会章程。这是你的智慧锦囊。你面对教义的问题时，必须要回到公认信条来查考；处理教会事务的时候，要回到教会章程里找出原则，然后谨慎去行。如果你没有这样做，别

人会看出你很随性，所以你要做榜样。当你这样做时，实际上也在塑造未来的领袖，教导他们不是凭着自己的聪明或能力，而是凭着神的话语，凭着对教义和章程的忠实行事，而非随意行事。这样神就会更好地使用你的恩赐建造教会。

6、要有信心将教会交托给会众

当有了正式的信仰告白、教会章程，以及长老和执事的提议，会众就要来投票，决定教会是否要持守这些教义，是否要建立一个建制的地方教会。所以，会众的资格标准就非常重要了。什么样的人有资格成为教会的成员？我们怎么定义一个人是基督徒？首先，他认信福音，他认识到自己是个罪人，他的罪使他与神隔绝，落在神的忿怒和审判之下；他认识到自己唯独借着神赐下的救主耶稣才能得救。而且，他能够宣认耶稣基督是完全的神和完全的人，从死里复活为要拯救选民，他确知自己的生命是属于耶稣基督的。并且，他有福音的见证，能够诉说福音在他生命中怎么主导他和改变他，他也愿意按照福音来生活。当一个人这样宣信福音，没有人指责他假冒为善，那么，我们就应该相信他是一个基督徒。耶稣基督把天国的钥匙赐给地方教会，我们的责任是打开门让那些属祂的人进来，把拒绝祂福音的人关在门外。

如果有人假冒为善，只是用理解力抓住了一些福音的重点，生命与行为都没有改变，便被接受作为教会的成员，怎么办？纪律惩戒可以弥补我们在此方面的有限。一个真基督徒也会犯罪，但是借着惩戒他会悔改。若一

个人执意不悔改，那我们就有理由怀疑他信心的真假，我们可以把对他基督徒身份的确认，从教会认出的层面收回来。如果一些人持续地表现出不愿意顺服福音的命令，若还继续让他们作教会成员，他们就会成为教会的隐患。当教会做决定的时候，这些人会成为扰乱的种子，因为他们爱世界、属肉体，不愿意按照真理的原则来建造教会，不愿意接受福音的引导和造就。

在改革宗浸信会中，长老的权利是带领会众，会众的权利是决定教会最重要的四件事情：通过共同认信的信仰告白；选立长老与执事；接纳新成员；教会纪律惩戒。这些都与福音紧密相关，而且都有圣经作为根基和指导。比如选立长老，圣经有非常清楚的资格标准，会众按照这样的标准来决定某位弟兄是否可以成为长老。所以，长老教导会众圣经的原则，会众按照他们自己的信心——相信这是耶稣基督在圣经里明确的指导——来投票。

所以，我们无须惧怕会众按照他们的想法投票，而这也意味着，你作为教会的带领人要以祈祷传道为念。你要在真理上成长，不断地教导会众。只有通过教导和榜样，会众的生命才能够成长，才能够顺服基督，满有耶稣基督长成的身量。当你不断地教导他们——公开教导、私下教导、个人性的教导，又不断地为他们祷告，你会看到福音的能力彰显在他们的生命中。他们会越来越爱主、顺服主，越来越按照真理的原则去行，也会越来越清楚福音，看重自己生命的圣洁，并且愈加在意福音在别人身上的果效。

三、蓝图的实施者——发现和培养教会未来的领袖

教会能够成长，不仅仅需要正统的教义、好的牧师，也需要弟兄们在教会中成熟和成长起来。今天很多弟兄献身于他们的事业和爱好，会忽略服事家庭、妻子和儿女的责任，更无法在教会当中参与服事、担当责任。所以，我们要不断地挑战教会里的弟兄，让他们既在家庭中成为带领者，也投身于教会的建造。并且，在地方教会以外，也需要弟兄们去建造神的国度。耶稣基督吩咐要为成熟待收割的庄稼寻求作工的人（参太 9:7-38），如今需要更多的弟兄献身于主的国度，需要有更多的领袖兴起在城市植堂（面对现在的政教关系，实际上这个任务更迫切，因为短期内很难再有大型教会）。

大使命的目标，就是要培养那些一心一意跟随主的门徒。地方教会要成为培训主的精兵的地方。耶稣给我们做了训练工人的最佳榜样，祂把时间和精力都投入到十二个使徒身上，训练他们，让他们担负起使徒的使命和责任，并差派他们。提摩太后书 2:2 说：“你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。”这是给传道人的命令。牧师有责任把学到的真理教导给其他人，也要找出那些有信心的、被主耶稣称为忠心仆人的的人。

1、兴起弟兄事奉的异象与文化

首先，要把异象放在弟兄们面前，让他们看到福音多么美好，他们被福音呼召出来建造

神的国度，这才是他们真正的事业。我告诉教会所有的弟兄姐妹，虽然我们每个人在这个世界上都有自己的事业，有自己专注、忠心、投入极大的热情期盼达到的那个目标；但是，当神呼召我们来跟随耶稣基督的时候，神就让我们一同参与祂的事业——建造教会。你可能是工程师，可能有自己的公司，但那只是你的工作，是你的副业，你的主业是来建造基督的教会。有一天神会称赞你为忠心的仆人，因为你在祂国度的建造上有份。你要传递这个真理，要挑旺弟兄姐妹对主的爱，对教会的热情。弟兄姐妹往往认为教会生活就是每个主日参加敬拜，有时参加各种团契；然而，他们要看到神的目标，看到什么是值得他们去委身、终身投入的事业。“我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能胜过他”——耶稣基督的目标，也当成为我们的目标。

其次，要给弟兄们事奉的机会。我们教会不仅是让执事们参与领会，也会选择很多弟兄来领会。一位弟兄只要是渴慕事奉神的，我们都会给他机会参与事奉。主日的时候，无论是博士、老板，还是做体力活的打工者，都会穿着干净体面的衣服站在台上带领会众敬拜神。这是一个真男人的形象，不在于他们在世上的身份，或者世界定义的价值。我们要塑造这种教会文化，要让弟兄们看到神心意当中的男人的形象——有耶稣基督的样式。真正的男人是爱慕真理，持守真理，切切祷告神，依靠神的人。只要弟兄们愿意被造就，愿意谦卑顺服神，乐意为神的国度摆上自己的一切，他们在教会里就会被神使用。当很多

弟兄兴起的时候，教会的姐妹也得到了很大的祝福和建造。很多姐妹不信主的丈夫跟着妻子来教会，惊奇地看到福音在教会、在弟兄们身上的彰显，看到与世人极为不同的生命与文化，他们就愿意听福音而悔改信主。

2、实际地培养弟兄的方法

首先，明确培养弟兄的目标。最首要的目标是培训他们在家庭里作丈夫，忠实地养育他们的孩子。然后是培训他们能够在教会当中担任职分。他们只有在家庭中成为领袖，才能够在教会中作领袖。并且，要培养他们在神的国度里参与更广泛的服事，比如他们可以参与机构的服事，参与植堂的服事，等等。地方教会是培养真男人的最重要的训练场。

其次，找到应当受训的人。第一，你要招聚人。只有先招聚人，才能培训他们。怎样做到这一点？实际上，你要为教会的每一个弟兄恒切祷告，只有主能打发、招聚收割庄稼的工人。第二，你要辛苦地工作。观察弟兄们，找时间跟他们交流，鼓励他们，挑旺他们心中对主的爱。第三，你必须广泛地撒种，这样收获也会更多。你要专注教导，也要为弟兄们提供教导的机会。教导的机会多，来的人就多，观察的机会也就多。例如，我们是成员制的教会，周一晚上会有对主日事工的评估会，长老和执事都被要求参加，教会成员自愿参加。我发现参加会议是最能塑造人的，也是最能够显明一个人品格的。在会议中你就能

认出一些人，神在他们的生命中作工。比如一些人工作很忙，但是他们仍然看重教会的事奉，坚持参加这个持续三个钟头以上的会议。他们对神的爱，对教会的委身，就在这一点上体现出来了。

然后，以各样的方式训练弟兄。我们是这样做的：

1) 设立周一的主日事工评估会，安排每一位弟兄学习作会议主席。不要害怕让不成熟的人作主席，因为每一个人都是从不成熟到成熟的。刚开始可能会有一些艰难，要教导弟兄们怎样有次序地开会，怎样作主席，怎样控制开会的节奏。你先做示范，然后再评估。在这样的过程中，实际上也是在训练他们在恩赐上显明与成长。有恩赐的人、有显著成长的人自然会显明出来。最终可以从这些弟兄里选拔出来担当职分的人。如果你没有通过这些事奉的场合去选立工人，别人会怀疑你的动机。我们教会选立的长老，很大程度上是在周一会议里认出来的，当提名他们作长老的时候，弟兄们都赞同，因为他们的恩赐、忠心、判断力、智慧在长期的会议里已经显出来了。

作会议主席的人，除了准备整个会议的议程，还要准备 5—10 分钟的经文分享。设置这个环节的目的，就是教导每一位弟兄：他们都需要委身于真理。即使他将来不作长老，但是他在家庭里要作丈夫，要带领家庭崇拜。经文分享之后，其他人会做一些简单的评估：解经是否正确？经文应用如何？在传递信息的时候表达是否清晰？评估的目的，是让弟

兄们更明白怎样读经文，怎样默想，怎样将真理应用在弟兄姐妹和自己的生命中。

2) 在主日事工评估会中训练弟兄们事奉。经文分享结束后，会议正式开始。我们把成员名单分配给所有参加会议的人，每个人为教会成员代祷，让弟兄们知道我们事奉主耶稣基督，实际就是事奉主耶稣基督的子民，为他们代祷。爱是从祷告开始的。

祷告后，我们一起评估前一天的主日崇拜。为什么我们教会要对主日崇拜做评估呢？因为我们认为，教会存在最重要的目的就是敬拜神。神为地方教会设立了三个目的：第一，崇拜；第二，团契——神和祂子民的团契，还有神子民之间的团契；第三，传福音。当我们把教会主要的使命和异象合乎圣经地传递给教会成员时，他们就会看重敬拜。

首先，我们会评估值日主席的服事。我们教会通常会设立一个值日主席，管理整个主日敬拜：音响、场所、接待、卫生、主日学，几乎所有的事。从长老到执事每个人都要轮流作值日主席，每月一次。我们没有固定服事的团队，值日主席必须在成员里招募人服事，这就帮助他们学习怎样与人沟通，怎样与人建立关系，怎样鼓励他人服事。周一晚上，大家评估他的服事。通过这样的训练，实际上就把一些有恩赐治理教会的人显明出来。

然后，我们评估领会弟兄的服事。评估的方面包括：他有没有凭着信心、带着喜乐的心，

像祭司一样把会众带到神面前？敬拜时，他要带领教会成员读一段旧约圣经和一段新约圣经，他选择的经文恰当吗？还有，他选的诗歌是否以三位一体神为我们赞美的中心，是否把福音呈现出来了？

最后，我们评估讲道。所有的弟兄都可以在主席的带领下，对于主日讲道进行评估。这也操练一个人愿意谦卑地接受别人的意见。有时有人说话没有带着爱心，或者有人不太敞开，但是在这样近距离的相互打磨中，慢慢地形成了一种彼此相爱的文化。我们的目的不是要彰显某个人的恩赐，乃是为了在一起事奉，在一起成长。

评估环节结束后，我们一起讨论下一次的讲道。我们教会主日早上是开放的公众崇拜，讲道基本是由牧师完成，每三个月会安排执事或有讲道恩赐的弟兄讲一次。下午是封闭的成员聚会，所有成员参加，这个崇拜同样有领会、唱诗、讲道，一般由两位弟兄短讲，每人讲 15 分钟。我们也在帮助附近几个位于城镇乡村的教会，他们还没有正式的传道人，所以我们每个月要差派弟兄去讲道。这些预备要讲道的弟兄就把讲章拿出来，弟兄们根据他的讲章帮助他解经，看这段经文的主题是什么，难点在哪里，该怎么搭建讲章结构，这篇讲章的福音性在哪里，对我们的劝勉是什么，怎样应用等等。实际上，这已经完成了一篇讲章的预备过程，然后这位弟兄在周日下午成员聚会时宣讲，并在下个星期一接受大家的评估。我发现当我们这样做的时候，很多弟兄就成熟起来。

会议环节结束后，我们有神学学习，一起学习正统教义，也学习怎样治理教会。

3) 让弟兄们带领成人主日学。给弟兄们一些已经成型的成人主日学的教材范本（比如九标志的核心课程），让他们学习带领成人主日学，操练讲课的能力。在这个过程中，你发现弟兄们总是会被建造；你也大概会知道谁的恩赐是什么，谁在哪些方面还需要成长。

4) 邀请弟兄们参加读书会。每周两次早上，我会约几个有时间的弟兄一起学习一本书；每周一个上午，从早上开始，我会约十几个弟兄来我家读书学习，我们一起讨论这本书的内容，讨论其中一些美好的举措怎么实现在教会里，也讨论教会里正面对的一些难题，然后我们一起吃午饭。

5) 花时间陪伴弟兄们。让他们看到你怎样服事，并在他们的事奉遇到艰难时，以福音引导他们。虽然我付出很多的时间、精力来做这些事，但是我看到弟兄们越来越成熟，越来越理解我作为牧师的角色。实际上，你不需要刻意强调他人要尊重你，当你忘记这件事的时候，你会发现弟兄们更加彼此相爱、彼此理解，他们会尽忠，会敬重那些被神所使用的人。

6) 考验弟兄们，挑战他们不断地依靠主。以前我总是把最难的事放在自己的肩膀上，但是现在我改变了观念。我认为把一些艰难的、对肉体没有什么好处的事情，交给一些弟兄去做，实际上神会借着这些事情塑造他们，让他们在艰难中学习仰望神。

结语

当你真正建立起一个合乎圣经的教会，得到的祝福是什么？第一，所有的成员都是喜欢听道，并且追求真理的人，他们爱慕神的话，遵行神的话。第二，教会成为彼此相爱的教会，我们的敬拜、感谢都会归荣耀给神。第三，教会成员会非常爱他们的牧者，支持牧

者的事奉。许多弟兄愿意被神使用，愿意摆上，彼此相爱，彼此支持。即使有一天我们遭受冲击，或者遭受其他艰难，也总有弟兄可以成长起来。虽然他们可能没有在神学院接受过正规训练，但在地方教会的现场，他们学习了释经讲道，学习了教会论，学习了怎样带领一个教会，知道教会怎样运作，怎样敬拜。这就是一个健康的教会所带来的祝福。✠

访谈李牧： 通过“讲道预备与点评会议”培训工人

文 / 本刊编辑部

编者按：李牧所服事的教会有一个很重要的牧养、治理设置，就是周一晚上的“主日事工评估会”，也是他在文章中特别提到的培训工人的方式。本刊编辑特别就这一设置产生的经过，以及如何在这一设置中以共同体预备与点评的方式训练弟兄们讲道，对李牧进行了采访，并在个别主题上加以回应，形成了这篇访问。

本刊编辑（以下简称“编”）：李牧，在您的讲述中，我留意到您的服事有一个转向，就是开始按照教会的建制去治理，履行牧师的职责，同时兴起更多的弟兄，训练他们也按照教会建制的方式成长和治理。您特别提到了周一晚上的“主日事工评估会”，认为这给教会培养工人带来很大帮助。请问您最初是如何想到以这样的方式训练和培养弟兄的？

李牧：当教会规模开始扩大的时候，我开始思想要怎样兴起更多事奉的工人。而首先面对的问题仍然是：“我要做什么，是基于对神话语的信靠，还是出于实用主义？”这非常重要。本于信心是蒙神祝福的，但是如果你只是要解决问题，那就很容易把主的教会当作是一家企业。

我认为，当我们持守限定性原则^[1]的时候，

是出于对神话语的敬畏。教会首先是神的家。神的家就是神立规矩。神是这个家的主人，我是仆人。我带着敬畏做神让我做的事。我相信神的话语是足够的，殷勤地挖掘一定得着活水。在限定性原则的前提下，当我再使用一些方法时，我知道这并不代表不是本于信心的，而是我用一种更忠心和智慧的方式来治理神的家。

限定性原则与智慧的方式二者间关系理顺了以后，我就开始思想到，教会要成熟，首先，需要有一个群体先成熟起来，那么这个群体应该是弟兄们。当我建立一群弟兄的时候，无论他们是谁，即使他们将来不会成为牧师，不会成为全职传道人，但是他们可以成为好的丈夫，好的教会成员，在社会上也成为好的见证。

[1] 在圣经如何指导和应用到主日的集体敬拜的问题上，一直存在两种不同的观点：“指导性原则”（Normative Principle）和“限定性原则”（Regulative Principle）。清教徒们和改革宗神学立场的教会都持“限定性原则”，这种观点认为，教会的主日敬拜中应当且仅应当包含圣经直接或者间接教导教会在集体敬拜中当有的内容。详细内容请参考始明，《从“限定性原则”看主日敬拜》（<https://www.churchchina.org/archives/170307.html>）。——编者注

明确人群之后，我要怎样建造他们呢？如果我只是给他们上神学课程，那仍然是一种理论。如果我们要植堂，怎么兴起工人，他们怎样有能力去植堂？并且，如果我们教会要兴起长老，我怎么认出这些长老？如果没有培训他们，没有机会观察他们、带领他们，他们永远不能被认出。所以，我就首先从最基本的开会开始。

最初我们只开长老会，几个长老在一起讨论事务，大家都会得到造就。于是，我就扩大这个范围，让弟兄们都来参与，让他们共同受造就，然后期待从他们中间产生一些成熟的、未来的工人，也让长老们有操练服事弟兄们的机会。

后来我进一步思想怎么做更合理。首先确定了一定要有神学学习：一起学习系统神学、圣经神学，认识教会到底是什么，认识我们怎样通过敬拜、团契、传福音服事神。但仅仅是这样读书、学习、听讲，不一定能够真正地学以致用，影响弟兄们的思维。而如果与弟兄们一起讨论每一个环节，就能操练他们用圣经的思维来思想——不是靠人的经验、逻辑、文化、传统，而是看“经上怎样说”。

例如，我们设计敬拜的每个环节时，都在问：这是否合乎神的限定性原则？这是否可以随着处境的不同而调整？在公共崇拜中读经是否是一种教导？是否可以请姐妹读经？敬拜结束时是否需要牧者的祝福祷告？对这些问题我们都经过了严肃的圣经查考和神学

论证，然后我们有了自己的立场。于是，这就自然地形成了一种深入到弟兄们生命中的教会文化：我们的信心总是建立在神的话语上，神的话语永远是坚固的磐石。

编：李牧，您刚才提到关于限定性原则的部分，非常宝贵。教会若以目标为导向，有些时候会为了这个目标而忽略圣经中限定性的要求是什么。

李牧：神可以差派一个天使达到所有的果效，但神没有这么做。所以，我不在意果效，当然果效肯定是重要的，但我更注重的是要顺服神，“听命胜于献祭，顺从胜于公羊的脂油”（撒上 15:22 下），这是不变的原则。神更喜悦我信靠祂，忠心于祂，胜过我带来的果效。

编：是的。以限定性原则为前提，若联系《威斯敏斯特信仰告白》或者是《1689 年伦敦浸信会信条》第一章“圣经论”第 6 条：“关于敬拜上帝和教会治理的处境性细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，可以根据自然之光和基督徒的智慧予以规定，但总要遵照圣道的通则。”这样就使我们的信心在规范的前提下自由、智慧地行动。

李牧：是这样。随着不断地探索与进展，我们教会便形成了主日事工评估会的完整流程——1) 查经，由会议主席带领；2) 会议，分为以下环节：评估主日崇拜、评估值日主席的服事、评估领会弟兄的服事、评估讲道和预备下周讲道；3) 神学学习。^[2]

编：因为堂会制教会在一起有全天或半天的

[2] 详见本期文章：《成全圣徒，建立主的身体》的第三部分〈蓝图的实施者〉之“在主日事工评估会中训练弟兄们事奉”。——编者注

聚会，可以形成这样的“主日事工评估会”，如果教会新植堂，或者教会分成了很多聚会小组，在这个方面会有哪些调整吗？

李牧：还是一样。2018年，我们把教会里最有讲道恩赐的两个弟兄，还有三十个成员差派去植堂。2019年，我们在环境压力下分成九个小组。现在对于新植堂点和每个小组的敬拜，都会进行简单的评估。特殊情况下，也会有简单的事务性讨论与决定。之后，仍是以共同体点评的方式训练弟兄们讲道。

编：请您具体谈一谈，在主日事工评估会中讲道点评、讲道培训是如何进行的。

李牧：我经常会给弟兄们打比方说，讲道不是把很多材料组合在一起，炒出一个菜，讲道是对神已经做好的一盘菜的正确呈现。神做的这盘菜非常丰盛，我们要做的是欣赏它的色香味。我们在讲道点评、培训的环节，不会泛泛而谈，而是看重这些内容：如果我们计划讲一卷书，要怎么样预备？如果我们要讲一段经文，怎样去找这段经文的主旨，怎么去分段，怎样看经文本身所讲的是什么？怎样使用工具书，什么时候使用，什么时候不该使用？会众永远需要得到清晰、简单，能够激发大家对神信靠、盼望，使软弱变刚强的真道。那么，怎样既忠实于神的话语，又使用最简洁清晰、让所有人都听得懂的语言去分享和传递？

我们会不断重复这些要点。弟兄们在这个过程中不会很快就得心应手，他们就像刚刚学习走路的孩子，今天注意了这方面，却在另一个方面出现了失误。但是，我们是在一个爱的共同体里面，失败并不意味着被否定

和抛弃，反而会激励我们更好地去事奉，因为神的爱激励我们。我们中间没有一个人嫌弃另外一个人说“你讲得不好”，而总是鼓励他。点评的时候，我们也从一个人作为神话语的出口，他所表现出来的状态，是否有胆怯等，来具体地点评。这样连续不断地重复，弟兄们就越来越知道怎么来听道，怎么去讲道。

编：您在这过程中会要求他们写逐字稿或讲道大纲吗？

李牧：我会鼓励他们写逐字稿。

编：您会在他们讲道前，看他们的逐字稿吗？

李牧：我有的时候会看，但更多的时候不会看。其实弟兄们都会出错的，但是我不认为这个错误会带来多大的危害。某个弟兄在某些问题上讲错了，下一次纠正就可以。在点评时的讨论，对他来说是个巨大的提醒，对其他的弟兄也是。所以，我宁愿给他们一些犯错的机会，因为我们都是从错误当中成长的。

编：确实，有了周一事工会的讲道点评环节，弟兄们既能对真理印象更为深刻，又能对讲道预备更为认真，还能够在相爱氛围的纠正中脱离靠行为自义的心态。您会在弟兄们操练讲道之前，推荐一些释经书或讲章给他们看吗？

李牧：一般来说，我不会鼓励他们看释经书与现成的讲章。因为我发现一个很大的问题，就是现在很多的传道人没有在经文本身下功夫。今天释经讲道的书太多，反而成为传道人在讲道上成长的一个拦阻。我认为一个传

讲神话语的人，如果自身对神的话语没有把握，反而要借用别人的话，讲道的时候就不会带着真正的信心，也无法把神的话语传递出去。当然，使用解经书可以修正我们一些错误的认识。我认为还是应该先自己认识、解明神的话语，然后再以解经书印证。

