

教会

ChurchChina

January 2007

2007年1月第1期 总第3期

合神心意的敬拜

谈谈教会的劝惩

司布真论解经讲道

教会之起源与形式

论释经讲道在教会的落实

王明道社会观念再诠释

我对《皖北教会二十年兴衰路》一文的回应



教会 双月刊
ChurchChina

2007年1月第1期 总第3期
January 2007

www.churchchina.org

教会

ChurchChina

January 2007

2007年1月第1期 总第 **3** 期

目录

编辑主办



《教会》编辑部
cc@churchchina.org

杂志讨论版

<http://forum.churchchina.org/>

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)。

本刊为网络杂志《教会》的下载打印版。欢迎访问本刊主页(<https://www.churchchina.org/>),下载本期及以往各期内容。

仅供内部交流,请勿用于营利目的。

本期焦点

- 03 林慈信 / 合神心意的敬拜

神学探讨

- 11 陈佐人 / 教会之起源与形式
13 苏东 / 论释经讲道在教会的落实
18 裴振 / 谈谈教会的劝惩

历史回顾

- 22 梁寿华 / 王明道社会观念再诠释

经典译介

- 35 司布真 / 司布真论解经讲道

读者反馈

- 42 小华 / 我对《皖北教会二十年兴衰路》一文的回应

合神心意的敬拜

主讲 / 林慈信

整理 / 刘家光



本文是林慈信牧师在2006年6月印尼巴厘岛第十八届“圣乐大会”上所作讲座录音的笔录。本刊采用时有缩略和编辑，各讲的标题亦为编者所加。

音乐敬拜是教会生活和事奉中极为重要的组成部分。对于近年来教会中出现的新音乐形式，对于教会受到世界特别是后现代文化的影响，在音乐敬拜上所发生的诸多变化，包括诗歌的歌词、旋律、演奏和信徒的参与方式，对于“古典圣诗”（hymn）、“赞美诗”（praise songs）与“短歌”（short song）的不同等等问题，已经有一些初步的探讨和反思。教会逐渐认识到，一些新诗歌和敬拜形式中确实存在某些问题和负面影响。

而林牧师这篇讲章则从建设而不是批评的角度探讨了敬拜的问题。以编者的理解，林牧师告诉我们，真正的敬拜是跟随圣经教导的敬拜，是以神为中心，以神的荣耀、他的属性和恩典作为为中心的敬拜。任何音乐形式，只要符合这个标准，都是可以接受的形式，是“合神心意的敬拜”。

编者相信，文中所指出的原则不仅适用于圣乐事工，也是我们整个信仰生活和教会建造的原则。类似这样的文章将从正面有助于教会防止走向世俗化，在敬拜形式也许发生一些变化的同时，能够和历代的圣徒和属神的教会一样，用心灵和诚实敬拜我们的神。

第一讲 为爱而聆听

“合神心意的敬拜”这个主题引出两方面的思考。一方面，什么是“合神心意的”？另一方面，什么是我们这个时代教会及社会所需要的？第一个方面，我认为原则是：神并没有要我们在他所启示的话语之外寻求他的旨意，《士师记》中基甸的经历不是叫每个人都去效仿的，神已经给我们圣灵所默示的圣经，所以，问什么是合乎神的心意的，就是问什么是合乎圣经的。关于第二个方面，不认识历史的人一定会重复历史，问我们今天的教会需要什么，除了要从圣经真理的根基之外，我们要有历史的视角，要能从历史中寻找答案。此外，要有一颗爱教会的心。

我们处在后现代社会中，后现代基本上有以下特色：

- 事物原本是没有意义的，可以被人意解释，所以实际上没有实在的意义；
- 宇宙没有绝对真理；
- 道德没有绝对标准。

所以，对一件事，你有你的解释，我有我的解释，而原本是什么，不知道，也不可能知道。没有事实，没有绝对标准。这就是我们生活的年代。

北美教会已经处在后基督教时代。教会影响社会、文化的时代已经过去。虽然欧美还有很多很好的基督徒，还有教会、神学院或者出版社，但西方教会带领社会的时代经过去了。而大部分第三世界国家还处在前基督教时代，教会还没有完全站起来影响社会文化。有人信主，教会建立了，但是教会是否成为了一个成熟的教会（Churchhood）呢？Churchhood这个单词英文字典里没有，是我创制出来的。好像说，一些地方以前是殖民地（Colony），现在是国家（Nationhood）了，同样，我们以前是宣教的场地（Field），现在需要变为成熟的教会（Churchhood），这包括“教导真理”、“建立崇拜”和“圣乐事工”三个方面。

我们最终的目标是荣耀神，次要的目标是建立教会，好叫教会成为灵宫。但愿我们能分享教会历代以来的好东西，使教会成熟，强有力地向世界作见证。

当代教会圈子中间，似乎正发生着一场“敬拜的战争”（Worship War），关于教会音乐应有的形式，如何创作，如何应用。有的人坚持历代保存的宝藏，厌弃新的音乐。新一代则往往要用新的音乐，他们从来没有听过、学过传统诗歌。他们会说，你们传统的诗歌是用理性的，而我们的敬拜赞美（Contemporary Praise & Worship）是用心灵的。其实所有的音乐风格都既来自理性也来自心灵，都是理性和感性的结合。

我们现在处在现代化的末期，这是一个几乎是前所未有的转折点，类似的历史时期，可能就是罗马帝国灭亡，或者中世纪结束之时。不论大家喜爱怎样的音乐，都需要共同面对一个事实：历史的车轮正在转动，四、五十年之后教会将怎样唱圣诗，我们今天无法预测，因为我们正处于一个现代史结束，后现代历史开始的转折点。是的，旧的要保存，新的也要来。

对于新与旧、东与西相遇的时代中的问题，我们每个人的阅历都是有限的，但是我要问：你爱主耶稣吗？**我们若爱主耶稣基督，就没有权利选择不爱主耶稣基督的教会！**这是一个不可以选择的事情。在一个“敬拜战争”的年代，我呼吁大家有和谈的机会。怎样开始？除非我们爱主耶稣的教会，爱主耶稣全部的教会。我没有说我们必须爱主耶稣教会里面所有的音乐。你不喜欢说唱（Rap），别人也不懂得什么是古典（Classical）。

John Stark为1977年的《洛桑信约》写了一些注释，里面说到什么叫做“对话”（Dialogue）。一个很简单的定义，和很多神学院的不同：对话就是“Listen in order to understand”（为理解而聆听）！我们要听，不止要听我们不喜欢的音乐，更要听不同类型音乐背后生命的故事，好叫我们理解，让我们看见主耶稣基督的教会多么的大，多么的广！然后我们感谢圣灵在不同时代光照教会，叫教会产生了不同的音乐。

你的眼光有这么远吗？我没有说你要喜爱每一种音乐，我只问你爱耶稣基督的教会吗？若是爱的话，我们是否 Listen in order to understand（为理解而聆听）了呢？

第二讲 按着圣经教导敬拜

一 当受教于圣经

教会在这个时代的任务是巨大的。罗马帝国灭亡之后，公元第七、第八世纪，人类的文明处在危机当中，但是在爱尔兰的修道院中，一个委身于基督的运动在重建文明。与此相似，今天我们面对着人类思想上，心灵上的危机。宗教上的泛神论取代了圣经所教导的独一真神。我们要重建人类的思想，重建人类的心灵，唤醒人类的灵魂，好叫我们来到神面前，真正敬拜他。

基督徒不外在于其所处的文化。我们的思想、祷告，我们怎样读圣经，选什么诗歌，唱的时候心情怎样，整个敬拜的气氛怎样，就是说，我们心灵深处向神所发出的情操如何，不是真空中的。我们都在文化中。需要问的是，什么是诚实不变的？音乐的形式会改变，很多事情会改变，但有些事情不改变。神的信实不改变。

从事圣乐事工的人必须在神的话语上扎根。从事敬拜服事的弟兄姊妹要对旧约圣经很熟。不只是诗篇23篇，也不只是96篇，100篇或者150篇。诗篇的每一篇都在从不同的的角度来诉说神。除此之外，摩西律法书、先知书，这些都教导我们怎样敬拜神。神给我们三分之二的圣经都是旧约，这并非偶然。加尔文说，神给我们诗歌本，我们要唱，这就是诗篇。所以，我们敬拜的歌词要多多受到圣经的影响和管理。

旧约的主题就是耶稣基督。主耶稣自己教导我们说：“无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心，信得太迟钝了”（路24:25），“这就是我从前与你们同在之时，所告诉你们的话，说，摩西的律法，先知的书，和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验……”（路24:44）。所以我们研究旧约，就是研究怎样认识主耶稣。

现在我们看看旧约教导我们什么——神启示了什么？我们的敬拜诗歌应该歌唱什么？



二 神的启示和我们当敬拜的

（一）神启示了他的名字

神的名字代表了神是谁。旧约里，神的名字由四个希伯来字母JHWH组成。今天读作“耶和华”其实并非正确的发音。没有人知道JHWH这个名字应该怎样读，因为以色列人太过尊重神的名字，读到JHWH的时候，他们就读Adonai，就是主的意思。后来翻译圣经的把JHWH和Adonai合起来，就成了“耶和华”。

神的这个名字有什么意义呢？

旧约反复教导我们，神是立约的神，是守约的神，他是守约施慈爱的神。神在立约之时启示给他子民自己的名字，告诉我们，神是永不改变的。他必定不离开他的百姓，他的应许必然成就。既然旧约的主题就是耶稣基督，所以旧约每个耶和华的名字都是耶稣基督性格的表达，耶和华是我们的山寨，我们的磐石，耶稣基督也是我们的山寨，我们的磐石；耶和华是我们

的牧人，耶和华的律例必然公义，耶稣基督也是我们的牧人，耶稣基督的律例也必然公义。所有耶和华所是的，耶稣基督也是。

我鼓励创作诗歌的弟兄姊妹们，要多写诗歌称颂神的名字。《奇异恩典》的作者约翰·牛顿（John Newton）所写的《How Sweet the Name of Jesus Sounds》（中译《甜美圣名》或《主名至宝》），里面有很多耶稣基督的名字排列出来，包括耶稣基督是我们的先知，是我们的君王，是我们的祭司；他启示父神让我们认识他；他献上自己，又在天上为我们祷告。

一百年前，荷兰首相亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper）说：“在整个人类生存的领域内，基督是主，其中没有一寸地方，耶稣不说，那是我的！”耶稣是王，耶稣是主；耶稣是牧人，耶稣是爱我们的丈夫。圣经用各种的名称和形象告诉我们，神是怎么样的一位神，耶稣是怎么样的一位主。

所以我们要学习在敬拜中多称颂神的名字。

本期焦点

（二）神启示了他的属性

我们每一个基督徒都喜爱神属性的某几个方面。我们喜欢听到神爱我，神是爱；比较成熟的基督徒则说：神是圣洁的，圣哉！圣哉！圣哉！受过痛苦的就说：他是信实的，他是不改变的。没有人能完完全全形容神。

而在第十七世纪，英国和北美洲的小孩子在学校里背《小要理问答》之时，问到神是甚么？他们会答：神是个灵！父是灵，子是灵，灵也是灵！这是说神不需要身体，神是无限的，他超乎空间，又是永恒的。当然神在时间、空间里面，但他也同时在时间、空间以外，在时间、空间以先，且在时间、空间以上！还有，神是不变的。他不改变，他的属性不改变，他的应许不改变，他的儿子耶稣基督不改变！

神是个灵，是永恒的，永不改变的！

他的智慧是永恒的、无限的，永不改变的！

他的权能是永恒的，无限的，永不改变的！我们每一根头发他都数过，麻雀跌到地上他知道。万事都互相效力。

神在拯救的事上是掌主权的！

他的圣洁是永恒的，无限的，永不改变的！不是我们唱完“圣哉！圣哉！圣哉！”之后他就变得圣洁了，不是，我们称颂神本来就是这样子的。

神的公义也是永恒的，无限的，永不改变的！有一天他将会擦干一切的眼泪。

神的良善是永恒的，无限的，永不改变的！这里告诉我们神的爱，神是赐恩典的神，神是忍耐的神。

神的真理是永恒的，无限的，永不改变的！人的逻辑不可能用来判断神的真理，所以世界上一切的哲学，不论是柏拉图、亚里士多德、老子或孔子，都不是神的真理，不是神的启示。启示是从上而下的，是神给

的，不可能有错；哲学是由下而上的，文学、音乐、艺术和科学也是如此。这些都不是神的启示——假若是的话，神就是变来变去了——这是堕落的人对神之启示的响应。而神就是真理，神的真理是永的、无限、永不改变的！

神是什么？神是个灵，他的存在、智慧、权能、圣洁、公义、美善、爱、恩典、怜悯、慈悲与真理，这一切都是无限，永恒和不变的。

我鼓励圣诗的创作者，多写一些包含神之属性内容的诗歌。

我们要有多方面的创作。一个基督徒即使没有机会上神学院读神学，读了诗篇的一百五十首诗，也会知道神是怎样的一位神，或者认真读过马太，马可，路加，约翰四福音的话，也会知道耶稣是怎样的一位耶稣。

不论我们用怎么样的音乐来创作，不论我们选用怎么样的诗歌，不论是诗班唱，会众唱，独唱或是合唱，我们都要关顾到神多方面的属性。一年有52个礼拜天，一场崇拜中可能用三首，六首或八首诗歌，这其中有多少天是唱神的永恒呢？有多少诗歌诉说神的无限、智慧、权能和公义的呢？

我再说：今天我们处在人类文明危机的时刻，人的思维破碎了，人的心灵破碎了。一个破碎的心灵需要甚么呢？是安慰吗？是治疗吗？是的，但这些都是暂时的。一个破碎的心灵最需要的是一个能拯救他的神。他需要认识神的属性。

不但如此，神每一样的属性，都牵连其它的属性。神的爱是无限的爱，永恒的爱，不变的爱，是满有智慧的爱。神知道我们需要甚么。一位清教徒说：“他把他的笑脸隐藏在在打击背后”。神好像有时候皱着眉头，他好像不爱我们，离我们很远，其实不是。神的爱有智慧，有权能、圣洁、公义。他按着真理爱我们。

不论是创作或是选诗，愿我们在认识神的属性方面能够成熟。

（三）神启示了他的作为

新旧约圣经是神所说的话语，神的话语解释他的作为。神的作为也表明了他的话语所说的意义。神的作为有三方面：

第一，神的创造，他创造了世界和万物。

第二，神的护理，他的掌管万有，他对世人的心意、护佑和带领。

第三，神最重要的作为是他的救赎。一方面神成就了救赎，称我们为义，收养我们为儿女；一方面圣灵施行救赎，使我们得以重生、悔改，赐给我们信心，使我们成为圣洁。

一本成熟的诗歌本一定有各类索引：歌词作者、译者、曲调作者、编曲者及格律等。长老宗及卫理宗有《普天颂赞》，路德宗有《颂主圣诗》，这些比较老旧宗派的诗歌本，你不可以没有，最好有两本。教会里面本身应有两本，家里面应该有两、三本。有一些牧师喜欢唱奋兴的传统诗歌；有些牧师是用教义教导的，他们喜欢唱古典圣诗（Hymns）。我们要从不同宗派吸收最好的传统。

更重要的，一本成熟的诗歌本一定会称颂神各方面的作为。有一次我开车经过一间教会，看到两个字，“Worshiping Jesus”（敬拜耶稣），这没有错，但是不完整。我们必须称颂神所有的属性，所有的作为。神是如何一位创造万物，掌管万物的主呢？他是怎么样一个神，使我们重生的呢？耶稣是怎么样一个奇妙救主呢？他奇妙的救恩如何按着他的公义、智慧和怜悯而成就的呢？

诗班的弟兄姊妹们，你对神的名字，神各方面的属性和作为有够深、够广的认识吗？一个诗班员，一个带领敬拜的，在教义真理方面要长进，再加上对主耶稣的爱，两方面都要兼顾。

第三讲 圣约和我们的敬拜

我们现在你关心我们与神的关系吗？你会为你在基督里的生命担忧吗？假如你关心你与神的关系的话，神比你更关心。因为你与神的关系是由他所设定的。神主动地，从上而下地和人建立了关系的。神称这种关系为“约”。

该如何理解神的约呢？

我们都是复兴运动的后代，是约翰·卫斯理等人的后代，我们都习惯性地知道，要把最美好的献给主，要在神面前委身，大部份的信徒都听惯这一类的信息。这些信息向我们的意志讲话，要我们的意志做出决定，在耶稣基督的宝座前降服。我们习惯了这类说法：我在神面前，我要向他委身。

然而，“约”的意思却是神先向我们委身！我们还没有委身之前，神先指着自已发誓。神向亚伯拉罕起誓，从天上有火落下来，经过亚伯拉罕所献上的鸟和肉块，神说：假若我废约，让我像这块肉一样被剥开。意思是说：神按着他的性命来起誓。



本期焦点

一 “约”就是在基督里的福份

你的信心软弱吗？神知道。加尔文说：“软弱的信心仍是信心。”用圣经的说法就是：“压伤的芦苇，他不折断。”（赛42:3）你的信心软弱吗？神是信实的神。在你还没献身之前，神就先和你立约。

神立约的内容是甚么？约的内容就是在基督里面一切的福份。在神的约里面就是在主耶稣基督里面，有神的恩典和应许。然后，神恩待神所拯救的人，给他们颁发律法。约的内容是恩典和律法，后来的律法没有废掉先前所应许的。

这些恩典和应许里面包括甚么呢？就是与耶稣基督联合，与他同死，同埋葬，同复活，这就是水礼所代表的，表明我与基督联合了。最重要的就是约，在基督里联合，与神相近。

当我们唱《Great Is Thy Faithfulness》（你信实何广大）时，这首诗歌的主题是甚么呢？按照我的理解有两方面：信实与恩典。唱到最后——神的一切恩典都是属我，我与神亲近——这是约的中心。

我怎知道耶稣爱我？我怎知道当我亲近他时，他更亲近我呢？都是因为他在他的约里面，他应许我。约的内容就是恩典。恩典是借着约这个整体赐给我们的。我用广东人熟识的烧饱来作比喻。叉烧包里面是肉，外面是皮，耶稣基督就是里面的肉，外面的皮是：

第一层：与耶稣基督联合；

第二层：神称我们为义，成为圣洁；

第三层：（这是福音诗歌最强调的）喜乐、平安、罪得赦免，有清洁的良心和活泼的盼望。有活水江河，直涌到永生。

这些就是在基督里的约。与他联合，称义和成圣，喜乐，平安，盼望，还有清洁的心。这一切的一切是藉神约的应许，在基督里临到我们的。

再用一个比喻。一个橙，下面一半是剥掉皮的，上面一半没有剥皮，这就是“约的图画”。神已经向我们颁布的应许。我怎样知道耶稣爱我？因为的话告诉我；耶稣也吩咐我要遵行的诫命。橙的下面是甚么？下面是我们要遵守的规例法则。这是神给我们的条件。我们把神在圣经里所吩咐我们的事情都归纳起来，不外三种：就是信心、悔改和顺服。



二 “约”的条件是信心，悔改，顺服

今天在教会圈子里面流行的一种说法：神的爱是无条件的。刚才你听到而上面我说，神的爱是有条件的？那不是变成要靠行为得救吗？不是的！

四、五十年前，当奋兴布道家说：神的爱是无条件的，我们都明白，无条件是说我们不配得，是神白白赐给我们的恩典。但今天新的复兴派会说：什么是神无条件的爱？是不是我什么都可以做，我可以继续犯罪，反正神会接纳我？这不是圣经的教导，跟基督教所信的正好相反！就是因为有这样新的想法出来，“无条件”三个字才使人很困扰。其实“无条件”这三个字你在圣经里找不到的。很多的字圣经没有的，比如说人跟神“有美好的关系”，圣经没有“有美好的关系”这几个字的。所以我们要从圣经的用字来引伸到我们怎样用字。

