

共同体中作门徒

使徒行传中的门徒：信仰共同体

基督为我死，使我能去爱他人
——就门训关系访谈一真姐妹

不信的后果
——申命记1:34-46释经讲道

《基督教牧职》带给我们的六个教训

反思基督教之确据

第五项教义：论圣徒的坚忍
——多特会议四百周年纪念大会论文选

《夜间的歌》后有《黎明的光》
——访谈基立弟兄

山居岁月

“我们得救是为了他人也能得救”
——从《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》中一瞥百年前温州教会
教会本身就是门训者

目 录



本期主题：
十共同体中作门徒

教会建造

01

使徒行传中的门徒：信仰共同体

/ 迈克尔·威尔金斯 (Michael Wilkins)

所有的福音书作者中，只有路加将他的叙事从耶稣在地上的事工延伸到了祂升天之后。从路加福音到使徒行传，路加让我们看到，共同体对门徒训练的至关重要性。耶稣不再以肉身与门徒们同行，但祂应许自己会永远与他们同在。或许，使徒行传展现的最重要的门徒观，就是门徒共同体，即教会的建立。藉着圣灵，教会共同体今天能够提供新时代里跟随主所必需的团契、彼此激励、造就与扶持。

26

基督为我死，使我能去爱他人——就门训关系访谈一真姐妹

/ 本刊编辑部

上一期《教会》杂志发表了舒得胜弟兄所写的“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”一文。文中舒弟兄特别提到了在教会建立“成员之间彼此门训”的文化的重要意义。为了更多了解信徒在这样的门训文化中的感受、思考与成长，我们采访了一真姐妹，她是舒弟兄所牧养的教会中的一位会友。受访时她与十几位姐妹同时保持着门训关系，并参与教会的青少年事工。

讲道释经

38

不信的后果——申命记 1:34-46 释经讲道 / 芝士

这个故事以悖逆的以色列人的失败而告终，但其中仍深藏着极大的盼望。摩西代表以色列人被滞留旷野，但那些与他们的父辈一样邪恶，并被父辈断言一旦进入迦南地就必会被掳掠的第二代以色列人，他们将被交给约书亚，进入应许之地。他们也正是申命记的听众——摩西向他们讲述这个故事，不仅是让他们知道罪的严重，以及上帝的审判，更是在告诉他们恩典的救赎——哪怕他们的父母犯罪，哪怕他们也一样充满罪恶，但上帝会拯救他们。

48

《基督教牧职》带给我们的六个教训 / 亚历克斯·阿雷尔 (Alex Arrell)

你是否有时对自己的使命缺乏真挚的热忱？你是否正在慢慢地滑向世俗？你是否总是想着取悦别人？你是否一直受到肉体欲望的诱惑？你是否渴望那些你没有的东西？你是否难以放下一切？你是否骄傲自满？你的个人祷告生活是否日渐枯竭？你的家庭在属灵上是否兴盛？你是否怀疑上帝今天是否还能像过去那样行事？毕列治探讨了这十大危险，并指出其中任何一项都可能成为使你事工搁浅的礁石。

神学探讨

54

反思基督教之确据 / 卡森 (D. A. Carson)

圣经作者向信徒提供了他们可能需要的一切确据，它们植根于上帝的属性、新的约的本质、拣选的终结性、上帝的爱，以及其他更多方面。但他们绝不允许这种确据成为属灵冷漠的温床；事实上，同样的异象促使他们坚信，那呼召他们进入新的约的上帝会在他们里面大能地运行，使他们效法祂儿子的样式，结出圣灵所赐的丰盛果实。这既成为激励、推动我们竭力向上达到在基督耶稣里呼召的标竿，也成为对那些呼喊“主啊，主啊”却不遵行祂命令之人的隐形挑战。



78

第五项教义：论圣徒的坚忍

——多特会议四百周年纪念大会论文选 / 巴里·约克 (Barry York)

坚忍的教义历来是关乎福音的一个关键战场。对于像天主教这类的神学立场发起对“恩典教义”的攻击，是意料之中的事；然而，从宗教改革内部发起的攻击，则更加隐蔽、令人意外，且更具破坏性，雅各·阿米念与抗辩派正是后一种情形。他们公开地表示：“真信徒可能从真信心中堕落，并可能陷入与真实且使人称义的信心不相容的罪中；这不仅可能发生，而且还时常发生。”持守加尔文主义的多特会议不得不对此作出回应。

历史回顾

86

《夜间的歌》后有《黎明的光》——访谈基立弟兄 / 本刊编辑部

真正的复兴源于神，没有人可以凭自己的力量和才干达成。谁能像神那样，在中国教会经历 50 年代、60 年代、70 年代的苦难、逼迫和摧毁性迫害后，反而带来如此大的复兴？我深深体会到以赛亚所说的“那耕地为要撒种的”。神允许苦难进入我们的生命，苦难有如铁犁一般，在这片古老辽阔的土地上往返耕耘，大地在深深地叹息，呻吟……原来犁地是为了撒种，为着天国福音的种子，神已经作了深刻的预备。中国家庭教会正是在这特殊的处境产生，脱颖而出。这犁过的地，已经生根、发芽、成长、结果。

95

山居岁月 / 杨心斐、基立

当我回顾这些年的经历时，我心里深深地感激神奇妙的带领。祂诚然是“按心中的纯正和手中的巧妙”引导我，牧养我。这三年山区的生活，有如当日保罗在阿拉伯旷野的退修，不仅使我的身心灵都获得极好的休养、充实，更是为我往后的服事提供了深厚、扎实的根基。

105

“我们得救是为了他人也能得救”

——从《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》中一瞥
百年前温州教会 / 恩雨

这些平实简洁的文字，如含在口中的橄榄，思想回味时方体会到当年宣教士和信徒对福音的热忱，对神事工的忠心和舍己。他们无论身处怎样的环境中，聚会不停，传讲福音不停，训练门徒不停，真实地见证了“炎热来到，并不惧怕；干旱之年，结果不止”。

封三

教会本身就是门训者 / 狄马可 (Mark Dever)

我们应当如何效法主的爱呢？答案就是：我们应当在一个大环境中彼此相爱，把人们带到圣父和圣子的话语里，透过受洗接受真心悔改的基督徒，透过主餐宣告众人的合一，也在饶恕中化解冤仇并舍己。如此，骨和肉便融为一体。在地方教会中，我们正是透过上述基本方法来门训所有的基督徒的。

编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

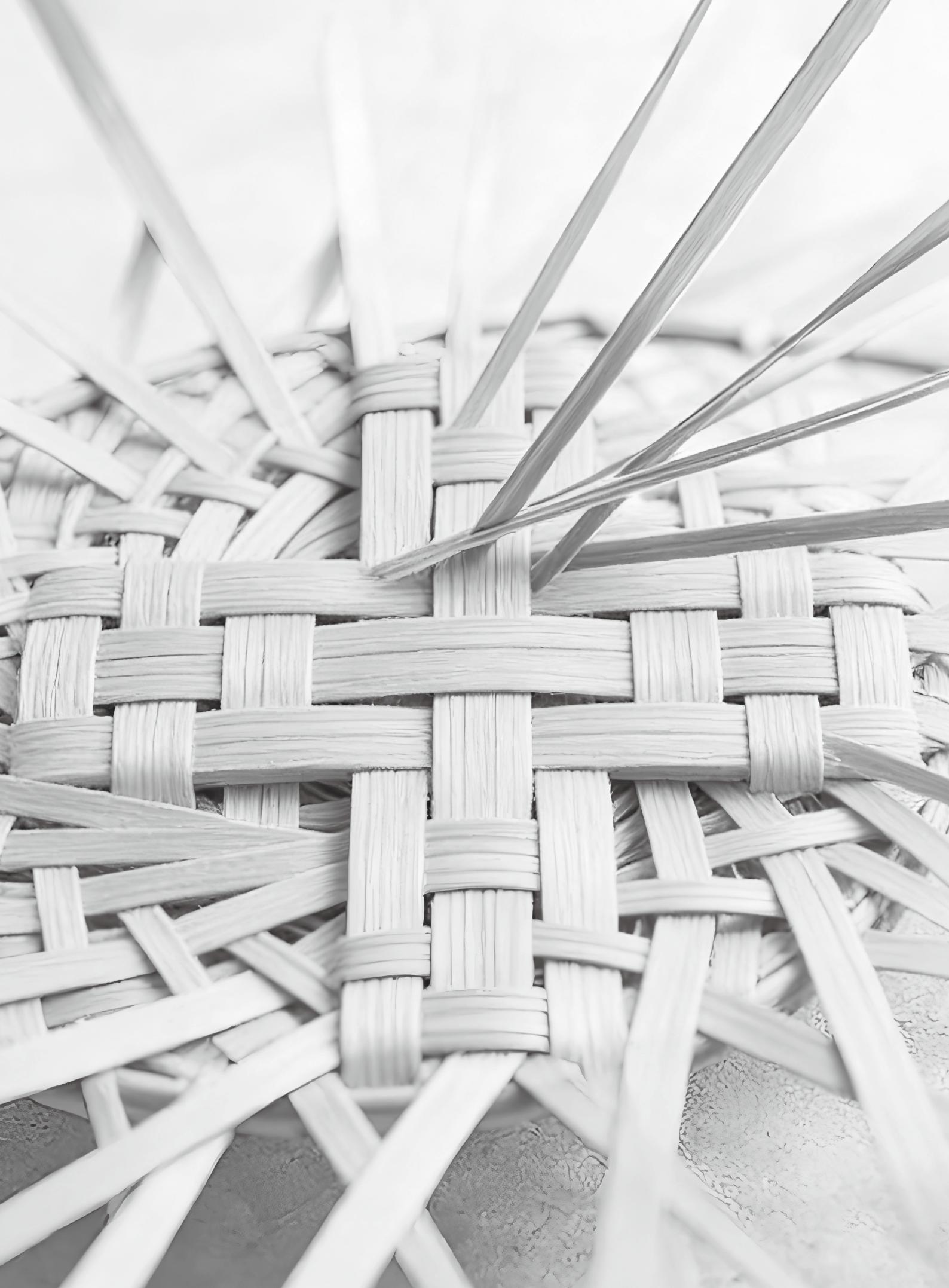
(<https://www.churchchina.org/>)

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。



使徒行传中的门徒：信仰共同体^[1]

文 / 迈克尔·威尔金斯 (Michael Wilkins)

译 / 无声

校 / 乔天

门徒的概念使人想到的是与耶稣一对一的关系。他们相信，“我是耶稣的门徒，门训的成长意味着变得更像祂，加深与祂的关系。”这诚然是一个重要的真理，因为我们在福音书中看到耶稣呼召个人来跟从祂、服事祂，并与祂建立关系的许多情形（例如，彼得、安得烈、约翰、雅各、马太、撒该，等等）。多年前，基督教信仰吸引我的伟大真理之一，就是它宣称神藉耶稣来到世上，要与人建立一种个人性的关系。我热切地回应了这一呼召，并与耶稣建立了个人门训关系，从此，这一关系就成了我日常生活的中心。

然而，就像许多真理一样，个人门徒关系如果走向极端，往往会掩盖一个同样重要的圣经真理，即“共同体”^[2]。从圣经最早的记载开始，无论是在早期的族长家庭中，在漂流

的以色列民中，在以色列国中，在十二使徒的群体中，还是在教会中，神都呼召祂的百姓成为共同体。^[3]耶稣确实呼召人们与祂建立深厚的个人关系，然而，如果我们在门训成长中只注重个体，就会面临将个人与信仰群体分离的危险。过分推崇一对一的门徒关系，很容易发展成为二十世纪文化中那种显著的不健康的独立性。^[4]这种不健康的个人主义具有欺骗性，使我们与他人疏离，鼓励我们不需要任何人，并引以为傲；它还使我们不愿意被他人需要。正如大卫·吉尔(David Gill)的睿智之言：

我们必须有**共同体来支持和纠正我们在世作门徒**。这似乎显而易见，但我们的实践却常常极其个人主义。作基督的门徒并非是当独行侠（平心而论，即便是独行侠也需要汤

[1] Michael J. Wilkins, "Acts: The Community of Faith," in *Following the Master: A Biblical Theology of Discipleship*, (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 243–80.

[2] “共同体”是一个难以定义的概念。然而，正如詹姆斯·邓恩 (James Dunn) 所言，它比相关的术语（例如“会众”或“教派”）要好一点，它隐含了两个基本要素：关系和结构化组织。James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the CHARACTER of Earliest Christianity*, 2d ed. (London/Philadelphia: SCM/Trinity, 1990), 398, n. 2a. 见本文的第三部分——“意义”。

[3] 保罗·汉森 (Paul D. Hanson) 在其著作 *The People Called: The Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1986) 中，对以色列和教会作为蒙召共同体的起源和发展进行了详尽的记述。

[4] 格哈德·罗芬克 (Gerhard Lohfink) 对本世纪德国自由派神学“个人主义”的传统进行了深入透彻的阐述，这一传统反过来又影响了世俗的德国社会。他的阐述大体也适用于欧洲、北美、工业化的亚洲社会、新兴的第三世界，以及事实上作为一个整体的大部分二十世纪文化。Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith* (Philadelphia: Fortress, 1984), 1–5.

头^[5]作副手)。我们必须抵制文化中的个人主义，并与他人培育一种深厚而坚固的关系。我们面临的挑战极其艰巨，若没有共同体，便无法应对。^[6]

我们真的如此相信吗？我知道，我年轻的时候是不相信的。无论是文化背景，身处的环境，还是我引以为傲的独立性使然，我就是宁愿独来独往，不需要任何人，也不想被任何人需要。在高中刚毕业那几年，我以自己的独立自主和独闯天涯的能力为荣。我的哥哥比尔使我的独立个性稍有收敛，我意识到我们兄弟情深。我通过家人学到共同体的绝对必要性。当挑战变得如此巨大，以至于我们无法独立应对时，我们的家庭共同体所给予必要的力量、勇气和爱，使我们熬过生命中的至暗时刻。

因此，单独的门徒必须形成一个共同体，成为神的家。门徒与耶稣相处三年，顺服祂的呼召，聆听祂的教训，见证祂的事工。在受训的最后阶段，他们迎来了生命中的至暗时刻——耶稣的受审与钉十字架。他们聚集在楼上的房间里，笼罩在空空的十架阴影下，他们所有的盼望似乎都破灭了；他们忍受的一切似乎都成为徒然；他们一切的牺牲似乎都白费了。他们的夫子在哪里？如今谁还可以领路？

然而，光明冲出黑暗，迎来了新的盼望——复活，以及新的创造——教会。耶稣的跟随

者们现在踏上了他们的门训之旅，这一点耶稣早有指示，但他们只是隐约地有所领悟。至暗时刻，耶稣身边的门徒寥寥无几，但五旬节后的短短几天，门徒的数目便激增至数千，并很快遍布整个罗马世界，多得不可胜数。门徒们现在得着圣灵所赐的能力，放胆传讲耶稣在以色列已经成就的福音信息直到地极。这些门徒现在聚在一处形成教会，成为他们复活之主——耶稣基督的身体。耶稣呼召个人作门徒，而对这一呼召的回应使得门徒进入一个信仰共同体。

所有福音书的作者中，只有路加将他的叙事从耶稣在地上的事工延伸到了祂升天之后。从路加福音到使徒行传，路加让我们看到，共同体对门训的至关重要性。耶稣不再以肉身与门徒们同行，但祂应许自己会永远与他们同在（参太 28:20）。藉着圣灵，共同体今天能够提供新时代里跟随主所必需的团契、彼此激励、造就与扶持。

一、使徒行传中独特的门徒观

路加在使徒行传中对门徒的刻画，延续了他在福音书中开始的许多相同叙述，然而，前者的独特之处在于，它带有教会时期的色彩。为了充分理解使徒行传中对门训的刻画，我们必须借鉴之前对路加福音的查考，因为路加福音预示了复活之后的情形。“对使徒行传的正确解读需要以路加福音为注释；而对路加福音的正解，也必须以使徒行传为注释。”^[7]

[5] 汤头 (Tonto)，是独行侠身边的一个美洲原住民伙伴。——编者注

[6] David W. Gill, *The Opening of the Christian Mind: Taking Every Thought Captive to Christ* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1989), 135–36.

[7] Charles H. Talbert, “Discipleship in Luke–Acts,” in *Discipleship in the New Testament*, ed. Fernando F. Segovia (Philadelphia: Fortress, 1985), 62.

1、“门徒”用以指代^[8]“信徒”、“信奉这道的人”、“基督徒”

五旬节后不久，路加宣称“门徒增多”（徒6:1），这是“门徒”一词在使徒行传中首次出现。同样，路加也宣告，随着神的道的兴旺，门徒的数目也大大增加，其中包括许多祭司也“信从了这道”（6:7）。^[9]此前，路加用“信的人”（those who believe）来指那些认信耶稣的人（参2:44, 4:32, 5:14）。路加因此将“信的人”和“门徒”这两个词并列使用。这与路加福音中的用法类似，我们曾指出，路加福音用“门徒”一词称呼某个信耶稣的人。^[10]在整卷使徒行传中，“门徒”都是作为那些已经信奉耶稣并成为跟随耶稣之人，即那些归信者（converts）的头衔。^[11]沿用“门徒”一词的事实清楚地表明：在耶稣地上事工期间的那些跟随者和耶稣复活后的那些教会之间，存在着连续性。^[12]

类似的用法也出现在别处。早期教会的活动

记录将门徒等同于“信奉这道的人”（those of the Way，参徒9:1-2），即那些相信耶稣是弥赛亚的人，他们后来被称为“基督徒”。^[13]在使徒行传第9章，路加记载了大数的扫罗对巴勒斯坦一带门徒的逼迫（1节），扫罗在去往大马士革路上的经历（10节），以及扫罗在大马士革与门徒的相遇（19节）。当这位新的归信者试图加入门徒群体时，耶路撒冷的基督徒怕他，“不信他是门徒”（26节）。^[14]他们的问题是，保罗究竟是一名真信徒，还是一个试图渗透进门徒队伍的“秘密间谍”。但巴拿巴为扫罗归信的真实性作了担保，于是扫罗被接纳为门徒中的一员。^[15]

路加不受拘束地使用“门徒”一词来指代信徒，也体现在对约帕的大比大事件的描述上。这里是新约圣经中唯一出现“门徒”一词的阴性形式，*mathētria*^[16]（这个词在希腊的世俗作品和后来的基督教文献中也出现过）。路加直接称大比大为“女徒”（徒9:36），以此表明她对基督的信心，这与他用该词

[8] 科特雷尔（Peter Cotterell）和特纳（Max Turner）指出，“某个词或短语在表达中的‘指代’（referent）是‘该词或短语有意表示的某个世间事物。’”用“门徒”（disciples）一词指代的“世间事物”则是那些被称为“信徒”（believers）、“信奉这道的人”（those of the Way）以及“基督徒”（Christians）的个人或群体，参 Peter Cotterell and Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989), 84。为了语言的清晰性，最好使用“指代”而非“同义词”（synonym），参 Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, eds., *Greek Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York: United Bible Societies, 1988), 1:15–20。

[9] 对于“信心”（faith）应该在客观意义上还是主观意义上理解，存在一些困难，但无论哪种情况，都强调信心在门徒生命的成长中发挥了不可或缺的作用，参 F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 185; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (Columbus, Ohio: Wartburg, 1944), 248; I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*, TNTC (Leicester/Grand Rapids: Inter-Varsity/Eerdmans, 1980), 128; Karl H. Rengstorf, “μαθητής,” *TDNT*, 4:458。

[10] 见作者在第11章有关路加福音的论述。例如，耶稣的“一大群门徒”（参路6:13、17）是那些相信耶稣弥赛亚身份的人，而“有许多的门徒”（第17节）则是那些“好奇”的人。亦参 Talbert, “Discipleship in Luke–Acts,” 62。

[11] 参徒6:1、2、7、9:1、10、19、26、36、38, 11:26、29, 13:52, 14:20、21、22、28, 15:10, 16:1, 18:23、27, 19:9、30, 20:1、30, 21:4、16。圣经注释家们对使徒行传中“门徒”（μαθητής）一词的这个含义几乎没有争议：即，作为“耶稣的信徒”的同义词。例如，参 Bruce, *Acts of the Apostles*, 180; Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1971), 260, n. 1; Richard N. Longenecker, “The Acts of the Apostles,” EBC (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 9:493; Rengstorf, “μαθητής,” 458; Talbert, “Discipleship in Luke–Acts,” 62; David John Williams, *Acts, A Good News Commentary* (San Francisco: Harper & Row, 1985), 102。

[12] Williams, *Acts*, 102.

[13] Marshall, *The Acts of the Apostles*, 168–69.

[14] 希腊语：μή πιστεύοντες ὅτι ἔστιν μαθητής。

[15] Bruce, *Acts of the Apostles*, 205; Rengstorf, “μαθητής,” 458.

[16] 希腊语：μαθητρία。参 Bruce, *Acts of the Apostles*, 248; Haenchen, *Acts of the Apostles*, 338–39, n. 1。另见后面论及后使徒时代教会的章节。

的阳性形式来称呼约帕的信徒群体为“门徒” (*hoi mathētai*) (38 节) 相对应。虽然 *mathētēs* 这个词是阳性形式且通常指男性, 但它在性别区分上是中性的, 因此当用来指一群男女混合、都是耶稣的跟从者时, 其中也包括女性 (例如, 徒 6:1)。^[17] 因此, 路加在这里对阴性形式的使用, 强烈地重申了一个事实: 女性与男性都是耶稣的门徒。

具有启发意义的是, “基督徒”一词在圣经中首次出现时, 是与“门徒”一词联系在一起的: “门徒称为基督徒是从安提阿起首” (徒 11:26)。再一次, “门徒”用来指代信徒, 即此处的“基督徒”。基督徒这个称呼应该起源于外邦人。^[18] 在安提阿这座大都市里, 充斥着各种邪教和神秘宗教, 那些经常谈论基督 (Christos) 的人很快就被称为基督徒 (Christianoi), 即属基督的人。这一称呼因而将门徒与未归信的外邦人以及犹太教作了区分。“基督徒”一词在使徒行传 11:26 中的出现, 至少表明外邦人认识到基督的信徒是一个有别于外邦人和犹太教信徒的群体; 而该词在新约中另外两次的出现则可能表明, 教会外的人当初使用“基督徒”一词时, 带有轻蔑的口吻 (参徒 26:28) 和敌对的意味 (参彼前 4:16)。新约里并没有证据表明, 早期教会普遍使用“基督徒”作为自我称谓。路加在使徒行传 11:26 中这种带有

时代倒置的叙述, 意味着在“基督徒”一词刚出现的时候, 教会普遍用以称呼耶稣跟随者的词是“门徒” (*mathētai*), 以及其他互换名称, 如“信徒” (*hoi pisteuontes ; hoi pistoi*) (参徒 5:14, 10:45; 罗 1:16; 提前 6:2)、“弟兄” / “姐妹” (*adelphos/adelphē*) (参徒 6:3 ; 雅 2:15) 和“圣徒” (*hoi hagioi*, 参徒 9:13 ; 林前 1:2)。^[19]

纵观使徒行传, 一再用“门徒”一词来指代耶稣的跟随者。路加用“门徒”一词来指代信徒, 往往是为了将他们与非信徒作区分。例如, 尽管在彼西底的安提阿和路司得地区遭受犹太人和外邦人的逼迫, 但“门徒满心喜乐, 又被圣灵充满” (徒 13:52), 并且“门徒围着” (14:20) 使徒。路加将保罗和巴拿巴在特庇的外邦人中间的宣教事奉概括为“传了福音, 使好些人作门徒”, 并将他们在路司得和以哥念信徒中间的牧养事奉概括为“坚固门徒的心, 劝他们恒守所信的道” (21-22 节)。当路加记录保罗和巴拿巴造访安提阿的“会众” (27 节) 时, 他用同义词的方式指称同一群人, 说的是保罗和巴拿巴“在那里同门徒住了多日” (28 节)。彼得为基督徒摆脱犹太教律法规条的自由而作辩护时, 所代表的是“门徒” (15:10)。提摩太的信徒身份, 是以“门徒” (16:1) 的称号来表达的。保罗在加拉太和弗吕家一带的使徒事工包括“坚

[17] Louw and Nida, *Greek Lexicon*, 1:471.

[18] 不定式 *χρηματίσαι* (*chremastisai*) 被解释为门徒在安提阿首次“带有基督徒的称号”, 表明该词是由教会创造的, 以表达他们在新的弥赛亚时代的自我意识。但哈钦 (Haenchen) 指出, 虽然有这个可能性, 但在斐洛 (Philo of Alexandria) 和约瑟夫斯 (Josephus) (译注: 斐洛和约瑟夫斯均为古典时代著名的犹太哲学家和历史学家) 的著作显示, 该不定式应该被译作“被称为”, 表明这个名称是由教会外的人创造 (Haenchen, *Acts of the Apostles*, 367-68, n. 3.)。在教会以外的人中, 犹太人不太可能称门徒为基督徒, 即“基督 (弥赛亚) 的追随者” (followers of *Christos*), 因为这将落实耶稣是弥赛亚之说 (见约瑟夫斯著作中有争议的段落, 其中 *Christos* 和 *Christianoi* 就是这样使用的 [犹太古史 18:63-64]) ; 相反, 犹太人称耶稣的门徒为“拿撒勒教党” (徒 24:5)。

[19] 参 Michael J. Wilkins, “Christian,” *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 5 vols. (Garden City, NY: Doubleday, forthcoming).

固众门徒”(18:23)。当亚波罗想去亚该亚时,以弗所的“弟兄们”写信给那里的“门徒”(27节),请他们接待他。与以弗所会堂中毁谤“这道”的人相反,“门徒”(19:9)与保罗一同离开,在推喇奴学房里受教。设法保护并阻止保罗前往以弗所从而免受那里群众伤害的,正是以弗所的“门徒”(19:30),而保罗前往马其顿之前领受他劝勉的也是“门徒”(20:1)。后来保罗对以弗所的众长老讲话,论及他们保护“全群”的责任,而全群等同于“门徒”(参20:28-30)。当保罗及其同伴在推罗上岸时,他们找到“门徒”(21:4)并与他们同住,同样地,他们在多利买上岸时找到“弟兄”(7节)并与他们同住,以及在前往耶路撒冷的途中,一些来自凯撒利亚的“门徒”与他们同行,带他们去见拿孙——“一个久为门徒”(16节)的人——并与他同住。

使徒行传与路加福音一样,用“信徒”和“门徒”来指同一群人。^[20]

2、例外情况?

虽然几乎所有学者都承认,在使徒行传中,“门徒”一词通常指的是“信徒”,但有两处重要的经文可能是例外。“门徒”一词在使徒行传中出现了28次^[21],只有9:25和19:1及其之后的经文对该词的用法有些变化。

(1) 使徒行传 9:25

路加在使徒行传9:25中对“门徒”一词的用法颇耐人寻味,他在此写的是“扫罗和他的门徒”。犹太人正密谋要陷害刚信主的扫罗,他们在城门守候,防止他逃走,路加接着说,“他的门徒就在夜间用筐子把他从城墙上缒下去。”(徒9:25)路加说这些人是扫罗的门徒,这是什么意思呢?^[22]这一耐人寻味的现象引起了诸多争议。一些解经家认为,扫罗作为一位公认的拉比,在拉比传统中本来就有自己的门徒(参太22:16;可2:18),他们和他一同来到了大马士革。这些拉比的门徒现在也归信了基督教,并帮助扫罗逃离犹太人的追捕。若是这样,那么这是路加在使徒行传中唯一一次用“门徒”来指拉比的门徒。另一些解经家则认为,扫罗在大马士革及周边地区传福音硕果累累,“他的门徒”是指那些在大马士革地区、听扫罗传福音而归信,并如今聚集在他周围、视他为属灵领袖的人。^[23]若是这样,这是使徒行传(或整个新约?)中唯一一次说到某个基督徒拥有自己的门徒。有些解经家指出,这种关系在新约的用法中是不可能的,他们认为,后来出现的另一种小众的解读才是路加的本意。这种解读将“他”(him, 即宾格auton)来取代“他的”(his, 即属格

[20] 参考库德(Could)的陈述,“显然,对圣徒路加来说, *τῶν πιστευσάντων* 和 *τῶν μαθητῶν* 是等效的表达”, George P. Gould, “Disciple,” A Dictionary of Christ and the Gospels, ed. James Hastings (New York: Scribners, 1906), 1:457。

[21] *Μαθητής* 在使徒行传中出现了28次,少于任何一卷福音书中出现的次数,参 Robert Morgenstaler, Statistik Des Neutestamentlichen Wortschatzes (Frankfurt Am Main: Gotthelf-Verlag Zurich, 1958), 118。

[22] 新国际译本(NIV)将 *μαθηταί* 译为“followers”(跟随者),从而掩盖了这一问题:“但他的跟随者在夜里用筐子把他从城墙上缒下去。”(徒9:25)

[23] F. Bruce, Commentary on the Book of Acts: The English Text with Introduction, Exposition and Notes, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 204; Homer A. Kent, Jr., Jerusalem to Rome (Grand Rapids: Baker, 1972), 85; Lenski, *Acts*, 373; Longenecker, “*Acts*,” 377; Rengstorff, “*μαθητής*,” 459; J. Rawson Lumby, The Acts of the Apostles, Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1894), 201.

autou), 从而得出的结论是, 路加说的是“门徒带着他”。这些解经家坚称, 门徒一词在使徒行传里的通常含义并不支持个别基督徒拥有自己的门徒之说, 而且, 在第 19 和 26 节中“门徒”一词并无从属关系, 因此路加不可能写下“他的门徒”。^[24]

这一解读颇具吸引力, 因为它似乎解决了某个难题, 但这显得过于想要调和经文的难点了。虽然我们已经观察到路加通常用“门徒”来指代“信徒”, 但强行要求此处的用法与路加在别处的用法一致, 可能是一种循环论证^[25]。既然“他的门徒”是较难的读法^[26], 那么它极有可能就是原始读法。若真是如此, 我们就必须调整对门徒现象的理解。路加显然表明, 扫罗早期的传道成果斐然, 而“他的门徒”就是那些因扫罗的传道而归信, 并在基督信仰的成长过程中得到扫罗帮助的人。

因此, 使徒行传 9:25 中的门徒就是信徒, 与路加在使徒行传中其他地方的用法相似; 但在使徒行传中, 路加(也许包括其他新约)还有独特的用法, 认为门徒是聚集在某位属灵导师周围的归信者。

(2) 使徒行传 19:1 及后续经文

“门徒”的另一个耐人寻味的用法出现在使徒行传 19:1, 这里说, 保罗到达以弗所时, 遇见几个“门徒”。问题是, 这些人似乎并不是基督徒, 而是施洗约翰的跟随者。圣经注释者们对这段经文进行了深入探讨, 意见大致均分为几派。一种观点认为, 这些“门徒”实际上是基督徒, 只是接受的教导不完全。^[27]另一种观点则认为, 既然这些人只受过约翰的洗, 那么他们便是施洗约翰的门徒, 而不是基督徒。他们可能接受了约翰的洗, 并自称是他的门徒, 但他们并不了解约翰的完整教导(例如, 关于圣灵的教导), 也不知道耶稣是约翰所传信息的应验。^[28]还有一种观点认为, 这些人既不是耶稣的门徒, 也不是施洗约翰的门徒, 而只是看起来像是耶稣的门徒。路加从主要人物的视角讲述这个故事: 保罗遇见了一些他看样子似乎是门徒的人, 但由于对他们的基督徒身份有所怀疑, 便更加仔细地考察了他们的说辞。路加并非说他们就是门徒, 而是在描述保罗初到时对他们的印象。这些人住在以弗所时(没有完全地)学习过约翰的教导, 受过约翰的洗, 现今(错误地)自称是基督徒。^[29]

[24] 例如, Bruce M. Metzger, ed., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the UBS Greek New Testament*, 3d ed. (Philadelphia: UBS, 1971), 366; Haenchen, *Acts of the Apostles*, 332, n. 3; Marshall, *Acts*, 174–75, n. 1; William Kelly, *An Exposition of the Acts of the Apostles*, 3d ed. (London: Hammond, 1952), 136, n.; Johannes Munck, *The Acts of the Apostles, AB 31*, rev. William F. Albright and C. S. Mann (Garden City, NY: Doubleday, 1967), 85; Williams, *Acts*, 161。

[25] “begging the question”, 即预设立场、以结论为前提, 中文一般译为循环论证。——编者注

[26] “他的门徒”属于较难的读法(the harder reading)(编注: 这属于文本批判学的一种)。我们更容易解释成: 抄写员将文本改成“他(*αὐτὸν*)”; 而要设想一位抄写员将原文改成“他的(*αὐτοῦ*)”, 则要更难。

[27] 这似乎是布鲁斯的结论, 见 Bruce, *Acts of the Apostles*, 406, 以及他更早期英文注释, *Commentary on the Book of Acts*, 352。亦参 Haenchen, *Acts of the Apostles*, 552–57。一种新颖但很多人可能不会赞成的观点是, 耶稣为这些门徒施行了约翰的洗礼, 见 Jerome Murphy-O’Connor, “John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses,” *NTS* 36 (1990): 367–68。

[28] 例如, Rengstorf, “μαθητής,” 456–57; Heinrich August Wilhelm Meyer, *A Critical and Exegetical Handbook to the Acts of the Apostles* (New York: Funk and Wagnalls, 1983), 364–65。

[29] 例如, Marshall, *Acts*, 305–06; Kent, *Jerusalem to Rome*, 150。

如果这些人是耶稣里的真信徒（第一种观点），那么他们确实是耶稣的门徒，尽管他们接受的教导不完全。这样的话，这里的“门徒”一词便与使徒行传中之前的用法相类似。或许可以将这些门徒与那些早期跟从了耶稣，却没有完全理解耶稣门徒身份的信徒（例如，约 6:66, 8:31）进行类比。

如果这些人是约翰的门徒（第二种观点），那么路加在这里使用这个词就是泛指耶稣以外的某位伟大夫子或教师的跟随者。这与福音书中记载的施洗约翰的其他门徒相符（例如，可 2:18；约 1:35）。虽然这与路加在使徒行传中通常用法有所不同，但符合希腊时期的用法。^[30]

再者，如果这些人不是耶稣或者约翰的真门徒，而只是看起来像是耶稣的门徒（第三种观点），他们作为约翰的追随者，在保罗到来之前投身于基督教运动，那么路加只是从保罗的视角来描述他们，因此，这里使用“门徒”一词与他在使徒行传的其他地方一致，指的是“耶稣的信徒”，即使他们被误认为是信徒。

这是个棘手的问题。布鲁斯(Bruce)认为，“无论他们是约翰的门徒还是耶稣的门徒，他们

是在何处以及如何领受教训的，都只能成为猜测。”^[31]由于我们在此的目的并非深入探讨这个问题，我们只能作出相关的两点观察：1) 这些门徒显然不是路加在使徒行传中所描写的完全意义上的“基督徒”，因为在此之前他们没有经历过圣灵（参徒 19:1-3、6）；2) 这些门徒既然已经受了约翰的洗，理所当然应该被视为约翰的跟随者。然而，“门徒”一词的非限定性使用，说明作者不太可能是想用这个表达来指“施洗约翰的门徒”。^[32]

根据这两点观察，第三种观点修正之后似乎最合理。这些“门徒”受了约翰的洗，并认同约翰的信息。然而，他们对约翰的信息知之甚少，因为他们不了解圣灵（参徒 19:2），而圣灵正是约翰早期信息的重要组成部分（参太 3:11）。尽管如此，他们仍自称为约翰的门徒。当耶稣运动开始在周边地区兴起时，约翰的这些门徒认同了这一运动，因为这显然与他们对约翰事工的理解有关。于是这些门徒投身于耶稣运动，自称为耶稣的门徒，尽管他们并不了解约翰和耶稣的真正区别。然而，当保罗来到他们中间时，他察觉到他们在理解上与信仰上的不足。经过询问，保罗发现他们并非真信徒，因此也不是真正意义上的耶稣的门徒。随着他们对基督教信息的认识愈加全面，他们就信了。圣灵降在他们

[30] 一些解经家认为，既然路加通常使用“门徒”来指基督徒，那么他不可能偏离这个意思。例如，Haenchen, *ACTS of the Apostles*, 552-57。莱克 (Lake) 认为，这些“门徒”肯定是基督徒，因为在使徒行传中 μαθητής 一直是这个用法，见 Kirsopp Lake, *Additional Notes to the Commentary*, vol. 5, *The Acts of the Apostles: The Beginnings of Christianity*, reprint (Grand Rapids: Baker, 1966), 237。阿尔福德 (Alford) 同意这一说，他还补充说，他们不可能仅仅是约翰的门徒，因为 μαθητής 的用法只能表示“相信主耶稣”，别无他义，Henry Alford, ed., “The Acts of the Apostles,” vol. 2, *The Greek New Testament*, reprint (Chicago: Moody, 1958), 193。但这显然是以未经证明的假定作为前提。路加无疑知道 μαθητής 的世俗用法也可以指耶稣以外其他师尊的跟从者，并且在这里可能也是以这种方式使用它，尽管该词在使徒行传中的正常用法是指“耶稣的信徒”。

[31] Bruce, *Acts of the Apostles*, 406. 有关这个问题的一些更重要的研究和观点，请参阅该文献。

[32] Marshall, *Acts*, 305.

身上，成为他们新获信心的记号，他们成为了真门徒共同体——教会的一部分。^[33]

这些“门徒”的情况跟耶稣在地上事奉时的情形相似，有些门徒起初跟从的是约翰，当听闻耶稣之后，他们便转去跟从了祂。他们加入耶稣运动之后，就被称为祂的门徒，尽管后来发现其中有些人并非真信徒，也没有真正委身于耶稣（例如，约 6:66, 8:31）。在使徒行传 19:1 这里所说的“门徒”看起来也有类似的经历。他们自称“基督徒”或“门徒”，但是他们并不清楚约翰和耶稣之间的真正区别，也没有真正委身于耶稣。^[34]因为他们最初有自称约翰和耶稣跟随者的表现，路加就称他们为门徒，意思是“信耶稣的人”。这与路加在使徒行传其他地方的用法一致，尽管后来发现，他们对约翰和耶稣的信息都有错误的理解，在他们相信之前，也并非真正的门徒或信徒。

在使徒行传中，路加简单地使用“门徒”一词，来指那些承认耶稣为弥赛亚的信徒。

3、门徒与“教会”

值得注意的是，尽管路加将“信的人”和“门徒”这两种表达等同起来，但他也明确指出，随着五旬节的来到，一个门徒身份的新时代已然开启。我们需要认识到的最重要的特点

之一就是，使徒行传中使用的“门徒”一词描绘的是基督复活后的信徒，他们紧密联系在一起，组成新的信仰共同体——教会。^[35]

路加在使徒行传中首次使用“门徒”一词的语境表明，门徒是紧密联合的一个独特信仰共同体。路加先是提到“门徒增多”（徒 6:1），然后形容他们是联合在一起成为一个“门徒的会众”（congregation of the disciples）（徒 6:2, NASB [新美国标准圣经]，希腊文：*plēthos tōn mathētōn*。译注：和合本仅译为“众门徒”）。在使徒行传中，被译为“会众”（congregation）的希腊文 *plēthos* 有两种含义：它可以指“众人，一大群人”（a crowd, a large number of persons）（例如，徒 2:6），也可以指“全体会众”（the full assembly）。使徒行传 6:2 是第二种意思，“门徒的会众”是指耶路撒冷信徒的集体聚会。若与路加福音 19:37 中出现的同一短语相比较，则尤为明显，路加在那里用的是第一种含义，指的是在棕枝主日聚在一起见证耶稣进入耶路撒冷的“众”门徒（the “crowd” of disciples）。^[36] 路加通过在使徒行传 6:2 中将 *plēthos* 与“门徒”相联，使“门徒的会众”这一表达等同于此类的表达：“许多信的人”（the congregation of those who believed）（徒 4:32, NASB），“大众 / 众人”（the congregation）（徒 6:5, 15:12, 30, NASB），以及“教会”（the church）（徒 5:11, 7:38^[37], 8:1 等，NASB）。^[38]

[33] 在前面有关亚波罗的叙事中，也发生了类似的事件（参徒 18:23-28）。亚波罗的问题既相似，又有所不同。

[34] 与之相似的观点，见 Longenecker, "Acts," EBC 9:493。

[35] Robert P. Meye, "Disciple," *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromiley, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 1:948.

[36] 参 Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (x-xxiv): Introduction, Translation, and Notes*, AB 28A (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 1250; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 714.

[37] 此处可能是笔误，因为 NASB 的翻译是“the assembly”，并不是“the church”。和合本对此的翻译是“会”。——编者注

[38] Bruce, *Acts of the Apostles*, 63, 159, 182; Williams, *Acts*, 106.

“教会”一词在福音书只出现过两次，均在马太福音中，是耶稣对未来信徒群体的预言性描述（参太 16:18, 18:17）。在五旬节经历了圣灵内住后不久，“教会”（*ekklēsia*）一词就出现在路加的使徒行传叙事当中，用来指信仰共同体（参徒 5:11）。乔治·赖德（George Ladd）认为：

严格来说，教会于五旬节诞生，那时圣灵浇灌在耶稣的一小群犹太门徒身上，他们构成基督身体的核心。五旬节前的门徒只能说是教会的雏形。教会不能仅仅被视为由共同的宗教信仰和经历维系的人类团契。她包含这些，但又不止于此：她是神藉着圣灵创造的。因此，只有也只能仅有一个真正意义上的教会。^[39]

因此，教会是神的新创造，是圣灵将所有归信之人，无论是犹太人、撒玛利亚人还是外邦人都带入其中的所在（参徒 1:8）。^[40]然而，即使只有一个教会，作为基督的身体——教会（*ekklēsia*）也被用来指在某个地方的基督徒聚会，无论是耶路撒冷、安提阿（参徒 11:26, 13:1, 14:26, 15:23、30）、叙利亚和基利家（参 15:41）、南加拉太地区（参 14:23；编注：指 14:21 的路司得、以哥念），还是以弗所（参 20:17）。路加强调，门徒是那些相信耶稣是基督的人，那些如今在新创造——教会中彼此联合的人。归信者的聚会被称为“教会”（*ekklēsia*）或“会众”

（*plēthos*），而教会中的个体则被称为“信的人”（例如，徒 2:44, 4:32），“弟兄”（例如，徒 15:1、3、32-33、36、40, 16:2、40 等），或“门徒”（例如，徒 6:1、2、7, 9:1、10、19、26、36、38, 11:26、29, 13:52 等）。^[41]

“门徒”一词的沿用，清楚表明耶稣在地上事工时的追随者与耶稣复活后的教会是一脉相承的。因此，耶稣所开创的门训模式的本质仍在教会中延续。然而，这个新的信仰共同体的门训不同于耶稣在巴勒斯坦以肉身和门徒同行时的门训。^[42]

4. 门徒与众门徒

有助于我们将门徒理解为“信仰共同体”的另一个重要观察是，单数的“门徒”（disciple）和复数的“众门徒”（disciples）在用法上的区别。单数的“门徒”从未出现在马可福音中，但在约翰福音中却很常见，它总是指向某个特定的人，通常是耶稣所爱的那门徒（参约 9:28, 18:15、16, 19:26-28, 20:2-4、8, 21:7、20、23、24）。在马太福音和路加福音中，单数形式只出现在耶稣的口中，用于教导门徒的本质（参太 10:24、25、42；路 6:40, 14:26、27、33）。在使徒行传里，单数形式只出现了五次，每次都指向某个特定的人（参徒 9:10、26, 16:1, 21:16，以及 9:36 中的单数阴性名词形式）。

[39] George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 347. 从本质上说，这也是邓恩的观点，Dunn, *Unity and Diversity*, 104-6。

[40] 参 Ladd, *Theology of the New Testament*, 342-47。

[41] Bruce, *Acts of the Apostles*, 63.

