74 外一篇：
在教会培养和睦的文化 / 肯尼斯 • 桑德（Kenneth Sande）

使人和睦是借由行动表达出来的一种态度，这个态度的核心是完全了解基督福音所产生的喜乐与感恩（腓 4:4）。耶稣在十字架上为我们死，使我们能从罪的权势中被释放出来；祂用祂的生命作为赎价，为我们获取自由，使我们能归回神那里。现在祂要我们将这和好的无价礼物藉着使人和睦的方式传递给他人。这样的态度与行动并非与生俱有，为了建立和睦的文化，教会必须同时做修剪与栽培的工作，帮助人们离弃世界解决冲突的方式，拥有使人和睦的态度与行为。好消息是这样的工作不是只有少数的精英分子可以做，教会里凡有恩赐的弟兄姐妹可以一同来分担。

神学探讨

78 世俗灵性简史 / 麦克 • 霍顿

西方已失去了它的宗教，但它的灵性却一如既往——被前人视作“异教崇拜”的信仰、假设和实操，正在晚期现代的荒漠中欣欣向荣。我们所发现的与其说是前现代和现代（更不用说后现代）思考方式之间的断层，不如说是结合了自然哲学（“科学”的旧名）和泛神论式或万有在神论式的活力论的长久历史，而后者反对或至少偏离了传统的神论框架。其结果就是艾布拉姆斯所说的“自然的超自然主义”。甚至在我们“已启蒙”的时代，世俗化的潮流在西方依然没有平息，对于传统神论的不信并没有带来彻底的无神论或者不可知论，而是与对神秘学日益增长的兴趣齐头并进。

历史回顾

96 灾后重建——1902 年返晋同工山西通讯 / 亦文

庚子教难虽然给山西教会带来刻骨铭心的创痛，但也极深地将福音烙刻于这片土地之上，无论是重建失足的信徒，还是宽恕仇敌、放弃赔偿，无不比和平时期更多彰显了与基督的联合。殉道的中西信徒，皆成为后来事奉者的榜样。好几位宣教同工的报告中都提到了殉道者事工的果效，在身后仍然发挥作用。殉道者的榜样、当地信徒的期盼和中国禾场的巨大需要，以及在苦难中更深认识基督的福音，是当年这些宣教同工们多重的激励，岂非也是我们今天奔走天路的驱动吗？

封三 当弃绝暴戾的言语说和平的话 / 王明道

禁止我们的舌头不向人说暴戾的话，并且不用暴戾却用柔和的话回答。这需要极大的忍耐，需要极大的克己；但只有这样行，才可以消弥许多的争端，救自己脱离危险，还可以荣耀神的名，又证明我们真是跟随基督的脚踪。

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。

卷首语

圣洁与和睦关乎属灵成长

文 / 本刊编辑部

最近，教会信徒们在实体聚集与线上联络中，都显露出一些不和睦的问题。

本刊观察到，教会此前受外在压力、瘟疫管控的影响，分散敬拜与聚会。可谁知，对于一些教会而言，却导致了后续问题。过往，工人们在过去的事工体制下，奔波劳碌于各自的禾场、事工项目，彼此观点不一时，并没有机会争锋。前一段时间，工人们停下奔波、增加探访，教会整体的事工形态与节奏都相应调整。谁知此时，工人之间对神学、牧养、治理的不同观点，也都慢慢浮现，甚至产生了纷争。

如果说在实体教会里，弟兄姐妹在真实的生命交往中，这些情况发生得还少一些，但在线上讲座与微信群讨论中，或许是因为不需要顾及彼此的情面，大家为自己并不确知的议题恶语相向的事情便更多了。

谈到这些或小或大的不和睦之问题，并非是要责备读者。我们都是软弱的，我们都常常以“为真理”之名、之需，行放纵私欲之事。但如今，事态明显，我们的生命光景已经显露出来，悔改与信靠，追求圣洁与和睦，便成为我们在恩典与圣灵中行事与成长的必需。

彼得后书1章对于我们在生命与虔敬上的成长多有赐福与指引，“神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们”；我们的生命改变，“皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主”（1:3）。这首先体现为我们在生命的归属、性情、力量等方面的改变上，“叫我们既脱离世上从情欲来的败坏，就得与神的性情有份……要分外的殷勤”（1:4-5）。既然如此，新生命势如破竹，拔节成长，体现5-8节一系列的“有了……又要加上……”。

我们要解决“因一言不和就拍案而起”的问题，需要理解、确信、经历上述恩典，还需要明白，这成长是因信致行的成长，“有了信心，又要加上德行”（1:5）；是扎根真理，长至品格成熟，有知识、节制、忍耐、虔敬（1:6）；也是在爱中的成长，“有了爱弟兄的心，又要加上爱”（1:7）。

这样的成长必须结出果子来，这关乎我们被拣选、所蒙受的救恩在我们生命中的实际达成。经文接着讲道：“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；这样，必叫你们丰丰富富地得以进入我们主救主耶稣基督永远的国。”（彼后1:10-11）

基于此，回到前面所提及的，教会信徒们在神学、牧养、治理等各样议题上并不和睦的问题，我们要明白“追求与众人和睦，并要追求圣洁，非圣洁没有人能见主”（来12:14）。除此之外，还应该意识到，我们在许多议题上都不成熟，仍旧是探索前行的学习者。对于学习者而言，不必着急“站队”而集结为“战队”。我们面对的是一片被称为神学知识与大公传统的树林。探索与学习的前提是警醒祷告、固守敬虔的生命，探索与学习的过程是尽可能跟着认路的向导，沿着他曾行过的路径穿过这片林。但是，你将来如何穿行这片树林的路径则不定然，非常重要的是和谁一起——我们需要一直记得与我们的长执们、同工们、弟兄姐妹们形成真正的生命共同体，一齐查考圣经、照主的话而行。

基于上述原因，《教会》这一期的文章或是为了求知探路，或是为了建造和睦的生命共同体而组稿，都是为了成长。✤

“线上教会”真的是教会吗？[1]

文 / 罗纳德·吉耶斯（Ronald L. Giese, Jr.）
译 / 煦
校 / 笔芯

编者按：在COVID-19疫情期间，许多教会进行主日敬拜的方式变成了直播或播放敬拜和讲道视频。这就引发了一个突出的问题：教会可以完全在网上吗？或者说，纯粹的“线上教会”真的是教会吗？这篇文章提出，尽管教会也会利用技术，很多的事工也可以通过网络进行，但并不存在所谓的“线上教会”。保罗对教会的主要隐喻之一是上帝的圣殿，而这个词在圣经中通常都是指一个地方。今天，随着技术的进步，通过互联网将身处各地的个体连在一起敬拜，可以看为上帝临在于这一间地方教会吗？另外，教会中的团契相交和彼此的服事可以不通过身体进行吗？本文通过审慎的考察给出了否定的答案。

“教会”可以通过网络视频实现吗？有人会说，既然这已经在2020年3月大规模开始了，也许这样问更好：“这能算教会吗？”那么，我们可以有“网上教会”或“数字教会”吗？答案众说纷纭。有人说不，完全不可以。有人说可以，但它与“实体”教会不一样，它只是一个“替补计划”，标准永远是实体聚会。第三类人会说：“哦，是的，虚拟教会同样是一个教会，但样式和做法与实体教会不同，两种都有其优点和缺点。”[2]

教会有“普世教会”（历代所有的信徒）和“地方教会”之分，从彼得前书5章就能看到这两者：基督是群羊之上的“牧长”（彼前5:4；另见彼前2:25），信徒在全世界有基督里的弟兄（彼前5:9）；然而，彼得却鼓励长老“牧养在你们中间上帝的群羊”（彼前5:2；另见徒20:28）。福音派有两个不健康的倾向，一是个人主义的兴起，二是对普世教会的不重视。吉尔斯（Giles）在二十五年前就注意到了这一点，今天则更真实：

> 那些作者把耶稣和保罗想象成如同葛培理（Billy Graham）那样的布道家，呼吁人们对信仰作出个人的回应，并建议说，教会是帮助他们活出基督徒生命的地方。当然，这

[1] 本文选自 Ronald L. Giese, Jr., “Is ‘Online Church’ Really Church? The Church as God’s Temple,” *Themelios* 45.2 (2020): 347–67。承蒙授权翻译转载，特此致谢。编辑时略有修改。——编者注

[2] Jay Kranda, *State of the Online Church*(*Houston*: *Vanderbloemen*, 2019), 29. 作者写道：“仅仅因为你没有亲自见面，并不意味着门徒训练就必然减弱，它可能只是看起来不同。”

里所指的教会就是地方教会，如同是一个自愿参加的协会。而普世教会就没有这样的吸引力，因为它并不能帮助个人。[3]

地方教会有圣职人员（徒 13:1；林前 12:28），有洗礼作为加入教会的标志，还有正式的聚会。因此，地方教会不仅仅是一个“家”或“家庭”，尽管新约对信徒使用了家族性的术语。[4]地方教会是人，而不是建筑物。无论是聚在一起，还是没有聚在一起的时候，人才是教会：“教会（*Ekklesia*）既是聚集在一起的行为（彼此团契相交），也是聚集在一起的团体。教会不仅存在于主日敬拜的聚集中，而且在正式聚会之外仍旧是教会。”[5]

另外，十六和十七世纪出现的文件值得一看，那是以圣经为唯一、真正权威来源的信仰复兴的组成部分。虽然改教家和清教徒的教会治理方式各有不同，但对教会性质的定义却相当一致。在奥格斯堡信条（1530）中，“教会是圣徒的聚集，在其中福音被纯正教导，圣礼被正确施行”（第七条）。尽管奥格斯堡信条较为简短，但也认识到了对纯正教会的需要，以及教会对教义偏差进行监督（第八条，并分散在整个信条中）。在威斯敏斯特信条（1646）中，同样，“各个教会的纯正程度，乃是照其所信奉所教训的福音真理，所执行的蒙恩之道，所举行的公共崇拜的纯正程度而定”（第二十五条）。除了讲道和圣礼的施行之外，还有教会劝惩或“洁净”的方面（第三十条）。正如克罗尼（Clowney）在谈到这两个世纪时所总结的那样，“在区分一个真正的基督教会时，有三个标记：忠实宣讲圣言，正确施行圣礼，以及忠实地执行教会纪律。”[6]基督通过圣灵的临在构成了教会。这种临在的一个结果就是通过宣讲和教导上帝的话语来作出指示。

早在 2020 年 3 月之前，我们如今的这种“线上教会”就存在，而且声称满足所有这些定义和描述。直到现在，我们的教会（实体教会，而非线上教会）并没有太多考虑何为教会，有的干脆将线上教会看为常规教会的替代品。即使在可以稳定和快速访问互联网的地方，绝大多数信徒仍然希望实体见面，但 2020 年的新冠病毒大流行，迫使世界各地的教会暂时关闭实体的大门。此前，“线上教会是否真的是教会”这个问题只存在于遥远的背景里，现在却被置于眼前。我们现在有“网络校园”和“线上教会”这样的表达，这些矛盾的措词是否犹如“有偿志愿者”或“精确的估计”那样矛盾？或者，它们像大多数逆喻一样（比如“友好的火力”或“在人群中独自一人”），只是文学手段，起初听起来很奇怪，但随着时间的推移就变得非常普遍，以至于我们不再认为它们是自相矛盾的。就像几年前我们认为“远程办公”或“远程医疗”没有意义一样，但现在它们已经成为现实。许

〔3〕 Kevin Giles, *What on Earth is the Church? An Exploration in New Testament Theology* (Eugene OR: Wipf & Stock, 1995), 19.
〔4〕 Young-Ho Park, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly*, *WUNT* 2/393 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 101–02.
〔5〕 Harald Hegstad, *The Real Church: An Ecclesiology of the Visible* (Eugene OR: Pickwick, 2013), 16.
〔6〕 Edmund P. Clowney, *The Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 101. 历史上，这不仅适用于路德宗和长老会，也适用于浸信会。见 Stephen J. Wellum and Kirk Wellum, “The Biblical and Theological Case for Congregationalism,” *Baptist Foundations: Church Government for an AntiInstitutional Age*, ed. Mark Dever and Jonathan Leeman (Nashville: Broadman & Holman, 2015), 64。

多人会说，我们的文化已经达到了“线上教会”的水平，只是困在“视频教会”、“虚拟教会”、“网络教会”或“线上教会”等措辞上。

大多数相信圣经的教会不会因为网络直播而失去会友。我们教会有一个堂点，之前一直没有直播敬拜视频。但是从 2020 年 3 月底开始，直播了几个月，当限制被解除，教会恢复了实体聚会时，成员并没有流失，这很正常。成员很难只为了线上聚会的方便，就抛弃原先在教会建立的关系。

但是，在整个疫情大流行期间，许多教会没有为会众给出“教会”的定义。文字是有意义的，言语不仅反映其假设和神学，而且还会导致行动和行为。这场疫情大流行造成了实体之门关闭和互联网之门打开，但同时也是牧师回答教会是什么和如何做的时候。仅仅回答“教会是一个聚会”是不够的。此外，我们要告诉网站上的和聆听我们视频音频信息的访客什么呢？有多少教会，在他们的第一次直播聚会时会花几分钟来定义什么是教会，媒体聚会在什么意义上是或不是教会呢？

想想四五十年前的电视布道家杰瑞 · 法威尔（Jerry Falwell）或吉米 · 史华格（Jimmy Swaggart）的崇拜聚会。那是完整的敬拜，有诗歌、宣告和讲道。然而，他们会提醒说，这些布道服事是为那些在返乡或旅行中找不到相信圣经的教会的人，或者针对那些周日已经在教会里但希望在周间体验更多教导的人。乡村教会的首席牧师马特·钱德勒（Matt Chandler）所做的与我们这个时代许多人所做的不同。他首先说明了以下几点：“求上帝使用这篇讲道，使你属于一个地方教会”，或者“这绝不是要取代上帝让你在一个传讲上帝话语的信仰共同体里的好计划”。

如果直播教会、VR（虚拟现实）教会、罗布洛克式基督徒（The Robloxian Christians, TRC，声称是一个网络成员近 20,000 的教会）等，可以被视为教会传统传讲方式的破坏者（在颠覆理论的领域[7]），那么他们所做的是传达另外一种信息：“我们的线上教会可以在各种意义上成为你的教会。”有些人甚至用数字头像提供圣餐和洗礼。他们认为这些都是象征性的，所以为什么一定要通过实体完成？对于这些新兴的做法，我们应该有一个基于神学的答案。

一、要避免的两种方法

在这次辩论中要避免两件事。首先是作假设。那些说线上教会完全是教会的人，以及说线上教会完全不是教会的人，双方都是在假设下进行的。让我们从老派的奥利（Old School Ollie）的观点说起：

希腊文 ἐκκλησία 的意思是“集会”、“聚会”。它与一群人有关，意思是“呼召出来”，这当然使“呼召进入”成为必要。新约期待教会能聚集在一起（林前 11:18，14:26），警告不要忽视这样的聚会（来 10:25），并描

〔7〕 Clayton M. Christensen, Michael Raynor, and Rory McDonald, “What is Disruptive Innovation?,” *Harvard Business Review* (December 2015): 45–53.

绘了信徒的实体聚集：接受教导，一起祷告，擘饼，享受彼此的团契（徒 2:42、46，20:7）。因此，我们在新冠疫情期间的网络聚会是替补计划，我们希望尽快停止它。

但有一个与此相反的说法：在第一世纪，没有这样的视频会议，“聚会”显然是实体的，因为没有其他的方式。由于一世纪只有一种聚集方式，是否一定意味着随着时间推移和技术的进步，不能允许其他的聚集方式？这可能是对的，但不能如此假设。

举另一个领域的一个例子，当圣经作者谈论书面文字时（如提后 3:15），他们显然指的是物体，通常是羊皮卷。然而，在我们的时代，上帝的话语可以是电子的。起初困扰牧师的事情——人们在手机或平板电脑上看经文——现在已经司空见惯了。很少有牧师会说：“保罗想的只是实体书籍，所以你必须把手机放在口袋里，拿起一本真正的圣经。”总而言之，仅仅因为保罗只能想到实体聚集，并不一定意味着这是教会存在的唯一方式。但是，我们必须从神学和实践上证明，而不是如此假设。

另一方面，新派的纳德（Ned）可能会如此回应：

你可以在线祈祷、鼓励、认罪、饶恕、爱、事奉和讲道，你可以有网络共同体，它虽然与面对面不同，但并不逊色。最重要的是，我们在网上聚集时，我确实参与其中了，而不仅仅是观看。有时甚至比我坐在教堂里参加主日早上的聚会参与更多。

这里有两个假设。首先，这里假设了新约中彼此的服事（如“彼此事奉”、“彼此相爱”、“彼此饶恕”和“彼此鼓励”等）可以在网上完成，甚至可以在网上完全且深入地完成。第二个假设是，我们可以通过单独处理“聚会”或“集会”（ἐκκλησία）这个词来解决这个争论。事实上，双方都可能犯以偏概全的错误，将整个辩论缩减到一个单词的语义。在这一点上，双方无法进行健康的对话，部分原因是双方都认为他们可以通过简短的单词研究来建立他们的神学论点。

在本次讨论中要避免的第二件事是“利弊”之争。例如，老派奥利提出了他认为非常实际的一个“好处”：“信徒必须亲自在场才能彼此相交。人们在一起能看到对方，互相鼓励，这样的相交才构成一间教会。”新派的纳德可以提供两种回应。首先，他可以简单地反驳：“很多教会都是在网上做你所说的事情。有人带领，每个人在自己的家中参与。通过 Zoom，就可以看到几十个各自在家的人的脸。”

或者，纳德可以暂时接受奥利提出的实际观点，并针对他的“好处”反击说：“是的，我同意实体的相交更好。但如果我们不是在这场危机中，如果我有选择，我会选择在教会的建筑中，与全教会成员面对面。然而，线上教会聚会有一个真正的优势，就是我们在观看传道人讲道时，可以在侧边栏回应并发表评论。这样，听道会更主动。而在以前的实体聚会中，在讲道期间与旁边的人谈论讲道是不礼貌的。”

想要进一步讨论这个问题，而不是原地兜圈

子，就要通过圣经神学、历史神学和系统神学，定义和描述教会“是什么”和“做什么”，所涉及的不仅仅是粗略的单词研究。关于教会是什么的书籍已经写了很多，但很少能应用到线上教会的问题上。例如，阿利森（Allison）的书,《寄居者和客旅:教会论》（*Sojourners and Strangers: The Doctrine of the Church*）提到了线上教会的现象，但没有根据新约对教会的隐喻和描述来衡量。在这部近五百页论述扎实的作品中，阿利森用了不到两页处理线上教会，并认为“在虚拟教会中的参与不够深入”[8]。但线上教会的支持者会说他们在深入参与教会。阿利森在为实体教会辩护时，谈到了“实际的、可见的聚会过程”，并引用了其他人关于基督徒被“联结在一起”的谈论。但同样，线上教会的支持者会肯定他们拥有所有这些事情。

另一个最近试图将神学应用于线上教会的作品是史蒂芬和玛丽·罗伊（Stephen and Mary Lowe）的《数字时代的信仰生态》（*Ecologies of Faith in a Digital Age*）（尽管这本书更多地涉及教育和灵命塑造，而不是教会本身）。这本书提出了一个极端，而不是讨论利弊。作者为了说明**信仰生态**，举了十几个例子，说明通过网络的教育、团契或门徒训练与实际在场的一样好或更好。而且，没有真正的例子表明实际在场更有利于互动。事实上，作者引用了一篇未发表的论文，声称实体空间本身并没有什么固有的吸引力。[9]

也许中间的立场更加客观和公平。有些东西本质上是关于实体空间而且是可以触摸的。男人和女人不能通过纯粹的数字方式怀孕生子。此外，新约表达了对基督第二次降临的渴望（提后 4:8；多 2:13；来 9:28；启 22:17）。[10] 这不仅仅是渴望离开这个罪恶的世界，而且是渴望身体性地与基督同在。另一方面，关于数字互动的方式，确实有一些固有的吸引力，甚至是优越性。比如我想和一个在千里之外的封闭国家的信徒会面，就只能通过视频会议等数字工具来完成。

最近的一本书体现的是另一极端，金杰（Jay Kim）的《模拟教会》（*Analog Church*）。在整本书中，与罗伊夫妇的方式相反，金杰批评数字式的沟通。书中有十几个例子说明数字互动的方式太快，太个人化，太孤立，太肤浅。书中偶尔会象征性地认同数字工具的优势：“数字技术为我们提供了全新的机会来分享福音，相互鼓励和挑战”（第 97 页），但这类的描述寥寥无几。而有些陈述是相当明显的，例如，“教会生活中的转变是一种真实的体验，因为我们与其他人肩并肩同行，作为真实的人以真实的方式聚集，邀请上帝单独地和整体地改变我们。我们以各种方式体验这种转变……但所有这些方式都是有形和实体的。[11]

〔8〕 Gregg R. Allison, *Sojourners and Strangers*: *The Doctrine of the Church*, Foundations of Evangelical Theology (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 156.

〔9〕 Stephen D. Lowe and Mary E. Lowe, *Ecologies of Faith in a Digital Age*: *Spiritual Growth Through Online Education* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2018), 107.

〔10〕 Stephen D. Lowe and Mary E. Lowe, *Ecologies of Faith in a Digital Age*: *Spiritual Growth Through Online Education*, 75. 作者指出，既然现在可以与基督联合（*koinonia*），那么实体的临在相比经由媒体的临在没有什么优势：“新约似乎没有迹象表明，教会现在与基督享有的团契相交在某种程度上不如教会以前所享有的，或者不如在末世将享有的，那时我们将永远与祂同在。”但现在可以经历到与基督联合，并不意味着没有一个更深的层面等待着我们。

当一个人试图通过视频会议或其他数字互动方式来对另一个人进行门训时，永远不会发生转变吗？如果一个人在一个封闭的国家信主，该地区没有其他信徒，但可以上网，他该怎么办？也许教会不会以数字方式存在，但任何实质性的门徒训练也是不可能的吗？

在这场辩论中，关于单词含义的假设过于简单化。实际利弊的权衡似乎并没有推进这个讨论，特别是其中一些内容可能随着时间的推移而改变。网络事工在今天无法有效实现的东西可能在明天会成为可能。网络事工看起来像“利”的部分可能会在未来几年变成“弊”。最后，只看一方的“利”和对立方的“弊”，似乎只会更多地使这两方两极化。

与其只看过去十年文献中发生的事情，还不如来探索圣经神学和系统神学的丰富性，像圣殿、上帝的临在和人论这样的议题。

二、圣殿与上帝的临在

暂且撇开现在的教会时代，看看“之前”和“之后”，上帝与祂的子民相遇时，是否采用了**没有固定地点**的方式？不是的。在旧约中，这个地点是会幕，后来是圣殿。说圣殿就是上帝子民敬拜中的一切，也不会太过夸张：“简而言之，圣殿是创世之工的可见的、有形的标记，是世界的起源，宇宙的‘焦点’。”[12] 赖特（N. T. Wright）提到：

> 因此，在圣经的叙述中，圣殿和它之前像雅各异象中那样的旷野帐幕，是亚伯拉罕的后裔在地上可以与天堂相交的一个特定的地方，并成为进入天堂的通道。在后期，有时甚至把会堂当作天地之间会面的场所；真正的圣殿就更甚于此。圣殿不仅仅是一个方便聚集敬拜的地方，它甚至不仅仅是“唯一的圣所”，唯一向独一上帝敬拜献祭的地方，而是天地这两种美好受造相交的地方。当你进入圣殿的时候，并不像是“在天堂”，但你确实在那里。重点是，以色列的上帝不必为了下来住在旷野的帐幕或耶路撒冷圣殿里，就要离开天堂。[13]

在旧约中，上帝不是来造访圣殿，祂居住在那里（王上 8:13；这里“在圣殿里居住”的希伯来文יָשַׁב，与同一章后面“在天上居住”的词汇一样，见 39、43 和 49 节）。

圣殿作为上帝居所的这个概念一直延续到耶稣的时代。贾格尔（Jagger）通过观察表明了这一点：

> 确实，没有一个第二圣殿时期的犹太人会认为，他们可能会看到一个身穿长袍的上帝亲自坐在至圣所。不过，虽然上帝的临在经常不为人所见，但祂实际上住在圣殿里，并且上帝一进入这座圣殿，祂就使烟雾上腾，还

〔11〕 Jay Y. Kim, *Analog Church: Why We Need Real People, Places, and Things in the Digital Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2020), 96.
〔12〕 Jon D. Levenson, “The Temple and the World,” *JR* 64 (1984): 283.
〔13〕 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Christian Origins and the Question of God 4 (Minneapolis: Fortress, 2013), 1:96–97.

出现厚厚的云彩，这其实植根于这样的信念：在锡安山上，也就是在天地之间真正交集的地方，上帝的临在在增强。[14]

当然，尽管没有一个地方能够容纳上帝，但上帝选择住在一个地方，在教会时代之后，在新天新地也是如此。更有趣的是，我们所知道的世界一旦结束，如果上帝愿意，祂可以完全抛弃“地方”这个概念。在新天新地中是否有“圣殿”，更恰当地说是在新耶路撒冷中是否有“圣殿”（或者新耶路撒冷**本身**就是圣殿）？答案必须既是“是”也是“否”。启示录 21:3 说，上帝的“帐幕”在人间，这当然让人想到上帝住在信徒的身体里和地方教会里。然而，第 3 节也说，上帝亲自与祂的子民同在，好像祂不需要有形的帐幕。当然，启示录 21:22 说，新城没有圣殿，因为羔羊为城的殿。

与此同时，在以西结书 40-48 章的异象中，新耶路撒冷有一条河从中流出，其布局方式有意与圣殿联系在一起。为什么圣城是纯金的？因为所罗门圣殿的关键部分是金的。为什么圣城的长宽高相同？因为，在圣殿里，至圣所就是三个维度尺寸相同的立方体。那里还有十几个与旧约“圣殿”形象或尺寸相似之处。毕尔（G. K. Beale）的观点得到了其他人所认同，即新天新地和新耶路撒冷是同一个[15]，两者在启示录的体裁中有同样的意义（从不同的角度和平行的比喻来看，它们很明显是同样的事），同时这也消除了一些矛盾。在这种情况下，主要的矛盾是，不敬虔的人如何既存在于城外（启 22:15），又存在于新天新地之中。总之，在毕尔看来，“新造”=“新耶路撒冷”=“上帝的帐幕”，而这个“帐幕”是第 21 章里所描绘的上帝特殊临在的真正圣殿。[16]正如基斯特梅克（Kistemaker）所说：“如果整个城是上帝的居所，那么就不需要为圣徒预留一个特殊的部分来与上帝会面。城本身已成为至圣所。”[17]有趣的是，人们在研究 ἐκκλησία 这个词用作教会时，看到它与城邦、‘城市’有很强的关联。”[18]

事实上，许多神学家认为教会是作为上帝的圣殿和作为末世的圣殿之间的连续体。两位韦鲁姆（Wellum）很好地总结了这点：

那些相信基督的人现在是天上新耶路撒冷的公民，并且已经开始聚集在那里。这是希伯来书 12:18-29 的要点。与旧约聚集在西奈山的以色列人形成鲜明对比（18-21 节），新约的信徒已经聚集在“天上的”耶路撒冷与上帝会面（22-24 节）。这个天上的耶路撒冷虽然仍然是未来，但在深远的意义上它已经在这里。作为教会，我们已经开始凭信心享受这城的特权。[19]

---

〔14〕 Keith Jagger, “God’s Presence on Earth and Christian Holiness: A Reading of Luke’s Temple Theology in Luke 3.1–4.13,” *Wesleyan Theological Journal* 51.1 (2016): 122.
〔15〕 Gregory K. Beale, “Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation,” *JETS* 48 (2005): 7.
〔16〕 Beale, “Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation,” 25.
〔17〕 Simon J. Kistemaker, “The Temple in the Apocalypse,” *JETS* 43 (2000): 440.
〔18〕 Korinna Zamfir, “Is the ekklēsia a Household (of God)? Reassessing the Notion of οἶκος θεοῦ in 1 Tim 3.15,” *NTS* 60 (2014): 515. 作者说：“城邦（*Polis*）和教会（*ekklēsia*）紧密相连……聚集的基督徒（教会）是天上之城的彰显。”
〔19〕 Wellum and Wellum, “The Biblical and Theological Case for Congregationalism,” 56–57.

在现今的世代呢？我听到线上教会的支持者说，“圣灵不受时间和距离的限制。”非常对。然而，真正的问题不是上帝是否受到限制，仿佛祂不是全能的，而是祂是否**选择**将祂的临在和祝福集中在一个地方，或者在一个时间段内集中在一个地方。圣经教导祂是这样选择的——过去、未来和现在。在新约中，保罗使用“圣殿”这个词来谈论信徒的个人身体（林前 6:19）和信徒的“地方身体”——教会（林前 3:16；林后 6:16；弗 2:21-22）。“圣殿”比喻的想法不仅仅在保罗的几节经文中出现，耶稣和保罗在整个新约中都使用圣殿的比喻，我们可能很容易错过。这里只提几个例子：

- 在罗马书 12:1-2 这段基督徒非常熟悉的经文中，第 1 节的意思是基督徒是祭司，在（象征性的）圣殿里敬拜。许多基督徒认为“献祭”这个词是比喻性的，但却错过了更大的画面。[20]

- 在罗马书 14:19 中，保罗写道：“所以我们务要追求和睦的事与彼此建立德行的事。”英语中的“building up”（建立）这个词肯定不是说建筑物；它是真正摆脱其原始单词形象的那些比喻之一。然而，其希腊语 οἰκοδομή 是基于 οἶκος，“房子”。罗马书 14 章这一部分的上下文是“洁净”和“不洁净”，明确指向圣殿系统和利未记的律法。此外，下一节经文呼吁信徒不要“毁坏”上帝的工程。动词 καταλύω 的意思是“摧毁、拆除、扔掉自己”，在福音书中被用于指拆毁圣殿（太 24:2；可 13:2；路 21:6）。[21]

- 约翰福音 14:2 是基督徒熟悉的另一处经文：“在我父的家里，有许多住处。若是没有，我就早已告诉你们了。我去原是为你们预备地方去。”这通常被认为是一个普遍的承诺：我们父亲的房子很大，耶稣去是为我特置一个地方。但约翰福音中另一处提到“父的房子”是耶路撒冷的圣殿（约 2:16）。这更可能是指末世圣殿，信徒永远敬拜上帝的“地方”。上帝“预备一个地方”，让人想起旧约中的许多经节，其中提到会幕以及后来的圣殿（代上 15:1、3、12；代下 1:4；另见在申命记中，上帝多次为立祂的名而选择“地方”）。[22]

虽然下面我会参考哥林多前书和后书中提到“圣殿”这个词的各一段经文，但与圣殿相关的概念在哥林多前后书的多处章节中出现，此处只是一个很好的例子。[23]

---

〔20〕 关于罗马书中的圣殿比喻和内涵，见 Albert L. A. Hogeterp, *Paul and God's Temple: A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence,* BTS 2 (Leuven: Peeters, 2006), 278–89.

〔21〕 大多数注释家没有进入希腊词 οἰκοδομή 的这个深度。见 Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids, Eerdmans, 1996), 859 *nn*. 61–62. 此外，根据尼古拉斯·佩兰（Nicholas Perrin）的说法，οἰκοδομή 让人想起圣殿，Nicholas Perrin, *Jesus the Temple* (*Grand Rapids*: *Baker Academic*, 2010), 69.

〔22〕 Perrin, *Jesus the Temple*, 54. 作者还引用了支持此观点的其他注释家。

〔23〕 Yulin Liu, *Temple Purity in* 1–2 *Corinthians*, WUNT 2/343 (*Tübingen*: *Mohr Siebeck*, 2013); 另见 Brian S. Rosner, “Temple and Holiness in 1 Corinthians 5,” *TynB* 42 (1991): 137–45, 和 J. Ayodeji Adewuya, *Holiness and Community in 1 Cor 6:14–7:1* (Eugene OR: Wipf & Stock, 2003)。

此外，神学家们一直认为上帝以不同的方式临在于不同的地方（或在不同的人中）。[24] 大多数人至少认识到上帝临在的三个层面：

- **层面一：**上帝无处不在。祂是“无所不在的”。所以，即使在没有人的地方，上帝的临在也在那里（诗 139:7-12）。

- **层面二：**一旦这个人重生了，是一个新造的人，上帝就透过祂的圣灵住在这个信徒里（林前 6:19；约 14:16-18）。

- **层面三：**当上帝的子民聚集时，上帝就在他们（地方教会）中居住（林前 3:16；林后 6:16；弗 2:21-22）。

这意味着上帝临在于信徒生活中的方式，不同于上帝临在于例如星星的方式。这也意味着上帝以另一种不同的方式临在于地方教会的集体崇拜（我的意思是实体聚会）中，与上帝只是在个人敬拜时的临在不同。我们可以在上面的三个层面上增加第四个层面：当我们与耶稣面对面相见时，我们对祂的集体崇拜，正如启示录结尾所描述的那样，将在另一个层面上。弗雷姆（John M. Frame）指出，上帝临在于每一个地方与临在于神圣之处的意义不同：

> 这并不意味着上帝的力量、知识和行动的自由在这些神圣之处比其他地方更大。但我们可能会说，上帝在这些地方的同在更强烈、更亲密，对不顺服的惩罚更严厉。当上帝使一个地方成为祂的住所时，那个地方就成了祂的宝座。我们在那里会向祂表示特别的尊敬，我们会更加意识到祂祝福或咒诅的力量。[25]

就新约中“教会作为圣殿”的比喻而言，在迄今为止的讨论中缺少了两个区别。**第一个区别是普世教会与地方教会的不同。**举个例子，有人会说，既然上帝的子民因着上帝的灵与所有其他基督徒，甚至与基督本人，享受团契和亲密交融，那么实体聚会就没有必要了。[26] 实体聚会可能是首选的，但不是必要的。但这是将普世教会的相关经文应用于地方教会。**第二个区别是上帝临在的层面二与层面三的不同。**线上教会的支持者会说，既然上帝的临在已经存在于所有基督徒身上，那么他们如何彼此交通并不重要。

混淆了这两个领域或层面的区别会引发两个错误，而且一个错误会带来另一个错误。首先，很多人将所有关于教会作为上帝的“殿”（temple）或“家”（house）的经文混为一谈：在哥林多后书 6:16 中，哥林多信徒被称为“上帝的殿”（God’s temple）；在彼得前书 2:5 中，小亚细亚信徒被称为“灵宫”（spiritual house）；而他们认为，希伯来书 3:6 和 10:21 中的“上帝的家”（God’ house）也被看作同样的意思，教

〔24〕 Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 175.“上帝以不同的方式临在于不同的地方……上帝在祂的创造的不同地方的行为不同，”
〔25〕 John M. Frame, *The Doctrine of God* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2002), 581.
〔26〕 Lowe and Lowe, *Ecologies of Faith in a Digital Age*, 72–75, 219.

会是上帝新的圣殿，“上帝的家”总是指圣殿。[27]

这种混淆反过来又导致了第二个错误。他们认为，如果信徒个人就已经是“上帝的殿”，就像彼得写信给小亚细亚各地的信徒一样，那么在今天，视频当然可以承担起作为基督徒的教会的功用（无论是出于主动选择，还是为了避免感染新冠病毒），上帝在祂子民中的集体性临在，就可以发生在通过视频聚集的教会中。

我的看法是，“家”（house/household）一词在指教会时，是以一种非固定的方式发挥作用：它通常适用于普世教会和地方教会两者。耶稣是主，是继承产业的儿子，是治理这家的大祭司。这与其说是上帝所居住的家，毋宁说是耶稣作头治理的家。它可能是指作为上帝的殿的信徒，也可能不是。希伯来书和彼得前书这两封书信给了我们这方面的教导：

1、希伯来书和彼得前书

在希伯来书 3:6 中，我们信徒是一个“家”（house, οἶκος）。耶稣是家里作头的“儿子”。与之平行的摩西不是“儿子”，而是上帝的“仆人”，他没有字面上的那个家，但肯定有上帝托付给他的人。在希伯来书 10:21 中，基督自己是上帝的“家”（οἶκος）的大祭司。从这卷书作为向着众教会的一篇讲道来看，这两个地方的“家”没有明确的定义：它可以被视为地方教会或普世教会。每段经文的上下文都肯定了这一点。在希伯来书 3:6 中，信徒是基督自己的“家”，而不是在基督权柄下被牧养和治理的一个家的一部分。但布鲁斯（F. F. Bruce）说：“如果摩西如此忠心服事的上帝的家是整个以色列民，那么今天上帝的家，上帝的儿子治理的这个家是什么？这个家由所有的信徒构成。”[28]同样，在希伯来书 10:21 中，有一位大祭司耶稣治理整个上帝的“家”。阿特里奇（Attridge）将这两段经文汇集在一起来看：

> 希伯来书的作者现在对“家”一词使用了不同的隐喻含义，不是把它作为宇宙，而是把它作为基督作“大祭司”治理的**神圣共同体**（来 10:21）。可以说，摩西也“在”这个群体中，因为它延伸到那些有福音传给他们的旧约信徒（来 4:2），他们是信心的典范，并且与新约的成员同得“完全”（来 11:40）。[29]

我们还发现在彼得前书 2:5 中，“家”一词指教会。彼得前书是写给小亚细亚教会的一封书信，他们正处在特别的挣扎之中，例如如何在信心和心思意念中恒忍。但是，彼得对他的听众所说的话往往可以应用于在不同时期和地方的任何信徒。彼得前书的一个主要目的是教导小亚细亚的基督徒（包括会

---

〔27〕 见例如 Wellum and Wellum, “The Biblical and Theological Case for Congregationalism,” 59–60；克罗尼（Clowney）说，彼得前书 2:4-6 是一座圣殿，就像哥林多前书 3:16（Clowney, *The Church*, 46）；约翰·哈密特（John S. Hammett）说彼得前书 2:5 中的“家”是圣殿的同义词（John S. Hammett, *Biblical Foundations for Baptist Churches: A Contemporary Ecclesiology* [*Grand Rapids*: *Kregel*, 2005]: 45）。

〔28〕 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, revised ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 94.

〔29〕 Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Herm (Philadelphia: Fortress, 1989), 111.

众和个人）认识他们的身份——无论是在一般意义上在基督里的犹太和外邦信徒的身份，还是在特殊意义上作为在患难中的人的身份，对他们来说意味着什么。这封信中关于身份的内容比保罗的许多书信中更多。凯伦·乔布斯（Karen Jobes）在她写的注释书的一开头就强调这封信的“普遍相关性”，她后来指出，“对于新身份，可能没有比彼得在彼得前书 1:3 中引入的重生更全面彻底的概念了。”[30] 一个众所周知的关于身份的例子是彼得前书 2:9，信徒被称为“被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属上帝的子民”（出 19:6；赛 43:20-21），这不仅在指彼得的听众，对所有的信徒而言也是如此。显然，曾经用来指以色列一族的词汇，现在用来指在基督的救赎所奠基的新约中，由犹太人和外邦人组成的上帝的属灵子民。

在这种背景下，在彼得前书 2:4-5 中，上帝的子民被比喻为“灵宫”或者“属灵的家或房屋”（οἶκος πνευματικός）：

> 主乃活石，固然是被人所弃的，却是被上帝所拣选、所宝贵的。你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，藉着耶稣基督奉献上帝所悦纳的灵祭。

这不是说，小亚细亚的信徒要成为“属灵的家”，他们本身就是“属灵的家”（as a spiritual house）；这是他们的其中一个身份。“‘οἶκος πνευματικός’ 这个短语是主格，不应该被翻译为被建造的结果，而是与主语同位：‘你这属灵的家，正在被建造。’”[31] 换句话说，这是一幅代表这些信徒身份的文字画面，就像第 2:9 节中的“被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度”一样。

总之，我们不能假设这些经文中的“家”与保罗书信中的“殿”同义。这可能是普世教会的几个比喻之一，所有这些都可以适用于地方教会，甚至是个别基督徒：每个信徒都是一个家的一部分，是一个“儿子”或“女儿”，并且确实与家里的其他人一起工作。当然，在彼得前书中，这不仅仅是一个家，而且是一个属灵的家。但我们不应该引申过度，说彼得前书 2:5 中的“属灵的家”就是主所住的圣殿。[32] 属灵的家是为“圣洁的祭司”预备的。[33] 这里的“家”类似于说：“麦克拉伦家在这里。”意思是麦克拉伦人，麦克拉伦氏族在这里，而不是酋长居住的城堡或庄园。这里强调的是作为祭司的信徒，他们向主献什么祭。与此相反的是保罗书信中的经文，其中“殿”是上帝“居住的地方”。

2、哥林多前书

谈到保罗的书信，我们遇到了一个不同的词汇。他使用“殿”（ναός）而不是“家”（οἶκος）。这是指上帝居住的实际圣所本身（例如，它

〔30〕 Karen H. Jobes, 1 *Peter*, *BECNT* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 1, 142.
〔31〕 Lewis R. Donalson, *I & II Peter and Jude*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2010), 60.
〔32〕 John H. Elliott, *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4–10 and the Phrase Basileion Hierateuma* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1966), 157−59. 作者很好地证明了 οἶκος πνευματικός 不是圣殿。
〔33〕 同样，在提前 3:15 中，“保罗从未把 οἶκος θεοῦ 用作 ekklesia……提摩太前书 3:15 的注释家同意 οἶκος θεοῦ 首先是上帝的家。” Zamfir, “Is the ekklēsia a Household (of God)?,” 518.

