

教會 CHURCHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2019年7月第4期 总第78期



遵行基督所成全的律法

以神学翻译为志业

“在基督里”的教牧色彩 ——读《全备的基督》

律法与恩典

遵行基督所成全的律法——马太福音5:17-20 释经讲道

旧约律法的救恩性意义

“回到圣经”——就教会的改革访谈多马长老

一八七七年宣教新人的润扬来鸿

目 录



本期主题：
遵行基督所成全的律法

本期焦点 | Focus

当代评论

04

以神学翻译为志业 / Eddy

基督教会是建立在神的话语启示上的教会。毫无疑问地说，奠基性的神学翻译著作，对中国教会产生的积极影响，超乎任何单独的教会、牧者或神学家。任何一本高质量的译作，不仅可以惠及数百万基督徒，而且其中的经典可以流传数代，奠定将来教会复兴的基础。神学翻译实在是一件十分重要的事工，然而中国教会界从事翻译事工的优秀译者则十分缺乏，并且我们缺少对译者成长的关注，妄论培养。这种问题甚至影响到整个神学翻译生态链的其他环节：翻译机构、出版机构、教会和个体的基督徒。

封面文章

18

“在基督里”的教牧色彩——读《全备的基督》/ 陈研

我们都强调“基督并祂钉十字架”，但真实情况并非如此，我们并不像我们宣告地那样忠于基督。我们可能宣称唯独恩典，但却不自觉给恩典加上条件；我们可能宣称唯独基督，但却不自觉转向律法；我们可能宣称唯独信心，但却不自觉转向行为。可怕的是，这种偏离常常是不自觉的，以致我们偏离了却仍以为正。本书的意义即在于此。通过具体的教牧争议，帮助我们省察和发现教牧重点的偏离，得以回归基督，使我们的教牧现场染上唯独基督的色彩。

27

律法与恩典 / 约翰·慕理 (John Murray)

没有哪个主题比“律法与恩典”与福音属性更加关系密切。到目前为止，错谬的发展程度，也是我们福音观念的扭曲程度。一个关于律法功用的错误观念，足以完全毁坏我们对福音的认识；一个关于律法与恩典对立的错误观念，足以拆毁恩典的根基结构与上层建筑。对于律法和信徒关系的错误观念，很大部分出自对罗马书 6:14 节的误解，及对摩西之约跟新约关系的误解。

39

遵行基督所成全的律法 —— 马太福音 5:17-20 释经讲道 / 陆昆

我们要面对基督的宣告，说祂来是要成全律法和先知，要成全律法并且让我们按照律法的本来意义——也就是律法作为约法，律法指向颁布律法的神，律法要求从里面发出对神的敬畏，律法要求真正在对神的爱中向神彻底地顺服——来遵行。文士和法利赛人虽然讲究律法的规条，但他们完全不能遵行耶稣所说的这个诫命。而这个命令却是基督为我们成全，并且在圣灵的工作里面要加给我们的，因为基督传道时所宣讲的要点就是：“天国近了，你们应当悔改！”



教會

CHURCHCHINA

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。

51

旧约律法的救恩性意义 / 瓦器

通过对出埃及记 19:1-24:11 这段叙事性经文与申命记 4-26 章这段法律性、教导性经文的救赎历史、文学结构、主题的比较，本文为我们对律法的理解提供了基本的救赎进程框架，即律法必须放在出埃及、进迦南的救赎进程中来理解。正是在这框架中，我们看到律法的赐下本身就是救赎进程中的一个关键事件，且成为我们理解救赎进程到底是被什么样的力量引导、推动和管理的关键。答案是：律法所表明的神话语，上帝与以色列人所立的约是耶和華在这一救赎进程中所展现的大能与行动。

教会建造 | Church Practices

访谈

79

“回到圣经”——就教会的改革访谈多马长老 / 本刊编辑部

在访谈中，多马长老分享了他对自身所经历的教会建立、建制、改革的反思，以及对“回到圣经”这一原则的理解。这个时代很多似是而非的道理，乍听起来很美好，但仔细反思：真的有圣经依据吗？神给我们圣经，使我们有标准去反思。圣经和圣灵催促我们去反思，然后我们会更多地学习，会尝试去改革教会，改变不符合圣经的传统。如果一个教会要改革，应该是出于这个目的。

历史回顾 | Church History

内地会宣教士笔下的中国教会

88

一八七七年宣教新人的润扬来鸿 / 《亿万华民》译友会

镇江和扬州是沿着长江隔岸相望的两座古城，镇江简称“润”，所以两座城市常以“润扬”并称。1876年9月7日，戴德生带领一批宣教新兵前往中国，其中四位女宣教士来到润、扬两城，边学习语言、边学习事奉。这四位年轻姐妹来自不同城市、不同宗派、不同背景，甚至国籍也不同，却因为基督的缘故走到了一起。她们一百四十多年前初莅禾场时的观察、心声和反思，对我们今天的跨文化宣教也有很多的启示。

律法上的自由 / 约翰·加尔文

封三



**aw
ospel**

卷首语

以圣经为根基的教会牧养

文 / 本刊编辑部

媒体是围绕时效性做文章的。新事件、纪念日，是时效线上的两颗悬物钉。但基督徒看重的却是时机（kairos）。在天父掌权与审判的世界中，基督徒以孩童般的信心侧耳要听神所应许的福音，从而进入与天父和好的国度——那“耳聋的得听见”的时刻，便是抓住了时机。

因此，对于基督徒而言，有价值的“新”闻并不悬挂在时效线上，而是荡响自“福音古钟”。尤其是今日，在世界、学界、社会、教会，在“朋友圈”、“看一看”，层出不穷的新闻不断向人喊叫，基督徒当如何体验和反应？——“他感觉到时代惊人的断裂，便紧紧抱住他的圣经。”^[1]

自2019年3月第2期“忠译圣言——《和合本》圣经发行百年纪念”开始，《教会》杂志封面文章的主题，便借着纪念紧紧抱住了圣经。5月第3期以“上帝大能的言说”为主题，而7月第4期原计划以“按着神的圣言宣讲与牧养”为主题。三期的封面主题形成了一个系列，其内在逻辑是：圣经被译出、发行，我们为此感恩与纪念；圣经的内容是上帝在基督里大能的拯救，而且上帝藉着圣经与圣灵继续向人说话，施行拯救；因此，教会可以信任圣经——不单单相信其无误，更是相信其大能，按其宣讲与牧养。总而言之，“以圣经为根基的教会牧养”是这一系列主题的目标。

但原计划的“按着神的圣言宣讲与牧养”的封面主题，为何会更改为“遵行基督所成全的律法”？这是因为，圣言的内容——区分律法与福音，又基于圣经神学阐释旧约、新约的一致性而传讲基督——实在宏大，绝非单期杂志可容纳。而“律法”是其中难点，既关乎“作为恩典媒介的圣言”^[2]之形式与内容，又关乎“基督徒信心生活”中的伦理^[3]；既关乎“行为之约”与“恩典之约”的对比，又关乎恩典之约下的“西奈之约”与“新约”的异同。

《“在基督里”的教牧色彩》是近期新书《全备的基督》的读后感与教牧应用，“使我们的教牧现场染上唯独基督的色彩”为我们讨论“律法”这一主题提供了前提与目标。《律法与恩典》一文提出问题：“不在律法之下，乃在恩典之下”的信徒，在何种意义上“在/不在律法之下”？对此问题，紧随其后的两篇文章《遵行基督所成全的律法》与《旧约律法的救恩性意义》，给出了基于解经又有深度的回答。

有福之人啊，你可以将这些文章打印出来，带在身边或放在案头，《教会》愿做你的伴侣，陪你研读与“昼夜思想”；有福之人啊，祝愿你在福音里按时候结果子，经历“律法上的自由”！✝

[1] 奥斯瓦尔德·拜耳，《路德神学当代解读》，邓肇明译（香港：道声出版社，2011），1。

[2] 路易斯·伯克富，〈作为恩典媒介的圣言〉，于《系统神学》，第五部分：《教会论与恩典的媒介》，随真译（South Pasadena：美国麦种传道会，2019），928-34。

[3] 约翰·加尔文，〈基督徒的自由〉，于《基督教要义》，第三卷：《领受基督之恩的方式：这恩典带来什么益处及果效》，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订（北京：生活·读书·生活三联书店，2017），834-50。

以神学翻译为志业

文 / Eddy

前言：神学翻译生态圈之现状

2016年夏天，我的一位同学从哥伦比亚国际大学毕业，即将回到一线的宣教工场去服事。临行之前，我们有一次聊天提到神学翻译的话题，她的一席话对我颇有触动。她说：“以汉语为母语的基督徒已经好几千万。任何好的译作，潜在的受益人群都极为庞大。这不像某些小语种的未得之民，大概翻译好圣经就行了；汉语的神学翻译，是值得投入极大的热情做好的。Eddy，我自己不是做神学翻译的料，但我认为你的工作非常重要。”

从前我一向以神学翻译为“织帐篷”的手段，凭着自己的手快、翻译质量尚可，挣点生活费来贴补牧会和宣教的事工。但是从那天起，我开始认真思索“以神学翻译为志业”的可能性，以及上帝在这个事工上对我、对我的团队、对我的“跨文翻译”公司的呼召以及我们的使命。

然而，目前神学翻译的状况颇不如人意。

我自己是从信主以来就很少看中文翻译的神学作品，偶一为之也常常看出许多翻译质量不佳之处，以至于后来我一听说某书的译者不是我认识的有限几位高水平译者，心中先就存疑，必要寻找原文对比之后才下结论。于是，目前的汉语神学翻译领域出现了很大的矛盾：一方面目前的汉语神学界无法产出足够的高水平神学著作；另一方面，神学翻译的质量相当之差，很多时候令人不知所云，或者与原文差异较大以致引入了错误的神学理解。^[1]

因为我担任过几个大型神学翻译项目的主编，所以与不少译者合作过。我自己也是从最低级的译者开始做起，深知一线译者的难处。同时，我作为主编和项目管理者，既需要雇佣译者，也需要和发出项目的机构或事工打交道，对他们的难处也略知一二。而在牧会和植堂之中，或者作为一个普通基督徒灵修的过程中，我也深刻地体会到中国教会对高水平神学翻译作品的迫切需要，以及各种滥竽充数的出版对整个教会事工、信仰生活所造成的并不

[1] 见下文中的例证。

总是正面的影响。因此，我认识到主内出版机构（负责选题、版权谈判、聘请译者、预备书号、出版发行）、译者（负责提交高水平的译作）、教会（因为高水平的译作而受益，因为低水平的译作而受到损失）、基督徒（隶属于地方教会的具体读者），共同构成一个相互依赖的生态系统。大部分主内出版机构都是由教会或者少数基督徒支持建立的，即使纯粹市场化经营，其目标市场也是教会和基督徒；出版机构支付翻译的费用，请译者完成翻译；大部分译者也是基督徒，很多人还以别的身份参与教会的服事。

但我认为，目前的神学翻译事工的整个生态环境，存在一些需要生态链上各个环节一起参与讨论的问题：1）总体上看，出版物质量不高，因为缺乏一群委身在神学翻译事工上的高水平译者；2）译者收入和工作难度、付出的辛劳严重不匹配，译者群体总体上相当年轻、流失严重，很少有人能在神学翻译上长期坚持和委身；3）缺乏培养和保留高水平译者的机制。于是，整个神学翻译事工的生态构成一种“逆向淘汰机制”：教会对神学翻译事工的支持不足，导致出版机构举步维艰；出版机构用较低的酬金请译者完成翻译，让高水平的译者难以长期坚持服事，大部分会转行或成为输出量较低的兼职译者；高水平译者的缺位，降低了出版物的水准；低水准出版物在教会和基督徒中获得较低评价，使得出版机构更难得到充分的支持。

这些问题已经持续了一段时间，并将随着将来出版政策的收紧而趋于恶化。作为一位以

神学翻译为志业的译者，神将极大的负担放在我心里。本文是我对神学翻译事工的一些思考，希望借助这样的探讨，引起教会、基督徒、机构和译者更多的反思，一起促进神学翻译事工的发展，使教会和基督徒个人能够接触到更高水平的译作，在属灵和神学上受益。

一、神学翻译之重要

神学翻译，是耶稣和使徒们所使用的方式，无疑也是让福音在一种文化中扎根的重要基石。耶稣尽管可能通晓希腊文，但日常与门徒们的对话和讲道，大概使用当时通行的亚兰文（参太 27:46；可 5:34）。我们如今读到的“登山宝训”（太 5-7）或“楼上房间的演说”（约 13-17），有很大可能是福音书作者将耶稣本来所讲的亚兰文译为希腊文呈现给我们的。而旧约圣经的希腊文译本——七十士译本，更是主耶稣及使徒们日常所用的圣经。拉丁文的“武加大译本”，英语的“英王钦定本”或者马丁·路德的“德文圣经译本”，可以说奠定了各自语言和文化下的神学基础。与此相应，汉语的“和合本”圣经，对于中国文化，特别是中国基督教文化的影响，迄今为止很少有别的源头可以相提并论。

教会在真理中的建造，亦得益于神学翻译。比如早期教父“为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩”（犹 3），与各种异端殊死论战，与逼迫教会的文化和政权在护教学上的申辩，以及由此形成的信经、信条和经典，多以希腊文和拉丁文写成，这些文献的中

文译本和介绍阐释大公教会信仰之经典译作，亦构成中国教会坚持正统、分辨异端的根基性文献，让教会在认信大公教会信仰上与普世基督教会有着可靠的共同基础和共识。若无一百多年来若干汉语译者殚精竭虑的努力，中国教会的大多数人就无从知晓究竟，无法在先贤圣徒所捍卫过的真理上建造。

宗教改革以来，以德语、法语和英语写成的若干信条、信经和经典著作，亦构成了新教教会的信仰根基。可以说，若无严密精确的汉译《威斯敏斯特信条》与《威斯敏斯特大小要理问答》，若无经过数次修订再版的汉译《基督教要义》，今日中国的改革宗教会就是无源之水、无本之木。

各种基督教神学经典、教材、灵修书籍、历史文献、赞美诗、伦理与社会生活各个领域的应用等方面，都有大量重要的著作需要翻译。对于这种需要，兹举两三个例子，略作说明。（为了行文方便，以下仅讨论英文著作到汉语的翻译问题。读者需要意会，凡提及英文的地方，均指所有潜在需要翻译的语言。）

第一，现在的许多海外神学院希望将课程汉化，免费或以国内一线传道人可以接受的水平提供给中国教会，但课程开发进展极为缓慢。因为课程讲义容易翻译，但是几乎找不到可以替代英文教科书的中文神学著作，也难以找到翻译水平相当、深度相若的译作作为辅助读物。我最近与几位在读的中文神学生（同时也是一线牧会的

传道人）交流，他们都有意继续深造，但都因为担心图书资源的匮乏而不愿意选择在线神学项目，更希望去海外神学院学习。因为比起海外神学院 10 万册以上的藏书和数以百计的神学期刊资源，中文神学教育所拥有的资源的确相形见绌。我曾经采用公开的搜索引擎和亚马逊、当当、淘宝等电子商务网站为工具，试图建立一份目前在中国大陆可以通过公开渠道获得正版神学翻译书籍的目录。经过数月的努力，所得图书不过万种。

第二，对于传道人的讲道预备和平信徒希望了解神的话语而言，在工具书、各种程度的注释书（教牧类、工具类、灵修类等）上远远不足以满足要求，很大程度上限制了讲台的深度。

第三，网络上翻译的各种短文碎片化，质量良莠不齐；正规而整齐的神学/基督教译作，目前大陆每年出版不过数百种而已（参见几大出版机构每月的新书推介可知），然而需要量巨大。

基督教会是建立在神的话语启示上的教会。毫无疑问地说，奠基性的神学翻译著作，例如“和合本”圣经或者加尔文《基督教要义》这样的经典译作，对中国教会产生的积极影响，超乎任何单独的教会、牧者或神学家。根据某些学者的估计，今后 20 年内，中国基督徒人数就可能超过美国基督徒人数，成为世界上基督教人口最多的国家。任何一本高质量的译作，不仅可以惠及数千万基督徒，而且其中的经典可以流

传数代，奠定将来教会复兴的基础。从这个角度来看，神学翻译实在是一件十分重要的事工，值得教会和广大基督徒加以重视，以祷告和其他手段给予支持。

二、良译难求，渴泽而渔

若说神学翻译对于中国教会来说甚为重要，那么相对而言，中国教会界从事翻译事工的优秀译者则十分缺乏，并且我们缺少对译者成长的关注，妄论培养。

1、合格的神学翻译著作甚少

今年4月，我参加了一次纪念“和合本”圣经翻译出版百年的活动，忝为主题讲员之一。按照我的水平和资历，本来不配在这样重要的会议上做专题发言，但主办方直言，目前汉语神学界在“和合本”圣经翻译的研究上具备水准的研究人员大多出自高校和学术机构，一线牧者中很难见到专注神学翻译，并对翻译事工有所思考和发现的人，因此才邀请我从遥远的重庆过来。

若以此类推，要翻译高难度、高水平的神学著作，大部分合格的译者当求诸高等学术机构。但是，事实上高水平的神学翻译又很难

假手于完全不信仰基督教的学者，或者无法稳定委身教会的文化基督徒来完成。

例如，美国的加尔文神学院有一位重要的神学教授名叫普兰丁格（Alvin Plantinga），是通过认识论来为基督教信仰辩护的一位重要哲学家，也是在福音派基督徒中间少有的能够和其他哲学家们进行高水平对话的神学家（1981-1982年，他甚至担任了美国哲学家协会的主席）。正是因为这位神学家在知识论上的重要性，2004年，北京大学出版社出版了他在2000年完成的重要著作——《基督教信念的知识地位》。北大译本是四位哲学博士合作翻译的，并经过时任北大哲学系主任的著名哲学家审校。我无意于批评这本书的译者，仅仅就翻译质量作简单的技术探讨。首先，较为明显的是，译文中有些术语和圣经引用上的问题，比如把《海德堡要理问答》译为《海德堡的教理问答法》（141页），但是总体上无伤大雅。其次，若仔细阅读文字，就会发现全书在整体上行文生涩、带有比较浓厚的学术味道，也会有一些误译，例如下段文字^[2]：

（以下为技术性讨论。若对于读者而言太过艰深，请直接跳到本节的结论部分，并不影响读者对本文主要观点的理解。）

[2] 对比的这段文字有382个英文单词，包含我想要讨论的几个典型问题。这段文字在原书的第264页，北京大学译本的第293页末到294页开头。

原文	<p>Compare belief of this sort with the <i>a priori</i> and memory beliefs I spoke of above. In a certain sense, there isn't anything to go on in any of the three cases. You don't accept memory and obvious <i>a priori</i> beliefs on the basis of other beliefs; but you also lack the detailed phenomenological basis, the rich and highly articulated sensuous imagery that is involved in perception. What you do have in all three cases is another kind of phenomenal evidence, what I have been calling <i>doxastic</i> evidence. (In WPF I called it <i>impulsional</i> evidence.) There is a certain kind of phenomenology that distinguishes entertaining a proposition you believe from one you do not: the former simply seems right, correct, natural, approved—the experience isn't easy to describe (WPF, 190ff.). You have this doxastic evidence in all three sorts of cases (as, indeed, in any case of belief), and you have nothing else to go on. But you don't <i>need</i> anything else to go on: it is not as if things would be better, from an epistemic point of view, if you believed, say, $2 + 1 = 3$ or that you had oatmeal for breakfast this morning on the evidential basis of other propositions, or on the basis of some kind of sensuous imagery more or less like that involved in perception. (I don't mean that you can't get more evidence, for something you believe by way of memory, but that you would not necessarily be better off, epistemically speaking, if you believed the proposition in question on the basis of other beliefs or on the basis of sensuous imagery.) The same goes (on the model) for the beliefs of faith: you don't have either sensuous imagery or evidence from other things you believe to go on; the beliefs are none the worse, epistemically speaking, for that. In fact (on the model) they are all the better for that; they have (or can have) much more firmness and stability than they could sensibly have if accepted on the basis of rational argument or, as in this case, historical investigation; they can also have much more warrant. These beliefs (on the model) are not accepted on the basis of other beliefs; in fact, other beliefs are accepted on the basis of <i>them</i>.</p>
我的译文（其中的术语与北大译本保持了一致）	<p>请比较我上面讨论的先天信念和记忆信念。在某种意义上说，这三种信念都没有任何前提条件。你不会基于其他信念来接受自己的记忆，更不用说基于其他信念来接受先天信念了；但是你还是缺乏详细的现象学基础，缺乏可以感知的丰富而清晰的感官图像。在这三种信念中，你所有的是另一种现象学证据，就是我称为信念生成证据（doxastic evidence）的东西（在WPF中，我称其为驱使式证据，impulsional evidence）。这里存在某种现象，让你可以区分你相信的命题和不信的命题：前者看起来似乎是对的、正确的、自然的、可接受的——尽管这种经验并不容易描述清楚（WPF, 190ff.）。在上述三种信念中，你都拥有这样的信念生成证据（事实上，在任何信念上你都会拥有这样的证据），而且除此之外没有别的证据。但是你并不需要更多的证据：从知识论的角度看，如果你基于任何其他命题，或者以多少可以感知的某种感官图像为依据，来接受“$2 + 1 = 3$”或者“我早餐吃了燕麦粥”这样的信念，并不会增强这样的信念之可靠性。（我不是说你不能获得更多的证据，以支持自己记忆所接受的信念，但是从知识论的角度来说，如果你基于其他信念或感官图像来接受我们正考察的命题，结果并不必然会更可靠。）（在上述模型中）有关信仰的信念也一样：你不需要感官图像或来自别处的证据来接受这样的信念；从知识论的角度看，缺少类似证据，并不会让这类信念变得较为劣质。事实上，（在上述模型中）它们反而因此变得更好；比起在理性论证基础上——或者在这里，基于历史调查的基础上——接受这些信念而言，它们实际上变得（或者可能变得）更坚实稳定；它们也能够具备更多的保证。（在上述模型中）我们并不是在其他信念的基础上接受了这些信念；事实上，它们是我们接受其他信念的基础。</p>

北大译本的译文	<p>让我们将这种信念跟我先前说过的先天和记忆信念作个比较。在某个意义下，三者没有什么共同之处，你不会基于别的信念来相信某些记忆信念或明显的先天信念，但是你却没有感知那种仔细的现象学基础，和丰富及高度清楚的感官图像。你在三者中共有的，是另一种现象式证据，我称为信念生成证据。（在 WPF 里，我称之为驱使式证据。）这是一种区别你所相信的命题和你不相信的命题的现象学，前者是你觉得对、正确、自然和可接受的（这不是一个容易描述的经验，参 WPF pp. 190ff.）。你在这三种信念中都会拥有这信念生成证据（其实在任何信念都会有的），此外，就没有其他共同的东西了，你也不需要其他东西来接受它们——如果你基于其他命题，或感知里的某种感官图像来相信 $2 + 1 = 3$ 或你今天早餐吃过麦片，从知识的角度看，你不会好像是相信得更有道理的。（我不是说你不会从记忆里得到更多证据来相信某些事，而是在知识的角度看，你若基于其他命题或感官图像来接受某信念，你不会必然地相信得更加合理。）同理，（在这模型里）信仰所产生的信念也是一样：你不会有感官图像或其他而来的证据，但是在知识的角度看，这些信念却不会因此变成有问题的。事实上，（在这模型里）它们是十分好的信念，因为比那些从理性论证（例如历史考据）而来的信念更加稳固，可相信得更加坚定，亦更得到保证。（在这模型里）这些信念并不是基于其他信念才被接纳，而是基于自己来被接纳。</p>
---------	--

在我们考察的这个段落里，有一个明显的术语不一致造成的误译。这个短语很简单：“go on”，它在段落里出现了 4 次，译法却不一致：

原文	译文
there isn't anything to <i>go on</i> in any of the three cases	在某个意义下，三者没有什么 共同之处 ……
and you have nothing else to <i>go on</i>	此外，就没有其他 共同的东西 了，
But you don't need anything else to <i>go on</i>	你也不需要其他东西来 接受 它们……
you don't have either sensuous imagery or evidence from other things you believe to <i>go on</i>	你不会有感官图像或其他而来的证据。（ 没有明确译出 ）

但其实这四处“go on”都应当是“接受”的意思，而对它的误译实际上完全扭曲了整段文字的含义。

此外，我们还可以在这段文字中至少找到两处语法上的错误，英文中斜体加粗部分是主要误译的地方：

原文	These beliefs (on the model) are not accepted on the basis of other beliefs; in fact, other beliefs are accepted on the basis of <i>them</i> .
正确译法	（在上述模型中）我们并不是在其他信念的基础上接受了这些信念；事实上， 它们 是我们接受其他信念的基础。
北大译本	（在这模型里）这些信念并不是基于其他信念才被接纳，而是基于 自己 来被接纳。

原文	I don't mean that you can't get more evidence, for something you believe <i>by way of memory</i> , but that you would not necessarily be better off, epistemically speaking, if you believed the proposition in question on the basis of other beliefs or on the basis of sensuous imagery.
正确译法	我不是说你不能获得更多的证据，以支持 自己记忆所接受的信念 ，但是从知识论的角度来说，如果你基于其他信念或感官图像来接受我们正考察的命题，结果并不必然会更可靠。
北大译本	我不是说你不会 从记忆里得到更多证据来相信 某些事，而是在知识的角度看，你若基于其他命题或感官图像来接受某信念，你不会必然地相信得更加合理。

结论：我所举的例子，是大陆学术领域最优秀的出版社，由高规格的译者完成的一部极其重要的神学/哲学著作，其质量却是“无解”。至于其他神学翻译出版物的质量如何，读者可以自行推测。我希望以此为例说明：我们很难依靠信仰薄弱的学者们完成高水平的神学翻译著作。首先，他们为着自己的职称评定或科研项目的压力，对待神学著作翻译的态度不一定始终认真；其次，学者们同样受制于本文将要讨论的译者收入问题，会在翻译的事工上分心；最后，即使开始攻读博士学位的人，也仅仅是初窥学术研究的门径，仍然需要假以时日磨砺，方能成为合格的译者。

我有一个简单的观察：在一个人的中文表达没有明显问题的情况下，“不能正确翻译”等于“没有读懂原文”。至于能否借助质量不高的译作来教导原作中的道理，是另外的话题（涉及神学教育）。就翻译而言，我相信大部分的误译，都是因为译者没有读明白原作的意思而造成的。耶稣说：“若是瞎子领瞎子，两个人都要掉在坑里。”（太 15:16）

非信徒的基督教研究学者，有高校、科研院所等学术机构支持其翻译工作，但即便其学养、人品都受人尊敬，各项资源均配置充分，仍很难担任信仰类作品的翻译。那么，有信仰的基督徒译者如何呢？试看两例：

1) 美国神学家古德恩博士（Wayne Grudem）的《系统神学》（*Systematic Theology*）一书，乃是英文神学界最受欢迎的神学教材之一，此书已经被译为 11 种不同语言，其中中文版由“更新传道会”2011 年出版，成为汉语神学界极大的祝福。但是，仍存在着一些错误。如果你打开中文版的“系统神学”，读到第 1 章第 1 节第 1 个小标题：“A.1. 与其他学科的关系”，大概立刻会注意到这样一句话：

……或“神学哲学”（大量地研究神学主题，但却不用圣经，而是用哲学推理的工具及方法，也使用藉观察宇宙而得的有关神的知识）……

于是，你觉得中文略微有点奇怪，所以翻开原文一看，是这样一句话：

or philosophical theology (studying theological topics largely without use of the Bible, but using the tools and methods of philosophical reasoning and what can be known about God from observing the universe)

然后，你就发现中文翻译将修饰“without use”的副词“largely”的位置放错了，拿去修饰分词“studying”去了。这句话本来的意思是：“……或‘神学哲学’（很大程度上不利用圣经，而是用哲学推理的工具及方法，以及藉观察宇宙而得的有关神的知识，来研究各种神学主题）……”自然，对于一位第一次接触神学术语“神学哲学”的读者，这句错译使其难免心里已经对这一术语有了一个不够精确的定义，至少是觉得“神学哲学家”是一些从来不以圣经认识神的学究，根本不值得与之对话。而这样的小小错误累积起来，足以造成更大的影响。

2) 我们在系统神学书籍上常常看到“The Perfections of God”，意思乃是“神的属性”，但译者多误译为“神的完美”。例如我在网上随意搜索，见一教会的信仰告白中有这样一句：“神在其自己的圣洁和各种**完美**上是无限的。”（God is infinite in holiness and all

other *perfections.*）“Perfection”若作“完美”，乃是抽象名词，不能加“s”在后面表示复数。

我曾经与几个主内出版机构的编辑们探讨过翻译质量的问题，大部分编辑都承认，如今好的译者极其难得。有的时候交稿和试译的差别太大（这可能是呼召和态度问题）；有的时候是误译太多，校对几乎等于重译（英文语法问题）；有的时候是中文功底不好，译文表达生硬不符合汉语习惯。另外，译文中术语的疏漏和不统一，也常常造成译文的质量不高。

于是，一方面，神学翻译事工极其重要，且有庞大的需求，一方面，神学翻译领域缺少好的译者。为什么会出现这样的状况呢？

2、不甚理想的神学翻译生态

(1) 培养译者的难度大、周期长、成本高昂

要成为一位好的译者，需要具备若干基本条件。首先，译者需要通晓英文和中文的神学术语和神学概念，方能流畅地表达；其次，译者的英文语法和中文表达能力也需极高的水准。

所以，好的译者往往是在海外读过神学，甚至专门学习圣经翻译专业的人。当然这是比较完美的期待，现实虽不容乐观，但也需要译者极有毅力，专门以中英文对照研习好的神学翻译著作，才可掌握一些固定的译法；或者需要有经验的译者带领和培养，一段时间之后方可独立翻译。

培养一位好的译者,大概需要两三年的时间,让他/她翻译 50-100 万字左右,能否成才,可见分晓。因此不仅周期长,而且为每个译者付出 50-100 万字的成本,实在不低。我对比过华人神学翻译界的老前辈赵中辉牧师的译文。他早期的译文和后期比较起来,水平上有明显的差异。即使如赵牧师这样的翻译大家,也有一个经过经验积累、时间沉淀方才慢慢成熟的过程。^[3]

“麦种”的潘秋松牧师关于培养新晋译者的反思,可见于他的访谈记录之中^[4]:

潘牧师之前是为其他出版社做全时间的翻译,而在麦种成立之后,就不能专心一意地从事翻译的工作。尽管翻译已经不能作为他工作的重心,但对翻译人才的培养却被列入了他的工作日程。

麦种现有新译者二十来位,他们分布在美国、台湾、中国大陆等不同的地方;他们基本上都是本科生,他们的第一本译作都是为麦种而做,这与其他出版社有很大的不同。

在培养新手的过程中,是否会减低书稿的翻译水准与译文的品质?潘牧师认为,基本上不会出现这种情况。每一本译作最后都要经过他亲自编校,就算有些新手翻译得很不理想,但出于对品质的考虑,潘牧师会重新来过。这让我看到了培养千里马是需要成本的,花钱训练新人的理念看似荒诞,却是符合事物发展的定律。

但是,很少有出版机构像“麦种”一样着力培养译者。一来培养译者并非出版机构的责任,二来大多数时候,出版机构因为项目的压力,都希望寻找成熟的译者,尽快高质量地完成译稿,好让书籍进入出版的下一个流程。于是,大部分译者都处于自生自灭的境地。

(2) 译者艰难的生存状态

委身神学翻译事工,对译者而言挑战非常大。目前,全职者少,大部分译者都是业余的,依靠另一份工作维持生计,工作之余,或以临时工的形式,或以志愿者的形式,做一点神学翻译的工作。因为至少在中国大陆做神学翻译,与许多全职传道人的境况相若:收入甚少,难以糊口。诸多译者坚持下去的动力是,借助翻译学习提高,以情怀奉献教会,或者略可贴补家用。

高水平的译者前期培养的成本颇高,而实际翻译的时候,为了稳定地输出高质量的译文,也需要消耗大量的时间和精力。一位译者,一天能够集中精力做好翻译的时间,大概仅仅 3-4 小时而已,大多数译者每天能够保证质量地完成 1500-2500 字已属难得(如此一来,一个月可完成 2 万字,一年能完成两本 200 页左右的书籍)。若遇到出版社催稿或者有其他事情分心,译文质量往往会迅速下降。

而现实的情况是,出版社平均每千字支付译

[3] 读者若有兴趣,可对比赵中辉牧师早年翻译的范泰尔《我为什么信神》,与他后来修订的第二版。

[4] <https://www.douban.com/group/topic/11306915/> (2019年6月3日存取)。

者 80-120 元人民币，有时要等到书籍出版发行之后才会支付。而且按照现行税法，译者的工作按照劳务所得，还需要纳税 20%。若按照一位译者一个月能译出 3 万字计算，税后收入约有 3,000 元人民币，大概维持一家人的温饱也有点为难。而且，译者无法从出版物中获得版税，还需要自己缴纳失业或医疗保险。比较神学翻译的收入和劳动付出，可以说严重亏欠了译者。因此，即使有年轻的基督徒立志要从事神学翻译事工，也很难以此为生。

这就造成一个很突出的现象：培养一位高水平的译者很难，但是高水平的译者却很难在神学翻译上长期地服事。业余从事翻译的译者，以下班之后精力涣散的状态，往往只能从事碎片化的翻译，无法坚持完成有分量的作品。靠“情怀”做，后来或遇到更为有价值的事，或遇到艰难，便不得不停。或有译者仅仅将神学翻译视为一种“兼职”，抱着做一点算一点的心态，希望多少贴补一点家用而已，但投入产出不成正比，也不得不转离。一位好的译者，若通晓英语和中文的表达，熟知神学的词汇和概念，敬畏神，做事坚韧可靠，大概从事别的服事也会广受欢迎。所以有潜力输出高质量译文的译者，往往在参与一两个项目、积累了足够的经验之后，因为生活艰难的问题，就转而牧会或从事神学 / 基督教教育，从此翻译的数量大为减少，甚至完全放弃了这个事工。

按照我的观察，译者们的生态环境之恶劣，与中国教会对接高水平神学翻译的巨大需求之间，形成了非常强烈的反差。这种问题甚至

影响到整个神学翻译生态链的其他环节：翻译机构、教会和个体的基督徒。

(3) 出版机构的困难局面

另一方面，主内神学翻译的出版事业也举步维艰，甚至有时候没有精力来思考为何我们缺乏高水平译者的问题。

近来的形势下，已经很少有出版社安排神学译作的出版。因此从事选题、版权购买和组织翻译出版的工作室，也多面临若干困难。从经营上看，这些工作室很难依靠出版书籍挣钱甚至维持自身的日常运行，于是无法提高译者的酬金，或者兼顾译者的培养。