[42] Williams, *Acts*, 102.

在福音书和使徒行传里，通常使用的是复数的“众门徒”。单数形式表示某个认信并跟从耶稣的人。^[43] 复数形式则表达了一个重要观点：无论是作为耶稣的亲密同伴，还是作为教会，个体的门徒总是与门徒共同体联系在一起。因此，门徒身份的概念通常出现在共同体的语境里。随着使徒行传中教会的诞生，这个共同体就成了教会。

5、门徒与使徒

路加在使徒行传中有关门徒身份的表述，有另一个值得注意的关键特征，即他对“门徒”(disciple) 和“使徒”(apostle) 这两个词的区别。“使徒”一词（希伯来语：*shaliach*；希腊语：*apostolos*）在过去的一个世纪受到了学术界的广泛关注，人们再次确信，其圣经含义是指一个蒙差遣、拥有权柄、代表差遣者的信息和身份之人。^[44]

在福音书中，我们看到耶稣从众多的门徒中拣选了十二个人，称他们为“使徒”，将他们差到以色列各地去传道（参太 10:2；可 6:30；路 6:13, 9:10）。这个蒙拣选的群体首先被称为“门徒”——一个表明了他们与其他信徒有共同之处的称呼，但他们渐渐地被称为“十二使徒”(the Twelve, 译注：和合

本中有时译为“十二个门徒”，但英文中没有“门徒”一词)——一个表明他们独特的、与耶稣最为亲密的伙伴关系的称呼。在福音书（仅限路加福音）的一些其他场合，他们被称为“使徒”(the apostles)，这一称呼显然等同于这十二个门徒，他们正在接受预备，要在将来的教会中扮演特殊角色（参路 17:5，对照 17:1, 9:10, 22:14, 24:10）。^[45]

当我们读到使徒行传时，会发现一个引人注目的现象：这十二个人作为一个群体从来没有被明确称为“门徒”；他们始终被强调为“使徒”。^[46] 路加在使徒行传的一开始就称他们为“使徒”(徒 1:2)。路加此时将这十二位作为新团体的领袖而加以关注。在广义上讲，这十二个人当然位列门徒之中，因为他们是信徒共同体的一部分（例如，徒 9:26）。然而，当路加要特指这一较小的领袖群体时，便称他们为“使徒”（无论是这十二位，还是巴拿巴或保罗；例如，1:2、26, 2:37, 14:4、14 等）。后来，路加又使用了其他指代领袖的称呼，比如“长老”（希腊语：*presbuteroi*；参徒 11:30, 21:17-18），以及负责牧养全群的“监督”（希腊语：*episkopoi*[监督]...*Poimanein*[牧养]；参徒 20:28，NIV 译作“keep watch”^[47]）。^[48] 但对路加来说，“十二使徒”在救恩历史中扮

[43] 我们需要留意，犹大被称为耶稣的“一个门徒”（约 12:4）。此处表示的是一个虽有认信，但并非真信的人。见第 8 章“十二门徒”中关于犹大的讨论。

[44] 弗朗西斯·阿格纽(Francis H. Agnew)最近发表了一篇研究综述，Francis H. Agnew, “The Origin of the New Testament Apostle-Concept,” *JBL* 105 (1986): 75-96。此外，还可参考 Karl H. Rengstorf, “ἀπόστολος,” *TDNT* 1:69-75；以及 Colin Brown and Dietrich Müller, “Apostle/ἀπόστελος,” *NIDNTT* 1:126-37 中的经典研究。

[45] 见 Colin Brown, “Apostleship in Luke-Acts,” *NIDNTT* 1:135-37。亦参 Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1981), 707-8 中的讨论。

[46] 只需用希腊文辞典查找“门徒”、“使徒”、“十二使徒”等术语的语境，便可观察到这一现象；例如，“μαθητής, δάπνόστολος, δόδεκα,” *The Englishman's Greek Concordance of the New Testament*, 9th ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1960), 468。我在前面依次讨论过这些术语，参：“1. ‘门徒’用以指代‘信徒’、‘信奉这道的人’、‘基督徒’。”

[47] 此处应为笔误，“监督”是“overseers”，而“keep watch”是谨慎的意思。——编者注

[48] Bruce, *Acts of the Apostles*, 62-63.

演着独特的角色。他们既是对古以色列体制的追溯，也是对弥赛亚共同体最终形式的展望：十二使徒是从众门徒里拣选出来的，承担着建造教会的特殊角色（参太 19:28；弗 2:20）。^[49]

结合我们对“门徒”一词的讨论，对“使徒”一词的探讨再次表明，“门徒”与“使徒”不同，在使徒行传中，“门徒”一词只是用来指称“基督徒”。保罗·赫尔姆（Paul Helm）言简意赅地强调了使徒行传中有关作门徒的本质，他说：

“门徒”一词在使徒行传中被用来描述信徒，就是那些认信基督的人（参徒 6:1-2、7, 9:36, 11:26）。虽然他们不是直接由基督本人所呼召，但他们藉着基督的灵，通过第一批门徒所传的信息而蒙召；后来蒙召的门徒在任何意义上都不比第一批门徒逊色，尽管他们不那么荣幸（因为他们未能在耶稣的地上事奉中与祂同行）。^[50]

门徒是那些承认耶稣是救主和主的人，使徒则是从众门徒中呼召出来，在门徒共同体——教会中担任领袖的人。

二、使徒行传中门徒身份的过渡

我们现在看到，使徒行传在对门徒的理解上既与福音书相似，又有所不同。教会时代的生活与耶稣及其跟从者在巴勒斯坦同行时的生活有相似之处，但又有很大不同。^[51]

尽管耶稣在地上事奉期间尝试预备门徒，迎接新时代的到来，但这与他们原本的期待相差甚远，他们需要过渡性的装备来预备自己。因此，当耶稣复活后，处于脆弱状态的门徒们从耶稣领受了为期四十天的最后指示，使他们专注于那些将在新时代能够帮助他们的原则之上。

路加所记载的耶稣在复活后与升天前对门徒的最后事奉，展现了在共同体时代引导门徒活动的原则（参徒 1:6-11）。我们可以看到这里阐述的原则与耶稣在世时设立的门训原则之间的延续性，然而我们也可以看到，新时代要求对这些原则作出新的应用。换句话说，我们可以将耶稣最后的事奉表述为以下几项劝勉^[52]：第一，专注于耶稣对活出生命意义的教训（1-3 节）；第二，实现圣灵所带来的共同体合一（4-5 节）；第三，靠圣灵的能力成为耶稣福音的见证（6-8 节）；

[49] 参 Seán Freyne, *The Twelve: Disciples and Apostles, A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London: Sheed & Ward, 1968), 23-48; Dunn, *Unity and Diversity*, 108-09; Karl H. Rengstorff, “Δοδέκατον,” TDNT 2:326.

[50] Paul Helm, “Disciple,” *Baker Encyclopedia of the Bible*, 2 vols., ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1988), 630, my clarification.

[51] 许多学者试图运用社会学或神学范畴来解释门徒在五旬节前后经历的连续/非连续现象。例如，邓恩关于合一与多样性、信仰准则与君主式主教制以及事工与权柄之间复杂关系的讨论，Dunn, *Unity and Diversity*, 103ff；或是约翰·盖格（John G. Gager）提出的由于认知失调理论强造成的门徒困惑，John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975), 37ff；或是经常使福音书中的人物置于一种“缥缈之境”（never-never land）的那种旧约和新约之间所展现的连续性/非连续性的案例，如 John S. Feinberg, ed., *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments, Essays in Honor of S. Lewis Johnson, Jr.* (Westchester, Ill.: Crossway, 1988) 中所述。

[52] 这些劝勉的形式在一定程度上受到了哈罗德·多拉（Harold E. Dollar）的启发，Harold E. Dollar, “A Biblical-Missiological Exploration of the Cross-Cultural Dimensions in Luke-Acts” (unpublished Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 1990), 75-76。另请参阅关于门徒研究中“连续性/非连续性”的讨论，见 A. Boyd Luster, Jr., “A New Testament Theology of Discipling” (unpublished Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1985), 85-89。

第四，让耶稣的离去激励门徒盼望，直到祂再来（9-11 节）。

1、耶稣关于活出生命意义的教导

耶稣的门徒能够从福音时代过渡到教会时代，首要的劝勉是专注于耶稣关于活出生命的意义的教导（参徒 1:1-3）。耶稣的教导是新共同体门徒生活的根基。耶稣明确指出，门徒生命成长的一个主要方面就是顺服祂在地上事奉时所吩咐门徒的一切（参太 28:20）。从复活到升天的四十天里，耶稣对门徒最后的教导，指示他们在祂升天之后将要经历的国度生活（参徒 1:1-3）。耶稣在世期间以及在复活与升天的这段时间有关门徒这一主题所做的教导，是教会时代门训的基础。埃弗里特·哈里森（Everett Harrison）指出，“早期教会的领袖曾与耶稣同行，在他们眼中，门徒身份也意味着这个人已经接受了跟随主耶稣的代价和益处。”^[53] 十二门徒在传承耶稣的教导方面发挥着领袖的作用。“恒心遵守使徒的教训”（徒 2:42），意指耶稣的教导藉此传递给教会的新门徒。

然而，鉴于这一原则，我们应该认识到，连续性 / 非连续性决定了福音书与使徒行传之间（不同）的门徒教导。具体来说，必须留意三种不同的门训教导。

第一类门训教导，主要针对门徒在耶稣地上事奉时与祂同行的生活。有时，门徒领受的

教导旨在装备他们应对耶稣地上事奉中的特别情境，而不是应对教会的情境。^[54] 识别只与耶稣在世事工时相关的门训教导需要极大的耐心，但这样做至关重要。然而，我们也必须指出，尽管具体的细节可能有所不同，但仍可以从中学习到门徒训练的原则。

这类门徒教导的一个例子是，耶稣在门徒去以色列短宣之前给他们的吩咐（参太 10）。我们看到有些吩咐仅与此次行程有关。例如“外邦人的路，你们不要走；撒玛利亚人的城，你们不要进。宁可往以色列家迷失的羊那里去”（太 10:5-6）这条命令，具有特殊的救赎历史意义，只适用于耶稣在地面上事奉的日子。这条命令并未延续到教会时期。在使徒行传 1:8 中，耶稣明确推翻了这条命令，祂差遣门徒前往耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，包括去往外邦人那里。马太福音第 10 章前半部分的其他指令，例如不可带口袋、褂子、鞋等等（参太 10:10），也应被视为仅适用于耶稣在地事奉期间门徒去以色列的短宣之旅。卡森（D. A. Carson）注释说：“在第 5-16 节中，耶稣的所有指示都恰好适合十二门徒在祂公开事奉时期的处境。”^[55]

然而，仔细查考耶稣的宣教讲论就会发现，祂不仅指示门徒如何在以色列宣教（参太 10:5-15），也以将来时态指导他们在五旬节之后将要进行的普世宣教之旅（参太 10:16-23）。卡森继续说道：“但第 17-22 节清楚地

[53] Everett F. Harrison, *The Apostolic Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 143.

[54] 见 Walter C. Kaiser, Jr., “Legitimate Hermeneutics,” *Inerrancy*, ed. Norman L. Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 139ff.

[55] D. A. Carson, “Matthew,” *Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 8:241.

预见了更加广泛的事工——甚至包括君王和外邦人。经文中所描述的逼迫并非发生在使徒宣教初期，而是展望了五旬节之后的重大冲突时代。”^[56]此外，在给出普世宣教的教导之后，耶稣又作了适用于五旬节前后的两个时代的普遍门训教导（参太 10:24-42）。

因此，在这一篇讲论中，我们找到了一些只适用于耶稣在世事奉期间的门训教导（参太 10:5-15），一些与五旬节之后作的见证相关（参 16-23 节），以及一些是适用于所有时代的普遍门训原则（参 24-42 节）。卡森总结道：

因此，耶稣将这次对十二门徒的差遣既视为明确的短期宣教，又视为未来数年的长期宣教之范式，乃在常理之中。对于后者，十二门徒需要短宣所需的进一步教导，他们必须将当前的短宣视为操练，为将来的事奉做准备。从这个意义上说，十二门徒在五旬节后的见证成为其他门徒的典范，马太深知这一点（参 28:18-20）；因此，他有意让马太福音第 10 章向着他的读者发声。^[57]

我们在分析圣经文本并区分哪些是耶稣在地上事奉期间的门训教导，哪些是针对五旬节之后的门训教导时，必须谨慎。只有这样，我们才能准确地领会耶稣的门训教导。

另一个更普遍的例子是，耶稣多次嘱咐门徒不要透露祂的弥赛亚身份（例如，太 16:20；可 9:9）。这种沉默是必要的，因为

这可能会在犹太民众心中产生错误的观念。耶稣明白，人们对弥赛亚的期待与祂来要成就之事往往大相径庭，因此祂要以自己的方式揭示身份，以免引起误解。所以，祂多次警告门徒，不要透露祂的某些事情。但这种沉默在祂事工后期与初期不再相同，使徒行传里也没有要求沉默的告诫。

我们必须谨慎区分那些旨在教导门徒关于耶稣地上事奉的门训教导。

第二类门训教导，是耶稣给十二使徒的指示或陈述，特别针对他们在教会中的奠基性领袖角色。十二使徒在创立教会中有着特殊的救赎历史角色，而耶稣对他们的训练中有一部分是为了这一特定角色。这些门徒教导中的一些原则今天还可以用作教会领袖的范例，但我们必须谨慎留意，针对十二使徒的一些教导具有的救赎历史的独特性。^[58]

这类门训教导的一个例子，就是彼得和耶稣在凯撒利亚腓立比附近的对话。彼得告白耶稣是弥赛亚之后，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，乃是我天上的父指示的。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。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。（太 16:17-19）

[56] Carson, “Matthew,” 241.

[57] Carson, “Matthew,” 242.

[58] 参 Dunn, *Unity and Diversity*, 108–09; F. F. Bruce, *Peter, Stephen, James and John: Studies in Non-Pauline Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 15.

如果解经者能够认识到，耶稣此处是在宣告彼得在救赎历史中、在建立教会所具有的独特角色，那么对这段经文的许多误解就可以避免。这一点可以从整段经文使用的第二人称单数的人称代词和动词清楚地看见（例如，19节“我要把……给你”中的“你”：*soi*[第二人称单数与格]，“凡你……捆绑的”中的“捆绑”：*dēsēs*[你捆绑])。这里对彼得的个人性交代，展现了他的独特角色，即向犹太人（参徒2章）、撒玛利亚人（参徒8章）和外邦人（参徒10章）打开国度之门。一旦彼得用“钥匙”为这些族群开了门，他便完成了自己的独特角色，并逐渐淡出了使徒行传的舞台。^[59]我们必须仔细观察十二使徒的独特角色，同时也不要过分夸大他们的角色，超出耶稣所说。^[60]

与此同时，我们必须仔细观察，耶稣给十二使徒的某些教导是否也适用于教会领袖和一般门徒。例如，在耶稣和彼得的这段对话中，还包括了关于“赦罪”（forgiving sins）的陈述（参太16:19，译注：和合本译为“释放”），这在马太福音另一处关于“教会”的语境中有再次出现（参太18:18）——根据上文，这是说给众门徒的（参太18:1）。因此，耶稣说给彼得的关于赦罪的话，也是说给众门徒的。此外，复

活之后，耶稣在楼房里向聚集的众门徒也说过类似关于赦罪的话语（参约20:23）。

因此，第二类门训教导对十二使徒在教会中的奠基性角色而言，尤为重要。这些教导必须与一般的门训教导明确区分开。

第三类门训教导，针对所有门徒，包括五旬节前的和五旬节后的。耶稣的大部分门训教导都属这一类。一般来说，凡不属于前两类的教导，都可以归在这第三类中。但即便如此，我们仍然必须遵循一项至关重要的指导原则，即研读福音书要先迈出“左脚”，认识到所有教导都置身于第一世纪的历史背景之下。^[61]即使是针对所有门徒的普遍门训教导，也自然会受到第一世纪社会/历史环境的影响。尽管如此，教会的门徒今天应当有信心将耶稣的这第三类门训教导应用于自身。

这一问题至关重要。在分析了耶稣的门训教导，从而区分出哪些与耶稣在世时的历史处境相关，哪些是与十二门徒在救赎历史中的独特角色相关之后，我们最终得到的是一整套用以指导当今教会的信徒生活的门训教导体系。这些澄清使我们更接近于遵从耶稣在“大使命”中的教导。凡成为门徒的人，都应当被教导去遵守耶稣在地上事奉时所吩咐的一切（参太28:18-20）。

[59] 笔者在其他地方完整地讨论过这段经文，展示了耶稣此处所描述的彼得的特定角色。见 Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term Μαθητής*, NovTSup 59 (Leiden: E. J. Brill, 1988), 185–98。另见 Oscar Cullmann, *Peter: Disciple—Apostle—Martyr, A Historical and Theological Essay*, trans. Floyd V. Filson, 2d ed. (Philadelphia: Westminster, 1962); Chrys Caragounis, *Peter and The Rock*, BZNW 58 (Berlin/New York: de Gruyter, 1990)。

[60] 例如，这段经文完全没有提到从彼得开始的“教皇继承权”（papal succession），甚至没有提到他除了使用钥匙之外的个人角色。

[61] 请参考作者在第二章所探讨的原则。

2、圣灵带来的共同体合一

能够使耶稣的门徒从福音书时代过渡到教会时代的第二个劝勉，是要“落实圣灵带来的共同体合一”（参徒 1:4-5）。从使徒行传的开篇章节可以明显看出，圣灵将在未来的日子里与门徒一起扮演重要的角色。虽然门徒们曾有幸与耶稣亲自同行，但由于耶稣的在世事工受道成肉身的局限（例如，祂不能同时出现在多个地方），并不是所有的门徒都享有同等程度的特权。我们之前看到，在耶稣的众多追随者中，有围绕祂的中心圈子。十二门徒有幸在耶稣的地上事工期间几乎一直与祂在一起。十二门徒中还有一个内部群体，享有在某些特殊场合与耶稣单独同在的特权。一些妇女曾与耶稣和十二门徒同行过一段时间，并享有供应他们物质需求的特权（参路 8:1-3）。七十个门徒有幸接受耶稣的训练，并奉差往以色列短宣（参路 10:1）。众多门徒中，虽然一些有幸跟随耶稣一段时间，但大多数人并没有蒙召享有这一殊荣。如今，随着圣灵的降临，每个门徒都有圣灵内住的特权，也蒙受了在灵里合一的恩典。耶稣在上十字架前与门徒共度的最后一晚，就预言了由圣灵带来的转变。从约翰福音对那最后一晚的记载，我们看到耶稣对圣灵在未来工作的教导。

简而言之，这个教导应许门徒，一直与他们同在的圣灵，如今要住在他们里面（参约 14:17），祂要将一切的事指教他们，让他们想起耶稣所说的一切（参 26 节）。祂不仅要

为耶稣作见证，也要帮助门徒为耶稣作见证（参约 15:26-27）。在未来的逼迫中圣灵要成为门徒的个人“保惠师”（参约 16:1-7），也要“叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”（8-11 节）。祂还要引导门徒，帮助他们“明白一切的真理”（13 节），并要将耶稣的话语告诉门徒，荣耀耶稣（参 13-15 节）。耶稣升天后，就差遣圣灵给予门徒能力、引导、安慰和神的同在，帮助他们完成大使命，改变生命并且有基督的样式。正如布鲁斯所言：“教会……是圣灵在这个世界上的器皿。正是祂给耶稣门徒这一团体注入活力，赐予能力，并施行引导。”^[62]

圣灵时代并未终止耶稣与门徒同在的时代，而是促成了门训关系的过渡，使门徒从与耶稣在地同行的门训关系进入到升天后的耶稣与他们同在的门训关系。正如保罗所作的身体的比喻，教会如今是由圣灵联合起来的门徒共同体，是基督的身体（参林前 12:12-13），她藉着圣灵享受着与基督毫无阻隔、充满爱的团契（参弗 1:22-23，5:23-32）。

3、藉着圣灵的能力为耶稣的福音作见证

第三条能使耶稣的门徒从福音时代过渡到教会时代的劝勉就是，他们将“藉着圣灵的能力为耶稣的福音作见证”（参徒 1:6-8），这使耶稣的门徒从福音时代过渡到教会时代。在升天前的预备期，耶稣让门徒把注意力集中在他们未来的角色上：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒

^[62] Bruce, *Acts of the Apostles*, 61.

冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒 1:8）在这段记述中，路加再次记录了门徒们从与耶稣同在时的角色到他们在新时代的角色的重大转变。虽然路加在这段经文中没有提到教会，但是，“这段针对门徒的讲话，实际上也是针对因圣灵降临而诞生的教会讲的。宣教创造了教会，并定义了教会的本质。”^[63] 耶稣与门徒同在时，曾差遣他们去以色列短宣（例如，太 10:5-15；路 9:1-6, 10:1-20），但祂也指出，将来他们的见证要扩展至万国（参太 10:5-23，特别是第 18 节）。为耶稣基督的福音作见证，成为了早期教会最为明确的目标之一。这一行动从五旬节开始，一直追踪到使徒行传的结尾：在耶路撒冷和犹太全地的犹太人中（参徒 2-7 章），在撒玛利亚人中（参徒 8 章）以及在外邦的国度中（参徒 10-28 章）。

这种见证的转变从保罗和巴拿巴的第一次宣教之旅活动中可见一斑，他们在小亚细亚传道，抵达特庇后，“对那城里的人传了福音，使好些人作门徒，就回路司得、以哥念、安提阿去，坚固门徒的心，劝他们恒守所信的道。”（徒 14:21-22）在这里，路加将保罗和巴拿巴在特庇向外邦人的宣教事工概括为：传福音并使多人作门徒；将他们在路司得和以哥念信徒中的牧养事工概括为：坚固门徒的心，劝他们恒守所信的道。

这两项事工都说明了教会对耶稣命令的服从。路加在描述向非信徒的宣教活动时，使用了与马太记载耶稣颁布大使命时相同的动词，即“使……作门徒”（*mathēteuō*，参徒 14:21；太 28:19）。除了马太福音中三次出现过这一动词（参太 13:52, 27:57, 28:19）之外，新约中它只在使徒行传的这里出现过。路加的措辞在言语上直接与大使命相关，因为向外邦人传福音的结果，就是“使万民作我的门徒”。^[64]

路加还记载了巴拿巴和保罗在信徒中的牧养事工，他们劝诫信徒用“恒守所信的道”来坚固信心。路加的措辞暗示了这种门训与耶稣在大使命中概述的门训过程之间的关联，因为“坚固门徒的心”和“劝他们恒守所信的道”就意味着耶稣的教导：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”；同时，说明了门徒训练是个持续成长的过程。^[65] 此外，教会帮助归信者“恒守所信的道”类似于耶稣说的，凡持守祂道的就是真门徒（参约 8:31）。当这些新信徒的信心成长时，他们就显明自己是耶稣的真门徒。^[66] 教会使非信徒成为门徒，然后帮助信徒成长，这些活动体现了耶稣颁布大使命的旨意（参太 28:18-20）。

早期教会忠于他们的使命，藉着圣灵的能力为耶稣作见证，这一重要环节使福音书中的

[63] Dollar, “Biblical-Missiological Exploration,” 75.

[64] 参Archibald T. Robertson, *The Acts of the Apostles*, vol. 3, *Word Pictures in the New Testament* (Nashville: Broadman, 1930), 160-61: “Paul and Barnabas were literally here obeying the command of Jesus in disciplining people in this heathen city.” 另见 Everett F. Harrison, *Acts: The Expanding Church* (Chicago: Moody, 1975), 224-25; Richard D. Calenberg, “The New Testament Doctrine of Discipleship” (unpublished Th.D. diss., Grace Theological Seminary, 1981), 201; Bruce, *Acts of the Apostles*, 325.

[65] 见 Boyd A. Luter, “Discipleship and the Church,” *BS* 137 (1980): 270.

[66] Rengstorff, “μαθητής,” 458-59. 另见R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (Columbus, OH: Wartburg, 1944), 584：“好的开端是伟大的成就，但好的延续才是其正常且必要的结果。归信必须发展成为持守。”

宣教预备（例如，太 10:5-23）、耶稣颁布的大使命（参太 28:18-20），以及祂升天前的宣告（参徒 1:8）得以实现。

4、耶稣的离去激励人们盼望祂的再来

第四条使耶稣的门徒从福音时代过渡到教会时代的劝勉就是，让耶稣的离去激励他们的盼望，直到祂的再来（参徒 1:6-8）。耶稣的跟随者看到祂被接上升，直到消失在视线之外，他们从此便进入了没有耶稣肉身同在的生活。突然间，两位身穿耀眼白衣的天使出现，向他们宣告，耶稣将来要以同样的方式再来。这些在客西马尼园和各各他软弱、跌倒、失败的门徒，短短几天之内，就蜕变为勇敢坚定的教会领袖。他们似乎找到了自我。旁观者不经意间看到这种反差，或许会认为，没有主的肉身同在反而对信徒更有利。但这样推论，误解了门徒生命中正在发生的事情。他们不是突然间刚强壮胆，勇气倍增，而是被带入了全新的生命维度，他们从里到外彻底地被神改变了。^[67]

是什么带来了这种改变呢？有几个因素。耶稣曾应许与门徒同在，因为他们在世上代表祂（参太 28:20）。祂曾应许会在他们里面，他们也要在祂里面，以祂为生命（参约 14:20）。祂应许他们，在祂离开之后，门徒要做更大的事（参 12 节）；祂还应许要差遣圣灵，其重生的能力、充满活力的同在和安慰将帮助成就门徒的这些更大的事（参 16-17 节）。实现这些应许的时刻已经来

到——随着圣灵在五旬节的降临，这些门徒的生命发生了蜕变，而这种蜕变也应许给每一个呼求基督的名并领受圣灵内住的人。哈里森说：“新造之人确实是全新的、截然不同的，远胜于旧人，是神的生命藉着内住的基督在人身上活出来。若在祂的百姓身上看不到主耶稣，那是因为他们没有领受祂的能力，没有让祂作主。”^[68]

确实，没有耶稣肉身同在的日子，门徒的生命必须转变，然而，从耶稣的应许中也萌发了盼望：耶稣应许祂会再来（参约 14:1-3），两位天使也重申了这一应许（参徒 1:10-11）。**耶稣的离去印证了圣灵的同在，这反过来又成为一种动力，激励门徒盼望耶稣的再来。**

三、意义

耶稣呼召人们来跟随祂。他们来自不同的背景，性情和个性也迥异有别。耶稣是聚集他们的挑战因素，是团结他们的凝聚力，也是推动他们一起迈入新视域（new horizon）的活力异象。十二门徒的合一以及更广大门徒群体的凝聚力，最终都只归于耶稣。我们认为，一旦耶稣离开他们，回到父那里，这种凝聚力就会消散。我们认为，他们的个人主义会占上风，阻碍合一。然而，事实恰恰相反。门徒们变得更团结，更有凝聚力。他们成为了一个共同体。在跟随耶稣的日子里，门徒组成的共同体还只是处于萌芽阶段。对耶稣的共同委身将他们松散地维系在一起，他们没有集体运作。门徒只是仰望耶稣的指

[67] Harrison, *Apostolic Church*, 144.

[68] Harrison, *Apostolic Church*, 144.

引，向祂询问人生方向，由祂做决定。他们不必彼此委身，也不必在服事或职责上太多配合。事实上，不同的个性常常使他们彼此冲突。耶稣肉身的同在将他们维系在一起。但如今耶稣已经离去。是什么将他们聚在一起，形成一个共同体呢？

一个共同体必然体现为两个基本要素：关系（相互接纳、饶恕和服事）和结构化的组织（具有清晰的界限和职能划分）。^[69] 圣灵在五旬节降临在门徒身上，将他们组成一个清晰可辨的实体，即基督的身体。身体根据职能划分其肢体，就是保罗后来描述的圣灵的恩赐（参林前 12:4-31）。作为一个身体，门徒如今比以往任何时候都更加彼此委身。耶稣在地与门徒同在时，教导他们彼此接纳、饶恕和服事的原则。如今在这个新的信仰共同体中，圣灵激励门徒在彼此关系中活出这些原则。从五旬节后的最初日子起，门徒便开始以一个共同体运作。^[70]

因此，使徒行传对于理解门徒如何过渡到我们现今所处的时代，具有决定性的作用。研究使徒行传中的门徒，对于我们理解这个时代门徒的身份，具有重要意义。查尔斯·塔尔伯特（Charles Talbert）认为，使徒行传中的两个重要组成部分相互作用，为我们呈现出最清晰的路加门徒观：“一方面，作门徒意味着被传统塑造、从经验中吸取能力，并成为共同体的一分子；另一方面，它既包含生命的样式，也包含一个使命。”^[71] 这就

是我们在使徒行传中的信仰共同体上所看到的，这也成为我们今天的榜样。

1、门徒的共同体

使徒行传给予我们教会时代使用的、在时间上最新的“门徒”一词的圣经定义。门徒就是所有相信耶稣而得救的人，无论是男人还是女人，犹太人、撒玛利亚人还是外邦人，教会中活跃的领袖还是普通成员。我们从保罗在以弗所遇见的那些“门徒”的身上看到，对信仰的宣认和（或）与共同体的关联意味着（但并不保证）现实生活中的信仰。真信仰是真门徒的本质。

此外，使徒行传让我们看见，“门徒”一词的含义远不止其最早的希腊语用法，即“受教者”。虽然，门徒确实也积极参与学习使徒的教导，但使徒行传中的“门徒”一词里，“受教者”的含义并不明显。“门徒”一词最自然的意思是“将自己得救的信心交托耶稣的跟随者”。“跟随者”的其他同义词能帮助我们更全面地理解这一概念：他是“信徒”、“圣徒”、“基督徒”、在基督里的“弟兄姐妹”。

因此，教会是由所有相信耶稣而得救之人组成的门徒共同体。在当今的时代，我们缺失了这个视角。教会中的人常常感觉作门徒是可有可无的，也许只适合极其委身的人，或者蒙召担任领袖或事奉的人。我们必须重新

[69] Dunn, *Unity and Diversity*, 398, n. 2a.

[70] 见 Dennis M. Sweetland, *Our Journey with Jesus: Discipleship According to Luke-Acts* (Collegeville, Minn.: Michael Glazier, 1990), 126–69。

[71] Talbert, “Discipleship in Luke-Acts,” 62.

获得使徒行传的视角：相信耶稣吸引人进入共同体，而这个共同体以门徒训练来定义其期望、责任和特权。^[72]

2、领袖与互惠关系

使徒行传也指出了“门徒”与各种领袖职分用词之间的关系。例如，所有使徒都是门徒，但并非所有门徒都是使徒。换句话说，所有使徒都是信徒，但并非所有信徒都蒙拣选成为使徒。使徒是从门徒中拣选出来的，是门徒的领袖。此外，“使徒”一词还具有特殊的含义，指的是十二使徒在教会创立时所具有的救赎历史意义。也有其他人被称为使徒（例如，保罗和巴拿巴），但这个词并没有被地方教会用来泛指领袖职位。其他名称如“长老”、“主教”、“牧师”等，被逐渐用来称呼地方教会的领袖。因此，使徒行传让我们看见，领袖在新的信仰共同体中至关重要。

然而，我们也必须强调每一位领袖都必须保持一种微妙的平衡。当一位领袖蒙召去担任某个领导职务时，他也同时蒙召履行跟随者的职责。因为每一位领袖都是门徒，他必须记住，自己仍然是那位夫子——耶稣的跟随者。唐纳德·古思里（Donald Guthrie）令人信服地阐述了领袖身份与门徒身份之间的平衡关系：

耶稣明确地批评了那些追求优越地位的人，并反复教导谦卑才是更值得追求的品质（参

太 18:1；可 9:33；路 9:46）。祂也批评用“拉比”之类的称呼来彰显地位，因为祂主张，门徒都是弟兄，有同一位老师，就是祂自己（参太 23:8）。祂将“拉比”与“父”和“夫子”的称呼联系起来。在祂的跟随者中，最大的就是那些甘愿作奴仆（*douloi*）和全然顺服主人意愿的人。门徒唯一能宣称的特权，就是服事和牺牲的特权（例如，背起自己的十字架）。^[73]

彰显平等的门徒身份之后，可以突出共同体中的互惠关系。确实，既然我们都是同一位夫子的门徒，那么彼此间的互惠关系就应该是最重要的考量。我们必须在平等的关系中，致力于彼此的成长。（接下来的书信和教会里“使徒皆祭司”的传统的章节都会强调这一观念。）

我记得在我首次牧会时，这一真理对我和我妻子的影响。我那时年轻气盛，刚从神学院毕业，非常认真地对待我的牧师角色。神呼召我们去牧养羊群，喂养他们，守护他们不受狼群的伤害，并鼓励他们成长和服事。这个角色占据了我的全身心，决定了我的自我认知。事实上，我过于认真地看待我的领袖角色，以至于忽略了另一个同样重要的真理：我是耶稣的跟随者，是祂的门徒，在这一点上，我与教会的其他信徒一样，都是耶稣的门徒。我过于认真地看待我的角色，以至于我开始把自己看得过于重要！当我开始平衡领袖角色与门徒角色后，那种释放的感觉真棒！我可以将带领教会的责任交给

[72] 欲了解对于教会作为门徒共同体这一概念的有益强调，见 Avery Dulles, *A Church to Believe In: Discipleship and the Dynamics of Freedom* (New York, 1982)。另见 Séan Freyne, *The Twelve*, 23–48.

[73] Guthrie, *New Testament Theology*, 708–09.

元首耶稣；我可以仰赖祂带领我；我可以让其他领袖来分担我的领袖角色；我也可以再次将自己视为群体中的一员，一个同作门徒的人。如此一来，耶稣被高举，领导权得以共享，教会身体的合一被建立，所有信徒的地位都平等无异。

领袖身份必须有彼此的门徒身份来平衡。艾弗里·杜勒斯（Avery Dulles）如此阐述二者的平衡：

门徒身份以不同的形式和不同的程度应用于不同的个人，每个人都活出以基督为主的个人关系。尤其是那些蒙召在共同体中公开事奉的人，他们必须身体力行，以至于他们像保罗那样说：“你们该效法我，像我效法基督一样。”（林前 11:1）虽然他们永远不能取代那“唯一的师尊”基督（参太 23:10），但他们通过个人的学习、祷告和舍己吸收基督的心思意念，使他们能够在基督徒的生命中塑造他人。^[74]

3、共同体的建立

或许，使徒行传展现的最重要的门徒观，就是门徒共同体，即教会的建立。这个共同体注重门徒的生命，提供在门训中成长的机会，并创造环境，培养新一代门徒。在这个时代，门徒与教会紧密相联。在承认耶稣地上事工独特性的同时，我们也认识到：耶稣通过祂的门徒所开始的工作，要在新的信仰

共同体，即教会中得以完全实现。在五旬节彼得第一次伟大讲道之后，早期信徒的实践就与耶稣的大使命有着重要关联。在大使命中，“使万民作我的门徒”这一命令之后有两个分句，表明了门徒训练必须遵循的过程：“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。”（太 28:19-20）在彼得的讲道过后，路加记载：“于是领受他话的人就受了洗。那一天，门徒约添了三千人，都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷。”（徒 2:41-42）早期教会的实践与耶稣的命令完全一致。他们受的洗表明他们与基督及其身体认同。然后路加提到教会实践的四件事：他们恒心遵守**使徒的教训，彼此交接，擘饼和祈祷**。路加描写的这些实践是教会有别于犹太群体的起点：“身处犹太社会，却与之有别。”^[75]

(1) 使徒的教训

使徒的教训指的是“一套被认为具有权威性的材料，因为它是由被认可的使徒所宣讲的有关拿撒勒人耶稣的信息”。^[76]在这里，使徒直接履行了耶稣的命令，“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”使徒将他们所知道的关于耶稣和祂教导的一切，都传授给这些新门徒。

耶稣的门徒训练有一个确定的目标：门徒必须顺服祂的教导。虽然耶稣与第一世纪的其他犹太拉比有某些相似之处，但祂独

[74] Avery Dulles, “Discipleship,” *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), 4:361–64.

[75] Gerhard A. Krol, *Acts, Augsburg Commentary on the New Testament* (Minneapolis: Augsburg, 1986), 92. 另见 Sweetland, *Our Journey with Jesus*, 170–97.

[76] Longenecker, “*Acts*,” 289.

特的教导使祂有别于以色列的宗教领袖（参太 7:28-29）。

因此，耶稣的教导使祂的门徒与别的跟从者不同。耶稣的教导（以及使徒随后的教导）给基督的门徒划下清晰的界限。但仅仅知道这些教导还不够。门徒被呼召要顺服或遵守耶稣吩咐的一切（参太 28:20）。耶稣的门徒将要过一种与其他门徒不同的生活，因为他们要顺服历史上最独特的教师及其教导。这就是我们不应该简单地将耶稣的门徒称作“受教者”的原因。耶稣的门徒知道祂的教导，但是，顺服祂的教导才使他们的生命真正地与众不同。

因此，在实践层面上，耶稣的门徒必须了解耶稣的话语，也必须在日常生活中活出来（这正是门徒共同体的至关重要之处）。耶稣的门徒必须运用圣灵的恩赐将耶稣的话语正确地传递给其他门徒。那些有教导恩赐的人，有责任传授耶稣的教导并使之与生活相联。门徒共同体对于彼此鼓励和相互激励，遵守耶稣的教训，并将其在日常生活中活出来都是至关重要。

个人主义常常将我们与其他门徒隔离，因为我们没能与他人建立关系，而这些人能帮助我们更有效地了解耶稣的教导。然而，如果我们所处的共同体没能通过耶稣的教导清楚地了解神对于共同体处在这个世界的目的

的，我们就会创造出脱离现实生活的虚假情境，结果是与日常生活脱节。门徒共同体将运用圣灵的恩赐，最有效地向彼此传达耶稣的教导，并互相鼓励和激励，在现实生活中顺服这些教导。

(2) 团契

早期教会全力实践的另一项重要事工是“团契”（fellowship，译注：和合本将其翻译为“彼此交接”）。这是教会生活中极其重要的词汇“*koinonia*”（团契）在新约中的第一次出现。虽然早期信徒在初期仍然与犹太教的体制保持联系，但是他们很快就因自己独特的团契而被分别出来。^[77]

团契意味着“分享、有份于某事或某人”。威廉姆斯（Williams）认为：“在此语境中，我们应该认为，暗指的对象是神。神同在，而整个共同体都享有祂的灵。尽管彼此之间存在差异和困难（参徒 5:1-11，6:1-7，11:1-18，15:1-21），但这一共同纽带将他们捆绑在一起。”^[78]这样的团契便开始了：消除社会阻隔，提供切实的合一来建立教会，照群体的需要给予即时关怀，向世人表明神向人类发出的怜悯和拯救，并践行那些成为教会运作核心的“彼此相爱”原则。^[79]

我们实在是需要彼此。虽然我们都与我们的主耶稣有着个人性团契关系，但我们也是基

[77] 笔者强调这一点，是为了区别那些急于在犹太教当中为耶稣运动和早期教会寻找社会经济基础的人，他们实际上消除了门徒群体的独特性；例如，参 Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 209–12, 231ff.

[78] Williams, Acts, 39.

[79] 见 Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith* (Philadelphia: Fortress, 1984), 75–147; Gene A. Getz, *Sharpening the Focus of the Church* (Chicago: Moody, 1974), 112–17。

督身体这个团契的一员。如果要成就基督在我们生命中的旨意，我们就不能彼此孤立。**与神和祂百姓之间的亲密团契，是耶稣门徒的自然表现。**

(3) 擘饼

早期的信徒共同体也积极操练擘饼。这项实践的含义一直存在争议。由于它被置于团契和祈祷之间，因此带有某种神圣的意味，很可能指的是主的晚餐。^[80] 耶稣的命令基本上概括了初期教会操练擘饼的意义：“你们当如此行，为的是记念我。”（路22:19；林前11:24-25）**擘饼这一行为是为纪念基督及其救赎之死。**但罗伯特·索西（Robert Saucy）则认为，基于信徒共同有份于基督及其救恩，因此：“主的晚餐也是信徒在祂身体的合一里彼此相交（参林前10:16）。”^[81] 我们记得，在耶稣即将被卖的那一夜，祂在楼房里对门徒说：

“小子们，我还有不多的时候与你们同在；后来你们要找我，但我所去的地方你们不能到。这话我曾对犹太人说过，如今也照样对你们说。我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”（约13:33-35）

(4) 祷告

路加接着指出，这一共同体致力于祈祷（the Prayers），这是 *koinōnia*（团契）的另一种呈现。^[82] 祈祷一直是犹太人生活的核心要素。它曾经是耶稣带领门徒参与属灵生活的核心要素（参路11:1-4），如今也成为这一新的信仰共同体的核心要素。这些归信者从一开始就作为一个新的共同体，聚在一起祷告。他们参与的祷告可能主要是新共同体之间商定的集体祷告，虽然我们知道他们也参加犹太教的公开祈祷（参徒3:1）。^[83]

定冠词（the）的使用表明这是一种特定的所指……要么是特别的祷告，要么是定时的祷告，也许，是相对于犹太教的常规祷告而言……但无论如何，不管是正式的（参徒3:1, 22:17；路24:53）还是非正式的（参徒4:24），不管是固定时间的还是根据需要随时发起的，祷告都是他们生活的基本构成。它是推动教会发展不可或缺的部分，至少在路加看来，教会的活力可以衡量他们祷告的真实程度。^[84]

从我刚信主起，祷告就成为我生命中最重要的事。刚开始，我从两个角度看待祷告，这些年来这些观点没怎么改变。首先，祷告就是我和主交谈的时间。读圣经是神对我说话，而祷告则是我向祂敞开心扉的时

[80] Longenecker, "Acts," 289-90.

