

# 教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2022年3月第1期 总第89期

## 圣徒坚忍

圣经神学的种类

转向信心

为什么我每次犯罪以后还需要祈求上帝的赦免？

炎热和苦难

我们能否一生持守信仰到底？

从教牧视野看圣徒的坚忍

重燃起初的爱心

希腊抑或希伯来？开放神论与改革宗的神学方法

禾场今昔

争战，直到主必临的那日



# 目 录



本期主题：  
**圣徒坚忍**

08

## 讲道释经

### 圣经神学的种类 / 溥伟恩 (Vern S. Poythress)

1976年，伽芬博士以霍志恒和慕理的著作为主要依据，就“系统神学与圣经神学”发表了一篇纲领性的文章。圣经神学自此有了长足的发展。系统神学通常旨在回应过往时代的系统性思考，及当代文化中出现的问题；圣经神学多旨在对历史的理解——不一定仅限于特殊启示的过程，也包括各单卷在其即时与时代性的背景下如何安排其“神学”。这两门学科的目标是不同的、互补的，目标不同有时会导致主题设置之种类的不同。为了增加方法论与教义的可靠性，两者都需要与对方强力互动。

20

### 转向信心——传道书 11:1-6 释经讲道 / 始明

我们总是根据所知道的来认识事物，总是戴上经验或知识的眼镜审视一切。但我们今天要读的经文却告诉我们：虽然人生中有许多事是我们不知道的，但爱我们的神是全知的，信靠耶稣基督的人得以在未知的世界里凭信心敬虔度日。我们不知道，所以要松开自己的手（1-2节）；因为不知道，所以要殷勤地尽本分（3-4、6节）；因为不知道，所以要信靠全知者（5节）。试着摘下经验的眼镜吧，转向那位值得信靠的真神和救主。唯有祂才能让你得安息！

26

### 为什么我每次犯罪以后还需要祈求上帝的赦免 / 斯蒂芬·韦勒姆 (Stephen Wellum)

“既然耶稣已经为我的罪死了，为什么我每次犯罪以后还需要祈求上帝的赦免？”我认为最好的理解就是，我们要将上帝通过基督成就在我们身上的，带入到我们与上帝交往的关系中。上帝是我们的上帝，我们是祂的子民，这是一种圣约关系。即使我们在得荣耀之前仍然会犯罪，我们与上帝也依然保持着这种关系。因此，我们求主赦免并不是要再次称义，而是应用基督为我们所做的一切。

## 教会建造

28

### 炎热和苦难 / 阿尔弗雷德·鄱锐尔 (Alfred Poirier)

我们生活的世界，像一个大而可怕的旷野，各种遭遇、压力如同旷野的炎热。我们就像沙漠里的植物，扎根在世界的土壤就会长成荆棘；与基督连结而在活水旁扎根时，就会叶子青翠，结满果实。圣经辅导的“三棵树（荆棘、十架、溪旁好树）”模型，描述的是生命改变的模式，有五大基本要素：炎热—荆棘—心—十字架—果实。本文聚焦于“炎热”，探究环境的压力到底是什么，体现在哪些方面？以及，苦难中的人如何求问神，而神又如何回答呢？

41

### 我们能否一生持守信仰到底？ / 蒋虹嘉

基督徒的人生面临各样的争战，每天都要对付从撒但、内在残余的罪性以及世界来的试探和攻击。我们不禁会问：我们能指望我们的信心有确定的保证而不至于失落吗？答案是肯定的，因为圣经给了我们清楚的应许。“圣徒的坚忍”是一个重要的教义，给我们带来极大的安慰和鼓励。但圣经同时也告诫我们不要犯罪。神在祂拯救的计划中有意警告背道的危险，以便圣徒可以提防虚假的信心，不拖延任何悔改之事；藉此确保圣徒们蒙保守到底。



# 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。

55

## 从教牧视野看圣徒的坚忍 / 彭强

“圣徒的坚忍”深深扎根于圣经的启示。这一真理在历史中蒙主保守，给历代圣徒带来安慰和坚固。但坚忍的真理如何应用于牧养，尤其是在当下大陆教会面临逼迫的场景中应用呢？我们过去比较多地把关切放在对教义的争辩上，较少从教牧实践的角度挖掘如何应用这一真理。我会分享 12 个方面的应用，每个方面都既有概念也有例证。盼望这些分享激发弟兄姐妹们热爱这一真理，更多地用“圣徒的坚忍”彼此相劝、彼此激励。

66

## 重燃起初的爱心 / 托马斯·文森特 (Thomas Vincent)

当今一些人对爱基督的火焰嗤之以鼻；其他大多数挂名基督徒完全不认识这种对基督的爱，不管他们拥有哪些关于这方面的知识。前者认为这爱只是一种幻想，后者只按理论看待这爱。当今在真诚地爱基督的基督徒中，认识何为热切爱基督的人是何等寥寥无几！普遍而言，火灾时人人都会取水灭火，但在对基督的爱普遍衰败的日子，当然需要有人从天上取火，并使用风箱——我指的是教导劝勉——让这近乎熄灭的对基督的爱火重新燃起。

### 神学探讨

78

## 希腊抑或希伯来？开放神论与改革宗的神学方法 / 霍顿 (Michael Horton)

哈纳克于十九世纪晚期提出：几乎所有被认为是基督教“正统”的都实际上是“严重希腊化”的结果。二十世纪，人们对“希腊式”神学的指责从改教家转移到了将他们的思想系统化的继承者身上。海因里希·赫普提出：预定论是加尔文与加尔文主义的核心论点。但这已被对一手文献——无论是加尔文还是“改革宗经院神学家”——的详尽研究否定了。从一开始，圣约神学就作为改革宗神学的脉络出现了。与巴特过分强调神的超越性不同，即使在本体论层面，改革宗正统神学也是从圣约的角度理解造物主与受造物的关系：这不仅意味着相似性 (similarity)，也意味着差异性 (dissimilarity)；其结果之一是，提倡自己版本的类比教义。

### 历史回顾

98

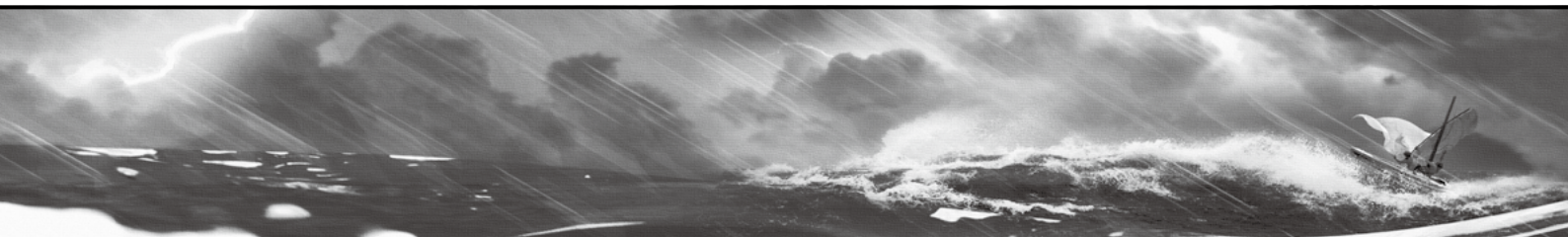
## 禾场今昔——三位宣教领袖的山西印象 / 亦文

中国有句俗语：“病来如山倒，病去如抽丝”，这句话似乎也适用于对庚子教难及其善后重建的过程。劫后重生的老同工们在短短一两年内返回百废待兴的山西省，青黄不接之际，最大的挑战便是如何招募到愿意前来教难灾区的宣教新兵。“老山西们”不断把三晋之地的属灵需要陈列在《亿万华民》的读者面前。本篇编译稿是“庚子教难”系列的最后一篇，旨在透过不同人的眼睛，以较宏观的视角观察“后庚子时期的山西”。抚今追昔，数算主恩。

封三

## 争战，直到主必临的那日 / 钟马田

“你们中间的争战、斗殴，是从哪里来的呢？不是从你们百体中战斗之私欲来的吗？”（雅 4:1）只要有欲望存在，就会有战争。如果一个人觊觎他人的妻子，贪恋他人的财产，战争怎么可能结束？那么，我们该如何面对未来呢？作为基督徒，我从不对任何人、任何会议、联盟、组织抱任何期望。任何事都不会让我感到惊奇。但我知道的是：争战将会继续，直到主所命定的那日来到，也就是主的日子。





# 卷首语

文 / 本刊编辑部

与往期杂志只有一篇卷首语不同，本期开始，每个栏目的主编会各自撰写一篇短文，介绍选文的缘由、特征、目的，统合成一篇卷首语，为大家提供导读。以下四篇栏目寄语中自然也会有栏目主编们与读者们交流的絮语，透露我们的关切，期待你们的回应。

## 讲道释经栏目寄语

最近和弟兄们有一些关于圣经神学的讨论，我们深感圣经神学对于忠实地传讲圣经很重要，也可以给我们按照圣经宣讲福音带来帮助。但回顾历史，人们对圣经神学作为一种方法，却有着很多不同的认识，对于圣经神学和系统神学的关系也有不同看法。那么，我们怎样才能更好地认识和运用圣经神学以及系统神学，使之对我们的解经和讲道带来帮助呢？我们希望，今年的讲道释经栏目对此能有系列的探讨。本期我们发的这篇《圣经神学的种类》，虽说是概论性的专文，但并不缺乏深度；一篇既有广度又有深度的文章将激发我们很多的思考。

我们也希望通过这个栏目，分享释经讲道的讲章，特别是这个时代服事教会的牧者，在教会的讲台上面对具体的会众所宣讲的信息。在教会历史上，神曾经使祂的讲台光辉烈烈，大大使用祂的仆人们忠于圣经的讲道，呼召罪人悔改，牧养了祂的百姓。今天，我们也可以通过一些牧者的讲道信息，带来在解经和讲道方法上的交流，并使我们因着讲道的信息，得到提醒和劝慰。这一期，我们刊登了始明牧师2022年2月8日在主日讲台所传讲的信息《转向信心》。以往我们曾经就讲道事奉访谈过始明牧师，也愿这篇讲道，使我们对他在访谈中分享的做法有更具体的了解，也使我们因他所宣讲的主的话语，得到激励和帮助。

短小精悍的对难解经文问题的解答，既可以促进牧者的思考，也可以成为便利的牧养资源，给遇到这些问题的弟兄姐妹带来帮助。本期的问题是：为什么我每次犯罪以后还需要祈求上帝的赦免？作者将我们带入到与上帝的圣约关系中来思考这一问题，不仅有助于我们对这一问题的理解，也会给我们的实际信仰生活带来鼓励。

既然神的话安定在天直到永远，并且祂特别通过祂的话语启示出福音的奥秘，而这奥秘关乎人的得救、教会的成长和神的荣耀。那么，怎样更好地明白、传讲、应用神的话，就成为每一个担当话语事奉的人不懈的追求，也成为每个弟兄姐妹心之所系。愿主赐福并使用这一栏目的内容，使之能鼓舞我们的关切，增进彼此的交流，也为我们带来切中肯綮的帮助。

## 教会建造栏目寄语

“教会建造”栏目往往是针对家庭教会当前时期的处境，目前展现的特征，以及进一步建造的需要，围绕一个特定的主题组稿。相较于一般的生活时政类杂志，呈现出“封面专题报道”所具有的泛时效性、系列报道等方面的特征。因此，本刊自栏目制改版后，各期封面设计的主题，往往与“教会建造”栏目的主题一致。

本期的主题是“圣徒的坚忍”。这是2021年某一特会的年度主题，也是同年另一场以“门徒训练”为主题的神学特会中，在其“圣经辅导”讲座中呈现出来的特别关注。对此主题，我们也认为有必要再思。

在这个时候，基督徒们被提醒关注圣徒坚忍的教义，原因不证自明：身处在“基督教中国化、政主教从”的压力中，我们都是软弱的，没有人敢夸口站立得住，因而需要寻访古道，通过对坚忍教义的学习，使我们自身的信心得以坚固；同时，也使我们在牧养服事时，面对身处艰难、时有软弱的信徒，在爱心、智慧上都成长、成熟。

就此主题，四篇选文的内在逻辑是：从属灵的角度认识处境，对坚忍的教义加以梳理，借鉴历史上的教牧智慧并应用于当下，以聚焦“爱基督之心”来避免涣散。具体而言：

第一篇《炎热和苦难》，来自前述圣经辅导讲座，从属灵的角度有深度地认识处境。基督徒身处的环境不单有逼迫和诱惑，瘟疫仍继续、炮弹在飞越、人被铁链或恶习囚禁，这些新闻不断地提醒我们身处末世的事实与特征。如果停留在表面看问题，所求的仍是解决具体问题的答案。我们需要通过各样的处境，来到神的面前，有深度也有规范地认识苦难的议题。唯有如此，我们才会来到上帝的面前，深思我们在信心上会遇到的试探；我们才会提出深层的问题：如此艰难中，如此软弱的我，何以坚忍呢？

第二篇《我们能否一生持守信仰到底？》不仅提出一个好问题，还给出了很好的答案。作者通过对《威斯敏斯特信条》“论圣徒的坚忍”一章的梳理与阐释，使我们确信信徒“会在这恩典的地位中坚忍到底，永远得救”；其原因，“并非依赖他们自己的自由意志”，乃是依赖三位一体真神的救赎作为。而且，本文十分精彩之处在于，从“论证之完整、问题之难点、关注信徒良心之困惑”三个方面，提出“如何理解那些起初‘相信’后来‘失丧’者呢？”之问，并以对希伯来书相关经文的解经来回答了这一提问。文章最后，也言简意赅地给出了牧养建议。

上一篇文章的最后牧养建议的部分，自然引出了《从教牧视野看圣徒坚忍》和《重燃起初的爱心》两篇文章。前一篇是本土牧者的研习、牧养心得，使“圣徒坚忍”这一教义，无论是对其内容的理解，还是对其加以实践，都有了不可缺少的“教牧视野”；而后一篇摘编自清教徒的作品，使得对这一教义的关注有了“爱基督之心”的聚焦。若对这两篇文章加以概要式介绍，则可能破坏它们自身的内容、特点。我们能做的是，向大家作见证：我们在编辑时信心得造就，热情被点燃。我们深信这一经验，一定会发生在读者家人们的阅读过程中。

## 神学探讨栏目寄语

虽然本刊现有各栏目的关注点并非没有交叠，但相对而言，“神学探讨”更多侧重于系统神学/历史神学相关的内容。主若许可，我们计划在未来几年中，以系统神学的某个部类来组织各年的主题。从本期开始，我们今年将着重讨论神论（*theology proper*）。纵然次序或许会有调整，但我们期待若干年内逐渐触及护教学、人论、基督论、救恩论/圣灵论、伦理学、教会论、末世论等神学部类。烦请留意的是，我们虽以如此的方式组织栏目的编稿主题，但意图并不在于完整覆盖该神学部类的各个方面。系统的神学训练既非本栏目的定位，也不可能通过如此的方式完成。

我们正处在一场关于神论的危机当中，诸多根基性的教义正在被广泛的质疑和拒绝。神的若干本质属性、三位一体、基督的神性等经典神论的议题，都被置于被挑战的位置之上。这些挑战从多种不同的角度展开，但在很多新提议的背后，都若隐若现地蕴含着一种方法论的预设，即所谓“希伯来思想”与“希腊思想”的对比和对立。这预设以不同变体的形式出现，例如：“东方vs. 西方”，“动态vs. 静态”，甚至包括即

使不完全一致但也与此关联的“加尔文 vs. 加尔文主义”。这些新神学将经典神论置于希腊/西方/静态等的一端，从方法论的意义上对其进行反思、轻视，直至拒绝。本期刊载的文章《希腊抑或希伯来？开放神论与改革宗的神学方法》比较了开放神论与改革宗神学方法，不仅评估开放神论的预设，也为改革宗的“创造主-受造物的区分”、“类比”等神学方法辩护。霍顿在本文中的主要对话对象是开放神论，但其结论却对颇多相关议题都有助益。由此我们认为，以这样一篇关于方法论的文章来开始今年关于神论的讨论是合宜的。

我们欢迎读者的反馈和投稿。“神学探讨”栏目并不执着于在选稿中考虑是否为译文或中文原创，但我们乐于见到更多在中国家庭教会的土壤中成长起来的思考和写作。文章既可以与我们正在主要讨论的主题相关（对本年度来说，即神论），也欢迎其他与系统神学/历史神学相关的题目。事实上，我们本也意在每年中刊发若干在主要议题之外的其他文章以丰富栏目内容。我们深知任何作者都不会在一开始就足以达到我们曾经刊发的那些神学家的深度和高度，尤其是在中国家庭教会当下的整体环境中。但作为“神学探讨”栏目，我们期待和诸君一同成长，也愿神藉着那些因对教会的挚爱而有的冷峻思考得着荣耀。

## 历史回顾栏目寄语

本期“历史专栏”的译稿，乃是庚子教难系列文章的最后一篇。

历史上的庚子教难其实为时不久，但在这百日之间造成的损失却是灾难性的。《教会》编辑部与译者推出这一“庚子教难”系列，希望能以对特定历史案例的剖析，促进对殉道者的善后、叛教者的整顿和创伤后的修复这些议题的探讨，于历史与当下，在神学和实践等方面都有所思考。

本系列共十篇文章，前三篇涉及教难前，后七篇涉及教难后。教难前的内容以庚子教难前夕（1898年）明鉴光（William S. Fleming）教士遇难一事（也是内地会入华以来首例同工殉道事件）开幕<sup>[1]</sup>，继以翌年内地会成立33周年年会上众宣教领袖的致

---

[1] <“福音鲨鱼”明鉴光之死——中国内地会首例宣教士殉道事件>，《教会》80（2019年12月），2022年2月24日存取，<https://www.churchchina.org/archives/191211.html>。



辞（即庚子教难爆发前的一次年度大会）<sup>[2]</sup>，并汇编了足以展现教难前夕晋南教会风貌的宣教报道<sup>[3]</sup>。

教难后的内容则从几位劫后余生的宣教士的“痛定思痛”、整装重返开始<sup>[4]</sup>，以众多差会代表与山西地方官协办安葬、追责、赔偿、抚恤，与中国教牧领袖一起整顿教会、惩戒挽回背教信徒为过渡<sup>[5]</sup>，梳理了教难后山西禾场东南西北各宣教站的重组和重建<sup>[6]</sup>，并侧重探讨了女宣教士和伙伴差会在山西禾场所起到的重要作用<sup>[7]</sup>。

教会的建立和重建，都是一个持续的过程，很难设定具体时限。这一系列以1905年为文献的时代断限，并非绝对，一方面是以五年为期作为一个较为宽泛的时间长度；另一方面1905年内地会的创始人戴德生在长沙过世，也象征着一个时代的结束。

本期“历史专栏”这篇编译稿，汇编了内地会山西监督陆义全牧师发表于1902年的对三晋福音事工的综述报告，以及内地会英国办事处的总干事史洛恩于1904年在洪洞等地的走访见闻，并帮助内地会建立伙伴差会的范岚生牧师在1904年的巡视报告。文末作者将1900年与1905年山西禾场的各项数据做了比较，并比照了1920年的数据，使读者能直观地看到庚子教难后山西教会的重建与复兴。而作者也以陆牧师一家的见证为例，告诉了我们这场奇迹般的复兴背后的故事。✦

---

[2] <“给我一人”——一八九九年中国内地会33周年年会致辞>，《教会》81（2020年3月），<https://www.churchchina.org/archives/200308.html>。

[3] <庚子教案前晋南教会风貌>，《教会》82（2020年6月），<https://www.churchchina.org/archives/200608.html>。

[4] <重返禾场——1901年晋南三贤劫后余生的心声>，《教会》83（2020年9月），<https://www.churchchina.org/archives/200909.html>；<“痛定思痛”——1900年在华宣教团体对庚子教难的声明与反思>，《教会》84（2020年12月），<https://www.churchchina.org/archives/201209.html>。

[5] <初返三晋——庚子教难后山西禾场的宣教报告>，《教会》85（2021年3月），<https://www.churchchina.org/archives/210310.html>。

[6] <灾后重建——1902年返晋同工山西通讯>，《教会》86（2021年6月），<https://www.churchchina.org/archives/210608.html>；<教会兴起——1903-1905年山西各地宣教站事工报告>，《教会》87（2021年9月），<https://www.churchchina.org/archives/210909.html>。

[7] <宣教储军——1903-1905年间山西禾场的妇女事工与伙伴差会>，《教会》88（2021年12月），<https://www.churchchina.org/archives/211210.html>。

# 圣经神学的种类<sup>[1]</sup>

文 / 溥伟恩 (Vern S. Poythress)

译 / 穆桑

校 / 尘规

1976年，小理查德·伽芬博士(Dr. Richard B. Gaffin, Jr.)以霍志恒(Geerhardus Vos)和约翰·慕理(John Murray)的著作作为主要依据，就“系统神学与圣经神学”这一主题发表了一篇纲领性的文章。<sup>[2]</sup>自此之后，圣经神学有了长足的发展。因此，对于圣经神学与系统神学在当下可能有怎样的关系，我建议应当进行重新评估。<sup>[3]</sup>

## “圣经神学”这一表述的发展史

首先，伽芬使用“圣经神学”这一关键术语，意指为何？在今天，这一术语是否有多种指向？事实上，这一术语指向几样事情，而其中一些并不像伽芬设想的那样有益。

伽芬和在他之前的霍志恒指出，在历史上，“圣经神学”这一称谓曾指向几样互不相干的事情。<sup>[4]</sup>“这一称谓最初用来指系统神学研究中使用的引证经文(proof-texts)集。后来，又由敬虔派拿去抗议极度学术化的教义学处理方式。”<sup>[5]</sup>再后来(1787年)，约翰·加布勒(Johann P. Gabler)将“圣经神学”定义为一门独特的历史学科，致力于发现“圣经作者究竟在思考和教导什么”。<sup>[6]</sup>但这门学科被加布勒的理性主义假设所污损，以致否认圣经的权威。加布勒在两项任务之间做出鲜明的划分：一项是描述过去的圣经作者(据称他们的观点在今天无法被认同)，另一项是提出今天的信念(应与理性的判断一致)。<sup>[7]</sup>加布勒的思想也遭到进化论的腐

[1] 本文原刊于 *Westminster Theological Journal* 70/1 (2008): 129–42。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

[2] Richard B. Gaffin, Jr., “Systematic Theology and Biblical Theology,” *Westminster Theological Journal* 38/3 (spring, 1976): 281–299。伽芬特别是指 John Murray, “Systematic Theology: Second Article,” *Westminster Theological Journal* 26/1 (Nov., 1963), 33–46; Geerhardus Vos, *The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline* (New York: Anson D.F. Randolph, 1894); 以及 Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948)。他还指出了霍志恒之前其他改革宗神学家的态度。

[3] 也见于 Lee Irons, ed., “Biblical and Systematic Theology: A Digest of Reformed Opinion on Their Proper Relationship,” accessed March 8, 2022, [https://www.upper-register.com/papers/bt\\_st.html](https://www.upper-register.com/papers/bt_st.html)。

[4] Gaffin, “Systematic Theology,” 282n2。该注引述了几项研究，最长的两项分别为：W.J. Harrington, *The Path of Biblical Theology* (Dublin: Gill and Macmillan, 1973), 19–259; 以及 Hans-Joachim Kraus, *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970)。

[5] Vos, *Biblical Theology*, 17。

[6] Gaffin, “Systematic Theology,” 283; 也见于 Vos, *Biblical Theology*, 17–20。转折点是加布勒于1787年发表的就职演说 “On the proper distinction between biblical and dogmatic theology and the correct delimitation of their boundaries” (De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus)。

[7] Gaffin, “Systematic Theology,” 18。

蚀，期望找到从原始错误到开明真理的宗教进程。<sup>[8]</sup>

詹姆斯·巴尔（James Barr）使用“圣经神学”这一术语，又是一种意思。它指的是一种运动，该运动试图沿着基于词语的进路，揭示关键的神学含义，在圣经“概念”（而不是圣经的教导）中为现代布道寻获权威。<sup>[9]</sup>巴尔对这一进路进行了详尽的方法论批判，尤其体现在格哈德·基特尔（Gerhard Kittel）的《新约神学词典》（*Theological Dictionary of the New Testament*）中。<sup>[10]</sup>他特别指出，“神学论述的语言学载体，通常是句子和更大的文学综合体，而不是单词或者词法和句法的机制。”<sup>[11]</sup>

伽芬在他的文章中并无以上意指，他心目中的“圣经神学”是霍志恒所定义的那样：“圣经神学是释经神学的一个分支，其研究对象，是沉淀于圣经的、神的自我启示的过程。”<sup>[12]</sup>焦点在于作为过程的启示，从启示沉淀之前，到启示沉淀之时。正如霍志恒所说，“圣经神学将启示当作神的行动，而不是神行动的结果。”<sup>[13]</sup>霍志恒本人更愿意采用“特殊启示史”（History of Special Revelation）这一称谓，不过他也接受现成的表述。<sup>[14]</sup>特殊启示包括话语和行为，其特征为有机发展：每一阶段在自身形态都是“完美”的，但注定要按着神的计划发展为后续阶段。<sup>[15]</sup>

霍志恒和他之后的伽芬都明确指出，这项研究要在排除启蒙运动的怀疑主义、理性主义、进化主义倾向的干扰下进行。圣经神学的研究工作专注于历史，有别于系统神学的专注于主题。但是这两门学科，应视为互补，而绝不能视为彼此竞争。

## 霍志恒如何看待圣经神学与系统神学的关系

早先的几个圣经神学的定义，认为圣经神学比系统神学更靠近圣经，因此霍志恒不厌其烦地强调，两者是并行的学科：

区别不在于，（两门学科中的）一者与圣经的关系比另一者更加密切。在这方面，两者完全相同。区别也不在于，一者将圣经材料加以转化，而另一者任其保持原状。两者同样使沉淀于圣经中的真理发生转化，但区别也是其来有自，即转化据以发生的原则各有不同。在圣经神学中，这一原则是某种历史构建原则；在系统神学中，这一原则是某种逻辑构建原则。圣经神学画出了一条表示发展的线；系统神学画了一个圆。<sup>[16]</sup>

两门学科如何进行富有成效的互动，以彼此坚固，霍志恒并没有多作论述。可以想象，或许会有人从霍志恒的沉默中得出结论：两者不应互动，只能各自发展。但这

[8] Vos, *Biblical Theology*, 19–20.

[9] James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961), 5–6.

[10] Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964–76).

[11] Barr, *Semantics*, 269.

[12] Vos, *Biblical Theology*, 13.

[13] Vos, *Biblical Theology*, 13.

[14] Vos, *Biblical Theology*, 23. 也见于 Murray, “Systematic Theology,” 33.

[15] Vos, *Biblical Theology*, 15.

[16] Vos, *Biblical Theology*, 24–25.

并不代表霍志恒本人的观点。<sup>[17]</sup>就在讨论他专攻的学科与系统神学的关系之前，他讨论了圣经神学与“神圣（圣经）历史”和“圣经概论”的关系。<sup>[18]</sup>他主要关注一件事，就是区分这些学科。为了明确圣经神学的独特功用，他必须这么做。与此同时，他也明确赞同各学科间的互动。或许可以猜测：他没有花更多时间来阐明各种互动，一部分原因是，为了给圣经神学下定义，他必须专注于区别；还有一部分原因是，互动可能多种多样，最好不要局限在几条预先确定的路径上。

霍志恒在阐述圣经神学这门学科的特点时，确实默认采用了出于系统神学的信息。他首先提出一项要求，圣经神学必须以基于圣经的特殊启示教义和对圣经的神圣权威的信念展开工作。他还借鉴了有关神的主权、神救赎计划一体性的圣经教导。<sup>[19]</sup>霍志恒并没有明确指出自己在借鉴系统神学的教义，但他假定读者看得出他在做什么。也就是说，以正统神学为圣经神学的基础，这一点在大多数情况下被他视为前提而不是予以讨论。这表明系统神学已经深深融入霍志恒本人的方法论当中。在霍志恒看来，作为新兴学科，圣经神学无疑应当利用几个世纪以来系统神学的所有相关资源来构建研究框架。圣经神学须以改革宗系统神学的核心真理为前提，方为正解。

伽芬支持这一思路，并明确强调了将这两

门学科分割开来（而不是促进两者互动）的危险。

后一术语（“圣经神学”而不是“启示史”）处于不利地位，原因之一是，它可能被理解为一种“分割”，意指两门学科互相平行，或多或少独立于另一者，而且必要时，可以主张自己的“权利”。<sup>[20]</sup>

伽芬在所附脚注中进一步提出警告：

毋庸置疑，自加布勒时代以来，这（所谓独立学科的平行发展）在很大程度上已成事实。同时我还注意到，在此我们所碰见的典型心态，甚至在改革宗的土壤中也能遇到！

在后一句中，伽芬可能主要是指，某些改革宗人士不愿意接受圣经神学来促进系统神学的思考。他们为什么无视圣经神学？他们可能想的是，两门学科彼此独立、互相平行；可能是将“圣经神学”这一名谓与霍志恒重新对其下定义之前变动不居的发展历程联系在了一起；也可能只不过是在想，圣经神学作为新兴学科，于母学科系统神学无所教益。

## 慕理和伽芬论圣经神学对系统神学的重要意义

于是，在回应这种不情愿时，伽芬想要澄清一点，系统神学必须借鉴圣经神学的资源。

[17] 尤见于 Gaffin, “Systematic Theology,” 290, 引述 Vos, *Biblical Theology*, 25.

[18] Vos, *Biblical Theology*, 24.

[19] Vos, *Biblical Theology*, 20–23.

[20] Gaffin, “Systematic Theology,” 290; 也见于 Richard B. Gaffin, Jr., “By Faith, Not by Sight”: *Paul and the Order of Salvation* (Bletchley, UK/Waynesboro, GA: Paternoster, 2006), 16.

慕理也有类似观点：“事实上，唯当系统神学植根于圣经神学时，才能显明其真正的功用，实现其意图。”〔21〕

那么，圣经神学怎样为系统神学奠定根基呢？伽芬认为，方式有三。

(1) 圣经神学提示系统神学，神在历史中的作为这个主题，于救赎而言是不可或缺的，因此是系统神学本身理当含纳的一个主题。〔22〕伽芬指出，过往时代的系统神学已经在这么做了，但是我们仍须持续警惕一种倾向：趋于“抽象”，趋于“非时间化”的阐述——最终会酿成凶险局面，基督信仰有可能成为宗教哲学而非对好消息（耶稣所成之事）的宣告。

(2) 系统神学有赖于经文支持其教义，因此必须致力于准确解经。解经则必须关注背景，包括上帝实施救赎的各个时代，及在每个时代中实现其旨意的上帝的计划。〔23〕

(3) 系统的进程在圣经之内已有发端，查考保罗或希伯来书的神学时，尤其看得分明。〔24〕系统神学应当学习并立基于这些发端。

考虑到潜在的益处，伽芬急切呼吁加强两门学科之间的互动：

同时，当我们继续探讨系统神学与圣经神学的关系时，后者的任务是以其历史背景下对启示的丰富察见辅助前者，而系统神学的任务，则是将这些察见纳入其构建与阐述。〔25〕

## 系统神学对圣经神学的反向影响

在以上阐述中，流向总是从圣经神学到系统神学。〔26〕慕理和伽芬与霍志恒一样，确实预设了相反的流向，圣经神学也按此流向，与系统神学相协调地形成自己的研究框架。但当这一相反流向未得到明确认同时，会有危险出现，不像慕理或伽芬那样尊重系统神学的学者会重蹈覆辙，再次跟从加布勒的独立学科理念。〔27〕

我们可以简略谈谈困扰我们的几种压力：(a) 渴望一种中立的方法论，使我们既能与主流的圣经学术对话，也能与后现代的世界对话；(b) 古典系统神学先是遭到怀疑，继而失去人们的尊重，人们可能倾向于视其为过时的、对现代问题缺乏觉知的学问；(c) 弃掉圣经的权威，与此同时渴望“跟随证据，亦步亦趋”；(d) 倾向于认为最好的神学必定与圣经词汇相吻合（与巴尔的批评有关）。

我们可以扩展一下论点：学者们可以试着“中立地”，或者撇开，又或逆着系统神学提供

〔21〕 Murray, “Systematic Theology,” 45, 转引自 Gaffin, “Systematic Theology,” 291。

〔22〕 Gaffin, “Systematic Theology,” 292–93。

〔23〕 Gaffin, “Systematic Theology,” 293–95。

〔24〕 Gaffin, “Systematic Theology,” 295–98。

〔25〕 Gaffin, “Systematic Theology,” 298。

〔26〕 同一单一流向可见于, “The Idea of Systematic Theology,” in *Studies in Theology* (Edinburgh/Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1988), 49–87, 原出处似为 *Presbyterian and Reformed Review* 7 (1896) 243–71。

〔27〕 伽芬在后面的探讨中提到加布勒, 表明他意识到了这一危险: “毋庸置疑, 自加布勒时代以来, 很大程度上已成事实。” (Gaffin, “Systematic Theology,” 290n22)

的研究框架进行“圣经神学”研究。危险难以想象。我们可以看到，主流学者的很多历史神学层面的反思，是在一个根本上属于理性主义、自治自立的框架内进行的。<sup>[28]</sup>

这种态度也会感染福音派。几年前，在一所福音派神学院，一位教授在课堂上被问到，关于某位新约作家的教导，如何能与其他新约著作相协调。他回答说，他是一位圣经神学家，不关注这个问题。也就是说，他的圣经神学研究不仅可以独立于系统神学，甚至可以独立于其他新约著作的权威。

系统神学应该对释经学和圣经神学产生影响，这一理念可能会在学术界遭到许多人抵制。首先，这一理念有可能将循环性引入整个神学构建过程。系统神学显然依赖释经学。如果释经学又反过来受系统神学影响，那么这个过程就会形成循环。因此人们推断，为严谨与客观故，推理的流程应该是单向的，从释经学到圣经神学综合，再到系统神学综合。

作为回应，我们可以指出，所谓的循环其实是螺旋。释经学、圣经神学和系统神学——以及其他学科——可以卓有成效地彼此丰富，而不是导致僵化。此外，范泰尔（Cornelius Van Til）<sup>[29]</sup>最近的哲学解释学和后现代对知识发生机制（the culture of knowledge）的反思，都表明“循环”对于

有限的人类来说是不可避免的。通过纯粹的单向路径来获取知识，这一理性主义的理想乃是幻觉，掩盖了它对未经检验之假设（预设）的依赖。特别是在解释的过程中，人们使用了关乎语言之本质的假设、关乎历史之本质的假设、关乎圣经中之上帝存在与否的假设。<sup>[30]</sup>

学术界可能还有一样忧虑，来自系统神学的影响会重新引入所谓的“宗教偏见”，启蒙运动遵循“客观”、“科学”的方法论，正是要将我们从这些偏见中解放出来。但后现代主义使人们更加警觉一个事实：启蒙运动的前提可能与任何传统的系统神学一样“有偏见”，一样有局限性。一个人必须从某处获取假设——自己的预设，形成自己的框架。如果一个人的预设不是得自有益的、基于圣经的系统神学，则很可能得自时代精神，无论是启蒙运动的理性主义，还是后现代的相对主义或历史主义。因此，系统神学影响圣经研究，这一理念开始变得更有吸引力了。事实上，唯有这一进路顺乎理智，严肃对待植根于人类对上帝的反叛、对自主的渴望的解释学假设的腐蚀性影响。

## 诸类圣经神学焦点各异

霍志恒将圣经神学设想为一体的学科，即“特殊启示史”。但如今我们可以区分出不同的

[28] Vos, *Biblical Theology*, 19–20.

[29] Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, 2d ed. (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1963), 尤其是 pp. 99–105；以及其他著。也见于 John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God: An Introduction* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1994), 9–14.

[30] Vern S. Poythress, “The Presence of God Qualifying Our Notions of Grammatical-Historical Interpretation”, *JETS* 50/1 (2007) 87–103.

相关重点。我们来列出一些，并评估它们与系统神学的关系。

首先，我们可以像霍志恒一样，对全部特殊启示史进行概述。<sup>[31]</sup>正如霍志恒本人所指出的，此一概述特质如何，端赖我们就特殊启示和圣经权威取何预设。

第二，我们可以专注于整个特殊启示中单个主题或一小部分相关主题的发展史。例如，我们可以专注于圣约、王权、神圣战士、神迹、应许、圣殿等主题。有时候，这样的主题式圣经神学以主题为某种组织中心来把握整个旧约或整部圣经。<sup>[32]</sup>而这样的源自各个主题的信息，可以为我们丰富系统神学指明方向。

但在这个领域出现了滥用的危险。人们可能会试图利用主题研究来形成圣经“概念”，以强加于系统神学。人们可能会落入巴尔所批评的那种错误，即认为圣经“概念”是从词汇库里现成地取出。或者更宽泛地说，人们可能没有意识到，在某一特定主题出现时，自己在多大程度上只挑出了自己感兴趣的特征。<sup>[33]</sup>如果缺乏良好的方法论，人们就会将自己的范畴强加于另有关关注的系统神学。

例如，持“圣经神学”思维模式的人，可能会批评宗教改革期间和宗教改革之后的系统

神学，没有使表示“称义”和“拣选”的神学术语或其他词语与圣经的用法吻合。在这样的批评中，败笔不胜枚举。

首先，这种批评可能没有注意到巴尔对词语与概念所作的区分。<sup>[34]</sup>同一个词在不同的语境中可以有不同的意思，或者在不同的完整句子中对表意有不同分量的贡献。因此，试图从所有的用法中建立统一的概念，或许困难重重。神学概念化的工作须以整句和整段为主要基础。

第二，上述对系统神学的批评，未能认出最好的系统神学家的精微老练之处。例如，加尔文已经认识到，表示“称义”(*dikaioō*)的那个希腊语词汇的用法，在保罗和雅各之间是有区别的。<sup>[35]</sup>他对称义这一主题所作的系统神学层面的探讨，并非狭隘地基于所谓新约词汇用法的统一性，而是基于保罗和雅各的全部教导，依托更加广阔的背景，即旧约关于神的圣洁的教导、关于人的罪性的教导、关于人对终末成全(*eschatological perfection*)的需要的教导。

第三，试图使专业术语与圣经吻合只会导致混乱。大多数情况下，圣经使用的是普通语言（包括意涵富有弹性的词汇），而不是精确的专业语言。使用普通语言其实是一件好事，因为这有助于普通人理解圣经、应用圣

[31] 霍志恒在《圣经神学》(*Biblical Theology*)这部书中给出了这样的概述。

[32] 比如，Gerhard F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 所作考察。

[33] 见于此处探讨：Vern S. Poythress, *Symphonic Theology*, 74–85。

[34] Barr, *Semantics*。

[35] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 3.17.11–12. 加尔文还指出了“faith”与“believe”的区别(*pistis, pisteuō*)。

经。但是，普通词语的弹性含义永远无法与专业术语的精确的非弹性含义吻合。人们可能会天真地认为，只要将专业术语“调整一下”就可以了。但是无论怎么调整，我们都不可能同时拥有专业精确性与弹性。如果我们仍然试图这样做，就会破坏精确性，要么是放弃了所有专业术语，要么是以新的、富有弹性的方式重新使用旧的专业术语。在后一种情况下，我们会导致混乱，不仅践踏了由过去的精确性开发的资源，而且抹杀了精确性来支持弹性。即便我们有此意图，英语术语的弹性也无法与希腊术语的弹性彻底吻合。因此，我们其实根本无法做到“合乎圣经”，充其量只不过是造成了吻合的假象而已。<sup>[36]</sup>

## 个别书卷与个别作者的圣经神学

我们还可以研究不同书卷、不同人类作者所独有的神学样态和主题样态，这又是一种圣经神学。霍志恒撰写《保罗的末世论》(*The Pauline Eschatology*)和《希伯来书的教导》(*The Teaching of the Epistle to the Hebrews*)时，开展的就是这样的研究。<sup>[37]</sup>有趣的是，霍志恒在这些作品中似乎逾越了他本人早前定义圣经神学时所设的界线。他早前说过，圣经神学不仅是“特殊启示史”，要“将启示当作神的行动，而不是神

行动的结果”。<sup>[38]</sup>可是，在后来的这些作品中，霍志恒探讨的却是启示的“成果”，即保罗作品和希伯来书。

但情况比表面所见的复杂得多。霍志恒在研究保罗的末世论时，探讨了“两世”理念的犹太背景。因此他确实有历时性或历史性的导向，以呈现保罗思想可能起源于何处，发展历程如何。<sup>[39]</sup>此外，他对保罗思想的整个讨论，可以理解为关注保罗在写信之前的想法。从这个意义上说，霍志恒所关注的，一直是为保罗书信作预备（但不包括保罗书信本身）的特殊启示史。于是，这些书信从历时性的角度被看成是时间和逻辑上“在它们（这些书信）背后”的保罗末世论的证据。

由此可见，过程和成果之间的区别，正日趋细微。其他学者撰写关于保罗神学的著作时，几乎只会关注完成形态的保罗书信实际上表达了什么。<sup>[40]</sup>霍志恒本人在《希伯来书的教导》一书中就采用这一进路。他接受了一个常见的判断，即希伯来书的作者不是保罗；<sup>[41]</sup>因此，除了从希伯来书本身所推知的以外，我们对作者一无所知。在这种情况下，作者撰写作品前的观点与表达于作品中的观点的历时性区别，变得毫无用处，因此对历史发展的兴趣也就消退了。

[36] 见于 Poythress, *Symphonic Theology*, 55–91.

[37] Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); Geerhardus Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956; reprint, Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1975).

[38] Vos, *Biblical Theology*, 23, 13.

[39] Vos, *Pauline Eschatology*, 1–41.

[40] Richard B. Gaffin, Jr., *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987), 可视为一个这样的例子。该书基于伽芬博士的论文 Gaffin, “Resurrection and Redemption: A Study in Pauline Soteriology”(Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1969), 先于伽芬的文章, “Systematic Theology”(1976)。

[41] Vos, *Teaching*, 15.