编：那您会建议他们使用一些方法类的书吗？

李牧：实际上，我会鼓励他们：“你不用担心不如别人讲得好。因为是神的话语本身好，不是讲的人好。你需要真被神的话语感动。”我鼓励他们准备讲章时，首先要把预备讲道的经文读 20 遍、30 遍，甚至 50 遍，直至被这段经文感动。可能读了很久后，仍然看不出门道，就想去找解经书。但这个时候，实际上考验我们对神话语的信任。我们相信神的话语都是有益的（提后 3:16），那么这段话的益处在哪里？我更想强调的是预备者在神面前的祷告和挣扎，我鼓励他们在这个过程中去经历与神摔跤。我认为与神摔跤这个过程，对产生将来的传道人是更重要的，因为技巧很快就能掌握，但是这种对神话语的确信和依赖，却需要长时间的信任和培育。

编：您这一段的分享特别宝贵！您提到通过读经、祷告与神摔跤而得着的感动，并不像快餐、流程化管理一样，而是预备者不断地研读圣经，向神祈求来的。

李牧：我不断地告诉他们，作神话语的出口，是一种全人生命的事奉。有时候这种劳苦，让我们睡几天几夜都恢复不过来。不把信心建立在神话语之上的传道人，不会带领弟兄姐妹看到神话语的宝贵，也不会产生那种迫切感。而迫切感又不是装出来的，装出来的

只是鸣的锣和响的钹，只是虚张声势。你又吼又叫，但是你没有圣灵的能力，圣灵能力是建立在你对神话语的信靠、跟祂的摔跤，以及在祂面前的破碎和相交上的。

习武的人，要通过多少基本功的训练才能开始有内力，它不是打两天假拳就有的。所以我认为传道人要专注于神的话语，以勤奋、祈求，与神摔跤来预备讲道。我相信一百个牧师里，大概只有一两位是恩赐特别突出的，拿到一段经文后，只需要很短的时间就可以预备并讲出非常好、非常吸引人的道；但是对于大部分牧师，要做到这点，就必须付出很长的时间研经，在神的话语上挣扎，并要不断地被破碎，还要以领受者的心去不断地挖掘和学习，不断地去倚靠圣灵。

编：我相信这些是您自己与神摔跤之后形成的信念，所以才会这样坚持。您能讲一讲您的经历吗？

李牧：一直到现在，我其实都是很惧怕讲道的。最痛苦的是，到星期六晚上读第二天要讲的经文时，仍然觉得平淡无奇，没有感动。星期天怎么去讲道？我的手心开始冒汗，接着全身开始冒汗，我感到精疲力尽，甚至想要死掉，我不想面对明天的敬拜，不想站上讲台。这个时候我就跪下来祷告：“神啊，我是这么愚昧。但弟兄姐妹是你的儿女，他们就像婴孩一样，想要饱尝一顿你话语的大餐，而我竟看不出你话语的奇妙。我对你的话语没有感动，我是个死人。如果你不来感动我，如果你不让我看到你话语的奇妙，我就不能做什么。因此我呼求你，我就像在雅博渡口痛苦绝望的雅各一样，你不给我祝福，

我就不让你走。”然后，因着神的怜悯，这段经文开始慢慢向我展现神的荣耀，让我清晰地看明白它，于是，我的信心再次被挑旺起来。就这样，日复一日、年复一年，不断地在神的话语上挣扎。

所以我很惧怕讲道。但我又很享受讲道，因为当我看到神可以不断地倒空我，使用我这个破败不堪的器皿去祝福别人，我也更多地认识祂的话语时，我就喜悦和满足。同时，我觉得每一次的讲道都是一场摔跤，都是一场争战，所以我不敢轻忽神的话语。我要不断地洁净自己，不断地信靠神的话语，不断地去劳力。在神的话语上劳力，是有永生的果效的。你如果真的是被神所洁净的，你讲出来的就是神美好的工作，否则你可能是鸣的锣、响的钹、不能蓄水的池子。这真是非常令人恐惧战兢的。所以，即便一篇道我已经讲了十次，非常熟练了，我还是非常惧怕再一次去传讲它。我确实有这样的惧怕感。但是我认为每一个传道人都应该有这种敬畏的心，因为这是神的话语。

当彼得依从耶稣说的“把船开到水深之处”，并且打满了两船鱼的时候，他就俯伏在耶稣的脚前，他在这位大能圣洁的主面前看到自己的污秽、败坏和不堪，因此无法站立在祂的面前（参路 5:3-8）。我们每一个传道人对神的话语都应有这样的心态。当我们存这样敬畏神的心，即使只讲了一句“弟兄姐妹，耶稣爱你”，圣灵就可以使用这句话激动人的心。所以，你会发现，有些人讲道你会佩服他讲得很好，而有些人讲道，会“咚咚咚”地敲你的心，让你生出悔改和对神的敬畏。

其实他也没讲什么你不懂的内容，但是却能够敲击你的心，为什么？因为他是一个被神所使用的器皿。

但这种传道人呢，又特别危险，因为当他被圣灵大大使用的时候，他也在试炼当中。因为人都趋向于高看自己，轻看别人。能在谦卑中同时又保持这种勇敢的生命，需要不断地认识自己和认识神。所以，最重要的是：让神作神，让人作人。你不要去代替神，你不是教会的弥赛亚，也不是你自己的弥赛亚。弥赛亚只有一位，就是耶稣基督，祂已经做成了拯救的大工，而我们要带着喜悦、敬畏的心去依靠祂。

并且，传道人也要帮助弟兄姐妹实际地敬畏神，被经文感动。比如我鼓励一个肢体时说：“你可能看过一百遍耶稣复活的经文，也跟着传道人一起说‘耶稣第三天复活了’，耳朵已经起老茧了，但是当你这么说的时候，如果你对耶稣的复活没有感动，你就要为此哀伤。你要问自己，我的心为什么对那么荣美的真理没有感动？”

编：在听您讲这些的时候，我有非常多的收获。我个人在面对靠自己无法解决的苦难，面对神圣洁的律法，觉察到自己的罪时，会产生惧怕与焦虑；苦难下的煎熬摧毁了我在两个方面的自信：理性的自信与道德的自信，此时才会心向着神呼求：“主啊，我怎么行才好？你搭救我吧！”然后，在祷告中，在对神话语的默想中，发现神向我的应许——祂的救恩。乌云散去，阳光普照，我就会特别感激。这个经历实在不是我自己主动去追

求的。而我在听您分享的时候发现，这一过程是传道人们在预备讲章时常常经历的。

李牧：我认为对于一个传道人来说，和神个人性的关系超过他的知识和恩赐。现在很多人讲道是介绍知识，却没有能力。能力从哪里来？是从神而来，不是从自己来。但是，圣灵不是我们可以控制的。所以你得绝望，得对自己完全地绝望。你哀求说：“这段经文我怎么讲？求圣灵充满我，使用我这个破碎的器皿，让我看到你话语的奇妙。”所以，每一次讲道的经文，对你是一次生命的更新，你带着那种欣喜、快乐、满足去传讲的时候，才是报佳音、传喜信的人。所以我讲道的时候，经常对会众说：“你们不感动吗？我没有看到你们的心打开了，没有看到你们的眼睛闪着光芒。”当我们带着一种孩子般的信心时，这些真理感动我们从内心生发对神的渴慕与敬拜，以及对神话语单纯的爱。要追求这样有质量的讲道——圣灵充满你，使你与神的话语相连，成为一个传递真理的器皿。

编：您是怎样形成这样的信念呢？

李牧：我蒙召事奉的时候，有一位牧师和我说，他不想作一个最有影响力的牧师，但是要作一个最有事奉果效的牧师。这句话非常打动我。因为终将有一天我要向神交账，他不看我影响力有多大，而是看我把多少人带到祂的面前，这是真正的果效。不是靠我的能力、勇气、坚持、智慧，而是因着我对神话语的忠心，神使用我成就祂的作为。祂拯救了我，我是祂的仆人，我要把祂的这群百姓平安地带到祂的面前。我作牧师是在一个既在时间里，又在永恒中的教会来成就神的旨意。

编：所以，这一点影响了您对释经讲道的理解，就是要听到神在圣经中对您说的话，然后再成为一个传信者？

李牧：对！

编：因此，这会催逼传道人不是使用技巧，而是问神：“你要对我说什么？你要使用我对你的百姓讲什么？”

李牧：他会说：“你不给我祝福，我就不容你去。”（创 32:26）

编：感谢主！如此宝贵！如果我们把与神摔跤、得着祝福、成为信使作为预备讲道的整体目标，其实释经的技术，写讲章与宣讲的经验，会在不断地点评过程中，慢慢地有灵魂的习得和形成。

李牧：那些技巧是长出来的，也是容易长的，但传道人与神的关系没有办法取代。

编：是的！我们就继续在这里面生长。我接着提问，你们会在周一的时候一起预备下一周的讲章。在这个环节中你们会做什么？大概多长时间？会有哪些步骤？

李牧：预备讲章的时间长短不固定，看经文的难易程度。弟兄们在一起讨论经文的过程，实际上是他们一起学习研读圣经的过程。理解经文的主旨，看到这个主旨是如何借着经文的主题、大纲展现，就是这样反复练习。可能弟兄们在一开始观察经文主题的时候，觉得它是在讲一个要点，而对于主题更仔细地研读之后，会发现里面还有一个要点，或者两三个要点。这个时候，又需要再一次确认主旨，与最初确认的主旨相比，此时会有更多的神学思考

在里面。得出主旨为何的结论之后，根据叙事或论述的主题重新确认经文大纲，再进行小的分段，得出要点。第三步，是提炼神学的主题或者它的神学意义。最后大家会一起讨论对于今天会众的应用。

编：在应用部分，按照规范是看当时的历史处境是什么，以及我们今天的会众与历史处境的相似点是什么。但也有另外的一个思路，就是牧会中的工人们直接知道弟兄姐妹们正在经历什么，他们的处境就会与经文的处境互相参照。所以在一起讨论的时候，因为是多位弟兄在一起，就会形成这两方面的对话。

李牧：对，而且会扩展我们的思路。因为有的时候，不得不承认我们的思路是有局限的。大家共同进入同一段经文里，能够一同得到益处。

编：从选经文，到解开、提炼神学，讨论应用，然后考虑如何形成讲章。同时，随着讲道点评不断持续，不断地有新的弟兄兴起预备讲道，不断地有新的肢体来参加讲道点评与预备会。最基础、最重要的点都会被重复，大家不断地操练。在公开点评过程之中，大家学会评判的标准，也一起印证某位弟兄的恩赐，弟兄的优点和不足会在共同体的反馈、评估之中呈现，他个人也会知道。这是非常活泼，且大有果效的产生新工人的机制。

李牧：我期待的是，主任牧师的这个角色越来越弱化。当牧师把神的道潜移默化地传递给弟兄姐妹，教会就不再是倚靠一个人，而是成为一个整体，呈现出一种文化，一个天

上的共同体在地上的彰显。当人想到这个教会的时候，想到的是他们怎样高举福音，怎样在神的道中训练工人，怎样把福音细化到会友的生命中，而不是主任牧师是谁。教会要呈现的样式，是最后新耶路撒冷的样式，圣经让我们看到一个神的道所造就的新的共同体，并没有凸显某个或某些圣徒。

编：如您所说，这样的机制与文化弱化了个人。其实，对于教会建制的成熟，这点也会起到非常大的作用。说到底，教会的根基不是个人，而是共同体对基督的信仰告白；教会治理中做出重大决策，不是依靠个人，而是依据治理章程的议会制^[3]。这样以共同体的方式来点评讲道，对于共同体的共同认信、议事机制的成熟起到非常重要的作用。潜移默化之中，释经讲道成为这个教会的基因和文化，也会为教会的其他门训与牧养小组，为弟兄在家庭中的带领关联在一起。

李牧：当我们说自己是改革宗的时候，改革宗的特征是什么？不仅仅是加尔文五大要义，而是神的话语进入到我们生命中，成为教会的 DNA。这会影响到教会的方方面面。例如，主持主日事工评估会的弟兄，要先用 10 分钟的时间灵修分享，其实就是把释经用于带领团队——我们作为一同服事的团队，首先要一起面对神的话语。当我们这样做的时候，就形成了一个良好的生态系统，会不断结果子。去除人性里面的败坏，不是靠着律法的功用，不是靠着人的批评斗争，而是靠着一种共同体中的福音文化，“爱能遮掩许多的罪”（彼前 4:8）。

[3] 从决议的机制上来看，长老会与浸信会在议会成员的范围不同。

现在弟兄姐妹面对问题的时候，他们不是说“牧师怎么说”，而是问“圣经是怎么说”，然后他们会说“我们要顺服圣经的原则”。并且，他们会考察：“当我看到圣经是这样说的，这是经文本身的含义，还是我自身意愿的投射？或者我只是看到真理的一面，并没有看到真理的全部？”一旦在教会形成这样的文化，耶稣基督藉着祂的道在治理这个教会，让那些假冒为善的人、野心家和异端无缝可钻。

编：您谈到教会中形成好的文化生态系统，我感觉里面有一个重要的节点，也可能是难点，就是大家彼此点评讲道或者服事的时候还好，但涉及到如何点评牧师的时候，可能会害怕。牧师在面对别人的点评时，也会担心失去权柄或者威信。这一点如果做得好，会促成这种文化，若做不好则会产生拦阻。所以说，这是节点也是难点。

李牧：我感恩的是，弟兄们会以合宜的方式指出，我的解经在哪些方面不清晰，我的应用在哪些方面不够。我觉得，我们形成着了这种彼此相爱、彼此同工的氛围，同时这也是追求神的荣耀，以福音为满足的氛围。教会继续这样运作下去，会得到意想不到的祝福。

牧师实际上有带领会众的权力，但是牧师可以分享他的权力给其他人，而不是紧紧抓住这些权力不放。这需要我们不断地被福音破碎、更新，不断地在福音里得到满足和安息。如果你突然间觉得某个人没有尊重你，你要对付的是你的心。把盼望放在神要成就的国度的事情上，就没有惧怕感。牧者被别人轻

看有什么关系呢？牧者要怕别人高看自己，把荣耀归给自己。当然说起来容易做起来难，在实际的教会生活里，需要牧师天天舍己，背起十字架来跟从主，在福音里面找到喜乐的源泉。领受律法对你的攻击和定罪，同时在福音里领受罪得赦免，在福音里面找到满足，这是事奉的秘诀。

教会的主要带领者一定要在福音里找到安息，不要把眼光放在成就感上，也不要放在解决教会里艰难的事项上。你一定要确信，教会是神的家，是属于基督的，神要我们信靠祂，忠心地按照祂所指示的去服事祂。在事奉里，你不一定能够得到成功，得到别人的掌声和认可，但是你在基督里，神已经赦免了你的罪，赐给了你永生。那么，当你忠心地服事祂的时候，祂会借着你的忠心成就祂的旨意。事奉的果效，最终是神显明出来的，但是你不要因着这些果效而喜乐，而是仍然因着福音喜乐，因着耶稣基督是你的救主而喜乐，因着你将来可以到基督的面前而喜乐。你抓住这一点的时候，就不会在教会里面高举自己，强调自己的感受，你会真的以基督的心为心，在基督那里领受更多的爱，如此你才能去接纳和爱那些不可爱的人，才能够为他们付代价。做完这一切工之后，你才不会从人寻求好处，而是仍然从主得到满足。

编：牧师是弟兄们的先行者，慢慢又成为同行者。牧师若有自己的先行者，也是很幸福的事情。在教会转型和建造的过程中，有帮助、带领您的肢体吗？您觉得作为教会的带领人，自身的学习和装备应该怎样进行？

李牧：在整个的事工当中，我还是有一些良

师益友的。神借着很多祂的仆人给我带来安慰，我在他们生命中看到他们的谦卑和对福音、对神的忠心。这些都给我极大的鼓舞。

有一位马可牧师，我认识他的时候，他快60岁了，已经事奉教会30余年。在教会面对很多艰难的时候，我就跟他吐苦水。有一段时间，我对事奉灰心了，因为我看不到果效，我觉得自己虽然做很多的事，讲很多的道，却好像拿着一把锄头在岩石上挖掘，挖来挖去都是岩石——人的心太刚硬了。他非常温柔耐心地听我讲完，鼓励我说：“基督仍然掌权，祂赐给我们的唯一能够拯救罪人的方式，仍然是福音。”后来，我知道马可牧师经历了很大的艰难，他的孩子患有脑瘫。曾有一段时间，他每天回到家都要去寻找他的妻子，因为他的妻子一定是躲在某个房间哭。后来，他们收养了一个男孩一个女孩，他非常爱他们。但是这两个孩子极其悖逆，使人痛心。他面对这些艰难仍然忠心地服事。有一天，他的同工告诉我说：“马可牧师辞职了。”我非常震惊：“作了三十年的牧师突然辞职了？！为什么？教会同意了吗？”他说：“马可牧师坚持辞职，因为他认为自己没有看管好家庭，没有使孩子顺服，按照提摩太前书3章对教会监督的要求，他已经失去了牧师的资格。”虽然其他牧师和会众知道他很忠心的人，也不认为他在儿女的教养方面失职，但是他个人认为，他需要花更多的时间陪伴孩子们，牧养他的家庭。最后教会同意了。每个星期天，马可牧师带领他的家庭来教会敬拜，作一个忠心的成员。实际上，这些榜样都给了我极大的鼓励和帮助。

作为教会的带领者，首先要作一个忠心的学习者，不断地学习神学，对每一卷书的熟悉认识程度也要不断加深。像施洗约翰那样，我们是把人带到基督面前，实际上就是把人带到基督的话语面前。这意味着我们要不断查考圣经，在教义里进深，天天挖出活水的井来。我们要求神用这些真理点燃我们的热情，不然我们在繁重的事奉、各样的艰难中很快就会灰心沮丧。能够使我们保持热心和信心的，就是神的话语。这是我们作为传道人，作为建造教会的人要看到的。我们是需要天天装备自己才能来服事的人。我们要对神的话语保持饥渴的心，看到自己对真理的认识远远不够，常常默想在哪些真理上仍然是模糊的、需要认信得更加清晰的，带着开放的心听别人对经文的思考与感受，承认自己的不足，又不断在福音里找到满足，并且相信神的主权。

编：谢谢您接受采访。您的分享让我看到您在神面前的敏锐与忠心，您慎思明辨限定性原则与智慧的行动之间的关系；在预备讲道时看“与神摔跤的经历”为本质，胜过技术与流程；您在事工点评会中，以及在教会的信仰告白、治理章程、牧养理念与实践等方面，竭力追求牧师成为带领的仆人、同行者。这是您以清洁的良心活在神面前的呈现。但是，又无可夸之处，因为一旦夸耀，就立即失败，便当谦卑了。这样的过程战战兢兢，又在基督里常得安息与力量。我也看到一幅神的话语进入会众的生命、成为教会基因、兴起工人同心事奉的美好图景。愿这幅图景也给许多教会以提醒和帮助。✝

如何用讲道装备你的共同体^[1]

文 / 狄马可 (Mark Dever)、邓洁明 (Jamie Dunlop)

译 / 陈晨

校 / 周怡

共同体超自然的广度和深度从何而来？我们怎样才能培育这样的共同体呢？

答案很简单。超自然共同体来自超自然的信心，而信心来自神的道（参罗 10:17）。你的教会需要听见神的话。

但是，这正是你可能忽视的地方。你的教会不只需要主日讲道。为培育我在《迷人的共同体》一书中所倡导的共同体，你的教会成员必须浸润在神的话语中。而这不是你单单使用一次主日讲道就能实现的。你的会众必须一整周都能从彼此口中不断地听到神的话语。但是，不是所有讲道都能这样装备信徒。

本文不是单单在说讲道，而是在说如何透过讲道装备全体会众成为神话语的传道者。本文的重点不是如何教导，而是如何装备。这样，讲道能够在教会培育出我们渴望的超自然共同体。

一个例子：培育门训文化

比方说，你希望在你的教会培育门训文化。在门训文化中，信徒乐意也知道他们应透过彼此相交，帮助对方更好地跟随耶稣。你希望在你的教会经常看见信徒一对一查考圣经，在跟随主的事上彼此劝勉。但这还不是你们教会的常态，你该如何做呢？以下是一些策略：

- 你可以传讲门训课程，教导成员如何做。
- 你可以聘用门训牧师。
- 你可以发起门训运动，信徒需要两两结伴完成一套教材。
- 你可以在下个主日中苦口婆心地劝诫会众活出神的道，而不是仅仅读经。
- 你可以将门训纳入教会成员守则。

以上很多方法都合情合理，但所有的策略都在注重如何改变当下行为。这些方法未必能够改变教会的潜在文化，包括信徒如何理解自身的责任。你不单想要几对零星的门训关

[1] 本文是狄马可和邓洁明所著的《迷人的共同体》一书的第五章的内容。取自<https://cn.9marks.org/book/compelling-community-chs>，2021年1月12日存取。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

系，你希望信徒明白，他们必须透过门训彼此相爱以跟随耶稣。

教会领袖常常遇到这样的试探。一旦教会出现问题，我们往往着急“解决问题”，也就是改变会众的行为，使其更符合圣经标准。虽然很多策略可以在短期内改变行为，但它们很难产生真正而持久的改变。这就像教养子女。虽然你巴不得孩子乖巧听话，但你知道，改变他们的心比改变他们的行为更重要。

真正的改变来自信心

教会的所有问题，从根源上说都是因为不信。如果你想在教会中培育门训文化，你的会众必须信靠耶稣的话。他们必须相信，“**施比受更为有福。**”（徒 20:35）他们必须相信，助人成长是助己成长的最快方法。他们必须相信，帮助他人比关注自己的灵命能带给他们更多喜乐。培育门训文化的难关是信心。

那么，我们如何才能增强会众的信心呢？我们做不到。信心永远是神的恩赐（弗 2:8）。但是，满有怜悯的神已经告诉我们祂的工作方式。祂透过祂的话语赐下信心：“**信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。**”

（罗 10:17）圣经的奇妙之处在于，它不仅告诉我们应该如何生活，也赐给我们能力活出这些命令。例如，在马可福音 7 章，耶稣向聋子说话，同时也赐给他听的能力；在约翰福音 11 章，耶稣向死人说话，同时也赐给他顺服的能力。如果你想在教会中

看见更多出于信心的行为，你就要把信徒浸透在神的道中。

我们不需要讲道

十五年前，我们教会正面临如何培育门训文化的难题。我们发现问题没有想象中的简单。我们的问题不单出在信徒需要彼此积极建立属灵关系，而是信徒还不知道为跟随耶稣，他们必须参与门训。我们需要改变教会文化，而不仅仅是改变行为。如果我单单使用前文罗列的策略，结果将如何呢？我们可能在全教会中顺利推广某种相交模式。但是，真正的门训关系应当因人而异，单一的模式不可能人人适用。要知道，信徒无法因为“课程式”改良而真正改变他们对信仰的理解。这种做法无法触及深层的信仰问题。我们未必不能在教会开办门训主题讲道或聘用外来牧师，但这些方法只能带来肤浅的改变，而非彻底的转变。

我们该怎么办呢？你大概已经猜到，我们没有聘用任何人，也没有发起门训运动或调整小组结构。恰恰相反，我们把这个需要放在祷告中，然后继续传讲神的道。我们知道会众不够认识门训，所以不论讲解哪一卷书时，我们都常常在应用中提及门训。

结果呢？神的话开始一点点渗入人心。信徒逐渐领悟到如何实践圣经“彼此相爱”的教导，而他们的领悟往往出乎长老们的意料。他们开始彼此谈论他们在教会的关系，用圣经考察他们的相交是否合宜。他们开始更为刻意地在属灵层面建立相交。教会开始在主