我最近对于和海外出版社谈判购买版权的难度也略有体会。往往一本书需要先支付不菲的版权费，并承诺在确定的时间内翻译出版发行出来，以后每本书再抽取一定的版税，才能获得中文书籍的版权（有的出版社要求简体版、繁体版、纸版、电子版要分别计算版权费）。在国内出版发行，还需要购买书号，支付印刷、发行渠道的费用，等等。译者只是整个出版环节中的一小部分，在许多出版机构的规划中，甚至不能算是最关键的部分。

而发行出来的图书，因为盗版问题，以及顾及中国读者的购买力而采用的低价策略，使得出版机构很少能够依靠出版发行神学翻译著作来维持自身运转。

因为译者成才率过低、流动性太高，翻译机构也很难找到满意的译者和校对来完成翻译

环节。大部分译者都不能按期交稿，常常拖延，甚至中途退出翻译；或者勉强交出稿件，但质量无法满足出版要求，编辑被迫对译稿进行“伤筋动骨”的大修改。以我的经历为例，我早期承诺一年完成的神学注释书，尽管有负责的编辑常常催促，也往往拖延半年以上才能完稿。

翻译环节状况的不佳，也会损害主内出版机构的声誉，让教会和基督徒更加忽视神学翻译的重要性，最终也削弱了教会本可能从优质神学著作上获得的属灵益处。

四、改变带来希望

希望通过前面的讨论，读者们大体上能够理解神学翻译事工的重要性，也对整个神学翻译生态圈所面临的困难有所了解，知道为何我们难以培养和留住好的译者，为何难以产出好的神学翻译著作，以及由此对教会的建造和基督徒的灵命塑造所造成的消极影响。

从我的经历看来，只要教会和广大基督徒注意到神学翻译事工的重要性以及主内机构与译者的困境，做出积极的改变，我们仍然有希望可以扭转整个神学翻译生态圈的衰落趋势，为这一代基督徒以及我们以后的世代留下一批高质量的译作，为将来我们发展自己的汉语神学预备更充沛的资源。

以下的建议，大体上是站在一位译者的角度提出的。

1、采用新技术

我和许多从事神学翻译的译者、编辑交流，发现他们中间不少人对于目前的翻译界的最新技术缺乏必要的了解。

许多神学翻译项目的流程还是采用 word 文档，采用翻译一句删除一句的手工方式进行，甚至有用 pdf 文件或者纸质书籍作为原版来工作的。简单地说，这就等于计算机系统发展到了 windows 时代，我们仍旧采用字符界面的 dos 系统；或者到了互联网时代，我们仍旧采用单机时代的工作模式。

如今的翻译界已经开发出更加先进的“计算机辅助翻译系统（CAT）”，可以极大地提高翻译效率。在与一些主内翻译机构交流的时候，我曾经用数据说明，在专业软件的帮助下，从事翻译的效率可以达到普通译者的 3 倍，并且翻译质量超过一般水准。因此我可以借助神学翻译来维持一家 5 口的生计，同时还有足够的时间从事其他的事工。

现在，我的团队采用目前业内最先进的计算机辅助翻译系统（注：并不是采用人工智能的机器翻译系统），积累了大量的翻译语料库和超过 1 万个专业词汇的神学术语库，可以迅速地检索重复出现的句式（translation memory, concordances）^[5]，保持单个项目甚至多位译者参与的大型项目的术语一致性（term bases），并维持译文的版面格式、字体与原文的严格对应（tags）。同时借助“云

[5] 本段的英文词汇都是计算机辅助翻译系统的软件功能。——编者注

计算”平台，我可以与遍布世界各地的译者们合作，同步翻译、校对、排版工作，随时监控翻译的质量和进度，随时增加新的术语并在项目内传播，及时针对译者出现的共同错误加以反馈和培训，让整个团队的译者都能共同学习和提高。采用正则表达式(regular expression) 的自动补全和替换规则，让译者无需手工输入经文索引、年代等数字，避免出现译文的一致性问题 and 数字输入错误……

采用业界的最佳技术，不仅仅是让译者增加收入的问题，而是可以极大提升整个神学翻译事工的效率和质量的关键步骤之一。在目前的情况下，若译文的酬金标准暂时难以提高到合适的水平上，我建议主内翻译机构和译者们首先考虑采用翻译界的最佳技术来提高自身的生产力和质量。

2、机构之改变

主内翻译机构或许可以引入比较先进的翻译项目管理平台，提升管理能力。从长期来看，这样的努力可以提高效率和翻译管理的质量，最终体现在输出更好质量的翻译作品上。

主内翻译机构应当仔细核算译者的工作量，想办法支付译者合理的工价。我认为目前最资深的译者，至少应当拿到现有水平 1 倍的报酬。培养一位资深译者不易，但流失一位译者只需要数月的空缺期或者一点来自其他较高收入行业的吸引。只有保持合理的工价，好的译者才可能投入更多时间在翻译上，而不需要担忧生活问题或者寻找别的经济来源，从而在他们有限的

神学翻译生涯中输出更多的作品。

3、神学翻译基金会与创新方案

我更希望主内翻译出版机构、神学译者、教会和广大基督徒一起协作，在更高的层次上探讨这个问题的解决方案。

比如，我们或许可以成立独立的神学翻译基金会：

- 1) 每年奖励最佳新晋译者、最佳译作，颁发优秀译者奖，提高优秀译者的声誉，引起教会对神学翻译的重视；
- 2) 为真正优秀的译者提供奖金，让他们可以不用计较出版机构给出的报价，选择自己真正热爱的、值得翻译的经典；
- 3) 培训和培养年轻的译者，帮助他们提高；
- 4) 鼓励和呼召更多有潜力的译者以神学翻译为志业。

如今作为权宜之计，几个译者团队，包括参与“九标志”和“福音联盟”的翻译团队，“跨文翻译”团队，以及几个主内出版机构的英文编辑，已经于 5 月份举行了第一次联合网上培训，通过资深译者评审某篇译文，来达到共同提高的目标。

另外，我也在尝试“众筹翻译”等新的译者—读者互动模式，正在通过网络众筹翻译费用，希望出版一本出版社选题之外的书籍。

4、教会之改变

教会是神学翻译事工所服事的对象，也是有能力和有责任支持神学翻译的主体。尽管神学翻译作品出版周期较长，让教会和信徒受益的渠道比较迂回，但一切神学翻译的最终目的，是为教会提供高质量的神学资料，为教会的神学建设提供资源。

因此，有异象的教会应当考虑为出版机构固定奉献，或者在开展“读书会”的同时，除了坚持使用正版之外，或可再考虑为所选书籍的出版机构、译者提供书价5%-10%的额外奉献，或者向“神学翻译基金会”奉献部分资金。

更好的机制是一间（或数间）教会与出版机构合作选题，教会全程支持一本书的选题、版权购买、翻译、出版和发行。

5、基督徒之改变

若读到一本好书，请向你的教会或弟兄姊妹推荐，请他们购买正版支持，同时考虑为出版机构或者神学翻译基金额外奉献书价的5%。

结语

现在，以神学翻译为志业，仍然是一条艰难的道路。行文至此，我刚刚收到一个主内出版机构的电子邮件，遗憾地告诉我对于一本书籍的翻译报价超过了他们可以承受的最高水平，因此只能暂时放弃这一选题（这

可能意味着我们团队有些译者暂时会没有工作做）。我心里颇为伤感，也理解出版机构的难处。但我对那呼召我进入神学翻译事工的主深具信心，相信在出版机构、教会和主内弟兄姊妹的支持下，我们可以慢慢地改变译者被动等待、缺少议价能力、投入巨大精力却入不敷出的生态，留住更多优秀的译者，翻译出更多优秀的作品，为教会的建造预备更多的神学资源。

我自己已近知命之年，虽然尚未老眼昏花，但在翻译上的精力和专注度已经不如以前。加上平时事工繁忙，还要帮助妻子在家教育3个年幼的孩子，所做之事已经颇为吃力。也许再过几年，若译者的生态仍无改善，我也没有气力再为神学翻译鼓与呼，也不会有精力再来帮助新的译者成长，不过自己竭力做好手中的项目，输出自己满意的译文而已。

我的心情颇像大卫年纪老迈，所罗门尚且年幼之时：

大卫王对会众说：“我儿子所罗门是神特选的，还年幼娇嫩。这工程甚大，因这殿不是为人，乃是为耶和华神建造的。我为我神的殿已经尽力，……预备建造圣殿的材料之外，又将我自己积蓄的金银献上，建造我神的殿，……今日有谁乐意将自己献给耶和华呢？”于是，众族长和以色列各支派的首领、千夫长、百夫长，并监管王工的官长，都乐意献上。

……所以，大卫在会众面前称颂耶和华说：“耶和华我们的父，以色列的神，是应当称

颂,直到永永远远的。耶和華啊,尊大、能力、榮耀、強勝、威嚴都是你的;凡天上地下的都是你的;國度也是你的;並且你為至高,為萬有之首。豐富尊榮都從你而來,你也治理萬物。在你手裡有大能大力,使人尊大強盛都出於你。我們的神啊,現在我們稱謝你,讚美你榮耀之名。

“我算什麼,我的民算什麼,竟能如此樂意奉獻?因為萬物都從你而來,我們把從你而得的獻給你!我們在你面前是客旅、是寄居的,與我們列祖一樣。我們在世的日子如影兒,不能長存。耶和華我們的神啊,我們預備這許多材料,要為你的聖名建造殿宇,都是從你而來,都是屬你的。我的

神啊,我知道你察驗人心,喜悅正直。我以正直的心樂意獻上這一切物。現在我喜歡見你的民在這裡都樂意奉獻與你。耶和華我們列祖亞伯拉罕、以撒、以色列的神啊,求你使你的民,常存這樣的心思意念,堅定他們的心歸向你。又求你賜我兒子所羅門誠實的心,遵守你的命令、法度、律例,成就這一切的事,用我所預備的建造殿宇。”

(代上 29:1-19)

耶和華我們的神啊,願你興起你的眾教會、主內翻譯出版機構,熱心為艱難中的神學翻譯事工和譯者禱告,樂意奉獻,為了在屬靈上和神學建造你的教會,多多地預備資源。✝

作者簡介

Eddy 牧師,2007年蒙召做傳道人,在重慶建立教會。2012年到美國哥倫比亞國際大學學習,2015年道學碩士畢業,回到國內服事。2016-2019年,因事工方面的需要,在美國南卡羅萊納州活石華人教會任主任牧師。2019年結束在美國的事工,回到重慶服事,同時在哥倫比亞國際大學攻讀教牧學博士學位。從2012年辭去大學教職全時間進入神學院學習開始,作者參與了眾多神學翻譯項目:參與第三千禧年事工翻譯“紐約救贖主長老教會的城市植堂培訓材料”;為哥倫比亞國際大學翻譯中文神學課程(釋經學,改革宗神學);擔任“工作神學注釋系列”的翻譯主編;“新國際舊約/新約神學與闡釋詞典(NIDOTTE/NIDNTTE)”翻譯技術顧問;基督教國際學校聯盟(ACSI)全套聖經教材(學前班—六年級)翻譯主編;並親自翻譯了數種聖經注釋(D. Edmond Hiebert 博士的希臘文聖經注釋:馬可福音,雅各書,彼得後書,約翰書信),Robertson McQuilkin 博士的“理解 and 應用聖經”等書籍,以及大量門訓和查經資料。在各個項目中,先後與中國大陸、港台、歐美等地超過四十位譯者合作,組建翻譯團隊、訓練譯者,負責與客戶的溝通和項目管理。目前,作者一家人在重慶居住,以“跨文翻譯”為主要工作平台,從事神學翻譯事工。

“在基督里”的教牧色彩 ——读《全备的基督》

文 / 陈研

《全备的基督》是由傅格森博士在一场牧者研讨会的演讲内容整理而成，这场演讲的主题是“从‘精华争议’学到的教牧功课”。

从这个题目我们可以看到两点：

第一，本书的议题源自“精华争议”。“精华争议”是十八世纪初期苏格兰长老会内部发生的一场神学争辩。当时，苏格兰长老会的总会视一本名为《现代神学精华》(以下简称《精华》)的书极为危险，并在1720年通过法案将之列为禁书，因为他们认为这本书鼓吹“反律法主义”和“普世救赎”的思想。此后，以托马斯·波士顿(Thomas Boston)为代表的一群牧师发表了一份《正式抗议书》，借此来回应总会对此书的谴责^[1]，他们被称为“精华人”。于是一场关于《精华》的神学争议就此展开。这场争议的主要议题是：“我们如何传讲福音、神的律法与人的顺服在基督徒生活中扮演的角色，以及拥有得救确据是什么意思。”^[2]也许我们会认为这

些议题没有什么可争论的，而傅格森却将帮助我们看到这些议题及其争议对于我们的价值，因为这些争议关乎福音的核心，并深深地影响教牧事工。

第二，本书的主要关注是“教牧”，而非“精华争议”的历史和神学。^[3]作者写作的目的并不是要吹毛求疵地讨论某些神学观念，而是要帮助牧者厘清“精华争议”的神学议题，以至于在讲道、牧养和福音事工中染上一种“色彩”。他说：

对我而言，若一个人在神学和个人方面，努力厘清福音的恩典、律法主义、反律法主义及得救确据等重要主题，并因此重新回到圣经的教导，他们应该多少会呈现出这种“色彩”。盼望本书会激励你渴望表达，也认出这种色彩。^[4]

这色彩指的是什么呢？作者说是“在基督里得着一切属灵福分”的色彩。^[5]换用我

[1] 傅格森，《全备的基督》，詹益龙译（台北：改革宗出版有限公司，2018），36。
[2] 傅格森，《全备的基督》，17。
[3] 傅格森，《全备的基督》，18。
[4] 傅格森，《全备的基督》，19。
[5] 傅格森，《全备的基督》，74。

们的话说，色彩指的是支配传福音和牧养的神学强调点。具体而言，作者要强调的是一种专注于基督的神学色彩，即“基督并祂钉十字架”。

乍一看，这一点似乎并没有什么争议，我们都强调“基督并祂钉十字架”，但真实情况并非如此，我们并不像我们宣告地那样忠于基督。我们可能宣称唯独恩典，但却不自觉地给恩典加上条件；我们可能宣称唯独基督，但却不自觉地转向律法；我们可能宣称唯独信心，但却不自觉地转向行为。可怕的是，这种偏离常常是不自觉的，以致我们偏离了却仍以为正。

本书的意义即在于此。通过具体的教牧争议，帮助我们省察和发现教牧重点的偏离，得以回归基督，使我们的教牧现场染上唯独基督的色彩。

一、“在基督里”看待传福音

本书的第一个议题是“我们如何传福音”。这不是在讨论传福音的具体方法，而是在讨论传福音时的神学强调点。

无论是在 18 世纪的苏格兰，还是在 21 世纪的我们，都会听到一种将神的爱和恩典严格限定在选民范围的传福音方式。例如，在传讲约翰福音 3:16 的时候，将“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的……”，替换为“神爱选民，甚至将祂的

独生子赐给他们，就是那些信祂的……”；或者将“基督为你死，现在你悔改，信靠祂，就必得着所应许给你的救恩”，替换为“基督为选民死，就是那些悔改、相信的人”。这种替换的目的是为要强调“限定救赎论”，以区别于亚米念的“普遍救赎论”。（这两种观点在多特信经中有详细阐释，本文不作赘述，因为争议的话题其实不是救赎的范围，而是外在呼召的范围。）

“精华人”认为传福音时，若将福音邀请的对象限定在有选民特征的人身上，就既忽视新约圣经的风格与背景^[6]，又在神学上犯下“条件主义”的错误，即认为只有具备条件的人才是被神邀请接受恩典的对象。

圣经的外在呼召是普遍的，邀请所有的听众前来领受恩典，例如“神爱世人……叫一切信祂的”（约 3:16），“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息”（太 11:28），“神既兴起祂的仆人（或作“儿子”），就先差祂到你们这里来，赐福给你们，叫你们各人回转，离开罪恶”（徒 3:26），“圣灵和新妇都说：‘来！’听见的人也该说：‘来！’口渴的人也当来；愿意的，都可以白白取生命的水喝”（启 22:17）。这样的呼召彰显了神的恩慈和良善，无论选民还是非选民，都得到了同等的邀请——只要他们悔改和信靠基督，便可得着救恩。当然最终结果是，只有选民才能借着圣灵的内在呼召真正悔改和得着信心，以至得救，而非选民照着他们天然性情的刚硬必然拒绝这恩典的呼召，以致

[6] 傅格森，《全备的基督》，46。

灭亡。即便如此，神恩慈的呼召仍旧是毫无区别地临到非选民，神给他们的应许也是确实的。若将外在呼召限定在选民范围内，显然有违圣经本身。

同时，若要外在呼召里区分选民和非选民，就必然需要确认选民的特征作为区分的标准，一旦如此，恩典就成为具有选民资格和条件的人才能领受的，因而不再是白白的、无条件的。的确，悔改和信心是得着应许的必要条件，但并非我们领受福音邀请的条件和资格；并且悔改和信心本质上是神的恩典，而非得着恩典的条件和资格。

傅格森进一步指出，潜藏在有条件的恩典背后的问题是将“基督”和“福音的益处”分离，也即是将“基督”和“救恩次序”分离。这种分离是指脱离基督的位格和工作，直接讨论我们如何获取救恩次序里的益处。例如，脱离基督的工作，试图直接通过悔改和信心去获取称义，或者直接通过遵行律法去获取成圣。并且，这会进一步导致传福音时重心的转移——从“神的作为”转移到“人的作为”，传讲的重点不再是基督是谁，以及祂怎样拯救我们，而是我们是否达到某种条件，以至于够资格获得福音里的益处。这过分看重了我们的救恩经历，而非主耶稣基督的恩典、威严与荣耀。^[7]

然而，救恩次序的首要目的不是为要教导我们如何支取恩典，而是看神如何通过圣灵使我们与基督联合，将恩典实施在我们身上。

从救恩施行的角度理解救恩次序，当一个人与基督联合时，就决定性地拥有了在基督里一切的益处——悔改、信心、称义、得为后嗣、成圣、得荣耀等等，这些益处虽然尚未完全实现，但终必会彻底实现；而从获取益处的角度理解救恩次序，就会导致各式各样的“多重阶段”的基督教^[8]，将救恩次序的诸多益处割裂开来，要求我们按照某些方式分别或逐步去获取这些益处。

这两种不同的理解直接导致传福音的色彩不同：前者会将重点放在描述基督和祂的工作上，展现祂成就的恩典，宣告祂恩慈的应许，宣告在基督里可以获得的一切益处，其次才是呼召人悔改和相信基督，以得着救恩；而后者则会将重点放在人的资格和条件上，强调他们要如何痛彻心扉地悔改，如何笃信不疑地信靠，以至于成为够资格领受恩典的人。

当然，每次传福音都要传讲基督和祂的工作，以及人需要悔改、信靠基督。这里讨论的不是讲哪个不讲哪个的问题，而是传讲的强调点是哪个。传福音，意味着我们传讲的焦点是福音，即“基督并祂钉十字架”，而不是传悔改，或者传信心。并且，悔改的目标和信心的对象是基督。悔改的要点不是道德和行为的改变，而是从原本错误的道路上转回正确的道路，从离弃神转向敬拜神，而基督正是他们得以归向神的道路。换句话说，悔改的目标是基督，基督才是要点。同样信心的要点不是信心

[7] 傅格森，《全备的基督》，55。

[8] 傅格森，《全备的基督》，59。

本身，而是所信的对象——基督。悔改和信心的前提是认识基督，确知祂是谁、祂做了什么、祂对于我们的意义是什么，否则悔改就没有方向，信心就没有基础。

对于信徒而言，传福音的色彩不同也会导致他们的属灵关注不同。传福音专注于基督，信徒才会专注于基督；讲道专注于描述基督和祂的恩典，信徒才会专注于认识基督和祂的恩典；讲道专注于神在基督里显明的爱，信徒才会专注于享受神的爱，回应祂的爱；讲道专注基督里有我们一切的益处，信徒才会看万事如同粪土，为要得着基督，有真正生命的转向——悔改和信心。

而传福音的时候若是专注于信徒的资格和条件，信徒就会过分地自我关注。例如，关注过去是否有过某种属灵的经验，是否曾经有过真诚的痛哭流涕的悔改，是否诚实地做过决志祷告，等等。但问题是，这种自我关注并不能使他们生出悔改和信心来，因为唯独通过福音的宣讲和圣灵的大能，他们才能生出真正的悔改和信心。

因此，我们在传福音和讲道的时候，应该抓住真正能够生发果效的重点来发力，向他们宣讲基督和祂的工作，宣讲基督为我们成全的一切恩典，宣讲在基督里就有了一切，使我们的传福音和讲道染上“在基督里”的色彩。当然，在此基础上，我们要邀请人通过悔改和信心来领受基督。

二、“在基督里”看律法

本书的第二个论题是：神的律法与人的顺服在基督徒生活中扮演的角色。作者提出的问题是：从圣约的角度而言，旧约阶段所有的约都在基督里成全，新约的信徒借着与基督联合已经得着基督里的一切福分，那么对于基督徒来说，律法还有什么用呢？^[9]作者提到了两种错误的观点：律法主义和反律法主义。

1、律法主义与反律法主义

一般而言，律法主义是指“尝试靠着行善来赚取自己的救恩”^[10]，若照此定义，教会中几乎没有人会承认自己是律法主义者；但作者提醒我们，教会里弥漫着一种难以察觉的律法主义，将律法带进福音里^[11]，如加拉太人一样靠着圣灵入门，却试图靠着肉身成全。这种律法主义将律法视为“行为之约”，而非“生活守则”，忽视基督已经成就一切恩典，专注于律法，试图通过遵行律法为救恩作出贡献。

与此相反的是反律法主义，主张神的律法对信徒而言已被完全废除，因为他们已经“不在律法之下，乃在恩典之下”（罗 6:14）。这种观点认为基督徒的生活完全在乎圣灵内在的管理和引导，与律法毫无关系。他们通常会拒绝改革宗传统对“礼仪律”、“民事律”、“道德律”的划分，因为这意味着“道德律”

[9] 傅格森，《全备的基督》，87。

[10] 傅格森，《全备的基督》，87。

[11] 傅格森，《全备的基督》，88。

仍然有效，继续发挥功用。

2、律法主义与反律法主义有同一个根源

傅格森没有就这两种错误的观点直接给出解决方案，而是更深入地探究律法主义和反律法主义的根源问题：将基督和律法分离，即脱离基督，专注于负面律法。

作者用伊甸园中鲜活的例子帮助我们看到专注于负面律法的危害。神当时赐给亚当和夏娃整园的果子作食物，仅仅禁止他们食用分别善恶树的果子。亚当和夏娃原本可以从神丰盛的赐予中看到祂的恩慈和良善，带着感恩的心遵行神的诫命，以此表达对神的信靠、爱和顺服。但蛇扭曲了他们的眼光，引他们专注于神反面的禁令。由此产生的效果是：仿佛他们未曾享有神的恩惠，而要通过遵行禁令来赚取恩惠一样。于是，他们落入律法主义的陷阱，这进一步扭曲他们对神的认识，他们眼中的神不再是赐下丰盛恩典、给予他们享受的一位，而是严苛地以禁令限制他们享受的一位。于是他们决定反叛这位严苛的神所制定的不合理的要求，结果就落入反律法主义的陷阱。

与此类似，基督徒是借着与基督联合而得着一切属灵福分的人，他们不需要通过律法去赚取恩典。律法对他们而言不再是借以得着恩典的“行为之约”，而是作为蒙恩之人向神表达信靠、爱和顺服的“生活准则”。这样，基督徒生活的重点不是律法，而是基督，他

们当专注于基督和祂的工作，借此看见基督的恩典，带着感恩和喜乐的心去回应基督，遵行祂设立的生活准则。

然而，律法主义者将基督与律法分离，专注于负面律法，这导致的结果是他们必然落入“行为之约”之下，这是由律法的性质决定的。波士顿说：“西奈之约是恩典之约，但此约特别为了辅助的目的，而重复行为之约的内容。”^[12]即是说，律法本身的性质是行为之约，只有当律法领人归向基督，才能发挥恩典之约中的果效，使人经历恩典，脱离律法带来的定罪、咒诅和审判；也只有在基督里看律法，才能脱离“行为之约”的束缚，将其视为蒙恩之人的“生活守则”。

一旦脱离基督，直接面对律法，人就必然面对的是“行为之约”。这意味着他们眼前是一系列严苛的要求和禁令，宣告他们若遵行便蒙福，违背则受咒诅；意味着他们尚未获得祝福，必须要通过遵行律法去赚取祝福；意味着他们面对的不再是施恩的神，而是“放大的警察”；意味着他们生活没有平安，随时面对“警察”的威胁；意味着他们不能蒙神赐福，反而招神咒诅。

律法主义可能会进一步导致反律法主义。因为当人直接面对律法，就意味着面对一位严苛的法官，要求他遵行他所不能行的律法，以致落在责罚和审判之下，于是他便悖逆神，拒绝律法，以无视律法、否定

[12] 傅格森，《全备的基督》，139。

律法来解决良心的不安。所以反律法主义实际是律法主义的副产品，为要解决律法主义带来的威胁。

这样，律法主义和反律法主义都有同一个根源，即专注于负面律法。

3、律法主义与反律法主义有同一个解药

表面看来，律法主义和反律法主义是截然对立的两面，并且互为解药。

当我们面对一位严苛的律法主义者的时候，我们通常给出的解药是反律法主义的方案。例如，当我们面对一位被律法压伤、被罪咎缠累的人时，可能会提供一种“自我接纳”的方案，说“神已经按你的本相接纳你，你也要接纳自己”，这是取消悔改和信靠基督的反律法主义方案。或者，当我们发现一位弟兄总是以律法批判和论断别人的时候，我们会说：“你不要总是批判和论断，谁没有缺点？你得包容别人的缺点。”这实际也是反律法主义的方案，要求他放弃对是非的分辨，包容违背律法的事情。

而当我们面对一位不受约束、随意生活的反律法主义者时，我们通常会给出的解药是律法主义的方案。例如，当一个弟兄聚会总是迟到的时候，我们可能直接要求他遵守原则——“要守时，不要迟到。”这其实是律法主义的方案，因为脱离了他与基督的关系，直接要求遵行某个原则。或者，当一对夫妇婚姻出现危机的时候，我们可能会直接提供他们很多婚姻里的行为原则，

假设他们照着做便能解决危机。这也是律法主义的方案，因为忽视了基督恩典提供的爱的动力，以及彰显基督与教会的关系的目标，试图靠行为直接解决问题。

傅格森提醒我们，既然这两种错误有同一个根源，也就只有一个解药——福音。

对于律法主义者，他们需要的不是彻底丢弃律法，而是归向基督。唯独当他们注目于在基督里已经得着的一切的福分，才能浇灭他们试图靠律法获取益处的冲动；也唯独当他们注目于基督的恩典，才能不以律法作为“行为之约”，而是以律法作为蒙恩子民的“生活准则”，以信靠、爱和顺服的心去遵行。

对于反律法主义者，他们需要的不是律法和原则的教导，而是基督。唯独当他们得着基督里的赦罪和称义，他们才不会因律法的威胁而逃避和反抗；也唯独当他们得着基督所赐的圣灵，才能激发他们爱基督的心，以至爱慕祂赐下的圣洁、公义、良善的律法。

这样，律法主义者和反律法主义者都需要悔改，归向基督。他们的根本问题不是对律法的认识不清，而是对基督的认识不清。基督徒生命的要点是基督，通过认识基督的恩典，他们得着爱基督的心，而律法则指导他们如何去爱基督，使他们爱基督所爱，恨基督所恨。所以，只有注目基督才能使律法发挥正确的功用。正如傅格森所说：“诫命就像火车的铁轨。当圣灵将神的

爱浇灌在人心中，使人被这爱所激励时，他们就依循这铁轨前进。”^{〔13〕}

认识这一切对于我们至关重要，因为这会决定我们的教牧思路和色彩。若离开对基督的专注，我们就会在律法主义和反律法主义之间左右摇摆。当我们看见教会有些松懈和放纵的时候，我们很容易做出这样的判断：“教会讲恩典讲多了，没有讲律法，所以出现这样的状况。”于是我们的方案就是要多讲律法，试图以律法的威吓去拦阻反律法的倾向。或者，当我们发现教会有些律法主义的倾向——例如，试图通过律法获取属灵的益处；过于严苛地要求自己和别人，以致充满负罪感；过分迷信某些原则能解决问题；充满自义，以及对别人批判和论断；出现问题时，直接要求改正；过分专注于宗教的外在形式，等等——的时候，我们很可能做出的判断是“教会太律法，太教条，太严格了”，而解决的方案是“放松点，不要那么严格，给人压力太大了，慢慢来”。

但若意识到基督的福音才是我们真正的解药时，我们的教牧思路就会完全不同。当教会呈现放纵肉体的倾向时，我们做出的判断会是“他们不够认识基督和祂的爱，以致他们内心没有对基督的信靠、爱和顺服”，于是，我们的解决方案会是“更多宣讲基督，激发爱心，勉励行善”，帮助他们在基督里获得信心、爱心和顺服，以遵行律法作为爱基督的表达。而当我们遇见教会呈现律法主义的倾向时，我们做出的判断会是“他们忘记

基督才是他们唯一的依靠和拯救，迷信律法和行为”，于是，我们的解决方案会是“更多宣讲基督，让他们转向基督，信靠基督”，帮助他们认识到基督里有一切的益处，不要试图通过律法去赚取益处，在基督里正确地看待律法的功用，以遵行律法作为对恩典的回应，而非赚取恩典的途径。

当我们认定基督徒生活的重点不是他们对律法和行为的看法，而是他们对基督的看法时，就会把他们生命的问题带回到与基督的关系里进行诊断，这样就会帮助他们专注于基督，形成一种“在基督里”的教牧色彩。

三、“在基督里”看待得救的确据

本书的第三个议题是“得救的确据”，这个议题涉及基督徒是否可以在今生获得已经蒙恩得救的确信，以及他们如何获得这确信。

首先，信徒是否可以拥有得救的确据呢？傅格森从教会历史的角度帮助我们梳理教会对于这个议题的看法。一开始，主耶稣和使徒们明确地教导信徒可以拥有得救的确据。例如，主耶稣教导说神所赐给祂的，一个也不失落（约 6:39）；使徒保罗教导说圣灵是我们得基业的凭据（弗 1:14），基督的爱不会与我们隔绝（罗 8:35）；使徒彼得教导我们必然得着救恩（彼前 1:4-5）。但是中世纪的教会渐渐偏离圣经的教导，从惧怕得救确据会带来道德上的放纵，到通过好行为才能得到得救的确据，再到完全否定得救的确据。

〔13〕 傅格森，《全备的基督》，203。

而改革宗则重新发现信徒可以得着得救确据的教义。《威斯敏斯特信条》18章1节说信徒“在今生可以十分确信自己已蒙恩得救，并欢欢喜喜盼望神的荣耀”。

其次，如果信徒可以获得得救的确据，他们从哪里获得呢？是从对基督的信心里获得，他深信基督能够拯救他，深信神在基督里发出的救恩应许必然成全，以至得着蒙恩的确据。

这原本是非常清楚的议题，但却因着另一个议题常常让人陷入误区，这议题就是“如果得救的确据属于真信的人，那么我如何确知我是真信的人”。圣经对此的教导是通过所结的果子辨认出树来，通过行为来辨别信心的真伪。在应用这个教导的时候，人们容易产生问题是直接以“行为”和“外在的果子”作为得救确据的来源。

产生这个问题的原因依然是将基督与所谈论的议题分离。脱离基督，直接关注信心，以它作为得救的确据。但得救确据的根基不是信心，而是信心的对象——基督。当然，确认信心的真伪至关重要，因为只有真信心才能领受基督所应许的救恩。但我们始终要记住，**真心心的证据和得救的确据不是同一件事**，真心心的证据是“行为”和“外在的果子”，而得救的确据是“基督的应许”。“行为”和“外在的果子”直接印证的是真信心，而非得救的确据，它们可以加强和印证得救的确据，但却不是得救确据的来源，因为得救的确据唯独来自基督和祂的应许。

如果我们直接将真心心的证据和得救的确据等同，就会直接通过外在行为去确认自己是否得救。而当外在行为不足以提供证据的时候，我们可能采取的方案就是直接通过改变外在的行为去打造救恩的确据，以此安抚我们的良心。正如一位牧者所说：“果子有长出来的，也有挂上去的。”当我们说“有果子的人是得救的”，有人就从市场买回来很多果子，挂在树上，以此表明自己得救了。但实际这果子却无法印证他的得救，因为不是借着与基督联合结出来的。

而我们以基督作为我们确据的来源的时候，我们关注的是基督和祂的应许。因为祂确定无疑地死在十字架上做成了救恩，并且应许凡信祂的人必然得着赦罪和称义，所以我可以全然地信靠祂的应许，以至得救。这样，我仰赖的就不是我信心的纯粹，而是祂信实的应许；不是我行为的证据，而是福音的宣告。并且，基督应许将圣灵赐给凡信靠祂的人，使我们借着对基督的信心结出果子来。这些果子的本质不是出于我的肉体和行为，而是出于基督的恩典，它们是恩典产生的果子，见证我们是蒙恩之人，而非作为得着恩典的条件确保我们蒙恩。

这样，关键不是信心，而是基督；不是果子，而是与基督联合。若信心是借着认识基督而生发的，若果子是借着信靠基督而结出的，那么我们自然的关注点就是基督。

在得救确据的话题里，蒙恩之道（道的宣讲和聆听、圣礼和祈祷）之所以重要，正是因为这能帮助我们认识基督，与基督相交，坚

固我们的信心，以加强我们的得救确据。这样我们对蒙恩之道的看重也不能与基督分离，这一切的焦点都是基督。

确认这一切非常重要，因为得救确据是我们在教牧中必须关注和教导的主题。这能够避免我们在这个议题中过分强调“果子”，导致信徒过分自我关注，而失去对基督的专注；帮助我们在教导得救确据时，引导信徒专注于基督，给我们的教牧染上“在基督里”的色彩。

四、总结

傅格森通过对这三个教牧议题的厘清和论述，试图帮助我们建立始终专注于基督的教

牧色彩。虽然厘清教牧议题的过程读起来有种“烧脑”的感受，但作者整体的目标非常清晰，就是要将每个神学议题、教牧议题的关注点放在基督和祂的工作上——这是因为我们太容易将基督与各个议题分离，脱离基督去讨论个别的议题。

对于我来说，书中有很多议题的细节讲解得还不是那么清晰，例如“无条件的邀请”和“悔改、相信是得救的条件”之间的关系，也有很多议题讲得清晰，只是我自己还没有完全把握住。但整体的信息给我带来非常多的益处，帮助我建立一种神学和教牧的思路，即任何的神学和教牧议题都要以基督为中心，以基督为重点，以基督为关注去思想和讨论。✝

律法与恩典^[1]

文/约翰·慕理(John Murray)