于是，我们发现了对保罗神学、路加福音神学或约翰福音神学的共时性、主题性研究。严格说来，这些研究可能并不符合霍志恒对圣经神学的定义，即专注于过程；但扩充他的定义以囊括这些研究，是有益处的。

毫无疑问，这样的研究无疑具有正面价值，可以促使系统神学关注圣经书卷和人类作者的背景，进而完善对关键经文的解释。但这一类研究也有可能被滥用。圣经各卷同有一位神圣的作者，如果淡化这一信念，不同的神学可能会相互抵触。甚至同一作者的不同书卷也可能相互抵触，比如，可能会有学者宣称，此一保罗书信中的论述，与另一保罗书信中的论述彼此抵牾。

所以维护各类“神学”的统一性是很重要的。与此同时，在正统圣经观的框架内，霍志恒能够承认总体合一中的差异：

有人认为，在圣经中发现如此多的变化与差异，于服膺圣经之绝对性与无误性这一信念定然是致命的。如果保罗有一个观点，彼得另有一个观点，那么每个人充其量只能大致正确。如果真理本身不具有多面性，就必实际引出这般结论。但无误性并不必然意味着枯燥的统一性。真理本就是丰富而复杂的，因为神本身即如是。<sup>[42]</sup>

我们甚至可以在同一人类作者的不同书卷间发现差异。要阐述保罗的“神学”，必须关

注保罗在不同书信中所瞩目的各种情境。一方面，我们应该相信，保罗的教导绝不会与自身或圣经其他书卷不一致；另一方面，我们可以名正言顺地关注，作为牧师和宣教士，他是如何根据读者的处境和需要来调整表达方式的。试将哥林多后书、歌罗西书、提多书和腓利门书作一比较，想一想样式何其多变。在这个意义上，我们可以大胆地说，每一封书信都有独特的神学结构。系统神学解释特定经文援以为证时，要考虑这样的调适性与独特性，释经学、圣经神学与各殊导论（special introduction）就于此交汇。这几者与精确的系统神学的构建休戚相关。

## 全面重构系统神学？

或许有人会提议按照架构圣经神学的基本思路来重构系统神学，认为这是圣经神学最终的、合乎情理的任务，尤其是当他们在，比如说是在保罗神学中发现这些思路的时候。从某种意义上说，伽芬似乎是朝着这样的重构前进的。例如，他提倡将圣经神学关乎“已开启的末世论”（inaugurated eschatology）在新约中的核心地位的见解并入系统神学。<sup>[43]</sup>但是这种并入如何进行，则尚不明朗。<sup>[44]</sup>

从最低限度说，系统神学处理涉及“已开启的末世论”的特定新约经文时，其解经应当更加敏锐。这种并入与伽芬的论点2相呼应，即系统神学家的解经应更加忠实。第二，系

[42] Vos, *Biblical Theology*, 16.

[43] Gaffin, "Systematic Theology," 298-99.

[44] 伽芬近来在《凭信心不凭眼见》（*By Faith, Not by Sight: Paul and the Order of Salvation*）一书中阐述了此一整合。

统神学可以清晰论述基督再临时的事件与祂初次降临的关系，以及两次降临与当下基督徒生活的关系，从而将圣经神学对“已开启的末世论”的洞见纳入自身。这种主题式的并入与伽芬的论点 1 相呼应，即系统神学应当包含对于历史的描述。

但人们最想明白的，还是伽芬的论点 3 当作何解，即保罗书信和希伯来书中的系统化元素当怎样理解。系统神学从新约本身的系统化趋势当中学习什么？伽芬只是在说，我们应该从中学习；至于方式，观之合宜即可？或者他所说的不止于此？或者诉诸最大限度，他是在说，我们当下以主题来构建作为整体架构的系统神学，必须复制保罗神学的结构？那会是怎样的情形？

倘若我们听从伽芬的那个“不完全谦虚”的建议，“最大限度”使用保罗书信或希伯来书结构的做法的吸引力就会增加。这建议就是：停用“系统神学”这一术语，

转而起用“圣经神学”来指称对圣经教导的全面陈述（教义学），并且始终确保其主题划分足够宽泛、灵活，以容纳其赖以存立的、由救赎历史所规范的解经成果。这似乎是本文提出的那个关系问题的最终解决方案。<sup>[45]</sup>

这一提议似乎是对系统神学的彻底改造，甚至令其消失无踪，因为“圣经神学”可以取代它的角色。

但在所引的这句话中，伽芬仍然赞同系统神学所特有的“主题划分”或主题设置。从表面上看，这种设置与哥林多后书、希伯来书或任何别的新约书卷都不相符——尽管每一书卷某种程度上都有主题分类。伽芬并没有提议消除这些表面差异。他所讨论的其实不是个别新约书卷的文学结构，而是现代著作的主题结构。保罗神学的著作有其主题划分，系统神学的著作亦然。但这两种主题划分通常是不同的。那么哪一种更好呢？

## 重构工作面临的艰难

要回答这个问题，我们可以先这样发问：“说哪一个更好，是就什么目的说的？”要呈现保罗的独特之处，毫无疑问是基于保罗的圣经神学更好。相比之下，系统神学旨在综合，不仅要包括保罗，还要包括整本圣经。因此，要呈现全部教义的一体性，系统神学应该要更加成功。必要的时候，可以设想在系统神学中特设一个小节，专门探讨保罗对某一特定主题的思考。但这一小节最终会被整合到一个更大的范畴中，即对有关该特定主题的所有圣经教导的综合之中。

此外，系统神学通常既旨在回应过往时代的系统性思考所提出的议题，<sup>[46]</sup>也旨在回应在当代文化中出现的问题。相比之下，圣经神学更多是旨在对历史的理解——不一定仅限于霍志恒所提倡的研究，即专注于特殊启示

[45] Gaffin, “Systematic Theology,” 298.

[46] 因此，历史神学可以在与系统神学互动方面发挥功效。伽芬也指出，应当将历史神学纳入视野（Irons, “Biblical Theology and Systematic Theology”）。

的过程，也包括这样的研究，即各圣经书卷在其即时的、时代性的历史背景之下如何安排其“神学”。这两门学科的目标是互补的，而目标的不同，有时会导致主题设置之种类的不同，也是情有可原的。

这时我们发现，“全面融合”这一可行性待定的建议遇到了第一个主要困难。为什么要认为只有一种结构是“正确的”？<sup>[47]</sup>

假设有有人提议，系统神学应该与新约圣经神学的结构相吻合。人们可能会问：“哪个新约神学？”保罗的？约翰的？希伯来书的？彼得的？还是路加的？正如我们先前所见，我们确实应该相信，新约书卷都是彼此和谐的。但是这种和谐与“结构”的些微多样性是相容的。

赖德 (George E. Ladd) 写了一本《新约神学》(*A Theology of the New Testament*)，其中包括用不同的章节探讨不同的人类作者 (尽管他将对观福音合在一起讨论)。<sup>[48]</sup> 他认为“已开启的末世论”是贯穿所有新约书卷的共同主题。那么我们是否应该效仿圣经神学，以“已开启的末世论”为主题来构建系统神学呢？但赖德同样可以宣称，与基督的团契，或者基督的复活，或者作为上帝和人的基督，或者上帝论，也是共同的主题。他将“已开启的末世论”置

于首要位置，并不是因为这是唯一合理的选择，而可能是因为圣经神学在其历史性的导向中，极为关注新约中救赎历史之时代的概念形成。比起按传统主题组织材料，这些概念的形成更能弥补系统神学对传统主题关注的不足。<sup>[49]</sup>

“已开启的末世论”确实构成了新约各卷的共同主题。但我们仍然可以看到，新约各卷引入这一主题时，具体的架构方式还是有区别的。霍志恒指出了保罗和希伯来书的一个显著区别：

两者对现今时代的表述是不一样的。对保罗来说，现今的时代是邪恶的时代，新的时代是完美的时代。因此，保罗给出的是一分为二的普世史，以基督的复活为分界点。不过在希伯来书中，旧的时代就是旧约时代。因此，希伯来书给出的不是一分为二的普世史，而是一分为二的救赎史，继而产生了关于救赎和启示的哲学。希伯来书的作者并未将旧约 (the old Diatheke) 视为邪恶的东西，而是视为影儿的世界 (利未人的世界)。<sup>[50]</sup>

我们可以将霍志恒的意见推及其他新约书卷。启示录所描述的现今的世代，是充满激烈属灵战争的世代，终结于最后一战与和平成就的时代。路加福音所描述的现今的世代，是福音广传的世代，终结于世人在最终审判

[47] 也见于 John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987), 191–94.

[48] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974). 赖德也将彼得后书与犹大书放在一起论述，因为两者共有的主题极为重要。他单设一章谈启示录，虽然这部书可能与约翰福音、约翰一书、约翰二书、约翰三书出自同一位作者。

[49] 但是请注意，唐纳德·格斯里 (Donald Guthrie) 在《新约神学》(Donald Guthrie, *New Testament Theology* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981]) 一书中正是按经典主题组织材料的。

[50] Vos, *Teaching*, 52.

之日的交账（参徒 17:31）。约翰福音所描述的现今的世代，是神的荣耀在基督里显明的世代（参约 14:9），其显明方式是藉由基督的临在，而基督的临在，又是藉由“另一位帮助者”圣灵的临在（参约 14:16）。

此外，我们不必仅用“已开启的末世论”这样一个无所不包的主题来撰写关于全部新约书卷的神学。对观福音的神学以神国的临到为核心主题，那么撰写保罗神学为什么不以“复活”和“与基督联合”为核心主题来组织材料？接下来，希伯来书神学可以专注于基督的优越性，尤其是祂在大祭司的服事中所显出的优越性；约翰福音神学可以将上帝在基督里的显明作为核心主题；启示录神学可以将神的显现和属灵争战作为核心主题；雅各书神学可以将智慧作为核心主题；彼得前书神学可以将为基督受苦作为核心主题。帖撒罗尼迦后书神学——为什么不住这方面想想？——可以将对第二次降临的盼望作为核心主题。教牧书信的神学可以将福音事工作为核心主题。

我给出这些建议时，默认采用了多视角的理念：某一特定的主题可以用作观察整体的一个视角，给我们带来亮光。<sup>[51]</sup>藉由上帝计划的一体性，圣经中的任一特定主题与圣经中的其他一切都有联系。我们可以通过这些联系，从一个主题开始，以之为一个视角来考查整本圣经或者整个（比如说）保罗神学。例如，圣洁虽然是保罗著作中一个较小

的主题，但也可以作为考查保罗神学的一个视角。<sup>[52]</sup>因此，要构建对保罗神学的阐释，没有哪一种方式是我们必须遵循的。

虽然保罗在自己的书信中表现出系统化思维，却并不是一位沮丧的学院派神学家。当我们认出这一点的时候，多重结构安排的论点就会变得更加有力。不是说他渴望拥有学院派的悠游，卷帙浩繁地写下他的神学体系，却发现自己的处境殊可惋叹，为急切的需要所迫，只能写几封书信，间或有碎笔遥指神学。不，那些书信代表了真正的保罗，完全不是学院派温室版本的保罗。保罗是外邦人的使徒，是宣教士，是传道人，是植堂者，他爱他成长中、挣扎中的教会。他并不想做别的事情：

我却不以性命为念，也不看为宝贵，只要行完我的路程，成就我从主耶稣所领受的职事，证明神恩惠的福音。（徒 20:24）

我作了这福音的执事，是照神的恩赐，这恩赐是照祂运行的大能赐给我的。我本来比众圣徒中最小的还小，然而祂还赐我这恩典，叫我把基督那测不透的丰富传给外邦人。又使众人都明白，这历代以来隐藏在创造万物之神里面的奥秘，是如何安排的，为要藉着教会使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧。（弗 3:7-10）

保罗的书信确实表明了他神学思想的统一

[51] 进一步的探讨，见于 Vern S. Poythress, *Symphonic Theology: The Validity of Multiple Perspectives in Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1987); Frame, *Doctrine of the Knowledge of God*, 191–94.

[52] Vern S. Poythress, “Structural Approaches to Understanding the Theology of the Apostle Paul” (D.Th. Diss., University of Stellenbosch, 1981).

性，他对他的福音——这无可更改之真理——的委身，但也同样表明了他的灵活性，具体表现为：回应特定教会和特定情境时，所采用的结构、主题和语气是有差别的。事实上，差别极为显著，以至于有时候有人会据此推测，那些书信中的某几封其实并非保罗所写。学者们可能会紧扣些微差别，以证明作者另有其人。如果他们能够撇下高度学术化的作品所特有的相当统一的风格与词汇，想象一下从事宣教工作，身在各样忙乱与重压之下是怎样的情景，对他们会有帮助。

最后，强行使系统神学遵循出自新约圣经神学的单一“结构”模式是错误的。最佳论据之一为，保罗本人就反对这种做法。除了在对真理的坚守上显出一贯性之外，保罗在传递真理的方式上也显出了灵活性。因此，系统神学照此而行无疑是可以的。<sup>[53]</sup> 为了增加方法论与教义的可靠性，圣经神学和系统神学都需要与对方强力互动。但两者都可以名正言顺地采用各样结构来表达自己，而不必在其宏观结构中复制其同伴的典型结构。✚

---

[53] 这样的系统神学观与约翰·傅瑞姆（John Frame）神学即应用的理念有密切关系（Frame, *Doctrine of the Knowledge of God*, 81–85）。

# 转向信心<sup>[1]</sup>

## ——传道书 11:1-6 释经讲道

文 / 始明

### 导论

我们很多人都听我们的父母说过这样的话，而且很有可能——如果你有孩子的话——你现在也在对你的孩子说：胎教很关键。0-1岁很关键。幼儿园很关键。小学前三年很关键。碰到一个好老师很关键。初中很关键。高一很关键。高三很关键。大学第一年很关键。第一份工作很关键。甚至在教牧学里，也有类似的理论：第一次来教会的印象很关键。信主头一年很关键。从小到大，我的父母、老师一直都在对我说：今年对你来说很关键。工作后我的上司也对我说：今年对你的职业发展来说很关键。服事教会以后，每一年我都觉得这一年对教会来说很关键。没完没了的“关键”，每一个“关键”之后又会迎来新的一个“关键”。

从来没有哪一位老师、哪一位上司、哪一位成员会对我说：“今年不是很关键，你好好休息，多享受生活。”如果真有人这么说，你会怎么想？你敢相信吗？恐怕不敢。因为这个人自己都不知道自己在说什么。如果这

是一位老师，他能预见考试或者教育政策的变化吗？他能知道学生听到这句话后会“休息”到什么程度呢？不能！如果这是一位上司，你怎么知道他会不会被调走、辞职、跳槽？会不会有什么政策一下子让这个行业被送入风口或者灰飞烟灭？他不知道。

我们认为这一年很关键，因为我们知道一些事情。我们知道某个年龄是黄金年龄，我们知道职业发展路线中某个特定的机会非常难得，我们知道孩子在什么时候容易学好、什么时候容易学坏，我们知道一些关键的考试在什么时候进行……我们知道太多东西，所以想要抓住每一个把手，唯恐脱钩。

我们认为这一年很关键，也是因为我们不知道很多事情。我们不知道的在驱使我们更加努力地想要抓住知道的。就像一位成员对我说：“我不知道去植堂会发生什么事情，后来会怎么样，对我的属灵生命有什么影响，但是我知道我在这里挺好，所以我不想去植堂。”看起来很合理，不是吗？

[1] 本文整理自作者的一篇讲道，略有编辑。——编者注

我们总是根据我们所知道的来认识事物，我们总是戴上自己经验的或者知识的眼镜审视一切。但今天我们要读的经文却问我们：如果你承认自己的无知，承认生活中总有自己无法完全控制的风险，并以此为前提来看待自己的人生，你会怎么生活？

对于这个问题，这段经文告诉我们，最重要的是：虽然人生中有很多是我们不知道的，但爱我们的神是全知的，信靠耶稣基督的人得以在未知的世界里凭信心敬虔度日。

对这段经文我有三个观察：第一，在这短短六节经文中出现了四个“你不知道”；第二，只有在5节一处出现“神”，所以看起来5节是一个核心教训；第三，3-4节和6节都和农业耕种有关，具有相关性。

所以我认为这段经文的结构是以1-2节为导论，然后3-4节和6节用农业比喻形成对称（也就是所谓ABA'结构）来突出5节的教导：

(导论) 当将你的粮食撒在水面，因为日久必能得着。你要分给七人，或分给八人，因为**你不知道**将来有什么灾祸临到地上。(1-2)

A 云若满了雨，就必倾倒在地球上；树若向南倒，或向北倒，树倒在何处，就存在何处。看风的必不撒种，望云的必不收割。(3-4)

B 风从何道来，骨头在怀孕妇人的胎中如何长成，**你尚且不得知道**，这样，行万事之神的作为，**你更不得知道**。(5)

A' 早晨要撒你的种，晚上也不要歇你的手，因为**你不知道**哪一样发旺：或是早撒的，或是晚撒的，或是两样都好。(6)

——传道书 11:1-6

作者从三个方面突出了我们对神信靠的必需性，所以我也想按着这样的顺序来讲，我们先来看第一个方面：

## 一、因为不知道，所以要松开你的手 (11:1-2)

第一节经文就让我们这些现代读者感到困惑——“当将你的粮食撒在水面，因为日久必能得着”。“粮食”的原文是“饼”，你能想象把饼撒在水面上，日后能够拿回来吗？听起来很令人费解。不过我们先观察一下1-2节经文有什么共同的意思，因为这是两节对称的经

文，2节说：“你要分给七人，或分给八人，因为你不知道将来有什么灾祸临到地上。”

我们暂且把这两节经文前半句的意思放在一边，就后半句来说，它们都对称地表达同一个意思：因为有一种不确定性，所以你不知道将来会怎么样。你不知道你失去的（撒在水面的粮食）过多久会回来，你也不知道你积蓄的会在什么时候因为灾祸降临而丧失。这并不是说我们对未来一无所知，创造这世界的神创造的是一个有秩序、有规律的世界。所以3节说，云里面如果有足够多的水汽，就会变成雨降下来；树如果倒下来了就会一直躺在那里，不会突然消失。我们能够解读这些规律和现象，我们知道很低的乌云或者躺在那里的树意味着什么。这些都可以告诉我们发生了什么，或者很大可能将会发生什么。但永远会有意外，永远会有你无法预料的事情。然而这段经文并没有只停止在我们未知的事情上，它还告诉我们一个必然的规律：“日久必能得着。”

接下来我们再来看前半句的意思：“将你的粮食撒在水面”，“要分给七人，或分给八人”，无论它的意思是什么，都是在说，你要给出去，你要把你已经有的给出去。撒在水面的是“你的粮食”，要能够分给别人，你自己得先有自己的份。所以作者在说：因为对未来有一种不确定性，所以我们现在不要把自己的东西攥得太紧，活得好像自己知道未来一样。

有的圣经学者认为，这里的“撒在水面”指的是把自己的货财投资在远洋贸易上，而且

要分散投资（“分给七人，或分给八人”）。但这听起来也未免太现代了。很难想象所罗门时期的普通犹太人读到这句话时能够联想到海洋贸易。所以更合理的解释是，作者在这里鼓励一种冒着风险的慷慨生活。世界对待灾祸的态度是“要积蓄”，而作者却提出一种相反的思路：要慷慨地给予，因为“日久必能得着”，因为“将来会有灾祸”。

这听起来很不可思议吧？但这和新约的教导是一致的。财物无法给我们带来快乐，财物是用来帮助缺乏之人的。因此2节劝我们，当有资源可以施舍的时候，应当慷慨地施舍给有需要的人，“因为你不知道将来有什么灾祸临到地上”。也就是说，你不知道将来自己还有没有资源可以帮助别人，你也不知道你为自己积攒的财富会不会在灾祸中毫无意义地丢失了。并且你需要付出信心，因为从你肉眼可见的角度来说，这样的施舍不过是像“将粮食撒在水面”一样一无所获。但作者却给你一个确定的保证：“日久必能得着”。

耶稣向祂的门徒们发出了同样的挑战：“你摆设午饭或晚饭，不要请你的朋友、弟兄、亲属和富足的邻舍，恐怕他们也请你，你就得了报答。你摆设筵席，倒要请那贫穷的、残废的、瘸腿的、瞎眼的，你就有福了！因为他们没有什么可报答你。到义人复活的时候，你要得着报答。”（路14:12-14）“到义人复活的时候，你要得着报答。”传道书同样挑战我们，不要把眼光放在日光之下可以看到的报答上，而要像耶稣所说的那样：把眼光放在永恒的未来。加拉太书6:10说：“所



以，有了机会，就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样。”你不知道将来还有没有这样的机会可以服事他人，你也不知道现在拥有的钱财明天会怎么样，所以就用现在的这个机会，放开你的手，让他人从你的时间、金钱或心智上得着益处，在永恒中，神必奖赏你——这是你当知道的。

## 二、因为不知道，所以要殷勤地尽本分（11:3-4、6）

我们喜欢在知道的事情上殷勤努力，但却在不知道的事情上望而却步。3-4节就告诉我们这样一个人：他知道乌云压阵就意味着会有大雨，也就是说有洪水的可能；他也知道风吹树梢意味着大风来袭，也就是说有龙卷风的可能。他根据他知道的有限的气象知识做了决定，一定要等到万里无云、未来几天都没有下雨的可能才收割；要等到树一点都动、未来几天都不可能风才撒种。这是一个愚蠢的农夫，因为他会一直等不到完美的时刻，他可能会等候一年，错过所有撒种或收割的窗口。他过分依赖自己知道的，而惧怕他不知道的。

6节告诉我们另外一种惧怕，不是因为外在的天气，而是因为撒种的时间：“早晨要撒你的种，晚上也不要歇你的手，因为你不知道哪一样发旺；或是早撒的，或是晚撒的，或是两样都好。”有人说早上撒种最好，有人说傍晚撒种最好，但传道者说：正是因为这种不确定性，正因为你不知道，所以你要把握每一个机会撒种。或许两次撒的都会兴盛，或许晚上撒种更有果效，或许早上撒的

更好。但正因为你不知道，所以你要都撒，而不是像前面那个只依赖自己知道的知识的农夫一样。如果他面对这种情形可能都不撒，直到自己弄清楚为止，结果浪费了很多时间。

想象一下那个时候的农夫要承担的风险。对他们来说，粮食有两种用处：当作食物供应全家，或者当作种子供应明年的需要。“撒种”是一种充满风险的行动，吃掉是最万无一失的。但是农民都知道，他不是只从一时半刻的视角来看待粮食的问题，而是以更长远的视角。他愿意冒这个风险，所以他早晚都应该撒种。他满怀希望地殷勤劳作，虽然并不确定将来会怎么样。雨量可能过多或过少，可能会有冰雹，可能会有蝗灾……但是这种不确定性不应该使他变得懒惰，什么都不做；而是应该让他更加殷勤，做现在应该做的事情。

3-4节和6节都在挑战我们，不要试图依赖所知道的去规避所不知道的事情。事实上，我们不可能规避所有不知道的事情，也不可能穷尽所有知道的事情。把信心建立在已知的事物上而试图规避所有未知的风险，结果很可能是无穷无尽的焦虑。我相信那个等候完美天气才进场耕作的农夫每天过得都很焦虑，就像我们今年因为台风而决定要不要暂停实体聚会的时候那样。这种焦虑可能源自两种罪。一是对失败的惧怕，二是对自己的过度自信。无法容忍一点点超出自己控制的事情，无法容忍一点点失败的可能，想要容纳一切的可能性。为什么你总是会相信“今年很关键”？为什么你会为在群里说错一句话，别人的一个眼神或一个回应而纠结万

分？为什么围绕着一件小事的决定会让你筋疲力尽？

朋友们，你所知道的事情并不见得那么可信，而你——或者你所信任的人——也不见得有你以为的那样可靠。无论是因为想要依赖已知的知识而无穷无尽地等候，还是因为想要依赖知道的知识而焦虑、耗尽自己的心力，本质上都和亚当、夏娃所犯的罪一样，想要“如神一般”，想要完美，想要通过自己的控制和掌管来规避一切不可知的风险。人想要成为神，想要控制一切，甚至想要掌控神怎么看待自己，这就是我们抵挡真神的原因。

传道书说，不如像那个忠心的农夫吧——尽自己当尽的本分，把结果交给神。

怎样面对不确知的未来呢？怎样解决心中的焦虑呢？居于整段经文中心位置的5节给出了回答：

### 三、因为不知道，所以要信靠全知者（11:5）

对古代人而言，“风”是一种奇妙的东西。还记得耶稣与尼哥底母的对话吗？耶稣告诉尼哥底母，除非经历圣灵的重生，得着一个新生命，否则不能进神的国。尼哥底母就很困惑：我已经生出来了，怎么再生一次呢？耶稣就用风打了一个比方说：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去；凡从圣灵生的，也是如此。”（约3:8）耶稣是说，你不知道风从哪里来，也不知道风是怎么形成的，但是你能感觉到风

的存在。重生也是一样，你不知道自己怎么重生，但是从圣灵而生的人知道自己重生了，他能够感觉到重生带来的改变。

在传道书里，传道者告诉我们，有一位知道风从哪里来，知道生命如何在子宫中孕育，那就是神。当然，我们现在的科学让我们知道了风的成因，超声波技术也让我们知道骨头怎么长成，但我们仍然不知道为什么人会有思想和自我意识，会有对爱的渴慕，会有对道德的追求。我们不知道，而且我们永远有不知道的事情。作为被造物，我们永远不可能拥有创造之主那样的知识。无论是风，还是肉体生命，或是灵魂与自我意识，还有被圣灵重生，都出于那位“行万事之神”。

我们不知道慷慨待人，服事他人的结果会如何。我们的慷慨和舍己所带来的回报很可能是没有果效，甚至是被误会，遭到罪人的恨恶。但是那位行万事之神却很确定地告诉我们说：“到义人复活的时候，你要得着报答。”（路14:14）当我们为那些被除名的会友或是不再来教会聚会的朋友们祷告的时候，我们不知道他们什么时候会重新来到神的面前。当某个成员进入关怀名单或者教会把他分配给我跟进的时候，我心里也会想，我在他身上这样投入时间值得吗？或许他最后还是不信，我还不如多翻译几篇文章有成果。是的，这些我都不知道，但是我知道的是，那位行万事之神却很确定地告诉我们说：“到义人复活的时候，你要得着报答。”

还有一些事情我们是知道的，也是传道书反复在告诉我们的，比如：我们都会面临死亡。

我们的人生终将走到一个结局——面对永生神的审判。我们还知道，按着我们的本性和抵挡神、悖逆神的行为，无论今生做得多好，我们在神面前也是罪人，是被定罪要受刑罚的。然而，这位全知的神却爱我们，祂没有紧紧地抓住自己的爱子不放，而是愿意像那位把粮食撒在水面的农夫一样，把祂的爱子由天撒下。祂这么做，并不是因为我们可爱，而是仅仅因为祂定意要爱祂所拣选的人。耶稣的死是给予的最高表现，祂把自己的生命给了我们，好叫我们得永生。因此我们也知道，到了义人复活的时候，祂将会大得荣耀。

正因为我们在今生有不知道的事情，我们才需要信心。那位知晓一切、创造一切、护理一切的神是一位爱我们的神。祂爱自己的百姓，祂独生子在十字架上的死是祂爱的最高彰显，因此祂值得我们信靠——在永恒里的信靠。祂知道我们的未来，比我们知道得更多；祂知道我们的内在，比我们对自己的认识更多。因此，我们可以放心地遵照祂的话语而行，“到义人复活的时候，你要得着报答。”

有一位弟兄，他非常热心服事教会，也很乐意、很想要在服事上摆上自己，他也有解经和讲道的恩赐，想要作传道人。他的全职计划是这样的：他服务的公司允许高级管理人员提早退休，于是他计划在十年之内做到那个级别，就可以提前退休，这样就可以有退休金的保障，不用怕被教会解雇而晚年凄凉。然后他要去美国读神学，在读神学期间再生一个孩子，这样就算万一将来国内政治风向变了，他的孩子因为有美国护照，也不用担心什么。这真是一个完美的计划。只是有一

个问题，也就是我向他提出的问题：“弟兄，你计划的这一切都很好，可是信心在哪里？”这也是我向前面所说的那位不愿意去植堂的成员提出的问题：“是的，你说的没有错，可是信心在哪里？”

我们始终会面对不确定的未来，但正如有着长远眼光的农夫不会仅仅拘泥于自己所知道的，也会尽上本分甘冒风险地去撒种一样，信靠福音、顺服神也需要你用日光之上的眼光，带着信心，来冒这日光之下的风险。那位全知的神如此说：“复活在我，生命也在我；信我的人，虽然死了，也必复活。凡活着信我的人必永远不死。你信这话吗？”（约 11:25-26）

## 结论

不确定性会令我们沮丧，确定的知识也会让我们焦虑。我们可能会为无法成功而感到泄气，我们也可能会因为太多声音告诉我们要抓住确定的当下而感到焦虑，唯恐错失良机。但是站在永恒的角度想一想，我们死死抓住不敢放手的，真的属于我们吗？我们焦虑不安地想要获得的，真的可以保障我们吗？你为你的孩子所做的那每一个节点都要恰恰好的人生规划，真能如你所愿塑造出一个一生都让你满意的孩子吗？

你不知道。

试着从你不知道的角度来看问题吧，这会让你转向那位值得信靠的真神和救主。唯有祂才能让你得安息。✦

# 为什么我每次犯罪以后还需要祈求上帝的赦免？<sup>[1]</sup>

文 / 斯蒂芬·韦勒姆 (Stephen Wellum)

译 / 户珥

校 / 启行

“既然耶稣已经为我的罪死了，为什么我每次犯罪以后还需要祈求上帝的赦免？”思考和纠结这个问题并非完全没有道理。是啊，既然我们已经被称义——我们过去、现在和将来所有的罪都被宣判而算为义——那么我们还需要为今天和明天所犯的罪祈求赦免吗？如果我们还要求主赦免我们的罪，似乎表明我们并没有真正相信和接受我们已经被称义的事实。可是，难道我们真的能只是简单地对主说：“既然你已经使我称义了，我现在就不需要再向你祈求赦免了。我只要向你悔改就行了。”我们该如何认识和解决这个问题呢？

首先，根据圣经，“称义”是上帝宣告我们在基督里是正当和公义的，因为基督已经代替我们偿清了我们所有的罪。这是圣经，特别是新约圣经中反复教导的真理。这方面的经文很多，我们首先想到的是主祷文。在主祷文中，我们求主免我们的债，如同我们免了别人的债一样。主祷文是一个示范性的祷告，它不仅要求我们以背诵的方式来祷告，

而且还告诉我们，我们作为上帝的子民仍然会犯罪，但上帝会继续赦免我们的罪债。

我们该如何把它与称义联系起来呢？称义显然涉及过去、现在和未来的罪，但时间很重要，历史很重要。即使上帝在创世以前就预先知祂的子民，即使上帝在创世以前就预先知我们会在基督里称义，但基督仍然必须来，我们的罪必须得到偿清，我们必须有信心的悔改，必须接受基督，必须有称义的宣告。因此，我们必须非常小心，不要人为制造出一些永远正确的真理，不要消除与上帝的圣约关系，不要消除每天活在上帝面前与祂相交的重要性。

我认为最好的理解就是，上帝通过基督成就在我们身上的事，我们要将其带入与上帝交往的关系中。上帝是我们的上帝，我们是祂的子民，这是一种圣约关系。即使我们在得荣耀之前仍然会犯罪，我们与上帝也依然保持着这种关系。因此，我们求主赦免我们的罪并不是要再次称义，而是

[1] 本文整理自美南浸信会神学院的“诚实的回答” (Honest Answers) 视频栏目的第16集。视频网址为 <https://www.youtube.com/watch?v=fOAIqQ4rUKM&list=PLBA1qC8OOEJBdivoQvS7wtiUgVF5jpkBe&index=83>，2022年2月1日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

应用基督为我们所做的一切。我们并不是在得到了一个永恒的宣告之后，就把它从我们的日常生活中移除。我们一直与上帝有关系，所以当我们犯罪时，我们必须悔改。上帝不是一块石头，若我们犯罪，祂一定会感到悲伤，我们在圣灵中的完全相交就会出现破裂。虽然我们依然在这个家中，我们并没有被驱逐到圣约之外，这种关系依然在持续，但只有经历赦免和饶恕才能使我们恢复这种关系。想一想我们的家庭关系，孩子们是我们的家人，他们永远不会被赶出我们的家庭。然而，如果他们犯罪或我得罪了他们，即使家庭关系仍在继续，仍然需要通过饶恕来恢复关系。当然，

这不是我们与上帝的圣约关系的全部，但我认为这是对我们全然称义的理解。我们在基督的工作上不会增添任何东西，我们只能重新适应和应用我们的圣约元首和大祭司为我们所做的事，并且一直不断地求祂赦免我们的罪。✝

### 作者简介

斯蒂芬·韦勒姆（Stephen Wellum）在三一福音神学院获得博士学位，现任美南浸信会神学院（位于肯塔基州路易斯维尔市）系统神学教授、《美南浸信会神学期刊》编辑。

# 炎热和苦难<sup>[1]</sup>

文 / 阿尔弗雷德·鄯锐尔 (Alfred Poirier)

译 / 大会字幕组

校 / 笔芯

编者按：我们生活的世界，像是一个大而可怕的旷野；来自环境的压力，如同旷野的炎热，时刻笼罩着我们。而我们在旷野的人生，就好像沙漠里的植物，当我们远离基督，把根扎在世界的土壤上，就会结出荆棘和蒺藜；当我们的根扎在活水旁，与基督连结的时候，就会叶子青翠，结满果实。荆棘、十架、溪旁好树，这是圣经辅导中非常著名的“三棵树”模型，描述的是一种合乎圣经的生命改变模式。在这个模型中，有五大基本要素：炎热—荆棘—心—十字架—果实。本文聚焦于“炎热”这一要素，深入探究“炎热”，即环境的压力，到底是什么？它体现在哪些方面？以及，处在苦难中的人会如何向神求问，而神又如何回答呢？

有一点是毋庸置疑的，这个世界充满苦难和罪恶，这也是“炎热”产生的原因之一。约伯记 5:7 说：“人生在世必遇患难，如同火星飞腾。”圣经真实地记录了人类面临的处境：战争、虐待、饥荒、疾病、忧郁、极度的恐惧，等等；对于基督徒而言，还有逼迫、诱惑。圣经提醒我们，苦难和试炼是不可避免的，是我们生活中的一部分。因此，作为神的百姓，从圣经的角度去认识我们所生活的这个世界，认识苦难，是非常必要的；并且，我们的生命要与基督紧密连结，深深地扎根在活水旁，即便烈日炎炎，却更枝叶繁茂，结果不止。

## 一、“炎热”的四个真相

### 第一，“炎热”很重要

“炎热”是人们身处的情境 (context)，人们会对其做出回应，它影响人们在不同的景况中结出不同的果子。因此，我们必须

将辅导对象放在其所处的“炎热”状况中来考察。记住，人们永远是处在各种景况，即“炎热”之中的。而神的至高主权意味着，这种“炎热”是有其真实意义的，尽管有时只有神才知道其意义到底是什么。神就在那些细节之中，祂控制和统治着所有事情、所有受造物及其行动，这一切为彰显

[1] 本文整理编辑自作者在2021年威斯敏斯特神学大会上的讲道视频。文中标题为编者所加。承蒙会议组办方授权使用，特此致谢。——编者注

祂的荣耀而存在。基督是以马内利——神与我们同在，祂也是我们所处情境的一部分，祂通过圣灵在我们的景况中与我们同在，祂的主权在这景况之中，也在这景况之上。

## 第二，“炎热”不是导致罪的原因

我们所在的“炎热”不是导致罪或果子产生的原因。这是圣经辅导与世俗心理辅导的真正不同之处。现在的大多数辅导体系都试图证明，人们所处的景况是诱发性的，我们处在一个“决定论”（determinism）大行其道的时代，而这种决定论中有时有种宿命论的味道。因此，在世俗心理学的各种模型中，心是被动而非主动的。然而，通过圣经我们知道，其实心诠释一切。而如今的精神病理学中要么是生物决定论（biological determinism），即生理因素决定了一个人的状况，不管这种生理因素是大脑里的化学物质，还是别的东西；要么就是社会决定论（sociological determinism），如创伤模型（trauma model），或虐待模型（abuse model），都属于这一类；还有直觉决定论（instinctual determinism），如精神动力模型（psychodynamic model）认为人就是一团无序的直觉的集合，如超我、本我等。有时，做父母的就会陷入这种决定论，如：“好吧，他还是个青少年，我还期待什么呢？反正他会长大走出这一阶段的。”然而圣经的教导却是，要“教养孩童，使他走当行的道”（箴 22:6）。

其实，人们确实有一种对决定论的需要。比如需求模型，人需要关系、工作、价值感，

并且从某种意义上来说，我们对某种东西的缺乏造就了我们的状态。我发现，当人们到我这儿来寻求辅导时，他们其实是他们身处的世界的一部分。需要再次说明的是，我的意思不是他们被教导（taught）了这些模型，而是他们不经意间撞上了（caught）它们。他们撞上了这种决定论，因为它如我们呼吸的空气般，无处不在。所以，辅导有时是帮助人们摆脱这一观念：“炎热”，即环境，是他们犯罪的原因。

在这里，我想通过耶稣在十字架上发生的事，来尝试说明这一点。当时在加略山上有三个十字架，与基督一同钉十字架的还有两个强盗，一个在祂左边，一个在祂右边。这幅画面其实寓意深刻。注意，耶稣和两个强盗所受的苦可以说是一样的——都被钉在了十字架上；然而他们三个人的回应却不尽相同。耶稣，是以爱来回应所处的环境。祂取了我们的形像和样式（腓 2:7），祂在承受着钉十字架的痛苦，而且祂在被钉之前也遭受了拷打折磨，但祂求天父饶恕那些将祂钉十字架的人，并嘱咐约翰照顾祂的母亲。而与耶稣同钉十字架的两个强盗，一个以恨来回应环境，他讥诮耶稣说：“你不是基督吗？可以救自己和我们吧！”但另一个强盗悔改了，他转向了基督：“耶稣啊，你得国降临的时候，求你记念我！”耶稣对他说：“我实在告诉你：今日你要同我在乐园里了。”（参路 23:39-43）

以上事实告诉我们，我们并不是住在一个宿命论或决定论的世界。苦难，即“炎热”，是可以孕育出罪的肥沃土壤，但并非一定

如此。耶稣没有在苦难中犯罪，那两个强盗其中一个犯罪了，但另一个改变了，他向同伴传讲基督，并请求基督的饶恕，给他得救的确据。可见，苦难不是导致人犯罪的原因，而是罪产生的场合。

### 第三，导致“炎热”的因素有很多

导致“炎热”的因素可能有很多，但并非复杂到无解。我们知道，早期教会的牧者和宗教改革家会辅导会众，但现在很多牧师却不这样做。其中一个原因，他们认为人心极其复杂，因此没有人能够解决人心的问题。当然，心的问题从来都不是单一的；我们并非要做简化主义者，因为影响人心的因素有很多。人们生命中的问题可能是主题性的，被归为各种类型，这些问题可能会悄然出现于其工作、学校、性、身体、朋友、家人、教会、经济状况、配偶、父母和兄弟姐妹。一个不错的经验法则是：当我和受辅导者谈话时，如果他所说的事十分复杂，我会——我要用的说法是——“将奇特之事普通化”。这也是我在辅导时会时时注意的原则。

也许这种说法听起来很奇特，不过我要说的是，我们要挖掘受辅导者所分享之事中的普遍主题和普遍因素。我常提醒自己，我和这些受辅导者之间更多的是相似，而非不同。我们可以借用医学领域的一个说法：“当你听到外面有马蹄声时，想到的应该是马，而非斑马。”意思是，不管事情起初看起来有多奇怪，也不要往奇怪的方向去想。确实，哥林多前书 10:13 告诉我们：

“你们遇见的诱惑无非是人们常见的。神是信实的，祂绝不会让你们遇见无法抵挡的诱惑，祂必为你们开一条出路，使你们经得住诱惑。”（当代译本）仔细思想这一句：“你们遇见的诱惑无非是人们常见的。”所以，无论人们在分享什么，我们都应知道，他所分享的是人的普遍状况。接下来，圣经也告诉我们这一应许：神是信实的，祂绝不会让我们遇见无法抵挡的诱惑，祂必为我们开一条出路，使我们经得住诱惑。苦难和试炼并不是罕见之事，因为生活并非一马平川。

虽然每个人所经受的苦难各不相同，但所受的试探却是一样的。有的人可能在忍受癌症的折磨，但其他人顶多只是得了感冒。但在这两种情形中，我们都会受试探，并且所受的试探是相似的；我们都可能会试图以某种有罪的方式去回应。普遍之处在于，每个苦难中都隐藏着试探。就像前面说过的那个比喻，医马的医生也可以医斑马。所以，我们要将奇特之事普通化。人们所说的事情可能一开始会显得十分繁复，好像复杂到无法解决，但当我们把奇特之事普通化后，便会发现其基本的主题。

### 第四，好事也会变成“炎热”

我们大致能在亚哈和拿伯的故事中看到：好事也会变成“炎热”。对亚哈来说，他眼里的好事其实是他所处的“炎热”。拿伯有个葡萄园，亚哈想要，葡萄园这个好东西成了他所处的“炎热”。



## 二、对“炎热”的四种回应

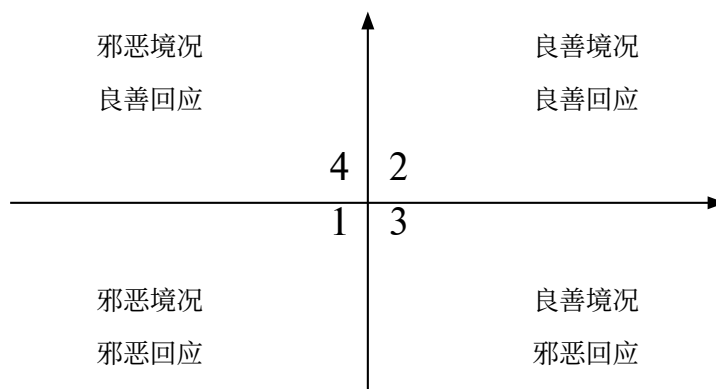
关于“炎热”的处境和我们的回应，通常有四种情形：

第一种，邪恶之事会发生在我们身上，我们也同样以邪恶回应。

第二种，有好事发生在我们身上，我们同样以善去回应。

第三种，在“炎热”中有些事是好事，我们的回应却很糟糕，实际上是以恶去回应。

第四种，在我们所处情境中有恶事发生，我们回应得很好，是以善对其进行回应。



图一

第一种和第二种情形可以用我们之前说的决定论模型来解释。约伯的朋友就是如此。还有耶稣的门徒对瞎眼的人的态度，他们问主：“这人生来是瞎眼的，是谁犯了罪？是这人呢？是他父母呢？”（约 9:2）这就是人们所认为的决定论：我们以善回应好事，以恶回应坏事。

第三种和第四种情形不能用决定论模型来解释，这是创世记和传道书要处理的问题。这也使我们提出这一问题：恶是什么时候出现的？神以祂创造的美好世界和美好的园子恩泽亚当和夏娃，而恶最初是在哪里出现的？就是在园子里。在旧约，以色列人也以恶回应了神的良善。

