

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。

生命方向的动力，是受死复活的救主如今已作王掌权。悔改是上帝主权下的恩赐，也是一个人经历属天的更新和恩典后的正常反应。并非只有少数特别的人才能做到在持续的悔改中治死肉体，在基督里的信徒已拥有了治死肉体与邪情私欲的能力（参西3:5）。

神学探讨

71

评价北森嘉藏“上帝之痛神学”/庆君（Qingjun Luo）

对北森来说，基督受苦难是为叫祂本质得以完全，祂的十字架、受苦难皆不是上帝在救赎历史中的外在作为，而是上帝的内在作为。痛中的上帝就是以其自身之痛解决我们人类之痛的上帝。北森之后，很多神学家继续质疑上帝不动情的传统教义。在评价他的神学时，首先要注意到，北森的“上帝之痛神学”在释经上较为薄弱，他的神学在一个不稳定的根基上踉跄而行。此外，他的“日本”神学方案在很多方面过度简化了传统神学和民族文化。我们可以合理地地质问，北森与其后来者是否无意间移除了他们本想立足的根基——只有一位不受痛苦的上帝才能使我们确信祂对我们说的话：“不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”（启21:4）

75

福音派将三一论变成达到目的的手段，是时候改变了——两千年来的三位一体教义，到如今是怎么迷失的？/马修·巴雷特（Matthew Barrett）

过去一百年来对于三一论的现代理解，与正统的、合乎圣经的三位一体教义之间，存在着巨大的分歧。莫特曼批评历史上作为正统标准的尼西亚信经，发展了一种三位一体的社会性教义：三位一体是一个共同体，或者一个社会，是各个神圣位格的协作，其中每一位格都有自己的意识和意志中心。因为每个位格在这个社会里都是平等的，因此平等权就被分配下来，等级就消灭了。如此，莫特曼有了解决困扰社会的罪恶问题的答案。当今许多福音派的神学家也冒着三神论的风险接受了一种社会三一论。有人认为三一论思想复兴了。然而，他们所复苏的三一论既不合乎正统，也不合乎圣经，而且还篡改了三一论来迎合我们的社会议程。

历史回顾

81

宣道会甘藏边区简史（上）/Little Paul

因致力于将福音传至未得之地，宣道会在激烈排外反教、民众笃信佛教、地势险峻、盗匪出没的“宣教艰困地区”，建立起一连串的宣教站。1895年宣道会差遣第一批宣教士在甘藏边界布道，七十余位宣教士先后前来，用整整两代人的时间，以损失十一名宣教士、八名宣教士子女的巨大代价，在纵横千余里的广袤地域建立教会。这些教会后来历经“反右”、“文革”等多次政治运动和逼迫，顽强地生存下来，并继续生根建造，直至今日。

附录：1895—1915年宣道会甘藏边区宣教士名录

封三

独自与神晤对时，我们得以坦然无惧地承认自己的罪 /邦兹（Edward McKendree Bounds）

我们当怎样战胜那在隐密处的门前常常压迫我们的那种不信？方法就是，我们需要在耶稣基督里彻底了解神的心。我们以我们的罪为一个惧怕神的理由，神以我们的罪为一个令我们进到祂面前的理由。我们想神最多不过是对我们说：“虽然你有罪，你可以来。”但神的意思却不同：因为你有罪，来！因为你十分需要我，所以快来！

悔改



将 吸
迎 耶

悔改

悔改

卷首语

文 / 本刊编辑部

讲道释经·栏目寄语

按顺序传讲整本圣经，并不一定就是传讲全备的圣经：“当我们传讲基督以使得圣经每个部分都为基督的福音贡献其独特的宝藏时，方达到‘传讲整本圣经’的目标。”

我们可以运用圣经神学，根据整本圣经，传扬完整的基督和全备的福音。这样我们就敢和使徒保罗一样说：“神的旨意，我并没有一样避讳不传给你们们的。”（徒20:27）

以上内容选自《讲道与圣经神学》一文，隶属讲道释经栏目，本期栏目的关注点是圣经神学与讲道的关系。曾经有人问：讲道的时候是否一定要运用圣经神学？的确，虽然我们可能对圣经神学颇为喜欢，但仍然可能对讲道中是否要使用圣经神学以及怎样使用不太肯定。如果这也是你在想的问题，这篇有丰富洞见而又切合实际的文章将会给你带来帮助。

当然，在此之前，我们还是需要简洁但清晰地确认，我们所说的圣经神学是什么。如果我们读了上一期的《圣经神学的种类》，也会更关切这个问题。对这一方面，T. D. 亚历山大的《圣经神学》一文有很好的概括论述，他也是《圣经神学导论——从伊甸到新耶路撒冷》一书的作者。

本期刊登的讲章《怀着真信心，忍耐等候》来自作者根据雅各书5:7-12在教会的主日讲道。对国内很多传道人和弟兄姐妹来说，2022年的上半年，无疑是遭遇艰难和挑战的半年。而且作为天国子民在这世界上，无论何处，无论何时，都需要随时准备好面对挑战。因此，希望这篇讲章的内容能给读者带来帮助。同时，这篇讲道中也体现出对圣经神学的一些运用，可以促进我们在这方面的思考和实践。

如果从圣经神学的角度来看，我们和一世纪的圣徒都是处在同一个末世里。这会不会让我们感到很惊奇？这不仅会使我们感受到与那时的圣徒异常地接近，更会让我们看到，那给他们带来极大喜乐、安慰和激励的圣经中的信息，也会同样在我们生命中成就那奇妙的工作。

教会建造·栏目寄语

早在2019年，教会建造栏目就想以“悔改”为主题组稿。当时的情况是，国家的宗教管理政策升级，新冠疫情初起又导致民情恐慌，教会迫于外在形式不得不调整聚集与牧养的方式。变化之时亦是反思之时。老一辈传道人多次在交通时提醒本刊编辑，在神的主权中，许多热热闹闹的教会活动都不得不停止了，这非常像家庭教会历史中“扬场过筛、收谷入仓”的经历；而老一辈信徒在过去被熬炼而学习谦卑悔改，回到神的面前与神相亲的经历，可以成为当代教会的借鉴。但我们未将该计划立即付诸行动，其中有两个方面的原因：

首先，本刊认为应当先策划一系列选题来提醒教会：教牧实践不太可能回到从前了，我们面对的是新常态，会遭遇新问题；教会需要抓住要项——兴起与建造同工，深化团契相爱，坚固按照神的话语来建造神的教会的信心。教会当做的仍旧是保证常规牧养，但应启动或深化一些举措来应对新挑战。为此，我们陆续策划了“征召与训练长老”、“建立共同体”、“阅读与牧养”等主题。

其次，家庭教会在过去的近廿年间，正在经历着在认信、牧养章法、建制、教会论等方面的成长与自觉。这些与老一辈传道人们的教牧实践还是有所不同。老一辈以背十字架的心志、谦卑虚己的生命来见证神的荣美；他们“退回内室、随主同行”的特征，落实于牧养实践，关注点是信徒个人的成圣。若只在这一传承中关注悔改的主题，便会失去当代的家庭教会所呈现的，在神学阐释等方面更为自觉的特征。因此，本刊先策划了“十架为辖”、“及时当勉励”、“圣徒坚忍”等主题，在教义神学、圣经神学的末世论等方面多些预备。

以上述主题为序章，我们从本期开始以悔改为总主题策划一系列内容。本期主题是“悔改的当代意涵”，选文四篇：

《悔改的当代意涵与实践》整理自一次教牧座谈会，会上几位牧师探讨了老一辈与当代教会在关注悔改时的不同特征，尝试为“教会为何会忽略悔改”的问题归纳成因，也分享了自己在当前错综复杂的社会环境下，牧养遭难信徒，帮助其悔改、与神同行的经验，并回答了“信徒遭难是因为犯罪被管教么”这一问题。阅读本文时我们不难发现，当代教会已经不单单以信徒个人成圣的角度来实践悔改，还会以回

到改教传统，以神学阐释及教会牧养与治理建制中的牧养章法、成员制、教会纪律等方式来加以落实。

当我们在国内外各样负面新闻频发的语境中来呼吁悔改时，不得不面对这样的质疑：“强调悔改是否合宜？”我们需要回到圣经、回到大公传统来回答这一问题。《若不悔改都要灭亡》，作者波斯顿（1676–1732）是苏格兰长老会的领袖、神学家，他以对经文的观察、解释、应用来回答这一问题。“观察、解释、应用”或许是现代的牧者与信徒们在每日灵修经文时，早就习以为常的方法；本刊期待这篇文章也可以使我们看到前人是怎么做的，这或许对我们当代的讲道与灵修实践能有所启发。

这篇文章的内容还涉及“信心与悔改”的关系，我们以一篇短文《悔改与信心的逻辑关系》作更全面的阐释。文章虽短，但实属“观点与文献综述”方面的佳作。类似的综述方法本是治学的基础，我们也期待这一方法成为教会、神学院在研讨重要的神学主题时，可以使用的方式。我们选此文时也期待为有志于“为了牧养而扎实成长”的牧者、读者们提供可仿效的范本。

对悔改的定义、必要性、神学的查考与研讨，应当落实在我们的信仰生活中。最后一篇《真假悔改》，选自中文世界的新书《悔改》（香港：经典传承出版社，2021），作者是已过世的费城威敏神学院的实践神学家约翰·米勒。作者没有以陈述命题、阐释神学的方式来为悔改下定义；而是结合当代文化中的人心偏好，以教牧实践的关注来写作，读来沁人心脾、引人深思，具有较好的牧养性。

深愿本期文章及这个系列的后续内容，能够服事我们所亲爱的读者们，深愿我们一同跟随着我们的主耶稣，满有信心地向世界宣讲“日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音”（可1:15），且宣讲得有权柄，有爱心，又合宜。

神学探讨·栏目寄语

本期的神学探讨栏目从上期关于神学方法的讨论，进入到经典神论（Theology Proper）的两个重要议题：神的属性和三位一体。我们选择的两篇文章分别与这两个议题对应。

经典神论描述神的属性，将其分为“不可传通的属性”（incommunicable attributes）和“可传通的属性”（communicable attributes）。前者只能用于描述神，而后者则可以在类比的意义上同时形容神和人。“不动情”（impassibility）是神的不可传通的属性之一，说明上帝就其本质而言，不受祂自身之外的事物影响，不被情感（尤其是痛苦）所支配。这个属性与上帝的不变性（immutability）紧密相关。这自然不是对上帝在救赎历史中与祂的百姓真实的位格性交往的否定，但这教义说明，圣经中那些关于上帝情感的经文并不意味着是对上帝本质的描绘。本期庆君的文章评述北森家藏的“上帝之痛的神学”，为传统神论辩护。恰逢中文版《上帝之痛的神学》近期出版，我们期待本文于读者有益。

三位一体的教义在近年来得到了诸多关注，但遗憾的是，大多数新的提议并不是对传统教义的持守，而是从自身感受到的社会、政治等需要出发，试图使得神学能够服务于当下的行动。本期中马修·巴雷特的文章取自他的新书《单一的三位一体：不被操控的父、子和圣灵》（*Simply Trinity: The Unmanipulated Father, Son, and Spirit*），介绍和分析了莫特曼、沃尔夫、古德恩等现当代神学家如何通过社会性三一论（Social Trinity），而偏离甚至否定了尼西亚正统三一论。

诚然，两篇文章不足以探讨所有关于神的属性和三位一体的教义，更无法完成对正统神论的全面介绍。本期的两篇文章最初分别发表于英文世界的《现代宗教改革》（*Modern Reformation*）和《今日基督教》（*Christianity Today*），面向广泛的基督徒和非基督徒读者，而并非专业的神学学者。我们期待着即使不了解所有的细节和个别术语，读者也能够耐心阅读中有所收获。我们甚至期待，读者会在疑惑或者兴趣中，拿出一本伯克富或者霍顿的系统神学，阅读其中的章节，并与我们一同赞美那位永不改变却在圣约中向我们施恩的神，那不被操控的父、子和圣灵。

历史回顾·栏目寄语

今天的教会若能够切实地了解过去所走的路，将会更好地理解现在的处境，并看清未来的道路。但很多对于现代中国教会历史的研究和讨论，容易只有“骨架”，没有“血肉”；或有偏差，或仓促评论，或人云亦云，缺乏论据和论证。之所以有这些问题，也许是因为这段历史是曾被刻意“隐藏”的历史，一度缺乏研究资料。这些资料或在海外图书馆中需要翻译过来，或在圣徒群体的记忆中需要被采访和整理出来。

然而，当下这个时代也许会成为中国教会史研究的黄金时期：

首先，海内外的前辈们在一个世纪以来对于中国教会历史的研究已经有相当的积累。无论通史、宗派历史，都有比较完整的著作。在个人传记方面，多位宣教先贤和家庭教会属灵前辈的传记已经在国内外出版和流传。

第二，最近二十年，教会史研究一度成为高校和研究院所中的“显学”。无论是实地考察，还是在史料梳理、翻译等方面，都出现为数不少的论文（含期刊论文和硕士、博士论文）。这些资料虽然不完全出于信徒之手，但已经尽可能对历史事件做了相对客观的描述。值得一提的是，很多研究都是原创性的，远远超出地方教会所保留的历史资料。

第三，从上世纪八十年代开始，各地大量编写了地方志、宗教志，以及其他文史资料。虽然学者们并未有意地为教会积累资料，但他们从各地教会的老人们采集了不少口述资料，成为今天可资利用的宝贵资源。

第四，由于现代信息手段的出现，一些尘封已久的资料，例如各差会的公关报、宣教士的资料、民国的报刊等，纷纷整理成电子档，甚至是电子数据库，检索与下载使用都比较方便。

综上所述，我们正拥有的资源及技术手段可能已经超过历史上任何一个时期的中国信徒。因此，希望能有更多弟兄姐妹从事教会历史的研究工作，尤其是在地区教会历史方面。因为来华宣教士的事奉具有地域性，不同的宗派有不同的传教区，不同地区的教会往往有不同的属灵传承和特征。所以，如果能从各地区、各宗派、各团体入手，来梳理中国教会历史和属灵传承，将会使我们对于中国教会历史的了解更加准确、深入和丰富。

感恩的是，最近兴起了不少有这样负担的研究者。《宣道会甘藏边区简史》的作者Little Paul弟兄，正是其中一位，他近年潜心研究百年前宣道会在甘藏边区的服事，将这些在当地教会渐隐没无闻的史实重新挖掘出来。这篇文章将分上中下三篇，按照作者的成稿进度在历史专栏陆续发表，其史料详尽，治学扎实，文风朴实生动，使我们一睹百年前基督教会在甘藏边境建立、成长的史诗。✝

圣经神学^[1]

文 / T. D. 亚历山大 (T. D. Alexander)

译 / 尘规

校 / 和卫

人们在使用“圣经神学”这一表达时，有着许多不同的方式。一些现代作家用它来表示对圣经文本的任何神学解释，但传统上，“圣经神学”是指“整本圣经的总体神学信息”^[2]。这一后来理解的前提是：组成圣经的各个书卷足够统一，共同提供了一个连贯的神学。

我们经常把圣经当作是一本书来看待，但实际上它是一本合集，由历代以来不同作者用不同的文学体裁和语言创作的较短的宗教文本组成。圣经的这一特性，对那些认为圣经具有统一神学观点的人来说，带来了直接的挑战。然而，圣经本身的见证是，尽管不同的人类作者创作了这些作品，但他们得到的是源自上帝的启示，以至于整个作品合集有着上帝作为作者的权威性和统一性。

反对圣经神学的声音

作为一门神学学科，圣经神学有着一段曲折的发展史。在17和18世纪，圣经神学是与教义神学或系统神学紧密地联系在一起的。当时，人们在各个不同的主题（通常有24个主题）^[3]下解释圣经的神学，并从整本圣经中收集佐证的经文来说明每个主题。

从18世纪末起，圣经学术研究深受一些思想的影响，这极大地破坏了认为旧约和新约具有内在一致性的单一神学观念。当时人们想法是，圣经的不同书卷是由不同的人在不同的历史中创作的，反映了不同的神学，因此是无法相容的。^[4]所以，到了19世纪初，批判学者认为，圣经最好是被看作一本说明以色列宗教在几个世纪中如何演化的资料书。^[5]甚至连新约，人们也认为其神学远非

[1] 本文原载于 <https://www.thegospelcoalition.org/essay/biblical-theology/>，2022年4月17日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] Brian S. Rosner, "Biblical Theology," in *The New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander and B. S. Rosner (Leicester: IVP, 2000), 3.

[3] 1644年，Henricus a Diest 发表了作品：*Theologia biblica* (Daventriae: Ioannem Janssonium), 1644。该作品中，他在23个教义主题下整理了圣经经文。

[4] 甚至某一个人的作品也可能是由反映不同上帝观的早期文件组成。

[5] 例如，根据 Georg L. Bauer 的 *The Theology of the Old Testament*；或 *a Biblical Sketch of the Religious Opinions of the Ancient Hebrews from the Earliest Times to the Commencement of the Christian Era* (London: Charles Fox, 1838)，在亚伯拉罕时期，上帝是一位“家庭上帝”，是众多神祇之一。在摩西时代，这位“家庭上帝”、他们祖宗的上帝，被提升到“国家上帝”的地位。后来，先知书和传奇故事将对“国家上帝”的信仰扩展为“一神论信仰”，认为上帝是“所有人的创造者”。

一致。如此看来，圣经不可能提供一种单一的，且包罗万象的神学。

鉴于这种背景，必须要肯定的是，从事“圣经神学”研究是一项认信活动，即承认圣经作为上帝所默示的话语的独特权威。明白圣经乃上帝所默示的（提后 3:16），为贯穿整本圣经的单一神学的观念提供了合法性。

相互补充，还是相互矛盾？

人们通常认为，圣经书卷在体裁和由来方面的多样性，破坏了整本圣经拥有单一神学的可能性。虽然圣经各个书卷确实不是同质的，也不是由一个人类作者写成，但批判性研究甚至割裂了一些内在原本统一的文本，以便其宣传“圣经有着迥异不同的神学”的观念。在他们眼中，本来可以被理解为互补的内容，往往被看作矛盾或不相容。

可以在创世记头几章找到他们所讲的一个例子。第一章显示出上帝的超越性，祂从高处掌管所有受造物；而第二章则强调了上帝的临在性，因为上帝直接面质了住在伊甸园中的人类夫妇。神是超越的，也是临在的，这种观点反映在每一章对上帝的称呼上。第一章通篇使用的是通用的希伯来语 *’ēlōhîm*，译为“上帝”（God）；而在创世记第二章的伊甸园叙述中，则倾向于使用个体称呼 *yhwh*，通常译为“主”（Lord）。这并列的两章给出了一个互补的上帝形像，强调了祂本质中不同却相容的方面。虽然有些人认为

创世记第 1-2 章中，对创造两种描述反映了截然不同的神学，但明显的是，创世记的作者希望他的读者将这两种描述视为是互补的。两种描述综合起来提供了一个统一的神学，比各自的描述本身更丰富、更复杂。圣经神学的拥护者必须要时常抵制简化主义倾向，因为这种倾向无法公正地描述圣经文本中上帝的本性和祂行动的复杂性。

多样性中的统一性

在评估组成圣经的各个书卷的多样性时，将圣经比作人体或许会有帮助。作为一个功能完好的有机体，身体在多样性中展现出统一性。一只手和一只眼睛非常不同，但两者都是身体的重要组成部分。一个有助于触觉，另一个提供了视觉。身体的完整性同时需要这两者。同样地，圣经的神学也因互补的多样性变得丰富。有时，这也像时钟的齿轮一样，圣经文本甚至可能看起来是朝相反的方向运动。比如，箴言强有力地表明，公义的行为将得到上帝的赏赐；与此形成鲜明对比的是，约伯记则严肃地提醒人，即使是最公义的人也可能遭受可怕的痛苦。乍看起来，约伯记似乎与箴言的教导相矛盾，但两本书提供的视角虽然不同，但却是相互平衡的。^[6] 尽管有着相反的论调，但在正确解释圣经时，却能带来惊人统一的神学。

一个全局的故事

近年来，人们越来越认识到，圣经神学在帮

[6] 箴言和约伯记之间的对比不应过分夸大。箴言本身包含了足够多的评论，以消除“义人总是比恶人拥有更大的物质繁荣”的观念（见箴 19:1, 28:6、11, 30:8–9）。

助基督徒更好地理解作为上帝话语的整本圣经方面发挥着至关重要的作用，因此对圣经神学的兴趣越来越浓厚。系统神学是在特定类别下对圣经真理进行有组织的提炼，而圣经神学则专注于从创世记到启示录所展开的宏大叙事，试图解释如何根据圣经的文学多样性和它所记录的历史发展来更好地理解它。系统神学重视教义式的断言或命题式的真理，而圣经神学则采用叙事的方法，试图描述圣经启示的轮廓，揭示了上帝过去如何与人互动以及祂未来将如何行动。这种叙事方法的好处是，通过展示事物如何随时间发展和变化，来解释圣经中的多样性。它提供了一种对救赎历史的理解。^[7]这种对历史解释的前提是，将记录在整本圣经中的各个事件视作历史事实。

在《宣教中的上帝》(*The Mission of God*)一书中^[8]，作者克里斯·莱特(Chris Wright)强调了圣经作为故事的重要性。他指出，我们生活在一个“有故事的宇宙”。

我们讲述的故事塑造了我们对周围世界的理解。真理藉着故事加以传达。然而，故事远不只是冷冰冰的事实陈述，它们也冲击我们的情感，塑造我们的想象力，还能影响我们的行为。有鉴于此，不足为奇的是：圣经的大部分内容都是以故事的形式出现的，而圣经整体上讲述了一个引人注目的故事（关于人类与上帝关系的元叙事）。重要的是，这个全局故事建立了基督教的世界观，解决了以下基本问题：我们在哪？我们是谁？何处出了问题？何为解决之道？^[9]

许多学者认识到了圣经神学的叙事维度，他们试图找出合适的主题，来将圣经文本以有意义的方式凝聚起来。一些人主张采用单一、全局的主题^[10]，而另一些人则倾向于承认一些平行主题的存在。^[11]鉴于圣经故事的多主题性质，许多学者针对一些支持圣经神学统一性的特定主题编写了专著，但并没有宣称哪个主题应该看成比其他主题更重要。^[12]

[7] Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: Inter-Varsity, 1991); Willem A. VanGemeren, *The Progress of Redemption: From Creation to the New Jerusalem* (Carlisle: Paternoster, 1995).

[8] Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Nottingham: IVP, 2006). 类似的方法见 Vaughan Roberts, *God's Big Picture: Tracing the Story-Line of the Bible* (Leicester: IVP, 2003); Craig G. Bartholomew and Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2004).

[9] Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*, 55; 参考 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, vol. 1, *Christian Origins and the Question of God*, (London: SPCK, 1993).

[10] 例如 Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*; James M. Hamilton, *God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology* (Wheaton: Crossway, 2010); Peter John Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton: Crossway, 2012); J. Scott Duvall and J. Daniel Hays, *God's Relational Presence: The Cohesive Center of Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019).

[11] 例如 Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2003); Scott J. Hafemann and Paul R. House, eds., *Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); T. Desmond Alexander, *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology* (Grand Rapids: Kregel, 2009).

[12] 例如 Gregory K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God, New Studies in Biblical Theology*, (Leicester: Apollos, 2004); Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2007); Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids: Baker, 2013); Thomas R. Schreiner, *Covenant and God's Purpose for the World, Short Studies in Biblical Theology*, (Wheaton: Crossway, 2017); T. Desmond Alexander, *The City of God and the Goal of Creation* (Wheaton: Crossway, 2018).

应许与成就

每个故事都有起头。创世记的头几章设定了场景。它们描述了上帝在创世之时建立的神人关系是如何破裂的。亚当和夏娃在伊甸园中悖逆上帝，给整个世界带来了影响深远的后果。他们没有向那敌对上帝的诡秘之蛇行使权柄，他们听从被造物，而不是造物主。由于不顺服上帝，他们和那煽动反叛的蛇一样受了惩罚。上帝宣告的惩罚具有讽刺性，也耐人寻味——蛇（在其它地方被称为魔鬼或撒但）最终将被女人的后裔打败（创3:15）。这个严肃的应许标志着一个故事的开始，而这个故事可以在创世记中追溯到一个独特的家族的后裔，从这个宗族中最终要出来一位击杀这蛇的人。沿着夏娃后代的家谱，上帝的应许一步一步地引入，产生了对未来的一位独特君王的期待，这位君王成为上帝向万国赐福的中保。从创世记到撒母耳记的持续性叙事，将这些应许与大卫的王朝联系起来。最终，这些应许在耶稣基督身上得到成就。^[13] 以这种方式，旧约和新约通过“应许—成就”的观点联系在了一起。

预表

从另一个角度来看，这一圣经的全局故事有一个预表的维度。高伟勋（Graeme Goldsworthy）在他的《以基督为中心的圣经神学：释经学的基础和原则》（*Christ-Centered Biblical Theology: Hermeneutical Foundations and Principles*）一书中^[14]，对这伟大故事的

预表维度作了有益的介绍。根据他的观点，圣经历史从创造开始，且在亚当和夏娃被逐出伊甸园的悲剧之后，随着亚伯拉罕被召以及上帝与他立约，又有了一个新的开始。这一盟约构成了以色列人从埃及为奴之家出来，以及这些赎民领受上帝藉摩西所赐西奈之约的基础。这又反过来构成了以色列人向上帝当尽之责任的基础，因为上帝把他们带到应许之地，给他们应许之地的所有权，兴起一个君王，并建立锡安及其圣殿，作为上帝在祂子民中临在的焦点。

重要的是，高伟勋注意到了从创世到建造耶路撒冷圣殿之间的众多事件，如何为众先知讲述的末世盼望提供了模式。众先知盼望第二次的“出埃及”，最终使得百姓要在一个非凡的、新的耶路撒冷与上帝同住。在这种思路下，高伟勋解释道，被掳后的作品乃是表明，主前六世纪末从巴比伦的回归并没有成就众先知所期待的理想盼望。众先知的盼望指向一位独特的大卫式君王的出现，他将作为第二亚当，代表上帝施行统治。这位君王最终将统治万国，成就上帝的救赎计划。这一切将在全地的再次创造中达到高潮，使上帝与来自万国的被赎之人同住。

高伟勋的预表方法，使圣经的读者能够看到，与上帝将以色列人从埃及的奴役中拯救出来，以及他们随后在迦南地定居有关的事件，是如何为通过耶稣基督而来的那更伟大的救赎提供了预表。希伯来书的作者也使用预表，将耶稣所开启的新约与西奈山的旧约

[13] 见 TGC 关于弥赛亚盼望的文章。

[14] Nottingham: Apollos, 2012.

作比较。他提出,与利未支派的大祭司相比,耶稣是更美的大祭司,因为耶稣已进入天上的圣所,而地上的会幕只是“副本和影子”^[15](来 8:1-13)。

总结

圣经神学的研究本身不是目的,而是工具,可以帮助人更好地理解作为上帝所默示的话语的圣经。圣经神学帮助我们看清全景,鉴赏将圣经维系在一起的众多主题,理解故事的发展,看到旧约的应许(有时通过约来表达)如何在耶稣基督身上得以成就(正如新约所见证的那样),并欣赏旧约如何提供模式或预表来解释故事的后续发展。

圣经神学的研究,关系到理解圣经每一部分如何以独特的方式为圣经的全局故事做出贡献,以及对这个故事的認識如何影响我们对圣经每一部分的理解。当这一目标得以实现,圣经神学便会紧紧地围绕基督为中心。✝

作者简介

T. D. 亚历山大 (T. D. Alexander) 在北爱尔兰贝尔法斯特联合神学院 (Union Theological College) 任教,是圣经研究高级讲师和研究院总监,他也是费兹莱长老教会 (Fitzroy Presbyterian Church) 的长老,著有多本圣经神学方面的书籍。

[15] 根据 ESV 圣经“copy and shadow”直译,和合本圣经译为“形状和影像”。——译者注

讲道与圣经神学^{〔1〕}

文 / 彼得·亚当 (Peter James Adam)

译 / 尘觊

校 / 和卫

圣经神学与讲道的关系

1、圣经神学需要传道人

圣经命令读者传递其信息。因此，真正的圣经神学会反映出这一迫切需要，而真正的圣经神学家会希望向他人传递圣经真理。一个检验任何神学既好又实用的方法是，相信它的人是否想把所学到的知识传递出去。讲道，或者任何其它解释圣经信息的方式，乃是试图将圣经的信息传递给他人。

我们可以用这句话来总结讲道的圣经神学：上帝说了，经上也记着，要传讲这道^{〔2〕}。

上帝说了

上帝的自我启示总是通过话语来表达或解释。正是通过上帝所说的话，我们才知道上帝是谁，即知道是祂创造了宇宙，也明白祂行事的意义，以及祂的救赎之工。正

是通过这些话语，我们得知祂儿子耶稣的身份和重要意义，了解祂的救赎计划和祂的福音。正是通过这些话语，我们知道该如何在信心中顺服，来回应上帝的恩典，并期待基督的再来和上帝国度的成全。上帝俯就我们，屈尊用人类的语言和全然真实的字句说话，好使我们在听到祂的声音时，便能以信心回应祂。当提到上帝同在时，祂乃是在祂的临在中对我们说话。祂曾经在地上说话，而祂现在从天上警戒我们（来 12:25）。

上帝的启示是“说话”或“言语”，这一点大有能力，因它被用来比喻上帝在祂儿子里面的自我启示。所以在希伯来书第1章，我们读到“上帝既在古时藉众先知多次多方地晓谕……就在这末世藉着祂儿子晓谕我们”；保罗写到耶稣“传和平的福音”；约翰描述耶稣是“道”（来 1:1-2；弗 2:17；约 1:1）。上帝用言语来揭示真道。

〔1〕 本文选自P. J. Adam, “Preaching and Biblical Theology,” in T. D. Alexander & B. S. Rosner, eds. *New dictionary of biblical theology* (Westmont: InterVarsity Press, 2000), *electronic ed.*, 104–12. 承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

〔2〕 Peter. Adam, *Speaking God's Words: A Practical Theology of Preaching*, 15–56.

经上也记着

上帝有时会让祂说的一些话被记录下来，留给将来的世代。在整本圣经中，我们看到，祂就是这样做的。摩西不仅向以色列人传达上帝所说的话，还把这些话写下来，以便后世因同样的救赎之工而成为上帝子民的人，可以知道上帝与他们是在立约关系之中。摩西在摩押平原上的讲道被记录下来，不仅是为了眼前的听众，也是为了后世的上帝子民。当这些古老的经文被重新发现、阅读，并得以遵行时，就会产生复兴，正如约西亚和以斯拉的时代那样。另外，上帝的话语也是为我们“这末世的人”写下的（林前 10:11）。

当我们成为上帝的子民，我们就继承了这些应许、盟约以及警戒。在新约时代，耶稣和祂的跟随者的一些教导也被记录下来，不仅是为了最初的读者，也是为了后世的上帝子民。这一切话语都被保存下来，或者是道成文字、记在经上，正为了那些活在（以耶稣初临为始、以耶稣再临为终的）末世中的上帝子民。因为上帝的救赎之功是完全的，所以讲明这些作为的言语启示也是完全的。

要传讲这道

对传道的呼吁以各种方式贯穿在整本圣经中。亚伯拉罕作为先知，要教导他的家人；摩西作为先知，要为上帝子民讲述、记录、阅读上帝的话；旧约的祭司们有责任教导摩西传留下来的律法，先知们将律法应用在他

们自己的世代中；智慧的男男女女将智慧的道教导别人；基督的门徒传讲上帝的国度。

使徒、牧师和教师传讲真理，带领人回转归向基督，并在基督里逐渐成长。教会在后使徒时代最大的需求便是教师，需要他们来教导真理、驳斥错谬；平信徒也有责任用上帝的话彼此劝慰（帖前 4:18）。当他们这样做时，“基督的道理”就丰富地存在他们心里（西 3:16），而这种彼此相劝是上帝针对被罪迷惑的人开出的良药（来 3:13）。因此，保罗指示提摩太务要传道，这样的指示顺理成章（提 4:2）。

正如埃德蒙·克罗尼（Edmund Clowney）指出的，圣经神学反映了讲道的权威、特征与内容：“我们的手中承受了摩西从雷轰的山上带下来的石版上的话语……我们承受了父对子的全部见证：写在摩西的律法、先知的书和诗篇上的那些关乎祂的事。我们的手中承受了为基督作见证的人受感而写下的福音宣讲和教训。”^[3]那些接受圣经启示的人，也接受了要成为上帝话语的发言人的命令。

2、讲道和圣经神学之间彼此需要

艾伯林（Gerhard Ebeling）表达了这种彼此的需要：“没有宣讲的神学是空洞的，没有神学的宣讲是盲目的。”^[4]他想说的是：神学本身绝不是一个令人满意的目标，而讲道若没有对启示内容的思考则是破坏性的。

因此，当神学家的神学只服务于学术界的需

[3] Edmund Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 61.

[4] Gerhard Ebeling, *Theology and Proclamation*, 20.

要时，他们绝不该为此感到满足。任何神学，包括圣经神学，都必须服务于基督教的传道事工。类似地，传道人不应该只满足于传讲他们自己的见解，以及当代社会学家、政治评论家或心理学家的想法；甚至不应该只满足于传讲那些关乎基督徒生活或教会生活的当今理论；他们也不该满足于仪式性地重复圣经文本，象征性地参考经文，或者宣讲一段经文，却没有首先应用保罗对提摩太的指示——“我所说的话你要思想”（提后 2:7）。

西方学术传统的危险在于它假设：知识只能由那些赞同世俗、自然主义或当代世界观的人发现，并且知识本身就是一个令人满意的目标。接受这些假设，对于任何基督教学者都是有害的，尤其是神学家。今天有很多传道人，甚至很多熟悉圣经的人，在他们的讲道中不使用或极少使用圣经。我们不应该通过放弃圣经来应对后现代主义的挑战，而应该通过符合神学的方式有效地、谨慎地使用圣经。如果我们放弃对圣经文本意义的神学思考，我们就会成为瞎眼的向导。

3、或好或坏，传道人总是在实践圣经神学

神学家们可能回避圣经神学的要求。他们也许会忽略圣经，或者将他们的神学建立在自己喜欢的经文上。圣经注释者也可能回避圣经神学——通过聚焦经文的历史背景，通过假定圣经没有知识的连贯性，通过将旧约与新约彼此孤立，又或者通过解释其他注释者而不是注释圣经文本本身。

但传道人却无处可躲：每篇讲道都以某种或好或坏的圣经神学为前提。陷阱众多，但智慧的传道人会努力避开这些陷阱。比如，如何在宣讲“不要犯奸淫”的同时，避免暗示救恩是通过道德的完全来实现？如何在宣讲旧约里上帝的百姓获得所赐之地的同时，避免引起有关该地当今归属权的问题？如何在宣讲旧约本身的同时，用它来指向基督？无论是通过我们的沉默，还是通过我们的言语，我们都在传递圣经神学。我们必须竭力传递好的圣经神学。

人们主要从教会的教师那里学习如何使用圣经，所以传道人比其他任何人都有更好的机会去教导好的圣经神学，并且以释经来示范教导人合理地使用圣经。布里瓦德·柴尔德斯（Brevard Childs）写道：“基督教牧师一直在实践着他们自己的圣经神学”，也正是因此，“某些领域、方向或许可以源自牧师在一线的经验”^[5]。

如果传道人使用一段经文，那么这段经文不仅要放在章节、书卷、旧约或新约乃至整本圣经的文学背景中，更要放在整本圣经的神学背景中，也就是同时要把它放在发展中的启示与完整启示的背景中。如果传道人使用的是一个圣经故事，这个故事就必须放在圣经伟大叙事的背景中，就是上帝的儿子为拯救世界而被差遣。如果传道人使用的是耶稣的一个比喻，就必须考虑耶稣对比喻目的的解释。传道人需要教导好的圣经神学，好好使用圣经，而不是误用圣经。

[5] Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 95–96.