译/乔兰山以妲

引言：恩典系统下的律法

没有哪个主题比“律法与恩典”与福音属性更加关系密切。到目前为止，错谬的发展程度，也是我们福音观念的扭曲程度。一个关于律法功用的错误观念，足以完全毁坏我们对福音的认识；一个关于律法与恩典对立的错误观念，足以拆毁恩典的根基结构与上层建筑。没有什么比这一事实更能证明这点：新约两卷主要的使徒书信中两处最大的争辩就是以律法和恩典为主题。保罗在加拉太书开头所写的话描述了问题的严重性，使我们的注意力一下集中起来：“但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。我们已经说了，现在又说，若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅。”（加1:8-9）在保罗写的罗马书中，我们读到同样令人震惊的话：“我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证。我是大有忧愁，心里时常伤痛；为我弟兄、我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分离，

我也愿意。”（罗9:1-3）是什么问题导致使徒生出如此大有激情的热心和圣洁的忿怒，这种忿怒甚至与旧约咒诅的语言相似？用一句话回答，就是律法与福音的关系。“我不废掉神的恩，义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了”（加2:21）；“……若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了”（加3:21）；“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义……”（罗3:20）

道理很简单，如果认为我们蒙神悦纳、被神称义，其中有律法哪怕最小程度的一点贡献，福音恩典就是无效的。问题尖锐激烈到一定程度，以至于如果我们在任何意义上倚靠行律法被神接纳，那么基督对于我们就是无益的——“你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中坠落了。”（加5:4）

但我们绝不能认为整个律法与恩典的关系问题就因此解决了，我们必须记住保罗的这一争辩：“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。”（罗3:31）因此我们

[1] 本文取自美国改革宗翻译社网站，<https://rtf-usa.com/media/pdf/Principles%20of%20Conduct%20Murray%20Simplified.pdf>。2019年6月26日存取，编辑时略有改动。文中小标题为编者所加，本文脚注格式与本刊通用格式略有不同。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

必须承认，律法与恩典这一主题，不仅关乎律法和恩典的对立，而且关乎律法如何使恩典成为必要，以及恩典如何坚固与肯定律法。我们不仅要热心捍卫恩典的教义不被遵行律法扭曲，还要热心持守律法的教义，以抵制一种扭曲的、虚假的恩典观念。这是在说，当我们说必须捍卫福音不掺杂律法主义、捍卫律法不被反律主义蹂躏时，我们必须赞同那位外邦人的使徒作为恩典福音卫士所作的全部见证。

我们关注的主题其中后一方面要特别引起我们注意：在恩典系统下，律法的位置在哪里？

当今福音派圈子里有一种思维症候群，围绕的观念是这样的：遵守神的诫命与基督徒的自由和自发性不一致，持守（keeping）律法跟律法主义和靠行为称义相近，而不是跟恩典原则相近。任何严肃查考新约的信徒，都不可能接受这种憎恶持守律法的观念。难道主不是说“你们若爱我，就必遵守我的命令”（约 14:15）？难道祂没有说“你们若遵守我的命令，就常在我的爱里；正如我遵守了我父的命令，常在祂的爱里”（约 15:10）？是约翰将主的话记录下来，所有使徒中，是约翰满心牢记主的教导与爱的榜样，在他第一封书信中显著地重申这一教训。我们读他的话时，可以察觉到祂恳求的温柔：“小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上”（约一 3:18）；“亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的”（约一 4:7）。但假如我们忽略了约翰对遵行神诫命的强调，就没有领会约翰的信息：“我们若遵守祂的诫命，就晓得是认识祂。人若说

‘我认识祂’，却不遵守祂的诫命，便是说谎话的，真理也不在他心里了。凡遵守主道的，爱神的心在他里面实在是完全的。从此我们知道我们是在主里面”（约一 2:3-5）；“亲爱的弟兄啊，我们的心若不责备我们，就可以向神坦然无惧了。并且我们一切所求的，就从祂得着，因为我们遵守祂的命令，行祂所喜悦的事……遵守神命令的，就住在祂里面，神也住在祂里面”（约一 3:21、22、24）；“我们遵守神的诫命，这就是爱祂了……”（约一 5:3）。如果我们对爱神与遵守神诫命的实际关联感到惊讶，那是因为我们忽略了主自己的话，约翰将这话铭记于心：“你们若遵守我的命令，就常在我的爱里”（约 15:10），以及“有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的”（约 14:21）。至少可以说，主的见证与约翰的见证都表明存在一个不可或缺的互补：爱一定运行在遵守神的诫命上。如果我们看不到这一点，就是目光短浅；如果我们对遵守诫命的观念抱有持久的敌意，就只能得出这样的结论：我们要么是对耶稣的见证充耳不闻，要么就是恶意与之作对。

一、正确理解“(不)在律法之下”

对遵守诫命的反感，很大部分出自对使徒保罗这句话的误解：“……你们不在律法之下，乃在恩典之下。”（罗 6:14）人显然可以从这段经文找出许多貌似有理的依据，来合理化、坚固这种反感。我们很容易看出，认为信徒有义务遵守神的律法，跟使徒清楚的宣称看似冲突，因为使徒明说信徒不在律法之下。同样的，保罗说，“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下，直

圈到那将来的真道显明出来”（加 3:23），很明显被看守在律法之下的束缚到信心显明时就终结了。因此说信徒有义务遵行神的律法，等于是将信徒重新带到束缚之下，这种束缚正是保罗在罗马书和加拉太书竭力抵制和驳斥的！“基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。”（加 5:1）

1、“不在律法之下”是从罪的权势下得释放

必须领会的是，当保罗在罗马书 6:14 说“你们不在律法之下，乃在恩典之下”时，“律法之下”和“恩典之下”之间存在一个最尖锐的对立；并且按照保罗在这一段的本意，这两者是互相排斥的。处在“律法之下”就是处在罪的权势下，处在“恩典之下”是从罪的权势下得释放。那么这里的对立到底是什么，跟我们的问题又有何相关？要回答这个问题，有必要确立律法能做什么、不能做什么。

“律法能做什么”，有些方面很明显，有些方面却常常被人忽视。

1) 律法发出命令和要求，它宣布神的旨意是什么。

神的律法是神圣洁的要求，为了使人的思想言行与祂的圣洁相一致。我们必须完全，因为神是完全的；律法就是神的完全对我们的要求，以便使我们与祂的完全一致。

2) 律法宣布遵行它会得着的嘉赏与祝福。

诫命是叫人活的（罗 7:10）；人若行律法上的事，就必因此活着（加 3:12）。律法不仅宣布公义，而且维护公义。它肯定这一点：人若完全遵行它的要求、达致完全的义，就会有随之而来的称义与生命。只有当人偏离律法的要求，才会导致敌对的审判。

3) 人每一次犯罪违背律法，律法都向人宣告定罪的审判。

对于曾经破坏神圣律法的人，律法除了咒诅别无提供。那犯了一条的就是犯了众条：“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。”（加 3:10）

4) 律法揭露罪并证明人有罪。

律法可以揭露人心最深处隐藏的罪恶，律法是属灵的，作为神的话，律法是活的、大有能力，可以搜寻人心一切的意念和动机（参罗 7:14；来 4:12）。保罗在这节经文里所指的正是律法的辨别与搜寻功能：“非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心。”（罗 7:7）律法揭露蒙蔽我们眼目、使我们看不到心灵败坏的自满自义。

5) 律法刺激罪，使之更加凶猛恶劣。

律法本身完全不能更新改变堕落的人心，只能强化巩固人心的败坏：“然而罪趁着机会，就藉着诫命叫诸般的贪心在我里头发动……”（罗 7:8；参 9、11、13 节）因此，律法非但不能使我们从罪的奴役下释放或缓解，反而使这种奴役愈加牢固紧迫。律法越多光照我们败坏的内心，我们的思想就越多生出反抗的敌意，律法也就愈加显出肉体的意念是不服神的律，也是不能服。

“律法不能做什么”，隐含在我们所见律法的力量所不能及之处。

1) 律法不能使触犯它，因此处于它咒诅之下的人被称为义。

律法没有赎罪功能，它不能给予赦罪的恩典，也没有能力使人具备遵行律法的能力。它不知道宽恕罪恶的仁慈是什么，不能提供义来补偿我们的罪疚，没有约束力可以约束我们的任性，没有恩慈可以融化我们的心，使我们有悔改和新的顺服。

2) 律法不能减轻罪的奴役，只能强化并巩固罪的奴役。

罗马书 6:14 特别针对的正是律法在缓解罪之奴役上的无能。一个处在“律法之下”的人，一个仅有律法的人，一个生命唯独被律法的资源和效力决定的人，是罪的奴仆。一个人越是聪明坚定地委身律法，越是成为罪的奴仆。因此拯救人脱离罪之奴役的救赎，必定来自一个截然不同的源头。

正是在这样的光照下，保罗“恩典之下”的相反表述才显得意义非凡。“恩典”一词涵盖了一切与律法相对、处于救赎之工中的事物。按照保罗的教导，救赎之工包括我们藉着基督的身体在律法上死去（参罗 7:4），信徒是与基督同死、与基督一同复活（参罗 6:8）。因此，他们已经来到了一切拯救更新的恩典之下，这救赎恩典浓缩在基督的受死和复活中，体现在那死而复活的主体上。藉着与基督受死的功效和祂复活生命的大能联合，信徒里面如今运行着基督受死与复活发出的大能。保罗“恩典之下”

的简短表述暗示的正是这一切论到保罗处理的问题，在律法的功效和恩典的功效、律法的供应和恩典的供应之间存在一个绝对对立。恩典是神主权意旨和大能的体现，不是为了规定人的思想与行为跟神的圣洁保持一致，而是为了将人从奴役他们的不圣洁思想与行为下拯救出来。恩典是拯救人脱离罪的治权，因此是将人从违背律法中拯救出来。

2、“不在律法之下”即不在摩西体系的礼仪律之下

持守福音的纯洁正直，在于持守律法的功能与效力跟福音功能与效力之间的绝对对立。然而尽管这一切都是真实的，也不代表这种对立使得律法对信徒而言不再具有任何相关性。许多福音派信徒在面对神律法的要求时，喊出“不在律法之下而在恩典之下”的轻率口号，他们至少要因着保罗的这句话三思：“……其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。”（林前 9:21）他们的口号倚靠的是保罗的公式，然而这句话出自同一位保罗之口。我们需要仔细查考使徒的这一声明，因为它暗示了保罗在神的律法之下，并且他清楚表达他是在基督的律法之下。这看起来就像跟他在罗马书 6:14 所说的截然相反，但不论如何，保罗对哥林多人说的话，足以禁止我们将“不在律法之下”的公式等同于信徒跟神的律法完全不再有任何关系。

保罗肯定地说，他向什么人就作什么人——向犹太人就作犹太人，向律法之下的人就作

律法之下的人，向没有律法的人就作没有律法的人。这里有一个反常的对比，他一时的行为好像跟另一时的行为在道德上是相反的，对有些人他作“律法以下的人”（ὡς ὑπὸ νόμον），对另一些人他则作“没有律法的人”（ὡς ἄνομος）。不仅行为模式的显然对立使我们震惊希奇，而且它们的表述也非比寻常。保罗怎么能说他有时候像一个“律法之下”的人一样行动？他又怎么能说他有时候像一个“没有律法”的人一样行动？不仅仅我们作为读者感受到这种不寻常，保罗自己也料到了可能的问题以及反对。因此他很清楚有必要捍卫两种表述，以防遭到误解。他指着第一个补充说“我虽不在律法以下”；指着第二个说“其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下”。

分析这段经文将揭开关于保罗“律法之下”表述的重要真相。当他说对那些律法之下的人他就作“律法以下”的人，他的意思一定不是在罗马书 6:14 表达的意思层面行事为人。那段圣经里，“律法之下”具有受罪奴役的意思，至少具有这种暗示。但保罗在哥林多前书 9:20-21 绝不可能是说他像一个受罪捆绑的人那样行事为人。这种思想是不可想象的，因此可以完全排除不予讨论。所以保罗必定是照着罗马书 6:14 以外的含义使用“律法之下”的表述，并且到底是什么含义也并不难解。“律法之下”在这里的意思，是犹太人尚未理解基督的死与复活意味着摩西礼仪的终结，犹太人是在这种意义上处于律法之下，因此他们还受摩西体系的礼仪约束。保罗说这些人在律法以下，他不是考量他们的道德和属灵光景是受罪捆绑的。一

切非信徒都处在罪的奴役下，因此照罗马书 6:14 的含义，都处于“律法之下”；如此罗马书 6:14 “律法之下”的特征就不能作为保罗在哥林多前书 9 章所讲的不同人群的区别特征。因此，后一处经文里“律法以下”的表述一定是指处在摩西体系的礼仪之下。我们不能认为保罗承认救赎启示下的人需要履行摩西的礼仪，他仅仅是在思想：有特定的一群人认为这是他们的义务。并且当他说对这些人就作律法以下的人时，他的意思是他的宽容这些人的礼仪和习俗，就是他们认为自己有义务遵行的。

“律法之下”这一表达的含义，为加拉太书 3:23 的相同表达带去极大光照：“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下。”前后文使得它的含义很明显，保罗所讲的律法是摩西体系，他在前面经文里这样问：“这样说来，律法是为为什么有的呢？原是为过犯添上的……”（加 3:19）他所想的是神给亚伯拉罕应许的四百三十年后设立的体系（参 17 节），保罗指着那体系说：“是藉天使经中保之手设立的。”（19 节）当他在 23 节说“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下”时，他是在将摩西体系下幼年时期的训诲与监护，与新约信徒享受的成熟儿子的身份与自由相对比。他不是将“律法之下”与罗马书 6:14 的含义等同；他不是想说，也绝不会暗示，曾经处于“律法之下”的以色列人是处在罪的奴役之下，即罗马书 6:14 “律法之下”的含义。

同理，保罗在哥林多前书 9:20 说他“向律法之下的人作律法之下的人”时，他指的是

那些尚未明白新约救赎事件带来的划时代改变的人，以及他以让步的方式使自己的行为与那些认为自己仍受旧体系约束（其实这些约束只是暂时的）的人的偏见、习俗相一致。当他加上这句澄清的话“我虽不在律法以下”，他的意思是，尽管他以合宜方式使自己与这些习俗相适，他并不认为自己有从神来的义务去遵守这些礼仪，他自己并不在律法以下。我们再一次看到，要将罗马书 6:14 “律法之下”的含义应用在哥林多前书 9:20 中是不可能的，因为如果我们如此行，就必须认为保罗是在使自己的行为与处于罪恶奴役下的人一致，这种假设是完全不可能和不可想象的。

3、“在律法之下”意思是在基督面前处在律法之下

保罗在哥林多前书 9:20-21 感到自己有必要做出的第二个澄清，跟我们的主题关系更加紧密：“其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。”他在保护自己免遭论断，就是在“向没有律法的人作没有律法的人”时，认为自己豁免于向神的律法和基督当尽的义务。当他说“向没有律法的人作没有律法的人”时，他的意思是在他与这些人的关系中，他并不遵照摩西体系的风俗和条例。这里的“没有律法”是跟同一段落的“律法以下”相对，既然“律法以下”指的是在摩西的礼仪下，那么“没有律法”的意思就是相反，即不遵守这些礼仪。但这种不遵守不能被误解为从一切律法底下脱离，他立刻补充他在神面前不是没有律法，在基督面前正在律法之下。保罗向着神不是

没有律法，向着基督仍受律法约束。

保罗所说的“在基督面前正在律法之下”，是一个非常不同寻常的表述。这就好像在说他“处在基督的法律下”、“受缚于基督的律法”、“对基督的律法负有义务”。保罗用词的目的不是将神的律法与基督的律法对立，就好像他在说“不是在神的律法之下，而是在基督的律法之下”。消极句并不是“不在神的律法之下”，而是“在神面前不是没有律法”，意思是他在神面前处在律法之下，这种“在神面前处于律法之下”，其效用与解释就是他在基督面前处于律法之下。因此，保罗以最明确的语言表明他受基督和神律法的约束。

我们必须得出以下结论：1）一句话说，信徒不在律法之下。在这里，处于“律法之下”跟罪的治权与奴役有关。信徒已经从律法底下得释放（罗 7:6），藉着基督的身体已经在律法上死了（罗 7:4），因此他已经向着律法死去（罗 7:6）。向着律法死意味着向罪死（罗 6:2），罪就不再作他的主了（罗 6:14）。2）同时在另一种意义上信徒也不在律法之下，即不在摩西体系的礼仪律之下。律法的监护和约束已经由加略山划时代的十字架事件、基督的复活和五旬节终结。基督已将曾经处于律法底下的人救出来，使他们不加分别地享受儿女成熟无拘束的特权。这个意义下的从律法中得释放，跟前面的从律法中得释放一样都是绝对的。3）此外，信徒还在另一种意义上是在“律法之下”：他受神和基督的律法约束，神和基督的律法之所以约束他，主要是因着他与基督的关系。

4、“在律法之下”含义的其他经文依据

第三个结论并非仅从哥林多前书 9:21 得出，有好几个其他考虑迫使我们得出同样的结论。倘若我们更仔细地查考罗马书 6:14 和罗马书 7:1-6 的上下文，那种说保罗认为信徒完全不在律法之下、试图从上述经文找到支持依据的解释，其错谬之处就可得到指正。

1) 罗马书 6:14 不能从罗马书 6:15 分离出来：“这却怎么样呢？我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！”使徒以最强烈的语气否定恩典可以在任何处境下被当作犯罪的通行证，或为罪提供诱因。恩典介入并统管我们，是为了将我们从罪的治权下拯救出来，因此可以建立并促进罪的反面就是“义”。从罪的治权下得救，不会使一个人处于真空或某种中间状态；如果拯救有起始处，就必然也有目的地，这个目的地就是圣洁与公义。保罗在后面经文里发展的正是这种思想，他不只讲了从罪中得救，还讲了得救的积极方面：“你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆。”（罗 6:18；参 22 节）这里他不仅是说信徒成了义的奴仆，而且是说他们是神恩典作为的对象，因此神将他们跟义捆在一起。如果我们看不到义实在是罪的反面，我们怎能明白义是罪的积极对立面呢？如果罪是违背律法，义就一定与律法相一致。保罗在这封书信中说神的律法是属灵的，律法的起源与属性都是属神的，是圣洁、良善、公义的，正如颁布律法的那位一样（罗 7:12、14）；律法必须被当作义的标准，正如它是罪的评判标准一样。

2) 如果保罗认为自己没有义务遵行神的律法，那他怎能说自己是信徒呢？“……我就应承律法是善的……因为按着我里面的意思，我是喜欢神的律……这样看来，我以内心顺服神的律”（罗 7:16、22、25），罗马书 7:14-25 描绘的冲突和张力造成了解经上极大的困难，这一点已成公认。但显然仍有一点空间留给这一问题：保罗描述他最内在的自我时，他最中心、最根本的自我是与基督的死与基督复活大能联合的自我（参罗 6:2-6），他描述自己是喜欢神的律、以内心顺服神的律。这种顺服是一种奴仆式的顺服，是斩钉截铁的委身，然而却不是一种被迫和不情愿的顺服。它是心灵、思想、意志最深处甘心乐意的顺服，是全然的委身，是一种自发的、喜乐的委身。是什么促使保罗呼喊“我真是苦啊”（罗 7:24）？保罗在这一段哀叹的局限，不是神的律法加给他的限制，而是不能与律法相一致的局限，即他愿意行善，却行不出来。他哀叹的重担不是律法，而是律法的反面，即他肉体里面与内心的律交战的另一个律（罗 7:23）。

3) 保罗在同一封书信里向我们提供了律法的确切图景以及什么才是顺服律法，可以雄辩地证明保罗在这段关于他喜悦、顺服神律法的声明里所指的是什么。他在罗马书 6:14 紧接的下文说：“非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心”（罗 7:7）。但在罗马书直接关乎基督徒行为的部分，保罗至少提到了四条诫命，这更能带来光照：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有

别的诫命，都包在‘爱人如己’这一句话之内了。”（罗 13:8-9）我们现在特别感兴趣的是，注意保罗将这些十诫的诫命——他引用了四个——视为与见证基督徒呼召的行为息息相关。重点在于这一事实：爱成全了律法，律法都总结在一句话里：“爱人如己。”但是，如果爱成全了律法，我们必须仍然记住律法是被成全的；如果它们得到成全，就表明它们作为诫命是需要人遵守的；如果它们总结在一句话里，那么这个总结绝不会消除或废止它所总结的事物。试图规避保罗思想的根基前提是徒然的，这一前提就是：十诫立定的律例是信徒行为的准则，这行为就是爱所要求的行为。并且，保罗是在以爱为重点的背景下阐明这些准则，也就更加意味深长：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠。”（8节）

关于律法在恩典范畴内的位置，保罗其他书信给出了同样的观念教训。哥林多教会的处境使得保罗有必要在第一封书信里大量处理伦理问题，在好几处，他呼吁管理教会的人对信徒的错误行为加以谴责与纠正。他借机提醒他们，不义的人不能承受神的国。保罗列举了一系列罪行，描绘不能承受神国的不义——淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作娼童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的（林前 6:9-10）。保罗的用意是描绘那些不能承受神和基督国度的人其性情和行为特征（参 10 节）。他实际上是说：“你们这些信徒已经洗净、成圣、称义了，你们不能跟任何罪恶任意游戏；作为神国的后嗣，你们的行为也应当相称；你们必须领悟神的国跟世界是本质上相对的。”我们当下最关注

的是保罗教训的前提标准，这里的对立正是照着这标准判断。我们需要审视保罗列举的罪恶清单，以便找出这种标准是什么。原来这整个清单背后是十诫的诫命：拜偶像——第一诫和第二诫；奸淫——第七诫；偷窃和勒索——第八诫；辱骂——第九诫，也许包含第三诫；贪婪——第十诫。因此，很显然神国度公义的标准，以及那些活在世上没有神、没有指望的人，其不义标记的判断标准——都是十诫概括的思想与行为准则。保罗疾呼恩典的运行（参 11 节）应当驱使人具有这些诫命代表的正直。恩典不是使我们豁免于诫命的要求，而是在我们里面建立可以行出这些要求的品格与状态。

如果有人反对说，保罗在同一封书信里给了我们另一个例子，就是他命令人不要吃祭过偶像的食物，免得叫软弱的弟兄跌倒，这难道不是照着脱离律法的爱行事吗？这样的反对没有充分仔细地查看经文（林前 8 章）。诚然，没有律法禁止人吃祭过偶像的食物，保罗在这件事上为坚固、明智信徒的良心自由辩护。世上的偶像算不得什么，只有一位神，除祂以外再无别神；全地和其中所充满的都是主的。对于有信心的人来说，食物不会因为被拜偶像者祭过偶像就被玷污，他可以存着感谢的心自由领受。然而在特定处境下出于爱心的考虑，坚固的信徒要放弃自由。也许有人要争辩说，这里的爱是完全脱离律法运行，因此是一个例证，表明爱才是人行事的最高标准，不用受律法指引。

仔细查考这段经文可以曝光这种诠释的错误。神律法的神圣与权威是整个处境的根

基，为什么明智的信徒在这种处境下要放弃自由？仅仅是因为这具有使软弱弟兄陷入拜偶像之罪的风险，吃祭过偶像的肉会伤害弟兄软弱的良心。换句话说，是致使软弱弟兄违反第一诫的危险：“除了我以外，你不可有别的神”。如果把把这个事实从处境中抽走，使徒的整个争辩就没有意义。律法要求我们自己远离拜偶像，但律法也要求我们爱人如己。因此当我们行事时，一方面我们自己是完全清洁，一方面却知道对另一个信徒而言是犯罪的试探，这个时候爱人如己的命令会驱使我们放弃这种没有爱心、不相称的行为。然而，这却不是脱离律法的爱，而是运行在“除了我以外，你不可有别的神”这一诫命的神圣权威之下的爱。

因此，我们有从保罗书信而来的充足证据证明保罗这话的含义：“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。”（罗 3:31）对于律法功用和恩典运作之间的对比，保罗这样有力地总结与声明：“但如今，神的义在律法以外已经显明出来……既是这样，哪里能夸口呢？没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法吗？不是，乃用信主之法。所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”（罗 3:21、27-28）保罗在

罗马书随后的章节里充分确立证实了这一主张，然而按着保罗特色，他提前就申明他的结论，即关于律法的无效和恩典的充足的结论。他在这里作出最严厉的警告，律法虽然不能使不敬虔的人称义，但绝不代表律法应该废弃。人们时常从罗马书 6:14 得出的推论，应该在罗马书 3:31 就被保罗的声明消解；并且罗马书 6:14 的上下文也给出了恩典为什么不会使律法无效的原因。“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的”（罗 7:12）；“律法是属乎灵的”（罗 7:14）；律法是绝对良善的（罗 7:13、16、19、21）。一件绝对良善的事物怎么可能不再与人相关，其神圣性怎么可能丧失呢？

二、正确地理解摩西之约与新约的关系

对于律法和信徒关系的错误观念，很大部分来自于更广义的圣经神学错误，比单单误解保罗在罗马书 6:14 的话更加庞大。这种错误是对摩西体系与摩西之约跟新约关系的误解。错误观念认为，摩西之约跟亚伯拉罕之约里的应许原则存在尖锐对立，跟新约展露的恩典原则也存在尖锐对立；这种统管摩西之约和摩西时代的对立原则是律法的原则，律法原则跟应许和恩典原则相悖。^[2] 因此，

[2] 参阅本书附录五关于路易斯·斯普瑞·薛弗尔（Lewis Sperry Chafer）的内容，并参阅：《司可福串珠圣经》（*Scofield Reference Bible*），1115 页，1244 页往后；查里斯·芬博格（Charles A. Feinberg）：《前千禧年论还是无千禧年论》（*Premillennialism or Amillennialism*），（大急流城，1936 年），126，190 页。问题不在于现代时代论者是否真的认为律法时代有人靠着行律法得救，时代论者会承认，无论什么时代，人都是靠着基督的宝血、透过上帝的恩典得救。按着芬博格的话说：“一切世代的一切福分都可直接追溯到基督的死”（同前，210 页）。“保罗在罗马书第四章的争辩是为了使这一真理清晰：神一直都是藉着信心使罪人称义”[202 页；参阅：217 页往后，以及罗伊·奥德里奇（Roy L. Aldrich）在《*Bibliotheca Sacra*》的内容，一月份，1955 年，49 页往后]。问题是时代论者对摩西时代的建构是否正确，以及认为当时的人也是藉着恩典、透过基督的宝血得救，是否与这种建构相一致。显然，如果这种建构是错误的，这种错误就必定极大影响着关于摩西时代的观念，而且还影响着关于启示历史的观念，尤其是三个关键圣约中的启示，即亚伯拉罕之约，摩西之约和新约。对现代时代论的批判，参阅：奥斯瓦德·阿里斯（Oswald T. Allis）：《预言与教会》（*Prophecy and the Church*），（费城，1945 年）。关于律法在圣经中的地位，参阅：派翠克·菲尔拜恩（Patrick Fairbairn）：《圣经中的律法启示》（*The Revelation of Law in Scripture*），（纽约，1869 年）。

这种观念认为摩西之约是律法功德的显著代表，与应许和恩典的供应相悖。

我们很容易看出这一针对摩西体系的解释，不仅会影响我们对摩西体系的建构，还将一方面影响我们对亚伯拉罕之约的建构，一方面影响我们对新约的建构；摩西体系将在基本原则和管制原则上都与两者尖锐对立。并且我们在新约发现的律法和恩典之间的对比，会自然而然地被解释为摩西体系和恩典时代的福音之间的对比。换句话说，“律法之下”和“恩典之下”的真实对比，正如在罗马书 6:14 和 7:1-4 出现的，会被当作摩西之约和新约的对比在历史圣约启示中展开的证据。这种解释已经对解经历史造成极大影响，并且给一些特定经文的解释造成一定投射。我们有必要思考：摩西之约的统管原则是什么？是与恩典相对的律法原则吗？因此跟新约对立？

这种对摩西之约的建构可以生出一堆貌似有理的解释。圣经中第一次提到西乃之约，所用的表述是顺服神的诫命、遵守所立的约：“如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的，你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。”（出 19:5-6）人的反应也是一样：“耶和華所吩咐的，我们都必遵行。”（出 24:7）当然，我们可能会说这些不是恩典之约的用词，而是法律契约条款的用词。^[3]我们可能要问，顺服的条件怎么能与神向人提供恩典的作为相一致呢？如果恩典取决于我们满足

特定的条件，那么自然就不是恩典了。因此可以充分论证说，摩西之约的条件性特征决定了它必须被放在一个不同的类别。处理这一问题，我们必须作几点考虑。

1、比较摩西之约与亚伯拉罕之约

1) 摩西之约在顺服的条件上并不与亚伯拉罕之约相异。“神又对亚伯拉罕说：‘你和你的后裔必世代遵守我的约。’”（创 17:9）神指着亚伯拉罕说：“我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子和他的眷属遵守我的道，秉公行义，使我所应许亚伯拉罕的话都成就了。”（创 18:19）在必须遵守圣约、顺服神的话上，摩西之约和亚伯拉罕之约的要求并无什么原则上的不同。

2) 摩西之约和亚伯拉罕之约关注的都是与神之间亲密、团契的关系，概括在这一应许中：“我要作你的神，你要作我的子民。”（参出 6:7；18:1；19:5-6；20:2；申 29:13）这是最高程度的宗教关系。如果圣约关注的是这样一种宗教关系，我们就很难想象神的圣洁不会统管与治理这种团契关系、成为继续享受圣约祝福的条件。这样的记录在摩西五经中经常出现（参利 11:44-45；19:2；20:7、26；21:8；申 6:4-15）。它可总结为两句话：“你们要圣洁，因为我耶和華你们的神是圣洁的”（利 19:2）；“你要尽心、尽性、尽力爱耶和華你的神”（申 6:5）。神的圣洁要求与祂进入约的关系的人也要圣洁，新约表达了同样原则：“非圣洁没有人能见主”（来 12:14）；

[3] 关于约的概念以及摩西之约也是恩典之约更详尽的探讨，参阅：我的小册子《恩典之约》（*The Covenant of Grace*），（伦敦，1953年）。

彼得重复旧约的话说“那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上記着说：‘你们要圣洁，因为我是圣洁的’”（彼前 1:15-16；参利 11:44；19:2；20:7）。约的团契要求的圣洁，被明确表达为顺服神的诫命。这一切足以证明，约作为一种最高级别的属灵宗教关系，顺服的要求不仅与它和谐相适，而且还绝对必要。因为约是与神之间的联合与团契，因此才要求人顺服。

3) 圣洁（具体表现为顺服）不仅仅是圣约团契的要求，而且本身就是圣约祝福不可或缺的要素，这一点我们必须牢记。以色列得救、蒙召要作圣洁的子民。圣洁被视为圣约祝福的本质，因为圣洁包含在这一事实中：以色列是主分别为圣、归于自己的子民。如果不谈他们被拣选到什么地位中，他们的拣选就没有任何意义。这种圣洁仍然具体体现在对神诫命的顺服上。（参诗 19:7 往后）

4) 具体表现为顺服的圣洁，是圣约关系包含的团契结出果实、达至圆满的手段。例如，这正是利未记 26 章的重点，既有积极表达，也有消极表达，既有应许，也有警告：“你们若遵行我的律例，谨守我的诫命……我要在你们中间立我的帐幕，我的心也不厌恶你们。我要在你们中间行走，我要作你们的神，你们要作我的子民。”（利 26:3、11-12）

因此我们可以这样总结：神的圣洁要求人与祂的圣洁相一致，圣洁也是圣约特权的本质要素。圣洁是继续享受约中祝福的条件，也是约的特权实现的手段。圣洁具体表现在对神诫命的顺服上，因此顺服与神

圣约的属性完全一致，不顺服与圣约的属性完全相悖，这属性即圣约是与神之间的联合与团契。

2、比较摩西之约与新约

摩西之约里对顺服的要求，与新约福音体系中的要求在原则上是一致的。新约的核心也在于这一应许：“我要作你的神，你要作我的子民。”新约作为永约其实现的顶点在于：“看哪，神的帐幕在人间。祂要与人同住，他们要作祂的子民……”（启 21:3）但我们必须要问：信徒是否一直处于这种关系及祝福中与他们是否遵行神的诫命无关？对恩典教义最危险的扭曲、带来最糟糕的道德属灵灾难的是这种思想，即认为过去的特权不论有多高，均可保障人的安全，与人持守信心和圣洁无关。真相是：福音里的信徒之所以能继续在约和约的特权当中是因为他们持续地实现约的条件，他们持续地处在信心、爱、盼望和顺服中。真信徒必蒙保守到底，直到救恩创始成终；但他们之所以蒙保守，是靠着神的大能、透过信心（参彼前 1:5）。“我们若将起初确实的信心坚持到底，就在基督里有份了。”（来 3:14）我们承受应许是透过信心与忍耐（参来 6:11-12）。倘若我们“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”，我们就会圣洁、没有瑕疵、无可责备地被呈现在神面前（西 1:22-23）。使徒保罗因着他有天上国民的确据欢喜，他知道有一天基督会将他卑贱的身体改变，使之与主荣耀的身体相似（腓 3:20-21）。但是与这一确据并列，作为确据条件的是：“弟兄们，我不是以为自己已经得着了，

我只有一件事，就是忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”（腓 3:13-14）保罗很清楚，如果他要从死里复活，那么基督复活的一切大能都必须在他里面运行；并且，他竭力追求“得着基督耶稣所以得着我的”，这也需要基督复活大能的运行（参腓 3:10-12）。这是说，目标尚未达成，圣约祝福的顶点不是自动达成的，而是一个过程，透过使徒自己最专注的委身达成。它的达成非但不是与恒忍无关，相反正是透过恒忍，这就意味着最专注地顺服于基督显明在诫命中的旨意。但这并不意味着达致目标靠的是恒忍和顺服的功德，而是透过神所指派的恒忍的手段。顺服是献身基督合宜而必要的表达，这不是工作之约或功德，相反，其起点和终点都是纯粹的恩典。

人之所以有将摩西体系中的顺服跟作工而非恩典联系在一起的倾向，是因为没能看到摩西体系中的顺服要求跟福音的要求是原则一致的。当我们在福音中的律法与恩典关系的光照下重新检验摩西之约的顺服要求（参出 19:5-6；24:7），我们就会发现，圣经整体的概念与“行为恩典对立”思路下的构建完全不同。这里的顺服绝不属于“功德的法定范畴”^[4]，跟新约一样。新约信徒在神面前并非没有律法，在基督面前正在律法之下。他内心喜悦神的律，因此可以与诗篇作者一起说：“我何等爱慕你的律法，终日不住地思想。”（诗 119:97）他也不会忘记，那位道成肉身的主、美善的化身，那位至高完美的典范如此说：“我的神啊，我乐意照你的旨意行，你的律法在我心里。”（诗 40:8）✠