约伯是个义人，完全正直、敬畏神、远离恶事，然而恶事还是发生在他身上。这也是他的朋友们无法理解他经历苦难的原因。当然，最伟大的例子还是基督自己。当祂处在如此深重的邪恶之中——人竟将祂钉在十字架时，祂以最大的善来回应。

圣经处理了以上四种情形。我们只要拿起圣经，就会看到其中对这四种情形的描述和回应。圣经对此的回应扎根于这一事实——就在第三种和第四种所描述的情形中——人践踏了神的良善，然而令人惊奇的是，神却以善报恶，永久地为人之恶付上了赎价。当然，这两点都体现于基督十架的救赎作为。神在基督中的良善就是祂对人之恶的回应。

### 三、“炎热”的五个方面

#### 第一，“炎热”是严酷的，它沉重地压向我们

人们来向你寻求辅导，因为“炎热”是严酷的，它沉重地压向我们；他们可能正在为痛失亲人而哀悼，或有病痛、缺陷、残疾、先天畸形，以及关涉人生的重大改变——这种改变在某种程度上左右了将来的生命走向。他们正在经受这种“炎热”，几乎要被压垮。我们或者其他人的罪导致的贫穷，毁灭我们所有财富的大火，都让我们尝到了这个受咒诅的世界的滋味。这让人想到民数记 11-25 章，我们在其中看到，人心在任何景况中，都有发展相应贪欲的倾向。在 12 章，亚伦和米利暗认为，既然摩西蒙恩成为领袖，他们也应享有部分领导权；他们正因此处于“炎热”之中。然而我们需要意识到，“炎热”是严酷的。

#### 第二，辅导者也构成“炎热”的一部分

这可能会让你惊奇。但作为牧者，你现在

已经在受辅导者的生命中扮演角色了。当他们向你坦承自己，讲述正在发生的事情时，你已经成为构成他们“炎热”的一部分。同时，在他们的生命里还有其他人在为他们进行辅导，这也是“炎热”。人们说的话，会帮助我们调整我们看待世界的方式。有些声音教导我们错误的价值观，以及由此而来的成败、荣辱、善恶，一切都是虚谎。我们可能会受镜子里自己的形象的影响，就像这个世界被广告而定义一样。比如，某个广告描述一个男人因为秃顶，导致他的生活非常糟糕：他的销售工作受挫，没有女朋友，甚至不去海滩——因为他的秃头看起来太糟了。这就是这个世界为秃顶男人提供的辅导：“因为秃顶，你的生活就会是这个样子！”然而，人们真的相信这是事实。随后，世界给出这样一幅积极的画面：一个头发浓密的男人怀抱佳人，并有一份体面的工作；他在海滩享受休闲时光，当他露出水面时，他的头发看起来棒极了！

我要说的是，这个世界充斥着其他辅导者，你不是唯一的那个。想一想，我们今天所经历的种族偏见、文化偏见，甚至是年龄偏见、外貌偏见，或者深刻影响我们的文化传承、成长背景，我们确实会不同程度地接受这个世界的价值观，并受其影响。比如，人们可能会因为年龄大而遭到羞辱，或者失业。而且，这个世界向我们展现并劝告我们追求完美的身材和外貌。但即便是模特，其实也不是像杂志上那样完美无缺——更多是化妆技术和电脑技术的功劳。有意思的是，那些好莱坞名流，他们年轻时十分追捧这种价值观，但当他们渐渐变老时，他们开始抗拒它，

或者说是某种程度上正视这种价值观的真相。真相就是，它是对生命的错误看法，是谎言，是错误的辅导。圣经中有关女性的经文常常触及这一点，如箴言 31 章、彼得前书 3 章在谈论美丽时，指的都是内在美，但如今我们不常听到这种说法了。可见，这个世界的声音无孔不入，并且一直在提供“辅导”。但记住，这些价值观永远不会决定我们的人生。

### 第三，人们受到了不公义的对待，遭遇了恶事

圣经有大量篇幅（如希伯来书、彼得前书、启示录）讨论这一点：我们会因他人犯罪而受苦。这是我们在真实生活中必然会遇到的事。在圣经所展现的人类历史中，从始至终都可以看到这些邪恶强暴的事：强奸、乱伦、抢劫、侵略、孕妇被剖开……人们被残酷地折磨、侵害。读读科里·腾·布姆（Cornelia Arnolda Johanna）在大屠杀中幸存的经历<sup>[2]</sup>，和亚历山大·索尔仁尼琴的作品<sup>[3]</sup>，就会知道，暴虐和邪恶长久地存在于人类历史中。然而对于这一切，圣经却说，神是我们的避难所，是被压伤之人的救主。许多诗篇描述了这种邪恶造成的苦难，大卫因遭受逼迫而痛彻心扉地哭喊，他求神成为他的避难所，救他脱离逼迫他的人（诗 142）。圣经也说，神让我们经历这些患难，有祂圣善的旨意和目的。雅各书 1 章说，在百般的试炼

中，我们的信心经过试验，就必得生命的冠冕。彼得对正在受逼迫的人说，他们的信心经过试验，就比金子更加宝贵（彼前 1:7）。保罗在哥林多后书 1:4 说：“我们在一切患难中，祂就安慰我们，叫我们能用神所赐的安慰去安慰那遭各样患难的人。”此外，还有罗马书 5 章、8 章，以及约伯记，都能帮助我们看到，神叫我们经受磨难，是为叫我们得益处。

亚当斯说，神让我们所经历的这一切事情，都有其目的，并且祂所要成就的是好的。的确如此！这就是辅导者应该传递给受辅导者的信息。人们来找辅导者，是因为他们正处在艰难之中。当人被不公正地对待，或经受苦难时，很难看到其中有什么益处可言。然而神说，祂要藉此成就祂的旨意。圣经也教导我们当怎样面对他人的逼迫和伤害：“不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒”（罗 12:19）；“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”（太 5:44）。因此，“如何对待仇敌”其实是对我们心的试验，有人恶待我，我要以牙还牙，为自己报仇吗？更何况，有些得罪我们的人是我们的弟兄，我们当劝戒他，饶恕他，挽回他（路 17:3-4）。

### 第四，撒但是说谎者

当我们将“炎热”进行分析时，要记住撒但也在哪里。虽然它是眼不能见的，但它

[2] 科里·腾·布姆（Cornelia Arnolda Johanna）是一位荷兰制表师，二战时期帮助许多犹太人逃离纳粹的大屠杀，后被抓关进集中营，被释放后成为一名基督徒作家和演说家。她的代表作 *The Hiding Place* 是一本传记，讲述了她帮助犹太人和在集中营的经历。

[3] 亚历山大·索尔仁尼琴，俄罗斯作家、政论家、诗人、思想家、历史学家、社会与政治活动家，主要作品有《伊凡·杰尼索维奇的一天》、《马特辽娜的家》、《癌症楼》、《第一圈》、《古拉格群岛》、《红轮》等。他毕生追求公平与正义，被誉为“俄罗斯的良心”。

是位格性的存在，是一个能分辨对错的道德主体。基督在自己被嘲弄时，转向嘲弄祂的人说：“你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行。它从起初是杀人的，不守真理，因它心里没有真理。它说谎是出于自己，因它本来是说谎的，也是说谎之人的父。”（约 8:44）因此，我们可以问：撒但是一个怎样的说谎者？在我处于困境中时，撒但是如何对我说谎的？在“炎热”中，撒但最主要的谎言就是：“没有神”，或“神对你毫不在意，甚至会让你遭遇坏事”。撒但最主要的工作就是攻击神的良善；它不想让你记起神是良善的，它甚至把神说成是邪恶的。

## 第五，我们缩减了神的话

很多基督徒都生活在一个被缩减的世界里。我们把神的话局限在生活中的一小部分，就是我们称为“属灵”和“教会”的部分。而日常生活中的挣扎，如疾病、职业选择、婚姻选择、关系、家庭、法律、消费习惯、政治党派等，我们认为圣经没有明确的指示，就把这些留出来给了世界。因此，我们辅导的大多数人都将神话语的功效理解得十分狭隘。实际上，圣经是全能而无误的，我们生命和生活中所有的问题，都能在圣经中找着答案。有时，圣经直接给出教导和概括性的原则，如：“不要以恶报恶。众人以为美的事，要留心去作。”（罗 12:17）当遇到圣经没有提供具体解答的情况时，我们要做的是考虑和应用圣经中智慧的大原则。如此，就将我们带到下面这一个大主题。

## 四、“炎热”中人的问题和神的回答

### 第一个问题：神允许我大声哭喊出我的痛苦吗？

当在苦难中时，我们可以对神哭喊说“我很痛苦，我讨厌这样”吗？美好的答案是，神说，可以。把你的苦难用言语表达出来吧！神甚至可以告诉你如何倾诉你的痛苦。在我们饱受痛苦却不知如何表达时，有些诗篇值得我们反复吟诵，比如诗篇 22 篇、55 篇和 88 篇。让我们转向这些诗篇，它们是为我们而写的。我们教会有一位姐妹路得，有一天，她给我打电话说：“盖里今天早上走了，说不会再回来了。”她继续告诉我发生了什么事情，前一天晚上，盖里喝得醉醺醺地回家，这已经不是第一次了。他们又开始吵起来，当晚分床睡。第二天早上，盖里不想再这样下去了，就离开了。路得有三个孩子，现在正怀着第四个。这件事给我很大冲击。作为生性内敛的荷兰夫妇，他们从未跟我说过他们的问题，也从未找我辅导过。令人难过的是，盖里确实离开了，路得一下子处于孤立无援的境地。突然之间，她成为抚养三个孩子的单身妈妈，又要生第四个孩子——想到这些，她几近崩溃。我当时绞尽脑汁在想：主啊，我到底能跟路得说些什么呢？然后，我想到了“静默之诗”——诗篇 88：

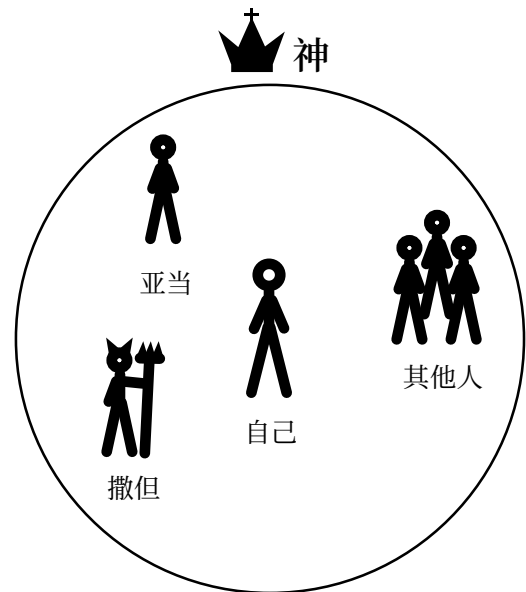
耶和華拯救我的神啊，我昼夜在你面前呼求。  
愿我的祷告达到你面前，求你侧耳听我的呼求。  
因为我心里满了患难，我的性命临近阴间。  
我算和下坑的人同列，如同无力的人一

样。我被丢在死人中，好像被杀的人躺在坟墓里。……我自幼受苦，几乎死亡，我受你的惊恐，甚至慌张。你的烈怒漫过我身，你的惊吓把我剪除。这些终日如水环绕我，一齐都来围困我。你把我的良朋密友隔在远处，使我所认识的人进入黑暗里。

可能有人会觉得，一个女人处在这种境况中时，给她读这样的诗简直是最糟的选择。但我还是读了，结局很奇妙：一周后，路得来跟我说：“阿尔弗雷德牧师，那是我读过的最好的诗。”我几乎笑了起来，因为像“黑暗是我最亲密的朋友”这类诗句，并不是人会带着欢欣唱出来的。但你明白她这么说的原因。她需要与神有所连结。我们都明白这种孤独的感觉：在苦难中时，除了我们，所有人看起来过得都不错。在那之前，路得也读过一些诗歌和经文，但觉得它们没有什么帮助（这是因为，有时我们会对某些经文进行错误的诠释，于是得出结论说，神看起来并不能理解我们所经受的苦难）。但当她读诗篇 88 篇时——想想看——诗人走过幽暗，正如我们走过幽暗一样；那时，我们最好的朋友就是黑暗。神感动圣经的作者，为路得，为我们，也为许多正在忍受苦难之人，写下了这首诗歌。这大大地安慰了路得，减轻了她的重担。虽然这并未解决所有问题，但确实解决了最大的问题，就是神实在听我们的呼求。路得在她的艰难中说：“这就是我的诗歌。”

### 第二个问题：谁应对苦难负责？

是谁导致了苦难的发生？在辅导现场，我常会在白板上画一个大圆圈，然后在圆圈



图二

中心画一个小人，告诉受辅导者：**你**，是造成你的苦难的原因。这是合乎圣经的答案之一。或许我们曾经犯下的某些罪，现在让我们承担其后果。但圣经也说到，我们的苦难可能是**其他人**的罪导致的；所以我在圆圈内画上其他的小人。接着，我告诉他们：圣经还将苦难的原因追溯到我们的先祖——**亚当**，我们在亚当里出生，因此带着原罪。还有，下一个应对我们的苦难负责的是**撒但**，我们虽看不见它，但它与我们的生活紧密相连；它导致了罪、暴力、仇恨、凶杀和谎言，它试着摧毁我们的生命。最后是一个好消息：**神**会对这大圈涉及的所有人、事、物负责。神掌管着一切。没有任何人的行为不在神至高的计划之中，没有任何事情不是最终为了祂的荣耀和我们的益处。

以上五种因素在所有情况中的影响，各不

相同，因此在具体案例中，要具体分析。不要简单地说只有这种或那种因素在起作用。“谁要对此负责”这一问题的答案，通常是：有多重因素在相互作用。在约伯的例子中，当把患难的起因简化到单单是受苦者本身的问题时，约伯的“辅导者”给他的就是谴责。如果我们说罪的原因只有撒但，那么我们会变成只与一个敌人作战的战士，却不会去治死肉体的私欲，还会把一切责任都推到撒但头上。另外，尽管神掌管着罪和苦难，但罪不是由祂而生。威斯敏斯特信条 3.1 说：“神虽然如此预定一切，并不因此就是罪恶的创始者。”神是全然良善的。诗篇 119:68 说：“你本为善，所行的也善，求你将你的律例教训我。”雅各书 1:17：“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在祂并没有改变，也没有转动的影儿。”约翰一书 1:5：“神就是光，在祂毫无黑暗。”所以，苦难的五个来源并不是一个泾渭分明的清单，它们常是混合在一起的。比如，我昨天生病了，有可能是因为我吃了太多披萨，也有可能是因为我喝醉了，还有可能是因为我和人打架受伤了，或者还有其他原因。不管怎样，使人犯罪的人有祸了！

### 第三个问题：我事奉的神是怎样的一位神？

这是受辅导者经常会问的一个问题，也是辅导者应当经常问受辅导者的问题：在苦难中，你事奉的神是怎样一位神？神的回答是：“耶和華，耶和華，是有怜悯、有恩典的神，不

轻易发怒，并有丰盛的慈爱和信实。为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。”（出 34:6-7）这就是圣经所描述的神。圣经又告诉我们：“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将祂表明出来。”（约 1:18）透过耶稣，我们可以更真实地体认到我们所事奉的神是怎样的。以赛亚书 53:3 这样描述祂：“多受痛苦，常经忧患。”这一描述中的意涵十分丰富。奇妙的是，我们可以这样对苦难中的人说：“让我来告诉你神是怎样的吧！祂多受痛苦，常经忧患。因此，我们的大祭司并非不能体恤你的软弱（来 4:15）。”然而，祂不光是受痛苦、历忧患；祂也怜悯那些在苦难中的人。在福音书中，祂医治麻风病者和瘸腿瞎眼的，祂赶出污鬼，使死人复活。这就是我们的神：祂满有怜悯。

### 第四个问题：你是否会说“愿你的旨意成就”？

神说：“我是神，再没有能比我的。”（赛 46:9）当处在患难之中时，你会不会向神说“愿你的旨意成就”？而这正是耶稣在客西马尼园中说的话：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”（太 26:39）在创世记 50:20，约瑟也如此对他的兄弟们说：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。”约伯记 42:1-6，“约伯回答耶和華说：‘我知道你万事都能作，你的旨意不能拦阻。谁用无知的言语使你的旨意隐藏呢？我所说的

是不明白的；这些事太奇妙是我不知道的。求你听我，我要说话；我问你，求你指示我。我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。’”

### 第五个问题：神要在我的苦难中成就的益处是什么？

世俗辅导者在辅导时不会讨论这一话题。他们认为神并不想在人的苦难中成就任何益处。然而，作为基督徒和圣经辅导者，我们却会说：“我们可以问这个问题：神要用我的苦难成就什么益处？”我们之所以能提出这个问题，是因为神确实在我们的苦难中有所计划。当然，我们知道，神有时并未向苦难中的我们清晰描述这一计划。但当我们回顾自己的生命时，我们却可以说：“啊，神确实在作工！”这在某种程度上可以说是贯穿传道书的主题。传道者的意思是，我们不知道神是如何做工以成就万事的，然而神确实在为益处工作。圣经所持有的就是这一点。在教会历史上，直到现代心理学出现之前，教会也坚定地持这一主张。而之后，人们开始试着将责任推卸给其他人、事、物。

罗马书 8:28-29 说：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按祂旨意被召的人。因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子。”28 节说“叫爱神的人得益处”，但没有说这些益处是什么。29 节告诉我们，益处就是，祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样。换句话说，不管我们经

历怎样的苦难，对我们都是有益的，这益处就是神让我们越来越像祂儿子的模样。

这让我想起一位姐妹玛莎，她就经历过那种可怕的日子。她有四个孩子，她的丈夫是一名送奶工。有一天清早，她听到有人敲门，就打开门，门外是一名警察。警察摘下帽子，他眼里泛出泪光。他问：“你是迪霍普太太吗？”她说：“是的，我是。”他说：“我很遗憾要履行这一职责。今天早上，你的丈夫詹姆斯在回家的路上，他的车撞到了一棵树上。他死了。”那天早上是玛莎生活的转折点。我记得，我们的教会在接到她的电话后，做出了美好的回应：弟兄姐妹帮她带孩子、做家务，联系住在另一个州的家人；我们和玛莎一起走过那段艰难的日子。我和玛莎一起讨论了许多上面谈过的问题，也讨论了这个问题：苦难有何益处？我记得在这场悲剧发生的几年后，我们坐在玛莎家的客厅里聊天，她说：“阿尔弗雷德牧师，你知道吗？詹姆斯死时，我无法理解罗马书 8:28。詹姆斯死了——这之中能有什么益处呢？”她又说：“我现在还是不明白。但这节经文对我来说变得十分宝贵。我确信神爱我，祂是为了我的益处工作。我也知道，祂在改变我，好让我更像祂的儿子。而且，祂掌管一切，祂在引领我。”当玛莎刚面对这一悲剧时，让她得到安慰的并不是罗马书这段经文，但她最终还是回到了这段经文。因为这段经文渐渐浸入她的心田：神是为着她的益处，为要改变她，使她变得更像基督。当她站在荣耀中时，那将是多么美好的时刻！那时，她就会像基督一样。

## 第六个问题：我是谁？

当经历苦难时，我们的身份可能因此会改变；就如玛莎，她忽然成了寡妇。所以在某个阶段，人们会问：“我是谁？”奇妙的是，圣经回答了这个问题。约翰一书 3:1 告诉我们：“你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为神的儿女；我们也真是祂的儿女。”神是我们的父亲，祂待我们如同儿子。我们是朝圣者，虽然经过流泪谷，但主叫这谷变为泉源之地，并使秋雨之福盖满干旱之地（诗 84:6）。我们也是罪人，诗篇 119:71 说：“我受苦是与我有益，为要使我学习你的律例。”有时，神会使用试炼和苦难，让我们意识到自己走偏了，因而回转归向祂。更不可思议的是，神说，祂将我们铭刻在祂的掌上（赛 49:16）。这段经文值得一讲再讲。神并没有把我们放在资料夹里，而是把我们的名字铭刻在了祂的掌心。

## 第七个问题：我该怎么办？

在苦难中的人们，肯定会问这样的问题：“我该怎么办？”令人惊奇的是，神说：“借由爱别人来爱我吧！”这是一个很重要的真理。苦难会使我们转向自我，让我们与他人隔离。不仅如此，令人难过的是，人们也往往会将自己与正在受苦的人隔离。这让我想起一位姐妹雷切尔，她来到我们教会时，刚刚逃离一段被严重虐待的婚姻。有一天，我接到当地精神病院的电话，他们说：“雷切尔想见你，牧师。你可以过来吗？”于是，我就去了。在精神病院，我看到雷切尔像胎儿一样蜷缩

在地板上。她一直在喃喃自语。我跪在她旁边，对她说：“雷切尔，我是阿尔弗雷德牧师，我在这里。”她几近瘫痪，只听到她一遍又一遍地说：“我绝不要再受伤，我绝不要再受伤，我绝不要再受伤……”我当时意识到，我需要立刻提供一些帮助。最终，她得到了帮助。我很高兴看到她后来的改变。但在她生命的那个时刻，痛苦已经将她压垮，几乎像黑洞一样在吞噬她，以致她当时的“首要诫命”是“我永远不要再受到伤害”。

其实，这不光是那些像雷切尔一样的人的写照，也是我们所有人的写照。我们都想逃避苦难——这是可以理解的。但有时，我们会说，我想让自己处于一个永远不会受伤、永远不会受苦的状态；方式也许是，做出最好的投资决定，过上有钱人的生活，生活在一个安全的社区里……想一想，新冠疫情爆发时，几乎所有的富人和名人立即想方设法去到他们认为安全的地方。他们说：“我再也不会受到伤害了。”但他们没有说：“我如何去医院提供帮助？”实际上，不光是有钱人和名人这样。我和你亦如是。所以，我们需要神告诉我们怎样做——“你要通过爱别人来爱我。”意思是，你要祝福你的仇敌，为逼迫你的人祷告。像保罗所做的那样，他在亚细亚经历了很大的磨难（林后 11:23-33），但他为那些逼迫他的人祷告，并温柔地挽回他们。什么是爱他人呢？就是不去报复伤害你的人，而是做对他有益的事；以及从合法当局寻求帮助，去约束作恶之人。作为牧师，你必须这样做。比如，你可以帮助那些被家暴的姐妹申请限制令，使虐待成性的丈夫远离她们。



## 五、“炎热”中的祷告

最后，我们谈一谈在“炎热”中怎样祷告。我们教会有很好的祷告传统，每个主日，我们会当场从每个人那里听取祷告事项，我们以非常有序的方式进行，这样就不会导致混乱。从我们还是个小教会时，我们就这样做，即使后来有将近 500 人，我们也继续这样做。我们有计划地为每一位信徒提名祷告，这一做法使很多人深受鼓励和安慰。但是，我想说的是，我们常常缺乏在“炎热”中的祷告。通常，很多来接受辅导的人会针对他们正在经受的事情谈很多，却很少祷告，甚至完全不会为之祷告。我喜欢做牧师，不仅是因为牧师要讲道、教导、做事工、辅导，还因为牧师会教人们如何祷告，并且练习祷告。

我们可以借助“三棵树”这一模型来操练祷告。五大基本要素：炎热—荆棘—心—十字架—果实。祷告可以应用在其中的每一点。通常我们为“炎热”祷告时，会这样说：“亲爱的天父，请你让鲍勃的癌症得到医治。”然而，我们却从不考虑鲍勃在经历什么，他可能很害怕。所以，我们可以这样祷告：“天父，鲍勃得了癌症，他肯定很害怕，求你安静他的心。求你帮助他，让他信靠你。他可能在为妻子和孩子将要经历的事而忧虑恐惧，求你让他相信你会照顾他的家人。父啊，求你在这医院中与鲍勃同在，在他接受化疗时与他同在。主啊，求你扶持他，使他刚强。天父，也请使他结出果子来。在化疗时，他也能与周围的人连结，甚至为他们祷告。若周围有不认

识基督的人，就请你使他成为果实累累的见证人。”看，祷告是我们灵魂的窗户。我们习惯问：“请问我可以怎样为你祷告？”但我们经常浪费这一机会，因为我们只会讨论“炎热”。其实我们可以向后退一步，说：“作为神子民的代表，我们可以以一种更好的方式祷告。神想要我们怎样祷告呢？要为什么事祷告呢？这个人在什么地方真正需要帮助呢？”我们在祷告上的缺乏，说明我们不相信神能帮助我们。换句话说，我们惯常的祷告方式暴露了我们缺乏对他人有真正的理解和爱。

因此，我想挑战大家去思考我们祷告中缺乏的东西。我们喜欢为大事祷告，如：为在神学院而有的责任而祷告，或固定为不信的亲友、配偶祷告等——这些都是好的。但在各样需要祷告的事情中，我们要注意如何引导人的心，即如何通过心灵来祷告。想想主祷文中的祈求：“愿人都尊你的名为圣，愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上……免我们的债，如同我们免了人的债。”如果有人正躺在医院里接受化疗，你怎样帮助他祷告说“愿你的旨意成就”呢？当他在“炎热”——病痛中脾气暴躁得罪你时，你能忽略他的冒犯，并且求主帮助你继续爱他、恩待他吗？你会为他祷告，求主加给他力量，使他能够友善地对待照顾和关心他的人们吗？这就是保罗为腓立比信徒所做的祷告：“我所祷告的，就是要你们的爱心在知识和各样见识上多而又多，使你们能分别是非，作诚实无过的人，直到基督的日子；并靠着耶稣基督结满了仁义的果子，叫荣耀称赞归与神。”（腓 1:9-11）

想一想保罗的祷告，我们有多久没在教会听到这样的祷告了。这种“要你们的爱心在知识和各样见识上多而又多”的祷告，对于处在各种“炎热”中的人，比如正在经历化疗的人，刚刚换了新工作的人，正面对期末考试的人，会给他们带来怎样的影响和触动？“使你们能分辨什么是最好的”（根据 NIV 直译）——我喜欢保罗的这种说法。这涉及智慧的问题，我们的生命里有这么多美好的事，我们需要主教导我们，让我们知道当前情况中什么是最好的。我要强调的是，我们在面对“炎热”时，要考虑该如何祷告。希望以上的内容不仅

对你的辅导有所帮助，也能对你的祷告生活有益处，在你为自己、家人、教会和他人祷告时，使你的祷告方式有所改变。✚

### 作者简介

阿尔弗雷德·鄞锐尔（Alfred Poirier）博士是威斯敏斯特神学院的教牧神学教授。他曾担任过另外几个教学职位，并有 38 年的牧养事工经验。阿尔弗雷德博士的学术兴趣在于教牧辅导和释经讲道。他著有多本书籍，包括《缔造和平的牧师》（*The Peacemaking pastor*; Baker, 2006）等。

# 我们能否一生持守信仰到底?

文 / 蒋虹嘉

基督徒的人生面临各样的争战，每天都要对付从撒但、内在残余的罪性以及世界来的试探和攻击。除了不犯亵渎圣灵的罪，基督徒仍然会犯各种各样的罪。而且人生中更是经历许多无法预测的变化，包括病痛、苦难和逼迫，我们发现自己是如此脆弱。在所处的社会里以及世界的大舞台上，我们也耳闻目睹各种邪恶不法之事日益增多（像暴力、腐败、欺诈、不义战争等），不但令许多人的爱心渐渐冷淡、变得麻木，甚至失去盼望。活在这样的世代里，我们不禁会问：信徒能否坚忍持守信仰到底？会因犯罪或倒退而失去救恩吗？会叛道离教吗？我们能指望我们的信心有确定的保证而不至于失落吗？

答案是肯定的，因为圣经给了我们清楚的应许：

愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神，祂曾照自己的大怜悯，藉耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守

的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩。（彼前 1:3-5）

这里的应许提到有永远的基业为我们存留，而我们又是被神的大能所保守，将来必得着这基业。另外，使我们得以承受这应许的途径是藉着我们的信心。所以，彼得接着说：“但如今（你们）在百般的试炼中暂时忧愁，叫你们的信心既被试验，就比那被火试验仍然能坏的金子更显宝贵。”（彼前 1:6-7）在经历各种各样的试炼后，圣徒的信心不但不会失落，反而变得更纯净。

圣徒的坚忍（perseverance of the saints）是改革宗传统教会教导的一个重要教义，给我们带来极大的安慰和鼓励。首先需要澄清，我们在此讨论的是关于“圣徒”的坚忍，就是那些在基督里真正重生，蒙召作圣徒的。其次，这种“坚忍”不是指在今生中不再犯罪，而是指不会故意生活在习惯性的罪中。<sup>[1]</sup>而且这种坚忍是指圣徒不会最终从恩典的状态中失落，以至失去救恩。再者，圣徒的坚忍不是来自重生的灵魂里任何内在的东西，

[1] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology* (St. Louis, MO: Presbyterian Publishing, 1878), 688.

而是归功于神永恒长存的旨意，以及祂信实不变的恩典在圣徒里的工作。<sup>[2]</sup> 故此，唯独凭着信心(*sola fide*)圣徒才能坚忍到底。<sup>[3]</sup> 在本文中，我先从救恩的角度阐述圣徒必蒙神保守的真理，然后讨论警告和惩戒的必要性，最后简述信徒坚忍的途径。

## 一、救恩是三一真神的大能工作，圣徒必蒙保守

圣徒的坚忍关乎我们最终的救赎，但它不应该被误解为好像是靠着我们的行为。我们的救恩，从开始到结束，首先关乎的是神永恒旨意的实现。救恩是**三一真神**的大能工作，始于永恒过去，在历史上透过基督的位格和工作完成，并藉着圣灵的能力在信徒的生命中运作。神的旨意永不失败！因此，圣徒必蒙保守到底，得到最终的救恩。以下是圣经关于圣父、圣子和圣灵为我们的救恩所做的工作。

### 1、圣父永恒不变的爱、拣选和收纳，以及救赎之约的永恒确定性

父神对我们不可更改的拣选，以及祂在基督里对我们永恒不变的爱，意味着我们蒙神保守的必然性和确定性。<sup>[4]</sup> 以弗所书 1:4-6 向我们启示了这个重要的真理：

就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使祂荣耀的恩典得着称赞。这恩典是祂在爱子里所赐给我们的。

父神的主动性体现于祂首先在基督里拣选了我们，并预定我们透过基督被收纳作儿子，成为后嗣继承基业。<sup>[5]</sup> 从永恒过去开始，神就建立了不变的目的：透过基督拯救我们。由于神的旨意是不可改变的，所以它的实现也必须是不可改变的。拣选的确性，建立了信徒将被保守到底而不会最终失落的确定性。<sup>[6]</sup>

而且，神拣选我们的唯一原因是我们所不配得的、神至高主权的爱。<sup>[7]</sup> 神的拣选是在创世之前做出的，这意味着它不依赖于历史的偶然性或任何人的功绩，而完全取决于神至高主权的恩典。<sup>[8]</sup> 神的拣选这一概念在旧约中已经显明，例如神拣选了雅各而不是以扫(罗 9:11)，并从地上万族中拣选了以色列(申 7:7)。以弗所书 1:4-5 强调的是：神的拣选之爱是出于神自己完全自由、满有恩慈和不可改变的旨意，没有任何人配得这样的爱。“成为圣洁和无瑕疵”不是神拣选的条件或原因，而是目

[2] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 688.

[3] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958), 14, 36.

[4] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 690-91.

[5] ἐξελέξατο (“选择”)是简单过去式、关身直说语气(aorist middle voice)是3-14节中唯一的主动词；προορίσας (“预定”)是过去式分词(aorist participle)，但在此处描述与主动词(“选择”)同时发生并已经完成的事情，参看 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 624-25.

[6] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 690.

[7] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 690.

的——这与基督为神的选民所做的目的相同（弗 5:27；西 1:22）。<sup>[9]</sup>

不是因为某个人身上有什么好的或有吸引力的东西，值得神将祂的永恒之爱赐予他。正如罗伯特·达布尼（Robert Dabney, 19世纪美国南部长老会神学家）所言：“神决定将祂的拣选之爱赐给罪人的原因完全在于神，而不是在信徒身上。因此，在信徒的心里或行为中没有任何东西可以最终改变这爱的目的。”<sup>[10]</sup> 当神最初赐给我们救赎的恩典时，我们是在全然的堕落之中。因此，在我们重生得救之后，没有任何新的对神不忠的行为（尽管我们会对此感到内疚）可以促使神改变祂的心意，收回祂的恩典。<sup>[11]</sup> 神永不改变的拣选之爱，给了我们永恒的保证。

再者，神拣选我们，是要收纳我们作祂的儿子。<sup>[12]</sup> 我们在基督里的儿子身份是与两个预定的结果有关：1) 我们成为基业的法定继承人（罗 8:17）；2) 我们将被更新为有基督的形像（罗 8:29）。“收纳为嗣子”（adoption）是保罗书信中一个独特的主题，共出现了五次。<sup>[13]</sup> 使徒保罗借用这个来自于当时希腊罗马的社会背景的概念，来解释神对选民的救赎目的：我们不仅得救，而且成为神家中的成员。<sup>[14]</sup> 在罗马社会里，

收养的主要目的是保护家庭的遗产（包括姓名和财富）。因此与现代的观念相反，当时的习俗是收养值得称赞的年轻人为儿子，而不是收养婴孩。彼得也谈到圣徒的基业是“在天上的”、“不能朽坏、不能玷污和不能衰残”（彼前 1:4），与旧约以色列人作为神所收养的儿子而承受地上的产业作对比（出 4:22-23；罗 9:4）。迦南地是以色列人的产业，却被敌人的入侵所摧毁，被以色列的罪所玷污，因神的咒诅而枯萎。相比之下，我们在天上的基业是神为我们预备的救赎——它已经完成，完美且不改变，并由神为我们保留。<sup>[15]</sup> 我们等候主的再来，等候我们身体的复活，最终进入神永恒国度的荣耀里（罗 8:15-25）。

同时，我们作为神在祂爱子基督里所收纳的后嗣，最终将被塑造成基督的样式，这是罗马书 8:29 的应许。我们成为神的儿子就是要有神儿子的形像，所以被预定效法基督——神的独生子，也是许多弟兄中的长兄。因此，保罗充满信心地向腓立比人宣告：“我深信那（即父神）在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。”（腓 1:6）这善工就是我们的救赎，始于灵魂的复活，从属灵的死亡中被拯救出来（弗 2:5）。灵魂的复活是一个无法逆转的事件，即“已经出死入生了”（约

[8] Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, Word Biblical Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 23.

[9] Lynn H. Cohick, *The Letter to the Ephesians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 97.

[10] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 691.

[11] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 691.

[12] 上帝的拣选和预定同时发生 (Wallace, 624-25)。此外，ἐξελέξατο (“拣选”) 的关身直说语气 (middle voice) 意味着上帝为自己拣选了我们，这并不是说上帝需要信徒，而是我们被拣选是为了属于祂，为了赞美祂的荣耀 (Wallace, 421)。

[13] Chun Tse, *Assurance of Adoption* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2020), 20.

[14] Lynn H. Cohick, *The Letter to the Ephesians*, 98.

一 3:14；约 5:24)。既然这善工是神按照自己的旨意所采取的主动行动，神必将信实地继续祂在我们生命中成圣的工作，直到基督再来时圆满完成。

最后，在这段经文里有两个关键的短语：“在基督里”和“在爱子里”。救恩的所有益处只有在基督里为我们成就，并赐予给我们。在万世以前，圣父与圣子达成了永恒的约（称为“救赎之约”）：圣父应许赐给圣子作选民的元首和救赎主，圣子甘愿作选民的担保者（the Surety）。<sup>[16]</sup> 此约唯一的条件是圣子的顺服，这已经透过耶稣基督（即道成肉身的圣子）的救赎之功得以实现。圣父和圣子之间在永恒过去所立的“救赎之约”是我们得救的基础——永恒的“救赎之约”使在历史中所展开实现的“恩典之约”（即神与祂的选民之间的立约）成为可能。因此，耶稣在地上时应许每一位信靠祂的人必蒙保守，不至失落。在约翰福音 6:39，耶稣说：“差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。”耶稣应许所有属祂的人必被保守在祂的手里和父神的手里：“我又赐给他们永生；他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，祂比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。我与父原为一。”（约 10:28-30）

## 2、耶稣基督（道成肉身的神子）为我们永远的大祭司

圣徒不会最终失落，因为耶稣基督是那位永远的大祭司和更美之约的中保（来 7:21-22）。基督完美的功德足以使罪人称义，祂永久的代求确保了圣徒的最终救赎。<sup>[17]</sup> 希伯来书的作者谈到基督“一次永远”的完美赎罪，并与祭司必须每天和每年重复却不能永久除去罪的献祭作对比：

- 并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。（来 9:12）
- 但基督献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了。（来 10:12）
- 因为祂一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。（来 10:14）

藉着基督一次永远的献祭，神的选民被带入与神的完美关系中，得以进入到祂的同在，就像会幕的至圣所预表的那样。<sup>[18]</sup>

基督完全的顺服和代赎的献祭使选民的罪得赦免，并被神接纳。罪人被称义，是因基督完全的义。称义是不可逆转的、末世性的、法庭式的宣告。正如罗马书 8:33-34 的宣告：

[15] Edmund Clowney, *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*, The Bible Speaks Today (IVP, 1988), 47-49.

[16] Herman Witsius, *Economy of the Covenants Between God and Man* (Leeuwarden, 1677), Book II, ch.2. 父与子之间的这个立约称为 *pactum salutis*，关键的圣经证据包括诗篇 2:6-9 和路加福音 22:29。简要介绍，参阅：Kevin DeYoung, *Theological Primer: Pactum Salutis* (<https://www.thegospelcoalition.org/blogs/kevin-deyoung/theological-primer-pactum-salutis/> TGC, 2019)。

[17] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*; 693-94.

[18] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990) and Gareth Lee Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 451.

“谁能控告神所拣选的人呢？有神称我们为义了。谁能定我们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。”

同样，希伯来书 7:24-25 说，基督“既是永远常存的，祂祭司的职任就长久不更换。凡靠着祂进到神面前的人，祂都能拯救到底，因为祂是长远活着，替他们祈求”。基督的代求确保了所有被赎罪之人的最终救恩。一个熟悉的例子是彼得三次不认耶稣。但耶稣事先告诉彼得，已经为他祷告了，使他的信心不至失落（路 22:32）。彼得能够悔改，原因在于耶稣为他祷告。耶稣今天也在天上神的宝座旁为每一位活着的信徒祷告，使他们的信心不会失落。无论是在地上还是天上，耶稣的代求总是蒙父神垂听，从未被拒绝。

在约翰福音 17:24 的大祭司祷告中，耶稣为每一个信徒祷告，使他们最终会与祂在一起得荣耀。也就是说，圣徒最终被聚集与基督同享天上的荣耀。基督是永恒的新约的中保，因此，祂在天上的祭司职分确保我们的救赎最终圆满完成，正如祂在十字架上“一次永远”的献祭所确保的。<sup>[19]</sup>

### 3、圣灵在我们生命中的工作

圣徒的坚忍也由圣灵的内住所保证。圣灵是圣父和圣子赐给我们的永恒礼物（约 14:16-17；约一 2:27）。首先，神在我们里

面的救赎工作始于圣灵使我们的灵魂重生（约 3:5-7），实现了以西结书 36:26-27 的应许：“我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。”而且在重生时所赐给我们的属灵生命，是神圣洁和不朽的种子（约一 3:9；彼前 1:23）。永恒的属灵生命已经在每个信徒里面开始，永不灭亡。随着圣灵的内住，我们已经参与属天的生命，如加尔文所指出，圣灵是“在我们里面属天生命的根源和种子”。<sup>[20]</sup> 圣徒在这属灵和永恒生命的圣洁中坚忍地度过地上的一生。

此外，圣灵不仅是“成圣的灵”（即使我们成圣），也是“领养的灵”（即我们被神收纳作后嗣）。<sup>[21]</sup> 圣灵是我们承受基业的“印记”和“凭据 / 保证金”（弗 1:13-14；林后 1:22），确保了圣徒的坚忍。“印记”和“保证金”都是契约的术语：“印记”用于批准契约并确定履行其中的承诺；“保证金”是所承诺之物的一小部分，提前给对方，作为最后在所应许的时候全部交付的保证。<sup>[22]</sup> 圣灵如同“印记”印在我们的心，见证我们是神的儿女，因此是基业的继承人，将领受所应许的永生（加 4:6-7；罗 8:14-17；弗 1:13-14）。圣灵也把天父的爱印在我们心中（罗 5:5）。

再者，圣灵更新的工作，像印章一样将基督的形像印在每个信徒的灵魂里，使我们效法

[19] John Murray, *Collected Writings*, vol.1, ch.8.

[20] John Calvin, *Institutes* III.1.2.

[21] Calvin, *Institutes* III.1.3.

[22] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 692.

基督的样式。圣灵的主要工作是在我们里面产生信心，<sup>[23]</sup>并通过信心，使我们与基督联合，因为圣灵也是基督的灵（罗 8:9-10；林前 6:17；约一 4:13）。耶稣描述我们与祂的联合，就像葡萄树和枝子一样（约 15:1-10）。我们与基督的联合是一个永久的、不能分割的联合。故此，我们的坚忍成圣终将圆满，直到得荣耀。

#### 4、小结

以上关于三一真神（圣父、圣子、圣灵）的救赎之工的阐述，最好的总结是威斯敏斯特 17.1 和 17.2，概括了圣徒坚忍的确定性和根据：

凡神在祂爱子里收纳，並藉祂的灵有效地呼召和圣化的人，不会完全也不会最终从恩典的状态中墮落；他们必定坚忍到底，永远得救。（17.1）

圣徒的这种坚忍，不是依靠他们自己的自由意志，乃在乎神永恒不变的拣选，这拣选的预旨是出于父神白白而不变的爱；也在乎耶稣基督的功德和代求的效力，因着住在他们里面的圣灵和在他们里面的神的种子，以及恩典之约的本质。从这一切要素中产生了坚忍的确定性和无谬性。（17.2）

## 二、警告和惩戒的必要性

圣徒的坚忍关注的是我们在地上从重生到得

荣耀之间的具体生活，并与神在万世以前的拣选和未来我们承受神永恒的国度联系起来。圣经教导圣徒必蒙神保守这一重要真理，作为对我们的保证和安慰；但圣经同时也告诫我们不要犯罪。在以下的部分将讨论圣经中对叛教（apostasy）的警告和例子，并检视教会历史上的个别错误观点。

### 1、末世的张力：已然而未然

我们的灵魂已重生，已是新造的人，藉着圣灵所赐的信心与基督联合，已被称义，被分别为圣，也已踏上了成圣的历程，但我们尚未得荣耀，罪性仍住在我们里面。所以，我们活在末世的这种已然和未然的张力中（already but not yet）。因此，苏格兰神学家傅格森（Sinclair B. Ferguson）指出，若尽量缩小了罪的现实，那么关于信徒坚忍的教义将是不切实际的；但是若尽量缩小了靠神的恩典而坚忍的现实，圣徒坚忍的教义将是不可能的；若尽量缩小了圣徒生命中所经历的真正、痛苦的冲突甚至失败，基督徒的实际生活将是不可理解的。<sup>[24]</sup>

基于这样的现实，威斯敏斯特 17.3 给出一个严正的警告：

然而，圣徒会由于撒但和世界的试探，在他们心中残余的败坏盛行，和自己对坚忍方法的忽视，而陷入严重的罪行中，并且在其中持续一段日子。因此触发神的不悦，令圣灵

[23] Calvin, *Institutes* III.1.4.

