



教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2023年3月第1期 总第93期

何处逢生

基督得胜撒但——创世记3:15 讲道

如何看待圣经的权威与教会的权威

从圣经看女人的事奉角色

妇女在会中要闭口不言吗？

关于当下中国基督徒寻求移民与海外工作的思考

他离开，竟客死异乡；她离开，却生机盎然

布林格与《第二瑞士信条》

宣道会甘藏边区简史（中续）

目录



本期主题：
何处逢生

讲道释经

02 基督得胜撒但——创世记 3:15 讲道 / 司布真

“我又要叫你 and 女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤祂的脚跟。”这是地球上的第一次福音布道。讲道的是耶和華神，听众是全人类和那黑暗之王。这篇讲道值得我们最悉心地去聆听。神在人犯罪之后，把这伟大的福音应许，如此之快地给了人，岂不令人惊奇吗？

12 如何看待圣经的权威与教会的权威 / 理查德·伯瑞特 (Richard L. Pratt, Jr)

神学的目的是要建立忠信的神学表述。我们谦卑、负责任地使用上帝赐给我们的所有资源——圣经诠释、群体互动和基督徒人生——来发展忠信的教义表述。我们力求使我们的教导尽可能地符合圣经的教导。我们的教义越接近圣经，它们拥有的权威就越大；离圣经越远，所拥有的权威就越小。但是无论如何，教会的神学总是要顺服在圣经之下。

34 从圣经看女人的事奉角色 / 贾斯乐 (Norman L. Geisler)、郝威 (Thomas Howe)

圣经的教导是否限制女人在教会中的事奉？使徒保罗、彼得对此都有相关的教导（参提前 2:12，林前 14:34，彼前 3:3-6）。当我们充分地了解整本圣经、经文的上下文之后，就可以看到，这些经文和其他推崇女人地位的经文一起，使得她们在基督的身体——教会，有很多事奉的空间。

37 妇女在会中要闭口不言吗？ / 凯文·德扬 (Kevin DeYoung)

在哥林多前书 14 章，保罗要求女性在聚会中要闭口不言，但在 11 章，他却规定了女性在会中要如何祷告和说预言。解经者们以各样探索来解决这里的冲突。我想要提出一种观点：保罗允许女性说预言，但不允许女性对预言作出评估。这在今日的实际意义，要求我们必须有智慧，有处境意识。

教会建造

40 关于当下中国基督徒寻求移民与海外工作的思考 / 烈火战车

对基督徒而言，移民这件事情本身并不是犯罪，而是属于智慧考量的范畴。那么，基督徒应当如何思考、抉择呢？我于本文中分享自己的几点思考。亲爱的弟兄姐妹们，当面对移民的选择时，盼望你不要冲动，我鼓励你默想福音之恩，思想爱神、爱人的律法精义，以神的话语为基础，恒切祷告，并且多询问教会肢体的建议，在美好的信心和无亏的良心中作决定。

www.churchchina.org



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。

48

他离开，竟客死异乡；她离开，却生机盎然
——基于路得记浅析生存性出走 / Baruch

生存性考量，并非只考虑“民以食为天”。人在生存上的趋利避害，实际上乃是一场王权之争。在人心灵深处，容易寻思一条捷径：迁移到如伊甸般的“摩押地”。但若如此，即便一时满足了我们的衣食之需，更为长久地，往往会折射出我们在灵性的饥荒匮乏。为何匮乏？因为我们缺少一位仁慈美善的君王来治理、供应我们。我们在路得记中看见，祂来了。

历史回顾

66

布林格与《第二瑞士信条》
/ 罗纳德·坎蒙加 (Ronald L. Cammenga)

《第二瑞士信条》由布林格于1562年单独创作完成。那一时期，苏黎世爆发了大瘟疫，在第二波瘟疫爆发期间，布林格病得很重，几近死亡。他决定写下这份信条，最初打算将其与自己一起埋葬，以见证自己为之而活，且至死捍卫的信仰。然而，布林格活了下来。而且，出人意料的情况促使他分享了这份信条。

73

宣道会甘藏边区简史（中续） / Little Paul

本文分为三个部分，分别讲述了1915-1927年，宣教士们如何拓展在藏族地区的事工；在穆斯林中建立新的宣教站的尝试；以及甘藏边区教会开启“本土化”的过程。宣教士们的远见令人钦佩：他们在事工之初，就创立圣经学校，培养出大量训练有素的本土传道人。“五卅运动”后宣教士不得不离开中国时，四十余位中国传道人已足以胜任教会的各项工作。

封三

基督徒的自由和本分
——路德给身处瘟疫饥荒者的建议 / 马丁·路德

无论遇到何种患难，我们都可以祷告主救我们脱离；我们也应该在自己有能力的时候，尽可能保护自己；同时我们有责任在各样的患难和危险中去救助我们的邻舍。



基督得胜撒但^[1]

——创世记 3:15 讲道

文 / 司布真

译 / 梁曙东

校 / 尘规

我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤祂的脚跟。（创 3:15）

这是地球上的第一次福音布道。讲道的是耶和華神，听众是全人类和那黑暗之王。这篇讲道值得我们最悉心地去聆听。

神在人犯罪之后，把这伟大的福音应许，如此之快地给了人，岂不令人惊奇吗？神还没有对这两个罪人作出任何宣判，神还没有宣判女人要受分娩的痛苦，还没有宣判男人要终身劳苦，甚至还没有宣判土地要受长出荆棘蒺藜的咒诅，就藉着祂对蛇的判语发出了这个应许。“怜悯原是向审判夸胜”（雅 2:13），这话是真的！耶和華还没有说“你本是尘土，仍要归于尘土”（创 3:19），祂就乐意宣告女人的后裔要伤蛇的头（参创 3:15）。让我们为着神如此迅速地施行怜悯而欢喜快乐！早在人类罪恶黑夜的起始之处，神的怜悯，就藉祂所发出的安慰的言语，临到了我们。

这些话不是直接对亚当和夏娃说的，而是明确对蛇说的。因着蛇所做的事，神对它施行惩罚。对蛇来说，这本是一个得胜的日子。它沉溺于其罪行，纵情于其恶意，它那黑暗的心灵充满了其所能承受的最大快乐。在最恶毒的意义上，它毁坏了神作为的一部分。它把罪引入到了这个新世界，给人类打上自己形像的烙印，使他们背叛神，多多地犯罪。因此它的心中感受到了所有地狱恶魔都可以体验到的那种快乐。但神现在亲自前来争战，就在魔鬼取得暂时成功的战场上让它蒙羞。祂告诉这蛇，祂要着手对付它，与它争战。这争战不是在蛇与人之间进行，而是在神与蛇之间。神庄严地说：“我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。”（创 3:15）祂还应许日期满足的时候，将有一位元帅兴起，祂虽要受苦，却要击打这邪恶势力的致命之处——蛇的头。在我看来，这对亚当和夏娃来说更是倍感安慰和怜悯的信息。因为他们肯定会预感到，这试探人的要受惩罚了，并且这惩罚会给他们带

[1] 本文译自作者于1876年11月26日的讲道。原文链接 <https://www.studyLight.org/commentaries/eng/spe/genesis-3.html>。——编者注

来祝福。所以，神对蛇的报复，对他们二人来说，则将会是蒙怜悯的保证。

然而，也许主这样间接地发出应许，是想说：“堕落的男人和女人啊，我这样做，不是为了你们，也不是为了你们的后裔，而是为了我自己的名和尊荣的缘故，使我的名不至于在堕落的灵当中遭到玷污和亵渎。我承诺要亲自弥补这试探人的魔鬼所造成的损失，叫我的名和我的荣耀不至削损。”如果我们这两位先祖想到这一点，所有这一切就会让他们大大谦卑，同时也会让他们感到安慰。因为对我们备受困扰的理解力而言，为神的缘故赐下的怜悯，总是比为我们的缘故而应许给我们的任何眷顾更可靠。神的主权和荣耀给了我们更坚固的盼望基础，远超过功德，即便功德真的存在的话。

我们必须注意到，面对这第一篇福音布道，最早的信徒们以此作为自己的依靠。这是亚当靠着启示可以知道的，也是亚伯所领受的。仿佛一颗孤星，在亚伯的天空闪耀。他抬头看见，就信了。靠着它的光照，他说出“献祭”这话，因此就将他羊群中头生的带来，摆在祭坛上，并亲身证明了蛇的后裔是如何仇恨女人的后裔。因为他的兄弟正是因着他所作的这个美好的见证，就把他杀了。虽然亚当的七世孙以诺，预言了基督第二次降临（参犹 1:14），但关于第一次降临，他似乎没有说任何新的事情。所以，直到主与挪亚立约，并乐意赐下更多光照，更新和扩展祂约的启示之前，这应许仍是唯一一个可以为人类带来盼望的话语，就像在伊甸园中燃烧的火把，为所有信徒

照亮世界。那些生活在洪水之前的先祖们，因着我们今天所读的神的这奥秘的话欢欣鼓舞，并以此为依靠，在信心中死去。

弟兄姐妹们，你们绝不可把这处经文当成是一个微不足道的启示。因为如果你们认真思想，就会看到它实在是具有非常丰富而奇妙的内涵。福音在它里面，就像橡树在橡子一样，它有构成基督福音的所有伟大的真理。

请注意，这里隐藏着道成肉身的伟大奥秘。基督就是这里所说的那个女人的后裔。并且祂不是按照人通常的方式出生，而是圣灵荫庇马利亚而生的“那圣者”；只是就其人性而言，祂是女人的后裔。正如经上所记：“必有童女怀孕生子，给祂起名叫以马内利。”（赛 7:14）这应许清楚地教导说，这位拯救者要由女人所生。也就是说，这预示着是神自己确定了救赎主成孕和出生的方式。

这里也明确教导了两位后裔的教义——“我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。”（创 3:15）显然，直到今天，世上有一类是女人的后裔，站在神这一边对抗蛇；还有一类是蛇的后裔，总是站在邪恶的一边。神的教会和撒但的会堂一直存在。我们看到，亚伯和该隐，以撒和以实玛利，雅各和以扫。那些按着血气生的，出于他们的父魔鬼，他们父所行的，他们也要行；但那重生的人是从圣灵生的，是从基督生命的大能生的，因此在基督耶稣——这女人的后裔——里面，他们热切地与那蛇和它的后裔争战。

这里也清楚地预言了“基督要受苦”这一伟大的事实——“你（蛇）要伤祂的脚跟”。从这句话里，我们看到了我们的主，从伯利恒到加略山的整个受苦的故事。“祂要伤你的头”这句话中，蕴含了对撒但统治权的破碎；蕴含了对罪的清除；蕴含了藉着复活，对死亡的破除；蕴含了在升天之时，对仇敌的掳掠；蕴含了藉着赐下的圣灵，真理可以在这世上得胜；蕴含了在末后的荣耀中，撒但必被捆绑；最后，也蕴含了把那恶者和所有随从它的人扔进火湖。在这句只有短短几个字，但却内容丰富的话里面，冲突和得胜的信息全都有了。第一次听到这句话的人可能还不能完全明白，但对我们来说，这句话现在充满了亮光。这一节经文初看起来就像一块火石，坚硬且冰冷；但从中却迸发出大量火花，因为里面隐藏着神无限的爱和恩典的火焰。我们应该为这一位施恩的神所发出的这应许大大欢喜！

我们不知道第一对先祖当时对此有什么认识，但可以肯定的是，他们一定从中得了很大的安慰。他们一定明白，他们不会在当时立即就被神消灭，因为祂说了“后裔”的事情。他们会说，既然要有从夏娃而出的一位后裔，那么夏娃就一定要活着。他们也明白，既然将来那后裔会战胜蛇，打伤蛇的头，这对他们来说就一定是一个好兆头：因着他们的后裔要战胜教唆他们、让他们败坏的那一位，这会给他们带来某种极大的、极奥秘的益处。他们凭着对此的信心活下去，并在痛苦生产和辛苦劳作之时得了安慰。我毫不怀疑，亚当和他的妻子都凭着对此的信心进入了永恒的安息。

下面，我打算从三个方面来讲一下这一节经文：首先，我们要留意它所说的事实；第二，我们要思想，每位信徒的经历是怎样与这些事实相吻合；第三，这节经文给我们带来的鼓励。

一、经文指明的四个事实

我要请你们认真留意以下四个事实。

第一个事实是，神要激发起敌意。经文说：“我又要叫你女人彼此为仇。”女人曾认为蛇是自己的朋友，甚至完全相信蛇诋毁造物主的坏话，以至于不顾神的告诫，接受了蛇的怂恿。现在，就在神说话的这一刻，女人和蛇之间的友情终结了。撒但原本指望人的后裔成为它的盟友，但神要兴起一位与撒但作战的女人的后裔，祂要建立一个与撒但为敌的国，反抗罪和撒但的残暴统治。祂要在这些蒙拣选的后裔心中生出对邪恶的敌意，这样他们就必与邪恶多多争战，多多受苦，并且最终必要胜过这黑暗之王，成为撒但的征服者。从今以后，这女人要恨恶那恶者，女人的后裔也一直要与那恶者为仇。我不是指肉身的后裔，而是指那属灵的后裔，就是基督耶稣和那些在祂里面的人。因为保罗告诉我们说：“肉身所生的儿女不是神的儿女；唯独那应许的儿女才算是后裔。”（罗 9:8）无论你在哪里见到这些人，他们对蛇都全然地仇恨。他们的愿望就是能从灵魂中除灭撒但的作为，在这饱受患难的悲惨世界上，把撒但种下的每一样邪恶都连根拔起。女人的“那一位”后裔——就是基督，要来。祂来，为要除灭魔鬼的作为，解救那些被它捆绑的

人。为此目的，祂降生；为此目的，祂活着；为此目的，祂死了；为此目的，祂进到荣耀里；为此目的，祂要再来。祂在各处搜出祂的敌手，彻底消灭它和它在众人中的作为。让两个后裔彼此为仇这件事，是神施怜悯计划的开始，是神施恩典规划的第一项行动。从此，论到女人的后裔，经上就说：“你喜爱公义，恨恶罪恶，所以神，就是你的神，用喜乐油膏你，胜过膏你的同伴。”（诗 45:7）

第二个事实是，有一位元帅要来。这是第二个预言，现在也已经成为了事实。应许中女人的后裔，要作为与蛇争战的元帅，这后裔就是主耶稣基督。先知弥迦说：“伯利恒以法他啊，你在犹大诸城中为小。将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；祂的根源从亘古、从太初就有。耶和華必将以色列人交付敌人，直等那生产的妇人生下子来。”（弥 5:2-3a）这里的“子”指的不是别人，正是蒙福的童贞女马利亚在伯利恒诞下的那个婴儿。“有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在祂的肩头上。祂名称为奇妙策士、全能的神、永在的父、和平的君。”（赛 9:6）在伯利恒那个夜晚，天使在天上歌唱，女人的后裔降生在马槽中。同时，那古蛇，就是魔鬼，就进入希律的心，竭尽所能地要杀死祂。但父神保守了这孩子，不容人伸手害祂。三十年后，耶稣基督刚开始祂的公开事工，撒但就与祂短兵相接，在旷野对祂展开试探。在那里，我们都知道女人的后裔是如何与这个从一开始就是说谎者的魔鬼争战的。魔鬼用奉承、恶意、狡猾和虚假的大炮三次攻击祂，但我们这位无敌的元帅不仅毫发无损，还把祂的敌

人打得落荒而逃。之后，我们的主建立起祂的国，呼召一个又一个人到祂那里，让熊熊战火蔓延、燃烧到敌人的阵地。祂在许多地方赶鬼，对那邪恶不洁的灵说：“我吩咐你从他里头出来。”（可 9:25）那鬼就被赶出去了。成群的鬼在祂面前飞奔逃窜，甚至企图藏在猪身上，以躲避祂临在的可怕。它们喊叫说：“时候还没有到，你就上这里来叫我们受苦吗？”（太 8:29）祂还让祂的门徒也有能力对付那恶者，因为他们奉祂的名赶鬼。之后，魔鬼又对耶稣进行了第二次攻击。在客西马尼园，我主“心里甚是忧伤，几乎要死”（太 26:38）。我认为，这忧愁在很大程度上是由撒但对祂个人的攻击造成的，因为主说：“现在却是你们的时候，黑暗掌权了。”（路 22:53）祂还说：“这世界的王将到。”（约 14:30）这是一场多么激烈的争战！虽然撒但在基督里面一无所有，但它还是尽可能地想阻挠祂，不让祂完成祂伟大的献祭。在那里，我们的主与魔鬼争战，极其伤痛，“汗珠如大血点，滴在地上”（路 22:44）。最后，我们这位元帅在祂的最后一战中，取得了胜利，伤了蛇的头。但是祂没有就此住手，而是在祂的后裔里面继续争战，直到祂“将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看”（西 2:15）。

现在黑暗时刻已过，
基督已掌权统治；
看哪，那极力控告人的魔鬼，
从它的座位上被摔下，不再掌权。

我们传基督钉十字架，每一次讲道都在撼动地狱的大门。我们靠着圣灵的大能，把罪人带到耶稣面前。每一个归正的人都是

从撒但坚固营垒的墙上拆下来的一块砖石。是的，那一日必要来到，那恶者在各处都要被胜过，约翰在启示录的话要得以应验——“大龙就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的。它被摔在地上，它的使者也一同被摔下去。我听见在天上有大声音说：‘我神的救恩、能力、国度，并祂基督的权柄，现在都来到了，因为那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。’”（启 12:9-10）就是这样，神在此处的经文里应许了一位元帅，祂是女人的后裔。祂和撒但之间一直都在争战！这位元帅已经来到，人子已经出生。虽然龙向妇人发怒，去与她其余的儿女争战，这些儿女就是为耶稣作见证的，但争战的胜败全在乎耶和華。胜利必定归于那名称为诚信、真实，按着公义审判和争战的那一位！

第三个事实是，这位元帅的脚跟要受伤（虽然不是严格按这顺序）。你知道在祂一生当中，祂的脚跟，就是祂比较低微的部分，祂的人性，在不断受苦。祂背负了我们的疾病和忧患。但是，祂受伤，主要是在祂整个人性，就身体和心灵而言受极大痛苦的时候——祂心里甚是忧伤，几乎要死；祂的仇敌扎了祂的手和脚，祂被钉十字架忍受羞耻和痛苦的时候。看你的主和你的王在十字架上，被血和尘土玷污！在那里，祂的脚跟受了最残忍的伤。当他们把那宝贵的身体取下，用洁白的细麻布和香料包裹，放在约瑟的坟墓里，他们在那里哭泣，因为在那里，撒但再次伤了祂的脚跟。不仅仅是上帝使祂受伤，父定意将祂压伤（赛 53:10），而且魔鬼放手让

希律、彼拉多、该亚法、犹太人和罗马人攻击祂。所有这些人都是它的工具，它让他们攻击这一位，以至于祂被那古蛇所伤，而它也明知道这一位便是基督。然而，到此为止！只有祂的脚跟，而不是祂的头受了伤。因为这元帅复活了；这伤不是致命伤，也不长久。虽然祂死了，但祂在坟墓沉睡的时间是如此短暂，以至于祂神圣的身体没有见朽坏。祂在祂的人性之内完美地走了出来。祂从祂的坟墓中起来，就像在不得休息的漫长一天的劳作之后，从睡眠中起来，精神焕发！哦，那是得胜的时刻！就像雅各胜过天使，只是大腿瘸了；耶稣也只在脚跟上留下伤痕，而祂把这伤痕当作祂的荣耀和美好，带到天上。在宝座前，祂看起来像一只曾被杀的羔羊，但靠着无穷生命的大能，祂在神面前如今却依然活着。

第四个事实是，祂脚跟受伤的同时，要打伤蛇的头。这幅画面描绘的是那蛇让这位元帅的脚跟受伤，但同时，这位元帅却用自己的脚跟狠狠践踏蛇的头，让蛇受了致命伤。基督通过受苦击败了撒但，用祂受伤的脚跟践踏策划这伤害的蛇的头。

祂被地狱之子所杀，
但祂悬于天地之间时，
给了他们的王致命一击，
战胜下面的权势。

虽然撒但没有死，但是弟兄姐妹们，基督已经如此打伤了它的头，让它今后完全不能实现它的目标。它曾打算让人类成为它的俘虏，但他们现在已经得到救赎，摆脱了

它的铁轭。神已经解救了许多人，日子将到，祂要洁净全地，抹去这蛇爬行时留下的黏糊糊的痕迹，这样全世界都要充满对神的赞美。撒但以为这世界会是它胜过神的角力场，相反，这世界如今已经成了神智慧、慈爱、恩典和大能的盛大剧场。就连天堂本身也不像地球那样充满了怜悯，因为正是在这地上，救主将祂的血倾洒。当撒但欺哄人类走上歧途，让死临到他们的时候，它以为自己已经成功地破坏了神的工作。因为它以为这些人都会被封在死亡冰冷的封印下，他们的身体要在坟墓中朽坏，想到这一点撒但就欢喜。但现在，看啊，我们这位脚跟受伤的元帅已经从死里复活，这给了我们一个凭据，就是所有跟从祂的人也必要从死里复活。就这样，撒但被挫败了，因为死必不能拘禁住任何一位属女人的后裔之人。在天使长的号筒声中，他们要从地上和海里起来，这必成为他们的呼声：“死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？”（林前 15:55）撒但知道这一点，它早已感到基督的复活伤了它的头。在极多其他方面，魔鬼已经被我们的主耶稣征服，并且最终它必要被彻底征服，被扔进火湖里。荣耀归于我主基督！

二、我们的经历如何与经文指明的事实吻合

现在让我们来看，我们的经历如何与这些事吻合。

弟兄姐妹们，我们这些已经得救的人，本是可怒之子，和别人一样。我们父母的敬虔，

并不能给我们带来属灵的生命。因为神的应许不是给那些从血气、从情欲，或从人意而生的人的，而是单单给从神生的人：“从肉身生的，就是肉身”（约 3:6）。从肉身，你不能生出别的什么。对新生一无所知的人，必须把自己归于蛇的后裔当中，因为唯有通过重生，我们才能知道自己是那真正的女人的后裔。神如何待我们这些蒙祂呼召和拣选的人？为要拯救我们，祂是如何作工达成这目的的？

祂让我们和蛇彼此为仇。神做的第一件事，就是带着怜悯到我们这里来，让我们和蛇彼此为仇。这就是恩典的第一样工作。我们和撒但曾经和睦相处。它试探我们，我们就屈服。无论它教我们什么，我们都相信。我们甘愿作它的奴仆。但是，有一天，你开始感到不安和空虚，就像一个果子一下子被抽走了所有的汁液，世上的快乐再也不能让你感到欢喜。你突然意识到自己是活在罪中。你为此感到痛苦。虽然无法摆脱罪，但是你却恨恶罪，为罪叹息，哭泣，呻吟。在你内心深处，你不再站在邪恶的一边，因为你开始呼喊：“我真是苦啊，谁能救我脱离这取死的身体呢？”（罗 7:24）按照神的预言，祂在你的生命中动工，这显明你自古以来就在恩典之约当中，按神的命定是女人的后裔。神以无限的怜悯，将属祂的生命注入你的灵魂。尽管你当时不知道，但它就在那里，是从天而来的火种，是活的、不朽坏的种子，存到永远。你开始恨恶罪，在罪中呻吟，就像落在人的轭下。它越来越成为你的重担，令你无法承受。你越发成为邪恶的死敌，并且你也愿意承认这一点。

基督进入我们心里成了荣耀的盼望。神做的第二件事，是让那位元帅临到我们。也就是说，“基督在你们心里成了有荣耀的盼望”（西 1:27）。你曾听过基督的道，领了祂的教，明白祂的真理（参弗 4:21）；而祂则要代替你，承担你的罪和由罪而来的一切诅咒、惩罚；祂要把祂的义，甚至连祂自己，全都给你，让你可以得救。那时，你就明白该怎样推翻罪。一旦你的心认识了基督，你就看到律法既因肉体软弱，有所不能行的，基督却能做成。你现在所厌恶的，那曾捆绑你的罪和撒但的权势，现在终于可以，并且一定，会被打破和摧毁。因为基督已经来了，祂进入这世界，必要胜过它。

我们被引导，与基督同受苦难。你是否记得自己是如何得到圣灵的引导，去观看“基督脚跟的伤痕”，并且站在那里惊讶不已的？你难道没有开始感到自己的脚跟也被击伤吗？难道罪没有折磨你吗？难道不是一想到罪，就让你烦恼吗？难道你自己的心没有成为你的灾祸吗？难道撒但没有开始试探你吗？难道它没有向你倾泻褻渎的思想，怂恿你采取绝望的行动吗？难道它没有教唆你怀疑神的存在、神的怜悯，还有诸如你是否能够得救之类的事情吗？这是它在咬你的脚跟。它仍然在玩弄从前的把戏，以邪情私欲去扰乱那些不能被它吞噬的人。你那些不信主的朋友难道没有烦扰过你吗？难道他们没有觉得你的某些方面如此奇怪，与他们的口味格格不入吗？

难道他们没有把你的行为归咎于狂热、骄傲、固执、偏执诸如此类的事情吗？这逼迫就是蛇的后裔开始发现女人的后裔，并重拾从前的那场战争。对此，保罗说：“当时，那按着血气生的，逼迫了那按着圣灵生的，现在也是这样。”（加 4:29）真敬虔对他们来说是一种极不自然和怪异的事情，令他们无法忍受。尽管，史密斯菲尔德已经没有了火刑柱，伦敦塔也没有了肢刑架^[2]，但人心对基督和祂后裔的敌意从未变过，这敌意也恰恰在，对于温柔的心来说是难以忍受的“戏弄、鞭打、捆绑、监禁各等的磨炼”（来 11:36）中表明了。总之，你的脚跟被击伤，正与那女人荣耀的后裔的脚跟被击伤相合。

我们已经与基督一同得胜了。弟兄姐妹们，你们知道另一个事实吗？那就是我们已经得胜了，因为在我们里面，那蛇的头已经被打破了。不是吗？难道罪的权势和统治在你里面没有被打破吗？难道你不觉得因为你是从神生的，所以你不能犯罪吗？一些曾经奴役你的罪，现在不再搅扰你了。有人从酗酒中被抢救出来，有人从不洁的生活中被解救出来，基督已经击打了那古蛇，叫它在这些方面没有能力再控制他们。蒙拣选的后裔虽然犯罪，但他们为之哀伤，不愿作罪的奴仆。他们的心不追随罪，尽管有时他们不得不说，“我所不愿意的恶，我倒去作”（罗 7:19），但每当这样的时候，他们总觉得自己真是苦啊。他们心悦诚服地认同神律法的良善；他们叹息和呼求，

[2] 史密斯菲尔德距离圣保罗大教堂 (St Paul's Cathedral) 只有 5 分钟的步行路程，承载着英国的新教教徒最痛苦的回忆。在血腥玛丽的统治期间，约 300 名新教信徒在这里的火刑柱上献出生命。伦敦塔是审讯犯人的地方，肢刑架是一种以转轮牵拉四肢的刑具，它是伦敦塔中主要的行刑工具，受刑者会痛苦异常。——编者注

祈求可以得到帮助，来遵守律法，因为他们不再受罪的奴役；那蛇掌权和统治的权势在他们身上被打破了。

在未得赦免的罪上，那蛇拥有极大的权势。它喊道：“我让你们有罪，把你们带到咒诅之下。”我们说：“不，我们已经得救脱离咒诅，现在是有福的，因为经上记着说，‘得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的。’（罗 4:7）我们不再有罪了，因为谁能控告神所拣选的人呢？谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经使他们称义了。”这是对那古蛇的头的一记重击，此后它再也无法恢复了。

很多时候，主也让我们尝到胜过试探，打破魔鬼的头的滋味。撒但用许多诱饵诱惑我们，它知道我们肉体的软弱。但很多时候，感谢神，我们完全挫败了魔鬼，叫它永远蒙羞！在那日，魔鬼一定感觉得到自己的卑鄙。它曾为了让约伯跌倒，把他拖到粪堆里，夺走他的一切，让他浑身生疮，但即使这样，都没能使约伯屈服。当约伯喊“祂必杀我，我虽无指望，然而我在祂面前还要辩明我所行的”（伯 13:15），约伯就得胜了。一个软弱之人，胜过了可以兴起风来吹倒房屋，杀死里面正在吃喝的一家人的魔鬼。因为这位坐在粪堆之上，浑身是疮，可怜至极，丧亲的先祖，是属女人的后裔的人，靠着内在生命的力量，胜过了魔鬼。

你们这些神的儿女，对抗它的怒气。

抵抗魔鬼，它就必逃跑了。

我们最亲爱的主，就是这样参战，并独自战胜了它。

亲爱的弟兄姐妹，我们还有这样的指望，就是连我们身上的罪也都要被消灭。日子将到，我们必毫无玷污与瑕疵。我们必站在神的宝座前，不受任何来自堕落之人和魔鬼撒但的阴谋的伤害，因为“他们是没有瑕疵的”（启 14:5）。这将是何等荣耀的得胜！“神快要将撒但践踏在你们脚下”（罗 16:20），当神已经并且必要使你们完全，脱离一切罪的时候，你们就是真正伤了蛇的头。

撒但必要看到你们像被香料薰过，从坟墓中起来。它必要看到你们带着基督的形像、带着自己的身体起来。所种的是必朽坏的、软弱的身体，复活的是不朽坏的、强壮的身体。这样它就必感到无限懊恼，知道它的头被女人的后裔所伤。

最后我还要加上一句，每当我们当中任何一个人，在拯救灵魂的事情上被主使用的时候，我们就如同重复伤了蛇的头这过程。亲爱的弟兄姐妹，当你去到那些可怜的流浪儿童中间，把他们从贫民窟里抱出来，并且靠着神的恩典，让这些小小的流浪孩童成为永生神的儿女的时候，你就是按照你的程度伤了那古蛇的头。我祈求你不要放过它。当我们通过传讲福音，叫罪人从他们的错误道路回转，脱离黑暗权势的时候，我们就又一次伤了蛇的头。每当你蒙了神的祝福，以任何形式在这世界上扶助真理和公义的事，你这曾经在它权势之下，甚至现在有时仍不得受它咬你脚跟之苦的人，同样也是践踏了它的头。在所有解救和胜利中，你得胜了，证明这或许是真实的：“你要踹在狮子和虺蛇的身上，践踏少壮狮子和大蛇。神说：‘因为他专心

爱我，我就要搭救他；因为他知道我的名，我要把他安置在高处。”（诗 91:13）

三、经文带来的鼓励和安慰

在我看来，这节经文和它的上下文给我们带来许多鼓励。弟兄们，我希望你们可以用信心看待这里的应许，并从中得到安慰。

这节经文显然大大鼓励了亚当。我认为，我们恐怕没有足够重视亚当在神对他说话之后的行动。有时，一个人的行动可能看似非常细微，无关紧要，但就像一根稻草，却可以显出风吹的方向，如果我们仔细揣摩，就会从这些不易觉察的行动中，了解到他真实的思想状态。所以，请注意亚当为他的信心所作的简单而确凿的证明——“亚当给他妻子起名叫夏娃（或生命），因为她是众生之母。”（创 3:20）这时的夏娃根本还不是一位母亲，但正是由于亚当完全相信神应许的后裔，相信生命要通过她而来，所以尽管当时这女人还没有生孩子，亚当还是如此给她起名。从中我们可以看到，亚当是如何凭着信心看待神所说的话。亚当站在那里，面对可畏的神，他本来可以说：“我因惧怕你，肉就发抖”（诗 119:120）；但是他没有，而是转过身来，看着与他一同犯罪、站在那里瑟瑟发抖的同伙，给她起名叫“夏娃”，称她为那尚未出生的生命的母亲。我们看到，亚当没有抱怨，没有绝望，而是对神这新的应许充满信心，这信心给了他无比的盼望。兄弟姐妹们，面对神的应许，想一想你只要按神的原则行事，就能从中得到祂所应许你的一切，这是何等奇妙，何等令人感到安慰。

第 21 节说：“耶和华神为亚当和他妻子用皮子作衣服给他们穿。”这是神的一个充满慈爱的举动，非常屈尊俯就、体贴入微、启发人心。祂给亚当和夏娃那完全的义的预表，就是用皮子的衣裳遮盖他们，这衣服是通过一位牺牲的死获得的。从此，亚当再也不能说：“我赤身露体。”（创 3:10）因为神已经给他穿上了衣服。现在，亲爱的弟兄姐妹们，我们应当欢欣鼓舞，因为基督已经把我们从那蛇的权势中解救出来，用祂自己的义从头到脚遮盖我们，使我们在神眼中看为美好，叫我们心里得着安慰，不再羞愧。

接下来，我要以鼓励的方式，对正在努力实现基督徒生命的年轻人说，你们要预料到会受到攻击。如果你们因为作基督徒而陷入麻烦，就要因此得到鼓励；一点也不要为此后悔或害怕，反而要在那一日欢喜雀跃，因为这是约的标志。女人的后裔和蛇的后裔之间仍彼此为仇，如果你们没有经历任何敌意，就应该担心自己是不是站错了队。现在你们在讽刺和压迫之下受苦，就要欢喜和夸胜，因为现在你们与女人荣耀的后裔伤了脚跟这件事有份。

从这一点上还可以得到进一步的鼓励。你们作为基督徒受苦，并不是因你们自己的缘故，乃是与女人那伟大的后裔——基督结盟。你们绝不要以为魔鬼很在乎你们。这争战是冲着那在你们里面的基督来的。如果你们不在基督里，魔鬼就不会找你们麻烦。从前你们在世上没有基督的时候，可以随心所欲地犯罪，你那些不信主的亲戚朋友根本不会为你

们伤心，他们宁可你们和他们一起同流合污。但现在蛇的后裔恼恨在你们里面的基督，这就把逼迫的苦难提升到了远超一切普通患难的地位。我听说有一位妇人，在玛丽女王当政的年代被判处死刑。在临刑被烧死之前，她的孩子出生了，生产的痛苦令她放声痛哭。一个邪恶的对头站在旁边说：“这点疼你都忍受不了，你还怎么能忍受为你的信仰而死？”她说：“不，现在我是以自己的身份，作为一个女人受苦；但那时受苦的，必然不是我，而是在我里面的基督。”她这绝不只是说说而已，因为不久她使用堪称模范的忍耐，坦然殉道，乘着熊熊燃烧的火车，升上天堂。如果基督在你们里面，就没有什么能叫你们惊慌失措，你们会凭信心胜过世界、肉体和魔鬼。

最后，让我们总是以此信念抵挡魔鬼，就是相信它的头已经受伤。我认为路德嘲笑魔鬼的方式非常好，因为魔鬼配得羞辱和永远的蔑视。有一次，魔鬼试探路德，让他痛苦不堪，路德把墨水瓶架朝魔鬼的头扔去。虽然这行动本身似乎很荒唐，然而却是这位伟大改教家一生的真实写照，因

为他写书，确实就像是把墨水瓶架扔到魔鬼头上。这就是我们要做的：我们要用一切手段抵挡它。让我们勇敢地这样行，并当面告诉它，我们并不怕它。告诉它，想想它受伤的头——它那个企图用骄傲的冠冕，或教皇党人的头罩，或用异教博士的博士帽掩盖的头。我们可以看透它，看到了它身上的致命伤。它的力量消失了，它在打一场败仗，因为它是在与神的全能抗争。它让自己与父神的誓言为敌，与道成肉身的圣子的宝血为敌，与配得称颂的圣灵的永能和神性为敌。所有这三位都在争战的日子为女人的后裔分诉。因此，弟兄们，你们要用坚固的信心抵挡魔鬼，把荣耀归给神！

