

## 十字架：神的智慧与大能

十字架让我们看到的三件事  
讲章的布局

书评：《传讲十字架》

保罗新观、中保之工与称义

教会需要圣经辅导(下篇)——圣经辅导与教会的建立、牧养

遮盖的艺术——合宜地回应别人的痛苦

坚定的信念 简洁的方式——一间地方教会的建立、动荡、新生与成长

庚子教难后晋南教会的重建对今日教会的借鉴

书评：《何谓新教徒》

上帝的荣耀显在钉十字架之基督的面上





# 目录



## 本期主题： 十字架： 神的智慧与大能

### 讲道释经

## 01 十字架让我们看到的三件事 / 司提反·严 (Stephen Um)

世界上的假神向我们要的是我们的时间、恩赐、财富，甚至是我们的血。它们说：“把你所有的时间给我！把你所有的精力给我！把你生命中最好的都当做祭物献给我！哪怕你与家人反目、损耗生命也在所不惜。说不定，我会因此祝福你，让你成功。”而圣经中的上帝呢？祂不需要我们给祂献任何祭物，反而自己预备，自己流血，为我们牺牲。因为祂知道，我们无论做什么都不够！祂说：“我为你所预备的，已经足够了！我为你而死，我完成了一切，全都成就了！”

## 08 讲章的布局 / 威廉·谢德 (William G.T. Shedd)

我们根据亚里士多德《修辞学》的划分，将讲章分为以下几个部分：引言、命题、论证和结论。尽管讲道在呈现上会多种多样，但构建方法却不应有所变化。讲道者在开始撰写讲章之前，应始终如一地制定一个布局，有时可能非常完整和完善，有时则较为简略。他必须事先构建一个尽可能完善的方案，并在此方案下工作，就像矿工在可移动支架下工作一样：外部结构或主要支撑不应被随意扰动，但根据工作进展，可以频繁调整内部的和次要的支架。

## 23 书评：《传讲十字架》 / 马太·克里斯滕森 (Matthew Christensen)

四位相交甚笃、常以研讨神学为乐的教会领袖——狄马可、里根·邓肯、小阿尔伯特·莫勒和马哈尼，在2006年的“福音联盟”大会上，与众人分享了他们的一些探讨，然后将其结集成书——《传讲十字架》，以飨读者。在这次大会上，约翰·麦克阿瑟、约翰·派博和史普罗也受邀参加，他们的讲章也同样收录其中。这七位牧者从不同角度阐释福音的本质，以及福音如何塑造牧者的生命。

### 附录：里根·邓肯“从旧约传讲基督”节选

看到年轻的新一代福音派牧师重新致力于释经式讲道，实在令人振奋。但我也注意到，在这场释经式讲道复兴的大潮中，旧约却被普遍忽视。这正是我们要探讨“从旧约传讲基督”这一主题的原因。我们渴望明白，在新约中，神如何教导我们这些新约执事从旧约进行讲道——因为祂已赐下整本圣经，为要造就祂的子民。

### 神学探讨

## 26 保罗新观、中保之工与称义 / 鲍敖 (S.M. Baugh)

保罗新观所重构的古代犹太教就像一个过滤器，保罗必须通过它的筛查，而他所说的任何不符合该审查制度的观点，其不合规的内容都会被剔除掉。保罗新观的代表人物在方法论和释经方面的弱点，对任何学派的成员而言都是问题。然而，捍卫保罗新观的人个个都精力充沛、能言善辩，他们富有感染力的辞藻矫饰掩盖了他们释经的瑕疵，吸引了一些大众认同他们的观点。

### 教会建造

## 44 教会需要圣经辅导（下篇）——圣经辅导与教会的建立、牧养 / 苏民

本文是系列讲座“教会需要圣经辅导”的最后一讲。在文中，我们不是从实用的、功利主义的角度，而是从主耶稣的事工，从神国临在的特征，从认信、建立教会的需要，从牧者装备圣徒、圣徒彼此相爱建立教会的角度，来论证并呼吁：“教会需要圣经辅导！”因为，圣经辅导作为一种“福音式劝慰”，发生在教会的共同体中。圣经辅导的原理和方法论应当落实为，弟兄姐妹们在基督里彼此相爱、生命成长的实际生活样式。

[www.churchchina.org](http://www.churchchina.org)





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。

## 56 遮盖的艺术——合宜地回应别人的痛苦 / 敞开心灵事工 (Open Hearts Ministry)

随着我们彼此之间或在小组里的亲密关系更进一步深入，我们开始分享各自生命中更深层、更黑暗的故事。然而，这类经历大多都交织着羞耻、痛苦和心碎，很可能此前从未对任何人倾诉过，而你则是第一个听到这些故事的人。通常，在说出自己的故事之后，倾诉者可能会被羞耻的情感所淹没，有一种被剥光了衣服、赤身裸体的感觉。这时，聆听者有责任来遮盖倾诉者的赤裸，重新给他“穿上衣服”，并且这应该是聆听者最优先的行动。

## 62 坚定的信念 简洁的方式 ——一间地方教会的建立、动荡、新生与成长 / 舒得胜

在那半年的实习期间，我看到狄马可他们如何召开成员大会、长老会，结合我读的书籍，对我产生的影响简直是颠覆性的。我意识到，这些做法不是因为更实用，而是因为依据圣经。从那以后，我的牧会观发生了根本变化。经过七八年沉淀与调整，我们在教会逐渐建立起了彼此相爱的门训文化，也在祷告会、国度事工、外展事工上，形成了成员共同参与的面貌。会众的属灵生命以非常有机的方式，在真道上不断地向下扎根，向上成长。神必亲自建立祂的教会，成为祂荣耀的见证，吸引更多的人归向祂。

### 历史回顾

## 78 庚子教难后晋南教会的重建对今日教会的借鉴 / 亦文

十九世纪的宣教士不仅热心于传福音，更致力于建立教会。今日，国内外教会建制性、地方性及有形教会的重视程度不及昔日。教会生活与守主日的要求淡化，分派圣餐的同时未能守护主桌，委身与惩戒等概念少被提及。信徒多被称为“基督徒”、而非“门徒”，亦鲜少强调与基督身体的肢体关系。当今，西方主流舆论对基督教日益排斥，将其视为妨碍社会进步的拖累；东方社会则仍视基督教信仰为外来宗教。表象虽异，却是同一场属灵争战。但这也并非坏事，适度的“不友好”或“小迫害”，或有助于反思我们所信的对象，信念的本质，何为可以与时俱进的，何为必须持守的。

## 91 书评：《何谓新教徒》/ 撒母耳·帕金森 (Samuel Parkison)

奥克兰德的《何谓新教徒》精准地把握了当下许多人所关切的核心问题和疑虑，与流行观点相反，它向人们展示出，新教同样能提供如其他宗教传统一般丰富、古老且充满仪式感的属灵家园。同时，这本书也有望成为一本永不过时的著作，它提供了一个清晰直接的定义，来说明“纯粹的新教主义”究竟是什么，不仅是对罗马天主教和东正教的批判，更呈现了一种积极的、大公的基督教愿景，而新教正是支持及护卫这一愿景的忠实体现。

## 封三 上帝的荣耀显在钉十字架之基督的面上 / 迈克尔·里夫斯 (Michael Reeves)

上帝的荣耀在十字架上彰显时，我们才看到了上帝的所有属性。我们发现，上帝不仅扶助弱者，对大罪人也有恒久的忍耐与无限的怜悯。我们看到了祂丰富的恩典、祂施行拯救的主权、祂圣洁的公义、祂的爱。一个属性与另一个属性绝不冲突。“祂的爱没有减少祂的公义，祂的公义也丝毫不与祂的爱抵牾。两者在基督的赎罪中浑然一体。”司布真说，罪人因为对上帝的缺乏渴慕，自然不去寻求上帝，“但十字架会催生渴慕。他们因爱罪而退缩，但十字架会使他们憎恨将救主钉在十字架上的罪。”









# 十字架让我们看到的三件事<sup>[1]</sup>

## ——约翰福音 19:28-37 释经讲道

文 / 司提反·严 (Stephen Um)

译 / 芝士

校 / 乔天

<sup>28</sup>这事以后，耶稣知道各样的事已经成了，为要使经上的话应验，就说：“我渴了！”<sup>29</sup>有一个器皿盛满了醋，放在那里，他们就拿海绵蘸满了醋，绑在牛膝草上，送到祂口。<sup>30</sup>耶稣尝（原文作“受”）了那醋，就说：“成了！”便低下头，将灵魂交付上帝了。<sup>31</sup>犹太人因这日是预备日，又因那安息日是个大日，就求彼拉多叫人打断他们的腿，把他们拿去，免得尸首当安息日留在十字架上。<sup>32</sup>于是兵丁来，把头一个人的腿，并与耶稣同钉第二个人的腿都打断了。<sup>33</sup>只是来到耶稣那里，见祂已经死了，就不打断祂的腿。<sup>34</sup>惟有一个兵拿枪扎祂的肋旁，随即有血和水流出来。<sup>35</sup>看见这事的人就作见证，他的见证也是真的，并且他知道自己所说的是真的，叫你们也可以信。<sup>36</sup>这些事成了，为要应验经上的话说：“祂的骨头一根也不可折断。”<sup>37</sup>经上又有一句说：“他们要仰望自己所扎的人。”

——约翰福音 19:28-37

这段经文描述了耶稣的死和十字架，让我们看到三件事：一，我们的困境；二，上帝的旨意；三，上帝的大能。

### 一、十字架让我们看见人类的困境

耶稣在十字架上说“我渴了”，难道仅仅是在说身体上的口渴吗？

回想一下福音书里所记载的，耶稣在客西马尼园祷告的时候，汗珠如大血点滴下（参路22:44）。有些人会说，这是杜撰的，谁会流汗像滴血呢？但圣经并不是人

凭空编造的故事，它是真实的历史。事实上，这是一个医学症状，叫做“血汗症”（Hematidrosis）。当人在承受极大的压力时，皮下的毛细血管就会破裂，导致汗液混合血液滴下来。圣经真实地描写了耶稣在客西马尼园所承受的极大的精神压力，但祂却没有因此而有任何怨言。

不仅如此，耶稣也承受了很多难以忍受的身体上的痛苦。有许多科学家和医生都曾描述过那些被钉十字架之人的痛苦死法。著名的《美国医学会期刊》（*Journal of the American Medical Association*）在1986

[1] 本文由作者在一次会议上的讲道编辑而成。承蒙授权，特此致谢！——编者注



年就曾刊登过一篇论文，描述耶稣被钉十字架时的真实经历。祂先是要扛着横梁，走到行刑的地方。到了地方，这根横梁会被钉到一根竖杠上，组装成十字架。接下来，祂的手腕和脚踝被人用长钉钉到十字架上。之后，这十字架就被竖立起来。通常人们以为，钉子是钉在手掌上，但实际上是钉在手腕上的（希腊文中表示“手掌”和“手腕”的是同一个词）。因为手掌根本无法承受全身的重量，会被撕裂。而钉在手腕上，人才挂得住，但是那会让人疼得难以忍受，因为手腕内侧有一条神经。我们都有这样的经历，如果不小心碰到了手肘内侧的“麻筋”（funny bone），会产生剧烈疼痛。有人形容钉子钉在手腕内侧神经上的痛感，就像用钳子一直狠狠钳捏“麻筋”那样疼。并且随着十字架的立起，身体的重量使耶稣的肩关节脱臼，甚至导致关节被拉扯移位13—18厘米。耶稣所遭受的痛苦，是何等巨大！而在被钉上十字架之前，祂还被人用鞭子抽、石头砸。那鞭子不是我们系在腰上的光滑皮带，而是一条特制的鞭子，上面有皮刺，鞭梢嵌有金属片和碎骨。耶稣至少挨了三十九鞭。每一次兵丁用鞭子抽打耶稣的后背时，鞭子上的碎骨和铁片就会深深地嵌入皮肉，将皮肉撕扯下来。祂的整个身体血肉模糊，甚至脊椎都可能暴露出来。所以耶稣在被钉上十字架的时候，已经是奄奄一息了。身体的重量不断把祂往下坠，以致祂无法呼吸。为了呼吸，祂必须要一次次竭力将身体向上撑起。这对体力消耗极大，本就奄奄一息的耶稣很快便呼吸衰竭。而有些强壮的人则可以撑得时

间长一点。为了加速他们的死亡，兵丁会把他们的小腿打断，让他们无法再撑起身体，最终窒息而亡。耶稣身旁的两个强盗，就是这样被打断了腿骨窒息而亡的。但兵丁没有打断耶稣的腿，因为那时祂已经断气了，这整应验诗篇22篇的预言。在经历这些痛苦的过程中，没有任何记载说祂曾抱怨过疼痛。

主耶稣经历了那么多苦难，始终如沉默的羔羊，为什么竟忽然开口说“我渴了”？显然，祂所说的渴不可能仅仅是嘴巴干了。耶稣在此时所说的“渴”，远远超出了身体上的口渴。

圣经常常用“干渴”来比喻灵里的干涸。耶稣在这里所经历的，正是这种灵魂的干渴——一种与神隔绝带来的属灵空虚和死亡，那是永恒的干渴。对于这点，旧约有两处经文可作参考：诗篇22篇和诗篇69篇。这两处经文都预言了将要来的弥赛亚，并提及祂所要经历的干渴。

圣经用“干旱”一词来形容我们的属灵状况，就像处在干旱的沙漠中。尤其在以赛亚书中，多次提到“干旱之地”。这是人类灵魂处境的真实写照——正处在远离活水泉源的干涸状态。而此刻，道成肉身的救主，正亲身经历这种终极的干渴，并非为自己，乃是为所有在罪中干渴的灵魂。这位曾宣告“人若渴了，可以到我这里来喝”（约7:37）的救主，如今正亲自成为那“干渴者”，与一切灵里饥渴的人完全认同。耶稣承担了我们的罪孽与属灵境况，



祂为我们在十字架上经历地狱，经历永恒的死亡和与上帝的分离。耶稣的十字架让我们看见自己的属灵光景。

## 二、十字架让我们明白上帝的旨意

28节说：“这事以后，耶稣知道这些事已经成了。”30节说：“耶稣尝了那醋，就说：‘成了！’”在这两节，耶稣都说“成了”。“成了”这个词，希腊文是 τετέλεσται，意思是“圆满完成了、彻底终结了、已经成就了”。耶稣在这里的意思是：使命完成了，救赎成就了，罪债已经付清了；我已经做成了我该做的工作，完成了我该完成的任务。这不像我们做完了某件事之后说：“我做完了。”耶稣在这里的意思是，一切为了救赎罪人应该做的工作，所有为了让罪人回到天父怀中而需要做的事情，此时此刻祂都已经全部做成了！以后任何人再也不需要为此做任何事了！

耶稣最清楚我们的处境是什么：罪人再怎么努力，也无法靠自己成为义人。实际上，叫一个罪人靠行为努力成为义人是一件徒劳且残酷的事情！所以，我们需要恩典。有些偏离福音的教导不断强调我们要有更多的道德修养，而不是基督的义。他们把重点放在你能为上帝做什么，而不是基督在十字架上已经为我们成就的工作。那只是基督教版的佛教：你需要成为一个好人，你需要改变你的生活，你需要振作起来，仿佛上帝因此就会更爱你。不，这不是基督教，这不是福音，这不是恩典；这是律法主义，这是自我救赎，这是靠行

为称义。耶稣说：“成了！我把所有的事情都做完了！你不必再自己努力了，因为这根本做不了！”

在希伯来书中，τετέλεσται一词的用法，与此处完全相同。希伯来书7:11：“从前百姓在利未人祭司职任以下受律法，倘若藉这职任能得完全（τετέλεσται），又何用另外兴起一位祭司，照麦基洗德的等次，不照亚伦的等次呢？”由此，正如希伯来书的作者所言，人若真能藉着旧约的祭司制度得以“完全”，即在神面前被称为义，那么便无需另立一位如麦基洗德般的祭司了。然而，他明确指出，这是绝不可能的，因旧约献祭制度是不完全的。再看希伯来书7:19：“（律法原来一无所成）就引进了更美的指望，靠这指望，我们便可以进到上帝面前。”这里再次说到，律法一无所成，只是指向将来更美的指望，其本身并不能带来救赎。如果律法可以把我们从现今的处境当中拯救出来，如果十诫可以把我们从罪当中救出来，那么耶稣就不用来了，我们信犹太教就好了。可能有些人会说：“既然如此，我们还要十诫做什么？”我们是基督徒，还要不要守十诫呢？当然要守，因为这是上帝的律法！但是，十诫绝非我们得救的手段，而是我们得救的凭据。难道不是上帝先把以色列人从埃及为奴之地救出来，再颁布十诫吗？没错，上帝先施行拯救，将他们从奴役中领出来，之后才在西奈山上颁布律法。这提醒我们一个极其关键的属灵真理：救恩永远是前提，律法是随之而来的生活指引。上帝不是在律法的基础上拯救以色列人，而是在拯救之后，赐下律法作为他们与祂立约关系中



的生活方式与道德规范。同样地，我们今天为何仍要遵守律法？并不是因为律法能拯救我们，而是因为它见证了我们已被拯救的身份。律法不是我们通往救恩的阶梯，而是我们蒙恩之后要活出的样式，是我们被上帝赎回为祂子民的确据；律法是爱的回应，而非换取恩典的条件。

正如希伯来书7:25所言：“凡靠着祂进到上帝面前的人，祂都能拯救到底，因为祂是长远活着，替他们祈求。”还有希伯来书12:2：“仰望为我们信心创始成终的耶稣。”这里的“拯救到底”和“创始成终”也是这同一个词——“成了”。这些经文都告诉我们，我们不可能自我拯救，只有耶稣是救恩的成就者，只有祂才有资格说“成了”。当耶稣宣告“成了”的时候，有两种人会试图在耶稣的“成了”之上加一点东西。我们所有人，要么是第一类，要么是第二类，又或者兼而有之。

**第一类，自觉失败的人。**他们会说：“是的，我真失败！我无力把我的生活整顿好。”他们清楚自己的软弱，意识到自己不断重复着同样的罪。他们屡次立志却屡次失败。他们感叹：“我是如此失败。耶稣拯救了我，祂赦免了我的罪。接下来我要怎么办呢？我要向耶稣证明，我再也不会失败了。”然而，这正是误解了恩典的本质，试图在耶稣已经为你成就的事情上再增加一些东西。耶稣知道我们是失败者，祂正是为此而来。祂不是因为我们变得更好了，才来拯救我们，而是因为我们本是罪人，祂才成为肉身、受死、复活，

为要完成我们自己无法完成的救赎。如果有人“恩待”了你，却还要你偿还，那就不叫恩典了，那叫借贷！如果需要你来还债，那就不是福音了。你不可能偿还，哪怕你再努力，都还不清。你欠的债太大了，而祂一笔勾销了你所有的债，把你人生的债全都钉在十字架上！为此，耶稣说：“成了！”

**第二类，自认为相当成功的人。**也许你并不属于上文所描述的那类失败者，反而是那种非常成功的人。也许你生活在一个充满竞争与压力的大城市，经过层层筛选成为佼佼者，能力出众、追求卓越。你不断努力打拼，竭力要成为最棒的。甚至可能你还会告诉自己孩子说：“你必须成为最优秀的那一个。”也许你的生活早已使你疲惫不堪、精疲力竭，然而你却不敢让自己懈怠下来。不知你想过没有，你这么拼命的工作，很可能是因为你想要在耶稣已经为你成就的工作上再多添些东西。然而事实却是：你的价值并不取决于外在的行为表现，而是根植于耶稣已经完成的救赎工作——这正是祂为我们所成就的。

每天早晨，我们一睁开双眼，仿佛走进了一个“法庭”——并非法律意义上的法庭，而是公众舆论的审判台。如果你名校毕业、事业有成、工作勤奋、业绩突出，或者你颜值出众、才华横溢、魅力十足，那么恭喜你！这个世界会对你说：“你很有价值！你配得尊重！”但如果你不是这样的人呢？如果你努力了很久却依然没有突破，如果你的事业平平、感情不顺、孩

子也不争气——那么，世人就会轻看你，甚至你也会自轻自贱。你会觉得自己不够好，不配被爱，不值得被关注。在这样一个评价体系中，人人都要努力成为“最好的自己”，若达不到这个标准，我们就会感到被抛弃、被否定、被羞辱。所以，我们总是不停地攀比，不停地竞争，不停地内卷。我们活在一个被别人围观，被世俗价值比较、评判、排名的世界里。我们把自己放在一个“被审判”的位置上，期待从他人那里得到认可、肯定、接纳。但问题是：你真正的价值，真的取决于你有多聪明、多成功、多优秀吗？不是的！正如提摩太·凯勒牧师所言：“在这个世界上，（你的）表现决定了（他人对你的）判决。”但在福音里，情况是相反的，是判决结果决定了人的表现。哪怕连你都觉得自己很失败，但当你与基督联合的时候，上帝会说：“在基督里，你是有价值的。”这个世界可能会宣判你是一个失败者，但上帝却看你是祂宝贝的孩子。你的价值感乃是由此而来。

正如罗马书8:1所宣告的：“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了。”这意味着，只要你在基督里，就再也不会被定罪了。世界怎么评价我们的生命并不重要，因为无罪的判决已经定了，审判已经结束了。尽管有确凿的证据指证我是有罪的，理当被判死刑；然而耶稣却走过来，说：“我会替代这个罪犯，我愿意替代他。”然后祂就对我说：“你可以走了！”我说：“你这是什么意思？你凭什么说我可以走了？”耶稣说：“因为我已经替你付清了

一切。你的债我已全都付清了。我已经做完了这一切，成了。你可以走了！”

你从哪里能找到这样的信息？你从哪里能看到这样的盼望？除了从耶稣那里，再无它处！耶稣在十字架上代替你被钉死，不要试图去偿还祂，因为你根本还不起。你要明白，主耶稣的十字架是上帝对我们的旨意。

### 三、十字架让我们经历上帝的大能

让我们回到约翰福音19:34：“惟有一个兵拿枪扎祂的肋旁，随即有血和水流出来。”这里讲的是怎么回事呢？当人的心脏骤停的时候，体内的液体会进入他的肺和心脏。所以当那个士兵为要确保耶稣已经死了，就拿长矛去刺祂的时候，极有可能是刺了祂的右侧肋旁。因此，水和血就流出来了。这个记述有什么更深的含义呢？我相信这段经文所指向的是以西结书47:1。在那里，先知以西结描述了一个异象：从未来圣殿的门槛下涌流出一道生命之水，流成江河，滋润大地，带来生命与医治。约翰在这里是想告诉我们——耶稣就是那座真正的圣殿。他想要我们明白，过去人们以为圣殿是一个建筑物，但耶稣来，揭示了一个更深的真理：上帝的儿子自己就是圣殿，祂是神与人同在的终极显现。

依据是什么呢？约翰福音1:14说：“道成了肉身，住在我们中间。”这里的“住”字，原文是“支搭帐幕”的意思，正是呼应旧约中“会幕”这个词。不仅如此，在约翰福音2:19-21，耶稣说：“你们拆毁这



殿，我三日内要再建立起来。”约翰在此特别说明，耶稣所说的圣殿，指的是祂的身体。到了约翰福音第6-7章，耶稣说自己就是“活水”。特别是在约翰福音7:37-39：“耶稣站着高声说：‘人若渴了，可以到我这里来喝。信我的人，就如经上所说：从他腹中要流出活水的江河来。’”这里所说的“活水”，正是以西结书47章所预言的生命之水。耶稣知道，我们内心深处最深的干渴，不是这个世界能解决的。我们里面最根本的问题，不是缺乏爱、不是失败、不是孤独，而是罪的问题。而唯一的解决方案，就是从祂的身体中流出的活水。

有一个真实的故事，发生在第二次世界大战期间。一位英国士兵被日军俘虏，被关在位于缅甸与泰国交界处的一个战俘集中营——那里有一条名叫“桂河”（Kwai）的河流，后来这条河因为电影《桂河大桥》而广为人知。这个故事被记录在另一位战俘欧内斯特·戈登（Ernest Gordon）的回忆录中。他将这段令人难忘的亲身经历，写了下来。当时，这些战俘被迫为日军修建一条横跨桂河的铁路，用以运送军需物资。有一天，日本军官在清点工具时发现少了一把铁锹。他立刻命令所有英国战俘列队站好，用生硬的英文大声吼道：“谁偷了铁锹？快点坦白，站出来！”没有人承认。于是，这名军官举起枪，对准排在最前面的那个战俘头部，冷酷地宣布：“如果没人站出来，我就当场打死这个人。”沉默了几秒，仍然没有人出列。就在扳机即将扣下的那一刻，队列中

突然跨出一位年轻的士兵。日本兵立刻冲上去，用枪托狠狠地砸向他的头，然后毫不犹豫地举枪，对准他的头，扣下扳机。一声枪响，这位年轻的士兵倒在血泊中。他的身体被其他战俘默默地抬到下一个岗哨。第二天，日本人再次清点工具，才发现——铁锹并没有少，是他们数错了。而那个无辜的士兵，已经为他的战友们献出了生命。他没有偷铁锹，他是清白的。他本可以沉默，但他知道，如果再没有人站出来，即将倒下的，将是一位无辜的战友；于是，他站了出来。

我相信，大多数人并没有这样的经历，但难道你不会被这个故事打动吗？有人愿意为你流血、为你牺牲，你的心不会被触动吗？这位作者写下这个故事时还不是基督徒，但是为他牺牲性命的那个人是基督徒。后来，他不仅信了耶稣，还成为牧师，并且去了普林斯顿神学院。实际上，的确有一个人，曾为我们站出来，祂本是无辜的，却为我们流血，替我们受刑，哪怕我们根本不配。祂牺牲了自己的生命，换得了我们的生命，这个人就是耶稣。正如这位作者在自传的末尾所写的：“主耶稣基督来到了我们的死亡之家，给我们自由。”

当我们谈论如何进入上帝的国度时，如果我们以第一人称来回答——“因为我……”，比如：“因为我为上帝活了这一辈子”，“因为我为教会做了很多事情”，“因为我传了很多的福音”，那我们就搞错了，我们不能试图靠好行为换取进入天国的资格。这个问题的答案绝不该

以“我”为主语，而应当转向“祂”——“因为祂……”：“因为祂为我成就了一切”，“因为祂为我付上了生命的代价”，“因为祂活出了我本该活却未能活出的生命，并为我而死”。

假如有人问你：“你凭什么可以进入上帝的国度？”你说：“我有信心。”但以弗书2:8告诉我们，信心是恩赐，是礼物。你说：“我做了决定，我运用了我的自由意志。”但无论是你的任何决定，还是你所谓的“自由意志”，都无法带你到上帝面前，无法把你带进天国。你能带来的，其实只有一样东西——你的罪。除此之外的一切，都是耶稣完成的，因此祂说：“成了！”祂说：“是我为你成就了一切，你什么也做不了——是凭我的功劳，而非你的。”主耶稣的十字架向我们显明上帝的大能。

## 结语

主耶稣的十字架是荣耀的盼望，正如一首圣诗所唱：“那位无罪的救主死了，我这有罪的灵魂便得以自由！因为上帝的公

义得到了满足，我仰望祂，罪得赦免。”耶稣基督为救赎我们，献上自己为祭。但是，世界的诸神却要人献祭给它。在希腊神话中，也有一个献祭的故事。阿伽门农（Agamemnon）不小心杀了女神阿提弥斯（Artemis）很珍贵的一只鹿，女神非常不高兴。她找到阿伽门农，对他说：“你必须把你的女儿伊菲吉妮亚（Iphigenia）作为祭物献给我。”你看，这就是假神所要的祭，如果你得罪了我，或者有求于我，你就要献祭物，就要流血。

世界上的假神向我们要的是我们的时间、恩赐、财富，甚至是我们的血。它们说：“把你所有的时间给我！把你所有的精力给我！把你生命中最好的都当做祭物献给我！哪怕你与家人反目、损耗生命也在所不惜。说不定，我会因此祝福你，让你成功。”而圣经中的上帝呢？祂不需要我们给祂献任何祭物，反而自己预备，自己流血，为我们牺牲。因为祂知道，我们无论做什么都不够！祂说：“我为你所预备的，已经足够了！我为你而死，我完成了一切，全都成就了！”✝

## 作者简介：

司提反·严（Stephen Um），圣安德鲁斯大学博士，现任马萨诸塞州波士顿市生命教会（Citylife Church）的主任牧师。他同时也是《福音联盟》（The Gospel Coalition）的理事会成员。司提反与妻子凯瑟琳（Kathleen）以及他们的三个女儿一同居住在波士顿。



# 讲章的布局<sup>[1]</sup>

文 / 威廉·谢德 (William G. T. Shedd)

译 / 述宁

校 / 梁曙东

用于区分讲道类型的原则，同样适用于区分讲章的组成部分。这些区分应当简单、通用，并尽可能精炼。我们将采用亚里士多德在《修辞学》中的划分，将讲章分为以下几个部分：引言、命题、论证和结论。

## 一、引言

讲章的引言位于其命题和论证之前。与结论一样，它属于讲章的次要部分；其主要部分则是命题和论证。亚里士多德称后者为“必不可少”的部分，因为他说：“演说绝对有必要提出某个主张，并加以证明。”显然，如果一篇讲章只能有两个部分，那么命题与论证具有其积极的价值；而单拿出引言和结论，它们本身则没什么价值。因此，极其注重逻辑性和严谨性的亚里士多德起初甚至犹豫，是否应将演说视为仅由两个部分组成；尽管他最终还是认为应有四个部分。

### 1、引言的作用

就其本质而言，引言是预备性的。它不阐

述任何真理，也不确立任何教义，而只是为论述的基本部分和必要内容做好铺垫。在世俗演说中，引言的一个重要目的，是争取听众对演讲者的好感，消除偏见，并引发共鸣。然而，在圣道宣讲中，通常不需要这样的目的。除非讲道者对其自身以及这一呼召极其不忠，否则他大可以假定自己已经得到了听众的善意与尊重，因而无需浪费时间或言辞来为自己赢得青睐。然而，有时这也是必要之举，讲道者需要使用引言引起听众对讲道主题的关注。如果主题极为庄严、令人敬畏，而对此的论证和讨论会引发一些非常尖锐、直击人心的思考——这些思考往往容易冒犯堕落的人性——那么讲道者最好先预备听众的心，以便他们能够接受讲道信息对他们内心与良知的直接挑战。这种情况下，引言便提供了机会来提醒听众：1) 讲道是为了灵魂的益处和得拯救；2) 当主题需要时，最直白的论述实际上是最仁慈、最充满爱意的；3) 即将确立并应用的真理，乃是上帝启示的一部分，无论它看起来多么严厉，都充满上帝的智慧与慈爱。

[1] 本文选自威廉·谢德 (William G. T. Shedd) 的作品《讲道学与教牧神学》(Homiletics and Pastoral Theology, 1867) 第1部分第8章。——编者注

然而，引言的一般作用是展示经文的上下文关联，并解释其中不易明白的含义。一些讲道学作者将这项工作划归为讲章的一个独立部分，称之为“解释”。然而，最好还是将其归入引言部分。正如我们已经指出的，在讲道中，通常没有必要采用争取听众好感的开场白——无论是对于讲道者本人还是讲道主题而言。而在上述作者看来，“解释”才是真正的引言。因此，大多数讲道除了这种解释性引言外，再没有其他引言。再者，讲道有时可能需要一些破冰性开场白，而无需对经文进行解释。因此，最好把引言界定为：一切能够为讲道的必要与基本部分——命题，及其论证——做铺垫的内容，它可以是破冰性的，抑或解释性的，又或者兼而有之。

## 2、引言的特点

引言应当简短。当然，它必须与论证的长度和整体结构相称。然而，简洁仍应是引言的显著特征。如果说有一篇讲道可能因开场白过于突兀而有失恰当的话，就会有一百篇讲道因为引言冗长而显得乏味。扩充引言中的一般思想远比深入展开并充实论证部分要容易得多，因此我们总能听到那种让人联想起加拉太教会的讲道——始于圣灵，却终于肉体。（参加 3:3）

讲道以引人入胜的引言开始：它吸引注意力，赢得听众的好感，并为一个崇高而丰富的主题铺平道路。然而，如果一位讲道者并没有及时结束其引言，并开始展开主题或论证命题，反而不断重复或过度延伸引言的内

容，仿佛害怕触及自己的主题，结果只能是：主题无法得到有力、坚实地把握；而冗长、繁琐的引言反而衬托出讲道主体部分的短促与孱弱。与其如此，还不如让讲道者立即进入主题的核心与实质，尤其是当主题极为丰富且重要，而讲道者只有一次机会来呈现它时，不妨完全舍弃一切常规的、修辞性的引言，直接展开主题本身。

## 二、命题

### 1、陈述式命题

命题是对讲道中要确立和应用的特定真理的表述。因此：

**1) 命题具有积极和肯定的特点。**如果要教导和应用的真理或教义最初是以否定形式呈现的，那么最好将其转化为肯定形式。对讲道来说，论证一个肯定立场比论证一个否定立场更为容易。

**2) 命题应尽可能简洁。**它是（或应该是）整篇论证的浓缩与精髓，因此极致凝练应为其特征。

**3) 命题的陈述应坚定有力。**这并不是说，讲道主题的提出应当以教条的方式进行——这是应避免的。然而，对于圣经启示的每一项教导或信条，讲道者都应有坚信其绝对真实性的态度。经上告诉我们，在某个场合，一些听众对救主的教训感到很稀奇，“因为祂教训他们，正像有权柄的人，不像文士。”（可 1:21）基督的言语是人类前所未闻的，

因为祂说话带着令人折服的威严，这威严源自祂超凡的意识，无人可比。祂的教义带着神圣的分量、果断与权威；一旦被感受到，人的心灵便无法抗拒或推诿。并且，这种权威性属于整个启示体系。因此，当一篇讲章的命题以合乎经文的方式被正当推论时，讲道者就应以一种毫不迟疑、毫无疑惑或胆怯的语言将其表达出来。

**4) 命题的措辞与表达方式应凝练有力、正直勇敢。**要达到这一点，就必须在遣词造句上倾注极大的心血。命题句不同于普通语句，应该更为精心地加以构建，其措辞应尽可能接近完美。陈述整篇讲道教义的这一语句中的各个部分和从句，都必须极为精准、巧妙地加以衔接。讲章的命题应以其表达的精妙准确和措辞的精雕细琢而受人瞩目。作为讲章骨架的构成，它应当是最纯粹的骨骼。

## 2、隐含式命题

至此，我们已将讲道的命题视为一个明确而独立的陈述，它位于引言之后、论证之前。然而，一个论证并非必然包含一个正式、口头陈述式的命题，才能成为一篇真正的专题讲道，一篇够格的演说。有时候，教义可以相当巧妙地融入论证与讨论之中，以至于无需将它正式陈述出来。这种情况下，命题便隐含在论证的主体之中。这种情况通常属于被称为“主题讲道”的那一类讲道。这些讲道不正式宣告命题，但其中确实包含一个真实的、内嵌的命题。如果一篇讲道既没有明说，也没有隐含一个命题，那么它本质上就不是专题性的。顾名思义，主题讲道不是根