[24] Sinclair B. Ferguson, *Lectures on the Doctrine of Salvation at the Westminster Theological Seminary*, 2020.



担忧，使自己被剥夺了一些恩典和安慰，使心变刚硬，良心受伤，损害并连累其他人遭毁谤，为自己招致（今生）暂时的审判。

## 2、真信徒虽跌倒了，但会悔改

保罗在哥林多前书 10:12 警戒我们不可高估自己属灵的力量：“自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒。”新约圣经中最熟悉不过的例子是彼得的跌倒。耶稣在最后的晚餐结束前，已预言当祂被抓时所有的门徒都会跌倒，而彼得却自信自己永不跌倒，至死也不会否认耶稣（太 26:31-35）。耶稣说：“西门，西门！撒但想要得着你们，好筛你们像筛麦子一样。但我已经为你祈求，叫你不至于失了信心，你回头以后，要坚固你的弟兄。”（路 22:31-32）耶稣明确地警告门徒，提防撒但的攻击和诱惑。彼得在激烈的属灵争战中却忽略了这一点，结果，他因害怕受逼迫而犯罪。但胜过这一切的是耶稣祷告的力量，它保住了彼得的信心。彼得未能履行他作为耶稣使徒的职责，这是他的失败，但是他的信心没有失落。<sup>[25]</sup> 故此，他必定会悔改，正如耶稣已经为他祷告的那样——他的悔改不是假设性的（“如果你回头”），而是时间性的（“你回头以后”）。<sup>[26]</sup> 彼得想起了耶稣的话，为自己的倒退而痛哭（路 22:61-62）。彼得终于在耶稣复活后被主亲自恢复了（约 21:15-19）。另一个例子是大卫。与彼得似乎是瞬间偶发

性的行为相反，大卫以精心策划的方式犯下了多种严重的罪（通奸、谋杀、欺骗），因此在神的手中受到更严厉的惩罚。然而，大卫在诗篇 51 篇的祷告中表明，在犯罪之前和之后，他一直都是一个真正的圣徒。<sup>[27]</sup> 神的恩典仍然在大卫的生命中工作，尽管在他犯罪时神的恩典被遮蔽了，他使圣灵忧伤。诗篇 32 篇和 51 篇不仅表达了大卫对自己罪孽的深切忏悔（32:3-5，51:3-5），也表达了他对神的怜悯和救恩的信心（32:1-2、6-7，51:1-2、6-12）。这并不是说大卫先悔改，然后接受神的恩典，而是神的恩典在大卫的认罪和恢复中彰显出来。<sup>[28]</sup>

彼得和大卫的例子不仅警告我们不可倚靠自己的力量来跟随主，也让我们看到神信实的恩典不会任凭我们在罪中堕落。神的恩典必使我们因信而悔改！这是对信徒极大的安慰和鼓励。

在教会历史上曾有一种错误的观点，认为当大卫犯了重罪时，他的信心和属灵生命在他里面已经完全死去，神的恩典也完全消失了，直到按照神信实的旨意，他在适当的时候被召回悔改。换言之，持这种观点的人认为大卫在犯罪的过程中，他的灵魂中已经没有神恩典的火花。他们相信这样的教导可以防止信徒怀着虚假的希望继续沉迷于罪中。尽管出于好的意图，这种观点却是与圣经的教导相反。<sup>[29]</sup> 圣经告诉我们，信徒生命中的圣

[25] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 695.

[26] 希腊词 ἐπιστρέψας (“返回”) 是一个过去式分词 (aorist participle)，表示与主动词 στήρισον (“加强”) 之间的时间关系。

[27] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 695.

[28] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 235.

[29] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 689-90, 695.

洁种子是永活和不朽的，因为圣灵在信徒灵魂上的印记是永久的。那些从神而生的人不能继续犯罪，因为神的种子在他里面（约一 3:9）。透过耶稣基督，信徒已被带入恩典的状态，恩典藉着基督的义掌权，使信徒得永生（罗 5:1-2、21）。神的恩典在信徒的生命中永不停息，尽管当我们犯罪、使圣灵忧伤并经历神的管教时，我们对恩典的感受可能会减弱和模糊。<sup>[30]</sup>

### 3、教会纪律

大卫和彼得的经历告诉我们：真信徒可能会犯下严重的罪！因此，执行教会惩戒是必须的，不只是为了教会的圣洁，更是为了使陷在罪中的信徒悔改，被纠正和挽回。关于教会惩戒，圣经有多处的经文提供指导：希伯来书 12:5-11、加拉太书 6:1、马太福音 18 章和哥林多前书 5 章。陷在罪中的信徒就像马太福音 18:12-14 描述的迷途之羊，牧羊人没有放弃迷途的羊，而是追赶寻找，不让任何一只羊灭亡，因为这是天父的旨意。惩戒的程序可以遵照马太福音 18:15-17 耶稣所吩咐的方式：先从单独约谈开始，辨别罪的性质是否严重到需要执行教会纪律，并劝其悔改。如果不见效，就安排证人一起约谈，继续劝其悔改。如果仍不悔改，就通知所有长老和整个教会，并禁止其参与圣礼，到最后逐出教会。使徒保罗在哥林多前书 5:4-5 讲到，执行教会纪律是通过教会行使基督所赋予的权柄，目的是为了此人灵魂的得救：

“要把这样的人交给撒但，败坏他的肉体，使他的灵魂在主耶稣的日子可以得救。”在哥林多后书 2:5-11，保罗好像在劝教会赦免和重新接纳这位因犯淫乱被逐出了教会后真心悔改的信徒。在今天的教会里，很少听到执行教会纪律，因怕得罪人，伤了和气，或影响个人与教会的名声，结果反而使教会失去了平安和纯净，陷在罪中的信徒也无法及时被挽回。

### 4、希伯来书6:4-8

也许最令人困惑的一段经文是希伯来书 6:4-8，谈到了对叛教的严重警告。叛教就是放弃基督教信仰，完全背离基督的福音，这不只是谋杀、盗窃、奸淫或作伪证的罪，而是完全放弃神的恩典。叛教是一个真正的危险，希伯来书的作者多次警告（2:1，3:12，6:6，10:26，12:25）。<sup>[31]</sup> 在教会历史上，阿米念主义者引述这段经文来证明信徒可能会从恩典中堕落并失去救恩。但是通过仔细查考这段经文，我们会得出完全不同的结论。

首先，让我们看 6:4-8 的上下文背景。这段经文是夹在关于耶稣作为真正的大祭司超越了旧约的祭司（4:14-7:28）这一大段论述的中间，作者希望他的犹太基督徒听众能明白这一关键的教义，使他们得以脱离属灵婴孩不成熟的状态（5:12-6:1）。<sup>[32]</sup> 为什么这是必要的？因为正如 6:1-2 所揭示

[30] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 234.

[31] R. T. France, “Hebrews,” in *Hebrews-Revelation*, vol. 13 of *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Tremper Longman III and David E. Garland (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 35–36.

[32] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990). Kindle Location 1573–615, 关于 5:11-6:1 的注释。

的，在这个犹太基督徒的教会里，传统犹太教的信仰和习俗已被用来建立基督教教义的基础。<sup>[33]</sup> 1-2 节描述这个“基础”包括——悔改、对神的信仰、礼仪上的洁净、按手、死人复活和永恒的审判——都与犹太教一致，没有任何基督教的独特之处。与外邦基督徒相比，犹太基督徒面临着一个真实而微妙的危险：退回到犹太教。因此在 3 节中，作者说如果神允许，他会给他们干粮，也就是关于基督为大祭司的教导，使他们可以在基督里长大成熟。

接下来，乍一看似乎令人困惑的是 4-5 节中描述的高级宗教经历，可分为三组来理解：

第一，“已经蒙了光照，尝过天恩的滋味”。“光照”在新约圣经通常指福音之光照入人心里的黑暗，在公元二世纪这个词也被用来表示洗礼；而“已经”的希腊原文 *ἤρπασξ* 的意思是一次不可重复的经历。<sup>[34]</sup>“尝过天恩”表示体验过福音的属灵福气，或具体地指领受圣餐。<sup>[35]</sup>

第二，“又于圣灵有份”——可能指通过按手来领受圣灵的能力或恩赐。<sup>[36]</sup> 值得注意的是，“有份”的希腊原文是 *μέτοχος*（与他人分享某些东西）而不是 *κοινωνία*（在新约中经常出现，描述圣徒的相交以及他们与三一真神个别位格之间的相交）。由此可推出，这里不是指圣灵的内住。

第三，“并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能”——指福音信息和伴随它的强大能力，包括神迹。<sup>[37]</sup>

但可悲的是，6 节说在经历了这些属灵的祝福之后，这些人离弃了基督，拒绝了祂已成就的救赎之功，以至无法再被恢复和悔改。作者似乎在暗示与前几章（3:7-19）提到的旷野一代相似的情形，出埃及的那代以色列人经历了神的拯救大能，尝到了圣灵的恩赐，却因不信而灭亡。

那么，在 6:4-6 中描述的宗教经历是指重生的还是未重生的人？若只从表面的经历看，确实很难分辨。如果如阿米念主义者所言，这些是有真信仰的人的表现，那是否意味着一个在归信时灵魂已经出死入生（即复活）的真信徒，有可能朝相反的方向坠落、从生进到死？<sup>[38]</sup> 这明显与圣经中关于重生者永远不会灭亡的教导不一致，因为他们在归信时被赋予了永恒的属灵生命——这是一种不可逆转的“一次永远”的经历。因此，更合理的解释是，6:4-6 描述的是未重生的没有真正信仰的人，他们最终的叛教也就不足为奇了。新约圣经中除了出卖耶稣的犹大，至少还有两个叛教者的例子：

1. 行邪术的西门（徒 8:9-24）与此处的描述更加吻合。他信了腓利所传的福音和耶稣基督的名，也受了洗，被腓利所行的神

[33] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Kindle Location 1615–681.

[34] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Kindle Location 1699–1703; R. T. France, “Hebrews,” 82.

[35] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Kindle Location 1704–706.

[36] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Kindle Location 1710–721.

[37] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Kindle Location 1715–721.

[38] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 117–18.

迹和大异能吸引就常与腓利在一处。出于对神迹的依靠而产生的信心，必定是肤浅而非真正的信心。当他看到彼得和约翰按手在信徒身上便有圣灵赐下时，就想用钱从使徒那里买到恩赐和属使徒的权柄。彼得斥责他心不正，与福音无份无关，被罪恶捆绑，当悔改求赦免。据早期教父记载，这位西门没有真悔改。<sup>[39]</sup>

2. 底马曾与马可、路加和其他人一起，是保罗在福音事工中的“同工”之一（门 1:24）。保罗第一次在罗马被监禁时，底马也在那里（西 4:14）。但在保罗第二次被关押在罗马期间，他离开了保罗，放弃了事工。我们可以说底马从来就不是一个重生的信徒，因为保罗在提摩太后书 4:8 和 4:10 对爱主的人和爱世界的人之间作鲜明对比，特别提到底马贪爱世界而离弃了保罗。我们在圣经中找不到任何关于底马悔改的内容。像以扫一样，底马放弃了福音所提供的永恒救恩，以换取今生的需要和欲望。

重生者和未重生者之间的真正区别，不是透过外在的宗教经验，而是透过他们结出的不同果子来识别。如紧接着的 7-8 节的比喻所示：真信徒持守信心，结出仁义的果子，就像肥沃的土地；而未重生的人，只长荆棘蒺藜，在神最后的审判中被焚烧。<sup>[40]</sup> 这个对比与耶稣关于撒种的比喻相呼应，在一段时间内，那些撒在好土壤上

的种子和那些落在石头地上的种子可能没有区别，但是当考验到来时，只有真正的信徒才能最终胜过试炼。<sup>[41]</sup>

在 9 节，作者转而称他的读者为“亲爱的弟兄们”，明确肯定了他在 4-6 节和 8 节中所讲论的不是他们；因为他们拥有属于救恩的东西，这比 4-5 节中所讲的那些经历更好。他在 10 节解释说，他们的生活已经结出真正的义的果子——他们是真正的基督徒。接着在 11-12 节，他劝勉他们要持守信心。换句话说，他以可怕的警告为开始，却以热情的鼓励为结束。

由此，我们可以看到 6:4-6、8 所指的是那些尝过新约福音带来的福气，却因不信基督而转回犹太教，或彻底放弃基督教信仰的未重生之人。用英国清教徒神学家托马斯·古德温（Thomas Goodwin）的话来讲，这些人可以被称为“最高级的未重生者”（the highest kind of unregenerate）。<sup>[42]</sup>

### 为什么神在圣经里反复警告我们背道叛教的危险？

我们或许会问，既然希伯来书 4:6-8 不是关于真信徒从恩典中失落或最终叛教，为什么希伯来书的作者要在这里提出这样的警告呢？首先，正如在希伯来书 5:12-6:2，作者表达了他对犹太基督徒听众属灵不成

[39] Justin Martyr, *First Apology* 26.6.

[40] 从语法上有两个重要的提示表明作者是在比较两种不同类型的人：1) 7-8 节关于土地不同结果的比较是为了突出叛教者的可怕结局；2) 主语从 1-3 节的第一人称复数切换到 4-6 节的第三人称复数，然后又换回到 9-12 节的第一和第二人称复数形式。

[41] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Kindle Location 1692-694.

[42] Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, 1:414-15.

熟的担忧，希望他们能吃干粮，使他们成长。他一定是觉得有必要描绘一个最坏的状况，使他们震惊，将他们从停滞不前和迟钝中唤醒。<sup>[43]</sup>

其次，确实存在着背道叛教的危险。类似的警告多次出现在希伯来书以及整本新约里，就足以证明了这一点（例如，太 24:10-13；林前 9:27；10:11-12；来 2:1, 3:12-13）。旧约和新约圣经都充满了各样的警告。就我们自己的本性而言，真的是有可能背道叛教。虽然我们有一颗新心，但它还没有完全成圣，还有残余的罪性在里面——活在这种“已然和未然的张力中”。如果我们只靠自己，的确会有坠落的可能。因此，警告是必要的，尽管这并不意味着真正的信徒最终可能会坠落。另一方面，暂时的或微小的背道，称为“倒退”——如果持续下去，可能会导致最终的背道；而且我们无法完全识别暂时的“倒退”还是实际的“叛教”（例如彼得与犹大都在耶稣被捉的那天晚上背叛了耶稣）。教会只能通过认信和受洗来判断，而只有神知道一个人的内心，谁是属于祂的（提后 2:10）。<sup>[44]</sup>

圣徒最终不会失落或叛教，其确定性来自于神隐藏、不变的旨意，圣灵大能的扶持，和大祭司耶稣基督持续不断的代求——正如本文第一部分所阐述的：圣徒永蒙三一真神保守。圣经中的警告并不是要剥夺我

们任何希望 and 安全感，而是要针对人的骄傲和出于肉体的自信，这两者会使我们忘记神的恩典。<sup>[45]</sup>

神在祂拯救我们的计划中，有意警告背道的危险，以便圣徒可以提防虚假的信心，不拖延任何应该悔改的事。<sup>[46]</sup> 这些警告是神设计的一种方法，藉此确保圣徒们蒙保守到底。警戒不是关于圣徒的叛教，其真正的目的是为圣徒指出错误的道路，并劝勉他们坚忍行走唯一真正的救恩之路，不要偏左或偏右，也不要倒退。<sup>[47]</sup> 因此，警告的动力在于它呼吁圣徒，要听从这些警告并在信心中持守纯正的信仰，因为那些坚忍到底的人必得救（太 24:13）。

### 三、圣徒坚忍的途径：藉着信心依靠神的恩典

#### 1、神的保守和圣徒的坚忍

圣徒坚忍的最决定性因素是神恩典的信实。<sup>[48]</sup> 故此，坚忍不仅是一种可能性，更是一个绝对确定的现实。凭借着神的保守，圣徒方能坚忍到底，不从恩典的状态中堕落。如果将神的保守和圣徒的坚忍分割或相互对立，就会导致两个错误的极端：要么将神的恩典视为理所当然，作为人的惰性和沉迷于罪中的借口；要么完全倚靠自己的意志和力量来持守信心。与此相反的

[43] R. T. France, *Hebrews*, 82.

[44] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 107.

[45] Calvin, *Institutes* III.24.7.

[46] Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 697.

[47] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 117–21.

[48] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 219–20.

另一种错误观点是，将神的保守和圣徒的坚忍视为综合性的合作，双方各尽其责；或者神为主，我们为辅来补充神的保守——意味着我们最终的救赎掌握在我们手中。对比之下，合乎圣经的教导认为神对圣徒的保守包括了圣徒的坚忍，“我们的坚忍是完全以神对我们的保守为导向”，荷兰改革宗教会神学家柏寇伟（G. C. Berkouwer）如此解释。<sup>[49]</sup>换言之，圣徒的坚忍彰显了神的保守：只有当神的保守被视为圣徒在信仰中的坚忍时，我们才能看到神的保守这个具体的现实。所以，从圣徒的坚忍，我们看到神的保守；从圣徒的悔改，我们看到神恩典大能的工作。

## 2、信心和恩典

神的保守体现在圣徒的坚忍上，两者密切相关，只有凭信心才能把握这个关系。因此，唯独信心（*sola fide*）是坚忍这一教义的中心。<sup>[50]</sup>信心不是一个主观独立的因素，而是始终指向神和祂信实的恩典。信心是神所赐的礼物，藉着它我们领受耶稣基督。信心的本质是放弃自我、超越自我、全然转向基督。所以，信心是积极的，但不带有贡献性。不是信心拯救我们，而是基督藉着信心拯救我们——拯救的能力不在于我们自己，而在于我们信仰的对象：基督。<sup>[51]</sup>正如以弗所书 2:8-9 所说，我们得救是本乎恩，藉着信，没有任何我们自己的功劳。

关于恩典，需要指出常见的一个错误。恩典不是像罗马天主教所教导的那样，像注入到我们里面的一种超自然的神秘东西，我们与之合作以产生善行，好叫我们配得救恩。在改革宗传统里，恩典不是神把在祂以外的某样东西赐给我们，而是把祂自己在耶稣基督里赐给我们。三一神的恩典彰显在耶稣基督身上，我们透过信心拥抱祂。基督是神所赐给我们的礼物，一切救赎的恩惠都在祂身上。

在我们经历人生中所有的短暂、变化和不确定时，我们只有通过信心仰望神在基督里恒常不变的恩典，以及祂永久的信实来坚忍持守我们的信仰。<sup>[52]</sup>圣经呼召我们凭着信心而活，而不是凭着眼见（林后 5:7）。但在我们的一生中，信心会发生变化和波动；因此必须把信心之锚定在神在基督里白白赐给我们的应许之上，诚如加尔文所劝勉我们的。<sup>[53]</sup>这些应许被启示在圣经的真理中，不仅光照我们的思想，更通过圣灵印在我们的心上，使我们对神的爱有坚固而确定的认识。

凭着信，我们坚守天父在基督里对我们永恒不变的旨意，以及祂拣选的爱，将我们收纳为蒙祂所爱的儿女（弗 1:4-6）。凭着信，我们仰望基督在十字架上为我们所成就的救赎，以及祂在父的右边为我们最终的得赎代求（罗 8:34）。凭着信，我们藉着内住的圣灵住在基督里，圣灵是我们得永恒基业的印

[49] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 104–05, 221–24.

[50] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 221.

[51] B. B. Warfield. “Biblical Doctrines,” vol. 2 of *The Works of Benjamin B. Warfield* (New York: Oxford University Press, 1932; reprint, Grand Rapids: Baker, 2000), 504.

[52] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 220, 225

[53] Calvin, *Institutes* III.2.7.

记和保证（弗 1:13-14）。凭着信，我们以敬畏和顺服之心，行出圣灵在我们心中所动工的（腓 2:12-13）。凭着信，我们听从圣经对背道叛教的警告，并竭力进到完全（来 6:1-8）。凭着信，即便当我们像亚伯拉罕那样不明白神对待我们的方式时，也会忍耐顺服神的命令（罗 4:18；来 11:8、17-19）。最后，凭着信，我们视自己为在地上的寄居者，期待天上更美的家园和基督永恒的国度（来 11:13-16）。

### 3、透过恩典的普通途径

圣徒坚忍的教义不是轻易地给我们提供一个安全感，而是要确保我们持守真正的信仰。坚忍不是一条直线以匀速迈向荣耀的终点，而是在面对来自我们里面和外面的各种困难中充满起起落落。神以祂的大能，为我们提供了从重生到荣耀之日坚忍成圣所需的一切（彼后 1:3）。我们可以通过神恩典作工的普通途径，获得在基督里的这些祝福。

主要的途径是**宣讲福音**，提醒我们神在基督里为我们所做的一切，祂恩典的丰富和信实。福音的内容包括安慰和警戒，两方面要一起讲，共同促进我们在信心和悔改上的成长。马丁·路德说，基督徒的一生就是不断悔改的一生。

伴随着圣道的宣讲是**圣礼**——称为“可见的道”、“无形的恩典有形的记号”（奥古斯丁），它向我们表明和印证了恩典之约的应许，见证了神在圣约中的信实，以及我们

与基督联合和相交的现实。在圣礼的施行中，我们的灵魂得到喂养，找到了在基督里的恒定性、连续性和永恒性，超越了我们生活中所经历的波动、多变、脆弱和错误。过去两年疫情期间，不少教会被迫取消了实体聚会，影响了圣礼的施行。有些教会改为线上举行圣餐，但缺乏圣经的依据，因为饼和杯的实体传递是无法代替的，而且圣餐的意义在于圣徒聚集在一起来享用。所以在教会历史上对于因生病不能参加圣餐的信徒，有时会由神职人员把饼和杯在聚会结束后带到生病的信徒家里。

坚忍与不断地**祈祷**也密不可分（帖前 5:17）。祷告是我们作为神的儿女的特权。透过基督我们永远的大祭司，我们坦然无惧地来到施恩宝座前（来 4:14-16）。祷告的力量不是来自于我们自己，而是我们对神的仰望和依赖。<sup>[54]</sup>此外，祷告对于抵挡试探更是必不可少！“警醒祷告，免得入了迷惑”（太 26:41），是耶稣对祂的门徒和对我们的告诫。我们的仇敌撒但不仅像吼叫的狮子，随时寻找可以吞吃的人（彼前 5:8），而且还装作光明的天使，混淆善恶和真假来迷惑人（林后 11:14）。试探也来自于我们里面残余的罪性和私欲（雅 1:14），以及偶像（约一 5:21）。

圣徒之间的**团契**也是恩典的重要渠道，圣灵通过圣徒的彼此相交结出义的果子。圣徒藉着相互的守望、关怀、劝勉和代求，彼此造就、共同成长、坚忍到底（来 10:24-25；帖前 5:11）。彼此认罪并为彼此祷告是对付

[54] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 128.

罪的有效方法（雅 5:16）。通常圣灵会藉着神的话语让我们知罪、认罪，并引导我们悔改。但正如前面第二部分所讨论的，如果一个人持续在罪中过着与神的话语相抵触的生活，有时执行教会纪律是必要的。这是为着基督的缘故、教会的纯洁以及对罪人的纠正和挽救（林前 5:5-7），而且还可以阻止其他人仿效罪的模式（提前 5:20）。

在个人层面，门徒训练、圣经辅导和伦理教导能帮助信徒学习如何在日常具体的生活中活出福音的原则。重点不是在于遵循什么该做或不该做的一个清单，以致落入律法主义的陷阱里，而是强调我们在基督里的新生命和新身份，是神所爱的儿女。因此，按照福音的真理来更新我们的心灵和思想，越来越以基督为中心，带来生命的改变。无论在处理我们自己的罪还是他人的罪，我们都转向基督和祂已经为我们所成就的一切。我们与神的新关系也会带来我们与他人的关系的转变。

最后，让我们的心和目光定在基督身上，因祂是我们信心的创始者和完成者，也是我们的榜样：祂自己坚忍并使我们也像祂一样奔跑摆在我们前面的路程（来 12:2）。我们在重生和最后得荣耀之间，凭信心持守神的应许，在祂的话语和圣灵的能力中，靠着恩典效法基督，坚忍成圣，直到见主的面。

那能保守你们不失脚，叫你们无瑕无疵、欢欢喜喜站在祂荣耀之前的我们的救主独一的神，愿荣耀、威严、能力、权柄，因我们的主耶稣基督归与祂，从万古以前并现今，直到永永远远。阿们！（犹 24-25）✠

### 作者简介

蒋虹嘉，毕业于在费城的威斯敏斯特神学院（Westminster Theological Seminary），曾参与基督教的文字翻译事工。



## 从教牧视野看圣徒的坚忍<sup>[1]</sup>

文 / 彭强

圣徒的坚忍这个真理深深扎根于圣经的启示，这一真理也在历史中蒙主保守，给历代圣徒带来安慰和坚固。

莱尔主教论到圣徒的坚忍说：圣经教导我们，真正的信徒，即真正的基督徒，必在他们的信仰上持守到底，直到生命的结束。他们绝不至灭亡。他们永不会失落。他们永远都不会被撇弃。一旦进入基督里面，他们将永远住在基督里面。一旦藉着上帝的恩典成为祂的儿女，他们必定一直是上帝的儿女，不会再次变成魔鬼的儿女。一旦蒙赦免和宽恕，这样的赦免将永远不会从他们的手中被剥夺。一旦凭信心与基督联合，这样的联合将永远不会被切断。一旦蒙召进入得生命的窄路，上帝将永远不再允许他们跌入地狱。一句话，凡在地上领受救恩的，无论男女老少，早早晚晚都会领受永恒的荣耀；凡在基督的宝血中得洁净而称义的灵魂，必将在末日的审判中安全地站在基督的右边。

圣经中讲述这个真理的经文有很多。比如，主耶稣自己的宣告：“我又赐给他们永

生，他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，祂比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。”（约10:28-29）又比如，保罗的信仰宣告：“为这缘故，我也受这些苦难，然而我不以为耻。因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日。”（提后1:12）这也是我们的信仰宣告。此外就不一一罗列了。

圣徒的坚忍这个真理如何在教牧实践中应用，尤其是在当下中国教会被逼迫的场景中应用呢？有些遗憾的是，中国教会过去比较多地把关切放在教义本身的争辩上，比较少从教牧实践的角度挖掘如何应用的问题。盼望我下面的分享抛砖引玉，激发弟兄姐妹们更多地热爱这个真理，更多地用这个真理彼此相劝、彼此激励。

这个真理如何应用，与我们对这个真理的理解和把握息息相关，也与教牧实践中如何应用福音息息相关。我会讲12个方面的应用，每一个方面都既有概念，也有例子。

[1] 本文由作者整理自他在2021年9月“旷野中的教会——圣徒的坚忍”研讨会中的讲座。——编者注

## 1、要应用圣徒的坚忍这一真理，需要把握这一真理是为了上帝的荣耀

在著名的多特信条，也就是加尔文主义五要点中，呈现的是以上帝的荣耀为中心的救恩论：这一救恩是出于上帝永恒的计划、永恒的拣选；这一救恩在基督的工作中全然做成；这一救恩是堕落的罪人绝对必需的，罪人不能自己救自己；这一救恩的临到是圣灵大有能力地呼召蒙拣选的罪人，使他悔改归正；而这一救恩也必在上帝大能的保守中、圣徒的坚忍中得以全然成就。

在这五要点中，圣徒的坚忍不是可有可无的。这是全备的救恩真理必不可少的一部分。为这个真理辩护，探讨如何应用这个真理，关乎的不是某套神学体系的荣耀，关乎的是上帝在救恩的计划、救恩的实施、救恩的成就中全然得荣耀。

当我们思想到圣徒的坚忍这一真理的焦点是为上帝的荣耀，我们首先要问自己：我真是重生的人，与那永恒的救恩计划有份吗？我真知道这救恩不是出于我，乃是出于耶和華；这救恩成全也不是在我，而是在那位信实的主、天上的神，祂是大能的，又是我慈爱的父吗？我深深地为上帝在永恒中的拣选、在基督里的救赎工作、圣灵在我里面的开启感恩，并完全把荣耀归给上帝吗？

当我们思想和宣讲这一真理的时候，我们要问自己：我是为上帝的荣耀所驱动的吗？我们不要为自己在神学辩论中是否获胜而忧

虑，而是要关切上帝是否在我们的心思意念和言说方式中得荣耀。

## 2、要应用圣徒的坚忍这一真理，我们需要明白这一真理在全备真理中的位置

明白圣徒的坚忍在全备真理中的位置，对我们应用这一真理非常重要，会让我们在神、在人面前有深刻的谦卑。这点和处理预定论的问题类似。加尔文在《基督教要义》的编排中，不是将预定论放在上帝论中，而是放在救恩论中——第三卷接近尾声的地方。这是一个传道人在福音宣讲中遭遇的问题：“当宣讲福音的时候，为什么不同的人接受情况不同，有人有感应，而有人麻木不仁？”从这不同的表现，我们可以知道上帝的判断如同深渊，难以测度。对加尔文来说，这是一个教牧问题。对蒙恩的信徒来说，永恒的拣选是对上帝的恩典如何冲破罪的重重黑暗与死亡的反思，带来的是感恩和确信；而不是让人们骄傲于自己被选中了，或者论断他人是否被拣选。

我们也要明白，圣徒的坚忍不是福音的全部内容，而是救恩论中的一项真理。如果我们略微考察一下，这个真理在不同的系统神学的教科书中所安放的位置，就更清楚了。17世纪荷兰改革宗神学家布雷克的《理所当然的侍奉》中，将圣徒的坚忍放在第九卷“灵修论”的最后一章。在这一卷中，布雷克考察一长串灵命实践的具体问题，在尾声的时候讲到圣徒的坚忍。这是基督徒走成圣道路中面对挣扎、怀疑和试探的时候的宝贵

真理。20 世纪初巴文克的《改革宗教义学》中，把这项真理放在救恩次序的部分，称义、成圣、坚忍，这三部分紧密相连。当代霍顿的《基督徒的信仰》中，圣徒的坚忍被放在“在恩典中统治的神”这个部分中，同样与成圣连在一起。

我们明白这一真理在真理系统中的位置，更能体会她的宝贵。这个真理让我们关心的，不是某个神学系统“更先进”，而是福音的奇妙、恩典的奇妙。这个真理让我们关心的，是牧养中如何面对一个个灵魂的挣扎，而不是纯粹理性的思辨。这个真理描述了圣经所启示的唯独荣耀归于上帝的救恩。然而我们要明白，即便有不认同圣徒的坚忍这项真理的圣徒，他们也可以得救，忠心跟随主到底。人不是靠圣徒的坚忍这个教义得救，是靠基督得救。所以我们并不以是否接受这项真理作为得救的记号，而是将其作为成圣道路中的良药。

有人说，多特信条明确地把阿米念主义定为异端，那么不认同圣徒的坚忍这一教义，主张圣徒的救恩可能失落，这不就是异端吗？我曾经向一位保守的荷兰改革宗的牧师问及这个问题，他的回答对我很有启发。他说，要区分教会层面和个人层面。从教会层面来说，教会的宣讲有阿米念倾向和教会的信仰告白已经否定基本信仰，这中间是有分别的。前者是需要归正的肢体，后者是需要离弃的异端。而个人层面来说，一个人得救，不是因加尔文主义五要点得救，而是因悔改和信靠耶稣基督的福音得救。事实上，我们要谦卑地承认，我们每个人里面都有顽固的阿米

念倾向，很可能我们口里宣称相信圣徒的坚忍这一教义，然而我们的生活、我们的牧养、我们遇到事情的反应，显明我们并不相信这一真理。在教导和应用这一真理的过程中，要常常谦卑，这是我们需要主赐给我们的恩典。

### 3、要应用圣徒的坚忍这一真理，我们需要明白这一真理中上帝的工作和人的工作的平衡

圣徒的坚忍这一教义中呈现的是宝贵的平衡：救恩的成全完全是上帝的保守，完全是圣徒的持守。这就好比福音之于人，完完全全是上帝的工作，又完完全全是人的回应。多特信条第五项教义第九条：“论到上帝对选民这种最终得救的保守，以及他们自己在信心上的持守，真信徒可以而且必须依据他们自己的信心的程度得到确据……”

布雷克的《理所当然的侍奉》中这样说，从上帝方面来说，这被称为保守、护卫、坚固；从信徒方面来说，被称为恒心、持守。巴文克在《改革宗教义学》中说，圣徒的坚忍就如成圣一样，既是礼物，也是任务。礼物就是上帝的工作，任务就是人领受的工作。

理解真理中的这一平衡对我们的应用很关键。一方面，这全然是上帝的工作、上帝的保守，这意味着我们要信靠上帝的应许、主权、大能和智慧。另一方面，这又全然是人的工作，这意味着我们要在至圣的真道上造就自己，在祷告、读经、敬拜、圣礼、治死老我等属灵的操练上勤勉，尽心竭力。这种

平衡的认识和操练对于中国教会尤其重要。中国教会中对信仰的持守，比较多带着苦涩和无奈，我们谈人的持守很多，却很少谈上帝的保守、大能、爱和智慧。

我早年信主的时候，曾经参加过一些为中国教会祷告的聚会，里面常常有这种不平衡的情况。有一次，我听到一个人大哭着祷告：“主啊，你虽然不管我们了，把我们放在黑暗中，然而我永远不会放弃信靠你。”这样就强调了人的持守，忽视了上帝大能的应许和保守，灵性中比较苦涩，充满了悲壮感。然而，若没有上帝的应许、大能、恩典，哪里我们人的持守呢？

#### 4、要应用圣徒的坚忍这一真理，我们需要同情性地理解那些反对这一真理的人

我们在应用这一真理的过程中，总会遇到不认同这一真理的人。我们需要对那些反对这一真理的人有同情性的理解，我们不认同他们所说的，然而我们要了解他们为什么反对，这样可以更坚固我们，也帮助我们更明白如何应用。

首先，很大一部分反对的人不知道自己为什么反对，他们并不清楚圣徒的坚忍这一教义讲的是什么，依据是什么，他们听到这个概念就反对。莱尔主教曾经分析说，很多敬虔的人也反对这一真理，而反对的理由单单只是因为他们认为这样的说法太过强烈。莱尔说，有大量真心实意的基督徒，他们从来不能承受任何强烈的说法。若你强调唯独恩典，

他们就断言你是反律法主义；若你强调圣洁，他们就说你是律法主义；若你强调拣选，他们就说你心胸狭隘；若你强调责任，他们就说你是恶劣的阿米念主义。总之，就是你在任何方面都不能说得太强烈。自然，“圣徒永不失落”是很强烈的话，很多人不用思考，从情感上就立马反对了。莱尔说，对这样的人，你只能把他当属灵的婴孩，只能吃奶，不能吃干粮。也就是说，对婴孩，你无法和他辩论，你需要和他重新分享福音是什么，福音对我们意味着什么。

大致来说，反对的理由分为两大类。第一类，因现象而反对。他们会说，怎么可能圣徒永不失落呢？你看，多少牧师跌倒了，多少曾经热心的信徒后来冷淡甚至背道了，这不是表明圣徒可能失落嘛！然而，他们的问题在于，没有分清楚从现象来看和从神的启示来看的分别。在圣经中，没有任何一个真信徒失落的记载。对那些似乎是基督徒却又从信仰中堕落的人，如何解释呢？约翰·欧文对此的解释很经典，他用的是简单的三段论：上帝拣选的人绝不会失落。有些自称信主的人确实失落了。因此这些自称信主的人并不是蒙拣选的信徒。

第二类理由，是针对圣经中的一些相关经文。他们认为这些经文似乎透露出圣徒可能会失落。我们要清楚如何从整全的福音整合这些经文。比如，最著名的一处经文：

论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他

们重新懊悔了，因为他们把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱祂。（来 6:4-6）

他们说，你看这里，蒙光照，尝天恩，与圣灵有份，尝过善道滋味，觉悟来世权能，这不就是真实的信徒吗？他们离弃了道理，就是失落了嘛。对于这种观念，一种回应的思路是，这些人是享受了圣约的外在祝福和恩典，甚至也有圣灵的内在感动，然而却没有重生。

还有另一种回应的思路是，这是出于天父爱的警告，就如父母，一定会在爱中警告自己的儿女小心某些危险，同时也会在孩子面临至终灭亡的危险时把他们拉回来。这就是为什么紧接着在希伯来书 6:9 说：“亲爱的弟兄们，我们虽是这样说，却深信你们的行为强过这些，而且近乎得救。”

## 5、要应用圣徒的坚忍这一真理，我们需要不断澄清哪些不是圣徒的坚忍的意思

应用的过程，是不断领会这一真理的内涵的过程，因此需要不断澄清哪些不是圣徒的坚忍的意思。我们要好好享受这个真理的益处，同时要避免谬解真理带来的混乱。举几个常见的谬误：

圣徒的坚忍，或言圣徒永蒙保守，并不是指肤浅的唯信主义。一个人在某个场合举手决志，这和经历圣灵的重生并不相同，并不是一举手就永蒙保守。若不是圣灵重生，有真实无伪的信心，这人与圣徒的坚忍没有关系。

假冒为善、虚假的认信之人与此无关，这样的人流于外表的敬虔，没有圣灵内住的恩典，他们不会有圣徒的坚忍；相反，若不真实悔改，必要灭亡。

圣徒永蒙保守，并不是鼓励随心所欲或不敬虔的生活。如果这样的话，这个人并没有蒙神拣选的记号。

圣徒永蒙保守，并不是说这人永远不会跌入罪中。真实的基督徒可能会跌倒，但不会完全、彻底地失落，总要悔改、更新，再次爬起来，重新与神同行。司布真说，上帝保守自己的子民，乃是荣耀的真理；但若说罪不能伤害他们，就是可憎的谬误。

圣徒永蒙保守，并不是说这人没有怀疑和担忧，不是说这人不会有软弱，甚至有的人终生都很软弱。就如天路历程中，沮丧先生和他的女儿畏怯，虽然软弱，也安全抵达了圣城。

## 6、要应用圣徒的坚忍这一真理，应用的起点是确认信徒是否认信福音

我们要明白，这一教义只能在认信福音的信徒中间发挥作用。当我们要用圣徒永蒙保守这一教义来劝勉人和坚固人的时候，首先需要确认这个人是否已悔改相信福音，是否是认信福音的人。

福音确认的过程通常是这样：问这人或问自己，你明白耶稣的位格和耶稣的工作吗？你真承认自己的罪，相信基督的救赎吗？你悔

改并信靠唯一的救主吗？你真是属于主的人吗？可能有的人会说“我信”，有的人会说“我信，但我信不足”。

比如，一个人的福音认信并不清晰，他的生活也没有被福音更新的迹象。当他遇到患难，心中惧怕时，如果你用圣徒永蒙保守的真理安慰他：“别担心，主会保守你的。”那么，你给他的是虚假的安全感，你会错过一次向他传讲福音的绝佳机会。这时他所需要的，是把这样的惧怕转化为按照神的意思忧愁的神圣的惧怕，他需要直面自己的内心：“我真是属于主的人吗，我惧怕得罪神甚于我遭受属世的损失吗？”

再比如，一个人患重病躺在病床上，担心自己是否真能去天堂，你和他一对一确认福音，一对一帮他认罪悔改，那么你可以用圣徒永蒙保守的真理向这人宣告上帝的应许，坚固他微弱的信心：“若这信心是真实的，就是基督所赐的，祂必不轻看，将残的灯火，祂不熄灭。基督必保守你到底。”

## 7、要应用圣徒的坚忍这一真理，需要不断宣告上帝在福音中的应许

信徒走在信仰之路上，无论是遇到外在逼迫的压力，还是内在罪的试探和诱惑，都需要对自己的心传讲福音，帮助自己持守到底。而这其中，要不断对自己宣讲上帝在福音中的应许。多特信条第五项教义第八条说：“……上帝的计划不会改变，祂的应许不会落空，祂依据自己的旨意发出的呼召也不会撤销，基督的功德、代求与保守更不会归于

无效，而圣灵的印记既不会作废，也不会磨灭。”当对自己宣告上帝的应许的时候，我们从依靠自己转向依靠上帝。若靠自己，灭亡是必然的；转向依靠信实的三一上帝，得救到底是必然的。

布雷克在《理所当然的侍奉》中分享到，上帝并不总是赐给祂的儿女们看得见的喜乐，当他们没有可见的属灵的祝福时，很多人，包括很多敬虔的人，都会忧伤不已。他说，这时主似乎掩面了，长久地沉默，好像祂不再关心他们，停止向他们施怜悯，让黑暗笼罩他们，好像抛弃了他们。他说，如果他们更多地从关注自己转向关注上帝，关注上帝的不改变，上帝所赐的恩典之约，上帝的诸多应许，他们就会常常喜乐，生命变得更加荣耀上帝，祝福他人。作为真信徒，你要对自己宣告说：“上帝对我的爱决不更改，祂的呼召和恩赐不能被撤销。”在灰暗和艰难中，你要常常对自己宣告上帝信实不变的应许。

## 8、要应用圣徒的坚忍这一真理，“圣徒的坚忍”和“信心的确据”交互作用发挥功效

周毕克牧师有一篇很精彩的谈圣徒的坚忍和信心的确据的文章。他谈到，现代基督徒把信仰太多放在感觉上了，而没有在圣经基础上建立圣徒的坚忍，也没有在追求信心的确据上下功夫。他说，坚忍和确据这两样放到一起，是最能发挥果效的。周毕克的提法正是多特信条所强调的。多特信条第五项教义第九条说：“论到上帝对选

民这种最终得救的保守，以及他们自己在信心上的持守，真信徒可以并且必然根据他们自己的信心的程度得到确据，由此他们确信他们现在是，也永远是教会中真实而活泼的肢体，也确信他们已经得着赦罪，并最终必承受永生。”