不死的羔羊，
你的大军靠着你的血，
把那试探人的踏在脚下；
靠着你的话语和大能的名，
他们赢得战斗，赢得美名。
诸天欢呼；众星都在天空闪耀新的荣光；
众圣徒歌唱这属天争战，
要把你们救主的名高声颂扬。✝

如何看待圣经的权威与教会的权威^[1]

文 / 理查德·伯瑞特 (Richard L. Pratt, Jr)

译校 / 第三千禧年事工

引言

你是否留意到我们的人生花了多少时间在跟随权威？在现今的社会说这话，听起来很奇怪，但这是事实。汽车发生故障时，我们会去找个很懂汽车的人修理；生病时，我们会去寻求医学权威的帮助。可能我们不会在每件事情上都同意这些专家所说的，但当我们在生活的任何领域出现问题时，我们仍会试图找到合适的权威，并且认真聆听他们所说的话。

在基督教神学中，情况也应该如此。然而太过经常的是，基督徒往往善意地认为，学习和活出神学只是个人的事情，我们不需要权威性的帮助。毕竟，我们有圣经，并且与上帝有个人的关系。这还不够吗？本文试图让大家看到，上帝已经命定了一些权威来帮助我们建立神学，并且我们要讨论在建立我们的神学的过程中，寻求和遵循权威所涉及的一些核心问题。

我们要着重探讨在教会历史的三个不同时期，基督徒处理神学权威的方式：

1. 中世纪罗马天主教对神学权威的立场。
2. 早期更正教如何处理神学权威。
3. 当代更正教信徒应该怎么处理这些问题。

一、中世纪罗马天主教对神学权威的立场

本文是针对福音派更正教的神学。若要了解教会的更正教分支如何看待神学权威，关键是要知道这些传统如何源自宗教改革。当然，引发更正教改革的原因有很多，但主要原因之一，是中世纪罗马天主教对宗教权威的看法引发了争议。这些观点和实践就构成更正教信徒对于神学权威看法的重要背景。

我们探索中世纪罗马天主教，会涉及两个主题：第一，中世纪教会对圣经权威的观点；第二，由此产生的对教会权威的立场。

[1] 本文转载自 IIM 神学教育资源中心“建立你的神学”课程第四课的学习文本。〈神学的权威〉，IIM 神学教育资源中心，2023年3月1日存取，<http://cplayer.thirdmill.org/clearing/lessons/cBYT4text.html>。标题为编者另拟，正文略有编辑。承蒙授权转载使用，特此致谢！——编者注

（一）圣经的权威

在宗教改革之前，尽管教会内部不同的人 and 修会是以不同的方式处理圣经，但我们还是可以说，至少在理论上，绝大多数中世纪神学家是相信圣经的权威的。然而实际上，中世纪的教会对圣经所采取的态度，使得人们几乎难以照着对圣经权威的承诺而行动。

在查考中世纪教会对圣经权威的看法时，我们会涉及三个议题：中世纪教会对圣经默示的极端看法、中世纪教会对圣经含义的过度看法、中世纪教会对圣经隐晦性的夸大说法。

1、默示

大体上，中世纪的天主教神学家都同意圣经完全是上帝所默示的，也藉着人类器皿书写而成。然而，不幸的是，当时的许多神学家对于默示的理解却走向极端。他们强调圣经的神授起源，而忽略了圣经的人类作者和历史渊源。

中世纪过分强调圣经源自上帝是出于几个原因。其一，中世纪的神学家非常依赖希腊哲学，例如新柏拉图主义和亚里士多德主义，它们在许多方面指引着基督教神学的分类和重点。这些哲学看重永恒的实在性，远胜于时间和历史的实在性。因此，基督教神学家由此认为圣经的人类作者和历史渊源远不如其属天的来源那么重要。

除此之外，中世纪的圣经学者对圣经的古代历史了解甚微，以致他们在神学上无法实际

应用圣经的历史背景。相反，他们仅强调自己所知道的，那就是圣经所包含的天上永恒之上帝所启示的永恒真理，因此在很大程度上淡化了对其他因素的考量。

中世纪神学家对圣经默示的看法，并非圣经乃是全部权威这一信念的唯一拦阻；中世纪教会对圣经神授来源的看重，也导致了人们对圣经含义产生一个让人遗憾的认知。

2、含义

人们普遍认为，由于圣经的属天来源，圣经所传达的含义绝非像其他书籍那样。由于是来自上帝的默示，圣经从而涌溢着多重含义。许多中世纪的神学家遵循奥古斯丁的观点，认为圣经默示的一个证明就是圣经的文本具有多种含义。请听奥古斯丁在《论基督教教义》第三卷第 27 章是如何表达的：

当……我们对圣经同一句话有两种或者更多的解释时，即使对圣经作者要表达的意思还不清楚，这样也是没有危险的……同一句话能按着几种含义加以理解，上帝为圣经所作的预备，还有什么能比这显得更丰富广泛、更硕果累累的呢？

在许多方面，我们赞赏奥古斯丁对圣经的崇高见解。圣经不是一本普通的书，它不寻常的特质显示它乃是得自上帝的默示。我们也同意，圣经的许多层面只能按着上帝对其书写的超自然监督来做解释。但是，奥古斯丁的观点远不止于此。他认为，上帝的默示使圣经里的经文充满多种含义，因此，与其关

心圣经的人类作者所要传达的意思，我们更应该专注于上帝所要表达的许多含义。为了我们的论题，我们将奥古斯丁的观点和相关见解称为“经典多元性”（classical polyvalence），也就是相信圣经的文本因着来自上帝而具有多重意义或价值。

“经典多元性”最广为人知的表达也许是卡西安（John Cassian）推广的释经法，即所谓的“四重意义”。根据这个方法，每个圣经文本都要被看作具有四个不同的含义。首先，字面意义，就是文本的明显或普通含义。第二，寓言含义，将文本解释为教义真理的隐喻。第三，转义或道德含义，就是对基督徒的行为提出伦理准则。第四，神秘含义，暗示上帝对于未来或末世要应验的应许。

到了宗教改革时期，大多数天主教神学家都认为，圣经经文的含义是远远超出正常或普通含义的。而很显然地，他们倾向于认为这些附加含义并非根源于圣经作者们打算传达的含义。实际上，就严肃的神学思考而言，经文的字面意义或普通意义常被认为是过于初级粗浅。取而代之的是，神学家被鼓励去看重更深层而隐藏的含义，因为它们启示了上帝对教会的深层心意。

因此，这个关于圣经隐含意义的议题是一个非常有趣的问题。因为如果我们过于强调隐意的有或无，就会碰到困惑的情况……其中之一就是，它会让我们看重经文的更深入意义，过于经文表面的意思，从而没有注意经

文直接所启示的，而让我们陷入：“嗯？这段经文还有什么其他的意思？”……而更深入的意义也成为一个快速捷径，来抬举教会里的某些人……我们看到在中世纪的教会里就呈现了最好的例子，那时的神职人员基本上就是比较重要的一群人，而平民大众却难以接触圣经，因为他们只能看到表面的含义。他们没有能力，没受过训练，也无技能去理解经文的更深层含义。再回头看中世纪的神学，这些深度的寓意阅读法已经行之有年，每段经文都具有多种含义，但大多数人都无法理解那些深层意思。

——提姆·桑斯伯里博士^[2]

中世纪对圣经的默示和含义的理解，使得人们很难根据圣经的权威而行动。这些方法也导致过分强调圣经的另一个特征：隐晦难懂。除了对于那些蒙受特别超自然见解的人之外，圣经被视为一本非常难懂的书。

3、隐晦性

在宗教改革之前，一般的基督徒对圣经的内容似乎相当陌生。对此，我们无需感到惊讶。那时的人识字率低，而且圣经非常稀少，以至于很少有人能接触到圣经。此外，拉丁文是圣经和神学的主要语言，在大多数情况下，只有受过高等教育的人才能理解和使用。因此，当时很少有人像我们现今这样学习圣经。对于普通的基督徒来说，圣经被认为太难得到，过于含糊，在许多重要事情上难以被直接依据而行。

[2] 提姆·桑斯伯里博士（Tim Sansbury），[美]诺克斯神学院（Knox Theological Seminary），哲学与神学助理教授兼行政副院长。

圣经不只对一般的基督徒而言是封闭的，甚至对于那些有能力和机会阅读它的人来说，也被认为是隐晦难懂的。根据中世纪神学家的观点，上帝在圣经里放置了多层含义，并且是隐藏而非显而易见的。

这就像有人把你带到一个锁着的宝箱前，要你说出箱子里都有哪些珍宝。你当然不可能知道箱子里有什么，因为所有的珍宝都是隐藏的。中世纪教会的圣经研究也是如此。

到了宗教改革前的时期，对于圣经隐晦性的看法，已经使得圣经几乎没什么实用性，对神学发展圣经也几乎不具有真正的权威性。圣经仍然是上帝给予基督教神学的一个上了锁的宝箱，它是封闭的，因为太隐晦、模糊，以至于无法引导神学家完成他们的任务。

在中世纪的教会里，大多数信徒都认定，圣经里上帝的全部心意是藉着四重方式来让人知悉，那就是：字面含义、道德教训、寓意和神秘的含义。十六世纪的改教家，即更正教的信徒，反对这个观点，这在理论上是有原因的，特别是因为由此解释传统而产生的结果。他们认为，在某些情况下，为了支持教会的权威，这一教导传统破坏了圣经权威，遮蔽了圣经的原本含义，经文的目的不再具有权威性。

——雅各·史密斯博士^[3]

（二）教会的权威

中世纪关于圣经的默示、含义和隐晦的这些教义所引起的难题，导致一个严肃的问题：若是信徒们无法真正明白圣经，圣经又如何对他们具有权威呢？中世纪的教会试图借着高举教会的权威，将其作为圣经的解释者来解决这个难题。结果，教会的权威开始被视为等同于圣经。

为了了解教会权威这个特殊角色，我们要从两个方向着眼：首先，中世纪的神学家如何看待过去的教会权威；其次，他们如何看待当时中世纪教会的权威。

1、过去的教会权威

到了宗教改革前的时期，天主教会已经发展出一套相当详尽的方式来处理过去的教会权威。当然，圣经本身被认为是教会承继产业的一部分。然而，圣经本身的教义被认为太隐晦，以至于信徒需要其他资源的指引。结果，中世纪的神学家通过查看教会神学的历史，以此来确定他们应该相信什么。他们中的绝大多数人将教会的历史视为上帝引导、指示祂的子民行于真道上的历史。由于这个原因，中世纪的神学家对于教会过去所教导的，至少在两个方面，有着极大的兴趣。

一方面，神学家相当关注早期的教父，例如坡旅甲 (Polycarp)、伊格那修 (Ignatius)、爱任纽 (Irenaeus)、特土良 (Tertullian)

[3] 雅各·史密斯博士 (James D. Smith III), [美] 圣地亚哥伯特利神学院 (Bethel Seminary, San Diego Campus), 教会历史副教授, 以及圣地亚哥大学 (University of San Diego) 宗教学客座教授。

和殉道者游斯丁 (Justin Martyr), 以及后来的奥古斯丁、亚他那修 (Athanasius) 和耶柔米 (Jerome) 等人的著作, 他们对教会里不同修道会的思想有着深远的影响。当然, 这些教父的思想通常并不被看为是无误的, 而且教会里不同宗派对于教父传统的不同支流也各有偏好。然而, 在大多数情况下, 一般仍然认为上帝赋予了过去的这些伟大神学家特别的见识, 因此教会需要特别注意他们的教导。若是无法从教会早期教父的著作中得到相当的支持, 中世纪神学家便很少作出自己的神学见解。

另一方面, 中世纪教会在更大程度上依从教会的大公会议, 例如尼西亚会议、君士坦丁堡会议和迦克墩会议。这些以及其他大公会议的决议非常受人重视。出于各种实际目的, 中世纪的神学家认为这些决议是对圣经教导明确的总结。不认同它们, 就等同于不认同圣经, 不认同基督。

几个世纪过去之后, 许多教父的教导和大公会议的决议都演变成为正式的教会传统。随着这些传统的巩固, 它们帮助教会制订了大量的信条。信徒不认为这样的教会信条是人为的、会出错的神学, 而是认为其具有与圣经等同的权威。事实上, 为着所有的实际目的, 教会的信条取代了圣经。在宗教改革之前, 忠信的基督徒是不该问“圣经怎么说”, 而是要问“教会怎么说”。

和过去的教会权威一样重要的, 就是要了解中世纪教会的权威。当时的圣经教义也引发一个需要, 就是对当时神学权威的高度重视。

2、当时的教会权威

可以肯定的是, 教会在理论上继续确认圣经的权威。但是圣经本身太过隐晦, 无法指导教会解决过去未解决过的当代问题。那么, 教会如何在他们目前的神学争论中找到指引呢? 简而言之, 中世纪的神学家相信上帝已经在教会的等级制度中建立了生活权威的体系。这种等级制度为基督的身体提供了毫无质疑的教导。解决当前争议的权柄落在神父、主教和教皇身上, 许多人认为教皇是教会无误的首脑。当教会需要作出一个神学决定时, 不会鼓励信徒问: “圣经怎么说”, 而是鼓励他们去问: “教阶权威怎么说”。

在中世纪时期, 他们非常关注圣经的含义, 但却是用前批判式释经法 (pre-critical hermeneutic) 来诠释。换句话说, 他们怀着一个基本信念来对待圣经, 那就是认为教会的传统乃是圣经的教导。当然, 身为二十一世纪的更正教信徒, 我们自然会对此窃笑, 但自身却也不能幸免于此。因为我们周围有很多人也会这么说道: 加尔文的教导, 或者卫斯理的教导, 或是路德的教导, 或者任何人的教导, 就是圣经的教导。因此, 中世纪所发生的情况是, 他们乃是基于信仰准则的动力来解释圣经。中世纪的释经者所问的问题是: “信仰如何藉着为我们所显现的使徒, 通过这段经文的细节传承下来?” ……我们面临的问题是, 由于初期教会对传统的看法, 以及那看法在中世纪和拜占庭传统里的膨胀情况……实际上, 宗教改革需要做的是把信仰准则缩回到最小的建构……改教家们不是要摆脱

圣经阅读的信仰准则，而是想要把已经膨胀的情况恢复到适当的大小。

——凯里·温赞特博士^[4]

如果理解上帝旨意的唯一方法是透过教会权威，那么普通基督徒根本没有充分的理由去认真阅读圣经。因此，不是圣经，而是教会的治理等级权威，成为了当时神学的无谬指南。

二、早期更正教对神学权威的看法

早期更正教信徒，包括我们通常所说的宗教改革前的那些人，例如扬·胡斯（Jan Hus）、彼得·沃尔多（Peter Waldo）、约翰·威克里夫（John Wycliffe）和吉罗拉莫·萨沃纳罗拉（Girolamo Savonarola），在他们的年日目睹了教会当局许多滥用权威的行为。他们透过重申圣经对教会的实质权柄，来指责教会那些滥用权威的行径。他们把圣经翻译成大众通用的语言，大量出版圣经，提倡识字，使人们能够阅读圣经。他们鼓励各地方的牧师和他们牧养的会众自己阅读圣经。尽管更正教信徒很快认识到，这些努力并不能解决教会中的所有神学问题；但是，遵从旧约和新约圣经作者以及耶稣本人的榜样，他们正确地重申圣经的权威。

首先，我们来看早期更正教对圣经权威的看法。然后，我们要探讨更正教信徒对教会权威的看法。

（一）圣经的权威

就如我们所看到的，中世纪的天主教徒对圣经权威的看法，受碍于一些极端的观点。早期的更正教改教家所作的回应，就是透过重新校准圣经的默示、含义和清晰性的教义，来更正这些错误。

1、默示

从一开始，我们需要明确，改教家像中世纪的神学家一样，明白圣经有神授的起源和人类的起源。一方面，他们认为圣经是一本来自上帝的超自然的书。路德、慈运理和加尔文毫无疑问地都如此肯定，圣经是透过上帝的默示传递给祂的子民。他们非常重视使徒保罗在提摩太后书 3:16 所说的话：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”

正如这节经文所教导的，圣经至终是来自上帝的，其目的是为上帝的子民提供全然可靠的特殊启示。

从广义上讲，圣灵的默示乃是圣灵引导人类的作者，用文字准确地写出上帝想要传达的信息。因此，用神学术语表达是“汇合”（confluency），也就是说，那过程既有人的参与，也有上帝的作为。当然，其中还是有差异的。有时候，上帝的作为非常明显。而在其他时候，人的作为似乎很明显……然而，上帝的确是使用那个人类作者，监督那个人

[4] 凯里·温赞特博士（Carey Vinzant），[美]卫斯里圣经神学院（Wesley Biblical Seminary），系统神学助理教授。

类作者，用原来手稿的文字，写下上帝想要传达的内容。因此，提摩太后书 3:16 提到，圣经是上帝所默示的，或说上帝的话语是“上帝所呼出的”，是上帝呼出的气息……无论从哪种意义上讲，都是来自默示，是呼气而成；而且具有可靠权威，绝对确实，且是文字性的。那是上帝与人的汇合运作，而且没有错误，我们可以全然信赖。

——司科特·霍瑞尔博士^[5]

更正教改教家认为，上帝的手保守了圣经免于错误。上帝超自然地对圣经作者们提供有关现在、过去和未来的信息，祂监督他们的书写过程，使得他们所写的一切都是真实的。最重要的是，上帝的默示赋予了圣经绝对、不容置疑的权威性。

但是，改教家避免了中世纪教会的错误，他们承认圣经的人类作者对圣经的内容和含义作出了重大的贡献。早期的更正教信徒没有把圣经当作好像是从天上掉下来的那样，而是强调圣经是透过人类器皿和历史过程而产生的。他们对于人类作者身份的关注，非常吻合耶稣和圣经作者通常对待圣经的方式。例如，在马太福音 22:41-44，我们读到这样的话：

法利赛人聚集的时候，耶稣问他们说：“论到基督，你们的意见如何？祂是谁的子孙呢？”他们回答说：“是大卫的子孙。”耶稣说：“这样，大卫被圣灵感动，怎么还称祂为主，说：‘主对我主说：你坐在我的右边，等我把你仇敌放在你的脚下’？”

在这段经文中，耶稣用诗篇 110:1 来让法利赛人产生困惑，祂明确地要人们注意这段经文的人类作者大卫。耶稣和法利赛人都同意，弥赛亚将是大卫的后裔。但是在第一世纪的巴勒斯坦，大卫通常不会称其后代为“主”。因此，耶稣请法利赛人解释，大卫为何把这一称号归于他的那个后嗣。

请注意，耶稣的论点取决于事实，圣经的含义部分取决于人类作者生活中的细节。诸如此类关于圣经作者和人物的例子有很多，例如摩西、以赛亚、耶利米、大卫、保罗和其他上帝话语的人类器皿。这些人类器皿为圣经作出了重要的个人贡献。

从这些以及其他的例子，改教家得出正确的结论：圣经是出自真实的人文处境，其内容是由人为特定的历史情境而写的。如果基督徒要正确地理解圣经，他们不仅需要强调圣经源自上帝，也需要强调那些人类作者和历史的渊源。

早期的更正教信徒对圣经权威的看法，强调圣经默示的神授和人为这两方面。这个默示观点也深刻地影响改教家对圣经含义的理解。

2、含义

我们可以如此总结早期更正教信徒对圣经含义的理解：改教家不是遵循中世纪罗马天主教的模式，在圣经里寻找隐藏的神圣含义；他们乃是将所有解释都建基于圣经

[5] 司科特·霍瑞尔博士(J. Scott Horrell), [美] 达拉斯神学院(Dallas Theological Seminary), 神学研究教授。

文本的字面含义。简而言之，他们专注于人类作者想要传达给原本受众的含义，以此来解释圣经。

当然，我们需要留意，早期更正教信徒并没有彻底摒弃中世纪对圣经含义的理解。有时候宗教改革时期的作品里还会出现经典多元性的痕迹，亦即圣经具有多种含义的信念。例如，路德对诗篇的注释，显示出他还是持续依赖这样的解释方式。但是我们仍然可以公允地说，与大多数天主教的领袖们相比，改教家们自始至终更加重视人类作者要表达的含义。并且，在大多数情况下，他们对许多经文的应用都是基于文本的原本含义。

要了解早期的改教家对圣经文本的字面意思或原本含义的强调，我们需要回溯一些历史。这种释经法或解释圣经的方法，在15世纪的文艺复兴时期已经扎根于西欧。文艺复兴（Renaissance），即“重生”，其名称源于宗教改革前，人们对于古典罗马，尤其是希腊文学和文化的重新关注。在文艺复兴之前，学者们基本上只能透过翻译去了解希腊的古典著作。这些著作的解释绝大部分是在教会的监督下进行的。在不同时期，教会都会刻意地把柏拉图、亚里士多德和其他希腊作家的思想，以支持基督教教义的方式进行诠释。但是在文艺复兴时期，许多学者的研究资助者支持他们想要摆脱教会的监督、直接理解古典文本的愿望。他们开始按着那些作者原本要人理解的那样，去解释那些作品。结果，对那些受人重视的古典文学所作的解释，开始着重于它们的历史意义，这通常与教会所教导的形成鲜明的对比。

也是在文艺复兴时期，新版的希伯来文和希腊文圣经得到了出版，这也导致圣经解释的重大转变。如我们所见，在此之前，圣经的解释主要是在教会的指导和教会信条的支持下进行的。但是依循文艺复兴时期的原则，许多圣经学者，尤其是更正教信徒，开始摆脱教会的控制去阅读圣经。他们试着以原本的历史含义为基础来解释圣经。更正教信徒以原本含义，或是字面意思为释经的基础，这个导向导致对圣经含义的认知有了显著的转变。更正教信徒认为每一段圣经经文都有一个统一而连贯的含义。正如《威斯敏斯特信仰告白》第一章第9条所言：“圣经任何部分真实和完整的意义……不是多种，只有一个。”我们可以称这个观点是圣经含义的“一元观”（univalent view）。

当然，早期的更正教信徒意识到，圣经经文在字面意思所表达的简单含义外，经常还有更多含义，它们与基督教真理可能有许多蕴含的关联，超出了原本人类作者书写时所能理解的。但是所有这些层面仍然是单一、真实和完全含义的一部分，因为它们与圣经的字面或明确意思相互协调。

当我们解释圣经时，我们真正要寻求的是字面意思。换句话说，无论我们是在谈论先知何西阿，还是使徒保罗，我们要知道那些圣经作者们通常想表达什么。当然，我们难以全然理解一位作者的心思，从而能确切地说，这就是那个人要表达的意思。而且我认为，我们还要记住一件事，那就是所有的经文都有双重作者，是上帝和人共同书写成的。因此，在这种情况下，圣经的写作者可能在写

一些圣灵有意表达的第二、第三、第四层含义的事情，甚至连原本作者也没有完全意识到这一点。但是，尽管如此，上帝还是使用那些记载。我认为真正重要的是回到文本的字面意思，那是所有其他后续含义都可以用来表达的基点。

——尼古拉斯·佩林博士^[6]

早期的更正教信徒除了强调圣经默示与人有关，以及经文一元含义的重要性之外，也借着确认圣经的清晰性，来肯定圣经的权威。

3、清晰性

改教家并没有认为圣经是隐晦的，需要权威性的教会解释；他们认为圣经是可以理解的。有几个因素促成了圣经清晰性的更正教教义。

首先，活字印刷术的广泛使用带来越来越多的圣经。人们可以更容易地得到圣经，使得基督徒能够亲自阅读圣经。借此，他们能够评估天主教会所宣称的圣经是隐晦难懂的说法是否正确。

其次，勇敢的先驱者已开始将圣经翻译成普通民众的语言，这也使人们能亲自查验圣经的清晰性。

第三，改教家对圣经字面意思的关注，即拉丁语的 *sensus literalis*，也使神学家能够将他

们的解释建立在可检验和测试的基础上。透过这些方式查考圣经，人们普遍意识到圣经乃是非常清楚明晰的，这与天主教徒的观点正好相反。

这些发展不但为更正教信徒开辟了一条道路，让他们能确认圣经的清晰性，也使圣经重新成为基督教的实际权威。过去天主教会认为隐晦难懂的许多重要经文，人们发现实际上是相对容易理解的。更正教的解经家发现，随着他们更多地研究圣经，越来越多的圣经教导就显得更为清晰。

马丁·路德曾在一所大学教导罗马书。他在讲授时碰到的一句经文，不仅改变了他的个人生活，也确实改变了我们所知的基督教样貌。影响路德如此深远的经文是罗马书 1:17，那句经文只是说：“义人必因信得生。”当时的教会教导说，有些圣礼是人终其一生都需要履行的，而信徒蒙受恩典是与日渐进，直到某个程度，或许能在上帝面前成为义人。但是路德透过这节经文的教导理解到，当我们因信而接受基督时，我们在全能上帝面前马上成为义人。当然，我们希望继续行善，并服事上帝，但我们不是藉此得以成为义人，而是因为我们只凭着相信基督就已经被称义了。

——乔治·尚布林牧师^[7]

在宗教改革的前几十年中，更正教信徒对圣经的清晰性极为乐观。一切看起来似乎相当

[6] 尼古拉斯·佩林博士 (Nicholas Perrin), [美] 惠顿大学 (Wheaton College), 富兰克林·S·戴尼斯 (Franklin S. Dyrness) 圣经研究教授兼研究生院院长。

[7] 乔治·尚布林牧师 (George Shamblin), [美] 伯明翰神学院 (Birmingham Theological Seminary), 教授; [美] 行政领导中心 (The Center For Executive Leadership), 牧师。

简单：阅读圣经，并使得神学与上帝在此清晰的启示相一致。但是随着更正运动对于圣经的不断查考，更正教信徒对圣经的看法也变得更合实际。他们开始认识到圣经里的清晰程度有所不同。显然，圣经的某些部分是比其他部分更清晰。不过，当路德宗信徒对圣经某段经文持一个看法时，加尔文主义者则是持另一个看法，而慈运理派信徒又是第三种看法。早期对圣经的清晰性过于乐观的看法，逐渐转变为更合宜的观点。我们无需惊讶于更正教信徒这种较成熟的观点，甚至使徒彼得也承认，圣经里有些经文是难以明白的：“（保罗的）信中有些难明白的，那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦。”（彼后 3:16）

请注意彼得的说法。他并没有说保罗的所有书信都很容易理解，也没有说它们都很难理解。他说的是，保罗的书信有些部分是难以明白的。

因此，与中世纪的教会相比，更正教改教家高举圣经超越教会的权威。更正教信徒明白，他们并没有被隔离在圣经中上帝的启示之外，他们肯定了圣经的清晰性，也因此，他们重新确立圣经乃是绝对权威，高于所有的教会权威。

改教家明白人是有罪的。从本质上讲，人们倾向于把上帝所赋予的加以扭曲、削减、滥用。改教家目睹罗马天主教会的状况，这当然是促使他们与罗马天主教会的教义发生冲突的主要原因。因此，他们坚信上帝话语的

权威必须是最终的权威。虽然天主教会在当时，而且直到今天还一直在说，他们认同圣经是至高无上的权威，但他们认为教会蒙受能力去解释那个权威，从逻辑上讲，这意味着教会确实拥有最终的权威。但其危险在于，人是有罪的。就如改教家当时所理解的那样，不管是现今还是其他任何时候，我们都有一个受教会影响的认知范式（ecclesiastical structure），试图把圣经的解释施加于圣经，这是事实，然后我们就使得上帝的话语受制于某个有罪之人或是一群罪人的解释，那总是很危险的。因此，对于改教家和现今的我们而言，至关重要的是，我们所采取的一切方式都必须与上帝的话语一致，并顺服上帝的话语。

——斯提夫·柯蒂斯博士^[8]

我们已经探讨了早期更正教信徒对圣经权威的看法，现在我们要来看早期更正教信徒如何看待教会的权威。

（二）教会的权威

更正教对圣经的默示、含义和清晰性的看法，使早期更正教重新恢复了以圣经为信仰和生活唯一无可置疑的准则，圣经的权威高于教会的权威。身为现今的福音派信徒，我们也必须如此。不过，我们还需要添加一个重要的限定条件。尽管早期的更正教肯定圣经的权威，但他们在建立神学过程中并没有完全拒绝所有教会权威。相反，更正教认为，上帝赋予教会次要的、会犯错的权威，服在圣经无误的教导之下。

[8] 斯提夫·柯蒂斯博士(Steve Curtis), [美]提摩太培训国际计划(Timothy Two Project International), 主任。

为了帮助我们探讨更正教对教会权威的看法，我们要从两方面着手：首先，早期的更正教如何看待过去的教会权威；其次，他们如何看待当时的更正教会权威。

1、过去的权威

尽管我们很多人可能难以想像，但早期的更正教也认同教会教父的教导和早期教会大公会议的权威。改教家持守着教会健全的教义。他们坚信圣灵带领早期教会进入许多重要的真理，那是他们那时代的基督徒需要认同的。

改教家用引人注目的标语——“唯独圣经”，来谈论圣经的权威。但遗憾的是，当今许多福音派信徒对“唯独圣经”的教义却有着严重的误解。在现今时代，许多福音派信徒认为，“唯独圣经”的教义意味着，我们除了圣经以外，没有其他权威；但这不是宗教改革的立场，也不是“唯独圣经”的真实含义。改教家坚持“唯独圣经”，他们的意思并非认为圣经是信徒的唯一权威，而是说圣经是信徒唯一无可置疑的权威。虽然听起来可能有些奇怪，但更正教并非是舍弃所有其他的权威，只顽强地捍卫“唯独圣经”这个教义；他们之所以捍卫，正因为他们也高度重视其他神学权威。

在改教家当中，特别是加尔文，你所看到的情形之一是，他们对“唯独圣经”的信念，就是认定圣经的权威乃是教会的根基，以及他们对教会教父的尊重，这之间并不存有根本的冲突。他们认为自己是将教会恢复成教

父们所代表的、更早而更纯正的传统……而且他们想从教会传统来证实他们对圣经的理解，因此他们并不认为那两者有根本上互相抗争的本质；但是他们也没有将教会传统和早期教会教父的权威等同于圣经的权威。

——杰夫·德莱顿博士^[9]

为了方便起见，我们引用《威斯敏斯特信仰告白》第一章第 10 条对这些议题的总结，这有助于我们的理解：

要判决一切信仰的争论，审查一切教会会议的决议、古代作者的意见、世人的教训和个人的主张，我们所当依据的最高裁决者，除在圣经中说话的圣灵以外，别无其他。

这一段话强烈申明，在圣经中说话的圣灵是“判决一切信仰的争论……的最高裁决者”。换句话说，教会的所有判决都要按照圣经的标准来审断。但请注意此处的用语：在圣经中说话的圣灵是“最高的裁决者”。如果某样事物是最高法官，那么其他法官就不是最高法官了。实际上，信仰告白在这段话中提到一些其他的权威。按着它们重要性的顺序，它提到教会会议、古代作者或教会教父、世人的教训（过去和现在教会中其他人的教导）和个人的主张（对某些特定议题的内在感知或确信）。《威斯敏斯特信仰告白》承认这些权威，但是赋予它们次一级的地位，它们是隶属圣经的绝对权威之下的权威。

天主教神学家经常指责改教家拒绝教会的权威。但是，改教家在持守“唯独圣经”的教

[9] 杰夫·德莱顿博士 (Jeff Dryden), [美] 圣约大学 (Covenant College), 圣经研究教授。

义时也很谨慎，不拒绝过去的权威。早期的更正教神学家经常引用早期教父的论述来支持他们的观点。事实上，随着加尔文《基督教要义》的每次修订，加尔文都会增添更多的阅读早期教会教父作品的心得。此外，《基督教要义》里有段话明确显示他对于教会会议权威的观点。请看第4卷第9章的这一内容：

我并非拒绝一切的会议，或完全推翻它们的一切决议，像有人说的决议都一笔勾销了。然而他们仍坚持说，我贬低了它们的权威，让每个人有权随意接受或拒绝会议决定。绝非如此！不过讲到任何决议时，我愿坚持两件事：第一，我要详细考查，该会议是在何时举行的，因着何事，有何目的，由谁参加；第二，该会议中所讨论的题目应当用圣经的标准来审核。会议的决议应有力量，但也应被认为是暂定的，并不足以免除我所提到的考查。

加尔文在此所说的话显示了几个重要的观念。首先，他坚持认为要照着历史意义来理解教会的会议。它们不是永恒的、来自上帝的直接启示。文艺复兴时期的解释方法，就是注重字面的历史性含义，应该适用于教会的会议。信徒应该“详细考查，该会议是在何时举行的，因着何事，有何目的，由谁参加”。

其次，“唯独圣经”的教义使加尔文坚持认为，教会的教义最终要根据圣经来衡量评估。正如他在这里所说的，我们必须应用“圣经的标准”。

第三点，也是最重要的，加尔文声称过去的教义应该被接纳为是“暂定的”判决。也就是说，教会经年累月，古老的发现应被接受为我们暂定或初步的判断。我们应该接受它们的教导，直到严密的圣经释经结果证明它们是错误的。

加尔文的策略反映出当时那引导众人的智慧，除了最激进的更正教，绝大多数更正教都认同早期教会的教父和教会的信经应具有的最高权威。他们承认圣经至高无上的权威，并依此来暂定接受这些过去的教会权威。

我们已经了解早期更正教如何看待关乎过去的教会权威。现在要来看改教家如何看待他们当时的更正教权威。当他们试图回答当时的神学问题时，为了自己和他人的益处，他们认同什么样的权威。

2、当时的权威

你可能还记得，中世纪的天主教会发展了一套详尽的神学权威体系，最顶点就是不会犯错的教皇。更正教改教家主要就是拒绝这样的教会权威。只有圣经的权威才被接受为无可置疑的。教皇、教会会议和其他的教会权威都会出错，都会有误。

然而很重要的一点，我们要了解早期的更正教非常尊重教会里正式按立的教师权威。随着更正教逐渐地发展宗教改革神学，个别的学者或所谓的“教会博士”都受到高度重视。实际上，几乎更正教的所有宗派

都制定了他们自己的信仰告白、要理问答和信经信条，这一切都被公认为是教会的次要权威。这些早期的更正教之所以如此尊敬当代正式按立的神学家，其原因是他们认为，圣经教导跟随基督的人要尊重上帝在教会里设立的权威。圣经有许多经文谈到这个问题。例如提多书 2:1、15，保罗用这些话语指引提多：“但你所讲的，总要合乎那纯正的道理……劝戒人，用各等权柄责备人，不可叫人轻看你。”

权威的问题是宗教改革的核心，因为我们相信的所有事物，都源于我们对权威的选择。……新约圣经告诉我们，我们依靠基督为房角石，而第一世纪的使徒和先知们则是教会的根基，但后来我们还有传福音的、牧师和教师等教会权威。因此，教会的权威对我们非常重要，因为他们被认为是具有智慧，也具有经验，能帮助他们顺服圣经所启示的上帝真理。但是那些权威必须始终顺服主耶稣，和他所肯定的圣经那无可置疑的权威。

——理查德·伯瑞特博士^[10]

