

传道人的阅读

一个石罐：卡尔·巴特留给福音派神学的遗产

主啊，我愿你来

希伯来书中的警戒经文与新约共同体

为福音燃烧的文字激情

牧者的进修、阅读和写作

牧师为什么要阅读文学作品

打造爱读书的教会，牧师是关键

司铎主义的危害

教会兴起

来读《亿万华民》



目 录



本期主题：
传道人的阅读

05

当代评论

一个石罐：卡尔·巴特留给福音派神学的遗产 / 霍顿

美国福音派从来没有就应当拥抱还是抵制巴特达成共识。其中一些人或许跟随着范泰尔的批评（却没有同时接受范泰尔更细致入微的评论），他们认为巴特比更正教自由主义者好不了多少，甚至是披着正统术语外衣的自由主义。但无论巴特自己的圣经论有怎样的缺陷，他的神学工程至少用彻底的“上帝中心主义”对抗新更正教的“人类中心主义”。然而，巴特和他的继承者们代表的仍是一种倒退，而不是伟大的宗教改革遗产的更新。巴特既不能被轻视，也不能被不加批判地接受。

32

讲道释经

主啊，我愿你来——启示录 21:18-21 释经讲道 / 彭强

只有永活的盼望才能成为我们在一切境地中的支撑。因此，祷告说“主啊，我愿你来”，不仅不是幼稚的表现，恰恰是基督徒成熟的记号，因为他把自己的盼望放在耶稣基督再来这一确定无疑的事实上，放在上帝永不动摇的国度上面。这带给我们的是生命真正的自由、真正的安息。因为无论我在世人眼中多失败，持守在主里面，与主面对面的时候，我将被彻底翻转；无论在世人眼中多么成功，持守在主里面，我受到最大的肯定是，有一天祂对我说：“你是又忠心又良善的仆人。”

41

希伯来书中的警戒经文与新约共同体

/ 克里斯托弗 W. 考恩 (Christopher W. Cowan)

根据“赦恩手段观”的观点，希伯来书的作者警戒信徒（而不是假信徒）要避免背道和相应的永恒咒诅的责罚。然而这一观点仍然主张，这种警戒不意味着信徒可能或将会背道。圣经中的警戒是“神用来拯救和保守祂子民到底的手段”，真信徒会留心听从这些警戒，并且坚忍到底。那些脱离圣约共同体的人，表明他们从来就不是内心已经转变的真信徒。

55

教会建造

为福音燃烧的文字激情——司布真与书的故事 / 游冠辉

司布真坚信文字的力量，他自己从历世历代的好书中获得滋养，而且竭力推动他人去读书，对于那些缺乏资源的人，他建立机构，不余遗力地将图书资源提供给他们。他一面不停地讲道，用口传讲福音真理；一面不停地写作，用文字将福音传扬到他的声音无法抵达的地方，甚至传给了后来的世代。司布真在讲台上的影响力巨大，然而他用笔所写下的文字，其威力毫不逊色。而且我们可以预期，他的作品会继续影响一代又一代的人，直到主再来的日子。

66

牧者的进修、阅读和写作 / 本刊编辑部

牧者的进修当然是需要的。现实中，不是所有的牧师都读过神学，很多做牧师的人与他应该具备的神学知识，本来就有一定距离。而我们在读神学的时候，主要是获取知识，不见得形成了自己的观点。即使是形成了观点，也没有想过这个观点怎样应用、实践和教导。我们还需要将已形成的对相关问题的立场，放在复杂的环境中加以检验。神学进修和教牧现场的经验交互，会不断地磨锐我们的神学思考，使我们更好地做牧师。



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。

74

牧师为什么要阅读文学作品 / 凯伦·普赖尔 (Karen Swallow Prior)

许多人认为，牧师放下手中的服事阅读文学作品是误入歧途。但文学作品邀请我们进入另外的世界，以别样的方式看待、想象和思考问题。经典的文学著作直达人心，帮助牧者学会通过人的透镜来了解某些观念。优秀的文学作品不仅丰富牧师的个人生活，也丰富他的讲道。文学作品使牧师在用理性领悟之外，还能通过文本巧妙的呈现形式，学会用心灵感悟和体验，并知道如何打动弟兄姐妹的心。

77

打造爱读书的教会，牧师是关键 / 汉东尼 (Tony Reinke)

重生之后，我们的阅读味蕾开始喜爱上帝的话语，开始了真正的阅读之旅。基督是我们一切阅读的中心，因为祂就是真理，一切的智慧知识都藏在祂里面。但被福音改变的基督徒绝不会心胸狭窄，基督也成了我们阅读其它书籍的拱顶石，祂是为我们的阅读体系赋予意义的太阳。如此，打造爱读书的教会便成为可能，牧师是其关键。作为在圣道上殷勤人，牧师还要在个人读书和帮助弟兄姐妹阅读方面坚持不懈地训练和劳作，并且要成为对抗世俗流行文化的阅读者，以忌邪之心保护自己和会众的阅读，为教会营造健康的读书氛围。

神学探讨

90

司铎主义的危害——神职人员如何取代了圣灵的工作 / 华菲德

司铎制度影响到个人的实际救恩的实质。根据该体制，上帝真的渴望拯救所有人，并在教会及其圣礼系统中为他们的救恩做了充足的预备；但祂将教会及其圣礼体系的实际工作托付给第二因的运作中，通过教会及其圣礼体系，恩典的实施才是有效的。由于这种第二因的系统属于祂对世界管理的一般规定，因此，这种上帝通过教会和圣礼实际分配恩典。对于那些因获得圣礼而得救的人，以及那些因错过圣礼而失丧的人，无论得救或失丧，都不是由于上帝的命定，而是由于第二因的自然工作。这并不符合祂仁慈的意旨。

历史回顾

99

教会兴起——1903-1905年山西各地宣教站事工报告 / 亦文

山西各地寄出的报告，都指出一个共同的现象，就是集市布道空前受欢迎。如此惨烈的教难之后，仍有人愿意去除偶像，受洗归主，本身便是一个神迹。随着宣教士的返回，各地渐渐恢复常态，重新举办联合聚会，开启了由宣教士为主到由本地同工为主的转型。盛况再现之际，抚今追昔，物是人非，定令老同工们百感交集。原先前景良好的福音站，现在一蹶不振，难以为继。而一个曾经供奉八座庙的二十来户的小村庄，却全民归主，庙堂变教堂。神在不同的时候，兴起不同的人；没有永远的圣地，也没有撬不动的硬土。

112

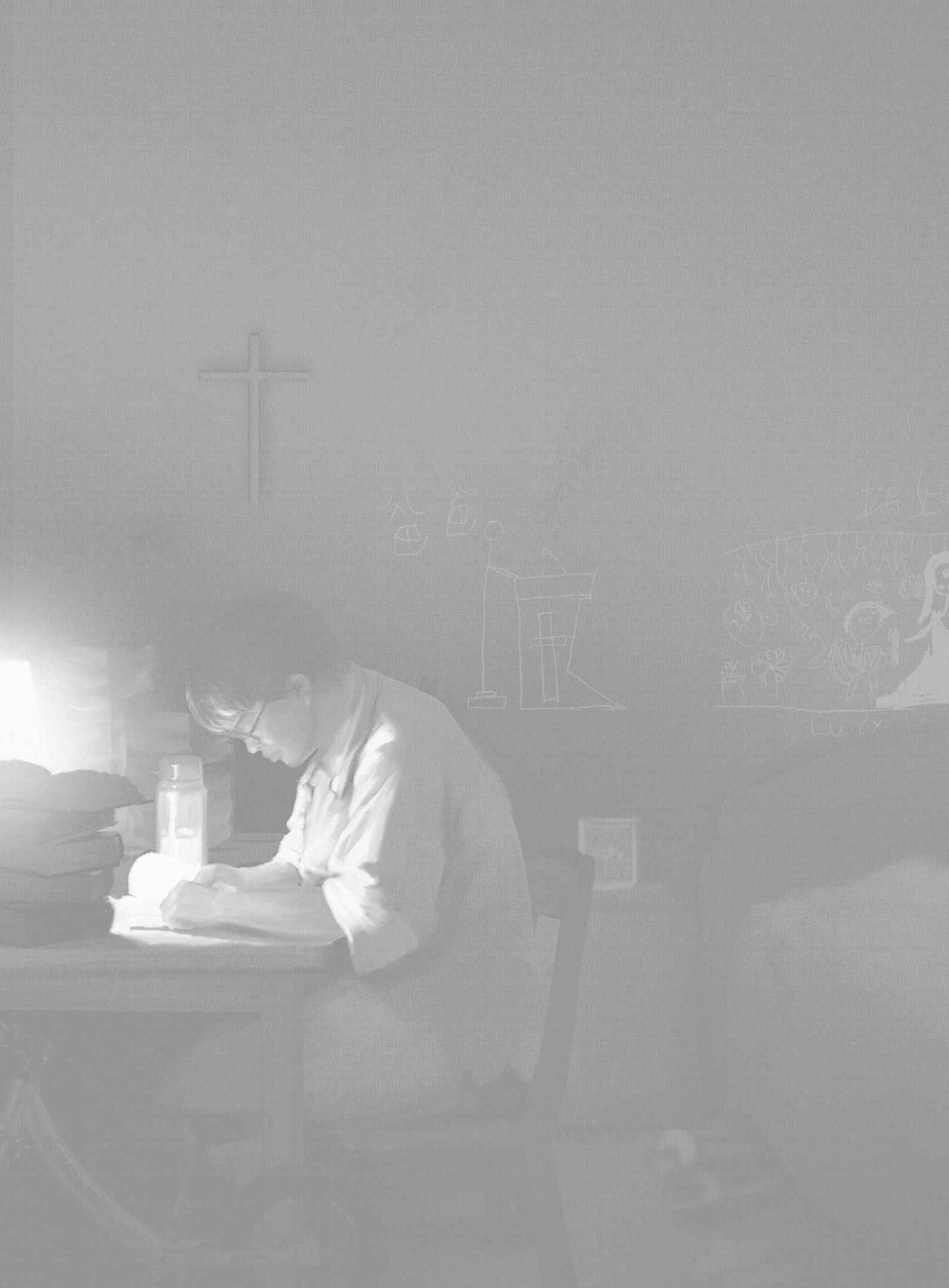
来读《亿万华民》 / 亦文

中国教会史是华人神学培训中比较被轻视的一门课。过去学习中国教会史，只是了解一些通史性的知识。而《亿万华民》刊物中的史料会为中国教会史的研究提供许多能“丰富血肉”的细节和故事。并且，当今天中国教会思考、探索、参与、投身跨文化宣教的使命时，这些史料又起到了另一种“教学作用”，成为一份“案例教材”。西方宣教士在中国禾场，有哪些成功的经验可以参考，哪些失败的教训需要吸取，我们都可以以史为鉴。

封三

要避开的书籍 / 汉东尼 (Tony Reinke)





卷首语

阅读是否是个问题？

文 / 本刊编辑部

对于读书人而言，“读”通常不是问题。莎士比亚说“生存或毁灭”才是问题。读书人读书，或应严肃地思考这一攸关生死的问题，或应以读书谋道寻找这一问题的答案。当然，每一位读书或不读书的人都面对着另一个诱惑，做一条“书虫”好逃避人生的“大问题”。

对于圣书的子民而言，从根本上讲，“生存或毁灭”不再是问题了。但是，对“信而得永生”的确信，以及基于救恩的成长，常常成为信徒的问题；读经与阅读就成为了伴生问题。所以我们来谈一谈与阅读相关的话题。

在我们的文化中，对阅读价值的认定，通常来自于“书中自有黄金屋，书中自有颜如玉”，以及“为光耀门楣而读书”。这些带有功利色彩的励学谚语，影响着信徒的个人阅读，也影响着家庭与教会的信仰教育。值得深思的是，我们能否想起任何一个短句，如同“为了中华之崛起而读书”，以塑造信徒的阅读动机？

此外，如何评估读者的认知基础和成熟度，如何划分必读书与选读书，是否需要列出阅读书目，如何排列阅读顺序，如何借兴趣与勤奋在攀登书山时持之以恒，等等，这些都是在阅读中，以及在教育过程中必须考虑的因素。

将这些与阅读的动机、规划相关的问题应用于教会牧养，传道人们在讲道与查经之外，如何借着阅读来牧养信徒，的确需要认认真真地思考。一些教会为了避免信徒接触到不良、不适宜的读物，在阅读方面比较严格的限制。但是，在网购图书、电子书便捷，自媒体发布海量信息的时代，这种限制已经不起作用了。固执于这一限制，反而会引起一些读书人与青年人的反感，仿佛读书人与传道人在信徒是否可以阅读、如何阅读等方面存在着“冲突”。

若仔细分析，所谓“冲突”是可以梳理清楚的。读书人在意的是阅读权，传道人看重的是牧养权。委身教会的读书人，并不会不顾教会在牧养方面的权柄，给出使信徒悖逆信仰、远离教会的阅读建议。教会自然没有权力剥夺信徒的阅读权利，但需要在如何鼓励与引导信徒阅读上积累经验与智慧。因此，制造或者夸大阅读权与牧养权的矛盾，是不必要的。

尤其是，信徒在阅读方面的现状是刷抖音与“八卦网文”太多，有品质的阅读太少。传道人与委身教会的读书人们再争来争去，更不合宜。反而，双方应当在教会中，按着主所赐的恩赐，在服事与引导信徒阅读的“智慧”层面，交流、理解、互补、同工。而对于不委身教会的读书人，无论他是

否为教会带来麻烦，教会都可以在成员制的范畴内（教会权柄的边界）加以应对、考量，尤其不应臧否他人而失去自己的见证；我们理应在权限内，在爱心中，关切与行动。

不过，传道人阅读与否，却是教会分内之事。因为这不仅关乎传道人个人的成长，也关乎传道人门训信徒时有怎样的智慧与资源，还关乎教会的文化是否健康，教会能否培育根基稳固、视野开阔、强健有力的信徒。

本期文章中，“教会建造”栏目便是围绕“传道人的阅读”这一主题进行组稿。《为福音燃烧的文字激情——司布真与书的故事》、《牧者的进修、阅读和写作》、《牧师为什么要阅读文学作品》、《打造爱读书的教会，牧师是关键》，读完这些文章的标题，便可知晓选文的目的。

“讲道释经”栏目在讲章《主啊，我愿你来——启示录 21:18-21 释经讲道》之外，选译《希伯来书中的警戒经文与新约共同体》，为传道人们在讲道的神学方面提供底层式、背景式资料。细心的读者或许早已发现，“讲道释经”栏目近几期都是既提供一篇讲章典范，也提供一篇讲道释经方面的经验类或神学类文章。有时，我们还会译介一篇短文章，解难解经文之“难”。

“神学探讨”栏目的选文《司铎主义的危害——神职人员如何取代了圣灵的工作》，对于我们认识司铎主义和反思教会的牧养都有益处，也为传道人们在治“阅读之水患”时，选择“堵”还是“导”的方案，提供了反观底层逻辑的视角。

“历史回顾”栏目这一期继续连载关于庚子教难之后山西教会重建的文章：《教会兴起——1903-1905年山西各地宣教站事工报告》，此外还刊登了一篇这一系列连载的作者亦文对《亿万华民》的介绍文章，为有志于阅读和研究这一史料的读者们，提供概览与特征式的介绍与导读；同时也为呼应本期的封面主题。

“当代评论”栏目回应的是基督徒读书人中一个热点现象：学术界的“巴特热”已影响到年轻、爱思考的信徒的信心与阅读兴趣（以及治学方向）。本期我们译介了霍顿的《一个石罐：卡尔·巴特留给福音派神学的遗产》，从经典改革宗神学的立场对巴特神学加以检视，以启发我们的年轻人，也为教会未来的境况敲钟、守望。

写到此，该做个总结了。To read or not to read（阅读或盲目），是一个不是大问题的棘手问题。To be or not to be（生存或毁灭），才是真正的问题。❖

一个石罐：卡尔·巴特留给福音派神学的遗产^[1]

文 / 麦克·霍顿 (Michael S. Horton)

译 / 庆君

校 / 土明

在小说《整月都是礼拜天》(*A Month of Sundays*)中，约翰·厄普代克(John Updike)的主人公是一位长老会牧师，他从同为牧师的父亲那里继承了对卡尔·巴特的喜爱。厄普代克将教堂里沉重木制家具——讲坛、圣餐桌、洗礼盘和会众长椅——的暗指与主人公父亲嗓音的音质编织在一起，他自己的宗教观点表现得相当清晰。这位小说家可能无法全盘接受老普林斯顿(Old Princeton)的正统神学(见他的《圣洁百合》[*In the Beauty of the Lilies*])，但他也厌恶自由主义贫瘠的、情感泛滥的以及不诚实的做法。“把散落一地的宗教拖干净！”他说，“让我们把真理装在石罐中，或者干脆什么都不要。”

我理解厄普代克脑海里回荡的声音。我在保守的福音派中被养育，并且在许多方面仍然对其感激不尽，然而我还是变得不满足于虔敬主义(pietism)：无论其风格还是实质。在相当多的方面，巴特的声音都不同于此：远非情感泛滥，却总是充满恩典。

我与巴特之间存在很多分歧，然而他的声音仍旧具有诱惑力，至少部分是由于他的起始点是上帝，那位将所有人都置于祂评价之下的伟大上帝。当福音派被文化束缚以至于教会受到威胁，甚至无法成为这一真理的见证时，唯有巴特的著作继续深入人心才合乎情理。他著名的“不”和“是”打断了福音派与其他主人秘密立约的幕后会议。强调上帝的至高主权和恩典当然从来都不受欢迎，但打垮“天上执政的和掌权的”，正是教会的使命所要求的。然而与此同时，巴特从根本上挑战并重述了改革宗至关重要的教义。在概述这些差异之前，我们先来讨论福音派对巴特的态度。

福音派对巴特的态度

保守福音派和改革宗最初对巴特的态度有所不同。哥尼流·范泰尔(Cornelius Van Til)于1962年发表的《基督教和巴特主义》(*Christianity and Barthianism*)深刻影响了

[1] 本文出自David Gibson and Daniel Strange, eds., *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques* (Grand Rapids: Bloomsbury T&T Clark, 2009), 346-81。本文为该书的第12章。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

美国福音派对巴特的广泛评估^[2]。然而，这篇文章同时也包含严重的缺陷。遗憾的是，范泰尔那些正当合理的洞察——尤其是巴特拒绝从“之前”（before）和“之后”（after）的角度思考上帝使人与祂和好的行动而带来的影响——有时似乎被过分地泛化和甚至被对巴特自述立场的曲解所掩盖。尽管范泰尔频繁引用柏寇伟（G. C. Berkouwer）对巴特的批评，但这位阿姆斯特丹的神学家与范泰尔较早的分析有所不同，并且在《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》一书中给出了他自己更有雅量和更为谨慎的批评^[3]。

美国福音派从来没有就应当拥抱还是抵制巴特达成共识。其中一些人或许跟随着范泰尔的批评（却没有同时接受范泰尔更细致入微的评论，尤其是在那本书的开头部分），他们认为巴特比更正教自由主义者好不了多少。查尔斯·雷历（Charles C. Ryrie）称巴特主义是一场“神学骗局”，是披着正统术语外衣的自由主义^[4]。

当然，巴特自己充分地意识到，在某种意义上他仍然是“十九世纪之子”，而且最近的巴特诠释者（尤其是布鲁斯·麦考马克 [Bruce McCormack] 和约翰·韦伯斯特 [John Webster]）完成了极为出色的工作，他们将

巴特置于他自身的历史背景中，认识他所反对的神学同时对他所造成的影响^[5]。然而，一个人若熟悉巴特的原著，就会对将他仅视为另一个“自由派”的尝试提出挑战。巴特反对将福音同化到现代思想的范畴，坚定捍卫关于上帝、人的罪、基督的位格和工作的教义，以及在拣选、赎罪、称义、成圣和使罪人最终得荣耀的行动中三一上帝神恩独作的教义。这些内容从他的《罗马书讲义》第二版到未完成的《教会教义学》的最后一个片段，始终主宰着巴特的视野。他比今天很多声称属于宗教改革传统的人更加看重普世信条和改教遗产。^[6]与绝大多数自由派和福音派的潮流相比，他引发的革命即使对那些在很大程度上批评他的教义系统的教会也有帮助。约翰·韦伯斯特正确地指出了巴特如何“从根本上改变了神学的整体面貌”，至少对当时占主导地位的众多学派是如此：“神学家们不再关注普遍的理性、道德或经验，而是与这位困扰于那迫切的呼召，即用人类语言传递上帝的启示话语（Deus dixit）的传道人一起，被牢牢地置于教会之中。”^[7]

然而，巴特不仅改变了新更正教主义（neo-Protestantism）的神学图景；他在对教会信仰和实践至关重要的内容上，也彻底修改了福音派和改革宗所秉持的教义。例如，鉴于他

[2] Cornelius Van Til, *Christianity and Barthianism* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1962). 在这本书之前，范泰尔在《新现代主义》（*The New Modernism*）一书中评价了巴特和布龙纳（Brunner）（Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1946）。

[3] G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956).

[4] Charles C. Ryrie, *Neo-Orthodoxy* (Chicago: Moody, 1956), 62.

[5] 关于巴特对这一点的承认，参见 Karl Barth, *Letters: 1961–1968*, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 101. 有关对此的分析，尤其参见：B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936* (Oxford: Clarendon, 1995)。

[6] 除了巴特的海德堡教理问答注释和一些零散文章之外，他对改革宗信条最为明显的肯定性论述，请参见：K. Barth, *The Theology of the Reformed Confessions, 1923*, Columbia Series in Reformed Theology, trans. D. L. Guder and J. J. Guder (Louisville: Westminster John Knox, 2002)。

[7] John Webster, *Barth* (London: Continuum, 2000), 41.

对拣选、圣经和洗礼教义的根本性修订，人们只能对伯纳德·兰姆（Bernard Ramm）的声称感到讶异，他说：“巴特的神学是在启蒙运动余波中对改革宗神学的重述，而不是对启蒙运动的屈服。”^[8]詹姆斯·达恩（James Daane）、保罗·朱伊特（Paul Jewett）和唐纳德·布洛希（Donald Bloesch）试图将巴特与最好的保守福音主义融合在一起，并取得了不同程度的成功。的确，若不是从二十世纪下半叶至今被英美福音派（Anglo-American evangelicalism）挪用，巴特的遗产是否还会接近其目前的影响力很值得怀疑。但愿我们现在已经有了足够的历史距离，可以认真并且批判性地倾听这位革命性思想家的声音，而不是将他简单地英雄化或者妖魔化。

评估巴特的神学修订

当代很多流行风潮将神学修订或革新本身作为目的，但巴特与许多神学家不同的是，他对此并不感兴趣。他的神学修订总是围绕着这样一个中心：即三位一体的上帝并不因我们而成为上帝，却选择成为我们的并与我们同在的上帝。然而，我将简要分析巴特神学体系中的一些领域，这些领域需要从认信改革宗和福音派的立场对其进行持续批判。除非考察他的基本预设，否则我们不可能评价巴特神学遗产的优势或缺陷。我将从这些预设开始，并试图说明这些预设如何反映在他的实质性结论中。

巴特的本体论

几乎毫无争议的是，在巴特的革命事业中，故事的主要反派是“本体类比”（*analogia entis*）。除了耶稣基督之外，神与人之间的任何相交都被严格排除在外。巴特认为，将上帝的启示与受造性的历史和自然相提并论，不可避免地导致了中世纪教会、新更正教主义和“德意志基督徒”（German Christian）运动诞生的“福音教会”（Evangelical Church）的异教化。作为回应，巴特用粗黑的线条强调了克尔凯郭尔的“上帝与人之间无限的、质的区别”。尽管改革宗和路德宗正统同样强调这种区别（在二十世纪保守派圈子中，没有人比范泰尔更加坚决），然而巴特的结论更为激进。他的本体论影响其教义的全部内容（*locus*），这可以通过论及两个关键主题来简要概括。

首先，是永恒和时间的脱节（*diastasis*）。在我看来，当巴特频繁论到“所谓的历史”（*Historie*）仅仅是“天上的转向”（*Geschichte*，或如他所说的 *Urgeschichte*）的永恒（原初）历史所投下的“阴影”时，他不仅是创造性地使用柏拉图主义/康德主义（*Kantian*），而且也似乎仍然在其影响的束缚中。正如布鲁斯·麦考马克所指出的，巴特著名的切线类比（*analogy of the tangent*）“意味着新的世界仅在一个点上与旧的世界相交，却没有沿着历史的时间线继续延伸”。^[9]“巴特试图通过这种‘真实的历史’和‘所谓的

[8] Bernard Ramm, *After Fundamentalism: The Future of Evangelical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1983), 14.

[9] B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, 253.

历史’的辩证关联达成的目的是相当明显的，”麦考马克补充说，“他要把上帝在历史中的运动 (movement) 和作为 (action) 置于历史调查 (historical investigation) 的范围之外。”^[10] 很重要的是，我们要提醒自己巴特那个时代的另一种神学方案，即高等批判对“历史上的耶稣”的寻找，最终否认了使徒所传讲、信条中所宣告的基督，转而支持一些与过去细微的历史联系。到巴特的导师威廉·赫尔曼 (Wilhelm Herrmann) 的时候，这条线索已经被简化至仅有耶稣的“位格性”。难怪巴特会如此强烈地反对将基督的位格同化到在不信的预设上“重构”的历史中。

因此，巴特采用了克尔凯郭尔以及他在其中受训的新康德主义 (neo-Kantianism)，试图超越康德的神学遗产。^[11] 在我看来，这种努力的结果成败参半。尽管克尔凯郭尔强调末世论的重要性 (作为他强调上帝的行动超越人类经验、理性、道德和不断发展的宗教意识的必然推论)，但他的“永恒时刻 (eternal moment)” 在没有时间延展的单点事件中穿透历史的概念，无法提供足够的资源将末世论与历史联系起来。我认为，新约的范畴，不是“所谓的历史” (时间-线性) 和“真实的历史” (永恒-垂直)，反而是“现今的世界” (罪和死亡之下的现实) 与“将来的

世界” (在公义和生命下的同一现实)。总的说来，巴特采用了现代性的许多预设，这最终导致他在对其进行反驳时不太成功。同康德和莱辛 (Lessing)，更不用说马尔堡那些更激进的新康德主义者 (卡尔纳普 [Carnap] 和纳托普 [Natorp]) 一道，巴特似乎含蓄地接受了事实与价值、现象 (phenomena) 与本体 (noumena)、理性与信仰、历史与启示的二元论。

由于这个本体论前提，巴特只能将亚当视为基督的影子 (shadow)，而将创造的历史和救赎的历史视为一对矛盾的术语。受造物不仅与造物主相区分，前者的本体论地位甚至令人怀疑。实际上存在着一种“人类仅仅因其是受造物而受到的咒诅”^[12]。事实上，巴特抱怨说，改革宗正统强调永恒的拣选通过时间内的多个阶段并且在历史中的圣约里实现，这是改革宗传统发展中“一个致命的历史时刻”，为将启示 (即基督) 同化为自由派的历史主义铺平了道路。^[13] 毫无疑问，他是作为教义神学家而不是历史神学家来诠释改革宗传统中圣约神学的发展。例如，他认为科切乌斯 (Cocceius) “因将时间性的救赎历史 (history of salvation) 的概念引入神学而获得了可疑的荣誉”^[14]。对巴特来说，永恒与历史、上帝与人、恩典与自然，是决然分开的。

[10] B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, 146.

[11] 即使在此，应该指出的是，巴特对克尔凯郭尔的欣赏是与他的自由派导师威廉·赫尔曼一样的。

[12] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. E. C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933), 369.

[13] Karl Barth, *GD 27.III*, cited by D. L. Migliore, “Karl Barth's First Lectures in Dogmatics: Unterricht in der christlichen Religion”, in Karl Barth, *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*, vol. 1, trans. G. W. Bromiley, ed. H. Reiffen (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), xxxviii.

[14] K. Barth, *The Theology of the Reformed Confessions*, 134. 同往常一样，巴特在分析这条轨迹时，他的叙述从圣约神学家的救赎历史方法，转向施莱尔马赫和更正教自由主义的历史化方法 (135-40 页)。

麦考马克指出，巴特经常使用两种类型的辩证法：一种是克尔凯郭尔式的，相互对立的双方处于无法解决的张力中；另一种是黑格尔式的，在其中两者中的一方在更高的综合（synthesis）中被同化为另一方^[15]。事实上，麦考马克观察到巴特的“亚当与基督”的辩证关系是黑格尔式的。^[16]我们将在后面讨论巴特的神学修订时看到这两种截然不同的辩证思维是如何发挥作用的。

汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）称巴特借鉴了理念论（Idealist）的概念，很明显持有“一种动态的、实动主义（actualist）的‘上帝即宇宙论’（theopanism），即开始和结束（创造论和末世论）的一元论”^[17]。“巴特的太多东西给人的印象是，在他关于事件和历史的神学中，真正发生过的事并不多，因为一切都已经在永恒中发生过了。”^[18]这种辩证的结果是，无论是自然还是历史，它们的历史性与现实性都变得可疑。只有上帝和祂的行动被赋予了这种不受约束的自体论分量。

因此，毫不奇怪，巴特因其薄弱的创造论（尤其是人论）而受到来自不同背景的神学家的广泛挑战。或许正是这种辩证导致巴特对创造和堕落的描述落入了传奇（saga）的范畴。无论如何，他对与十字架和复活有关的任何“之前”和“之后”的概念都持谨慎

态度：历史被如此彻底地同化成了永恒。对巴特而言，启示发生于不在时间内延展的“永恒时刻”，在这永恒时刻中，“上帝同时将启示给予了祂的圣经见证人，以及接受他们见证的人”^[19]。这是克尔凯郭尔“同时性”（contemporaneity）的概念，巴特从《罗马书释义》的第一版开始就一贯秉持这个观念。

无论巴特对现代批判的评价如何，重要的是福音派人士要认识到，他是出于这种本体论的考虑，而不是对自由主义神学或批判方法本身的任何依恋，才不愿意将上帝和上帝的自我启示，与历史和历史的（在线性时间内以事件延伸的方式）连续展开相提并论。事实上，巴特的这些举动往往是对他所理解的新更正教主义预设的强烈回应：尤其是各种对“历史上的耶稣”的寻求，它们不可避免地否定了信条所宣告的基督。

其次，巴特的本体论建立在对上帝-世界关系的实动主义（actualist）论述之上。巴特提出了一个激进的上帝的“存有在行动中”（being-in-act）的概念，仅就间接相遇而言承认启示与和解（它们是同一件事）。上帝和启示（就其首要的对象性来说，仅仅**就是**耶稣基督）从不与自然和历史相交，但此类事件会掠过受造现实并留下影响——就如炸弹爆炸后留下弹坑。因此，启示（从来都只是基督自己）永远不能直

[15] B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, 266-72.

[16] B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, 266-69.

[17] Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, trans. E. T. Oakes (San Francisco: Ignatius, 1992), 94.

[18] Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, 371.

[19] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, trans. D. Horton (New York: Harpers, 1957), 244.

接与任何受造物等同。它自始至终是一个行动、一个事件，在其中永恒打断历史，却不能直接在其中被辨别。我认为，巴特思想中“批判性”（critical）的一面强调人类思想和语言无法与上帝的存有和行动相对应，从而导致了**多义性**（equivocity），而“唯实论”（realist）的一面则强调上帝在恩典中的能力，这种能力在话语事件和现实之间构建了**单义性**（univocal）的等同。巴特相当具有现代特征的认识论（知识作为对客体的掌握和控制）既推动了多义性的人类行动，又推动了单义性的上帝行动，因此他才甚至可以说，在不可思议的启示事件中，我们“掌握”了上帝^[20]。

巴特的实动主义强调削弱了除基督之外，在创造主和受造物之间提供媒介（mediation）的各种尝试。因此在我看来，当巴特在抵制新黑格尔主义（neo-Hegelian）将造物主与受造物、将基督及祂的工作与教会及其工作综合起来时，他的表现是最好的。然而，在这个过程中，他似乎从一元论反弹回到了二元论的怀抱，这种二元论不允许将启示直接等同于任何受造现实。

我们再一次看见，这里缺少的要素是**类比**（analogy）。“类比”表明上帝与受造秩序之间存在着持续的关系，而不是从上而来的突然入侵。而其结果是，巴特的关键主张，即在自我启示中上帝同时是完全显明和完

全隐藏的，必须被修改为：上帝是部分隐藏和部分显明的，无论是在普遍启示还是特殊启示中。拒绝类比的教义的结果似乎是一种实动主义的本体论，它同时倾向于单义性（“完全显明”）和多义性（“完全隐藏”）。一种理性主义（单义）到非理性主义（多义）的辩证似乎是他的实动本体论的认识论推论。

正如乔治·亨辛格（George Hunsinger）所强调的那样，巴特的实动主义与他对上帝主权和恩典的核心强调密不可分。^[21]因此，他可以同时肯定康德的认识论批判和马尔堡的新康德主义者，而又不会陷入到后者的怀疑主义中，因为上帝已经显明了自己——不仅超越而且对抗了所有的人类能力或者无能。甚至信心对巴特来说都不是核心性的，不像在虔敬主义和自由主义中那样。相反，上帝的和解行动才是焦点，信心和顺服都不过是其结果而不是原因。巴尔塔萨指出：

与加尔文相似而与路德不同的是，巴特不太在意信心的性情（disposition），而专注于所信的内容。事实上，巴特说得很好，他严格坚持神学客观主义（“信心源于其对象”），并且如此彻底地转离施莱尔马赫的自由主义更正教。这是为什么他如此值得阅读，也是为什么我们不必害怕从他那里找到多愁善感的敬虔或空洞的教牧性教诲。所信的内容自己进行教诲，建造它自己的大厦。^[22]

[20] 例如，见 Karl Barth, *Church Dogmatics* II/1, 182, 189, 194, 202。我很感激我的学生 Brannan Ellis 指出了其中的一些参考资料。参见 G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 312–13。

[21] George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1991), 30–31。柏寇伟（下文论述）也看到了同样的动力，参见 G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, trans. H. R. Boer (Grand Rapids: Eerdmans, 1956)。

[22] Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, 25。

很多当代的神学反思，更不用说讲道，很难得到类似的评价——无论是在福音派还是在主流教会。然而，在巴特那里产生的最具有深刻洞见的主题，同时也引起最为严厉的批评。

认识论：巴特的启示神学

强调时间与永恒，或物质与灵性的辩证，而不是罪与恩典，或罪恶之下的“现今的世界”与公义和生命之下的“将来的世界”的辩证的神学，很难肯定那“全然他者”（Wholly Other）如何被在身体和时间内的受造物真正地认识和经验。有限性很容易与固有的缺陷性相混淆；自然本身，而不是罪对自然的败坏，可能被视为受造物与上帝关系的主要障碍。巴特的启示神学虽然对神秘主义，尤其是对任何试图攀登天堂之梯以拥有上帝的人类尝试提出尖锐的批评，但在某些方面，它仍然源自能够在柏拉图主义传统（无论是基督教柏拉图主义）中发现的时间与永恒、物质和灵性的对立。一种以“极端超越性”（hyper-transcendence）为基础的激进怀疑（多义性），不过是另一种同样激进的确定性的陪衬，这种确定性建立在上帝自我启示的直接（direct）和无媒介的（immediate）行动之上（单义性）。

对巴特来说，认识上帝与认识配偶不仅涉及不同的认识**对象**，认识上帝也是一种**性质**完全不同的认识。这不同于更正教经院主义学者所表述的，即上帝的知识和上帝的存有与受造物在性质上（而不仅仅是数量上）不

同。对普罗提诺（Plotinus）来说，上帝是“超越存有”（beyond being）的，而对巴特来说，上帝是“全然他者”，若是如此，人类便没有认识上帝的自然能力。否则，就会朝向伯拉纠主义或至少是半伯拉纠主义（如卡尔·拉纳 [Karl Rahner]）。然而，我认为巴特（否认任何自然能力）和卡尔·拉纳（肯定自然能力）都未能区分自然能力和道德能力。改革宗正统神学断言，即使在堕落之后，人类认识上帝的**自然能力**仍然完好无损；人类失去的是认识上帝的**道德能力**。使人真正成为人的任何东西都没有失去；相反，是整个人的存有都被罪所俘虏。因此，恩典更新并解放自然，以实现其命定的目的。

然而，巴特没有做出自然无能和道德无能之间的这种区分。这样，全然败坏就很容易与人类的自然状况相混淆。在启示事件下，上帝不仅要克服我们道德上的堕落，同时还要克服我们自然的有限性。上帝的自我启示本身从无到有（*ex nihilo*）地创造了这些能力。这种自我启示与我们所认识或经历的任何其他事物甚至连类比的对应都不存在。“上帝和祂的话语以不同于自然和历史实体的方式赐给我们……但是没有人类认识可以与此上帝言说相对应……在此上帝言说中，上帝和祂话语的知识是通过‘上帝与我们同在’（God with us）实现的。”^[23]有罪的人类无法预测、预备或掌握的那完全令人惊讶的福音**内容**，导致巴特进一步更为激进地宣称，福音临到我们的**形式**与我们普通的自然能力是不可通约的（incommensurable）。这样，启示事件除了打开被罪蒙蔽的眼和对上帝声音

[23] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 132.

充耳不闻的耳之外，还在其发生时创造了自己的眼和耳。与其说是恩典恢复自然，倒不如说是恩典取代了自然。

如果说自然主义的更正教将“上帝”简化成了自然和历史的进化，巴特则很难想象什么东西可以在无条件的意义上被称为上帝的话语，同时又完全是人类的话语。上帝不通过水、饼和酒工作：他认为称这些为“恩典的途径”（means of grace）是该受谴责的^[24]。我们可以通过做这些事情作为对上帝恩典的回应，但在巴特对圣礼问题的处理中，受造性的媒介变得格外值得怀疑。例如，当巴特将符号（水的洗礼）与其所指（圣灵的洗）严格分开时，我们能够意识到这个问题。我将在下面详细说明这一点。

托伦斯（T. F. Torrance）同样把人类对上帝的认识说成是“神秘”而“出于直觉的”。^[25]这种启示无法在语言或逻辑上具体说明，但根据托伦斯的说法，我们确实通过它与基督相遇。巴特学派似乎不愿意将上帝的话语与物质性的媒介相提并论，无论是在其圣经论，还是（至少对巴特来说）在其圣礼论中都是如此。在这方面，它延续了现代（实际上是

西方）对“符号-所指”关系（换言之，也就是媒介）的怀疑主义遗产。除了“普罗提诺式”的极端超越性，人们还发现了一种唯名论的极端内蕴性（hyper-immanence）。这与我上面所说的一点有关，即巴特的辩证思维中极端超越性（他思想中批判性的一面）和极端内蕴性（唯实论的一面）并存的张力。在第一种模式中，他接近**多义性**，而在第二种模式中，则接近**单义性**，而我在上面（与更正教正统一致）指出，我们对上帝的认识一直是**类比性**的。上帝与人类之间的**类比**关系（“是”又“不是”）肯定了上帝的无限超越性（即差异）同时又不否认显明的相似性，而与此不同的是，巴特遵循单义性的**辩证**思想，将上帝定义为与有限的现实相对。

当然，康德将这个难题推向了逻辑一致的结论，而施莱尔马赫试图通过诉诸共同体经验来绕过它。巴特勇敢地与那立场决裂，但我们很难抗拒这样的印象，即对他而言，启示仍然占据着非理性的领域。他的实动主义至少部分是唯名论对意志的强调的残余。甚至逻各斯（Logos）与人性在基督位格上的联合，也是每时每刻由**一个意志的行动**所决定。^[26]事实上，巴特自己做出这个联系：

[24] Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/4, 105, 129–30 etc. 该卷为巴特发展和出版但未完成的教义学的片段，标题为《基督徒生活》（*The Christian Life*）。参见 *Church Dogmatics* IV/3.2, 756, 783, 790, 843–901。

[25] Karl Barth, *God and Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 45, 137–38, 155–56, 185。

[26] P. L. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture: Sacred and Secular Through the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 50。借鉴 B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936*, 365。对于麦考马克对巴特的“克尔凯郭尔式”的辩证法和“黑格尔式”的辩证法的有益区分，我谦卑地建议另外一种：*sub contrario*（以相反的形式）。同路德和克尔凯郭尔一样，巴特强调上帝不仅通过适应我们的软弱的方式（加尔文的强调），而且还以相反的形式来显明自己。我们在威严的荣耀中寻找上帝，然而却只可能在十字架和受苦中找到祂。云格尔（Eberhard Jüngel）可能比巴特更强调这一点，但他似乎受巴特的影响与受到自己的路德宗传统的影响相差无几。例如，云格尔写道：“如果在这段历史中（上帝与人类之间），上帝已经与人类同在，那么就其本身而言，人类肯定已经与上帝同在。”特别是在云格尔那里，唯意志论（voluntarism）是显著的：唯一能够将上帝与造物区分开来的是祂的自由意志，祂能够成为祂愿意成为的一切（*God's Being Is in Becoming* [Edinburgh: T. & T. Clark, 2001], 96, 45–46, 89）。“从起初开始，耶稣就是得胜者”（94页）。另见韦伯斯特对云格尔的基督论的详细分析：*In Word and Church: Essays in Christian Dogmatics* (Edinburgh: Continuum, 2001), ch. 5。

同样，在作为人类语言的圣经和上帝的话语之间，完全不可能有直接的同一性，因而在受造物本身的现实与造物主上帝的现实之间也不存在同一性……这甚至在基督的位格上也不能发生。在我们所面临的所有独特性和不可分割性中，在基督身上上帝与人之间的等同是一种自取的等同，一种由上帝特别意愿、创造和影响而有的等同，并且在这个意义上是间接的，也就是既不在于上帝的本质，也不在于人的本质，而取决于上帝对人的决定和行动。我们必须考虑这些内在的差异，而这对圣经中上帝的话语和人的话语的统一性来说也是一样的。^[27]

与对他人的启示论和圣经论的回应类似，巴特关于上帝和上帝与世界关系的教义（而不是他可能从自由主义继承的任何特定理论）作为底层的理论基础常常被批评家所忽视。根据上帝的决定，这些人的话语成为上帝的话语。圣经“也可以而且必须——不是像耶稣基督那样，而是在与耶稣基督同样严肃的意义上——被称为上帝的话语：确切地说，是使用人的话语符号的上帝的话语”^[28]。基督的人性“是首先和最初的符号”，此后按照尊贵的顺序依次是圣经和宣讲。^[29]巴特的启示论不能通过试图将其定位在从自由主义到正统神学的光谱上来赞赏或批评。一种特有的本体论（由此产生一种对符号-所指关系的特有说明）产生了巴特关于话语的教义。

巴特的实动主义在他的本体论中占有主导性地位，不能简单地用唯意志论（voluntarism）的谱系来理解。然而尽管如此，这种比较仍旧具有启发性。中世纪晚期思想家奥卡姆的威廉（William of Ockham）切断了符号与其所指之间的联系，因此他能够得出的结论只能是：信仰是对圣经和教会权威的认可——是一种非理性的飞跃，与信仰和理性，以及真理和证据之间任何可观察的联系都没有特别的关系。尽管理性和感官经验本身对于研究具体的事物（例如自然科学）是足够的，但信仰却是盲目的顺从。把唯名论的这种强调与巴特的强调放在一起，我们就会发现，巴特克服现代性的总体战略似乎没有初看起来那么成功。唯名论强调符号与所指、信仰与理性、智识与意志，探索与对权威的顺从之间的割裂，而巴特强调通过历史、智识、语言和文化的媒介接受启示的**自然**无能，而不仅仅是**道德**无能。

当论证圣经在上帝选择的地点和时间成为上帝话语时，巴特并不是（如一些巴特主义者和反巴特主义者经常建议的那样）认为它变成了不同于其本质的东西。为了理解巴特的意思，我们必须明白前文已经总结的哲学预设。在他看来，启示永远是一个事件，绝不是我们可以拥有的人造之物——甚至圣经也不行。“我们不能拥有启示‘本身’。”^[30]圣经“是对上帝启示的见证，但这并不意味着上帝的启示如今以任何已完成（divine

[27] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 499.

[28] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 500.

[29] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 500.

[30] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 492.