据其中确立和应用的命题而确定其标题的，而是依据它们所探讨的总的主题。然而，可以从中提炼出一个命题，使讲道的整个主体都服从并支持这一命题；这便证明它就是专题讲道。

我们以索林（Saurin）的一篇讲道为例来说明这一点。索林是首屈一指的讲道者之一，无论从其思想的纯正、方法的有力与清晰，还是修辞的朴素优雅来看，他都堪称典范。这篇讲道基于哥林多前书 1:21：“世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人，这就是神的智慧了。”讲道的标题为“启示的优越性”（*The advantages of revelation*）。（作者在论证中并未正式宣告一个命题，所以译者可能因此为它起了这样一个宽泛、概括性的标题。）然而，它的确包含一个命题，如果用言语将其明确表达出来，那就是：“启示宗教远胜于自然宗教。”这个命题实际上贯穿整篇讲道，并通过以下几点加以确立：启示所赐的知识在以下几个方面远远超越自然宗教赋予人的知识：1) 关于神的本性与属性；2) 关于人的本性与责任；3) 关于如何平息良心的责备；4) 关于将来的状态。

## 3、平衡使用

就命题而言，更合适的做法是，平衡地采用这两种模式，以此让讲道的结构富有变化。千篇一律地陈述命题，虽优于从不宣告命题，但久而久之，会使每一个主日的讲道显得过于僵硬和形式化。然而，无论何时，如果命题没有明确地用言语表达出来，那么对



主题的阐述就必须确保听众心中对讲道的真实与确切教义没有任何疑问。论证的主体必须由清晰、确凿的内容组成，以至于当听众自问“这篇讲道的命题是什么”时，讲道的思路和整体呈现方式能够自然而然地将答案揭晓。

因此，如果一篇讲道没有外在且正式宣告的命题，它就更应当包含一个内在且有机的命题；其所有论证和例证的内容，要比开始就提出命题的论证更清楚、集中地朝一个统一的方向发展。

### 三、论证

论证是讲章的实质。它是讲章最重要的部分，因为整篇讲章就是为了论证而构建的。引言、命题的陈述和结论，都是为了论证而存在的。若把讲章中确立真理、使人确信的论证部分剥离出去，其余部分将变得毫无价值。一个思想的逻辑发展，或一项教义的有力证明，总是具有其内在价值。当我们只能阅读或聆听一篇讲道的部分内容时，我们总会选择其主体部分，即所谓的“正文”。

#### 1、分论点的特性

论证往往分为若干部分，有时称为“要点”（heads），有时称为“分论点”（divisions）。这些分论点应具备以下特性：

**首先，分论点必须具有真正的逻辑力量。**分论点必须全部用于确立命题。仅仅与论证的主题有所关联，或并非异类，是不够的。它

们必须具备论证的性质，在其所及范围内，使听众信服。当每个论证要点或分论点结束时，听众应当感受到命题得到了额外的、明确的支持。

**其次，每个分论点本身必须有其独特性。**分论点不应包含其他分论点中已经出现的论据；它不应仅仅是某个分论点的某种变体，而应是论证体系中一个独立且新增的条目。因此，讲道中只应出现那些主要的论据，用来支持命题。讲章并非哲学论文，没有时间展开全面、详尽的论证，也无需如此论证。讲道者应当抓住少数几个主要论证，只向广大听众展示核心论据。

密切关注这两个基本特性，对于一篇优秀的讲道而言至关重要。如果支持命题的某个论据没有真正的论证力量，也不具有独特性，则不应构成论证的一部分。所有那些不能确实提供额外的、具有说服力的论据，都应坚决舍弃。

#### 2、分论点的数量

遵守这些原则，可以确保分论点的数量得当。如果所有可能的论据都被采用，而不考虑其内在的价值和力量，那么分论点的数量将会多到不再符合演说的性质。正如一位古代讲道学家所说：“有些牧师对待经文，就像利未人对待他的妾一样——将其切割成许多碎片。”（参士 19:29）有些讲道罗列了一大堆论据，但由于分论点和次分论点过于庞杂，完全不适合劝勉性的论证。它们更像是“物质无限可分性”的例证，无法让大众

信服，因为它们采用的是哲学式的证明，而非修辞式的论证。

如果讲道者在处理每个分论点时都严格地自问两句：“这个分论点是否真的有助于论证命题？它是否提供了一个全新的、其他分论点当中没有的论据？”就可以避免上述错误，从而把所有的二流论据排除在讲道之外，讲台上将只向广大听众呈现最有力、最清晰、最强劲的论据。这并非意味着，一个分论点不能呈现同一论据的另一面。有时，支持一个命题的可能只有一个总体论据，这种情况下，讲道者也必须遵循上述原则的精神。新的分论点仍需展现这一论据的一个新的方面，并与所有先前或后续分论点截然不同，从而赋予其逻辑上的独特性。

关于论证中分论点的数量，没有硬性规定。一些修辞学家认为不应超过五个。大多数现代讲道少于五个，而大多数古代讲道则多于五个。与其在同等篇幅里呈现两个平庸的论证，不如充分展开一个一流的论证。这样做的确更困难，因为它需要更深入、更连贯的思考，但讲道会因此更出色。当发现一个内容翔实且富有成果的论证时，讲道者不应过早放弃，而应一直讲论它，直到听众完全感受到其全部力量；讲论结束，则要适时收尾。仅仅提出一个论证是不够的，它应该得到充分展开，在讲道者和听众的脑海中，得到详细详细的剖析，直到其中隐含的所有含义被一一阐明。

因此，关于分论点数量的原则是：“扩展，而非繁多。”这一原则也与上文关于论据的

选择相一致。我们已经看到，讲道者应选择真正有说服力且独特的论据；而唯独这些是能够被深入扩展，而不是简单加增。富有成效的论证虽然数量少，但覆盖范围广，可提供丰富的讲道材料。

上述这些原则同样适用于论证的次分论点。它们同样必须具有真实而独特的说服力，不应有任何的重复。因此，次分论点的选择和数量必须遵循与主要分论点相同的原则。一般而言，无需正式宣告次分论点，它们应当有足够的力度与清晰度，使听众自然注意到它们。通常，一个不能凭借自身分量和价值吸引听众注意的次分论点，应当被省去。

### 3、分论点的措辞

在宣告论证的分论点和次分论点时，应当极其谨慎地措辞。每一个分论点都要用最精准、最简洁的语言表达。正如我们在命题表述上所要求的严谨一样，在命题论证的措辞上也应如此，因为每一个分论点本身就是一个小命题——古代讲道者常如此称呼它们。爱德华滋经常先宣告一个总命题，称之为“教义”，然后以“命题一”、“命题二”等的形式依次展开论证。

有时，一篇讲道的论证内容本身或许非常出色，具有真实且独特的论证性，但却因其表达方式的松散而略显逊色。我们以约翰·豪（John Howe, 1630–1705）的一篇讲道为例，来说明这一点。约翰·豪作为讲道者，在思想和内容方面，无论在古代教会还是现代教会中都无人能出其右，但在

形式和风格上，却被许多学识、修养和灵性不如他的人所超越。

他的第 42 篇讲道的经文是：“凡信耶稣是基督的，都是从神而生。”（约一 5:1）论证的主题是“新生的本质”。他的分论点是这样表述的：

1. 既然是出生，它就意味着灵魂中一个真实全新的产物；即其中确实有某种东西被重新产生。
2. 既然这是一种真实的产生，即如此出生，新生，那么它就是一种属灵的产生，与自然领域内的产生截然不同。
3. 既然是出生，我们必须将其视为一种完全的产生，这种产生带有完整性；因为所有真正被称为出生的产生都是如此。
4. 这种出生，既然是出生，就意味着一种持久的产生；一种永久、持久、持续不断的效果。

这样的措辞显得松散、笨拙。可改写为：“从神而生”意味着：1) 真实的出生；2) 超自然的或属灵的出生；3) 永久的出生。如此就会更具说服力，也更容易记忆。他的笨拙之处在于：分论点未能与其下的解释清晰地分隔开，而是把解释或展开夹杂进了分论点之内，这绝不可取。讲道者必须将展开留待恰当的位置。他应当一心一意，一次只做一件事。当他宣告命题或分论点时，应以最简洁、最清晰、最简短的措辞，纯粹而简单地宣告；而在展开或阐述时，则要充分而详尽。弥尔顿(Milton)说过：“逻辑是紧握的拳头，修辞是张开的手掌。”命

题或分论点的陈述属于逻辑，因此应当是紧握的拳头；而命题或分论点的解释或展开属于修辞，应当是张开的手掌。试图将两者合二为一，放在一句话当中，这就像试图靠一块肌肉同时让手张开又紧握一样，是不可能的。同样，在陈述命题或分论点时，也不能对其进行展开和扩充。

#### 4、隐含式分论点

到目前为止，我们已讨论了讲道的主体部分，也就是论证。之前在讨论命题时，我们提到过一类讲道，被一些讲道学家称为“主题讲道，这类讲道不正式宣告命题，但确实隐含一个内在的命题，因此它本质上仍然属于真正的主题讲道。同样地，如果命题以这种方式嵌入并隐含在整个讲道中，那这论证所呈现的面貌就不同于较为正式构建的讲道中的论证。有时，分论点并未明确宣告，讲道者因论述迅速而无法停下来一一列举，而是通过强调一些关键词语或从句，来弥补陈述形式上的不足。在这种情况下，尽管没有正式宣告，实际上仍然存在分论点。每篇讲道都必须包含相互关联但又彼此独立的分论点，不然就没有发展，没有持续的推进，也无法体现演说的特质。

这种非正式的论证主体，一些作者称之为“处理”(treatment)，另一些则称之为“讨论”(discussion)。这些称呼并非表示论证主体没有逻辑或论证性，而是指其逻辑或论证较为松散，不像正式论证那样被严格宣告出来。但这种“讨论”或“处理”仍需具备与正式论证相同的特质——必须持续罗列真



实、有说服力的材料。随着主题非正式地展开，其说服力应当不断增强，并在听众的理解中生发出不断增长的确信。

## 5、预先宣告还是总结回顾？

在结束对论证的阐述前，应当探讨一个问题：讲道者是否应在论证一开始，预先宣告所有的分论点？这个问题的答案并不影响论证本身的结构，因为这种预先宣告并不加添任何内容，而仅仅是重复当前的内容。我们倾向于认为：回顾优于预先宣告（这一规则并非一成不变）。其原因如下：

首先，相比开篇时的预先宣告，论证结束时的总结回顾更易于理解。当听众的心思跟随讲道者逐一理解其论证并聆听其展开后，他们会更轻松、更清晰地看到其含义及相互之间的关联。论据的完整含义与关联，只有在在其关系和依赖条件中得到展开论述后方为人所知。

其次，对论证的回顾比预先宣告更令人印象深刻。一篇讲道在清晰、连贯地展示其论据之后，准确而迅速地复述这些论据会给听众留下非常深刻的印象。这是对论证的总结与归纳，以及对论证整体逻辑的概括，会对听众的理解产生巨大、实质性的影响。这种概括性论证，如果在听众听到论证过程并对其内容产生兴趣之前就被宣读出来，只会让听众无动于衷，这就像在阅读一本书之前先翻阅目录一样让人无感。

总之，回顾论证比预先宣告更容易让人记住，因为它更易于理解，也更令人印象深刻。最清晰易懂、最具说服力和最引人注目的内容，是最容易被保留在记忆中的。

## 四、结论

结论是讲道中强有力地应用真理的部分——这真理要么是在论证中确立的，要么是在处理、讨论中展开的。正如引言是吸引性的、解释性的，结论则是应用性的、劝勉性的。因此，它应以极致的强度和活力为特征。演说的最高生命力正是在结语中彰显出来的，听众被冲击，往往就在这一刻。若人的意志被征服，若演说真正产生其应有的果效，那便是结论所成就的。

这并不是说，假如结论不够完美，讲道的其他内容不能达到其应有的果效。但如果结论软弱无力，不能与前述部分相匹配，那么整个讲道过程的高潮和完成——即听众被真实地说服——就无法实现。因此，真正的结论必须是一个强烈而有力的收尾与结束。

在古代，结语受到极大的重视。德摩斯梯尼（Demosthenes）和西塞罗（Cicero）<sup>[2]</sup>的演说结尾，往往经过最精心的设计，以确保不会削弱前面部分所产生的影响。当演说者到了这一阶段，他们似乎倾尽全力，就像一个跳高运动员将全身的力气付诸于那关乎荣誉的一跃上。事实上，结语似乎就是整个演说

[2] 德摩斯梯尼（前384—前322年），也译作狄摩西尼，古雅典雄辩家、民主派政治家；西塞罗（前106—前43年），罗马共和国晚期的哲学家、政治家、律师、作家、雄辩家。——编者注

强健的“阿喀琉斯之踵”，为演说赋予了“腾跃和击打的力量”。

在讲道中，结论有两种形式：推论式（inferences）和呼吁式（direct address）；在世俗演讲中，往往只采用后者。这种差异源于这样一个事实：讲道比世俗演说更具教导性，因此它可以在某些方面更多地偏离严格的演说规范，只要它能够带来更深的实际影响。<sup>[3]</sup>

### 1、推论式结论及其应用

首先，当命题或主题的主要实践力量在于从中所引申出来的推论时，讲道应采用推论式结论。某些观念的真正力量在于其后续的推论。它们本身可能不会产生太大的道德影响，但它们包含、暗示或指向的某些真理，却极为重要与严肃。例如，死亡这个主题，其推论和隐含意义比其本身更显庄严、震撼。死亡本身固然可怕，但它之所以成为恐怖之王，完全是因为与之相伴以及随之而来的后果。再如，灵魂不朽的教义，其最强烈的影响力，也源于由此引申出的推论和结论。单单知道灵魂将永远存在这一事实，不会对一个人有太大触动，直到他意识到自己完全不适合，也未曾预备迎接这一无尽的存在；直到罪与罪咎、公义与审判的教义尖锐地凸显并强化了灵魂不朽的教义时，才会真正震撼人心。

其次，当命题及其论证，或主题及其讨论，本质上高度抽象时，应采用推论式结论。圣

经中有些教义深奥且抽象，只有通过其具体和实际的层面才能作用于普罗大众的心。既然它们是启示的真理，讲道者就不能忽视它们——因为“圣经……都是有益的”（提后 3:16）。然而，这些真理本质上是形而上的，其最深远的意义超越有限的理智所能把握的。因此，讲道者必须在其中找到一个大众化元素，使其成为合宜的讲道主题。他必须在其中发现某种实践性的特质，好把它们带入基督徒的生活与内心。

为此，讲道者必须遵循圣经本身的方法。他应满足于简明扼要的陈述，不遗漏教义的任何要点，但也不试图彻底阐明或解释它；之后，由此引申出听众应尽本分的推论和结论。如此一来，那深奥的、根基性的教义就被带入人的行为举止领域，成为察验品格的试金石。诚然，这些教义无法被人类有限的头脑完全理解，但可以被正确地、符合圣经地表述出来。这种准确地宣告为推论铺平了道路——为那种能让触及听众情感和意志的处理方式做好预备。这样，即使是圣经中最抽象、最形而上的教义，也将变得具有说服力、影响力，能够作用于人的思想与心灵。

神所启示的三位一体教义就是一个例子。这无疑是人类理智所面对的最深奥的真理。无论在古代还是现代哲学中，没有哪个教义能将人类思想带到如此深邃的地步。若人能够像神一样完全理解这一真理，那便意味着理解了一切真理，并且能一劳永逸地解决自哲学思辨兴起以来，不断激发并困扰人类思想

[3] 这部分内容参见本书第2章“关于讲道的独特本质”。——编者注

的那些悬而未决的难题。然而，这超验的真理既然是圣经的真理，就必须被宣讲给平凡的基督徒男女。因此，一篇关于三位一体教义的讲道，应在其推论上发力，而不是在解释或展开上着力。比如，要在讲道中强调神的三个位格与信徒的关系；要从每个位格的独特属性和职分出发，引申出信徒对父、子、圣灵应当怀有的特定心态；要指出信徒在敬拜上应对三个位格给予同等的尊崇；要说明三个位格各自在救赎人类的工作中所担当的角色。这类实际且造就人的讨论，就必须成为三一论讲道的重要内容，而不是对该教义进行单纯的形而上的讨论。然而，这类内容本质上是推论性的，应该成为向听众的情感与意志发出的劝勉性呼吁的基础。并且，最恰当的做法是将其归入讲道的结论部分，因为它是建立在教义本身的陈述与论证之后。

关于推论本身的性质，它们应具备以下几个特质：

**第一，推论必须是合法的 (legitimate)。**它们不应从主题的偶然或附带部分引申出来，必须源自命题或教义的核心与本质。唯有如此，它们才是合法的推论，并得到整个基本真理，即推论源的支持。它们没有任何可被削减之处，完全没有任何退让的余地。它们应当享有其全部的分量。听众会感受到其正当性，除非否认作为这些必然推论源的命题或教义，否则便无法逃避其力量。

**第二，推论必须是同质的 (homogeneous)。**它们必须属于同一类型。若从一个真理引出的推论之间存在冲突，它们对听众思想的影

响就会被削弱；若直接相互矛盾，则会彻底失去效力。因此，讲道中的实践性推论，应当展现出最大的一致与和谐。只要这些推论具备正当性，它们就当如此。因为真理总是自洽的，永远与自身和谐一致。因此，凡是源自基本真理的核心与要义的推论性内容，必然是同质而和谐的。没有什么是凭空而出的，都必然是首先蕴含在其中的。

**第三，推论必须具有强烈的实践性 (practical)。**正如我们所提到的，运用推论的根本目的是使抽象概念大众化，使本质上深奥的教义或命题，与普通人的思想和心灵产生热切且生动的接触。因此，推论应当完全摆脱理论性和抽象性的色彩。并且，仅仅具有一般意义的实践性是不够的，它们应具有强烈的实践性。也就是说，它们的呼吁与挑战必须单单而彻底地针对人性中最具道德性、最真诚、最有生命力的部分——即人的情感和意志。理性层面已经通过命题和论证得到了对付；现在剩下的，就是以最生动、最深刻的方式，将教义深深印刻在听众的良心与情感之上。这正是通过合法且同质的推论来完成的，这些推论直接且必然地源自主题的核心，并包含其高度浓缩的实践力量。

**最后，推论必须是递进的 (cumulative)。**它们应当层层堆叠，步步推进。每一个后续推论不仅是对前一个的补充，更是对它的推进；最有力的推论应当放在最后。若不遵守这一规则，就不可能构建出一个优秀的推论式结论。正如我们之前所提到的，结论应该是讲道中最生动、最震撼的部分。但如果其组成内容价值均等，且没有发展，它就无法

达到这一效果。结论应以其激烈、极致的强度、活力、生动性和动感为特点。因此，当结论由推论构成时，这些推论必须具备递进性质，并且如此编排，以至于：产生越来越重的分量、越来越高的热度、越来越强的光芒、越来越旺盛的生命力，以及越来越不可阻挡的推动力。

以这种方式构建的讲道结论，即便是推论式结论，也可能具有极高的说服力。正如我们之前所指出的，即使推论式结论不如直接呼吁那样标准，但恰恰是推论中的这种实践性，这种强烈生命力，以及编排上的这种持续推进，构成了雄辩的本质要素。只要具备这些要素，就具有雄辩力；我们看不出讲道者为何不能通过推论对听众的思想和意志发起同样猛烈而有效的冲击，如同那些更规范构建的结论所能达到的效果。

无论如何，对于我们之前提到的这类主题，即其主要实践力量在于其隐含意义的命题或本质上高度抽象的主题，讲道者别无选择——他要么完全避开这些主题，要么以我们所描述的方式处理它们。然而，在讲道中，他无权忽略圣经中的任何真理，他有责任为了讲道的目的，而去运用启示中最深奥、最形而上的教义。因此，他必须以最具体、最通俗、最富有说服力的方式来阐述这些教义，从而揭示其中所隐含的意义，并合理推论。

## 2、呼吁式结论及其应用

讲道也可以用直接呼吁的方式来结束。它比推论式结论更具严格的演说属性。它不像后

者那样，在将主题应用于听众的同时，还对讲道的主题作进一步的展开；它纯粹是应用性的。正如我们所提到的，推论性的结论多少带有一些教导性，它在触及听众情感和意志的同时，也提供关于讲道主题的进一步信息。但直接呼吁，或严格意义上的演说式结语则不然。它假定命题及其论证，或主题及其处理，已在理论和实践两方面穷尽了主题的内容；因此，剩下的工作就只是应用了。于是，这种结论比推论式结论要简短得多。它不应带有任何的教导性，而应当是纯粹的演说性，以及高度的劝勉性。

但这种结论不能持续太久，而演说者的艺术或许在其他任何地方都不如这里如此显而易见：在结论中，他巧妙地将主题深深地印刻在听众的情感和意志上。如果这种热切言辞持续过久，就会适得其反。如果这种劝勉超出适当的限度，不仅会使听众疲惫，甚至令人生厌。没有比劝勉型讲道者更令人厌倦的了：他们的直接呼吁缺乏教义支持；他们的整篇讲道都是结语；他们的讲章布局省略了命题和论证。相比过度诉诸情感，更多诉诸理解力要较为安全——理解力是一种冷静而理性的能力，理智从不使其疲倦或产生厌恶之情；但情感既羞怯又易激动，如果过于喧嚣地诉诸情感，它们就会退缩。如果诉诸情感过于持久，它们就会完全失去活力和敏感性。

对听众的直接呼吁应具备以下特质。首先，它必须恰如其分。这意味着，结论应强调讲道的唯一命题或唯一教训。结语的每一个部分、每一个细节都应与整体论证相关。



其次，这意味着直接呼吁的结论应单一。除非它彰显统一性，否则它就不可能恰当。无论讲道涉及什么教义，结论都必须且只能应用这一教义。罗兰·希尔（Rowland Hill）这位古怪的传道人说：“福音是一头极其出色的奶牛，一直生产大量的牛奶，而且是最优质的牛奶。我先拉成圣这奶头，再扯得儿子名分这奶头，然后再挤成圣这奶头；如此反复，直到我用福音的奶填满我的桶。”如果按照这种布局构建讲道的主体，那么一个恰当的结论就不会是单一属性。与这种论述相关的结语会是双重且扭曲的。但我们已经看到，每篇讲道都应以高度的统一性为特征；即使不采用主题讲道的形式，讲道也应尽可能接近主题形式，并且应始终尽可能合乎演说规范：只包含一个命题，或只阐述一个普遍真理。因此，讲道的结论只有在其结构和精神上是单一且简练的，才是恰当的。无论命题或主题是什么，直接的总结性呼吁都应与其完全和谐。

一些讲道学家规定：“总要以福音作结；总要以盼望和应许作结。”我们认为，这在修辞和道德上都是一个错误的规则。如果传讲的是律法，那么结论就应该是律法性的、定罪性的、可畏的。如果传讲的是福音，那么结论就应该是赢取人心，给人鼓励和盼望。这样，讲道就是一部同质化的作品：发展一个主题，并产生单一的印象。讲道者应事先了解听众的需求，并深思熟虑地决定希望产生何种印象。一旦确定这一点，

就不要偏离自己的目的，而是做他已经开始做的事情。如果讲道者认为怜悯和爱是如此恰当的主题，就应将它们呈现在听众的头脑中，并将其应用于听众的心里；不要有任何的犹豫或拦阻。如果讲道者认为需要展现神的公义，并将其深刻地印刻在人的良心上，就不要采用混合性的结语来调和或将其软化。因为在这种情况下，由于他此刻受限于结语的简短性质，爱与忿怒这两个对立观念将不可避免地听众心中产生相互抵消的作用。

上述规则在道德层面上也站不住脚。无论是出于惧怕人，还是出于虚假的仁慈，讲道者在结语中回避直白严肃地应用其讲道主题的做法，都是不当的。他有责任使他所确立的真理发挥其全部的冲击力，以其全部锋芒穿透人心。他做这一切，应该秉着基督徒的精神。除非心怀最庄严的态度，对神最深的敬畏，对人类灵魂最深的爱，以及最深切的担忧，否则他就不要随意发出闪电、滚动雷霆<sup>[4]</sup>，免得自己是被人的骄傲或不耐烦所驱使。麦克谦（McCheyne）问一位朋友，后者与他谈及自己一篇关于永远刑罚的讲道：“当时你能够温柔地宣讲这教义吗？”（或许，最能显明一个讲道者自身基督徒品格方面缺陷的时刻，莫过于构思和传递他严肃讲道结语的时候。）他发现自己走向两个极端：要么害怕在应用真理时直白而尖锐，就将圣灵的宝剑收入剑鞘，压低那些本应像午夜火警一样令人震撼的音调；要么对自己昏昏欲睡的听众失去耐心，或者自负膨胀，凭自己

[4] “发出闪电、滚动雷霆”以及下文的“电闪雷鸣”和“分叉的闪电”，是形容讲道中那种带有威严、猛烈责备与警告的言辞，尽管激烈程度上可能有所不同。——编者注

的力量发出电闪雷鸣；更糟糕的是，他是为了自己的目的这样做。柯勒律治(Coleridge)说：“将自我的欲望置于分叉的闪电中，它就变成了摩洛的灵。”在庄严地应用一个令人敬畏的教义时，必须摒弃自我，无论它要以何种程度出现。讲道者的感受应像那胆怯、退缩却顺服的耶利米，当他屈服于主的重担之下时所感受到的那样：“我就说：‘主耶和华啊，我不知怎样说，因为我是年幼的。’耶和华对我说：‘你不要说‘我是年幼的’，因为我差遣你到谁那里去，你都要去；我吩咐你说什么话，你都要说。’”（耶 1:6-7）

因此，恰当和单一应是总结性呼吁的特征。将整篇讲道的教训汇聚成一个炽热的焦点，使真理的所有光芒汇聚于一点。这个点，就是听众灵魂中情感与良心的交汇之处。任何听众，若其情感被唤醒、良心被触动，就可以把他交托给他自己和神的圣灵；任何能成就这一点的结语，都是富有说服力的。

此时出现一个问题：直接呼吁的结论是否应同时针对两类听众——重生之人和未重生之人？答案取决于讲道的内容和性质。某些讲道确实可能确立一个可以同时正当地应用于两类人的命题；不过我们通常会发现，一些命题相对于一类人而言，可以更容易、更自然、更有力地应用在另一类人身上。例如，“人是当向神交账的受造之人”这一教义，可以正当地应用于基督徒，以激励他们更加忠心；然而，其最强烈、最令人印象深刻的应用，则是针对那些未曾悔改、没有为即将到来的审判做好准备的人。在这种情况下，明智的做法是：对

于和主题应用关联性较低的听众，只做简短呼吁——与其说是应用，不如说是暗示；结语的强度和力量，应主要针对那些与主题最密切相关的一类群体。

因此，就一般情况而言，我们可以这样回答这个问题：结论应只针对听众中的某一特定群体。如果命题或主题明显地适用于教会成员，那么结论就应当面向教会成员；如果它显著地适用于全会众，那么结论就应当面向全会众。然而，这条规则并非僵化没有例外。在实际讲道中，最稳妥的做法是，允许目标统一和追求单一自由发挥——这无疑是讲道的基本原则。让统一的焦点贯穿整个讲道，从头到尾清晰可见。如果根据经文还可以教导其他教训，就在其他讲道中教导；如果真理还有其他应用，就在其他讲道中应用。讲道者并非没有其他机会，也不是非要在一篇讲道中说尽一切，应用一切。他还有时间，还有许多的年岁，用以完成他的事奉，用以从各个方面展现真理，并将其应用于各类人群。因此，他应将每篇讲道都打造成一个完整而简单的单元，并依靠他的系列性讲道，来传授有关基督教信仰体系全面而透彻的知识，并将真理完整地应用于文化程度、品格各异的所有人。

### 3、能否同时采用“推论+呼吁式”的结论？

既然我们已经探讨了两种结论，可能会有人问，是否可以在同一篇讲道中同时使用这两种方式。我们认为，尽管偶尔可以从命题

中得出推论，然后以直接呼吁听众的方式作结，但这应该是非常罕见的做法。如果推论本身不具备足够的自我应用能力，需要直接呼吁的紧迫性来加以强化，这就证明推论本身存在缺陷。在这种情况下，更明智的做法是投入更多精力在推论上，努力构建一个正确且充分的推论式结论。如果推论本身薄弱，再多的恳切结语也不足以弥补这一缺陷。因此，一般来说，如果一篇讲道采用混合式结论，则表明其质量较差。

但这一普遍规则也可能存在例外。如果由于命题或主题深奥，讲道中的推论内容虽然比论证内容更具实践性和清晰性，但仍然相当深奥和抽象，那么讲道者可以直接向听众呼吁，藉此尽其所能地将主题印刻在听众心中。在这种情况下，讲道者可以同时使用两种结论（这种情况应该而且必然是罕见的，因为这种高度深奥的主题很少被列入讲道范畴）。这并非因为它有助于最大限度完成讲道计划，而是因为它是一种两害相权取其轻的取舍，是在这种特殊而罕见的情况下所能做的最好选择。

## 五、讲章的布局与完善

在结束对讲章布局及其各部分的讨论时，自然而然会出现这样一个问题：是否必须在每次撰写讲章之前，先拟定一个布局？根据前面所说，很明显，同一位讲道者的讲道在布局及其各部分的展现上会有所不同。有时讲道的骨架会明显透过血肉展现出来，带有一些棱角；有时，骨架则会被包裹得很好，以至于很难察觉它的存在。讲章的结构有时会

很突出，有时则只能通过讲道的整体统一性和紧凑性来判断。

尽管讲道在呈现上会多种多样，但构建方法却不应有所变化。讲道者在开始撰写之前，应始终如一地制定一个布局。这个布局有时可能非常完整和完善，有时则较为简略。但不论其完善程度如何，都始终要在讲道开始前就制定好一个布局。

这不是说，讲道者在每一个细节上都必须严格遵循其布局框架；在开始撰写后绝不可修改。有时（而且可能相当频繁）在尝试充实布局时，会发现布局时未曾察觉到的缺陷。这些缺陷必须消除，因此在写作过程中需要修改布局本身。事实上，在某些情况下，首次撰写尝试仅仅是为了将思想引入主题的核心，并开创一种真正有机的展开方法——第二次撰写过程，即重写，对于讲道的完整和完善很有必要。很可能，那些演说杰作就是以这种方式创作出来的：第一稿、第二稿，甚至第三稿，直至精心制定一个彻底而完美的布局，将思想引向正轨，并使其能够照培根所说的去“追踪”主题的本质，抵达真理最隐秘的藏身之处；当这一步完成后，演说者的思想便为最后的撰写和精修做好了准备，从而成就传世的杰作和典范。

然而，尽管讲道者可以在开始撰写后修改其讲章布局，但不能没有任何布局就开始撰写。他必须事先构建一个尽可能完善的方案，并在此方案下工作，就像矿工在可移动支架下工作一样：外部结构或主要支撑不应

被随意扰动，但根据工作进展，可以频繁调整内部和次要的支架。

在没有框架结构的情况下撰写讲章，其弊端既多且大。

**首先，讲道者的思维会丧失逻辑和构建能力。**我们在上一章中关注讲道分析如何能发挥卓越影响，以及如何发现讲道中包含的布局。那里提及的一切，对于实际布局构建，对于讲道者自身的目的都具有极大的效力。任何没有经过实际系统化整理的思维，都无法变得有条理；任何没有经过实际构建的思维，都无法变得有构建性。因此，如果讲道者忽视构建框架这一实践，在没有既定方案的情况下开始撰写，随意写下那些自然涌现的思想和观察，他肯定会丧失所有的逻辑能力和系统化才能，而且丧失得很快。修辞家和演说家的基本能力——组织能力——将会消失。

而且，通常情况下，由于这样不使用理解力和理性，幻想和想象力就会过度发挥，那么最糟糕的后果就会随之而来。讲道者会变成一个华而不实、虚假的修辞家，只会撰写和背诵纯粹的狂想曲。他会堕落成一个狂热的诗人，给目瞪口呆的听众带来一时的感官刺激效应，但却无法在他们更高的心智能力上产生任何有说服力的印象。至于这种思维方式会带来什么样的结果，他却不事先计算、衡量。

借用改写自一位诗人描述自己作品的诗句，我们可以这样评价这类讲道者的论证：

它也许是一篇讲道，  
它也许是一首歌。

**其次，如果他忽视构建框架这一做法，他的讲道就会变得杂乱无章、冗长散漫。**由于没有主导思想，也没有自然的分论点来引导他的思维过程，他的思想就会漫无边际地四处游荡。联想律是他的理智的唯一法则，他跟随它四处游荡。在一个不合逻辑、不加思索的头脑中，联想律是最异想天开、最反复无常的法则。它将最奇特、最异质的事物联系在一起，并提出最奇怪、最不连贯的想法。这种思维的思想轨迹，就像温暖的六月雨后，无数蚯蚓从地下爬出所留下的痕迹。

有时，这种思维确实试图变得有条理，然后其论述就会让人想起伯克（Burke）关于查塔姆勋爵（Lord Chatham）内阁的说法：“他组建了一个关系如此错综复杂又极其凌乱的政府。好比他拼凑了一件梁柱交错、榫接离奇的木工家具，打造了一个镶嵌如此繁多装饰的柜子。又像一块让人眼花缭乱的马赛克瓷砖，以及一条没有水泥的镶嵌路面，这里一块黑石，那里一块白石，诚然是一幕奇异的景观，然触之不安全，立足其上亦不稳固。”

**最后，在撰写之前忽视布局，这会导致讲道风格变为夸夸其谈，而只剩下劝勉。**一个没有条理讲道者如果没有陷入前面提到的一个或两个错误，他必然会陷入这个错误。如果他没有想象力，甚至连散漫和不连贯的思想都没有，那么他除了夸夸其谈和劝勉之外，别无他法；而这种讲道方式，或许是最无效、最糟糕的一种。



总之，我们提到的这三种弊端，构成了不应忽视讲道布局的最强有力的理由。它们要求我们对讲道的逻辑组织给予最大的、持续的关注。讲道者如果仅仅是一个狂热诗人，那是一种罪恶。如果他仅仅是一个漫无边际的

空谈者，那是一种罪恶。如果他仅仅是一个夸夸其谈的劝勉者，那也是一种罪恶。他负有庄严责任，要作一名演说家：一个有方法、按布局说话的人。✚

#### 作者简介：

威廉·谢德（William G.T. Shedd, 1820–1894）是一位公理会牧师，后来转为长老会牧师。在从事神学教育之前，他曾有过辉煌的英国文学教授生涯。他曾服务于奥本神学院、安多佛神学院，最后任职于纽约协和神学院。他最著名的作品是三卷本的《教义神学：加尔文主义——纯粹与混合》，以及《对自然之人的讲道》和《对属灵之人的讲道》。

## 书评：《传讲十字架》<sup>[1]</sup>

文 / 马太·克里斯滕森 (Matthew Christensen)

译 / 张保罗

校 / 榉木

四位相交甚笃、常以研讨神学为乐的教会领袖——狄马可<sup>[2]</sup>、里根·邓肯<sup>[3]</sup>、小阿尔伯特·莫勒<sup>[4]</sup>和马哈尼<sup>[5]</sup>，在2006年的“福音联盟”大会上，与众人分享了他们的一些探讨，然后将其结集成书——《传讲十字架》<sup>[6]</sup>，以飨读者。在这次大会上，约翰·麦克阿瑟、约翰·派博和史普罗也受邀参加，他们的讲章也同样收录其中。

这七位牧者从不同角度阐释福音的本质，以及福音如何塑造牧者的生命，这就构成了本书的七章内容。以下是各章的简要概述：

**第一章：狄马可——“一位真正的牧师：哥林多前书4章”。**狄马可指出，基督必须成为福音的中心，并强调牧者当成为基督的仆人。他严肃地发问：为什么教会信徒未能全心全意地跟随基督？这归结为——“许

多牧师以最良善的动机投身万事，却忽略了首要之事：研读并传讲神的话语！”<sup>[7]</sup>

**第二章：里根·邓肯——“从旧约传讲基督”。**邓肯剖析了当今教会对于旧约讲道的忽视，并且阐明如何以释经的方式传讲基督、救赎、恩典、神的属性和基督徒的生活。

**第三章：小阿尔伯特·莫勒——“从文化视角进行传讲”。**莫勒描述了牧者们在回应文化时的两个极端——要么被文化主导，要么与文化脱节。他告诉我们当如何避免这两种极端。

**第四章：史普罗——“基督教讲道的中心：因信称义”。**史普罗阐明“唯独因信称义”的重要性，并且与罗马天主教的相关教义进行对比。他提醒我们，称义这项教义很容易理解，但必须亲自得着，才能真正带来益处。

[1] 本文翻译自 <https://sharperiron.org/article/book-reviewe28094preaching-cross>，2025年7月1日存取。略有编辑。承蒙授权转载使用，特此致谢！——编者注

[2] 狄马可 (Mark Dever) 是华盛顿特区国会山浸信会的主任牧师，也是“九标志”事工的执行董事。

[3] 里根·邓肯 (Ligon Duncan III) 是密西西比州杰克逊市第一长老会的主任牧师、圣经男女委员会主席以及美国长老会前大会主席。

[4] 小阿尔伯特·莫勒 (Albert Mohler) 是肯塔基州路易维尔市美南浸信会神学院的院长。

[5] 马哈尼 (Mahaney) 是“主权恩典”事工的主任。

[6] Mark Dever et al., *Preaching the Cross* (Wheaton, Ill: Crossway Books, 2007).