圣经权威与教会权威之间的平衡可以用一个古老的口号来概括，这个口号在改革宗教会里常反复出现——“归正教会总是不断归正”，拉丁语的缩写为 *semper reformanda*（“总是不断归正”）。这些口号表明，教会的改革宗支派充分明白，教会权威固然很重要，但它始终要接受圣经的仔细审查。

我们已经探讨了中世纪罗马天主教和早期更正教时期对神学权威的观点，现在要来思考当代更正教如何处理神学权威的问题。

三、当代更正教如何处理神学权威的问题

（一）圣经的权威

圣经对基督徒的权威，是他们生活每个部分的绝对权威。若非如此，就是把自己树立为上帝。我们若是阅读圣经，然后说道：“嗯！我不想遵循那个部分，不过我会遵循这个部分。”或是说：“我会遵从这一节经文，但不是那一节经文。”从某种意义上讲，将自己立于圣经之上，由我们来决定何者为真，何者不是；哪个要遵从，哪个不遵从；以及何时要那么做，我们自己就成了小的神明，把自己当成是宇宙的神明。那就是偶像崇拜。因此，否定圣经，不按着它的权威而生活，就某个意义而言，我们就是在试图取代上帝，使自己成为权威。因此，至关重要的是，圣经应该主导基督徒生活的绝大部分，甚至每个部分，使得他们确实让上帝置于至高权威的地位。

——迈克尔·柯鲁格博士^[11]

要探讨圣经权威的当今观点，我们要触及本文持续讲论的三个议题——圣经的默示、圣经的含义、圣经的清晰性。在现今，关于这些议题的一些不同观点都声称他们是遵循宗

[10] 理查德·伯瑞特博士 (Richard L. Pratt, Jr), [美] IIIIM 神学教育资源中心 (Third Millennium Ministries), 主席及联合创始人。

[11] 迈克尔·柯鲁格博士 (Michael J. Kruger), [美] 改革宗神学院, 夏洛特校区 (Reformed Theological Seminary, Charlotte campus), 校长及新约教授。

教改革的传统。我们将从对圣经默示的当代观点着手,查考这些观点并评估它们的价值。

1、默示

在当代更正教中,至少有三个关于默示的观点广泛流传。在这个光谱的一端,是我们通常称为的“浪漫式默示观”。在光谱的另一端,是另一个类似极端的观点,称为“机械式默示观”。在这两个极端观点之间,是“有机式默示观”。让我们扼要地看这三个观点。

浪漫式默示观被较为自由派倾向的更正教所接受。按照这个观点,圣经是在“浪漫”的意义上从上帝得到默示,就像伟大的作家、艺术家和作曲家(如莎士比亚、伦勃朗、巴赫)得到“灵感”那样。因此,上帝激发圣经作者,但祂没有监督他们的书写。按照这个观点,圣经只不过是人的意见。因此,圣经是会出错的,对教会缺乏绝对的权威。不用说,坚持宗教改教精神的人必须拒绝这种默示观。这个观点透过否定圣经的可靠性和至终权威性,摒弃了更正教对“唯独圣经”的核心持守。

另一端的机械式默示观,有时被称为“口述式默示”。这种观点在某种程度上认定圣经的作者们在书写圣经时,是相对被动的听写。照此观点,上帝基本上是自己动手写了圣经,人类作者就像是听命于祂的、只负责记录的秘书。总体而言,这个观点透过否认人类作者所处的历史背景和原本含义的重要性,而背离宗教改革“唯独圣经”的原则。正如改教家谨慎地指出的那样,否认经文字面含义

的价值会妨碍经文的实际权威。圣经的含义无法再被审视和遵循,我们被迫要把自己的想法读进圣经里。结果,圣经本身不再成为我们神学方面的最高权威。

当代更正教神学借着重新确立默示完全的有机本质,来避免陷入浪漫式默示和机械式默示的极端里。所谓“有机式默示”,就是上帝感动圣经作者的书写,也监督他们的著作,以使他们所写的是无误的,且带着权威。但是祂并没有拦阻他们个人的思想、动机、感受或神学,而是护理他们。在默示上,人与上帝的层面没有互相冲突。整本圣经呈现上帝超越时间的真理,但又是高度人性化、受文化制约的文本。圣经的一切教导是所有时代的准则,但那些教导又与特定情境有关联。更正教关于有机式默示的观点强调了整本圣经源自人与上帝,兼具历史性和超越性的特质。这个默示观点持守了“唯独圣经”的教义,而且毫无疑问地,就更正教思考圣经默示的三个方式,有机式默示的教义更符合那些引起并导致更正教改革的原则。

我热爱圣经的理由之一,是圣经作者的多样性,以及圣灵如何透过每位作者的独特性情、经历、生活来运作,从而让我们对上帝是谁,及这对我们的意义,有了全面的看见。因此,我们看到上帝如何使用不同的作者,就好像圣灵在他们里面运作,与他们同工,让他们感受到要书写什么,要述说什么,但又好像是透过他们个人的性情、各自的经历来完成这个工作。因此,那运作是生动、丰富而圆满的。它允许一些人以不同方式来与之有关联,而非机械、生硬的运作。我认为上帝喜

欢我们所经历的那些体验，而圣灵内住于那些作者的生命中，使得他们领受默示，而知晓要书写什么，也透过他们各自的性情来完成这个工作。

——但·雷西迟博士^[12]

当代更正教神学家除了强调圣经默示的有机本质外，还必须透过正确审视圣经的含义来衡量圣经的权威。

2、含义

同样，我们有一系列的立场代表更正教对圣经含义的想法。但是，并非所有立场都对宗教改革的理想有所促进。在光谱的一端，我们将其称为“当代多元观”观点。而另一端，则是“单一一元观”。居于中间的是“综合一元观”。

我们先来谈当代多元观。近几十年来，有些更正教神学家谈到圣经的多元性，因为他们认为圣经有不同的含义。但古典多元性确信圣经有多元含义，乃是因为圣经来自上帝；而当代多元观的观点，通常是基于人类语言的含糊不清、模棱两可。

实际上，当代多元观教导说，圣经的经文乃是空洞的器皿，让释经者把含义填在里面。当然，那些坚持这种观点的人意识到，就像器皿具有特定的形状，圣经文本的语法确立了含义的一些基本范畴。但是，在这些范畴里，特定的含义是由释经者提供的。在这个

基础上，他们认为必须摒弃宗教改革对字面含义的强调，而是应该把自己的解释放入经文里，无需在意或是不必太关心文本的原来或字面意思。

遗憾的是，这种当代多元观的看法废除了圣经的权威，让释经者有权利把自己的立场放入圣经里。为此缘故，我们必须拒绝这个观点。

光谱另一端是“单一一元观”。这个观点正确地倡导圣经的每一段经文都只有一个含义，但是它错误地否认单一含义可能会是复杂的。以约翰福音 3:16 为例：“上帝爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”

一位持单一一元观的基督徒可能会这样说：“这节经文很简单。约翰福音 3:16 告诉我们，我们必须相信基督。”

约翰福音 3:16 是基督徒常以非常简单的方式去总结的经文。但实际上，这节经文涉及到所有深远的话题。它明确地谈到了上帝的爱。它使我们想起了基督的道成肉身、受死和复活。它谈到了世人、永刑和永生。这些主题本身都很复杂，并且它们之间存在复杂的逻辑关联。因此，尽管我们可以正确地说，约翰福音 3:16 具有单一的含义，但该含义的复杂性超出了我们能够对此作出的任何总结，而且不同的释经者可以正确地强调其单一含义的不同层面。

[12] 但·雷西迟博士 (Dan Lacich), [美] 佛州奥兰多北地教会 (Northland, A Church Distributed in Orlando, Florida), 牧师。

当我们看不到圣经的含义是如此复杂，以至于总是超出我们所能解释的时候，我们就会冒很大的危险。那危险就是自认为我们对圣经的解释近乎就是圣经本身。我们的解释取代了圣经的权威，否定了圣经总是位于我们的解释之上的“唯独圣经”的信念。

光谱的中心是“综合一元观”，这与早期宗教改革的观点相符。《威斯敏斯特信仰告白》的1章9条中，描述了综合一元观的观念：

当我们对圣经某处真实和完全的意义发生疑问时（该意义不是多种，只有一个），就当查考其它更清楚的经文来加以解明。

按照这个观点，每段经文都有一个含义。但是，这个含义是复杂而多方面的，是由圣经的整体教导所建立的多重交互关联的网络启示出来的。

人们以不同的方式使用“一元性”这个词语。但是，从最好的意义上来说，圣经的一元性意味着它只有一个真义，就是圣经的每个部分都有统一的意义。当然，意义的统一性是复杂的、综合性的，并非那么简单。我们似乎难以用一个短语或一个句子来总结圣经某个段落的单一含义，情况不是那么简单，因为圣经的每个部分都很复杂。但是圣经的每个部分也是相互一致的，那就是我们所谓的“一元性”，是联结在一起的。对应此一元性的“多元性”，则是认为圣经的任何段落都具有多重含义，因此你可以就某一段落的这个含义或那个含义进行不断地讨论，而不管那个段落的这些不同含义到底有没有互相关

联。但事实是，身为福音派信徒，我们所相信的一元性，不是“单一一元性”，而是“综合一元性”。所以我们确认圣经的任何段落都有统一的含义，就那个意义上，那是一元性的观点。

——理查德·伯瑞特博士

综合一元观的改教概念确认圣经所显示的权威性含义，而非等着我们去提供。它也限制我们不至于将圣经降低到我们对圣经简化摘要的水平。每段圣经经文都有一个权威性含义，那超乎我们对文本最尽力的解释。综合一元观为处理圣经的含义提供了一个途径，使我们能够在现今持续推动宗教改革的神学。

对于圣经的权威，我们已经探讨了当代更正教对圣经的默示和含义的看法。现在要来谈论当代更正教对圣经清晰性的观点。

3、清晰性

在光谱的一端，我们所面对的当代趋势是认为圣经彻底隐晦；而另一端面对的当代趋势则是圣经彻底清晰。但是宗教改革的教义处于中间点，认为圣经是不同程度的清晰。

你可以说圣经是具有其清晰度的。当然，那并不意味着圣经对我们总是很容易理解，而且，彼得也讲过那句著名的话，他说保罗的信里有些是很难明白的。所以在解释圣经时，我们需要明白困难的根源。困难之一是，我们乃是有限的受造物……因此，当我们碰到一个本质上复杂的主题，例如在谈到上帝的

属性时，即使圣经本身讲得很清楚，对于我们的理解来说，有时也充满挑战。但是，最要紧的一件事，也是《威斯敏斯特信仰告白》谈到的，得救所需知道的那些事情乃是非常清楚的，即使头脑简单的人也可以理解它们。

——迈克尔·葛罗道牧师^[13]

我们不难发现，现今有些更正教认为圣经是近乎全然隐晦，或是对我们而言其意思是隐藏的。这些更正教信徒按着解构主义和后现代释经学的精神去评估圣经，就像他们看待其他的文学作品那样。他们认为，如同其他文学著作，圣经之所以隐晦难懂，因为其内容乃是自相矛盾、自取挫败。他们认为，圣经解释的历史显示出太多释经的难题，以致于现今我们几乎不可能去决断要如何理解圣经。

而光谱的另一端，有些当代更正教信徒相信圣经完全清楚。他们认为圣经几乎所有的部分都很清楚，以至于他们能快速而轻松地理解它们。通常，拥护这一观点的人只是把那些不是出于他们那个狭窄基督徒群体而做的所有圣经解释，简单直接地加以否认而已。

对于现今更正教传统里的许多神学家来说，夸大圣经的清晰度是一个巨大的诱惑。我们迫切希望让圣经远离现代怀疑论和犬儒主义的讥诮。但是，以这种方式来过分简化圣经的清晰度，并不能代表宗教改革对圣经清晰度的看法。如我们所见，早期的改教家已经

承认，圣经的某些部分，即使不是无法理解，至少也是很难理解的。

在清晰性观点系列的中间，是承认圣经有不同程度的清晰性。这是《威斯敏斯特信仰告白》1章7条采取的立场：

圣经中所记各事本身并不都是一样明显，对各人也不都是一样清楚；然而为得救所必须知道、相信并遵行的事，在圣经此处或彼处已明载而详论，以至于不仅有学识的，而且无学识的，只要正当使用通常的方法，便可以有充分的理解。

请注意，信仰告白区分的很清楚，它说圣经各处“得救所必须知道”的经文都是很清晰的。但是它也承认圣经的其他内容并非都一样清晰。换句话说，圣经并非全然不清楚，也不是全然清楚。

我们可以使用“确信度锥体”模型，来区分对不同基督教教义所持的不同确信度。在确信度锥体的底端，我们所持的是一些无关紧要的信念，因为我们对它们的确信程度很低。而在确信度锥体的顶端，则是我们坚决持守的一些核心信念，放弃它们，就是放弃基督信仰。在这两端中间，是我们以不同程度的确信度所相信的其他部分。

从许多方面来看，我们也可以类似的方式来思考圣经的清晰性。首先，圣经教导的许多方面，包括得救所需要的认知，几乎不需

[13] 迈克尔·葛罗道牧师 (Mike Glodo), [美] 改革宗神学院, 佛州奥兰多校区 (Reformed Theological Seminary, Orlando Campus), 圣经研究副教授。

要学术上的努力就可以理解。正如《威斯敏斯特信仰告白》说的那样，“有学识的”和“无学问的”都可以理解这些经文。实际上，圣经的大部分内容都很容易理解。例如，在旧约中不难看出上帝创造了世界，或者有名叫亚伯拉罕、摩西和大卫的人，或者以色列人去到埃及，后来又在旷野漂流。新约明确地记载耶稣在拿撒勒长大，还有那些使徒的经历。圣经的这些记载和无数其他的叙事是如此清晰，以至于人无需花费学术努力就可理解它们。

我们是否需要以专门的方式才能认识圣经中最基本的真理？我认为，答案是否定的。因为圣经中大多数内容是清楚的，彼得后书 1:3 这样讲：“神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们，皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主。”所以从这个意义上来说，正如《威斯敏斯特信仰告白》第 1 章 6-7 条所主张的，最基本的关乎救恩的、关乎虔敬生活的事情，祂都已经赐给了我们，非常清晰。所以就算不是专门研究圣经的人，而是一个普通人，只要用适当的方法，按着圣经的文本和神所给我们的通常的知识，我们就可以读懂圣经。这正如有人所说：“圣经让我惊讶的不是那些难懂的地方，而是那些特别明白、浅显的地方，在那里所宣扬的真理和关乎救恩的信息，让我惊讶无比。”圣经中很多地方都讲到人的罪、上帝在基督里的拯救、祂将来的审判，所以从这些方面来说，一个人只要认识字，甚至只通过听别人讲，他都可以明白圣经。

——陈彪博士^[14]

其次，圣经有某些方面是只有认真学习的人才能明白的。他们通过学习例如古代历史、经文批判、圣经原文、释经方法之类的学科，来触及圣经中那些较为艰深的知识。在这些学科里，他们可能会探讨诸如保罗的末世论，或创世记的历史目的之类的主题。圣经的这些以及其他内容需要更多的学术探究。但若是足够的学术努力，许多最初对我们似乎隐晦难懂的圣经内容，就会变得更加清晰。

最后，圣经有些部分，无论我们付出多少努力，似乎仍然都不清楚。当我们试着把圣经的对应部分，例如撒母耳记、列王纪和历代志，或是新约的福音书合并参照时，就会出现一些有关圣经难以明白部分更明显的例子。即使我们在这些领域已经取得巨大进步，但许多问题似乎仍然无法解决。

因此，当我们探讨圣经时，必须始终记住：圣经的某些方面比其他方面更清晰。只有面对这个现实，我们才能负责地处理圣经的权威。确实，圣经的每个部分都具有权威性，但是，在实际应用的方面，我们可以根据圣经不同部分的相对清晰度，以不同的程度去掌握和使用其权威性的指导。因此，为了在当今持守宗教改革的传统，我们必须在圣经的清晰性方面避免当代的极端看法，从而确认圣经的清晰性乃是程度上的清晰。

记住当代更正教信徒对圣经权威的这些看法，我们要去留意现今神学中的教会权威。

[14] 陈彪博士 (Biao Chen), [美] IJIM 神学教育资源中心 (Third Millennium Ministries), 中文部主任。

(二) 教会的权威

我们要再次着眼于两个方向：首先，我们要看当代更正教神学家如何看待过去的教会权威；其次，我们将探讨他们如何看待当代的更正教权威。

1、过去的权威

如我们所见，早期的更正教信徒明白圣灵在过去已经教导教会许多真理。因此，他们对于早期教会教父们的教导、信经和教会长久的传统，都设法保持合宜的尊重。实际上，早期的更正教信徒接受大公教会的教导作为暂定初步的判决。然而，他们也坚持认定圣经的权威高于教会的所有教导，以此作为平衡。他们倚靠并建立在过去的基础上，同时也使教会所有的教导服从圣经明确无疑的准则。

遗憾的是，现今的神学家有时很难坚定地持守早期更正教这个立场的两个方面。有些人倾向于传统主义，其他人则趋向于圣经主义。而在这两个极端之间，乃是更正教传统里许多人所持的“不断归正”的作法。

一方面，有些当代的神学家陷入“传统主义”的陷阱。我们所说的传统主义，是指他们偏向与中世纪的罗马天主教传统主义极为相似的做法。当然，更正教神学家们是肯定圣经的权威，他们也拒绝天主教的传统。但是很多时候，传统主义者太过看重过去的更正教

信仰表达，以至于在实践层面上，他们没有对过去作充分的审查。

一个反讽的情况是，我们更正教信徒坚决反对等同于圣经的任何教会传统。但是，实际上，有时我们也会那么做。你可能认识一些会特别强调某个教会信仰告白的人，例如《比利时信条》、《海德堡要理问答》，或者对我们许多人来说更偏好《威斯敏斯特信仰告白》。对于许多人而言，它们确实具有了与圣经同等的权威。然而，就在《威斯敏斯特信仰告白》的第一章里，它提到圣经乃是所有教会会议的决议、所有教会神学争论的最终权威。传统是很好的指南，但也是可怕的主控者。我们每个人在上帝的使命里都有参与的角色，我们也要以独特的方式去体现圣经的叙事，我们可以受益于他人的榜样，或传统的范例，却不能让它们作主。

——贵葛·派锐博士^[15]

另一方面，有些当代神学家在面对过去的教会权威时，则走到另一个极端。他们陷入了所谓的“圣经主义”，那是启蒙现代主义的一个基督教版本。这些神学家的作法，好像每个人都不需要倚靠过去的更正教传统，而必须自行回归到圣经，来决断每个神学议题。

对于几个世纪以来的改教家和基督徒而言，他们都理解圣经乃是神圣启示的源头和见证。然而这绝非意味着我们就不需要传统，或是我们自己就没有置身于某个特别的传统里。因此，认为“唯独圣经”乃是意味着拒

[15] 贵葛·派锐博士 (Greg Perry), [美] IJHM 神学教育资源中心 (Third Millennium Ministries), 战略项目副主席; [美] 圣约神学院 (Covenant Theological Seminary), 前新约副教授兼发起城市事工部主任。

绝所有的信经，只是阅读圣经，那根本不是改教家的意思，也不是明智的前进之道。

——约拿单·潘宁顿博士^[16]

这些更正教神学家们屡次地对传统主义说出这样的话：“教会过去所说的并不重要。我只关心圣经怎么说。”这样的言辞远超出了“服从圣经，以圣经为我们的至终权威”。它忽略了上帝的灵赐给教会的智慧，而只许可当前作工的个人或是群体参与神学的判断。

为了持续推动现今的宗教改革精神，我们必须重申“不断归正”的原则。我们必须努力确认圣经的至高无上，却也不能忽略宗教改革传统的重要性。

现今的“不断归正”，要求我们不仅接受早期教会教父和议会的暂定判决，也接受更正教的信仰告白和传统。但是，这些过去的权威总是要服从圣经明确无疑的教导。现今为了持续推动宗教改革，我们需要学习如何在圣经的权威下，去看重过去的教会权威。

不断改革的概念实际上是在表明改革的教会总是在改革，之所以如此重要，乃是因为它在表明教会始终置于圣经的权威之下。因此，每当我们发现自己的实践处于我们所认为的圣经所要求的范围之外时，就必须愿意改革自己。因此，教会始终愿意改革是一个重要的观念，可以说，我们置于圣经之下；我们甚至必须愿意测试我们对圣经的解释。

在任何时候我们都不能仅跟着潮流走。这就是为什么教会要不断改革，这意味着我们必须与过去进行对话。我们必须弄清楚不同时代的人是怎样想的，上帝的灵在过去如何运作，以便我们今天所说的一切，仍然与历史历代以来上帝在教会一贯的教导和带领是一致的，使得我们愿意根据圣经来改革，改变我们的生活，改变我们的思想，这不是开始一个新的宗教，因为我们所信的上帝是圣父、圣子、圣灵，这并不是新的。

——凯利·卡皮克博士^[17]

在探讨了教会的权威，以及当今更正教神学家该如何看待过去的权威后，我们应该转向一个同样重要的问题：现今的神学家应该如何看待当代的更正教权威？我们要如何认识当今正在发展的神学权威？

2、当代的权威

早期的更正教信徒肯定他们的教会领袖所发展的神学是有价值的，但是他们也需要提防高举当时的教会权威高于圣经的教导。遗憾的是，当代更正教神学家再次发现，要遵循这些早期更正教信徒的观点是相当困难的。他们在理解当代的更正教神学时，常倾向于走入不同的极端。

一方面，有些神学家对当今的教义表述持怀疑态度。另一方面，许多人则是倾向于对现今的教义表述采取教条化态度。但是，真正的宗教改革神学采取的方法是，致力于建立

[16] 约拿单·潘宁顿博士 (Jonathan Pennington), [美] 美南浸信会神学院 (The Southern Baptist Theological Seminary), 新约释经学副教授, 及博士研究部主任。

[17] 凯利·卡皮克博士 (Kelly M. Kapic), [美] 圣约大学 (Covenant College), 神学研究教授。

信实的当代教义表述。对当今教义表述极为怀疑的神学家拒绝所有的权威意识，也不认为有需要服从当今教会所说的一切。而极端教条的神学家则坚持认为当今的教义表述是完美的。

我们在评估当代基督教信念的方式上必须非常小心。一方面，福音派基督徒当中，经常有人对于新的事情总是持怀疑的态度，认为那一定是错的，因为真理属于过去。遗憾的是，这显示出他们不相信圣灵依然活跃地运行于现今的教会，如同祂在过去所作的。另一方面，你会碰到另一极端的人，他们会说：“嗯，如果它是老式的，如果它来自过去，那么就和现今无关；我们需要的是一些新观念。”这也不是我们要走的途径，因为圣灵不仅在现今的教会里运行，祂已经在教会里工作了数千年。因此，当我们认识到过去存在的真理，我们必须以过去的真理为基础。两千年来，教会对圣经的诠释，应该对我们现今的思想和生活方式产生很大的影响。你要明白，神学乃是倚靠圣灵来帮助我们学习圣经，并且以智慧应用圣经的教导。这智慧是祂古时赋予教会的，也同样能解决今时的问题。

——理查德·伯瑞特博士

我们当今面临严重的怀疑主义和教条主义，这一现象的部分原因是，人们通常认为教义性陈述只是简单的正确或错谬。实际上，设若我们想到正确与错谬之间的可能性范围，就有助于我们建立忠信的教义表述。所有神学陈述或多或少都有对和错，那取决于它们多么接近地反映出圣经的无误教训。

一方面，相对于怀疑的观点，我们发现有些神学立场对圣经的教导描述得非常之好，以至于我们可以称其为正确的，也认为它们很有价值。这些陈述当然并非完美，但是它们够接近，可以被接受为是对的，除非出现某种状况证明它们不是。

另一方面，有些神学立场相当偏离圣经的教导，因此我们可以给它们贴上错谬的标签。不像那些教条式地忠于当今表述权威的人，我们可以拒绝这些表述，除非有其他评估显示它们是可被接受的。

例如，以“上帝对万有具有主权”这个当代教义表述为例，通常我们可以毫无疑问地说这是真的。圣经确实教导说，上帝对祂所有的创造都具有主权。但是，由于这个表述可以加以改善，因此在某个意义上，它是不完全的。如果我们正要把圣经的信仰与自然神论区别对待时，那么这句话可能会给人错误的印象。自然神论教导说，拥有主权的上帝在最初的创造工作完成后，就不再与历史事件有相互作用了。因此，“上帝对万有具有主权”的这个表述，实际上就可能带我们远离上帝护理的实际，即上帝与祂的创造是有密切的互动关系。

说到底，关于当代神学表述，有些神学陈述与圣经非常接近，可以算作是正确的。其他的则非常远离圣经，可以看为是错谬的。无论是哪种情况，陷入教条主义，把当代教会的表述都看为是正确的，不会让我们受益。但是，陷入怀疑论，忽略当代教会权威的价值，也并无益处。所有神学的表述都可以

改进，但是我们不应该只因为它们是现今的表述就忽略它们。这其实是早期改教家的格言，就是要“不断归正”。

当我们说，当代更正教神学的目的是要建立忠信的神学表述时，我们指的就是这个意思。我们谦卑、负责任地使用上帝赐给我们的所有资源——圣经诠释、群体互动和基督徒人生——来发展忠信的教义表述。我们力求使我们的教导尽可能地符合圣经的教导。我们的教义越接近圣经，它们拥有的权威就越大；离圣经越远，所拥有的权威就越小。但是无论如何，教会的神学总是要服从在圣经之下。

结论

本文我们探讨了神学中圣经权威与教会权威之间的关系，查考了中世纪罗马天主教时期发展出来的一些观点，也检视了早期改教运动如何更正这些观点。最后，我们还探讨了将宗教改革的观点应用于当代更正教的圣经权威和教会权威的必要性。

	开放的极端	合乎中道	保守的极端
默示	浪漫式默示观	有机式默示观	机械式默示观
含义	当代多元观	综合一元观	单一一元观
清晰度	彻底隐晦	“确信度锥体”：不同程度的清晰	彻底清晰
教会的过去权威	传统主义	不断归正	圣经主义
教会的当代权威	教条主义	致力于建立忠信的教义表述	怀疑主义

建立基督教神学，需要我们竭力地面对权威的问题，包含圣经的权威和教会的权威。正如本文所表明的，除非我们以最强烈的措辞重申圣经绝对、不容质疑的权威，否则我们就会偏离真理。这是我们的保障，是我们在神学中的坚定基础。与此同时，我们绝不能忽略上帝在祂的教会中所做的一切。尽管那些在我们之前的人并不完美，今天教会的教师也并不完美，他们都会犯错；然而，上帝已经在教会中树立了我们要尊重的权威。如果我们牢记这些原则，就能够避免过去和现今困扰基督教神学的许多问题，我们就能够建立起那种服事基督身体、尊荣上帝的神学。✝

从圣经看女人的事奉角色^[1]

文 / 贾斯乐 (Norman L. Geisler)、郝威 (Thomas Howe)

译 / 罗超荣

圣经的教导是否限制女人在教会中的事奉？

保罗在提摩太前书 2:12 说：“我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静。”同样，在哥林多前书 14:34，他说：“妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，因为不准她们说话。她们总要顺服，正如律法所说的。”彼得也有类似的教导：

你们不要以外面的辮头发、戴金饰、穿美衣为妆饰，只要以里面存着长久温柔、安静的心为妆饰，这在神面前是极宝贵的。因为古时仰赖神的圣洁妇人，正是以此为妆饰，顺服自己的丈夫，就如撒拉听从亚伯拉罕，称他为主。你们若行善，不因恐吓而害怕，便是撒拉的女儿了。（彼前 3:3-6）

那么，使徒们的教导是否在贬低女人的人格，限制她们在教会的事奉？一点都不是。当我们充分地了解经文的上下文之后，就可以看到，这些经文和其他推崇女人地位的经文一

起，使得她们在基督的身体——教会，有很多事奉的空间。

圣经宣称，女人同男人一样都是照着神的形像造的（参创 1:27）。也就是说，她们在本性上与男人一样，没有差别。在神的创造之下，男人和女人同样是人。

此外，在神救赎的观点上，女人和男人都是相同的。他们同有一位主，享有共同的救恩。“……或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”（加 3:28）

在整本圣经中，没有因性别不同而区别对待事奉恩赐的记载。圣经并没有说：“教导的恩赐是属男人的，帮助人的恩赐是属女人的。”换言之，妇女在基督教会的事奉恩赐与男人相同。

我们在圣经里到处可以看到，神赐恩、祝福女人，使她们从事事奉。譬如：米利暗的音

[1] 本文节选自《难解经文诠释手册：新约》（*The Big Book of Bible Difficulties*）。贾斯乐（Norman L. Geisler）、郝威（Thomas Howe），《难解经文诠释手册》，罗超荣译（台湾桃园：提比哩亚出版社，2011），364-67。转载时略有编辑，文章名另拟。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

乐职事（参出 15:20），底波拉（参士 4:4）、户勒大（参代下 34:22）、亚拿（参路 2:36）等女先知的事奉，以及女教师百基拉（参徒 18:26），女执事非比（参罗 16:1）。

在耶稣的事奉里，有许多妇女曾经帮助过祂（参路 23:49；约 11）。事实上，在当时传统的族长文化的背景下（patriarchal culture），很特别的一件事，就是耶稣复活之后，头两次都是向妇女显现（参太 28:1-10；约 20:10-18），直到第三次，才是向使徒彼得显现，然后向十二使徒显现（参林前 15:5）。

不论保罗所说的女人“只要沉静”（提前 2:12）的意思如何，他必定不是指女人在教会中不可事奉。有几点理由。首先，在哥林多前书 11:5，保罗教导女人在教会祷告或讲道时应该持守的秩序和态度。其次，保罗在需要妇女协助他事奉时不曾踌躇犹豫，这可以由他差遣非比为他捎带书信到罗马这件事上看出来（参罗 16:1）。而且，由这节经文的上下文来理解，保罗在这里强调女人“只要沉静”，并非是在否定女人事奉的角色，而是在限制女人的权柄。

在这节经文中，保罗强调女人不许辖管男人，只要沉静，为的是提醒她们要顺服。哥林多前书 14:34 和彼得前书 3:3-6 是相似的教导，也指出妇女们要安静和顺服。当然，男人也要顺服在元首基督之下（参林前 11:3）。事实上，我们知道，顺服并不是件可耻的事，就像基督为我们做了顺服的榜样。基督道成了肉身，祂就是神，然而

无论祂在地上（参弗 2:5-8），还是在天上（参林前 15:28），祂都永远顺服父神。

男人是女人的头，这不只是文化的传统，也是创造的次序（参林前 11:9；提前 2:13）。因此，在教会中作长老、作领袖的是男人。我们可以通过保罗关于“监督的资格”中的一项标准——“只作一个妇女的丈夫”（提前 2:3），知道这一点。但是，这并不表示贬低女人在家中和教会里的地位。就如男人不能生小孩的事实，也不是贬抑他们的人性和在家庭中的地位。

神藉着创造和救赎的次序提升了女人的角色地位。

首先，夏娃出自亚当的身体，是神用亚当的肋骨所造的，她是亚当的配偶，是他的帮助者和亲密的伴侣（参创 2:18-25）。

其次，每一个男人都是出自母腹（参林前 11:12），而且多数的男人由婴孩到长大成人，都是女人养育的。当神要采取道成肉身的方式来到地上时（参约 1:14），祂不是直接创造了一个人的身体（像亚当一样），或彰显出一个可见的形像（像神的使者显现一样），或克隆一个男人（clone，以科技的方式复制生物体），而是藉着神迹使童贞女马利亚从圣灵怀孕受孕（参太 1:20-21；加 4:4）。神藉着女人生育的过程，赋予她们神奇的能力，使所有的人类，包括所有的男人，都在母腹中成形（参诗 139:13-16），并且让刚刚出生的、极其脆弱的婴儿得到母亲的照顾，得以长大成人。

最后，在教会里，神使男人和女人“在基督耶稣里都成为一了”（加 3:28）；并且赋予女人圣灵的恩赐（参林前 12、14 章；罗 12 章），使她们能喂养基督的肢体，包括说预言（参徒 2:17-18，21:9）和教导^[1]（参徒 18:26；多 2:4）。✦

作者简介：

贾斯乐（Norman L. Geisler）是当代一位

声名显赫的基督教护教学神学家，曾创办美国南方福音神学院；曾任达拉斯神学院系统神学教授，芝加哥三一学院宗教哲学、护教学教授。他在 2009 年创办了加州真理福音神学院，在学院教授基督教护教学。他曾撰写了七十多本神学著作及数百篇论文，其中的中译本有《当代护教手册》（校园出版）。

郝威（Thomas Howe），现任教于南方福音神学院圣经文辞学及护教学教授。

[1] 依据使徒行传 18:26、提多书 2:4 等经文，将叙事经文中的范例、书信中的命令落实于教会实践，姐妹们必然可以参与的教导服事包括：私下的教导、面向姐妹的教导。更加认定限定性原则的教会，在教会的敬拜与建制规范上，将这两项作为姐妹可担当的教导服事的全部。在持以限定性原则为规范的教会中，也有参照底波拉作士师等，对于在何种情况下“许可破例”的思考、探索。在实际的教牧实践中，除了考虑规范要素，一般还会考虑处境和生命的要素，例如：教会传统、教会处境、既有同工生命状况、教会整体属灵成熟度等，以至可以综合、动态、合宜地思考与决定。——编者注

妇女在会中要闭口不言吗？^[1]

文 / 凯文·德扬 (Kevin DeYoung)

译 / 贾思茗

妇女在会中要闭口不言……因为不准她们说话。她们总要顺服，正如律法所说的。（林前 14:34）

凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头……（林前 11:5）

在哥林多前书 14 章，保罗要求女性在聚会中要闭口不言，但在 11 章，他却规定了女性在会中要如何祷告和说预言。那么，保罗真正的意思是什么呢？妇女在会中要闭口不言吗？

在哥林多前书 11:2-16 中，保罗认为，若带有恰当的记号，女性便可以在教会中祷告和说预言。接下来，在 11 章余下的部分，保罗作了有关圣餐的教导。在 12 章和 14 章中，他作了有关在公共场合恰当使用属灵恩赐的教导。这清楚地表明，保罗在这几章经文中提到的是公共崇拜聚会。11 章的内容让我

们看到，在哥林多教会的崇拜中，女性并非完全是闭口不言的。但在 14 章中，保罗却说：“妇女在会中要闭口不言。”究竟应当怎样呢？究竟是女性可以祷告和说预言，还是女性必须闭口不言？^[2]

一些人为了解决这里的困境，将保罗的教导轻看成是陷入了无望的自相矛盾。另一些人则将哥林多前书 11 章视为一些假定的教导：假设女性可以祷告和说预言，她们应当有怎样的装束，但是祷告和说预言显然都是女性不可以做的事。还有一些人认为，保罗在这两章中应对着不同的语境——11 章应对的是非正式的聚会：在这里，女性可以说话；而 14 章应对的是更加正式的教会聚会：在这里，女性必须闭口不言。然而还有一些人觉得，保罗在哥林多前书 14 章中只是用了夸张的手法，因为他对唠叨的哥林多妇女已“忍无可忍”了。

[1] 本文节选自凯文·德扬 (Kevin DeYoung) 所著《教会中的男女角色》第四章。凯文·德扬，《教会中的男女角色》，贾思茗译，2023 年 3 月 10 日存取，https://www.churchchina.org/wp-content/uploads/Men_and_Women_in_the_Church_CHS.pdf。转载时略有编辑，文章名另拟。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

[2] 由于在早期的一批手抄本中，第 34-35 节出现的位置并不统一，一些学者便认为这两节经文是其他人添加的，但支持它们真实性的理由是很有力的。所有文本证据 (textual witness) 都包含有这两节经文，而最新的希腊文版新约也认为这一传统的文本极为可靠。参见 Ciampa and Rosner, *First Epistle to the Corinthians*, 1148-50。

我想要提出另一种观点，一种并不完全的、只有我持有的观点：保罗允许女性说预言，但不允许女性对预言作出评估。

新约时常谈到先知和预言（参徒 11:28, 13:1-2, 15:32；林前 12:10, 13:2, 14:3；弗 2:20, 3:5, 4:11；提前 1:18, 4:14；启 11:18）。如果你是属灵恩赐“持续派”（*continuationist*），相信新约中所有圣灵的恩赐如今还在运作，那么你可能会相信新约中的预言显然有别于旧约中的预言。然而，如果你相信旧约中的预言和新约中的预言之间有连续性，但新约中一些圣灵的恩赐仅仅属于使徒时代，那么你多半是持属灵恩赐“终止论”（*cessationist*）。这两种观点都想要将如今在会众中的讲论和旧约中“这是耶和华说的”（如以赛亚书、尼希米记等）那种讲论拉开距离。

二者的不同之处在于：如今存在的这种讲论，究竟是另一种不同的预言，还是完全不同于预言的另一种传讲方式。如果说预言的情况已随着使徒们消失了，那么弄明白哥林多教会的女性是否被允许通过说预言来做什么，就没那么重要了。但即便采纳“终止论”的观点（这正是我持有的观点），哥林多前书 11 章还谈到了女性的祷告。因此，关乎讲话（11 章）与闭口不言（14 章）的问题依旧有探讨的价值。

无论我们认为新约中的预言和旧约中的预言有何种关系，毫无疑问的是，初代教会的教导和预言不是同一种讲论。在圣经中我们看

到，长老并非必须有说预言的恩赐，但必须要善于教导（参提前 3:2）。同样，历史上最初的牧者们可能是先知，也可能不是，但他们一定是教师（参提前 4:11, 5:17, 6:12；提后 2:2；多 1:9, 2:1-10）。教导是一种有别于预言的权威教训，传达使徒们的信息，同时也解释并运用圣经。

这并不意味着预言在教会中未曾扮演过重要的角色，或未曾传达过从神而来的启示，而是意味着预言必须经过评估和详细察验（参帖前 5:20-21）。如果你认为新约预言是对无误真理的一种可能有误的传达，那么“评估”就是回应预言式传达中的要素之一。如果你认为新约预言近似于旧约预言（参徒 11:27-29, 21:10-12；参见 28:17），那么“评估”就是在应对作为整体的真假预言，而非预言当中的真假要素。

无论持哪种观点，当今绝大多数的注释都认为，哥林多前书 14:34-35 关乎着详细察验先知的話；这种活动可能包括分析先知的生平以及反复察验先知的讲论和行为。^[3]然而，这种活动是不允许女性参加的，但女性完全可以询问自己的丈夫或别人的丈夫。妻子若是要求丈夫在预言的问题上顺服她的判断，那她也就不太可能顺服丈夫了。所以，保罗是在这种语境下禁止女性讲话，但鼓励妻子在家里向丈夫询问自己正在探究的问题。

我想说的是，我们必须将“女性应当闭口不言”这一要求放在具体的语境中来理解。

[3] Cf. Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, 1156, 1158.