日学教授门训课程。信徒开始借着小组积极参与门训。伴随时间推移，昔日罕见的门训关系逐渐成为今日教会的常态。

我希望你看到，这样的改变远比会众“跟着牧师的命令走”来得更彻底、更全面。这可能要用上很多年的时间，但是经年累月，信徒之间成千上万次讨论圣经，这样的私下对话着实改变了我们的教会文化。我们负责教导他们神的话语，然后圣灵感动他们彼此复述神的话语，这是我们之前未曾想到的。

所以，这里有个重要问题：怎样的话语服事可以推动、推广门训文化呢？是讲台的事工吗？没错，讲台是开始。但随后，它将透过信徒之间的相交、教导、小组和其他方式，变成全体会众的事工。

以弗所书 4:11-12 是很好的范例：

祂所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师。为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体。

基督赐下牧人作话语服事，不是为了单枪匹马地改变文化，而是为了装备其他信徒来推动改变。主日讲道不是话语服事的终点，而是起点。主日讲道是抛砖引玉，它真正的开始是全体会众记住神的道，在周间将其付诸实践。我们也可以这样打比方，讲道不是造雪机，直接把雪送到人的面前，而是启动雪崩——神话语的连锁反应。巨大的文化转变从这里开始。

在应对教会的文化问题时，你应当从“讲道”二字入手，改变你的治理方式。但是，要改变教会文化，你不是透过主日讲道，甚至也不是透过信徒主日后的讨论。不是的，这里的“讲道”二字是指装备信徒，帮助他们使用神的话语，用神的道牧养自己。

但问题就出在这里。不是所有的讲道都能装备群羊传讲神的道。因此，不是所有讲道都能在教会的文化层面带来持久改变。有时问题出在传道人讲道脱离圣经。用一个常见的比喻说，圣经对传道人而言只是跳板，他们一开始还在讲经文，但是很快就开始讲自己的想法。这是极大的错误。我们应当把圣经当成泳池。然而，即使是泳池型的传道人，往往也无法透过这样的讲道装备信徒。

- 一些讲道只是填鸭式地告诉信徒应如何应用经文，却不讲解经文的意思。这样信徒很难向彼此传讲神的话语。
- 一些讲道在经文释义方面做得很成功，却没能教导信徒如何自行读懂经文。
- 一些讲道告诉信徒如何行道，却没有告诉他们行道不易。这样信徒在周间用话语彼此劝导时，很容易脱离实际。

怎样的讲道才能装备会众成为神话语的出口呢？首先，你的讲道内容必须指向你自己的羊群，不论人数是多还是少。你必须了解他们。不然，他们完全可以上网下载他们喜爱的名牧讲道。其次，你必须教导会众对神的话语负责，也装备他们使用神的道。接下来让我们来逐一讨论这两点。

了解你的会众有怎样的需要

如果你讲道是为了装备你的会众，那么你必须足够了解他们。有些方面很明显，比如说，你知道你的会众有律法主义倾向。如果你不知道这个罪在他们生命中有哪些具体表现，你如何能帮助他们改变呢？

但是，有些方面比较微妙，你需要巧妙地平衡带领、信任和真理之间的关系。带领的前提是信任。举个例子，你遇到一对夫妻婚姻濒临破裂。你的会众需要知道，基督徒不能因为看不到出路就选择离婚。但是，这样的信息太不合潮流，甚至有几分冒犯人，信徒可能很恐慌，觉得你根本不理解他们的婚姻有多艰难。

这些惶惶不安的情绪将阻碍你带领教会。会众如何才能信任你的带领，而不是战战兢兢呢？让我们来思想神如何处理祂和我们的关系。我们可以有很多理由相信祂，例如，诗篇 103:14 的巨大安慰：“**因为祂知道我们的本体，思念我们不过是尘土。**”神从不要求我们承担我们担负不起的工作。祂**知道**我们！又比如，在婚姻中，丈夫如何帮助妻子走出惧怕呢（参彼前 3:6）？他可以体恤妻子的软弱，与她同住（参彼前 3:7）。

在任何带领关系中，理解都是化解惧怕的良方。我们惧怕在上者忽视我们的需要。但是，当领袖表现出对我们的理解，同时也能考虑我们的处境和需要时，双方就能建立信任。

我有一位朋友在北京，当时他所在的教会正从单一群体向多元化过渡。和很多人一样，他非常抵触这样的改变。无论怎样援引圣经都不能说服他，他依然习惯身边都是与自己相似的人。但是他的牧者做了一件事，局面立即得到改变。有一阵子，牧师不再讲这样转变为何符合圣经，而是转而表达他对群羊的挂念。他恳切地解释，他非常理解这样的改变将带给大家诸多不适和挑战。突然之间，因为牧师的爱和理解，我朋友对圣经的态度完全改变了。他恰恰成为保罗在以弗所书 4 章中所描述的神话语的出口，他开始按照新的方式劝勉人。单靠真理，他无法受激励传讲神的话；他得以改变是因为真理、爱和理解。

那么，我们如何才能透过讲道向信徒表达理解呢？我有三点建议。

第一、不要只向他们讲道，而要牧养他们

牧人的工作是牧养。但是，现在出现一种运动，将牧人的责任细化，一些人只单单负责讲道和设计蓝图。同时，其他牧者负责照顾羊群的日常需要。跟随这样的风潮对我们没有好处。你讲道的能力，多半取决于你对羊群的了解。而你对羊群的了解，多半取决于你与他们相处的时间。在小教会中，这样的建议想也不用想。除此之外，你还能做什么呢？但在可下达职责的大教会中，不论你用于书房和外出的时间有多弥足珍贵，你都不能把牧养的工作全部移交他人。

除此之外，传道和牧养兼而有之，也能充分发挥传道和牧养之间的合力。你的牧养关怀能提升你作为传道人的权威；而你的传道关注也能提升你作为牧者的权威。这样的良性循环能增进会众对你的信任。信任是你受耶稣基督委任，牧养祂羊群的无价之宝。

第二、让会众参与你的讲章构思

在此我不是倡导“开放式”的讲章，而只是提议你改进写讲章的方式，你可以不用一个人在书房里埋头苦干两天，变出一些干粮喂给你的羊群。写讲章的方式有很多，不是所有方法都适合你的教会。但是下面三个方式可以供你参考：

- 1. 一同为证道经文灵修祷告。我们喜欢在同工会和长老会上集思广益。在会中，我们将预读下个主日的经文，然后各人轮流赞美神，彼此分享他们对经文的理解。这样开会效果很好。此外，我也常常为大家对于经文的感动诧异不已，他们的感动往往是我事前没有想到的。这可以为经文提供很多新的应用。
- 2. 一起用餐时讨论经文应用。我们可以这样拓展经文应用：大家一起按照应用分类^[2]对讲章的各个要点来一场头脑风暴。假如你要

这么做，切记这是团队项目。以请客为名，邀请几名教会成员提前思考证道经文，并为之祷告。一旦你写好讲章要点，就可以邀请他们一同吃饭，逐一讨论每个要点的应用。这能避免你的讲章囿于自己的思路。

- 3. 周六晚上读一遍讲章。你可以考虑在周六晚上“预演”讲道，请几个教会成员旁听。你可能在周日前发现一些纰漏。而且，其他人可以在讲道还没有真正开始前，就先行指正。你也可以在一些你把握不准的方面收到反馈，尤其是举例和开场白。

第三、寻求讲道反馈

一般而言，惟有当你结束讲道后，才可能更深地了解会众的想法和需要。虽然是事后，但是你不应错过这些机会；只有你周复一周，不间断地征求人们的意见时，才能在讲道上获得提升。讲道结束后，邀请一些成员一起剖析上午的讲道。很多牧师在口上说圣经是他们信仰和生活的最高准则，却从不允许别人按照圣经向他们提出批评和指正。在我看来，这表明他们过于相信自己的判断。

讲道是双向沟通，虽然会众只能看到对话的一面。你肯定清楚，听众的表情、坐姿和言语回应能极大地影响你的讲道状态。

[2] 有关“应用分类”的详细内容，可参考狄马可和纪格睿（Greg Gilbert）所著的《讲道》（*Preach*，中文名暂译）一书。他们建议按照七个分类，对讲章的各个要点的应用进行头脑风暴。（一）这个要点如何与圣经故事的历史救赎进程相关联？（二）这段经文能告诉非基督徒哪些信息？（三）这段经文能向社会和政策制定者发出怎样的信息？（四）这段经文在说哪些关于耶稣的事？（五）这段经文如何应用于个体基督徒？（六）这段经文对工作或家庭有没有特别的教导？（七）这段经文对我自己的教会有什么样的信息？假如讲章包括三个要点，这七个分类将带出二十一个应用点。你显然无法在一篇讲道中涵盖所有应用。但是从中选取几点，你可以把经文应用讲得很出彩。

事后反馈可以大大改善对话的另一面。在你的讲道中，哪些讲得很清楚？哪些可能引起混淆？你错过了哪些应用？你在哪些方面可能考虑不周？听众喜欢什么？你最好邀请那些已与其他成员讨论过主日讲道的人，参与你的事后反馈。他们能更好地代表全体会众的声音。

如果你希望透过讲道装备信徒，你必须**了解你的羊群**，而这样的讲道也能装备你的会众自己使用圣经。接下来，让我们一起看第二项挑战。

透过讲道装备会众使用神的道

很多信徒认为，讲道是牧师的责任，他们的责任只是听道和应用经文。这种想法大大低估了听道者的责任。回想一下我在前面引用的以弗所书 4 章的经文。你透过传讲神的道装备圣徒，然后圣徒使用神的道彼此服事。整个过程首先当然是听道和个人应用，但远不止如此。在沉浸于神话语的教会中，讲道绝不只是传到人的耳中就结束了。相反，你的讲道能在随后的一周中，继续透过这群人作工。约拿单·李曼（Jonathan Leeman）在他的著作《回响》（*Reverberation*，中文名暂译）中这样说道：

问题出在……教会的信徒往往没有在实际生活中搓揉神的话语，像搓揉加了酵母的面团那样。他们主日来教会听道，但是仅此而已。神话语的事工在中午时分就停工了。

“话语的事工”确实是从讲台开始，但是，它还必须借着成员之间来回传讲神的话语而延续。神的话语能不断回响，好像回音室。在回音室中，声音将在四壁之间反复回荡。而在教会，吸收并反射祂大能话语的是人的心灵^[3]。

我们如何才能使会众这样回应神的话语？我们应如何传讲神的道，才能帮助信徒与我们一起作神话语的出口？容我建议三点。

第一、清楚教导会众传道的责任

你要教导会众尽上听道的本分。具体来说，他们的责任包括三部分：

- 分辨。保罗在加拉太书 1 章和提摩太后书 4:3 中，劝诫全体会众仔细分辨所传之道，而不是将所有的传道者一概认作教师。而当别迦摩教会接纳巴兰和尼哥拉一党的错误教训时，圣灵指责的是众教会（参启 2:17）。
- 改变。雅各书 1:22 提醒我们不要单单听道，也要行道。路加福音 12:48 也说，我们知道得越多，在神面前的责任也越大。
- 帮助彼此改变。你的会众必须明白，讲道应当是全体参与，而不只是个人的活动。正如保罗在以弗所书 4 章所写，当全体会众使用讲道彼此劝勉时，才可能出现改变。借用前面提到的约拿单·李曼

[3] Jonathan Leeman, *Reverberation*(Chicago: Moody, 2011), 24. 如果你想更相信神的话语，且更深刻地理解神如何透过祂的道颠覆你的教会，我强烈推荐这本小书。本书描述了赐人生命的话语事工将如何回响，从讲台波及信徒的日常生活。

的话说，在装备会众的讲道中，信徒不是在主日聆听真理，而是在后面的一整周中，彼此反复回响主日信息。

第二、装备会众更好地查考圣经

你有没有碰到过这样的人？他们听完你的讲道后大为惊叹：“天啊！要是换成我，一辈子也不可能想到这点！”他们这么说是为了向我们表示欣赏，但是这其实往往意味着我们的讲道不够成功。你应当透过讲道把会众也变成神话语的出口。即便你不在身边，信徒也可以借着你的讲道独自在经文中发现亮光。下面是一些建议：

- 使用释经式讲道。主题或主题式系列讲道有时也能效果不错。但是大体而言，讲道应当直白明了地解释经文和应用。这样，经文本身将成为你讲道的重心。如果你大部分的讲道都在说“为人父母的五个关键圣经准则”，你所做的永远只是告诉信徒如何行。但是，如果你的讲道主要集中在释经，你就可以教导信徒如何解释与应用圣经。你的信徒在定期接受你的喂养后，就可以在经文的理解和应用上减少对你的依赖。
- 教导上下文。对很多人而言，理解和应用经文的主要挑战是如何将经文和上下文的背景联系起来。因此，你应当在讲道时告诉会众你对上下文的理解。比方说，哥林多前书 13 章中“爱的颂歌”。不要单刀直入讲解保罗在当中述说的奇妙真理，而要向他们指明这些经文如何

连为一体，从第 1 节到第 13 节的逻辑思路是什么。再告诉他们整个段落如何与整卷书的要点相连：保罗所提及的各个部分如何与哥林多教会的问题相连。最后，你可以告诉他们这一章信息怎样与整本圣经相连：我们得救赎为何不只是逃离地狱，而是要建立超自然友谊的共同体。

- 通过观察讲道。解经的最好工具不是解经书或神学学位，而是反复观察。幸好这个工具人人都能使用。你应当在讲道中向信徒演示观察的作用。不要单单引用经文答疑；而要向他们演示如何透过上下文的线索解惑。我希望会众在听完你的讲道后，说：“哇，牧师讲得真是太好了！但是，如果我能用上几个小时研读这段经文，我知道我的发现也应当不相上下。”
- 鼓励会众在周间研读经文。如果你能提前通知信徒下周的证道经文，信徒将能提前研读这段经文。这样当你讲道时，他们可以踊跃思考，而不是坐在下面，被动地等着进食。

第三、提供群体性的讲道应用

圣经主要指向神的全体子民：信仰共同体。你的讲道在应用层面也是从集体角度出发的吗？如果不是，以下策略可供你参考：

- 建议成员谈论经文的应用，比如主日后午餐时。你可以说：“讲道结束后，请大

家务必问一问身边的人，他们是如何领受耶稣基督的恩典，恩上加恩的（参约 1:16）。”又如，“今天诸位一起用餐时，请你们各自分享你们可能相信的一个谎言（参雅 4:1）。”至少这能防止成员在敬拜结束后，交谈话题天南海北，惟独忘记当日的证道。

- 在经文应用中，教导会众如何为你的教会祷告。例如，我们应当信靠圣经的真实（参赛 40:8），或者我们作为一个身子上的肢体，应当彼此劝勉，向自己的儿女教导神的良善（参士 2:10）。
- 应用要指向全体成员。例如向会众说：“约翰三书 6 节可以这样应用：我们应当慷慨援助本教会支持的宣教士。”或者，“既然希伯来书 3:13 教导我们‘天天彼此相劝’，所以我们在交流时应当常常引用经文彼此劝勉。”

但愿我们能透过讲道，装备我们的会众，使他们成为神的话在教会中的主要出口！

如何透过讲道处理教会争议

一般而言，用讲道装备会众所涉及的问题很宽泛。你只是向信徒传授一般的圣经工具，并不清楚这些工具可以帮助他们应对哪些具体的问题和挑战。但有时，尤其当教会面临纷争和分裂时，你必须透过讲道装备群羊应对某种特别的挑战。你要谨慎判断和祷告，既保护你的羊群免受狼群的袭击（参太 7:15），又要维护教会群体的合一（参弗 4:3）。

下面是一些建议，这些建议尤其适用于你们当中的传道人。

要有耐心。在事工初期，你往往容易喜欢直接借着讲道处理教会的问题，但这可能导致教会的分裂以及（或者）你被解雇。一般来说，如果你能耐心容忍，而不是直接与这些问题正面交锋，你将能在你的事奉生涯中结出更多福音善果。当你忍耐时，圣灵能够透过神的话语作工。马可福音 4:26-27 在这方面是很好的劝勉：“神的国，如同人把种撒在地上。黑夜睡觉，白日起来，这种就发芽渐长，那人却不晓得如何这样。”神的话一直都是活泼且有功效的。你要耐心，直到神的话生根发芽。

除非无路可走，不然不要使用讲道处理争议性话题。哥林多前书 15:3-4 很好地总结出福音的核心：“我当日所领受又传给你们的，第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了。”如果你面对的争议离以上的根基真理越远，你在讲道中也应越少提及这些争议。

如果可能，尽量不要透过讲道指正，而要一对一对信徒交流。我们往往喜欢通过讲台处理问题，而不是冒着彼此尴尬的风险去私下交谈。如果你知道罗布和雷切尔在传播流言，不要只在讲道中批评“流言蜚语”，指望他们可以听懂，而要直接找二人交流。

教导原则，放手让信徒实践。我时常惊讶地发现，当我清楚教导圣经的原则后，信徒往往能自己找到正确答案，无须我明示。比方

说，你发现教会所捐资的宣教士大多不为人所知，而且果子不明显。这导致教会无法援助一位出色的宣教候选人。怎么办呢？你只要教导会众如何有效地支持宣教者（约三6），帮助他们看到正确的宣教策略很重要（林前 3:10-15）；不要直接告诉会众宣教资金有待调整，起码刚开始不要说。当了解圣经原则后，很多会众自己就能权衡得失。然后，一些人会慢慢朝正确方向努力。如果最终你必须公布具体的资金分配方案，你将发现推动起来很容易。

结论：第二个管道

唯有透过超自然的信心，共同体才可能产生超自然的广度和深度。本文主要讲解产生真实信心的第一个管道：神的话语。但此外还

有一个管道：祷告。这正是本书下一章要讨论的主题。✝

作者简介：

狄马可（Mark Dever）是位于美国华盛顿特区的国会山浸信会主任牧师、九标志事工总裁。他从剑桥大学获得博士学位，著有多本有关教会体制和教会论的书籍，其中最具影响力的是《健康教会九标志》一书。

邓洁明（Jamie Dunlop）自 2009 年以来一直在美国华盛顿特区的国会山浸信会担任副牧师。他还负责行政管理和成人教育，以及监督教会的几个非营利组织，著有《健康教会的预算》（*Budgeting for a Healthy Church*）一书。

加尔文是加尔文主义者吗？^{〔1〕}

文 / 理查·穆勒 (Richard A. Muller)

译 / 子慧

校 / 庆君

一、问题界定：对“加尔文主义”的不同理解

“加尔文是加尔文主义者吗？”要回答这个历史悠久的问题是相当复杂的，因为它本身产生于对于宗教改革和后宗教改革正统 (post-Reformation orthodoxy) 之间关系现代式的误解。我在此主张研究隐藏在这问题背后的问题，并且通过一些方法来理解其中的连续性和不连续性，以及一些特定主题在改革宗思想中的发展（例如神的预旨、预定和被称为“限定的赎罪”的教义），并特别关注加尔文在十六、十七世纪改革宗传统中的地位。

暂不讨论著名的郁金香 (TULIP)^{〔2〕}，首先需要讨论的是更基本的问题：“加尔文是加尔文主义者吗？”如果没有给予进一步的限定，简单地回答“是”或“不是”或“可能是”皆有可能，取决于如何理解这个问题。然而答案必然是混合的或不确定的，因为这个问

题本身就提出了一系列重要的问题。事实上，“Calvinist”（加尔文的、加尔文主义者的）和“Calvinism”（加尔文主义）这两个词有几种不同的理解，这既决定了人们如何回答这个问题，事实上还界定了人们最初为何提出这个问题。“Calvinist”曾经被用来描述加尔文自己关于特定神学问题的立场，可能最典型的是加尔文的预定论；它也被用于指代加尔文的跟随者，或被一直用来指一般意义上的改革宗神学。“Calvinism”这个词也类似，被用来指加尔文独特的神学立场，有时是指加尔文《基督教要义》中的神学；它同样也会用来指加尔文跟随者们的神学；更常见的是，它被用作“改革宗”或“改革宗传统”的同义词。

1、“加尔文主义”作为加尔文自己的立场

如果将第一种用法——即“加尔文的 (Calvinist)”和“加尔文主义 (Calvinism)”表示

〔1〕 本文出自 Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*, (Ada Township, Michigan: Baker Academic, 2012), 51—69。本文为该书的第二章。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

〔2〕 TULIP 是“全然败坏 (Total depravity)”、“无条件拣选 (Unconditional election)”、“限定的赎罪 (Limited atonement)”、“不可抗拒的恩典 (Irresistible grace)”，以及“圣徒永蒙保守 (Perseverance of the saints)”的英文首字母缩写。——译者注

加尔文自己对于一些问题的具体观点，这些问题可能涉及神学、教会、政治甚至哲学等诸多方面——作为这个问题的基础，那么答案很简单：“是的，加尔文当然是一个加尔文主义者”。这也许正是亨利·科尔（Henry Cole）将他翻译的加尔文关于预定论的多篇论文的合集，命名为《加尔文的加尔文主义》的用意。彼得·图恩（Peter Toon）和巴兹尔·霍尔（Basil Hall）等作家也采用这种用法，霍尔甚至使用“加尔文主义”一词来专指 1559 年的《基督教要义》所展现的完美的“平衡”神学^[3]。然而，这种用法带来了一系列问题——至少这使得加尔文成了唯一的加尔文主义者（这显然是有意为之）。

此外，这种用法还引出了一个问题，即如果认为 1559 年的《基督教要义》代表了一种完美的平衡神学，那么评价标准是什么？同时这个结论暗示其他神学家的神学都是缺少平衡的。这些神学家包括乌利希·慈运理、约翰内斯·厄科兰帕迪乌斯（Johannes Oecolampadius）、马丁·布塞尔、海因里希·布林格、彼得·马蒂尔·维米格利（Peter Martyr Vermigli）、沃尔夫冈·穆斯库鲁斯（Wolfgang Musculus）、扎卡里亚斯·乌尔西努斯，以及很多其他与加尔文一样同属改革宗传统的神学家。可以说，这个标准一直是众多这种用法的支持者的个人神学偏向，它包含在对《基督教要义》的现代解读中。这种解读脱离了历史处境，将其看作某种现代神学体系的原型——无论是弗里德里希·施莱尔马赫、卡尔·巴特、G. C. 伯克维尔（G.