神的爱是有条件的。神吩咐我们要信，悔改，顺服；但是我们做不到，神所列下的条件，没有一个人可以满足，要有基督才能满足。基督为我们成全了这条件，圣灵也赐给我们能力，我们亲自来到十字架面前，以信心，悔改，顺服来回应神。我们的意志被圣灵改造了，我们靠着圣灵的能力，以更生的意志来信，来悔改，来顺服。信和悔改不仅仅是我们接受主耶稣那一刻才做的。悔改是一个一生的习惯。

当我们敬拜之时，有耶稣基督在我们和神中间，神就接纳我们的敬拜。这接纳不是我们配得的，只因为我们在基督里。神先立了约，他先自己委身！当我们献上我们的心之时，我们是在回应神的委身。神的委身变成你委身的基础。你可能是战战兢兢地决志，但神托着你。不管你今天作甚么决志，神都知道，神托着，他叫万事互相效力。在你一生每一个阶段，神给你不同的功课来学习，造就你。这些都是他呼召的一部份。

早期的复兴和后期的复兴不一样。以撒·华滋（Issac Watts，《普世欢腾》的作者）所写的诗歌跟后期教会的诗歌也不一样。早期的复兴不强调一次的决志，他们要问的是，你的灵魂是否已经在回转的状态里？回转的状态就是有真正的信心和悔改。后期的复兴运动，

因为世界越来越都市化和工业化，太多人不去教堂，于是史丹利（Charles Stanley）、慕迪（D.L. Moody）、比利·桑戴（Billy Sunday）和葛陪理（Billy Graham）他们就向教会以外的人布道，向很多人布道，这个传统强调一次性的决志。

我们同时是这两个传统的后代。第一个传统说：你是否已经在回转的状态里？第二个传统说：你要不要来跟从主耶稣？圣经并没有要求我们做一次的决志，却清清楚楚的吩咐我们，要信靠耶稣的宝血和他的复活。我们可以使用一次性决志的方法，但这不是唯一的方法。我想，也许只有在基督教家庭长大的第二代、第三代基督徒可以勉强准确地说出，他是在哪一天，哪一个钟点决志归主的。这不重要，真正重要的就是你有没有真的信心和悔改，你有没有真的跟随耶稣基督。

现在的教会，不知不觉地，受到存在主义的影响，牧师会在台上吩咐我们做一次性的决志，要我们的意志经历一个“存在式的危机”，这让我们觉得比较舒服。没有错，但这不是唯一的方法。敬拜是使用我们的信心和顺服，来到神面前悔改认罪，同时敬拜他，跟他说：我愿意跟随耶稣。

有一次，一位在美国长大的韩裔青年来找我，他说：“我每个礼拜天去做礼拜，我求神用他的律法来定我的罪，然后，我愿意神在耶稣基督里面宣告他赦免我的罪。”早期中古时代宗教改革的礼仪往往表达这一点。从第三、第四世纪开始，圣餐的祷告有几部份：

- 赞美神的创造，赞美他掌管一切；
- 赞美耶稣基督；
- 求圣降临，用他的道来让我们感觉到耶稣是真的；
- 我们认罪悔改，
- 最后，我们求神差派我们出去。

这些都是敬拜的一部份。七天里面，六天我们工作，一天向神亲近。将我们工作的果子带来献给他。不过小心不要犯错误，别把圣餐的饼和杯也当作奉献，献上给神，那是神给我们的。我们把自己和工作献给神，然后我们求神帮助我们，差遣我们，在下面的六天里为他而活。

本期焦点

三“约”是丰富而有内涵的

创作圣诗人的人，负责选诗歌的要知道，神的约和约里面的福份是丰富的，在耶稣基督里的福份是丰富的。敬拜有些时候是很兴奋的，打锣打鼓，欢喜快乐，因为神来了，我们好像军队操练那样来朝见神。我们恒常的敬拜也知道，一个欢庆很快结束之后，又回到这个约的内涵中，与神亲近，要我们节奏慢下来，是优美的慢，不是拖沓的慢，拖沓的慢跟优美的慢是两回事。

不过我们现代人太忙了，要我们安静在神面前很不容易。所以往往在安静祷告中用一些音乐来帮助我们。三百年前，清教徒（Puritan）和无宗派信徒（Quaker）大概不需要这些。天主教和圣公会，他们教堂本身的

建筑叫他们很安静，不需要弹奏一些安静的音乐来帮助他们。相信我们大部份都不是活在这环境里面。所以我们要学习快，学习慢，学习很热闹，也学习很安静。还有一点，大声不等于快，小声不等于慢。有些小声很快而大声很慢的。人是理性和感性的结合，我们的思想、情感都很丰富，也很复杂，所以，诗篇里面的情感是各式各样都有的。

让我们做成熟的基督徒，在敬拜上有长进。首先最重要的是多读旧约，所有的诗歌，还有整本的旧约。我不用提及新约，因为大家都很熟识新约，比旧约熟得多。

最后，我们用一点敬拜的时间来结束。✠



【附录：研讨问题】

1. 你最心爱的诗歌有那三首？它们来自哪些时代？它们的歌词反映出怎样的敬拜？
2. 在你事奉的教会或团契，在诗歌的选择上有多元性吗？传统圣诗占多少成分？现代诗歌呢？这个比例反映出选诗者怎样的教会历史知识和灵命成熟程度？（包括对研读圣经的操练，特别是对旧约的认识）
3. 你最不熟识的是教会历史上哪些时期的圣诗？你是否有简单的进修计划，研究不同时期的圣诗？
4. 在未来的两年之内，你可以如何增加自己对旧约敬拜的认识？对三一神的属性的认识？
5. 你的教会或团契，可以订出怎样的节目或计划，集体的学习敬拜的圣经基础，和圣诗的历史与价值？

教会之起源与形式

文 / 陈佐人



新约之使徒行传不只是使徒的行传，更是圣灵的行传。从中看到教会的起源，即教会是如何建立的；其次是教会的形式，也就是教会生活的制度。由此我们要从三个方面来思想与探讨教会真理的重要性：

一. 从神真理的角度来看，教会如此重要，因为她是主耶稣生平工作一个必然的次序。

耶稣是在逾越节受难的，门徒则在五旬节被圣灵充满，那是逾越节之前五十天的事。神在历史中拣选这些犹太人的节期施行他的大能，绝非偶然，而是有其必然性的旨意的。什么旨意呢？让我们从另一个方面反思：主耶稣复活后，为什么不与门徒常在、为他们设立教会、制订好一切规章制度，一次性地解决所有的问题呢？为什么要升天，而且在升天前嘱咐门徒等候圣灵，然而才有了教会呢？这样不是太麻烦了吗？难道主耶稣的能力还不够建立教会，需要比他有办法的圣灵来助其一臂之力吗？或者像某些灵恩派人士所宣称的，我们活在圣灵的时代而不是主耶稣的时代，因此应当多求圣灵吗？当然不是的。

首先，三位一体的神必然同尊同荣，不可能因为主耶稣差保惠师来，就表示圣灵的位格高于圣子（权柄不在使者，而在差派使者的主人手中，不是吗？）

其次，我们读信经，看见三一神的次序是圣父、圣子、圣灵；而一般人信仰的经历，则是先透过圣灵感受神的爱，然而接受耶稣是救主，进而成为天父的儿女，次序是圣灵、圣子、圣父；但若从救恩神学的角度看，则基督道成肉身是我们信仰的起点，其次加入教会、领受恩赐、经历圣灵的能力，最后万有归于父上帝，次序则成了圣子、圣灵、圣父。这三个顺序其一在信条，其二在经历，其三在救恩，都是对的，因为不特别高举某一个位格。任何高举某一位格的追求都是错误的，有可能走向极端；而追求一旦走向极端，就有沦为异端的危险，实在值得我们警惕。

让我们谨记：教会的生日不是复活节，而是五旬节。真正的教会毕竟是在使徒行传时代才成形发展的，她是主耶稣生平工作必然的果实，是三一真神同工设立的。因此关于教会的第一个真理，就是我们信奉三位一体的真神，无所偏颇。

神学探讨

二. 从基督徒属灵成长的需要来看，我们也必定得思想教会的真理。

使徒行传第二章记载门徒被圣灵充满后，彼得站起来高声讲说基督救恩之道，众人听了觉得扎心，问彼得他们当怎样行，彼得于是为他们指出“信仰方程式”，也就是悔改、相信、受洗、加入教会，如此就能领受神全面的恩典。从这里我们可以发现信仰不只是“心里相信，口里承认”而已：信仰成长的过程必须经历教会生活，我们到教会聚会崇拜、肢体相交，而不只是出于人的需要；在教会中施行的圣餐礼与圣水礼更不只是形式，这些都有神真理的必然性。教会（与圣礼）若奠基于人的传统或需要，那么她就只是相对性的，可以被改变、被否定；然而教会乃是奠基于神自己的话语之上的，我们不得不从这个基础严肃探讨教会的真理。

三. 从中国同胞归主的角度来看，我们这些已经进入到教会时代的中国基督徒，对于教会真理这主题也是一定要面对的。



中国大陆这二十年来巨大的改变不只在政治经济上，也在属灵上。神州大地在三十年前没有神学院、没有教会、没有传道人、没有宣教士的情况下，今天信徒人数却成长了上百倍，这都是独行其事的神亲自动工的结果，因为“王的心在耶和华中，好像陇沟的水，随意流转”（箴廿一1）。再看海外，自一九七九年改革开放以来，大批中国移民来到北美，其中有许多人成为基督徒；其在这些年间生命成长的过程中，教会就成为关键性的主题。人渴慕真爱，许多人到教会的动机是为了找真正的爱心，他们也常因见到真爱心而归信基督；但是继续在教会待下去，无可避免地会看见没有爱心的人，这时怎么办？否认信仰吗？离开教会吗？难道只因为少数人没有“爱”，我们就要离弃“真”吗？当然不。让我们回到圣经中寻求神的话语，作为教会生活面临现实问题时的依据。

使徒行传第二章关于教会生活的记载非常重要，但我们若不从神工作的原理原则来把握，就很容易陷入“局部放大”的错误结论中。有人读了前五节，便遽尔断

定方言在教会真理中的必要性；有人读了这五节，便认为教会真理无异于共产主义。神工作的原理原则是什么？是说方言吗？是凡物公用吗？不，这些只是一时一地的表象与枝节，而不是万古常新的真理，唯有神自己的话语，才是他工作的原理原则。在方言事件的表象之下，我们发现贯穿使徒行传第二章的，其实是一再重复出现的“神的话”。三千人信主受洗，不是因为门徒讲方言，而是因为领受了彼得靠著圣灵恩赐所说的话。表象与枝节可以变换，唯独神的话语不可妥协，因此，谈到教会的形式与制度时，我们其实要谈的乃是神话语的权柄。

神话语在教会中的权柄必须是表里如一的。人世间的形式与内在有其不可分割的关系：两情相悦的恋人

不因爱情之真而免除了婚姻的承诺，大师门下的学生也不因知识之深而放弃了学位的追求，因为婚姻之于爱情与学位之于知识，都是名实相副的，教会之于神的话语也应该如此。今天我们在教会中，如果只因为过去受到专政统治之害，便一味排斥权柄，连神话语的权柄都不愿意顺服，只想相信“举头三尺有

神明”，以自由心证的态度来看待信仰，这便落入了以经历替代真理的偏差当中，这样的群体就不是教会，而只能以文化沙龙称之了。经验的可怕处在于：人没有经验就不易认知，然而一旦有了经验，却又容易将之绝对化。今天北美大陆基督徒群体一个极大的挑战，就是让自己从过去被假权威所骗的馀悸中走出来，在教会中操练顺服真权柄。真权柄从何而来？从神的话语来。求主帮助我们在规划制度时仰望神的话语而不倚赖人的设计，回到真道中，建立合神心意的教会。传道人存谦卑的态度，与众弟兄姊妹同工，弟兄姊妹则顺服在神话语的权柄之下。让我们确认：教会除了彼此相爱之外，不是没有权柄的！

教会是基督信仰加上圣灵能力的结合，是在地上的属天组织。神的旨意是要我们在教会中“知道”、“慕道”、“行道”。让我们活学活用，各人看别人比自己强、不专顾自己的事，在合一中让世人看见神的荣耀！✠

论释经讲道在教会的落实

文 / 苏东



一 绪论

讲道的概念

什么是讲道？这是我们在进入主题探讨前首先应该思考的问题。在圣经中，特别是新约中，大概使用了这样几个词来表达这个概念：

1) *kerusso*：宣告。这是四福音、使徒行传以及书信中所广泛使用的一个词，中文圣经译为“传道”。如太3:1，施洗约翰在旷野向犹太人传道，还有太4:17记着，“那时，耶稣传起道来”，所用的都是这个词；

2) *euaggelizo*：传福音。即宣扬神的好消息。在圣经中与*kerusso*可以替换使用；

3) *martyreo*：作见证。如约1:7，10) 施洗约翰“为光作见证”；

4) *didasko*：教导。重点在于信息的目的与内容。如大使命中，12) 主耶稣让门徒将主所吩咐的话都“教导他们遵守”；

5) *ekthithemi*：讲论。如徒18:26及28:23，14) 保罗对他们“讲论神国的事情”；

6) *dierneneuo*：讲解明白。如路24:27，16) 主向前往以马忤斯的路上的两个门徒显现，17) 并将“凡经上指18) 着他自己的话，19) 都给他们讲解明白了。”

综合以上不同的词及其意义，我们对讲道的概念有一个总结：讲道就是人蒙上帝的选召，被圣灵感动，用诚恳的态度，有计划、有主题、有目的、有系统地借着言词、声音、姿态等作为工具，以宣告、教导等方式，将圣经真道、上帝的旨意及对主耶稣的见证，正确、清楚、明白地讲解并传达给会众，并使之归向上帝，实践于生活的圣工。

神学探讨

释经讲道的概念

作为讲道的一种方式，释经讲道并非当代教会的创新，数算其历史的话，在旧约中已有这样的榜样。旧约中最著名的释经讲道范例是以斯拉。在尼希米任省长并带领以色列民回归，建造城墙，恢复敬拜时，他请文士以斯拉带领众祭司向百姓宣读并讲解律法书。经上记着他“定志考究遵行耶和华的律法，又将律例典章教训以色列人。”按尼8:8所记，“那一天，他们（文士以斯拉及众祭司）清清楚楚地念神的律法书，讲明意思，使百姓明白所念的”。这可以说是释经学的起源。新约中，主耶稣是释经讲道最好的范例。他不但道成肉身，将神完全表明出来，也藉着所说的一切，使福音得以完全显明。特别是他亲自对以马忤斯路上的门徒讲道，他引用经文，从摩西和众先知起，凡经上指着他的话，他都给他们讲解明白，并使两个人的心再次火热起来，信心得到更新。这是极有能力的释经讲道。而初期教会的领袖们，彼得、司提反、腓力、保罗也曾用释经讲道。后来，在宗教改革所倡导的“唯独圣经，回归圣经”的宗旨下，清教徒很好的继承并发扬了释经式讲道，而一直以来，中国教会鲜有采用此讲道法的。

那么，什么是释经讲道呢？罗宾森认为，“释经讲道是在经文文脉中，从历史、文法、文学研究所衍生，传达圣经概念的一种沟通方式，圣灵借此先应用于讲员的人格和经验上，然后透过他传达给他的听众”；而巴刻则解释说：“释经讲道的真正概念是讲员应该成为经文的代言人，把神的话传达给他的听众，并且使经文之主旨得以被彻底了解、应用及传扬，使听众可以领悟并认识神的声音”。

综合以上要点，释经讲道乃是用现代解经及神学的方法，仔细研究经文，根据经文书卷背景及上下文脉，再经过解经过程，做文法、上下文、历史、句法、神学、文化的分析后，找出圣经原作者之意思及其中心概念。张西平称之为“道成肉身”的讲道法，即先将神的话放在讲员心中，经过反复默想，至成熟后传扬出来，圣灵亦借着道在讲员生命中动工并使道与讲员的生命结合的讲道方式。其必备要素有以下四点：

- 有主题经文：解经式讲道的经文可以短到一节，也可以长到几章。一般叙述体长一些，书信体短一些，解经式讲道强调的是文章，而非词汇或一段短语；
- 有解释：解释就是寻找经文的本来意思。经文的意思就是作者原来想要表达的意思，我们可以通过历史性、文法性、神学性的释经寻找原意；
- 有结构：同样内容的讲道，因结构不同，会有不同的效果，若没有结构，无法有效的传达内容；
- 有应用：圣经与我们生活的时代有很大距离，语言、文化、历史等差距都拦阻我们正确地把握和应用神的话语。传道人的传讲必须努力成为两个世界的桥梁。应用就是把圣经当时的信息“翻译”成听众个人生活中具有现实意义的信息，使听众做出回应。所以，没有应用的讲道是失去核心的讲道。

解经讲道的目标可以用“3R”来表示，即Recognized（被重新认识）、Represented（被重新发现）和Related（关联现代人的生活），就是说，将圣经古代的信息，经过解经的方法，找出其属灵原则，并透过讲道，应用在今日的听众中。其过程可以表示为解经→神学→讲道，其目的乃是把从圣经而来的神的信息，正确地传讲，使人听见并正确地回应。作为最严谨、最符合并尊重圣经本意，也是最有能力的讲道，释经讲道理所应当在教会中落实。

二 落实的必要性与紧迫性

圣经的吩咐

自从教会悠久而生动的历史开始以来，讲道始终被公认为基督教会的中心与特色。著名神学家斯托得甚至坦言：“基督教会若没有了讲道，就失去了真理的根

基。”而与印度教的宗师，犹太教的拉比以及回教的先生截然不同的，基督教会所领受并传讲的乃是神的圣言。“圣经都是神所默示的”（提后3:16），“若有讲道的，要按着神的圣言讲”（彼前4:11），更清楚地讲，这圣言乃是永生真神上帝主动向堕落人类所做的自我启示，自我显明。这启示一方面借道成肉身的圣子耶稣向人显明，“没有人见过神，唯有父怀里的独生子将他表明出来。”（约1:18）另一方面上帝默示他的选仆，以文字的形式将这道表明出来，就是圣经。“神既在古时借着众先知，多次多方的晓谕列祖，就在这末世，借着祂儿子晓谕我们”（来1:1-2）。可以说，整本圣经都是神向我们人类所启示的祂的话语，因而，正确、清楚、明白地传讲神所启示的话语——圣经，就成为教会最主要的责任。正如提后2:15所说：“你当竭力，在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。”可见，神所喜悦，也是教会迫切需要，竭力追求的，就是按着正意分解真理的讲道，既解经式讲道。

传统讲道之缺乏

中国教会多受两种研经方法的影响，即“时代论研经法”与“主观神秘感觉研经法”，从而也产生了两种不同的讲道方式：

A 主题式讲道

就是围绕一个题目而设计的讲道。特征如下：

- 其题目是讲道者从阅读圣经及生活感受中所获得的一个主题；
- 其结构和纲要乃根据此题目的涵义加以分析、发挥而设计；
- 其信息基础并非固定的一段经文。

这是典型的时代主义讲道方式，其根本问题在于将圣经局部化，只注重圣经的多样性或丰富性，却忽视其统一性，人为地将神永恒的计划分割为片段，结果导致传讲真理上的片段性。由于没有彻底的分析经文上下文脉和真实涵义，也没有历史背景及处境、文法、