信心的确据是什么？就是信徒藉着十字架的福音，确信靠着上帝的恩典，自己属于基督，已经罪得赦免，并将承受永生。得着确据的信徒会将天国视为自己的家乡，盼望基督再来，盼望自己被改变并进入荣耀中。这种信心的确据可以激发信徒在艰难中对基督的恒久持守。清教徒牧师托马斯·古德温说：“信心的确据使人为上帝所做的工作十倍于从前，它使人内心更加感恩，更有果效，更为喜乐地顺服；它使人的爱心更加完全，滋生一股属灵忧伤的清流，使人有全新的动机，开广并鼓励人存祷告的心，激励人各样的美德达到更高的境界，从而迸发出全面的活力。”

信心的确据会激发人更能忍耐、充满盼望的持守。反过来，坚忍也会不断使人的确信和确据增长。威斯敏斯特信条 17-18 章特别讲到这一点。这也是彼得后书 1:10 的教导：“所以弟兄们，应当更加殷勤，使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。你们若行这几样，就永不失脚。”确信和坚忍之间有交互作用，确信继而坚忍，坚忍继而确信。认识这一点非常重要。若要帮助人持守信仰，坚忍到底，那么需要在福音的确信、信心的确据上建造他。当一个人信心的确据越增长，他持守的恩典和力量越强。

这很类似于夫妻之间的关系；当彼此越能确认对方对自己的爱，越被这样的爱充满，就越能在试探中抵挡诱惑，在艰难中舍己忍耐。

需要说明一下，并不是每一位得救的人在今生都可以获得救恩的确据，也有真实得救的人没有确据。然而不断追求得救的确据，让信心的确据不断增长，却是重要的真理，也是宗教改革时期点亮的真理。这点对我们今天在逼迫环境中的教会非常重要。在逼迫中，如何激发人持守信仰？靠互相打气是走不远的，靠道德主义式的压力是不会持久的，靠树立榜样、靠恐吓也都没有用。核心的问题是建立福音中的确信，把“福音的荣耀，基督的美善，基督为罪人成就的奇妙恩典，上帝给罪人的应许”向人宣告，呼吁人回应。在福音中的确据越增长，甘心舍己、摆上自己、为福音忍耐和持守的心就越强。

## 9、要应用圣徒的坚忍这一真理，需要按照上帝命定的蒙恩管道来获得恩典，靠恩站立

得蒙保守，至终忍耐到底，并不是某些信徒的特权，而是上帝给每一个真儿女的应许。我们不是通过某些神秘的、特异的启示，而是藉着上帝设立的通常的蒙恩管道来获得恩典。多特信条第五项教义第十条说：“这种确据并非在圣经之外，更不是与圣经相悖，在特殊启示下产生的。”这里所讲的，和威斯敏斯特信条 18:2 所讲的是一致的。

怎么样获得坚忍的恩典呢？多特信条和威斯敏斯特信条都谈到三个要素。第一个要素，是从圣经而来的上帝的应许。我们需要不断去默想圣经中主对祂的子民的应许，被这样的应许充满。第二个要素，是圣灵的内住和扶持。圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女，圣灵把主的话语、恩典和力量应用在我们的生命中，扶持我们。第三个要素，是严肃而圣洁的追求，渴望保守无亏的良心和施行各样善事。也就是说，我们越顺服主，越活在主的话语中，会越品尝主的话语的甘甜和真实。

按照上帝命定的蒙恩管道来获得恩典，这是靠恩站立的秘诀。举个例子。边云波老弟兄在讲中国教会历史的时候讲到一点，王明道先生在日本人的高压下没有妥协，却在1955年被抓后一度妥协。原因是什么？边老弟兄认为，王明道是靠着过去在抗战时期得胜的经验，忽视了个人在神面前当有的灵命追求。他分享到一个细节，他那段时间和王明道夫妇住在一起，他看到王明道在个人祷告、读经的时间少了，而和人谈论的时间多了。这点对我们今天的教会是个提醒。越是在艰难之中，越要在读经、祷告、家庭敬拜、福音中彼此相劝等等这些基本的蒙恩管道上下功夫。

## 10、要应用圣徒的坚忍这一真理，需要常常求圣灵光照自己，检视自己生命的光景

自以为站得稳的，需要谨慎，要常常谦卑在主的面前。多特信条第五项教义第十二条讲到了福音中的坚忍带来的生命是这样的：谦

卑之心，儿女般的敬畏之心，真诚的敬虔之情，患难中的忍耐之心，祈祷的恳切之心，苦难中的恒忍之心。当我们这样检视自己的生命的时候，就可以了解信心的确据、坚忍的品质是否在自己的生命中增长。

最近看到一位台湾牧师在 facebook 的分享。他说，刚开始牧会时，觉得自己最需要勇敢，再是坚忍。但现在，他常祷告祈求的是温柔。过去面对会友和“敌人”试探时，勇敢和坚忍可能会让他带着“刑具”去教导和讲道，甚至去跟会友“谈判”。然而，圣经强调温柔，就跟面对孩子一样，不是只有责打，更需要温柔的劝戒，不然人际关系张力太大。另外，谦卑常与温柔伴随，没有谦卑就很难生出温柔，得理不饶人就是缺乏谦卑，进而没有温柔。谦卑与温柔是肩并肩的。这也是主耶稣所说的：“我心里柔和谦卑。”（太 11:29）

这是服事多年的牧者的精彩洞见。越来越彻底地谦卑在主的面前，知道每一天是仰赖神的恩典而活。这是坚忍之爱真正的动力。够谦卑，才会真正品尝到恩典的奇妙；够谦卑，才会该勇敢时勇敢，该等候时忍耐等候；够谦卑，才会常常回到主面前，常常祷告说：“主啊，重大和测不透的事，我不敢行。求你的圣灵指教我，引导我。”

## 11、要应用圣徒的坚忍这一真理，必须要把焦点放在建造信徒的良心

多特信条第五项教义第十三条说：“……对于敬畏上帝的人而言，得见上帝慈爱的面容



比生命更宝贵；失去上帝的慈面，比死亡更痛苦，他们的良心也必陷入更痛苦的折磨之中。”这就是看到，建造的焦点是信徒的良心。良心被基督的宝血所洒，被神的话语苏醒，越来越以信心回应上帝在福音中的应许，带出恒久忍耐的持守。教会会众中有刚强的良心，有软弱的良心；教会要注重对良心的建造。

福音中持守的方式和这个世界的方式全然不同。这个世界的方式走的是直线：“我很勇敢，你跟我来，准没错。”在这种方式中，即使取得成功，在福音上却是失败了。因为，如果这种方式成功了，让人对自己的血气、意志力更加有把握，良心中的敬畏、感恩、敬拜反而少了，离因信得生的福音更远了；倘若失败，会觉得信仰没用，对信仰产生败坏的影响。

福音的方式是以退为进的曲线：“不能依靠我自己，我的良心软弱。主啊，帮助我相信你是独一的真神，相信我的救赎主基督的掌权，求你更新我，让我更认识你，更信靠你，更按照所相信的来回应和顺服你。”按照这种路径，更新比较慢，有时你看不到外在的变化，然而主话语的真实、主的真实一天天在你的良心中增长，慢慢地你越来越可以来面对外部环境的挑战，直到有一天，在主的同在的应许中，良心越来越安稳，有全然的确据。

看到两条路的区别了吗？假如，在逼迫中，使用世界的方式走直线的话，我们就会说：“你看谁谁谁，多么勇敢，你怎么那么怂，

你还像个基督徒吗？”这时，有的人就说“好，我跟”，有的人就说“我跟不了”。看到其中的问题了吗？因为做了某件事，你才像个基督徒；这样是把福音的基础建立在自己的工作上了。

然而，使用福音的方式走曲线的话，是把自己良心的软弱带到十字架面前，回到福音的事实里——主已经爱了我们，释放了我们，赐给我们儿女的自由。我们要从这里出发来回应主。照良心建造的方式，就是承认：“靠我自己，真是惧怕。然而主啊，你是外部世界的主，也是我良心的主，你已经爱了我，你已经救了我；主圣灵啊，帮助我，引导我。”若一个人在良心中与主的关系是真实的，到了时候会有因良心的更新变化而带出的信心的行动。

## 12、要应用圣徒的坚忍这一真理，要特别留意在各种危机时刻加以运用

生命中有很多危机时刻，这是运用圣徒的坚忍这一真理的绝佳时刻，要敏感于圣灵的引导。比如在某个时刻，心中浮现各种怀疑、沮丧、谎言，可以很明显地感受到撒但的攻击，这时圣徒的坚忍这个教义可以很好地帮助我们。我们要宣告上帝大能的保守，哪怕最弱小的羊，撒但都不能把他们从救主基督的手中夺走。

赐平安的神，快要将撒但践踏在你们脚下。愿我主耶稣基督的恩常和你们同在！（罗 16:20）

我听见在天上有大声音说：“我神的救恩、能力、国度，并祂基督的权柄，现在都来到了，因为那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。弟兄胜过它，是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至于死，也不爱惜性命。”（启 12:10-11）

在面对这个世界的诱惑或者逼迫的时候，圣徒的坚忍这个真理可以帮助我们。我们如此宣告：无论这个世界的亲吻，还是这个世界的逼迫，都不能叫我们与上帝的爱隔绝，因为这爱是在我们的主耶稣基督里（罗 8:38-39）。

在面对罪的试探的时候，圣徒的坚忍这个真理可以帮助我们。我们虽然软弱，罪好像要你胜过了，但你可以有把握，主不会因这些罪离弃你，祂呼召你，就必成全你，你可以呼求主的帮助，信赖祂的信实。

义人的脚步被耶和華立定；他的道路，耶和華也喜爱。他虽失脚，也不至全身仆倒，因为耶和華用手搀扶他。（诗 37:23-24）

在面对心灵的暗夜，感受不到上帝的同在，似乎绝望了的时候，圣徒的坚忍这个真理可以帮助我们。提摩太后书 1:12 说：“为这缘故，我也受这些苦难，然而我不以为耻。因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日。”又如主对彼得所说：“但我已经为你祈求，叫你不至于失了信心，你回头以后，要坚固你的弟兄。”（路 22:32）

在面对死亡的时候，圣徒的坚忍这个真理可以帮助我们胜过死亡的惊骇和恐惧。“死啊，你得胜的权势在哪里？死啊，你的毒钩在哪里？……感谢神，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。”（林前 15:55、57）

前面的道路如何，都在主的手中。或许更艰难。我相信很多人都在担心，我能持守信仰到底吗？你可以比较以下两个回答。一个回答是把焦点放在人身上：如果你不好好持守，失落是可能的。那么，怎么持守呢？你要做……于是，人带着恐惧，开始走上靠自己的道路，离福音的道路越来越远。这是不应用圣徒的坚忍的思路。

另一个回答是把焦点放在上帝的应许上：不要怕，仰望主，凡属于主的，一个都不失落。而这改变了随后的方向。那么，我怎么知道我是属于主的呢？仰望那在十字架上为我们的信心创始成终的基督。我怎么增进与主的关系呢？善用主设立的蒙恩管道，更深认识祂，更深亲近祂。这条路上恩典塑造的印记会越来越深，救恩的确据会不断加深。圣徒的坚忍，圣徒永蒙保守，圣徒永不失落；既靠恩典入门，也靠恩典成全。何等荣耀的真理！何等奇妙的恩典！一切荣耀归于上帝！

## 祷告

主啊，谢谢你把奇妙的福音赐给我们，这福音本是上帝的大能，要救一切相信的人。主啊，你救我们，就救我们到底。帮助我们在世俗的诱惑、社会的逼迫、环境的变迁中靠

你的应许站立，帮助我们不断仰望你的信实，帮助我们忠心持守福音的真道。也求你保守为主被囚的牧者，为福音受苦的教会。赐我们忠心，持守主道，直到见你面的日子。奉为  
我们的信心创始成终的救主耶稣基督的名祷告。阿们! ✝

## 参考书目

莱尔。〈圣徒永不失落〉，于《古道正途》，第 19 章。景丽译。澳门：子粒文化，2019。

周毕克。〈恒忍与确据〉，于《为了上帝的荣耀》，第 9 章。陈知纲、安娜译。台北：经典  
传承出版社，2018。

《多特信条》第五项教义。

《威斯敏斯特信条》17-18 章。

巴文克。〈称义、成圣与坚忍〉，于《改革宗教义学》（精缩版）。第 20 章。张保罗、李鹏翔等译。  
圣约福音神学院出版社，2016。

布雷克。〈信徒永蒙保守〉，于《理所当然的侍奉》，第四册：《生命之道》，第 99 章。王  
志勇等译。北京：当代中国出版社，2014。

霍顿。〈在恩典中前进：成圣与坚忍〉，于《基督徒的信仰》，第 20 章。麦种翻译小组译。  
South Pasadena：麦种传道会，2016。

## 重燃起初的爱心<sup>[1]</sup>

文 / 托马斯·文森特 (Thomas Vincent)

译 / 启行

校 / 梁曙东

我们的救主从天上给以弗所教会发出了一封书信，责备她把起初的爱心离弃了，并警告说：她若不恢复对主的爱，主就要把她的灯台挪去，夺去她的光（启 2:4-5）。同时，祂同样给老底嘉教会发出另一封书信，责备她不冷不热，并警告说：因为祂不冷不热，祂要把她从口中吐出来（启 3:15-16）。

那么，英格兰的基督徒难道没有犯这样的罪、落入这样的危险吗？当今一些人对爱基督的火焰嗤之以鼻，认为是如狗吠月，徒劳无功；其他大多数挂名基督徒完全不认识这种对基督的爱，不管他们拥有哪些关于这方面的知识。前者认为这爱只是一种幻想，后者只按理论看待这爱。当今在真诚地爱基督的基督徒中，认识何为热切爱基督的人是何等寥寥无几！当这片土地上的信徒对基督的爱普遍衰落的时候，主啊，英格兰会变成什么样子？

难道我们没有触动主的怒气，让祂把我们的灯台挪去（启 2:5），遭受比埃及的黑暗更

可怕的黑暗吗？这黑暗笼罩我们，遮蔽我们的光，这难道不是因为大多数基督徒的灯台闪烁着微弱冷淡的光，以头脑知识之光伴随着对基督如此少的爱意吗？普遍而言，火灾时人人都会取水灭火，但在对基督的爱普遍衰败的日子，当然需要有人从天上取火，并使用风箱——我指的是教导劝勉——让这近乎熄灭的对基督的爱火重新燃起。

### 致离弃了起初爱心的人

你们当中一些人曾经真挚地爱基督，并且经历过基督向爱祂之人的显现（约 14:21），但现在你们爱基督的心已经失去了。你们的那位良人已转身走了：你们呼叫祂，祂却不回答；你们寻找祂，竟寻不见。

#### 1、对比

曾几何时，你们的主与你们同在，经常施恩眷顾你们；你们在祂脸上看到许多心照不宣的微笑，从祂口中听到许多安慰的话语，从

[1] 本文选自托马斯·文森特 (Thomas Vincent) 的《你们没有见过祂却爱祂》(The true Christians love of the unseen Christ) 一书。这本书已经由清教徒文献翻译社翻译完成，待出版。本刊转载时略有编辑。承蒙清教徒文献翻译社授权转载，特此致谢。——编者注

祂手中得到许多爱的信物。曾几何时，你们有圣灵的印记，有蒙恩的证据美好清楚地表明出来，那时你们感受到基督的爱，是何等欢喜雀跃，你们饱尝祂所赐的福音特权盛宴。哦，那时你们高声赞美这白白的恩典！哦，那时你们那甜蜜融化的心是何等蒙福，对罪敏感！哦，你们祷告时心愿何等宽广！哦，你们常常感受到心怀中基督熊熊燃烧的爱！哦，你们曾有过活泼的盼望，以及对上帝荣耀盼望难以言喻的喜悦！

但现在，你们里面出现了一种奇怪的衰败和改变，仿佛你们已经不再是以前那样的人。你们已经远离基督，祂也已经转身离开你们。你们已经放松了警惕，魔鬼便施行诡计胜过了你们。它看准了机会，就让你们陷在某些罪的网罗里，而你们却漫不经心地走到玩忽职守的边缘，靠近犯罪的边界。

## 2、欺骗

魔鬼派出了一队试探——不是用发火焰的箭，而是用如丝一般柔滑的绳索——与你们交往，讨价还价，引诱和劝说你们更进一步。它们告诉你，在那些边界里面生长着多么味道可口的果子；那里有金矿银矿，容易挖掘，找到宝藏；在那里你们可以收获荣誉和尊重。你们会拒绝这一切吗？那里的快乐和好处是如此之大，你们会如此小心，如此谨慎，以至于不会疏忽小小的本分，不逾越雷池半步吗？

如果你们犹豫不决，这些试探就会告诉你们，它们带你们去的地方是否超出了界限，这极

有争议，它们会提出其他有同样认信的基督徒的例子：这些人经常走得如此之远，你们为何还要心存顾虑？或者说，即使是犯罪，这也不过是小小的过犯，有谁活着不越过这些界限呢？而且，如果你们得罪了上帝，也可以轻易悔改，得到怜悯，你们可以快快抽身而退，回到从前的界限之内。就这样，你们与试探交涉时，这如丝般柔滑的绳索就把你们牢牢捆绑，不知不觉间，你们已被牵引，半推半就，被诱惑犯下某种罪，顺从某种情欲，放纵自己满足这些情欲；你们就是这样被试探、遭愚弄，受伤而不自知，内心被罪玷污（雅 1:14-15）。

## 3、困境

就这样，你们属于天上的证据就已惨遭涂抹，以至于现在无法看清。曾经有一段时间，爱世界的情感似乎在你们心里已经被治死，这些情感死了、埋葬了。你们曾多多刺伤它们，让它们受苦，它们流血昏厥，并且变得非常虚弱，以至于它们似乎要断气了。你们肯定认为它们再也不会是你们心中大肆挑拨了。那时，你们对基督的爱是如此强烈、活泼。这爱在你们里面熊熊燃烧。哦，那时你们为主的荣耀是何等大发热心。你们似乎除了基督的利益，在这世上就别无其他利益。你们不是为了自己的利益专顾自己的事，而是把你们的利益都融入到基督的利益——基督的利益是你们主要关心和在意的，你们让其他一切都屈从于它，服务于它。

但现在，你们对基督的感情却出奇地冷却了。如果对基督的爱火仍在你们里面，那也不是

燃烧的炭火、猛烈的火焰，而是一些零散的火星，那些被压制的火星既不发光，也不发热，并且很难认出来。而你们对世界的爱，本以为死了，却缓过神来，得回性命、活力和力量。哦，你们现在对世界和世界上的事充满了热切的渴望，同时伴随着对世界热切的追求。现在世界让你们念念不忘，是你们最频繁谈论的内容，世界已不离你们的口舌。现在世界成了你们手里的忙碌，占据着你们的时间。最糟糕的是，世界也得着了你们的心。世界已把基督从祂的宝座上推下，篡夺了祂的宝座。

那么，如果你们的良人因你们对祂的爱减少、心生淫乱、离开祂去找受造之物、把祂应得的爱情归给假神，而被你们得罪，这还有什么好奇怪的呢？所以，是基督转脸不看你们；即使祂看，也是对你们皱眉不悦。因为你们已经失去了起初的爱心（启2:4），你们已经失去了起初对基督之爱的看见和感受。现在，你们灵里的喜乐和安慰已经消失得无影无踪。它们失落了，不见了，只剩下对它们依稀的回忆。无论你们有什么样的快乐，它们都只是从感官之门进来；你们根本就没有从信心之门进来的事情，你们的情欲之乐已经驱逐了灵里的喜乐。现在，丰富的福音特权对你们来说，已不像从前那样味道甘甜。你们对世界和世界上的事如此顾念，狼吞虎咽地吃下，以至于你们灵性的胃口大减。

哦，放纵犯罪已对你们造成了何等伤害！哦，罪给你们带来的创伤，你们虽感受不到，却更加深重危险！哦，罪玷污你们的良心，在

你们的认信上留下斑斑污迹！哦，罪对你们的美德和安慰造成何等破坏！你们虽有外在认信的叶子，但你们的果子在哪里呢（太13:23）？如果你们还有一些果子，它们岂不是枯萎、酸涩、难以下咽，不像以前你们灵命兴旺时那样成熟、多汁、甘甜吗？主肯定与你们这样的人相离甚远。你们当中这样的人岂不是很多吗？

你们要回想自己是在哪里坠落的，要省察自己的心，找出你们的罪，深深地降卑、悔改、忧伤、哀叹；把你们的笑声变成哭泣，喜乐变成沉重；快快回转归向主，行起初所行的事。否则一些可怕的审判可能会临到你们身上，主甚至可能不得不管教你们，把你们唤醒，使你们和周围的人都感到惧怕。不要这样一味逃避而惹动主的怒气，使祂像对待约拿那样用风暴追赶你们，用可怕的波浪洪涛把你们吞噬。悔改吧，这样祂就可以使你们降卑，把你们挽回，保守你们不至彻底的沉沦和永远的毁灭。

#### 4、惩治

可能主已经因着你们的过犯，用某种挫折和失望，某种外在的损失和苦难的杖，击打你们当中的一些人。祂可能让你们吸吮的乳汁变得苦涩，把苦胆混在你们畅饮的杯中。你们开始想到自己的恶行，看到背离主是多么邪恶和痛苦；你们已经开始认识到，只有在最亲近基督的时候，才是最好的。

可能上帝已经这样对待你们，就像祂告诉那些背道的人一样：“因此，我必用荆棘堵塞

她的道，筑墙挡住她，使她找不着路。她必追随所爱的，却追不上；她必寻找他们，却寻不见。便说：“我要归回前夫，因我那时的光景比如今还好。”（何 2:6-7）。而现在你们追随你们的良人，但祂已从你们身边退去，似乎不再看你们。你们呼求、哭泣、叹息、哀怨、寻求和等候，但祂却对你们隐藏了祂所有爱的表现。你们或许会心生疑惑，恐惧也在你们灵里滋长；你们快要沉沦，甚至有时几乎被心里的患难淹没。

让“基督向爱祂之人显现”这教训成为对你们的鼓励，叫你们仍然勤奋寻求，耐心等待；因为主会按祂的时候再次向你们显现，而祂的时候是最好的。祂可能会试炼你们一段时间，看你们是否愿意在黑暗中跟随祂。祂可能会让你们等待祂一段时间，你们已经让祂等你们如此之久。但如果你们坚持不懈，在祂的道中殷勤寻求祂，就必发现这绝不会徒劳。

你们这些退后的人啊，如果主在此时向你们显现，你们会怎么说？你们会滥用祂的恩慈吗？如果祂再次向你们显明祂的爱，你们会不会变得放纵，有属肉体的安全感？如果祂此刻更新你们的证据，并把它们写得清晰可见，你们会不会因自己的罪而再次把它们涂抹？如果祂现在对你们的良心说平安的话，你们会不会再次回到愚昧当中？如果祂现在让你们重得救恩之乐，并从天上降下圣灵到你们这里，作你们的保惠师，与你们同住，你们会不会再次叫圣灵担忧，消灭祂的感动，激怒祂再次退去，比先前更加可怕？这可能是主在试验你们。

## 5、恳求

可能主会靠近你们，向你们显明祂自己，显明祂的爱。可能主正在亲切地看着你们，用祂的灵在暗中对你们说温柔的话。你们现在正在寻找和渴望，盼望和等候；也许这就是你们看到祂的荣面和微笑的时候，感受到祂的圣灵将祂的爱甜蜜地浇灌在你们心里。至少，祂可能会让你们得以一瞥、一见，稍微品尝这甜美的慈爱，叫你们的心狂喜不已。然而，请等候祂，带着恳切的愿望，不住地恳求祂回转，向你们显现，对你们说话。

“来，主耶稣，求你快来！我的良人啊，求你快到我心里来，我心渴想切慕你，如干旱之地期盼从天而降的甘霖，如被猎人追逐的鹿切慕清凉和提振的溪水。哦，我何时才能喝到你这源头所赐的生命水？我何时才能再尝到你良善？我何时才能再见到你，让我的心再次饱尝你的慈爱？主啊，你何时才会到我这里来？你会永远抛弃我，不再向我施恩吗（诗 77:7）？你是否已经因发怒就止住了你的慈悲？你的眉间要永远乌云笼罩吗？这幔子要永远挡住你的荣面吗？”

“主啊，我的罪孽极重，大大得罪了你；但我不是已经真正悔改了吗？难道世上还有什么比想起我的失败更让我伤心的吗？我承认我的冒犯、愚昧和可怕的忘恩负义，但我的罪过要永远成为我和我的良人之间阻隔的墙吗？你岂不是有怜悯的心肠吗？你的慈爱岂不是丰盛的吗？难道你没有赦免之恩，叫人敬畏你，更深深地爱你吗？你岂不是白白赦免人的罪、不斥责人的上帝吗？”

“你岂不是应许所有殷勤寻求你的人都能寻见你吗？你的话语岂不是对任何人都没有落空吗？难道我要成为第一个吗？我心岂不是首要且热切渴望你吗？在你之下的一切事物，岂不是匮乏和荒芜，没有一样能给我满足吗？我不是为了我的份而放弃了世界吗？你可以打发我到世界上寻求帮助和安慰，这世界我曾极度渴望和爱恋，热切在其中寻求满足和幸福；但这是你的习惯和方法，以此对待那些为自己的罪忧伤，为自己的愚昧羞愧的人吗？”

“你岂不是已经应许要向爱你的人显现吗？我现在不是爱你吗？你知道万事，难道你不知道我爱你吗？我的爱虽不完全，但难道不是真实的吗？我的爱虽然软弱，难道不是诚心的吗？否则，看重你而胜于世上所有人和事的这些心愿又是从何而来的呢？这些难道不是由真爱所生的吗？那么，你不愿成就你的应许，向我显明你自己吗？”

“如果我之前就经历到你爱的显现，我的爱岂不因此早就加增吗？如果我之前明确发现并确信你对我的爱，我岂不会爱得更尽心、更强烈吗？主啊，确实，我完全不配得到这样的恩惠；但你从前赐这恩惠给任何人，是因为他们配得吗？你的所有恩赐不都是白白的吗？我难道不能和其他人一样得到白白的恩典吗？我越是不配，就必越称美你；得到的赦免越多，就必越爱你。我现在难道不能尝尝你慈爱的滋味吗？‘我的良人哪，求你快来，如羚羊或小鹿在香草山上。’（歌 8:14）求你不要再向我遮掩你的脸，不要再向我隐藏你的爱。但现在，求你靠近我，使我在你

的面光之下，在你慈容和微笑的美好中，极度喜乐。”

## 6、基督的回答

这样的愿望和恳求可能会使主立即回到你身边，并说：

“好吧，人啊，我已经听了你的祷告、你的心愿和你的呼求。你的恳求已经胜过了我，我现在到你这里来，我要按你的心愿让这事成就在你身上。人啊，来吧，抬起头来，举目观看。我在这里：请看我，注视我！我今日为你带来大喜的信息。我向你保证，我是属你，我一切都是属你。你是属我，也必永远属我。”

还有什么话能像圣灵对那些基督曾经与之远离的人说的话那样，听起来如此动听，如此安慰人心，而且适用呢？

## 当你对基督的爱微弱时，如何恢复

### 指引一：默想基督

#### 思想

你们想多多地爱基督吗？那就多多地默想基督吧！经常思想在祂里面爱的动机。把这些动机刻印在你们的心灵里，努力唤醒你们的心，让你们积极地操练对基督的爱。花时间退入密室，思想基督给人带来的益处，祂的爱是多么无可比拟；思想基督至高无上的超越和完全，祂的爱是何等奇妙无比，其深度



和广度何等让人难以企及，无法测透；思想祂爱的其他维度，人是何等不能明白。当你们思考这些时，可能感受到有火在心中燃烧；当你们注视基督时，可能感受到自己的心在欢跳；当你们仰望祂时，不知不觉，你们的心就可能向着祂奔去。

哦，一些基督徒在他们退入内室思想和仰望耶稣的时候，找到了爱的狂喜、灵魂的感动。要时常攀上默想基督的山，在那里仰望天堂，并对自己说：“在那边，在闪耀的日光之上，有更加荣耀的公义之子。在上帝宝座的右边，坐着我所爱的耶稣——上帝的儿子。虽然祂的地位和尊贵都远高过我，但祂却顾念我，为我祈求。在祂那里有许多美好的恩赐，祂差祂的灵将这一切都赐给了我。我奉祂的名向父所求的，如果真是于我有益，就没有一样不是按祂的蒙恩之道被我得着。”

### 基督的美

亲爱的耶稣，你是多么可爱！你是天堂的宠儿，是天父的喜悦。天使都仰慕你。哦，你的荣耀多么炫目，你披戴的光泽多么耀眼。你披上了最卓越的威严和尊贵。你以无限的大能和权柄束腰。你的面容最美，你的笑容最甜，最让人愉悦！而这样的甜美可人，是由万人之上，至为卓越、全然的这一位，向着我这如虫一样卑劣，像死狗一般不配，只配受罚、下地狱的罪人发出的；神对我竟然有一种特别的爱？哦，这是何等奇妙的慈爱！这是何等无限丰富的白白恩典！祂按我的名认识我，祂已为我舍己，把祂自己给了我，我难道不应该把我的心给祂吗？我的名

写在祂的生命册上，祂用宝血将我赎回，使我披戴祂的义袍；我因有祂的形像加添荣美，祂将作上帝儿女的尊贵加在我身上，并为我在父家预备地方。哦，何等奇妙！何等令人羡慕！我该如何行，我该如何回应祂？

### 赞美

如果我会说千万种方言，难道我不该用来表达对祂的赞美吗？如果我有千万颗心，难道我不该把它们都献给祂作感谢祭吗？然而，我却非常迟疑，我异常迟钝地爱这位亲爱的、可爱的耶稣。我的心啊，请你苏醒，从你的沉闷和愚昧中醒来！抖落让你睁不开眼的一脸昏睡，冲去那掉进你眼里的尘土，这尘土让你看不到你的良人。我的心啊，振作起来！解开你的脚镣，松开捆绑你的枷锁，让自己插上翅膀，飞到天空和可见的诸天之上，一直飞到那亲爱的、可爱的耶稣所在的地方。告别这世界，告别其中的一切！告别地上那些谄媚的荣誉，欺哄人的财富和闪光的快乐。向它们告别，把它们留给那些把自己首要的福祉交托给这些事情的人吧。如果这地暂时拥有你们的身体，但不要让它再拥有你们的心，和你们最主要的情感。

我的心啊，来！升到天上的天，翱翔在天堂高处。通往至圣所的路已经打开，幔子已经裂开，我们的先锋已经进入幔内，你也可以进入——带着你的思想、心愿、爱、盼望和喜乐。在那里，你可以看见、观看、羡慕、拥抱你最亲爱的主。在那里，你的心可以找到最合适的爱的对象，就是你最亲爱的主耶稣，祂绝不会拒绝和轻视你，祂要施恩悦纳

你的爱，并给你最充分和最甜蜜的回报。在那里，你的心可以为自己找到安歇的地方，不再是像路人过夜之处，而是一个可以永远居住的居所。让你的心成为你的先锋，当你的身体与你脱离的时候，你可以知道往哪里去，并在你的心很久以前就已向往的那地方，得到主快地接纳。

### 自我与基督的对立

我的心啊，你为何向下消沉？为什么你如此屈服于这地和这地上的事？在这地上，任何事情不是在你之下，全然不值得你爱吗？这些事情是何等空洞、虚妄和棘手。请不要浪费你的时间，不要为了这些虚空而消耗自己，也不要再拿这些东西刺伤自己。我的心啊，是什么在困扰你，使你对基督的爱如此迟钝？是因为你不能用肉眼看见基督吗？但你以后必要亲眼看见祂，那时祂要在祂的荣耀中降临，你的身体会复活和改变，得见这样的景象仍能承受得住。就如你虽看不到风，却能听到它的声音，感觉到它的力量，你难道没有听到基督在祂话语中的声音吗？你岂不是在祂的蒙恩之道中感受到祂灵的呼吸吗？我的心啊，你是如此沉溺肉体，以至于对你更有吸引力的是可见之物，而不是这位本应有能力把你吸引、至为荣耀的基督（虽然现在祂是眼不能见）！

你是否质疑和怀疑祂对你的爱？这是否使你感情受挫呢？刻在你身上的是谁的形像？难道不是基督的形像吗？在你心上写着的是什么？难道不是基督的灵所写的上帝的律法吗？你身上的装饰是谁给的呢？你身上有怎

样的美呢？难道这不是基督的美吗？你那些镯子、戒指、珠宝和美德的金链是从哪里来的呢？它们岂不是基督给你爱的信物吗？而你却要怀疑祂的爱吗？

如果你感受到自己的败坏猖獗，却感觉不到某种美德，是因为它太弱小了吗？你对基督的爱虽然微弱，但难道一点也没有吗？如果你首要的渴望是追随祂，这难道不说明你主要爱的是祂吗？除了基督所爱的人，还有谁是这样的呢？基督岂不是先爱了我们（约一 4:19），而你却要质疑祂的爱吗？我的心啊，驱散你的恐惧，平息你的疑惑吧！请你起来，爬上雅各的天梯，这是从天为你降下的；把你的爱牢牢交在耶稣基督和上面的事上，那里有基督坐在上帝的右边（西 3:1-2）。

你们退下默想基督，在独自一人的时候对自己内心说话和恳求，这要极大地促进你们对基督的爱。

### 指引二：读经和查经

你们想多多地爱基督吗？那就多多地读经和查经。圣经是一面镜子，通过它，人可以看见基督。在这世界上，人不能面对面看见祂——那是天上得胜的教会才得到的祝福，而不是地上争战的教会现在就得到的。但在这地上，人可以从圣经这一蒙恩之道的镜子中看到基督：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的。”（林后 3:18）基督是主的荣耀，天父荣耀的光辉。你们想多多地爱祂吗？那么就要常常

从圣经这面镜子观看祂、注视祂。多多定睛看祂，你们就可以越来越变成祂圣洁和爱的形像，这就是荣耀的开始！圣经刻有基督的形像。父的形像在子身上，子的形像在圣经上。在那里你可以看到基督的形像、基督的荣美。至少，上帝的手在圣经中画出了一些轮廓，虽然与那真实的生命——你们在天上面对面见祂的时候看到的那真实的生命——相比，这些轮廓并不完全。然而，祂的美是上帝按照你们现在能够看到的程度，按大小和明暗勾画出来的。

你们想多多地爱你们从未见过的基督吗？就请多多地看圣经中祂的形像和画面。圣经是基督的情书。在启示录 2-3 章，基督向亚细亚七教会发出了七封书信，这就好像在圣经中，特别是在新约，基督向祂的百姓表达最亲切的爱。多读和多查考基督的情书，特别是圣经中基督最多表达祂仁慈和爱的那些部分，看看基督是如何施恩表明自己的（约 14:1-3、13、16-23、27，15:9、13-16，16:7、22、24、26-27、33，17:9-11、15、20-24，20:17）。经常阅读并思考这些经文，“把基督的道理丰丰富富地存在心里”（西 3:16），这要滋养和维持你们对基督的爱。这是让基督住在你们心里的一种方法，不仅是因着信，也是因着最宝贵的爱。

### 指引三：祷告

你们想多多地爱基督吗？就多多地向上帝祷告得着这爱吧。“愿平安、仁爱、信心从父上帝和主耶稣基督归与弟兄们。”（弗 6:23）不仅平安从称为“赐平安的上帝”（来

13:20）而来，信心从大能成就信心的上帝而来，而且爱也是从上帝而来，祂是“仁爱和和平的上帝”（林后 13:11）。上帝为人心行割礼，叫人可以爱祂和爱祂的儿子。这对基督的爱，是圣灵所赐的一样恩典，是上帝白白赐予、大能成就的——它的起头，它的加增，以及它的所有限量和程度都是从祂而来。如果你们想得到大量的对基督的爱，就必须通过祷告把自己交给上帝，殷切地向上帝寻求这爱。

如果你们想心中多多地爱基督，就必须常常跪在施恩的宝座前，在那里谦卑承认，自己即使不是缺乏对基督的爱，也是对祂的爱微薄。为打消了你们爱情的那些罪痛悔，恳切求祂在你们心中动工，使你们生出强烈的爱。要为此不住地祷告，日复一日跟随上帝，向祂发出同样的祈求。让你们的口充满祈求，并让你们的祈求充满信心 and 热切的渴望。告诉上帝，无论基督多么可爱，有多么大的爱和吸引力吸引你们爱祂，但你们靠自己无法向基督发出一丝真爱。告诉上帝，爱基督虽然是你们的本分，但你们凭这爱行事，却是祂的恩赐，除非祂作工，否则你们无法做到。告诉上帝，你们相信祂可以轻易地在你们怀里点燃对基督的爱火，将它吹动，使之熊熊燃烧。告诉上帝，你们知道祂已经命令你们祈求，你们祈求就必得着，凡你们照祂旨意求什么，祂都会听；而且祂的旨意，就是你们应爱基督，不仅是真实地去爱，更是强烈地去爱。

告诉上帝，你们渴望更多地爱基督，而这些心愿也是从祂自己而来，因此恳切渴望

这些心愿得到满足。告诉上帝，如果你们不更多地爱基督，就容易过度爱受造之物，而这是祂不喜悦的。因此，祈求上帝使你们对基督的爱压倒其他一切的爱，并保守你们的心，不对主耶稣基督之下和以外的任何事情心生无度的爱。恳求上帝让你们更多地爱基督，这样你们就能在这世界更多地尊荣祂，大大地荣耀祂。向上帝恳求，这要给你们带来何等大的益处。告诉上帝，要是你们求五谷、新酒和油，求财富和尊荣，常以受造物为乐，这些就要成为你们的网罗，并伤害你们；但热爱基督是必要且有用的，而且肯定使你们得益处。求祂成就那应许，就是祂要给你们的心行割礼，让你们爱基督，以祂的信实作为恳求的理由。如果你们如此迫切恳求更多地爱基督，上帝就绝不会拒绝你们的祈求！

#### 指引四：信心

你们想多多地爱基督吗？那就多多地充满信心吧！信心使人既爱父，也爱子。你们的信心有多大，你们的爱心也就有多大。没有信心的人，就没有爱；信心软弱的人，爱也微弱；而信心最刚强的人，爱也最强烈。最强的信心能最清楚地发现基督无限的超越和完全。

认出基督的，不是感官的眼睛，也不是理性的眼睛。无论我们对基督有何发现，都是藉着启示；而这只有凭信心才认得出来。“信心是……未见之事的的确据。”（来 11:1）那看不见的基督，因着信显明为最卓越和最适合的所爱；而心之所爱越明显，爱也就越强

烈。而且，信心不仅是灵魂的眼睛，能够认出基督，也是灵魂的手，紧紧地抓住基督，从祂那里领受丰满的恩典。既说恩上加恩，便是更加添对祂的爱。

我们与基督相交，这是凭信心。我们与我们所爱的人关系和交往越亲密，我们的爱就越强烈。最坚定的信心让我们与基督有最亲密的关系和相交，它是得到最强烈的爱的一种途径。因此，要努力获得坚定的信心，并在每天的生活中花大力气操练信心。我们越是因信得生，就越多住在基督的爱里。

#### 指引五：圣灵

你们想多多地爱基督吗？那就努力得着圣灵吧！你们要为多得圣灵的光照而努力；不仅要有圣经这面镜子和信心的眼睛，还要有圣灵的光照，让你们清楚认出这位可爱的主耶稣。你们要为得着圣灵多多的工作而劳苦；圣灵就像风，吹旺你们心中爱的火花，使之成为火焰。要为得着圣灵的充满而努力，叫基督给门徒的应许可以成就在你们身上。“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫祂永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的。因为不见祂，也不认识祂；你们却认识祂，因祂常与你们同在，也要在你们里面。”（约 14:16-17）

#### 指引六：确据

你们想多多地爱基督吗？那就努力寻求祂爱你们的明证。领会到基督的可爱，这会激发起一些爱；但建立在牢固根基之上的

对基督爱的确信，要提升你们对基督的爱超过一切。怀疑基督的爱，会引起恐惧，而恐惧会叫内心狭隘，因此与爱相反；爱是内心宽广豁达。“爱既完全，就把惧怕除去。”（约一 4:18）也就是说，爱越多，恐惧就越少；怀疑和恐惧越多，爱就越少。常常怀疑基督是否爱他们的人，也许他们真的爱基督，但一定不能热烈地爱基督。你会更爱一个爱你但不太可爱的人，甚于一个恨你却很可爱的人。所爱之人的爱，是产生爱的至为愉快的条件和强有力的吸引，是爱的其中一样最大动力和诱因。因此，要得到一种确信，相信无限可爱的这一位对你无限的爱，这样你们就能和保罗一道说：“祂是爱我，为我舍己。”（加 2:20）

你们要殷勤查考上帝的话语，了解那些蒙基督所爱之人的特征，然后仔细审视自己，看看自己的面孔是否与圣经镜子中的那面孔不一致。看看你们是否能在自己里面找到那“新人”的特征，看看你们是否经历了蒙恩的改变。原本黑暗的地方现在岂不是有了光吗？原本死亡的地方现在岂不是有了生命吗？原本仇恨的地方现在岂不是有了爱吗？原本被犯罪的律支配一切的地方，现在岂不是写上了上帝的律法吗？你们原本心仪罪孽、世界和地狱的意志和心灵，现在岂不是心仪上帝、基督和天堂吗？

你们要恳切向上帝祈求，求祂赐你们完全的确据，如果你们真是蒙了有效呼召，如果你们确实与耶稣基督联合，并与之相关，就求上帝让你们知道这一点，对此不再怀疑。总而言之，要在各种蒙恩之道中殷勤

寻求基督的爱的彰显。不要满足于蒙恩之道的的外表，而要寻求在蒙恩之道**里面**的基督。从一个主日到另一个主日，从一种蒙恩之道到另一种蒙恩之道，紧跟祂不放，仰望祂，直到祂转过身来看你们，向你们施恩微笑。寻找并等待祂自己应许的，向爱祂之人的显现（约 14:21）。等候祂从天上降下圣灵要做成的事（彼前 1:12），就是将祂的爱浇灌在你们心里（罗 5:5）。

如果你们确实知道并感受到基督的灵赐给你们的爱，哦，那你们在祂**里面**会有何等大的喜乐！你们对祂的爱会有何等之大！你们的喜乐会是说不出的喜乐，你们的爱也会是说不出的爱。你们会感受到内心的温暖，以及对基督熊熊燃烧的爱火，这些感受是多么巧妙的修辞语言都无法表达的。

### 指引七：与罪争战

你们想多多地爱基督吗？就多多地恨恶罪恶吧！要警醒祈祷，努力与罪争战，把罪看作是最邪恶的，会令你们的主极其不悦。你们要为每天的罪忧伤痛悔，并努力使自己每天因软弱而犯的罪越来越少。警惕突如其来罪，但更要避免故意犯下的罪。不要顺从任何导致严重跌倒的试探，这就像在你们对基督的爱之火上浇水一样，会扑灭火焰，只在你们心里一角留下一些难以察觉的火星。不要让罪在你们心里占据任何空间；或者如果它在你们里面停留，你们不能把它完全驱赶出去，也不要容它在你们里面找到安静的住所——要尽可能地扰乱它。你们要每天与自己里面残留的情

欲争战，不容一日过去却不给罪一些打击、一些刺痛和创伤。

尽可能地缩小罪在你们心中的空间；罪在你们心中空间越大，基督在当中的空间就越小。尤其要警惕对世界和世上事物过度的爱，这种爱占据上风，就会削弱你们对基督的爱。世界得到你们的爱越多，基督得到你们的爱就越少。你们可以对世上的人和事有一种居次席的爱，但不要让任何人或事得着你们居首位的爱，这样的爱应当唯独留给基督。不要用一种忘情的爱去爱任何事物本身，而是要用一种居次席的爱去爱所有居次席的事物。对一切的爱，都当在主之下，在主里面，也是为主的缘故。用基督的十字架钉死一切对世界无度的爱。如果你们想对永活的耶稣有活泼的爱，就必须对必要消亡之事有日渐消亡的情感。

### 指引八：交往

你们想多多地爱基督吗？就多多地与那些最爱基督的人交往吧！你们可以从他们的亮光中借光，从他们的火中取暖。熄灭的柴会被烧着的柴重新点燃，你们死寂的心也会被那些拥有温暖心灵之人温暖的讲论点燃，生发出对基督的爱。有机会，就要殷勤观察和利用每一个时机，随时准备好在任何人群中谈论基督，为基督作见证。闭耳不听，并要责备一切褻渎和污秽的交谈。转离那些虚浮无益的事情，准备好开始并倡导那些敬虔、美好、满有恩惠之事，为造就你自己和他人助一臂之力。研究并践行这门激发与人交谈的艺术，不是为了

争论和争竞，而是为了促进对主耶稣基督的爱和情感。你们努力用这种爱温暖别人，自己也可以得到温暖。

### 指引九：操练爱

最后，你们想多多地爱基督吗？就多多地操练这种爱吧！如此，它就要得到增强和提升。凡事越练越强，如果你们经常这样操练爱，这爱就因此得到力量和活力。你们每天都努力发出一些行动，表达对耶稣基督的深爱。在你们日常生活和工作中，可以随时简短祷告，向耶稣基督表明爱意。

特别是在直接敬拜上帝的本分上，要努力使你们的爱至为有力地流向基督。在你们每天的暗室灵修和家庭敬拜当中，让对基督的爱感动你们的眼睛流泪，至少在你们心中引发痛悔和哀伤，承认你们的罪已经令祂蒙羞和不悦。让对基督的爱引发你们对基督的热切渴望，使你们得到只有属祂之人祂才赐予的交通、显现和安慰。让对基督的爱叫你们口中发出请求，在请求中加上理由，并在理由中加上热切，当你们在恩典宝座前恳请祂进一步供应祂的恩典时，求祂叫你们可以更亲密地认识祂。每一天你们都应向基督表达你们的爱，特别是在主日，这一整天几乎都在公共崇拜和个人崇拜中度过的日子。

总之，你们应操练对基督的爱。在你们使用蒙恩之道敬拜祂的时候，不仅要把身体带到祂面前，还要把你们的心献给祂。在公开祷告、听道、讲道和唱诗的时候，应

认真做到这一点。你们应该经常在各种蒙恩之道中努力向主举起你们的心；但最重要的，你们来到主餐的桌前时，更要如此。你们所有的蒙恩美德都应该在那里、在那时得到操练，特别是爱耶稣基督这蒙恩的美德。当你们看到那代表钉十字架的主的

饼和杯的时候，你们眼睛所看到的，应感动你们的心。想一想，祂对你们有怎样深厚的爱，竟然为你们舍命，如此受死——这应何等感动你们的心！如果真是这样，你们对基督的爱就应表露出来，带着最大的活力和力量行事。✠

## 希腊抑或希伯来? 开放神论与改革宗的神学方法<sup>[1]</sup>

文 / 迈克尔·霍顿

译 / 土明

校 / 拿但业

本文的目的是将改革宗的神学方法与开放神论的神学方法进行对比,并力图证明两种神学正是在这个起点处各奔东西。为此我们将简要分析一种假设——古典神学(classical theology)是“希腊式的”而非圣经式的。然后我们将标示出改革宗神学方法的关键特征,并将这种方法与开放神论的方法进行比较和对照。本文讨论的开放神学范围仅限于约翰·桑德斯(John Sanders)的《以身试险的神》(*The God Who Risks*)与克拉克·平诺克(Clark Pinnock)的《最被驱动的驱动者》(*Most Moved Mover*)。<sup>[2]</sup>

### 一、希腊抑或希伯来?

十九世纪晚期的历史神学家阿道夫·冯·哈

纳克(Adolf Von Harnack)提出了他的如下论点:几乎所有被我们认为是基督教“正统”的,也即“大公的元素”(Catholic element),都实际上是“教会严重希腊化”的结果。<sup>[3]</sup>哈纳克显然可以把每个时期相对化,但他自己的时期除外。他所认定的那些最早因而最真实的基督教元素,出奇地适应了十九世纪末德国思想界动态的、黑格尔主义的世界观。

但是,按日内瓦神学家弗朗西斯·图伦丁(Francis Turretin)所说,远在哈纳克之前的苏西尼派就站在同样的立场上责难古典神论——“整个教义都是形而上的”而非圣经的。<sup>[4]</sup>作为回应,图伦丁写道:“我们所归于神的不变的必然性(necessity of im-

[1] 本文节选自 Michael Horton, "Hellenistic or Hebrew? Open theism and reformed theological method," *JETS* 45/2 (June 2002): 317-41; 承蒙授权翻译转载,特此致谢。——编者注

[2] John Sanders, *The God Who Risks* (Downers Grove: InterVarsity, 1998); Clark Pinnock, *Most Moved Mover* (Grand Rapids: Baker, 2001). 参考 Clark Pinnock, "Theological Method," in *New Dimensions in Evangelical Thought: Essays in Honor of Millard J. Erickson*, ed. David S. Dockery (Downers Grove: IVP, 1998), 197-208.