正如“说方言的人应当在会中闭口”（林前 14:28）这一要求，并不是禁止这种人在教会中说任何的话；“女性应当闭口不言”的要求，也并未设想在任何情况下女性都不能讲话。在评估预言的时候，女性必须明确地闭口不言。这样的评价会涉及到教导和（对其他先知）行使权柄，这两项活动是保罗始终禁止女性参加的。如果女性有关于评估预言的问题，她们就应当在家里问自己的丈夫，以免违背了顺服的原则而羞辱了自己（参林前 14:34-35）。

这在今日的实际意义，要求我们必须有智慧，有处境意识。至少可以说，那些在任何情况下都不准女性讲话的教会，违反了圣经的教导。作为一名牧师，我很乐意让姐妹在崇拜中分享一段见证，念诵一段宣告，或是献上一段代祷。根据聚会规模的大小和正式程度，我们的教会更倾向在非正式的聚会中使用姐妹（以及尚未被按立的弟兄）事奉。我也试图去留意，在某个

聚会中，不同的要素是如何在崇拜中发挥作用的。

在我们教会的传统里，通常会由众牧师中的一位来做一段很长的代祷。在我的处境中，让某位姐妹来做这段代祷就不太合适。但我曾让姐妹在特定的处境中，以非正式的方式在崇拜中祷告。一般来说，我相信绝大多数主张互补主义的牧师都能更好地寻求到圣经允许的方式，在教会聚会中使用女性来祷告，讲述一段有关神恩典的故事，或是分享一段劝勉的话。✦

作者简介：

凯文·德扬（Kevin DeYoung）是莱斯特大学博士，北卡罗来纳州马修基督圣约教会的主任牧师，福音联盟的董事会主席，改革宗神学院夏洛特校区的系统神学助理教授。凯文和他的妻子特丽莎育有九个孩子。

关于当下中国基督徒寻求移民与海外工作的思考

文 / 烈火战车

随着国内疫情政策的调整与放开，有不少弟兄姐妹开始思考有关“润”的问题。Run，是一个英文单词，意为“跑”，被网友以汉语拼音拼读为“润”，并以“润不润”来形容是否移民或者出国工作生活。

这样的问题最近之所以增多，是因为过去几年频繁的封控造成了许多的不便，以及国内不少地方陆续爆出来的负面新闻，使许多人对这个社会越来越失望，试图脱离这一糟糕的处境。在中国知乎网站有关“润”的词条中，一则“润是什么”的词条，就有八百多万的浏览量。其中，署名 HAHA 的网友回答说：“中国青年有三种选择：卷、躺、Run。”

基督徒身处时代大潮之中，也难免会遇到这样的问题，或者思考这类的选项。鉴于不少肢体关心如何思考和寻求是否移民的问题，我把自己的一些想法写下来，劝勉大家，也给与参考。求主亲自带领大家。

一、前提与澄清

在给与劝勉之前，我想先说明如今社会上许

多人思考移民，通常会有两个基本前提；以及对于基督徒移民与否的一点澄清。

前提一：“润”到更好的地方

首先，大家希望移民去的地方，通常是更发达的国家。鉴于国内许多城市已经非常发达，有些城市甚至堪称国际大都市，许多人是基于对自己所生活的城市（或者国家）的失望或绝望，从而考虑移民，所以一个默认的前提是，想要移民到比目前更好的地方去。

前提二：有“润”的资源和能力

其次，能够考虑将移民作为一个选项，肯定也默认了自己是有能力和资源如此运作的，因为并不是每个人都有“自由”如此选择。

澄清：“润”本身不是犯罪，因此是智慧考量的范畴

同时，要澄清一点，对基督徒而言，移民这件事情本身并不是犯罪，而是属于智慧考量的范畴。这意味着，不移民的基督徒不能论

断其他选择移民的基督徒，或者是站在道德高地轻看他们。

那么，润或不润，移民与否，基督徒应当如何思考、抉择呢？我认为有以下几点值得思考。

二、几个思考点

动机

首先，需要在神面前通过安静默想和祷告，求圣灵光照自己的内心，或引导或显明自己的真实意愿，尤其是显明自己隐秘处的动机。

一方面，我们要敏感于圣灵的带领，因为祂常常光照我们，催促、鼓励我们寻求神的荣耀和爱他人。另一方面，我们要警惕所面临的试探，因为“人心比万物都诡诈”（耶17:9）。所以，我们需要坦诚地来到神面前，恳求祂光照我们，使我们看见自己内心真正想要的是什么，或者在惧怕什么？

每个人，或者每个家庭，处境不同，想法也不同。有的是看到公立教育越来越严峻的形势，担心子女的教育，希望他们得到更敬虔、更优质的教育；有的是因为封控期间失去人身自由，以及看到“徐州铁链女”和“唐山暴力打人”等恶性事件，向往更安全与自由的环境；有的是因为政府意识形态的管控及管理方式的粗暴，憧憬更民主和法治的社会；有的是因为环境、空气、水质、医疗条件的有限或恶化，同时考虑家人特殊的健康需要，而打算移居到资源更好、更丰富的国家；有

的是因为对经济走势、国家开放程度的担心，想要去海外闯一番事业；有的则是单纯想过一种更舒适、安逸的生活。

重点是，移民或者出国工作这一选择，是出于信靠神，还是出于逃避艰难的处境？

也许你会说，这很难分辨。如果这是你的答案，我会挑战你，这恰恰说明此时还不是做决定的时候，因为有很多事情你还没有想清楚。

如果你说，是出于逃避，但还是想要移民。那么我会说，你有自由做这样的选择；但是我仍要提醒你，我们终究是要向神交账。即使我一开始就澄清了这不是犯罪，但是得罪神与否，不只是我们外在的行为选择，更重要的是我们内心深处的意念。

如果你的回答是，我想好了，我是出于敬虔的目的而做这样的选择。那么，就大胆地信靠神给你的带领吧！但是，请容许我在后文提供更多的思考点，以帮助你审慎地思索何谓敬虔的目的。

原则

除了动机，原则也很重要。因为人在智慧量的事情上，容易给自己找借口：“既然是智慧的选择，那么我怎么选择都可以”，从而忽略了圣经上更明显、更清晰的原则。

首先，我想到的是律法的总纲，就是爱神、爱人。当我选择移民的时候，我是否有考虑

到自己的其他人生责任？当我为了达成自己的这一目标而选择放弃其他的人生责任时，这显然不是出于神的旨意。

比如，我是否在意自己的属灵生命成长？当我选择移民时，我有没有考虑，所要去的地方是否有好的教会？自己将怎样建立对那间教会的信任、委身？期待自己得到怎样的牧养？与弟兄姐妹建立怎样的团契和门训关系？如何参与服事？还是说，从头到尾这个方面都不在自己的思考范围？

另外，我如今的教会服事是否会受到影响？打个比方，当我们要从一家公司离职的时候，一般都会将手头负责的事情进行交接，而且为了使交接顺利，我们需要提前做预备。教会里同样如此。是否有神给我的一些托付和责任还未到交接的时候？是否有需要再履行一段时间的职责？毫无疑问，神带领我们委身某间教会，是有祂特别的旨意——为了彼此造就、成全圣徒。我们并非缺了谁就无法成长，因为是神叫我们成长，但神也的确命令我们要在一段时期内彼此委身。

以及，这是否会破坏我的婚姻？家庭作为一个整体，是不能分开的。夫妻一旦长时间分隔两地，便对婚姻关系的维护造成很大阻碍，也会让双方陷入试探。所以，如果移民的代价是牺牲家庭的相聚，造成长时间的分离，这显然是神所不喜悦的。

还有，我的父母是否需要我承担孝敬和照顾的责任？每个人或者每个家庭的状况有所不同。有些人的父母身体健康，经济方面也不

需要帮助；有的则不然，需要子女更多的陪伴和照顾。而八零九零这一代，通常都是独生子女，赡养父母，物质供应，情感上陪伴，这样的责任都无可推诿。我们有没有考虑过这一点？

另外，我能否做到真正的“离开父母”？有些人考虑移民出国的时候，其本身是没有资源和能力的，但是如果有父母在经济上给予支持，那么就成为一个可能的选项。但是圣经里明确地说，我们要“离开父母”（创2:24）。当我们成年后，就应该在经济上独立。或许父母愿意给，但是我们必须知道，神没有呼召我们尽情使用父母的钱，而是呼召我们孝敬父母，多考虑他们的益处。

我想到许多美国的弟兄姐妹，他们十八岁之后就独立了，读神学的学费都是自己打工赚来的，他们以此表明自己愿意承担人生责任的决心。当他们的父母愿意支持其中一小部分的学费时，对他们来说简直是一份不可思议的礼物，因为他们从未主动期待或渴望得到父母的资助。

分享一个负面的例子。我们夫妇有一个很好的朋友，她是一位主内姐妹，曾经热诚为主作工，但她却没有界限之分，错误地认为自己富有、不信主的父母给自己的钱属于“投资到神的国”，因此就依赖这份供应在美国生活，这导致她的丈夫，也是弟兄，背负很多不必要的心理重担。显然他们在“离开父母”方面是失败的，也导致很多的家庭问题。也许你会说，她的情况只是个例，我的父母很通情达理，给钱不求回报的，

因此不会有冲突。但是我想说，这不是你应该思考的出发点。好的出发点始终是如何爱他人。真正通情达理的父母，也是懂得界限的，他们知道，自己能够给予儿女的最好祝福，不是物质供应，而是要儿女学会自己承担人生的责任。

我期望兄弟姐妹能够从圣经出发去思考这些因素。如果你或者你的家庭本身不足以支撑你移民或出国，那是出于神的主权，因此顺服吧！我想特别说明一点，我们相信的不是受苦神学，基督徒不是要主动找苦吃；但是当处境开始变糟的时候，也是更试炼我们的心，更挑战我们去信靠神，去爱神爱人的时候。

处境

除了前文提到的原则问题，也要思考我们的处境。正如我一开始所说，现在很多人考虑移民，是因为他们相信处境正变得越来越糟糕。当然，每个人可以有不同的判断。我想请大家思考的是，当下的处境是否真的糟糕到令人绝望、不得不润的地步？

我们完全可以理解身处战火之中的乌克兰人民，包括在那里的基督徒，面对炮火连天的战争，为了家人和自己的安全，他们选择离开家乡逃难。

我想请你思考的是，我们正在面临这样的处境吗？我们对处境糟糕程度的判断，客观么？我们是否只是产生了一种对趋势的预判，并因为内心的惧怕而放大了这种预判？

还是因为我们掌握了更多的信息，使我们不得不相信事情确实变得十分危急，以至于为了人身安全的缘故，不得不移民他国？

我对此无法提供答案，因为我自己也在思考之中。但我希望的是，亲爱的弟兄姐妹们能更合乎中道地看待如今所处的环境。

可能要付的代价

既然是智慧的考量，那么无可避免地是要思考选择带来的益处，以及可能付出的代价。人都是有偏见的，往往选择自己倾向于相信的。因此也可能产生盲目，只相信这个选择带来的益处，却忽略甚至不去思考因此要付出的代价。智慧之人，不会过于放大可能的益处，也不会轻忽所付的代价。

作为曾经在海外留学并生活过一段时间的人，我很清楚在异国他乡生活有哪些实际的挑战。要融入另一个国家的社区，不是一件易事，哪怕是融入当地的教会，亦是如此。回想我那个时候，已经算是融入得比较顺利了，但是仍有许多挑战。我也听过其他中国同胞在异国他乡艰难融入的事情。

首先，是人际关系的改变。移民，是一种连根拔起，不只是地理上的迁移，同时也意味着离开本地的很多人际关系。虽然网络已经相当发达，一些人际关系可以通过互联网来维系，但毕竟与生活在一起的状态有所不同。

其次，是金钱的投入。从一个国家离开，定居到另一个国家，并不像过家家那么简单。

就像我前面提到的，是需要一定资源作支撑的。这是一个要衡量的重要因素或代价，以避免让自己陷入持续地入不敷出的状态。

最后，理想与现实是有差距的。社会上很多人选择移民，是因为对现状不满，想去看一个更容易的环境。但实际的状况是，在哪里生活都不容易。在异国他乡维持生计，这可能意味着更辛苦的工作。所以这这也是一个要考量的现实。希望想要移民的弟兄姐妹放下那些不切实际的、一心寻求田园般生活的幻想。

三、圣经中的移民

考虑移民，最重要的还是要从圣经出发。圣经中有没有移民的例子？还是很多的。我举几个典型的例子，来思考其中有关移民的一些原则。

亚伯拉罕

大家都熟知的亚伯拉罕，七十五岁出哈兰。创世记 12:4 告诉我们，他是照着耶和华的吩咐去的。也就是说，亚伯拉罕离开本地、本族、父家，是基于神的带领。

另外，希伯来书告诉我们，亚伯拉罕直到死，都没有得着神所应许的（参来 11:13）。相反，亚伯拉罕的移民是什么呢？是从一个发达的地方，移到一个“没有盼望”的地方。怎么理解呢？亚伯拉罕长大的地方——迦勒底的吾珥，处于两河流域，作为当时极其发达的地区，孕育了巴比伦文明。而当时

的迦南，虽然号称“流奶与蜜之地”，却连约旦河的平原都不如，所以罗得宁愿选择平原，因为那地“如同耶和华的园子，也像埃及地”（创 13:10）。

亚伯拉罕的移民，让我们看到神的带领和他的信心。因着信心，让亚伯拉罕相信神应许的地方更好，即使肉眼可见美索不达米亚和约旦河全平原比迦南更富饶；是信心，让亚伯拉罕即使没有亲眼见到神的应许成就，仍然因着相信神的良善、信实而满有平安；也因着信心，使亚伯拉罕愿意顺服神的带领。与此同时，我们看到，罗得虽然得着那肉眼可见的舒适，却离神越来越远。

出埃及

圣经中著名的移民，就是以色列整个民族的迁徙。雅各全家下埃及，是因为躲避饥荒（很有趣的一个实例，让我们看到在紧急情况下，移民的确是一个选项）。

四百年之后，以色列人从埃及回到应许之地。神恩待以色列人，藉着摩西带领他们离开埃及及为奴之地。但对于当时的以色列人来说，埃及才是“家乡”，因为那里是他们土生土长的地方。而且，埃及的确很富饶，这也是为什么以色列人在旷野的时候会抱怨说，还不如让他们回埃及继续当奴隶；因为那里有很多似乎值得他们留恋、怀念的事物。这是很讽刺的一件事。

很明显，神要摩西带以色列百姓“移民”到迦南地，是要给他们祝福，但是他们却不信。

在这里，我们同样看到信心的重要性，也让我们思考，何谓真正的祝福，人以为的祝福真的是祝福吗？此外，神带领以色列人回到应许之地的目的，是要他们成为神荣耀的见证（参出 19:1-6）。所以，“移民”回迦南，不仅仅是为了祝福以色列，更是为了神自己的荣耀。

被掳

以色列人经历的另一次移民，却充满了悲剧色彩。以色列分裂为南国、北国之后，又经历了北国被亚述所灭、南国被巴比伦所灭的悲剧。整个民族被掳到异国他乡——巴比伦。这是一次被迫的移民，当事人显然不情不愿。但是，被掳是神的审判，也是管教。在异国他乡，以色列才想起应许之地的的美好，才想起背约的后果，才想起神的圣洁。

对以色列人来说，虽然这次移民并不是美好的回忆，但却是必须的。因为他们忘记了谁才是真正的掌权者——他们陷入了拜偶像的罪。神就使用这样的“移民”来管教以色列：当渴望神的国、神的圣洁、神的荣耀，而不是追求自己的荣耀和欲望。

道成肉身

整个宇宙最震撼的一次移民，当属神的儿子亲自道成肉身——“祂本有神的形像，不与自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。”（腓 2:6-7）耶稣基督俯就卑微，来到人间，这样的移民，是为了带来拯救，是甘愿牺牲舍己，是因为爱。

使徒行传

跟随耶稣的门徒，也如此效法救主。在使徒行传，虽然门徒被逼迫而四散开来，但这样的“移民”是为了福音的广传，成就耶稣的命令和旨意：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒 1:8）其实，整卷使徒行传就是围绕这节经文展开的。因此，门徒的移民，是为了福音广传，是为了神的荣耀，是出于信靠基督。

总结圣经中的移民画面，我们可以看到一些关键因素：信心、神的荣耀、爱、福音的广传和神国度的拓展。相信，直到救赎最后的成全，在启示录里，我们进入永恒的家乡，便不再需要漂泊、移民，而是永远住在圣城耶路撒冷，神住在我们中间，那里就是最好的地方。

四、反思你决定的依据

以上是我基于圣经的几点思考。在结束之前，我还有几句要劝勉的话。

首先，我想泼个冷水。如果你确实有移民的打算，我想鼓励你慎重地思考你作出这个决定的依据是什么。你需要想想，自己从什么时候开始冒出这个念头的？你有没有想过，为何许多人，包括信徒，会在这个时间点，集中性地思考移民这件事？在此之前，许多人都觉得自己生活的城市挺好的，甚至在他们动移民念头之前不久，刚刚买了房子，打算长居的。那么，是什么影响和左右了大家

的思考和决定呢？所以，我们需要思考，我们究竟是如何来作决定的？在买房的时候，我们对社会、政治、经济、历史的认知，是怎样的？而如今，想要出国，又是基于什么作出这样的决定？以及，对想要去的国家的人文历史、风俗习惯、各样的价值观、食物、气候等等，是否有全面的了解？

因此，我特别想请近期才考虑移民的肢体思考，你是出于焦虑、害怕而作出决定的吗？你有没有想过，这个决定有可能是错的？你对政治、经济、历史的认知，是否撑起了你作决定的基础，还是人云亦云？很多时候，我们看上去是“自由”的，但如果不是基于真理、事实，不是以敬畏神为开端来思考，我们所跟随的可能并不是真自由和真智慧，而是被这个世界牵着鼻子走，反而不经意间落入了撒但的诡计中。

其次，我有一个提醒。在考虑移民的过程中，我们需要有与实际相符的认知感受。目前正在考虑移民的人，大部分是 70 后、80 后、或者 90 后，经历了中国从物质上贫乏到相对富裕的过程。套用经济学的术语，我们是在上升趋势中。这样的成长经历，塑造了我们对世界的感受和认知。我们在考虑很多的人生选择时，都以这个社会应该会更好为预设。但是人类历史并不是这样的。因为这个世界是堕落的，每当人类活得看上去有点希望的时候，罪总是可以摧毁一切。纵观历史，战争、饥荒、贫穷的时间远远超过和平发展、富裕祥和的时间。坦白地说，我们有四十年相对平和发展的时期，是很难得的，但并不是理所当然的。

我们每一代基督徒，都要预备好受苦，因为世界是堕落的，也因为神爱我们，要藉着苦难试炼我们的信心。这是圣经所启示的无误的真理。在当下的处境中，世人考虑移民，是基于有能力、有资源而做的选择，但不是出于信心。我们不要与世人一样。我们必须思想：我们的盼望在哪里？我鼓励大家常常默想希伯来书第 11 章，思考何谓信心，以及如何把我们的信心建基于上帝伟大的应许之上。

五、“逆行者”的见证

亲爱的弟兄姐妹们，当你看到发生在这片土地上许多的不公义、让人窒息和绝望的事件时，我不知道你有没有想过，圣经从未显得如此真实？也许之前你对罪的认识还很飘渺，我相信现在你看得更加清楚。也许之前你读先知书，看到地上满了强暴，你会觉得那不过是发生在两千多年前的一个近东小国的故事，与如今的岁月静好格格不入；但现在你知道，先知的责备和愤怒同样可以在这个时代让人振聋发聩。

正如赞美诗所吟唱的，我们除了天上的家乡，在地上没有什么可以眷恋的。倘若我们把这世上某个国家、某种政治制度当作救法，以为借此可以使我们脱离罪的缠累和伤害的话，我们就是在相信一个谎言。

你有没有想过，你想移民过去的那片土地上的基督徒，会如何回应你现在的期待？那些生活在美国、加拿大、澳大利亚、新西兰或者其它发达国家的基督徒，当他们面对自己

国家的不公、罪恶、令人绝望的事情，他们又要移到哪里去呢？他们遇到苦难、分裂、困境时，他们的避难所又在哪里呢？

的确，生活在那些国家的基督徒，他们同样有选择移民的自由。但是，正如我们所知道的、所看到的，他们往往选择移向那些更穷苦不公的地方，灵性更贫瘠的地方，政治体制更不完善的地方。为什么？他们如此选择，是出于信心，是为了神的荣耀，为了神的国度，是因为爱和舍己，是渴望福音广传。你大概猜到了我说的是谁。是的，我说的就是那些宣教士——不管是马礼逊，还是戴德生；不管是过往的，还是现今的；不管是全职宣教士，还是商业宣教士。他们是时代中的“逆行者”。

我们既然得了救恩，也要思想这救恩如何彰显在我们身上，我们这代人从神那里领受的

呼召和责任又是什么。每一位正在考虑移民的基督徒，我盼望你无论移民与否，都不要做后悔的事情。而且，我盼望你的决定是出于敬虔；我鼓励你谨慎思考，怎样的选择才最能荣耀神。

亲爱的弟兄姐妹们，当面对移民的选择时，盼望你不要匆忙、不要冲动，而是谨慎自守、警醒祷告。我也鼓励你默想福音之恩，思想爱神、爱人的律法精义，以神的话语为基础，恒切祷告，并且多询问教会牧者及肢体的建议，敏感于圣灵的带领，在美好的信心和无亏的良心中作决定。✝

作者简介：

烈火战车，大陆某城市家庭教会传道人，丈夫，四个孩子的父亲。美南浸信会神学院道学硕士，2017年开始牧会至今。

他离开，竟客死异乡；她离开，却生机盎然

——基于路得记浅析生存性出走

文 / Baruch

引子

主前一千多年，以色列地，遭遇饥荒与缺乏；

犹大伯利恒以法他的一个家庭，家主以利米勒斩钉截铁地说：

“我考虑好了，就这样，咱们还是走吧……就算避一避再回来也行……起码得让两个孩子活下去啊……”

主后两千多年，脚下这地，遭遇瘟疫与封控；

中国某城市某小区的一个家庭，家长语重心长地说：

“我看透了，此地确实不宜久留，算了，趁着能走，我们还是走吧……即便不为自己，起码也得考虑一下孩子的将来啊……”

天边遥远处，传道者的声音，浑厚悠长：

“已有的事，后必再有；已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。”（传 1:9）

的确，主前一千多年和主后两千多年的人与事，不能生搬硬套地对接呼应；但谁也不会武断地说，两者毫不相干。所以，本文将藉着对路得记的查考（主要关注首尾部分），侧重于“离开”这一话题，以史为鉴，去思考“日光之下，并无新事”（传 1:9）的道理。

立足仰望旧约正典全局的视角，观望诸卷，

直观而论，不论究其篇幅比重，抑或寻索某些主轴脉络（如救赎历史、圣约历史），路得记这短小一卷，在长篇林立的旧约圣经中，实非醒目的存在，亦非占有举足轻重的地位。然而，恰如米粒般点点滴滴的苔花，无不彰显创造主的荣耀那般，路得记篇幅虽短，但却不乏美善、不缺精妙，甚至可以说，它所描绘的这个由悲转喜的事迹，实乃士师时代暗夜中，甚为耀眼的

闪亮星辰，^[1]以至于对整个以色列而言，是希望，亦是方向。无怪乎哈伯德（Hubbard）在其注释的开篇便称：“路得记绝对是一本让人爱不释手的小书卷。”^[2]

那么，路得记的美善精妙，以及其所折射出对盟约百姓而言的希望和方向，是如何呈现的呢？显然，并非是从开卷温馨到结局圆满的直线性美善，而是从背井离乡、客死异地、孤苦伶仃的悲凉到婚姻生养、欢呼颂扬、喜出望外的舒畅——这样翻转式的美善与精妙。因此，基于路得记整卷如此的情节走向，诸多学者便称之为“一出圣经戏剧”。^[3]

例如，狄拉德和朗文指出，路得记“情节既均衡又富戏剧性”。^[4]魏柏（Barry G. Webb）认为，“就路得记有一个皆大欢喜的结局来看，它又是出‘喜剧’（comedy）。”^[5]更进一步，提斯乐（Nancy M. Tischler）强调，“这个�故事的形式与希腊戏剧十分类似……”，并将整卷划分为带有“序言”和“尾声”的五个剧幕。^[6]与之类似，华尔基也认为，路得记的“情节由五幕构成”。^[7]

若按照戏剧的形式来理解整卷，循着文本映入眼帘的，是如下纷至沓于纸上的几幕（场景）：从犹太到摩押的举家迁徙，从摩押至犹太的婆媳归途，麦田中的拾穗者和供给者，谷场上的请求者与回应者，城门口的直言拒绝者和善尽本分者，新婚之家的怀孕生养与围观颂扬。

当然，学者们意识到，以上拉开的数个剧幕，并非只是流水账式的平铺直叙，而是有精妙的结构逻辑运作于其背后。魏柏指出，“桥段（episode），是指一个几近完整的叙事段落。整体而言，这个故事是由四个桥段所组成，大略与全书的四章对应（参 Larkin 1996, 42；Hubbard 1998, 74-7）。”^[8]在此，最为重要的，我们不妨参考萨特斯韦特（Satterthwaite）和麦康维尔（McConville）对路得记整卷结构的深入洞见：

整个故事采取了交叉平行的结构（AB-B' A'）；这个结构可以……纯粹用四章来表达，但也可以表达的更复杂，把每章分三段，第二、三、四章都各自属交叉平行体（Gow）；路得记是一卷精巧的书。^[9]

[1] 恰如华尔基（Bruce K. Waltke）所言：“路得记陈列于士师记之后，仿如黑暗、血腥的士师秉政时期闪现的一道光芒。”华尔基，《华尔基旧约神学》，俞明义译（香港：天道书楼，2013），1047。相类似，郝渥德（David M. Howard Jr.）说：“路得记告诉读者，士师时代并非全然混乱，上帝仍然掌管一切……”大卫·郝渥德，《旧约历史书导论》，胡加恩译（台北：中华福音神学院出版社，2006），153。狄拉德（Raymond B. Dillard）和朗文（Tremper Long III）也指出：“路得记仿佛暴风雨中短暂的片刻安宁（Fewell and Gunn）。”狄拉德和朗文，《21世纪旧约导论》，刘良淑译（台北：校园书房，1999），153。

[2] 哈伯德，《路得记》，谈采薇、邢立君译（South Pasadena：麦种传道会，2014），21。

[3] 当然，称其为“戏剧”，乃是强调其文学特色，而非否定这卷书记事的史实性。就仿佛哈伯德那样，他喜欢称路得记为“短篇故事”，因为“与短篇小说不同，短篇故事允许叙述的历史准确性”。哈伯德，《路得记》，93-94。对于此点，华尔基的提醒颇具洞见，“所有圣经作者都旨在把历史和神学用美丽的文学方式表达出来。”华尔基，《华尔基旧约神学》，1047。

[4] 狄拉德和朗文，《21世纪旧约导论》，158。

[5] 贝利·魏柏，《五彩缤纷——旧约小五卷》，邵亭怡译（台北：友友文化，2009），52。

[6] 莱肯和朗文编，《新旧约文学读经法》，杨曼如译（台北：校园书房，2011），151-53。

[7] 华尔基，《华尔基旧约神学》，1050。

[8] 魏柏，《五彩缤纷——旧约小五卷》，53。

[9] 萨特斯韦特和麦康维尔，《历史书》，李隽译（香港：天道书楼，2009），373。

继而，基于以上学者们的文学解读倾向，必然地，我们要将这一幕幕之间的紧密关联，以整卷的结构分析呈现出来，如下所示：

- A (1:1-5)：士师秉政时，以利米勒家逃荒离开犹大去往摩押，至终人亡家破，仅剩拿俄米。
- B (1:6-22)：从摩押返回犹大的婆媳（见到合城的人）；俄珥巴离开，路得则誓死相随。
- C (2:1-16)：路得从家中去往田间拾取麦穗；波阿斯慷慨供应并保护路得。
- D (2:17-23)：路得满载而归并向婆婆详述白昼经历，婆婆强调波阿斯是至近亲属。
- D' (3:1-5)：婆婆定意为路得寻找安身之处，强调波阿斯是亲族。
- C' (3:6-18)：路得在禾场提出请求并回到家中；波阿斯保护并慷慨供应路得。
- B' (4:1-12)：在城门口长老和众民见证中，某人直言拒绝，波阿斯则坚定遵行。
- A' (4:13-22)：波阿斯娶路得建立家室、怀孕生养，拿俄米得子；法勒斯的后代直至大卫王。

基于以上对路得记文学结构的基本分析，下面我们会尝试更为细致地体会这出短小圣经戏剧所充满的美善、精妙、深刻。

一、首尾呼应的“离开”

1、卷首概论

路得记的“美善”，之于卷首处（第一个场景），乃是戏剧性地从一个置身“险恶”饥荒的家庭开始。这个家庭即将因面临饥寒交迫的困境，而远走他乡寻求生存之道，至终却落得家破人亡，只“剩下拿俄米”（1:5，原文作“剩下这个女子”）无依无靠。这是一个身处犹大伯利恒以法他“缺乏”之地，而亟待“美善”的普通家庭。

神所赐的应许之地——“粮仓”之家（伯利恒，原文意为“粮仓”），现在竟然因为饥荒而成为充满生存挑战与死亡威胁的“险恶”之所。于是，神的百姓在残酷的现实面前，不得不开始寻索：哪里才是水草丰茂、宜居宜业的“美善”之地？彼时彼境，身为一家之主的以利米勒，肩负着全家生计的重任，自恃独具慧眼地相中了一块肥美之地——摩押，而实际上却是以色列人的一个宿敌之境。^[10]据邓普斯特（Stephen G. Dempster）所言，以利米勒携全家奔赴摩押，难免有“投敌”之嫌，其中所蕴含的戏剧效果，不禁令人回味而拍案。

既然要迁徙有名，就有必要在迈步之际，表明一下忠于神的决心（注意，以利米勒的原文意为“我的神是王”），以避“投敌”之嫌：我们只是过去“暂居”，而非“久住”。

[10] 邓普斯特，《王权与王朝》，于卉译（South Pasadena：麦种传道会，2021），259。

然而，事与愿违：一方面，到达了，就“住”（1:2）下了，而非“寄居”（1:1）下来了，可见摩押这肥美之地的吸引力，更可见人心的初衷是多么脆薄、易变；另一方面，这个家庭的一家之主，就是之前为了保证全家活下去而起意离开的以利米勒——竟然在看似“美善”、有保障之地死了！换言之，最为关注“活着”的人，却最先死了！真是戏剧韵味十足！

下一步，似乎是以喜冲悲，这个家庭的两个儿子（父亲离世之后，他们肩负着传宗接代的使命）各自娶妻建立家室。至此，对这个寻求活命与保障的家庭而言，前方还算有希望。但是，谁料悲又从喜出，更为事与愿违、令人猝不及防的事情发生了：这两个儿子，竟然双双死去，并且膝下皆无儿女……

至终，在这一场景的落幕处，一个出于追寻“美善”、远避“险恶”而远走他乡的家庭，到头来，却只“剩下这个女子”独自品尝家破人亡、孤苦伶仃、悲痛欲绝的苦味。真是令人唏嘘不已，油然生出许多悲叹与同情。

我们不妨以魏柏对这一场景的总结，来结束对本段落的阐述：

时间从 1:1 的“当”，延伸到 1:4 的“十年”，此间家人相继离世，人名也因此逐渐凋零，直到最后只剩下拿俄米“一个女人”，失去了“她的丈夫和两个儿子”。看起来拿俄米失去的不止是她的家人，甚至还失去了自己的名字，这正象征了她一无所有的最终结局。^[11]