不会包括希律的圣殿建筑群中的外邦人院)。希腊文 ναός 在哥林多前书 3:16，哥林多后书 6:16 和以弗所书 2:21 中指教会。使徒在哥林多前书 3:16-17 写道：

难道不知你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里面吗？若有人毁坏上帝的殿，上帝一定要毁灭那人；因为上帝的殿是神圣的，这殿就是你们。

在哥林多前书 3:16 中，这是指当地的会众。这不是一个普世教会和地方教会互通的概念。紧接在前面的经文是如保罗和亚波罗这些在哥林多植堂之人的“根基”和“工程”（林前 3:5-15)。第 9 节中的“房屋”（οἰκοδομή）是哥林多的教会。更广泛的背景也主张这是指地方教会。在哥林多前书 2-4 章中，保罗谈到了“弟兄们”（1:10、11、26，2:1，3:1，4:6)，在每一种情况下，这些人显然都是哥林多的信徒。保罗还谈到了发生的冲突和分裂，保罗与这个教会的历史，以及哥林多信徒的成熟或不成熟。

哥林多前书 3:17 的教导也是决定这是地方教会还是普世教会的关键因素：“若有人毁坏上帝的殿，上帝必要毁坏那人，因为上帝的殿是圣的，这殿就是你们。”希伯来书第 3 章和第 10 章，以及彼得前书第 2 章（见上文）的“家”不能被毁坏。信徒的“祭司职位”不能被毁坏。毁坏这些几乎就等同于毁坏上帝自己，因为这是祂所拣选，用基督的宝血买来并保守的人。当然，个人可能无法坚忍到底，从而表明他自己一开始就是坏种子（来 6:7-8)。但是这个意义上的“上帝的家”（可以应用于地方教会和普世教会的通用意义）不能被毁坏。另一方面来说，地方教会可以被毁坏。它可以分散、分裂和卷入冲突，其中一些问题从写给哥林多人的书信中看到。事实上，在这两封信中，哥林多的那个教会似乎离自我毁灭不远：

作为上帝在哥林多的圣殿，教会是祂用来替代哥林多城的，无论是在其宗教还是恶习方面。但哥林多信徒，通过他们世俗的智慧、夸口和分裂，实际上在消灭圣灵的感动，从而要毁坏上帝在他们城市中的唯一替代。[34]

3、哥林多后书

在哥林多后书 6:16 中，“圣殿”（ναός）是否指代地方教会，可能不太清楚。毕竟，前一节教导作为个体的信徒不应该与非信徒同负一轭，并提醒我们哥林多前书第 6 章的结尾。[35] 使徒在哥林多后书 6:14-18 写道：

你们和不信的原不相配，不要同负一轭。义和不义有什么相交呢？光明和黑暗有什么相通呢？基督和彼列(“彼列”就是撒但的别名)有什么相和呢？信主的和不信主的有什么相干呢？上帝的殿和偶像有什么相同呢？因为我们是永生上帝的殿，就如上帝曾说：“我要在他们中间居住，在他们中间来往。我要

〔34〕 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 148.

〔35〕 “岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？”（林前 6:19)。虽然有些人试图将这解释为一个整体的“身体”,即会众,但这些论点是失败的。古普塔（Gupta）在这里是对的，他认为，虽然在保罗的思想中，个人和团体紧密地联系在一起,比思想和文化上的联系更加深入,但这里的主要含义是人的身体。Nijay K. Gupta, “Which ‘Body’ Is a Temple (1 Corinthians 6:19)? Paul beyond the Individual/Corporate Divide,” *CBQ* 72 (2010): 525–27.

作他们的上帝，他们要作我的子民。”又说：“你们务要从他们中间出来，与他们分别，不要沾不洁净的物，我就收纳你们。我要作你们的父，你们要作我的儿女。”这是全能的主说的。

保罗的论证过程是这样的：你们所有的人（哥林多教会的众信徒）都不要和不信的人同负一轭（14 节）。因为我们（复数）是永生上帝的殿（单数）（16 节）。[36] 此外，在紧接着下面的经文中，这个群体的身份是以色列人：上帝在他们中间居住来往（16 节），他们（复数）要与不洁净的东西分开（17 节）。正如马丁所指出的那样，“在这里，似乎‘上帝的殿’（ναὸς θεοῦ）是指集体层面（如林前 3:16），而不是个人意义上的（如林前 6:19）。这可以在随后引用的旧约经文中看到。”[37] 再次，我们读到一个强烈的词汇，用来与旧约的圣殿联结：上帝“住在他们中间”——地方教会（而不是“住在它里面”——圣殿）。

保罗是说教会就**像**一座圣殿，还是说它**是**一座圣殿？在教会的许多比喻中，这是一个软隐喻？还是一个更核心的、定义性的重要隐喻？毕尔为后者提出了令人信服的论点，即在这里，很大程度上基于保罗在哥林多后书 6:16-18 中引用的利未记 26:11-12 和以西结书 37:26-27（以及其他段落）的文本互涉，地方教会作为上帝的殿，是实现旧约中对末世论圣殿的预言的开始。[38] 费（Fee）指出，“圣殿”是保罗对教会最重要的三个比喻之一：“圣灵在保罗对信徒共同体的看法中的中心地位，尤其体现在他对教会的三个主要形象（家、圣殿、身体）中；前两个也反映了与旧约的连续性。”[39]

4、以弗所书

保罗使用“圣殿”（ναός）来指代教会的第三个、也是最后一个用法是在以弗所书 2:19-22：

这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是上帝家里的人了。并且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石，各（或作“全”）房靠祂联络得合式，渐渐成为主的圣殿。你们也靠祂同被建造，成为上帝藉着圣灵居住的所在。

第 19 节的“你们”是第 11 节提到的外邦人，这与第 22 节的“你们”相同。第 19 节的“家”一词与之前所说的希伯来书和彼得前

〔36〕 I. Howard Marshall, “Church and Temple in the New Testament,” *TB* 40 (1989): 213. 作者说：“在这里，基督徒群体被视为圣灵居住的圣地。”

〔37〕 Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, 2nd ed., WBC (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 367.

〔38〕 Beale, “Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation,” 23–24. 详见 G. K. Beale, *The Temple and the Church’s Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 253–56.

〔39〕 Gordon D. Fee, *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994), 873. 杜瓦尔（J. Scott Duvall）和海斯（J. Daniel Hays）一致认为这三个是保罗描述教会的三个主要形象，J. Scott Duvall and J. Daniel Hays, *God’s Relational Presence: The Cohesive Center of Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019), 242；哈密特（Hammett）也这么认为，但他把这三个形象称为“上帝的子民、基督的身体和圣灵的圣殿”，John S. Hammett, *Biblical Foundations for Baptist Churches*, 31。

书 2:5 中提到的“家”并不完全相同。在以弗所书 2 章中使用的词汇不是 οἶκος，而是 οἰκεῖος，这是一个用的比 οἶκος 少得多的词（οἰκεῖος 在新约中只出现三次）。这里没有与圣殿重叠的意思。第 19 节最后一部分的思想延续了最初的思想。这节经文从一个城市或州的公民身份的开始。相信耶稣的外邦人是同国的，不是外国人，甚至不是常驻外国人。这节经文以一个更大的家的描绘结束，人们可以设想孩子、大家庭、管家和仆人，有薪和无薪。布鲁斯说：

> 如果这个共同体被视为家或家庭，那么外邦信徒是家庭的正式成员——不是家里的仆人，而是儿女，拥有儿女所享有的所有权利。他们亲近的那位父亲，与他们犹太血统的兄弟姐妹亲近的父亲，是同一个父亲——通过同一位圣灵，外邦孩子和犹太孩子都承认上帝是他们的父亲。[40]

这些与圣殿无关的比喻被添加到另一个与圣殿无关的比喻中，即第 15 节的新人类。事实上，这些比喻与这卷书中的其他比喻齐头并进，例如以弗所书 3:6 中的“同为后嗣”，以及以弗所书 4:16 中的一个“身体”，其中各体联络得合式。当然，合一的主题是贯穿以弗所书的一个主要观点。他们的身体只有一个，蒙召同有一个指望（弗 4:4），就像圣灵只有一个，一主，一上帝，超乎众人之上的父（弗 4:4-5）。众所周知，带有希腊前缀 *sun*“一起”的名词和动词在以弗所书中占有突出地位。这进一步促进了合一的概念：在英语中，动词被翻译成“同被建造”、“联络得合式”和“联络”等词语，以及“同国”、“家里人”和“同蒙应许的”等名词。[41]

这之后是上帝的“圣殿”（21 节），也就是祂的“居所”（22 节）。圣殿的比喻比希伯来书或彼得前书中的“家”的比喻强烈得多。即使彼得前书 2 章与圣殿比喻有一些重叠，这是两个不同的比喻，用于两个不同的目的，在彼得前书 2 章中，重点是基督，作为一个特定的“石头”，也注重在基督徒，作为“石头”，也是“祭司”。彼得使用圣殿比喻是要教导信徒如何与他们的上帝彼此关联。原因是他希望他们“在救恩方面成长”（彼前 2:2）。这延续了彼得从第一章开始（第 3 节）的关于福音及其如何转变信徒的教导。彼得主要不是教导教会论，而是教导基督论和救恩的果效，以及信徒在基督里和通过基督从基督那里得到的身份，许多比喻中的一个是圣殿（基督）和祭司（信徒）。说到彼得前书 2 章，艾略特（Elliott）说：

> 圣灵将旧性情中的 βασίλειαν 和 ἱεράτευμα 转变为祂居住的家，变成祂圣洁的祭司……这个群体实际是什么（活石，家，祭司，被拣选的一族，神圣的国度，属上帝的子民）以及做什么（使人过上帝所喜悦的生活来见证和宣告祂的大能作为）是基于这个团体所

〔40〕 F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 303.

〔41〕 Harold W. Hoehner, *Ephesians*: *An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 102–4. 作者很好地总结了以弗所书中合一的主题。

委身的对象的事实：耶稣是基督，末世带来圣灵的那一位。[42]

另一方面，保罗在上面的这三段经文中，是为了教导教会论。

三、对“地方”的思考

关于“圣殿”的圣经神学，在所有三个时期——基督之前的时间、新约和新耶路撒冷，我们要关注的部分是：上帝的临在，虽然是无处不在，但是在**一个地方**以不同的、更深刻的和具有特殊意义的方式住在那里。在这些“末后的日子”（从耶稣第一次降临到第二次降临之间），这个地方就是地方教会。而在保罗的这些段落中，上帝的新“圣殿”是地方教会，而不是普世教会。

“地方”的想法引发了关于线上教会的问题。当然，线上教会使用与实体教会相同的术语。作为一个突出的例子，索托（DJ Soto）所牧养的 VR（虚拟现实）教会是完全数字化的。他谈到“他们目前的教会建筑”或为“他们的新教会建筑剪彩”。但是，如果主的临在是在一个地方，那么在一个数字化教会中，那个**地方**在哪里？上帝的临在是在显示器或屏幕内，还是在屏幕和每个信徒之间？如果是这样，那么若有 800 个屏幕，那么遍布整个世界是否有 800 个单独的上帝临在的地方？然而，这与说上帝临在于每一个信徒身上没有什么不同（上文提到的层面二，而不是层面三）。根据多个定义，实体聚会是在一个地方。而网络空间的“地方”完全不同，这个“地方”实际上分布在 800 多个地点。

四、人类是有身体的灵魂

下面这个问题可以引入另一个神学领域：**一个灵魂若不通过身体（而是通过数字方式），在多大程度上可以参与耶稣和使徒所吩咐和设想的信徒之间的彼此互动？**首先，上帝居住在人身体中、信徒个人（林前 6:19；约 14:16-18）以及上帝居住在地方教会中，这些概念之间的关系可能比我们起初想象的更为紧密。诚然，如果一个教会是分散的，缺少沟通，那么上帝的临在是在第一层面上，而不是在第二层面上。然而，新约教导说，当上帝临在于祂的圣殿——地方教会时，人们就会彼此互动。他们互动的方式甚至远超过他们在咖啡店或家中相遇时的方式。

我们可以在以弗所书 4-5 章看到这个概念。在以弗所书 4:4、12 和 16 这些经节中，可以看到以“身体”（保罗的意思是集体，而不是一个人的身体）为例，实则是指地方教会。在这个意义上，以弗所书第 4 章类似于罗马书第 12 章，在罗马书 12:4-5 中，可以看到这个意义上的“身体”。在以弗所书第 4 章中，保罗提到教会的“头”——基督（弗 4:15）。以弗所书有几个关于“彼此”的陈述，这是最强烈的迹象之一，表明所指的是地方教会（弗 4:2、15、25 和 32）。当然，在以弗所书 4:11 中有恩赐给教会。虽然一些注释家看到，从以弗所书 5:22 开

〔42〕 Elliott, *The Elect and the Holy*, 222.

始，话题发生了变化——从教会转向丈夫和妻子的话题，然后是另外两个具体的关系：孩子和父母，以及奴隶和主人——这其实是对教会的讨论的延续。直到这里，在保罗的脑海中仍然是在说教会（见弗 5:19 和 21 关于“彼此”的陈述）。而丈夫和妻子的关系是用教会的例证来讨论的！孩子和奴隶也有与基督身体的属灵的“头”的关系：他们如何对待那些在他们之上的权威，是他们如何对待主的直接反映。因此，婚姻辅导不应该从以弗所书 5:22 开始，而应该从第 4 章中关于地方教会的教导开始。（或者，从以弗所书第 1 章开始更好）。

所有这一切都在质疑线上教会中信徒彼此之间的服事能做到的程度。能做到绝大多数吗？我们不得不说，除了“用圣洁的吻互相问候”之类的，绝大多数可以做到。但真正的问题是，做到什么程度？我们不是脱离身体的灵魂。[43] 在伊甸园的人类不是那样被创造的。而且，在新耶路撒冷，我们也不是脱离身体的灵魂。尽管保罗通过写信作为亲自建立和带领教会的补充，但他自己也承认面对面是不可替代的。保罗在书信中有十多次表达了他渴望亲身参与服事。[44] 基督和使徒教导说，上帝创造了身体和灵魂，人死后身体将得赎（特别参见林前 15）。当我们彼此服事时，在不少时候，我们服事的是身体和灵魂两者。即使如此，我们也并不是说这两者是相互排斥的，一时提供身体所需的食物或药品，然后在其他时候向灵魂提供福音和基于话语的辅导和教导。

诗篇是见证身体和灵魂相互关联的众多地方之一。诗篇作者不断地看到这两者之间的相互关系。刺入身体的箭，或侮辱的言语，不仅仅是对身体或头脑的伤害，这些一定会伤害到属灵的某个部分。诗篇 31 讲的是身体、情感，还是灵性上的攻击和伤害？答案是肯定的，三个都有：

耶和华啊，求你怜悯我，因为我在急难之中；
我的眼睛因忧愁而昏花，我的身心也已耗尽。
我的生命为愁苦所消耗，
我的年岁为叹息所荒废；
我的力量因我的罪孽衰败，
我的骨头也枯干。（诗 31:9-10）

同样，诗篇 32:3-5 描述了大卫的伤害是自作自受的——它从罪开始，但全面地传播到他的每一个部分：

我闭口不认罪的时候，因终日呻吟而骨头枯干。
黑夜白日，你的手压在我身上沉重；
我的精力耗尽，如同夏天的干旱。（细拉）
我向你陈明我的罪。

〔43〕 Lowe and Loew, *Ecologies of Faith in a Digital Age*, 79, 107. 作者声称我们不应该将网络沟通看为脱离实体；当然，当我们从事网络学习或网络教会时，我们不会离开我们的身体。但在功能上，我们的身体没有参与这种交流。

〔44〕 例如，参见罗马书 1:9-15；提摩太前书 3:14；提摩太后书 1:4，4:9、21；腓立比书 2:24。此外，保罗不仅寄信，而且希望信使亲自传达他的爱和关怀（弗 6:21-22；腓 2:19、26；西 4:7-9）。在腓利门书中，保罗特别谈到面对面同在的重要性（门 10-16）。保罗说，在打发阿尼西母回到腓利门身边的时候，保罗是将他心里所爱的人送去。保罗渴望阿尼西母与他同在，因为阿尼西母服事了保罗的需要。保罗在结尾（16 节），实际上指出了与阿尼西母团契相交的首要地位，既“在肉体上，也在主里”，也与其他书信一样，保罗渴望尽快看到阿尼西母自己（22 节）。

正如塞尔斯（Sayles）提醒我们的那样：

人是灵魂，我们不只是有灵魂；与其说我们有身体，不如说我们是身体。我们所有的体验，无论我们称之为智力、情感，还是心灵的体验，也都是实体性的，通过骨骼系统、化学元素、血液系统、肌肉系统、腺体系统、呼吸系统、神经系统、电子系统和消化系统；还通过大脑的神经元突触，在我们身体的某个地方注册并存储起来。[45]

这一切都具有实际影响。当人们听耶稣说话的时候，只涉及听觉和视觉两个维度吗？我说的是那些仍然离祂 10 米开外的人，所以我想到的一种额外的感觉不是触觉。当护士和辅导员写到亲自在场的体验时，他们承认有些感受只有亲身体验才会有，而在远程沟通中根本不会有。教育工作者认为，即使远程课堂有工具让学生彼此进行数字互动，但远程课堂的氛围远远不如实体课堂。在福音书中，我们读到耶稣所做的远远超过所说的。再次，我不是在谈论触摸感，或者通过触摸医治。而是人与人一起度过的经历，这些经历无法透过视频和屏幕上的消息互动所复制。

我曾听到教会弟兄姊妹通过网络交友而失败的故事。他们填写信息，支付费用，获得许可后，就开始网络对话，经过几周甚至几个月的聊天后，两人可能见面，面对面一起经历事情。有时见面后关系破裂，有时见面的经历加强了网络上的关系。无论哪种，参与者总是承认网络沟通的局限性。审查这种互动的记者们经常注意到，互联网总是有意或无意地允许我们组织我们所呈现的面孔——如何呈现，何时呈现以及呈现什么：

学者们甚至认为，在互联网上进行互动的个人可以获得“脱离身体”的能力，即他们可以创建不受物理限制或社会界限（例如，种族、社会阶层）限制的替代身份。换句话说，网络身份通常不是真实的，而是表演性的。[46]

索托和他的虚拟现实教会会说，他的经验是相反的，当人们在他的数字教会，他们更真实和敞开。但单就这一点，就是一个需要思考的奇怪的现象。人们以一个个看起来平和、干净、有吸引力的头像（有时只是一个机器人）出现，脱离了身体，只有灵魂层面的相交。这种“教会”（如果我们可以称之为教会的话），已经脱离了形体。在虚拟现实（头像）中，教会现在具有不同的身体——由我们创造的身体，而不是上帝所造的。

诚然，有时那些星期天身体在教会的人往往不是“真实”、“真诚”或“敞开的”。他们可以穿上漂亮的衣服，脸上挂着微笑，进行表演。但问题的关键是：即使是那些在网上尽力做到真实的人，甚至是那些在星期天在教会中尽力隐藏真实自我的人，当我们面对面进入一个人的家中，或者与他们一同服事穷人时，我们从不同的层面上对他们

〔45〕 Guy Sayles, “Preaching Incarnation, Incarnational Preaching: The Witness of Limitation,” *RevExp* 114 (2017): 221.

〔46〕 Felipe G. Massa, “Guardians of the Internet: Building and Sustaining the Anonymous Online Community,” *Organization Studies* 38 (2017): 962.

的了解就会更多。正如早期教父屈梭多模（Chrysostom）指出的那样：

> 那些过着退隐和懒散生活的人，他们的孤独就像是外衣，盖住了他们的缺点；但是当他们被带入公共生活时，他们被迫像脱去外衣一样剥去退隐的状态，通过外在的活动向每个人展示他们赤裸的灵魂。[47]

通过数字化的形式，大多数教会肢体之间“彼此”的责任根本无法最大化。有趣的是，基督教大学和神学院正在考虑更新他们的教育目标。在过去的二十年里，学校已经搭上了远程教育的潮流，网络教育甚至提供完整的学位。然而，我们现在是否走得太远：是否应该至少部分地将布鲁姆分类（Bloom’s taxonomy）的一些上层（如创建、评估或应用）的学生拉回面对面的对话。网络工具的长期倡导者蕾切尔·斯塔克（Rachael Starke）指出：

> 换句话说，基督徒的生活永远无法完全数字化。这一现实……促使一些神学院相应地调整他们的计划——不是勇敢拥抱数字驱动的合作和教育的新世界，而是要抵制它。[48]

这种对话在我们的时代存在的唯一原因是：二十多年来，我们一直宣称远程教育能够跨越地域，在实现学习成果方面也可以比拟面对面授课，我们现在才意识到这不是真的。

最后，我们有耶稣自己的榜样。上帝的儿子以肉身降临人间。赎罪需要肉身。耶稣仍然是身体和灵魂方面最卓越的典范。这不仅是在赎罪上是这样——从整体意义上接受上帝的忿怒（而不是祂人性的一部分而排除其它部分），在祂的事奉中也是这样。仅举一个例子，就足以说明耶稣与人们关联是跟他们在生活和工作中在一起，注意佩兰（Perrin）对“陷入”（enmesh）这个词的选择：“耶稣既没有教导关于‘贫穷’的抽象概念，也没有从远处供应他们，祂所做的，是作为同类陷入他们的社会。”[49]现在我们可以讨论这句话的最后一部分。在过去的二十年中，当然也有对“道成肉身的事奉”的有效批评。[50]但关键是，在新约中提到的许多“彼此”的关系中，只有面对面，我们才能完全地以及全人性地服事或爱一个人或一群人。如果我们由于特殊原因被迫受到限制，那么我们当然不得不勉强接受我们所能做的这些。也许“勉强接受”这个词太弱了。我们可以通过数字工具和媒体为人们带来巨大的好处：我们可以教导、鼓励、警告，还可以门训其他基督徒，只是不如面对面的关系那样强大。我们甚至可能会说，在许多情况下，线上和线下见面的混合是最好的方法，但不是纯网络。

---

〔47〕 John Chrysostom, *Six Books on the Priesthood* 3, cited in Matthew Levering, ed., On the Priesthood: Classic and Contemporary Texts (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), 31.

〔48〕 Rachael Horner Starke, “Internet or Incarnation? Bridging the Digital Divide,” *Christianity Today* 64 (*May* 2018): 83.

〔49〕 Perrin, *Jesus the Temple*, 120. 类似地，在 134 页，“就耶稣而言，给予穷人是不够的：‘与穷人在一起’似乎是该团体的标准做法。”

〔50〕 J. Todd Billings, *Union with Christ*: *Reframing Theology and Ministry for the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), ch. 5.

让我讲一个我个人经历过的故事。许多年前，当我们的教会开始与危地马拉高地的玛雅阿奇人合作时，我们服事一个名为奇哈洛姆（Chichalom）的偏远村庄。后来随着关系进一步发展，我们为这个村庄建造管道和净化系统，以便他们可以拥有纯净的水。这可以大大减少因为水污染而给村民带来的疾病和痛苦。在我们最早的医疗巡诊中，有一次，教会的一位领袖为了方便第二天开设诊所，就建议我们在村庄的边界过夜，那是一个泥土地面并四面透风的土坯小屋。通常我们都会在镇里有暖气、电和热水设施的酒店过夜。但那次是在山上，而且是一月份，即使睡在羽绒睡袋里，都感觉异常寒冷！

这还算不上陷入他们的社会，也不是道成肉身的事奉。但是，当时有一个仅仅旁观我们举动的男孩，在十年后告诉我，这种亲身参与的行为，即使只有几分钟或几个小时的参与，对他和他的家人来说都有非凡的意义。

五、开放学习

这篇文章的大部分内容都在批评“线上教会”这个术语和概念。然而，老派奥利有很多东西值得我们学习。到目前为止，他的教会完全是实体的，每周都会在网上发布一个主日礼拜的音频，作为教会的补充，而不是教会的一部分。这个音频是为那些错过了主日聚会，或者想得到更多基于圣经的教导的人而设计的。

奥利的教会于 2020 年 3 月开始发生结构性转变。虽然没有人希望用线上教会取代实体教会，但全国和世界各地的牧师正试图在网上做许多事情。举一个例子，在 2020 年 3 月之前，网上的家庭或社区小组以及查经，对任何教会来说都是罕见的。[51] 因为此前没有这个需要。但后来在 2020 年夏天开始解除隔离限制时，许多教会又迅速放弃了 Zoom，就像他们之前迅速采用一样。然而，特别是年轻一代，在没有神学依据的情况下，认为“教会”不再需要被束缚在一个实体的地方，也不需要设定时间。在 2020 年 3 月之前，美国只有数万人参加网络聚会，但现在却有数百万人参加。奥利可以恢复到 COVID-19 之前的样子，但一些会友可能会质疑，为什么他放弃了隔离期间所接受的网络交流、外展和团契相交的工具。有些参加线上聚会的访客之前可能很少接触教会，现在如果奥利将他的线上聚会关闭，他们为了延续这种线上的体验，可能会去参与其他牧师的线上聚会。

文化驱使我们重新审视新约对教会的教导。我们必须避免过去和现在的假设：一方面是“教会当然是一个实体聚会”，另一方面是“我们当然可以在网上聚会”。旧的标准教会论的教科书是不够的：双方都只看自己对 ἐκκλησία 之类的定义，然后说：“是的，我们就是按照这个来做的。”

通过观察网络事工正在满足什么需求和愿望，我们可以学到很多。仅靠数字技术本身，

〔51〕 在露天体育场植堂的杰夫·里德（Jeff Reed）估计，在 2020 年 3 月之前，美国有上万个教会以某种方式记录了他们的主日敬拜并在网页上提供，但只有几百个尝试过类似 Zoom 会议来做小组聚会。

很少能发生一些根本性的变化。但是技术借着创造和满足需求会驱动改变。正如坎贝尔（Campbell）所指出的那样，“用户有意识和无意识地将在离线世界的价值观、结构和期望烙在网络世界中。”[52] 也许在某些情况下，数字事工确实帮助人们变得更加真实和开放。我们都应该接受这一点，并提出这样的问题，“线下（实体）世界里的什么可以带动这一点？”或者问，“我们在实体事工中缺少什么？”是不是太多的教会抵制理查德·巴克斯特（Richard Baxter）的家庭探访的想法吗？[53] 教会是否太注重讲台上的展示[54]，而忽略了讲道需要与整体会众的行为相结合吗？当教会重新投入实体事工时，他们需要问这些问题。他们需要对数字事工这种工具持更开放的态度：不仅仅是用于宣教和传福音的工具，而且是一种可以帮助教会而不是伤害教会的工具。老派的奥利不应该认为技术只是（1）将他的讲道放在网上的一种方式，或者（2）将福音传播到封闭的国家的一种方式。

另一方面，新派纳德应该抵制让钟摆摆动到另一个极端的诱惑。他应该思考为什么一个纯粹的“线上教会”可能不是一个教会，而且一些网络事工的传道者可能会模糊教会和机构之间的界限。另外，他应该重视上帝将我们创造为有身体的灵魂。

当然，还有更多的研究需要做。首先是圣殿和上帝临在的解经方面，因为它关乎网络与实体教会。在圣经人论方面也有许多工作要做，因为它关乎传福音、门徒训练和植堂。在实体与网络学习果效的比较方面，也需要更多的研究——不仅仅是基督教事工，还有圣工之外的领域，如教育和健康。

结论

线上教会不是教会。它是一个矛盾，而不是一种矛盾修辞。教会所做的一些事情当然可以放上网络。也许在某些情况下，某些部分在网上可以做得比面对面更好。也许有些部分最好在两者混合的方式中完成。线上教会不是教会的原因至少有两个方面。首先，无论是从历史中的标识（过去和未来的圣殿），还是从比喻（教会现在作为圣殿）来看，上帝所居住的教会都是在一个**地方，**这个地方就是地方教会。所以，层面三的上帝的临在可以在给定的时间存在于成千上万个地方，因为有成千上万的实体教会都在同样的时间聚会。但是，这个层面的上帝临在并不发生在所谓一个“教会”而实际上是 800 个地方。这是层面二的临在，就是祂住在每个信徒里面。同样，尽管数字世界几十年来一直在重新定义术语，例如数字形式的“存在”或“地方”，我们不能只是将一个术语扔到一个新的上下文中，并假设新约中的神学允许这样。

线上教会不是教会的第二个原因是它**最大限度地缩小了圣经的人论**。它不仅假设，而且

〔52〕 Heidi A. Campbell, “Understanding the Relationship Between Religion Online and Offline in a Networked Society,” *JAAR* 80 (2012): 80.

〔53〕 巴克斯特（Baxter），英格兰的清教徒牧师，每周花两天的时间进行牧区探视，也就是到他会友的家中。

〔54〕 Jonathan Leeman, *One Assembly: Rethinking the Multisite and Multiservice Church Models* (Wheaton, IL: Crossway, 2020), 26–27. 本书很好地指出了教会不是表演。

经常声称，线上教会可以做门徒训练、团契，以及保罗所指的“彼此”的服事，甚至是圣礼，就像实体教会一样。但是圣经没有教导我们可以完全在“灵魂”中与上帝交流，而不要我们的身体。事实上，圣经的教导正好相反，身体是上帝的救赎和成圣工作的一个组成部分。正如杜瓦尔和海斯（Duval and Hays）在他们关于上帝临在的书的最后一段所说的那样：

> 人类的堕落最好被视为临在的丧失。但上帝临在通过耶稣基督的道成肉身并通过圣灵的能力成为现实，使上帝的子民可以成为祂的新圣殿。临在描述了上帝国度的最终结果：与国王永恒的亲密交融（“我在我父的国里与你们喝新的”）。临在提供福音的目标：得救是为了关系、团契和敬拜。临在是上帝救恩故事的最后一章：期待已久的回归伊甸园。这个故事从在伊甸园里行走到伊甸园敬拜。伊甸园是新造的整体，以圣殿的形式出现，现在被上帝的临在所充满。祂会擦干我们的眼泪，我们会见到祂的面（启 21:4，22:4）。[55] ✤

作者简介

罗纳德·吉耶斯（Ronald L. Giese, Jr.）是新墨西哥州阿尔伯克基的沙漠泉教会的主任牧师。

〔55〕 Duvall and Hays, *God's Relational Presence*, 335.

若隐若现的荣耀[1]

文 / 杰拉尔德·比尔克斯（Gerald M. Bilkes）
译 / 陈曦

比喻的奥秘

门徒进前来，问耶稣说："对众人讲话，为什么用比喻呢？"耶稣回答说："因为天国的奥秘，只叫你们知道，不叫他们知道。"

——马太福音 13:10-11

试想这样一个情境：一位国王被敌国打败。之后他被驱逐出他的国家。但是这位被驱逐的国王却派人悄悄在他的百姓中传播信息，说他正计划重新夺回自己的国家。这个信息通常用暗语传递，这样，就算被截获，敌人也未必能明白全部的计划部署。只有那些要接收信息的人才可以"解密"，明白这些暗语的意思。

再试想一下，如果是那位被驱逐的国王亲自前来，他隐藏了自己的身份，在他的百姓中间游走，亲口宣告说他将要重新夺回自己的王国，告诉他们这个复国的计划将会怎样实现，你能想象这会在他的百姓心中激起怎样的热情与忠诚吗？

在基督开展的服事里，比喻正是起了这样的作用。以前曾有先知到来，教导人们有关将要到来的君王及其国度的很多事情。现在，基督自己亲自登上了历史舞台。所以圣经里这些为人熟知、引人入胜的故事，实际上是君王本人以暗语在讲述的天国信息。事实上，这位君王隐藏了自己的身份，以血肉之躯来到地上，宣告和讲解祂那独一无二的天国信息。

很多人并不清楚到底发生了什么事。有些人被他们多少能理解的那些信息吓得退避三舍；另一些人则奇怪地发现，自己被这些比喻的信息和讲比喻之人所吸引。这些比喻在他们心里孕育出一丝奇妙的盼望，也暴露出他们的心在远离这位君王时有多么空虚、刚硬和不信。最重要的是，这些比喻令他们离开自我中心的状态，俯伏在这位君王脚前，渴望得到祂的治理。因此，当这些比喻以暗语讲述天国的信息时，就令上帝的国度以荣耀且奥秘的方式进到人

〔1〕 除非特别注明，所引用的中文圣经经文均选自和合本。根据作者所表达的意思及所选用的英文圣经版本，译者将选取最接近原意的中文版本，若无法找到合适的中文版本，译者会对英文圣经直译并注明。——译者注

本文由《若隐若现的荣耀》（杰拉尔德·比尔克斯著，陈曦译，[Selangor: Ascent Studio, 2020]）一书的第二章和第二十二章编辑而成。承蒙授权转载，特此致谢！——编者注

们心里。借着这些比喻，基督扩张了祂的国度，得着许多人的心。

我们可以这样为基督所讲的比喻下定义：**为了隐藏和启示有关天国的属灵真理，用源于日常生活的各种情境和故事所打的比方**。基督使用了各样受造之物及日常生活作为天国信息的代码。基督在各种比喻中使用过的情境是多么丰富多样。有农牧业方面的情境，有婚礼的情境，有建筑的情境，甚至还有一个旅行者的情境。这些情境都是那么平凡常见！珍珠、面酵、油、银币、牛羊 ..... 耶稣提到了多少与日常生活息息相关的普通之物啊！

耶稣是上帝的儿子，祂创造了所有这一切可见的和不可见的东西。在祂的人性里面，祂细细端详自己永恒双手所创造的荣耀。事实上，在这些比喻里，基督使用自己创造大工的荣耀，令这些比喻成为暗语，以最出色的方式传递天国的荣耀。

基督通过暗语传递了什么信息？这些比喻并非漫无目的，教导一些互不相关的人类经验和道德准则。与此相反，耶稣用比喻教导人是特意为之，为要将上帝的国度启示出来。因此许多比喻都是这样开始的："天国又好像……"（参太 13:24、33、44、45、47）此外，有门徒问基督："对众人讲话为什么用比喻呢？"祂的回答是："因为天国的奥秘，只叫你们知道，不叫他们知道。"（太 13:10-11）这里"天国"是什么意思呢？这个国度可以定义为：**因着上帝的百姓对上帝的儿子——这个国度的王的信心，上帝在他们的心中施行的恩慈统治**。这个国度是肉眼看不见的，但它在世界各地的人心里动工，并在基督再来时达到顶峰。

基督没有将这些要义一次性全部公诸于众。当我们按顺序研读这些比喻，并尽可能准确地重组这些顺序时，就看到了一个模式。首先，基督花了大量篇幅讲述天国的降临，使用的比喻包括撒种的比喻、捆绑壮士的比喻、种子在地里暗暗生长的比喻。这类比喻大多记录于马太福音。接下来，基督更深入地谈到天国的恩典，包括好撒玛利亚人的比喻、大筵席的比喻、浪子的比喻。这类比喻大多由路加福音记录。最后，当基督前往耶路撒冷时，比喻的重点又一次改变了——这一次转向了基督的再来，这是标志着国度里将产生巨大分裂的事件，包括了参加婚宴时没穿礼服之人的比喻（太 22:1-14），十个童女的比喻（太 25:1-13），绵羊和山羊的比喻（太 25:31-46）。

另一件值得注意的事情是，福音书中只有两个比喻关注的是基督的自我启示，记载在约翰福音里：羊圈的比喻（约 10:1-18），以及葡萄树和枝子的比喻(约 15:1-17)。当然，所有这些主题都与天国相关，旨在令我们的心思意念都降服于天国恩典的统治之下。

然而，这些比喻不只是用暗语来讲述天国的事情。归根结底，基督才是比喻的主旋律。比喻的荣耀源于祂天国君王的荣耀：祂是来播撒上帝之道种子的那一位（太 13:37）；祂是在无花果树四周掘土的那一位（路 13:8）；祂是藏在地里的宝贝，是极

贵重的珍珠（太 13:44、46）；祂是差遣祂的使者慷慨邀请众人参加上帝盛宴的那一位（路 14:23）；祂是那位很快将要来迎娶祂的教会的新郎（太 25:13）；祂是那位出去寻找迷失之羊的牧人（路 15:5）。在浪子的比喻里，那位在浪子还相离甚远，就已经苦苦守望的老父亲（路 15:20）所隐喻的，除了透过基督彰显出来的上帝，还能是谁呢？所有谈及恩典的比喻都围绕着基督，是祂付上了高昂的代价，将恩典施予众人。当你凭着信心从“后视镜”里观察所有比喻时，你会看到天国君王的肖像就像水印一样贯穿始终。对于信主之人，这些比喻里蕴涵了极为丰富的启示，让我们明白救赎主的位格及祂的工作。

当门徒问耶稣为什么要用比喻教导众人时，祂引用以赛亚书 6:9-10 说：“你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。要使这百姓心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，便得医治。”（又见太 13:10-17）基督开始用比喻讲话，通常是在人们（特别是那些领袖）开始拒绝祂和祂的教导时。这些比喻将天国的真理启示给相信的人，也向不信之人隐藏。这是怎样做到的呢？

比喻里面基督的荣耀仿佛 X 光，能透视我们的心，撕下蒙在我们心上的假面具，将其中的罪恶暴露出来。举个例子，在撒种的比喻里，基督讲到石头地的时候，祂揭露的是在听道之人当中十分常见的刚硬之心。想一想，当我们认为自己的生活井然有序，并经年累月地积蓄了许多物资时，愚昧富人的比喻怎样暴露出我们贪婪自私的心。再想一想，好撒玛利亚人的比喻是怎样控诉我们打着敬虔的旗号，内心却对那些需要怜悯的人冷漠无情。在这些情况或许多其他情况下，基督都指出我们的心需要改变。

比喻将基督的法则铭刻在我们心上。保罗在哥林多后书 3:3 写下类似的话语：“你们……不是用墨写的，乃是用永生上帝的灵写的。不是写在石版上，乃是写在心版上。”这些比喻常常挑战我们，要求我们作出回应，也指引、鼓励或警告着我们。想想那个朋友半夜三更来访的比喻，是以这句话作为结尾的：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。”（路 11:9）再想想那个不饶恕人的恶仆的比喻，在结尾处基督这样告诫我们：“你们各人若不从心里饶恕你的弟兄，我天父也要这样待你们了。”（太 18:35）

基督的比喻也是这样在信徒生命中产生荣耀的影响。我们的心要成为基督和祂十字架荣耀的居所——正如放着宝贝的瓦器一样（林后 4:7）。

接下来让我们看一个耶稣基督所讲的比喻，看看祂如何通过使用比喻，来隐藏和启示祂大有荣耀的属灵真理。

一个比喻的实例：绵羊和山羊的比喻

当人子在祂荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在祂荣耀的宝座上。万民都要聚集在祂

面前。祂要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊山羊一般。

——马太福音 25:31-32

基督的许多比喻都在讲述将要到来的审判。马太福音包括了麦子和稗子的比喻（太 13:24-30），分开网里的鱼的比喻（太 13:47-52），把不义的仆人交给掌刑的比喻（太 18:23-35）等。第 25 章又回到审判这一主题。首先，我们读到愚拙的童女被挡在婚礼门外的比喻（10-12 节）；接着记述了领一千两银子的人被丢在外面黑暗里的比喻（30 节）；在最后一部分，基督所讲的主题是在审判之日所做的分别，我们称之为绵羊和山羊的比喻（31-46 节）。严格来说，这是一个带有比喻特点的预言，但我们仍然视其为一个比喻。

留意这个比喻的上下文非常重要。在马太福音 24:3，门徒问道：“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？”基督似乎没有明确回答他们的问题。祂更多地强调了这些事会怎样发生，而不是这些事何时发生。在第 25 章十个童女的比喻中，祂这样总结：“所以，你们要警醒，因为那日子、那时辰，你们不知道。”（13 节）在才干比喻的结尾，祂勉励我们要好好使用上帝呼召我们管理的东西。现在，绵羊和山羊的比喻也预示了世界末日将会怎样到来。

留意这个比喻的意象也同样重要。这个比喻与但以理书 7:3-14 类似，那时但以理得到一个异象，他看见人子驾云而来。基督在这里论及祂的再来时，说自己会“在荣耀里”，要坐在“荣耀的宝座上”（31 节）审判整个世界。祂所使用的绵羊和山羊的意象向我们提出一些重要的问题：为什么是这两种动物？这是不是日常生活中常用的比方？为什么把绵羊安置在右边，把山羊安置在左边？

首先，在整本圣经里，绵羊这个词常常用于形容上帝的子民（参赛 53:6；耶 23:1；约 10）。绵羊可能会迷路，但是总体来说，它们会听牧羊人的声音。通常牧人只要一个手势，绵羊就会成群结队地跟随他，这种动物没有掌控欲。因此，我们不难理解，在比喻里为什么会将上帝的子民比作绵羊。

但是在以色列，很多畜群里既有绵羊又有山羊。山羊以贪玩、嬉闹著称，它们也颇具破坏性。人们常常可以通过山羊留下的破坏痕迹，知道它曾经到过哪里。但以理书中用山羊来形容具有毁灭力量的世上权势（参但 8:5-8）。绵羊只吃草，山羊却会咀嚼它们可以吃到的一切。

每天晚上，牧人都要把山羊从绵羊中分离出来，否则到了夜里，山羊会在绵羊中恣意妄为。只要有机会，山羊就会企图掌控绵羊；山羊会耍花招，试图欺骗诱惑。难怪在这个比喻中将恶人比作山羊。

在古代，王右边的位置被视为尊贵的位置，左边则留给那些没有得到他特别恩宠的人。这就解释了这个比喻里所讲的分离：绵羊被安置在基督的右边，它们被视为蒙恩的；山羊被安置在左边，表示不蒙悦纳，并被定罪——这是恶人在审判大日将要面对的。

在这里，基督并没有巨细靡遗地描述审判，注意到这一点很重要。例如，这里没有明确提及基督的救赎或赦罪的工作，虽然在一些话里也隐含了福音的内容，如“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国”（太 25:34）。在圣经其他地方讲述了更多关于审判的事（参启 20:11-12）。这个关于审判的描述，耶稣的重点是：上帝的子民和那些不属上帝的人之间，将会有最终的、公正的、完全的分离。