[81] Robert L. Saucy, *The Church in God's Program* (Chicago: Moody, 1972), 216.

[82] Bruce, *Acts of the Apostles*, 132.

[83] Bruce, *Commentary on the Book of Acts*, 79-80; Marshall, *Acts*, 83.

[84] Williams, *ACTS*, 39.

候。能够亲自与宇宙之神交谈，对我是何等殊荣！其次，祷告让我学习每时每日与耶稣同行。作为耶稣的新门徒，我在刚归信的那些日子里操练真实的信心。我每天活在耶稣的面前，日日经历祂的同在。**早期的门徒虽然没有与耶稣肉身同在，但藉着祷告和每日“操练与主同在”，他们与耶稣同行。**藉着耶稣在我们心里的内住（参弗 3:17）和圣灵的帮助（参罗 8:10-11），我们可以继续与耶稣保持单独特殊的亲密关系（参太 28:20）。当我们与其他信徒一同聚集时，这种亲密的关系也存在其间（参太 18:20）。

我们透过早期教会的这些实践：恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼和祈祷，看到基督教会信仰实践的四项基本要素。^[85] 虽然初期教会的信仰生活从犹太教的信仰实践发展而来，但是，成为复活耶稣的门徒身份赋予了这种属灵生活独特的意义。由此，我们看到新共同体的门徒生活得以持续的基本要素。^[86]

4、门徒训练之方法论

最后，初期教会在门徒训练的过程中使用了哪些方法呢？他们是否沿用了在跟随耶稣时所实践的？还是他们为教会时代发展出了一套新的门徒训练方法？这对我们也

十分重要，因为我们需要知道，在门徒训练的过程中应当采取什么方法。

有的人留心学习耶稣的方法，认为祂为后来所有的门徒训练提供了首要模式，甚至包括耶稣与十二门徒相处了多长时间这样的细节。有些人则认为，由于耶稣主要与个别门徒以及十二门徒的小群体互动，因此，合乎逻辑的结论就是，门徒训练的过程需要采取一对一的关系或小组形式。那些主要留心学习耶稣的人认为，初期教会只是在执行耶稣在首批门徒身上开始的工作。因此，我们应当仰望耶稣，从中学习门徒之道以及今天该采用的门训方法。^[87]

另一些人则指出，既然使徒行传中耶稣的升天开启了教会生活，门徒与耶稣的最初关系与教会时代便不再相关；因此，当今教会要为门徒成长提供所需的一切要素。他们认为，耶稣使用的门训过程与我们在使徒行传及使徒书信中所见的截然不同，耶稣的方法只适用于祂在世的那个时代，而初期教会则发展出了一套完全不同的门训程序。因此，既然我们属于教会时代，我们就应该以早期教会为榜样。^[88]

这些截然不同的观点，制造了不必要的对立。那些制造这种对立模式的人，往往过于强调耶稣时代与教会时代的不同，而没

[85] Marshall, ACTS, 83.

[86] Harrison, *Apostolic Church*, 144.

[87] 这一方法的案例，见 Carl Wilson, *With Christ in the School of Disciple Building: A Study of Christ's Method of Building Disciples* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), especially 60–75。这基本上就是 A. B. Bruce 的经典研究 *The Training of the Twelve* (1871) 所采用的方法。

[88] 这种强调可见于 Lawrence O. Richards, *A Practical Theology of Spirituality* (Crand Rapids: Zondervan, 1987), 228–29；另一个甚至更激进地将时代二分对立的例子可见于 Dunn, *Unity and Diversity*, 104–23。

有看到二者之间的连续性。从福音书中耶稣在地上与门徒同在，到使徒行传中教会时期，种种的过渡迹象足以让我们意识到，两个时期的门训过程彼此之间既有相似，也有不同。^[89]

我们必须记住的要点是，如今的门训始终是教会生活的延伸，而五旬节之前的门训则是由耶稣亲自教导的。让我来澄清这些要点。当我们说如今的门训过程始终是教会生活的延伸时，我们强调：教会是基督的身体，而地方教会则是门训过程的具体工具。我们甚至可以说，在许多方面，门训是教会的总目标，其中包括传福音、栽培、团契、带领、敬拜等等。既然所有信徒都是门徒，信徒组成教会，那么我们在教会中所做的一切都与门徒训练和门徒造就有关。当我们说五旬节之前的门训过程是由耶稣亲自开展的，我们只是强调：耶稣不再以肉身在地上与门徒同在。但藉着圣灵和作为祂身体的教会，耶稣继续服事门徒。随着耶稣升天和五旬节的来临，情况发生了巨大变化，因此门徒必须适应新的情境。^[90]

方法论的差异通常归结为门徒训练过程所采取的实际形式。例如，是像耶稣选择的那样，在小组中进行，还是像使徒行传中那样，在教会的环境中进行。这些意见还是过于对立。无论是福音书还是使徒行传，我们都可以看到，耶稣和教会都曾在不同

的情况下帮助门徒成长。这意味着我们应该利用最能有效促成门徒成长的情境。

这些情境包括一对一关系（例如耶稣与门徒之间的关系），以及早期教会成员之间的关系（例如，巴拿巴和保罗的关系）。耶稣单独呼召所有人来到祂身边，无论是祂在世时还是教会时代，这种个人关系都是当今门徒训练的核心。

门徒训练的方法还包括师徒关系，例如耶稣与十二门徒的关系，以及如我们所见的展现在教会中的关系（例如，保罗和“他的门徒”，众使徒和早期的归信者，参徒6）。

此外，门徒训练的方法还包括事工支持小组，以及为了特殊呼召而组建的群体，例如耶稣在十二门徒里还有一个更亲密的核心圈子，又如我们在耶路撒冷教会的柱石、十二使徒的群体，以及保罗、巴拿巴、西拉、提摩太等人的宣教活动中所看到的。

最后，门徒训练的方法还包括“彼此”。耶稣的门徒蒙召要彼此接纳和彼此服事。耶稣在世时，他们似乎没有完全明白这一概念。耶稣今天继续呼召我们，无论是在地方的还是普世的信仰共同体中，都要秉持同样的门徒理念。在研读福音书和使徒行传的记载时，我们必须做好准备，挑战现今自我为中心的个人主义，并且认识到耶

[89] 对教会的方法论变革及其与耶稣榜样的相关性进行的慷慨激昂论述，见 Luter, “A New Testament Theology of Discipling,” *passim*, and in summary, 222–28。

[90] 关于近期尝试发展出一套涵盖耶稣时代和教会时代的实用方法论，见 Bill Hull, *The Disciple Making Church* (Old Tappan, NJ: Revell, 1990)。胡尔 (Bill Hull) 在他早期的著作 (*Jesus Christ Disciplemaker: Rediscovering Jesus' Strategy for Building His Church* [Colorado Springs: NavPress, 1984]) 中，似乎更倾向于仿效耶稣的方法，但现在他正试图涵盖使徒行传和书信中众多教会的方法。

耶稣呼召我们进入共同体，我们需要彼此。作为耶稣的门徒，我们在生命中所面临的挑战极其艰巨；若没有共同体，就不可能应对这些挑战。♦

作者简介：

迈克尔·威尔金斯（Michael Wilkins）是美国拜欧拉大学塔尔博特神学院新约语言与文学荣休教授，曾任该神学院院长。他于2020年退休。威尔金斯博士出版过许多书籍和文章，其中包括《跟随主：门徒训练的圣经神学》（*Following the Master: A Biblical Theology of Discipleship*, 1992）和国际释经应用系列中的《马太福音注释》（2003）。

基督为我死，使我能去爱他人

——就门训关系访谈一真姐妹

文 / 本刊编辑部

编者按：2025年9月，《教会》杂志在总第103期“教会建造”栏目，发表了舒得胜长老所写的《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》一文。在这篇文章中，舒长老特别提到了在教会建立“成员之间彼此门训”的文化的重要意义：更能形成彼此劝勉、相爱的有机共同体，帮助弟兄姐妹践行大使命。为了更多了解信徒在这样的门训文化中的感受、思考与成长，我们采访了一真姐妹，她是舒弟兄所牧养的教会中的一位会友。一真姐妹于2014年在美国读书期间接触信仰。培训结束回国后，她加入了现在的教会。受访时她与十几位姐妹同时保持着门训关系，并参与教会的青少年事工。

一位“主日基督徒”开始渴望门训

本刊编辑（以下简称“编”）：请谈谈你刚信主那段时间的教会生活。

一真姐妹（以下简称“一真”）：我属于那种“主日基督徒”。我觉得自己应当参加主日崇拜，但我的心还没打开。一直抱着那种“我不去招惹别人，别人也不要招惹我”的想法，比如别人问我：“姐妹，你有什么要代祷的？”我心里就觉得：“我祷告我的，关你啥事？”

编：那时你的教会生活，就是主日去聚会，然后聚完会就走？

一真：对，主日聚完会就走，周中也会参加小组团契。2014年，教会开始建制，但我却没有什么特别的感觉。我是典型的中国人思维：虽然你给我选票，但我选不选无所谓。我觉得自己来教会，就已经尽了作为基督徒的责任，并没有明确地意识到，我是这个教会的成员。我认为教会就是一个组织而已。后来我们教会开始了“一对多”的门训小组，并且要调整小组结构，我还很不满意。我想：“凭什么要调整？我们这些人都很熟悉了，为什么要换一个小组呢？”

编：你是从什么时候开始知道“门训”这个概念的？

一真：在教会开始“一对多”的门训小组之后。我们的门训方式，就是每个小组由组长带领学一本书。所以，那时候我就开始知道“门训”这个词，但是只认为它是小组聚会，也没有想太多。后来，教会就开始就推广“一对一”门训。

编：在你印象中，教会开始推行“一对一”门训具体是哪一年？教会是如何一步步推动的？

一真：舒长老从国会山浸信会考察回来以后，才开始推动的。他在主日讲道时开始教导“什么叫门训”。不久后，教会开始“拉郎配”，当然不是强迫，就是让教会的每个成员都要找到自己的门训对象。可以在小组范围之内找，如果小组里没找到的话，就要在教会范围内找一个。实在不行，教会帮你找一个。

那个时候，对我来说还是挺难的。因为我是个很社恐的人，一直很害怕与人接触，别人很热情地关心我，我也不想去靠近。我很害怕别人知道我是怎样的人，我会说：“我的家是我最后的港湾，我是不会让人到我们家里来的。”

因为我当时有一段时间出差了，所以等到大家都有门训对象的时候，我还没有。于是，我就不得不勉强“挤进”一个门训小组。这

个小组的两位姐妹本来已经建立了门训关系，后来我们就三个人在一起门训，一起学了巴刻的《认识神》的两章。我们在一起见面，更多是享受在一起的快乐时光，或者聊聊家庭琐事，并没有把注意力放在这本书上。后来因为三个人的时间确实很难凑在一起等各种原因，我们的小组没有持续下去。虽然我们在一起学习时觉得挺好，但是，一方面觉得距离远，另一方面也没有意识到“一对一门训”的好处，因此我们觉得很辛苦，没有什么意义。这在当时是普遍的感受。我们第一批这种“拉郎配”的门训小组，大部分可能都没有持续很久。

编：你谈到自己不太愿意进入这种比较亲密的门训关系，那你是从什么时候开始改变的呢？

一真：我回国的第一年，曾经得过抑郁症。当时我有机会去参加一个一年制的神学培训班，课程大概是每个月占用两个周末。平时，一位同工会拿一本名叫《得胜》^[1]的圣经辅导类书，一对一地辅导我。经过那一年的神学培训以后，我就明白了一点：为什么我会抑郁？因为我看问题的观点是不对的，跟神看问题的观点不一样。所以，慢慢地我就从抑郁症里走出来了。

2018年，在教会的推荐下，我学习了CFM机构的圣经辅导，这对我触动极大，也带来了深刻的改变。我发现，自己内心一直渴望的东西，如今在主里面正变得越来越清晰、

[1] 琼·亨特 (June Hunt), 《得胜》，心灵希望丛书，张宇栋译（海口：海南出版社，2010）。

真实。这个学习真的改变了我：我曾因抑郁症而习惯孤立自己，觉得自己好就行了；但现在我明白了，我们不能孤身一人，而是要彼此相爱，在主里共同前进。

那时我刚搬家，我就邀请了最开始参加的“一对多”门训小组的肢体来我家吃饭。我原来是不开放家庭的，但这个时候我开始敞开家门接待。当时有个弟兄还说：“谁请我去家里吃饭我都不去，一直请，我一定要去。”

当时我们这个小组在一起学唐爱真所写的《基督徒生活初步》。这本书上的一句话特别打动我，大意是：基督徒是为他人而活，而不是为自己而活。当时我就觉得心中特别感动：“是啊！我们都只是为自己活，但是基督教却说你要为他人活。”我觉得这个太难得了。

后来我才慢慢地明白，因为基督为我死，所以我才能够为他人活。逐渐我才认识到基督在我里面。之前我以为，我信的只是一种宗教而已。所以，这本书带给我的思考，后来再加上CFM里面的很多课程，更新了我的认识。我知道了基督教是以基督为中心的，它并不是一个“教”，而是真实的信仰，是信靠那位为拯救我而死又从死里复活的基督。

但是，我是一个很害怕与人交往的人，虽然我开始渴望被门训，也去门训别人，但是我很害怕主动邀请人——“我去找谁呢？”非常感恩，神给我预备了一位可以彼此门训的姐妹，她和我有一样的惧怕。有一个主日，她祷告说：“今天哪位姐妹坐我旁边，我就要跟她门训。”那天正好我就坐在她旁边，她突然对我

说：“我们一起门训吧！”我当时好惊喜：“哎呀，总算有人找我门训了！”我真的很开心。

在这个过程中，我看到圣灵在作工。后来我跟别人分享说，什么叫经历神？就是你每天去依靠神，然后发现自己生命中的变化。我常对我的门训对象说，看待他人要有发展的眼光，不要只看现在，因为生命总在改变，哪怕起初有很多缺乏。我常被问：“你到底是哪天改变的？”我真的不知道。我只知道，是圣灵在一步步带领我，让我更认识神，也更认识自己，并且越来越清楚地意识到自己有多么需要神。

编：那你的第一次“一对一”门训是怎样进行的呢？

一真：为了让门训更聚焦，我们教会建议一对一学习从共读一本书开始，因为单靠谈话很容易跑题。我们便从《认识神》这本书开始实践。虽然门训的正式流程是每周一小时的读书分享，但我们的实际相处时间要长得多。我的门训对象会来我家里吃饭，我们先有深入的聊天和生活团契，然后再进入书本学习，因此整个过程往往长达两三个小时。

后来，因为我们主日聚会有送书的环节，长老送书之后就会建议获得书的弟兄姐妹去找门训对象一起读。所以刘阿姨便主动来门训我。她曾是我们教会的执事，灵命非常成熟。我们的门训方式就是一本书接一本书地读：从很薄的凯文·德扬的《我们圣洁中的破口》开始，也一起读完了很厚的像托马斯·波士顿的《四重状态下的人性》这样的

经典。虽然那本厚书读了很久，但我们都乐在其中。就这样，我们俩的门训关系从开始一直持续至今，四年之中从未间断，只是在时间上做了些调整。

门训让我受益匪浅。通过阅读《认识神》，我得以更深入地认识神——这本书逻辑清晰、论述深刻，让我真正看到生活当以基督为中心，因祂为我们舍了一切。这让我愈发喜爱门训。同时，门训也治了我的“读书懒惰症”。我一直想读加尔文的《基督教要义》，便主动找到了既爱读书、又有神学装备的封姐妹，我们便一起共读。

编：这应该是你第一次主动去找另外一个姐妹跟你门训吧？

一真：对。我慢慢地尝到门训的甜头，也更愿意去门训别人了。通过门训和学习圣辅，我已经很渴望在教会里面参与服事。那时候，在教会的很多地方都可以看到我的身影。所以大家看到我的变化，都说：“一真变了！”他们都说我没有以前那么高冷了。我对他们说：“其实我不是高冷，而且你们知道，看上去高冷的人其实是最脆弱了。”他们说：“反正我们以前不敢惹你。”之前所有人对我都是这种感觉，也不敢接触我。但是现在不一样了，特别是与我一起门训的年轻的姐妹们，她们都觉得我很会安慰人。我觉得这是神的引导，一方面得益于我那一年的神学学习，另一方面也得益于抑郁的那段经历使我能很自然地理解别人的痛苦。特

别是学了圣辅以后，我很愿意去帮助在痛苦中的人。而且我也清楚，人之所以会患抑郁症，很大一部分原因是价值观不对。如果没有从神而来的价值观，我就会有很多混乱的思想，会自怜自艾、会骄傲。在门训的过程中，我觉得最关键的是圣灵在作工。祂使我发现很多人的需要，于是我努力地去寻找机会，去门训别人。

编：你现在大概与多少姐妹保持门训关系？

一真：去年年中我算过，大概有 16 位。今年可能少一些，因为我去美国了一段时间，有些关系自然结束，也有些正在交接。如果算上姐妹查经小组，人数就更多了。

编：这 16 人是每周都和你有一次固定门训吗？

一真：去年差不多是这样。我每周的安排大致是：周一上午查经，下午与刘阿姨一起，晚上与三位姐妹一起；周二晚上有门训；周三下午也有；周四目前空出；周五早上七点有一场，晚上是小组聚会；周六上午还有一场。另外还有一个关系暂停，等到十一月再开始。目前大致保持这个节奏。

编：门训的内容会根据对象调整吗？

一真：我和姐妹们基本上以读书为主，但会根据对方的需要选书。比如周六上午的门训，我们读的是《人际关系》^[2]，因为那位姐

[2] 提姆·连恩 (Tim Lane)、保罗·区普 (Paul Tripp) 著，梁惠盈译，《人际关系——神救赎的工场》。

妹与公婆、丈夫和孩子的关系紧张，特别需要这方面的帮助。经过门训，她的生命改变很大，现在已成为教会同工，积极参与服事，也能按圣经原则处理关系了。但门训关系是很活泼的，不总是读书。我们门训的时候也常在一起吃饭、聊天。比如周一晚上，我们

三人会先一起吃饭交流，之后再看书。有时对方状态不好，我们就放下书本，专门出去散步，聊聊她的难处。我们也可能专门安排一个晚上聚餐，自由交谈。有需要的时候，我也会把圣辅和门训结合，我的门训伙伴里面，大约有一半都是与圣辅相关的。

在门训中结合圣经辅导

编：你是如何将门训和圣经辅导结合起来的？

一真：我门训的方式，常是大家共读一本书，每次读一章，读完后，再来探讨里面的内容，然后思考怎样将所学的应用在生活中。在门训中，我发现很多人都有辅导的需要，便开始运用圣辅知识，帮助她们梳理内心的问题和对神的错误认识。

随着门训人数增多，我也遇到过几个令我头疼的案例。比如，舒长老曾让我辅导一位与婆婆冲突严重的姐妹。我尝试用《爱与爱的果实》^[3] 门训她，但三次后就宣告失败——她从头到尾都在发泄，我连话都插不上，她也抗拒地说：“这很美好，但我做不到。”

但是，我就坚持门训她，也坚持在生活中陪伴她：去她家吃饭、在她流产时安慰她。慢慢地，她才开始有所改善。

还有个姐妹直接打电话对我说：“我今天要把

头发剃了，我觉得这个世界没什么意思。”我心里想：“我不管了！”但我最终还是在电话里耐心倾听，她反倒说：“你还是蛮理解我的嘛！”这些经历让我深刻体会到，在门训中需要结合圣辅的“陪伴”与“倾听”。就是这样，我慢慢去陪伴她们。因为每个人都有一些问题，所以我就在门训中结合了圣经辅导。

编：刚才你提到在辅导中你会“头疼”。确实辅导会很耗心神，比如抑郁、焦虑的人会把重担推给你。那么在门训和扶持中，如果你自己遇到难处，会怎么处理？

一真：我觉得关键在于一种交托的心态。我在帮助别人时，其实也是在自我辅导——她们遇到的许多问题，包括焦虑、抑郁等等，也是我自己的经历。所以我分享自己曾经的感受时，她们常很吃惊，说“真的是这样”。正因为我有类似的经验，所以负担反而不那么重。我知道神会扶持她们，只要她们愿意向神打开心门，就必能得胜。

[3] 约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）著，乔兰山以姐译，《爱与爱的果实》。

当然，我会很心疼她们。我看到很多人焦虑，是因为惧怕人，或者活在一种自我定罪的光景中，总觉得自己有罪，看不到神的恩典。说实话，在辅导的几个案例中，有两个曾令我多次萌生过“不想管了”的念头。有时我也会着急，但更多还是选择陪伴她们，相信神会改变她们。

编：这的确是特别难，你付出了很多时间、精力和心力。那么，你会不会觉得，作为一个会友对另一个会友，我需要如此去承担这样的责任吗？这种付出，你认为是理所当然的吗？

一真：我没有这样想过。不过，教会常这样教导我们：如果你辅导一个人实在进行不下去，可以果断结束或换人接手。圣经辅导也强调这一点。首先，有时的确需要暂停下来，因为终究是神在作工，我们只能尽本分，如果对方不改变，或他的心仍停留在另一个层面，我们或许需要“冷”一段时间，这是一种方式。其次，或许我和对方的关系还不够亲密，达不到他和另一个人的信任程度。那我和他说的话，他可能就无动于衷。这时也需要停下来。

我很感恩这些年的经历。苦难确实让我更能怜悯人，我的同理心正是这样被磨练出来的。而怜悯不是嘴上说“我怜悯谁”，而是真的要行出来。我能感觉到，在我们的教会里，大家都能真心彼此相爱。有时，我在祷告中也会反省自己，觉得自己所做的看起来好假，但看到别人是真心这样去爱人，我就知道这是真实的。这不是我们在做，是神在做。

经过长期做这些圣经辅导，我深刻体会到：方法固然需要，但依靠神、认识祂的恩典才是根本。一个人若只盯着自己的罪和败坏，或只把神看作是公义的，而不认识祂的恩典，就永远走不出来。

辅导本质上是一种门训关系。我的方式比较特别，因为我系统学习了圣经辅导，但其他弟兄姐妹也以不同方式彼此分担忧愁。每个人都有自己的分享对象，可以倾诉忧与乐。我们也会在彼此信任的基础上，谦卑地指出对方的问题——这本身就是一种操练。因为当被指出问题时，人们往往不易接受，而愿意接受就是一种成长。这是我们教会中实际发生的。

门训使我们一同成长、切实相爱

编：你现在如何看待门训？

一真：总体来说，我越来越喜欢门训。首先，我看到门训对象的生命成长起来；其次，我

自己在每次分享时也受益匪浅。通过门训，我有了动力和机会去读很多我自己一个人的时候可能不会读的书。

门训也使我更加愿意去钻研神的话语，这促使我后来开始带领姐妹查经。我们一章一章地查，采用“五步查经法”：聚焦神的属性、基督的位格和工作、感动自己的经文、以及自己的学习与应用。后来我受清教徒传统启发，又在门训小组中加入主日证道信息分享：现在我们每周一聚会两小时，一小时分享证道信息，一小时查经。这样的操练带来很多生命的改变。有人开始认真做笔记，罗姐妹每周坚持写听道总结，还有姐妹说：“因为周一要‘考试’（分享），我必须认真听道！”我自己也发现，主日听道时很感动，但到周日晚上已冷却大半；因此周一再分享时，大家会重听录音，思考如何应用。我们还会布置实践作业，比如鼓励每人向丈夫说一句肯定的话。这样的彼此造就，实在美好。

门训还有一个很大的好处，就是我们建立了密切的关系。大家会把自己心里的难处和痛苦说出来，彼此安慰劝勉。比如我的第一个门训对象黄姐妹，她会把生活和工作中碰到的一些问题拿来跟我探讨，寻求建议。我就会根据圣经的原则，结合我以前的工作经验，给她一些帮助。我尽己所能地关怀她们，鼓励她们把圣经真正地活化在心里，并按照圣经的原则去生活。

现在，我跟门训对象一起读圣经或读书时，会特别强调一点：“基督徒有一个底线。”她们问：“是什么底线？”我就问：“威敏小要理问答第一问是什么？”她们回答：“人生的目的是荣耀神，以神为乐。”我说：“对，这就是我们的底线，只要这个事情不荣耀神，我们就不做。”

这既是提醒她们，也是给我自己的告诫。虽然要做到这一点很难，但是靠着神的恩典和能力，我们是可以活出荣耀神的生命来的。在门训中，通过阅读书籍、跟大家建立联结，以及亲眼看到她们的变化，让我更深刻地明白了一件事：没有基督为我死，我真的活不了，我在这世界上也没有什么乐趣。

所以，我愿意投身门训，愿意沉浸其中，并且认为这是我应该去做的。我真的是看到了基督给我的恩典。

编：当彼此之间的关系越来越亲近、越来越深入时，自然会有人因着属灵上的成熟、有智慧、能安慰人，而显得更有能力，也更容易帮助到别人，别人也会因此越来越依赖他。当一个人在脆弱时，在信任的关系中，心里也会不由自主地受对方影响——有时候甚至连自己都察觉不到。这种影响力是确实存在的。你怎样看待这种影响力？

一真：首先，人只会对自己信任的人敞开心扉。所以，我们教会也一直教导：别人向你倾诉的事，你不要到处去说。这需要非常谨慎。

其次，通过持续的鼓励和陪伴，人会成长，情况也会改变。而且这是一个彼此成长的过程。有些人可能在某个阶段很依赖你，但慢慢地，情况就不一样了。比如黄姐妹，她以前什么事都要找我聊，连工作上的困惑都会问我“该怎么办”。但现在她生命成长了，处理各个方面的问题都越来越成熟，再和我交流时，就不再是那种完全依赖的状态了。

再次，在实际的服事中，确实有些人会显示出影响力和亲和力，别人也愿意听他。但我们不能利用这种信任关系去控制别人，而是要引导他们更深地认识神。这对我们这些看似在帮助别人的人，也是一个很大的提醒：不要让自己成为别人的中心，而要让对方知道——是神在帮助。我现在做辅导越久，就越清楚这一点，我会明确地说：“是神在改变你，不是我。”我们只是在辅导的过程中，把神的真理更清晰地陈述出来，但最终愿不愿意顺服神的话，还是在于个人，在于神在他身上的工作，以及他愿不愿意降服。

在很多情况下，我只能对我的门训对象说：“我们一起祷告，我们来赞美神。”如果她卡在某个点上出不来，我唯一能说的就是：“你去求神，我没办法让你走出来。我只能把神的话告诉你，但改变在于神。”她说：“我就是没办法。”我说：“你只能求神，你改变不了，我也改变不了。我们一起祷告，求神动工。”

当姐妹们灵里低沉、来找我时，我求神给我力量去陪伴。有时候她们很晚打电话来，我其实真的不想接，但我知道她那时很痛苦，所以只能求神让我别睡着，耐心听她说完，然后说：“我们一起来祷告吧。”我唯一能做的，就是求神加给我力量，在她们愿意敞开的时候，能够陪伴她们。有人打电话时说：“真不好意思打扰你。”我会回答：“第一，朋友就是拿来‘麻烦’的；第二，基督徒也是拿来‘麻烦’的。所以这个时候你不用多想，有什么就对我说，但我能做的也只

是倾听。最终你能面对，那是神在你心里动工——我真的做不了什么。”

编：在门训中，你感受到基督给你的恩典，那你身边的弟兄姐妹，门训是否也给他们带来帮助？

一真：在门训的过程中，可以看到大家生命的成长和改变。有一位罗姐妹，她怀孕时去医院做筛查，结果风险很高，医生建议她把孩子流掉。她就很害怕，我们一直陪着她，为她祷告，鼓励她拒绝医生的建议。

后来，孩子生下来，很健康。经历了这件事，她的生命有了很大成长。现在，她每个主日都认真写听课笔记，每周都记录读经心得，还主动去处理一些艰难的人际关系。

我认为这样的改变，是借着门训，神的话语在她心中扎了根，她开始思索很多东西，也开始从神那里得到力量。而且在门训中，我们也与她建立了亲密的关系，当她害怕的时候，我们就跟她一起祷告、鼓励她，她就有力量去做正确的事情。如果没有推她一把，她是真的没有勇气去做的。

借着门训，弟兄姐妹之间产生了这种亲密无间的爱，如今这已经成为我们教会的一种爱的文化。今天一位弟兄刚刚出院，我们的“饺子分队”马上就去他家给他包饺子，把他的冰箱都塞满了。

我觉得现在大家的关系，不再是那种表面上的客气，而是真心实意地愿意为你去做些

什么。所以我经常说：“如果我生病住院了，我是绝对不怕没人照顾我的。”大家彼此之间已经建立了这种爱的关系。没有人会说“我害怕麻烦你”这样的话，而是确信：我只要向你求援，你就会帮我，你不会说“哎呀，我懒得管你”。

这几年教会门训的形式也在扩展，接待也成为一种门训，不再像以前那样只是一起读一本书。比如你心情烦闷的时候，我会打个电话过来，邀请你到家吃顿饭，然后聊一聊——这也是门训。

编：所以现在除了一起读书，门训还有许多形式？

一真：是的。我们的门训形式有读书、查经、接待，一起祷告，一起唱赞美诗，一起喝咖啡、做饭菜，还有一起外出操练传福音等等。

接待，实际上也是从牧长们带头开始的。长老会列下接待名单，然后按着名单轮流接待，他们计划要把教会的每一家都接待到，接待每一位弟兄姐妹是他们的心愿。他们不仅主动接待，自己也会到别人家里去。当别人邀请他们的时候，他们不会推辞说：“哎呀，我没空啊”，而是会说：“好，我找时间去”，然后提前安排好时间。因为他们先这样做了，其他人才跟着做，这种榜样和示范就慢慢扩展起来。所以现在弟

兄姐妹之间，你邀请我、我邀请你，是一件很正常的事情。

舒长老说，门训不是单一学习的形式，也包括生活中的方方面面。所以，他在教会中推动“多二事工”，就是根据提多书二章的教导，鼓励年长的姐妹来辅导年轻的姐妹。例如，周阿姨会教我们做朝鲜泡菜，陈阿姨会教我们做饼子，还有许多类似的活动。

教会也非常鼓励大家自发地去服事。就像我刚才提到的罗姐妹，她生命改变后，因为自己非常喜欢收纳整理，现在只要有人邀请，她就会一家一家地去到弟兄姐妹家里，帮忙整理柜子、收纳物品。

如今，这类真正为他人着想、自发涌现的服事越来越多，这充分激发了大家创意性的思维，去思考该如何帮助他人。

因此，我如今在教会中能越来越深切地体会到彼此间那份真实的爱，大家在服事中彼此联结。当看到从各地而来的弟兄时，若在以往，我可能只觉得“那不过是从北京或西安来开会的某位弟兄”，但现在，我内心充满了由衷的喜悦——有这么多弟兄姐妹一同在为神的国度努力，甚至连那么远的家人都来了！

这种合一的心，并非出于我们自己，我深信它真是从神而来的。

在门训中扩展

编：这确实是很美好的。但我也听说过对于门训的一种担忧。就是随着大家慢慢建立了比较亲密的关系，会不会陷于跟世人一样的“同类相吸”的亲密？比如，你发现跟某个人性情相投，就跟她更亲近一些；而另外一个人，她的性情有些古怪，就跟她少来往一点。慢慢地，有人越走越亲密，有人越来越疏远。

一真：首先，我不排除有越走越亲密的。我可能跟刘阿姨很亲密，我跟年轻的姐妹们也要亲密一些。但是，教会一直在教导我们：“你要去跟你平常可能都叫不出名字，或者你很少去接近的一些人去门训。”这是教会一直在鼓励的，不仅是一起读书，也包括彼此接待。

因为我丈夫还未信主，所以我们家不太适合去做接待。很多时候，我是跟刘阿姨一起联合接待的。我们时常会接待一些平常交往较少，或者大家不太关注的人。

教会中有个性的年轻人，喜欢找与自己相似的人或者学历差不多的人，我们也会鼓励他们，去找教会中那些文化层次相对低一点的入门训，带领他们学习《福音真义》^[4]。这些年轻人真的就这样做了，一点点地去教。

所以，对于这样的一个担忧，教会也是有所

准备的。第一，教会有关的教导；第二，神也会在这个过程中引导我们。

我门训了一位姐妹一段时间后，就鼓励她说：“我门训了你《福音真义》这本书，现在你就可以拿着这本书去门训别人了。这样对你既是一个学习的过程，也帮助了别人。”于是，她就开始去门训其他人。她刚开始带领的一位姐妹，学识很低，对主的认识也不深。但她就非常耐心地带这位姐妹读《福音真义》，从生活上去关心她。这位姐妹生病住院，她就在医院陪护；这位姐妹的丈夫过世了，她就一直在旁陪伴着，帮忙处理所有的葬礼事宜。而我也一直在鼓励她。她说：“你在我身上怎么做，我就照着你做的做出来。”我说：“这就对了！你就是要这样子来做。”

所以，大家没有停滞不前，而是跟随教会的教导，一直在门训中扩展。教会始终在推行和鼓励的是：你从我这里接受了门训，你就要再去门训另外一个人。

比如我跟刘阿姨两人的门训，并不意味着就固定在我们两人；我们还要去扩展、门训别人。这样才能慢慢发展起来，不会很狭隘地停留在原地。

而且，教会的教导也让我们意识到：“不要单顾自己的事，也要顾别人的事。”（腓 2:4）

[4] 纪格睿（Greg Gilbert）著，王悦译，《福音真义》。

因此，比如我很久没跟某位姐妹打电话、没关心她了，心里就会有责备感。教会的弟兄姐妹之间也会彼此提醒，最近需要关心谁等等。我越看这一切，就越看到这真的是圣灵在作工——圣灵在引导、提醒我们。

当然，不可否认的是，教会的确会有顾此失彼的时候。但我觉得很棒的一件事情是，我们的牧长们一直在自我反省，并且勇于认错。当他们发现哪里有偏差了，就会开始改变。而且他们不惧怕在会众面前承认自己做错了某件事，会坦诚地认错：“这件事我做得不对，我要更正。”

他们有时也会因看到其他信徒的榜样而自我反省。比如，一位姐妹某件事做得非常好，令人感动，舒长老可能会说：“哎呀，我以前就没想到要这么做，我觉得我也应该这样行。”

从这些事上，我真心觉得他们非常谦卑。正是这种身体力行的谦卑，让大家从他们身上看到了美好的品格，也明白了这个教会并不是一味地固执己见——不是定了就不能改，也不是长老们决定了就一定是最终答案。

我认为，这正是教会一个很重要的带领方式，也正因为长老们有这样谦卑和以身作则的生命，当他们去做劝勉时，其他弟兄姐妹才愿意听从、愿意顺服。他们的教导和榜样，极大地激励了弟兄姐妹！

编：你认为当前门训文化中存在哪些不足或需要留心、避免的地方？

一真：我觉得担心、忧虑的地方，其实都谈到了。首先，门训关系可能会不自觉地形成小圈子，这是难以完全避免的现象。其次，人与人之间的密切交往，有时也可能成为闲言碎语的温床。尽管牧者一再教导，但人毕竟软弱，不排除某些事情会被迅速传开。这是目前确实存在的状况。

另外一点担忧是，虽然教会有整体的神学教导，但当我们与关系亲近的人深入交流时，可能会产生一些神学理解上的偏差。不过好在，我们有一个纠正的机制——比如我今天听到一个说法，可能过后会去向长老求证：“某某弟兄那样说对不对？”我们会保持追问和反思。这些问题确实存在，我们唯有求神保守和引导。

编：您对教会的门训文化有怎样的期待？

一真：我期待教会有越来越多的人参与到门训中，并且是真正享受这个过程。这种享受，不在于我们之间的关系多么融洽，而在于这其中必须有神。我们越来越清楚地看到，我们之所以能喜乐地联结，正是因为神在我们中间。如果没有神，我们根本不可能这样持续地在一起。

我期待更多人能通过一对一，或一对多的关系，去享受这种有神同在的相交。虽然形式上看是人与人之间的门训，但实际上，这是一个“三角关系”——你、我，还有神。如果没有这个神圣的三角关系，门训其实很难长久进行下去。

我越来越深刻地感受到神的伟大。我们有相识一辈子的朋友，但世上没有任何一段纯粹的人际关系能保证永远坚固、不出现问题。唯有神在我们中间动工，才能赋予人际关系一个坚定的内核，把大家真正联结起来，让人愿意持续彼此付出。

你看现在我们的教会，大家为生病的肢体送饭，踊跃报名接待，当有人需要时立刻有人响应——陪伴聊天、一起吃饭、安静同坐……这种无私的付出，正是神爱的明证。说实话，如今谁缺一顿饭呢？请人出来吃饭都不容易，更何况是邀请到家里。能做到这样，正是因为里面有神，否则我们靠自己是做不到的。

我们越来越享受这种团契生活，正如雅各书5:16所说：“彼此认罪，互相代求。”这是一幅多么美的画面！而且我们知道，在天堂我们还要再见，这关系是存到永远的。这是专属于基督徒的超然性的友谊。

（在访谈的过程中，到了一真姐妹每日一次的“十分钟祷告赞美”时间。有位老姐妹准时打电话过来，几分钟的祷告和唱诗，还有

简短的问候和闲谈。展现了非常生动自然的画面。）

编：真的好美！你和这位老姐妹这样坚持多久了？

一真：我们坚持差不多一年了。最早是从我们查考启示录开始的，我看到圣经上记载了那么多赞美的榜样，就想：为什么我们现在赞美神的声音这么少呢？于是，我就立志每天要赞美神，但自己一个人很难坚持，所以就邀请了这位老姐妹一起。她特别准时。我们约定时间不用长，长了谁都难持续，最多就十分钟。一开始是周一、三、五赞美祷告，后来又增加了周二、四、六读诗篇。我们把时间定在晚上十点，赞美祷告之后，就各自休息。这样的节奏，真的挺好。

编：感谢主，使我们不仅听到你谈论门训关系中的种种美好，也能实际地看到这样的情景。谢谢姐妹接受我们的访谈，愿你所经历到的改变与成长，以及你们教会的见证，会激励更多的肢体愿意将自己的生命倾倒在另一个生命中，一同经历神的大能。♦

不信的后果^[1]

——申命记 1:34-46 释经讲道

文 / 芝士

³⁴“耶和华听见你们这话，就发怒，起誓说：³⁵‘这恶世代的人，连一个也不得见我起誓应许赐给你们列祖的美地；³⁶惟有耶孚尼的儿子迦勒必得看见，并且我要将他所踏过的地赐给他和他的子孙，因为他专心跟从我。’³⁷耶和华为你的缘故也向我发怒，说：‘你必不得进入那地。³⁸伺候你、嫩的儿子约书亚，他必得进入那地，你要勉励他，因为他要使以色列人承受那地为业，³⁹并且你们的妇人孩子，就是你们所说必被掳掠的，和今日不知善恶的儿女，必进入那地。我要将那地赐给他们，他们必得为业。⁴⁰至于你们，要转回，从红海的路往旷野去。’⁴¹那时，你们回答我说：‘我们得罪了耶和华，情愿照耶和华我们神一切所吩咐的上去争战。’于是你们各人带着兵器，争先上山地去了。⁴²耶和华吩咐我说：‘你对他们说：不要上去，也不要争战；因我不在你们中间，恐怕你们被仇敌杀败了。’⁴³我就告诉了你们，你们却不听从，竟违背耶和华的命令，擅自上山地去了。⁴⁴住那山地的亚摩利人就出来攻击你们，追赶你们如蜂拥一般，在西珥杀退你们，直到何珥玛。⁴⁵你们便回来，在耶和华面前哭号，耶和华却不听你们的声音，也不向你们侧耳。⁴⁶于是你们在加低斯住了许多日子。”（申 1:34-46）

引言

我拿驾照 20 年了，算得上是个老司机。这 20 年里，我考过两次驾照，中间隔了 10 年。第一次考驾照时，我把每个错误都当成世界末日，谨小慎微。特别是路考时，遇到路口早早就停下来，等着行人过马路。考完下车后，我的手心里全是汗。但拿到驾照后的 10 年里，我的驾驶技术突飞猛进，日臻炉

火纯青。我可不是那种只揣着驾照不开车的“本本族”，而是每年能稳稳跑上 4 万公里的老司机——高速上没有我开不进的塞；只要物理上可行，再难停的车位，我也能一把揉进。年轻那会儿，我曾经一脚油，一个通宵从上海开到北京。那还是没有智能手机导航的年代，北京的西直门立交桥都没能困住我这个上海老司机——“车随心动”，就是我对自己驾驶技术的定义。

[1] 本文整理自作者的一篇主日证道信息。略有编辑。承蒙授权，特此致谢！——编者注

所以 10 年后，我这个老司机到了美国，听说还得再考一次驾照，我想：“这不是小意思嘛！”轻松地通过了笔试，然后开始路考，我漫不经心地上了车——方向盘在手，我就是自由的风。他们的路考容易到了一个地步：先在没人的路上开几圈，然后在一辆停在路边的车后面做个靠边停车——不是两车之间的侧方位停车，就只需要在一条直路上靠边停车即可。这和路上停车有啥区别？

我们上海司机是怎么侧方位停车的？看到车位，先往前冲一点儿，然后挂倒挡，单手往左带一点儿方向盘，紧接着迅速往右打满，瞟一眼反光镜，脚下带点儿油门，边倒边回方向盘，最后挂个前进档微调一下，一个漂亮的侧方位停车完成！可就在我准备让考官认识一下上海司机行云流水的侧方位停车时，他居然在我倒车加油门的瞬间，紧张地摸了一下手刹——他主观判定我“危险驾驶”，直接挂科！

如今想来，我两次考驾照的状态，很像基督徒身上呈现出的两种生命状态；虽然看上去是完全相反的，但却共存于一人身上。有时，我们认为上帝是威严、公义的，我们害怕犯罪，努力遵守律法，认为一旦犯罪就完了！我们总是问这样的问题：“基督徒能不能……”