[7] Mark Dever et al., *Preaching the Cross*, 21.

**第五章：约翰·派博——“为神的荣耀而喜乐地释经讲道”。**派博呼吁不可淡化赎罪和地狱的教义。他批评许多人从电视、即兴对话和教会增长运动中获得肤浅的神学，这些终将背离福音。

**第六章：马哈尼——“牧者的优先次序：谨守生活和教义”。**马哈尼引用雅各书 1:22 等经文指出，牧者们仅有圣经知识是不够的。他强调牧者们需要接受问责，避免陷入重复性犯罪，因为牧者们对自己的罪往往视而不见。

**第七章：约翰·麦克阿瑟——“为什么我在事奉四十年后仍在传讲圣经”。**麦克阿瑟指出，许多牧者和研讨会都在教授如何跟上文化潮流，却忽视了阐释神的话语。他提出并论述了十个宣讲神话语的理由：

1. 神的话语具有永恒的大能。
2. 神的话语是救恩的好消息。
3. 神的话语清晰无误地阐明真理。
4. 神的话语是祂权威的自我启示。
5. 神的话语高举基督为教会的元首。
6. 神的话语是神使祂的子民成圣的途径。
7. 神的话语规范我们的敬拜和生活。
8. 神的话语给我们的事奉带来了深度和平衡。

作者简介：

马太·克里斯滕森 (Matthew Christensen) 现居明尼苏达州布卢明顿市，担任软件公司技术支持与 IT 专员。他与妻子克丽丝塔 (Christa) 育有一子玛拉基 (Malachi)，共同运营网络事工“核心问题” (Issues That Matter)，并在普利茅斯市第四浸信会担任义工。

9. 神的话语激发个人学习圣经的兴趣。

10. 神的话语为事工奠定神圣的基础。

总体来说，我认为本书值得一读。作为一个从事网络事工的人，本书的很多内容可以应用于我的生活中，以确保我所做的服事是正确的，我所传递的福音信息是可靠的。麦克阿瑟在书中说：“牧者们应该学习认识神，而不仅仅是为了布道。”<sup>[8]</sup>我必须警惕，在我的服事过程中，我与神的关系在不断成长；而非我向他人讲道，自己却与神的关系日渐疏离。此外，我发现自己有时在面对那些比我更熟悉圣经的人时，不敢向他们作见证，还自我安慰说“他们肯定已经是基督徒了”。而马哈尼指出：“牧者们经常忘记，仅有圣经知识是不够的。”<sup>[9]</sup>神学知识并不能使一个人成为基督徒。

若论不足，书中作者持守改革宗神学立场，我个人对此偶有保留，但书中并未过度展开，故无须赘言。

总之，此书当置于每位牧者的案头，并以至省之心细读。即便你不是牧者，亦值得一阅。✚

[8] Mark Dever et al., *Preaching the Cross*, 153.

[9] Mark Dever et al., *Preaching the Cross*, 120.

## 附录：里根·邓肯“从旧约传讲基督”节选<sup>[10]</sup>

但你所学习的、所确信的，要存在心里，因为你知道是跟谁学的。并且知道你是从小明白圣经，这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。（提后 3:14-17）

当今令人鼓舞的一个现象就是，年轻基督徒对释经式讲道重燃渴慕。这里所谈的释经式讲道，并非某种特定的讲道风格或方法，而是一种自觉的、原则性的承诺——即让圣经本身为我们的宣讲提供讲章命题、主要论点与核心应用。

当代年轻基督徒渴求的是忠实传讲圣经的教会。他们已对两种讲道深感厌倦（甚至不无讥讽）：一种是过于肤浅的说教；另一种则是故弄玄虚的演绎。年轻人能敏锐察觉那些以经文为幌子的讲道——要么把圣经当作谈论其他话题的借口，要么在开篇引用经文后就弃之不顾，又或者采用牵强附会的解经方式，以至于让中世纪那些最天马行空的寓意解经家都相形见绌！有些人把“慕道友运动”（seeker movement）当作是为神国开

疆扩土的利器；他们所推崇的讲道模式存在严重弊病，如缺乏经文依据、流于表面、沦为心灵安慰、以人为本、上帝随侍在侧、消费者心态的炉边闲谈等。这样的讲道在当今大批笃信圣经的年轻基督徒听来，简直不堪入耳。年轻人渴望真实的信息——毫无保留、不遗余力、扎实深入地阐释神所默示的话语，直至扎心。

因此，看到年轻的新一代福音派牧师重新致力于释经式讲道，实在令人振奋。他们中的许多人甚至更倾向于按卷传讲圣经真理——为此我要赞美神！但我也注意到，在这场释经式讲道复兴的大潮中，旧约却被普遍忽视。在许多优秀的福音派教会里，虽然你能听到很多关于使徒书信和福音书的精彩讲道，但关于创世记、出埃及记、诗篇或小先知书等旧约书卷的系列讲道却罕见得多。

这正是我们要探讨“从旧约传讲基督”这一主题的原因。我们渴望明白，在新约中，神如何教导我们这些新约执事从旧约进行讲道——因为祂已赐下整本圣经，为要造就祂的子民。✠

[10] Ligon Duncan III, “Preaching Christ from the Old Testament,” in *Preaching the Cross*, 39-40.

# 保罗新观、中保之工与称义<sup>[1]</sup>

文 / 鲍敖 (S.M. Baugh)

译 / 乔天

校 / 梁曙东

## 引言

历经数世纪，宗教改革有关称义的教导在某些圈子中仍然存在争议，尤其在规模不大却颇具声量的“保罗新观”相关群体中。<sup>[2]</sup>由于构成其基础的对古代犹太教和保罗神学的分析，这一群体的各种立场在学术文献中受到了相当多的批判和反驳。<sup>[3]</sup>鉴于对保罗新观的详尽评述和批判比比皆

是，我在此就不详细赘述了。<sup>[4]</sup>我将简要地描述保罗新观的核心观点和方法，并对其中几点进行评论，然后将主要精力放在对保罗著作中几个关键概念的阐述上，而这些概念正是改革宗称义观所指出，却在今天的争论中常被忽视的。在我看来，认信的改革宗和路德宗在称义的本质上有根本的一致性，即称义包括罪得赦免和基督之义的归算，这是唯独本乎恩且因着信而得的恩赐；然而，新教的改革宗分支从很早开始就通过基督

[1] 本文选自 R. Scott Clark, ed., *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 137–63。本文版权归本文作者所有。略有编辑，承蒙授权，特此致谢！——编者注

[2] 保罗新观通常可追溯到史天达 (Krister Stendahl) 与桑德斯 (E. P. Sanders) : Krister Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscious of the West,” *Harvard Theological Review* 56 (1963): 199–215; Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977)。保罗新观这个名称由詹姆斯·邓恩 (James D. G. Dunn) 于 1983 年提出，见其著作 “The New Perspective on Paul,” in *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990), 183–214。一个有三十多年之久的观点如今很难再称得上是“新”观了，参汤普逊 (Michael B. Thompson) 的综述著作，*The New Perspective on Paul* (Cambridge: Grove, 2002)。

[3] 总体性的批判包括：Peter Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective, with an Essay by Donald A. Hagner* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001); Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004); D. A. Carson, Peter T. O’ Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 2001–2004); A. Andrew Das, *Paul, the Law, and the Covenant* (Peabody, MA: Hendrickson, 2001); Mark Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, *Novum Testamentum Supplement* 68 (Leiden: Brill Academic, 1992), 121–41。华生 (Francis Watson) 的近作 “Not the New Perspective” (2001 年 9 月发表于英国新约研讨会上的论文) 饶有趣味，因为他此前曾在他的 *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) 一书中捍卫过新观立场。关于对桑德斯对古代犹太教分析的批判，例如，埃利奥特 (Mark A. Elliott) 的巨著：《The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism》(Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。一位古代犹太教的学者特罗姆普 (Johannes Tromp) 在评论此书时表示，他怀疑桑德斯的观点除了可能在新约学者当中以外，是否真的那么有影响力，但“我从未在犹太教的研究者中注意到太多这类的观点”，见 Johannes Tromp, *Journal of Theological Studies* 52 (2001): 772。另一位古代犹太教专家诺伊斯纳 (Jacob Neusner) 对桑德斯进行了颇为尖锐的评论，参 Jacob Neusner, *History of Religions* 18 (1978): 177–91。

[4] 许多其他知名学者的简短批判可以通过一个专门讨论正反双方议题的网站——“保罗网”上轻松找到：<http://www.thepaulpage.com> (2004 年 9 月存取)。



的圣约中保之工的各样圣经概念，以清楚的方式表达了这一点。<sup>[5]</sup>我将通过对罗马书第5章的概览式解经来说明这一观点。

## 保罗新观的基本观点

尽管保罗新观学者在许多细节问题上存在分歧，但至少有三个源于桑德斯（E. P. Sanders）的观点构成了对他们立场来说不容商榷的观点。<sup>[6]</sup>

第一，新教对反对保罗的犹太基督徒（或甚至犹太教本身）的分析，始终将他们描述为“彻头彻尾”的律法主义者。律法主义者认为，一个人能否被神接纳进入永生，完全取决于其自身对律法的功德性顺服：*solis operibus*（唯独靠行为）。桑德斯写道：“必须记住，基督教对犹太教的常见指控，并不是说某些个别的犹太人误解、误用或滥用了他们的宗教，而是说，**犹太教必然倾向于琐碎的律法主义、自我服务和自我欺骗的诡辩，以及混为一体的傲慢和对神缺乏信心。**”<sup>[7]</sup>相反，桑德斯指出古代犹太教，包

括反对保罗的犹太基督徒，秉持的是他所描述的一种非律法主义的“圣约律法主义”（covenant nomism），其特点是靠恩典“进入”约，却靠顺服神律法的行为“留在”约中。<sup>[8]</sup>赖特（N. T. Wright）总结道：“他（桑德斯）坚持认为，犹太教过去和现在都是一种完全有效且正当的宗教形式。按桑德斯的说法，保罗对犹太教的唯一真正批判，就是它‘不是基督教’”。<sup>[9]</sup>

第二，一开始是针对所谓的新教错误解释而提出的关于第二圣殿犹太教的新观点，后来却干脆直接变成了对保罗神学的全面重塑。<sup>[10]</sup>值得注意的是，桑德斯本人对保罗书信进行释经工作很少，他自己对保罗神学的概述也鲜有跟随者。尽管如此，还是有人信心满满地告诉我们，桑德斯关于古代犹太教的结论必然导致对保罗神学的全面重塑——于我们此处的目的相关：一种对保罗称义教义所有基本要素的重塑。例如，赖特就指控教会——主要是因为教会误解了古代犹太教——并且对保罗书信“挖地三尺”，从中找出纯粹为证明而证明的经文；因此，

[5] 改革宗人士（例如科齐乌斯 [Cocceius]、维特休斯 [Witsius]、欧文 [Owen]）过去曾对此进行过大量研究，但可悲的是，这些研究已从现代辩论的视野中消失。参《威斯敏斯特大要理问答》第71问中，将圣约中保之工用“保证人”一说表达（常见的中文译本将此译为“中保”，不够精确——原编者注）：“为什么说称义是神白白恩典的作为呢？答：尽管基督藉其顺服和受死，确实代表那些被称义之人，对上帝的公义，作出了适当的、真正的、完全的补偿；但是，因为上帝是从一个**担保人**接受补偿，这也是祂可以要求他们的，而且上帝确实提供了这一**担保人**，就是祂的独生子，把祂的义归算在他们身上，使他们唯独因信称义，向他们别无所求，这信心也是祂的恩赐，所以，他们的称义是因着白白的恩典归给他们的。”（强调为本文作者所加）

[6] 见 N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 20. 赖特（N. T. Wright）在其中对桑德斯的重要性进行了评论：“尽管如此，他（桑德斯）仍主导着整个研究，并且，在没有举出对他核心论点的重大反驳之前，一个人若心存诚实，就不得不与他的观点打交道。我个人并不相信有人能或会举出这样的反驳；对他观点的认真修正是必要的，但我认为他的基本论点已然确立。”

[7] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 427.

[8] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 180. 桑德斯写道：“模式是这样的：神拣选了以色列，而以色列接受了拣选。神以君王的身份赐以色列诫命，是他們要尽力遵守的。遵守的人蒙奖赏，不遵守的受惩罚。然而，人若没能遵守，可以求助于神所定的赎罪途径，而所有的赎罪途径都要求悔改。只要他保持留在圣约中的愿望，他就在神圣约的应许，包括来世的生命中有份。顺服的意愿和努力构成了**留在约中的条件**，但这些并不能**赚得**这约。”

[9] Wright, *What Saint Paul Really Said*, 19.

[10] 桑德斯和其他人在驳斥新教对古代犹太教的观点时，很少关注经典的新教作者。例如，在《保罗与巴勒斯坦犹太教》（*Paul and Palestinian Judaism*）中仅有一次引用马丁·路德，当时桑德斯论述说，保罗并不像路德在《加拉太书》注释》中那样，对归算之义持有一种法庭式的观点。

认为基督教会“近两千年来”都误解了保罗的称义论，并且“数百年来系统性地对（罗马书）经文进行了粗暴的歪曲。”<sup>[11]</sup>

第三，基于前两点的逻辑推论，任何看似与新教观点相似的保罗解读，都会因此（*ipso facto*）被视作谬误被排除在保罗新观的考虑之外。<sup>[12]</sup>与这一点相关的是一个奇怪的事实，即保罗新观笔下的保罗，与桑德斯对古代犹太教的描绘中所描述的对立保罗的“圣约律法主义者”惊人地相似。桑德斯认为，犹太教教导人通过神本于恩典、集体性的拣选“进入”圣约团契和救恩，人只有通过守律法的行为而有的某种非功德性的顺服，才能保有这些祝福的所有权。他写道，“在保罗书信中，正如在犹太人文献中一样，好行为是留‘在其中’的条件，但好行为并不能**赚得**救恩。”<sup>[13]</sup>

### 保罗新观中的方法论问题

保罗新观文献中四个始终存在的方法论问题，至少应该让人在接受其结论时有所迟疑。许多人认为，释经是一种中立甚至科学

的程序，若得以正确执行，就会得出恒常正确的结论。然而，圣经阐释是由人进行的，这些人自身带着先入为主的偏见，有着其擅长和无知的领域，以及先入为主的神学信念，这些都会无可避免地塑造他们的释经结论。<sup>[14]</sup>无论解释者的观点和结论与自己的有多么不同，细致的释经总能让人学到有价值的东西，但是如果有释经者一再显出其释经方法的错谬，并随意否定细致研究得出的立场，阅读其著作就远没有那么令人满意和具有启发性了：这会让人怀疑，其结论并不如所声称的那样不言自明和证据确凿。

第一个方法论问题是，保罗新观学者普遍倾向于使用保罗书信中的一个词、词组或短语作为杠杆，将我们对保罗教义的理解从辛苦建立的传统教义转向他们自己的古怪解释。这种做法的具体方式可能有所不同，但杠杆作用仍以显著的方式发生。以下是一些例子。

在保罗书信中多次出现（例如，罗 3:22；加 2:16, 3:22；腓 3:9）的 πίστις Χριστοῦ（编注：和合本译为“信基督”）这个短语一直是争论的主题，并有多种解释：1）信

[11] Wright, *What Saint Paul Really Said*, 115–17. 赖特没有引用任何资料为例来说明他心中所想的过错者。

[12] 这并非我一个人的看法，华生对此进行了非常到位的说明：“在解释相关的保罗书信经文时，保罗新观反复运用一种典型的三步解经手法。其运作方式如下。**第一步**：我们观察到，保罗书信的经文似乎在将福音的逻辑与犹太人或犹太基督徒对律法理解的逻辑进行对比。保罗将恩典与律法对立，信心与行为对立；他似乎把相信神拯救行动的福音与行律法对立起来。**第二步**：然而，我们知道，保罗这些对立的要点**不可能**是要将福音对神能动性的强调与犹太人对人能动性的强调对立起来。如果我们认为我们在保罗书信中看到了这种神与人能动性之间的对立，那么我们仍然是被宗教改革的意识形态所束缚，这必定会导致对犹太教带有敌意的讽刺。但我们怎么知道，神和人的能动性之间的对立**不可能**存在于保罗书信的经文当中？因为桑德斯教导我们，犹太教过去是，现在也是一种恩典的宗教；并且，在这一问题上，桑德斯不仅道出了真相，而且道出了全部真相，除真相无他。**第三步**，我们因此必须以不同的方式解读保罗的对立，将其视为关于神百姓之本质的‘教会论’陈述。对保罗来说，‘信心’代表着一种对神百姓的**包容性**理解，即神的百姓包括不守律法的外邦人；‘行为’代表着一种对神百姓的**排他性**理解，按此理解，完全皈依奉行犹太教是得救的必要先决条件。保罗所提出的，实际上是一种包容性、普世性、自由形式的犹太圣约神学。”见 Watson, “Not the New Perspective,” 14。

[13] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 517.

[14] 赖特以一段极为坦率的表述支持这一结论：“许多新约圣经学者使用详尽的释经，作为一种逃避粗暴且呆板的保守主义的方法，避免任何尝试重建他们自己乐于摆脱的那种体系的努力”（*What Saint Paul Really Said*, 21）。由此看来，释经并非如通常想象的那样是中立的 *Wissenschaft*（科学）。

徒对基督的信靠（多数英文译本译为“faith in Christ”[在基督里的信心]）；2) 基督自己对神的忠诚或信实；3) 基督自己对神的信心；以及 4) 与基督有更泛泛关系的信，用“与基督有关的信心 (Christic faith)”来表达。<sup>[15]</sup>我没有兴趣在此加入这场争辩，而只是想说明这个短语是如何被用来撬动过重的负荷的。<sup>[16]</sup>例如，坎贝尔 (Douglas Campbell) 在讨论了罗马书 1:17 (“本于信，以致于信”) 和保罗此处对哈巴谷 2:4 的引用 (“义人必因信得生”) 当中的 πίστις 之后，宣称这种对 πίστις 的用法不但解决了的 πίστις Χριστοῦ 争论，倾向于支持上述的第 2 个意思，而且实际上导致了不可避免地重塑对我们以为保罗所说一切的看法。<sup>[17]</sup>以下是坎贝尔 (Douglas A. Campbell) 自己令人震惊的结论：

随着哈巴谷书 2:4 的 ἐκ πίστεως 与罗 1:17 中弥赛亚的信实之间的这一等同关系的建立，保罗在罗马书其余论述中的大多数问题都得以解决和澄清了……目前所能宣称的可能只是，举证的责任现在牢牢地落在了那些

不将 πίστις 与 Χριστός 以主语属格的方式连系在一起（也就是说，经由哈巴谷书 2:4 的术语，省略性地指向基督在十字架上的死），以此解读这许多的属格和论证的人身上。然而，即使是这一最小的让步，也开启了对保罗在罗马书中（尤其是第 1–4 章）的论述及其整个神学进行重大重新评估的可能性。<sup>[18]</sup>

时间不允许我们更充分地说明这一方法论的问题。然而，人们会发现 δικαιοσύνη θεοῦ (神的义) 这个短语、整个 δικαιο 词族 (义的、义、称义) 以及 ἔργα νόμου (行律法) 在保罗新观文献中受到了特别关注，他们认为这些词和短语足以要求按照保罗新观拥护者所希望的方式重塑保罗的整个神学，尤其是他的称义教义。<sup>[19]</sup>

然而，在这一切关于几个关键词和短语的喧嚣争论中，释经者必须牢牢把握这一基本真理并据此行事：像保罗教导中的“称义”这样复杂的概念，是不可能通过对几个单词或短语的简单分析就能全部或大部分构建起来的。<sup>[20]</sup>单词和短语的研究在这一过程中当然

[15] 关于各种解释选项的概览，见 Richard B. Hays and Luke Timothy Johnson, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

[16] 这让人联想起维吉尔 (Virgil) 的“精神推动物质” (mens agitat molem) (《埃涅阿斯纪》6.727)，应该不可说联想不当吧？

[17] Douglas A. Campbell, “Romans 1:17: A *Crux Interpretum* for the Πίστις Χριστοῦ Debate,” *Journal of Biblical Literature* 113 (1994): 265–85。顺便说，πίστις Χριστοῦ 的第 2 个意思能够传达改宗所说的“基督主动的顺服”（在随后的第 8 章中讨论），因此对我们来说并不是一个革命性的概念，尽管出于其他语言学和释经学的原因，我仍然更倾向于第 1 个意思。

[18] Campbell, “Romans 1:17,” 284–85。（强调为本文作者所加）有关后续的批判，见 Brian Dodd, “Romans 1:17: A *Crux Interpretum* or the Πίστις Χριστοῦ Debate?” *Journal of Biblical Literature* 114 (1995): 470–73。

[19] 参 Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 544。“因此，关于因信称义还是因行律法称义的争论，最终是归结于对‘义’这一词族的不同用法。”对邓恩和其他人来说，他们认为的保罗的 δικαιοσύνη θεοῦ 这一短语的希伯来含义成了“他在罗马书中阐释的关键”，见 James D. G. Dunn, *Romans 1–8*, Word Biblical Commentary 38A (Dallas: Word, 1988), 41。类似方法论问题的一个极端例子，就是赖特试图通过在以赛亚书两节经文中定位“相关词根的犹太用法”，以此确定保罗所传的福音 (εὐαγγέλιον) 的内容；因此，他认为保罗所讲的福音指的是一个宣告，即外邦人加入了以色列人从被掳 (巴比伦?) 的回归，见 Wright, *What Saint Paul Really Said*, 43。如果这种推论过程有效的话，我们同样可以将保罗的福音追溯到耶利米书 20:15，在那里先知诅咒那个把他出生的“福音”带给他父亲的人；这样一来，福音将会被视为一种诅咒。

[20] 我们在这里谈论的不是这世界上的具体事物，而是复杂的神学概念。在生活的其他领域，人们同样需要进行类似的全面综合分析，才能理解诸如民主、自由、判例法之类的观念。

有其地位，但复杂的概念必须通过**表述**和更大的论述单元来确立。举一个简单的例子，即使粗浅阅读罗马书 4:5-8 也能看出，保罗认为称义是一个多方面的概念，涉及“不工作”而“信称罪人为义的神”，便被“算为义”，其另一方面可以描述为“不算为有罪”，因为“得赦免其过……的，这人有福的”（引自诗 32:1-2）。行为、信心、罪人（*simul iustus et peccator*，“同时是义人也是罪人”）、算为义、赦罪等等，都必须被纳入我们对保罗称义概念的理解之中。这些问题不是仅通过简单的字词分析就能确立的，而是要通过阅读上下文并评估更大的论述单元来确立。<sup>[21]</sup>

保罗新观解经家的第二个常见方法论问题涉及到一些更微妙的事情，并引起许多相互关联的问题。简而言之，对他们来说，称义并不是神的一次决定性宣告——称罪人唯独因信在基督里被算为义，而是某种持续的圣约中的关系——既涉及到神拯救祂约民的义务，又涉及到个人自己为维持与神立约的顺服（在此，保罗新观解经家在细节上会有所不同）。这一论点的关键之一在于，犹太人对称义、义等等（希腊文均属于 δικαιο词族）的概念与“典型的希腊世界观”有着以下的不同：“因为在希腊思想中‘义’或‘公义’是一种藉以衡量特定权利或义务的

理想规范，而在希伯来思想中‘义’更多是一个关系概念。”<sup>[22]</sup> 具体来说，这些概念对于犹太人而言，是在“相互义务的关系”中运作的，因此对我们来说，它意味着“得赦免，被承认为义……被算为是神自己子民中的一员，这样的人**已经证明是忠于圣约**。”<sup>[23]</sup> 因此，保罗最终变成了一个“圣约律法主义者”，与其反对者无异。

虽然邓恩引用了许多二手资料来证明犹太思想和希腊思想在公义与称义问题上的这种对立观点，但人们很难找到一个持有抽象公义观的“典型希腊人”，也很难找到一个不将摩西律法理解为一种将罪算为过犯的规范的典型犹太人——连保罗自己也不是。<sup>[24]</sup> 罗马书 5:13-14 清楚教导了这后一种观点。然而，希腊人长久以来一直争论，社会规范是仅仅根植于 νόμος（习俗，即主观随意的人类发明和不断变化的社会规范）还是 φύσις（本质，即现实和根本存在的不变本质），而他们普遍认为某些特定的过犯是对特定神明的人格性冒犯（例如，违反好客的严格要求是对监管好客的神明宙斯·塞奥尼斯的冒犯），但保罗新观的倡导者却忽视了这一点。即使是希腊人最理想化的法律观念（例如，柏拉图的《法律篇》）也承认，每个城邦（*polis*）都有其独特的祖传法律（类似于罗马的“先人传统”[*mos maiorum*]），这些法律并非抽象，

[21] 赖特警告说，罗马书第 4 章并非“仅仅是根据圣经证明因信称义这一抽象教义”，见 Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 36。尽管他没有告诉我们为何这一教义在此必然是“抽象”的。另见他对“信心”与“信实”概念的混为一谈（例如，Wright, *What Saint Paul Really Said*, 160），仅仅因为希腊文的 πίστις 一词可以具有这两者当中任何一种（单独的）含义——这是巴尔（Barr）所谓的“非法整体转移”的其中一个清楚例子，尽管赖特在他的著作中还提供了其他几个例子。

[22] James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentaries (London: Black, 1993), 134; 参 Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 341-42。

[23] Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 342; *The Epistle to the Galatians*, 134-35. (强调为本文作者所加)

[24] 关于邓恩的资料来源，见 Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 341-42。

而是在整个地中海地区对父母和更高地位者的 *eusebeia* 或 *pietas* (译注: 两个词是近义词, 意思都是“敬虔”或“敬重”) 的观念中运作的, 涉及到复杂的恩庇或正式友谊的相互关系。如果过于简单化, 就很容易断言希腊(及罗马)的公义观念是关系性的而非抽象,<sup>[25]</sup> 但对保罗历史背景的更准确评估将不利于保罗新观的言辞吸引力。

萦绕保罗新观释经的第三个方法论问题是, 它存在一种根深蒂固的倾向, 即总是将保罗自身教导的意义, 局限在他同时期的犹太所教导的或能够理解的范畴之内。我们被告知, 这是根据保罗同时代的人来历史性地解读保罗, 而不是通过宗教改革或当代西方神学关注的不恰当视角, 这样的视角对古代犹太世界来说会感到相当陌生。提倡在历史真空中解读新约圣经, 是我最不想做的事情,<sup>[26]</sup> 但当保罗新观下的保罗变得与其反对者无法区分时, 这种所谓的“历史性解读”显然就存在其局限性。<sup>[27]</sup> 让我用一个明显的例子加以说明。

在加拉太书 5:3 中, 保罗再次向加拉太人发出他最严厉的警告。他见证说, 接受由受

割礼所体现的守律法称义之道(参徒 15:1、5), 这就意味着他们将因此处于“行全律法”的个人义务之下, 因为他们将与基督(约的中保)隔绝, 并从恩典中坠落(参加 5:2、4)。过往之人把这段经文连同加拉太书 3:10 理解为, 这表明了保罗把律法解释为要求完美和完全的顺服, 是“我们祖先和我们所不能负的轭”(徒 15:10)。然而, 这种解释并不符合桑德斯观点, 他认为保罗和同时代的犹太教都教导一种圣约律法主义模式, 一种更为宽松的律法观。换言之, 对桑德斯来说, 解释保罗的时候, 不能认为保罗看律法是对个人顺服提出的严格彻底要求, 否则他对反对保罗之人的整个分析将以失败告终。<sup>[28]</sup>

桑德斯最初在《保罗与巴勒斯坦犹太教》一书中认为, 保罗在加拉太书 3:10 中主张“人必须达到律法上的完全”。与此相反, “阿摩拉(Amoraic)文献总是强调人应该确认律法, 而不是毫无差错地遵守律法……拉比们认为人要达到完全是不现实的, 也不是神对人的要求。”<sup>[29]</sup> 然而, 桑德斯后来改变了他的观点, 断言保罗也不相信律法要求人达到完全。<sup>[30]</sup>

[25] 这并不是说, 保罗与同时代像爱比克泰德或普鲁塔克这样的希腊人, 或者像塞涅卡或小普林尼这样的罗马人, 没有思想差异。同样还需要考虑进来的, 是异教哲学对犹太作家的深远影响, 例如斐洛(柏拉图主义)或马加比四书的作者(斯多葛主义)。不过, 所有这些需要另一篇专文来说明。见“Nomos,” in *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, ed. Hubert Cancik and Helmuth Schneider (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000), 8.982–85, 尤其是 984。

[26] 见 Steven Michael Baugh, “Paul and Ephesus: The Apostle among His Contemporaries” (PhD diss., University of California, Irvine, 1990)。

[27] 见前文所引述的华生的有力论述, 他说保罗新观的神学“实际上是一种包容、普世、自由的犹太圣约神学形式”, Watson, “Not the New Perspective,” 14。

[28] 关于此问题的文献引用和讨论, 见我的“Galatians 5:1-6 and Personal Obligation: Reflections on Paul and the Law”, 该论文于 2004 年在德克萨斯州圣安东尼奥举行的福音神学协会(Evangelical Theological Society)全国会议上宣读。

[29] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 137. 顺便说一句, 桑德斯在这里对保罗在加拉太书 3:10 中引用的申命记 27:26 中的希伯来动词 מִצִּי (坚守) 的处理方式值得商榷。在旧约中, 希伯来语动词在使役主动(Hifil)形态下与誓言和盟约条款有着非常有趣的联系, 表明律法对个人遵守其诫命施加了严格的义务(例如, 撒上 15:11; 王下 23:3), 不遵行(מִצִּי)其条款就是背约(参耶 34:18)。

[30] 见 Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983), 23。



这似乎与加拉太书 3:10 的明显含义相悖，甚至更清楚地与 5:3-4 相悖，保罗在那里说，“要靠律法称义”就是与基督和神的恩典隔绝，并且就会处在要遵行全律法（ὁφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι）的个人义务之下。这个问题对于解读保罗有其自身的重要性，但这里要讨论的仅仅是桑德斯如何处理这节经文及其上下文。在他后来的著作《保罗、律法和犹太百姓》（*Paul, the Law, and the Jewish People*）一书中，他确实用了几页篇幅来处理 5:3。<sup>[31]</sup> 桑德斯的结论是，保罗只是“在提醒他带领归信的人，如果他们接受割礼，后果将会是他们必须开始按照一套新的日常生活规则生活。”<sup>[32]</sup> 保罗在 5:1-6 中发出的痛苦、可怕和直言不讳的警告（即 5:2 中的 ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι [我——保罗告诉你们]），对桑德斯来说变成了一种关于伦理道德改变的温和建议，没有什么严重后果。然而，在这里对我们来说重要的是，桑德斯是如何得出这种令人不满意的解释的。以下是用他自己的话对他的论证所做的总结：

简而言之，如果保罗坚持认为一旦要遵行律法就必须完全遵行，那将是极其“非法利赛人”，甚至是“非犹太人”的立场。这种立场直接暗示圣经本身指定的赎罪方法毫无作用。有一种立场认为，保罗在加拉

太书第 3 章中的论证重点在于 3:10 中的“一切”这个词，还有一种立场认为，保罗之所以对靠律法称义持否定态度，是因为人无法充分成全律法；诉诸保罗在成为基督徒之前的观点，并不能为这两种立场提供支持。保罗法利赛人的身世对这两种立场都大为不利。<sup>[33]</sup>

换言之，保罗新观下的保罗永远无法跳出他关于律法和律法的义的本质的所谓前基督徒信念框架。换句话说，保罗新观所重构的古代犹太教就像一个过滤器，保罗必须通过它的筛查，而他所说的任何不符合该审查制度的观点，其不合规的内容都会被剔除掉。最后，似乎明显可以得出一个结论，如果桑德斯和他的跟随者是对的，我们会面临一个紧迫的问题：为什么这位注定跳不出他的法利赛主义牢笼的保罗，没有像加拉太那些反对他的无名之人一样，逐渐陷入同样遭人遗忘和无名的境况，而是在两千年后仍然对这个星球上最有力量、最激动人心的神学持续作出主要贡献。

第四个方法论问题是，我们以相当突兀的方式被告知，称义不是神的一次决定性、司法性的行动，而是一个与持续维持圣约关系相关的过程。虽然确切的细微差别会因不同的保罗新观支持者而异，但他们都认为这种关

[31] Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 27–29.

[32] Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 29.