2、卷尾概论

相较于卷首，卷尾在剧情上则完全呈现出冰火两重天、与之截然相反的氛围。在卷尾的场景中，路得记的“美善”不再含蓄，而是全然迸发，跃然纸上：娶妻、同房、怀孕、生子、颂赞耶和华——一气呵成，毫不拖泥带水！更无卷首那般的事与愿违或节外生枝。华尔基直接称路得记的“故事以此为高潮”。^[12] 静观剧中人，此情此景，先祖亚伯拉罕和撒拉在天上观看，想必也会不禁拍手称快！

在此一幕，邻舍的妇人们不再是刚从摩押返乡的拿俄米满口苦毒之言（1:20-21）的聆听者，而是发言者，讲出更为直接有力、洞察入微的“旁白”（4:14-15、17），她们的言语，说明了这个家庭婚姻、生养的内涵和意义，明确了路得在这个家庭中的地位，并且确认了拿俄米得到安慰和希望——这与其在卷首处背井离乡、丧夫丧子、孤苦伶仃的形像，形成鲜明的反差。

路得和波阿斯的形像，在这最后一幕中，都与“七”——这个希伯来人观念中的完全数相关。华尔基提到了比格（Paul Biggar）的洞见：“家谱中的十代与在摩押地的十年平衡，对拿俄米而言比七个儿子还要好的路得嫁给了第七代的波阿斯”。^[13] 对于路得，妇人们评价说：“有这儿妇比有七个儿子还好”（4:15）。对此，哈伯德评论道：“古人深信儿子远优于女儿，因此，说一名女子比七个男人还有价值，已是极大的恭维，特别是在一

[11] 魏柏，《五彩缤纷——旧约小五卷》，57。

[12] 华尔基，《华尔基旧约神学》，1060。

[13] 华尔基，《华尔基旧约神学》，1061。

个如此苦苦寻求儿子的故事中”。^[14]对于波阿斯，“七”的观念在卷尾的十代家谱中得以体现，借用华尔基的总结，在这个“看起来中间似有遗漏”的十代家谱中，“波阿斯排在受宠爱的第七位，大卫排在圆满的第十位”。^[15]

在结尾一幕，还要略提一个细节，即整卷书对路得称谓的变化。直到 4:13 波阿斯迎娶路得，在此之前，“路得”这个名字前，时常会伴着一个“标签”——“摩押女子”。换言之，至此，藉着婚姻的盟约，路得方才彻底脱离摩押，完全进入以色列。对此，萨特斯韦特和麦康维尔指出：“故事以路得和波阿斯喜庆的婚礼结束，路得完全‘归化’入以色列。”^[16]着眼整卷，实际上，路得的离开，不乏一种“已然—未然”的韵味。她从 1:16-17 开始宣告离开摩押并委身拿俄米的“国”和“神”，直至卷尾处，藉着婚姻中的联合，她才彻底成为不再具有“摩押”头衔的以色列人。

最后，路得记整卷，以 4:18-22 的家谱结尾。这个十代家谱的意义何在？基于对旧约正典和整卷结构的关注，以及论述的侧重点，本文认为这个家谱，一方面回应了卷首“士师秉政的时候”（1:1）亟待一位君王的需求（此点，将在下文进一步阐述）；另一方面，将此处路得离开摩押进入以色列所带来的生养（有一个引申式的提醒，家谱中第一人法勒斯的成胎与出生，也是与他玛的“离开”有关）——与卷首以利米勒离开以色列进入摩押所遭遇的死亡，形成鲜明对比。此点，哈伯德在其著作中也承认：“在结构上，家谱是与 1:1-5 对等的。当然，有很多迹象表明，这两部分可能在主题上相互映照。”^[17]

3、要点归纳

与本文开篇处通过文学结构去把握整卷的方法一致，让我们依据这两个部分的文学结构进行归纳总结：

1) 卷首 (1:1-5)

A (1:1)：士师秉政，饥荒；犹大伯利恒，一个人、妻子、两个儿子，往摩押地寄居。

B (1:2)：以利米勒、拿俄米、玛伦、基连，犹大伯利恒以法他人，到了摩押地。

X (1:3)：拿俄米丈夫——以利米勒死了，剩下妇人和两个儿子。

B' (1:4)：两个儿子娶摩押女子为妻——路得、俄珥巴，在那里住了十年。

A' (1:5)：玛伦、基连也死了，剩下这个女子，没有丈夫，也没有儿子。

[14] 哈伯德，《路得记》，458。

[15] 华尔基，《华尔基旧约神学》，1061。

[16] 萨特斯韦特和麦康维尔，《历史书》，380。

[17] 哈伯德，《路得记》，46。

基于此结构，并结合上文的概论，可见以下诸点：

第一，从出发时所作“寄居”（1:1）的打算，到“住在那里”（1:2），直至“住了十年”（1:4），这一有违初衷的情形，从A至B'，字里行间，无不透露着这个家庭“摩押化”的进程正在一步步加剧，以至于两个儿子与摩押女子通婚。出发时藉摩押活下去的念头，渐渐地，竟然演变至成为摩押人。

此点，基于结构，从A到B再到X，对以利米勒这位一家之主而言，一目了然，极具戏剧性：去寄居—到了—住下—死了。这是何等的讽刺和遗憾。

第二，这个家庭遭遇饥荒而面临生存危机，出于求生本能，自然会选择有生存保障之地。但结果却是，在看似满有保障之地，家中男丁接连去世。换言之，人为了活着而离开，至终，离开却使人不能活着。所以，“饥荒”的内涵，就从A的“粮食短缺”，演变成A'的“人口短缺”。这“饥荒”的杀伤力，越发可怕。

第三，接续上一点，常规思维而言，从“粮食短缺”演变成“人口短缺”，基本都是发生在荒凉之地。但是此处，却发生在以利米勒所期待的宜居之地——摩押。同时，在摩押所发生的婚姻，不仅未能带来生养、抑制死亡，反倒是更多的死亡。可见，到头来，于A'才恍然大悟：摩押，不仅不是理想的避难所，反倒是令这个家庭陷入更险恶饥荒——人丁枯竭——的牢笼。此情此景中的拿俄米，成为“剩下这女子”，又何尝不是一种饥荒中的死亡呢？

2) 卷尾 (4:13-22)

A (4:13)：波阿斯娶路得为妻，同房、怀孕、生子。

B (4:14)：妇人们称颂耶和華，没有撇下拿俄米；愿孩子得名声。

C (4:15a)：孩子对拿俄米的意义：提起你的精神，奉养你的老。

X (4:15b)：原因：爱慕你的儿妇，这儿妇比七个儿子还好。

C' (4:16)：拿俄米对孩子：抱在怀中，作他的养母。

B' (4:17a)：妇人们宣告拿俄米得孩子；给孩子起名俄备得。

A' (4:17b-22)：俄备得的后裔；法勒斯的后代有波阿斯、俄备得、大卫。

基于此结构，并结合上文的概论，可见以下诸点：

第一，波阿斯和路得所生的孩子，具有承上启下的作用。A和A'的关注点都是生养，就A与

上文——特别是卷首的对应关系而言，这个孩子意味着在第一幕遭遇“人口饥荒”的家庭，再次看到走出饥荒的希望（B 和 B' 更加印证了此点）；就 A' 而言，这个孩子直接关联到之后的以色列君王——大卫（他乃是整个以色列走出“士师秉政时期”这一深层次饥荒的希望之所在）。一桩婚姻，一次生养，既对一个家，亦对一个国，竟有如此非凡意义。

第二，从 B 到 B'，藉着邻舍妇人们的口，耶和华的形像显明为眷顾人的神，祂不撇下寄居的和寡母，祂拯救拿俄米脱离更深层次的生存饥荒——这是曾经为了脱离食物饥荒而逐步导致的。更进一步，耶和華神如此眷顾人，在路得记中是藉着眷顾人的波阿斯彰显出来的，因为波阿斯遵行耶和華的律法。

第三，俄备得这个孩子，使拿俄米复活：做起了母亲！回望卷首那一幕，拿俄米在摩押地，至终落得个无名无分、在“人口饥荒”中近乎死亡的境地。但是，在此，她恢复了自己的身份：母亲。具有喜剧韵味的是，不可能成为母亲，恰恰是拿俄米劝返儿妇最为振振有词的论据之一（参 1:11-12）。所以，C 中，妇人们对拿俄米说，这个孩子“必苏醒你的生命”（4:15a，参新译本），是何其应景的旁白啊！

第四，路得的“价值远胜过珍珠”（箴 31:10）！综合以上三点，相较于卷首，路

得记结尾处，俨然一副生机盎然的景象——于这家、这国皆然。那么，这样的益处是藉着谁带来的呢？是的，正是这个“离开”摩押、归入以色列的儿妇！这个“爱慕你的儿妇”^[18]、这个“比有七个儿子还好”（得 4:15b）的儿妇！如此看来，路得曾经选择离开并跟随婆婆，当时是为了婆婆的生存益处；而路得后来所带来的生存益处，却升华到了她自己都难以想象的高度。

至此，路得记的美善与精妙，足以令读者——仿佛拿俄米的邻舍那般，赞不绝口了！

3) 一些综合要点

基于以上阐述，藉着对首尾场景的比较（主要是围绕首尾场景中都非常明显的“离开”这一行动），还有一些要点可以被更进一步地阐明和总结。

第一，最为明显的，就是首尾两个场景 X 部分——两位“离开”之人的反差。前者的 X 部分，是“死亡”，是“剩下”。一心为了活着的人，选择“离开”去寻找活路，并且选择了自认为的最有保障之处，结果却以客死他乡收场。对拿俄米而言，得到的是“剩下”，是自己的身份变成“妇人”（而不再是妻子，原文作“她”），即便尚有二子，也不能改变她成为“剩下”之人的现实。

[18] 魏柏注意到，此处，“头一次也是整个故事唯一的一次用到了‘爱’（love）这个字……故事中的最高潮是要为我们指出来，在这个故事中有爱所充满的恩慈……这种至极的恩慈所在的这段高潮中，有点出乎意料之外的并不是被放置在一个男人于一个女人之间的那种可以理解——而就那种意义而言，也很自然的——的爱当中，而是被放置在一位外邦人、一位年轻摩押女子，对她年迈的以色列婆婆，所存的那种异于寻常的爱，纵使她这位婆婆从未对她的爱报以够完全的感激。”魏柏，《五彩缤纷——旧约小五卷》，75-76。

后者的 X 部分，同样是描述一位选择“离开”的人，是为了自己婆婆更好地活着，而主动选择离开的一位儿妇。她的形像是“爱”，这比“七”更好！对路得而言，这样的形像，是她在摩押地所不具有的——起码对这个家庭而言。所以，我们不妨大胆地说，路得所选择的“离开”，实际上就是“进迦南”，并且她在这片迦南地得到了超乎想象的荣美与丰富。相应地，对拿俄米而言，她得到的是“爱慕”，是“比有七个儿子还好”（4:15b）！因这位儿妇，拿俄米不再是“剩下”的人，而是获得越发丰富、完全的人。

第二，动态性的“离开”脉络。在卷首场景中，看似犹太伯利恒因饥荒正有死亡的威胁逼近，但实际上，伴随着这个家庭“寄居—到了一住下一死了一住十年—死了”的脉络，更为戏剧与讽刺的是，他们离开之后所踏上的，才是真正的死亡之境。俨然表明，这个家庭的逃荒之举，实质上并不是在离开饥荒去往饱足，而是在离开生命直奔死亡。

卷尾一幕，透过画龙点睛之笔的家谱（4:18-22）显明，选择“离开”的路得所带来的，不仅是拿俄米离开死亡、苏醒生命，继而而是这个家庭离开绝境，更意味着整个以色列离开各人“任意而行”（参士 17:6, 21:25）的士师时代，进入有理想君王治理的新阶段。

第三，不难发现，首尾处皆有新的婚姻发生。前者，是两位离开的以色列男子分别与摩押女子结婚，结局却是不见生养，只见死亡的悲剧；后者，则是一位离开摩押的亡人之妻

与善尽律法本分的近亲结婚，结局则是同房、怀孕、生养——一气呵成，令人直呼快哉！在此，我们可以形象地说，之于前者，婚姻似乎也着了魔似的，“离开”了人们对之期待的正轨；之于后者，婚姻则重新回到了人们报之以美好期望的轨道。

第四，两块地（摩押和以色列）的比较。卷首，因为以色列不适合生存（甚至有死亡威胁），所以选择更为宜居的摩押，但是真正带来死亡的却是后者。及至卷尾，从弥漫死亡气息的摩押地归来的人们，在以色列地经历到的则是生机盎然。因此，从始至终，被饥荒笼罩的应许之地，经历了恢复。换言之，在路得记中，以色列地也经历了一次“离开”的洗礼，它离开了饥荒与缺乏，进入到生养与丰富的状态。相形之下，摩押仍旧是那块埋葬着已死之人的伤心地，终究没有任何苏醒和生机可言。

二、剧中屡次呈现的“离开”画面

虽然开头的引子部分已明言，本文主要关注路得记的首尾部分，但是出于对这卷书整体性的考量，特别是上文指出整卷一幕幕戏剧性的场景背后，有着极为严谨精妙的逻辑脉络。所以，结合整卷文学结构，下面提纲挈领地谈一谈首尾框架之间的情节。当然，必然是与“离开”相关的话题。

1、B 部分，婆媳纷纷离开

首先，就物理移动而言，此一幕，婆媳三人均在离开。一开始，三人一同“起行离

开所住的地方”（得 2:7）。继而，俄珥巴在拿俄米的有力劝说下，依依不舍地离开婆婆返回摩押。反观路得，则是誓死追随婆婆——宁愿离开摩押和摩押的神，转投婆婆的“国”和“神”（2:16）。至终，拿俄米眼见劝不动、拗不过，就只好带着路得离开摩押返回伯利恒。

其次，进一步观看拿俄米的“离开”，经文明言是因为她在摩押地听说了应许之地有粮食（2:6），所以主动选择返乡。这样的离开，可谓是被神的作为所吸引；换言之，是神在激励她离开。但另一方面，我们也承认说，拿俄米之所以有了离开的想法，乃是因为摩押地对置身深度饥荒中的自己而言，既无有眷念，更是一块儿伤心地。结合此二者，我们便能意识到，生存性的离开或出走，并非只是“有奶便是娘”这么简单。所以，拿俄米此次“离开”，才算是真正的“逃荒”——离开危机和死亡，进入丰富和生命。

再次，对于俄珥巴的离开，即返回自己的国与神那里（参 2:15），则是一种合理的理性驱动——是眼下最优的生存选择。换言之，因拿俄米提出的论据极具说服力，令人无以回拒，只得承认其为最优方案。这就是本文引子部分所描述的时隔数千年的两次离开，实际上当代的离开并非“新事”，因为二者都是某种看似合理的理性驱动——是眼下最优的生存选择。让我们转回话题，表面上，离开的俄珥巴未见有损，只不过“戏份”少了点罢了；但结合全篇内容实际来看，她回到的乃是一块儿不能给人带来保障和

生命的死地，同时在人物对比上，与路得的余生相较而言，其所损失的，又岂是任何计量单位所能估算的呢？

最后，路得在此处的“逆行”式离开，上文已经有所论述，这是路得“已然—未然”式离开的起头。同样是一种生存性选择，只不过，她关注的乃是婆婆的生存安危，并乐意为之付出极其高昂的代价，就是更换国籍和信仰。在当时，这远甚于如今更换骨髓的代价。戏剧性的是，路得对此坚决到一个程度说，就算是死——也要和婆婆死在一起。哪知，路得这一“离开”，根本不是去“死”，而是去“生”——给这个已经死亡的家庭送去了新生命，更是给这个已经僵死状态的国家带来了蓬勃生机！

2、B'部分，波阿斯离开

在这一幕，物理层面上，波阿斯离开禾场，去到城门口，在长老与众民的见证中，与更为至近的亲属——某人，进行沟通和确认。更深层次，藉着这位深具戏剧韵味的“某人”（看名字便知）之回应——衬托出波阿斯也是一位“逆行”的“离开者”（呼应 B 部分的路得）。他离开常人思维中对自己产业利益的关注，反其道而行之，甘愿牺牲。同样，这也是一种生存性选择；也同样，他不是为了自己的生存得失，而是为了已死之人、为了寡居者和寄居者的益处——这恰恰是耶和華神在律法中所彰显的自己的形像。在这个意义上，我们不妨说，波阿斯才是耶和華所兴起的、彰显神形像的拯救者——以色列人的士师。

无独有偶，与 B 部分的路得相类似，波阿斯原本是在“舍”，结果呢，却是意想不到的“得”！透过家谱：波阿斯—俄备得—耶西—大卫，且不说俄备得，波阿斯愣是得了一位君王，更可谓，为身处水深火热中的士师时代得了一个强盛的以色列国！于此，我们不妨戏剧性地假设，若是“某人”知道将来会如此，他还会在应尽的律法责任面前，面露难色，口吐“有碍”（4:6）二字吗？

3、C、C'部分，都是路得离开

C 部分是路得主动离开婆婆，去到波阿斯的田间拾取麦穗；C'部分是路得听取婆婆的建议，在夜间去到禾场，请求波阿斯尽上律法所要求的责任。此二者，都是一种生存性的选择，前者是为了最基本的活着，后者则是为了更理想的活着。

一方面，我们先来看路得的离开。不论是白昼去到田间，还是夜间下到禾场，对这位寄居以色列的外邦女子而言，都意味着挑战和风险。特别是后者，路得夜间下禾场的场景与措辞，与士师记 19 章利未人的妾，在便雅悯基比亚一夜的经历，有着频繁的对应性，但是两幕的结局截然相反。就前者而言，波阿斯自己也有意吩咐仆人“不可羞辱她”（得 2:15），话语中，无不透露着路得可能面对的艰险。

恰恰如此，藉着波阿斯，路得这两次离开——去到波阿斯的地盘，皆是无惊无险，安然度过。可见，因着波阿斯，对这位摩押地而来的外邦女子而言，以色列地并非一块饥荒、

冷漠、险恶、死亡之地——不像卷首摩押地之于外来的以色列人那样。

另一方面，通过路得的离开，也折射出波阿斯和拿俄米更深层次的“离开”。就波阿斯而言，面对路得基于律法而来的请求，就是拾取麦穗和娶亡人之妻，他便开始“离开”自己的利益得失，而去关注寄居者和寡居者——即路得和拿俄米的生存益处。更为实质的是，波阿斯要开始学习“离开”自己、藉着践行神的律法而真正遇见神、活出神形象的功课。由此，我们不妨有这样的推论，在下文 B'部分，波阿斯之所以异于“某人”，在长老和众人的见证下，公开宣告迎娶亡人之妻，尽上律法所要求的义务，并非只是头脑发热、心血来潮，逞一时之快而将“某人”比下去。

就拿俄米而言，身为与儿妇相依为命的婆婆——亦是母亲，她现在“离开了”自己固有的思维——就是在 B 部分所抛出的、路得不可以跟随自己的强而有力的理由，不再认为路得跟着自己是死路一条，反倒花尽心思去为路得“找个安身之处”（3:1）。通过拿俄米的转变，也间接表明她正在一步步“离开”久居摩押地所导致的绝望、苦毒和抱怨的死亡气息。

三、立足“士师秉政”的背景，看“离开”

学者们都较为关注路得记在旧约正典中的位置。就中文圣经所延续的七十士译本的传统而言，郝渥德指出：“本书卷成为对君主政

体的重要指引，而它被编排在士师记——也是指向君主政体——之后的正典位置，也是最合宜的。书卷以大卫为焦点的结语，是在为撒母耳记铺路……”^[19]再看萨特斯韦特和麦康维尔的洞见：

把路得记放在士师记和撒母耳记之间，因为故事的背景和叙事本身都挺适合。路得记第一句表示，故事是发生在士师时代。士师记最后几章描述一个社会动乱的时代，总结为“在那些日子，以色列中没有王，各人都行自己看为对的事。”（士 21:25，新译本）来到路得记，一个男子和家人因为饥荒而要离开以色列。这卷书接着描述大卫王的起源。撒母耳记接着描述大卫成为以色列王的过程。因此，……路得记处于以色列从士师时代过渡到王国时代的更广阔故事中，是这两者之间的重要纽带。^[20]

类似这样的观察皆提醒我们，基于路得记卷首和卷尾，在一个正典关联的视野中——即以士师记—路得记—撒母耳记的顺序来理解这卷书，是十分必要的。

将这三卷连接在一起，就字面观感而言，往往就是，士师记中“以色列没有王”（士 17:6, 18:1, 19:1, 21:25），撒母耳记中以色列的君王登场，而路得记位于两者之间，就是要说明君王的家世背景与出处。正如以上郝渥德、萨特斯韦特和麦康维尔等人所指出的那样，路得记似乎实现了从士师秉政到

君主政治的平稳过渡。哈伯德总结学界的观点时，也承认：“广泛的一致意见认为，本卷书的目的是促进大卫及其王朝的益处”。^[21]

但是，线索和脉络并非观感意义上的简单明了。近来，不同的意见，或者说更为深刻的洞见，正在激励我们进一步思考神话语的内涵。马斯特斯（Masters）在其作品中，首先立场鲜明地指出了“新派方法”（指自由主义的神学方法论）的谬误，并认为“一些经卷成为这种解经法的猎物。首当其冲的就是士师记……他们认为士师记说明了约书亚死后以色列人严重堕落，因此需要扫罗作王建立君主制度。这卷经文最后一节被认为是整卷书的钥节——‘那时以色列中没有王，各人任意而行。’……记录下这卷书就是为了证明百姓们需要王！”^[22]按此逻辑，及至撒母耳记，众望所归的君王就隆重登场了。而路得记穿插在中间，为君王的登场提供了一个家族背景式的序曲。

当然，在此引用马斯特斯的观点，并非表明本文认为上述郝渥德直至哈伯德等人的观点是马斯特斯所谓的“新派方法”（其实他们都是福音派的神学家）。而是说，综合这些学者的观点来提醒我们，思考三卷正典的关联，并不能浮于字面那般肤浅，免得在结论上误入“新派方法”的园囿。

继而，马斯特斯下结论说新派方法“的错误在于，立王并非神要祂的百姓做的，因为圣

[19] 郝渥德，《旧约历史书导论》，174。

[20] 萨特斯韦特和麦康维尔，《历史书》，386。

[21] 哈伯德，《路得记》，78。

[22] 彼得·马斯特斯，《与众不同释经学》，维真译（澳门：子粒文化：2019），126。

经中反复强调了这是下策。”^[23]但是，立王真的是错误吗？君主制对以色列而言，真的是歧途吗？既不是，也是！

说“不是”，是因为以色列的问题，不在于君主制本身，况且君主制亦不是圣经所明言禁止的，甚至在族长时期和以色列进迦南之前就有关于君主制的指示（参创 17:6、16；申 17:14-20）。对于君主制合乎圣经的一贯性，华尔基藉着四处经文，进行了有力论证。^[24]

说“是”，是因为在撒母耳记中，的确有指责以色列人要求建立君主制是错谬的，“因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，事奉别神”（撒上 8:7、8，参撒上 8:4-22，12:6-18 等）。

既然如此，似有进退维谷的感觉，那以色列的问题究竟在哪里呢？答案就在于对“王”的内涵与形像的理解上。让我们结合这三卷来综述之。

1、回眸士师记

路得记的开篇直接交待了事件发生的历史背景，即“当士师秉政的时候”（得 1:1），那么，我们不禁要追问：以利米勒举家迁徙的行为，与士师秉政这一时代的风气，有什么关联吗？鉴于此，我们就要将眼光从路得记稍稍挪移到之前的士师记。

恰如上面提及的萨特斯韦特和麦康维尔所言，在士师记中，将士师秉政这一混乱时期的时代风气（也是症结）总结为：“在那些日子，以色列中没有王，各人都行自己看为对的事”（士 21:25，新译本，另见 17:6）。透过新译本，我们便知道，和合本译为“任意而行”的举动，并非总是我们通常以为的类似于烧杀掳掠、大逆不道等类的行为，因为他们是在做“对的事”，并且是每个人都在做“对的事”。但是，问题在于，这一切“对的事”，都不过是他们自己所评估、所认为、所判断的。换言之，各人成为自己行事为人、价值判断的标准——这滋生出一种无政府主义，就是圣经所说的“以色列中没有王”。

如此，稍加推论便能明白，圣经所总结的士师秉政时期“没有王”之现状，并非只是缺乏一位体制上的、类似于外邦君主制的血肉帝王。而是更为深刻地指出，当时，以色列人心中、生命中、生活中，没有绝对的、统一的标准和原则——耶和华的律法。所以，“以色列中没有王”，我们可以理解为，以色列人不再以耶和華為王，不再以耶和華的话語（律法）為標準和原則。

简言之，以色列人心中无王，各人行事为人，就按照自己的喜好来，这便是他们自己作王了！

让我们参考曾祥新对士师记中“以色列中没有王”的精辟注释：“我们相信，这里的‘王’

[23] 马斯特斯，《与众不同释经学》，127。

[24] 华尔基，《华尔基旧约神学》，835-41。

应该指向神(比较士 8:22-23; 撒上 8:7)。「君王」象征了公义和秩序, 是神的王权在地上的代表。士师时期的以色列‘各人任意而行’, 就是不尊重神的王权, 不以社会公义和秩序为念的意思。”^[25]

纵观整卷士师记, 以色列在社会风气和属灵光景上无不是拒绝耶和华掌权、我行我素的情形, 开篇的引论中便有提及(参士 2:10-13), 继而透过前半部分士师记事(士 3-16 章)和后半部分信仰道德记事(士 17-21 章)更加显而易见。众士师的记事中, 呈现出一种明显的螺旋下降之势,^[26]及至结尾几幕的剧情, 更是令人唏嘘发指, 胸闷心堵, 难以释怀。

2、前瞻撒母耳记

对于以上所述士师时代的普遍景况, 我们进一步藉撒母耳记阐述之。在撒母耳离职演讲(撒上 12 章)这一幕中, 有一个细节, 就是撒母耳明确指出以色列“定要一个王治理”自己, 已经犯下了大错, “其实耶和华你们的神是你们的王”(12 节)。撒母耳一语中的、切中要害, 甚至可以称之为整卷书的中心句。

结合整卷撒母耳记, 撒母耳在此所指责的, 并非君主制本身(因为耶和华的确主动膏立君王, 这并非退而求其次的选择^[27]), 而是定罪——以色列人将一个血肉之王与耶和

华神的王权相提并论; 换言之, 不要耶和华——而要一个自己所倾向和喜爱的王来治理, 就是形同外邦的、能征善战的“肌肉”王。一言以蔽之, 要求立王, 乃是离弃耶和华的行径。但是, 以色列人认为设立君主制, 乃是理所当然的、看为上好的, 因为周边国家都如此行——而这恰恰就是典型的士师时代“行自己看为对的”之风气。所以, 他们要求立王, 显露的乃是他们心中没有王——耶和华的律例典章——以至于外在看为好的事, 想做就做, 一意孤行, 还自以为正。

进一步, 正面而论, 某位坐在以色列王位上的血肉君主, 若是自己心中以耶和华为王——就是谨守遵行耶和华的律例典章, 并且治理百姓服在耶和华的王权之下——就是照着律法处理内政外交。那么, 此时, 以色列方为真正有王的状态! 而这, 正是耶和华向大卫及其后裔所要求的。

3、转回路得记

基于以上对士师秉政时期以色列社会风气和属灵光景的说明, 特别是对“王”的内涵与形像的厘清, 结论已经很清晰了: 耶和华神才是以色列的王, 祂的话才是以色列人的标准和原则, 任何人自以为“对的事”——都必须无条件服在这个王权和准则之下。一旦脱离此点, 整个以色列便落入到“没有王”的悲惨光景中, 即便每个以色列人都竭尽全

[25] 曾祥新,《士师记》, 天道圣经注释(香港: 天道书楼有限公司, 1998), 405。

[26] 对此, 萨特斯韦特和麦康维尔注意到发人深省的一点: “令人震惊的是, 耶和华的灵临到士师后, 并不代表那士师其后的行动在道德上洁白无瑕”。萨特斯韦特和麦康维尔,《历史书》, 162。

[27] 华尔基对此作出了回应, 见: 华尔基,《华尔基旧约神学》, 832-34。

力去做自己以为正确、正当、正义的事，但其实上和行出来的，必将是不可救药的错谬。而这，正是士师记所痛心揭露和批判的，也是撒母耳所竭力抵挡和指责的。

1) 之于以利米勒

现在，立足于一个“当士师秉政的时候”（得 1:1）的大背景下，去理解以利米勒（注意！这个名字原文的意思是“我的神是王”）举家迁徙的内涵，是不是就韵味十足了？这位高举耶和華神是王的一家之主，直面饥荒险恶，必然要做出生存性的抉择：是去是留？于是，就有了本文引子部分的假想一幕：为了活着、为了生计、为了孩子，脑海中浮现出许许多多为了……结论就是：走吧！此乃这位一家之主所认为最正当不过的选择了！所以，这件事发生在士师时代，一点没有什么时代错置和突兀的感觉。

此时，我们不禁要作出士师记结尾和路得记开头的平行对应：

a 在那些日子	b 以色列中没有王	c 各人都行自己看为对的事（士 21:25，新译本）
a' 当士师秉政的时候	b' 国中遭遇饥荒	c' 以利米勒带着妻儿往摩押地去（参得 1:1-2）

短短两句平行，三个对应点，已经说明了士师时代关乎“王”的全部问题！这样的对应，也更加回应了上文关乎“人口饥荒”的判断，路得记第一幕的饥荒，已经不只是食物匮乏，更是心灵荒芜。

既如此，即便去到水草丰富、衣食无忧的摩押地，又岂能根治内里失去君王的弊病呢？更何况，与摩押联合（从住下到通婚），更是加剧了心中“没有王”的灵性危机。自此，结局可想而知，除了客死他乡（意味着再也回不到“王”的领地），还能有什么呢？

这恰好令人回想到耶和華这位君王在指示以色列人设立君主制的律例中，对以色列血肉君主的指示：“因耶和華曾吩咐你们说：‘不可再回那条路去’”（申 17:16）——那条路就是回埃及去的路。反言之，什么样的君主（和人民）胆敢再回那条路呢？当然是目无律、心中无王的“任意而行”之辈了。

2) 之于路得

综上所述，再定睛看摩押女子路得的“离开”之路，从她信仰告白式的声明（参得 1:16-17），追随婆婆，到她离开家去往麦田与禾场，最终到她藉着婚姻完全归入以色列家。全程

下来，如上文所述，每次都是一种生存性的选择，当然，更多是为了婆婆的生存益处。但远不止如此，在此我们可以下这样的结论：路得的离开，至终意味着王权的转换。

王权，已经从路得自己，从摩押的神（参 1:15）那里，逐渐转移到拿俄米、波阿斯，至终转移到以色列的神那里。路得实现了王权转换，同时又遇见一位“不任意而行”，而是一心遵行耶和華律法，降服于耶和華王权的波阿斯。于是，此二人联合，这桩婚姻就必然会脱离士师时代不以耶和華為王、“任意而行”的风气；相应地，这个家庭，这次生养，以至于整个国家，都得以脱离士师时代的饥荒，而变得生机盎然了！

这就是路得记的美善与精妙，实际上乃是耶和華在祂圣约子民中作王，并显明祂王权的美善和恩慈^[28]的精妙！

四、总结与应用

1、生存性考量，并非“民以食为天”

生存，对人而言，实乃源远流长的话题。自受造之初，伊甸园中，耶和華神吩咐始祖的第一条命令，就是一个生存性条约；到耶稣基督在旷野受魔鬼第一次试探，以及祂援引旧约经文回应之；直至耶稣基督在十字架上代替选民受罚时，向父神所发出的撕心呐喊：“我的神，我的神！为什么

离弃我？”（太 27:46），都是直接关乎生存的问题。可见，不论是对在亚当里的众人，还是对在基督里的选民，生存——即活着，具有普遍意义。

路得记首尾场景——不论具有多么深刻的内涵，其共性在于都是关乎生存性的话题（即为了活着而“离开”和“进入”）。通过以上对这卷书及相关书卷的查考，我们不难意识到，生存，对人而言，乃是一个系统性的概念，而不只是衣食这个单一要素；更深层次的，它还包含土地（摩押地或应许之地的性质）、归属、价值、心灵和圣约传承等一系列不可或缺的要素。卷首的一家之主以利米勒，以为去往水草丰富的摩押地解决了衣食之忧，便是对生存问题（饥荒）的有效应对。渐进展开的情节：遭饥荒—去寄居—到了一住下一死了，是对此再明确不过的评价：以利米勒，过于肤浅了，最终事与愿违。

然而，就如本文引子部分的经文“日光之下，并无新事”那样，数千年来，日头仍旧是那日头，光线仍旧是那光线，所有事件仍旧是那一事件：以食为天。所有人，都不可避免地在亚当里落入了亚当所落入的圈套。

这是在亚当里之人的黑暗，更是在基督里之人的试探。无所谓土地、归属、价值、心灵和圣约传承等综合要素，只一味地仿

[28] 希伯来文 *hesed*，这是魏柏诠释路得记最为关注的一个词汇，他称整卷为“恩慈之书”（*scroll of kindness*）。魏柏，《五彩缤纷——旧约小五卷》，51。这个词在整卷只出现三次，一次指向耶和華（1:8），另一次指向波阿斯（2:20），最后一次指向路得（3:10）。

佛动物那样本能性地为“食物”而迁徙移动着。疫情、饥荒、战争、地震……无不刺激人心移动，去寻求生存之道：离开“匮乏”之地，及时出走，或许是最为合理、且立竿见影的途径。但是，一旦如此肤浅片面地对待一切生存危机，就必然要承担因肤浅片面而招致的后果。

问题在于，为何在生存问题面前，许多向来深谋远虑之人，也会瞬间变得肤浅短见呢？乃是因为，这是一场王权之争。一旦昏庸之王上位，又何来仁慈美善之王呢？

2、人的生存抉择，实乃一场王权之争

自亚当开始，一旦以食为天，就显明人妄图自己作王的僭越。何处有衣食，那么，何处就是宜居之地：活在这里，就意味着生存有保障。这就是人的判断——“自己看为对的事”便要去行。这逻辑对吗？日光之下，谁肯说这是错谬的呢？

恰恰，这正是对耶和华王权最为赤裸的剥夺！因为，在伊甸园中，耶和华自己（祂的话语）就是亚当夫妻的“食物”——活着的保障，就是他们的王。这也是以色列人在旷野四十年所学习的功课（参申 8:3-6），更是耶稣基督得胜魔鬼试探的法宝。

但是，极为可悲的是，在亚当里的人再也不可能学会这个道理，反倒时常公然弃绝耶和华神的王权，这也是所有在基督里的

人时常要面对的试探。士师时代的人便是如此，以利米勒不过是那个时代无数拒绝耶和华王权之人中的一个普通代表罢了，尽管他们口口声声宣称的是——正如以利米勒这个名字的内涵所表达的——我的神是王。