基督成为人来到世上，在地上度过祂的一生，是降卑的一部分。但在这个比喻里，基督描绘了自己和众天使在荣耀里降临的画面。祂要坐在荣耀的大宝座上，万民都聚集在祂面前。基督要像牧羊人在一天结束时所做的那样，将人类的“羊群”分成绵羊和山羊两部分。

这个比喻强调的是分离。虽然现在，属世的人与上帝的子民混杂在一起，像山羊混在绵羊中一样。但到审判的时候，两种羊最终要分开。在上帝对祂的羊发出有效呼召并拯救他们时，确实有一个首次的分离——这是以恩典造成的分离；在人死亡的那一刻也有一个分离。义人与恶人之间有了一道巨大的鸿沟（路 16:26）。但这段经文所讲的分离是最终的分离，之后将永远不会再见到恶人与义人在一起。恶人将进入永远的黑暗，义人则要承受那创世以来为他们所预备的国（太 25:46）。

基督会对祂的子民说：“来。”对那些假冒为善的人和属世之人，会说：“离开我。”耶稣称上帝的百姓是“蒙我父赐福的”，称不信的人为“你们这被咒诅的人”。上帝的子民要承受那“创世以来为你们所预备的国 ”，恶人要与魔鬼和它的使者进入永火里去。你要么在永生里，要么在永刑里。

这个比喻用了许多方式强调了圣徒团契的彼此相交。请先留意基督怎样认同自己是祂受苦子民中的一员。“这些事你们既做在**我这弟兄中**一个最小的身上，就是做在**我身上**了。”（40 节，强调部分为作者添加）基督是他们的兄长，他们是上帝家庭的一分子。他们对其他“家庭成员”所做的一切，都是做在基督身上了。显然，基督的话给人留下这样的印象：这世界并不是一个善待上帝儿女的地方，正如它没有善待基督自己一样。尽管如此，基督仍与祂的百姓同在，也是他们中的一员。

这种圣徒团契的彼此相交也体现在基督百姓的生命和品格之中。基督赞扬了那能显明内心充满仁慈良善的行为（35-40 节）。义人的品格与基督的品格相像。没有大吹大擂，没有斤斤计较，他们借着愿意帮助和供应上帝家里其他人的爱心，显出他们有“基督的心”。对此我们别无解释，只能说这是因为上帝的怜悯从他们的头——基督——流向他们，然后这怜悯又从他们流向彼此。

最终我们会看到，这圣徒团契的彼此相交是永久的相交。基督邀请祂的百姓进入与祂永远的相交中。祂说：“来。”（34 节）祂是他们的兄长，欢迎他们进入祂父亲的国度，与

天父、祂自已、圣灵，以及上帝家中所有蒙救赎的人，同享永远的团契与福乐。

这个比喻强调了定罪。基督对山羊的回应，令他们所受的定罪成为定局。首先，我们注意到他们的生活方式定了他们的罪；他们的生命显示出他们与救主没有相交。“你们不给我吃……你们不给我喝……你们不留我住……你们不给我穿……你们不来看顾我。”（42-44 节）基督概括了他们的生命多么冷漠。“不”这个字被反复使用，显示出他们终其一生都在拒绝救主。

其次，他们所说的话也在主面前定他们的罪：“我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里……”（44 节）这说明他们完全无视主耶稣基督和祂的呼召。有趣的是，义人也发出了同样的疑问，但这只能说明他们的心被主抓住了。不管他们是否完全理解，即使他们是向周围的人表现出爱心，他们的行动都是在以爱回报主。

第三，基督定他们的罪，判他们进入阴间永远的毁灭中。祂说：“离开我。”（41 节）他们一生都在叫主离开他们。现在，主令他们离开以前在地上享受的各种欢娱，进入阴间可怕无尽的痛苦、悲惨和刑罚之中。

在这个比喻里，基督在两份特定的关系中启示了祂自已。首先，基督是万国万民的王和审判者。基督审判者的职分值得我们默想。箴言 20:8 说：“王坐在审判的位上，以眼目驱散诸恶。”人们喜欢把祂想成是“柔和谦卑”的那一位，但祂同时还是一位伟大荣耀的王，已经登上威严的宝座，要坐在那里审判万国万民。基督只需看上一眼，就足以击败一切的不义。无论他们是否伪装成了绵羊，祂都会施行正义和审判。

其次，基督是子民的头，是他们的兄长，是称他们为义的那一位。想到基督行使审判者的权柄，却不只是将自己描绘成一位高高在上的君主，而是要和祂的子民联结在一起，作他们的头和兄弟，这是多么的美妙啊！如果约瑟在审判庭上都没有隐藏他对兄弟们的爱（创 45:1-15），基督对祂百姓的爱会更加显露无遗。基督所使用的“弟兄”（40 节）一词提醒我们，祂成为了与祂弟兄相像的人，祂并不以称祂的子民作弟兄为耻（来 2:11-12）。祂成为我们的样式，好让我们能够成为祂的样式。基督与祂的弟兄认同，突出了中保职分的深刻意义。祂在十字架上担当了祂弟兄应受的罪责，祂也可以在整个世界面前称他们为义，引导他们进入祂父亲永恒的基业中。祂成为那被献为祭的羔羊，为着祂弟兄的罪被杀，好让他们能够永远同享祂的荣耀，由祂作他们的牧者。

在这个比喻里，基督发出的荣光从几方面鉴察我们：

1. 鉴察我们的生活。基督审判万民的日子已经定下来了。每个男人、女人、大人、小孩，无一例外，都有按计划上庭的那一天。上帝是审判者，这将是最终的审判，不接受申诉。一切得罪上帝的不义之举都必须得到纠正。我们是否按照这样的观点生活？

2. 鉴察我们的内心。审判关注的不是自我牺牲的壮举，或夺人眼球的巨额捐款。它提到的是减轻人的饥渴，提供住所、衣服，去探访——都是受基督之爱驱使而活出的微小的生命见证。我们都能回想起自己曾经忽视过那些受压、丧偶、贫穷或饥饿的人。

3. 鉴察我们的信心。希望不要有人认为，这个比喻是要我们把信心放在行为上。恰恰相反，这个比喻里的义人并没有留意到自己的行为。我们只能把盼望放在基督和祂代替罪人所成就的工作上。这个比喻驱使我们把眼光放在自己身外，投向现在和审判大日都能供应我们需要的那一位。我们多么需要这位中保，我们的头、兄长，这位称我们为义者！因着祂的宝血，祂的公义、同在和带来更新的圣灵，我们可以做好准备，去面见那位最终的审判官，我们的主，也是我们的兄长和朋友。✤

作者简介

杰拉尔德·比尔克斯（Gerald M. Bilkes）是清教徒改革宗神学院（Puritan Reformed Theological Seminary）的新约和圣经神学教授。2002年在普林斯顿神学院（Princeton Theological Seminary）完成了博士学位。1997–1998年期间，在耶路撒冷的奥尔布赖特研究所（ASOR）获得了美国新闻署的奖学金。

行在两条沟渠之间[1]

——摩西律法、神学系统和基督的荣耀

文 / 杰森·迈耶（Jason C. Meyer）
译 / 郭春雨
校 / 梁曙东

简介：普罗克汝斯忒斯之床与神学系统

在希腊神话中，普罗克汝斯忒斯是波塞冬的儿子。他有一张铁床用来招待疲乏的旅客。他把好客之举当作折磨人的陷阱。如果旅客个头比床短，他就拉伸旅客的身体至与床相齐。如果旅客个头比床长，他就会截掉旅客双腿伸出的部分。

神学系统可能成为普罗克汝斯忒斯之床。如果经文不能让我们的系统满意，我们可能会把经文拉一拉，让它说出我们想要的话。如果经文内容多过我们的系统所喜欢的，那么我们可能会砍掉我们希望它不要讲的话。

我并非在贬低神学系统。相反，神学系统可以**促进**我们对于上帝全备旨意的理解，只要它们不先行**决定**我们对上帝话语的理解就好。因此，神学系统应该始终有神学自觉意识相伴。我们必须开诚布公地将我们的神学认信带到圣经面前。圣经不该放在那张床上；圣经才是那张床。只有圣经才有权柄作为判断我们一切思想的普罗克汝斯忒斯之床。如果我们爱圣经超过爱我们的神学系统，那么我们就会渴慕用圣经标准来衡量我们的系统。

我在本文想做两件事：第一，探讨神学系统如何影响我们如今看待摩西律法的进路；第二，阐明一种渐进圣约神学对律法的理解。

神学系统与摩西律法的光谱分析

神学系统因其先入为主的偏见，会影响我们对于摩西律法的解读。有些神学系统强调摩西律法和新约伦理之间的相似性（即延续性）。有些系统则强调二者的区别（即非延续性）。

有没有什么办法可以一眼就能看出不同神学系统看待摩西律法的进路呢？想要不过度简化，又能简洁总结这些系统，是十分困难的。不过，为了帮助读者一览不同选项[2]，冒一把险还是值得的。

在比较的光谱上标出不同观点的一个方法，

〔1〕 本文出自 *Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies* (TN: B&H Academic, 2016), 69–99。承蒙授权转载，特此致谢！主标题为编者所加。——编者注
〔2〕 例如，新圣约神学没有放在此图表中，因为它与渐进圣约神学关系密切，二者之间仅有细微差别。

就是沿着衡量延续性与非延续性的一条直路，将每种神学系统放在这光谱的特定位置上。活在旧约之下的一个以色列人，与活在新约之下的一个基督徒之间有多少延续性？下面的一条直路，按延续性从最多到最少排列，罗列了不同的观点。

延续性 / 非延续性之路

← 延续 ——— 非延续 →

神律论　圣约神学　渐进圣约神学　各种形式的时代论

渐进　修正　经典

神律论和圣约神学

在律法和新约伦理方面，前两种神学系统强调延续性。神律论赫然出现在延续性分野的最左端，因它看出旧约律法和新约伦理之间最多的延续性[3]。它强调延续性，将非延续性保持在最低程度。在延续性 / 非延续性分野中，圣约神学位于神律论右方[4]。圣约神学比神律论更多强调非延续性，但是整体上仍然坚持延续性。圣约神学在关于律法的观点上并非完全统一，但是其共同点是坚持将律法分为三部分[5]。

神律论和圣约神学都将律法三分——道德律、司法律和礼仪律。这种分类法在基督教神学史上声名赫赫，至少可以上溯至阿奎那，甚至也许可以上溯至特土良（又译德尔图良）[6]。其最简明的表达，大概是在《威斯敏斯特信条》中出现的：

19.3 除这通称为道德律的十诫以外，上帝按祂自己的美意，把礼仪律赐给以色列人这未成年的教会，其中有若干预表性的律例，一部分是为崇拜之用，以预表基督和祂的美德、作为、苦难和惠益；一部分揭示关乎道德责任的各种教训。这些礼仪律在新约时代都被废止了。

19.4 上帝把以色列人视为一个国家，也赐给他们各种司法性的律例。这些司法律已与那百姓的国家一同期满终止了，除了为着一般衡平法所要求的以外，现在不再有任何的约束力。

---

〔3〕 参 Greg L. Bahnsen, “The Theonomic Reformed Approach to Law and Gospel,” *Five Views on Law and Gospel,* ed. Wayne Strickland (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 93–143。

〔4〕 关于圣约神学家如何看待律法，参 Knox Chamblin, “The Law of Moses and the Law of Christ,” *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments,* ed. John S. Feinberg (Wheaton, IL: Crossway 1988), 181–202。

〔5〕 例如，关于摩西律法是否是“重新颁布”行为之约，就有争议。持此观点的有 Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, and David VanDrunen, eds., *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2009). 反对“重新颁布”观点的作品，见 Andrew M. Elam, Robert C. Van Kooten, and Randall A. Bergquist, *Merit and Moses: A Critique of the Klinean Doctrine of Republication* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2014)。

〔6〕 Richard N. Longenecker, “Three Ways of Understanding Relations Between the Testaments: Historically and Today,” *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday,* ed. Gerald F. Hawthorne with Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 24.

19.5 道德律永远对所有人都有约束力，不管是已经称义的人，还是其他人，都当顺服；这不仅仅是因其所含的内容，也是因其颁布者造物主上帝的权威。这种责任，基督在福音中，不仅丝毫没有废掉，反而更加强了。[7]

尽管神律论和圣约神学都认同三分法，但是在应用上有所区别。

神律论者认为，道德律和司法律今日仍有约束力（延续性），而因着基督的献祭，礼仪律不再有约束力（非延续性）。圣约神学家则认为，道德律具有约束力（延续性），而司法律和礼仪律都已废除了（非延续性）。[8]

也许区分光谱上所有观点的一个最简单方法，就是看到神律论和圣约神学使用了律法的三种分类，而其他神学系统则不然。其他四种思想体系都认为摩西律法已经终结。基督徒受基督律法，而不是摩西律法的权柄约束。基督的律法是“上帝的要求，在基督降临之后，对于基督徒有约束力”[9]。基督的律法包括了基督及其使徒的要求和教导。摩西律法有一部分流传下来，只是因为它们现在成了基督律法的一部分。

渐进圣约神学

渐进圣约神学在圣约神学和时代论之间提供了一条中间路线。其关键性作品是金特利（Gentry）和威伦姆（Wellum）的著作《凭约立国》（*Kingdom Through Covenant*）[10]。渐进圣约神学与人所说的“新圣约神学”运动有关，[11]但又有所区别。比如，渐进圣约神学的神学家们主张存在着一种创造之约，而新圣约神学中的某些人却不这样认为。[12]他们同圣约神学家一样强调圣经的有机统一，但拒绝圣约神学的婴儿洗礼，因为圣约神学将血统传承的原则当成给信徒子女的应许。[13]渐进圣约神学对于摩西律法的看法更倾向于非延续性，因此更靠近渐进时代论，但原因却不尽相同。

时代论

在历史上，时代论神学曾经历了若干次修正。经典时代论强调非延续性，是在十九世纪由神学家达秘（John Nelson Darby）和薛弗尔（Lewis Sperry Chafer）等创立。这种思想体系借由《司可福串珠圣经》而声名鹊起，广为人所接受。

修正时代论对于经典时代论做出重要更改。主要的神学家包括雷历（Charles C. Ryrie）和华约翰（John Walvoord）。修正时代论代表了 20 世纪 50–80 年代期间的时代论思想。[14]渐进时代论做了进一步修正，并借着布莱辛（Craig Blaising）和博克（Darrell

〔7〕《威斯敏斯特信条》19:3–5。
〔8〕关于圣约神学与神律论的具体区别，参 William S. Barker and W. Robert Godfrey, eds., *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Zondervan, 1990)。
〔9〕Douglas J. Moo, “The Law of Moses or the Law of Christ,” *Continuity and Discontinuity,* 215.
〔10〕Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton, IL: Crossway, 2012).
〔11〕这方面传阅最广者为 Tom Wells and Fred Zaspel, *New Covenant Theology: Description, Definition, Defense* (Frederick, MD: New Covenant Media, 2002)。
〔12〕Michael J. Vlach, “New Covenant Theology Compared with Covenantalism,” *TMSJ* 18, no. 1 (2007): 206.
〔13〕Gentry and Wellum, *Kingdom Through Covenant,* 694–03.
〔14〕见 Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody, 1969)。

Bock）的代表性作品于 20 世纪 80–90 年代风靡一时。[15]

时代论的各个分支都教导了什么？经典时代论在两类人和两种拯救之间作出区分。属地的人（基督再来时活着的以色列人）将经历地上的拯救，而属天的人将经历复活和属天的拯救。不同的时代有不同的规则，支配着活在每个时代之中的百姓。[16] 按此系统，摩西律法的时代随着上帝给以色列的计划终结而终结，而为教会所预备的恩典时代就开始了。相应地，他们强调律法时代和教会时代之间的非延续性。

修正时代论原封不动地保留了《司可福串珠圣经》的七个时代，但撇弃了“属天与属地百姓的永恒二分法”，[17] 让自己与经典时代论所暗示的那种律法与恩典是两种不同救法的观念保持距离。[18]

渐进时代论容许更多的延续性，强调“整全而统一的永恒救恩观”。[19] 以色列和教会仍是有区别的，但是他们已经关联起来了，意思是说，教会已经**部分地**享有了应许给以色列的祝福。到下一个时代，新约所有的祝福将会实现，包括对以色列民族的应许按字面意思成全。

渐进圣约神学和渐进时代论之间的区别更为复杂。一个主要的区别是在释经方面。渐进时代论所采用的，除了字面释经之外，还有所谓的补足法释经（complementary hermeneutic）。因此，他们主张，新约作者读旧约的方式多少不完整。使徒们取过原初的应许，进行补足性的更改，**同时并未废掉原初的应许**。这些应许在教会得到属灵的成就，也在以色列的未来得到更按字面意思的成就（通常是在千禧年）。比如，渐进时代论者说，起初的土地应许仍等着“按字面”成就在以色列民族身上。而渐进圣约主义阵营中的人们发现，旧约经文本身从互文的角度，就将土地应许解释为指向新的创造，而非指向迦南地。[20] 他们相信新约作者正确解读了那些应许原来的意思。不需要用对将来更“按字面”的成全来补足他们的解读。最重要的是，渐进圣

〔15〕 Craig S. Blaising and Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker, 1993). 另见 Robert L. Saucy, *The Case for Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)。

〔16〕 经典时代论一般区分七个时代：无罪时代（堕落前），良知时代（亚当到挪亚），人治时代（从挪亚至巴别），应许时代（从亚伯拉罕至摩西），律法时代（从摩西至基督），恩典时代（从五旬节至被提），及千禧年。

〔17〕 Blaising and Bock, *Progressive Dispensationalism,* 31.

〔18〕 《司可福串珠圣经》初版中的陈述给人留下这个整体的印象。“检验的重点不再是把顺服律法作为得救的条件，而是接受或拒绝基督，并将善行作为得救的果子”。见司可福（C. I. Scofield）编《司可福串珠圣经》（*New York: Oxford University Press*, 1917, 115n1）。换言之，上帝对待律法之约下的以色列，是将顺服律法作为得救的条件，而上帝对待教会，则是以接受基督作为得救的条件（将善行作为得救的果子）。雷历（Charles Ryrie）说，早期的时代论者说过许多类似的话，但是他们从来没有打算教导两种得救的方式（*Dispensationalism Today,* 112）。罗伯特·索西（Robert Saucy）指出，时代论后来在表达的时候，就一直谨慎地主张，得救始终是赖恩因信（*The Case for Progressive Dispensationalism,* 14—15），这一点反映在《新司可福串珠圣经》经过修订的注释中。

〔19〕 Blaising and Bock, *Progressive Dispensationalism,* 47.

〔20〕 Gentry and Wellum, *Kingdom Through Covenant,* 607. 诗篇 95 安息的应许是在约书亚之后几百年才赐下的。“今天”仍有效的安息的应许（诗 95:7-8）不是回顾迦南，而是展望新创造（来 4:8）。有些渐进圣约神学家的确主张在罗马书 11:25-32 中，保罗讲的是以色列民族的未来，而且有些人以历史性前千禧年观来解读启示录 20 章，但是他们并不认为千禧年对于成全原初的“土地”应许是必不可少。经典时代论认为旧约应许并未“以属灵的方式”成全在教会身上。这些应许将来会“按字面”成全在以色列民族身上。渐进时代论承认，新约作者往往认为旧约应许已经以属灵的方式成全在教会身上。不过，他们进一步表示，新约的这种成全并没有穷尽应许的全部。应许尚有待将来由以色列民族来成全（Blaising and Bock, *Progressive Dispensationalism,* 103—04). 另见 Darrell Bock, “Summary Essay,” *Three Views on the Millennium and Beyond,* ed. Darrell L. Bock (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 292。

约神学有别于时代论的地方，就是更明确强调圣经诸约的渐次展开，以及在基督里的最终成全。

一定要避免夸大这些观点之间的区别。有些人很惊讶地发现，它们在核心伦理内容上的共识何其多。所有这些观点都认为，基督徒蒙召顺服上帝的命令。它们之间的分别，不是在于基督徒蒙召做**什么**，而是在于**如何**得出这个结论，这一点尤其可以通过安息日诫命的持续应用加以说明。[21]

态度测试：神学自觉度练习

关于安息日的争论代表着一种明确的实践差异，但这并不是决定性的差异。华尔基（Bruce Waltke）认为，决定性的差异在于各自对于摩西律法的**态度**。[22]华尔基如此解释态度上的差异："时代论者否定安息日，关注的是因着人的罪性，它削弱人灵命的影响；改革宗神学家认为安息日还有效，因为他们越过安息日的弱点，转向它与圣灵结合时所具有的属灵价值。时代论者叫律法与圣灵对立；而改革宗神学家叫律法与圣灵结合。"[23]如果态度是一种"根本性的差异"，那么必须要问的就是，如何衡量态度。最好的衡量方式，就是将我们对律法的态度与新约作者的标尺作比较，以他们的标尺作为比较的标准。也许我可以借助更个人化的故事来更清楚说明这一点。您可以考虑用这个办法来尝试做一点神学自觉性的练习。

我开始学神学的时候，特别倾向于认同延续性。我研究了圣约神学和时代论，并选择了前者的延续性观点，而舍弃了后者的非延续性观点，原因是我在经典时代论里读到对律法的消极评论。我在荷兰改革宗教会的婴儿洗礼背景，使我在早期就倾向于偏爱延续性。我也曾读过罗伯逊（O. Palmer Robertson）的《诸约中的基督》（*Christ of the Covenants*），他叫我确信，圣经的框架是诸约，而非时代。[24]后来我在一间浸信会教会学神学，才发现我一生其实都不过是把婴儿洗礼看作理所当然。我研究了婴儿洗礼和信徒洗礼，这个过程很痛苦，但是最终我更相信，信徒洗礼最能得到圣经支持。

这个新结论迫使我重新审视从前对于延续性观点的偏爱。对于摩西律法的经文段落，我需要更觉察自己对于延续性的倾向。我的神学院论文就是出自此项研究，在其中，我遇到的困难，就很难决定我的解经结论符合哪种现存的神学系统。[25]这有点像金发姑娘困境[26]：我所寻求的是不太冷也不太热，恰到好处。有些系统似乎对于律法过于消极（太冷），而有些系统对于律法又过于积极（太热）。

---

〔21〕 见 Thomas Schreiner 在本书中的专文。
〔22〕 见 Bruce K. Waltke, "Theonomy in Relation to Dispensational and Covenant Theologies," *Theonomy: A Reformed Critique*, 69。
〔23〕 同上。
〔24〕 O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 190–99.
〔25〕 Jason C. Meyer, *The End of the Law: Mosaic Covenant in Pauline Theology* (Nashville, TN: B&H Academic, 2009).
〔26〕 金发姑娘困境（Goldilocks dilemma），源自童话《金发姑娘和三只熊》，据传最初可追溯到英国"湖畔诗人"罗伯特·骚塞（Robert Southey，1774–1843 年），指凡事皆有度，过犹不及。

太冷

我已经发现,经典时代论对于律法太冷。然而,在所谓的新圣约神学中，我同样也发现，其对待律法的态度有时不冷不热，有时甚至是冷若冰霜。比如，这句话让我困惑："我们看待律法时，必须看到它只能衡量并惩罚外在的行为。它不能解决内心问题和内在动机。"[27]

简而言之，这句话所主张的观点就是，旧约律法是一套法规，其本身必然**只能外在地**为道德立法，并让违法者知罪。作者还说，十诫的问题在于："石版上的律法，对于活在新约之下，上帝成年的儿子来说**不够崇高，不够属灵**。"[28]我认为"不够属灵"的意思，相当于以另一种方式强调律法只具有外在的特性。作者还说："摩西律法不能解决内心和动机，原因很简单：那已经超出了纯粹客观律法的能力范围。"[29]

这些话里有两个问题。第一，保罗并没有说律法的问题在于它不够属灵。他说的正好相反："我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。"（罗 7:14）问题不在于律法的性质，而是在于有罪人类的性质。保罗后来再次说，律法"既因肉体软弱，有所不能行的"（罗 8:3）。律法不能解决我们罪的问题。只有上帝藉着基督献祭，一举解决了罪（罗 8:3）。

第二，只将十诫理解为外在的，这是看不到十诫的**结构**。第一诫（关于偶像崇拜）和最后一诫（关于贪心），处理的是深入人心的内在问题。我们怎么能把贪心的问题仅仅局限在立法层面呢？如果第一条和最后一条诫命具有内在的、属灵的层面，那么我们就应该把全部诫命解读为是"属灵的"。

新圣约神学阵营里的其他人可能有不同说法，但是我尚未读到对雷辛格（John Reisinger）这一特别观点的公开挑战。另外，我们也要谨防将某系统的所有拥护者都笼统地归入一个群体，指望他们在每一点上都有一致观点。[30]我在此唯一要表达的是，我发现有一种对待律法的态度，并不符合罗马书第七章对律法的态度。我们应当坚定地与保罗一起承认律法是属灵的（罗 7:14），是圣洁、公义、良善的（罗 7:12）。律法应该是叫人喜欢的。"我们里面的人"能够喜欢或喜乐地赞同律法（罗 7:22）。强调非延续性的神学系统必须认真对待这些清楚的断言。[31]

太热

我读改革宗传统内一些神学家的作品时，发现了相反的问题。他们似乎热衷于将旧约与新约几乎等同起来。他们倾向于主张，摩西律法与新约的"本质和实质"相同。[32]我查考主要的经文，当作比照的标准，发现经

---

〔27〕 John G. Reisinger, *But I Say unto You* (Southbridge, MA: Crowne, 1989), 20.
〔28〕 John G. Reisinger, *But I Say unto You*, 21.
〔29〕 John G. Reisinger, *But I Say unto You*, 19.
〔30〕 威尔斯（Tom Wells）和扎斯佩尔（Fred Zaspel）后期的观点，在这方面更趋平衡。见 Wells and Zaspel, *New Covenant Theology*。
〔31〕 华尔基（Waltke）同意这一点。他说，时代论者"心照不宣"地承认罗马书 7:12，却在实践中未给予"足够的重视"。见其著作 "Theonomy in Relation to Dispensational and Covenant Theologies," 65。
〔32〕 Jochem Douma, *The Ten Commandments: Manual for the Christian Life,* trans. Nelson D. Kloosterman (Phillipsburg, NJ: P&R, 1996), 5.

文似乎不容许这种等同。有两段经文（哥林多后书 3 章和希伯来书 8 章）显然可以作为检验标准。

新约的荣光。在哥林多后书 3 章，关于旧约和旧约的职事，保罗说了两点：(1）旧约是有荣光的；(2）新约更大的荣光已经废掉了旧约。新约的荣光使旧约的荣光相形见绌，并终结了旧约的荣光。说到态度，持守延续性的人热衷于主张摩西之约的荣光本质，却疏于强调旧约因新约更大的荣光而黯淡失色。而倾向非延续性的人则强调新约优于旧约，却低估了旧约的荣美。经文不容许人做错误的二分。摩西律法是有荣光的约，现在因新约更大的荣光而终止了。我们来看看一些细节。

“荣光”一词在这段经文中占了显要位置。这一事实体现在，五节经文中这个词就出现了十次之多（7 节两次，8 节一次，9 节两次，10 节三次，11 节两次)。保罗将荣光归给旧约和新约，但是他并没有将它们描述为具有同等荣光，因为他将二者予以**类比**，也予以**对比**。摩西律法大有荣光，但是新约的荣光盖过了律法之约的荣光。保罗从三个方面比较了旧约和新约：(1）逻辑方面；(2）性质方面；(3）时间方面。

首先，在哥林多后书 3:7-9 出现的是逻辑的比较。保罗的若是……就……论证，是自小及大。如果小的是真的，那么大的就更真了。在比较中，事实一清二楚：律法的职事带来了死和定罪；新约的职事带来生命和使人得救的义。保罗以一个必然结论来总结这些事实：若是带来许多“不那么有荣光的”结果（即死亡）的旧约之职事尚且有荣光，那么，更可确定的是，因为新约带来更有荣光的结果，所以它就更有荣光了。

其次，性质方面的比较出现在 10 节：“那从前有荣光的，因这极大的荣光就算不得有荣光了。”圣约的荣光已经随着基督的来临而被调整。巴内特（Paul Barnett）恰当地捕捉到此处经文的精妙之处，他说新约的荣光“大过”旧约的荣光，并因而“废掉”旧约的荣光。[33] 圣经称太阳和月亮为两个大光，但是月亮被看为“小的”光，而太阳则是“大的”光（创 1:16)。照样，旧约的荣光若单看起来，是大的，是明亮的；但是当与新约更大更亮的光**比起来**，旧约就黯然失色了。

第三，保罗在哥林多后书 3:11 极其清晰地讲述了这个关于时间性的要点：“若那废掉的有荣光，这长存的就更有荣光了。”11 节为 9-10 节奠定了基础。他的重点不在于贬低旧的，而是在主张旧的已经黯然失色了：它已经废掉了，而新的却是长存。新的遮蔽了旧的，因为新的是长存的，而旧的是逐渐消逝的。并且将来也不会再有别的约遮蔽新约的荣光。

以上三点对比表明，很难坚持旧约与新约本质和实质相同。有些人想要保护旧约不被保罗所作的对比影响，他们说废掉的不是旧约

〔33〕 Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians,* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 187.

的**存在**，而是旧约的**效果**。[34] 保罗想到的正是旧约的存在，这点最清楚地体现在 11 节的平行对比。如上所述，“长存”这个词表明，保罗说的就是存在的问题：旧的结束，新的长存。保罗**并非**在比较二者的效果，说旧约的效果终结了，而新约的效果长存。

保罗在别处的用词也需要注意。他用了“越发大”（9 节）、“极大的”（10 节），表示“荣光的程度”，而非“荣光的确定性”。保罗在 10 节的逻辑也要求将其理解为大荣光和小荣光的**比较**。要说两约在荣光上等同，就是让保罗在 10 节的论述失去意义了。

新约的超越性。在希伯来书 8 章，这种比较也很明显。我只要指出几处有代表性的。无疑，希伯来书将新约描述为具有超越性的约。“如今耶稣所得的职任是更美的，正如祂作更美之约的中保。这约原是凭更美之应许立的。”（来 8:6）希伯来书非常直接地使用“超过”、“更美”等词汇描述新约。如果新约具有超越性，那么作者挑出旧约有什么问题呢？希伯来书表明，旧约本来的目的并非为了改变人心。实际上，旧约不能改变人心这一点，恰恰说明了设立新约的理由——“那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了。”（来 8:7）这瑕疵是与百姓息息相关的（来 8:8）。不同于旧约的是，新约有能力拿走石心。希伯来书作者先引用了耶利米书 31 章，然后暗示了旧约的终结。摩西之约既然被称为“旧的”，就意味着它必须给“新的”让位——“既说**新约**，就以前约为旧了，但那渐旧渐衰的，就必快归无有了。”（来 8:13）

上述观点对于圣约神学来说是个挑战。不过，在这个问题上，不可将所有的圣约神学家都归入到一个阵营。关于如何理解新约的“新”，有些人看法不同。读到圣约神学家霍顿（Michael Horton）的观点，令人为之一振。他承认，圣约神学内有些人强调延续性的同时，却牺牲了新约的“新”。他也同样恰当地指出，有些圣约神学家主张的是新约本质上的“新”。

我同意，尤其在反重洗派的论辩中，加尔文及其追随者有时过于强调一个亚伯拉罕之恩约内的延续性，以至于未能充分重视新约的“新”。很久以前，弗修斯（Voetius）和考克修斯（Cocceius）在这个问题上代表圣约神学内不同意见的两极，而更近期的改革宗学者，如霍志恒（Vos）、瑞德鲍斯（Herman Ridderbos）、慕理（Murray）、克莱恩（Kline）和伽芬（Gaffin）等，开始探索新约中性质为“新”的祝福。因此，尽管我当然认为我们应该警惕这种批评，但是确实有充分的理由证明了这指控是合理，即我们把圣灵的工作看为“在救赎历史的过程中基本是一样的”。[35]

如果对于延续性或非延续性有所偏重，那么另有一处经文也会让我们看到解经上的冲

〔34〕 争论的一个焦点是，希腊文 καταργέω 理解为“废掉”还是“终结”。这动词是关乎旧约的效果还是存在？哈夫曼（Scott J. Hafemann）力争应解释为“效果”，见 Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3, WUNT 81 (Tubingen: Mohr Siebeck, 1995), 309。我很欣赏哈夫曼的观点，但是我发现这个观点不能令人满意，因为这种解释没有很好地理解上下文。对于这种解释的具体反驳，见 Meyer, The End of the Law, 90–93。

〔35〕 Michael Horton, “Kingdom Through Covenant: A Review by Michael Horton,” The Gospel Coalition, accessed August 23, 2015, http://thegospelcoalition.org/article /kingdom-through-covenant-a-review-by-michael-horton.

突，这处经文就是约翰福音 1:16。约翰讲到了两种恩典，而且他用介词 ἀντί 将二者连起来。解读这三个词的时候，必须要处理两个问题。首先，我们如何描述第一种恩典和第二种恩典的性质？其次，两种恩典之间有什么关系？

首先，17 节为定义两种恩典提供了钥匙，“因为”这个词（和合本未译出）表明了 16 节和 17 节之间的紧密关系：“（因为）律法本是藉着摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来的。”藉着摩西律法所赐的是一种恩典，藉着耶稣基督而来的也是一种恩典。不可错误地将二者对立。二者都是恩典。

其次，两种恩典之间有什么关系？介词描述了二者之间的关系。不幸的是，不同的圣经译本朝向各有不同。HCSB 译为“恩后随恩”。ESV 译为“恩上加恩”。NIV1984 版译为“一个福分跟着一个福分”，但是最近的修订版改为“恩典取代了曾赐下的恩典”。我喜欢最后面的那个译本，以及卡森（D. A. Carson）等注释书作者提出的理由。[36]

对于一个神学系统来说，这三个词是很好的测试。这节经文将两件事结合起来，而某些系统想要让它们互不相容：（1）摩西律法是一种**恩典**；（2）耶稣福音的恩典已经**取代**了律法的恩典。主张延续性的系统乐于确认律法是一种恩典，但是不愿承认取代的观点。主张非延续性的系统很乐意认同取代的说法，却不愿同样乐意认同摩西律法是“恩典”。而尊重圣经的人应该坚定地认同这两点：摩西律法是恩典，只是现在已经得以成全，且被取代了。

有些人可能会因为神学原因而反对最自然不过的解读。ἀντί 这个词确实从来没有“一件事情叠加在另一件事情上”的意思。可是瑞德鲍斯等改革宗神学家拒绝将这个词自然地解读为代替，因为“约翰福音并非如此理解旧约和新约，摩西和基督的关系”。[37] 瑞德鲍斯的著作我很喜欢，但是他在此处的论证完全没有说服力。以代替的意思来解读经文，一个最有力的证据就是约翰描述旧约和新约的方式。约翰福音 1:16-17 成了约翰福音余下内容的一种范式。众所周知，约翰表明，耶稣取代了圣殿和逾越节、除酵节和住棚节。[38]

对于这些经文，我们应当说什么？最起码，这些经文应该让我们在神学方面有所警醒，要**同时充分**强调和重视旧约的恩典和新约的新颖。现在，让我们将这种态度测试应用于各神学系统对于律法的看法。

延续性和非延续性的两条沟渠

新约作者既强调基督徒与摩西律法之间的延续性也强调二者的非延续性。因此，任何不强调旧约的恩典或新约的“新”的神学系统，都是掉在了神学的沟渠里。我在南达科他州长大，常在乡村公路上开车，那条路两边都是深沟。两边的沟渠，都得

〔36〕 D. A. Carson, *The Gospel According to John,* PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 132.
〔37〕 Herman N. Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 56.
〔38〕 见 Frank Thielman, *The Law and the New Testament* (New York: Crossroad Publishing, 1999), 96–05。

小心避开才行。有时候路太窄，如果你想避开这边的沟，很容易矫枉过正，结果掉到那边的沟里去。

基督徒必须避免掉到这两条神学沟渠里。我们若对一条沟反感，实际上更容易掉到另一条沟里。听听鲁益师（C. S. Lewis）如何谈论这种成双成对出现的错误：

> 我很想告诉你，我想你也很想告诉我，这两种错误究竟哪种更严重。这是魔鬼在作祟。魔鬼总是将错误成对地打发到世界上来，总是怂恿我们花很多时间来考虑哪种错误更甚。你肯定看出了其中的奥秘，是不是？它借你格外不喜欢一种错误，来逐渐地将你引入相反的错误当中。千万不要受骗上当。我们必须定睛自己的目标，从这两种错误中间笔直地穿行过去。[39]

如果我们还是采用前边用过的光谱，就可以根据沟渠的类比来换换标签。

延续性 / 非延续性之路

延续性沟渠			非延续性沟渠
神律论	圣约神学	渐进圣约神学	各种形式的时代论
			渐进 修正 经典

快速浏览这个光谱表，你会发现，我将神律论和经典时代论标为沟渠。我认为圣约神学、渐进圣约神学和渐进时代论，比位于光谱两极的神学系统更加合理。不过，有时候，对于延续性或非延续性的倾向会使得一个神学系统容易出现鲁益师所警告的危险："格外不喜欢一种错误"可能逐渐引导主张某系统的人矫枉过正，结果朝相反的方向走得太远。有些圣经经文就像连续震动减速带一样，提醒我们过于靠近某些沟渠的危险。

神律论过于强调延续性，没有充分强调新约的新颖性。经典时代论过于强调非延续性，结果使之容易被人诟病，说他们没有充分强调恩典。[40]

我同意穆尔（Douglas Moo）的评价，他认为修正时代论没有充分重视延续性。穆尔比较自己与时代论者斯特里克兰（Wayne Strickland）的观点时总结说："我举双手赞成他强调摩西律法和新约基督徒之间基本的非延续性，但是我很遗憾没有看到他对于二者之间延续性的必要看法。"[41] 穆尔说，两种观点很接近，但是这就像是听一首稍微跑调了的、非常熟

〔39〕 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Simon & Schuster, 1996), 161.
〔40〕 见 C. I. Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth* (Findlay OH: Fundamental Truth, 1940), 5。
〔41〕 Douglas Moo, "Response to Wayne G. Strickland," *Five Vi, ews on Law and Gospel,* 315.

悉的交响乐一样。他总结说，重点的不同在于时代论更倾向于非延续性，那是因为时代论系统强调以色列和教会之间的分别。穆尔并不认同这种严格的分别：

> 我认为，在整个救恩历史中，上帝始终采取同一计划。今日的教会不仅领受亚伯拉罕之约和摩西之约的祝福，而且也是二者的成全。因此，虽然摩西的律法可能不再**直接**作为基督徒的权威，但其教导因在基督和祂律法中的成全而仍可间接地应用在我们身上。[42]

渐进圣约神学认同穆尔所说，上帝有一个统一的救恩历史的计划和目的，而非将圣经分成不同的计划。在强调圣经的有机统一方面，渐进圣约主义比经典时代论更靠近圣约神学。渐进时代论和修正时代论在这一点上已经远离了经典时代论，不过仍未彻底消除以色列与教会之间的区别。我没有把渐进时代论和修正时代论置于一条神学沟渠，因为这两种形式的时代论都没有教导律法和恩典是得救的两种不同方式。

我个人对于律法的观点，最接近渐进圣约神学。在下文中我将探讨，在摩西律法与新约信徒的关系方面，我与圣约神学的不同。

摩西律法与基督的荣耀：渐进圣约神学与律法

对于摩西律法，一个人是认可渐进圣约神学的观点，还是认可圣约神学的观点，影响因素有很多。下文中，我打算讨论四个方面。我也主张，“爱邻舍”是基督徒看待摩西律法时首要的视角。而“爱基督”是基督徒看待基督律法时首要的视角。

圣约神学与渐进圣约神学的分歧点

1. 三分法：这样给律法分类是否合理？ 圣约神学家认为摩西律法直接对于信徒有约束力，因为圣约神学将律法分成三类，用以区分已经终结的律法和仍然生效的律法。《威斯敏斯特信条》说：“道德律永远对所有人都有约束力……都当顺服。”[43] 因此，这些神学家认信十诫从旧约到新约的延续性。他们认为，道德律直接并永远生效，因为道德律反映了上帝的属性。上帝的属性不改变，因此道德律也不能改变。

我认为，律法的三分法并不是最好的起点，尽管这种分类有某些吸引人的特点。首先，耶稣自己就在律法之内作了区分，祂指出了律法中“较重的”和“较轻的”的事（太23:23）。其次，如果上帝的道德诫命是基于祂的属性，那么理所当然，道德诫命就会是不变的，因为上帝的属性不变。第三，保罗至少清晰地谈论了十诫中的一部分，并认为它们具有权威，因此它们也许可以归于道德律的范畴。[44]

不过，这些吸引人的特点不能令人满意，因为它们被极多难点抵消了。首先，新约圣经没有明确支持将律法三分，而只讲到律法的

〔42〕 Douglas Moo, “Response to Wayne G. Strickland,” 315.
〔43〕 《威斯敏斯特信条》19.5。
〔44〕 保罗在以弗所书6:2引用了第五条诫命作为规范性的命令，但他在罗马书13:9也提到了第六、七、八、十条诫命。

整体或单一性（尤其在加 3:10-11）。因此，将这些区分读入新约是不合理的。其次，摩西律法内部彼此交织，想要将律法内的某一条线与其余部分分离、理清，常常是徒劳无功。很难判断哪些事关乎道德，哪些不是。第三，就连十诫本身也不是自动具有约束力，因为许多人认为安息日的诫命在新约之下已经废止。[45] 第四，这种分类法实际上拦阻律法以其整体的形式对我们说话。将律法中的某些内容归入“司法律”而非“道德律”，无意间使我们塞耳不听某些诫命当今带给我们的智慧引导。

改革宗圈子里另有些人也承认这些难点。圣约神学院的巴尔斯（Jerram Barrs）承认，律法的三分法“不是一成不变的”。[46] 他又说：“比如，许多礼仪律包括了道德和司法的层面。很多司法律包括道德的层面。这种观点带来的问题就是，如果以系统性的严密态度来看待，我们在当今就会错失律法中礼仪和司法方面的优美。”[47] 新约作者对于律法的礼仪和司法层面没有视而不见。比如，保罗在圣殿中的祭司事奉中就看到了牧职的荣美（林前 9:13-14）。

2. **不在律法之下，意味着什么？** 新约作者强调，信徒不在摩西律法之下了。基督徒“不在律法之下”（加 5:18；罗 6:14-15）。他们“脱离了律法”（罗 7:6）。律法有开始，也有终结。律法是在亚伯拉罕之约 430 年后才进入世界的（加 3:17）。律法有终结，因为律法的有效期截止于“那蒙应许的子孙来到”（加 3:19）。换言之，律法是在晚于应许 430 年才添上的，它已随着应许的成全而终结了——那应许就是基督（那蒙应许的子孙）的来到。加拉太书 3-4 章在关乎律法的暂时性方面，有相同的结构：

3:19 当那子孙来到，律法的权柄就终结了。
3:23-24 当“信”的时代来临，训蒙师傅的权柄就终结了。
4:1-4 及至时候满足（父所设立的时间到了），师傅和管家的权柄就终结了。

圣约神学家在解释这些经文的时候，会作出重要的区分。他们说信徒不在律法之下，是说律法的**定罪**功能，而信徒在律法之下，是说律法的**引导**功能。[48] 伽芬（Richard Gaffin）说，在西奈山“订立的具体律法条文已经因基督的来临而整体性地终结了”，但是摩西律法的道德核心“仍规定了超越摩西时代体系的义务”。[49] 伽芬澄清说：“西奈山所颁布的律法，其核心诫命，即著名的十诫，显明了上帝位格内固有的旨意，因此无论何时何地，无论犹太人还是非犹太人，一切具有上帝形像的受造者都应遵守”。[50]

这个观点的问题，不在于其所肯定的，而是在于其所否定的。脱离律法当然意味着，在律法咒诅与定罪的能力方面，信徒从律法给

〔45〕 见 Thomas Schreiner 在本书中的专文。
〔46〕 Jerram Barrs, *Delighting in the Law of the Lord: Gods Alternative to Legalism and Moralism* (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 314.
〔47〕 Jerram Barrs, *Delighting in the Law of the Lord: Gods Alternative to Legalism and Moralism*, 314.
〔48〕 Herman N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 282–83.
〔49〕 Richard B. Gaffin Jr., *By Faith, Not by Sight: Paul and the Order of Salvation,* 2nd ed. (Phillipsburg, NJ: P&R, 2013), 36 (emphasis original).
〔50〕 Richard B. Gaffin Jr., *By Faith, Not by Sight: Paul and the Order of Salvation*, 2nd ed., 36.