[33] Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 28. 保罗新观解经家们经常使用这种策略，例如：“当保罗谈到称义时，他是在第二圣殿犹太教的整个思想领域中讨论。”（Wright, *What Saint Paul Really Said*, 117）保罗其实是在基督教的思想领域中讨论的（参林前 2:8-13 或林后 3:14-18）。

系的延续取决于信徒某种形式的顺服和行为。<sup>[34]</sup> 用桑德斯的术语来说，一个人可以靠恩典“进入”，但要靠顺服的行为“留在”圣约关系中。<sup>[35]</sup>

称义是一个过程——这一观点可从先前讨论的“称义”问题及相关希腊词汇得到佐证，因为这些术语在保罗神学中具有独特的关系性内涵。他们说，保罗在其书信的不同语境中表达 δικαίωω（称义）时所使用的多个动词时态，支持了称义是一个过程的观点。这一点在邓恩对罗马书 5:1 中的不定过去时分词 δικαιωθέντες 的论述中尤为突出，因此我将以此为契机开始我们对罗马书第 5 章的探讨。

## 罗马书中的圣约中保之工

我们打开罗马书第 5 章时，意识到自己正在进入保罗这封书信论述发展的进程当中，这位使徒已经细致地用一些关键概念为此做了铺垫。所有的世人，无论是犹太人还是希腊人，都在神律法的控告、定罪和忿怒之下（参罗 3:9，19-20），因此只有通过神与人之

间那位唯一的中保（参提前 2:5），藉着祂挽回祭的死（参罗 3:25）并满足律法的要求，神的赦罪和称义才能作为白白的恩赐，加给那些信靠这位救主的不虔不义之人（参罗 3:26，4:5-12；林后 5:21；弗 2:8-9；多 2:14）。<sup>[36]</sup>

## “既称义”

于是，罗马书第 5 章用这令人震惊的话语开篇：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和。我们又藉着祂，因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。”（5:1-2）保罗说，我们**如今已经得称义**，并因此拥有神恩典中的平安、来到神面前的进路以及其中的地位，这就给了我们对未来确实的盼望。这意味着，神已经通过耶稣基督作出了有利于我们的末日判决——称义已经实现。从表面上看，引导 5:1 的不定过去时状语（或情状 [circumstantial]）分词 δικαιωθέντες（被译为“我们既已称义”）似乎相当简洁地传达了这一点。<sup>[37]</sup>

在进一步阐述之前，需要简单讨论两个问题：δικαίωω（译注：称义）这个单词的意思，

[34] 在这里，保罗经常被人误解的“信服真谛”（罗 1:5，16:26。译注：英文是 obedience of faith，直译是“信心的顺服”）的说法，有时被当作“保罗的关键短语之一”加以援引（Wright, *What Saint Paul Really Said*, 160），以表明“信心”实际上等同于“忠信”或顺服的行为；参 Dunn, *Theology of Paul*, 360-61 (esp. n107), 635，他通过 ὑπακοή（顺服，该词源于 ὑπό[在……之下]和 ἀκοή[听]）一词的词源，将“信心的顺服”这个短语与希伯来词 שָׁמַע 以及保罗的“听信福音”（加 3:2、5。译注：英文是 hearing of faith，直译是“信心的听”）这个短语相联系。这是著名的词源学谬误（etymological fallacy）极端例子之一，参 D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1996), 28-33。

[35] 姑且不论这正是新教徒所说的“律法主义”，这也不是保罗新观拥护者能轻易打翻的稻草人。

[36] 人们会注意到，我接受教牧书信和其他所谓的“次保罗书信”（deuteropauline）为保罗原著。邓恩在一个简短的脚注中（即 *Theology of Paul*, 13）为他拒绝接受这些书信为保罗所著的观点进行辩护，这样的拒绝必然会使得他所谓的保罗神学的成果产生偏差。在我看来，那些否定这些新约书信为保罗所著的人，必须对诸如理查兹（E. Randolph Richards）的 *Secretary in the Letters of Paul*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2.42 (Tübingen: Mohr, 1991) 或是肯尼（Anthony Kenny）的 *Stylometric Study of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1986) 等重要著作做出回应。

[37] 所有主要的英文译本都将分词 δικαιωθέντες 译为表示因果的意思：“Since we have been justified（我们**既**已称义，或因为我们已称义）。”新修订标准译本（NRSV）不恰当地将这个不定过去时分词翻译成了“since we *are* justified by faith（我们**既现在**是因信称义）”（强调为本文作者所加）；如果该分词以其完成时态形式表达，这翻译就会是恰当。

以及不定过去时分词 δικαιωθέντες 的意义。虽然我已经说过，我们不能只依靠这些字词来理解保罗的唯独因信称义这一复杂概念，但还是有必要论述这些问题。

动词 δικαιώω 在新约希腊文中有四个截然不同的意思<sup>[38]</sup>：

- 1) 在司法上宣告人脱离犯罪的指控，从而根据法律或道德标准宣告其义的地位。在新约大部分经文中，以末日审判为场景，以神颁布的律法（来自普遍启示或特殊启示）为法律标准（参太 12:36-37；路 18:14；罗 8:33-34）。其反义词是“定罪”（罗 8:33-34）。<sup>[39]</sup>
- 2) 使某人脱离某些冒犯或者罪过；罪得洁净，得以“清除”或者“洁净”而脱离罪（参徒 13:38-39；罗 6:7）。
- 3) 表明某人的言语或者行为为义。这或许是个正式的公开场合（例如法庭）。其中的含义是证明某人诚实或为义。“Vindicate”（译注：证明清白）是最接近的英文翻译（参太 11:19；路 10:29；罗 3:4 [摘自诗 51]；提前 3:16；雅 2:21，24）。
- 4) 公开承认某人为义（参路 7:29）。<sup>[40]</sup>

罗马书 5:1（和 5:9）里的 δικαιωθέντες 很明显指的是第一种意思。当我们看到保罗通过带有这意思的动词所表达的，就会发现，这是在神面前（参罗 2:23；3:20；加 3:11）对信徒作出的正面判决（相对于路 16:15 中，在人面前的自我判断），这是一份给那些本该配得定罪之人（参罗 4:5；5:6-10）的礼物（参 3:24），这礼物人仅凭对基督的信心而得（参罗 3:26，28，30；4:2；林前 6:11；加 2:16-17；3:8，24；5:4；多 3:7），等同于“把义归算给某人”或者“算某人为义”（λογίζεσθαι τινί [εἰς] δικαιοσύνην；例如罗 4:3，6），当中涉及罪得赦免（参 4:6-8）。这无疑告诉我们应该如何理解罗马书 5:1 和 5:9 里的 δικαιωθέντες。

至于源于邓恩的警告，5:1 里不定过去时分词 δικαιωθέντες 的问题，邓恩说道：

有些令人惊讶的是，这是保罗第一次在罗马书里使用不定过去时 δικαιώω——除了 3:4（神）和 4:2（亚伯拉罕）以外。在涉及更一般的论述和信徒时，主要用的是现在时（参 3:24，26，28；4:5）和将来时（参 2:13；3:20，30）。这里的时态显然指的是神过去的作为，但是，这不应该主导保罗的称义教义，到了已经或将要碾压其他时态的力量的程度。<sup>[41]</sup>

[38] 参 BDAG 249：1) 提起诉讼，**彰显正义，秉行公义，支持某个诉求**（新约圣经没有例子）；2) 作出有利的判决，**以证明清白**；3) 使某人从某个人或机构索赔中解脱，不再与之相干或对其有效，**使之自由 / 无罪**；4) 证明在道德上为义，**证明为义**。Henry George Liddell, Robert Scott, and H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (Oxford: Clarendon, 1996), 在正文 (429) 补充材料这两处 (42) 都指向其他的含义：“作为权利提出要求”，“认同”，“惩罚”，“绳之以法”，此外，七十士译本和新约圣经还有其他含义（例如：“判决”，“宣告无罪并且以义相待”）。

[39] 见箴言 17:15：קִדְּשׁוּ שְׂפָתַי מִכְּלָמַת הָרָעָה וְהָיָה לִי חַסְדֵּי יְהוָה (定恶人为义的，定义人为恶的，这都为耶和华所憎恶)。七十士译本意译为：“审判不义的人为义人，审判义人为不义的人，这在神面前是不洁净且可憎的。” (ὁς δίκαιον κρίνει τὸν ἄδικον, ἄδικον δὲ τὸν δίκαιον, ἀκάθαρτος καὶ βδελυκτὸς παρὰ θεῷ.)

[40] BDAG 249 § 2a 的译法是“税吏断言神是正直”。这个含义可能包含在上面第 3 条里。

[41] Dunn, *Romans* 1–8, 246.

很难看出邓恩在这里担心的是什麼，他为什么认为 5:1 的过去不定时“主导称义的教义”抑或“碾压其他时态的力量，”但是，他对这个问题的看法强烈，在讨论保罗神学的书中再次警告：

不应该过分看重 5:1 开始的过去不定时——“既因信称义……”。因为这仅仅是强调了救恩过程的开始而已。正如神的义这一完整概念所表明的，称义并非神一次永远的作为，而是神初步接纳人，使人与自己恢复关系。<sup>[42]</sup>

邓恩终究似乎是想给称义的教义染上关系的色彩，我们可以从上面这引言看到他是如何使用对“神的义”（罗 1:17）的关系角度诠释来撬动称义的完整概念。这里特别没有提到将基督的义归算与罪人——这是保罗称义观的必要条件，取而代之的，是泛泛提及的关系观念。<sup>[43]</sup>

回到 δικαιωθέντες，邓恩提及的希腊语动词的不同时态，以及 δικαιώω 在罗马书别处的现在时和将来时搭配，这是一个复杂的问题，需要更多讨论，在此无法细述。在此只需要说，希腊语动词系统方面的专家会规劝

我们，不要仅仅因为一个动词出现了不同时态就轻易下结论。<sup>[44]</sup>

我认为，在比较不同语气的动词时态形式时必须特别小心，因为在特定的情况下，各种因素常常引导作者决定使用“默认”还是“无标记”的形式。即使在同一语气内，根据句法构造也可能会有所变化。

我们仔细查考就会看到，邓恩所说的罗马书中的 δικαιώω “现在时陈述式（3:24, 26, 28；4:5）”其实是三个分词和一个不定式<sup>[45]</sup>，罗马书根本没有使用 δικαιώω 现在时态的陈述式。罗马书里 δικαιώω 定语分词和名词分词现在时（3:26；4:5 和 8:33）都可视为在描述神的特征：祂是称人为义的那一位。这并非因为称义是个现在的过程，而是因为希腊文中，现在分词在这里的用法意表着某人典型的行为或者特征：论断的那一位（参 2:1, 3），为工价而劳作的人（参 4:4），立志或奔跑的人（参 9:16），相信的人（参 10:11），教导的人（参 12:7），鼓励的人（参 12:8），有爱心的人（参 13:8）等。这是一些常见的分词会变成名词或者成为个人标签的原因。<sup>[46]</sup>

[42] Dunn, *Theology of Paul*, 386. 应该注意的是，邓恩书中的很多内容都言之有理。

[43] 例如，请注意这句话里的同位语：“那些没有完全倚靠神的人，神既不会称他们为义，也无法与他们保持关系”（*Theology of Paul*, 379）。在保罗看来，难道“称义”与“保持关系”真的是同义概念吗？

[44] 参 Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon, 1990); Stanley Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament*, *Studies in Biblical Greek* 1 (New York/Bern: Peter Lang, 1989); Stanley Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, *Studies in Biblical Greek* 5 (New York/Bern: Peter Lang, 1994); K. L. McKay, “Time and Aspect in New Testament Greek,” *Novum Testamentum* 34 (1992): 209–28; Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement* 80 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993); Albert Rijksbaron, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek: An Introduction*, 2nd ed. (Amsterdam: Gieben, 1994).

[45] 这些形式是 δικαιούμενοι (3:24), δικαιούντα (3:26), δικαιούσθαι (3:28) 和 δικαιούντα (4:5)。值得补充的是，δικαιώω 在加拉太书以现在陈述式出现了好几次，表述“普遍”或“不受时间限制”的真理（参加 2:16, 3:8, 11），或者隐含的细微差别，参 Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 32–33。

[46] 就如，名词 ὁ ἄρχων（掌权者）以分词表明一出生就是这样，而 ὁ βαπτίζων（施洗者）在约翰死后成为他的头衔，表明这不是一个正在发生的过程；又如，犹太在福音书中被称作 ὁ παραδιδούς（背叛者）（例如，太 26:25）。

然而，5:1 和 5:9 中的因果分词 δικαιωθέντες 却是状语，其过去不定时形式意思直截了当：它所指的事件，是主要动词所在陈述句——“我们得（ἔχομεν）与神相和”——的先行词。换言之，分词所指的称义判决必须被视为已经完成，为要达至与神和好的结果，以及带来其他好处——进入和站立在恩典中，进而导致保罗接下来在 5:2-5 所讨论的，就是甚至在患难中也能充满信心地欢喜。虽然这一分词不能结论性地解决信徒何时得称义的全部问题，但它对教义的贡献却不能先入为主地被掩盖。<sup>[47]</sup>

有关 5:1 的 δικαιωθέντες 一词最有趣的是，保罗在 5:9 这奇妙和毋庸置疑的陈述句中再次使用了这一个词。事实上，这一整段经文（即 5:1-11）都是以“我们既因信称义”为基础，继而推向一个统一的高潮。我们先看 5:1-11 的展开，然后再回来看 5:9 的 δικαιωθέντες。

保罗宣称，因信称义的结果就是藉着基督与神相和（参 5:1）。这和好是基督的“死”（5:10a）和“生”（5:10b）为我们赢得的圣约祝福的完满益处。与神和好、得以进到神面前接近神、作为一种稳固的产业永远站在

祂的恩典中（参 5:1-2），这些都是恩典之约所传达的极大福份<sup>[48]</sup>，表现在其伟大的“圣约模式”中：神作我们的神，我们成为祂看为宝贵的产业。<sup>[49]</sup> 结果就是，我们“以盼望神的荣耀为夸口”（参 5:2）。为了避免 5:2-3 中 καυχώμαι（夸口）一词的负面含义，我们的各种译本就将其翻译成“欢欢喜喜”（英文 AV [5:2], NIV, ESV 译本），“欢腾”（英文 NASB 译本）或者“荣耀”（英文 AV 译本 [5:3]），以此尝试捕捉住因称义和站在恩典中这确凿根基流淌出的欢欣喜乐的信心。<sup>[50]</sup> 这种信心如此强大，不可撼动，就连患难也出人意料地非但没有成为我们信心的威胁，反而成为培养忍耐、经受考验的品格和更深切盼望的工具。经历了患难之火的试炼，藉着将神的爱浇灌在我们心中的圣灵（参 5:5），这环环相扣的信心带来更加确凿的盼望。

### 称义和中保之工

保罗在罗马书 5:6-11 指出，5:1-5 的荣耀祝福是建立在基督中保之工的基础上。<sup>[51]</sup> 在这段经文中，令人惊讶的不是基督的中保工作，而是祂中保之工的对象。将这里的内容跟诗人的义怒做对比：“耶和華啊，恨惡你

[47] 有关罗马书中的主要动词现在时态的因果分词的对应例子，请看 6:9 的希腊文 Χριστὸς ἐγενήθη ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει，译为：“因为知道基督既从死里复活，就不再死。”显然，“复活”必须是早于“不再死”的事件。

[48] 完成时态 ἐστήκαμεν（我们站立或存在其中）暗示了在“恩典”中站立的持续状态或者条件，接下来的 5:2b-5 的“充满信心的夸口”（译注：中文译本为“欢欢喜喜盼望”）确认了这点。

[49] 特别见以西结书 37:24-28，神与祂的子民所立的新约非常清楚地表达了这些主题。今天的旧约圣经学者认识到圣约模式是“贯穿犹如迷宫般错综复杂的圣经的主线。”见 Otto Kaiser, “The Law as Center of the Hebrew Bible,” in “*Shema 'arei' Talmon*”: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, ed. M. Fishbane and E. Tov (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 96 (and 93–103 for the broader argument)。这并不是一种新近观察到的模式，例如，对圣约模式(*formula foederis*)的讨论，见 Turretin, *Institutes* 2.179–80 § 12.2.17; 2.232 § 12.8.3。

[50] 见道格拉斯·穆尔 (Douglas Moo) 简短而极有帮助的注释, *The Epistle to the Romans*, *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 301–02。

[51] 罗马书 5:6 开始讲的 γὰρ（因），表明接下来的内容是支持前面断言的事实，5:6 开头 ἔτι γὰρ 的变化是由这节经文后面的 ἔτι 重复引起的，而不是因为对 γὰρ 有存疑。

的，我岂不恨恶他们吗？攻击你的，我岂不憎嫌他们吗？我切切地恨恶他们，以他们为仇敌。”（诗 139:21-22）然而，正是那些道德上软弱无能（参罗 5:6a），不敬虔（参 5:6b），不义甚至是不好的人（参 5:7），那些以神为敌（参 5:10），因此也是诗人最憎恶的罪人（参 5:8），基督为他们而死，拯救他们脱离应得的神的忿怒（参 5:9）。<sup>[52]</sup>

5:6-11 这段令人震惊的经文对保罗的称义论证起到两个至关重要的作用。首先，这显示了神如何能在称这些信靠基督之人（参 3:25-26）——即便是肆意堕落之徒（参 5:6；对比 4:5 的 τὸν ἄσεβῃ）——为义的同时，自己依然保持公义。这怎么可能呢？因为经上已经宣告，定恶人为义的，为耶和华所憎恶（参箴 17:15）。保罗在罗马书 5:6-11 给出了答案，就是基督作为我们的替代性中保施行了有效干预（参约一 1:9；2:1-2）。此处强调的，是保罗至关重要的第二点：**正是**在我们处于这种绝望境地时，基督施行干预。或许可能为仁（ἀγαθός，好的）人而死（参罗 5:7），但保罗不屈不挠的论证就是，我们甚至不能以此作为基督怜悯我们的理由。这毋庸置疑、清晰明了地显示，保罗的救恩论彻底否认了任何形式的人神协同论，包括桑德斯所标榜的“圣约律法主义”。我们不能根据任何出于我们自身的事情，向神提出要求，要求祂救赎我们。相反，基督的中保之工如此彻底有效，以至于保罗带领我们得出结论，我们不仅**现在**就通过基督得称义，与

神和好，而且最终的结果就是得到保证，可以得救脱离神将来的忿怒（5:9-11）。

刚才所言的内容里，时间的动态关系不容小觑。如果 5:1 表明，我们得称为义是当前蒙福的基础，那么 5:9 也毫不含糊地强调了这一点，保罗在第 9 节说，我们**现在**得称义（δικαιωθέντες νῦν），结果是将来得救，免去神的忿怒。

如果我们之前因着邓恩发出的相反警告，不能确定 5:1 称义（δικαιωθέντες）的已经完成的特点，那么我们现在看完这段经文就不能不确定了。耶稣的宝血是我们现今——在这个时代——就得着称义的基础。耶稣的复活“叫我们称义”（4:25），这已经给了我们末日的判决，因此按照保罗所传的福音，我们现在已经得着称义的判决，就期待将来神公义审判那日，祂的忿怒要临到不得称义之人身上（参 2:16、4-5，1:18）。我们**现在**就得着称义的判决，因为我们的中保耶稣的血**现在**——在这个世代——已经流出，作了挽回祭，遮盖了神的忿怒（比较 3:25）。

保罗在 5:10-11 用了一个明确的排比句强调当下的称义：“因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，**得与神和好**（κατηλλάγημεν）；**既已和好**（καταλλαγέντες），就更要因祂的生得救了。不但如此，我们既藉着我主耶稣基督**得与神和好**（νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν），也就藉着祂以神为

[52] 形容词 ἀσθενής 一般都翻译成“软弱”，但这里指的是我们无能、无助，无法自我救赎（cf. BDAG 142-43 § 2），而 ἀσεβής（不敬虔）含有贬义，形容某人肆无忌惮、作恶多端和腐败堕落（如罗 1:18-32，来自 ἀσέβεια）。保罗的所述与希腊的道德哲学形成鲜明对比，后者认为“好人”（καλοκίγαθός）是一个完全可以实现的理想。有关神对仇敌的怜悯，特别见基督在马太福音 5:43-45 和路加福音 6:27-36 的教导。



乐。” 5:10 不定过去时分词 καταλλαγέντες 强调的是塑造未来 (σωθησόμεθα, 我们将要得救) 的当今现实; 和好很显然是我们**现在** (5:11 的 νῦν) 就得着的, 由基督中保之工所赐予的, 类似于 5:1 和 5:9 的称义。<sup>[53]</sup>

我们虽然没有通过 5:1 和 5:9 的 δικαιωθέντες (称义) 来讨论完整的称义**教义**, 但是我们仔细考查了必然是形成该教义根基的一个重要部分的证据。所讲的这称义的业已完成特征更加明显, 不仅因为我们已经查考了语言证据, 也因为保罗有关这一概念所陈述的, 将**现今**的称义与基督在这个世代完成的、有效的中保之工联系起来, 以保证祂的子民将来的蒙福。

## 保罗思想的发展

要正确解释保罗书信, 最重要的莫过于解释保罗思想的发展。这一点在罗马书 5:12-21, 保罗把它们与他前面说过的内容联系起来时, 得到了体现。在 5:12, 标志着这一发展的词组是 διὰ τοῦτο, 该词组通常不难理解——但是在这里: “不但如此, 我们既藉着我主耶稣基督, 得与神和好, 也就藉着祂, 以神为乐。**(因此)** 这就如罪是从一人入了世界……” (5:11-12, 和合本无“因此” —

译注), 赖特指出: “或许这整段经文最重要的要点, 就是 5:12 开始的 διὰ τοῦτο 的重要意义。”<sup>[54]</sup>

正常情况下, διὰ τοῦτο 指的是从前述内容得出结论, 译为“因此”(例如太 6:25; 12:27; 路 14:20; 参 BDAG 225 § B2b), 即使得出该结论的原因是跟在以 διὰ τοῦτο 为标识的从句之后。<sup>[55]</sup> 但是, 就如解经家指出的那样, 罗马书 5:12 的 διὰ τοῦτο 显得“异乎寻常,” 因为就像穆尔所言, 5:12-21 “如果被视为 5:1-11 刚刚所讲内容的**基础**, 则更有道理”, 而不是相反。<sup>[56]</sup> 通常, 人们用 γάρ (因为) 或者同等的表达方式, 却不用 διὰ τοῦτο 来表明刚才所言内容的根据或者理由。

然而, 将 5:12-21 视为结论带来的问题是, 很难看出这段经文跟罗马书之前的讨论有何关联。人们对此有不同的看法, 其中包括: 保罗只是对 1:17-5:11 做概括性的总结, 或者他对 5:1-11 做总体总结, 或者他只是更具体地只从 5:11 撷取某些内容。<sup>[57]</sup>

因为我们比保罗那个时代的人更适应福音, 或许我们就失去了感觉, 意识不到保罗在 5:6-11 有关基督替代性中保之工的陈述是多

[53] 罗马书后面有个排比句几乎具有同不定过去时分词和助词结构: “你们既从罪里得了释放 (ἐλευθερωθέντες), 就作了义的奴仆……但现今你们既从罪里得了释放 (νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες), 作了神的奴仆, 就有成圣的果子, 那结局就是永生。” (罗 6:18, 22)

[54] Wright, *The Climax of the Covenant*, 35.

[55] 例如, 约翰福音 5:16: “所以犹太人逼迫耶稣, 因为祂在安息日作了这事。”

[56] Moo, *The Epistle to the Romans*, 317, 其中第 316–318 页, 尤其第 317 页详细讨论了 διὰ τοῦτο。这个词组在奥托·米歇尔 (Otto Michel) 的《罗马书书信》(*Der Brief an die Römer*) 中被认为是“独特的 / 特殊的 / 反常的”, Otto Michel, *Der Brief an die Römer*, 14th ed., *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* 14 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 186.

[57] 见穆尔对于不同观点的概述, Moo, *The Epistle to the Romans*, 316–17。我在此提出的与穆尔和米歇尔的观点类似, 只是表达方式略有不同。

么激进。虽然耶稣和先知确实宣告了祂救赎性的死（参可 10:45；赛 53:10-11），但是，这却与圣经其他原则背道而驰：

人子啊，若有一国犯罪干犯我，我也向他伸手折断他们的杖，就是断绝他们的粮，使饥荒临到那地，将人与牲畜从其中剪除。其中虽有挪亚、但以理、约伯这三人，他们只能因他们的义救自己的性命。这是主耶和华说的……或者我叫瘟疫流行那地，使我灭命的忿怒倾在其上，好将人与牲畜从其中剪除，虽有挪亚、但以理、约伯在其中，主耶和华说：我指着我的永生起誓，他们连儿带女都不能得救，只能因他们的义救自己的性命。（结 14:13-14，19-20）

一个也无法赎自己的弟兄，  
也不能替他将赎价给神，  
叫他长远活着，不见朽坏，  
因为赎他生命的价值极贵，  
只可永远罢休。  
（诗 49:7-9）

从保罗在罗马书 5:6-11 刚刚所说的内容来看，问题显得更加紧迫：那义者耶稣基督（参约一 2:1）怎么能为我们舍己？请注意罗马书 5:6-11 反复强调的：

**基督……为罪人死。为义人死**，是少有的；**为仁人死**，或者有敢作的……**基督……为我们死**……我们……**藉着祂**免去神的忿怒……我们……**藉着神儿子的死**，得与神和

好；既已和好，就更要**因祂的生**得救了。不但如此，我们**既藉着我主耶稣基督**得与神和好，也就藉着祂以神为乐。

5:12-21 同样强调在定罪与称义之间的中保之工：

<sup>12</sup> 这……从一人……<sup>15</sup> 因一人的过犯……因耶稣基督一人恩典……<sup>16</sup> 因一人犯罪……由一人而定罪……<sup>17</sup> 因一人的过犯……因这一人……因耶稣基督一人……<sup>18</sup> 因一次的过犯……一次的义行……<sup>19</sup> 因一人的悖逆……因一人的顺从……

5:12-21 的要点是解释基督如何**能**为我们（ὕπερ ἡμῶν）而死。<sup>[58]</sup> 更直截了当地说，祂的中保之工怎能对那些在这一干预工作作成之时还**尚未积极参与**的人有效，然而这干预工作却为极大的成果奠定了**充足的基础**？保罗在 5:1-11 力推替代性中保之工的原则，而在 5:12-21 他确实做了结论，不过他的结论跟人想的不一样。保罗从 5:1-11 得出的结论不是本章后半部分所作的亚当和基督之间的比较，而是基督的顺服和中保之工所带来的**拯救结果**，只能通过与亚当的类比才能阐明。换言之，保罗在 5:12-21 的诸多陈述都是在复述 5:1-11 已经教导的内容，即基督有效的中保工作。他要引导我们得出他之前所思的结论，那就是：这白白得来、充满恩典的替代性中保之工带来绝对可靠、永不落空的结果。

[58] 罗马书 5:8 的这个短语同样出现在其他关键之处：罗 8:31-34，林后 5:21，加 3:13，弗 5:2，帖前 5:10 和多 2:14。

若脱离经文本身的论证脉络，其结论便呈现如下：

恩赐（白白得的礼物）……神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的恩赐，岂不更加倍的临到众人。恩赐……恩赐……那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中做王……众人也就称义得生命……众人也成为义了……恩典就更显多了……恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。（罗 5:15-21）

保罗的意思是，如果在我们毫无能力对我们现在享受的结果（称义、与神和好、得救脱离神的忿怒）作出贡献时，基督就为我们死了，那么我们必须得出这一结论——就如众人在亚当里死了——基于基督全面有效的中保之工，我们在基督里也享受着全然白白得来、充满恩典的称义。由此得出的结论要看接下来几章的解释性内容（罗 6-7），但保罗非常简明扼要地得出结论：“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了。”（罗 8:1）

对 5:12-21 的这种理解之所以成立，部分原因在于对其内部结构和后续要点的独特分析。我已经说过，5:12-21 的要点不全然是将基督和亚当进行比较。将两者作比较的目的是强调保罗真正的要点，即在我们还与神为敌的时候，基督为我们所做的中保之工是

绝对有效，完全不需要我们个人通过遵守律法的行为参与到这中保工作当中。

今天几乎所有的解经家都认为，5:12 引入的对比被保罗中断，以阐述重要的内容（参 5:12b-14），以及作出限制性说明，亚当与基督之间没有可比性（参 5:15-17），然后保罗在 5:18-21 继续这一对比。<sup>[59]</sup> 保罗示意他从两个方面继续讨论 5:12 引入的观点。首先，他在 5:18 稍微不同地（ὥς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους）重复了 5:12 的引入性短语（ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου……εἰς πάντας ἀνθρώπους）。作者通过复述先前声明的要旨，来标示其将回归到之前悬置的论点。<sup>[60]</sup> 其次，保罗用连接词组 ἄρα οὖν（译注：和合本译为如此说来）引入 5:18。其他版本将 ἄρα οὖν 翻译成“therefore（所以）”（译注：英文 AV, ESV, NRSV 译本）或者“consequently（结果就是）”（译注：英文 NIV 译本）都没能很好地表达其中的细微差别；因为这些译本似乎将 5:18 当作前面内容的结论，而不是保罗作“花开两朵、各表一枝”的阐述之后又回到主题：“这么说吧！（言归正传）”。<sup>[61]</sup> 保罗将 ἄρα οὖν 一并使用，具有与 7:25（继续 7:15-18 的讨论）和 8:12（继续 8:4-5 的要点）同样的功能。

正确理解 5:18 的 ἄρα οὖν 至关重要，因为这说明 5:18-21 表达了 5:12-21 的要点。我

[59] 见邓恩、赖特和穆尔的评论。比较 Cranfield, Michel, Murray 与 F. Blass, Albert Debrunner, and Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), § 451.1.

[60] 最清楚和最有趣的一个例子是以弗所书 2:1，这里用 καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν（你们死在过犯罪恶之中）给出主要思想，然后在 2:5 才用稍微不同的表达方式给出主要动词 καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν（使……一同活着，支配 2:1 和 2:5 里宾格分词短语的主要动词）τῷ Χριστῷ。

[61] 见 J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon, 1978), 32-43。

们往往注重前面的部分，尤其是内容密集的 5:12，却忽略了更仔细地研究 5:18-21，这一部分其实是问题的核心，尤其从正反两方面特别清楚地表达了基督的替代性中保之工——改革宗神学称之为基督主动和被动的顺服（本书其他章节对此作了阐述）。此处也是对保罗称义观的进一步论述。

称义绝对不能在任何方面依赖个人对神律法的顺服。保罗新观的解经家有时指出，保罗在 1:5 “**出于信心的顺服**”（译注：和合本译为“信服”）的说法指的是，**我们**忠于圣约的顺服是我们得称义的操作途径。<sup>[62]</sup> 他们可能会进一步指出，πίστις（信心）也传达了“信实”，并且试图将两者混合在一起，<sup>[63]</sup> 但是，在我们现在看的罗马书的经文里，保罗清楚地指出，我们“称义得生命”——与在亚当里“定罪”形成鲜明对比——乃归功于耶稣基督一人顺服的义行（δικαίωμα）。罗马书整个第 5 章都让我们顺理成章地看到，我们的称义和伴随这称义而来的一切与得救相关之事，根本不仰赖于我们个人满足律法要求的行为，而是完全倚靠我们这位中保大有果效的干预，我们唯独靠着信心才能得到这称义。

因此，保罗明确地称我们是“那些（因耶稣基督一人）受洪恩又**蒙所赐之义的**”（5:17）。当保罗说我们领受义为礼物时，他表达的是新教徒一贯所描述的，即基督之义归算给罪

人是**唯独恩典，唯独信心**。基督之义是神赐予我们的礼物。<sup>[64]</sup> 否认这一点，将我们的义即使部分归于我们自己顺服律法的要求，这就是让基督徒然死了，而且也废掉了神的恩（参加 2:21；比较罗 3:21；5:1-6）。保罗说：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着。”（加 2:20）没有比这句话能更清楚表达基督的替代性中保之工的了。

邓恩和赖特都竭力表明，罗马书 1:17 和别处（参罗 3:21-22；林后 5:21）中的**神的义**（δικαιοσύνη θεοῦ）一词指的是神自己对其圣约应许的信实。或许我们不是马上很清楚为什么这点对他们如此重要，但是，他们看来认为，新教徒宣称的神赐的义，即神以某种方式直接归算给我们的祂自己的义，其实是神对圣约应许的信实。赖特想象一个希伯来法庭上发生的事，以此讨论义和称义时非常清楚表达了这一点：“设想被告不知如何就领受了法官的义，这纯粹是一个范畴错误。（关于称义的）这说法不是这样讲的。”神的子民要被称为义，“**但他们得着的义不是神自己的义**——这根本是说不通的。神自己的义就是祂对圣约的信实。”<sup>[65]</sup> 这说辞很好听，却完全没有抓住要点。新教对归算的义的理解是，我们藉着基督作为第二个亚当代替我们顺服的生与死，领受了祂的义的恩赐。这是祂为了我们和替代我们，作为一个“生在律法以下”

[62] 最近的讨论，请看 Moo, *The Epistle to the Romans*, 51–53；参 C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, International Critical Commentary (Edinburgh: Clark, 1975), 1.66–67。同样的词组也出现在罗马书 16:26，但该经文的真实性还不确定。

[63] 例如，赖特在 *What Saint Paul Really Said*, 45, 109, 160 提出了这两点。

[64] 比较罗马书 5:11，那里说我们也领受了和好：τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν（得与神和好）。

[65] Wright, *What Saint Paul Really Said*, 98–99。（强调为本文作者所加）参 Dunn, *Romans 1–8*, 40–42。

(加 4:4) 的人, 顺服神所有公义诫命的真正的人的义, 就如保罗在罗马书 5:17 明确指出的, 我们是通过耶稣基督领受这份神主动赐给我们的恩典的礼物。<sup>[66]</sup> “在基督里, 就是以祂的 (并且唯独是祂的) 信实作为人自己对圣约信实的标志。”<sup>[67]</sup>

## 结论

平心而论, 保罗新观的代表人物在方法论和释经方面的弱点, 对任何学派的成员而言都是问题。然而, 捍卫保罗新观的人个个都精力充沛、能言善辩, 他们富有感染力的辞藻矫饰掩盖了他们释经的瑕疵, 吸引了一些人认同他们的观点。

保罗在罗马书第 5 章清楚有力地聚焦说明了与称义有关的基督的替代性中保之工。虽然我们可以更充分地阐述保罗的称义教义或罗马书第 5 章 (例如, 保罗在 13-14 节对律法、归算、过犯和亚当的陈述), 但我在这里是聚焦罗马书第 5 章清楚和必然的结论: **让我们在末日得到神称赞的义, 是基督作为第二亚当和我们的中保白白赐给我们的义。祂对律法的圣约条款的顺服归算给了我们, 成为我们称义的唯一根基, 这是现在在基督里发出的末世判决。**反对保罗的人提出的救恩论, 就他们在罗马书 (和加拉太书) 里所

指证的而言——无论是桑德斯的“圣约律法主义”, 还是将我们的顺服行为以某种方式导入我们的称义的任何其他形式的综合观点——都是保罗在罗马书第 5 章的教导所坚决批驳的。任何综合的观点都会使基督替代性的生与死变得徒然, 而且也会废掉神的恩典 (参加 2:21)。<sup>[68]</sup>

称义的确是基于人对神律法的顺服, 而且这种爱的顺服要求各方面都要完全, 然而, 在亚当之后, 人与神为敌 (参罗 3:9-20), 无助且不敬虔, 损毁了神的形像, 因此亏缺了神的荣耀 (参 3:23), 就不曾有人成全 (或能成全) 神的神圣律法, 以此得着义, 只有一人例外, 就是耶稣基督。这是保罗在罗马书第 5 章不容辩驳的信息, 并且持续至今一直是改革宗的释经标志。

赖特在其作品的开篇写道: “圣约神学是理解保罗的重要线索, 却常常被忽略。”<sup>[69]</sup> 他所指的“圣约神学”很有可能是桑德斯描述的第二圣殿时期犹太教的神学, 而不是本书纵览的彻底符合圣经的圣约神学。尽管如此, 赖特和其他倡导保罗新观的人将称义视为一个决定性的圣约议题加以讨论, 这就确实对新约圣经学术研究作出了贡献。将称义视为圣约议题加以讨论, 这正是认信的改革宗神学的真知灼见, 其洞见不应再遭人忽

[66] 保罗在其他地方用稍微不同的措辞表达了同样的概念, 例如: 罗 10:6, 林前 1:30, 加 5:5, 腓 3:9, 提后 4:8 和多 3:5-7。

[67] Bruce W. Longenecker, “Defining the Faithful Character of the Covenant Community: Galatians 2.15-21 and Beyond,” in *Paul and the Mosaic Law: The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism*, ed. James D. G. Dunn (Tübingen: Mohr, 1996), 83. (强调为本文作者所加)

[68] 特别是邓恩所著的 “Paul’s Understanding of the Death of Jesus,” in *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, Presented to L. L. Morris on His 60th Birthday, ed. Robert Banks (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 125-41, esp. 139-41. 他在书中对基督替代的观念提出异议。

[69] Wright, *The Climax of the Covenant*, xi.