而王权之争在路得身上，以及其所关联到的家庭中，则是另一番景象，我们直接引用提斯乐的精彩总结：

路得抛弃了她的过去，包括摩押的众神明。她离开的摩押……他们的神明强迫人把头生子杀死献为祭品，让女儿作庙妓。路得去到以色列，反而得以生育。她来信奉的这位神，曾经让祂的子民经历饥荒，但这位神也安慰并救赎他们……这个家庭因饥荒而离开犹大，搬到崇拜生育之神的邻国摩押。可是在摩押，家中男人全死光，女子也无法生育。回到伯利恒——粮食之家——把命运交给以色列的神之后，她们找到了丰盛的生活。^[29]

3、每个人心中都有一块“摩押地”

亚当夫妻因弃绝耶和华的王权，而被神弃绝，逐出伊甸园，并且全人类也都在亚当里一同被逐。但即便置身伊甸之东（参创 3:24），在人里面，心灵深处，依旧残存对伊甸园的眷念——即期待一块生存无忧的丰富之地。

[29] 莱肯和朗文，《新旧约文学读经法》，165。

但是现在，返回伊甸园已经不可能了，一切的返回，都是非法闯入，结局只有死亡。于是，人便寻思到一条捷径：于伊甸之东，再建一座伊甸园。耶和华神许不许可，无关紧要，最要紧的，只要我们确认它是伊甸园——足够宜居，就够了！问题是，耶和华若不与之同在，任其何等丰盛，也改变不了其受咒诅的本质。

摩押地之于以利米勒，就是这个伊甸之东的伪伊甸园。它能在形式上满足以利米勒对生存的一切期待和愿望，进入此地，就意味着衣食无忧、满有保障地活着。

但问题是，透过路得记，很显然，摩押地，实质上，乃是伊甸之外，乃是死亡与咒诅之地，乃是导致“人口饥荒”、“心灵绝望”的无保障之地。

数千年来，在伊甸之东的“摩押地”——其在人里面的魅影，从未消散；其引诱人的华丽外袍，从未脱落；其如狮子般吞噬人的血盆大口，从未闭合。

诚然，在疫情、饥荒、战争、地震……面前，生存的本能驱使我们出走逃离。但是，这世界，无处不是一块“摩押地”式的伪伊甸园。若非伊甸园的东门向我们打开，哪里又能成为一颗颗惊魂未定之灵魂的栖息地和避难所呢？因此对一些人而言，其血肉之躯，仍旧日日行动着；但是，其心灵，早已客死在某块“摩押地”之上。这块地，不在其外，而是根植于内心。对这些人而言，一次次选择出走，欲逃避的，往往不是外面的“难”，

而是内里的“难”。

一方面，我们时常低估“摩押地”的同化力和向心力；另一方面，我们更是高看自己的定力和毅力。由此，我们极容易对某块“摩押地”抱持一种“去避一避”的心态，以及为之付出相应行动。这些行动，即便一时解决了我们的衣食之需，但更为长久地，往往会折射出我们内在灵性的饥荒匮乏。为何匮乏？因为我们缺少一位恩慈美善的君王来治理我们、供应我们。

当然，我们必须承认，并不能武断地将所有的“离开”，“去摩押避一避”，都归因于一个人内在灵性的饥荒匮乏。

4、我的生命，何处最宜居

既谈生存，谁不喜欢朝气蓬勃、万物复苏、生机盎然！然而，为何我一次次被迫为生存而离开，去寻索一块宜居的“摩押地”时，到头来竟落得个死气沉沉、灰头土脸、生无可恋呢？

既然选择“摩押地”，这样的结局，在所难免！那下一步呢，该怎么办？

孤苦绝望的灵魂，请看看路得记，恩慈美善的君王就在眼前：祂藉着“赐粮食”（1:6）吸引人离开摩押，祂恢复应许之地，祂转换人的王权，祂赐下心中有王的“波斯”——耶稣基督，祂引人与基督联合，祂启示人按照律法生活，祂引导人为爱神爱人而付代价，祂的恩惠彰显于圣约子民中，

祂赐给人教会作为家庭……祂父亲般的恩慈与美善沛然而至。

由此，处处都是盎然生机！并且，胜似伊甸！

天边上，遥远处，歌唱者的声音，清脆悠扬：

我往哪里去躲避你的灵？

我往哪里逃，躲避你的面？

我若升到天上，你在那里；

我若在阴间下榻，你也在那里。

我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住，

就是在那里，你的手必引导我；

你的右手也必扶持我。

——诗 139:7-10 ❖

作者简介：

Baruch，中国大陆某家庭教会传道人。

布林格与《第二瑞士信条》^[1]

文 / 罗纳德·坎蒙加 (Ronald L. Cammenga)

译 / 郭春雨

校 / 榉木

一、背景简介

大多数读者可能不熟悉《第二瑞士信条》(拉丁文 *Confessio Helvetica Posterior*, 亦翻译为“纒里微提信条”, *Helvetica*, 在拉丁语中是“瑞士”的意思), 尽管它是第一个得到国际认可的宗教改革信条, 曾经广受欢迎和深受赞同。除了被瑞士各地的改革宗教会接受外, 曾一度是整个欧洲及其他地区改革宗教会的正式信条。

该信条被称为《第二瑞士信条》, 以区别于《第一瑞士信条》(拉丁文 *Confessio Helvetica Prior*)。^[2]《第一瑞士信条》出版于1536年, 比1566年出版的《第二瑞士信条》早了三十年。^[3]瑞士改革宗众教会在巴塞林的会议代表们设立了委员会创作《第一瑞士信

条》。代表们推选海因里希·布林格(Heinrich Bullinger, 1504—1575)、西蒙·革吕纳斯(Simon Grynaeus, 1493—1541)、奥斯瓦尔德·米科纽斯(Oswald Myconius, 1488—1552)、利欧·犹大(Leo Jud, 1482—1542)和卡斯帕·米甘德(Kaspar Megander, 1495—1545), 由他们起草一份专门针对瑞士改革宗教会的新信条。马丁·布塞尔(Martin Bucer, 1491—1551)和沃尔夫冈·卡皮托(Wolfgang Capito, 1478—1541)担任委员会的顾问。《第一瑞士信条》共二十八条, 每一条基本上只包括一个简短的段落。该信条的副标题是:“瑞士各教会信仰摘要和共同信条。”作为简明的信仰宣告,《第一瑞士信条》旨在促进改革宗和路德宗新教徒的合一, 盼望将新教中的两个主要阵营联合起来。

[1] 本文是由PRCA教会网站上的两篇文章汇编而成。2023年3月1日存取, <http://www.prca.org/resources/publications/articles/item/5508-heinrich-bullinger-and-the-second-helvetica-confession>, <http://www.prca.org/resources/publications/articles/item/5507-the-second-helvetica-confession>。转载时略有编辑。承蒙授权翻译转载, 特此致谢。——编者注

[2] 《第一瑞士信条》(1536年)收录于 *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation: Volume 1, 1523–1552, compiled with introductions by James T. Dennison, Jr.* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 342–52。

[3] 《第二瑞士信条》(1566年)收录于 *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation: Volume 2, 1552–1566, compiled with introductions by James T. Dennison, Jr.* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010), 809–881; 也见于 Philip Schaff 的 *Creeds of Christendom, Volume 3, The Evangelical Protestant Creeds* (Grand Rapids: Baker Books, repr. 1983), 233–306 (original Latin); 831–909 (English translation)。

《第二瑞士信条》并非由任何一间特定教会或某个教会团体委托而创作，而是由布林格于1562年单独创作完成。当时，苏黎世爆发了大瘟疫，布林格的爱妻安娜和三个女儿都不幸死亡。在第二波瘟疫爆发期间，布林格病得很重，几近死亡。他决定写下这份信条，最初打算将其包含在自己的遗嘱中，与自己一起埋葬，以见证自己为之而活，且至死捍卫的信仰。然而，布林格活了下来。而且，出人意料的情况促使他分享了这份信条。最先研读该信条的人立即看出了它作为改革宗信条的价值，其中包括支持创作《海德堡教理问答》（1563）的敬虔的帕拉丁选帝侯腓特烈三世^[4]。

腓特烈三世原本请布林格为自己准备一份清晰而完整的改革宗信仰说明，好用于奥格斯堡帝国议会上关于异端指控的自我辩护。选帝侯极为欣赏布林格的书信，便请求将这份新信条公开出版，最终获得了作者的准许。

因此，原本是私人的信仰告白，结果却成了宗教改革时期最为广泛采用的信条之一。《第二瑞士信条》没有与布林格的遗体进入坟墓，反而由世界各地的改革宗信徒传播开去。

这份后来被称为《第二瑞士信条》的文献，于1566年3月同时在腓特烈的领地首府海德堡，和布林格的故乡苏黎世以德语和拉丁语出版。同年，西奥多·贝扎（Theodore Beza）将其翻译成法语并在日内瓦出版。此后，它被译成英语、荷兰语、意大利语、

罗曼什语、匈牙利语、波兰语、土耳其语和阿拉伯语。很快，《第二瑞士信条》就得到了整个欧洲及其他地区改革宗教会的正式承认。这是第一份国际性的改革宗信条。除了被瑞士各州改革宗教会所采纳，《第二瑞士信条》也成为苏格兰、奥地利、匈牙利、波兰、德国、法国、荷兰、北美、南美等地改革宗教会的官方信条。今天，它仍然是世界各地许多改革宗和长老会的信条。

本文是关于《第二瑞士信条》的作者海因里希·布林格的简介，以及对该信条的概览。

二、海因里希·布林格

1、布林格的早年生活

布林格是第二代改教家。他是老海因里希·布林格与妻子安娜（Anna Wiederkehr）所生的第五个儿子。小海因里希1504年出生时，老海因里希是瑞士中部城市布雷姆加滕教堂的教区神父。康斯坦茨主教负责监督布雷姆加滕，而且（为了每年收点费用）暗中容许他辖下的神职人员结婚，这种事在瑞士相当普遍。因此，老海因里希便和安娜作为夫妻共同生活在了一起。众人都会见证，布林格家族是一个敬虔的家庭，在敬畏主方面是出了名的。父亲希望与自己同名的儿子追随自己的脚踪，成为一名罗马天主教的神父。

十五岁时，小海因里希就被送到德国科隆大学读书。科隆位于莱茵河畔沃尔姆斯以北约

[4] 选帝侯：即德意志诸侯中有权选举神圣罗马皇帝的诸侯。帕拉丁选帝侯是七大选帝侯之一，腓特烈三世于1559年继承了帕拉丁选帝侯的职位。——编者注

一百英里处，后来在 1521 年，正是在这个沃尔姆斯城召开了沃尔姆斯议会，路德当众表达了自己对于上帝圣道的坚定立场。而此时的 1519 年，路德在维滕堡抗议销售赎罪券和罗马天主教会其他错谬的壮举传遍了整个德国，包括科隆在内。布林格正是在学生时代第一次阅读了路德以及早期教父的作品，他发现路德与早期教父们的观点是一致的。1520 年，布林格获得了文学学士学位。1522 年获得硕士学位后，布林格回到了他的祖国瑞士，成为慈运理（Zwingli）和奥科兰帕迪乌斯（Oecolampadius）的助手，甚至陪同慈运理参加了一些神学会议。1529 年，布林格蒙召回到故乡——布雷姆加滕，在该城教堂担任牧师。实际上，他是接任父亲做牧师，并且将改教事业带到了布雷姆加滕，甚至他年迈的父亲也归信了改革宗信仰。

1531 年 10 月，慈运理在决定性的卡佩尔战役中阵亡后，布林格被推选为自己导师的接班人，担任苏黎世的首席牧师。正当瑞士的改教事业似乎受到致命打击之时，上帝兴起了一位大有能力的继任者来接替慈运理。布林格为苏黎世和瑞士的改教运动，甚至为全世界改革宗教会的事业，不知疲倦地工作了四十余年。亚瑟·科克伦（Arthur Cochrane）指出：

布林格甚至在加尔文归信成为福音派人士之前就蒙召成为苏黎世教会的领袖。在他中年时，人们很自然地将他与他的朋友——加尔文，一起视为正在走向成熟的改教运

动领袖，不仅因为他在兴旺的苏黎世教会中拥有重要的地位，也因为他在圣经、神学、历史和教会等方面的著作等身。加尔文去世后，布林格又活了十一年^[5]，被贝扎（Beza）、奥利维亚努斯（Olevianus）和沃尔西努斯（Ursinus）等第三代代表人物，视为改革宗教会的元老级领袖。《第二瑞士信条》显明布林格的生活和思想如何深刻地体现出宗教改革的精神。^[6]

2、布林格，一位受人尊敬的改革宗领袖

布林格是改革宗牧师与神学家的楷模。他是一位忠心的传道人，每周数次讲解圣经——他在苏黎世事奉的头十来年，每周达六七次。据估计，布林格在当时的苏黎世格罗斯明斯特大教堂的讲台上共讲道 7000—7500 次。他也是一位多产的作家，在他的牧会生涯中共著书一百五十多部。他为旧约的许多书卷和除了启示录以外的每卷新约书卷都写了拉丁文注释。他的《讲道集》（*Decades*，完成于 1557 年）包括五十篇讲道（共分五卷，每卷含十篇讲道），概述了改革宗信仰的所有主要教义。人们将这些讲道视若珍宝，甚至伊丽莎白女王规定英格兰教会所有圣职人员必须阅读。

布林格是一位成就斐然的神学家。而且，他还是一位圣约神学家。他创作的《上帝唯一的永约》（*De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*），被公认为是第一部阐释圣约教义的神学专著。布林格又是一位才华横

[5] 加尔文：1509—1564，布林格：1504—1575。——编者注

[6] Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the Sixteenth Century* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 220—1.

溢的教育家，积极投身于基督教教育事业。他创办了一个基督教教育系统，为苏黎世的儿童和青少年提供教育。他亲自为苏黎世的学校把关，只有虔诚的改革宗信徒才能担任教师。他曾在当地作为福音事工培训中心的卡洛琳神学院担任院长兼教授。

布林格是一位勤勤恳恳的牧师，悉心照料众多会友的需要。即使在 1564 年和 1565 年瘟疫两次席卷苏黎世时，也坚持服事他们。他冒着感染致命疾病的巨大风险，将安慰的言语带给卧病在床和弥留之际的人。布林格也“乐意接待远人”（提前 3:2）。他迎接来到苏黎世的欧洲各地的宗教难民，甚至敞开自己的家门接待那些因受逼迫而流离失所的人。许多受逼迫的信徒逃离了血腥的玛丽·都铎的恐怖统治，并在苏黎世布林格的避风港湾寻求庇护。

布林格积极寻求普世教会合一，为了改革宗教会之间、改革宗教会和路德宗教会之间，甚至改革宗教会和罗马天主教会之间的合一，而不知疲倦地工作。他与欧洲各地的教会领袖以及世界各地的政要进行广泛的书信交流。布林格经常与加尔文、布瑟（Bucer）、梅兰希顿（Melancthon）、拉斯科（a Lasco）、贝扎（Beza）、克兰莫（Cranmer）和胡珀（Hooper）通信。菲利普·沙夫（Philip Schaff）告诉我们：

胡珀主教（在“血腥玛丽”手中）殉道前不久，分别在 1554 年的 5 月和 12 月，从监狱中

写信给布林格，称其为“尊敬的父亲和向导”，以及自己最好的朋友，托他照顾自己的妻子和两个孩子。^[7]

布林格是一位卓越的神学家。他在 1536 年帮助制订了《第一瑞士信条》。他为 1549 年制订的《苏黎世信纲》（*the Consensus Tigurinus*，亦称《苏黎世共同纲要》）发挥了关键作用。《苏黎世信纲》是加尔文和布林格共同努力的结果，旨在解决新教徒在圣餐上的分歧，并就有关圣礼的关键问题，特别是基督在圣餐中的临在问题达成一致。应布林格和苏黎世市议会的邀请，加尔文和威廉·法雷尔（William Farel）来到了苏黎世。加尔文和布林格达成共识：不仅要联合日内瓦和苏黎世的改革宗教会，而且要联合整个瑞士的改革宗教会。

布林格是一个顾家的男人。为了娶到敬虔的妻子，布林格于 1529 年前往位于奥滕巴赫的一间前多明我会修道院。他听说那里的修女已经改信了新教。有一位以前作修女的，名叫安娜·阿迪施韦勒（Anna Adischweiler）。布林格求婚的对象就是她。她接受了求婚，他们情投意合，共同生活了大约三十五年。他们的婚姻硕果累累，上帝祝福了他们的婚姻，赐给他们十一个子女。其中六个是儿子，他们都成了改革宗教会的牧师。

布林格的晚年充满了艰难困苦。他的爱妻安娜和三个女儿不幸死于 1564 年和 1565 年

[7] Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, With a History and Critical Notes*, Volume 1, The History of the Creeds (1931; repr., Grand Rapids: Baker Books, 1983), footnote #1, 391.

在苏黎世爆发的瘟疫。布林格本人在瘟疫爆发期间病得很重。虽然他活了下来，但他的健康却每况愈下。最终，在为苏黎世改革宗教会服事了四十多年之后，他于1575年9月17日去世。

布林格留下的丰厚属灵遗产，包括关于上帝主权的恩典和上帝与选民的恩典之约的真理。大部分属灵遗产都包含在他的信仰告白，即《第二瑞士信条》之中。《第二瑞士信条》是布林格神学发展成熟的体现。它相当详尽地阐述了改革宗信仰的所有主要教义，并且驳斥了反对改革宗信仰的主要错谬。这是一份具有持久价值的信条，对于今天的教会来说，就像它首次在改教运动时期的教会中发表时一样，大有裨益。

三、《第二瑞士信条》

1、信条内容

在评论《第二瑞士信条》的“特点与价值”时，菲利普·沙夫写道：

总的来说，《第二瑞士信条》是第一流的改革宗信条。只是在实际应用方面被《海德堡要理问答》和《威斯敏斯特小教理问答》所超越，在逻辑的清晰性和精准性方面被《威斯敏斯特信条》所超越。后者出现较晚，是英格兰和苏格兰加尔文主义的学识与智慧相结合的产物。^[8]

亚历山大·斯图尔特（Alexander Stewart）在评价《第二瑞士信条》时说：

该信条以布林格曾参与创作的《第一瑞士信条》为基础，但该信条不仅更加全面，而且还有许多改进（更加详尽）。人们描述该信条“符合圣经，内容广泛，智慧审慎，完整详尽，却又简单明了，对罗马天主教的错误毫不妥协，对路德宗教义的不同之处态度温和”。当然，从本质上讲，它更像是神学论文，而非大众化的信条。^[9]

《第二瑞士信条》不是概述改革宗或基督教信仰的主要条款。相反，它是一位第二代主要改教家成熟的神学反思的结果。它重述了《第一瑞士信条》的大部分内容，同时予以大幅度的扩充与展开，即沙夫所说的“在内容和形式上都有许多改进”^[10]。该信条是一部大作，共有三十章，每章少则四五段，多则长达二十五段。它的篇幅几乎是《威斯敏斯特信条》的两倍，将近《海德堡要理问答》的三倍。

《第二瑞士信条》涵盖了改革宗信仰的所有主要教义。该信条开头两章讨论圣经的教义。之后的三章讨论关于上帝的真理——上帝论。再之后的五章涵盖了广义的人论，包括护理、创造、堕落和自由意志。第10章讨论预定论。第11—13章涵盖了基督的位格与工作，包括律法与福音。第14—16章涵盖了救恩的教义：悔改与归正、称义、信心

[8] Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (repr., Grand Rapids: Baker Book House, 1998), 1:395.

[9] Alexander Stewart, *Creeds and Churches: Studies in Symbolics* (New York: Hodder and Stoughton, 1916), 154.

[10] *Creeds of Christendom*, 394.

与善行。接下来的十三章涵盖了教会论（关于教会的真理）：圣而公之教会、圣职、圣礼、教会聚集、公共崇拜、节期、要理教导、葬礼、单身与婚姻。最后一章，即第 30 章，讨论政府官员：政府官员的职责以及公民对政府官员的义务。

2、写作风格

在整个《第二瑞士信条》中，始终用第一人称复数代词“我们”来宣告真理：“我们承认”，“我们相信”，“我们相信并宣告”，或者“我们教导”。第一人称复数代词的使用是很重要的。首先，该信条是应用于个人的，正如人称代词的使用所表明的。这是每个改革宗信徒心口合一的个人性信仰告白。它不是对圣经真理客观、冷冰冰、教条式的陈述，而是通过《第二瑞士信条》所表达出来的温暖、活泼的认信。

它使用的是第一人称代词，但更具体来说，使用的是第一人称复数。这一点也很重要。虽然信徒是亲口承认自己的信仰，但他这样做的时候并非与世隔绝。相反，通过我们的告白，我们将自己与那些做出同样信仰告白的人联结在了一起。正如《第二瑞士信条》本身所表明的那样，那些人就是各个时代基督教会的成员——所有在他们的时代做出与我们今天相同的认信的人。我们的认信，不仅将我们与各个时代的教会联系起来，而且也将我们与生活在其他国家的改革宗信徒联结在一起。他们是其他改革宗教会或教会联会的成员，他们与我们一起做着同样的信仰告白。

这也是信仰的宣告：“我们相信”（5.5, 6.1, 11.10, 12.3, 14.3, 20.6）；“我们相信并教导”（3.1, 3.2, 11.1, 11.3, 11.12, 11.16）；“我们相信并宣告”（1.1）；“我们承认”（11.5, 13.2, 17.11, 18.9）。这些表达方式，每一个都清楚地表明，这是我们对我们的信仰所做出的告白，是我们靠着上帝的恩典所相信的。既然信仰是有内容的，既然信仰是要人相信的，那么《第二瑞士信条》就明确了真正信仰的内容。信仰不是无知，不是“盲目地相信”教会，即教会所讲论和教导的一切。信仰是需要有所知道的：信仰知道圣经的内容。信仰宣告——公开宣告——所相信的。每个信徒都应该能够或多或少地表达自己的信仰。

因为信仰不仅仅是头脑中的知识，而且是内心里的信念，所以信仰表现为笃信所宣告的真理。信仰对所宣告的内容是满有把握的。信仰对这些真理深信不疑，以至于信徒愿意为此忍受责难、敌挡和逼迫，正如布林格时代的信徒，以及所有其他国家持改革宗信仰的信徒所普遍经历的那样。

我们教导这种信仰。许多段落以“我们教导”开头（5.1, 9.6, 12.1, 16.4, 16.7, 16.10, 16.11, 16.12, 17.17, 20.7, 29.3）。我们知道这些真理，同时不仅自己深信不疑，而且也教导人。我们教导的人，尤其包括在我们所宣信的改革宗信仰之外的人。我们教导的人，也包括那些刚接触信仰，正在学习改革宗信仰基要原理的人。我们教导的人，也包括我们自己的儿女，我们的儿童和年轻人。自首次出版以来，《第二瑞士信条》一直是教会教导青年人的利器。

3、论辩性与独有性

可以恰如其分地说,《第二瑞士信条》本质上是论辩性的,以正反对照的方式来论辩。《第二瑞士信条》像其他改革宗信条一样,很注重区分性。它精准清晰地划定界限,设置边界。《第二瑞士信条》不仅从正面阐明真理,还谴责谬误、异端与恶行。信条具体地指出了传播错误思想之人和异端分子的名字。包括过去的:阿里乌(Arius)和阿里乌派(the Arians)、欧迪奇(Eutyches,“我们彻底咒诅欧迪奇疯狂的言论”)、聂斯托利派(Nestorians)、基督一志论者(Monothelites)和基督一性论者(Monophysites)、瓦伦提努(Valentinus)和马西昂(Marcion)。它也指出了《第二瑞士信条》创作时传播错误者与异端分子:罗马天主教、教皇和教皇派、重洗派、史文克斐(Schwenkfeldt)与史文克斐派。信条谴责了那些认为上帝是罪恶源头的人,那些提出无法用上帝的话语回答的奇怪问题的人,以及那些蔑视政府官员的人(“叛逆者、国家的敌人、煽动性的歹徒”)。许多章节包含了标题为“异端”(1.6, 3.4, 9.11),“极端教派”(7.5, 8.6, 11.3, 8, 10, 15, 19, 13.7, 14.12, 19.15, 24.11)或“错谬教义”(14.11)的段落。

《第二瑞士信条》探讨的一些主题是该信条所独有的,不同于其他改革宗信条。这些主题包括:“圣道的传讲就是圣道”(1.4);“大公会议”(2.4)、“圣徒遗物”(5.6);论到人堕入罪中的第8章,最后一段关于“难解的问题”(8.8);“教皇的赎罪券”(14.13);第15章最后一段“雅各与保罗的比较”,“论信

徒真正称义”(15.7);“我们教导的是真正的美德,而非虚假的哲理上的美德”(16.11);“坏传道人所传的道也要听”(18.23);“教会会议”(18.24);“工人得工价是应当的”(18.25);“合宜的聚会场所”(22.5);“聚会中的端庄与谦卑”(22.6);“圣所的真正装饰”(22.7);“唱诗”(23.5);“时辰颂祷”(23.6);“禁食”、“公共和私下禁食”、“禁食的特点”和“大斋期”(24.6-9);“教导、安慰和探访病人”(25);“信徒的葬礼以及(对死者的)照料”(26);“礼仪、庆典及次要之事”(27);“教会财产”(28);“独身、婚姻与家庭管理”(29)和“战争”(30.4)。

通读《第二瑞士信条》之后,人们不禁叹服改革宗信仰的广度与深度。改革宗信仰接受上帝话语的每一项基本教义。改革宗信仰涉及改革宗信徒生活的方方面面:他的教会生活,他的社会、商界与职场生活,他的婚姻与家庭生活。改革宗信徒在生活的各个方面都努力顺服上帝的话语,彰显上帝的荣耀。他一生不以自己是谁为耻,也不以自己属于谁为耻。《第二瑞士信条》清楚说明了这在细节上具体意味着什么。✝

作者简介:

罗纳德·坎蒙加(Ronald L. Cammenga),美国新教改革宗教会(PRCA)神学院教授。作者应《旗手》杂志(The Standard Bearer)的邀请,自2015年1月1日起撰写了一系列文章来讲解《第二瑞士信条》。

宣道会甘藏边区简史（中续）

文 / Little Paul

编者按：本文是上一期杂志所刊登的《宣道会甘藏边区简史（中）》的续篇，因字数原因，经作者同意缩编后发表。本文分为三个部分，分别讲述了1915—1927年，宣道会甘藏边区的宣教士们如何继续回应神的呼召拓展在藏族地区的事工；他们在穆斯林中建立新的宣教站的尝试；以及“五卅运动”后宣教士不得不离开中国时，甘藏边区教会开启“本土化”的过程。

“藏族宣教工作的新进展”

1、概述

1915—1927这一阶段的初期，多位掌握藏语、通晓藏族风俗的资深宣教士先后调至汉区。在1915—1920年之间新抵达甘肃的十余位宣教士中，仅有斐文光和韩卫道两人被分配到藏区宣教站。

虽然人力投入暂时减少，但甘藏边区并没有忘记“传福音给藏人”的初心。在柏立美、饶约翰等人的努力下，藏区工作在艰难之中依然有所推进。

1918年，时任甘边宁海镇守使的回族军阀

马麒与拉卜楞寺摄政阿莽仓活佛发生冲突。马麒麾下的宁海军击败藏族武装，强行进驻拉卜楞寺的闻思学院，随意干涉寺院内部事务。回族军队继而以武力征服四围的藏族部落，又在夏河与合作分别设立茶粮局，以各种名目向藏民征收税款。^[1]

这样，原有严密控制人民的拉卜楞寺政教合一体制被打破，现代法律制度和社会秩序被逐渐引入进来。尽管回族军阀此举只是为掠夺藏区财富，并非为法制本身，但藏区的宣教之门还是由此被打开了。

1921年3—4月，宣道会新任主席雷保罗访问中国华南、华中宣教区，并在上海召集宣道会第一届远东会议。克省悟带领斐文光、

[1] 黄正清，《甘肃省文史资料选辑》，第30辑（甘肃人民出版社，1989），8—10、15—16。



Front Row - Miss Quimm, Wm. Christie, John Woodberry, Mrs. Paul Rader, Dr. Paul Rader, Isaac Hess, R. A. Jaffray, Matthew Birrel, Thromas Francis
 Second Row- W. A. Shantz, J. D. Smith, Mrs. Shantz, Earl Woodberry, Eliza VanGunten, Annie Young, Al Fesmire, E. Torvaldson, Arthur Hansen, Mrs. Ruhl
 Third Row - Gerhart Jacobson, Earl Harvey, Wm. E. Ruhl, Mr. Carter, Mr. Howard VanDyck

图一：宣道会第一届远东会议参会人员合影（1921年4月，上海）^{〔3〕}

前排左二：克省悟，左五：雷保罗；中排右三：韩卫道，右五：斐文光；后排左三：吕成章

韩卫道前往参会。雷保罗在会议上公布“宣教前进运动”计划，宣教士们的热情则进一步被挑旺。^{〔2〕}

在1920年末至1922年初，汪肃鹤弟兄、季维善弟兄、胡其华弟兄、雷道蕴姑娘、布兰奇·维拉斯姑娘和碧翠斯·希比姑娘等六位年轻的宣教士来到甘藏边区。他们全心全

意地投入对藏族布道的工作，而且是“惟独从事藏族事工”。之前的宣教士往往需要同时参与汉族、藏族两种事工，但对于这一批“新兵”有着严格的规定：“在熟练掌握藏语之前，禁止学习汉语。”

这样，在洮州旧城的西北方向，一串新的宣教站——合作（今甘肃省甘南藏族自治州首

〔2〕 Paul Rader, “Annual Report of the President,” *The Alliance Weekly*, June 25, 1921, 227–28; M. B. Birrel, “Brother Rader in Shanghai,” *The Alliance Weekly*, September 3, 1921, 392; Martha L. Fesmire, “Annual Conference, Kansu, Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, November 12, 1921, 550.

〔3〕 照片来源：Research and Reference Materials on the History of the North & Central China Mission of the C&MA, Volume one, 1888–1934 (in the C&MA National Archives), 207.



图二：参加甘藏边区 1924 年年会的宣教士及其子女合影^[5]

前二排由左至右：以斯帖（吕成章长女）、吕成章夫妇、莫大猷、克省悟、莫大猷夫人、德文华夫妇、吕有志（吕成章次女）；前三排由左至右：饶约翰夫人、海映光、刘姑娘（后来的海映光夫人）、汪肃鹤夫妇、斐文光夫妇、林路得、万姑娘、韩卫道夫妇、季维善夫妇、何佩道；后排由左至右：安姑娘、胡其华夫妇、孙守成夫妇、魏性初夫妇、宋昌仁夫妇；前排席地而坐的儿童：吕新民（吕成章之子）、艾尔莎（饶约翰长女）、贝蒂（莫大猷之女）、罗伯特（莫大猷之子）。

府合作市)^[4]、拉卜楞（今甘南藏族自治州夏河县拉卜楞镇）和保安（今青海省黄南藏族自治州同仁县保安镇）——成功地建立起来。每一个宣教站都有其独特的战略地位。

1922—1926 年间，又有艾名世夫妇、孙守成夫妇、德尔克弟兄、乔治娅·劳伦斯姑娘加入藏区事工。在他们的努力下，甘藏边区开

始筹划在洮州旧城正南方向的迭部（今甘南藏族自治州迭部县）和西南方向的达仓郎木（今甘南藏族自治州碌曲县郎木寺镇）建立新的宣教站。

1923 年 7—8 月，斐文光、汪肃鹤、胡其华、季维善等人从洮州旧城出发，开启了探索藏区禁地的征程。他们先是向南穿过甘藏边界，

[4] 合作旧称“黑措”，系藏语音译，意为羚羊出没的地方。1956 年，甘南藏族自治州政府从夏河拉卜楞迁至此地，改地名“黑措”为“合作”。

[5] 照片来源：Research and Reference Materials on the History of the North & Central China Mission of the C&MA, Volume one, 1888—1934 (in the C&MA National Archives), 207。



图三：藏区的主要宣教站，两次深入藏区的旅行（1923年，实线；1926年，虚线）

进入迭部境内，再沿着长弧形的路线，由东向西依次经过扎尕那（今迭部县扎尕那村）、电尕（今迭部县电尕镇）、达仓郎木、拉加（今青海省果洛藏族自治州玛沁县拉加镇），再北上贵德，最后返回洮州旧城。整个旅行用时逾一个月，行程达五百英里。^[6]

1926年5月，艾名世夫妇等宣教士从洮州旧城一路向南，经达仓郎木，直抵阿坝（今四川省阿坝藏族羌族自治州阿坝县），拜会

麦桑部落女士司，往返用时四十六天，行程近七百英里。^[7]

两次深入藏区的旅行更新了甘藏边区的宣教士们对于藏族福音事工的认识。他们把这些新了解到的地区和部落都放在祷告之中，也预备自己向这些新的宣教目的地进发。

1926年，在艾名世与其表弟新振华（William Ekvall Simpson）^[8]这一对“和平之子”的

[6] "A Foray Into Tibet," *The Alliance Weekly* (January 12, 1924), 735, 744, 749.

[7] Robert Ekvall, "Still Onward Into Tibet," *The Alliance Weekly*, October 23, 1926, 688-89.