结构上的考虑，故而引用经文也完全忽视该经文在整个文脉中的意思——即作者原意；讲道者自身的主题思想统治全篇，经文只是附属，用来佐证这个主题；不是让圣经本身讲话，而是经文替我们说话。用贝杜威的话，就是“用他的看法与他引用多量圣经经文的方式，来说服所教导的听众们”。其结果就是人意、私意的掺杂。用周联华博士的话说：“将造成世俗化、抽象化和懒惰。”

B 经文式讲道

就是根据经文来制定分段与大纲编排，并加以发挥的一种讲道方式。特征如下：

- 采用极少经文，可能是两、三节，也可能是一节或者一节的一部分；
- 分段与大纲编排虽然依据经文本身，但发挥不受经文限制。

此法容易被视为解经讲道，但它在对经文的分析，解释上缺乏功夫，只是逐节解释，没有宏观、统一的分解角度，容易造成断章取义以及经文外来意思的掺杂。



神学探讨

C 灵意或寓意式讲道

此法涉及释经法。寓意派相信圣经经文表面之下有真正的意义。最早这是希腊哲学家在解释希腊神话时使用的方法，后来被早期教会与教父们采用。旧约学者唐佑之曾提及寓意解经之始：“教会设法将旧约圣经配合基督徒的信仰，因此几乎完全以新约观点来看旧约，而不注意旧约原有的经意，只求新约信仰的要义。”像亚历山大的革利免、俄利根都采用此法。“圣经字句好似身体，道德的经训好似心理（魂），神秘的经义正如人的灵一样”——这就是寓意法最主要的论调。

与之类似的灵意派别则主要始透过倪柝声为代表的地方教会（小群教会）而影响中国教会。倪氏认为：“我们读经，若只读到话语，那是最浅薄的读经，若能得到那个印象，进入那个思想，就比较深。但若停在这里，那我们明白的还是很少，因为在每一句话的背后都有它一定的灵，我们需要摸着那灵。”强调研经的神秘感觉，并不照圣经的文法、历史与文字内涵来传讲圣经，认为那不是“属灵的”，是“影子”，而竭力地要找出经文之下的最高属灵意义。虽然这种讲道表面上听很生动，好像很有属灵意义，但却有巨大的危险：

- 将历史材料的根据寓意或者灵意化，则等于否认了历史，使圣经失去历史基础；
- 过于主观，失去标准。忽视经文原意，不按文法、历史及神学的内涵来解释圣经，无法将圣经原作者的真义解释出来。每个人都按自己的准则解释，甚至借想象力的发挥，使神的道被忽视。

D 经验式或主观感觉式讲道

一种以分享个人见证及神秘经历为主的讲道。特征是没有基础经文，整个讲道以个人见证为内容，即使有一段经文，也只是借题发挥自己的见证与经历而已。没有正确地从文法、历史、神学等角度去分解、解释经文，甚至离开神的话而大谈个人见证，所以不能称之为讲道。

以上几种讲道方式在中国教会中可以说占主流地位。在我所在地区，一些教会的聚会仍停留在听磁带，

分享见证的形式上。相对稍微成形一点的教会，则清一色的主题式讲道与灵意化解经。结果造成信徒听道不注重神的话，更喜欢听一些见证、笑话、故事及很有想象力的“属灵”解释，不但对信徒灵命无所造就，信仰毫无建造，反而使信徒在灵里产生许多问题：错误的属灵观，片面的真理认识，生活与信仰的脱节，从而造就出一批聚会、听道多年却对圣经一知半解，信主多年却毫无生命改变与福音见证的“老”信徒。他们的“老”是思想与信仰的老化与僵化，而非生命的老练。甚至有人“耳朵发痒”，厌烦听纯正的真道，从而被异教之风摇来摇去。这是传统讲道牧养的亏缺。

（三）新世代对牧养的要求与挑战

随着我们步入二十一世纪，新世代给人带来不小的挑战，生活环境不断变化，人生压力不断变化，人们的需求也在不断发生变化，人们甚至用“日新月异”来形容这世代的特征。我们坚信神是昔在、今在、永在的神，是从永远到永远，永不改变的神，而他的话也安定在天，永远长存。无论这世代如何改变，神的话都一样活泼而大有功效。

但是我们也相信，在不同的时代，面对不同的人群，他们有不同的需要，不同的属灵状况，神的话语的传讲也不是一成不变的。任何一种喂养方式，若离开时代的背景及环境需要，一味地强调不变，这是不合适的。就如以上提及的传统讲道方式，主题式、灵意式、见证式等，乃是在当时那种知识层面普遍低下（文盲多），外在环境艰难（有逼迫）的情况下产生的。主题式直白、易懂；而见证式使在逼迫中的信徒在分享中的力量。但时过境迁，这样的讲道的主观成分太多，不够深刻，没有深入的解经，已经满足不了会众的需要，构不成对会众的吸引了。神的道若不解开，怎能有亮光？亮光若不发出，我们怎能被照亮？在我们本地的教会中，我也听说有些基督徒不到聚会的原因，就是感到讲道没有什么内容，得不到牧养，所以他们只在家看一些光碟。这固然有他们自己对聚会敬拜的错误认识以及内心的骄傲，但另一方面也的确暴露了讲道若没有道的分解，以实在不能服事这时代的信徒。

（四）释经讲道的诸多优点

前面我们认识了释经讲道的定义，就是以一段经文的本身来决定讲章的主题内容、目的和形式，清楚且正确地解释，再有切合时代需要的应用，这样的讲道是这时代需要的。其诸多优点在于：

- 内容来自经文本身；
- 忠于经文愿意；
- 分层解释经文的意义。

由以上几点，释经讲道在教会中落实已迫在眉睫。对教会的健康发展与复兴来讲是必须的。正如斯托得所说：“真正的基督教讲道都是释经式讲道。”

三 落实的困难

释经式讲道在教会中落实刻不容缓，但我们也有必要对落实中的一些艰难和阻碍有所了解。

（一）好的释经讲道需要对经文有透彻的研究，传道人必须在应用释经原则来解释经文上下苦功，并能以释经的结论引人到基督面前，且在信徒实际生活中有切实的应用。因此，这对一个讲道者来说，是一个巨大的挑战。他需要多多地充实自己的圣经知识，努力装备解经知识，且有系统地研经；阅读并多听，多读释经讲道的讲章；他必须用心预备，花时间预备，至少有二十小时的预备；他必须了解会友，将客观的真理讲述成“我们的真理”，如此产生在众信徒生活中的运用。因此，若要在教会中落实释经讲道，讲道者必须先要预备吃苦付代价的心，为了牧养神的群羊，甘愿承受一切的辛劳；要殷勤的学习装备，养成良好的灵修习惯；祷告生活更是必不可少。传道人的懒惰，不肯花时间付代价是落实释经讲道的阻碍之一。不愿改变自己惯用，得心应手的方法，没时间，事工忙是讲道人最常见的理由之一。但我们应该深深认识到，教会建立之根基乃是神的道，若无此根基，其他一切都是枉然。所以，与其他事工相比，讲道应是首要中的首要。教会复兴发展首要条件就是道。因而，讲道者应首先摆正心态，分清主次。

（二）释经讲道既然对于圣经知识，神学装备等各方面有很高要求，因而，也非一蹴而就的事情，将释经讲道运用得灵活自如也非朝夕之功，并且该法花时间费精力，因而，一开始的讲道必定比起自己最拿手的讲道逊色不少，甚至会有人起来反对你的讲道；此时对讲道者的毅力乃是一个极大的操练，很容易会为了迎合会众的要求而又改回原来的方式，而放弃操练释经讲道的努力，这也推行释经讲道的阻碍。

（三）信徒方面：由于听惯了过去的见证式讲道，且许多人缺乏灵里的追求，因而有人也许会反对释经式讲道。他们可能以“只讲知识，没有生命”为藉口来反对。他们所谓的“生命”指的就是个人的见证、经历。所以，信徒错误的属灵观也是落实释经式讲道的阻碍。

四 落实的措施

虽然困难重重，但是释经式讲道在教会中的落实势在必行，而在教会中推行落实最有力的措施就是对讲道者的培训。包括圣经神学方面的培训，让传道人熟练掌握圣经，对圣经书卷主题的清楚把握，也应有系统神学、历史神学的培训，掌握基本的教义，还应有实践神学方面诸如释经学，讲道学的培训。掌握基本的释经法，学会按正意分解真理的道，也掌握合适的讲道法，接受操练。

因而，神学院及神学培训班在中国开办是非常必须的。我所在团契自从接受神学培训后，对我们本团契的装备大有益处。因而，在团契中也开办了神学班，并规定在教会中讲道工人必须经过基本装备，包括教义、讲道、释经等，否则不能上台讲道。工人尽量在讲道中使用释经讲道，并坚持推行。事实证明，神的道是大有能力，只有在教会中恢复真正的释经讲道，才能使教会重得属灵能力。值得欣慰的是，教会弟兄姊妹慢慢开始喜欢释经讲道，生命也在神的道中得着喂养。

最后，我以华德凯瑟《解经神学探讨》一书的结尾作结束。“我们可以下定论说：‘我们确实需要一方面听取永生神对当代的呼声，一方面进行上下文、文法、历史、文化和句法的分析，二者并驾齐驱，并同时努力。’愿神的道在他的教会中大大兴旺。”✠



谈谈教会的劝惩

文 / 裴振

“圣道、圣礼、劝惩”在宗教改革时期被认为是真教会的三个标志。时至今日，每个教会都在宣讲圣道，大部分教会也都在执行圣礼（少数因圣职原因除外）。然而却鲜有教会能正常地执行教会纪律和劝惩。这反映出教会生活中存在问题，需要我们予以关注和思考。

一 今日教会还需要劝惩吗？

教会是神所呼召出来归自己的百姓之共同体，基督耶稣是教会的元首。头是圣洁的，身体也应是圣洁的。神在新旧约都对他的百姓（教会）说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的。”教会是圣洁的国度，圣洁乃

是教会的本质。要保守这个本质，就需要劝惩。

教会的圣洁意义表现在两个层面：

（1）教义上圣洁

基督耶稣是真理的本体（约14：6），教会建立在这真理的磐石上。教会作为真理的柱石和根基，其功能就是要委身真理，支持真理；而教会

也被基督赋予传扬真理，教导真理的使命。所以教会要在真理上保持圣洁。如果教会在真理教导上偏离圣经启示，敬拜另一位主，传另一个福音，就是对基督的不贞与背叛，犯了属灵上的奸淫，就是污秽的。假如教会不对此进行迅速果断的惩戒，那么后果将是致命的。如今异端邪说仍然盛行于世，所以今天教会需要有劝惩。

(2) 道德品行上的圣洁

基督教会在道德品行上应该是圣洁的，因为她是“圣洁的国度”，不是罪的奴仆，而是义的器皿。虽然如此，她仍然会受到罪的攻击与伤害，如果任由罪恶在教会中横行泛滥，那么教会就会在世界中失去见证神荣美的能力。教会需要坚定不移的与罪恶争战，“当用水藉着道，把教会洗净”（弗5:26），使教会成为圣洁。教会的圣洁和荣耀与世界的污秽和败坏总是相对抗，相敌对，而劝惩是教会与罪抗争，保持教会圣洁的重要手段之一。只要有形教会在世上存在，就需要有劝惩。

二 今日教会为何对劝惩冷漠

首先，我们对神的圣洁认识不够深刻。

圣经中罪的教义源于对神圣洁的启示。《出埃及记》19-20章，我们看到神颁布十诫而临在时的威严庄重，叫人恐惧战兢，不敢直接面对圣洁的耶和華神，如此威严临在的目的就是叫百姓时常敬畏他，不至于犯罪（出20:20）。

圣经作者们都有这种强烈的“圣洁之神”临在的觉醒，所以能在圣经中表达出对罪的深刻认识和憎恶。我们今天却欠缺这种“神前意识”。神说：“我是耶和華你们的神，所以你们要成为圣洁，因为我是圣洁

的。”（利11:44）对此我们的认识非常不够，教会没有劝惩意识也就不奇怪了。

其次，我们对“罪”的理解与认识偏离了圣经的教训。

圣经中，罪的字义指“矢不中的”，达不到或偏离标准或不服从权柄。意义是说，我们偏离，逃避，背叛，反抗，漠视神和他的旨意与命令就是罪。

如今很多人已经不再从神学的角度去思考罪的问题了，罪已经脱离了“得罪神”的观念，而更多的是指违反人类正常的行为准则——得罪人的行为。例如，某些西方国家将同性恋合法化，其理论基础之一就是认为他们没有伤害别人，没有侵害他人的利益。教会面临这类属世价值观潜移默化的侵蚀和冲击，很容易走向世俗化，对罪恶漠然处之，无所作为，也就谈不上什么劝惩了。

第三，滥用神的慈爱与恩典。

很多基督徒倾向于仅仅把神视为一位宠爱孩子的，慈祥的老父亲，对他孩子们的错误与犯罪总是能够忍让和宽容。然而圣经上说：“凡作孽的，都是你（神）所憎恶的”（诗5:5），神“又是天天向恶人发怒的神”（诗7:11）。神的爱并非没有原则，正如他的恩惠离不开公义，同样他的慈爱也绝不会与他的圣洁发生冲突。神的恩惠绝对不是人放纵的理由与借口，神的爱也不

是对罪的妥协和柔弱。神的恩典和慈爱反而正是我们追求圣洁的力量源泉。

神的慈爱是圣洁公义的。圣经说：“主所爱的他必管教，又鞭打凡所收纳的”（来12:6）——“惟有万灵的父管教我们，是要我们得益处，使我们在他的圣洁上有份”（来12:10）。然而我们却常在神的慈爱、恩典与神的圣洁、公义之间失去平衡，以“爱”为借口，放弃了对罪的警觉。

第四，教会和圣经之间的关系世俗化。

教会和圣经之间的关系是以神为中心的。我们靠着耶稣基督的宝血与神和好，恢复父子关系，进而与圣经连为一体。这一切都是建立在“基督里”这个基础上的。当教会圣徒生活中有意无意地排斥主，不再以圣经原则为中心，为标准，而以人与人之间的关系为中心时，自然就会制造虚假的所谓“和平和睦”，以社交技巧代替圣经原则来维系圣徒之间的关系，结果就是怕人：怕得罪人，怕人会怎样想，怕情面不好看，怕将人劝惩跑了，怕成为仇敌，等等。这样，教会就会对罪视而不见，将除罪的事交给神去处理，自己却对罪不作为。

综上所述，今日教会对劝惩冷漠的深层原因是多方面的，但首先是教会丧失了与世界的罪恶抗争的战斗性。我们应当为此悔改，也当刚强壮胆，重建教会对罪恶的坚固防线。

三 教会实行劝惩的条件

(一) 建立会籍制度

教会劝惩对象应是已经受洗并且固定委身某一地方教会的信徒。教会纪律与劝惩不针对非受洗者和非本教会信徒。未受洗者——包括慕道友或初信者——是教会传福音的对象，而不是劝惩对象。有一些虽然受洗，却没有委身于某间教会，而是在多间教会游荡的基督徒，教会对他们很难执行劝惩。一方面，教会很难对其信仰生活进行全面、深刻的了解和监督，发现他可能的罪恶，也就无法进行劝惩；另一方面，即使教会发现了某信徒有问题，要对他进行劝惩，那么他极可能一走了之，消失在众多教会中，从而也达不到劝惩的目的。所以，教会实施劝惩的前提条件之一，就是要建立会籍制度。马太福音18章15-18节就暗示了这一点。

会籍所表达的含义是，一个受洗的基督徒不但要委身于主耶稣，也要委身于某个地方教会。一个基督徒只有委身于一间教会和其中的众肢体，才能真正实践圣经所要求的彼此相爱，彼此服事，彼此顺服，彼此监督，彼此劝勉（诫），彼此造就，彼此饶恕等等团契生活内容。只有这样，教会才可能形成追求圣洁，追求生命成长的积极向上的属灵氛围和动力。一方面，会众对罪将更加警醒，抵抗的力量不断地增加；另一方面，会众间能够主动地互相守望与勉励。这样，劝惩就不单是牧者的事，而是整个教会每个信徒的事了。

所以，教会实行劝惩要有会籍制度做为基础。

(二) 建立信徒规范

建立健全符合圣经的信仰规范，不但能使会众知道自己的具体责任和义务，同时也使教会在劝惩时有据可依，避免劝惩的随意性和不确定性。需要特别注意的是，不宜将“信仰规范”制度制定得过于细致和繁琐，以防教会劝惩陷入律法主义。

(三) 建立劝惩机构

教会执行纪律与劝惩应由主要带领人来总负责，并应设立相应的执行纪律小组和劝惩后扶助小组。其人员应由教会同工，执事以及灵命丰盛的信徒组成。

(1) 纪律执行小组：职能是调查，取证，分析，研究犯罪的性质和影响，做出相应的劝惩决定并执行；

(2) 劝惩后扶助小组：其职能是扶持、挽回被劝惩者，目的是使他重新恢复与神的关系，重回教会，参与肢体生活。在劝惩期间，扶助小组应不断为被劝惩者祷告，定期去探访，用神的话使其回转。

四 教会怎样进行劝惩

教会劝惩不是简单为惩罚，而是为了挽救，并在教会中隔离罪，使其他信徒免被污染（罪有强大的传染力，圣经中用酵来比喻其传染能力），同时使教会提高对罪人的警觉，震

慑不洁的信徒，从而使教会能够保持圣洁和美好的见证。

简而言之，劝惩的目的不是为要败坏人，而是为了要造就人，造就教会。

(一) 劝惩的范围

- 散播异端教训的人以及跟随者；
- 在教会中分门结党，搞分裂的人；
- 对道德品行上违背圣经，损害神，侵害人，公开、明显地表现出来，破坏人与人，人与教会，人与社会关系的人。如奸淫，偷盗，赌博等。

而人内心主观的罪恶，如淫心，贪念，虽是外在罪行的根源与动力，更具破坏性。但是不宜列入劝惩范围。

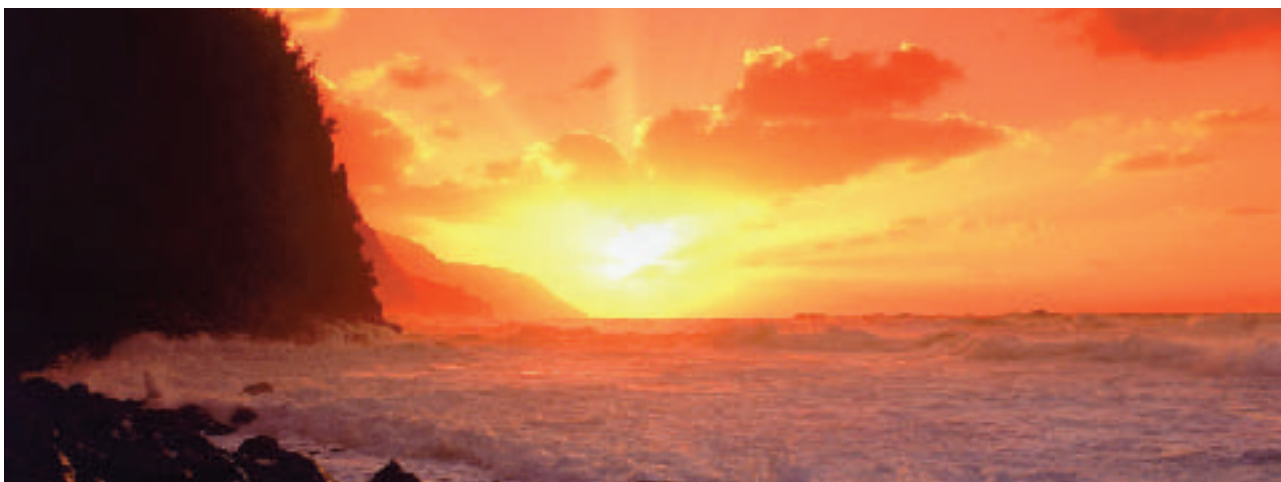
(二) 劝惩的种类

执行教会纪律可分为“劝勉，劝诫，劝惩”三个过程。

- 劝勉：对在软弱过犯中的信徒，通过劝告、勉励促使他刚强起来离开过犯；
- 劝诫：通过批评性、警告性的教导，令其限期悔改，并告知不悔改的后果；
- 劝惩：对不听劝勉与劝诫，持续在罪中，拒不悔改者，进行劝惩。次序为：停职，停圣餐，除教。