C. Berkouwer），还是其他现代神学家的神学体系。这种所谓的平衡，无论是建立在加尔文对预定的理解、所谓的基督中心论、或者他对奥秘的联合（*unio mystica*）的倡导，都声称在加尔文的思想里有一个连贯性的教义，而这是他同时代的其他人的思想里没有的。然而，对于这种用法的支持者们很不幸的是，这个核心在加尔文的思想中也是不存在的。这种融贯主义（*coherentist*）的用法不仅使加尔文成为了唯一的加尔文主义者，也将加尔文的加尔文主义描述成是原型 - 施莱尔马赫主义、原型 - 巴特主义或者是原型 - 伯克维尔主义。

当围绕着新正统或其他主题的融贯性的现代神话消散后，新的问题仍会出现。将加尔文主义和加尔文自己独特的教义等同起来的方法，遇到了一个极度困难的问题，即很难在加尔文那里找到所谓的独特教义。众多书籍对“加尔文的预定论”、“加尔文的基督论”或者“加尔文的圣餐论”等进行去语境化的建构和解释（仿佛加尔文真的提出了这些独特的教义），又加剧了这一问题。我们需要提醒自己的是，在十六世纪进入日内瓦的真正独特的神学家是米格尔·塞尔维特（Michael Servetus），他没能活着离开日内瓦。独特的或个人化的教义表述并不是加尔文的目标。如果非要说在他的预定论里有独特之处，那就是它的表述方式——加尔文从传统中的思想家那里收集要素，并将它们融合到他自己的神学表述之中。事实上，他的神学表述方式也与布塞尔、维雷特（Viret）、穆

[3] Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689–1765* (London: The Olive Tree, 1967), 143; 以及 Basil Hall, “Calvin against the Calvinists,” in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 19、25–26。

斯库鲁斯以及维米格利的表述非常相似。即使是布林格的神学表述也与加尔文的教导有明显的相似之处，虽然在一些观点上有所不同，比如亚当与神的预旨之间的关系^[4]。同样，在加尔文的圣餐论中也有一些独特的要素——但大部分是来自于布塞尔和墨兰顿。如果有人忽略掉这些共同的部分，单单关注那很少的不同的部分，那么将不会有一个完整神学被保留下来，也不会有一系列相关的主题足以构建一个神学体系——即使有人尝试这样做，他也不能拥有加尔文的神学体系，而是一种混杂的教义的集合。这就像一堆切碎的食材，因为烹调的厨师不同而产生不同的口味。换句话说，以加尔文神学的独特性来定义加尔文主义，代表着一种错误。

最后，这种用法还有更深层次的问题。它假设了加尔文以及那些在他之后被称为“加尔文主义者”的思想家们共同所属的神学传统，完全是建立在加尔文个人的神学认识上的；并且假设加尔文的神学主要展现在 1559 年最终版的《基督教要义》里面，成为评估其他人是否属于该传统的基础。它假设后来的改革宗神学家要么有意成为、或者说应该成为加尔文的忠实跟随者，而不能既是加尔文的跟随者，同时又是慈运理、布塞尔、厄科兰帕迪乌斯、布林格或其他人的跟随者。而且他们不能仅仅是一般意义上的加尔文跟随者，不能是在他的短文、论文、注释书和讲道集中表达自己的加尔文，不能是 1539 年、1543 年或 1550 年《基督教要义》中的加尔文，

而只能是 1559 年版《基督教要义》中的加尔文^[5]。这种用法获得大量讨论加尔文神学的书籍的认同和煽动，他们都是完全或者几乎完全基于加尔文的《基督教要义》，并且没有检视加尔文之前或与他同时期的其他神学家的观点。他的思想成为了其自身的评估标准，并由此扩展为一切加尔文主义的指南^[6]。这种用法如此具有误导性并且把问题简单化，根本无需更多的反驳。它通过否认加尔文大部分作品的重要性，将加尔文从真实的加尔文自身中抽象出来，甚至将他从他所在的历史背景和他所参与的传统中抽象出来。

2、“加尔文主义者”作为加尔文的“跟随者”的方法

然而，如果“加尔文主义者 (Calvinist)”是指加尔文的跟随者，“加尔文主义 (Calvinism)”是指加尔文跟随者们的神学，那么很显然，没有人可以成为他自己的跟随者。第一种用法让加尔文成为了唯一的加尔文主义者，而第二种用法要么阻止了加尔文成为加尔文主义者，要么退回到助长第一种用法的那种情绪之中，即根据由加尔文自己的神学构建出来的相当狭窄的规范来判断其追随者。同样应当清楚的是，在那些可以被认定为是加尔文跟随者的人中，很少或者说根本就没有一个人与加尔文的神学思想完全一致。因此以这种方式来提出问题，基本上只能得到否定的答案。按后来被称为加尔文主义者的人不是加尔文思想的克隆体之程度，

[4] 留意 Cornelis P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of “the Other Reformed Tradition”?* (Grand Rapids: Baker, 2002) 一书的结论。
 [5] Hall, “Calvin Against the Calvinists,” 19.
 [6] 例如 T. H. L. Parker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster/John Knox, 1995); Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster/John Knox, 2008)。

加尔文不应该被视为与他们等同；而按加尔文的思想理应为后来的改革宗神学提供规范之程度，那些通常被称为加尔文主义者的人，因为没有跟随他，就在神学上有严重问题。在这样的框架下，坦率地说，这个问题就成了假问题。它把加尔文和之后的改革宗作家，都从各自的历史背景中剥离出来，使用教义概括取代了历史分析。当我们考察有关教义形成轨迹时，例如预定论或基督的满足（satisfaction）时，就会发现类似的情况。

在更复杂的层面，这个问题假设“加尔文主义者”是一个加尔文自己，以及那些在他死后一百年内与他同属一个神学轨迹或传统内的牧师、神学家和释经者们，都会欣然接受的称号。这个假设在这两方面都错了。加尔文本人视“加尔文主义者”这一称号为侮辱，他认为自己的神学是大公信仰的表述。有充分的文献表明，“加尔文主义”和“加尔文主义者”这两个词是加尔文的反对者所提出的，尤其在路德宗对加尔文的圣餐教义的批评中明显体现。这两个词的出现，并不是标志着一种来自于加尔文的传统的形成；而是显示了改教家之间存在的分歧。改教家们最初都认定自

己是“福音派（evangelical）”^[7]，直到十六世纪中期之后才开始有意识地分成不同的认信宗派，即路德宗和改革宗^[8]。之后，与加尔文属于同一个传统的神学家们基本都认定自己是改革宗大公信徒（Reformed Catholics），是改革的因而是真正的大公教会的会友和教师，意在与大公教会或普世教会中未进行改革的罗马分支区分开来^[9]。当著名的释经学家、神学家安德里亚斯·里韦图斯（Andreas Rivetus, 1573—1654）为加尔文的释经要素进行辩护时，他竭力地指出加尔文不是“我们的宗教信仰”的作者和教主^[10]。类似的评论在十七世纪改革宗思想家中十分常见，也经常与拒绝“加尔文主义者”这个称号有关^[11]。1595年，当威廉·巴雷特（William Barrett）攻击加尔文、维米格利、贝扎、赞奇（Zanchi）和朱尼斯（Junius）的教导时，他被批评的原因就包括用“加尔文主义者”这个“可恶的名字”来称呼这些坚定的信仰者们^[12]。改革宗神学家开始相对地接受“加尔文主义者”和“加尔文主义”这两个词，并不是改革宗正统或英国清教徒主义崛起的特征——而或多或少地可以被视为是，从十七世纪晚期开始一直延续到十八世纪的正统神学开始衰

[7] 这不同于当代的福音派或福音主义（evangelicalism）。——译者注

[8] 参考 John Calvin, *Clear explanation of sound doctrine concerning the true partaking of the flesh and blood of Christ in the holy supper, in order to dissipate the mists of Tileman Heshusius*, in *Selected, Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983), II: 502、510、526、563, 以及 Brian Gerrish 的评论, *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 27—48。

[9] 例如 William Perkins, *A Reformed Catholike: or, A declaration shewing how neere we may come to the present Church of Rome in sundrie points of religion: and vvherein we must for euer depart from them*, in *The Whole Works of... Mr. William Perkins*, 3 vols. (London: John Legatt, 1631), I。

[10] Andreas Rivetus, *Catholicus Orthodoxus, oppositus catholico papistae* (Leiden: Abraham Commelin, 1630), 5。

[11] 例如 Pierre Du Moulin, *Esclaircissement des controverses Salmuriennes* (Leiden: Jean Maire, 1648), 231—32; Jean Claude, *Défense de la Reformation contre le livre intitulé Préjugés légitimes contre les calvinistes*, 4th ed. (Paris: L.-R. Delay, 1844), 210—11; Pierre Jurieu, *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle: Ou apologie pour les Réformateurs, pour la Réformation, et pour les Réformés ... contre ... Maimbourg*, 3 vols., 2nd ed. based on the Rotterdam printing of 1683 (S.l.: s.n., 1823), I: 417—18。

[12] 见 John Strype, “eos odioso nomine appellans Calvinistas,” in *The Life and Acts of John Whitgift, D.D.*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1822), III: 318。

落的特征^[13]。当时,在改革宗传统经历了非常多的发展之后,将其定义为“加尔文主义”,这与其说是基于其教义系统的大部分内容,倒不如说更多地是基于对它的一些独特要点的确认,例如那些包含在著名的“TULIP(郁金香)”(一个血统可疑的缩写词)中的要点。简言之,几乎没有神学家的思想是围绕“加尔文是加尔文主义者吗”这一问题的,他们也不会承认自己是这个意义上的加尔文主义者。

那么,扩展开来,这个问题引出了关于鉴别跟随者身份的问题——尽管这可能是一种相对清晰的提问方式,但在历史上,却相当难解决。确切地说,怎样才算是加尔文的跟随者呢?如果定义跟随者的条件是这个人必须自己承认的话,那么在加尔文死后的一个世纪里,可能只有一个加尔文主义者:摩西·亚目拉督(Moïse Amyraut)。更进一步,在关于亚目拉督的所谓“假定普救主义”^[14]的辩论中,许多被当成是“加尔文主义者”的神学家都认为亚目拉督明显背离了加尔文神学的精神,特别是在他引用加尔文的时候^[15]。当然,改革宗正统时代之后,在十八世纪和十九世纪中自诩为“加尔文主义者”的人开始大量出现。通常他们这样称呼自己是因为他们拥护某种形式的预定论,不管这种预定论是否清晰地来自于加尔文自己的表述;或

者是因为他们反对所谓的阿米念派——那些相信神人合作救恩论的人被称为阿米念派,不管他们是否跟随的是真正(通常不是)阿米念本人的教导。

事实上,大部分被我们认为是加尔文主义者的十六、十七世纪思想家们,并不认为自己是加尔文的跟随者。当然,一些改革宗传统的奠基者们,例如慈运理、布塞尔、厄科兰帕迪乌斯和法雷尔,属于加尔文之前的时代,他们自然不会认为自己是他们后辈的跟随者,不管这个后辈多么优秀。其他与加尔文同时期的改革宗作家——在这些人之中有沃尔夫冈·穆斯库鲁斯、彼得·马蒂尔·维米格利、海因里希·布林格和约翰内斯·拉斯科(Johannes à Lasco),也不认为自己是加尔文的跟随者,或在这位大师面前扮演次要的角色。在接下来几个世纪的改革宗作家中也没有人声称自己是加尔文的跟随者或“加尔文主义者”,这些作家包括扎查里亚斯·乌尔西努斯、卡斯帕·奥莱维亚努斯(Caspar Olevianus)、耶柔米·赞奇、阿曼杜斯·波拉努斯(Amandus Polanus),甚至加尔文自己的直接继承人西奥多·贝扎也不曾如此声称。

如果把自我认定的问题暂放一边,仍然存在着如何在相对广阔的传统中来识别跟随者的

[13] 参考关于这个问题的讨论, Dewey D. Wallace, *Shapers of English Calvinism, 1660—1714* (New York: Oxford University Press, 2011), 10—14; 注意 Christoph Strohm 坚持使用这个词, 尽管它有本质性的问题, “Methodology in Discussion of Calvin and Calvinism,” in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, ed. Herman J. Selderhuis, *Papers of the International Congress on Calvin Research*, 2002 (Geneva: Librairie Droz, 2004), 68。

[14] 假定普救主义, 又称亚目拉督主义 (Amyradlidanism), 是在多特会议之后, 法国神学家摩西·亚目拉督试图调和加尔文主义和阿米念主义而提出的折衷妥协方案。主要观点是基督为普世的人而死, 但需要人以信心回应。因而普遍救赎是有条件的、假定的, 但同时神看见并非所有人都愿意以信心回应, 就拣选一些人赐给他们信心, 使得他们信靠基督而实际得救。这就是说, 拣选发生在救赎之后。——译者注

[15] 参考 Du Moulin, *Esclaircissement*, IX. i (232); 见本书第四章, 关于加尔文自己的意思和亚目拉督 (Amyraut) 对加尔文的描述之间的区别。

问题，而这个传统的内容和特征并不是建立在跟随者是否有意追随某个人的脚步的意图上。同时，直到一个半世纪之后，他们才开始愿意接受“加尔文主义者”这个名称。有一位神学家，他比加尔文大差不多十岁，在帕多瓦（Padua）和博洛尼亚（Bologna）的大学受训，此后在斯特拉斯堡、牛津和苏黎世教书，基本同意加尔文的观点，虽没有提到双重预定，但是将预定和拣选等同，比加尔文对中世纪神学家 [特别是托马斯·阿奎那和里米尼的格里高利（Gregory of Rimini）] 的看法更积极，从不认为自己是加尔文的跟随者，而且希伯来语的能力远远超过了加尔文，他应该被称为加尔文主义者吗？这位神学家就是彼得·马蒂尔·维米格利，他的作品极大地影响了后宗教改革时期的神学发展。不管他自己是否承认，他确实经常被称为是“加尔文主义者”^[16]。此外，另一位十六世纪九十年代剑桥大学的神学家明确表示自己是“改革宗”（而不是“加尔文主义者”）。他支持主教制度，他的教导与加尔文相近，但也与维米格利、赞奇、贝扎、乌尔西努斯和奥莱维亚努斯的思想有颇多相似之处。同时，他的教导也显示出一些后期改革宗思想的特点，是在这些改教前辈的作品中没有出现过的，例如工作之约和恩典之约的区分。他应该被称为“加尔文主义者”吗？这位神学家就是威廉·帕金斯（William Perkins）。在一些作品中，帕金斯经常被认为是“加尔文主义者”，又鉴于他的思想与加尔文

的一些差异，于是被当作将“加尔文与加尔文主义者”对立起来的主要例子。这个名单还可以无限扩大。

那么，有人可能会重新表述一下这个问题，继续问：“加尔文主义者真的是加尔文主义者吗？”或者是更尖锐地提问：“加尔文主义者想成为加尔文主义者吗？”如果“加尔文主义者”是指加尔文的有意追随者，或者确实是加尔文思想的模仿者或复制者，那么答案很简单：“不，没有加尔文主义者”——当然，除非我们退回到最初提到的定义模式，使得加尔文自己成为了唯一的“加尔文主义者”。

3、“加尔文主义”作为改革宗传统的代名词

当然，还有第三种使用“加尔文主义者”和“加尔文主义”的方式，即指代改革宗传统有关的思想家和教导，这是最常用的用法。历史学家佩里·米勒（Perry Miller）、约翰·托马斯·麦克尼尔（John T. McNeill）和最近的菲利普·贝内迪克特（Philip Benedict）的著作中都有证明^[17]。在这样的架构下，问题就变成了“加尔文是改革宗吗？”以及“其他与加尔文属于同一认信传统的作家们，不管他们是否作为加尔文的跟随者，是改革宗吗？”可能有人会认为对于回答这个转化后的问题很简单：“是的。”但是

[16] 关于 Vermigli, 见 Frank A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford: Clarendon Press, 1998)。

[17] Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (New York: Macmillan, 1939; repr., Boston: Beacon Press, 1961), 93–97; John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1954), vii–viii, ; et passim Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven: Yale University Press, 2002), xxii–xxiii.

这些问题也因为人们对什么才是“真正的改革宗”的界定方法不同而变得复杂——特别是如果改革宗被当作是“加尔文主义者”的同义词，那么这就或多或少地被要求要符合加尔文本人的神学，无论是建立在对其神学的完整性和多样性的理解上，还是在对 1559 年版《基督教教义》的认同上。如果更好地关注历史背景和相关文献，这个问题还可以换一种问法：“约翰·加尔文与后来在改革宗认信边界内的思想家们，他们的神学之间的连续性和不连续性、相似性和差异性的本质和根源是什么？”——这给我们带来一系列的神学思考。

二、神学思考：加尔文和之后的改革宗的联系

当然，“加尔文是加尔文主义者吗？”这个问题也常是在一系列神学问题上进行辩论，也许其中最值得注意的是与著名的郁金香（TULIP）相关的两个要点，即预定论和所谓的限定的赎罪；以及与圣约相关的问题。当这个问题呈现为这些内容时，通常会得到否定的回答，而且常常是基于高度可疑的理由。例如将加尔文的预定论和之后改革宗对此教义的理解在几个方面进行对比：据说在《基督教要义》中，加尔文将预定论从神论的范畴关系中“移”出来，放到了更为友好和温和的位置——而加尔文主

义者又把预定论放回到了神论附近，从而构建了一个基于预定论和形而上学的神学体系^[18]。此外，加尔文的神学不是预定论式的，而是“基督中心论”式的——而此后的加尔文主义者失去了这种基督中心论的特征^[19]。或者，通过混淆方法和内容的方式称加尔文为一位人文主义者——一位以圣约为方式来思考神学的人文主义者，而后来的加尔文主义者是预定论式的、经院主义式的，失去了这位宗教改革奠基者的人文主义倾向^[20]。或者，最后，鉴于加尔文神学的基督中心论倾向，他对基督工作的观点倾向于“非限定的赎罪”，与后来加尔文主义者们的预定主义所导致的“僵化”的“限定的赎罪”观点形成对比^[21]。总之，加尔文教导的是一种精致平衡的、基督中心论的神学，而加尔文主义者则把他们的神学集中在神的预旨上，因此产生了僵化的、经院主义式的“五要点”，也就是以首字母缩写“TULIP（郁金香）”所概括的教义。

郁金香（TULIP）的问题

为了解决这些问题，我们应该首先注意到 TULIP 本身的问题。这个缩写给改革宗传统带来了麻烦，并在极大程度上导致了与加尔文和加尔文主义相关的混淆。把一份 1618—1619 年在荷兰写成的文件与整

[18] Hall, “Calvin against the Calvinists,” 19—37.
 [19] 例如 Walter Kieckhefer, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1967).
 [20] 因此，Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969).
 [21] 例如 M. Charles Bell, “Was Calvin a Calvinist?” *Scottish Journal of Theology* 36/4 (1983): 535—40; M. Charles Bell, “Calvin and the Extent of Atonement,” *Evangelical Quarterly* 55 (April, 1983): 115—23; James B. Torrance, “The Incarnation and Limited Atonement,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 2 (1984): 32—40; Kevin Dixon Kennedy, *Union with Christ and the Extent of the Atonement* (New York: Peter Lang, 2002).

个加尔文主义联系起来，然后又把其含义降低到只有 TULIP 的程度，这是相当奇怪的做法，也不符合历史事实。毕竟，《多特信经》(Canons of Dort) 从未打算成为改革宗神学的综述，也没有被当作是改革宗教会的一个新的认信告白。相反，为了驳斥抗辩派 (Remonstrants)^[22] 的五项主张，《多特信经》是作为荷兰改革宗教会的主要认信告白文献的解释附录而存在的，这些认信告白是：《比利时信条》和《海德堡教理问答》。

可能值得注意的是，荷兰语中的“郁金香”不是“tulip”，而是“tulp”。“Tulip”不是荷兰语——有时我在想，当阿米念被指责去掉了“不可抗拒的恩典”时（指 TULIP 中的 I 所代表的意义），他是否只是在试图纠正某些人的拼写错误。严肃地说，TULIP 与《多特信经》并没有历史关联。据目前所知，TULIP 以及与之相关联的“加尔文主义五要点”的用法都起源于盎格鲁-美利坚人 (Anglo-American)，并且不早于十九世纪^[23]。可见，糟糕观点的流行是如此之快。因此，加尔文和加尔文主义的关系问题，从什么时候开始，被简化为了关于 TULIP 的

想象——加尔文教导 TULIP 吗？任何回答都基于一种错误的理解。加尔文自己当然从没想到这个模型，后来被称为加尔文主义者的人也没有。或者，我们换一种说法，加尔文和他的改教同工们所持守的教义与《多特信经》保持着明显的连续性，但无论是加尔文，是他的改教同工，还是多特信经的作者们，都不会把他们的认信立场缩减到仅有 TULIP 的程度。

事实上，TULIP 与加尔文或加尔文主义的关系非常薄弱，在“T”（全然败坏）和“L”（限定的赎罪）上尤为明显。加尔文论到人类意志和能力的完全扭曲或堕落，是为了反对神人合作主义 (synergism) 或半伯拉纠主义，同时也指涉罪的普遍性。将这些意义简化为“全然败坏” (Total depravity) 一词，会危及到这论证本身^[24]。加尔文也从未使用过“限定的赎罪” (Limited atonement) 这个词。这两个词都没有出现在《多特信经》中，它们也不符合十七世纪改革宗或加尔文主义正统所使用的语言特征。就像 TULIP 本身一样，这些术语都是盎格鲁-美利坚人相当晚近的发。

[22] 十七世纪早期在荷兰兴起的旨在反对加尔文主义的运动。起先支持阿米念，在他死后继续维护他的五个主要观点。多特会议谴责了抗辩派的“五要点”。——译者注

[23] 见 Ken Stewart, “The Points of Calvinism: Retrospect and Prospect,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 26/2 (2008): 187–203. 当然，在改革宗和阿民念的争论中，很多早期文献中出现了“五要点”的用法，例如 Peter Heylin, *Historia quinqu-articularis: or, A declaration of the judgement of the Western Churches, and more particularly of the Church of England, in the five controverted points, reprobated in these last times by the name of Arminianism* (London: E.C. for Thomas Johnson, 1660); 以及 Daniel Whitby, *A Discourse concerning I. The true Import of the Words Election and Reprobation . . . II. The Extent of Christ's Redemption. III. The Grace of God . . . IV. The Liberty of the Will . . . V. The Perseverance or Defectibility of the Saints* (London, 1710; 2nd ed., corrected, London: Aaron Ward, 1735)，经常被称为“惠特比五要点”或“阿民念主义五要点”：注意 George Hill, *Heads of Lectures in Divinity* (St. Andrews: at the University Press, 1796), 78。像“加尔文主义富于区分力的五点”这样的短语也在较早时候出现，用于指代多特信经，但并没有说明这些要点本身：见，例如：Daniel Neal, *The History of the Puritans and Non-conformists . . . with an account of their principles* (London: for J. Buckland, et al., 1754), I: 502; Ferdinando Warner, *The Ecclesiastical History of England, to the Eighteenth Century*, 2 vols. (London: s.n., 1756–1757), II: 509; 还要注意的是 Daniel Waterland 布道集的编辑将唯独因信称义作为“加尔文主义五要点”之一：参 Waterland, *Sermons on Several Important Subjects of Religion and Morality*, preface by Joseph Clarke, 2 vols. (London: for W. Innys, 1742), I: xviii。

[24] 留心加尔文的用词，*The Necessity of Reforming the Church*, in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983), I: 133–34; III: 108–09。

虽然加尔文自己使用了“完全败坏” (totally depraved) 或“完全堕落” (utterly perverse) 这样的短语, 它们并没有出现在《多特信经》之中。《多特信经》简单地宣称“所有人在亚当里犯了罪”, 因此在诅咒之下, 命定永远的死亡^[25]。换句话说, 在 TULIP 关于“T”的问题上, 《多特信经》的用语比加尔文更加考究。“全然败坏”, 至少在英语口语中是一个如此吓人的概念, 以至于只适用于路德宗神学家马赛阿斯·弗拉齐乌斯·伊利里库斯 (Matthias Flacius Illyricus) 的神学, 他对堕落后的人性有着近乎二元的理解, 认为堕落后神的形象 (imago Dei) 完全被撒旦的形象 (imago Satanae) 所取代, 而堕落后的人性, 其实质是罪。无论是加尔文还是后来的改革宗思想家都没有朝这个方向发展。而且对路德宗来说, 值得称赞的是他们在《协同书》(Formula of Concord) 中拒绝了这种说法。争论的焦点并不是“人是否存在任何意义上的良善”, 而是“没有能力从罪恶中拯救自己”, 而这个意义被现代早期文献中的“全然败坏”一词所掩盖了。因此, 加尔文使用“堕落” (pravitas) 之类的词语来表示人类的乖戾、邪恶、扭曲或人格的堕落, 并不是要否定人在外在行为上有遵守律法的能力, 而是指人类普遍的内在人格扭曲玷污了所有人类行为, 使得人在神面前成为完全无价值的存在。在这个基本的神学观点上, 加尔文的神学和后来的改革宗思想之间

有明确的连续性。可以说, 《多特信经》以及遵循并支持《多特信经》的改革宗正统神学家们, 在人性的堕落这一问题上与加尔文著作中所能找到的内容相比, 提供了更为清晰、细致、甚至是更为温和的理解。

TULIP 中“L”的问题, 即“限定的”还是“普遍的”救赎, 在关于加尔文是否是加尔文主义者的问题上也很有突出。这个问题也是产生于一系列现代的混淆, 在我看来, 其根源在于将一种高度含糊和时代性错误的语言应用到了十六、十七世纪的问题上。简单来说, 加尔文、贝扎、《多特信经》, 以及十六、十七世纪正统改革宗的思想家们, 都不曾提到“限定的赎罪”这个用法——如果他们不曾提及, 也就几乎不可能教导这个教义 (毕竟, atonement 这个词是英文词汇, 而几乎所有古老一些的教义都是用拉丁文写成的)。为了更详细地说明这一点, 也为了更关注史料, 我们要知道, 这个在十六、十七世纪讨论的问题主要是对圣经中几段经文的理解。这些经文称基督为所有人付上了赎价, 或者说神希望救恩临到所有人或整个世界, 但同时圣经中也有大量经文表明救赎是专赐给指定的一群人, 即选民或者说信徒。这是一个古老的问题, 它属于古代教父时期和中世纪教会, 也同样属于早期改革宗, 并且自彼得·伦巴第 (Peter Lombard) 的时代以来, 人们一直讨论基督的满足 (satisfaction)^[26]

[25] Canons of Dort, i.1, in Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, 6th, ed., 3 vols. (New York: Harper and Row, 1931), III: 551.