[31] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 507.

revealedness) 的形式呈现在我们面前。圣经不是一本预言之书；它不是直接启示的工具”^[31]。虽然巴特雄辩有力地谈到圣经是启示的主要**见证**，但他对将圣经视为启示的**方式**持谨慎态度。否则，他认为，启示将成为一个已然被给予的、被拥有的客体，而不是一个主体——即上帝的自我启示。

改革宗传统肯定了宣讲和圣餐中符号与所指的联合，而“慈运理派”的观点则倾向于切断这种联系，将符号简化为纯粹的人类证言 (testimony) 或见证 (witness)。如果说某些保守派近乎要用一种更正教的变质说将圣经与上帝的本质等同起来，那么巴特的观点似乎使得圣经 (如同圣礼) 仅仅能够提供人类的见证。

换句话说，巴特的“上帝中心论” (theocentrism) 还不够以上帝为中心：“间接启示”意味着在圣经、宣讲和圣礼中，不是**上帝**通过人类使者来到我们面前说出**他的**话语，而是人类见证人作为反思者，而非实际上作为那话语的承载者来到我们面前。这绝不应该与人类语言的“符号性”观点相混淆。巴特对此是相当明确的：“言说不是一个‘符号’ (如蒂利希所认为的那样)。”^[32] 他也没有暗示启示发生在自然的、历史的事件之外——甚至连道成肉身也证明了这一点。^[33] 然而，“它首先暗示了上帝圣言的属灵本质，完全

不同于自然的、肉体的或任何物质性的事件”^[34]。如果了解巴特启示论的背景，我们应该读慈运理，以及赫尔曼和克尔凯郭尔。巴特甚至谈到了“上帝的话语的上和下两个方面”^[35]。我认为，这种以二元论的方式讨论符号与其所指，是如此多的对“上帝-世界”关系和媒介的历史反思的祸根。

巴特对启示和圣经的截然区分也源于他的“启示**即**和好” (revelation is reconciliation) 的观点。通过先知和使徒对基督的主要见证，上帝的话语本身 (基督) 就是上帝的启示与和好。“圣经 (如今) 被认为是上帝的话语 (通过信心)，因为它是上帝的话语”，故此对教会有权威。^[36] 当圣经成为上帝的话语时，它只会成为其已然所是的，然而除非上帝愿意，否则它不会在任何特定情况下，向任何特定的人成为上帝的话语。我们再次发现了巴特在彼时彼地的启示 (revelation)，与此时此地的光照 (illumination) 之间的混淆。如果说巴特过度地割裂了符号和其所指，那么他更是将启示和光照之间的任何区别都彻底地瓦解。成为启示的对象就是“得救”。巴特明确指出，圣经“不是因为我们相信它而成为上帝的话语，而当然是因为它**成为**向着我们的启示。”^[37] 它的存有是在行动中。正如迦斯通过每时每刻的决定而维持在耶稣基督里与人性的联合，上帝的话语与圣经和

[32] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 132.

[33] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 133.

[34] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 133.

[35] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 133.

[36] G. G. Bolich, *Karl Barth and Evangelicalism* (Downers Grove: IVP, 1980), 196-97.

[37] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 123-24. 参见 J. D. Morrison, 'Barth, Barthians and Evangelicals: Reassessing the Question of the Relation of Holy Scripture and the Word of God', *TrinJNS* 25 (2004), 187-213.

宣讲的重合始终是一个上帝决定的事件。“上帝的话语就是上帝本身”。〔38〕

又一次，一个重要的本体论区别被瓦解：上帝的自我启示被简单等同于上帝的永恒本质。如果人们在这种混淆中跟随巴特，当然就绝不能轻易地说圣经是上帝的话语。我们有充分的理由不敬拜一本书。因此，巴特的结论不是源于对圣经的轻看，而是源于一种关于启示的本体论，这种本体论不允许任何人的东西成为启示本身，而最多只能作为启示的见证。以一种“聂斯脱利主义”（Nestorian）式的方式，上帝的话语在一处，而人的见证在另一处。后者与前者的间接一致总是上帝一个新的决定的结果，是祂意志行动的一个新事件。诚然，功能主义或工具主义的启示论比巴特更进了一步，但当巴特拒绝直接将上帝的话语与人类的话语等同起来时，这种观点已经成为了可能。

此外，对巴特而言，圣经属人的特性不仅意味着有犯错的可能，而且还意味着“在圣经中也许只是单纯相信上帝的话语，即使它与我们相遇不是以我们称之为历史的形式，而是以我们认为必须称为神话（saga）或传说（legend）的形式”〔39〕。事实上，“圣经的脆弱性，即它的犯错能力，也延伸到它的宗教或神学内容上”〔40〕。他在这段话中再次补充说，这是圣经确实是**人类**见证这一主张的必要前

提。再一次，克尔凯郭尔式的时间和永恒的辩证在巴特的如下陈述中显而易见：

像亚伯拉罕和摩西这样的人物，他们是否是后来神话的产物有什么重要呢？——谁愿意相信就那么相信吧！在他们之前或之后的世纪里，曾经有过像亚伯拉罕那样凭信心生活的人，像以撒和雅各那样在应许之地做客旅、清楚地宣告他们正在寻找一个家乡的人，像摩西一样看见那位看不见的主就因此忍耐的人。曾经有过勇敢的人。〔41〕

换句话说，真实的历史并不真正具有决定性：具有决定性的是这些人所见证的永恒真理。历史上的时间性事件只不过是已经在永恒中决定性地发生的事件展现出来而已。

我们或许可以相信那些我们能够相信和愿意相信的事，这些事鼓舞人们去冒险，激励那些看见和听见的人，但我们不能否认所有这些人（无论是有名字的、没有名字的，以及假名字的）被卷入的那运动本身，就像我们不能否认星辰苍穹围绕一个未知的中心恒星旋转一样。

它们都是标记，指向远离自己的事物。〔42〕在启示中问题“不在于历史而在于真理”〔43〕。“旧约和新约中的圣经历史根本不是真正的历史。从上面看来，那不过是一系列自由的上帝的行动；从下面看来，不过是一系列徒

〔38〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 304.

〔39〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 509.

〔40〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 509-10.

〔41〕 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 65.

〔42〕 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 65.

〔43〕 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 66.

劳无功的尝试，想要去完成一些本身并不可能的事。”^[44]

尤其是鉴于当时“宗教历史”（history-of-religions）学派的主导性的方法，巴特的辩证历史观是一个令人振奋的挑战，它承认救恩是一个神迹，而不能由内蕴性的规则和过程予以解释。然而，巴特的观点却并没有足够严肃地对待圣经在上帝的末世性的纵向行动与其在历史中的横向展开之间建立的那不可分割的联系。在巴特的体系中，末世论总是处于吞并历史的边缘。尽管一再批评布尔特曼（Bultmann），巴特并没有完全摆脱他的导师们（尤其是赫尔曼）的诱惑：

不管历史上的耶稣如何，可以肯定的是，耶稣基督，永生上帝的儿子，既不属于历史学，也不属于心理学；因为历史和心理的东西都如此易朽烂。基督的复活，或者说祂的第二次降临（两者是同一件事），不是历史事件。^[45]

很重要的是我们要知道，巴特说复活“不是历史事件”，这并不是在暗示复活没有在历史中发生。相反，他否认复活属于历史学；换句话说，否认复活可以通过历史调查予以解释。它发生在历史中，但不属于历史。巴特相对而言缺乏对历史的关注，这使得他将复活和基督再临压缩为了单一和相同的事件。“新时代的曙光，那昔在、今在、以后

要来者的主权性统治的曙光——这就是复活节的意义。”^[46]再一次，巴特有益地提醒我们末世论的重要性，但他的末世论似乎吞没而不是决定了历史本身的方向。

与此同时，巴特可以称圣经为上帝的话语，是因为它可以成为启示事件的契机。我们或许可以谈论逐字默示，但不能谈论一本被逐字默示的书（即“完成的启示”）。^[47]巴特认为改教家们教导的是，圣经的内容构成了其作为上帝话语的权威。^[48]然而，他控诉宗教改革后的神学家们妥协了上帝的主权（即祂的话语高于圣经），而将默示简化为一种可见的、可识别的属性（在书中固有的属性）：这是一种自然神学。^[49]具有讽刺意味的是，巴特的指控恰恰导致了相反的结果：圣经被简化为了一本自然之书，其历史细节可以被任何人辨识。

可以理解的是，启蒙运动遵循了这一预设，只是得出了相反的结论。巴特称：“加入十八和十九世纪的狼群而攻击十七世纪的默示教义，如果是因为其中明确的超自然主义，这是没有意义的。相反，我们必须攻击它，是因为它的超自然主义还不够彻底。”通过假定圣经无误（正如初代教父们也倾向于如此），更正教正统使上帝的话语成为我们可以掌握的东西，这“抹煞了上帝话语的实现只能是其自己的决定和行动这一观念”。巴特补充说：“因此，我们必须将十七世纪的

[44] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 72.

[45] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 90. (着重强调是后加的。)

[46] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 90.

[47] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 518.

[48] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 520–21.

[49] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 522–23.

默示教义当作错误的教义抵制和拒绝。”^[50]同许多现代神学家一样，巴特似乎是从零散的引文而不是从对资料来源的仔细研究中，收集到了他对更正教正统的圣经教义的解释。虽然本文的篇幅不允许我对此进行反驳，但巴特在这一点上将改教家与他们的继承者区分开来的可疑尝试——这在当代神学辩论中司空见惯——很大程度上是基于一种误解，即更正教正统将逐字默示等同于机械默示（即听写）。^[51]

在巴特看来，更正教正统教义及其“幻影论式”（docetic）的对上帝话语的认识，与启蒙运动的自由主义及其“伊便尼式”（Ebionite）的理解不过是同一枚硬币的两面：将圣经视为一本书，可以脱离其内容而判定其性质。^[52]破解这个僵局的唯一方法是承认谈论上帝的话语“不是对一个状态或事实的思考，而是观看一个事件，一个与我们相关的事件，一个作为上帝的行动的事件，一种基于自由决定的上帝的行动的事件”。^[53]上帝的话语永远是一个新的事件，是上帝的一个新的工作，而不是属于历史的某种东西。^[54]神迹在于，甚至借助和通过有罪却被上帝拣选、呼召、称义和洁净的受造物的可谬言语，上帝在说话。^[55]“因此，如果我们认真对待这个事实，即这神迹是一个事件，我们就不能将上帝的话语在圣经中的临在，视为这本书本身，

以及我们面前的这些书卷、篇章和经文的固有和永有的属性。”^[56]

在我看来，巴特对此问题的处理寻回了改革宗对“圣礼性的道”（sacramental Word）的一个重要强调——即上帝的话是“此时此地”的一个事件，在该事件中，圣灵外在地呈现基督，同时内在地光照我们以接受祂。然而，巴特并没有充分公正地对待正典的本体性地位，即作为上帝的默示过程的产物。需要再次说明的是，这不是巴特“轻视圣经”的结果——仿佛圣经论是一个孤立的岛屿——而是一种实动主义的本体论导致的启示论。至少在我看来，这种教义同时过于具有唯实论（单义性）和理念论及批判性特征（多义性）。甚至圣经都没有让我们接触上帝的原型知识，而是适应的（accommodated）、类比的（analogical）、摹本（ectypal）的描述。然而，那有限的、受造性的、媒介性的知识却可以与上帝的自我启示本身相一致。因此，不管有多少缺陷，巴特的圣经论并不是由自由主义的原则性预设所驱动的。尽管巴特接受了福音派坚定拒绝的一些高等批判的结论，但他的基本假设是（如果存在的话）实际上的极端加尔文主义（hyper-Calvinistic）。巴特的主要动机是对上帝的主权、超越性和作为全然他者的强调，而不是任何对人性的赞美。巴特所拒绝的类比本体论和认识论不仅是初代教会和中世纪神学家肯定的，也是更正教

[50] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 525.

[51] 关于这一点，在可以引用的众多次级文献中，最为精辟并得到充分支持的是 R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, vol. 2: *Holy Scripture, the Cognitive Foundation of Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

[52] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 526.

[53] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 527.

[54] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 528.

[55] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 530.

[56] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, 530.

正统所接受的。这些改教家们的继承者一致认为，受造物以类比的方式有份于上帝，作为受造物，我们对上帝的知识是由相似性以及更大的差异性共同构成。上帝不是众多存有中的一个，而是一切存有的源头。因此，上帝和世界不能被归入一个共同的“存有”范畴，一端是上帝，另一端是世界。

在我看来，这种类比的方法使我们不需要屈服于非理性主义（多义性的怀疑论）和理性主义（单一性）之间摇摆不定的钟摆。启示是适应性的言说，甚至如加尔文所说，是上帝“必须远远低于祂的崇高”的“婴儿谈话”。^[57] 相比之下，对巴特来说，作为见证的属世话语（圣经），与发生于其中并通过其发生的崇高的“话语事件”之间存在着根本的脱节。简而言之，对加尔文来说，启示既不像在巴特的话语事件中那样崇高（单义性），也不像在巴特关于圣经的凡俗性概念中那样低微（多义性）。根据加尔文，即使在启示中，信徒也不会“达到（上帝那样的）崇高状态”，但我们确实会接受那“适应我们的能力，以便我们可以理解”的真理。^[58]

鉴于我们已经探讨过的预设，巴特不仅想以上帝的主权为由肯定上帝不受创造（包括启示的人类途径）限制的自由；他还想避免一种静态的启示观。例如，奥托·韦伯（Otto Weber）有同样的关切^[59]。这是正统改革宗神学家们同样关切的重要问题，他们强调圣经不是一本关于永恒教义和伦理

教导的书，而是一部逐步展开的救赎戏剧。然而，关键的区别在于：在像霍志恒这样的改革宗思想家们从**历史**的角度看待这动态方面之处，巴特则是从**生存论**（existential）的角度看待。如前文所述，巴特担心将启示简化为历史进步（就像更正教自由主义那样），正是基于这个原因，他对经典圣约神学持怀疑态度。

问题在于，他将历史同化为永恒的倾向，是否使他避免了同样的弱点。经典改革宗神学将启示的动态性定位于其历史性和生存论两个方面：它在救赎历史中动态地推进，同时在审判和称罪人为义时是“活泼的，有功效的。”然而，巴特对历史动态性的警惕将他限制在了生存论方面。

类比的方法提醒我们，虽然我们所有的言语——包括圣经的言语——都远达不到上帝的崇高（排除单义性），但上帝却通过使用它来适应我们贫乏的能力（排除多义性）。藉着启示，我们“透过镜子观看上帝，模糊不清”，而不是“面对面”。然而，类比性的启示是真正的启示。既然上帝选择了适当的类比，我们就不必再选择自己对敬虔经验的表达，那种表达实际上不过是对我们自己心智（psyche）的展现（revelation），而不是对上帝的启示。值得注意的是，保守福音派（至少以卡尔·亨利为代表的福音派）一直同巴特一样抵制类比的教义，仿佛它是通往多义性的中途站，因此也成为通往认识论怀

[57] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. F. L. Battles, ed. J. T. McNeill (Philadelphia: Westminster, 1960), 1.13.1.

[58] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1.17.13.

[59] Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, trans. D. L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), vol. 1, 78–181.

疑主义的中途站。^[60]正因如此，这里提出的批评具有更广泛的相关性。

我只能得出这样的结论，虽然巴特关于上帝在基督里的自我启示以及圣经和宣讲的大部分内容构成了一个强劲的挑战，使得教会再次成为聆听上帝说话的教会，但抹煞经典改革宗神学中的重要区分的做法引入的是混淆而不是澄清。我毫不怀疑，我们需要进一步反思启示的意义，而巴特也确实提出了不应忽视的重要议题。然而，归根结底，巴特或他的学生们还没有提供足以符合圣经自身主张的圣经论。即使像大卫·凯尔西（David Kelsey）这样同情巴特的解释者也得出结论认为：“在其他方面都相当不同的诸多神学立场达成了一致的批判性判断，即在新正统（neo-orthodox）时期发展的据称‘合乎圣经’的‘启示’教义，在概念上是不自洽的。”^[61]

巴特的拣选论

巴特普救论倾向的驱动力，既不是柏拉图主义的回归神话（奥利金的“复原”[*apokatastasis*]），也不是自由派的乐观主义，而是我只能再次将其描述为“极端加尔文主义”的恩典教义。在传统改革宗神学中，一直存在着“堕落前拣选论者”（supralapsarian）和“堕落后拣选论者”（infralapsarian）之间的持续争论。前者认为，上帝拣选和弃绝的预旨在逻辑上优先于祂创造的预旨和对堕落的允许，而后者视拣选和弃绝为在逻辑上依赖于创造和堕落。

这个讨论的关键在于，上帝的拣选是针对被造的人还是堕落的人而作出。如果是前者（堕落前拣选），拣选是否还能被视为一种出于上帝恩典的行动，即从堕落的人类中选出一群被救赎的百姓？此外，堕落后拣选的立场难道不是使得加尔文主义更容易受到“上帝是罪的作者”的指控吗？在堕落后拣选的观点中，上帝在拣选和弃绝中的行动之间有明确的区别。由于选民是从已被定罪的人类中挑选出来，失丧者仅仅是未被包含在上帝的拣选中。他们只能责怪自己，而同时选民则只能感激上帝。然而，堕落前拣选主义者担心，如果上帝的拣选需要考虑到堕落，祂在拯救和审判上的主权将会受到损害。标准的改革宗和长老会告白明确或含蓄地支持堕落后拣选，尽管堕落前拣选从未被明确拒绝过。

尽管乍看之下这些区分似乎使得对更正教经院哲学的讽刺刻画更加可信，但巴特看到了这个辩论的重要性，并坚定地站在了堕落前拣选主义者的一边。然而，巴特再次通过他的辩证方法彻底修改了传统立场。首先，他拒绝任何与上帝在耶稣基督里的行动不相符的、上帝隐藏的旨意的概念。巴特从基督的位格和工作揭示了上帝的普世性的拣选和拯救意愿的（可疑的）前提出发，他完全摒弃了奥古斯丁主义的共识，即上帝拣选了一些人而不是对全部人类施行救赎。其次，巴特使得基督而不是个人，成为了拣选和弃绝的直接对象。我认为，该举动是他一再倾向于简单地将人论崩塌为基督论的动机。从永恒

[60] 见我的《圣约与末世论：神圣戏剧》（*Covenant and Eschatology*）一书关于卡尔·亨利的讨论。Michael S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 189–91.

[61] David Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975), 209.

起，基督被天父拣选成为被弃绝的儿子和被拣选的儿子。

结合以上两者，全人类都在基督里被拣选和弃绝。从人的角度来看，由人类存在的处境和可能性所决定，全人类都被弃绝；但在上帝看来，由恩典所决定，全人类都被拣选。此外，这拣选并不是鉴于堕落的人类处境而做出的。

因此，这个（双重预定的）奥秘涉及的不是这个人或者那个人，而是涉及所有人类。通过它，人类不是被分开而是被联合在一起。在双重预定的奥秘面前，他们都站在同一条线上——因为雅各永远同时也是以扫，在永恒的启示“时刻”（Moment）中，以扫也是雅各。当改教家们将拣选和弃绝的教义（预定论）应用于这个或那个个体心理上的整体时，当他们定量地指代“选民”和“被弃绝者”时，正如我们现在可以看到的，他们的看法带有神话色彩。^[62]

巴特继续说道，毕竟：“一个在时间中的、可被观察的、心理上可见的个体究竟如何能够被永恒地拣选或弃绝呢？”

个体不过是一个舞台，一个在人的自由中，也就是说，安息在上帝里面并受祂驱动的个人的自由中，拣选和弃绝发生的舞台——这

个舞台肯定不能再承受更多！我们已经知道这种在上帝中的二元性意味着什么。我们知道它不涉及平衡，它是拣选对弃绝、爱对仇恨、生命对死亡的永恒胜利。^[63]

柏寇伟合理地得出结论说：“巴特修订后的堕落前拣选主义阻碍了将**决定性**意义归于历史的道路。”^[64]在巴特神学中，没有从忿怒到恩典的历史性过渡。^[65]

巴特的拣选论可以被解释为寻找令人满意的神正论（theodicy）的现代尝试，这一直是思辨的诱惑。尽管巴特批评那种将上帝的话语变为哲学俘虏的做法，但巴特在许多方面都明显是一位思辨神学家。我意识到这说法似乎违反直觉，尤其是对一位如此明显地反对人类试图驯化上帝超越性的一切尝试的神学家而言。然而，鉴于新约经文以更为粗重的笔触强调人类会最终被区分为“得救的人”和“受诅咒的人”，我们还能有什么其他结论呢？巴特通过使得上帝的方式对人类判断（human judgment）来说虽不透明但至少令人满意，从而解除了上帝超越性的审判（transcendent judgment）奥秘。^[66]

虽说上帝在隐藏中自我启示，但祂的内在本质却是在启示中单义而彻底地显明出来。上帝隐藏的旨意和显明的旨意之间不能存在区

[62] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 347.

[63] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 347.

[64] G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, 256. 范泰尔在整篇《基督教与巴特主义》中都提出了同样的批评，但柏寇伟的分析更加谨慎和有说服力。根据 E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, trans. J. Bowden (Philadelphia: Fortress, 1976), 巴特说柏寇伟的批评“由于其颇有洞察力的分析和所提出的问题，带给了他非常多需要思考的事”（381页）。

[65] G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, 255–58.

[66] Karl Barth, *Church Dogmatics* II/1, 319–20.

别。“这‘不’实际上就是‘是’。这审判就是恩典。这定罪就是赦免。这死亡就是生命。这地狱就是天堂。这令人敬畏的上帝就是慈爱的父，祂将浪子拥入怀中。”〔67〕

没有一种今天确定的拣选在明天不会成为弃绝，同样，也没有一种弃绝不会成为确定的拣选。唯一永恒的拣选是上帝的：历史和个体思想的倾向是次要和暂时的。〔68〕

在这里，辩证似乎完全屈从于矛盾。或者更确切地说，是克尔凯郭尔式的辩证（未解决的张力）屈从于黑格尔式的辩证（将“较低的”审判扬弃为“较高的”称义）。当然，弃绝和拣选是严格的对立或脱节（克尔凯郭尔的辩证法），但亚当和他的族群在更高的综合中被同化为了基督（黑格尔式的辩证法）。

这种新颖的预定论不仅影响了巴特对拣选和救赎教义的处理，而且为他的大部分神学奠定了基础。因此，巴特建议说：“我们的任务是解释‘是’和‘不’，以及通过‘是’来解释‘不’，同时不在确定的‘是’或‘非’中耽搁超过片刻。”〔69〕然而，这个辩证规则反过来则并不有效，因为正如我们在他之前的陈述中看到的那样，‘不’就是‘是’，审判就是恩典。归根结底，巴特表达的是如今已经普遍流行的观点，即圣经根本没有揭示那些拒绝基督的人的未来命运。然而，正如

保罗·路易斯·梅茨格（Paul Louis Metzger）指出的那样：“布罗米利（Bromiley）回答道，大多数解经家与巴特的立场相反，他们坚持认为圣经对所讨论的该问题绝不是不可知的。”〔70〕

罗马天主教神学家、巴特的同情者和解释者汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨承认：“巴特的拣选论精彩地推翻了加尔文的拣选论，它强烈而持久地吸引了我；它与奥利金的观点相融合，因此也与‘阿德里安娜的圣周六神学’（Adrienne’s theology of Holy Saturday）相融合。”〔71〕巴特的“普救论”与奥利金的普救论在很多方面都相当不同，但它同样是推测性的和理性主义的。由于不能在解经的基础上证明，巴特为他的辩证拣选论辩护的唯一基础，是我此前描述的一系列他从哲学—神学观点中得出的预设。这是他从克尔凯郭尔式的脱节转向黑格尔式的综合的结果。我在这里的目的不是提供基于解经的反驳，而是指出巴特的拣选论与奥古斯丁以及福音派神学之间的这一根本区别，特别是指出他的结论是如何从我所考察的本体论预设中所得出的。

以他的拣选论为基础，“和好”只不过是这个永恒预旨的实现。末世论和历史彼此需要，但这是另一个“辩证屈从于综合”的例子，结果是前者同化了后者。启示**就是**和好。此

〔67〕 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 120.

〔68〕 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 59.

〔69〕 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 207.

〔70〕 P. L. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture: Sacred and Secular Through the Theology of Karl Barth*, 97. 参见 G. W. Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth* (Edinburgh: T. & T. Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 248.

〔71〕 Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag*, 85, cited by E. T. Oakes, *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (New York: Continuum, 1997), 306, n. 10.

外，“亚当”和“基督”并不是实际指代两个各自代表两个不同的人类群体的个人，在这两者中都没有上帝末世性的目的在历史中的展开。“亚当”代表了从上帝的恩典和人类顺服的最初关系到反叛的运动，而正如麦考马克所描述的那样，耶稣基督带来的是：“回归‘原初’(Origin) (即和解)。这两个运动不应被认为是接续发生的，而是并行和同时的。”^[72]至少在这个程度上，巴特的拣选论可能比我上面建议的更像奥利金的复原论 (doctrine of restoration)。

基本上，这里有两个方向——在我看来这两个方向都是错误的。第一个是将上帝与人类立约关系的线性历史发展同化为末世论。第二是将历史同化为特定类型的末世论，而正是因为其脱离了历史，这种末世论失去了亚当所受考验的动态未来导向。亚当不仅是为了保持顺服而被造，而是被赋予了一项使命，即把全地都带入到三一上帝的统治之下。这条路的尽头是**最终的成全** (consummation) ——跟随创造主上帝从“六日”的劳作到永远安息的“第七日”。当这个计划被遗忘时（每当永恒吞没了时间，这种情况就必然发生），救赎的目标从本质上变成了重回起点，而不是超越人类在亚当历史中所知道的任何事物。“复乐园” (Paradise Regained) 不同于成全，而后者只能用“超越的乐园” (Paradise Transcended) 来形容。换言之，巴特的末世论还**不够**末世性。

因此，一方面，巴特的末世论吞并了历史，但正因如此，就远远没有新约圣经所启示的那样具有末世性。霍志恒认为，圣经末世论将永恒的垂直向量与时间的线性向量连接起来，如同一个三角形。然而，对巴特来说（正如在数不清的其他神学中一样），后者只是被前者所吸收（当巴特更倾向于黑格尔时）或被置于对立双方（当他更倾向于克尔凯郭尔时）。

巴特的教会论

克尔凯郭尔式的脱节在巴特的教会论中更为明显，尤其是他对圣礼的处理。他论及一些相当精彩的内容，即教会不是基督位格和工作的延伸，这是当代神学迫切需要听到的警告。然而，无论上帝做什么，都只是一个事件，而不在时间内延展。因此，对于巴特来说，经验中的教会 (empirical church) 不仅与基督和福音不同，而且也将缺席于最终的成全。“上帝的国” (启示的和末世性的) 不仅区别于有形教会 (历史的和暂时的)，而且与之反对。教会的活动“与福音的关系仅在于它不过是一个由炮弹爆炸形成的弹坑，是福音显示其自身的空间”^[73]。教会的言说和行动“否定形式正是通往至圣者的路标”，其自身却绝不是圣的。^[74]

事实上，巴特提到“以扫的教会”和“雅各的教会”——不是作为两个相互独立的实体，而是分别作为可见的教会和隐藏的教会。我

[72] B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936*, 147.

[73] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 36.

[74] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 36.

们再次看到，当改教家坚持教会在这个世代是部分隐藏和部分可见时，巴特将可见的教会等同于以扫的教会：“那里没有神迹发生，因此，正是在人聆听和言说上帝时，人被显出是虚谎的。”〔75〕

上帝的工作和教会的工作处于根本性的、未解决的对立中（克尔凯郭尔式的辩证法）。甚至同圣经和讲道相比，施行洗礼以及分发饼和杯这类人的行动，更是无法与上帝的工作等同起来。它们只能是人上帝在这些途径之外所做的事的见证、顺服和证言。巴特明确地采取慈运理而不是加尔文和改革宗传统的圣礼观，他甚至比这位苏黎世的改教家走得更远，否认圣礼是“恩典的途径”。我们再次看到，巴特这些所有的神学修订都与一种不恰当的本体论有关，这种本体论不允许在造物主与受造物、永恒与时间、灵魂与肉体之间建立真实的联合。圣礼是纯粹人的礼仪性的顺服行为。〔76〕正因如此，巴特坚持认为，在任何意义上，洗礼和圣餐都不能被视为圣礼或恩典的途径。事实上，最为强烈的对比存在于基督和基督徒的行动之间：“祂是祂，祂的工作是祂的工作，与之相反的是所有基督徒的行动，包括基督徒的信心和基督徒的洗礼。”〔77〕因此，洗礼面对一种危险，会被贬低为与其他的信徒敬虔行为一样的人的行动。在挑战了认信改革宗的解释以及路德宗和罗

马天主教的圣礼观之后，巴特认为教会的这些行动不是“奥秘的”或“恩典的途径”。“这种共识需要被去神话化。我们反对这个共识。”〔78〕巴特承认所有的改革宗信条都拒绝慈运理将符号与其所指的事物分开的做法，甚至这种做法也被慈运理的继任者海因里希·布林格（Heinrich Bullinger）所起草的信条拒绝，而在巴特看来，那是“向加尔文圣礼观的方向……倒退了一步”〔79〕。巴特接受了“新慈运理主义者”（Neo-Zwinglian）的称谓，尽管他否认慈运理是其方法的来源，同时因为慈运理仍然坚持婴儿洗礼，巴特暗示这位苏黎世的改革者做得还不够彻底。〔80〕

巴特的异议的核心是“圣礼的联合”（sacramental union）这个概念——换句话说，受造物的行动可以成为上帝施予救恩福分的途径。显然，他的形而上学预设从一开始就很难肯定一种强有力的媒介概念，巴特认为这种概念必然会最终倒向新更正教主义的上帝与世界的同一。当启示仅仅被视为一个事件时，实动主义看起来特别像“偶因论”（occasionalism）——在这个事件中所有受造物的可能性都被暂停、搁置或克服〔81〕。

慈运理和巴特都没有认为讲道不能传递恩典。乔治·亨辛格将这种差异的大部分不是归因于慈运理，而是巴特自己的辩证基督论：“卡尔·巴特很可能是基督教教义史上第一

〔75〕 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 341.

〔76〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/4. 参见 *Church Dogmatics* IV/3.2, 756, 783, 790, 843–901.

〔77〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/4, 88. (着重强调是后加的)

〔78〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/4, 105. 参见 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/4, 102.

〔79〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/4, 130.

〔80〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/4, 129–30.

〔81〕 见 D. Allen, “A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority”, *JETS* 43.3 (2000): 492; 参见 Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 127.

位有意识地在‘亚历山大学派’和‘安提阿学派’基督论之间来回交替的神学家。”〔82〕同时，亨辛格通过诉诸巴特自己关于上帝的话语的教义，挑战他不愿将圣礼视为一种恩典的途径的观点：

巴特著名地拒绝将“圣礼”一词用于洗礼和圣餐，理由是耶稣基督本身才是唯一真正的圣礼。（他更愿意将它们视为“感恩的途径”而不是“恩典的途径”）。然而巴特在这里的逻辑似乎与他所采取的其他立场奇怪地不一致。因为虽然耶稣基督也是上帝唯一的话语，这并不妨碍巴特将圣经与合乎圣经的讲道作为上帝话语的次要形式……我看不出他为什么不能将洗礼和圣餐与讲道保持一致，以及将教会作为圣礼与圣经作为书面话语的观点保持一致。耶稣基督在严格和本有的意义上仍然是唯一而真正的圣礼，正如祂是上帝唯一而真正的话语。〔83〕

任何关于上帝的话和人的话的关系的表述，也可以应用于洗礼和圣餐的圣礼关系。

巴特的本体论假设再次发挥作用。上帝与世界的关系被认为是脱节的——这种区分在一种唯名论方向上总是处于打破“符号-所指”

联系的边缘。这就是为什么书写下来的和宣讲出来的上帝话语不能直接等同于启示，以及为什么教会和圣礼只能见证而不能承载将来世代那现实的首要原因。这里的关键是改革宗神学与其他传统一起，确认符号及其所指之间的“圣礼性联合”时所表达的类比性的连接（analogical link）。正如加尔文经常指出的那样，每当**圣经**被阅读或宣讲时，我们都听到**上帝**在说话；通过施行圣礼时**牧师的言语和行动**，我们看见**上帝**在洗礼中向着我们和我们的孩童，以及在圣餐中向着我们的有效承诺。这样的人的职分不仅仅是作为圣灵主权性行动的场所，也是圣灵通常用以完成该工作的途径。

与巴特强调上帝的绝对自由和超越相关的，是他对“非位格-归入位格”（anhypostatic-enhypostatic）基督论的多少有些奇特的表述，他把这种表述归于他对改革宗经院哲学的阅读〔84〕。巴特的表述更倾向于“话语-肉体”（Word-flesh，亚历山大学派）而不是“话语-人”（Word-man，安提阿学派）的基督论（借用凯利 [J. N. D. Kelly] 的概念），这在形式上是正统的，但是像亚他那修一样，他很随意地朝着亚波里拿留主义（Apollinarian）的方向漂移。”〔85〕这是因为他独特的构建：

〔82〕 G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 135.

〔83〕 G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 275-76.

〔84〕 见 F. LeRon Shults, “A Byzantium to Karl Barth”, *TS* 57 (1996): 431-46; U. M. Lang, “Anhypostasos-Enhypostasos”, *JTS* 49.2 (1998): 630. 舒尔茨 (Shults) 指出，这个表述是巴特提出的，而不是源于初代教会或更正教经院哲学。改革宗经院哲学确实肯定了传统共识，而不是他们特有的观点，即只有在逻各斯 (Logos) 取了人性之后，基督的人性才得以存在。然而，他们并没有将其诉诸“隐藏-显露”的辩证法，并且像加尔文一样，怀疑亚波里拿留式 (Apollinarian) 的倾向，即低估基督的人性对救赎的重要性。

〔85〕 乔治·亨辛格在《破坏性的恩典》(*Disruptive Grace*) 中对巴特辩证处理的出色分析，使我对巴特基督论的批评感到自责。由于我们无法同时谈论基督的神性和人性，所以很容易在某点上听起来是近似幻影论 (quasi-docetic)，而在另一点上听起来又近似阿里乌主义 (quasi-Arian)（以及亚历山大学派和安提阿学派的极端）。只有作为一个整体，尤其是考虑到巴特对迦克墩准则的强烈肯定，我们才能避免从孤立的段落中得出对巴特的片面解释。尽管如此，我仍然确信巴特在基督论上的漂移。他如此强调基督的神性，以至于没有给予基督的人性的救赎性意义以足够的重视。关于此，更多的内容参见我的 *Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), ch. 6.

“隐藏—显现”的辩证法。根据该辩证法，主体是上帝，而遮盖是耶稣。就像在亚利山大派中一样，这里似乎有一种幻影论（docetizing）倾向，当这种倾向达到极致（基督一性论 [monophysitism]）时，人性将被吸收到神性中（这是因为，若不仅仅是理解那无限者，而是要直接显明那无限者，人作为人本身是无法完成的）。巴特说：“正因为祂是上帝的儿子，所以祂才是真正的人。”〔86〕但是基督独特的人性——不仅是人性本质本身，还有这个特定位格者的生活和事工——能被如此轻视吗？这不是将人性同化为神性吗？

再一次，关键问题是，启示和救赎事件是否可以完全归因于上帝，但同时**通过受造的媒介**完成。与此同时，正如梅茨格借鉴麦考马克所指出的，当巴特认为“上帝的话语（divine Word）在祂的道成肉身中，一刻不停地通过意志取得人性”时，他在安提阿学派的方向上比改革宗走得更远。〔87〕在这里，一种激进的唯意志论遇到了一种同样激进的实动主义，可以说，即使神性和人性的关系已经从“上头”得以确立了，这种实动主义仍旧对两者的认同过于怀疑。

藉由巴特，越过巴特

如果我们和巴特之间有问题——我认为我们依然应当如此——并不是因为那**呼喊**，而一定是由于其他原因。那**呼喊**是先知和使徒的

呼喊，是殉道者和改教家们的呼喊。当美国福音派的许多人沉醉于人类自身和荣耀神学时，那呼喊是见证者的呼喊，它所指向的不仅是离开呼喊者自己，也离开人类自身的所有可能性——甚至是教会——而指向那一位启示和拯救的上帝。即使巴特自己也承认他的神学中回荡着十九世纪新更正教主义的声音，但他对上帝和上帝恩典的重新发现，简直是划时代的。

在我看来，自由派与保守派、现代与后现代，甚至“巴特主义”与“正统”之间的对比从来没有让我们走得太远。虽然这些令人印象深刻的标签及其同样令人印象深刻的历史和所造成的深远影响仍然在某种程度上有效，但我更感兴趣的是以与普世信经和改革宗信条一致的方式做一名基督徒。我们都知道很多保守的讲道似乎忽略了一个要点：基督在祂的拯救职任中被呈现在饥渴的灵魂面前。这些灵魂在假定的自主性中对人性奉承，而不是将所有的荣耀都归给上帝。巴特在反击一直富有吸引力的伯拉纠主义异端方面其实做得很好。就巴特宣讲了那消息而言，他应该受到赞赏和尊重；就他偏离那消息，或者没有充分放弃现代性预设而言，他应该被倾听和批评。

当然，问题是从哪种立场可以证明这种批评的合理性。虽然唯独圣经具有实质性的权威，成为（对这批评的）绝对规范，但普世信经和改革宗信条提供了以改革宗的方式确认基

〔86〕 Karl Barth, *Church Dogmatics* III/2, 70.

〔87〕 P. L. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture: Sacred and Secular Through the Theology of Karl Barth*, 50, 借鉴 B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936*, 365.

基督教信仰意味着什么的持久定义。即使在更为保守的圈子里，“改革宗”这个标签也正在变得富有弹性。它越来越不再由其追随者所认信的具体内容来定义，而是由个人或群体认为合适的某些教义或特定强调来定义。问题不在于巴特是通过自我认定还是教会成员的身份而归属于改革宗，而是在于他的教义是否可以被恰当地描述为改革宗。用其自身的认信来定义改革宗的信仰和实践并不是傲慢；傲慢的是允许我们中的任何一个人把自己凌驾于群体之上，按照自己的亮光来定义它。应当定义我们共识的是教会，以公开地、共同体的方式认信基督教信仰；而不是一个派系，依赖其主要领袖以及他们的著作。

当论到什么可被认为是真正的“福音派”时，问题又要复杂得多。毫无疑问，巴特自己的定义比近年来提出的许多定义都更具限制性。例如，斯坦利·格伦茨（Stanley Grenz）认为福音派身份应当由虔敬（piety）而不是信经和信条来定义。^[88]事实上，他对圣经和教义在基督教信仰及实践中的作用的描述，至少在我看来，与乔治·林贝克（George Lindbeck）所说的“体验式表现主义（experiential-expressivist）”的观点没有区别。正如我在别处讨论过的那样，鉴于福音派是由各种支流汇合而成的这一历史事实，我认为很难挑战这类定义。^[89]

尽管宗教改革的溪流雕刻了深深的峡谷，但虔敬主义的支流至少不比后宗教改革正统神

学更少（或许更多）地塑造了英美福音派，而复兴主义又在很大程度上侵蚀了改教家的大部分遗产。如果与查尔斯·芬尼（Charles Finney）的遗产相比，巴特的遗产就算是积极健康的了。巴特写道：“慈运理和加尔文在天主教面前摆出的同一阵线，一百年后由多特会议中抵挡阿米念派主义的父兄们捍卫，这其中一定有某种意义。但今天，细心的观察者在哪里不会发现阿米念主义的教义被视为理所当然呢？”然而，如果人们发现自己亲近这种预设，就必须问：“作为改革派教会成员，我们有什么权利和目的站在反对教皇的一边？”^[90]此外，巴特和他的继承人可以被视为我们的盟友，进行一场定义教会及其使命是与福音，而不是与世俗风潮相关的战斗。鉴于今天的“福音派”含义，真正的问题也许不是巴特是否值得，而是他是否愿意被纳入到这样的运动中。

由于福音派的教导缺乏正式的共识，我无法诉诸于其他更具决定性的内容，而只能使用从一些福音派机构和委员会具有代表性的声明中获得的印象。这些声明表明一些福音派领袖至少试图通过如下方法定义该运动，即：忠于历史性的基督教，重视基督和圣经，肯定唯独恩典的救赎、重生的必要性以及基督的身体性再临。

在所有这些方面，巴特肯定会得到高分——再一次，高于今天引起我们关注的不少福音派思想家、牧师和教会运动。近年来，福音

[88] Stanley Grenz, *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century* (Downers Grove: IVP, 1993). Clark Pinnock, Roger Olson 和 John Franke (仅举几例)，也都遵循了类似的轨迹。

[89] M. S. Horton, “Is Evangelicalism Reformed?”, *Christian Scholar's Review* 31.2 (2001), 131–68. 该书包括奥尔森 (Roger Olson) 的回应。

派越来越多地（至少在实践中）远离圣经的权威，而倾向于巴特所称的“自然神学”，使得人类科学、营销哲学、政治意识形态和文化神话往往同上帝活的话语耶稣基督一样，被视为启示。巴特谴责蒂利希的“关联法”（method of correlation），但“后保守主义”（post-conservative）福音派将文化视为神学的来源之一。^[91] 例如，约翰·弗兰克（John Franke）呼吁将巴特作为改革宗神学未来的主要典范，但他似乎对蒂利希至少同样感兴趣。^[92] 巴特教义学核心的内容——基督已经成就的工作的绝对客观性——在弗兰克对福音与文化之间关系的描述中被推到了后台。神学的任务与其说是重新聆听那作为颠覆性言说的福音，这福音于每个世代“在我们以外”（*extra nos*）临到那不敬畏上帝之人，倒不如说是促进福音与文化之间“道成肉身式”（incarnational）的交谈。正如劳拉·斯密特（Laura Smit）在论到加尔文的观点时提醒我们：“我们对上帝的所有认识都是借由媒介而来，（但）他相信不是由文化处境作为媒介，而是由上帝自己**向着**我们的处境。”^[93]

虽然弗兰克对“关联主义”（根据蒂利希、考夫曼 [Kaufman] 和特雷西 [Tracy]）和“翻译”（如在福音派的处境化宣教中）提出了

一些合理的批评，但“它们结合起来指明了前进的道路”^[94]。弗兰克补充说：

鉴于两者的解释性和被建构的本质，福音和文化都不能作为两者对话的主要实体；我们必须认识到，神学是通过涉及福音和文化的持续对话而出现的。^[95]

正是这样的表述使得巴特惊恐而颤抖。

巴特预示着“非基要主义”（non-foundationalist）的议程，因此显而易见地适合成为反对现代性的资源。然而，与我在下面提到的那篇由明确的巴特主义者（乔治·亨辛格）写作的文章不同的是，弗兰克在整卷神学方法论中没有一次提到过凯波尔或者巴文克。他与斯坦利·格伦茨合著的那本较早的《超越基要主义》（*Beyond Foundationalism*）也是如此^[96]。为什么像乔治·亨辛格和约翰·韦伯斯特这样的巴特主义者因为改革宗正统在后现代背景下为基督提供了确信的见证，而似乎更欣赏这些资源呢？

当巴特开始准备他的哥廷根讲座（Göttingen lectures）时，他对自己所接受的训练竟然会跳过更正教正统的丰富遗产而表示惊讶。新更正教主义（即自由主义）试图不断通过

[90] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 253.

[91] 例如，斯坦利·格伦茨（Stanley Grenz）在《*Revisioning Evangelical Theology*》一书中建议：“在完成神学任务时，诉诸于圣经和文化当然不是福音派方法所独有的。事实上，或许二十世纪中对这种方法最博学的阐述就是保罗·蒂利希所提出的著名的关联法。”他又将对“卫斯理的神学四边形”（Wesleyan quadrilateral）连同其四种来源（圣经、理性、经验、传统）的日益流行，作为灵性胜过了神学的证据（尤其是普林斯顿神学所定义的后者），参考 90–91 页。

[92] John Franke, *The Character of Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 103.

[93] Laura Smit, “The Depth Behind Things”, in J. K. A. Smith (ed.), *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 209.

[94] John Franke, *The Character of Theology*, 103.

[95] John Franke, *The Character of Theology*, 103.