(三) 执行劝惩的程序

(1) 先私下个人与犯错者坦诚交通，用爱心说诚实话，告知其所犯的过错，真诚的期盼他悔改；



(2) 如果不行，可找一、两个灵性成熟的信徒一起去和他交通，尽力促使他在罪中觉醒，努力去挽回他；

(3) 若依然没有果效，可正式将这人的问题告知教会同工，然后由教会执行纪律小组将教会决定正式通知犯罪的信徒，使他知道问题的严重性和必须悔改的紧迫性；

(4) 若其依然置若罔闻，可采取相应的惩罚措施，如停圣餐等。

(四) 公布劝惩的范围

公布对犯罪者劝惩决定的范围，可根据其犯罪的性质，直接影响的大小和范围，来决定公布的范围。换言之，如果在小组内犯罪，那么宜在小组内公布对其惩罚结果。得罪全会众的在全教会公布。公布的要点不在于犯罪细节，而是重在说明罪的严重性与不良后果。

(五) 执行劝惩的原则

- 对教会领袖同工的犯罪劝惩，一定要有足够的证据和证人，否则不宜受理。也不能姑息，应一视同仁。当确定其有罪恶，要严格按照圣经教训和教会规范，公开责备他的罪恶，公布劝惩结果；
- 对被赶出教会的人，不宜介绍他到另一间教会去聚会，这样不但会将罪的破坏力带到其他教会，同时也降低了惩罚力度，不利于他的悔改。应当指派劝惩后扶助小组定期探访、扶持。决不能轻易放弃被劝惩者；
- 对于不服从教会劝惩，离开教会而到其他教会的信徒，教会应将这人的罪恶以及对他的处罚结果告知他所去的聚会，使各教会间共同协调来对抗罪恶；
- 对真正悔改的信徒，可逐步恢复教籍、圣餐和事奉的权利。
- 在执行劝惩过程中，不仅要注意所犯罪的性质以及破坏力度，同时也当注意犯罪之人对自己所犯罪恶的态度（比如，虽是小错，但态度不端，不以为然）来决定相应的劝惩；
- 教会要维护她圣洁的本质，那么就应当执行教会纪律与劝惩，这是教会的元首耶稣基督所赋予教会的权柄，教会的判断会得到天上的认可，具有属天的权柄（太18：18）。所以教会都要珍惜并且慎重的运用这一造就人，造就教会的权柄，使教会不被世界所污损，反而成为金灯台，发出圣洁之光，照亮这黑暗的世界。✠
- 执行劝惩的人应以公义、怜悯和慈爱之心来执行教会纪律，决不能以自高自义的态度来劝惩别人，因为每个人都是软弱的，都需要神的遮盖；
- 既要注意对道德品行上的罪的劝惩，同时也要注意对信心上异端邪说人的劝惩；
- 如果犯罪的信徒愿意悔改，即使对教会承认了自己的罪恶，教会也应设定观察期限，看他是否真正悔改；

超然信仰的社会实效性

——王明道社会观念的再诠释

文/梁寿华



历史上基督教的表现是极具批判性的，这在王明道信仰中也可以充分看到。王明道思想的进取性出自他保守的圣经信仰。……福音的社会实效性只是福音的“非存心果效”，这种果效是要保持福音信仰的超社会性才能达致的，所以真正的福音信仰决不能像社会福音派那样实用主义地或功利主义地改造，若是这样的话，福音内容就被社会决定，对王明道来说，这种“福音”就不能使人重生进天国，同时也失去非存心的社会果效。

前言

王明道在现代中国教会中是一位最受注意和尊崇的人物，被视为至死忠心基督徒的典型榜样，其社会观念也备受争议。教会中不同的神学或信仰派别对他的生平和思想曾作出不同的评价及诠释，但是大致上却有一个相同的看法，就是王明道对现实社会采取一种疏离消极的态度，¹以致王明道的信仰思想和社会观念给人一个偏狭、保守、不合时宜的感觉，甚至有学者说：“对一些不是逃避世界而是要积极改变世界的人来说，他的信息是完全没有意义。”²本文从王明道的文本和历史处境再诠释王明道对社会的看法及其立场，我们不难发现他的信息深具社会性及现代意义。王明

道的思想绝不是脱离现实的主观构思，而是很多时是对现实社会响应的结果，这种响应很明显有深刻的社会含意。他的思想被当时的历史现实激荡，这是因为王明道对现实社会的触角很敏锐。一如教会内外的知识分子一样，没有独善其身，他对社会的正面和负面态度，一方面是基于对圣经信仰的理解，另一方面则是受他对这个社会观察和关注的影响。他对社会的不满和不信任，对当下以外世界的追求，完全和当时的知识分子，包括教会内外的自由主义者、甚至马克思主义者一致。³当然，王明道和他们所追求的未来世界有不同的内容，但是大家都是追求一个未实现而他们都认为一定会实现的理想世界。另一方面，王明道思想内容带有明显的

保守性，但是他所持的保守信仰内容却具有现代意义的进取及批判性格，他的批判甚至比文化及社会的活动家更具独立性。文化及社会的活动家，无论是自由主义者或激进主义者，后来多为现实政治权力所左右，甚至被利用，以前的批判性格往往荡然无存，像被废了武功一样，王明道却始终保持超然地位，成为世俗权力以外不能操纵的力量。他因超然信仰而没有既定的社会政治立场，正好自由独立地批判了所有不合他的标准的权威。本文尝试再诠释王明道思想，显示他言论中现代进步的本质。同时从他面对的社会状况，来解释他对现实所采取的态度，而这种态度实在具备了在当时的适切性以及普遍性。

早年对社会责任的承担意识

无可否认，王明道对社会的态度是前后不一致的。好像其它的理想主义者一样，他所面对的是一个国家民族正在挣扎求存的时代，他有一般年青的理想主义者的情怀，希望能献身于国家救亡及社会改革事业中。他不是农村的一个孩子，过着纯朴的生活，他生长于中国文化政治重心的北京。他的出生和成长的年代，中国正值是改朝换代前后的剧变。他的父亲就是在一九〇〇年庚子拳变中，在混乱与死亡的威胁中自缢。⁴ 庚子拳变是满洲皇朝命运的转折性事件，王明道也在同年以遗腹子出生。他的确是生于患难，母亲逃难时把他生下来。他出生以后，中国继续历经内忧外患，而知识分子及救国之士，正在寻求及实践种种救国之路，在民国建立前后二十年间，数历义和团之乱、在中国东北之日俄战争、立宪运动、废科举、推翻旧皇朝的辛亥革命、二次革命、两次的帝制运动、军阀割据、五四运动，以及在外国的欧战、俄国的布尔什维克革命之成功等等，都是王明道和其它受过教育和在城市长大的青年所面对的历史环境。因为父母都是基督徒，王明道得以进入基督教学校读书，除了中国传统经书外，他自幼就接受基督教教育，基督教信仰在其思想和性格形成中，使他比其它青年人多了一份不一样的影响。他年幼时所接触的生活环境很是败坏，他因为家贫，家中的一些小院落租给别人，这些租客常常“刁顽无理”，同时“说谎骂街、赌博、吸烟、偷窃、吃私、斗殴、行淫，什么坏事都作”，他后来说：“我们那个院落，差不多



可以说是北京城下流社会的一个小小的模型”。⁵ 这些都是未受过教育的人所作的坏事，至于受过教育的，他在学校读书时就看透了“那些受过教育的人所作的坏事”，他们“心态污浊，言行卑劣”，恃强凌弱、虚伪矫饰、手段毒辣、满口满脑淫秽，特别是父亲做官吏的或大商人的同学行为更差，这也形成他后来的讲论中常批评官吏商贾言行的一个原因。⁶ 王明道触目所见的都是败坏的人格，他说“家中院子的环境坏，学校的环境也坏”。⁷ 有一段日子，他也曾“随波逐流”，但这些年少时深刻的经历，对以后他对罪恶的敏锐、嫉恶如仇、道德的批判等，都很有直接的影响。此亦造成潜意识中对现实社会的绝望。而自小的基督教信仰的训练，因怕死而得的信仰经验，以及别的基督徒特别是全国基督教青年协会书报部干事谢洪赉著作对他的信仰与道德的影响等，所形成的福音信仰，⁸ 就与王明道所目睹的社会现实构成对立的关系。同时亦以此福音信仰作为批判现实的根据，一如当日的五四运动中人以及马克思主义者，以他们所掌握的“主义”，作为批判中国社会现实的根据一样。在这个大时代中，生长在北京而又受过教育的王明道，自不能不与其它知识青年一样，抱着救国及改造社会人心的志向。他十余岁时，立志要做大政治家，甚至要做“中国的林肯”，⁹ 不过他要做林肯并不

是为了救国救民，而是欲获得“虎死留皮，人死留名”的中国式永生，他认为死亡问题驱使他“干一番大事业”，“好在去世前留下大名”。年纪渐长时，对社会国家的承担意识强化起来。在一九一九年，五四运动前后几个月的日记和言论，显出了他对国家民族的负担。一九一九年三月二十一日日记记载：“世衰道微，人心日危，举世污浊；明道新民，当匪异人任。”后来他更把名字改为“明道”（王明道原名王永盛——编者注）。同年九月他到保定之烈士田学校做中学一年级及高小的教员，三两个月后，就和学生开始了每晚课后的祷告会，祷告会中，王明道除了向学生讲祈祷传道、认罪悔改外，同时也灌输“服务牺牲”以至“齐家救国”的道理。¹⁰ 翌年他更在烈士田学校创办青年会，并自任会长。学校青年会是“中华基督教青年会全国协会”的成员，青年会一贯的宗旨是以“非以役人，乃役于人”的精神服务社会，而当时在中国的救国热潮下，青年会同时亦提倡“人格救国”。¹¹ 王明道在五四前后没有置身于服务、改革、救国的热潮之外。根据有限的史料，王明道似乎没有参加新文化运动或一九一九年之五四爱国运动。在五四运动中曾被选为崇文学校的“国货维持会”职员，但这次不是他主动参选的，而且他原是汇文学校名下的学生，因为用了崇文校名，王明道当场拒绝就任。不过王明道此时的确是有心改革社会民心，虽然为自己立名的动机依然存在。¹² 当五四爱国运动在各地进行得如火如荼时，他感怀“民德堕落，人心日下”。就觉得“今日世界所亟需者，一有德、有力、有志之人心改革家”。¹³

历史回顾

“改革人心”是民初新文化运动者的救亡方案，中国十九世纪自鸦片战争以来，国家民族陷在重重危机当中，内忧外患日益深重，国人屡次推行改革，首先是“师夷之长技”的器物改革，即六零年代之洋务运动，再而是变政的政治制度改革，包括康梁之维新运动、清廷之立宪运动、孙黄等之革命。革命成功，建立民国，政治社会反而日益腐败黑暗。知识分子的诊断，认为若不进行人心改革，就算采取社会革命手段，也不能拯救中国免于沦亡，于是就采取“文化知识方案”(cultural-intellectualistic approach)¹⁴为救亡手段，发起新文化运动，批判旧传统，接受西方思想，以图改革中国人民族的劣根性。例如陈独秀李大钊等人认为，中国危机其中的一个原因是“人心恶劣，民德不隆”，¹⁵恶劣的国民性需要改良。他们并不先以革命建立理想的政治和社会制度，像早几年外表成功但实际失败的革命者一样。这实质上是一种思想改革式的革心运动，目标当然仍是政治和社会的改革；而在基督教圈子中，基督教自由主义者吴耀宗、吴雷川、徐宝谦、赵紫宸等人也抱着同一个方向，提倡以基督教改造社会，他们多接受美国十九、二十世纪之交之自由神学背景的社会福音，其中有些甚至曾在美国当时社会福音流行的协和神学院(Union Theological Seminary)及哥伦比亚(Columbia)大学等院校读过书。他们本着耶稣道德精神改革社会的社会福音，正好配合新文化运动的国民性改造的方案。¹⁶事实上，包括陈独秀、周作人等在内，好几位新文化知识分子也曾提出过以耶稣精神改造中国人的性格和心灵，藉以改革社会。¹⁷基督教自

由主义者和文化自由主义者的手段和目标都一致，不同的只是词项(terms)而已。王明道虽然不是自由主义者，可是在改革方案方面也可说是教会内外的社会改革者同道中人。基于国家社会有改革之需要，作为一个基督徒应如何面对这个需要？在一九一九年五四爱国运动发生时，他正是大学预科一年级学生。在课堂中上英史课，老师提到英国十八世纪韦斯利约翰（或译“约翰·卫斯理”——编者注）的宗教运动对英国社会改革的影响。曾想做林肯又抱有社会改革之心同时又是基督徒的王明道自然大感兴奋，特别是当老师以韦斯利约翰事迹激励学生时，尤触动到王明道的心志，老师说：“今日中国所急需者，一韦斯利约翰其人也。然其人为谁乎？此班内或有其人也。”经此挑战，王明道就立志做中国的韦斯利约翰。¹⁸此时王明道所理解的韦斯利约翰，不在韦斯利约翰的个人得救和灵性复兴经验，而在于一个透过宗教复兴引发的英国社会改革的韦斯利约翰。十八世纪的英国社会道德败坏，阶级矛盾日深。有史学家形容当时的英国潜伏的流血革命危机比同世纪的法国大革命更甚，韦斯利约翰等人的循道运动带来宗教复兴，渐次引动温和的社会现实和道德的改革，舒缓了一触即发的流血危机，其价值观在后来英国创造了“维多利亚道德风尚”。¹⁹王明道就是希望自己成为这样的一个韦斯利约翰。可见早年的王明道的是有志改革社会的、有抱负的理想主义者，一如其它有理想的年青人和受过新思潮影响的知识分子以及基督教自由主义者一样，而且王明道和他们采取的社会改革的方案也是一样，他们或使用文化知识或提

倡耶稣精神，或透过宗教上的灵性复兴作为社会改革的方案；虽然这三种方案的内容有所不同，但原理都是以一套道德价值来改革社会。王明道和他们一样以改革社会为目标，透过人心的拯救或改造，进一步挽救社会国家的危机。不过后来随着时局的变化，二者在社会改革的路线上就有了差异，王明道仍然坚持革心的方案，而真正的价值取向却由现实社会转向超现世的“天国”，对现实社会改革由乐观完全变为悲观，其它改革者在五四后则放弃了他们原来之革心方案，但对社会改革多未悲观。

悲观社会观的形成

五四运动以后，社会混乱的局面不但没有好转，而且更每况愈下，文化界及基督教自由主义者以改革人心为改革社会手段这个方案就越来越显得不合时宜。新文学运动领袖郑振铎形容当时的局面如此说：

五四运动的狂潮过去之后，一般社会又陷于苦闷之中。外交上虽没有十分的失败，而军阀的内哄，官僚的误国之情状却依然存在。局势是十分的混沌。²⁰

郑振铎是针对一九三五年之前、五四运动之后的局面来说的。面对这个局面，以往的文化运动完全显得无能。在这情况下加上俄国列宁一九一七年十月的布尔什维克的革命成功，建设了苏维埃政权。俄国这种共产主义的革命成功，以及革命所带来的社会被描写得像天堂一般美好的改变，使热衷于改革的知识分子有了新的憧憬，他们就改变了

以往的革心方案，例如新文化运动领袖陈独秀也说出自己这种转变说：

“大战后，世界革命大势及国内状况所昭示，使予不得不有所转变也。”

21 在社会的混沌中，又有一些理想主义者变为保守，不但放弃了原先改革的立场，甚至“在不停养尊处优的住着，有几个竟不自觉的挤到官僚堆里去”。22 旅美华裔学者林毓生指出，不少近现代的原以“文化知识方案”救国的知识分子，在其后来的社会和政治活动中，未能始终如一地坚持必先进行思想改革的信念，思想改革和社会政治活动实际上脱了节。23 这种转变不仅在新文化运动者身上可见，有心救国的基督徒知识分子也在这种悲观气氛之下改变了原有的改革理想。他们大多和文化知识界一样只是改变手段，而保持社会改造的目标，如吴雷川和吴耀宗在社会改革方案上由自由主义者转变成成为激进主义者，他们都试图把基督教改革成为革命的宗教。而徐宝谦鉴于以往改革运动的失败，新文化运动及知识界的理想都不能渗入民众，于是就专心直接地搞现实的农村建设。24 赵紫宸的转变则与其它的基督徒自由主义者不同，在悲观的局势中放弃了基督教改造社会的自由主义，转变成成为巴特(Karl Barth)式的新正统主义者，讲耶稣基督是上帝的启示和教会的超然性，基督教信仰与文化的辩证关系。基督教信仰再不是社会改革的手段，不过他仍然肯定基督教改造人心的功能。25

到二〇年代后，对社会改造的问题上，王明道一如其它不少教内外的知识分子一样有着明显的改变。他和赵紫宸的信仰内容不一样，但他们二者的转变方向其实是一致的，



都是基于对现实的悲观而将价值转移在超然性的信仰中。如果我们看王明道一九二〇以后的信仰经历，就知道这种社会态度的转变，是和他在教会不愉快的经历和他所见到的教会腐败，以及他个人的信仰经历如对罪的体验、耶稣宝血洗净更新等经验有关。例如他在一九二〇年十一月创办了青年会并自任会长，自己很努力筹备及主持成立典礼，但因为开支而必需去募捐，为了此事心中极度自责，认为不应因铺张而募捐。26 这次创办青年会就这样带给他一种不快的经验，在这种的心情中，他的一位朋友对他说：“有些信徒会很热心，但其实藉此荣耀自己，不是荣耀神。”27 他就感受到朋友这番话是说到他的“病源和病状”。28 原来自己为圣工终日劳碌是“以求满足肉体的欲望”，29 创办青年会只不过是为自己立名。30 这种体会在少年时立志做林肯甚至想做传道人时已出现，现在再一次深刻的觉悟到。不久，因为浸礼和洗礼的问题和烈士田学校决裂而被解雇，以往读大学和读神学的机会亦因此断绝了，在条条路皆绝的情况下，就独自祷告、禁食、读经。一些经文帮助了他，就“明白了生命的道理”，认为得着了永