[4] 霍志恒 (Geerhardus Vos):《圣经神学, 旧约与新约》(*Biblical Theology: Old and New Testaments*), (大急流城, 1954 年), 143 页。书中段落值得引用:“那么, 遵守律法并不能作为承受生命的功德, 这就很显然了。后一个唯独基于恩典, 正如保罗自己将救恩放在恩典的根基上一样。但是尽管如此, 我们还是要反对这一观点: 认为遵守律法虽然不是领受救恩的根基, 却是持守继承特权的根基。这里, 我们当然不能否认的确存在一个真实关联。但是犹太派基督徒的错误在于, 他们推断这种关联必定是功德型的 (meritorious), 就好像以色列透过遵行律法可以守住耶和华的恩典, 因为按照严格的公义来说, 这是他们挣得的。真正的关联是截然不同的一种, 绝不属于功德的法定范畴, 而是属于合宜表现的象征与典型范畴。”

遵行基督所成全的律法〔1〕 ——马太福音 5:17-20 释经讲道

文 / 陆昆

莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。

——马太福音 5:17-20

一、背景：天国近了！

1、马太福音中关于天国的五大讲论

马太福音中包含五大讲论：1) 5-7章登山宝训；2) 10章耶稣差遣门徒；3) 13章以撒种比喻为中心的一系列关于天国的比喻；4) 18章门徒之间关系中的原则；5) 24-25章橄榄山讲论，关于走向主再来和世界的末了的末世进程。这五大讲论都以类似“耶稣讲完了这些话”的句子来结束，标明是五个完整的讲论段落，以区别于马太福音中其他的对话或者格言式的话语；而最后一次讲论的结尾是“耶稣说完了这一切的话”，显然是整个系列讲论的结束。这五大讲论实际都是关于天国的教训。

5-7章是登山宝训，讲的是天国通过耶稣进入世界。通过拿撒勒人耶稣的行动，天国正在进入世界；听见耶稣讲论、面对耶稣行动的人，要认出天国并且做出正确的回应，即以耶稣所教训的方式按着律法诫命的本意，彻底遵行上帝的旨意。

13章讲的是天国的临在和成全是一个隐秘却必然完成的过程。无论是撒种的比喻，还是买卖人寻找珠子的比喻，要点都是天国进入这世界的过程，因为进入世界时是隐藏的，而最终成就时是外显且伟大辉煌的。

24-25章是橄榄山讲论，关于这个世界的终极走向，天国要在基督再来时完全成就。

〔1〕 本文整理自作者证道录音。——编者注

夹在上述三个关于天国的讲论中间，都是关于门徒的教训。第10章是关于门徒从世界中分别出来又再差遣进入世界，第18章关于在门徒间要有的爱、接纳、饶恕、支持等关系。

这五个大段讲论，都不是一般的生活和道德讲论，而是关于上帝的永恒统治进入世界时，面对上帝作为的人应当怎样回应，怎样在基督已经带来的统治中回应祂，并在世度日。如果你读福音书中耶稣的讲论，意识不到这是关于天国的讲论，只以为这是关于生活道理的教训，那实际上就完全没有读懂，且是读错了。虽然有很多人自称通过这些经文学会了做人的道理、获得了积极正面的心态等等，但其实这些经文是在讲耶稣带来了上帝的国，因此你当怎样行动。

2、登山宝训：面对天国的末世伦理

5-7章的登山宝训，里面有几个重点：第一，天国已经且正在通过耶稣的宣讲和事工进入世界，要求人面对和回应；第二，接受天国的人从世界中分别出来，不再属世界，因此作为天国的子民就要按照耶稣所成全的律法的本意来生活。

5:1-16，讲的是一个新的情况临到了：

上帝自己行动，为这没有福的世界带来上帝的赐福，八次强有力地向着灵里贫穷的人、哀恸的人、温柔的人、饥渴慕义的人、怜恤人的人、清心的人、使人和睦的人、为义受逼迫的人，发出“有福了！有福了！”的宣告。

上帝通过基督行动，并且给这世界带来天国之福；同时，要求人面对耶稣的宣告和行动，要从不信的世界中分别出来：世人心中有的是世界，门徒承载的是天国；世人是这世界的人，门徒是天国的子民；世人是黑暗的子民，门徒是光明的子民；世人是恨恶上帝的人群，门徒是在基督里得到上帝的爱并且爱上帝的人。但这分别出来的门徒，因为拥有跟世界完全不一样的生命、倾向、原则，因此必然被恨恶耶稣的世界所恨恶，要受逼迫。

虽然受这世界的逼迫，但分别出来的门徒仍然向这世界有特别的功用。他们被宣告为世界的盐与光，因为被分别出来，因为与世界不一样，因为带着上帝的国的特征，这世界的黑暗要因为这光而被照亮，这世界的腐败要因为这盐而被遏制，上帝永远的国通过门徒进入世界，以至于原本的灭亡之子因着门徒的工作有机会成为得救的百姓。正是门徒与世界分别的特征——不是这世界看为好的，而是与这世界的“好”不一样的另一个“好”，而这个“好”被世界恨恶——使他们成为世界的盐和光，向这堕落世界发挥上帝要他们发挥的功用。

二、认识律法

那么，通过耶稣，天国临到了。我们原本跟世人一样，但现在我们成为新子民。基督以祂的宣讲和行动带来了一个新的、跟犹太人原本所习惯的不一样的上帝和人的关系。旧和新，犹太教和基督教，不信和信，旧约和新约，形成一系列对比。那么，面对基督带来的新的时代，面对上帝通过基

督而有的新的作为，我们作为新子民，拥有新身份，应该怎样对待旧约圣经里所记录的律法呢？而这就是今天我们要面对的17-20节的经文所要讲的。

1、旧约律法，以及新约中对待旧约律法的整体倾向

整体来说，人们通常试图把旧约的律法分为三个类型：第一个是十诫，律法要求的总纲；第二个被称为礼仪律，包括献祭、洁净或不洁净、可吃或不可吃的条例，是一系列跟礼仪的象征性意味有关的命令，以可见的方式把上帝和人的关系中非常重要的一部分展现出来；第三个被称为民事律，圣经针对上帝百姓在共同体内外可能发生的民事关系应当按什么原则处理，具体举出一系列事例，以案例法的方式建立了民事关系处理规范。十诫、礼仪律、民事律是后来的人进行的总结，但圣经自身并不这样区分，在圣经中，律法就是律法，律法是一体的。

彼得受邀到哥尼流家，向这家人传道是圣经中相当有意味的例子。彼得是犹太人，是上帝的立约百姓，遵守洁净礼仪，因此他是洁净的；而哥尼流是希腊文化中的人，不是犹太人，没有这些礼仪，因此哥尼流家的人从礼仪角度来说是不洁的。按彼得原来的概念，他不可以与哥尼流家的人交往，他却在祷告中看到了异象：他看见从天上降下一物好像一块大布，里面有各种各样的动物，有很多不洁净的，并有声音命令他吃这些。彼得说这是不可的，这些不洁净的物，他从小不吃。

彼得尊重旧约洁净的律法。但神却宣告说：“神所洁净的，你不可当作俗物。”这样的异象之后，彼得去哥尼流家，在那里发现异象的真正含义：就是没有遵行旧约律法的哥尼流，是上帝以福音接纳的人。因此也可以说，在新约意义上，旧约圣经里的关于洁净的礼仪，并不是上帝的百姓必须遵守的，因为真正的洁净并不是来自礼仪，而是来自基督向着人的赦罪的工作，和圣灵进入人里面带来新生命的工作。

另外，当使徒保罗说明基督徒在神面前有圣洁的身份和能够胜过罪的自由时，特别强调我们之所以能够胜过罪，是“因你们不在律法之下，乃在恩典之下”（罗6:14），于是得着脱离罪的辖制的自由。这些话告诉我们新约中有某种对待律法的倾向。

下面我们就要进入马太福音5:17-20，看这段圣经告诉我们究竟应该怎样对待律法。

2、马太福音5:17-19中的“律法”

请留意一下，第17节中说，耶稣不废掉却要成全的是“律法和先知”，而在18节中则简单地说，是“律法”的一点一画也不能废去，都要成全。那么至少我们可以说，这里的“律法和先知”和“律法”指的应当是一样的事。因为当耶稣时代的人们用一个字眼说旧约圣经时，通常会说“律法”，用两个字眼时就是“律法和先知”，如果用三个字眼，则是“律法、先知、诗篇”。如同耶稣在路加福音24:44教导门徒时所说的“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的”，这是耶稣时代的

人称呼旧约圣经的方式，也是耶稣自己称呼旧约圣经的方式。

但这样理解还不完全，因为再往下 19 节又说废掉“诫命中最小的一条”。所以，虽然这段经文中的“律法和先知”、“律法”都可以指旧约圣经，但并不是一般性地关注旧约圣经，而是核心地指向旧约圣经的命令：律法作为命令，诫命作为命令。

3、耶稣要成全的是律法的实质而非条文

因此 17 节耶稣说的是：不要想我来废掉旧约的命令；我来不是要废掉，乃是要成全。但是仍然有一个问题，对于旧约的命令，也就是一般所说的律法，耶稣要成全的是它的什么呢？如果作区分的话，要成全律法的条文，还是实质？

我们来看利未记 10:16-20：

当下摩西急切地寻找作赎罪祭的公山羊，谁知已经焚烧了，便向亚伦剩下的儿子以利亚撒、以他玛发怒说：“这赎罪祭既是至圣的，主又给了你们，为要你们担当会众的罪孽，在耶和华面前为他们赎罪，你们为何没有在圣所吃呢？看哪，这祭牲的血并没有拿到圣所里去。你们本当照我所吩咐的，在圣所里吃这祭肉。”亚伦对摩西说：“今天他们在耶和华面前献上赎罪祭和燔祭，我又遇见这样的灾，若今天吃了赎罪祭，耶和华岂能看为美呢？”摩西听见这话，便以为美。

本来亚伦和他的儿子要在圣所里吃赎罪祭的

祭肉，但亚伦却没有吃，而是直接把赎罪祭都给烧了，这和圣经里上帝要求的律法规条是不一样的，他们应当在圣所吃，而不是烧掉。亚伦这样做，摩西很愤怒：因为献上凡火，你的两个儿子刚刚都死了，现在为什么你又要犯这样的大罪，不按诫命所说的做呢？但亚伦说：上帝对我家这么发怒，我却拿着赎罪祭在上帝面前又吃又喝，上帝会喜悦吗？还是上帝喜悦我充满敬畏、深深悔罪，以至于在哀恸和悔恨中不吃这祭肉呢？此时摩西觉得亚伦所行的是对的，因为规条所要求的正是忧伤痛悔的心。因此重要的就不单单是律法的条文都规定了什么，而是律法的实质是什么。

4、律法的实质和要求

(1) 律法的实质是上帝和祂的百姓约的关系的规范

有一些人设想说，律法就是上帝告诉人的，人应当有的行事为人原则，比如“不可杀人，不可偷盗”等等。这一观点并不完全正确，律法的内容我们的良心也多少知道，因此可以说律法有某种普遍性。但从根本上来说，真正的要点是律法是“约的条文”。

换句话说，律法的实质是在上帝和人的特定关系中才有的。那么上帝和谁进入这特定的关系呢？旧约中，从亚当堕落以后，耶和华神是和特定的人或人群进入这种彼此相属的关系的，而不是泛泛地跟所有人类直接进入这种相属的关系的。就这种意义来说，律法也就不是向着所有人的普遍

要求——虽然在其良心和道德意识中他们仍有对这律法的内容的知觉和责任。当耶稣说律法和先知的时候，指的是旧约最为核心的约，也就是西奈之约中的要求，在这约中，耶和华神是向着以色列说：“我要作你们的神，你们要作我的子民。”因此以色列要以耶和华为他们的神，神以以色列为祂的子民；而且神除了以色列，不以别的人群为祂的子民，以色列除了耶和华，不以别的所谓神明为他们的神，上帝与以色列建立了特定的盟约关系。因此律法不是一般性地谈论我们对神应当如何，而是对耶和华神；律法也不是一般性地说人类应当如何对待耶和华神，而是与耶和华立约的百姓应当如何对待耶和华神。在这里，律法就不再是一般的普遍要求，而是约的关系中特别的要求。

(2) 律法指向颁布律法的神

律法不是独自起作用，而是由神赐下来规范神和祂百姓的关系，因此律法所要求的是：百姓对与他们立约的耶和华神有尽心、尽性、尽意、尽力的爱，并且在这个爱中，按着耶和华的命令，以慈爱诚实对待弟兄、邻舍，也就是爱人如己。律法指向颁布律法的神，律法作为神和人的约的规范，要保证的不是律法和人的关系，不是人满足了律法要求所以是“好人”，而是要保证神和人的关系，人活在对神的敬畏、爱慕、顺从、依靠中，以神为是，并且也在这个关系中从神得福。因此律法是关乎上帝和人的关系的事。

(3) 律法要求向神的全身心的爱

律法实际要求的就是对神的尽心、尽性、尽意、尽力的爱，全身心的爱。以爱上帝的心行律法要求的事才是神给以色列人的律法。但这个律法也可以被人夺过去，变成人类自己的，用来建立人类自己的义。若一个人对神说，我只做你要求的事，但我不爱你，我也仍然满足律法的要求——这就已经不是神的律法了，而是人自己夺过来的律法。今天有很多自称是“好人”的人，对上帝叫板说：“我该做的都做了，你还要怎么样？”他们不爱神，却仍然认为自己是完全人，虽然那个“完全”根本经不起推敲。他以极虚谎、极僭妄的方式忘掉自己所做的坏事，以极低的要求看待自己，说：“我又没杀人放火，我就是好人。”实际就算是惊世骇俗的善行，如果不是在约的关系中出于爱神而做，也仍然和满足神的律法无关，只不过是人为了让自己满意而做的，又怎能满足律法的义呢？

(4) 律法的目标是成全约，而约中有生命和美福

遵行律法表明约的关系被成就，进而使人在和神的约的关系中蒙福。当人遵行律法时，神人之间约的关系就被成就；而活在和神的约的关系中，就是人的生命和美福。所以律法要求在这约的关系中，遵行约的要求，进而与神的亲密关系中蒙福。就像路得记中，以利米勒为了躲避以色列地的饥荒而离开伯利恒，实际是离开了上帝在约中要求的他们持守的地位，也就离开了上帝的赐福。结果

他到了一个好像不闹饥荒的地方，但却是在这里，发生了他和他两个儿子的死亡，留下三个丧失了丈夫的女人。在这样情况下她们却听说上帝正在以色列地赐福，路得坚持要跟着婆婆以色列人拿俄米回去，说，我要以你的神为我的神。此后发生的一系列故事展现，也并不是非常优美的田园爱情故事，发生在麦地和麦场。因为经文不断强调，使路得和波阿斯最终进入婚姻的，不是爱情，而是以色列的礼仪和习俗。这样，波阿斯按律法而行，拿俄米按律法而行，路得按律法而行，结果路得在耶和華所赐福的地方和拿俄米一起，在耶和華所赐的约法当中大大蒙福。律法本质上要求的是上帝和人的约的关系，因此本质上不是人遵行律法就蒙福，而是人在律法中，被保守在和神的约的关系中，人在约里面蒙福。

(5) 律法要求从里面遵行

因为律法真正要求的是对神的爱，所以律法要求从里面遵行，是从人生命的深处发出的意愿、倾向，全身心向神投靠而遵行。正如撒母耳对扫罗说：“听命胜于献祭，顺从胜于公羊的脂油。”（撒上 15:22b）真正在与神的关系里面，出于对神的爱而遵行才是重要的，只做到外在的规条满足不了律法的要求，因为律法要求的是里面的反应。遵行律法，是上帝在约的关系中对人的要求；遵行律法非常重要，也是为着保证约的关系的实现。

我们可以打一个比方，在婚姻关系中，丈夫是因为爱与自己进入了婚姻之约的妻子，而

去尽自己的本分。如果没有向着妻子的爱，就算像一个好丈夫一样做了许多，也实际并没能满足婚姻关系中的责任。同样地，约中的律法要求从里面去行，以爱来行，而且是在和神的关系里行。

(6) 律法使人知罪，引我们投靠基督

若是如此，没有守律法就不单单是没做到规条，而是向神不尽心、尽性、尽意、尽力，因此违背律法是得罪神，违背律法表明人拒绝和神进入约的关系，违背律法表明他试图不以耶和華為他的神，也表明他因此拒绝作神的百姓，实际上他也不再是神的百姓——所以律法有使人知道自己对神的态度和做法不正确的功能，这就是圣经中所说的，律法叫人知罪（参罗 3:20）。

我这一点没做到，我那一点没做到，说明我不爱神；或者，我做到了外面的规条，却不是以爱神的心做的，那么我仍没能成就律法所要求的，仍说明我有罪，我不爱神。因此律法有定罪的功能。这样，律法实际要求什么呢？如果我们说，律法指向颁布律法的神，对律法的遵行必须是在对神的爱里面遵行，而且必须从生命里面发出，在关系里面行，并且不遵行就被定罪，那么，律法实际就是要把人约束在和上帝爱的关系中。这是律法要做的事。律法实际上怎么做成这事呢？或者说，我们究竟是通过什么真正有效的决定性要素，得以和神进入约的关系并且在其中被保守？是通过基督，因此律法实际要求我们在基督里。

(7) 律法要求重生

律法要求我们从里到外向神的爱，可是我里面没有，因此律法要求我必须有新生命，这个生命不同于我的肉体生命，因为这个生命能够从里面出发去爱神。我肉体的生命原来不能够爱神，律法却要求我以内在的爱来尽心尽性爱神。我在律法的规条下，只是不断意识到上帝在要求我爱，而我却根本爱不了；上帝在向我提我根本做不到的要求，那么律法要求什么？要求一个跟肉体生命不一样的新的生命，律法要求重生，要求圣灵内住。

正是在以上这种意义上，圣经在罗马书 10:4 宣告了一个非常惊人的原理：“律法的总结就是基督，使凡信祂的都得着义。”律法最终要实现的目标、成就的果效、实现的目的就是基督。刚才说律法是约法，要保守我们在与神的关系中，并使我们蒙福；律法要求里面的爱；律法使我们活在跟神的约当中——这件事实际是基督做到的，里面的爱是人重生以后，通过圣灵而有的。律法要求的实际是信福音，也就是信入基督里面，所以律法的目标就是基督。了解这个原理，对我们了解什么叫成全律法是绝对重要的。**律法最终要实现的目标、要成就的果效，是基督。**

三、基督怎样成全律法？

律法被成全是什么意思？如果律法的目标是基督，那么，把我们带入到基督里面，并且在基督里面把我们带入到约的关系中，并

且在基督里面救我们脱离律法的规条给我们带来的压制和罪，并且使我们从里到外发出对上帝的爱，并且靠着圣灵去行上帝的旨意——如此，律法的目标就被实现了。所以基督说祂来成全律法，就是说律法的目的由基督来实现。现在，我们特别来面对基督具体怎样成全律法。

经文里面说，不是律法被废掉，但这并不意味着我们仍必须遵行律法的每一条。前面已经说过，保罗说之所以我们有胜过罪的自由，就是因为我们不在律法之下；而彼得直接听到神的命令，旧约中关于洁净的食物的礼仪，已经不再需要了。留意这段经文所说的，是“基督要成全”，不是“你们要成全”；我们要遵行诫命，而不是要废掉诫命；我们是遵行诫命，但不是由我们成全诫命；我们是要完全遵行，而不是部分遵行，所以我们实际上要遵行基督所成全的诫命。这是 17-20 节真正的要点：**基督要成全律法和先知，而我们要遵行基督所成全的诫命。**那么，基督究竟以怎样的方式使律法的目的达到呢？

1、基督以对父彻底的顺服成全律法，其极致是替犯罪的百姓受难

首先，是基督自己按照父的旨意到世上来，完完全全彻底顺服父向祂发出的命令。换句话说，律法要求尽心、尽性、尽意、尽力爱上帝，有谁这样做了吗？基督这样做了！基督顺服上帝为祂赐下的每一个命令，无论这个命令要求祂付出怎样的代价，无论这个命令与基督道成肉身而有的肉体生命特征有多么大的张力。基督在任何情况

下都是彻底顺服神的命令，而不是随从肉体；基督彻底降卑自己服在神的意志之下，而不是按自己的意思。基督彻底的顺服是律法成全的关键。

尤其是，基督以祂的苦难、十字架、死亡来成全律法，这是基督对律法顺服的极致——毫无保留，彻底顺服。实际上，在给以色列的一条一条的诫命中并不包括某一个义人要去为上帝的百姓献上自己为赎罪祭。基督的顺服不是逐条遵行西奈律法，基督顺服的是上帝格外给基督的命令，而且是彻底顺服，以至于死。

2、律法要求违约者死，基督代替犯罪背约的我们受刑罚

基督在祂的苦难、死亡、十字架中代替我们受刑罚。律法要求我们被保守在与神爱的关系中，律法要求背约者死；而基督代表我们，虽然祂自己彻底遵行上帝的命令，祂并不是背约者，但祂却作为我们这些背约者的代表，承受了背约者应受的刑罚。这个刑罚是约中的律法所要求的，但要求的是我们死，而不是义人死，但基督却以代替我们受死来满足律法责罚背约者的要求。基督不单单死了，祂也复活了，祂的复活表明祂的顺从、祂的工作完完全全被神喜悦和接纳。

3、基督在天上为我们代求，保守我们在约的关系中

而且基督现在在天上为我们代求。律法要求我们活在上帝爱的关系中，可是我们没有

做到怎么办？有一位中保为我们代求。

基督在天上对天父上帝说：“父啊，你看看这个人，多么邪恶不顺服你，违背你的约，求你仍然把他作为你所爱的子民，把约中的福分赐给他，因为我已经作为他的代表来承受你的忿怒，求你因我的缘故，以我为根据，善待这个不配被善待的人。”基督这样为我祈求的时候，我的天父听不听基督的祈求而赦免我？听！因为上帝极为喜悦基督，上帝极为喜悦祂作为中保者为百姓代求。律法要保守我们在和上帝的约的关系中，而基督以祂的复活和在天上的代求，保守我们在约的关系中，所以基督成全律法。

4、与基督联合得着：儿子的名分、称义、重生

约的关系，就是“我要作你的神，你要作我的子民”；上帝首先对基督说“你是我的爱子，我喜悦你”，然后对在基督里的我们说“我在我的爱子里喜悦你”。我们说上帝是天父上帝，这话对但不完全对——上帝不直接是我们的天父，上帝首先是基督的父上帝，然后在基督里向着在基督里的我们作了我们的父上帝，如此，基督成全了律法。用婚姻来作比方，一个女子通过与丈夫的联合，使她丈夫的父母成为她的父母。同样地，通过我与基督的联合，在基督里上帝向我作了我的父，我向上帝作了祂的儿女。

我与基督联合，我活在与上帝的约的关系中，在这个联合中我的罪归给基督，基督的义归给我，所以上帝看我不是被定罪、该灭亡的，

而是被称义、得喜悦的。发生了什么使我跟基督联合？是上帝藉着道和圣灵**重生**了我，祂的灵住在我里面，使我与基督联合。并且，当我里面有了基督的灵，我里面有了基督的生命，基督自己在我里面发动使我爱神、渴慕神。在与基督的联合中，我与神和好，基督重生我，使我与神相交，律法要实现的神与人在约中的爱的关系，在基督里得以实现。如此，律法被成全。

5、基督保守我们在约之中

上帝把我们带入约的关系中，并赐福给我们。我们得到上帝的喜悦，祂在我们里面引导我们，艰难时帮助我们，孤单时陪伴我们，在我们面对危险时警告和保护我们，祂再来时或者我们在地上的生涯结束时接我们到祂那里去，上帝对我们如此之好，大大赐福我们，使我们平安，使我们走义路，使我们被成全，这一切怎么成的？在约里成的。这约怎么成的？基督为我们成就的。——这就是基督为我们成全律法。

基督说：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”这不是说，我们在新天新地中也要一条一条地守律法，而是基督为我们成全而且成全到永远。律法就是要保证我们在约的关系中，而基督永远保证我们在约的关系中，因此基督成全了律法。上帝的诫命由基督成全，这就是基督的福音，不是我们满足并且实现律法的要求，而是基督为我们成全。

四、我们如何回应？

19-20 节开始不再是耶稣做了什么，而是基于基督成全了这诫命来教导我们当如何行。

1、我们必须遵行基督所成全的诫命

19 节中说：“所以无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的。但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。”这话的意思不是说，即使作这样的教导，他也仍然能进天国；实际在说，在上帝带来的和这世界的统治秩序不一样的、绝对的和永远有效的秩序中，若有人不遵行上帝的诫命，并且要废掉这个诫命，还主张让别人不要去遵行，那么他在天国就要被废掉，被贬低，被看为无有，这是“在天国要称为最小”的意思。而后面说“称为大的”，是说在上帝的统治中，他被上帝喜悦、尊荣。人在世为大为小其实不重要，真正关键的是将来神统治的秩序完全成就时，面对终极的审判时，我们是被判为最大的而进到天国中去，还是被判为最小的要进到永远的灭亡里去。

在这里我们面对非常重要的命令：我们要遵行基督所成全的诫命而不是要废掉。但注意，我们是要遵行这个诫命，而不是我们要来成全。圣经里没有告诉我们“你们要去把律法的一点一画都成全”，圣经告诉我们的：耶稣来要成全。我们要遵行基督所成全的诫命，也就是说，我们要在耶稣成全的基础上遵行，而不是没有耶稣的成全就遵行。而且我们的遵行律法，完全不同于文士和法

利赛人遵行律法，那么我们的遵行是什么样的呢？

律法的要点是约法，要求里面的爱，它对于违约者的功能是使他知罪，律法要跟福音之道和圣灵一起引我们悔改，让我们归入基督。因此这里告诉我们的遵行诫命，就是接受基督所成全的律法，以至于在诫命中活在跟神的约中。

2、我们的义在本质上胜过文士和法利赛人的义

那么我们如何做，使我们不同于文士和法利赛人，而是真的就叫做遵行耶稣所成全的律法呢？

遵行基督所成全的律法，意味着我们遵行神的旨意是在福音里面而不是律法之下。没有福音，你试图遵行上帝的律法，那是文士和法利赛人所行的，只能在没有对于上帝的真正的爱和敬畏的情况下，以外部的看得见的行为行在人前。我们遵行的却是律法的实质，也就是耶稣所成全的律法。在基督里，上帝的诫命是福音里的命令，上帝通过保罗吩咐我们说：“只要你们行事为人与基督的福音相称，叫我或来见你们，或不在你们那里，可以听见你们的景况，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）同样在腓立比书另一处，也指明我们在福音里遵行上帝的命令，是神自己以圣灵和福音之道在我们里面运行，使我们行事为人与基督的福音相称，并且同心合意兴旺福音：

“因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意。”（腓 2:13）这是在信心里面遵行诫命，而不是试图以人的行为来满足律法的要求，在福音里遵行耶稣所成全的律法，在信心里而不是在行为里，按圣灵而行而不是按肉体而行。

怎么区别我们是按圣灵而行还是按肉体行？我们可以自己省察：动力是福音的信心吗？目标是神的喜悦吗？渴望的是永生的荣耀吗？是带着救恩的感激和喜乐行的吗？是出于讨神喜悦而行的吗？是想要高举基督还是想要高举自己呢？是遵行基督已经成全的律法呢，还是由我们自己遵行来成全律法？是在信心、爱心、盼望里面行，还是在恐惧、虚荣里面行？

我们要这样做，但是不是这就意味着我们能够**完全**在福音之信里行呢？不是的。将来我们到了新天新地，圣灵完全胜过我们，我们的肉体完全被废掉，穿上一个新的属灵的身体，而不再受肉体私欲的搅扰，整个生命服在圣灵的统治之下——但在此之前，只要我们取死的罪身还在，真正完全地在福音之信里遵行神的旨意其实仍然是不可能的。但是，**我们不能达到完全**不等于**神不能**把基督所成就的那完全赐给我们，这义的完全是基督给我们的，不是我们自己达成的。这也正是最后一句经文的要点：“我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”

有人以为这里说的是程度上胜过，而忽略本质的要求，认为我们怎么也比外邦人行得好

吧，但外邦人的“好”和我们的“好”究竟有什么本质上、方向上、目标上的不同，他却一无所知。这样就不能真正明白圣经所要求的神的义。那我们遵行诫命的义，本质上如何不同于文士和法利赛人最好的义呢？

3、圣灵重生的人，在与基督的联合中，在福音的信心里随从圣灵而行的义

如果基督徒遵行诫命是义的话，文士和法利赛人最好的义仍然是不义，被证实为无效。那么，基督徒所独有的义是什么？就是圣灵重生的人，在与基督的联合中，在信心里面所行的义。基督徒的义和文士、法利赛人的义在本质上不同，真正的区别在于不是行义以成全律法，而是行被基督成全的律法，也就是在信心里，随从圣灵，或者也可以说是圣灵在我们里面发动，使我活着不再是我，乃是基督在我里面活着，借助于在我里面发动的圣灵，使我结出仁爱、喜乐、和平、良善的果子。当我们行这些事的时候，虽然没有像法利赛人和文士那样试图外在地满足律法的要求，但我们所行的却不被上帝真正的律法和诫命限制，如同加拉太书 5:22-23 最后说的：“这样的事，没有律法禁止。”这圣灵重生的人，在与基督的联合中，在福音的信心里随从圣灵所行的义，在本质上不同于文士和法利赛人所行的义，但是这个不同的义必须仍然是义，也就是说要合乎上帝在律法和诫命中，向我们显明的上帝的正义、诚实、仁爱的标准。我们也可以说，我们不在律法以下，所以我们所行的要超过律法要求的，而不是连律法要求的都达不到。

基督徒所行的超越一般的道德要求，而不是常常处于被一般的道德要求控告的状态。在圣灵的工作中，我们的良心会更敏感，我们对上帝的心意更热切地试图遵行，我们与肉体的争战也更殷勤，我们对他人的需要也更敏感，我们的爱更果敢、决绝，能落实到行动中，是真的义，而不是以福音的名义行不义，这里要求我们必须胜过文士和法利赛人的义。

五、总结

我们重读马太福音 5:17-20 这段经文：

莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。

1、基督徒和不信的人的区别就在于是行哪一个义的问题

这段的要点是耶稣宣告祂来成全律法，又要求我们遵行耶稣所成全的律法，而胜过文士和法利赛人的义。换句话说，经文要求我们在基督成全了律法和先知的情况下，遵行基督成全的律法，也就是在福音里，而不是在律法规条下，以信心而不是以行为，靠着圣灵而不是靠着肉体的力量，追求神的义而不

是人的义，在顺从中求神得尊荣而不是人得荣耀。

说到底，基督徒与不信的人的差别，不在于基督徒是义的，而世上的好人是不义的；而在于基督徒生命里面的义和不信的人的义有根本的不同：是基督的义还是文士和法利赛人的义；是自己去行律法而得的义，还是在信心里接受基督的义，并且基督的义在我们里面发动使我们按福音而行；是圣灵所行的义，还是肉体所行的义。而正是在这个区别中，会形成根本上不同的见识。

2、有属灵见识的人区别于没有属灵见识的人

我们必须在信里面行，而没有属灵见识的人不认得“信”。不认得“信”，他却试图认得“行”，因此他也不真认得行为，他总试图强调行为，却不认得真正信心里的行为。真正的要点是重生，但没有属灵见识的人不知道重生，他渴望的是“变好”。真的有属灵见识的人在今生生活中看永生是实实在在，并在永生的激励下，有永远的生命在他里面运行，也就是圣灵在他里面运行；没有属灵见识的人，无论怎么说永生，他能明白的也不过是在今生而有的对于永远的某种期待，而不是永生本身，他只知道今生。对于一个真正有属灵见识的人，“我向神而行”是实实在在的话；而没有这个见识的人他永远不知道这个含义，如果你告诉他说爱神就是爱弟兄，他自以为听

懂了，但他其实仍然不懂因爱神而有的爱弟兄和“哥俩好”实际有什么区别。有属灵见识的人心里首先关心的共同体归属是教会；没有属灵见识的人关心的共同体至多是社会。有属灵见识的人知道自己在世上活着的目标是福音的使命；没有属灵见识的人则以为人生目标是事业上的成功。真正有属灵见识的人，认得“道”；没有属灵见识的人想要懂得道理。

这就是文士和法利赛人的义与基督的义的区别，这就是基督成全了律法和诫命，和人试图靠自己去成全律法和诫命的区别，这实际是天国和地上的世界的区别，说到底是天堂和地狱、福音和非福音、在基督里和在肉体里的区别。

所以我们要面对基督的宣告，说祂来是要成全律法和先知，要成全律法并且让我们按照律法的本来意义——也就是律法作为约法，律法指向颁布律法的神，律法要求从里面发出对神的敬畏，律法要求真正在对神的爱中向神彻底地顺服——来遵行。这样我们在 21 节往后，将看到耶稣实际在一条一条继续讲解诫命实际的含义。如果说你要行诫命，那你就行这个诫命！——耶稣的解释才是圣经的本意。文士和法利赛人虽然讲究律法的规条，但他们完全不能遵行耶稣所说的这个诫命。而这个命令却是基督为我们成全，并且在圣灵的工作里面要加给我们的，因为基督传道时所宣讲的要点就是：“天国近了，你们应当悔改！”（太 3:2）✝

旧约律法的救恩性意义^[1]

文/瓦器

【摘要】通过对出埃及记 19:1-24:11 这段叙事性经文与申命记 4-26 章这段法律性、教导性经文的救赎历史、文学结构、主题的比较,本文就律法的意义得到了一致的结论。前者是颁布律法这一史实的记录,后者是对律法的解释。两者不但在内容上多有重复,且前者开端申明的目的与后者结尾期待的结果有着惊人的一致。这种首尾遥相呼应的格式也让我们看见两者所呈现的律法的精意是一以贯之的。这种格式也为我们对律法的理解提供了基本的救赎进程框架,即律法必须放在出埃及、进迦南的救赎进程中来理解。正是在这框架中,我们看到律法的赐下本身就是救赎进程中的一个关键事件,且成为我们理解救赎进程到底是被什么样的力量引导、推动和管理的关键。答案是:律法所表明的神话语,上帝与以色列人所立的约是耶和华在这一救赎进程中所展现的大能与行动。

出埃及记 19:1-24:11 的叙事结构传达出律法作为盟约,为耶和华与以色列人的关系所带来的改变。以色列人从不能靠近、不能摸、不能看耶和华显现所在的圣山,到七十长老在山上观看神,又吃又喝,享受着与神美好的相交。律法在这一关系的改变中呈现出明显的救恩性意义。

申命记 4-26 章以线性的方式详尽展开。申命记 4-5 章以一种信仰告白式的语言将耶和华的律法宣告为耶和华在烈火中说话,并且进一步宣称了这律法,这在烈火中所说的话是领以色列出埃及、进迦南的能力,显明“除祂以外,没有别神”,是赐给以色列人的盟约,也是耶和华的临在。申命记 6-11 章对这一律法的精意予以进一步的解释和教导。耶和华所赐给他们的律例、典章在过去是领以色列人出埃及的大能,是使以色列人在旷野得以存活的能力,在将来也会是他们进入迦南地的能力,是他们在迦南地得以存活的保证。神的律法不仅应许,也施行拯救;不仅规范关系,也赐予生命;不仅指向那位独一的神,也塑造那被拣选的子民。