视。<sup>[70]</sup> 这在当今尤为迫切，因为旧约圣经和新约圣经的学术研究已经变得彼此孤立，而改革宗圣约神学的主要思想形成之时，情况并非如此，其救恩论的核心是我们圣约中保耶稣基督的担保人身份。✠

#### 作者简介：

鲍敖（Baugh）博士是加州威斯敏斯特神学院（Westminster Seminary California）新约研究荣休教授，同时他也兼任一间长老会教会的牧师。

---

[70] 另见金世允（Seyoon Kim）的相关评论：“保罗新观学者强调称义教义中的根本圣约层面，传统释经可以加以考虑而得到强化。看来还需要进一步研究，澄清称义教义的圣约层面和司法层面之间的关系。” Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective*, 83.



## 教会需要圣经辅导(下篇) ——圣经辅导与教会的建立、牧养

文/苏民

### 前言

本文是此系列讲座的最后一讲。在第一讲《教会需要圣经辅导(上篇)——圣经辅导的当代教牧价值》<sup>[1]</sup>中,我论述了当代教会在内外处境中所面对的牧养与文化难题,以及教会对圣经辅导的误解;由此提出观点,就实际境况而言,教会需要圣经辅导。在第二讲《教会需要圣经辅导(中篇)——圣经辅导的知识谱系》<sup>[2]</sup>中,鉴于圣经辅导作为实践神学的学科,我扼要阐释了其于圣经神学、教义神学、教会论之间的关系,并对圣经辅导学科内部一些子科目之间的逻辑关系加以说明;其中主要对圣经辅导的原理、辅导方法论作了整体说明,并结合自己在将原理与方法论应用于处境时,所面对的困难和挑战,分享了自己的一点体会。

实际上,圣经辅导的原理和方法论,可以理解为“惟用爱心说诚实话,凡事长进,连于

元首基督”(弗4:15)。就圣辅原理而言,它是对已经蒙恩、还在等候主再来、仍生活在今世的信徒,在基督里的“渐进式成圣”作合乎圣经的经验式描述。因为信徒仍处今世,所以这些描述对非信徒同样具有一定的参照、指引作用。如果将圣经辅导原理对应于“连于元首基督的诚实话”,那么其方法论就意味着“用爱心说”。而这在爱中说的方式和行动,也是连于元首、活出基督的行动。因此,被辅导者不仅通过聆听“诚实话”(福音真理),也通过被“用爱心说”来对待,从而遇见基督。

由此看来,圣经辅导是一种“福音式劝慰”。圣经辅导原理和方法论应当落实为,弟兄姐妹在基督里彼此相爱、共同成长的实际生活样式。这种劝慰发生在福音里的团契关系中,发生在教会的共同体里。

不过,可能有人会有这样的想法、信念、假设:“只要信徒认真听道,委身聚会,

[1] 苏民,〈教会需要圣经辅导(上篇)——圣经辅导的当代教牧价值〉,《教会》94期(2023年6月),2025年9月1日存取, <https://www.churchchina.org/archives/230605.html>。  
[2] 苏民,〈教会需要圣经辅导(中篇)——圣经辅导的知识谱系〉,《教会》94期(2023年6月),2025年9月1日存取, <https://www.churchchina.org/archives/230606.html>。

规律灵修，他们与神之间就能保持好的关系，生命就不会出现大问题，因而就不需要圣经辅导了。”这种想法看似美好，但并不现实。首先，再成熟的信徒也不可能没有软弱。其次，人是带着各自的软弱活在关系中。只要在关系中，就肯定会彼此影响，而这些关系与影响不可能天然地呈现出福音里的样式。在实际生活中，人们往往因着自私而说虚假话，而不是用爱心说诚实话。于是，信徒面对的软弱与问题不仅无法得到真正解决，还会衍生出更多、更严重的问题。

或许，正是为了避免教会中人际关系所蕴藏的错误影响，加之学习与应用圣经辅导确实缓慢且不易，很多教会才会提出“只要好好听道、灵修、委身，就不需要圣经辅导”的观点。这一观点背后的真实含义是，将问题交由个人自行消化处理。然而这样做，问题或可被暂时忽略，但是长期堵而不疏，必然会引起更大的问题。因此，这一观点从根本上来讲是行不通的。这是因为，它看信徒为原子，也太过于理想，既不符合现实处境，也有悖于圣经所揭示的人论与成圣论。

而且，以这种观点为前提来制定牧养策略，势必会扭曲教会论。事实上，我们每个人都需要教会。我们在凡事上切实长进，需要委身于教会的教导、门训、使命；在教会中，我们的需要、问题被显出，并因在爱中说诚实话的服事而被满足和解决。总结来说，教会中需要有“福音式劝慰”的圣经辅导。

我在此论证教会“需要”圣经辅导，可能也暗藏危险，如果我们关注辅导仅仅是为了解决具体问题，如情感需要、关系失和、苦难或疾病等，就容易有实用主义倾向，导致信徒“消费福音”、“消费教会”的现象。因此，当论及“教会需要圣经辅导”时，我们要关注的是，我们可以在牧养论、教会论方面，找到坚实的圣经依据吗？

## 一、策士耶稣呼召门徒跟从

### 1、耶稣是劝慰者、辅导者

围绕这一目标，需要查考一些经文。首先看以赛亚书9:6中对福音的预言：

因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在祂的肩头上。祂名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。

经文预言了童女生子——“有一婴孩为我们而生”，预言了祂带来的国度——“政权必担在祂的肩头上”。特别奇妙的是，这位婴孩被称为“全能的神、永在的父、和平的君”，我们透过此预言看到耶稣基督的神人二性与君王职分，以及因祂救赎而带来神的国度、收纳子嗣、成就和平等结果。

在这段经文中，这婴孩还被称为“策士”，原文含义是“劝告、劝慰、谋士、磋商”，英文翻译为“Counsellor”（辅导者）。我们对耶稣基督救赎的理解，除了神国君王统治的角度，以及个人得救的角

度，还有一个较少被提及的角度：耶稣基督是我们的劝慰者和辅导者。也就是说，祂是以劝慰与智慧引导的方式，来作我们的救赎君王。换言之，耶稣基督是藉着话语劝慰的方式，将救恩实施在我们身上。

或许有人会疑惑：“这样的说法合乎圣经吗？”我们可以从神的创造与救赎的角度，来思考话语的作用。在创世之初，神以话语来创造世界，包括创造人；并且也以祂的话语启示人。而人是神话语的倾听者、回应者，同时也是神话语的解释者、传递者。随后，人是在话语上犯罪堕落，没有照着神的话语去相信并行动，而是相信和跟随了古蛇蛊惑的话语，自以为是，篡改曲解了神的话语。此后，人得救的希望唯独在乎神呼召、救赎罪人的话语。

在旧约，对于神子民而言，非常重要的一项是：“以色列啊，你要听！”（申6:4）这是诗篇第一篇点明的主题：“不从恶人的计谋，不站罪人的道路，不坐褻慢人的座位。唯喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。”（诗1:1-2）这也是智慧书一贯出现的教训，是君王所罗门所祈求和教导的内容，是先知书中不断呼吁的主题。

在新约，神的儿子耶稣带来神的国度，赐给我们奇妙的救恩。祂是默示之道所预言和启示的那一位，是先存之道成了肉身之道。这位肉身之道，取了人的样式，存心顺服，以至于死；又以死而复活，揭示了福音之道的奥秘。祂也赐下圣灵，重生我们，光照我们，使我们成为属灵的人，明

白属灵的事。这圣灵是基督的灵，是保惠师、劝慰者。

由此可见，基督是那位有大有能力的启示者、救赎者、劝慰者。就如以赛亚书9:6所预言的，耶稣基督的救赎是以话语、劝慰与辅导的方式来实施的。

## 2、耶稣的门训事工

当我们聚焦于耶稣的行为与教导，我们发现，在天国临在的救赎进程中，耶稣所进行的、所要求的是门徒训练。

首先，我们看看耶稣在事工之初所进行的门训：

耶稣顺着加利利的海边走，看见西门和西门的兄弟安得烈在海里撒网，他们本是打鱼的。耶稣对他们说：“来跟从我！我要叫你们得人如得鱼一样。”他们就立刻舍了网，跟从了祂。耶稣稍往前走，又见西庇太的儿子雅各和雅各的兄弟约翰在船上补网。耶稣随即招呼他们，他们就把父亲西庇太和雇工人留在船上，跟从耶稣去了。（可1:16-20）

这段经文讲述的是，耶稣呼召门徒来跟从祂。它的上文是，耶稣来到加利利，宣传神的福音，说：“日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音。”（可1:15）下文讲到耶稣有权柄教导：“众人很希奇祂的教训，因为祂教训他们，正像有权柄的人，不像文士。”（可1:22）耶稣也有权柄赶逐污鬼（参可1:23-27）。耶稣带来神的

国度，祂有权柄教导、赶鬼，神的国度正在征服、光复魔鬼统治之地。

这位满有权柄的耶稣，就是旧约所预言的神子、弥赛亚、权能君王，祂带来了神的国，并成就了和平。祂也是那位被称为“策士”的劝慰者与辅导者，祂呼召门徒跟从祂，对他们进行门训。

不仅如此，当耶稣在地上的事工接近尾声时，祂吩咐门徒们继续门训事工：

耶稣进前来，对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太28:18-20）

以诗篇第2篇君王登基诗为背景，这句“天上地下所有的权柄都赐给我了”，意指耶稣基督这位君王已经登基了。基督原本就是神，拥有一切权柄。但在三一神实施救赎的历史进程中，耶稣在复活的时候登基为王，救赎历史由此进入圣战得胜的新阶段，堕落之地的权柄被天国君王夺回。此时，耶稣以权柄吩咐门徒们：“你们要去，使万民作我的门徒。”并且主应许，在我们门训他人的过程中，祂就常与我们同在，我们也因此经历主对我们的门训。

综上，我们透过这几段经文可以思想：耶稣基督作为策士，其救赎工作所具备的劝慰与辅导特性；以及祂作为天国君王，其

救赎工作如何以门徒训练为形式开展。神的国，正是藉着劝慰与门训的方式，持续临近、征服这地。

## 二、在门训与辅导中，建立和确认教会

在教会生活中，我们通常以教会论为前提，认为教会要有辅导和门训；“相爱与门训”和“敬拜”、“福音使命”一并称为“教会的功能”。但是，我们若以圣经神学、救赎历史为前提，则会认识到：在神的国降临这地的进程中，教会与门训二者的先后顺序是调换的，是通过门训与辅导来建立并确认教会。

### 1、在门训中认信基督，由认信建立教会

福音书中有两次提到教会，都在马太福音。我们首先看马太福音16:13-19：

<sup>13</sup>耶稣到了凯撒利亚腓立比的境内，就问门徒说：“人说我人子是谁？”<sup>14</sup>他们说：“有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，又有人说是耶利米或是先知里的一位。”<sup>15</sup>耶稣说：“你们说我是谁？”<sup>16</sup>西门彼得回答说：“你是基督，是永生神的儿子。”<sup>17</sup>耶稣对他说：“西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。”<sup>18</sup>我还告诉你：你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能胜过他。<sup>19</sup>我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”

这段经文的重点是，耶稣基督在进行门徒训练。祂此时门训的目标是，确认门徒对“耶稣是谁”的认信，也就是门徒的信仰告白。此后，耶稣才进一步宣告，祂要基于门徒的信仰告白来建立教会。<sup>[3]</sup>

这段经文分两个段落。13-16节，以两问两答的形式，聚焦一个问题：在门徒心中，耶稣的身份是什么？<sup>[4]</sup> 17-19节，则说明认信耶稣后的益处，既包括个人从天父领受的福分，又包括教会的建立与权柄。

耶稣在使徒作出正确的信仰告白后，宣告说：“我要把我的教会建造在这磐石上。”

（18节）这是新约中首次提到“教会”。我们知道，教会的根基在于耶稣基督，在于对耶稣基督正确的信仰告白。如果没有真正正确的信仰告白，就不再是教会了。

接下来，耶稣论到教会的权柄：“凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”（19节）这表明，教会的权柄是见证性的，而不是决定性的。意思是：谁是基督徒，谁不是基督徒，并不是由教会决定的，“乃是我在天上的父指示的”（17节）。天上的父所预定、指示的，被地上的教会认出和见证出来。

举例而言，假设我去国外旅游，不慎弄丢护照，我去当地中国大使馆补办护照，当工作人员核实了我的中国公民身份，就会为我补办护照。但如果一个非中国籍的人也到中国大使馆申请护照，就肯定会遭到拒绝，因为他不是中国公民。大使馆并没有决定其国籍的权柄，只有见证性的权柄。对于已经是中国公民的申请者，大使馆有权柄和职能去见证他的中国公民身份。

同理，决定基督徒身份的不是教会，而是基督在天上的父所指示的，是父神定旨在基督里拯救而决定的。教会如同大使馆，有见证性的权柄。教会考察信徒对耶稣基督的认信，并在牧养中基于正确的信仰告白，认出信徒属天的身份。若有人拒绝相信，或对耶稣基督认信错误，教会也可以认出，至少目前他还没有属天的身份。这样，在地上，当信徒凭信心回应“你是基督”时，教会便会基于这一认信，宣告说：“这是天国的子民。”这就是“在地上所释放的，在天上也要释放”。

我听闻一些路德宗教会在实践中，有一个与此相关的特别做法。基于“信徒皆祭司”的教义，每位信徒都有“钥匙职”（Office of the Keys）。在团契分享时，若有信徒讲到自己近来的失败、软弱，其他信徒都有权柄使用自己的钥匙职，向他确认与宣告：

[3] 关于这段经文的详细解释，参见：陆昆，〈以门徒训练为中心的教会牧养〉，《教会》31期（2011年9月），2025年9月1日存取，<https://www.churchchina.org/archives/110905.html>。

[4] 在这里，耶稣先问：“人说我人子是谁？”使门徒们觉察众人的泛泛而论。然后又追问：“你们说我是谁？”使门徒清晰地告白认信。我们可以就此受到启发，在我们的门训中思考：在社会、文化中，大家对于基督教有怎样的了解，对于“耶稣是谁”有何泛泛而论？那么，我和我的门徒对于基督信仰的理解，是事不关己的泛泛而谈，还是作为主的门徒，有清晰的认信？这也可以成为我们向他人传讲福音的策略之一。比如，你可以问他：“你了解基督教吗？在一般人眼中，基督教信的是什么？耶稣是谁？”他回答后，你可以继续追问：“那你认为呢？”你也可以告诉他：“我过去也不确知，但现在我对‘耶稣是谁’有了非常确切的了解和坚信。”

“某某弟兄/姐妹，圣经告诉我们……所以我们可以深信不疑，神在基督里已经赦免你了。”我想，这从牧养实践上，是非常有价值的。我们都有失败、软弱的时候，虽然我们明白福音真理，但当自己的失败近在眼前时，就可能受此失败影响，怀疑自己所相信的福音。此时，其他肢体向我们宣告耶稣基督的赦免与拯救，我们若以信心抓住应许，就可以驱散心中的不信，再次经历和体会福音的赦罪之恩，使不安的良心得着安慰。我们会发现：因为我的软弱，此刻其他肢体口中的福音，比我心里的福音要真切。

## 2、若有人犯罪，藉辅导、挽回、管教，确认教会的成员

我们再来看马太福音18:15-20:

<sup>15</sup>倘若你的弟兄得罪你，你就去趁着只有他和你在一处的时候，指出他的错来。他若听你，你便得了你的弟兄；<sup>16</sup>他若不听，你就另外带一两个人同去，要凭两三个人的口作见证，句句都可定准。<sup>17</sup>若是不听他们，就告诉教会；若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样。<sup>18</sup>我实在告诉你们：凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放。<sup>19</sup>我又告诉你们：若是你们中间有两个人在地上同心合意地求什么事，我在天上的父必为他们成全。<sup>20</sup>因为无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。

我们发现，第18节与马太福音16:19几乎一模一样：“凡你们（你）在地上所捆绑

的，在天上也要捆绑；凡你们（你）在地上所释放的，在天上也要释放。”16章中用的是“你”，18章中用的是“你们”。最终，教会作为共同体，来确认成员的身份，即教会包括哪些人。

在马太福音16章，我们讲认信是教会的根基，耶稣基督在门徒训练中，聚焦于一个问题：“耶稣基督是谁？”之后，根据对这一问题的信仰告白来建立教会。然而，对耶稣基督的信仰告白，不应只停留在口头上，而应体现为我们的基督徒生活。比如：当我们犯罪时，如何悔改归正；当共同体中有人犯罪时，这个共同体应当如何挽回他。16章的认信和18章的实践紧密相连。

15-17节论及挽回犯罪弟兄的三个层面：一对一地挽回、带一两个人去挽回、告诉教会并由教会挽回和处理。这里涉及如何辅导、挽回和管教的原则与智慧。

在第一个层面，一对一挽回时，须留意的要点是：“谁去挽回？谁该负责？”依据15节“倘若你的弟兄得罪你”，中文字面意思是：被得罪的弟兄去。若根据原文，这里的得罪可以指被得罪，也可以指罪被看见，意思是：若有弟兄的罪显明在你面前，你就应当去。所以，去面质、挽回罪人，不只是牧师的工作，而是谁被得罪、谁看见了他人的罪，谁就应当负责。

然而，在教会中有两种常见的做法：一，被得罪的人告诉牧师、同工，让牧师去面质，自己不负责，只想做“好人”；二，

若有弟兄犯罪，我看见或我听闻了，却不直接告诉他，而是在祷告会中说出来，让大家一起为他祷告，又或者在闲谈中说出来。结果就是，全教会的人知道了，但当事人弟兄自己还蒙在鼓里。这两种做法都不符合圣经。

我们都有责任去挽回犯罪的弟兄。那么，是在怎样的范围，以怎样的形式去做呢？经文告诉我们，要趁着只有他和你在一处的时候去。这意味着，要为他遮盖，要保护他。世人却并非如此处理。世上的聪明人会说，当别人犯错，要当面锣对面鼓地公开指出来，如果你私下悄悄指出，他可能会不在意、不改变，甚至还会记恨你，而且当他因此为难你时，别人不知道原因，你可能会得不到支持，或者被人误解。这就是世人的智慧，目的是保护自己。

当你一对一私下指出弟兄的罪错时，结果有可能是他不听，甚至记恨你，这些都是你可能要付的代价。就像有肢体说：“不一对一地去指出还好，指出以后，我们的关系反而更难相处了。”这是很有可能会发生的事情。但我们还是应该顺服神的话，遵此而行。首先，遮盖他，这是出于对他的爱；然后，指出他的罪，为的是挽回和建立他。

这就是我们在辅导时的做法和原则。我们的目的是挽回罪人，而非难为他，因此要在爱心中谨慎、温柔行事，切记不要鲁莽行动。这意味着在实践中，要先建立关系，核查事实并全面了解情况；再以柔和

的言语，引导他省察和反思；若他不肯面对，才严肃指出他的罪。

若仍不听，再进入下一步——带一两个人去挽回，直至告诉教会。对于大部分人而言，往往进行到第二步、第三步时，就会感受到更大的压力，当然也可能会生气，但他若有受教的心，就会谦卑并转回。就像孩子犯错被管教，起因是悖逆，甚至被杖责之后仍旧悖逆，但管教会继续，直至孩子在管教责罚的疼痛中谦卑下来；如此他就因管教卸下了悖逆，学会了顺服。父母的管教是出于爱，常常一边责打孩子，一边心疼孩子。我们在爱中挽回弟兄姐妹，亦是如此。

关于这些步骤的具体细则与智慧，可以参考辅导方法论、教会劝惩、管教子女等主题的书籍和文章，本文不一一赘述。

在此，我们通过对照马太福音18章和16章的相同经文——“在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；在地上所释放的，在天上也要释放”——认识到，基督徒的信仰告白不仅是言语宣告，更需要体现为与福音相称的行为。对于认信者，当其犯罪时，需要被纠正和挽回，这一过程要在彼此相爱的关系及以爱心挽回的文化中进行。对于执意不悔改者，教会也应当行使权柄予以惩戒。

总结来说，就是：以门训和信仰告白为基础建立教会；并基于辅导、挽回与惩戒来确认教会成员身份。



### 3、彼此门训、圣经辅导是基督徒必须的生活方式

福音认信、门徒训练、辅导、劝诫，是耶稣开展事工的方式，是教会落实认信的方式，也是基督徒的生活方式，这对于教会来说是必须的。在教会生活中，认信与训练、门训与辅导、劝勉与管教，彼此联系得非常紧密，每一组都如同硬币的两面。从积极方面而言，我们教导和训练信徒活出与福音相称的生命，这被称为“塑造性与预防性的门训与管教”；从消极的方面来说，当信徒受苦或犯罪了，我们所做的便是“挽回式与纠正式的辅导与管教”。形式虽异，但实质相同——因为神国的救赎临近，基督徒们便以对耶稣基督的认信来回应救恩，并在教会共同体中，在彼此相爱的关系中，持续传讲神的话语，彼此劝勉，共同长进。

保罗在加拉太书6:1-2如此说：

弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来，又当自己小心，恐怕也被引诱。你们各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法。

经文在一开始说的这句“若有人偶然被过犯所胜”，好像与我们的经验不符。就如某位肢体说：“我感觉自己非常失败，不是偶然被过犯所胜，而是偶然过圣洁的生活。”但圣经告诉我们，在基督里，我们有了圣灵重生的新生命，在地位上我们已经成圣了，而且在实际生活中我们是有能力得胜的。所以，对于一位真实认信、悔改的基督徒，无

论他失败的强度、频率如何，经文对此的解释是：“偶然被过犯所胜。”此外，即便是成熟的基督徒，也仍旧会犯罪。

经文接着说：“你们中间属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来。”“温柔”一词提醒我们，应当温和地劝勉有过错的肢体。那么，谁去挽回呢？何谓“属灵的人”？不只是牧师和同工，事实上，凡是拥有新生命的人，都是属灵的人。哪怕他的生命还不成熟，对于真理了解得还不够清楚，他一样可以挽回他人。比如，一位刚来教会不久、刚刚明确认信的人，看到某位老信徒偶然被过犯所胜，仍然可以用温柔的心去挽回他。

经文所谈到的用温柔的心挽回偶然被过犯所胜的弟兄，以及前文所谈到的“用爱心说诚实话”（弗4:15），还有马太福音18:15的挽回弟兄的三个步骤，都是“福音式劝慰”，也就是圣经辅导。在教会中，这样的劝勉和辅导之于信徒践行信仰、彼此相爱是必须的，也是有效的。

### 三、圣职装备圣徒，圣徒建造教会

圣经辅导的确必要，但是否应由牧者来实施呢？通常，在处理危机或严重的罪错时，格外需要成熟的爱心与智慧，也需要权柄，此时教牧辅导是更合宜、更智慧的。但并不是只有教牧才可以辅导，每一位属灵的基督徒，都应当挽回与辅导他人。加拉太书6:2也说：“你们个人的重担要互相担当。”这在共同体中如何落实呢？我们来看以弗所书4章：

<sup>1</sup>我为主被囚的劝你们：既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称。……<sup>7</sup>我们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐。<sup>8</sup>所以经上说：“他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人。”……<sup>11</sup>祂所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师。<sup>12</sup>为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，<sup>13</sup>直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量，<sup>14</sup>使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端。<sup>15</sup>惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督。<sup>16</sup>全身都靠祂联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己。（弗4:1，7-8，11-16）

这段经文是保罗的劝勉。他在一开始就劝勉蒙恩的基督徒，行事为人应当与蒙召的恩相称。

第7节提及，我们各人都领受了恩赐。提到恩赐，我们可能会联想到才干、能力、个人禀赋等，源于个人的独特性。但第8节表明：

“祂升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人。”——恩赐来自基督。紧接着，11节进一步说明：“祂所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师。”——耶稣基督首先赐下的，是教会中的职分。

此处的重点不是区分这些职分，哪些是短暂的见证性职分，哪些是长久的服事性职分，而在于关注耶稣赐下这些职分的目的：

“为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身

体。”（12节）牧师要装备、成全信徒，好让所有的信徒各尽其职，共同建立基督的教会。简言之，圣职的责任是装备信徒，信徒的责任则是同心建造教会。而教会建造的目标在于：“直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量。”（13节）

玉汉钦牧师在他的《唤醒平信徒》一书中说，没有所谓的平信徒，只是因为教会设立了圣职，就有了圣职和平信徒的区分。但平信徒不“平”，他们有能力、有热情来建立教会。

当我们回顾当代中国家庭教会史时，会发现，家庭教会的复兴是一场圣灵驱动的信徒运动。逼迫严重时，许多传道人被抓坐牢了，教会聚会停止了，信徒们很软弱，便聚在一起祷告祈求神。当时，即便是几个人聚在一起祷告，被抓到也是要坐牢的。但信徒们感觉自己灵里太缺乏了，太渴慕神了，于是便不顾逼迫，勇敢地聚在一起祷告、读经，共同经历主。教会因此得以恢复聚会并复兴。

信徒不仅有能力、热情，也有责任和义务来建立教会。在前现代社会，秩序是顶层到底层、从中心到局部的“科层制”。而现代社会，追求制约强权，强调平权，看重效率，鼓励“扁平化”。这是我们当代的文化，所以人们会说：“你不要越界干涉我，我有权利。”而当代文化也影响到教会信徒的态度。教会受过往传统影响，形成了家长制文化，基督徒们天然地有所“大家长”的意

识。而现代社会中的中国家庭教会发展到了建制阶段，受当代文化的影响，产生了自由平权诉求与过往方式间的冲突。但是，圣职和信徒的关系，不是“科层制”也不是“扁平化”，而是按着圣经所说，有职分、责任的区分。牧者有成全信徒的权利和义务，信徒也有建造教会的权利和义务。

教会建制，不是要进入“计划经济体制”，凡事听牧者团的；而是以圣经为法，牧职尽责，成全信徒，为信徒“赋能、赋权、赋责”，使信徒们如同“法治市场经济体制中的商户”一样，释放出活力，有使命、有权利、有责任、有热情，各尽其职，建造教会。

15-16节具体讲到信徒怎样建造教会：“惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督……照着各体的功用彼此相助。”信徒们在爱中建造教会，在爱中传讲真理，彼此相助，连于元首基督，凡事长进。这就是我们所说的，在教会的共同体中践行福音式劝勉的圣经辅导。

#### 四、教会需要圣经辅导，教会在当代的责任

最后，我想就辅导与社会、教会的关系，谈一谈教会在圣经辅导方面必须要做，但尚未去做的许多工作。

我们向西方教会学习建制，可以发现其有优势，但也有问题，其中之一是曾忽略了个体的精神问题。一些敏锐、勇敢的知识

分子，不满且离开教会，并投身心理学，称其为“灵魂学”（psychology），意味着要与教会抢夺灵魂。他们去接触那些教会不能也不愿辅导的人，为他们提供帮助。某种意义上来说，心理学正是这样发展起来的。

仅仅一百多年的时间，心理学便征服了世界。如今在各大学里，有心理学院系，开设心理学课程，教授各种心理学理论。心理学被广泛地应用于管理、教育、医疗，以及社会生活的各个层面。我们找工作，入职前需要做心理学量表测试；我们遇到困难了，会阅读心理学读物，或者去找心理医生。

今天，心理学已深度地影响了整个世界，不仅改变了社会的结构，还改变了社会的文化。比如，弗洛伊德的精神分析理论，首先影响了一些人文知识分子，慢慢变成了一场社会文化，成为文艺作品的主题，成为广告语：“想做就做！”“没有什么不可能！”甚至，它成为了时代的精神或幽灵。过去的时代，英雄们崇尚道德和骑士精神，愿意为了别人的福祉而牺牲自己的利益。但今天的时代，人们嘲笑这样的英雄，他们心目中的英雄是敢于做自己的人——“我敢于性解放，我敢于变性，我就是英雄！”人们越来越没有是非观念，越来越泯灭良知。

总结来说，心理学觉察到了问题，在许多方面都有智慧和影响力，但它缺少了基于圣经的真理观、世界观、人生观、价值观，它在一条错误的路上狂奔疾行。

我们的教会如今正处在这样的社会文化中，而且面对这些问题，我们并没有太多的回应。我们现在所学的圣经辅导，就学科建设而言，尚处于初始阶段。实际而言，我们并没有系统地基于圣经所启示的人论、救恩论、成圣论来思考：人是什么样的，问题是什么，人深层的动机是什么，如何改变？我们现在所使用的《人如何改变》这本书，它对于我们学习圣经辅导原理，的确很有见地、智慧和帮助，但对比一下心理学领域的教科书，我们会发现，这本书的思想广度、编写体例都不够完善。我们在圣经辅导方面，资源太匮乏了。某些心理学的教材已经到十几版了，我们却还没有一本学科式的圣经辅导教材。

当下，教会对圣经辅导的认识才刚刚起步。一位热心成长的传道人，他在成为牧师之前的考试，包括信仰告白、教会历史、教会章程、释经讲道，但不包括辅导。我们常常以为，他在神学院已经学了救恩论和成圣论的理论，他应该有智慧把学到的知识应用于辅导，但现实不容乐观。对于辅导，他一样需要系统的训练。而且在这个训练系统中，要有明确的规范和对规范的说明。辅导的践行者在实践了一段时间，并积累了一些问题和经验之后，需要接受进阶的培训，像医学生从医学院毕业以后还要继续教育一样。在辅导的实践过程中，还应当建立督导机制，让辅导者能够接受督导。

如此看来，我们在圣经辅导方面几乎还未踏出第一步，但我们面对的问题却是迫切而实际的：社会问题、心理问题、精神疾病……

受苦的灵魂在别处求助无门，一身疲惫与绝望地来到教会，希望我们能给予一些帮助。哪知道我们也是爱莫能助！所以，我们需要意识到，教会对于圣经辅导有巨大的需要。

那么，对于我们这一代人来说，我们应该怎样设想，怎样祷告，怎样行动？很多时候，我们感觉自己无能为力，所以我们需要祈求主藉异象感动我们，呼召我们。我们和我们教会中的下一代，有人立志作宣教士、牧师、基督教教育从业者，但也应当有人立志作圣经辅导员、教员、研究者，在与魔鬼抢夺灵魂的前线，忠心地服事主，有效地服事人。也许，圣经辅导事工不像宣教士、牧师、神学家那样，更容易被人们看到，但彼此相爱、给人一杯凉水的服事，同样在天上被记念、有奖赏。我们不求别人知道我们做了什么，但当我们经历神的恩典，看到被辅导者的生命被改变，我们的喜乐就没有比这个大的（参约三1:4）。

在圣经辅导领域，有两位很有名的辅导员和教师——保罗·区普和泰德·区普，他们是两兄弟。他们出生于一个非常虔诚的基督徒家庭，有十几个兄弟姐妹。当初，他们的父母决定要去作宣教士，但他们受教育程度有限。当他们把心志告诉牧师以后，牧师对他们说：“你们不一定非要走出去宣教，你们可以在家里忠心地教导、养育孩子，训练他们，这就是在宣教。”他们听了，便忠心去做。在这个家庭中，每一日都有家庭敬拜，深夜能够听到他们的祷告。他们的耕耘很有果效。后来，保罗·区普和泰德·区普都成为牧师，他们忠心

地辅导、授课、写作，在圣经辅导领域卓有成效地服事。愿这样的故事鼓励我们向神忠心并祈求，求神在我们和我们下一代中间，兴起委身于圣经辅导事工的仆人。

## 祷告

主啊，我们看到教会需要圣经辅导，但我们不是从实用主义、功利主义的角度去

看，而是从主你自己的事工，从神国临在的特征，从认信和建立教会的需要，从牧者装备圣徒、圣徒彼此相爱建立教会的角度去看。主啊,这是你要求的教会应当有的样式，你也必以恩典来成就。愿你建造你的教会。求你感动并带领我们，使我们跟随你的脚步，与你同工建造教会。愿你引导成就超过我们所思所想的。奉耶稣基督的圣名祷告。阿们! ✝

# 遮盖的艺术<sup>〔1〕</sup>

## ——合宜地回应别人的痛苦

文 / 敞开心灵事工（Open Hearts Ministry）

译 / 煦

随着我们彼此之间或在小组里的亲密关系更进一步深入，我们开始分享各自生命中更深层、更黑暗的故事。然而，这类经历大多都交织着羞耻、痛苦和心碎，很可能此前从未对任何人倾诉过，而你则是第一个听到这些故事的人。通常，在说出自己的故事之后，倾诉者可能会被羞耻的情感所淹没，有一种被剥光了衣服、赤身裸体的感觉。

这时，聆听者有责任来遮盖倾诉者的赤裸，重新给他“穿上衣服”，并且这应该是聆听者最优先的行动。

### 一、遮盖始于富有同情心的聆听

实际上，在对方开始讲述他的故事之前，遮盖行动就应该开始了。我们聆听的方式会极大地影响我们是否能够带着怜悯之心，更有效地来遮盖这位肢体的羞耻感。

你们各人要快快地听，慢慢地说……（雅1:19）

未曾听完先回答的，便是他的愚昧和羞辱。（箴18:13）

### 1、认真地、富有同情心地聆听，将注意力集中在这位倾诉者的身上

若要我们的遮盖行动更有同理心，我们必须捕捉到倾诉者表达出来的具体痛苦。如果他说：“我以前不说，是因为我知道没人会相信我。”那么，带有同理心的回应可以是：“我相信你！”

我们在聆听的时候，需要特别留意在一个人的怒气、眼泪或困惑中所显露的痛苦。注意听那些表达感受的言语，如害怕、恐惧、悲伤、困扰、崩溃、无助……不仅留意那些说出来的，也要留意那些没有说出来的。通常，一个人隐而不说的东西，与他倾诉出来的东西同样重要。麦克·梅森（Mike Mason）在他的《练习与人共处：我们如何学会爱》（*Practicing the Presence of People: How We Learn to Love*）<sup>〔2〕</sup>一书中说：

〔1〕 本文来自敞开心灵事工（Open Hearts Ministry）机构。略作编辑。——编者注

〔2〕 Mike Mason, *Practicing the Presence of People: How We Learn to Love* (Colorado Springs: PRH Christian Publishing, 1999).