还有时，我们认为上帝是恩慈、怜悯的，祂已经彻底赦免了我们的罪，我们是安全的，想干啥就干啥！我们最喜欢听到的信息是：“基督徒一次得救，永远得救。”特别是牧师

在阐述福音、大谈恩典的时候，我们就会产生这样一种错觉：“上帝爱我，我即便犯罪，也是安全的！”

然而，我们的这两种心态都是错误的。在今天的这段经文中，我们会看到一个完整故事：面对堕落的罪人，上帝不轻看罪，但祂也施行拯救——祂是审判的上帝，更是拯救的上帝。我们只有明白上帝是公义的审判主，所有人都要因自己的罪在祂的审判中灭亡的时候，我们才能明白耶稣基督的救赎有多美好、多伟大。

上帝的审判

在申命记 1:34，摩西回忆以色列人曾经所行的恶事：“耶和华听见你们这话……”那么，以色列人说了什么话？他们发怨言，恨耶和华！民数记 14:1-4 记载了他们发怨言的细节：

当下全会众大声喧嚷，那夜百姓都哭号。以色列众人向摩西、亚伦发怨言，全会众对他们说：“巴不得我们早死在埃及地，或是死在这旷野。耶和华为什么把我们领到那地，使我们倒在刀下呢？我们的妻子和孩子必被掳掠，我们回埃及去岂不好吗？”众人彼此说：“我们不如立一个首领，回埃及去吧！”

我们知道，以色列人虽然表面上在骂摩西和亚伦，但实际上他们是在骂上帝。因为任何的怨言，无论是对环境的、对他人的、对自己的，本质上都是在对上帝发怨言。以色列人听了探子中有人所报的恶信，就胆战心惊。他们看到进迦南困难重重，城墙高大坚

固，攻不进去；那里的居民身高体壮，又打不过。而且，他们在旷野之中还结婚生了下一代，如今他们的妻儿老小性命难保。

在这些困难面前，他们开始抱怨上帝为什么把他们带出来，他们怀念在埃及作奴隶的日子，甚至说还不如死在旷野。如此，上帝的救赎在他们眼中变成了一场蓄意的谋杀——他们认为自己必要倒在刀下，他们的妻子和孩子必被掳掠。于是，为了保护自己和家人的性命，他们决定不要上帝的带领，而是重新立一个首领回埃及去。

尼采说过这样一句话，用在罪人身上精准无比：“这个世界没有真相，只有视角”——在以色列人的“上帝恨我们”的视角下，应许之地成了坟墓，出埃及的救赎成了谋杀。

接下来，摩西描述了上帝听了以色列人所发的怨言之后的反应：祂“就发怒起誓”。这里用了一个拟人化的表达方式，听上去，上帝非常生气，祂放了狠话——这是谁都不想看到的。

这就好比，我们大部分人都害怕得罪那些位高权重的人，他们在怒气中对我们放狠话可不是件好玩的事儿。甚至是在某些方面稍有些权力的人，我们都会担心他肆意使用他的权柄。就像在我考驾照的时候，假如我在车上对考官发怨言：“你让我走这条路，是不是要故意刁难我，好完成你挂科的KPI啊？我要下车，换个考官！”这时，考官一定会对我发怒：“你给我听着，这次路考你没有通过！”作为考生，我们通常不会这样对考

官发怨言，但这就是当时的以色列人向神所说的话。

不仅是在上下级的关系中，实际上在所有的关系当中，就如夫妻关系、朋友关系、合作关系等等，我们都害怕惹怒对方，以至于他们对我们撂出狠话——夫妻之间争吵升级，其中一方冲动地说：“不过了，离婚！”这是可怕的；朋友之间发生摩擦，我们惹怒对方，对方跟我们说：“绝交！我们老死不相往来。”这是可怕的；在工作当中，我们害怕得罪甲方，惹他发怒，以至于他翻脸：“你这辈子都别想在这个行业里混了！”这多可怕呀！

我们很容易把人际关系中的冲突、人对我们的怒气代入到上帝身上，认为祂就像我们的家人、朋友或合作对象那般，一旦惹怒了祂，我们就别想有好果子吃。因此，上帝就成了一个可怕的、轻易被惹怒的、经常放狠话的审判主，于是我们时刻谨小慎微，坚决不敢犯罪。但事实却并不是这样，上帝的确没有忽略罪，但祂的审判也不是肆意失控的。

上帝发怒起誓说的话是这样的：“这邪恶世代的人，连一个也不得见我起誓应许赐给你们列祖的美地。”祂没有忽视罪，祂按着以色列人所行的审判他们。这些以色列人说：“巴不得我们早死在埃及地，或是死在这旷野。”上帝说：“好吧！”——这就是上帝的审判。

我们在传福音的时候，会听到有人说：“我怎么可能相信一个不信祂，就让人下地狱的上帝？”其实说这话的人是因为不明白，也是带着情绪，好像上帝是一个情绪失控的暴

君。我们查考圣经就会发现：你若心里刚硬，不愿意信上帝，祂就任凭你不信；你若不想进入应许之地，祂就让你留在旷野；你若不想进入有祂同在的天堂，祂就说：“好吧，没有我同在的地方叫地狱。”

英国作家 C.S. 路易斯用这样的文字，精准地描述基督教的天堂和地狱：天堂就是人对上帝说：“愿你的旨意成就”——上帝的旨意就是救所有相信的人，进入祂的同在；地狱就是上帝对人说：“愿你的旨意成就”——想一想，如果每个人都心想事成时，这个世界将成为什么样子？假如所有的狠话都成真，将是多么可怕！

就着路易斯的这句话，我们再做一下延伸，当上帝对我们说“愿你们的旨意成就”的时候，若我们都能回答说：“不要从我的意思，只要成就你的意思”——这就是基督徒了。

那么，当以色列人拒绝进入应许之地，上帝就任凭他们、使他们倒毙在旷野的时候，祂的计划是不是因为罪人而改变了呢？上帝曾应许亚伯拉罕的子孙要进入应许之地，但现在他们不肯进入，上帝的计划就落空了吗？没有！上帝和亚伯拉罕所立的约不会因为人的不信、犯罪、悖逆而改变——祂是守约的神，祂的忿怒被祂的约所约束，并且祂愤怒的程度与我们悖逆的程度相匹配，祂不会小题大做。

就如旧约中“以牙还牙，以眼还眼”这个律法，它的功用不仅是审判犯罪的人，还会抑制罪恶，使犯罪的人因为惧怕刑罚而遵守上

帝的律法，从而限制了审判的尺度。这就是上帝良善的护理，祂因着记念祂的约，因此约束着祂的怒气，并且通过律法来约束人的恶，使人不至于迅速变得穷凶极恶，招惹严厉的审判。

我们看到上帝的约继续实现。说完对这些不信的以色列人的审判之后，祂宣布一些人可以进入应许之地：耶孚尼的儿子迦勒和他的子孙可以进入（参 36 节），约书亚可以进入（参 38 节），还有以色列人的妇人孩子可以进入（参 39 节）。

最奇妙的是，以色列人的妇人和孩子竟然可以进去！就是以色列人所说，必被掳掠的那些人。以色列人不愿意进入迦南的理由是担心妻儿遭遇危险，因此他们得罪了上帝。而上帝的做法是，随他们的心愿，就让他们死在旷野吧！但他们所说“必被掳掠”的妻子儿女，反而可以进入迦南地。上帝剥夺了他们保护妻儿的权利，祂要亲自保护——好让他们知道，到底谁是真正的保护者。

各位做家长的，可以细细品味这个故事。我们对儿女的保护，是出于自己的判断和能力，还是按着上帝的意思？什么是管理好自己的家？凡事大包大揽，让孩子活在一个我们营造的乌托邦当中；还是大罪人带着小罪人，一起顺服上帝的旨意，活在祂的恩典之下？

美剧《黑镜》中有一集叫《大天使》，很好地呈现了当下这些以色列式父母们的状态。故事讲述了一位单亲妈妈，她有一个可爱的女儿。这位妈妈费尽心思养育孩子，照顾得

无微不至。但一次在游乐场和朋友聊天的时候，孩子走丢了，万幸找回，她十分后怕。当时的大数据推给她一个产品“大天使”——在孩子身上无痛植入一个芯片后，就可以帮助父母 24 小时无死角保护孩子。它的基础功能包括 GPS 定位系统——随时锁定孩子的位置；还包括第一视角监控系统——女儿眼睛看到的一切，都能同步在妈妈手中的平板电脑上。而且，“大天使”不仅是一个摄像头，它还能为孩子营造一个安全的环境。比如，当孩子看到可怕的大狼狗时，妈妈设置的系统会自动给她的视觉打上马赛克，并为她的听觉做消音处理！从此，孩子看不到血腥，听不见脏话——活在了一个没有苦难、哭号、眼泪的乌托邦世界里。以致于她的爷爷心脏病倒地的时候，她看到的是一片马赛克，也听不见呼救的声音。妈妈的过度保护让她活在一个完美的虚拟世界里，无法认识真实的世界。甚至她摔跤之后，看到自己的腿都是马赛克。在剧情的最后，当她意识到这将毁了她的一生时，她愤怒地抢过平板，狠狠地砸向妈妈，但妈妈脸上的血，被打上了马赛克；疼痛的哀哭，被消音了——她甚至无法感知自己这血腥的行为。

过度的保护，成了最大的咒诅。大天使，也可以是堕落的撒但路西法！

恩慈的上帝并不是要把我们从糟糕的环境中拯救出来，使我们进入监视—控制的环境；而是要把我们从面对糟糕环境时，过度依靠自己监控的状态中救出来。祂要把我们从一种自己作探子、自己定计划的自救模式之中救援出来。

堕落的罪人

不信的罪会慢慢发酵，而上帝不仅审判罪，祂的审判更像 X 光一样，将深层的罪暴露出来，并剖析得清清楚楚。

我们不要混淆罪行和罪人之间的关系——我们是罪人，所以会犯罪；我们不是因为犯了某一个罪而成为罪人的。当我们说，以色列人只是向上帝发了几句怨言，他们选择了一条错误的路，我们就是在强调这个有罪的行为。若我们只是处理表面上的罪行，本质上就像是在伤口上贴创可贴。但是圣经告诉我们，罪人犯罪，不是普通地摔了一跤，蹭破了点儿皮；而是更像糖尿病人腿上的皮肤溃烂，是自内而外暴露出来的问题。而上帝在审判的过程中，希望所有的罪人意识到这一点。罪不是环境带来的，也不是我们可以掩盖住的某个罪行，而是从人里面慢慢滋生出来的。因此，若只解决行为的问题，就会产生更多的问题。

面对那些不想进入迦南，心心念念想回埃及，甚至扬言宁可死在旷野的以色列人，上帝对他们说：“至于你们，要转回，从红海的路往旷野去。”（40 节）上帝的意思是说：“愿你们的旨意成就！”

而以色列人的回答值得细品：“我们得罪了耶和华，情愿照耶和华我们神一切所吩咐的上去争战。”（41 节）他们好像公开认罪了！他们说，我们悔改了，我们愿意顺服上帝之前的旨意。然而，他们是真的悔改了吗？一开始，上帝让他们进入迦南，他们不去；等

到上帝发怒了，审判了他们，他们才说：我们错了，现在去还不行嘛？！

以色列人这种假装某事没有发生而试图回到过去的做法，只会造成更大的伤害。就像我学车的时候，教练带我在马路上练车，假如看到前方绿灯倒计时还剩 10 秒，教练说：“加脚油就过去了。”我心里开始激烈地做思想斗争：“我能冲过去吗？现在时速 30 公里，也太快了吧！我第一次上路，还是等个红灯吧……”想着想着，车速降下来了。这时，教练愤怒地说：“我是教练，还是你是教练？怎么不听指挥——算了，变黄灯了，时间不够，停下吧！小心别过线。”这时我说：“啊，我错了！”然后，一脚油门……咣！撞车了！于是，我说：“我是听了教练的话，踩的油门啊！”

这就是这些以色列人的行径，他们看上去是在遵行上帝的话，但是他们刻意忽视了悖逆上帝的那段经历。延时的顺服，不是顺服，是不愿得罪上帝，又想自己继续作主。他们硬切掉了一段历史，企图重新开始，作时间的主人。他们就像法老一样，忘记了约瑟给埃及带来的一切好处，污名化所有的以色列人。他们口是心非，嘴上说“我得罪了耶和华”，然后却明明地违背上帝的旨意，自己说了算。他们继续犯亚当夏娃所犯的罪，篡改上帝的话，他们说：“情愿照耶和华我们神一切所吩咐的上去争战。”他们也付诸行动：“各人带着兵器，争先上山地去了。”（41 节）

那么，上帝的旨意是怎样的呢？我们回顾一下祂曾经是怎么说的：“在你们前面行的耶

和华你们的神必为你们争战，正如祂在埃及和旷野，在你们眼前所行的一样。”（申 1:30）是耶和华在为以色列人争战，从未改变过！但他们却忘记上帝拯救他们出埃及的历史，无视耶和华在旷野对他们的一切引领，他们带着兵器自己去争战了！

这时，耶和华拦阻他们：“不要上去，也不要争战。因我不在你们中间，恐怕你们被仇敌杀败了。”（42 节）但是，他们“却不听从，竟违背耶和华命令，擅自上山地去了”（43 节）。我们看到，罪人的本质就是非理性的悖逆，诡诈的自治，精准的甩锅，不顾一切地冲向没有上帝的地方。因此，不要把我们犯罪的理由推卸给上帝，说祂没有拦阻；不要把我们犯罪的后果怪罪于上帝，说祂没有保护；我们犯罪、受责罚，是因为我们是罪人。就如上帝主动给了以色列人很多的机会，避免罪继续发酵，避免他们一步步往下滑，但是他们依旧决然地违背了上帝的命令。不信耶和华，就是我们的罪。

这些以色列人面前有两条路：一条是从红海往旷野去的路，也是他们拒绝进迦南后上帝让他们走的路——虽然不是进入应许之地，但这是耶和华曾经为他们争战过的路；另一条是去往亚摩利人山地的路，耶和华明确地告诉他们会杀败的路。他们义无反顾地选择了没有神的路。有人问，成为基督徒是不是要付出代价？实际上，不成为基督徒要付更大的代价。

结果可想而知，前线发回来战报：住那山地的亚摩利人就出来攻击以色列人，追趕他们

如蜂拥一般，在西珥杀退他们，直到何珥玛（参 44 节）。

这不是一场“宜将剩勇追穷寇”的乘胜追击，反成了一场拒听“不可沽名学霸王”劝阻的历史闹剧；在这场战役中，双方没有打拉锯战，而是一场一边倒的战斗——以色列人输得一败涂地。更有意思的是，当时的战场在加低斯巴尼亞，在以色列的历史中，他们的先祖亚伯拉罕带着家丁们曾在这里打败了四王五王，而且当时逃跑的人中有一些恰巧就是亚摩利人（参创 14:1-16）。所以这场战役，虽然是故地重游，却是“物是人非事事休，欲语泪先流”。

耶和华好像放弃了他们，选择了沉默——失败后的旷野，他们在耶和华面前哭号，但耶和华不听他们的声音，不向他们侧耳（参 45 节）。这是最可怕的。就像孩子犯了错，他们最怕的不是父母管教他们——这至少说明父母还爱他们。他们最怕的是父母的沉默——这仿佛在说，父母已经放弃他们了。面对持续悖逆的以色列人，耶和华让他们处在一个没有神的景况之下——他们滞留在一个不管他们说、哭、喊，都没有神回应的加低斯巴尼亞。

故事停在了这里。我们看到了上帝的审判，祂从不轻看罪，也看到了罪人的悖逆比我们想象的更大。那么，这就结束了吗？你得出了哪些教训呢？或许是：我们要顺服耶和华，不要像那些以色列人一样持续悖逆；或者，我们千万不要延迟顺服，更不要随便更改上帝的话。——如果这是你对这段经文的

应用，那么你只是读懂了这个故事的一部分。这个故事不是告诉我们，不要做这一代的以色列人；实际上，我们与他们并无分别，只是我们伤口的溃烂还未显出来罢了。

终极的救赎

这个故事以悖逆的以色列人的失败而告终，但其中仍深藏着极大的盼望——终极的救赎。我们必须知道，摩西是在什么时候、在哪里、对谁讲了这个故事？

摩西是在该事件发生的 38 年之后，在加低斯巴尼亞——亚伯拉罕追杀四王五王的地方，以及亚摩利人追杀旷野第一代以色列人的地方，向着在旷野出生、长大的第二代以色列人讲述这个故事。他们正是其父辈曾认为一旦进入应许之地就会被掳掠的那一代人，但上帝却应许说，他们必进入那地，且要得那地为业。他们的父辈进不去，而他们能够进去的原因——不是因为他们的顺服，而是因为上帝的应许。摩西藉着这个故事告诉他们：你们正是 38 年前上帝曾应许一定会进入迦南美地的孩子们。

这不是一个简单的应许，而是一个好消息，告诉旷野第二代的以色列人：哪怕你们像你们的父辈一样悖逆，你们也可以进去应许之地，因为耶和华是守约施慈爱的上帝。

第一代的以色列人中，只有两个人可以进入应许之地。第一个人是迦勒，因为他专心跟从耶和华（参 36 节），所以他和他的孩子们都可以进去。第二个人是约书亚，

不仅因为他的顺服，也因为他是摩西的助手，他要接替摩西带领以色列人承受那地为业（参 38 节）。

那么，摩西能进入应许之地吗？在第一代以色列民无法进入应许之地的事件上，他没有犯罪，一直敬畏耶和华，并忠心地作以色列人的领袖。但耶和华为以色列人的缘故也向他发怒，说：“你必不得进入那地。”（37 节）

我们知道，在民数记 20:1-13 记载，摩西不能进入应许之地，是因为他曾在加低斯击打磐石出水，违背了神让他吩咐磐石出水的命令。实际上摩西也犯了“延时顺服”的罪——他曾经在利非订遵神的吩咐击打磐石出水（参出 17:1-7），他这次未听新吩咐的击打，也是依旧例而行！摩西同样性质的不顺服，承担了同样严重的后果——他不能带领以色列人进入应许之地。

但是，民数记 20 章所记录的摩西击打磐石，与民数记 14 章及申命记 1:34-46 所记录的第一代以色列民拒绝听命，是两个不同的历史事件。依据这几处经文可知，早在摩西击打磐石之前，当第一代以色列人拒绝进入迦南地时，上帝就告诉摩西，他也进不了应许之地。

为什么摩西没有一同犯罪，却要和悖逆的以色列人一同接受审判呢？耶和华说“为你（们）的缘故”（申 1:37，希伯来文“בְּלִבְנֵיכֶם”[为你们] 词尾表明该词是复数）——直接翻译就是“为你们的账”。以色列人犯罪了，他们悖逆上帝、恨上帝、向上帝发怒，他们的账归到摩西的头上了。

摩西代表以色列人被滞留旷野。但那些与他们的父辈一样邪恶，并被父辈断言一旦进入迦南地就必会被掳掠的第二代以色列人，他们将被交给约书亚，进入应许之地。他们也正是申命记的听众——摩西向他们讲述这个故事，不仅是让他们知道罪的严重，以及上帝的审判，更是在告诉他们恩典的救赎——哪怕他们的父母犯罪，哪怕他们也一样充满罪恶，但上帝会拯救他们。

与父辈一同滞留旷野的摩西，与己辈一同进入迦南的约书亚，这一救赎的大故事描绘了一幅救赎的图画，让旷野二代的以色列人看到，他们得以进入应许之地，不是因为他们的顺服，而是因为神的信实、守约。在神的圣约救赎中，有一位不曾一同犯罪的领袖，和百姓一同被算为罪，不得进入迦南；有一位靠行为可以进入的领袖，带领着无善行可夸的子民，一同进入迦南。因此，这些继承了父辈之罪的儿女们，可以被算为无罪，并继续承受亚伯拉罕之约中后裔的福分。

这在基督教信仰中，被称为“双重归算”——我们的罪归在了无罪之人耶稣的身上；祂因顺服而得来义和福分，归在了我们的身上。对于申命记的听众来说，他们的故事成为了那终极救赎的预演——他们的罪与罚之问题，被信实的神藉中保加以解决，亚伯拉罕的福就在眼前了。他们什么都没有做，只需要相信在他们前面行、为他们争战的上帝，和那位仿佛替他们承担罪罚、宣告应许的摩西。

我们可以用迦勒和摩西的例子，进一步理解这终极的救赎。迦勒是耶孚尼的儿子，他

是属犹大支派的，但他是基尼洗族人，在血统上不是亚伯拉罕肉身的后裔，他是后来根据摩西律法受割礼加入犹太教的外邦人。但是，他凭着信心进入了应许之地！

而对于摩西来说，无论是这一次以色列人的罪归算在他的身上，还是另一次他自己的犯罪，他最终都没有进入应许之地。这或许令我们许多人感到惧怕：我的罪会不会带来严重的后果，让我永远与上帝隔绝？我们带着这一问题继续查考神的话语。

圣经这样描述摩西最后的日子：

耶和华对他说：“这就是我向亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许之地，说：‘我必将这地赐给你的后裔。’现在我使你眼睛看见了，你却不得到那里去。”于是，耶和华的仆人摩西死在摩押地，正如耶和华所说的。（申 34:4-5）

你可能会说，上帝为什么这么做？既然定意不让摩西进入迦南地，又何必让他看呢？那一刻，在耶和华面前，摩西没有说话。他没有讨价还价，他完全地顺服。因为以色列人的罪，因为他自己的罪，他的肉身没有进入应许之地。但是在新约圣经中，他在耶稣登山变像之时显现（参路 9:30）——他已完全地与主同在！

摩西不是那个留在旷野的救主，他是那个需要被留在旷野的救主拯救的人。而摩西被遗留在旷野，预表了那个最后要被彻底遗弃的义人，祂要拯救罪人进入真正的应许之地。在变像山上，摩西在主耶稣身边出现，

他和以利亚同耶稣说话，“谈论耶稣去世的事，就是祂在耶路撒冷将要成就的事。”（路 9:31）“耶稣去世的事”，在希腊文中用的是 *Ἐξόδος*，而由这个希腊文衍生出的英文 Exodus，也就是出埃及记。——他们在谈论出埃及，摩西带领以色列人出埃及，但耶稣要带领祂的百姓经历一个更大的出埃及。

耶稣基督是那个真正带领我们出罪和死亡之埃及的摩西！祂离开天上的荣耀，降卑成为人，祂走在我们的前面，为我们步入苦难，进入死亡，然后祂从死里复活——我们就跟着祂步入苦难，进入死亡，并一起复活。

结语

回到本文开始的问题：我们信主之后，是要小心翼翼、战战兢兢地生活，唯恐犯罪招致神的审判，还是因为救恩是稳固的，就可以放飞自我、随便生活了呢？——前文已说过，这两种方式都是错的，深陷律法主义和反律法主义的泥淖，但它们背后的原理却是殊途同归。基督徒的生活不是在这条律法的光谱上找到一个平衡的位置，而是踏上在律法之外的另一条路——福音。下面，我们通过“以色列人小张的故事”来说明基督徒的福音之旅。

小张是在埃及为奴的以色列人，在摩西带领以色列人出埃及的过程中，他经历了所有的事情：他在逾越节涂羊血在门楣上，走过红海中的干地，吃过天降的吗哪，也喝了磐石涌出的活水，但他一路上也没少发怨言。当探子从迦南地回来，小张听

了十个探子所报的恶信后，与他的同胞一样，他因惧怕而哭号，拒绝进入应许之地，甚至打算另立一个首领回埃及去。结果，上帝向小张和他的同胞发怒，刑罚他们。他们开始紧张，于是违背上帝的命令，擅自去攻打亚摩利人，结果一败涂地！他们回到加低斯巴尼业，向耶和华哭号，却听不见上帝的回应。

假如，此时在黑暗的加低斯巴尼业，小张向上帝祷告说：“耶和华啊，我相信你是守约施慈爱的上帝！就如你在埃及凭藉羔羊之血，救我们脱离灭命的天使；我们的儿女，能够因中保摩西得以进入应许之地；摩西凭着信心，虽然没有进入迦南美地，但他终将进入你天上的国度。求你让我虽然死在旷野，却能够因着信心进入你的同在。”之后，小张倒毙在了旷野。那么，在新天新地中，我们在羔羊的宴席上能否见到小张？能！我们相信，他在加低斯的那个祷告，可以成为黑暗中的光！

因此，守住或守不住律法，不会影响我们的救恩，因我们的救恩是藉着信耶稣基督而来。旷野二代的以色列人怎么知道自己能够进入应许之地？因为他们知道摩西被留在了旷野。我们怎么知道神与我们同在？因为我们知道耶稣在十字架上为我们死了。我们是否遵守律法，影响的是我们

对上帝救恩的经历。任何时候，我们都可把信心转回到基督身上，顺服祂的律法，经历救恩的真实。

如果你活在惧怕中，对又大又难的问题不知所措，请回到上帝的应许中来。如果你被自己的无力感压垮，要相信你的救赎是从基督而来，别靠自己。如果你不知道如何养儿育女，不妨让孩子知道你的软弱无力，并把自己和孩子带到基督面前，一起信靠救主。如果你被传福音或植堂的使命催促，却走不出第一步，那么福音是勇敢的动力……

这就是摩西在约旦河东、加低斯巴尼业的旷野，面对着即将进入应许之地的第二代以色列人，向他们所宣告的信息，这也是讲给我们的信息。

祷告

天父上帝，你把这段历史记录下来，为了使今天的我们得着救恩的确据，拥有坚固的信心。求你让我们因你十字架的救赎产生内心最深的平安；让我们因你的律法，知道如何享受你的恩典；让我们因你无时无刻的同在，敢于面对未知，在犯罪时悔改，在使命中勇敢。奉耶稣基督之名祷告。阿们！♦

作者简介：

芝士，一个妻子的丈夫，一个女儿的父亲，哥顿神学院道学硕士，蒙召作牧师，讲道、牧养、植堂。

《基督教牧职》带给我们的六个教训^[1]

文 / 亚历克斯·阿雷尔 (Alex Arrell)

译 / 张保罗

校 / 榆木

清教徒改革宗神学院院长周毕克称查尔斯·毕列治 (Charles Bridges, 1794-1869) 的《基督教牧职》(*The Christian Ministry: with an Inquiry into the Causes of Its Inefficiency*)^[2]是历史上最好的教牧神学著作。此书究竟有何非凡之处？我们究竟能从一位近两百年前生活在英国乡村的圣公会牧师的著作中学到什么呢？本篇书评列举了毕列治教导我们的六大重要教训，这些教训表明，对于任何从事或渴望从事教牧事奉的人来说，他的书都应被视为不可或缺的读物。

事奉的分量和价值

从你读到他开篇第一句话的那一刻起，毕列治就力图传达上帝的伟大以及祂对子民所怀有的荣耀旨意。本书开篇便宣告：“教会是一面镜子，映照出神圣品格的全部光辉。她是宏伟的舞台，耶和华的完美在此向宇宙展现。”(p1)^[3]

这宣告正是贯穿全书的神学视角，毕列治也藉此强调了事奉的价值和重要性。如果教会反映了上帝那令人难以承受的光辉，那么基督徒服事的价值便怎么强调都不为过。如果我们是上帝向世人展现其完美属性的舞台，那么世上便没有任何事比建造教会更重要。阅读此书，你会意识到，你真的是在为主建造一座永恒的圣殿（参弗2:22），事奉的一切代价和安慰都必须从这个角度来看待。事实上，读完之后，你很可能会像托马斯·斯科特 (Thomas Scott) 那样告白：“我想不出与此相比还有什么工作更有意义。即便我有千条性命，我也甘愿为之奉献。”(p23)

预备事奉之路

本书在概述了事工的荣耀之后，转而探讨我们应当如何开始这项工作。毕列治强调，任何预备人们从事牧职的道路都应包含三个要素：学习、祷告和操练 (p67)。这里的“操

[1] 本文取自 9marks 网站于 2025 年 9 月 25 日发表的书评，网址链接：<https://www.9marks.org/review/six-lessons-from-the-christian-ministry-by-charles-brides/>。原题目为 Six Lessons from “The Christian Ministry” by Charles Bridges。2025 年 12 月 11 日存取。承蒙授权，翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] Charles Bridges, *The Christian Ministry: with an Inquiry into the Causes of Its Inefficiency* (Edinburgh: Banner of Truth, 1959).

[3] 所有的页码均为英文书籍的页码。——编者注

练”，指的是服事。这三个要素造就了一位服事者，毕列治就此分别提供了切实可行、智慧且平衡的建议。

例如，他用了相当长的篇幅（33–50页）强调通识学习和神学阅读的重要性，同时又坚持圣经的核心地位。同样，他以千钧笔墨之力，深刻阐明了祷告的重要性。毕列治宣称，要想成为释经者，最重要的资质是“成为一个祷告的人——他需要从至高无上的教师那里得到内在的教导”（p61）。然而，他也强调需要在“一位明智的牧者的指导下”（p66），运用自己不断增长的恩赐。导师的指导能让你学到一些在个人研读或祷告中可能永远无法领悟的功课。如果你正在寻找一本可靠且实际的牧师预备指南，你可以在毕列治那里找到它。

事奉的危险与困难

毕列治不仅希望人们投身事奉，也希望他们的事奉卓有成效。为此，他探究了事奉效率低下和果效不佳的原因。你是否有时对自己的使命缺乏真挚的热忱？你是否正在慢慢地滑向世俗？你是否总是想着取悦别人？你是否一直受到肉体欲望的诱惑？你是否渴望那些你没有的东西？你是否难以放下一切？你是否骄傲自满？你的个人祷告生活是否日渐枯竭？你的家庭在属灵上是否兴盛？你是否怀疑上帝今天是否还能像过去那样行事？毕列治探讨了这十大危险，并指出其中任何一项都可能成为使你事工搁浅的礁石。这本书犹如一座灯塔，照亮这些危险，使我们避免属灵上的沉船。

讲台在事奉中的地位

在对教牧事工进行了概述并探讨了其效率低下的原因之后，毕列治转而考察牧师的公共工作，特别是他们的讲道工作。在毕列治看来，讲道是“我们工作中责任最重大的部分——是神圣力量的伟大体现——是牧师事工运作中最广泛的动力”（p187）。这些章节恰逢其时地提醒我们：“奉伟大上帝的名义站立”（p193）是何等的殊荣。然而，毕列治不仅坚固了我们对讲道职分的信心，还提供了诸多实用有效的讲道建议。他详细指导我们应当如何准备讲章，以及如何发展我们个人的讲道风格。他对讲道应有的精神的思考也发人深省，呼召我们拥有勇气、智慧、坦诚、热忱、勤勉和爱心。

基督在事奉中的中心地位

任何关于事奉的书籍都存在这样的隐患：它们往往沦为一份通往成功的实用步骤清单，而忽略了事奉中更为复杂的属灵本质。然而，毕列治虽然注重实用性，却始终没有忘记基督是属灵太阳系中的太阳。在司布真提出类似比喻之前，毕列治就曾指出：“如果我们谈论一个基督教教义、特权或实践的要点，却没有将其指向钉十字架的基督，就好像在谈论一个缺少通往大都市道路的村庄。”（p241）他敦促我们确保在事奉中彰显基督，并向我们展示如何从教义、实践、应用、辨别和决断等多个层面实现这一目标。如果你希望在事奉的各个领域中，持续不断地规划一条通往十字架的道路，就让毕列治为你指引方向吧！

事奉中需要牧养的人群

毕列治不仅始终不忘基督，也从未将目光从会众身上移开。他毫不掩饰地宣称讲道是最重要的工作，但也务实地承认“往往最艰难的工作是在我们走下讲坛之后”（p383）。

牧师的职责既是布道者又是牧人，毕列治阐述了当我们走入会众中间时，应该如何将讲坛的服事落实到具体的个人身上。他藉用牧师作为属灵医生的流行观念，帮助我们理解如何诊断会众中最常见的许多“疾病”，并为每一种“疾病”提供相应的“良药”。

结语

请细读这本书！这六个教训展现了阅读毕列治对你事奉的重要意义。当您独自细读

时，它能助您反思个人特有的困境；当您与同工共读时，它能激发你们关于牧养事工的深入探讨；无论是在实习培训计划中，还是在门训有心服事的后辈时，它都能成为宝贵的教材。本书在某些实践方面反映了毕列治所任职的圣公会的教区制度，而且他在谈到浸信会和长老会时，有时会略带轻蔑。然而，本书却是瑕不掩瑜。

尤其值得一提的是，本书精选了历史上其他牧师的名言警句，堪称佳作。这意味着，即便毕列治有时未能清晰阐述自己的观点或提供太多见解，读者也可以依靠他所引用的马太·亨利、理查德·巴克斯特或约翰·欧文等人的言论来弥补不足。有人说过：“传道人有三本书要研读——《圣经》、他自己和会众。”（p350）我们应该感谢毕列治为我们提供了第四本书，它能帮助我们更好地研读前三本。◆

作者简介：

亚历克斯·阿雷尔（Alex Arrell）是英格兰吉尔福德（Guildford, England）恩典教会（Grace Church）的牧师。

附录：查尔斯·毕列治——《基督教牧职》选摘^[4]

1. 基督教牧职总结：“我们在这方面所做的
一切努力，就是荣耀神，拯救人。”（p8）
2. 我们的任务不是：“我们无权规定祂本应
该做什么，而是要指出祂所做之事的至高智
慧，并在我们无法辨明祂所作安排的原因
时，保持信仰的谦卑。”（p10）
3. 宣讲上帝话语的困难：“要克服我们对安
逸的天生喜好，不愿意舍己奉献的倾向，以
及我们不敢宣扬冒犯人的真理时的虚假温
柔，并不容易。”（p14）
4. 确认上帝是否呼召你从事事奉时，需要考
虑两件事：“一种推动性的渴望……它是能
使你提升至超越一切困难、具备为工作而牺
牲的喜悦、激发随时待命的意志的那种特别
火热的推动力……以及一种胜任事奉的能
力。”（p94–102）
5. 对人的恐惧：“也许没有哪种诱惑比它更
具欺骗性，或者比它的运作更微妙、更多样
化……它对牧师们的勇气产生了麻痹性
的影响。”（p122）
6. 自我否定：“一般来说，除非我们的工作
表现出基督十字架的自我否定（舍己）的性
- 质，否则它只是名义上（字句）的基督教事
奉，而不是属灵上（精意）的基督教事奉；
它不是上帝承诺要祝福的工作。”（p127）
7. 牧养整个羊群：“我们必须牧养整个羊群，
而不是只有一些人的羊群；我们不能只关注
那些最有希望、最有趣的人，而应该像好牧
人一样，为那些迫切需要我们教导的人辛
勤劳作，将我们的首要关注放在迷失的羊身
上……但是，赢得他们灵魂的伟大目标应当
约束我们，我们不可表现出严厉或任性，以
免‘把跛脚的和患病的赶走’，而‘他们本
应得到医治’。我们最卑微的会众也必须得
到我们充分的关怀。”（p130）
8. 对自己讲道：“一篇讲道——无论准备得
多么充分——若不是先对自己进行传讲，就
永远无法讲好。正是当下的体验、滋养和享
受，赋予了它远超偶然成就的恩膏之光；使
我们不仅造就了我们的会众，而且（更罕
见也更困难的是）使我们有益地服事自己。”
（p157–58）
9. 个人敬虔的需要：“即便我们当中最优秀
的牧者也可能在讲台上比在密室里更加属
灵，并且，谴责我们会众的所有罪恶比治死
自己心中的一个罪恶要容易得多。”（p162）

[4] 附录中对于书籍的引用摘自 Tom Schmidt's Blog。网站链接：<https://www.ttschmidt.com/blog/quotes-from-christian-ministry-by-charles-brides-part-i> 和 <https://www.ttschmidt.com/blog/more-quotes-from-charles-brides-christian-ministry>。2025 年 12 月 11 日存取。承蒙授权，翻译转载，特此致谢。——编者注

10. 个人研读圣经：“如果我们研读圣经更多地是作为牧师而不是基督徒——更多地是为了寻找教导会众的素材，而不是为了滋养成我们自己的灵魂，我们就忽略了把自己放在我们神圣导师的脚前；我们与祂的交流就断绝了；我们就会沦为我们神圣信仰中的形式主义者。”（p163）

11. 需要用信仰的眼光去追求生命：“日常经验提醒我们，保持对永恒事物的灵性感知是多么困难。今世与感官所见的身边事物在属灵视觉上蒙上了一层厚厚的帕子，永恒事物常常呈现出模糊不清的朦胧状态，仿佛根本不存在一样。”（p180）

12. 讲道的重要性：它是“上帝为使世界反转而设立的主要工具”。（p189）

13. 自己认真准备讲道稿：“对于扎实的学习而言，最大的障碍莫过于过度利用他人的资源而忽视自己的资源。”（p198）

14. 要知道什么不该说：“知道什么不该写进讲章里，和知道什么该写进去一样，都需要深思熟虑。”（p200）

15. 圣经是内容资源丰富的宝库：“圣经是我们最宝贵的资源，是取之不尽的宝库——无论是清晰的教导、令人信服的论证、强有力或感人的演讲，甚至是雄辩的精妙之处——‘燃烧的言语中呼吸的思想’。因此，任何对我们讲道的贫瘠或单调的抱怨，都必然（正如我们所暗示的）源于我们钻研得不够勤勉，而不是源于我们资源的匮乏。”（p202）

16. 阅读的益处：“阅读的习惯将提供许多例证和思路，这些例证和思路会在不知不觉中塑造进我们的头脑中，并通过我们个人的应用方法而成为我们自己的。”（p207）

17. 律法 / 福音：“律法至少能部分地（如在外邦人身上所见）藉着自然之光得以显明；而福音是‘上帝的隐藏奥秘’，只能通过启示之光才能认识。因此我们发现，处于自然状态中的人对律法尚有部分认知，却对福音全然无知。”（p230）

18. 更多关于律法 / 福音的内容：“让律法的力量先打破和撕裂，这是恩典栽种的必要预备；然后倾注（毫不吝惜）最珍贵的福音安慰之油。然而，许多人，非常多的人，却忽略了这种方法……任何人都不应反对宣讲律法；因为这是上帝自己和祂历代仆人所采取的健全道路。律法先使人谦卑；然后福音安慰人。”（p234）

19. 讲道：“正确的圣经讲道观意味着，它的陈述要完整清晰，语气要实用，说话方式要通俗易懂，同情心要切合实际，落实要直接实用——总之——要深深地浸润在圣经的语言和精意之中，这样我们才能有把握地对我们的会众说——我们有基督的心。”（p246）

20. 讲道中的实际意义 / 应用：“因此，不要因为害怕被指责为道德说教者，就阻止我们教导福音的要求，并阐明福音的教义。我们需要实践性的讲道来筛选出假信徒，并唤醒真诚的基督徒。”（p268）

21. 牧养工作：“牧养工作是将讲坛事工个人化地应用于我们具体的每一位会众——分别看待他们，因为他们各自有独特的、独立的需

要，要求我们关注、关心和挂虑；尽可能地敦促他们每个人关注永恒的问题；并将救恩以能触动心灵的方式呈现给他们。”(p344) ♦

反思基督教之确据^[1]

文 / 卡森 (D. A. Carson)

译 / 述宁

校 / 榉木

一、导论

据我所知，在过去五十多年间，英语世界尚未针对基督教确据之圣经神学进行全面而深入的探讨。诚然，有关讨论此主题的词条及期刊文章不胜枚举，其中不乏对某些著名基督教学者或特定时期神学中的确据概念的精深研究。例如，耶茨 (Yates) 关于特别参考约翰·卫斯理的确据教义的研究著作，肯德尔 (Kendall) 关于从加尔文到英国加尔文主义运动有关确据论述的剖析，以及周毕克关于从威斯敏斯特到亚历山大·科姆里 (Alexander Comrie) 的个人信心确据的博士论文。此外，许多相关圣经主题的论著，如坚忍 (perseverance)、背道 (apostasy)、圣约的本质、信心的性质、称义等，业已汗牛充栋；大众层面有关确据的基督教著作也为数众多。然而，尽管基督教确据曾一度不仅是紧迫的教牧关怀问题，更在某些方面成为检验神学体系的试金石，但它在近几十年来并未获得应有的关注。

本文无意于全面纠正上述失衡状况。我的目标更为谦逊：首先，我将辨析当代文献中与基督教确据相关的若干倾向；其次，我将提出一些圣经与神学层面的反思（仅是抛砖引玉），旨在勾勒出建构基督教确据之圣经神学的基本轮廓。

二、若干当代倾向

我认为，所谓“基督教确据”，是指一位基督徒对于自身已与上帝建立正确关系，并因此将获得最终救赎的信心。

此确据定义强调未来导向性，这一导向在过去几个世纪的讨论中占据主导地位，但它包含两层含义：1) 这比过去可能使用的定义更为狭窄。例如，希伯来书论及基督徒现在就能够坦然无惧地来到上帝面前，因其大祭司已进入天上的圣所为他们代求。约翰则论及信徒在祷告中接近上帝时所享有的信心。这些固然也是基督教确据的重要维度，但并非本研究关注的焦点。2) 显而易见，没有

[1] 本文选自 D. A. Carson, “Reflection on Christian Assurance,” WJT 54 (1992) 1–29。承蒙授权，略有编辑，特此致谢。——编者注

一个单一词汇能够全面涵盖这一主题。有些研究始于对“πίστις”（信心）或“παρρησία”（坦然无惧）等词汇的分析，但凡新约圣经应许信徒将获得圆满救赎、警告背道，或以某种条件确保永生之处，都涉及基督教确据的问题，因此我们必须对代表性的主题和经文进行探究，即便这些只是初步的探究。理想情况下，我们应从各经卷的归纳性研究开始；实际上，受限于本研究的篇幅，我们只能进行简要的探索。

然而，在展开这些探索之前，把握当前讨论的主要框架至关重要。那么，当代圣经与神学文献中，有哪些倾向对确据主题具有重要影响呢？我将从最狭义的学术倾向开始，逐步深入到最大众化的层面。

1、一种倾向认为，许多圣经文本包含多种多样的强调，而对这些经文的解释也更加多样

引发基督教确据问题的根源，无疑是圣经本身看似存在的张力。一方面，保罗坚称，所有被预知、预定、蒙召并称义的人，终将得荣耀（参罗 8:30）；另一方面，他却告诉哥林多人要省察自己，看自己是否有信心（参林后 13:5）。彼得认为，基督徒已经得到了“又宝贵又极大的应许”（彼后 1:4），但这些应许的恰当功能是使他们能确定自己的蒙召和蒙拣选（参彼后 1:10）。虽然约翰福音再

三保证，天父也亲自保证，耶稣会保守所有天父赐给祂的人（参约 6:37-40, 17:6-17），但耶稣却告诉祂的听众，唯有持守祂教训的人才是祂真正的门徒（参约 8:31）。表面看来，希伯来书 6:4-6 等经文似乎预设背道的可能性，且背道之后再无挽回余地。果真如此，信徒又怎能确保自己最终不会堕入如此深渊？约翰写第一封书信的目的，是为了让那些信上帝儿子之名的人可以知道自己有永生——这听起来无疑意味着，一个人可能相信上帝儿子的名，却不知道自己有永生。

许多学者并不尝试对此进行整合；事实上，他们认为任何整合的尝试都是不合理的。但即便是在那些不那么怀疑的学者中，这些以及更多的经文也存在各种不同的解释。只需阅读霍华德·马歇尔（Howard Marshall）发表的博士论文^[2]，以及茱蒂丝·沃尔夫（Judith Volf）近期完成的博士论文^[3]，便可体会到同一经文可以有何等不同的解读。与此同时，桑德斯（E. P. Sanders）浩繁的著作^[4] 及对其日益增多的回应，已将关于保罗的讨论焦点从“称义”和“脱离律法之自由”转向“圣约律法主义”（covenantal nomism），从而产生与新教（尤其是路德宗）历史上的传统假设截然不同的“进入”（getting in）与“留在其中”（staying in）[hz1] 的观念。简言之，“进入”依赖于上帝的恩典；“留在其中”则依赖于信徒的顺服。有数量可观的文章书籍

[2] I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (Minneapolis: Bethany, 1975). 另见他的论文：“The Problem of Apostasy in New Testament Theology”，可直接查阅他最新出版的论文集：*Jesus the Saviour: Studies in New Testament Theology* (London: SPCK, 1990), 306–24。

[3] Judith M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance: Staying in and Falling away*, WUNT 37 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990).