[3] Adolph von Harnack, *History of Dogma*, vol. 1, translated from the third German edition (Boston: Little, Brown and Company, 1902), 48-60. 从亚流派对三位一体和基督神性的攻击中,可以看出同样的策略。基于对箴言 8:22-23 的字面理解(位格化的智慧说“耶和华造了我”和“从太初就立了我”),亚流否认神的三位一体和基督的神性。但是,就像帕利坎(Pelikan)所指出,正是“在特定神学先验预设下的解经塑造了基督只是受造物的亚流主义教义”(Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition [100-600]* [Chicago: University of Chicago Press, 1971], 194). 这其中的一个预设就是神的数学上的一体性。尽管这本身就是新柏拉图主义的一个预设,但很多现代历史神学家将亚流主义视作“来自晚期犹太主义和早期基督教天启论的天使基督论所作的‘最后的、强大的挣扎’,并将其当作‘反对新的、希腊化的基督论’的最后抵抗”,尽管帕利坎恰如其分地评判说这种描述是没有依据的(198页)。

[4] Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 1, trans. George M. Giger; ed. James T. Dennison, Jr. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), 191.



mutability), 并不能推出斯多葛主义的宿命论”, 因为它既没有把内在的必然性强加给神, 也没有干涉“受造物的自由与偶发性(contingency)”。<sup>[5]</sup>在黑格尔的影响下, 哈纳克声称, 传统神论代表了一种斯多葛主义的静态世界观, 而早期犹太教徒与基督徒的天启(apocalyptic)宗教则反映了令现代社会的人出乎意料地熟悉的价值观——个人主义、狂热主义(enthusiasm)以及直接地、不经中保地经历神。<sup>[6]</sup>

这一论点影响了整整一个世纪的现代神学——无论是新柏拉图主义, 新正统神学, 还是尤其以怀特(G. E. Wright)为代表的一派“圣经神学”运动。按照怀特的观点, 系统神学中的神是静态秩序的神, 而圣经神学中的神则总是在行动。<sup>[7]</sup>然而在二十世

纪, 通过巴特(Barth)和布伦纳(Brunner)等人的工作, 人们意识到改教家们不是“希腊式”的, 于是对“希腊式”神学的指责从改教家转移到了那些将他们的思想系统化的继承者身上。<sup>[8]</sup>

然而, 近年来这个论点正在不断瓦解。在圣经神学方面, 詹姆斯·巴尔(James Barr)为其消亡打了头阵,<sup>[9]</sup>而随后的研究对其有效性提出了严肃的质疑: 基督(希伯来)与保罗(希腊)<sup>[10]</sup>以及改教家与更正教经院神学家<sup>[11]</sup>之间是否真的存在对立关系。

在平诺克所著“克服异教影响”这一章节中, 他也走了这条老路, 但他把从早期教父到当今正统派的整个经典传统, 都看作无望地受困于古代异教而将其摒弃。<sup>[12]</sup>这并不妨碍

[5] Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 205–6.

[6] 哈纳克相信, 尝试“从保罗神学”出发, 或者从圣经类比出发“推演教会教义体系的形成, 总是会失败, 因为这没能注意到一个元素——一个我们不能认为在新约圣经中占主流的元素——是大公信仰教义最重要的前提之一, 而这个元素就是希腊的精神”(Adolph von Harnack, *History of Dogma*, 48)。起初, 教会“确定无疑地意识到自己直接拥有圣灵, 并盼望着将来的会征服当下的。敬虔的个人能意识到自己和自己的主权, 活在将来的世界, 并且不承认外部权威和外部障碍”(Adolph von Harnack, *History of Dogma*, 49)。

[7] G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM, 1952)。他提到“命题性的教义学, 也就是关于神、人和拯救的抽象命题或信念的系统性表述。众教会在它们的仪式与信条中鼓励这样的构想。比如说, 美国改革宗的每一个长老、执事和被差派的教会工人在被按立时, 都要承认教会的信仰告白包含‘圣经所教导的教义体系’。但是圣经真的包含一个教义体系吗?”(35页)。所以, “圣经神学不能以命题性教义学的方法进行分析, 因为它建立在对于历史事件的一个活的、不断变化的、不断扩展和收缩的态度之上”(81页)。“系统神学的范畴”更适合“人们习以为常的静态与抽象的形式, 即神的教义、人的教义、罪的教义、赦赎的教义、基督的教义、教会的教义等等”(111页)。

[8] 在新正统神学家尝试拯救改教家同时摒弃其继承者的神学体系时, 这一点是他们的工作假设(在巴特和布伦纳尤其明显)。在改革宗一边, 这是托伦斯(T. F. Torrance)、詹姆斯·B·托伦斯(James B. Torrance)、迈克尔·金金斯(Michael Jenkins)、杰克·罗杰斯(Jake Rogers)、B·A·阿姆斯特朗(B. A. Armstrong)、肯德尔(R. T. Kendall)等人所作的全面预设。经过令人信服的验证, 很多保守派都在他们的工作中作出了这一假设。

[9] James Barr, “The Old Testament and the New Crisis of Biblical Authority,” *Interpretation* 25 (1971), 24–40; 参考 James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961) 和 James Barr, *Biblical Words for Time* (London: SCM, 1962)。

[10] 关于反对使用哈纳克所谓“耶稣与保罗”对立这一论题的观点, 见最近的著作: Troels Engberg-Pedersen, ed., *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001)。

[11] 关于对路德/加尔文与路德宗/加尔文主义对立的批判, 尤其见 Richard Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30 (1995), 345–75 and 31 (1996), 125–60; 参考 Robert Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism* (2 vols.; St. Louis: Concordia, 1970–72); 而 Willem van Assalt, David Steinmetz, Susan Schreiner, Irena Backus, Robert Kolb, 以及其他一些人的文章与专著为此领域做出了重要贡献。

[12] 首先, 平诺克似乎并不同意希腊化的世界是多元的: 不仅有巴门尼德(Parmenidean)学派的不变(stasis), 也有希拉克略学派(Heraclitean)的流变(flux)。将希腊主义简化为斯多葛派和柏拉图的做法, 忽略了即使黑格尔等人也援引的不同流派的希腊思想(尤其是亚里士多德, 很奇怪)。正如我们将在本文中所见到的, 极简主义是开放神论提议在多方面的一个显著弱点。第二, 早期改革宗传统往往以系统性批判的方式提

平诺克像哈纳克那样透过现代思想的棱镜来阅读圣经，尤其是透过黑格尔，以及泰尔哈德（Teilhard）和怀特海（Whitehead）的思想——平诺克很愿意承认这一点。但是这种情形下的哲学影响显然地被合理化了，因为“现代文化……比起古典神论更接近圣经的观点”<sup>[13]</sup>。在这本书和其他地方，平诺克给人留下一种印象：一个神学模型如果不经意间受到了古代哲学的影响，那么它就不再有效。而他自己对现代哲学潮流的明显依赖，则实际上被当作**福音的预备**（*praeparatio evangelica*）而被接纳。但是平诺克、桑德斯和他们的同事仍有待提供新的证据，才能重启这一声名扫地的论点。

## 二、谈论神：改革宗神学方法

海因里希·赫普（Heinrich Heppe）放出了一个谣言——预定论是加尔文与加尔文主义的核心论点。<sup>[14]</sup>但是，这一论点已被一手文

献——无论是对加尔文还是改革宗经院神学家——的详尽研究否定了。<sup>[15]</sup>从一开始，在墨兰顿和布林格的带领下，圣约神学就作为改革宗神学的脉络出现了。<sup>[16]</sup>正如我们接下来要看到的，加尔文警告说不要猜测永恒的预定，而改革宗的传统也反映了这种谨慎，并强调在救赎历史中通过神在圣约中的行动而来的动态关系，甚至是协作关系。与巴特过分强调神的超越性不同，即使在本体论的层面，改革宗正统神学也是从圣约的角度理解造物主与受造物关系：这不仅意味着相似性（similarity），也意味着差异性（dissimilarity）。<sup>[17]</sup>其结果之一，就是它提倡自己版本的类比教义。但在我们描述这一立场之前，我们要简要介绍它所依赖的圣经假设。

1. 造物主-受造物关系。和流行的讥讽相反，改革宗经院神学基于造物主-受造物的差别，倡导一种反推测与反理性主义的神学方法。比如，图伦丁如此为整个传统发声：

---

及经典神学传统，对游斯丁（Justin Martyr）的斯多葛主义、奥古斯丁的新柏拉图主义、阿奎纳的（无论是所谓的还是真正的）亚里士多德主义、中世纪后期的唯名论都持怀疑态度。在整个运动的过程中，这种怀疑态度一直隐藏在表面之下，这在经院神学家以及他们的不列颠和大陆继承者的著作中都可以看出。比如，在 Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1969), 118-19 中，范泰尔对游斯丁、亚历山大的革利免、俄利金和奥古斯丁都持有尖锐的批判态度。他表明，尽管奥古斯丁“在一定程度上受制于柏拉图主义，尤其是新柏拉图主义”，但他的著作显出了不可抹去的圣经偏向。所以范泰尔既能批判奥古斯丁（基于新柏拉图主义）的“理性-非理性”对立，也能同时肯定他著作的要旨是鲜明的基督教作品。

[13] Clark Pinnock, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” in Clark Pinnock, ed., *The Grace of God and the Will of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 24.

[14] Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, trans. G. T. Thompson; rev. and ed. Ernst Bizer (Grand Rapids: Baker, 1978).

[15] 无论是“中心教义”（预定论）的概念还是这个影响深远的论点，都被理查德·穆勒（Richard A. Muller）在引用的著作中出色地反驳了：“Calvin and the ‘Calvinists’”；*Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1 (Grand Rapids: Baker, 1987) 和 *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker, 1986)。

[16] 见 Heinrich Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534)；参考 Philip Melancthon, *Loci communes* (1543)，其中约的概念不断作为统合的因素出现。

[17] 因此，类比以及随之而来的相似性与差异性，被写进了受造物的重要组成部分。详见比如 Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979)，尤其是 9-14 页，尽管这自始至终是本书的也大体上是范泰尔思想的主旨之一。“人被造是按照神的形像。因此，凡是受造物可以像神的一切方面，他都是像神的。他像神一样也是一个位格者。”另一方面，“人永远不能在任何意义上超越他的受造性……诚然，他像神，但只是在受造物的层次上。他永远不能像神一样自有、不变、无限和独一无二。”他被造为一个先知以解读这个世界，将这个世界献给神（作为祭司），并为神治理它（作为君王），堕落至少在一定程度上是“一个错误的认知理想”。“人为自己创造了一个在认知上有绝对理解力的理想……人将有限与罪混淆了。因此他混淆了现实的形而上层面与伦理层面。”（13-15 页）

但是当神作为神学的对象被提出时，祂不应仅仅被看作是作为祂本身的神……而是被启示的神……祂也不应仅仅在神性的关系下考虑（就像托马斯·阿奎纳和他后继的经院神学家一样，因为以这种方式，对祂的这种认识就不是救赎性的，而是对罪人致命的），而是被当作我们的神（也就是说，通过祂的话语向我们启示祂自己，在基督里与我们立约的神）……<sup>[18]</sup>

就连**唯独圣经**（*Sola Scriptura*）也不是从外部强加给圣经的一些抽象的权威概念，而是承认：正如改教家明确地警醒我们，认识耀眼威荣中的神是致命的，认识屈尊地自我启示的神是救赎性的。图伦丁如此阐明两种不同途径的对立：

因此，尽管神学处理的问题和形而上学、物理学以及伦理学一样，但考虑它们的方式却完全不同。与形而上学不同，神学对待神的方式是不将其当作一种存有，或者当作通过自然之光所能认识的，而是当作通过启示认识的创造主和救赎主……神学对待神和祂的无限完全，不是按照无限的方式而是按照有限的方式来认识，也不是绝对地在神本身之中可以被认识的程度来认识，而是神乐意将祂自己揭示多少，就认识多少。<sup>[19]</sup>

事实上，图伦丁提出了一个典型的改革宗的抗辩，针对的是那些“诸如游斯丁、俄利金、亚历山大的革利免和经院神学家，他们的系统是哲学的而不是神学的，因为它更多地依赖亚里士多德和其他哲学家的思辨，而不是先知和使徒的见证……如今的苏西尼派重蹈覆辙，将哲学当作信仰的根基和圣经的诠释方法”<sup>[20]</sup>。

如果圣经的首要性暗示了造物主与被造物的区分，那么圣经是怎么说这个关系的呢？首先，它是一个相交与差异的关系。<sup>[21]</sup>这就是为什么是约而非预定论才是统摄一切的原则。正如华菲德所描述的：“威斯敏斯特信仰告白的架构原则是由圣约神学系统提供。正如在欧陆一样，圣约神学此时已在前列占据主导地位，被当作是表述改革宗教义体系的最佳模式。”<sup>[22]</sup>我们通过其他四个范畴，从造物主－受造物的关系引出类比的教义。

第一个范畴是“超越性与内蕴性”。改革宗神学坚持认为，这些范畴只能被理解为非形而上概念的类比，而不是抽象或静态的概念，因为这种抽象概念总是会导致某种超超越性（hyper-transcendence）或者超内蕴性（hyper-immanence）。<sup>[23]</sup>

[18] Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 16.

[19] Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 17.

[20] Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 44.

[21] 开放神论者有时援引卡尔·巴特的超超越性（也就是神作为“完全他者”），就好像基督教的中心教义是“神人之间无穷的质的差别”。但巴特富有争议的考虑很难说是改革宗传统的代表——不仅是在保守的一方，而且在他与埃米尔·布伦纳之间关于自然与一般启示的著名辩论中，得到了说明。

[22] B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work* (New York: Oxford University Press, 1931), 56. 因此，像平诺克一样断言（Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 75-77）改革宗神学家求助于圣约的概念来表达动态关系时，只不过是赶开放神论者的时髦，这是相当奇怪的。

[23] 显然，神并不在空间上与我们分离，因为祂无所不在。传道书 5:2——“因为神在天上，你在地下”——的语境说明，此处我们不是在面对神所处方位的单义描述，而是被提醒神不是受造物。“远”与“近”在圣经中要么是指造物主－受造物的差别，强调神的独立性，要么是指耶和华的义与堕落受造物的罪之间在伦理上的距离。

第二个推论是“隐藏-显明”的差别。“你实在是自隐的神。”(赛 45:15) 申命记提醒我们：“隐秘的事是属耶和华我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话。”(申 29:29) 神在其创造之外有祂自己独立的三位一体内的生命，这种生命隐而未现，不能被受造物所知。但神不仅屈尊创造并与祂的受造物进入位格性的关系，而且按照祂自己的意思，并为我们的益处揭示祂的性情。认识神隐秘的本质或者探究三位一体生命的隐秘性对我们无益，但知道造物主神也就是我们在基督里的救赎主，这对我们大有益处。

第三个推论是永恒定旨与时间内(救赎-历史性的)施行的差别。<sup>[24]</sup> 这也就是为什么加尔文和其他改教家一样，坚持认为我们不应在“赤裸的神”(也就是祂隐匿的定旨)里寻找拣选，而是在基督里(也就是在恩典之约中藉着信心接受的福音应许里)。探究神隐秘的预定就像是进入一个我们永远无法逃出的“迷宫”。<sup>[25]</sup> 那些在神隐匿的定旨中寻找神的人，终将相信一个有着任意自由(arbitrary freedom)的神明(*potentia Dei absoluta*, 神绝对的权能), 而不是一个他们可以信赖的神, 一个在祂的常规事工中向他们传递并印证祂显明的应许的神(*potentia Dei ordinata*, 神行

使的权能)。加尔文抨击中世纪晚期关于预定论所断言的“神绝对的权能”，因为他们以猜测代替“神行使的权能”(也就是被揭示的圣约的应许)。加尔文警告道，这种对神绝对自由的强调，会使我们成为神在空中抛接的杂耍球。<sup>[26]</sup> 加尔文明确拒绝“万有的起因”(Omnicausality)。<sup>[27]</sup> 圣经清楚地启示了神永恒定旨的真理(无论是护理之工还是拣选)，并且对于苦难中的信徒是极大的安慰。“但祂掌管宇宙的精妙方法可以被恰当地称作深渊，因为尽管它向着我们隐匿，但我们应该虔诚地敬慕它。”<sup>[28]</sup> “然而，与此同时，一个敬虔的人不会忽视次因。”<sup>[29]</sup>

这些差别所带来的结果是，圣约神学专注神救赎计划在具体历史中的动态展开，并认真对待这条道路上的蜿蜒曲折——包括神对人类的回应。但与此同时，它并不否认圣经清晰地见证了神超越这些历史关系。对我们来说，超越性与内蕴性并非对立，我们并非被迫从二者中只选其一。无论是柏拉图还是亚里士多德，康德还是黑格尔，克尔凯郭尔还是柯布(Cobb)，都没能就超越性或内蕴性给我们一个符合圣经的模型。

我们要考虑的最后推论是“范本-摹本”(archetypal-ectypal)的差别，这是造物主-

[24] 见 Richard Muller, *Christ and the Decree*；这种模式是本书主要关心的问题。

[25] John Calvin, *Institutes* 1.17.2, 加尔文观察到，因为神的定旨对我们隐藏，所以将某些事件视为“偶发的”并非完全错误，尽管它们不在神的预知之外。

[26] John Calvin, *Institutes* 1.17.2, 尤其见脚注 7：“参加尔文，*De aeterna Dei praedestinatione*，在其中他攻击‘索邦主义者(Sorbonnist)将脱离了公义的绝对权能归于神’……与此类似，在其约伯记讲道(87)中，关于约伯记 23:1-7，他说道：‘索邦的博士们说，神有绝对的权能，这是地狱中的魔鬼发明的亵渎神的话’(参考 XXXIV. 339f.)。”尽管开放神论者似乎时不时将神的爱与祂的公义分开，但是加尔文不允许神的爱或者神的主权与祂的公义脱钩。

[27] John Calvin, *Institutes* 1.17.1.

[28] John Calvin, *Institutes* 1.17.2.

[29] John Calvin, *Institutes* 1.17.9.

受造物这一**本体论**差别的**认识论**推论。尽管它曾是中世纪体系中的一个范畴，但更正教义学尤其关注这一差别，并使其成为他们方法中的重中之重。就像神不只是在程度上更伟大（至高的存有），而是自成一类（“在自己有生命”，约 5:26），祂对自己和其他一切的认知，不仅在量上，而且在质上不同于受造物。诸如卡尔·亨利（Carl Henry）和兰登·吉尔基（Langdon Gilkey）这样的神学家都无法接受这一点，他们声称，如果说神对某一对象的认知和我们对同一对象的认知不能在任一点等同，那么就会导致非理性主义。<sup>[30]</sup>但如果我们要像圣经一样坚持从未有人知道主的心（罗 11:34，此处的语境是预定论），祂的意念远高于我们的意念（赛 55:8-9），并且神在“天上”而我们在“地下”（传 5:2）——换句话说，如果我们真的要肯定造物主 - 受造物的差别，那么强调这一差别就是至关重要的。

2. **类比**。终于，这一切将我们引向类比的教义。当我们根据神的自我启示来对神使用某

些述语 (predicate)，那么我们是按以下三个意义之一使用它们：单义地、类比地或者多义地。如果我们说“有恩典” (gracious) 这个述语，无论是对神还是对一个受造物有完全相同的意思，那么我们就是在单义地使用“有恩典”。在光谱的另一端，如果说通过使用这一述语，我们将某种我们完全不知是否恰当的属性归于神，那么我们就在多义地使用它。但如果神被称作“有恩典”是以一种与受造物既相似又有差异的方式，那么我们说它是类比的。比如说，当我们承认神是一个“位格”，我们真的是在说祂作为一个位格是**完全**按照我们作为一个位格的同样意义吗？当我们按照圣经用男性人称代词指代神，我们真的相信祂是男性吗？除非我们真的愿意将所有人类的位格性（在单义的意义下）归于神，述语的使用就一定是类比的。

人的语言不能超越其有限性，所以当神以人的语言启示祂自己时，祂手把手地利用人的类比将我们引向祂。这是正确的描述，而不

[30] 邓斯·司各脱 (Duns Scotus) 利用这一点反对托马斯·阿奎纳的类比教义，而在现代戈登·克拉克 (Gordon Clark)、卡尔·亨利、罗纳德·纳什 (Ronald Nash)、克拉克·平诺克和约翰·桑德斯基于同样的理由 (所谓的非理性主义/怀疑主义) 挑战它。比如说，亨利总结了克拉克与范泰尔之间关于人与神对同一对象的认知究竟是质的不同还是量的不同的争论。针对类比的教义会导致不可知论，亨利援引克拉克反对这一教义：“如果没有任何命题对人与神有同样的含义，以至于神的认知与人的认知不能在任一点一致，那么人不能拥有任何真理就是必然的” (引自 Carl Henry, *God, Revelation and Authority* [Waco: Word, 1976], 2.53-54.) 阿奎纳的类比方法“似乎终将通向神学性的不可知论。更正教徒更愿意接受一个较少依赖亚里士多德主义概念的、不受类比观念束缚的自然神学” (Carl Henry, *God, Revelation and Authority*, 115)。但所有主要的更正教正统教义体系实际上明确地使用类比的方法，而非单义的方法。但亨利也误解了经典的类比教义：“对于阿奎那，基督教世界强调宗教语言并不陈述关于神字面意义上正确的事，而只是类比的断言” (Carl Henry, *God, Revelation and Authority*, 3.336)。亨利似乎混淆了“字面”和“单义”，而那些诉诸类比的人则坚持认为，对神某些属性的断言既是字面的，也是类比的。亨利说，这个途径“是寻找单义性与多义性中间道路的无用尝试”。然而，“只有单义的断言才会保护我们远离多义性；因此，只有单义的知识才是真正可靠的知识” (Carl Henry, *God, Revelation and Authority*, 364)。不仅类比的方法导致怀疑主义，而且 (按亨利所说) 它基本上和象征性的神学是一回事。这会使阿奎纳成为更正教自由主义的先驱。亨利似乎受制于一种语言与命题性断言的实证主义观点 (positivist view)。比如说，神学“本质上包括对启示性的真理在圣经给出的命题性形式中进行重复、组合与系统化” (Carl Henry, *God, Revelation and Authority*, 1.238)。有趣的是，无论是像兰登·吉尔基 (Langdon Gilkey) 这样的自由派神学家 (Langdon Gilkey, “Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language,” *JR* 41 [1961], 200)，还是像卡尔·亨利这样的保守派神学家 (Carl Henry, *God, Revelation and Authority* [Waco: Word, 1976], 1.237-38)，都错误地将单义性和前现代潮流联系在一起，并将类比或多义性与现代 (自由派) 潮流联系在一起。这是错过了从早期教父到阿奎纳再到改教家及其继承者的占主导地位的神学脉络。

是单义的描述。就如我们下面要论证的，语言的这种单义方法几乎总是倾向于理性主义，以及对造物主 - 受造物差别的固有奥秘的怀疑。而多义的方法，比如某种形式的神秘主义和康德之后所采纳的方法，否认我们的述语有任何确定的真实性，并在神神秘的不可理解性 (incomprehensibility) 的幌子下趋向于怀疑主义。<sup>[31]</sup>

因此，加尔文和改革宗使用类比，并不是因为发现不符合他们体系的事物之后选择了备用战略。恰恰相反，这是他们圣约方法的脉络，是他们所理解的造物主 - 受造物差别的必然推论。神的一切自我启示都是类比的，而不仅仅是其中一些。这就是为什么加尔文提到，比如说，神在祂屈尊的恩典中“细语”或者说“儿语”。正如神道成肉身降下以拯救不能升到祂那里的我们，祂也在圣经里降临，适应我们的软弱，并与我们会面。因此，得到证实的不仅有神的超越性，而且有祂极度的内蕴性。超越性与内蕴性与神救赎的戏码不可分割地结合在一起。与救赎一样，启示也是神屈尊和恩典的行动。<sup>[32]</sup>

那些对这一类比方法不适的人常常展现出一

种自主 (autonomous) 的认知观。<sup>[33]</sup> 我们怎么知道类比是否恰当呢？他们似乎假设，除非一个人能置身类比与其所指之外，否则他就无法比较和判断类比成功与否。很多人断言，如果述语“善” (good) 用在神身上与用在一个人身上所表达的含义不完全相同，那么我们会陷入怀疑主义 (多义性)。理性主义和非理性主义二者必居其一：这是自主的认识论所要求作出的选择。但是改革宗类比的方法坚持，因为圣经是神自己用人类语言说的话，所以神所选择的类比是恰当的，无论我们知道它们精准与否。我们不需要我们所不可能得到的——也就是范本知识。<sup>[34]</sup> 因为受造物的知识本就是摹本的，它本质上就是类比的。单义的知识专属于造物主和祂的范本神学。但如果神授权了类比，那么它们就必然是准确的描述，尽管它们并不提供通往神存有的单义途径。圣经对于表述神的意图是足够的——使我们与祂相和，而不是满足我们的好奇。

反而是苏西尼主义和阿米念主义学派再一次强烈反对这一方法，将理性与推测性演绎高举在清晰的圣经陈述之上，并坚持通往神存有的单义途径。这进一步证实了改革宗神学

[31] 尽管他们之间有巨大区别，但是戈登·考夫曼 (Gordon Kaufman) 和沃尔夫哈特·潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg) 解释了康德之后人们难以将圣经中的类比当作神的权威接受的事实。两者都用神的不可理解性来肯定一种本质上多义的立场，尽管潘能伯格声称，我们坦率地以模糊的方式来赞美神的特定属性，但对历史终末启示来临的预知和预期是合理的。参见他关于类比的章节：Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, trans. George H. Kehm (Philadelphia: Westminster, 1970), 1.211-38。同样需要指出的是，很难说是加尔文发明了这一理念，或者就此而言，我在早期教父的作品中发现了俯就或适应的概念：屈梭多模和亚他那修以及奥古斯丁和安波罗修。它大量存在于否定神学 (apophatic theology) 并持续到中世纪，尽管在对神的异象 (Visio Dei) 的追求中有一些越过奥秘界限的尝试。根据第四次拉特兰会议，在所有神与受造物之间的类比中，差异性总是多于相似性。

[32] 这一关系的一个出色处理参见 Ronald Thiemann, *Revelation and Redemption* (Notre Dame, IA: University of Notre Dame Press, 1985)。

[33] Wolfhart Pannenberg, "Analogy."

[34] 紧随巴文克，范泰尔说，所有的启示不仅仅是类比的，也是拟人化的 (anthropomorphic)。“这是神为受造之人的限制所做的适应。人对神启示的系统性解读，最多不过是圣经中所揭示的真理体系的一种近似，而这个圣经所揭示的真理体系本身就是拟人的。但是拟人化并不意味着不真实。教会的信仰告白也认为自己只不过是神固有的拟人化的启示的坦率的近似陈述。” (C. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* [Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1969], 41.)

远不是一个声称自己复制了神的想法的理性主义体系。<sup>[35]</sup>实际上，尽管“天路客的神学”（*theologia viatorum*）一词最早被依拉略（Hilary）采用，但它成为了改革宗与路德宗体系最爱用的短语。

为补完这整个路线，再加上圣经的类比是有必要的。如果任何关于神的语言——包括我们在圣经里找到的——都是类比的，那么我们就绝不能依赖某一个类比，并将其“翻译”为单义的述语。无论是加尔文主义者还是开放神论者都可能犯这种翻译错误，比如在任何时候为了神的主权或者神的爱而否定神的单一性（simplicity）。当这一错误发生时，神学的对象不再是位格性的神，而是一个抽象的、当下被称为神本质的属性。因此，一个类比的方法若要起到恰当的作用，就必须听取圣经诸多类比的和声，并意识到没有一个类比本身能被简化为（单义的）全貌。

### 三、开放神论：比较与对比

桑德斯为我们已经考虑过的方法论做出了令人耳目一新的公平总结：

神是不可知的，除非祂使自己为人所知，而

即使如此，我们也不能完全理解神。巴特继而说，这种隐匿性并不是由于人类语言的不足……也不是因为抽象的与可感知的两者之间有任何形而上的差别。相反，神的不可理解性是基于来自神启示的造物主-受造物的差别。<sup>[36]</sup>

然而，正如我们即将看到的，开放神论与经典改革宗神学在这一点上有极大区别——如果不总是在理论上，那至少是在实践上。我们将按照上述同样的思路进行比较与对比。

首先，开放神论声称自己符合圣经。但改革宗神学认为唯独圣经是神学的源头，而经验、理性和传统被看作有着重要影响的地方；开放神论采纳了所谓的卫斯理四边论（Wesleyan Quadrilateral），将圣经当作首要的但不是唯一的规范性源头。<sup>[37]</sup>平诺克在其先前的作品中论道：“就像奥古斯丁接受了古希腊人的思考方式一样，我们也与现代文化和平共处。”<sup>[38]</sup>但人们很难证实奥古斯丁本人会认可平诺克评价他直接依赖希腊思想。<sup>[39]</sup>平诺克写道：“作为一个开放神论者，我对诸如黑格尔、德日进（Pierre Teilhard de Chardin）和怀特海

[35] 巴文克显示出了这种反推测的属性，他断言圣经“从未抽象地讨论过神的存在”。“希伯来单词 *tushiah* 来自词根 *yashah*，存在、存有……表明一个持久的特性（伯 5:12，6:13，12:16，26:3；箴 2:7，3:21，8:14；赛 28:29；弥 6:9）；‘但在以上任何经文中它都不表示神的存在’。这些经文告诉我们一些关于神‘卓越与美德’的事情，但并不将我们引向神的本质。‘圣经从不脱离神的属性讨论祂的存在’。”（Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, trans. and ed. William Hendriksen [Grand Rapids: Baker, 1977], 114.）

[36] Sanders, *God Who Risks*, 21.

[37] 平诺克声称：“我的神学方法是两极的”，也就是说，忠于基督教信息和当下的世界。“如保罗·田立克（Paul Tillich）所说，神学应该满足两个基本需要：陈述基督教信息的真理，以及为每一代人解读真理。”这一辩证的动作“……并不容易保持平衡……”（Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 19.）平诺克补充道：“更准确说，我在一个三边诠释学框架内坚持圣经的准则……在其他的源头之间，我坚持圣经是神学的最主要标准。”（Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 19.）

[38] Clark Pinnock, “From Augustine to Arminius,” in Pinnock, *Grace of God and Will of Man*, 27.

[39] 指出奥古斯丁受到了希腊思想的影响是一回事，但由此断言他对其采取投降主义的态度则完全是另一回事。无论平诺克在他与现代文化的情形中如此妥协与否，奥古斯丁不会认为自己将文化当作神学源头，这点是肯定无疑的。

(Whitehead) 等作者感兴趣，因为他们的思想为诸如变化、道成肉身和神受难的理念留了位置……”〔40〕

1. 造物主 - 受造物的差别。过程论 (process thought) 与开放神论之间有很大的相似，这一点并不是秘密：无论是过程论者还是开放神论者都不断承认这一点。然而，他们也承认有重要的差异，甚至是在我们引用的这两部著作中。〔41〕比如说，这其中一个是造物主 - 受造物的本质差别。〔42〕

尽管平诺克呼吁以具体的描述取代对神抽象的描述，但是他最终还是以特别抽象的、静态的和一般的词汇谈论神的超越性与内蕴性。它们似乎是永恒的理念，取自古代与现代二元对立（以及二元的一元论），而这往往导致错误的两难处境。要么我们所敬拜的神“不想控制一切，给受造物存在空间与爱的自由”，要么“是一位控制一切，绝不容忍任何抵抗的暴君（加尔文）”，这给人留下了加尔文实际上持这种被算作他的观点的错误印象。〔43〕此外，我们必须两者选一：要么是一个“一动不动的”神

（“孤独的单体”，solitary monad），要么是一个依赖受造物获得福分的“活神”。〔44〕但是谁真的相信前者呢？这一点很重要，因为平诺克的书名表明他所批评的立场不过是基于亚里士多德“不动的驱动者”的神学解释。他称之为“一动不动的套装”（the immobility package）。〔45〕但如果没有这么一回事，那么看起来我们的选项就不像有些人让我们以为的那样极端。既然平诺克重复这一指责，那么一个简短的回应将会说明我更大的要点。

平诺克和他的同事将不变和不动混为一谈。但这少走了重要的一步，也就是说，判断传统是否真的采纳了亚里士多德的学说。正如理查德·穆勒所指出的：“经院神学中神不动的概念不能译作英文的‘一动不动’（immobile）——这是同源词不能完全转换的诸多情形之一——而是译作‘不受驱动’（unmoved）。”〔46〕无论这一方面的基督教教义听起来与亚里士多德的“不动的驱动者”有多大的相似，两者的差异更大。既然老普林斯顿经常被当作古典神论的大本营而受到攻击，那么让我们听它最杰出的系统

〔40〕 Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 142. 所以，真的不是平诺克以一种明显的异教哲学方法代替了圣经的方法，而是他更直接吸取世俗思想作为一个次要源头。平诺克甚至将怀特海当作基督徒提及，尽管怀特海最多是一位论主义者。他自己也会像任何其他人一样大为质疑他是基督徒。这些作家将道成肉身视为一个理念——一个抽象的、一般性的理念。对我来说，这似乎远不是基督教的道成肉身，因为后者很难说是一个一般性的事件。它不能被当作一种一般性的哲学概念，无论是巴门尼德 - 克尔凯郭尔的形式还是希拉克略 - 黑格尔的形式。黑格尔、德日进和怀特海受（希拉克略式的）希腊思想的影响就和他们斯多亚学派的朋友忠于巴门尼德一样多。实际上，平诺克在别处寻找普世自然神学时借鉴了游斯丁对道（logos）的表述，尽管游斯丁所受的斯多亚学派的影响广为人知。

〔41〕 Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 142-50; John Sanders, *The God Who Risks*, 161, 190, 207, 113. 另见平诺克与约翰·科布新编的文集：Pinnock and John Cobb, Jr., eds., *Searching for an Adequate God: A Dialogue Between Process and Free Will Theists* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。

〔42〕 平诺克坚称：“神不需要一个外部世界来让她经历关系，因为神在自己里面就经历了，不需要在任何世界上。”创造“……不是神所需要的，而是神所想要的”（29页）。他说，“神以这世界为乐，这作为一个表述对祂是有意义的，但它不是神自己的一个本质元素”（30页）。

〔43〕 Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 4.

〔44〕 Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 6.

〔45〕 Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 78.

〔46〕 Richard Muller, “Incarnation, Immutability, and the Case for Classical Theism,” *WTJ* 45 (1983), 27.