[96] Stanley Grenz and John Franke, *Beyond Foundationalism* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

新的提议来“挤着穿过”这一时期，但这些提议实际上只不过是“启蒙运动和虔敬主义的新混合”。然而，巴特意识到：

只有我们先学会阅读作为教会教师的改教家们，并与他们一起阅读那作为教会的存在和本质的圣经，并从中询问教会科学（Church science）可能会是什么，我们才能取得成功。这恰恰可以，不，这必须从更正教正统早期的神学家那里学到。^[97]

巴特这样告诫他的学生：

即使你后来可能决定与几乎塑造了所有现代教义学的伟大的施莱尔马赫革命走在一起，但我的迫切建议是，当你学习这门课程时，首先要学习和思考老一辈作家那固守不变的教义学，然后知道你自己在做什么。^[98]

根据巴特自己的回忆，接触改革宗经院哲学为他提供了资源，使得他能够以超越“明显的胡说八道：施莱尔马赫以及在他后面蠕动和飞行的一切”的方式重新构想神学。^[99]他哀叹道：“人们普遍认为教义学导论是必要的，有时以所谓的宗教哲学的形

式出现，这表明我们没有生活在神学的古典时代。”^[100]

在我看来，卡尔·亨利的巨著《上帝、启示和权威》（*God, Revelation and Authority*）^[101]，虽然在某些方面对巴特关于圣经权威相关内容的所有文献进行了仔细地阅读，但他提供的替代模型也同样不令人满意。这至少对我们这些坚持传统更正教对原型知识和摹本知识的区分，并且拒绝将真理的概念完全简化为命题陈述的人来说是如此。目前，福音派神学似乎被迫在卡尔·亨利和卡尔·巴特之间做出选择，而后者作为“后自由主义”主流与“后保守派福音派”之间的折衷选择，正在吸引越来越多的年轻福音派神学家和牧师。我认为，这里所缺少的是对经典改革宗传统的批判性对话，即使是在自称改革宗的福音派（无论是保守派或进步派）中也是如此。在巴特主义者那边有一个很值得关注的例外：乔治·亨辛格著作中的一章，题为“福音派和后自由派可以向彼此学习什么？”^[102]

虽然卡尔·亨利的构建过于依赖现代性，但亨辛格指出：“其他与亨利所关注的相当不同的表述在福音派中也占有地位，这些表述

[97] Karl Barth, foreword to Heinrich Heppe's *Reformed Dogmatics: Set out and Illustrated from the Sources*, ed. and trans. G. T. Thomson, rev. E. Bizer (London: George Allen & Unwin, 1950), vi-vii.

[98] Karl Barth, *GD*, 21.

[99] 1924年1月26日写给布龙纳的信，由B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically-Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, 332 引用。

[100] Karl Barth, *GD*, 18.

[101] Karl Henry, *God, Revelation and Authority*, 6 vols. (Paternoster: Carlisle, 1999).

[102] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 338-60; 此前发表于T. R. Phillips and D. L. Ockholm (eds.), *The Nature of Confession* (Downers Grove: IVP, 1996), 134-50. 在 *Disruptive Grace* 的另一章中，亨辛格引用了巴特的大意：“通过上帝的启示”，我们成为了这一事件的“参与者”（II/1, 49），接受并有份于上帝永恒的自我认识（II/1, 68）。因为“上帝将祂自己赐给我们，使得我们可以在祂自我认识的真理中认识祂（II/1, 53），于是我们分享祂自我认识的真理（II/1, P.51）”。然而，这是“间接的”，因为它通过基督作为媒介（*Disruptive Grace*, 170-71）。即使承认巴特“隐藏-显现”的辩证法，这些引述似乎也暗示了一种单义性的观点，尽管亨辛格声称巴特更接近于类比视角。我会争辩说，即使在我们与基督的联合中，我们也没有分享上帝的自我认识。这些区分所考虑的不仅是方式（直接/间接），而是其内容本身。这并不是否定基督所传递的是真正的知识，而是说这些知识是，而且永远是类比性的和摹本性的。

坚持强有力的‘无误’教义，而没有亨利的过度的现代主义倾向。”他补充说：

与卡尔·亨利所代表的倾向相比，我特别认为亚伯拉罕·凯波尔和赫尔曼·巴文克的观点为福音派与后自由主义的富有成效的对话提供了更大的可能性。（为了不使得自己太容易，我不会遵循杰克·罗杰斯 [Jack Rogers] 和唐纳德·麦金 [Donald Mckim]，而是遵循威斯敏斯特神学院的小理查德·B·伽芬 [Richard B. Gaffin, Jr.] 对凯波尔和巴文克的解释，后者对罗杰斯-麦金的解释进行了全面的修正和批评。)^[103]

亨辛格同意：“总体来说，许多后自由主义者对圣经统一性、权威和默示的描述，至少可以说，到目前为止都还相当薄弱和无法令人满意。”^[104] 卡尔·亨利被一种将真理缩减为命题性断言的单义性观点所驱动，而这些命题性断言“能够以一种价值中立的方式被认识，而不受任何自我包含 (self-involving) 的观点或命题所影响”，但亨辛格指出，还有一个植根于改革宗正统的福音派传统^[105]。

与后自由主义相临近的第一个领域是凯波尔的观点，即“忠实阅读圣经的前提是圣经的统一性，而不是独立于信心的逻辑推理”^[106]。其次，对于凯波尔和巴文克而言，圣经的统一性不像亨利认为的是“理性的统一”，而

是以基督为中心的统一^[107]。因此，按照亨利的方法，命题内容同个人与基督的相遇是分开的，而在凯波尔和巴文克那里，两者被紧密结合在一起^[108]。第三，就事实性而言，存在一个有趣的趋同：

根据理查德·伽芬，对这两位神学家来说，“圣经记录都是印象主义的；也就是说，圣经记录并不以公证的精度、蓝图，或者建筑的准确性为特征。”圣经记录并不意图传达“历史、纪年、地理数据……本身”；相反，它们试图证明的是“在基督里倾倒在我們身上的那真理”^[109]。

第四，尽管他们甚至在历史细节上都坚持圣经的无误性，“伽芬写道，‘他们都认为，将圣经无误性推到聚光灯的中心是从理性主义者开始的那种知性主义 (intellectualism)’。”^[110]

根据加尔文，我们在圣经中辨别出一种模式——他指的是“那些最有助于理解基督的特征的屏幕图像”^[111]。

因此，关于福音派可以从后自由主义者那里学到什么，我想建议的就是这点。尽管在这些问题上，福音派可能不愿意像弗雷 (Frei) 和林贝克那样走得那么远，但他们至少应该准备走到加尔文、凯波尔或者巴文克的位置。

[103] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 340.

[104] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 340–41.

[105] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 340–41.

[106] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 355.

[107] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 355.

[108] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 356.

[109] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 356.

[110] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 356–57.

[111] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 356–57.

摆脱过度现代性的束缚，真正的对话就可以开始。^[112]

亨辛格认为，耶鲁后自由主义的“文化 - 语言学实用主义” (cultural-linguistic pragmatism) 对许多后保守主义福音派有吸引力，但“最终与其说是‘后自由主义’，不如说是‘新自由主义’ (neoliberal)，因为实用主义一直是自由主义的惯常选择”^[113]。在这里我们遇到了这样一位巴特主义者，他鼓励福音派更多地关注加尔文、巴文克和威斯敏斯特，而不是弗雷和林贝克。忠于宗教改革“五个唯独”，以基督“在我们之外”的拯救工作为中心的福音派信仰，能够为教会的更新提供丰富的资源^[114]。当谈到凯波尔、巴文克以及耶鲁后自由主义者时，“对单义性的拒绝区分了他们与像亨利这样的人，正如对充分性和可靠性的肯定区分了他们与现代怀疑论者”^[115]。

结论

见证、证词和殉难不是通过“关联法”产生的。将神学作为圣灵引导下圣经与文化之间对话的产物，将圣经和文化都视为福音启示的媒介，这样的做法已经被尝试了一遍又一遍。施莱尔马赫、里敕尔、哈纳克和赫尔曼都是其中最伟大的例子。没有人会因为教会见证自己的自我理解、宗教意识或共同体语言及实践而迫害教会。世界对于让不同的共同体在不同的生活方式中寻找意义、身份、

希望、灵感和疗愈毫无意见。基督徒总会遇到艰难，不是当他们试图在自己所属的时间和地点内展示其宣告信息的相关性和情境性时，而是当他们对现实本身的性质作公开而普遍的宣告时。这种遭遇总会产生出与对话同样多的冲突。

无论巴特自己的圣经论有怎样的缺陷，他的神学工程至少在这一点上代表了现代神学史上的哥白尼式革命：用彻底的“上帝为中心主义” (theocentrism) 对抗新更正教的“人类中心主义” (anthropocentrism)，使得上帝的主动性被再次看见。上帝不仅决定答案，而且规定问题。我们有充分的理由挑战巴特关于上帝话语的教义，但是当谈到神学的来源时，我们都会同意：圣经，而不是教会或文化，才是 *norma normans non normata* (“用于规范的规范，而本身不被规范”)。

借用虔敬主义的遗产，斯坦利·格伦茨和其他后保守主义福音派的捍卫者们关于圣经和教义的观点与巴特主义相比，更像是施莱尔马赫主义。巴特直言不讳地谈论罪和恩典，而现在的福音派神学和讲道则倾向于用功能障碍 (dysfunction) 和恢复来表达同样的观念，并且通过祂的爱“道成肉身”和改变生命来扩展基督的使命。巴特深信，人类无法为自己的救赎做出任何贡献，只能依靠上帝怜悯的主权性行动。相比之下，福音派越来越地被一种实用的伯拉纠主义所淹没，这证明了朋霍费尔 (Bonhoeffer) 的评价：“美

[112] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 357–58.

[113] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 11.

[114] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 358, 359.

[115] G. Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, 360.

国基督教是没有宗教改革的更正教。”今天，越来越多的福音派神学家和从前的自由主义一样，对基督替代性救赎（substitutionary atonement）的教义感到不安，而与此同时，乔治·亨辛格、唐纳德·布洛施、威廉·普拉彻（William Placher）、乔治·林贝克和其他巴特的学生和崇拜者则在为之辩护。

今天的一些福音派基督徒对其他宗教表现出了更大的开放态度，将其作为救赎启示的来源，而将福音理解为效法基督的榜样（这当然与其他宗教和宗教人物或道德楷模之间有相似之处）。无论我们如何看待巴特朝向普救论的“乐观”倾向，这种倾向都是基于他对上帝拣选和恩典的认识，并且以基督为唯一基础。换言之，与美国福音派中一直蓬勃发展的神人合作（synergistic）

的救赎论相比，宗教改革的神恩独作（monergism）有巴特作为其勇敢的捍卫者。在一片“没有宗教改革的更正教”土地上，巴特确实是令人耳目一新的声音。尤其是若非如此就只有自由主义或基要主义可供选择时，我加入了赞赏者的行列。自由主义和基要主义这两种运动彼此之间的共同点（即敬虔主义传统）比两者中任何一个与宗教改革基督教的共同点多。认信改革宗基督徒可以从巴特和他的继承者那里学到很多东西。然而，我仍然相信，在两条道路**彼此分歧的地方**，巴特和他的继承者们代表的是一种倒退，而不是伟大的宗教改革遗产的更新。巴特仍然是一位不可忽视的重要人物，既不能被轻视，也不能被不加批判地接受。无论是好是坏，他的声音仍然与我们息息相关。✝

主啊，我愿你来^[1]

——启示录 22:18-21 释经讲道

文 / 彭强

在启示录的结语中，主耶稣三次说：“我必快来。”（启 22:7、12、20）而教会对主的回应是——“阿们！主耶稣啊，我愿你来！”

“阿们！”教会由衷地宣告基督再来的应许是真实、实在的。“主耶稣啊，我愿你来”，教会的回应是充满热诚的，充满对所应许之事的深切盼望。

在古罗马的大户人家或贵族家庭，当这家的主人要出门旅行时，会对家中的管家、仆人和孩子们说：“我必快来。”主人的声音很大，态度很庄重。而管家、仆人和孩子们会齐声说：“主啊，我愿你来。”当管家、仆人、孩子们这样说的时候，是表示要忠心工作，因为主人随时会回来赏罚。

这一幕是新约时代的民众熟悉的场景，约翰把它化用在基督与教会的关系中。“主啊，我愿你来”，用当时犹太人通用的亚兰语就是 Maranatha。这是早期教会熟悉的一个词汇，它包含在早期教会的信仰告白中，教会

在聚集的时候，会同声祷告：“Maranatha（主啊，我愿你来）！”

这样的回应也是圣灵期望从每一位读过启示录的读者生命中发出的回应。清教徒牧师马太·亨利这样说过：“教会的脉搏就是这样跳动，激励和鼓舞基督之奥秘身体的圣灵就是这样呼吸；我们不应当一直感到满足，直到发现自己里面有这样的灵在呼吸，使我们渴望那蒙福的盼望，渴望伟大的上帝和我们的救主耶稣基督荣耀的显现。”

你会很真实而由衷地回应说“主啊，我愿你来”吗？这是你心中的祷告吗？这是我们教会的祷告吗？如果问你：“你今年有什么愿望？”你会怎么回答？是身体健康、结婚、搬进新房子，还是升学顺利、夫妻关系改善、财务上大有收益？你会愿主快来吗？这是你心中的盼望吗？

我知道当我这样郑重其事地问的时候，很多人可能会不以为然，或者觉得抽象、空洞，

[1] 本文由作者某次主日讲道的讲章编辑而成。——编者注

甚至有些抗拒。尤其当在教会的公共祷告中说“主啊，我愿你来”，很可能被有些人看为古怪、不接地气、与生活脱节。然而，圣经就是这样说的，圣灵在启示录的结尾就是如此默示的。我们若回顾启示录整卷书的信息就会看到，圣灵就是要透过这卷书在教会的生命体中，在每位信徒的心灵中，生出这样一个热切的渴望、深深的呼求、真挚的祷告——“主耶稣啊，我愿你来！”而这会改变整个教会的生命，改变每一个如此呼求的信徒的生命。

可是，为什么我们有很多人渴望主来呢？更重要的，渴望主来会如何改变我们的生命呢？希望接下来的信息能给你带来益处，使你读完启示录之后，能在你的生命中如此回应和祷告：“主啊，我愿你来！”求圣灵帮助我们更真切地认识这方面的真理，并由此生出真实的渴望来。

我们为什么不渴望主来

1、因为我们不认识我们的生存处境

你怎么看我们的生存处境？很多时候，人是依据社会的外部环境或者自己的舒适度、肉体的需求是否得到满足来看自己的生存处境的。时逢盛世，物质丰富、和平安宁，巴不得再活一百年；遭遇乱世，物质匮乏、充满战争，民不聊生，感到人活得猪狗不如，巴不得早点了断残生。过得顺遂、成功，就“直把杭州作汴州”，乐不思蜀；过得不顺、不如意，就觉得人生意趣全无。如此看我们的生存处境，自然不能使我们生发“主啊，

我愿你来”这样的祷告。

启示录给我们怎样的视角来看我们的生存处境呢？

启示录告诉我们这个世界的真相。这个世界现在是服在恶者的权下，有强权的恐吓、假先知的欺骗，还有地上的巴比伦不断地以繁华和享受诱惑人。这个世界也是陷在上帝的审判之下，地震、洪水、瘟疫、饥荒、战争、死亡充满了整个人类历史。这个世界的终结，是巴比伦的毁灭，海兽、假先知连同撒但一并被上帝丢到地狱中。那些没有悔改信靠基督，进入上帝国度的人，都必和这地上之城一同灭亡。这就是我们在这个世界的生存处境，这就是上帝视野中的世界历史。你若不认识这个世界的真相，你就不会渴慕说：“主啊，我愿你来！”

有三个关键词可以帮我们来认清教会现今真实的生存处境。

旷野。“妇人就逃到旷野，在那里有上帝给她预备的地方，使她被养活一千二百六十天。”（启 12:6）启示录告诉我们，基督徒属于另一个国度。无论我们在地上的外部环境是和平还是战争，地上的政权对教会是相对友好还是充满敌意，无论我们的个人境遇是顺遂还是艰难，教会在地上都是旷野中的教会，基督徒在地上的生活都是某种意义上的旷野的生活。因为我们还没有完全进入那应许之地，我们还没有到家。埃及非我家，罗马非我家，华盛顿非我家，北京非我家，我们还在旷野，我们真正的家是基督再来所预

备好的天家。无论是在和平繁荣中，还是在战争匮乏中，都有使人偏离真道的试探和诱惑，都是在旷野。我们若不认清这个处境，就会陷入魔鬼的诱惑和欺骗，不渴望天家，不会由衷地祷告说“主啊，我愿你来！”相反，我们若认清这个现实，就会生出对天家的渴慕，会由衷地说：“主啊，我愿你来！”

争战。 启示录还告诉我们，教会在地上就是争战的教会。只有天上的教会，争战才完全地止息和得胜。因此，争战是教会、基督徒在地上的生存现实。争战有个人性层面的，我们的私欲、自我，我们力图自保，我们的心陷入慌乱、恐惧，这些都是要靠主争战来胜过的。而启示录给我们描绘了“争战”的一幅更宏大的图景，让我们看到教会性、国度性层面的争战：羔羊与代表强权的海兽的争战，教会藉着福音的真理与假先知的争战，福音的见证人与世界之间的争战，上帝之城与地上的巴比伦之间的争战，基督的大军与魔鬼大军之间的争战等等。越是认识这些争战，越会让基督徒的生命变得深刻、对罪敏感，在争战中越会更加渴望基督的再来，渴望进入荣美的天家。你若从来没有体会过基督徒的争战，你便不会说：“主啊，我愿你来！”

供应。 在旷野和争战中，基督藉着祂的同在，藉着福音的道，赐给教会恩典性的供应，使我们可以 在旷野和争战中靠着主的恩典站立，持守信仰（参启 12:6, 17:14）。

我们越认识旷野和争战的处境，越认识主恩典的供应、保护，就会越盼望主的再来。

2、因为我们不认识基督的荣美

回顾启示录这卷书，什么给你留下最深刻的印象，哪些真理在你的灵魂中打下了烙印？

1:9-20，约翰见了异象——在教会中行走的基督。这个异象可以说是后面所有异象的总纲：逼迫患难中，基督在祂的教会中，与他们同在，鉴察和炼净教会，也为教会争战。

2-3 章是基督写给七个教会的信。这七个教会既是当时真实的教会，同时也代表了历史历代所有的教会。基督给每个教会有不同的劝勉、警示和应许。

4:1-21:8，有七个循环的异象。这些循环所讲的都是同样的主题：在末世，也就是基督第一次来到第二次再来之间，教会会经历什么，有些什么争战。每一个循环都以基督再来作为结束。这些循环虽然讲述的主题相同，却不断推进，俨然海浪，一浪高过一浪，令人越来越感觉到惊心动魄。虽然争战越来越激烈，然而基督再临的荣耀也越来越显得可贵和真实。

21:1-22:5，七个循环的异象之后，约翰带我们领略了基督再来所引入的新天新地、新耶路撒冷、新伊甸园的荣美。

最后，在这卷书结语的部分，基督也再次重申祂必快来。并且在这种对基督再来的确定性的重申中，提出相应的劝勉、激励和警示。对此，教会向基督回应说：“主啊，我愿你来！”

这样回顾下来，你发现整卷书的焦点了吗？基督的位格是荣美的。祂的作为是荣耀的。祂是身穿白衣的荣耀的大祭司。祂是公义的日头发光。祂是揭开上帝的计划和人类历史奥秘的那一位。祂是历史的主。祂是犹大的狮子。祂是曾经被杀的羔羊。祂是教会的救主。祂是在七印、七号、七碗的灾难中掌权的君王。祂是教会在旷野的供应者。祂是在锡安山召聚大军的元帅。祂是驾着白云归来的戴金冠冕的君王。祂是玻璃海边被敬拜的公义之主。祂是羔羊婚筵中万众瞩目的新郎。祂是白马骑士。祂是审判的主。祂是充满天堂的光辉。祂是新伊甸园的生命泉源。

你若不认识基督的荣美，就绝不会渴慕主的再来。相反，你越认识这位荣耀的基督，你便越会渴慕与主面对面，你会说：“主啊，我愿你来！”

3、因为我们不认识上帝的国度

纵观启示录，上帝给了我们一个非常荣耀、宏大的国度的视野。这卷书让我们一瞥天堂的荣耀，让我们看到的是一个国度：宝座、宝座上的君王，在宝座前事奉的四活物，宇宙性的此起彼伏、此呼彼应的敬拜。这是一个荣耀的国度。这卷书让我们看到，基督来到这个世界，是恢复一个国度，释放被撒但统管、被罪恶辖制的国度，恢复上帝恩典的国度。这卷书让我们看到，教会的存在是上帝国度的彰显，教会处于争战中不是偶然的，这是国度性的争战。这是属灵的争战，这是全面性的争战。而所有的争战中，上帝的子

民要有一种意识：你是在谁的麾下争战？你是在基督的大军中，还是在撒但、海兽的大军中？你属于哪个国度，是上帝之城还是属于地上的巴比伦？

很多人信了主，却没有建立这种国度的视野。思考问题仍然从“我”出发，“上帝有没有听我的祷告”，“上帝有没有帮助我这、有没有帮助我那”，甚至对上帝生出怨恨和苦毒。最后还是活在自我中，不是活在上帝的国度中。启示录要帮助我们建立国度的视野，让我们更深地体会：信主是迁入爱子的国度，基督徒的生活是作为天国子民来生活；在艰难和挑战面前，我们作何回应是国度争战的一部分，享受平安、安息是预尝天国的福气，而我们仰望的是新天新地那奇妙荣耀的国度的到来。在这种视野中，我们越认识上帝的国度，我们会越渴望主来，因为那是上帝国度完全的实现。

主祷文中祷告说，“愿你的国降临”，就是上帝的国度的实现，上帝的旨意完全成就，而这是基督再来才完全实现的。只有那些有国度视野的基督徒才会祷告说：“主啊，我愿你来！”

这是我们从消极方面来讲，我们为什么不渴慕主的再来，不愿热切祷告说：“主啊，我愿你来！”因为我们不认识我们的生存处境，不认识基督的荣美，不认识上帝的国度，我们还活在自我中，我们的信仰还是自我的信仰。愿上帝光照我们，藉着回顾启示录的真理，除去我们生命中的拦阻，带着渴慕、热切、满有把握的心，说：“主耶稣啊，我愿你来！”

渴望主来会如何改变我们的生命

接下来让我们从积极方面看这个祷告的意义,以及它将会如何塑造和改变我们的生命。

1、主啊,我愿你来,我们是你约中的百姓

在启示录结尾的部分,我们可以很清楚地看到对赐福的应许和对悖逆的咒诅之间的对照。

首先看赐福的应许:“看哪,我必快来。凡遵守这书上预言的有福了!”(启 22:7)“那些洗净自己衣服的有福了!可得权柄能到生命树那里,也能从门进城。”(启 22:14)“圣灵和新妇都说:‘来!’听见的人也该说:‘来!’口渴的人也当来;愿意的,都可以白白取生命的水喝。”(启 22:17)

按照启示录的预言来生活,谨守遵行、持守真道的人有福了。不仅可以得着今天的恩典和供应,还有永远的福分,可以吃生命树的果子,可以永远住在新耶路撒冷——上帝之城。

而对悖逆的人也宣告了咒诅:“不义的,叫他仍旧不义;污秽的,叫他仍旧污秽;为义的,叫他仍旧为义;圣洁的,叫他仍旧圣洁。”(启 22:11)若不悔改,那么永恒的结局、永远的沉沦就定了。“城外有那些犬类、行邪术的、淫乱的、杀人的、拜偶像的,并一切喜好说谎言、编造虚谎的”(启 22:15),不离开自己的罪、不投奔基督的拯

救的,将与永恒的上帝之城无份。“我向一切听见这书上预言的作见证,若有人在这预言上加添什么,上帝必将写在这书上的灾祸加在他身上;这书上的预言,若有人删去什么,上帝必从这书上所写的生命树和圣城,删去他的份。”(启 22:19)

对上帝启示的持守要忠实,否则会有严厉的咒诅。看到了吗?持守启示录的预言,并按照这样的预言生活,有福了;而悖逆、不离开恶道、扭曲预言的,会招来咒诅。

这样的对照让我们想到什么?当然是申命记中上帝和选民之间的立约。在颁布了律法和诫命后,“顺服就蒙福”的应许和“背约就遭咒诅”的警告紧随其后。所以很明显,启示录的结语呈现出很强的圣约范式。就如以色列民预备要进入应许之地,上帝藉着圣约中的律例典章塑造他们,在应许之地活出圣约子民的样式。同样,上帝也在启示录这卷书中,把人类历史的进程、祂对教会的心意、关乎祂的国度的计划都启示给了教会,好预备他们进入永远的国度。教会正是一个立约的群体,是圣约的子民。

在这样的视野中,教会在地上的存在,就是一个末世性的群体,向世界宣扬“天国近了,你们要悔改”的信息。教会是基督的新妇。基督以祂的宝血将教会买赎回来,并不断洁净教会。教会要持守忠贞的信仰,预备迎接快来的基督。

所以这是我们首先要讲的,当我们祷告说“主啊,我愿你来”,这是提醒我们作为圣约子

民的身份。教会是被分别出来的一群人，是要在圣约之主面前交账的一群人，是要按照圣约之主的旨意来生活的一群人，是要彰显圣约之主的恩典、慈爱的一群人，是要完成圣约之主的托付的一群人。

很多人一听到“我愿主快来”、“主啊，我愿你来”的祷告，就认为这个基督徒肯定是消极、懒散、什么都不做的。就像很多不明白祷告意义的人，以为基督徒的祷告就是在那里什么都不做，等着从天上掉馅饼。不！我们这样的祷告是积极的。当我们说“主啊，我愿你来”，就如罗马时代的主人出门时，管家、仆人和孩子们说“主啊，我愿你来”，是提醒我们要忠心工作，勤勉预备，等候主再来的时候好欢喜交账。我们的身份是圣约的子民，基督信仰是约中的信仰，是积极的、预备交账的信仰。

2、主啊，我愿你来，求你帮助我们持守

作为圣约的子民，最首要的责任是什么，是对圣约之主的忠诚，是对圣约内容的忠心。22:7说：“遵守这书上预言的有福了。”“遵守”是典型的约中的语言，就是“持守”的意思。就好比骑士在国王面前领受使命，无论多么艰巨，骑士都会如此说：“王啊，能在你的麾下和你一同打仗，是我的荣幸！无论怎样艰难，我都将持守到底，不辱使命！”这就是持守的意义。

在启示录的结语中，谈到两种持守。

第一种持守是生活中的持守。也就是按照

启示录的预言来生活，过圣洁的生活。说到过圣洁的生活，包含离开罪和积极为上帝而活两个方面。22:15说：“城外有那些犬类、行邪术的、淫乱的、杀人的、拜偶像的，并一切喜好说谎言、编造虚谎的。”这些都是要离弃的罪。不仅如此，当我们祷告说“主啊，我愿你来”，是常常要有一种意识：我们怎么做一个好管家，我们的生命怎么投资，我们的时间怎么分配，我们的才干怎么运用，我们的金钱怎么管理，我们的心如何塑造，我们的头脑如何改变，我们的情感如何更新，我们的品格如何提升，等等，所有这一切，我们都要在这位主面前交账。

所谓“带着末世的意识生活”，就是要带着颠倒过来的思维来重新界定我们的生活，免得到时说：“早知今日，何必当初。”天堂看重什么？天堂看重人的灵魂，所以今天就看重福音，多多见证和分享福音。天堂看重关系，因此我们要看重与主的关系，看重夫妻、家庭的关系，看重属灵的友谊。天堂是圣洁的，全然在光中，所以今天要离弃暗昧的事，行在光明中。天堂里我们是喜乐地敬拜和事奉，因此我们今天就学习喜乐地敬拜、事奉和工作。天堂不看重什么？天堂不看重权力，羔羊就是天堂的光，羔羊舍己地服事，因此我们不要看重权力，而要看重服事。天堂不看重金钱，天堂充满了无数的宝藏，因此要学习享受工作，欣赏上帝的创造，以上帝所赐的为满足。

第二种持守是真道的持守。启示录是耶稣基督的启示，而这启示是真实的上帝的圣言。

关于基督再来的预言也是完全真确的。对上帝的启示，无论增加还是减少，都是对上帝的启示的扭曲。18-19 节中宣告说：“我向一切听见这书上预言的作见证，若有人在这预言上加添什么，上帝必将写在这书上的灾祸加在他身上；这书上的预言，若有人删去什么，上帝必从这书上所写的生命树和圣城，删去他的份。”这里的“我”是谁呢？有人说是约翰，更多人相信这是主耶稣亲自说的。无论怎样，这是带着从上帝而来的权柄宣告。启示这一切预言的上帝，也保护祂自己的圣言。人总是依据自己的目的增加些什么，或者依据自己的偏好删去些什么。而上帝的意思是要忠心地持守，不可以打折扣，不可以扭曲。上帝对扭曲祂的真道的行为发出了严厉警告。

马太·亨利说：“这是一条极其庄严的法令，咒诅所有胆敢败坏和改变上帝圣言的人，定他们的罪。”这条法令像一条发火焰的剑，守卫着圣经正典，使之不被亵渎之手破坏。上帝曾为律法设定过这样的保护性法令：“所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减，好叫你们遵守我所吩咐的，就是耶和华你们上帝的命令。”（申 4:2）也曾为整部旧约设定过这样的法令：“你们当记念我仆人摩西的律法，就是我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章。”（玛 4:4）现在则以最庄重的方式为整本圣经设定了这条法令，让我们确信这本书具有最神圣的属性、上帝的权柄和持久的重要性。

所以热切地祷告“主啊，我愿你来”，并理解这祷告的意义，会帮助我们更加积极地预

备自己等候主来，远离罪，过圣洁的生活，持守全备的真道。

3、主啊，我愿你来，求你赐我们自由和安息

当我们祷告说：“主啊，我愿你来！”这是在表达：“主啊，我把我终极的盼望完全放在你的身上。”这是一种完全仰赖基督的恩典而活的绝对的依赖感。完全仰赖主的恩典而活的人是真正自由的人，把终极的盼望放在主的再来之上的人是真正有安息的人。

在这世界上，每个人都靠着某种盼望而活。你盼望什么，就把自己的安全感建立其上，就会为此而努力，就会从中得喜乐。比如：一个人盼望有钱，他是把自己的安全感建立在金钱上；他会努力工作赚钱，赚到钱他也特别喜乐。一个人盼望儿女成才，他是把他的安全感建立在儿女成才上；他会为此努力，花费金钱，付上时间的代价，而儿女进步的时候，他也会从中得到喜乐。每个人都有某种盼望，这些盼望支撑着我们的生活。

然而我们要知道，盼望的对象是否稳固、可靠，却是至关重要的事。一个成熟的人，一定是把盼望放在稳固、持久的事物上。若是那些不稳固的、不持久的事物成为我们的盼望，那么这些盼望不仅会成为我们的捆绑，至终也会使我们绝望。圣经辅导者厄尼·贝克（Ernie Baker）这样说：“以赚取金钱或其他属世目标作为盼望和信心的对象，是缺乏智慧的，这样做意味着忘记了这些对象的脆弱性。”在人世沉浮中，将盼望置于真正

稳固的事，这难道不是成熟基督徒的标志吗？“主耶和华啊，你是我所盼望的，从我年幼，你是我所倚靠的。”（诗 71:5）

这样说，只有永活的盼望才能成为我们在一切境地中的支撑。因此，祷告说“主啊，我愿你来”，不仅不是幼稚的表现，恰恰是基督徒成熟的记号，因为他把自己的盼望放在耶稣基督再来这一确定无疑的事实上，放在上帝永不动摇的国度上面，这是永活的盼望。这带给我们的是生命真正的自由、真正的安息。因为无论我在世人眼中多失败，持守在主里面，与主面对面的时候，我将被彻底翻转；无论在世人眼中多么成功，持守在主里面，我受到最大的肯定是，有一天祂对我说：“你是又忠心又良善的仆人。”

这就是成熟基督徒的信仰记号，我们真正渴望的是那最伟大、最真实的爱，就是羔羊在十字架上流出宝血所彰显的大爱。与之相比，任何其他的渴望都会变得黯然失色；我们真正的盼望是与主面对面，羔羊基督成为我们完全的满足；我们每日跟随主，真正的动力是三一上帝的恩惠，祂应许与祂的众圣徒同在。

有一个故事，讲的是一个小女孩怎么都不会画画，老师鼓励她画点什么，她就赌气地用笔使劲在画纸上面戳了一个点。老师却把画推到她面前说：“请签名！”小女孩就签了名。几周后，这个点被镶进金色画框，挂在了美术教室里。这个小女孩起劲了，说：“我还能画出更好看的点！”于是她画了大小不同、形状各异、五颜六色的无数个点。

老师为她的点组织了一个展览。她的点轰动了全校。

我们多么盼望遇到这样一个老师啊！这个故事不是关于每个孩子都有恩赐的故事，而是关于在恩典中成全的故事。这个孩子所画的点，并没有什么了不起，也谈不上恩赐，然而这位老师却是恩典的成全者，是她让不起眼的点成为了作品，使不自信的孩子挥洒自己的才干，使创造的愿望充满整个生命。

我们生命中有一位最伟大的恩典的成全者。在我们还做罪人的时候，祂为担当我们的罪而死，用自己的血洗净我们的罪，使我们重新活在上帝面前；在我们生命的破碎之中，祂医治我们，使我们成为完整的、有灵的活人；当我们认为自己没有价值，自轻自贱的时候，祂为我们恢复尊严，说：“看，我如此宝贵你，我为你死，我还为你预备天堂。”我们曾经被这世界弄瞎的心眼，今日被福音的真光打开，看到上帝竟然藉着基督的福音，乐于变废为宝，使我们为祂和祂的国度所用。而接下来，祂还要继续作为我们的成全者。我们或许带着病痛、残缺离开这个世界，然而主却为我们预备了荣美的身体。我们或许是世界眼中的失败者，一事无成地离开这个世界，然而主却说：“你到家了，我喜悦你的忠心。”我们在地上成圣的功夫，无论怎么努力也不完全，然而当我们与主面对面的时候，祂却给我们穿上白衣。我们离开世界的时候，总有缺憾，有未完成的图画，然而主却说祂没有忘记，我们是祂手中的工作，祂把我们编织进入祂美丽的织锦。

主啊，我愿你来！主啊，我们的终极盼望完全在于你！你是最伟大的恩典的成全者，你是我们永活的盼望。教会啊，抬起头来，仰望我们的救主和君王！

让我们一起祷告

主啊，愿我们众人可以说：“主啊，我愿你来。”愿我们众人可以说：“主基督啊，让我们更认识你的荣美。”愿我们众人可以说：“犹大的狮子，竟为我成为被杀的羔羊。”愿我们众人可以说：“主啊，你为我死，我为你活。”愿我们众人在艰难、受苦、逼迫中可以说：“主啊，在你的麾下，参与国度的争战，是我们的荣幸。”愿我们众人

都可以说：“主啊，引导我们过圣洁的生活。”愿我们众人可以说：“主啊，帮助我们在强权面前单单敬拜独一的主，帮助我们在假先知的欺骗面前站立得稳，帮助我们认清和抵挡巴比伦的诱惑。”愿我们众人可以说：“主啊，帮助我们学习以你为乐，单单以你的信实为粮。”愿我们众人可以说：“主啊，帮助我们谨慎自己，保守自己在基督的真道中。”愿我们众人可以说：“主啊，帮助我们好好使用我们的恩赐、才干、时间、金钱，效力你的国度，好叫我们在你面前交账交得欢喜。”愿我们众人可以说：“天堂是我们真正的家。”愿我们众人都说：“主啊，我愿你来。”这是我们的祷告，奉耶稣基督宝贵的尊名。阿们！✠

希伯来书中的警戒经文与新约共同体^[1]

文 / 克里斯托弗 W. 考恩 (Christopher W. Cowan)

译 / 尘规

校 / 郭春雨

关于希伯来书中的警戒经文，长久以来众说纷纭。^[2] 由于这些文本，早期教会中的一些人拒绝接受这封书信为正典^[3]，一些学者则转变了他们对于基督徒背道的立场^[4]，人们也费了许多笔墨试图解释这些文本^[5]。然而，有几位圣约神学家的解释，在希伯来书注释书和讨论这些警戒的作品中鲜受关注，但他们的观点值得互动交流。尽管这些解释者之间有很大的差异，但他们都有一个重要的前提：希伯来书中的警戒意味着，有一些未蒙拣选的新约成员会背道。

我将总结这些解释者的论述，并提供扼要的评论。此后，我要提出一种不同的（而且我相信是更好的）理解这些警戒经文的范式，并对这种观点的反对意见做一些回应。

希伯来书中的警戒经文——根据圣约神学家的观点

下述圣约神学家中，很少有人对这些警戒经文进行详细的解经。许多情况下，他们讨论的实际是新约及其成员，但希伯来书中的警戒经文在他们的论述中扮演了非常突出的角色。这些作者认为，这些警戒是一个证据，表明新约共同体具有“混合”的性质。然而为此，他们对这些警戒采取了一种已经与圣约神学相一致的特殊解读方式。

圣约神学家的观点总结

杰弗里·尼尔 (Jeffrey Niell) 讨论了希伯来书 8:8-12 中对耶利米书 31:31-34 的使用，来回答新约如何既是新的又不是新的。当希伯来书引用耶利米书的应许“他们从最小的

[1] 本文出自 *Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies* (TN: B&H Academic, 2016), 189–213。承蒙授权翻译转载，特此致谢！——编者注

[2] 虽然学者们对每段警戒具体的起止开始和结束的位置有不同意见，但他们一般都同意将这五段经文的某些部分视为警戒：来 2:1-4, 3:12-4:13, 6:4-8, 10:26-31, 12:12-29。

[3] Craig R. Koester. *Hebrews* (New York: Doubleday, 2001), 23, 25.

[4] 例如 Clark H. Pinnock, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” *The Grace of God and the Will of Man*, ed. Clark H. Pinnock (Minneapolis: Bethany, 1989), 17; Scot McKnight, “Why I Kissed Calvinism Goodbye,” 2014 年 5 月 8 日存取, <http://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2006/08/29/why-i-kissed-calvinism-good-bye>.

[5] 专论这些警戒经文的一些学术成果，见克里斯托弗·考恩著作中的引文，“Confident of Better Things’: Assurance of Salvation in the Letter to the Hebrews” (博士论文，美南浸信会神学院，2012)，1–2n4。

到至大的，都必认识我”（来 8:11）时，尼尔坚称这“不可能意味着新约的每一个成员都认识主而得救”。因为（与旧约成员类似）新约成员也被警戒不要背弃圣约。尼尔引用了希伯来书中的五段警戒经文（以及新约圣经中的其他警戒）作为根据。于是，他得出结论，“我们必须避免将圣约成员身份等同于拣选”。^[6] 同样，论到新约成员身份的问题时，格雷格·斯特劳布里奇（Gregg Strawbridge）认为：

如果能证明，有一些人在新约的约束下（即“在约中”）会背道，那么，“新约中只有重生的人”的说法就会被显为是错的。……有几处经文教导说，新约中有一些人**被分出来**，没有得到救恩的全部福分，他们的确离弃了道理。因此，新约中存在没有重生的成员。^[7]

斯特劳布里奇引用了希伯来书 6:4-6 和 10:29-31 中的警戒作为支持。针对希伯来书说背道者把“使他成圣之约的血”当作平常（10:29），斯特劳布里奇主张，翻译为“成圣（hagiazó）”的这个用语“通常是指神的可见子民的分别为圣（出 19:10、14 LXX；参来 9:13-20）”，而希伯来书 10:29 是“直接从这种仪式的预表中”得出来的。这些背道者“并没有失去他们的救恩，但他们确实

成了圣约的**背弃者**（此处及以下若无特别说明，强调标记均为原文所有）”。^[8]

理查德·柏瑞特（Richard Pratt）讨论了耶利米书 31:31-34 和它在希伯来书 8:8-12 中的使用。他回应那些反对婴儿洗的人，后者根据耶利米书的应许主张：（1）新约是不能被背弃的；（2）新约完全是内在化的；（3）有份于新约的一切人都蒙救赎。^[9] 柏瑞特则认为，这些事将会成真，但现在还未如此。基督第一次来的时候开创了新约，但它“只有在基督再来时才能得到完全的实现”。所以，耶利米的预言只是部分地应验了。^[10] 回到上述三个论点，柏瑞特说明了新约这些方面的每一个都只是部分得到实现——希伯来书 10:28-31 乃是他证据中的一个关键部分。这段文本表明：（1）在基督再来之前，人有可能背弃圣约；（2）人有可能仅仅从外在的意义上“成圣”；（3）在最后的审判之前，新约共同体会包括不信的人。^[11]

道格拉斯·威尔逊（Douglas Wilson）强调了浸礼派与婴儿洗派之间关于圣约成员身份的不同假设。对浸礼派来说，旧约包括了重生和没重生的成员，但新约只有重生的成员。对婴儿洗派来说，两个约都包含重生和没重生的成员。^[12] 于是，根据婴儿洗派的说法，“**选民与圣约成员**不是同一群人”。^[13] 怎么

[6] Jeffrey D. Niell, “The Newness of the New Covenant,” *The Case for Covenantal Infant Baptism*, ed. Gregg Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 132–33.

[7] Gregg Strawbridge, “The Polemics of Anabaptism from the Reformation Onward,” *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 280–81.

[8] Strawbridge, “The Polemics of Anabaptism from the Reformation Onward,” 281.

[9] Richard L. Pratt Jr., “Infant Baptism in the New Covenant,” *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 158–61.

[10] Pratt Jr., “Infant Baptism in the New Covenant,” 169.

[11] Pratt Jr., “Infant Baptism in the New Covenant,” 169–73.

[12] Douglas Wilson, *To a Thousand Generations* (Moscow, ID: Canon, 1996), 34–35.

[13] Wilson, *To a Thousand Generations*, 34.

确定哪种观点符合圣经呢？威尔逊总结说，在成员身份方面，两约是一样的，因为正如旧约下的犹太人，新约中的基督徒被反复警戒不要不信，特别是在希伯来书中。^[14]

辛克莱·傅格森 (Sinclair Ferguson) 以类似的方式为婴儿洗辩护。他引用希伯来书 10:26-29 来说明，希伯来书“强调旧约中包含的原则在新约中继续起作用”——这指的是，如果圣约“在悖逆中被弃绝，咒诅就不可避免地随之而来”。^[15] 因此，即使在解释耶利米书的新约应许的实现时，希伯来书的作者也强调，“新约也会遭遇人的背弃”。^[16]

麦克·霍顿 (Michael Horton) 在一本辩论“永恒的保障”的书中承认有一个两难问题：新约的一些经文看起来倡导“永恒的保障”，而另一些经文则警戒人们不要背道。断定其中一方（无论是哪一方）经文为真的神学观点，都无法对这两方经文同时作出合宜的解释，但“圣约神学的解读方式似乎另外提供了第三种选择，以更加合理的方式对待经文”。^[17] “圣约神学能够准确地整合双方的支持经文，因为它承认在‘得救之人’和‘未得救之人’以外有第三类人：归

属于圣约共同体，并因此通过恩典的途径经历圣灵的工作，却没有重生的人。”这样的人出现在希伯来书 6:4-5，霍顿解释说这段经文是在描述“在洗礼中接受圣灵印记并在圣餐中接受赦罪应许（尝过天恩的滋味）的人”。这个人乃是在实际的意义“通过圣道和圣礼”^[18] 于圣灵有份。但背道者通过这些恩典的途径受益于圣灵的事工“纯粹是作为圣约共同体的形式上或者外在的成员”受益而已。^[19] 霍顿称，根据这些警戒来看，“并不是归属于圣约共同体的每个人都能持守到底”。^[20]

另一种圣约神学观点出现在里奇·拉斯克 (Rich Lusk) 关于希伯来书 6:4-8 的两篇文章中。与其他圣约神学家类似，拉斯克主张：“‘圣约成员’ = ‘被拣选以致最终得救’的等式是错的，并不是所有在圣约中的人都能持守到底，有些人背弃了圣约。这就是希伯来书和别处的警戒的全部要点。”^[21] 然而，拉斯克不同意这样一种观点：希伯来书 6:4-8 描述的是不那么完全的救恩或重生。^[22] 他认为他们不是“暗中没有重生的基督徒”或“纯粹外在的基督徒”。^[23] 相反，“希伯来书 6:4-8 描述了每个圣约成员所领受的真

[14] Wilson, *To a Thousand Generations*, 35. 威尔逊引用希 3:19-4:1、11, 10:28-29, 然后也针对保罗书信中的警戒经文。(35-37 页)

[15] Sinclair B. Ferguson, "Infant Baptism View," *Baptism: Three Views*, ed. David F. Wright (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009), 99.

[16] Ferguson, "Infant Baptism View," n41.

[17] Michael S. Horton, "A Classical Calvinist View," *Four Views on Eternal Security*, ed. J. Matthew Pinson (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 36.

[18] Horton, "A Classical Calvinist View," 37.

[19] Michael Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 683, 778.

[20] Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2006), 185.

[21] Rich Lusk, "Staying Saved: Hebrews 6:4-8 Revisited," 16, 2014 年 5 月 8 日 读取, http://trinity-pres-net/essays/Staying_Saved.pdf.