[4] 尤其是 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983)。

支持这种对保罗的解读。若无条件地接受这样的观点，其对基督教确据的影响将是惊人的——基督教确据将完全受制于基督徒的顺服，而并非得救的信心本身固有的一部分。

又如，只需比较新教与天主教对约翰一书的注释，即可观察到两者之间存在巨大鸿沟。除了少数例外，新教注释者将约翰一书视为一篇提供标准或检验（注释者的理解和安排方式各异）的论文，为的是培养信徒的确据；而天主教注释者则大体上绕过确据主题，认为本书描绘的是合宜的基督徒的共同体生活。

2、近期对宗教改革相关论证的重大重新审视

尽管在宗教改革之前，一些基督徒思想家（如奥古斯丁、邓斯·司各脱 [Duns Scotus]）曾讨论过基督教确据的可能性，但直到宗教改革前夕，主流观点都认为确据是推测性的，因为对上帝救赎恩典的认知依赖于善行和忏悔，这“将赦免与教会权威联系起来”^[5]。宗教改革通过强调圣经，削弱了教会的中间权威，从而减弱了其在捆绑和释放基督徒良心方面的作用——宗教改革对“唯独信心”（*sola fide*）的强烈强调，使路德将确据视为得救的信心的一个要素。如果一个人真正信靠基督以获得罪的赦免和完全称义，那么他也就确信自己已蒙赦免。

同样的关系也可以在加尔文的著作中找到（《基督教要义》3.2.7）；最终，他将确据建立在基督自己身上（《基督教要义》3.24.5）。然而，关于加尔文赋予行为在基督教确据中有何种地位，仍存在争议；但无疑，在他的思想中，行为只扮演次要角色。相比之下，英国清教徒（他们强烈依赖于过渡性人物威廉·帕金斯 [William Perkins]^[6]，而帕金斯本人则深受贝扎 [Beza] 及其他人的影响）则更加强调，一个被更新了的生命在赋予基督徒思想和良心上的确据方面所起的作用。。^[7]

我认为，大多数学者都不会对这段简史提出异议。然而，由于肯德尔（Kendall）及其支持者和反对者的著作，辩论就变得激烈起来。肯德尔认为，英国加尔文主义对加尔文的依赖远少于对贝扎的依赖，这与普遍认识相悖。贝尔（Bell）也与此激辩有份，他的著作主张：

加尔文教导的信心，本质上是被动的，以心智或理解力为中心，主要被视为一种确定的知识，因此得救的确信是信心之本质，其基础外在于我们（*extra nos*），即在耶稣基督的位格与工作中；而苏格兰神学则逐渐教导，信心本质上是主动的，以意志或心灵为中心，并且确据并非信心之本质，而是信心之结果，需通过自我省察和三段

[5] R. W. A. Letham, “Assurance,” in *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson et al. (Leicester: InterVarsity, 1988), 51.

[6] 特别参考 Ian Beward, ed., *The Work of William Perkins* (Abingdon: Marcham, 1970).

[7] 尽管霍克斯（R. M. Hawkes, “The Logic of Assurance in English Puritan Theology,” *WTJ* 52[1990], 247–61）竭力试图缩小主流改革宗与英国清教徒在确据问题上的概念距离，但其自身证据表明出来的距离仍大于他自己所承认的。例如，他认为对托马斯·布鲁克斯（Thomas Brooks）而言，“某种程度上，确据是信心必要的一部分”（第 250 页）。布鲁克斯的原始引文是：“信心，假以时日，自会提升并发展至确据”（*Heaven on Earth* [1654; repr. London: Banner of Truth, 1961], 21）。但这仅仅是另一种说法，即成熟（“假以时日”）的信心会带来确据。问题在于，救赎信心是否在任何时候都必然包含确据。

论推理来获得，从而将确据的基础置于我们的内在（*intra nos*）。^[8]

对肯德尔而言，挑战不仅在于指出正确的主角们，更在于回归纯粹的加尔文主义，而非他认为的许多继承者的经院加尔文主义。肯德尔的研究对有限救赎的教义和理解基督教确据具有重要（且有争议的）影响。由于各方立场旗帜鲜明，且该议题仍具现实意义，所以在近期出版的《钟马田传》的第二卷中，伊恩·默里（Iain Murray）用了六页篇幅反驳肯德尔。^[9] 默里总结道，如果肯德尔是正确的，并且“完全确据”是得救的信心固有的，那么这将带来“毁灭性的实际后果”：

如果这是真的，那么将意味着：1) 任何缺乏“完全确据”的人都将被视为非基督徒；2) 所有归信者都可以被告知他们的确据是完全的，这与新约圣经对归信者的指示相悖，即要力求更完全的确据（参来 6:11；彼后 1:5-10；约一 1:4）；3) 如果信心意味着完全的确据，那么圣经中关于真信心必然伴随圣洁生活的所有警告就变得多余了。^[10]当然，肯德尔或许会回应说，默里不是把确据建立在称义上，而是成圣上（这里理解为改革宗教义中的成圣，而非保罗书信中更为灵活的用法），这最终会助长一种不健康的内省，其作用与阿米念主义或半伯拉纠主义

并无二致。至于周毕克，其博士论文^[11]认为，加尔文与后期加尔文主义者在信心与确据关系上的差异主要是量化的，而非质化的。他指出，面对不断变化的教牧语境，加尔文主义者对基督徒可能经历的确据程度赋予了更细腻的考量，但在他们“一丝不苟的论证”中，仍坚守早期宗教改革的基本原则。正是在这个框架内，他们才能论证，信心确据的基础比简单地依赖上帝客观的应许更为复杂。总体而言，周毕克对所研究的那些著名人物的分析是正确的。不幸的是，他描述历史时，仿佛年鉴派史学^[12]从未发展过，他没有尝试将结论局限于他所研究的人物，或试着深入探讨在英国清教主义以及受加尔文主义影响的荷兰宗教改革时期，普通基督徒是如何在生活中处理信心与确据的。

在这场本质上是关于历史的辩论中，双方都有充足的论据来驳斥对方的立场。然而，就我们的目的而言，值得注意的是，双方都认识到，这场辩论不仅仅是历史性的——即加尔文（或贝扎、帕金斯、科姆里）究竟教导了什么？——更是一场具有深远神学和教牧影响的教义性辩论。我们可以罗列各种经验，从许多苏格兰高地信徒的经历（他们惯常拒绝领受圣餐，理由是缺乏个人确据，而这种缺乏源于他们未能在自身生命中发现令人满意的恩典证据），到西方世界许多信奉“廉价信仰”（easy believism）的人的困境（他

[8] M. Charles Bell, *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance* (Edinburgh: Handsel, 1985) 8.

[9] Iain H. Murray, D. Martyn Lloyd-Jones, vol. 2: *The Fight of Faith: 1939–1981* (Edinburgh: Banner of Truth, 1990), 721–26.

[10] Murray, D. Martyn Lloyd-Jones, 726.

[11] Beeke, “Personal Assurance of Faith.”

[12] 年鉴派史学（the “Annales” school of historiography）是20世纪起源于法国的史学流派，由吕西安·费弗尔（Lucien Febvre）和马克·布洛赫（Marc Bloch）于1929年创立。该学派以《经济与社会史年鉴》杂志为阵地，倡导突破传统政治史局限，主张综合运用多学科方法（地理学、历史学与社会学）研究总体史。——编者注

们声称有信心，却对圣洁生活毫无渴求，领受圣餐时也毫无羞愧感）。在这两个极端之间，有上千种不同的体验。

3、在美国，有关基督教的确据基础，已成为福音派中一个声势浩大的少数群体的旗帜

该运动势头强劲，甚至成立了自己的组织——恩典福音派学会（Grace Evangelical Society），并发行自己的期刊。^[13] 迄今为止，所有出版物都停留在普及或半普及层面；但这反而确保了其更广泛的传播流通，而非局限。毫无疑问，其中最具影响力的著作是赞恩·霍奇斯（Zane Hodges）的《被围困的福音》（*The Gospel under Siege*）^[14]。著名布道家约翰·麦克阿瑟（John MacArthur, Jr.）也在大致相同的层面作出回应^[15]，但由于其著作中存在大量不严谨或过于夸大的言辞，不仅没有止息争议，反而引发了更多的争议。^[16]

霍奇斯及其同事的关注点，在于使基督教确据成为绝对确定的事情。为此，他们将确据单单与得救的信心挂钩，并将其与生命转变的一切外在表现彻底分离。对于那些将真正门徒身份与顺服联系起来的众多经文，他们通过区分门徒身份的经文与应许永生的经文进行处理。永生取决于对上帝的儿子——救主耶稣的信心，门徒身份取决于顺服；而基督教确据则仅与前者挂钩。他们认为，如果将确据以任何方式与后者联系起来，那就

会削弱白白恩典的救赎，并使其部分地依赖行为。如果我的救赎完全依赖于白白的恩典，那么我的确据基础就如同那恩典带来的自由一样坚定。但如果我的确据依赖于观察我生命中某些行为的变化，而这些变化本身是顺服的果子，那么我就是在暗示，既然我无法在没有看到顺服的情况下确信救赎，救赎本身就依赖于信心加上顺服的某种混合——这样一来，白白的恩典就被摧毁了。因此，这个新的福音派社团以此命名。其成员深信，福音的纯粹性正岌岌可危。

这种分析里包含了太多推论。那些不同意他们观点的人，被他们斥为“主权救赎”（Lordship salvation）的支持者，他们的意思是，这些反对者坚持认为，成为基督徒、获得救赎的一部分要求是承认耶稣为主。在霍奇斯及其同事看来，单单信靠耶稣为拯救者就足以得救。在他们看来，必须按狭义的词源学理解“悔改”（repentance）：它是一种接受耶稣为拯救者的思想上的“心意转变”，但不必然包含为罪忧伤或离弃罪恶。那是承认耶稣为主的果子；它是顺服的果子，并恰当地源于确信自己的罪已蒙赦免。在该派的一些著作中，这种分析引用哥林多前书第3章以及保罗将人类分为自然人、属肉体的人和属灵的人的论述，以此为自己辩护。自然人是未蒙救赎的；属肉体的人享受救赎，但生活如同属世的人，最终“仅仅像从火中经过的人”（林前3:15）那样得救，而他的工

[13] *Journal of the Grace Evangelical Society*.

[14] Zane C. Hodges, *The Gospel under Siege: A Study on Faith and Works* 亦参他的其他著作：*Grace in Eclipse* 和 *Absolutely Free*。

[15] John F. MacArthur, Jr., *The Gospel according to Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1988).

[16] 更好的书评之一，参见 Darrell F. Bock, “A Review of *The Gospel according to Jesus*,” *BSac* 141 (1989), 21–40.

程将被烧毁；属灵的人则承认耶稣为主，并日益顺服。

如果霍奇斯的观点被冠以“廉价信仰”(easy believism)、“廉价恩典”(cheap grace)或“油腻恩典”(greasy grace)之类的标签，他应该会觉得受到了冒犯。他坚持认为，基督徒若不持续委身于顺服，将为他们的悖逆付出高昂代价。但他说，这个代价绝不是失去救赎，也不是（假设最初的信靠是真实的）事后发现最初的信靠并非真实，因为那会将确据，乃至救赎本身，与行为挂钩。

4、除了这些运动之外普遍存在一种倾向是，我们大多数的教会很少谈及基督教确据

事实上，人们有理由认为，之所以有如此多异常观点广为流传，主要是因为存在一个亟待填补的真空。我尚未进行科学调查以确立过去几十年的变化模式。然而，我的印象是，在许多教会中，基督教确据并非讲道或小组讨论的主要议题，这主要是因为流行的末世论成为一种“实现了”的末世论，以至于只剩下很少的未来元素，即便还有残留，那也仅停留在信条层面。如果我们不再渴望救赎在新天新地中最终成就，不再渴望信徒所承继的“直观上帝”(*visio Dei*)，那么谈论我们获得它的的确据也就意义不大了。

在接下来的论述中，我有时会直接回应上述一种或多种倾向；但我的主要目的是提供一些圣经与神学方面的观察，以期能理清这些辩论，并略微重新定位其焦点。例如，无论

关于加尔文影响的历史性争论是对是错，我们都可以说，一些辩论路线有严重偏颇，因为它们过快地转向超时间性(atemporal)教义问题，而没有充分反思圣经自身所蕴含的救赎—历史的议题。我还将论证，有一个重要的圣经神学主题在这些辩论中基本上被忽视了，这个主题有可能为学术和大众层面的讨论指明新的方向。

三、圣经与神学反思

1、新约作者并不认可，在那些生命中表现出顺服耶稣的真信徒与没有如此表现的真信徒之间存在质的、绝对的脱节

因时间与篇幅所限，我的评论将局限于一段经文和一个主题：

(1) 哥林多前书第3章

哥林多前书1:10-4:20致力于处理哥林多人的分裂问题（参1:10-11, 3:5-6、21-23, 4:6及以下经文等），而这又与他们自认为极其智慧和属灵的信念相关（参1:18及以下；2:6及以下；3:18及以下经文）。然而，他们的思想和行为却在属灵上如此不成熟——他们是“在基督里为婴孩的”（参3:1）——以至于保罗无法像他们自认为的那样，将他们视为“属灵的”(*πνευματικός*)，反而称他们为“属世的”（新国际译本）。或许更准确的译法为“属肉体的”(*σάρκινος*)，即由肉体构成的。这指责相当尖锐，因为哥林多人自认为如此“属灵”，甚至于可能不需要再得到一个复活的身体（参林前第15章）。

保罗在他们当中时，他们当然是属肉体的，由肉体构成（第1节）；悲剧在于他们如今仍然“属肉体”（第3节）：这里保罗改用“σαρκικός”（在最佳抄本中），意指具有肉体的特征，显然带有伦理色彩。^[17]他们“行事为人像世人一样”（ἀνθρωποι，第3节）。这方面的证据可见于他们的嫉妒纷争，以及他们对某个领袖的盲目崇拜。

那么，关键问题在于，保罗是否在引入一种新的、本体论层面的基督徒存在状态。他并未将哥林多人归入那些被他斥为“属血气的人”（ψυχικοί，2:14，即自然人、没有圣灵的人）的群体。他不仅此前已提及他们的属灵恩赐（参1:4-9），而且保罗在其他地方也一再强调，一个人不可能完全没有圣灵却仍是基督徒（参罗8:9；加3:2-3；多3:5-7）。然而，他却说哥林多人行事为人不像属灵人，而是像属肉体的人或世人，这表明他指责他们的思想和行为如同没有圣灵的人。这种张力显而易见，并导致了几个世纪的辩论和误解。保罗使用强烈的言辞，迫使读者正视自身地位中固有的矛盾。他们拥有圣灵，但他们的思想和行为都没有表现出这一事实。

这种解读比那些认为保罗在会众中引入本体论区分的说法更具可信度。考虑到前四章的重点在于建立合一，这种本体论区分无疑从根本上讲是不太可能的。另一些人则试图在哥林多前书第2、3章之间寻找“πνευματικός”（属灵的）意义上的转

变^[18]，或根据这些经文建立大规模的人类三分法（自然人 / 属肉体的人 [欽定本] / 属灵的人）。但撇开保罗在其他地方并没有明确划分出相同区分的事实不谈，这种解读与保罗伦理学中的一项主要重点背道而驰，即呼吁活出你们的所是^[19]。

因此，当保罗说他不能以“属灵人”来称呼他们时，某种意义上，他承认存在不属灵的信徒。他并非指哥林多信徒没有圣灵——因为从这个意义上讲，没有不属灵的信徒——而是指他们正表现出大量的不属灵行为，他们必须停止这样的行为。

我必须提出三点观察：1) 如果这是对该段经文的公正解读，那么这里并未引入属肉体之人（若偏爱“属血气之人”亦可）与属灵之人之间绝对的、质的脱节。除了完美主义者，谁都会承认，在行为层面上，所有基督徒有时就是属肉体的，只要他们还会有嫉妒和纷争。这里没有试图将这些区分与那些接受耶稣为拯救者，和接受耶稣为主的两种人之间的理论性脱节联系起来；2) 所涉及的罪行，并非那种让我们认为哥林多人正在背离他们的受洗誓言的罪。这并非指那种在布道会上公开认信、跟随基督道路数月，而后十五年间却活得与异教徒毫无二致的情形——即便其间始终受到牧者尽责的关切；也不是指某人沉溺于严重的不道德性行为，却不愿悔改，如同哥林多前书第5章所描述的那个人，他的属灵状态似乎连使徒都不确

[17] Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 123–24.

[18] E.g., P. J. Du Plessis, *ΤΕΛΕΙΟΣ: The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen: J. H. Kok, 1959) 183–85.

[19] 文中所有强调为作者所加。——译者注

定，更不用说他有任何信心了。这并非要淡化嫉妒和纷争之罪，而是将其置于基督徒的背景下，他们在许多层面上确实显出圣灵的存在和能力（参 1:3-8），尽管在嫉妒和纷争这方面，他们的思想和行为与圣灵不符；3) 最重要的是，本章中没有任何内容将这些属肉体的基督徒与第 14-15 节所描述的人物联系起来。为了证明这一点，我们必须深入探讨文本接下来的两段内容。

由于哥林多人的属肉体性体现在他们倾向于依附特定领袖形成党派，保罗认为有必要解释这些领袖有限的贡献。他发展了两个扩展的隐喻。第一个是农业隐喻（参 3:5-9）：保罗栽种，亚波罗浇灌，唯有上帝使其生长。栽种者和浇灌者都有同一个目的。每个人将来都“要照自己的工夫得自己的赏赐”（3:8）。在这个隐喻中，保罗和亚波罗是“与上帝同工的”；哥林多人并非劳力者，而是“神所耕种的田地”（第 9 节）。

随后，隐喻发生转变，但同样的区分依然清晰存在。哥林多人是上帝“所建造的房屋”（第 9 节）；保罗是奠定根基的承建者，根基就是耶稣基督自己，其他人则在这根基上建造。在此隐喻的限制下，**建造者**所建造的工程将在末日显明其本质；火将检验每个**建造者**工程的质量。^[20]

人在那根基上所**建造**的工程若存得住，他就
要得赏赐；人的工程若被烧了，他就要受亏

损，自己却要得救。虽然得救，乃像从火里
经过的一样。（3:14-15）

康泽尔曼（Conzelmann）等许多注释者认为“基督徒所行的错误的行为并不会导致他受咒诅”^[21]，这种结论并没有抓住要领。毫无疑问，在某种意义上这是真的，但保罗在此语境中的关注点并非将其应用于普通基督徒，当然也不是应用于他认为仍是“吃奶的婴孩”（3:1）的人，而是树立一个标准，要求基督教领袖负此责任。简言之，我们这里处理的不是长期倒退或彻底道德冷漠的问题，而是那些被视为教会领袖的人的粗劣工作。

在第 16-17 节中，经文才略微暗示一个更广泛的应用，但这仅仅是一个暗示。保罗延续建筑隐喻，更具体地指出，哥林多人不仅是一座房屋，而是上帝的殿，是祂的居所。“若有人毁坏神的殿，神必要毁坏那人，因为神的殿是圣的，这殿就是你们。”（17 节）这些经文可以被解读为仅仅是大力重申第 10-15 节所教导内容。然而，由于保罗现在说到“各人”，而不仅仅是建造者，这暗示在哥林多前书头四章的语境中，教会中那些制造分裂、嫉妒和纷争的人，也陷入损害教会（上帝的殿）的危险之中。既然他们就是那殿，他们也同时在损害自己，并招致上帝的审判。

那么，看来在本章中，保罗承认基督徒并非总是活出他们被呼召成为的样子，每一次失败都是严重的缺口，那些损害教会的人尤其

[20] 我们在此无需断定“工程”是指基督教会、自称的基督徒，抑或是建造者劳苦的抽象概念。这个问题本身很重要，但与我们目前的关切无关。

[21] Hans Conzelmann, *1 Corinthians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1975) 77, italics his.

会受到上帝的审判；而教会中一些被视为领袖的人，尽管他们自己在审判日会得救，但他们的劳苦将一无所获。这并未鼓励我们认为，一个人接受耶稣为救主，从而从“自然人”层面提升到“属肉体”层面，仿佛在通往“属灵”阶段的途中，而在“属肉体”这个阶段他相信耶稣。更没有鼓励我们认为，“属肉体”的基督徒是曾经作过信仰告白，但如今在生命所有方面都像周围异教世界一样的人。

(2) 新的约

在新约圣经中，新约语言相当普遍，其主题更是如此。路加（参路 22:20）和保罗（参林前 11:25）都记载，耶稣在被出卖的那一夜，亲口说了这样的话，并将这个主题与祂即将到来的死亡联系起来。如果马太和马可省略了“新”字，其含义也仍然存在，因为很难找到耶稣即将到来的死亡以何种方式预示或认可旧约的意义。希伯来书第 8、10 章明确将耶利米书 31:31 及其后的预言与基督教信仰的实质联系起来；哥林多后书第 3 章和加拉太书第 4 章同样坚持阐明（新）约的意义。除了这些明确的语言之外，还有大量新约主题预设旧约中关于新约的应许（如耶 31:29 及以下等，32:36-41；结 36:25-27；玛 3:1），更不用说约翰福音第 3 章的重生语言。^[22]

需要注意的是，这些旧约应许预见到一个时代，那时上帝的律法将刻在祂子民的心中。

教师们将不再说认识耶和华，因为祂的子民都将认识祂（参耶 31 章）：它展望的不是一个没有教师的时代，而是一个没有中介性教师（mediating teachers）的时代；中介的职分确保了他们拥有别人所没有的天赋，不需要他们了。新约不会像与摩西之名相关的民族盟约那样，父辈吃了酸葡萄，儿女的牙齿也都酸倒了。相反，新约的特征是上帝所有约民的石心被除去。^[23] 用以西结书第 36 章的语言来说，新约的特征将是洁净（洒水）和属灵更新（一颗新心和一个新灵）。

此外，还有许多旧约经文预见到这样一个时候，那时上帝要将祂的灵浇灌其子民（例如赛 44:3-5；结 11:19-20, 36:25-27；珥 2:28-32）；再加上这些经文在新约中的应验，新约时代的另一个重要特征也就清晰可见。圣灵由得了荣耀的基督所赐（参约翰福音），圣灵作为最终产业的凭据 ($\alpha\rho\rho\alpha\beta\omega\nu$) 被赐下（参保罗书信），圣灵激活、赐能力并引导教会（参使徒行传）。从五旬节到基督再来之间的时期是圣灵的至高时代，是更新、定罪、洁净、赐予能力的圣灵时代。无疑，我们“自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们身体得赎”（罗 8:23），但与此同时，上帝已差遣祂的儿子，成为罪身的样子，为要“使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”（罗 8:4）。

看来，关于确据的诸多辩论一直受制于与称义和信心相关的法理范畴（forensic catego-

[22] 参 D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 185–203。

[23] 因此，耶利米书中“酸葡萄”的谚语明确聚焦末世，使其功能与形式上相似的以西结书 18:2 有所不同。参 Robert P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1986), 608–09。

ries), 却在很大程度上忽视了与圣灵和新约相关的能力和更新转化 (transformation) 范畴。这些主题的一个基本组成部分是, 新约子民**按定义**被赋予了一颗新心, 并被圣灵赋予能力, 以行出圣洁, 热爱公义, 并蒙主喜悦。这意味着, 新约作者们既然认为自己是新约的继承者, 他们就无法将自己设想为非圣灵所赐、非重生、非被更新转化的人。新约并未保留旧约中约民群体与余民群体之间的区分, 也未保留约民群体与那些获得特殊恩赐的领袖之间的区分。新约的本质在于, 新约中的人被赐予一颗新心, 得以洁净, 领受了圣灵。此外, 这一主题不能与称义和通过信心得救的必然结果分离。圣灵的恩赐与称义 (参罗马书 5–8 章) 紧密相连; 通过恩典 (参弗 2:8) 得救, “不是出于行为, 免得有人自夸” (弗 2:9), 这与我们是上帝的“工作, 在基督耶稣里造成的, 为要叫我们行善, 就是神所预备叫我们行的” (弗 2:10) 这一事实紧密相连。

我们不能从这一推理得出结论, 认为在新天新地到来之前, 新约信徒会在道德和属灵上达到完美。然而, 无论是旧约关于新约和圣灵时代的预言, 还是新约关于其应验的宣称, 都使我们期待生命被更新转化。事实上, 正是这种明确的期待, 才让保罗能够建立我们已经指出的张力: 劝勉我们要活出在基督里所是的样式。其前提是, 我们在基督里所是的必然带来转化, 因此道德上的失败**在神学上**令人震惊, 尽管在实践中它可能是现实

存在的。事实上, 我们可以论证这解释了约翰一书中的某些张力。稍后, 我将简要讨论那封书信出现的背景。此刻, 值得回顾的是约翰所坚持的观点——信徒确实会犯罪, 而那些声称自己没有犯罪的人则是说谎者, 自欺欺人, 并犯了指控上帝说谎的罪 (参约一 1:6 及以下)。同时, 他一再坚持, 基督徒不能犯罪。人们提出各种解释, 但最显然的解释依然是最好的: 尽管我们的经验以及我们处于“已然”和“未然”之间的位置告诉我们, 我们确实会犯罪并将继续犯罪, 但每一次犯罪仍然是令人震惊、不可原谅、无法接受和应被禁止的, 与我们的基督徒身份格格不入。^[24]

若要处理所有被引证来支持反驳论点的经文, 或指出霍奇斯关于悔改之论述的方法论缺陷, 将占用太多篇幅。但即使基于此处的简要探讨, 特别是对新约之本质的探讨, 似乎也有充分理由断言, 新约作者没有在任何地方承认, 在行为上顺服主耶稣的真信徒与不顺服的真信徒之间存在绝对的、质的脱节。这至少提出一个可能性, 即某些形式的基督教确据可以有效地建立在可观察到的行为改变之上, 而丝毫不暗示这种行为能赢得或赚取救恩。如何将这一点与其他主题——基督教确据的基础在于信心的对象, 即耶稣基督自己——联系起来, 仍有待探索。但忽视基督教信仰的圣约方面因素, 而偏重狭隘的法理范畴, 一直是造成此领域混乱的主要原因之一。

[24] 关于保罗对基督徒在国度权柄下, 却仍生活在旧创造中时所经历的一些张力的看法, 参 David Wenham, “The Christian Life: A Life of Tension? A Consideration of the Nature of Christian Experience in Paul,” in *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris (Exeter: Paternoster, 1980), 80–94。

2、几位新约作者都承认存在虚假或短暂的信心，这种认识必须被纳入任何负责任的基督教确据教义中

这个主题极其复杂，因为它与背道的本质以及围绕新约信徒安全感的长期辩论息息相关。为求清晰，我将分七个步骤进行阐述：

(1) 讨论像加略人犹大这样的人物极具挑战性。人们常将犹大的离弃 (defection) 与彼得的离弃进行比较和对比（我用“离弃”一词，目的是试图找到一个能合理指代两人行为的词——作者注）。但撇开这种做法本身的内在价值不谈，犹大的背道是否应被解释为对完全的基督教信仰的背道，这是值得怀疑的。换句话说，四福音书中各种人归信 (coming-to-faith) 的经历在某些方面是独特的，在耶稣复活和五旬节之后任何一代人中都无法重复。他们的归信需要经历一段时间，直到他们所承认的弥赛亚被钉十字架并复活。毫无疑问，他们曾在怀疑、罪恶和自私中挣扎，因此在某些方面，他们的归信经历可以作为我们个人属灵旅程的典范。然而，今天在我们的归信中，没有人必须等待一个重大的救赎历史事件（即上帝儿子的死而复活）发生，然后我们萌芽的信心才能成为完全的基督徒的信心。我们也不必在耶路撒冷逗留，直到五旬节圣灵降临。^[25] 但如果早期门徒的归信经历与我们不完全相同，那么在十字架之前，犹大的背道（无论他已达到什么层面的信仰）也就不完全等同于希伯来书第 6 章或第 10 章中的背道。这丝毫

不是要淡化他的罪，而是要论证：在新约之下，关于背道可能意味着什么？任何实质性的观点都不能从犹大开始，更不能从像可拉这样的人开始。

(2) 仅凭简单的词汇研究对理解背道的性质帮助不大。例如，“ἀποστασία”（背道）这个词在新约中只出现两次，一次是指犹太人背离摩西（参徒 21:21），另一次是指当那不法之人显现时将发生的大叛逆（参帖后 2:3）。

我们或许可以采纳一个可应用的定义，不依赖任何希腊词汇的“背道”，大致如下：它指决定性地转离一个曾经坚定持守的宗教立场和姿态。它与一般的不信 (unbelief) 不同，因为它涉及转离一种信仰立场；它与倒退 (backsliding) 不同，因为它是有意为之、决定性的且不可逆转的；它不同于仅仅改变对某个相对次要神学观点的看法，因为它涉及拒绝整个信仰立场和态度。

(3) 关于新约中有多少段经文描述或提及此类背道，存在争议。底马是背道者（参提后 4:10）吗？哥林多前书 5 章中的那个淫乱者是否背道？但无论这类事情数量多寡，有些经文是难以规避的。必须坚决指出，有些人试图减弱希伯来书 6:4-6 和哥林多后书 13:5 等严厉警告的震撼力和力量，他们论证说这些警告只是假设性的，或者说希伯来书 6:4-6 和约翰一书 2:19 所描述的转离只是脱离有益的事奉而非失去救赎，这

[25] 顺带说一句，这也是有些研究存在严重缺陷的原因之一，这些研究试图以最初追随者的经历和反应为基础，将福音书作为最基本的指南，来探究基督教门徒之本质。

些做法都是绝望的权宜之计，任何负责任的解经都应极力避免。

(4) 真正的问题在于，我们是否会像马歇尔^[26] 及其追随者那样，说在这些例子中真正的信徒已经堕落，或者说，尽管他们在某种意义上是信徒，但他们根本不是真正的信徒。这两种观点都存在真正的困难。

沃尔夫的研究是对部分议题最权威的论述之一，她考察了保罗书信中七封真实性争议最少的书卷中关于坚忍的主题。^[27] 在第一部分中，她描述了坚守的含义：“在上帝救赎工作中存在一种连续性，其中救赎的某个特定方面被视为预示着后续的一些方面。”^[28] 一方面，保罗反复强调“救赎中永恒上帝的主动作为：上帝的拣选、预知和预定”^[29]（参罗 8:23、29-30；林后 1:22, 5:5；腓 1:6；帖前 5:9；帖后 2:13-14）。另一方面，对保罗而言，“救赎工作达到完满程度的过程更像是一场障碍赛，而非一路顺畅的下坡路”^[30]（参罗 5:1-11, 8:28、31-39；林前 1:8-9, 10:13；帖前 5:23-24；帖后 3:3）。上帝的信实体现在坚固、保护和保守祂的子民上。

保罗提供了清晰充分的证据，表明他认为基督徒的救赎必定会最终完成。这种思想是他理解个人救赎不可或缺的一部分。尽管基督徒救赎之完满实现可能面临威胁，但这些威

胁无法成功挑战它。上帝的信实和慈爱使祂的得胜是毋庸置疑的结果。对保罗而言，最终救赎的确定性建立在上帝为达到这一目标的持续干预之上。^[31]

在著作的第二部分，沃尔夫审视了一系列经文（罗 14:1-23；林前 5:1-5, 6:9-11, 8:7-13；10:12, 11:27-34；加 5:9-11），旨在论证，对保罗而言，“救赎的连续性并不意味着基督徒的行为无关紧要。”^[32] 沃尔夫反驳了桑德斯（Sanders），认为尽管道德、正直和顺服对保罗而言极其重要，并且保罗设想惩罚会降临在一些不顺服的信徒身上，但“保罗并未使基督徒最终的救赎依赖于他们悔改其信主后所犯的罪”^[33]。随后，她在书中犯了一个错误，这是我认为此书中存在的少数失误之一：她认为，一个人可能会失去在群体中（in-group）的成员身份，因为他的“行为显出自己的信仰宣告是虚假的……但当这种情况发生时，实际救赎的连续性并未中断”^[34]。换言之，在这一点上，她同意桑德斯的观点，即在群体中的条件是良好行为，但她对桑德斯的观点加以限定，认为这与留在救恩中并非一回事。在我看来，她的解经有多处需要质疑的地方，最重要的是，她未能充分把握归属新约群体所蕴含的意义；因为正如我们所见，新的约的性质使我们得出结论，即在某种意义上，“教会之外无救恩”（*extra ecclesiam nulla salus*）。

[26] Marshall, *Kept by the Power of God*; “The Problem of Apostasy”.

[27] Wolf, *Paul and Perseverance*.

[28] Wolf, *Paul and Perseverance*, 80.

[29] Wolf, *Paul and Perseverance*, 80.

[30] Wolf, *Paul and Perseverance*, 81.

[31] Wolf, *Paul and Perseverance*, 82.

[32] Wolf, *Paul and Perseverance*, 155.

[33] Wolf, *Paul and Perseverance*, 157.

[34] Wolf, *Paul and Perseverance*, 157.

在第三部分，沃尔夫考察了罗马书第 9–11 章、哥林多后书 13:5、加拉太书 5:1–4，以探究在自称基督徒的人当中，不信到底意味着什么。例如，在哥林多后书 13:5 中，她认为，保罗不是在警告人可能会失去救恩，因为上下文“表明 ἀδόκιμος（译注：和合本译作“可弃绝的”）只能指作为不信者遭受的弃绝，而劝勉信徒自我省察的主要目的，是证明保罗作为使徒的可信性，可能的次要目的是揭露一些哥林多人是虚假认信”^[35]。她认为，以色列的拣选不必然意味着“**无需对基督的信心**”^[36] 就自动进入救恩。她或许可以对保罗思考拣选的各种方式作更多探讨，但那也许只是对细节的吹毛求疵。

在著作的最后部分，沃尔夫考察了保罗对自己使徒使命最终结果的反思（参林前 9:23–27, 15:2；林后 6:1；加 2:2, 4:11；帖前 3:5；腓 2:16）。如果保罗担心自己的劳苦可能归于徒然（参腓 2:16；帖前 3:5；加 2:2, 4:11），那只能是因为他担心某些“在他手下看似归信的人其实并没有得救。至于末世考验的失败，是应归因于那些归信者的虚假认信，还是他们背离救赎，保罗在这些经文中并未给出答案”^[37]。但沃尔夫指出，保罗虽然不太确信自己的成功，但当他“从上帝对宣信基督徒（他在他们身上看到上帝的救赎工作正在发挥作用）的信实角度看待他的处境时”^[38]，他似乎又变得自信起来。我将在稍后论证，这是一个极其重要的观察。

(5) 除了经文细节，关于“真信徒失落”与“失落者并非真信徒”这两种观点的方法论差异，似乎主要取决于两个问题。

1) 那些似乎肯定上帝子民最终蒙保守和坚忍的经文有多少说服力？例如，马歇尔并未直接论及这点。他公正地阐述了一些肯定上帝子民坚忍到底的经文，但随后又通过将这些经文与强调人类责任（要坚忍）或提及背道（无论如何定义）的经文对立起来，从而削弱了它们的份量。由此形成的论述，总是使上帝子民蒙保守以致完满救赎变得绝对偶然：上帝是信实保守祂子民的那位，前提是他们不背离。但是，这种做法削弱坚忍经文的表面份量，其依据何在？

例如，约翰称蒙拣选者就是天父赐给耶稣的所有人（参约 6:37a），并以反向肯定法（litotes）强调耶稣必将保守或护卫这些人（即他不会把他们赶出去，参 6:37b）。^[39] 其理由是，圣子降临的目的是要遵行天父的旨意，而这旨意正是要祂保守所有天父赐给祂的人（参 6:38–40）。如果不暗示耶稣不愿或无力保守天父所赐予祂的所有人，那么我们就极难削弱这句话的确定性。如果将肯定或假设耶稣人性的经文用来削弱肯定祂神性的经文，这会令大多数基督徒惊恐；反之亦然。我们已接受基督论表述中的某种奥秘；我们寻求的解释是，允许互补经文充分发挥其力量，但又防止它们之间存在某种形

[35] Wolf, *Paul and Perseverance*, 226.

[36] Wolf, *Paul and Perseverance*, 226.

[37] Wolf, *Paul and Perseverance*, 228.

[38] Wolf, *Paul and Perseverance*, 228.