神学家查尔斯·赫治是怎么说的。基督徒坚持神的不变：

但祂不是一潭死水，而是永活，永远思考，永远行动，而且永远以**自己的行动适应受造物的迫切需要以及完成祂无限智慧的设计**。我们能否使这些事实协调并不那么重要。我们不断被呼吁去相信既成的事物，尽管没有被告知它们是怎么成的，或者它们怎么可能成。神学家尝试用哲学语言陈述圣经中神的不变这一教义时，容易将不变与不动混淆。他们否认神会变时，似乎也否认了神会行动。<sup>[47]</sup>

不变性不能与不动性混淆，对于这一点，诸多改革宗神学家都有共识。<sup>[48]</sup>

与此类似，范泰尔写道：

毫无疑问，在亚里士多德的情形下，神圣存有的不变性出于它的虚空与内在的不动性。**没有什么比亚里士多德不动的智识 (neosis) 与基督教的神之间的差别更大了**。这一点尤其体现在圣经将所有行动的方式毫不犹豫地归给神……这其中就有基督教神论的荣耀之处——不变的那一位正是掌管

宇宙变化的那一位。<sup>[49]</sup>

所以，耶和華不是一个一心只专注自己的孤独的单体，不是为了思想自己的福分向着世界闭上双眼的一个如佛一样的形像。但祂也不是一个被祂所造的现实包含和环绕的受造物。毫不奇怪的是，对通往神存有的单义性途径的经典禁令是由造物主—受造物的差别所促成的，而开放神论者非常难以接受**认识论**的界限，尽管他们承认**本体论**的差别。<sup>[50]</sup>

**2. 类比。**类比非常适合圣经对于神—世界关系的理解。多义性是超超越主义以及与其相伴的怀疑主义的标志，而单义性则是超内在主义以及与其相伴的理性主义的标志。神学语言的多义方法倡导差异性而牺牲相似性，而单义方法则与之相反。但类比同时预设了差异性与相似性两者。因此，相较单义性的理性主义或是多义性的非理性主义，它都是不那么简化的。不仅仅是某一些经文（那些说神后悔的）被当作类比的或者拟人的，另一些（那些说神永不改变的）被当作单义的，而是一切这种语言都是类比的，是神自我屈尊和适应我们的结果。当人类“放纵自己的好奇，就会进

[47] Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1.390–91. (粗体后加。)

[48] Hodge, *Systematic Theology*, 1.392. 这里赫治特别批评了奥古斯丁的一些陈述，指责他的猜测超出了解经的界限。但他指责道，现代神学受哲学假设的影响更大。“我们必须按圣经的教导坚守，绝不让它的权柄以及我们直观的信念和道德的、宗教的本性从属任何哲学体系的任意定义。”巴文克赞同道：“神不变这一事实并不意味着祂是不行动的——不变不应该与不动混淆” (Bavinck, *The Doctrine of God*, trans. William Hendriksen, [Grand Rapids: Eerdmans, 1951; Baker, 1977], 151.)。

[49] 引自 Muller, “Incarnation, Immutability and the Case for Classical Theism” 30 (粗体后加)。

[50] 当然，造物主—受造物的差别得到了肯定，但让人感到困难的是，我们尚未就辩论的定义达成一致。平诺克断言：“我们所有人都坚持正统神论的基本原则，也就是内在的三位一体、神—世界的差别、神在历史中的行动、神的善、不变、全能和全知，以及耶稣基督救赎性的死与复活” (Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 11)。但是在同一本书中，平诺克承认他的提议是“正统神论”的一个替代方案；但内在的与经世的三位一体之间的差别是模棱两可的，而且平诺克肯定“不变性、全能和全知”是以重新定义这些词汇为代价的。

入一个迷宫”，加尔文警告道。<sup>[51]</sup> 所以，让神向我们降临要安全得多。<sup>[52]</sup>

对于那些指责加尔文及其传统被理性绑架的人来说，讽刺的是，平诺克与桑德斯抱怨这些对神的不可理解与奥秘的强烈断言只会导致怀疑主义。圣经宣称：“你们将谁与我相比，与我同等，可以与我比较，使我们相同呢？”（赛 46:5，55:8-9；民 23:19；撒上 15:29；何 11:9）。但是桑德斯说，这种经文“时常被理解为贬损拟人说的圣经依据”。<sup>[53]</sup> 但这真的达成了它的目标了吗？怎能仅仅将其当作是拟人而**贬损**它呢？难道不是那些要求将拟人和类比转化为单义术语的人才对拟人说反感吗？从我们的视角来看，圣经说神不后悔时，其类比性并不少于它说神正表现出后悔时。

尽管神是不可理解的，但神愿意与祂的受造物进入一种关系。而圣约就是使之成为可能的语境。我们暂且转向这种圣约的（类比的）讲论，尤其是涉及到这一辩论的部分。我们将处理类别或种类，而不是为特定经文提供解释。

最显然的例子是关于神怜悯和后悔的。开放神论者声称，这两者都说明神**不是**不变的、独立的或者全知的——至少按照这些词语在历史中的理解方式。我们知道这些经文，但是我们在这些情形下应该怎么做呢？

它们出现于神在约中对待他百姓的戏剧化叙述中，我们知道我们并非身处神隐匿的领域——“神在其自身”——内在三位一体的永恒定旨。恰恰相反，我们在神启示的领域——“神为我们”——那个永恒计划的历史性实施。一方面，我们要认真对待立约双方的动态关系（撒上 15:11），但不能将其解读成单义的描述，以至于断言神实际上会改变祂的想法（15:29）。玛拉基书 3:6 同样如此：“因我耶和华是不改变的，所以你们雅各之子没有灭亡。”不变的既是神的本性，也是祂隐秘的计划，而这就是为什么信徒们可以确信“我们纵然失信，祂仍是可信的，因为祂不能背乎自己”（提后 2:13）。所以，如果祂隐秘的计划不变，那么是什么在变呢？是祂启示显明的计划在变：祂警告说祂要在祂百姓身上施行的审判被扭转了——正如神在永恒中所预定的那样。在圣约的历史中这一动态的取舍是如此明显，它必须和被圣经称作神不变且测不透的安排中的隐秘定旨区分开（弗 1:4-11）。

这些并不是两组互相矛盾的经文证据——一组支持开放神论，一组支持传统神论。与此相反，有两组类比作为护栏，确保我们走在正确的路上。这圣约中确有真实的变化、动态的互动和协作的关系（*Deus revelatus pro nos*，为我们启示的神）。同时，神不会像人类伙伴那样后悔：神超越了叙事（*Deus*

[51] Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 11.

[52] 比如说，在《基督教要义》中，这位日内瓦的改教家用类比挑战他的一些批评者的反三位一体主义。注意到他反对推测的目的：如果圣经的奥秘中有什么地方我们应该清醒地且有节制地扮演哲学家的角色，那么确定无疑就是这里了；让我们大大地留意，免得我们的思想或者言语超过了神的话自己所划定的界限。人的头脑怎能按照自己的标准衡量神那不可衡量的本性呢？人的头脑尚且不能确定太阳的本性，尽管人的眼睛每天都看见它。实际上，人的头脑怎能靠着自己的带领找到神的本质呢？他连自己的本质都看不透。让我们心甘情愿地将自己的知识留给神（John Calvin, *Institutes* 1.13.21）。

[53] John Sanders, *The God Who Risks*, 20.

*hideus in se*, 隐匿的神)。和圣经一道, 我们一方面说我们在堕落之后的存在不是神所期望的, 但同时承认就连这也是神显明祂荣耀的永恒计划中的一部分。我们并不否认类比, 也并非不认真地对待它, 但我们拒绝单义地对待它。和开放神论者令人担忧的沉默不同, 改革宗传统的神学家与传道人, 似乎没有背负“不后悔”经文的包袱而难以接受“后悔/悔改”的经文。这在一定程度上可能是由于这一传统既不将一切简化为隐匿之神的永恒定旨, 也不将之简化为启示显明之神的历史性的圣约。<sup>[54]</sup>

一个坚实理论的标志之一就是它能解释最多的合理数据。开放神论依然未能给那些明确说神不变、不后悔、其福分不依赖世界的经文, 以及那些声明神的知识与主权涵盖了历史中所有偶发事件的一切细节的经文, 给出严肃的解经说明。另一方面, 类比的解释提供了一个两者同时得到肯定的模式, 也没有在错误的两难处境中消解奥秘。

在开放神论处理神的“不动情”(impassibility)这一经典教义时, 这个要点进一步突出。开放神论错误地将神的不动情定义为神不能经历或者体验情感。(顺便一提, *passio*

一词在拉丁语中的意思是“受痛苦”, 而不是“感觉”或者“经历。”)如果神与我们在圣经中见到的各种陈述完全一致, 我们难道不能说祂是, 比如说, 反复无常的: “当以嘴亲子, 恐怕祂发怒, 你们便在道中灭亡, **因为祂的怒气快要发作**”(诗 2:12, 粗体后加)? 在这首诗篇中, 神被描绘为以虐待式的笑嘲讽祂的仇敌。但是我们真的想要将此单义地归给神呢? 还是承认它是清醒地将神比作一个不被人类权力的假象干扰的大君王呢? 我们还没有发现开放神论者的任何论证赞成将神的忿怒理解为单义的, 就像他们以单义的方式理解祂的后悔。<sup>[55]</sup>

毫无疑问, 类比的这一辩证发挥类似于将神描述为后悔的, 但同时断言: “以色列的大能者必不致说谎, 也不致后悔。”(撒 15:29)。神的忌邪/忌妒是被赞美的(出 20:5; 34:14; 申 4:24), 但受造物的忌妒是被谴责的(林前 3:3; 加 5:20), 所以显然“忌妒”一词用于神和用于受造物时的含义并不完全相同。神被描述为“在怒气、忿怒”中将以色列连根拔起(申 29:28), 但“祂的怒气不过是转眼之间; 祂的恩典乃是一生之久”(诗 30:5)。在其特定的救赎历史语境中, 所有这些不同的类比必须被认真对待, 并参

[54] 平诺克和他的同事可能不认同改革宗双重行为主体(double agency)的解释, 但是他们不断误以为这一传统倡导“万有的起因”(omnicausality)和消除人在约中的协作, 这却是他们言辞中一直都有的弱点。双重行为主体的概念并不是哲学的入侵, 而是从大量此类经文中得出的必然结论。在众所周知的约瑟叙事中, 同一件事——约瑟被弟兄残忍地对待——有两个发起者, 且两者有不同的目的: “你们的意思是要害我, 但神的意思原是好的”(创 50:19-20)。彼得为十字架解释了完全相同的道理: “祂既按着神的定旨先见被交与人, 你们就借着无法之人的手……”(徒 2:23-24)

[55] 此外, 我们所说的“神就是爱”(约一 4:8)与我们所经历的爱之间有着足够的相似性, 但是那种爱是以绝对的自由去爱, 显然不同于受造物所经历的爱, 而且总是有着某种形式的依赖性与相互性。圣经的同一章似乎暗示了这一点: “不是我们爱神, 乃是神爱我们, 差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭, 这就是爱了……我们爱, 因为神先爱我们。”(约一 4:10、19)换句话说, 这里神的爱是终极的现实, 而人的爱是其类比。我们永远不会知道神的爱与受造物的爱相比究竟如何, 但我们已在基督的面前看见了神的爱, 而这对于永恒来说都已足够。想想数不胜数的经文叙述神对旷野中不信实的以色列人不耐烦, 并威胁要毁灭他们。尽管在叙事性的经文中, 神常常被描述为轻易发怒的(创 18:22-33; 出 32:9-14), 但祂在摩西面前宣告祂名时说: “耶和華, 耶和華, 是有怜悯、有恩典的神, 不轻易发怒……”(出 34:6)“不轻易发怒”与叙事中的不耐烦同样都是类比的。

照其余经文进行解读。神定我们罪的怒气(箴 29:11、22, 22:24; 林前 13:5) 与使祂充满至圣之怒的怒气不同, 无论它们之间有什么相似性。<sup>[56]</sup> 桑德斯评价道:

渴望不按照拟人的方式谈论神看似是正确的。无论如何, 几乎所有人都将圣经所提到的神的“眼睛”、“手”和“嘴”(这些是恰当的拟人) 当作神行动的暗喻, 而不是字面意义上说神有身体部位。但是有一些人走得更远, 他们声称拟人情感说 (anthropopathism, 其中神被称作是有感情、计划或者是会改变想法的) 实际上不能被归于神。<sup>[57]</sup>

首先, 正如我们所坚持的, “渴望不按照拟人的方式谈论神” 绝不是我们的主张。但是进一步, 为什么我们要武断地区分存有的类比与感情的类比? 如果用于神的所有述语都必须被视作类比的, 那么这会包含诗篇

第 2 篇提到的神对祂敌人的嗤笑, 或者祂对约中百姓不顺服的悲伤。或许, 为了首尾一致, 开放神论者最好同意莫特曼 (Moltmann) 的看法——神以某种方式流下真实的眼泪。<sup>[58]</sup> 平诺克确实走了这逻辑上的下一步, 猜测神在道成肉身之外有实体。<sup>[59]</sup> 这是一个很好的例子, 说明了开放神论所做的区分是如何塌缩的。可以想见, 就算耶稣的断言“神是灵” 都会被当作希腊哲学的入侵而被放弃。他引用摩门教神学家鲍尔森 (D. Paulsen) 等人支持自己的观点, 并诉诸摩门教对神的无形以及其他经典属性的批评。<sup>[60]</sup> 难道不正是开放神论贬低拟人说, 并且不能将类比当作类比吗?

但如果不走出这一步承认神的有形, 那么在理论上似乎就没有理由分开神具体情感的属性和神具体肢体和器官的属性。<sup>[61]</sup> 在这里我们无法更进一步解释这一要点。<sup>[62]</sup> 无论如何,

[56] 所以, 开放神论者对于不动情的否认是否前后一致呢? 神里面的“不耐烦”与我们的不耐烦相同吗? 这看似只有两种可能。一方面, 可以说神很轻易就被不耐烦和仇恨所淹没, 就像祂被爱所淹没一样。在这种情况下, 我们可以确信神至少暂时没有拒绝我们, 但我们无法完全确信祂明天不会。另一种解读方法是, 承认神在救赎历史中与受造物的互动只能用类比表达, 而类比按其定义就是分裂的, 尽管神并不受到受造物的影响, 也不被其改变。因为神本质上是善、爱、公平、公义和怜悯, 而不是本质上不耐烦和记仇(或后悔和悲哀), 所以祂并不像人类的想象所投射在偶像那样。我们的神是靠得住的。这正是玛拉基书 3:6 的逻辑: “因我耶和华是不改变的, 所以你们雅各之子没有灭亡”(粗体后加)。

[57] John Sanders, *The God Who Risks*, 20.

[58] 一些支持神受难学说的人在批评传统观点时, 近乎丑化了他们自己的立场, 就像莫特曼一样, 坚持“神不会哭泣, 因为祂没有眼泪。”(Moltmann, *The Crucified God* [New York: Harper & Row, 1974], 222.) 莫特曼相信神有泪腺吗? 还是他自己就和他引用的经文一样在使用拟人说呢? 既然有诸多经文用身体部位的词汇描述神, 那么否认神的属灵特性, 将其当作必须被丢弃的柏拉图主义二元论的另一个遗物, 是不是就是应该采取的下一步呢? 看来某种形式的泛神论是开放神论所提批评的必然结果。而神的一切超越性, 包括祂的无所不在和祂的属灵特性, 会和我们已经考虑过的其他不可交通的属性一样受到威胁。

[59] Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 33–34.

[60] Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 35 n. 31 and 68 n. 11.

[61] 在 1997 年耶鲁大学的一场关于神的不动情的讨论会中, 玛丽莲·亚当斯 (Marilyn Adams) 在她与尼古拉斯·沃尔特斯托夫教授 (Nicholas Wolterstorff) 的书信交流中观察到: “在我看来, 人的受苦可以是神的怜悯的一个原因, 并同时不是其动力因 (efficient cause)。” 亚当斯抓住了这里的关键点: “然而, 如果神之外的事物随意影响了神, 神就不是一切的主因了, 除非神的动情不过是神自己改变的间接途径……如果神可以完全地或者甚至部分地被神本性内的悲伤所胜过, 那么神不仅不能有理想的斯多葛主义性情 (这是我们当中那些倾向于神动情的人可以接受的), 神护理性的掌权也危在旦夕。难道十字架、地震和日食标志着神在其愤怒与悲伤中‘迷失’了吗?”

[62] 参 Paul Helm, “The Impossibility of Divine Passibility,” in *The Power and Weakness of God*, ed. Nigel Cameron (Edinburgh: Papers of the Conference in Christian Dogmatics, 1990), 123, 126: “比如说, 阿奎纳并不反对一些人类感情成为神性情中的一部分 (*Summa contra gentiles* I.90), 他反对的那些情感, 如果被任何东西所拥有, 则必是被动的而且是在时间里的。所以, 如果有些属性即使在人身上有这种意味, 但是在神身上却没有, 那么阿奎纳很愿意承认这样的属性也可用于神。显然这样的属性是存在的——比如说, 爱、欢喜、愉悦、关怀和恩典。神以最大的程度和权能拥有这些属性。”

辩论双方似乎都应再次注意神不动情的这种具体的表达。华菲德对神性情感的处理与我们从平诺克这里看到的讽刺画面是尖锐对立的<sup>[63]</sup>。

归根结底，桑德斯担心类比的方法会导致不可知论（多义性），他引用了约翰·麦奎利（John Macquarrie）的担忧，说如果没有一个“单义的内核，那么神学就会落入不可知论”。<sup>[64]</sup>然而，麦奎利和其他自由派或存在主义神学家虽有理由担心不可知论，但这只是因为他们不接受圣经有权柄传达**信得过的**类比。但如果神认可了这些类比，我们为什么要焦虑呢？

与上述潘能伯格对类比的批评（见脚注 31）类似，桑德斯似乎假定一个错误的（自主）标准来界定什么是真正的知识。为了必然无疑地知道语言的准确性，他必须**看见**语言和现实之间的契合：“如果有人表示，在论及神和人时，类比双方有着无穷的区别，那么类比的教义就不能为我们提供任何关于神的

知识。”<sup>[65]</sup>如果神没有亲自说话（类比），那么我们必须自己看见类比的契合才能亲自判断（单义性），否则我们就不能具体地知道任何关于神的事（多义性）。<sup>[66]</sup>

在这里，圣经的类比至关重要。我们甚至可以略显奇怪地称其为类比的类比。没有哪一个类比可以脱离其余的类比恰当地代表神的性情。只有合在一起当作一个全方位的自我启示，类比才能有效地给出足够的关于神的知识。（值得注意的是，用于神论的圣经类比是神单一性（simplicity）教义的一个推论，而开放神论也拒绝这种学说，将神的各种属性简化为一个：爱。）

综上所述，开放神论至少在原则上肯定造物主 - 受造物的区别，这是它和过程论的不同之处。此外，它还试图肯定“造物主自身”和“作为我们的神”相关的区别，并肯定类比的作用。但是它是否在实操中坚持了这些要点呢？正是在这一点上，平诺克和桑德斯看起来最多只是尝试性的。

[63] 在 B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1970), 570-71 中，华菲德说：“有人告诉我们说，按照神的本性，祂必然没有情感，不会被外界因素触动，祂活在神圣的平静与不变的福分中，人的苦难与悲伤永远不会触动和困扰祂，在那里，在世界与世界的清晰空间中，从未有愁云潜入，微风袭来，也从未有一丝雪尘掉落，没有闪电低声的哀鸣，也没有人类的悲伤可以损坏祂至圣的、永恒的平静。感谢神，那不是真的。神可以感受，神会爱。圣经担保我们可以这样相信，就像苏黎世的英雄，神伸出慈爱的手，将原本刺穿我们的那个长矛树林，聚集在祂的怀中。但这不是严重的拟人吗？我们不在乎名称：这是神的真理。我们拒绝圣经的神与我们心里的神让位于任何哲学抽象……我们可以在绝对者面前感到敬畏，就像我们在风暴和地震面前一样……但是我们不能爱它，我们不能信靠它……无论如何，让我们因为神没有使我们苦苦寻找祂而高兴。让我们因为神直白地在祂话语里向我们揭示祂自己而高兴，而且，因为祂爱我们，为我们而献身。”我非常感谢约翰·傅瑞姆（John M. Frame）教授指出了这一参考文献。

[64] John Sanders, *The God Who Risks*, 25.

[65] John Sanders, *The God Who Risks*, 286 n. 43. 桑德斯补充道：“此外，许多思想家，如邓斯·司各脱、奥卡姆的威廉、乔治·贝克莱（George Berkeley）、威廉·阿尔斯顿（William Alston）、理查·斯温伯恩（Richard Swinburne）、托马斯·特雷西（Thomas Tracy）和保罗·赫尔姆（Paul Helm），都同意我们对神的谈论一定有一个‘字面意义的坚固核心’或者‘单义的核心’。一定有一些属性被用在神身上与被用在受造物身上的意义相同。否则我们又回到了不可知论的岩洞。拟人的语言并不排除关于神字面意义的谜语”（John Sanders, *The God Who Risks*, 25.；粗体后加）。

[66] 一个值得思考的问题是，“镜子”作为语言和现实关系的根本隐喻的主导地位，是否在本质上是一个理性主义预设，并与圣经强调的“听”（类比的）话语截然不同。这一点我在以下著述中做过详细分析：*Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002)。关于“镜子”认识论来历和影响的详细描述，见 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979)。

就方法论而言，神学提议绝不仅仅是为一个没有人实际持有的主流观点提供替代品。对于平诺克来说，“自由意志主义的自由”（libertarian freedom）和专横的“万有的起因”（omnicausality）二者必居其一，他甚至没能意识到改革宗神学（和其他传统一样）所持有的是一个非常成熟且广为人知的双重行为主体（double agency）的考虑。按平诺克的说法，加尔文主义将神设想为“唯一的执行者，不留余地给任何有意义的人类行为者”。〔67〕平诺克可能认为这就是加尔文主义，但是改革宗和长老会的官方告白和要理问答明确地肯定双重行为主体，并尖锐地拒绝任何平诺克提到的一类暗示。〔68〕也许他认为，既然他的立场超越了阿米念主义，那他必须使他的对头超越加尔文主义。

与圣经的宣告“神在天上，我们在地下”（我们重申，这不是一个方位性的宣告，而是陈述造物主 - 受造物区别的类比方式）相关的是历史性基督教神学的坚持：我们“不在神

自己里面认识祂，而是在祂的工作里”。这一定式早在屈梭多模等人那里就已有了。〔69〕

令人震惊的是，以亚略·巴古的演讲为例，圣经并没有呈现世俗概念提出的超越性或内蕴性这一错误抉择，这不同于现代神学的一组对立，而这组对立导致尼采选择受造物而拒绝造物主。和开放神论者一贯的表述不一样，神不需要通过限制自己的自由为其他存有“创造空间”。〔70〕保罗的演讲根本就没有假设侵蚀了古代与现代形而上学的内蕴性问题。

开放神论和超加尔文主义的方法论途径中，具有讽刺意味的相同点之一是，两者都显然对奥秘极不耐烦。两者都要求单义的知识，并反映出一个理性主义的倾向：必须将神的主权 - 人的自由这一奥秘消解为其中一个或者另一个。〔71〕但是超越性与内蕴性的类比绝不能转换为单义性。否则，下一步神的无所不在就会被否认。根据这个属性，神的“充满一切”不允许祂完全被包含或被限定在一个位置。〔72〕

〔67〕 Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 158.

〔68〕 尽管他有时引用威斯敏斯特告白 3.1 的第一部分（“在永恒中，神就按其至圣至智的旨意，自由不变地预定了将来所发生的一切”），但据我所知，他并没有引用整个陈述：“……祂虽如此预定一切，并不因此就是罪恶的创始者，也不强迫受造者的意志，而且诸次因的自由运行或因果关系也并未废去，反而得以确立”。

〔69〕 屈梭多模说：“但如果这些例子还不足以说明整个问题，不要觉得惊奇，因为我们在讨论神，祂无法被恰当地描述或想象；所以这一位从未给祂的本质加上任何称呼（因为就其本质而言，没人能说神是什么），但是无论何处祂都以祂的工作向我们宣告他自己……简而言之，一个名字，或者两个、三个，甚至更多，都不足以告诉我们什么是属神的。但我们必须满足于能够以甚至很多方法——尽管只是模糊地——领会神的属性。”（John Chrysostom, “Homilies on John,” *NPNF* 14.7）

〔70〕 人类享有自由，并不是在某个高于或超越神的领域中——一个自主自由的领域。与此相反，正是在神主权性的统管中，人类首先享有受造物的自由。和超越性与内蕴性一样，自由并不是一个抽象的哲学概念，而是——至少对基督徒来说——按照神这个源头定义的，因而也是由神规范性地定义的。自由不是自主，而是信实地存在于神自虚无创造的世界。保罗将神的主权、独立和自由看作其他人的自由成为可能的环境。他毫不费力地从神“预先定准他们的年限和所住的疆界”这一陈述转到“我们生活、动作、存留，都在乎祂”这一宣告（徒 17:26-28）。这里神主权性的自由涵盖了祂的内蕴性与超越性，并不倾向一个忽视另一个。

〔71〕 平诺克视托马斯主义和加尔文主义为“威胁到受造物行动的真实性……在这个模型中，神作为万有的起因是其核心，而神似乎是唯一的行为者”（Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 8）。这可能是一个直觉，但如果平诺克验证过它，那么他会发现他是历史神学家中的一个特例。“当神与人之间的约被强调时，伙伴关系的元素尤为突出，并反对系统中的决定论”（8 页）。然而，“我不去假想加尔文到底是什么意思……”（9 页）。

〔72〕 当我们读到神“靠近”祂的百姓——比如说，在云中、会幕和圣殿中，甚至在那稣基督中，但这并不能用来否定祂的无所不在。不同于按照单义的方位用语理解，我们认为“靠近”关乎祂为我们（*pro nos*）的临在。神靠近祂的百姓就是与他们相和。开放神论是否愿意将那些描述神改变位置的经文视作单义的，并以此放弃神的无所不在和属灵性？正如我们所观察到的，这是一个非常真实的问题。然而，如果这个问题的答案是肯定的，那么他们似乎有责任证明改变方位和改变态度与计划如何是不一样的。

尽管开放神论承认神 - 世界的区别，但由此推出的结论则引发争论，甚至有可能使这种确信瓦解。桑德斯知道这些在更正教体系中尤其发挥了重要作用的经典区分，而他也并没有做好准备完全摆脱它们。<sup>[73]</sup>但桑德斯视经典神学为置隐藏的神于启示显明的神之上。作为这一惧怕的结果，至少在实操中，这些区分在开放神论的提议中所起的作用少之又少，甚至没有作用。<sup>[74]</sup>

和平诺克一样，桑德斯奚落改革宗神学，因为“宣称它（主权和责任的关系）只不过是一个‘超出人理解的奥秘’。这一主题实在是超越了人的理性”。<sup>[75]</sup>他挑战巴刻以及卡森的以下言论：“对我们人类来说，主权 - 责任之间的张力没有理性的、逻辑性的答案。”改革宗神学所受的责难，一方面是在轻率地追求一个逻辑性和理性主义的体系时否认奥秘，另一方面则是过分强调奥秘。我们不满于类比，就像遮蔽神 - 人耀眼威荣的脆弱人性可能导致我们错失藏在十字架

之下神荣耀的反合性。讽刺的是，与超加尔文主义类似，平诺克拒绝神之主权与人之自由的关系中“奥秘”的概念。这两者之一必能简单地解决这一张力：“圣经中没有教导统管一切的主权性。可能确实有超越人智力的奥秘，但这并不是其中之一。”平诺克可能是在预期可能的抗辩，他简单地断言道：“圣经，而不是理性主义，指向答案。”<sup>[76]</sup>但这一点虽容易断言，却很难证实。

即使开放神论者并不总是有此意图，但他们在实践中使摹本知识成为范本知识，使类比的成为单义的。神向着我们的存有就是祂在自己里的存有；隐藏的定旨被救赎历史所吞没；永恒被时间吞没。<sup>[77]</sup>平诺克以一种对于约的动态强调反对他所描述的加尔文主义：

历史是一个戏码，其中有深刻的风险和极大的动态。神进入历史寻求伙伴关系，而下级的伙伴做出了真正的贡献。这是一个基于相互起誓和负责的约 - 历史性的理解方式。这

[73] 见 John Sanders, *The God Who Risks*, 30: “那些反感拟人说的人，联合了高举隐匿的神在启示显明的神之上的传统，并试图探索面具之后神的面。如今，这一策略诱发了一个反馈，也即神不戴面具。向我们启示祂自己的神反而是仍在隐藏之中的神。因此，有人追随‘拉纳法则’（Rahner’s rule）——经世的三位一体就是内在的三位一体，或者为我们（*pro nobis*）的神也就是在自己里（*in se*）的神，反之亦然——也就并不令人吃惊了。在我看来，尽管隐匿的神这一概念被滥用了，但是它不能被完全拒绝，原因就在于它是一种方式，用来肯定神是有别于世界的，而且不需要世界来成就祂自己……我们所能知道的一切就是神在与我们的关系中是什么样的。”这里我们看见了他至少愿意考虑这些区别的长远意义，而桑德斯的看法无疑是正确的，他认为这远不如拉纳、莫特曼、潘能伯格以及当前神学领军人物的广泛共识那样极端。作为一个没有那么极端的裂痕，这诚然是我们阵营的一个可能的共同点，并值得更深入的对话。

[74] 在实践中，道成肉身似乎不仅是神自我启示的顶峰，也是祂唯一的自我启示。与其说将其视作神子成为肉身，不如说我们在道成肉身中发现了黑格尔主义的踪迹，作为一个暗号抽象地描述在自己里的神。尽管本文不能展开这一点，但我怀疑开放神论是否和经典神论的抽象版本共有一个落后的基督论，它要求在我们理解神的人性时，“在自己里面的神”承担“为我们的神”——也就是道成肉身的神一人——的一切的责任。在我看来，这是一个长久的问题，从黑格尔主义的形而上学直到德日进和怀特海。道成肉身成为了一个模版，神的所有存在和行动都通过它解读，就像三一神格本来就是虚己的（*kenotic*）。再者，这样一个“静态的道成肉身”概念难道不是推翻了我们在世纪巴勒斯坦“动态的道成肉身”吗？

[75] John Sanders, *The God Who Risks*, 35.

[76] Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 55.

[77] 其结果就是神适应性的自我启示不再被如此对待，而是按字面意义的方式被视为提供了通往神存有的直接途径，就好像神在我们面前赤露站立，不被遮蔽。科林·根顿（Colin Gunton）处理了现代神学中直接性（*immediacy*）的问题，而且，如果我没有弄错的话，这一肆虐于基要主义与自由主义的倾向也同样明显见于开放神论的提议：Colin Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995)。无论卡尔·亨利与平诺克的辩论中有什么本质分歧，他们都同意单义性是唯一的前进道路，而类比必然退化为非理性的怀疑主义。

不是“万有起因主义”(omnicausalism),在其中甚至受造物的贡献都已经被预定了。〔78〕

据我所知,平诺克从不认可所谓的改革宗圣约神学,在这种神学中,双重行为主体是被称赞的奥秘,尽管诸如潘能伯格和莫特曼等人自觉地借鉴改革宗圣约神学来强调动态的元素。〔79〕就像某些超加尔文主义者一样,他只看见了两种选项,要么是开放神论,要么是“万有起因主义”,但是改革宗神学——以“基于相互起誓和负责的约-历史性的理解方式”作为其核心——为这两者都提供了开放神论者尚未考虑过的备选项。

“我们必须认真对待神在这些故事中是如何被描绘的,并拒绝将重要的暗喻简化为单纯的拟人并适应我们的语言”,平诺克坚称,他认为(“单纯的”)迁就我们的语言等于不严肃的语言。但是他似乎没有任何备选项,他承认道:“神的启示自始至终都是拟人的。我们无法抓住任何其他种类。我们必须完全认真地对待它们,如果不总是按字面意义对待的话。”〔80〕而他甚至意识到了他对“单纯类比”的批评所导致的危险:

开放神论的观点提议更认真地对待圣经的暗喻,并以此恢复福音中动态的和关系的神,但在这样做时,他们冒着太过字面解读的风险……它留下的印象是,神像我们一样会失误(fumble the ball)或者在方位和知识上有所限制(参创18:16-33,这里神说祂要去到所多玛看那里的人有多邪恶)。在我们谈论神时,我们必须避免假设,因为神的实情远超我们想说的关于祂的一切。正如东方传统已经提醒我们,纯粹的肯定神学,如果没有否定神学的检验,可能会使神沦为我们的智慧的被造物。〔81〕

但是一旦他承认神不像我们一样会失误或者不像我们一样受限,他就已经让单义的方法受到了质疑,而这正是他在处理对他有利的经文时假定的方法。〔82〕我们在平诺克的挑战中听见了沮丧的声音:“我们有多少次听见过这样的论证:圣经可能说了神会后悔,但是祂是无限的,所以祂并不真的后悔……我们为什么就不能让这些经文说话呢?”〔83〕当然,他有一定的道理。如果适应我们的、类比的、圣约的、“神为我们”的语言不被允许说它自己的话并且不被认真对待,那么

〔78〕 Colin Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 36.

〔79〕 若阿内斯·科克斯(Johannes Cocceius 1603-69)是最先在改革宗(圣约)神学语境中集中关注动态救赎历史的人之一(尤其见他的 *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* 1648)。这一视角在荷兰/荷兰-美国“圣经神学”运动中得到复兴,其中包括霍志恒、瑞德鲍斯、克莱恩、伽芬。十六与十七世纪圣约神学兴起的深远影响远超其常见的领域,且常被当代神学家引用,作为恢复末世论反思的主要资源。圣经不被单纯地看作永恒真理的源头,而是被当作神与祂百姓的一个约,将其导向历史的并被其中首要行动者解读的戏剧性事件。莫特曼观察到:“对于启示的这一新的历史性理解的根基在于后宗教改革时代中末世论千禧年主义的重生。它是全新的末世论思考模式的开端,唤醒了历史的感觉”( *Theology of Hope* 70)。实际上,他特别地提到了若阿内斯·科克斯。潘能伯格最近写道:“只有在若阿内斯·科克斯的盟约神学中,神的国才作为救赎历史和末世论的主流论题再次进入人们的视野……”(Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 3.530)。

〔80〕 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, 20.

〔81〕 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, 61.

〔82〕 理查德·赖斯(Richard Rice)写道:“如果人类与神没有任何相同之处,如果我们没有任何共同的经历,那么我们就无论如何也无法谈论或者思考神,也不可能与祂有位格性的关系”(Richard Rice, “Biblical Support for a New Perspective,” in *The Openness of God*, ed. Clark Pinnock et al. [Downers Grove, IL: IVP, 1994], 35)。然而,这假定了有一个一般性的空间或者现实不是被神造的,一个自主的、中立的现实同时容纳了神和受造物。开放神论害怕非理性主义,因此退了到理性主义的风险,并且就算不总是在原则上,也在实践中否认造物主-受造物的区别。

〔83〕 Richard Rice, “Biblical Support for a New Perspective,” 61.



只有一种类比（也就是“我不变”）被允许成为主导。但为什么开放神论者不允许“其他经文”说话——那些他和其他开放神论者在解经时忽视的许许多多有趣的经文？此外，如果他自己已经承认神不受限制，也不像我们一样“会失误”，那么他指责“圣经可能说了神会后悔，但是祂是无限的，所以祂并不真的后悔”这种批评的声音又是什么意思呢？他难道不是已经认可了这一问题的类比解答吗？

我们必须允许**所有**经文说话，并承认它们全都是**以类比的形式**交托给我们的。这一方法并不像平诺克所说的那样压制了圣经，而是承认（就像平诺克在多处声称他所承认的那样）神使用多种多样的暗语适应我们的状况。<sup>[84]</sup> 在我们的考虑中，神所揭示且认可的类比语言所提供的确定性正是桑德斯准确地坚持的，而且千变万化的类比也没有屈服于单个单义的画面。确定性来自神选择了恰当的参考范围，而不是来自我们从神的视角看见类比的恰当性。改用罗蒂（Rorty）的一句话：“从头到尾都是类比。”

无论平诺克和桑德斯多么愿意接受支撑造物主 - 受造物区别的这些区别，在我们遇到

教会历史中对神奥秘的强烈认同时，桑德斯都会发现希腊主义的踪迹。<sup>[85]</sup> 如同没有解经支持一般，桑德斯将对于神的单义知识的怀疑与亚历山大的斐洛（Philo of Alexandria）等同：“神学与哲学对拟人说的攻击假定了我们不能知道神的本质。”<sup>[86]</sup> 那么，我们到底知不知道神的本质呢？桑德斯似乎无法确定。随后，他进一步收回了他对这些区别的**认可**，并补充道：

如果神与人之间质的区别是绝对无限的，那么神与受造物之间就没有任何对应关系，而这会排除任何创造或者启示的概念……如果“有限的无法理解那无限的”，那么神在历史中的所有启示、任何道成肉身、与神之间位格性的关系的可能性以及我们对神的任何知识都会被排除。神的概念会变成成了“不粘锅涂层”，任何谜语都不能粘在上面。<sup>[87]</sup>

但是，这种担心再次假定，类比的知识不是真的或者准确的知识；受造物无法理解（也就是“完全容纳”）无限者，必然导致不可能按照神自己的方式（也即启示）领会神。<sup>[88]</sup> 现代神学所提供的这一错误选择应该遭到拒绝。神既不是“完全他者”，也

[84] 这种混乱的来源之一就是**将类比和字面的描述**视作互不相容的。诸如兰登·吉尔基与卡尔·亨利这样的人**物**都在此方面对类比教义有相似的误解。至少按照改革宗的表述，说“神是主”不仅是一个类比，也是字面意义上正确的。现代（尤其是实证主义）的语言观倾向于将类比、暗喻、寓言以及诸如此类贬低为不真实的。但是我们对**类比性启示**的理解与桑德斯对于“字面”的描述是相容的——他写道：“我所说的**字面**是指我们关于神的语言是现实的、真实的描绘，是真的有所指——是那另一位，我们与其在一个关系当中，而且对其有真正的认识”（John Sanders, *The God Who Risks*, 25）。

[85] John Sanders, *The God Who Risks*, 26–38.

[86] John Sanders, *The God Who Risks*, 27.

[87] John Sanders, *The God Who Risks*, 29.

[88] 归根结底，桑德斯难以承认的区别被以下错误的警告所压倒：“费尔巴哈（Feuerbach）的批评在这一点上是有毁灭性的。他说凡完全不可言说的都缺少**谜语**，凡没有**谜语**的都不存在：‘在其自身的神和作为我的神之间的区别毁掉了宗教的平静，并且是……一种站不住脚的区别。我无法知道在其自身的神或者为自己的神与为我的神是否是同一位’”（同上，30）。但我提出，事实与此完全相反。康德否认任何关于神的构成性知识——无论是单义的还是类比的。另一方面，理性主义坚持对永恒形式的纯粹知识性看见。其结果就是**类比和拟人说**往往被归作了单义的，而费尔巴哈准确地视其为不过是人类属性被投射到一个并不存在的所指。这难道不正是开放神论的倾向吗？

不在耶稣基督之外“完全像”任何受造物。我们不相信神是“完全不可言说”，因为祂已经在圣经中并极致地在祂儿子中启示了祂自己。<sup>[89]</sup>

## 总结

尽管时有反对的论调，但神实际上仍是**巨大的奥秘** (*mysterium tremendum*)——在祂的自我启示中被真实地给了我们，但超越了祂的自我启示。在圣经中，我们认识了一个神圣的戏码，在其中神被默许为编剧，但被重点当作核心的演员，尽管不是唯一的。平诺克要求：“为什么它们看似在压缩经文的这些维度，或者充其量在故事不是动态时让其听起来像是动态的？”<sup>[90]</sup>

但我又一次疑惑，想知道他的批评是针对谁的。圣经神学这一学科强调救赎历史的动态元素，拒绝将圣经简化为一些永恒真理的集合，而这是改革宗神学开创的。它的近代解释者，比如霍志恒、瑞德鲍斯、伽芬和克莱恩，都强调圣经戏码的这一动态与互动的特性。<sup>[91]</sup>然而，所有这些人物的同时坚决地

肯定，只有神自己知道祂的永恒定旨和祂不变的计划和意志。从来都不是“赤露的神”，而是“启示显明的神”给祂自己穿上我们的软弱和单纯。

平诺克和桑德斯似乎不认为他们站在这个面具之前，或者当神的后背经过时他们被藏在岩缝里。简而言之，他们的模型是单义的。平诺克为他的方法辩护：“这种模型非常认真地对待圣经，尤其是那些动态的、位格性的暗喻，而我们的批评者似乎在它们的表面之下进行思考。他们因圣经的拟人说感到丢脸，倾向于将它们去神秘化并且/或者去字面化。”<sup>[92]</sup>但不仅我们证明了这一传统**更加**认真地对待拟人说与类比，而且可以看出平诺克对完全拥抱他的方法仍有所保留：

与此同时，斯库拉 (Scylla) 和卡律布狄斯 (Charybdis) 之间的抉择<sup>[93]</sup>仍然存在。一方面，错失暗喻的真理有其风险。这些关于神后悔的经文告诉我们什么？神受苦难暗示了什么？另一方面，我们不必愚蠢地坚持字面意义。经文中并不总是一一对

[89] 此外，我们被造为神的形像，即便我们的阻挡真理的不义都见证了祂在创造中的不可见的属性 (罗 1-2)。我们相信被圣灵确认的使徒见证：神已经在基督里将祂最高的自我启示给了世界，而祂的神格即便在道成肉身中仍然不可理解。见迦克敦信经，John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches* (Atlanta: John Knox, 1982), 34-36。而且，桑德斯所要求的似乎就是费尔巴哈所要求的：如果我不能单义地 (自主地) 知道迷语与现实之间恰当与否，如果我必须仰赖隐藏在不可理解的威荣中的神屈尊面对我，那么我就不能有真正的知识。桑德斯与费尔巴哈之间的重要区别是，后者完全放弃了对神的信仰，而前者则放弃了神的范本知识 (直觉性的认知) 和我们的摹本知识 (经由圣经的媒介) 之间的区别。二者基于同一种假设：只有当一个人亲自拥有了神的视野，他才有权宣称拥有认知上的确定性。这是启蒙运动的可悲产物。

[90] Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 62.

[91] 比如说，瑞德鲍斯说道：“保罗的整个宣讲应当在这一伟大的救赎—历史框架中理解，而其所有的附属部分也当在这一框架中找到自己的定位，并有机地结合在一起” (Ridderbos, Paul: *An Outline of His Theology*, trans. J. R. DeWitt [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], 39; 参考 Richard Gaffin, Jr., *Resurrection and Redemption* [Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1978], 23-24): “启示从来都不是独立的，它总是要么直接，要么间接地关切救赎的成就。神的话总是与祂的行动相关……如果单独地考虑启示，或者将其当成在提供不言而喻的普遍真理，那么一个非圣经的、半诺斯替主义的启示观会不可避免地形成……总而言之，神学的概念是在救赎—历史的条件之下的。”

[92] Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 62.

[93] 这是一个希腊谚语，意思是在两个邪恶中选择较小者。——译者注

应地告诉我们重要的事情。在任何类比中都有我们不想错失的关于现实的字面部分，而且与此同时也有与之不同的部分。我们必须同时避免字面主义和不可知论。前进的道路就是应对暗喻的多样性，并顺应它们的纹路。比如说，神后悔，但不是像人一样；神受苦，但并不完全和我们一样；神在时间中实施祂的计划，但并不像我们一样受到时间的蹂躏。<sup>[94]</sup>

这种保留让人很难确定开放神论是否真的被它自己的方法论立场说服。<sup>[95]</sup> 它并不直接否认造物主 - 受造物的区别或者它的推论，但它似乎怀疑它们（至少如传统上所采纳的），并似乎对它们在发展其提议时的规范性功能感到不自在。

在这篇简短的文章中，我们尝试用改革宗体系真正的论证、预设和方法取代假想敌。我们已经证明，我们并不否认神的可知性 (knowability)，只是否认神的可理解性 (comprehensibility，也就是精确的范本知识)。通过对比我们的神学方法，我们已经表明：尽管开放神论倡导者经常对传统怀有严重误解，但经典改革宗神学所倡导的神学方法尚未被驳倒。尽管罗马天主教、东正教和更正教诸派别的经典神学传统的表述可能被外来哲学观点所影响，但其方法上的核心区别，归根结底还是来自圣经对造物主 - 受造物区别的强调，而不是来自对异教思想的妥协。盼望以此为起点的严肃谈话之后，我们至少能开始富有成效地探讨我们之间的真正差别。✚

[94] Clark Pinnock, *Most Moved Mover*, 62.