我们定罪的刑罚中得释放。但是，说保罗的用词“在律法之下”仅限于定罪的功能，就不对了。穆尔对于这种推理方式给出了大概是最好的回应。问题在于，这些经文的上下文不可能仅限于罪借着律法而带来的“**刑罚**”，因为保罗强调的是从罪借着律法而来的“**权势**”中得释放。[51] 在释经学中，上下文是最高权威。我将尝试在后面说明，经文的上下文支持哪种观点。

3. **在成圣中，信徒如何为上帝结果子？**我相信，研读一下加拉太书 5 章和罗马书 7 章的上下文，答案就昭然若揭了。加拉太书 5:18（“但你们若被圣灵引导，就不在律法以下”）的上下文包括了对于圣灵果子的讨论（5:22-23），以及对于靠圣灵行事的呼召（5:25）。这呼召的最终结果就是，基督徒能够具备蒙上帝悦纳的行为品质。由圣灵所驱动，基督徒顺服的果子必定符合任何行为规范，而不仅仅是符合摩西律法（5:23）。穆尔的结论是恰当的：“不可避免的结论就是，保罗指出了基督徒伦理的基础是靠圣灵而活，**而非**活在‘律法之下’。”[52]

在罗马书 7 章，保罗提出结出行为果子的方法，与加拉太书 5 章相似。信徒只有在脱离律法**之后**，才能为上帝结果子。律法无力让人为上帝结果子；它只能结出死亡的果子（罗 7:5）。脱离律法使信徒脱离仪文的旧样，按着心灵的新样服事（罗 7:6）。第 6 节以清晰的救赎历史转折点来见证这个转变：“但我们既然……”这心灵的新样为上帝结出果子——这是仪文的旧样永远做不到的。“具有讽刺意味，并且表面看似矛盾的是，活在律法之下的人，结出的果子是邪情私欲、违背律法和死亡，而向律法而死的人结出的果子却促成了律法的成全。”[53] 保罗强调基督徒“成全”律法（罗 8:4, 13:8、10；加 5:14），同时又强调，基督徒不在“律法之下”了（罗 6:14-15；加 5:18）。[54]

事实很简单，这些上下文并没有强调圣约神学想让保罗强调的：律法为成圣结出累累果实。因此，在讨论中引入保罗未曾用过的分类，似乎是不合理的。保罗讲到律法的时候，是把律法看成一个整体。

4. **方式很重要：与摩西律法的关联，是间接还是直接？**总结迄今为止的证据，最好的说法是摩西律法的体系**作为一个整体**已经终结了，而摩西律法**作为一个整体**仍可作为有益的、却是间接的引导。保罗讲到律法时，整体性地说到它引导的智慧，而不是作为直接的、有约束力的规条。这种看法更合理，因为这样我们就可以与摩西体系的整体互动，而不是企图在道德律、司法律和礼仪律之间作出黑白分明的区分。

我与慕尔观点一样，认为摩西律法“因在基督和祂律法中的成全而仍可间接地应用在我们身上”。[55]“间接地”是什么意思？我们一定要区分作为经文的摩西律法和作为规条

〔51〕 Moo, “The Law of Moses or the Law of Christ,” 211.
〔52〕 Moo, “The Law of Moses or the Law of Christ,”215。
〔53〕 Meyer, *The End of the Law,* 283.
〔54〕 关于这种动态，讲得最清楚的可能是 Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran”Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 431–39。
〔55〕 Moo, “Response to Wayne G. Strickland,” 315.

的摩西律法。摩西律法作为**经文**，有直接的权威；而作为**规条**，则只有间接地权威。因此，对于我们当今的生活而言，作为规条的律法只能**间接地应用。**换言之，摩西律法如今运作的方式，是造成讨论中不同观点的关键。方式很重要。圣约神学使得其方式更直接应用于基督徒，而渐进圣约主义采取的方式则没有那么直接。

新约基督徒满足摩西律法的方式，与旧约以色列人迥然不同。在旧约之下，完整的摩西律法－盟约作为完整的法律体系曾具有直接的权威；不过在新约之下，它不再具备这种功用。[56] 作为启示，它是完全权威性的，可是如今我们直接依靠基督及其使徒来引导我们如何对待所有过去的启示（包括摩西律法）。

另一个对比体现在旧约文件与新约书信中上帝诫命所采取的形式。旧约的规条是详细而具体的。许多案例规定了具体的生活方式，以及违反这些方式时当受的具体惩罚。新约的方法则不然。很少出现具体案例，说明怎么做，以及违背命令的时候当受何惩罚。不错，保罗在他的书信中规定了基督徒的行为，但是他却很少制订**与摩西律法相关的**行为规范，这一点是很特别的。有一些具体的命令，是关乎离婚、淫乱、贪心和许多其他主题的；但是，在讨论摩西律法时，保罗通常**描述**基督徒结出顺服的果子，然后以回溯的方式说这样的做法符合律法，并因此成全了律法。这种区分不应强调太多，以免夸大其词。我们会发现与这总原则相反的例外。比如，保罗在以弗所书 6:1-3 中似乎规定人们直接顺服出埃及记 20:12。[57] 显然，保罗极少使用这种方式。这种方式是例外而非常例。

这一点引发了一个相关的问题。如果摩西律法作为**间接的**引导具有持续的相关性，那么基督徒应该主要从什么视角来解读它呢？在摩西体系中的诫命里，我们可以找到什么连贯的主题，能够突显其在当今主要的相关性呢？答案就是爱。

爱的视角：爱与摩西律法

摩西律法是上帝所默示圣经的一部分（提后 3:16）。谁也不应当贬低它，把它看作无关紧要。无论谁阅读诗篇 119 时，都要面对一个事实：律法是被赎之民的喜乐。因此，摩西律法不只是与我们的生活**相关**而已；它能**苏醒**人心。它是可喜爱的，能激发我们的心，叫我们昼夜思想（诗 1:2）。

摩西律法与我们一直相关，在于它是作为间接的引导，但是这并不意味着它不重要！律法给我们提供最好的引导，就在于爱的

〔56〕 罗斯纳（Brian Rosner）恰当地认为，我们看待律法中具体的诫命时，因其属于摩西律法，而不再有约束力，却将其看作赐给新约时代信徒的智慧。信徒“不再把律法理解为**律法-盟约**，而是看作**预言与智慧**”。见其著作 *Paul and the Law: Keeping the Commandments of God,* NSBT 31（Downers Grove, IL: InterVarsity, 2013), 218。卡森（D. A. Carson）区分作为律法-盟约的律法以及作为预言的律法。（D. A. Carson, “Atonement in Romans 3:21-26,” *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger Nicole,* ed. Charles E. Hill and Frank A. James III [Downers Grove, IL: InterVarsity 2004], 139.）

〔57〕 罗斯纳不认为这段经文是例外。他不认为保罗的劝勉是硬性规定。相反，他认为，保罗诉诸摩西律法的诫命，“不是作为律法（弗 6:1-2），而是作为建议，关乎行事为人的智慧（弗 5:15）”。*Paul and the Law,* 208. 这种观点有些牵强。我宁愿把这段经文看作是保罗整体范式的一个例外。

领域。在我们的文化中，“爱”这个字往往代表着软绵绵的感性，缺少具体的道德内容。摩西律法用上帝默示的内容充实了**爱**这个字。

无疑，保罗就是以这种方式来看待旧约律法的。他在罗马书 13:9 和加拉太书 5:14 都引用了利未记 19:18 中爱的命令。摩西律法中不同的命令，向我们具体呈现了在某一特定文化处境中爱的样式如何。我们必须接纳命令中爱的原则，然后将其应用到我们当下的文化处境中。因此，我们现在可以问：“这条命令如何引导我爱邻舍呢？”旧约以色列和新约基督徒之间文化处境的差异，往往排除了直接照搬的可能。

我的同事德鲁西（Jason DeRouchie）举了一个很棒的例子，说明律法如何处理爱邻舍的问题。摩西命令百姓要在屋顶安装栏杆。“你若建造房屋，要在房上的四围安栏杆，免得有人从房上掉下来，流血的罪就归于你家。”（申 22:8）看这条律法的时候，若问这命令的哪部分是道德性的，哪部分是司法性的，哪部分是礼仪性的，这就错了。今天，它是作为间接的引导帮助我们爱邻舍。在当时，屋顶都是平的，而且屋顶也是人们待客的地方。在我所居住的明尼苏达州，我们不可能在屋顶待客。不过，我家倒是有个露天平台，可以与来客坐一坐。这节经文告诉我，爱邻舍就意味着，我应该关注他们的安全，在露天平台四围安上保护性的栏杆。我们还可以进一步引申。如果有一家人带了小孩子来，有可能从某处楼梯跌落，那我应该在楼梯口安上保护性的挡板。

摩西律法在与爱相反的话题上，也可以作为指导。谈到破坏婚约的话题时，我们会看到摩西律法的相关性。耶稣处理了有淫乱发生时的离婚问题（太 5:32）。但是，淫乱包括哪些具体的行为呢？“淫乱”这个词（*porneia*）是个泛称，没有具体指出所涉及行为的种类。摩西律法给出了有用的释经背景，能提供所需的具体性。因此，新约对于“人兽杂交”虽然保持沉默，但是并不暗示这种行为在道德上突然变成可以被接受了。这个例子表明，不可以说，新约没有重新确认的内容对信徒就不再有约束力。

我已经在彼此相爱这条命令上，探讨了摩西律法作为间接引导的几种方式。如果摩西律法是间接的，那么基督的律法如何作为我们直接的引导发挥作用？关于彼此相爱，最直接的引导就是基督的律法，而非摩西的律法，因为爱的新标准是基督的十字架。

升级：基督的律法和基督的荣耀

我认为，最重要的区别在于：一种渐进圣约主义的进路，在从摩西律法到基督律法的转移中，强调的是渐进启示的升级。在救赎的进程中，旧的先于新的，然而新的一亮相，就取代了旧的，因为新的成全了旧的，也废掉了旧的。

基督的律法遮蔽了摩西律法的光芒？在一个很重要的方面，基督的律法是对于摩西律法的渐进提升：基督的律法更直接、更明确地将信徒连于基督的十字架。基督的律法比摩西的律法更符合福音的特征。摩西的律法是

上帝所赐的恩典，也是爱的律法，但是它爱的标准达不到基督献祭之爱的高度。

在基督的律法和基督的十字架之间有直接的关联。基督的律法在加拉太书 6:2 是如此定义的：“你们各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法。”保罗在此，将基督的十字架（基督在十字架上担当了我们的罪）直接关联于基督的律法，即呼召我们担当彼此的重担。基督的律法少不了基督及其使徒的其他命令。但是，基督律法对于基督之爱的强调，使它比摩西律法更符合福音的特征，因为十字架是爱的新标准。我可以指出同样道理的更多例证，不过我想再举两个就够了：爱的命令和如今的十一奉献观念。

首先，新的诫命可以最清楚地举例表明，基督如何调整整体的摩西律法。耶稣说，顺服祂的诫命就是盟约之爱的一个标志。祂并没有诉诸摩西律法。“你们若爱我，就必遵守我的**诫命**。”（约 14:15）在前一章，耶稣把爱的命令定义为“新”命令，尽管爱的命令在旧约中不是没听说过。这命令之所以是新的，一个特别的意义在于，这命令是与耶稣连在一起的：“我怎样爱你们”（约 13:34）。新标准（即“我怎样爱你们”）与从前的标准（即“爱人如已”）比起来，升级到了新的高度。

约翰在他的书信中进一步阐释了这种爱的独特之处。约翰一书 3:23-24 鼓励信徒遵守上帝的命令。约翰解释具体意思的时候，从两个方面强调了一个命令：相信福音，彼此相爱。为什么这两件事不是构成两个命令，而是构成一个命令呢？基督的爱以及彼此相爱，如此紧密地相互交织，约翰没有将二者分开。约翰一书完美地示范了，我们对他人的爱不再可能与基督对我们的爱分开。基督的爱是爱的新标准，或说爱的新定义。“主为我们舍命，我们从此就知道何为爱，我们也当为弟兄舍命。”（约一 3:16-17）

新约中爱的福音特征，将基督的爱和效法基督的爱连接起来。这条“新”命令只是我要说的一个例子。我们现在来看基督的爱与十一奉献。

第二，尽管如今有各种流行的管家观念，但是没有新约经文命令信徒向教会奉献收入的百分之十。十一奉献的诫命来自于与以色列十二支派相关的范式。利未人不像其他十一个支派拥有自己的土地，因此十一奉献是保证他们能继续生存和事奉的重要措施。尼希米记 13:10-12 是很明显的例证，说明利未人何等依赖十一奉献。基督徒生活在一个新的范式之下。保罗经常谈论财务问题，但是他从来没有规定金额或比例。他呼吁哥林多人“照自己的进项”抽出来留着（林前 16:2）。但是保罗没有在此提出新范式。奉献的标准是什么？在新约中对于管家身份最详尽的解释（林后 8-9 章）说，基督牺牲的恩典就是新的参照标准。

马其顿人奉献的远超过十分之一。他们奉献的时候，尽管他们处于“极穷之间”，而且“在患难中受大试炼”（林后 8:2），却是既舍己（“过了力量”，林后 8:3），又甘心乐意（“自

己”，林后 8:3）。保罗说，是上帝赐“恩”（林后 8:1）给他们，并且在马其顿人中带来了“满足的快乐”（林后 8:2）。上帝的恩典首先临到，然后人心中涌出喜乐，并且格外显出“他们乐捐的厚恩”（林后 8:2）。在七节经文之后，又进一步评论这“恩典”。舍己的奉献基于基督牺牲的“恩典”，这恩典在经文中是用财富的意象来表达的。“你们知道我们主耶稣基督的恩典；祂本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因祂的贫穷，可以成为富足。”（林后 8:9）如前所述，保罗可以回到旧约，将祭司作为参照点来支持基督教牧师应该靠着福音养生（林前 9:13-14）。但是，那个例子并未成为所有奉献的核心参照点或范式。所有奉献都要参照基督牺牲这新范式来重新调整。

结论：最后的陈词

我一点也并不想说这个问题很简单。确实不简单。爱德华滋（Jonathan Edwards）也认同：“在神学领域，最错综复杂的一件事，甚至连正统神学家们也意见极为相左的，就是描述摩西和基督这两个时代之间确切的异同。”[58]摩西律法与基督律法的深奥本质，要求我们认真聆听经文，也认真聆听别人。我承认，我不仅**想要**阅读神学观点不同的书，而且我**需要**读它们，因为它们往往强调了我容易忽略的角度或重点。没有哪个思想体系是完美的。我们都是透过镜子模模糊糊地看。在耶稣再来之前，没有哪个神学系统能成全完备。

我们一定要避免一种试探，就是幻想与他人辩论时，我们始终必胜无疑。通常，当我们的“对手”因我们不同凡响的论证和无懈可击的推理而被迫改变主意时，这种幻想就达到了巅峰状态。我们也必须避免另一种试探，就是忽略最优秀的论证和某种观点最优秀的倡导者，用别的取代他们，展开一场幻想的辩论。比如，我们应该避免漫不经心地将**反律主义**这个词抛来抛去。说信徒不在摩西律法之下，并不因此就有了足够证据指控其为反律主义。保罗可以断然说自己“不在律法之下”，尽管他为了传福音，为了赢得律法之下的人们而好像活在律法之下（林前 9:20）。最有启发性的是，保罗如何处理与外邦人的关系。他说他活得好像“没有律法”；这不是说他活在无法无天的状态中。无论他有没有摩西律法，他“在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下”（林前 9:21）。

信徒当然没有脱离律法所有的表现形式。我们从来不是没有上帝的律法，而是在基督的律法之下（林前 9:21）。从创造主和受造者的区分来讲，世世代代都有根本性的延续性。受造者始终被创造主的要求所约束（延续性）。在这些要求的内容方面，以及这些要求的系统方面（摩西律法或基督的律法），存在着非延续性。只有明白这种区分，才能理解哥林多前书 9 章中保罗对于摩西律法和上帝或基督的律法之间的区分。

偏见以两种方式伤人：（1）别人成了我们偏见的受害者；（2）我们成了自己偏见的受害

〔58〕 Jonathan Edwards, “Inquiry Concerning Qualifications for Communion,” *The Works of President Edwards,* 8th ed. (New York: Leavitt & Allen, 1858), 1:160. Cited by Daniel P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 5–6.

者。当我们对于意见不同的人，抱着苛刻、挑剔、狭隘的态度，别人就成了我们偏见的受害者。我们若只因为别人与自己处于同一阵营，于是就不假思索地采纳他们的意见，我们就成了自己偏见的受害者。我们对于延续性或非延续性的倾向，可能让我们一触即发，彼此互掷神学的石头。

如果我们引发了不止一方的批评，而是引发了**双方**的批评，我们也许应该高兴才对。钟马田相信，如果你处于两极中间的位置，那么两方的批评可能表明你有平衡的观点。在神学辩论中，最大的一个诱惑就是过于强调光谱的一端，而几乎否认了其他的一切。换言之，因为过于强调某一边的事物，以至于另一边的其他事物实际上遭到拒绝。比如，我们听听他谈论教义和经历这两样对称的统一。

> 对我来说，只要我们受到两方的批评，我们就有理由高兴。对于我自己，如果有些人指责我是不折不扣的五旬宗人士，同时又有别人指责我是个理性主义者，老是讲教义，如果两种批评都能出现，我就很开心。但是，如果两种批评中少了一种，那么，我要说，这就是我该小心省察自己根基的时候了。[59]

我自己的经验与此不谋而合。关于律法，我若说了“肯定”的话，就被指责为圣约神学派。当我说了“否定”律法的话，就有人指责我是时代论者。有时候我引用诗篇 119 中关于以律法为乐的内容，就有人觉得打死都有必要对“喜乐”作限制说明。有时候我引用保罗关于旧约终结的话，有人就会出于自卑情结，仿佛听到作战的号令，要奋起捍卫旧约。

在上述讨论中，我的愿望是叫圣经作为我们对待摩西律法态度的检验标准。我也深深关切我们进行讨论的方式。令人哭笑不得的是，为上帝的命令争论，可能产生冲突，结果叫我们违背了那些命令(比如彼此相爱的命令，约 13:34)。在这些问题上的总体一致，不应成为彼此相爱的前提。我在这些讨论中最大的愿望就是，叫基督的荣耀发出烈烈的光辉。我相信，基督的律法更清晰并更直接地将信徒连于基督的大爱，这大爱是在祂的十架上显明的。✤

作者简介

杰森·迈耶（Jason C. Meyer）是美国南方浸信会神学院博士，伯利恒浸信会牧师，以及伯利恒神学院的新约圣经副教授。此前，他曾在路易斯安那学院担任礼拜堂主任牧师和基督教研究的助理教授，著有《传道：圣经神学》(*Preaching: A Biblical Theology*)。

〔59〕 D. Martyn Lloyd-Jones, *The Love of God: Studies in 1 John* (Wheaton, IL: Crossway 1993), 18.

圣洁的榜样与和睦的教会[1]

文 / 安老师

一、教会领袖的责任

牧者有几个很重要的责任：教导神的话语，牧养神的群羊，管理、带领神的教会。罗马书12章为我们认识教会领袖的恩赐提供了框架。保罗在此讲到实际的教会运作。首先，这关乎委身于耶稣基督："所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此事奉，乃是理所当然的。"（1节）其次，是对属灵恩赐的运用："按我们所得的恩赐……治理的，就当殷勤……"（6-8节）第三，借着生活将其真实地表现出来："爱人不可虚假……要心里火热，常常服事主……"（9-21节）

在8节，保罗提到："治理的，就当殷勤。"治理的意思，就是站在神的百姓面前管理、带领他们。下面，我们思考一些经文来具体理解治理。

希伯来书13:7："从前引导你们、传神之道给你们的人，你们要想念他们，效法他们的信心，留心看他们为人的结局。"这里提到，教会里那些传讲神之道的人，他们也是神的百姓的引导者。再看17节："你们要依从那些引导你们的，且要顺服，因他们为你们的灵魂时刻警醒，好像那将来交账的人。你们要使他们交的时候有快乐，不至忧愁；若忧愁就与你们无益了。"这里的"引导"就是指管理，因此经文提到"你们要依从……顺服"。这些引导者在带领神的百姓，他们将来要向神交账。

帖撒罗尼迦前书5:12-13："弟兄们，我们劝你们敬重那在你们中间劳苦的人，就是在主里面治理你们、劝诫你们的；又因他们所作的工，用爱心格外尊重他们。你们也要彼此和睦。"注意这里的几个要点：教会领袖劳苦工作，他们在主里治理、劝诫神的百姓。

彼得前书5:2，彼得劝勉教会里的长老们："务要牧养在你们中间神的群羊，按着神旨意照管他们。不是出于勉强，乃是出于甘心。"彼得在这里特别强调，要按着神的旨

〔1〕 本文整理自作者的讲课录音。——编者按

意照管神的教会，牧养神的百姓。3 节说：“也不是辖制所托付你们的，乃是作群羊的榜样。”基督是教会的元首，祂指派我们来带领教会。因此，我们不是教会的“大王”，乃是教会的仆人；不是仗着自己的权柄说话，乃是藉着基督的权柄；不是靠着我们的权力辖制主的百姓，乃是作为榜样来引导他们。

如果神赐一个人治理、带领的能力，可以在三方面显明出来：（1）他能明白教会真实的光景和需要；（2）他能教导神的百姓走在正路上；（3）他可以激励神的百姓回转过来，从属地的价值观转变为属天的价值观。而且，他治理的方式，不是通过强权辖制，而是成为榜样，以身作则，不仅透过他的讲道，也透过他圣洁生命的样式；不仅透过他的祈祷，也透过他满怀怜悯的牧者心肠。

约翰福音 10:3-4，主耶稣如此教导：“……羊也听他的声音。他按着名叫自己的羊，把羊领出来。既放出自己的羊来，就在前头走，羊也跟着他，因为认得他的声音。”耶稣是好牧人，祂认识自己的羊，祂在羊群前面走，把羊群带到青草地上。我们在基督下面做小牧人，我们的权柄是藉着基督、藉着神的话语而来。如果想要羊群跟从我们，必须让他们听到好牧人的声音。所以，我们传讲的必须是神的话语，这是一个牧者的责任。

牧者的另一大责任就是为神的百姓代祷，整个服事也必须藉由祷告托起。在使徒行传 6 章，彼得说：“但我们要专心以祈祷、传道为事。”在以弗所书 3:14，保罗说：“因此，我在父面前屈膝。”在撒母耳记上 12:23，撒母耳说：“至于我，断不停止为你们祷告，以致得罪耶和华。”这是许多牧者常常忽视的服事。他们只向神的百姓讲道，却不为神的百姓代祷。思想一下，你是否在预备讲章和为信徒代祷上花同样的时间呢？你必须每天把一段时间分别为圣，为神的百姓提名代祷。多年前，我刚做牧者的时候，就意识到为神的百姓提名祷告的重要性。那时，我们教会刚开始成立，只有四五十人，慢慢地人多起来，有两百人，但我仍定意每天花几个钟头为会众一个一个地提名祷告。牧者单单向信徒讲道是不够的，还要为他们向神代祷，这是牧者的责任。

牧者还有一项责任，是做信徒的榜样，藉着自己的生命来影响他们。使徒保罗在新约书信中常提到那些爱主的忠心仆人，比如推基古、亚基布等（参西 4:7-17），也曾对以弗所的长老说：“我凡事给你们作榜样。”（徒 20:35）在提摩太前书 4:12，他嘱咐提摩太：“不可叫人小看你年轻，总要在言语、行为、爱心、信心、清洁上，都作信徒的榜样。”

作为牧者，不要依靠你的能力和个人魅力，也不要辖管神的百姓，乃是要借着你的教导、祷告、敬虔生命的样式来引导、牧养会众，做群羊的榜样。因此，领袖需要有恩赐和经验，但更重要的是属灵品格。

二、领袖必须有圣洁的品格

圣经谈到圣洁的时候，有两方面的含义：成圣的地位，成圣的生活。这两点对于传道人而言，是最关键、最重要的问题——你是否被神所用，在乎你的圣洁。

1、分别为圣归属于神

当谈及成圣的地位时，不单是涉及到地位，也指向一个新的归属——分别为圣归属于神。

我们看旧约的几个例子。创世记 2:2-3 说："到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了祂一切的工，安息了。神赐福给第七日，定为圣日。"这是圣经第一次提到"圣"。这意味着什么呢？第七日是神分别为圣归属于祂的圣日。这一天和其他六天不一样，是神特别赐福的日子，是神给人的恩典和礼物。在这一天，神跟人有特别的、亲密相交的关系。这一天和其他日子分别开来，定为圣日，是为了特别的目的：敬拜神。

在出埃及记 3 章，摩西在旷野已达四十年之久，一日，他在何烈山看到荆棘燃烧的异象。圣经这样记述，摩西说："我要过去看这大异象，这荆棘为何没有烧坏呢？"耶和华神见他过去要看，就从荆棘里呼叫说："摩西！摩西！"他说："我在这里。"神说："不要近前来，当把你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地。"摩西所站的那块地，其土质和其他地方并没有两样。但神吩咐说那块地是圣地，意思是神为着一个特别的目的，已经把这块地分别为圣了。在这里，神和摩西相遇了。

出埃及记 28 章讲到祭司的圣服、胸牌和圣牌。36 节："你要用精金作一面牌，在上面按刻图书之法，刻着：**归耶和华为圣**。"这个圣牌要系在大祭司的冠冕上，置于他的额前，以此显出他是神为着特别的目的而分别为圣的人。同样，圣殿里的所有器皿都被神分别为圣，为着一个特别的目的被使用。

所以，圣洁的第一个定义就是一个新的归属，一个日子，一个地方、一个人因着被神分别为圣，就归属于祂。我们称之为"地位上的成圣"。所有的基督徒都是神所分别为圣，归属于祂的，神在他们的灵魂上盖了印，写上"**归耶和华为圣**"。"祂救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到祂爱子的国里。"（西 1:13）保罗在写给哥林多教会的信中论及哥林多人是"在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的"（林前 1:2）。这不是在讲哥林多人个人的属灵状况，因为他们的教会里和个人生活中还有很多的罪恶和污秽，保罗乃是讲一个新的归属、新的地位——他们已经脱离罪恶、分别为圣归属于神了。

2、圣洁生活的必要性

当我们讲到成圣定义的时候，除了地位上的成圣，还有实际的个人生活的圣洁。这是神实实在在改变我们内在的生命景况而有的结果。传道人必须有圣洁的生活、圣洁的品格。我们来思考如下五个理由：

（1）神吩咐我们要圣洁

神的旨意要我们圣洁。彼得前书 1:13-16：

所以要约束你们的心（原文作“束上你们心中的腰”），谨慎自守，专心盼望耶稣基督显现的时候所带来给你们的恩。你们既作顺命的儿女，就不要效法从前蒙昧无知的时候那放纵私欲的样子。那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上记着说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的。”

神是圣洁的，祂用圣召召我们，赐我们圣灵，叫我们圣洁。因此，圣洁是必须的，不是可有可无的。神对祂儿女的旨意就是他们要圣洁，特别是传道人。三位一体的神拯救我们，藉着耶稣基督十字架的受难免去我们的罪责，是谓称义；祂每日拯救我们脱离罪的权势、罪的玷污、罪的能力，是谓成圣；将来祂要救我们脱离罪的存在，是谓得荣耀。

（2）圣洁是进入天堂的唯一道路

希伯来书 12:14：“你们要追求与众人和睦，并要追求圣洁，非圣洁没有人能见主。”这节经文告诉我们两件事：一，追求与众人和睦；二，追求圣洁。为什么成圣这么重要呢？因为“非圣洁没有人能见主”。

这不是说，我们的圣洁能救我们；而是说，如果我们是得救的人，我们就会渐渐成圣。明白这点很重要。圣洁不能拯救一个人。在得救的事上，不是我们的义，乃是基督的义；不是我们的顺服，乃是基督的顺服；不是我们的圣洁，乃是基督的圣洁。

“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”（弗 2:8-10）

我们的救恩，不仅是我们的灵魂得救，也包括我们要行善，就是行在这条神所预备叫我们行的、圣洁的道路上。因为，无论是称义还是成圣，都是我们与基督联合所带来的果效。保罗在哥林多前书 1:30 教导说：“但你们得在基督耶稣里是本乎神，神又使祂成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。”我们得以在基督里，是藉着在信心里与基督联合，这是“本乎神”，是神主权的恩典。基督和祂的救恩是神的真智慧，我们在基督里得到公义，也得到圣洁。

马太福音 7:13：“你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”如果你要进天国，就必须从窄门进去，还必须走小路。天国只有一个门，也只有一条路。一旦你进了窄门，就必须走这条小路了。进窄门就是信主耶稣基督，走小路就是过顺服和圣洁的生活。请注意，我们不是先走顺服、成圣的路，最后才得救入门，而是先进门，才走路。天主教就是把两者混淆了，他们认为成圣可以加增称义。但是，如果有人把

称义和成圣完全分开来，说："我已经入门了，就没必要走这条路了"，这就如同那些纵欲主义者一样，其实他们根本就没有进得救的门。

人走这条成圣之路有不同的速度，有时候我们跌倒，有时候我们走三步退两步。如果我们真是神的儿女，跌倒时，神会把我们扶起来，然后引导我们继续向前走。因此是从这个角度来理解，没有圣洁就没有天国。

（3）圣洁是成为教会领袖的资格

提摩太前书和提多书讲到领袖的资格。我们稍后会整体概览提摩太前书 3:1-7 的相关经文，并着重讲其中的两点。在这里，我们留意 2 节："作监督的，必须无可指责。"

这节经文有一个非常重要的字眼：无可指责。换言之，你挑不出他的毛病来。这不是说他是完美的人，乃是说他"忠心办事"（但 6:4）。作为领袖，在神的百姓眼中，你必须是一个真诚的、实实在在的人，你的生命中没有明显的言行不一的地方，没有人能有理有据地对你进行控告。如果一个人能教导圣经，却脾气很大，他就不够资格了；或者一个人善于教导，家庭却鸡飞狗跳的，眼睛在另一个女人身上，并且贪财，也不够资格了。你是否是一个无可指责的人呢？如果问你的会众："你们的牧者是否是一个无可指责的人？"他们会怎么回答呢？或者问你的妻子 / 儿女："你的丈夫 / 爸爸是否是一个无可指责的人？"他们会怎么说呢？

我们留意另外一个词："必须"。这不是"也许"，不是"方便的话最好"，不是"将来有一天可以达到"，乃是此时此刻如果你要做监督、做长老，你必须具备这些条件。如果一个人不合格，他就不能做教会领袖。

神非常看重事奉祂、传讲祂话语的仆人，立他们做全群的监督，牧养祂的教会（参徒 20:28）。作为领袖，首先你要知道，你是在服事一位圣洁的神，你是站在圣洁的讲台上，依靠圣灵，向着神的圣民，传讲祂的圣言。其次，你必须要触动、影响、改变会众的心灵，带来真正生命的翻转。而这仅靠传讲圣经是不够的，你要成为敬虔的榜样，在这个充满谎言、私生活堕落的黑暗世代中，做一个可信赖的、个人生活显出美好见证的人。

今天教会里一个很大的问题是，一些被称为"牧师"的人，其实他们不是合乎圣经的真正的牧者，因为他们不具备这些做领袖的资格。因此，每一位在教会做领袖或即将成为领袖的人，都必须在神的面前省察，看自己在圣洁中有没有长进，是不是一个无可指责的人。另外，教会在选择教会领袖的时候，不要照着人的意见和喜好，而要按着神的话语来选择那些合乎圣经要求的人。

（4）圣洁是被神所用的必要条件

提摩太后书 2:20-22 这样说："在大户人家，不但有金器银器，也有木器瓦器，有作为贵重的，有作为卑贱的。人若自洁，脱离卑贱

的事，就必作贵重的器皿，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事。你要逃避少年的私欲，同那清心祷告主的人追求公义、信德、仁爱、和平。”这里保罗用一个例子教导我们重要的功课，就如同一个人家里有各样材质、各样用途的器皿，这些器皿必须干净，他才能使用；我们若要在神的教会中被主所用，必须是一个干净的器皿。

耶稣曾斥责假冒为善的文士、法利赛人说：“你们洗净杯盘的外面，里面却盛满了勒索和放荡……你们好像粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和一切的污秽。”（太 23:25-27）如果把干净的水倒进肮脏的杯子里，就把水玷污了，所以一个污秽败坏的生命不能承受神的国（参林前 6:9-10）。

在 21 节，“人若自洁，脱离卑贱的事”，就会有四个结果：（1）必作贵重的器皿；（2）成为圣洁；（3）合乎主用；（4）预备行各样的善事。“圣洁”与“合乎主用”两者之间存在必然的联系，只有一个人在圣洁中不断长进的时候，才能越来越合乎主用，并预备行各样的善事。

领袖必须在圣洁中不断长进，好叫自己成为主手中可用的器皿。否则，一个人即便是在知识和恩赐上看似可以做领袖，但若言行不一，没有好的品格，神就不能使用他了。

（5）圣洁使传道人诚实忠信

人没有诚信，就不能赢得他人的信任。如果信徒不相信你是真诚、无伪的，他们只会表面听你，但不会真正跟从你。所以，你必须活出圣洁敬虔的生命样式，从清洁的心和无亏的良心、无伪的信心中生出真实的爱心来（参提前 1:5），以此感化他们的心，使他们信任你、接受你的教训和引导。

在帖撒罗尼迦前书 2 章，保罗论及自己的服事，他反反复复提到一句话：“你们知道”。1 节：“弟兄们，**你们自己原晓得**我们进到你们那里并不是徒然的。”2 节：“我们从前在腓立比被害受辱，这是**你们知道**的，然而还是靠我们的神放开胆量，在大争战中把神的福音传给你们。”5 节：“因为我们从来没有用过谄媚的话，这是**你们知道**的；也没有藏着贪心，这是**神可以作见证**的”。9 节：“弟兄们，**你们记念**我们的辛苦劳碌，昼夜作工，传神的福音给你们，免得叫你们一人受累。”10 节：“我们向你们信主的人，是何等圣洁、公义，无可指摘，有**你们作见证**，也有**神作见证**。”11 节：“**你们也晓得**我们怎样劝勉你们，安慰你们，嘱咐你们各人，好像父亲待自己的儿女一样。”

保罗在这 11 节经文里说了七次“你们晓得”、“你们知道”、“你们记念”、“你们作见证”的话，他想表达什么呢？他在神面前把自己荐于各人的良心。并且，这段经文也从另一个角度帮助我们看到保罗的手洁心清：“不是要讨人的喜欢”（4 节），“从来没有用过谄媚的话……也没有藏着贪心”（5 节），“我们向你们……是何等的圣洁、公义，无可指摘”（10 节）。保罗是诚实忠信的，他的生命就是一个见证，就如他在罗马的官长面前为自己辩护说：“我因此自

己勉励，对神对人，常存无亏的良心。”（徒24:16）

基于此我们说，一个传道人最重要的是他的品格。个人圣洁的生活是绝对必须的。所以，保罗和彼得才花那么多时间讲论品格的问题。如果一个传道人有隐藏的罪恶，他的杯盘里面藏污纳垢，他就不能被神使用、讨神喜悦。

三、领袖必须寻求和睦

教会选立领袖的时候，必须按着神话语的规模来执行。提摩太前书 3:1-7 列举了监督的资格。接下来，我们首先概览这段经文，然后详细讨论其中与和睦相关的资格，因它和当下中国教会的问题尤其相关。

“人若想要得监督的职分，就是羡慕善工。”这话是可信的。作监督的，必须无可指责，只作一个妇人的丈夫，有节制，自守，端正，乐意接待远人，善于教导，不因酒滋事、不打人，只要温和，不争竞、不贪财，好好管理自己的家，使儿女凡事端庄、顺服。人若不知道管理自己的家，焉能照管神的教会呢？初入教的不可作监督，恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里。监督也必须在教外有好名声，恐怕被人毁谤，落在魔鬼的网罗里。（提前 3:1-7）

1 节：“……羡慕善工。”你不能强迫一个人做监督，他心里必须有一个不断加增的愿望：羡慕善工。但单单有愿望还不够，他还必须有敬虔的品格。在这里，保罗讲了一个工人当具备的 12—14 项的资格，其中只有一项是和他的属灵恩赐有关：2 节末了说“善于教导”；其他条件都跟他的品格有关。这些条件可以总结为四个方面：（1）好的品格与见证；（2）好好管理家庭；（3）正确的合乎圣经的教义；（4）清楚传讲神话语的恩赐。因此，我们必须按着神的旨意在教会中选立领袖，不要存有任何偏见。

1、温和，不争竞

接下来，我们详细地查考“不打人，只要温和，不争竞”。“不打人”除了字面的含义，也意味着领袖不应该脾气暴躁、轻易发怒；“只要温和”意味着，他温和待人，体恤别人的感受；“不争竞”意味着，他不会将自己的想法强加于人，不会因意见不同而暴跳如雷。

那么，难道我们不需要坚定立场、为一次交付的真道竭力争辩么？这是不错的，如果你不愿意为真理站立得稳，就不够资格做领袖。但我们绝不要做好战好斗的人，而是要有基督的心肠。祂用一根鞭子把作买卖的人都赶出圣殿；但很快，殿里的瞎子、瘸子却得了祂的医治（参太 21:12-14）。耶稣知道在不同情况如何行事。因此，我们也不是借着怒气辖制别人，强迫他们顺服。

提摩太后书 2:24-25 说：“然而主的仆人不可争竞；只要温温和和地待众人，善于教导，存心忍耐，用温柔劝戒那抵挡的人，或者神给他们悔改的心，可以明白真道。”在这里，我们看到一个温和、不争竞的主的仆

人的样式，他善于教导，但不喜欢与人争辩，当别人批评他、错待他的时候，他存心忍耐，带着智慧和温柔的心劝戒那抵挡的人，讲明真理。

在加拉太书 6:1，保罗说："弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来，又当自己小心，恐怕也被引诱。"想一想，如何将这节经文应用于你的护教卫道之中。首先，你的目标不是为赢得一场辩论，乃是为真理赢得人心，要把一个人挽回过来，把他从歧途中带回正道。其次，你必须成为一个灵里成熟老练的人，要谦卑、谨慎，恐怕也被引诱了。

通过查考上面的经文，我们可以得出一些关于领袖如何寻求和睦的应用。作为领袖，他能够接受别人的意见，不会因意见不合而发怒；他不喜欢争论，不会为着一些教义的细枝末节跟别人吵架；他不会把个人意见强加给别人，一定要人家接受；他不骄傲自大，被人批评、论断时，不会很快为自己辩护或反击；他被别人恶待或毁谤时，不会以恶报恶，而只将自己和自己的名誉交托那按公义审判的主。