[26] 括号后加脚注: 基督的满足 (Christ's satisfaction) 涉及基督工作的双重性质。罪人得救需要: (1) 罪被清算; (2) 以顺服赢得神的喜悦, 这是行为之约的要求。基督以自己的主动顺服 (遵行行为之约的条款, 即律法) 和被动顺服 (承担祂百姓的罪的责罚), 满足的行为之约的要求, 使得神的震怒止息并且为百姓赢得救恩。其充足性 (sufficiency) 是指这救赎的果效足以拯救所有罪人, 有效性 (efficiency) 则是说明救赎只对特定的人群有实际效果 (即最终得救)。救赎宣告的普遍性是指, 这个罪得赦免的大好消息向所有人 (无论是否选民) 宣告, 并应许凡信的人都得永生。——译者注

的充足性和有效性，及其与救赎宣告的普遍性的关系。

关于加尔文和后来的改革宗之间关系的议题，并不包含任何关于基督之死的价值或功效的争论：几乎所有的人都同意，基督之死足以全世界的罪付出赎价。问题也不在于是否全人类都能得到救恩：所有人（包括阿米念）都同意并非如此。换一种说法，如果“赎罪”（atonement）是指基督之死的价值或充足性，那么在现代早期参与辩论的神学家中，只有极少数人教导“赎罪”是有限的。如果“赎罪”是指在特定的人身上成就的有效的救恩，那么辩论参与者中没有人教导“无限定的赎罪”，除了饱受诟病的撒母耳·胡博（Samuel Huber）。

从历史上看，以十六、十七世纪能够理解的语言为框架，有两个问题需要回答。首先是由阿米念提出并在多特会议给予了回答的问题：既然基督的死足以所有的罪付上赎价，那么我们如何理解它只对某些人有效呢？在阿米念看来，只对某些人有效是因为这些人选择了相信，而其他选择了不信，预定是建立在神对人的选择的预知（divine foreknowledge）上。而《多特信经》认定，基督之死仅对神的选民有效，这预设了得救是唯独依靠神的恩典。加尔文在这一点上也非常明确：基督之死的应用或功效仅限于选民。此后的改革宗神学家对这一结论也是一致认同的。

第二，另一个问题隐含在十六世纪改革宗作家的诸多表述里，并且明确地出现在多特会议之后十七世纪的一系列讨论中，即鉴于基督的满足的无限价值或者说充分性，是否可以认为基督之死是假设普救性的（hypothetically universal）？简单地说，如果上帝意愿如此的话，基督的死是否足以赦免所有人的罪？^[27]——或者说如果所有人都相信，基督之死的价值是否可以使所有人都得救？对于这个非常具体的问题，可以说加尔文是沉默的。他不经常提到传统的充足性 - 有效性的模型（sufficiency-efficiency formula），他也没有处理过亚目拉督所提出的问题，即在实际拯救选民的绝对预旨之前，上帝制定了一个假想的或有条件的拯救预旨：若相信就得救。但他确实经常不加修饰地说，基督为世人赎罪，这种“恩宠”将“不加区别地扩展到整个人类”，正如他与稍后的《多特信经》一样认为，上帝的意愿是拯救特定的人^[28]。在关于假设普救性的辩论中，许多后来的改革宗人士都诉诸于加尔文（只有十七、十八世纪的少数作家认为，基督的死仅够偿还选民的罪债，无论是在宗教改革时期还是正统时期，他们的观点在改革宗的认信中都没有明确的体现^[29]）。因此，后来的改革宗神学在这一点上的阐述比加尔文更明确，并且我们可以说加尔文的模糊表述指向（或者可能指向）了若干方向，而多特会议形成的信经正是其中更为清晰准确的一个。

[27] 注意，如果接受耶稣的满足只对选民有效，就是接受“限定的赎罪”的教义，那么就应该认可各种形式的假设普救主义，承认它们是限定的赎罪的另一种表达形式。尽管假设普救主义被十七世纪的改革宗教会的众多会议审判，但却与多特信经的教导一致。另外，亚目拉督也教导限定的赎罪。

[28] 关于这个问题，请参看本书第三、四、五章。

[29] 关于基督满足的范围的各种立场观点的详述见本书第三章，脚注 22。

预定论、基督中心论和核心教义 (central dogmas) 的问题

关于预定论的问题多少有些不同：没有人否认加尔文教导这个教义，虽然有人声称以基督为中心的加尔文在 1559 年版的《基督教要义》中将预定论移到了一个更温和的位置，而他的继任者则重新将预定论与神论联系起来，进而产生出了一种对该教义更加“严厉”的理解。但实际上，加尔文并没有将预定教义的位置移来移去。按照他认为的适合教导教理问答的次序，以及与保罗书信一致的顺序，他基本上将该教义保持在了他第一次放置的位置^[30]。认为这是一种更温和的教义布局的想法，忽略了加尔文对预定、拣选和弃绝 (reprobation) 的定义——无论这个教义是放在其神学作品中的哪个位置，都很少或根本不能削弱预定论这一教义的力量；并且它也相当精确地与后来的改革宗作家们的定义相契合。此外，后来的改革宗神学家们也几乎没有人忽略教义的位置与神学作品的文学类别的关系，他们依据写作体裁的不同而组织教义的次序。一些人呼应了加尔文的放置方式，一些人将预定论放在教会论中，当

然，还有很多人是按照传统的方式，在神论范畴内安排预定论教义的位置。可以说，不同的安排是依据写作体裁的不同：是适于教理问答和认信教导，还是适于在大学研究中更细致的学术或教理讨论。^[31]

这里的另一个问题是所谓的核心教义问题。^[32]关于加尔文与加尔文主义的关系的问题，之所以被提出，是因为十九世纪和二十世纪早期的人们很大程度上一致地认为，加尔文的神学主要关注在预定论上。这种认定，再加上当时的一种倾向，即认为整个改革宗传统，是关注预定论并事实上围绕预定论而建立起来的，这样就在加尔文和加尔文主义之间创造了一种连续性。然而对加尔文思想的研究趋势如今已经发生了变化。正如已经指出的，在二十世纪的大多数神学中，有一种倾向认为加尔文是“基督中心论”的。而后来的改革宗思想被解读为缺乏“基督中心论”，于是将加尔文与加尔文主义者对立起来就成为了一种时尚——人们通常会责备西奥多·贝扎，认为是他将改革宗神学从基督中心论转移到了预定中心论^[33]。这不但是一种相当武断的方法，忽略了改革宗传统的广度，

[30] Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Formation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 118–39.

[31] 参 Richard A. Muller, “The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue?” in *Calvin Theological Journal* 40/2 (2005): 184–210.

[32] 核心教义 (central dogmas) 是兴起于十九世纪的一种学术假说，主要倡导者之一是亚历山大·史怀哲 (Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre Der Evangelisch-Reformierten Kirche*, 2 vols. (Zürich: Orell, Füssli und Co, 1844–47))。其基本假设是特定的教义系统 (尤其是宗教改革后的教义系统) 是从一个或多个核心教义出发，经过演绎推导而得到的逻辑系统。常见的假设有：路德宗的核心教义是“唯独因信称义”，改革宗的核心教义是预定论 (或二十世纪后被广泛假定的“与基督联合”)，天主教的核心教义是教会论等。理查德·穆勒在他的 *Post-Reformation Reformed Dogmatics* 中指出，史怀哲的建构并不是对十六、十七世纪语境下教义发展的准确描述，而是源于他作为施莱尔马赫主义者的神学预设 (Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. I, (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 123–25, 131)。另参考：迈克·何顿，《基督徒的信仰：天路客的系统神学》，(美国：麦种传道会，2016)，327；Willem J. Van Asselt, *Introduction to Reformed Scholasticism* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011)；Carl R. Trueman, R. Scott Clark., ed., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005)。——译者注

[33] 参，例如，Hall, “Calvin against the Calvinists,” 25–28；Johannes Dantine, “Les Tableaux sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Bèze,” *Revue de théologie et de philosophie*, 16 (1966): 365–77；Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*, 136–46。

也忽略了后来改革宗神学发展的历史背景。而且它还有一个更大的缺陷，即创造了一副关于教义的讽刺漫画，用一个反对另外一个，仿佛加尔文的思想可以被简化为新正统神学基督中心主义的前身，而后来的改革宗作家仅仅是预定论者。不幸的是，我们还没有走出这种谬论多长时间，就进入到了一个同样错谬的新阶段：因为基督中心论的说法已经过时了，新的教义核心主义试图将“与基督联合”的模型强加在加尔文的神学中，然后对后来的“加尔文主义者”做出同样的负面评价——现在加尔文被视为专注在“与基督联合”上，这样他的思想就可以从根本上与后来的“加尔文主义者”分离开来，据说后者从未考虑过这个概念。正如帕提（Partee）所评论的：“加尔文不是加尔文主义者，因为与基督联合是他的神学的核心——而不是其他人的核心”。（然而他没有引用任何后来的改革宗著作作为其评论的证据）^[34]。我们可以推测，当“与基督联合”的主题过时了，会再有另外一个加尔文思想的核心被识别出来，然后与后来改革宗神学中声称的中心或遗漏相对比^[35]。

至于基督中心论的问题，或者说将关注基督论与关注神的预旨对立起来的问题，从历史上来说，是个虚构的问题。它并不是十六、十七世纪的神学关注，而是产生于二十世纪神学的特定模式。如果“基督中

心论”（christocentric）是指以耶稣基督为中心的救恩论，那么后来的改革宗作家对此的理解虽不比加尔文更多，也不比他更少。所有人都明白基督的死是救恩的唯一缘由，所有人也都把拣选定义为“在基督里”。如果“基督中心论”是指其他的内容，例如把“基督事件”作为上帝的唯一启示，从而成为其神学的中心（这是二十世纪神学的典型作法），那么这个术语既不适用于加尔文，也不适用于后来的改革宗——事实上可以说，从第二世纪到十九世纪之间的任何神学家或神学作品都不是这个意义上的“基督中心论”。无论如何，将“基督中心主义”作为一种分类标准，用来评估加尔文与其他现代早期改革宗作家之间的关系，并不是有效的方法^[36]。

有人认为后来的改革宗作家们提出了加尔文的思想中不存在的特定形式的决定论（determinism），即“预旨神学”（decretal theology），或是一种“预定论式的形而上学”（predestinarian metaphysic）。与这样的议题相关，需要特别提及的是，这些术语和 TULIP、“限定的赎罪”、“基督中心论”一样，都不产生于十六、十七世纪，而主要是二十世纪发明出来的术语。当然，几乎所有老的基督教传统的神学家们，都认同一系列名义上的形而上学预设，例如上帝是绝对的或必要的，而创造的秩序是相

[34] Partee, *Theology of John Calvin*, 3、4、25、27、40—41；参考 Julie Canlis, “Calvin, Osiander, and Participation in God,” *International Journal of Systematic Theology* 6/2 (2004): 169—84. 本书第五章将详尽讨论这一问题。

[35] 注意有一部重要的著作是关于加尔文的与基督联合的教义的，它结合历史处境，又明确避免了 Partee 和 Canlis 的错误解读，J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 19；以及 Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology* (Milton Keynes: Paternoster, 2008), 18。

[36] 参考 Richard A. Muller, “A Note on ‘Christocentrism’ and the Imprudent Use of Such Terminology,” *Westminster Theological Journal* 68 (2006): 253—60。

对的或偶在的。但老的改革宗神学不是建立在形而上学的基础上，而且无论如何也不能将其归类为某种形式的决定论。后来的改革宗神学家们比加尔文更清楚地指出，上帝是完全自由的并且可以随己意行事；世界是偶在的，并且理性被造物能够按照受造本性而自由行动，拥有矛盾自由和冲突自由^[37]。在这里，有人可能会声称加尔文和后来的改革宗作家之间有某种程度的不连续性，但仔细阅读他们各自的作品就会发现，加尔文更容易让人产生决定论式的解读，而改革宗作家的作品反而不那么容易。但是关于预定论的问题，加尔文和后来的改革宗神学之间的关系是非常简单的：加尔文和其他改革宗思想家，无论是他之前的、与他同时代的还是在他之后的，都坚持某种奥古斯丁式的对预定论的理解，正如罗马书第九章和其他圣经文本所教导的那样，也就是，救赎取决于永恒的上帝的恩慈的旨意^[38]，所以在永恒中，上帝决定一些人蒙拣选而被拯救，而另外一些人则不是。既然从历史上来看，这是一种长久以来被广泛持守的观点表述，它当然就不能作为标准来判断加尔文或其他任何人是否是“加尔文主义者”。

人文主义-经院主义的二元对立

人文主义-经院主义的二元对立以多种形式出现加尔文与加尔文主义的关系这一问题中。其中一种形式是简单化地对比加尔文的人文主义和后期改革宗神学家的经院主义：简单地说，加尔文是人文主义者；后来的加尔文主义者则是经院主义者；加尔文不是加尔文主义者。

这种方法会讨论到作品中体现了人文主义和经院主义方法的思想家，并将人文主义和经院主义对立起来。最近的学术研究已经明确地表明，加尔文尽管作为一个人文主义者接受了语文学（philological）^[39]和修辞学的训练，但同时在他的思想中又融合了经院主义方法的多重因素，无论是他作品中论题式的和辩论式的表述方式，还是对论题的区分方法^[40]。而后来的改革宗，那些“愚昧”的加尔文主义者，不仅在他们的更细致的学术研究和论辩中遵循经院主义的方法，并且也使用他们接受人文主义语文学和修辞学训练的成果。事实上，人文主义语文学训练是经院正统时期典型特征^[41]。更重要的是，所谓经院主义方法的众多要素，例如对标准话题或

[37] 正如 Willem van Asselt 所记载的。Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, trans. and eds., *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010)。——作者注

矛盾自由（freedom of contradiction）是指选择做某事或者不做某事的自由；冲突自由（freedom of contrariety）是指在不同的选项间选择的自由。除作者引用的 Willem J. van Asselt 等编著的 *Reformed Thought on Freedom* 之外，亦可参考 Richard A. Muller, *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017)。——译者注

[38] gracious will，和合本圣经翻译为“美意”（太 11:26；路 10:21）。——译者注

[39] 语文学（philology）是从口头或历史文献的角度对语言和文字进行研究的学科，融合使用文本评鉴、文学评鉴，以及语言学（尤其是词源学）等学科的研究。——译者注

[40] David C. Steinmetz, “The Scholastic Calvin,” in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, ed. Carl R. Trueman and R. Scott Clark (Carlisle: Paternoster Press, 1999), 16–30; 参考 Muller, *Unaccommodated Calvin*, 36–61。

[41] 参 Peter T. van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591–1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*, trans. J. C. Grayson (Leiden: Brill, 1989); and Stephen G. Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1996)。

普遍要点 (loci commune)^[42] 的识别和排序, 实际上都起源于人文主义。

另一种形式的人文主义 - 经院主义的二元对立, 试图克服这个明显的问题 (即声称加尔文完全是人文主义的, 后来的思想家则完全是经院主义的), 而描述了一个在心理上有明显分裂的加尔文, 使他成为了这样的一位思想家: 他的人格中有广泛的人文主义、仁慈和关注圣约的一面, 也有相当学术性、黑暗、以及关注预定论的一面^[43]。这种方法出现后, 就促成了加尔文和后来的加尔文主义者之间形成一种对比——不幸的是, 后者忽视了加尔文的人文主义的一面, 从而成为了他的传承中学术的、关注预定论的那一面的拥护者。

从几个方面看, 这个方法都很有问题。首先, 正如布夫斯马 (Bouwsma) 的著作表明的那样, 这种方法建立在一个未经验证的心理学论点上, 声称加尔文精神分裂, 然后武断地把人文主义和其中的一面联系起来, 而又把经院主义和另一面联系在一起^[44]。这

些结论的得出很大程度上是基于现代作者自己的喜好, 将人文主义方法和经院主义方法与特定的内容联系起来, 从而混淆了问题, 仿佛一个人不能成为人文主义的预定论者或经院主义的圣约神学家。改教家们的思想中, 人文主义和经院主义的相结合是那个时代的显著特征^[45]。没有任何理由能够把“人文主义与圣约思想”以及“预定论甚至决定论与经院主义思想”必然性地联系在一起——人们可以很容易地指出像皮埃特罗·庞帕纳齐 (Pietro Pomponazzi) 和洛伦佐·瓦拉 (Lorenzo Valla) 这样的人文主义者, 他们相信决定论的哲学; 也可以很容易地找到由圣约神学家撰写的经院主义著作, 例如著名的圣约神学家若阿内斯·科切乌斯 (Johannes Cocceius) 和他的学生弗兰斯·伯尔曼 (Franz Burman), 他们持有典型的改革宗预定论, 并遵循经院主义的方法^[46], 或者因经院主义方法和预定论教义而出名 (尽管这对他也许并不公平) 的改革宗神学家弗朗西斯·图伦丁 (Francis Turretin), 他也教导相当标准的改革宗关于诸约的教义^[47]。

[42] 例如墨兰顿于1521年以此为名出版了《普通神学要点》(Loci Communes Theologici), 其他采用该方法 (甚至以此短语为书名) 的作家还包括沃尔夫冈·穆斯库鲁斯, 安德烈亚斯·希佩柳斯 (Andreas Hyperius), 彼得·马蒂尔·维米格利等。加尔文并非有意写作现代意义上的系统神学著作, 但他也确实有意为他的时代完成基督信仰的系统化的表达。他所使用的方式是从解经或者论辩中抽取一系列的神学命题, 即普通要点 (loci communes, 或者 commonplaces), 并且通过深思熟虑的次序组织在一起。1539年版的《基督教要义》序言中他明确提到自己使用该方法, 后续版本也大致延续了此思路。参考 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 5, 107 页。——译者注

[43] William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988); and Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555*, 2 parts (Lewiston: Edwin Mellen, 1993).

[44] 参我对 Bouwsma 解读加尔文的批评。The Unaccommodated Calvin, 79—98。

[45] 参, 例如, Frank A. James III, “Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late Medieval Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism,” in Trueman and Clark, *Protestant Scholasticism*, 62—78; and Scott Manetsch, “Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the Studia humanitatis,” in *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Oberman on His 70th Birthday*, ed. Andrew C. Gow and Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2000), 400—16。

[46] 参 Willem J. van Asselt, “Cocceius Anti-Scholasticus?” in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker, 2001), 227—51。

[47] 参 James Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of Divine Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007)。

加尔文、加尔文主义者和圣约神学

加尔文思想与后来改革宗圣约神学的关系一直是争议颇多的话题。鉴于加尔文在《基督教要义》中关于圣约的简短和似乎单边性^[48]

的观点，有些人认为加尔文根本不是一个圣约思想家，而后来改革宗的作家们则沉浸在圣约的思考中，并且坚持圣约的双边性特征^[49]。但还有另一些人称加尔文是坚定的圣约思想家，但后来的加尔文主义者失去了他对恩典的强调，于是沦落为预定主义和律法主义^[50]。当然，历史的情形比这两种说法都要复杂得多。但正是这个复杂性多少澄清了加尔文与所谓的加尔文主义之间关系的问题。

首先，相当奇怪的是，对加尔文的圣约思想持极端单边理解的学术路线，一直拒绝承认其他认为加尔文非常谨慎地区分圣约中的单边和双边特征方面的学术工作。同时他们还拒绝考察加尔文的圣经注释，而

这种区分就存在其中。可以说，这种区分在十六世纪和十七世纪的改革宗思想中是普遍的，既存在于加尔文的作品中，也存在于后来的改革宗作家们的著作里。

加尔文的作品和改革宗的圣约神学之间还有其他重要的关系。毕竟，加尔文确实陈述了他对恩典之约的定义，认为其本质从旧约到新约是一致的，但在实施方式上有所不同^[51]。这个定义延续到了十七世纪的圣约神学中。在这个表述上，加尔文既不是唯一的，也不是独创的：这种理解在慈运理和布林格较早期的作品中，几乎以完全相同的形式出现过。把布林格和圣约神学的起源联系起来，认为其区别于加尔文式的预定论，这样的学术路线通常淡化了这种平行关系的重要性，也通常忽略了加尔文实际上并没有就着这个定义来发展他的圣约思想。恩典之约的定义出现在《基督教要义》讨论两约关系的首章。^[52]换句话说，

[48] 单边性 (unilateral) 的约是指一方加诸于另一方的条约，不需要对方的同意或许可。双边性 (bilateral) 的约是指双方同意，共同订立的协议。圣经中的约既有单边性的 (恩典之约)，也有双边性的 (行为之约)。伯克富使用 *monopleuric* 和 *dipleuric* 来做同样的区分 [伯克富：《系统神学》，随真译，(美国：麦种传道会，2019)，518]。——译者注

[49] J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980); and J. Wayne Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998): 359–76.

[50] 例如，James B. Torrance, "The Concept of Federal Theology——Was Calvin a Federal Theologian?" in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 15–40; James B. Torrance, "Covenant or Contract? A Study of the Theological Background of Worship in Seventeenth-Century Scotland," *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 51–76; and James B. Torrance, "The Incarnation and "Limited Atonement," *Evangelical Quarterly* 55 (April, 1983): 83–94.

[51] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans John Allen, 7th ed., 2 vols. (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936), II: x. 2.