[1] 本文节选自作者的神学论文。——编者注

律法的这一精神也在圣约法典和申命法典这两个对十诫进行解释的应用性律法文集中体现出来。在圣约法典的对称平行结构中，我们看到基于恩慈的公义公平的律法不断地让以色列人从奴役中被释放出来，进入安息与敬拜之中，使得耶和华恩约的应许成就在他们身上。而在申命记 12-26 章中，律例典章具体地体现为塑造耶和华 - 以色列盟约共同体的能力。它在以色列已经生活在迦南地，这一耶和华赐恩的场景中，是以色列人圣洁生活的规范，也是以色列继续得蒙恩慈与怜恤的保障。在这个意义上，律法就是耶和华在烈火中所说的话，在以色列人宏观的救赎进程中展现为大而可畏的拯救能力，在迦南地以色列人的日常生活中则展现为使他们成圣、与神同行的规范与能力。

这样看来，律法建立了耶和华与以色列的盟约关系，要塑造以色列成为圣洁的国民和祭司的国度。律法并非是死的话语，乃是耶和华的临在，祂的临在也不是静态的，而是那位在烈火中说话的上帝在活泼地行动。律法的能力不仅体现在领以色列人出埃及、进迦南的救赎进程中，也在耶和华与以色列人的盟约规范中持续不断地改变着以色列人的生命，而以色列人被建造和改变的意义乃是使他们持续不断地经历从被奴役的危险中进入耶和华恩赐的安息之中，从贫穷、被欺压的生活中进入对耶和华的敬拜和享受之中。

新约以基督论与末世论的方式对律法进行了解释。天国的临到被视为是耶稣基督对律法的成全，这一成全的意义在于耶稣基督对律法预言的应验、对应许的成就。这样律法怎样在旧约的救赎进程中被解读，福音也照样在新约的救赎进程中被解读。律法的精意，作为神的话语在新旧约是一致的，其差异在于旧约的前末世性与新约的末世性之间的差异。在这个意义上，律法指向的是道成肉身的耶稣基督，是执行审判与救赎的神的大能与行动的彰显。

【关键词】 Torah；神的话语与行动；救赎历史

在教会中，有关律法的功用及其与福音的关系的争论一直备受瞩目。造成这些争论的其中一个关键原因在于混淆了律法与福音的关系以及旧约律法和新约福音的关系。前者是行为之约与恩典之约的关系，即上帝给我们的命令和要求，与上帝为我们成就的救恩的关系；后者是指上帝在旧约和新约两个不同阶段所施行的不同的救恩工作，其性质为一，方式有异。为此，本文主要聚焦于对旧约律法意义的讨论，特别是在救赎历史的视

角中来看上帝在旧约时期怎样以律法来展开祂的救赎行动。本文集中探讨的是被称为律法书的五经中记录和论述西奈律法的经文段落，即出埃及记 19:1-24:11 与申命记 4-26 章。前者是耶和华在西奈山赐下以十诫为代表的西奈律法，后者是摩西站在迦南地的边缘针对如何承受迦南地为业来讲解西奈律法。十诫被公认为律法的核心，那么以十诫为代表的律法，其意义与其功能是什么？显然，最权威也最直接的解释莫过于十诫颁布者与传

达者自己的解释。由于篇幅原因，本文不能就律法（Torah）中的子概念，诸如律例、典章、命令、法度之间的关系做细致的讨论。本文主要就经文整体的文学脉络所揭示出来的律法的意义，特别是律法在救赎历史中所具有的救恩性意义进行探讨。

一、出埃及记 19:1-24:11 与申命记 4-26 章中有关律法的概念

旧约律法在希伯来文中被称为“妥拉（הַתּוֹרָה）”，有时也经常与“耶和华”连用，被称为“耶和华的律法”。הַתּוֹרָה 一词被译为律法^[2]，这在很多方面影响了我们对它本有的完整意义的理解。七十士译本将这个词语译为 νομος^[3]，而没有选择用诸如 διδασχνη、διδασκαλια，有“教导”或“教训”的含义的词汇来翻译。同样，申命记 מִרְבֵּדָה（这些话语）一词在七十士译本中也被译为 το δευτερονομιον（第二律法），这也影响了我们对申命记及其所申述的话语的理解。我们更容易受到“律法”这个狭义层面的意义的影响，而忽略了律法本来是“这些话语”的意义。再有，我们对 הַתּוֹרָה（律法）一词的理解，除了在字典意义上考察之外，更重要的是看它在圣经自身的文学脉络中所呈现的意义。

在摩西五经中，整个西奈叙事是出埃及记 19:1- 民数记 10:10，而出埃及记 19:1-24:11

只是西奈叙事的第一个段落，记录了耶和华上帝赐下十诫，并与以色列人立约的过程。对此，出埃及记 19:5 将律法描述为“我的话，我的约”，出埃及记 24:3-8 则称之为“耶和华的命令、典章”、“耶和华所吩咐的”、“约书”等。这个段落中，话语、律法与约这三个概念被连在一起使用，有时是交替性使用的。但西奈叙事所记录的有关立约的命令、律例、典章并未止于出埃及记 24:11。随后有关会幕、献祭、圣洁法典以及数点人口的规定等内容，实际上是对这段西奈叙事记录的律法的延展、解释和补充，它们在一起构成了整个西奈之约的律法体系。对此，蔡尔兹（Brevard S. Childs）一反批判学者的解释，而将出埃及记 19 章至民数记 10 章的律法视作是一个连贯的整体，并且自然地将其延展到申命记的解释中。“上帝的旨意在旧约圣经里最完整而直接的表现，就是祂在西奈山所启示出来的律法……一条法律如果要对以色列人具有权威，它必须来自西奈传统。反之，如果它来自西奈传统，它一定具有权威。这种对西奈传统的了解影响正典化的过程……摩西向那即将进入迦南地的新生代解说西奈之约……把旧的传统应用在新的情境中，它已经融入到申命记的正典功能里了。这样重新解释的目的是要用一种能够引发对神圣旨意有回应，愿意重新委身于约的方式，来把旧传统实现在新世代中。”^[4]

[2] Ernst Jenni and Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Volume 3 (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), 1415-22. הַתּוֹרָה 主要有教导的含义，在旧约出现了 220 次，其复数形式只有 12 次，其名词性变化是教师的含义。这个词汇在旧约的使用中，其涵义丰富。הַתּוֹרָה 与“智慧”一词有着广泛地平行对应关系。申命记中 הַתּוֹרָה 囊括了 מִקַּח 和 מִיִּשְׁפָּט 两个词汇的内容。在先知书中，这个词用来指摩西所写下来的书卷。

[3] 有学者认为在公元前 3 世纪的时候，νομος 这个词的意思更接近于完整的 הַתּוֹרָה 这个词的含义。但其后的发展，人们更容易取律法这个狭义层面的意思。

[4] 蔡尔兹（Brevard S. Childs），《旧约神学——从基督教正典说起》，梁望惠译（台北，永望文化事业有限公司，1999），75-76。

申命记 4-26 章的律法则是摩西在旷野历程行将结束，面对即将进入迦南地的新一代以色列百姓重申的律法，是对西奈律法的解释和教导。申命记这卷书的名字就是“这些话”（מִרְבָּדָה）。这些话在申命记中囊括了十诫、约、律法、命令、法度^[5]、律例^[6]、典章^[7]等词汇。申命记 31 章将这些内容统称作是“这律法的话”，它被书写下来放在约柜旁作为见证。申命记 4:13 直接将十诫称作是“当守的约”，然后紧接着说“耶和華又吩咐我将律例典章教训你们”。因此，我们可以将这“律例、典章”视作是整个西奈之约的叙事中所记载的全部的律法内容。而申命记从 4 章开始就是以“律例、典章（命令、法度）”这个词组的形式形塑 4-28 章的文本结构的。这个词组或它的延展形式在申命记经文的重要分节点上都出现了（申 4:1, 45；5:1, 31；6:1；11:32；12:1；26:17；27:10）。因此，这一概念所形塑的整个申命记之律法的文本构成了对整个西奈之约的重述和解释。而对这些概念的阐释，作者将之放在一系列可以对比的主题之中交替性地使用，好使读者对这些概念有更为丰富和系统的认识。这些概念交替性地使用，并非是概念上的文字游戏，而是在申命记中有关过去与未来、埃及与迦南、旷野与应许地、何烈与摩押的一系列救赎历史的场景中得到确认

的。在这个意义上，我们可以将申命记对救赎事件的时间地点的强调，视为对“律例、典章”在出埃及—进迦南这一救赎历史进程中所起的创始成终的作用的突出。换句话说，**律法的神学意义已经不单单是停留在西奈山或摩押平原，它向前追溯到出埃及，向后展望了迦南地。它贯穿于整个以色列的救赎进程，是规定历史和创造历史的主宰者。**这一观点不仅是在申命记中，实际上在整个律法书中都被有意识地体现出来。律法被放在救赎历史中来理解的时候具有能动性，但它作为盟约也有着静态的稳定性特征。米勒（J. Gary Millar）认为律例典章在盟约的框架中也有着它的伦理性意义。其伦理的意味在于两个方面：一方面申命记坚持恩典的优先性，以色列的信仰自始至终是恩典性的信仰；另一方面，律法与土地的关系表明律法是以色列人持续享受上帝已经赐给他们恩典的保障。^[8]接下来，我们将对出埃及记 19:1-24:11 与申命记 4-26 章的结构进行对比分析，我们将能更清楚看到摩西五经有意识地将律法放在救赎历史中以突出其核心的地位。

二、律法文本的整体结构对比分析

出埃及记 19:1-24:11 和申命记 4-26 章虽然体裁各异，但在结构上却有着非常明显的

[5] Ludwig Koehler and Walter Baumgartne, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 789-91. 法度一词常用希伯来文的复数形式 חֻקִּים 来表达，它有法律条款、见证以及盟约的意思。

[6] David J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew, Volume 3* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 299-301. 律例的希伯来单词是 מִיֻּקָּה, 英译为 Statutes, decrees, laws, rules, instructions 等。这个词有习惯、习俗、惯例、约定的意思；特别在有关食物、献祭等条例中经常会使用这个具有惯例意义的词汇；另外还用它来表达普通的法律的意思，或者法律的教导等。

[7] David J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew, Volume 5* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 555-64. 典章希伯来为 מִשְׁפָּטִים, 英译为 judgements, 有审判、判决、判断的意思，特别与公义的判断相关。它也常用来指判决的案例。

[8] J. Gary Millar, *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy* (Leicester: Apollon, Inter-Varsity Press, 1998), 66.

相似性和呼应性。出埃及记 19 章是西奈律法颁布的背景，特别是出埃及记 19:4-6 与申命记 26:16-19 之间有非常紧密的关系，后者几乎是对前者稍作更改之后的引用。这两段经文除了形成了非常强烈的首尾呼应之外，它们中间的两个律法文集之间的呼应也是非常突出的。这两段经文都有十诫及随后对之进行注解与应用的律法文集，并且在中间都插入了叙事或与历史有关的段落。不同的是出埃及记 20:18-21 节这段插入的叙事段落，将十诫与律法文集通过叙事的方式串联起来。这使得律法作为叙事中的对话的内容被放在了整个西奈叙事的语境之中。而申命记 6-11 章这部分插入的与历史有关的内容很长，实际上它不是历史叙事，而是在过去与未来的历史时空背景中阐明律法的意义与作用。从这两段经文结构的对比中，我们看到出埃及记 20:1-23:33 与申命记 5-26 章两部分最为接近，两者都是以十诫开始，并分别以后续的约书（出 20:22-23:33）和申命法典（申 12-26:15）这两个律法文集对十诫进行应用和解释。然而，对十诫进行解释的这两个律法文集，其思路与编排次序并不相同。因此，我们如何理解这两个律法文集之间异同与发展，可以帮助我们看出正典自身是如何阐述律法的意义与功能的。本文将这两段经文结构对比如下：

出19:1-24:11的经文结构	申4-26章的经文结构
A 叙事：赐下盟约（19:1-25）	A 引言：基于历史的信仰告白（4 章）
B 律法（总则）：十诫（20:1-17）	B 律法：十诫（5 章）
X 叙事：以色列民的惧怕（20:18-21）	X 救赎历程所表明的律法的意义（6-11 章）
B' 律法（细则）：约书（20:22-23:33）	B' 律法：对十诫的解释（12:1-26:15）
A' 叙事：领受盟约（24:1-11）	A' 尾声：遵守律法要达成的目的（26:16-19）

在十诫和这两个律法文集之间，各有一段体裁不同的经文段落，相比之下，出埃及记 20:18-21 篇幅很小，这段叙事性文字是从属于整个出埃及记 19:1-24:11 的叙事段落。它与前后两个叙事段落一起如同一根针线将十诫与约书这两个纽扣串了起来。律法的功能与意义隐藏在叙事脉络的发展中。但申命记 6-11 章则是一个很大的篇幅，十诫与申命法典被这段经文隔开。作为盟约文本，它以教导和训诲的方式而非以叙事的方式来阐述律法的意义，这段经文在盟约文本中所占的篇幅与位置使得我们不得不将其作为理解十诫与申命法典的关键。从上述经文结构的对比中我们可以看到，出埃及记 19:1-24:11 这段叙事性经文的结论在申命记 6-11 章这段教导性、解释性经文中得到了神学性的提炼和总结。经文对律法的诠释在申命记 6-11 章中的多个主题之间进行反复对比。作者借此激励以色列人遵行律法、专靠神，好为以色列人在进入迦南地这一关键的救赎时刻做好充分的准备。

出埃及记 19 章和申命记 4 章都可视为理解十诫与律法文集的背景性内容，出埃及记 19 章是对神在烈火中显现的叙述，而申命记 4 章既是对申命记 1-3 章中历史的总结，又是对律法的性质的解释：即神在烈火中说话（参申 4:11-12）。出埃及记 24:1-11 是律法颁布之后的结果，也是对出埃及记 19 章中神所要建立的盟约关系的叙述。而申命记 26:16-19 既是对律法解释的总结，也在表明申命记所申之律法要达到的结果正是出埃及记西奈律法起初颁布时的目的。

恰恰在这两段首尾遥相呼应的经文中，作者将律法的功用与出埃及的拯救行动完美地对应起来。其结论就是：**律法是以色列人出埃及、进迦南之救赎经历的主导者，它指向的是神自己。**出埃及记 24:9-11 中，在律法颁布之后，以色列七十长老在耶和華面前吃喝，与耶和華相交。这种与神相交的场景在申命记 4 章是由律法来延续的。在申命记 4 章中，律法是以色列人与神相交的智慧。“哪一大国的人有神与他们相近，像耶和華我们的神、在我们求告祂的时候与我们相近呢？”（申 4:7）这是申命记 4 章对西奈律法的作用的解释。申命记 4 章对律法的解释在申命记 6-11 章又详尽地展开，其主题仍然是那位引领百姓出埃及和在旷野的神，仍将藉着祂的律法引领以色列人进入迦南地，并承受迦南地为业。

基于上述经文结构的比较，我们的解释任务主要是看在出埃及记 19:1-24:11 的整个叙事段落中得到的关于律法的功能与意义的内容，在申命记 6-11 章这个阐述律法意

义的段落里有怎样的体现和发展。然后我们再看，我们以上的结论能否对约书（出 20:21-23:33）与申命法典（申 12-26 章）的异同做出充分而合理的解释。然而，在对经文结构进行分析之前，我们先来看看出埃及记 19:4-6 与申命记 26:16-19 之间呼应关系，藉此了解律法与以色列人的救赎进程之间的关系。这将为我们进行进一步的经文结构分析提供重要的救赎历史视角。

1、律法文本所提供的救赎历史的语境

出埃及记 19:4-6 与申命记 26:16-19 这两处经文有着高度的重叠，构成了出埃及记 19:1-24:11 的开始和申命记 4-26 章的结尾的遥相呼应的特征。然而这两处经文在细微之处的不同也能反映出它们在诠释律法时侧重点的不同，这侧重点的不同恰恰为我们进一步理解律法的精神提供了很好的框架，即律法不能与以色列人的救赎历史割裂来看，否则律法的意义就会脱离原有的处境而失去它本来的意义与光辉。

在出埃及记 19:1-24:11 的开始部分提到了以色列人出埃及的目的，乃是为了被建立成为上帝的祭司的国度、圣洁的国民。而在申命律法的结尾，申命记 26:16-19 也以类似的方式提到了申命记所申明的律法的目的，也是为了“使你归耶和華你神为圣洁的民”。显然，出埃及记 19:1-24:11 所阐述的目的正是申命律法所要实现的结果。在这个意义上，我们看到这两部分内容的功能是一致的，即神的话要将以色列人塑造成为圣洁的国民。我们再从这两段经文结构的分析对比

中来进一步观察这两者的联系。

A 出19:4 耶和华的作为—出埃及的拯救	A' 申26:16 耶和华的作为—重申律法
B 出19:5 听从神的话—作属神的子民	B' 申26:17-18 听从神的话—作神的子民
C 出19:6 作祭司的国度，圣洁的国民	C' 申26:19 超乎万民，为圣洁的民

从上述的结构中，我们可以看见，这两段经文不仅结构相似，而且内容呼应。它们都是以“A 耶和华的作为—B 神人盟约格式—C 盟约结果”这样三段式的结构构成。其中盟约格式与盟约结果部分的内容多有重复，且逻辑关系与关键词一致。两者相比，申命记所描述的盟约结果是对出埃及记中西奈律法目的的延续和提升。所不同的是耶和华的作为的部分。在出埃及记，耶和华的作为是领以色列人出埃及，而在申命记，耶和华的作为是向以色列人重申律例典章。

这两段经文的延续与呼应，可以视作是申命记对西奈之约的解释与发展。申命记明确地将西奈之约中“听从我的话，遵守我的约”的内容发展和解释为“认耶和华为你的神”，而“我的约”（יתירב）在申命记则具体落实为律例、诫命和典章（ויטפשו ויתוצמו ויקח）。^[9] 约或耶和华的律例、典章所表明的盟约关系，其作用在于将以色列百姓分别出来，使之成为属神的产业、祭司的国度和圣洁的国民。出埃及记 19:5 与申命记 26:17-18 是一个典型的盟约格式的表达。这句话是以命令的格式表达出来的，但是清晰地表达了“耶和华作你们的神，你们作耶和华的子民”的盟约内容。出埃及记 19:5-6 与申命记 26:18-19 中，有关产业、子民和民（הלגס, סע, יוג）这三个词汇在它们所处的文脉中用法是一致的，但前后这两段经文出现了对这三个词的交替性使用的细微变化，申命记既保持了与西奈之约（出 19:1-24:11）的一致，又更加突出了以色列人的盟约地位，及其与万民对比的优先性。

同样，出埃及记 19:6 表达的是西奈之约的效果，即以色列人成了“祭司的国度，圣洁的国民”。而在申命记 26:19 也延续了圣洁的子民这一概念。有所不同的是它将原本祭司的国度的内容替换为“使你得称赞、美名、尊荣，超乎祂所造的万民之上”。在马索拉版本中的“תכלמם סינהכ”（祭司的国度）在七十士译本中被译作“βασιλειον ἑρατευμα”，这在新约彼得前书 2:9 被沿用。因此，申命记 26:19 中对以色列人所得之“称赞、美名、尊荣，超乎祂所造的万民之上”的福气的描述，在形式上与出埃及记 19:6 中的“君尊的祭司”是平行的，在意义上后者构成了对前者的解释，并且这一福气也让人想到了创世记 12:2-3 中神给亚伯

[9] “我的约”在这里可以视作是对接下来耶和华在西奈山要颁布的律法，也被称作是“西奈之约”。这为我们理解申命记的律例、诫命、典章的意义提供了重要的背景。律法在这里并不仅仅是上帝对人的要求，而是要在盟约的意义上理解这些律例、诫命和典章，也即是说它包括了上帝的应许与要求。

拉罕所应许的福。这一福气如今透过申命记所申述的律法成就在以色列人身上^[10]。

在上述对这两段经文的对比中,我们看到出埃及记 19:5-6 与申命记 26:17-19 之间的内容有明显重复和发展。这反倒凸显了出埃及记 19:4 与申命记 26:16 之间的不同。笔者认为这一差异正反映了两段律法文本的救赎历史的语境的不同。在出埃及记 19:4-6 的经文分析中,4 节作为 5-6 节的根基与前提,这是基本的共识。4 节中耶和华以“如鹰将你们背在翅膀上,带来归我”来描述祂“将你从埃及地为奴之家领出来”的拯救事件。这在十诫中作为十诫的前言,或第一诫命的内容,成为耶和华颁布十诫的根基。在出埃及记 19:4-6 的经文中,“带来归我”的具体内容就是由 5-6 节来说明的。考虑到出埃及记 19:4-6 作为西奈之约的引言,我们可以说,耶和华领以色列出埃及“带来归我”这一目的的成就是透过西奈之约完成的。因此,西奈之约与出埃及的拯救是一个连续性的完整的救赎进程,是对出埃及拯救事件的完成,是对“带来归我”的终结性的完成。而申命记 26:16-19 一般也被视为是对申命记所申述之法典的总结。因此,16 节在这里重申了“耶和华你的神今日吩咐你行这些律例典章,所以你要尽心尽性谨守遵行”是合宜的,因它基本囊括了申命记 4-26 章的内容^[11]。这样,在申命记 26:16-19 的经文中,我们可以将 17-19 节中所申述的内容视作是 16 节

内容的结果。这样,16 节耶和华的律法在塑造以色列人“归耶和华你神为圣洁的民”(申 26:19)的作用上就与出埃及记 19:4 耶和华说自己怎样将以色列人“带来归我”具有同样的功能。这两者的关系不仅仅是在文学的结构上可以体现出来,也在西奈之约与申命记之救赎进程的关系上可以得到支持。申命记以 26:16 来说明耶和华的律法塑造以色列人成为圣洁国民,并将之与出埃及的拯救行动并列起来。这是申命记给“律例典章”所塑造的形象、给予的定位。它既合乎申命记在正典中的次序,也合乎申命记自身所声明的历史处境,从而表明“律例典章”是继出埃及之后,耶和华一以贯之地拯救以色列人的行动。因此,此后的前先知书中有关旧约历史的叙事带有非常明显的申命记的印记,且被申命记的内容所塑造和规范。

正是在这个意义上,西奈之约与申命记所述之“命”,是神的话语,也是上帝拯救的行动与大能。它与上帝引领以色列人出埃及的救赎行动一起构成了上帝对以色列人持续性的救赎行动,同属一个完整的救赎计划。

2、出埃及记 19:1-24:11 的叙事表明律法作为盟约在耶和华上帝与以色列之间建立了救赎性的关系

在对出埃及记 19:1-24:11 这段经文的诠释传统中,其整体性与首尾关联的特征一直被

[10] William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984), 87. Dumbrell 在中对 קדש 和 קדושה 一词的分析中,他将之与创 12:2 耶和华给亚伯拉罕的祝福中所使用的词汇 קדושה 联系起来。他认为 קדושה 这个词很少被用来表达国度的概念。圣洁的 קדושה 在这里的使用明显是为了呼应创 12:2 中的祝福。在这个意义上,申 26:19 的文脉则更加支持 Dumbrell 的分析。

[11] 律例典章这一组词语形塑了申 4-26 章的结构。申 26:16 对这一词语的使用明显地回应了它作为整个申命记律法的总结性作用。

关注。拉比的释经传统也将 24 章的盟约仪式与 19:3-8 的内容联系在一起。甚至是形式评判的学者也在 19:3-8 与 24:1-11 之间发现了形式的相似性。不同于对底本分析的强调，强调正典分析的蔡尔兹认为这几章的经文结构整体呈现出了明确的意义。首先，19:16 的神显与 20:18 百姓们的反应是紧密关联的；其次，20:1 律法的颁布特别应该在 19 章中的预备，尤其是 19:20 的亮光中来看；第三，在 19:1 与 24:1 之间所发生的事件，其前因后果有明显的差异。^[12]正如华兹（James W. Watts）所认为的“五经律法的叙事文脉表明，妥拉应当按照整体和次序的方式来阅读。与律法不同，叙事邀请甚至是迫使读者遵从从头读到尾的连续性阅读的策略”^[13]。这一策略正是我们在出埃及记 19:1-24:11 中看到的“律法的诠释”原则。

事实上，出埃及记 19:1-24:11 中叙事的发展本身能说明律法在其中所扮演的作用。出埃及记 19 章被视作是律法颁布前的预备。这里的预备非常强调将山分别为圣，也要求百姓和祭司自洁，并且禁止百姓和祭司擅自靠近。12-15 节与 21-24 节都是耶和华对于因着圣洁所立的界限而对百姓和祭司做出的不可摸、不可看、不能上山以及要求自洁的吩咐，否则耶和华将会击杀他们。这里因圣洁所设立的界限反映了圣洁的上帝与罪人之间的距离。可是到了 24:9-11，在律法颁布以后，祭司和代表众百姓的七十长老却上了山，观看神，并且又吃又喝。耶和华的手这时也不加害在以色列的尊者身上。这是一幅神的百姓与神亲密美好相交的情景。他们在上帝面前的吃喝是与 24:5 中所献的平安祭有关的^[14]。19 章中因着圣洁所表明的界限和距离，在这里被一起吃喝、观看神所表明的美好的与神相交的画面取代了。从 19 章到 24:9-11 这两段叙事的发展表明的是上帝与祂的百姓的关系的发展，是从彼此隔阂走向了彼此相交。在此，没了距离感，有了亲近感。因此，这段叙事自然将读者的眼光带到了对中间律法的诠释。在此，我们可以看出律法所表明的约为上帝与人之间的关系带来了变化。

这一结论在出埃及记 24:1-11 的立约叙事中更为清晰地反映出来，其叙事结构如下：

- A 出 24:1-2 耶和华吩咐祭司和长老不得靠近
- B 出 24:3 摩西述说神的命令，百姓应声遵行
- X 出 24:4-6 摩西写下命令，献祭立约
- B' 出 24:7-8 摩西念出约书，百姓应声遵行
- A' 出 24:9-11 祭司与长老观看神，与神相交

[12] Brevard S. Childs, *Exodus* (London: SCM Press, 1974), 364-66.

[13] James W. Watts, *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 22-24.

[14] 根据利未记 7 章，平安祭是神、人、祭司同享筵席，一同庆祝时所献的祭物。

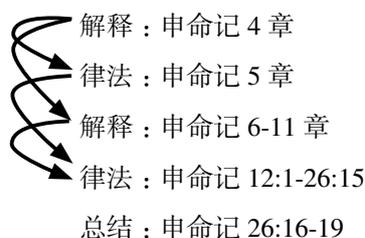
这个结构更清晰地反映了律法作为盟约给耶和华与祂的百姓的关系带来的变化。在这里，祭司与长老从不可亲近神到可以与神相交。这让我们对律法所表明盟约带来的变化有了更加直观的认识。律法所表明约为耶和华和祂的百姓建立了亲密相交的关系。这段叙事是对立约场景和立约过程的叙述。A 到 A' 的变化反映了从 19 章到 24:9-11 这个更大的段落的变化。B 和 B' 部分都有同样的模式，即摩西念耶和华的命令 / 约书——百姓应声遵行，这是对立约过程的细致描述。在摩西念完耶和华的命令之后，他将这些命令写下来。这表明这些命令并非只是简单的教导，而是法律和盟约意义的正式文件。它们应该以有据可查的方式被记录和保存下来。接下来的献祭仪式是一个典型的立约仪式。这里所献的祭是着重于与神相交的燔祭和平安祭，但祭物之血的处理方式却是立约才会有的仪式，这与通常的燔祭与平安祭的献祭不同。经此之后，上述耶和华的命令、典章被称之为“约书”。在此，律法以非常正式的立约的方式表明了它真正的性质，乃是盟约。

透过这段叙事的分析可以看到，**十诫为代表的律法以立约的方式创建和更新了以色列人与耶和华关系**。以色列人与耶和华的关系从不能靠近、不能看、不能摸到可以在耶和华面前观看神，又吃又喝。**这一关系的改变实际上具有救恩性的意义**。律法虽是以出埃及为前提，但并非仅仅是出于对这一恩典之

前提的回应而已，而是接续出埃及的行动，是上帝对以色列人继续进行的拯救。出埃及是上帝将以色列人从埃及为奴之地拯救出来，现在律法则将以色列人从万民分别出来，使他们成为祭司的国度、圣洁的国民。因此，出埃及—西奈立约，这是一个连续的救赎进程。律法的救恩性意义在这一连续的救赎历史中得以体现。

3、申命记4-26章的教导表明烈火的律法在救赎历史中创造了以色列民

如果说出埃及记 19:1-24:11 是叙事与律法交织在一起构成一个完整的叙事段落的话，那么申命记 4-26 章就是解释与律法彼此交替构成的一个完整的律法解释与教导的段落。波尔金 (Robert Polzin) 将 4-5 章作为摩西对何烈山律法的直接引用，是宣告；将 6-28 章作为摩西对何烈山律法的间接应用，是诠释。^[15] 这一诠释关系在本文的结构中，可以理解如下：



在解释与律法彼此交织的关系中，从体裁上说，申命记 4 章的解释在申命记 6-11 章得到了扩展，申命记 5 章的律法总则在申命记 12-26 章得到了扩展。这一解释关系按其文

[15] Robert Polzin, *Moses and the Deuteronomist* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press), 49.

学的特征，其结构如下：

A 申命记 4 章 引言：律法的意义

B 申命记 5 章 总则：十诫

X 申命记 6-11 章 救赎历程中所表明律法的意义

B' 申命记 12:1-26:15 细则：对十诫的解释与应用

A' 申命记 26:16-19 尾声：律法应许达至的结果

申命记 4 章将律法的解释聚焦于那位在烈火中说话的神，申命记 5 章对十诫的重述突出的也是耶和华在烈火中赐下律法。很显然，申命记 4 章的解释规定了申命记 5 章重述十诫的方式。申命记 6-11 章是对律例、典章之意义的阐述，申命记 12-26 章是对律例、典章究竟是哪些内容的介绍。申命记 6-11 章为执行申命记 12-26 章的律法细则提供了理解的背景和执行的原则。最后，申命记 26:16-19 的解释总结了律法所建立的神与以色列之间的盟约关系，也是对出埃及记 19:4-6 的回应。申命记 26:16-19 的结论则突出了以色列人遵行律法的结果将是得到“称赞、美名、尊荣，超乎祂所造的万民之上”。这显然是对申命记 4 章律法之卓越性的呼应。申命记 6-11 章则在以以色列救赎历程的神学解释中详细阐明了律法的精意，也是对申命记 4 章有关律法主旨的详尽阐述。这样看来，申命记 4 章成为理解申命记 4-26 章经文结构的文眼。^[16]申命记 5 章的总则与申命记 12:1-26:15 的细则的对应是非常明显的。申命记 4 章作为解释律法的引言言简意赅地阐明了律法的卓越性，以及律法是怎样成为以色列人在万民眼前的智慧的，这不仅为以色列人遵行律法提供了动力，也为理解后面的律法定下了基调。但申命记 4 章仅仅只是作为解释律法的引言，其强烈的信仰告白式特征，要通过申命记 6-11 章非常具体的神学性的解释才能得到充分的体现。因此，申命记 6-11 章在十诫和申命法典之间成为这段经文非常突出的中心，特别是在与出埃及记 19:1-24:11 的经文结构比较中，我们能格外感到申命记 6-11 章这段经文的分量。在出埃及记 19:1-24:11 中十诫与约书这两个记述律法具体内容的段落中插入了几节很短的叙事性经文，实际上是将这两段律法的经文更为紧密、更为顺畅地放到了整个的叙事段落中。而申命记 6-11 章的篇幅则要大得多，读者从 5 章到 12 章要经过 6-11 章的充分熏陶之后，才能开始将这两段律法的内容联系在一起，因此，申命记 6-11 章就成为解释这段经文的关键。

既然，申命记 4 章是理解这段经文的文眼，我们就先看看申命记 4 章是怎样阐明了律法的主旨，然后我们再详细分析申命记 6-11 章的经文。我们从申命记 4 章一个简明的结构来看看这章的主旨。

[16] A. D. H. Meyers, "Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy", in *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*, edited by Duane L. Christensen (Indiana: Eisebrauns, 1993), 195-224.