我们作为主的仆人，当效法耶稣基督"温和、不争竞"的榜样："祂被骂不还口；受害不说威吓的话。"（彼前 2:23）摩西也是极好的榜样，民数记 12:3 说："摩西为人极其谦和，胜过世上的众人。"回到提摩太前书 3 章，监督必须做一个温和的人，在神的教会尽量与众人和睦，但不会为了合一牺牲真理；也要有胆量，为真理站立得稳，只是要用和睦的方式成就。耶稣说："使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子。"（太 5:9）

2、坦诚处理分歧

下面，我们探讨在教会中如何应用"温和、不争竞"的教导。例如，教会中的长老们对一些议题的观点不一样，尤其是在教义、教会治理方面，该怎么办呢？有些教会遇到这些问题后，选择不做处理、搁置一旁。但是，日积月累，就会发生观点不同者再难交心，甚至在同工间、在教会中造成分裂。

最理想的情况是，尽量避免跟神学立场不同的人处在一个教会。但现实往往不是这样。在一间教会中，有资历深的长老，有新晋的长老；有接受过神学训练的长老，有没接受过神学训练的长老，他们在一起服事往往容易出现问题。因此，按照圣经征召、训练、按立长老很重要。在服事的过程中，双方要按照圣经成圣、按照圣经做长老、按照圣经交往。

如果你的教会的长老们有不同的神学立场和不同的事工方向，的确很难同工。那么该怎么做呢？首先，你们要祷告，求神使你们同心。其次，你们需要决定，在教义认信中哪些是绝对不能妥协的，哪些是需要在爱心中相互接纳的。第三，要公开而且诚恳地彼此对话，你要告诉和你意见不同的弟兄："我们要面对、解决我们的问题。"

我年轻的时候在一个教会牧养两年，我的同工是两位老人，刚开始的时候，我们都

是同心合意的事奉，也持守同样的教义。但过了一段时间，我们的意见开始明显相左，但因着他们是很敬虔的弟兄，我们可以真诚地沟通。因此，你必须学会敞开、真诚地面对这些问题，开诚布公地谈论，你们哪些观点一致，哪些观点不一致。

但是，中国教会目前还很难坦诚地面对分歧。中国人害怕面对冲突，推崇“和为贵”，即便心里很不满，脸上仍然挂着笑。就像带着面具，外面是笑脸，里面藏着苦毒的心。这种文化与习惯的背后，是因为人的骄傲，或因为没有安全感，不愿意敞开。然而，如果不敞开心扉，坦诚地面对问题，就不能处理纷争，并且积压越久，后果越严重。你的教会若也有类似的问题，你要做好的榜样。

3、培养坦诚的教会文化

你要教导会众，在面对分歧时，什么样的行动、文化是讨神喜悦的。阿摩司书 3:3 说：“二人若不同心，岂能同行呢？”在使徒行传 2:46，讲到使徒们同心合意地在一起团契相交。保罗对哥林多教会说：“弟兄们，我藉我们主耶稣基督的名，劝你们都说一样的话。你们中间也不可分党，只要一心一意，彼此相合。”（林前 1:10）如果在背后论断别人是你们教会面对分歧时常有的回应，它就会像病毒、癌细胞一样扩散，最终会成为教会的文化，危害整个共同体的健康。所以，即便观点不同，教会仍旧要有合乎圣经的讨论方式，以及合乎圣经的行动和文化。

我们缺少开诚布公讨论的文化、规则和智慧。因此，我们需要在教会中培养这样的规则和文化。你要为此祷告，也要为此教导，更要做榜样。你要持续地教导弟兄姐妹，使他们明白福音，真正归信；也要教导他们活出新生命的样式，在共同体中真实地爱人，尽力与众人和睦（参罗 12:9-21；弗 4:25-32；西 3:12-17）。而且，你不单单要讲道，还要尽量跟同工、弟兄姐妹有个人的交通，并在交通时做开诚布公、和睦议事的榜样。

有时，为了避免教会中发生背后毁谤、闲言碎语、散布谣言的情况，你要公开解决问题。保罗为我们做了榜样。他在给腓立比教会的信中公开提到两个女信徒的名字，劝勉她们要在主里同心，并请教会帮助她们（参腓 4:2-3）。但这不是叫你轻率地效法，而是鼓励你根据情况做出智慧的判断和决定。通常情况下，处理此类问题时，你需要参照马太福音 18:15-17，首先私下沟通解决问题；解决不了，再找几个弟兄一起解决；最后诉诸教会，公开处理。

4、即或艰难，仍求和睦

因着人的罪性和彼此的差异，即便是神的百姓之间，有时也可能很难达成共识，而且撒但也会在弟兄中散布纷争。在这样艰难的同工关系中，我们不知道度过多少难眠之夜。如果是你自己创立的教会，你可以按着神的话语来带领归正。但如果你是接手别人的教会，你就需要更多的智慧慎重地来处理。

当你不能公开地面对跟你意见不同的长老或弟兄时，你要省察自己内在的生命，也要考虑是否神呼召你在其他地方服事。或者，你们试过坦诚交通，但最终仍然决定不能一起同工，你们要有一个讨神喜悦的分离。你要做好的榜样。在分离之后，你仍旧要竭力地与对方相爱与交往。

我们可以这样设想，我们有三层交往圈。最大、最外围的圆圈，是所有的真信徒间的相交，虽然意见不同，但仍旧要有在主里的相交，比如我们可以有灵恩派的朋友，和他们之间有一些个人的交往。中间的圆圈，是在特别的情况下、特别的项目中，可以一起同工的团体，比如改革宗浸信会和长老会的肢体们可以在某些事工上合作。还有一个更小的圆圈，就是你委身的地方教会，你和你的弟兄姐妹们一起同心合意地敬拜、相爱、服事。你要知道你所信的是谁；你要分辨什么是绝对的、必须持守的教义，什么是相对的、可以有不同领受的教义；你要知道哪个圈可以怎样行动。但不要妥协你的原则，不要牺牲真理而追求合一。

中国教会很怕谈分裂、分离，觉得这是很可怕的事情。因为害怕分裂教会，我们就把很多观点隐藏起来，藏在微笑的面具背后，因而越隐藏越苦毒。在中国文化里，群体的合一是最重要的，无论家庭还是教会，和睦的气氛很重要。但是，中国人的和睦往往不是真正的理念上的合一。我们带着面具，心是封闭的，不愿意开诚布公地谈论自己的不同意见。因此，没有理念层面的坦诚，和睦气氛的背后往往只是虚假的合一，在表面的和睦氛围下面，实际有很多错误的心态，有很多分裂教会的言行。

我们要对中国教会所面对的情况敏感。如果你的教会文化是如此，尤其是教会里的老年人、中年人已经形成习惯，你倡导与教导开诚布公，这是很困难的。对于这样的状况，你必须要有耐心。你要祷告，求主兴起年轻一代，同时求主更新年轻一代的文化，明白何为真正在主里的合一。你要培养那些对神的话语有回应，并能遵行主道的人。有些人的观念根深蒂固，很难改变，你要忍耐，要教导，要做榜样。如果想让别人把面具摘下来，你必须先把自己的面具摘下来。你必须真诚、敞开、透明。你不可能两个星期就打破中国上千年的传统，但你要甘心做垫脚石，看到新的一代被神兴起。

四、结语

保罗是所有牧者的榜样，他说："你们该效法我，正如我效法基督一样。"（林前 11:1）在使徒行传 20:18-35、帖撒罗尼迦前书 2:1-12，保罗描述自己的服事，展现了他在禾场忠心作工的生动形象。在提摩太后书 3:10-11，他对提摩太说：

但你已经服从了我的教训、品行、志向、信心、宽容、爱心、忍耐，以及我在安提阿、以哥念、路司得所遭遇的逼迫、苦难。我所忍受是何等的逼迫！但从这一切苦难中，主都把我救出来了。

保罗不仅藉着他的教导，而且透过他的品行、生命的志向、对神的信心、在困难中所流露的宽容忍耐、对所有人显出的爱心，以及在逼迫患难中所彰显的坚韧的心，影响他人。保罗在提摩太前书、提摩太后书、提多书等教牧书信中有非常多关于传道人的资格、品格的教导，你必须要对这些经文耳熟能详，反复查考；你也要活在这些书卷里，借此来光照自己的生活。

在腓立比书 4:9，保罗又说："你们在我身上所学习的，所领受的，所听见的，所看见的，这些事你们都要去行。"作为领袖，你要有圣洁的品格，要有怜悯和爱的心肠，要开诚布公，要诚实忠信，你不是通过你的魅力、恩赐来影响会众，乃是借着你的教导、你的祷告，以及透过你美好的生命样式来牧养群羊。

你清楚的教训、你圣洁的榜样、你舍己的爱和你恒切的祷告，这是你教会最大的需要。✤

作者简介

安老师是一位服事主近五十年的牧师、宣教士。他在一间地方教会服事了约三十年。此后，他以门训与支持牧师建造健康教会的方式，宣教服事约二十年。

冲突中的良机[1]

文 / 肯尼斯·桑德（Kenneth Sande）
译 / 朱崇恩、高俐理

“你这又良善又忠心的仆人！”——马太福音 25:21

我很喜欢到蒙大拿州的熊齿山远足，有一年我与三位朋友一同前往。雪融后所有的溪流都涨满了水。我们走了十英里路，到了一个地方，发现桥已被冲走，水又深又冷，只有一些石头裸露在水面上，我们可以小心地从一块岩石跳到另一块岩石，但也有掉进急流的危险。

我们站在那里思量接下来该如何做，四个人中就有三种不同的看法。有人认为这段布满岩石的溪流属于危险地带，如果不小心跌倒可能会被湍急的水流冲走，因此，他觉得我们应该另找出路。另外一位朋友认为这段溪流正可以考验他多么强壮和勇敢，所以他建议我们涉水而过，即使接下来的数小时我们会又湿又冷。最后，剩下我和另外一个人，我们俩都认为这段溪流是很有意思的挑战。随后，我们仔细观察溪水中可以利用过到对岸的岩石，并在树林中找到一棵倒下的树，将它放在距离最远的两块岩石中间。

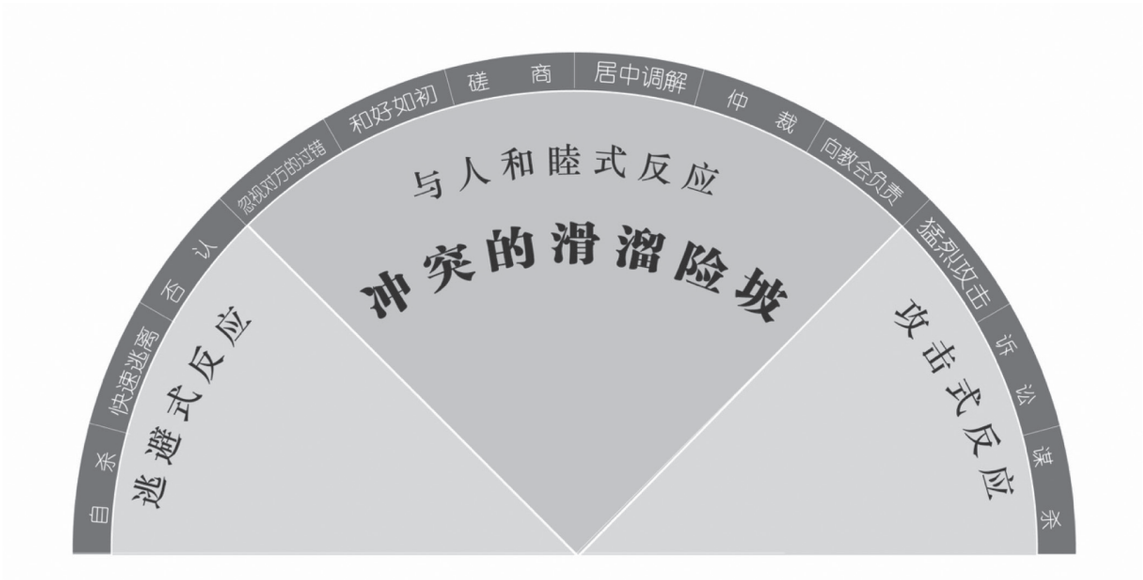
这时，另外两位朋友开始与我们合作。我们先设法帮助其中一个人过到对岸，然后两个人站在溪水中的岩石上把背包传递过去，一个接一个，靠着前面的人的支持，我们从一块岩石跳到另一块岩石。很快，我们四个人都安全地到达了对岸，我们的衣服都没湿。每一个人都为此兴奋无比。

我发现一般人对冲突的看法，就如同那天我和朋友们穿过溪流一样。有些人看见冲突，就觉得如临大敌，认定他们一定无法站稳，而且会伤痕累累；另外有些人认为他们需要尽快地、不顾一切地克服各种阻碍；还有些人把冲突当作解决问题的过程，一个能荣耀神、帮助人的良机。如你所见，最后的这个办法可以帮助你以崭新的方式去面对冲突。

一、冲突的滑溜险坡

一般人面对冲突的反应方式大致有三类，这

〔1〕 本文转载自《我们和好吧》第一章。肯尼斯·桑德，《我们和好吧》，朱崇恩、高俐理译。本刊转载时略有编辑。承蒙ZDL BOOKS授权转载，特此致谢。——编者注



些不同的反应可以用一条有弧度的山坡线来表示。在左边的山底是“逃避式反应”，右边的山底是“攻击式反应”，中间则是“与人和睦式反应”。

试想这个山坡上覆盖了一层冰，所以，你如果走得太靠左边或右边，就可能失脚顺着斜坡滑下去。同理，当人遇到冲突时，很容易变得处处防备或是事事与人敌对；这两种反应都会让事情僵化，并导致对方更极端的反应。

若是你想留在山顶，必须做两件事。首先，求主帮助你抵制天然人想以逃避或攻击来回应冲突的倾向。其次，求主帮助你培养依照福音来生活的能力，采用与人和睦的模式去解决冲突。以下我逐一解释这几种反应。

1、逃避式反应

左边山脚滑溜的斜坡叫“逃避式反应”。一般人倾向于使用这种反应，他们宁可逃避而不去面对。这在教会中也相当常见，因为许多基督徒相信所有的冲突都是错的，也是危险的。他们认为基督徒应当与他人认同，否则就会发生冲突破坏人际关系。这些人通常会用下列三种方式来逃避冲突。

否认。假装问题不存在，或是在无法否认问题的确存在的情况下，拒绝用适当的方法解决问题。这种反应只会带来暂时的解脱，并且往往使事情更趋严重。

快速逃离。这是另一种逃避冲突的方式，譬如：离家出走、结束友谊、辞职、离婚或是换教会。这样做一般只是拖延并逃离现实（创16:6-8），无益于问题的解决。当然，有时我们需要离开某些情境，好好整理自己的思绪，并且为此祷告。特别是在思绪混乱、情绪激动、遭受身体或性虐待时，必须立刻离开现场。快速逃离某些受严重威胁的情况也是一种合理的做法（撒上 19:9-10）。如果一个家庭有这样的问题时，我们仍应尽一切努力寻求可靠的协助，以解决这个问题。

自杀。当人对问题的解决失去盼望时，有

可能会用自杀来逃避（或做最绝望的挣扎求救）（撒上 31:4）。自杀绝对不是解决冲突的正确方法，可悲的是，在美国，自杀已成为青少年死亡的第三大原因，其中部分原因是许多孩子从未学会如何以正面的方式处理冲突。

2、攻击式反应

在山坡的右边有三个方式，都属于“攻击式反应”。这些反应通常是看重输赢过于友谊或关系的人会使用的方式。这种非赢不可的态度使他们视冲突为一项比赛或争夺权力的机会，由此来控制别人，并在其中得到好处。使用攻击式反应的人通常比较要强且自信。不过，当人在软弱无力、害怕、缺乏安全感或感到容易受伤害的时候，也可能采取攻击模式的态度。不论动机如何，这种方式的目标是给对方足够的压力，好击败对手。

猛烈攻击。有些人使用各种威吓或胁迫手段试图解决与他人的冲突，诸如：口头攻击（包括说人闲话，或背后毁谤），诉诸暴力，或试图损害别人的财产、职位。当然，这类做法只会使事情更糟糕（徒 6:8-15）。

诉讼。另外一个方法是以诉讼来强迫对方屈服。虽然有些事情必须诉诸于法庭（徒 24-26 章；罗 13:1-5），但打官司往往会破坏双方的关系，以至于无法达到完全的公义。基督徒如果既要完全的公义，又要打官司，他们在人前的见证就会大大受损。这也是为什么圣经教导我们应该在教会里解决彼此的纷争，而不要告到法庭的原因（林前 6:1-8）。显然，身为基督徒，我们应该尽力在法庭外和解，避免诉讼于法庭之上（太 5:25-26）。

谋杀。在一些最极端的情况下，人可能为了在争论的事上占上风，以至于想把对方置于死地（徒 7:54-58）。虽然绝大多数的基督徒不会真正去谋杀别人，但切勿忘记，我们若心中怀怨，藏着愤怒，在神的眼中，我们就是犯了谋杀罪（约一 3:15；太 5:21-22）。

人会在两种情况下攻击别人。有些人一旦与人冲突，便立即攻击对方；有些人在逃避无效时，转而采取攻击的方式，他们发现自己再也不能忽视、遮掩问题或是从问题中抽身，就会采取另外一种极端来攻击反对他们的人。

3、与人和睦式反应

这个滑溜斜坡的最上端称为“与人和睦式反应”，有六种方式。这些方式是出于神的命令，是福音带给我们的特别能力，使我们能够找到公义，用双方都同意的方式来解决冲突。

前 3 种方式可以说是私人化的“与人和睦模式”，因为都是你个人与对方在私底下进行的。我们生活中大半的问题都可以用其中的一个方式来解决。

忽视对方的过错。有很多的争论其实都微不足道，最好安静、悄然忽略对方的过错。“人有见识，就不轻易发怒，宽恕人的过失，便是自己的荣耀。”（箴 19:11，参 12:16，17:14；西 3:13；彼前 4:8）不看人的过犯

也就是饶恕人的过失，是一种决定，即刻意不再谈起这件事，也不去计较，不让这件事在你心中酿成苦毒或愤怒。

和好如初。如果对方所犯的过错已经严重到不能忽视的地步，且已经损害到你与对方的关系，那么你就必须藉着坦诚的沟通，用爱心去纠正对方，并且饶恕对方的过错，以解决个人和关系上的那些冲突。“若想起弟兄向你怀怨……先去同弟兄和好。”（太 5:23-24；参箴 28:13）“弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来。”（加 6:1；参太 18:15）“主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人。”（西 3:13）

磋商。即使人与人之间的关系恢复了，仍然需要在金钱、财产和其他权利上处理得当。这种事情需要双方以合作的态度，为顾全双方合法的利益而达成协议。诚如腓立比书 2:4 所说：“各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。”

当争议不能通过私人化的与人和睦模式得到和解时，神要我们使用下列 3 种辅助方式来帮忙，促进与人和睦。这些方式需要第三者的介入。

居中调解。如果两个人不能私下达成协议，就要请与此事无关的第三者一起致力于使双方有效沟通，并找出可能的解决方式。圣经说：“他若不听，你就另外带一两个人同去。”（太 18:16）这些中间人可以问些问题，或是提供建议，但是他们没有权柄强迫你们接受某个解决方案。

仲裁。如果双方无法就物质上的纠纷达成协议，则应请一位或几位仲裁者来听取你们的纠纷陈述，并且提供解决问题的方案。在哥林多前书 6:1-8，保罗指出基督徒应当自己解决法律上的纠纷：“你们若有今生的事当审判，是派教会所轻看的人审判吗？”（林前 6:4）

向教会负责。如果有人自称是基督徒却拒绝与对方和好，不肯负起责任，做当做的事情，主耶稣命令教会的领袖必须正式介入，帮助他看见自己的过错，悔改自己的罪，与对方彼此饶恕，使神的公义得到彰显。“若是不听他们，就告诉教会……”（太 18:17）当今的基督徒对教会的直接介入常不以为然。然而，如果教会遵照圣经的教导去行，就可成为以爱心挽救人际关系并带来公义与和平的见证。

4、有趣的倾向

“冲突的滑溜险坡”反映出我们回应冲突的一些**有趣的倾向**，有如时钟的顺时针旋转，我们对冲突的反应也倾向于由左边的私下解决到右边的公开处理。不能私下解决时，大部分人就开始寻求他人从中调解、仲裁，请教会介入，或是诉诸法庭以求解决。

由左边到右边的转变常意味着由自行解决到被迫解决。所有在山坡左侧的反应都是由当事人自己做决定的，一旦有仲裁者介入，就会由仲裁者提供方案，当事人比较不喜欢这一状态。

用极端的方式回应冲突往往要付上较大的代价。当然，不管哪一种处理方式都要付上代

价，有得就有失。私下和解通常最有益于双方，为了和解所付出的精神、体力与时间也是最小的。和解所带来的利益是多方面的，尤其是属灵方面的收获。你离私下和解越远，就要付出越大的代价来解决冲突，诸如时间、金钱、努力、关系和清洁的良心。

在“冲突的滑溜险坡”两侧的极端反应方式，各有三个值得注意的相似点。最极端的反应是自杀和谋杀，这两个都带来死亡。这是极其严重的问题。同样，猛烈攻击或快速逃离也常常一起出现，它们是典型的“打或跑”（fight or flight）模式，都没有直接处理导致冲突的原因。至于诉讼，其实也只是雇用专业人员来协助你攻击对方，或是排除自己的责任。人一旦进入互相敌对的法律体系，就期望律师帮他得到法庭的无罪宣判，尽量责怪对方，好让对方负一切责任。这种歪曲事实的做法会对人际关系造成非常严重的破坏。

另外，我们可以看见人们面对冲突的反应有很多**有趣的对比**。第一个是在重点方面的不同。当我使用逃避式反应时，我的重点通常在我自己身上。我极力寻求对我最容易、最方便的方式。当人使用攻击式反应时，重点通常在对方，责怪对方，期待对方让步以解决问题。当我使用与人和睦的模式时，我的重点乃在“我们”。我知道双方的利益都重要，特别是神所关心的事更重要，所以我们的目标朝向是由双方共同负责来解决问题。

“目标”这个词牵涉到另一个有趣的对比。使用逃避式反应的人通常是在假装和睦，特别是在教会中，我们可以看见人们重视表面的和睦而不是真实的和睦；使用攻击式反应的人不在乎牺牲和睦，来得到自己所要的；而在山坡最顶端的真正的和平使者，他们愿意长期致力于与人和睦，不计代价，只为了达到真实的公义，促进人与人之间的和睦。

最后一点是，冲突的结局与处理冲突的方式有直接的关系。当人致力于以与人和睦的方式处理冲突时，他能看到的和解可能性就更大。否则，不论逃避式反应还是攻击式反应都会带来一个不可避免的结果——与你的人际关系说“再见”。

这些对冲突的不同反应以及其中微妙、错综复杂的过程，在我所协助的**一个家庭纠纷的案例**上明显地呈现出来。我曾应邀帮助七个兄弟姐妹解决他们的争执——到底把母亲放在养老院，还是让她继续住在家里。其中有五位尽其所能地想从这个问题中逃开，他们不是假装问题不存在，就是回避不与其他人见面。另外两位则彼此争吵，向亲友邻居说对方的坏话，攻击对方，最后还为了争取监护权而诉诸法律。

帮助这个家庭的第一步，是帮助他们改变对这件事情的反应模式。那五位曾经设法逃避问题的家人终于愿意与大家见面共商对策；另外两个姐妹则十分勉强地同意接受调解，但是她们在开会时继续攻击对方，指责对方存心不良，处处与对方作对。这让我们浪费了不少时间与精力，她们彼此的关系也更趋恶化。

最后，我要求与这两位姐妹有特别见面。暂时搁下监护权的问题，我要她们好好地审视自己是如何对待对方的。当我们查考圣经来检视她们的行为与态度时，主开始在她们的心中动工，我们终于发现导致冲突的真正原因。大概在 20 年前，这对姐妹中的一人说了一些话刺伤了另外一位。受伤害的那一位心中不舒服直到如今，而且随着年日的增加，她们的关系每况愈下。自然而然地，她们就事事彼此作对，甚至连母亲的照顾事宜也成为争吵话题。

就在我们继续讨论并祷告时，她们开始从福音的角度去检讨自己的情绪与言行。神软化了她们的心，感动她们为自己的罪悔改并赦免对方。她们流着泪，20 年来第一次彼此拥抱。她们马上与其他的兄弟姐妹见面，并且告诉他们经过。不到 5 分钟，七个兄弟姐妹都做出“妈妈留在家里应该会比较快乐”的选择。15 分钟后，他们列出一张轮值表来安排轮流照顾妈妈。不难想象，当那位母亲听到这个消息时，她心中是何等的欣慰！

二、圣经对冲突的教导

如果你学习以圣经所教导的方式去看待并回应冲突，许多以攻击式反应和逃避式反应回应冲突的问题都可以避免。神用祂的话语解释冲突为何发生，并说明我们应该如何处理冲突。我们越多了解并遵循神的教导，就越能有效地应对与他人意见不一的情况。

以下是圣经看待冲突的几个基本原则。在讨论之前，我们先对冲突作出定义：双方意见或目的不同，使得一方或双方的目标和欲望无法达成。这样的定义广义上包括品味、偏好上的不同，像夫妻有一方想到山间度假，但另一方想要去海边；也包括充满敌意的争执，像打架、争吵、诉讼、教会分裂。

造成冲突有四个主要的原因：有些冲突的发生是因为没有良好的沟通，因而造成误解（书 22:10-34）；在价值观、目的、恩赐、呼召、事情的优先次序、期望与意见上的不同，也会导致冲突的发生（徒 15:39；林前 12:12-31）；对有限资源，例如时间或金钱的竞争，通常是造成家庭、教会以及公司纠纷的原因（创 13:1-12）；另外，我们还会看到，许多冲突源自罪恶的态度与习惯，或被强化了，因而产生了罪的话语与行动（雅 4:1-2）。

然而，冲突不一定不好。事实上圣经教导我们，人与人之间的相异是自然并且有益处的，因为神造我们每一个都是特别的，人们总是会有不同的意见、信念、欲望、想法以及优先次序，这些不同并没有本质上的对与错，只是神创造时所赋予的多样化和个人偏好的结果（林前 12:21-31）。如果处理得当，不同的意见可以激发出富有建设性的对话，鼓励具有创意的想法，促进有益的改变，并且使得生活更有意思。因此，尽管我们要在关系上寻求合一，但不应该要求统一（弗 4:1-13）；我们应该对神创造的多样性感到喜悦，学习接受，进而能够与和我们意见不同的人同工，而不是一味地避免冲突或是要求别人赞同我们的观点（罗 15:7，14:1-13）。

但并非所有的冲突都是中性或有益的，圣经教导我们，有很多的纷争源自于罪恶的态度与行为，正如雅各书 4:1-2 所告诉我们的：“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？你们贪恋，还是得不着；你们杀害嫉妒，又斗殴争战，也不能得。”当冲突是因为极其严重、无法忽视的罪恶念头或行为而造成的时，我们要避免陷入想要以逃避或攻击去回应的试探；相反，要寻求以使人和睦的方式回应冲突，以便了解冲突的根本原因，真正地和好。

最重要的是，圣经教导我们不应视冲突为麻烦或强迫他人接受我们观念的时机，而要将其看作神在我们生活中彰显爱与能力的机会。所以当哥林多教会在信仰、法律与饮食上的争议可能导致教会分裂时，保罗这样教导他们：

所以，你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行。不拘是犹太人，是希腊人，是神的教会，你们都不要使他跌倒；就好像我凡事都叫众人喜欢，不求自己的益处，只求众人的益处，叫他们得救。你们该效法我，像我效法基督一样。（林前 10:31-11:1）

这段经文揭示出对冲突不同寻常的看法，经文鼓励我们将冲突看作荣耀神、服事人并且成长像基督的机会。这样的看法乍看似乎天真而且不实际，特别是对那些正被冲突弄得焦头烂额的人而言。然而你将会看见，这个看法可以令人惊奇地激发出对冲突的正确回应。

1、荣耀神

冲突总是提供给我们一个机会去荣耀神，也就是藉着彰显祂是谁、祂的形像样式和祂所做的事，将荣耀与赞美归给祂。在冲突之中荣耀神的最好方式就是倚赖并注目祂的恩典；那恩典是我们本不配得的爱、怜悯、饶恕、力量与智慧，但藉着耶稣基督，都赐给我们了。你可以借着下列的方式荣耀神。

信靠神。不倚赖你自己的聪明与能力去回应那反对你的人，请求神给你恩典去倚靠祂，并遵循祂的方式，纵然这方式与你想要做的完全相左（箴 3:5-7）。更重要的是，紧紧地抓住福音使人得自由的应许，相信耶稣已经赦免了你所有的罪，并自由地在神面前认罪，相信神要使用冲突所带来的压力帮助你成长，并在那当中与祂同工，深信祂总是保守、看顾着你；并且不要再害怕别人会对你做什么，确知神喜悦在你的生命中彰显使你成圣的能力，完成单凭你自己的力量所无法完成的事，譬如去饶恕那深深伤害你的人。当你信靠神，使用这些“不是自然发生”的方式时，人们就有机会看见神是真实的，并颂赞神在你生命中的作为（徒 16:22-31）。

顺服神。荣耀神最有力的方式之一是遵行神的命令（太 5:16；约 17:4）。耶稣说：“你们多结果子，我父就因此得荣耀，你们也就是我的门徒了。”（约 15:8；参腓 1:9-10）毫无保留地遵守神的命令，让人看见神的道是绝对良善、智慧与可倚靠的，以此荣耀神。我们的顺服也表明神值得我们最深的爱与奉

献。耶稣说："你们若爱我，就必遵守我的命令……有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的……人若爱我，就必遵守我的道，我父也必爱他……不爱我的人就不遵守我的道……但要叫世人知道我爱父，并且父怎样吩咐我，我就怎样行。"（约 14:15-31；参约一 5:3；约二 5-6）这里一再指出生命得改变的重点——如果你想要荣耀耶稣，并告诉世人祂比世上任何事物更值得你去爱，那就遵守祂的命令。

效法耶稣。当以弗所的信徒在冲突上有所挣扎时，使徒保罗给他们一个忠告："所以你们该效法神，好像蒙慈爱的儿女一样。也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神。"（弗 5:1-2；参约一 2:6）保罗知道效法耶稣是在冲突之中与对方和好的唯一道路（弗 4:1-3）。更重要的是，当我们在生活中活出福音的样式，并效法耶稣的谦卑、怜悯、饶恕以及爱心的处事态度，我们就会让世界惊奇，并得以在我们的生活中活出主的同在与能力的有力见证（腓 1:9-11；彼前 2:12）。

将荣耀归给神。当神给你恩典，使你得以用独特且有效的方式去回应冲突时，其他人通常会注意并惊奇你为何如此做。如果你沉默不言，人们会称赞你所做的，这样你就窃取了神所应得的荣耀。相反，你可以利用这样的机会，让别人也能体会到神的恩典，告诉他们是神在你里面动工，使你能做到靠你自己的力量无法做到的事（腓 2:13；彼前 3:14-16）。然后向他们分享福音，告诉他们耶稣爱他们，祂在十字架上的救赎工作，以及耶稣要赦免他们一切的罪愆，使他们从那导致冲突的态度与行为中释放出来。你或许只能得到他们短暂的注意力，因此应尽量直接地说明耶稣的福音，并将荣耀归给神。

每当遇见冲突，你不可避免地会表现出你心目中的神是怎样一位神，如果你想要表现出你爱神，"尽心、尽性、尽意，爱主你的神"（太 22:37），那么就请求神帮助你信靠祂、顺服祂、效法祂，并将荣耀归给祂。特别是当事情很难做到的时候，你行出来了，就是荣耀神，并向他人显示神值得你的奉献与赞美。

这样的原则充分彰显在使徒彼得的生命中。在升天之前，耶稣警告彼得，他将会为信仰而殉道，在约翰福音 21:19，我们知道"耶稣说这话，是指着彼得要怎样死，荣耀神"。而彼得如何藉着死来荣耀神呢？彼得彰显了神是美善的，值得我们信任，而且祂的道是完全的，以至于他宁愿死也不愿意离弃神或是不遵守主的道（参但 3:1-30，6:1-28；徒 5:17-42，6:8-7:60）。彼得愿意付出最高的代价，也就是他的性命，来表明他对神的爱与信靠。

荣耀神也会使你自己得到益处，特别是在遭遇冲突时。许多纠纷的起源或恶化原因是一方或双方陷入情绪，并说了事后会后悔的话，或做了事后会后悔的事。而当你专注在信靠、顺服、效法神，并将荣耀归给神时，你就不怎么会在这些事上跌倒，

就如诗篇 37:31 所说："神的律法在他心里，他的脚总不滑跌。"

以神为中心去解决冲突的另一个好处，是神可以使你较少定睛在结果上面，纵使对方不愿意正面回应你所做的努力而与你和好，你心里仍然可以有平安，因为知道神悦纳了你对祂的顺服，这样的认知可以在困难的状况下保守你。

还有一点很重要，也是你必须知道的。如果你在冲突之中不去荣耀神的话，你就不可避免地会去荣耀其他人或其他的事。从你所采取的行动中，你不是显出你的神有多伟大，就是显出你的自我有多大，或问题有多困难。换句话说，如果你不将眼光放在神身上，就会放在自己与自己的想法上，或是别人与别人的想法上。

帮助你将眼光放在神身上的最好方法之一是，不断地问自己这样的问题："在这样的情况下，我如何荣耀神，让神悦纳？更具体地说，我如何彰显祂在我身上的救赎与改变，让别人也来赞美耶稣？"寻求神的悦纳与荣耀神是人生最好的指南针，特别是在面临困难的挑战时。耶稣本身也被这些目标引导，祂说："因为我不求自己的意思，只求那差我来者的意思。"（约 5:30）"那差我来的，是与我同在；祂没有撇下我独自在这里，因为我常作祂所喜悦的事。"（约 8:29）"我在地上已经荣耀你，你所托付我的事，我已成全了。"（约 17:4）大卫王也有同样的想法，他写道："耶和华我的磐石，我的救赎主啊，愿我口中的言语，心里的意念，在你面前蒙悦纳。"（诗 19:14）

你向世人显示神丰富的爱，以及讨神喜悦是你最重要的目标，比抓住世界上的事物或取悦自己更重要，渐渐地，你就可以很自然地以恩惠、智慧、节制来回应冲突，这样的方式可以荣耀神，并且为与人和睦作准备。

2、服事人

保罗提醒哥林多教会的信徒说冲突可以成为服事他人的机会，这从世界的眼光看是荒谬的，因为世界说："寻求最好的。"但是耶稣说："你们的仇敌，要爱他；恨你们的，要待他好；咒诅你们的，要为他祝福；凌辱你们的，要为他祷告。"（路 6:27-28）这里明白地指出，纵使别人恨恶我们、咒诅我们或苦待我们，我们也不能不遵守爱人如己的命令；神呼召我们以怜悯对待这些得罪我们的人（路 6:36），而不是直接反击或寻求报复。我们无法以自己的力量如此去服事人，必须持续地支取祂的恩典（藉着学习圣经、祷告、敬拜，以及与基督徒的团契），并且藉着话语与行动传播神的爱、怜悯、饶恕与智慧。

有几个方法可以帮你做到这一点。在某些情况下，神可能会使用你帮助对方找出更好的解决办法，那是他单凭己力无法实现的（腓 2:3-4）。如果你遵循本书 11 章所描述的步骤，[2]通常可以想出同时满足双方

〔2〕 本书第11章论述了"合作性的商议"的5个基本步骤：准备；坚固彼此的关系；了解对方的利益；寻求具有创意的解决方法；客观理性地评估解决办法。——编者注

需要的办法。这样冲突就不能使你们彼此对抗，反而成为学习一起解决共同问题的机会。

另一些情况下，主或许给你机会去担当对方的重担，藉此供给他们属灵、情绪以及物质上的需要（加 6:2、9-10），或许这冲突无关你们之间的分歧，而是比较多地关乎对方生活中的其他问题。当对方激怒你，有时候这是其他方面受挫的征兆（这样的行为在家人或好友之间经常发生），不要防卫性地反应，试着辨明可以帮助他们处理问题的方法。这并不是说你需要替他们负起责任，而是要去帮助他们承担超过他们承受能力的重担，这样的作为可以荣耀神，软化对方的心，开启和好之门（罗 12:20）。

主也可能使用你去帮助他人，使他们知道他们有过错，并需要有所改变（加 6:1-2）。我们之后会看到，这通常是私底下的劝诫。如果没有效果，神或许会使用教会其他人，共同努力以带来这个人所需要的悔改与转变。

冲突也提供给我们机会去鼓励他人信靠耶稣基督。当你在冲突之中时，对方和周遭的人会仔细观察你，如果你所行和世人无异，你会给非基督徒多一个借口嘲笑基督徒，拒绝基督。但是，如果你表现出神的爱，并且以非我们本性所能拥有的谦虚、智慧与节制回应冲突，这些旁观的人就会讶异你是从哪里得的力量，这有可能会打开他们认识基督的门（彼前 3:15-16）。

最后，在冲突当中服事他人其实是用你自己的例子来教导、鼓励人的有力方式。每当你处在冲突之中时，通常有比你想象的还要多的人在观察你，如果你听任罪中的情绪发泄，并激怒你的敌人，别人会觉得他们如此做是对的。但如果你用爱与节制回应得罪你的人，许多人会因你的作为被激励（林前 4:12-13、16；提前 4:12；多 2:7）。如果你已为人父母或是祖父母，这就显得更重要，你的孩子会持续观察你如何处理冲突。如果你充满防卫、批评、不理性与冲动，他们很有可能会发展出同样的行为；但如果你能活在恩典中，你的孩子也会被激励去效法你，他们会从你身上学到如何与人和睦相处，这会在他们的学校、工作场合以及他们的婚姻中产生极大的影响。[3]

3、成长像基督

大多数的冲突也提供给我们机会，使我们可以成熟像耶稣。保罗在给哥林多教会的信中督促信徒："你们该效法我，像我效法基督一样。"（林前 11:1）他写信给罗马的基督徒时，则清楚地描述这机会："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。"（罗 8:28-29；参林后 3:18）

神至高的旨意并不是要你过得舒服、富足、快乐；如果你将信心放在祂身上，祂心里有

〔3〕 *The Young Peacemaker*（《小小和平使者》）是我的妻子柯莉（Corlette）所著，是教导孩子解决冲突技巧的绝佳工具。这个课程可以用在家庭、主日学或教会学校，教导3—7年级的孩子。如果了解更多内容，请访问www.hispeace.org。

更美好的计划，祂计划塑造你，使你更像祂的儿子。从你将信心放在祂身上的那一天起，祂就开始改变你，祂会在你生命的整个过程中持续地改变你。冲突，是神用来帮助你培养基督品格的众多工具之一。一开始，祂可能会使用冲突来提醒你的软弱之处，并且鼓励你更多地倚靠祂（林后 12:7-10）。你越多仰赖祂的恩典、智慧与能力，就能越多地效法主耶稣（路 22:41-44）。

神或许会使用冲突显明你生命中有罪的态度与习惯。对于拆除外表的伪装，显示内心顽固的骄傲、苦毒与不愿意饶恕的心，或是好批评的口，冲突特别有效。当你陷于这些争端当中时，这些罪就会一一地浮现出来，你就有机会认识到这些罪的存在，并寻求神的帮助来克服这些罪（诗 119:67）。

然而，要更像耶稣，单单认识自己的软弱与认罪是不够的，生命要成长，就要撷取神的恩典，并且操练新的态度与习惯，就像运动员藉着严苛的训练来锻炼他们的肌肉与技巧。当你反复思想并正确行事，去面对有挑战的环境时，你会看到你有很大的长进。例如：当有人对你挑起争端时，你可以操练爱与饶恕；当他们无法正确行事时，可以锻炼你的耐心；当你企图放弃某人时，你可以练习信心的功课。冲突提供了这些综合的锻炼，每一项锻炼都可以加强并炼净你的个性，正如史温道（Charles Swindoll）所指出的：“如果你听信周围的声音，你会寻找替代品——可以逃避的路径，你将会错失一个事实，那就是每一个问题都是神所指定的指导员，它挑战你、训练你，强化你与神的同行。当问题解决的时候，你就在智慧与身量上长大，痛苦混乱不复存在。”[4]

神为你“量身定做”冲突来训练并挑战你，这样的过程有时简称为“属灵成长的ABC”——困境塑造品格（Adversity Builds Character）。当你减少如何度过冲突的担心，而更多注目在如何经由冲突成长时，你将会从过程中获益，并经历到“更像基督”的祝福。

4、和睦的 4G 原则

冲突所提供的三个机会带出了四个基本原则，我称之为“4G 原则”。前面三个原则与那三个机会一一对应（顺序稍微不同），而第四个原则涵盖那三个机会。这四个原则可以归纳为四个问题：

- **荣耀神**：我如何在这样的情况下荣耀神并讨神喜悦？
- **除去眼中梁木**：我如何借着负起我在冲突中的责任来彰显神在我身上的工作？
- **温柔挽回**：我如何用爱心服事他人，帮助对方负起他们在冲突中的责任？
- **前去谈和**：我如何彰显神的饶恕，并导引出合理解决冲突的方案？

过去 20 年来，我应用“4G 原则”解决了上百起冲突事件，到目前为止，我还没有遇到一个情况是这些原则无法提供实际而有效

〔4〕 Charles R.Swindoll, *Growing Strong in the Seasons of Life,*（Colorado Springs:Multnomah Press, 1983）, 85–86.