[22] Rich Lusk, "New Life and Apostasy: Hebrews 6:4-8 as Test Case," *The Federal Vision*, ed. Steve Wilkins and Duane Garner (Monroe, LA: Athanasius, 2004), 271-73.

[23] Lusk, "Staying Saved," 24.

[24] Lusk, "New Life and Apostasy," 277.

实福分”。^[24]它针对的是那些“已经真正回转归信的人”。^[25]被弃绝的人的问题是他们没有持守到底。他们“能暂时经历‘准救赎’(quasi-salvation)”，^[26]但“他们需要的**不是**真实归信，而是恒久忍耐”。^[27]

上帝奥秘地选择吸引许多人进入圣约共同体，这些人在最终意义上不是选民，也没有注定要得到最终的拯救。这些非选民的圣约成员事实上被带到了基督那里，在洗礼中与祂以及教会联合，领受圣灵各样恩典的运行，甚至可以说一时被神所爱。他们成为基督国度的成员，成为神的活殿里的石头，成为神家中的儿女。……在某种意义上，他们真实地进入了选民的行列，真实地藉基督的宝血成圣，也真实地领受了圣灵所赐的新生命。……但神没有把坚忍留给他们，一切都失去了。^[28]

针对希伯来书 6:4-8，拉斯克在一定程度上依赖于马丁·埃姆里希 (Martin Emmrich) 的工作，后者认为旷野中几代人的经历是希伯来书 6:4-6 警戒的预表背景。^[29]像古以色列一样，“会众成员被视为**信徒**，因为（或只要）他们是**天路客**，此外并没有什么区别，

直到他们决定让自己从神飘流的子民中脱离出来”。^[30]然而，这并不否认拣选，因为作者是从牧者的角度而不是从神的角度看待他的听众，他并不知道他们“最终的属灵状况”。希伯来书 6:4-6 描述了“共同体已经享有的、**实现了的终末福分**”，^[31]但这些福分是“临时的”，因为救恩“还有待得着”。^[32]希伯来书 6:4-6 中的每一个福分，“包括圣灵的恩赐，都有可能失去。……因此，如果这个共同体的（以前的）成员背道了……就没有更多理由让圣灵的拯救之工继续了。”^[33]埃姆里希指出，两约之间犹太人的文献表明，他们的“赏罚性的圣灵论 (retributive pneumatology)”认为得着圣灵“取决于是否顺从”，并且他声称这种想法“牢牢扎根于希伯来圣经中”。^[34]埃姆里希在论到希伯来书的收信人时说，“如果他们拒绝坚持到底，圣灵的恩赐将不可挽回地失去。”^[35]

对圣约神学观点的简短回应

在提供解释这些警戒的另一种模型之前，我想回应上述其中一些解释。由于篇幅有限，无法进行详尽的互动。然而，对于怎样理解新约的福分和希伯来书中的警戒，一些简短的观察和反驳还是有必要的。

[25] Lusk, “Staying Saved,” 20.

[26] Lusk, “New Life and Apostasy,” 286.

[27] Lusk, “Staying Saved,” 15.

[28] Lusk, “New Life and Apostasy,” 287–88。道格拉斯·威尔逊似乎也表达了相似的观点，见 Douglas Wilson, “Reformed” Is Not Enough: Recovering the Objectivity of the Covenant (Moscow, ID: Canon, 2002), 132.

[29] Martin Emmrich, “Hebrews 6:4–6—Again! (A Pneumatological Inquiry),” *WTJ* (2003): 83–87。在埃姆里希之前的其他解释者对希伯来书中警戒的旧约背景也有类似的主张，尽管他们对希伯来书 6:4–8 中描述的那些警戒的解释与他不同。例如见 G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* (London: Paternoster, 1951), 98–103; Noel Weeks, “Admonition and Error in Hebrews,” *WTJ* 39 (1976): 72–80; Dave Mathewson, “Reading Heb 6:4–6 in Light of the Old Testament,” *WTJ* 61 (1999): 209–25.

[30] Emmrich, “Hebrews 6:4–6—Again!,” 89.

[31] Emmrich, “Hebrews 6:4–6—Again!,” 89.

[32] Emmrich, “Hebrews 6:4–6—Again!,” 89n27.

[33] Emmrich, “Hebrews 6:4–6—Again!,” 90.

[34] Emmrich, “Hebrews 6:4–6—Again!,” 90. 关于他的讨论，见 90–94。

[35] Emmrich, “Hebrews 6:4–6—Again!,” 94.

首先，希伯来书 10:29 中的“成圣”（来自 *hagiazó*）不应理解成只是在讲外在的成圣或者仪式上的献身而已。希伯来书 9:13（在讲旧约的动物献祭所提供的外在洁净）是希伯来书中以这种含义使用这个动词的唯一一处。除了 10:29 以外，希伯来书中的其他五个例子（2:11[x2], 10:10、14, 13:12）也都是指通过基督的新约献祭所带来的决定性的成圣。^[36]10:29 中的成圣显然是基督献祭的结果，所以仅仅理解成“仪式性的”成圣是自相矛盾的。

第二，对这些警戒（特别是 6:4-6 和 10:29）最直接的解读方式是，它们描述了真正的基督徒归信，而不是在讲假信徒。但就算断定这里是在讲“假信徒”，这种观点也并不需要人们接受圣约神学家所主张的那样，认为这些警戒描述的是“非选民的圣约成员”。相反，根据这种“假信徒观”，这些人并不是真正的圣约成员。虽然他们附属于教会，但他们并没有经历过真正的归信和新约的福分。^[37]

第三，柏瑞特认为耶利米书关于新约的应许是“部分实现的”；这种观点是一个例子，表明圣约神学家怎样带着他们的预设去解读这些警戒。柏瑞特认为，由于圣约共同体中的一些人最终被证明是不信的人，所以新约

的福分只是部分实现了而已。然而，没有必要这样解释。唯有假设这些人是**圣约成员**，柏瑞特才能得出“新约只是部分实现了”的结论，但这些人**是圣约成员**只是从附属于圣约共同体的角度来讲的，而耶利米书则区分出了新约成员的特征：神的律法要写在他们的心上，神要认他们为祂的子民，他们所有人都将认识主，他们的罪愆将被赦免（来 8:8-12）。虽然人可能会争论说这些应许在**信徒**的生命里只是刚开始实现，但这些福分对**非信徒**来讲都不是真的，哪怕从**部分**的意义上来讲也不是真的。

第四，希伯来书 8:9 是这一讨论中十分重要却常被忽视的文本。希伯来书 8:8-12 引用的耶利米书包含了耶和華设立新约的原因。这新约不会像耶和華与他领出埃及的人所立的旧约，“因为（ὅτι）他们没有恒守 / 留在（ἐνέμεινον）我的约里”（8:9 另译）——这是在说，他们犯了背道的罪。将他们的行为视为背道，这一解读方式符合前述对 3:7-4:13 中旷野世代的讨论。鉴于他们的不信、不顺服（3:7-11），作者警戒他的读者要谨防——“不信的恶心，把永生神离弃（ἀποστῆναι）”（3:12）。^[38]根据耶利米书，这正是新约将会纠正的那种不信的心。神要将他的律法写在他百姓的心上（来 8:10）。他的子民都必认识他（8:11）。但是，如果新约的目的是为了矫正背道的圣约成员（8:9），那么新约成员

[36] 大卫·彼得森 (David Peterson): “动词 *hagiazēin*……在希伯来书中一直被用来描述信徒通过基督的死得成成圣。我们已经决定性地、明确地被洁净和成圣了” (*Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995], 74)。

[37] 韦恩·格鲁登是主张这一观点的浸礼派解释者，见“Perseverance of the Saints: A Case Study from Hebrews 6:4-6 and the Other Warning Passages in Hebrews.” *The Grace of God, the Bondage of the Will: Historical and Theological Perspectives on Calvinism*, ed. T. R. Schreiner and B. A. Ware (Grand Rapids: Baker, 1995), 133-82。关于我对格鲁登和其他持有“假信徒观”者的评论，见考恩，“Confident of Better Things,” 175-99。

[38] 七十士译本和新约里，关于动词 ἀφίστημι 在“背道”离弃神这一含义上的用法，见 Heinrich Schlier, “ἀφίστημι, et al.,” *TDNT*, 1:512-13; Ulrich Kellermann, “ἀφίστημι,” *EDNT*, 1:183。

怎么可能像圣约神学家说的那样背道呢？如果新约成员不能在其中“恒守”（译注：参来 8:7-12），新约怎能“不像”旧约（8:9）呢？^[39]

第五，我同意拉斯克的观点，即希伯来书 6:4-8 描述的是那些真正归信了的人。但他将那些被弃绝者（蒙神赐下新生命，却没有蒙神赐下持守的那些人）归在一种“准救赎”类别里，这是没有根据的。他按字面意思处理这些警戒（而不是扭曲它们以适应系统神学的框架）的意愿值得嘉许。^[40]然而，某种程度的系统神学是不可避免的，也是必要的。为避免亚米念主义的立场（即一些信徒会失去他们的救恩），拉斯克主张存在“真正归信却没有持守到底”的被弃绝者，这本身就是试图保持他的加尔文主义立场和对《威斯敏斯特信仰告白》的认信。这里的问题并不是我们要不要将各段经文汇入协调一致的神学中，而是以怎样的方式汇入。基于希伯来书的警戒而将新约成员（他们所有人都领受了新约的福分）分成蒙拣选恒忍到底的人和没有蒙拣选恒忍到底的人，这在解经上是极大的跳跃。如果能更好地理解这些警戒经文，就不需要一种未经证实的“准救赎”类别。

第六，埃姆里希关于新约成员会失去圣灵

的论点没有说服力。他声称这个想法“牢牢扎根于希伯来圣经中”，然而他只指出了三个例子：出埃及记 32-33 中神威胁要离去，士师记 16:20 中的参孙，以及撒母耳记上 16:14 中的扫罗。埃姆里希不仅假定了新约在领受圣灵这方面没有带来任何新东西，而且还忽略了论到在末世圣灵要被赐给神的子民的预言经文（赛 44:3-5；结 11:19-20，36:25-27；珥 2:28-32）。根据先知的应许和使徒的见证，领受圣灵是神的新约子民决定性的特征。^[41]保罗认为，归属基督就是拥有圣灵（罗 8:9），信徒受了圣灵为印记，这是他们得永恒基业的凭据（弗 1:13-14）。^[42]这样的话，新约成员怎么会失去圣灵呢？一个笃信“主权拣选”的人提出这样的论点是很奇怪的。^[43]

另一种观点：作为救恩手段的警戒

我要主张另一种可行的方式来解读希伯来书的警戒经文，这种解读并不需要人们假定存在会背道的非选民圣约成员。托马斯·史瑞纳（Thomas Schreiner）和阿德尔·卡内迪（Ardel Caneday）最近对这种解释警戒经文的方法进行了持续的阐述，他们将这种解释描述为“救恩手段观”

（means-of-salvation view）。^[44]

[39] 我使用“背道”一词是指：一个曾是约中（无论是约中还是在旧约中）成员的人从约中离开行为。正如此后显明的，我认为，基于新约作者所论及的新约的本质，新约成员不可能真正背道。因此，那些形式上附属于新约共同体，随后又背离信仰的人，经历的是外在现象上的背道。他们是约翰一书 2:19 的实例，表明他们从来就不是实际的（耶 31:31-34 的应许在其身上实现的）新约成员。

[40] Lusk, “Staying Saved,” 16-18.

[41] D. A. Carson, “Reflections on Christian Assurance,” *WTJ* 54 (1992): 11-12.

[42] Thomas R. Schreiner, *Run to Win the Prize: Perseverance in the New Testament* (Nottingham, UK: Apollos, 2009), 93-94.

[43] 见 Emmrich, “Hebrews 6:4-6—Again!,” 89。埃姆里希的结论留意到了他的解释与保罗的见证并不一致。埃姆里希指出，如果自己的结论是正确的，那么希伯来书作者的“赏罚性的圣灵论”就“与从保罗书信中所知的不同，后者没有迹象表明报应有别，更没有迹象表明人会不可挽回地失去圣灵的同在”（95 页）。

[44] Thomas R. Schreiner and Ardel B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001); Schreiner, *Run to Win the Prize*; Schreiner, “Perseverance and Assurance: A Survey and Proposal” *SBJT* 2 (Spring 1998): 32-63; Schreiner, “Warning and Assurance: Run the Race to the End,” *The Perfect Saviour: Key Themes in Hebrews*, ed. Jonathan Griffiths (Nottingham, UK: InterVarsity, 2012), 89-106.

“救恩手段观”的总结

这种观点认为，新约的警戒经文“是讲给信徒的，警告他们：如果背道，就会永远灭亡”。^[45]但真信徒是不会背道的。诚然，信徒必须留心听从警戒才能得救，但这些警戒本身是神保守之恩的一种手段，用以确保祂的圣徒坚忍到底。^[46]史瑞纳和卡内迪坦承，这种观点不是他们的原创，它“在早先的时代中就被清楚表达过，但近来则没有”。^[47]将圣经中的警戒（无论圣经中普遍的警戒还是具体的经文）看作神为了祂的子民预备的救恩手段，历史上这样解释的人包括赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck）、理查德·巴克斯特（Richard Baxter）、路易·伯克富（Louis Berkhof）、G·C·伯寇伟（G. C. Berkouwer）、詹姆斯·博爱思（James P. Boyce）、约翰·加尔文（John Calvin）、威廉·康宁汉姆（William Cunningham）、罗伯特·L·达布尼（Robert L. Dabney）、约翰·达格（John Dagg）、约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）、安德鲁·富勒（Andrew Fuller）、查尔斯·贺智（Charles Hodge）、E·Y·穆林斯（E. Y. Mullins）、

约翰·欧文（John Owen）、查尔斯·H·司布真（Charles H. Spurgeon）以及A·W·宾克（A. W. Pink）。^[48]

根据新约中广泛的证据，耶稣的信徒（无论是新归信者还是成熟的基督徒）从未被确保：不管行为怎样，他们都能承受神的国度。相反，使徒的教导经常包括劝勉人坚忍到底，才能得着永生。^[49]这并不是否认基督徒现在就拥有永生，而是在承认，新约所呈现的救恩既有当下的维度，也有将来的维度。“救恩‘已然-未然’的特征”是一件事实，因为基督的十字架和复活“是神的末世工作闯入当下的世代”。^[50]虽然希伯来书**主要**将救恩描述为将来的赏赐，^[51]但这封书信也清楚反映了新约其他部分中的“已开启的末世论”（inaugurated eschatology）。^[52]根据新约，信徒当下即拥有救恩，因为他们已经领受了神的圣灵，这圣灵是他们救赎的凭据，而他们仍在等候这救赎在将来成全。因此，通过新约“已然-未然”的导向来看待神的应许和警戒是至关重要的。^[53]使徒作者们用各种比喻来描述神国里的末世生命的“奖赏”，但所有这些都带有当下和将来的维度。也就是说，每个比喻都表明，救恩已经开始，但尚

[45] Schreiner, “Perseverance and Assurance,” 52.

[46] Schreiner, “Perseverance and Assurance,” 55.

[47] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 14.

[48] 伯寇伟倡导这一解释，见G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, trans. Robert D. Knudsen (Grand Rapids: Eerdmans, 1958)。对所列出的其他解释者著作的片段的引用，见考恩的附录，“Confident of Better Things,” 234-42。

[49] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 15-23.

[50] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 47.

[51] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 199.

[52] 关于希伯来书中的末世论的当下和将来的维度，例如见C. K. Barrett, “The Eschatology of the Epistle to the Hebrews,” *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 363-93; A. T. Lincoln, “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament,” *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 197-220; Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 76-77; Koester, *Hebrews*, 100-04.

[53] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 143-44.

[54] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 46-86.

未成全。^[54]人如何得着救恩的奖赏？耶稣基督的救赎工作是救恩的客观基础，但救恩的主观手段是个人运用对基督的信心。基督徒必须在信心中坚忍到底；他们必须“跑那当跑的路”，才能最终得着永生。^[55]与救恩一样，新约也用各种比喻来描述信心的复杂性。这些比喻共同表明，信心是从神领受的恩赐，但也是人必须采取的行动。^[56]

为了激发和勉励信心，新约作者使用了有条件的应许和警戒：神的应许在人相信耶稣的条件下确保有永远生命，神的警戒在人陷入不信的条件下威胁要永远审判。神的应许和警戒并非相互对立，而是相辅相成，都是对于信福音的初始呼召的详细说明。应许和警戒共同发挥作用，引发人坚忍到底的对神的信心。^[57]“警戒乃是为应许效力，因为警戒敦促人信靠神的应许。圣经中的警告和劝诫，是神用来拯救和保守祂子民到底的手段。”^[58]

虽然希伯来书的警戒被认为尤其严厉，但这样的经文并不限于希伯来书，而是在整个新约中都有。^[59]警戒的作用是劝诫读者要坚忍——不是因为他们已经背道，而是为叫他们不致背道。史瑞纳写道：“警戒是前瞻性的，

而不是回溯性的。它们就像路标，提醒司机前方的路有危险。写下它们，是为叫读者留心听从这些警戒，逃避所威胁的后果。”^[60]作者并没有把这些警戒当作回溯性的宣告，说某些人从起初就不是基督徒。相反，他劝诫读者要坚忍，才能得着最终的救恩，这救恩还未成全。^[61]

新约中的普遍警戒和希伯来书中的特殊警戒，其目的“是救赎、拯救”，^[62]它们将信徒从懒惰中唤醒（来 5:11, 6:12），激发他们对神有健康的畏惧之心（来 4:1）。留心听从警戒，“是在最后的日子得着救恩的手段”。^[63]这些警戒“将我们的关注引向救恩尚未成全的一面，而不会损害信徒已得救恩的事实。圣经的劝诫和警告，将已然和未然联系在一起”。^[64]

这种理解警戒经文的模型，使人能理清希伯来书中的确据和警戒之间的张力，并将二者结合起来。^[65]“救恩手段观”将这些警戒视为真实的劝诫，信徒必须留心听从才能得救，但这些警戒并不是为了叫人怀疑救恩的确据。希伯来书没有一处声称读者已经实际离弃道理，^[66]他乃是警戒他们不要离弃道

[55] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 89.

[56] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 100–41.

[57] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 40–43.

[58] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 40.

[59] 见史瑞纳著作中对新约中的警戒的查考，Schreiner, *Run to Win the Prize*, 27–50; Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 147–204.

[60] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 50.

[61] 针对那些将警戒视为回顾性的人的评论，见 Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 198–99.

[62] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 50.

[63] Schreiner, “Perseverance and Assurance,” 53.

[64] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 16.

[65] 对希伯来书中促进救恩确据的文本和主题的分析，见 Cowan, “Confident of Better Things,” 第 2、3 章。

[66] Ellingworth, *Hebrews*, 75. B. F. 威斯科特 (B. F. Westcott) 辩称，希伯来书 6:4-6 中背道的条件并未被满足 (*The Epistle to the Hebrews*, 3rd ed. [New York: Macmillan and Co., 1920], 167)。布斯特·范宁 (Buist M. Fanning) 称读者可能处于危险的边缘，但他们并未迈出这些警戒中描述的可怕的一步。作者将这种失败描述为“潜在的而不是实际的” (“A Classical Reformed View,” *Four Views on the Warning Passages in Hebrews* [Grand

理，并敦促他们继续持守信心。“警戒并不是要消灭确据，而是主用来坚定信心的一种手段。”^[67]因此，在谈到基督只一次的献祭和新约应许相应地成就在读者“心”里（来 8:7-12, 10:10-17, 22）^[68]的同时，也警戒他们不要存着不信的恶“心”离弃永生神（来 3:12），这对希伯来书的作者来说并不矛盾。他们所经历的内心转变，确保他们会留心听从作者的警戒。尽管他给他们告诫，但他“深信他们有更好的表现”（译注：参新译本希伯来书 6:9），这些表现关乎得救。^[69]当然，“救恩手段观”并不认为圣经中的警戒会避免信徒陷入罪恶，甚至是严重的罪恶。^[70]这些警戒的目的是使信徒能在信心中坚忍和结果子到底，尽管一路上屡屡失败。神的警戒是防止信徒背弃基督。

因此，根据“救恩手段观”的观点，希伯来书的作者警戒信徒（而不是假信徒）要避免背道和相应的永恒咒诅的责罚。然而这一观点仍然主张，这种警戒不意味着信徒可能或将会背道。圣经中的警戒是“神用来拯救和

保守祂子民到底的手段”，^[71]真信徒会留心听从这些警戒，并且坚忍到底。那些脱离圣约共同体的人，表明他们从来就不是内心已经转变的真信徒。^[72]

这种观点是否会让这些警戒变得矫揉造作、漫无目的？

“救恩手段观”主张，警戒是讲给信徒的，但真信徒不能也不会背道。因此，有人说这种观点使警戒失去了力量，变得矫揉造作。^[73]既然坚忍到底是必然的，人又怎么能因警戒而惧怕呢？

有一位作者虽然不是专门回应史瑞纳和卡内迪，但他也反对这种观点：即便信徒不可能真的会离弃，他们也还是能被警戒所触动。“如果读者是真正的基督徒，因而他们有永恒的保障，那么，认为这些警戒能带来任何重大影响，是荒唐可笑的。”^[74]麦克·霍顿和里奇·拉斯克提出了类似的论点（尽管他们也不是专门回应史瑞纳和卡内迪）。霍顿认

Rapids: Kregel, 2007], 206)。虽然斯科特·麦克奈特 (Scot McKnight) 相信 10:25 主张一些人“已经离弃了基督信仰” (“The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions.” *TrinJ* 13 NS [1992]: 42)，范宁则将其看作“令人担忧的先兆，昏睡的迹象（对此作者在 5:11 中确实发出了责备），而不是实际‘离弃’的信号”（同上，181n17）。威廉·L·莱恩 (William L. Lane) 称 10:25 “是那些将自己从教会中分离出来的人背道的**前奏**”。(*Hebrews 9-13, WBC [Dallas, TX: Word, 1991]*, 290, [强调标记是本文另加的])。10:26 开头引出句子的 γὰρ (“for”) 表明它与 10:25 有关。P. T. 奥布赖 (P. T. O’ Brien) 主张，26 节针对背道的警戒，“这意味着那些故意和坚持离弃基督徒团契的人落在……离弃主本身的危险中！” (*The Letter to the Hebrews*, PNTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2010], 371)。

[67] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 112.

[68] Cowan, “Confident of Better Things.” chap. 2 (“Perfection and the New Covenant Promises”).

[69] 对 6:9-20 的讨论，见同上，第 3 章 (“The Author’s Confidence, God’s Oath, and the Believer’s Hope: Hebrews 6:9-20”)。

[70] 史瑞纳和卡内迪将彼得得的罪特别描述为“令人厌恶”和“严重”的 (The Race Set Before Us, 241-42)。“在 (新约中的) 任何地方都没有容忍罪或视之为小事。另一方面，作者并没有因为教会中存在的罪而得出结论认为领受者是不信之人。……当然，在信徒的生命里没有可以为罪存留的空间或借口，但这里也暗含了一种认识：信徒并不在罪的领域之外，也还没有完全征服罪。” (Schreiner, *Run to Win the Prize*, 58-59)

[71] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 40.

[72] 为了回答真正背道之人具备哪些特征这一问题，史瑞纳和卡内迪考虑了那些的确是回顾性的其它新约经文，如太 7:21-23；林前 11:19；提后 2:18；约一 2:19 (见 Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 214-44; Schreiner, *Run to Win the Prize*, 108-16)。论到约一 2:19，史瑞纳写道：“警戒经文所没有的回溯性的视角，在这里有。没有一个真正的选民会离弃，因为那些背道的人显出来是从未真正得救的人” (Schreiner, *Run to Win the Prize*, 109)。

[73] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 97.

为，除非人接受他的“第三类人”的观点，否则，拥护“永恒的保障”的人必须将希伯来书 6:4-6 解释为“假想的警戒”。换句话说，“享有这些属灵益处的人背道并失去这些益处，这种情况实际上从来没发生过”。^[75]拉斯克坚持认为，这些警戒是**实际的**而不是**假想的**，他宣称：“如果他们已经得救，因此有了永恒的保障，那么又何必为警戒而烦恼呢？经由系统神学，这段文本在修辞力度上元气大伤。……这警戒充其量只是一种吓唬人的策略。”^[76]

如果真信徒总会留心听从这些警戒，并且永不背道，这些警戒又怎能有任何实际意义呢？如果神保守的恩典会使人不致实际背道，又何必劝诫人不要背道呢？首先，关于警戒经文，我们必须清楚区分“救恩手段观”和所谓的“假想警戒观”。^[77]在“救恩手段观”中，这些警戒是向基督徒发出的真实劝诫，让他们不要背道。希伯来书的作者不是在提供一种假想的场景来纠正他读者的想法，他是在警戒他们一种真实的危险，叫他们不致背道。

第二，我们必须考虑这种批评的背后假设。史瑞纳写道：“这种反对意见的问题在于，

以为警戒在防止信徒离弃方面并没有角色或功用。”^[78]换句话说，这种反对意见似乎从抽象教义的角度来思考坚忍的问题。但信徒的生命并不是活在抽象中的，而是需要信心；“人非有信，就不能得神的喜悦”（来 11:6）。坚忍需要一种信心，纵然有未见之事实，这信心却仍仰赖神（11:1-2），并付诸行动（11:3-38）。因此，坚忍的教义不是“先验的保证”，使信徒“没有劝告和警戒也能过得去”。伯寇伟解释说：“坚忍，并不只是传给我们的一样东西而已，而是唯有在**信心之路**上才会实现。”^[79]信徒能够在信心中持守，坚守他们对耶稣的认信，原因就在于他们被告诫要“坚守我们所承认的指望，不至摇动，因为那应许我们的是信实的”（10:23）。

新约中有一段经文说明了这种张力，就是使徒行传第 27 章，叙述了保罗危机四伏的航行与海难。^[80]在这段经文中，尽管早些时候神已经应许保罗，所有人的性命都要蒙保守（徒 27:21-26），但船上的乘客若要获救就必须遵从一项警告（徒 27:30-32）。这一威胁并不是假想的，而是真实的：如果水手们逃出船去，剩下的乘客就会丧命。使徒行传的作者显然认为，神给保罗关于安全方面的保证，跟保罗随后的警告（作

[74] Joseph C. Dillow, *The Reign of the Servant Kings: A Study of Eternal Security and the Final Significance of Man*, 2nd ed. (Miami Springs, FL: Schoettle, 1992), 224.

[75] Horton, "A Classical Calvinist View," 36.

[76] Lusk, "Staying Saved," 14.

[77] “假想警戒观”的倡导者包括如 Thomas Hewitt, *The Epistle to the Hebrews: An Introduction and Commentary*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 108; Homer A. Kent Jr., *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1972), 113. 关于“假想警戒观”和“救恩手段观”的区别的讨论，见 Cowan, "Confident of Better Things," 217-18.

[78] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 97.

[79] Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 110-11.

[80] 见使徒行传 27 的讨论，Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology* (1878; repr., Grand Rapids: Zondervan, 1971), 697; Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 3rd rev. and enlarged ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 107; Herman Bavinck, *Holy Spirit, Church and New Creation*, vol. 4 of *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2008), 267-68; Charles Hodge, *1 Corinthians* (Wheaton, IL: Crossway, 1995), 144; Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 209-12; Schreiner, *Run to Win the Prize*, 97-99.

为确保这一安全的必要手段)之间没有任何矛盾。

虽然卡森(D. A. Carson)并没有亲自倡导“救恩手段观”,但他对神的主权和人的责任这两种圣经观点之间的张力的讨论还是很有启发的。^[81]卡森认为,这两种观点在旧约和新约中都被反复教导,^[82]然而他主张,信徒必须确保“这些相辅相成的真理在我们的生命中发挥作用,就像它们在圣经中的信徒生命里发挥作用一样”。圣经中“对于信和顺服的劝勉”,从来都不是用来将神形容为“从根本上依赖于我们”,或者“把神降到绝对偶然的层面”,而是用来“增进我们的责任,强调我们必须采取紧急的步骤”。类似地,圣经中对神的主权的强调,并不是用来鼓励一种“无所谓的宿命论”或道德上的冷淡,而是构成了相信“神凭恩典掌管万有”的基础。^[83]卡森接着讨论了几个例子,在这些例子中,圣经中的人物在祷告中代求,恳求他们那主权的神不降下祂威胁要降的灾(如出埃及记32章中的摩西)。他总结说:

神希望被人恳求,祂希望敬虔的信徒向祂为人代求。他们的代求是神自己设立的手段,以实现祂减轻灾难的目的。如果他们在这方面失败,那么祂就不会发怜悯,祂的怒气就会倾倒下来。……在神的怜悯中,通过代求

的祷告,摩西被显明是神自己设立的手段,借以实现神缓和灾难的目的,而这正是祂在施恩坚立与亚伯拉罕、以撒和雅各所立之约。

这真是一件美妙的事实——像摩西和你我这样的人,可以通过**神自己设立的手段**,参与实现神的旨意。^[84]

因此,卡森认为,神所确保实现的目的,并不否定神为这目的所设立的需要人回应的手段。

希伯来书中的警戒文本也该类似地看待。一方面,作者在希伯来书中阐述了新约应许在信徒生命中的实现,其作用是促进读者得着救恩的确据,而不是助长读者的漠然。另一方面,信中的警戒不是为了让收信人怀疑基督在基督徒生命中只一次便完全的工作,而是为了劝诫收信人,他们若不再相信基督,就会灭亡。

伯寇伟说得对:圣经没有哪个地方允许人将神恩典持续不变的本质视为理所当然,或消极回应。^[85]摩西并没有倚仗神对亚伯拉罕、以撒和雅各的赐福应许的确定性,而是祈求神收回毁灭子民的威胁,叫赐福的应许得到记念和实现(出32:11-14)。保罗并没有倚仗神拯救船上所有乘客的应许的确定性,而

[81] D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1994). 卡森将这一张力应用到许多语境中,包括祷告(*A Call to Spiritual Reformation: Priorities from Paul and His Prayers* [Grand Rapids: Baker, 1992], 145-66)与受苦(*How Long O Lord? Reflections on Suffering and Evil*, 2nd ed. [Grand Rapids: Baker, 2006], 177-203)。

[82] 卡森是这样阐述这两方面真理的:“1) 神有绝对的主权,但他的主权在圣经中从未用于减轻人类的责任。2) 人是要承担责任的受造者——也就是说,他们选择,他们相信,他们悖逆,他们回应,而他们的选择有道德上的意义;但人的责任在圣经中从未用于削弱神的主权或使神处于绝对偶然的层面。”(*A Call to Spiritual Reformation*, 148)

[83] Carson, *A Call to Spiritual Reformation*, 160-61.

[84] Carson, *A Call to Spiritual Reformation*, 164.

[85] Berkouwer, *Faith and Perseverance*, 97.

是劝诫兵丁：“这些人若不等在船上，你们必不能得救”（徒 27:31）。同样，希伯来书的读者也不能倚仗基督为罪只一次献祭便叫他们永远完全的这事实的确定性，而是必须谨慎，免得他们存着不信的恶心，把永生神离弃了（来 3:12）。他们正是通过留心听从这些警戒，来承受所应许的救恩。这些警戒敦促他们拥抱信心——即坚守他们对耶稣的认信，坦然无惧地来到施恩的宝座前（来 4:16）。这些警戒还敦促他们不要背道——即践踏神的儿子，将那使他成圣之约的血当作平常（来 10:29）。

这些警戒经文应该被看成类相比于信福音的初始呼召。笃信改革宗救恩论的人们，将救恩理解为神的拣选行动。尽管如此，他们并没有把神用来呼召罪人相信耶稣的手段丢在一边。^[86]虽然神根据祂拣选的旨意，决定祂要怜悯谁（罗 9:11-18），并预定他们藉着耶稣基督得儿子的名分（弗 1:5），但除非福音的好消息传给他们，否则选民也无法求告和相信祂（罗 10:14）。有人可能会反对说，如果神的选民一定会信，那么呼召人相信就毫无意义也没有必要。然而，劝勉罪人相信耶稣，正是使徒们所做之事。他们并没有呼吁他们的听众确认自己是不是选民，而是呼吁他们为罪悔改、信靠基督（例如徒 2:38, 3:19-20, 10:43, 13:38-39, 16:31）。^[87]神在创立世界以前的拣选旨意，并没有废掉罪人必须信耶稣而得救的要求。保罗主张，神所预定的人，祂应许要召来，使其称义，并得荣耀

（罗 8:30），但福音必须被传讲，人才能得救（林前 9:16-23）。“信是得救的一个条件，但神借祂恩典已经应许在祂选民的生命里实现这一条件。……听见的人必须相信和悔改才能得救，他们被急迫地呼吁作出回应。”^[88]

关于警戒经文的“救恩手段观”，也应同样的方式理解。史瑞纳解释说：

正如神应许将信心赐给祂的选民，祂也已应许祂的选民会坚忍到底，这样的应许并没有削弱坚忍的需要。坚忍的呼吁和信福音的初始呼召，都是得救所必须满足的条件，但在这两种情况下，神都赐恩典，使这些条件必在属祂的人身上实现。神必赐下坚忍，这一点并没有取消持守信心的道德紧迫性；正如神必赐选民信心，这一点并没有减轻信靠的需要。^[89]

“把这些警戒说成是……矫揉造作（既然没有人会背道），就像是把信心的呼召说成是装模作样（既然一切选民必会相信）。”^[90]因此可见在信徒必会留心听从警戒的前提下发出警戒，并不比在选民必会得救的前提下宣讲福音更加多余。呼召人相信和呼召人在信心里坚忍，都是神用来拯救祂自己子民的手段。^[91]

现在来考察另一个类比，是一个关乎耶稣的类比。根据希伯来书，祂因受苦难而在大祭司职分上得以完全（来 2:10），这苦难包括经历人所受的方方面面的试探（2:18, 4:15）。

[86] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 106.

[87] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 105-07.

[88] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 106.

[89] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 106-07.

[90] Schreiner, "Perseverance and Assurance," 55.

[91] Schreiner, *Run to Win the Prize*, 107.

祂向着能救祂免死的那一位流泪祷告 (5:7)。祂因所受的苦难学了顺从, 得以完全, 成了永远得救的根源 (5:8-9)。虽然祂受到了拒绝神旨意的试探, 但祂的宣告是: “神啊, 我来了, 为要照你的旨意行” (10:7)。然而, 作者向我们肯定, 耶稣没有罪 (4:15), 祂圣洁、无邪恶、无玷污 (7:26)。那么, 祂在道德上的完全, 会不会让祂所受的试探变为空洞没有意义呢? 如果耶稣受了苦, 受到了违背神的真实试探, 岂不必然意味着祂有违背神的可能性吗? 根据希伯来书, 显然不是这样。将这些警戒解释为救恩手段的巴文克坚持认为:

从圣经的劝诫中推断出全然丧失恩典的可能性, 是完全错误的。这一结论并不合法, 这就好比在基督的例子中, 根据祂受试探推断出祂有可能犯罪一样。结果的确定性并没有使手段变得多余, 而是在神的旨意中与手段不可分割地联系在一起。^[92]

耶稣不可能犯罪, 然而祂所受的试探是真实的, 并且有目的, 为要使祂成为慈悲忠信的大祭司, 为百姓献上挽回祭 (2:17)。警告和劝诫的目的是“呼吁人思考行为的后果”,^[93] 因此, 它们不是在“让我们面对不确定的将来, 不是在说我们可能灭亡; 它们乃是在提醒我们, 免得我们灭亡, 它们是在警戒我们: 若我们不留心听从神在福音中的呼召, 就必灭亡。”^[94] 虽然信徒是新约应许的承受者, 并得着永远的完全 (10:14), 但他们会受到背道的试探, 因此希伯来书的作者劝诫他们要

坚守。这些警戒并不意味着他们有背道的可能, 然而这些劝诫确实在他们的生命中效力于一个真实的目的: 促使他们思量拒绝基督所献之祭的悲惨结局, 在殷勤中忍耐, 叫他们“能不致漠然, 而是效法那些凭信心和忍耐承受应许的人” (6:12, 作者自译)。

结论

针对希伯来书的警戒经文, 某些圣约神学家辩称, 新约包括未被拣选的圣约成员, 他们会背道。然而, 我认为他们的解释在解经上并不令人满意, 而“救恩手段观”则是对这些警戒的更可行的解读。因此, “新约共同体本质上是一个混合共同体”的这种观点并没有被圣经中的警戒所证实。

最后, 我引用过去一些神学家 (包括婴儿洗派与浸礼派) 关于圣经中的警戒在信徒生命中扮演救恩手段之角色的阐述, 来一锤定音。^[95]

巴文克: 因此, 圣经对信徒的上述一切劝诫和威胁, 并不能丝毫否定圣徒的坚忍这一教义。这些劝诫和威胁毋宁说是神自己通过信徒确认祂的应许和恩赐的方式, 它们是在人的生命中实现坚忍的手段。^[96]

伯克富: (警戒) 并不说明任何一个听众会背道, 而仅仅说明为了避免他们犯这种罪而运用这些手段乃是必要的。^[97]

[92] Bavinck, *Holy Spirit, Church and New Creation*, 267-68.

[93] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 207.

[94] Schreiner and Caneday, *The Race Set Before Us*, 208.

[95] 关于这些引文的扩充版本, 以及对其他作者的引文, 见考恩的附录, “Confident of Better Things,” 234-42.

[96] Bavinck, *Holy Spirit, Church and New Creation*, 267-68.

[97] Berkhof, *Systematic Theology*, 548.

博爱思：神话语的警戒也是达到同一（拯救）目的的手段，它们意味着基督徒发奋的重要性、努力的价值和危险的可能性。……我们所认为的教义，并不以为信徒只通过自己就蒙保守并得以坚忍到底。他乃是被神保守，而不是靠他自己的能力。实现这一目标的手段之一是，他被警戒有危险……这样他可以与神合作，好叫他不仅蒙保守，而且在神所赐的生命里坚忍到底。^[98]

达布尼：人不（背道）的确定性，并不是出于重生之心的力量，而是出于神有关信徒的隐秘不变的旨意。祂向着信徒并在信徒里实行这一旨意，乃是通过与受造物之自由运作相一致的道德手段。这些合宜的动因，正是包括了这些对危险的警戒和对背道的有益恐惧。^[99]

贺智：神告诉选民如果背道就会灭亡，以阻止他们背道。^[100]

欧文：如果我们在基督里，神把我们灵魂的生命赐给了我们，并在祂的约中负起了保守他们的责任；即便如此，我们仍要说，从祂设立的手段的角度来讲，当风暴和考验出现时，除非我们运用我们的勤勉努力，否则“我们不能得救”。因此，有许多警戒给了我们……我们应该留心提防背道与离弃。^[101]

宾克：我们重申，如果我们说真正的基督徒不需要这样的警戒（既然他们不可能犯那罪）乃是无视神自己在祂预定之目的与达致目的之手段间建立的联系。神预定祂子民最终得着天堂里的永远福乐，而达致这一目的的手段之一是，他们留心神针对那会阻碍他们上天堂的事物所发出的严肃警戒。^[102]

司布真：神保守他的儿女不致背道，但祂是通过使用各种手段来保守他们。其中一种就是通过律法的恐吓向他们显明，如果他们背道则会发生什么。若有一个很深的悬崖，保护人不掉下去的最好方法是什么呢？就是告诉他，如果他这样做，必定会被摔得粉碎。……所以神说：“我的孩子，如果你掉下悬崖，你就会被摔得粉碎。”这个孩子会怎么做呢？他说：“父啊，求你保护我，扶持我，我便得救。（译注：诗 119:117 译自 KJV 版圣经）”这使信徒更倚赖神，生出神圣的畏惧和谨慎，因为他知道，如果他背道，他就不能恢复了。他站在离那深渊甚远的地方，因为他知道，如果他掉进去，他就没有救恩了。^[103]✝

作者简介

克里斯托弗·W·考恩 (Christopher W. Cowan)，美南浸信会博士，B&H 出版集团 Bibles and Reference Books 系列图书的编辑。

[98] James P. Boyce, *Abstract of Systematic Theology* (Cape Coral, FL: Founders, 2006), 433.

[99] Dabney, *Lectures in Systematic Theology*, 697.

[100] Hodge, *I Corinthians*, 144.

[101] John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews with Preliminary Exercitations*, ed. William H. Goold (Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1991), 4:157-58.

[102] Arthur W. Pink, *An Exposition of the Sermon on the Mount* (Grand Rapids: Baker, 1953), 616.

[103] Charles Spurgeon, "Final Perseverance," *The New Park Street Pulpit*, 2012 年 8 月 12 日读取, <http://www.spurgeon.org/sermons/0075.htm>.