[52] 即第二卷第10章。三联书店中译本译为：“神与众族长所立的约在实质上和与我们所立的约完全一致，其差别在于立约的方式。”[加尔文，《基督教要义》，共三卷，钱曜诚等译，(上海：生活·读书·新知三联书店，2010)，2:411]。该版本翻译为“差别在于立约的方式”是不准确的，事实上应为“差别在于约的实施方式”。英文世界中被广泛采用的译本此处为：The covenant made with all the patriarchs is so much like ours in substance and reality that the two are actually one and the same. Yet they differ in the mode of dispensation. [Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 3 vols, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 1:429]。拉丁文原文为：Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differ, ut unum prorsus atque idem sit: administratio tamen variat (见 Christian Classics Ethereal Library: accessed Feb 24, 2021, https://ccel.org/ccel/calvin/institutio1/institutio1/Page_280.html)。这里的 *administratio* 为“实施”、“执行”之意，英文中的 *administration* 一词来源于此。《威斯敏斯特信仰告白》第7章论到恩典之约，称“This covenant was differently administered in the time of the law and in the time of the gospel” (WCF 7.5)。即“这个约在律法时期与福音时期有不同的执行方式。”[《历代教会信条精选》，赵中辉等译，(台北：基督教改革宗出版社，2002)]。——译者注

除此定义之外，没有太多的圣约神学内容可以从《基督教要义》中挖掘出来——因此，《基督教要义》才没有被后来的改革宗圣约神学家大量引用。但他们频繁又详尽地引用加尔文的圣经注释，因为他关于圣约的思想大部分都记录在其中。这一点可以很容易地从赫曼·韦修斯（Herman Witsius）这样的思想家的著作中得着证实^[53]。

三、结论

简而言之，“加尔文主义”这个术语和缩写 TULIP 一样，已经引起了一系列关于改革宗传统的身份、以及加尔文与该传统的关系的问题。这两个时代性错误的术语都将问题过于简单化。“加尔文主义”的每一种含义都会导致对约翰·加尔文思想本身，及其与十六、十七世纪改革宗传统的关系的错误理解。缩写词 TULIP 的使用导致了对《多特信经》的狭隘（如果不是错误的话）理解，而这造成对改革宗传统和加尔文神学的误读。

这些术语，以及如上所述的，加尔文的著作与后来的改革宗传统在神学和思想上的关系的例子，都提出了一个潜在问题，即传统的本质，以及在一个传统内，连续与发展的特征及多样性。正如卡尔·楚曼最近指出的，连续性和不连续性的问题需要考虑大量的细微差异^[54]。首先，大公教会和

《使徒信经》所确认的传统内有基本的连续性，这种连续性在宗教改革的两大分支（改革宗和路德宗）和罗马教会中都得以保留。第二，属于特定的宗教改革与后宗教改革时期认信传统内的广泛连续性问题——就改革宗认信传统而言，十六世纪中期的主要认信文本即《高卢信条》、《比利时信条》、《苏格兰信条》、《海德堡教理问答》、《英国国教三十九条》，都有着共同的神学基础。它们的写作群体要么与加尔文存在对话，要么以这种或那种方式受益于他。更重要的是，它们代表了加尔文所属的改革宗信仰的国际共同体。无论在哪种情况下，加尔文与他同时代的人，以及加尔文和后来的改革宗传统之间都有明显的连续性。当然，这不是因为加尔文思想的独特性，而是因为它的大公性。

这也是加尔文思想与他所属的传统之间关系的问题，这个传统随着时间的推移在一系列复杂多样的历史处境下不断地发展和变化。正如人们经常指出的那样，加尔文与改革宗传统的关系是，作为其第二代作者中的一位——即使不总是那个最首要的声音，相对于其他人他可能是这群人中最突出的一个——引领了改革宗传统的特定阐述或思想发展。在威利斯顿·沃克（Williston Walker）看来，“加尔文的思想是规范性的，而不是创造性的。”^[55]他对前人的工作进行了反思，包括慈运理、布塞尔、

[53] 参 Richard A. Muller 对这些引用的讨论。Richard A. Muller, “Reception and Response: Referencing and Understanding Calvin in Post-Reformation Calvinism,” in *Calvin and His Influence, 1509–2009*, ed. Irena Backus and Philip Benedict (New York: Oxford University Press, 2011), 182–201。

[54] 参 Carl R. Trueman, “The Reception of Calvin: Historical Considerations,” *Church History and Religious Culture* 91/1–2 (2011): 19–27。

[55] Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Scribner, 1918), 392。

墨兰顿、法雷尔和厄科兰帕迪乌斯等，也与同时代的人展开对话和讨论，例如布林格、维米格利、穆斯库鲁斯、M. 维雷特、拉斯科。他的著作得到了详细的认可和辩护，他的表述（也许最显著的是他的圣经注释）被参考、修改，并被融入到一个不断发展的、变化的和多样性的神学传统中。加尔文并不是这个传统的缔造者。在这个传统的形成过程中，加尔文并不是唯一的声音；他也不是该传统发展的标准（norm）^{〔56〕}。

就像这篇关于加尔文和加尔文主义关系的简单综述一开始所指出的，这个问题相当复杂——特别是如果恰当地将“加尔文主义”理解为粗略地指代改革宗传统时。这个问题因为在改革宗正统衰落后的几个世纪里，许多个人和团体都自我认定为加尔文主义者或者加尔文派，变得更加复杂。这些团体包括浸信会人士，他们拒绝为婴儿施洗，因此无论是在加尔文的日内瓦，还是在正统时期任何认信改革宗的处境中，都不会受到欢迎。另外，还值得注意的是，许多现代神学家和哲学家也称自己为加尔文主义者，因为他们相信严格的形而上学决定论或兼容论（compatibilism），而这种观点在十六、十七世纪的改革宗圈子里也不受欢迎。

因此，在这些试图使得加尔文与所谓的僵化的正统神学对立的作法中，存在着高度

的讽刺和时代性错误——很大程度上是基于认为正统神学没能严格地重现加尔文神学的观点，而且很大程度上是受到产生于十九世纪和二十世纪的教义标准甚至教义口号的驱使。通过对十六世纪晚期和十七世纪文献的详细研究，我们可以看到后期改革宗思想的发展是一场相当广阔的运动，在教会早一些的传统、在改教家群体中都有为数众多的先辈，无论是加尔文的前辈还是与他同时期的神学家。这场运动的多样性反对将之描述为僵化的。更重要的是，假若后来的改革宗神学按照那些提出“加尔文是加尔文主义者吗？”这个问题的人所认可的理想方式来阐述自己，即一遍又一遍地重复加尔文的思想，那么它作为一场认信运动不仅会失败，而且还会产生最大程度的僵化。恰恰相反的是，后来的改革宗传统借鉴和诉诸加尔文，将他视为改革宗传统的众多奠基人之一，承认他作为第二代改革宗信仰规范者的能力，也承认他作为一个专业思想家的局限，以及他无法解决在变化的处境和其他时代会面临的所有问题。

作为结论，我们回到最初的问题上来，“加尔文是加尔文主义者吗？”答案当然是否定的。加尔文不是“加尔文主义者”——但话又说回来，“加尔文主义者”也不是。他们都是改革宗传统的贡献者。这个故事也许是告诉我们，要认识到加尔文、改革

〔56〕 参考 Williston Walker, *John Calvin: The Organizer of Reformed Protestantism (1509—1564)*, repr., with a bibliographical essay by John T. McNeill (New York: Schocken, 1969), 1; Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 1977), II : 394; George Park Fisher, *History of the Christian Church* (New York: Scribner's, 1894), 318; McNeill, *History and Character of Calvinism*, 3—4; Perry Miller, *New England Mind*, 93。

宗的各种信仰告白，以及十六世纪后期和十七世纪的所谓的加尔文主义者所拥有的共同立场，并且从源头上认识到该传统的丰富性（当然是在它认信允许的范围内）。如果你确实想的话，“花开堪折直须折”，但请不要在改革宗的花园里种下“郁金香（TULIP）”。✝

作者简介：

理查·穆勒（Richard A. Muller）是美国加尔文神学院历史神学荣休教授。著有《不必要的加尔文》、《加尔文之后》、《后宗教改革改革宗教义学》等。

从《多特信经》“拯救”宗教改革^[1] ——施莱尔马赫的拣选教义

文 / 庆君
译 / 高期末
校 / 约哈难

在纪念多特大会（1618—1619年）四百周年之际，罗伯特·高德福瑞出版了一本新的研究著作，书名十分引人注目：《拯救宗教改革：多特信经的教牧神学》^[2]。尽管在一场“为解决威胁荷兰共和国生存的张力而发动的战争”的背景下，多特大会的召开却不仅仅是出于政治和教会方面的目的，而更首先是神学上的原因。鉴于当时刚发布的《1610年抗辩书》给宗教改革教义带来的致命威胁，来自欧洲各地的神学家和牧师们在荷兰的多特市聚集，应对阿米念主义的挑战，以“拯救”宗教改革。之后，各国改革宗教会普遍接受了《多特信经》，它与《比利时信条》（1561年）和《海德堡要理问答》（1563年）一道，构成改革宗三大联合信条。这些信条在宗教改革教义上将改革宗教会联合在一起。

1819年正值多特大会召开二百周年，改革宗神学家、牧师弗里德里希·施莱尔马赫（1768—1834）出版论文《论拣选的教义——特别参考布雷特施奈德博士的〈格言〉》。

同样，该文的出版既有神学的、也有政治及教会的意图。与多特大会类似，在一场政治动荡中，施莱尔马赫试图通过教义上的努力，促成教会的合一，尽管他的目的在神学和政治上的优先性排序或许与多特大会恰好相反。麦克·罗特认为，如果仅仅将施莱尔马赫认定为“自由主义神学之父”，就既掩盖了他与改革宗传统的连续性，也掩盖了他作为“加尔文和奥古斯丁后代”的身份^[3]。他继承和援引奥古斯丁和加尔文，来反对路德宗神学家卡尔·戈特利布·布雷特施奈德（1776—1848）的拣选教义。但是，尽管与《多特信经》面对相似的教义对手，即那些坚持“预见的信心”与“可抗拒的恩典”信念的人，在这一问题上施莱尔马赫却异于常理地否定多特大会的决议。他以一种新颖的方式维护传统改革宗认信，并且重新解读了拣选和遗弃（reprobation）的教义。

在本文中我主张：作为改革宗神学家和牧师，施莱尔马赫试图通过诉诸宗教改革来促进路德宗和改革宗教会在拣选教义上的联合，但

[1] 本文是美国加州威斯敏斯特神学院在读学生的课程论文，承蒙作者授权发表，特此致谢。——编者注
[2] W. Robert Godfrey, *Saving the Reformation: The Pastoral Theology of the Canons of Dort* (Sanford: Reformation Trust Publishing, 2019).

与此同时否定了改革宗的认信标准《多特信经》。事实上，他的新提议取消了拣选教义本身。为此，我将先简要回顾《论拣选的教义》这篇论文的历史背景，以及施莱尔马赫对布雷特施奈德所倡导的教会联合方案的批评。然后我将考察他对奥古斯丁及加尔文观点的辩护和重新解释。在文本最后，我将就施莱尔马赫的拣选教义对《多特信经》的背离作简单讨论。

历史背景与施莱尔马赫对布雷特施奈德的批评

就在施莱尔马赫出版那篇论文的两年前，弗雷德里克·威廉三世有感于英格兰教会的合一，在普鲁士建立了一间联合教会——尽管当时其内部还存在着巨大的分歧^[4]。施莱尔马赫是改革宗阵营中对这一举措的重要支持者；他指出使联合的教会分裂为路德宗和改革宗的是两个主要的教义问题，即圣餐和拣选。^[5]布雷特施奈德和施莱尔马赫都致力于解决这两个主流更正教传统之间的分歧，但思路却不同。

布雷特施奈德出版了《关于德国两大更正教会合一的格言——他们共同纪念圣餐，以

及他们的不同教导》一书。他在其中指出，加尔文主义关于拣选的教义是错误的，如果改革宗抛弃这一教义并接受“神愿所有人都得救”的信念，和平就可以达成^[6]。正是这篇论文（以及自己未来出版计划的调整）促使施莱尔马赫写作了这篇论拣选教义的“严格表述”的论文^[7]。

布雷特施奈德认为对教义的“严格表述”是有害的，施莱尔马赫则想要证明其重要性。在证明之前，施莱尔马赫在前言中提到了两个要点。第一是批评说，改革宗对拣选的理解会破坏基督徒成圣的动力。布雷特施奈德认为，对那些感觉自己有巨大改变并认为已经蒙拣选的人而言，这会把他们“引向愚昧或骄傲”。如果相信加尔文主义关于拣选的教义，那些“内心仍有善恶争战”的人无疑会“陷入愚昧和消沉”，同时那些深陷罪中的人则“将会绝望”^[8]。施莱尔马赫从一开始就留意到这个问题，而且他“不相信加尔文会忽略其教义的这些后果”。他依次处理了上述三种情况，主要诉诸于基督徒成圣过程中圣灵的主动行动，而坚持认为：加尔文主义关于拣选的教义，反倒有助于实际的道德生活^[9]。值得关注的是，《多特信经》也回应了改革宗的拣选教义在基督徒生活方面可

[3] Michael Root, "Schleiermacher as Innovator and Inheritor: God, Dependence, and Election," *Scottish Journal of Theology* (1990): 109.

[4] John E. Wilson, *Introduction to Modern Theology: Trajectories in the German Tradition* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 5.

[5] Friedrich Schleiermacher, *On the Doctrine of Election: with Special Reference to the Aphorisms of Dr. Bretschneider*, trans., Iain G. Nichol and Allen G. Jorgenson, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 79.

[6] Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison* (New York: Oxford University Press, 2006), 17.

[7] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 21. 关于他的写作动机，参考 Matthias Gockel, "New Perspectives on an Old Debate: Friedrich Schleiermacher's Essay on Election," in *International Journal of Systematic Theology*, vol.6, no. 3 (July, 2004): 302.

[8] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 33.

[9] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 33—41.

[10] The United Reformed Churches in North American, "Canons of Dort" (Head I, Article 6) in *Creeds and Confessions*, (Ontario: URCNA, 2019), 148.

能引发的异议。《多特信经》的第一项教义就宣告“悖谬、不洁与不坚固的人强解神的定旨，就自取沉沦，但圣洁与敬虔的人从这定旨得到无比的安慰”^[10]。蒙拣选的确据，包括“属灵的喜乐和圣洁的欢喜”，以及其他“圣经所指示的蒙拣选的显明果子”^[11]。基督徒不需要猜测神隐秘的旨意，因为拣选的确据会展现在基督徒的信心和成圣生活中。可以说就这一点而言，施莱尔马赫与《多特信经》是一致的。

除了反驳布雷特施奈德的实践关切，施莱尔马赫还强调历史维度对理解神拣选的重要性，并以此改造加尔文主义教义。之后我会再回来对此进行讨论。

伊恩·尼科尔和艾伦·乔根森留意到“布雷特施奈德的批评集中在：加尔文主义预定论对圣经和理性的看法均有缺陷”。布雷特施奈德认为，加尔文主义相信人自身完全没有能力爱和信靠神，这一点与一些经文的意义不合^[12]。在圣经依据的问题上，施莱尔马赫驳斥了路德宗对一些关键的新约经文的解经（例如罗 5:12-19；提前 2:4；多 2:11）。他认为，在这些经文的上下文中，有效的救恩被普遍地赐予是不成立的，而“每段经文的意思只有在与上下文的联系中才能清晰”^[13]。至于理性方面的指控，施莱尔马赫指出布雷特施奈德对理性的矛盾态

度，以及理性本身在处理历史和宗教问题上的局限性^[14]。

圣经和理性引我们相信人的无能和神的恩典——路德宗（尽管布雷特施奈德本人不是）和改革宗都认信这一点。如果人不能靠自己赚取永恒的救恩，而唯独藉着信心才能领受神的拯救，那么路德宗基于“预见的信心”的拣选观念，就只是表明神预知自己将会赐信心给一些人。这在逻辑上符合改革宗的“无条件拣选”教义，却与路德宗“可抗拒的恩典”矛盾。只有两个选项：或者“接受恩典的教义和严格的奥古斯丁拣选教义”，或者“与伯拉纠一道离弃恩典的教义”。在施莱尔马赫看来，一些路德宗神学家创造了“人为的公式来消除对伯拉纠主义、神人合作论以及半伯拉纠主义的指控”^[15]。

施莱尔马赫对加尔文主义拣选教义的辩护

从以上讨论，我们也许会觉得施莱尔马赫是一位坚定的改革宗神学家。他继承奥古斯丁和加尔文的观点，反驳路德宗的拣选教义。然而，继承者的角色只是施莱尔马赫的一面，他更是改革宗神学的改造者。在这一部分，我将考察他对奥古斯丁和加尔文观点的正面论证。通过阐述施莱尔马赫对神独一定旨的理解，以及他对拣选和遗弃的重新定义，我

[11] The United Reformed Churches in North American, “Canons of Dort ” (Head I, Article 12), 149—50.
 [12] Iain G. Nicol and Allen G. Jorgenson, “Introduction” , in *Schleiermacher, On the Doctrine of Election* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 13. Matthias Gockel, “New Perspectives on an Old Debate”, 304.
 [13] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 45—48.
 [14] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 15, 70, 75.
 [15] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 30—32.

试图表明：施莱尔马赫背离了正统的改革宗体现在《多特信经》中的拣选教义。

1、神定旨的单一性

对施莱尔马赫而言，创造和救赎是同一个神定旨——“一包含多”。如果神能够并且确实定意以不同的方式进行创造，那么祂救赎性的意愿和行动也会如此。“神拣选或不拣选的旨意，和祂的创造是同一的”。换句话说，永恒的神只有单一的预旨^[16]。

神定旨的单一性，排除了路德宗对先在旨意与后续旨意的区分——先在旨意是指神愿万人得救，后续旨意则与选民实际得救有关。^[17]施莱尔马赫认为所谓的“先在旨意”对救恩是无效的（non-efficacious）并且多余的（superfluous），因为只有“后续旨意”才决定人永远的结局。就像他说的：“神的旨意如何在一件事上同时既有效又无效，这是我和加尔文都无法理解的。”^[18]基于同样的理由，他也反对把先在旨意与神的慈爱联系起来，把后续旨意与神的公义联系起来。^[19]

然而，施莱尔马赫从这里出发更进一步地认为：既然神的旨意只有一个，就必定包括罪、堕落和责罚。他从某种意义上断定

神是罪的创始者，尽管他也认为，路德宗和改革宗神学“在这一点上同样不足”^[20]。这种堕落前预定论（supralapsarian）的解释，显然偏离了传统改革宗信仰。《多特信经》教导，神遗弃的定旨“绝不意味着神是罪的创始者（那种说法是亵渎！）”。施莱尔马赫在这里违背了改革宗神学一贯的传统，即将对教义的总结限制在圣经明确启示的范围内。《多特信经》自身对圣经教导的平衡性，是施莱尔马赫和很多现代神学家所缺乏的^[21]。

2、施莱尔马赫对拣选教义的重新定义

尽管有上述差异，施莱尔马赫仍认为“我绝不赞同那些判定《多特信经》违背理性和圣经的当代大多数人”^[22]。然而，他认为《多特信经》在某些要点上不清楚，“只提出了否定和限制”。因此，《多特信经》表现出“并非（教义）创新，而是论战产物”的特征。^[23]他同意《多特信经》的结论（至少他自己这么以为），但是正如保罗·桑塞尔指出，“对施莱尔马赫而言，教义规范不应该只是保存过去，拦阻创新。”^[24]

施莱尔马赫在这个问题上的创新及对“拣选”和“遗弃”这两个术语彻底的重新定义。在我看来，施莱尔马赫这样就取消了路德

[16] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 65.
[17] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 52.
[18] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 54.
[19] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 55.
[20] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 69.
[21] United Reformed Churches in North American, *Canons of Dort* (Head I, article 15), 150.
[22] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 23.
[23] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 23.
[24] Paul R. Thorsell, “Schleiermacher’s Repudiation of Dordrecht in his Essay ‘On the Doctrine of Election’”, *International Journal of Systematic Theology*, vol.18, no. 2 (April, 2016): 166—67.

宗和改革宗的整个讨论，也背离了加尔文和《多特信经》的教导。对于将罪归因于神的指控，他如此回应：如果我们确认“一切实存都必定从神的创造旨意而来”，同时要想确保神并非恶的创造者，唯一的结论就只能是，“对神而言，人的罪恶其实并不存在”^[25]。然而对我们而言，罪恶是存在的，但对神并非如此。神定旨的是一个没有罪恶的世界，在终末论的意义上，罪恶并不存在。或许可以说，对施莱尔马赫而言，罪仅仅是在历史中朝向终极目标的“必要之恶”。正如汉克·贝尔特指出的，在施莱尔马赫和加尔文之间有着本质区别，即前者“从历史而不是永恒的角度探讨拣选的主题，并且将历史等同于神这一定旨的展开”。这样，选民与弃民（即那些尚未蒙拣选的人）的区别“只是时间问题，只是已然未然、蒙召早晚的问题”^[26]。

如何达成这点呢？施莱尔马赫同时为路德宗和加尔文主义者指出了两条路，而他自己“会高兴地选择后者”^[27]：

他们要么选择这条道路，接受永恒和地狱的

无尽责罚，以及神的旨意的不可理解性，要么为了彻底解决神的公义和慈爱之间的冲突，转向最终的普遍和好（ultimate universal reconciliation），和所有失丧者都被拯救的观点。^[28]

但如果拣选和遗弃之间没有区别，那么拣选的教义还有什么意义呢？施莱尔马赫将“选民”重新定义为“那些被神唤醒的人——在每次生命的新起点，他们里面宗教性的自我发展以一种明显却不易解释的方式出现”^[29]。这样一来，拣选和遗弃就无关永远的救赎和定罪，而仅仅是在历史发展过程中的暂时状态^[30]。在神的定旨中，救恩是赐给所有人的^[31]。

《多特信经》申明：神“从全体人类中拣选一些人，使他们在基督里得蒙救赎”，而将一些人留在“今生的愁苦之中”，并且“最终定他们的罪、永远责罚他们”^[32]。施莱尔马赫对传统改革宗的拣选教义进行了彻底的修改，这不仅让他远离了改革宗，也使他远离了正统基督教信仰，尤其是宗教改革的神学。

[25] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 69.

[26] Henk van den Belt, Friedrich Schleiermacher on the Reformed Orthodox Doctrine of Predestination, in Frank van der Pol (ed.), *The Doctrine of Election in Reformed Perspective: Historical and Theological Investigations of the Synod of Dordt 1618–1619*, Reformed Academic Studies (R5AS), Vol. 51, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 215–34.

[27] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 78.

[28] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 78.

[29] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 64.

[30] 历史是施莱尔马赫神学的一个重要方面。参 Thomas E. Reynolds, “Religion Within the Limits of History: Schleiermacher and Religion – A Reappraisal”, in *Religion* (2002): 32, 51–70.

[31] 道恩·德弗里斯 (Dawn DeVries) 和格里什 (B.A. Gerrish) 指出，在《基督教信仰》(*The Christian Faith*) 中，施莱尔马赫是在教会论中讨论拣选教义，而不是在传统的神论中，也不像加尔文是在救恩论部分讨论。他这样做是延续保罗在罗马书 9–11 章的思路，“这表明施莱尔马赫在陈述教义时，决意避免个人主义倾向”。Dawn DeVries and B.A. Gerrish, “Providence and Grace: Schleiermacher on Justification and Election”, in *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, J. Marina ed., (New York: Cambridge University Press, 2005), 189.

[32] United Reformed Churches in North America, “Canons of Dort” (Head I, article 7, 15), 148, 150.