[95] 以上段落所述一切会被改革宗神学真诚地肯定——尽管我们会说，从不会有任何（而不仅仅“并不总是”）一一对应。但为什么他似乎拒绝“暗喻的多样性”，而是看重其中一种重要但绝非唯一的类型？

# 禾场今昔

## ——三位宣教领袖的山西印象

编译 / 亦文

### 引言

本期“历史专栏”的这篇编译稿，是“庚子教难”系列的最后一篇，旨在透过不同人的眼睛，以较宏观的视角观察“后庚子时期的山西”，抚今追昔，数算主恩。这三位特殊的作者是：山西监督陆义全（Albert Lutley）、英国内地会干事史洛恩（Walter B. Sloan）、北美瑞挪会的负责人范岚生（Frederik Franson）。

陆义全牧师于1887年赴华，庚子教难期间九死一生逃出生天，返英述职后再度返回禾场，继续出任内地会晋南禾场的事工监督。他在1902年对山西禾场的综述中，如数家珍地回顾了无数亲密同工的事奉轨迹。

如果说陆牧师是“老山西”，史洛恩干事则一直是在宣教士的笔下和口中认识中国。1904年，他才第一次踏上中国的土地，第一次见到自己在宣教分享中常常提及的席胜魔牧师的师母，他对土法挖煤这样的风土人

情也饶有兴趣。他的字里行间，处处流露出“过去风闻，今得亲见”的兴奋之情。

无独有偶，协助内地会建立北欧语系伙伴差会的范岚生牧师，也于1904年巡视了华北禾场。与史干事不同的是，这是他第二次赴华，因此他对教难前后教会的变化做了有意义的观察与比较。

### 陆义全教士回顾教难前山西禾场的建立与发展

1902年6月，北美版的《亿万华民》刊登了一篇内地会山西监督陆义全牧师的报告。<sup>[1]</sup>他从1888年就在山西服事，可谓是为数不多的“老山西”了。他笔下的山西，既有欧洲专家列为全球最大的煤窑，和在各省开办钱庄、当铺、票号而被称作“中国犹太人”的平遥商人，也有因尧帝曾在此治理“黑发人”（black-haired race）而被视作“民族摇篮”的平阳府（今临汾市）。陆教士把人祖山称作“中国的亚拉腊山”<sup>[2]</sup>，因山顶的人祖

[1] Mr. Albert Lutley, “The Province of Shan-si,” *China's Millions*, North American Edition, June 1902, 82-85. 有删略。

[2] 土耳其境内的亚拉腊山，是传说中挪亚方舟停泊之处。

庙，又作文祖庙，是纪念在上古洪水期间登山避祸的伏羲兄妹。<sup>[3]</sup>而传说中伏羲所创造的八卦，象征着一对父母和三子三女，陆教士觉得这正好和挪亚一家八口之舟相吻合。

清末的晋人自视遵纪守法、爱好和平，并自认为因此获得天子嘉奖。陆教士基于多年的观察，也认为山西百姓安分、勤劳，恪尽其职，务农经商。山西的土地原本肥沃多产，但因雨水不足，加上近年来大量好田地被用作种罌粟，导致连年歉收，灾荒不断，人口锐减。因此与东南各省相比，山西境内人口稀少，且穷困潦倒。

### 宣教事工的起始

第一对新教宣教士是在丁戊奇荒（1878-1879）前夕进入山西的。1876年11月15日，德治安（Joshua J. Turner）和秀耀春（Francis Huberty James）<sup>[4]</sup>从南京长途跋涉，走陆路抵达山西的东南边境。他们经过泽州府（Tsch-chau，今晋城市）治下数城，在11月的最后一个周日来到平阳府。他们走访了七座带城墙的城，和很多较小的地方，发现处处都是布道售书的良机。1877年1月，两人返回汉口。一个月后，2月10日，他们二度北上赴晋，穿过平平等15个城市，

最终抵达山西首府太原。并以太原府为中心，数月中走访了平原地区众多乡镇厅县，最远到达南部的汾州府（Fen-chau-fu）。尚在那时，灾荒的铁蹄便已沉重地驾驭了百姓。两位宣教士也吃了不少苦，以至于秀耀春卧病不起，而德治安不得不放下工作护送他返回沿海地区。好在彼时，英国浸信会的李提摩太牧师（Rev. Timothy Richard）已经带着赈灾的善款走在入晋的路上，在秀、德两人离开太原两天后，李牧师抵达太原。时为1877年11月底。

翌年初，德治安与美国差会的怀牧师（Mr. Whiting）<sup>[5]</sup>，以及汉口循道公会（Wesleyan Methodist Missionary Society）的李修善牧师（David Hill）<sup>[6]</sup>一起重返山西。数月赈灾救荒下来，内地会和浸信会设立了更明确的事工方式。饥荒中被收留的孤儿们（以女童为主）得以在校舍中学习谋生之计。<sup>[7]</sup>1880年，赐大夫（Dr. Schofield）<sup>[8]</sup>的到来，又开辟了医疗事工。1896年，内地会将太原府的医疗等事工转交给寿阳差会（Shou-Yang Mission），寿阳差会在太原和寿阳两地积极拓展多项事工。

1887年，内地会同工荣晃熙教士（Orr-Ewing）<sup>[9]</sup>在平遥，司淑德姑娘（Seed）<sup>[10]</sup>和魏

[3] 人祖山又名庖山、风山，位于山西临汾吉县县城西北方45公里处，山中庙宇达两百余座，包括伏羲皇帝正庙和娲皇宫。

[4] 秀教士（1851年6月-1900年6月20日）后来脱离内地会，先后担任国大英浸信会宣教士，洛厄尔讲座（Lowell Lectureship）讲师，制造总局（Imperial Arsenal）翻译，京师大学堂教授。庚子教难期间，秀教授劝说肃亲王将王府让出，供基督徒避难；本人则于使馆区被围第一天遇害，年49岁。

[5] 怀牧师全名 Rev. Albert Whiting，美国北长老会宣教士。

[6] 李牧师在当地悬赏征文，并带领秀才弟子直信主，即后来的席胜魔牧师。

[7] 当时，戴德生安排自己的续弦福珍妮（Jane Elizabeth Taylor nee Faulding，1843-1904）带领两位单身女宣教士到太原，与其他差会的同工共同成立孤儿院。

[8] 即赐斐德（Robert Harold Ainsworth Schofield，1851-1883），1880年加入内地会赴华宣教，建立了太原首家医院，1883年病逝。

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

[10] 司淑德（S. Seed），1883年底加入内地会赴华，1894年病逝。

美例姑娘(Whitchurch)<sup>[11]</sup>这两名单身女宣教士在孝义,各设立了一处宣教站。与此同时,美国公理会(ABCFM)的辛普森先生(Simpson)和来浩德先生(Clapp)<sup>[12]</sup>开辟了汾州和太谷(T'ai-ku)两地的福音事工。浸信会的事工则向北发展,太原以外,忻州(Hsin-chau)等地也开始设有宣教站和福音支站。星星点点的小型教会在各地被建立起来了。

### 本土戒烟事工

1878年夏,李修善和德治安曾到晋南平阳府配发赈灾物资,深受官民欢迎。官府在一座大庙里划出一片空地,供他们使用。府台和其他地方官欣然合作,很多人因而活命。数月后,李牧师因急事赶回汉口。但神在他离开之前,已使用他带领一名儒生归信基督,此人便是日后被神大大使用的席胜魔牧师。

席秀才在一群志同道合者的协助下,在晋中和晋南开办了一连串的戒烟所,甚至扩展到邻省陕西和河南。一边助人戒鸦片,一边向人传福音。至1902年已有两万名男女瘾君子入住过戒烟所,虽然其中很多人最终重返老路,但这一事工不仅消除了人们对福音的抗拒,预备了人心,也成为传播真理之道最有效的方法。不少于一千人,

最初是在这些戒烟所里开始慕道,最终受洗归入教会的。

### 晋南各城事工

到了1885年,“剑桥七杰”中数位来到山西,语言略通之后,司米德先生(S. P. Smith)前往洪洞,何斯德先生(D. E. Hoste)分派曲沃(K'u-wu),章必成(Beauchamp)和盖士利(Cassels)同守隰州府(Si-chou)和小山城大宁(Taning)。后来,何斯德先生改派到洪洞,监督那里不断壮大的事工。在他常常祷告并有智慧的带领下,当地的事工愈发兴旺。

1889年,童教士(Duncan Kay)夫妇<sup>[13]</sup>开始负责曲沃(Ku-wu)的事工,并欣喜见到一个健壮教会在身边成长起来,达到自我供养的程度。

运城(Yun-ch'eng)靠近一大片浅盐湖,当地人以晒盐求利。1887年,符教士(Folke)<sup>[14]</sup>进城定居之后,平阳府平原以南地区的福音事工,便由内地会的伙伴差会(Associate Mission)瑞华会(Swedish Mission in China)负责,并在解州(Kie-chau)<sup>[15]</sup>陌底街(Meh-ti-kiai)<sup>[16]</sup>和猗氏(I-shi)当地建立宣教站,事工范围甚至扩展到河南和陕西。

[11] 魏美例(Emily Whitchurch)于1900年6月30日被暴徒殴毙在孝义宣教站,年51岁。

[12] 来浩德牧师(Rev. Dwight Howard Clapp, 1848-1900),欧柏林大学校友,1884年受美国公理会差派,携妻赴华,1900年7月31日在山西太谷被义和团拳民烧死在宣教站。

[13] 童教士1884年加入内地会赴华,1889年转往山西曲沃服事,是一位多面手宣教士,曾教授当地孩子先进的西方数学。1900年9月15日一家人殉道时,童教士37岁,童师母39岁,幼女Jennie Kay五岁零四个月,另有二子一女因在山东的芝罘学校寄宿读书而幸免于难。

[14] 全名符恺励(Erik Folke, 1862-1939),瑞典人,1887年3月抵华,1888年11月进入运城。

[15] 又拼作Chiehchow, Haichow, Hai-chow, Hai-cheo和Haicheo,1895年建立宣教站。

[16] 又拼作Mei-ti和Mehti,今陌底镇,1895年建立宣教站。

## 潞安府

1887年3月，许步云（Hsu-pu-uin）长老和另一名同工，在潞安府（Lu-an Fu）奠定基础。不久，司米德在城里租到房间，并迎来施达德。司米德继而又在左近的潞城（Lu-ch'eng）开设宣教站。几年后，罗幹臣（Duglad Lawson）<sup>[17]</sup>开始接管潞城地区的事工，离潞城府城西25英里之外的余吾一带，事工发展尤其令人鼓舞。1895年，余吾也设立了自己的宣教站，由褒教士（Burrows）<sup>[18]</sup>和许春江医生（Dr. Hewitt）<sup>[19]</sup>继续耕耘。数年之间，约有八十人受洗入会，并在襄垣（Siang-yuan）城也建立了一个支站。潞安以南是泽州府及其所属的五个县城，尚无一名长住宣教士。

## 汾河以西

1881年秋，一名宣教士路过汾西，一本马可福音从他手中落到大宁城外张知本（Chang Chi-pen）方丈（head Buddhist priest）手中。他为此走了12英里回乡请教一位姓渠的年轻塾师。两人先膜拜这本福音书，再对着耶稣和十二门徒焚香礼拜。不久他们又获阅一本新约全书，欣喜若狂之余，决定废除所有偶像，张先生甚至放

弃了方丈的身份。地方官原为张先生的朋友，因他背弃佛祖而严刑责打他到昏死的地步。渠先生也因不愿意参与文庙的祭拜仪式，当众受杖三次，以示羞辱。如此三年，直到听说平阳府住着一位洋教士，两人赶了三天路程前去府城拜会 Drake 教士<sup>[20]</sup>，并在那里发现几位已经信了耶稣的老乡。返乡之后，两人更热心地分享救主之道，甚至翻山越岭跑到五日脚程之外的孝义，告诉原先求佛的同道（co-religionists）。第一次走访，便有八个家庭毁掉偶像，转向真神。其中三人后来成为这一带的教会执事。

先后有两百多人加入了大宁的教会。张先生成为当地的牧师，达十年之久，深受爱戴。渠先生也成为这一带的巡视牧者（general pastor），他在讲道方面颇有恩赐，主领聚会大受欢迎。

## 长城以北以及内外长城之间<sup>[21]</sup>

1886年前后，内地会同工花国香（W. Clarke）<sup>[22]</sup>和佩鸿恩（W. T. Beynon）<sup>[23]</sup>在归化城（Kwei-hua ch'eng）和保定（Pao-t'eo）两地立足，并在接下来几年中，辛勤地巡回布道，赢得信徒。1893年，宣道会一大批新

[17] 罗教士于1887年加入内地会首次赴华，先后有五个孩子在中国夭折，1900年，他搭乘义和团毁坏铁路之前最后一班火车抵达天津。1901年，他先孤身返回山西，妻儿随后加入。

[18] 一作巴教士，在山西余吾等地服事。

[19] 许春江医生（Dr. H. W. Hewett），内地会医疗宣教士。

[20] 当为 S. B. Drake，1878年加入内地会赴华，中文名不详。

[21] 山西境内有内外长城之分，外长城基本与内蒙古省界吻合，明成祖迁都北京之后，又沿太行山加建内长城作为第二道军事防线。内外两段长城在山西忻州偏头关汇聚。

[22] 花国香（George W. Clarke，1849-1919），英国人，1875年加入内地会赴华，乃戴德生为“未得九省”招募的十八士之一。

[23] 佩鸿恩（W. T. Beynon，1860-1900），1885年加入内地会赴华，在山西归化服事；1892年转入美国公理会，在张家口服事；1895年改聘于大英圣经公会，驻守太原。1900年7月9日由山西巡抚毓贤下令，在巡抚衙门口与众多宣教士一起被斩，牧师40岁，师母38岁，长女12岁，次子10岁，幼子约8岁。

人来到此地<sup>[24]</sup>，这两地的内地会宣教站便用来作培训所，直到这批新人对语言文字、风土人情略有所知后，便将宣教站转交他们。从此，长城以北的整个地区都成为宣道会的子禾场。众同工努力拓荒，新建了数个宣教站。1886年，内地会的同工景教士（Thomas King）<sup>[25]</sup>在内外长城之间的那片地区，设立了大同府（Tatung fu）宣教站。几年后，纪长生（Stewart McKee）夫妇<sup>[26]</sup>接管下来，在孙务本（I'Anson）夫妇<sup>[27]</sup>和数名单身女宣教士的帮助下，开展了很多福音事工。一个小型教会在城里建立起来，并扩展到周边的乡村。

朔平（So-p'ing）、浑源（Hun-yuan）和应州（ying-chau）也被瑞典圣洁会的同工承接下来，做了很多重要的巡回布道工作。

1900年1月的统计数据显示，中国内地会山西禾场共有：25个宣教站，22个福音支站，47个礼拜堂，43个建制教会；103位宣教士、宣教士夫人和伙伴同工，5位受按立的牧师，38位助理传道人，23名教会学校教师，29名售经员等助手，12名女传道，27名不受薪本地助手；19家寄宿学校，236名学童；8家日校，137名学童；6家医院及药房；38家戒烟所；领圣餐者共有892名弟兄，466名姐妹。

1899年受洗者共206人，累计受洗者共2205人。

### 庚子教难

庚子教难期间，长城以北的宣道会团队，失去了21名成人和15名孩童；东段和西段长城之间那片地区，内地会原有的16名同工无人幸存；从长城到太原平原，只有平遥和介休的宣教士逃出生天，英国浸信会、美国公理会和寿阳差会的同工，加上九名内地会成员，全部罹难；汾河以西（不含孝义）的16名同工只有一人幸存；平阳和潞安也丧失了众多有经验的重要同工。写到此处，陆教士问读者：“难道我们不当在双膝上深思这些事实吗？并在神奇妙地重启该省事工之际寻求这些事实对我们每一个人的意义？”

接着，陆教士提醒读者，过去一年在《亿万华民》月刊上所读到的有关山西善后事宜的多样正面报道，并引用了戴存信（E. Taylor）<sup>[28]</sup>的一封最近来信：

“信徒们为这里的礼拜堂拿出来四万钱（约合25英镑），每个主日奉献五百钱，他们从850银元的抚恤金中，捐出了115元。这实

[24] 范岚生（Franson）曾协助宣道会的创始人宣信博士（Albert Benjamin Simpson）招募新人赴华，截止在1893年前招募了45名，1894年再加16人。（A. J. Broomhall, *The Shaping of Modern China: Hudson Taylor's Life and Legacy*, [UK: Piquant Editions, 2002] 535-36）

[25] 景教士夫妇于1895年在潞城服事，1896年建立余吾宣教站，1897-1898年间在大同服事。

[26] 纪教士1884年加入内地会赴华，年21岁，1889年与同工沃爱贞姑娘（Kate McWatters）结婚，婚后改调山西大同。1900年6月12日，全家于宣教站死于义和团拳民手下，纪教士夫妇享年皆37岁，纪家婴儿仅13天，纪家四岁的女长女Alice也于翌日被害。

[27] 孙教士（Charles S. I'Anson）1887年加入内地会赴华，年23岁，1888年抵达山西大同，1892年与同工陶爱怜姑娘（Florence Emily Doggett）结婚。1900年6月12日，全家于宣教站死于义和团拳民手下，孙教士享年36岁，孙师母33岁，长女六岁半，次子五岁，幼女未滿两岁。

[28] 戴存信（Ernest Hamilton Taylor, 1875-1948）是戴德生与续弦福珍妮的儿子，1898-1928年间加入内地会在华服事。



乃赤贫中的慷慨之举。我在 Ch'ae-yuen 度过一个主日。包括孩童在内当有两百人出席崇拜。看到圣灵曾经及当下在这里所作之工，着实令人喜不自胜。”

被推选为戒烟事工总负责人的许长老<sup>[29]</sup>，也写信给内地会的同工说：“求您以我的名义，恳求我们在英格兰相信真道的弟兄姐妹们，为主前来在山西作工，协助收割祂的庄稼。”主的“记事官”们 (remembrancers) 当不断地向庄稼的主人呼求，祂会打发工人去收庄稼吗？

(原注：山西有九府、十直隶 [chih-li-chan]，八厅，六州，八十五县，其中九个县与府治同郭 [正如布鲁克林当下被划在纽约市一样]，合计有 109 个带城墙的城市。)

## 史洛恩：席胜魔牧师家乡之行见闻

1904 年初夏，英国内地会办事处的总干事史洛恩 (Walter B. Sloan) 前往中国山西各地巡视，他在平阳府大型聚会 (4 月 28 日至 5 月 2 日) 上向中国信徒证道，主题是有关教会治理和纪律方面的教导。以下是他离开平阳之后的见闻：<sup>[30]</sup>

5 月 4 日 (周三)，我在赖教士 (Mr. knight)<sup>[31]</sup> 的陪同下，骑马从平阳出发去拜访席胜魔牧师的家，探望他的遗孀。行程

约 12 英里，走了 3 小时，对中国马的脚程而言，乃是不错的速度了。因为绝大部分情况下，中国马惯于按自己的节奏赶路。不过，它们可以连续几天保持日行 35 到 40 英里的速度。

席师母算是中国妇女中开明有见识的，而且常年与女宣教士们交往，在某种程度上，她也懂得我们西方人待人接物的方式。

席师母盛情款待我们，礼数周到，按习俗烧了热水供我们洗漱，如果她能有肥皂和干净优质的毛巾就更好了！接着，宾主共用茶水和糕点。她接待我们的房间，原先是席牧师配药的屋子，也是他接待宾客的地方。过了一会儿，她带我们出去，领我们参观整个院子，尤其是戴德生牧师来访时，为他们预备的房间，以及义和团在左近闹事期间，她躲藏的地方。等参观完整个院子后，席师母执意要我们休息，而自己亲自下厨为众人做饭。过了一会儿，我们坐下来享用了一顿丰盛的饭食。按照中国的习俗，我们必须邀请她一起用饭，不然她便不会上桌。进餐时，她告诉我们当年她丈夫如何先听到福音，而她又如何仍深陷在异教的黑暗中。我告诉她，在母国领会时，我常常提到她如何变卖自己的首饰，来资助霍州能建立自己的戒烟所。她对此很感兴趣。赖教士传译了我们的对话。回家的路上，我们顺道去看了席牧师的墓，像中国的很多坟墓一样，他的墓碑立在麦田

[29] 山西洪洞一带的福音戒烟事工，最初由席胜魔牧师发起，他去世后，由他的连襟师清兰长老负责，师长老在庚子教难中被迫背弃信仰，且日益衰老 (详参《初返三晋》一文)，许步云长老便承担了更多的领袖之责。

[30] Walter B. Sloan, "A Visit to the Late Pastor Hsi's Home and District," *China's Millions*, British Edition, Sep. 1904, 128-29.

[31] 赖教士 (W. Percy Knight, 1871-1917)，英国人，1892 年加入内地会，在安徽服事多年，1902 年结束述职，改派山西，1917 年去世。



照片中坐着的男子为许长老<sup>[32]</sup>

之中，冢丘很大，但无石饰。旁边是他父母和兄弟的墓。

5月5日（周四），我离开平阳府，在四位宣教同工的陪同下，前往洪洞地区一个大村。第二天，信徒和慕道友会在此举行一个重要聚会。抵达村口，当地信徒按习俗寒暄致意，对我们深深一揖，以示欢迎：“平安，平安。”他们在平日崇拜之处搭了一个粗糙的帐篷，这就是聚会场地了。因为日头已经变热，必须要有防晒的遮盖，为了防暑，也必须保持四面通风。

事工在该村已经扎下根来，未信主的村民送了一条横幅，挂在教会门口，内容大意为希望信徒聚集听福音时，能顾及乡邻的益处。此外，还有一副卷轴，欢迎五万里之遥（15,000英里）远道而来的老师亲临聚会。

我们在礼拜堂住了一晚。第一场聚会是早上7点，第二场10点，之后有短暂的休息，午餐前是第三场聚会。下午还有一场，晚间是结束性的聚会。午餐后，我和陆义全先生等人一起离开，赶到洪洞落宿。我们估算了一下，参加这次聚会的人数应该在250人左右。我们也很清晰地感到主特别的同在。我有两次发言，分别由丁良才（Dreyer）先生和陆义全先生传译。整个地区充满了寻求真道的灵，我们的走访，就好像到了母国某处充满属灵复兴的地方。我们晚上住在洪洞，所住场所在1900年被毁了，但是我们仍然使用这块地。此地所剩的遗迹足以唤起我们对何斯德先生和席胜魔牧师过去多年劳苦的回忆。

我们在周六下午离开洪洞城，骑马去许步云长老家。他的家在山中，西边山脚下便是平原。许长老如今是负责戒烟所事工的长老。他身材高大，相貌堂堂，在很多方面都像是此地教会未来领袖的表率。

许老家坐落在山岭之上，山中建有如此敞亮齐备的场所，着实出人意料。他的卧房有一张带弹簧床垫的床，一把安乐椅，一盏洋

[32] 这张照片拍摄于北京，那时许长老和他的年轻随从去陈述1900年所遭受的严酷逼迫，并代表一贫如洗的中国基督徒寻求帮助和建议。在他带回去的补给品中，包括200本新约圣经，以散发给各个小教会，这样公共的敬拜或可完全重建。——作者原注，Walter B. Sloan, “A Visit to the Late Pastor Hsi’s Home and District,” 128.

灯，和一张优质的桌子。在他处理事务的房间，有一张大书桌，桌上架着一个个放信件和账目的鸽笼式文件格，和母国常见的办公室一样整理得井井有条。让我最惊讶的是，他为大型聚会而建的礼拜堂，足以坐得下八百人，若有必要，还能容纳更多人。从筹划到建成，都是他一人督管，没有接受任何外资协助。为许长老代祷仍是帮助他的好方式。在此地势力庞大的撒但，正是想随时攻击像许长老这样德高望重的信徒。

周日早上，我们继续赶路，到了四英里外的一个村子。那里有三百来人聚集，我们又参加了一系列有意思的聚会。整个村子都由深谷壁面的松软岩石上凿出来的窑洞组成。本地事工的领袖便住在这样的窑洞中，附近乡间有很多人听到并接受了福音。1900年时，义和团的拳民攻击了这个地方。村民们逃到峡谷之下，躲在其间，但他们的家什，连带房子的窗户和配架都被烧毁。平乱之后，村民们收到了赔偿，从这笔钱里，有人捐出五分之一，有人捐出十分之一，用来建造崇拜之所。因此他们拥有一个很好的礼拜堂，完全中式风格，而且也都是自费建成。我们在的时候，村民们收了一次奉献，是为了购置礼拜堂里尚需的一些设备。

周二，我们准备按计划前往赵城（Chao-ch'eng），最初的一段路需要翻山越岭，后半段则是通向干涸河床的下坡路。一路下到平原，离我们的目的地便很近了。一早经过一处煤窑，同行中好几人从坐骑上下来，去看矿井顶部。站在矿井上面的工人，正在用木柄手摇辘轳往上拉装满煤块的篮子。每个木

柄边有两个人。问询之下，他们说，矿井共有三层，每层60英尺，因此总共180英尺深。最下面那层矿井的底部，延伸出去约有两千英尺。挖出来的煤块由骡子、驴子和马匹上的驮篮运出山去。

翻身上马之后，我们再度爬一段很陡的山路，来到位于山顶上的一个村子，在那里可以俯视大片田园风光。我们逗留了几小时，以了解当地的风土人情。曾几何时，村里只有一人认识福音，但藉着这个器皿，另外两人也去到一家戒烟所断绝烟瘾。这两人也都归信了，真理逐渐传开，直到村里只剩一两家人尚未信主。全村归主的果效便是，村里的庙观都变成了敬拜真神之所在，原来传唤村民祭拜偶像的大钟，如今被用来呼召他们敬拜上帝。原先捐赠给庙观的田地，如今在村民们的认可下，其出产都被用作教会男校的经费，让男童们得以在信仰的影响下受教。

时近中午，开始下雨，我们不得不冒雨赶路，还好在山路变得过于湿滑、不宜骑马而行之前下了山，在傍晚前安全地赶到了赵城。

我所记述的这一天（5月10日），正是内地会在伦敦举行年会的日子，我们想到母国的朋友，并同心祷告，求主藉着祂的灵，对与会者说话。当人看到这里的需求，以及这样一个地区所展现的众多奇妙的可能性，势必情不自禁地想到，母国中有那么多人的生命，是为了相对不那么重要的目的而活，而海外禾场对真正被圣灵充满的男女同工，有如此之大的需求，因这地的百姓在越来越多地寻求真光的过程中，需要这样的协助。

## 范岚生牧师的陕晋见闻<sup>[33]</sup>

1904年，北美瑞挪会（Scandinavian Alliance Mission）的负责人范岚生牧师，来华巡视禾场近况。他上一次来中国，是八年前的事了。1904年8月的《亿万华民》摘录了范牧师之行的巡视报告，他在芝罘、天津、北京领会数日后进入内地。他在山西走访了很多内地会和内地会系的瑞典差会的宣教站，北到归化城（Kwei-hua-cheng），南至解州（Hai-chow）：

虽然义和团运动及其造成的后果，在好几处导致了宣教事工极大的倒退，但是教会作为一个整体，是可以复原的，且已从恶劣的影响中快速地复原。

几乎在每一个宣教站，我都欣喜地看到罪人认罪（有时是极深的知罪）之后如何接受基督。在某一处内地会教会的聚会中，我们与一百多名男女信徒一起祷告。超过九百人（大部分都是归信者）在一张公用大桌上一起进餐，费用皆自理。我们参加的聚会中，甚至有官员和塾师也在被代祷名单之中。我想指出，华北诸省的众多进步，多少也适用于中国各地。

我在中国已度过六个月，在此期间几乎没有听到人叫我们“洋鬼子”，而八年前我来巡视时，却常常遇到这种情况。相反，官员们对我们处处优待，登门互访，即便我们毫无暗示，也会分派兵丁护送我们。是的，即便

在我们未曾请示，或不想有人护卫的情况下，他们也主动提供。

反对中国两大陋习（鸦片与缠足）的事工，也正在得到各阶层的认同。

教会里的唱诗也比以前有进步。曾几何时，宣教同工们一度担心，无法把中国信徒培训成好的唱诗者。而现在他们，尤其是年轻一代，唱得非常棒了。

圣经学习和信徒的圣经知识也有所增长。很多本地信徒自带圣经来聚会，且主动地翻阅查考经文，这些都是事工令人喜悦之处。圣经的真理已在百姓心中扎根。我上次来华时，有人告诉我，很少看到中国人眼中含泪的情景，但是我上次来就看到了中国信徒的眼泪，这次我看到了更多的眼泪。当他们听到神的爱，以及为自己或为未信主的亲人祷告时，他们就会哭泣。当基督再来的真理被宣讲时，他们就欢喜，和我们在母国的教会一样。对教会事工的自愿奉献一年比一年多，由当地教会供养或在主日义务传道的人数也在增加。一位内地会的宣教士给我看了一份很长的名单，所列的都是这样的当地传道人（主要包括自负盈亏的戒烟所负责人和农夫们），由宣教士安排每个主日的短途布道。

此外我还注意到，信徒们对未信主的家人和邻居的得救，产生了更强烈的渴望，献上更迫切的祷告。

[33] “Mr. F. Franson’s Tour in Shan-si and Shen-si,” *China’s Millions*, British Edition, August 1904, 112.

在守主日一事上，教会也有进步。圣灵带领祂在中国的教会，正如祂带领早期教会和母国的教会一样，将一周中的一天分别为圣，最大限度地完全用来彼此建立，并为基督工作。这里的基督徒也在同一位圣灵的带领下，把每年的第一周分别为圣，举行特别聚会。因为圣灵总是努力地让信徒们在神自己身上投入尽可能多的时间。

经晋入陕，范牧师来到了北美瑞挪会的在华总部，陕西西安。在那里服事的五十位同工，为范牧师安排了接下来三个月的巡回布道，包括为中国教牧长执和女传道人举办的、为期八天的圣经课，以及6月将在甘肃举行的年度大会。

## 译者感言

中国有句俗语：“病来如山倒，病去如抽丝”，这句话似乎也适用于对庚子教难及其善后重建的过程。义和团运动被平息下去之后，众差会很快派代表处理善后事宜；劫后重生的老同工们也在短短一两年内返回百废待兴的山西省。青黄不接之际，最大的挑战便是如何招募到愿意前来教难重灾区的宣教新兵。“老山西们”不断把三晋之地的属灵需要陈列在《亿万华民》的读者面前，这正是陆义全牧师在1902年这篇报告中想表达的，而他和他的夫人也以携子返华这一行动，为这篇文章做了最好的注脚。

陆家的故事其实要从陆师母讲起。1887年，

内地会招募一百位宣教新人前往中国禾场。有一位英国姑娘 Bessie 心向往之，但因为父母的反对而只能留在家乡。不甘心无所作为的她，竟然鼓动文弱的男友加入内地会。这位取代 Bessie 前往中国的年轻商人被分配到山西，就是后来的陆义全牧师。六年的鱼雁传书，Bessie 始终没有忘记中国，她的父母也终于松口，允许她嫁到远东。按照内地会的规矩，Bessie 必须心无旁骛地学习两年中文，方能成为师母。这对主内的有情人，因为基督的爱，在中国禾场继续笔谈两年之后，才得偿所愿，同心事主。当时 Bessie 已经34岁，无论是学语言还是生育都已错过最佳年龄，但神还是赐给她两个可爱的女儿：玛丽（Mary Adelaide）和艾迪斯（Edith Talbot）。陆义全则继何斯德、海恩波之后，成为晋南监督。庚子教难期间，身负监督之责的陆义全带领十四名同工南下逃难，九死一生，两个女儿相继在路上殒命。当时 Bessie 已年近四十，而且身怀六甲，她已经失去了两个女儿，不能再失去腹中的婴孩。逃到安全地区之后，Bessie 平安产下一子。为了纪念在艾迪斯临终前抱她在怀的女同工冯贵珠（Evangeline French），他们给孩子取名为 Albert French Lutley，中文名字：陆德礼。等孩子略微长大一点，一家人返回英国，休养生息。1902年（即写下本期编译的这篇报告的同一年），陆牧师带着师母和三岁的儿子返回山西，继续担任晋南监督。<sup>[34]</sup>

陆氏夫妇在中国生活了35年，做了30年的山西禾场监督，1929年退休后，也没有

[34] 刘惠芳，〈一本跨越三世纪的圣经〉，2022年2月9日存取，<https://www.cosmiccare.org/Magazine/Detail/9d04e44b-e675-46df-9f09-764c2c3d86c3>。

回英国养老，而是从山西搬到山东，在芝罘学校附近生活。<sup>[35]</sup>而陆家的独子陆德礼，成人后带着新婚妻子返回山西洪洞，在纪念何斯德的普润中学教书育人；一年后因大革命期间排外风潮，又撤离到烟台。两代人以中国为家，彼此为伴。1929年陆家的孙女出生时，陆义全给她起名为玛丽·艾迪斯（Mary Edith），以此纪念近三十年前两个夭折的女儿。1934—1935年间，陆义全夫妇相继去世，陆德礼将父母安葬在芝罘公墓，旁边还有他自己同年去世的长子。陆德礼几度往返中英之间，后来还在华西协和大学教英语，直到二战结束前夕才返回西方，谁知此去便再也无法返回中国。陆家两代人的中国情，也留给了陆家第三代，陆家的一个孙女将家族史笔之于书，我们才得以重温这段传奇式的故事。<sup>[36]</sup>

1901年2月伦敦特别纪念聚会上和陆义全牧师一起发言的另两位在晋南地区服事的宣教士，也都回到了山西：丁良才（F. C. H. Dreyer）一直服事到1940年底，在华岁月超过45年；身体病弱的索师母和索行仁教士（Rev. A. R. & Mrs. Saunders）也回到中国，索教士72岁在扬州去世后，索师母继续服事了五年，才以74岁的高龄回国养老。正因为有这一批“虽至于死，也不爱惜性命”（启12:11）的“老山西”为中国教会和中国人竭力辩护，并以身作则返回禾场，才换来了山西禾场的重建与复兴。

表一将1905年内陆地会年报中的数据，与1900年教难前夕的数据相比较，我们或许可以说，内地会负责的山西子禾场，在五年内慢慢接近教难前的状态。数据的变化折射出当地宣教事工的动态：宣教士人数减少的情况下（103人减至89人），宣教站的数目有所增加（25个增至30个），加上福音支站的数目将近翻了三倍（22个增至61个），这些都表明华人信徒和传道人投入的比重在增加，包括范牧师文中提到的众多义务传道。然而，华人受薪同工的人数，除了教师之外，都仍远远低于教难前。尤其是较为资深的牧师辈，由五人降到了二人：1902年10月24日，赵城宋长庚牧师以古稀之龄过世<sup>[37]</sup>；1904年春至1905年初夏，大宁的渠万镒牧师和张知本牧师相继去世<sup>[38]</sup>；其他年长的教会领袖，如师清兰长老也于1902年7月8日病逝<sup>[39]</sup>。年富力强的许步云长老成为新一代的教会领袖。

在外籍宣教士方面，虽然历年都有宣教同工病退或病逝，但最大的损失莫过于内地会创始人戴德生于1905年6月3日在长沙溘然而逝。戴德生的离去，象征着一个时代的结束，但是神的工作并不会因为一个人的离世而终止，即便是一位属灵伟人。

庚子教难后的二十年，是中国禾场的“宣教黄金期”，1920年前后的山西教会，在殉道者的血浇灌下，结实百倍。表二显示，1900

[35] 黄锡培，《回首百年殉道血——一九〇〇年义和团事件殉道宣教士的生命故事》（简称《殉道血》，美国中信及海外基督使团联合出版，2010），448—61。

[36] 向素珍，〈一本跨越三个世纪的圣经〉，2022年2月9日存取，[https://www.sohu.com/a/249531969\\_245023](https://www.sohu.com/a/249531969_245023)。

[37] “In Memoriam: Pastor Song,” Editorial Notes, *China's Millions*, British Edition, March 1903, 37.

[38] “Pastor Chь of Ta-ning,” Editorial Notes, *China's Millions*, British Edition, May 1905, 61.

[39] “In Memoriam — Elder Si, of Hung-tung,” *China's Millions*, British Edition, Nov. 1902, 154.

表一：内地会山西子禾场 1900 年 1 月与 1905 年 1 月数据比照表<sup>[40]</sup>

	宣教站	福音支站	宣教士	华人牧师	华人传道	华人教师	售经员	女传道	领圣餐的信徒
1900	25	22	103	5	38	23	29	12	1358
1905	30	61	89	2	30	31	16	9	1170
增减比例	20%	177%	-13.6%	-60%	-2.6%	34.8%	-44.8%	-25%	-13.8%

年到 1920 年期间，福音支站的个数增长了近七倍（22 个增至 170 个），现有信徒人数翻了三番（1358 人增至 5889 人），各类华人教牧传道的人数几乎都成倍增长，唯独售经员这个职分已淡出历史舞台。山西教会还有一个特别的记号，便是弟兄的人数始终接近姐妹的一倍：1900 年初，信徒中的男女人数比例为 892:466，到 1920 年，为 3954:1935。因着华人同工的兴起，宣教站和宣教士人数的增长相对而言并不多，这应该是教会本土化的健康标志。

表二：内地会山西子禾场 1900 年，1905 年和 1920 年数据比照表<sup>[41]</sup>

	宣教站	福音支站	宣教士	华人牧师	华人传道	华人教师	售经员	女传道	领圣餐的信徒
1900	25	22	103	5	38	23	29	12	1358
1905	30	61	89	2	30	31	16	9	1170
1920	39	170	152	9	139	131	--	42	5889
1900-1920 增减比例	56%	673%	47.6%	80%	266%	470%	--	250%	334%

陆义全夫妇的生命见证在人间展开时，本文的译者和读者都尚未出生。而陆家的孙女在记述祖辈故事的小册子扉页上，印的正是诗篇 102:18：“这些事要记下来，传给后代，好使将来出生的人民可以赞美耶和华”（新译本）。时隔一个多世纪，在“这些事”的阅读者和聆听者中，是否也有很多人“为了相对不那么重要的目的而活”？日光之下无新事，当年史洛恩干事在英国教会看到的甘于平庸的基督徒，今天在普世华人教会中也随处可见。神的话决不徒然返回，宣教士的生命故事也不可轻看，在历世历代中承受了如许恩典的华人教会，难道不也应当“在双膝上深思”这些历史上的传奇和现今的挑战，并在神对万族万民的心意中寻求“对我们每一个人的意义”？✝

[40] 1900 年 1 月的数据来自 Lutley, “The Province of Shan-si,” 82-85；1905 年 1 月的数据来自：CIM Annual Report 1905, 168-70。

[41] 1900 年 1 月的数据来自 Lutley, “The Province of Shan-si,” 82-85；1905 年 1 月的数据来自：CIM Annual Report 1905, 168-70。1920 年 1 月的数据来自：CIM Annual Report 1920, 32。





# 争战，直到主必临的那日<sup>[1]</sup>

文 / 钟马田 译 / 随真

人们永远不会进入和平时代。我们也不敢承诺和平世代会到来。圣经说，只要人类社会中有罪的存在，战争就会持续。

你说：“多么糟糕的悲观主义！”是的，的确很悲观，但那是真实的。这就是现实。我认为，最愚蠢的莫过于在自身激发起一种虚假的乐观了。我只是感到有些许庆幸，因为我们首先参与教会服事，之后才去面对这个世界的真实情况。

不，这是神的儿子亲自讲的：“你们要听见打仗和打仗的风声。”（太 24:6）雅各说：“你们中间的争战、斗殴，是从哪里来的呢？不是从你们百体中战斗之私欲来的吗？”（雅 4:1）只要有欲望存在，就会有战争。如果一个人觊觎他人的妻子，贪恋他人的财产，战争怎么可能结束？这就是战争！国家其实就像具有侵略性的个人一样。魔鬼的成分就包含在这里面。一个人一旦拥有任何权力，魔鬼就会利用他制造混乱、迷惑、敌对、战争。

你可能又会说：“多么可怕的画面！我希望我从来没有参与其中。”这就是你的态度吗？你只是想装作看不见，故此不去面对事实吗？那是推脱责任，那是当逃兵。不要使用这样的理由。不要这样！让我们去面对它。关键是圣经看待这件事的态度是消极的，因为那是事实。

那么，我们该如何面对未来呢？作为基督徒，我是这样面对这件事的：我从不对任何人、任何会议、联盟、国家组织（无论你怎样称它）抱任何期望。这就是我不鼓吹这些的原因：我并不想白费口舌，也不想浪费你们的时间。那些只是在继续不断地兜圈子。通常都是暂时的权宜之计，终将归于无有。那些绝对不是属灵的教导。

因此，我会如何预期未来呢？任何事都不会让我感到惊奇。可能会有一段和平时期，也可能没有，我并不知道。没有人知道。因为人类是有罪的，所以任何事情都是可能的。虽然过去有长时间的和平，但那也只是暂时的。过去也有战争时期，例如英法百年战争。将来可能还会发生，我不能讲将来会怎样，因为我们都不知道。

但我知道的是：争战将会继续，直到主所命定的那日来到，也就是主的日子。哦，这是积极的，也是确定无疑的。将来会有一个日子，主所命定的日子，主的日子。那是历史最终的结局。我并不知道是什么时候，也不明白那时候、那日期；圣经甚至吩咐我们不要企图明自它们。我所知道的是：神应许有主的日子。那日，我们的主耶稣基督将要回来，成为万主之主、万主之主。祂要带着众多的天使，驾云降临，毁灭一切的仇敌：魔鬼、属灵的执政掌权者、管辖这幽暗世界的、天空属灵气的恶魔。它们最终将会被完全毁灭。✠

[1] 本文节选自：钟马田，《不是与属血气的争战》，随真译（South Pasadena: 美国浸信传道会，2017），32-35。文章标题另取。——编者注

## 坚忍到底

耶稣在橄榄山上坐着，门徒暗暗地来说：“请告诉我们，什么时候有这些事？你降临和世界的末了，有什么预兆呢？”耶稣回答说：“你们要谨慎，免得有人迷惑你们。因为将来有好些人冒我的名来，说：‘我是基督’，并且要迷惑许多人。你们也要听见打仗和打仗的风声，总不要惊慌，因为这些事是必须有的，只是末期还没有到。民要攻打民，国要攻打国，多处必有饥荒、地震。这都是灾难的起头。那时，人要把你们陷在患难里，也要杀害你们；你们又要为我的名被万民恨恶。那时，必有许多人跌倒，也要彼此陷害，彼此恨恶，且有好些假先知起来，迷惑多人。只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了。惟有忍耐到底的必然得救。这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。”

——马太福音 24:3-14

非卖品

《教会》网络杂志 季刊

主页：<https://www.churchchina.org/>

投稿：[churchchinatougao@gmail.com](mailto:churchchinatougao@gmail.com)