[39] 在上下文中，反向肯定不可能是指耶稣会欢迎所有来到祂面前的人，而是必然意味着耶稣会保守所有赐给祂的人。
参 Carson, *John*, 290。

式的相互抵消，从而削弱它们最明显的含义。类似地，是否可以论证，在这个领域也存在一个明确的奥秘，不应被这种相互抵消所削弱？我将稍后论证其确实存在。但与此同时，在我看来，除非有最强有力的解经依据，否则新约圣经中对信徒安全感的强调不应仅仅通过减法来加以限制。

2) 更积极地看，是否有依据认为新约作者有关于“短暂信心”或“虚假信心”这样的范畴——简言之，就是那种看似是救赎性信心，但最终被证明是虚假的信心？如果存在这样的范畴，那么那些论及失落的经文就不必然迫使我们得出结论，认为这种离弃是源于缺失真正的信心。

事实上，在每一个主要的新约文献群中，都有大量关于虚假信仰的警告或描述。例如，在马太福音中，耶稣预见到有些人曾称呼祂“主啊，主啊”，并奉祂的名传道、赶鬼、行许多异能，但最终将被排除在天国之外：“我就明明地告诉他们说：我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”（太 7:23）。耶稣说，进入天国的是“遵行我天父旨意的人”（太 7:21）。约翰福音 2:23-25 记载，耶稣在其事工的第一个逾越节期间，“有许多人看见祂所行的神迹，就信了祂的名”，^[40] 但耶稣却不将自己交托给他们：因为祂知道他们心里所存的。稍后，耶稣对“信祂的犹太人”（约 8:31）^[41] 提出了一个标准，

以确立谁是**真正的**门徒：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒了。”（约 8:31）同样立场也反映在约翰一书 2:19 中，对于那些从教会中分离出去的人，约翰用严厉的措辞描述他们：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属我们的。”换言之，真正的信心（就其定义而言）是坚忍的；凡不坚忍的（就其定义而言）信心就不是真实的。约翰再次说：“凡越过基督的教训不常守着的，就没有神；常守这教训的，就有父又有子。”（约二 1:9）。保罗也说了同样的话，他告诉歌罗西人，上帝已藉着基督的肉身受死，使他们与自己和好，以便将他们献在自己面前，圣洁而无瑕疵，无可指摘——他写道：“只要你们在所信的道上恒心，根基稳固，坚定不移，不至被引动失去福音的盼望。”（西 1:23）简言之，真正的信心与坚忍密切相连，短暂的信心则是虚假的。我们也在彼得后书 1:10-11 中发现类似的强调。在希伯来书中关于背道的经文之前，我们读到：“我们若将起初确实的信心坚持到底，就在基督里有分了。”（来 3:14，参来 3:6, 4:14, 6:11 等）

这类经文的范围广泛、多种多样（毕竟我只引用了其中一小部分），它们完全排除了在仅供救赎的恩典之外，还存在着门徒之坚忍的可能性。虽然有些经文（如果单独来看）可能是暗示，走完救赎之路完全取决于我们

[40] 重要的是要认识到，此处“πιστεύω εἰς” 加宾格的表达，提供了一个重要的反例，驳斥了一些人的观点，即认为这种表达在约翰福音中总是指救赎性信心，而“πιστεύω” 加与格则指不可靠信心。实际上，形式上的微小变化是约翰福音作者的典型特征，他以在没有明确语义区分的情况下使用细微变化而著称。

[41] 因为约翰福音 8:31 中的表达是“πιστεύω” 加与格，而 8:30 中“那些信祂的人”背后是“πιστεύω εἰς” 加宾格，所以有些人认为 8:31 中的犹太人构成一个信仰明显较差的独立群体。这完全不可能。参前注。

自身努力的坚忍，但负责任的圣经神学必须寻求将这些经文与上帝主动保守子民的应许（这些应许同样丰富地存在于新约各大主体文本中），以及与此列表中那些将坚忍作为真正信仰标准的经文结合起来。例如，那些在约翰一书 2:19 中离教的人，曾一度属于教会；否则约翰就不能说“他们从我们中间出去”。^[42] 在所有观察者（出于所有实践性目的）看来，这些离教者曾是教会中受洗的成员，被完全接纳为基督徒。然而，约翰坚称，他们从来都不是真正“属我们的”，因为如果他们是“属我们的”，他们“就必仍旧与我们同在”。换言之，约翰预设虚假信心的可能性，但真正的信心（就其定义而言）是坚忍的。

简言之，两种主要解释之间的分歧点——一种认为真正的信徒可能失落，另一种认为失落者必然是虚假或短暂的信徒——取决于我刚才定义的两个问题。

(6) 如果我所采取的立场大体正确，那么在归信的神学方面我们就必须更加精细一点。这个问题可以从几个方面提出，但或许这样说就够了：新约圣经是否有依据认为存在一种介于明确“在内”或“在外”的第三种选择？为了简化讨论，我们姑且承认上帝精确地知道谁“在内”或“在外”。那么问题就变成：就基督徒观察者而言，是否存在新约圣经的依据，可以据此认为有些人既不明确“在内”，也不明确“在外”，或者说，归信的步骤并非总是清晰明了的？

当然，我们已经间接地回答了这个问题：列举新约的一些经文，其中看似归信却被证明是虚假的（如约一 2:19），或者认信信仰的真实性与坚忍牢不可破地联系在一起（因此意味着短暂的信心遭到了质疑）。撒种的比喻——或者更准确地说，土壤的比喻（马可福音第 4 章及其平行经文）——也说明这一点。除了能使种子按不同程度结果实的沃土外，还有另外三种土壤。一种是，坚硬的路边土壤阻止种子埋入泥土，飞鸟就将它吃掉——这描绘的是听了上帝之道，撒但却在种子在他心里发芽之前就将道夺去的人。另一种是，种子落在“石头地”上，扎根于覆盖石灰岩基岩的薄层土壤中。由于土壤浅薄，促使种子快速发芽，因此最初似乎是最有希望的庄稼。不幸的是，在漫长炎热的夏天，阳光炙烤，这些植物被晒焦了。它们的根系寻找水分，却碰到基岩，最终枯死——这描绘的是那些欢喜地领受道的人，可悲的是，因为他们心里没有根，“不过是暂时的”，当患难或逼迫来临时，他们就跌倒了。还有一种是，有些种子落在荆棘丛生的地里。在这里，种子也发芽并长出嫩枝，但更顽强的荆棘所施加的竞争扼杀了幼苗，使它们不结果实——这让我们想到的是那样一些人，他们听了道，但他们听到的信息受到思虑、钱财的迷惑和别样私欲的竞争，这些搅扰“把道挤住了，就不能结实”。

就本文目的而言，需要观察的重要一点是，在三种不结果实的土壤中，两种土壤中的种子都萌发了生命，但并未结出果实。这并非

[42] 霍奇斯（第 54 页）霍奇斯（*The Gospel under Siege*, 54）试图通过牵强地将“我们”解释为使徒团契，或最初的巴勒斯坦教会，来避免这个问题，但这并未真正解决问题，只是改变教会的所在地。

过分解读比喻：回想一下，在落在石头地的种子这个例子中，比喻本身所提供的解释，将比喻所描绘的现实描述为那样一些人，他们“听了道，立刻欢喜领受”，但“不过是暂时的”。在上帝之外的所有观察者看来，这颗种子预示着最好的收成，但这种属灵生命却被证明是短暂的。

一些与恩典福音协会相关的流行解经家对此感到非常不适，以至于他们重新解释了这个比喻。他们说，与其将三种土壤视为消极的，一种视为积极的，不如将排列方式改变一下：有两种土壤被视为消极的（路旁和荆棘丛），有两种土壤萌发了生命（石头地和好土），其中一种还结了果实。但这种解释是站不住脚的：落在荆棘丛生的土壤中的种子也长出了植物，但这些植物不结果实（参可 4:7）；荆棘扼杀的是植物，而不是未发芽的种子。我想他们可能会回应说，只有一种土壤是消极的（路旁），而另三种是积极的，虽然只有一种结了果实。但是：1) 根本不应这样解读叙事性比喻：这种解释是把一种外来的神学结构强加到经文中；2) 这种解释在福音传统的语境中显得怪异，因为它反复强调人是凭果子而非凭无果的生命被认出的；3) 在这些比喻的语境中，特别是马可福音和马太福音中的撒种比喻，它们与其他比喻一起阐明已经降临但尚未完满实现的国度本质。它们的目的在于表明，国度并非以末世般的突然性和清晰性降临，而是在那些听见国度福音并结出果子的人的生命中降临。若要论证它们还引入了一种尽管无果却仍是属灵生命的范畴，这与马可福音第 4 章的关

切完全不符，也与三卷对观福音书的主要主题之一背道而驰。

理想情况下，此时若能提供关于希伯来书 6:4-6 及新约中类似经文的详细释经，那将会有所助益，但我们在此必须将自己限制在一些焦点观察上。关于希伯来书第 6 章提出的挑战，人们往往将其简化为一种非此即彼的选择：那些受警告的人是基督徒还是非基督徒？如果论证他们是非基督徒，那么就很难解释经文中的一系列描述：“那些曾经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过上帝善道的滋味，觉悟来世权能的人。”如果有人认为他们是基督徒，那么注释中最主要的替代方案是：1) 警告只是假设性的——这与书中主题反复出现且严肃呈现的情况完全矛盾；2) 堕落并非失去救赎——这与希伯来书 6:6 尤其是 10:26 等经文的说法完全不符；或者 3) 真正的信徒可能会失去救赎——这又重新引发另一难题，即如何调和这一观点与众多强调信靠上帝恩典的确定保守之工的经文，尤其是在这卷书信中，上帝通过应许“我总不撇下你，也不丢弃你”（来 13:5），来给祂的子民带来安慰和激励。

然而，一旦我们认识到，我们关于归信的神学过于简单，便会有更好的替代方案。我们已经看到，希伯来书在前三章中，几乎将真信徒定义为那些“将起初确实的信心坚持到底”（来 3: 14，参 6 节）的人。换言之，像其他新约书卷一样，希伯来书也允许存在一种短暂的信心，这样一种归信形式，它像撒在石头地上的种子一样，

拥有所有生命的迹象，但却无法坚忍。圣灵带来最初的光照，这个人享受上帝的道（就像马可福音第4章中那些听了道就立刻欢喜领受的人），并尝到了来世权能的滋味：也许是旧习气脱落了，对圣洁、对上帝和祂的国度有了新的热爱。但根据该书已经提供的对真正基督教的描述，这些都不足以说明问题——还必须有坚忍。

基于书信的神学背景，发出这些警告的原因是清晰的。道成肉身的神子是上帝对人类说的最后一句话（参来1:1-4）。因此，那些忽视唯有祂所带来之伟大救赎的人无法逃脱（参来2:1及以下）。圣子所献的牺牲是一次献上，永远有效。因此，不再有为罪献祭（参来10:18、26），更不用说重复这唯一一次的牺牲（参来9:25-28）。这唯一一次的牺牲，一次献上，永远足以成就上帝所有子民的救赎（参来10:10-14）。因此，凡尝过其果实、认识其来源、认同其意义，然后故意拒绝这福音的人，再无悔改余地：因为再没有别的赦罪之道了。这就是背道：它是从一个曾经坚定持守的宗教立场和态度上的转离。但这仍然不能说所行的信心，就必然是某种终极意义上的救赎性信心（如果救赎性信心的定义中包含“坚忍”这个标准的话）。

(7) 那么，就确据而言，以下两种观点之间区别的本质何在？1) 认为所有真信徒都将被保守到底，而那些从表面信心堕落的人只是拥有虚假、短暂信心，以及2) 认为真信徒可能堕落。马歇尔的分析分别用

“加尔文主义者”（Calvinist）和“非加尔文主义者”（non-Calvinist）来指代这两类人，其阐述如下：

如果一个人属于前一类，他仍然需要留心警告：只有这样，他才能表明自己是蒙拣选的人。换言之，加尔文主义的信徒不会脱离(fall away)真信心，但他可能会从最终被证明只是徒有其表的信心中脱离。脱离的可能性依然存在。但在任何一种情况下，这个人都不确定自己是真正的门徒还是表面的门徒。他所知道的只是唯独基督能够拯救，他必须信靠基督，并且他看到自己生命中的迹象可能给他某种确据，表明他是真正的门徒。但这些迹象可能具有误导性。

归根结底，这是一个确据的问题。有人说：“加尔文主义者知道他不会脱离于救赎，但不知道自己是否已经拥有救赎。”这句话总结得很好。但这可能是虚假的，具有误导性。非加尔文主义者知道他有救赎——因为他信靠上帝的应许——但他意识到，如果任由自己，他可能会失去它，所以他持守基督。在我看来，实际效果是相同的。^[43]

单纯从技术层面看，我认为这一分析大体正确。但必须补充三点。1) 即使在某些层面上实际效果相同，这并不意味着底层结构相同。我们仍需决定哪种方法最忠实于大多数文本。在我看来，马歇尔未能充分处理那些应许信徒安全感的众多经文和主题。2) 从心理学角度看，焦点并不相同。当然，从历

^[43] Marshall, “The Problem of Apostasy,” 313.

史上看，某些加尔文主义分支发展出自己的内省模式是普遍现象，信徒不断审视自己，看是否显出足够的果子来证明他们是蒙拣选的——这就奇怪地与他们的阿米念对手如出一辙，后者有时也会陷入焦虑，担心自己是不是真的持守了上帝的应许。因此，在最糟糕的情况下，这两种方法殊途同归，奇特而令人悲哀。但在最佳情况下，这两个体系的焦点仍然截然不同。尽管马歇尔对上帝应许的强调是值得称赞的，但最终信徒的安全感仍取决于信徒。对于持相反立场的人而言，信徒的安全感最终取决于上帝——我建议，若能正确教导和应用，这会使信徒转向上帝本身，信靠上帝，并更新信心，这信心与最初信靠上帝时完全一致。3) 无论如何，这一分析完全忽视了我们应如何思考上帝对祂子民的主权保守，以及我们坚忍的责任。因此，我们现在转向这个主题。

3、圣经作者要么预设，要么明确教导可以称之为“相容论”(compatibilism)的观点，这对于基督教确据的主题具有重要但却易被忽视的意义

我已在别处对此主题进行了详尽的论述^[44]，在此仅限于一些扼要的解释。相容论认为以下两个命题相互兼容，尽管表面证据看似相反：1) 上帝拥有绝对主权，但其主权绝不削弱人类的责任；2) 人类是负责任的受造物（即他们选择、决定、顺服、悖逆、相信、反叛等），但他们的责任绝不使上帝变得绝对偶然。

因此，相容论者相信这两个命题都是真实的，并且相互兼容。但这并不意味着，相容论者如他们声称的那样，能够精确展示这两个命题如何同时为真。相反，如果他们是严谨的思想者，他们会认为有足够的合理证据表明，不存在什么东西能够证明这两个命题不相容；因此，不能以这两项命题相互矛盾为由，就武断地排除那些看起来能够分别证明这些命题合理的证据。

那么，我的主张是，就此主题所揭示的，圣经作者无一例外都是相容论者。当约瑟对惊慌的兄弟们说，他们把他卖给米甸人是出于恶意，而上帝的意思却为善（参创 50:19-20）时，这里的思想就是相容论的。约瑟并没有说上帝曾制定一个美好的计划，要用头等马车将他送往埃及，但兄弟们却以邪恶意图破坏了计划。他也没有说兄弟们策划了一个邪恶的阴谋，但上帝及时介入拯救，将他们的恶事转变为善事（尽管有些经文确实用这样的范式来描绘上帝）。相反，在同一事件中，上帝和兄弟们都在行动，上帝的意图是好的，兄弟们的意图是邪恶的。上帝主权、无形的影响力并未削弱兄弟们的邪恶；他们的恶意也并未让上帝措手不及，或使祂变得全然偶然。

同样，亚述人可以被描述为耶和华手中管教祂子民的工具（参赛 10:5 及以下），但这并未削弱他们的责任。他们因愚蠢的骄傲，认为是靠自己获得了这些军事胜利。因此，上帝将追究他们的狂傲，并在使用他们如

[44] 参 D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Themes in Tension* (Atlanta: Knox, 1981); id *How Long, O Lord? Reflection on Suffering and Evil* (Grand Rapids: Baker, 1991), chaps. 11 and 12.

同匠人使用锯子或斧头之后，再回过头来责罚他们。

腓立比书 2:12-13 告诉腓立比人要“恐惧战兢作成你们得救的工夫”^[45] 时，其理由是：“你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意。”这里重要的是，要观察经文没有说的事情。腓立比人并未被告知，既然上帝已经完成了祂的部分，现在轮到他们来作成自己的救恩；他们也未被告知，既然救赎全是恩典，他们就应该放手让上帝来做。相反，他们被鼓励要作成自己的救恩，正是因为上帝在他们里面运行，无论是在他们的意愿层面还是在他们的行动层面。上帝至高主权的作用是**激励**人行动，而非阻碍。同样，当主在异象中鼓励保罗在哥林多传道（参徒 18:9-10）时，其理由是主在那里有许多子民。换言之，拣选在这里的作用是**激励**保罗传福音，而非阻碍。

或许，这种相容论倾向在使徒行传第 4 章中体现得最为鲜明，当时教会在初次遭遇逼迫后转向上帝祷告。基督徒们呼求至高的主，祂是创造天地的那一位，并引用诗篇第 2 篇，回想万国对主和祂受膏者的狂怒和阴谋都是徒劳的：主将嗤笑他们。难怪这些信徒在他们的主被钉死的事上看到了诗篇第 2 篇最深层的应验：“希律和本丢彼拉多、外邦人和以色列民果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣。”（徒 4:27）然后补充说，这

些人所行的，都是“成就你手和你意旨所预定必有的事”（徒 4:28）。

我们稍加反思便会发现，除了相容论的视角之外，任何其他处理这些事件的方法都会摧毁福音本身。基督徒绝不可能相信，十字架始于邪恶政客的恶毒阴谋，而上帝只是在最后一刻骑着白马赶来，将他们的邪恶转变为善事——那将意味着救赎计划根本就不是一个计划。他们也不能相信，上帝对事件的主权掌控开脱了所有人类参与者的罪责：如果希律、犹大、本丢彼拉多以及其他领袖没有参与到这个罪恶昭彰的阴谋中，那么就很难想象世界中的任何人还能被视为有罪——果真如此，为何还要为那些无罪的行为献上赎罪祭呢？

在转入相容论对基督教确据的影响之前，有必要先进行三个步骤：

(1) 尽管这里所列证据有限，但如果我们承认圣经作者在每个主要文本群中都支持相容论，那么我们或许应该暂停一下，以消除人们的怀疑：相容论偷偷地包含了纯粹的逻辑矛盾，无论圣经作者怎么想，都应该立即放弃它。^[46] 我已经说过，现代相容论者并不试图精确展示这两个关键命题如何并存。相反，他们阐明了使大多数反驳无效的众多未知因素。特别是：1) 我们不知道一位永恒的上帝如何在时间中运作。我们几乎不了

[45] 我不接受格隆比扎 (O. Glombitzka, *Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Phil.2.12, NoT 3 100–06*) 和马丁 (R. P. Martin, *Philippians* [NCB; London: Oliphants, 1976] 102–03) 提出的对这些经文的解释，详细讨论在此不赘述。参 Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991)。

[46] 许多哲学家采取完全相同的立场。然而，相容论在某些哲学圈子中受到尊重和支持。参阅已引用的著作中的参考文献。

解时间是什么，我们更不清楚永恒是什么（上帝能经历序列吗？），更不用说祂与我们的时间如何关联。这个问题在关于预先命定（preordination）和预定（predestination）的辩论中至关重要。2) 同样，我们不知道一位有主权的上帝如何通过次级执行者运作，而这些执行者仍需为其行为负责。3) 几乎所有在关于人类责任的讨论中出现的自由定义，都比人们想象的要复杂得多。如果自由意味着进行抵制的绝对能力，那么上帝就必然是偶然的，相容论就被摧毁。但假如，自由在于意志主义（voluntarism），即人类之所以有责任和可问责，是因为他们做他们想做的事，那么上帝的主权就不必然受到侵犯——正如爱德华滋在两百多年前所展示的那样。4) 最重要的是，我们几乎无法想象上帝如何能同时既是至高的主宰，又是具有位格的——然而圣经坚持上帝两者兼有。几乎所有构成我们对位格关系理解的元素，都建立在我们与其他人际关系的经验之上——而我们是有限的。我们彼此交谈、提问、倾听答案、以爱或怒回应、珍视友谊等——所有这些元素都要求时间的流逝并预设有限的行动者。同样，在圣经中，上帝可以被描绘成提问、倾听答案、以爱或怒回应、珍视友谊等；然而，其他经文却坚称祂也是有至高主权的，是那位照着祂旨意所预定的行事的那一位（参弗 1:13）。我无法概念化一位既是至高主宰，又是位格性的上帝，但我意识到，如果两者不同时为真，那么圣经中的上帝，乃至整个基督教信仰，甚至有神论本身，都将不复存在。简言之，相

容论的奥秘可追溯至上帝自身的奥秘，追溯至我们的有限——对上帝所知甚少。

(2) 除了圣经坚持相容论之外，它还坚持上帝的良善。我在别处曾详细论证^[47]，支持这种二元性的大量圣经证据引出一个不可避免的结论：尽管上帝因其主权而在善恶的背后（例如，上帝可以被描绘成那激起大卫数点百姓的，那让人受到强烈迷惑从而相信谎言的，那使列国发动战争的，以及罗马书 8:28 所预言的那一位），但祂是以**不对称**的方式在善恶背后。祂在恶的背后，使得邪恶的任何部分都不会超越祂主权的限制，但恶本身不能归咎于祂；祂在良善背后，并且所有的良善都归功于祂。不要问我要如何解释这一点：这些都是圣经的既定事实，是圣经作者所教导或预设的视角。

(3) 这意味着我们陷入了奥秘之中。但这不应令人惊讶，因为我们思考的是上帝。如果祂没有任何奥秘，我想祂就不会是上帝：祂会显得太渺小，太容易被驯服，太世俗化。但如果我们要尊重相容论的奥秘，正是因为它与我们对上帝本身所知甚少相关。那么，如果要促进个体和集体忠心于圣经所启示的上帝形像，我们能做的最重要的事情，就是**观察相容论的互补真理在圣经中如何发挥作用，并坚持在我们的实践中让它们也以同样的方式，而非其他方式发挥作用。**

例如，作为圣经中描绘上帝主权的一个要素，拣选的教义绝不旨在摧毁人类责任，限

^[47] Carson, *How Long, O Lord?*

制传福音的紧迫性，或助长宿命论等。它经常将救赎与恩典联系起来，并使人谦卑（参罗 9 章），鼓励传福音（参徒 18:9-10），以及其他更多。邀请人们相信或顺服福音绝不会使上帝变得绝对偶然；相反，这样做的目的在于使人获得救赎性信心，增加人类责任，彰显上帝的忍耐，等等。如果我们允许相容论的各要素以远离圣经约束的方式运作，最终我们将暗中否定那种无处不在被假定的相容论——而它，归根结底，不过是上帝论的一个必然推论。结果就是，我们将玷污圣经对上帝的见证，即见证祂是谁以及祂是怎样的。

大多数基督徒已经习惯了教义中涉及奥秘的其他方面，如果他们有足够的了解，他们会相当谨慎地将这奥秘置于正确的位置，并且不会得出摧毁结构中某个基本要素的推论，从而破坏这奥秘。最好的例子也许是基督论。我们大多数人都希望足够谨慎地肯定耶稣的神性，以免无意中减损祂的人性，反之亦然。我们承认奥秘，并与历代信徒一同努力将所有相关的圣经证据纳入我们的教义确认之中。我们可能无法完全成功，但这却是我们的承诺。然而，在相容论领域，很少有人充分认识到有这样一个奥秘面临危险，以及，如果过快地以世俗的方式处理圣经证据，未能认识到这奥秘的性质和位置，结果就会悲剧性地损害上帝的教义。假如让人类责任依赖于这样一种自由的定义，它涉及能够进行抵制的绝对能力，那么上帝就变得绝对偶然了。相容论的一个支柱被摧毁了，我们剩下的不是奥秘，而是逻辑矛盾。

显然，相容论触及许多主题：拣选、苦难问题、祷告的本质等。人们常常没有认识到它直接关系到基督教确据的本质。因为，一方面，我们处理大量经文，这些经文应许上帝出于主权要保守祂的选民；另一方面，信徒被劝勉要在新约和圣约的主面前，在其所蒙的呼召中坚忍不拔。这正是上帝主权与人类责任另一种形式的彰显。

所以，我想奥秘是总会有的。重要的是我们要将奥秘定位在正确的位置。肯定上帝出于主权保守祂的选民，然后又使这种保守绝对依赖于人类的信实，这是行不通的做法：那不是奥秘，而是逻辑矛盾。但若我们对确据教义的表述不留任何松散的线头，我们就有充分理由认为，我们已在某处背离了相容论——这与某些对拣选教义的处理方式如出一辙：它们消除了所有难题，却把经文抛在了身后。此外，在其他一些领域，相关教义也涉及奥秘，我们在那里应用的相同保障，也必须应用在此处——让与基督教确据相关的各种经文在我们的生活和神学体系中同样发挥作用，就像它们在圣经中那样。对背道的警告是否会废除上帝的应许？当然不会，它们旨在促进坚忍。上帝的应许是否会引起怠惰？当然不会，它们旨在促进热忱、感恩和对上帝信实的赞美。

但这种功能讨论将我们引向最终的思考。

4、圣经作者并非只处理一类怀疑，因此他们也不会只给出一种确据

人们有时会忽视这个相当明显的事。宗教改革家们抵制出售赎罪券、赦罪权集中

在少数神职人员手中、丧失对基督完成之工的信心，以及缺乏基督教确据。通过将确据与称义联系起来，他们成功地应对这一挑战，以致天特会议（Tridentine standards）对那些宣称拥有确据的人发出咒诅（*anathema sit*）。^[48]

但怀疑有很多种。即使我们狭义地关注那些可能危及基督徒确据——即救赎已开始并将最终达至胜利完满——的疑惑上，其多样性依然令人惊叹。毫无疑问，解决大部分疑惑的方法是，将注意力集中在基督及其为我们死而复活的独一的终结性（finality）上，由此彰显上帝永不落空的应许和祂的爱（如约 5:24, 6:37 及以下；约 10 章各处；罗 8:15-17, 29-30, 38-39；腓 1:6；提后 1:12）。但也可能是隐秘的罪引发缺乏确据。更糟糕的是，一个基督徒可能陷入长期犯罪，却不到感到缺乏任何确据——就像申命记及其他地方的以色列人一样，他们被警告不要依赖选民身份，却在犯罪时毫无恐惧或羞耻。在这种情况下，雅各书第 2 章提到，如果没有任何行为伴随着信心的话，这信心的真实性可能会遭到质疑。因为新约的假设是，既然救赎性的信心与新约和圣灵的能力相连，它就必然会带来善行。虽然行为不能拯救人，也不能成为人的确据的主要基础（当然，那应是基督和祂的工作及应许），但它们可以是佐证。更准确地说，在雅各书第 2 章和哥林多后书 13:10 中，**缺乏**佐证可能会让人质疑所谓的信心；而在彼得后书 1:10 中，寻求坚忍这种佐证的作用是激励人持守忠心

和多结果子。因此，英国清教徒的强调有其合理之处——虽然无需总是过度强调。

更有趣的是约翰一书的论证。许多新教注释者遵循罗伯特·劳（Robert Law）的经典处理方式，在本书中辨识出生命之考验。人们通常认为存在三到四个这样的考验：对某些真理的恰当忠诚，在此情况下是指承认耶稣基督是上帝的儿子；原则性的顺服；对其他信徒的爱；以及，在某些分析中，圣灵的见证（尽管有些人认为这个见证并非个人经验，而是对其他考验的总结）。

但如果更仔细地观察这些所谓考验的可能背景和可观察功能，则可能得出更精妙的分析。尽管存在许多反驳意见，我仍坚信约翰正面对一场危机，因为某些受早期诺斯底主义（proto-gnosticism）强烈影响的信徒脱离教会。他们离去后，留下了受到严重属灵创伤的信徒。大多数诺斯底主义形式的赤裸裸胜利削弱了那些拒绝随波逐流的信徒的信心。在这种背景下，这些所谓考验的主要目的，并非基于他们未能达到挑战而**排除**某些人，而是为了安慰信徒，使他们**确信**自己本着上述原则而对福音的忠诚本身，就足以使他们重拾基督信仰的确据。那些脱离者的失败或提出的离谱反驳威胁到基督徒并动摇他们的的确据，而这些正是基督徒在教义、顺服和爱的方面证明自己忠诚可靠的地方。这种忠诚和可靠构成上帝在他们生命中工作的证据，因此，那些相信上帝儿子之名的人可以合理地将

[48] 参阅克拉斯·鲁尼亞（Klaas Runia）关于“称义与罗马天主教”的精彩论述，载于 *Right with God: Justification in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster and Grand Rapids: Baker, 1992)。

其视为依据，确证他们真正享有永生。在上帝面前恢复的这种信心还产生其他实际影响，特别是，它也使人在祷告中重新获得信心（参约一 3:21-22， 5:14-16）。^[49]

从这些观察中我们了解到，圣经关于基督教确据的见证具有教牧维度。我们早就应该知道。任何长期担任牧职的人都会遇到过这样的情况，例如，一位年轻女士怀疑自己不够好，无法得到基督的赦免；一位年迈的男士想知道自己死后是否会被接到荣耀里；一位教会成员对自己的救赎产生疑虑，因为他（被发现）与秘书有染；一些挂名的基督徒没有任何新约所应许的果子，却坚信“一次得救，永远得救”的口号，认为自己没有危险；以及一群年轻人被那些宣称拥有全备福音的人挑战，因而对自己的属灵状态感到不确定。任何对这些不同病症都采用完全相同属灵疗法的人，都应该被立即吊销其属灵医生的执照。

四、一些结论

(1) 如果我们领会了那在背后支撑基督教确据的深层奥秘，就不会无休止地将其简化，而是让圣经中各种互补的陈述，以其本真的力量与功能，各自站立。

(2) 仔细观察各种圣经陈述在其直接和正典语境中的**功能**，将极有助于我们防范危险的简化论和教牧误用。霍奇斯乐于谈论一些基督徒的情况，他们停止呼求基督之

名并完全否认信仰，即便如此，（他坚称）上帝仍保守这样的人得救，即仍在信心中。从教牧角度看，对于这些不信的、否认基督的基督徒，我们该说什么呢？如果将圣经在这些情况下发挥作用的方式铭记在心，我们的神学和我们的辅导都将在成熟度和圣经平衡中成长。

(3) 有种方法将绝对的、在认识论上严谨的基督教确据奉为神学体系的**必要条件** (*sine qua non*)，并大规模重新解读圣经其余内容（这些重新解读过于自作聪明），目的是证明这一先验设定；这样的做法构思拙劣。事实上，若我们承认上帝主权与人类责任之间的根本张力有其合理的位置，则上述方法在方法论上实属构思不当，正如罗宾逊（J. A. T. Robinson）试图仅以耶稣的人性为基础构建基督论，并以该人性作为筛子，滤除互补性证据的做法。^[50]

(4) 由于基督教教义的每一部分都以某种方式与其他部分相关联，因此，从确据教义开始进行探讨无疑有其道理。然而，一些当代研究将个人确据，或对其某种特殊理解，作为整个基督教神学结构的试金石，这就显得有些奇怪。其结果是造成真正令人震惊的扭曲。总结来说，若要以确据教义作为神学研究的起点和终点，这略显奇怪。人们本应该从上帝、基督、救赎、启示开始。

(5) 必须强调的是，本文所阐述的坚忍与确据的观点，并未将坚忍作为确据的基础——

[49] 当然，关于约翰一书，我所说的一切都存在争议。我将在即将出版的注释书 (NIGTC) 中详细阐述这些判断。

[50] John A. T. Robinson, *The Human Face of God* (London: SCM, 1973).

那仿佛是说，在最终坚忍得到证实之前，任何人都无权拥有任何形式的确据。我并未主张坚忍是确据的基础；相反，我主张未能坚忍会削弱确据。确据的**基础**是基督及其工作和其所附带的一切。

(6) 简言之，圣经作者向信徒提供了他们可能需要的一切确据，它们植根于上帝的属性、新的约的本质、拣选的终结性、上帝的

爱，以及其他更多方面。但他们绝不允许这种确据成为属灵冷漠的温床；事实上，同样的异象促使他们坚信，那呼召他们进入新的约的上帝会在他们里面大能地运行，使他们效法祂儿子的样式，结出圣灵所赐的丰盛果实。这既成为激励、推动我们竭力向上达到在基督耶稣里呼召的标竿，也成为对那些呼喊“主啊，主啊”却不遵行祂命令之人的隐形挑战。♦

作者简介：

卡森 (D. A. Carson) 是三一福音神学院的新约研究教授，也是福音联盟 (TGC) 的联合创始人、福音联盟的主席，著书多本；和妻子乔伊育有两个孩子。

第五项教义：论圣徒的坚忍^[1]

——多特会议四百周年纪念大会论文选

文 / 巴里·约克 (Barry J. York)

译 / 郭春雨

校 / 榉木

编者按：每年秋季，当新的学年开始之际，位于美国宾州的改革宗长老会神学院（Reformed Presbyterian Theological Seminary, RPTS）都会举行一年一度的威斯敏斯特大会。神学院的教师们通常会讲解《威斯敏斯特信仰告白》中的某个主题——该会议正是以此命名，有时他们也会选择探讨一些具有现实意义或历史重要性的题目。2019年9月，正值多特会议（1618–1619）闭幕四百周年，RPTS的教师们选择了后一种纪念方式。他们回顾了多特会议的历史，以及大会制定的《多特信经》（*The Canons of Dort*）。这篇文章是神学院院长巴里·约克博士关于《多特信经》第五项教义“论圣徒的坚忍”的演讲论文。

引言

《多特信经》的前四项教义，最终都呈现出“坚忍”的教义特质。它们最终都落实在信徒的生命中，表现为他们作为圣徒的坚忍。在关于上帝预定的第一项教义中，论到拣选时，说道：“上帝预定赐给他们真正的信心、称义和成圣，上帝也预定用**祂自己的大能保守他们与祂儿子的相交，并最终使他们得荣耀”**（1.7）^[2]接着，在有关基督代赎的第二项教义中说：“上帝的旨意也包括：基督要

用祂自己的宝血除掉他们所有的罪，既包括原罪与本罪，也包括信前与信后的罪；同时，既然基督**信实地保守他们到底**，最终必然把他们无暇无疵地带到上帝面前，使他们得享永远的荣耀。”（2.8）在关于人类败坏与归信的第三与第四项教义中，信经肯定地说：“（上帝主权性地重生人的意志）结果是，先前人的意志完全顺从肉体，悖逆阻挡，如今却甘心乐意、诚诚恳恳地顺服圣灵的掌管。”（3.16）所以，我们需要讨论坚忍，这正是其他恩典教义最终的结果。

[1] 本文引自 Dr. Barry J. York, “The Fifth Heading: The Perseverance of the Saints,” *Reformed Presbyterian Theological Journal* 6.1 (Fall 2019): 47–53, 2025年12月11日存取, https://journal.rpts.edu/wp-content/uploads/2024/05/Reformed_Presbyterian_Theological_Journal_Vol_6_Iss_1_Fall_2019.pdf。副标题为本刊编辑所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 本文引用的《多特信经》均参照王志勇的译本：王志勇，《〈多特信条〉译注》（香港：香港雅和博圣约书院，2013）。——编者注

在讨论这个主题时，我们需要先澄清一下坚忍的教义到底是什么。为明晰起见，我们采用本次大会名称的由来——《威斯敏斯特信仰告白》中的定义：“凡蒙上帝在祂爱子里接纳并由祂的灵有效呼召并成圣的人，既不能完全，也不能至终从恩典的地位中堕落；反而会在这恩典的地位中坚忍到底，永远得救。”（WCF17.1）我们或许认为，与“拣选”或“有限代赎”的严肃性与争议性相比，“圣徒的坚忍”的教义虽未必为被某些人所接纳，却不至于像其他条款那样存在天堑般的分歧。然而，值得注意的是，多特会议时期著名的耶稣会神学家罗伯特·贝拉明（Robert Bellarmine）在谈及坚忍时，曾宣称“这是宗教改革最严重的异端”，他认为宣扬救恩的永远稳固会导致人的不顺服。^[3]

因此，本文将首先简要回顾该教义的历史争议，然后介绍《多特信经》对此教义的处理，最后思考其在当今的应用。

一、历史上对圣徒坚忍教义的反对

正如一篇简要的研究文献所指出的，坚忍的教义历来是关乎福音的一个关键战场。^[4]在初期教会的伯拉纠争议中，奥古斯丁同时反

对以下两种教导：其一，信徒可以选择救恩；其二，信徒可能失落所蒙的救恩。他在《反伯拉纠文集》中说：“所以，我主张，使我们在基督里持守到底的那份坚忍，是上帝的恩赐。”^[5] 奥古斯丁接着坚持说：“当上帝把这恩赐赐给他们……没有一位圣徒不会在圣洁中持守到底。”^[6] 早期教会便确立了支持坚忍教义的立场——当我们关注抗辩派（Remonstrants）^[7] 的观点以及多特会议的回应时，尤其要牢记这一点。

像路德和加尔文这样的改教家，在教会经历了中世纪的黑暗之后，重新发现了福音的恩典。路德表示了他的愤慨，认为教宗“竟然完全禁止关于上帝恩典的确据和把握”。^[8] 正如路德宗的《协同书》所言：“我们确信，我们在基督里蒙拣选得永生，仅仅出于恩典，毫无我们自己的功劳，并且谁也不能把我们从祂手中夺去。”^[9] 加尔文在这个问题上表达得更加清晰。他在解释约翰一书3:9——“凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里，他也不能犯罪，因为他是由神生的”时指出，使徒约翰清楚宣告：“圣灵藉着祂的恩典持续保守我们直到最后，因此，在生命的新样式之上，又加上了确定不移的坚忍”。^[10] 加尔文认为：“上帝重生祂的选民

-
- [3] Robert W. Godfrey, *Saving the Reformation: The Pastoral Theology of the Canons of Dort* (Sanford, FL: Reformation Trust Publishing, 2019), 14.
 - [4] 感谢 John Jefferson Davis 的研究，“The Perseverance of the Saints: A History of the Doctrine”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 34, no.2 (June 1991): 213–28。
 - [5] Philip Schaff, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Vol. V, Saint Augustine: Anti-Pelagian Writings* (New York: Christian Literature Company, 1887), 526.
 - [6] Schaff, *A Select Library*, 526.
 - [7] 抗辩派（Remonstrants）特指 1610 年荷兰《抗议书》的签署者和支持者。其核心主张是反对当时荷兰改革宗教会的严格加尔文主义（即“郁金香”五要点），提出了一套更强调神人合作、普遍救赎可能性的五点主张（史称《抗辩》或《抗议书》）。
 - [8] Julius Kostlin, *The Theology of Luther: in its historical development and inner harmony* (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), 2:462.
 - [9] Philip Schaff, ed., *The Creeds of Christendom* (New York: Harper, 1897), 3:14.
 - [10] John Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 214.

时所传递的福音种子，因其不朽，便永远保有其效力。”^[11]

在抗辩派争议之前，宗教改革关于坚忍的教导，透过遍及欧洲的信条和要理问答得到呼应并得以广泛传播。比如，在发生阿米念争议的荷兰，诸教会所采用的《海德堡要理问答》，第 54 问：“论到‘圣而公之教会’，你相信什么？”回答则是：“我相信，上帝的儿子一直在藉着祂的圣灵和圣言，从全人类中，从世界的起初到末了为祂自己召聚、护卫、保守，并存留祂的子民，使之在真信心上合一，成为一个蒙选得永生的教会。我相信，我现在是，并且永远是这教会中活泼的一员。”^[12]

为回应宗教改革的教导，天特会议在 1545 年召开，谴责了恩典的教义。在大会的第六次会议中，首先谴责的是“得救确据”，其次是“预定论”。天特会议在其第 15 条信纲中宣告：“若有人说，一个已经重生并称义的人，必须凭信心相信自己确实属于被预定之人的行列，应当受咒诅。”他们进而宣称：“若有人说，自己拥有绝对且无误的确据，认为必然会得到那伟大的‘坚忍到底’之恩，而这一确据并非出于特殊的启示，他就应当受咒诅。”^[13] 罗马天主教只为那些获赐异象的特殊圣徒保留了“得以坚忍到底”的可能性。在阅读《多特信经》时，我们可以清晰地看到，与会代表们对

这一背景了然于胸。他们看见自己的神学对手在“坚忍”问题上延续的类似错误。对于像天主教这类的神学立场发起对“恩典教义”的攻击，是意料之中的事；然而，从宗教改革内部发起的攻击，则更加隐蔽、令人意外，且更具破坏性。雅各·阿米念 (James Arminius, 1560–1609) 与抗辩派正是后一种情形。

就“坚忍”而言，阿米念声称自己是支持这一教义的。他说，自己“从未教导过，一个真正的信徒会完全或最终从信仰中堕落，并因此灭亡”。^[14] 然而，阿米念显然质疑“坚忍”教义的重要性。与上文简述的历史事实相反，阿米念通过如下论调，淡化了“坚忍”的重要性：

真正的信徒是否可能完全并最终堕落？——在现实中，他们当中是否有人从信仰中完全并最终地堕落？那种否认“真信徒与重生之人可能从信仰中完全并最终堕落，或的确有人如此堕落了”的观点，从使徒时代直到今日，从未被教会视为一条普世性的教义。^[15]

阿米念的如下表述虽措辞谨慎，却进一步使人怀疑他对该教义的坚持：

那些因真信心被接在基督里，因此分享祂那赐生命之灵的人，拥有足够的能力去与撒但、罪恶、世界以及自己的肉体争战，并胜

[11] Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, 214.

[12] 强调为作者所加。

[13] John F. Clarkson, *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translations* (St. Louis: B. Herder, 1955), 244.

[14] James Arminius, *The Writings of James Arminius* (Grand Rapids: Baker Book house, 1956), 1:254.

[15] Arminius, *The Writings of James Arminius*, 2:501–03.

过这些仇敌——然而这胜利若离开同一位圣灵恩典的扶助，便无法实现。^[16]

这种表述最终把坚忍的成败置于信徒自身，而缺乏加尔文主义者所教导的以上帝为中心的对坚忍的把握。此外，尽管阿米念声称自己并未明确否认加尔文主义关于坚忍的立场，但他却接受坚忍有误的可能性，因此并不打算宣称其为真理。

因此，抗辩派在其第 5 条关于坚忍的简短陈述中，反映出阿米念的犹疑，甚至矛盾：

凡藉着真实的信心与耶稣基督联合，并因此分享祂赐生命之灵的人，确实有充足的能力去与撒但、罪恶、世界以及他们自己里面的罪争战，并得胜……然而，他们是否会因自己的疏忽而失去在基督里开始的生命，重新依附今世，抗拒曾赐给他们的圣灵，丧失良心的纯正，并弃绝所领受的恩典——这一点必须先从圣经中作进一步查考，然后我们才能在心中带着完全的确信加以教导。^[17]

请注意，其中对信徒拥有“充足的能力去争战”的强调，呼应了阿米念所谓“足够的能力”，但与《威斯敏斯特信仰告白》以及我们接下来要看到的《多特信经》中对于上帝保守其子民之能力所表达的那种确信相比，仍显不足。此外，几乎令人难以置信的是，

一些博学的牧者竟公开表示，他们需要在圣经中进一步查考这一教义，才敢“怀着充足的自信”来教导它。罗伯特·高德福瑞 (Robert Godfrey) 显然略带调侃地评论道：“他们相信，罪人可以在恩典初次临到他生命之时予以抗拒，但他们不确定这恩典以后是否也可以被抗拒。”^[18] 所幸，多特会议的代表把这样的表述视为前后不一，他们自己并不缺乏这样的确信，于是将第五要点连同先前诸要点一并，毫无异议地予以通过。^[19] 抗辩派在作出最初的声明（编注：在 1610 年）八年之后——要么已经作了“进一步查考”，要么就是变得更诚实了一些——在多特会议上公开表示：“真信徒可能从真信心中堕落，并可能陷入与真实且使人称义的信心不相容的罪中；这不仅可能发生，而且还时常发生。”^[20]

加尔文主义的多特会议不得不作出回应。

二、多特会议捍卫并宣讲这项圣经教义的方法

如上所述，《多特信经》的第五项教义是紧随前几项教义而来的。它继续强调上帝的恩典，并毫无疑义地充分依据圣经阐明：上帝的恩典是足够的，有能力在今世一切试探与患难中保守每一位信徒。代表们在这项教义中列出了 15 个条款，这些条款遵循自然的发展脉络，可分为以下五点。

[16] James Arminius, “The Apology Against Thirty-One Defamatory Articles,” *Works*, 676.

[17] Godfrey, *Saving the Reformation*, 14.

[18] Godfrey, *Saving the Reformation*, 14.

[19] Samuel Miller, “Introductory Essay,” *The Articles of the Synod of Dort*, trans. Thomas Scott (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication), 31.

[20] Matthew Barrett, *The Grace of Godliness: An Introduction to Doctrine and Piety in the Canons of Dort* (Kitchener, ON: Joshua Press, 2013), 157.

1、坚忍的要求（第 1-2 条）

前两条作为引论，指出罪仍然存在于信徒里面，因此这向他提出了一个要求：他必须追求圣洁，不可让罪败坏自己。关于重生，多特会议教导，选民已经从“罪恶的捆绑与奴役”中得到释放，但在归信的那一刻罪并未被完全除去（5.1）。因此，在对抗每日的“罪污与瑕疵”时，信徒要藉圣灵所设立的恩典途径，如祷告，不断回到基督那里，依靠祂，不依靠肉体，来治死肉体（5.2）。“信徒知道自己在今生无法达到完全，但他仍会努力，因为那已成为他生命的方向。”^[21] 作为一名天路客，他的生命有了一个新的定向，直等到他“脱离这一必死的肉身，与上帝的羔羊在天上一同作王”（5.2）。正如托马斯·曼顿（Thomas Manton）所写的：“我们必须抵挡罪恶，在某种程度上治死罪，或消灭罪，不只是刮掉罪的表面，而是尽力将其连根拔起；至少以此为我们的目标。”^[22]

2、坚忍的定义（第 3 条）

第三条给出了该教义的多特定义：

由于这些住在心里的罪恶的残余，以及世界与撒但的诱惑，那些已经归正的人，假如要靠自身的力量，也不能在恩典中持守到底。但是，上帝是信实的，祂既然赐恩给他们，也必然用恩慈坚固他们，以大能保守他们在恩典中，直到末了。

与阿米念派把焦点放在信徒的抉择与行为上不同，多特会议显然将“圣徒坚忍”这一教义的焦点放在了上帝身上：上帝是信实的，祂将大有能力地保守信徒“直到末了”。

3、坚忍的艰难（第 4-8 条）

接下来的五条讨论信徒从十字架走向天堂的路途上持续而艰难的旅程。这些条文再次承认，上帝有最终的权能保守信徒胜过肉体软弱，同时，这些条文也坦承并探讨了信徒与罪争战的现实。信徒可能被引诱，被撒但、世界与肉体牵引而陷入“严重且可憎的危险”，甚至上帝有时许可他们跌倒，正如圣经中大卫和彼得的例子那样（5.4）。这些罪的后果也得到承认，包括：得罪上帝、招致罪责、使圣灵忧伤、动摇人的信心、伤害良心或使良心刚硬，并经历对救恩的疑惑（5.5）。

然而，信徒绝不会被允许堕落到失去他们的儿女名分和称义的地位，或犯下以至于死的罪而落入永远的灭亡（5.6）。相反，正如诗篇作者在谈到敬虔之人时所说：“他虽失脚，却不至全身仆倒。”（诗 37:24）第 7 条中论到上帝时说：“……在这些堕落中，上帝仍然在他们心中保守那不能朽坏的重生种子，使其不致消亡，也不被丢弃。”信徒在这样的跌倒中，仍会藉着基督的宝血得以恢复与上帝的关系，并且在经历了这一切之后，更加殷勤地作成自己得救的工夫。至于圣徒是

[21] Cornelius Pronk, *Expository Sermons on the Canons of Dort* (Calgary: Free Reformed Publications, 2013), 227.