生，死亡就不足惧，世福不足恋慕，“此悟前者所立之志，成大业，为伟人，享大名者，皆为全盘错误”，31 于是奉献一切给神。又在一九二三年因一位瑞典的老教士启发，“对因信称义的真理彻底明了”。32 在这期间他开始了传道生涯，在传道工作中他接触了很多教会领袖和传道人，发觉大多数的表现令他“疾首痛心”，33 由此“更认识了教会腐败、虚空、贫穷、可怜”。以上的经历，同时加上一一直影响着他的、在少年时代所观察到的“未受过教育和受过教育的人”都一样败坏这种观感，使他产生了一种道德怀疑主义：表面具有高尚身分人格的人，内在多包藏着腐败卑污；而从事伟大事业的人，无非是求一己之私而已。这些体会在以后对社会改革变成悲观以及对权威的批判有直接关系。王明道这种道德怀疑论导致他对既定社会价值和权威的批判。他常揭露那些“上流社会的人物，衣冠楚楚”，表面上是人品高尚，足能领导社会，但摸清他们的根底后，就知道他们是“殃民舞弊营私的贪官污吏”或“脑满肠肥垄断市利的大腹商贾。他们的人品卑鄙得不值一提”。就算什么“为社会服务，为人群牺牲”的人，根本没有人是“用真诚的心去爱自己家族以外的人”。34 虽然王明道很可能没有接触社会学家苏特兰(Edwin H. Sutherland)的“白领罪行”(white collar criminality)理论，但他这种观念很是明显。35 至于基督徒“抛弃了自己做大政治家或大军事家的野心，可是他却另外换了一种野心，想要作大布道家，他不再想在世界中求名誉，他却一心想在教会中求名誉”。36

历史回顾



这种批评也是很大程度地是以往自己的写照：初欲做林肯，后要做比做总统更有影响力的传道人。这种道德怀疑论是他在宗教经历中反省的结果。这种反省的结果，造成对自己和对社会既定的道德规范带有一种强烈的批判意识。这种具有现代性格的怀疑主义，是和西方基督教对“罪”的认识有关，马克思主义文化批评家詹明信(F. Jameson)指出，中世纪只是罗列自己罪行的忏悔，在更正教教徒宗教生活中转变成深刻的自我反省和内思，这种更正教精神是西方“对动机最早怀疑论观点”。³⁷ 其实中世纪早期，圣奥古斯丁的心理分析中，已有了这种动机的怀疑精神。³⁸ 与王明道同一个时代的美国新正统派基督教神学家尼布尔(Reinhold Niebuhr)也在他的社会心理分析中指出自我中心的冲动(egoistic impulse)在社会道德中的假装。³⁹ 这种怀疑精神是基督教的传统。基督教的道德怀疑主义与社会既定的道德规范会产生一种紧张关系，前者往往成为后者的批判，道德怀疑就成为反社会的行为。王明道对动机的分析也是这样，做成他对道德家、上流人士、掌权者、社会改革家、甚至教会领袖等的不信任，亦

帮助了他透彻地诊断现实权威的真象。在王明道的著作中，一如其它马克思主义者，对这些人的描写绝大部分是负面的，甚至予以揭发式的狠狠批判。从对社会改革家道德的怀疑，王明道进一步对由他们领导和建设的社会也怀疑，因为社会既由他们建设，这些建设社会的政治领袖、社会贤达、社会改革家的本质是这样不堪，由他们建设的社会也好不到哪里，他曾针对社会改革家说：

不用提消灭社会中的罪恶，根本就没有人能消灭自己的罪恶……却想改造社会，使整个社会得救岂不是痴人说梦？……连自己都改造不了，还谈得到改造社会么？⁴⁰

从这个分析去看，社会改革根本是行不通的，因为社会改革者其身不正，那就焉能正人呢？所以他由此对社会改革这种目标绝望，认为是不可能的。他对社会改革的悲观，也不是纯粹从个人宗教经历所产生的怀疑主义投射而来，而是有客观的社会现状实证的。在他作品中有不少地方对社会黑暗腐败的描写，特别是针对一些权贵，这些描写往往开始的时候使用“看看”、“我

看见”、“在我国社会里”、“社会中”、“阅报纸的时候”等字眼，官僚和权贵的罪恶、社会黑暗、腐败等历历在目。他作品所描写的污秽、色欲、不法、欺压、险诈、贪污、贿赂、强暴、凶杀等，在很大程度反映在民国时期，都市发展以及政治变动中产生种种的畸形状态。社会学家周谷城描写出当时社会纠纷增多、社会组织不良、社会分子经济地位不平、淫业娼妓流行、跳舞业成为文明的表征，窃、盗、拐拐、欺诈案件大增，资本家的剥削，武人军阀之跋扈，官僚买办之贪婪，权贵之不法，充斥着整个中国社会。

⁴¹ 怪不得王明道感叹地说：“看我国一般的情形，真是欲哭无泪。”

⁴² 他又说：“整个社会国家可以用古人所说的两句话来概括：‘上无道揆，下无法守’。”⁴³ 而学生的学潮，鼓动罢课、示威、游行、聚众殴斗无日无之，据当时人谢扶雅记载，当时一般民众除了惧怕“丘八”之外，更怕“丘九”。“丘八”即是兵，“丘九”即是学生。中国的军队素无纪律，有时甚至兵贼不分，但民众更怕学生，可见社会对学生所搞的风潮极不满意。⁴⁴ 王明道也是十分不满这种学生学潮，他指摘学生“越弄越嚣张放肆，动不动就张口骂人，举手打人，鼓动学潮”。⁴⁵ 原本是要求改革社会的学生运动，竟成了捣乱社会的力量。这种日益严峻和混乱黑暗的社会实况，使王明道渐渐相信社会是无可救药的，印证了他从主观经验产生的对人不信任而引致认定改造社会的不可能。假使他做了政治家或社会改革家，在这种社会形势中也会退下来，或转向激进的革命，一如其它的理想主义者一样。在三、四十年代又加上日本侵华、国共的

斗争，教内外社会改革家的理想和努力，根本不能应付这样动荡的局面。王明道看到这些改革者的无能，他指出，连社会改革家自己也摸不着头脑，不明白为什么“费了九牛二虎之力气，竟不能将社会改得比从前好一点”。⁴⁶ 王明道不但见到社会改革家的无能，王明道也感叹自己的无奈。他说：

有些人要藉着“普及教育”去挽救这种败坏的状况，有些人要藉着“提倡道德”去挽救这个败坏的状况。又有些人要藉“改良社会”的工作去挽救这种败坏的状况。但结果怎样呢？力气用了不少，但结果令人大失所望。……在现今世界上，我们到处可以看见听见令人不平的事。我们看见这些事的时候，有时真忍受不住，因此便想要起来干涉，无奈既没有权柄，又没有力量，这种情形真使我们感到十二分痛苦。⁴⁷

基于这种令人无奈的社会实况，他也证实了社会福音无论用革心或直接改革社会的不可能，他说：

传社会福音的人们说，他们要用他们的福音去改造社会，我们很愿意看看他们改造了几个社会，……事实胜于雄辩，我们只要看看那些传社会福音的人所收的果效，便可以知道这种福音有没有用处，有没有价值了。……虽然他们也开过一些会，列出一些计划，印过一些小册子，结果总是只闻楼梯响，不见人下来。根本楼上就没有人，只有一阵狂风，吹得楼梯上的几张破纸乱响，怎么能有人下来呢？⁴⁸

王明道是在一九三二年说这番话，他经历到一九三二年之前的政治社

会现状之恶化。基于现实形势，他十分肯定地认为这种以基督教理想作为改革根据的企图是注定失败的。不但如此，他又指出连讲社会福音的人本身也没有改好，那就怎能改良社会呢？他说：

我们回过头来再看那些讲社会福音的人。他们天天满口讲说改良社会，服务社会，其实自己还是活在亚当的旧生命中，里面充满了不信、自私、贪财、求名、诡诈、嫉妒、恼恨、污秽，连自己还没有先改好，请问若叫这等人去将社会改好，要等到什么时候方能成功呢？⁴⁹

他又指摘讲社会福音的人一方面讲“什么提高人格”、“改良社会”，但“一面又尽交结之能事”，⁵⁰“动不动就将什么部长、局长、督办、抬出来作教会招牌”。⁵¹ 当时社会上也有人像王明道一样对社会福音主义者提出相似的批评，如马克思主义者恽代英就批评社会福音基督徒讲“人格救国”，其实他们的生活并没有人格。恽代英又像王明道一样批评他们拉拢一些没有人格的督军、省长等权贵做招牌以招徕。⁵² 从恽代英的批评也反照出王明道的指摘并非没有事实根据。另一方面，社会福音发源地美国，同一时候也有人对社会福音提出批判。针对社会福音的无能和虚伪，尼布尔差不多在王明道同时提出深刻的批评，例如在一九三二年他出版了《道德的人与不道德的社会》，抨击自由主义和社会福音的无能，以及其提倡的人道主义的虚伪。不过，王明道对社会福音的看法，不单只像尼布尔那样用功利主义看其失败无能而评其价值，他也像当时俄裔

的美国社会科学家苏鲁根(Pitirim A. Sorokin)一样指摘社会福音把福音实用主义化。苏鲁根在一九四一年出版的《我们时代的危机》(The Crisis of Our Age)一书中指出，当时美国的宗教都变得实用主义化，其超然性被忽略，“宗教作为上帝的启示，退化(degenerate)成为一种二手性的‘社会福音’——一种政治的纲领”。⁵³

王明道也是竭力保持福音信仰的超然性，他指出：“福音不是要去改革社会，……它的功用乃是使人因信得蒙重生，成为新造的人。”⁵⁴ 只有这种重生了的人才可以承受与现存国度无关的天国。这就是他的“重生真义”。一九一七年陈独秀写过一篇“人生真义”的文章讲社会的我，又说宗教只是作为维持社会的方法，⁵⁵ 十六年后王明道写《重生真义》，讲个体的我的得救，宗教是救个人的，叫人可以进入现世以外的永恒天国，这天国不是宗教信仰改造现存社会的结果，虽然天国将来要完全建立在地上，可是现存社会与现世以外的天国并没有连续性(continuity)。⁵⁶ 这是文化界和社会福音派与王明道分歧之处。一九二〇年以后，王明道的社会观点与教内外社会改革家出现分歧而且越走越远，在基督教圈子中，也逐渐明显分为两个阵营，一个被对方讥为奋兴派，另一个则被对方指作不信派。这形成了以后两种不同形态的中国基督教会。赵紫宸的新正统主义虽然和王明道一样主张教会和信仰的超社会性，但他和王明道不同的是他没有反对社会改革，所以王明道当时的信仰事实上是带有一种反社会的性格。⁵⁷

历史回顾

悲观的社会观念的 进取性

王明道的保守信仰，视个人得救是信仰的真正果效，而不是改革社会，而超现世的天国则成为重生的人所追求的终极目标。这种保守的福音信仰似乎给人有一种脱离现实和不时合的印象，但是王明道这种信仰表面上是如此，其实在本质上包含了很强的进取性素质。这种主张个人重生得救和超现世目标的信仰被当时的社会福音派指摘为“自私”和“迷信”，⁵⁸ 因为他们认为王明道的“重生真义”没有社会性的效用。当然王明道也批评他们是不信派，又指出他们的社会改革努力徒劳无功。除了信仰内容不用说外，在社会改革方面，他们双方都不承认对方的指摘。社会福音派继续以他们的基督教信仰改革社会，只不过不是用革心方案，而是提倡直接的社会改革，而王明道则明白的指出重生也会带来社会效用。当然对王明道来说，福音不是用来改革社会，同时断定“这世界是不能改良，必要遭遇毁灭的”。⁵⁹ 但是抱有这种悲观世界观的王明道并没有否定重生具有的社会实效性。对王明道来说，重生的福音的确有一种社会果效，虽然这种社会果效是很间接，同时也只是一种副产品。他这种看法其实是符合早期新文化运动者以及基督教自由主义者“先革心，以致社会得以改良”的次序的。⁶⁰ 他说：

人因信得重生，成为新造的人，这新造的人是恨罪的，……一个人的里面有了这种彻底的变化，那一切外面的罪恶与坏事，都连带得到了

根本的解决。社会多一个得了重生的基督徒，便是多了一个的优秀分子。⁶¹

他指出社会各阶层问题都是由人的罪恶而来，不先解决罪恶的问题，什么都谈不到。在王明道看来，“社会是人群的集合”，“因为人是坏的，所以他们所集合而成的社会才是坏的”。⁶² 所以个人除罪重生，才是改革社会“正本清源”的办法。⁶³ 若只是改革社会，只不过“扬汤止沸，效果成疑”。⁶⁴ 总之使人除罪重生的福音是会使社会进步的，他举引了欧洲历史的演变说明这种福音的社会实效性，他说：

欧洲古时候使人与野兽格斗的惨剧，买卖奴隶的恶风，重男轻女的观念，多妻纳妾的制度，崇拜假神的愚行，符 治病的迷信，尊崇高贵，轻看劳工的思想，都因着福音的广传受了打击，遭了反对，因而渐渐的消灭。这是铁一般的事实，任何人不能否认的。⁶⁵

当然王明道仍然不以“社会多一个优秀分子”作为福音的目的，但他说：“福音不是为改良社会，但社会却因着有人信从了福音便得了利益。”⁶⁶ 社会得了利益，在王明道看来是一种福音的“非存心的效果”(unintended consequences)。⁶⁷ 一如历史上的宗教改革、清教徒运动、循道运动、属灵大觉醒等原先是个人的宗教经历，甚至只是个人对死亡的恐惧(王明道也一样)，后来却对西方的政治、社会、科学带来深远的影响。王明道很可能了解西方的历史经验，特别是韦斯利循道运动的历史意义，因为他很注重读历史，⁶⁸ 同时少年时曾欲做韦

斯利约翰，相信他因此看出这种福音的非存心果效。总之，他的确观察到使个人得生命的福音是具有社会实效性的。他这种论断，与尼布尔所讲“社会上道德的个体，并不构成道德社会”的观点大相径庭。尼布尔这种涂尔干(Emile Durkheim)的社会心理思想，导致要先搞社会革命的结论，⁶⁹ 但王明道根本不相信社会革命的优先性，他坚持先改革个人，社会才得以改造这个公式，因为社会是由个人构成的。⁷⁰ 不过王明道也同意福音带来个人的改变并不是等于这个社会是可以救药，原因和尼布尔不同。王明道认为真正的基督徒在社会中只占极少数，势孤力弱，根本不能在穷凶极恶的世界中建设一个良好国家。就算这样一个没有罪恶和痛苦的理想国家可以建成，但是“决不能没有死亡”，这样人的问题依然没有解决，故此只有靠着基督的福音得以进入神所建设的国度才是天国。⁷¹ 可见王明道宗教经验中的“罪与死”也构成他对建造理想社会的绝望。但是这种绝望并没有否定他福音信仰的非存心产生的社会实效性。对社会的悲观，追求一个超现世的天国，也并不是表示要与社会分离或从现实世界中引退。王明道悲观社会观念并不导致社会分离主义或遁世主义，好像中国传统的士大夫那样。中国儒家知识分子是以治国平天下为安身立命之方式，但当志不获伸的时候，往往就退返乡耕读或寄情山水或浸沉于诗词文章之中，修证佛理有时也是这些失意的知识分子的出路，最悲惨的下场是“志不获伸而歿”。基督徒对现世的悲观，其结果并不是这样，超然性的福音信仰往往促使他更发挥出现实的进取性。贡因



(James Cone)及韦威特(Geoffrey Wainwright)等人以黑奴的经验为例子指出：

救恩中的超越因素给我们了解为正义的斗争是神的斗争，而耶稣复活已经指示出最后的结果如何；这种理解促使黑奴住在历史中却不被他们在历史中的缺陷打败。

这种生存的勇气来自超越死亡的“属天的末世的真实”，死亡不是历史的终结，基督徒凭着耶稣的复活就可以超越死亡，亦由此超越个人生命历史种种的限制。⁷² 王明道也是一样，他指出，因为耶稣复活了，世界上“厌世轻生的悲观者便成了充满喜乐积极进取的人”，“苟且偷安的奋起殷勤工作”。⁷³ 同时，他又指出来生的盼望不会使人“看见有人身受痛苦却不闻不问”，反而因为有来生的盼望，就轻看自己的现实的利益，真正无私地“为主的缘故肯为人服务”。⁷⁴ 超越性的福音使人在现实生活之中更有进取动力以及服务人群的精神。可见王明道对社会悲观并未使他成为遁世主义者，吴利明也观察到这一点，他指出王明道不赞成退隐生活。⁷⁵ 王明道这样说：

必有人问，神招呼我们从这败坏的环境里出来，我们是不是当远避社会进入山野，寻一处世外桃源，作一群遁世的隐者呢？这非但是势所不能，并且是理所不当的。

基督徒遁世是理所不当，反而要“住在世人中间，发光照亮他们，用神的道指引他们”。⁷⁶ 所以王明道很注意基督徒的“处世常识”，他写了不少这类教导基督徒做人的作品。从这些作品的内容去看，可见到他不但要求信徒做一个天国的子民，同时也教导信徒做一个社会的人。他的道德怀疑主义没有演变成虚无主义，而是在被他拆毁的道德废墟上以福音为基础重建基督徒的社会道德生活。王明道的确是要求信徒“从世界出来”，目的是要不沾染世俗的罪恶，而不是脱离或逃避这个世界。他有一次针对别人的质问基督徒是出世或入世的宗教时，他说他不晓得，只“晓得神要他的百姓从罪恶里出来和世人分别”。他还说：“谁能够在世界里使自己不沾污秽，他就是出来了。”而不是脱离这世界的的生活。他举例说：

比方在政府做官吏，许多人都用不正当的方法，去受贿营私，只是基督徒连一文不义的钱也不取，别人整天去求宴乐，基督徒只能尽他底本分做工作；那末我可以承认这个基督徒已经从世界出来了。现在商场里面许多用那诡诈的方法多赚钱财，欺骗别人；基督徒如果能够货真价实，公正待人；那末我承认他实在已经从世界出来了。⁷⁷

很明显的，一个从世界出来的基督徒是可以参与社会的职业和生活，

甚至可以当上官吏商贾的，虽然王明道对当时社会这两种人的评价很负面。“从世界出来”不是教会历史中极端的个人修道者那样离开罪恶的世界，而是离开世界的罪恶而同时投入世界。吴利明对此有一点误解，他认为王明道教导信徒为着要避免受到这罪恶世界的沾染，一定不能参与这世界的事工。⁷⁸ 他这样诠释王明道是不正确的。在王明道的观念中，离开世界的罪恶并不等于离开罪恶的世界。王明道教人作光作盐，很有儒家的入世精神，儒生透过做地方官，或为人师，或为士绅，把儒家的价值传布到民间各处。王明道的基督徒责任在形式上也是这样：在各行各业，深入社会，把基督教福音带给人群。当然他的目标不是要建立一个治平的社会，不过却能在社会中非存心地(unintendedly)产生影响力。“从世界出来”不是脱离世界的事务，王明道更进一步反对基督徒人生的圣俗二元论。他反对一些基督徒只以读经、聚会、传道是圣事，其它日常生活中的事务都是俗事这种错误态度。⁷⁹ 他说，生活中的琐事如扫地、擦桌、洗衣服都“与传神的道同样重要，也有同样的价值”。⁸⁰ 而拉人力车的、当行政官的、作饭的、作小买卖的、当经理的，这些职业只要是“为荣耀神的名，为使别人得福”，都是“神圣的工作，属灵的工作”。⁸¹ 他又说：

有些教会称传道人为圣品人，《圣经》里并没有这个称呼。如果这个称呼是指服事神的人说的，我认为有些瓦匠、木匠、车夫、仆役、农人、医生、铁匠、护士、教员、小商人，比那些称为神父、会长、牧师的也许更配称为圣品人。⁸²