导引的。不论是面对不守规矩的 5 岁小孩、教会中分裂的会众，或是要求百万索赔的律师，“4G 原则”总能提供给我寻求和睦的可靠方法。

三、做冲突的管家

将冲突视为机会，可以带来出人意料的有效管理冲突的方式，这就是我所说的做冲突的管家。这个方式给予“冲突管理”这个词特别的强调。当耶稣说到管理某件事时，祂经常会提到在特定的资源与责任下被主人所信任的仆人，圣经称这样的人为“管家”（路 12:42）。管家不应该为了自己的乐趣、方便或利益来管理主人的事务；相反，他应该遵循主人的指示，并且顾及主人的好处，即使这些事不是他自己想要的，或做起来很麻烦（约 12:24-26）。

管家的观念特别与使人和睦有关，每当你处在冲突之中，也就是神给予了你一个管理的机会，祂藉着福音赐给你能力，并赋予你属灵的资源与能力，祂的话语清楚地解释了祂要如何处理这个情况，你越是忠心地支取神的恩典并遵循神所指示的，就越可能看见具有建设性的解决方案以及真诚的和好。尽管以上各种行为都可能带来对你的反对，但忠心做管家的态度会使你在神面前有清洁的良心。

圣经对有效管理冲突所需的特质提供了详细的描述。其中大部分特质将在本书其余的篇幅中讨论，但有少数几项必须立刻和你分享。如果你想要成为有效率的管家，你必须具备以下五项特质。

1、被福音驱动

正如我们所见的，福音是我们回应冲突最大的动机，当你持续记念并欢喜快乐于主为你所做的一切，你将会被激励去克服自私、短视的态度，并愿意全心全意地服事、荣耀你的主。

2、了解主人的心意

管家必须了解主人的心意（路 12:47），这一点并不困难，因为神已经将祂的指示都写了下来，如何处理生活中各个层面的问题，祂都通过圣经提供给我们清楚且可靠的指引。圣经不是宗教仪式与教条，圣经告诉我们个人要如何与神相交，并提供给我们详细且实际的教导，告诉我们如何处理每天生活中的问题（提后 3:16-17）。智慧是将神的真理应用在复杂生活中的能力，而明白神的话语是智慧的根基。有智慧并不意味着你了解神所有做事的方式，而是指你行在神的道路上（申 29:29）；你越是了解圣经，就越有智慧，并且在处理冲突时更有效果。[5]

〔5〕 我发现许多基督徒倚赖自己的想法和感觉过于倚靠圣经，特别是当圣经命令我们做些困难的事情时。尤其是许多人似乎相信，如果他们祷告，并且觉得有一种“内在的平安”，所做的事便是对的。圣经里没有任何经文担保说平安的感觉是做对了的绝对信号。许多人甚至在犯罪时，也经验到一种释放感（内在平安），只因为他们逃离了责任的压力。然而，做对的事有时反而会产生一种并非平安的感觉，特别是当我们被要求顺服一项困难的命令，放弃自己的欲望，或将别人的需要置于自己的需要之上时。既然唯有圣经提供从神而来绝对可靠的指引，它也应该是真理与正确方向的终极来源。当圣灵作工帮助我们了解并顺服神的话语时，我们可以享受到一种走在神旨意当中的确信，即使我们没有平安的感觉（可14:32-34；路22:43）。对于神如何带领我们，更多的信息可以参阅Garry Friesen所著的*Decision Making and the Will of God* (Multnommah,1980)。

3、倚靠圣灵

当你处理冲突时，你并不孤单。“耶和华的眼目遍察全地，要显大能帮助向祂心存诚实的人。”（代下 16:9；参林前 10:13）神会透过圣灵赐给基督徒力量，圣灵在使人和睦上扮演着重要的角色，祂除了帮助你了解神的旨意外(林前2:9-15)，也会赐下属灵的恩赐、恩典与应付冲突所需的力量，使你能荣耀神，建立祂的教会（加 5:22-23；弗 3:16-21；提后 1:7；彼前 4:10-11）。只要你求，就可得着这样的帮助。这也是祷告在本书里一再地被强调的原因。[6]

4、寻求属灵长者的帮助

有时冲突会超过你所能承受的极限，你可能不知道要如何回应某个状况，或是你已经疲惫不堪，不再有决心去做对的事。当这样的情况发生时，可以向教会里灵命成熟，能够鼓励你、提供符合圣经原则建议、支持你忠心信靠神的成熟基督徒寻求帮助（箴 12:15，15:22；帖前 5:10-11；来 10:24-25）；那些只会说你想要听的话的人帮不了你什么忙（提后 4:3）。因此，要去找那些爱你、能够对你说诚实话的人。当你愿意听从属神之人的建议，顺从教会的辅导，就可以解决许多自己无法胜过的冲突。

5、忠心

这应该是管家最重要的品格，“所求于管家的，是要他有忠心。”（林前 4:2）忠心并不在于事情的结果，而在于顺服倚靠。神知道你无法掌控他人，所以祂并不会要你对冲突最终的结果负责（罗 12:18）；祂所看重的是你是否寻求祂的力量与引导，珍视你在福音中所得到的自由与能力，遵循祂的命令，有智慧地使用祂所赐的资源。如果你倚靠神，并尽你所能地用爱心以及符合圣经的态度来解决冲突，不论结果如何，你已经获得了那美好的称赞：“你这又良善又忠心的仆人！”（太 25:21）✤

作者简介

肯尼斯·桑德(Kenneth Sande)是 The Peacemaker 事工和 Relational Wisdom 360（RW360）的创始人，专注于教导人们如何在家庭、教会和工作场所建立牢固的关系。著有《我们和好吧》等许多书籍、文章和培训资源。

〔6〕 关于圣灵如何在我们生命中作工的叙述，可参阅巴刻（J.I.Packer）*Keep in Step with Spirit*一书（Grand Rapids:Revell,1984）。巴刻，《活在圣灵中》，霍玉莲译，（香港：宣道出版社，2007）。

外一篇：在教会培养和睦的文化[1]

文 / 肯尼斯 · 桑德（Kenneth Sande）
译 / 朱崇恩、高俐理

和睦的教会文化

世界各地的教会正在改变他们面对冲突的方式，藉着神的恩典，他们刻意地培养会众成为使人和睦的人。教会在这培养和睦文化的过程中，发现了雅各书 3:18 的美好应许："使人和睦的人撒下和平的种子，必收获仁义的果实。"（当代译本修订版）雅各在这里所说的果实，包含了许多人际关系上的果子。

当教会教导会众在日常生活的冲突中活出福音的见证时，人们比较愿意承认自己的缺点，并且在危机发生以前就寻求帮助。家庭对于处理纠纷也有所装备，因而使得离婚率降低。会友们被鼓励要当面讨论问题而不要任其恶化。教会受到保护免于分裂，受到伤害的会友也不会轻易离开教会。因此，教会就得以增长。

牧师与教会其他领袖可以感受到许多其他的好处。当领袖们更完全地履行作为牧者的责任时，会友们会更加尊敬与感激他们所做的。当他们从会友每天的抱怨中脱身时，就可以少花一些时间应对牢骚满腹的会友，腾出更多时间投入到让教会前行的事工上。当会友们停止说长道短时，领袖们就不会成为经常被批评的对象。当冲突在教会中减少时，领袖的家庭所承受的压力通常会少许多。当互相尊重的讨论与和解成为一种模式时，牧师和其他同工就不大会过于劳累，或是被迫离开他们的服事。

当然，没有一个教会马上就可以感受这所有的好处，或经常感受这些好处。我们的罪在持续地阻挡和睦的文化，甚至连保罗与巴拿巴也失败过（徒 15:39）。因此，如果会友们忘记了他们所学的，领袖们之间意见不一致，或是我们的努力看似白费了，我们都不应该感到惊讶。纵使我们失脚，也不至全身扑倒，因为神会用手搀扶我们（诗 37:24）。当神扶起我们时，我们可以从错误中学习，饶恕他人并继续成长。我们如此行，神就可以使用我们的错误与饶恕以鼓励他人。

〔1〕 本文节选自《我们和好吧》附录F。肯尼斯·桑德，《我们和好吧》，朱崇恩、高俐理译。本刊转载时略有编辑。承蒙ZDL BOOKS授权转载，特此致谢。——编者注

用圣经的方式解决冲突最大的好处是，福音工作可因此被开展并加强。在这堕落的世界里，冲突是不可避免的，基督徒与非基督徒一样会在破碎的关系与纠纷中挣扎。所以，当非基督徒看见基督徒在严重的冲突中承认自己的错，并且与对方和好，又饶恕对方时，他们不可能不留意。我们的人际关系越多地反映出神的恩典与怜悯，就有越多的人想要知道在我们心中维持和睦与合一的力量，这是广结福音果子多么奇妙的方式！

和睦文化的特征

拥有和睦文化的教会通常有八个重要的特征：

异象。教会渴望藉着展现耶稣基督的爱与饶恕荣耀神，因此将使人和睦视为基督徒生活中的重要部分。（参：路 6:27-36；约 13:35；林前 10:31；西 3:12-14）

训练。教会知道和睦不会自然而然产生，所以，会刻意训练领袖与会友，使他们在生活的每个层面都用圣经的原则回应冲突。（参：加 5:19-21；路 6:42；弗 4:24-26；提前 4:15-16；多 2:1-10）

协助。当会友们私下解决纠纷时，教会会借着内部受过训练的协调员来帮助他们解决财务、聘用关系或法律上的问题。（参：太 18:16；罗 15:14；林前 6:1-8；加 6:1-2；西 3:16）

维护。就像神持续地爱我们一样，教会也在长期努力中恢复破碎的关系，特别是危在旦夕的婚姻，即使在律师已经涉入的状况下，也不放弃。（参：太 18:12-16；罗 12:18；弗 4:1-3；太 19:1-9；林前 7:1-11）

问责。如果会友拒绝接受私下的纠正，教会领袖应该直接要求涉及的双方对圣经负责，并且促成悔改、公义与饶恕。（参：箴 3:11-12；太 18:12-20；林前 5:1-5；雅 5:19-20）

恢复。为要效法神奇异的恩典与怜悯，教会乐意饶恕，并与犯了严重的罪以后悔改的会友完全地恢复关系（参：太 18:21-35；弗 4:32；林后 2:5-11）。

稳定。因为关系被看重和保护，领袖的服事常年都有效果，而会友也将教会看作属灵上委身的家。（参：提前 4:15；来 10:25）

见证。会友被装备与鼓励，公开实践使人和睦的事工，以至于其他人会留意于此，纷纷询问他们为何如此做，因而听见福音，认识基督的爱。（参：太 5:9；约 13:34-35，17:20-23；彼前 2:12，3:15-16）

如何转变教会文化

使人和睦是借由行动表达出来的一种态度，这个态度的核心是完全了解基督福音所产生的喜乐与感恩（腓 4:4）。耶稣在十字架上为我们死，使我们能从罪的权势中被释放出来；祂用祂的生命作为赎价，为我们获取自由，使我们能归回神那里。现在祂要我们将

这和好的无价礼物藉着使人和睦的方式传递给他人：

所以你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人，就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心。倘若这人与那人有嫌隙，总要彼此包容，彼此饶恕；主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人。（西 3:12-13；参弗 4:1-3；加 6:1-2；林后 5:18）

这样的态度与行动并非与生俱有，事实上，我们的本性会让我们走向完全相反的方向。因此，为了建立和睦的文化，教会必须同时做修剪与栽培的工作，帮助人们离弃世界解决冲突的方式，拥有使人和睦的态度与行为，藉此彰显神与人和好的方式。

修剪与栽培需要许多的努力。好消息是这样的工作不是只有少数的精英分子可以做，教会里凡有恩赐的弟兄姐妹可以一同来分担。主任牧师尤其没有时间解决每个人的冲突，因此他们应该采取摩西所接受的建议：

你和这些百姓必都疲惫，因为这事太重，你独自一人办理不了……又要将律例和法度教训他们，指示他们当行的道、当做的事；并要从百姓中拣选有才能的人……叫他们随时审判百姓，大事都要呈到你这里，小事他们自己可以审判。这样，你就轻省些，他们也可以同当此任。你若这样行，神也这样吩咐你，你就能受得住，这百姓也都平平安安归回他们的住处。（出 18:18-23）

像摩西一样，主任牧师要在神面前负起责任，确定会众拥有足够的教导与资源，可以用圣经的方法回应冲突。牧师必须在讲台上扮演主要的教导角色，有时候还要帮助处理棘手的冲突，因此，他最好形成一套让人方便了解用圣经方法解决冲突的基本原则[2]。同时，牧师可以也应该信任有能力的领袖与会友，让他们带领教导与人和好的事工。

许多状况下，神会先将使人和睦的异象放在会友当中，然后藉着他们将异象带给教会的领袖们。当领袖与会众一起将使人和睦当作门徒训练的一部分时，教会就可以培养出上述八种和睦文化的特质。这培养的过程通常包含下列五个重要的事项：

获得教会领袖阶层的支持。虽然神通常把使人和睦的想法先放在平信徒的心中，但只有当教会领袖正式支持与带领时，文化上的转变才能得以展开。当牧师不再将使人和睦当做辅助的事工，而将它视为对教会成长有重大影响的事工时，这便意味着教会到了经历重大进展的转折点。

成立教会的调解团体。这个团体负责教会里教导与协调使人和睦的事工，教会的领袖应该是这个团体的前锋，也可以吸纳有使人和睦恩赐且灵命成熟的平信徒加入团队。

教导所有会众使人和睦的原则。神所教导使人和睦的原则就像是面酵，它越是完整地深植在会众当中，越能产生好的效果。这需要在教会中持续教导使人和睦的有关原则，最好分两个阶段教导。先藉着讲道提高会众对

〔2〕 本书与《带领人走过冲突》（*Guiding People Through Conflict*）提供了一套使人和睦、处理冲突与协调的完整基础。

使人和睦的兴趣与委身程度，然后鼓励每个人参与主日学或查经小组，在那里学习具体原则，并讨论如何将这些原则应用在日常生活的冲突上。[3]

训练会众中有恩赐的人成为调解员。调解员是教会当中有恩赐的会友或领袖，被训练来帮助其他人处理冲突。这样的帮助也可以经由辅导当事人如何解决冲突（告之某人如何用圣经的原则处理冲突）来提供，或经由调解（与冲突的双方见面，帮助他们讨论与达成协议）来提供。受过训练的调解员可以帮助会友在各个层面上运用圣经的原则回应冲突，例如个人事务、家庭、主雇之间、生意，甚至法律上的纠纷。

完善教会的组织条文，使其能够支持使人和睦的事工并减少法律上的责任。越来越多的教会因冲突的事情被告上法院。这些指控包括失职、透露个人隐私、毁谤、性别歧视等不当行为，以及故意造成情绪上的痛苦。判决可能意味着要付上极大的代价，有时候教会的领袖必须担负这惩罚。要避免教会承担这些法律责任，就要修改教会的组织条文，并在辅导、保密、冲突的解决与教会的责任等方面采取特别的政策。[4]

有些教会在两年之内可以有很大的进步，有些则需要四五年的时间克服已经深植人心的传统与态度。然而，最初的小小努力也可以造成显著的结果。一小群人参与到使人和睦的主日学课程里，可以在自己的家庭和朋友中发挥影响力；当他们在生活中应用这些基本原则并与他人分享所学时，可以改善人们的关系，对“使人和睦”的兴趣也会增长。在培养和睦文化的过程中会越来越多地得着这样的益处。

今天从你开始

纵然教会处于不信的文化当中，并且看不到什么和睦的果实，但靠着神的恩典，努力终究会开花结果，给整个团体带来好处，并让神得着称颂。应履行耶稣在马太福音 5:14-16 的命令：“你们是世上的光。城造在山上，是不能隐藏的。人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父。”这是多么美好的方式！

这只需要一个人听到神的呼召，并回应说：“我在这里，请差遣我！”（赛 6:8）在你们的教会，那个人或许就是你。你要好好地祷告，并以上述的经文来回应。求神给你一个渴望——看见你们教会里有可以反映神儿子的爱与能力的和睦文化；如果祂给你这样的渴望，艰难的工作在前头等着你，但丰盛的祝福也已预备好了，因为耶稣在马太福音 5:9 的应许完全可靠：“使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子。”[5] ✤

〔3〕 教育资源可以从和平使者事工（www.hispeace.org）获得。和平使者事工已经形成一套办法与引导的原则，可以帮助教会实行这五个步骤。
〔4〕 参考“处理教会冲突”（Managing Conflict in Your Church）研讨会中相关的详细讯息。
〔5〕 如欲知道更多详细的信息与资源，以帮助你的教会实施这些改变，访问www.hispeace.org的“the Culture of Peace”，点选“Detailed Implementation Plan”。

世俗灵性简史[1]

文 / 麦克·霍顿
译 / 土明
校 / 盼云

根据皮尤研究中心2018年的一份报告[2]所言：

> 大部分美国成年人自认为是基督徒。但是很多基督徒同时持有常被称作“新纪元”的信仰——包括转世轮回、占星术、灵媒以及诸如山和树之类的物体中存在灵性的力量……总体上，大约每十个美国成年人中就有六个接受至少一项这些新纪元信仰。

该比例在认信基督徒（福音派中占比47%）中和在无信仰人群中相同。而美国天主教徒中70%持有至少一种新纪元信仰。但是新纪元信仰的观点并没有取代传统的宗教教义，而是与之融合。无论是否是“宗教的（religious）”，大部分美国人都是“灵性的（spiritual）”——并自创他们所信的条目。新纪元运动建立在神智论（theosophy）之上，善于以各取所需的灵性治疗清单取代宗教的教义和规则。

与人们所假想的相反，美国在这方面不是个例。多个宗教调研反映出欧洲也出现了同样的趋势，尽管那里无神论者占比更高。欧洲的领导者们对灵媒趋之若鹜。更多的欧洲人宁愿相信轮回转世而非死人复活，宁愿说自己相信某种灵体或者高等力量（占比38%）而非圣经的神（占比27%）[3]。那里的教堂人去楼空，而曾被其讲台认定为“异教崇拜”的信仰和实践却正在抬头[4]。

这些前基督教王国的居民的实操，挑战了现代主义的核心神话——理性和科学（亦即进步）终将根除任何具有文化重要性的“迷信”（亦即对超自然的信仰）的残余。与之相反，看起来西方文化正在经历一直以来隐藏在基督教王国光泽下的本土“异教”的复兴。

正如弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）所预言的，基督教三一神论的消逝，与其

---

〔1〕 本文原载于 *Modern Reformation Magazine,* Volume 29, Number 2 (Mar/Apr 2020)，英文版见 www.modernreformation.org。本文为霍顿关于现代性的三卷本写作计划的前言。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

〔2〕 Claire Gecewicz, “‘New Age’ Beliefs Common among Both Religious and Nonreligious Americans,” *Pew Research Center* (October 1, 2018), https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/01/new-age-beliefs-common-among-both-religious-and-nonreligious-americans/.

〔3〕 “Being Christian in Western Europe,” *Pew Research Center* (May 29, 2018), https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/.

〔4〕 Jason A. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 24–37.

说带来了无神论，不如说使诸神如“雨后春笋”般冒头。拉尔夫·沃尔多·爱默生（Ralph Waldo Emerson）说：“在我所有的课堂中，我只教了一个教义，也即个人的无限性[5]。”凯瑟琳·L·阿尔巴尼思（Catherine L. Albanese）观察到，爱默生的“反传统个人主义”吸引了很多美国年轻人追求一种全新的灵性，在其中“个体（the Each）都被吸纳进入全体（the All）”[6]。她补充道：

> 现如今我们依然能找到一种神秘主义，它们不仅出现在中间道路右翼的声音中，诸如基要派，也来自中间道路外的左翼，比如那些并不加入任何组织而被新纪元信仰所吸引的人[7]。

“灵性，但非宗教”之溯源

本文将为我接下来关于现代性（modernity）的三卷写作计划拉开序幕。这三卷书中的每一卷都围绕一座特定的城市：我们将从亚历山大出发，中继于佛罗伦萨，而拉斯维加斯则是终点站。跟很多旅行一样，每个案例中我们都将离开那个城市来到郊区，为要在别处追溯造成当今状况的运动，我发现在这些区域搜集材料不仅是有用的，而且是引人入胜的。我的写作计划首要目的之一是追溯更早期的线索，越过神智论者（theosophists）和超验主义者（transcendentalists），直达激进的基督教神秘主义者——他们保存了长青哲学的神话，此神话根源于通神的新柏拉图主义[8]所构建的“魔法”宇宙。在上述混合了正式宗教和非正式灵性的折衷产物中，我们能看见过去的思想至今依旧活跃。被我们所称为“新纪元灵性”的，并不是六零年代“权力归花儿”（flower power，美国二十世纪六七十年代的反战标语）世代的产物，而是西方文明从古至今的传统。

在整个研究中，我们将尤其关注五个独特的母题(或主题)，每一个都建立在其前者之上：

1. 超自然的自然主义（或反之：自然的超自然主义）。一种神学性的宇宙观，其二元主义背后是更深的一元主义。

2. 对“新神话”的持续追求。对诸神、世界及我们来自何处、我们如何堕落以及如何回归之故事的生产。

3. 神秘理性主义。通过知识—灵性的提升，同时通过冥想或通神术魔法（或两者兼用），寻求救赎性的 gnosis（知识）——一种关于神圣的或者带有神性的内在自我的知识。

4. 秘教（esoteric）。强调这种知识是秘密，只有精英圈子配拥有它。事实上，有时它是

---

〔5〕 Newton Dillaway, ed., *The Gospel of Emerson,* 6th ed. (1939; repr., Wakefield, MA: Montrose Press, 1949), 73.

〔6〕 Catherine L. Albanese, “Religion and the American Experience: A Century After,” *Church History* 57, no. 3 (1988): 343.

〔7〕 Albanese, “Religion and the American Experience: A Century After,” 345.

〔8〕 新柏拉图主义（Neo-Platonism），是公元 3 世纪由亚历山大城的普罗提诺发展出的哲学派别，是古希腊文化末期最重要的哲学流派，对基督教神学产生了重大影响。主要基于柏拉图的学说，再加上斯多葛学派、亚里士多德的思想融合为一个体系，但在许多地方进行了新的诠释。主张所有存在皆来自一源，借此个别灵魂能神秘地重返为一；亦强调存在层级的多重性，只能被感官所感知的物体世界处于最低层级。——编者注

独特的个人经历，只有极少情况下作为公共知识，由外在授予人（显教，exoteric）。

5. 长青哲学（perennial philosophy）。相信尽管此秘密的知识成功被保密（或者将人拒之门外），却自远古时期起，就由贤者代代相传，并传经多种文化。

亚历山大

我们的故事始于三世纪的亚历山大。在这里，希腊化的埃及人、犹太人、波斯人、印度人和中东人相互交流，造成了激动人心而又带着异域风情的宗教影响。此时此地，新柏拉图主义、诺斯底主义与赫尔墨斯主义（Hermeticism）[9]同时兴起。与此同时兴起的还有一个基督教学派，它对这些影响持开放态度，因此导致了一个基督教哲学传统的产生，而此传统则引发了接下来数世纪的仰慕和争议。

吉尔斯·奎斯珀（Gilles Quispel）注意到："现代性起源于埃及的魔法，这是一个有趣的悖论[10]。"就如同怀特海（Whitehead）的名言"一切哲学都是柏拉图的注脚"一样，这个著名文献学家的断言是夸张的，但却是有迹可循的夸张，而正是它源头的故事形成了本书的主线。作为研究古希腊哲学的历史学家，彼得·金斯利（Peter Kingsley）解释道："正确地评估古代秘教的本质和功能，不仅对于正确评估西方宗教历史有重要作用，而且最终对于评估我们在现代西方世界中是什么样的个体也至关重要。"[11]

三世纪的亚历山大所有运动的背景是新柏拉图主义，而波斯占星术、印度哲学和埃及的仪式魔法也贡献良多。然而关于人的灵魂，没有比此更激进的神话：人的灵魂被困在一位陌生神的物质世界中（结果这位神是耶和华，圣经里的创世神）。

尽管诺斯底的教派在中世纪的集体迫害中罕有幸存，但它们的影响可见于十六世纪的激进重洗派和之后的激进敬虔主义者。汉斯·布鲁门伯格（Hans Blumenberg，著有《诺斯底宗教》）指出了诺斯底主义在现代性中的影响，而埃里克·沃格林（Eric Voegelin）则论到现代性基本上**就是**诺斯底主义。无论是其超验化（transcendentalized）的形式（如原始的诺斯底主义）还是其内在化（immanentized）的形式（如马克思主义、纳粹主义和者其他乌托邦运动），其基本思想都是：人无法融入一个本质上邪恶的受造世界，因而必须要么逃避它，要么改造它。基督教的终末被提前到历史之中，且作为"知识中之人"——也就是诺斯底式的Übermensch（"超人"）——的工作。我们无需接受所有与之相似之处，更不必设想它造

〔9〕 赫尔墨斯主义（英语：Hermeticism 或 Hermetism）是个宗教性与哲学性的传统，主要是基于被归为赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图（三重而伟大的赫尔墨斯）所著的伪典。这些著作深深地影响了西方秘教，并被认为在文艺复兴和宗教革命时期有着极大的重要性。许多作家，包括拉克坦提乌斯、居普良、希波的奥古斯丁、马尔西利奥·费奇诺、焦尔达诺·布鲁诺和拉尔夫·沃尔多·爱默生等，认为赫尔墨斯是一个智慧的信使，预见了基督教的到来。《赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图的翡翠石板》中记载，他知道整个宇宙智慧的三个部分：炼金术、占星术与通神术。——编者注

〔10〕 G. Quispel, "Reincarnation and Magic in the Ascelpius," *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition,* ed. Roelof van den Broek and Cis van Heertum (Amsterdam: In de Pelikaan, 2000), 231.

成直接的影响，就能认出诺斯底主义持续在我们的时代所代表的选项。

佛罗伦萨

我们旅程的下一个目标是佛罗伦萨。在很大程度上，文艺复兴是由异教新柏拉图主义（尤其是赫尔墨斯主义）的再发现引起的——新柏拉图主义其实早已吸引了一些重要但具争议性的中世纪基督教思想家。在这些思想的熏陶下，激进的新教徒们将魔法、秘术（secrecy）以及乌托邦主义融入他们对“新改革”的盼望，以期调和一切宗教和学派，并以改善人类的生命为最终目的。在这里，我们看见炼金术士缓慢但并不总是完全地转变为化学家，占星术士转变为天文学家，而魔法师转变为机械学家。

对于上起托勒密（Ptolemy）、下至牛顿的科学家而言，在他们的思考中，赫尔墨斯主义魔法的教义和实践与微积分和物理学有同等的重要性，而这一事实似乎是飞入进步这神秘膏油的无害苍蝇，通常被人忽略。事实上，它也是自然哲学领域的一部分。某方面来说，赫尔墨斯主义的观点阻碍了早期现代科学的发展，但另一方面来说，它是不可或缺的催化剂。赫尔墨斯主义将人视作魔法师（magus）——一个学会驾驭天地之力的魔法师，将自然转换为更高等、更有用的存在形式，而这促进了医药和毒理学、工程学、植物学、天文学和其他领域的新发明。炼金术士在实验室里研究相反的元素、物质和化学品之间的相互作用，这帮助了现代思潮从书中恒常的思想（理性主义）转换到实验室中实时的操作（经验主义）。最重要的是，赫尔墨斯主义的想象力为科学工作带来一个实用的目标——为人类福祉的益处转化自然。

伟大的佛罗伦萨柏拉图主义者马尔西里奥·费奇诺（Marsilio Ficino）翻译了这些文献，并致力于实践其中的魔法。结合了各种家族传说，费奇诺在他为《赫尔墨斯文集》（Corpus Hermeticum）所作的前言中加入了如下关于“三重而伟大的”赫尔墨斯（墨丘利 [Mercury] 的拉丁语）的故事：

> 在摩西出生的时代，有一位占星术士名叫阿特拉斯（Atlas），他是物理学家普罗米修斯的兄弟，也是老墨丘利的外公，而老墨丘利是墨丘利·特里斯梅吉斯图（Mercury Trismegistus）的爷爷。奥古斯丁写下了这段关于他的话（而费奇诺巧妙地略去了奥古斯丁的评价）：西塞罗和拉克坦提乌斯（Lactantius）认为这个墨丘利是墨丘利五世，而正是墨丘利五世被埃及人称为特欧伊特（Theut），被希腊人称为特里斯梅吉斯图（Trismegistus）[12]。

赫尔墨斯建立了赫尔墨波利斯（Hermapolis，意为“赫尔墨斯之城”），并且是埃及的祭司君王，费奇诺继续写道：

〔11〕 Peter Kingsley, “An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition,” *From Poimandres to Jacob Böhme,* 19.

〔12〕 Florian Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times* (repr., Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011), 62.

作为第一位哲学家，他从自然和数学的事物转而冥想神圣的事物……追随他的有俄耳甫斯（Orpheus）……毕达哥拉斯（Pythagoras）以及（最后）菲洛劳斯（Philolaus），而菲洛劳斯则是我们神圣的柏拉图的老师。

于此出现了一个单一的、内在一致的原始神学（prisca theologia），巧妙地传承于六位神学家中，始于墨丘利，并在柏拉图身上臻于完满[13]。

和其他赫尔墨斯主义文本一样，《阿斯克勒庇俄斯》（Asclepius）是一部赫尔墨斯与他儿子的对话录，但在这里面还有两个其他角色，阿斯克勒庇俄斯和阿蒙（Ammon）。他们所讨论的主题是“万有是一的一部分，或者一就是万有。”弗洛瑞安·艾伯林（Florian Ebeling）说道：“这个 hen kai pan（‘一与万有’）是贯穿文本的泛神论线索，因为‘神（就是）一与万有’[14]。”这些神话、教义和宗教仪式会借着文艺复兴的领军思想家，并在浪漫主义和超越主义运动（它们持续在我们的时代引起人们广泛的兴趣）中得到“复兴”，或者更恰当地说，“重建”。

将人视为魔法师的观点——甚至本身作为一位伟大的神——数世纪之后在皮科（Pico）著名的现代性宪章《论人的尊严》（1486）中得到了复兴。而正是在三世纪的亚历山大这里，传奇的赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图成为多种永恒智慧汇集的化身。他所揉杂在一起的神秘主义和魔法将在中世纪后，于文艺复兴时期遍地开花。事实上，奠基人物之一的费奇诺宣称道：

关于神学之事，曾有六位伟大的教师阐述相似的教义。第一位是众魔法师之首琐罗亚斯德（Zoroaster）；第二位是埃及的首席祭司赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图；紧随赫尔墨斯之后的是俄耳甫斯；阿戈劳法姆斯（Aglaophamus）学习了俄耳甫斯神圣的奥秘；阿戈劳法姆斯将毕达哥拉斯引入了神学的大门；毕达哥拉斯则将柏拉图引入门。而柏拉图在他的书信中集结了他们全部的智慧[15]。

正如福特·汉拿赫夫（Wouter J. Hanegraaff）所称：

如彼得·布朗（Peter Brown）所述，激起文艺复兴时期柏拉图人文主义者热情的“不是现代古典主义学者所知的柏拉图，而是活在古典时代晚期的宗教思想家当中的柏拉图。”

（它寻求）得到拯救的知识（gnosis），通过这种知识，灵魂可以从物质的纠缠中得到释放，并再次与神圣心智（Divine Mind）合而为一。尽管各种思想体系之间有很大的区别，但这就是诺斯底主义、赫尔墨斯主义和古典时代晚期的通神术思潮的共同之处。尽

〔13〕 Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, 62–63.
〔14〕 Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times,* 14.
〔15〕 Marsilio Ficino, “De Immort. Anim., XVII.i.386,” in G. R. S. Mead, *Orpheus* (1896; repr., London: J. M. Watkins, 1965), 15. 很有趣的是，费奇诺将柏拉图的《书信篇》单列出来，因为（如同我们即将所见的一般）这些信件（尤其是第二和第七篇）无论是否为柏拉图亲笔所作，都属于所谓秘教的教训而非公开的对话录，且其中的教义也饱含争议。

管在一定程度上不总是被充分注意到，对其文艺复兴时代的追求者而言，这就是柏拉图主义的含义[16]。

这趟“去往埃及的航班”令欧洲诸多文艺复兴人物为之着迷。很多现代科学的奠基者都跨足两个世界:魔法和科学，炼金术和化学，占星术和天文学，因为对他们而言，两者实际上都属同一个范畴。

从拉克坦提乌斯（Lactantius）到剑桥的柏拉图主义者，人人都将《赫尔墨斯文集》视为一种秘密的古老传统的证据，这个传统为基督教铺了路，而基督教则是该传统最纯粹的表现形式。而另一些人，如焦尔达诺·布鲁诺（Giordano Bruno）则认为异教的新柏拉图主义，尤其是赫尔墨斯的宗教，优于基督教。更有其他一些人追随奥古斯丁的观点，认为当代的赫尔墨斯主义者充其量是江湖骗子，糟糕一点则是邪恶的魔术师（因此才有了约翰·浮士德 [Johan Fuast] 的传说）。

在十六世纪和十七世纪早期，文艺复兴魔法师帕拉塞尔苏斯（Paracelsus）和哥尼流·阿格里帕（Cornelius Agrippa）的门徒们似乎开始倾巢而出：波墨（Böehme）、约翰·迪伊（John Dee）、罗伯特·弗拉德（Robert Fludd）、简·利德（Jane Leade）以及其他许多人，直到“最后的术士”艾萨克·牛顿[17]。正如华利斯（R. T. Wallis）所观察到的，魔法并非少数无名之辈的离经叛道，而是属于早期现代哲学和科学的主流之道：

文艺复兴不只热衷于新柏拉图主义非奇异的面向；那一时期的特点就是对于神秘学的品味，在现代科学的众多先驱中，比如帕拉塞尔苏斯和开普勒就是著名的例子。第三，紧随上述最后的要点，在卡索邦（Casaubon）于 1614 年将《赫尔墨斯文集》（*Hermetica*）定年之前，人们都认为赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图的原始埃及智慧是长青哲学的源头，而柏拉图主义的传统则是后来由它发展出的结果。最后，与诸如彼特拉克（Petrarch）的文学人文主义者相反，文艺复兴时期的新柏拉图主义并不对亚里士多德或者中世纪经院哲学总是抱有敌意[18]。

在一幅完成于 1488 年的宏伟的马赛克拼贴画中，赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图在锡耶纳主教座堂（Sienna Cathedral）找到了家，被描绘成与摩西同时期的人物。在十六世纪之交，出身波吉亚（Borgia）家族的教宗亚历山大六世（费奇诺和皮科的爱好者）让人用大量赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图的肖像和事迹装饰他的教宗寓所，并在那里举办各种神秘仪式。正是奥古斯丁·斯图科（Agostino Steuco）这位十六世纪的梵蒂冈图书管理员、赫尔墨斯主义者和反宗教改革辩论家定义了“长青哲学”（philosophia perennis）这个术语。这一思想与十二世纪菲奥雷的约雅斤（Joachim of Fiore）的禧年乌托邦主义相

〔16〕 Wouter J. Hanegraaff, *Esoterism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 12.
〔17〕 Michael White, *Isaac Newton: The Last Sorcerer* (New York: Basic Books, 1999).
〔18〕 R. T. Wallis, *Neoplatonism* (Indianapolis, IN: Hackett, 1995), 170–71.

结合，使得近代早期的人们急于盼望“圣灵时代”的到来，在其中讲道和圣礼都是不必要的了。每个人都会直接地、不通过媒介地、内在直观地认识神。这与复兴的“长青哲学”或者团结所有人的“纯粹宗教”这种赫尔墨斯主义式的理想完全吻合。

尽管苏黎世改教家乌尔里奇·慈运理同伊拉斯谟一样欣赏奥利金，但是马丁·路德和约翰·加尔文都和爱任纽一样公开反对奥利金[19]。关于伪丢尼修（Pseudo-Dionysius），路德打趣说道，“他柏拉图化的比他基督教化的更多”，而加尔文则评论道：“他告诉我们这些事情，听者会以为他是从天国回来的。”

奇怪的是，路德不仅翻译了约翰·陶勒（Johann Tauler）的新柏拉图 - 神秘主义论文，而且认为《德意志神学》（*Theologia Germanica*）的重要性仅次于圣经本身。然而，受从中世纪宗教法庭肃清下幸存下来之诺斯底主义（摩尼教）的形而上学影响最深的，正是激进的重洗派。他们强调内在世界和外在世界、灵性世界和物质世界的尖锐对立，这影响了重洗派作家的思想。例如门诺·西蒙斯（Menno Simons，门诺会的创始者）就将此概念延伸到了关于基督的教义，他认为：基督并非从童贞女马利亚取了人性，而是穿上了一个“天国的肉体”，并且信徒在复活时他们人类的身体也会被同样的肉体所取代。宗教改革的领导人物诸如扬·拉斯基（Jan Łaski）和加尔文都抨击过这个教导，称其为否认道成肉身。事实上，因重洗派对基督的臆测，加尔文称他们为“奇怪的炼金术士”。尽管如此，赫尔墨斯主义吸引了更多主流的人文主义者，包括将《赫尔墨斯文集》译成法文的雅克·勒菲弗·戴塔普勒（Jacques Lefòvre d’Étaples），而他影响了加尔文早期的发展。（然而，加尔文对赫尔墨斯神秘主义抱持较怀疑的态度，而赫尔墨斯神秘主义在他的老家法国北部，从未像在德国和低地诸国那样根深蒂固。）

1614 年，发生了一件至关重要的事。在泰奥多尔·贝扎（Theodore Beza）日内瓦学院的年轻同事埃萨克·卡索邦（Isaac Casaubon）提出考证之前，尽管在古代人们时不时对赫尔墨斯主义文本的真实性提出质疑，但它大体上被认为是写于摩西和前苏格拉底哲学家之前。很多人认为卡索邦教授这位加尔文主义者是文献学家（尤其是希腊文本方面）中的佼佼者，他曾被法国国王亨利四世任命为皇家图书管理员，随后被弗朗西斯·培根（Francis Bacon）和英王詹姆斯一世劝诱到了英格兰。在那里，他致力于创作针对天主教历史学家凯撒·巴隆尼斯（Caesar Baronius）的冗长批判，并在当中引用了《赫尔墨斯文集》来支持他的观点。

卡索邦论证了赫尔墨斯·特里斯梅吉斯图的圣谕是在二世纪的亚历山大写的，其作者大概是有诺斯底倾向的基督徒。尽管这当中的很多片段没有受到诺斯底主义的影响，但是 1945 年发现的拿戈玛第经集（Nag

〔19〕 舍客（Scheck）观察到：“新教徒的权威（路德、梅兰西顿、加尔文、贝扎）都引用了奥利金在其中驳斥‘唯独因信称义的公式’的著作，以此证明奥利金不是真正的基督徒，而是伯拉纠主义者，或者甚至是异教徒。”请参阅对奥利金的介绍：*Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1–5,* 33.

Hammadi Library）证明了卡索邦的直觉是对的。在拿戈玛第经集当中，很多诺斯底主义的文本同赫尔墨斯主义的论文被编集在一起。然而，就像十五世纪关于亚略巴古的丢尼修（Dionysius the Areopagite, 即伪丢尼修，他不是在使徒行传 17:34 被保罗带信主的丢尼修，而是五世纪的一个叙利亚僧侣）的发现并没有除去他巨大的影响力，卡索邦的劳动成果也并没有浇熄人们寻求贤者之石（the philosopher's stone）的热情。

事实上，在他的发现之后，诸如约翰内斯·瓦伦丁·安德雷阿（Johann Valentin Andreae）的路德宗敬虔主义者便试图将福音信仰与赫尔墨斯主义相融合。对于很多这个圈子里的人来说，此时在宗教战争中所需的“炼金术”是另一次宗教改革——少一些引发分裂的教义，多一些积极的敬虔，好在实践基督教和弟兄之爱的旗帜下将各教派联合起来。这个“玫瑰-十字教团”（Rosy-Cross Order）借鉴了同一时期逐渐增长的“恒久传统”叙事，它大体上是一群志同道合的普世教会活动家、教育家、神学家、牧师和科学家组成的非正式网络。这些作家痴迷于“埃及的”神秘主义、卡巴拉（Kabballah）以及赫尔墨斯主义对他们来说所代表的一种魔法和科学现代化的融合。

人们往往抱怨很多新教的官方教会似乎和罗马一样，无可救药地紧抓教义而不看重自我提升和改善世界。这些（抱怨的）精力很多被用在成立一个经常被称为“无形教会”的松散的跨欧洲网络——这就是现代共济会（Masonry）的基础。这群聪明而敬虔的秘教主义者既难以捉摸但也有案可查，他们对于现代国家、科学、教育、宗教和其他领域的兴起作用重大，其重要性不可小视。诸如拉尔夫·库德沃斯（Ralph Cudworth）的剑桥柏拉图主义者消解了卡索邦研究的影响：尽管赫尔墨斯主义文本本身并不如人们所想的那么古老，但其观点是纯粹的，是正确的，并且可追溯至不可考的过往。

身为敬虔主义者的制鞋匠雅各布·波墨（Jakob Böhme），将异教和基督教的新柏拉图主义（尤其是各种诺斯底主义和赫尔墨斯主义文本），以及埃克哈特（Eckhart）与重洗派领袖卡斯珀·施文克菲尔德（Caspar Schwenckfeld）的综合影响，以饶富想象力的独创性呈现出来。波墨就此成为了谢林(F. W. J. Schelling)、黑格尔（G.W. F. Hegel)、威廉·布莱克（William Blake）和其他浪漫主义思想家的缪斯。歌德不仅对传奇的浮士德着迷，也在他的阁楼练习炼金术。艾布拉姆斯（M. H. Abrams）精准地将浪漫主义的宇宙观描述为“自然的超自然主义”[20]。

赫尔墨斯主义的名言——hen kai pan（希腊语，意为“一与万有”）——成为了莱辛（Lessing）与德国绝对唯心主义者的标语。赫尔墨斯主义的世界观本质上是泛神论（或者至少是“万有在神论”[panentheistic]），因而没有为神迹留有余地。“超自然”指的并不是一位本质上与世界不同、从无中造出

〔20〕 M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton, 1973).