[8] 新振华（William E. Ekvall, 1901-1932），神召会宣教士，藏区福音事工的先驱，从小在甘肃长大，父母为原宣道会甘藏边区宣教士新普送与奥蒂利娅。1918年，受神召会差派，与父亲新普送重返甘肃，长年生活在藏区，学习藏语，穿戴藏族服饰，向藏族民众布道。在甘藏边界的宣教士中，率先使用牦牛车队在藏区作长途旅行。看到父亲与昔日的宣道会同工反目成仇，他心中焦急，一生致力于恢复神召会与宣道会之间的和睦，主动向宣道会宣教士介绍在藏区旅行的经验，配搭外出布道，甚至参加宣道会甘藏边区的年会。他在甘肃、青海藏区连续服事14年，从未返美休假，是那一代服事藏族最忠心、最有果效的宣教士之一。1932年6月，在帮助父亲转运宣教物资途中，他在定西华家岭因土匪袭击而不幸罹难，年仅31岁。

努力下，宣道会与神召会达成“睦邻协议”（Congenial Division of Territory）。此后，教会因过去的分裂所留下的创伤得以弥合，两间差会宣教士的团契与信任被重新建立。宣道会得以集中力量探索、拓展“拉卜楞—拉加”东南方向的广袤区域，甚至将遥远的松藩（今阿坝藏族羌族自治州松藩县）作为下一个宣教目的地。

2、洮州旧城、卓尼宣教站的藏族事工的发展

1919年，饶约翰成为甘藏边区藏族福音工作的主要负责人。当时，美爱仁姑娘已与饶约翰结婚并转至藏区服事。与他们配搭作工的还有韩卫道、斐文光两位年轻宣教士，以及一位信主多年的藏族传道人阿古丹增（英文转写：Aki Tan-Tsen，藏文：ཨ་ཀུ་ཏ་མེན་འཛིན།）^[9]。在他们的努力之下，藏族福音工作的颓势得到扭转。

1919年初，饶约翰从洮州旧城出发，去阿木去乎（今夏河县阿木去乎镇）探望自己的藏语老师。此前，马麒的军队已占据拉卜楞寺，阿莽仓活佛逃到自己的供养地阿木去乎。1918年11月，马麒派弟弟马麟率领四千余

骑兵，由卡加、合作向阿木去乎进军，先后攻破哲哇、安郭两村，放火烧毁阿木去乎大寺，屠杀男女僧俗数百人，还对当地藏族部落课以重罚。^[10]

饶约翰到达老师家中后，村中的藏民正准备派人向驻扎在阿木去乎的马麟求和。因心中惧怕，他们便反复恳请“洋人”饶约翰作为中间人护送他们过去。次日清晨，饶约翰与其他藏族代表前往宁海军驻地。他心中对死难的藏人充满同情，也默默地为谈判祷告。到达军营后，饶约翰为藏族朋友们求情。最后，马麟同意减轻处罚，还额外豁免饶约翰的藏族老师所在村子的部分罚金。和谈结束后，阿木去乎人心存感激，设宴款待饶约翰，又赠送上等的酥油。^[11]

自1919年开始，饶约翰开始带领藏语主日聚会。每次参加聚会的藏族朋友从六人至二十余人不等。他们大多来自洮州旧城和卓尼附近的藏族村落，一些人要走五里路，还有一些人来自十几里以外的地方，一位经常来参加礼拜的藏人甚至是从三十里之外赶过来的。聚会以一至两首赞美诗开始，饶约翰夫人负责司琴。之后，由阿古丹增带领祷告，饶约翰则负责用藏语讲道。因

[9] 阿古丹增（?-1925），藏族，卓尼人，本名顿珠丹增，因曾在寺院出家，所以被尊称为“阿古”。还俗后在录巴寺附近居住，1909年受洗归主。1917-1922年，在洮州旧城藏族宣教站作看门人。自1922年起，正式成为传道人。此后，以洮州旧城为中心，频繁与年轻宣教士们外出巡回布道。1924年，与胡其华夫妇一同前往合作开拓。1925年，调至卓尼宣教站。在一次外出布道途中，病逝于距卓尼柳林镇下游约三公里处的木耳村。死后，被葬于录巴寺的宣道会墓园。由于离世太过突然，宣教士们十分怀疑阿古丹增是因传扬信仰而遭到同族的忌恨，在外出时被人投毒。在临终之前，许多藏族村民劝阿古丹增请喇嘛来念咒消灾。尽管身边没有一个基督徒（当孙守成闻讯赶来之时，阿古丹增已经殉道了），但他至死忠心，坚拒藏传佛教的一切仪式。许多藏民因为他的见证，对基督教信仰的态度有所转变，有些人后来还在宣教士的带领下信主。资料来源：“Aki Tan Tsen - Tibetan Priest & Tibetan Evangelist,” *The Alliance Weekly*, January 31, 1925, 71; Howard Van Dyck, *William Christie: Apostle to Tibet* (Harrisburg, PA.: Christian Publications, 1956), 127-31; “Oral interview with Arthur Hansen”, *Research and Reference Materials on the History of the North & Central China Mission of the C&MA, Volume two, 1935-1950* (in the C&MA National Archives), 439.

[10] 李振翼，《甘南简史》（甘南文史资料第五辑），136；《甘肃省文史资料选辑》，第30辑，8-10。

[11] J. P. Rommen, “Another Foothold for the Gospel in Tibet,” *The Alliance Weekly*, June 7, 1919, 168-69.



图四：怀抱儿女的饶约翰夫妇（1920年左右，洮州旧城）^{〔13〕}

为藏族朋友出身穷苦，没有受过多少教育，所以必须用最直白的语言向他们讲解。讲道也经常被打断——听众们随时要问一些问题。宣教士们为此感到高兴：藏族朋友主动提问，说明主的道正在发挥功效。^{〔12〕}

正当洮州旧城的藏族事工蒸蒸日上，饶约翰本人的藏语和服事经验日臻完善之时，意想不到的打击临到了。1921年6月，即饶约翰夫妇动身回国之前，他们的两个儿子——两岁大的哈罗德和八个月大的大卫——在一个星期之内相继死于猩红热。突如其来的灾难使得饶约翰难以承受。克省悟后来回忆：“有几次，我尝试与他交谈，但他太过悲痛，一句话也说不出。”

宣教站中挤满了前来送别的基督徒和福音朋友，众人都对饶约翰夫妇报以深深的同

情。照着原定的计划，饶约翰主领了三天的福音聚会，克省悟在旁协助。神大大地祝福了饶约翰的服事——十二人因此受洗，其中有一位藏族汉子，他从前是酒的奴仆，如今却转向独一的救主，得着救恩。

1923年3月，饶约翰和妻子带着五岁大的女儿第二次前往中国。启行时，饶约翰的肺病尚未完全康复。因为返回甘肃的旅行漫长而疲惫，他的病情逐渐加重，最终在抵达狄道六天之后离世。

甘藏边区的宣教同工对饶约翰寄予厚望，不久之前刚刚选举他为新一任主席。克省悟说：“我们失去了一位最杰出的工人。饶约翰体贴圣灵的意思，深爱中国人。他的汉语和藏语都有很高的造诣。我曾期待他接替我的工作。但是，神有祂自己的旨意。”^{〔14〕}

〔12〕 Arthur Hansen, “Tibetan Services,” *The Alliance Weekly*, July 17, 1920, 248.

〔13〕 照片来源：由宣道会档案馆（C&MA National Archives）提供。

〔14〕 William Christie, “A Loyal Servant of Christ: A Life Sketch of Mr. Jens P. Rommen,” *The Alliance Weekly*, September 22, 1920, 478–79.

饶约翰浇奠了自己的生命，为甘藏边区的藏族事工打下坚实的基础。斐文光、韩卫道和阿古丹增等人接续他的工作，将洮州和卓尼的藏族教会带领到一个前所未有的高度。

1923年，甘藏边区第一间藏族小学在洮州旧城成立。学校有三名藏族学生，由藏族传道阿古丹增担任老师。卓尼教会按立景长毛为第一名藏族执事^[15]。1924年，洮州旧城、录巴寺和卓尼三处教会已经有二十位“纯藏族”^[16]信徒公开承认主的名。经饶约翰带领信主的一个藏族村庄的头人，在归信后戒除了酗酒、吸烟等恶习，毅然烧毁家中的偶像，并且公开受洗。此时，他已在洮州旧城的藏族宣教站做了两三年的看门人，积极地向来访的藏族客旅作见证。^[17]

这一段时期，在洮州旧城和卓尼两间宣教站服事的还有宋昌仁夫妇、孙守成夫妇等宣教士。

3、拉卜楞、合作、保安和隆务宣教站的建立

虽然已在洮州、卓尼一带取得进展，但甘藏边区的宣教士们从未有过偏安一隅的想法。尽管面临许多未知的危险，他们却迫切地要将福音带到藏族人口更集中的藏区腹地。

拉卜楞寺是藏东北最大的寺庙之一，亦为所在地区的商业中心，驻有僧侣三千余人，每年来此进行羊毛、皮张和牲畜贸易的藏、汉、回等族民众成千上万。斐文光不时从洮州旧城赴拉卜楞考察，渐渐熟悉当地藏民的风俗习惯。1919年，他在德文华和邱理斯的陪同下，终于租到房屋一处，略做修葺便作为活动基地。此后，他经常来此传道，每次居住一个月左右的时间。1921-1922年，汪肃鹤、胡其华、季维善也先后加入进来。三位年轻人常驻洮州旧城，在学习藏语的同时，还协助斐文光推进拉卜楞的事工。^[18]

1922年，斐文光成功地在保安、合作两地租赁民房，作为进一步工作的基地。1922年上半年，汪肃鹤等三人为了在“纯藏语环境”中学习，一同前往拉卜楞、合作，在这两个地方各居住了一个月。8月起，三人常驻拉卜楞，还经常从此地前往保安布道。^[19]

1922年9月和12月，斐文光与明妮，汪肃鹤与雷道蕴两对新人先后喜结连理。1923年4月17日，季维善与布兰奇、胡其华与碧翠斯在卓尼举办集体婚礼，卓尼土司杨积庆亲自到场庆贺，还特别摆设精致的酒席宴请宣教士们。此后，深入藏区的“孤胆英雄”

[15] 苏志成，《卓尼教会简史》（口述史，未刊印）。

[16] “纯藏族”对应英文为“full-blooded Tibetans”，甘藏边区的宣教士常使用这个名称以区别于汉藏混血的“半番子”（half Tibetan）。——译者注

[17] “Tibetan Facts for the Interested,” *The Alliance Weekly*, March 8, 1924, 25; Mrs. A. R. Fesmire, “Hand Picked Fruit, Tao Chow, Kansu, China,” *The Alliance Weekly*, August 16, 1924, 113-14.

[18] James. A. Diehl, “The West China Annual Conference,” *The Alliance Weekly*, December 25, 1920, 618; James. A. Diehl, “Tibet—Some of Its Missionary Problems and Needs,” *The Alliance Weekly*, June 3, 1922, 284; M. G. Griebenow, “Tibetan-Border Blessings,” *The Alliance Weekly*, August 5, 1922, 327.

[19] Eva M. Moseley, “Conference Letter from Kansu—Tibetan Border Mission,” *The Alliance Weekly*, December 30, 1922, 653; Stanley Harrison, “On the Borders of Tibet,” *The Alliance Weekly*, April 21, 1923, 125.



图五：季维善与来自霍尔藏部落的三位藏民^[21]

升级成为“神国侠侣”。这四对新人分散到不同的宣教站，继续传扬福音喜讯。^[20]

(1) 季维善夫妇建立拉卜楞宣教站

婚礼次日的清晨，季维善与布兰奇便启程出发，四天后到达拉卜楞。拉卜楞不出米麦，藏人终岁只食熟面、酥油及牛羊肉奶而已。因此，外地人初到此地，在饮食方面往往甚难忍受。但因爱主爱人之心切，这对新婚夫妇非但不觉其苦，反而乐在其中。

外国人在拉卜楞并不多见，布兰奇更是第一个长住拉卜楞的外国女性，所以当地人对他们充满好奇。当季维善夫妇微笑着用藏语问候街上的行人时，儿童就快乐地跳起舞来，成人则加倍地回报他们的善意。这对新婚夫妇开始拜访当地的藏民，邀请他们来家里做

客，由此交到不少朋友。季维善还经常去寺院与僧人们交谈。

在来华之前，季维善曾专门学习基础的医学知识和急救技能。他带来的阿司匹林、奎宁等西药对于藏区的一些慢性病有很好的疗效。季维善的医术渐渐为其赢得声誉——当地人都称呼他“阿古曼巴”（藏文：ཨ་གུ་མན་པ་），即“医生叔叔”。有一天，一位藏族老人在清晨急促地敲响季维善夫妇的房门。原来，他的独生子在部落间的械斗中受了重伤，危在旦夕。季维善对此毫无把握，但仍然立即赶去救治。他先为老人的儿子清洗伤口，用针管吸出脓液，再当众向天举手祷告神。结果，伤者奇迹般地痊愈了。此后，这位年轻的藏族小伙子满怀感激地找到季维善，要按藏族人的规矩与他“歃血为盟，结为兄弟”。

[20] Elizabeth F. Ekvall, “Greetings from the Kansu-Tibetan Border Mission Conference,” *The Alliance Weekly*, February 2, 1924, 791.

[21] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/8001560765/catalog>.



图六：宣道会拉卜楞宣教站的会堂^[24]
 （照片中的远景即为拉卜楞寺的建筑群）

主耶稣基督亲自看顾“深入虎穴”的季维善夫妇，祂奇妙的护理之工也化解了藏族人的冷漠和敌意。季维善聘请了一位拉卜楞寺的喇嘛作藏语老师，并且选用藏文新约圣经作课本。一天，这位喇嘛在课堂上用藏语朗读圣经时忽然惊叫道：“正是这个！正是这个！”他向季维善、布兰奇坦承：当得知宣教士进驻拉卜楞后，喇嘛们一致决定咒诅这些“洋人”。在过往的日子里，被咒诅的人非死即病，但这一次的咒诅毫无功效。老师用手指着马太福音中的经文：“我就常与你们同在，直到世界的末了”（太 28:20），心里终于明白过来。^[22]

鉴于服事机会不断增加，原来狭小的住所已不够用。甘藏边区决定在拉卜楞购置土地，兴建一间宣教站。1923年末，经过诉求明确而又不失敬意的交涉，拉卜楞寺方面终于同意在河南村划给宣道会一块地皮（今夏河县工商行政管理局驻址），并当场钉桩为界。不仅如此，寺院方面还允诺提供建造宣教站的木材，并在克省悟离开时特地派一队藏族骑兵在旁护卫。如果对比克省悟上一次（约二十五年前）造访拉卜楞时受到“投掷飞石，鲜不立遭困毙”的招待，这一次的礼遇就更让人感叹了。^[23]

[22] William D. Carlsen, *Tibet: In Search of A Miracle* (New York: Nyack College Press, 1985), 40.

[23] Mrs. C. R. Koenigswald, “A Strategic Opening in Labrang, Tibet,” *The Alliance Weekly*, April 12, 1924, 103.

[24] 照片来源：Blanche Griebenow, *Called to Tibet*, 64.

甘藏边区的宣教士认为，这一转机的出现与五世嘉木样活佛的家族从理塘（今四川省甘孜藏族自治州理塘县）迁至拉卜楞有关^[25]。此前，基督会（Church of Christ）的宣教士史德文医生（Albert Leroy Shelton）曾在巴塘（今甘孜藏族自治州巴塘县）建立宣教站。他在当地从事杰出的医疗事工，又引进农作物，修建灌溉水渠，惠及远近藏民。五世嘉木样的父母应该对这些事有所了解，所以对基督教宣教士抱有好感。^[26]

拉卜楞宣教站于1924年底基本建成。竣工后的宣教站“宏伟壮观，结构独具特色，主体建筑教堂高两层，为西式洋楼，前面两院有房屋多间”。^[27]

因着克省悟、季维善等两代宣教士始终以正直和仁爱之心对待藏人，不信任的坚冰终于开始融化。1924年2月2日的《宣教士周刊》的封面刊登了一对藏族夫妇的照片，下面标注文字：“经过二十五年来在藏族人中的艰苦工作，我们的宣教士终于取得了这个民族（至少是其中一些人）的信任。”^[28]

(2) 胡其华夫妇建立合作宣教站

1924年初，胡其华夫妇成为驻守合作的宣教士。藏族传道人阿古丹增也在这个时期与他们同工。^[29]

合作位于拉卜楞与洮州旧城之间，建有规模宏大的“合作寺”，也是附近地区的贸易中心，但并不具备拉卜楞寺那样广泛的影响力。因此，较拉卜楞宣教站而言，合作的福音工作主要属于是区域性的事工。合作面积广阔，人口众多，整个区域内有近七百余藏族村庄。在合作全境，除了边界地区有少量的牧民，多数人口属于藏族农民。

甘藏边区在合作的工作是典型的“藏族农区”事工。宣教士们主要通过“接待与做客”（give and take）的方式与附近村落的藏族民众建立关系，传扬福音。这一区域的藏民一个月三次聚集在合作寺旁的集市（英文转写：tsong-ra，藏文：མོང་རཱ།，音译：“丛拉”），临近地区的汉回商贩逢集必到，宣教士们也借此机会进行露天布道，并售卖福音资料。身穿红袍的喇嘛经常与宣教士辩论，密咒师^[30]则忿忿不平地快速走过。然而，无论是已卖掉了背来的柴草、仍然在思考哪种针

[25] 嘉木样是拉卜楞寺地位最高的活佛，也是全寺的寺主。五世嘉木样，名丹贝坚赞，汉名黄正光，1916年出生于理塘，于1919年被认定为四世嘉木样的“转世灵童”。1920年，从理塘北上拉卜楞，举行坐床典礼，父母及兄弟也随其一同前往。在此后近三十年的时间里，五世嘉木样的父亲黄位中和长兄黄正清等亲属都是掌握拉卜楞寺实权的重要人物。资料来源：《甘肃省文史资料选辑》（第30辑），1-2，99-100。

[26] Blanche Griebenow, *Called to Tibet*, 107.

[27] Mr. and Mrs. Marion Griebenow, “Fellow Laborer,” *The Alliance Weekly*, January 17, 1925, 46; 马秀珍，〈解放前的拉卜楞外事情况述略〉，于《夏河文史资料》，第一辑（内部发行，1993），184-85。

[28] “Tibet-A Challenge with Opportunity,” *The Alliance Weekly*, February 2, 1924, 783.

[29] “Heh Tsoh Mision Compound,” *Alliance Weekly*, November 3, 1923, 575; Elizabeth F. Ekvall, “Greetings from the Kansu-Tibetan Border Mission Conference,” *The Alliance Weekly*, February 2, 1924, 791.

[30] 密咒师是藏传佛教的宁玛派的特殊群体，一生都蓄发留辫，既从事正规的宗教活动，又娶妻生子、参加日常的生产劳动，兼具宗教职业和普通俗人双重身份。详见：http://www.tibet.cn/cn/cloud/xszqkk/zgzx/2005/2/201712/t20171221_5279423.html，存取时间2022年12月23日。

线是最为耐用的藏族妇女，还是正在待贾而沽的藏族汉子，都聚在一起听阿古丹增和胡其华用藏语讲述神救赎的法则。

已与宣教士结交的藏族人来合作赶集时，会把宣教站当成自己的“接待站”。他们也带自己的同伴一同前来，而这些人又成为宣教士的新朋友。一群藏人围坐在桌前，啜饮着酥油茶，大口大口地吃着糌粑，讲述、倾听最新的消息。因没有报纸和收音机，每一个藏人都是搜集和传播新闻的“记者”。藉着这样的方式，更多的藏族同胞听到了福音。

接待朋友的工作是愉快而舒适的，但要有效地将福音传至广阔的藏区，胡其华夫妇还必须殷勤地去朋友家“做客”。他们骑马出发，冬天在凛冽的寒风中走过尘土飞扬的小道，夏日在瓢泼的暴雨中趟过泥泞的草地。当到达朋友们昏暗、狭小的家，吃着略微变质的肉，喝着带有奶膻味的酥油茶时，他们就又可以向这一家老小传讲主的道了。就这样，甚至那些从未到过合作集市的老人也能听到主的道。宣教士们还常常与藏族村民坐在房屋的平顶上，一连几个小时谈论一些关于耶稣的“新奇之事”。

随着与这些朋友交往的加深，胡其华渐渐发现藏族文化中黑暗的一面。藏区的抢劫、盗窃活动十分猖獗。他们每逢外出露营，都要用马枷把两匹马锁在一起，再栓在帐篷门口，马鞍、镫头、毯子等物也必须堆放在帐子的正中央，否则就会在熟睡时被

偷走。藏族人对盗贼的惩罚也十分残忍。他们抓住屡次参与抢劫的强盗后，会用生牛皮将他们的双臂捆住，再将其双手从腕部以下砍掉。窃贼被擒，往往面临极重的杖刑。在众人的围观之下，由两个强壮的僧人持两米长的木棍轮流击打，直至五百下。整个行刑过程惨不忍睹。

虽然所行之事与佛陀的教导大相径庭，但大多数藏族人都自诩为“虔诚的佛门弟子”。几乎每个家庭都会把一至三个儿子送到寺院当僧人。所有藏族人家中都供奉着数目众多、大小不一的佛像。这些偶像是用金、银、铜等金属，或是陶土、面粉制成。

在胡其华和阿古丹增的引导下，一个合作的藏人得以相信耶稣基督为救主。他公开承认自己的信仰，烧毁家中的偶像，停止参加村中“礼佛”、“祭山神”等集体仪式。一个星期日，这位归信的藏族弟兄来参加主日聚会，他对宣教士说：“如我遭遇不测，请一定为我举办基督教的葬礼，不要把我的身体抛给飞鸟吃（即‘天葬’）。”当天晚上，同村的藏民埋伏在弟兄回家的路旁，残忍地割断他的喉管，把尸体抛在路旁。事后，凶手们按照当地的习俗付给死者的妻子一笔“命价”（life money），便了结了这桩凶杀案。因为杀人的决定是村民们集体做出的，所以他们不费吹灰之力便筹措到这笔赔偿金。参与谋杀的人没有受到任何的审判，事情就这样结束了。此事发生之后，藏族同胞慑于乡邻的威势，更加难以走进对基督的信仰了。^[31]

[31] Robert B. Ekvall, *Gateway to Tibet* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1938), 177; C&MA Headquarters, *The Twenty-Eighth Annual Report of the Christian and Missionary Alliance, for the Year 1924, 1925*, 104–105.

1925年4月起，受拉卜楞等地战事的影响，合作与外界的联系完全中断。6月，当越来越多的藏兵在合作集结时，胡其华夫妇带着未满一岁的女儿贝丝（Beth）撤离至汉区^[32]。7月，马麒之子马步青率骑兵一千多人，由美武、岗察进入合作。合作周围百余里内，寺院村庄尽成焦土。尚未竣工的宣教站遭到回族军队的洗劫，受损严重。

乱定之后，胡其华夫妇再次返回合作。他们毫不气馁地收拾残局，组织工匠们重新建造。1926年，合作宣教站终于建成了！

（3）汪肃鹤夫妇建立保安、隆务宣教站

1922年末，汪肃鹤夫妇在狄道成亲后，双双骑马奔赴保安事奉。年轻的中国传道人苟守真也与他们一同前往。在近四分之一世纪之前，甘藏边区的僖德生夫妇正是从此地被暴怒的藏民逐出，宣教站也被捣毁。如今，这里没有基督徒，也很少有人听过福音信息。

靠着主所赐的勇气，汪肃鹤与雷道蕴勇敢地开放租住的房子，邀请邻居来做客。当地人对来自外国的新鲜事物很感兴趣，每天都有几十个人挤进狭小的院子来看“白皮肤的洋人”，参观屋里的面包烤炉和彩色杂志等物品。汪肃鹤和苟守真抓住机会，轮流用藏语和汉语布道。不计其数的福音单张被售卖或分发出去，以至必须从内地调拨新的福音资料。

每周三，雷道蕴都会组织两次妇女聚会——一次为藏族妇女，一次为汉族妇女。在上午的藏族妇女聚会中，雷道蕴走到院子中央，一手拿石板、一手拿铅笔，用简明的方式向妇女们讲解圣经。因为藏族人都喜欢唱歌，所以雷道蕴还教唱藏族赞美诗。在交流的过程中，她发现自己所使用的书面藏语与当地方言差别很大。应妇女们的要求，她开了一个识字班，教她们拼写藏文字母。

藏族妇女的聚会结束后，雷道蕴又开始预备下午的汉族妇女聚会。很快，会客厅就被挤得水泄不通，以至不得不要求那些跟着妈妈一起来的小孩子离开。妇女们专心地倾听雷道蕴讲述那关于爱与救赎的故事。这样的信息对于她们都十分陌生。妇女们十分喜欢听圣经故事，主动请求雷道蕴每周增加一次聚会……^[33]

1923年3月，汪肃鹤夫妇从保安出发，骑马前往隆务河谷地上游的隆务镇—热贡地区的集贸中心，闻名遐迩的隆务大寺所在之地。事实上，汪肃鹤在保安建立宣教站，就是为了能以此为基地进入隆务。

在十英里的隆务河谷地，有十二个藏族村落，每个村落约五百人，其间竟然有七间藏传佛教的寺庙。汪肃鹤夫妇到达隆务后，找到一间旅栈住下。未曾想到，从早晨到黄昏，狭小的客房中挤满来看“洋婆娘”的人。这些访客有汉族、藏族、土族（Aborigines）、回族，偶而还有蒙古族。他们往往观看很长时间，

[32] “Mr. And Mrs. S. B. Harrison of our Mission,” *The Alliance Weekly*, August 22, 1925, 582.

[33] Helen F. Koenigswald, “A Day in Pao An,” *The Alliance Weekly*, September 15, 1923, 463.



图七：宣道会隆务宣教站^[36]

直至好奇心得到满足后才离开。汪肃鹤夫妇却不以为忤，只是心怀感恩地向围观的人群或个人传讲福音，散发小册子。^[34]

保安是甘藏边区最靠西的宣教站，医疗条件落后，旅行中也经常遭遇危险。1925年，神赐给汪肃鹤夫妇一个女儿，但仅仅几天后孩子就夭折了。有一次，他们穿越草地时遇到一伙藏族强盗，所携带的财物被洗劫一空，马匹、皮袄也被夺走。这样，两人只好步行至十英里外的拉卜楞宣教站求助。

除此之外，汪肃鹤夫妇在保安、隆务的传道活动还经常遭到反对。虽然许多经历并不让人愉快，但汪肃鹤、雷道蕴还是深爱藏族民

众，而且特别挂心其中的穷人。在写给家乡弟兄姐妹的信中，雷道蕴时常提及藏传佛教寺院中不可胜数的神像和盛满大铜碗、昼夜燃烧的酥油。穷人们将家中稀少的食物供奉给偶像，自己却倒在寒冷和饥饿中。汪肃鹤夫妇切切盼望的是，让这些死荫中的人最起码有一次听福音的机会，他们也一直为此劳力。^[35]

汪肃鹤夫妇日复一日的辛勤耕耘终于取得收获。在拜访隆务地区的宁玛派活佛和密咒师首领阿勒克·古仁仓（Ah-lags-Gur-ring-tsang）^[37]时，他们受到了热情的款待。这位活佛在交谈中多次问及佛教与基督教的异同，还详细询问基督徒所信的神是怎样的。

[34] Helen F. Koenigswald, "A Week-End Trip Among the Tibetans," *The Alliance Weekly*, October 6, 1923, 510, 519.

[35] "Helen F. Koenigswald, With the Lord," *The Alliance Witness*, May 29, 1963, 15-16.

[36] 照片来源：David P. Jones, *Cousins: Peacemakers on the Tibetan Border* (Newark, Delaware: PWO Publications, 2021), 72.

[37] 这位活佛的藏文姓名无法考证，“阿勒克·古仁仓”系笔者根据其姓名的英文转写（Ah-lags-Gur-ring-tsang）音译。关于他的身份，英文为“the Living Buddha of the Sorcerer Sect”，即“密咒师的活佛”。

汪肃鹤用不流利的藏语，磕磕巴巴地作答。此后，那位活佛又专门去保安拜访汪肃鹤夫妇。他不赞成其他僧人和密咒师对宣教士的毁谤，反倒对自己的信众说：“你们应该多去和宣教士聊一聊，一定有益处。”

汪肃鹤称这位活佛为“真理的寻求者”，心中盼望通过信件将圣经真理传讲给他，只是受限于自己的藏文水平，甚有力不从心之感。因着活佛的影响力，附近藏族民众对宣教士的态度有很大转变。不久之后，汪肃鹤又通过他的帮助在隆务买到一块地皮。1925年底，隆务宣教站基本建成了。^[38]

保安的福音工作也取得可喜的进展。二十八名汉族男人、女人和孩童信主，其中的十三人请求受洗。经过一番考察，汪肃鹤在寒冷刺骨的隆务河中为九人施洗。这些人作为当地初熟的果子，组成了一间汉族人的小教会。^[39]

4、新的探索——迭部、郎木、阿坝方向^[40]

1924年4月，艾名世与妻子贝蒂·费舍尔抵达甘藏边区。艾名世的父亲艾自新是甘藏边区的宣教先驱，所以他自小在甘肃长大，可以说一口流利的汉语。狄道教会中国牧师和传道人大多是在艾自新的带领下归主的。因为艾自新英年早逝，所以他们对艾名

世极其怜爱，视若己出。贝蒂身为“艾老牧师的儿媳”，也受到特别热情的接待。因着这些得天独厚的条件，艾名世夫妇被“顺理成章”地分配到狄道。艾名世很快就开始讲道，又被委任为圣经学校的校长。夫妻二人与当地信徒建立起深厚的友谊。

从常理来看，艾名世似乎注定要在甘肃汉区服事一生。然而，在进入宣教禾场的第一年，这对夫妇就开始“思考不可思议之事”。

1924年2月，即圣经学校的寒假期间，艾名世和贝蒂负责护送一对新来的宣教士夫妇前往藏区的拉卜楞服事。他们骑马走了六天的路程，到达时恰逢拉卜楞寺举行盛大的正月祈愿法会。宣教士们被其中的“法舞”表演和藏人的宗教热情震惊了：成千上万的观众，无论是普通人还是僧侣，都全神贯注地观看身着华丽服装、扮演神灵和恶魔的舞者随着鼓声、号声和铙钹声翩然起舞。在与寺院经堂相连的小径上，“积攒功德”的朝圣者转动着高约一米有余的转经轮，其中装着印满“唵嘛呢叭咪吽”^[41]的纸张。衣衫褴褛、满身尘土的身影上下起伏，在寺院周围匍匐着“磕长头”，寻求功德与平安。

在返回宣教站的路上，艾名世和贝蒂几乎没说什么话。艾名世开始思考：“藏人心中有着如此强烈的渴望，敬拜时又是这样投入。他们一旦认识真神，将会成为怎样的基督徒

[38] C. R. Koenigswald, “Gospel Advance in Kansuh,” *The Alliance Weekly*, March 14, 1925, 178; Mrs. M. G. Griebenow, “Conference in West China,” *The Alliance Weekly*, December 19, 1925, 874.

[39] C. R. Koenigswald, “A Chinese Church in Tibet,” *The Alliance Weekly*, February 13, 1926, 102–03.

[40] 本文中“迭部、郎木、阿坝方向的探索”系从以下两本专著中摘译：Robert D. Carlson, *BREAKTHROUGH: The Story of Bob and Betty Ekvall* (unpublished manuscript, 1987), 11–43; David P. Jones, *Cousins*, 38–74.

[41] “唵嘛呢叭咪吽”（藏文：ཨོཾ་མ་ཎི་པཌི་མུ་ཎི་）是藏传佛教的祈祷词，相当于汉传佛教的“阿弥陀佛”。

呢？”当晚，在餐桌上出现了令人尴尬的一幕：那对新来的夫妻表示不愿在拉卜楞生活，希望返回汉区。艾名世和贝蒂却四目相对，几乎同时感叹道：“如果我们有机会到藏区服事，那该有多好！”

从拉卜楞返回几周后，艾名世向甘藏边区执行委员会表达了学习藏语的请求。委员会虽然担心此举会影响艾名世在汉区的事工，但还是照他的要求聘请了一位藏族老师。这样，艾名世夫妇开始在藏族僧人阿古仁波切的帮助下学习藏语。

为了使他们在纯藏语的环境中学习，阿古仁波切邀请艾名世去他的家乡住上一个月。1925年1月，艾名世和贝蒂如约到达老师的家——距洮州旧城约一天骑行路程的一个藏族村落。这段时间里，他们过着与藏族人一模一样的生活：帮助村民们从事各种各样的劳作，在下午愉快地坐在温暖的阳光下，直到大风扬起满天的沙尘。

一天，他们迎来一位意外的访客——艾名世的表弟新振华。在拉卜楞一带服事的新振华听到有外国人住在附近的藏族村子，就特地骑马赶了两天的路程来一探究竟。令他喜出望外的是，此行竟然遇到阔别近十年的表哥^[42]。对于艾名世和贝蒂，这是一次愉快的会面，更是一种巨大的鼓励。终于有人由衷地认同他们在仲冬时节“疯狂而愚蠢”的举动，也相信这是融入藏族人的生活、取得互信的惟一途径。

新振华在十七岁时（1918年）便投身于藏族宣教工作的事奉，此时已是一名老练的工人，藏语十分流利。他向艾名世夫妇讲解藏族人的习俗与禁忌，并且一一介绍他访问过的营地与部落。艾名世还惊讶地发现：在接待来来往往的客人时，新振华总可以极自然地将藏族人的故事、辩论，甚至是笑话，穿插引用至传讲耶稣基督的场景之中。

艾名世不由得对当年那位文弱、羞怯的表弟刮目相看，更是将他对于藏族事工的洞见铭记于心。新振华的事工经验主要有三点：第一，只要真诚地与藏族人交往，按他们的习俗建立良好的“主—客关系”，宣教士是能够向大多数藏族部落传福音的。第二，在藏区进行长途旅行时，必须谨慎选择露营地点，预防盗匪的侵扰。但最重要的是，无论发生何事，都必须信靠神的保护，毫不惊慌。第三，做好以上两点，就可以将福音带入远近的藏族部落、营地、村庄和土司们的辖区。藏区福音之门最终会被打开，在未来的某个时间、某个地点，藉着某种方式，突破将会来到。

冬季的学习结束后，艾名世和贝蒂返回狄道。宣教士和中国传道人都苦劝他们留在汉区，甚至连艾名世自己也有些犹豫。但是，基于在藏族人中生活的经验，艾名世夫妇不顾这些看似合理的反对意见，坚持申请调至藏区。

1925年8月，甘藏边区终于批准了艾名世夫妇的申请。10月，即艾名世儿子大卫（David William Ekvall）在兰州博德恩医

[42] 新振华的母亲奥蒂利娅（Otilia Ekvall）是艾自新（David Ekvall）的亲姐姐，即艾名世的亲姑姑。新振华与艾名世从小在甘藏边区一起长大，感情甚笃。但在其父亲新普送与宣道会众同工决裂之后，两人就很少有见面的机会了。



图八：艾名世（前排右二）、新振华（后排左二）在儿时的合影^[43]

院出生第六周后，他身穿宽大的藏袍，将婴儿绑在腰间，与妻子骑马六天，从兰州赶到洮州旧城。此前，宣教士在其子女可以骑马之前，不会在甘藏边界做这样的长途旅行。但艾名世此前已经见过藏族人在各样的天气情况下，都能轻松地带着年幼的儿女骑马。他早已定了志向：要住在藏族人中，像他们一样思考、一样生活。

在洮州旧城，艾名世一边牧养教会，一边继续在阿古仁波切的指导下学习藏语。在与当地教会执委会（local church committee）的商谈中，艾名世将前往藏区的计

划和盘托出，也请这些与藏区毗邻、了解藏族人的基督徒提供帮助和建议。他还挑战洮州信徒：“你们坚固，又有活力，你们中间的一些人甚至会说藏语。你们应该起来向邻近的藏族村庄传福音，努力成为一间宣教的教会！”曾在藏区经商的洮州信徒“苏大”（英文：Su Da）受到触动，向艾名世提供了许多帮助。

在洮州旧城生活一段时间后，艾名世返回狄道，正式卸任圣经学校校长一职。与他同行的还有一位江可河寺（今甘南藏族自治州临潭县术布乡的江可河寺）的藏族僧人朋友。

[43] 照片来源：David P. Jones, *Cousins*, 21。

艾名世八岁时（1906年）正是在狄道受洗，所以他以会友的身份恳请“母会”兴起，成为一间宣教的教会。他深情地呼吁：“我和妻子深入藏区时需要你们的祷告。但总有一天，你们需要派出自己的宣教士到‘荒蛮的藏地’服事。”

那位僧人朋友身穿红色僧袍，专心地坐在会众中间听道。礼拜结束后，他挤到前面，用藏语断言：“喜绕宗追（艾名世的藏文名：ཤེས་རབ་བརྗོད་འགྲུག་པ།），你知道汉人是不会去我们藏人中间传讲耶稣的。他们来的时候，只想着做生意和赚钱。”然后，他又改用汉语说：“你用汉话把耶稣的信仰讲得非常、非常好！”

1926年5月，艾名世夫妇带着他们未满一岁的儿子大卫，从洮州旧城向西南方向出发，开启第一次深入藏区的旅行。一同前往的还有瑞典五旬节会差会的霍落知夫夫妇（Mr. And Mrs. Torsten Halldorf）。

在这次旅行中，艾名世等一行人得着神非常的帮助。他们在扎尕那、江察、达仓郎木的格尔底寺和赛赤寺^[44]、双岔（今碌曲县双岔镇）、索克藏寺（今阿坝藏族羌族自治州若尔盖县索克藏寺）都建立起良好的“主—客关系”。这些“东道主”为他们提供露营的场地和燃料（主要为干牦牛粪），有时还担任向导和保护者。其中，格尔底寺的管家阿古贡觉写了一封介绍信给阿坝女士司华尔精朵荣措，双岔部落的牧民杜古尔则请求索克



图九：身着藏族长袍的艾名世夫妇
（1930年）^[45]

藏寺素来仇视外国人的活佛允准宣教士搭乘摆渡船。

艾名世一家也因随行的婴孩大卫而特别蒙恩，受到很多藏族人的接待。藏族妇女，甚至是僧人，经常说：“看，一个外国宝宝。多么让人怜爱啊！”他们如此喜欢大卫，有两个原因：第一，藏族牧民的生育率很低，很看重儿童。其次，虽然汉族和穆斯林商人也经常在藏区旅行，但很少有妻子同行，更不会带孩子来。带着小孩子表明艾名世和贝蒂不是商人，也是耶稣祝福这家人的标志。

[44] 郎木寺镇（即达仓郎木）被白龙江源头的溪流分为南北两半。溪水北边的地区隶属于甘肃省甘南藏族自治州碌曲县，设有“赛赤寺”；南边的地区则隶属四川省阿坝藏族羌族自治州若尔盖县，设有“格尔底寺”。

[45] 照片来源：由宣道会档案馆（C&MA National Archives）提供。

同时，艾名世等人也经历了非常的危险。在46天的旅行中，他们接连遭遇七伙荷枪实弹的藏族劫匪^[46]，几次被迫在烈日之下持枪与剽悍的骑匪对峙几个小时之久。劫匪人数最少的一次有八人，最多的一次则有数十人。这些强盗有时会在行人未做出任何反应之前扑上去，抢走他们的马匹、枪支、财物和衣服；有时则等在旅行必经的隘口，炫耀武力，索要高额的“买路钱”。可他们在艾名世和霍洛知夫身上一无所获。藏族向导的忠诚和宣教士的坚毅都是他们全身而退的重要因素。可最关键的原因却是，艾名世谨记新振华的告诫，在险象环生的处境中“信靠神的保护，毫不惊慌”。他的镇静和果敢也赢得了藏族人的尊重，连藏语老师和向导都竖起大拇指称赞道：“不羁的勇士！”

到达阿坝以后，艾名世正式向女士司呈上礼物，包括一匹上好的绸缎、一本加利福尼亚风景图册和一本藏文新约圣经。女士司翻开新约圣经的第一页（马太福音第一章“耶稣的家谱”），皱着眉头说：“这么多没有意义的名字啊。”但她还是向后翻阅，读到“太初有道，道与神同在”（约1:1）时，又喃喃自语地说：“有道理。”最后，女士司评价道：“很奇怪。全部是关于耶稣，祂的力量、祂的爱和祂的教训。”女士司和宣教士们慢慢地聊着，气氛越来越友好了。艾名世等人还获准在土司官邸旁支搭帐篷，并向前来观看“洋人”的藏民分发福音资料。但仅过了两天，因临近寺庙的僧人和密咒师的反对，艾名世一行就被迫向女士司及其丈

夫辞行。虽然被迫匆匆离去不免令人失望，但宣教士们还是意识到：他们到底已经来到阿坝，这里的大门虽然没有全然敞开，但至少是“半开”的——与土司家族的联系已经建立起来了。此行还有另一个收获，当艾名世和贝蒂在回程途中经过郎木时，几周前新结交的朋友们纷纷前来庆祝他们平安返回。他们在这里已经不再是陌生人了。贝蒂用一句话说出自己 and 丈夫的感受：“我们似乎属于郎木。”

5、“至少也要达成和睦”——与神召会划分藏族宣教区

1926年8月，宣道会在洮州旧城举办年会，新振华和霍洛知夫也作为“伙伴差会”的宣教士列席参会。

艾名世和贝蒂向宣教同工们介绍了在四十六天的旅行中所经过的“福音荒漠”。在洮州西南方向兴建宣教站的计划终于被提上日程：艾名世夫妇被授权前往郎木购买建房的土地。此外，执行委员会还决定将孙守成夫妇、德尔克和乔治娅·劳伦斯等四位原先在汉区服事的宣教士调往藏区。

在会议中，甘藏边区的宣教士们与新振华、霍洛知夫商讨了划分藏族宣教区的可能性。神召会西北区的领袖新普送没有列席会议，而长年担任宣道会甘藏边区主席的克省悟已在两年之前返回美国。因着二人的缺席，这次会议不需要背负过重的历史包袱。经过恒切的祷告与周密的筹划，莫大猷和新振华分

[46] Robert Ekvall, “Still Onward Into Tibet,” *The Alliance Weekly*, October 23, 1926, 688.