只有大约百分之七的交流是通过话语来传达的。其他则是我们通过解读得到的各种形式的言下之意，如：表情、姿势、音调的变化以及身体上表现出的精神状态——一句话，就是他们的整个存在。为了有好的交流，观察和感受倾诉者说话的内容和状态，比单纯听清每个字更为重要。我们必须学会用我们的眼睛和心去聆听。

## 2、留意你自己的心

留心对方故事中最打动你或让你感到悲伤的某些内容，但不要被你自己的故事或情绪干扰，以致分心。留意这个故事在你心中所激发的某种特定情绪，这会触动你，从而帮助你以更有效的方式、更合宜的言语遮盖他。用笼统、泛泛的言词回应整个故事是轻率和敷衍的，无法带来真正的帮助，因为这会让对方感到没有被倾听。

## 3、相信你心里的记忆

对方讲述的时候，你不需要试图把听到的信息和想要回应的内容在头脑里都记录下来。要相信你的心会记住那些真正重要的信息，使你可以很好地展开遮盖行动。你要把注意力集中在讲故事的人身上，同时保持内心平静。

## 4、听的时候不要组织你的回应内容

倾听的过程中，不要着急去想之后如何回应对方，也不必反复琢磨要回应的内容，这样会让你难以专注聆听。相信自己，只要你用

心聆听，全神贯注于对方的故事，当他需要遮盖时，你自然能够给出充满爱心、带来医治的合宜回应。

## 5、在对方讲故事期间，不要提问

在对方讲述完之前，尽量避免提问，除非你觉察到他在某些方面存在严重误解，而你的提问能帮助他改变或减轻他所提到的伤害。因为，当对方沉浸在故事中时，要他回答问题，会迫使他从情感中抽离，而转入理性思考。而且，任何问题都可能像滚雪球一样引发更多的问题，也带来更多的羞耻。但若对方邀请或允许你提问，你可以适当提出一些澄清性的问题。

## 二、遮盖是以恩典来掩盖羞耻

当对方向我们完全敞开、倾吐心事的时候，他会感觉好像被剥光了站在羞耻中，处于极其脆弱的状态。此时，我们要以恩典来遮盖他，帮助他看到自己真正的身份——他是尊贵的、有价值的人（参诗 8:4-5），虽然受了伤害。

### 1、用话语就近他们，遮盖他们

思想上帝是怎样来就近亚当和夏娃，就近摩西和彼得的。祂用话语——祂呼唤他们。

耶和華神呼喚那人，對他說：“你在哪里？”（創 3:9）

耶和華神見他過去要看，就从荆棘里呼叫說：“摩西！摩西！”（出 3:4）



耶稣对西门彼得说：“约翰的儿子西门，你爱我比这些更深吗？”（约 21:15）

我们要用话语就近倾诉者，遮盖他们，因为他们很可能已经在人们的沉默中生活了多年。沉默如同死亡，强化了他们最深的恐惧——他们误以为所遭受的虐待都是自己的错。他们被羞耻包围着。

通常，在面对沉重黑暗和令人心碎的故事时，我们会感到悲伤、不安，甚至不知道该说些什么。我们怕说错话，也不想让对方更难。但是我们的沉默并不会让对方感受到我们正在分担他的悲伤或困扰，反而像是一种审判。如果你不知道该说些什么或无法回应，可以坦诚地告诉对方你的感受。你可以对他说：“谢谢你的信任。听了你的故事，我有些震惊，需要一点时间整理思绪，稍后我再回应你。”

## 2、使用数量合宜的言语

我们在回应的时候，言语不要太多。否则，我们滔滔不绝的话语会让他们感觉被淹没，好像站在消防水管喷出的水柱前被冲得东倒西歪。过多的言语会掩盖和模糊他们所听到的信息，冲淡了他们可能刚刚听到的一点点有帮助的言语。

## 3、针对具体的事进行回应

回应时要避免宽泛，要就对方故事中具体的某一件事，使用感受性的语言进行回应。如：“你告诉我关于你父亲对你所说的那些话；

对那些言语给你带来的伤害，我感到很心痛。”“你说你小时候一个人被关在黑漆漆的小屋里，当时你一定害怕极了，我真的很心疼那时候的你。”

你与倾诉者建立信任关系的方式，首先是复述你所听到的某部分的具体内容，然后真诚地、充满理解地向他表达你的感受。

## 4、肯定他们的勇气，并感谢他们分享自己的故事

对方是冒着极大的风险分享他的故事，我们绝不能低估了所展现出来的这份勇气。他是敞开心扉，让我们可以进入他的灵魂深处。他人的故事是我们手中的神圣礼物，我们应该为着他愿意和我们分享这一礼物而感谢他。

## 三、遮盖是用同理心来认同痛苦

### 1、表达你的心对他们痛苦的具体感受

你可以向倾诉者描述你的具体感受来回应他们：

“想到你感到如此孤独，我就很心痛。”

“当你描述那些话是如何伤害你的时候，我的泪水夺眶而出。”

为了更好地回应，你可以问自己以下问题：

- 1) 此时对方需要从我这里得到什么？
- 2) 我如何让他知道，我仍然尊重他？

此处的重点是，保持与他们的故事的联结，发自内心地告诉他们，对他们所遭遇的，你

的感受是什么。如果你感到震惊茫然、不知所措，以致还未能预备好从心而出的话语，你只需要简单地把这种感受告诉他们，并承诺稍后再回应他们。

## 2、聚焦于讲故事的人和他的故事

在回应时，切记不要讲述自己的故事。因为转向你自己的故事，会降低对方的故事的重要性。我们要聚焦于倾诉者所分享的内容，以及他们本人。

## 3、不要处理他们的故事

现在还不是处理他们的故事的时候。此刻他们正赤裸地站在你面前，最需要的是被遮盖。你可以在将来的某一时刻来处理他们的故事，如果他们邀请你这样做的话。但现在一定不是解释他们过去的经历如何影响他们当下生活的时机。

## 4、让他们感觉他们所感觉的

对于感觉，没有什么应不应该的问题。倾诉者所表达出来的每一种感受，于他来说，都是真实的。我们不能对他们说：“你不能有这种感觉！”

## 5、不要对他们说“没有关系、没事的”

不可能没事的！我们生命中所受到的伤害和痛苦，怎么可能像没有发生过一样呢？如果你这样对倾诉者说，只会让对方觉得，你是在要求他振作起来，继续前行，这样一切

就都会好了。作为教会的牧者，我们在事奉过程中，常常不再把他人对我们的伤害当作一回事。但不能仅仅因为曾经发生过，或者也许以后还会发生，我们就假装什么事也没有。假装没事，并不意味着真的没事。

## 6、允许他们哭泣

眼泪是一种医治。让对方停止哭泣，就等于告诉他，他没有必要流泪，这只会让他的心再次被隔绝。在圣经中，神的百姓也曾常常流泪。

我因唉哼而困乏；我每夜流泪，把床榻漂起，把褥子湿透。（诗 6:6）

我的眼多多流泪，总不止息。（哀 3:49）

## 四、遮盖是以真理来肯定尊严

### 1、给对方可以分享更多故事的安全感

在倾听的过程中，我们需要不断为倾诉者营造安全的空间，帮助他们放下戒心，感受到理解和尊重，从而渐渐地对我们产生信任，愿意将他们的心敞开，与我们分享更多他们的故事。因为他们可能有更难以启齿的、更深的秘密，这需要我们以极大的爱心和耐心来遮盖他们，并引导他们敞开心扉。

### 2、向对方展现基督

我们需要意识到，这个向我们倾诉的人是一个有血有肉的受苦之人。因此，我们不只是

和他谈论耶稣是怎样的，而是通过将安慰、真理和恩典带给他，把基督展现出来。

### 3、肯定对方言行中所表现出的诚实

在回应时，要将你在对方身上所见、所听、所知道的诚实，作出肯定。例如：

“我在你身上看到对正义渴望，这让我感到惭愧。”

“你很坦诚地分享你的挣扎，这很鼓励我。”

需要说明的一点：有时候，对方的故事显示出他可能没有察觉到的罪和罪行。但此时我们的重点是来遮盖他，而不是匆忙指出他的罪来。我们可以在另一个时间，以恩典和爱心说诚实话来处理这个问题。

### 4、避免教导和说教

此时对于倾诉者来说，是一个脆弱的时刻，他需要安慰和遮盖，而不是说教。此时说教只能带来更多的羞耻。相信我们会有教导的时间，但不是现在。

### 5、有智慧地使用经文

通常，当我们面对他人的苦难不知如何回应时，会习惯性地引用一些经文作为回应。这的确是一个简便易行的方法。但我们常犯的一个错误是，当人们需要的是同理心，以及认同他们的痛苦时，我们却错误地试图使用经文来激励他们作出改变和委身成长。我们可以使用经文来回应他人的痛苦，但这并不

总是我们的第一选择。当我们回应的时候，可以选择一些合适的经文，特别是那些承认生命中的痛苦和破碎的经文。但切记，不要把引用经文作为包治百病的“灵丹妙药”。

### 6、避免急于解决问题

当倾诉者带着满心的破碎软弱地坐在那里时，你要知道，此刻不是解决问题的时候，而且也没有什么是你可以解决的。那就静静地坐在他旁边吧——这会带给他尊严，并认同他长久以来所经受的痛苦和破碎。

### 7、避免给出笼统的或老套的答案

我们常会陷入一种试探，就是想给那些向我们倾诉苦楚的人一个答案。然而，对于这个世界的痛苦和破碎，没有显而易见的或简单快捷的答案。笼统的或老生常谈的答案，会让痛苦的人更加灰心丧气。记住，神不是让你来给出答案的，而是呼召你用同理心来陪伴伤心的人。

## 总结

很多人常常承受着自认为别人无法承受的巨大痛苦。这痛苦可能涉及他们的家人，因此他们更倾向于把它隐藏起来。所以，我们在一对一的面谈或小组分享中，按照本文的指引，去合宜地回应和遮盖痛苦之人是至关重要的。丹·艾伦达（Dan B. Allender）在其《医治之路：学习指南》（*The Healing Path Study Guide*）<sup>[3]</sup>中指出：

[3] Dan B. Allender, *The Healing Path Study Guide* (Colorado Springs: WaterBrook, 1999).

在痛苦中的人想要诉说。只要我们不莽撞，不傲慢，他们对我们的错误会很宽容。我们在错误中学习，赏赐是大的……一个激情的生命因

聆听他人生命深处的故事而成为他人生命中的参与者，同时成为一个在上帝为了我们所有人的益处正在讲述的大故事中的新角色。✝

# 坚定的信念 简洁的方式

## ——一间地方教会的建立、动荡、新生与成长

文 / 舒得胜

### 蒙恩得救与信心得坚固

我出生于上世纪七十年代初，小时候父亲给了我一部收音机，我喜欢躲在被窝里收听良友广播电台，当时只觉得其中传递的是一种不一样的观点。

有一天，我和母亲在红薯地里干活。夕阳西下，我看着母亲被拖长的影子正好投在我的身上。我突然问她：“妈，人活着是为了啥？”母亲转过头看了我半天，最后说：“好好干活，等周末你爸回来，我们再跟你聊。”那时候，我大概八九岁。等父亲周末回家后，父母商量了半天，把我叫过去，郑重其事地说：“活着就是为了面子，为了我们祖宗一代一代传下来的面子。”我当时懵懵懂懂，不太明白“面子”是什么，这件事就这么过去了。

但“人活着为了什么”这个问题，仍时常浮现脑海，困扰着我。直到上了大学，我开始反复琢磨这个问题。后来，我把高中三年写的日记全拿出来，在湖边一把火烧了。我一边烧，一边想起林黛玉的那句诗：“依今葬

花人笑痴，他日葬依知是谁。”空虚、迷茫、沮丧的感觉弥漫在我的心中。

有一次，我去打篮球，休息时一个老师跟我聊信仰。他问我：“你知道人为什么活着吗？”这正中我的心事。他看到我很感兴趣，就接着说：“你周五来我们家查经吧！”我挺兴奋，还叫上几个同学一起去听福音。那个学期，我们每周五查经，周日还会去教会。可惜，到了第二学期，那位老师离开了，我们这拨人就散了，慢慢地也不去教会了。

从那以后，我觉得自己成了一个“唯心主义者”，认为基督教、佛教和其他宗教都是“万法归宗”。我自称是“超级基督徒”，比一般的基督徒高级，因为我相信“条条大路通罗马”，他们却说只能靠耶稣得救。我认为佛教、基督教、伊斯兰教都只不过是“盲人摸象”，而我有时候去教堂，有时候去寺庙，我是站在“更高的境界”，极有“灵性”。

毕业后，我与曾和我一同参加老师家里查经的女同学（后来成为我的妻子），来到一个小城工作、结婚。从外表看，我自以为

还算是一个好人。我似乎很有公德心，看到街上有人吃甘蔗把渣吐到地上，我会捡起来扔回他们的车里；我也乐于助人，在单位谁的东西坏了，我都帮着修。我定期去教堂奉献，也定期去寺庙烧香。我从大学开始吃素，瞧不起吃肉的人，自命清高。然而，我的妻子知道我的真面目。我管不住自己的脾气，如果妻子用炒过肉的锅炒菜，哪怕洗了两遍，我都能闻出来，就会向她发脾气。慢慢地，我们的关系变得很糟糕，甚至婚姻濒临破裂。

2002年，我在工作中恰巧遇到一位牧师。不知道为什么，我对他相当坦诚，将自己的信仰经历都对他说了。那天，我们徜徉在青山绿水中，他却没怎么看风景，就一直跟我聊天。他很严肃地警告我说：“小伙子，别再说自己是基督徒了，你根本不是！你这样下去，注定要下地狱！”

他的话让我很震撼。那天晚上回到家，我一个人跪下来祷告，哭得一塌糊涂，因为我看到了自己的败坏和虚伪，看到自己得罪了妻子和很多人，更得罪了上帝。这些罪深深地刺痛了我，让我感到惶恐不安。我想起自己十年前读过的经文：“为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？”（太 7:3）是的，这些年，我一直盯着妻子的问题，却从不看自己的问题。我回想自己的人生，内心深处知道自己的伪善，甚至是“男盗女娼”——什么乱七八糟的想法都有。我觉得自己甚至还不如那些敢作敢当的劫匪。我就是圣经里说的法利赛人，败坏却还假装良善。

祷告时，我想起过去查经时所听到的信息，耶稣竟然为罪人、为我这样的伪君子死在了十字架上。我确信圣经里的那位神就是真神。我先是深深地懊悔，然后是满满的喜乐，就像一个犯错的孩子回到父亲身边，被接纳、被赦免。

刚信主那段时间，神赐给我很多恩典。我信主后，因为良心不能接受原本工作中的某些做法，就祷告求主给我换个工作。很奇妙，我之前为公司做的网站，吸引了很多客户咨询，老板就让我换了一个工种。后来还被提拔为部门经理。

作为基督徒，我拒绝行业内的一些不良风气，客户戏称我是“风纪扣未解的中学生”。后来，大老板认为我“不好好招待客户”，便把我的客户和一百多人的团队都交给了别的部门。结果，2003年SARS来了，我们行业的业务锐减，哪个部门人多，哪个部门就经营惨淡，因为成本高。而我之前给公司做的网站却突然爆火，很多客户通过网站找到我们。一开始，老板担心我新成立一个部门会搞垮公司，结果那一年其他部门都亏损，只有我们部门盈利。从那一年开始，这个从零开始的部门，却成了公司的一大盈利部门。

这些经历坚固了我的信心。和同事一起吃饭时，我常跟他们辩论，说“耶稣是独一真神”。后来，我的上司信了耶稣。

我信主后不久，家里发生了一件大事——我父亲生病了。他是个特别认真的老党员，听

说我信耶稣后非常生气，在电话里对我说：“你不许去礼拜，不许读圣经。”可不到三个月，我姐姐打来电话说父亲得了胰腺癌，已经是晚期。我赶回老家陪父亲。他已经七天没上厕所，情况很糟，我为他祷告。奇妙的是，第二天早上他竟然能上厕所了。他突然要我跟他讲讲耶稣。我当时完全没做好准备，又担心他会骂我，就说等明天再讲。

那天晚上，我跪在床上祷告，求神派一个跟我父亲年纪差不多、经历相似的人去给父亲传福音，因为我实在不知道怎么跟他讲！第二天，我硬着头皮拿了一份福音单张，读给父亲听。还没读完，病房里突然传来一个洪钟般的声音：“那边是不是弟兄啊？”我吓了一跳。病房里有四张床，靠窗的那个床位躺着一位老人，满脸胡子，年纪跟我父亲差不多，他说他也是基督徒。我眼泪都下来了，神太信实了！

这位老弟兄七年前得了癌症，被神医治后，在家里建立了教会，叫活水教会。他每天服事十分忙碌，这次是被妻子催着来医院复查的，早晨才住进医院。他在医院住了整整一个星期，用他们那个年代的语言——文革、牛、拖拉机之类的生活经验——来打比方讲福音，跟我爸、我妈、我姐讲耶稣，讲他的经历。结果，那次我们全家人都得救了。

出院后，父母做的第一件事，就是回乡下把家里原来敬拜的祖宗牌位装进麻袋，趁村里人不注意，背到山沟里烧了。这在过去是大逆不道的事，可能要被石头打死。他们说：“如今我们拜永活的真神，不需要拜偶像！”

我听了特别感动。医生说父亲只有几个月时间，但上帝给了他恩典，他活了三年多（直到2005年）。在他生命的最后几年，他每周去教会，喜欢唱诗，还抄写了很多诗歌放在家里。有一次在参加完一个基督徒的葬礼后，他欢天喜地地哼着赞美诗回家，迫不及待地告诉我的母亲，说 he 知道自己要去的地方好得无比，叫我母亲不要担忧。感谢神给他机会在信仰中经历上帝的信实。我祈求父亲健康，上帝却给了他更好的——永生的确据，也坚固了我的信心。

## 在真道上长进，同心广传福音

我信主后，就开始参加三自教会的周日礼拜和周间查经。很感恩那时在一个家庭小组里遇到一群弟兄姐妹，他们给我提供了初信的栽培。可能是因为那个年代教会里读书的年轻人不多，我刚信主不到一年，他们就让我在小组和青年聚会上“分享”。其实，那时候我完全不知道什么是分享。我记得第一次分享严重超时，讲了一个半小时，当时感觉特别火热，现在想起来，非常感恩那些恒久忍耐的弟兄姐妹。

那个年代，属灵资源非常匮乏。偶尔能借到一盘磁带（那时连CD都没有），比如张伯笠、远志明的见证，我会兴奋地拿回家，召集家里其他人一起听，如同小时候村里放电影一样。自从有了互联网，我接触了很多线上资源，最早是唐崇荣牧师的讲道，对我影响特别大。有几年，我每天中午都听他的约翰福音查经、希伯来书查经，还有一些专题讲道，比如“神的旨意与人的责任”。每天中午别

人休息时，我就关上门听唐牧师的讲道。后来，我又喜欢上了约翰·派博的讲道。有很多年的时间，每天下班后，我会在位于湖边的办公室多留一小时，再绕着湖走几圈，听他的讲道。这两位就像我的“空中牧师”。多年后，我将这件事情告诉派博牧师，他听后非常开心。

从老家回城后，我在家里成立了“活水小组”，名字来自给我父亲传福音的那位老弟兄所建立的“活水教会”。与此同时，我跟另一个弟兄一起开了一家自助餐厅，叫“五饼二鱼”，目的是想传福音。餐厅里贴了很多经文和图片，为要吸引顾客思考。确实有顾客吃饭时会跟我们聊天。下班后我就泡在餐厅，抓住机会传福音。

有一天，一位弟兄来我们餐厅吃饭。我们坐在窗边聊天，看着楼下步行街和中心广场人来人往，这位弟兄问我：“你看这底下的人，你有办法向他们传福音吗？”我说，不可能，因为在这里没有办法开大型布道会。他说：“我有办法。”然后，他就介绍了教会繁殖运动（Church Planting Movements，简称 CPM），他说这个布道法在非洲和东南亚被上帝大大地使用。我说：“我愿意学习。”于是他举家搬来。自 2004 年起，我们就开始疯狂地传福音。

我立志每周至少向五个人传福音。有时到了周末，发现还差一个人，就会从床上爬起来，上街找人分享福音。那时候传福音比现在容易，可能是因为人们还没有被手机捆绑，人心也较单纯的缘故。当时，我常带人做决志

祷告，甚至有一次在江边游泳时，还带了一个年轻人信主；还有一次乘坐摩的时向司机传福音，下车后他说想了解上帝，我就带他参加查经小组。

当时我们小组有六位弟兄，立志要“拿下全城”。大家每周碰面一次，分享进度。同时每人也带领一个小组，传福音后再将人引入小组。小组人数超过 10 人，就“分裂”出新的小组，让信主不久但相对比较追求的人来担任小组长。如此往复，生生不息，这些经我们传福音信主的人，也出去传福音。我没有详细记录我个人带领决志的人数，但记得我们这些人一起传福音的数据。从 2004 年到 2008 年，我们大约向 35 万人传了福音。这 35 万人中约 20%（7 万人）愿意听福音，其中 20%（1.4 万人）愿意做决志祷告，决志者中 20%（约 3000 人）会来小组，来小组的人中又有 20%（约 600 人）在一年后仍留在小组聚会。四年内，我们共建立了 70 多个小组，每组十几个人。后来我发现，我们的 70 多个小组被报道为“70 多间教会”，被认为这是在短短几年内传福音的成果。我甚至还曾受邀到其他城市，给大家示范和讲解 CPM 的方法。

这些成果令人感恩。但是，问题也随之而来。因为 CPM 有几大特点：

1) 易信主义：强调只要做了决志祷告就算是信主了，简化认信过程。我们通常是先讲个人见证，之后分享福音：我们都是罪人，基督为我们死了，信靠祂就得救。虽然也讲认罪悔改，但形式较灵活。这种模式又带着



成功神学的影子，强调上帝的祝福，鼓励分享生命的改变与恩典。

2) 不重视牧养：认为给新信徒一本圣经和我改编的那本《好牧人手册》，他们就能带领小组。对新信徒缺乏系统牧养。

3) 快速繁殖：强调教会不应该像大象那样缓慢生育，而应该像兔子般快速繁殖，推动新信徒在热情未减时立即传福音。

4) 缺乏教会论：不重视主日崇拜，进一步简化工事，甚至不鼓励去主日崇拜，担心设立主日敬拜会减缓繁殖速度，因为我们知道并非人人能讲道。

5) 平信徒施洗：宣教士鼓励平信徒直接为新信徒施洗。我传福音后，若有人信主，我很快便为他施洗。

CPM 的优势在于激发传福音的热情，通过接触不同人群积累建立关系的智慧与技巧。四年间，半座城市听闻福音，最终促成了十几间教会的建立，今天这些教会的会众多数是当时听福音而信主的人。这是一个小复兴的时期，令人感恩。但这一模式也因缺乏教会论与牧养，切断了弟兄姐妹间的团契关系和信仰的传承关系。教会虽充满传福音的热情，但问题显著：许多人信主后很快离开，小组建立后难以持续，陆续关闭。我们所建立的小组一度从 70 个减少到 20 个。我不断反思原因，起初归咎于自己，怀疑自己的属灵生命不足或不够勤奋。后来我意识到，问题在于缺乏深入牧养。

## 教会的动荡与新生

2008 年，带领我们的弟兄准备离开。走之前，他带我们一起读提摩太前书，然后他说：“我们要走了，我希望在你们当中可以选立长老来牧养教会。”过了一段时间，他提名我和另外两位同工成为这间教会的长老。因为我们是小组形态，散落各处，所以只能在同工会上按立。CPM 还有一个很重要的特点是不重视神学，与许多家庭教会类似，认信的是使徒信经。选立长老的资格，也是在有一定了解的前提下，看生命的状态、事工的热情和果效，没有深入地去询问和考察。这给教会后来的成长和发展，埋下了一些隐患。

弟兄离开后，我和同工们去一些中心城市观摩成型的教会，想学习如何更好地带领教会。回来之后，我们给教会起了名字，开始了主日崇拜。但约一个月后，警察就“登门拜访”了，警告我们除非挂靠三自，否则必须停止聚会。我们三位长老对于是否加入三自有不同观点，最后投票结果 2 比 1，同意加入了三自，成为挂靠三自的一个聚会点。我是少数派，就选择顺从。

我们延续了之前小组时期的传福音热情，鼓励弟兄姐妹积极地去传福音，也统计传福音的人数。大家都非常单纯热情地去传，也珍惜每一个来教会的新人。我们为此搞了很多活动、聚会。因为那时受过神学训练的人很少，小组查经时并没有所谓的权威，所以每个人都可以积极地分享。这是优势，但缺点也在于此，因为当组员对同一段经文有不同观点的时候，小组长也不知道如何回答，只

能感谢大家提供了不同的“亮光”。久而久之，圣经似乎变成了一本可以根据个人感觉自由解读的“天书”。就这样，我们一直聚会到 2012 年。

2012 年，发生了两件事，对教会产生了极大的影响。一件事是，我们的神学院被冲击了。作为挂靠三自的堂点，我们理应先向三自申请才可以开办神学院，但是，如果申请就不可能办成。是继续挂靠三自，还是走家庭教会路线，长老们的观点依旧不一致。另一件事是，一位长老因为犯罪被拘留。我们知道按照圣经，这位长老需要被惩戒，但是我们不知道该怎么具体惩戒他。最后，我们决定先停止他的服事，而且也感到有必要将这件事告知教会。但教会是谁呢？是星期天来聚会的所有人，甚至包括第一次来的人吗？还是那些已经受洗、稳定聚会的人呢？这是我第一次因惩戒问题而涉及到教会论。我们几个同工纠结了半天，最后决定告知本教会的小组长们。但后来，这位弟兄没有顺服这个惩戒。因神学院引起的去留问题，以及处理长老犯罪的问题，我们的观点都不一致，最后有人在同工会上就提议说，我们不如分开牧会。于是，在 2013 年，我和另外两个弟兄被差派出来植堂，母会给予了启动支持。

其实我不愿意出来植堂，我努力地想让大家能够一致。当时我得到狄马可的一本书：《深思熟虑的教会》（*The Delivery Church*），我邀请同工们一起来学这本书。结果，只学了一课就学不下去了，大家观念不一样。我家的窗口，刚好对着教会聚会的地方，每天早

上我跪在窗前灵修的时候，就开始流泪。我不知道该怎么处理这些事情，一方面领袖犯罪，另一方面讲台的教导中神学不一致，有的传道人倾向阿米念主义，有的传道人倾向加尔文主义。那时，稍微理性一点的弟兄姐妹，都能听出传道人在讲台上互相较劲，这对教会很不忠心，对基督的小羊也很不负责任。然后，我又看到了教会的实用主义倾向很严重。因此我常常为教会的未来流泪，心里很苦、很孤独。我感到压力很大，教会显然不是在照着圣经吩咐的方式在往前走。我记得那年秋天的某个周六，我带着妻子和孩子到一座山下去散步，我捡起地上的一根枯树枝对孩子说：“爸爸现在就像这根枯木一样，心都死了。”

在是否做植堂教会长老这件事上，我犹豫了好几个月，一直不愿意接受。这也是因为，这些年我没能平衡好家庭与服事，觉得对妻子和孩子有所亏欠。我当时心想，不如去找一个相对简单的教会去聚会，好好做个弟兄、教会成员、父亲和丈夫。在我走访一些教会的同时，我们一家每个主日都在家读经祷告。但是后来，越来越多的弟兄姐妹非要来我家一起参加崇拜，家里坐不下后，又搬到另外一家。开始时，我们只有唱诗、读经和祷告。后来，他们催我分享一点点，我就糊里糊涂地开始讲道。再后来，他们说要领圣餐，否则就太不像话了，因为大家已经开始自动奉献了，我也同意了。就这样，我被一步步推着开始了牧会服事。当时，一起被差派出来的另外两个弟兄，信心百倍地鼓励我，说要帮助我一起植堂。最终，我同意正式植堂，但向他们提出了十个不可妥协的条

款，作为底线。他们考虑之后，最终签字同意了。

之所以提出这十个不可妥协的条款，是因为在之前教会经历了内耗的痛苦，希望新的教会能够规避潜在的分歧。这些条款多半受《健康教会九标志》的启发。这十条原则涉及如下方面：

- 第一，圣经的准确无误性和权威性。
- 第二，牧师、长老的资格和职责。
- 第三，浸水礼。
- 第四，有成员制的教会。
- 第五，有关说方言的问题（在当时，不说方言者被说成没有圣灵，在那间教会中带来了很多的伤害）。
- 第六，男女角色的问题（确定了弟兄的领袖角色，和姐妹不可教导弟兄的原则）。
- 第七，事工决策（一切事工决策必须由长老会讨论通过，不可以请某个权威过来辅导，然后由他来决策）。
- 第八，广传福音。
- 第九，教会和政府的关系。
- 第十，明确不加入三自。

## “我认为你应该去实习！”

在朋友和互联网的帮助下，我们参考了其他教会的文件，建立了自己教会的框架，制定了教会章程、信仰告白和成员公约，也开始实施所谓的成员面谈。当时第一批共有四五十名会友申请加入，然而，我们的面谈工作并不成熟。比如，我们决定豁免第一批多数申请者的面谈，直接让他们自动成为成

员。当时我们认为，这些弟兄姐妹认识这么多年了，彼此也很了解，又心甘情愿地与我们一起建立教会，就不需要面谈了。然而事实证明，这给我们留下了很多隐患，后来教会中出现的许多问题都与这次面谈豁免的决定有关。最大的问题是，虽然我们把文件发给了大家，也开了成员课程，但很多人未必会认真听讲。一些容易混淆的条款，比如姐妹讲道、长老资格、唯独信徒受洗等问题，需要面对面一一确认，但我们当时没有做到。大家只是表了个态，并没有真正认真地承诺。我们的信仰告白带有明显的加尔文主义特征，但很多人可能只是粗略看了看，没有深入思考。直到后来，我们按照这些教导实践时，有些人就觉得良心上受不了。这给我们之后的服事，带来不少困难。

尽管那个阶段比过去进步了很多，有了治理和牧养的框架，但许多工作仍在摸索中。直到2015年，我去参加一个牧者会议，我的眼界被打开了。那次会议由国会山浸信会的副牧师邓洁明（Jamie Dunlop）和另一位宣教士主讲。我发现自己多年来所面临的困惑和纠结的问题，他们似乎都能基于圣经给出答案。我当时因为太激动，问了很多问题，尤其是关于教会论和牧养方面的。会后，洁明牧师私下找到我说：“我认为你应该去实习！”第二年，我辞去公司职务，去了国会山浸信会实习。

在那半年的实习期，我看到他们如何召开成员大会、长老会，结合我读的书籍，对我产生的影响简直是颠覆性的。我意识到，这些做法不是因为更实用，而是依据圣经，上帝

已经为祂的教会制定了规则。每天读书、参与讨论，都让我反省和振奋，我感到非常幸福。从那以后，我的牧会观发生了根本变化。以前，我觉得这个做法也可以，那个做法也可以；实习回来后，我变得非常笃定，知道有些事就应当这么做，即使看起来没有实用价值，也要坚持，而不再飘忽不定。

除了读书，其他事情对我影响也很深。比如，我亲眼看到狄马可牧师在牧会中的热情、努力，还有他的纠结和挣扎。有一次，一位长老的讲道有点不妥。狄马可牧师一方面不想打击长老的热情，另一方面又觉得需要清除他的讲道所带来的不良影响。他为此纠结了一个星期，反复读经、祷告，不停地说：“主啊，我该怎么办？求你帮助我！”你能感受到他对这位长老的爱，也能看到他对会众的责任。

一个周六下午，我有事去找狄马可牧师，了解到，每周六下午三点到晚上十点，他用来写讲道稿。他对我说：“我要痛苦地坚持写完。”他用的词是“痛苦”，不是我们想象中那种喜乐地写作。写讲道稿真的很难，要把脑海里的想法变成有结构的文字，落实到纸面上，需要很大的忍耐。有时候想法有了，但写下来却很费力。这个经历对我帮助很大。当我写逐字稿讲章，想逃离电脑时，就会想到他的话：“痛苦地坚持写完。”

狄马可牧师家有个楼梯。他把楼梯一侧封起来，加了一道门，这样来访的人可以直接上楼到他的办公室，而不打扰他的家庭生活。他的办公室在二楼，虽然在家里，却是开放的，从不锁门，任何人随时都可以进出。我

们开玩笑说，那个楼梯很陡，像是上锡安山之路。办公室里总是有人，有的坐在沙发上看书，有的甚至躺着，把脚翘得高高的，轻松地阅读。他完全把自己的生活向会众敞开，这让我觉得不可思议，也深深影响了我。

去实习之前，我前后上过两个规模不大的神学院，所以我的神学观念已经比较坚定。经过半年的实习之后，我的神学立场得到了印证，对教会牧养和治理的方式也变得更加笃定。我看到在地方教会的群体中，成员之间的彼此关系至关重要。这种关系的建立，首先需要牧师认真、忠心地按照神的心意传讲真道。其次，要促进会众之间的关系，让他们彼此承担责任。此外，还要忠心执行教会惩戒，努力传讲福音。通过实习，我收获了一些信念，这些未必是从书本、神学观念或文字经验中得来的，而是通过实际观察和体验逐渐确信的：

**第一，我确信教会牧养的首要因素是，牧者要忠心传道。**我看到狄马可牧师和其他牧师在讲道前的预备过程，那种认真的态度让我震撼。狄马可牧师会提前默想经文，直到周五才正式开始预备。我曾问他，为什么不从周一开始预备讲道。他说：“弟兄，如果我周一开始预备，整个星期脑子里都会被这段经文占据，其他事情完全无法专注。”所以，他对神的话语如此认真，如果周一就开始预备讲道，他会觉得自己其他事情都做不了。这件事让我很震撼。