- A 申 4:1-8 超越的律法：律法是以色列人在万民眼前的智慧
 B 申 4:9-14 上帝在烈火中赐下十诫之约
 X 申 4:15-25 救赎的神是立约的神
 B' 申 4:26-31 神的约是恩慈与信实的凭据
 A' 申 4:32-40 独一的神：在烈火中说话的神不断地显出救赎的大能

这个结构表明的是律法反映了神的形像。律法也是神救赎大能的彰显，是上帝与以色列人所立的约。4:1-8 开篇点题遵行律法对于承受迦南应许的重要性，以及律法“不可加添，不可删减”的绝对性和超越性。而 4:32-40 以一个平行结构突出了耶和华神的超越性与绝对性，这一信仰告白是建立在那位在烈火中说话和不断施行拯救的神的作为上的。A—A' 的呼应可说是绝对而超越的律法指向了绝对而超越的神。4:9-14 将律法放在神在烈火中说话这个背景来定义，十诫在此作为盟约被赐下。4:26-31 对比了不能看、不能听、不能吃、不能闻的偶像与满有恩慈怜悯的神。偶像在那位在烈火中说话、让人敬畏的神的面前更显无能。B—B' 的呼应体现了律法的功能：那位在烈火中说话的神仍然在照着祂的律法（盟约）施慈爱与怜悯。申 4:15-25（X 部分）在反复强调“形像”的前提下强调了那位救赎的神就是在烈火中说话的神，也是立约的神。在这个意义上，神的形像不是通过偶像一样的方式来反映，而是通过律法来表达。律法作为神的盟约，反映了神的形像。这一点在申命记 4 章结尾以同义平行的方式做出了有关神的律法、以色列的救赎及其与耶和华是谁之间的关系的信仰告白。

- | | |
|-------------------|----------------------------|
| A 申4:32-33 神在火中说话 | A' 申4:36 神在火中说话 |
| B 申4:34 出埃及的神迹奇事 | B' 申4:37-38 出埃及的大能也是进迦南的大能 |
| C 申4:35 除祂以外，再无别神 | C' 申4:39 除祂以外，再无别神 |

在这一平行结构中，两次重复神在烈火中说话和两次重复神对以色列人的救赎作为都是为着两次对耶和华是谁的信仰宣告铺垫的。在 A~C 的顺序中，神在火中说话在先，出埃及在后，这与实际的救赎进程是不吻合的，但这一顺序的调整实际是为了说明那出埃及的能力就是耶和华在火中所说的话语的能力。在这个意义上，西奈的烈火与摩西在荆棘中所看到的烈火其实质都要指向神话语的能力。这一顺序无疑为 A' ~ C' 的顺序做了更充分的铺垫，B' 部分将神的救赎作为从出埃及扩展到了进迦南这一当时的以色列人尚未经历却正要面对的事件。基于出埃及的历史，现在他们拥有了进迦南的信心，这信心的根基就是神在烈火中所赐予的话语，这话语已经在他们的口中，在他们的手上。耶和华在火中说话，这话语贯穿了出埃及和进迦南的救赎进程，也都共同指向了那一位独一无二的神^[17]。

[17] Peter T. Vogt, *Deuteronomical Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal* (Indiana: Eisenbrauns, 2006), 113-59. Vogt 在 *The Presence of Yahweh and Torah* 这一章针对学者们提出的申命记相较于出埃及记的“去神话化”的问题，他的回应是这并非历史进步中的所谓去神话化，而是表明超越的耶和华透过 Torah 临在在以色列人中间。这不但是本文对 4 章的观点，也通过全文的分析体现出来。

申命记 4 章这样介绍神的话语，为申命记 5-26 章定下了基调。其后的内容都是对 4 章所展现的这一神的话语的信仰告白的阐释。因此，5 章重申何烈山上上帝所颁布的律法时反复地将之与耶和华在烈火中说话联系起来。显然这是为了让百姓意识到神的话语是活泼有大能的、积极行动的话语，而非像偶像的话语一样是死的，任人摆布。在这一印象下，申命记 12-26 章中有关律法的细则就不再只是琐碎的教条，而是展现出神的百姓与耶和华神之间那活泼有力的盟约性的相交。但作者似乎对读者可能误解这些律法有充分的预期，所以他在 5 章的十诫和 12-26 章申命律法的细则之间插入了一个很长的篇幅，用来强调律法怎样在以色列人出埃及、进迦南的历史之中扮演着救赎的角色，好使这些即将进入迦南地生活的以色列人对于他们必须依靠律法来承受迦南地的产业有坚定的信念。

因此，申命记 4 章基于对救恩历史的回顾，以信仰告白的方式宣告了律法乃是在那在烈火中说话的神在出埃及、进迦南的救赎进程中一以贯之的救赎行动的能力，是耶和华与以色列人所立的约，是他们超过万民得以亲近神的智慧，是反映了神的圣洁忌邪的性情的话语，指向了那位大而可畏而又恩慈怜悯的神自己。申命记 5 章的首尾都在强调耶和华在烈火中说话的语境下重申了十诫。接着，申命记有关律法的组合词汇——律例典章开始形塑了从申命记 4-26 章整个的段落，将之连为一体。十诫在火中被赐下，律例典章也是在耶和华于烈火中说话这个概念之下来展开的。

因此，我们可以说，出埃及记 19:1-24:11 这段叙事所隐含的律法的功能与意义在申命记 4-26 章中，由摩西向将来的以色列的世代所做的具有法律性效力的阐释中被清楚表达出来。而申命记 4-26 章有关律法的精神又在申命记 6-11 章集中而详细地得到了论述。

三、申命记 6-11 章的结构表明在救赎历史中神的律法使人活

申命记 6-11 章是五经自身对律法的意义及作用解释得最为详尽的段落。因此，本文将通过这段经文的结构分析来纵览其对律法解释的方式与思路。申命记 6-11 章的结构如下：

- A 申 6 章 遵行律法敬畏神，因神是忌邪的
- B 申 7 章 当铲除偶像，神是守约施慈爱的
- C 申 8:1-10 旷野经历，人学会靠耶和华的话而活
- C' 申 8:11-20 当守神的命令，免得忘记出埃及和在旷野的神
- B' 申 9-10 章 拜偶像毁约，神却施恩续约
- A' 申 11 章 遵行律法爱耶和华，因神施恩赐福

在这一结构中，我们能看到律法与神、律法与盟约、律法与神拯救的作为这几个主题反复交织在一起，这些主题在每个段落中又进入更细致的主题进一步展开。6章将遵行律法与爱耶和華、敬畏神连在一起，而11章也将遵行律法与爱耶和華联系在一起，前者展现了神是忌邪的神，后者强调了神在盟约中的施恩与眷顾。因此，律法将那位忌邪的又是施慈爱眷顾人的神与敬畏祂和仰望祂慈爱的人联系在一起，形成了一个非常清晰而具体的盟约的关系。两者首尾呼应，构成了解释律法的框架。律法这一盟约性特征在11章结尾以基利心山和以巴路山的祝福与咒诅为戳印强烈地体现出来。7章和9-10章都是将遵行律法与铲除偶像的命令并置一起，不过前者突出了神拣选以色列人的守约施慈爱的特征，而后者则以以色列人的失败带来十诫之盟约法版的破裂开始，又以重立法版使盟约得以修复结束^[18]。相比7章，9-10章更进一步激励以色列人对耶和華的爱，好叫他们看重律法敬畏神，爱耶和華。藉此，作者更进一步地展开了遵行律法与禁止偶像的命令之间的关系。8章仍然是关注如何在迦南地生活，借鉴的是在旷野和出埃及事件中的经验教训，其焦点落在了那使人活的耶和華的话语上。在申命记8:1-10中，作者以旷野的经历来说明人真正得以存活的依靠是耶和華的话，以此来劝勉以色列人在迦南地生活的时候同样也是要依靠耶和華的话才能活着。在8:11-20中，作者提醒这些将要在迦南地生活的百姓不要忘记那位在旷野施行奇事、领他们出埃及的神。前后两段的呼应表明，那使人活的话语指向了领以色列出埃及并在旷野养育以色列的神，而这才是以色列人未来在迦南地生活真正的依靠和保障。这一结论正是整个申命记关注的焦点。

接下来，本文将把焦点放在对申命记8章的诠释上。申命记8章通过旷野和迦南地的对比来陈明律法的精意在于使人活。其结构如下：

8:1-10的结构	8:11-20的结构
A 申8:1 诫命——进应许之地	A 申8:11 谨慎，免得忘记，不守律例典章
B 申8:2 旷野四十年——试验	B 申8:12-13 在美地的生活
X 申8:3 人活着是靠耶和華的话	X 申8:14-16 出埃及-磐石出水-吗哪的神
B' 申8:4-6 旷野四十年——管教儿子	B' 申8:17-18 得货财的力量
A' 申8:7-10 进应许之地——称颂耶和華	A' 申8:19-20 你若忘记，必灭亡

8章这两段经文首尾都是以关注如何承受迦南地为业来呼应的。1-10节作者从正面和积极的角度提醒以色列人如果他们要承受迦南为业，就要汲取在旷野学到的教训，即：人活着不是单靠食物，乃是靠耶和華口里所出的一切话。而下一段经文则是从消极的角度提醒以

[18] Edward J. Woods, *Deuteronomy: A Introduction And Commentary* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2011). Woods 认为从7-9章连续出现的“你若心里说”(7:17; 8:17; 9:4)将这三章连在一起构成一个整体。中间突出了8章从过去在旷野的历史汲取了一个模型作为对在未来的迦南地的回应。通过他的分析我们也看到律法的敬畏与爱的特征，不只是在外表的，乃是解决心的问题。

以色列人不要忘记：那位领以色列人出埃及、领他们经过大而可怕的旷野的神才是使他们在迦南地安居乐业、长治久安的力量。这样，前一段经文劝勉以色列人依靠耶和华口里所出的一切话指向的正是后一段经文中那领以色列人出埃及、经旷野的神。1-10 节的外框提及如何在迦南地生活，其内框则提及他们在旷野生活的经历，而旷野的经历又指向耶和华的话语使人活这一宣告。这样，作者在迦南地与在旷野的生活之间建立的联系乃是“神的话使人活”。12-20 节的首尾则是将不要忘记耶和华的话语和不要忘记神放在了一起。这是对 1-10 节的结论的回应。在这里更进一步的解释是，与依靠耶和华相对立的是依靠自己的力量。但作者在这里提醒以色列人那领他们出埃及和经旷野的耶和华才是他们真正的力量。同样，作者在将来和过去之间要建立一个共同的关联，那就是耶和华一贯的不改变的作为才是以色列人自始至终所依靠的力量。这样，8 章上下两段就将律法 / 神的话语的作用与耶和华领以色列人出埃及、经旷野、进迦南的能力等同起来。前一段经文劝勉以色列人所依靠的耶和华口里所出的一切话指向的正是后一段经文中那领以色列人出埃及、经旷野的神。“אִצוּמָה (话语)”^[19] 与 “אִצוּמָה (领出)” 有意地构成一个文字游戏，让读者在“话语”和“领出”之间建立关系。这意味着耶和华引领以色列人的大能，是透过祂的话语来彰显的。那出埃及的大能，在旷野使人存活的能力，以及引领以色列人进入迦南地的能力，和在迦南地保护、供应以色列人的能力都是出自耶和

华，并且这一切一直也都是透过神的话语施行出来的。这就是为何这两段经文在关注如何承受迦南地为业的时候，都追溯到旷野的历史和出埃及的历史的原因。

综上所述，我们看到在申命记 6-11 章中，作者反复在神的话语与神的救赎作为之间进行对比和关联，也在进迦南与出埃及、在迦南和在旷野、在过去和未来之间建立起神的作为与神的话语的一致性。作者又将敬拜耶和华与敬拜事奉偶像进行对比，指出事奉偶像必定灭亡，事奉耶和华就要在耶和华所赐之地日子长久；而事奉耶和华还是事奉偶像，其实质就是遵行还是违背耶和华的律例典章。因此，8 章明确地将这一系列的对比集中呈现出来，“人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话”成为申命记 6-11 章的钥节。耶和华口里的话，就是耶和华所赐给以色列人的律例典章，其性质并非是死的条文，而是指向那位在烈火中说话的神，在以色列的历史中展现为耶和华的救赎行动和救恩的能力。以色列人承受迦南为业的秘诀在于信靠那位领他们出埃及和经旷野的耶和华，而信靠耶和华的依据就是耶和华所赐给以色列人的律例典章，这信心的具体表现就是遵行耶和华的律例、典章，爱耶和华，专靠祂，事奉祂。这也正是耶和华的律法、神的盟约对他们的要求。因此，耶和华所赐给他们的律例、典章在过去是领他们出埃及的大能，是在旷野使以色列得以存活的能力，也在将来是使以色列人进入迦南地的能力，是他们在迦南地得以存活的保

[19] אִצוּמָה 本来有命令的意思，在这里用的是单数形式。Barker 认为话语在这里有更广泛的文学意义。所有从耶和华口里出来的完全的话语，不仅仅有创造性的话语，也有启示性的话语和拯救性的话语。Paul A. Barker, *The Trumpet of Grace of Deuteronomy*, (Carlisle, Cumbria, Paternoster Press, 2004) 68.

证。神的律法不仅应许，也施行拯救；不仅规范关系，也赐予生命；不仅指向那位独一的神，也塑造那被拣选的子民。这正是申命记 6-11 章所阐述的律法的救恩性意义。

四、救恩在由律例典章所创建的盟约共同体中得以持续

上文提及被称为“约书”的出埃及记 20:22-23:33 和被称为“申命法典”的申命记 12-26 章都是对十诫的应用性解释的细则。这些细则以诫令或案例法的形式展开，经文用律例典章这样的词汇来指称它们。但这些律例典章不能只是作为耶和华的命令这一角度来看，因为无论就整体的结构而言，还是就律例典章的表达方式而言，这些命令性的话语同时也与应许的话语一起构成了律例典章的内容。并且，这些内容不仅是耶和华对百姓单向的命令，而且是对耶和华与百姓及其邻舍这个盟约共同体的动态性关系的创建与维系。

1、出埃及记20:22-23:33的结构表明救赎历史的思想主导着对约书的解释

汉密尔顿（Victor P. Hamilton）认为如果说上帝的话语（十诫）是太阳，那么律法就是太阳所发的光辉。他认为解释这段经文应该将之放在上下文叙事性的语境中。他也提出与近东文献相比，约书的这段经文有耶和华直接的话语，而近东文献中律法则比较罕见^[20]。约书的结构与编排次序显然很难按十诫的顺序来考虑，其素材选择也值得考量。大多学者都会考虑按诫令和案例法的角度来对它进行划分。本文对约书这段经文的结构分析，主要是经文主题进行归类划分，也兼顾叙事对它的影响。其结构如下：

A 出 20:22-26 序言

B 出 21:1-11 释放奴仆

C 出 21:12-22:15 公平

X 出 22:16-31 恩慈的法律

C' 出 23:1-9 公义

B' 出 23:10-19 安息与敬拜的律法

A' 出 23:20-33 尾声

序言部分是有关建立祭坛的吩咐，这是为立约仪式所做的准备，放在约书的前面。尾声部分则是有关盟约应许的成就。从立约的准备到对盟约成就的展望，这让我们对中间所宣讲的律法有所期待。问题是 21:1-23:19 这段经文是按照什么样的思路进行编排的。学者们在分析这段经文时大多将注意力放在了律法的类型上。本文的结构按照主题对之进行了划分。

[20] Victor P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 359.

21:1-11 的主题是释放奴仆，并且释放奴仆的条例也是参照安息年的条例来阐述的。与之对应的是 23:10-19 的主题，其主题也是安息。不过这里强调的要点是在安息的节期中，以色列人一年三次朝见耶和華。这两个主题彼此呼应，从释放奴仆使其得安息，到在安息中敬拜耶和華。这一以安息为线索的编排方式呼应了以色列人出埃及、进迦南的救赎进程。出埃及是从为奴之家得以释放，而进迦南则是进入安息之地。实际上这两个主题与五经不断强调的出埃及的目的是为了进入圣所敬拜耶和華是一致的（参出 15:11-18）。现在这一救赎进程的主题与约书中首尾两段的律法呼应起来，这似乎暗示律法在盟约执行中的作用与它在救赎历史中所起的作用是相同的。21:12-22:15 这段经文的主题是公平。著名的“以眼还眼，以牙还牙”的原则在这里奠定的是朴素的公平赔偿的原则。这一原则不仅包括对等赔偿的案例法，也包括了应该加倍惩处的案例法，其共同点都是公平。23:1-9 的主题是与公义有关。这段经文是对第九诫命的阐释，首尾连续以三个“公义”（צדק）为字根的词汇来作总结。这是以第九诫命的应用为例来表明整个律法的公义的特征。“公平”和“公义”这两个主题彼此呼应，这也为后来的先知们在阐述律法时引用，被公认为是律法的两个最重要的特征。22:16-31 的经文主题被放在公平和公义的主题之间，是用来说明律法的公平和公义的基础是什么，又是什么意义上的公平。这段经文在形式与文体上与前面的律法文集有所不同，将约书分成了两个不同的部分。学者们也注意到了它的形式是命令与禁令，而非前面的案例法。^[21] 不过，在这段命令和禁令的文集中，21-27 节则是一段保护寄居的和孤儿寡妇的案例法。在这段案例法的前后，16-20 节与 28-31 节的命令主要是与敬拜有关的。中间的案例法则以出埃及为背景来说明这位有恩惠的神要求神的百姓也以恩惠来对待那些穷人。

其结构关系可以表达为：

A 出 22:16-20 不可敬拜别神

X 出 22:21-27 有恩惠的神要求以色列人恩待弱者

A' 出 22:28-31 归神为圣洁

在这个结构里，我们可以将中间的这段案例法视作是这段律法的中心。它提供了敬拜的核心原则，即神怎样恩待了你，你也要怎样恩待人。这一原则在马太福音 7:12 明确为律法和先知的道理：“所以，无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。”这一原则首先是“神怎样待你们，所以你们要怎样待人”。神以恩惠恩待了寄居在埃及的以色列人，所以以色列人也要恩待穷人、孤儿寡妇和寄居的。这样的公平是建立在上帝的恩典与慈爱

[21] 这段命令式律法的文集与前述律法之间的划分，学者各有不同的意见。德拉姆（John I. Durham）将之从 17 节开始断开，他后者为约书的指导性原则。[*Exodus, Word Biblical Commentary* (Mexico: Thomas Nelson, 1987), 327.] 米耶斯（Carol Meyers）将这段划分标志定在 22:21-23:19，他是以律法文体的区分作为划分标志的。（米耶斯，《《出埃及记》释义》（上海：华东师范大学出版社，2009），256。）

的根基上。通过这一分析，我们可以进一步推论说，21:12-22:15 中的公平与 23:1-9 中的公义也正是建立在耶和华恩待以色列的这一恩典的根基上。公平与公义的根基与动力是来自于耶和华恩待以色列人，而当以色列人因为耶和华的恩典和命令去恩待孤儿、寡妇、穷人和寄居的时候，上帝的救恩正通过这遵行公平、公义之律法的以色列人临到那些人身上。由此，21:1-11 中释放奴仆进入安息这一律例与 23:10-19 节在安息中一年三次朝见耶和华的律例在这里作为代表性的案例，它说明了因公平公义之律法的施行，这些以色列人得以不断经历从奴仆中被释放进入到安息的敬拜之中的过程。因此，律法在被拯救的以色列人之中仍然在扮演着一个拯救性的角色，使得以色列人持续地经历着类似于出埃及、进迦南的经历。这正是约书的经文结构所展现出来的律法的意义。这一结论与前文中所得到的律法的意义是完全一致的。只不过，律法的意义在这段经文结构中是隐含的，而到了申命记 6-11 章才以非常明确而细致的方式反复得以阐明。这合乎正典的历史次序，其精意前后一致。

2、申命记12-26章的结构表明律法怎样创建和维系了耶和华在祂的民中行走的盟约共同体

申命记 12-26 章与十诫的关系，很多学者都同意十诫影响了或者形塑了申命法典的结构。最早注意到这一关联的是舒茨 (F.W. Schuitz)，他认为申命记就是对律法自身的注释。但他更多的是指 6-11 章与十诫的关系。很多学者都是以十诫的次序来分析这段经文的结构。^[22] 本文沿用十诫爱神爱人这个大的框架也将之分为 12-18 章和 19-26 章两个部分，但对于每个部分的结构做了进一步的分析如下：

申12-18的结构	申19-26章的结构
A 申12章 去立耶和华名的居所欢乐	A 申19章 土地上的恩慈与公义的生活
B 申13章 禁止拜偶像	B 申20:1-21:9 怜恤与除恶
C 申14:1-21 分别为圣的吃喝	C 申21:10-22:12 约中的公义与恩慈
D 申14:22-29 十一奉献	D 申22:13-30 家庭的公义与社群的遮盖
X 申15:1-18 安息和释放奴仆	X 申23:1-14 圣会中的敬拜
D' 申15:19-23 分别为圣，奉献	D' 申23:15-24:4 与神联合的圣洁与怜恤
C' 申16:1-17 节期，欢乐吃喝	C' 申24:5-25:16 约中的公义与怜恤
B' 申16:18-17:13 敬拜，铲除偶像	B' 申25:17-19 公义与除恶
A' 申17:14-18:22 按律法奉耶和华的名的事奉	A' 申26:1-15 土地上的感恩和信仰告白

[22] S.A Kaufman 旧话重提。比起 Kaufman, A.E Guilding 则认为申命记 13-15 章以及出埃及记 20:22-23:17 以及利未记 10-23 章都是按照十诫依次阐述的。Norbert Lohfink 在他的申命记注释里将 12-26 章的内容按照十诫的次序做了一一对应的罗列。Georg Braulik 在 Lohfink 的基础上将 12-26 章划分为两个部分：12-18 章对应第一诫命到第四诫命，这段被视为纲领性与宪法性的内容；19-26 章对应于第五诫命到第十诫命，这段被视为是赔偿与民法相关的内容。12-16 和 26 章首尾两段有关耶和华主权性的纲领构成 12-16 章的框架，因此十诫与法典在耶和华与以色列的盟约框架下是彼此依赖，不能割裂开来解释的。

在这两段中,第一段是以圣所为中心的敬拜,第二段是以土地主题为框架的共同体生活。圣所与土地的关系又由 12 章和 26 章中的敬拜事奉耶和华的律例典章贯穿起来,这暗示着迦南地是被作为扩大的圣所来看待的。在迦南地这个扩大的圣所中,耶和华的律例典章塑造了一群敬拜事奉耶和华的圣洁的盟约共同体。而这正是我们在前文有关律法的目的与结果之首尾呼应的内容中所看到的。可以说,12-26 章具体地让我们看见是哪些耶和华的律例典章,以怎样的方式将以色列人塑造成为祭司的国度、圣洁的国民。

12-18 章中“立为耶和华名的居所”重复的频率很高,除了 12 章、14 章各有 2 处,16 章 3 处,17 章、18 章也提及“耶和华所选择的地方”。可以说“圣所崇拜”这个主题主导了整个 12-18 章的律法内容。在 19-26 章中“耶和华所赐你的地”则构成了以色列共同体建造的生活场景,中间 23:1-14 是有关耶和华圣会的条例。26 章结尾再次将圣所崇拜的主题与土地的主题合二为一。12-18 章的内容是神的百姓如何在神的圣所敬拜神的指引。强调的是中央圣所这个表明耶和华同在的地方怎样规范以色列人的敬拜,以及他们如何在神面前吃喝与事奉。19-26 章强调以色列人如何享受土地的恩赐,共同体怎样因此得以建立。前者是以耶和华的名为标记,以色列民以耶和华为自己的产业,且在敬拜和事奉中享受神。后者则是由此敬拜的法则建立起来的共同体藉着他们的事奉与感恩,使得耶和华可以享受以色列百姓共同体,以以色列为自己的产业。以色列敬拜和享受耶和华,耶和华赐恩和享受以色列人

这两个方面都是通过耶和华的律例典章来建构的。耶和华的律例典章在耶和华所赐的土地上,将以色列百姓塑造成为一个耶和华可以在其中行走的圣会。在这个意义上,耶和华的圣会才是真正的圣所,建造和维系这一圣所的是耶和华的律法。

因此,藉着律法耶和华将自己的圣所与百姓所生活的土地连为一体,成为以色列这个共同体的产业。这就形成了一个耶和华与以色列之间互为**产业**的盟约关系。这一结论在申命记 32-33 章里摩西所写下的具有总结性的也是预言性的诗歌中得到印证。申命记 32:9 说耶和华的份,本是祂的百姓;祂的产业本是雅各。份是 קלח,产业是 הלחן。这两个词汇特别是在以色列人分地时多用于指称他们所得到的产业。但在 32:9 这两个词却被用来形容耶和华应得的份,耶和华产业是祂的百姓。而申命记 33:4 则说“摩西将律法传给我们,作为耶和华会众的产业”。这里的产业用词是 השרום,其字根是与“承受”有关。这个词汇在旧约出现 9 次,其他 8 处的用法均是用来表达以色列承受土地为产业,唯独这里提到“耶和华从西奈而来……传出烈火的律法……摩西将律法传给我们,作为雅各会众的产业”。摩西所传的律法是以色列的产业,就好像他们所承受的土地一样。הלגט 一词主要是与百姓和祭司的国度的意义有关,但在这里却突出的是产业的宝贵:比起他们所承受的土地而言,他们真正的财富和产业却是摩西所传的律法。这样,律法在 12-26 章的应用分别是以圣所和土地为落脚点来构建耶和华与祂的百姓这个共同体的关系。12-18 章不断强调以色列在耶和华面

前的欢乐，19-26章则是耶和华享受以色列这块“土地”的产出。

申命记 19:1-26:15 的经文是耶和华藉着祂所颁布的律例典章来建立一个以耶和华的圣洁为标记的盟约共同体，其基础是以耶和华所赐的土地为生活场景，以律法的公义公平和恩慈怜悯为经纬，贯穿于以色列生活的每一个方面。也唯有在以色列人按照耶和华的圣洁条例如此生活的时候，耶和华才能如同在伊甸园中一样，在祂所赐的土地上在以色列人中行走（申 23:14）。反之，以色列人被要求在他们生活领域内除恶务尽，因为这些恶是耶和华所憎恶的，是与耶和华的慈爱与公义相对立的。由此，我们不难看出在申命记 6-11 章中所强调的耶和华崇拜与偶像崇拜的对立，在申命记 19-26 章是通过公义的生活与行恶的生活的对立具体表现出来的。在这个意义上，以色列人怎样按照耶和华的律例典章生活，成为耶和华能否享受他们、以他们为产业、在他们中间行走的条件。反过来，耶和华能否悦纳他们、享受他们，又成为以色列人是否能蒙福的条件。在申命记 12-18 章以敬拜事奉耶和华为主题的经文结构与申命记 19-26 章以建立耶和华的圣会之盟约共同体为主题的经文结构也是彼此呼应的。前者是耶和华的敬拜与偶像崇拜的对立，后者是怜悯恩慈与除恶务尽的交织。两者的关系正如十诫中前四诫与后六诫所反映出来的神人关系一样，对耶和华的敬拜塑造了按耶和华律法生活的圣洁的盟约共同体。在耶和华—以色列这一圣洁的盟约共同体中，耶和华的律例典章兼具耶和华对以色列的圣洁要求与耶和华透过以色列施行恩典这两种功

能。以色列遵行耶和华的律例典章是对耶和华所赐恩典的回应，是耶和华在他们中间行走的圣洁的要求，也是耶和华透过那些遵行律法的以色列人在各种关系中继续施行恩典与维护公义的管道。因此，以色列人对邻舍的怜悯体现为在耶和华面前的义，而将恶从以色列中间除掉则体现了对耶和华的敬畏。耶和华的律例典章之所以同时具有恩慈与公义、法律义务与施行恩典这双重特征就在于律法的盟约性特征，而且这种具有盟约性质的律法的维系有赖于那位赐予律法的主。律法所要求的公义是基于耶和华给以色列人的恩典与拯救，律法所表明的慈爱是基于耶和华的公义与圣洁。正如诗篇 85:10 所言：“慈爱和诚实彼此相遇；公义和平安彼此相亲。”律法的这一盟约性特征使得律法不是单独地执行耶和华的命令，也不是单独地只有施行恩典的功能，耶和华的命令是为了使耶和华的恩典得以施行，恩典的施行是为了使得耶和华圣洁的要求得到成全。

由此看来，与申命记 6-11 章的结论一致，出埃及记 20:22-23:33 的结构对十诫进行的解释是以恩慈为核心的公义公平的律法在以色列人中扮演着持续的拯救的角色，使得以色列人不断地经历从奴役的危险中被释放出来，从而进入到在安息之中对耶和华的敬拜。这段被称为是圣约法典的经文没有按照十诫的顺序，而是有意按照以色列救赎进程的顺序来编排，这更加凸显了申命记 6-11 章中有关律法之精意的结论。有趣的是圣约法典首尾之释放奴仆进入安息的主题在申命记 12-26 章中集中地被放在申命记 15:1-18 的段落里，成为申命法典第

一个段落——有关如何敬拜耶和华条例的中心：在安息中释放奴仆，赦免债务。以色列人在已经享受的安息中，因着遵行耶和华的律例典章，不断地释放奴仆和赦免债务，从而使得他们已经享受到的安息和福气得以持续。这就构成了申命法典中第二段有关盟约共同体的塑造的驱动力，至终因着这一律法的遵行，以色列成为耶和华可以在其中行走的圣会。而这正是出埃及记 19:4-6 中律法被赐下的目的，因此也成为申命记 26:16-19 中被重申的结论。

五、旧约律法与新约的连续性与断裂性

摩西律法与新约之间的连续性与断裂性一直是圣经神学中非常重要的课题。邓恩 (James D.G. Dunn) 认为有两种不同的进路导致对新旧约连续性与断裂性不同的看法。采用救赎历史 (Salvation History Approach) 进路的学者倾向于两约之间的连续性，而侧重天启进路 (Apocalyptic Approach) 的学者倾向于强调两约之间的断裂性^[23]。罗斯内 (Brian S. Rosner) 在界定保罗的律法观时，他认为律法和福音是一致性还是断裂性取决于保罗在使用律法这个词汇时的意义。当保罗使用律法这个词汇指的是上帝的命令时，他的看法是消极的；当保罗使用律法这个词汇指的是圣经的时候，他的看法是积极的^[24]。

梅尔 (Jason C. Meyer) 认为旧约律法在保罗那里看似比较消极是因其非末世性的特征，相较之下新约则具有末世性的特征。^[25]梅尔基于对保罗书信的分析，通过对指涉新旧两约的广泛的词汇比较分析得出的结论是：新约的末世性的概念主要与圣灵有关，其次包括应许、心版、自由、锡安、在上的耶路撒冷、事奉和公义等；而旧约的非末世性概念主要与律法相关，其次也包括西奈山、字句、石版、刚硬、蒙着帕子、咒诅等。^[26]麦康维尔 (J.G. McConville) 则强调了律法在新约中的基督论的特征。他说，申命记虽然是新约引用旧约最多的书卷之一，但它引用的方式极为多样复杂，绝非单一的形式可以概括。旧约和新约同在一个救赎的故事中，主耶稣在以马忤斯的路上与门徒们的谈话中将自己视为是对旧约应许的应验。在此，申命记主题中的国度、拣选和盟约在新约中得到延续。但这些主题在新约中都打上了基督论的烙印。^[27]尼豪斯 (Jeffrey J. Niehaus) 认为福音中三处不同的记载分别对应了西奈山耶和华的显现：1) 主耶稣登山宝训赐下律法对应了耶和华在西奈山透过摩西赐下律法；2) 主耶稣登山变相的荣耀对应了耶和华在西奈山荣耀的显现；3) 主耶稣在十字架所遭遇的可怕的景象对应了耶和华在西奈山大而可畏的显现。^[28]这些看法则更倾向于旧约律法与新约福音的连贯性以及整个圣经的一致性。

[23] James D. G. Dunn, "How New Was Paul's Gospel: The Problem of Continuity and Discontinuity," in *Gospel in Paul*, JSNTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 367-88.

[24] Brian S. Rosner, *Paul and the Law* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013), 29-30.

[25] Jason C. Meyer, *The End of The Law: Mosaic Covenant in Pauline Theology* (Nashville: B&H Academic, 2009), 1-2.

[26] Meyer, *The End of The Law*, 1-2.

[27] J.G. McConville, *Grace In The End: A Study in Deuteronomical Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993), 145.

[28] Jeffrey J. Niehaus, *God At Sinai* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995), 334-40.

本文对律法的定义是神的话，它显明耶和华的临在，不但是耶和華与以色列人的盟约，是命令，也是一以贯之的耶和華赐予恩典的大能的行动。无疑，律法在这里具有位格性的特征，它在新约指向了成为肉身的道主耶稣。这就是新约反复强调的主耶稣应验和成全了律法的意义。律法也因着圣灵的赐下，在新约有了末世性的意义^[29]。因此，西奈律法的前末世性特征在新约中被圣灵的末世性的工作取代了。律法的前末世性特征与新约福音的末世性特征的对比可以用上述的梅尔所做一系列分析来比较。换句话说，律法的精意并没有变，所改变的乃是它在救赎进程中的形式特征。它从前末世性的以色列这个祭司的国度向末世性的主耶稣基督的国度的转变，因而律法也需要以基督和圣灵的末世性视角来解释。

保罗书信中似乎表现出对律法截然相反的态度。一方面他坚持人不能靠遵行律法得救，一方面他坚持律法是好的，不是与神的应许反对的。保罗一方面肯定律法的作用，一方面又将律法放在与耶稣基督的新约对照下，强调它的有限性。然而保罗书信的结构大多是典型的前救恩后伦理的格式。这一结构实际上也是十诫的典型反映，十诫的序言是救恩的陈述，后面是命令。保罗在前半部分充分论述基督的救恩之后，后半部通常是基督徒生活的教导。在生活伦理的部分，基督徒生活伦理的样式反映的是基督十字架的

样式，而使基督徒活出这一样式的则是圣灵的功用。正如我们对律法的分析一样，律法塑造的以色列人的生活反映的是耶和華的性情和样式，基督徒的生活反映的是基督的样式。圣灵在基督徒身上对基督救恩的应用正如同旧约律法在以色列身上持续地使他们经历出埃及一进迦南的大能一样。律法在旧约活泼的作为，在新约是由圣灵透过神的话按基督的作为来施行的。在保罗书信中，他以律法—基督—圣灵的框架来阐明耶稣基督的福音。^[30]对此，罗斯内认为律法作为摩西之约被废除了，作为圣经仍然于基督徒是有价值的。本文认为同一个律法之所以有这样的差异就在于梅尔所说的旧约律法的非末世性与新约的末世性的差异。实际上，罗马书8章圣灵末世性的工作正是成就了那非末世性的旧约律法。换句话说，神对我们的命令与要求并未因基督的恩典取消，反倒坚固。这坚固是因圣灵的大能，圣灵是使基督死而复活的能力，照样圣灵在我们里面也成为使我们死而复活的能力。

因此，律法是训蒙的师傅，将人引导到基督那里，并非是律法只有定罪的功能，才能将人引向基督的恩典，实际上律法所扮演的拯救的功能，同样也是引导到基督那里，使人明白基督的救恩在圣灵的运行中在我们身上是有何等浩大的能力，充充足足地成就了一切。这样看来，律法被废止是指着上帝施行救赎工作不同阶段而言，新约既成，旧约不

[29] 末世性的意义在此特别指向的是主耶稣基督成全了旧约律法而言。因此，本文将旧约律法时代视作是前末世性的，这是为与耶稣所成全的末世性的福音作对比。由此，我们可以对旧约律法与新约福音在其属灵本质上的惯性与断裂性有更为直观的认识。

[30] 有关保罗对律法一词的使用，几乎每位保罗书信的学者都会谈到，其中共同点至少包括两个：律法是西奈之约，律法是律法主义的代称。参见穆尔的《罗马书注释》。

再。律法被成全是指着旧约律法拯救的工作如今因耶稣基督的工作彻底完全地实现了。旧约上帝拯救的工作通过律法来执行，新约上帝如今藉着圣灵的工作将基督的救恩应用在我们身上。律法的精意在旧约、新约是一致的，所不同的乃是它在救赎进程中运行形式有很大的差别，前者是非末世性的，后者是末世性的。

因此，我们要将旧约的律法放在旧约的救赎进程中，即出埃及—西奈立约—进迦南的救赎历史中才能得到真正的理解；我们也需要将福音放在新约的救赎进程中，即基督第一次来成就的救恩—圣灵的赐下—基督再来的

完成的救赎历史中才能得到准确的理解。这样，当我们在一个连续而完整的救赎进程中来把握律法与旧约的救赎进程和福音与新约的救赎进程之间的呼应和差别时，我们就能准确而恰当地理解神的福音，且能在圣经为我们提供的丰富的滋养中敬拜神。正如布洛克（Daniel Block）在回应卡森（D. A. Carson）有关“在真理与圣灵中”敬拜时所说：卡森说基督徒的敬拜是新约的敬拜，是福音驱动的敬拜，是基督为中心的敬拜，是聚焦十字架的敬拜；而申命记向我们展现的敬拜也是盟约性的敬拜，是福音驱动的敬拜，是耶和華為中心的敬拜，是聚焦于救赎的敬拜。^[31]✠

参考书目

英文书目

- Harman, Allan. *Deuteronomy: The Commands of a Covenant God*. London: Christian Focus Publications, 1973.
- Philips, Anthony. *A Fresh look at the Sinai Pericope (Part 1)*. *Vetus Testamentum XXXIV*, 1. Leiden: Brill, 1984.
- Bartor, Assnat. *Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Childs, Brevard S.. *Exodus*. London: SCM Press, 1974.
- Rosner, Brian S.. *Paul and the Law*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013.
- Carmichael, Calum M.. *The Laws of Deuteronomy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.
- Block, Daniel I.. *The Gospel according to Moses*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012.