4、耶稣是圣经神学的传讲者

耶稣与法利赛人、撒都该人以及当时的国家领袖辩论，主要涉及对圣经的解释。他们的解释是错的，带来的结果是他们不信耶稣。

耶稣不仅告诉他们，他们错了，而且还屡次告诉他们，为什么他们错了。在解释他们的错误之前，祂经常先问他们：“你们没有念过吗？”在一个层面上，这单纯是针对圣经的内容提醒他们，向他们指明在经文中可以找到真理。在另一个层面上，“你们没有念过吗”这个问题，是在挑战他们质疑自己对经文含义的理解。如果他们仔细阅读经文，并按上帝的意思加以理解，他们就会相信耶稣，而不是反对耶稣。甚至耶稣的门徒也是“无知的”，先知所说的一切话，他们的心信得太迟钝了，耶稣不得不开他们的心窍并且打开圣经，使他们信祂，并明白旧约的启示（路 24:25-27）。

基督教的传道人应确保他们所教导的圣经神学与耶稣所教导的一致。祂对旧约的解释，以及祂对自己教导的总结记载在路加福音：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验……基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉祂的名传悔改、赦罪的道……直传到万邦。”（路 24:44-47）耶稣试图教导真正的圣经神学：将旧约解释为最终是指向祂的。

路加用类似的话描述保罗在罗马的宣教：“保罗从早到晚对他们讲论这事，证明神国

的道，引摩西的律法和先知的书，以耶稣的事劝勉他们……传讲神国的道，将主耶稣基督的事教导人。”（徒 28:23、31）保罗在向以弗所长老讲话时，总结了自己所传的信息——“当向神悔改，信靠我主耶稣基督”，随后他形容自己的职事是“证明神恩惠的福音”、“传讲神国的道”，并指出他已告诉他们“神全部的旨意”，即上帝的救恩计划（徒 20:21-27）。

5、传道人需要圣经神学，好根据上下文来宣讲经文

我们都知道“经文(text)离开上下文(context)就成了曲解经文的借口(pre-text)”，这句话指出了试图脱离上下文背景解释经文的危险。然而，在上下文中理解经文，这一任务比很多人意识到的复杂得多。要将经文放在上下文背景中，我们必须确定经文在该书卷中的文学背景，在作者各著作中的神学背景，以及该书卷的历史背景。然后，要把经文放在整本圣经启示的背景中，要了解它在旧约神学或新约神学中的背景，还要了解它在救赎历史每一阶段里上帝渐进启示中的背景，以及它在圣经神学中的背景。总之，这背景必须既是神学上的，也是文学上的，而且背景必须既包括完整的圣经启示，也包括经文所在的书卷。

用魏司坚(Geerhardus Vos)的话来讲，圣经神学是要“呈现超自然的启示在其历史连续性和多样性上的有机进展”，“圣经神学的特色在于，它是从上帝自己的启示行动的

视角,讨论启示的形式和内容”^[6]。当上帝选择在圣经中揭示祂拯救的旨意时,祂没有用系统神学,没有用实用经文词典,也没有用当代争论文集,而是用渐进启示——在祂选民历史的各个阶段中,通过言语和被解释的行动来进行。旧约宣告了上帝的应许,新约则讲述了该应许的成就。基督里的救恩被显示出来,先是在影儿里,然后在实体上(西2:16-17)。在宣讲圣经时,我们不是在处理永恒的真理本身,而是在处理连贯的、渐进的、历史的以及神学的启示。

研究圣经神学,会帮助传道人在上帝用来放置经文的那个背景中宣讲经文。当今非常需要这样的讲道,因为很多人认为旧约只不过是给新约提供背景,只不过是新约社会和文化背景的一部分。其实恰恰相反,旧约是完整的圣经启示的重要基础,离开了它,我们就无法理解新约。旧约并没有什么本土文化替代物,那些脱离旧约而读新约的人,必然会误读新约。

6、传道人在应用上需要圣经神学

对20世纪的神学家们来说,有一个普遍的问题——“过去的落后性”,即第1世纪的世界与我们所在的世界之间存在巨大鸿沟。他们面临的挑战在于:发展一种释经学或解释原则,设法填补这一巨大鸿沟。其背后的假定乃是:我们活在一个如此不同的时代,以至我们需要十分竭力地同时聆听话语(圣经)和世界(我们所在的这非常不同的世界)。

虽然从社会学的角度来看,我们确实活在一个非常不同的世界里,但从圣经神学的角度来看,我们均生活在同一个世代,即末世。作为21世纪的外邦人阅读圣经,与1世纪的外邦人阅读圣经,并没有太大的区别。我们首先需要处理内部释经学(即圣经神学)的任务,然后才是外部释经学(经文在今天的意义)的任务。离开圣经神学,我们经常会误用经文。正如鲁益师(C. S. Lewis)指出的:当我们研究一份古老文本时,我们最容易误读的部分,正是我们以为自己理解的部分。

为了应用得当,我们需要圣经神学。这并不是由于圣经是一本古老的,因为它也是很久以前写成的,但它也是一本现今的书。说它是现今的,因为它是上帝给那些活在末世之人的信息。在圣经中,上帝论到现今。应用方面的困难主要不在于“过去的落后性”,而在于启示本身的渐进性与多样性。面对旧约里“不要用山羊羔母的奶煮山羊羔”的指示时该怎么做,一个新约初期的外邦人会遇到和当代基督徒一样的困难。各个时代的传道人将圣经中有关结婚和离婚的教导整合到一起时,会遇到同样的困难。老底嘉教会在理解保罗在罗马书中的教导时,可能也会遇到和我们一样的困难。假如理解圣经神学有助于传道人应用经文,那么每一个读圣经的人都需要掌握一些圣经神学,以理解和应用圣经。传道人不仅应该使用圣经神学,还应该把它教导给别人。

[6] Geerhardus Vos, *Redemptive History and Biblical Revelation*, 15, 6-7.

7、让经文说话

圣经神学和讲道有同样的目标：让经文说话！正如冯·拉德（G. von Rad）给年轻传道人的指导：“每段经文都为自己说话。”^{〔7〕}我们不该只试图找出经文的意思，我们还应该问：“这段经文试图做什么？”^{〔8〕}用艾伯林的话说：“讲道是对经文的执行……它是要宣讲经文所宣讲的信息。”^{〔9〕}这就是为何圣经神学对传道人如此有益，因为二者有同一个目标，就是“让上帝以经文为媒介向人说话”^{〔10〕}。圣经所提供的既包括信息，也包括宣讲^{〔11〕}。当经文被阅读和传讲时，上帝今日向我们说话。圣经神学和讲道既然有同一个目标，传道人就应该利用圣经神学的洞见。

在讲道中使用圣经神学

1、神学背景下的经文

绝大多数传道人都受过训练，可以在文学语境下阅读经文文本，在一个段落的语境中阅读一节经文，在一章的语境中阅读一段经文，在一整卷书的语境中阅读一章经文，以及在书卷作者的思想背景下阅读一卷书。然而，并不是每个传道人都受过训练，能在神学背景（更不用说圣经神学背景）下阅读经文。如此读法需要提出以下问题：这段经文如何与上帝在圣经中的渐进启示相协调？它与圣经的哪个主要主题

有关？其主题是否在旧约和新约之间有重要发展？它与福音有什么关系？福音如何构成它的背景？它与耶稣基督的启示关系如何，与应许或应许实现的关系如何？它在圣经其他地方有没有出现或解释过？它属于哪个主要的神学类别，例如应许、律法、预言、智慧、教导、祝福、咒诅、上帝的子民、福音？

这一工作比研究文学体裁和背景更难。但尝试这一工作，就不至于轻易把建造圣殿的激情呼吁应用到教会建设计划中，把做门徒的呼召变成宣扬靠行为称义，或者把行淫者用石头打死。只有圣经神学才能使我们避免误用圣经，因为我们是在上帝在基督里的拯救工作的渐进启示中阅读经文。

2、圣经神学与释经讲道

虽然所有讲道都应该包括对圣经的解释，但我在这里谈的是按顺序宣讲圣经书卷的实践。奥古斯丁和屈梭多模（John Chrysostom）在早期教会中即遵循这种讲道模式，慈运理、路德和加尔文在宗教改革中重新发现了这种模式。这是宣讲圣经的明显方式，因为它反映了上帝使圣经被写成的方式（使之形成书卷，而不是孤立的文本或段落）。它使我们能够在尊重作者的人性、风格和历史背景的同时，依然可以效法上帝。它也代表了阅读书卷的常见方式，并为会众提供了良好的使用圣经的示范。

〔7〕 G. von Rad, *Biblical Interpretation*, 18.

〔8〕 D. Buttrick, in EA 1, 91.

〔9〕 Gerhard Ebeling, *Theology*, 109.

〔10〕 R. W. Funk, *Language, Hermeneutics and The Word of God*, 11.

〔11〕 S. T. Logan, *The Preacher and Preaching*, 137.

然而，正如彼得·詹森（Peter Jensen）指出的，按顺序传讲整本圣经，并不一定就是传讲全备的圣经：“当我们传讲基督，以使圣经的每个部分都为基督的福音贡献其独特的宝藏时，方才达到‘传讲整本圣经’的目标。”〔12〕

同时使用释经讲道和圣经神学，这样的决定会丰富和激励我们的事工，因为两者都意味着致力于圣经的整体性。释经讲道意味着致力于圣经的文学层面，而圣经神学意味着致力于圣经的神学深度。同时运用这两者的传道人，是真正的耶稣基督的传道人。

3、圣经神学与主题式讲道

虽然我们大部分的讲道应该是释经讲道，但主题式讲道也很重要。基督徒每天都会面临很多问题，他们需要圣经的智慧。传道人可以提供很好的模式来分析问题，并以圣经的方式来思考问题。但为了做到这一点，传道人需要圣经神学。圣经神学能根据整本圣经将每段相关经文放在它的神学背景中，也能用来评估问题的阐述方式并指向答案。

缺乏经验的传道人不应该尝试进行主题式讲道，因为它们是最难预备的，需要全面的圣经神学。不是每个传道人都有充分的圣经神学能够去讲“爱”、“离婚”或“祷告”等主题。只根据涉及主题的单一经文来宣讲，或断章取义，这么做的压力是难以忍受的，讲道可能会成为当代陈词滥调的重复而已。有

经验的传道人应该在他们的安排中加入专题系列，这将使传道人和会众都受益。

4、规划一系列讲道

传道人如果试图把人们需要知道的所有内容都塞进一次讲道中，包括一段经文的历史和文学背景、经文在作者思想中的地位、经文的意义以及经文在圣经启示展开中的作用，无疑会给会众喂得太多。就圣经中的某卷书进行一系列讲道的一大好处是，我们可以在整个系列中分散安排关于历史背景、作者意图和圣经神学主题的教导。因此，关于撒母耳记下前几章的一系列讲道可以包括：历史背景（第一章的讲道）、撒母耳记上、下的背景（第二章）、关于大卫的圣经神学（第三章）、关于王权的圣经神学（第四章）、关于耶路撒冷的圣经神学（第五章），以及关于约柜和圣殿的历史背景与圣经神学（第六章）。圣经神学应该一直在传道人的头脑中，但传道人不应该把自己头脑中的所有东西都放到一次讲道里。

5、选择好的资源

布里瓦德·柴尔德斯指出，很多注释书讨论了关于经文文本的一切，却没有讨论其神学。他根据某本注释书对列王纪上第13章（从犹大来的神人）的注释，来说明这一点。该书讲述了巴勒斯坦不同种类的树木、狮子的种类以及青铜时代早期家族墓穴中的家具，但从未涉及经文的神学问题。很多现代的注释书都反映出这种“对神学议题的失聪”，

〔12〕 Peter Jensen, *When God's Voice is Heard*, 64.

而一些古老的注释书却包括“非常重要地开展神学解经的模式”^[13]。

想使用圣经神学的传道人，在使用注释书时，需要有辨别力。通过考察注释书中对重要神学性的章节的论述，就可以做出很好的评估。如果此处没有神学讨论，就不太可能在其它地方找到。如果很难找到讨论神学的注释，就更难找到讨论圣经神学的注释了。因此，有作者甚至撰写了《前批判解经的优越性》^[14]一文。也可以在第二部分文章的参考书目中找到一些有用的评论。关于好的圣经神学导论，可以参考《揭开奥秘》(E. P. Clowney, *The Unfolding Mystery*)，《根据计划》(G. Goldsworthy, *According to Plan*)和《仰望磐石》(A. Motyer, *Look to the Rock*)这几本书。

6、圣经神学的关键主题

教导圣经神学的另一种方式，是针对一些能揭示神学结构的主题进行宣讲，从而解释圣经的绝大部分内容。下面是一些可能有用的主题：盟约、上帝的国度、福音、圣殿、应许和应许的实现、上帝的子民、土地和产业、弥赛亚的应许、对亚伯拉罕的应许、赎罪、复活、创造和新创造。我们也可以在圣经中意义重大的书卷中研究这些主题，如创世记、申命记、诗篇、以赛亚书、约翰福音、罗马书、加拉太书、希伯来书、彼得前书和启示录。

7、内容和情感

传道人的目标，不仅是让经文的内容说话，而且是让经文的态度或预期产生的情感影响力说话。圣经神学的洞见不是要改变经文的情感方向，也不是削弱它的热情；相反，这些洞见有助于强化它。传道人不仅要问“这段经文说了什么”，还要问“这段经文试图达到什么效果”^[15]。

正如加尔文指出的，传道人的目标之一，是增进经文的情感：“我们也在那里增进一种激情，目的是让教义使他们感到扎心，以至他们不仅知道何为美事，而且被感动去跟从。”^[16] 大卫·达伊 (David Day) 称经文是“体现在形式中的内容”，并鼓励传道人既表达出经文的形式和情感，又能表达出内容^[17]。

传道人的任务是将经文的雄辩释放出来。无论经文是呼吁、提供信息、责备、勉励，还是要求顺服，传道人都应该将经文的情感与意义同时释放出来。

8、要避免的危险

传讲圣经神学而不是经文

在讨论经文的宏大神学主题时，会有忽略经文特殊性的风险。我们的确需要利用这些宏

[13] Childs, *Biblical Theology*, 42, 144.

[14] “The superiority of pre-critical exegesis”, D. Steinmetz, in EA 1, 74–82

[15] Buttrick, in EA 1, 91.

[16] John. Calvin, *Sermons on Timothy and Titus*, 419.

[17] 见Anvil 14, p. 278; 另见 Peter Adam, *The Anglican Evangelical Crisis*。

大的主题，但却要随即找出这些主题的哪个特定方面出现在经文中。我们的目的不是要遮掩经文的特殊信息，而是要让它以自己的目标、情感和力量说话。

正如我们应该避免在宣讲经文时不传递其圣经神学一样，我们也应该避免绕过经文来传递其背后的圣经神学。我们的任务是传讲经文，并利用其圣经神学来阐明它，而不是掩盖它。

“慢动作的圣经神学”

有时，传道人会针对一段经文的每个词汇进行一篇全面的讲道，包括由每个词汇在圣经中的全部出处组成的全面的圣经神学。但这么做的同时，便失去了这段经文的变动性和特殊性，使它成为了悬挂一系列神学讲道的钉子；每个词汇都被用作是圣经神学的练习。威廉·居劳（William Gurnall）所写的《基督徒的全副军装》^[18]就是这一方式的代表作品。

没有应用经文

在提摩太后书 3:16，保罗肯定了圣经在“教训、督责、使人归正、教导人学义”方面的作用；在 4:2，他指示提摩太使用圣经来“责备人、警戒人、劝勉人”。圣经既是有益的，就该把它应用在听众身上，从而在他们生命里实现上帝赋予圣经的目的。圣经神学不应该使人从应用上分心，而应该成为合宜应用圣经的一种方式。

总而言之，传道人不应该过分沉醉于圣经神学，以致不能将每段经文的特殊性宣讲出来。

圣经神学的益处

1、连贯性

当传道人运用圣经神学时，会众会更加了解圣经的连贯性。他们学习辨认和确定上帝对人类计划的样式，这一计划分两个阶段（旧约和新约）揭示，并聚焦基督。在这个知识越来越专业化和碎片化的时代，他们学习这一“元叙事”，即在上帝拯救旨意和基督要再来的背景下，解释人类的存在及其目的。圣经神学帮助他们学习圣经的信息，并理解这个宇宙。

关注圣经神学，可以有效地将人们从在根本上具有破坏性的后现代问题——“这段经文对我来说意味着什么”，转向更富成效的问题——“这段经文的意思是什么”。只有当关乎经文意义的基本问题得到解答后，关乎经文在我们生活中应用的后继问题才能得到有益的解答。

2、多样性与人性

运用圣经神学的传道人能更好地利用圣经启示的丰富多样性，探索每一种写作体裁、每一个圣经启示的阶段，以及每一种启示的风格。他们的讲道会对救赎历史的每一阶段保持警觉，并敏感于圣经启示的每一部分的人文背景。对魏司坚所说的“真理的有机结

[18] W. Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, (Glasgow, 1864; repr. London, 1964).

构”^[19]的认识,会让传道人尊重圣经每一部分体现出的人性,同时也能表达出启示的统一性,因为这启示来自上帝的心意。这样,虽然讲道信息的内容丰富多样,但依然会同时反映其人性及神圣的根源。讲道信息包括了媒介,上帝以多种方式说话。运用圣经神学的成果,会使讲道变得有趣。

3、有效的护教学

如果不教导圣经世界观,就不可能“将人所有的心意夺回,使他都顺服基督”(林后 10:5);而没有圣经神学,我们就无法教导圣经世界观。我们无法通过只提供些许有用的经文或虔诚的想法,来帮助人们应对人文主义、后现代主义、世俗主义、唯物主义和泛神论等普遍存在的世界观。他们必须开始“跟从上帝的心思意念”,为此他们要学习上帝在历史和圣经中的自我启示的形式。这样的圣经神学是对错误的世界观的最佳纠正,正如它是纠正破坏性的异端的最好方式。通过在所有的圣经教学中教导和运用圣经神学,我们向人们指出了上帝渐进且有目的的启示的客观历史现实。通过这样的启示,上帝向每个时代的人诉说超越的信息,并塑造他们的思想、心灵和生活,使他们能认识祂、事奉祂,并能向别人讲述祂的真理。

总结

离开圣经神学,我们就不能按上帝的意图理

解圣经;正确掌握圣经神学,我们就既能阅读也能传讲圣经,从而使人转变,并建立基督的身体,使之长大成人。当耶稣在拿撒勒的会堂里教导时,祂解释说,圣经在祂自己身上得到了应验,人们希奇祂口中所出的恩言(路 4:16-22)。如果我们在教导中效法耶稣基督的榜样,并表明圣经如何指向祂、指向上帝在祂的死亡和复活中的救赎大功,我们也能如此口出恩言。

我们可以运用圣经神学,根据整本圣经,传扬完整的基督和全备的福音。这样我们就敢和使徒保罗一样说:“神的旨意,我并没有一样避讳不传给你们的。”(徒 20:27) ✝

作者简介

彼得·亚当(Peter James Adam)是卡尔顿圣裘德教会(St. Jude's Carlton)的名誉牧师,曾任墨尔本雷德利学院的校长和圣裘德教会的牧师。他的著作包括:《讲上帝的话:讲道的实践神学》(*Speaking God's Words: A Practical Theology of Preaching*)、《聆听上帝的话语:探索圣经的灵性》(*Hearing God's Words: Exploring Biblical Spirituality*)、《为我们而写:接受上帝在圣经中的话语》(*Written for Us: Receiving God's Words in the Bible*)等。他是澳大利亚福音联盟理事会(Council of The Gospel Coalition Australia)的创始成员之一。

[19] Geerhardus Vos, *Redemptive History*, 21.

怀着真信心，忍耐等候^{〔1〕} ——雅各书 5:7-12 解经讲道

文 / 陈已新

经文

⁷ 弟兄们哪，你们要忍耐，直到主来。看哪，农夫忍耐等候地里宝贵的出产，直到得了秋雨春雨。⁸ 你们也当忍耐，坚固你们的心，因为主来的日子近了。⁹ 弟兄们，你们不要彼此埋怨，免得受审判。看哪，审判的主站在门前了。¹⁰ 弟兄们，你们要把那先前奉主名说话的众先知，当作能受苦、能忍耐的榜样。¹¹ 那先前忍耐的人，我们称他们是有福的。你们听说过约伯的忍耐，也知道主给他的结局，明显主是满心怜悯，大有慈悲。¹² 我的弟兄们，最要紧的是不可起誓。不可指着天起誓，也不可指着地起誓，无论何誓都不可起。你们说话，是就说是，不是就说不是，免得你们落在审判之下。

——雅各书 5:7-12

引言

今年上半年，有三件事引起很多人的关切。

其一是“徐州锁链女”事件。“锁链女”的

遭遇，牵动了许多人的心，也揭露出一个罪恶的世界。这一事件让我们看到拐卖者、买拐者的自私、残忍和邪恶；让我们看到一个地方的文化，以及这个地方的人们（包括官员）的纵容与同谋，好像一张无形的大网，让那些被残害的女子无处伸冤，也无处可逃；也让我们看到，罪恶和危险原来离自己如此之近。

其二是俄罗斯入侵乌克兰。我们看到强权以自己的安全为名，对于邻舍任意进行残暴的侵袭。和平遭破坏，家园被摧毁，无数的生命因此丧失，无数的难民颠沛流离。对于我们基督徒来说，还要加上一件，就是对那里的教会和弟兄姐妹的关切。

还有一件，就是上海的疫情。我们不仅看到前后有几十万人感染，更看到在防控中发生了很多次生灾害。一起又一起令人扼腕的死亡，不法之人利用关系发疫情财，更有甚者，其中竟还有官员徇私枉法。这些严重侵害公民权利的行为，实在令人感到震惊。

〔1〕 本文整理自作者的一次主日证道。略有编辑。——编者注

这些都让我们看到这个世界中的罪恶与不义。如果有朝一日，我们成为受害者，该怎么办？而且，虽然当提到这些事时，我们觉得自己会站在正义的一方，但若真是到了攸关切身利益的紧要关头，我是否同样也会为了保全自己而牺牲他人？是否我也是这世界中罪恶与不义的一部分？如果是这样，我的出路在哪里？

愿雅各书 5:7-12 的经文给我们带来提醒和帮助。它让我们看到：主必快来施行审判并赐福倚靠祂的人，在逆境中我们要以信心忍耐等候。

一、对盼望的确信，使我们忍耐等候（7-8 节）

进入这段经文，一开始就有一个人称上重要的转折。前一段开始的称呼是“你们这些富足人哪”，而这里是“弟兄们哪”。前面，是雅各警戒那些欺压和剥夺别人的人；现在，他转向弟兄姐妹，要给他们一些劝勉。那么他的劝勉是什么呢？

进一步观察整段经文，我们会发现，其中有两个关键词：“忍耐”和“主来”。这两个词有密切的关系，从这段经文一开始的命令就可以看出来——“弟兄们哪，你们要忍耐，直到主来。”（7 节）

我们可能会想，雅各为什么劝弟兄们要忍耐？他们遇到了什么困难？

这很有可能跟前面 5:1-6 所描述的状况有关：

一些富有的人，骄傲而自私。很多人受到这些富人的亏负和欺压：他们付出了很多辛苦，却被亏欠工钱，甚至还被构陷、定罪、杀害。

虽然此处经文是在一个农业社会的背景下，但这种场景很容易让我们联想到现今农民工讨薪：他们辛辛苦苦做工一年，到了年尾拿不到钱，去跟包工头或建筑公司理论，却被殴打，甚至被构陷，严重的，有时还会出人命。

其实类似的事情也不仅局限在农民工讨薪，可能是你所服务的公司或老板亏欠你的工资，而你却有冤无处伸；也可能是你在学习或工作中付出了许多努力，但成果却被有权势的人篡取，甚至还受到别人的贬低和排挤；又也许是你或亲人被人欺骗，受到了巨大的损失，或者是受到人不义的欺压和侮辱。除了这些以外，在我们的处境中，还包括一件事，就是基督徒和教会，因为信仰的缘故，受到的来自这世界的嘲笑、逼迫或剥夺。

如果遇到了这些情况，你该怎么办？

这段经文说：你们要忍耐，直到主来。

你可能会说：“我知道要忍耐，不用教会讲，我身边有人也会这样劝我。”但当圣经中说“你们要忍耐”，这个忍耐却不是靠自己干忍，不是没有指望的忍耐，也不是对于所指望的并没有把握的忍耐，而是因为确信有盼望，所以能忍耐。

这从经文中所用的农夫的比喻也可以看到。农夫种地的时候，需要忍耐等候。忍

耐什么？忍耐太阳的炎热和干旱，忍耐不断地付出劳苦却迟迟看不到收获。但他的忍耐却不是没有盼望的。他忍耐等候是要得着地里宝贵的出产——“直到得了秋雨春雨”。在巴勒斯坦，秋雨通常降于刚播种之后，春雨通常降于收割之前。从撒种到收割，正因为他想望到时候的收获，所以在当下才坚韧不拔、坚持不懈。

这在我们的生活中也比较容易体会到。父母渴望孩子长大成人，就愿意含辛茹苦地付出，愿意忍受辅导孩子作业的煎熬。对于孩子来说，要想学习成绩好，也需要忍耐。他要先忍住不去玩，即使感觉像酷刑，也要下定决心坐下来，打开功课，坚持下去。许多人为了能考上大学，为了能硕士、博士毕业，付出了多少的努力，熬过了多少不眠之夜。

就是说，我们常常因为渴望得到将来的成果，而愿意在现今忍耐。我们在这世上所渴望的目标不见得都是正当的，也不见得都能得到；就算得到了，也不能给我们带来持久的满足和新生命的喜悦。但即使如此，我们尚且愿意为此忍耐等候。那么，对于真正信主的人来说，因为在基督里有真实、荣耀、永远的盼望，岂不更应该忍耐等候吗？

这盼望是什么呢？经文说：“你们要忍耐，直到主来。”第8节继续说：“你们当忍耐，坚固你们的心，因为主来的日子近了。”所以我们的盼望就是主耶稣的再来。

那么祂再来会带来什么呢？那时会发生什么

呢？其他经文让我们看到，主耶稣再来时会发生两件事：

1、施行审判

“我又看见一个白色的大宝座与坐在上面的，从祂面前天地都逃避，再无可见之处了。我又看见死了的人，无论大小，都站在宝座前。案卷展开了，并且另有一卷展开，就是生命册。死了的人都凭着这些案卷所记载的，照他们所行的受审判……若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里。”（启 20:11-12、15）

有时候，人的罪在今天就受到了神公义的报应，而有时候却并非如此。但无论如何，当主再来时，每一个人都要到主面前接受最后的审判。所以，虽然这个世界有许多不义好像没有得到解决，但最后，神的公义要在审判中彰显出来。这也是为什么如果你还没有信主，你要抓住现在的机会悔改信耶稣。因为当你说这个世界是罪恶与不义的，而其实我们每个人都是这罪恶不义的世界的一部分，我们也都直接违背了神公义的要求，因此得罪了神，也有许多对人的亏欠。如果你没有悔改信耶稣，你的罪还在，必要面临神公义的审判；如果你悔改信耶稣，因着耶稣在十字架上为担当你的罪而死，你的罪就得到了赦免。

2、救赎的成全

当主耶稣再来时，会发生的另一件事，就是救赎的成全。

那时，祂要使信祂的人，穿上圣洁不会朽坏的身体，面对面见到圣洁的主，进到圣洁的天国，也与其他圣徒有完满的团契。就如启示录 21:1-5 所说：

我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。我听见有大声音从宝座出来说：“看哪，神的帐幕在人间。祂要与人同住，他们要作祂的子民。神要亲自与他们同在，作他们的神。神要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”坐宝座的说：“看哪，我将一切都更新了！”又说：“你要写上；因这些话是可信的，是真实的。”

这是每个真正信主的人确实的盼望。我们因着这盼望，就能忍耐，不会灰心。这里的“忍耐”，是自我克制，不急于报复。有时圣经也用另一个词表达更积极的意义，就是“坚忍”，意思是在苦难之中不轻易放弃。所以，忍耐并不是说我们不可以循正当的途径做些什么，去缓解或纠正不公正；而是说拒绝凭私意报复，并且在不公正和由此带来的患难、损失继续存在的情况下，仍然愿意仰望主和祂的应许，不轻易放弃，坚忍地顺服神的旨意。因为主的同在，因为盼望的确实，我们不是被这世界的的不义扭曲成跟它一样的存在，而是坚忍地行走在义路上。就如圣经所说：“你不可为恶所胜，反要以善胜恶。”（罗 12:21）

这样的忍耐，来自我们对主耶稣再来之盼望的确信。

二、彼此抱怨，来自我们的不信（9 节）

接下来经文让我们看到：彼此抱怨，来自我们的不信。在困难与磨难中，如果我们不忍耐，会带来什么问题？一个危险就是：彼此埋怨。

对于这段经文，我们很容易了解它说了哪几件事，因为经文中出现了四次“弟兄们”，每当雅各说一件事，他会先呼唤说：“弟兄们”。第 9 节，雅各说：“弟兄们，你们不要彼此埋怨。”可见，在困难与磨难中，如果我们不忍耐，就很容易彼此埋怨。

有一段时间，也许是在事奉中遇到一些艰难，我发现自己特别容易埋怨妻子。到什么地步呢？有一次，我从厨房接一些温水，要到洗手间刷牙。一转身，拿水杯的手碰到了门框，水洒在了地上。我当时的第一反应竟是要埋怨妻子。但一想，这与她有什么关系？你说我荒唐不荒唐！从这件事，我也希望帮助你有一些体会，了解我们自己里面的不义，我们是需要悔改的，我们多么倾向于归咎于人、冤枉人。

埋怨可能是在配偶之间，也可能是孩子对父母。你有没有见过这样的情景，一个孩子一边跺着脚，一边对爸爸妈妈喊：“都怪你。”其实这对爸爸妈妈是很不敬的。有时也可能是父母容易埋怨儿女，让儿女感到自己动辄得咎、碍事儿多余。其实，埋怨会给人带来很深的伤害，也很破坏人与人之间的关系。

不只如此。说到埋怨，你会想到谁？我会想到出埃及、经旷野、要进入迦南的以色列人，而且这让我看到喜欢埋怨和发怨言是多么可怕的事，也促使我悔改。

以色列人的旷野之路，很容易让我们想到基督徒得救后、进入圣洁天堂与主同在前，在世上所走的路，有人把它比喻为走在旷野。以色列人经过的旷野，是大而可怕的旷野，那里有火蛇、蝎子、干旱无水之地。神是要苦炼、试验他们，最终将他们带进有山有谷、流奶与蜜之地。但以色列人遇到困难，就常发怨言，埋怨摩西、亚伦，甚至埋怨神。没水喝了，发怨言；没吃到肉，发怨言；听一些探子说迦南地人很高大、城很坚固，发怨言，要回到埃及，甚至要用石头打死劝他们的约书亚和迦勒，以致神的审判临到他们，使他们因为不信而倒闭旷野。没错，旧约和新约都指出，他们的埋怨是出于他们的不信。我们可能会想，他们不信什么呢？他们不信神已经施行的那么大、那么显明的拯救他们的作为；他们不信神此刻的同在；他们不信神给他们前面的应许，就是要进入那流奶与蜜之地；他们不信神能带他们进入那地。

尽管如此，我们也看到，有一些人并没有退后，也没有发怨言，就是约书亚和迦勒。他们对以色列全会众说：“我们所窥探经过之地是极美之地，耶和華若喜悦我们，就必将我们领进那地，把地赐给我们，那地原是流奶与蜜之地。但你们不可背叛耶和華，也不要怕那地的居民，因为他们是我们的食物，并且荫庇他们的已经离开他们，有耶和華与我们同在，不要怕他们。”（民 14:7-9）很

明显，他们有这样的勇敢是因为他们信靠神，相信神的应许。

今天，当我们经历主的救恩，走在通往天国的道路上，同样也会遇到强大的敌人，就是世界、老我和撒但，我们也会遇到逼迫、艰难或损失。是什么使我们可以胜过这一切？是对神在基督里的同在和祂应许的信心。就像那带领祂百姓争战的、末后的约书亚——耶稣所说的：“……在世上你们有苦难，但你们可以放心，我已经胜了世界。”（约 16:33）“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”（太 10:28）

如果说忍耐等候是源自对盼望的确信，那么彼此埋怨就是来自不信。不论是对当年的以色列人，还是对今天的我们来说，都是如此。

在遭受困难与磨难时，如果我们不确信神在基督里已经给我们的拯救，不确信神所应许的天国，不确信主能保守我们到底并要再来接我们进入天国，我们就很容易彼此埋怨，甚至埋怨神。但这是要受到神的审判的。雅各提醒我们审判的临近：“看哪，审判的主站在门前了。”（9 节）这里的审判是对信徒的审判。也就是，到那一日，我们要为得救后怎样过我们的基督徒生活，到主面前交账。

但如果我们确信耶稣基督已经给我们的拯救、祂现今的同在以及祂再来的荣耀，我们就不会把时间花在彼此埋怨上，不以致罪神和得罪人的方式彼此抱怨，而是能够坚忍地同心合意兴旺福音。

我们教会的植堂很快就要开始了。我们不知道植堂后，无论是植堂的教会还是原来的教会将遇到怎样的困难或试炼。之前，有植堂的教会经历了一些困难，比如刚开始的时候，一些服事并不能像原来的教会那么周全，因为成员少，同工和弟兄姐妹服事的压力和挑战都增加了，场地也不那么稳定。我们要多祷告，求主预备我们。如果我们服事中有什么疏漏，如果主允许我们遇到一些困难与试炼，让我们信靠主，一同来长进，一同来面对，不彼此抱怨，而是把困难当作主造就我们信心的机会，当作主训练我们成熟的机会，当作效法耶稣基督、舍己彼此服事的机会。我们不要浪费这样的机会，而是抓住机会对主忠心，抓住机会成长，把我们的时间、精力投入在更好地传福音、同心合意建造教会上面，使我们在爱中得着建立。

三、以往的见证，坚固我们的信心（10-11 节）

患难、试炼会带来信心的挑战，我们的信心需要坚固。雅各特别提到，以往的见证会坚固我们的信心。他说：“弟兄们，你们要把那先前奉主名说话的众先知，当作能受苦、能忍耐的榜样。”（10 节）关于这些先知们，你会想到哪些？摩西、大卫、以利亚、耶利米？他们有个共同的特征：相信主的话，传讲主的话。但当时代很多人不信，甚至拒绝他们、逼迫他们，他们为此受苦。但他们仍存心忍耐地继续传讲神的话，而神的话必要成就，结果会显明出来：先知要得到信心所盼望的永福；不信、抵挡的人要受到审判而受永刑。

雅各特别提到了一个人，就是约伯。他是一位受苦时能忍耐的榜样。提到他受的苦，会令我们心惊胆战。他失去了所有的财产，几乎失去了所有的仆人，十个儿女都死了。他又生了可怕的疾病，从脚掌到头顶长毒疮，坐在炉灰中用瓦片刮身体。甚至连他的妻子也讥笑他，说：“你仍然持守你的纯正吗？你弃掉神，死了吧！”（伯 2:9）他的朋友们来指责他，把他没有犯的罪加在他身上，说他罪有应得。但他仍不离开神。他在最难的时候，甚至发出呼吁说：“地啊，不要遮盖我的血，不要阻挡我的哀求。现今，在天有我的见证，在上有我的中保。”（伯 16:18-19）在最令人绝望的时刻，他甚至发出这样的宣告：“我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上。我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见神。”（伯 19:25-26）这可以让我们看到，约伯虽然遭遇极大的苦难，但仍然信靠主，在主里有盼望，这使他能继续忍耐。

所以，雅各说：“你们听说过约伯的忍耐，也知道主给他的结局，明显主是满心怜悯，大有慈悲。”（11 节）那么主给他什么样的结局呢？主对他说话，并且使他从苦境中转回，加倍地赐福给他。他的亲人又聚集在他周围，他的财富是原来的两倍，他又得着十个儿女，并且足享长寿。看到这里，你可能长舒了一口气，为这个大逆转的结局感到非常欣慰；也可能会想：“那么，如果我继续忍耐一下，神会不会使我在不久之后就像约伯一样，经历逆转？”

在新旧约圣经完满的启示中，我会告诉你，有可能今生有逆转，你可能也看过一些这

样的基督徒的例子；也有可能今生没有发生这种逆转，你也可以看到一些基督徒的例子。但对于活在新约的基督徒，神所要给你的更多，甚至比给约伯的更多。在圣经中，神经常用旧约中世上的福分，来预示和指向在天国永远的福分。就如神在旧约带以色列人进入迦南地，那是流奶与蜜之地，但神在基督里却要带我们进入新天新地，进入与圣洁的主同在的永远的天国；而且，当你看到旧约圣徒（如亚伯拉罕、雅各、大卫）所经历的苦难会发现，他们真正的盼望是在天上那更美的家乡。因此，当我们看见主给约伯的结局，并进一步思想摆在我们前面那更美的结局，就可以从约伯的忍耐中得到帮助。

我想，我们中间可能没有人同时遭遇约伯所遭遇的那些苦难。如果你正遭遇苦难，你可能是遭遇其中一样或两样：或是财产的损失，或是丧失亲人，或是遭遇身体的病痛，或是未信主的配偶拦阻和讥笑你的信仰，或是遇到朋友的离弃，或是蒙受难以辨明的冤枉。当然，也许你遇到的是在这些以外的：单身的弟兄姐妹为婚姻祷告了很久，却还没有得到成就；夫妻想要孩子但却迟迟未得；已经努力了一段时间，仍然没有找到合适的工作。这时，愿我们从约伯的忍耐和主所给他的结局中得到帮助。