别代表宣道会和神召会签署了划分藏族宣教区的睦邻协议^[47]。这无疑是本次会议最重要的决定。

根据协议，两间差会以“拉卜楞—拉加”为分界线，神召会负责此线西北方向的地区，包含保安、隆务、贵德、拉加等地；宣道会负责此线东南方向的区域，包括合作、洮州、扎尕那、电尕、郎木和阿坝等地。宣道会和神召会各自保留在拉卜楞的宣教站，朝不同方向藏区布道。由此，宣道会从保安、隆务撤出，神召会也放弃了在郎木开设宣教站的计划。宣道会在保安和隆务刚刚建成的会堂被转让给神召会；神召会、瑞典五旬节差会则筹集资金对宣道会进行补偿，分三年付清。^[48]

促成“睦邻协议”的关键因素是新振华、艾名世和莫大猷等众多宣教士对于“和睦”的追求，以及彼此间的友谊与信任。早在1924年5月，新振华写给金品三医生的信中就提到：“我希望，即使我们之间无法实现完全合一，至少也要达成和睦。”双方都不否认，宣道会与神召会在教义方面存在巨大的分歧。然而，他们同样看到：在大片区域缺乏最基本福音见证的情况下，两间差会在同一地点重复投入人力、彼此相争的做法只会让藏族人感到费解，也不能荣耀神。



图十：新振华（左）与宣道会宣教士汪肃鹤
（二十世纪三十年代，夏河）^[49]

“对穆斯林福音工作的正式认领”

正是在这个时期，甘藏边区第一次正式认领向辖区内穆斯林传福音的责任。早在甘藏边区成立之初，宣教士们已经附带性地在“先知的追随者”中做过一些工作。渐渐地，他们意识到向穆斯林群体宣教需要特殊的装备。另外，因甘肃、青海一带的穆斯林分属于回族、东乡族和撒拉族三个族群，选派专人负责此项工作尤为必要。

[47] 让人颇感诧异的是，新振华只是以个人名义签字，而“神召会”的名称并未在协议上出现（详见：David P. Jones, *Cousins*, 66–67）。不难看出，新振华在推动与宣道会和解的过程中面临着不小的阻力，其父新普送及神召会其他同工对于划分宣教区的态度则十分微妙。面对这样一份文本存在明显漏洞的协议，莫大猷和甘藏边区的其他宣教士依然同意签署，显出他们心地的宽宏以及对于新振华的信任。事后，宣道周刊与 *Pentecostal Evangel Magazine*（神召会会刊）对于签订协议一事均有报道。由此可以推测，莫大猷和新振华在签署协议前可能已经征得克省悟、新普送的同意，或者于事后获得了他们的认可。

[48] Phoebe B. Snyder, “Conference on Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, November 20, 1926, 758; W. W. Simpson, “Need in China’s Interior,” *The Later Rain Evangel*, April 1926, 16.

[49] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/8001556197/catalog>.

但在相当长的时期里，甘藏边区面对繁重的藏族、汉族事工，实在无力开辟新的事工方向。终于，因着宣教力量的增强，形势有了改观。随着德文华夫妇在1918年前往素有“中国的麦加”（the Mecca of China）之称的河州^[50]，以及海映光夫妇在1926年被差派至循化（今青海省海东市循化撒拉族自治县），穆斯林工作明确成为甘藏边区的一项独立事工。

1、德文华夫妇进驻河州

早在1876—1878年，首批进入甘肃拓荒的新教宣教士（内地会的义世敦和巴格道）就曾路过河州，“在街头宣讲、售书、谈道”。他们甚至到达西宁、循化和化隆一带，接触到撒拉族等“陌生的民族”^[51]。1908年，宣道会的艾自新等人更是在河州建立“宣教支站”（outstation）。然而，他们大多只在此地做短期停留。直至德文华夫妇在1918移居河州服事后，这里才有了常驻的外国宣教士，河州也才正式由“支站”变为“总站”（station）。

穆斯林是中国最难接受福音的族群。虽然相信只有一位真神，从不参加任何偶像崇拜，甚至承认耶稣由童贞女所生，但他们却一直

坚拒福音的核心内容——耶稣基督钉十字架并祂的死而复活。河州作为“中国的麦加”，也是甘藏边区最为艰困的宣教区域之一。德文华决定进入河州，不是凭血气争战，而是神“一连串奇妙的护理与带领”（an interesting chain of providences）的结果。

1913年，德文华在回国述职期间得到一张剪报，上面印有“博德恩即将开赴中国，向穆斯林宣教”的信息^[52]。于是，德文华给博德恩写了第一封信。稍后，他收到一封寄自开罗的回信。博德恩说，他正在池维谋（世界穆斯林宣教运动的领袖）的指导下学习阿拉伯语，预备前往甘肃河州。德文华又写了第二封信，但信件不久被退回，信封上赫然写着一行字：“博德恩先生已经去世。”德文华暗自思量：“神将祂的使者带回天家，谁可以继续去承担祂的使命呢？”1913年10月，德文华第三次前往中国时，“河州”两个字已经烙在他的心上。

1917年夏，池维谋来到中国。他探访了一些穆斯林聚居的城镇，还促成8月间4次宣教士会议召开。池维谋在会议上分享了向穆斯林宣教的迫切性，勉励各差会同心推进此项事工。在其倡议下，中华续行委办会下设之“布道回族特委会”（Special

[50] 河州位于今甘肃省临夏回族自治州临夏市，自元、明以来就是回族、东乡族等信仰伊斯兰教的少数民族的聚居区，清真寺、宣礼楼林立，有上百处拱北（教派创始人的陵墓），清真学堂随处可见，宗教氛围浓厚，故被称为“中国的麦加”。资料来源：<https://zh.m.wikipedia.org/zh-hans/%E4%B8%B4%E5%A4%8F%E5%B8%82>，存取日期：2022年12月2日。

[51] 吴剑丽，《荒原仄径——1949年前来华传教士的穆宣足迹》（香港：建道神学院，2020），44—49。

[52] 博德恩（William Borden, 1887—1913），美国人，内地会宣教士，被称为“近代第一位为中国穆斯林献身的西方宣教士”。早年出生于一个富裕家庭，先后在耶鲁大学和普林斯顿大学完成学业。1906年，受到池维谋博士（Samuel Marinus Zwemer, 1867—1952）的影响，决意进入穆斯林群体中工作。毕业后，被内地会接纳为宣教士，计划被派遣到甘肃穆斯林聚居区。前往中国之前，于1913年1月先赴埃及开罗跟随池维谋学习阿拉伯语和穆斯林文化。抵达开罗不久即染上脑膜炎，于同年4月9日病逝。按照其生前遗愿，他的遗产被捐献给教会及差会组织，其中二十五万美元赠予内地会。后来，这笔款项被用于在兰州创建博德恩医院。

Committee for Muslim) 于 1917 年 12 月正式成立。^[53]

池维谋的宣讲激发了各间在华差会向中国近一千万穆斯林宣教的热忱。甘藏边区的宣教士忽然意识到：甘肃省拥有全中国人数最多的穆斯林群体，而且宣道会早已在河州建立起一间有三四十名受洗信徒的宣教支站，为什么不以此为基地向穆斯林传福音呢？他们热切地祷告：“求主预备至少一位全时间从事穆斯林工作的宣教士。”^[54]

德文华很受鼓励，去河州服事的感动也越来越强。1918 年 8 月，在甘藏边区年会上，德文华申请前往河州事奉。他充满感情地说：“池维谋博士大大地服事了中国的教会。我们之前很少意识到中国穆斯林的福音需求是多么大，也没有看到潜在的机会。不得不承认：甘藏边区的这一项工作才刚刚起步。尽管我们会面临伊斯兰宗教势力的反对（宗教领袖们严格禁止民众接触福音），但主曾应许：‘看哪，我在你面前给你一个敞开的门，是无人能关的。’（启 3:8）对于一切抵挡祂旨意的力量，‘那坐在天上的必发笑’（诗 2:4）。”会议结束之后，德文华夫妇带领一

位中国传道人、一位妇女传道人，欢然进驻河州。^[55]

1918 年 9 月，甘肃穆斯林事工委（Kansu Moslem Committee）在第一届甘肃省宣教士联合会议上宣告成立。^[56] 德文华在会议期间得以结识金品三、濮马可（Mark Edwin Botham）^[57] 等热心于穆斯林工作的内地会弟兄。1919 年 11 月，因着一个偶然的机，德文华在河州为海春深（George K. Harris）^[58] 夫妇证婚。这三位宣教士后来都在中国西北地区的穆斯林事工中发挥了重要的作用，更成为德文华一生的同工和好友。

河州福音堂的大门是敞开的，汉族人和回族人都受到热情的接待。据德文华回忆，在二十世纪三十年代之前经常有回族男子来福音堂听道，而且相较汉人听得更为专心。他还向在河州城内卖柴、卖牛奶的穆斯林商贩发放福音单张，与他们谈道。回族妇女十分保守，很少进宣教站。德文华夫人和妇女传道人便走出去，在街头巷尾与妇女们攀谈。为了更好地接近河州城的汉民和回民，德文华夫妇还经常提供一些医疗服务，例如给人免费拔牙。当饱受牙痛之苦的人在福音堂得

[53] 张春英，《知味墨与中国基督教的穆斯林宣教事业》（华中师范大学硕士学位论文，2011），48；吴剑丽，《夹缝中的少数派》，26-27。

[54] “Our Foreign Mail Bag (China),” *The Alliance Weekly*, December 8, 1917, 154; C. F. Snyder, “Kansu-Tibetan Border Mission, 1918” *The Alliance Weekly*, January 11, 1919, 134.

[55] C. F. Snyder, “The Call of Islam,” *The Alliance Weekly*, March 8, 1919, 362; Anna E. Galbraith, “Kansu-Tibetan Border Mission, 1918”, *The Alliance Weekly*, January 11, 1919, 134.

[56] *The Chinese Recorder*, vol. 50, no. 1 (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1919), 57-58.

[57] 濮马可 (Mark Edwin Botham, 1892-1923)，英国人，内地会宣教士，长期在西北穆斯林中传教。曾为布道回族特委会工作，多次开展针对中国穆斯林的考察活动，在近代对穆斯林宣教运动中有着重要的影响。

[58] 海春深 (George K. Harris, 1887-1962)，美国人，内地会第一位专职从事穆斯林事工的宣教士，被池维谋称为“中国极少数熟练掌握阿拉伯语的宣教士之一”。1913 年进入慕迪圣经学院学习，1916 年 4 月 9 日（即博德恩逝世三周年纪念日），在祷告会上受召向中国穆斯林传教。1918 年来到西宁，1926 年到河州医院开展布道工作，1927 年撤离甘肃。1928 年 12 月重返西北，长期在西宁服事，直至 1951 年 7 月离开中国。资料来源：刘继华，《基督教内地会对西北穆斯林的传教活动研究（1876-1951）》（华中师范大学博士学位论文，2012），93-94、121。

到医治时，他们对福音的态度也开始改观。这一点在回族妇女中尤其普遍——她们常因得到医疗救治而变得友善。

德文华延续了过去在汉人、藏人中巡回布道的习惯，经常前往河州城四围的集镇和村子布道，售卖、分发阿拉伯文或汉文的福音资料。在1927年1月的一次旅行布道中，德文华与一位汉族售经员从河州向东出发，在一个村庄集市向近五百名东乡族人布道。德文华夫人也经常下乡传道，发现农村的回族妇女比城中的更容易接近。她认为回族妇女甚至比汉族妇女更容易明白福音，“因为后者的头脑中充满了各种迷信和偶像崇拜的思想”。^[59]

除了以上的工作外，德文华夫妇与来河州开展穆斯林事工的内地会宣教士也有美好的搭配。1924年，博德恩医院河州分院开业之初，因人手不足，只能由兰州医院的医护人员分批前往河州轮值。德文华夫妇在这个时期施以援手，对金品三医生等人提供无私的帮助。^[60]1926年2月，海春深夫妇调至河州，专门负责向来医院求诊的穆斯林病人传道。德文华夫妇与他们互相扶持，多有往来。^[61]客观来讲，德文华在河州的服事存在一些局限。来到河州之后，德文华夫妇需要兼顾汉

族教会的牧养工作。过去神召会进入河州，引起分裂，德文华也要耗费心力帮助教会恢复稳定。此外，河州位于进入藏区的咽喉要道，而德文华的藏文造诣颇高，所以不时需要去支援藏族宣教事工。此前所渴望的“专职从事穆斯林事工”何曾真正实现过？

德文华夫妇在河州保持着与过去一样的衣着与饮食习惯，也没有刻意区分汉、回两族的福音事工。德文华在正式场合穿长袍马褂，夫人德碧斐则身着汉族妇女的衣裙，并未佩戴回族妇女的头巾。在食物方面，二人没有遵守穆斯林的饮食禁忌，经常到汉族信徒和朋友家里吃饭^[62]。无论是穆斯林的慕道友，还有受洗的回族信徒，都被邀请进入河州福音堂与汉族基督徒一起聚会。这种做法的隐患很大——除了极少数例外的情况，大部分穆斯林要么出于厌恶汉族人而拒绝接受福音，要么因与汉族人混杂而被迫离开自己的族群。甘藏边区的宣教士对此早有精辟的论述：“同时向汉族人和穆斯林传福音的努力一定会因两个族群间彼此的猜忌和仇恨而归于失败。”^[63]

在这样的处境下，选派“专职从事穆斯林事工”的宣教士势在必行。那位“随意己行、作万事的”（弗1:11）神已经将这个负担放在一对年轻宣教士的心中。

[59] 吴剑丽，《夹缝中的少数派》，179-80；“Report Of Work Among Moslems In Kansu,” *The Quarterly Newsletter of the Society of Friends of the Moslems in China*, October, 1927, 5; C. F. Snyder, “Problem of Approach, The Moslems of Hochow,” *Friends of the Moslems*, April, 1934, 29; Phoebe B. Snyder, “Hochow, Kansu,” *Friends of the Moslems*, April, 1935, 32.

[60] 刘继华，《基督教内地会对西北穆斯林的传教活动研究》，153。

[61] 布麦克，《火炬传千里——宣教士海春深在穆斯林中的生命见证》（香港：新生资源中心，2006），51-52，63-64。

[62] Mrs. Phoebe B. Snyder, “Gleanings from Hochow, Kansu, China,” *The Alliance Weekly*, January 6, 1923, 685.

[63] Robert B. Ekvall, “Gateway to Tibet”, 107.



图十一：海映光与刘姑娘在狄道成婚（1925年6月）^{〔65〕}

由左至右：魏性初夫妇、林路得、海映光、宋昌仁、罗拉·纽伯里（婚后改名为“海慕德”）、艾名世夫人、莫大猷夫人、艾名世、莫大猷

2、海映光夫妇前往循化

1925年1月的宣道周刊发布了一则激动人心的消息：“海映光弟兄和罗拉·纽伯里姐妹在语言学习方面进展顺利。他们预计于今年5月结婚，并在婚后前往甘肃的穆斯林中间服事。”^{〔64〕}

婚后不久，海映光夫妇被任命为甘藏边区第一对专职从事穆斯林事工的宣教士。根

据此前达成的睦邻协议，河州回民的福音工作已由内地会认领，所以海映光夫妇决定到撒拉族中间服事。为学习撒拉语，他们先迁至距循化较近的隆务宣教站。在一位撒拉语老师的指导下，二人从撒拉族方言中收集上千个句型和大量单词，制成卡片，以此为基础进行练习。约在1926年上半年，海映光夫妇在循化租到一处房屋，开启了在撒拉族穆斯林中间的工作。^{〔66〕}

〔64〕 “Fellow Laborers,” *The Alliance Weekly*, January 17, 1925, 46.

〔65〕 照片来源：Myrtle Dillon, *My Life and Testimony* (2016), 207.

〔66〕 C. F. Snyder, “Islam in Kansu,” *The Alliance Weekly*, May 22, 1926, 335–36; Phoebe B. Snyder, “Conference on Tibetan Border”, November 20, 1926, 758; “Carter D. Holton Reminiscences,” *Research and Reference Materials on the History of the Kansu-Tibetan Border Mission* (in the C&MA National Archives), 154–55; 王建平, <海映光牧师年谱>, 于《青海民族研究》, 2014年4月期。

“宣教士的撤退与中国教会自立进程的开启”

1、紧急的“交捧”与自立进程的开启

在“丰收与前进”阶段的末期，汉区教会的发展达到了顶峰。在各个城镇和广大的农村地区，牧养工作正在有条不紊且密集地推进。南、北两个布道团巡回向边远的福音未及之地进发，播撒生命之道的种子。布道团成员由狄道圣经学校的优秀学生组成——每过一年或两年，都会有新一批的神学生毕业。宣教站中经常举办的布道活动也为主赢得了许多灵魂。

在这些需要投入大量人力的工作中，传道人、教师、妇女传道员和布道团成员的薪酬几乎全部是由差会提供。虽然教会从一开始就持续而缓慢地鼓励中国信徒操练奉献，也在推动本地教会逐步朝着“自养”（self-supporting）的方向迈进；可年复一年，差会补贴的金额不但没有变小，反而越来越大。有越来越多的迹象表明，这种不健康的状态必须结束。

1925年，在青岛、上海和广州等东部沿海城市，先后发生外国资本家和租界警察杀戮中国民众的“五卅惨案”、“沙基惨案”^[67]。这些事件激起国人极大的公愤，各地民众纷纷举行游行示威，组织罢工、罢课、罢市，

抗议外国列强的暴行。狂热民族主义的思潮席卷全国，而由此滋生的排外情绪也不断升级。民众一开始只是反对“帝国主义政府”，可敌对的对象很快就扩大至外国学校、医院、企业，甚至是教会。几乎在一夜之间，宣教士们在中国成为“不受欢迎的人”，到处被人憎嫌。

即使在教会内部，中国信徒心中也与宣教士产生了隔阂。“五卅运动”爆发之后，兰州各所学校的学生纷纷罢课，上街游行示威。内地会创办的华英中学也卷入罢课风潮，校方和学生之间发生冲突，学校被迫停课。

甘藏边区的汉族教会也不可避免地受到影响。一个部分经费由本地教会承担的布道团在新的区域开辟了一间教会，随即主动提出“自养”。其实，许多人心中更在意的是“自治”。在教会学校中，强烈的民族主义情绪迅速滋长，中国教师和学生对外国宣教士开始产生一种微妙的对立情绪，似有“山雨欲来风满楼”之势。在暗流涌动中，“丰收与前进”阶段正在以一种出乎所有人意料的方式步入尾声。

1926年5月，国民政府发动北伐。1927年3月，因在南京发生大规模袭击、抢劫外国人的排外风潮（史称“南京事件”^[68]），英、美等国驻华使领馆通知本国侨民尽快向沿海地区撤离。

[67] 1925年5月，上海、青岛两地日本纱厂的中国工人发起罢工，先后被镇压。5月30日，在上海公共租界声援罢工运动的百余名学生被拘捕，而为此在巡捕房外抗议示威的民众又遭英国租界警察枪杀，史称“五卅惨案”。6月23日，广东各界民众在广州举行上海惨案追悼大会，会后举行游行示威。当密集的游行队伍路过沙基时，突然遭到英国军警的排枪射击，停泊在珠江上的英、法军舰也开炮轰击，造成重大死伤，史称“沙基惨案”。

[68] 1927年3月24日，北伐军攻入南京。随后，南京城内的外国领事馆和由外国人开办的学校、医院和教堂都成为暴乱士兵和地痞流氓洗劫的目标。金陵大学副校长美国人文怀恩被杀，英国、日本驻中国领事遭遇枪击，还有多名外侨在暴乱中受伤或丧生。

甘藏边区的宣教士对于稚嫩的中国教会有些放心不下，可正当他们犹豫不决时，本地基督徒也开始劝他们离开。因为如果宣教士留下来，中国信徒面对的压力和歧视无疑会更大，当本地人攻击外国人的时候，他们将不得不以自己和家人的性命为代价掩护宣教士。教会的领袖们专门拜访莫大猷，说：“牧师，这么多年来，您一直呼吁建立自养和本土化的教会。现在是剪断教会与差会之间‘脐带’的时候了。新政权反对一切与外国人有关的事物，到处都有人呼喊‘中国人的中国’（China for Chinese）。如果我们成为一间自立的教会，一切都会更容易。时机成熟了，我们希望成为一间完全本土化的教会，实现完全的自养。”

甘藏边区执行委员会为此专门召开会议，决定同意中国教会开启自立进程，还制定了实施细则。首先，从中国传道人中选出狄道的苟乐天、河州的王焕文与岷州的李养源三人组成本地执行委员会，统筹管理全区教会的工作。其次，由差会向每位中国传道人提供一笔过渡津贴，帮助他们应对自立初期的生活。第三，在发放过渡津贴后，差会将不再提供资金支持，以便中国教会顺理成章地成为“自立教会”。

值得一提的是，当时甘藏边区的四十余位中国传道人全部在狄道圣经学校接受过为期三年的神学训练（课程体系与乃役宣教士训练学校类似）。莫大猷对宣道会第一代宣教士的远见钦佩不已：他们在华西区（即甘藏边

区）、华中区和华南区建立之初，就创立圣经学校，培养出大量训练有素的本土传道人。此时，虽然宣教士需要紧急撤出中国，但中国传道人已足以胜任教会的各项工作。

在其他宣教士离开甘肃近一个月后，莫大猷从狄道出发，依次走访了河州、岷州和巩昌等三地的教会。他欣喜地看到，这几间教会在没有宣教士的情况下依然运转正常。中国信徒依然按时参加主日聚会，人数一点都没有减少。在河州，弟兄姐妹在一个雷雨天从5英里、10英里，甚至20英里以外赶来聚会。中国传道人带领整场主日礼拜，按正意分解神的道，满有能力。福音堂挤满了喜乐的听众。这一切都令他深感安慰。^[69]

2、艰难的撤退

1927年3月末，宣道会华中区、华南区的宣教士已分别转移至上海和香港，但甘藏边区的33名宣教士仍因路途遥远、交通不便而尚未动身。因为事态紧急，美国领事馆再三命令在甘肃省的侨民立刻向沿海的安全地区转移。

如此大规模的人员撤离需要巨额经费，他们撤退途中也会面临盗贼的危险、仇外的军队、恶劣的天气等许多困难。宣道会美国总部紧急筹措资金，同时呼吁弟兄姐妹为此作专项奉献，还将4月15日定为宣道会的整体祷告日，为在华宣教士的安全撤退和即将面临逼迫的中国信徒恒切祈求。^[70]

[69] Thomas Moseley, “Missionary Echoes from the New York Convention,” *The Alliance Weekly*, October 29, 1927, 712–14; “Moh Ta-lu, Man of Great Plans: The Biography of Dr. Thomas Moseley”, 71–72.

[70] “Day of Prayer for China,” *The Alliance Weekly*, April 9, 1927, 226; “Movements of Alliance Missionaries in China,” *The Alliance Weekly*, April 30, 1927, 275; “Prayer Requests,” *The Alliance Weekly*, May 28, 1927, 338.

The China Emergency Fund	
<i>Needs:</i>	
Cabled to China February 1st,	\$5,000
Cabled to China March 26th, .	6,000
Cabled to China March 31st, .	6,000
To Evacuate West China Mis-	
sionaries,	8,000
	\$25,000
 <i>Receipts to Date:</i>	
	\$4,461.09
We shall report from week to week the funds received for this special purpose so that intelligent prayer may be offered.	

图十二：宣道周刊关于在华宣教士撤退所需资金的明细（1927年4月9日）

截至4月12日，甘藏边区的多数宣教士及其子女已经启程离开。他们乘坐马车、轴子（骡轿）等缓慢的交通工具，用时三十余天才到达局势相对稳定的山西太原，再乘火车前往北平。

海映光因妻子海慕德即将临盆，不得不推迟离开的日期。莫大猷作为甘藏边区主席留下断后，等待与海映光一家一同出发。两家人最终选择与内地会的宣教士一同撤离。5月中旬，38名宣教士和12名孩童一同搭乘8艘羊皮筏子，顺黄河而下。黄河的航道深浅不一，激流险滩不可胜数，全靠船家凭经验用长长的橹杆支撑避开，整个旅途凶险异常。宣教士们航行24天后抵达包头，又花了几天时间乘火车与之前撤离的同工们会合。

从陆路和水路撤离的宣教士经历了不同的

危险，也都有重大的牺牲。身怀六甲的孙守成夫人搭轴子，历时39天才到达北平。因途中旅店、餐馆的卫生条件极差，她不幸感染天花。6月，孙家儿子爱德温出生仅两周后便因天花夭折；7月，女儿格温多林在返美途中感染猩红热，病逝于日本，年仅3岁。内地会的金品三医生在从水路撤离的队伍中担任领队，6月5日，在黄河内蒙古段，他因帮助推动搁浅的筏子而被漩涡卷走，遗体都未能找到。

在北平稍作休整后，甘藏边区的宣教士乘船前往日本。等待几个月后，中国的政势仍未有缓和的迹象。宣道会美国总部遂做出决定，将在华宣教士全部撤回国内。返回美国后，惊魂甫定的宣教士们开始意识到这次撤退对于甘藏边区未来的事工意味着什么。他们心中不免忧虑，但依然相信神在掌权。

莫大猷在纽约宣道会教会的分享显露出宣教士们的心迹：第一，既然宣教士的撤退是出于神的旨意，那么祂也必然顾念自己的百姓，中国教会虽然将不可避免地经历一段受逼迫的时期，但“在试炼过后，必如精金”；第二，既然主耶稣应许“你们奉我的名无论求什么，我必成就，……你们若奉我的名求什么，我必成就”（约14:13-14），那么基督徒就应该放胆求祂败坏仇敌的权势；第三，宣道会从未打算永久占领一个地区，在当地会众生命成熟到足以自立之时，也就是宣教士们前往新的福音禾场之日。^[71]✝（未完待续）

[71] Thomas Moseley, "Missionary Echoes from the New York Convention," *The Alliance Weekly*, October 29, 1927, 712-14.

基督徒的自由和本分

——马丁·路德给身处瘟疫饥荒者的建议^[1]

文 / 马丁·路德

译 / 孙为鲲

我们的结论是：无论遇到何种患难，我们都可以祷告主救我们脱离；我们也应该在自己有能力的时候，尽可能保护自己；我们的行为不应与神的原则相冲突；同时我们有责任在同样的患难和危险中去救助我们的邻舍。

逃生求救的本能是神植根在所有人心中的，因此只要这种本能不与神的原则以及邻舍的益处相冲突，就不应加以禁止。这正如保罗在以弗所书中所说的：“从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜。”（弗 5:29）我们原是受了神的命令来尽可能保养爱惜自己的身体和生命。一个人在为保全自己性命而逃生时，如果能完全避免给邻舍带来损害，那么他的所作所为便是合宜的。

对于教牧人员，如传道人和牧师，在危险和死亡到来时有义务守住自己的职分，因为基督有明确的命令说：“我是好牧人，好牧人为羊舍命。若是雇工，不是牧人，他看见狼来，就撇下羊逃走。”（约 10:11、12）人们在危险和死亡来临时，尤其需要牧师的服事，神的话语和圣餐此时可以让一个人的良心得着坚固和安慰，从而以信心胜过死亡。然而在传道人人手足够的情况下，这些教牧人员考虑到，没有必要在如此的险境中让所有的教牧人员都待在一处，便可以达成共识，让其中一部分传道人离开。对于这种做法，我不会称其为犯罪，因为这些人已经保证了足够的服事能力，并且如果一旦有需要，他们都会甘心乐意地选择留下来。在大马士革，保罗的门徒用筐子将他从城墙上缒下去逃生（参徒 9:25）；在使徒行传 19 章，我们看到保罗的门徒不允许他去直面集市上的危险，因为那样做并不是必要的（参徒 19:30）。

与之类似，所有掌管世俗权柄的官长，比如市长、法官，都有义务留守在自己的岗位上。这一属灵和属世职分的观点，同样需要延伸到那些对他人负有义务和责任的人身上。因此在危险到来时，仆人不应该离开主人，主人也不应该离弃仆人；父母也因着主的命令，有义务去照顾、帮助自己的儿女，而儿女也必须去看顾他们的父母。事实上，所有人都不应该在危险面前撇下邻舍，自己逃生，除非有其他人能够完全替代他们来服事。每一个人都应该以自己希望得到帮助的方式，去帮助、支持自己身边的邻舍。（参太 7:12）

如果身边的邻舍不需要帮助，又或有足够的人手（这些人或是出于自愿或个人义务，或是受人委托）来照顾他们，又或那患病之人不想让他的亲友留下来，不愿接受他们的帮助，我认为人们有自由在逃生和留下来之间作选择。

如果有人因着对邻舍负有义不容辞的责任而选择留守，那么他就当将自己交托在神的保守之中，并宣告说：“主啊，我在你的手中，你将服事这里的义务加在我身上，愿你的旨意成就，因我不过是你卑微的受造物。为了履行自己的责任，无论遇到什么患难，我都深信自己的生死均在你的手中。”另一方面，如果有人没有必然的责任，并做好了逃生的准备，他也当将自己交托在神的手中，并如此宣告说：“亲爱的神，我既软弱又害怕，因此我决定逃避这样的灾祸，并竭尽所能地保护自己不受其害。然而，我今天的逃生原不能救我自己；无论是遇到目前这样的患难，还是其他的危机，我都知道自己是在你的手中，愿你的旨意成就。”✠

[1] 本文选摘编辑自马丁·路德，〈给身处瘟疫饥荒者的建议之致约翰·赫斯 1527年11月〉，于《路德劝慰书信》，西奥多·G. 泰伯特选编、英译，孙为鲲译，基督教经典译丛（上海：上海三联书店，2017），259-77。特此致谢。文章标题为本刊所加。——编者注

汝何往 我亦往

拿俄米就与两个儿妇起身要从摩押地归回，因为她在摩押地听见耶和华眷顾自己的百姓，赐粮食与他们。于是她和两个儿妇起行离开所住的地方，要回犹大地去。拿俄米对两个儿妇说：“你们各人回娘家去吧！愿耶和华恩待你们，像你们恩待已死的人与我一样。愿耶和华使你们各在新夫家中得平安！”于是，拿俄米与她们亲嘴。她们就放声而哭……路得说：“不要催我回去不跟随你。你往哪里去，我也往那里去；你在哪里住宿，我也在那里住宿；你的国就是我的国，你的神就是我的神。你在哪里死，我也在那里死，也葬在那里。除非死能使你我相离，不然，愿耶和华重重地降罚与我。”

——路得记 1:6-9、16-17