万有的神，而是自然本身的神性。占星术、炼金术、卡巴拉以及其他形式的自然魔法也不过是自然的。魔法师按照规定的法则从星辰（它们被认为是神明的化身）取得能量以创造贤者之石（也就是真正的 gnosis）。这整个流程都是完全自然的，尽管有超自然的代理者（天使和魔鬼）经手，但他们也属于既是自然的也是神圣的“万有”。

事实上，关于斯宾诺莎（Spinoza）的泛神论的争论，正是在浪漫主义中被复兴了。斯宾诺莎（1632–1677）被他所在的阿姆斯特丹犹太会堂除名，他鄙视犹太人的神，并认为改革宗教会是教会统治社会的体现。他在一个由阿米念主义者、浸信会信徒、贵格会信徒以及与“百姓的教会”格格不入的自由思想家所组成的混杂的圈子里为自己疗伤，并在此为他现代化的斯多葛主义找到了支持者。每件事物（以及每个人）都是单一的、不可分割的神圣存有的一种变体，此神圣存有即是物质世界。因为没有任何从无到有（ex nihilo）的创造，这个世界没有任何的偶发性，任何发生的事都是必然发生的事。连神都没有任何独立于或者向着世界的自由，更不用说世界中的人类了。

对斯宾诺莎和他的圈内知己来说，这是——正如爱因斯坦在三个世纪后所得出的结论一样——有史以来最美的体系。但对大部分欧洲人来说，它在各个层面（神学的、伦理的和政治的）都非常臭名昭著。斯宾诺莎主义必须等到浪漫主义时期才达致成熟。杰森·约瑟夫森 - 斯托姆（Jason A. Josephson-Storm）注意到：

> 正是天主教神学家弗朗茨·冯·巴德（Franz von Baader，1765–1841，他和黑格尔、谢林和雅可比 [Jacobi] 都略有交情）发掘了几乎默默无闻的埃克哈特（大师），并将他与波墨等人并列，以提出一个神秘主义的传统。巴德将这个传统与他视作毁灭性的启蒙运动之理性主义相对比。
>
> 实际上，神秘主义被构建为重新联接人类与神，或者哲学与自然的第三方[21]。

黑格尔除了将波墨高举为“德国第一位哲学家”之外，很可能还是《德意志唯心主义最古老的系统纲领》（1796，“The Oldest Systematic Program of German Idealism”）的作者。该文复兴了“祛魅（disenchantment）”的主题，并呼吁建立一个“新的神话”。黑格尔对于普罗提诺（Plotinus）、诺斯底主义与赫尔墨斯主义直接且明显的依赖，已有专家详尽记述了[22]。

此外，黑格尔还哀叹基督教“清空了英灵殿（Valhalla），伐光了圣林，（并）将民族意象当作可耻的迷信彻底铲除”。对黑格尔（见《历史哲学》）来说，祛魅始于犹太教，他们相信神与世界有所区别[23]。黑格尔抱怨道：“人被视为个体，而不是取了肉身的神；太阳为

〔21〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 189.
〔22〕 例如，见 Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany, NY: SUNY Press, 1994) and Gnostic Return in Modernity (Albany, NY: SUNY Press, 2001); 和 Glen Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003)。
〔23〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 85.

太阳，山为山，而不被视作拥有精神（Geist）或者意志。”[24]。如此我们已经充分探讨了黑格尔如何深受赫尔墨斯主义、埃克哈特与波墨的影响[25]。

未来不会仅是重返异教的过去，而会回到更进阶的过去：新神话的再魅惑将会取代已经老旧的神话。诺瓦利斯（Novalis）将其称为“魔法的唯心主义”（Magischer Idealismus），一个新的自然神秘主义。人们经常将埃克哈特与印度佛教作比较，特别是德国哲学家叔本华（Arthur Schopenhauer，1788–1860）。事实上，叔本华的《作为意志和表象的世界》（1819）深刻地汲取了印度的印度教（与佛教），并将其与西方（经由埃克哈特而来）的秘教传统联系起来。

因此，是哲学而非物理学发明了“现代”和“祛魅的神话”这样的概念。并且这不是一首得胜的凯歌，而是一首阴沉的挽歌。很多时候它都在哀叹一种逝去的神秘主义，因为较高等的魔法屈服于实证主义科学背后毫无生气的、机械化的唯物主义。这种对于（异教、前基督教时期）传统文化中逝去的的恒久智慧的哀叹，今天在神智论者和新纪元者中仍能听到。

我们现在到达十九世纪，在那里似乎再次出现新柏拉图主义、诺斯底主义与赫尔墨斯主义观点的复兴。在美国，爱德华滋（1703–1758）为了抵抗自然神论的潮流，复兴了基督教新柏拉图主义。一个世纪以后，爱默生（1803–1882）与亨利·戴维·梭罗（Henry David Thoreau，1817–1862）重建他们自己的版本的泛神论新柏拉图主义，作为自然—神秘主义，以此塑造了年轻的十九世纪。

讽刺的是，在这个世纪中，科学本应胜过迷信，而且尼采宣告上帝已死。然而，唯物主义对灵魂的漠视反而激起了强烈的反弹。尼采肯定对“新神话”感兴趣，尤其是再现在基督教王国最底层蓬勃发展的希腊和异教徒的民间宗教。然而，他最鄙视的似乎是最难从现代哲学中除去的基督教神学元素。尼采尝试以一种模糊的自然—超自然主义取代基督教的一神论，但这一切似乎将他笼罩在阴影之下，他问道：“神的这些影子何时将不再使我们陷入黑暗？我们何时能彻底将自然去神化？”（《快乐的科学》，1882）。约瑟夫森·斯托姆很好地陈述了这一情形：

> 尽管一神论的上帝在十九世纪欧洲“世界祛魅化”的故事中受到了一些攻击——如果不是真正“死了”，然而诸神和其他负责执行所谓“迷信”习俗的中介者则从未在任何地方死去[26]。

拉斯维加斯

最终，我们到达了拉斯维加斯这座沙漠中的霓虹城市。在这里，拟像（simulacra，模拟现象）统治一切，是晚期现代性之所爱和所是的化身。在这里，下层世界不与上层世界对应；当下的时光不属于神圣计划的一部分，

〔24〕 引于 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 189。
〔25〕 请特别参阅 Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition,* and O'Regan, *The Heterodox Hegel*。
〔26〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 16.

而是稍纵即逝、自成一体的经验单元，为要供人享受，并且，可能的话，重复享受。“纽约、纽约”并不是某种真实事物（也就是“不夜城”）的招牌，模拟反而成了现实。在赌城大道上，没有真实的社会或社群，只有一个孤独的反律法主义，它的“世俗之气”掩盖了逃离真实世界本身的渴望：“发生在拉斯维加斯的事就留在拉斯维加斯。”这里没有任何事物是超验事物的标记，都不过是其他世俗事物的标记。在这里，没有任何神圣的“签名”印刻在自然当中，也没有人文主义者的“人类皆兄弟”。但是，这座阳光之城完全没有灵性的踪迹吗？绝非如此，它是我们目前为止见过最有灵性——事实上，最具宗教性——的城市之一。

一如继往，虚无主义和祛魅的呼声不绝于耳。按照政治学家兰德尔·施维勒（Randall L. Schweller）的说法，国际秩序正“朝着熵的状态前行”。和很多专家一样，他谈到“全球倦怠（global ennui）”，尤其是在现代国家的网络中，他说道：

> 混乱和随机性比比皆是，（就像）世界政治的故事在没有连贯性的情况下展开，……一个没有剧本的后现代世界……被随机性的力量无情吞噬，失去了它的轴心，卷进一片信息过载之云。[27]

在漫长而又曲折的西方历史中，不时就会出现类似的倦怠，有些人欢庆，其他人则哀叹，但大多是在形而上学和存在主义的迷茫中进行的。我们不能没有神话——某种共有叙事，在其中我们自己的生命故事才有意义。

对希腊和罗马诸神的哀叹成了出现在西方历史关键时刻的常见主题（topos，文学传统主题或定式）：从晚期罗马的亚历山大到罗马的陷落、文艺复兴、浪漫主义，以及从法兰克福学派到新纪元运动的潮流。第一次世界大战之后，著名的诗人和神智论者叶芝（W. B. Yeats）在他的名作“二次降临”中再现了三个世纪前约翰·多恩（John Donne）所表述的焦虑：

> 猎鹰在不断扩大的漩涡中盘旋，
> 它不再听得见放鹰人的号子；
> 万物东分西裂；中心再难维系；
> 混乱挣脱了缰绳，奔入世界；
> 血色的潮水喷涌而出，遍及全地，
> 淹没了纯洁的礼仪；
> 善者不复笃信不疑，而恶者却
> 激情四溢。
>
> 想必某种启示已然临近；
> 想必二次降临已然临近。
> 二次降临！这词语几未出口
> 就有一巨象自世界之灵出现
> 闯入我的视野：在沙漠中的某处
> 一个人面狮身的身影，
> 视线如太阳一般空洞无情，
> 正举着迟缓的脚步，而它周围
> 愤怒沙鸟的影子不停盘旋。
>
> 黑暗再次降临；但我却心知肚明
> 二十个世纪虽沉睡有如磐石

〔27〕 Randall L. Schweller, “Ennui Becomes Us,” *The National Interest,* January-February, 2010, 27, 38.

已被摇篮摇搅成噩梦
而竟是何等猛兽，当它的时候来临，
慵懒地走向伯利恒降临[28]？

事实上，叶芝将基督教（基督再临）和柏拉图主义（世界之灵，the Spiritus Mundi）主题的结合正是我写作计划的一条主线。尽管拥有不同的神明和神话，现代主义者和反现代主义者都拉响了警报，它们都在逝去，似乎后继无人。这种“为诸神的哀叹”（或者诸神的现代等价物）为不同文化和社会中特定的焦虑和倦怠划上了句号。在我的写作计划要探索的叙事中，我们将在每个重大的转折点上看到这一点。

结论

威廉·福克纳（William Faulkner）写道：“过往从未死去。它甚至都未曾过去。”当然，在上述的例子中，“复兴”从来都不仅仅是回到原初的状态（repristination），过往也总是透过特定的视角——就是解读并援引它的文化——被解读。但是它们却有几项重要的共同点，这些共同点被嵌入了我们称为现代性的基因。

我应当在一开始就说明，就“现代性”这个词，我指的是一个特定的文化，其基础叙事和它的语言、教义、机构制度以及实操都在灌输给人一种特定的处世方式。现代性既不是一种不可避免的命运，也不仅仅是一种个人选择采纳的生活方式，而是一种文化——具体地说，一种从悠久而引人入胜的传统产生，并仍由其持续产生的西方文化。当今我们经常谈论“全球化”，但我们实际上是在说现代性，而现代性实际是指传播专属于西方的思考、感知、做法以及文化形成的机制。

和之前的征服，尤其是亚历山大的征服一样，现代性在某种程度上是一条双行道。一个向着上级阶层移动的纽约市民可能比以往更加国际化，相较于美国乡村的表亲，他与德里、新加坡和内罗毕的友人有更紧密的联系。一个精英文化从整个帝国兴起，将原驻的“野蛮”文化同化为它广泛适用的技能与预设，同时在这一过程中也受其改变。然而，这些从被征服文化中半借来（quasi-borrowing）的，已成为了全球化这一主导文化的调料。无论我们援引“后现代”的标签能够给自己带来多少历史优势，西方现代性的文化霸权似乎一如既往地稳固，继续按照后启蒙时代的思考和行为模式将传统社会纳为其殖民地。

无论我们将其视为衰落还是进步，位于我们的现代自我意识中心的是我们已经“被祛魅”的假设。针对这一被广泛接受的假设，我要提出异议。我认为与其说现代性脱离了所谓前现代的神话和实操，不如说前者是后者的延续。事实上，我根本不真的相信现代性（或后现代性）。“现代故事”对我们而言耳熟能详：很久很久以前，人们很迷信，但后来我们发现了事物的自然成因。尽管过程很缓

〔28〕 W. B. Yeats, “The Second Coming,” Poetry Foundation, https://www.poetryfoundation.org/poems/43290/the-second-coming.

慢，但科学和理性最终取得了胜利。我们告诉自己这并不是神话，而是必然的进步。谁能否认曾经我们认为是超自然存有——无论是神或撒但，天使或魔鬼——所造成的一切，现在都有了属于自然的解释和答案？就连笃信宗教的人的生活方式，都好似这世界并没有充斥着超自然的影响。我们现在是世俗的。讽刺的是，无论是世俗主义者还是基要主义者，无论将其视作进步或衰落的叙事，都同样预设这一现代故事。

但这个故事本身就是一个神话——不是说它完全是虚构的，而是说它是透过预设一个telos（目标或者终点），来解读我们的历史和我们在此故事中所扮演的角色。尽管我们承认在其发展的道路上有一些奇异的特点，但是这股塑造文化的力量已经变得越来越理性主义和唯物主义。然而，这个故事经不起仔细的审视。一直以来，我们都被魅惑，尤其是在我们听到祛魅的哀叹时。无论今昔，人们皆或哀叹祛魅，或宣告其得胜。在此今昔共享的视野中，对基础神话的不同解读，创造了融合、冲突和至今依旧定义我们的生活的界线。

我所谓的神话，并不是与非虚构相对的虚构故事，而是一种叙事，它生成一种大体上在人潜意识中的、集体的而且不可避免的预想（pre-understanding），我们的生活、动作、存有都在乎这样的预想。我并不是说只有一个这样的神话，恰恰相反，它们有好几个。但是和溪流一样，它们彼此流入流出，并以此形成了我们现代西方人独特但色彩斑斓的生活。正如米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade，逝于 1986）所说，神话和仪式并不仅仅是纪念过往圣显（hierophanies）的方式，也是参与它们的方式[29]。

“寻找新神话”是西方想象力的一种说辞。在苏格拉底和柏拉图身上，我们已经找到了“编新故事”的明确方案，这样的故事会塑造（或重塑）个人与社会，避免加深诗人（也即神学家）所创造的奥林匹斯诸神的不良行为所带来的危害。毕达哥拉斯和柏拉图甚至转向埃及和东方——印度与波斯——来为他的宗教想象寻求资源，就和现代人所做的一样。此方案反复上演于文艺复兴、之后的德国唯心主义与浪漫主义之中，并成为从尼采到新纪元运动连续反复的迭句。

在一个宗教上诸说混杂的帝国里，基督教只是将福音传到了主要的城市，并没有大范围普及。一旦在帝国的支持下开始主宰了公共生活和文化领域，独一教会便提供了生活的节奏和纪律，他们至少保证了人们会在表面上参与福音叙事。教堂出现在乡镇或城市的中心；就算不识字的大多数人也能在教堂的墙上“读”到圣经里熟悉的叙事。然而，尽管福音很重要，却被纳入了一个更广阔的范畴，该范畴由新柏拉图主义的宇宙观和通神仪式组成，受到一个社会的、经济的和政治的阶级体系巩固，而此阶级体系强化了孕育出中世纪和拜占庭文化的托勒密天文学。

〔29〕 Wendy Doniger, foreword, Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), xiii.

如果我们谈论的是基督教，那么西方已失去了它的宗教，但它的灵性却一如既往——被前人视作“异教崇拜”的信仰、假设和实操正在晚期现代的荒漠中欣欣向荣。我们所发现的与其说是前现代和现代（更不用说后现代）思考方式之间的断层，不如说是结合了自然哲学（“科学”的旧名）和泛神论式或万有在神论式的活力论的长久历史，而后者反对或至少偏离了传统的神论框架。其结果就是艾布拉姆斯所说的“自然的超自然主义”。这个世界观诞生于罗马时代晚期，被文艺复兴重振并朝乌托邦的方向推进，并被现代科学、浪漫主义和唯心主义的领军人物采纳。甚至在我们“已启蒙 ”的时代，世俗化的潮流在西方依然没有平息，对于传统神论的不信并没有带来彻底的无神论或者不可知论，而是与对神秘学日益增长的兴趣齐头并进。

奥地利的“千里眼”（clairvoyant），哲学家、社会改革家、建筑师、经济学家和文学批评家鲁道夫·施泰纳（Rudolf Steiner，1861-1925）不过是一个例子，说明在计算推理和机械唯物主义的荒漠中作为“灵性，而非宗教的”是什么意涵。他的贡献是赫尔墨斯主义—神智论思想的典型：认为所有现实是相互联系，如一个律动的、活生生的有机体。施泰纳说：“当一方定我‘神秘主义’的罪，而另一方定我‘唯物主义’的罪，我并不感到惊奇……任何像我一样走自己道路的人，都必须允许众人对他有所误解[30]。”

然而，神秘主义—唯物主义者并不需要感到孤独或者被误解。在任何现代性已经扎根的地方，步上施泰纳的后尘的人最多。实际上，西方人的自我定义里面即隐含了将自己假想为一个孤独的游侠。对于一般在调研中自我认定为“灵性，而非宗教”的西方人，我能想到描述他们的最贴切的方式就是“唯物主义神秘主义者”。而循线追寻其根源就是我的写作计划的重要目标之一。这和一般的故事不同，一般故事往往讲述宗教、神秘主义和魔法逐渐被科学和理性更替，而讽刺的是，这常常是被世俗主义者和基要主义者所预设的故事。

那些对鲁益师熟悉的人在这时候可能会回想起他写在《魔鬼家书》（*The Screwtape Letters*）中的“唯物主义魔术师”。在里面私酷鬼教导他年轻的魔鬼学徒，他们针对“大敌”的最终胜利并不是彻底的无神论，而是一种混合信仰，由科学和提供无神（至少没有有位格并会掌管世界和人类事物的神）宗教的迷信组成。私酷鬼解释道：

> 我很期望我们会适时地学会如何将他们的科学情绪化和神秘化，以至于当人类仍不愿信仰“大敌”时，他们对我们的信仰（尽管不是以这个名义）会悄悄渗透进去。“生命力量”……在这里被证实是有用的……如果我们能造出我们完美的作品——唯物主义魔术师，也就是这样一个人，他不去利用，却真真实实地敬拜他模糊称之为“力量”的东西，并同时否认灵体的存在——在那时，我们战争的结束就指日可待了。[31]

〔30〕 Rudolf Steiner, foreword, *Mystics of the Renaissance and Their Relation to Modern Thought* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1911), vii.
〔31〕 C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (repr., New York: HarperOne, 2015), xx.

这样的一个社会最终会“同样高兴地高举唯物主义者或魔法师”[32]。

诸如海伦娜·布拉瓦茨基（Helena Blavatsky）、鲁道夫·施泰纳、勒内·盖农（René Guénon）和阿南达·库马拉斯瓦米（Ananda K. Coomaraswamy）等神智论者属于一个更大的学者群体，他们自机械哲学（Mechanical philosophy）得胜以来，坚决反对唯物主义的科学简化论（reductionism）。这样的唯物主义将灵体从宇宙中除去，并导致了“世界祛魅化”。正是“在十九世纪最后四分之一的‘知识和灵性混杂的真空’中”，“新诺斯底主义思想不容小觑的影响”才被复兴，而它一直都是西方思想的一部分。[33]

然而，根据这些学者的说法，因为浸淫于唯物主义、理性主义和经验主义之中，更纯粹的诺斯底流派出现在印度。“印度的传统”，库马拉斯瓦米写道，“是长青哲学的一种形式，也因此具像化了不单属于任何一个民族或时代的普遍真理。”[34] 盖农（他从小是不折不扣的耶稣会士，但之后加入了法国的共济会，最后信了伊斯兰教苏菲派）同样写道：

> 如果真宗教必然同于真理，那么诸多宗教就只不过是偏离了原初的教义[35]。

> 就像奥利金和希腊化的诺斯底主义者对hylic、psychic以及pneumatic（物质的、魂的与灵的）的分类一样，库马拉斯瓦米同样认为宗教正典以及前现代哲学的文本与体系可以有多种解读方法，也就是说，其含义是多样的，并且取决于解读者的认知能力[36]。

那些隐藏在诸多经典文本字面意义之下的秘密知识，只有具有灵性的精英才能解读。在他的《印度教教义研究简介》中，盖农区分了“显教”（exoterism，任何人都能通过神圣文献习得的基本教训）与“秘教”（esoterism，经由大师口头传授的更高层次的知识）[37]。奥利金在区分经文的字面意义和寓意意义时，倡导的正是这种区分。弗朗西斯·叶茨（Frances Yates）观察到：

> 因此，在很多希腊思想，尤其是柏拉图主义和斯多葛主义中作为潜流的世界的宗教，在赫尔墨斯主义中实际是成为了一个宗教，一个没有圣殿或礼拜仪式，只在思想中被人追随的教派，一个含有诺斯底的宗教哲学或者哲学宗教[38]。

马克斯·缪勒（Max Müller，1823-1900）是众所皆知的印度研究和比较宗教学的创始人。他是一位吠檀多学家（Vedanta，印度教六个哲学支派之一），在他的吉福德讲座（Gifford Lectures）中论到，神智论是宗教进化的最高阶段。如果要去一一细数十九

〔32〕 Lewis, *The Screwtape Letters*, xx.
〔33〕 Garry W. Trompf, “Macrohistory in Blavansky, Steiner and Géunon,” Antoine Faivre and Wouter J. Hanegraaff, *Western Esoterism and the Science of Religion,* select papers of the Seventeenth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995 (Leuven: Peeters, 1998), 273.
〔34〕 引于 William W. Quinn, Jr., *The Only Tradition* (Albany: SUNY Press, 1997), 14。
〔35〕 引于 Quinn, *The Only Tradition,* 14.
〔36〕 引于 Quinn, *The Only Tradition,* 14—15.
〔37〕 引于 Quinn, *The Only Tradition,* 15.
〔38〕 Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago, 1991), 4—5.

世纪和二十世纪具影响力的思想家——科学家、艺术家、哲学家、社会学家、历史学家和神学家——那些哀叹“祛魅”，并呼吁通过复兴赫尔墨斯主义和诺斯底主义再魅化宇宙的人，就超出我们在此能讨论的范围了。

在二十世纪，有明确的证据显示，人们相信基督徒称之为“迷信”的东西。杜普雷尔男爵（Baron Carl du Prel，1839–1899）尝试了一种基于康德的达尔文赫尔墨斯主义，他被西格蒙德·弗洛伊德尊称为“天才神秘主义者”。事实上，在早期与自称诺斯底主义者的卡尔·荣格分道扬镳之后，弗洛伊德自己后来欣然接受了魔法。杜普雷尔男爵的著作也被威廉·詹姆士（William James）热衷拜读[39]。

人们一般认为是马克斯·韦伯（Max Weber）创造了“世界祛魅化”一词，但是这个词可一直上溯至十七世纪。而这种关于“祛魅”的焦虑延续到了二十世纪，而且这个二十世纪的魔法师名单读起来就像是现代名人录：除了韦伯自己之外，哲学家中还有威廉·詹姆士、路德维格·克拉格斯（Ludwig Klages）、瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）、马丁·布伯（Martin Buber）和具影响力的犹太诺斯底主义者格尔肖姆·朔勒姆（Gershom Scholem），心理学家卡尔·荣格（和后期的弗洛伊德），诸如维尔纳·海森堡（Werner Heisenberg）和汉斯·提尔苓（Hans Thirring）的物理学先驱，诺贝尔奖得主生理学家瓦格纳-尧雷格（Julius Wagner-Jauregg），数学家理查德·冯·米泽斯（Richard von Mises）和库尔特·哥德尔（Kurt Gödel），以及诸如瓦西里·康定斯基（Wassily Kandinsky）的艺术家。

这些人物经常聚集在所谓的宇宙圈（Cosmic Circle）以及后来的爱诺斯圈（Eranos Circle）。自由派神学家和宗教历史学家恩斯特·特勒尔奇（Ernst Troeltsch）“不仅写关于神秘主义的著作，而且——就像他对他的学生格特鲁德·冯·勒·福特（Gertrud von Le Fort）坦承的那样——他自己也是一位以波墨为榜样的神秘主义者[40]。”爱因斯坦也说，和他个人观点最接近的宗教是斯宾诺莎的泛神论。[41]这里只是部分列举了十九世纪后期和二十世纪的著名思想家，他们痴迷于东方宗教和秘教、诺斯底主义，以及西方的赫尔墨斯主义传统。[42]约瑟夫森·斯托姆合情合理地总结道：

> 祛魅是一个神话。今天，大部分在祛魅的中心地带的人都相信魔法或者灵体，并且他们似乎是在现代性的高峰上相信的……世俗化与祛魅化是不相关的。此外，我们很容易证明，无论你怎么定义这些术语，在学术领域的历史中，绝大多数的人都和他们那个时代所谓的魔法或者生命灵力有某种关系或交涉……比如说，人们已充分研究了神智论、巫术（Wicca）和新异教对于三波女权主义运动的影响。艺术与文学运动经常伴随着魔法仪式和灵体召唤，这也没有什么可稀奇的：

〔39〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 189–90.
〔40〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 293.
〔41〕 Alice Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 325.
〔42〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 305.

从哈莱姆文艺复兴（Harlem Renaissance）到超现实主义（Surrealists），从瓦西里·康定斯基到维克多·雨果，再到叶芝，都能找到神秘学的身影。[43]

约瑟夫森·斯托姆继续说道："诸如阿尔弗雷德·拉塞尔·华莱士（Alfred Russell Wallace）这样的生物学家和诸如爱迪生（Thomas Edison）这样的发明家，从玛丽·居里（Marie Curie）到让·佩兰（Jean Baptiste Perrin）再到布赖恩·约瑟夫森（Brian Josephson）的诺贝尔奖得主，都经常对通灵学（parapsychology）感兴趣。"甚至连诸如阿兰·图灵（Alan Turing）这样的计算机科学家都相信通灵的能力。此外，无论新唯物主义者如何哀叹，泛心论（panpsychism）依然成了哲学圈子里持续存在的逆流，因为著名的思想家——包括斯宾诺莎、莱布尼兹、歌德、叔本华、玛格丽特·卡文迪许（Margaret Cavendish）、朱利安·拉·美特利（Julien La Mettrie）、古斯塔夫·费希纳（Gustav Fechner）、恩斯特·马赫（Ernst Mach）、亨利·戴维·梭罗、查尔斯·皮尔士（C. S. Pierce）、威廉·詹姆士、约西亚·罗伊斯（Josiah Royce）、约翰·杜威（John Dewey）、亨利·伯格森（Henri Bergson）、塞缪尔·亚历山大（Samuel Alexander）、查利·斯特朗（Charles Strong）、皮埃尔·泰亚尔·德·夏尔丹（Pierre Teilhard de Chardin）、阿尔弗雷德·诺思·怀特海（Alfred North Whitehead）、查尔斯·哈特索恩（Charles Hartshorne）、阿尔伯特·史怀哲（Albert Schweitzer）、阿瑟·库斯勒（Arthur Koestler）和格雷戈里·贝特森（Gregory Bateson）——都认为物质世界应当被认作是完全具有生命力，或者拥有思想和意识的。机械唯物主义一直以来都在树立敌人。这个名单只是冰山一角。[44]约瑟夫森·斯托姆补充说道：

接连的调研表明，大众相信超自然、神迹、巫术、灵体以及神秘存在。根据这些调研，我们很难支持祛魅化是工业化的"西方"历史的核心特征这种观点。正如我解读马克斯·韦伯：我们生活在一个正在被祛魅的世界，在其中魔法四面楚歌，并断断续续地被限制在它自己的文化圈子里。我们并不是生活在一个没有魔法且已经被祛魅的世界。再说一遍，魔法从未消失。[45]

新物理学的早期提倡者沃尔夫冈·泡利（Wolfgang Pauli）和罗伯特·奥本海默（J. Robert Oppenheimer）寻求"转向东方的宗教和神秘主义，而这些后来被新纪元思想家大众化"[46]。讽刺的是，很多宗教研究领域的先驱和当代领军人物都属于这一长串长青神智论者，他们的"世俗主义"站在基督教的对立面，但不是在神话、礼拜仪式和灵性的对立面。无论在哪里，只要这种观点占了主导，就算是世俗主义也似乎充斥着有关天使的传闻。

如果"祛魅"真的处于现代故事的核心位置，那么可能现代性本身就是一个神话，这也意味着后现代性同样如此。我们向自己讲述我

〔43〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 304–05.
〔44〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 305.
〔45〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 305.
〔46〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 313.

们假想为真的故事，但却违背我们时代的真实历史。约瑟夫森 - 斯托姆提到，德国哲学家鲁道夫 · 潘维茨（Rudolf Pannwitz，*Die Krisis der europäischen Kulture*）在 1917 年创造了这个术语。他写道：

后现代的人是带壳的软体动物，一个衰落和野蛮的折衷方案，欧洲虚无主义的激进变革带来的巨大衰退是他们诞生的漩涡，他们从中倾巢而出[47]。

然而所有这些哀叹在之前就听到过了。没有神话的故事（Story）本身就是一个神话。约瑟夫森 · 斯托姆再次观察到：

有很多证据表明：完全致力于魔法和礼拜仪式的官僚机构确实存在；资本主义有能力吸收世上的一切魔法；神话创作可以继续，而异化依旧；科技和魅惑可以是错综交杂的。魔法和世俗主义并不对立[48]。

我们可以要么渐进地、要么革命性地用一个神话替换另一个神话，但我们活着不能——也不是——没有神话。就算在拉斯维加斯，我们也可以是——实际上我们一定是——“灵性，但非宗教”的。✤

〔47〕 引于 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 307。
〔48〕 Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, 315.

灾后重建
——1902年返晋同工山西通讯

编译 / 亦文

引言

庚子教难之后的一年（1901年），由何斯德等人组成的差会代表团赴京晋两地与各级官员协商了善后事宜的处置原则，但抚恤方案的具体落实，仍需更多同工入驻山西之后，一一落实。除了分配抚恤金、接管差会资产等有形的事务之外，更重要的是整顿教会及与中国信徒交通团契等无形的重建工作。有些差会（如寿阳教会、宣道会），因为绝大部分同工殉道，难以为继，只能关闭山西禾场，甚至结束整个差会的事工，将残留的宣教资产转让给继续留守耕耘的差会（如英国浸信会、中国内地会）。而继续耕耘的差会也是元气大伤，1902年内地会的通讯录中，山西很多宣教站名下的宣教士不是“出缺”（vacant），便是“仍在途中”（En route）。顾纯修牧师（E. J. Cooper）在1902年内地会年会中的发言提到，教难前建立的27个宣教站中，现有的宣教士团队只能监管12个，另外15个完全顾不上。因此他发出“马其顿的呼声”，呼唤更多的工人回应神的呼召，前往百废待兴的山西禾场。[1]当那些亲身经历过教难折磨的山西老同工还在休养生息期间，一些新人默默地从各地奔赴三晋，承担起重建的重任。本期历史专栏汇合编译了1902年英伦版和北美版《亿万华民》（*China's Millions*）上众多返晋同工的报告。这些“宣教士记者”中，有“老山西”（如荣晃熙、罗幹臣），有从其他省份调派来的老同工（如赖教士），也有迎难而上的宣教新人（如王道昌）。通过这些背景各异、年龄悬殊、国籍不同的男女宣教士的所见所闻、所思所想，今天的华人读者会从不同的角度感受到百年前灾后重建过程中的种种挑战和难处。

晋西宣教站

隰州、大宁：荣晃熙教士（A. Orr-Ewing）来信[2]

走在从孝义到隰州（Si-chau）的路上，过

[1] “Address by Mr. E. J. Cooper,” *China's Millions,* British Edition, June 1902, 75–77.

[2] “Affairs at Si-chau and Ta-ning, Shan-si: Extracts from Mr. A. Orr-Ewing's diary,” *China's Millions,* British Edition, April 1902, 53–54. 荣晃熙（Archibald Orr-Ewing，1857–1930），苏格兰人，1886年匿名捐赠巨款，资助内地会在上海建成国际总部；后来更奉献自己成为宣教士，在山西太原、平遥和江西九江等地服事多年，至1921年退休。荣教士是教难后第一批重返山西的宣教士之一。详参：Marshall Broomhall, *That Faithful and Wise Steward,* London: CIM, 1930.

图一：荣晃熙教士与孩子的合影[3]

去的回忆扑面而来。前半段路沿着河床，通常会有很多进出煤矿的运输队。其实孝义的矿场供应了太原平原大片地区的煤炭燃料。我们及时赶到一个繁忙的小市镇 Tui-chu-yo 吃午饭。虽然随行军官想护送我到夜间的宿头，但我还是请他就此告别返程。隰州的地方官已经打发人来迎接护送我走接下来两天的路程。他实在是格外客气。我们走的路翻山越岭，沿途鲜有人家，不过时不时会遇到一队队运送米袋的驴子和骡子。晚上，我们在 Shihk'ou-tzu 留宿。有一位老信徒在这里迎见我们。他的妻子被义和团杀了。他们说她："传福音太热心了，我们不得不要了她的命。"她的丈夫因为年纪老迈，他们就放过了他。有一家三口，都死在义和团手下，就连小孩子也未能幸免于难。

抵达隰州

当地人看上去比我以前走访这里时更贫穷了。我们大概是下午 2 点抵达隰州的。我们在河岸边用茶时，地方官全体出动，站立待命。我被引进白守贞夫妇（Peat）[4]生前所住的房子，有关我的老同工和他家人的回忆

〔3〕 张陈一萍、戴绍曾，《唯独基督——戴德生生平与事工图片纪念集》，（香港：海外基督使团，2005），84。该图片版权属海外基督使团所有，蒙允许使用，非经许可，不得自行转载。

〔4〕 白教士(William Graham Peat)1888 年初抵华;先后在平遥和隰州事奉。1900 年 8 月 30 日,白家全部殉道，白教士 35 岁，白师母 46 岁，长女 Margretta 不满八岁，幼女 Mary Elizabeth 不满四岁。与他们一同在隰州服侍的饶姑娘（Edith Isobel Dobson）和胡秀英姑娘（Emma Georgiana Hurn）也同时殉道。

一一涌上心头。屋内徒有四壁，几乎所有的家什都被偷走，地方官只找回了寥寥几样。这个小城位于群岭中心，周遭地区发生过可怕的迫害。约有八十名天主教友和我们自己的信徒惨遭屠戮。父母逃命而去，留守家中的孩子也被杀害，而外面的传闻都说义和团不会碰妇孺。

当地没有一个会友为了保命消灾而从官长那里买“牌”（token），主在这事上得了荣耀。我从未听到过一位中国官员，像李老爷（Li-lao-yeh）赞赏郭善义（Kwo-shan-I 音译）那样高度评价一位中国信徒的。他对郭弟兄的生活和言行赞不绝口，一个识字不及一箩筐的人，对基督的教导有如此深的领悟，并在行事为人上紧紧遵循基督教的原则，简直让人难以置信。令他更为诧异的是，虽然此人的两个女儿都惨遭毒手，但他既不索要偿命的抚恤金，也不要求惩办凶手。李老爷告诫他说：“如果你既不收偿命之钱，又不追究行凶之人，从中国人的角度而言，这件案子仍是悬而未决，实在让人无法交代。”最后，我力劝郭弟兄接受一小笔钱。主绝未忘记他。他们家很多年没有添丁了，但是今年他的太太给他生了一个儿子。另外一个家庭，在 12 岁的聪明爱主的独子被害后，又得了一个男婴。当地信徒的损失赔偿，都已由郭先生谈妥了，这些信徒所接受的，当然少于我觉得他们可以提出的更公平的金额。

种种迹象显明，白教士在隰州一带服事的那些年中大大被神使用，这个地方曾是特别坚硬的禾场；在过去那些年间，工人们很少看到劳作的果效，但是近年来，被带进教会的那些人，显然是非常委身的基督徒。不仅如此，很多当地信徒领袖都提到了我们的弟兄（白教士）在讲道和解经中给他们的属灵帮助和教导。

抵达大宁

8 月 20 日那天，我们启程前往大宁（Ta-ning）。离城数里（li）之地，一群本地信徒已在等候我们，在他们中间我认出了张知本牧师（Pastor Chang）。暮色中，我们抵达城东，小镇上的官吏和乡绅都已在等候。见礼问安之后，我被引入武官的住处，为了款待我，这里刚刚打扫一新。第二天，我回拜了各级官长，事后张牧师和其他信徒带着我去看了几处适合安葬殉道者遗骨的选地。

我也看到了城西庙里停放的棺材，女宣教士们[5]殉道前夜便是被义和团拳民囚禁在此。此后我又去到河边，也就是她们在天亮前死在仇敌手下的地方。这样宁静的乡间小镇会发生这样的悲剧，实在令人难以置信！

墓地的选址殊为不易。我们最终决定选在东区的一块田地，似应出于主的引导：一位热忱的姐妹恳请我们把女宣教士们葬在她家的视野之内，而现在的墓地就是在那个方向。张牧师希望坟墓能有 15 尺（18 英尺）深。虽然在我看来没有必要，但我没有反对他的要求。令我惊讶的是，掘地的时候，没有挖

〔5〕 大宁有三位女宣教士殉道，包括一对亲姐妹：聂凤英姑娘（F. E. I. Nathan）和妹妹小聂姑娘（May Rose Nathan），以及澳洲籍同工郝秀贞姑娘（Eliza Mary Heaysman）。

出一块石头。我不得不聆听很多关于迫害、悲伤、苦难和丧亲之痛的故事。值得记入史册的是，服事女宣教士们的中国仆人，至死忠心。义和团拳民费了不少时日搜寻女宣教士们的踪迹而不得，但是抓到了为她们送饭回来的少年。他们以死威胁，逼他说出她们的藏身之处，但他坚决不肯泄露。他们进一步催逼他，只要他肯说就放了他。发现一切威逼利诱都没有用之后，拳民便取了这个勇敢少年的性命。

那些救助白守贞教士一家人的故事也值得一述。白教士一家不得不躲在大宁一带的山区。[6]当他们在近 15 英里之外的山间避难时，王执事（Wang）承接送饭一事。为了避免被人发现，所有的供给都必须在夜间递送。漆黑的夜幕下，在没有路径的山间穿行绝非易事，但是一两位忠心的当地信徒竟如此坚持了一个月。王执事同村的乡邻，怀疑他在帮助外国人，三次招来义和团民，向他敲诈钱财，硬说他有一大笔白银。在这人身上，主无疑应验了圣经中的话："伸冤在我，我必报应。"（罗 12:19）不久以后，这位乡邻的头长满脓疮，现在已几乎失明了。

我和张牧师多次交谈，让我们大为悲哀和遗憾的是，他买了一块"背教牌"[7]，而且还是在义和团对他的性命不再产生威胁之后很久才做的决定。他与父母官保持对话在很大程度上促成了这一大错。这位大人不断地劝导他买一块牌，说："巡抚大人的公告如此说，只有你们和教会断绝关系，我才能保护你们。如果你这个做头的都拒绝这样做，我怎么才能说服其他人呢？"在软弱的那一刻，他屈服了。也有其他人学了他的样，但是后来，他又劝阻很多人不要走那一步。在我们见面之前，他还没有意识到这一行为的严重性，因为他的心并没有背离主，只是将之视为度过眼前困境的权宜之计（expediency）。当他意识到，他其实是否认了主，便满心悲痛。教会中其他重要的会友也是如此。当地信徒的损失还没有得到赔偿，他们中很多人的房屋被焚，财物被盗，地方官审查了各家的清单，核准了赔偿金额。有些亏损之物，虽被算为合乎情理的赔偿范畴，他们却已决定放弃索赔。我们觉得，既然政府已经提出补偿损失，他们把赔款拿来修整居所，置买家具，也是理所应当的。养家之人被害的家庭，理应接受一些抚恤金；或是有人被打伤，或致残，以至于不能再养家糊口，也可以接受一定的补偿。

墓地一挖好，安葬礼准备就绪，我们就定了下葬之日。因为这是个小镇，我们决定步行，由地方官护送尸骨走遍全城，来到东门。我们也有极佳的机会宣讲有关主恩典的福音，听众中无疑有些人是去年舞刀弄棍敌对我们的。我忘记提到，这里的宣教站被洗劫一空，部分受到摧毁，虽然熟悉的窑洞还在。也许我应该说，朱牧师（Ch'u）在义和团找到他家前，逃到了山上，他在一个靠近水源的

〔6〕 1900 年 7 月中，隰州城内发生暴乱。白教士一家和两名单身女宣教士一起逃出城外，在山间避难。二十多天后他们被义和团发现，又被县长救护，但最终在兵丁押解的路上被两名别处的拳民杀害。

〔7〕 官员统一印发的弃教声明，贴在信徒家门口，在很多情况下，这只是护民之举，但声明内容确实是背弃基督教信仰的。英文称作 recantation token 或 recantation ticket，中文发音为：Pai-tsi。地区不同，名称略有出入。

图二：宣道会档案所存背教牌[8]

山洞里住了一段时间，靠他背上山的小米存活下来。

隰州：韩兰芳姑娘（Miss Maud Hancock）来信[9]

走了很久的山路，我们到达此地，受到百姓的欢迎。信徒们在听到我们到达的消息之后，以不可思议的速度从村子里出来迎接我们。他们在义和团和官吏的手中受了许多苦。我记不得具体的数据，但有些人因此而舍命。该省这一带的迫害者急于从基督徒那里谋财，甚于杀害他们。大部分活着回来的人都是付了赎金的——有时候是不信主的亲属，或是信徒族中的首领出面打点的，所以按照中国的传统，信徒除了顺从好心人善意的安排之外，别无他法。提起这类钱，都以为是用在偶像崇拜上，教会的仇敌以此为证，扬言所有这些“耶稣教的人”已经懊悔不该忽略偶像。很多基督徒了解之后，都为自己接受这样的释放条件而悔恨不已。他们现在来，忏悔自己对主的不忠。那天，有位从大宁来忏悔的亲爱弟兄，他所说的故事最为感人。他离家为藏匿的白守贞教士一家送粮送

[8] C&MA Archives, The History of the North & Central China Mission of the C&MA Vol. I, 1888-1934, compiled by Paul Henry Bartel.