结论

施莱尔马赫在论文结尾回到了他所关心的教会合一问题，这也是他早期著作《论宗教》^[33]的核心主题。他意识到目前的状况是：许多路德宗信徒已接近加尔文派的圣餐教义，而许多改革宗信徒已经抛弃了加尔文主义预定论。他不认为这是一个让人满意的解决方案^[34]。施莱尔马赫认为，“古老的奥古斯丁主义观点”，尤其是他自己对加尔文《基督教要义》的解释，应当“成为福音派教会合一认信的焦点”^[35]。他的这篇论文衔接了早期著作《论宗教》与其晚年巨著《基督教信仰》(1881—1882)，试图在神学上促成普鲁士新建立的联合教会的合一。然而他在加尔文和后来的改革宗信条之间划出了一条明确的分界线^[36]。临近论文结尾，他承认自己“刻意没有引用《多特信经》中的内容”，因为“这份告白中的表述过分严苛”，无助于“澄清要点”，只会带来无意义的争论^[37]。但正如理查·穆

勒指出的，“正统改革宗教义学家不愿以与施莱尔马赫或蒂利希 类似的模式建立一套现代的、逻辑自治的神学系统”，而是要建立合乎圣经教导的教义^[38]。不是《多特信经》或者改革宗传统，反倒是施莱尔马赫将自己的神学建立在了逻辑推演的基础上，刻意地试图超越宗教改革。这种在加尔文 / 宗教改革和加尔文主义 / 改革宗正统之间制造一种不可靠的对立的做法，不仅没有必要，也毫无益处。

施莱尔马赫认为救恩涉及的并不是特定个人而是所有人类，这种观点在《基督教信仰》^[39]一书中基本没有改变。他虽然试图努力维护奥古斯丁和加尔文的拣选教义，却与他们的后继者保持距离，尤其是改革宗信条。施莱尔马赫是一位改革宗牧师，他想要努力促成教会的合一，促进神学的反思和进步^[40]。然而，这样良好的意图并没有让他离加尔文或奥古斯丁更近，他的拣选教义最终沦为了普救论。✚

[33] Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (New York: Cambridge University Press, 1988), 162—71.

[34] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 79.

[35] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 79.

[36] 在尼科尔和乔根森看来，施莱尔马赫“在拣选和预定的教义，以及它们与福音性的命令之间的关系上，正确地把路德和路德宗区分开来”。Nicol & Jorgenson, “Introduction”, 8。

[37] Schleiermacher, *On the Doctrine of Election*, 80.

[38] Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, vol. IX (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 392.

[39] Matthias Gockel, “New Perspectives on an Old Debate”, 317—18.

[40] 许多学者注意到施莱尔马赫这篇论文中的修辞和牧养意图。参 Terrence N. Tice, “Foreword”, in *Schleiermacher, On the Doctrine of Election* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), ix。Nadia Marais, “Electing Grace? Friedrich Schleiermacher on the Doctrine of Election”, in *HTS Theological Studies* 75 no. 4 (2019): a5810.

初返三晋 ——庚子教难后山西禾场的宣教报告

编译 / 亦文

引言

1900年8月中旬，八国联军攻入北京，中外局势急转直下。曾向列强开战的慈禧太后在“西狩”途中，急召李鸿章入京议和。翌年9月7日，中西各方正式签约，史称“辛丑条约”。在整个议和过程中，在庚子事变中最大的受害者——中西基督徒，面对四大重要议题：如何安葬逝者？如何惩办凶手？如何协议赔偿？如何重整教会？就以上议题，笔者在1901年和1902年的《亿万华民》（*China's Millions*）中选译了部分文章，希望对今天华人教会反思庚子教难有所助益。

1901年5月，原英国浸信会的李提摩太（Rev. Timothy Richard）^[1]、寿阳宣教会唯一的幸

存者叶守真医生（Dr. E. H. Edwards）及美国公理会唯一的幸存者文阿德医生（Dr. Irenaeus J. Atwood）等三人，代表西方差会入京，于5月29日向李鸿章呈递《清理山西教案章程》七条，提出追究匪首、赔偿教民损失、赡养孤寡、在山西办学开启民智、保护重返宣教士等要求。^[2]李鸿章认可之后，遂通知山西巡抚岑春煊办理。李提摩太原本计划由京入晋，和地方官共同落实各项政策，但因故未能成行，改由英国浸信会敦崇礼（Moir Dunkan）^[3]前往。同时，何斯德（D. E. Hoste）、荣晃熙（Archibald Orr-Ewing）^[4]、狄教士（Tjader）^[5]、戴存信（Ernest Taylor）^[6]等几位内地会宣教士加入代表团，经直隶入山西，一路都有公馆（Kong-kwan）接待。^[7]

[1] 李提摩太（1845—1919），原为英国浸信会宣教士，1870年抵华，先后在山东、山西等地服事，1890年离开英国浸信会，加入广学会。

[2] 全文可参：甘韩，《皇朝经世文新编续集》卷十九。

[3] 敦崇礼（1861—1906），1888年由英国浸信会差派赴华，先后在山西太原、陕西服事。1901年，敦崇礼被聘为山西大学堂（山西大学前身）西学专斋总教习，五年后病逝。

[4] 荣晃熙（1857—1930），1886年加入内地会，奉献所继承之巨额遗产，在山西、江西服事多年，至1921年退休。

[5] 暂译，待考。

[6] 全名 Ernest Hamilton Taylor（1875—1948），为戴德生与福珍妮所生的第一个孩子，1898年加入内地会，后来与同在山西服事的古姑娘成婚（Elsie Gauntlett），一直服事到1928年。

[7] 行程如下：6月22日，保定府；6月26日，定州（Ting-chou）；27日，Hsia-lo-hsien（疑为新乐县的误拼）；28日，正定府（Cheng-ting fu）；29日，获鹿县（Hwai-luh-hsien）；7月2日，固关（Ku-kuan Pass）；3日，平定州（Ping-ting-chou）；4日，寿阳（Sheo-yang）。引自：“The Journey to Shan-si.” *China's Millions*, British Edition, Oct. 1901, 144—45。



图1：差会代表团与山西官员的合影（1901）

注：3 文阿德；4 何斯德；6 郭崇礼；9 荣晃熙；11 叶守真；13 沈敦和

安葬与追责^[8]

由于离京城最近，保定府最早为殉道者举行了安葬礼，3月23日（周六），美国公理会的明恩溥（A. H. Smith）^[9]、谢卫楼夫妇（Dr. & Mrs. Sheffield）^[10]和几位单身女宣教士们^[11]，美国长老会的惠志道博士（Dr. Wherry）^[12]、慕懋德医生（Dr. Mackey）^[13]等人^[14]和内地会的博教士（R. M. Brown）进行了纪念在城北被焚殉道者的安葬礼；

24日（周日），又进行了纪念在城南被斩首的殉道者的安葬礼。^[15]

但是，最受重视的，莫过于山西首府太原的善后措施，因为太原府发生的屠杀，殉道人数最多，情形最惨烈，执法者官阶最高。1901年7月9日（周三），在没有刻意安排的情况下，由八位宣教士组成的代表团在太原屠杀案发生的一周年抵达太原府城，受到隆重欢迎。离城30英里时，便有官兵前来

[8] 本节综合了以下文献：内地会何斯德教士于1901年7月9日写于太原府的信（“Tidings from Shan-si”，*China's Millions*, British Edition, Oct. 1901, 143—44）、内地会荣晃熙教士于1901年7月22日写于太原府的报告（“The Memorial Services at T'ai-yuen Fu,” *China's Millions*, British Edition, Nov. 1901, 164—65）和寿阳教会叶守真医生1903年出版的 *Fire and Sword in Shansi: The Story of the Martyrdom of Foreigners and Chinese Christians*, Edinburgh & London: Oliphant Anderson & Ferrier（第三章111—172页）一书中的记载。山西各地有宣教士殉道处皆举行过安葬礼（见附录），形式相仿，因此本文的记述具有代表性。

[9] 全名 Arthur Henderson Smith（1845—1932），1872年来华，先后在天津、山东等地服事半个世纪之久，曾极力向美国总统老罗斯福（Theodore Roosevelt）建议退还庚子赔款，用以在华兴办教育。著有多本关于中国的书籍，其中1899年初版的《中国人的性格》（*Chinese Characteristics*）最被称道。

[10] 全名 Develoo Zelotos Sheffield（1841—1919），1869年来华，从事基督教教育44年，葬于通州。

[11] 包括 Misses Russell, Wyckoff, Minor Evans and Chapin。

[12] 全名 John Wherry（1837—1918），又作惠立德，1864年来华。

[13] 全名 Maud A. Mackey（1872—1957），女医生，1899年来华。

[14] 还有 Rev. C. A. & Mrs. Killie, Misses McKillican, Dr. Leonard。

[15] 详参：“The Martyrdoms at Pao-ting Fu,” *China's Millions*, British Edition, Nov. 1901, 150—52。

打探具体抵达日期；离城 10 英里时，巡抚侍卫列队展旗欢迎；离城八英里时，太原警卫队行礼致意；离城三英里时，停车撤换轿舆；离城半英里，官府和信徒在接官亭迎接代表团。曾在剑桥留学的山西洋务局督办沈道台（Shen-tao-t'ai）^[16]用英语请远客入座用茶，令宣教士们有宾至如归的感觉。第二天，按中国官场惯例，宣教士们回访了众地方官。第三天，太原府众官员设宴接风，并合影留念（见图 1）。沈道台为了活跃气氛，故作轻松地说：“义和团一定会说我们是‘二毛子’了，他们如今有了真凭实据，因为我等和‘洋鬼子’们一起拍照了。”因他说时亲善自然，宣教士们也不以为忤。

差会代表团进入山西境内后两三天，天降大雨，中国民间一直流传着洋人带来旱情的迷信，但掌管天地万物的神扭转了这种偏见。12 日（周六）代表团首次正式与地方官会谈，探讨如何举办合宜的安葬礼。因为北京方面的压力，山西官员拟定的善后方案，相当周全，沈道台也非常乐意执行众差会的共同心愿。山西方面同意按照中国人的仪式，举行一场公开的葬礼，官府和士绅皆到场致敬。中西双方也都认为，宣教士遇害前的宅子当被铲平，在原址上建造一座碑亭，铭文记事。屠杀地点附近的墙面上当嵌入纪念性的碑石，在南城门外为毓贤立碑的原址改放一块巨石。双方进一步议定，山西各地凡有宣教士殉道之处，都当以官府斥资厚葬死难者，监理墓园，树碑铭文。代表团在北京时，英国外交

官告知他们，差会或宣教士产业的理赔问题，当由英国使馆（British Legation）派专员议定，而中国信徒的赔偿问题则由各地解决处理。另外需协商的一个问题，便是对义和团拳民的惩罚。出于法不责众的考量，以及避免民众对基督徒进一步的反感，中西代表决定只对各地区的头目和首领绳之以法，或斩首或下监；其余从犯的名字记录在册，存档于各级衙门，以示警戒，若再犯事，再严惩不贷。相对于 4500 名基督徒的遇难（包括天主教和新教），只有 107 名义和团的首领被处死。沈道台甚至恳请代表团加派更多的宣教士过来，并说女教士在山西也会很安全。

殉道者死后，或是抛尸野外，或是草草掩埋，被野狼野狗撕咬噬啮。直到 1900 年底，也就是事发五个月后，才有谕令下来，掘尸出土，妥善入棺。当收到代表团即将到访的确切消息之后，山西巡抚（Governor）下谕县令，挑选一块墓地，各级官员频频垂询，两百名工匠日夜赶工，在十天内打造成个中西合璧的墓园。

几位代表清晨坐牛车（carts）造访了墓地，走大道总在两三英里之遥。墓园选址甚佳，可以俯视全城和平原。但也有人觉得殉道诸君若能葬在离府城更近的旧墓园会更易于凭吊。墓园的外墙凿有中式的出入口，从外向内一目了然。墓园大门朝东，入门的大道左右植树，树下左右附有花床，大门前建有一座六角凉亭，由东西两面拾阶而上，内置一

[16] 全名沈敦和（1866—1920），字仲礼，浙江鄞县人，出生茶商世家，留学英国剑桥，攻读政治和法律，回国后曾先后担任金陵同文馆教习，江南水师学堂提调，吴淞自强军营机处总办，上海四明公所董事，上海总商会理事等职务。1901 年出任山西省洋务局督办，统筹负责山西境内庚子教案的善后事宜；1902 年出任山西大学堂督办（相当于校长）。沈敦和后来成为上海万国红十字会的缔造者。

套绿色的陶桌陶凳。亭西便是墓地。簇新的新坟下掩埋的是去年在太原街口倒下的 34 条生命。坟墓用砖砌成方形,二又半英尺高,外面批灰。每一排坟墓前所立石板上,一一镌刻着殉道者的中文姓名。每个坟墓的中间竖有一个木制十架,日后会被石凿十架取代。代表团成员一致认为,地方官在整个墓园工程的修葺方面,尽其所能尊重了死难者,希望对过往之事有所赎过。

坟墓共分四排,第一排是十位男子,其次是八位宣教士妻子,再次是九个孩子,最后一排则是七名单身女宣教士。如果有人之前尚难领会去年那场屠杀的意义,在数点亡者新坟时便能完全切身体会这事件的惨烈。同时,身处静谧优雅的墓园,又令人难以置信一年前的惨剧是真实地发生了。

离京之前,宣教士代表与李鸿章大人达成协议,安葬礼上可以使用铭旌^[17],在中国传统中乃是赋予亡者哀荣的一种特别追念方式。沈道台也欣然置办,但有人强烈反对幡旗从巡抚衙门出发,切切恳求说,巡抚衙门的场地不足以提供各种预备所需的空间。所以宣教士代表勉强让步,同意改在府台衙门(prefect)整队出发,但又强调,在城里举行的追思礼应该在诸君被害的原地点举行。多次协商之后,葬礼改在 7 月 18 日周四上午 9 点举行。宣教士代表自置得体的丧服。大家认为,当地信徒,尤其是那些在教会有

职分的人,也应该和外国同工一样穿戴。直到那时,巡抚仍未露面,始终以身体欠佳为由,不能出席。

尤其感恩的是,当日破晓之后,天气晴朗。9 点前后,九台轿子各有四名轿夫抬到代表团的住处。柏来乐将军(Major Pereira)^[18]则以个人身份陪同,到了道台衙门之后,与藩台(fan-t'ai)以下的各级官员一一见礼。所谓的铭旌,是一面红色锦旗,用金线绣出亡者姓名,撑开裱在一面长长的木框上,以彩绸相缠,立在一个由人扛起的架子上,架子上还竖有一把比官员出行时所用的伞盖略小的红布伞。当日所列之铭旌中,19 面为西方人,一面为中国信徒,精心陈列,令人瞩目。^[19]在沈道台的提议下,地方官、士绅和生员按西俗献上花环,列在木架上。还有一座用各色布绸交织缠绕而成的屋顶模型,看着有点像路边常见的一座座小庙。众官员引路前往去年屠杀案发生的地点,叶守真医生在那里主持了追思礼,约半小时左右。

送葬的仪仗队顺序如下:敲锣人、众官员、花环、两百步兵、五十骑兵、外国人所坐之轿、中国会友、铭旌、更多的信徒,少量兵丁殿后。^[20]一大队人沿街而行,速度很慢,但人人肃穆恭敬。原本希望上午 11 点到达墓地,但路上走了一个半小时,直至下午 1 点才到。下轿后,先坐进一个由各色彩布在木架上交织撑搭的大帐篷用茶点,之后再进入墓园,

[17] 铭旌,又作明旌,古时竖立在灵柩前标志死者官职和姓名的旗帜,多用绛帛粉书。

[18] 柏来乐将军全名 George Edward Pereira (1865—1925), 英国军官,出身于葡萄牙裔天主教家庭,1900 年被调派到英国军团一部(First Chinese Segment,以威海卫华勇营为主力),参加联军天津战役和北京战役。柏来乐喜爱旅行探险,其游记身后由人整理出版,即《从北京到拉萨》(Peking to Lhasa, the Narrative of Journeys in the Chinese Empire Made by the late Brigadier-General George Pereira)。

[19] 叶医生引用的文献中说是 26 面幡旗,约 12 英尺高。

[20] 叶医生引用的文献中说是由 100 名步兵领队,30 名骑兵压阵,在喇叭和鼓声交汇的军乐中前进。

在凉亭前列队集合，众官员向墓群三次鞠躬，行礼如仪。由沈道台宣读府台大人这一特殊时刻准备的悼词，以文言成篇，好在代表团事先已悉知其内容，不然便不知所云。读毕悼词，官方仪式便告结束。众官员向举哀者长揖致意，随即返回城中。接下来，由何斯德先生带领中西基督徒主持安葬礼拜。

太原府的善后告一段落之后，差会代表团一行人前往平遥（Ping-iao），并在那里分成三路：荣晃熙继续往西到隰州（Sih-cheo）和大宁（Ta-ning）；狄教士南下到运城（Uin-cheng）；何斯德和戴存信向东越过山岭到潞安府（Lu-an Fu），再从那里到洪洞和曲沃（K'ü-h-u），与荣晃熙会合。

7月29日，叶守真医生、敦崇礼教士和德弥士医生（Dr. Creasy Smith）^[21]参加了忻州（Hsin Chou）安葬礼。

8月9日，文阿德医生、敦崇礼教士、叶守真医生、德弥士医生、何斯德、戴存信和柏来乐将军参加了太谷县（T' ai Ku Hsien）和汾州府（Fen Chou Fu）殉道的宣教士和中国信徒的安葬礼，文医生坚持所有同工必须合葬在一个墓园，合计14个棺木，当地商会和行业公会送了十面幡旗。

9月18日（周六），第二个宣教士代表团抵达太原；21日（周一），卜存仁（Belcher）^[22]和米道荣（Middleton）^[23]向北，主持长城以外的安葬礼；祝家宁（Judd）^[24]、安体仁（Ambler）和索教士（Soederstrom）^[25]则向南重访空置的宣教站。其中索教士在经陕入甘的路上，感染伤寒去世。

11月29日，叶守真医生在寿阳出席了为中国信徒举办的安葬礼，共有37面幡旗，代表72名死难者。^[26]直到1902年6月11日，太原府巡抚衙门口第一块纪念碑才被竖立起来。虽然碑石很大，但刻完名字之后，就连最简洁的悼词也放不上去了。立碑那天，在军乐和军械的衬托下，沈道台率知府、知县等人代表中国官方为两年前的惨剧表示歉意，在场的有内地会代表罗幹臣夫妇（Rev. Dugald and Mrs. Lawson）^[27]以及浸信会同工德治安（J. J. Turner）。^[28]浸信会宣教士苏道味牧师（Rev. Arthur Sowerby）代表西方差会作了回应：虽然亡者不能复生，但能公开地宣告他们的无辜，仍值得感恩。这些宣教士正是希望他们为之而死的真理，会被中国官府和百姓接受；这样，中西各族能在对耶稣基督的信心中，在兄弟般的和睦情谊中，在全能造物主的敬拜中联合。若是如此，这些殉道者的舍命便不是徒然的。

[21] 德医生为英国浸信会医疗宣教士，于1899—1907年间在西安广仁医院行医。
 [22] 卜存仁（Rev. W. Malprus Belcher, 1864—1929），内地会英国同工，1888年初抵华，在甘肃秦州（天水）、凉州一带服事。
 [23] 全名 Rev. R. W. Middleton。
 [24] 祝家祖孙三代都有人赴华宣教，按内地会的记载（Editorial Notes, *China's Millions*, British Edition, Nov. 1901, 161）这里当指祝家宁（Charles H. Judd Jr., 1876—1966），1899年赴华。其父祝名扬（Charles H. Judd, 1842—1919）1868年赴华；其兄祝康宁（Frederick Judd, 1871—1956）1896年赴华，亦为内地会同工。
 [25] 暂译，待考。
 [26] 叶医生参加的安葬礼，载于 *Fire and Sword in Shansi* (111—172)，公理会安葬礼可进一步参考其附录。
 [27] Dugald Lawson, 1887年加入内地会首次赴华，先后有五个孩子在中国夭折。1901年，他返回了山西。（参：Some Farewell Addresses, I. by Mr. Dugald Lawson, *China's Millions*, British Edition, Nov. 1901, 157.）
 [28] J. J. Turner 全名 Joshua J. Turner，原为内地会宣教士，1876年到山西布道赈灾，1882年转入英国浸信会。

赔偿与抚恤

当差会代表团在 1901 年 7 月初入三晋之时，联军的部队还驻在直隶，天主教方面在谈判中提出种种苛刻条件，令中国官民惶惶不安，不知新教洋教士在赔偿一事上，会如何狮子大开口。

剑桥七杰之一何斯德，彼时已被戴德生任命为内地会的署理总主任（Acting General Director），他带队入晋的目的之一，便是代表内地会与中国官员协商善后赔偿事宜。1870 年代以来，教案频仍，为善后赔偿提供了各种先例。新教差会总体而言，皆认为生命是无价之宝，无可赔偿，但是会提出疗伤安葬的费用，以及物业和财产的损失。内地会在戴德生的带领下，历年来逐步建立不索取赔偿的原则。在庚子教难之后，在瑞士疗养的戴德生在信中指示何斯德，只有在中国政府提出为差会物业损失提供赔偿时，才能接受。何斯德反复思量之后，在回信中建议，放弃所有的赔偿，即便是中国政府主动提出赔偿，亦拒绝接受，以此充分彰显基督徒的仁恕之爱。但同时他又强调，“放弃赔偿”的原则仅适用于西方宣教士，因为中西同工身份不同，与官府的互动原则也应不同：西方宣教士是福音使者，应主动放弃特权；中国信徒是大清子民，理应受到政府的保护和赔偿。何斯德的理念最终得到同工们的认可。

整个谈判过程分两大阶段，首先处理中国信徒的损失和抚恤问题，当何斯德把反复核对的数据提交上去之后，中国官员想在这个基础上扣除二到三成。何斯德坚决反对这种做法，因为如果接受这样的讨价还价，就意味着默认中国信徒最初提交的金额有水分。看到洋人的态度如此“强硬”，对接的官员面带难色，但也只能通盘接受。等到商讨差会方面的赔偿问题时，何斯德提交了一份同样详尽的损失清单，但这次却宣布一文钱都无需赔偿，完全地宽恕，完全地豁免，所有罪债一笔勾销。

按照叶医生的记录，隶属内地会的中国信徒的被害人数和财产损失居众驻晋差会之首，可想而知，内地会自身的人员物业损失，在众差会中也是最大的。内地会舍弃所有赔偿，无疑让中国官绅民众如释重负：^[29]

	被杀信徒人数	获赔偿金额
中国内地会	156	73,156两
英国浸信会	112	35,776两
美国公理会	79	25,000两
寿阳差会	27	5,600两

[29] 表格引自 *Fire and Sword in Shansi*, 157。不同文献提到的中国信徒殉道人数和财产损失皆有不同，甚至出入较大。因年份久远，考证不易，只能先把叶医生书中的表格列出供读者参考。

何斯德牧函：^[33]

与荣晃熙、狄教士、戴存信等教士以及众本地长老会议祷告之后，我们在各地区拣选了一些领袖，来管理教会诸务。我已将你们的姓名交给朝廷的洋务局，希望你们会尽快地辅助官府善后安排。

兹事体大，事关众人生死荣辱，因此我恳求诸君切切寻求主的帮助。

你们责无旁贷，在这些不寻常的情况下，当以主耶稣的心为心，小心维护主名，而非简单地视为自己的私务。

信徒中若有亲人被害，甘愿为主舍命也不愿向官府呈报此事的，可以说是选择了上好，但是若他们无力如此行，可以将实情禀报官府，以便父母官按律酌定。

那些受伤之人，或重伤或致残，但那些有产业之人若可以自养，也愿意赦免仇敌，并因此不愿将此事报官者，必得赏赐。但是，如果他们无力做到，那么受委任的教会领袖可以上报，由官长查明详情，并呈报洋务局。信徒遗留下的、无人抚养的孤儿寡母，也当接受周济。我们已议定四种处理方法。