历史回顾

王明道视日常生活和普通职业也是“神的圣工”，和传道工作一样。问题是神吩咐你走哪一条路，⁸³ 只要“在自己的地位事工上殷勤忠心，好好的事奉神，荣耀神”。同时，“用自己的脑力、体力去为人作事，为人服劳，……都是最光明最值得尊敬的事”。⁸⁴ 一切生活工作都是神的吩咐，这和韦伯所指的十六世纪宗教改革家所提出的“召命”(calling, 或译为“天职”——编者注)的涵义是一致的，韦伯指出马丁路德等宗教改革家认为中世纪的修道主义是违反神的心意，因为修道士逃避了世俗(worldly)的责任，而世俗的活动及劳动(labour)本身才是上帝的召命。⁸⁵ 上帝的召命是叫人荣耀上帝和实践兄弟的爱。这是一种清教徒式的社会动力——荣神益人。⁸⁶ 王明道也是一样赋予世俗生活和工作荣神益人的属灵价值。世俗生活既有属灵上的价值，就要努力在此世做人和工作，透过生活和工作来服事神。⁸⁷ 他像当时的马克思主义者一样，十分重视“劳动”。当时的马克思主义者提倡劳动神圣，例如李大钊指出“凡是劳作的人，都是高尚，都是神圣的”，他反对当时社会以智力和劳力作为阶级差异的根据。⁸⁸ 王明道和马克思主义者在这一点上是一致的，他说：

在我们社会中有一种极错误的观念，是必须彻底改正的，就是许多人认为作卑微劳力的工作是一件可耻的事，……只有殷勤奋勉劳力作工的人是神所喜悦的，是神所尊重的，是主耶稣的好门徒，是值得我们效法的。⁸⁹

同时殷勤劳力工作，有一种克制肉体的禁欲功效。有一次王明道亲自清洁会堂的时候，就有这种深刻的体会，觉得“经过的艰难困苦，……骄傲、浮躁、懒惰、任性，可以被淘汰干净”。他认为：

种种美德都不是一蹴而就的，神造我们，增加我们这种种美德，所用的方法有两个：一个是使我们经过种种苦难和试炼，另一个是使我们作种种劳苦艰辛的事工。⁹⁰

王明道指出了和古代教会经历中的禁欲主义一样的两种形式，前者“苦难和试炼”就是“红色殉道”(red martyr)，而后者“劳苦艰辛”就是“白色殉道”(white martyr)。十六世纪宗教改革的“工作伦理”(work ethic)就是中世纪修道运动“白色殉道”的转化，就是透过日常辛劳工作来达致禁欲的果效，劳动就成为禁欲功夫的技术(ascetic technique)。

⁹¹ 对王明道来说，肉体是放任不得的，⁹² 辛劳工作就可以克制肉体种种的情欲。王明道的积极进取，辛勤工作去荣神益人，又要克制肉体，这样就形成一种冲突，就是辛劳而得的成果却不应去用来满足肉体，反而要克制肉体，这也构成了清教徒式的很有进取性的工作伦理。

⁹³ 王明道的属灵观也包含了这种进取性的因子。不过王明道的工作伦理却没有较后期清教徒由此发展出的“迹象理论”(theory of signs)那样认为由辛勤工作而成功的人正是蒙神恩的“迹象”，辛劳而不成功就表明神不喜悦他。⁹⁴ 故此对贫穷人和劳动阶级的看法，王明道比较和马克思主义者接近。作为一个基督教社会主义者的尼布尔，也曾批判过这种清教徒信仰。⁹⁵ 另

一方面，王明道虽然没有进行社会改革或参与政治，但是他对许多社会现象提出了许多不满和批评。特别是一些权贵，尤其是他针对的对象，他对权贵鞭挞之狠，绝不亚于其它之批判者。对现实及权贵的批判固然不是他作品主要的内容，但是在字里行间，很多时表达了强烈的不满和指斥。他在一九四八年国共内战时期指摘当时的社会黑暗腐败说：

看看今日的世界，那一点比尼尼微城更好？到处是拜偶像，拜死人，亵渎神，说谎言，弄诡诈，用手腕，戴假面，以大欺小，恃强凌弱，贿赂公行，贪污遍地，不孝父母，忘恩负义，攘夺残杀，自私自利，淫邪成风。⁹⁶

他指出神所造的大地本来是美好清洁的，是“人们弄得污烟瘴气”，不正当的被接受为正常，以罪恶为荣耀，作伪谎言反而得着人的欣赏喝采。什么和平、人道、公理等只是口头上名词，实际地上有的只是强暴、谎言、诡诈，“略有一点爱神的心的人已经感到疾首痛心”。

⁹⁷ 他对官吏和商贾特别反感，一提到他们就用极负面的话来形容。他形容他们是“贪官污吏”、“大腹商贾”，他们虽然未曾用刀杀人，未曾直接抢掠，但他们“比杀人越货的盗贼更可憎”。相对奸商贪官，王明道对娼妓和盗贼有较多的同情。

⁹⁸ 在他眼中几乎逢官必贪，逢商必奸。他指摘这些贪官奸商说：

大腹贾用诡计的方法售物，以至买物的贫民忍痛吃亏；资本家驱使工人作马牛，流他们的血汗，增自己的财产；为政者横征暴敛，剥削民



众的皮肉，吸取人民的脂膏，以饱足他们自己的私囊。他们不用这样作，已经家给人足，但他们为想要多多发财，就用间接方法杀害许多人，夺去他们所有的，同时他们不仅逃避了国法的制裁，而且得着了多人的尊重。⁹⁹

王明道批判这些权贵，一方面是因为目睹社会种种不平的现象，而他的道德怀疑主义也做成对这些权贵的负面看法，以至“得着多人的尊重”的权贵的卑鄙，在他眼中无所遁形，“比杀人越货的盗贼更可憎”。王明道对资本家、商人、官吏的批判很像同时代共产主义者和政治革命者的口吻。在他的作品中，不少使用“压迫平民”、“残暴”、“不法”、“偷窃”、“横征暴敛”、“营私舞弊”、“滥用职权”、“官官相护”、“屯积捣把”、“垄断居奇”、“苦待劳工”、“苦待贫穷”、“以大吃小”等字眼对官僚商贾进行口诛笔伐。这仍然是一种

“非存心的”批判，并不是一般社会改革家的抗争，但在不知不觉间，王明道表现了强烈的反抗精神。当然王明道知道他对权贵的抨击实际上不能产生果效，现实也不能改变，这使他产生了一种尼采心理分析中所指的宗教上的“愤懑”(ressentiment)。他期待着将来与主耶稣一同审判世界时，“如果有恃强凌弱仗势作恶的人，我们可以用主所赐给我们的铁杖击打他们”。¹⁰⁰现实的阶段是无能为力的。这似乎是一种弱者对不能克服的强者另一种形式的“阉割”。这种基督教特有的愤懑，在西方历史中往往会转化成革命运动。¹⁰¹王明道没有搞革命，但他的确在很多情况下和现实社会的势力对着干，而没有噤若寒蝉。事实上，王明道对现实和权贵的批判，比起批评他“信仰自私和个人化”的社会福音派的人更独立和强硬。不少讲社会福音的人在后来已被各自的政治立场所困固，王明道则保持了她的超然立场，

以致他没有被任何现实力量所左右。王明道批判权贵并不是要革命造反，他反而教导信徒要顺服政权，但是任何现实政权却不是他终极效忠的对象，他另有一个对象去付出他的忠诚，就是他的上帝。他说：“人的制度或人的命令与神的旨意互相抵触的时候，我们只能服从神，却不能服从人了。”¹⁰²这种对超越对象的终极效忠，给他一种对批判现实权柄的冲动和勇气，他后来也曾指摘一些教会领袖，指出他们“利用‘顺服人的制度’和‘服从有权柄的人’这两句话来掩饰自己的胆怯和失败”。¹⁰³五〇年代就是他这种对超越对象的终极效忠，造成他和政府产生紧张的关系，他也不惜以身系囚牢来保持这种效忠。一有了终极效忠的对象，现实所有的权柄都变得次要的了。他虽然没有参与革命和社会改革，但却因为这种终极效忠就构成了他对权贵批判的动力。

历史回顾

结论

王明道在信仰上并不是一般人所想象的纯粹是一位与现实社会不相涉的保守主义者，他的传统保守信仰内容很吊诡性地有明显的现代含义，像十六世纪宗教改革者及以后清教徒的福音信仰一样，在社会生活上具有十分强烈的进取性和批判性。的确，王明道对现实社会持负面的态度，也否定人成功建设社会的可能性，王明道对社会这种悲观的态度，就容易给人一种误解，以为他的信徒思想与现实社会无涉，其实他的思想教训包含了社会实效性的动力。因着历史条件和发展时间的局限，未能明显和广泛地出现王明道福音信仰所产生的像西方那样的社会果效，但从他思想中的确可以见到这些素质，同时他自己也是这样的实践者。由上面的讨论可知，王明道信仰与社会的关系，同时“又即又离”。信仰不是为改革社会而存在，甚至不是为改革个人以至社会得以进步而存在，信仰是一种个人的关怀而非社会关怀，其价值取向甚至造成个人与社会疏离，正好因为这样，信仰可以赋予个人在苦难和压迫人间中生存的勇气，甚至是实践信仰以及批判现实的勇气。

而与世俗社会性格相反的禁欲精神，却因为信仰的“召命”及“荣神益人”的观念转化成为社会生活中进取的性格，以及对现实的关注。信仰中一位超越上帝的观念，也做成了基督徒与世俗势力的疏离：其它人或因个人利害关系而趋炎附势，或出于理想主义者的天真无知，或其它现实原因而依附政治势力，王明道这种超越效忠造成的与世俗势力的疏离，则形成了一种更独立的对现实势力强烈的批判。而他的道德怀疑精神，加深了他对社会势力的疏离，使他的批判更广泛更彻底。这种超越的批判不代表任何一个集团或个人的利益立场，于是就成为一种真正客观的批判，这种批判才不致被现实势力所左右或操纵。历史上基督教的表现是极具批判性的，这在王明道信仰中也可以充分看到。王明道思想的进取性出自他保守的圣经信仰。他的神学虽然不是严格意思的处境神学，而是彻头彻尾的圣经神学，但他的福音信仰很有处境的含义，同时也很有社会实效性。王明道读了很多书，特别是历史，他的福音社会果效观念得到他读的历史知识支持，虽然他的福音信仰完全是以《圣经》作根据和出发点，但历史经验可作为福音的社会实效

作用的左证。不过福音的社会实效性只是福音的非存心果效，这种果效是要保持福音信仰的超社会性才能达致的，所以真正的福音信仰决不能像社会福音派那样实用主义地或功利主义地改造，若是这样的话，福音内容就被社会决定，对王明道来说，这种“福音”就不能使人重生进天国，同时也失去非存心的社会果效。由王明道的福音信仰去看，超然的福音信仰并不是纯粹指向现实生活以外的天国，同时也涉及现实生活。在社会中基督徒未曾脱离社会，因此似乎是超现实的信仰实质上成为了基督徒现实生活的动力。基要派或福音派华人教会虽然在很大程度上认同或甚至承接王明道的福音信仰，可是却似乎失去了其中吊诡性的社会实效动力。有些人就用华人教会这种形态的信仰来诠释王明道，于是就得出王明道信仰是狭隘、脱离现实、不合时宜等错误结论。同时有些人虽然声称拥有这种不变的纯正福音，但其现实的抉择却随着时俗的转变而改变，与福音的精神脱了节，缺欠王明道福音信仰和现实抉择之一致，失去了福音信仰的实效性动力。这不能不算是存在于时代洪流中的福音派教会一种重大缺失。✠

作者简介：

梁寿华牧师，原中国神学研究院中国文化研究中心研究员，现任纽约神学教育中心学务委员会委员，总编辑。

（原载《道风基督教文化评论》第九期，本刊未获正式授权）

注释：

1. 例如叶仁昌以“圣俗二元论”来形容王明道的社会观，并说：“他相信领人归主是基督教唯一需要的社会参与。”见叶仁昌，《五四以后的反对基督教运动》，台北：大久文化，1992，页217。
2. 吴利明，《基督教与中国社会变迁》，香港：基督教文艺出版社，1981，页164。
3. 陈志让指出五四后马克思主义者的观点“是反对社会现象的”，见费正清主编，《剑桥中华民国史》，第一部，章建刚等译，上海：上海人民出版社，1991，页548。
4. 他父亲王子厚自缢的经过纪录亦收于中国史学会主编，《中国近代史资料丛刊：义和团》，共四册，上海：神州国光社，1953，第二册，页404-405。
5. 王明道，《五十年来》，香港：晨星书屋，1967，页10。
6. 同上，页11、16。
7. 同上，页13。
8. 王明道福音信仰的塑造，请参林荣洪，《王明道与中国教会》，香港：中国神学研究院，1982，页16-27。
9. 王明道，《五十年来》，上引书，页24。
10. 同上，页34。
11. 五四时期青年会的社会服务，见陈秀萍，《沉浮录：中国青运与基督教男女青年会》，上海：同济大学出版社，1989，页9-48。
12. 一九一九年在烈士田学校教书时兼做学生福音工作，看见传道工作比做总统更伟大，因为传道人可以改变人心，见王明道，《五十年来》，上引书，页36。
13. 同上，页38。
14. 美国华裔学者林毓生所用的名词，形容新文化运动中人的以启蒙方法而非以经济或暴力手法改革社会，见林毓生，《中国意识的危机：五四时期激烈的反传统主义》，穆善培译，贵阳市：贵州人民出版社，1988，页63-93。
15. 陈独秀，《独秀文存》，二册。上海：亚东图书馆，民23，卷二，页385-86。
16. 美国社会福音派饶申布什(Rauschenbusch, 1861-1918)在二十世纪之交曾联合志同道合之士提倡“个人与社会方面的伦理及属灵的耶稣原则”。见John Dillenberger and Clude Welch, *Protestant Christianity: Interpreted Through Its Development* 《更正教：其发展历史之诠释》，New York, Charles Scribner's Sons, 1954, 页248-249。
17. 新文化运动知识界对基督教的看法见梁寿华，《非基督教运动前之宗教论争》，《神学生》，第二期，香港：中国神学研究院学生会，1987.6，页3及以下。
18. 王明道，《五十年来》，上引书，页38。
19. 见汤普森，《宗教、阶级与控制》，文修罗伯特等编，《宗教与意识形态》，成都：四川人民出版社，1992，页159-199。
20. 郑振铎，《导言》，《中国新文学大系：文学论争集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935，页15。
21. 转引自费正清主编，章建刚等译，《剑桥中华民国史》，第一部，上引书，页550。
22. 郑振铎，《导言》，《中国新文学大系：文学论争集》，上引书，页15。
23. 林毓生，《中国意识的危机：五四时期激烈的反传统主义》，上引书，页90。
24. 徐宝谦的转变见徐宝谦，《黎川服务日记》，《真理与生命》，卷九，第五、六期合刊(1935年11月1日)，页286-287。
25. 赵紫宸思想的转变及巴特神学对他的影响，林荣洪有详细的论述。见林荣洪，《曲高和寡：赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994，页174-178、213-235。
26. 见王明道，《五十年来》，上引书，页45-46。
27. 同上。
28. 同上。
29. 同上，页43。
30. 同上，页45。
31. 同上，页58。
32. 同上，页66-68。
33. 同上，页64。
34. 王正中编，《王明道文库》，七册，台湾：浸宣出版社，民66-67，4: 388, 3: 70(以下称《文库》)。
35. 苏特兰修正传统犯罪学的观念：犯罪和低下阶层的必然关系。他指出白领的罪行只不过是不同形式出现而已，如挪用公款、欺诈、贿赂等，而低下阶层则是暴力、抢劫、斗殴等。Sutherland于一九四〇年发表“White-Collar Criminology”。见Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* 《社会理论与社会结构》，New York, Free Press, 1968, 页144。
36. 《文库》，1:17-18。
37. F. Jameson着，唐小兵译，《后现代主义与文化理论》，台北：合志文化事业股份有限公司，民83，页102。
38. 见阿拉斯戴尔·密金太尔着，万俊人等译，《谁之正义，何种合理性？》，北京：当代中国出版社，1996，页214。尼布尔对奥古斯丁的道德怀疑论有更详细的分析和评论，见Reinhold Niebuhr, *Augustine's Political Realism* 《奥古斯丁的政治实在主义》，The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses, Robert McAfee Brown编，New Haven and London, Yale University Press, 1986, 页123以下。
39. 见Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* 《道德的人与不道德的社会》，New York, Charles Scribner's Sons, 1960, 页40。
40. 《文库》，7:55; 7:5。
41. 见周谷城，《中国社会之变化》，上海：新生命书局，1931，页149-180。
42. 王明道，《圣徒药石》，第二辑，香港：颂思出版社，1974，页156。
43. 同上，页157。
44. 见谢扶雅，《顾子仁与学运》，香港：基督教文艺出版社，1973，页22。
45. 王明道，《圣徒药石》，第二辑，上引书，页156。
46. 《文库》，2:10-11。
47. 同上。
48. 《文库》，7:56、57。
49. 《文库》，7:5。
50. 王明道，《角声》，香港：颂思出版社，1971，页54。
51. 王明道，《现代教会的危险》，香港：基督福音书局，1975，页5。
52. 见恽代英，《恽代英文集》，二册，北京：人民出版社，1984，上册，页372。
53. P.A. Sorokin, *The Crisis of Our Age* 《我们时代的危机》，New York, E. P. Dutton and Company, 1957, 页100。