如果从某种程度上来说，约伯是一个义人受苦的例子，但其实，他是指向一位真正的义人，就是耶稣基督，为我们受苦。

让我们想一想，神的儿子怎样成为人来到世

上。祂出生在贫寒之家，没有一张小床来接纳祂稚嫩的身躯，而是生在马槽之中。你以往对此可能有某种浪漫的印象，但我告诉你吧，马槽就是马厩里装饲料和水的槽子。我们今天没有一个父母会愿意自己的孩子出生在这样的地方。这个家庭中的父亲过早地离开了他们，祂需要通过做木匠的工作来养活家人。在作为人的日子里，祂没有结过婚，也没有过孩子。祂 30 岁出来传道，但却是一个贫穷的传道人，没有个人的财产。狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，但祂却没有枕头的地方。祂风尘仆仆，传天国的福音，医治百姓各样的疾病，使被魔鬼压制的女孩子得到释放，使感染大麻风的人得到洁净，使瞎眼的男子得看见，使瘸腿的能行走，并且呼唤人悔改信福音。但祂却受到人们的拒绝和嘲笑，受到家人的误解，被当时有权势的人猜忌、逼迫。最后，祂被跟祂三年之久的门徒出卖，交给官府，受到不义的审判，背上亵渎神的罪名，又在地方官政治的权衡中被判死刑。祂在经历痛苦的鞭打之后，被钉在十字架上。祂受到如此惨痛的折磨，而祂的母亲就在下面看着，这是何等不人道的事情！祂不但被人嘲笑和遗弃，更是受到父神的离弃，以至于在十字架上，祂大声喊着说：“我的神，我的神！为什么离弃我？”（太 27:46）

然而，这并不是因为祂犯了任何罪。祂是为我们的罪来到世上，为我们的罪被钉在十字架上，为我们的罪受到神的审判和责罚，为我们的罪而死！为我们漠视神、拒绝神、背叛神的罪，为我们不敬重父母的罪，为我们淫乱的罪，为我们说谎欺骗的

罪，为我们仇恨争竞的罪！按照我们的罪，我们是当被钉在十字架上的，是当被咒诅的，是当承受神公义的审判的，是当承受死亡甚至地狱的永刑的。但耶稣基督，神的儿子，这真正的义人，却为我们受审判，为我们而死！祂为我们降到坑中极深之处，承受地狱般的痛苦。但神却叫祂从死里复活，胜过死亡，升上高天，坐在天父宝座的右边，成为万有的主。祂的惊人逆转为我们成就了救恩，使我们每一个悔改信靠祂的人，罪得赦免，与神和好，成为神的儿女！使我们在一个充满罪恶不公的世界中，却可以过一个圣洁仁爱、担当使命的生活，并且将来要带着崭新的、圣洁的身体被接入荣耀中，在圣洁的天堂见到圣洁的主，永远与主同在，与众圣徒完满团契。

耶稣基督为我们成就的这恩典还不够吗？在这世上有什么能将我们与神的爱隔绝呢？是各样的艰难吗？是患难吗？是羞辱吗？是刀剑吗？就如保罗所说：“（这一切）都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主耶稣基督里的。”（罗马书 8:39）

因着基督的救恩，因着这荣耀的盼望，今生虽然会有艰难，但我们不应该只是被动地忍耐，而是要坚忍地行神的旨意。这应该包括：

1、我们要更渴望圣洁。

当主耶稣再来，我们要见到圣洁的主，并跟祂永远在一起。如果我们现在不渴慕圣洁，我们怎么会渴慕圣洁的主，怎么能够与祂在一起呢？

12 节有一个应用，就是不可起誓。我们可能会纳闷，为什么雅各在这儿突然有这样一提醒？这可能正是提醒我们，除了彼此埋怨，在逆境中，我们还有一个可能会犯的言语的罪，就是心急的起誓。这里并不是禁止一切的誓言，比如婚约。这里所涉及的是，人为了脱离困境，情急之下所发出的违背主的誓言，或难以履行的誓言。违背主的誓言，就如彼得，在面对人的质询时，因为惧怕，赌咒起誓说不认识耶稣，后来他想起耶稣的话，就出去痛哭。难以履行的誓言，就如有人长久祷告，没有得到自己所期待的，难以忍耐，就心急许愿，将自己陷于进退两难的境地中，有违背誓言而得罪神的危险。

在信心里的忍耐，使我们能在所遭遇的困难中诚实地去面对。有一位弟兄，他的工作领导要发展他入党。他知道自己基督徒不能入党，又不敢明说。这时如果他心急回答，很容易说谎得罪神。他回来切切地倚靠主，忍耐地和妻子一起禁食祷告，最后在信心里清楚了，也有力量了，就去告诉领导，自己是个基督徒。领导听了，也就没有再继续要他入党。也许有的人同样这么做，会付出更大的代价，但如果你确信主的救恩，盼望天上的荣耀，你仍然会愿意忍耐地顺服神的旨意。

当然，圣洁的生活不仅是诚实，更是整个生命有主耶稣圣洁仁爱的样式。你越是渴慕圣洁，就越是恨恶自己的罪，愿意对付罪，过警醒的、亲近主、事奉主的生活。你可能会因此而感受到争战与挣扎，这时你需要忍耐，需要靠着圣灵忍耐和争战。

2、我们应当珍视与弟兄姐妹属灵的关系。

这也与我们的盼望有关。当主再来的时候，我们要在圣洁的天堂和弟兄姐妹永远在一起，那时是圣洁完满的团契。但现在并不是那么美好。我们都还带着罪性，都可能有软弱的时候；我们在一起，可能会有彼此得罪的时候；会有因为个性的不同而难相处的时候。这时，我们需要在真信心里的忍耐，就是你在基于福音的信心里，能看到超越这些的、同为神儿女的属灵关系，也能看到将来圣徒完满团契的美好，因此现在愿意忍耐地彼此劝诫、彼此教导、彼此相爱。

3、我们要关心怎样运用神所赐给我们的生命、时间、金钱、才能、恩赐，以及各样的机会，多结果子。

各位弟兄姐妹，对于这世界中的罪恶与不义，

你当然可以思考应当为此做些什么。关于公义与和平，这些事并没有律法禁止。但作为基督徒，我们要特别留意一件事，就是神在耶稣基督的福音里，已经把真正解决罪和死的出路赐给我们，把永远的公义与和平显明出来。我们应当把它告诉人，这是唯有我们能做的，这是主托付给我们的使命，没有人可以代替。并且神已经在福音里得着和建立了一个新的共同体，就是教会。一间间教会散落在这世界中，像夜空中的星星，闪闪发光，照进黑暗之中，藉着我们的宣讲，藉着在这个共同体中彰显神的爱、圣洁与公义的生活，给这个不义的世界中的人们带来真正的盼望。耶稣基督说：“我是世界的光，跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光。”（约 8:12）所以在这末世，我们当竭力地忠于主给我们的托付，做忠心的使者，善用神所赐给我们的生命、资源和机会，以坚忍的心，持守福音的真道，做福音的见证，直到主来。✠

悔改的当代意涵与实践

文 / 本刊编辑部

编者按：2019年底开始的疫情，延续至今已三个年头，许多人都真实地感受到了疫情、防疫的影响。除了这一影响重大的事件，许多社会公共事件也进入我们的视野，成为教会内的热门话题。正如世上的专业人士会有理有据地撰写文章阐释观点、表达诉求，我们也不禁深思，如果教会、基督徒有机会在当下处境，基于信仰者特有的立场，向着教会与社会发言，与之对话，我们会表达什么？

主耶稣在其事工的起头，说：“日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音。”（可1:15）在面对与我们当下所遭遇的可类比的“新闻”话题时，主耶稣依旧教导：“从前西罗亚楼倒塌了，压死十八个人；你们以为那些人比一切住在耶路撒冷的人更有罪吗？我告诉你们，不是的。你们若不悔改，都要如此灭亡！”（路13:4-5）

向着当下的教会和世界，我们可能着急参与到这些话题中，如公义、良心、公共伦理，但是，我们也需要同时教导、勉励教会及信徒悔改么？难道关注悔改，只是家庭教会老一辈传道人们的做法么？难道强调悔改，就是所谓的只关心个人救恩，而缺乏“社群中的公义、怜悯”等公共性质么？在当代错综复杂的处境中，我们又应该如何具体地实践悔改呢？这促使我们策划了本次“悔改的当代意涵与实践”的座谈会，盼望这些牧者的分享能给更多的牧者同工带来启发和益处。

一、相较于老一代，当代家庭教会是如何关注“悔改”的？

本刊编辑（以下简称编）：感谢各位牧者参加本次的座谈。我有这样一个感受，与老一代家庭教会相比，当代的城市家庭教会对于

悔改的关注不太明显。例如我们读宋尚节前辈的日记，知道当时在布道、解决教会内同工不睦等问题时，都会详细、诚挚、热切、真实地悔改祷告。而当代教会比较少地呈现出对悔改的教导、呼吁、勉励和实践。当然，并没有学者、机构在家庭教会当中对此进行

调查、研究，我谈的仅仅是个人感受。我也想请哪一位牧者，具体地谈一下对此问题的个人观察。

陈已新：家庭教会的整体情况是很大的范围，我也不是十分了解。我略微追忆、整理一下信主与服事以来，自己的经历与观察：

1994年，我信主前开始接受福音的时候，《认识真理》在传福音时用得很广。书里面有专门一段讲到认罪悔改，而且列出来很详细的罪的清单，让你省察和认罪。我当时也读圣经，很直接地感受到神的公义，要求我们要为罪、为义、为审判自己责备自己。

2000年的时候，我接触到了灵恩派。当时，灵恩派是强调认罪悔改的，也专门有一个认罪清单，而且教导说一定要把罪认清楚。这帮助我对罪有更细、更具体的关注。但这里面有灵恩派的特色，我的感觉是，有以自我为中心的倾向——为什么要认罪呢？因为不认清楚的话，它会拦阻你蒙福，带有一种功利性的倾向。

2000至2006年，我在P城的一间教会服事，我会讲到悔改，但现在回想，并没有突出的印象，教导时并不突出。

自2010年开始，我所在的教会有了系统的牧养规划，在几个方面让我看到对于悔改的关注：

第一个就是分阶段的牧养规划，将《基督里的新生命一》用于带领慕道友和初信者学习，

但在一些教会实际进行了“全民新生命”的学习。这个材料用12课的内容系统地教导福音，其中专门有一课讲悔改，内容包括：什么是真正的悔改，你是否真正悔改。课程对悔改讲解得比较具体：从悔改是整个生命方向根本的转变开始，从“认罪、悔罪、离罪”三个方面来教导要承认自己的罪，要为自己的罪忧伤痛悔，要离弃自己的罪、归向神。课程也特别强调，要在与神的关系中悔改，不只是面对良心，而是面对神的圣洁，知道罪是得罪神的，面对十字架的救恩悔改。而且，课程内容中通过设置一些问题，方便带领者一一确认学习者是否真正悔改。

系统的牧养规划中的第二个关注，是洗礼前的考道或入会前的面谈。有三个特别的关注点：一，关注你信的是不是福音；二，关注你的心志，你是否有离弃罪、顺服神的心志；三，你的生活有没有体现福音。陪谈大纲会具体地列出一些罪，特别关注你是否还在明显的罪中，它指的是明显的、严重的罪，而且你持续地停留在其中的情况。在牧养陪谈的时候，有人到这一步的时候，会因为停留在一些罪中而不能受洗或入会。因此，他只有悔改、离弃罪、结出成圣的果子，才能够受洗。

第三个关注是，圣餐的时候省察认罪，那时候是每个月一次。

第四个是，教会纪律。

2019年开始，我到S城学习与服事。我还在使用《基督里的新生命一》教材，入会面

谈的时候，也会继续关注之前关注的三个方面。此外，因为教会建制方面更加成熟，在教会中对悔改的关注也就更全面，可以补充的还有这些：

首先，《信仰告白》中专门有一个主题讲悔改。

其次，对悔改的关注体现在主日敬拜的环节中。整个主日崇拜的程序是按照福音的逻辑来设计的，其中有关认罪悔改的部分。在牧祷的环节，牧者会带领会众进行认罪悔改的祷告。此外，诗歌中的第二首诗歌是反应人的需要的，往往会关注在我们是罪人，需要主的赦免和拯救上。圣餐不是每个月一次，而是每周一次，信徒每周都会在领圣餐时省察罪。

第三，体现在辅导和教会纪律上。教会能比较及时地介入对信徒的牧养，在辅导挽回、纪律管教的过程中，最主要的关注点是当事人是否愿意悔改。基于成员制的教会纪律，不会随意停餐；但是，如果一个人犯了严重的罪，还愿意悔改，那么必须考虑是否在成员大会上除名的确认。这个时候，整个教会实际地参与到“犯罪必须悔改”的实践中。有时并不容易，但大家经历而知道了，我们对罪应有的严肃态度，知道了真正的悔改是必要的、重要的。

以上这些，是我基于自己的教会生活而有的总结。

编：谢谢陈弟兄的回顾和归纳。您在分享时，结合教会在牧养、治理上的建制来关注悔改，

我想这可以帮助读者中的教牧、同工们，无论是在悔改上，还是在牧养与建制上，都思考得更加深入。我向大家提出的问题还带着这样的视角，就是**将老一辈家庭教会**对悔改的强调，和当代教会的特征加以比较。****期待各位可以就此多谈一谈。

狮亚：首先，这意味着两个层面的困难，因为无论是对老一辈，还是对新兴教会，我们接触的都非常有限。而且对于受老一辈影响的家庭教会，不同的地域和背景会有很大差异。对于当代教会而言，教牧都专注在本会牧会，不太有机会接触更多的教会，听和观察他们的讲道。所以，我们只能就着自己有限的接触来谈。

李哈该：谈到老一代家庭教会对于悔改的教导和实践，我觉得不能将长辈们理想化。他们个人悔改的经历非常造就人，是美好的见证，我自己也很感动，也有很多收获。但是，有些做法延续下来，在教会现场产生了一些道德主义的特征。

我们谨慎地反推回去，这是否显出受老一代影响的家庭教会，对悔改的实际认识可能更多关注在道德、行为的层面？也就是说，这些家庭教会实际上对于“罪是悖逆、得罪神的”体会得不是那么真实，当谈及“得罪神”时，似乎更多的是从道德层面上，从对自我的看法上认为“我不好”；而不是，以神的圣洁来认识罪恶，以此作为起点来教导悔改。

这样的悔改，是在“道德逻辑”里，而不是在“福音逻辑”里。道德逻辑，就是自己某

事做错了，自己表现不好；这时的悔改就是，要改错，下一步做好。而福音逻辑，前提不是自己在某事上做错了（当然，这不是为自己的罪开脱），而是我在神面前：最重要的不是我错了，而是在神面前认识自己的罪，认出自己的可恨。这时，悔改就不是我努力改变、做好；而是感受到自己特别需要耶稣基督的拯救。这进一步会带来信徒对神的敬拜，追求荣耀神、成圣的生活。我们可以按照以赛亚 6:1-6 来理解福音逻辑：以赛亚看到神的圣洁、荣耀，知道自己是污秽的，便认罪、悔改，然后经历神的洁净；进一步，他愿意领受主的呼召，回应主的恩典。在道德逻辑里，即使行为、表现变好了，他的生命里面也很难有这种超自然的经验。

陈已新：我理解李弟兄所讲的“道德逻辑的悔改”和“福音逻辑的悔改”的区别，我想补充的是，我不敢说老一代长辈们自己是在道德逻辑中悔改。我读过一些老传道人的传记，他们都有很真实的认罪悔改，在十字架前经历赦罪、得赦罪的确据这样的经历。《教会》登载过的越寒老弟兄的文章中也会强调，我们不是低头认罪，而是抬头认罪。

狮亚：我认为，老一辈的对悔改的强调跟我们对悔改的强调，可能有一定的差异性，如果忽略他们的特征与我们的差异，他们的做法就会给人以看重道德的印象。

许多长辈都有自己省察祷告的问题清单，例如：我是不是真实地爱神，我行事为人是否圣洁，内心的动机是否圣洁，我是否在心里爱人如己，我的所言所行是否有诡

诈，等等。他们每天都会自我省察。而且，他们一贯的状态是谦卑地承认自己的败坏，赖靠耶稣基督的救恩。效法老一代的教会可能也会使用这些问题清单，我们设想一下弟兄姐妹们给出的答案是什么？如果答案是，自己太败坏了，在每一个问题上都站立不住。那么，我觉得这是好的。但如果答案并非如此，而是他以为自己都做到了，然后据此宣称自己跟神相交得特别甜蜜呢？那么，我觉得危机很大。因为，他陷入道德的自义、“敬虔”的自欺当中了。所以，我认为这些自我反省的问题是有价值的，但必须是在福音逻辑中进行。

为了进一步说清楚这个方面，我先通过圣经给出悔改的定义，并区分两种不同类型的悔改，一种悔改是处理系统性的罪，一种是处理道德性行为的罪。在圣经里面，悔改的希伯来文（בוש）含义是“转回”，可以同时应用在这两个方面。在旧约五经当中，可以区分出两种不同类型的悔改。所谓悔改系统性的罪，对应着出埃及、进迦南的救赎历史，悔改意味着从埃及转回，信从神，进入迦南。所谓悔改日常的、道德性的罪，这是问你在神面前有没有沾染污秽，是不是洁净的。这两个有非常大的差异。如果你行在出埃及的路上，却想回埃及，那其实仍旧活在埃及，这就是所谓系统性的罪，是大恶，因为各种罪恶都已经包含在离开神、转去埃及的罪恶里了。但如果你出了埃及，却仍有偶尔被过犯所胜的罪恶、过失，这是不同性质的罪。系统性的罪和偶尔被过犯所胜的罪，二者性质不一样，处理的方式也不一样。前者是

通过逾越节的羔羊来处理的，后者以通过献赎罪祭和赎愆祭来面对。此外，还涉及到两者的关系，悔改系统性的罪是悔改日常的罪的前提。这意味着，对日常行为的省察，是以与主同行为前提的。像我们刚才所说，老一辈传道人的生命里的悔改是有真实的福音逻辑的，他们是真的与主相交的。这种悔改模型上的差异可以帮我们在个人生命以及教会牧养中区分我们所关注的是哪种类型的悔改。

对于老一辈，他们大都会专注于另外一种区分，即主与己的区分。通过对老一辈，包括对我有直接影响的前辈的观察，我认为，他们在跟神的相交当中，特别注意区分是属肉体的，还是属灵的：一些想法是来自于自己的，还是来自于神的；一些行动是凭肉体，还是靠圣灵。所以，在我们看来一些没有问题的行为，老一辈在面对时，仍旧会区分是属肉体的还是属灵的。我们也有这样的经验，在做正确的事情时，我们里面的动机、态度可能仍有问题。老一辈就会区分二者。

这好像有点神秘主义，甚至有点“灵恩派”，其实不是。而是显出在老一辈与主相交的、悔改的经历当中，他们敏锐的属灵敏感度。这实际上正是我们前面所提到的，他们在悔改日常的罪同时，也以与主同行为前提。而且，他们在区分属肉体还是属灵的时候，是有客观的标准的，就是十字架。他们在辨别时，并不只是在道德层面上判断是非，而是以十字架为标准来分辨。某个事情、做法，能够帮助我认识主耶稣基督的十字

架吗？是鼓励我跟随主，还是诱惑我逃避十字架道路？在这一点上来说，就我所接触到的有限的案例，或在我读到的一些书籍、讲章、传记，他们的经历能够彼此印证和契合。

对于老一辈而言，他们整体上不下定义的，方式阐释经验。因此，他们可能没有办法对“从行为到行为的悔改”和“福音里的悔改”加以界定。而且，即使他们意识到某位信徒是从行为到行为的悔改，他们不会那么敏锐地分辨说“这样不好”，即便分辨了也往往不会直接说破。这不是他们处理属灵问题的习惯。他们更多地是在人与人的相交中做给你看，你长期跟他相交，就慢慢改变了。因此，他们其实看重跟人一起祷告的过程，他通过跟你一同祷告，能够感受到你在主面前的灵性状况。

我再讲一下我们这一代强调的悔改的特征。相较于老一代，我们这一代的教会对于悔改的关注所表现出来的形态有所不同。我认为，通过留意在教会当中流行的运动、口号，能够推测当代教会仍旧是强调悔改的，也能对当代教会的特征有所了解。这些口号是大家非常熟悉的：以基督为中心的——讲道、敬拜、植堂、婚礼、葬礼，等等。“以基督为中心的”，或者“由福音驱动的”，“被恩典更新的”，是我们当代保守派、福音派的教会中间广为流行的运动。圣经辅导也是这个运动中的组成部分。

这样，我们会发现，当代城市教会的关注中有非常明确的悔改的模式。例如，我们

基本都熟悉“堕落焦点”的概念，都基本熟悉圣经辅导中“问题不是问题，心才是问题；改变生命改变心”等概念。这些运动都非常强调，因为耶稣在十字架上的替死与复活，我们在与基督的联合中，已经发生的里面的更新，生出来“脱去旧人、穿上新人”的行为。从这个意义上来说，这些运动在塑造着当代城市教会的属灵特征。大家将对悔改的焦点，放在从敬拜偶像到敬拜真神，由心到行为的转变。有的时候它会有更强的心理性的特征，有比较强的知识性的特征，有文化仪式性的特征。

那这样的一些特征，跟老一辈的做法相比呢？你会发现，两者的灵性表现方式不一样。之前说，老一辈的做法容易从行为到行为，但骨子里是在与神的相交中、很深的悔改中发生的。我们在当代的牧养运动中，可能有具体可做的事，却因为陷于忙碌的生活忽略了与神单独相交的、有深度的悔改。所以，我们同样容易在一些比较明显的、可见的、道德性的、文化性的、纪律性的层面去悔改。我们自诩有正确的神学逻辑，但我们在正确的逻辑之下，实践的或许仍旧是道德逻辑，而非福音逻辑。

编：狮亚弟兄先给出悔改的定义，区分两个层面的悔改，以此分析老一代教会区分属肉体、属圣灵的特征；对当代教会特征的描述和把握，如“以福音为中心”、“改变生命改变心”等，都非常有价值。当代教会对于悔改或许有更清楚的阐释，但对悔改的实践则有可能未能落实。这样，实际上区分了“悔改的定义、悔改的实践”两个不同的概念。

二、无论在怎样的世代，悔改都是必不可少的！

编：谈及悔改的实践，我们首先需要问的是：“悔改是必要的吗？”若是必要的，那么，当代教会对此关注得足够么？

大牛：谢谢之前几位弟兄的分享，他们谈了很多我想要谈的问题。我在不同地方的神学院做一些教导工作，就我所接触到的传道人、教会来看，我非常认同前面所谈的：当代教会很容易忽略悔改，或实际缺少福音中的悔改。这是让我非常焦虑的事情。我必须要说，今天的中国教会是很贫穷的，这种贫穷还不仅仅是缺少教义，我觉得这种贫穷是缺乏基督、缺乏圣灵的工作。耶稣教导从果子看树，单看这一点我们就能发现，教会中悔改的果子其实是非常稀缺的，信徒们普遍的生命疲乏，非常软弱，非常属世界。基督徒的生活是“超自然的”生活，但如果没有真实的悔改，我们怎么可能过“超自然的”生活呢？

我也像狮亚弟兄一样，受许多老长辈的影响，我也经历过反思他们的阶段，但在这几年牧会中，我有了更多的思考。我不敢轻易地说长辈们道德主义，尤其是，他们的牧养不是虚的。反而今天的教会有许多问题。

因此，对于长老会的牧者来说，强调悔改是必须的，是我们所认信的信条所要求的。《威斯敏斯特信条》15.1 教导：“悔改得生乃是一种福音性的恩典。所以每一位传福音的牧师，不但要传信基督的道理，也要传悔改的教义。”牧师必须传讲悔改，因为悔改乃是

必须的。15.3 教导：“虽然不当把悔改视为对罪的补偿，也不能把悔改视为赦罪的缘由，因这是出于上帝在基督里白白赐予的恩典；但是，对于众罪人而言，悔改乃是必不可少的，罪人若不悔改，就不要期望罪得赦免。”我们的每一篇的讲道，都必须要有对福音的呈现，必须有对信靠的呼召，必须有对罪的揭露，必须有对悔改的呼召。就像慕理(John Murray)所说的，信心和悔改是交织在一起的。一个使人得救的信心，一定是忏悔的信心；使人得生命的悔改，也一定是信靠的悔改。

编：那诸位觉得当代教会对于“悔改的必要性”的关注不够，是受什么因素影响的呢？

陈已新：如果教会不看重，或者不那么强调悔改，或许是受以下因素影响：第一，是否深入地关注福音。真正关注福音，会既强调神的公义，也强调神的慈爱；会强调人完全的堕落，会强调基督的代赎，也会强调悔改和归信的必要性。如果对神的公义、对罪的意识薄弱，则会影响到教会对于悔改的强调。对于已经信主的人，如果教会倾向于以道德主义或者律法主义的方式教导、劝勉悔改，那么，信徒的悔改可能往往没有回到福音，偏向于从行为到行为的悔改。第二，是否关注信徒的重生得救。如果你关注一个人是否重生得救，你就不会满足于看到一个人有知识上认信就好了，而是要看到他有真正的悔改的表现和果子。第三，是否关注圣洁生活、与罪争战。福音不仅使我们称义，也使我们成圣。因此我们要看重一个人在信主后是否渴慕圣洁，是否与罪争战，是否对付自己的

罪，如果你看重这些，你就会关注悔改。第四，是否关注圣礼。第五，是否从属灵和教牧层面，关注教会的成员制和纪律。这些都会影响到教会对于悔改的强调。

大牛：从牧养的角度而言，我会认为有三个问题导致了教会忽略悔改。第一个是，教会对于救恩，对于福音的认识仍旧有非常大的缺乏。究竟什么是福音，什么是救恩，福音的中心是什么，救恩是要救人脱离什么？而且，这个问题是复杂的，一个人可以在头脑里面有正确的认识，但实际上他结出的果子却是另一个样。举个例子，在我们的头脑里，我们可以很正确地说，福音是神把人从罪恶中拯救出来，救人脱离罪，而不是像灵恩派所说的，救人脱离撒但的捆绑；不是像解放神学所说的，救人脱离压迫、不义、苦难；不是像成功神学所说的，救人脱离贫穷、失败。我们讲可以讲得很好。但是，当信徒面对具体的问题时，例如他面对疫情管控而发表“奋锐党人”的信息时，我怎么教导与牧养这些信徒，帮助他们经历救恩呢？我有这样的敏感吗？或者，我认为他这样做是对的，他反抗、非暴力不合作是对的？我作为传道人，如果我只是这样支持信徒，却没有福音关注，那么，我们为福音所作的见证，其实和解放神学相差不远。如果传道人没有意识到这一点，我会觉得是非常大的问题。我的头脑可能知道真正的福音，但实际上我的行为来证明自己在另一个方向上。

第二个是，教会需要在牧养中关注悔改。我在一家改革宗神学院负责一个教牧学的课程。学生们是传道人，也都在牧会，我发现

许多同学向我反馈，他们不会牧养。他们原本对牧养的理解就是教导，他们虽然听过，但是并不明白什么是探访，什么是引导，什么是福音性的陪谈，什么是辅导，什么是劝诫。我认为，这是非常大的问题。我不贬低教导的职能，讲道是非常重要的蒙恩途径，我每周也会花非常多的时间来预备讲章。但我想说，只是讲道绝对不够，因为人心很诡诈。这些年，我在牧会中越来越深地体会，人的诡诈、自欺是如此之深，要么，他自以为很好，完全没有意识到问题；要么，他在听道时非常感动，甚至痛悔，但当回到生活中，如果没有帮助、辅导、揭露、劝戒，他胜过罪真是千难万难，听道时做的决定很快就会缩回去。

因此，我想强调的第三点是，我们作为传道，我们要教导和勉励弟兄姐妹们具体地认罪，我们在陪谈时要引导人认识自己的属灵伪装。我非常担心传道人们忽略这一点。真正的悔改是很不容易的，人们会泛泛地认罪，而《威斯敏斯特信仰告白》中特别强调的是：“人不满足于一般性的悔改；针对每一件具体的罪而努力悔改，乃是人人当尽的本分。”（15:5）若我们教导和勉励的是为具体的罪悔改，你会发现人心的很多东西都会浮现出来。我们需要自问，我们的每次教导，每次辅导，能不能引导信徒看到具体的罪，能不能鼓励信徒真实地为自己的罪悔改？而不是满足于头脑里泛泛的知道，而不是单单谴责别人的罪、社会的罪。比如在疫控中许多人谴责被暴露出来的众多的罪，但是，把这些罪看得清楚就是知罪吗？不，耶稣教导：“为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己

眼中有梁木呢？”（太 7:3）罪人可以清楚地看到别人眼中的刺。我们看周围的罪看得很清楚，但这仍只是罪人的表现。如果我讲道时只谴责社会的罪，只谴责在我以外的罪，大家听得很爽，甚至评价“这个传道人真是痛斥罪恶”；但其实，这样做却会让人非常诡诈地遮掩自己的罪，会让人站在道德高地。离开教会的时候，这人很满足，但他自己的罪没有被揭露，他没有真正的悔改，反而披着虚假的伪装。这是非常大的问题。

所以，我们在整个服事中，不只是要在头脑中知道悔改，而是要在生命与行为中体现出来；要在牧养中督责悔改；要揭露人的罪。但这不是生硬地定弟兄姐妹的罪，我们深深关注的是，怎么帮助他经历福音，经历神。一个人领受了恩典的教义，但他不一定领受了恩典；就像你知道苹果是甜的，这跟你吃到甜的苹果，是两个本质不同的事。我们要通过各种方式，帮助信徒自省，揭发信徒具体的罪，把信徒带到神的面前。

编：的确，教会若只是满足于知道教义，而不意识到罪的真实与严重，不当真地宣讲罪与审判，只是温和且泛泛地谈论福音，缺少了在“面对上帝、认罪悔改、信靠基督、成圣中持续悔改离罪”等方面的当真，就没有办法经历主真实的同在与引导。这样，当教会在面对公共事件时，无论是远方的“铁链女”、战争中的哭声，还是近处的疫情、疫控，教会就容易失去属灵的焦点与力量，无法以悔改赦罪之道向社会、世人作出有力的见证。教会意识到“悔改的必要性”，不是老调重弹，而是追访古道，且具有当代意涵。

三、在当代错综复杂的处境中，我们如何具体地实践悔改？

编：在前面的论述中，我们已经提到过疫情封控对教会弟兄姐妹的影响，我们就此进一步展开、深入来谈。近年来各种社会公共事件，给弟兄姐妹们的信仰生命、生活带来了哪些影响？在面对这些问题时，各位是如何牧养的？

李哈该：问题确实很多，有些导致信徒信心软弱，比如失业等。各种问题中，我教导与牧养的总纲是，神的主权。对于我自己个人也好，对于教会也好，我特别想和弟兄姐妹一起认识到，上帝掌权。疫情第一年，我经历了很多的压力。家庭方面，老大在外面上学独自面对疫情风险，家里老二在家上网课天天与妈妈争执。教会方面，因为整个疫情期间，我们没有停止线下敬拜，而许多教会都改到线上，会有同工们给我压力：“我们是不是也应该把线下敬拜停止了？”那段时间，我对神的主权不得不思考得更多，依靠得也更多。那一段时间，我专注于对神的主权的思考，每次或多或少，或轻或重，我在对神主权的信靠中走了过来。因此，这也就差不多成了我的牧养经验。我觉得，这不是什么教义上“高大上”的事，就是在各样处境中，把重点持续放在神的主权上。

在总纲之下，我关注这样两个重点，第一个是我想要弟兄姐妹都知道“神是谁，以及神做了什么”。我在主日敬拜、晨祷、小组查经、门徒训练里，都会把教导“神是谁，神做了什么”看为重点。有时候会被一些人责备为

空，但这个聚焦特别重要。我们讲信徒要悔改，对于一个真正经历神的话的人，他悔改不难。我期待弟兄姐妹通过神的话，更加认识神，认识神的作为。万象之中，根据教义来看现象，而不是根据现象看教义。

我从疫情的第一年开始，用诗篇来带领晨祷。诗篇中，人真实的挣扎和我们今天在环境中的表现，有非常多的对应。诗篇的作者都是在自己经验过后写下来的诗句，所以更有经验性，更真实。其实，我最初默想诗篇，是基于我自己的需要。我感觉自己里面有许多虚假的东西，这些虚假对付起来非常非常艰难。诗篇吸引我，那里面是一群真人，在跟一位真神，真实地互动。这几个“真”字对我的吸引非常大。最开始时，是我个人使用诗篇灵修，到了一百零几篇时，赶上了疫情，弟兄姐妹们的生活和信心受影响很大，我便开始带弟兄姐妹晨祷，一起从诗篇第一篇开始。

我的第二个重点是，拆除偶像。我会教导弟兄姐妹，目前的形势是一份恩典。我们为什么会产生很多的失望和恐惧呢？我基本上是把这种心理解释为，追求偶像而“失恋”了。你追求的是假的情人，你发现了它的虚假，你失望了。包括生活遭遇，包括宣传，等等。去年将近一年的时间，我主日讲传道书，我希望弟兄姐妹们借着传道书认识目前所经历的这一切，我们要关注目光所及之上的那位上帝。结合传道书，也结合当下的光景，帮助弟兄姐妹看到偶像的虚假。从敬拜偶像，到敬拜真神，信靠神的主权，这实际就是悔改。

大牛：这几年，我们会看到朋友圈、聊天群中各种各样的信息。我很感恩的是，许多弟兄姐妹以信心和爱心的行为，展现出来的福音里的生命之美。但是，也有一些基督徒的信息，让我很难过。我常常为基督徒们在公共事件中发布的信息而焦虑。我们会看到是“法利赛人”的愤怒，甚至是“奋锐党人”的言论，但很少看到捶胸顿足的“税吏”，连抬头望天都不敢地悔改。在网上的信息、弟兄姐妹的谈论里，我看不到发信人对罪的敏感，我看到的是他对“超自然的”基督徒生活的陌生。我觉得，这是很大的问题！

我们教会有信徒在很真实地经历疫情防控的影响。比如，有人阳性了，要被转去方舱，需要跟孩子分开。她想要抵挡，坚决不跟孩子分开，在这个过程当中非常愤怒。我们就是陪伴她、辅导她，跟她一起祷告，过程当中她又一次面对和经历救恩。她呼求神，过一个仰望神的生活。她也意识到自己的罪，自己的血气，为此认罪悔改。她真的经历到，在基督里的回应和不在基督里的回应原来有这么大的差别。当面对恶行时，我们的回应跟世上不信的人没什么区别，我们的谴责跟世上不信的人也没什么区别，那么，我们算什么基督徒？我们传道人，在这个过程中要敏感地引导信徒，过一个真实的基督徒的生活。否则，我们算什么传道人？

身为传道人，自己也要真实地认罪悔改。昨天，我们小组查箴言 12:27 “懒惰的人不烤打猎所得的；殷勤的人却得宝贵的财物。”圣经从来不认为懒惰是疾病，而是罪；懒惰不是意志的问题，是属灵的问题，是心的问

题。我举了自己的例子。我说加尔文特别强调，懒惰是信徒成圣生命中三个最根本、最难胜过的罪之一。一年的 365 天，我每天早上都会灵修；但在我的印象里，有 330 天以上的早晨灵修，我最初坐下的时候并没有如鹿切慕溪水的心，反而更多是一种责任感，一种习惯。我当时也谈到说，自己在读经、灵修的事上，会有两个极端，一种被我叫作“反律主义式的读经”，就赶紧读一读，打卡，麦琴读经表全部打对勾。然后，在心里面感觉自己不错。一种是“律法主义式的读经”，逼着自己读，自己逼着自己祷告说：“神啊，我一定要读，我怎么会这样？我是一个牧师啊，我怎么会这样！”然后，我读了，感觉自己还不错，觉得自己打了场属灵的仗。其实，这里面有浓浓的骄傲，而且根本没有造就我的生命。但我真正需要的，不是无视我的罪，或者否认我的罪，乃是在神面前真诚承认我的罪：我本质上就是一个在属灵的事上懒惰的人！我必须承认自己是这样一个人，而盼望耶稣基督拯救我。我头脑想亲近神，但我的心不愿意，这正是我需要严肃面对自己而悔改的地方，从而再次经历主的怜悯，主的拯救。

我为什么举这个很小的例子？因为当讨论悔改的主题时，我们必须在具体的处境中具体地认罪，不具体的话都是虚的，成了高谈阔论。昨天小组后，今天早上有一个肢体跟我说，她也发现自己懒惰，她剖析自己懒惰的原因是不信，她不相信神有能力使她不懒惰。我的回复是：“非常好”，但我接着说，“所有的罪，根源都可以说是不信，这样认罪的话还是泛泛的，这样认罪仍不能深入经历救

恩的大能,只会让自己觉得‘我怎么这样!’而真正需要问的是:‘不信背后的罪,什么让你不信?’因为一直想要依靠自己么?因为贪图安逸么?因为一直定睛这个世界,被世界吸引吗?因为很少想到神吗?”就是说,我们需要具体地认罪,找到罪的根源。“不信”有可能是罪的根源,但也有可能是一些罪所结出来的果子。泛泛的认罪相当于当草从地上长出来时,只是把上面的叶子割了,没有除掉根。如果没有具体地、深入根源地认罪,不可能经历生命的更新。

陈已新:除了前面几位弟兄谈到的,社会问题使信徒个人可能面临的问题,教会也会在治理层面受到影响,也会跟“悔改”相关。比如,这个时候,信徒的流动性很大,有人离开这个城市,但是也有人来到这个城市。这种流动性增大的情况中,我们怎样关注悔改呢?教会成员制很重要。比如,有访客来了,会遇到一个问题,他可不可以领餐?我们从教会成员制,从保守圣餐的角度,对此有明确的要求,只有成员可以领餐。访客已被其他教会确认为成员,没有停留在明显的罪中,可以和我们一同领餐。我们就需要跟他谈,跟他交通,这个时候关心他悔改的状况。这也就成了帮助、服事访客,提醒他面对罪的机会。

另外,当教会的成员不来聚会时,我们需要了解和关心他。他可以转会,但如果他不想再去任何教会,就要及时地跟进他。信徒入会的时候要经过教会确认,离开的时候也要经过教会确认。停止聚会是明显的罪,这个时候教会要竭力地关心他,询问他离开的真

正原因。如果他愿意沟通,悔改停止聚会的罪,他的信仰生活也会恢复。但是,如果他停止聚会,也停止跟教会联系,那么教会需要在成员大会中提出来:有这样一个成员停止聚会了,弟兄姐妹对他做了哪些关心的工作,长老做了哪些工作,但他不愿悔改,不愿跟教会联系。这个时候,教会需要正式确认,将这个成员除名。因为他犯了明显的罪,他违背成员之约,他不愿意悔改。我们这么做,是为了帮助这位离会者,目的是为了他悔改;另外,对于众弟兄姐妹来说,也是帮助我们警醒。这样,在社会人员流动的情况下,一个真正有意义的成员制,可以实现牧养,帮助人悔改、信靠、坚忍。

编:李哈该、大牛弟兄分别从总纲、具体两个方面谈对信徒的牧养,而陈弟兄从教会建制的层面来回应。大家的分享,相互补充,使我收益良多。

四、信徒遭难是因为犯罪而被神管教么? 应当如何牧养呢?