至于盗窃抢劫的情况，赔偿清单必须严格按照实际损失而列，绝不可草草了事，或夸大虚报，免得因你们的不诚实而在仇敌面前羞辱主名。官府和教会也不想为你们的私事做主。受命管理这些事的领袖首先要谨慎彻底地审查，若诸务明白了然，可以为损失物资列出明细，呈交洋务局，同时送一份备份给我。接下来，在收到赔偿金之前，他们必须安静等待。这封信必须抄送给每位受命负责赔偿事宜的教会领袖，他们人手一份，作为行事原则，以及如何管理教会事务的范例。愿三位一体的真神引领你们中的每一位。

内地会中国主任何斯德

整顿与惩戒

何斯德入晋的另一个任务，便是以“老山西通”的资历重新整顿晋南内地会体系下的众多教会。而所要处理的首当其冲的问题，便是如何处理在去年的血雨腥风中背弃了信仰的长执和信徒，他在信中写道：^[34]

如何处置去年背弃信仰者的问题，至今仍让我们绞尽脑汁。一两天前，在渠牧师、众长老和另外两三位执事的帮助下，我们对这一问题的考量取得了进展。我指出，最好的方案是：首先处置所有在教会中有职分的失足

[32] 按山西牧长写给内地会上海总部范明德教士（John Stevenson）的报告来看，第一笔是庚子年腊月收到的1500两（合215英镑）赈灾银，翌年正月收到第二笔2000两。到了1901年6月6日，许长老从上海返回，又带回3000两，主要在平阳、潞安、隰州、大宁、吉州（Kih-cheo）一带二三十处派发。除此以外，山西巡抚岑春煊还通过一位太原府的教会成员，向全省基督徒分发了四万两赈济银（合5700英镑）。此事之后，山西教会才收到内地会总部发来的电报，谆谆劝诫他们不可期冀西方列强向父母官施压赔偿。详参：Report from Native Officials of Shan-si Church – Translation of Letter from the Pastors and Elders of the Churches in Shansi- to Mr. Stevenson, received 25th July, 1901,” *China's Millions*, British Edition, Oct. 1901, 145–46。

[33] 原文应该是白话中文，由何斯德译成英文登在《亿万华民》上，原文已佚，本文是从英译复原的现代中文。

[34] “The Re-organization of the Work in Shan-si,” 163。

者；并接着说，在我看来，那些弃教者已经以自身的行为置身于教会之外，何况他们放弃了职责。因此，正确的处置方案便是让这些坦率承认这一点，明确告诉大家，他们通过自己的所作所为放弃了教会职分和教会会友的身份。

当然，不同的人放弃信仰的程度各异。通常而言，地方官派发的 *Pai-tsi* 时，是带着保护教友的意思，在大部分情况下，都被接受了。^[35] 地方官是出于善意，采用这一策略，在狂风暴雨中避免针对基督徒们的极端手段。地方官像是委托各村的士绅，拟写各样的辩解和亲善的言辞，说服基督徒接受这些 *Pai-tsi*，作为逃避义和团暴行的权宜之计。有些人似乎是在短时间内跌倒了，复又自我坚立；还有一些人完全走回老路，重立偶像，再度烧香，不一而足。

在这一切令人深深痛心的情形中，看到一些亲爱的当地弟兄在我离开后的成长，则令我大为欣喜。师清兰长老（Elder Si）精神大不如前，身心健康也岌岌可危。

渠牧师的属灵状态良好，是一位极佳的同伴。许长老也展现出不凡的理事能力，众人也欣然看到他的种种恩赐。

何斯德信中提到的师长老，曾是晋南教会的顶梁柱，是他本人以及他的继任海恩波（Marshall B. Broomhall）的亲密同工。师

长老的生命见证和为人的结局，有助于我们对庚子前后的山西教会形成更具象立体的认识。^[36]

师长老出生于山西洪洞西南几英里外的一个村子，原本家道殷实，但因抽鸦片而败落，他自己从 16 岁起便上了瘾，如此抽了 11 年，身心日益败坏。直到 27 岁那年，一位原来也是瘾君子的邻居，力劝他到戒烟所听福音。但家有余粮的师清兰却一直取笑这位邻居。不久荒年临到，一方面是维持烟瘾的巨大开销，一方面是物价飞涨后的额外支出，师家开始入不敷出。师清兰因窘迫而想到悔改，最后搬进了席胜魔牧师监管的戒烟所。负责的同工叫他祷告，一开始他不懂，但是某个晚上他开口祷告，竟花了大半夜的时间求神救援他。神也确实医治了他。身心皆得救之后的师清兰，立志要带领全家入光明。他的父亲抽了四十年的鸦片，而且还是秘密会社的成员，但神垂听了师清兰的祷告。师家父子都得救之后，便一起决定将假神之像全部烧毁，开始敬拜真神。

仅仅家人得救还不能让他满足，师清兰联合另一名信徒，在席牧师的带领下到邻县赵城（*chao-ch' eng*）开办了一家戒烟所。他们一起忠心服事了好几年，带领很多人信主。在这个地区很多村庄里，数百家的偶像被离弃，这里的工作被神大大祝福。几年后，他被任命为洪洞县的长老，并被席牧师选定为二把手，管理监督山西和邻

[35] *Pai-tsi* 是官员统一印发的弃教声明，贴在信徒家门口，在很多情况下，这只是友善护民之举，官方和信徒都视之为在非常时期渡过难关的空洞之言。

[36] 编译自 “In Memoriam — Elder Si, of Hung-tung,” *China's Millions*, British Edition, Nov. 1902, 154, 原文综合了 *Days of Blessing* 中师长老本人的见证和陆义全（A. Lutley）教士的回忆写成。

省的众多戒烟所。1896年席牧师去世之后，众同工全票通过由他接管席牧师留下来的所有戒烟事工。

毋庸置疑，总有人对师长老的地位和影响力心生嫉妒。其中一人，在很多方面更有能力，但不如师长老灵里成熟。此人在一个公开的聚会上恶意攻击师长老，控告他野心勃勃，不忠不敬。师长老生性温和，宁可辞职，也不愿针锋相对。但当时的西方同工海恩波提醒他，不可因针对他个人的谰言而辞职。带头攻击他的那个人长期债务缠身，师长老仗义地代他偿还。这事之后不久，此人过世，留下妻子和三个孩子无人抚养。师长老先把他们接到家中，再做长期的安置。他着实在领袖的位置上展现了基督耶稣的谦卑柔和。^[37]

当拳民兴起的时候，他作为众所周知的教会领袖，在全省之内首当其冲。1900年5月14日午后，一群携枪带棒的亡命之徒打上门来。师长老见来者不善，赶紧插上门闩，好言相劝，希望能平息他们的怒气。这群人看无法破门而入，便马上开始收集燃火之物，准备烧房子。见此情景，师长老不得不打开门出去，但马上被打倒在地，多处受伤，屋里屋外被洗劫一空，带不走的家当都被蓄意毁坏。因为没有找到预期中的白银，恼羞成怒的拳民竟捅了师长老的腹部，其他人则准备点火把他烧死。师长老央求他们手下留情，终于让带头的拳民

相信，他没有其他贵重物品藏在别处。拳民们虽然悻悻离去，但他伤势很重，数周之内皆命悬一线。幸好在卫理森医生（Dr. Millar Wilson）^[38]的精心调治下，他慢慢康复了。但是师长老受的磨难并非到此为止。同年7月，他的家再次受到攻击，房子和所剩无几的财产皆被付之一炬，他和家人仅以身免。无家可归，贫病交迫，身心俱遭重创，长时期的迫害所造成的痛苦终于迫使他背弃信仰。就像彼得一样，这次跌倒之后，随之而来的便是他深深的悔恨和悔改，他的健康也每况愈下。他要求信徒们不可再称他为“长老”，但是众信徒都拒绝听从。1902年7月8日周四，他突然安息主怀，留下妻子和三个孩子。师太太是席胜魔师母的姐妹之一。追思礼拜上，所有的教会领袖和众多信徒济济一堂，一起表示对这位属灵前辈的敬重和追念。

当内地会西方同工回顾师长老一生时，发现“爱”是他身上最显著的圣徒品质。虽然没有出众的才干，但他爱主内的肢体，爱同胞同乡，心胸宽广，悲天悯人。在听到别人不幸遭遇时，常常以泪相陪。在他负伤之后卧床不起的日子里，他最挂心的乃是西方同工们的安危。很多宣教士也以与他为友、共享团契之情为荣。他最喜欢引用的经文便是：“在这一切之外，要存着爱心，爱心就是联络全德的。”（西3:14）他深知何为“更高之道”，并紧紧遵行。

[37] 参：〈庚子教案前晋南教会风貌〉，《教会》82，2020年6月。

[38] 卫医生1891年9月自费赴华宣教，两年后加入内地会，在平阳从事医疗布道。1900年7月9日，在山西巡抚毓贤手下与妻子和幼儿一起殉道，年仅36岁。卫医生的家人收到噩耗后以德报怨，捐资兴建一家医院，中文名善胜医院（Wilson Memorial Hospital），取罗马书12:21“以善胜恶”之意。



图 3：庚子教难前的顾家全家福（1899）

重返与差遣^[39]

禾场寄回的报告，字字句句都在敲打教难幸存者的门，继合约的签订和善后事宜的落实，内地会的同工陆陆续续返回中国，返回山西。到了 1902 年 6 月的内地会年会，能够汇报山西教会情况的同工已经不多，顾纯修（E. J. Cooper）是极少数中的一位：

亲爱的在基督里的弟兄姐妹，今天我很荣幸地能代表山西，一个对我们非常宝贵的省份；对在座的一些人而言，我们与这个中国省份的联结是血肉相连的。这也是一个当被普世教会看为宝贵的省份，因为我们的主在那里，在这末后的日子里留下了奇妙的见证。

在发言的几分钟内，我想回顾一下过去两年的山西省。两年前，当我在潞城（Lu-cheng）宣教站时，中国内地会有 27 个宣教站，20 个宣教支站，103 名宣教同工，和 1358 名具备领圣餐资格的会友。我记得当时全省加起来共有至少 150 名宣教士。每个宣教站的事工都蒸蒸日上，不断有灵魂得救。大约两年前的这个时候，风暴骤降山西。112 位宣教同工和 40 名孩童都被烈火与荣耀的战车接走，很多本地信徒也一起进入荣耀光中。哦！愿感动他们的灵加倍感动曾经见证过火车火马的我们；哦！愿我们和今天在座的一些人因着逝者而被圣灵之火沐浴。

在潞城宣教站，曾住着我的家人（见图 3）：我亲爱的妻子，女儿 Edith 和儿子 Bri-

[39] 原文为顾纯修先生（E. J. Cooper）在 1902 年 5 月 13 日内地会伦敦年会上的报告。“Address by Mr. E. J. Cooper.” *China's Millions*, British Edition, June 1902, 75—77. 略有删改。

aner, 还有两位美国籍的女同工。^[40] 现在, 只剩下了我和我的小女儿 Edith。^[41] 去年年会上, 我大病初愈, 坐在这个平台上; 今天, 因着神极大的慈爱和旨意, 我得以重获健康, 重新得力, 可以向各位作汇报。

现在, 让我们看看山西省。1900 年底, 山西的教会百废待兴 (in ruins)。教会失去了领袖, 和一些最优秀的信徒。是的, 百废待兴。但是, 这个教会从灰烬中重新升起, 大有荣美。中国教会从此拥有了自己的殉道者和属灵英雄。两百名新教教徒为主被害, 其中很多人奇妙地见证了神的大能和恩典。然而也有一些人不同程度地否认了主, 以不同的形式做了妥协。为了保住性命, 开始拿出似是而非的理由, 有些人因此跌倒。1900 年底, 山西教会百废待兴。一连数月, 山西封锁与外界的联系, 没有人可以出入。代表团进入山西后, 重建的工作才开始。

现在涉及到赔偿这个重要问题。我们是否应该抓住作为英联邦子民的权利? 不, 有比作英联邦子民更好的武器, 这个武器本身便已得胜有余, 是我们的主所依靠的, 也是祂希望我们去倚仗的。这是一件双刃的利器, 即爱的武器。我为何斯德先生代表差会主理赔偿一事, 全心感谢主。是的, 以爱为剑正是我们必须使用的武器, 而且至少已经在山西对一人之心发出致命一击——击中的乃是山

西巡抚之心。这是山西巡抚在一道公告中的话, 有关内地会拒绝十五州县赔偿, 他如此说 (见图 4):

“..... 此次何牧师来晋办理教案, 不忍存猜忌报复分外要挟之心, 且又将十五州县所毁教堂一律不索赔款, 在耶稣教以忍让为宗旨, 本无报复之心.....”^[42]

我觉得, 让这样的想法进入一位中国巡抚之心绝非小事。我们当为这样的得胜而感谢主。每一天, 在爱的精神和倚仗权利之间作抉择, 乃是我们都要面对的问题。愿神帮助我们效法祂的样式, 在爱中走向那些缺乏爱的人群。为了向在座各位表明这种态度已经达成的果效, 我在此引用罗幹臣先生的话, 他在信中说: “我们不接受赔偿这个事实, 在当地人中赢得了美名。他们现在知道了, 我们和诸般压榨百姓的罗马天主教之间存在的巨大区别。他们在中国官民中臭名昭著。”

代表团离开山西后, 宣教同工们开始返回禾场。我觉得我们敬爱的总主任之子——戴存信, 成为第一位留下来的人, 实为不易。约 12 个月前, 曾奇迹般逃生的罗幹臣先生^[43] 离开妻子和家人返回山西, 寻求重建教会之道。罗先生如何分享他重入山西省的感受呢? 他说: “我们几乎不觉得已身处曾有大规模屠杀发生的那个省份。神如此

[40] 两人为米姑娘 (Hattie Jane Rice, 1859—1900) 和胡姑娘 (Mary Elizabeth Huston, 1866—1900), 1900 年 7 月 13 日, 逃难经过山西泽州 (今晋城市) 时遇袭, 米姑娘当场重伤过世, 胡姑娘被车碾过后, 由地方官护送与众宣教士会合, 8 月 11 日在湖北云梦不治过世。

[41] 顾师母 (Margaret Cooper nee Palmer) 在逃难途中, 于 8 月 6 日在湖北应山县 (Ying-shan) 境内, 伤重不治而去世, 时年 45 岁。8 月 17 日, 顾家幼儿 Ernest Brainerd 也在父亲怀中夭折, 享龄不到两岁。

[42] 摘录自山西巡抚岑春煊于 1901 年 10 月 11 日颁布全省的公告。

[43] 1900 年, 罗教士收到上海总部的电报, 指示他十天后再和顾正道牧师 (William Cooper) 一同启程, 若按此计划, 他势必与顾牧师一起在保定府遇难。但罗教士改坐火车到天津, 因为义和团破坏了铁路, 他所坐的火车成了最后一班车 (“Some Farewell Address”, 157)。



图4：山西巡抚岑春煊告示的影印件（1901年10月11日 / 光绪廿七年八月廿九日）

奇妙地托住我们，不让我们经历任何恐惧的阴影。虽然我们在这个世上没有多少财物，我们眼下的情形也绝谈不上舒适，但在神里面所增添的喜乐，远远超过我们所失去的一切。”

我刚刚提到，有些信徒做了妥协。罗先生告诉我们，在潞城地区，教会中充满了柔和的灵，他们把领到的赔偿金作十一奉献，另一些人奉献时间和劳力，重建荒废的礼拜堂。

许长老的信中总结了山西当下的情形，他是一位特立独行的人（independent charac-

ter），对神满有信心，真诚且诚信，值得完全信托。他说：

“为山西的事工感谢神，神的教会正处于最有希望的状态中，民众对教会产生兴趣，教会兴旺之日可待。不论我们在哪里讲道，百姓都愿意聆听福音——更好的是，不断有人放弃拜偶像，诚心崇拜真神。不仅如此，教会内部也充满了进深的记号（signs of advance）。因财产损失而领到的赔偿，洪洞（Hung-tung）的信徒都拿出十分之一献给主，有的献五分之一。一共收到 1600 两（约合 230 英镑）奉献，扣除当地的费用后，

手上还剩 1400 多两。潞安地区的信徒也拿出十分之一，共认捐 1000 两（约 140 英镑）。在赵城（Chao-cheng）、平遥（Ping-yao）、永宁（Yong-ning）和其他很多地区，信徒们也大力奉献。最好的是，有些人热心恳切地事奉主。”

感谢主，1900 年的苦难成了教会巨大的祝福。精金不怕试炼（伯 23:10），同时缺陷和不好或不足之处的无益也会显明出来。正如主在以赛亚书 48:10 所说：“我熬炼你，却不像熬炼银子。”感谢神，在主的工作中没有错误，而且“万事都互相效力，叫爱神的人得益处”（罗 8:28）是完全真实的。

对山西这些事工而言，我们个人的责任是什么呢？两年前，那里有 103 名宣教士，今天只有 16 名，包括本会的宣教同工，外加浸信会的一两位。两年前，那里有 27 个圣工蒸蒸日上的宣教站，今天只有 12 个同工们可监管得到的宣教站，另外 15 个完全顾不上。^[44]我告诉你们，亲爱的朋友们，我今天站在这里，以敬畏和严肃的心情回顾过去两年。主把我从“屡次冒死”（deathsoft）（林后 11:23）中拉拔出来——曾奄奄一息倒在路边，从村里被当作死人拖出去。在那次逃难途中及之后，我多次靠近荣耀之门，但是神大能的手在我身上，今天我得以站在此地。

哦！有过这样出生入死的经历后，让人眺望不远的未来时，更觉生命非常、非常的

严肃。或许我仍可将未来的宝贵岁月纳入享年。求主帮助我，充分利用这些岁月。在以赛亚书 6 章，先知在异象中看到主——万军之耶和华。当看到那个异象时，他喊道：“祸哉！我灭亡了！因为我不洁净。”然后便有一天使带着炭火飞过来，使他从罪中得洁净；荣耀的光中有声音说：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”接着，先知以渴慕神的心喊出：“我在这里”，或者如页眉所注：“请看我，差遣我”。祂的信息是什么呢？是向以色列人宣告定罪和亡国的信息。今天，圣父——爱世人的那位父神，圣子——为世人而死的那位，圣灵——与世人一起争战的那位，从荣耀的光中呼召祂的儿女——我相信，正是今天在此聚集的我们：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”并不是去向中国人宣告定罪和亡国，而是把爱的信息带去。你今天在心中听到这个声音了吗？哦！但愿我们今天，从心底里感到我们的软弱。我感觉到肉体的热心都已逝去，面对未来时完全软弱；但是如果我们看到王——万军之耶和华，意识到祂的大能。在神的同在中，我们当有能力说：“请看我，差遣我。”我期盼今年秋天能在神的恩典中出去，只要祂愿赐我荣幸看到山西大省的一些果实，只要祂愿意以圣灵的恩膏差遣我，我便得满足。

译者感言

庚子事变，对中国社会，和对赴华差会而言，都是一个巨大的转捩点。

[44] 山西牧长在 1901 年中的统计，全省与内地会系教会相联的会友和慕道友在六至七千之间，“Report from Native Officials of Shan-si Church” 146。

善后内容包括四方面：安葬死难者、追究暴乱者、赔偿幸存者、惩戒背教者。每一个方面都是大难题，需要极大的智慧。新教差会代表要求采用中式的安葬礼，包括破格使用铭旌，让中国民众感受到其重大的意义，而且在观礼过程中看出民众的态度。在对何、荣、叶三人的记述长编考异的过程中，笔者发现，在中国生活了二十年的禾场老将叶医生的观察更为深刻：下令杀害所有山西宣教士的毓贤，在西方人眼里是“中国的尼禄”，但在很多中国人眼里，却是民族英雄。太原府的商会对殉道者没有致意之举，但是六个行业公会（merchants' guilds）却联名给毓贤树碑扬名。安葬礼当天观礼的百姓看上去与其说追悔莫及（repentant），不如说愠怒不快（sullen）。

暴乱者虽众，且咎由自取，但若一一追究，难免会进一步引发排外情绪，所以宣教士们决定只处死带头者，而且若某人有悔改之意，亦可免死。

宣教士很快发现，在惩戒叛教者的过程中，同样需要运用法不责众的处理原则。何斯德严惩叛教者的态度，多少受到他出身军旅的影响；但在重新审视当地具体处境之后，他也不得不调整方案和标准。譬如，张贴弃教声明（Pai-tsi）不等同于真的放弃信仰。师长老的个案，更是让我们看到当时中国信徒的困境。从某种意义上而言，宣教士没有叛教背主的机会，他们身为金发碧目的洋鬼子便是死罪；而中国信徒却

不断面对弃主求生的诱惑。信徒为什么会背弃信仰这个问题，远远比我们想象的复杂。四福音书里留下彼得三次否认主的例子，供普世教会反省自警；而在提比哩亚海边，主三次问彼得“你爱我吗”，也是对历历代软弱跌倒的信徒爱的呼唤。

师清兰长老的过世，也象征着一个时代的终结，或者说，一个新时代的开始。而这个新的时代，多多少少取决于幸存者如何重新得力。作为差会领袖，戴德生和何斯德在作抉择的时候，需要面对各方面的压力和问责。只有在母国的支持团体认同内地会“不赔偿”理念的前提下，才有可能筹到足够的经费投入重建，事实上势必有很多原来的支持者因庚子教难而对中国事工驻足观望；其他的西方差会，可能也觉得内地会如此唱高调，势必陷同侪于不义；英国外交部也有可能叱责内地会擅作决定、越俎代庖，并执行强硬的外交政策；而天主教神甫包揽词讼带来的恶果，新教团体纷纷引以为戒、避之不及，因此何斯德为中国信徒仗义代言，也会受到“干涉内政”之类的苛责；或许也有理想主义者认为，内地会应该教导穷困潦倒的中国信徒一起放弃赔偿，贯彻仁恕精神。好在，内地会的艰难抉择最终得到了普遍的认可。不仅英国外交部批准他们放弃理赔一事，驻京大使还以私人名义捐赠一百英镑，以示赞赏和同情。多年后，庚子年出生的英国圣公会主教 Stephen Neill 也嘉许说：“后来的历史告诉我们，戴德生比其他人更有智慧。”^[45]

[45] 《挚爱中华》，261 页。Stephen Neill (1900—1984)，著名的英国圣公会宣教士、主教和学者，曾著有多本有关教会历史的著作。（参：https://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Neill，2021 年 2 月 25 日浏览）

因为何斯德已经接任内地会总主任之职，协商好总体方针之后，便不得不离晋返沪，督领整体事工的方方面面。何斯德日后领导内地会 35 年，庚子教难及其善后与重建，势必对他产生了深远的影响。他比同时代的人更加强调“福音本土化”——中国信徒主领教会，宣教士作为辅助者，听命于中国教会领袖，凡此种种，都应和他的“山西经验”息息相关。

重建山西教会的重担，再次落到一线宣教士和中国信徒肩上。在“拥有了自己的殉道者和属灵英雄”之后，中国教会是继续披麻蒙灰，在灰烬中哀悼默想，还是在这场火与血交汇的成年礼后脱胎换骨、力上加力？在母国重新得力的宣教士们，重整行囊再度扬帆之际，大洋彼岸迎接他们的又是怎样一幅场景呢？请继续关注下一期“历史回顾”专栏的连载。✦