为福音燃烧的文字激情

——司布真与书的故事

文 / 游冠辉

2009年3月，在达拉斯的基督教书展上，我见到了加拿大维真学院退休教授巴刻(J. I. Packer)先生。他正在展会上签名售书。那一年巴刻83岁。我没想到竟会在这里见到他。老人骨瘦如柴，佝偻着背，一只眼睛几乎眯成了一条线。看见他眯着眼睛、蜷缩着身子签名的场景，我心里有种说不出的滋味。我想上去跟他打个招呼，因为2000年我离开维真学院的时候曾跟他有过一席长谈。我知道他肯定不记得我了，我只是想告诉他，那次跟他谈话的中国学生，今天在中国做文字事工。

“巴刻教授，我知道您可能不记得我了，您有那么多学生。不过，我还是想跟您打个招呼。九年前我离开维真学院的时候，跟您谈过一次话。”

“我不记得你的名字，但我记得你的模样。”他很肯定地说。真是不可思议。

“我现今在中国从事文字事工。”我告诉他。

“我信文字的力量！愿上帝祝福你和你

的工作！”他说。

年登耄耋的巴刻言语寡少，可是句句带着能力。这位老人著作等身。他的著作祝福了无数读者的生命。他以使徒信经的句式说：“我信文字的力量！”(I believe in the power of the word.)这句话在英文中是双关语。“The word”在这里既指上帝之道，也指文字。这句意味深长的话一直回荡在我的耳边，感动、激励我继续从事文字事工。后来，我们选择“我信文字的力量”做橡树的宣传语。

如果没有文字……

《文字的力量》一书的作者马丁·普纳克(Martin Puchner)在该书的开头，让人们想象一下：如果没有文字，世界会是什么样子？如果文字从不曾存在，如果故事只有口头传诵而从未以文字记载，这样的世界是无法想象的。普纳克最后下结论说：“文字并不只是为了爱书者而存在的。从它在四千年前与世界打了个照面开始，文字一直在塑造和影响地球上大部分人的生活。”^[1]

[1] 马丁·普纳克，《文字的力量》，陈芳代译（北京：中信出版社，2019），3。

对于基督徒而言，话语或文字的力量更是显而易见。话语(word)是上帝自我启示的媒介，祂用话语创造了世界，又将祂的自我启示封存于一本书——圣经——中。因此，传道人被称为“上帝话语的执事”(Minister of the Word)，基督徒被称为“圣书的子民”(People of the Book)。上帝不仅赐给我们圣经，还赐给了我们阿塔那修、奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文、爱德华滋等历世历代圣徒的文字。如果没有这些文字，我们不知道基督信仰如何能传承至今。上帝使用文字，在传播信仰的过程中，文字起到了极为重要的作用。

相信文字力量的典范——司布真

我选择以司布真为例来讲述文字的力量，有三个方面的原因。第一，司布真关心中国的福音事工，与我们有某种直接的关联性。司布真是戴德生的好朋友，在支持内地会的四大团体中，司布真的都市会幕教会是最大的支持者。司布真常常写信鼓励、支持戴德生：“上帝感动任何人到中国传福音，我都给予支持。我期待很快地，都市会幕教会能支持一百位宣教士所有的费用。……中国是福音的应许之地，值得为此付出一切代价，直到福音传遍中国。”

第二，司布真对主火热的爱和对福音燃烧的激情极具感染力，他的文字特别能点燃人对主的渴慕和事奉主的热情。

第三，他是特别注重文字的牧者，不仅自己是爱书之人，买书，读书，而且广为推介；不仅自己竭力使用文字传扬主的道，而且

鼓励和敦促凡有写作恩赐的牧者都拿起笔来见证主的名。司布真说：“你若能开口，也知道救恩真理，就要迈开脚步，去传扬福音。……你若能提笔，就要写下人如何犯罪，神如何拯救。”

下面，我从三个方面来论述司布真对文字的注重。(1) 司布真的阅读；(2) 司布真在阅读方面所做的推动工作；(3) 司布真的写作。

一、读书不倦：读书人司布真

早年阅读

司布真(1834-1892)与戴德生、慕勒、慕迪、莱尔是同时代人，这几位都是他的朋友。众所周知，司布真的讲道满有圣灵的能力，人称“讲道王子”。有一次，他在农学大礼堂测试音响，大声喊道：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。”(约 1:29)有一个在礼堂椽梁上工作的工人听到这句话，就信了。还有一位妇女去买黄油，包裹黄油的纸是一页司布真的讲章，她读后立刻信了。

司布真获得能力最主要的途径是通过阅读和祷告。他早年间就养成了读书的习惯，通常每周读6本书，而且能记住书中的主要内容和内容的出处。这当然是一种特别的恩赐，非常人所能企及。他还有一个藏书12000册的个人图书馆，其中有几千册是清教徒的作品，比如班扬、欧文、巴克斯特、马太·亨利、弗拉维尔等，这些都是司布真熟悉和喜爱的作家。

1834年，司布真出生在一个牧师世家。论

到他的出生,司布真有两句话令人印象深刻。一句是:“我宁愿是为信心而受苦之人的后代,也不愿我的血管里流着帝王的血液。”司布真有一位先辈约伯·司布真因不从国教而被下监。另一句是:“向上追溯四代我们家族的历史,我看到上帝悦纳了我曾祖父的祷告,他曾恳请上帝让他的子孙们世代代为主而活。”他曾祖父的祷告蒙主垂听,至少在几代人得到了应验。

司布真的祖父雅各·司布真是不从国教的公理会牧师,在斯坦伯恩(Stam Bourne)教会事奉了二十五年。祖父继承了清教徒的传统,他读过很多清教徒的书。司布真早年与祖父生活在一起,祖父很喜爱他,在他小时候就刻意培养他。与祖父住在斯坦伯恩的时候,司布真在祖父的图书馆里接触到了大量的书,尤其是清教徒著作。六岁左右,他就开始读福克斯的《殉道史》,这本书奠定了他不从国教的立场。司布真后来把这本书推荐给孩子们,说:“这是给孩子的完美的圣诞礼物。”班扬的《天路历程》陪伴了他一生,他曾读过100多遍。笛福的《鲁滨逊漂流记》是他特别喜欢的小说,他读过多遍,有一次他祷告时便以此书为引子。他也读了许多其他清教徒的作品。在斯坦伯恩与祖父在一起的这段日子对司布真影响巨大,清教徒的传统透过祖父生命的见证和司布真所读的这些书,在他的生命中留下了深深的烙印。

司布真与祖父生活了五年之后,回到父母身边。他的父亲约翰·司布真是一间公理会教

会的牧师。父亲送司布真去上小学,尽力给他提供最好的教育。父亲也有大量的神学藏书。司布真非常热爱阅读,经常在父亲的书房专心看书,阅读欧文、薛伯斯、弗拉维尔、马太·亨利、多德里奇^[2]等清教徒的著作。这些著作让司布真深信自己有罪。司布真说:“读这些作品,我好像坐在硫磺火湖旁,日夜惴惴不安。”在不安的夜晚,他拿起约瑟·艾岚的《给未曾归正者的警告》(*An Alarm to the Unconverted*)和巴克斯特的《呼召未归正者》(*A Call to the Unconverted*)之类的书来读。他更清楚地意识到,自己是个失丧的罪人,需要上帝的拯救。“这些书使他在痛苦中渴望知道自己如何才能接受那伟大的救恩”。^[3]

但有趣的是,上帝最终是借着一个没有受过多少教育的人在讲台上的讲道,使他最终归信。这位讲员所分享的经文是:“地极的人都当仰望我,就必得救。”(赛45:22)他只讲了十分钟,就无话可说了。然而,他注意到司布真的愁苦,对他大声喊道:“年轻人,你要仰望耶稣基督!仰望!仰望!仰望!你不能做什么,只有仰望才能活着!”司布真立刻看见了救恩之路。启示的道唤醒了,但却是宣讲的道拯救了他。

古典教育

司布真10岁的时候,转到斯托克维家庭学校。校长路易斯(Henry Lewis)强调读、写、说、算的能力,鼓励学生多读好书,用经典名著教授语文。司布真在这里开始学习希腊

[2] 多德里奇的经典作品《宗教于灵魂中的产生和发展》对威伯福斯悔改归信产生了决定性的影响,详参见:埃里克·梅塔萨斯,《威伯福斯传》,李婧译(上海三联书店,2021),42-43。

[3] 阿诺德·达里茂,《司布真传》,陈凤译(北京:华夏出版社,2014),21。

文、希伯来文和拉丁文。可以说，他在这里受到的是古典教育。14岁时，司布真转到圣公会背景的奥古斯丁农学院学习。15岁时，他又转到纽马克特的一所学校学习，同时兼任助教，那里的厨师玛丽·金坚定的加尔文主义信念和深刻、透彻的圣经洞见，对他产生了影响。

司布真本来计划是要去上大学的，可是因为校长麦克米伦家女佣的失误，他等了几个小时，女佣都没有通报校长，因此他没有见到校长，错失了上大学的机会。上帝藉着一句经文提醒他：“你为自己图谋大事吗？不要图谋！”（耶 45:5）他顺服下来，回到沃特比奇（Waterbeach）教会服事。他的老师里丁（Leeding）劝慰他说：“你学习知识的态度很好，学习的方法已经具备，圣经的认知已经有了基础。所以，你在服事的禾场上不会逊于大学毕业生。”司布真从上帝和人那里都得了安慰。

有一次，他到圣艾德蒙教会讲道，教会的传道人埃尔文（Cornelius Elven）对他说：“只要你多读圣经，多读好书，就能不断带下属天的灵粮。”这句话给司布真留下了很深的印象，成为了他一生的信念。所以，司布真虽然没有受过大学教育，但他借着读书，使自己成为装备精良的牧者。司布真并没有因为自己的经历而轻视教育，他认为传道人应当受到足够的教育才能胜任传道的工作。因此，他创办了“牧者学院”（Pastor College），为要培训那些有明确呼召的传道人。

灵性更新

司布真 15 岁信主，16 岁开始讲道服事，19 岁在伦敦新花园街浸信会担任牧师。约翰·派博认为，司布真在情绪沮丧、身体受压、争战不断的景况下，仍能保持非常丰富的语言能力、扎实的教义根基和刚强的灵性状态，其中一个重要的原因，是他总是沉浸在伟大的作品之中。司布真说：“阅读是灵性更新的休息站。滋养人心的作品来自作者长期在上帝面前的仰望。”

司布真在主日服事之后，休息时经常会让他的妻子苏珊娜给他读书，如读赫伯特（George Herbert）的诗，或者巴克斯特的《归正的牧人》。这让我想起中世纪的两本灵修名著，伯尔纳（Bernard of Clairvaux）的《劝思考书》（*On Consideration*）^[4]和托马斯·厄·肯培（Thomas à Kempis）的《效法基督》（*The Imitation of Christ*）。另外，伯尔纳也将属灵阅读与祷告相提并论：“属灵阅读和祷告是我们征服地狱、赢得天堂的武器。”大量的阅读为司布真立下了扎实的神学根基，使他得着许多真理的亮光，带给他更新的力量，而且他的语言表达也变得丰富、有力。

“采花酿蜜”

司布真最重要的服事是围绕着他的讲坛。他每周讲道在十次左右。讲道如此频繁，信息从何而来？一方面是默想圣经和祷告，另一方面是大量阅读。平时的阅读就像一个水库，

[4] 伯尔纳勤于思考和默想，今天我们这个时代很需要他的信息。《劝思考书》收录于《中世纪灵修文学选集》。伯尔纳、肯培多马，《中世纪灵修文学选集》，章文新、汤清等译（北京：宗教文化出版社，2011），35。

为他储满了水。伯尔纳曾经说：“现在教会里水库太少，水沟却很多。……水沟自己还没有注满，就想往外泼。”他呼吁传道人充实自己，用自己的丰盛去牧养会众。从浅浅的水沟里舀出一点带着沙土的水给信徒喝，如何能解他们的渴呢？

作为牧者，司布真的心中总是装着会众，为了喂饱他们，他每天都在寻找属灵的粮食。他说：“整个星期我都在寻找主日讲道可以使用的材料；但是实际的组织安排工作必须留到周六晚上来做。”周六晚上六点之前，他会与访客交谈、祷告。到了六点，他会跟客人说：“我要跟你们说‘再见’了，因为我有许多小鸡要喂养，明天主日我要让他们饱餐一顿。”然后，他便走进书房预备讲章。有时候，他会请他的妻子帮忙。当他的妻子苏珊娜走进书房的时候，总是会发现他的身边堆满了书，一本叠着一本。他徜徉在这些古卷当中，仿如在花丛中采蜜的蜜蜂，不断从古书中撷取精华。司布真知道，人的头脑对同样的东西会感到厌倦，就像人总吃一样的食物会没有胃口，因此他会变化出各种花样，不断改进讲道方法。他怕道理太抽象，就用各种比喻、轶事，使人感兴趣，抓住人的注意力，使他的讲道既清晰明了，又生动有趣，而且容易记住。讲道中的大部分例证，都是他从阅读中搜寻和积累下来的。

博览群书

司布真阅读范围非常广泛，包括圣经注释、历史神学、圣徒传记、一般文化读物，以及

报纸刊物。要详细了解和归纳司布真读过的书非常困难。《剑与铲》^[5]月刊上刊登了他撰写的大量书评，其中提到的书有几千本。这些书大部分是司布真读过的，并且很多是他认真阅读、写过书评的，从中我们可以大体了解司布真的阅读状况。

在所有的书中，圣经独一无二，其他书不能与之相提并论。1859年都市会幕教堂奠基的时候，司布真在石头下面的瓶子中放入了圣经，以此表明圣经是他们教会的根基。司布真特别喜欢的一位牧者是班扬。论到班扬，司布真说：“这个人是一本活圣经，不管你扎他身体哪个部位，你会发现他身上所流出来的都是圣经的血，圣经的精髓从他流出。他说话很难不引用圣经，因为他的灵魂里充满了上帝的话语。”没有任何一本书像圣经一样，是他每日都要研读和思想的。除了圣经，司布真阅读的书籍可以粗略地分为下面几类。

第一类，是**圣经注释**。在论述如何读圣经时，司布真特别强调，要阅读圣经注释书。“为了能够解释圣经，并作为你讲道的帮助，你需要熟悉解经家。他们是一支荣耀的军队，熟悉他们可以带给你喜乐和益处。”从司布真编撰的《圣经评论与注释》(Commenting and Commentaries)中，我们知道，他阅读了三四千本的圣经注释书，其中包括克里索斯顿、路德、加尔文、约翰·吉尔、马太·亨利、亚当·克拉克、本格尔、莱尔等。司布真在路德的《〈加拉太书〉注释》的扉页上写着：本书是我最早的朋友之一，无需任何推荐！这本书也是班扬的最爱，他在《丰盛的恩典》

[5] 1865年，司布真创办教会月刊《剑与铲》(The Sword and the Trowel)。

中提到了这本书。司布真在《圣经评论与注释》中说：“加尔文这位释经王子的著作极为重要，我怎么诚挚推荐也不为过！”司布真手中的莱尔著作是签名版的，他特别喜欢收藏同时代人的签名版著作。对于那些认为“有圣灵作为老师就够了”的传道人，司布真说：“没有人指教，我怎能明白？……圣灵开启你，岂不开启别人？”他告诉人们：“圣灵常常是藉着这些信仰前辈来开启我们，赐给我们亮光。”

第二类，是**历史神学**。司布真最喜爱清教徒，前面我们已经多次提到。清教徒对于圣经、上帝、人性以及人生的研究非常深刻，而且将敬虔与实际、教义与灵修结合起来。司布真不仅把自己视为清教徒的传人，而且有意识地将清教徒的传统传承下去。他所创办的牧者学院，就是为了培养清教徒式的传道人。除了清教徒的神学著作，司布真还阅读了不少教会史和教义史方面的著作，如哈根贝克（K. B. Hagenback）的《德国和瑞士宗教改革史》、《基督教教义史》，威利（Wylie）的《新教史》，威尔逊（Walter Wilson）的《不从国教教会史》。《剑与铲》上还刊登过他对其中一些著作的书评。

第三类，是**圣徒传记**。司布真阅读了大量的圣徒传记，从前辈圣徒的身上观看上帝的作为，获得生命的激励，效法先辈的榜样。他常常援引历史上古人、改教家、清教徒的事迹为例证，也常常提及怀特菲尔德、卫斯理以及一些同时代人的见证。司布真在神学上

是坚定的加尔文主义者，他不认同卫斯理的神学，但是对卫斯理极为尊重，对他的评价可能会超出你的想象。他说：“如果在十二使徒之外要在加上两个使徒，我相信没有人会比怀特菲尔德和卫斯理更适合。”这也许是因为他格外看重有圣灵能力的布道家的缘故。《剑与铲》中有许多传记的书评，其中包括路德、威克里夫、诺克斯、麦克谦、怀特菲尔德、卫斯理、威廉·克里，以及司布真同时代的布道家莱特（Edward Wright）、托伊（Thomas Toye）等人的传记或轶事。司布真在评论《剑与铲》的主编派克（Geoffrey Pike）时说：“他在历世历代的好书中，找到属灵的骨髓肥油。”其实，这句话用来描述他自己也非常贴切。

第四类，是**一般文化著作**。要了解自己所处国家的历史和社会文化，需要读些一般文化著作。司布真读了不少历史方面的著作，如艾利森（Archibald Alison）的《欧洲史》，麦考莱（Thomas Macaulay）的《英国史》，休谟的《英国史》，卡莱尔的作品，还有《克伦威尔传记》、《塞缪尔·约翰逊传》等。此外，司布真还阅读自然科学和伦理学等各方面的作品。

最后，值得一提的是，司布真还阅读**报纸刊物**。为了了解他所处的时代，更好地服事那个世代的人，司布真还时常看报。他引用约翰·牛顿的话：“我读报纸，这样我知道天父掌管世界。”他从报纸中经常能找到教导上帝话语的例证。^[6]

[6] 今天我们了解世界，主要不是通过看报，而是通过网络媒体。这次疫情使我们更深刻地感受到，我们需要看新闻，了解世界上在发生什么，上帝在做什么，人心处于什么状况。只有了解这个时代世界所面对的问题，人心所面对的挑战，才能有针对性地传讲福音，见证基督。

二、传递不息：推书人司布真

以书求爱

司布真自己深得阅读的益处，因此也极力与他人分享读书的益处。他首先从身边的人开始。司布真 19 岁的时候，在伦敦认识了苏珊娜，她日后成为了司布真的妻子。他们认识不久，司布真送给了她一本《天路历程》做礼物，上面写着：“愿你在蒙福的天路上不断进步。”后来，他们对彼此的认识逐渐加深。

有一次，他送给苏珊娜一本书，是马丁·塔珀（Martin Tupper）的《箴言哲学》（*Proverbial Philosophy*），还指着其中一段论婚姻的话“良妻是上帝所赐最好的礼物，要为此祷告”，问苏珊娜怎么看，然后轻声低语地问她：“你为将来的丈夫祷告吗？”苏珊娜马上心跳不止，满脸绯红。这次之后，他们的关系获得了实质性的进展。

后来，他又送给苏珊娜加尔文的著作^[7]，并对她说：“这些古老的作品中藏着上帝的宝石，如同在古老的溪流里仍有打倒歌利亚的石子。”司布真对于阅读的看重，对他的妻子苏珊娜产生了非常大的影响。苏珊娜后来也成了一个多产的作家。不仅与司布真一同编著《古代溪流中拾来的光滑石子》，还撰写了两本记录她所负责的“图书基金”事工的作品。最重要的是，她与司布真的一个秘书一起编辑了煌煌四卷的《司布真自传》。

“把书带来”

除了与身边的人个人性地分享阅读的益处，司布真还在会众的层面上推动阅读。有一个主日，他在自己所在的都市会幕教会讲道时特别提到阅读的重要性。他讲道的题目叫做：“保罗——他的外衣和书”（Paul-His Cloak and His books）。保罗在狱中的时候写信给提摩太说：“我在特罗亚留于加布的那件外衣，你来的时候可以带来，那些书也要带来，更要紧的是那些皮卷。”（提后 4:13）在司布真的时代，有一些传道人读书，拿着圣经走上讲台就信口开河。这些人却受到会众的追捧。针对这种现象，司布真发出了振聋发聩的声音：“甚至使徒保罗都需要读书！他被圣灵默示，然而他需要书！他至少讲了三十年的道，然而他需要书！他亲眼见过主，然而他需要书！他比多数人的经验更丰富，然而他需要书！他曾被提到三层天上，听见隐秘的言语，然而他需要书！他是新约大部分书卷的作者，然而他需要书！”

司布真大声疾呼传道人要读书，同时也呼吁弟兄姐妹读书。他说：“使徒保罗对提摩太，也对其他每一个传道人说：‘你要读书。’不读书的人永远不会被人阅读；不引用别人的人永远不会被人引用。不使用别人头脑中之思想的人证明他自己没有头脑。弟兄姐妹们，这道理对传道人来说是这样，对于我们所有人来说也是这样。你需要读书。尽可能弃绝所有肤浅的读物，极力研读那些纯正的神学书籍，特别是清教徒作家的书籍和圣经注释书。我们坚信，最好的休闲方式是阅读或祷

[7] 猜测应该是《基督教要义》，因为司布真的《加尔文圣经注释》全套是他们结婚后苏珊娜为他买的。

告。你可以从书中获得很多的教导，之后你可以用它们作为真正的武器来服事主。让我们和保罗一同呼喊：‘把书带来！’”

办刊撰文

除了呼吁信徒阅读，司布真还具体为信徒推介图书。在他创办的《剑与铲》教会月刊中，有专门的书评栏目，司布真在上面发表了大量的书评，鼓励大家买好书、读好书。差不多每一期《剑与铲》上都有一篇他写的书评。此外，他每月还为报纸撰写新书的书评。借着他诸般的努力，他所牧养的教会成了一个“阅读的教会”。

流动售书

在从事福音事工和进行属灵争战的时候，司布真十分注重使用文字作为武器。司布真生活在一个牛津运动轰轰烈烈、天主教影响与日俱增的时代。牛津运动也被称为“书册派”，因为他们大量使用书册。司布真意识到教会需要使用书籍来抗击天主教的影响。此外，当时农村很多地方没有教会，没有布道所。司布真写道：“要让那里的人认真思索生命的问题、永生的归宿，应把圣经、好的书籍杂志、福音单张送到他们手中。遥远之地的福音需要以文字为布道中心。除了挑选好书、好的布道文学，更需要售书人的事奉，好将好书带给他们。”

1866年，司布真经过祷告，在都市会幕教

会成立“流动售书协会”（Colportage Association），以传播圣经和好的属灵书籍为目的。司布真说：“若有更多的售书人，可将福音的种子撒遍英国各个偏僻的角落。”流动售书协会开始的时候，售书人人数不多，但是增长很快。到了1878年，售书人达到了94人。他们将圣经和好的福音书籍带到了伦敦的贫民窟和乡村各处，送给千家万户，带领许许多多的人归向基督。

图书基金

与售书紧密相关的另一项文字事工是“司布真夫人图书基金”（Mrs. Spurgeon's Book Fund）。司布真非常注重传道人的阅读，关心传道人图书馆的建设。司布真的《致牧者》（*Lectures to My Students*）^[8]一书中，有一篇叫“致工具不足的传道人”。他在开篇写道：“那些工具不足的牧师应该怎么办？工具不足，我指的是他们拥有的书籍寥寥无几，并且几乎根本没有办法购买更多的书。在任何情况下，这都是不应存在的局面。教会应该杜绝这种情况的发生。他们应当按照最大程度的能力，不仅供应他们牧师的肉身生命所需的食物，还提供思想的养分装备他，好使他的灵魂不至挨饿。一座好的图书馆应该被看作是教会设施不可或缺的一部分；以‘管理饭食’为己任的执事，如果不忽视主的桌子，也不减少牧师餐桌的供应，还关心他的书桌，用相当丰富的新著作和标准书籍加以供应，那么他就是有智慧的。这钱就花得适得其所，带来的果效就要远超预期。”

[8] 司布真，《致牧者》（出版名：《注意！牧者们》），甘霖译（改革宗经典出版社，2010）。这一版虽不是完整版，但非常值得一读。

司布真的妻子身体一直不好，到 1875 年半身瘫痪，很难参与其他服事。有一天，司布真问她：“你觉得我的《致牧者》这本书怎么样？”苏珊娜回答道：“我希望能使英国的牧师人手一册。”司布真接着说：“那为何不做呢？你愿意奉献多少？”苏珊娜盘算了一下，把自己的积蓄全部拿出来，购买了 100 本《致牧者》，寄给了 100 位有需要的牧师。赠书一启动，一发不可收拾，很快发展成了“图书基金”事工。到 1890 年，“图书基金”满 15 周年的时候，共发送了 12 万多册的图书，帮助到了几千位牧师。对于妻子的赠书事工，司布真满怀感恩地说：“我生活中的一大喜乐是我亲爱的妻子关注牧师图书馆。她全身心地投入于这一事业之中。”

三、笔耕不辍：著书人司布真

以笔证道

司布真一面用口传讲福音，一面用笔传扬真道。他之所以如此勤于笔耕，是因为他相信文字是传扬福音的绝好媒介。司布真相信，自己有责任使用一切的方式传扬福音。他看到，过去有许多属灵伟人的著作被上帝大大使用，带领众多的人归主。想到自己所写的著作也能触及可怜的罪人，司布真激动不已。他专门写过一篇文章，叫做“使用你的笔”，劝勉年轻的传道人，要同时使用他们的口和笔来传道。对于传道人来说，讲道当然是最主要的服事。但是司布真说，通过文字将这样的真理宣扬出来几乎同等重要，应当竭力使用每一个有写作恩赐的人，因为出版的文

字可以跨越时间和空间的限制。

在一次讲道中，司布真对兄弟姐妹说：“当我们看见或听见上帝向我们启示的信息时，让我们去把它写下来，或以其他方式让别人知道。上帝把宝贝放在瓦器里，不只是为了瓦器，而是为了让宝贝在日后能被倒出来，使别人得丰盛。……写作者比单口传者受众更大。能写之人，口有笔相助，何乐而不为。他的受众会更广，因为声音会消失，文字的影响则更持久。”路德早期看重宣讲的道过于文字的道。后来，他口传与文字并重，写下了大量的著作。由于古腾堡印刷术的发明，路德的作品广为流传，在宗教改革运动中产生了爆炸性的影响。

著作等身

写作是一项艰辛的工作。尽管司布真的服事非常繁重，为了赢得更多的灵魂，造就更多人的生命，他一直笔耕不辍。司布真从年轻的时候就非常重视写作和文字出版。17 岁的时候，他写了几篇阐明救恩的简短文章，以《沃特比奇小册子》的形式刊印出来。后来，他的文章和讲章陆续在一些刊物上登载。他所在的新花园街礼拜堂有位执事开办了一家印刷所，建议司布真将他的讲章结集成书出版，叫做《新花园街讲坛》。1855 年开始，他每个礼拜一都要编辑前一天的讲章，礼拜四交给出版社印刷。他的讲章多达 63 卷，后来被翻译成多种文字，流传甚广，被主大大使用。

除了讲章和文章外，他还出版了 140 本左右的书。这些书涉及许多方面，勉强可以分成

以下几类。(1) **圣经注释**，其中最著名的是《大卫诗篇宝库》(*Treasury of David*)和《圣经评论与注释》。前者收集了许多作者，特别是清教徒对于诗篇的评注，也包含了不少司布真自己的评论。后者是司布真从三四千卷的圣经注释中挑选出来的一千多种圣经注释书目，以及司布真对它们的评论。(2) **福音类**，如《都是恩典》和《赢得灵魂者》等。司布真是一位布道家，他的许多作品都是福音性的。(3) **教牧类**，如《致牧者》、《全面的事奉》(*An All-Round Ministry*)。(4) **灵修类**，如《清晨甘露》^[9]、《静夜亮光》^[10]、《信心支票簿》、《祷告的力量》等。(5) **浅易读物**，如《农夫约翰语录》、《农夫约翰图集》，这两本是写给没有受过多少教育的人，以浅显的方式阐明一系列比喻和谚语的意思，并应用到实际生活中。

司布真的写作来自长期的阅读与对人的关怀，更来自在上帝面前的仰望。司布真说，他的写作是“一句一句地仰望，一页一页地祷告”。他视写作为提供滋养灵性的文字工作。他说：“文字的事奉是将稿纸当成恩典的田地，写作的笔是田地上的垄沟，圣灵的感动成为垄沟的水，滋润田地。”难怪他的

作品如此滋润了一代又一代人的心田。

余响不绝

司布真的一位秘书富尔顿(William Fullerton)说：“听司布真谈论图书，我们以为他一生除了待在图书馆看书，别的什么都没做；看他所写的书，我们以为他除了写作，别的什么也没有做。”然而，他的阅读和写作却是贯穿在他许许多多的其他服事当中。

司布真坚信文字的力量，他自己从历世历代的好书中获得滋养，而且竭力推动他人去读书，对于那些缺乏资源的人，他建立机构，不余遗力地将图书资源提供给他们。他一面不停地讲道，用口传讲福音真理；一面不停地写作，用文字将福音传扬到他的声音无法抵达的地方，甚至传给了后来的世代。司布真的讲道曾经使万人空巷，听过他讲道的人据说有将近一千万人。他的著作也一版再版，一百多年来一直畅销不衰。司布真在讲台上的影响力巨大，然而他用笔所写下的文字，其威力毫不逊色。而且我们可以预期，他的作品会继续影响一代又一代的人，直到主再来的日子。✝

参考书目

C.H. Spurgeon, *Autobiography. Volume 1: The Early Years (Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1962); Volume 2: The Full Harvest, 1860-1892 (Carlisle, PA: : The Banner of Truth Trust, 1973). A revised edition, originally compiled by Susannah Spurgeon and Joseph Harrald.*

[9] 司布真，《清晨甘露》，李肇琳译（全国基督教两会，1999）。

[10] 司布真，《静夜亮光》，刘逾瀚译（北京：群言出版社，2013）。

C.H. Spurgeon, *Lectures to My Students* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus Publications, 1998) .

Tom Nettles, *Living by Revealed Truth: The Life and Pastoral Theology of Charles Haddon Spurgeon* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus Publications, 2013) .

张文亮。《上帝恩典的留声机：讲道王子司布真》。台北：校园书房，2019。

阿诺德·达里茂。《司布真传》。陈凤译。北京：华夏出版社，2014。

牧者的进修、阅读和写作

文 / 本刊编辑部

编者按：上帝使用牧者在教会中服事信徒。作为上帝的器皿，牧者的成熟和不断成长对于教会是很重要的。因此牧者是否需要进修，又如何通过阅读和写作进修，是一个值得讨论的话题。编辑部就此组织了一次座谈会。几位受访者之间有很多共同点，他们都是弟兄，都已经结婚并且做了父亲，都是在教会中作为牧师来事奉。愿他们的分享能够对相关的话题的讨论有所贡献。

本刊编辑（以下简称“编”）：今天座谈的主题是牧者的进修、阅读和写作。我首先想问的是：你认为成为教会的牧师后还需要进修吗？为什么？

陆骋：我觉得需要。神学院比较宝贵的是教给我们看待事物的方式、视角、思维模式，而且是整全、审慎和合乎圣经的，但是它肯定不能教授一切的知识。所以牧师的学习不只是在读神学院的时候，而是持续一生。毕竟人是很有局限的，而我们要认识的是永生神。教会事奉也会有多样性，即使以前在神学院学过相关知识，当时认为自己已经明白了，但是当实际牧养时，我还是需要承认很多事情不知道该怎么办。因此我需要看很多的资料。

以恩：我觉得进修对于一个牧师是很重要的。有两个原因：第一，在我的经历中，如果没有进修，我服事越久，越会感觉圣经没有服

事到我自己的属灵生命。因为我总是使用圣经来服事别人，进修就是我自己被牧养的机会。第二，神创造亚当时赐福他并给他工作，所以工作是好的。但如果总是靠着以前事工的经验来做现在的服事，那不是最好的方式。我们需要为继续服事而进修。

始明：我觉得答案很明显，当然是需要的。提摩太前书 4:14-15 保罗吩咐提摩太说：“……使众人看出你的长进来。”而这时候提摩太已经被确认为教会领袖了。这里的长进不仅仅是在实践上，也包括在知识、品格、成熟度上。现实中，不是所有的牧师都读过神学，很多做牧师的人与他应该具备的神学知识，本来就有一定距离。而我们在读神学的时候，主要是获取知识，不见得形成了自己的观点。即使是形成了观点，也没有想过这个观点怎样应用、实践和教导。我们需要形成对相关问题的立场，并且放在复杂的环

境中加以检验。神学进修和教牧现场的经验交互，会不断地磨锐我们的神学思考，使我们更好地做牧师。

另外，我们是会犯错的，我们原先的立场可能是没有经过深思熟虑的，或者年轻的时候盲目地跟随一个人，不假思索地采纳了他的全部观点；但当我们实际地牧会，或者眼界被打开的时候，我们发现需要重新思考，发现自己过去的解经比较片面，没有考虑到某个方面。这个时候进修就可以不断地修正观点，使我们在牧养教会的事情上行得更加合乎真理。

编：牧者的进修可以有很多方式：第一种是在全时间事奉的情况下，一边事奉一边进修；第二种是部分时间投入事奉，同时进修；第三种是全时间进修。你认为这些进修的方式各有什么利弊？牧师对自己的进修可以有长远的规划吗？

始明：这三种进修方式之间的区别，说穿了就是能不能离开工场和事工的岗位。脱产的全时间进修是最有益处的，因为它可以让你更深地进入学习，不被事务打扰，所研究的课题可以不被过去做出的错误判断、给别人的错误教导所影响。脱产学习可以帮助你更好地脱开这些牵绊，更全面地思考问题，而且你的眼界会更被打开。

但不是所有人都可以去“奢侈地”脱产进修，我觉得更好的方式是三者之间的结合：通过全时间的服事积累问题；通过部分时间的密集课或讲座，在一些问题上获得更多的知识；在这个过程中，如果你确实很有负担，想在

某个方面有更深入的研究，甚至著书立说，而教会正好有这样的资源，那么你也可以采用脱产的方式去读一个学位、写一本书。

陆骋：始明牧师是一边全时间事奉一边进修，我是脱产读的神学。我同意他的看法。只是我感到，中国教会在很缺乏牧者的情况下，牧师脱产去读神学，挑战会比较大，可行性不高。这是从处境出发的考虑。

以恩：每种进修方式我都经历过，我觉得各有利弊。我认为，如果一个人有呼召要做神学教师，早点脱产学习更好，因为学习的流程更长；如果是被呼召牧会，一边服事一边学习更有好处。因为牧会是一件实践性的事。我读神学的时候，大概二十五六岁，和我的同学们在牧会方面都没什么经验。我们是先在理论上学习了很多，这不是最好的安排。而且我后来开始牧会时，也没有很好地记住已经学到的内容，因为这些内容和我现在做的事是分开的。如果一个教会只有一位牧师，牧师一边学习一边服事非常难。最理想的情况是，教会有两个以上的教导长老，彼此之间可以互相支持，不是一个人负责所有的事，这会让长老能预留一段时间用于学习。我现在能够有时间进修要感谢其他长老。

编：三位牧师现在都在全时间事奉，请问在这样的情况下，你认为最理想的进修方式是什么？你现在是怎样进修的？

以恩：这个问题很难回答。因为服事太忙，我常发现原来安排的进修还没进行，一个星期已经过去了。我尝试过两个方式：一个是每天安排半个小时到一个小时的读书

时间，第二个是安排密集的进修，我认为第二个更有效。每周一或每周二，用三分之二的时间预备讲道，三分之一的时间来进修。每周为自己保留一天时间不被打扰，我认为是很有益的。

陆骋：我是见缝插针。我在路上的时间会听一些音频课，比如我喜欢的老师的专题课程。特别是健身的时候，一边听一边锻炼。但我发现自己还是缺乏阅读时间。始明牧师很早就跟我提过。我记得有一次他住在我们家，我们一起吃早饭，他边吃边看自己的kindle。我问他：“你这么爱读书？”他说：“我一个星期要花四个小时阅读。”那时我开始知道传道人刻意地阅读和进修很重要。但我还是容易被事奉拖着走，所以我强制自己必须做一些改变。例如我邀请门训的弟兄跟我一起读我也没读过的一本书，等于通过建立外在的强制机制来保证阅读，或者参与一些培训，在其中也经历被更新。

始明：我觉得服事本身就是一个进修的过程。美国的牧师称他们的书房为 Study，也就是学习的地方。其实为预备一篇讲章、回应一个问题，我们要查很多资料，这就是学习。在事奉中，就某个事奉的问题——无论是解经，思考牧养难题或者当下话题——所进行的研究，本来就会给我们带来益处。尤其是我参与翻译事工，是很好的学习机会，我翻译的文章、教学的文章，都帮助我拓宽思路，也成为讲道的例证或者应用。我每个星期有专注的四个小时的阅读时间（不算其他零散的阅读）。参加一些感兴趣的讲座，也能从中获益。在讲座结束之后可以和讲员

互动，有时候他提到一些书，那么这些书就能进入到你的书单，因为它们可能是在你感兴趣的方面权威性的论述。

编：几位的分享中都谈到阅读很重要。请分享一下，牧者的阅读怎样才是有智慧的？比如应该选择什么样的书籍，如何安排时间，实现阅读的方式等等。

始明：我先说我那专注阅读的四个小时。那四个小时是固定的在每个礼拜五下午，这是我的工作之一。相当于说，我的工作时间的10%是用来进修的。这和我之前在公司的工作方式相似。那时公司里规定，员工工作的时间利用率应该是75%，剩下25%是用来提升和学习的。我现在还是这个原则，学习本身就作为工作的一部分，而不是业余的事。除非发生人命关天的大事，否则别人礼拜五下午约我，我说我有工作，有服事。这个要渗透到你的血液里面，你作为牧师，工作内容之一就是“成长”。所以这四个小时的阅读时间是必须保证的。有的时候我不得不把这四个小时整体移动到另一天，但是我一定保证每星期有这四个小时来阅读。

另外，关于阅读我有一个习惯，当我发现一本书谈及某个议题时引用了另外一本书，说那本书对此有更好的阐述，一般情况下我会弄到那本书，那些堆着的书也是我阅读的动力。

我对牧者的阅读作了一下分类，有五种不同的阅读：

第一种，为帮别人作决定而阅读。有时成员或者某个信徒问：“这本书好不好？”或者

教会图书馆的服事人员问：“图书馆要不要进这本书？”那我会很快地浏览这些书好作判断，可能是半小时就读完。

第二种，扩大知识面的阅读。如果我的知识面是狭隘的，那么我在讲道时的例证就是有限的，或者我的例证可能是错误的，这样就会影响到我讲道的可信度。这种阅读包括历史学、经济学、社会学这方面的书。对这种书我也看得很快，一本书可能在两个小时左右。

第三，提升文学和表达能力的阅读。比如小说和其他文学作品，或者是关于表达论述本身的一些书（如《明亮的对话》），这类书的阅读能够帮助你提高表达能力。

第四，教牧类的阅读。包括提高事奉技巧和事奉理念的书，比如关于门训的和培养传道人的，还有关于辅导的，像《并肩同行》、《改变生命改变心》，或者某一个专题的辅导如婚前辅导、离婚与再婚的辅导等方面的书。

第五，研究类的阅读。某个话题确实很复杂，比如某个神学议题、伦理学话题，需要为此专注地阅读；或者为我想写的一篇文章，也需要此种方式的阅读。

根据不同的阅读类型有不同的阅读速度，也会有不同的产出。比如第一类的阅读，我就是读完简单地在豆瓣上给个星；也有的是我读完之后，在豆瓣上写读书笔记或者是做书摘；还有一些是最后产生出文章或者论文。

陆骋：始明对阅读作了分类，每类都可以推荐更多的书。我提供一些选书的技巧。首先，可以去询问熟悉相关领域的人，选择他们最推荐的、经典的、值得反复读的书，即相关领域里的代表作。我也会参考亚马逊的推荐，但是我不依赖亚马逊，我更相信我信任的人的推荐。另外，我推荐大家白天读一些厚重的、烧脑的书；晚上可以读一些轻松的，比如小说、历史、经济类的书——这类书我都是放在睡前读，可以让大脑处于放松的状态。

以恩：我补充一点。现在有一些网站，他们会发布一些书的推介，一般也发一篇评论在上面，我认为看这些网站是很好的浏览一本书的方式，能快速地了解一本书的内容；所以我常使用这个方式，我会通过刊登学术类书籍书评的网站了解一些学术性的、比较厚的书，也会在福音派背景的介绍书籍的网站上，看一些薄一点，但我只需要了解而不用花时间来读的那种书的评论。这样的网站，前者如 www.sblcentral.org，后者如 booksataglance.com。

编：疫情以来的这段时间，哪些阅读给你带来的收获特别大？是什么收获？

陆骋：英文的 *Parenting*，保罗·区普写的。因为之前在管教儿女方面我有一些压力和挣扎，比如说我对孩子不够有耐心，会陷入罪疚感，但是又缺乏智慧。我强烈推荐这本书，它更多地是对父母的心说话，也有牧养性。我所说的话和我的行为背后，反映我对孩子的看法和对神的看法，这些内容比较扎心，但也很有恩典，会调校我

的心思意念，使我用正确的心态和福音的眼光来看待教养儿女。希望以后会有中文译本。

以恩：我读了一半的提摩太·凯勒的《21世纪教会成长学》。我第一次看时觉得这本书不够好，但这次读我发现了这本书的长处。还有另外一本书是 *The New Testament in Its World*，它着眼于通过了解古代文化照亮我们对圣经的解释方式。最近有一本书叫 *Jesus Through Middle Eastern Eyes*，作者是福音派的基督徒，从1930年到1990年住在巴勒斯坦，他是从巴勒斯坦的文化差异来解释福音书。还有保罗·区普的 *Lead*，是《危机四伏的呼召》的续集，这本书特别有意思，我鼓励大家都读读。

始明：有三类书让我印象深刻。第一类是关于圣洁。比如毕哲思的《圣洁让你想得不一樣》、《敬虔的操练》，还有一些属灵的经典《天路历程》、《治死罪》。帮助一些教会成员的过程，让我思考关于圣洁的话题。我发现我接触的大部分基督徒，都有一种对圣洁的错误观点：我这辈子不可能做到上帝的要求，所以我们基督徒的生活就是会有很多问题。而这样一种想法其实很大程度上扼杀了，或者说消减了信徒追求圣洁的努力。所以这些书让我更好地理解圣洁和成圣，以及我们如何在已然未然的处境中追求圣洁，更好地教导弟兄姐妹圣洁的重要性。

第二类的书也是与牧养当中碰到的问题相关，就是单身与友谊的问题。这方面有两本书，一本是 *7 Myths about Singleness*（《单

身的七个迷思》），还有一本 *Messy Beautiful Love* 是关于友谊的。教会其实是婚姻文化很强的地方，而与此同时，教会的婚姻文化中包含了很多来自中国传统文化的观念，并不见得合乎圣经。包括单身姐妹面对的催婚的压力，在家里已经被父母催了，到了教会也不被体谅。我们看到单身的弟兄姐妹，就问：“你有看中的人了吗？”这其实是在暗示：你现在是不好的，只有结婚才是好的。*Messy Beautiful Love* 讲到基督徒的友谊。例如，牧师和别的人出去玩，拍了一张照片放在朋友圈里，有人看到就会不舒服，心想：怎么没叫上我？所以书中尤其是讲到我们鼓励教会友谊的时候，如何对付心里面的老我带来的嫉妒纷争。

第三类的书跟疫情带来的特殊挑战有关，就是社交网络、网络事工方面的书。我顺着这条线，从《正义之心》，读到纽波特的《深度工作》，然后读到《哈姆雷特的黑莓》——作者是在剖析社交网络，他告诉我们说：日光之下无新事，社交网络其实是过去的东西的一种现代版循环，我们从过去找到社交网络的利与弊。这些书可以帮我们更智慧地分析网络和网络事工。这三类书是疫情以来我读到的对自己帮助最大的书。

编：下面我们谈谈写作。关于牧师的写作，可以说牧师们“常常”写作，因为要写讲章；又可以说牧师们几乎“荒废”于写作，因为写完讲章，可能就很少再写别的了。你们觉得牧师除了写讲章以外，还应该或可以有哪些写作？

以恩：我想到的是三种写作方式。第一是总

结写作。就是总结你所读的并将其写下来。我个人认为牧师们应该把写作和读书一样看作是进修。我的导师告诉我，你不应该读一本你没有至少为其写总结的书。所以每次研究你都应该写些东西，总结你的想法，帮助你更好地消化你所读的。

第二是灵修写作。我现在其实做得比较少，但是原来做过。我在读经文或者祷告时有一些感想，就写一篇大概一页半左右的小文章，发给会众，鼓励他们。

第三是论证写作。这会帮助一个牧师更好地论证。论证写作的操练，对牧者来说是非常重要的。神学院的课程会提供学习论证的环境，但毕业后如果很少有这样的机会，会让你的神学思考力越来越弱。论证也可以通过写作进行，通过获取神学学位过程中的写作，或者平常写一些论证文章，能够帮助牧师们从神学论证的角度用批判性思维来看待某些话题，写作后放在网上接受批评和讨论，会对牧师有很多益处。这个过程会锻炼我们的逻辑思维。

始明：我觉得写作最直接的益处，就是对于一些问题不用再反复讲，你可以用写作的方式把它记录下来，而且它是可传递的。比如，如果教会成员问我主日下午为何还要聚会一次，为什么我们参加主餐要申请，我可以写出一个清晰、简短、有力、合乎圣经的论证，让他看了以后就明白，也可以分享给别人听。相对于口头教导来说，写作有独特的好处，这也是我们这个时代的一个祝福。牧师除了写讲章以外，可以想想怎么能把我们的实践

用写作的方式固定下来，使之可以传承下去。这样不至于你一走，大家不知道为什么要这样做，有些牧养措施莫名其妙地就不在了，大家也不知道这些措施是为什么而设立的，也不知道为什么就被取消了。

而且写作也是和自己的大脑摔跤的过程。原来可能是“拍脑袋”或者出于情感而做了决定，但是当你要把它文字化和固定下来的时候，你就会有更深入的思考，可能会发现原先基于圣经的论证不够。那现在就需要更清晰地论证，或是改变想法，或者承认这是一个临时的做法。所以写作是完善思考的过程。我鼓励每一个牧者都尽可能地用写作的方式清晰地表述——无论是你的牧养理念，还是你的牧养决定——这样可以让教会更好地、更稳定地运作。

编：请问你觉得好的写作应该是怎样的？为了达成这样的写作，有哪些重要的技巧？有什么提高写作的途径？

始明：好的写作，首先要弄清楚写作目的。写作学术论文时，一般需要把要谈什么问题，从哪几个方面谈这个问题，一开始就界定好。如果写作时做到了这一点，一篇文章就成功了一半。如果你要写关于“什么是教会纪律”的文章，那就写教会纪律的定义，而不是批评别的教会没有教会纪律，这不是你这篇文章的目的。对要解决什么问题没有清楚的界定，你的文章就很容易发散。你越写，你想到事情越多，你想到事情越多，你越想都放进来。这样别人读的时候，就没有兴趣读下去了。为什么讲章的开头都是主旨句？为什么学

术论文的开头都是我要说什么？先把要谈的问题抛出来，这样文章就有架构了，也让大家知道这篇文章的目的是为了解决什么问题。

第二就是乐意让大家批评，乐意听不同的意见。中国人常说文人是敝帚自珍的，觉得自己写的东西是好的。他们如果觉得自己写得不好，就不会让别人看。如果觉得自己写得好，就不容许别人批评。而作为重生得救的基督徒，我们应该承认写作是成长的过程。既然写作是成长的过程，我们就要邀请别人来批评，被批评的时候，不要火冒三丈。

第三，如果读到一篇文章，你认为写得不好，心里面有些想法，那就以补充他的方式再写一篇，而不是抱怨作者为什么没写这个，为什么没有写那个。因为作者是他，不是你。这样的心态，是一种懒惰地推卸责任的心态，而且是要把自己想说的话放在别人的嘴里。

陆骋：我有一个建议，把你写好的东西读出来。写作是把我们头脑里的思想写下来，我会用声音将它读出来。读的过程中我会发现某句话是废话，某句话读出来不通顺。这会让我意识到写作中的问题，然后对其进行修改。

还有一个建议，看一些大师的作品，不只是神学家，还有文学家，看他们怎样精炼地、有画面感地去表述一个问题。这是需要积累的。不要怪我们的中学语文老师没教好，其实到现在还是可以积累的。