[22] Thomas Manton and William G. Harris, *The Complete Works of Thomas Manton, D.D., with a Memoir of the Author* (London: J. Nisbet & Company, 1873), 12:55.

否可能最终堕落并灭亡的问题，多特会议首先承认，然后宣告说：

就他们自己而言，他们不仅有灭亡的可能性，甚至有灭亡的必然性；但是，就上帝而言，这是完全不可能的，因为上帝的计划不会改变，祂的应许也不会落空，祂根据自己的旨意发出的呼召也不会撤销，基督的功德、代求与保守更不会归于无效，而圣灵的印记既不会作废，也不会磨灭。（5.8）

通过这一声明，“我们看见三一上帝的作用：父的计划、子的供应和保护，以及圣灵的保守，都是不能也绝不会失败的。”^[23] 牧者们必须不断提醒群羊，他们与罪的争战，最终倚靠的不是自己的坚忍能力，而是三一上帝对信徒的爱。^[24]

4、坚忍的确定性（第 9–13 条）

信条接下来的部分，从坚忍中的挣扎转向坚忍所带来的信心确据。信徒将成长到这样的地步：“他们确信他们现在是，也永远是教会中真实而活泼的肢体；也确信他们已经得着赦罪，并且最终必承受永生。”（5.9）为了回应抗辩派和罗马天主教，代表们在第 10 条中声明：“这种确据并非是在圣经之外，更不是与圣经相悖，在特殊启示之下产生的。”这直接反驳了天特会议第十六条。与此相反，这种确据乃是出于上帝话语中的应许、圣灵的见证，以及信徒凭着信心寻求顺

服。虽然疑惑会时常出现，但上帝必帮助信徒胜过生命中的这些疑惑（5.11）。真正的确据使信徒谦卑而非骄傲，使他们遵从律法而非为所欲为，在与罪争战时感恩顺服而非麻木懈怠（5.12-13）。信徒被更新的良心，使他们更加敏感于罪的可憎，也因上帝对他们的爱而生出顺服的渴望。正如丹尼尔·海德（Daniel Hyde）所写：“这教义既是善行的真正源头，也是善行的真正动力。”^[25]

5、坚忍的操练（第 14–15 条）

最后两段简短的条款，指出了坚忍的途径与终极动力，从而引导教会进入敬虔的生活。多特会议简明地指出：“上帝通过我们听道、读经、默想圣言，通过其中的劝勉、警告和应许，以及圣礼的施行，在我们心中保守、继续并完成此工。”（5.14）在此，多特会议强调，教会藉着那些表明她属于基督的标志——即宣讲上帝的圣道、按圣道执行教会纪律，并施行圣礼这一可见的圣道——成为上帝在信徒生命中成就坚忍的途径。在承认世人憎恨这一教义之后，多特信条以教会对此教导极为优美的颂赞宣告作为结尾：

基督的新妇始终极其喜爱这一教义，视为无价之宝，并且持续不断地捍卫这一教义。而那位没有任何计谋和权势能够胜过的上帝，必会继续引导基督的新妇如此行。愿尊贵、荣耀都归给圣父、圣子与圣灵，独一的上帝，直到永远。阿们。（5.15）

[23] Godfrey, *Saving the Reformation*, 337.

[24] Barrett, *The Grace of Godliness*, 114.

[25] Daniel R. Hyde, *Grace Worth Fighting For: Recapturing the Vision of God's Grace in the Canons of Dort* (Burford, UK: The Davenant Press, 2019), 315.

在这十五个条款后面，还附有一份“驳斥谬误”，其中包含九条进一步的声明，是基于前述条款，对阿米念派教导的驳斥。^[26]

三、在当代神学与教会处境中的必要应用

在当代教会中，阿米念主义及其恶果泛滥成灾，使人一时无所适从，不知如何应对。然而，按照多特会议的精神，我们必须知道该如何面对。鉴于这“五门大炮”（译注：这是一个谐音梗，“教义”一词的英文 Canon 与“大炮”一词的英文 Cannon 同音，所以五项教义容易听成“五门大炮”）本来就是针对牧师而设，又因为眼下这场威敏大会是在训练牧者的神学院举行，而这场讲座又是由一位教牧神学教授主讲，因此，关于圣徒坚忍的教义，我要对牧者提出一些具体的应用。那恶者深知，只要它能击打牧人，羊群就会分散（参亚 13:7）。

“圣徒坚忍”这项教义如何应用于牧师呢？下面，我们将简要谈三个方面。

1、牧职倦怠

某些牧者可能服事多年，却像一口枯井，精力耗尽，失去盼望。他们常常茫然无助、不知所措。许多人心灰意冷，或干脆离开事奉。正如第十条极好的说法：“假如上帝

的选民缺乏这种至终得胜的坚定安慰，以及永远得荣的这种确切凭据，他们就算比众人更可怜。”关于坚忍的恩典教义正是对这些处境的发声。牧师需要坚忍，但要坚忍，就需要在旅程中得着更新，并一再被提醒——上帝的应许，三一上帝对（包括他们在内的）所有子民的爱，以及他们需要善用已有的恩典途径。正如多特会议所教导的，上帝在坚忍之事上使用恩典途径；牧者们必须明白，他们不仅要提供恩典途径，也要自己领受恩典途径。

2、牧者背道

可悲的是，我们也活在一个牧者失职，甚至牧者背道的时代。太多知名的改革宗牧者被查出滥用权柄、犯奸淫罪，或二者兼有。他们虽然暂时羞羞愧愧地离开讲台，却在短暂的惩戒之后又回到原位——这显然是对坚忍教义的错误应用。也有牧者干脆完全抛弃信仰，例如畅销书作者约书亚·哈里斯（Josh Harris）牧师，他是最近否认基督的一位传道人^[27]。这些案例都该成为我们的警戒；但不止于警戒，它们也提醒我们，坚忍教义还有令人自卑的另一面：弃民在一段时间里可能显得像信徒。然而，正如《多特信经》第五项所言，“无知的人和假冒为善的人”会滥用这条教义。正如使徒约翰所说：“他们从我们中间出去，因为他们原不是属我们的。”（约一 2:19）

[26] 可以将《驳斥谬误》这一部分命名为《对坚忍教义的辩护》，放在大纲里，作为信经的第六部分。

[27] 约书亚·哈里斯（Josh Harris）曾是一位福音派牧师，以其畅销书《不再约会》（I Kissed Dating Goodbye）而闻名，但他于2019年宣布不再是基督徒，并结束了与基督教会的公开联系。——编者注

3、牧者自杀

最后，这项教义也必须应用到一个敏感议题——自杀。尽管自杀显然不只发生在牧师身上，而且在十四至二十岁人群中，它更是第二大死因，但我们仍须承认：牧师中间也在发生。近几个月里，改革宗里已有数位牧师因自杀离世，甚至就在本周，一位知名的福音派牧师也亲手终结了自己的生命。我们需要用爱心，清晰而坚定地讲出真理：自杀是罪。

《威斯敏斯特大要理问答》在回答“第六诫所禁止的罪有哪些”时，首先提到的罪就是夺取自己的性命。若这些牧师中的任何一位夺去了他人的生命，我们会实事求是地把它看作谋杀。然而，我们往往把自杀仅仅归因于精神疾病，而不视之为在坚忍上的失败。由于对自杀的罪性层面轻描淡写，未能照着应有的程度严格要求坚忍的应用，我们就为纵容自杀的思维敞开了本该关闭的大门。任何确实在与自杀念头挣扎的牧师，都需要在监督者的帮助下，暂时离开牧职中的压力与

责任，去获得真正需要的帮助。牧师要照管羊群，叫他们得以坚忍，但正如保罗对以弗所长老的劝勉，牧师首先必须做一件事：“当为自己谨慎。”（徒 20:28）

结语

高德福瑞说：

从某种深刻意义上说，多特会议为改革宗诸教会保全了宗教改革……正如宗教改革是一次回归圣经的奥古斯丁主义的复兴，同样，多特会议也站在那伟大的反伯拉纠主义与半伯拉纠主义的基督教传统之中。它承续的传统，正是耶稣对抗法利赛人、保罗对抗犹太化者、亚他那修对抗亚流、奥古斯丁对抗伯拉纠、路德对抗伊拉斯谟的传统。多特会议与阿米念派的对抗，正是这一伟大使命的延续。^[28]

换言之，基督的教会，以及能拯救人的福音，都必将坚忍到底。◆

作者简介：

巴里·约克（Barry J. York）博士曾参与教会植堂事工二十余年，后担任改革宗长老会神学院的教牧神学教授和教务长。他自2018年升任为院长，并兼任院刊《改革宗长老会神学期刊》（*Reformed Presbyterian Theological Journal*）的总编辑。约克博士和妻子米里暗（Miriam）育有六个子女和五个孙辈。

[28] Godfrey, *Saving the Reformation*, 2.

《夜间的歌》后有《黎明的光》

——访谈基立弟兄

文 / 本刊编辑部

编者按：谈起上世纪老一辈家庭教会传道人的见证著作，《夜间的歌》是其中非常重要的一本。它是厦门巡司顶教会传道人杨心斐姐妹的自传。杨心斐姐妹，笔名“恩立”，生于1928年。她本是上海音乐学院的优秀毕业生，上世纪50年代，毅然放下世上的工作，奉献传道。不久后，她因拒绝参加“三自”而被捕，被监禁于劳改农场整整12年；获释后，又紧接着被下放到武平山区劳动3年。1974年，杨心斐姐妹终于返回家乡厦门，开始以自由传道者的身份在厦门和福建各地服事主，并与弟弟杨元彰一同建立了厦门巡司顶教会。她为主作了美好的见证，于2011年7月安息主怀。《夜间的歌》从她的童年写起，一直记述到她离开劳改农场。2003年这本书出版后，感动和影响了许多人，至今仍有人提及它带来的帮助。20年后，杨心斐姐妹的遗作《黎明的光》终于问世，已由香港恩道出版社出版。我们采访了本书的笔录者基立弟兄。基立弟兄是厦门教会的一位牧者，至今已事奉近50年。在访谈中，他介绍了《黎明的光》的写作过程及其对当代信徒的造就价值，并结合上世纪家庭教会在患难中不断成长的历史，阐明这些见证对今日教会事奉的提醒与启发。

本刊编辑（以下简称“编”）：基立老师，请您简单谈谈《黎明的光》这本书的内容

基立：《黎明的光》是杨心斐姐妹的自传《夜间的歌》的续集。记述了杨阿姨从1970年直到本世纪初的生活与服事。书中展现了她如何在山区装备自己、探访传道；回到厦门后如何在家庭中尽本分，照顾父母亲人，同时四处传福音、见证主名；如何在家中建立起一个以基督为中心的纯正教会，

并有序地开展从儿童到老人的各种聚会，使教会可以有效地牧养到各个年龄阶层。杨阿姨有国度的胸怀，她不仅栽培本教会工人，也乐于服事厦门及周边地区的弟兄姐妹。我的事奉与成长就深受她的影响。从1974年开始，我与几位弟兄姐妹每周五下午去她家一起查经、交通和祷告，这个聚会持续到杨阿姨去世之前。参与其中的人后来成为几个家庭教会的带头人，书中对此也有所叙述。

编：杨阿姨有没有跟您说过，她为什么要写这本《黎明的光》？

基立：她没有直接讲述过。但我想，杨阿姨曾说她写《夜间的歌》，是为了记录并宣扬神在她身上的作为，那么她写《黎明的光》也同样是为了诉说神在她生命当中所做的那些美好的事，并使之成为众人的帮助。她认为自己所走的这条家庭教会的道路是正确的道路，她也盼望神的教会都能走一条纯正的道路。她曾跟我们说过，希望以后在各个乡镇都能够建立一个按照圣经建造、合乎真理的教会。这也是今天我们的一个目标。

编：杨阿姨和您是从什么时候开始动笔的？经历了怎样的创作过程？

基立：2004年11月20日礼拜六，杨阿姨在参加完一个婚礼聚会后，又照常主持晚上的青年聚会，在分享的时候，她突发脑溢血晕倒。从那以后，她的健康状况反反复复，多次入院。2006年，有一位北京的记者姐妹来采访她，与她同住了四十天，之后写了一份稿件留给她。2008年，一位基督徒作家何晓东来访，也问起杨阿姨有没有继续写见证。杨阿姨向我提起这件事，希望我能和她一起来做，并确定书名为《黎明的光》。但她身体比较弱，我也比较忙碌未能专一，直到2010年，我们才开始有计划地做这件事情。每周我们选一个上午，杨阿姨口述，我一边聆听一边记草稿，提问，之后再回去作整理，如果语句有词不达意或是事实有不够准确的地方，就重新再来。因为当时杨阿姨的健康状况并不稳定，每次不能持续太长时

间，而且我也会遇到家里、教会中突发事件需要处理，或者要外出服事，所以只能断断续续地记录、整理，拖延日久。2011年7月，杨阿姨安息主怀前不久，这本书才基本完稿。

编：这本书在2011年就已经写作完成，为什么在十几年后才出版呢？

基立：杨阿姨口述到本书最后一章的时候，已无力再继续，只好仓促结束于本世纪初的时候。杨阿姨曾把那位2006年来访的记者姐妹的稿件，还有其他一些资料交给我，希望这些文稿能把这一本书补充得更充足、更完整，编辑这本书时我们也对照了这些资料，做了相应的增补。但是，从20世纪90年代初到2011年这20年中，神借着杨阿姨做的那些非常重要的工作，以及她在这些事奉中的感受与思考，却无法听她亲口述说了。这是令我非常遗憾的一件事。多年来，我一直想通过众人的回忆、自己的日记整合这些内容，但不容易完成，因此也拖延了《黎明的光》的出版。后来有人提醒我，《黎明的光》既然是杨阿姨口述的自传，就不宜加入过多非她所述的内容。因此，《黎明的光》的出版，也是在呼唤有朝一日能有人更详尽、完整地记述她生命最后20年的工作与见证。

编：基立老师，您记录下来杨阿姨的这些口述，因此也成为这些内容的第一位读者，在整理的过程中，您会有哪些思考和感受？

基立：这本书并没有讲论什么高深超凡的道理，而是忠心诚恳地将主耶稣在杨阿姨生命

中的工作有效、有序地介绍给人。无论是《夜间的歌》还是《黎明的光》，我读杨阿姨的书时，最大的感受就是“真”与“准”，你可以看到一个没有遮掩、没有隐瞒自己的软弱、很真诚地把自己奉献给神的人。杨阿姨说话很准确，不随便乱讲，也不夸大其词。当然，作为一个学音乐的人，她会带点艺术气息，让作品更美，这很自然。但她绝不会把假的当成真的来说，这一点非常难得。

所谓文如其人，我与杨阿姨交往三十多年，在她身上，我所看到的是一个真正活在神面前的人，那么地坦荡和透亮。一个真实的生命，在与人交往时会显得特别自然，没有做作，你会信任她，与她相处时会觉得轻松自在。她就像一位亲切的长辈，对我们充满关怀，我可以毫无保留地向她倾诉自己的软弱和苦恼。她会问起我家人们的近况，和我聊很多实际的生活话题，从不担心这些话题会显得不够属灵，也不会觉得花时间聊这些生活琐事有什么不妥。但在这些闲谈中，她总能自然而然地把话题引向更重要的事情。她跟我们在一起时，背后总会有严肃且重要的教导要传达。最后，她必定会带领我们跪下来一起祷告，将一切交托给神。她能坦然承认自己的罪，她也愿意跟我分享她的软弱和故事，她对神有真实的认识，并将这种感受自然地流露出来。神的呼召是她人生的动力，她认清生命的终极目标，不被眼前复杂的情况牵制误导，以至于迷失方向。

整理这本书时，我越发感受到，一个有异象、有清晰的生命目标的人，一个里外一致的传道者，无论去到哪里都是见证。杨阿姨像一

个天真活泼的孩子，单纯地依靠着天父，默然地承受一切神许可发生在她身上的事，因她深信神在这一切人事物之上掌权。面对苦难，她勇于承担，无畏无伪：“因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日。”（提后 1:13）她默默地忍受种种逼迫、歧视、嘲讽、无理的指责和控告，以信靠、顺服、交托来回应主耶稣的拣选和呼召，一息尚有，事奉不停。

她心中所牵挂的一直是人的灵魂，这在一个扭曲冷漠的世界，显得格外珍贵。无论是在家在外，她始终如一地将神的真理活泼地阐述出来。神给她恩赐，可以向不同的人群、不同年龄段的人传讲福音真道。她曾经跟我说过一句话：“要有志气却不凭血气，有骨气却无傲气。”她行走在一条纯正信仰的道路上，也建造一个纯正信仰的教会。她没有什么高深的学问，也没有华丽动人的辞藻，她服事的最大的特点就是她生命的自然流露。她的传记每一页都是有血有肉、有情有义的故事，每一段故事的背后都能感受到神奇妙的作为，见证神是听祷告的神。她本人就是一篇神所写的美好的“信息”。

编：从您的描述中能感受到杨阿姨的见证，深深地感动和激励着您，您觉得这本书对于今日教会的弟兄姐妹有什么益处呢？

基立：我认为，首先它能激发弟兄姐妹对神的爱慕之心。我们与神的关系不应停留于表面。2001 年我到新加坡神学院上短期课程时，在一次聚会中听苏文峰牧师分享过一个故事：有个人出国工作，当时他的儿子还很

小。几年后，他的妻子带着孩子去国外找他，但孩子已不认识爸爸。爸爸很爱孩子，想亲近他，可孩子却跑开了。于是，爸爸买了玩具和糕点给他，孩子看到这些时很开心，跑过来拿，但拿完又跑开了。这个小故事让我明白，在我们与神的关系中，我们像那小孩子往往轻忽了最核心、最重要的部分，只追逐物质或表面的东西。作为神的儿女，我们应与神建立真诚的生命连结。渴慕神，就是从内心深爱祂，愿意与祂同在，聆听祂的话并遵行。这是一种美好的关系，在杨阿姨身上，你能深深地感受到它。

杨阿姨确实是一个值得效法的榜样。我觉得思想历世历代圣徒的榜样，对我们的生命有很大的益处。希伯来书也是以“如云的见证人”来激励我们。我认为杨阿姨最宝贵的品格是她的信心和勇气。上世纪 70 年代末，环境仍然非常艰难的时候，她就在家中开始了主日崇拜。她的勇气来自于她对神的“信”，她相信神是又真又活的，即使在最艰难的岁月里，她依然相信并且顺服神在环境上的安排，专一地仰望神，“不是依靠势力，也不依靠自己的才能。”她非常在乎神所说的每一句话。神的话，她留心地“听”进去，并且实实在在地去行。我们的信仰其实很多时候是建立在“听”——你听什么，你是不是认真地把神的话听进去，存记心里，并且反复思想，最后又行出来，这是满重要的。

在杨阿姨身上，真正体现了“走十字架的道路”。她才华出众，天赋卓越，完全能在世上大有作为，却为主放下一切，甚至为主的

缘故八年不再开口歌唱。她曾跟我分享一件事，至今让我印象深刻：上世纪 80 年代，电视机刚开始普及，有人送给她家一台 9 英寸的小电视。一天晚上，她服事在病中的老妈妈后，疲惫之中打开电视，恰巧看到她上海音乐学院的一位同学在舞台上歌唱。这位同学过去不如她优秀，当时魔鬼便控告她：“你看，你选择了这条路，结果只能服事老妈妈，而你的同学却在舞台上光芒四射。”她当时心里很难受。但她说：“是的，我虽一无所有，但我有神。”她讲这件事时我深受触动。一个真正信靠神的人，有神就足够了，这是真正的满足。世人的心常被比作“黑洞”，怎么填都填不满，永无止境地渴求；而杨阿姨却能得着安息，因为她以神为满足。正如诗篇 16 篇所说：“我的心哪，你曾对耶和华说：‘你是我的主，我的好处不在你以外。’”（诗 16:2）

编：《黎明的光》不仅体现了杨阿姨生命的经历，她也讲述了自己在教会中的事奉以及事奉的理念。您觉得作为一位被主呼召并使用的基督的工人，杨阿姨在她的教会事奉中，有哪些方面是值得传道人了解和借鉴的呢？

基立：杨阿姨常说，她最大的喜乐是一个人、一张桌子、一本圣经、一支笔和一本笔记簿，安静、专一地灵修研经，与神交通。《黎明的光》中提到，在山区时，她用一块门板作桌子，作为她的灵修圣地。我认为，这对今日教会的工人仍至关重要。杨阿姨是一个有目标、有异象的人。她能完成神托付的使命，一个重要原因是她生命中的优先次序非常清晰。许多人为许多事忙忙碌碌，却丢失了

最宝贵的。主耶稣曾对马大说：“马大！马大！你为许多事思虑烦扰，但是不可少的只有一件，马利亚已经选择了那上好的福分，是不能夺去的。”（路 10:41-42）对一个传道人而言，与神的关系至关重要。倘若在许多事工中忙得心烦意乱，渐渐地失去了目标，那是得不偿失的。你究竟是在做自己的事，还是神托付的事？这一点尤为关键。在服事中要寻求神的旨意，等候祂在一切之上的带领，知道神要你做什么，就倚靠祂满怀信心地去做。主说：“我是葡萄树，你们是枝子；常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子；因为离了我，你们就不能作什么。”（约 15:5）

杨阿姨极为看重神的话。她常在与我们交谈时强调：“弟兄姐妹常与你在一起，你里面要有神的话。若只讲自己的话、自己的故事，最终难免山穷水尽，毫无果效。所以你要认真读神的话，才能有序、有效地讲解，让大家一起学习、成长。”在山区三年，她不仅写了《夜间的歌》，还整理了许多专题材料。回到厦门后不久，她每周五下午带领我们几个人学习。起初，她逐一讲解自己所预备、编写的这些专题，从神、人、罪、恩、信等基础内容，到救恩、教会等主题，循序渐进，将圣经核心真理讲透。（她曾说自己编写的材料与其他灵命栽培书籍，如《圣经真理一百课》很相似。）后来，她逐渐引导我们查考圣经，先由她讲解，再让我们轮流分享，每人都要预备学习操练与分享。我们如今也采用这种方式带领弟兄姐妹一起查考圣经，这方面杨阿姨对我们影响十分深刻。

杨阿姨勤于关怀探访弟兄姐妹，她中风之后，依然请一位姐妹推着轮椅，到处去探访。如今，许多各地的同工都非常怀念杨阿姨，怀念她当年探访自己时带来的关怀与帮助。作为一个传道人，不能让人觉得你高高在上，而是要深入群体，融入他们之中，了解他们、理解他们、体贴他们，就像主耶稣那样走近人群去关怀他们。当然，有些疾病或困难是否能立刻得到解决，那是神的主权，我们无法掌控，但关怀与陪伴却是我们能做到的。

杨阿姨为人很讲究原则，对某些事要求极为严格。例如，她规定弟兄与姐妹谈话时，房门必须敞开。因此，我去她那里记录她的口述时，门总是开着的。有时她家里孩子们吵闹得厉害，因门未关，我用手机录音时，连孩子的喧闹声也录了进去。我们一边写东西，一边听着他们的吵嚷，孩子有时还会跑进来，与我们分享食物，享受杨阿姨预备的点心。我觉得这些方面对今日服事主的工人来说，是很重要的提醒。

2004 年 11 月杨阿姨那次脑溢血后，被紧急送往医院抢救。直到 12 月 3 日，她才脱离重症监护，转入普通病房。我们探望她时，她用略显僵硬的舌头，对我们说的第一句话便是：“活为主而活，死为主而死。”随后，她无比诚恳地接着说：“我要悔改！”我内心深受震撼。像她这样舍弃一切、忍受无数苦难、将自己全然奉献给神的人，那一刻最想说的，竟是“我要悔改”！

我想对于传道人，这点也是很重要的。悔改，绝对不只是未信主之人的事，也是基督徒的

事，尤其是那些服事神的工人必须要常常警醒悔改。教会需要注重悔改，《启示录》里的七个教会，除了非拉铁非和士每拿，主耶稣都对她说：“你当悔改。”这说明，今天的教会在这个败坏不信、充满错谬的世界中，如果稍不留心，失去警醒就很容易陷入世俗化，被这个世界同化、腐化。

杨阿姨在这方面非常谨慎、非常小心。我记得 2003 年她到芝加哥参加中国福音大会时，也讲过悔改的主题。后来在 2007 年福音大会时，她在台上讲解《启示录》第二章，也强调教会要悔改。她不断地提到教会要悔改，不仅仅是因为过去岁月里教会遭遇的困难和逼迫，更是因为她对教会的光景有深刻的洞察。她的眼光非常犀利，带着属灵的敏锐。她看到，如果教会不常常在神面前悔改，就没有出路。很多时候，教会陷入软弱疲乏、欲振乏力的光景，要解决这个问题，就必须找到根源，而悔改是其中极其重要的一环。

编：基立老师，杨阿姨这本书也间接地记载了上世纪 70 年代至 90 年代，关于中国家庭教会历史的一些内容，您认为中国家庭教会在那段时期的经历，对于今天的教会有什么价值？

基立：我想先谈谈我们教会是怎么建立起来的。一开始我和我弟弟，还有几个主内年轻的好朋友聚在一起唱诗歌、读圣经、分享心得。那时我们心里有种不满足感，或者说是一种神圣的渴慕（相信那是神在我们心里动的善工）。那时我们特别渴慕神，渴慕祂的话，想深入明白圣经。一首诗歌、一节经文

的分享，都能让我们感受到无法形容的喜乐。（参腓 2:13）

那种神圣的渴慕真奇妙。我们常常把圣经里的难题提出来，将读圣经时不明白的地方记下，去请教那些在主里有经验、有深厚阅历的长辈，他们的解答让人受益匪浅。那时杨阿姨他们还在山区劳动，没有回到厦门。我们每周会到鼓浪屿一次，那里有几位年长的弟兄姐妹，像厦门聚会处的徐国维、包锡安、孙荣煊弟兄，还有黄科明老师。黄科明是贾玉铭牧师栽培的学生，很会讲解圣经，他因信仰的缘故受苦，回到厦门鼓浪屿。那时岛上缺水，他就靠卖自来水维生。70 年代初，我曾亲眼见过他在鼓浪屿街头被批斗。这些长辈对我们这些年轻人特别关爱，乐意接待我们，总是耐心解答问题。

记得那时每次从鼓浪屿回来，我都特别喜乐和满足，走在路上好像要飘起来一样，那种喜乐无法抑制。当时的厦门到鼓浪屿的轮渡船只是木头制造的，比现在的轮船小许多。我站在船舱外透气的地方，忍不住又唱又笑。现在回想，也许那就是被圣灵充满吧，很奇妙。

我们一小群人常在一起唱歌、抄圣经、抄诗歌、抄属灵书籍，彼此帮助、互相影响，偶尔也出去传福音。神借着我们做了许多事。不知为什么，有些基督徒家庭的父母愿意把孩子送到我们这里。

所以我觉得小组很重要。不像大的聚会，主日崇拜后大家打个招呼就散了。小组能让人

紧密连结，彼此交流、关怀、探访、帮补。相比之下，大教会就像航空母舰，转身都难，小组却像小汽艇，灵活方便。在 70 年代、80 年代甚至 90 年代，小组发挥了很大作用。别小看这小小的群体，它的影响力真不小，很快就会星星点点遍布各处，后来这些小组自然地渐渐形成教会。厦门在七八十年代除了巡司顶教会，也有其他弟兄姐妹在自己家里组织的祷告、查经小组，但是还没有建立比较规范的主日崇拜。

1986 年，我们家有了新的住处，就将自己的家奉献作为聚会的场地，楼上居住，楼下聚会不停。慢慢地，人数增加，从几个人到十几个，后来几十个，教会自然而然地形成、成长起来。1998 年 1 月，我们家开始了主日崇拜，就有一些小组聚合并到我们这里。我们常常开布道会，楼上会有一群弟兄姐妹跪在地上切切地祷告，布道会开多久，他们就祷告多久。信主的人很多，当时我们教会，最多一次有 186 人受洗。教会很快从一堂又分成几堂。本世纪初之后，其他厦门的家庭聚会也纷纷开始了主日崇拜。

90 年代初，戴绍曾牧师和杨阿姨，看到了中国家庭教会发展的趋势和需要，他们及时地举办密集的神学培训事工，使那些已经在工场上服事的传道人，能接受比较系统化的圣经神学课程。从 1992 年至 2002 年，整整十年间，栽培造就了一批又一批注重生命品格、有正确圣经基础和神学观念的工人。工人经过神学培训之后，获得较大的提升，教会发展得非常快。教会的增长关键在于“质”，而非单纯追求“量”。质量的提升

自然会带动数量的增长。“有工人，就有工作”——这是我们一直以来领受的教导。

中国家庭教会从无到有、从小到大的这一段历程，使我深刻地体会到，若没有圣灵的工作，人一切的努力都是徒劳。我比较强调教会的生活应该注重“吸引”。我们以前有一首诗歌叫《吸引》，歌词中说：“当人子被举起，就能吸引万人归向神。”这句歌词是来源于约翰福音 12:32：“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。”当一间教会高举被钉十字架的耶稣基督，就能吸引许多人前来。此外，主耶稣还说：“若不是差我的父吸引人，就没有能到我这里来的；到我这里来的，在末日我要叫他复活。”（约 6:44）——是神亲自作工，吸引人归向耶稣基督。

编：感谢您描述您教会和成长的这一过程，圣灵的工作在其中是如此明显，使我们深受激励。您曾经历过中国教会上个世纪在苦难后的复兴，您认为，今日的教会当如何寻求圣灵的工作而经历复兴呢？

基立：首先，我们需要反思，我们正在试图倚靠什么来带动和维持教会的复兴？我想起圣经中的两段经文：

1) 主耶和华以色列的圣者说：“你们得救在乎归回安息，你们得力在乎平静安稳。”你们竟自不肯。（赛 30:15）

2) 因为我的百姓作了两件恶事，就是离弃我这活水的泉源，为自己凿出池子，是破裂不能存水的池子。（耶利米书 2:13）

我们不能离开神，却又忙于做许多事。这是我们一再强调的：我们所做的一切，必须源于神，出于祂的恩典、真理和爱的激励。这才是我们今天活着并有所作为的根基，荣耀也当归于神。主耶稣说：“因为离了我，你们就不能作什么。”（约 15:56）

如果今天我们离开了神，却仍然做了很多事，这就值得深思。教会需要认真反思：做了这么多事，看似厉害，但若过分强调人的因素，越过了圣经，就未必是好事。今天一些会议虽然办得轰轰烈烈，但过后却悄无声息。我们不禁会想，这样做值得吗？我们值得为此投入这么多吗？有一位资深的老牧师杨培基，在一次会议上这样说：“神呼召我是为了‘牧会’，不是为了‘开会’！”我们真正应该注重的是与神的关系，在祂面前真实地认识自己，明白神的旨意又去遵行。能活着就是恩典，活着也是机会。我们应当思考如何使用神赐给我们的机会，靠着祂的恩典，去做神眼中看为正的事，而不是凭自己的想法，想做什么就做什么。那么当有人问：“你凭什么这么说？根据什么这么做？谁告诉你的？”我们便可以坦然地回答：“我是根据神的道。”我们今天传讲神的道，经历神的道，然后见证神的道，不是在诉说自己有多厉害，而是要彰显神的道，这才是教会的根基和建造。神的话是我们生活与事奉的根基和规范。使徒保罗勉励我们说：“我凭着所赐我的恩，对你们各人说：不要看自己过于所当看的，要照着神所分给各人信心的大小，看得合乎中道。”（罗 12:3）

如前所述，我觉得教会的力量并不在于接连不断的运动，而在于“吸引”。我们高举被钉十字架的耶稣基督，是神“吸引”人来归向主。真正的复兴必须从内心生发，我们不能用错误的手段去达成一个好的计划，我们的心愿是好的，但整个过程、做法也应当是对的。如果只是从外面推动，那是很有限的。我看到一些短期培训像在表演，太过刻意。他们试图鼓动你的热情，激发感动，甚至有些煽情，这让我觉得不真实、不自然。真正的复兴应该像《雅歌》中描述的那种真爱——无需强行唤醒或激动，而是自然流露。正如雅歌所说：“愿你吸引我，我们就快跑跟随你。”（歌 1:4）这是内心的吸引，被神的爱触动、激励。

真正的复兴源于神，没有人可以凭自己的力量和才干达成。谁能像神那样，在中国教会经历 50 年代、60 年代、70 年代的苦难、逼迫和摧毁性迫害后，反而带来如此大的复兴？中国的信徒人数百倍增长，太奇妙了！这不是人力所能成就的。我深深体会到以赛亚所说的“那耕地为要撒种的”（赛 28:24）。神允许苦难进入我们的生命，苦难有如铁犁一般，在这片古老辽阔的土地上往返耕耘，大地在深深地叹息，呻吟……早在 2700 多年前先知以赛亚说：“这也是出于万军之耶和华，祂的谋略奇妙，祂的智慧广大。”（赛 28:29）原来犁地是为了撒种，为着天国福音的种子，神已经作了深刻的预备。中国家庭教会正是在这特殊的处境产生，脱颖而出。这犁过的地，已经生根、发芽、成长、结果……

因此，我坚信“万事都互相效力，叫爱神的人得益处”（罗 8:2）。这是神在宇宙中设立的一个定律，无论何事，都能为真正爱神的人带来益处。所以我们谈到复兴，不能过于强调人的因素。当然，安排、计划和策略是必不可少的，这是我们应尽的本分。但真正的原动力，必须从神那里支取——那是从祷告中生发的真实力量。无论是个人祷告，还是众人同心寻求神，那从神而来的力量才是关键。

戴绍曾牧师在去世前不久，对来看望他的李秀全牧师（华人福音大会的总干事）说了两句话：“在事奉中高举基督”，“在教会里好好带领弟兄姐妹查考圣经。”李秀全牧师来我们教会讲道时，在同工的培灵会上提到这件事，我深受触动、受益匪浅。我们和弟兄姐妹一起，年复一年、日复一日，认认真真地查考圣经。同时，我们也特别关注讲台的信息，必须按

正意分解神的道。神怎么说，我们就怎么传。我们的责任是真诚地挖掘圣经里的真理，而不是把自己的想法强加进去。这点非常重要。加尔文也曾说过，作为解经者，这是一件必须格外留意的事。因此，教会绝不能采用世俗的方法，或把世界上那些看似美好、吸引人的东西带进来。教会必须按着神的话、照着神的规矩行事。杨阿姨在这方面非常忠心，她不仅强调要遵循神的话，而且做事很有次序、很有规矩、又有效率。这是她非常杰出的一点，也值得我们学习和效法。

编：谢谢您的分享和提醒，真正的复兴是神的作为，我们忠心传讲主道、热心祷告寻求是关键，而不是人为地制造和推动。您在访谈中所讲述的杨阿姨的生活和事奉，也使我们对此有更深的体会。期待《黎明的光》与《夜间的歌》一同成为许多弟兄姐妹的激励和帮助。♦

山居岁月

口述 / 杨心斐

笔录 / 基立

编者按：本文摘选自厦门杨心斐（恩立）姐妹自传《夜间的歌》续作《黎明的光》^[1] 第一部分的内容，展现了她离开劳改农场后在武平山区的生活、事奉与思考。从1956年到1963年，厦门共有四十多位弟兄姐妹因不参加“三自”而被捕，他们因为不肯批判、放弃信仰，往往过了刑期仍不予释放，被留在“劳改就业队”里继续改造。杨心斐姐妹就是其中之一。1970年秋，因劳改农场改为建设兵团，她终于走出农场大门，被送到位于闽粤赣三省交界处的武平县山区下乡落户。她在深山老林中度过了三年多的岁月，于1974年初返回厦门。

重获自由

1970年9月20日，正如圣经上所说：“网罗破裂，我们逃脱了。”（诗124:7）拿着简单的行李，我走出了劳改农场的大门，就像一只脱离了捕鸟人的网罗的小鸟。我来到一个完全不一样的世界。12年来我第一次可以自由地呼吸，天地一下子变得那么宽广，一切都显得那么美好，那么可爱。亲爱的主，是你赐给了我自由！从此我可以不用再听到那急促、刺耳、催促起床、列队出工的哨子声，不会再听到农场干部高声的斥责、喊叫、谩骂。现在我可以过着自由的生活，我喜欢看什么就看什么，爱买什么就买什么，

这多好啊！我的包袱里藏着一本圣经，这时候我可以在不被监视管制的目光下，自由地翻阅我最爱的圣经。我自由了！我可以自由地支配、享受我的时间，我的心被平安喜乐所充满，有说不尽的感恩和赞美。我为这12年来神奇妙的带领、保守和眷顾献上深深的感恩。

汽车把我们一行人送到武平县。我们就在那里等候，不知道将被安置在什么地方。我心里想，在这人地生疏的地方，最好能让我们三位姐妹住在一起，这样就可以互相照顾。抵达武平县城时，我就买了一个大锅，准备三个人一起生活住宿。没想到带我们到这里

[1] 《黎明的光》近日已由香港恩道出版社出版，可以在线免费阅读，简体版链接 <https://e.bookapp.cc/book/2598>，繁体版链接 <https://e.bookapp.cc/book/2597>。本文标题为本刊编辑所加，内容略有编辑，承蒙授权转载，特此致谢！——编者注

来的干部早已安排好了，我们三位姐妹被分隔开来，一个人一个地方，彼此相距三十多里。有一位姐妹年纪比较大，她与自己的孩子住在一起。我与另一位姐妹虽在同一个大队，但被分隔开进入不同的生产队。原来这是政府的规定，不许我们劳教人员在一起。他们将我们所有的人分散开，安置在各个角落。我们只好听从分配，没有自己选择的余地。这是我们在劳改农场里已经学会了的功课：神有更好的安排。

在武平县城，干部带我们上了汽车。汽车沿着山间崎岖小路左右颠簸。我们没有一个人知道今后会在哪里安家。我心里默默祷告主，知道祂是我的牧者，祂必引导我前面的道路。车停了下来，不能往前走了，因为已到了路的尽头，前面是山路。我们下了车，上山之前在一间小食杂店里，我买了一些米、酱油、罐头、咸鱼、咸菜，还买了几块农民自己做的糯米年糕，也将身上的一个大水壶灌满了水。就这样我们随着干部的指示，走向指定的目的地。十多年的农场生活，使我们练就了爬山越岭的功夫。翻过一个又一个的山巅，我们终于来到了武平县帽村公社恬下大队。

寻求神旨

几位主内姐妹都被安排在不同的生产队里，相隔甚远。当地的知识青年也很少有人会到我这里来。我自己一个人非常地宁静清闲。我用一张废弃的门板搭成一只很大的桌子。那张“桌子”成了我三年来在山区的“灵修圣地”。每一天我都有许多时间可以在这里安静地读经祷告，亲近神，求问神。在那个

阶段我内心有一个非常强烈的催促和感动，我一次又一次地来到我主耶稣基督面前，求问祂：“主啊，我当做什么？”我在自己的房间里大声呼求：“神啊，我前面的路程该怎么走？求你指示我，指明我前面的道路。漫漫 12 载过去，现在你将我带到这个地方，你要我做什么？”一有机会遇到与我一同坐监受苦、同被安置在武平山区的弟兄姐妹，我都会与他们一起交通，一起寻求：“我们当做什么？”

“重操旧业，继续我的本行？”教钢琴，教声乐，这些都是我的专业，轻车熟路，信手拈来；然而，在劳改队的经历已证明了神显然不要我回过头走老路。这个世界所缺乏的并不是声乐教师或钢琴教师……

我在劳改农场学了许多手艺，其中有一样是编织羊毛衣，于是我开始为村民编织毛衣。我织得又快又好，又从不偷工减料，总是按村民送来的毛线份量，将剩余的毛线如数给他们。所以有许多村民纷纷将毛线送上来，请我帮他们织毛衣。我原是一个闲不住的人，也想用自己的劳动来养活自己，不要成为家庭和别人的负担。然而，神却告诉我：“我拣选你、陶造你并不是为着这个。”主耶稣和门徒在提比哩亚海边的那一幕再次浮现在我心中——主耶稣深情地对我说：“你爱我比这些更深吗？”“主啊，是的，你知道我爱你。”（约 21:15）

“乌西雅定意寻求神。他寻求，耶和华神就使他亨通。”（代下 26:5）耶和华与敬畏祂、寻求祂旨意的人相近，将祂的心意向我显

明：“我召你，我造就你，我磨炼你，就是要使用你。”回顾走过来的人生历程，以及神在我身上那奇妙的带领和恩典，我心里格外地平静、踏实。我明白了，神如此训练、栽培我，赐给我各样的环境、机会，学习各样的功课，炼净我，叫我放下自己的想法和不合祂心意的观念，是因为祂在我身上有更美好的旨意，有更高的要求。这个世界所缺少的是能够顺从神心意的仆人。我俯伏在主面前说：“我在这里，请差遣我！”（赛6:8）主曾说：“天上的飞鸟也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。”（太6:26）我比飞鸟贵重得多了；何况天父呼召我、拣选我出来侍奉祂，祂必顾念我，负责我一切所需的，我无须为这些来操心挂虑。我原是一个将自己完全奉献给神的人。我的生命、道路都在祂的手中。我不能像别人那样随便打发自己的日子，每一天都是神所赐的机会，都是有价值的。“求你指教我们怎样数算自己的日子，好叫我们得着智慧的心。”（诗90:12）我定意过好每一天，比先前活得更有意义。