历史回顾

54. 《文库》，7:5。
55. 见陈独秀，《独秀文存》，上册，页183-184。
56. 《文库》，7:338。
57. 吴利明说王明道后来所受的迫害主要因为“他对社会所采取的态度，和那种态度所做成的社会行为，或说是反社会行为”。见吴利明，《基督教与中国社会变迁》，上引书，页163。
58. 见《文库》，7:130。
59. 王明道，《角声》，上引书，页33。
60. 林荣洪也指出王明道坚持这个次序的必须性，见林荣洪，《风潮中奋起的中国教会》，香港：天道书楼，1980，页117。
61. 《文库》，7:5。
62. 王明道，《重生真义》，香港：宣道书局，1967，页20。
63. 《文库》，7:54；王明道，《重生真义》，上引书，页11。
64. 《文库》，7:5。
65. 同上，2:136。
66. 同上，7:5。
67. 社会学家Max Weber、Robert K. Merton等人的观念，指西方现代文明的兴起，很大程度是由新教精神所触发，新教改革家本身并未有此意图。见Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion* 《宗教的社会学进路》，New York, London, John Wiley and Son, Inc., 1970, 页100。
68. 王明道教导信徒要多读书，特别要读历史，并说：“读历史是绝不可少的一种功课。”见王明道，《圣徒药石》，第二辑，上引书，页140；王明道，《信徒箴砭》，香港：颂恩出版社，1962，页57-58。
69. 尼布尔在《道德的人与不道德的社会》一书中指出，由道德的个人构成的社会，往往是不道德的。他批判了启蒙运动以来的改造社会人就能解决社会问题的乐观主义。见Reinhold Niebuhr, 《道德的人与不道德的社会》，上引书，页24-25、79。这和法国社会学家涂尔干(1858-1917)的“由众多个人构成的意识集体和个人的意识完全有别”的观点一致。见Gordon W. Allport, *The Historical Background of Modern Social Psychology* 《现代社会心理学的历史背景》，载Gardner Lindzey and Elliot Aronson编, *The Handbook of Social Psychology*, 卷一, New Delhi, New York, 1968, 页51-52。尼布尔和涂尔干新生性的集体道德或集体意识，与亚里士多德所说的两种事物的结合结果会成为与这两种事物不同本质的第三物(*tertium quid*)同一原理。
70. 林荣洪、叶仁昌都批评王明道和自由主义者这种公式不通之处；并指出个人改造并不会自动地带来社会的改革。见林荣洪，《王明道与中国教会》，上引书，页232-233；叶仁昌，《五四运动以后的反对基督教运动》，上引书，页214。
71. 《文库》，7:338-340。
72. Geoffrey Wainwright, *Doxology: A Systematic Theology* 《荣耀颂：系统神学》，New York, Oxford University Press, 1984, 页419-421。林荣洪也指出，王明道的末世意识造成他一种富有积极性的人生观。见林荣洪，《王明道与中国教会》，上引书，页232。
73. 《文库》，2:136。
74. 《文库》，7:9、10。台湾的许惠善对王明道也有这样的观察，见许惠善，〈从王明道的护教神学看他的教赎观〉，道学硕士毕业未刊论文，台北：中华福音神学院，1992，页36-37。
75. 吴利明，《基督教与中国社会变迁》，上引书，页151。
76. 《文库》，2:192。
77. 同上，4:298。
78. 吴利明，《基督教与中国社会变迁》，上引书，页151。
79. 王明道，《圣徒药石》，第一辑，香港：颂恩出版社，1974，页106-107。
80. 《文库》，5:65。
81. 王明道，《圣徒药石》，第一辑，上引书，页119。
82. 同上。
83. 同上，页117。
84. 王明道，《信徒箴砭》，上引书，页99。
85. 见Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* 《新教伦理与资本主义精神》，A. Giddens译, London, Boston, Unwin Paperbacks, 1985, 页81。
86. 社会学家Robert Merton指出，清教徒这种荣神益人的精神和十七世纪西方近代科学研究的发展有关，此乃所谓Merton's Thesis。见David C. Lindberg等篇, *God and Nature* 《上帝与自然》，Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1986, 页171-172。
87. 见王明道，《圣徒药石》，第一辑，上引书，页117。
88. 见李大钊，《李大钊文集》，二册，北京：人民出版社，1984，下册，页204。
89. 王明道，《圣徒药石》，第二辑，上引书，页172。
90. 同上，页171。
91. 见Max Weber, 《新教伦理与资本主义精神》，上引书，页158。
92. 《文库》，2:200。
93. 见Ronald L. Johnston对清教徒的工作伦理的分析, Ronald L. Johnston着, 尹今黎等译, 《社会中的宗教》，成都：四川人民出版社，1991，页206-209。
94. 韦伯等人指出，加尔文宗及清教徒的“迹象理论”是加尔文宗及清教徒较后期发展的思想，加尔文本身及最早期的清教运动没有这个观念。见Max Weber, 《新教伦理与资本主义精神》，上引书，页110、228；John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* 《加尔文主义的历史和性格》，London, Oxford, Oxford University Press, 1973, 页419。
95. Reinhold Niebuhr, 《道德的人与不道德的社会》，上引书，页123。
96. 王明道，《看这些人》，第二辑，北京：灵食季刊社，1953，页102。
97. 同上，页86、87。
98. 王明道，《角声》，上引书，页18-19。
99. 同上，页19。
100. 《文库》，2:10-11。
101. 韦伯指出，这种愤懑是犹太人宗教所独有，其它救渡性宗教(salvation religion)如印度教和佛教则缺。见Max Weber, *The Sociology of Religion* 《宗教社会学》，Ephraim Fischhoff译, Boston, Beacon Press, 1993, 页110-117。基督教愤懑与反抗意识，见F. Jameson着, 唐小兵译, 《后现代主义与文化理论》，台北：合志文化有限公司，民83，页107-108；另参Frederich Copleston, S.J., *A History of Philosophy* 《哲学历史》，卷三, New York, London, Doubleday, 1985, 页401-402。
102. 《文库》，7:325, 326；另见3:184。
103. 同上，7: 326-327。

司布真论解经讲道

选自《释经书与释经》演讲二

作者/司布真

翻译/文睿



在向你们介绍了解经家后，我现在一定要向你们强调其中一种最实际的使用他们的方法，就是你们自己在事奉神的聚会时，在众人面前公开讲解圣经。古时候的讲道和现在相比，讲解圣经所占的份量要大得多。我想，初期基督徒的讲道大部分是对旧约圣经长长的段落作解释；当教会可以得到福音书，以及保罗书信的抄本时，传道人的主要任务就是通过发表演讲，使使徒的教训深入人心，这演讲的主心骨会是一整段的圣经：那时可能只有一点点我们在现代讨论时所用到的分段，标题和要点的痕迹，但是那教导人的会跟着在他面前打开的一段经文的意思走，一边读一边解释。我想情况是这样的，因为一些早期的基督教敬拜模式在很大程度上是建立在犹太人会堂的敬拜模式上的。我是说一些模式，因为我想主耶稣给了他的门徒脱离陈规和礼仪的自由，每一个教会按着在他们当中自由运行的圣灵的动工来敬拜；一种是哥林多的公开的聚集，另外一种是有常驻的牧师，第三种是这两种方法的混合体。在犹太人的会堂里，拉比的规矩就是一次至少要读律法书的二十二节经文，讲道就是对这样长

度段落的解释。如果我们像奴隶一般被这条规矩约束，这样的规矩就变成是仅仅一种迷信了，但是我几乎要希望这种习惯被重新建立，因为现在按着很短的经文讲道，加上大大忽略在众人面前讲解神话语的这种做法是非常不能令人满意。我们不能指望把一节一节经文挑出来，随意把它们集中在一起，就能带出极多圣经的教训。这种方法就好像通过展示分开的砖块来向人介绍一幢房子。如果我们的朋友用这种方法来看我们的私人信件，用扯断联系，脱离上下文的短句理解这些信的意思，这就是一种令人震惊的愚昧之举了。这样解释的人能在每一封书信中理解我们，说出我们曾经所想的一切，还有很多我们根本就不曾想过的事情；而我们写信的真正目的可能却逃过了他们的注意力。因为现今释经式的讲道不像过去一样普遍，我们就更需要在诵读圣经时讲解。因为主题式讲道，劝告式的讲道，体验式的讲道，等等，按它们自己的途径都是极有用处的，但它们几乎把主要的释经式讲道赶走了，当我们读圣经，我们更是需要习惯性地对圣经作连贯性的讲解。

经典译介

我有这个理由支持我的看法，就是在众人面前宣读圣经深奥的部分，这对大部分听的人来说帮助是微乎其微。我能想起在我年轻的时候，我听从但以理书中挑出来的长长的段落，如果我对它们的意思有丝毫的理解，它们本来是会对我大有教训的。再看看以西结预言的一些部分，你们可以自问，那些不识字的人，除非有人指教他们，否则这能带来什么益处呢？一段翻译成母语的圣经，若不能被人理解，就像用希伯来语文或希腊文写的同一段经文一样，它能给人更多的造就吗？对翻译的同样要求也是适用在释经上。只要一位有见识的读者讲几句解释的话，何等奇妙的是，那隐晦的部分就得到光照。通常两三句话就会揭示整段经文的去向，用几个字，听众可能就能得到打开一个极大难处的钥匙，这样，公开的诵读就会变得大有裨益。有一次我看见一群失明的孩子身处约克古教堂那迷人的遗迹当中，我禁不住为他们不能享受如此的美景而可怜他们；我是多么愿意能够打开他们的眼睛！无知的人在圣经的荣耀中游荡，他们就配得更少的怜悯吗？有谁会拒绝给他们光照呢？

我有很多的例子，在我们日常的事奉中简单解释圣经，这对我们的会众来说是最为他们接受，对他们最有启发的。我常常从工人，还有他们的妻子，从商人，还有他们的家人那里听到说，我自己的圣经解释对他们有极大的帮助。他们见证，当他们在家里和家人一起读圣经，解释对他们变得加倍宝贵；他们家庭祷告时读的段落没有令他们受益，当下一次他们再看的时候，回想起他们的牧

师对它是怎么说的，这对他们就变成一种真正的乐事。我们听众中的大多数，至少在伦敦，几乎是不读释经书，或者任何给圣经带来光照的书籍的。他们不是没有金钱，就是没有时间这样做，如果他们要在神话语里，在他们仅仅靠经历找不到答案，也不大可能从朋友那里得到解释的事情上得到指教，那么他们就一定要从我们这里得到这种指教，否则没有人能教训他们；我也看不出，除非通过经常的讲解，我们怎么能给他们这样的灵里的帮助。

另外，如果你们有解经的习惯，这要给你们一个机会，把许多不是重要得足以成为一整篇讲道的主题，因此可能会继续不为人留意，成为主的百姓和其他人重大损失的事情说出来。圣经摆在我们面前的是何等范围广阔的真理，有教义性，运用的和体验的，这是多么令人惊奇；同样值得我们惊叹的是圣经用何等强烈的语气带出这些真理。神的话语所给的提醒总是满有智慧，及时的；举例说，神的话语所带出来的训斥，要是由牧师说出来，没有神话语的支持和提示，可能看起来是太过严厉，但是从圣经章节里出来，它是不能遭人愤恨的。通过详细论述你们在受神默示的记录所读到的历史，你们可以既责备罪，也可以鼓励德行，但如果不是圣经的章节把这些事情带到你们眼前，你们是可能永远也不会触及这些问题的。如果你们要尽你们的职分，不让一点的启示都不被触及，最容易的方法就是习惯性地讲解圣经。不做到这一点，你们的会众中很多人对神话语的大部分可能就是完全不知道。他们在家没有像应当的那样多读

神的话语，这是一个可悲的事实；在英格兰，不敬虔的人几乎是根本不看圣经；如果我们只是向他们解释我们讲道所讲的那一部分，他们明白的圣经会是多么的少！如果你们在讲过的圣经经文下划一条线，标注你们的圣经，就像我对待留在我自己书房里的那本旧圣经一样，你们就会发现在十二或十四年的时间里圣经甚少的部分是被完全讲过的；它非常大的一部分还没有被标上记号，就像一片没有被耕耘过的土地。那么，请尝试讲解，让你们的会众看到一幅神全部启示的美妙景象；就像把他们带到尼波山顶，把从但到别士巴的整片土地指给他们看，向他们证明每一处都是流奶与蜜之地。

我确实确实要诚恳地推荐讲解圣经。在英格兰这不符合潮流，尽管在别处是稍微更普遍一点。几年前在英格兰上下几乎没有人去这样做，到现在这还是很普遍。还有另外一个原因，是我要对你们强调的，就是为了要做好此事，讲解的牧师首先要比仅仅是讲道的传道进行双倍的学习，因为这要求他既预备讲道也准备解释圣经。一般来说，我在释经上花的时间比讲道花的时间多得多。一旦有了一个很好的主意去开始一篇讲道，从那一刻开始，讲论就会自己作成，不会要求传道人花极大的功夫，因为真理很自然就会团聚在一起，围绕着主要的论题清晰显明自己，就像糖围绕着放在糖浆里的一条线结晶一样；但是对释经来说，你们一定要面对难点，一定要考察圣灵的意思，而不是你们自己的意思。如果你们不研究，你们很快就会暴露出作为一个释经家你自己的无知；所以你们一定要

努力看圣经。任何强迫传道人查考圣经的事情，对他来说都是大有好处的。如果有谁担心这功夫会伤害他们的身体，请让他们记住，脑力劳动直到某一点为止，这是最令人振奋的，无论在哪里，只要圣经是主题，劳力就是一种乐趣。只有当脑力劳动超过合乎常理的界限，人的思想才会因此变得疲弱，人通常是达不到这一点的，除非人是没有智慧，或者人面对的题目是不能振奋人心，是不合适的；但是我们的题目是有创造性的，对于像我们自己这些年轻人，勤奋使用我们的能力是一种最健康的操练。古典文学和数学可能令我们筋疲力尽，但是记载我们父恩典的书卷，我们喜乐的册子，我们财富的宝库则不会。

一个讲解得好的人应当能用原文读圣经。每一位牧师都应当以在希伯来文和希腊文两方面达至一种可接受的熟练程度为目标。这两种语言能用少许的代价向人打开文字的宝藏，无可穷尽的知识宝库，属灵财富的矿藏。实际上，学会一种语言所要求的努力并不是如此巨大，能力中等的弟兄不应该如此经常地退缩，不去作这样的努力。一位牧师应当学这两种语言到足够的地步，至少可以靠着一本词典的帮助能明白一段话的意思，可以肯定在他的讲论中，他不会错误表达神的灵的意思，而是尽他的判断所能达到的程度，表明主藉着所使用的语言所要启示的意思。这样的知识要防止他根据我们译本里的语句去建立教训，却是在神所默示的原文里根本找不到与之相似的地方的。这样的事情已经有传道人在思想错误时做过了，他们从译本中的一个“应当”，一个“如果”得出一个推论，大声

宣扬非常肯定这是不可能有误，非常重要，仿佛同样的语言是曾经在圣灵所用的字句中出现过一样。在这样的时候，我们得到提醒，想起那已故受人爱戴的亨利克来克在他关于希伯来文的书中讲到的一个故事。有一段时间，拉丁文武加大版本的圣经不断被人说成就是神话语本身，一位罗马天主教神学家是这样解释创1:10，“神称水的聚处为‘海’”的，拉丁文海这个词是Maria，以此为根据，这位作者写道，“水的聚处是什么？不正是所有的恩典都聚集在一个地方，就是聚集在童贞女马利亚(Maria)身上的吗？但有这样的区别，那个Maria(海)的i是小的，因为海所包括的只是暂时的大自然的一部分，而配得称颂的童贞女(Maria)的恩赐和恩典要存在直到永远。”如果我们忘记译本不可能是逐字逐句受神默示，我们当以原文作最终的判断，那么如此多余的胡言乱语倒是可以容忍的。

不要不在使用你们的经文汇编上成为专家，每天我只要活着，我就越来越要为那可恨的半个疯子亚历山大·克鲁登(Alexander Cruden)而感谢神。当然你们都读过他的生平，这是作为前言印在他那本经文汇编里的；它告诉我们他是一个头脑有疾病的人，曾经一两次进过疯人院，然而尽管有这一切，他却专注他的精力编写出一本绝对是价值无可比拟的著作，是过去从来没有的人能改进，将来也可能永远不会有；这本书一定能给一位基督教牧师带来最大可能的帮助，对他来说这是必不可少的，正如刨子对木匠，或者犁对耕农来说是不可少的一样。一定要买一本正宗，没有删节的克

鲁登经文汇编，现代代替品决不要买；它们价钱上可能不错，对牧师来说却是欺骗和网罗，决不可容忍被收入牧师家中的藏书。买经文汇编的时候想找廉价的买，这是愚昧。你们只需要一本，除了最好的，什么也不要。在每一个重要的词的起头，克鲁登经文汇编向你表明它的意思，很经常还有这个词意思各样具体的细微之处，就是这样，它甚至能帮助你们去准备讲道。你们沿着这本经文汇编看他的标题时，就会发现这个词出现时的联系，是最能占优和正确确定它的意思的。就是这样神的话语成为解释它自己的钥匙。一个精通圣经原文的人就是一位优秀的神学家，你们要熟练使用克鲁登经文汇编。

对大多数附有参读章节注释的圣经我是不大看重，如果它们真的有一点好处，它们本是会很有帮助的；但是很容易翻出一本串珠圣经，是有字句和明显意思的参注，但却没有一点更多内容的。你们会常常翻到一处参考的地方，不得不说，“嗯，在某种意义上这肯定是一种参考，因为它包含了同一个词，但在一节经文解释另外一节这个意义上却没有参考。”有用的参考是用钻石切割钻石，用属灵的事比较属灵的事；它是一种思路上的参考，而不是字句上的参考。如果你们遇上一本真正有价值的串珠圣经，它对你们就像我有一次听一个乡下人说的，是“尊敬的圣经”（英文中参考和尊敬读音接近，译者注），因为它要带领你们去越来越珍惜圣经。最好的串珠圣经是一本彻底是好的经文汇编，要买最好的，总是摆在案上，每一刻都使用，你们就会找到自己最好的良伴。

经典译介

有了我之前的演讲，我还需要推荐你们去有智慧地阅读解经书吗！某些有学问的人称它们是“死人的大脑”，他们宣称他们的讲道给我们的不是别的，正是他们假装是主直接向他们启示的东西。然而这些人绝非独创，常常他们自以为是受默示的不过只是借回来的聪明而已。他们窥窃吉尔的书，他们讲出来，当作是圣灵的想法的话，和他们故意去蔑视的，就是那些优秀，有学问之人的思想相比，在方方面面都差得很远。之前某个时候有人给我寄来一堆诗作，要求在《军刀和镔刀》杂志上发表，这些诗作是由某位宣称在圣灵直接影响下的人写成的。他告诉我他是被动的，所寄来的是在圣灵对他的头脑和手直接身体和思想影响下写成的。我的书架上有很多诗词是比这些假装受感的作品优秀得多，就像天使和苍蝇相对一样；这些糟糕的打油诗脸上是带着冒充的痕迹。所以当我聆听某些夸口只有他们才是圣灵的工人的聪明先生不知所谓的废话时，我是为他们的假装和他们自己感到羞愧。我亲爱的朋友，你们大可以肯定，作为一条原则，神的灵通常不会为我们去做那些我们能自己做的事，如果信仰的知识是印在一本书上，我们是能够去看的，那么圣灵就没有必要向我们作新的启示，给我们的懒惰作挡箭牌。那么，请去阅读我已经给你们介绍的那些令人羡慕的解经书吧。然而，你们一定要使用自己的思想，否则解经就会缺少兴趣。在这里我想起在威尼斯多哥皇宫庭院里的两口水井，我曾很有兴趣地观察过它们。一口是人手装满，从很远的地方用驳船装来的水，很少有人想要它里面那些陈腐的东西；另外一口是新鲜的天然水井，

清冽甘甜，人们抢着要喝它的每一滴水。新鲜，自然，有生命，这些永远是吸引人的，而仅仅是借回来的学问是没有生机，索然无味的。西塞尔先生说他的做法是，当他抓住一段圣经，为此祷告，对它有自己的看法，在做完这些之后，他拿起在这个题目上写作最有能力的神学家的作品，看看他们的想法是什么。如果你们不思考，不大大思考，你们就会变成奴隶和仅仅是抄书的人。操练你们自己的思想，这对你们是最健康的，靠着坚持，还有神的帮助，你们可以盼望明白每一段可以明白的圣经的意思。就是这样，依靠你们自己的能力，以致不愿意从别人那里学习，这很明显是愚妄；而学些别人，不自己作判断，这是愚蠢。

你们在众人面前要用什么方式去讲解圣经？一条原则就是，在哪里有一个词是有特别意思的，总是要非常认真地把它指出来；因为非常肯定，在圣经里同样的字并不总是指同样的事情。圣经是一本书，是写给人类看的，所以它是用人的语言写成的；在人的语言里同样的字可能代表两三样事情。举例说，“梨子从树上落下来”，“一个人落入酗酒的习惯中”，第二句话里“落”这个字的意思很明显和第一句的是不一样的，因为它不是照字面的意思，而是比喻性的。再看，英文里“马车夫坐上车”，“那孩子很喜欢他的圣诞节礼物盒”，“那位先生留在他的狩猎小屋里”这三句话中的“车”，“盒子”和“小屋”用的是同一个词，但有谁看不出它的意思非常不一样呢？神的话语也是如此。你们一定要解释一个词用在特定情形和用在一般情形下意

思的差别，这样你们就能防止你们的会众落在错误当中。如果有人有人说圣经中同一个字意思永远是一样的，正如我听某些人公开宣称的那样，那么他们就是把神的话语变为荒谬，因着他们自己不合理的宣告落入谬误当中。如果把用在其他著作上都显为荒谬的解释原则加在神写的书上，这就是极大的愚昧了，这外表是精确，却无可避免导致混乱。

一处圣经明显的字面意思并不总是真正的意思，无知的人很容易就落入最奇怪的误解，出自讲坛明智的说明会给人带来很大的帮助。很多人自己习惯了误解某些经文，他们年轻的时候听过错误的解释，除非我们向他们讲清楚正确的意思，否则他们就永远不会认识得更清楚。