始明刚才说的我很认同，好的写作是知道自己要写什么（这是指目标），知道要写的东西是用在什么场合下。这也会影响文体。比如，如果你是自己写灵修笔记，就不需要很严谨和注重架构，想到什么按次序写下来就可以。

但写灵修笔记也可以是一种对于表达的操练。我们这个时代很注重感觉，认为有些感觉是不可言说的。但我们能否把我们的感觉跟我们的思想统一，用文字表达出来，这是一种操练。而把一小段一小段的文字写下来，操练得越来越熟练，会像垒砖块一样帮你建造一个大的建筑。所以我建议从小的段落的表达开始训练。

以恩：我有几点补充。第一，尤其是针对论证文章的写作，好的写作会尽量忠实地对对方的观点加以描述和总结。衡量的标准就是对方可以认同你的总结。如果你描述他们的看法时，他们自己并不认同，那就不是一个好的总结。

第二，与第一点也相关，我自己认为写作有点像写电子邮件。很多时候，如果跟一个朋友用口头说一句话，说出来是没问题的。但是同样的话如果放在电子邮件里写出来，他的理解会很不一样。因为这个原因，我在写作时会更温柔地表达我的想法，而不会太强烈。因为我认为，在写作中，强烈的措辞很容易被误解。

第三，如果我写一篇文章，我会征求很多人的反馈和建议。如果我有一个朋友在这

个议题上比较专业，我就会请他给我做些反馈。

第四，尽量选择具体而不是抽象的方式描述一件事情。鲁益师说：一件事情，如果你可以选择一个具体的说法和一个抽象的说法，每次你要选择具体的，因为抽象的说法容易被误解。他的意思是，尽量让每一句话只有一个意思。如果你读一句话，发现这句话可以有两种不同的理解，那表明这句话说得还不够清晰。你应该尽量清晰地表达你的想法，尽量确认每句话跟你上面已经写的和下面将要写的，有非常清晰的关系。

编：谢谢几位牧师接受我们的采访。最后，关于牧者的进修、阅读和写作，你们对神学生和牧者还有什么鼓励和建议？

始明：不要花时间在网上诉口水仗。除了惹动别人的情绪之外没有任何意义，没有哪个人的观点是在某个群聊里面被改变的。多读书，读好书。如果英文水平不错，做

翻译可以扩展你的视野，因为英文是最好的学习工具。

陆骋：多读有意思的书，不仅限于属灵书籍。

以恩：我鼓励每个牧师写服事日记，也不用太长，用两三句话记录每天主要的服事。因为我们的服事那么忙，一年过去后，你就会把这年几乎所有的服事都忘掉。我近两年开始了一个新的日记的记法，比如2020年1月1号，我写了几句话，2021年1月1号，我在去年的同一天下面再写一句话，如此对照着写每一年的日记。这样做能更容易地回顾去年、前年，以及五年前的1月1号，我做了什么事情，这会帮你记住一些非常好的讲道的例证，或者服事方面的案例，等等。

此外，我鼓励大家每周写五百字的报告分享给朋友。无论是你刚刚读的书，还是你现在服事方面研究的问题，把你的想法写成文字，会给大家很多的鼓励。你会发现借着周复一周的写作，你做得越来越好。✚

牧师为什么要阅读文学作品^[1]

文 / 凯伦·普赖尔 (Karen Swallow Prior)

译 / 启行

校 / 梁曙东

笔者一直觉得很奇怪，阅读优秀的文学作品——诗歌、戏剧、小说等——特别是在基督徒群体当中，竟然成了一件需要辩护的事。毕竟大多数人似乎都能理解，我们为什么要参观艺术馆、听交响乐和看戏剧（即使我们经常没有时间做这样的事）。

然而，文字是妄图占据我们每天生活的东西。从我们一醒来就看的电子邮件，到拖得太久的会议，然后是每晚喧闹的新闻报道，再到为了生活得更好、吃得更健康、思考得更正确以及界定我们性格类型而阅读的书籍，文字终日都在吞食着我们。

牧师当然要做把上帝话语当作食物吃下的事；不仅要吃上帝的圣言，还要喝讲解圣言的无穷无尽文字江河里的水。当我们蒙召从事这样的工作时，却坐下来阅读《傲慢与偏见》、《宠儿》或《李尔王》这样的文字作品，还有比这更不务正业或误入歧途的事情吗？

但真相就是，我们是由话语造成，被话语塑造，也为传递话语而生的人。沉浸于优美的文字，即使每天只有宝贵的几分钟时间，也会像把喷薄而出的氧气注入缺氧的肺一样。我们大多数人都在乌七八糟的环境中工作和生活。环绕我们的，是痛苦、愤怒和焦虑的话；最多的，是为提升效率而说的话。另一方面，文学的语言耐人寻味、丰富多彩、引人共鸣、令人心动。

文学作品邀请我们进入另外的世界，以别样的方式看待、想象和思考问题，同时又与我们自己的世界密切相连。这样，文学就要求我们不仅对这世界上的观念（这是少不了的），还要对在这世界上的生活之道或入世之道具备并发挥感知力、辨别力和领悟力。

印第安纳波利斯的大学公园教会 (College Park Church in Indianapolis) 的主任牧师马克·弗罗戈普 (Mark Vroegop) 最近也认识到这一点。几年前，笔者在一次会议上第一

[1] 本文取自 <https://www.pastortheologians.com/articles/2021/4/8/why-pastors-should-read-literature>。2021年8月10日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

次见到弗洛戈普牧师时，他告诉笔者，他只是在最近几年才受到启发去阅读文学作品，并将文学阅读融入他的讲道中。笔者请他再多分享一些如何认识到文学是讲道辅助工具的事情，他解释说：

读完《好好读书》(On Reading Well: Finding the Good Life through Great Books)后，我自己从未读过多少经典书籍而感到些许尴尬。获得新的动力和好奇心后，我挑选了几本经典作品开始阅读。我发现自己沉浸在叙事中，反复思想每本书的信息。在个人层面上，我的旅程为我的思想和心灵营造了一方心旷神怡的绿洲，但同时也为我的讲道找到了新的例证。我没有使用那种常规的消遣例证，而是引用了《简爱》。令人惊讶的是，引用的这本书和其中的例证，让我和会众建立了新的联系。对一些人来说，我好像终于进入了他们的世界——一个经常在讲坛上缺失的经典文学境界。令我欣喜的是，我的新读物有助于我每周的讲道。

英国伦敦国王教会(King's Church)的教导牧师安德鲁·威尔逊(Andrew Wilson)也在最近喜欢上了文学。他现在认为，经典文学作品不仅丰富了他个人的生活，也丰富了他的讲道：

我在快奔四的时候才开始接触严肃的文学作品，我真希望自己能更早点开始。小说能帮助人掌握三样东西，是好的讲道必不可少的：善用语言，以引人入胜的方式讲故事，以及通过他人的眼睛看世界。我很幸运，因为我开始接触的严肃作家格雷厄姆·格林

(Graham Greene)是所有这三方面的大师，他同时也为基督教的主题，如罪、恩典和救赎提供了数不清的例证。但所有好的小说家都会对讲道人有帮助，而伟大的小说家则总能找到一种方法，深入文化核心，让人看到这文化的盼望、焦虑和神明。我现在发现他们不可或缺。

毋庸置疑，每个伟大故事的总体模式都反映了圣经的总体主题：创造、堕落和救赎。正如美国路德宗神学院院长、狂热的文学爱好者乔丹·库珀(Jordan B. Cooper)博士指出的那样：

圣经本身在很大程度上是叙述。花时间读小说有助于欣赏圣经的叙述特征。如果只用系统神学的范畴来阅读，我们往往会注意到某些内容，却错过其他东西。但假如你用叙述的角度来阅读，人物、故事和叙述模式就会从原本的湮没无闻变得脱颖而出。这有助于充实自己的讲道和教导。阅读文学作品会给你一个新的视角，使你能贴近圣经文本。

哥尼流·普兰丁格(Cornelius Plantinga)在《为讲道而读书》(Reading for Preaching: The Preacher in Conversation with Storytellers, Biographers, Poets, and Journalists)中写道：“读书的讲道人会发现，伟大的作家通晓直达人心的道路，一旦到达目的地，就知道如何打动我们的心。”

但是人心不应仅仅为经历感动而感动，否则就是自作多情。普兰丁格解释说，知道如何打动人心，因此自己也被打动，这对

讲道人很重要，如此才能知道“如何展现福音的大能和荣美，使他弟兄姐妹的心也被打动”。

这种“被打动”的观念，是审美 (aesthetic) 的本质，是感官和身体方面的经历。如果你能想起另一个拼写相似的英文单词“anesthesia”（麻醉）的意思，可能有助你理解这一点。文学艺术在使用文字方面有别于非文学作品，因为它关注的不仅仅是内容，还有形式。文学对文字的巧妙运用营造了一种体验，既能感受也能用理性领悟。

尽管我们的理性思维、智力理解和神学立场对基督教信仰至关重要，但它们并不是基督教信仰的全部。正如库珀博士所说的那样：

当一位牧师的智识生活完全被神学关注所支配，特别是被争论的观点所支配时，就会沉迷于神学观念，不接地气，无法进入实在的生活经历。在最坏的情况下，你会在与会众的互动中形成一种辩论和争论的态度。优秀的文学作品确实经常探索神学和哲学概念（例如陀思妥耶夫斯基或托尔斯泰的著作），但这些观念会通过人的透镜，而不是抽象地与人互动。

文学（和任何艺术）的美学方面并不减弱神学或智识方面的内容；相反，它加深了这种

理解。库珀博士这样说：

阅读小说中其他人的故事，会让你进入一种不同的思维模式，在这种模式下，你考虑的是人，而不是纯粹的观念。我们倾向于认定（通常是无意识地）其他人像我们一样思考和应对情况。如果我们用这样的思维模式去辅导别人，这真的会伤害到人。一本写得很好的小说会帮助你进入另一个人的思考过程，无论这个人物正做出积极还是消极的决定。

文学的力量（以及福音本身的力量），不仅活跃我们的思想，还感动我们全人，就像牧羊人驱赶羊群一般。✦

作者简介

凯伦·普赖尔 (Karen Swallow Prior) 是东南浸信会神学院英语教授、基督教与文化教授。她经常撰写关于文学、文化、伦理和思想的文章。她写作的书籍包括《好好读书：通过伟大的文学作品寻找美好的生活》(*On Reading Well: Finding the Good Life through Great Books*, Brazos, 2018) 和文学经典介绍《简爱：阅读与反思指南》(*Jane Eyre: A Guide to Reading and Reflecting*, B&H Books, 2021) 等。

打造爱读书的教会，牧师是关键^[1]

文 / 汉东尼 (Tony Reinke)

译 / 笔芯

校 / 郭春雨

导言

几年前，一个年轻人请我在阅读方面给他一些帮助。我回复他说：“当然可以，我先想想，回头我们找个咖啡馆分享一下。”后来我们畅聊了一番。那次见面以后，我决定把脑海里不断涌现的阅读方面的问题写在纸上，并亲自给出答案。刚开始我只是把想法写在几页纸上，后来想法越来越多，一发不可收拾，以至于最后我认为可以写本书，讲讲基督徒该如何看待阅读。

我先想到了阅读圣经，又从阅读圣经延伸到阅读神学著作和信仰生活类书籍，后来进一步想到基督徒读者该如何看待古典文学名著和时下的畅销书籍。几个月来，我不断地提问和回答，最后催生了《大阅读家》(*Lit! A Christian Guide to Reading Books*)这本书。在写作的过程中，我发现自己对图书和阅读有很多自以为是的地方，其中最容易被忽略的，就是恰当的阅读神学观。

本文是我数月以来再思阅读的部分体会和发现。我把这篇文章分成两部分，上半部分阐述基督徒的阅读神学，这里只介绍了阅读的几大关键性支柱。下半部分阐述这种阅读神学所带来的教牧应用，为牧师们提出一些实际的建议。

一、基督徒的阅读神学

阅读是通过以基督为中心的世界观，带着发现真理、良善和荣美的目标，为要带来生命的改变、愉悦和敬拜的读书行为。之后你会看到，我并没有在阅读圣经和阅读其他书籍上进行严格区分。

1、离了基督，就是灵性的“文盲”

下面两段关键经文可以帮助我们理解基督对阅读的影响。在出版史上，最重要的一个事件就是在出埃及记中，上帝把祂的手指放在石版上，写下并颁布了十诫(出31:18)。那

[1] 本文取自 <https://www.desiringgod.org/messages/the-pastor-and-his-reading-why-you-are-the-key-to-building-a-church-that-loves-books>。2021年7月11日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。编辑时略有修改。——编者注

天在西奈山，上帝作为一名作者颁布诫命，阅读历史就此被永远改变。

我们从哥林多后书 3:7-4:6 中来看这个故事。

那用字刻在石头上属死的职事尚且有荣光，甚至以色列人因摩西面上的荣光，不能定睛看他的脸，这荣光原是渐渐退去的，何况那属灵的职事岂不更有荣光吗？若是定罪的职事有荣光，那称义的职事荣光就越发大了。那从前有荣光的，因这极大的荣光就算不得有荣光了。若那废掉的有荣光，这长存的就更有荣光了。我们既有这样的盼望，就大胆讲说，不像摩西将帕子蒙在脸上，叫以色列人不能定睛看到那将废者的结局。但他们的心地刚硬，直到今日诵读旧约的时候，这帕子还没有揭去，这帕子在基督里已经废去了。然而直到今日，每逢诵读摩西书的时候，帕子还在他们心上。但他们的心几时归向主，帕子就几时除去了。主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由。我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的。

我们既然蒙怜悯，受了这职分，就不丧胆，乃将那些暗昧可耻的事弃绝了，不行诡诈，不谬讲上帝的道理，只将真理表明出来，好在上帝面前把自己荐与各人的良心。如果我们的福音蒙蔽，就是蒙蔽在灭亡的人身上。此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们。基督本是上帝的像。我们原不是传自己，乃是传基督耶稣为主，并且自己因耶稣作你们的仆人。那

吩咐光从黑暗里照出来的上帝，已经照在我们心里，叫我们得知上帝荣耀的光显在耶稣基督的面上。

保罗在这里所说的要点是：新约教牧事工在救赎历史中拥有非同寻常的特权。这段经文中，有两节经文特别突出：

然而直到今日，每逢诵读摩西书的时候，帕子还在他们心上。（林后 3:15）

那吩咐光从黑暗里照出来的上帝，已经照在我们心里，叫我们得知上帝荣耀的光显在耶稣基督的面上。（林后 4:6）

哥林多后书 3:15 在显明灵性的开启和蒙蔽方面是一处关键经文。有的阅读使人心蒙蔽，不见基督，因此实际上就是一种灵性的“文盲”（spiritual illiteracy）。哥林多后书 4:6 也是一处关键经文，帮助人明白基督有能力光照人心。我在此并不是以局外人的身份说话，而是以一个悔改的“法利赛人”的身份发出肺腑之言。因为在 21 岁悔改信主之前，我在圣经中只读到诫命和吩咐，除此以外没有别的。

哥林多后书 3:15 中惊人的原则已经在我生命中发挥了作用，下面我们要看这一原则如何在埃塞俄比亚太监的生命中发挥作用。在使徒行传 8:26-35：

有主的一个使者对腓利说：“起来，向南走，往那从耶路撒冷下迦萨的路上去。”那路是旷野。腓利就起身去了。不料，有一个埃

塞俄比亚人，是个有大权的太监，在埃塞俄比亚女王干大基的手下总管银库，他上耶路撒冷礼拜去了。现在回来，在车上坐着，念先知以赛亚的书。圣灵对腓利说：“你去贴近那车走。”腓利就跑到太监那里，听见他念先知以赛亚的书，便问他说：“你所念的，你明白吗？”他说：“没有人指教我，怎能明白呢？”于是请腓利上车，与他同坐。他所念的那段经，说：“他像羊被牵到宰杀之地，又像羊羔在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。他卑微的时候，人不按公义审判他，谁能述说他的世代？因为他的生命从地上夺去。”太监对腓利说：“请问，先知说这话是指着谁？是指着自己呢？是指着别人呢？”腓利就开口从这经上起，对他传讲耶稣。

每个礼拜都会有不明白圣经的人来到教会说：“没有指教我，怎能明白呢？”千万别以为人只要识字，就知道如何阅读。埃塞俄比亚太监一看到圣经中基督的荣耀，解经上的“顿悟时刻”就开启了。这段经文中最重要的人物是耶稣。埃塞俄比亚太监所需要的不仅仅是一位老师，更是一位救主。我们也一样，我们教会中的每个人都是如此。

这里有一个要点。从严格意义上讲，埃塞俄比亚太监是有阅读能力的，他当然能阅读一篇书面文字。其实，从他的地位来看，他的阅读能力与周围的人群相比很可能已经达到精英阶层。而且令人惊讶的是，这个人竟然拥有一本以赛亚书的抄本，这意味着他获取文献的渠道是空前的。然而，

若是离了基督，这位埃塞俄比亚太监实际上就是灵性的文盲。因为他几乎没有任何希望在他的行程中发现先知以赛亚到底在讲什么，或者讲的是谁。

当把这两处经文放在一起，我们发现，无论是敬拜上帝的宗教传统的后嗣，还是外邦女王的得力助手，若是离了基督，灵魂在机能上是无知的，是文盲（林后 3:14；徒 8:30-31；参赛 29:11-12）。

2、以基督为中心的阅读

现在，我们已经接近阅读的核心了。在上帝对阅读的设计和最终目标上，基督始终是阅读的关键。我们只要见过“上帝荣耀的光显在耶稣基督的面上”，就不再以从前的方式读书了。

关乎生死的阅读

真正的阅读，就是我一直讲的以基督为中心的阅读，关乎有没有基督，关乎天堂或地狱，关乎灵性的生或死。上帝给我们识字和阅读的能力，并不是为了让我们在地铁上打发时间。上帝赐给我们语言和阅读能力的最高目的，是为了借着我们所阅读的一页页文字，让上帝荣耀的光显在耶稣基督的面上，进入我们的心中，点亮我们的生命。

或者我们可以换种说法，有一种阅读引向永生，而有一种错误的阅读则引向灭亡。但是那些数学课本、小说或企管书又该怎样阅读呢？之后我们会谈到，它们全部都以基

督——成了肉身的道——为中心。唯有基督是我们一切阅读的中心。因为真理在祂里面，祂说祂就是真理（约 14:17；弗 4:21）。歌罗西书 1:15-17 说：

爱子是那不能看见之上帝的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠祂造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是藉着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先，万有也靠祂而立。

基督是宇宙万物的中心，一切的智慧知识都藏在祂里面（西 2:2-3；弗 3:4）。所以，真正的阅读是发现作为一切真理源头的基督。

这就意味着，要想打造一个爱读书的教会，牧师首先要单单依靠上帝的恩典，竭力向会众传递一种对超乎万有之基督的热爱，特别是让他们在阅读的品味上喜爱基督的至高。

换句话说，教会若看不到基督超越万有，也永远无法学会按照上帝的旨意热爱阅读。而且，基督不仅仅是我们明白圣经的关键，我相信基督是明白一切书籍的关键。现在我们已经进入一片奥秘的海洋，我希望我们再向水深之处多走几步，谈谈阅读的乐趣。

真正的阅读乐趣

了解阅读的乐趣对于明白阅读的定义至关重要，两者密不可分。我们知道，快乐具有强大的力量。以上帝为中心的快乐是非常荣耀

的事。稍纵即逝的快乐十分危险，属世的快乐、不敬虔的快乐都具有毁灭性的力量（提后 3:4）。所以，每当我们谈到快乐时，我们需要非常清楚和谨慎。

我在这里所谈的阅读——以基督为中心的阅读——是真正的阅读乐趣的关键，也是阅读乐趣的巅峰。要想谈阅读的乐趣，我们就要回到圣经。阅读乐趣的基础在于上帝使已死之罪人复活的奇妙大工。重生的时候，灵魂对上帝的真善美的味觉苏醒了，假恶丑的东西变得日渐可憎。成圣就是越来越多地生发出这些果效的过程，但这种变化从根本上发生于重生的时候。

在重生时，借着无所不包和改变一切的信心之律，生命的中心从自我为中心转变到以基督为中心。基督的位格、工作和话语开始支配我们的信念、情感和各种活泼的愿望。或者如保罗所说：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活，祂是爱我，为我舍己。”（加 2:20）

换言之，在重生的时候，我们的胃口和喜好都开始以上帝为中心了。使徒保罗说出了最深刻的话语：“我们是有基督的心了。”（林前 2:16）基督徒的整个生命都朝向基督——朝向祂的思想，朝向祂的真理，朝向祂的良善，朝向祂的荣美。这也就是为什么重生打开了我们真正的阅读乐趣，也解释了为什么我们会如诗篇 19 篇和 119 篇所说的那样，喜爱读上帝的话语。

耶和華的道理潔淨，存到永遠；耶和華的典章真實，全然公義。都比金子可羨慕，且比極多的精金可羨慕；比蜜甘甜，且比蜂房下滴的蜜甘甜。（詩 19:9-10）

我沒有偏离你的典章，因為你教訓了我。你的言語在我上膛何等甘美，在我口中比蜜更甜！我藉著你的訓詞得以明白，所以我恨一切的假道。（詩 119:102-104）

關於詩篇 119 篇，魯益師（C. S. Lewis）曾這樣寫道：“這是一個對道德之美著迷的人寫下來的文字。”的確，這是一個對上帝成文之道著迷的人寫下來的文字。“比蜜甘甜”所談的是情感上的歡喜、快樂和愉悅。我們在此看到的是我們所能知道的最深刻的閱讀之樂。為什麼？因為這些典章是祂的典章，上帝的典章。請特別注意詩篇 119 篇中的個人性用詞。聖經中關於喜愛上帝話語的內容還有很多：

- 上帝命令先知以西結拿起這書卷把它吃掉——那道甜如蜜。（參結 3:1-3）
- 上帝命令先知耶利米把上帝的言語當作食物吃掉——那道使人心里歡喜快樂。（參耶 15:16）
- 天使命令使徒約翰拿起小書卷把它吃盡——那道果然甜如蜜。（參啟 10:9-10）

然而，他們所發出的信息沒有一個是溫和、友好的，但那些信息卻是甘甜的。之所以甘甜，是因為它們都是真實的；之所以真實，是因為它們都來自於上帝。

因此，無論我們怎樣定義閱讀的樂趣，都必須以上帝的喜好為中心，以祂的實存，祂的真理、良善和榮美為中心。顯然，上帝真理的話語，哪怕是祂的命令，對重生後的閱讀味蕾來說，都是甘甜的。

3、福音讓我們成為愛讀書的人

你可能會問：“我相信聖經中的話是甜蜜的，但基督徒為了樂趣而廣泛閱讀就是虛妄的嗎？”簡單的回答，不是。聖經告訴我們，要享受勞碌得來的益處（傳 5:18）。在辛苦一天晚上回家後，我會讀一下英國幽默作家伍德豪斯（P. G. Wodehouse）的小說犒勞一下自己。另外，魯益師在《魔鬼家書》（*The Screwtape Letters*）里談到了僅僅為了樂趣而閱讀的屬靈價值，這裡無法展開細說。^[2]

這裡有幾個問題值得思考，以基督為中心的閱讀是否意味著我們只讀聖經嗎？我們只讀基督教書籍嗎？我們只讀由命題主導的非虛構類圖書嗎？本文討論的如何打造一個愛讀書的教會，指的就是讀各種各樣的書。這幾個問題都很好，但我們还是需要再深入一些，追問福音如何讓我們成為愛讀書的人。

在前面的內容中，我們已經注意到了許多關鍵的要点，我來嘗試把這些歸納起來：

- 重生時，基督的至高無上喚醒了真正的閱讀能力。
- 對重生後的閱讀味蕾來說，上帝的誠命變得令人愉悅。

[2] 漢東尼，《大閱讀家》，申美倫譯（台北：校園書房，2018），149-50。

- 重生时，基督校正了我们的情感，使我们喜爱那真善美，即祂自己。

换言之，以基督为中心的阅读以凡是真善美的事物为食物，因此福音使我们成为所有真善美的热爱者。

基督，我们阅读的拱顶石和太阳

关于这个主题，我想借用 19 世纪的牧师和诗人麦克谦（Robert Murray McCheyne）的话，他在一次布道中说：

整本圣经和整个人生经历都在见证：我们在本性上对真理一无所知。毫无疑问，一个不信主的人可以明白许多真理，他可能知道数学和算术的真理，也可能知道许多日常生活的真理。但即便如此，我们还是不能说一个不信主的人认识真理，因为基督才是真理。

基督可以被称作真理拱门上的拱顶石。拿去了拱门上的拱顶石，整个拱门就变成了一堆垃圾。同样的石头可能还在那里，但都是坍塌荒废、杂乱无章——没有次序，没有目标。同样，只要把基督拿走，真理的拱门就会变成废墟。同样的真理可能还在那里，但是已经坍塌，没有关联，没有次序，没有目标。

在真理的体系中，基督可以被称作太阳。把太阳从太阳系中拿走，每颗行星都会横冲直撞，乱作一团。相同的行星，失去了彼此牵制的力量，就会东奔西跑，相互碰撞，造成

无穷无尽的混乱；同样，把基督拿开，整个真理的体系也会乱作一团。

同样的真理在头脑中，但都是乱作一团、相互纠缠、互相矛盾，因为“恶人的道好像幽暗，自己不知因什么跌倒”（箴 4:19）。但是，上帝的灵若向一个不信的人启示基督，而不仅仅是由一个人对那人讲说基督，这时向那人所启示的就不是某个真理，而是那独一无二真理。这样就把拱顶石放在真理的拱门上，把太阳重新放回太阳系的中心，于是这人头脑中的一切真理就都井然有序、与人有益了……

我的朋友们，你们见过那作为真理本身的基督吗？祂已经被启示给你们，不是借着有血有肉的人，而是借着我们上帝的圣灵向你们启示显明的。那么你就知道，“所积蓄的一切智慧知识，都在祂里面藏着”这句话有多么真实，你知道祂就是“阿拉法”、“俄梅戛”，是一切知识的起头和终结。

但是，倘若你还不认识基督，那么照着你所当知道的，你还是一无所知，你所有的知识就像是缺少了拱顶石的拱门或没有太阳的太阳系。你若在地狱中，你所知道的全世界的知识、历史上的一切事件，以及你短暂人生中所有的时事政治，对你有什么益处呢？你难道不知道，你的知识在地狱中都会变成对你的拷问？那一天，你懊悔不已：要是从年少读点报纸、多读点圣经就好了；要是利用一切机会得着悟性就好了；要是利用一切知识认识救主就好了，因为认识祂就是永生！^[3]

[3] Andrew Bonar, *Memoir and Remains of the Rev. Robert Murray McCheyne* (London: Oliphant Anderson & Ferrier, 1894), 298–99.

首先，基督徒作家并没有垄断真善美。我们要注意，虽然我们生活的世界完全围绕基督，但我们并不会说圣经是我们所读的唯一一本书。我们要说的是，圣经作为对基督的启示，是其他一切的核心。这是关键点，它开启了一个全新的对话，讨论非基督徒如何能够领悟并描写真善美（这是我在《大阅读家》第五章尝试去解释的一个问题）。

一旦基督成为我们世界观的拱顶石，一旦基督成为我们书籍太阳系中的太阳，我们就可以轻松走进任何一家书店。这就是真正的基督徒阅读。

福音催生心胸宽广的读者

对于福音如何释放阅读的品味、开阔阅读的视野，最好的阐述或许来自19世纪著名荷兰神学家巴文克(Herman Bavinck)。他在《我们合理的信仰》(*Our Reasonable Faith*)中这样写道：

上帝最高的启示，不是闪耀炫目的穹苍，不是浩瀚的自然，不是世上的帝王将相、才子佳人、哲人巧匠，而是人子耶稣基督。基督是成为肉身的圣道，祂起初就与上帝同在。祂就是上帝，是父的独生子，是上帝的形像，是上帝荣耀所发的光辉，是上帝本体的真相；凡看见祂的，就看见了父（约14:9）。基督徒所持守的就是这个信仰。他们在父所差来的耶稣基督里学习认识上帝。那吩咐光从黑

暗里照出来的上帝，已经照在我们心里，叫我们得知上帝荣耀的光，显在耶稣基督的面上（林后4:6）。^[4]

站在这个制高点上，基督徒便可以向自己的周围观看，向前看，向后看，向四处看。倘若他在因基督而有的上帝知识的光照下，把目光停留在自然或历史上，停留在天上或地上，那么他会发现各处都有上帝的踪迹，这位上帝正是他已经认识的，在基督里作为自己的父所敬拜的。公义的太阳为他照亮一幅美好远景，一直延伸到地极。借着它的光，他向后看到过去的黑夜，借着它，他看透万事的将来。在他前面和后面，地平线都是清晰可见的，尽管天空时而被乌云笼罩。

在上帝话语的光中看待万事的基督徒，绝不会视野狭窄。他的心灵和头脑都极其宽广，他察看全地，把这一切都当作属于自己的，因为他属乎基督，而基督属乎上帝（林前3:21-23）。他不会放弃自己的信仰，他相信上帝在基督里的特殊启示给他带来了生命和救恩。这信仰并没有使他脱离世界，而是让他回归本位，去探寻上帝在自然和历史中的启示，也让他熟练使用探寻的工具，辨识何为真善美，何为人类的虚假与邪恶。

福音并非将我们与世隔绝，乃是赐给我们分辨的双眼，使我们能够心胸宽广地看待周围的世界。这就是真正的基督徒阅读。

[4] 赫尔曼·巴文克，《我们合理的信仰》，赵中辉译（海口：南方出版社，2011），15。

在你的光中，我们必得见光

再次强调，阅读的关键是发现基督在万物中的至高无上，但这并不是说基督徒只读圣经，或只读基督徒作者的书籍。

美南浸信会神学院著名的讲道学教授约翰·布罗德斯（John A. Broadus）在研究讲道的历史时，这样谈到两位早期基督教教父：“屈梭多模和奥古斯丁并没有说要少读非基督徒作者的书籍，而是说要更加热爱圣经。”^[5]这个说法既有智慧，又富有见地。高举圣经是上帝无误的真理，并不一定意味着要轻看我们在其他书中读到的真善美。我们有了圣经，在圣经中我们找到福音，在福音中我们遇到耶稣基督，祂是那真善美。祂是支撑我们阅读其他书籍的拱顶石，是给我们的阅读体系赋予意义的太阳。

上帝的荣光照在耶稣基督的面上，耶稣基督的面光又照耀着我们的生命。诗人在诗篇 36:9 中这样谈到上帝：“在你的光中，我们必得见光。”基督徒可以这样说：“在基督的面光中，我们必能看到这个世界所反映出来的一切真善美。”这一切都源自于祂。正因如此，基督徒应当成为心胸宽广的读者。

二、打造爱读书教会的教牧实践

基督是我们阅读领域的核心，但是在实践中如何体现出来呢？先让我来举几个例子：

- 一本小说，若将“自我奉献”歌颂为最高形式的爱，那就是一本优美的小说，因为它在某种程度上反映了耶稣。
- 一本小说，若把通奸或淫乱看作美妙之事，而不顾破坏生命的后果，那么它就与基督的圣洁之美相矛盾，掩盖了罪的实际后果。
- 一本企管类书籍，若是鼓励你把劳动看作积累个人财富的手段，让你可以在自我放纵中肆意挥霍生命，那么这本书就与耶稣的品格相抵触，就是一本误人子弟的书。
- 一本关于领导力的图书，若认为最好的领袖是那些不惜个人代价为他人谋求利益和成功的人，那么这本书就反映了基督的品格，是一本好书。

我们可以一本接一本不停地说下去，把当地书店书架上所有的书都过一遍。但这其中的要点是：一本书的价值和文学趣味性，首先要看它是否从根本上与基督超乎万有的至高相关。反映基督的作品应该被接受和喜爱，与基督相矛盾的则要拒绝。这种将万有指向基督的态度，使我们成为心胸宽广的读者，为我们的读书热情提供了客观基础。对于任何一个有志于营造读书氛围的教会来说，最核心、最根本的优先事项就是持续地传讲基督在万事万物中的至高无上。这是打造爱读书的教会的第一步，然后就是帮助人实践出来。

我们知道，明白阅读的优点和重要性是一回事，在地方教会中培养出健康和训练有素的

[5] John A. Broadus, *Lectures on the History of Preaching* (New York: Sheldon, 1876), 86-87.

阅读习惯是另外一回事。可以说，在基督徒生活中没有什么自动发生的；或者说，在基督徒生活中凡是需要训练的事，都不会自动发生。阅读也是如此，需要经过训练。所以，这也是需要牧师们发挥作用的地方。

1、探究教会不爱读书的原因

今天福音派教会的阅读情况如何？我惊讶地发现，探讨这方面的文章少之又少，而有意义的研究更是屈指可数。我们知道，大约 19% 的更正教信徒每天读圣经，而大约 40% 的更正教信徒每月读一次圣经或者更少。^[6]

虽然缺乏准确的统计数据支持，但我们通过很多证据知道，地方教会会众的阅读并不大。因此，非常有必要鼓励基督徒读书。而在这方面，再没有什么比以身作则的牧师更能鼓励地方教会了。

以下是教会的很多人不爱阅读的原因（基于我的个人经历）：

第一，很多人不爱阅读，是因为他们不知道从哪里开始。我们生活在图书出版的黄金时代，对于热爱阅读的人来说是好消息，但对许多人来说只能望而生畏。

第二，视频节目的吸引力更强。他们认为原因很简单，书籍无法与世界所提供的那种只需被动接受的视觉娱乐相媲美。

第三，他们觉得浪费时间。许多人不读书，是因为他们不相信花在读书上的时间有助于改变他们的生命。

第四，他们缺少阅读训练。阅读可能是一种爱好，但它也需要一个训练的过程。良好的阅读既需要集中注意力，又需要时间上的保证。

2、牧师的榜样作用

在任何地方教会中，牧师所拥有的、最能影响不读书的会众的宝贝，就是他的阅读经历。关于以上不爱读书的第一个原因，有智慧的牧师已经通过自己的经验学会了如何甄别好书，撇弃不太好的书籍。关于第二和第四个原因，有智慧的牧师已经学会可以在很长的一段时间里将注意力专注在书面文字上。至于第三个原因，有智慧的牧师经历过从书籍中寻索，最终获得个人生命改变的过程。

无论牧师自身的情况如何，大部分忠心的牧师都已经在对抗上述阻碍读书的四个文化因素。在一个视觉主导的文化中，牧师能够在每周的证道经文上认真阅读和默想，这种书面文字的效能正借着牧师发挥影响。

如何打造一个爱读书的教会？牧师要不断地在这方面做榜样，不仅在宣讲和教导上帝话语上，还要在营造教会读书氛围方面持续做出榜样。

[6] Russ Rankin, *Study: Bible Engagement in Churchgoers' Hearts, Not Always Practiced*, Lifeway, January 01, 2014, <http://www.lifeway.com/Article/research-survey-bible-engagement-churchgoers>.

3、给牧师的14条建议

(1) 保护你为别人读书的时间

牧师们，特别是如果你每周都教导或讲道，或至少在你讲道的那几周，你必须保证自己有大块的阅读时间。对你们大部分人来说，我知道保证这点很难，但这很关键。阅读分两种，你可以单单为了满足好奇心来阅读，你也可以为了别人的缘故阅读。满足好奇心的阅读本身并没有什么坏处，但作为牧师，上帝已经呼召你来为别人阅读，作为关顾他人的一种途径。这也就意味着你自己训练有素的阅读习惯，是为了他人的灵命健康而做出奉献的一种方式。

当你在办公室里，为了照料会众而读书时，你从事的实在是一项硕果累累、富有成效的劳作。我出生于蓝领阶层，我知道这种阅读会遇到多少障碍。对于你们中间的一些人来说，主要是内心的障碍，因为倘若你在本该花在牧养的时间里阅读，你会感到内疚。你需要问问自己为什么会有这样的感觉。说实话，对于那些有很多从事蓝领工作的会众的教会，他们可能会觉得你的阅读是在无所事事。但绝非如此。在阅读中找到卡森（D. A. Carson）的一句引言，以便生动地表达讲道的主旨，这与安装石膏板一样，都是劳作。

(2) 组织读书小组来解决问题

我所说的读书小组不是那种常见的、比较主观的读书小组。在那种读书小组里，人们会问：你喜欢这本书吗？它对你有意义吗？书

中哪些部分对你影响最深？这种比较主观的读书小组并不能有效地鼓励人们开始阅读好书，尤其是不能鼓励弟兄们。

一个读书小组若要有效地鼓励弟兄们阅读，需要把阅读的目的作为小组聚会的核心。在一次读书小组中，需要有亟待解决的问题。任何一个有智慧的牧师都会意识到他自己、他的讲道或他的教会在神学上所存在的弱点，他也会意识到什么是亟待解决的实际问题。此时，牧师可以找到一本解决他的教会问题的书，然后与教会里的人聚集在一起，讨论可能的解决方案。这种有创意的方法可以促使人们阅读。这也是莫勒博士（Dr. Albert Mohler）在我最近采访他时提出的一个想法。他说：“认真读书首先是为了解决某个问题，从中找到需要的答案。只说‘读读这本书，看看你喜不喜欢’，是不行的。必须要去推动。我会告诉年轻人说：‘读读这本书，然后我们一起讨论。’”

然后莫勒博士举了一个例子。在一间教会里，一位牧师挑选了12个人（他们一般不读书）每周一章来读古德恩（Wayne Grudem）的《系统神学》。这是一本很厚的书，但他们却能够一直读下去。因为牧师建议他们搞清楚教会某些具体领域中的一些主题。结果这个方法很奏效，而且读书小组的影响也一发不可收拾。第二年，这12个人成立了自己的读书小组，着手解决新的问题。下一年又发生了同样的事情。现在三年过去了，已经有600个人读过了古德恩的这部神学巨著，只因为一位有智慧的牧师在12个人身上花了一年时间。这就是牧师对人生命的强大影响。

(3) 处理视觉娱乐的诱惑

研究表明：玩很多电子游戏，看很多视频，并不一定会导致阅读能力下降。但我们可以肯定的是，视觉诱惑带来的挑战强有力地侵占了我们花在阅读上的时间。这也是为什么我曾宣称陀思妥耶夫斯基被一款休闲游戏《愤怒的小鸟》打败了。电子书阅读从黑白电子阅读器（如最初的 Kindle 阅读器）转向全彩平板电脑（如 iPad），而现在的社交 app、视频节目或电子游戏的诱惑会让阅读变得更加困难。阅读好书需要我们保持一定程度的自律和持续不断的专注，而视觉娱乐毫不费力就能夺走我们的注意力，威胁到我们的阅读。我们需要在自己的生活中意识到这种试探，并帮助教会中的其他人意识到这种张力。

(4) 慢慢地啃“硬书”

阅读一篇博客文章的方式（更确切地说，应该称其为“浏览”）会延续到我们阅读书籍的方式中。我在网络媒体工作，一直面临着这样的问题。不太健康的在线阅读习惯已经渗透到我的线下阅读习惯中。当我意识到这一点时，我就会拿起莎士比亚全集。在我所读的版本中，每一个晦涩难懂的词都在页面底部标注了定义。于是我发现，在最初读几行的时候，近乎在努力理解每一个单词。然后我重读这几行，以明白其意思。之后我再回头读这几行，以了解其中的脉络，感受文中的韵味。然后我继续，对下面几行做同样的处理。在坚持一个小时后，很奇妙的是，我阅读圣经的方式竟然也被改变了。突然间，每一个字词都变得很重要，我必须知道每一

个字词，还必须理解每一个句子，然后我必须明白每一个论证的思路。从这个意义上说，莎士比亚是我的释经学治疗师，他帮助我对抗那些渗入我的线下读书习惯中的不健康阅读模式。

(5) 争取机会与弟兄姐妹私下谈论书籍

鼓励人们读书可以很简单，你只需邀请他们走进你的书房，向他们展示那些对你有帮助的书，并且告诉他们你是如何读这些书的，甚至借给他们一些书。牧师们可以假定，教会里的大部分人很少看到他们的父亲读书，因此他们在牧师的书房或者在图书馆会感到害怕，不知所措。他们需要一位导师。所以牧师们，你可以成为那个见证、榜样，改变他们生命的导师。

(6) 用经典文学作品阐述讲道要点

许多牧师要从最新的电视节目、流行电影、当代音乐和网络视频中寻找讲道例证，但同时又感到巨大的压力。为什么不从古典文学作品中找些例证呢？为讲道寻找例证，可以看看陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰或莎士比亚的作品。经典文学与人性紧密相连，在很大程度上是一座未被开发的宝库，里面有许许多多振奋人心的讲道例证。我知道，改革宗牧师目前有一个流行趋势，就是读《指环王》和《霍比特人》以及托尔金的任何作品。但这也是有道理的。两年前，斯科特·安德森（Scott Anderson）在曼哈顿录制的直播节目中采访了提姆·凯勒（Tim Keller），内容非常吸引人。下面是凯勒在节目中说的话：

托尔金丰富了我的想象力。他是个虔诚的天主教徒，但我不是。然而，因为他将自己的信仰融入叙事、小说和文学中，他的基督教信仰——相当纯粹的基督教信仰（对人的罪的理解，对恩典和救赎的需要）——在小说中变得有血有肉，对我是种启发。我所说的启发是这样的：他让我看到理解荣耀的方式，否则，我很难用其他方式领悟荣耀之美。荣耀、庄严、美丽、卓越、才华、美德——他借着他创作的一些人物展现出来。人们问我读过多少遍《指环王》，我的回答是，我从来没有停止过，一直在其中。^[7]

牧师们，如果你想解释抽象的概念，那么就听取凯勒牧师的建议，看一看小说中的人物。

(7) 在讲道中直接引用基督教图书中的内容

许多塑造我内心、意义深刻的书摘，都是牧师经过仔细挑选然后在讲道中朗读的。牧师从书中精心挑选并口头宣读重要的摘录，不仅在阅读的价值和鼓励阅读上做了榜样，他还根据地方教会的具体需要潜移默化地推荐了书籍。但关键在于，一定要分享对你个人产生影响的摘录。在这样做的过程中，他们会从你身上看到书籍改变个人生命的价值。这种作用是巨大的。

(8) 建立教会图书室或图书角

让你的会众能够轻易读到好书，没必要建立一个大型图书馆或书店。你可以挑选 5 到 10 本书，在公告或讲道中介绍这些书，或

者在别的时候提到这些书。在主日的时候展示这些书，你就在大胆地宣告教会的神学立场，以及阅读对基督徒的重要性。

(9) 在教会网站上列出一份推荐书目

如果没有资金去运营教会的图书室，那么就在教会的网站或博客上放一份推荐的阅读清单。不要把你在神学院读过的书都放在里面，但要保持书目的多样性，包括神学和基督徒生活，甚至包括文学和诗歌类的图书。要保证清单上都是“精品中的精品”，并且在发现新书时更新清单。

(10) 激发教会中内向的人

你知道谁是教会中内向的人。大多数教会都有一些喜爱隐居和读书的内向读者。你会惊讶于这些内向的人在带领读书和讨论方面的能力。请找到他们，帮助他们发现自己的恩赐，并授权给他们，让他们以合宜的方式在教会中自由发挥。

(11) 定期推荐书籍

可以考虑每月推荐一本新书。拿起这本书，解释这本书在你自己生活中的价值，并设想其他人将如何从阅读中受益。在发布公告时，确保有渠道可购买。

(12) 推荐图书的章节

很多时候，人们会请求牧师推荐关于基督徒

[7] 参看线上视频：<https://vimeo.com/48637040>。

生活某个特定主题的书籍。有时，推荐一本书中的章节比推荐整本书更有帮助。通过这种做法，我们可以避免让不喜欢阅读的人望而生畏，而你所推荐的那一章可以比较精准地解决某人生命中的特殊需求。服事年轻的基督徒时，这一点尤其有用，因为他们会被一整本关于神学或基督徒生活的书压得喘不过气来。但你所读的每一章都可被看作是用于牧养的独立工具。

(13) 用书中的内容回答神学问题

在你的教会中，人们不可避免地会提出神学问题。当他们这样做的时候，你可以在神学书籍中找到答案，复印相关内容，标出相关部分，然后给他们阅读。这种做法起到一种阅读示范的作用，向他们表明你生活中的重要问题都在书中得到了解决，让他们看到书籍与现实生活的相关性。

(14) 把书作为礼物赠送他人

在你的教会寻找赠送图书的机会，无论是对访客，对会友，还是对初为父母的人。在教会预算中为此留出资金。书籍是有意义的礼物，它们可以在读者的生活中起到重要作用，并邀请其他人体验阅读的乐趣。