通常，狄马可牧师会在周五研经并预备好讲道主题和大纲。每个周六上午，他会举办

一个“讲道应用烧烤派对”，请同工们参加，一起讨论：如果你们看这段经文，觉得主题是什么？解经大纲和讲道大纲是什么？应用又是什么？每个参加讨论的人都要写下自己的应用，当场讨论。这就像一个标准流程（SOP）。在我被邀请参加烧烤讨论前，有一个弟兄发给我一份“讨论指南”，提醒我务必提前研究经文。

每个周六下午，他会从三点写到晚上十点，最终完成讲章。他有一个群组，会在群里实时更新他的写作进度，比如：“弟兄们，我刚写完引言，”“刚写完第一点。”“第二点完成了。”“你们有时间来听我读一遍吗？”他邀请这些弟兄来监督他，确保他忠心地预备讲章，整个过程就像是在线直播。他说，通过与小组的沟通保持动力，可以避免自己失去耐心，这种方式对他很有帮助。

这个过程其实也是狄马可牧师门训以及发现潜在教会领袖的一部分。讲道后，他鼓励教会成员讨论信息内容以及如何应用。每周日晚上，他会带领一班人进行主日评估，目的是为了帮助同工们更好地服事，同时也是为了学习如何敬虔地表扬批评和敬虔地接受表扬批评。这个过程很震撼，大家会充满恩典而又诚实地提出表扬或意见，他会表达感谢，然后一起祷告，求神帮助大家持续应用当天的信息。当然，评估不仅限于讲道，还会回顾一天的服事，包括服事的方方面面。

**第二，简洁的牧养方式。**国内家庭教会往往注重初信栽培和传福音，强调基要真理，但后续基督徒的生活样式是什么，并没有太多

的教导和强调。目前，国内常见的是分阶段牧养，如初信课程、基督徒生活等，或者以目标为导向，比如培训工人或处理婚恋问题。之前我也采用分阶段模式牧养，比如新生命、新生活、门徒训练、工人训练等。到了国会山浸信会后，我发现他们教会活动不多，一切可预期：周三晚上查经，周五小组团契，主日上午敬拜之前的成人主日学（核心神学课程，系统地教导神学和教义），以及主日下午的集体祷告会。周三查经的参与率不高，仅 20% 左右的弟兄姐妹参加；而周五团契的参与率较高，约 40% 至 50% 的人参加。

这与我过去对牧养的理解很不同。我曾认为，牧者需要不断提供更多的“属灵食物”，否则就有所亏欠，所以服事得很累，总觉得给弟兄姐妹的资源不够多，甚至会想安排更多的培灵会或活动。看到他们简洁的牧养方式后，我反而感到放松，重新思考了牧养的重点。他们遵循限定性原则，只对圣经明确要求的事提出要求，如主日敬拜。对于其他活动，如周三查经或周五团契，则鼓励自愿，不强制参与，尊重基督徒的信仰良心和家庭责任。他们认为，圣经未赋予教会牧者要求会众必须参加周间某项活动的权柄。

这种尊重个人信仰良心的做法影响了教会的整体牧养方式，避免了会众因无法参与教会活动而感到良心不安，也让他们有更多时间履行家庭职责或者是自行安排服事。简洁的牧养设置不仅未削弱弟兄姐妹的属灵成长，反而促进了自发性事工以及一对一门训关系的复兴。

**第三,一对一的门训文化。**他们的门训文化和对此的教导深刻影响了我,尤其是对大使命的理解。过去,我把大使命简单理解为传福音,但我在实习中认识到:大使命是“使万民作基督的门徒”。传福音只是开端,更重要的是帮助人作基督的门徒。圣经有许多劝勉我们“彼此相顾”、“彼此劝诫”的教导。我在国会山浸信会实习时,发现这些教导真的落实在了这间教会的会众之中。比如,虽然我所服事的教会也建立了成员制,但多是形式上的框架,真实生命之间的彼此关系不够丰富,甚至可以说不存在。而我在国会山浸信会的信徒之间,看到了那种对另一个生命的责任感,比如在投票讨论成员转会或退会时,大家会认真地讨论、祷告、挽回,甚至为此休会,而不是牧师长老提案、会众表决通过这样的仪式化程序。

因着对“彼此”关系的看重,会众间“超自然的关系”也被很好地培养起来。这种“超自然的关系”就是因着福音的纽带,超越了世俗交集的连接。比如,一位小学毕业的弟兄在门训一位博士弟兄,这在世人看来是不可能发生的。有一次,我和妻子在国会山附近散步时,看到一位姐妹在跑步,手里还拿着教会的通讯录,她一边跑一边为通讯录上的每一个人祷告。还有一位姐妹作见证说,她在家接待门训另一位姐妹时,家里孩子出了乱子,厨房搞得一团糟,还打翻了牛奶,她被激怒,很暴躁地发脾气,但她在挣扎中祈求神的恩典。这给被门训的年轻姐妹极大震撼,让她看到一个基督徒如何在艰难生活中真实地倚靠主的恩典。还有一位弟兄让我震惊,他一周要与十一

个弟兄一对一见面门训,有时是一起早餐,有时是一起午餐,有时是在傍晚一起跑步交流。交流内容也各不相同:跟一个弟兄讨论他上次提到的挣扎;跟另一个弟兄谈工作上的犹豫、与老板的关系,如何为此祷告;还跟一个刚结婚、升职的弟兄分享喜乐,谈论上周核心神学课程的内容;或跟其他弟兄讨论主日讲道、灵修心得,甚至探讨如何从福音角度看待不同的文化。

他们可能简单地说:“明天一起午餐?”从这样低姿态的邀请开始,不让人感到压力。门训的形式和内容也是多种多样,夫妻之间可以互相门训,甚至一起读书、看电影、十分钟散步祷告,都算是门训。这种灵活的一对一关系让我看到门训的生命力,和我之前对于门训的概念完全不同。

我之前的门训,是参考韩国玉汉钦牧师在《唤醒平信徒》中提到的模式:牧者主导、一对多训练,类似耶稣与十二门徒三年同吃同住,较为正式和结构化。这种模式对于一些教会训练同工,起到了很大的帮助。不过,在一对多小组门训中,如果缺少有意识地建立深度关系,容易把门训停留在知识传递的层面。相比较而言,一对一门训更能建立深层关系。一对多门训是以点带面的模式,而一对一门训看似是点对点,却容易形成网状的联系,全体信徒的参与度更高,更能形成有机的共同体。

国会山浸信会的会众之间交往非常深入,充满活泼的生命力。这种关系不是由长老安排的,而是信徒自发的。当某人有需要时,

一定有人主动关心他，甚至长老不知道是谁在关心他。我的理解是，弟兄姐妹通过主日几分钟的交通，察觉对方在某个领域的需要，产生负担，就愿意在这个阶段陪伴他。所以这一点也促使我更加看重主日的会后交通。

除了门训形式从一对多转为网状的一对一关系，教会中许多生命翻转的故事也深深吸引了我。例如，有一个因偷渡而隐藏身份的成员，被教会发现后受到了劝惩，最终他很不情愿地回国了。但是多年后，他在自己的国家悔改并加入了当地的教会，他写信感谢国会山浸信会当初坚定的劝惩，并请求教会赦免他的罪。国会山浸信会在成员大会上欢喜地宣读他的悔改信件，公开地表达饶恕并恢复与他的团契关系。在这个过程中，有人持续跟进他，保持门训关系，最终促成他的悔改。这种关系不是简单的“你不喜欢我，我就跟你拜拜”，而是持续的人际关怀，给对方带来爱的体验。在一个有门训文化的教会，会众对牧师的辅导需求会大大减少，因为许多问题在相爱的关系中已得到解决。当教会形成一个充满关怀和支持的网络，就会远超过一套标准化的程序，更能建立起健康稳固的共同体。

实习期间，我也主动和一位中国留学生建立了门训关系。我和他的年龄、处境不同，我一开始会担心他觉得我不合适，或会拒绝我的门训。但我感受到自己对他的负担，这使命感胜过顾虑，催促我行动。我相信，当基督命令我们使万民作祂的门徒时，祂也会赋予我们能力来完成这工。

**第四，国度的胸怀。**狄马可牧师多年坚持为众教会的牧者举办周末研讨会，一年三次。他还持续推动为期五个月的实习生项目，每年两届，每届六到八人，从未间断。每次研讨会结束的时候，他会做评估和发言。在我参加的那次，他的发言给我留下极深的印象。他说：“弟兄们，你们应当看重自己的教会，我们每个人都要为自己的教会向主交账；但是如果你牧会十年以上，仍然只看重自己的教会，那你没有看到福音，没有看到基督的国度。”

我在实习中也发现，国会山浸信会多年来差派许多人出去植堂或兴堂。植堂是建立新的教会，兴堂则是复兴衰落的教会，比如召集几十个家庭加入一个衰落的教会，重新点燃其活力。这些事工都在同一个城市内进行，体现出他们对众教会复兴的热情。国会山浸信会多次经历“人满为患”的情况，但当同工提议扩堂或使用副堂收看转播时，被牧师们拒绝了。牧师们鼓励会众在这个时候考虑植堂、兴堂，好去支持其他教会。这种国度胸怀深深打动了。我。

**第五，工人的培养。**国会山浸信会能够不断差派弟兄姐妹出去植堂、兴堂，是因为这个教会能持续地产生新的工人。通过实习生项目，为自己的教会和其他教会都培养了许多同工，而教会中的带职长老也逐渐转为全职工人。我觉得美国教会文化中一个比较好的方面是，许多年轻人在等候呼召阶段会选择读神学，而且大多自费，这与国内不同。他们的神学教育为教会培养了大量工人。

过去我只是以一对多的“骨干门训”的方式来训练同工，但狄马可牧师是在通过一对一门训培养彼此相爱、互相扶持的门训文化的同时，在教会的常规事工（主日敬拜、成人主日学、成员祷告会、周三晚查经、周五晚团契）中去发现同工，再进一步和他们建立个人门训关系，鼓励和挑战他们接受神学与牧会论方面的装备。我曾问他，为何坚持近三十年举办周三晚上的查经，尽管参与率不到 20%。他回答我说，一是教会传统，他不想轻易改变；二是通过周三查经，他能观察哪些初信者渴慕神的话，进而邀请他们到办公室，建立个人的门训关系。此外，每周六的“讲道应用烤肉聚会”也帮助他发现有话语服事恩赐的人，他会挑战他们作实习生或读神学。他的这种方式形成了一个健康的模式：在地方教会中自然地发现、鼓励并挑战人成为同工。这种智慧深深地影响了我。

## 怀揣信念，描绘蓝图

半年的实习期虽然短暂，但坚固了我的信念。实习结束后，我回到本会，开始怀揣着这些信念服事与改革。在忠心地传讲神话语的基础上，在教会整体的门训方式与建立门训文化上，我们调整了原来的分阶段牧养思路，不再沿用周间查经学习初信栽培、新生命、新生活等内容的模式，而是将相关训练融入教会的成人主日学核心课程中，进行系统性的教导。从 2017 年至今，我所推动的建造教会的工作，大致可以分为三个方面：第一，建立门训文化，增强彼此关系；第二，建立成员集体祷告会，按主的旨意祷告；第三，培养国度胸怀，开展外展型事工。

## 第一、建立门训文化，增强彼此关系

我去实习之前，教会已开始摸索门徒训练，受玉汉钦牧师《唤醒平信徒》的影响，尝试以小组形式进行，主要是讨论讲道内容或阅读书籍，同时也承担团契功能，促进彼此相爱与服事。当时教会要求每个成员加入小组，我回来之后，就放弃了这种强制性要求，调整了门训模式，将重点放在核心神学课程和一对一关系上。

我的首要目标是，让门训文化在教会扎根。我想，教导是播种机——播撒真理的种子。我们教会大多按卷讲道，但在特殊情况下会进行系列性释经讲道，围绕一个主题从不同经文解经。于是，我讲了一系列以门训为主题的信息，首先纠正了弟兄姐妹对大使命的狭隘理解，强调“使万民作基督的门徒”，不仅限于传福音，还包括“刻意地帮助人更好地跟随基督”；然后，将以弗所书第四章作为基础，讲到牧师的职责是装备圣徒各尽其职，会众的责任是在彼此相爱的关系中建立教会。成人主日学则配合开设门训相关课程，包括学习《迷人的共同体》。这些课程不是只学一年，而是循环重复学习。就这样，主日证道讲“为何门训”，成人主日学讲“如何门训”。我祷告并等待教会发生变化，就像农夫等候种子从土里发芽一样。渐渐地，我看到门训的种子在一些姐妹生命中生根发芽，也在一些弟兄身上看到了生命的变化。

除了等待神让种子发芽，我也通过一些具体行动推动门训文化。



**首先，我以身作则开始门训。**我会明确地告诉对方，我要和他一起门训。最先门训的是几位带职长老和预备长老。门训的方式包括：一开始，和他们一起查经，让他们带我查经，让他们分享总结我要他们阅读的书籍；后来一起预备讲道，分享各自要讲的经文；再后来一起传福音；现在则主要是交通彼此的生活、家庭、读经心得和牧会思考。我与一位长老建立门训七年，地点通常是在健身房，或者一起去散步，时间固定每周至少一小时。刚开始我带领他查经，后来我要求他带我查经或讲道给我听，鼓励他早晨花时间在神的话语上。在他按立长老前，我通过让他分享经文、回答问题，了解他的属灵光景。我期待我所门训的人也能坦然无惧地门训别人，甚至觉得他们可以做得比我更好；所以，我会有意识地降低门槛，刻意不营造某种“标准化”的门训模式，免得将来有人认为他们达不到那个标准而沮丧退后。

**其次，鼓励同工开展门训。**比如，我们有十个同工，若每人门训一人，就有二十人进入门训关系中。过一段时间，我再问：“你门训的人，他在门训谁？”通过提醒，第一波门训带动第二波，第二波带动第三波，慢慢形成门训文化的浪潮。

**第三，为门训提供资源、“小工具”。**如长老送书，推荐教会图书馆藏书，在周报刊登小文章，鼓励小组共读，主日证道结束后预留讨论问题的时间。我们甚至设立门训部和小组门训联络人，提醒小组长关注门训，请他们每月收集门训数据，反馈给长老。收集

数据的过程比结果更重要，因为询问“你在门训谁”，本身就在推动门训。

为了让弟兄姐妹们有门训的时间，我们简化了周间的团契事工，只安排周三的同工聚会和周五小组聚会。这样，弟兄姐妹们能更健康地在家庭中尽本分，同时也能帮助大家自发性地门训或自发性地开展其他服事。

**第四，鼓励大家效法榜样。**我们教会的刘姐妹是最早显露门训果效的，我们公开以她为正面榜样。这是我们教会引以为豪的文化：大胆分享教会中众人以为美的事，不怕公开表扬。我们主日下午祷告会有个采访环节，专门请做得好的弟兄姐妹分享经验，作为榜样激励大家。虽然耶稣教导我们，左手做的不要让右手知道，但圣经也吩咐，凡众人以为美的事都要去做、去效法。因此，我们教会有大胆称赞的文化，公开表扬美善的行为，以激励会众效法。

**总之，门训不是事工，更不是项目，而是教会的基因。**我们在教会里建立门训文化，有三个步骤。第一步，靠神的道和圣灵的工作，以主题式讲道和成人主日学课程有机结合的方式推进；第二步，长老们作榜样，并督责同工及他们的妻子；第三步，全体动员。在主日下午祷告会上，我们通过采访让更多人参与，分享美好见证，或请同工分享对门训的见解，既起到教导作用，也训练同工。

有许多人会担心，这样一对一门训，大部分成员因缺乏神学训练可能会讲错或难以解答某些疑问。这种情况难免发生，但我认

为，在一个成员制的教会中，每一个成员在加入教会的时候，都通过了长老面谈以及会众的投票，我们基本确认了他们的认信。因此，我们就不应等弟兄姐妹完全装备好了才门训，而是要在门训中彼此造就。再者，我们有相对稳固的牧养框架，比如主日的问答、小组长的咨询，可以帮助门训者答疑解惑。圣经要求我们要“彼此教导，互相劝戒”（西 3:16），“若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来。”（加 6:1）这里的“属灵的人”是指每个信徒，而非单指成熟的信徒。门训就像学走路，摔跤在所难免，但不走就学不会。降低标准让人敢于尝试，生命在门训中成长，许多问题自然化解。

为避免不合适的门训关系，或减少门训中难免发生的错误，我们通过长期教导，如水龙头冲水般，逐渐把会众对于信仰的错误认识冲刷干净；也会提供可靠的门训书籍，避免信徒随意选材。当然，偶尔遇到信徒彼此之间的门训出现问题，长老们有时确实会叫停，或者是建议他们一起读属灵书籍，甚至是建议更换门训对象。

生命成长源于内心对神真理的喜悦。门训不仅是传授知识，更是进入对方生命，看到他的属灵需要，彼此背负重担、共同祷告，体现爱的关系。内向的、不易敞开的弟兄姐妹可能在门训文化中感到压力，但当他们体会到真正的关心和爱，关系逐渐建立，就能慢慢敞开。门训不是一开始就要求完全敞开，而是通过持续陪伴自然加深关系。

在相爱关系中见证生命的真实改变，也让我对人有更多的爱心和期待，相信福音的大能，愿意给人更多的机会。年轻时，我倾向于认为所有信徒都应按统一标准行事，既然同是被一灵所感，都已重生得救，就该按同样的标准与要求去行，因此我忽略个体差异，对人缺乏耐心。在教会中，也存在律法主义倾向，一些同工强调对错分明，也试图强行推动一些事工。但这些年来，神的恩典让我越来越爱会众，常常思念他们，见不到他们会流泪，见到他们会很感动。我的心从急于解决问题转为祷告仰望神使人回转，这份爱让我远离律法主义的倾向，而更注重忍耐教导、祷告等候。

我见证过一些不被看好的生命，经过三五年，圣灵的工作让他们彻底改变。这让我明白，圣灵的工作远超我们的预测，祂能使人起死回生。神的美意有时通过我们的软弱显明，让我们谦卑，看到自己不过如此。神让我看见，将来到天国去，不是带着很多成功的项目去见他，而是看我对多少人的生命有过爱、有过忍耐，然后带他归正，给他一些正面的影响。约翰福音和约翰一书启发了我，基督对羊群的浓烈之爱成为我牧养会众的榜样。

## 第二、建立集体祷告会，按主的旨意祷告

受国会山浸信会启发，我认为地方教会需要固定的祷告会。他们每周日下午都有成员祷告会，结合点滴的教导与分享，效果显著。相比之下，我们教会原先每月一次的周间祷告会，因频率低，并未进入教会的牧养机制

中。我希望在主日，不仅有上午的敬拜，也能用下午的时间祷告。圣经中教导传道人应当“专心以祈祷、传道为事”（徒 6:4），若只注重讲道而忽略祷告，教会就像一块肌肉一样，部分强壮，部分瘦弱或松弛，变得不再平衡。因此，我希望教会主日能够整天敬拜神，有讲道也有祷告，可以效法使徒行传中聚会祷告、圣灵感动的模式。为此，我推动了每周日下午的成员祷告会。

我曾参加过某些晨祷，深感忧伤，觉得那里更像是交换流言、背后论断、唠叨琐事或只求个人私利的场所。例如，有些人每天为家里“一亩三分地”祷告，365 天不变；有时晨祷中会提到为某人的软弱祷告，实则是传播流言或论断。我对此有很大负担，决心改革这种被个人琐事、论断或事工牵引的祷告形式。

我们逐渐发展出新的祷告模式，强调按着主的旨意祷告，而非个人的意愿。我不会广泛收集个人的代祷需求，只在群里筛选自发分享的需要，在牧祷或下午祷告会时为此祷告。我们的祷告内容分为六大类：第一类，为信徒近期需要祷告；第二类，为促进个人敬虔祷告；第三类，为促进彼此相交祷告；第四类，为真理、讲台及教会事工祷告；第五类，为宣教、福音广传与兄弟教会祷告；第六类，为万民代祷及其他祷告。每类至少两项，这样每周日下午的祷告会通常有 12 项以上的代祷事项。

在分享代祷需求的时候，我尽可能地让其他人结合自己的见证来分享。所以我们周日下

午的祷告会，有时候看起来更像是一家人围坐在餐桌旁边的沟通交流，而牧者更多时候是在旁边倾听、微笑、引导、答疑和祷告。有人可能分享一个他感恩的见证，有人可能分享一个他的疑惑，有人可能分享一个他的挣扎和代祷需要，有人可能分享一个他的负担，教会的长老也会就某些分享进行一些基于圣经的引导和点评。所以，我们一会儿分享，一会儿低头在上帝面前祷告。透过祷告，我们把那些神看重的事情向祂交托；透过弟兄姐妹们的彼此分享，拉进了肢体间彼此的关系；透过长老们基于圣经的点滴教导，如同是针对教会的集体辅导。从牧养的角度来说，如果把周日上午的教导比作属灵大餐的话，那么主日下午的点滴教导就像是在根据自身的需要，补充不同的营养素。

### 第三、培养国度胸怀，鼓励外展事工

此外，我希望教会不只关注自身，而是有国度胸怀，参与国度事奉，为神的国度预备和培养工人。这体现为推动教牧研讨会、实习生项目、支持植堂和兴堂以及帮助兄弟教会复兴等。我们参照国会山浸信会的做法，每年开展为期半年的实习生项目，为不同的地方教会培养一批又一批的年轻工人。我们每年还会有两次周末营，一次是开放观摩，一次是教牧研讨，接待各地的牧者同工前来观摩我们教会的“后厨”，包括我们的长老会议、小组聚会、成员大会以及主日聚会。每次接待，我们教会的成员们都一起热心地参与；每个小组、诗班，都很欢迎大家来观摩；一些家庭自愿开放，邀请弟兄姐妹到家里来一起参与服事，接待各地的拜访者爱宴、交通、团

契。在成员们的共同努力下，从周间团契到长老会议，从主日上午的成人主日学到主日敬拜，再到下午的祷告会以及主日评估，都邀请外地来的弟兄姐妹们全程参与，结束以后和我们一起交通、点评，既鼓励我们，也提供反馈和建议，帮助我们不断完善与成长。

在我们服事其他教会的同时，神也不断地在我们当中兴起同工。在过去十年间，我们先后有过六位长老，其中的三位被神呼召去牧养其他教会。另外，还有两位弟兄也被差派在不同的地方服事。我们也效法国会山浸信会在本城植堂，目前有一个植堂点已经成长为一间独立教会，有自己的牧师和执事，另外一间正在筹备中。

我们教会专门设立一位长老，负责推动传福音以及策划外展的服事。我们每年都会组织主日学课程，专门培训大家如何传福音，提供实用方法和指导。在讲道中，也会融入传福音的提醒和应用，鼓励弟兄姐妹将信仰落实到实际行动中。在小组中，大家更多地一起操练所学习的内容，走出去向人传福音。过去，我们曾尝试记录传福音的数字（如人数），但发现这种方式有弊端，可能会走形式或靠羞耻感推动，导致大家只是为了完成任务而去传。因此，我们不再强调数字，而是更注重内心的动力和实际行动。现在，我们依然会时不时地通过提问来激发大家的责任感。通过持续的教导和提醒，鼓励弟兄姐妹将传福音融入日常生活。教会中总有一些弟兄姐妹表现得特别火热，他们的热情像“一

团火”，无论到哪里都能感染他人。我们会邀请这些弟兄姐妹在主日下午分享他们传福音的见证和经历，以激励其他弟兄姐妹。

在当下，传福音似乎并不容易。过去，传福音的果效非常显著，经常能看到生命改变的见证，这些见证极大地激励了教会成员的热情。然而，这些年的情况似乎有所不同。如今的社会环境、文化氛围以及人们的心态都发生了变化，传福音的果效相对有些减少。然而，尽管环境发生了变化，但灵魂的需要依然存在，因此教会需要继续坚持推动传福音，帮助弟兄姐妹形成传福音的习惯和意识。我们相信，过去是神特别的恩典和复兴，而现在可能是神让我们更多地“扎根”，为下一代作预备。无论什么时候，我们都要继续向这片土地上的人传福音，直到主的再来。

就这样，经过七八年的沉淀与调整，我们在教会中逐渐建立起彼此相爱的门训文化，也在祷告会、国度事工、外展事工上，形成了成员共同参与的面貌。会众的属灵生命以非常有机的方式，在真道上不断地向下扎根、向上成长。我们深深地感受到，当我们乐意照着主的心意，忠心地牧养主的教会，教导主的羊跟随大牧人，作祂的门徒，遵祂的旨意而行的时候，神会亲自建立祂的教会，使教会成为祂荣耀的见证，吸引更多的人归向祂。

感谢神的恩典，愿一切的颂赞都归给祂，直到永远。阿们！✝

# 庚子教难后晋南教会的重建对今日教会的借鉴

文 / 亦文

回应 / 陈雅各

编者按：亦文老师在本刊专栏“宣教士笔下的中国教会”中，发表了多篇关于庚子教难前后内地会山西禾场的文章。这些文章经增补、修订与编辑，以《立于磐石——庚子教难前后的晋南教会》为名，于今年5月由香港恩道出版社结集成书<sup>[1]</sup>。7月，我们与恩道出版社联合举办相关讲座，探讨书中议题与当今教牧实践的结合，邀请亦文老师分享，并请国内一线牧者回应。本文整理自第二场讲座的内容<sup>[2]</sup>，亦文老师的分享聚焦建造教会对宣教禾场的重要性，以及阅读教会历史著作的益处。嘉宾陈雅各牧师则从教会的建制与苦难的意义等方面进行了回应。

## 教会观与宣教历史

谈及教会建造，必然涉及教会观这一系统神学中的重要概念。本文无意详尽探讨此概念，仅简要提及。我的教会观主要源于两方面：一是个人教会生活的体验，二是宣教历史与相关文献的研究。然而，我至今仍不敢称已形成清晰且全面的教会观，因许多原以为理所当然的教会原则，在实践中不断受到挑战。

回顾近代宣教史，鲁弗斯·安德森（Rufus Anderson）是一位重要的宣教领袖。作为美

部会（ABCFM）<sup>[3]</sup> 负责人，他曾提出“三自”理念——“自立、自治、自传”。（“三自”理念并非源自中国教会，而是由西方宣教领袖最早提出，安德森便是其中之一。）他认为宣教士在异国他乡传福音后，应组织当地信徒建立教会，唯有如此，信徒方能成长为门徒，福音才能进一步传播。这一观点在当时为多数差会所认同，且在今日的宣教历史课程中，仍广受传道人认可。

时至今日，福音已传遍全球，各地教会纷纷建立。然而，不同地区的教会观差异显著。

[1] 书籍链接：<https://e.bookapp.cc/searchBook?searchText=%E7%AB%8B%E4%BA%8E%E7%A3%90%E7%9F%B3&order=3>。

[2] 讲座视频：<https://ezra.timotai.org/archives/video/20250628>。

[3] 美部会（The American Board of Commissioners for Foreign Missions）是美国第一个海外差传机构，于1810年成立。安德森于1832年起任总干事，直至1860年代中。

以华人教会为例，两岸三地及海外华人的处境各异，教会实践中的诸多议题——如洗礼与圣餐的次序、长老与牧师的角色区分、男女信徒的位分、守主日的重要性和具体形式、福音布道与教会建设之间的张力，决志归信与加入教会的关系，以及对其他宗派的接纳程度——均呈现多样立场。数位基督徒达成共领圣餐的共识相对简单（基于“一主、一信、一洗”），但要形成共建教会的共识则颇为不易。

在跨文化宣教领域，教会建造已不再是宣教机构的首要目标。过去，“拓荒”与“植堂”常被并提，视为一体，拓荒旨在植堂。然而，如今“建立教会”的优先性受到显著挑战。这一趋势有其积极意义，例如，西方宣教士在亚非拉地区不再自建教会或体系，而是与当地教会或机构合作，甚至顺服其领导，辅助当地教会发展。然而，另一方面，“后殖民主义”和“文化侵略说”等理论也在一定程度上阻碍了西方年轻人投身海外宣教。

在这一背景下，回溯 19 世纪末山西教会的初建与重建，尤具现实意义。

## 晋南教会的初建

在探讨山西教会重建之前，有必要回顾其初建的历史。《立于磐石——庚子教难前后的晋南教会》（以下简称《立于磐石》）一书的副标题锁定晋南教会（主要指太原以南地区）这一地区。关于庚子教难过程本身的文献较为丰富，但教难前中国教会的状况及教难后初期重建的情形，相关资料相对匮乏。

因此，我整理了 1899 年前后晋南教会事工的报道，以期为后续讨论提供背景。

根据庚子教难前的记载，晋南教会已展现出较高的自治性。福音事工主要包括集市布道、礼拜堂布道及福音戒烟所。其中，戒烟所的自治程度最高，其同工会议几乎无西方同工参与；即使有西方同工出席，也仅以受邀观察员身份出现。各村镇设有布道所和礼拜堂，随着教会数量增加，形成了区域性的联会，定期举办退修会、季度会议或年会。这表明当地教会在人数增长与治理结构上已达到相当成熟的水平。此外，这些乡间大会在一定程度上改变了当地休闲与集会等风俗。部分村落从单一信徒扩展至全村信主，村民自发拆毁庙宇中的偶像，宣教士仅受邀观礼并记录，扮演实时报道的角色。这体现了基督徒“作光作盐”的使命，以出世精神入世，当信徒人数达到一定规模时，便能产生移风易俗的影响力。这种果效在庚子教难前的晋南教会已清晰可见。

教牧同工定期聚集，讨论诸多具体事务，包括教会内部规范，如受洗资格、慕道者标准、同工遴选条件，以及是否允许吸食或种植鸦片者加入教会等。此外，还有关于信徒家庭婚丧嫁娶的议题，例如女子适婚年龄、是否应收取彩礼等。这些讨论涉及教会中的纪律性与原则性问题，幸得当年宣教士详细记录并向西方教会汇报，使今日得以了解 19 世纪末中国乡村教会的讨论内容。

**一个值得特别关注的原则是教会的成员制（church membership）及其相应的惩戒制度。**

在《立于磐石》中，“成员”（member）一词或未明确出现，但其概念与实践却已十分清晰。当时，教会人数统计不仅包括当年受洗者及累积受洗者，还包括有资格领圣餐者（communicants）。这一数据不仅反映领圣餐的人数，更表明具备领圣餐资格的信徒人数。若有人犯下明显罪行，如重陷烟瘾或恢复拜偶像，教会有权暂停其领圣餐资格，甚至将其从教会名册除名，直至其公开认罪悔改并获得会众的重新接纳。这一原则不仅适用于晋南教会及庚子教难时期，也不仅是内地会的实践，而是当时多数差会的普遍做法。直至1922年出版的《中华归主：中国基督教事业统计》全国性调查，仍以“communicants”作为教会人数统计标准。宣教士的年度报告常记录教会成员的加入与离开情况，离开原因包括死亡、迁居及被除名，加入者中也包括曾被除名后重新接纳的信徒。如今，国内外教会鲜少实践此类惩戒制度。

与会员制相关的另一重要概念是“睦谊协议”（comity agreement）。在中国这一广阔的宣教禾场，浸信会、长老会及跨宗派的内地会等差会并存。宣教士之间的接纳相对容易，异乡相逢常感亲切；然而，不同宗派的中国信徒及新建立的教会如何共存，却是一个新挑战。多数西方差会基于“新教共识”（Protestant Consensus）达成一致：无论在何宗派信主的中国信徒，皆为重生得救，无高下之分；其他宗派信徒非本宗派福音对象，除非其为天主教徒，方需另行传福音。为避免资源浪费，差会间常协商分工。例如：浸信会进入某地后，长老会便选择其他地区；若某地事工繁重，浸信会与长老会可能划分

区域，分别负责城东或城西。这种“睦谊协议”旨在合理分配资源，体现合一而非分裂。在拓荒与植堂阶段，信徒应在各自教会中成长为门徒并领圣餐。若有人从一教会转至另一教会，理论上需牧者推荐信；若其因犯罪在长老会受惩戒，转至浸信会后仍需面对同样的问题，即长老会的惩戒在浸信会同样有效。然而，今日国内外教会中，这种传统越来越被边缘化，许多人在不同教会间流动，甚至因不满或犯罪而更换教会，无需处理自身生命的问题。

上述背景有助于理解当时晋南教会的状况。从文献来看，庚子教难前晋南教会的自治程度极高，既有其必然性也有偶然性。必然性在于，内地会的宣教策略强调本土教会全方位的独立；偶然性则在于，晋南福音事工最初由本土传道人席胜魔牧师开创，内地会西方同工随后加入并配合。从合作之初，戴德生（Hudson Taylor）便叮嘱西方宣教士顺服席牧师的领导，而非指导其工作。这种模式在当时颇为超前，合作中亦不乏摩擦与磨合，其中剑桥七杰之一的何斯德（D. E. Hoste）（后接替戴德生任内地会总主任）与席牧师配合尤为默契。他与席胜魔在山西合作多年，以欣赏的眼光看待中国人的品格。他曾指出：若中国人将昔日拜偶像的香火钱投入教会，完全有能力自建教堂；其在各领域的治理与行政能力，若运用于教会，足以自治并组成联会；英国人能做之事，中国人皆具潜力。

教难后，宣教士仍为中国教会与百姓辩护，强调义和团运动非因中国人本性残忍，而是

因缺乏教育及官方误导所致。迫害期间，许多中国信徒冒死保护宣教士，足见生死之交的情谊。因此，宣教士选择返回，与中国信徒共同重建教会。

## 晋南教会的重建

教难爆发后，宣教士或遇难或逃离，在局势稳定前无法返回，宣教士团体在华北地区群体缺席。中国教会（无论领袖或会友）亦遭受严重伤亡。这一空白期的历史，需待宣教士返回后，通过走访会友、聆听其经历，方得以部分复原。个人或群体遭遇如此巨变，实在是极大的创伤，需经历一个漫长的愈合过程。当时没有心理咨询资源，信徒唯有通过相濡以沫，宣教士的聆听、安慰与代祷，中西同工相互扶持，方能共同走出死荫幽谷。宣教士目睹的，是一个伤亡惨重、百废待兴的教会，重建工作涉及多方面问题：1）如何安葬死者？2）如何惩处凶手？3）如何处理赔偿？4）如何重整教会（包括财务与人事）？

### 1、安葬死者

教难期间，许多人被杀害，曝尸街头或草草掩埋，甚至尸骨无存。《亿万华民》对此记述相当克制，但我在翻译相关段落时，仍不忍深思。中国文化重视“死者为大，入土为安”，但基督教信仰对生命与死亡的理解，与中国传统丧葬习俗存在差异。因此教难后为死难者举行公开、隆重的安葬仪式，并建立供后人追悼、避免悲剧重演的墓园，成为