[31] Daniel I. Block, *The Gospel according to Moses* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012), 288.

- Clines, David J. A.. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Volume 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Clines, David J. A.. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Volume 5. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Clines, David J. A.. *The Theme of the Pentateuch*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 10. Sheffield: JSOT Press, 1978.
- Olson, Dennis T.. *Deuteronomy and The Death of Moses*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2005.
- Christensen, Duane L.. *Deuteronomy 1-21:9*. Word Biblical Commentary. Second Edition. Grand Rapid: Zondervan Publishing House, 2001.
- Christensen, Duane L.. *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1993.
- Clowney, Edmund P., and Rebecca Clowney Jones. *How Jesus Transforms The Ten Commandments*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2007.
- Jenni, Ernst, and Claus Westermann. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Volume 3. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- Rad, Gerhard von. *Deuteronomy*. London: SCM Press, 1966.
- Dunn, James D. G.. *How New Was Paul's Gospel: The Problem of Continuity and Discontinuity*, in *Gospel in Paul*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Watts, James. *Reading Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Meyer, Jason C.. *The End of The Law: Mosaic Covenant in Pauline Theology*. Nashville: B&H Academic, 2009.
- Thompson, J.A.. *The Ancient Near Eastern Treaty and the Old Testament*. Chicago: Tyndale Press, 1964.
- Niehaus, Jeffrey J.. *God At Sinai*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- McConville, J.G.. *Deuteronomy*. Apollos Old Testament Commentary. Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.
- McConville, J.G.. *Grace In The End: A Study in Deuteronomic Theology*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.
- McConville, J.G. and J.G. Millar. *Time and Place in Deuteronomy*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 179. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

- Millar, Gary. *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy*. Leicester: Apollos, InterVarsity Press, 1998.
- Sprinkle, Joe M.. "Law and Narrative in Exodus 19-24." *Journal of Evangelical Theological Society* 47/2 (June 2004):235-52.
- Sprinkle, Joe M.. *The Book of Covenant: A Literary Approach*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Calvin, John. *Harmony of the Law*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.
- Durham, John I.. *Exodus*. Word Biblical Commentary. Mexico: Thomas Nelson, 1987.
- Sailhamer, John H.. *Introduction to Old Testament: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- Sailhammer, John H.. *The Pentateuch as Narrative*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- Koehler, Ludwig and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1995.
- Biddle, Mark E.. *Deuteronomy*. Macon Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2003.
- Noth, Martin. *Exodus: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.
- Kline, Meredith G.. *Treaty of the Great King*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1963.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and Deuteronomistic School*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.
- Barker, Paul A.. *The Trumpet of Grace of Deuteronomy*. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2004.
- Craigie, Peter C.. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co, 1976.
- Lugt, P. van der. *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*. Leiden: Brill, 2006.
- Whybray, R.N.. *The Making of the Pentateuch*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 53. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Polzin, Robert. *Moses and the Deuteronomist*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- McBride, D.. "The Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy." *Union Seminary Review* 41 (1987) : 229-44.

- Cook, Stephen L.. *Reading Deuteronomy: A Literary and Theological Commentary*. Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing Inc., 2015.
- Parker, T. H. L.. *Calvin's Old Testament Commentaries*. Edinburgh: T & T Clark, 1986.
- Song, Tse Gun. *Sinai Covenant and Moab Covenant*. 1992 unpublished.
- Mann, W.. *The Book of Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Atlanta, GA: John Knox Press, 1988.
- Hamilton, Victor P.. *Exodus: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. London & Aylesbury: SCM Press Ltd., 1961.
- Dumbrell, William J.. *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984.

中文书目

- 戈登·费依。《保罗神学：圣灵论》。思语译。South Pasadena：麦种传道会，2017。
- 卡森。《〈马太福音〉注释》。周俞云翔译。South Pasadena：麦种传道会，2013。
- 米耶斯。《〈出埃及记〉释义》。田海华译。上海：华东师范大学出版社，2009。
- 穆尔。《〈罗马书〉注释》。陈志文译。South Pasadena：麦种传道会，2012。
- 蔡尔兹（Brevard Childs）。《旧约神学——从基督教正典说起》。梁望惠译。台北：永望文化事业有限公司，1999。
- 穆尔。《〈加拉太书〉注释》。思语译。South Pasadena：麦种传道会，2014。
- T. D. 亚历山大。《摩西五经导论：从伊甸园到应许之地》。刘平和周永译。上海：上海人民出版社，2008。
- 史葛·麦克奈特。《加拉太书》。廖惠堂译。国际释经应用系列48。香港：汉语圣经协会，2004。
- 布洛克。《申命记——国际释经应用系列》。丘上曙译。香港：汉语圣经协会，2015。
- 史瑞纳。《史瑞纳新约神学》。李洪昌译。South Pasadena：麦种传道会，2014。
- 田海华。《希伯来圣经之十诫研究》。北京：人民出版社，2012。

The Comparison between Exo19:1-24:11 and Deu4-26 The Meaning of Torah in the two Texts

Abstract : What does “the Law” mean? The meaning is helpful to answer a bigger question: what’s the relationship between the Old Testament and the New Testament, in which the meaning of the Law is very complicated. This article will focus on the meaning of the word “Torah,” described in the Pentateuch. Exodus19:1-24:11 and Deuteronomy 4-26 are the texts in the Pentateuch that give the description of the meaning of the word “Torah.” By analyzing their literary structures and their redemptive history, we will be able to figure out the meaning of the word “Torah.”

In Chapter1, we will consider the methodological issues about this thesis . In order to exegete these two texts, we will discuss the hermeneutical problems concerning the narrative text and the teaching text within them, and their redemptive history.

In Chapter2, we will compare their literary structure with the focus on the comparison between Ex.19:4-6 and Deut. 26:16-19. These texts, different in style, give the same conclusion that the Torah was given to Israel by YHWH and was interpreted by Moses. It was not just commandments. Its promulgation is an event. It is also a key to open the history of the Israel’s redemptive process. By the Torah, YHWH did bring Israel out of Egypt , and did bring them into Canaan. YHWH cut the covenant with Israel and promised to be with them. He promised them that if they obey the Torah, he would continue to bless them as he did before in redeeming them out of Egypt. Torah represents the powerful action of YHWH, by which he manifested himself to Israel, and governed them, and recreated them according to the Torah.

In Chapter3, we will discuss the symmetrical structure of Deut. 6-11. By comparing different themes, such as desert and Canaan, the past and the future, being brought out of Egypt and entering into the promised land, Moses wants Israel to know that man will live if he obeys every commandment that comes from the mouth of God! That is what the Torah means. It’s also a key to understand the whole history of Israel, which witnesses this truth.

In Chapter4, the literary structures of Ex. 20:22-23:33 and Deut. 12-26 confirm that the spirit of Deu6-11 was kept in lives of Israel by the Torah . God would give Israel grace in their lives and in their commodities as he did in their redemptive history, if they obey the Torah.

In Chapter5, we will investigate some themes in these texts in the light of New Testament. The New Testament gives the eschatological, christological interpretation on the Torah. God in Christ poured out the Holy Spirit, who internalizes Torah by writing it on the heart of Man.

This understanding of the meaning of the Torah provides the key for us to understand the relationship between the Old Testament and the New Testament. The active Torah and the powerful work of the Holy Spirit are connected in God's redemptive history.

Key words: Torah, The Word of God, Redemptive Action, Redemptive History

“回到圣经” ——就教会的改革访谈多马长老

文 / 本刊编辑部

编者按：多马长老是国内一间改革宗浸信会的教导长老，也是一位宗教改革历史的研究者。在访谈中，多马长老分享了他对自身所经历的教会建立、建制、改革的反思，以及对“回到圣经”这一原则的理解与教牧实践。本刊期待多马长老的思考与实践，也能引发读者们的思考。深愿“回到圣经”成为诸多教会与同工们的原则、动力与实际。

本刊编辑部（以下简称“编”）：请简单介绍一下您的信主见证和蒙召服事的经历。

多马长老（以下简称“多马”）：我信主是在2004年的圣诞节。我的高中同学当时在一间大学的学生团契中，他邀请我参加圣诞节的聚会。我还记得那一天大家做游戏，有人讲见证，有人讲道……结束之后，我的这位同学跑来问我：“你信不信？”我回答：“我信。我为什么不信？”他当时很惊讶，因为觉得我应该是理性很强、很难信的那种人。

其实之前很长一段时间，神已经在预备我了。读大学的时候我就曾向这位同学借了本圣经，一直读到硕士毕业。福音书中耶稣所讲的话让我感动。虽然我那时还没有信，但就是觉得耶稣说的话不一样，不是普通的哲学，不是肤浅的鸡汤式段子，即使里面有一些很深层的东西我还不了解，然而我能感受到祂

的那种爱不一样。当看到耶稣讲“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”（太5:44）的时候，我特别震撼。

我不能确定自己是在哪一个时刻重生的，我觉得这也是正常的状态，因为重生是圣灵隐秘的工作。但我能观察到自己的生命在成长，圣灵会给我确据：首先是我的信心，以及对圣洁的追求在不断地加强；其次，在我读到圣经中的救恩应许时，圣灵会同工使我确信这些应许，祂在我内心中给我确据；再次，在教会中众圣徒也会给我确据。

上世纪九十年代末到本世纪初，我们这个城市的学生团契非常经历神的工作，我们这一批教会就是由那段时间各大学的学生团契发展出来的。因为毕业的学生不容易融入传统的家庭教会，就在学校附近开始了查经聚会，后来逐渐形成教会。

现在回想起来，我们当时的聚会对于神学、治理、牧养等基本的概念都很缺乏，只知道我们是基督徒，应该来聚会。当时的同工会也就是几个人一起商量：这段时间要做什么事情，讲哪些主题。2008年，带领聚会的弟兄邀请我参加同工会，我逐渐开始做教导的服事，同时接触到改革宗神学。此后，我日益确定自己要服事教会，不管是全职还是带职，我觉得这是很简单的信念：既然基督说祂爱教会，那你就当照着做，一个基督徒不能停止爱教会。当你看到教会有如此之多的需要，就会问：“我能做些什么呢？”而你去服事的时候，无论是在个人的神学上还是在教会的建造上，神会带领你一步步向前行。

我们团契成长为教会后，开始自己有主日崇拜、圣餐礼、洗礼。2010年，教会的带领弟兄接触到“健康教会九标志”，想要实行建制。教会开始改革，我成为长老之一。

2013年，我被母会差派去郊区植堂。当时的情况是这样：我们城市中这些年轻人建立的新兴教会，像一个小联会，大家定期会在一起学习、分享。因为这几间教会都有成员住在市郊，前往市区聚会十分不便，不利于他们的教会生活，所以就决定把他们集中在一起，建立一间新的教会。我们先从学习小组开始，2015年7月正式成为教会。我带职事奉，在这间教会做教导长老。

编：您刚才谈到教会在建制等方面的改革，请具体谈一下你们教会改革的过程。

多马：在我看来新教传统最重要的一点，就

是宗教改革讲的“不断改革”。“不断改革”的意思是，你需要在前进的过程中不断地反思自己原来的做法是否符合圣经，因为我们很容易形成“传统”。我所说的“传统”是指圣经依据本身不足，但是因为一向都是这么做，而且也有果效，所以就继续如此而行的“习惯”。

学生团契基本是以活动为中心，这个活动和我们现在理解的教会敬拜，不论是在主观意识上还是客观形式上都不完全相符。当这样的学生团契变成教会的时候，就非常强调人与人之间关系，一种必须让参加者感觉友好的氛围，要做一些吸引人的活动……这些不是不好，但事奉的重点放在其上就会产生问题。渐渐地，这些都成了传统。当然神也使用这些事工祝福教会，但是当你发现这些并不符合圣经，那就要改正。在改革的过程中，不管是个人还是教会都在成长，符合圣经的，神就会使之成长，但这个成长不见得是表现在教会的人数和规模上。

在我看来，我们当年的团契像一个活动中心，最早都不是自己执行圣礼，要去我们熟悉的一位长辈带的教会领圣餐。然后到了某一个时刻，我们的带领弟兄说，我们要自己开始领圣餐，那位长辈就提醒道：“你明白这是什么意思吗？这表示你们是间教会。”由此推动我们去反思，圣礼是什么？到底什么是教会？原来教会的标志不在于那些活动，而在这些圣礼上。

接下来，我们发现圣经也强调教会的牧养、治理，我们教会却没有治理，最早就是一群

人在一起开同工会。可圣经里的“同工”是指教会中的职分吗？怎样决定一个人可否做同工？其实同工这个词也是中国教会的一个传统。

那时我们安排讲道都是从人的需要出发，有种项目化的倾向。你会发现年轻的教会有一种面貌是讲道重点随着会众的需求转移。刚毕业的时候，要讲怎么工作；有人谈恋爱，要讲怎么谈恋爱，怎么进入婚姻；结婚的人多了，开始讲婚姻辅导；接下去孩子多了，要讲养育儿女……虽然所讲的信息都是好的，怎么在职场上荣耀神、怎么在婚姻里荣耀神、怎么在养育儿女上荣耀神，但是当教会宣讲信息的重点是随着会众的需要变化的，这是符合圣经的吗？

后来又开始反思我们传福音的方式。我们是从学生团契出来的，最早只会用《四个属灵的原则》传福音。此时就会反思，它表达的福音是正确的吗？读保罗书信，发现他会用不同的词汇、不同的方式去讲同一个福音的道理，而我们去传福音的时候讲的都是模一样，很程式化，这是正确的吗？

很多这个时代似是而非的道理，乍听起来很美好，但仔细反思：真的有圣经依据吗？例如“未得之民、已得之民”这一概念，它统计学的依据在我看来更像是商业的做法：到一个地方去开展一项跨国业务，看看市场占有率是多少，如果能达到一定的比率，便认为这个事业是成功了。然而，圣经里从来没有讲过，当一个民族里的基督徒比例达到一定程度、能翻译圣经了，他就叫“已得之民”；

圣经是说“你们往普天下去，传福音给万民听”（可 16:15），从各国、各族、各民、各方中有许多人来站在宝座和羔羊面前敬拜（参启 7:9）。那为什么会出现这一概念呢？是为了更好地推动教会把资源投入进去。当然，传福音总是好事情，但是我们永远有理由追问：圣经是这样说的吗？

后来我养成了一个习惯，就是一定要反思：我们要做的这件事情有多少圣经依据？是不是圣经所强调的重点？所以，我觉得教会发生变革，就是不断提问：这个符合圣经吗？神给我们圣经，使我们有标准去反思。圣经和圣灵催促我们去反思，然后我们会更多地学习，会尝试去改革教会，改变不符合圣经的传统，想办法改得符合圣经。如果一个教会要改革，应该是出于这个目的。

编：“凡事回到圣经”这的确是非常宝贵的。但在这里涉及到一个问题：圣经中有些部分藉着清晰直接的教导，形成了限定性的原则；但另外一些部分，是当时发生之事的记录。在我们实际牧会时，也会面对诸多事情，这些事是在处境之中发生的，需要以人一般的智慧，按照常识、合乎逻辑地计划。您怎么看待这样的区别？

多马：我觉得这是个解经的问题。所谓的“凡事回到圣经”，并不是说我们每一个大大小小的决定都要找到圣经很明确的依据，有时候你强行去找依据，就又做错了。

“回到圣经”是指按照圣经强调的方式和程度来思考和判断。例如你要推动一件事情，将它强调到一个地步甚至看为圣经的命令，

如果不这样做就是犯罪，但你在圣经里找到的依据只有叙事性例证，那你就重新考证和判断了。这是解经原则的问题。

所谓的“以经解经”，你要得出一个命题、一个结论，是需要有其他经文甚至整本圣经的经文来作依据，这意味着这个神学命题是整本圣经很清楚地表达给你的，你不能只有少数几处经文或者只有旧约的例证，或者只有叙事性的例证来作依据。

实践的智慧也是一种诚实。就是诚实地承认在这个问题上圣经没讲那么清楚，因此你不能把它当成一个绝对的命令，在这个问题上就会有自由的余地，并且应该有自由的余地，这同样是圣经告诉我们的。所以过度也是不符合圣经的。

前几天我还和一位弟兄说，我们容易失去常识，这是糟糕的事情。有些事情不要一下子“属灵化”，不要不讲“道理”。所以我觉得牧者应该多读点书，尤其是人文科学类的书，才好有更多的反思。

编：改革的动力是“回到圣经”。我们接着谈一下改革的具体实践与结果。经过改革，您所服事的教会产生了哪些变化？

多马：我们的改革其实是失败了。我不觉得这是件不好的事情，神让你经历失败，你就知道什么是正确的。我们当时都没有意识到改革教会其实是非常艰难、要小心谨慎的事情。因为年轻不懂事，神学也不够。我们在反思不足的情况下，很快就开始做事情。因为要产生长老，就需要开成员大会选举。那

成员如何确定呢？做了一个形式，拟定一个成员名单。当时必须要选五个长老出来，但只有“一个半人”够长老的资格。其他人虽然是很好的、很愿意服事教会的弟兄，但是他们不应该做长老。他们做了长老之后，其实给了他们很大压力，对教会也没有帮助，反而教会要做正确的事情也做不出来。所以改革为什么失败？因为不符合圣经。没有把重要的事情当做重要的事情去做，又把不合适的人放在带领者的角色上。问题不断积累，就会发生消极的作用，到了一定程度，你会发现根本无法改革了。

改革推不动就会往后退。原来有批人很热心，很爱主，想要好好服事教会，但当他们发现无论如何也推不动改革时就很沮丧，之后就离开了。当这些兄弟姐妹离开后，剩下的人就更无法推动改革。结果改革之后剩下的就只有传统，一群人就只剩下每周聚会。到这个时候，教会状况就很不好。

编：对这一次教会改革的失败，您还有哪些反思呢？

多马：改革一间教会是很难的。我们已经算年轻的教会，要改革一些不符合圣经的传统都很难，更不要说很多老教会了。罪人就喜欢抱住传统不放。

我们当年失败最根本的一个原因是：大家在改革背后的神学上不太清楚，以致无法分辨对教会来说眼下最重要的事情是什么，应该把最多的精力分配在哪些事情上。我们最后发现，事情做错了，都是因为神学不清楚。教会所有的事情背后都有神学，任何一件小

事情背后都有神学。神学特别重要。我认为家庭教会最大的问题就是对神学不重视，总觉得神学不重要，或者觉得我们现在的神学已经够了。神学如果不清楚，遇到事情就只能信赖传统。并且，不只是几个带领者的神学要清楚，需要有一群神学清楚的会众，而这要以持久的教导来达成。

所以我觉得教会改革需要更有耐心。我们当年如果先花时间好好讲道，塑造一批会众再开始改革，会避免很多问题，因为教会改革一定是群体影响群体。有一个弟兄和我说，他们神学院上教牧课程的老师说过一句话：“改革教会，就好像在一个老的教会里面造出一个新教会。”所以，一定是先塑造一个群体，这个群体继续影响其他人。如果在一个教会里，生活见证符合福音的群体不占多数，这时候去推动改革是改革不了的。

因此神学清楚的话，先植堂，在新的教会实施改革会容易很多，因为没有以前的负担，从一开始就可以把治理、信仰告白确定下来。

编：您刚才也提到，后来您植堂建立了新的教会，并以改革宗浸信会的制度来建制。为什么会做出这样的选择呢？

多马：当你说“选择”的时候，背后是实用主义的思路，中国人的实用主义很强。教会要选择走什么路线？——这个时候已经落在一个陷阱里：你把“路线”当成一个实用的工具，照着做可能有更好的效果。当你这样去看改革宗神学、长老会或浸信会的时候，从一开始根基就很不牢固。

我之所以最后认同改革宗浸信会，首要原因是神学上的：你真的是出于认信，才能把它活出来。我认同浸信会成人洗礼的神学在圣经的依据上更充分。我们建制时，是按照浸信会的制度来建制。当然，我也理解改革宗长老会的神学是什么，以及它的神学与建制的关系，我也很尊重长老会的弟兄，他们是很好的弟兄。所以先考查圣经，诚实地说我真的认信这个，在这个前提下，接下来要做的事情才能理顺。你不能说这些问题我搞不清楚，我现在也不需要搞清楚，那你怎么去教导你的会众呢？

编：您教会使用的信仰告白是什么？在教义神学的系统框架中，您会特别看重哪些部分？

多马：我们的信仰告白是在1833年新罕布什尔信仰告白基础上略微修改形成的。成员加入需要认信，我肯定都是要面谈的。但是我必须承认现在教会的状况，做不到每个成员在所有的系统神学问题上都一样清楚。但是对于教会的同工，基本要求是掌握系统神学的框架。

我认为在具体牧会中，救恩论和教会论都很重要。我接触过大部分的基督徒其实对救恩论是模糊的，这影响他的教会观和他的教会生活，影响他对福音的认信，甚至影响他传福音的方式和对福音的表达。所以我们刚建立教会时特别上过一系列救恩论的课，要把救恩次序搞清楚。教会论也很重要，因为信徒原本对教会的认识很缺乏。

编：在实际的牧养中，您会看重什么？

多马：纯正的教义是为了圣洁的生活，不是

能背出信条就好了，问题在于我们的生活。因为我们是罪人，我们的生活重心常常没有被圣经归正。如果你是一个真信徒，你应当渴慕你的生活重心是圣经中所说的重心，这是需要教导的。

比方说，很多人都会表示：牧者怎么说我就怎么做。但是当教会的一个决定不符合他的期望时，他的反应是：不是应该由我们投票决定的吗？此时你就需要教导会众，按照圣经、按照浸信会所理解的圣经神学，会众在教会的教义、长老执事的确认、新成员的加入这些事情上是有最终权柄的。可通常的情况是，会众对那些其实不是由他们来决定的事情——教会怎么装修、买什么牌子的音箱、儿童主日学怎么组织——更为关心，但对于真正重要的事情，如新成员的加入、长老的选立，他们说“牧者决定就好了”。此时就需要教会的牧者反复教导会众：你们的生活应当符合圣经。生活怎么符合圣经呢？就是把圣经告诉你重要的事情当成重要的事情。例如，圣经告诉你确认新成员是特别重要的事情，那你就需要为此做一系列的行动：去认识他，去听他的信仰见证，让圣灵在你们中间做工，确认他是不是一个真信徒。如果你不去行动，你永远没办法投票。成员加入很重要，长老选立很重要，教会的教义很重要，教会的圣洁是最重要的，那就意味着要把你的精力投入到这些事情上去，平时的生活要以这些为中心。

如果有一批会众能这样按照圣经来生活，这个教会就变得强壮了。我们现在的的问题是大批会众的生活重心不是圣经所指示的

重心，因此教会就很衰弱。所以需要牧者花很长时间去教导、祷告，自己要先活出来，然后盼望圣灵作工，有一群弟兄姐妹活出来，能影响他们身边的人。教会真的需要改革，以使这一个个会众成长为愿意按照圣经生活的人。

这是神学的意义。不应把神学只理解为理性的活动。我最近也在反思一个问题：我们对情感不是那么重视。理论上讲，一个人重生，他的意志、理性、情感都得到恢复，但实践起来理性好像恢复了，情感却没有跟上。所以，我们的情感需要恢复成为那种真正敬虔的情感。如果一个人的情感完全没有表现出他爱神和爱人，他真的还是一个基督徒吗？在这一点上，我们或许可以和中国家庭教会传统连接。前辈们的做法不一定全是对的（我们的做法也不一定全部是对的），但他们在敬虔的情感上是值得我们效法的。

编：目前，您所服事的教会在什么方面亟需成长和继续改革？

多马：现在我们教会只有我一个长老，另外有两位督理牧师，形式上满足了多位长老。但实质上两位督理牧师不能完全替代本会的长老，不能深入到教会里面来作决定，所以开玩笑说我们教会现在其实好像还是主教制。但是我们不能接受长时间如此，甚至把它变成一个传统。

顺便说一点，我其实特别期待中国家庭教会要有的突破是“打破主教制”。在我目力所及范围，这一点没有突破过。家庭教会事实

上是主教制，每一个教会只是一位带领人。带领人的性格、风格不一样，有的人强硬一点，有的人柔和一点，但实际上是一个人在作决定。然而，圣经上说的是一个教会有多位长老一起作决定，通过祷告、查考圣经，圣灵在他们中间作见证，他们一起作决定来牧养这个教会，这不是一个形式。中国家庭教会要有的突破，一定是出现一个教会有两个或者更多的牧者，他们在性格上可能很不一样，在偏好上可能不一样，甚至他们在某些问题上意见都不一样，但是他们能在一个教会里很好地、很合一地牧养群羊，带领人信主。我们现在看到的，是当教会里有第二个牧者出现的时候，他们就会分开。我觉得我们如果没有突破这一点，会有问题的。我盼望教会里真的有多位长老出来，他们是合一的，他们在一起牧养教会。这不是那种一会多堂，每个堂点有一个带领人，然后形成几位长老一起作决定；而一定是一间教会，一群人里有几个牧者一起牧养。

所以我们教会现在需要产生长老和执事，也要为此做相应的教导。需要向会众解释投票确认长老的性质是什么，教导圣经当中关于权柄的神学，关于教会职分的神学。圣经没有教导教会是民主制，民主制是这个世界的政治制度，意味着权柄是从民众当中来的。所以，当让会众投票确认一个长老的时候，你需要很小心谨慎地教导，让他们明白：这不是民主制，不是我们赋予这位长老权柄，圣经教导长老的权柄是从神而来的，是神呼召他，我们所做的事情是确认他的呼召，我们确认了就表示接受他是神给我们的牧者，要顺服他的教导。

编：那当教会兴起新的工人的时候，你们会怎样帮助他们确认呼召？

多马：首先他自己确认，然后有其他的牧者来确认，最后是会众来确认。他要在教会里确认呼召。一个工人必须先有热心，羡慕善工，觉得教会的事情就是自己的事情，看到教会需要就愿意做事，这是很重要的。其次，要肯受教，愿意谦卑地学习，听他人的劝勉。最后，服事有果效，因为他的服事别人被造就。这些都是可以去印证他的呼召。当我发现这样有热心、愿意学习、认信清楚、生活各方面的见证也符合圣经的人，我就会慢慢地寻求把他培养成一个教会的工人。

编：您认为对于教会的工人什么是最为重要的？

多马：最重要的还是忠心，忠心一定会影响所有的事情。在教会里稍微待得时间长一点，就会发现人来来去去。很长一段时间我的经历是：我看重的、希望能成为教会工人的弟兄最终都退后了，他们的热心不能持久，最后我发现这是对神是否忠心的问题。一个人不能服事两个主，如果一个人心里有别的东西阻碍，他的服事就不能持久，他在服事当中也不会有喜乐。因为教会工人的喜乐来自于他对神的忠心。他只有认定神是美好的，神给他的一切都是好的，就会愿意顺服，顺服的时候就有喜乐，这时才能做一个服事教会的人。

编：作为带职事奉的教导长老，一边工作，一边服事，两方面都要投入许多时间，也会面对外在处境给予的压力。您曾在这些方面经历过艰难吗？

多马：我倒没有觉得这方面特别艰难。我所经历的最艰难的事是自己没有把福音认识清楚，我的艰难不是来自于外部。基督徒很容易把艰难归结为外部的种种处境，但事实上，最根本的是你自己的问题。

这影响到我们是以怎样的方式向这个世界表达福音。基督徒特别容易犯的错误的是，动不动就批评世人：你是不符合圣经的。他们不信，行事为人当然不会符合圣经，而你先讲这一句，之后就无法有效沟通了。如果你先有一个预设——我与你们是完全不一样的，就与他们隔开了，也没办法向他们见证福音。诚然，基督说“我的国不属这世界”（约18:36），保罗也说我们在世上被人看为渣滓（参林前4:13），但这并不意味着我们不能与世人交往。

一个人要成长，我觉得他工作方面的经历也挺重要的。我在公司里，刚开始遇到一些困难，当时觉得是世界在逼迫我，现在反思都是自己的问题。我会建议兄弟姐妹：假如在公司里遇到一个老板对你不好，不要首先定义为因为你是基督徒，在做正义的事情，而他是不信的、不正义的，所以他在逼迫你。情况不见得那么简单，你需要更长的时间去等候神，求神显明你自己的罪在哪里，然后对人要有恩慈，对人有恩慈是特别难的事情。

神是满有恩慈和怜悯的，祂把你带到一个地方，让你去服事，祂会给你足够的力量，会给你特别多的恩典帮助你。我这两年完成的工作量放在前几年，我大概想象不到我能完

成这些，我也没有觉得把自己逼得很苦，神帮助我都做完了。我为此感谢祂。

编：如果有传道人向您倾诉，他服事教会特别忙碌、辛苦，您会怎样回应他呢？

多马：我会说，如果你那么累，很多事情就别做了。要是只能做一件事情，那你就好好讲道。因为我们会累死的，尤其是你把教会理解成为一系列项目的叠加：校园事工要开展，这边又有查经班，那边还有不信主的配偶要关怀，婚姻辅导、婚前辅导、职业辅导，圣诞节、复活节要搞特别的聚会，每年两次退修会……如果把教会理解成一系列的活动，那一个牧者肯定累死，因为你脑子里都是项目，你把项目都堆在一起。不要把自己看得太高，我们做不了所有事情，你必须先保证你的讲道——保证你准备的这篇道是神要给你所服事的会众的，是你真的愿意让会众听见并且期待神的道借此在他们心中工作而改变他们的。

编：您现在怎样理解神的道？

多马：神的道一定是一切的根本。我们是怎样对待神的话？是不是敬畏神的话？我们每周讲道的时候都要去解释神的话，而我们是怎样的态度去解释呢？信息的内容与形式同样重要。我一直对同工讲，你在台上向会众释放信息，也是在展示应当怎样讲圣经和解释圣经。所有的异端都会拿圣经依据出来，这就提醒我们：你要小心谨慎地对待神的话。需要去抓住圣经的重点，而不是自己想象出来的重点。整本圣经，特别是新约强调的重点是什么？哪些话题、主题是新约反复提到的？哪些是新约讲得很少的？因为教会前行

的方向、工作的重点，都必须建立在对神的话语的认识上。如果自己先入为主判断哪一个是重点，然后找一些经文来支持，时间久了就会产生恶果。我需要非常警惕不要去操纵神的话，人很容易有这种倾向，特别想得到什么，而且那个是好的，就想要操纵经文去证明自己。

编：这一点特别重要。您经历了怎样的过程而有如此的体会？

多马：通过学习，通过在教会的生活，当然这也是圣灵的工作，圣灵会和神的道一起工作。这也受神学影响，既然你承认自己是全然堕落的，信主之后仍有残留的罪性，那就不能那么信赖自己，需要非常警惕不要把自己的东西带到讲道里去。九标志中文事工曾刊载过一篇关于史普罗所著《认识圣经》的短评，题目是“正确地解经是基督徒需要培养的品格”。不要把解经当成技术，技术意

味着是一个工具，我们可以操纵它。解经不是一个可操纵的工具，解经是品格，你的敬畏、你的诚实都体现在这个品格里。

编：感谢您的分享，其中有许多不同于经验与传统的原创性的思考！

徐：原创（original）这个词就很有趣，在中世纪的时候，这个词的词根的意思是“有来源”，是说我的意见不是出自我。中世纪的人写文章没有知识产权，他可能会罗列很多权威，说你看奥古斯丁、阿奎那怎么说的，大公会议决定怎么说的。我的意见和圣经、历代圣徒、大公教会、教父是一致的。在这些权威之下，我现在提出这一观点，好像表达得和他们有点不一样，但其实是一个意思，这叫 original。这个词是怎么变成今天我们所理解的“原创”的，这是个问题。所以，还是这句老话，宗教改革讲：“回到圣经去。”✝

一八七七年宣教新人的润扬来鸿

译 / 《亿万华民》译友会

编校 / 亦文

引言

镇江（Chin-Kiang）和扬州（Yang-chau）是沿着长江隔岸相望的两座古城，在明清两朝都是繁荣大邑。镇江简称“润”，所以两座城市常以“润扬”并称。内地会与润、扬两地的渊源可以追溯到1868年：那年，戴德生全家带领一些宣教同工，从杭州北上到扬州开拓新禾场。不料，因为天主教教育婴堂里的孤儿相继夭折，当地人迁怒于新来的洋人，在暑热难熬的时节里（8月22-23日）围攻整个宣教大院，导致多人受伤，身怀六甲的戴夫人被迫跳墙求生。宣教团队暂时渡江退到对岸的镇江休养生息。当时距1858年《中英天津条约》开放镇江为通商口岸已有十年，英国领事馆也建立多年。“扬州教案”结案后，戴德生带领妻儿回到扬州分娩，他们对神的信心、对人的忍耐感动了不少当地人，这些最早接触福音的人，后来相继受洗。润扬是戴德生和内地会败中取胜、坚守阵地的禾场。

但是接下来一年，教案引起中英外交摩擦、母国教会误解、支持经费锐减，加上戴德生本人力求圣洁、深苦灵命枯竭，以至于他在1869年夏心力交瘁。这时候，宣教同工麦卡梯（John McCarthy）从杭州写信来激励他，帮助戴德生重新经历“与主联合”的喜乐。收信时戴德生人在镇江，当天便与镇江的同工们分享他的属灵心得；渡江到扬州后，再与卧病休息的新同工祝名扬（Charles Judd）分享，喜乐之情溢于言表，与前一阵子判若两人。所以润扬也是戴德生重新得力、“更换生命”^[1]的圣地。

然而，神却允许更难的试炼临到他：在扬州出生的戴存智^[2]虽然存活下来，到了1870年2月（同治九年正月初五），六岁的戴存礼（Samuel）却在从扬州到镇江的渡船上夭折。到了7月，戴夫人玛莉亚生下一子，但是母子竟然相继去世，戴德生在不到半年的时间里，埋葬了三个亲人！然而令人敬佩和惊愕的是，他竟然在妻儿的新坟前，将自己再次奉献给主。1905年，戴德生在巡视

[1] “更换的生命”（exchanged life）是戴存义师母（Mrs. Howard Taylor）所著《戴德生传》里，记述这一段经历时所用的章节名，表示戴德生当时重新经历“与主联合”后，被圣灵的喜乐和能力充满的情景。