[9] “Tidings from the Provinces-Shan-si,” *China's Millions,* North American Edition, Aug 1902, 103. 韩姑娘（Anna Maud Hancock，1871？—?），美国人，1895 加入内地会，服事到 1909。

水期间，拳民到他的村里，他的亲戚和长辈出面代他敲定了一笔赎金。他回到家里，发现木已成舟，当时他觉得无法放弃自己的自由身，尤其他知道躲祸逃命同工们的藏身处的秘密，而且他也想不出其他可以信任之人，能代替自己在夜间为他们送粮送水。后来，当白家殉道之后，这个人觉得自己对基督不忠，便走了三十英里，在第一时间赶去向主的百姓忏悔。

该省这一带的教会会友收到的保书，没有叛教的内容，只是单纯地说明，持证人有官方的保护不受拳民的伤害。每张保书花费两千钱，所以只是向他们榨取钱财的手段而已。收到这些证书之后，迫害仍一如既往。我知道，在该省其他地区，这类保书的用辞不同，确实带有叛教的意味。

你们一定会想和我们一起享受在此的第一个主日。上周六，住得较远的人开始抵达，当他们看到我们，并知道能再次定期参加崇拜时，是何等喜乐啊。周日，我们都在5点起床，早饭前主持了第一个祷告会。自那时起，人们陆续进来。所有人都很快乐，虽然有些人含着泪。一位老妇人走了八英里，带着她在教难爆发之初，从胡秀英姑娘（Miss Hurn）[10]手里拿走代为保管的一个小金属钟。她如此保管了两年。她看不懂钟上的时间，但她一直上发条，保证钟能计时，因为钟的滴嗒声好像是在和她唠嗑，让她回想起胡姑娘说过的话。在定期聚会之前，礼拜堂已满——不是好奇的听众，而是真正热忱参加崇拜的人。第二个主日也是如此。我们住在白守贞教士一家生前住的地方，两年前他们从这里逃出去，到山间避难。因为有租客住着，拳民们没有毁坏这个房子。他们毁坏了一些白家的私人物品，但屋里还有很多东西是他们的。荣教士之前来的时候，和房东谈妥了，请了一位看管房产的人。我们在此服事和生活期间，不断有人提起那些殉道的朋友们。有个房间里放着一个婴儿摇篮，另一个房间放着他们的饭桌，一本翻得很旧的圣经和许多其他物品都让我们想起这段歌词："亲戚货财可舍，渺小浮生可丧，他虽残杀我身，主道依然兴旺，上主国度永久长。"[11]

河津：吉长庆教士（Robert Gillies）来信[12]

由沪入晋用了八周时间，搭蒸汽船走了650英里，改乘中国船走了600英里，抬在轿上翻山越岭走了200英里，坐木车（cart）[13]又走了110英里——我们在12月26日晚上抵达这里（河津，Ho-tsin）。抵达之后，地方官为我们尽心举办了一场公开接风，甚至打发他的官轿来接我妻子进衙门去见他的女眷。

这里的宣教院，按照内地会不接受该省差会产业赔偿的协议，还没有被整修过，看上去惨不忍睹，好在仔细检查下来，造成的损害

〔10〕 胡姑娘（Emma Georgiana Hurn），英国人，1898年赴华，派驻隰州，殉道时享年32岁。
〔11〕 这是诗歌"A Mighty Fortress is our God"（中译：《坚固保障》中的歌词，诗歌原作者是马丁·路德。）
〔12〕 "The Re-occupation of Ho-tsin, Shan-si," *China's Millions,* British Edition, May 1902, 59. 吉教士（Robert Gillies，1870—?），英国人，1898年加入内地会，一直服事到1945年。
〔13〕 当时乡间最常见的交通工具，没有弹簧的木车，通常由骡子拖拉。

只涉及木结构和屋顶，砖结构部分的建筑几乎没有受损。

总体而言，我们发现信徒都在迫害期间站立得稳，如果有些人犯了错，或判断有误，若考虑到当时所有的情形，谁又能深责他们呢？我们在此没有发现非常严重的倒退。有一大群人欢迎我们到来，包括时不时来参加聚会的人，也有对我们的教导感兴趣，却没有特别认同我们的人。

当地人说起那些在此劳作并殉道的宣教同工[14]，着实敬重，有时甚至很感伤。从各方面我们都听到有关此地良好周全的事工的见证和实证。戒烟所方面的善工尤其如此。大部分信徒都曾是瘾君子，这一带很多人都是在这里从抽鸦片的恶习中得释放的，他们也都保留着在戒烟所等待医治时接受基督教教导的回忆。

在如何重启这一善工一事上，我们仍在等候主的引导。我对此毫无经验，但因为不断收到申请，所以近期内为这些病人提供帮助便显得很重要。

我想请你们带着祷告的心来了解一两个特殊案例：这里有一位生意兴隆的业主（shop-keeper），对真理有完全的了解，并定期来教会。他显然真的对福音感兴趣，但不知如何放弃鸦片生意带来的厚利。他处于这种灵魂不安的情况已有时日，不断地流泪祷告，求神赐能力来打破他的罪，但目前为止，他仍没有能力去行他认定是对的事。当母国的教会中常有不愿放弃酒类和鸦片贸易所获利润的会友时，我们便不难理解一个来自祖祖辈辈都浸淫在异教文化中的人在这一点上改邪归正的困难度。

还有一位衣着入时的富有书生经常来教会，他对基督教教导的认知很丰富。他的继母则热心地事奉偶像，提到基督教的任何事都让她受不了。我们的这位慕道友花了大价钱收集了大量基督教和西式教育的著述，但在教难期间被全数查抄焚毁。他自然因与宣教站的关系而大受牵连，但奇怪的是，也有很多反对他的指控，有人认为他的行为极其值得质疑。我们现在还不知道如何帮助他。

还有我们的一个福音支站——山间一个有十二个窑洞的村子。全村只有七十人，定期守主日，废除了祖先崇拜和偶像崇拜，每日聚集敬拜主，全村都服在福音的影响力之下。我和太太每个月分别在不同的日子走访这个村，希望能够得到帮助，在不可动摇的基础上在此扎实地建立教会。另外，不时有人表示对福音感兴趣，在此不能一一列出。好在我们在此采取对外敞开门户的方法，恳请你们为此祷告，为我们代求，在见证基督的良机之下充分获得所需的力量。

下周是中国新年，节期之后，我们的男校将重新开学。现任的先生是位快乐的小个子，但他的学问实在有限。会友们倾向于聘请一

〔14〕 三位曾驻河津的宣教士在 1900 年 7 月 16 日殉道：宓学诚夫妇（George & Isabella McConnell）及他们不到三岁的独子，还有金宝延姑娘（Sarah Ann King）。

位热忱的信徒做先生，胜于学问更好但不够热心的人。

要做的事很多。很多村庄和家庭邀请我们去造访，服事的机会比比皆是。我们需要力量、能力，语言上更清晰的表达，有能力以智慧和审慎处理中国处境下的特殊事务。我们需要爱的力量，属灵的能力，和极大的恩典，使我们的事工得有长久的果效。各位愿不愿意在这些事上继续用祷告来帮助我们呢？

吉州：简为政教士（Alfred Jennings）来信[15]

也许上个月最重要的事便是我们的天父赐下充沛雨水的恩典。有些人很难相信，万里无云的晴空不能带来喜乐，但是在这片土地上（吉州，Kih-Chau）[16]，当一天又一天所需的雨水迟迟不来，秋收庄稼的前景越来越渺茫，人人都恳切地举目望天，为一点点下雨的迹象而欣喜。这就是我们今年夏天的情形。在 7 月初的两周内，我们的思绪被带到 1900 年动乱前发生的那些求雨队伍上。这些队伍由一些男子和男孩组成，身上装扮着绿色的树枝，一边吟唱着，一边敲锣打鼓放鞭炮，不断地匍匐拜倒、用头磕地。其中两人抬着一张桌子，桌上陈列着一份向天公乞雨的祈文和一束焚香。我们所住城镇的南门已经关闭了几周，因为百姓们认为引起干旱的肇因来自南方。播种的最后期限将近时，人们变得更为恳切。在求雨队之外，店铺门口还陈列了挂着求雨祈文的树干和树枝。地方官拜访了几处庙宇，降尊纡贵，从官轿中出来一路走回住处。我们也频频聚会，特别为雨水祷告。7 月 6 日那个周日，我们和大宁、隰州及其他宣教站联合，特别为此祷告。并在接下来那周每天晨昏两次都举行同样的祷告会。7 月 16 日周三，我们醒来发现天在下雨，让我们大喜的是，这雨一下就是 20 小时。自那以后，不断有丰沛的阵雨，间隔着赤日降下。现在从各方面看，都会有好收成，除非是暴晒程度较高的地区，天气变冷之前庄稼还未成熟。城里人为了表示感恩，居然为偶像连演了九天的社戏[17]。戏台吸引了周边乡间的很多村民，他们在场间休息的时候顺便来看看洋人。这是我们传福音的机会，其中一些人平时很难接触到。社戏收场之后，百姓开始为下地干活作准备，来看我们的人就因此少了。因着神的恩典，我们得以从鸦片毒性中拯救出一个可怜人：一个年轻妇女和丈夫的兄弟争执之后，两天不进食，再吞食了鸦片，但马上又后悔了，便告示了丈夫，丈夫向我们求药，成功地救了她的命。

最近我走访了离此 20 英里的一个福音支站，乡宁县（Hisiang-ning Hsien）。那里有一位当地人负责的礼拜堂，还有几名信徒，但目前他们情况不佳。这是撒但在 1900 年未能通过迫害造成什么伤害的地方之一，现在却因着会友之间嫉妒和不睦的感觉而阻碍了事工。令人难过的是，那些神通过苦难和折

〔15〕 “Tidings from the Provinces—Shan-is,” *China's Millions,* North American Edition, Nov 1902, 144; Dec 1902, 155. 简教士（Alfred Jennings，1871—1953），英国人，1897 年加入内地会，服事到 1945 年。

〔16〕 教难前邢德烈教士（Mr. F. E. Shindler）和容有光教士（John Young）夫妇在吉州服事。教难中容教士夫妇殉道，殉道时容教士 25 岁，容师母 28 岁。

〔17〕 指在乡间进行的一种奉祀社神风俗的戏艺活动，带有酬神祈福、迎神赛会的意义。

磨赋予尊荣的人，现在成为仇敌手中孕育纷争的工具。

晋东宣教站

余吾、潞城：罗幹臣教士（Dugald Lawson）的报告[18]

1月1日来信[19]

我们于12月27日安全抵达余吾（Ü-ü），身体与灵命皆健壮。长途跋涉之后回到家中，殊为感恩。一路上，百姓看上去都很友善，官员们对我们多方关照，提供护卫，有的地方还加以款待。

因为我们没有接受各种损失的赔款，人人都对我们赞赏有加，但是罗马天主教因在各方面压榨百姓，故臭名昭著，无论官民皆对之满口怨言。

约有一百名信徒，周六才听到我们前来的消息，周日便来参加敬拜。他们衷心热忱地欢迎我们，就是那些媳妇和姑娘们也拉着我的袖子，大胆表达对我们归来的喜悦之情，让我们深受感动，尤其是我。无论走到哪里，即便是不信主的人看到我回来也很高兴，表示出极大的友善。我们的不少物品都被送回来了，我有理由相信，其他人也很有可能把家里原属于宣教站的东西送回来。

有八位会友过世。一场斑疹伤寒的时疫在当地夺去多人的性命。旱情仍然严重，除非马上下雪，不然势必地产微薄。去年（1901年）此地获得丰收，但是因为米谷都不得不送到平阳府和其他灾情严重的地区，粮价仍是平常年份的双倍。

1月21日来信[20]

简直难以相信，我身处的这个省份中，曾有那么多人舍命，神的平安奇妙地通过主耶稣基督在人心中安营扎寨。

我刚刚踏进该省时便深深感到，神已将对这里百姓更深的爱，充满了我的心（我一直是真心热爱他们的）。我也相信神将大大使用我和王道昌弟兄（Urguhart）[21]带领很多人到基督面前来。请你们向神祷告，让我们成为信徒们的一大祝福。哦，让我们更加以耶稣的心为心。

这里的教会决定重建礼拜堂，建材都准备好了。迄今为止，教会在村里买下的15棵树被砍倒了。信徒们想把原来的墙推倒，只留窗框，清洗砖头，为春季动工的匠人安排妥当。他们自带干粮，为主作工。

一切都很平静，百姓也极其友善，我应该说，我们比教难前更安全。下雪的希望渺茫，天气暖和得像是阳春三月！

---

〔18〕 罗幹臣（Dugald Lawson）1887年加入内地会首次赴华，为内地会在剑桥七杰赴华后招募的“一百士”（The Hundred）之一，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。

〔19〕 “Extracts from letters: from Ü-ü, Shan-si, ”*China's Millions,* British Edition, May 1902, 70.

〔20〕 “Extracts from letters: from Ü-ü, Shan-si, ”70.

〔21〕 王教士全名 David Urguhart (1867？—1935)，英国人，1900年加入内地会，服事到1928年。

春季来信[22]

这里教会的状况，和山西大部分地区其他教会的情形相仿。在潞城（Lu-cheng）[23]，除了三名信徒对基督保持了持久的忠心之外，其他人都领了“背教票”。这里的地方官虽然没有签发“背教票”，大部分信徒为了免死保命，在乡绅的要求下，一度重拜偶像。没有参加拜偶像的会友，则向庙宇或向义和团交钱，消财免灾，做出妥协。教会中的妇女无需面对这些试探，也没有转去拜偶像，但除了一人以外，都重新缠起了小脚，虽然在拳乱之后、我们回来之前，又重新放了脚。然而，否认基督的很多人，事后皆痛悔不已，他们的悔恨一定是真的，因为当地方官事后打发人收集那些仍想跟随基督之人的名字时，虽然当时风传自称信主的人会被处死，他们却都上报了姓名。

有一个人，最初背教之后，被带进衙门，当地方官问他是否还信耶稣，他说：“我不得不信基督，即便大老爷把我打死，我仍要信祂，跟随祂。”因这句话，他被活活打死，尸体被剖开，心被剜出，在衙门口高悬示众。这个地方官，于许春江医生（Dr. Hewett）[24]入狱时在位，降级后押往 L'ai-tien fu 下监，在狱中服毒自尽，死后被斩首。那些以背教行为置身于教会之外的信徒，必须表现出悔改的全然印证，才会被重新接受入会。事工已被重新组织起来，主日崇拜和每月的聚会已在主要城镇和一些乡村礼拜堂重新开始，但我还没有采取任何步骤重建教会的团契[25]，不过说快也快，因为很多人非常难过，极其悔恨。[26]主在多人的心中作了大工，不少人因而在神面前谦卑自己，真心悔罪。我的祷告是，求神不仅重建他们与祂之间的联合[27]，也能通过他们的被重建，孕育出临到多人的祝福。

当我们想起，那些抛弃和否认基督的门徒们不正是那些事后被祂使用，使福音传遍天下的门徒时，岂非大有安慰，满心鼓舞？我们难道不该祷告并期盼祂，使那些曾否认祂名的人，成为他们同胞蒙福的渠道？哦，愿圣灵被浇灌在这些教会之上，在这个省份所有的教会之上。近来，我们有极佳的机会，在这个地区不同处的集市上布道。围观听道的人数比以前更多，看到我们还能回到他们中间，并像以前一样大胆地布道，他们非常惊讶。我们因一些当地信徒的自发的帮助和见证而大为欢欣，为他们热忱而精炼的见证而赞美神。听众中有些人曾经见过他们否认基督的样子，有些信徒流着泪告诉我，当着他们的面作见证实在不容易。

---

〔22〕 D. Lawson, “The Churches in South-East Shan-si, ”*China's Millions,* British Edition, Aug 1902, 105. 按刊登日期推算，写信时当为春季。

〔23〕 1899 年秋在潞城服事多年的罗幹臣夫妇被差往余吾宣教站。1900 年春顾纯修教士（E. J. Cooper）夫妇来到潞城，与胡姑娘（Mary Elizabeth Huston）、米姑娘（Hattie Jane Rice）一同服事。教难中两位姑娘和顾师母、顾家幼子在逃亡途中殉道。教难前盖落窪牧师（Rev. Archibald E. Glover）夫妇和姜玉贞姑娘（Miss Caroline Gates）在潞安服事，教难中盖师母和刚出生不久的幼女殉道。

〔24〕 许医生（Julius W. Hewett, M. R. C. S., L. R. C. P. 1866—1950），内地会宣教士医生，1894 年赴华，在山西服事，庚子教难后重返中国，直到 1915 年。曾将庚子教难期间狱中经历写成 *In a Chinese Prison* 小册子出版。

〔25〕 从当时的教会背景和上下文来看，应该是指接纳过去的会友重新入会，信徒相通。

〔26〕 此处的“团契”（fellowship）可能和我们今天对团契的理解不同，不一定是指小组活动，而是指信徒相通，相对于人与神之间的联合（communion）。

〔27〕 “联合”一词原文为“communion”，同一单词也用于“圣餐”一词，当时的教会恪守领圣餐时需认罪悔改、自我省察的原则；有公开罪行的信徒因而会被停止守圣餐，因此也象征着与神的联合暂时中断。

我们的礼拜堂正在重建，所有的费用都由当地信徒承担，从赔偿金里以十一奉献的方式专款专用，金额如下：

潞城：160.40 两；余吾：604.68 两；潞安府：589.25 两；合计：1810.28 两。

潞城和余吾两地的教会，共有 13 名会友丧生。

我们这里下过大雪，近来该地区多处也下了雨，当地百姓得以为秋收的庄稼播种。请祷告，让属灵的祝福如沛雨从天而降，所播之种或可长出不少果实。“雨雪从天而降，并不返回，却滋润地土，使地上发芽结实，使撒种的有种，使要吃的有粮。我口所出的话也必如此，决不徒然返回。”（赛 55:10-11）

秋季来信[28]

7 月 6 日，我们欢喜地接受 28 名前会友重新入会，以我们的判断，他们都深深悔悟，以谦卑的灵追寻服事主。也有其他一些人报上名来，有可能在下个月的聚会中，被重新接纳入会。但是还有很多人，哎，那些远离主的人，仍然住在罪中，只凭眼见而行，这样的情形伤透了我们的心。我确信，发给信徒的赔偿金，对他们灵命的害处，比义和团运动对他们肉身的伤害还大。很多的恶，如贪婪、骄傲、纷争、仇恨、不和、抽鸦片、看戏、赌博、与不信者通婚，凡此种种，以前教会罕见的事，已经在他们中间蔓延开来。我请求你们为那些迷失歧路的人，献上热忱合一的祷告，愿他们尽早回转归向主，也求圣灵大大浇灌，唯有通过圣灵，这些恶事才会被除却。

这里的礼拜堂以 753 两白银的造价重建完工了——余吾：504.78 两；潞城：248.17 两——都是由当地信徒承担的，他们将赔偿金的十分之一献出来用在建堂之上。

我们的住处，和妇孺事工的房间也都已完工，但是我们还需要给王教士预备一套住房，以及开展弟兄事工的场所，需银 500 两（63 英镑）。相信我们有能力在春天动工开建。在长时间的监管督工结束之后，难得享受眼下这段宣教站里没有工人进出的日子。

罗师母再次加入我的事工，受到了当地信徒，尤其是妇女们的热烈欢迎，为再次有她在她们中间而高兴。因为我们希望在秋天开展戒烟所的事工，我们非常欢迎你们的代祷，神将大大祝福冬天的事工，重建故态复萌之人，拯救宝贵的灵魂。雨水充沛，庄稼长势喜人，从各方面来看都会迎来丰收。

“但愿人因耶和华的慈爱和祂向人所行的奇事都称赞祂。”（诗 107:31）

晋中宣教站

平遥：米乐生师母（Mrs. W. B. Milsum）来信[29]

抵达平遥（P’ing-yao），意味着漫长的旅途

[28] “Retrogression and Restoration at Yü-wü, Shan-si,”*China's Millions,* British Edition, Dec. 1902, 169.
[29] Mrs. W. B. Milsum, “En Route to P’ing-yao, Shan-si,” *China's Millions,* North American Edition, Sep 1902, 111–12. 米师母（Mrs. Milsum，1866？–?），英国人，1899 年加入内地会，服事到 1928 年。

得以结束，大家都满心欢喜。我们走到湖北樊城（Fan-ch’eng）时，路线有所改变，本来下一站是老河口（Lao-ho-k’eo），但我们从那里改乘骡车，直穿河南到山西的运城（Yun-ch’eng），那是 Mr. Hahne 的宣教站。我们的护行者 Mr. Blom 负责周到。我们一行共 11 人：Mr. & Mrs. Hahne 和他们的三个孩子, Blom, 费尔廉（Witt）[30], Stalhammer 先生，以及我们一家三口——非常快乐的一群人。我们用絮了棉花的帘布把骡车尽量修整得舒适，这些厚帘子在把尘土挡在车外方面，功不可没。这样的尘土完全超乎我的想象。有些路段的泥泞几乎陷没了我们的车轮。我们的行李是堆在前后两头，我们的容身之地只有中间留出的那一小片。我和丈夫并肩而坐，Doris 坐在我们的脚上。这样挤成一团动弹不得，反倒是保护我们免得磕碰颠簸得太厉害。我们实在是被颠得够呛。回头看时，简直难以相信我们怎么走过来的。当知道以后多半不用再走这条路了，大家颇为庆幸。

我们由一队官兵护送，人人都觉得这是可取的安排，因为我们穿过的正是发生过教难的地区，也是第一批从这条路线返回宣教站的人。我们前来的信息从一城传到下一城，结果便是一路上都有人接风洗尘。我记得一共吃了 14 顿宴席，好几次是在官衙中接受接待，有时则是被请进最好的客栈，门口敲锣打鼓、张灯结彩。到山西的第一个晚上，当地鸣炮致意。所有这一切对一群风尘仆仆、疲惫不堪、旅途劳顿的宣教士而言都是闹剧。总体而言，百姓还算友善，但又非常好奇，当我们的九辆骡车组成的行列慢慢穿越四乡八镇时，成千上万的百姓挨挨挤挤地凑上来看我们是谁, 来此作甚。他们站到屋顶，爬上树梢和墙头向车里张望，你会感到，稍有差池便会酿成暴乱。有时候，我们的车队在人群中难以挪动，这种时候，我们便非常庆幸有官兵随行。经过某一村时，当地人说我们的行李箱装满了珍宝。有三天时间，我们都在盗贼出没的地区赶路。那时，我们有三十名官兵护卫。有一个村子据说特别可怖，全村住的都是拦路抢劫的强盗。大家认为最明智的办法便是让绅士们勇敢地走过去，表现出无所畏惧的样子，就这样我们经过时没有遇到任何麻烦。

看到河南省巨大的需要，我们极为心痛。马不停蹄地连着走了三周，一天都没有逗留，却只遇见毕斐然先生（Mr. Bevis）[31] 这一位宣教士。这个省份人口稠密，每隔几里就有市镇村庄, 却没有人来告诉他们救恩之道。我想应该会有其他人马上回来主持宣教站，但即便如此，岂不只是杯水车薪？此行让我们为求更多的工人频频祷告。看到这些无人引导、生命中没有基督的可怜百姓，我们何其心痛！

一路上只遭遇一两次意外。有一辆车过河时陷在泥泞中，必须要挖出来，其中一根车轴断了两次，耽搁了半天时间。横跨黄河也非常惊险，因为两边都是极险的陡峭河岸。水位很低，我们攀上爬下走的都是觉得不可能

〔30〕 费教士全名 Heinrich Witt (1872？—？)，德国人，1900—1906 加入内地会，后转到内地会伙伴差会。
〔31〕 毕教士全名 Edward Guy Bevis (1874？—1934)，美国人，1897 年加入内地会，服事到 1934 年。

过得去的路径。在黄河北岸，我们必须为每辆车配 14 头骡子才能拉到岸上，感觉上像是被绳索吊上去一样——车轮几乎碰不到地面。更糟的是，我们的车根本就对不上车辙。因为山西一带的车辙比河南省的要宽。拉到河堤之上后，我们不得不先到一个客栈歇脚，给所有的车换新轴。

全程先后要过三大山隘关口，到达运城前的那个山关最困难。如果你们能想象九辆车从只比车略宽一点的狭窄螺旋形阶梯上下来，台阶尤其不平，两边都是高耸垂直的岩石，便能理解这段路的艰难了。下山花了五小时，每次碰到凸起之物都以为车会被撞成碎片。但是主安全地把我们带下山，当所有人毫发无伤地走到平地时，我们觉得必须高歌一曲“三一颂”。

我们也经过了白家夫妇和三个孩子，饶姑娘（Miss Dobson）[32]和胡姑娘被害的地方。当抵达平阳时，你可以想象我们得知傅约翰先生（Mr. Falls）[33]会来接我们时，何等高兴。李鸿懿先生（Lyons）[34]住进了能高仁师母（Mrs. Ogen）在山西逃难时住过的屋子，能先生就是在这屋里过世的。[35]我相信这里原是卫理森医生（Dr. Wilson）的医院。[36]暴徒们归还了几样物品。睹物思人，想到那些既有爱心、又有忠心的人在此舍命，不禁令人悲从中来。我们在洪洞（即陆义全夫妇[37]的宣教站）住了一个周日。这里的宣教站被彻底拆毁了——只剩断墙残垣。陆家的房子刚建成，义和团之乱就爆发了。我们此行住的地方原是差会学校的教室。

我们在平遥[38]受到同工和当地人极其亲热的欢迎，毋庸置疑，结束旅程也令人喜乐。我们非常喜欢这里的事工。要做的事太多了：这里的教会很大，会友住得很分散，近的在两英里之外，远的有 23 英里。周六，大家带着自己的口粮坐车而至，参加周日的崇拜，直到周一。周日是非常繁忙的一天，从早上 10 点一直忙到下午 3 点。10 点时妇女都到我这里来，我教她们诗歌、经文等等，并一起开祷告会。她们中间颇有一些信心活泼的真信徒，受过很好的教导。男子们参加同样的聚会直到 11 点，那时我们便都汇集到礼拜堂参加大崇拜，直到下午 1 点。崇拜结束后的圣经班一直进行到下午 2 点或 2 点半。因为礼拜堂太小了，又有赈灾物资的分发，上周日的人多到我不得不把圣经班挪到院子

〔32〕 饶姑娘（Edith Isabel Dobson），英国护士，1895 年抵华，在烟台芝罘内地会医院抢救甲午战争期间的海陆军人，1898 年转往隰州，殉道时 32 岁。

〔33〕 傅教士全名 John Falls（1873—1961），新西兰人，长老会友，1897 年加入内地会，1903 年与加拿大同工王承志（Wilhelmine Watson）成婚，服事到 1926 年，因战事滞留新西兰多年，抗战之后返回中国，直到 1948 年。

〔34〕 李教士全名 Henry Lyons（1872？—1936），澳洲人，1898 年加入内地会，服事到 1928 年。

〔35〕 能高仁夫妇（Mr. & Mrs. Peter Alfred Ogen）来自瑞典，在长城外工作了六年，1900 年春转入内地会，在山西永宁（今中阳）开辟宣教站，7 月中历经磨难，能牧师伤重不治，于 10 月 15 日在平阳离世，年仅 26 岁。垂危的幼子在师母照顾下逐渐康复，能家的遗腹女于同年 12 月初出生。

〔36〕 卫医生（William Millar Wilson）1891 年 9 月自费赴华宣教，两年后加入内地会，在平阳从事医疗布道。1900 年 7 月 9 日，在山西巡抚毓贤手下与妻子和幼儿一起殉道，年仅 36 岁。卫医生的家人收到噩耗后以德报怨，捐资兴建一家医院，中文名善胜医院（Wilson Memorial Hospital），取罗马书 12:21“以善胜恶”之意。

〔37〕 陆教士（Albert Lutley，1864—1934），英国人，1887 年赴华，教难爆发时任内地会晋南监督，逃难途中，长女 Mary Adelaide 和幼女 Edith 相继夭折。

〔38〕 教难前索行仁牧师（Rev. Alex Reid Saunders）夫妇负责山西平遥宣教站 13 年之久，他们的两个女儿在教难中殉道。

里，崇拜期间约有七到八组不同的信徒在外面主持崇拜。我们到下午 3 点，甚至更晚才能吃上正餐，因为我们忙得充实，所以并不觉得晚。崇拜以这种形式举行是为了适应当地百姓。有些住得远的会友下午两点半结束后不久便要赶路回家了。

我们在此常常祷告求雨。在饥荒的威胁下，凡物皆贵。过去这一周每个人都忙着分发赈灾物资。约有三千人领到能吃一个月的小米。我们需要调查所有来领米的人家，这个过程非常花时间。听说即便现在也有人饿死，照这样下去情况只会越来越糟。看到这样饥饿、焦灼的人群，却又不能帮到他们所有人，实在令人心痛如绞。

介休：王承诗姑娘（Miss Wilhelmine Watson）来信[39]

这周我都在外面造访山区的家庭。[40]那里住着一位信徒和好几家慕道友。那是一段快乐的时光。山民们看上去都很友善。在一个离此 17 英里的地方，村民们从未见过外国妇女，没有女宣教士到过那里。当地住着的一位慕道友，因他过去三年如一日的生活见证，现在人们愿意接待洋人了。此人大胆地向乡亲们传讲福音，有好几人开始感兴趣。从那里来的慕道友有一位是由他带来礼拜堂的。几年前，他戒了鸦片烟瘾，从此真心信主。我们希望今年秋天可以为他施洗。在 1900 年的动乱中他非常忠信，没有否认主。

晋南宣教站

平阳：赖教士（W. Percy Knight）来信[41]

我们在华北的山西省已经住了两个月，多少开始适应与我们原本习惯的南方风物大不相同的风景和环境。南北差距实在太大，对我们而言很多方面像是到了一个新国家。取代白帆点点和现代蒸汽船交织的宽广河段的长江，乃是印有道道深辙，含沙量很高的狭窄“道路 ”，和骡子拖拉的没有弹簧的重型木车所发出的隆隆声和震动声。这种交通方式极有效地夺走了旅行的快乐，使之变成肉体的负担。山西境内赤地千里，树林稀疏，也和其他地区的肥沃富饶形成奇特的对比，植被覆盖率低当是降雨量少和随之而来的饥荒最大的肇因。

我们也注意到此地民众体貌的不同。整体而言，他们比华中和华南的人高大黝黑。他们的衣服大为简朴，粗粝的食物包括水煮的面片，小米和其他杂粮熬成的各种粥。饭菜很少见肉，全境只有区区几条河，也谈不到什么淡水鱼。从品格特性而言，华北人和华南诸省的人也不一样。他们更直爽开放，较少隐藏真实的意思，与待人接物比殷勤文雅、极为客套的南方人相比，

〔39〕 “Tidings from the Provinces—Shan-is,”*China's Millions,* North American Edition, Nov 1902, 144. 王姑娘（Miss Wilhelmine Watson，1876？—?），加拿大人，1899 年加入内地会，1903 年和傅约翰教士成婚。

〔40〕 庚子教难前在介休（Kiai—hsiu）服事的是罗定登牧师（Anton Peter Lundgren）一家，在教难中殉道时，罗教士年 30 岁，罗师母 31 岁。

〔41〕 Mr. W. Percy Knight，“Recent Tidings from Shan-si”, *China's Millions,* North American Edition, Oct 1902, 124—25. 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。

更为“chili”或者“直”。总体来说，我们会很喜欢我们的新家。住在这个短短两年前得由神的众多中西圣徒的殉道血增光添彩的省份，乃是殊荣。

我们离开自己的宣教站平阳(P’ing-yang)[42]，向西南走了三天路程，到了一个叫 T’ang-ch’eng 的小山村上躲避平原上的炎热。随行有一位老师，可以花很多时间与他探究中国经典著作中的深奥哲理。我们所住的当地人造的大房子，是差会几年前购买下来的。我们脚下，也就是这套房子所建的悬崖脚下，坐落着一个小乡村——曾是一个颇为富庶的地方，现已被鸦片快速摧毁了，这一带种了大片的罂粟。一眼望去，能看到一小片平原，然后就能看到树木葱茸的起伏山脉。在看惯平阳光秃秃的小沙丘，烈日下枯黄贫瘠、目力所及颗粒无收的农田之后，这些绿色植被格外赏心悦目。白日很热，但晚上可吹到凉风。粮食的供给极其有限，我们基本靠洋商的货铺度日。眼下我们在谈一头山羊的价钱，希望能弄到一些羊肉。鸡和蛋还是蛮多的。这里的山上到处都是雉鸡和野兔，但是当地人不怎么捕杀它们。

你们可能会很有兴趣听到，1900 年席卷山西全省可怕的迫害风暴之后平阳教会的情况以及事工概况。一方面，当地信徒的退缩造成困难，另一方面很多人的坚定忠实带来鼓励，光明和黑暗交织，喜乐和悲哀并存，因此很难展现出一幅面面俱到的图画。想象一下，目前诸务的现状：教会的登记和档案全部销毁，很多聚会场所只剩一堆废墟，最优秀的一些信徒死了，到处百废待兴、杂乱无章。在这样的关口，面对的特殊困难和问题，让驻晋宣教同工们很难理清思路。虽然很多人很遗憾地在教难期间从地方官手里接受了“背教票”，以否认信仰来保全性命，但判断此事时，必须记得很多信徒只是把领票视作迫害期间的一个漏洞，规避锋芒而已，内心仍对神保持真心，并在事后再度公开宣告他们是基督的跟随者。

容我满心喜乐和感恩地转向故事的另一面——即那些坚定忠实地忍耐迫害，在很多情况下以至于死的当地会友。我们不断听到这段动荡时期的种种情形。诗歌本和新约圣经被藏到椽子上、井底下，埋在土中，以及其他地方，免得被义和团拳民掠走。平阳地区有 13 位会友被带到一座小庙，前额被刻上十字架。在一个叫 Hsi-mi 的福音支站，会友中有一位可亲的老人给我看他腹部结疤的刀伤，另一位六十上下的老妇人，双手因严刑拷打而失去四根手指，还有一位韩师母(Mrs. Han)，她的手也被打到连手掌都张不开了。尽管发生了这些不幸，事工仍然在继续发展，我们有诸般的理由期待，这个省份会蒙受甘霖般的祝福，由付出宝贵生命如此代价来浇灌的土地，定会产出更大的丰收。大家希望到了秋季，可以在不同的中心举办大型聚会，让信徒们济济一堂，彼此造就，教会得以在山西重新建立。我们不会急于成事，教会被筛的时间，筛除不配成分的同时，

[42] 服事平阳教会的卫理森医生（Dr. William Millar Wilson）一家，以及艾瑞延姑娘（Annie Eldred）、东静延姑娘（Miss Elizabeth Burton）皆在教难中殉道。

也在洁净和增强那些全心全意和真心实意的信徒们。

至于现在快速临到的饥荒，无疑百姓们将大大受苦，今年冬天很多年老体弱之人会饿死。当地人说在平阳一带已有六年没有下过大雨了。粮食的价钱已是平常的三倍，且随着雨季将尽仍无雨水，而不断上涨。官员和百姓都进庙向偶像求雨，但一无所获。井水枯干，供水也成大问题。伤寒和饥馑热（famine fever）[43]肆虐。我听说有一位官员，家里一度有五个人同时因伤寒病倒。在很多情况下，这种疾病是致命的，而且耕作和营养不良又使他们很容易得病。目前山西还算安靖，官民皆都友善。听不到“洋鬼子”、“外国狗”之类的叫法便是一种明证。人人处处都以最友善的态度相待。当务之急是有工人能重新进入这些开放的门户，督管这些支离破碎的宣教站，并继续推动事工。

译者感言

庚子教案期间，山西成了重灾区，中西同工人数锐减，短短几个月摧毁了四分之一世纪（1875-1900）的积累。庚子教难前，山西曾是内地会第二大禾场（仅次于浙江），福音事工以集市布道、礼拜堂布道、鸦片戒烟所事工三种方式如火如荼地开展。在教会牧养方面，培训、惩戒有条不紊地进行，尤有特色的是颇具规模的乡镇联合退修会，将散居各地的信徒聚在一起，探讨圣工，深造灵命。各地区的教牧同工每季度开一次大会，探讨常规教牧事务，保持与宣教主站的联络，并执行划一的治理。在 1899 年平阳府举行的晋南宣教区年会的会议记录中，可以看到所讨论的议题不仅是灵修、布道，也涉及“基督徒的家庭和婚姻责任”、“为教会自主而努力”等本土化议题。[44]福音开始深入并支配信徒生活的方方面面，宣教士所建立的中国教会也开始“努力自养”，进一步“本土化”。这一建造基督身体的进程被庚子教难粗暴打断，令人扼腕。从本期宣教士的信件中可以看到，他们和当地信徒期待并已经开始一步步恢复这些原有的事工。但是，山西教会重建，其难点不仅在于在中国地区常见的迷信、刚硬、多疑、排外之中开展事工，更是在于处理重创之后的牺牲、背叛、苦难和伤害等因素。重建过程中的两大难题：一是人，二是钱。“人”的层面，已经殉道的信徒基本上可以盖棺定论，相对比较好处理。但幸存者中的问题则较为复杂，有人坚持信仰，也有人彻底放弃，甚至局势和平后，也不愿再进教会。更多的信徒则介于两者之间。回到山西各地的宣教士发现，几乎所有的教会都有信徒，甚至教牧领袖（如张牧师），为了保命消灾而买“背教牌”。由于中西文化差异，人心世态复杂，宣教士对“背教牌”本质的判断也不尽相同：有人可以接受这只是权宜之计，另一些人则全面审视买牌时的处境，包括所签保书的内容。[45]在教难的风暴中，也折射出晚清社会对基督徒的标志的界定。譬如，是否缠足并非基要真理，但既然放脚是教会女性的标志，重新缠足便成了背教者表决心的外在行为。对何为“背弃信仰”的

〔43〕 “饥馑热”，和伤寒一样，都是一种时症、瘟疫。
〔44〕 详见：<庚子教难前晋南教会风貌>，《教会》82，2020 年 6 月，101—02。
〔45〕 相对而言，罗斡臣的态度较为严格，而吉长庆则较为温和。

界定，势必影响到何为“重新入会”的标准。失足者的重建，对教会眼下的洁净和未来的发展极其重要，就好像一个血肉模糊的伤员，必须要清洗伤口，去脓消毒，才能敷药包扎，逐渐康复。今天的教会若失去了对纪律的惩戒，便也失去了保持全团洁净的防线。

中国处境对金钱的解读，也给宣教士和山西信徒出了难题。义和团迫害信徒很大的一个动机是敲诈钱财，无论是扣押信徒，还是贩卖保书和背教牌，目的无非是索要赎金。但在支付这些赎金的同时，等于默认了买命背教。甚至也有不少人在押期间，由亲族代付赎金，代为“背教”，以至于他本人事后要澄清（如：大宁弟兄）。善后期间，有些信徒效法内地会，在宽恕中选择放弃赔偿金，但因为中西文化的差异，反而遭到误解，以为是耿耿于怀、不解宿怨的意思（如：郭善义）。深悉中国人情世故的荣教士反而要劝这样的信徒接受一小笔象征性的钱，表示此事已了，让官民放心。由于内地会放弃了对差会产业的索赔，教会重建几乎都要靠当地信徒白手起家。经过数年的旱灾和饥荒，山西的经济情况每况愈下，中国信徒的抚恤金经过严格核算考查，原本就不宽裕，但他们仍愿以此十一奉献，作为建堂而用，可谓是在赤贫中操练事奉主。另一方面，罗幹臣和简为政都观察到，比灾荒和迫害更可怕的，反而是抚恤金对灵命的损害。在非常时期能共患难的众肢体，在和平时期反而滋生出恶习和纷争。

好几位宣教士都在信中为中国信徒辩护，不忍深责他们在极端情形下的艰难抉择，反而指出英美母国的信徒团体对种种不良行为的姑息（如吉长庆）。罗教士更是提醒读者，在使徒教会中，跌倒否认主和为主舍命的也曾是同一批人。同样的，我们今天也很容易美化一世纪的教会和建国三十年间的中国家庭教会。若是仔细审视史料和传记，“留心他们为人的结局”，便不难发现，很多“属灵的伟人”都有挣扎摇摆的时刻，软弱冷淡的时期，甚至否认主之后再重新回头归向主。透过宣教士相对客观的眼和笔，为我们留下了一百多年前山西教会的实情与真貌，对我们今天的教会建设和门徒训练，只会更有帮助。

文中涉及到的很多问题，具有中国特色，所以化解纠正时，也势必在不违背信仰的前提下，拟定符合中国当时处境的方案。跨文化宣教的重要功课之一，便是如何有智慧地在不断变化的各民族和各地区特殊的事工处境（ministry context）中，传讲并活出不变的福音信息。

从这些方面来看，庚子教难虽然给山西教会带来刻骨铭心的创痛，但也极深地将福音烙刻于这片土地之上，无论是重建失足的信徒，还是宽恕仇敌、放弃赔偿，无不比和平时期更多彰显了与基督的联合。殉道的中西信徒，皆成为后来事奉者的榜样。好几位宣教同工的报告中都提到了殉道者事工的果效，在身后仍然发挥作用（尤其是白守贞教士）。殉道者的榜样、当地信徒的期盼和中国禾场的巨大需要，以及在苦难中更深认识基督的福音，是当年这些宣教同工们多重的激励，岂非也是我们今天奔走天路的驱动吗？✤