编:之前大家讨论了,各种社会问题对弟兄姐妹产生了具体的影响,使一些肢体格外艰难,各位也分享了一些具体的牧养经验。就此我想再追问一个问题——当信徒遭难时,我们常常会听到这样一种观点:“这是因为神的管教,因此当事者需要悔改。”大家怎么看待这种观点呢?如果您牧养的信徒遭遇了特别的患难,您会如何牧养呢?

陈已新:我们前一段时间遇到过这样的情况,有一位成员经历了一些苦难,在这个过程中

他省察自己的罪，意识到自己需要悔改。他分享之后，成员中有人提出，他似乎直接把所受的苦难与罪联系起来了；而按我们的了解的情况，我们看不出他的苦难与罪的因果联系；但他确实借此省察了自己的罪，也愿意在主面前悔改。这样的分享对不对呢？

我们教会的长老一同就这件事交通。当时，我在以雅各书做释经讲道，讲到第5章：“你们中间有受苦的呢，他就该祷告；有喜乐的呢，他就该歌颂。你们中间有病了的呢，他就该请教会的长老来，他们可以奉主的名用油抹他，为他祷告。出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来；他若犯了罪，也必蒙赦免。所以你们要彼此认罪，互相代求，使你们可以得医治。义人祈祷所发的力量是大有功效的。”（雅 5:13-16）在讲解这段经文时，我也回应了“我们在面对疾病或者苦难的时候，应不应该省察罪，应不应该在主面前悔改，我们怎样看疾病、苦难和罪的关系？”等问题，希望借此教导、帮助弟兄姐妹。

具体来说，一个人的疾病不必然跟他个人的罪有关，因为雅各说的是“他若犯了罪”，但同时，这句话也意味着有时可能跟他的罪有关。如果与罪有关，就不仅要为他的疾病祷告，也要为他罪得赦免祷告。这里特别讲到，疾病和苦难可以成为帮助我们悔改的节点、记号。诗人也在诗篇 119:67 中写：“我未受苦以先走迷了路，现在却遵守你的话。”神出于自己的良善，有时候用苦难让我们注意到属灵的事，并且当我们陷入被蒙骗和迷惑的情景时，警醒我们。但我们要知道，对

神的儿女来说，苦难不是神的惩罚，罗马书 8:1 “如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了”，苦难可以成为神的礼物和祝福，把我们从罪中摇醒。（参九标志核心课程：《认识苦难》）

这不是说，我们要主观臆测疾病苦难和个人的罪之间的关系，因为有的人的苦难、疾病可能是来自别的原因，比如约伯，又如我们主耶稣医治的天生瞎眼的人。我们的重点不应该放在探测原因上，但我们以此为节点，为罪省察、为罪悔改是没有问题的。这个时候，如果确实省察到罪，也愿意为罪悔改，也是没有问题的。但这不是说要牵强地在个人的罪和苦难之间建立直接的关系。

而且，我们要看到神通过疾病或者苦难，他的心意和目的是什么。这不是让我们去凭空猜测，而是按圣经来认识。我会觉得核心目的是，神通过这些要带我们更回到福音里面。圣经中说：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按祂旨意被召的人。”这里的“得益处”是有特定的指向的，就是“效法祂儿子的模样”，是让我们更认识祂的儿子耶稣基督，有份于祂的性情；神借着这些是为了叫我们称义，叫我们得荣耀（参罗 8:28-30）。

我自己也有这样的经历。在我经历很大的难处时，我向主祷告，但那个难处没有减少又增加了，我心里面产生疑问：“主啊，为什么允许我经历这些？”那个时候，神就让我想起来，耶稣基督真的在十字架上

为我死了，祂也真的从死里复活了，而且祂也已经使我悔改来信靠祂，真的经历到祂赦免我的罪，使我从神那里承受永远的生命。刚好在那之前，神也让我对耶稣的死和复活的真实性有更多的学习和确认。感谢主，当我回到福音的时候，主就让我从疑问中走出来，让我确认神给我的救恩，祂对我的爱，使我由原来的疑惑变成了对神的感恩和赞美，确信着神的慈爱来仰望主。在这个过程中，主带领我胜过疑惑，后来那些困难也渐渐过去了。

所以，重要的是，神借着苦难带我们回到福音。所以，当弟兄姐妹遇到疾病苦难，我们帮助他的时候，我觉得这是一个机会，帮助他回到福音，在福音里确认神的救恩、慈爱，确认神让他活的目标，他也可以借着对主的信心胜过外在的一切艰难，像保罗所说的：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？”（罗8:35）信徒在耶稣基督里确认神的爱，他的信心才能建立在磐石上。

大牛：我分享一些自己的思考。教义上很清晰的概念，但在实际的生活里，我们要小心直接套用。比如，当一个信徒遇到艰难，他有可能是被管教，有可能是魔鬼的攻击，有可能是出于神主权的护理。像约瑟被卖到埃及，他是被管教吗？像保罗在赴罗马的船上遭遇风暴，他是被管教吗？对我来说，我不会去马上说这是管教。

但是，我要抓住什么？我相信万事互相效力，要叫爱神的人得益处。我关心的是，羊群有没有吃饱；我关心的是，信徒在苦难里面呈

现出什么样子。他是喜乐的吗？他是平安的吗？他结出圣灵的果子吗？还是说，他是焦虑的，是恐惧的，是绝望的？这个可以向我提示在他里面的问题，我需要帮助他。上帝为什么呼召我们做牧者，因为羊群有时候意识不到他里面的问题。苦难有时候像镜子，帮助我们看清楚自己的本相，这个本相在顺境中是看不见的。怎样帮助他们在苦难中，看清本相、经历救恩，这很重要。

这里面必然涉及到信徒对罪的认识。从改革宗神学角度来看，我们会区分两类的罪，积极的罪、消极的罪，实际上在教会中对这两类罪的处理是不一样的。什么是积极的罪？就是违背神的律法，是很明显地违背神的旨意，是敌对神。对于这一种，我们通常会训诫，因为神会管教属祂的百姓，百姓需要悔改。这个时候，我们也会陪伴，但目标是帮助他面对神，认识到自己得罪了神，他要真的悔改、对付罪。另外一类是消极的罪，就是达不到律法的要求。面对消极的罪，实际上需要我们更多的陪伴、忍耐、训练，在信徒的成长中逐渐地去对付。

这个过程中，我不敢轻易地谈神的旨意。我们知道，荣耀神学和十字架神学有很大的区别，认识到这一点，对我们是非常重要的提醒。作为传道人，我们千万不要以为我们明白神隐藏的旨意，其实我们不知道，我们不要试图去替神回答信徒的这个问题。而且，所谓的“神的旨意是……”的这种安慰，很容易不涉及救恩，我们很容易成为撒谎的人。所以，我关注的是信徒在这个过程中怎么经历救恩。他的慌张、

焦虑会引导他思考，他为什么慌张，为什么痛苦，为什么惧怕。这些是一个机会，显明神有没有与他同在。

狮亚：我的同工当中，近来有两位遭遇过类似的事情，我也来分享一下这两个教牧实践的案例。第一个案例是，一位同工想通过投资增收养活自己，好让她可以全职服事主。她后来分享，自己里面有贪心，也缺少经验，最终失败了。这个失败带来严重的后果，她丈夫因为旧事新事，不愿意承担责任，跟她离婚了；她仅有的房产需要变卖；母亲生病特别严重，还需要靠她孝养治疗。这种情况下，她为罪悔改，也在神面前祷告。但是，并不会因为她做了悔改祷告，各样后果就减轻了，当时房价下跌，她的房子卖不出去，这个糟糕的投资带来的影响一直压在她身上。压力中，她产生了这样的疑问：“我需要悔改到什么程度，神啊，你才能让我过去？你才能把我释放？”

这个过程中，她慢慢暴露出内心深处的问题，她无法相信神的良善。在辅导中我向她指出了，她也承认了，但压力仍旧在，问题仍旧在。这位同工过去的灵性经历、生活经验，使她知道，她不应该质疑神；但是，她心里面的愁苦、苦毒并没有办法化解。我们虽然知道这些，但能做什么呢？其实就是等候她、接纳她，在各样的难处中以恩典待她。当她妈妈生病没钱住院的时候，弟兄姐妹们给她奉献，令她感受到教会对她的接纳和爱。她妈妈的疾病也经历了神迹性的转折，虽然并不是完全的医治，但的确是神迹性的转折。她因为这样

的经历，信心稍微恢复了一些。她走出来的过程，实际上是借着听道、参加门徒训练，慢慢恢复对神的认识，心渐渐坚定。在她听讲道的时候，内心经历了超自然的属灵体验（是奥秘性的属灵经历，并不是什么奇事）。最后，在这个渐进的过程中，她对神的良善就不再怀疑了。她坚定了信心后，过了一段时间，她房子竟然以比较好的价格卖了，债务的问题就解决了。

所以，当信徒犯罪了，然后经历了难处，我们怎么来看这样的遭遇呢？这是神的管教吗？首先，对于神的儿女，要先来认识管教我们的是一位怎样的神。当你想到神的管教，你想到的是天天向你发怒的神，是喜怒无常的神？还是，当你受患难的时候，你仍然相信祂是爱你的父，即便你犯罪，祂也是在爱中管教你的父？这两者有非常大的差异。前者使你绝望，你会惧怕，即使有行为上的改变，也是因为惧怕，很难产生信心里的悔改，而且很容易导致绝望，远离神。

其次，我在牧养时，特别看重陪伴信徒一同走过来。对我来说，陪伴与等候是我在牧养、建立同工的时候常用的方式。一般来说，当信徒进入长期的试炼，当父神在爱的主权中，把我们带到旷野，身为牧者，我既无法直接地解决他外在的问题，即使向信徒揭示了他内在的问题，我也没有办法替他解决。对我来说，牧养其实是信心的冒险，就是我知道问题在哪儿，我也知道只有神才能够解决这个问题，不过，我不知道在哪一个时刻，在哪一个地方，神会使信徒发生转变。但是，

我知道这个方向大概是什么，我凭着信心陪着信徒往前走。

在这个牧养历程中，关键点是什么？第一，揭示他内心真正的罪。但是，信徒接受指出、重建信任的这个过程，并不是用一两句话就能完成的。第二，在信徒被熬炼的过程中，牧者要等候圣灵的光照，等候信徒自己真实地看见和感受到内心的罪，这是悔改的关键环节。一旦这一步发生了，第三点，信徒后续的成长往往很快就发生了，伴随着真理的教导，心会在恩典当中被坚固。第四，在整个辅导的过程中，牧师特别需要恩慈待人。因为信徒已经特别难了，你需要陪伴他，需要感同身受。第五，你带着对神的盼望去相信：信徒会经历转变。

前面谈到的这位同工，她是因为自己不当的行为而遭遇艰难。有时，我们没有不妥的行为，甚至是因为行善，我们也会遭遇艰难。我的另外一位同工是销售，销售工作最大的试探是要给客户送礼。感谢主，这位同工坚持不送礼，他宁愿失去工作，宁愿没有业绩。但是，在坚持中，他的愁苦就来了：“我这样坚持神的道，神为什么不给我开出路呢？”

我会发现，当人的处境难到了一定地步，即使他坚持正确的行为，他内心深处也会面对试探，也会面对不信与罪，而且也有机会被更新。我的这位同工很有能力，但他被煎熬了很多年，他就有了愁苦。愁苦背后，他实际也面对信心的问题：“神是不是慈爱的，是不是可靠的，是不是看顾我？”此时，语言是贫乏的，牧师知道改变的路径，但只能等候改变发生。我带领这位弟兄门徒训练，在相当长的时间里陪伴他，教导他真理。他的成长是左右摇摆的：蒙光照了，坚定了；又摇摆了，退后了；然后又蒙光照，又坚定了，又摇摆了……这个陪伴、牧养的过程，我会想起出埃及记，对于神的百姓而言，四十年的旷野经历是很真实的，这是神在人心中工作、坚定信徒信念的过程，这个时间是无法缩短的。牧养的过程让人痛苦，也让人成长；它是漫长的，煎熬的，也坚定我们的心。

编：感谢各位参加本次座谈，期待各位的分享使读者们得益处，使教会得造就；深愿越来越多的家庭教会以“悔改赦罪之道”向邻舍、向世人作出有信、有望、有爱、有力的见证。✝

若不悔改都要灭亡^[1]

文 / 托马斯·波士顿 (Thomas Boston)

译 / 梁曙东

校 / 郭春雨

我告诉你们，不是的。你们若不悔改，都要如此灭亡！（路 13:5）

当我们想到，人们听了所传的福音却依然罪恶满盈、内心刚硬，就必须看到，悔改的教义既是必要，也是合时，以便将烧着的木头从火中取出。如果传讲了这教义却不奏效，那么至少叫人无可推诿。罪人逃避悔改，仿佛他们无论后果如何都决心继续犯罪；或至少在两种意见之间徘徊不定。但这节经文——“我告诉你们，不是的。你们若不悔改，都要如此灭亡”——却命令人必须做一个决定。

从这段经文可以看到两件事：

首先，主耶稣纠正人对神护理之工的滥用：
“我告诉你们，不是的。”有人告诉我们的主，罗马总督彼拉多带士兵攻击一些加利利人，在他们献祭时把他们杀了。传这消息的人，或人群中的其他人，似乎很容易以为，因有非同寻常的审判临到这些被杀之人，他们就比其他他人更有罪。我们的主却告诉他们，这样的结论并不成立。祂让他们想起另一个非

同寻常的护理之工，就是耶路撒冷的西罗亚楼倒塌压死了十八个人。但祂在此表明，这事临到这些人，并非因为他们比其他人更有罪；不，有些人虽然逃过了那场灾难，以及其他类似的灾难，却和他们一样有罪。

其次，主耶稣教导众人要正确应用护理之工：
“你们若不悔改，都要如此灭亡！”正确的应用是从别人的灭亡中吸取教训，学习悔改；他人若亲身付出代价给了我们一个警示，我们就要留意并善用，促成我们悔改归正。这就是为什么这句话前面有一个“但是”（和合本未译出——译注）。这句话是我们的主对罪人的权威宣告。

这个命题按其本身性质，包含一个双重宣告：

第一，宣告人若不悔改就必要灭亡。

罪人继续走他们的路，期许一切都会好起来。但我们的主说，不，你们不要自欺；因为你们若不悔改，就没有得救的指望。这个宣告包含如下内容：

[1] 本文选自作者的《必须悔改》(The Necessity of Repentance) 一书中第 1-5 章的内容，编辑时有修改。——编者注

宣告所针对的事：“你们**若不悔改**”。就是说，如果你们不悔改；如果你们对自己的罪没有合宜的谦卑态度，并真诚转离这些罪；如果你们在自己的罪咎之下硬着心，继续走犯罪的道路，拒绝离弃罪；那么罪就会叫你们灭亡。

所宣告的事：“都要**如此灭亡**”。不是完全以他们同样的方式灭亡，而是你们要像他们一样必然灭亡。神的审判要追讨你们，你们必永远灭亡。

宣告的范围：“**都要灭亡**”。很明显，这里的灭亡指的是永死。就是说，虽然非同寻常的现世审判要追讨凡不悔改的人，但永远的刑罚也会追着他们不放；不悔改的罪人，无论他们如何逃脱非同寻常的报应在现世的击打，却没有一个可以逃脱那永远的刑罚。

这宣告是带着强制性。这表现在两方面。首先，表现在那严肃的断言“我告诉你们”，在前一句经文也用了这个短语。主亲口说：“你们若不悔改，都要如此灭亡！”这就是说，这是很多人已经告诉你们的，你们却不信，现在我亲口告诉你们。从救主口中听到这话，可能会让罪人惶恐不安，并让他们看到，基督的血绝不会遮盖和拯救一个持续不悔改之人。其次，通过“如此”一词可以看到，那些受到神亲手以非同寻常的方式击打的人所受的刑罚，与所有不悔改的罪人将来所受的刑罚之间有密切关系；前者是后者的一种凭据。

第二，宣告人悔改便得生命。

就像创世记 2:17 所暗示的，神在悔改和得生

命之间，就像在不悔改和死亡之间一样，建立起了确凿的关联。无论你的罪有多大，只要悔改，离开这些罪，它们就绝不能令你灭亡。

在讲到我所计划的要点之前，我要先把对这句话的一些观察及其应用陈明在你们面前。

观察：罪人若不悔改，都要如此灭亡

观察一：我们不应认为，那些遭遇更多击打的人比其他人更有罪。

那些比别人多遭遇非同寻常击打的人，并不因此就比别人更有罪。主既非同寻常地惩罚了一些大罪人，也放过了一些大罪人，但主说：“我告诉你们，不是的。”这样的护理安排有如下几个原因：

- 神要让世人知道，祂有至高的能力和绝对的主权：“我的东西难道不可随我的意思用吗？”（太 20:15）我们的主就是这样解释了对那生来瞎眼之人的安排。（参约 9:3）所有的人都有可能由于为人和行事而让自己遭受最沉重的击打，无一例外。因此，无论受怎样的苦，主都没有冤枉他们，因祂对他们的惩罚，比不上他们的罪孽所配得的程度；但在那些可能遭受神公义的击打的人当中，神以主权挑出一些人让他们受罚。谁能对神说：“你做的是什么呢？”

- 我们现在处于神护理之中错综复杂的安排之下，而不是进入另一个不再有任何混杂的护理安排的世界。但那是神让所有人在将来

才能进入的不可改变的光景，而现在，神在这方面非同寻常地惩罚社会中的某些人，却允许其他同样有罪的人得以逃脱，这是非常合宜的做法，好叫所有人能和大卫一道说：“我要歌唱慈爱和公平（审判）。”（诗 101:1）这样，神在世上展现丰富多样的护理安排，彰显祂的无穷智慧。

- 神对一些人的恩慈，因着祂对另一些人的严厉而更为明显。就像黑色衬托白色，让白色更显洁白一样；神对某些人严厉，对其他人而言就像一面镜子，让他们可以从中看到自己何等受惠于神白白的恩典和怜悯。（参罗 11:22）人最珍惜自己健康的时候，莫过于看到有人卧床不起；他们最珍惜理性和理智的运用以及从神而来的怜悯的时候，莫过于看到被剥夺了这些恩赐的人是何等悲惨可怜。这些都理应让人在遭遇主手击打时保持忍耐和感恩，因为神若夺去任何一种恩赐，如健康或某个器官或肢体，这对他们来说，可能比他们拥有这些时更有益处，因为这将有助于彰显神的怜悯，让他们看到并留意到神的手。（参太 21:3）

- 就连这些极其非同寻常的击打，也可能包裹着极其非同寻常的怜悯。约瑟的情形就是如此；神让非同寻常的祝福临到迥别于其他弟兄的约瑟的头上。约伯的苦难不过是极荣耀白昼前的黑暗时刻。雅各的瘸腿，作为他与天使摔跤的标志，比以扫的四百随从更好。

- 最后，为了让我们确信那大日的审判，这种安排在某种程度上是必不可少的。神明显惩罚一些人，让世人可以看见有一位在地上

施行审判的神；祂没有惩罚所有人，好让人确信将来有一审判。如果世上无人受惩罚，世人就会抓住这一点支持无神论；如果地上人人受惩罚，世人就会抓住这一点，去支持那不信死人复活的撒都该人的教训。

应用：

你们要认识到，非同寻常的击打也可能落在那些并非罪大恶极之人的身上；因此，不要鲁莽地判断别人遭遇的击打。的确，无论我们或别人有何遭遇，只要是主手上得的，都是应得的。神以非同寻常的审判对付非同寻常的罪的时候，比如在可拉、大坍和亚比兰的情形里，如果我们判断那击打是因罪而来，这并不是没有爱心。但是，你们在人们的行事为人当中看不到明显的罪，他们却遭遇明显的击打，这时就要谨慎，免得判断过于严苛。因为按主的安排，有些人会因某些罪遭受明显的击打，而这些罪在他人眼里是小事，或根本不值一提。

假如你们看到别人在神的手下受罚，自己却没有受到痛苦的击打时，就要称颂神对你们的怜悯，惊叹祂放过你们。要承认，无论别人有何遭遇，主若按你们应得的待你们，这样的遭遇同样也是你们的份。教会也是如此。“我们不至消灭，是出于耶和华诸般的慈爱，是因祂的怜悯不至断绝。”（哀 3:22）

观察二：任何人遭遇的击打，都是不悔改罪人要灭亡的凭据。

这种说法的理由是：

• 这些击打表明，神何等恨恶罪，不管这罪是由谁所犯。以赛亚书 42:24：“谁将雅各交出当作掳物，将以色列交给抢夺的呢？岂不是耶和華嗎？就是我们所得罪的那位。他们不肯遵行祂的道，也不听从祂的训诲。”神不喜悦祂自己所造的人受苦。（参结 18:23）因此，祂必然是极其恨恶罪，因祂经常因着人的罪沉重地击打祂亲手所造的人。不仅祂的仇敌，就连祂的子民、祂的朋友也因罪受罚；是的，就是祂的爱子也因为人的罪被归算在身上而受罚。因此，不悔改的罪人怎能逃罪呢？“这些事既行在有汁水的树上，那枯干的树将来怎么样呢？”（路 23:31）

• 这些击打显明，神是何等公义。祂是审判全地的主，不能不行公义。（参创 18:25）尽管一些人现在所受的刑罚看似拖延得比另一些人更迟，但公义绝不会永远放过他们。因为若是那样就明显是偏心，是神所憎恶的。（参结 18:20）因此，使徒告诉我们：“神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们（圣徒）的人。”（帖后 1:6）

• 人在犯罪的道路上无论遇到何事，对别人都是警告，这一点从经文可以看得出来。（参林前 10:11-12）不愿因他人的警示受教的人，自己就会成为警戒他人的例子，就像罗得的妻子。但智慧人的眼目光明，不悔改的罪人却像不受警戒的人，继续向前落入灭亡的深渊。因此当远处的击打并不奏效时，神往往让击打离人更近。

• 最后，罪人今生遭遇的所有击打，都是神一直要倾泻在不悔改的世人身上的忿怒所溅

出来的点滴，在这之后，人必然预料到将来要倾泻的大忿怒。就像信心中的喜乐是永恒喜乐的明证，与之从同一泉源中流出；接续迦南地初熟果子的，是那完全的收成。同样，神在这地上对罪人忿怒的全部发泄，都是那永远忿怒的凭据；而地狱的初熟果子，以及之后那悲惨的收成，性质都是一样的。（参启 20:14）

应用：

面对神对罪恶世人的忿怒以及这怒气的一切后果，不要只作漠不关心的看客；因我都与这些密切有关。这些后果没有一样不在向我们发出谴责：“你们若不悔改，都要如此灭亡！”哦，许多人旁观别人受苦，何等麻木，并不在意，他们根本没有从中吸取教训！但人若心里刚硬，良心如同被热铁烙惯了一般，不能被唤醒，就只会自招沉重的击打。

不悔改的罪人啊，你们要思想，当你们继续犯罪的时候，从主手中显明的许多凭据证实了你们要灭亡，那么你们又怎能逃脱呢？罪人偏离神的道路，就是把自己的灵魂作为“抵押的凭据”，只有悔改回转才能将其赎回；但不悔改的罪人从不转头赎回，因此就失去了他所抵押的。当神在任何程度上把忿怒发泄在人身上时，这就是神的“抵押品”，表明祂要把永远的忿怒降在不悔改的人身上。我们可以肯定，无论我们何等不在乎我们的抵押物，神不会不在乎祂所抵押的。因此，你们要省察自己的行为，并要悔改。

观察三：别人遭遇的击打，在大声呼吁我们悔改。

这一观察让我们看到了神对这个世界正在发生的苦难的护理作为。为证实这一点，请思想：

神为人的罪明显地击打人，不只是击打一人，而是着眼于所有人。神在律法中表明，祂严厉惩罚一些犯罪之人的理由是：“以色列众人都要听见害怕，就不敢在你们中间再行这样的恶了。”（申 13:11）祂曾用火烧死了拿答和亚比户（参利 10:2，比较 10:9），在基督教会诞生的时候，亚拿尼亚和撒非喇因说谎被击杀。（参徒 5:1-11）发生这些事，岂不就是为了警戒所有后来的人吗？

由此我们可以看到，遮盖罪是何等危险的一件事；如果我们愿意向内看，就会看到我们里面也有抵挡以色列的神的罪。如果我们看到一人被自己拿起的蛇咬了一口，我们岂不快快扔掉自己拿起的那条蛇，以免我们的结局也一样悲惨吗？我们看到别人走上一条糟糕的路，怎能以为自己也走同一条路就能顺利呢？

应用：

我们可以看到，行在犯罪路上而不思悔改的人，不仅藐视神的话语，还藐视神的护理中呼吁罪人悔改的千万呼声。罪人啊，放眼看看世界，想想有多少人已经落入灭亡，而且还在因着他们的罪孽继续堕落。这样的人有多少，就有多少张口在呼吁你悔改，转离你

的罪行。“谁向神刚硬而得亨通呢？”（伯 9:4）你以为你的情形是这普遍规则的例外吗？不是的；如此多的见证人向你作见证：“你们若不悔改，都要如此灭亡！”

人听了福音却不悔改，就不能有丝毫借口。神的护理对全世界发出的共同呼声，足以让异教徒也无可推诿。（参罗 1:20）我们若不悔改，神的话语和护理之工的呼声岂不更让我们无可推诿吗？罪人为他们找许多权宜之计，姑息自己的私欲，免得遭受这种令人不快的磨炼，但这些权宜之计在主面前，不过是用无果树叶子编织的外衣。

主还要出手击打我们多少次才能叫我们悔改呢？何西阿书 2:6-7 说：“因此，我必用荆棘堵塞她的道，筑墙挡住她，使她找不着路。她必追随所爱的，却追不上；她必寻找他们，却寻不见。便说：‘我要归回前夫，因我那时的光景比如今还好。’”押沙龙烧约押那块田的用意（参撒下 14:29-31），就是这位击打人的神的护理作为的用意。因此，在主的手的击打之下，不悔改和心硬的情况会越来越严重。（参耶 5:3）我们遭遇的每一个十字架，都是从天而来给我们的命令，要我们转离罪恶的道，离弃我们行事为人具体的罪。

接下来，我将探讨对这段经文的一些思考和应用。

思考：罪人若不悔改，都要灭亡

罪人若不悔改，都要灭亡。这里的“若不”是毫无例外的。不管是谁，只要是罪人，就

必须悔改，否则都要灭亡。所有人都是罪人，因着罪远离神；他们必须通过悔改重新回到神身边，否则就要永远灭亡。无论他们是大罪人还是小罪人，都必须是悔改的罪人，否则对他们来说，他们不生在世上倒好。

思考一：真正的悔改是一种使人得救的特殊恩典。

首先，我们可以思想真正的悔改有什么特点。它是一种以致得救的恩典：“用温柔劝戒那抵挡的人，或者神给他们悔改的心，可以明白真道。”（提后 2:25）这是神白白赐给我们的恩典，使人心有力量和意愿，发出一切转离罪归向神的作为。这是得救的恩典，因为就其本身的性质而言，悔改把一个人与假冒为善之人区分开来，与永远的救恩建立稳固的联系。为了更具体阐述这一点，请思想：

- 悔改不是一个转瞬即逝的行动，不像教皇党人和一些无知之人所想象的那样，仿佛只要为罪发出一声叹息，为罪做出某种哀伤，只要开口认罪说“求神怜悯我这个罪人”，就算是悔改。不，不！这些如果是发自一颗真正悔改的心，可能是悔改的行为。但悔改本身并不是一种短暂的行为，而是一种持久的恩典（参亚 12:10），一种持续的心态和心愿，一种深藏在心底的动因，让人在任何情况下都能为罪忧伤，转离罪恶。

- 悔改不像一些口头认信之人以为的那样，是人在信主初期的短暂工作；悔改是在人心里的一种恩典，叫人终其一生都负责地行事。悔改是心中为罪忧伤的泉源，罪在哪里，

悔改就在哪里涌现——尽管有时人心刚硬，可能暂时停止流动。有些人把悔改看作通往天堂道路的第一阶段，看作主一开始在他们身上动工的忧伤时刻，并认为自己已经通过了第一阶段。这样的人实在是处在一种危险的境地。凡不竭力持续悔改的人，我怀疑他们是否曾悔改过。就像摩西在旷野击打磐石，有水从中涌出，只要以色列人还在旷野，那水就在旷野流动，跟随他们。（参林前 10:4）同样，人一旦开始回转归向神，人心就因悔改而受击打，脓疮就不断流血，绝不封口，直到天上荣耀的绷带将它缠裹。（参启 21:4）

因此，最初的悔改和持续不断的悔改，虽然前者是罪人的悔改，后者是圣徒的悔改，就如人心对基督的初恋，以及在灵里与基督联姻后对祂的爱那样，或者像初始的信心和之后持续的信心那样，并非是性质上的不同。就像清晨的太阳相较于正午和傍晚的太阳，都是同样的太阳，只不过清晨的太阳最能引起夜行赶路者的注意，因为这初升的太阳把他从黑暗带进了光明。

这悔改不是一种普遍恩典，而是一种特殊的、使人得救的恩典。人可能为自己的罪产生一种懊悔，这懊悔叫他们良心受煎熬，内心受折磨，甚至到地狱还要继续这样受苦。但这只不过是人在灵魂里那不死之虫初始的作动，就像犹大的懊悔，或者像那行邪术的西门和法老的懊悔。他们可能会痛恨自己的罪，就如以扫那样放声痛哭（参创 27:34），却从未真正悔改。石心可能被打碎成千块，但每一块仍是石头。他们可能表面上为罪忧伤，并且有一种肤浅的喜乐，但他们的心却从未被

刺痛，因此喜乐的效果就像雨点落在干涸之地。（参太 13:20-21）但真正的悔改是在人的灵魂中动工，它绝不是这种无益的懊悔。

思考二：真正的悔改是福音的工作。

其次，我们可以思想悔改是如何做成的，或者说谁是悔改的创始者？就是耶稣基督那叫人成圣的灵。撒迦利亚书 12:10 说：“我必将那施恩叫人恳求的灵，浇灌大卫家和耶路撒冷的居民。他们必仰望我，就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子，又为我愁苦，如丧长子。”我们可以清楚看出，悔改不是自然之工，而是恩典之工；不是出于人自己的灵，而是出于基督的灵。

这一点也体现在耶利米书 13:23：“古实人岂能改变皮肤呢？豹岂能改变斑点呢？若能，你们这习惯行恶的便能行善了。”“我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面”（结 36:26），这是主亲自的作为。赐人悔改，这是得高升的中保的职分，祂亲自差遣圣灵。（参徒 5:31）牧师可以传讲悔改，但他们不能在自己身上，更不能在别人身上做成悔改。他们可以撒种，但不能叫它生长。（参林前 3:6-7）他们在竭尽全力之后，唯有依靠神赐下悔改。（参提后 2:25）如果他们的兵器有能力，那也是靠着神。（参林后 10:4）

圣灵通过什么方式做成悔改？通过圣道——读经或听道。圣道是圣灵及其能力流动的管道，可以产生刺透、融化和软化人心的功效，就像毕士大池的水因天使搅动而具有医治的功效。（参徒 11:20-21）虽然悔改的契机多

种多样，但主的祝福是通过圣道进入人心，带领人归向神。在许多人的情形里，个人遭遇的患难也能成为悔改的契机。（参何 2:7）有一些人看到别人遭遇击打后，自己悔改，从主那里蒙福。让路德对信仰变得严肃的第一个契机，就是他的一位挚友突然去世，让他恐惧万分。是的，神叫许多人陷入大罪，这成了许多人悔改的契机，如亚干、十字架上的强盗等等。奥古斯丁听到一个声音说：“拿起来读。”甚至，神可以叫夜间的梦成为这样一种契机。（参伯 33:15-16）但这些都只是叫人思想圣道的契机，而不是正常的途径，圣道才是真正和正常的途径。

圣道的两部分——律法和福音，主的灵都在使用：

第一，使用律法，打破刚硬的心。“耶和華說：‘我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤吗？’”（耶 23:29）律法就像施洗约翰，走在前面，预备主的道，让这道进入人心。主的灵在人里面使用律法，被称为“捆绑人的灵”（罗 8:15，KJV 作 spirit of bondage，和合本作“奴仆的心”——译注）。在这里，律法的每一部分都有合宜的用途。

- 律法的命令叫人知罪。使徒在罗马书 7:7 说：“只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心。”律法的命令向人表明它们是属灵的，范围极其宽广，就像一面镜子，让罪人看到自己污黑的脸，看到各样的罪行，看到他本性、内心和生命的罪性，在这些事情上他必须悔改。

• 律法的警告叫人相信有审判。加拉太书 3:10 说：“凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上记着：‘凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。’”这些警告直击人心，扰乱了在罪中的安稳，让人看到他一直沉睡在神必咒诅的警示范围之内，因此使他惊醒。这样就让他看到在现世和永恒中罪的危险后果，告诉他必须改过自新，否则就要灭亡了。

第二，使用福音，像火一样融化刚硬的心。
“耶和華說：‘我的话岂不像火吗？’”（耶 23:29）“我必将那施恩叫人恳求的灵，浇灌大卫家和耶路撒冷的居民。他们必仰望我，就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子，又为我愁苦，如丧长子。”（亚 12:10）因此，扭转人心使人离开罪转向神。就这样，被律法驱使的灵魂，由福音亲切带领和吸引来悔改。律法的作用是让人的良心和情感产生惧怕，但福音是基督打开心门的钥匙，扭转意志，叫他们可以进来。（参加 3:2）狂风和地震可能是先出现的律法，但耶和華是在福音那微小声音中（参王上 19:12）。

• 悔改是福音的教训。我确实认为，不可否认，律法要求人悔改，这是一种本分，因为律法约束背道的罪人回到神面前。但与此同时，律法并没有给懊悔之人带来蒙怜悯的盼望，因它不断发声：“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。”（加 3:10）但福音带来悔改的好消息，让人看到神要如何接纳背道的受造之人。若没有蒙接纳的盼望，人就不可能真正回到神面前。

• 悔改是恩典之约的一个应许。以西结书 36:31 说：“那时，你们必追想你们的恶行和你们不善的作为，就因你们的罪孽和可憎的事厌恶自己。”这不仅是神选民的本分，也是他们的特权，是在耶稣基督里成为他们的特权——由祂的死所买赎，因祂高升赐给他们。（参徒 5:31）因此，这约的其中一个益处，在洗礼中得到印证。（参可 1:4）

总之，悔改是福音带来的内心软化，扭转人的灵，使之离开罪，转向神；这是基督的灵在人心做成的。赐给基督那无限量的圣洁之灵，祂在掌权的日子把这同一位灵放在祂选民里面。这灵使用祂的恩典融化人犯罪的心，将其扭转离开罪恶，转向圣洁。

思考三：真正悔改之人的特点。

我们可以思想真悔改的主体是怎样的人。这主体是一个知罪且相信的人。一个不知罪的罪人不可能真悔改；因眼不见的事，心不会为之懊悔。一个不信的罪人也不可能真悔改；因没有信心，人可能为罪撕裂内心，却不能撕裂内心与罪的联系。

首先，人若有真悔改，必是一个知罪的人。

神创造中的第一项具体的工作就是造光；而通过叫人知罪，让一种新的光照进来，这是新创造的第一项工作。在撒但结束它工作的地方，神开始祂的工作；撒但让人在私欲的怀抱中沉睡，关上窗户，拉上窗帘，让人睡得安稳，直到在地狱中醒来。但主的灵通过