[2] 乳名天保，英文名 Charles Edward Taylor。

全国各宣教站的过程中，在湖南长沙安然去世，棺木沿江而下，在镇江与他的发妻玛莉亚合葬。因此，润扬也是戴家的伤心之地、家族墓园。

这便是内地会的“润扬双城记”。由于内地会的重点是开拓内地，因此已通商的镇江更像是退修疗养的后方，而未通商的扬州才被定位为拓荒植堂的前方，两地的同工也时常彼此调度，互为肢体。

1876年9月7日（也是纪念首位新教宣教士马礼逊抵华的日子^[3]），戴德生带领一批宣教新兵前往中国，除了威尔斯先生（Mr. W. A. Wills）以外，其余五位都是单身姐妹。而五位女宣教士中，除了穆姑娘（Jessie Murray）去了浙江绍兴与东梅岭姑娘（Emmeline Turner）结伴同工外，其余四位都到了江苏的润、扬两城，在“兰茂密尔团队”的元老鲍康宁夫人（Mrs. Baller）^[4]的带领下，和比她们早到不久的奈特姑娘（Annie Knight）一起，边学习语言、边学习事奉。这四位年轻姐妹来自不同城市、不同宗派、不同背景，甚至国籍也不同，却因为基督的缘故走到了一起：

后来取名柯丽梅的 Anne Crickmay 是伦敦市公理会背景的威斯敏斯特礼拜堂（Westminster Chapel）的会友。

取名何丽的 Celia Horne 来自布里斯托（Bristol），虽然没有史料显示她隶属哪个教会，但因为布里斯托是著名的信心伟人乔治·慕勒（George Muller）创办的孤儿院所在之地，而慕勒一直忠实地支持戴德生和内地会的事工，所以何丽很有可能是由他推荐的弟兄会的姐妹。

休斯姑娘（Katherine Hughes）是迈尔德美（Mildmay）圣犹大堂（St. Jude's）英国国教礼仪派（ritualist）的会友。

休伯蒂（Marie Huberty）则是一位比利时籍的姐妹。

这群宣教新人九月初从英国出发，11月抵达中国，分散到不同的宣教站。1877年初，扬州只有19名信徒，其中5人为妇女。在学会和当地人交流之前，这些女宣教士先学会了为当地的14名慕道友祷告。^[5]第一次在中国度过圣诞节和元旦，一定勾起这些年轻姐妹的思乡之情；转瞬而来的春节，也一定让她们倍感新鲜。很多当地妇女来给“洋姑娘们”拜年，有时一天多达30人。但新鲜劲还没过去，她们又在2月22日见识到了中国式火灾。^[6]

最初的安排是：柯丽梅、休斯和休伯蒂3人住扬州，何丽和奈特住对岸的镇江，这个布

[3] 马礼逊于1807年9月4日抵达澳门，但基于澳门当时是葡萄牙殖民地，通常按他三天后踏上广州土地的日子为他抵华的日子。

[4] 鲍夫人闺名包美丽（Mary Bowyer），是内地会成立后招募的第一批宣教士，1866年搭乘“兰茂密尔号”与戴德生一家以及其他15名宣教新人一起赴华。1873年与新老同工自英返华时，与同船的鲍康宁结识，后来成为他的妻子。

[5] 参见：〈一八七七年的中国内地会（四）〉，《教会》49，2014年9月，88；〈一八七七年的中国内地会（六）〉，《教会》51，2015年1月，81。

[6] 详参：〈一八七七年的中国内地会（六）〉，80-81。

局到了初夏，发生了变化——

何姑娘适应新环境^[7]

中国江南的潮湿天气，让远道而来的福音使者们很难适应。休斯姑娘病倒了，无法继续照顾学校里的孩子们。5月中旬，何姑娘从镇江调到扬州，接替她的儿童事工；3周后，休斯姑娘随着鲍夫人回南京小住，7月又搬到镇江，由另一位“兰茂密尔团队”的老同工夏姑娘(Miss Desgraz)照顾她。^[8]一开始，何姑娘十分怀疑自己是否有能力和二十来个孩子们打交道^[9]。但她相信，是神把她放在这个职分上，因此她仰望神赐力量，神也没有让她失望。总体来说，孩子们还算懂事，而且其中两个孩子的明显进步鼓励了何姑娘。女孩子们很喜欢唱歌，甚至一些很小的孩子，也都能很快地跟上曲调；另外一些孩子则擅长记歌词。她们现在已经学会了七八首赞美诗，如果有人领唱，她们就能唱得很好。何姑娘承认，自己更喜欢听女孩子唱诗，男孩子们总是喜欢扯着嗓门比音量。到了6月29日，何姑娘的信中便流露出难抑的喜乐：

你一定很高兴听到神在我们当中彰显祂的良善与慈爱，我们确信在不久的将来，神尚有极大的祝福赐给我们。在主里享受喜乐真是何等美好。现在我感到神的手引领我到此地，是为了祂的美善旨意。神大大地帮助了我，

而且柯姑娘也对我大有帮助。她真实献身，且那样舍己。^[10]

6月初，扬州的小小宣教团体为两件事感恩，这两项都是多人恒切祷告的结果：一是休伯特姑娘收到了一笔期待已久的汇款；二是6月7日晚上和8日早晨的豪雨。可见，华北旱灾的消息也传到了江南，甚至影响了当地的气候。随着越来越多地投入事工、越来越深入地了解中国禾场，柯姑娘对“庄稼多、工人少”的认识也越来越深刻。她为饥荒和降雨祷告时，常常感慨：“属灵的饥荒呢，岂非更加悲惨，不是吗？可我们认识到这一点何其迟钝？！”^[11]

到了7月中旬，新的“扬州团队”被建立起来，柯姑娘在信中写道：^[12]

何姑娘和女孩子们相处得很好，中文也因而大大进步。我觉得有她在这里太好了，神真是透过人来祝福人。我们的团契生活何其愉快。神的计划永远是最好的。我心系扬州的百姓，我们最近常常祷告，求神在此赐下极大的祝福。或许是因为圣灵的工作在这里还不够明显，我们才会更加感到这样的需求。当我们想要为神多赢得灵魂时，就会越来越意识到真正圣洁生活的绝对必要性。经过一两次痛苦的教训，神使我看见和中国人打交道的时候是多么需要一种真正谦卑柔和的生命啊。对这一恩典，神在圣经中有许多甜美

[7] “Extracts from Correspondence,” *China's Millions*, British Edition, December 1877, 159-160.

[8] 日期的推算根据：何姑娘6月29日的信中说，搬到扬州已超过6周，3周前，休斯姑娘随同鲍夫人去南京。

[9] 2月22日扬州火灾时，学校约有10个女孩和14名男孩（详参〈一八七七年的中国内地会（六）〉，80-81）。

[10] 何姑娘6月29日发自扬州的信，引自：“Extracts from Correspondence,” 159-160.

[11] 柯姑娘6月8日的信：引自：“Extracts from Correspondence,” 159-160.

[12] 柯姑娘7月17日的信，引自：“Recent Intelligence,” *China's Millions*, British Edition, January 1878, 14-15.

的话语，令人禁不住想作更多的了解。神使饥渴的心灵得满足。

何姑娘8月8日的扬州来信也透出她对新环境的适应^[13]：“主满有恩慈地赐给我们很多祝福，我们有理由相信，祂更要透过我们祝福他人。”在短短两个半月的日子里，她已经和孩子们建立了亲密的关系，以至于男孩子们搬到鲍康宁租下的新校舍去之后，她开始想念他们，尤其是敬拜时听不到他们大嗓门的歌唱声。还有一件让她难过的事，是老范（Lao Fan）的孩子真的要离开了，她的母亲随时会来把她领走。但何姑娘还在祷告，希望神会拦阻此事。因为这个孩子进步很快，失去她实在可惜；如果她真走了，何姑娘则求神让她学过的那些经文和赞美诗能够在她里面成为信心的种子，并求圣灵亲自浇灌。

随着中文的进步，何姑娘也开始欣赏中国传道人常先生（Chang Sien-seng）的讲道，她特别在信中提到，8月初常传道用提摩太后书2章讲道时，令人钦佩地阐述了第9节的内容“神的道却不被捆绑”，并提到腓立比监狱的狱卒。虽然当时保罗被锁链捆绑，但神的话却不受捆绑，祂的能力也不受限制。因此，监狱牢门大开。或许用中文听道的经历，使得何姑娘更加珍惜圣经启示的重要性，她写道：“在家乡的时候，我们会喜乐地说‘神的话是我脚前的灯，路上的光’（参诗119:105），在这里这话显得更真实。在我看来，属灵生命的成长若没有神的话，会很艰难，若没有神的灵，则是不可能的。”

柯姑娘更深经历主

众新人中，大家公认柯丽梅姑娘的汉语进步最快，因此她与中国人的交往也相对频繁和深入，以至于反而难以投入更多的时间专心提高语言能力。在几封大致8月寄出的信中，柯姑娘写道^[14]：

我多么希望能清楚描述我卧室窗外的景象：二十来间小茅屋，由竹竿环扎而成，上面再铺草席。即便是最大的那间，其实也不过是个很小的房间。然而这便是一父一母、往往还有好几个孩子们居住的空间。当然白天时分，家里人都会跑到外面，特别在干燥炎热的季节。你总能看见一个几乎打着赤膊的小孩子拿着饭碗和筷子跑来跑去，童真无邪、快乐自由。另外一个孩子可能在洗澡，算是凑合着洗一次吧，还有一个在尽力地大叫，结局多半是挨妈妈的一顿打。这些孩子们是何等聪明快乐、充满活力的小家伙们啊！让你忍不住盼望，他们（至少其中几个）能够受到基督信仰的影响和教育。学校当中有两个女孩的母亲便是我们的近邻。

这周有些妇女们来访，我对她们说话开始略觉自如了。能传讲福音这样的宝贵故事，不论对她们还是对我们，都是一样甜美。通常她们都会认真听，因为福音对她们大多数人来说都很新奇。但她们的的心思很快会跑到其他事情上。我不断被这样的问话打断：“你多大了？”“你的鞋是谁做的？”我深感，每一颗福音的种子都需要带着信心来播种，

[13] 何姑娘8月8日的信，引自：“Recent Intelligence,” 14-15.

[14] Miss Crickmay, “Yang Chau,” *China's Millions*, British Edition, January 1878, 10-11. 内容的次序有所调整。

并通过满有信靠的祷告来跟进，这样才足以对抗不利的环境所造成的干扰。

有人请我去看望我们巷子口的一个卧病妇人，她曾在一些为人友善、听道多年但从未当真的人家里帮佣。她现在年逾七十，瘫痪在家已近两月。我每天都去看望这位卧病的老妇人，并尽力帮她。即便神并未医治她的身体，祂一定有怜悯的计划，才会感动我在这段时间内去探望她。她也常去教会听福音，说自己已经相信，但我不认为她真知道所信的是什麼。今天神帮助我，用简单易懂的话语对她讲明福音。她看起来似乎领受了。我们只能照着条件所允许的，今天这儿讲一点，明天那儿讲一点。她家里有个16岁左右的女孩子，非常有意思，我们已经格外留心这个女孩，并为此祷告多时。愿圣灵将福音真理带入扬州许许多多可怜的妇女们的心中。

今天下午，我和何姑娘出门拜访一个基督徒姊妹的家。我们来到挤成一堆的矮房前，每一家都非常小，看上去也很寒酸。乡邻们对请我们进哪一家就座各持己见，最终我们被带进邻居家的小屋里。那是一个非常小的房间，以土为地，但不少妇女和男子等在里面欢迎我们，用热茶和糕点热情款待我们。他们自己当然视之为美味小吃，但我们实在不喜欢糕点里强烈的大蒜和油腻味。当我正等着和何姑娘一起离开时，又有一些妇女们进来听道，其中一人刚才已经来过。尽管只剩一刻钟的时间，我真切地感到自己组织语言

讲清“古老的福音故事”时，带着神的大能。她们听得那么认真，我真希望她们也会说话算数，周日的时候再来多听几句真道。回去的路上，我们进了一家裁缝店，和裁缝雇的一些妇女略聊几句。

几天后，柯姑娘又去看望她的卧病老友，奇怪地发现，她们不像平常那样注意听自己说话了。第二天，他们派人来告诉柯姑娘不必过去了。对此，柯姑娘在信中说：

目前这扇门算关上了。但神有祂自己的计划，并且不受任何拦阻。在每天拜访她们的这段时间里，我瞥见了一些她们的日常生活。日复一日没有变化：一人或多人玩牌，无所事事的时候就做鞋。我深感她们的生活是那么空虚和缺乏意义。

今早我去拜访了那位老妇人曾经帮佣过的一户人家。这一户家境较好，有宽大的客厅，地上还铺着石板。总体上比我之前去过的地方更干净，也更洋派（foreign-looking）。但是，我并不特别喜欢这样的环境，因为觉得自己无法像在穷人中那样自如发挥。有两三次，我想到经上说：“百姓都喜欢听祂。”^[15]今天似乎仍是如此。但我相信神一定也会在大户人家的妇女中挑选一些人成为祂的儿女。下午，又有不少妇女们来到我们这里，小小的礼拜堂全部坐满。

周二下午，三个极其悦目的女子来拜访我们，

[15] 原文是“The common people heard Him gladly”，是英皇钦定版（KJV）马可福音 12:37 的译法，和合本圣经译作“众人都喜欢听他”（没有把“平民”的意思译出来），新译本译作“群众都喜欢听他”（适合现代读者），译者在此选择“百姓”一次，比较符合清末的风格。

并且非常着急地恳求我们回访。于是今天下午，我和几位姊妹出门回访她们，却找不到她们的房子。但在我们寻找的过程中，又被邀请进了别人的家。这家人还记得祝夫人 (Mrs. Judd)^[16]。其中一名妇女告诉我们，她的丈夫曾经听过道，并且赞说是好道。我猜想他就是那位坐在小房间里，当妇女们不明白我说什么的时候，转述我话的那一位。

距离三位大家闺秀和两名年轻小姐的来访过了一段时间。她们没有特别亲自邀请女宣教士们，但托认识的妇女们转告：如果去看她们的话，她们会很高兴，她们就住在附近不远。于是，柯姑娘去拜访了她们，宾主相谈甚欢，她发现其中一位年轻小姐既漂亮，又有教养。因为她们都粗通文墨，柯姑娘打算送一卷福音书给她们。同一天下午，柯姑娘也去拜访了教会姊妹的朋友们。这是挤在一个普通小棚户区里的穷家小户。当她们坐下没多久，几乎所有邻居就都站在门口了。柯姑娘试着告诉她们，神是多么爱他们每一个人，并且劝说他们来礼拜堂听更多关于神的事。人群中有一个尼姑，听得最认真。

尽管因为身处异国他乡，如今的安息日缺乏女宣教士们曾在母国所享有的蒙福方式，这个日子对她们来说依旧是特别的。过去几个周日的早上，早餐过后一直到早敬拜之前那段时间，柯姑娘和何姑娘都一起读经和唱诗。下午时间，何姑娘会和小女孩们在一起，因为她们实在太小了，无法从成人的证道中获益。而柯姑娘通常在下午敬拜开始之前，花

一刻钟时间和一些男孩们在一起。这算是她们日常职责中的一点变动，一些休息。柯姑娘在信中写道：

又一个主日，昨天和今早我们都祷告了很久，求主祝福祂自己的话语，带领更多人今晚来此听道。感谢主，祂实在配得我们的赞美。我们很久没有接待过这么多的妇女了，来了不少男子，看上去都听得很入神，尤其是我们自己的弟兄姊妹。信徒们和与我们同住的人在认识主的过程中，需要很多的帮助。我相信神一定已经亲自帮助了很多人。我自己也在敬拜当中特别享受神的同在。我从未如此轻松地跟上中文讲道，几乎和在家乡听英文证道一样顺畅了。

今天上午，一位帮我们做事的姊妹和我说起，昨天她和一位扬州地方官太太的交谈。他们家曾经在戴德生先生租下这套房之前，在这里住过。那位官太太问起这位姐妹，现在住这里的洋人们的情形。我们的姊妹抓住这个机会，向她略聊了几句福音真道。官绅阶层的妇女很少会主动来找我们。但通过这位姊妹（她常去那户人家为太太小姐们梳头），说不定我们会受到邀请去拜访那里的女眷。

今天的中文课上，老师告诉我一些牌坊的历史，值得立牌坊作表彰的人物中，包括百岁老人，对继母极其孝顺的继子们（这是相当不寻常的成就，也很少有人做得到）。还有就是已订婚的女子，听到未婚夫去世的消息后，甘愿离开娘家去到夫家度过余生（我想

[16] 当指祝名扬的太太。

这样的媳妇不好当吧)，也一定会被人大赞其德。还有一种最受称道的，竟然是妻子听到丈夫去世的消息后，选择自杀殉葬。可见他们对神赐人生命，使人可以为神而活这样的真理毫无认识。

8月前后，情形又有些新的变化。^[17]首先是，7月31日那天，鲍康宁（Mr. Baller）搬进了内地会在扬州的第二个家。这所房子兼作男校的校舍。因为扬州教案的阴影，大家原本以为多少会在邻舍和其他居民中引起一些小骚动。或许是因为当天雨水不断，在外闲逛的人不多，虽然事先没有人知道房子已经转到外国人手中，整个过程竟然波澜不惊。翌日一早，何、柯两位姑娘一起去看了一下新的地方，走过去只需五分钟，闹中取静，很适合讲道传福音。她们恳求神使祂的福音在此地被人听见，带领更多的人抛弃他们的庙宇，加入敬拜真神的行列！

这天晚上，夏姑娘和鲍太太以及她的两个孩子从镇江过来。不久前，马可福音 10:29-30^[18]大而有力地临到润扬两城的宣教团体。在母国时，柯姑娘便已感受到这句经文的真实性，但到了中国之后，她的感受更为真实和深刻。许多她几乎不认识的人，以及那些素未谋面的人，现在都加入到主里最亲爱的名单上来。柯姑娘深深感到，在赞美神已成就之物的同时，更需要为带来合一的圣灵多多临到此地所有属灵团体而频频祷告，包括内地会，也包括其他的差会。她深知，魔鬼

最清楚，合一所孕育的力量何其大，从神来的果效有多强，所以一直刻意阻碍合一的灵在我们的心意和生命中成长。

8月2日晚上，何姑娘告诉柯姑娘，大家商量下来，觉得柯姑娘需要做些调整，希望她能年和长的夏姑娘去镇江住几天。所以柯姑娘搬到镇江，与休斯姑娘故友相逢，格外高兴。8月5日是主日，柯姑娘参加了镇江当地教会的崇拜，忽然发现自己已经不太适应在扬州以外的地方参加中文敬拜。当天下午来了10到12名妇女。敬拜结束后，奈特姑娘和她们聊了聊，并送了一本福音小册子给其中一名识字的姑娘。有些男子听道很认真。主日晚上，这里的宣教同工们用英文查考圣经，大家都过了一回母语瘾。

奈特姑娘为镇江女子代求

历年在镇江服事的宣教士们一定会去悼念位于云台山西麓牛皮坡“西侨公墓”里戴夫人玛莉亚和她两个夭折孩子的墓，并在墓园里更深地默想“活着就是基督，死了就有益处”（参腓 1:21）的属灵原则。当时距戴家三口去世的日子已有七年，但是戴家的献身精神仍然不断激励着新人。因为镇江是水陆交通要道，又驻有英国领事馆，很多内地会早期同工都曾在此驻足，包括祝名扬夫妇和鲍康宁夫妇。“兰茂密尔团队”的同工童跟福去世后，他的夫人也转到镇江继续事奉，一边将陆续收留的孤儿慢慢组成一个学校，一

[17] Miss Crickmay, “Yang Chau,” 11.

[18] 马可福音 10:29-30：“耶稣说：‘我实在告诉你们：人为我和福音撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父母、儿女、田地，没有不在今世得百倍的；就是房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地，并且要受逼迫，在来世必得永生。’”

边也在路过的英美水手中做些福音工作。^[19]她离开后，部分事工被其他女宣教士们继承下来。

6月28日，奈特姑娘在镇江写道^[20]：

我们永生的主实在看见并且听见了祂的仆人们流下的眼泪和发自内心的叹息：这些可怜的异教徒，对基督为他们所做的无价之工，理解和接受得何等迟钝。“基督的使者”是一个多么荣耀而尊贵的身份。但——哦！请多多为我们祷告，使我们对神的忠心在每日生活中都得以铭刻在心。七个可爱的孩子在我们当中健康快乐地成长，和睦相处。很长一段时间里，他们都没有生过病，这真是极大的安慰。

前去参加上海宣教大会前，每天傍晚我都带领妇女和女孩们读经祷告。我非常享受这段时间，尽管这意味着每天下午我都得做很多准备。过去几个月里，我未能做什么探访的工作，因为身边的这位妇女实在不适合，拖了不少后腿。她来我们这里之前对福音一无所知，又不识字。现在她每天学习认字。我相信耶稣已经赢得她。她说自己如今看偶像敬拜是一件蠢事，她相信耶稣，每天向祂祷告。信主三个月后她申请受洗，但因为当时她对福音了解甚微，被婉转地拒绝而推迟了。我非常怀念和劳菡(Lao-hang)^[21]一起探访

的日子，她能帮助我把福音真理很好地讲明白。神可以把我身边这位姊妹变得适合传道，抑或当我手头的事工允许我能定期地外出布道时，供应另一位合适人选。仍常有妇女不断来看我。请多多为我祷告！我渴望灵魂得救，也渴望自己在圣灵的能力中把福音讲得更明白。我担心有些时候我里面缺乏耐心，因着听道的人的迟钝和冷漠又常感沮丧。

一个月后，奈特又写信恳求母国教会的代祷：^[22]

我恳求你们特别为可怜的镇江妇女献上祷告。我无法描述对她们的迫切感受。正如经上所记：“祂（耶稣）看见许多的人，就怜悯他们……”^[23]当然我们也会情不自禁地对她们产生同样的怜悯。请允许我说，魔鬼的势力在此可谓无人质疑、无人牵制，到祂足以夸口吹嘘的地步，因此圣灵在我里面每日为这些笃信异教的可怜姐妹们的叹息，也越来越沉重。这些可怜的人，除了眼前的事，对万事都不思想，也不关心。一个人面对成千上万这样的灵魂能做什么呢？但是，只要凡事依靠圣灵的大能，哪怕是一个微小的声音也能成就大事。正如经上说“住在至高者的隐密处”^[24]。哦，但愿神在祂无限的怜悯中，在母国唤醒更多祂的子民，来回应中国和中国妇女的巨大需求！相信会有更多的人在神的呼召下舍

[19] 详参：〈一八七五年的中国内地会（三）〉，《教会》35，2012年5月，75；〈一八七六年的中国内地会（一）〉，《教会》38，2012年11月，50；〈一八七六年的中国内地会（二）〉，《教会》39，2013年1月，68-69。

[20] “Extracts from Correspondence,” 159-160.

[21] 劳菡是门房的女儿。

[22] 奈特姑娘7月27日的信，引自：“Extracts from Correspondence,” 159-160.

[23] 譬如：马太福音9:36。

[24] 诗篇91:1：“住在至高者隐密处的，必住在全能者的荫下。”

己，来到中国服事祂。哦，希望弟兄姐妹们不是简单地凭着一时的激情献身圣工。我的祷告乃是，每一位来到中国事奉神的人，都是先经过类似在耶路撒冷的楼房的停留，再前来投身于神伟大的事工。^[25]

就在上个月，孩子们中开始流行麻疹，三个女孩康复较快，第四个的疹子快出完了，还有一个则病得厉害。三伏天中，奈特姑娘和夏姑娘都不胜暑气，但仍需继续照顾病患、教导妇孺。有一个跛脚的女孩很会读书，展现出个可爱的有用之才的样子。有一次，奈特姑娘表扬了一个叫小青（Siao-ching）的女孩子的书写，让她很得意，但奈特姑娘担心小青有一点迟钝和愚笨，教与学都需要更多的功夫和耐心。行文到此，奈特姑娘再次呼求：“我心中的圣灵常常为这些可怜的妇女们叹息。她们看起来是那么没有思想、无动于衷。但我仍能在神的信实中找到安息，那‘不朽坏的种子’^[26]必然成就差派它来的那一位的旨意。”^[27]

译后记

这些一百四十多年前女宣教士们初莅禾场时的观察、心声和反思，对我们今天的跨文化宣教有很多的启示：

1. 宣教人的合一。在海外禾场，不同差会远比在母国更容易协力合作；而加入内地会

这个跨宗派的差会，不同宗派的同工也在日常磨合中学习放下次要的差异、定睛信仰的核心。这一切，都和欧洲各国壁垒分明的宗派主义形成鲜明对比，从而引发柯姑娘对合一更深的认识：不仅是内地会内部跨宗派的合一，也包括与其他差会跨机构的合一。作为一名普通宣教士，首先是同工之间个体的合一。我们一路读来，屡屡看到柯姑娘和何姑娘惺惺相惜，在各自信中互相称许、彼此欣赏，而这一切的奥秘，似乎早已隐藏在耶稣对“今世得百倍”的应许中。此时她们两人尚不知道，一年后，她们将随戴夫人福珍妮进入她们一直在代祷的华北灾区，用在江南一带的经验建立新的孤儿院。正应了圣经所言，为主舍弃家庭和亲人的，在“来世得永生”之前将“今生得百倍”。很多女宣教士为了福音的缘故守单身，反而在孤儿的簇拥下成为“多子的乐母”。

2. 宣教人的品格。每一位神的仆人，都知道个人圣洁的重要。但到了异国他乡进入跨文化禾场时，因为语言文化的隔膜，容易让人变得掉以轻心。这也是到中国8个月后，柯姑娘会在信中特别提到“真正圣洁生活的绝对必要性”的原因；不仅如此，在数千年儒家文化熏陶下的晚清中国，对西方宣教士在“谦卑柔和”方面的操练也极为苛刻。一位在大陆和台湾服事多年的内地会“老中国通”回顾自己多年的宣教经验时，曾说“要记得中国人是很有自尊的民族”，并马上加

[25] 使徒行传 1:13-14，说到众门徒和耶稣的家人在耶路撒冷城里的“一间楼房”“同心合意地恒切祷告”，等候圣灵的降临，传统认为这是“马可楼”。奈特姑娘在此用这个典故，可能是暗喻前来中国的宣教同工都应该为此先恒切祷告，领受圣灵的恩膏。

[26] 彼得前书 1:23：“你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是藉着神活泼常存的道。”

[27] 奈特姑娘7月21日的信，引自：“Recent Intelligence,” 14-15.

上后半句“其实我们都是如此”。^[28]全世界所有的民族都欢迎生活圣洁、态度谦和的福音使者。因此柯姑娘很快发现，无论是关于圣洁的教导，还是谦卑的教导，神都早已在圣经中多次多方地“埋了伏笔”，只是在跨文化的处境中，这些原来耳熟能详的经句，展现出新的生命力。

3. 宣教人的眼光。身在异乡为异客，向陌生的人传讲陌生的福音，若没有属天的洞察力和恒毅力，是很难坚持下去的。这些女宣教士们虽然来到中国不久，但她们对中国社会和家庭的观察却往往非常敏锐，一语中的。譬如：听到华北的饥荒，柯姑娘更多联想到的是属灵的饥荒；进出当地人家没几天，她便洞悉闺中妇女的精神空虚；看到贫民窟孩子们的嬉笑玩耍，就想象他们成为基督徒少年的情景；听到牌坊背后的悲惨故事，她将之归因于对人生意义的无知。柯姑娘也深信神带领她进入的每一个家庭，无论贫富，接触的每一个灵魂，不分老幼，都不是徒然的；至于关门和开门，都有神的计划和定时，即便有各样的障碍和挫折，神的工作也不会受到拦阻。同样的，奈特姑娘虽然对当地人领悟之慢频频叹息，常感沮丧，但仍深信神会按祂的时间表预备合适的助手，圣灵能使微小的声音成就大事，并对身边的中国妇女们保持一颗怜悯的心。正是这样注目永恒国度的眼光，才能在宣教禾场屡败屡战，坚持到底。

4. 宣教人的圣经。圣经对任何一位基督徒，都是非常宝贵的，身处异教世界的宣教士

们，更是视之为性命。宣教禾场的特殊处境，常常促使宣教士们对耳熟能详的经文产生更深的领悟；或许在用中文查考圣经的过程中，也给宣教新人带来新的亮光。譬如，何姑娘便从“你的话是我脚前的灯，是我路上的光”这句经文悟出，神的话和神的灵是属灵生命成长不可或缺的双翼。奈特姑娘在对失丧灵魂的深深叹息中，仍深信神的圣言乃是“不朽坏的种子”。对柯姑娘而言，无论是在扬州时和何姑娘在主日早晨的读经唱诗，还是在镇江时与奈特姑娘和夏姑娘在主日晚上的英文查经时间，都是她每周特别期待的享受。

5. 宣教人的祷告。宣教新兵们初到润扬，学会中文之前，她们唯一能做的便是祷告。祷告所记念的范围很广，一方面为自己的需要（譬如支持经费），一方面为寄居之地也是宣教禾场的需要（譬如华北旱灾）恒切祷告。神应允她们的祷告时，也是兼顾宣教工人和未得之民。宣教新兵们也常常为同工的健康和领袖的平安彼此代祷，戴德生在浙江各地巡回视察的各种见闻，上海宣教大会期间的种种信息传到润扬，都激励着她们的内心。柯姑娘在6月8日的信中兴奋地写道：“感谢赞美神，因祂如此信实地应允了我们的祷告，在上海的宣教大会中赐下了如此多的恩典与祝福。相信神还将成就更大的事！……戴先生，我们在祷告中不住地记念你和你旅行的同伴们。想到我们众人都在事奉同一位神，心里何等甘甜。并且这一位神，祂的爱是那样的有恩慈，那样的不受限，并

[28] 姚如云 (Rev. Gordon Aldis), 《历史轨迹——我们应该知道的事》(1973年撰), 刘如菁译, 《内地会140周年感恩特刊》, 台湾, 2005年, 11。

且永不改变！”^[29]奈特姑娘深刻地认识到，祷告并非从抵达禾场后才开始，每一位赴华宣教士都应该经历“耶路撒冷楼上”那样的祷告预备，才能迎来五旬节式的丰收。而柯姑娘意识到的则是，福音的播种必须带着信心，并以祷告来跟进，才有可能在先天不足的土壤中发芽生长。

内地会宣教士的合一、品格、眼光、读经和祷告不是徒然的。至1878年初，镇江、扬州、清江浦、东台县一带，累计的受洗人数已有102人，其中67人坚持聚会；女子寄

宿学校也有12到20名学生。^[30]经过众差会和中国传道人的努力，今日润扬一带的信徒早已是数以万计。在过去30年里，戴德生和玛莉亚的墓碑和坟墓被一一找到，让世人得以重新见证这对“基督里的人”^[31]的生与死。润扬两地再次进入普世教会的视野，世界各地的信徒前来扬州参观“扬州教案”的遗址，再渡江到镇江参观戴德生和内地会的纪念馆。2018年，镇江宣德堂的德生楼正式对外开放，向全世界重新叙述这个延绵数代人的宣教传奇。✝

[29] “Extracts from Correspondence,” 159-160.

[30] 〈一八七八年的中国内地会（一）——中国福音事工汇报〉，《教会》64，2017年3月，72。

[31] 戴德生的墓碑上刻有“基督里的人”的铭文，取自哥林多后书12:2。

律法上的自由^[1]

文 / 约翰·加尔文

基督徒的自由包括三个部分。首先,第一部分,信徒的良心在寻求称义的确据时,应当在律法之外寻求,完全弃绝律法上的义。若以为为了称义,自己的行为必须有所参与,就是欠全律法的债。当我们想到称义时,我们不应该想到律法的要求或自己的善行,反而要唯独接受神的怜悯,唯独仰望基督。

但我们也不能因此推断:对于信徒而言,律法毫无用处。律法不断地教导、劝勉和激发信徒行善,虽然善行在神的审判台前与称义完全无关。基督徒一生都应当操练行善,因神呼召我们成为圣洁(帖前 4:7; 弗 1:4; 帖前 4:3)。在成圣上,律法的功用是教导信徒尽自己的本分和激励他们热心追求圣洁。

第二部分是根据第一部分,就是人的良心遵守律法,并不是因受律法的约束,而是因从律法的轭下得释放,就甘心乐意地顺服神的旨意。既然一切仍在律法辖制下的人都生活在恐惧中,所以,除非神释放他们,使他们自由,否则他们就不会乐意顺服神。律法要求对神完全的爱,同时也咒诅一切的瑕疵。人要在这真理之下省察自己的行为(他从前以为有部分的良善),他会发现这些行为既因不完全,就是律法上的过犯。

然而,我们这样悲惨的人怎能甘心乐意地行律法?我们若从律法严厉的要求下得释放,而听到父神慈悲的呼召,就会甘心乐意地听从祂的带领。奴仆对自己所做的工没有自信,且除非他们完全尽了本分,否则就不敢来到主人面前。但父亲更慷慨和坦白地对待儿子,儿子虽然知道自己的行为不完全、半途而废,甚至有瑕疵,仍坦然地面对父亲,因相信父亲仍将悦纳他的顺服和甘心乐意的心。至于那些推断我们既因不在律法之下就仍能犯罪的人,要明白他们与这自由完全无份,因这自由的目的是要鼓励我们行善。

基督徒自由的第三部分是指:至于外在的“无关紧要之事”,在神面前我们没有任何信仰上的限制阻碍我们随意使用它们。而且我们确信这自由对我们而言是必需的,否则,良心就得不到安息,并且迷信会多到无可限量的地步。这自由的用处,即我们应当毫不自责地照神自己的意思,使用祂所赐给我们的恩赐。在这样的信心之下,我们将会与神和睦,并承认祂对我们的慷慨。

基督徒的自由在各方面都是件属灵的事。它所有的作用都是要使惊恐的良心在神面前得以平静。不论他们是罪得赦免感到不安,是为被肉体所玷污的行为是否能蒙神悦纳而焦虑,还是为要不要使用无关紧要之物而困扰。所以,用这自由作为放纵私欲、滥用神恩赐的借口是邪恶的,毫不顾虑到软弱的弟兄而使用这自由,也是邪恶的。✝

[1] 约翰·加尔文,《基督徒的自由》,于《基督教要义》,卷三:《领受基督之恩的方式:这恩典带来什么益处及果效》,钱曜诚等译(北京:生活·读书·新知三联书店,2010),834-50。略有编辑。

昼夜思想

不从恶人的计谋，
不站罪人的道路，
不坐褻慢人的座位，
惟喜爱耶和华的律法，
昼夜思想，
这人便为有福。
他要像一棵树栽在溪水旁，
按时候结果子，
叶子也不枯干。
凡他所作的尽都顺利。
恶人并不是这样，
乃像糠秕被风吹散。
因此当审判的时候，恶人必站立不住；
罪人在义人的会中也是如此。
因为耶和华知道义人的道路，
恶人的道路却必灭亡。

诗篇第 1 篇