12年来在农场里我没有机会好好读圣经，只能偷偷翻看圣经。现在机会来了，我立志系统、深入地查考神的话。就像鹿渴慕溪水一样，我如饥似渴地读神的话。每天早晨五点，我就起床读经、祷告。我大弟从厦门托上山下乡的知识青年带来了许多书籍，和一本大字圣经。在武平的三年，这本圣经被我翻烂了。我找来一本新华字

典和世界地图，将圣经中的生字读懂、读通，并对照世界地图，一一找出圣经中的地名。我用不同的方式、以各种不同的专题来查考圣经，这样的查考和研读使我与主的关系越来越亲密。我一边读一边记录，是那么专注、安静。当圣灵感动我时，有如风吹过我的心，我即刻提笔记录下来。我写了大量的灵修笔记和查经笔记，神的话每一天都是那么新鲜、活泼，那么确定、真实。

我深深地领会到神所赐给人的圣经真是太丰富了，那是一个取之不尽、用之不竭的宝库。祂叫我饥渴慕义的心得以饱足，也带给我无限的乐趣。我虽然只身被安置在这半原始的深山老林之中，我的心胸和远见却被带到那无限宽广的领域里，看到几千年来神是怎样按着祂的旨意拣选、雕刻、陶造祂所拣选的器皿，使用他们来成就祂那永世荣美的计划。我一边看，一边淌着泪，在许多圣经人物身上，我看到人之败坏和自己的光景。在圣灵的光照下，我不断地祷告、悔改、认罪在主的面前。我为自己的软弱无知和过失懊悔，为神那永不离弃的爱和奇异的救赎之恩，满心地感激和赞叹！

我大弟还寄来了《参考消息》，上面有许多的报道和评论，让我了解外界发生了什么事，其中有关于中东战争^[2]的情况。那时我在读一本《神的永远计划》^[3]，使我更认识到我的神按着祂伟大的计划和旨意，掌管这宇宙。

[2] 恩立在山区的时候，所读到的《参考消息》中的报道应该是1973年10月发生的第四次中东战争。（本文所有注释均由《黎明的光》编辑所加。）

[3] 《神的永远计划》（God's Plan of the age），美国赖金牧师（Rev. Lai Kam）著，1939年由上海灵工社（或称基督徒布道团）同工二十多人翻译为中文，1968年重新编译出版，交由少年归主社出版发行。

宙，祂在人的国中掌权，人类的历史正按着神的计划和安排有序地运作，无人可以拦阻神的旨意。

当我回顾这些年的经历时，我心里深深地感激神奇妙的带领。祂诚然是“按心中的纯正和手中的巧妙”（诗 78:72）引导我，牧养我。唯祂知道我前面的道路，以及祂在我身上的旨意。是祂将我隐藏在这“世外桃源”，使我有充分的时间和安静的环境，可以亲近主，获得很好的学习和装备。这三年山区的生活，有如当日保罗在阿拉伯旷野的退修，不仅使我的身心灵都获得极好的休养、充实，更是为我往后的服侍提供了深厚、扎实的根基。当我 1974 年回到厦门之后，就再也没有像这样长时间专一读经的机会了。当我回顾往事时，我赞叹神的智慧和奇妙，更深深地体会到顺服神在环境上的安排，是每一位神的儿女所要学习的重要功课。

探访布道

那时我虽然不能在村子中传道，神也带领我外出探访传福音。我听说离我住的生产队不是很远的地方住着一家人，是从厦门来落户到山区的。这家的父亲为主的缘故被判刑，在劳改农场里劳动，一次挑煤从山上摔下来，不幸去世，留下妻子和三个孩子^[4]。我很想去看望这家人，有一天，我一大早出门，走了两个半钟头的山路^[5]，来到他们住的村子，恰巧就在公社的一个供销社里遇上这家

的母亲苏姐妹，她手上捧着刚买下的几条酱瓜，准备回家当中饭的菜。她并不认得我，也不知道我来这里做什么，当我讲明来意，她就将我带到她的家。我们都是厦门人，又同是基督徒，在远离家乡的山区能相遇在一起，都很高兴。我一跨进她家门，就发现屋里空荡荡的，什么也没有。在灶头上一个已揭开盖的大锅里泡着一锅稀饭，原来她买酱瓜是为了配稀饭吃。已是中午时分，她请我和她一起吃午饭，我们俩都吃了两碗稀饭，配一条酱瓜。

她与我谈起她和三个孩子来到这里安家落户的事。自从丈夫去世后，她拉扯着三个孩子，生活非常困苦，有一位亲戚每个月寄十块钱来补助家中的缺欠，她自己想，到山区来也许是一条出路，却没想到会是这么艰难。“唉，早知道是这种光景，无论如何也不应该到这种赤贫的地方来。”现在两个大一点的孩子都下地种田，小的在附近一间小学读书，她心里非常焦急烦躁，为着生活、为着孩子的前途，她操碎了心，一心总想早点回到厦门去。她已经多次跑到县城有关部门反映困难，走破了脚，磨破了嘴，也没有一点效果，真烦透了。这时我想起先知以赛亚的话：“你们中间谁是敬畏耶和华、听从祂仆人之话的，这人行在暗中，没有亮光，当倚靠耶和华的名，仗赖自己的神。凡你们点火，用火把围绕自己的，可以行在你们的火焰里，并你们所点的火把中。这是我手所定的，你们必躺在悲惨之中。”（赛

[4] 这位弟兄名叫陈君义，在厦门基督徒聚会处聚会。他的妻子是苏復娟姐妹，后来因苏姐妹传福音而信主的人中，有一位弟兄一直忠心地服侍武平县北部和附近长汀县农村的教会。

[5] 苏姐妹当时居住在武平县昭信大队打狗坑村，距离恩立所住的地方约十五里。

50:10-11) 人常欢喜凭自己的意思行，结果往往陷入自己的意思所致的困境中，很是可悲。我极力地安慰劝勉她，既然已经来了，就当安下心来，让孩子在这艰苦的环境里接受一点磨炼，也是非常好的事，要耐心地等候神的引导和时间，不要再凭自己挣扎，当专心仰赖神的帮助和供应，祂是又真又活的神，是寡妇与孤儿的神，祂必会负责。

我们一起交通了许久，她的心显然宽松了许多。临别之前我送她一大包虾米，她既感激又诧异。她本来以为我是无法过活、找她吃顿饭的人，真没料到我会给她带东西来。从那以后，我到她家时都会带点吃的送给他们，有时是挑着我自己种的芥菜、南瓜。每一次，她都热情地留我在她家过夜，让三个孩子到我面前来听我传讲主的道。过了两三个月，她特地来到我家，恳切地要求我再到她家去，每个月最少去一趟。她说：“自从你到我家来，我们家就平静许多，三个孩子也不像从前那样成天吵闹抱怨。”感谢神，祂开始在这个极其贫穷困苦的家庭动起了美好的善工。

一天晚上，苏姐妹的三个孩子，以及另外一位从厦门来同住的青年，在听完了主的道和我的见证之后，跟着我一起跪下来，悔改接受耶稣基督做自己的救主。神在他们的心中动工，他们的生命发生很大的变化，在那非常艰苦的年代，在那毫无指望的处境里，

耶稣成了他们的盼望。看到神在这个家庭的工作，我心里真是无比的喜乐，我领会觉得神正差派引导我去做传道的事工。

有一天苏姐妹来看望我，我对她说，现在秋收已过，稻子收割完毕，正是农闲时期，我们不如一起到处走走，探访弟兄姐妹。姐妹欣然同意，她的大儿子和我们同行，因为他对这周边的山路比较熟悉，可以做我们的向导。于是我们三人结伴前行，各处探望弟兄姐妹，与他们一起祷告祈求，传讲神的话语和神的作为。圣灵与我们同工，不断有人悔改归向神。

有一次，我们听说有一个家庭，他们的父亲为了主的缘故被囚在监里^[6]，他们一家人就被送到山区安家落户。从我的住处到他们那边约摸八十里路^[7]，我们从清晨就上路，一直走到下午还没有一半的路程。苏姐妹说：“这样走下去，今晚我们恐怕要在这深山老林中过夜，在这附近有一位从厦门上来的知识青年，是我的外甥女，我们到她那里歇一歇，过一夜再走。”晚上我们就在她外甥女家过夜，她热情地款待我们，第二天又约了她的男朋友来做我们的带路人，他更熟悉这附近的山路。于是我们一行五人浩浩荡荡地翻山越岭。

下午四点钟，我们就到达目的地，这时候我心里倒为难起来，我们五人首次到人的家

[6] 这位为主的缘故被囚在监里的父亲是陈活水弟兄。他是一个开自行车车行的小生意人，厦门聚会处思明东路的场所被停止聚会后，陈活水弟兄将自己在镇邦路的家提供给教会做聚会地方，因此于1958年被捕，获刑十年，实际被囚二十年。

[7] 陈家被下放到武平县东流公社兰畲大队（今东流镇兰田村），此地与江西交界，所以需要翻山越岭走八十里地才能到。

里，又是月底，这个时候许多家庭都缺粮米下锅，我担心会给这家人增添很大麻烦，于是我用随身带来的面干，还有一罐沙丁鱼罐头，再要了一点菜，煮了一大锅面条，大家一起吃。我心里想吃饱了，这对为我们带路的年轻人就可以先回家，我们三个人留下来就不至于给他们增加太大负担。没想到天下起雨来，越下越大，整锅面条都吃光了，大雨还是下个不停。天又黑，路又滑，又是冬天，外头好冷呀，怎么好意思让他们冒雨摸黑爬山路回去，只好全都留下来。我们一队五个人，再加上他们一家人哄哄嚷嚷，有说有笑，大家围坐在一起好热闹！感谢主，在这之前祂让我有安静学习的机会，现在我可以很好地将主的道理教导他们。

隔了一夜，天亮了，我心想他们可以回去了，哎哟，大雨还是下个不停。雨天留人，天气很冷，一大群人围坐在一张床铺边。男孩子坐在床铺下，我们就坐在床上，将棉被盖上，又拿来火笼。我将主的救赎大恩清清楚楚地讲解给他们，带领他们悔改认罪，接受主耶稣。就在这间远离喧嚣城市、地处偏僻深山的小房子里，在这大雨如注、寒气逼人的时候，神爱的暖流荡漾在这一群年轻人的心中，福音的种子播散在他们的心田。又过了一夜，那对年轻人就先回去了，这家人热情地留我们又住了一夜。他们家的口粮不缺，因为他们很会动脑筋，将从厦门家里拿来的衣服杂物与山区的农民换大米、豆子、鸭子、

青菜。他们包粽子，磨豆腐，还杀鸭子请我们吃，大家在一起好愉快。

这三天三夜，我传讲福音真道和圣经的许多故事给他们，又教他们唱诗歌，我看到了神的引导和圣灵在人心中所做的工作。第二天清晨4点半我们就动身返回我的住处，到达时已是晚上8点半。那一回，我们走了170里山路，神给我够用的恩典，使我可以像年轻人一样长途跋涉，虽然身体疲倦，心灵却是那么平安喜乐。我与年轻人之间似乎没有年龄学识的差距，也没有身份阶层的隔阂，是那么自由自在、清纯可爱地谈论着，不时发出愉悦的笑声，欢乐的歌声……“传福音报喜信的人，他们的脚踪何等佳美！”（罗 10:15）

深哉，神丰富的智慧和知识！祂竟然将一群为着祂的名受苦被囚的弟兄姐妹，安置在福建省最贫困的西部山区。在这个外人很少来到的闭塞、半原始的地方，福音的种子就这样星星点点地播撒在这地土里，悄悄地生根、发芽、结果。如今神的福音已在这片土地上深深地扎根，在各处都有当地农民所建立起来的聚会点。^[8]

书写回忆

有一天，我读马太福音读到一句话，主耶稣说：“我在暗中告诉你们的，你们要在明处

[8] 神当年在武平地区所做的工作非常奇妙。几位当年为主被囚的弟兄姐妹被释放后安排在这一片地方，除了向当地农民传福音，他们也去探访下放居民和插队知青中的基督徒，彼此劝勉之间，爱心同被激励，福音就被传开了。例如，有一位下放居民罗任，本身身患重病，几位姐妹向她传福音，她信主之后蒙主医治，便向同样贫病交加的村民传福音，他们也蒙了医治，在当地便影响了许多人信主。武平教会建立起来后，与厦门教会的弟兄姐妹常有美好的团契相交。

说出来。”（太 10:27）我回想这些年神对我的带领，从我蒙恩到今天，神一直将我放在暗处，领我往深水、淤泥之中（参诗 69:1-2），可是神并没有离开我，神始终与我同在，在最深的夜，神陪伴着我。我很清楚圣灵在我里面的感动：要把祂暗中所做的事宣扬出来。于是，我着手将我小时候的事，离开家到外读书工作的事，以及我在劳改农场的一些经历和感受记录了下来。

走进乡间小楼，坐在那用废旧的门板搭成的“书桌”前，我的思绪被带到故乡美丽的家园，孩提纯真的事一幕幕地浮现在眼前。我们一家人和祖父母住在一起，因着父亲年轻的时候就染上肺痨，缠绵不息，母亲忙于家务，我便常伴在祖父的身边。祖父^[9]早年读神学，回到厦门后在厦港教堂任牧师，终身忠于职守。他秉性正直，严以律己，对家人要求十分严格：每天早早起床，各就各位、各尽其职。在我还很小的时候，我就负责打扫整幢楼房第一层的所有房间。中午只许一刻钟的午休，晚间祖父的手摇铃铛一响，全家就聚在一起做家庭礼拜。风琴声响起，一家老小高声齐唱《闽南圣诗》，然后大声地用闽南语读圣经。祖父非常重视我们的品格德行，从小就教导我们说话要准确诚实。祖父生活十分简朴，克勤克俭，辛勤不倦，无怨无悔。他的体魄强健，从不生病，在一个礼拜堂忠心服侍了 42 年，直到抗日战争胜利后。他服侍了那个年代的弟兄姐妹，突然被接

回天家安息。祖父和他的教导，对我们影响深远，尤其是对我性格的塑造、属灵习惯的培养和品德的建造都有很大的作用。

我幼年的时候，父亲患病^[10]，家境比较清贫，父母都要求我好好读书，学有专长。我的母亲是一位温柔贤惠的女人，纤弱的身躯默默地为家庭操劳。从她那慈祥的眼光中，我看到她在我身上的期待。父母的爱激励我刻苦发奋地读书，操练自己所喜好的专业技能。

15 岁那年在一个夏令营会，圣灵深深地感动我，使我看到自己的罪和末后的审判，我忧伤痛悔，恳切祷告在主的面前。主耶稣记念我诚恳的泪水，垂听了我的祷告，赦免了我一切的罪，我获得真正重生的喜乐和平安。从此以后，我不仅很热诚地参与教会青年团契和查经交通的聚会，也保持着从不间断的晨更灵修生活，一面祷告读经，一面将读经的心得记录下来。神赐给我一颗单纯渴慕真理的心，神的话一点一滴地滋润和指引我年轻的、在成长中的生命。基督化的家庭教育的熏陶和从小养成的良好的灵修习惯，使我受益匪浅，对以后我到外地读书面对世界形形色色的试探诱惑，面对漫长的监狱劳改农场的艰难岁月，甚至对于现在走出劳改农场可以比较自由地服侍神的时光，都有不可估量的帮助和影响。

圣灵引导我想起，自我清楚得救之后，神是怎样借着各样机会场合——在灵修读经祷

[9] 杨怀德牧师（1868—1946），字懋修，福建晋江人。1900 年 3 月 10 日被基督教闽南大会正式按立为牧师。后任厦港教堂首任牧师，也担任过中华基督教闽南大会、厦门区会、宣道会主席职务，并任历届闽南大会区会委员。在闽南地区的教会里声誉极高。其生平事迹载于《渔村圣地——厦港教堂与杨怀德一家》一文。

[10] 恩立父亲杨约连是家中长子，先后在鼓浪屿英华中学和厦门一中任教，并兼任厦港教堂的长老。

告中，传道人的见证和勉励呼唤时——感动呼召我将自己全然地奉献给那为我舍命的耶稣基督。只是我有自己的筹算和安排，我并不愿意做一个传道人，我想我可以一边工作一边侍奉神。我一次又一次淌着泪在神的面前祷告，没有人知道我内心深深的挣扎，唯主知道我心仍然爱祂。祂体恤我的软弱和幼稚，耐心地等候着，用大能和鲜明的印证成就了我的祷告，显明了祂在我身上的呼召。想到这些事，我看到年轻的自己是多么贪恋这世界虚浮的荣华和美名，舍不得放弃这一切，是那么地无知、可怜。

天地的主用祂说出来的话创造了宇宙和万物，并建立了整个宇宙的秩序与规律。祂说有就有，命立就立。祂是使无变为有、叫死人复活的神，祂可以从石头中兴起亚伯拉罕的子孙，在祂并无难成的事。唯独祂选召造就一个人，要付上那么大的代价来塑造雕琢、忍耐等候。我感叹神那颗柔和的心，祂是那么在乎人，尊重祂所赐予人的自由意志，从不勉强人。

清楚神在我身上的呼召之后，我依然在音乐学院修完我的所有课程。但在我内心的深处，我已完全地将自己献在神的手中。生命的目标和价值越发清晰，我知道上课学习、练习声乐和弹琴，这一切都是为着一个更高的目标——更好地服侍神！

我一个人静静地、不停地写着，心随着圣灵的引导，一边想一边写。回顾往昔，有感恩的暖流，有欢乐的笑，也有心酸的泪。从日出到日落，只要一有空余的时光，神

的灵都会催促我“赶快写，不要停”，是那么地明显，越来越强烈。我的主知道，在以后的年日，我再难有这样的环境与时间。这一段时光是神所预备和安排的，为要将这些事记录下来。

山区的冬日很冷，我住的房间简陋，墙埂挡不住山间阵阵的寒风。我学着村民拿来两个“火笼”（农家妇女用竹条编制成的，就像竹篮子，里面有一个可盛烧着的木炭的陶器，这火笼在寒冬季节是很好的取暖器），一个放在脚边，一个放在手边，当手冻僵了，就往火笼上靠，暖和暖和，接着再写。我心里十分安宁，主让我知道这是我当做的事，是祂所喜悦的。

时候到了

1973年秋季的一个早晨，轰隆隆一声巨响将还在床上睡觉的我惊醒。那一声巨雷仿佛就打在我的床边似的，真是比大炮声还要响，令人害怕。随即大雨倾盆而下，雷轰不息，就好像大磨石在天空中不停地滚动着。“轰隆……轰隆……”一声紧接着一声，雷声滚动不止，那个情景真是令人畏惧。我将棉被拉到头顶上，紧紧地捂住，但那轰隆隆的雷声依然是那么响。我想起了当神在西奈山上向摩西颁布十诫时，“众百姓见雷轰、闪电、角声、山上冒烟，就都发颤，远远地站立”（出20:18）。他们恳求摩西：“求你和我们说话，我们必听，不要神和我们说话，恐怕我们死亡。”（出20:19）谁承受得住神公义的忿怒？而主应许说：“再一次我不单要震动地，还要震动天。”（来12:26）

雷声轰隆，足足有半个小时。雷声过后，我刚起床，房子的主人惊慌失措地跑了进来，他告诉我说，暴雨成灾，水从山上一直往下冲，房屋要倒塌了。这深山中的房子，墙不是用砖砌起来的，而是用土夯实建起来的，根本无法经受起雨水、山洪的冲击和浸泡。我所住的这间房子就建在山边脚下，若不将这房屋前边的那间房子推倒，形成一道屏障挡住大水，就非常危险。于是房主冒着大雨将前面房子顶盖的瓦片拆了下来，将这些瓦片都堆在我住的房间里。我只好赶快将我所有的家当都堆在房间的一个角落，这些长满了青苔的瓦片一下子就占满了半个房间。整个房间腥味很浓，令人难受。

到了秋天，房主将田里割下来的稻草全堆积进我的房间。原来他这样做，另有一番打算，他想将各种杂物塞满房间，将我挤出去，这样他就可以向公社要求申请土地来盖新房。倘若我继续住在他的房子，就意味着他家里还有空闲的房子让别人住着，他怎么好意思提出申请盖新房呢？他心里打着自己的算盘，却将我给害苦了。那堆瓦片散发出来的腥味已经使人无法呼吸，但更难以忍受的还是稻草中滋生的小虫。我的房间已经成了小虫的世界，桌子床铺上都是虫子，打开柜子，里头也有虫。这怎么生活呀！想起那一年埃及地因法老悖逆，招致神的忿怒，以至遍地长满了虱子（参出 8:16-18），那可真是难以忍受的痛苦。现在这小小的虫子人都受不了，更何况将来地狱里那不灭的火和不死的虫！那才真是无法想象的苦楚。

我急忙写了一份报告，反映了自己糟透了的处境，要求上级尽快解决处理。那天，恰巧公社大队的领导来了，可能是来视察灾情，我赶快将写好的申请报告送给大队长。我告诉他这房子根本就无法继续再住下去了，我请他们去看一看，整个房间给瓦片和稻草占满了，还有到处乱跳乱爬的虫子，这叫人怎样生活，请尽快给我一个可住的地方。

1974 年的 1 月 1 日清晨，天刚刚发亮，我醒过来就仿佛听见有一个声音说：“你可以回家了！”我急忙翻身爬了起来，跪在主的面前，心中充满了平安和喜乐。我告诉神说：“我感谢你，赞美你，我一生的道路、我的时间都在你的手中。现在你以为我在这里的时候到了，我可以回家了。谢谢你！求你亲自带领我回家的路。”那一天我的心是那么确定，知道神的应允必要成就。虽然当时的处境并不乐观，像我这样的人到这里安家落户，是不大可能迁回厦门的。但我却是信心坚定，因为神的应许必不落空，在祂并没有难成的事（参耶 32:17、27）。于是，我开始计划回厦门的事。我想我可以向大队请假回厦门，一方面是我在这里已没有房子可住了，另一方面是春节就要到了，我有比较充分的理由可以请探亲假回去。

以往有几次，我想请假回厦门，但一直是无法成行，不知为什么总是找不到批假的人。这一次与往常不一样，一下子我就找到批假的人，我递上了请假条，即刻就批准了，是那么顺利。拿到请假批条和证明，

我就赶回生产队，简单地整理一下行装，换回粮票，请苏姐妹和她的儿子们来，将家里可用的物品取走。我带着简便的行李，搭上了回厦门的汽车，结束了在山区的三

年生活，平平安安地回到了我的家乡——厦门。感谢神，因祂有说不尽的恩赐，在这三年里，祂让我在山区接受各种的磨练，也完成了我的回忆录。◆

“我们得救是为了他人也能得救”

——从《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》中 一瞥百年前温州教会

文 / 恩雨

一本小书

《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》是黄锡培老先生于2014年所著的一本小书。全书只有120页，却蕴含着内地会温州宣教区从1895年到1950年的历史。“昔我往矣，杨柳依依，今我来思，雨雪霏霏”出自《诗经》，在出征与归来的时空交错中，深刻道出了战士们久戍边疆、思念家乡的心境。黄老先生以此为题，是为感念昔日赴温州的宣教士们披荆斩棘、舍己服事的福音精神。

温州1867年开教，1876年开埠，最早前来传道的是内地会差派的宣教士曹雅直（Mr. Scott），此后又有蔡文才（Mr. Josiah Alexander Jackson）、稻惟德（Dr. Arthur Douthwaite）等人陆续来到。^[1]从1867—1950年，算上宣教士病逝于温州的儿女，受内地会差派来温的共计74人。黄老先生从中选择了八位宣教士来书写他们的故事。这八位宣教士分别是：衡平均（Mr. Edward Hunt，

1897—1921年在温州服事），衡师母魏思忠（Mrs. Alice Hunt，1890—1921年在温州服事），梅启文师母（Mrs. E. I. Menzies，1892—1914年在温州服事），谢姑娘（Miss Kathleen Stayner，1893—1906年在温州服事），夏时若（Mr. George Hugh Seville，1903—1919年在温州服事），夏师母江孟氏（Mrs. Jessie Merritt Seville，1900—1919年在温州服事），王廉（Mr. Francis Worley，1911—1932年在温州服事），王师母丁志贞（Mrs. Jessie Pettit Worley，1912—1950年在温州服事）。这八位宣教士的事奉，既有相互重合、一起同工的时期，又有彼此衔接、前赴后继的关系。

这几位宣教士并没有传记传世，书中主要资料来源于他们发表于内地会机关报《亿万华民》（北美版和英伦版）的书信和事工报告。非常感谢黄老先生对这几十年的《亿万华民》的阅读和检索，一点点拼凑出他们当年服事的图景。而宣教士在这些书信和报告中，更多记录的不是他们自己的人

[1] 后来循道会也差遣了多位宣教士来到温州，其中最著名的就是苏慧廉（William Edward Soothill）。

生经历与感悟，而是当年温州教会的状况、温州早期信徒和传道人的见证。因此，笔者尝试将这本小书中珍贵的史料和自己的读后感加以结合，使读者在浮光掠影般地一瞥那些年内地会系温州教会的成长时，也被其中的见证所激励。

在艰难的环境中不断成长的温州教会

清末的温州，是一幅充满矛盾的图景：钟灵毓秀的山水之间，弥漫着贫瘠与蒙昧的沉疴。百姓贫苦，文教不彰，公共卫生意识匮乏，民间多仰赖鬼神，以致庙宇遍布。与此同时，乞丐与盗匪成为社会痼疾，也对传福音事奉带来威胁。1894年，宣教士谢姑娘（Miss Stayner）在城外村庄探访，不料有匪徒深夜入村，妄图绑架她们索要赎金，幸而接待她们的姐妹帮助她们逃出了魔掌。

因为社会危机严峻，民不聊生，宣教士常成为百姓的迁怒对象。1898年温州发生灾荒，引起暴动，曹雅直的妻子曹明道师母在街上被人打伤。暴动严重时，大部分宣教士要逃到江心屿的领事馆避难。

在温州宣教更为不易的是适应当地湿热的气候，宣教士们常常患病，频繁的瘟疫使得多位宣教士及其子女病逝于温州，戴德生的女儿戴存爱（Maria Hudson Taylor）和她的小女儿便是在温州服事时患痢疾而离世。^[2]

温州教会的信徒常常受到逼迫。一是村民花费巨款装修庙宇，每到节期，村民以抽税方式集资，请戏班表演“神功戏”，信徒若不参与，便引发冲突，变成迫害。二是祭祖时全村按宗族辈分出份子钱，信徒必须抉择。因风俗习惯时常被挑战，村民对于信徒就更为仇视，官府又纵容包庇迫害者，使他们有恃无恐。例如1895年，萧家渡的村民以庙中偶像被毁坏为由，逼迫一位慕道友，甚至扬言要烧毁一切信徒房产；而官差收受贿赂，不仅没有维护治安，反而引起了全村的暴乱，福音站新建的牧师住宅和会堂被拆毁。之后知县派兵镇压更引起众怒，焚毁了20栋信徒民房。^[3]

总结宣教士余恩思、衡平均分别在1904年、1907年的内地会年会上所作的报告，除了气候、疫病、逼迫、仇视等艰难外，20世纪初的温州教会还面对五大难题：1) 信徒多来自贫穷家庭，没有经济能力支援教会，反而希冀传教士的帮助，信徒原来的工作也常常因信了主而受到亏损，以致失去原有的收入；2) 华人传道的教育程度有限，很难对知识分子家庭传福音；3) 信徒希望孩子能受基督徒教育，而现有学堂不足以供应需要；4) 赌博之风、种罂粟、抽鸦片、文盲等问题严重，教会中只有一成男信徒识字，女信徒则更少，温州人中四百人才有一个受过教育的，故在教导方面只能口传；5) 缺乏能以温州方言布道和教导圣经的宣教士。

[2] 黄锡培，《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》（香港：海外基督使团，2014），51—52。

[3] 黄锡培，《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》，25—26。

但在如此艰困之中，内地会系温州教会却在不断扩展。摘录书中所记 1902—1921 年的相关数据，便可以直观地看到这一进程^[4]：

1902 年，温州城中信徒 504 人。

1903 年，城中信徒 627 人，华人传道 60 名，其中 37 名是义工。

1904 年，温州城内聚会人数约 1000 人，城外村庄至少有 2500 人。宣教站每月出版一份中文报纸，送到各村镇，让信徒和慕道友有灵粮喂养。

1906 年，城内信徒 892 人。

1907 年，温州城内约有 900 名会友，其中女性约 400 人，参加聚会的约有 1500 人。有 13—14 个分区，每区有会堂，由驻堂牧师主持，并有传道人相辅助。义务传道人周末来教会事奉（类似于带职服事），全职牧师和传道人的生活则由宣教站负担。

1912 年，温州宣教区会友约 2200 人，聚会人数约 5990 人。130 间大小教会和福音堂。有不少平信徒自愿起来协助教会牧养，宣教士除了监督、巡回探访，也在城内举办圣经学校。

1914 年，温州宣教站会友共 2775 人，150 处聚会点，40 位受薪传道人，161 位义务传道人。

1917 年，温州宣教区会友约 3000 人，分别在 160 多个会堂聚会，有 42 位驻堂牧师和 180 多位驻堂传道人。

1919 年乡村福音堂增至 169 个，由带职事奉的本地传道人牧养。差会逐渐推动教会自立，先设立本地长执会，再加上本地和本区的定期联合聚会，期待华人信徒慢慢多负责任，最终能承担所有事奉。

1921 年，温州宣教区约有 2100 位信徒，90 个福音站，130 位华人传道。大部分福音站由当地传道人负责，宣教士常常去探访他们，支援他们。

从这些数据中可以看到，温州教会的会友人、聚会点数量一直在稳定地增长。

1902—1921 年，正处在从庚子教难后到非基运动前中国教会的一个“黄金时代”，温州教会在此历史阶段中，也快速地成长。但这个阶段并非一帆风顺，实际上天灾、疫病、盗匪仍在持续搅扰着温州的宣教士和信徒。除此之外，从 1910 年起，温州教会便开始受到“教会自立运动”的影响。当时自立运动的参与者，更多从政治层面、而非教会成长的层面来思考和推动教会的自立、自传、自养，故持续不断地给温州教会带来困扰，破坏教会的合一，影响了一些同工和许多信徒离开。衡牧师对此评论说：“如果他们只传‘耶稣基督并祂钉十字架’的话，

[4] 这些数据和史料若无特殊说明皆引自书中，因避免繁琐没有注明出处。

我们为他们祝福，可惜绝大多数不是这样。故需要代祷，求神施恩兴起中国领袖，来代替宣教士。”^[5]感谢主应允祷告，从上述数据中可见华人传道人数日渐增多，除了驻堂的全职传道，也有许多乡村福音堂的本地传道人兴起。他们原是年轻农夫、铁匠、木匠、小贩等，一周勤劳作工后，周末就到各地传道、牧养会友。

温州教会虽然身处各样的艰难之中，却能不断栽培工人出来服事，不断带领人悔改归主，真是显出了福音的能力。这也许是因为多年来教会一直在教导：“我们得救是为了他人也能得救。”

温州教会火热的福音事奉

“我们得救是为了他人也能得救。”这句教导来自内地会最先来温州传道的“独脚番人”曹雅直牧师。他当年到内地会应征时，戴德生牧师问他说：“你只有一条腿，为什么还坚持要去中国？”他回答说：“因为我看不到两条腿的人去，所以我必须去。”这位“必须去中国”的曹牧师，在温州服事了整整二十年，建立了花园巷教会、男校；他的妻子曹明道多做妇女事工，建立女校。在曹牧师病逝后，曹师母继续坚持服事了温州教会十年。

温州还有两位在丈夫去世之后仍坚持服事的女宣教士，共同成为美好的见证。梅师母是苏格兰人，1891年抵华，在温州服事

两年后与梅教士结婚。1895年，她不满十个月大的孩子因感染霍乱病逝，一周之后，她的丈夫也安息主怀。梅师母在极度悲痛中仍坚持在禾场上事奉。她在给戴德生牧师的信中说：“父神有祂的旨意，家人全都走了，留下我一人，但我并不孤单，因为主耶稣应许说：‘无论怎样，我会继续与你同在。’神接去了祂的工人，但祂的工作仍须继续下去……我渴慕遵行祂的旨意，祂已经取去我的一切，现在能献上的，就是我的余生。祂先将我倒空，然后以祂的慈爱、怜悯和能力充满我……”^[6]此后，梅师母常常到乡村传福音，开办妇女圣经学校，造就了许多人。1914年她与一位服事金华教会的宣教士结婚，之后又在金华工作了13年。当1927年她离开中国之时，已经在浙江服事了近四十年。

还有一位王师母，来自新西兰，1912年被派到温州服事。1932年她的丈夫王廉教士突然病逝，她继承遗志继续服事，负责妇女圣经学校事工。许多姐妹是在她的教导和帮助下信主的。她与温州的信徒一起经历了八年抗战，在战时仍然开办圣经学校，每次学校结业之后都有学生信主。1950年底，64岁的王师母才被迫离开她服事了38年的禾场。

宣教士忠心事主的心志也激励着温州教会的初代信徒。第一代中国基督徒的处境，往往比宣教士更为艰难，四邻鄙夷、亲族不容，但他们甘心为主受苦，并在各样艰难之中将主的道传扬开来。例如神学家刘廷芳的祖母

^[5] 黄锡培，《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》，17。
^[6] 黄锡培，《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》，29—30。

叶氏，她原是一位大家闺秀，丈夫去世后独自养育幼子，因为在婆婆的丧事中拒绝跪拜死人，而被夫家亲族逼迫，只给她 1/16 的遗产，使她生活难以维继。但她后来却成为曹师母的好助手，负责女校工作，又成为温州教会的第一位女传道。又如永嘉县第一位受洗信徒张砥（音译），他本以摆渡为生，在主日义务载无力付船钱的信徒过河聚会。义和团暴乱中，他常受村民威胁，却宁死不屈。后来他成为一位基督的工人，在宣教站中工作。他的妻子曾是女校学生，也引领许多人归主。

因城外会友居住分散，宣教士们常常结伴而行、下乡探访，到哪一处福音堂，就在哪一处布道，也在信徒的家中向邻居们布道。在宣教士们的榜样和教导的激励下，温州教会的信徒格外火热地传福音。他们亲自向亲友邻舍传福音、作见证，趁新春放假也会展开特别的传福音工作。例如夏时若牧师曾在一份报告中写道：“1914 年 1 月 26 日大年初一，温州城内中、南和西三堂，约有 70 位信徒，两三人一组作伴，在城外村庄、城内街道，逐家分发福音单张、售卖福音书，共分发了 2500 份。初五下午，全体回到会堂报告，反应非常好，不常开口传福音的，也找到听众；但仇敌反对力量也大，不肯接受单张的、反对和反驳信仰的比比皆是。”^[7]

为了趁此机会鼓励信徒广传福音，教会紧接着举行了强调传福音的培灵会和圣经学校，教导并推行个人布道，采取“一领一”的方

式，邀请未信者来布道会。1914 年 2 月 14 日下午，“一领一福音队”成立，约有 50 个成员，立志做三百日传福音工作，要在有限时间内把福音传遍全区。还有些人奉献金钱，用来支持外出传福音者一切的费用。1914 年年底最后一次施洗时，受洗的人数达到 151 人，为历年之冠。

温州的妇女事工格外有成效，衡平均师母 1890 年刚来温州时，看到妇女们很少出门，更少人识字；而 1917 年，已经有许多妇女带着圣经和诗歌本前来聚会。教会的妇女查经班每周主日进行，还有不少男子来旁听。教会又在农闲时间举办妇女圣经学校，邀请各村妇女来宣教站住一个月，白天查经，晚上有专题讲道。许多妇女因此归主，又因为努力学习，就能用神的话向其他女子传福音，从信徒成长为工人。宣教士们感受到，妇女圣经学校是向妇女传福音和栽培信徒的最好途径。这样栽培，建立了不少十分爱主的姐妹，她们除了向邻舍传福音外，还两人一组下乡布道，不少村庄福音堂，都是由她们传福音开始的。

学堂事工也给温州教会带来祝福。女校中多数女孩在离开学校前已信主，她们多成为传道人的妻子，也有嫁给农夫和商人的，她们都把信仰传给下一代。而男校的许多毕业生都成为教会的义务传道人。

温州的信徒爱慕主道、热心传道，不仅表现在社会相对稳定的时期，就是在天灾人祸带

[7] 黄锡培，《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》，71。

来社会动荡的时候，他们也为他人灵魂的得救费时费力。1929—1930年，温州发生大饥荒，教会不仅救济灾民，也在灾民中传福音。女宣教士带领着一队队姐妹们，到流落在街头和寺院里的妇女、孩童中传道。那时虽盗匪横行，教会仍有一支四人福音布道队，去非常有人传福音的地方传福音，白天两个两个地出去，逐家个人布道和发单张，晚上则四人合力开布道会，事工很有果效。

抗战中，温州被占领后，牧师被毒打，会堂驻扎军队，但教会仍轮流在各信徒家里聚会崇拜，城外农村福音堂每主日仍经常举行主日崇拜。温州难民南下，其中的信徒们仍在随走随传，成为难民中的无名传道者，而且那时温州仍有福音布道队。有一位不知名的姐妹，在抗战时期，带着孩子们逃到一个荒僻村庄，主日清晨爬上山祷告读经敬拜。她的举动引起村民的好奇，就邀请她传福音给他们听。于是她一周周聚集村民，向他们传福音，带领村中孩子唱诗歌。后来她联络上温州布道队，布道队立即前往，那村庄就有多人归主。

1942年2月至4月，趁着战事稍缓，教会坚持在四间不同的福音堂举办了四期妇女圣经学校。王师母在信中写道：“虽然物价高涨，但我们仍有193名妇女参加，真是令人兴奋。为着省钱，有两处福音堂的学生用番薯皮混合的小饭团果腹，另外两处则差不多晚上全部回家。学生们对功课的投入和对课程的兴

趣，令我们感到喜不自胜，主与我们同在，每处都有人决志信主。”^[8]

1949—1950年，温州教会仍坚持开办圣经学校，教会的生存环境虽然越来越恶劣，传道人也被逼迫和囚禁，但是到1950年底，仍有300人受洗加入教会。

类似的记述还有许多，虽然都比较简短，但却使我们看到神赐给祂儿女的，真是“刚强、仁爱、谨守的心”（提后1:7）。黄老先生没有对任何一位人物的事迹多加渲染，但书中这些平实简洁的文字，如含在口中的橄榄，思想回味时方体会到当年宣教士和信徒对福音的热忱，对神事工的忠心和舍己。他们无论身处怎样的环境中，聚会不停，传讲福音不停，训练门徒不停，真实地见证了“炎热来到，并不惧怕；干旱之年，结果不止”（参耶17:8）。

结语

合上这本小书，便有一句经文涌上心头：“知道你们同有一个心志，站立得稳，为所信的福音齐心努力。”（腓1:27）书中所记温州教会的成长，正是一家人、一代代人“前赴后继”的结果。无论是西方宣教士，还是中国传道人和信徒，都有着迫切救人灵魂的心，而他们的服事也结实累累。宣教士离开中国后，温州教会处境越来越艰难。1953—1959年，有形教会被摧毁。1959年温州竟成为“无

^[8] 黄锡培，《昔我往矣——内地会赴温州宣教士行传》，94。

宗教区”试点，然而第二年，温州教会在信徒家中的聚会便开始了。^[9]在文化大革命中，福音快速传播，信徒甚至藉着婚礼和葬礼的机会布道。九十年代，温州的福音事工更为复兴，温州的商人潮、学生潮也将福音带到全国各地。思想这些历史，又对照这本小书，

不由感受到温州教会对福音的火热、对聚会的坚守、对主的忠心，都能追溯到几十年前的源流。由此，就更令我们感受到，服事基督的教会该当如何谨慎地用金银宝石建造。当下的事奉既是及时地撒种浇灌，也将形成属灵的传承。◆

[9] 舍禾，《中国的耶路撒冷：温州基督教历史（下册）》（台北：宇宙光全人关怀，2015），495。

教会本身就是门训者⁽¹⁾

文 / 狄马可 (Mark Dever) 译 / 陈晨

圣经教导我们，地方教会是进行门训最自然的环境。事实上，圣经教导我们地方教会本身就是基督徒最基本的门训者。教会藉着每周的聚集、监督机制以及长老和成员来门训基督徒。而我们也是在这样的处境中来一对一地门训别人的。

地方教会有责任藉着有讲道恩赐的仆人，向会众传讲神整全的信息。教会透过洗礼确认成员的宣信；透过主餐表明主的受难，使众人在基督里合而为一；也透过教会纪律的执行，逐出那些拒不悔改、心口不一的假基督徒。

这些是教会的基本骨架。接下来则是教会成员之间的相交，这些好比教会的筋与肉。教会成员在生活中按着耶稣的示范彼此相爱：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”（约 13:34-35）耶稣是以怎样的爱来爱门徒的呢？祂爱他们，不断把他们带到父的话语里；祂爱他们，使祂们确知在天上有神为他们预备的住所；祂爱他们，最终祂为他们舍命，使他们罪得赦免。既然如此，请思考一下：我们应当如何效法主的爱呢？答案就是：我们应当在一个大环境中彼此相爱，把人们带到圣父和圣子的话语里，透过受洗接受真心悔改的基督徒，透过主餐宣告众人的合一，也在饶恕中化解冤仇并舍己。如此，骨和肉便融为一体。在地方教会中，我们正是透过上述基本方法来门训所有的基督徒的。

我们的教会永远不可能完美无缺。但是，如果天国真的是爱德华滋口中的那个“充满爱的世界”（正如哥林多前书第 13 章所描述的）的话，那么地方教会就理应成为那个世界的一个缩影和预尝。◆

[1] 狄马可 (Mark Dever)，《门徒训练：如何帮助他人跟随耶稣》，陈晨译 (Wheaton, IL : Crossway, 2016), 36–37。

共同体的实践

于是，领受他话的人就受了洗。那一天，门徒约添了三千人，都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷。众人都惧怕。使徒又行了许多奇事神迹。信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需要的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人天天加给他们。

——徒 2:41-47

非卖品

《教会》网络杂志 季刊
主页：<https://www.churchchina.org/>
投稿：churchchinatougao@gmail.com