叫人知罪，打开窗户和窗帘，若不总是把罪人惊醒，也通常会如此。

不知罪的罪人不是一个悔改的人。你们无论年轻的、年老的，请听我说：对你们灵魂的光景而言，你们天天活在安逸之中，心境轻松。魔鬼摇动着不知悔改之本性的摇篮，当中的人可能确实睡得香甜。啊，可怜的罪人，如果你没有迈出悔改这一步，你的脓疮就没有刺破，当中的污秽之物就没有被清除。

但仅仅知罪，因律法而良心不安，还不是真悔改。它们只不过是悔改预备了部分条件，就像未成熟的果子，必须通过福音在人心中工作催熟，通过福音大能的温暖阳光达到完全，才能算是真正的悔改。只沉浸在知罪和良心不安当中是不够的，还要从中出来才行。错误治疗一些疾病会滋生出其他疾病，这对许多人来说是致命的：

- 一些人上了形式主义、律法主义的岸。就如提摩太后书 3:5 所说：“有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意。”他们改变了从前走的路，但留下了他们旧有的心。他们确实尽了宗教本分，但从未从这些本分中走出来归向基督。他们行事不像从前，但他们仍旧有从前的行事动因，从自我出发，为自我行事。因此，虽然他们改变了行为，但仍服事从前的主。就这样，许多人继续认信宗教，活出本分，却从未到基督这里来。

- 一些人上了从前自觉稳妥的岸。他们内外都没有好转，但摆脱了不安的良心，就像一人退了烧之后，又回到从前的生活方式。如

同腓力斯的情形，他对保罗说：“你暂且去吧！等我得便再叫你来。”（徒 24:25）

- 另有些人上了褻渎的岸。他们变得比从前更不好。就如马太福音 12:43-45 所写：“污鬼离了人身，就在无水之地过来过去，寻求安歇之处，却寻不着。于是说：‘我要回到我所出来的屋里去。’到了，就看见里面空闲，打扫干净，修饰好了，便去另带了七个比自己更恶的鬼来，都进去住在那里。那人末后的景况比先前更不好了。”他们的私欲暂时被抑制，后来却比从前更有活力。

其次，人若有真悔改，必是一个相信的人。

信心是悔改的源泉。因此，虽然信心和悔改的恩典在时间上是同时由神赐下，但按性质的次序来看，相信先于悔改，信心的运行先于悔改的行动。悔改的人，必须相信基督才能悔改。我知道有些人不同意这样的教导，但这是圣经和我们的要理问答的教训。

为证实这一点，请思想：

- 信心绝对是主导的恩典，是灵魂苏醒的第一口气。“人非有信，就不能得神的喜悦。”（来 11:6）因此，人非有信，就不能悔改，因悔改正是神喜悦的。（参耶 31:20）同样，就如约翰福音 15:5 所说：“离了我，你们就不能作什么。”若不靠着赐人信心的圣灵，人就无法与基督联合，就不能做什么讨神喜悦的事。因此，你们没有信心，就不能悔改。

• 信心尤其是带领人悔改的恩典。撒迦利亚书 12:10 提到说：“他们必仰望我，就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子。”事实也是如此，使徒行传 11:21 记载：“信而归主的人就很多了。”如果说悔改是流下按着神意思忧愁的眼泪，以此虚己，那么叫人心涌出泪水的就是信心。是信心融化刚硬的人心，叫人心降卑悔改。信心的眼睛在基督里注目神，然后人通过悔改转向神。（参耶 3:22）

• 圣经通常向人提出信心的对象和恩典的应许，作为悔改的动力，从而发现，人是通过相信并应用这些而悔改。在耶利米书 3:14，“耶和华说：‘背道的儿女啊，回来吧！因为我作你们的丈夫。’”22 节：“你们这背道的儿女啊，回来吧！我要医治你们背道的病。看哪，我们来到你这里，因你是耶和华我们的神。”还有，在约珥书 2:12-13，“耶和华说：‘虽然如此，你们应当禁食、哭泣、悲哀，一心归向我。你们要撕裂心肠，不撕裂衣服，归向耶和华你们的神；因为祂有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾。’”以及何西阿书 6:1 说：“来吧，我们归向耶和华！祂撕裂我们，也必医治；祂打伤我们，也必缠裹。”14:1 说：“以色列啊，你要归向耶和华你的神，你是因自己的罪孽跌倒了。”就连神在西奈山上带着如此大的震慑力所颁布的律法，也是用福音的恩典作为序言，让信心发挥功用：“我是耶和华你的神”。新约圣经也是这样向罪人提出悔改的教训：“天国近了，你们应当悔改！”（太 3:2，4:17）

• 最后，悔改的性质清楚教导了这一点。悔改是热切地离弃罪归向神；但除了通过基督，人还可能归向神吗？主耶稣自己如此说：“我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约 14:6）除了藉着信心，人还有什么办法可以到基督那里去？那么，愿意通过悔改回转再次归向神的人，就必须凭信心，走这条道路来接受基督。百姓确实哭泣，但他们岂不是在示迦尼大声疾呼“我们在此地娶了外邦女子为妻，干犯了我们的神，然而以色列人还有指望”（拉 10:2）之后，才休了或准备休了他们外邦女子的妻子吗？要回转的人，不能只做恐惧的囚徒，还必须做被囚而有指望的人。撒迦利亚书 9:12 说：“你们被囚而有指望的人，都要转回保障。”悔改是合宜地降卑，为罪忧伤；但人心里若没有信心，就可能会在律法的威慑下咆哮；若不在福音的影响下，就绝不会有合宜的忧伤。✚

作者简介

托马斯·波士顿（1676 年 3 月 17 日—1732 年 5 月 20 日）是苏格兰长老会的教会领袖、神学家和哲学家。他曾先后担任格伦凯恩（Glencairn）的校长、伯里克郡的辛普林（Simpson in Berwickshire）和塞尔基尔郡的埃特里克（Ettrick in Selkirkshire）的牧师。除了他最有名的作品《四重境界》（*The Fourfold State*）之外，他还写了一本小书《命中的弯曲》（*The Crook in the Lot*）。他还参与了教会法庭上所谓的“精髓之争”，为《现代神学精髓》（*The Marrow of Modern Divinity*）这部作品辩护，反对教会中“温和派”的攻击。

悔改与信心的逻辑关系

文 / 大牛

作为归信的两个层面，悔改与信心总是相伴而行的。然而，这两者在逻辑上谁先谁后呢？改革宗神学家对此有三种不同的回答：

1、信心先于悔改

加尔文在《基督教要义》的3.3.1中明确表示：“我们应当毫无争议地相信，悔改不但是随着信心而来，也是信心所产生的。”他的基本逻辑是：真正的悔改必须建立在信心所领受的福音根基上。他说：“除非人知道自己是属神的，否则他不能认真地向神悔改。然而，除非人先明白神的恩典，他就不会深信他属于神。”（《要义》3.3.2）这一立场在此后很长一段时间，成为改革宗神学的标准立场，直到十九世纪，贺智父子、谢德等在其各自著名的系统神学中也都跟随这一教导。

谢德在其《教义神学》第二卷中，甚至用了六大点来详细讨论，信心先于悔改对于

维护福音的纯全性是重要的：第一，信心是途径，而悔改是结果，这意味着信心导致悔改；第二，悔改意味着归向神，但除了借着基督，没有人能归向神；第三，如果悔改先于信心，悔改就成为罪人与基督之间的中介，罪人不能单单凭信心接受基督，而必须先确认其悔改；第四，如果悔改先于信心，那么，就只有悔罪的人才有基督的赎罪，这与罗马书5:6矛盾（罗5:6原文是“基督……为不敬虔之人而死”）；第五，悔改先于信心的教义，使得悔改成为律法主义式的悔改，成为基督接受罪人的原因；第六，神在基督之外是烈火，一个人不可能在恩典之外有真正敬虔的悔罪，他只有恐惧。^{〔1〕}

2、信心和悔改在逻辑上是交织在一起的，无法区分逻辑的先后

早期一些清教徒神学家已经有类似的教导^{〔2〕}，但这一立场最早清晰的表达来自于

〔1〕 William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Volume 2, 3rd edition (New York: Charles Scribner's Sons, 1891), 536-37.
〔2〕 D. P. Ramsey, "Meet Me In the Middle: Herman Witsius and the English Dissenters," in *MJT* 19 (2008), 154.

美南长老会著名的神学家达布理 (R. L. Dabney)。在其《系统神学》中,他如此说:“信心和悔改的关系是内在交织的……简言之,悔改和信心是一对孪生的恩典,两者都蕴含在新心的恩赐中。他们永远同时存在。”^[3]当代著名的改革宗神学家慕理、傅格森、古德恩等也持这一立场。

3、悔改先于信心

第三种立场基本上接受第二个立场,然而将其作了更精细的划分,即区分了两种信心:对神所启示的救恩的信心,以及对在基督耶稣里所提供的救赎的信心(这是严格意义上的称义的信心)。前者是先于悔改的,而对于后者来说,悔改是它的前提(即对罪的认识和悔恨,是信靠耶稣基督的前提)。这一立场最早见于清教徒约翰·鲍尔 (John Ball),在其所写的《论恩典之约》(*A Treatise of the Covenant of Grace*)中,他如此说:“如果信心被广义地或一般地定义为对应许的信靠,如果我们悔改并接受这一应许,那么信心就在悔改之前:因为没有赦免的盼望,就不会有转回;若没有怜悯的期待,就不会带着真心的悔恨而回家……但是如果信心被更严格地定义,借此信心我们接受、拥抱或安息于神在基督耶稣里的应许,从而得赦免和宽恕,那么悔改……必须走在称义的信心之前。”^[4]伯

克富也是如此在这个意义上,教导悔改先于得救的信心。^[5]

4、对三种立场的评估

实际上,前两种立场之间的差异并不如想象中那么大。两者的差异中最关键的地方,在于两者对悔改的定义或者说强调不同。后者对悔改的定义是更全面的,包括最初对罪的悔改和绝望,直到归向神、顺服神的整个过程;而前者则主要强调归向神和顺服神的部分。比如,加尔文将悔改定义为:“悔改就是我们的生命真正归向神,这归向出于对神纯洁、真诚的畏惧;悔改包括治死自己的肉体 and 旧人,以及圣灵的慰藉。”(《要义》3.3.5)后来他又明确说明,悔改包括两个部分:治死肉体的罪和得圣灵而来的慰藉(《要义》3.3.8)。^[6]谢德虽然也引用了威斯敏斯特大要理问答的定义,但是在他心中,悔改的主要部分无疑也是转向神的部分,而且他实际上是将对罪的悔悟部分归到了信心的名下。^[7]按照这种对悔改的定义或强调,信心无疑是先于悔改的。

然而,这种立场存在两个问题:第一,对悔改的定义并不全面,这个定义没有包含圣经中明显论及悔改包括对罪的认识、悔悟、绝望的部分(林后 7:10-11; 结 36:31-32);第二,这种立场也不能很好地解释,圣经中

[3] R. L. Dabney, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 2002), 656-58.

[4] John Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace* (London: G. Miller, 1645), 349.

[5] L. Berkhof, *Systematic Theology* (Kentucky: GLH Publishing, 2017), 492.

[6] 傅格森也是这一观点:“加尔文总是自然地把悔改 (repentance) 当作忏悔或悔罪 (penance)。”Sinclair B. Ferguson, *The Whole Christ* (Wheaton: Crossway, 2016), 61.

[7] William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2nd edition (Edinburgh: T. Nelson, 1980), 529.

一些明显将悔改放在信心之前的经文（可 1:15；徒 20:21）。

实际上，第二种立场更符合圣经总体的教导。正如慕理在《再思救赎奇恩》中所说：“导致救恩的信心是一个忏悔的信心，而导致生命的悔改是一种相信的悔改。”两者如此紧密地交织在一起，在逻辑上很难彼此分开。信心和悔改可以看作是整个归信的一体两面。这更符合圣经的教导：第一，圣经中并没有严格区分悔改和相信的先后顺序，有时是信心在前（撒下 12:10；徒 11:21），有时则是悔改在前；第二，圣经中也常常只用信心，或只用悔改来表示整个归信，这表明两者是可以彼此互换的（太 3:2；可 6:12；路 24:47；徒 2:38，17:30、34）。

第三种立场的问题在于，即使是对神所启示的救恩的信心，也不可能没有对自己罪的认识和悔恨，否则一个不知罪的人是不可能信靠神的。实际上，信心和悔改是如此紧密地交织，逻辑上无法作出更精细的划分。

当然，这也会带来一个问题，那就是如何回应第一种立场中，有关真正的悔改只能是福音中的悔改的强调呢？首先，当我们说“得救的信心必然是一个忏悔的信心”时，这里的忏悔只是指悔改中对罪的认识、悔悟部分，并没有包含归向神和顺服神的部分，如此，不存在悔改作为得救的条件，从而将福音变成律法主义的危险。因为对罪的悔悟、痛恨

和绝望本身是圣灵重生的工作，并非个人的行为或功绩。正如傅格森所说：“罪人来到基督前时必须空手而来……本质上，我们的手中满满的都是罪或所谓的‘好行为’，然而，自以为满手都是‘好行为’的人是不可能单单在信心中持定基督的。”^[8]这种对两手空空的认识正是悔改最初的工作。其次，我们也必须毫不犹豫地坚持，对神的彻底转向和顺服，一定是信心白白领受基督的产物。用威斯敏斯特信条的话说：顺服是与信心相伴的美德。

这在教牧上对我们有什么提醒呢？第一，我们并不惧怕在传讲信心之前，传讲悔改。实际上，我们反而需要强调，罪人要认识并悔恨自己的罪，以帮助他们来到基督面前。

第二，我们不用太过于执着悔改和信心的先后顺序。有的人，由于受路德神学的影响，总是强调要先在律法下定罪，使人真诚悔改，才能信靠基督。然而，正如达布理所说：“但是当我们询问，新生后第一个有意识的行为是信心还是悔改，结果是由人的灵魂在归信当时碰巧首先被导向的对象所决定的。如果对象是看到自己的不敬虔，那么第一个有意识的反应就是悔改的一部分……如果基督是灵魂被首先引导关注的对象，那么第一个回应就是信靠祂并在祂里面喜乐。”^[9]我们只要记得，真信心一定有真悔改相随，真悔改一定不可能缺少真信心。✙

[8] Sinclair Ferguson, “Faith and Repentance,” Ligonier, accessed May 31, 2022, <http://www.ligonier.org/learn/articles/faith-and-repentance/>

[9] R. L. Dabney, *Systematic Theology*, 2nd Edition (Carlisle: Banner of Truth, 1985), 658-59.

真假悔改^[1]

文 / 约翰·米勒 (C. John Miller)

译 / 寇正华

苦修不是真正的悔改

我们切实了解什么是真正的悔改至关重要，不可把它与苦修（penance）混淆。苦修是努力藉着苦行拯救自己，这根本不是悔改。下面我们要靠着圣灵的帮助，讨论苦修和圣经所说的“悔改得生命”（徒 11:18）之间的主要区别，好使悔改的概念更加清楚了。

1、苦修关注的是人所做的。

天主教有苦修的赎罪礼仪，但这种宗教态度不仅限于天主教，它已经深深植根于每个人心中。这种普遍的心态敦促人竭力靠着好行为和苦行来赎罪，目的是为了自我称义。这意味着，人类总想用各种策略在上帝面前称义，寻求良心的平安。苦修的罪人总在心里说：“再给我一天的时间，再给我一项新的宗教任务，再让我开始一个事工计划，再让我建立一些人际关系，或者再让我接受更好的教育，事情就会朝着正确的方向发展。”

他们是一群预备主义者，一群总是要为了接受恩典做出准备的罪人。他们期待自己能配得上帝的恩典，就在苦修中盼望着预备工作结束后，上帝会伸手迎接他们。他们说自己是一群探寻者，绝不接受走任何捷径让恩典变得“廉价”。他们努力接受基督教教育，仔细地考察圣经教义，不辞劳苦地与敬虔人交往，就是为了个人得救。

但他们不晓得，这是对上帝及其恩典的严重羞辱。他们逞着自己心中的骄傲，试图做不可能的事。基督教环境不会自动生出救恩，也没有“长成恩典”之类的事。假如恩典是通过努力赚来的，那么恩典就失去其白白赏赐的特点，恩典也就不再是恩典了。外在的纪律、学习、道德训练都无济于事，因为人类的根已经腐烂。假如我们只从自己里面寻找生命的源头，就是对基督一无所知。然而，我们若连于基督，在基督里扎根，就定能在恩典中成长。但我们永远都不可能靠着道德上的改变和成长进入恩典。

[1] 本文选自约翰·米勒 (C. John Miller) 的《悔改》的第 2-3 章。约翰·米勒，《悔改》，寇正华译（香港：经典传承出版社，2021）。本刊转载时略有编辑。承蒙经典传承出版社授权转载，特此致谢。——编者注

因此，无论谁想通过苦修得救，都是大错特错了。这样的人最终只有穷途末路，因为他们将上帝最好的恩赐败坏了，竟然想靠自己偿还自己的罪。即便一生都委身在教会和基督教学校中，他们也不会正确认识永生的上帝，不会真正明白在基督里的怜悯。因为在内心深处，他们为自己感到骄傲——无限地骄傲——丝毫没有意识到这才是他们的根本问题。他们将自己看为盼望的根基，完全看不到基督的荣耀。除非圣灵使他们“悔改得生命”，否则他们永远在苦修中不能自拔。简而言之，他们必须为他们的苦修悔改。

然而，人心比万物都诡诈（耶 17:9），充满了自欺、自义和自我信赖。你可能会说：“你不知道我有多么迫切地祷告寻求上帝，我为自己的罪怎样痛哭流涕。”但是朋友，这都无济于事，因为从根本上讲，你仍然是在要求上帝为你的罪“施洗”——让全然污秽的心基督教化，让自己少一些紧张、多一些容忍。然而，天父绝不会听你的祷告，因为你实际上是祈求上帝帮助你过远离祂的生活。

这些人向上帝寻求的，其实是能让自己足够强大的恩典，他们并不需要、也不想要那天涌流的活水。所以，即便他们寻求上帝的帮助，也一定会是为了加强个人的努力。他们认为，现今事情进展不顺利，都是因为他们努力不够。因此，他们必须做得更多、更好、更加频繁，于是在苦修上变本加厉。如果强烈的宗教性是他们行事的动机，他们献上的就是新约所说的“私意崇拜”——这种崇拜源于人的私意，而不是天父上帝的旨意

（西 2:20-23）。他们可能会更加频繁地参与宗教仪式，更加疯狂地苦待自己的肉体，甚至用荆棘和蒺藜刺痛自己的灵魂，他们也可能成为主日学的老师、教会的长老或传道人。但所有行为的目的，都是为了赎罪。

如果说他们有神秘主义倾向的话，是因为他们会被某种东方宗教所吸引，“贬低和苦待身体”已成为这类宗教中的精妙艺术。他们更像在遵循禅宗的方法，不仅否定人身体的需要，也否定人心理的需要，从而否定了人有上帝的形像。

但是真心悔改的人拒绝一切自我称义和自我伪装。因为他们经历了圣灵的更新，发现他们从前所做的一切都充满了罪，都根源于可怕的空虚、极度的沮丧和深深的绝望。如今，他们不再靠自己的行为，而是转离自己的罪行，相信基督已经做成一切。这才是悔改的实质。就如以先知赛亚意识到自己的罪恶时，心灵刺痛，大声呼喊说：“祸哉！我灭亡了！”（赛 6:5）

2、苦修关注的是自己的所见所感。

苦修的生命以人的情绪和感受为中心，而悔改的生命则是以上帝为中心。如果去比较马克·吐温在他的《马克·吐温自传》中提到的生活与前文提到的以赛亚的经历，我们可以很清楚地看出两者之间的根本区别。在自传中，马克·吐温回顾了他在青年时代因为发生在汉尼拔镇的一次次悲剧而受到了强烈刺激。他将自己的反应称之为“悔改”。他写道：

在那些可怕的夜晚、绝望的夜晚、充满死亡痛苦的夜晚，每次悲剧发生，我都意识到是一个警告，并且为之悔改了我悔改、乞求；像懦夫一样恳求，又像狗一般乞讨。^[2]

这些悔改——实际上是世俗的懊悔——让年轻的马克·吐温承受了沉重的负担。他的夜晚在恐惧中度过，尤其是一个名叫斯马的男子在午后的汉尼拔大街上被杀死之后。他回忆道：“不知哪个很有想法的白痴，把一本巨大的圣经摊开放在这个不信宗教的老人胸膛上。”此后很长一段时间，这个可怕的情景时常折磨着马克·吐温。他经常梦见“在那本书挤压下挣扎着喘着粗气”^[3]的那个人不是斯马，而是他自己。

乍看之下，马克·吐温似乎是在向上帝悔改，他也确实对自己的道德败坏十分敏感。然而，他的自我反省在本质上也只是反省自己。因为他只是为自己懊悔，而不是为自己犯罪得罪了圣洁慈爱的上帝而懊悔。

因此，我们必须认识到，他承认自身的堕落充其量只是自怜，而这种自怜又为他后来的作品《神秘的陌生人》(*Mysterious Stranger*)奠定了无神论基础。^[4]

事实上，他的认罪悔改中包含了对上帝的谴责。上帝有什么权利把圣经这么有分量的书压在一个罪人的胸膛上呢？毕竟，是上帝把

人造成这个样子的。人类已经尽力做了他能做的，你还要期待什么呢？这实际上等于是问：“我已经做了我该做的，为什么上帝没有做到祂该做的？”自然而然，以苦修悔改的人 would 认为上帝欠他们的债。他们活在自怜中，又几乎不可撼动地坚信，如果他们有什么需要原谅的，那必定是原谅上帝使他们变成这般堕落的罪人。而他们这么做，就是抛弃永恒的生命，故意将上帝拒之门外。

能够摆脱有害的普罗米修斯主义，并能像以赛亚这样悔改的罪人，是何等喜乐啊！我们已经从以赛亚书 6 章中知道，悔改的实质来自“无所作为”。但是现在，我们必须弄清楚其中的原因。原因就是：以赛亚看见了上帝！让我再重复一遍：以赛亚看见了上帝，这才是医治罪人的完美处方。罪人嘴上说他们恨恶自己的罪，但事实上，他们珍爱每一个细微的罪，甚至能在罪咎感带来的痛苦中找到邪恶的快乐。

因此，请听以赛亚简短而有力的告白：“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中；又因我眼见大君王万军之耶和华。”（赛 6:5）以赛亚并没有感到喜忧参半，因为他的眼睛已经看到了大君王，他彻底“灭亡了”，彻底“丧失了”，甚至可以说彻底“死了”。因此，认识上帝带来了对自己的全新认识，这是完全出乎意料的从外部闯入的力量。以赛亚亲眼目睹了上帝至

[2] Mark Twain, *The Autobiography of Mark Twain*, Charles Neider, ed. (New York: Harper & Brothers, 1959), 42.

[3] Mark Twain, *The Autobiography of Mark Twain*, 41.

[4] 《神秘的陌生人》(*The Mysterious Stranger*) 是马克·吐温 (Mark Twain) 最后一本短篇著作。在作品的结尾，他将一切不能理解的矛盾解释为一场梦：“没有上帝，没有宇宙，没有人类的种族，没有地球上的生活，没有天堂，没有地狱。这所说的一切都是梦——一个荒诞不经的愚蠢的梦。除了你之外，没有什么是在存在的。而你只是一个思想——一个漂泊流浪的思想，一个无用的思想，一个无家可归的思想，绝望地游荡在虚无的永恒当中！”——编者注

高的荣耀后，他降服下来，意识到自己嘴唇不洁的罪。侍立的撒拉弗用赞美的声音震撼了整个圣殿：“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华，祂的荣光充满全地！”（赛 6:3）

在此之前，以赛亚的嘴唇只是机械地赞美上帝，他的感谢仅仅是说话。他的话直达天上，可他的心思意念却还在下面。天上齐颂大君王的圣洁，全地彰显祂的智慧、能力、永恒、公义和慈爱的荣耀。但以赛亚却没有称颂主的伟大存在和祂的奇妙作为，因为他的罪在抵挡主的荣耀。因此，以赛亚是犯罪并亏缺上帝荣耀的人（罗 3:23）。他也许还毁谤人，用嘴唇说过虚浮的话。但最可怕的，是他内心的刚硬和不信，不把创造主当作上帝来荣耀祂，也不感谢祂（罗 1:21-23）。

人类极为骄傲，也因此十分自怜。自怜使人谴责上帝管理不善。但是，一次与永生上帝的真实相遇，就会在真理的视角中看到自义是何等污秽。你无法与圣洁的上帝争辩，你只能降服于祂。

3、苦修会使罪人软弱无力，内心被禁锢。

以赛亚书中的悔改与世俗的懊悔不同，它深入人心，直达人生命的源头（亚 12:10-14）。悔改的人知道，在他们的祷告中甚至也会藏着各样的谎言。但真正的悔改不会使他们背负沉重的罪恶感而软弱无力，因为对上帝的事勇敢并饱含热忱才是真正悔改的标志。因此，当以赛亚被恩典的圣火触摸后，他便满有信心地站在永生的上帝面前，欣然接受艰巨的宣教使命。他呼喊说：

“我在这里，请差遣我！”（赛 6:8）

同样，当彼得撒网捕到许多的鱼，随即被呼召成为门徒时，他悔改说：“主啊，离开我，我是个罪人！”（路 5:8）但是他不必害怕，因为真正谦卑下来意识到自己罪恶和软弱的时候，正是开始担当使命的最佳时候。主会靠近他们，温和地握住他们的手说：“不要怕！从今以后你要得人了。”（路 5:10）

但是为什么苦修会令人异常沮丧呢？原因很简单。苦修之所以行不通，是因为它建立在自我信赖的基础上。但真正悔改的生命全然信靠基督，并相信基督是上帝与人之间独一无二的全备的中保。在人靠自我努力失败的地方，基督从未失败。正如某位牧师所说，你不能只要一元硬币的一面，而不要另一面。同样，你也不能离开信心而寻求悔改，或者离开悔改而寻求信心。所以，宣讲向上帝的悔改，决不能不讲对基督的信心。

但是这里存在一个陷阱，基督徒必须要避免。尊重清教徒传统的基督徒尤其容易陷入其中，因为他们比其他人更强烈地感到传讲悔改和上帝律法的必要性。这是没有任何问题的，可是魔鬼非常狡猾，特别容易在这一点上给人造成混淆。传道人和听众都可能只强调认罪，而忽略投靠基督。要得到救赎必须认罪，但是认罪本身并不是救赎。我们宣讲律法，使人们认识上帝对罪恶的愤怒，但是对律法的回应并不能拯救人。

让我解释一下。圣经中大篇幅的劝勉和呼吁并不是让人干渴，使人确信自己有罪。相反，

它命令罪人悔改,到基督这里来喝(约 7:37; 赛 55:1-2)。圣经没有说得救的方法是让人自己承担罪的重担,相反,主发出邀请:“凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息。”(太 11:28)

认识到自己有罪并不等于悔改。若不能转向基督,任何形式的认罪都毫无价值。律法及其功用从来都不是救赎。相信基督,到基督这里来喝,才能得蒙祂的拯救。得救就是通过信心与主基督联合,绝无其他。这并不意味着律法没有把人带到基督面前的功用。例如,耶稣揭露了那个撒玛利亚妇人具体的罪,她干犯了第七条诫命(约 4:16-18; 出 20:14),但是耶稣并没有通过让她思想自己的罪,敦促她进入救恩。相反,耶稣向这位妇人指明,祂自己正是生命之水。毕竟,使一个罪人解渴的最好方法,就是带给他从天上而来的清爽、干净、新鲜的活水。

无论是对教会信徒,还是在黑暗中想寻求基督的人,生命所需要的一切就是活水。如果我们的全部目标就是认识到自己有罪,如果我们的不义完全暴露,却没有在基督里的信心,那么我们将一直悬于苦修的状态,并且会回到宗教改革之前的悲惨光景中。这样,救恩就等于建立在人类自我修复的努力上,因而变得极其不稳固。

这种状态下的罪人无法知道上帝是否爱他,也无法知道上帝是否会接纳他。无论心理上,还是道德上,一切都是黑暗无助的。当一个人的罪被暴露出来,却得不着上帝

的应许时,会越发显明他在基督以外,他的生命状况会变得越来越黑暗,越来越扭曲。在这种方式下,痛苦的良心永远不可能寻得安息。

然而,感谢上帝,祂没有用这种冷酷的方式拯救我们!相反,用约翰·牛顿(John Newton)的话说,救恩是“昂贵的,却是白白得着的”。上帝付上了一切,但罪人不需要赚取,就可以白白得着灵里的健康和平安。

带着信心的悔改,意味着罪人离开黑暗,进入上帝光明的国度;脱去远离上帝的无知昏昧,进入心志健全的全新生命。这个人“醒悟过来”(路 15:17),不再是徘徊在深渊边缘被罪恶缠身的奴隶,认罪之心生出的悲伤与愿意投靠的信心结合在一起,将他带回上帝面前。浪子返回时,看到自己里面其实一无所有,他便抛弃了试图像造物主那样做事的幻想。从前看为理所当然的事,现在却觉得疯狂至极。那种无理反叛的错乱,用魏司坚(Geerhardus Vos)的话说,就是“精神和意识都脱离了以上帝为中心”^[5]的状态。

现在我们却可以喜极而泣,重新回到以上帝为中心的生活。凭着信心,我们看到天父的家中有一切的丰盛,可以满足自己最深切的需要——饶恕、洁净、永生、智慧、仁爱、喜乐、和平。丰富无尽!

4、苦修寻找的是人类祭司,而不是基督。

律法主义者充其量只是假装藉着基督来到上

[5] Geerhardus Vos, *The Kingdom of God and the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 92.

帝面前,所以他们无法走出自我绝望的境地。他们为自己感到深深遗憾,又出于自怜去寻找安慰者,为了让内心里面自我信赖的模式继续得着安慰和鼓励。这样的安慰者,通常是那些备受尊敬的宗教领袖,他们受人期许做基督的工作,成为上帝和人之间的中保。虔诚的宗教领袖常常愿意与仰慕他们天赋和恩赐的人在一起,公然接受这些可怜的百姓将自己奉为祭司。在接受这一角色中,宗教领袖损害了自己,也损害了试图去投靠他的人。我们必须认识到,这些领袖也是罪人,他们也会喜爱人的荣耀和称赞胜于其他。

这不仅仅是一般意义上牧师和会众关系的问题,而是比这更为广泛和深刻。某些在见证基督方面极有能力和果效的工人有时也会发现,其他人会不自觉地寻求他们来担当唯有基督才能做的事。所以,牧师们务要警醒,不要让自己成为众多有需要之人的祭司。做青年事工的领袖也务必谨慎,不要让自己成为一群年轻人的祭司。传道人必须和信徒一起追随基督。

很多时候,这样的问题是在无意识中造成的,所以才更加危险。我们不是要人作我们的门徒,而是要让他们成为主的门徒。因此,信徒的悔改必须要放弃对我们这种空器皿的信任,而要单单转向基督,去基督那里饮用活水(约 7:37-38)。牧师和基督徒工人不要轻忽这个问题,不要将之当作无关紧要的事。实际上,这是关乎灵魂生死的大事。今天的人很容易会将神职人员、牧师、拉比、精神病医生、老师、父母、虔诚的朋友代替基督。有时,一个具体的祭司失败时,他们会转向

一些抽象的对象(例如“年轻”)来充当他们的祭司。面向未来时,他们会将希望寄托在孩子身上,认为下一代会建立起更美好的明天。

重要的是,要认识到在现代社会中,家庭和教会都已受到不同程度的破坏,人们寻求祭司的需要已经大大强化。现代教育和心理学也扮演了重要的角色,把人类的自我放在显微镜下,使现代人强烈地意识到自我存在的真实感。我看到很多学生对自我意识非常敏感,让我觉得他们几乎就像只有神经末梢、没有皮肤的人一样。他们正迫切地寻求如何能从自我负重和找到人生目标中解脱出来。

如果你处在属灵领袖的位置,请不要把这些寻求者带到你自己这里,而是要带领他们去寻求基督。但你要使他们沐浴在你的祷告和爱中,你要敞开你的家门迎接他们,敞开你的心接纳他们。你自己一定要明白,并要在谦卑的爱心里大声宣告:他们绝对不会在你那里得到救赎。你接触的年轻人是否正在为性犯罪而苦修,而且越是苦修就越缺乏属灵的力量?那个沉溺于毒品的女孩像断了发条的手表一样运转,是否有人帮助她上紧发条?你认识的那个“基督徒”真认识主、相信主吗,他是否结出满有确据的果子?