结论

牧师们，你们这些爱慕基督、珍惜祂话语的人，你们这些为了自己和他人灵魂而勤勉研读圣道的人，你们是对抗流行文化的阅读者。

世界上很少有人比你们有更多的机会对他人的阅读产生如此积极的影响。

你们这些在圣道上殷勤的人，我祈祷你们重新得着激励，委身在你们的教会中。在阅读中挣扎的牧师，我祈祷你们得着力量，坚持不懈地从事这项艰苦的劳作和训练。无论怎样，我希望你们能明白，作为牧师，你们能够做到的最大贡献，就是指出基督在万有中的至高无上。

对于我们所有人来说，我祈祷我们能以一颗忌邪之心保护我们的阅读，认真评估在线阅读的影响，及其它对线下阅读模式的损害。但愿我们都能警惕生活中所遇到的视觉诱惑。愿我们在这世代中坚持不懈，凭着信心行在借着圣道所显明的不可见之上帝的面前。✝

作者简介

汉东尼(Tony Reinke)是“渴慕上帝”(Desiring God)网站的资深作者，也是几本书的作者，除了《大阅读家》(校园书房，2018)，还有 *Competing Spectacles: Treasuring Christ in the Media Age* (Crossway, 2019), *12 Ways Your Phone Is Changing You* (Crossway, 2017), *John Newton on the Christian Life* (Crossyway, 2015)。他还是“派博牧师答疑”(Ask Pastor John)播客的主播。他和妻子以及三个孩子生活在凤凰城附近。

司铎主义的危害^[1]

——神职人员如何取代了圣灵的工作

文 / 华菲德

译 / 子慧

校 / 雅斤

救恩来自于上帝，而且唯独来自于上帝，这是大公教会一致的告白。然而在教会的各个分支中不断地显示出这样的倾向，即以这种或那种方式，或多或少地认为救恩来自于人类自身，因此尽管大公教会的官方告白看这种倾向为异教的余毒，但是却不容易将其从那些自称为基督徒者的思想和情感中完全抹去。这种倾向以这样或那样的形式在教会历史中不断出现，足以证明人们在坚持纯粹地将救恩完全归于上帝上感到困难。并且，这种困难以另一种方式凸现出来，那就是在教会本身与上帝的拯救工作在人身上的实施模式相关的组织性的见证中，产生了巨大而影响深远的差异。

虽然救恩被宣称为完全来自于上帝，唯独上帝才能施行拯救，但是很多教会（直到今天的大部分教会）都教导说上帝在实施拯救时不是直接地作用于人的灵魂，而是间接地；也就是说，通过祂设立的恩典的途径，祂将救赎恩典传递给人。由于这些

设置都是交由人来运作管理的，因此，在上帝的救赎恩典和它在人类灵魂中的有效运作之间，就闯入了一个人类因素；这个人类因素，事实上成为了救赎的决定性因素。如果给它一个恰当的称呼的话，应该称其为“司铎体系”（Sacerdotal system）。整个更正教教会，包括路德宗和改革宗，加尔文主义者和阿民念主义者，都强烈反对这种司铎体系。为着维护纯粹的超自然的救赎，更正教会坚持认为，上帝是主，祂自己凭祂的恩典即刻（immediate）在人的灵魂中工作，并没有把任何人的救恩悬置于他同伴的忠诚或任性上。用老约翰·胡珀（John Hooper）^[2]的话来说，“将人的救赎归功于接受外部圣礼”的观点应该被谴责为“一种不敬虔的观点”，“仿佛除非依靠媒介和外在的圣礼，上帝的圣灵不能伴随信心进入痛悔忧伤的良心一般”。为了反对这种“不敬虔的观点”，更正教直接地将灵魂的福祉唯独置于上帝的恩典之下，根本没有任何中间人。

[1] 本文为华菲德的 *The Plan of Salvation* 一书的第三章“Sacerdotalism”。选取自：<https://ia800201.us.archive.org/16/items/planofsalvation00warf/planofsalvation00warf.pdf>。2021年8月31日存取，题目为另取，脚注有所编辑。——编者注

[2] 约翰·胡珀（John Hooper, 1495-1555），英国国教的主教，英国宗教改革中的改教家和殉道者，在玛丽女王在位期间被判异端而以火刑处死。引文出自胡珀的 *Early Writings of Bishop Hooper* 一书。

司铎原则在罗马教会之发展完全和逻辑紧凑的体系中得到了非常完整的表达。根据这个体系，上帝并没有做任何事来让人期待可以被直接立即地拯救：祂为拯救世人所作的一切，都是通过教会这个媒介完成的，祂赋予教会足够的权力来完成这个任务，祂将整个救恩的工作都委托给了教会。“很难说这是错的”，帕特森博士（Dr. W. P. Paterson）^[3]在阐述罗马教会关于这一点的教义时这样说：

在罗马天主教的观念中，基督宗教的核心特征是此超自然的机构，它（指教会，本段下同——编者注）代表着基督，继承了祂的工作，并充当着救赎之福的实际中介，它的职责和使命不亚于救赎主永存的工作。当然，它并不是取代了基督的工作。它的前提是，基督，上帝的永恒之子，在祂的道成肉身和祂代赎性的死亡中已经奠定了工作的基础；所有的能力、权柄和恩典都是从祂而来；一切的属灵祝福也都是从祂而来，一切的荣耀都属于祂。但是在现世的分配中，教会在很大程度上接管了基督的工作。教会在实际意义上，是基督的再次道成肉身，目的是延续并完成祂的救赎使命。通过祂的教会，祂继续履行先知、祭司和君王的职分。祂先知的职分通过以下两个方面得以永存：通过见证一次交付给圣徒的真理；并通过绝对无误的权威对其解释和确定教义。后者与祂自己最初的启示具有同样的分量和保证。它也在地上接替耶稣行使祭司的职责，完全代表了祂在上帝

和人与人之间作中保的祭司性功用，如同天下人间除了耶稣之外没有赐下别的名可以让我们靠着得救，同样，在以耶稣为看不见的头的有形组织之外也无救恩。人们进一步设想，通过在弥撒中不断地重复耶稣曾经在十字架上的献祭，它代表耶稣成为献祭的祭司。这种在弥撒中所庆祝的神圣献祭被教导为“同一个基督被包含在十字架的祭坛上，并以不流血的方式被献祭”，这种献祭是真正的赎罪。最后，它掌管着基督在地上的王权，它有绝对的权力要求其成员在所有信仰和责任的事项上对其顺服，并有权力和责任惩罚违反其法律的不服从者，以强制手段对待抗命者。

总之，教会在这个体系中被设想为是耶稣基督本人在世时的形象，因此它近乎代替耶稣基督成为基督徒信仰的对象。莫勒（Mohler）^[4]说：“有形教会是上帝的儿子，因为祂不断地显现，不断地重复自己，永远以人的样式在世人中间重新焕发青春，教会是耶稣永续不断的化身。”因此，人必须向教会寻求救恩；只有通过教会和它的圣礼救恩才能传递给人；总之，人的救恩是直接归于教会，而不是归于基督或上帝的恩典。他如此直白地宣称，只有“通过教会最神圣的圣礼”，“一切真正的义才会开始；已经开始的义会继续增长，或者失去的义被修复。”帕特森博士（Dr. Paterson）公正地评论道：“这种宗教观念的根本性缺陷在于，它使罪人落入到人的手中，而不是落入到完全仁慈的上帝的手中。我们向上帝寻求拯救，然后我们

[3] W. P. 帕特森博士（William Paterson Paterson, 1860-1939），19世纪晚期、20世纪早期的苏格兰牧师。1904-1934年间在爱丁堡大学担任神学教授。1919年任苏格兰教会总会调解员。是促成苏格兰教会和苏格兰联合自由教会1929年重新联合的中心人物。帕特森的引文是作者从巴文克的 *Het Christendom* 一书转引，下同。

[4] 约翰·亚当·莫勒（Johann Adam Möhler, 1796-1838），德国天主教神学家。引文出自莫勒的 *Symbolik* 一书。

却被引介绍给一种机构，尽管它的宣告看起来很高，但它却明显地受到了像我们一样的人的思想的影响和控制。”而且，

罗马教会体系的根本性错误在于，可见的教会既是属人的又是属上帝的，而且越来越属人，却在很大程度上取代了上帝和救主的位置：从更深层次的信仰角度来看，人们似乎是被邀请或被要求去进行一场无法让自己满意的冒险，这个冒险就是将自己托付给起源于人类自己的规条和法律，并以此作为获得上帝救恩的条件。人们都能感受到，灵魂需要的是越过这个没有保障的属地的机构，以及它作为媒介的宣称和服务 (claims and services)，到达上帝的应许和神圣的救主已经完成的工作，并仰望上帝以获得真理和救恩的更佳确据，就是圣灵内在的工作所要赐给我们的。简而言之，更正教的修订，更多的是因为信仰需要，即最基本的救赎必须完全是建立于上帝自己的基础上，而摒弃了从起源到概念都很大程度是从人而来的神职机构 (ecclesiastical machinery)。

简而言之，司铎主义所提出的问题就是拯救我们的到底是上帝，还是我们应该向以上帝之名行事、并被赋予上帝权能的人寻求拯救。这是司铎主义和福音主义信仰的分歧所在。

司铎制度涉及到个人的实际救恩的实质，也许可以通过以下方式来表达：根据该体制，上帝真的渴望拯救所有人（或者，正如俗语所说，遗嘱的有效性取决于作为其

先决条件的意愿），并在教会及其圣礼系统中为他们的救恩做了充足的预备；但祂将教会及其圣礼体系的实际工作托付给第二因的运作中，通过教会及其圣礼体系，恩典的实施才是有效的。由于这种第二因的系统并不是为了将圣礼传递给某个特定的人，也不是为了不让特定的人接受圣礼，而是属于祂对世界管理的一般规定，因此这种上帝通过教会和圣礼实际分配恩典的方式并不符合祂仁慈的意旨。对于那些因获得圣礼而得救的人，以及那些因错过圣礼而失丧的人，无论得救或失丧，都不是由于上帝的命定，而是由于第二因的自然工作。也就是说，作为上帝的先决条件的所有人都能救的意旨，在第二因的管理下通过接受分发的圣礼而获得恩典这个条件下，被一个随之而有的拯救的绝对意旨取代了。因此，只有那些祂所预见的人，才会在第二因的管理下，真正地领受圣礼和由圣礼所传递的恩典并因而得救。这样，人们认为，上帝不必承担所有与救恩的圣礼分配不平等而带来的相关责任。通过祂的先决条件的意旨，祂希望拯救所有的人；之所以不是所有的人都得救了，是因为有些人没有通过圣礼接受得救所必需的恩典。他们没有领受圣礼以及由圣礼所传递的恩典完全是由于第二因的作用，因为圣礼的分配是交付给第二因来操作的，也就是说，这种实施是完全独立于上帝关于拯救的先决意愿的，是一种属地的一般操作。这似乎满足了司铎制度推理者们的想法。但在外人看来，这似乎只意味着，上帝为拯救做出了一些总体的预备后，就把个人的救赎工作托付给属于第二因的属地系统；也

就是说，祂拒绝亲自关心人的得救问题，而将人得救的机会留给了“自然”。

敏锐的耶稣会作家威廉·汉弗莱（William Humphrey S. J.）^[5]对整个问题进行了非常精确的阐述，他特别提到了婴儿未受洗而夭折（因此不可避免地丧失了）的特殊情况，这显然是一个特别困难的情况，需要非常小心地处理。跟随他的论述，我们会有所得。他告诉我们：

其思想逻辑是这样的。由于预见到原罪，并且由于亚当作为人类的始祖和代表，因其自愿犯罪违背上帝，使得罪在整个人类蔓延，上帝出于祂怜悯仁慈的意旨，要使得整个人类回转。为了达到这个目的，祂在永恒中就预定、应许在时候满足的时候，差祂的儿子道成肉身，也就是基督，带着与人一样的身体来到世界上，为人类所有的罪付上赎价。正如所预见的，祂接受了耶稣付上的赎价。到了指定的时候，耶稣为人类所有的罪真实地献上自己。“上帝差祂的儿子来要叫世人因祂得救”，“祂为普天下人的罪作了挽回祭”。所有的人类都因基督得以恢复与上帝的关系，包括那些未有理性之前就夭折的婴儿。在上帝的拯救的意旨中，这些婴儿都被包含在其中。在接受赎价的上帝的意旨中，以及在提供赎价的基督的人性意愿中，都是为了全人类的罪（其中当然包括婴儿所感染的原罪），耶稣基督付上赎价，上帝也愿意接受这个赎价。因此，藉着耶稣的功德和祂所流的血，上帝为所有的婴儿设立了圣礼，通过这一圣礼，耶稣的功德和所付上的赎价可

以应用于每一个婴儿，对他们都是有效的。所有这一切，就其性质上来说，都是上帝为拯救婴儿而命定的。

这样的拯救意旨并不仅仅是对拯救对象本身的善的满足；在这个例子的情形下，则是对救赎之良善的满足。对上帝而言，这是祂对拯救婴儿的积极的和有效的意旨。这种拯救的意旨与全体及个体都有关。

上帝希望洗礼这个圣礼产生实际效果，不是直接靠祂自己，而是通过第二因；不是通过绝对意旨对所有的婴儿施洗，而是通过第二因来完成施洗，在祂普遍和常规的护理下，第二因发挥作用完成施洗。

在所有第二因中占第一位的是人类的自由意志。圣礼的应用，至少在许多婴儿身上，依赖于人的自由意志。上帝通过祂的训诫、劝勉和帮助，通过自然秩序和超自然秩序来预测、激励或引导这些人的自由意志。因此，祂通过以下方式使婴儿获得洗礼的恩典：通过有关人员的勤勉和关切；通过他们的顺服以及所接受的恩典合作；通过合宜的美德和善工；藉着父母或那些被托付的监护人的善举和祷告；以及藉着祂的牧师们使徒性的工作。正如在自然秩序中上帝愿意通过其他人类来供养婴儿一样，在神圣永恒的救恩的超自然秩序中也是如此，这符合上帝旨意的一般的规则。

然而，以这种上帝的救赎意旨作用于人的意志获得救恩的方式，由于人的过错，致

[5] 引文出自汉弗莱的 *His Divine Majesty* 一书。

使许多婴儿没有被拯救。对于这些婴儿，上帝的先决意旨是积极的意愿，他们应该得到拯救；虽然这不是绝对的，而是有条件的，条件就是人们应该按照他们所能做和应该做的去顺从上帝的意旨。然而，人行了相反的事情，违背上帝的旨意，于是上帝允许由原罪带来的死亡存在，基于这一前提，那些婴儿不会得救。

人类的意志是符合道德秩序的，是自由的，除了人类意志之外还有一些符合物理规律的、不自由的第二因。这些因素和上帝的普遍规则一起会使得洗礼的恩赐成为可能或成为不可能。这些因素的发展过程以及支配它们的普遍规则，也因为原罪，上帝也乐意让它们保持现有的样子。即使在基督对人类的救赎已然显明和成就了之后，上帝也没有恢复不朽的先天状态。因此按照这些规律的一般过程，许多婴儿在使用理性前就已经死亡了；这有时与人类的意志和自由行动无关。

在这个自然的过程中，上帝对所有这些婴儿的救赎有着一个完全一致的先决条件的意旨。祂希望对他们施行洗礼的条件是——在公正和明智地建立的一般秩序所允许的范围内。如果上帝打算按照物理规则，使婴儿死于原罪，那祂当然就不能说祂希望这些婴儿得救。然而，上帝并没有为此目的而建立那种规则，也没有通过祂的意旨这样指示它。祂是为了其他目的，而且是最为明智的目的。

因此，上帝并不直接打算让婴儿死在罪中。祂只是默许了它，因为祂不愿意妨碍自然法

则，不愿通过改变自然秩序或者通过不断的神迹奇事来拯救所有的婴儿。

这样的默许只能证明，上帝并没有拯救这些婴儿的绝对意旨。但这决不能证明上帝没有拯救他们的有条件的意愿。

简而言之，上帝的意愿是根据祂设立的一般设置，通过先决意旨来拯救所有死于原罪的婴儿。在上帝的心中，祂为每一件事物都预设了一个特定的目的，祂设想并预备了足够多的方法来实现这个目的，祂让一切事物按照其本性来使用这些方法。也就是说，祂让自然和必要的原因自然或必然地行动，让偶然的原因偶然地行动，让自由的原因自由地行动。

但是够了！整个计划现在确定地摆在我们面前了；整个计划（从所处理的具体案例可以如此概括）显然就是这样：上帝为所有人的得救做了充分的安排，并把这个安排放在世界上，由自然界的正常进程来管理，并让个人的实际得救按照这个自然界的正常进程来自行完成。这是一种关于救恩计划的自然神论观念：上帝将一组新的因素引入到支配世界运行的各种因素当中，新因素与旧因素融合，一起为拯救服务，实际的结果就是这两组因素互相磨合产生的。祂不会“改变一般秩序”，并且祂也不会通过“持续不断的神迹”在一般秩序中工作。祂只是将救赎交付给已经建立的一般秩序。显然，这最多是将个人的救赎归给上帝，程度像将其他发生在他身上的事情归给祂一样；它实际发生在一般规律的运作之下。在个人的得救问题上没有特

别的超自然因素，尽管个人得救是通过一个插入到世界秩序中的超自然的设置的运作完成的。但上帝在做成工作之后就隐退了，而人，如果真的能得救的话，也是通过祂设立的规律得救的。

因此，如果我们问：为什么在这个计划中，是这个人得救，而不是另一个人得救？我们必须回答，因为圣礼是给这一个人而不是另一个人。如果我们问为什么圣礼给这个人而不是给另一个人，我们必须回答，因为上帝的一般秩序，明智而公正地建立了管理世界的方式，允许圣礼临到这个人而不是另一个人，在上帝的命令下，代理人自由地执行上帝的旨意，给这个人实施圣礼，而不给另一个人实施圣礼。如果我们问：是不是上帝有意安排来产生这些精确的效果？我们必须回答不是，因为上帝的普遍护理是为世界设立一套明智的一般性的管理秩序，这些特殊效果只是附带的结果。如果我们继续追问：难道上帝不能安排祂的普遍护理以产生更好的结果吗？难道祂不能统治世界以确保祂所希望的一切发生，就是让更多的人得救吗？我们对此无话可说。因为在这里，上帝的活动明显地服从于祂所指定的设置的运作之下，上帝在祂的行动中明显地服从于第二因；或者，换句话说，在拯救人的问题上，人明显不在上帝的直接掌控之下，而是相反地将自己委身于一种机制的怜悯之下。

不幸的是，在我们这个时代从“司铎主义”的角度来解释基督教的，并不仅仅局限于那

些未经改革的教会。更正教就是从其中分出来的，它可以摆脱对教会的依赖，但并未在救赎的问题上单单依靠上帝。一个非常有影响力的（也许是目前最有影响力的，对于旁观者来说也是最引人注目的）英格兰更正教会，以及紧随其后的其子代教会中的各大宗派，或多或少地恢复了这种表述，而且也毫不犹豫地支持这种主张。现在，人们经常听到圣公会的作者们介绍人到教会去寻求救恩，而不是直接到上帝那里寻求救赎；并且，他们将教会定义为“道成肉身的延续”。“对于任何仔细思考并相信道成肉身的人，”英格兰教会一位有影响力的神职人员用坚定的语气告诉我们，“很明显，教会，基督的身体，永远联合于她神圣的元首，因此在教会里拥有祂生命的力量”，因此，我们不但要被“装备”为主说话，而且要普遍地“将我们可称颂的救主为教会所赢得的恩典应用于个人的灵魂，并要居住在这个身体里，因为她永远联合于元首”。整个司铎系统都包含在这句话中。达威尔·斯通先生（Mr. Darwell Stone）^[6]告诉我们，教会是一个可见的社会，其工作是双重性的，与主的工作相对应的，正如约翰福音 1:17 所说“恩典和真理都是由耶稣基督来的”，“教会作为祂神秘的身体和祂在世界上的器官，是真理的教师和恩典的宝库。”他进一步解释说，“自从五旬节，基督教会诞生之日开始，上帝赐予人类灵魂恩典的普遍方式是通过我们主荣耀的人性和圣灵的工作。与基督荣耀的人性联合的最密切的方式，以及与上帝的圣灵接触的最直接的方式，是在基督的神秘身体即教会中，并

[6] 达威尔·斯通 (Darwell Stone, 1859-1941), 英国神学家和圣公会主教。引文出自斯通的 *Outlines of Christian Dogma* 一书。

且在圣礼的使用中向人们开放。因此基督的教会是恩典的途径。”从这里开始，斯通继续以一种与罗马教会的普遍说明没有区别的方式来阐述司铎制度。

然而，我们要请一位美国神职人员向我们解释新教圣公会所教授的司铎制度。我们在莫蒂默博士 (Dr. A. G. Mortimer)^[7] 的《大公信仰与实践》一书中读到：“人在上帝慈爱的旨意得以实现之前就已经堕落了，他必须被赎回，从他的捆绑中被赎回，从他的罪恶中被释放，再次与上帝联合，使上帝的生命可以在他软弱的本性中再次流动。”（第 65 页）“基督借着祂的生与死，为所有人的罪付上了赎价，也就是说，这个赎价对全人类来说是足够的，因为通过耶稣的代赎，有足够的恩典使每个灵魂得救；但恩典虽然足够，如果被忽视，也是无效的。”（第 82 页）“耶稣的道成肉身和代赎只会影响作为一个族类的人类。因此我们需要一些手段将来自于其的恩典传递给组成这个族类的个体的人，不仅是在我们的主在世的时候，而且是直到世界的末了。因此，为了这个需要，我们的主建立了教会。”（第 84 页）“因此，教会成为活的媒介，借着这个媒介，从基督而来的恩典和祝福被分配给每一个愿意接受它们的个人的灵魂。”（第 84 页）“教会不仅声称自己是真理的教师和道德的指导者，而且……是分配者，分配给我们恩典以便我们能够履行教会的规条”（第 100 页），“只有这恩典才能使人相信真实的东西，做正确的事情，并达到人真正的样子，在今生服事上帝，并

在死后与上帝永远在喜乐中同在”（第 114 页）。“恩典得以实施的主要方式是圣礼。”（第 120 页）“它们是属灵恩赐得以传递给我们的灵魂的途径。因此基督教的圣礼不仅仅表示恩典，它们实际上授予恩典，因此，它们被称为恩典的‘有效’标记。它们的行为是因功生效。”（第 122 页）“洗礼对于得救是绝对必要的，因为一个人没有出生就没有生命。这就是所谓的‘媒介必需品’ (necessitas medii)，因为洗礼是把超自然的生命赋予灵魂，是把个人与基督结合在一起的方法。”“没有（圣餐礼）的帮助，得救将是如此困难，以至于是几乎不可能实现的。”（第 127 页）显然，这里表达了一种与罗马教会本身一样的司铎主义，事实上，它只是从罗马教会借来的。教会已经完全取代了圣灵作为恩典的最直接的源头，并且圣灵施行拯救的行动被推迟到教会的运作中，并通过圣礼受教会的运作支配。因此，灵魂就不再直接依赖上帝，而是被教导要到教会中去，并期待从教会中直接得到所有的恩赐。

在认信路德宗教会中有一种改良了的、更加温和的司铎主义形式，并且它在路德宗思想发展的一些阶段或多或少都得到了加强，从而在路德宗教会中也形成了一种高派教会。路德宗一直自诩为代表着区别于加尔文主义的“保守的”宗教改革。这种夸口是有道理的，也有其他的理由，而在此点上同样，路德宗将作为旧教会教义特征的司铎主义的本质纳入了其忏悔体系当中。认信路德宗，与罗马教会一样，教

[7] 莫蒂默博士 (Dr. A. G. Mortimer, 1848-1924)，圣公会美国教区长。引文出自莫蒂默的 *Catholic Faith and Practice* 一书。

导人们说救赎的恩典是通过恩典的途径 (means of grace) 传递给人们的, 否则人就得不到恩典。但路德宗对它从旧教会接收的司铎教义进行了某些修改, 这些修改具有如此深远的意义, 以至于改变了整个体系。我们通常在路德宗的司铎主义的教导中很少听到“教会”, 而教会正是罗马司铎教义的核心中的核心: 我们听到的是“恩典的途径”。在这些恩典的途径中, 主要的重点不是放在圣礼上, 而是放在“圣言”上, 它被定义为主要的“恩典的途径”。并且恩典的途径并没有被表述为在实际操作中因功生效, 而是不断地宣称它们只在信心中才有效。我并不是说该方案是前后一致的: 事实上, 它充满了不一致的地方。但它仍然带着十足的司铎主义, 将拯救恩典的行动限制在恩典的途径上, 也就是说, 限于圣言和圣礼上, 从而将恩典的途径置于罪人和上帝之间。因此, 司铎主义的核心弊端在这个方案中被充分地体现出来了, 无论它在哪里充分发挥作用, 我们都会发现人们高举恩典的途径, 而或多或少地忘记了所有恩典行动的真正推动者, 即圣灵本身; 当他们专注于恩典的途径的时候, 殊不知它们只是圣灵行事的工具而已。因此, 为了真正的信仰上的益处, 改革宗与路德宗相反, 竭力坚持认为, 恩典的途径很重要, 而且我们必须尊重它们, 因为它们是上帝和圣灵所看重的在人心中心施恩的工具, 然而祂通过这些途径所行的一切恩典不是出于这些途径本身, 而是直接出于祂自己。

如果我们想准确地评估司铎系统对信仰不可避免地造成的损害, 就必须清楚地看到其运

作的三个方面。这些问题或多或少已经被提及过了, 但为了请大家注意, 有必要将它们一起正式地提出来。

首先, 司铎系统将人的灵魂与其应该直接可以接触和依赖的圣灵分开, 而圣灵是一切恩典活动的源头。它在灵魂和一切恩典的源头之间插入了一套设置, 它诱使灵魂依赖这些设置; 因此, 它背叛了灵魂, 使之陷入一种机械性的救赎观念。教会, 作为恩典的途径, 却在基督徒的思想中取代了上帝的圣灵的位置, 这样基督徒就失去了所有的喜乐和力量, 而这些喜乐和力量来自于与上帝有意识的直接的交流。我们是有意识地依赖恩典的途径, 还是依靠上帝本身, 会对我们的信仰生活产生不同的影响, 由信仰而带来的安慰和确据也是不一样的; 因为我们应该体验到上帝临在在我们的灵魂中, 并在祂慈爱的恩典中对我们进行拯救。这两种类型的虔诚, 一种是依靠恩典的途径, 另一种是有意识地与作为个人救主的圣灵交流, 是完全不同的。从信仰攸关生死的角度来看, 在这个差异中, 司铎主义是不合真理的。因此, 更正教精神中正是出于无比重要的信仰的益处而摒弃了司铎主义。正是这种摒弃构成了福音主义的本质。福音主义信仰的最确切的含义是灵魂直接依赖上帝, 并且单单依靠上帝获得救恩。

其次, 司铎主义将圣灵这一切恩典的源泉当成一种自然力量, 而完全忽略了祂的位格性, 似乎祂不是随时随地按照自己喜悦的方式行动, 而是可以由其他设置的操作有规律地、毫无差别地来释放祂的行动。司铎主义说教会是“救恩的机构”, 甚至是“救恩的仓库”,

显然是完全没有意识到，它是把救恩说成是可以积累或储存起来的东西，以便在需要时使用。这个概念与把电储存在莱顿瓶中的概念没有本质上的区别，它可以随时被提取出来使用。只要在真实的表达方式下，坦率地谈论这个概念，就可以看出这个概念是多么可怕：它相当于说拯救的恩典，上帝的圣灵，随时待命，并按照教会的意愿释放出来，做其需要做的工作。也许可以毫不夸张地说，没有什么异端能比这个异端更粗鄙，它以一种非人格性的、自然力量的形式来设想圣灵的运行。然而很显然，实际上，这是构成司铎系统的基础概念。教会，作为恩典的途径，将圣灵作为拯救工作的能量储存其中，而这种能量，可以在我们几乎不提及圣灵的情况下，就被使用。

第三，这显然涉及到圣灵在祂恩典的运行中要受控于人。教会和圣礼作为恩典的途径，是被设立的，正如圣经中所表述，在所有健康的信仰概念中也当如此表述，它们是圣灵施行拯救工作所使用的工具。与此相反，司

铎主义却将圣灵变成了工具，被教会这一恩典的途径在施行拯救时所使用。这样就将主动权放在了教会这个恩典的途径身上，而圣灵则在教会的支配之下。教会让圣灵去哪里，圣灵就去哪里；只有当教会释放圣灵时，祂才能工作；圣灵的行动等待教会的许可；离开教会的指导和控制，圣灵将无法拯救。应该不用说，这是对圣灵活动模式的一种贬低。实际上，它与任何有意义的敬虔无关，它不是在表达个人与有位格的上帝之间的关系，它表达的是个人和魔法之间的关系。实际上，它认为上帝的行动是由人支配的，人为了自己的目的而使用上帝；并且完全忘记了必须把上帝视为是为了祂自己的旨意而使用人的那一位。

正是为了摆脱这一切，带着谦卑信靠转向上帝圣灵，因祂是我们仁慈的救主，也是我们个人的主，是我们神圣的掌管者和领袖，福音主义拒绝与司铎主义有任何关系，并从所有救赎的设置中，转而将唯一的信靠放在那位有位格的灵魂的救主身上。✠

教会兴起

——1903-1905年山西各地宣教站事工报告

编译 / 亦文

引言

1903年是戴德生初次赴华宣教的五十周年，也是庚子教难过去的第三年，七八月份的《亿万华民》合并成双月刊，刊登了禧年纪念专辑，也对整个中国禾场各省事工加以回顾。^[1]提到受到重创的山西直隶两省时，主编指出，当地的事工以重建(re-construction)和重组(re-organization)为主。不少事令人伤感，也有不少事令人期盼。“神的教会兴起时，尚未被炼净、得荣耀”。

“剑桥七杰”之一章必成(Montagu Beauchamp)^[2]如此描述这一带的百姓：

从未有过如此向外人布道的机会。他们听得何等专注！神情错愕不已。我不得不想到，成百上千的人渴望知道究竟发生了什么事，

庚子之乱的真相为何。这实乃“使徒行传”于百姓面前再度成了一台戏，因此他们如今不得不聆听解说。现在他们能知晓基督被钉的含义了，因为在为祂受苦的信徒身上看到了基督。^[3]

在这一期的历史专栏里，笔者将以1903-1905年间的各事工报告为主，回顾山西各地内地会体系的宣教站重建和重组的艰难过程。

晋南诸城的属灵觉醒

庚子教难之前，内地会在山西的事工以洪洞(Hong-tong)和平阳(P'ing-yang)为主。1902年前后，洪洞一带以赵城(Chao-ch'eng)为中心，事工前景光明，虽然曾有不少人的表现配不上主的圣名，但如今整个地区都呈现出伟大的属灵觉醒。^[4]

[1] “Part II. Review of the Provinces – Province of Shan-si, Mission Work in China.” *Being a Double Number of “China’s Millions”*, British Edition. Jul & Aug 1903, 98–99.

[2] 章必成(Montagu Harry Proctor-Beauchamp, 1860–1939)，男爵之子，划船选手，剑桥大学三一学院毕业生，1885年加入内地会前往中国宣教。庚子之乱时撤离中国，1902年重返，1911年返英担任陆军军牧。1935年，他的儿子成为第二代赴华宣教士，他随之回到中国；1939年在儿子的宣教站去世。

[3] 引自“Steadfast unto Death,” *a Memorial Volume of Mr. and Mrs. Pigott*, published by the R.T.S.; 转引自“Province of Shan-si,” Jul & Aug 1903, 99.

[4] “Province of Shan-si,” Jul & Aug 1903, 99.

祝家宁、陆义全报道：赵城孔庄联合聚会^[5]

综合祝家宁 (C. H. Judd Jr.)^[6] 和陆义全 (Albert Lutley)^[7] 的信中内容，我们可以略微想象一下 1902 年 12 月 10-11 日孔庄 (K'ong-chuang)^[8] 大会的盛况。

11 月初，戴存信 (Ernest H. Taylor)、祝家宁这一对“宣教发小”^[9] 陪同许步云长老 (Elder Hsü) 走遍了洪洞一带的村庄和支站，考核受洗候选人。截止于 11 月 20 日已有 60 人通过考核，不少人是过去 18 个月在赵城、洪洞、汾西 (Fen-hsi) 和霍州 (Ho-chau) 一带所结的果子。有些人曾担任过教会职务，但在教难之后却显得非常不能胜任，因此重新推选同工成为另一项要务。许老家家的礼拜堂首次作为大会的场地启用，奉献为神的家，可以容纳千人。

老将陆义全和新人巴道南教士 (Mr. E. O. Barber) 在周一离开平阳，前往赵城，于周三傍晚抵达孔庄村，因此错过了开始的部分以及当天下午的洗礼。最终共有 74 人受洗 (男女各 37 名)，大部分人在庚子教难前便是慕道友。还有几人通过了考核，但因种种原因未能赶上这次洗礼。

就人数而言，这次大会非常成功。筹备的同工安排了五六百人的食宿，到了第一天下午，前来与会的人数便增加到了八九百。第二天，大会汇报说用餐的人超过了一千，其中两三个聚会，在新建成的大礼拜堂里聚集的人数不下八百。还有不少同工在服事那些无法出席众多聚会的人。

戴存信来信：洪洞地区事工进展

一年后 (1903 年 12 月 1 日) 戴存信于洪洞写的信中说^[10]：

今秋有一百多人接受洗礼，着实令人大喜。此外至少还有 250 名在考验期的慕道友，因此明年受洗的人数可能会更多。我们召开了三个成功的大会，聚会期间也感受到了圣灵的工作。

尽管人数比我们希望的少些，但仍有不少人在各戒烟所戒除了鸦片。今年春秋两季的收成都相当不错，但是百姓仍陷在穷困之中，常常没钱买戒烟药；而且很多人背着债务，所有人都欠了赋税。

这是一份巨大的事工，其中有诸多的试炼和失望，以及种种难题。有些信徒很穷，但要明智地帮助他们又极其困难。让我们

[5] “Welcome News from Shan-si,” *China's Millions*, British Edition, April 1903, 54-55.

[6] 祝家祖孙三代都有人赴华宣教，这里当指祝家宁 (Charles H. Judd Jr., 1876-1966, 1899 年赴华)。其父祝名扬 (Charles H. Judd, 1842-1919, 1868 年赴华)，其兄祝康宁 (Frederick Judd, 1871-1956, 1896 年赴华) 亦为内地会同工。

[7] 陆义全牧师 (?-1934)，内地会在 1886 年招募的一百士之一，1887 年赴华。庚子年间，陆牧师身为内地会的晋南监督，带领众同工逃往汉口，两个女儿 (Mary 和 Edith) 先后死在逃难路上，身怀六甲的师母逃出生天后，在上海产下一子。1902 年，三口之家返回晋南，一直服事到 1929 年退休。

[8] 赵城以西 20 公里左右有一个孔庄村。

[9] 祝家宁和戴存信都是第二代宣教士，两人的父亲 (祝名扬和戴德生) 是同时代的同工，两家的孩子们也过往甚密。

[10] Extracts from Letters, *China's Millions*, British Edition, March 1904, 36.

祷告，求神安慰那些忍饥挨冻的人们，加添他们的力量。

也请各位求神把祂的圣灵倾倒下来，在服事祂的中西同工中不断增强地显明祂的大能。我渴慕能更多地经历神的同在、慈爱和团契。我的头容易疲倦，除了正在感冒之外，其他方面都安好。

我有一半的时间在这里，其他时候走访不同城镇和乡村的布道中心，终日奔走，鲜兹暇日。感谢神使我成为祂的一名精兵，为祂在此努力征战。有些地方事工进展良好，但是到处都有聚居的未得之民，总体而言，他们没有神，也没有盼望。^[11]

戒烟事工的福音果效

洪洞一带的宣教事工，乃是以席胜魔牧师开拓的戒烟所为福音预工的基础，建立了很多教会。内地会1904年的年度报告中，刊登了安体仁教士(P. V. Ambler)^[12]的一篇文章，回顾了他所见证的当地戒烟事工带来的福音果效。

安体仁教士：“从偶像转向真神”^[13]

几年前，洪洞县城约二十英里外的小村庄来了一位老人家，找到内地会所管理的一家戒烟所求助。经过一系列治疗，他获得痊愈，

并信了福音，当他返乡时，已成为一名真正的信徒。他不识字，也不知道怎么讲道，但他“活出了福音”，且注重祷告。他对同村乡民的属灵福祉负担深重，常在祷告中与神角力为乡亲代求。全村大概只有二十来户人家，在光绪初年，便因饥荒而人口日减。所剩那些人家中几乎每家都有数人染有烟瘾，因此虽然周边都是良田——若是好好耕种，大部分人家应当衣食无忧——全村却落到乞讨为生的地步。

村民们几乎家徒四壁，人人骨瘦如柴、衣衫褴褛。他们在品行上也劣迹斑斑，村里每天上演咒骂、斗殴、偷窃，以及不足为外人道的种种恶行。他们的困境因连年歉收而日益严重。连续两年，鲜有当令的时雨，庄稼因而枯萎。即便有那么一季，降雨足以带来盼望，一群蝗虫从天而降，啃尽每一根幼麦的绿叶。村民大为忧惧，无望地进庙烧香，向偶像求告。村里的庙有八座之多，但在灾难重重之际，这些神明却辜负了人们的期望。

在此危机之下，那名年老的信徒对乡亲们说：“摆脱困境的唯一出路便是悔改，戒除烟瘾。”村民们也表示愿意，但又说：“我们没粮吃，也没钱买戒烟药。”“只要你们愿意吃药就医，钱的事以后可以筹划。”他们也同意了。

老人马上找到离村两英里处的四名信主的富农，问他们是否可以预支买药戒烟的钱。因

[11] 借用以弗所书2:12：“那时，你们……活在世上没有指望，没有神。”

[12] 安教士全名Percy Vincent Ambler (1871-1958)，澳洲人，1897年赴华，1928年退休，先后在江西、山西和安徽服事，因健康原因曾返澳休养并激励新人赴华宣教。

[13] “Turning to God from Idols,” *China's Millions*, British Edition, Dec. 1904, 168-69. 这个故事在1904年伦敦内地会年会上曾被提及，并写进年报，参看：“The Annual Report,” *China's Millions*, British Edition, June 1904, 73 of 72-77.

为所涉金额巨大，别人问他以何作保，老人便拿出自己的田地，并说，若还不够，另一位朋友也愿意用田产抵押。于是双方签了约，支了银钱。

下一步便是在村里开设一间临时戒烟所。老人把自己的房子腾出来专为此用。两间最好的房间分别给男女戒烟者住，这两间屋中间的屋子则用来做礼拜堂。老两口自己住第四间，也是最小的屋子，为瘾君子们供应饭食。两名有经验的戒烟同工——一对母子，被派来负责这一事工。事情就是以这样的方式展开了。一开始事工并不顺利，病患们口角不断，尤其是妇女之间，大打出手也不少见。就在此时，安体仁教士来到了这个村子，每天在那间小小的礼拜堂里举行福音聚会，常有认真听道的人来参加。

从那时起，神的祝福便驻足在这一事工上。妇女和孩童们学会了赞美诗、圣经经句、简短祷告。不久，当地人便自然而然地把糊在自家墙壁和门上的神像扯掉了。有一个诚心慕道的人，向安教士提供了一座足以容纳百来人的大窑洞当礼拜堂用。其他人也纷纷出钱出力，用石灰把窑洞修葺一新，更适合聚会。事工快速地展开，村民们一一归信。好几个人刚刚在灌溉好的数亩良田种下鸦片，如今既知此乃恶事，便将幼苗悉数拔出，当年的收成自然就泡了汤。

“盛典之日”是众村民同意把村里村外八座庙里的巨大偶像拆除的日子。一代又一代，

这些偶像掌管该地区百姓昏暗的头脑或许已有数百年之久。然而今日——这一天终于到来——偶像将被抛给田鼠和蝙蝠^[14]。在那个庄严的日子，安教士在晨光中敲响庙里的一个大钟，村民们很快闻声赶到，先把斧子、鹤嘴锄和其他各种器具放在角落，将自己献给神，一起祷告求祂祝福接下来的任务。随后，村民们奔赴各庙，着手拆毁偶像。足足用了将近两天时间，才把上百座偶像拆毁，有些既大且重，每座足有半吨左右。

一年之后，神的工作在那里继续发展。八座村庙里最大的一座被改造成了礼拜堂，足以坐得下近两百人。村民们在周边其他信徒的帮助下，承担了改建所需的费用。第二座庙被改建成一所男校，教导孩童们领受神的真道。当地人一次认捐四万钱，又将第三座庙修葺为宣教士的住所（事成之后安教士才获悉此事）。已有12位村民受洗，其他人则定于1904年8月10日行此圣礼。村民们决定献出二十蒲式耳^[15]的麦子和两头羊，用来招待前来观礼的访客。原先供奉庙宇的农田已被献给神，供应圣工。另有四人献出约18亩田地，出产所得用于该村的圣工，支付礼拜堂和男校的各项开销。

这一年中，圣灵在另一个约有40户人家的村中做了非常特别的工作。很多村民戒除了鸦片，约有15户人家丢弃了偶像。神的祝福也扩展到附近几个村子，那里也出现好几名慕道友。

[14] 以赛亚书 2:20：“到那日，人必将为拜而造的金偶像、银偶像，抛给田鼠和蝙蝠。”

[15] 英制的容量及重量单位，约合36.4升。

洪洞一带的戒烟所日益增多之后，产生了众同工切磋交通的需要。1904年，这一带便举行了一个“天召局”联合聚会。会上报告说，这一季（八到九个月）新开了24所戒烟所，有些只是临时开设，为要满足当地即时的需求，另一些则整一季都有病患入住。这一事工的成果便是，987名男子和115名妇女的烟瘾得愈，161个家庭离弃了偶像崇拜，近三百名村民定期或不定期地参加礼拜堂的崇拜。民教之间挪除了偏见，建立了友好的关系。福音好种被播撒，后效仍需拭目以待。也许这份事工最大的困难便是缺乏合适的帮手。在这个“方圆约四十英里”，覆盖约140个村子，散居着数百名慕道友的庞大地区，却只有两位外籍宣教士：陆义全和安体仁。前者是全省事工的监督，早已忙不过来，实际上是安教士一人在承担整个地区的工作，监督约两千名信徒和慕道友。

吉长庆教士：晋南戒烟所事工联合年会^[16]

1905年5月，孔庄也举办了一场戒烟事工联合年会，邀请另一位宣教士吉长庆教士（Gillies）^[17]前去做“观察员”。读过戴存义牧师所著《席牧师传》的人都知道，“天召局”的特别之处在于：其事工完全由本地信徒管理。吉教士夫妇曾参加过很多5月举办的大会，但从未见识过“天召局”年度大会这样的聚会——

蒙受特别邀请，带着一些好奇以及浓厚的兴

趣，吉教士夫妇坐了15英里的骡车赶到孔庄。时乃黄昏，教会领袖们已济济一堂为聚会祷告。

孔庄是个普通的山西乡村，毫不起眼。除了村外天召局的大院之外，皆破败无趣。大院之内，与周边的房舍形成鲜明对比的是，凡物一尘不染、井井有条。院中有办公室，时钟、玻璃灯、放信件的架子、墨水笔，以及其他与治理和事务有关的各种标志，空气中弥漫着按席牧师生前的方子研制的药品的香气。

第二天上午7点起，众人足足用了一个半小时向神倾心吐意，省察以往的过犯和失败，呼求可以重新得力，并热忱地为过去数月所接触过的病患们代祷。早饭之后，同工们再次聚集，听取过去一时季^[18]的事工汇报。

吉教士夫妇深感，如此有意义的一场聚会只限于戒烟同工参加，其他中西信徒因而无缘获知主如何使用这一事工而分享其喜乐，实属遗憾。但是，当地任何一个事工中心都不足以承办接纳大批信徒的公开聚会。吉长庆以诙谐的笔调告诉英国读者：

母国举办很多的公开聚会，听取相对不那么有意思的报告，也缺乏如这次聚会激发热情的基调。对我们的西方头脑而言，这些汇报多少有点拖沓。那是因为主席不急着赶火车，发言的同工也不会几小时之内赶往远程的

[16] Robert Gillies, "A Chinese May Meeting in Shan-si," *China's Millions*, British Edition, Nov. 1905, 153-154.