我们务必要在我们公开的释经中解释复杂隐晦的句子。跳过难点，只是解释已经是清楚的地方，这就是把圣经解释变成可笑的事情了。我们说隐晦的句子，是指那些大部分是在预言书中的句子，因着翻译的原因，或者因着它们语句结构的东方特点，或它们内在极深的含义而让人难以明白。复杂的句子在保罗的书信中有很多，他丰富的思想是不能受限于任何一句话的论证。他开始说一句话，也许在八句话以后才说完，句子开头和结尾之间所有的空隙都塞满了浓缩的真理，要把这些和总体的论证分开，这常常并非易事。只是两三个字的提示就会让你的听众明白一个论述在何处终止，又在何处重新开始。在旧约许多的诗歌体作品中说话的人是改变的；那大部分是对话的《雅歌》就有这样的情形。如果人看一段，以为都是由同一个人说出来的，这就



司布真牧养的首都大教堂礼堂

常常会发生完全的谬误。以赛亚书中笔调常常突然变化，一句话是对犹太人说的，接着的下一句可能是对弥赛亚，或者是对外邦人说的。向会众说明这一点，这岂不总是一件好事吗？如果以前划分章节和经文的人是有一点点常识，这个问题可能就不是那么重要了，但是我们的译本是被人如此笨手笨脚切割成零碎，传道人在大声诵读的时候一定要插入正确的段落和区分。说得明白一点，你们的任务就是让话语变得明白易懂。在伦巴底这个地方我看到地里有巨石堆在一起，是勤劳人的手为了让泥土腾出位置种庄稼而搬出来的；你们的任务就是“搬走石头”，让你的会众去耕耘圣经这片沃土。圣经里面有东方的特点，比喻，特别的说法，成语，以及其他词语上的特别之处，因为圣经是在东方成书的，你们要是解释清楚这些就好了。为此目的，请努力学习东方的生活风俗。让巴勒斯坦的地理，它的自然史，它的动植物，

就像那些你们自己本乡的事物一样，为你们熟悉掌握。这样，你们一边读一边解释神的话语，你们的羊群就要得到喂养。

然而你们讲解的主要部分应当在于把真理应用到你们听众的心里，因为那仅仅是理解字句的意思，却不明白它对人的内心和良心的作用的人，就像一个让管风琴的风箱吹动，然后却没有把手指放在琴键上的人一样；除非我们敦促人实际应用，否则向人提供信息，这给他们的帮助是很少的。我的弟兄们，请直接进入人心的密室，让神的教训穿过它的窗户，这样光就被带到人心和良心里了。说与当时情形合宜，可以应用在那些在场之人境况中的话。向人说明，在大卫的时候人第一次听到的真理是怎样在这当代仍然有力，切切相关，这样你们就会要让你们的会众爱上圣经，他们就要比你想象的更大大看重你的话。擦干净神学大师们古老的伟大画作，用

新的画框把它们挂起来，钉在你会众记忆的墙上，他们受到很好教训的心就要称谢你了。

聪明的人需不需要警告？是的，一定要的。务必要避免如散文抒发一般的解释。在每一个地方都要避免这个问题，但在这里要特别避免。你的解释不要过长。如果你是极有天赋，说话不要过长，太多的好东西是无法享受；如果你的解释只是第二流的，嗨，那么更要简短了，因为人很快就会厌倦次等的言谈。聚会很少有时间给你们去读功课，不要为了释经的缘故而抢夺了祷告和布道的时间。这种借债还债的做法是没有意义的。不要重复连主日学的孩子都明白的普通事情，不要提醒你们的会众不可能忘记的事。如果不能给他们讲一点新的，讲一点重要的也好，这样，一个聪明的听众在聚会结束的时候，能觉得他至少学到了一点东西。

经典译介



还有，要避免有任何的卖弄学问。作为一条普遍原则，我们可以得出结论，那些希腊文懂得最少的先生们是最肯定会在讲坛上晒他们学问的破布的；他们不放过任何机会去说，“希腊文是这样这样讲的。”如果他不断散发出一些希腊文和希伯来文的零碎，甚至告诉大家动词的时态，名词的格，这使他按着愚蠢标尺衡量高了一寸半，我认识的一些人就是这样的。那些没有学问的人通常故意表现那学问本应挂在上面的钉子。弟兄们，翻译的全过程应当在你们的书房里完成；你们不应当向你们的会众显示这个过程，

而要告诉他们结果；就像一位好的厨师，他是从来不会想把碟子，锅，擀面棍和调味瓶摆进餐厅里的，而是不加张扬就奉上盛宴。

你们在解释圣经的时候决不要牵强对待经文。对神的话语要完全诚实：就算圣经只是人的作品，良心也要求你们对它加以公平对待；但当它是主自己的话，你们当小心，对它不要有一点点的扭曲。让人这样评价你们，就像我曾听过一位受人尊重的听众评论西缅先生那样，“先生，当经文是加尔文主义的时候，他是非常加尔文主义，当经文是阿

民念主义的时候，人们以为他是一个阿民念主义者，因为他总是牢牢坚持它明显的意思。”我们的一位非常纯正的邻居有一次贬低那伟大的古代改教家，他是这样说，“约翰加尔文还不算得上半个加尔文主义者”，就加尔文的解经而言，这句话是正确的，因为正如我们看到的那样，在他的解经里，他总是表明主的心意，而不是他自己的心意。在维罗纳的圣赛诺教堂，我曾看见古代的浮雕，是被其他覆盖过的，然后被其他的图案遮盖；我担心很多人是这样对待圣经，用他们的油漆对经文涂涂抹抹，在上面加上他们自己的欺骗。外面这样的泥水匠多的是，让我们把这邪恶的行当留给他们，自己去跟从一切诚实的呼召。要记得寇佩尔（Cowper）的诗句——

“一位圣经批判家应当
坦诚有学问，冷静，脱离恶事；
脱离顽固者背道的偏见，
脱离幻想的影响，不受约束的狂热；
因为一切血气骗子发明的伎俩，
是为了自我欺骗，赚取世界的认同，
最糟糕的是——扭曲圣经脱离它的
本意。”

使用你们的判断力，多于使用你们的想象力。鲜花是很好的，但是饥饿的灵魂宁愿要面包。和奥利金一道寓意解经，这可能让人对你另眼相看，但是你们的工作是用真理填满人的嘴巴，而不是用惊奇令他们张嘴。

不要被新的意思冲昏了头脑。普利茅斯弟兄会的人很喜欢像钓鱼一样钓出一些解经中未被人发现的蝌蚪，在全村里大喊，仿佛这是一种稀罕

的美物；让我们满足于更普通，更健康的鱼获吧。我们不当把任何一节经文高举超出明显的信仰类比；没有单独一个词能为我们塑造出我们的神学。其他的人，更有智慧的人已经在我们之前解释过圣经，任何他们不曾发现的东西，我们在太大声夸耀找到宝贝之前都应当加以试验，考验。

不要随便修改我们的钦定本圣经。在很多地方它有毛病，但总体来看它还是一部伟大的作品，想要让每一位老妇人不相信她能得到的唯一一本圣经，或者更可能的是，让她不相信你，因为你想抢走她珍贵的宝贝，这是不明智的做法。为真理的缘故一定要修正的地方就要修正，但决不要为了爱好虚荣表现你的批判能力而去修正。当诵读短的诗篇，或者其他书卷里互相相关的经文时，不要把作者的话分割开，插进你的注解。把一段话完整读一遍，然后加上你的解释读一遍；第二次读的时候，可以按着你认为恰当的把它分成几部分。没有人会梦想用解释的话分割一段诗文，这样做就是背叛常识了；正确的判断要禁止你这样混乱神的话语。决不去解经，这要比切割神默示的话语，冒失不合时宜地插入你自己的话要好得多。对许多段落来说，讲解是全然的愚昧，决不要去想做什么锦上添花，或者给纯金再去镀金的事情；由得那庄严的句子自己留在它们的荣耀里就好了。我是对智慧人说这番话的，你们也要在这件事情上证明你们的智慧。

如果我一定要就手头这个题目做一篇讲道，我就想不到有比尼希米记 8:8 更好的经文了：“他们清清楚楚

地念神的律法书，讲明意思，使百姓明白所念的。”这是给读的人关于他读经的提示。让这一点总是清清楚楚的。要追求成为好读者，要为此更积极，因为很少的人是这样，所有的传道人都应当是这样。听我们最好的人读圣经，这跟听讲道一样美，他们用正确的强调和语气带出意思。决不要以为只是把你面前的话语说出口，这就是对你读经的一切要求；好的朗读应当是一种崇高，但很难达到的成就。就算你不去解经，也要事先把这一段圣经读一次，熟悉它；一个人暴露出他阅读时的漫不经心，就像走在没人走过的地面上，磕磕碰碰穿行在乡间，像一个失去目标的猎手，这是不可原谅的事情。决不要在讲坛上打开圣经读一章圣经，是你第一次去读的，而是要在许多次的演习后翻到这熟悉的一页。如果除此之外你还“讲明意思”，你就是加倍有用了。那么你就要靠着神的祝福成为一群有智慧，爱圣经的人的牧师。你就要在你聚会的地方听到令人欢喜的翻动圣经的声音，这声音对爱慕神话语的人来说是如此宝贵；你的会众要打开他们的圣经，期待享受一场盛宴。神的话语对你自己越发变得宝贵，你的知识要得到扩充，你教导的能力每天会变得越来越明显。我的弟兄，试一试这点，就算你看出有理由不继续这样做，至少这样尝试也不会有害。

在我已经说过的全部话里，我已经给了你们另外一个理由去寻求圣灵的帮助。如果你不明白一位已故作家的书，你是不能问他他讲的是什么意思，但是默示圣经的圣灵是永远活着，他很高兴向那些寻求他指教的人打开神的话语。他总是可以

接近：“他常与你们同在，也要在你们里面。”你们自己到他那里呼求，“求你开我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙”；当这被赐与你，恳求他在你解释他的话语时，伴随他的话语发出他的光和能力，让你的听众也能被带领进入一切的真理。释经书，解经作品，解释，所有这些只是脚手架而已，圣灵他自己必然要造就你们，帮助你们建立起永生神的教会。✠

作者简介



司布真 (Charles Haddon Spurgeon, 1834.06.19—1892.01.31)，19世纪英国著名牧师。中文版《司布真传》已经由华夏出版社2006年4月出版。

读者反馈

我对《皖北教会二十年兴衰路》 一文的回应

讲述/小华
整理/何当

上一期发表《皖北教会二十年兴衰路》¹这篇文章时，为了让读者关注问题本身，不纠缠于具体的私人恩怨，编者把所有的人名都改为化名，一些地名也作了省略。但是很奇妙，神预备了一个姊妹，之前就 and 编者认识，该文发表后，发现她就来自文中那个皖北教会，目前在城里打工。我们采访了这位姊妹，请她谈谈对该文的想法。当然，我们继续使用化名。



一些细节问题

何当：小华姐，你是怎么就一眼就看出来，这篇文章是在说你们那边教会的事情呢？

小华：反正看了，大概意思和我们那边发生的相似，就觉得是。我们那边一开始就只有赵先生一个传道人，所以就知道是赵先生。

何当：文章中的化名，那些人的真名是什么你都知道，都猜得出么？

小华：对，我跟他们都认识，就那“邢姊妹”是谁不知道。“耶稣生在油菜地”这个人²，跟我也很熟，离我二、三里地。

何当：这人是不是因为圣经不熟，所以把这话说过错了？

小华：你们恐怕搞错了。我没听这位弟兄这样说过。好像是有一个老人听道，耳朵背，听得不太清楚，把

“犹太伯利恒”听成了“油菜伯利恒”。但是这位弟兄不可能说“耶稣生在油菜地”，这太无知了。

何当：那这篇文章整体说的是实情么？

小华：对，大部分都符合。也有很多是瞎说。

何当：哪些事情说得不对呢？

小华：你像说聚会赶鬼的事³。那时候我们好像没有像他们那样，十晚上有九晚上在赶鬼，我没见过，有那样的，但是没那么多。还有“耶稣生在油菜地”，我就敢见证，这我没听说过。还有赵先生信仰问题。我觉得他的信仰特别的正确，真是“生命之道”。我是特别尊重他，是一个很爱主的弟兄。

何当：你跟他熟悉么？接触多不多？

小华：他在我婆婆家住了好一段日子。其实我没见过他，那时我小一些，我二姐见过他。

1 《教会》2006年11月第2期，22-28页

2 同上，22页右

3 同上，22页中

何当：那你觉得戴文涛弟兄在文章中说的，这位赵先生讲的道，“也不是完全按照圣经”之类的⁴，这说的正确么？

小华：不正确！他是按照圣经讲的，不越过圣经啊！还有很多人去看他，不是说“只要见到先生，这个心就得满足了”⁵，是去看他的圣经。我们那里方圆四百多里地，就只有赵先生有一本圣经。大家想抄圣经，多学学圣经。不是把他当成神崇拜，不是追求人，而是为了追求神的话语，是吧？

何当：是因为大家都没有圣经，所以不是去要见先生，是要读圣经。

小华：对！还有说警察来抓，大家睡在警车下，把他给抢了回来，说“给他弄到河里船上”⁶，这也是假的。他被逮就是在我们那跟前，没有弄到船上，是弄到我们庄台去了，然后再是到了霍邱。没在河里。

还有就是“亲嘴”这件事⁷，没这回事！就是戴文涛弟兄在这里，我跟他对面都可以这样说。那时候他和他爸妈都去。你想想，农村那么封建，赵先生是一个多正派的人，不可能做那样的事情。这不光是为人如何，这是羞辱，是羞辱神的仆人！戴弟兄这个观点是错误的。⁸

关于教会的纷争

何当：那么，文章后面提到的，教会因为一些人情的问题，有纷争。这个准确么？

小华：有的是准确的。你像李桂春和李玉斌，他们是兄妹俩。从学习黄彼得信息，就那个《牧羊人语》，出了问题——你们这篇文章里面也写的清楚，是吧——他们是爱面子，觉得他的妹夫（陈建）不给他面子，给他弄得难看了，他就离开了。他妹妹没离开，暗暗地还和她兄弟一伙。那李玉斌其实明知道自己错了，

还是不悔改，就是爱面子。那时候教会就分了，我们那几个村都分了。

何当：戴弟兄在文章中说，教会在95、96年的时候非常兴旺，但是到了2000年之后，到现在，人数下降得很厉害，这个跟教会纷争有很大关系，是这样么？

小华：我感觉也对。那时候纷争以后，我自己就很久不去聚会。不聚会的原因是，我不知道谁的对，谁不对。我心想，我哪都不去，我就在家看圣经，圣经是真理，圣经是神的话，这不假吧？

何当：你有多长时间不聚会？

小华：有大约一年吧。后来，有一个和我们关系很好的弟兄，很热心事奉的，他自己跟着李玉斌走了，就跟我讲，这也不能不聚会啊。他就劝我还是上以前那地方，以前的教会聚会，别上他那边聚会。

何当：他自己跟着李玉斌走了，但是让你不要去李玉斌那边，而是去陈建的教会聚会？

小华：大家其实比一母同胞还亲，他家里活，我们能帮都去帮，想想都是为了主；我们家里有啥事，他都特别地关心。他是知道他们的问题，知道自己错了。但是不好回头，有点面子问题。

何当：但是劝你回去聚会。

小华：对，无论在哪，还是要聚会。后来等了一段时间，我又去聚会了。我想这要按真理啊，我们信的是圣经啊，不是站在人的角度上吧？我就想，哪个信仰对，我就上哪去，不能为了面子，去走那弯曲的道路吧？

那时候心里特痛苦，遇见这样的事，教会就这样分开了。这是一次，后来陈建跟杨雅各又分开一次，是啥原因就不清楚了。

4 同上，23页左

5 同上，23页右

6 同上，24页左

7 同上，24页左—中

8 编者为此特地电话询问当地教会一位和赵先生同工过的老姊妹，老姊妹也明确表示没有此事。而询问戴文涛弟兄，则再次声称，此事乃是他“亲眼所见，亲身经历”。对此编者暂时存疑。

读者反馈

农村弟兄姊妹在城里

何当：那时你还没进城来打工？

小华：来了。

何当：你是哪一年来的？陈建和杨雅各分裂是哪一年？

小华：我2000年就来了。陈建和杨雅各分开是04年。

何当：从什么时候开始，你们出来打工的人比较多了？

小华：02、03年往后吧。现在农村里，也是被金钱俘虏吧。有一个出去打工的，看看挣钱了，就都去。老在家里也没用啊，家里也需要钱啊。不过有的出来挣钱，挣着钱还想着，上哪能参加聚会？那也挺好的。

何当：你自己出来打工的情况是怎么样的？

小华：我第一次出来，是一个信佛教的家⁹。我蹲了两个月就回家了。他们老烧香，我闻着就头疼。我想，可能也是神不许可吧？后来再来，又到一个不信的人家，结果老发烧。当时，我每次干完了活，就在厨房里，关上门自己祷告。老太太看见了，就问，你是信耶稣的？我说是。我在那家一个劲地感冒，光发烧，买药吃也不管事。结果蹲了一个月又走了。

最后，感谢神，跟我一块来的一个姊妹，给我介绍了一个信主的人家。我在他那里干了一年。每天早晨吃完饭了，就听听录音带，听完了祷告，那段时间对我特别有帮助。感谢神！后来因为有事就回了家。这里我是去年来的。在这里聚会也是去年。

何当：像你们从农村来城市打工，想要进入城市的教会，找一个聚会的地方，容易么？

小华：不容易！可难了！那一次我在一个不信的人家里工作，我讲我是信耶稣的，我要聚会，他就给我带去聚会，结果给我带到一个天主教的教堂里面去了。我说这不对啊，他们信的和我们不一样。人家说，你们不都信耶稣吗？我说这不一样，他们是信马利亚的。哎呀，那时候老找教会，找不到。

何当：你是怎么找的？

小华：就问呗，问我打工家的主人，他们就打听。有一次他们打听到一个地方，叫什么我忘了，我去找了一上午都没找到地方，就说在那一片，就是找不到。结果还是回去，没有聚会。

何当：如果你一直都是在不信的人家里打工，一直找不到地方聚会，你会继续留在城里么？在打工和聚会这两者之间，你更看重哪一个？

小华：噢，我现在不看重挣钱。我现在就是想多学一点神的话语，预备主的再来吧！

何当：那么，就你所知，和你一起来打工的人是不是都这样想？他们的情况你知道吗？

小华：他们怎么想的我不太清楚。在打工但是没有聚会的挺多，有好几个。

何当：你没有想过带他们来你聚会的地方么？

小华：跟他们说过，他们离这里太远了。有一个不能聚会，就自己在家祷告，看圣经。

何当：有没有人从你家乡来打工，通过你找到教会的？

小华：没有，很少。我们联系很少。我们不是自己来的，是一个公司介绍带过来的。

何当：所以你们出来的时候，农村教会那边也没有联系，城市教会这边也没有联系？

小华：没有。

何当：如果城市教会愿意接纳你们，你觉得该怎么办呢？你看，现在的情况是你们找不到教会，教会也不知道怎么找你们。如果一个年轻人从你们那里出来打工，要找教会，该怎么做呢？

小华：那就没办法了。上次来一个弟兄，问了好些地方，都没找到聚会的地方。他就跟我说，小华姐啊，好难啊！这要聚会都找不到地方。太难了！¹⁰

⁹ 小华姐在城里做家政服务工作。

教会

ChurchChina



<教会>网络杂志
双月刊 逢单月11日出版
主页: <https://www.churchchina.org/>
投稿: cc@churchchina.org