好吧,告诉他们事实。你与他们一样,也是罪人,唯有在基督那里才能获得恩典。为了强调这一点,我们在家中不止一次地拉着年轻人的手,让他们独自进入一个房间,里面除了一本圣经,还贴着一则告示:“不要以我为祭司,独自去基督那里。”你要用你的

亲身经历鼓励他们，让他们看到你如何与罪争战，如何在诚实的省察和祷告中打破自己的骄傲，如何经历到上帝儿子的代赎牺牲，并从上帝那里体验到罪得赦免的喜悦。

诗篇 32 篇是一篇欢乐的诗，对我们非常有帮助。它的开头是“得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的”（诗 32:1），结尾是“你们义人应当靠耶和华欢喜快乐，你们心里正直的人都当欢呼”（诗 32:11）。他们在欢呼什么？就是这个：上帝为大卫成就了一件令人惊奇的美事，通过代赎的献祭，上帝白白地赦免了大卫全部的罪，不再记念他的任何过犯。基督的义归算给大卫，并不是按照大卫的行为（罗 4:6-8），仅仅是藉着他的信心。

然而，从这首诗中，我们还可以看到更多。大卫从前行事像“无知的骡马”（诗 32:9），也就是说，他表现得负隅顽抗，如同自己是没有犯罪的人，也不需要认罪悔改。当他定意不肯悔改时，心里异常痛苦：“我闭口不认罪的时候，因终日唉哼而骨头枯干。”（诗 32:3）但当他来到上帝面前，承认自己的罪，并接受上帝恩典中的赦免时，他的喜乐又回来了：“我向你陈明我的罪，不隐瞒我的恶。我说：‘我要向耶和华承认我的过犯。’你就赦免我的罪恶。”（诗 32:5）

所有这些，都教导我们不需要再怀着一颗衰败的良心生活。因为上帝已经命定并差遣一位中保，就是主耶稣，祂已经承担了我们的罪，所以只管来到祂面前。这位大祭司自己全然无罪，并凭着自己为悔改的罪人代求。祂要我们做的，就是脱去一切的自欺和自义，

存着诚实无伪的信心，相信祂担当了我们全部的罪。

什么是真正的悔改

到目前为止，我们已经从圣经中看到，罪人必须悔改，只有这样才能脱离灵性死亡的状态，得以亲近上帝。我们也已经强调，上帝并没有呼召我们为自己辩护，乃是让我们谦卑地来到祂的施恩宝座前，若不得祂的怜恤，就不肯离开。

1、被高举的基督是我们悔改的动力。

至此，我们还未给出转离罪恶，服事上帝最强有力的理由。也许有人以为这没有多大必要，但圣经却在这方面多有强调。真正能改变人心和生命方向的动力，是为我们受死复活的那位救主如今已作王掌权。

在路加福音和使徒行传中，凡是涉及悔改的伟大篇章，无不是以主耶稣基督的升天为基础。路加记载的大使命中，复活的主说：“基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉祂的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷直传到万邦。”（路 24:46-47）保罗在警告雅典人时，说他们必须悔改，因为复活的基督将审判世界（徒 17:30-31）。保罗在向亚基帕王说明他的事工时，说他“先在大马士革，后在耶路撒冷和犹太全地，以及外邦，劝勉他们应当悔改归向上帝，行事与悔改的心相称”（徒 26:20）。保罗在去大马士革的路上遇到复活的主时，主将传悔改之道的使命委派给了他（徒 26:12-18）。

路加还解释了在五旬节那天，是什么让心地刚硬的犹太人承认自己的过犯。彼得先是责备他们“藉着无法之人的手把祂钉在十字架上杀了”（徒 2:23），又继续说：“故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，上帝已经立祂为主、为基督了。”（徒 2:36）当以色列人发现他们所杀害的耶稣被上帝高举时，他们罪的严重性便昭然若揭了。圣灵在五旬节如火焰般的浇灌，使众人听到彼得的这番话时，便觉得扎心。面对上帝已将基督从死里复活，并立祂为万主之主，他们的罪就越发显出无比的真实和丑陋。他们杀了那“生命的主”（徒 3:15）！因此，“他们听见这话，觉得扎心，就对彼得和其余的使徒说：‘弟兄们，我们当怎样行？’”（徒 2:37）

然而，这位拥有至高主权的基督，不仅呼召不信的人悔改，即使是相信祂的基督徒犯了罪，祂也绝不忽视。因为无论在哪里发现罪，罪都是罪，而且在基督徒身上发现则更糟。因此，祂特别关注在上帝家中缺乏爱心、自满和容易跌倒的人。例如，祂会直言不讳地对那些虽持守正统信仰，却已经失去爱心的以弗所人说：“所以应当回想你是从哪里坠落的，并要悔改，行起初所行的事。”（启 2:5）

耶稣的形像并不是当代宗教艺术所描绘的那种有些阴柔、留着长发的男人。命令我们悔改的不是别人，而是既是首先的，也是末后的，既是阿拉法，也是俄梅戛的那一位。在启示录中，祂既是人子，又是亘古常在的至高者。请看以下对这位至高者的描述：

我转过身来，要看是谁发声与我说话；既转过来，就看见七个金灯台，灯台中间有一位好像人子，身穿长衣，直垂到脚，胸间束着金带。祂的头与发皆白，如白羊毛，如雪，眼目如同火焰，脚好像在炉中锻炼光明的铜，声音如同众水的声音。祂右手拿着七星，从祂口中出来一把两刃的利剑，面貌如同烈日放光。（启 1:12-16）

在这样一位主面前，谁能为自己辩解？使徒约翰仆倒“在祂脚前，像死了一样”，若非耶稣用右手慈爱地抚慰他，他便得不着平安（启 1:17）。从这里我们知道，耶稣是至高全能的主，祂能鉴察我们的肺腑心肠。在这样一位至高之主面前，自我辩解是愚蠢的，但在圣灵的帮助下，自我省察则十分必要。

2、在持续的悔改中治死肉体。

在主面前自省时，我们必须对付两种罪。为了更容易理解，我们将其中一种称为“枝节的罪”，另一种称为“根源的罪”。枝节的罪很快就会被其他人发现，尤其在与他人交往中表现得较为明显。它们虽被称作枝节的罪，并非因为它们是小罪，而是因为枝节比根源更容易被人觉察，而且枝节也是从隐藏的根源中生长出来的。

以懒惰为例，虽很少有人会提及，但懒惰已经成为现代生活中最普遍和最明目张胆的罪行之一。自第二次世界大战以来，一代人涌上了历史舞台，他们不喜欢工作，并或多或少以之为傲。一种类似“道德放任”的瘟疫在这个时代扩散，越来越多的人在

不安中频繁地换工作，许许多多的年轻人厌恶持久不变的工作。甚至在这些人当中，还有许多自称基督徒的人，他们声称自己的随波逐流是顺从圣灵，但实际上只是空想而不切实际的冲动。

我们务必要明确，在圣经的教导中，工作是上帝创造人类时即命定的。起初，创造主使工作成为人类生活不可或缺的一部分（创 1:28-30, 2:15）。但自从人类犯罪堕落以来，工作便处于上帝的咒诅之下，人们不再了解其全部的意义（创 3:17-19）。然而，藉着基督的复活得胜，祂被立为新创造的主。现在这位复活的主，要求所有新造之人活出全新的生命。这意味着基督徒要停止偷窃、抢夺，并要亲手作工，帮补那缺少的人（弗 4:17-28，特别是 28 节）。

由于人的罪，追求承担上帝赋予的工作，已经被替换为追求享受工作之余的快乐。在他们的字典里，天职（Vocation）的地位已经被度假（Vacation）取代。所以，摆脱工作、寻求安逸成了人们心中隐藏的动力。在今天人们频繁更换工作的背后，是属世的骄傲。在这样的骄傲之中，又掺杂着对工作的恐惧。懒惰的人在这种恐惧中消磨自己的精力，最终连伸出手指的力气都没有了。然而，在这种复杂的罪性中，我们的不信不断滋长，致使我们悖逆上帝。

关于这一点，可以从一位年轻女子身上看得真真切切。当这位女子刚被带到我们家时，身体虚弱、情绪低落。有人告诉我们，她面临严重的情绪问题，随时可能死亡。我们该

怎么办？很明显，她只是因为病了，才同意跟我们住在一起。不过，她坚信自己的生活很快就会恢复正常，因为她觉得，自己毕竟是一个虔诚的正统信徒，已经“接受”基督。

当她恢复了一些体力之后，我们为她拟定了一份家庭责任计划，让她承担一些轻便的家务。但她并没有完成任务。只要事情稍微显得单调枯燥，她就带有憎恨的情绪。工作使她厌恶，我们也很绝望，只能来到上帝面前，继续学习如何真正地爱她。我们对她说：“即使你不喜欢，也必须起床，开始工作，因为这是基督的命令。”可是我们就像在推石头。她做任何事都没有信心，表面上看她愿意承担责任，但在更深的层面上，她拒绝一切超出她意愿的工作。

当我们省察自己里面类似的罪，并为之悔改时，基督的爱以特别的大能进入我们里面。我们开始理解，并愿意饶恕和接纳她。原来，她里面所有的一切，在我们里面也都存在。只不过不同的是，她没有经历过凭着信心悔改所带来的喜乐和力量。

最后，经历了剧烈的争战后，她悔改归主。她遇见了主基督，也明白了主所喜悦的生活样式。此后，她不再抗拒门徒训练，开始活出全新的生命。但在这之前，主必须亲自拆毁人的悖逆和骄傲，显明人里面的罪和不信。否则，人会一直在相信自己“永蒙保守”，而不是相信基督的救赎。

现在她有了属于自己的工作，也不需要住在我们家里。但她若有余力，还会乐意过来帮

忙做家务。她用全新的方式活出了自己的信仰，每天都被上帝的爱充满，我和我的妻子都因这个满有活力的基督徒而备受激励。这并不是说这个年轻的女子已经成长为一名超级基督徒，而是这种转变如此之大，甚至从这个新人身上都找不到旧人的影子。

这种转变也表明，我们务必要传悔改的道，将主权完全交给至高的主。罪不是一个具体的罪行，它是一个整体。基督是完全的救主，能将我们从罪的权势中赎买出来，带领我们脱离今世的风俗和撒但的权势。感谢上帝，祂已经立耶稣为主、为基督了！否则，罪的权势将永远奴役我们，直到我们亲尝死亡这工价（罗 6:23）。但是上帝命令我们悔改，因为悔改是我们的责任。上帝不会要求我们付上过于我们当付的悔改。悔改是上帝主权下的恩赐（徒 11:16-18；耶 17:14；哀 5:21），也是一个人经历属天的更新和恩典后的正常反应。B. B. 华菲德（B. B. Warfield）巧妙地总结了一下：

人得以悔改、归正、转向上帝，是出自上帝赐予人的重生和更新。这种转变是生命的转变，是心思意念的彻底革新……这是监察人肺腑之上帝的新创造，从圣灵重生的工作开始……使我们成为祂的工作……在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的（弗 2:10）。〔6〕

弟兄姐妹们，我们当备受鼓舞。耶稣基督呼召我们悔改，并不是仅仅给我们提出一个好建议。祂是说：“如果你是我的孩子，就必须

悔改。”祂不是命令我们去改造从亚当而来的人性，而是说要“治死你们在地上的肢体”（西 3:5）。将我们的老我治死并不容易，从圣经得知，它不会在我们归信的那一刻全部发生。

但令人欣慰的是，并非只有少数特别的人才能做到在持续的悔改中治死肉体。新约圣经在使用悔改这个词时，更多是指向信靠基督，在基督的死、埋葬和复活上与祂联合（罗 6:1-11；西 2:9-12，3:1-4）。因此，在基督里，就拥有了治死肉体与邪情私欲的能力（西 3:5），弃绝恼恨、毁谤、撒谎等恶习的能力（西 3:8-9）；在基督里，就当存仁爱、恩慈、温柔、忍耐的心，好显明我们是上帝的选民（西 3:12-17）。

基督徒总是容易以各种方式偏离圣经。有些人说只要承认人是有罪的即可，无需具体对付个别的罪。另有些人则把认罪当作庄严的礼拜仪式，认为只要在崇拜中笼统地承认有罪即可。我很少看到在这种状况下的人会经历根本性转变。这样只会治死人的良心，而不是肉体。

3、依照上帝的意思忧愁。

最令我最担心的是那些已经离真正悔改相去甚远的基督徒，他们甚至拒绝承认悔改包含为罪痛悔。例如，刘易斯·斯佩里·查弗（Lewis Sperry Chafer）认为，“悔改”（metanoia）一词不应该包含任何对罪的悲痛。他说：“悔改的意思就是心思意念的转变。人们把悲伤与痛悔掺杂到悔改中，这

〔6〕 B.B. Warfield, *Biblical and Theological Studies* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1952), 363.

是由于社会学领域的混乱导致的。”^[7]可以肯定的是，查弗说对了一半，悔改这个词的主要含义确实是改变心思意念。他避免将悔改和苦修混为一谈，这一点值得赞扬。但是，为罪忧伤痛悔并不是苦修，如果是这样的话，上帝就不会告诉我们祂看重罪人忧伤痛悔的心了（诗 34:18, 51:17）。

关键是在你心中的是哪种忧伤。有世俗的忧伤，也有依着上帝的意思忧伤。“世俗的忧愁”是叫人死，但“依着上帝的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以致得救”（林后 7:10）。雅各书更直接地告诉读者：“你们要愁苦、悲哀、哭泣。”（雅 4:9）先知约珥关注圣灵降临的异象，他提醒人们要“禁食、哭泣、悲哀”，一心归向上帝（珥 2:12）。先知撒迦利亚清楚地表明，圣灵的浇灌将引导罪人看到被钉十字架的基督，最终迎来圣灵的时代，那时将不同于以往的任何时代，人们要为自己的罪大大悲哀（亚 12:10-14）。

约翰·柯奎霍（John Colquhoun）用古朴而生动的语言总结了这种差异：

合乎圣经的悔改，是依着上帝的意思忧愁，这是一种带有鲜活力量的忧伤，可以刺入人的灵魂。世俗的忧愁是叫人死，使人失去承担责任的行动力；但依着上帝的意思忧愁，人就得了灵里的力量。前者出于受奴役的恐惧，使人胆战心惊、生命僵化，因此缺乏动

力；后者出于信心和爱，使人心灵温暖、充满热情，因此满有活力。^[8]

一个人若遇见基督以大能的荣耀显现，就不可能拒绝承认自己的罪，也不可能不为自己的罪忧伤痛悔。这是约伯、大卫、以赛亚、彼得及其五旬节讲道时听众的共同经历。对上帝坦诚自己的内心一定会带来前所未有的生命喜乐。因此，法利赛人西门好像没什么可悔改的，但那个妓女却在耶稣脚前哭泣，并为她许多的罪恶深感悲痛。耶稣对这个悔改的妓女说：“你的信救了你，平平安安地回去吧！”（路 7:50）

所以，请不要剥夺人“依着上帝的意思忧愁”。如果你剥夺他们的忧愁，你就是在剥夺他们从上帝而来的喜乐，那是一颗悔改之心结出的果子。✝

作者简介

约翰·米勒（C. John Miller, 1928-1996）：牧师、宣教士，宾夕法尼亚州新生命长老会牧师，威斯敏斯特神学院实践神学教授。曾创立美国世界丰收布道团和新生命长老会教会网络。米勒较为人知的著作是《外展型教会》、《悔改》、《无能者的大能福音》（*Powerful Evangelism for the Powerless*），以及他去世后出版的书信集《仆人领袖之心》（*The Heart of A Servant Leader*）。

[7] Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, Vol. 3 (Dallas: Dallas Seminary Press, 1948), 372.

[8] John Colquhoun, *Repentance* (London: Banner of Truth, 1965), 32.

评价北森嘉藏“上帝之痛神学”^{〔1〕}

文 / 庆君 (Qingjun Luo)

译 / 土明

校 / 梁曙东

于尔根·莫特曼 (Jürgen Moltmann) 曾在 1973 年前往东京, 会见了日本神学家北森嘉藏 (Kazoh Kitamori), 而此时, 北森嘉藏的著作《上帝之痛的神学》(*Theology of the Pain of God*) 已用德文出版。他们交流的方式是将英文翻译成德文, 再翻译成日文, 并将各自的神学用图表画在黑板上。莫特曼总结道: “北森准备让痛苦只在外部触及上帝”, 而他的神学“却直击上帝的内心”。^{〔2〕}在二战后的背景下, 日本和德国都各自为世界贡献了一位著名神学家, 他们修改上帝本性的经典教义, 以此来处理痛苦与受苦的问题。尽管莫特曼隐晦地批评北森的神学不够激进, 但毫无疑问, 他们不仅有着相似的神学关切, 而且有着共同的经历作为出发点: 对于莫特曼, 是奥斯维辛; 对于北森, 则是广岛和长崎。

上帝之痛神学

北森明确地将他的思想追溯至狄奥多西·哈

纳克 (Theodosius Harnack), 而后者论证说, 上帝的两个属性——忿怒与爱——产生了“第三种事” (tertiary)。对于北森来说, 这第三种事就是上帝之痛。上帝之痛所反应的是上帝爱祂忿怒对象的神圣意志。北森借用路德的各各他山上“上帝与上帝争战”的概念, 将上帝描述为“必将罪人处死”的上帝与同一位“想要爱他们”的上帝争战的上帝。忿怒与爱之间的张力导致了上帝之痛。^{〔3〕}所以, 痛中的上帝就是以其自身之痛解决我们人类之痛的上帝。

北森将他的神学建立在耶利米书 31:20 之上。这一表述按照日文版圣经 (Japanese Literary Version) 可以译作“我的心痛苦”。他哀叹最近的圣经版本弃用了这一翻译, 并将路德的翻译“所以, 我的心破碎”当作最贴切的译文。^{〔4〕}北森认为这一动词令人震惊, 而更令人惊讶的是, 在他著书之前鲜有人在这上面做文章。

〔1〕 本文原载于 *Modern Reformation Magazine*, Volume 29, Number 2 (Mar/Apr 2020)。取自网站 <https://modernreformation.org/resource-library/web-exclusive-articles/kazoh-kitamoris-theology-of-the-pain-of-god-an-appraisal/>。2022 年 4 月 20 日存取。承蒙授权翻译转载, 特此致谢。——编者注
〔2〕 Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God* (Eugene: Wipf and Stock, 2005), 177-78.
〔3〕 Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 21.
〔4〕 Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 8.

另一节使他震惊的经文就是希伯来书 2:10：“原来那为万物所属、为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅因受苦难得以完全，本是**合宜**的。”他说：“这个不起眼的词 *eprepen* (合宜) 在我耳中轰鸣，好似它要震撼整个宇宙。”正是这一个词“让我们窥见一个不再属人和属历史的世界，而是一个在上帝之内的世界——按经典的术语，就是属‘上帝本质’的世界”。^[5]对于北森来说，基督受苦难是为叫祂本质得以完全，而“合宜”意味着，基督受苦难对于神圣本质来说是必要的。所以，在任何意义下，十字架、受苦难皆不是上帝在救赎历史中的外在作为，而是上帝的**内在**作为。

北森晓得经典神论中“本质”的概念容不下上帝之痛。他抱怨道：“坦白说，没有哪一个概念像‘本质’一样远离圣经中上帝的概念。”上帝通过耶利米和保罗揭示了祂“真正的本质，祂真实的心”，就是祂的痛。他提议将经典三位一体教义中上帝的本质称作“**无本质的本质**”。^[6]对北森来说，关于上帝本质的传统神学受到了希腊思想影响，甚至遭其败坏。与此相对，发现上帝真正的本质，这是日本教会作出的贡献。

经典神论区分了 *opera ad intra*，即三一上帝纯粹内在的工作，与 *opera ad extra*，即上帝与历史中的受造之人相关联的工作——创造、护理和救赎之工。父在永恒中生子以及圣灵从父与子而出，都属于三位一体的内在

工作。对于北森来说，父在永恒中生子并不是终极的行动，而是为着另一个行动。父生子是为了叫祂的爱子去死。正如经典神论错失了上帝真正的本质，它也错失了上帝决定性的行动。

这种对传统的上帝概念的根本修订影响到了救恩论。既然上帝在永恒中经受痛苦，那些服事祂的人也必须受苦，以此作为“救赎的途径”。^[7]凡不以自身之痛服事上帝的都配不上受苦的上帝。与巴特相呼应，北森将存在的类比 (*analogia entis*) 看作“是敌基督所发明，阻碍人们成为基督徒”。他同样也不承认信仰的类比 (*analogia fidei*)，而是提倡他自己所谓的痛的类比 (*analogia doloris*)。上帝通过祂痛的大能赢得了那属乎人性的顺服，并且通过痛的类比接纳了我们的服事。因此，“类比的概念应看作是彻底的救恩论的概念”。^[8]

对于北森来说，上帝的忿怒就是人和上帝的疏离。当神怒没有实现时，人可以幸福地活，平静地死。当神怒得以实现时，人就会经受痛苦。拉撒路和财主的故事绝妙地阐释了这一点。拉撒路得以连于上帝，“仅因为他度过了充满痛苦的一生，而财主与上帝疏离，仅因为他度过了幸福、没有任何痛苦的一生。”当财主下到阴间受苦时，他开始经历被实现的痛苦，这要带领他与痛苦的上帝联合。北森以这种方式倡导“普遍救赎的教义”。^[9]

[5] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 45.

[6] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 46.

[7] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 52.

[8] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 56.

[9] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 63.

希腊方案 vs. 日本方案

和所谓的“希腊 vs. 希伯来”范式不同，北森提议将日本方案的概念替代西方神学，后者虽从希腊哲学受益，但也可悲地受其所困。他引入了“福音历史”的概念，指的是福音的历史如何使其与世界的历史现实相关联。

就**地点**而言，他指出了三种塑造圣经神学的知名文化，作为福音的所在 (*loci*)。他论到，尼西亚信经和亚他那修信经中表述的经典神学，是希腊和罗马世界的产物。更正教的宗教改革代表了在德国精神中理解的基督教。在当今时代，日本神学在日本悲剧与“痛苦” (*tsurasa*) 一词中找到了它的表述，为正确理解上帝之痛神学做出了贡献。北森坚称，日本神学“已经看到了他同胞在痛苦中的内心深处”，“也终将看到绝对上帝在痛苦中的内心深处。”^[10] 希腊教会忽略的上帝之名的决定性方面，一定会被日本教会寻回。

就**时间**而言，北森将历史时期分作生命世代和喜乐世代，与痛苦世代对立。正是在痛苦世代，上帝的真实内心比在其他世代更易为人所了解。在二战后的背景下，上帝之痛的真理“变得只在我们的世代可以看得出来”。^[11] 简而言之，上帝之痛的神学在正确的文化和正确的时间出现。

评价

就像莫特曼一样，北森非常清楚自己的创新。

他认为他的神学发掘了“人过往理解圣经时从未抓住的要点”。^[12] 在评价他的神学时，首先要注意到，北森的上帝之痛的神学在释经上较为薄弱。他几乎完全基于他对耶利米书 31:20 和希伯来书 2:10 的解读建立他的新神学。然而，这两节经文都不能充分支持他的主张。

耶利米书 31:20 所在的上下文，通常称作“安慰之书” (耶 30:1-33:26)，上帝在此宣告祂应许将祂的百姓从被掳之地带回来。^[13] 耶利米书 31:15-22 描述了上帝的怜悯和拉结哀哭的终结。耶和華听见了以法莲的哀求和懊悔 (耶 31:18-19)，说：“以法莲是我的爱子吗？是可喜悦的孩子吗？我每逢责备他，仍深顾念他，所以我的心肠恋慕他，我必要怜悯他。” (耶 31:20) 笔者认为，北森的主要释经错误不在于希伯来文动词 סחר 可否译作“痛苦”，问题在于，他误解了语言的修辞特性。在圣经中的很多地方，作者都以通常用于描述人的语言来描绘上帝，这就是**拟人化** (anthropomorphic) 的语言。我们在圣经中读到上帝说话 (创 1:3)，安息 (创 2:2)，坐在祂的宝座上 (赛 6:1)，在七个金灯台中间行走 (启 2:1)。在耶利米书的下一章，我们读到上帝以“大能的手并伸出来的膀臂”领以色列出埃及 (耶 32:21)。这些经文都不是在描述上帝的**本质**，而是以人所能理解的语言叙述祂在救赎历史中的行动。将这样的语言理解为描述上帝本身的特征，这是完全没有道理的。

[10] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 136.

[11] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 137.

[12] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 59.

至于希伯来书 2:10，北森坚持认为，既然上帝使基督因受苦难以**完全是合宜的**，那么基督（上帝）之痛就属乎三位一体的本质。然而，从三一上帝创造、护理、救赎的行动画一条直线，直通神圣本质，这是不恰当的。这样的一步要有必要的神学限定。此外，希伯来书 2:10 的动词“**完全**”有着显而易见的礼仪内涵。在七十士译本中，这一动词意味着将一位祭司分别为圣，使其任职（出 29:9、29、33、35；利 4:5，8:33，16:32，21:10；民 3:3）。这一动词在敬拜方面的含义澄清了它的意思，并解释了 2:10-11 中得以完全和得以成圣这两个观念之间的紧密联系。

北森根据这两节经文构建他的神学，并用他得出的“上帝之痛神学”重新解读圣经中的很多其他经文，我们在财主和拉撒路的例子中看到了这一点。然而，毫无疑问，他的神学在一个不稳定的根基上踉跄而行。

其次，他的“希腊 vs. 日本”方案在很多方面过度简化了传统神学和民族文化。北森为他的神学所定下的任务是“胜过那倡导一位无痛上帝的神学”。^[14]然而，主要生活在希腊—罗马文化中的早期教父，尽管肯定上帝按其本质中无痛，却拒绝了希腊哲学的范畴。比如说，殉道者游斯丁说：“我们将自己献给非受生且不动情（*impassible*）的上帝”，将上帝区别于希腊神话中被情感驱使的众神，比如安提奥佩（*Antiope*）和加尼

米德（*Ganymede*）。^[15]在这种情形下，有情欲与痛苦的是希腊众神，而非圣经中的上帝。将无痛的上帝仅仅归于希腊思想是没有道理的。北森与很多提出类似方案的现代神学家一样，也忽略了希腊哲学的复杂性，它既有巴门尼德式的**静**（*stasis*），也有赫拉克利特式的**流**（*flux*）。

总结

北森有意参与了一个野心勃勃的计划：“一种神学若是未能对上帝的观点作出任何决定性贡献，就不应发出最终的宣告。”^[16]他的上帝之痛神学导致了人论、基督论、救恩论、教会论和末世论方面的一系列修订。在北森之后，很多神学家继续质疑上帝不动情的传统教义。但对于他们这种做法，我们可以合理地质问，他们是否无意间移除了他们本想立足的根基。只有一位不受痛苦的上帝才能使我们确信，祂终将克服所有阻碍，擦干我们的眼泪，并对我们说：“不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、**疼痛**，因为以前的事都过去了。”（启 21:4）✠

作者简介

庆君，中国大陆传道人，丈夫，父亲。加州威斯敏特神学院道学硕士，耶鲁大学神学院神学硕士在读。

[13] 比如，参见 John A. Thompson, *The Book of Jeremiah, NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995)。

[14] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 22.

[15] Alexander Roberts, James Donaldson, eds. *The Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers. Justin Martyr. Irenaeus* (New York: C. Scribner's Sons, 1885), 171.

[16] Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 46.

福音派将三一论变成达到目的的手段，是时候改变了^[1] ——两千年来的三位一体教义，到如今是怎么迷失的？

文 / 马修·巴雷特 (Matthew Barrett)

译 / 拿但业

校 / 郭春雨

每年圣诞节，当我们重温克鲁奇 (Ebenezer Scrooge)^[2] 的故事时，都会想起活着的目的是什么，什么才是生命中真正重要的事。有什么能比一个生命走到终点却充满遗憾，而且被过往所惊扰更糟糕的呢？克鲁奇幸好被“昔日的圣诞幽灵”吓醒了，他还来得及改变他的道路，而他也真的改变了。

然而不只是个人，整个历史时代和潮流也会被“过去”惊扰。有时候我们太短视，以至于看不到我们身处何处、将去向何方的宏大图景。于是，“闹鬼般的惊扰”就开始了——如果我们足够幸运，还能有个幽灵来吓唬我们的话。

刘易斯·艾尔斯 (Lewis Ayres) 是当今一位研究三一论的顶级学者。他告诉我们，那可以追溯到尼西亚信经的正统的、合乎圣经的三位一体教义，与过去一百年来对于三一论的现代理解之间，存在着巨大的分歧。

然而，这种现代三一论已经扼杀了合乎圣经的正统三一论，甚至假装自己才是正统的三一论，直到正统几乎消失殆尽。艾尔斯写道，不仅是“现代三一论与亲尼西亚神学的关系非常差”，情况还要更糟：“现代三一论几乎和尼西亚神学没关系。因此，矛盾的是，在现代三一论的盛宴中，尼西亚的遗产仍然是**未被注意到的诡异幽灵**。”

不久前，这个“幽灵”在三一论的宴席上被忽视了，但现在，它开始萦绕我们。它的呻吟声只会越来越响亮，它的光芒极其耀眼、明亮，任何烛花剪都无法将其熄灭。要了解原因，我们必须穿过我们称之为**现代基督教**这所“鬼屋”中的那些房间，这些房间解释并揭露了“不远的过去”。

但不要误解了，这些事是**我们**“不远的过去”，也是**我自己**“不远的过去”。我曾经被教导过一种现代的三一论观点，好像它就是圣经中的三一论一样，但那位“昔日的正统幽灵”，一直如影随形地缠着我。

[1] 本文原载于 *Christianity Today* (December, 2020)。取自网站 <https://www.christianitytoday.com/ct/2022/january-february/simply-trinity-matthew-barrett-evangelical-social-being.html>。2022年4月22日存取。——编者注

[2] 查尔斯·狄更斯的小说《圣诞颂歌》中的主角。——编者注

我在这些“鬼屋”里发现的东西会让我们害怕：圣经中的三一论，以及我们的三一论，已经被搞得面目全非。三一论宴席上的贵宾根本不是合乎圣经的正统三一论。三一论的偏离是真实的，我们都是受害者。

三一论的社会化

毫不夸张，过去一个世纪最具影响力的神学家是于尔根·莫特曼（Jürgen Moltmann），他因相信一位受苦的上帝而闻名。事实证明，莫特曼尚在读书的时候，就有两个卡尔曾向他传授了三一论——卡尔·拉纳（Karl Rahner）和卡尔·巴特（Karl Barth）。但莫特曼认为他的老师们误解了三位一体：他们从“独一上帝的主权”出发，就“只能把三位一体说成是独一上帝‘存有的三种方式’（three modes of being 或 three modes of subsistence）”。

莫特曼大概最讨厌巴特的三一论，因为它强调的是上帝彰显自己为主。他认为这种对“主权”的痴迷，只能是西方个人主义追求独一神圣实体及其统治的结果。莫特曼甚至批评历史上作为正统标准的尼西亚信经，说它在关于上帝的一体性问题上模糊的，因为它论到子与父同质，在永恒中出自父的本质，“表明圣父、圣子和圣灵之间本质的合一”。

莫特曼反对这种对主权的西方式强调，因为这种强调源自一种坚定不移的对于一神论的执着——而一神论这个词在莫特曼看来是最糟糕的。那种将绝对主体的一体性强调到一个程度，以至于三位一体的“诸位格”被分

散成为一个主体的某些方面；这种对于一体性的强调，会导致“三位一体的教义在无意间不可避免地被简化为一神论”。

相比之下，莫特曼“决定支持三位一体”。没有一个自称基督徒的人决定不支持三位一体，所以莫特曼的意思究竟是什么呢？“我发展了一种三位一体的**社会性教义**，根据这个教义，上帝是圣父、圣子和圣灵的共同体，其一体性是由彼此内住和相互交融来构建的。”

请注意，像莫特曼这样的社会三一论者用什么词来定义三位一体：**共同体**。三位一体是一个**共同体**，或者一个**社会**，是各个神圣位格的协作，其中每一位格都有自己的意识和意志中心。因为每个位格在这个社会里都是平等的，因此平等权就被分配下来，等级就消灭了。

通过重新将三位一体定义为**社会**，莫特曼现在有了解决困扰社会的罪恶问题的答案。如果他的社会三一论就是出路，那么，“我们发现，要想在地上反映这种神圣的社会性，不是通过单一统治者的专制独裁，而是通过自由人民的民主共同体；不是通过男人对女人的主宰，而是通过彼此平等的交互；不是通过教阶制度，而是通过团契型的教会。”

莫特曼欣喜地看到女权神学家现在能够为男女平等而奋斗，这可多亏了这种“位格平等”的社会性三位一体——上帝自己不再是父权主义的，而是双性的，并赋予了母权制神圣的权利。莫特曼也为这一解放

福音欢呼。多亏三一共同体中缺少等级制，我们现在得以支持社会上受压迫者的事业，而不是支持“政治一神论”。今天，无数的基督教哲学家不惜冒着三神论的危险，接受了社会性的三一论。

莫特曼在他的社会议题上是独一无二的吗？事实证明，他发起了一场由他自己的学生，当今最受欢迎的思想家之一米洛斯拉夫·沃尔夫（Miroslav Volf）来实行的社会运动。

三位一体是我们的社会计划

沃尔夫是克罗地亚人，但他在美国的影响力一直很大。他的大部分职业生涯都致力于政治和公共神学，所以沃尔夫针对三位一体和社会发表他的观点并不奇怪。事实上，他的书名说明了一切：《按着我们的样式：作为三位一体形像的教会》（*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*）。

沃尔夫同样相信，三位一体的传统教义必须予以修正甚至摒弃；尤其是三位一体要作为教会和社会的范式的话，就必须这样做。至少在某种意义上，三位一体要成为我们的社会计划。由于沃尔夫的目标特别是教会，故此他得出的结论是，我们在教会中看到的共同体类型必须直接对应三位一体。

我们必须理解沃尔夫在回应什么。有些社会三一论者说，三位一体的秘密在于将上帝的存有重新定义为共融（communion）。比起传统神学将三位一体的“存有”定义为具有三种存有方式的同一本质，这些人主张的是，

这种“存有”应该意指位格之间爱的关系，或者彼此交往的位格之间的共融。就像三位一体中存在等级关系，圣父居于首位；同样，这些人认为教会中也存在等级关系，主教处于首位。

沃尔夫同样也是一位社会三一论者。他赞同位格间、共同体内部爱的关系；他也赞同作为共融的存有。但他认为三位一体的共融是平等的，而非有等级的；而且正因为三位一体是教会和社会的范式，所以教会的治理也应该反映出这种平等。权柄存在于全体会众之中，并不存在于一位居首位的元老或者主教手中。一句话，教会要像三位一体一样是会众制的，而三位一体也像教会一样是会众制的。

以上谈了诸多教会的问题，但不要错过真正的问题：**为了满足教会的议程，三位一体已经被重新定义了。也别错过具有讽刺意味的事：社会三一论者们得出了彼此对立的结论；有人想要等级，有人想要平等。**

为了看穿这种修订主义，让我们到巴西，见识一位名字听起来恰好像沃尔夫的神学家。他就是博夫（Leonardo Boff）。博夫的独特之处在于：他相信三位一体不仅是教会的原型，也是政治的原型。博夫长期以来一直为解放神学发声，特别是在南美洲。

解放神学家们阅读圣经后得出结论：圣经的主要信息，是关于社会上受压迫者从压迫者手中得解放的应许和盼望。福音不是三一上帝差遣圣子的计划，就如耶稣替代

我们，为我们的罪受刑罚，好使我们得着赦免和永生。不是的，福音是和社会政治上的解放，把那些在社会中受压迫的人从当权者手下解放出来。

那么，耶稣为什么会死呢？博夫在《三位一体与社会》(Trinity and Society) 中写道：“道成肉身的儿子，祂的死是为了抗议强加给上帝儿女的奴役。”可以肯定的是，对福音的重新定义假定了对三位一体的重新定义。

重新定义三位一体，首先要把位格的正统定义替换为一种现代定义：“位格的现代概念基本上是**关系中的存有**；位格者是作为**自治中心**而存在的主体，具有意识和自由。”在这一句话中，博夫总结了社会三位一体论。不过博夫也预料到了反对意见：如果现在这种对位格的重新定义被应用于三位一体，它怎么能不导致三神论呢？博夫确信自己避免了这种异端，因为“重点在于**关系**，彼此之间完全开放的关系”。

将位格重新定义为与其他位格者**有关系**的一位后，博夫接下来将三位一体重新定义为一个**社会**或一个**共同体**。博夫诉诸于人类社会：“社会不仅是由个体组成的总和，而是由个体、功能以及机构之间的关系交织而成，共同构成社会和政治共同体。”结果就是：“所有人之间的协同与合作产生了共同利益。”

那么，三位一体也是如此：这是一个神圣的社会，其中的个体是相互关联的位格，就像彼此协同合作的人类共同体一样。人类社会指向三位一体，而三位一体是社会的“原型”。

三位一体是一种“共同体愿景”：“上帝是诸位格的共同体，而不仅仅是独一的上帝。上帝的一体性以共融的形式存在。这样的共同体意味着在圣父、圣子和圣灵之间存在着‘完全的互惠’，以及彼此间的‘爱的关系’。”

福音派也不例外

但是再等等，“昔日的正统幽灵”还没有消停。福音派对三一论的偏离也有责任。

比如，当今数不清的基督教哲学家，甚至已经冒着三神论的风险接受了一种社会三一论。他们提出了一种社会性的三位一体，即圣父、圣子和圣灵是“不同的知识、意志、爱和行动的中心”。是什么使位格成为**位格**？普兰丁格(Cornelius Plantinga)写道：他们是“不同的意识中心”，一起构成了一个“共同体”或者“社会”，因此“神圣三位一体是一个由三个整全位格以及完全神圣的实体组成的神圣、超越的社会或者共同体”。在这样强调不同意志以及意识中心的情况下，尼西亚主张的上帝单一性(simplicity)就没办法继续发挥作用了。

其他人更加大胆。威廉·莱恩·克雷格(William Lane Craig)和莫兰(J. P. Moreland)认为，社会性三一论的核心是：“在上帝里面存在着三个不同的意识中心，每个意识中心都有其相应的智力与意志。”三个意志，三个自我意识中心，这就是社会三一论的根本基因。否则就没有三位一体。他们拒绝了对于上帝单一性的经典主张，同时认为：“上帝是无形体的本质或灵魂，具有三组认知机能，每

一组都足以成为位格，因此上帝具有三个自我意识、意向和意志的中心。”

然而，他们也对如何解释为什么三个意志和意识中心不是三神论感到头疼。他们甚至承认他们的观点与许多教会信经相矛盾，包括亚他那修信经。尽管如此，他们还是在“唯独圣经”（*sola scriptura*）中找到了安慰。

福音派神学家也不例外。以上个世纪最负盛名的福音派思想家之一斯坦利·格伦茨（Stanley Grenz）为例，他说，三位一体是一个社会性的实体，而这个共同体的标志性特征的爱。爱是上帝支配性的属性，也是我们称之为三位一体的社会的标志性特征，并使不同位格合而为一。祂们那充满慈爱的，特别是被圣灵约束的团契，将诸位格联合成为一个单一的存有。

但这个团契需要奉献自我：每一个位格都必须致力于**社会性的、合作性的爱的关系**。格伦茨批评传统神学那种对上帝具有三种存在形式的**存有**的强调。据格伦茨所说，这创造了第四个位格。他认为，我们必须把这些位格定义为寻求彼此间永恒之爱的关系的位格。

新加尔文主义运动也不像他们自己所想的那样幸免于社会三一论。像古德恩（Wayne Grudem）和布鲁斯·瓦尔（Bruce Ware）这样的福音派，已经把三位一体定义为由社会“角色”和社会“关系”定义的位格所组成的社会，作为独立的行为者相互合作。

在 20 世纪，社会三一论者重新将位格定义为相互性的关系以及自我奉献的爱，以支持社会平等，尤其是性别平等。

但是古德恩和瓦尔相信，这个三位一体中的关系社会是由功能性的等级制度来限定的。例如，圣子在**内蕴的三位一体内**从属于圣父至高无上的绝对权威，这个新奇的观点被称为“永恒功能性从属”（EFS, *Eternal Functional Subordination*）。他们主张，在三位一体中，永恒神性的权威—服从关系是社会等级的范式和原型，尤其是妻子在家中顺服丈夫的范式。在这方面，他们的社会议程与他们之前的社会三位一体论者相比，就有过之而无不及了。

复兴还是偏离？

许多对三位一体重新燃起兴趣的人都得出这样的结论：三一论思想复兴了。尽管老派新教自由主义持不屑一顾的态度，但三一论毕竟很重要。通过教义上的“心肺复苏”，三一论被重新唤醒了，并且从未像现在这样与社会息息相关。

然而，他们所复苏的三一论既不合乎正统，也不合乎圣经。坦率地讲，他们不仅没有使传统的三一论复兴，而且将其扼杀了，并用一种不同的三一论——社会三一论取而代之。这种社会三一论可以被模塑，甚至被肆意操控，以符合社会这个模具。随着 21 世纪的到来，很明显的是，有多少现代神学家，就有多少种三一论。每一种新的三一论都会带来一个新的社会计划。