教会与山西地方官员协商的重要议题。多数墓碑下无遗体，仅为衣冠冢。遗憾的是，这些殉道者墓园今日已无存，唯有通过文献的描述加以想象，才能窥其一二。

### 2、惩处凶手

安葬死者相对简单，划拨土地与经费即可建成墓园。但惩处杀害宣教士与基督徒的凶手则较为复杂。惩处过宽，难达震慑效果；过严则可能激起民愤，引发冤冤相报。中国有“法不责众”的传统，义和团运动席卷华北，许多人被胁迫参与，无法全数追责。在国家层面，极端排外的官员如山西巡抚毓贤已被惩处；在民间，以追捕首领、宽赦从犯为原则，力求杀一儆百。

### 3、处理赔偿

赔偿问题同样关键：是否索赔？如何索赔？索赔多少？内地会放弃赔偿的决定广为人知，实则不仅内地会，多数新教差会皆不同程度放弃赔偿，并引入赈灾捐款。<sup>[4]</sup> 新教团体以德报怨的见证，与天主教形成鲜明对比。此前，民众难辨天主教与新教之别，教难后对赔偿议题的处理使二者分野清晰。需说明，内地会对赔偿的具体处理颇为复杂，体现处境化特点，详情可参考《立于磐石》一书及何斯德传记《何斯德：宁愿隐藏的领袖》。何斯德作为内地会处理赔偿的主要代表，后来因其妥善处理了这一问题而成为众望所归的总主任。

[4] 义和团运动因华北大旱而起，暴力祭天未缓解灾情，反而加剧民生凋敝。



#### 4、重整教会

赔偿问题关乎教会对外见证，内部调整则同样重要。教难后，教会人数骤减，百人教会或仅剩十余人，且幸存者在教难期间表现各异。归来的宣教士首先挨家探访，倾听会友与领袖的经历，分析复杂处境，逐步制定处理方案。教难期间，宣教士首当其冲，中国教会领袖亦成众矢之的，其次为普通信徒。宣教士前仆后继，中国教会领袖也是如此，席胜魔牧师于教难前去世，其继任者师清兰长老及同工亦在教难后数年相继离世。宣教士客观记录了部分领袖在压力下背道及后续重被接纳的过程，使我们对这段历史有更立体、全面的认识。

过去我们常聚焦对于殉道者的纪念，忽略了幸存者及背道者的处境。殉道者因信仰遇难，概念清晰；背道则因社会处境复杂，难以简单评判。若一律开除背道者，教会或无人留存；若全盘接纳，教会虽表面重建，却失去了见证。宣教士在书信中提醒西方教会，处于安逸环境的他们，难以想象当时中国教会的遭遇，故无权苛责。

庚子教难前后，中西同工是中国教会的一体两面。宣教士的策略与作为，深刻影响了中国教会的形态。宣教士归来本身，极大鼓舞了故土难离的中国信徒，亦震撼非信徒及前义和团成员。民众起初担忧宣教士归来是为报复或索赔，观察后发现其一如既往传道行善，方释疑虑。宣教士归来，亦为背道者提供认罪悔改、重回教会的契机。

教会重建亦涉及物质基础。教难期间，许多教堂及附属建筑被毁，信徒缺乏聚会场所。更关键的是，成员名册及文献或随教堂损毁而丢失，若领袖亦遇难或流失，新来宣教士往往难以接手。无论是重建教堂还是信徒群体，皆需治愈、建造与洁净的过程。

#### 5、重建之后

晋南教会重建过程的复杂性与其所处环境紧密相关，《立于磐石》一书中对史料“原汁原味”地呈现，旨在让读者结合自身教会生活，得出结论与领受。理想情况下，此段历史应由中国教牧同工记述，但现存文献多为宣教士视角，难免存在空白与盲点。

任何历史研究皆有时间界限，《立于磐石》的文献止于1905年。从数据来看，内地会山西禾场（晋南地区）在1905年已接近教难前的状态，并且福音支站的数目将近翻了三倍。但是，内地会宣教士人数却未恢复至教难前水平。教难前，山西禾场在内地会体系中仅次于浙江，但教难后，中国传道人数迅速增长，实现了宣教士的期望——推动当地教会进一步独立。在宣教士未能返回的宣教站，福音事工的延续全赖中国信徒填补空缺。尽管内地会殉道人数居各差会之首，但因其团队基数较大，且持续动员新人，新老同工得以重返中国。相比之下，其他差会或全军覆没，或仅剩少数存续者，只得将宣教站转让或终止事工。

值得强调的是，内地会宣教士在书信、报告及传记中，始终为中国百姓、信徒及教会辩

护，无论教难前后皆如此。当时中国国力羸弱，国际形象欠佳，西方人常质疑：中国人世代拜偶像，仅凭宣教士劝导，果然能归向真神？决志受洗后，能否成为门徒？能否建立教会、正确分解真道、胜过试探？内地会宣教士以信心视角，坚信中国人在信仰上的潜力，并向西方支持者传递：就人性而言，中国人与西方人无异，仅因未曾接触真理而需教导，假以时日，其生命必得成长；许多第一代中国信徒的表现，甚至超越世代信主的西方基督徒家庭。我常在不同教会的主日敬拜中，回想 19 世纪宣教士们的工作，对比今日众多中国信徒遍布全球、建立教会的景象，深感这是一神迹，印证了近两百年前宣教士的信心异象。

## 历史的借鉴：建造教会的重要性

假设当年宣教士仅注重领人归主，而非建立教会，庚子教难期间会是何等情景？历史虽不可假设，但可推测：若未建立教会，也不会有教堂被毁，而信徒因缺乏集体生活与门徒造就，其日常生活难显出基督徒的见证，邻里或不知其信仰，迫害也许无从发生。然而，信徒如一盘散沙，不重视集体崇拜与群体建造，便无法移风易俗，福音事工只能由宣教士反复从零开始，教会既从未存在过，便谈不上再生或重建。

19 世纪宣教士不仅热心于传福音，更致力于建立教会。教会虽易成为攻击目标，却如灯台照亮那地，并成为信仰传承与再生的管

道。在全年无休的国度，信徒操练守主日，改变劳作节奏；在鸦片泛滥的时代，教会助人戒烟、放弃种植罂粟；在文盲遍地的乡村，教导圣经，不仅提升了识字率，更在保守的儒家大环境下，吸引年轻人唱赞美诗，取代赌博等不良嗜好。教会的建立带来移风易俗的影响，逐渐改变了公序民俗。

今日，国内外教会对建制性、地方性及有形教会的重视程度不及昔日。教会生活与守主日的要求淡化，分派圣餐的同时未能守护主桌<sup>[5]</sup>，委身与惩戒等概念少被提及。信徒（believer）多被称为“基督徒”（Christian）、而非“门徒”（disciple），亦鲜少强调与基督身体的肢体关系。当今，西方（包括英美、欧洲、澳新）主流舆论对基督教日益排斥，将其视为妨碍社会进步的拖累（尤其受后殖民主义理论及 LGBT 运动影响）；东方社会则仍视基督教信仰为外来宗教。表象虽异，却是同一场属灵争战。但这也许并非坏事，适度的“不友好”或“小迫害”，或有助于反思我们所信的对象，信念的本质，何为可以与时俱进的，何为必须持守的。

相较过去二十年所谓的黄金期，目前国内大环境空间缩小。若拉长历史视野，追溯中国教会史，不难发现，从唐朝景教始，即有阶段性的蜜月期和紧张期。我在一家北美华人教会教授赴华宣教史的时候，一位长老便指出：唐武宗灭佛仅一两年即令景教一蹶不振，乃因前两百年过于宽松；若不断有起伏的小迫害，教会或已养成坚忍恒毅的集

[5] “守护主桌”乃指监督信徒的生活见证是否与所蒙的救恩相称。若信徒犯了外在可见的罪（如淫乱、拜偶像），则需停止其领圣餐的资格。

体属性，就像疫苗中微量病毒会培养免疫力的原理一样。

义和团运动对教会与国家皆为灾难——教会称“庚子教难”，社会称“庚子国难”。亚洲很多国家的信仰自由度都非常有限；但是在西方，教会目睹信徒锐减、教堂拍卖或改换门庭的无力感，亦是严峻挑战。压力下的成长与温水中的萎缩，哪个更具挑战性，难以定论。

历史研究的好处在于，我们能够透过时间线，与历代圣徒产生纵向交集，拓展属灵生命的深度与广度。面对当下的服事挑战，回顾庚子教难的历史，令人感叹。如一位牧者听闻教难故事后叹道：“主啊，我们今日的服事何足挂齿！”我相信，许多读者读毕此书，亦有同感。

### “殉道者的血是教会的种子”吗？

“殉道者的血是教会的种子”是一句名言，具有特定历史背景，但并非口号或公式。在历史研究中，应搁置这一假设，进行具体的分析。历世历代不同处境下，迫害的过程与结果各异。以庚子教难为例，教难后中国教会的确迎来二十年黄金期，但需结合时代大背景审视，而非单纯归因于殉道与流血事件。庚子教难虽惨烈，却为期短暂，且中外关系在一年内逆转。假设迫害持续三五年，如电影《沉默》<sup>[6]</sup>所描绘的情景，后果则难以预料。其他时期的迫害后果亦不尽相同，

例如中亚波斯地区的穆斯林化对东方亚述教会的打击，便属不可逆转之灾。但此类议题已超出本文范畴。

所以，在正确解读历史事件前，应广泛深入阅读，了解事实真相，再基于事实逐步形成观点。国内信徒受国民教育影响，常有先入为主的预设立场。庚子教难爆发有诸多原因，包括远因与近因、偶然中的必然、天灾与人祸，既可视作撒但的攻击，也属于神护理中许可的事件。因此，需从内政外交、神学、史学等多角度回顾与解读，避免仓促结论。

借鉴历史时，需要先进行处境化分析，同样，对今日教会亦需处境化审视。在教学中，我发现许多信徒缺乏历史穿越感。研究历史需培养“史感”，如同学习语言需培养“语感”一般，两者皆需通过积累养成。这与读圣经相似：不应将21世纪观念读入一世纪文本，而应发掘作者的原初意图。若无历史穿越感，便易将当代处境投射至历史文本，导致分析与结论的偏差。

尽管如此，历代教会讲述殉道故事、门徒代价与宣教历史，仍极有必要。此类故事昔日或家喻户晓，但今天若调查教会集体的记忆，似乎所剩无几了。一般意义上的短宣乃指跨越空间，从熟悉的环境进入陌生之地。而整理历史文献，于我而言也如同一场跨越时间的短宣——从熟悉的当代进入陌生的历史处境。若圣灵引领我们在阅读研究中

[6] 电影《沉默》改编自日本作家远藤周作的同名小说，剧中展现了日本德川幕府时代禁教令下对天主教徒的严酷逼迫。——编者注

穿越至历代教会的处境，体验“历史短宣”，必然带来独特的领受。

《回首百年殉道血》的作者黄锡培老弟兄，见到本书初稿时甚为欣喜。尽管他因中风左半身瘫痪、视力衰退，已鲜少阅读，仍请家人放大字号打印稿件，逐一读完，并叮嘱我继续挖掘英文文献，勿让其在档案馆中蒙尘。他强调，这些文献是宣教士为中国教会留下的宝贵财富。此言令我久久难忘。确实，当年西方宣教士为与西方教会联络所写的文章与期刊，虽非为中国教会而作，如今却成为留给中国教会的重要遗产。

《立于磐石》的封面及书中所有毛笔书法，皆出自我父亲之手。自我的第一本书始，

我撰写内容，他挥毫题字，我常戏称这些书为我们父女合著。然而在本书出版期间，我父亲突发中风，右半身瘫痪，对一位动手能力极强的人而言，此乃莫大的痛苦。理疗师指出，中风患者可通过训练未受损的脑细胞，重新支配尚能活动的肢体，恢复熟练度动作。起初，我父亲本能抗拒用左手书写书法。我鼓励道：“爸爸，你一定能行。”数日后，我见他默默练习书法。本书中所有毛笔字，皆由他左手写就，笔迹或胜过许多人用惯的右手。此过程对他个人是极大的鼓励，对本书的同工与读者亦是激励，更与书中所述教会从废墟中重建的主题相呼应。或许今日，我们需训练基督身体的“左手”，承接昔日“右手”熟能生巧之工。

## 陈雅各牧师回应：教会的受苦和建造

感谢亦文老师的分享，我从“教会成员制”、“苦难与逼迫对教会的意义”、“内地会的特点与今日教会的建造”这几方面作出回应。

### 教会成员制

亦文老师在讲座中特别谈到了一个可能今天已经被淡忘的原则，就是教会的成员制，以及相应产生的惩戒制度。我对此非常有共鸣。在中国大陆，一些教会开始关注和建立教会的成员制，已经有二十几年的历史了，我所熟悉的一些教会就是这样做的。比如，教会有成员名册，对于谁是我们教会的成

员，谁不是我们教会的成员，非常清楚。如果一个人犯了显而易见的罪，比如说长期停止聚会、有外遇或者与非基督徒结婚，经过教会劝诫仍不悔改，就会被教会除名，意思是不再能看他为一名基督徒，也就不再看他为教会的一员，他不能再领主餐。虽然他可以继续来聚会，但会众看他为一名慕道友，需要继续面对福音，需要有真正的悔改和对基督的信靠，直到他明确地认罪悔改之后，会众才重新接纳他加入教会。

但对更多的教会来说，“成员制”仍是一个“新鲜事物”，因此很多教会也有许多疑虑，

甚至排斥。但当我们来看中国近代的教会历史，就像《立于磐石》中所呈现的，我们会发现中国教会很早就这样行了，而且是很普遍的做法。这促使我们有更多的思考。之所以家庭教会对此感到陌生，也有其历史原因，在 1949 年之后，经过三自运动、反右、文革，大陆教会受到很多逼迫，许多传道人坐牢或者殉道，聚会场所被占、挪作他用，信徒也受逼迫四散，建制性的教会很难存在下去。在如此艰难的时期，有真信仰的基督徒，只能继续持守住信仰最基础的部分，继续信靠基督，偷偷地读经祷告，如果能和弟兄姐妹在一起，就一起分享主的话，轻轻地唱诗歌，一起祷告，彼此交通和鼓励。有一些地方宽松一点，可以有比较多的人在一起聚会。但在这样的情况下，神藉着极少数相对能自由活动的传道人，和爱主的平信徒，继续来见证福音，甚至到文革末期，一些地方的家庭教会有很大的复兴，很多人信主。等到文革过后，家庭教会就有更多的空间，一起聚会，甚至建立教会。这时的教会，有着信仰生活一些最基本的部分，唱诗、祷告、讲道、传福音、彼此交通团契，也建立了教会的同工会。但 1949 年前很多的教会体制和传统，却已经变得陌生。后来，当教会继续发展时，遇到很多问题，难以解决，因此一些教会开始看到建立信仰告白、牧养体制和合乎圣经的治理体制的需要。教会成员制与这些都有关系，甚至可以说是这些得以体现和落实的基础部分。

但是，谈到教会成员制的时候，我们需要思

考一个问题。那就是，我们不能因为教会历史上曾经有这样的做法，所以我们就沿袭下去；也不能因为它看起来似乎是一个不错的、有效的管理办法，所以我们今天也如此行。我们建造教会，不是根据经验，不是看方法的果效，而是要根据圣经，要按照神所指示我们的样式来建造。

那么，圣经里提到过教会成员制度吗？就如狄马可（Mark Dever）所说的，从某种意义上来说，没有。在新约圣经中你找不到一个教会成员的名单。但是新约圣经中的教会显然还是有人们的名单的，比如教会救助的寡妇名单（参提前 5）。更重要的是，从新约圣经几处经文我们可以看出，当时的教会确实有某种方式来描述他们的成员。他们知道谁属于教会、谁不属于教会。例如，有一次，哥林多教会的一个弟兄活在淫乱中，“这样的淫乱连外邦人中没有”（林前 5:1），保罗给哥林多人写信，告诉他们要把行这事的人从他们中间赶出去。这值得我们思考，因为，如果一个人首先没有正式地属于这个教会，你就不能正式地把他赶出去。保罗很关心“谁是属于教会的”，“谁是不属于教会的”。他之所以关心，是因为主耶稣自己把权柄赐给了他们，要他们尽己所能的，在他们周围划出界限，使自己与这个世界分别开来。就像马太福音 18:18 所说的：“我实在告诉你们，凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放。”（太 18:18，又见 16:19；约 20:23）<sup>[7]</sup>

[7] 狄马可，《何谓健康教会》，黄静译，第 87-88 页。<http://cn.9marks.org>。

其实教会成员制，就是关心：我们是否可以看一个人为真正的基督徒，因此接纳他加入教会，因为教会应该是由真正信靠基督的重生得救的基督徒组成的。我们欢迎所有人来参加主日聚会，但我们只能把真正悔改信靠基督、也愿意委身在这间教会的人看为教会成员。这样教会才能更好地在世上彰显基督的荣耀。虽然我们的判断很有限，只能根据一个人表达出的认信和生活表现来判断，但我们想要让我们在地上的记录尽可能地接近天国的记录——就是记录在羔羊生命册上的那些名字（参腓 4:3；启 21:27）。

如果教会真的这样做，就会开始看重成员的重生得救，就会看重他们对基督以及对基督的身体——教会的委身，就会知道谁是神所托付我们的灵魂，谁是我们应该彼此相爱、彼此劝诫的人，谁是我们可以一同担当使命、见证福音的人。

教会真的这样做，才能更好地在世界中彰显神的性情，反映基督的福音之光，也才能在面临患难与逼迫时，更加站立得稳，在看似枯萎凋残时，仍能因与基督真实的连接而有复兴之力。

## 苦难与逼迫对教会的意义

《立于磐石》这本书，记述了中国历史和中国教会史一个特别的时期，就是庚子教难时期。在这个时期，教会受到惨烈的逼迫，在山西，也有很多宣教士、本土传道人和基督徒为主殉道。但我们也看到，在此之

后许多宣教士又回到中国，许多中国基督徒重新站起来，教会并没有从这片土地上消失，而是得到重建，他们对于迫害的回应也在这片土地上成为美好的见证，福音继续被传扬，更多人悔改信主，教会得以继续建立和发展。

我理解，这就是为什么我们说：殉道者的血是教会的种子。然而，今天，当我们再思“殉道者的血是教会的种子”这句话，我们可以说，殉道者的血不是教会的种子，耶稣基督在十字架上所流的宝血才是。当主耶稣说：“我实实在在地告诉你们：‘一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒，若是死了，就结出许多子粒来。’”（约 12:24）主耶稣是指祂将要在十字架上的死。祂是从天上降下来生命的粮，祂要为祂所拣选的人舍了祂的生命，替他们的罪死，使他们可以得到赦免和生命。祂也从死里复活，以大能显明是神的儿子，为他们成就救恩。然后，祂升天，差遣圣灵保惠师降临，藉着福音使人重生，使人悔改归信，使教会得以建立和成长。我们看到，在五旬节圣灵降临后，在耶路撒冷，正是因着这福音的传讲和圣灵的工作，许多人信主，教会得以建立，并且在周围的人群中，门徒们活出了敬拜神和彼此相爱的见证。当教会面临许多逼迫时，教会因着福音得到坚立，甚至在门徒不得不四散的时候，那些经历福音拯救和改变大能的门徒，反倒把福音带到更多的地方——撒玛利亚、腓尼基、塞浦路斯、安提阿……安提阿的教会就因此得以建立，并且坚固，门徒被称为基督徒也是从那里开始。

那么，基督徒在遇到苦难和逼迫时，持守信仰甘愿为主受苦，甚至殉道，有什么意义呢？我们至少可以看到几个方面：

### 1、永生盼望

当基督徒为基督丧失地上的生命时，他所得着的却是天上永远的生命。这就如约翰福音中，主耶稣在讲到“一粒麦子死了，就结出许多子粒”后，紧接着告诉我们：爱惜自己生命的，就丧失生命；在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。（参约 12:25）很多基督徒，在面临苦难逼迫，甚至死亡的危险时，能够继续信靠跟从主，正是因着有这种确据和盼望。

### 2、福音见证

当基督徒为基督甘愿殉道的时候，就为基督福音之道的真实与能力作了美好的见证，这构成了教会的得胜，激励了其他基督徒，并且对周围的人产生巨大的影响。在启示录中有句话说：“弟兄胜过它，是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至于死，也不爱惜性命。”（启 12:11）属灵的争战是不可避免的，有时它体现为环境的逼迫，有时体现为世界的引诱，但在属灵的争战中，使我们得胜的，是羔羊耶稣的宝血，以及基督徒所见证的道，这道是怎样见证出来的呢？就是“他们虽至于死，也不爱惜性命”。他们为了基督，甘愿忍受肉体的不舒适、苦难甚至死亡，因为他们所信的基督之道是真实的，是真理，是永远的生命之道。

在逼迫后幸存的基督徒，他们对已经发生的逼迫的回应，也构成了这殉道见证的一部分。因为正如圣经所说：“你们是世上的光。城造在山上，是不能隐藏的。人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父。”（太 5:14-16）内地会在山西的见证——彼此扶持、安葬死者、惩处凶手、处理赔偿、重整教会——体现了对神的信靠与舍己之爱，与殉道者的心志一脉相承。

### 3、在走十字架道路时，经历基督复活的大能

不仅是殉道，基督徒今天甘愿在生活中，为了顺服基督而付代价、受损失，向肉体 and 罪说“不”，向基督的旨意说“是”，为了福音、为了灵魂、为了教会而舍己事奉，就是在走舍己背十字架跟从主的道路，那么这时他会经历到基督复活的大能在他身上彰显，也在他所服事的人的生命中彰显。就如圣经哥林多后书中，保罗所说的：“因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于死地，使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来。这样看来，死是在我们身上发动，生却在你们身上发动。”（林后 4:11-12）。

所以，教会的扩展与成长首先是藉着福音之道的传讲和圣灵的工作。其次，也让我们看到，神可以藉着苦难和逼迫使福音扩展，也可以炼净教会，使教会有内在的成长和成熟，从而，使教会更能够彰显神的荣耀，成为合主心意的器皿。这是神主权的工作。

## 内地会的特点与今日教会的建造

在《立于磐石》一书中，我们看到内地会的宣教士、中国传道人和基督徒在教难中的见证，以及此后的重建，而内地会的特点，是跟他们的见证有关的，也能给今天的基督徒和教会带来帮助。我所了解的内地会的特点<sup>[8]</sup>包括：

### 1、神学立场

内地会看重基要真理，看重天堂地狱，看重祷告与信心。戴德生深信：“人死后不是在地狱的火中永远被烧，就是在天堂的祝福中永远喜乐。”他也强调，宣教差会因祷告而产生，又靠祷告滋长，应单单藉祷告将所需要的告诉神，再由神感动人心行事。差会应当坚心信靠神，而不是仰赖个人或政府。

### 2、事工原理

1) 遴选宣教士的条件：应超越宗派和国籍，不一定需要高等学历或神学院训练，只要所信仰的是纯正的基要真理，并且真正委身。

2) 知所先后：戴德生认为，社会关怀工作（即办学校、医院等）必须“因此能把耶稣基督介绍给人”才值得做。最优先首要的事是“高举福音，使人得救”。

3) 信徒重质不重量：宣教士应深耕民间，向平民大众工作，扎实结出福音果子。1905

年在内地会归主信徒约二万二千人，至1949年约八万人。他们经过火一般的试炼后，大多能站立得住。

4) 尊重中国文化，认同中国人的感受：宣教士的衣服、食宿，应与当地人相同。内地会的宣教士初到中国后，男同工都剃发、留长辫，改穿中国教师的服装。戴德生强调“向中国人就要做中国人”。他也强调，中国内地会的西方传教士应训练中国同工，交棒给中国教会。

我分享这些，并不是说内地会是完美的，而是说，他们确实有一些原则和持守，可以给我们带来帮助，使我们知道，我们今天该怎样在真道中建造，该怎样倚靠神，这样才能在面临困难与危险时站立得住，并且有重建和复兴之力。

今日的中国教会，面临许多威胁与挑战，但圣经的话语和历史上圣徒的见证，可以给我们带来帮助，这意味着，今天，当我们面临环境的挑战时，我们应当注重：

- 1) **真悔改与真信心**：以福音引导人归向基督。
- 2) **与基督活泼的联合**：通过真道、圣灵、教会团契，深化与基督的联结，助人成长。
- 3) **正确解经与教义根基**：通过系统教导与培训装备信徒持守真道、为真理争辩。
- 4) **合乎圣经的教会体制**：以成员制为基础，建立信仰告白与治理结构，彰显神的荣耀。

[8] 参：苏文峰，《中国教会史》，电子版，第32-33页。



并且，神也在我们所经历的试炼中作工。神藉着苦难试炼可以唤醒一个人，使他看到自己的本相，为罪悔改，投靠耶稣基督。使基督徒更看重与基督活泼的关系，在这种活泼的联合中成长，面对艰巨的挑战。我常常意识到自己事奉久了，有倚靠经验、

倚靠装备、倚靠制度的倾向，但这些都不是我们的倚靠，惟有基督才是我们的倚靠，圣灵的工作也是使我们与死而复活的基督有更深的联合，这样我们里面才能有活水，不只自己得到饱足和力量，也能使他人得到喂养和牧养。✝

## 书评：《何谓新教徒》<sup>[1]</sup>

文 / 撒母耳·帕金森 (Samuel Parkison)

译 / 王一一

校 / 桦木

加文·奥特兰德 (Gavin Ortlund) 的《何谓新教徒》<sup>[2]</sup> 这本书令人印象深刻，既及时，又永不过时。之所以说它“及时”，是因为奥特兰德敏锐而又准确地捕捉到了当下许多人日益增长的教会焦虑感。在当今这个失去魅力与根基的时代，文化的不稳定性反而带来了意想不到的祝福——它迫使不少疲惫的灵魂开始思考有关意义与终极现实这样的大问题。面对现代主义带来的疲惫感，一场被贾斯汀·布雷利 (Justin Brierley) 称为“惊人的信仰复兴”正悄然兴起。<sup>[3]</sup>

如今那些重新考虑基督教信仰的人，他们的热情已经被后现代世界消耗殆尽，因此，他们不大可能从一种看起来像是“昨日世俗潮流”的基督教版本中寻得慰藉。所以我们不应如下现象感到惊讶：越来越多福音派信徒离开迎合慕道友的“低教

会”<sup>[4]</sup> 环境，转而皈依罗马天主教或东正教。<sup>[5]</sup> 对这些慕道友和不安的福音派信徒而言，这些传统的古老氛围，神秘而超凡脱俗的礼仪与仪式，以及看似深厚的历史传承，非但不是阻碍，反而成了天主教和东正教最具吸引力的所在。奥特兰德的著作精准地把握了当下许多人所关切的核心问题和疑虑。与流行观点相反，奥特兰德的书向人们展示出，新教同样能提供如其他宗教传统一般丰富、古老且充满仪式感的属灵家园。

《何谓新教徒》也有望成为一本永不过时的著作，因为它填补了一种不应或缺，但却令人惊讶地被忽视的图书类别——严格来说，这本书并不是与基督教其他主要教会传统的论辩，也不是为宗教改革及其延续的“抗议”所作的护教宣言（尽管包含这些元素）；同时，它又提供了一个清晰

- 
- [1] 本文选自 Samuel Parkison, “Book Review: What It Means to Be Protestant,” *Themelios* 49, no. 3 (2024): 722–23. 略有编辑，承蒙授权，特此致谢！——编者注
- [2] Gavin Ortlund, *What It Means to Be Protestant: The Case for an Always-Reforming Church* (Grand Rapids: Zondervan Reflective, 2024).
- [3] Justin Brierley, *Surprising Rebirth of Belief in God* (Carol Stream: Tyndale Elevate, 2023).
- [4] 低教会 (Low Church)，简称“低派”，用于形容基督新教尤其是圣公宗中强调福音主义的派别的一个名词。被叫做低派的原因是，与重视传承自天主教会的礼仪传统的高教会派相比，该派将礼仪等问题置于一个较低、较次要的位置。——译者注
- [5] W. Bradford Littlejohn and Chris Castaldo, *Why Do Protestants Convert?* (Landrum, SC: Davenant, 2023).

直接的定义，来说明“纯粹的新教主义”究竟是什么。在这一点上，奥特兰德从一开始就毫不含糊地表明自己的立场：“总而言之，我所推崇的新教包含三点：第一，福音在教会中的复兴；第二，圣经权威的回归；第三，对历史偏差的纠正。”<sup>[6]</sup>因此，这本书不仅是对罗马天主教和东正教的批判，更呈现了一种积极的、大公的基督教愿景，而新教正是支持及护卫这一愿景的忠实现体。

从结构上看，奥特兰德的这本书清晰地分为三个部分。

## 第一部分：新教与天主教

这一部分专注于阐释新教的本质属性。奥特兰德在这些章节中提出，新教是“独一、神圣、大公、使徒教会”内的一场复兴运动，因而可以将整个基督教传统视为自己的属灵遗产。针对将新教指控为宗派主义的观点，他论证道，由于新教以信仰告白和属灵传承，而非制度体系来界定教会，它反而比竞争对手更具大公性。罗马天主教与东正教那种将其狭窄教会体系之外的群体自动判为异端的捆绑良心的倾向，在作者看来恰恰违背了大公精神。奥特兰德还指出，诸如“唯独信心”（*sola fide*）等新教核心教义，并非凭空起源于16世纪，而是在早期教会就有先例可循。

## 第二部分：新教与权威

本部分围绕新教最具标志性的特征——“唯独圣经”（*sola scriptura*）——展开。在第5–8章中，奥特兰德广征博引，以清晰有力的方式为“唯独圣经”的教义作辩护，同时回应了一些常见的疑惑。鉴于该教义是最常被误解和曲解的新教教义（无论是在新教徒还是非新教徒中间），仅此章节的内容便物有所值。奥特兰德指出，“唯独圣经”并非否定所有的其他权威，而是拒绝将无误性赋予除圣经之外的任何权威。这一信仰架构与罗马天主教与东正教所界定并捍卫的以“教皇权柄”和“使徒统绪”为代表的竞争性权威模式形成鲜明对比。

## 第三部分：新教与历史

针对约翰·纽曼（John Newman）那句著名的嘲讽——“深入历史者，终将放弃新教”，奥特兰德在这部分表达了与红衣主教纽曼不同的观点。他护教的核心是：新教是一种历史的宝藏级产物。他以约翰·加尔文致雅各布·沙杜里多（Jacopo Sadoleto）主教的经典信函为精神范本论证，新教改革者们其实比罗马和君士坦丁堡的对手更深入历史。为支持这一立场，奥特兰德以两个案例——圣母升天与圣像崇拜——总结了他的研究，并藉此指出天主教与东正教的这些特有教义，恰恰暴露了它们在历

[6] Ortlund, *What It Means to Be Protestant*, xx.

史深度上的欠缺。奥特兰德指出，尽管这些信仰具有相对悠久的历史传承，但它们的起源缺乏可靠的历史依据。

奥特兰德值得称赞的地方在于，他以温和而不失锋芒的笔触，为新教作出了清晰有力的定义与辩护。他极大地帮助我们破除

了那种要么接受新教教义，要么扎根历史持守大公教会思想的错误困境。全书字里行间流露着作者暖暖的牧者心肠，使得他所勾勒的新教愿景不仅具有智识上的说服力，更令人心向往之。我对这本书的推崇无以复加。✠

#### 作者简介：

撒母耳·帕金森（Samuel Parkison）是阿联酋阿布扎比（Abu Dhabi, UAE）海湾神学院（Gulf Theological Seminary）的教会事工与神学副教授。该神学院致力于在穆斯林占多数的地区装备本地与跨文化背景的教会领袖，为中东地区的福音事工提供神学训练和教牧支持。



# 上帝的荣耀显在钉十字架之基督的面上<sup>[1]</sup>

文 / 迈克尔·里夫斯 (Michael Reeves) 译 / 穆桑

耶稣受死的信息为什么有如此独特的能力，可以使瞎子看见，使死人复活，使怠惰的基督徒恢复生机？很简单，因为在基督的十字架上，我们清清楚楚看到了上帝的荣耀。“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上。”（林后 4:6）是上帝的荣耀将光照进非此光不可穿透的黑暗当中，凡看见主荣耀的人，就得以改变，“荣上加荣”（林后 3:18）。

司布真教导说，牧师“荣耀上帝的伟大目标”，主要是通过传讲“基督并祂钉十字架”（林前 2:2）来实现的。在基督身上，上帝真正的智慧、能力、圣洁、良善、爱与主权启示出来，其荣美令人惊叹，赢得了仰望基督者的心。虽然上帝总是有智慧、有能力、有圣洁、有良善、有爱、有主权，但是撇开基督，我们就不能理解或不能看清。比如，我们总是将祂的主权误解为冷酷的暴政或无情的统治，总是将祂的良善误解为软弱的放纵。

上帝的荣耀在十字架上彰显时，我们才看到了上帝的所有属性。我们发现，上帝不仅扶助弱者，对大罪人也有恒久的忍耐与无限的怜悯。我们看到了祂丰富的恩典、祂施行拯救的主权、祂圣洁的公义、祂的爱。一个属性与另一个属性绝不冲突。“祂的爱没有减少祂的公义，祂的公义也丝毫不与祂的爱抵牾。两者在基督的赎罪中浑然一体。”

上帝的爱，尤其是在十字架上显明的上帝的爱，能使罪人的心回转、改变。在耶稣所受的可怕的折磨中，在耶稣被钉十字架的过程中，我们看到了至高之爱的至高明证。祂的流血使我们的心流血，祂的受辱使我们受羞辱。在十字架上，我们看到了上帝对罪的厌恶，而上帝对罪的厌恶，又使罪在我们眼中变得可怕。但是不止于此，我们在十字架上看到的爱，如此怒不可遏，刺穿了我们的冷漠，击溃了我们对其他事物的渴望。司布真说，罪人因为对上帝的缺乏渴慕，自然不去寻求上帝；“但十字架会催生渴慕。他们因爱罪而退却，但十字架会使他们憎恨将救主钉在十字架上的罪。”十字架是促使我们去爱的那种爱的精髓（参约一 4:19）。

谁能抵挡祂的吸引？祂一个眼神就能将我们制服。用你的心看一看那双为灭亡的罪人噙满泪水的眼睛，你就会甘愿臣服。看一看祂那为我们的缘故而遭鞭打、受唾弃的神圣身体，这比任何事情都更能让我们认识祂的王权。看一看祂那被刺穿的心，为了我们而将生命的血喷洒，关乎祂主权的所有争论，都将在我们的心中终结。我们承认祂是主，因为我们看到了祂是怎样爱的。<sup>[2]</sup>

---

[1] 摘自迈克尔·里夫斯，《司布真的人生智慧：活在基督里》第七章“十字架与新生”，穆桑译（橡树文字工作室，2022）。  
[2] C.H. Spurgeon, *The Metropolitan Tabernacle Pulpit Sermons*, 63 vols. (London: Passmore & Alabaster, 1855–1917), 23: 269.



## 人以为的愚拙

因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙，在我们得救的人却为神的大能。就如经上所记：“我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明。”智慧人在哪里？文士在哪里？这世上的辩士在哪里？神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人，这就是神的智慧了。

——哥林多前书 1:18-21