[17] 吉教士全名 Robert Gillies (1870-?), 英国人, 1898 年加入内地会, 一直服事到 1945 年。

[18] 从上下文以及其他资料来看, 这里的“季”(season) 和通常意义上三个月一期的“季度”不一样, 可以长达七到九个月, 更像是一年一期的意思。

其他聚会，听报告人的思绪也不会被拥挤的有轨电车而占据，因此对会议的进度大家心意合一，兴致不减。

祷告之后，唱了一首带中国古风的诗歌，主席许步云长老开始主持大会，他首先要求几位弟兄离场，因他们正申请成为现任工人。短短几分钟的磋商之后，19名新人被接纳进入天召局的同工团契。然而，有两名同工因服事上有问题而被卸任。接着，众人为卸任和就任的同工们献上了祷告。

接下来，是财务同工汇报的时段，报表是一份详尽的文件，他用心地读，众人用心地听。现金余额虽未达到盈余，但和去年相比已有进步，也企望药品等物的库存足以应付越来越大的需求。每一处的财务运作都必须严格推行。不守原则之人受到反对，引起争议，为了帮助那些无力全费支付药物的病友，以及很多病人有意之间或无奈之下，用成色不足的铜钱和银两付费，导致了很多亏损。会上也特别指出，需要在祷告中记念经费的事，事工规模不因经费受限，是何等重要呢。

接着，各戒烟所的负责人一个接一个站起来，叙述主在过去几周的引导。共有40家戒烟所做了汇报，代表不同的处境：有些在偏远的山村，另一些在繁忙的街市；有些设在宣教大院之内，而另一些则外籍同工从未涉足，也几乎未曾耳闻；有的在一两小时脚程之内，另一些则费时数日才能走到；有些地方开销庞大，病患稀疏，而另一些地方的当地信徒承担了很多工作。各地都有在反对和嫉妒中开办的戒烟所。

在过去七个月中，不少于一千一百名瘾君子接受过戒烟所的治疗。每个人每天都在戒烟所听到福音，很多人一直参加崇拜。直接的果效便是有两百个家庭把偶像丢弃了，不少人登记成为慕道友，至少有一人通过了受洗的考核。神也在戒烟病人的亲友中做工，有人提到祷告蒙应允的情况下，圣灵如何做工。

尤其值得注意的是，众同工听到属灵成果时的反应：没有鼓掌，报告者也毫无夸耀的心态。事实上，好几名工人的劳作果效通过盘问之后，才被接纳。但是灵魂得救显然是事工的主要目标。

翌日是主日，乃是周边村庄的信徒过来联合聚会一整天的日子。

周一上午，献上诸多祷告之后，乃是提出未来事工方向的机会，下午则继续讨论这些提议。约有五十人与会，会场是三年前为大型聚会而建的大礼拜堂，最多可容纳千人。虽然这样的场地是该地区的当务之急，却因经费缺乏而未能竣工。炎热的时节，戒烟所的同工回家务农，他们中很多人都靠家里的一亩三分地养家糊口；一旦入秋，又马上投入所爱的事工。或许这些同工忍耐经历了很多不为人知、难以体会的难处。

直至今日，这份事工都岌岌可危，虽然自给自足是目标，但是否达标则视各地情势而定。他们所服事的阶层向来不宽裕，恶意的谣言还会阻挡病人前来就医，百姓的贫困程度往往难以克服。单凭所谓的朋友承诺，入住的

病友们可能永不缴费，而戒烟所本身的管理自始至终都是一个很重的负担。被鸦片所毁的人，对自己不满，对周边的人也不满，浑身是病，满腹牢骚，又脏又懒，固执多疑，这些便是戒烟所的同工们为了基督的缘故日夜服事的人，是他们借着施药，或教唱一首赞美诗里的一行歌词，或祷告，或安慰，期冀为神所赢得的灵魂。

在聚会分散之前，沿海地区汇来一笔意外的捐赠，这个消息给同工们带来极大的喜乐和鼓舞。吉教士恳求英国读者们，特别在冬季纪念那些努力服事之工人的属灵需求，帮助他们为了基督的缘故能够忍受沉沦同胞各样刚硬之心。

和思义姑娘来信：平阳信徒的职场见证^[19]

同为福音重镇，洪洞以南的平阳又是另一番景象，那里的百姓虽无敌意，却对宣教士们拒之千里，不让女宣教士进家门，也拒绝买福音书册。有些信徒通达真理，为基督受了很多苦，但也有很多人退后了。^[20]在平阳服事的和思义姑娘 (Miss J. F. Hoskyn)^[21]记载了这样一个见证，颇能代表那个时代信徒的“职场困境”，也让人看到了福音的大能：

王惠 (Wang-hwei 音译) 原是我们女校的教书先生，他的房子在庚子年被烧毁，好在政

府给予了赔偿。他用这笔钱买了一块地，但产粮不够养活一大家子人。他既没本钱，也没本事自己做买卖。多年来，他都靠在外国人这里帮忙来养家，等到无法再为我们做事之后，他开始到一位张姓 (Chang) 掌柜的店铺里帮忙。他性格软弱，拳民们曾逼他重新拜偶像，当时很多人为了保命而屈服，但我们仍相信他是一名真信徒。他在张掌柜的许可下，每天在店里带领晨祷和晚祷；他也不喜欢他的工作，因为这家铺子的生意包括贩卖拜偶像的香烛，而且有时候周日他也要看店。张掌柜屡屡答应王惠，不再贩卖香烛。昨天，我们从李先生 (Li-sien-seng) 那里听到，奇妙的事发生了。张掌柜烧毁了所有与偶像有关的存货，价值不下二万钱。王惠曾提议，让张掌柜把这些存货转送他人，但被反问说：“王惠，你为何妨碍我？你本应帮助我的。”神似乎在使用王惠来帮助张掌柜。不久前，张掌柜从李先生那里借了一本书，并仔细阅读了。过去很多人张掌柜代祷，最近则为张、王两人一起代祷。因此在这件奇事发生前定有一系列环节。感谢神，祂为王惠开路，让他能过手洁心清的日子，并在张掌柜的店里服事祂。

晋西教会的旧人与新人

晋西大部分宣教站都重新开放了，庚子年间隰州 (Sih-chau)、河津 (Ho-tsin)、吉州 (Kih-Chau)、k'eh-ch'eng 所受迫害程度不同，如今重建的步伐也慢慢不一。

[19] “Editorial Notes,” *China's Millions*, British Edition, Oct 1903, 142.

[20] “Province of Shan-si,” Jul & Aug 1903, 99.

[21] 和姑娘与妹妹 (A. A. Hoskyn) 都加入内地会赴华宣教，庚子教难期间与陆教士一家一起逃难南下。教难之后，和思义返回山西，1909年在大宁患伤寒去世，年47岁。

邢德烈教士：挽回旧人重返教会

1902年11月5日，邢德烈教士(F. E. Shindler)从隰州写信说^[22]，虽然1900年别处的教会普遍遭到迫害，河津一带的会友却幸而躲过，且皆站立得稳。教会的状态令人满意，慕道友中也颇有几名真诚的男子和妇女。数名会友在近期这次聚会中承担了领会之责。1900年间，吉州曾出现大衰退，现在的聚会中则充满了真正悔改和寻求的灵。渠万镒牧师(Pastor Chü)，李鸿懿教士(Mr. Lyons)^[23]和安体仁教士都来帮忙。接纳会员、继以掰饼的那次聚会，实乃非常神圣的时刻。会友们深深悔改，真情流露，很多人泪流满面，再次把他们的罪愆交给神，并将自己重新分别为圣献给祂。1900年，虽然隰州地区有很多人以鲜血印证了他们的见证，但相当人数的信徒却对主不忠。1902年底当地举行了一场聚会，男子与妇女皆积极出席。因为家离府城有点距离，妇女们往往无法参加周日的崇拜，但这次大会却来了好几位。简为政夫人(Mrs. Jennings)^[24]、邢德烈夫人、杨长老(Elder Yang)的太太和韩兰芳姑娘(Miss Hancock)^[25]为她们举办了一些特别聚会。这里的妇女事工是一扇敞开的门，邢教士期盼能够充分利用1902年冬天农闲的机会来进行这项事工。大部分对福音感兴趣的人来自石口子(Shih-k'eo-tsi)，只有两人来自k'eh-ch'eng。

在接纳前会友的聚会上，重新入会者中，六人来自隰州，两人来自k'eh-ch'eng，一人来自石口子。1898年12月时，隰州城有23名具备领圣餐资格的会友，除了这次重新入会的六人外，另有六人已过世，一人彻底离开教会，其他十人经审慎考虑仍需假以时日，有待观察。^[26]

说起另一个福音支站k'eh-ch'eng的教会，邢教士则很难过。1898年时那里曾有18名具备领圣餐资格的会友，事工进展曾是整个地区最具前途的，但因为教会领袖先后过世，很多信徒变得冷漠，亟需具备恩赐和资质的人来负责这里的事工。除了这次重新入会的两人，可能还有一两名妇女积极向道，但其余的人则尚无悔改迹象。

在石口子和石楼(Shih-leo)的六人团契中，一人被重新接纳，剩下的五人中两人已故，其他三人未能通过审核。这个福音支站虽小，但事工充满希望。当地信徒盼望有一位传道人能常住在他们中间，邢教士想指派刘先生(Mr. Liu)担任这一职分。这位弟兄对主的忠诚值得效仿。他曾在庚子年冒了极大的生命危险，从这村到那村，从这区到那区，默默地鼓励各地的信徒。

邢德烈教士在约半年后的另一封信中为中国信徒如此辩护^[27]：

[22] “Welcome News from Shan-si,” April 1903, 54. 邢教士(1867–1941)于1891年加入内地会，在吉州、太原服事。

[23] 李教士全名 Henry Lyons (1872?–1936)，澳洲人，1898年加入内地会，服事到1928年。

[24] 简为政教士(Alfred Jennings, 1871–1953)的妻子。

[25] 韩姑娘全名 Anna Maud Hancock (1871?–?)，美国人，1895年加入内地会，服事到1909年。

[26] 在1903年10月号的第二封信中，邢教士提到共有八个新家庭愿意加入教会。

[27] “Editorial Notes—the Latest Information from the Field,” *China's Millions*, British Edition, Oct 1903, 138.

否认主的这些人分为两类：1) 仅仅口头否认基督；2) 内心和口头都否认祂。前一类人并不认为那样做是错的，鉴于当时的情形，在不妨害其他人的情况下做假见证^[28]而立时得到的保障看似值得，结果便是他们临时口头放弃信仰，但心中并未否定基督。看上去，这好像只是造作武断的区分，但是我们着实不能对这些苦难中的圣徒施加过于苛刻的评判。那曾是压力极大的时日，而且也要考虑到他们在异教文化中所习惯的为人处世的低劣道德准则，以及若要在这些问题上足以产生崇高道德理念所需在神真道上的系统教导。如此综合考量下来，这些只领受了不完全教导之信徒的品行中，缺乏精良的道德凭证，便不足为奇了。

吉长庆教士：欢喜迎接受洗新人^[29]

晋西一带的教会不仅挽回旧人重返教会，也欢迎新人受洗归入基督的身体。吉长庆教士显然是一位忠实的“禾场记者”，因着他的史笔，我们不仅看到了戒烟事工同工联会的“纪录片”，也看到了河津受洗新人的“集体照”——

“在那城里，就大有欢喜”^[30]，这实乃河津上周的写照，或者至少堪说，受 23 位受洗信徒影响的那部分城里人的写照。我们的大聚会始于周二（1903 年 9 月 29 日）晚上，以祷告会前“我们将看见耶稣”的短讲开幕。

周三早上，从孝义（Hsiao-i）赶来的王道昌教士（Mr. Urguhart）^[31]，以哥林多后书 1:21-22 为主题经文，开始了这天的聚会：“那在基督里坚固我们……的就是神。祂又用印印了我们……”午前的聚会由从隰州赶过来的邢德烈先生以“基督徒的进深”为题主讲。午后，几位本地弟兄就同一主题进一步展开有趣的探讨。山教士（Mr. Bergling）主持了晚间的聚会，特别讲解了洗礼的意义。

周四上午预定为洗礼的时段。主赐下晴朗的天气，众多观礼者极其肃穆有序。第一位走进水里的是一位 82 岁的老人，他的儿子媳妇成为教会会友已有年头。如今，在他的人生暮年，对全能耶稣如孩童般的单纯信心，取代了他原先对福音的敌意。

接下来是一位花甲之年的老人和他的妻子，欢喜快乐地奉三一圣名接受了洗礼。他们吸食鸦片多年，神满有恩典地于去年把他们从烟瘾中释放出来。夫妻两人生命中所展现的全然更新，促使教会缩短了常规的观察期，提前为他们施洗，接纳他们入会。

下一位男子是老夫妻同村的乡亲。因为妻儿和他一起受洗加入教会，所以尽管妻子仍因义和团横行期间所受的惊吓而常惊悸，他仍大有喜乐。过去以收罗印刷废纸^[32]来“积功德”的多年劳苦，如今都被视作亏损，为要换取更有确据的盼望。

[28] 这里指否认基督。

[29] Robert Gillies, “Twenty-three Baptisms at Ho-tsin, Shan-si,” *China's Millions*, British Edition, March 1904, 38.

[30] 使徒行传 8:8。

[31] 王教士全名 David Urguhart (1867?-1935)，英国人，1900 年加入内地会，服事到 1928 年。

[32] 尊敬爱惜字纸是儒家传统价值观，与文昌帝君崇拜也有关联。赴华宣教士很早就观察到清末中国人无论识不识字，都不随意丢弃践踏写有字的废纸，常有人义务上街收集字纸，维系斯文传统。这样的做法有时也参杂了积功德的宗教意味和追求功名的世俗习惯。

接下来是另一位老人，他的属灵生命曾大有瑕疵，但现在却表明立场，站在我们中间。

他之后是我们那矮小驼背的皮匠^[33]，一名背井离乡的河南汉子，乐于助人的他，也活出了坚定的生命见证。

下一位原为鸦片贩子，期待洗礼年日已多，如今和他真挚爱主的娇小妻子一起成为教会的一员^[34]。

接着乃是柴先生 (Mr. Ch'ai)，书生兼士绅。他长年热忱信奉儒释二道，如今则转为基督受凌辱^[35]——况且这绝非轻省的十字架。要知道，对一位孔孟子弟而言，和草民及老嫗一起受洗乃惊世骇俗之举。

在他以后是两位魁梧的弟兄，即便在一群护卫中，也能鹤立鸡群，令人瞩目。帮助他们从水里起来的谭老舅 (old uncle T'an)，正是兄弟俩前两年无情迫害、逼着分割家产之人。然而现在，他们都成为教会大家庭的成员，在主内联合。神做成了何等的事！

接着是：一对母子共蒙主恩；两名现有教会会友的子弟；另一名会友的侄子；一个心智贫弱的穷苦挑水僮；一名相貌堂堂的 17 岁书生，他是一个富有大村里唯一一名男性信徒；一位 65 岁的寡妇，她被城里义和团放回家中时，满脸的喜乐令左邻右舍诧异不已。

名单尚未结束：另一位寡妇，来自一个罪恶昭著的地方，她是神在那里唯一的见证人。圣灵在路加福音 18:3 写道：“那城里有个寡妇”，基于同样的缘故，神也没有忘记这个村里的这位寡妇。

我们倚重的帮手，李太太 (Mrs. Li)，用她不再缠裹的双足紧随其后。接下来是一个年轻的姑娘，即将成为原鸦片贩子周先生 (Mr. Chow) 的儿媳。这便是我们新成员的完整名单：十六名男子和七名妇女，加到既有的教会名册的九男十四女，正好翻了一倍。

这些新会友虽是经过审慎甄选才被接纳入会，但他们面临的试探也是巨大的。那些已被接受但这次尚未受洗的候选人的故事，也非常有意思。受洗的那两兄弟的母亲也被接纳了，但她的妯娌还来不及被查验，所以她决定等一等她，而这位妯娌的儿子也在等着与母亲一起受洗。其他人都深受感动，纷纷筹划要如何更好地跟随主。

信徒们承担了这次大会的费用。吉夫人因为一直为衙门女眷定期举行聚会，所以官眷们也出席了这次洗礼。她们观礼时深感兴趣，并全心投入地唱赞美诗，且唱得很熟。衙门女眷的事工，以及对城里几位热心服事的老妇人的监督，使得吉夫人无暇常常下乡。其实眼前和手上很多敞开的大门，一旦有女宣

[33] 原文 cobbler，既可以理解为皮匠，也可以理解为鞋匠，因为西方制鞋以皮革为主；但清末中国人多穿布鞋，所以这里当指皮匠。

[34] 参看下文，这家人姓周 (Chow)。这位前鸦片贩子很有可能是上一期所提到的一位慕道友，文中说他对真理有完全的了解，并定期来教会，但不知如何放弃鸦片生意带来的厚利。他不断地流泪祷告，求神赐能力来打破他的罪。参：亦文，〈灾后重建——1902 年返晋同工山西通讯〉，《教会》86，2021 年 6 月，14。

教士可以前来支援，便可充分利用本地助手们的干劲共同投入。

晋东事工的重组与重建

在晋东，事工的重组进展顺利。各礼拜堂的重建都来自信徒们奉献的教难抚恤金。所献金额换算成盎司记录如下：潞城 (Lu-ch'eng) 166 盎司，余吾 (Yu-wu) 604 盎司，潞安 (Lu-an) 539 盎司。各集市上都有极好的布道机会。^[36]

罗幹臣教士：为余吾圣工的进展感恩^[37]

1903年初，罗幹臣先生 (Mr. Lawson) 从余吾写信：“我们的礼拜堂每个周日和周间聚会的时候都挤满了人。实际上整个村庄都被带到福音的大能之下。几乎每天都有偶像和牌位被摧毁，在这里和周边地方我们教导的要点成了街谈巷议。全府的联合大会刚刚在此举行，超过八百人参加了周日的崇拜。去年冬天有超过四十名媳妇和姑娘前来受教，参加周日崇拜的妇女总在一两百之间。有些人已学会读新约，另一些人在回家前会读完摩西五经。我每周三次去到离此一英里远的村子里主持聚会。一半以上的村民已经摧毁了偶像，渴慕跟随基督。”^[38]

这封早春通函之后，直到深秋，罗教士都忙于建堂琐事，直到翌年早春才写出第二封通

函。已建成的新堂满足了当地有效开展事工的一切所需，只缺一间教室，建材刚买齐，就等早春开工了。回顾过去一年，好几件事值得感恩：12名以前的会友被重新接纳进入教会的团契生活；三人受洗（一男二女）；一人过世；算下来共有44名会友在册，前一年底则为30人。教会大致处于较健康的状态。

这一年余吾教会共收到22.16两银子的奉献，而前一年只有9.48两。增加的部分出于麦秋丰收的感恩奉献。宣教同工一直提醒信徒们，义务为基督做见证和甘心服事乃是殊荣，因此在该地区众多集市上，从不缺乏被主所感的诸弟兄来传讲神的话。现在姐妹们也开始参与圣工的推动了。其中最热忱的两名女信徒正拿出时间来探访信徒、慕道友和其他对福音感兴趣的家人，自己带饭，也不领任何报酬。她们在寒冬腊月中走三到二十英里不等的路程，将有关神的事教导各人。余吾女校有15名学童，过去两年，都是已过世的李执事的遗孀李太太 (Mrs. Li) 在督导她们。学校开班的那五六个月里，李太太都义务过来帮忙。她用自家菜园的出产自谋其食，春夏两季都在那里努力耕种。

有一名信徒，多年来摆上很多时间探访信徒，赶集布道，最近因身体欠佳、难以为继，便拿出四千钱，用来差派两名弟兄代为走访。虽然罗教士认为信徒之间本当彼此关怀，通

[35] 原文“bearing the reproach of Christ”，语出希伯来书11:26“esteeming the reproach of Christ” (KJV)。

[36] “Province of Shan-si,” Jul & Aug 1903, 99.

[37] D. Lawson, “A Circular Letter from South Shan-si,” *China's Millions*, British Edition, May 1904, 61. 内地会的山西禾场集中在晋南，余吾在晋南的东部，所以在1903年双月刊中被划分为晋东子禾场。罗幹臣全名 Dugald Lawson，内地会在1886年招募的一百士之一，1887年赴华。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。

[38] “Province of Shan-si,” Jul & Aug 1903, 99. 按下一封通函的内容，这封信的日期当为1903年2月7日。

常不会雇人作探访之工。但受到这份主动奉献的专款，便安排两位最老道、有经验的义工来承担这份事工，每人一天领取 8 钱（2 便士）津贴。

目前为止，余吾接收的瘾君子 and 慕道友比以往任何一年都少，但那些住进戒烟所的病人则表现出真正的兴趣。媳妇姑娘们也在罗夫人（Mrs. Lawson）每天两次的读经班和唱诗班中受教获益，在圣经知识方面进步很快。去年春天对福音感兴趣的几名男女病人，也非常坚定地站到基督这边，并彰显出心灵和生命改变的凭据。一些已捣毁偶像的人，继续按时参加主日崇拜，另一些人虽然不那么经常出席崇拜，但也未曾重返偶像崇拜。过去几个月中，罗教士到各地区的集市上布道，每一处都有极佳的机会。所到之处，百姓尽都友善，对所传之道表示出不寻常的兴趣。有一个人，在鹿亭（Si-T'ing）听了布道之后，赶了 60 里（20 英里）地的路到余吾买书。

译者感言

庚子教难实为国难，很多中国百姓虽然受了很多惊吓，吃了很多苦头，却并不明白究竟发生了什么事，也想不明白，洋人们为什么要跑到他们的老家来，打跑杀光之后为什么还会回来？这样的悬念，确实给传福音带来好机会。因此山西各地寄出的报告，都指出一个共同的现象，就是集市布道空前受欢迎。

外展之前，仍需先做内部整顿。今天对近代中国信徒的印象，往往有两种极端，一端是“米饭基督徒”（rice Christian），另一端是“忠

心殉道者”。史实其实和现实一样，多层且多元，有人殉道，也有人背主，更多的人是为了保命而“口里不再认耶稣为主，心里却仍相信神叫祂从死里复活”，在夹缝中求生存。如何为教难期间众圣徒的不同表现定性，也成为这一时期众宣教同工必须共同面对和磋商的难题，其中不乏如邢德烈教士那样为中国信徒发出辩护之声的人。无论是当时的英美教会，还是今天在宽松环境下信主的华人，大多平稳度一生，寿终正寝去见主，因此很容易轻看“口里承认、心里相信，就能得救”这句话的分量。庚子年间的信徒，和早期教会的信徒一样，“口里承认耶稣是主”便会招来杀身之祸，而传统基督教背景的国家中视信仰为传统的信徒，可能心里从未相信过“神叫祂从死里复活”。唯独横跨中西两种文化的宣教士，才有可能洞察这两种不同事工处境下不同的牧养挑战。

如此惨烈的教难之后，仍有人愿意去除偶像，受洗归主，本身便是一个神迹。余吾等地的建堂热忱，也带来了凤凰涅槃的盼望。随着宣教士的返回，各地渐渐恢复常态，重新举办联合聚会，盛况再现之际，抚今追昔，物是人非，定令老同工们百感交集。原先积极服事的同工，现在冷谈退缩，难以再为主用；原先前景良好的福音站，现在一蹶不振，难以为继。而一个曾经供奉八座庙的二十来户的小村庄，却全民归主，庙堂变教堂。神在不同的时候，兴起不同的人；没有永远的圣地，也没有撬不动的硬土。

两篇对戒烟事工的报道，尤其值得关注。义和团翻天覆地，杀人流血，仇视一切外

来事物，却无法根除“洋烟”在山西的泛滥。而内地会体系的戒烟所，并没有因为席胜魔牧师及其家人（包括席师母和席牧师的连襟师清兰长老）的过世而终止或衰微，反而可能因为具备个人魅力的强大领袖的缺席，圣灵的工作更加显明了。虽然大部分拓荒植堂的事工，是以宣教士为主，本地信徒为辅，但是晋南的戒烟事工，不论从原则、源起，还是实际运作上，都是本地领袖和信徒自发带动的，在清末的中国禾场，仍属特例。如果说，安体仁教士

记述的由一名老年信徒的恒切祷告带来整个村庄的翻转，最终仍需一位西方宣教士来引领和辅导；吉长庆教士则完全以观察员的身份，受邀旁听戒烟事工的汇报大会。吉教士的笔下，充满了对本地同工的欣赏，也不乏对母国信徒的善意调侃。或许，这才是禾场和差派者之间应有的教学相长、彼此激励型的良性互动。可以确定的是，晋南戒烟事工，正是接下来数十年，内地会众宣教站将努力达成的，由宣教士为主到由本地同工为主的转型。✦

来读《亿万华民》

文 / 亦文

编者按：《亿万华民》(*China's Millions*)是中国内地会的会刊，按月发行，从1875年出版至1952年内地会离开中国。这77载的《亿万华民》不仅记录了一个宣教机构的成长历程，也为研究当年的中国教会历史、中国社会生态，提供了宝贵的第一手资料。本刊2012年开始连载亦文姐妹编译的《亿万华民》，不少读者反馈从其中得着帮助，不仅感动于那些浸润着对神、对教会深切之爱的文字，也能在教会牧养、治理、传福音和宣教等方面“借古知今”、“以史为鉴”。这些百年前的宣教士们，对于今日中国教会的工人，不仅是前辈圣徒，也是为同一片土地上的灵魂流汗流泪甚至流血的同路人。因此，我们期待能有更多的弟兄姐妹，打开这套尘封已久的文献。网上能搜索到欧美图书馆所藏《亿万华民》的电子版，但比较零散。感恩的是，今年上海教育出版社推出了1875-1912年间《亿万华民》的影印本，在出版说明中称是“遍寻海外图书馆、传教机构及私人藏家，终于汇编而成”，殊为难得。所以我们邀请了一直在做《亿万华民》编译工作的亦文姐妹，简要介绍《亿万华民》的历史与内容，以及如何阅读查考这套英文文献。

一、了解《亿万华民》

1、《亿万华民》的办刊宗旨

绝大部分宣教机构都有自己所属的期刊，可以理解为“会刊”，按国内的说法就是“机关报”。戴德生本人就是中国传道会(*China Evangelisation Society*)的期刊《拾穗者》(*Gleaner*)的忠实读者。内地会成立后不久，他就意识到文字事工的重要性，所以推出了《不定期报》(*Occasional Paper*) (1866年3

月-1875年3月)，近十年后改为定期的月刊《亿万华民》(1875年7月创刊)，取义“中国每月有一百万不认识神的人在死去”(A million a month in China are dying without God)。换言之，每一期新月刊出版之际，就有一百万中国人在没有永生盼望中死去，而编辑这份月刊，正可以将“亿万华民和我们在他们中间的事工”(China's Millions and our work among them)生动地展现在西方读者面前。这句话，便成了这一月刊的刊名和副标题。二十世纪五十年代初，因内地

会撤出中国,《亿万华民》一度改名为《东亚亿万》(*East Asia Millions*)。以《亿万华民》的刊名发行的年份,超过四分之三个世纪。

这份期刊的宗旨主要是向内地会的支持者汇报在华事工,同时在更大范围内推广对华宣教的异象。戴德生呼吁现有读者们协助推广这一新期刊,尤其希望能够引介到基督教青年会(YMCA)与主日学老师中间。当时,《亿万华民》(以下简称《亿》刊)一年的订费含邮费为1先令6便士。曾有不少家庭因着订阅《亿》刊而奉献自己的子女;也有不少读者,因着订阅《亿》刊而将自己的一生献给了中国的福音工作。

2、《亿万华民》的发展历程

《不定期报》时期的(1866年3月-1875年3月)主编,先后为柏迦先生(William Berger)和一位女宣教士白爱妹(Emily Blatchley)。《亿》刊早期的主编是戴德生,1878-1895年之间是他的妹夫海班明(Benjamin Broomhall),到了庚子教难前后成了他的内侄海恩波(Marshall Broomhall)。^[1]

可以说,这份刊物77年的发展过程,体现了科技的演变,也从侧面得窥中国近代史的起伏。譬如:1875年创刊时,戴德生采用了当时比较精美的印刷技术,后来慢慢引进

摄影技术。到了二战期间,各类物资匮乏,部分宣教同工和子弟成为战俘,禾场退缩到“大后方”,《亿》刊也一度相应减缩为双月刊,纸张油墨的质与量也因陋就简,战争结束后才慢慢恢复。

由于大部分差会同时开拓不同的禾场,所以一份机关报里,会兼顾亚非拉各地的禾场。但内地会只专注中国内地的禾场,所以在十九世纪后期,《亿》刊是唯一一份从头到尾报道中国事工的宣教期刊。^[2]到了二十世纪五十年代初,内地会撤离中国大陆,转往东南亚,期刊也相应改名,并开始报道不同新禾场的动态,中国禾场基本淡出。

3、《亿万华民》的版本与常设栏目

《亿》刊先后出现过英伦版、北美版、澳纽版和少量的德语版,内地会的伙伴差会(Associate Mission)可能还发行过其他北欧小语种的期刊或通讯。不同版本(Edition)的区别,主要在于侧重报道本国所差派同工的背景介绍和事工跟进,以及本国举行的不同聚会的预告和报道。但不同版本之间也经常转载其他版本的文章,互通有无。

《亿》刊几乎每一期都有:1)一篇教牧性的文章或讲章;2)各省各地的事工汇报;3)宣教同工的生老病卒、婚丧嫁娶、启航返程、

[1] 早期《亿》刊很少列出编辑同工的姓名,但是其他文献显示,戴德生在1875年邀请妹婿海班明加入内地会团队时,其中一个任务便是让他帮助编排、校对、监督酝酿中的新月刊。1878年之后,海班明以伦敦总干事的身份成为《亿》刊的主编,这段时间反对鸦片贸易的文章比重增加。1900年,从中国返回述职的海恩波出任内地会的编辑干事,而他父亲卸任已有五年。由这些零星的史料可以推算出部分年份的主编人选。参:柯喜乐(Norman Cliff)著,韦华林译,《圣爱的火焰:中国宣教史上的海家班》(台北:宇宙光,2006),68-69,114-15,150-51。

[2] 戴德生早年加入的中国传道会的会刊《拾穗者》,虽然也专门报道中国时事和事工,但该刊随着传道会的解散而停刊,所以发行期很短,影响也不大。

述职休假等消息；4) 差遣礼、纪念大会、宣教特会的时间地点；5) 内地会本身的宣教策略和动向；6) 中国传道人和宣教新人的背景；7) 中国的风土人情和个别省份的简介。每期扉页都公布上个月所收到奉献的明细，封底则推介新书。此外，《亿》刊不时跟进整个中国禾场的动态，刊登宣教联会的声明（如1877年的在华宣教大会），报道其他在华差会的重大事件（如1895年英行教会的“古田教案”），其他宣教领袖的重要发言（如公理会富善牧师1901年对庚子教难的反思）。十九世纪七十年代后期，内地会伦敦办事处在纪念兰茂密尔号（Lammermuir）赴华的日子举行年会，每年年会的讲章和事工报告都会全文刊印发行。

值得一提的是《亿》刊中为下一代所设的宣教教育专栏。我们都说，百年大计要“从娃娃抓起”，内地会的文字同工切实地做到了这一点。在华的同工会为母国的小朋友撰写适合他们年龄段的文字，而订阅《亿》刊的父母或儿主老师也会诵读给孩子们听，犹如当年戴德生的父母讲述宣教士们的故事给戴德生兄妹们听一样。有些内地会同工在英国就是儿主老师，他们写信把中国的事告诉自己的学生，也是顺理成章的事。我们也确实在历史上看到师生传承、前仆后继的果效：在英国，花国香（George Clarke）就是路惠理（William Rudland）班上的学生，后来师生两人都到了中国服事；在新西兰，王廉（Francis Worley）教书育人期间就常常提到中国的属灵需要，他的学生赵宽爱（Ella Salisbury）后来也跟随老师夫妇来到了温州。

二、《亿万华民》与今日读者

1、《亿万华民》的价值

首先是史料价值。对一些已知的历史（如剑桥七杰赴华宣教、庚子教难这样的大事），白纸黑字的报道让我们可以确信，这些事在历史上发生过。对一些已湮没的事件（如清末宁波传道人的退修会，庚子前后晋南的联合聚会），甚至可以反过来说，如果没有《亿》刊上的记载，我们都不知道历史上发生过这些事。

我也发现，发表在《教会》杂志历史专栏中的系列《亿》刊编译文章会被一些非教会背景的学术平台所转载，进入主流社会的视野，恐怕也正因为其“学术价值”和“史料价值”。偶尔，会有个别非信徒学者通过不同渠道和我联系。譬如，有一位研究浙江台州方言的语言学学者，想更多地了解台州语圣经的译者路惠理的背景，网上搜寻的结果，似乎只有《教会》杂志历史专栏中有相关资料。

其次是内参作用。中国教会史，是华人传道人神学培训中比较被轻视的一门课，很少被列为必修课。过去学习中国教会史，只是了解一些通史性的知识。中国教会史很大程度上，尤其在最早那一百年，基本上是赴华宣教史，我们都会为宣教士的献身精神而感动，知道中国教会是建立在西方宣教士的血、汗、泪之上，来之不易，但往往仅此而已。而《亿》刊中的史料会为中国教会史的研究提供许多能“丰富血肉”的细节和故事。并且，当今天中国教会思考、探索、参与、投身跨文化

宣教的使命时,这些史料又起到了另一种“教学作用”,成为一份“案例教材”。西方宣教士在中国禾场,有哪些成功的经验可以参考,哪些失败的教训需要吸取,我们都可以以史为鉴。

第三是护教性的价值。后殖民主义学者往往对西方宣教团体有很多批评,认为宣教运动是殖民运动和种族主义的一部分,宣教士不尊重东道国民众的风俗习惯。但是我对《亿》刊的精读恰好反驳了这种观点。与同时代的西方读物相比,宣教士的事工报告洋溢着对中国人的关爱和尊重,对中国人灵魂的负担。从福音真理的角度,西方信徒当然会把祭祖、扫墓、烧香、拜佛、算命归入“偶像崇拜”,从全人关怀的角度,也会抨击鸦片贸易(包括英国鸦片贩子)^[3]、刑求逼供、溺婴缠足等陋习。宣教士不仅常常为中国信徒辩护,还不时挑战批评母国信徒的冷漠和伪善。毋庸置疑,宣教士的行文中会使用带有时代烙印的语词,如“异教主义”(heathenism/paganism)、“本土助手”(native helper),这只能证明他们是那个时代的人,并非有意冒犯中国人。宣教士的报告不仅是理性的,也是感性的,每次读到中西信徒彼此相爱,甚至生死与共的段落,都让我深深感动。十九世纪的外语文献中,恐怕很难找到其他情文并茂的类似记载。

2、《亿万华民》的局限性

《亿》刊的对象是十九世纪的西方读者,当

时的编辑同工恐怕没有想到一个半世纪之后,会有一些中国信徒来研读编译他们当年的文字。《亿》刊虽然不是为我而写,但作为一个中国人、一个华人信徒,读来却倍感亲切,内心常觉温暖。我读《亿》刊中记载的英美本部发生的事情(譬如年度大会、差遣礼、纪念特会等),都会觉得进入了西方差会的“幕后”,因此能够更好地理解“台前”(中国禾场)发生的事。但阅读《亿》刊时,需要记得:

第一,《亿》刊只是诸多史料中的一部分。仅就中国内地会而言,除会刊外,还保留着很多传记、单行本的出版物,如:《年度故事》(*Story of the Year*),《禾场通讯》(*Field Bulletin*)及领袖通函等内参型资料,准宣教士申请资料,还有家族影集、私人通信、幻灯片等原始资料。需要综合考虑,“长编考异”。

第二,《亿》刊的内容虽然丰富宝贵,但作为机关报,它倾向于“报喜不报忧”,对“成功的故事”(success story)的报道比较详尽,负面消息相对比较简略。当然,也看当时的人和现在的人对“负面消息”的定义。譬如,同样是负面事件,在“庚子教难”期间,对众宣教士逃难殉道过程的报道仍十分详细;但是历届宣教士不适应跨文化生活的挑战,“被遣返”母国的个案,可能只是一笔带过。还有些缺席的细节,是出于时代局限性,譬如“庚子教难”之后的《亿》刊中,只看到新老宣教士请纓扬帆、重返禾场,没有提及

[3] 海班明担任《亿》刊主编期间,也是“英东遏制鸦片贸易协会”(Anglo-Oriental Society for the Suppression of the Opium Trade)的执行委员会成员。

受难家属和幸存者创后复原的心理路程。这一方面可能是考虑到这样的报道会打击士气，也出于对同工隐私的尊重，另一方面辅导学在那个时代尚未起步（连“创伤后应激障碍”[PTSD]也没有进入大众的认知）。

我非常欢迎读者带着问题来读《亿》刊，但同时也需要有心里准备：《亿》刊不是万宝全书，无法解答所有的历史问题。这里可能牵涉到一个方法论的问题：史学不仅是历史、文献，也是一种方法论，和其他学科相比，有其独特性和局限性。譬如经济学，我们需要什么数据，可以从现在开始收集，以前没有的，以后可以开始积累。但是历史文献，只能是“前人留下什么我们读什么”，不可能穿越时空回去收集采访，有些问题只能将来在宝座前问神，在天国里问当事人。

三、如何阅读《亿万华民》

《亿》刊中的英文表述风格非常多元，有难有易。大部分内地会的同工是平信徒，受教育程度也未必高，所以他们的平安家信和事工报告，文字很平实，按部就班地翻译出来并不难，但讲章则另当别论。理论上作为讲台信息，讲章应该是非常口语化的，但实际上有些英文原句非常冗长复杂，双重否定再加复合句型，脑筋要转很多弯才能明白作者的意思。我翻译富善牧师（Chauncey Goodrich）反思庚子教难那篇讲章^[4]，就充满这样的挑战。

还有一个需要特别留心的现象，就是十九世纪的西方信徒，会在行文中不加引号地引用圣经。当时的读者对圣经都很熟悉，而且读的都是同一个英文版本，即英皇钦定版（King James Version），所以都能领会；但对一百多年后的华人读者而言，则是不寻常的挑战。为此，需要准备一本英皇钦定版与和合本对照的双语圣经。

对于这么一份浩大的英文文献，很难说怎么读是最好的入手方法。对我而言，亲自看到、摸到、嗅到《亿》刊的原始合订本，一页一页地手工复印浏览，就是这套文献最好的启蒙。虽然有些刊号已扫描成电子版，读者可以用关键词搜索某个主题，但按传统方法渐进阅读可以复原一副更立体、更丰富的图画。譬如某一期中浙江事工汇报的旁边可能是一篇湖南探险的游记，前者展现出非常成熟的沿海地区本色化教会的样态，而后者则记述了华中腹地的拓荒之旅。二十世纪四十年代的期刊，报道都市学生事工的下一页，很有可能是关于山区少数民族的报道，由此也体现出内地会事工的广度和深度。

以下是我对《亿》刊初读者的一些建议：

- 1) 从头到尾读完一期。
- 2) 英伦版的年度合订本都有索引，读一遍索引，挑出几篇感兴趣的文章细读。
- 3) 在电子版搜索关键词（如义和团/Box-

[4] <“痛定思痛”——1900年在华宣教团体对庚子教难的声明与反思>，《教会》84，2020年12月，86-94。

er)、地名(如 Wun-Chau)、人名(如 Broom-hall), 浏览相关段落, 整理成文。

4) 找出一年之内的所有讣闻, 锁定其中一位, 按年份找出他或她生前写的事工报道。

5) 读某一年内地会的年会报道及讲章。

史学的长处在于, 允许我们等尘埃落定之后, 再探视图文。^[5]所以, 我也建议大家先多读、多想, 不要过早下定论。了解一段教会史, 也需要了解当时的大环境, 除了看教会和差会的文献, 也可以横向涉猎一些同时代人写的文字, 这样才能形成立体有机的理解。譬如, 看某一年的《亿》刊同时, 不妨参照一下《基督教传行中国纪年(1807-1949)》^[6]

中所列, 同一年整个中国禾场各宣教机构的动态, 这样才能形成比较宏观的视野。

记得我参加 2011 年香港崇基学院暑期班的时候, 梁元生教授提到他当年研究《万国公报》的时期, 差不多“天天抱着文献睡觉”, 一抱就是几年。他也温和地批评了一些后进的学者, 在文本上没有下够基本功, 就天马行空地做出不成熟的结论。林美玫老师在《信心行传》的自序里提到, 本性严谨爱整洁的母亲, 对她“初次处理教会历史资料的茫然与失措”, 如何尊重容忍了两年半之久, 允许饭厅的长形大餐桌变成研究书桌, 文献和资料散放在家中每一个角落。^[7]做学问没有捷径, 教会需要“忠心和良善的仆人”, 也需要愿意守拙、甘做愚公的工人。✚

[5] 这个想法, 来自于了一本英文史书的书名: Nancy Bernkopf Tucker, *Patterns in the Dust: Chinese-American Relations and the Recognition Controversy, 1949-1950*。

[6] 黄光域编,《基督教传行中国纪年(1807-1949)》(桂林:广西师范大学出版社,2017年)。

[7] 林老师硕论口试之后, 母亲才告诉她, 她的外婆如何冒死救护瑞典行道会的宣教士, 背着幼弟逃出拳民的包围幸免于难。由此可见林母支持与忍耐的深层原因, 乃是纪念亲恩以及宣教先驱们的献身。详参: 林美玫,《信心行传: 中国内地会在华差传探析(1865-1926)》(台北: 花木兰文化出版, 2009年), 5。

要避开的书籍^[1]

文 / 汉东尼 (Tony Reinke)

1、避开某些书籍是为了时机的缘故

不仅因为书籍的内容，更为了时机的缘故不去阅读某些书籍，是明智的作法。一个男孩要成长为一名战士，他首先要学习的是关于战争的策略，以及养成战士的肌肉与本能。因此，同样的道理，我们的孩子——还有所有在信仰中的孩童——在受呼召运用圣经的世界观来对抗非基督教书籍中列阵的文化大军之前，需要花时间先在圣经的世界观中扎根建造。

对于应该选择哪些书籍来阅读，通常不是**可以/不可以**的决定，而是**现在/以后**的决定。同样的道理也适用于刚信主不久的年轻信徒。在尚未具备足够的洞察力来阅读的作品上，应当小心谨慎。有些时候，谦卑暂缓是基督徒恰当的读书方式。

2、避开某些将邪恶美化的书籍

这并不是要你避开那些**提到**邪恶的书籍。许多最伟大的文学著作的书写角度就是在捕捉生命的黑暗现实。这一点让我们不可能只因为内容有血腥暴力、不当性欲、未信者的轻蔑或是神秘的巫术魔法等描述，就拒绝阅读那本书。这四种内容的故事在圣经里都找得到。

重点在于：那本书是如何呈现血腥暴力、性罪恶与对信仰的怀疑？是否将它们看作邪恶的事？是赞扬通奸，或显明其为罪恶的后果？书的内容是否歌颂罪恶，或任凭邪恶悬而未决？

决定不要读什么书，乃是关乎洞察力的问题。我们以敏锐的头脑和谨守的心来接触所有的书籍。如果作者意图颂扬罪恶与不信，我们就不应该阅读，除非我们的目的是予以批判。圣经明确指示基督徒不要被世上的思想所掳去，要明白它们与神以及祂的旨意是相敌对的（西2:8）；然而，圣经并没有禁止我们去阅读内容涉及描述邪恶的书籍。

3、避开某些书籍是为了良心的缘故

遵循非基督教的思想模式对我们的的心灵是危险的（罗12:2）。因此，到底我们该在文化鉴赏的名义之下，忍受多少错误与罪恶？界限在哪里？甚至尽管邪恶呈现眼前，我们在追寻良善、真理与美好的过程中，到底该容忍通奸、暴力与欺骗到什么地步？

对每一位信徒来说，这是关乎个人良心的问题。既然没有严格的规定基督徒该读什么或不该读什么，我们就必须对自己及周围人的良心保持敏锐。当我们在产生读与不读的个人见解的同时，也应当尊重其他的基督徒为自己与其孩子所作的选择与决定。✝

[1] 本文摘自《大阅读家》第四章，略有编辑。汉东尼著，申美伦译（台湾：校园书房出版社，2018），93-95。

书田警语

再者，传道者因有智慧，仍将知识教训众人；又默想，又考查，又陈说许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语，是凭正直写的诚实话。

智慧人的言语好像刺棍；会中之师的言语又像钉稳的钉子，都是一个牧者所赐的。我儿，还有一层，你当受劝戒：著书多，没有穷尽；读书多，身体疲倦。

这些事都已听见了，总意就是敬畏神，谨守祂的诫命，这是人所当尽的本分。因为人所作的事，连一切隐藏的事，无论是善是恶，神都必审问。

——传道书 12:9-14