最终，对三一论的探究不再关乎上帝，而是关乎我和我的社会议程。正如凯伦·基尔比（Karen Kilby）所写的那样，三一论现在成了一个“借口”：我们声称拥有“对于上帝内在本质的新的洞见”，但这只是为了让我们“利用它来改善社会、政治或者教会的体制”。在这方面，我有亲身的经历。在福音派圈子里，不论是在课堂上还是在教会里，默想和颂赞三位一体都不是最终目标（它本来应该是），三位一体仅仅被用作达成其他目的的手段。

我不是唯一得出这个结论的人。斯蒂芬·霍姆斯（Stephen Holmes）通过对现代思想的细致分析，也发出了同样令人深省的哀叹：“近几十年来，我们目睹了那些声称要重拾

三位一体教义的神学工作呈爆炸式增长，但实际上，传统教义却被大大误解和扭曲，已经面目全非了。”这是对古旧传统的彻底背离，而不是复兴。

三位一体教义的偏离是真实的。我们不仅偏离了合乎圣经的正统三一论，而且还篡改了三一论来迎合我们的社会议程。✝

作者简介：

马修·巴雷特（Matthew Barrett）是位于密苏里州堪萨斯城的中西部浸信会神学院的基督教神学副教授。他也是 Credo Magazine 杂志的创始人和执行编辑。

宣道会甘藏边区简史(上)

文/Little Paul

引言

宣道会由宣信弟兄(Dr. Albert Benjamin Simpson)^[1]创立。宣信原是长老会的牧师,先后在加拿大、美国牧养教会,后于1881年辞去牧职,开始一个跨宗派的聚会,投身于对平民阶层,特别是贫穷的新移民和弱势群体的服事。为了践行大使命,宣信在1882年创刊《圣言、圣工、世界》(《宣道会周刊》的前身),宣传普世宣教事工;1883年,创办“宣教训练学院”(乃役学院的前身),训练宣教士;1887年,成立“基督徒联会”(the Christian Alliance),旨在联合各个宗派中信仰纯正的信徒,共同为真理作见证;同年又成立“福音宣道联会”(后更名为“国际宣道联会”,即 International Missionary Alliance),专责海外宣教工作。1897年,两会合并为“宣道会”

(Christian and Missionary Alliance, 简称:C&MA)。宣道会向亚州的中国、日本、印度、泰国、印尼、巴勒斯坦,非洲的苏丹、刚果,拉丁美洲的巴西、阿根廷、智利等国都派有宣教士。截至2021年,宣道会系统有2万余间教会,会众人数超过630万,分布于美国、加拿大、中国香港等80余个国家和地区。

在秉持大公教会的正统信仰的基础上,宣信特别强调耶稣的四重身份,即“拯救之主”、“成圣之主”、“医治之主”和“再来之王”。这一教导也被称作四重福音(Fourfold Gospel),成为宣道会的核心教义。宣信坚信耶稣是医治之主,缘于其身体状况曾一度恶化,但经历神的医治后又奇迹般的恢复健康。^[2]在圣灵的恩赐方面,宣道会持“恩赐持续论”。^[3]

-
- [1] 宣信(Albert Benjamin Simpson, 1843-1919),加拿大籍牧师、神学家、作家,宣道会的创办人。他写了许多圣诗,其中较著名的有《惟有基督是我信息》、《前要的是祝福,今要的是主》等。
- [2] 资料来源: <https://cmalliance.org/who-we-are/our-family/> (2022年1月22日存取)。也参见: <https://legacy.cmalliance.org/about/beliefs/healer>。
- [3] 关于今日的教会是否还会有讲方言、说预言、医病等属灵的恩赐,目前主要有两种观点:“持续说”认为圣灵在今天的教会依然会赐下讲方言、说预言、医病等属灵的恩赐;“终止说”认为这些属灵的恩赐是圣灵专门赐给新约初期教会的,为要在这救恩历史的特殊阶段为神的话作见证,当圣经最终启示完成后,神的特殊启示已经完备,所以圣灵在今天不会再赐给教会讲方言、说预言、医病等属灵恩赐,但是今天神依然会以自己的主权行神迹。“终止说”是目前改革宗神学家普遍持守的观点。(详参:李明明,〈方言,预言,医病等恩赐持续还是终止?〉,2022年5月26日存取, <http://www.reformedbeginner.net/continuationism-or-cessationism/>; 罗伯特·罗斯威尔,〈灵恩恩赐终止论〉,2022年5月26日存取, <https://zh.ligonier.org/articles/cessationism/>)。——编者注

宣信早在 1876 年便有向中国人传福音的心志。虽然上帝没有开路让他成为一名宣教士，但在他建立了宣道会后，便很快派遣宣教士到中国来。

宣道会第一位来华的宣教士是贾锡德医生 (Dr. William Cassidy)。他于 1887 年 11 月从旧金山乘船首航中国，不幸在途中染上天花，翌年死在日本横滨，至终没有踏足目的地。他的妻子伊丽莎白 (Mrs. Elizabeth Cassidy) 不但没有因此心怀怨忿，反而矢志继承他的遗愿。她与另外两位女传教士于 1888 年末踏上中国的土地，在安徽芜湖开辟了宣道会在华的第一间宣教站。

宣道会一直秉持“将福音传给未得之地” (Regions beyond) 的宗旨。因此，已有其他差会进入的工场，特别是沿海地区的大城市，一直不是宣道会事工的重点。宣道会首先在安徽芜湖建立华中区总部，作为交通中转枢纽与语言培训基地，源源不断地将一批又一批的年轻宣教士输送到内陆地区。1910 年，又将总部溯长江而西上，从芜湖迁至更深入内陆的武昌，更靠近宣道会的宣教重点——内陆的禾场。

因为致力于将福音传至未得之地，宣道会的宣教士们付出了艰苦卓绝的努力。他们在激烈排外反教的湖南、长城以北的蒙古高原、民众笃信佛教的藏东北、地处西南边陲的广西，以及地势险峻、盗匪出没的川鄂湘

黔交界地带等“宣教艰困地区”，建立起一连串的宣教站，组成华中区、华北区、华西区（因所负责的宣教站多处于甘肃的汉区与藏区边界，又称为“甘藏边区”，英文：Kansu-Tibetan Border Mission）、华南区和川黔区等五个宣教区，结出累累硕果。

甘藏边区的建立，肇始于 1895 年宣道会差遣第一批宣教士来到甘肃，向甘藏边界的汉族、藏族和回族民众布道。此后，七十余位宣道会宣教士先后前来，用整整两代人的时间，以损失 11 名宣教士、8 名宣教士子女的巨大代价，在西起青海贵德，东至甘肃陇西，北起甘肃临洮，南至四川阿坝，纵横千余里的广袤地域，先后在临潭、岷县、临洮、卓尼、录巴寺、陇西、临夏、会川、康乐、保安、贵德、合作、拉卜楞、郎木寺、迭部、循化和松藩等地建立起宣教站。如果考虑到起初在宣道会甘藏边区成长，后来又转至其他差会的宣教士所做的工作，这一串长长的宣教站名单还要再加上湟源、漳县、舟曲、宕昌和文县。

1949 年，宣道会的宣教士在解放前夕才撤离甘肃。新中国成立后，宣道会当年在甘藏边区所建立的教会历经“反右”、“文革”等多次政治运动和逼迫，顽强地生存下来，并继续生根建造，直至今日。

艾名世 (Robert B. Ekvall)^[4] 在其著作《通向西藏的门户》 (Gateway to Tibet) 中，将

[4] 艾名世 (Robert Brainerd Ekvall, 1898-1983)，美国人，1898 年出生于甘肃岷县，父母都是宣道会甘藏边区的资深传教士，他也在甘藏边区服事近二十年。艾名世是出色的作家和藏学家，其著作《通向西藏的门户》忠实而详尽地记录了甘藏边区的历史。下文中曾在宣道会甘藏边区服事的宣教士，其生平皆在附录中有详细介绍，脚注中不再重复。

宣道会甘藏边区在 1895 年至 1936 年波澜壮阔的宣教史划分为以下八个阶段：起始（Beginning, 1895-1900）、“扩展和结实”（Expansion and Fruitage, 1900-1909）、增长（Growth, 1909-1912）、危机（Crisis, 1912-1914）、命悬一线（Danger, 1914-1915）、“丰收与前进”（Harvest and Advance, 1915-1927）、“纷乱与重整”（Chaos and Readjustment, 1927-1932）、更新成长（Growth Anew, 1932-1936）。

笔者拟对甘藏边区 1895 年至 1950 年之间的历史进行考察，分“上”、“中”、“下”三篇文章加以记述。本文为“甘藏边区简史”的上篇，在简述宣道会藏区事工的缘起后，按“开端”（1895-1900）、“扩展、结实和增长”（1900-1912）、“危机”（1912-1914）、“命悬一线，转危为安”（1914-1915）等四个阶段，对甘藏边区 1895 年至 1915 年的历史做一梳理。

宣道会藏区事工的缘起

作为一个新成立的差会，宣道会自然谈不上有什么宣教管理的经验，特别是其定意要遣送传教士到最困难的地区工作，风险便更大了。在中国的多数地区，宣道会的宣教士最初都只是本着传福音的热诚而来，并没有特别周详的部署。^[5]

然而，甘藏边区的建立却并非出于一时的冲动。

早在 1886 年的夏天——宣道会成立一年之前，宣信和他的同工们就已经认识到向藏区宣教的重要性。那一年夏天，一位富有的基督徒商人布莱克斯通（William E. Blackstone）出席了在缅因州古果园（Old Orchard, Maine）举办的营会。“耶稣基督必要快来”的真理和教会所未完成的工作像巨石一样压在布莱克斯通的心头。故此，他请求会议主席宣信给他一个分享的机会。随后，他被安排在星期一上午做一小时的发言。

布莱克斯通以“世界的迫切需要和教会的使命”为题，情辞迫切地做了一次布道。他用耶稣的话挑战会众：“举目向田观看，庄稼已经熟了，可以收割了！”他将世界的各个国家视为正待属灵收割的“禾场”，将万民当作可以收在神国“谷仓”里的麦子。他生动地描述世间争夺人心的各种力量，同时重申耶稣的命令：“你们往普天下去，传福音给万民听。”（可 16:15）之后他说：“上帝似乎保留那个小地方（藏区）作为耶稣再来之前的最后一块禾场。”

布莱克斯通的信息直接促成 1887 年的一场宣教运动——宣道会的创建。“向藏民布道”也由此成为宣道会早期的首要目标之一。^[6]在那一时期的宣道会周刊（Alliance Weekly）中，常有这样的话：“我们千万不要忘记，宣道会就是为了把福音传给藏区而成立的。”（Let us not forget that the Christian and Missionary Alliance was

[5] 梁家麟，《华人宣道会百年史》（宣道出版社，1998），12。

[6] William D. Carlsen, *Tibet: In search of a miracle* (Nyack College, 1985), 35-37.



图一：藏区的传统划分：卫藏（左下）、安多（右上）、康巴（右下）

organized for the express purpose of carrying the Gospel to Tibet.)^[7]

宣信在纽约开办了一间圣经学院，吸引了很多有意进一步学习圣经、参与宣教事奉的信徒前来就读。这间学院起初称为“宣教学院”（Missionary Training Institute），后更名为“乃役学院”（Nyack College）。在最初的十年里，三百名学生从这所学校走向四个大洲的15个国家。不久之后，就连质疑宣信工作的人也不得不承认：宣教学院的学生在熟悉圣经和爱人如己这两方面确实出类拔萃。

1892年2月，宣信做了一个祷告——“求主呼召两名（宣教学院的）学生去藏区”，并将他所求的写在日记中。很快，就有两名年轻的弟兄主动提出愿去藏区宣教，其中一位是来自苏格兰的克省悟（Mr. William Christie），另一位则是美国田纳西州的席儒珍（Mr. William Wallace Simpson，后更名为“新普送”）。

甘藏边区事工的开端（1895-1900）

1892年3月，克省悟、席儒珍从宣教学院毕业后旋即起程。4月5日，二人登上驶往

[7] “UP THE HAN RIVER,” in *The Alliance Weekly* (New York, December 10, 1904), 440.



图二：宣信与宣道会宣教士合影（1893年，芜湖）^{〔8〕}
中排左一：克省悟，左二：席儒珍，左四：宣信

中国的汽船，5月3日即抵达上海。稍事休息后，他们去拜访中国内地会的创办人戴德生，转交了宣信至戴德生的亲笔信，还就藏区福音事工征求他的意见。

席儒珍如此记录了这次会面：

戴德生先生与我们谈了十到十五分钟。他的讲话很有属灵洞察力，就像使徒行传中保罗的讲道一般。……他说，此时进入藏区，就好比一个小男孩冒险进入狮子坑中。越过边境线之前，我们必须通晓汉语和中国习俗，熟知中国官府的礼仪，还要熟练掌握藏文。他提醒我们：除了付出大量的辛劳外，每

走一步都要面对在这块异教土地上掌权的仇敌——它在这里所施展的可怕的力量，十倍于我们在家乡所见过的，它会使用各种阴险、诡诈的伎俩，持续不断地拦阻我们，耗尽我们的体力和灵力。他也鼓励我们：尽管魔鬼的力量很可怕，但基督更有能力——在祂里面我们总是得胜有余，只要我们被圣灵充满，撒但的诡计就全无用处。最后，戴德生先生庄严地闭上眼睛，举目望天，藉着祷告将我们交托给上帝，又握住我们的手与我们告别，充满慈爱地为我们祝福。^{〔9〕}

之后，克省悟、席儒珍抵达宣道会华中区总部所在地芜湖，与其他几位年轻宣教士一起

〔8〕 照片来源：David P. Jones. “Only Tibet”, in *Newark* (DE: PWO Publications, 2020), 7.
〔9〕 “Letter from Shanghai, China,” in *The Alliance Weekly* (New York, July 1, 1892), 13.

学习中文。经过 17 个月的汉语学习之后，两人又前往北京，用近一年的时间在一间藏传佛教寺庙中学习藏语。

1895 年 1 月，两位弟兄向青藏高原挺进。他们此行的目的地是甘藏边界的洮州（今甘肃省甘南藏族自治州临潭县）^[10]。

1、建立洮州宣教站

洮州是甘藏边界的最后一座汉族城镇，也是重要的汉藏贸易中心。城中的商铺一般由汉族或回族经营，但临近村庄的藏族农民，遥远高原的藏族牧民，穿长袍的活佛，戴黄帽的格鲁派僧人和戴红帽的宁玛派僧人都来这里购买或交换货物。

同年 4 月，他们终于抵达洮州旧城（今临潭县城关镇）。二人从沿海向内陆走过 2250 英里，而最后 1700 英里的路程上只有 10 座宣教站。

在一位汉族士绅周贡生^[11]的帮助下，席儒珍和克省悟以低廉的价格租到一座大宅子，内有礼拜间、卧室、客厅、书房、餐厅、厨房，甚至是马厩。

可是，宽敞的房屋还没来得及粉刷修葺，乙未

河湟事变^[12]的战火便蔓延至洮州。那位人脉很广的朋友周贡生虽然是儒家学者，却安排这些基督教宣教士前往洮州附近的藏传佛教寺庙录巴寺（位于今甘肃省甘南藏族自治州卓尼县喀尔钦乡录巴寺村）避难。克省悟和席儒珍一直把洮州看作一扇门户，常常考虑怎样从此地进入藏族中间（among the Tibetans）。现在，那位掌管万有的上帝，借着人的手，霎时间便推搡着他们挤过门进入藏区了！

在录巴寺，一位有学问的藏族僧人做他们的语言老师，其他一些僧人则服事照顾他们。走出寺庙，眼目所及尽是藏族农庄。再向远处，则是遍布在广袤青藏高原上的草场，那里只有住黑色帐篷的藏族游牧部落。

克省悟、席儒珍在录巴寺居住了 9 个月的时间，得以进一步学习藏语，他们也与寺中的活佛和僧人成为好友。这段经历为他们在藏族人中的服事打下稳固的根基。

乱定之后，克省悟返回洮州的宣教站，席儒珍也带着新婚的妻子奥蒂利娅（Mrs. Otilia Ekvall Simpson）回来了。他们聘请了录巴寺的藏族僧人阿古僧格（英文转写：Akku Senge，藏文：ཨ་ཁུ་སེང་གེ།）^[13]做藏语老师和管家，开始在客房里接待来来往往的藏族客人。

[10] 在 1892 年，内地会的宣教士戴如意姐妹（Annie Royle Taylor）——第一位成功到达卫藏的西方女性——就是从洮州开始她的入藏之旅的。戴如意与宣道会联系紧密，故而克、席二人赴洮州建立宣教站很可能是接受了她的建议。

[11] “贡生”二字是头衔，而非姓名。明清两朝秀才成绩优异者称为贡生，亦有人通过捐纳方式取得贡生资格。周贡生经营药材生意，十分富有。他思想开通，交友广泛，在洮州享有很高的声望，人称“周家老太爷”。

[12] 乙未河湟事变是青海、甘肃回民在光绪二十一年（1895 年，即乙未年）发动的反清起义。事变源于同一教派的两大苏菲门派之间的暴力争端，但很快演变为一场民族仇杀，参与暴动的回民屠戮汉族百姓，焚烧城镇和村庄。1896 年，叛军被清政府镇压。

[13] 在藏文中，“阿古”（ཨ་ཁུ་）是“叔叔”意思，有时相当于汉语的“先生”或英文的“Mr.”，在甘南地区也用作对寺院和尚的尊称，而“僧格”（སེང་གེ།）意为“狮子”。阿古僧格从年幼时就在录巴寺作僧人，后来成为克省悟的藏语老师。

在洮州城里，藏人带来木材、麝香、毛皮和羊毛，换取盐巴、辣椒、铜器、药品和酒水。完成交易之后，许多人都会去宣教站看“长相奇特的白人”。克省悟和席儒珍热情地出来招呼这些客人，款留他们住宿。这样，许多藏人在洮州的宣教站听到一位外国上帝的奇事：这位上帝跟他们所信的佛陀一样都取了肉身，奇怪的是，他要先死去才能成为救主。

根据藏族的习俗，如果主人接待客人在家中过夜，客人就成为主人终生的朋友，并有责任在需要的时候出手相助。藉着接待客旅的工作，宣教士们与一些藏人结成朋友，得以拜访附近的藏族乡村，甚至是远处的牧民。

这样，甘藏边区的第一个嵌入藏区的宣教站成功建立了。

2、建立岷州宣教站

宣道会近十年前所订立的“传福音给藏人”之目标终付实践，但问题也随之而来：从武昌宣教站到洮州最快也需要三个月的时间，补给和支援的问题如何解决？

早在武昌宣教站创设之初，宣道会就计划在武昌和甘肃之间增设一个中转基地。艾克仁（Mr. Martin Eric Ekvall）、艾自新（Mr. David Paul Ekvall）这对亲兄弟承担起建立中转站的任务。此时，他们的姐妹奥蒂利娅已与席儒珍成婚，正驻扎在洮州。

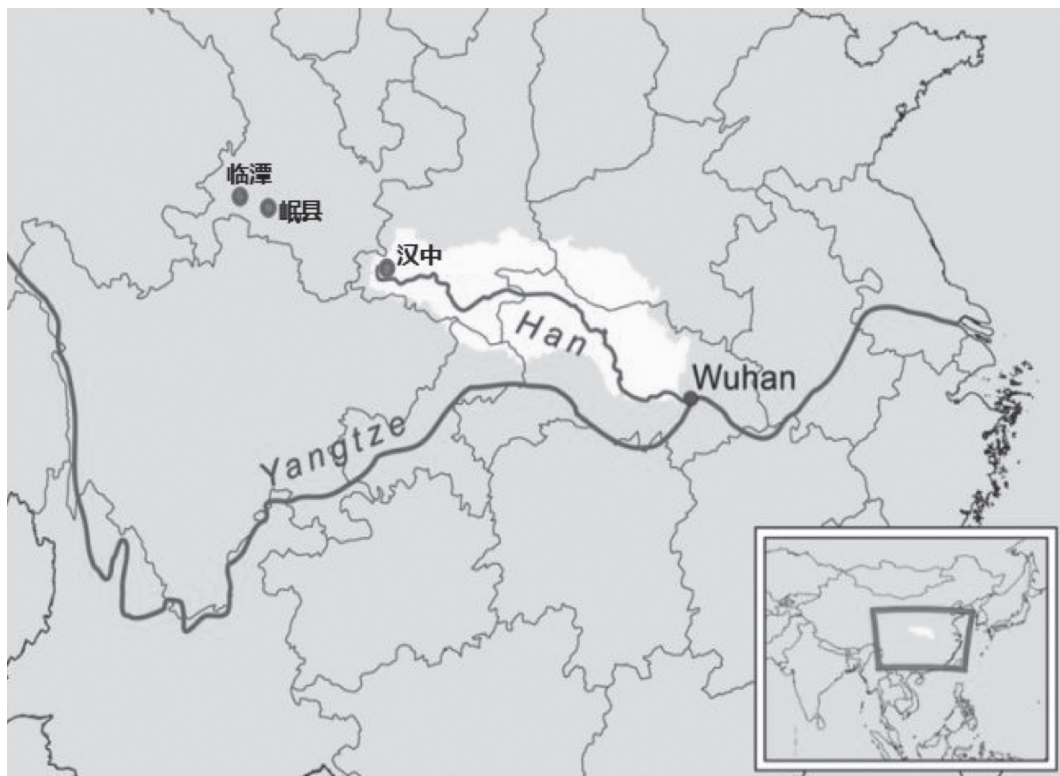
艾克仁、奥蒂利娅和艾自新三兄妹生于瑞典，

1882 年随父母移民美国。他们的母亲艾克瓦尔夫人（Mrs. Ekvall）是一位敬虔的姐妹，常祈求主使用她的孩子拓展神的国度。后来，艾克仁、奥蒂利娅和艾自新陆续来到中国，成为甘藏边区早期的中坚力量。

1896 年 1 月，艾克仁兄弟二人从汉口启程，乘帆船逆汉江而上，一路向西行进，将设立中转站的地点交托在主的手中。上帝的引领从来不会出错——他们在旅行中偶遇内地会宣教士巴格道（Mr. George Parker）。巴格道是基督教新教最早进入甘肃的两位宣教士之一，当时已在中国西北服事了近二十年的时间。正是从这位前辈口中，艾克仁和艾自新第一次听到“岷州”（今甘肃省定西地区岷县）这个地方。他们也从巴格道那里了解到：甘肃这个位于西北边陲的省份在基督的福音上比陕西更贫穷，更需要传福音的使者。此时，兄弟二人心中明白过来，原来上帝要带领他们进入岷州。

1896 年 6 月，艾克仁、艾自新远远地望见岷州城。他们克服当地人的巨大敌意，在岷州建立了甘藏边区的第一个汉区宣教站。自此，席儒珍、克省悟在洮州，艾家兄弟驻岷州，互为犄角之势，在甘藏边界拓展上帝的国度。

值得一提的是，虽然设立岷州宣教站的初衷是支持藏区事工，但艾克仁很快意识到周围区域巨大的福音需要。他在写给宣道周刊的稿件中如此说：“以岷州为原点，向北最近的宣教站是 170 英里以外的兰州，



图三：艾克仁兄弟二人从武汉到岷州的路线图

向东是 180 英里外的秦州（今甘肃省天水市），向东南是 350 英里外的武昌，向南则是 326 英里外的广元（今四川省广元市）。在这样广袤的地域中有 16 个城市，但没有一间宣教站。……这就是中国西北的现状。亲爱的弟兄姐妹们，让我们尽上自己的一份力，把福音传到地极吧！”^{〔14〕}后来，岷州果然成为甘藏边区之汉区事工的发轫地，属灵的福气从这里源源不断地流淌出来。

在 1897 年 4 月下旬，艾自新与新婚的妻子海伦（Mrs. Helen Galbraith Ekvall），从上海出发，历经四个月的艰苦跋涉回到岷

州。艾自新夫人也成为第二位加入甘藏边区的女宣教士（第一位是艾自新的姐姐奥蒂利娅）。

岷州距洮州不远，两地的宣教士时常相互探望。在 1897 年和 1898 年，席儒珍夫妇和艾自新夫妇各得了一个孩子，给这一小群孤悬西北的福音勇士增添了许多快乐。

除了在岷州汉族人中间的工作之外，艾自新对藏族归主也有强烈负担。当洮州宣教站出现人手不足的问题时，艾自新几次陪同克省悟、席儒珍前往藏区的拉卜楞寺布道。

〔14〕 “The Beginning of Work in Mincheo, Kansuh,” in *The Alliance Weekly* (New York, June 15, 1898), 553.

3、保安教案

1897年7月，僖德生弟兄（Mr. George G. Shields）到达甘藏边区，加入对藏民的布道工作。9月，他与克省悟一起来到保安（今青海省黄南藏族自治州同仁县保安镇）。保安又名“保安堡”，是清朝深入少数民族地区的一个军事据点，也是汉、回、撒拉等族群的民众与居住在隆务河流域^[15]的藏、土等民族进行贸易的商业集镇。

宣教士们在保安城内租到住宅，又在城外建起一间会堂。保安宣教站由此成为第二间嵌入藏区的宣教站。

克省悟和僖德生以保安为中心，在周边的藏区布道。他们甚至来到有一千名僧人的隆务寺，拜访寺主夏日仓活佛，并向他宣讲福音。一些人出于好奇心走进宣教站，也因此听到福音，有两位年轻人生命改变，进而申请受洗。

可好景不长。保安周边被称为“热贡十二族”的藏族民众在隆务昂索（“昂索”是官职名称，为隆务地区世袭的部族首领）的挑唆下，对宣教士的敌意渐渐增长。自1899年5月起，僖德生夫妇在不到三个月的时间里“四次遇险，其中两次命悬一线”。一天夜晚，许多藏民在院外聚集大吼，僖德生极其惊惧，胸口都因心跳加速而隐隐作痛。

1899年6月30日，数百名藏民袭击保安

宣教站，酿成“保安教案”。僖德生夫妇在保安营士兵的保护下侥幸逃生，但所住的房屋被推倒，室内财物被洗劫一空。清政府虽然向肇事藏民追讨回部分被抢物品，但因地方形势太过凶险，僖德生夫妇终究未能重返保安，此地的福音工作因此中止。

4、拉卜楞布道的尝试

这个时期，宣教士们还多次来拉卜楞（今甘肃省甘南藏族自治州夏河县拉卜楞镇）布道。拉卜楞是安多藏区的宗教和商业中心，有超过四千名藏传佛教僧侣在拉卜楞寺居住。

1896年夏，克省悟、艾自新和阿古僧格三人从洮州出发，在拉卜楞寺举行一年一度的法会时到达那里。宣教士们走在街头和集市广场的人群之中，每个上午都出去传讲福音，分发藏文福音单张和圣经书卷的单行本（scripture portions）。但这里的藏民与他们之前所熟悉的汉人截然不同，他们往往很难友好地接受福音书籍，有人甚至威胁烧掉宣教士带来的书。后来，群众的敌意忽然升级成了赤裸裸的暴力——在口头威胁之后，人们就向他们抛掷土块和石头。艾自新的头被石块砸中，更大的麻烦似乎也迫在眉睫。最后，因着寺庙官员的介入，克省悟等三人才脱离危险。^[16]

1897年8月，克省悟、僖德生陪同来甘藏边区视察的宣道会中国区负责人李佐之

[15] 隆务河是黄河在青海东部的支流，发源于黄南山地夏德日山，流经青海同仁县，在尖扎县汇入黄河。明清时期，位于青藏高原东北部黄河大拐弯处的隆务河谷地居住着12个藏族部落，称为“热贡十二族”。

[16] “Across the border,” in *Alliance Weekly* (January 1, 1899), 61.

(Mr. D. W. Le Lacheur)^[17]再次访问拉卜楞。这一次，他们幸运地从拉卜楞的一个客栈租到一间客房，准备建立宣教站。但没过多长时间，那位“胆敢”将房子租给外国人的客栈老板就被逐出此地了。

寺院发布告示，禁止任何人接待宣教士——哪怕留宿一晚也不行。之前散发的福音书籍和单张统统被收缴、烧毁。如果有人敢私藏一页福音资料，将面临被砍掉右手的惩罚。宣教士们在1898年8月到访时，僧人们甚至把福音书籍扔到他们脸上，声称“我们不需要耶稣”。

1899年3月4日，克省悟等一行由保安到达拉卜楞寺附近，先是住店被阻，“所住之店离寺约一二里之遥，甫歇店时，有多不许住者”。幸而有回族官员引导他们一同到一间回族人开的旅店安歇。次日，克省悟带领吕成章、德文华前往拉卜楞寺外参观时又遭到当地百姓围攻：“番徒围绕，有以石击者，有以马粪击者。若非有旧相识之番徒，鲜不立遭困毙，等回至店中，番徒又来催赶，共有三次，甚至将店主撕打。”^[18]

这样，保安和拉卜楞都向宣教士关闭了。这片禁地似乎上了两道锁，再进入藏区已绝无可能。在1905年卓尼宣教站建立之前，宣道会只能在汉区的几个城镇立足，设法影响个别藏族人。

5、初熟的果子

从1897年秋开始，一个名为“王七十八”的年轻木匠经常到福音堂与艾自新交谈，也参加主日聚会。渐渐地，王七十八的生命开始发生改变。他工作认真，生意很好，但一到主日便停工歇业。在他的婚礼上，王七十八不但拒绝迷信仪式，还坚定的不在宴席中上白酒。1899年秋，艾克仁、艾自新在岷州的洮河中为王七十八施洗。席儒珍夫妇和克省悟也专程赶来，一同见证了甘藏边区第一个基督徒归入主的名下。

这一时期，在岷州信主的还有周太平一家。周家是河州（今甘肃省临夏市）的汉族人，乙未河湟事变爆发后，为躲避战火逃到岷州。1898年初，这户人家为维持生计而受雇于福音堂。周太平是一个性格刚毅的汉子，曾明确地说：“虽然我在这里做工，但你休想让我信你们洋人的‘神’。”可是，神的话语是大有能力的。一天，“上帝的儿子为罪人死”的故事深深地打动周太太的心，一家人自此陆续信主。

1900年初，在艾自新夫妇回国休假之前，周太平夫妇和长女在岷州受洗。周太平感慨地说道：“我们遭此大难，背井离乡，失去了自认为好的一切。可是，上帝的意思是好的！祂命定这事发生，为要让我们可以听到福音，得着最好的福气！”^[19]其实，上帝让

[17] 李佐之 (David Windsor Le Lacheur, 1841-1901)，又译为李大卫、黎莱烁，生于加拿大，宣道会早期领袖之一，海外宣教事务负责人。曾于1897年初至1898年4月期间，巡回探视宣道会在中国和日本的各处宣教站，主持聚会，勉励年轻的宣教士。1901年，在苏丹宣教工场考察时去世。

[18] 载于《为查藏民围击教士克省悟事飭拉卜楞寺》，青海省档案馆。参见张蓉著《晚清循化厅社会纠纷解决机制》（兰州大学博士研究生学位论文，2021年），第172页。

[19] Robert B. Ekvall, "Gateway to Tibet: the Kansu-Tibetan Border," in *Harrisburg* (PA: Christian Publications, 1938), 33-34.

周家流落岷州，不只是为他们一家人得救，更是要叫河州一地的汉族和回族都蒙受祝福。后来，周家果然把福音带回了河州。

6、庚子拳乱与宣教士的撤离

1897年至1899年之间，单明道弟兄（Mr. William A. Shantz）、吕成章弟兄（Mr. William Neff Ruhl）、德文华弟兄（Mr. Calvin N. Snyder）、僖德生夫人（Mrs. Rose Clinch Shileds）和杰西·麦克佩斯姐妹（Mrs. Jessie MacBeth，即后来的克省悟夫人）等宣教士也先后到达，支援保安、洮州等地的工作。

1900年（庚子年），中国爆发了义和团运动。甘肃因地处偏远的西北，所受波及不大，没有发生严重的排外事件。1899年末至1900年初，甘藏边区的多数宣教士，如新普送夫妇、艾自新夫妇、克省悟和艾克仁，均已返美述职。留守在甘肃的宣教士只剩下单明道、吕成章、德文华和杰西·麦克佩斯。

1900年8月，在美国驻华领事馆的再三催促之下，单明道等四人决定取道四川，沿长江水道，撤退至上海。他们先在岷州汇合，在本地基督徒和朋友们的帮助下，打点行李，封存宣教站的家具和物资。

午夜时分，4位宣教士和4位本地信徒举行分别之前的最后一次聚会。他们坐在宣教站客厅的地面上（桌椅板凳已被锁在内屋），同领主的晚餐。

之后，周家趁着夜色离开岷州，返回河州的

家乡。王七十八孤身一人留在岷州，也找地方藏了起来。当地人此前早已放出话：中国人改信“洋教”触怒了神明，使天不降雨，所以要把他们赶尽杀绝。

在宣道会甘藏边区，这是外国宣教士第一次因时局变化而全体撤离。在这个刚刚建立5年的宣教区，不再有宣教士，区区4名中国基督徒亦已星散。这些属灵的婴孩能够持守信仰吗？甘藏边区会被连根拔起吗？

扩展、结实与增长（1900-1912）

神保守了祂自己的工作，也会推动祂的国度在甘藏边界继续扩展。庚子之乱过后，宣教士们在第一时间返回甘肃。

1902年1月，结束休假的席儒珍夫妇带着三名年幼的儿女从美国启行，乘船驶往中国。他们先在宣道会华中区稍事停留，然后便在时局尚不明朗的情况下，与吕成章、德文华一起返回洮州宣教站。

1904年5月，克省悟夫妇、艾克仁夫妇两家，连同郭尚质姑娘（Miss. Effie Gregg）、弗洛伦斯·代顿姑娘（Miss. Florence Dayton，即后来的吕成章夫人）和叶淑贞姑娘（Miss. Grace Caroline Agar），一行10人（包括3名儿童）也安全抵达甘肃。

1、藏区事工的扩展：建立卓尼、录巴寺宣教站

1904年，宣道会甘藏边区第一次年会作出

决议，要在卓尼（今甘南藏族自治州卓尼县）——一个管辖 48 个藏族部落的土司政权驻地，也是一个纯藏族城镇——开辟新的宣教站。会议结束次月，克省悟就在吕成章的陪伴下去卓尼考察。

卓尼宣教站的建立经历了许多艰难。尽管卓尼土司杨积庆起初显得非常友好，但他仍和当地的喇嘛暗中竭力阻止宣教士在城内落脚。用了将近一年的时间，克省悟才有机会向藏人购买一栋已空置多年的大房子。在清扫房屋时，克省悟夫妇发现屋内的箱子里有一具骷髅。原来，这是当地人不敢居住的“凶宅”！此外，卓尼的喇嘛和密咒师还专门建造了一座魔镇塔，用以咒诅宣教士。

然而，屡试不爽的“法术”这次失灵了。那些行法术的人显然没有把宣教士们的上帝考虑在内——克省悟夫妇平安地在这座“凶宅”中住了三四年，却没有一次遇见“鬼魂”，也没有遭遇什么灾祸。相反，他们在此地继续蒙受上帝的赐福：1906 年，克省悟家的第三个儿子在卓尼出生；1908 年，安多藏区第一位藏族信徒阿古僧格在卓尼公开受洗。此前，这位从小出家的藏族僧人虽已“心里相信”，还勇敢地向藏族同胞传福音，但心中一直被从前发的“誓愿”所捆绑，惧怕受洗后“受报”。宣教士们恒切地为阿古僧格祷告。终于有一天，他忽然说：“我希望在洮河里受洗，我想让卓尼人亲眼看到我归信耶稣！”

1904 年至 1906 年期间，宣道会的弟兄姐妹们在藏族民众中间做了许多福音工作。

在当时的藏区，任何人若要公开认信基督，就会遭遇被殴打、家业被抢夺，甚至被杀害等各样的逼迫。有一些藏族同胞愿意接受基督做他们的救主，但因环境制约而踌躇不前。为帮助这些藏族朋友，席儒珍、克省悟等人开始筹划在藏区买一处田产，供他们在其中生活。

1907 年，神为弟兄们开了一条道路：录巴寺被出售给宣道会。录巴寺是距洮州旧城 5 英里远的一个小寺庙，也是一个藏族村庄。当时，录巴寺庙的活佛远行到蒙古筹措资金。许久之后，活佛仍未返回，人们估计他死在途中。代管的人无力维持，就主动提出将寺庙卖给克省悟。12 月，原属录巴寺的房屋、田地、森林和牧场都成为宣道会的财产。相应的，这座寺庙也变成一个福音宣教站。

1908 年 4 月末，在洮州新城服事的郭尚质姐妹从一名参加主日聚会的妇女那里感染了天花。此前，郭尚质刚刚参加完一系列的布道聚会，承担了繁重的工作，体力早已耗尽。在医疗条件十分落后的洮州，没有合格的医生，没有适用的药物，只有宣教同工们舍身忘我、全心全力的陪护。5 月 11 日，郭尚质的病情忽然恶化，永远地在基督里安睡。昼夜陪护郭尚质的路得姐妹（Ruth Lindberg）也不幸被传染，于 6 天之后病逝。两人的灵柩被护送到录巴寺，弟兄们在山坡下选了一块可以俯瞰洮河河谷的土地，作为她们的墓园。

此后的几十年中，又有十几位宣教士或宣教士子女在甘南藏区息了自己的劳苦，被埋葬

在这里。这一块小小的墓地承载着甘藏边区弟兄姐妹太多的哀伤与思念，也由此被称为“上帝的田畝”（God's Acre）。

2、汉区事工的扩展之一：建立狄道宣教站、狄道圣经学院及各项教育事工

这一时期，甘藏边区的汉区布道工作也取得很大的进展。

1904年5月，洮州宣教站迎来了首位受洗归入耶稣的信徒——出身当地望族的汉族知识分子周肇南。这位周肇南弟兄的父亲就是曾在席儒珍、克省悟初抵洮州时热心提供帮助的“周家老太爷”。周肇南信主后不再参加祭拜偶像的活动，也拒绝向祖宗的牌位下跪。被激怒的老太爷激烈地反对儿子信主，取消了他的继承权。但周肇南没有软弱退后，反倒将自己的田地奉献给主，取名为“福音园”，专门收留因信仰遭受逼迫的弟兄姐妹。

1905年，艾自新夫妇到达狄道（今甘肃省定西地区临洮县），在县署东边的石桥街租民房居住。狄道人重视文教，读书人很多。宗族中等级森严，人们循规蹈矩，恪守古旧的儒家传统。艾自新在当地不被接纳，但他却“日以传道为专务，夜以祈祷为天职，对各式各样的毁谤也从不介意”。

终于，转机出现了：一个名叫苟乐天的秀才向艾自新购买了一本圣经。他原是希望通过阅读圣经了解基督教，从而向乡邻揭

露“洋教”的错谬，但令人惊讶的是，这个买圣经的人不但没有成为圣经的“主人”，反倒让圣经成为他的“主人”。当苟乐天来教会请求受洗时，连艾自新也十分惊愕。经过谨慎的查验之后，艾自新公开为苟乐天施洗。这件事使狄道全城受到震动。此后，先是几个受雇修筑福音堂的木匠，后是一位乡下的农夫，都归到主的名下。这些人在信主后精神面貌改换一新，从只关注今生蝇头小利的市井之徒，转变为仰望永生赏赐的天路客。于是，三教九流的人纷纷归信，教会被建立起来。

这一时期，中国信徒开始热心传道。例如，苟乐天归信后，带领67位亲属归向基督，其中包括他自己的母亲。艾自新夫人曾回忆说，这位亲爱的苟奶奶目不识丁，但她把尚未归信之人的姓名记在指尖上，再按十指的顺序来为这些失丧的灵魂祷告，直到他们全部得救。宣信听到这个见证后，曾感叹：“我们可以与苟奶奶这样的圣徒有亲密的交通，真是何等有福的一件事！”〔20〕

1908年，艾自新创设“甘肃狄道圣经学院”，从洮州、岷州和狄道等地教会招收灵命长进，且具备一定文化素质的年轻信徒。他亲任教师，还负责翻译、编写神学教材，成功地造就一班传道人才，分任将福音传于其他县之责。

狄道圣经学院的设立极具前瞻性，于宣道会甘藏边区的影响也十分深远。在1946年甘

〔20〕 “The White Field,” in *The Alliance Weekly* (New York, October 25, 1913), 53.



图四：艾自新与中国本地传道人（神学生）^{〔21〕}

宁青基督教联合会灵修院^{〔22〕}成立之前，狄道圣经学院一直是甘肃全省唯一一所培训本土传道人的神学院。圣经学院的毕业生，如苟乐天、苟希天、魏镇魔、孟名世、冯自新和常重生等人，大多成为甘藏边区各教会的第一批中国传道人。苟乐天在1912年接受按立，是甘肃省第一位华人牧师。

1909年，席儒珍在洮州旧城建立了一所宣教士子弟学校（Foreign School）。席儒珍、

叶淑贞出任教师，席儒珍夫人则负责照顾孩子们的生活。这间学校对宣教士子女的属灵品格建造与学业长进大有裨益。许多孩子在成年后又回到中国，用幼年时即已熟练掌握的汉语、藏语服事中国人，成为第二代的宣教士。

此后，甘藏边区的女校和男校也相继建立。第一批新信徒归主之后，子女的教育问题也随之而来。在旧式私塾或书院的“祭孔”

〔21〕 照片来源：The Sixteenth Annual Report of the Christian and Missionary Alliance, 1912-1913, 2。

〔22〕 1945年，甘宁青基督教联合会开会，以决定筹办一个培养传道人才的学校，命名为甘宁青基督教联合会灵修院。1946年6月，河南循理会牧师、西北圣经学院教师霍超然受聘来兰州，就任灵修院院长。灵修院的教员包括：临洮宣道会的苟希天牧师，联合会总干事苏佐扬牧师，内地会女宣教士林德竹（毕业于美国慕迪神学院）、郭景道（毕业于伦敦大学）等人。先后来到灵修院学习的，总计有郑砚法、韦颀西等男女学生70人。20世纪50年代初，“三反五反”运动开始了，霍超然牧师受到冲击，灵修院在半年的时间里停止教学和生产，专心搞运动，最后积蓄用尽，师生星散，停止办学。

典礼中,学生们需要向“先圣”的牌位磕头。任何拒绝这类带有偶像崇拜色彩仪式的学生都不能留在学校里。中国人在传统上非常重视教育,所以宣教士就必须与所牧养的信徒一同面对这个问题。宣教士给中国信徒的子女讲授圣经、算术、音乐、基础英语等课程,还聘请中国读书人开设中文课程。学校规定所有学生都必须参加主日礼拜。藉此,许多年轻的灵魂被得着了。除了学生的属灵光景较好之外,学校的办学质量也很高。许多不信主的家庭都希望把子女送来学习。

1910年,宣道会女子寄宿学校(Girl's Boarding School)率先在洮州旧城成立。周肇南奉献办学的款项,席儒珍夫人则负责学校的教学和管理事宜。学校开设圣经、文化基础和家政技能等科目。这间女校开甘南、定西地区女子教育之先河,在相当长的时期里都是所在区域惟一的女子学校。除洮州本地人之外,狄道、岷州等地的中国信徒也把家中的女孩送到这里学习。到1913年,女子学堂已经有18名女学生,都清楚认识救恩。一些学生后来成为妇女传道员(Bible woman)或女校教师。

女校建立后,男子学校(Boy's School)也在狄道建立。学校设置整全的圣经、文化和科学课程体系。完成全部课程的学生可去小学任教,也可以随父母从事其他行业的工作。圣经课程一直是学校教学的重中之重,从未被忽略或减少。因此,在毕业之后,无论学生从事什么职业,他们年轻的生命已经受过合宜的教训,也经历了主的塑造。毕业

生中也有人领受了主的呼召,进入圣经学院学习,成为传道人。

3、汉区事工的扩展之二:建立洮州新城、河州、巩昌等宣教站

1906年至1910年期间,谭振邦弟兄(Mr. William Stemmerich)、弗兰克·熊弟兄(Mr. Frank A. Baer)、路得·尤金妮娅·林德伯格姑娘(Miss. Ruth Eugenie Lindberg)、甘维雅姑娘(Miss. Anna Gailbraith)、路易丝·斯文森姑娘(Miss. Lousie Swenson)、德文华夫人(Mrs. Phoebe Brennehan Snyder,又名“德碧斐”)、柏立美弟兄(Mr. Victor G. Plymire)、高福明弟兄(Mr. Ivan Kauffman,又名“郇文昭”、“郇馥蒙”)等宣教士相继加入甘藏边区。

随着宣教士力量的加强和本土传道人的成长,洮州新城(今临潭县新城镇)、河州(今甘肃省临夏回族自治州)、巩昌(甘肃省定西市陇西县)等三处宣教站也先后建立。

洮州新城在旧城以东70里处,席儒珍、克省悟居旧城时,常来此地布道,渐渐有一些人信主。初信之人主要是男性,多数人的妻子还没有听过福音。1906年,郭尚质、叶淑贞两位姐妹转至洮州新城,负责当地的妇女事工。她们的工作很有果效,以至洮州新城宣教站一度被称作“姐妹宣教站”(ladies' station)。正是由于郭尚质和叶淑贞的服事,新城宣教站得以正式建立。郭尚质1908年病逝之后,谭振邦又来此地接续她的工作,狄道圣经学院的神学生常重生、胥志仁也前

来协助。此后多年，新城教会一直是甘藏边区最为兴旺的教会之一。

河州距狄道以西 180 里，不仅幅员广阔，更是甘肃回族的聚居地和宗教中心，有“小麦加”之称。1900 年，在岷州信主的周太平父子即已迁回河州的家乡。艾自新来狄道建立宣教站后，每年都要赴河州看望、坚固他们。周家的小儿子和女婿，也相继受洗。周家的女婿曾随董福祥麾下的甘军赴北京与八国联军作战，攻打过教堂，威胁基督徒的性命。这样的人归入主的名下，真是神极大的恩典！

后来，艾自新又赴河州城，向汉族和回族传讲福音。愤怒的回族人威吓艾自新，但他却不为所动。第二天，艾自新前往河州县衙拜访地方官，解释来此布道的缘由，请求保护。结果，位高权重的回族官员马安良^[23]亲自将艾自新送至衙门门口，在回族百姓的面前与他作揖道别。自此，河州再也没有人威胁过宣教士。过了一段时间，一位在县衙任职的“吴老爷”与其他几个人一同走进湍急的夏河中受洗，公开见证他们的信仰。1908 年，艾自新在河州城的北大街租到铺面二间，以作讲道之用。随后，苟乐天来售书布道，居住数月，始得悬挂“福音堂”的牌匾。圣经学院的神学生冯自新、幸保罗等又轮流来河州布道，信主人数就慢慢增多了。

巩昌位于狄道以东约两百里处，自古为通往西域的必经要道，城墙与鼓楼建筑高大，人

口稠密。巩昌城内、城郊庙宇林立，佛教和道教都很兴盛。1908 年，谭振邦赴巩昌巡回布道，每天吸引大批民众来听福音。稍后，艾自新差派神学生来协助，始有数人信主。1910 年 9 月，有 6 人受洗，自此教会才立于巩昌城中。1913 年，冯自新又在巩昌布道三年有余，信徒增长至二三十人。

在创设初期，巩昌教会面对的逼迫很大。与周围的地区相比，迷信在巩昌更为盛行，人民也普遍热衷于偶像崇拜。多数人对福音的反应极为冷淡，鲜有愿意离弃假神、归信上帝的。除此之外，更有乩坛社以邪术诱人，反对教会。当地人恒具排外之心理，且民智未开，乩坛社常以“某神降乩笔，或言如此，或言如彼”纠合人心，反对之势益大。然而，宣教士与中国传道人前赴后继地来巩昌，在集市布道，又坚固初信的弟兄姐妹。属灵的争战在持续、激烈地进行中。

危机（1912-1914）

1、疾病、死亡与减员

1911 年 10 月，辛亥革命爆发。忠于清政府的甘肃军队与已占领西安的陕西革命军进入对峙状态。由此引发的社会动荡使甘藏边区与外界隔绝达数月之久。在这段时期，汇款无法按时寄达，宣教士们甚至要向当地的朋友们借贷。更致命的是，当时的甘肃自然条件恶劣、医疗条件落后，生命异常脆弱，而患病的宣教士却无法从外界获得任何帮助。

[23] 马安良（1855—1920），回族，甘肃河州人，马占鳌之子，清末民初甘肃军事将领。1895 年，河湟地区爆发回民起义，马安良随董福祥镇压起义，作战立功，准授花翎副将总兵衔。1900 年，慈禧太后逃到西安以后，马安良率部前往护驾，再获慈禧的赏识，从而步步升迁，官至提督的高位。

11月8日、9日，甘藏边区的宣教士们接连失去了两个孩子：先是席儒珍5岁的小女儿在感染猩红热7天后病逝；仅在一天之后，艾克仁6岁的女儿也因猩红热夭折。在早些时候，艾克仁的另外两个孩子也同样染上猩红热，经过日以继夜的看护才脱离危险。

因为之前受过哥老会匪徒的惊吓，加之战火逼近岷州的传言不断，艾克仁夫人的神经本已相当脆弱。爱女早夭、儿女病重成为压垮骆驼的最后一根稻草——她的精神彻底崩溃了。在这种情况下，艾克仁只得带妻儿回美国休养。

1912年春季，狄道圣经学院的首届学生毕业了。艾自新连续三年带领这些年轻人学习神学、见习布道，已经灯尽油干。有从前线返回的士兵途经狄道，艾自新从他们感染了斑疹伤寒。5月，即神学生毕业一个月之后，他不幸病逝。

至此，宣道会甘藏边区进入了自成立以来最艰难的时期。1912年初，甘藏边区拥有14位宣教士。但在一年之内，7人因疾病、休假等原因回国，1人病故。到了年底，宣教士人数锐减到6人。更加严峻的是，丧偶的艾自新夫人即将离开甘肃，而有生力量的到来似乎遥遥无期。由于辛亥革命带来的不确定性，美国使领馆禁止美国公民进入陕西和甘肃。

那一年，席儒珍夫妇已连续在中国工作了10个年头，早已超过了宣教士们“七年休

假一次”的常例。席儒珍耗尽体力，很快病倒了。宣教士们一度认为他会像艾自新一样死在甘肃，但神竟然奇迹般地使他康复过来。克省悟在1912年9月写给宣道会总部的信件中，如此说：“我很高兴地告诉大家，主仁慈地为我们保全了席儒珍弟兄的性命。他已经脱离危险，但仍非常虚弱……”〔24〕

2、“四面受敌，却不被困住”

留守的几位勇士虽然内外交困，却没有灰心，反而在盼望中坚守、劳力。他们的工作大有果效，许多灵魂得蒙拯救，巨大的祝福接连倾倒在甘藏边区。

洮州新城的中国信徒不再倚赖宣教士的帮助，自己出钱、出力建成一座教堂。他们还积极向周边的乡亲布道，使整家整家的人归入主的名下。在狄道和岷州，内地会宣教士陆义全（Mr. Albert Lutley）受邀主领奋兴会。本地信徒和大批当地民众都来参加聚会，超过福音堂所能容纳的。宣教士、中国信徒，甚至是前来看热闹的人，都被圣灵的大能折服，流泪悔改，祈求主的赦免和拯救。信而归主的人很多。

在藏区，寥寥数名宣教士孤独地在录巴寺聚集，举行甘藏边区1912年年会。他们以一种独特的方式经历上帝的同在，属灵的福气也临到了当地藏族和汉藏混居的村落。病人得医治，恶鬼遭赶出，房屋被洁净——救恩就这样流入了录巴寺的村庄。人们烧掉偶像，还把护身符和祖传的神龛扔进洮河。公开认

〔24〕 "Extracts from Kansu (China) Letter", in *The Alliance Weekly* (New York, September 28, 1912), 417.

信的人则在洮河中受洗。按常人的理解，救恩是在“最不能”的时候越过了边境。

在困难重重的1912年，甘藏边区得着了数倍于往年的收成：92人受洗归入教会，会友人数从1911年的94人增加到186人；近90人决志信主，正等待受洗；教会小学在读学生25人，女子学校在读学生16人；5名神学生从圣经学院毕业；本地中国同工人数达到16人，其中包含2位牧师，3位教师，5位传道，6位派书传道员（colporteurs）。

1913年至1914年初，吕成章夫妇和德文华夫妇先后返回甘藏边区。同时，宣教士新兵麦约翰夫妇（Mr. and Mrs. John McGillivray）、邸理斯夫妇（Mr. and Mrs. James A. Diehl）、饶约翰弟兄（Mr. Jens P. Rommen）、美爱仁姑娘（Miss. Katherine MacKinnon，即后来的饶约翰夫人）、何佩道姑娘（Miss. Anna Haupberg）也先后到来。甘藏边区人手不足的问题得到缓解。

3、“内争分裂了祂身”

正当甘藏边区的宣教士以为可以稍得喘息之时，更大的危机来临了。

1906年，威廉·西摩（William J. Seymour）在洛杉矶的亚苏萨街布道所（Azusa Street Mission）兴起了方言运动。自此，追求“圣灵的洗”和“说方言”的五旬节浪潮席卷世界，宣道会在各地的教会都受到不同程度的影响。

席儒珍阅读过介绍五旬节运动的书籍，与五旬节派的宣教士有密切的交往^[25]。他曾目睹一个目不识丁的中国基督徒“说方言”，自己也有过“被圣灵充满后说方言”的亲身经历。^[26]从1912年起，席儒珍开始热切地在甘藏边区分享“灵洗”的教义。甘藏边区的宣教士普遍承认“说方言”是圣灵的恩赐之一，也尊重相关宣教士、中国传道人的个人经历。但是，当席儒珍坚持“灵洗或圣灵充满在任何情况下都必须伴随说方言”时，分歧出现了。

随着张力的扩大，时任宣道会外事部部长（Foreign Secretary）的高乐弼（Dr. R. H. Glover）带着宣信的亲笔信访问甘藏边区。信中说明，宣道会对于五旬节派的弟兄们追求圣灵的恩赐持相当开放的态度，只是强调“说方言不是圣灵充满的唯一证明”，也要求人不要把自己的属灵经历强加给其他的弟兄。

[25] 1911年，英五旬会的宣教士特牧师（Frank Trevitt）和韦牧师（Amos William）为学习藏语，曾在洮州旧城与席儒珍同住一段时间。特、韦二人都持“说方言是圣灵充满之明证”的观点，曾与席儒珍一同向其他宣教士传讲这种观点。详见：“The Pentecostal Missionary Union,” in *Confidence* (June, 1912), 141; Goodwin, L. “The Pentecostal Missionary Union (PMU), a case study exploring the missiological roots of early British Pentecostalism (1909–1925),” (Unpublished doctoral dissertation, University of Chester, UK, 2013), 216。

[26] 1908年1月，席儒珍的家庭厨师——一个未曾受过教育、口音浓重的农民——跪在地上祷告时，先后说出标准的北京官话和“最优雅的文言”，使席儒珍大为震惊。1912年5月，在一次聚会中，席儒珍猛然间看到自己内心的全然败坏，被基督救赎的大爱所彻底折服。他趴倒在地并试图赞美主，却说起方言来。详见：John William Weiss, “Americana in Northwest China,” in *Cold Spring Harbor* (NY: Rosalie Ink Publications, 2011), 25–26。

席儒珍不认可宣信的观点，也拒绝在声明上签字。1914年5月，他与妻子一同退出宣道会，离开同心事奉二十余年的宣教团队。^{〔27〕}

席儒珍夫妇的离开，不仅使甘藏边区失去了两位最有经验、最为忠心的宣教士，更是给当地教会造成巨大的撕裂。在之后的年日中，这一事件导致教会分裂，其影响在多年之后才得以弥合。

命悬一线，转危为安（1914-1915）

1、“白狼”的突袭^{〔28〕}

艾克仁夫妇于1912年因病离开后，岷州宣教站一直没有常驻的宣教士。1914年3月，克省悟一家迁至岷州服事。正当他们准备在当地开展布道工作之时，从河南起事的白朗军为逃避北洋政府军的追击，经陕西进入甘肃。

白朗军在入甘初期，尚能约束军队，也颇有一些侠义之风。然而，在多次入川尝试均告失败、前景黯淡的处境下，加之其进入岷州遭遇一些抵抗，白朗军士兵的凶残本性被激发出来。1914年5月21日，白朗军攻破岷州，随后在城内纵火抢掠，屠杀平民，强奸妇女。仅在四天中，就有

一千余人被杀，数百名年轻妇女被掳走。

这场浩劫也殃及岷州宣教站。匪徒们先是爬过宣教站的院墙，警告性地齐射一通，然后跳进院内，打开大门。之后，从下午三点到晚上九点，有八伙匪徒先后冲进院子，轮番洗劫宣教站。

宣教站的中国传道人苟约翰早先已将三位女宣教士——克省悟夫人、何佩道姑娘和美爱仁姑娘——锁在楼上的衣柜中。中国传道人和女基督徒则藏在宣教站院墙外的菜地里。

作为唯一的男性宣教士，克省悟在每一波强盗冲进来时都要出面交涉。他端上茶和食物，机智与匪徒们进行周旋。起初，克省悟按匪徒们的要求提供马匹、手表等物。但是，天黑之后闯进来的人要他“把女人交出来”。

当时的情形异常危险。醉醺醺的白朗军士兵拿枪顶着克省悟的胸膛，威逼他说出姐妹们的藏身之处。这些人早已变成嗜血成性的杀人狂，又因醉酒和淫欲失去理智。但是，克省悟拒绝了匪徒们的要求，冷静、坚定地注视着他们。与此同时，女宣教士们和中国女基督徒在迫切地祷告。

匪徒们在院内的呵斥声、辱骂声越来越大。正当克省悟命悬一线之时，一位中国女基督

〔27〕 David P. Jones, “A. B. Simpson, The Unlikely Founder of a Global Movement”, in *Colorado Springs* (CO: Christian and Missionary Alliance, 2019), 146–47.

〔28〕 “白狼”是白朗的谐音。白朗（1873年—1914年8月3日）是中华民国初年河南地方农民起义军领袖。白朗在清末时是低级军官，因响应局势而反清，靠劫富济贫获得穷人支持，并收编众多绿林匪盗，后又成为积极反抗袁世凯之地方民变领袖。1914年初，白朗率众突破袁军的包围圈，进入安徽，后又离皖入鄂。3月8日，白朗军占领老河口，全军发展到2万余人。在老河口，白朗军打死挪威基督教宣教士费兰德医生，打伤沙麻牧师，酿成“老河口案”。此后，白朗决意西进，3月17日进入陕西，多次击败当地驻军。后经天水、岷县等地进入甘肃南部藏族聚居地区，在当地造成极大的破坏。由于无法在甘肃立足，白朗只得率军返回河南。撤退途中，白朗军受到袁军的截击，损失惨重。不久，白朗本人战死沙场，其军队也被歼灭。

徒置个人安危于不顾，走到墙边，大声喊道“我在这里”，就赶紧逃跑了。穷凶极恶的强盗们听到她的喊声，急忙追了出去了。千钧一发之际，正因着这位女基督徒的舍命相救^[29]，克省悟才侥幸逃生。

夜深之后，宣教士们和中国信徒逃出城外。他们经一位本地传道人的带领，在黑夜中向藏区蹒跚前进：“匍匐二三十里，暂避林中以全性命，饥肠辘辘，无所充肠，寒气森森，无所障身，其苦似有不忍言、不能言之慨。”^[30]

白朗军在岷州的暴行很快传到洮州，宣教士们为洮州宣道会女子学校的21名女生满心挂虑。5月22日，就是白朗军逼近洮州的前两天，宣教士们先把女宣教士、中国女基督徒和女学生转移到距洮州旧城12里外的录巴寺。5月24日，在白朗军进抵洮州旧城外30里处时，剩余宣教士也全部撤离。

在“白朗之乱”中，宣教士和中国基督徒蒙神特别看顾，没有人员伤亡，但“洮岷两处值一万五千金之物产焚掠一空”。岷州宣教站和其中图书、财物被烧成一片焦土。洮州旧城的宣教站因建在城外而幸运地免于毁坏，但女子学校被焚毁，宣教士的住宅受损严重，财物亦被洗劫一空。

2、迭部藏人的攻击

白朗军撤离甘肃之后，洮州旧城已变成一片

废墟，城内到处都是烧焦的尸首。在岷州，宣教站被火烧毁，克省悟等人成为无家可归的“难民”，只能靠当地基督徒接济。鉴于洮州、岷州暂时不适合居住，甘藏边区所有宣教士和中国传道人都转移到位于藏区的录巴寺，借住在宣教站中。

惊魂甫定的宣教士们在录巴寺获得了难得的歇息与休整。接下来，他们必须殷勤筹划，以重建被损坏的房屋，恢复在各处的工作。但在着手做工之前，新的危险又临到了。

6月，即白朗军袭岷后的一个月，一百七十余名全副武装的藏民，从迭部（藏文：འཕྲུལ་ཁོང་ཁོང་།，今甘肃省甘南藏族自治州迭部县）出发，翻过高耸的群山，准备袭击录巴寺，捣毁宣教站。迭部的藏民向来以狂野和剽悍著称，经常劫持过路的旅客，也抢掠邻近的村庄。

这一次，迭部人袭击宣教士的主要动机是为了劫掠财物。有传言说：“外国人躲避白朗军时把所有值钱的东西都带到这间小寺庙。”此外，他们还受到喇嘛和密咒师挑唆，希望通过这次袭击一举消灭宣道会甘藏边区的宣教士们。

如果不是出于上帝奇妙的护理，这一诡计很可能会轻易得逞。时任甘藏边区主席的克省悟考虑到时局的动荡，深感配备一些枪支的必要。他前往洮州，请求驻扎在城内的官军统领提供枪支弹药。经过再三的恳求，克省

[29] 这个女基督徒是甘藏边区一位中国传道人的妻子。她不幸地被白朗军士兵追上、掳走，直到次日才趁看守昏睡时逃脱。

[30] 苟希天、任清若，《甘肃宣道会传道史》，《神学志特号：中华基督教历史》乙编，1925年，83。

悟和德文华从官军统领那里拿到四支步枪和几百发子弹。

当两人将枪支和子弹带回录巴寺时，已经是晚上 10 点钟了。他们正在用餐时，院墙大门处传来敲门声：原来是一些藏族朋友前来报信。他们说，从大山那边的迭部来了一伙凶狠的藏人，个个都带着枪支、长矛或刀，准备进攻录巴寺。之后，藏族朋友就匆匆离开，消失在茫茫的夜色之中。

克省悟听到迭部人即将进犯的消息后，便锁上寺院的大门，插上门闩。午夜后约一个小时，从南面传来狗吠声。克省悟发现院内闯进几名藏人，就组织全体宣教士和中国同工进行防御。妇女们带着孩子去寺庙楼顶祷告，男性宣教士和中国传道人们则部署在各个关键的位置。

没过多久，第一批侵入寺庙的人拧开挂锁，打开院墙的大门，大声吼叫着冲了进来，寺院的围墙外也传来枪声。宣教士们开始还击，寺庙建于山坡之上，子弹从入侵者头顶飞过。

交火不到 20 分钟，迭部人便转身逃跑。他们在人数、装备占优的情况下竟然落荒而逃，实在有悖常理。究其原因，可能是他们发现宣教站已经有所防备后便陷入混乱。宣教士们相信，更重要的原因是上帝在敌人心中放下恐惧。

那一带的人都承认，这是一场正义得胜的战

斗。事后，一个藏族朋友告诉宣教士们：“这场胜利是你们的耶稣赐给你们们的。”^{〔31〕}

3、洮州的“福音堂医院”

白朗军在洮州旧城遭遇了激烈的抵抗，但还是在 5 月 26 日拂晓攻入城内。旧城百姓七千余人惨遭杀戮，城内十分之九的房屋被焚毁。在侥幸生还的人中，许多人受了严重的刀伤、枪伤，还有一些人因惊吓和营养不良而重病缠身。

德文华不禁感叹道：“可怜的洮州，可怜的人民。这里简直是人间地狱。”甘藏边区的宣教士们很快就投入到抢救伤员、病人的工作中去。

他们把洮州旧城的福音堂改装为一间应急医院。吕成章粗通医理，平时就一直充当外国和中国朋友们的牙医，他的小药房也在此时派上了大用场。克省悟的妻子杰西接受过护理学装备，懂得急救技术。克省悟、德文华、饶约翰和年轻的姐妹们则充当他们的助手。

大量伤病员被送到福音堂。宣教士们对前来就医者分文不取，对于特别困难的人还供给饮食、施舍银元，得其恩惠者甚众。弟兄姐妹们夜以继日、不知疲倦地抢救伤员、照顾病人，也安慰那些在痛苦和惊惧中的人。在简易的帆布床和草垫上，他们充分利用宣教站的每一寸空间，前后收治了三百余名病人。

〔31〕 Howard Van Dyck, “William Christie: Apostle to Tibet,” in *Harristburg* (PA: Christian Publications, 1956), 94.

宣教站医药物资匮乏，医疗器械简陋，宣教士的医学知识也十分有限，但是他们却凭着无限的信心和勇气，大胆地施行手术。藉着上帝的赐福，许多人被从死亡线上救回。正是在这个时期，克省悟夫人写下了那句著名的属灵格言：“上帝为首，中国人第二，宣教同胞第三，自己居末。”^{〔32〕}

除此之外，宣教士们还在洮州制定公共卫生条例，并负责监督实施，有效地预防了瘟疫的流行。

“好撒玛利亚人”的工作为宣教士们赢得崇高的社会声望。事后，洮州上下，从官员到百姓，从汉族到回族，无不感恩戴德，一起向福音堂赠送“福缘善庆”的匾额。更为可贵的是，一些病人在治疗期间得听福音，痊愈后成为忠心的基督徒。

时任洮州知事（县长）的康敷镒向甘肃都督（省长）张广建汇报此事，盛赞克省悟等人“医治受伤兵民，活人无算”，“婆心救人，有功不伐，殊堪钦佩”，并请示“可否援照前案转请给予奖章”。最后，经北洋政府总理徐世昌批示，克省悟、吕成章和德文华等3人获颁“二等银色奖章”。^{〔33〕}

4、深远的祝福

宣教士们无私、舍己的服事赢得了汉区官员和民众的友谊与信任。

1915年，甘藏边区收到由甘肃政府拨付的款项，用以赔偿其在“白朗之乱”中所受的损失。虽然这笔钱无法完全弥补在战乱中被烧毁的建筑、被抢掠的财物，但至少显出当地官员的善意。克省悟心怀感恩地收下赔偿金，正式了结此事。

此外，甘肃都督张广建命令洮州振武军统领姚秉义和卓尼土司杨积庆率领军队，进剿袭击录巴寺的迭部藏族部落^{〔34〕}。肇事的藏民十分惧怕，携家带口地躲进深山之中。宣教士们带着基督徒的宽恕，为迭部人求情，又居间协调。迭部人向政府军投诚、认罪，承诺不再袭击邻近的区域。自此之后，在洮河下游地区的旅行变得更安全了。宣教士们也因着在自卫时的勇气、对待敌人的仁慈而赢得了藏民的尊重。

在两次危机之中，甘藏边区的宣教士和中国信徒亲身经历主大能的护理，对上帝的爱和对拯救灵魂的热心都如火挑旺起来。在诸般的危难中，中国信徒都显出对主的忠诚，与宣教士同甘共苦，甚至在生死关头舍命相救。度过这些劫难后，宣教士和中国传道人达成更深的合一，相爱之情深逾手足。

1915年，甘藏边区的属灵气氛空前高涨，各项事工都取得长足的进步。在那一年的宣道会年报中，可以看到一派兴盛繁荣的景象：

甘藏边区蜿蜒400英里，覆盖了12座县

〔32〕 “Mrs. William Christie,” in *The Alliance Witness* (September 7, 1955), 11.

〔33〕 “将军衔督理甘肃军务张广建呈临潭县英美国教士克省悟等当上年白匪之变医治受伤兵民甚多可否援案给奖缮单请核示文并批令”（〔北洋〕政府公报〔中华民国四年九月十七日〕第一千二百八号）。

〔34〕 甘南藏族自治州地方史志编纂委员会，《甘南州志》（民族出版社，1999），65。

城 (county towns)、60 个集镇 (market towns) 以及数不清的乡村, 数量巨大的汉人和穆斯林人口, 以及幅员辽阔的安多藏区。我们已经在 10 个城镇设立了宣教站或布道所, 其中 4 个 (卓尼、洮州旧城、岷州、狄道) 由宣教士驻守, 6 个 (录巴寺、洮州新城、河州、陇西、官堡、宕昌) 由本地传道人负责。我们花了很多时间和精力向在区域内的未得之地布道, 几乎所有的城镇都被走遍了。

克省悟弟兄举行了一系列的布道会, 仅在一个月内有 49 人决志信主, 其中有 13 人受洗。岷州的汉族官员也来参加聚会, 几位汉族知识分子也被吸引。两位佛教徒受洗, 另外三位继续慕道。

截至目前, 狄道圣经学院已有 11 位传道人毕业。洮州的女子寄宿学校 (boarding school) 现有 33 名学生。狄道的走读学校 (day school) 有 20 名学生, 他们大多来自基督徒家庭, 许多人已经得救。两年制的妇女传道员 (Bible Women) 课程正在筹备之中。

甘藏边区已正式成立 8 间教会 (organized church), 4 个中心宣教站, 6 个布道所。现有 18 名外国宣教士, 22 个本地工人, 321 名受餐信徒 (communicant) ——其中有 71 人是在本年受洗的——比上一年增长了近 30%。圣经学校现有 12 名在读的学生。从甘藏边区建立至今, 总计有 400 人受洗。^[35]

这样, 从几经临到的灾祸中, 流淌出深远而美好的属灵祝福。甘藏边区也由此进入后面十余年的“黄金时期”。(未完待续) ✦

主要参考资料

英文书目

David Paul Ekvall. *Outposts on Tibetan Border Sketches*. New York: Alliance Press Co., 1907.

Robert B. Ekvall, Harry M. Shuman, etc. *After Fifty Years: A Record of God's Working through The Christian and Missionary Alliance*. Harrisburg, PA: Christian Publications, 1937.

Robert B. Ekvall. *Gateway to Tibet*. Harrisburg, PA: Christian Publications, 1938.

William D. Carlsen. *Tibet: In Search of a Miracle*. Harrisburg, PA: Christian Publications, 1985.

Howard Van Dyck. *William Christie: Apostle to Tibet*. Harrisburg, PA: Christian Publications, 1956.

John William Weiss. *Americana in Northwest China*. Cold Spring Harbor, NY: Rosalie Ink Publications, 2011.

[35] *The Nineteenth Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1915–1916, 24–25.

David P. Jones. *Only Tibet*. Newark, DE: PWO Publications, 2020.

David P. Jones. *A. B. Simpson, The Unlikely Founder of a Global Movement*. Colorado Springs, CO: Christian and Missionary Alliance, 2019.

期刊

“The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.” New York: Christian and Missionary Alliance, 1892-1915.

中文书目

梁家麟。《华人宣道会百年史》。宣道出版社，1998。

罗腓力。《宣道与中华：宣道会早期在华宣教史略》。宣道出版社，1997。

苟希天、任清若。〈甘肃宣道会传道史〉，于《金陵神学志》（中华基督教历史特号乙编）。1925。

江守道、陈福中。《宣信小传》。基督徒出版社。

黄光域。《基督教传行中国纪年（1807—1949）》。广西师范大学出版社，2017。

作者简介

Little Paul，中国八零后基督徒，现居西北，业余从事教会历史研究。

附录：1895—1915 年宣道会甘藏边区宣教士名录

按照宣教士到达甘藏边区的时间先后顺序排列：

克省悟(William Christie, 1870—1955), 男, 苏格兰人, 1892年初进入宣道会的宣教学院学习, 在仅仅接受了3个月的正式装备后, 便于1892年3月28日启程前往中国。抵达中国后, 先后在安徽芜湖和北京学习汉语和藏语。1895年4月6日, 抵达甘肃洮州, 开始向当地藏族人和汉族人传福音。1924年11月, 返回美国。后历任宣道会外事委员会委员, 宣道会司库、副会长等职务。

席儒珍(William Wallace Simpson, 又名“新普送”, 1869—1961), 男, 美国人, 1891年10月进入宣道会的宣教学院学习, 翌年前往中国。1895年4月, 与克省悟一同抵达甘肃洮州, 建立宣教站。1914年, 因在“圣灵恩赐”方面的立场与宣道会出现严重分歧而退出甘藏边区的服事。1918年, 作为神召会差派的宣教士重返甘藏边界, 改名“新普送”。其后期的工作虽然引发地方教会的分裂, 但也取得了很多成就, 他建立了神召会西北教区, 栽培了许多中

国本土传道人。1949年5月, 他以80岁的高龄离开甘肃。

奥蒂利娅(Otilia Ekvall, 1869—1917), 女, 瑞典裔美国人, 1892年10月与哥哥艾克仁一同抵华, 最初在华中区服事, 1895年12月与席儒珍结婚, 随后前往甘藏边区。1915年, 因病返回美国。1917年10月, 死于癌症。

艾克仁(Martin Eric Ekvall, 1866—1939), 男, 瑞典裔美国人, 1892年10月抵华, 先在华中区服事, 于1893年创建宣道会武昌宣教站。1896年6月, 与弟弟艾自新抵达岷州, 一同创建岷州宣教站。1912年, 因妻子病重, 被迫带全家返美休养。1915年, 与身体康复的妻子来到华中区服事。1939年, 在武汉病逝。

艾自新(David Paul Ekvall, 1870—1912), 男, 瑞典裔美国人, 1894年来华, 1896年与艾克仁一同建立岷州宣教站。1905年, 建立狄道宣教站, 后又以此为根基创建圣经学院, 自任教师, 栽培中国信徒。宣道会早

期的中国传道人大都从这间圣经学院毕业。1912年5月，因感染斑疹伤寒，病逝于狄道。

海伦·加尔布雷斯 (Helen A. Galbraith, 1869–1933)，女，美国人，1894年来华。先在安徽芜湖学习语言，后在华中区传道。1897年与艾自新结婚，婚后赴甘藏边区服事。1912年5月，艾自新病逝于狄道，同年年底，艾自新夫人携儿子艾名世、女儿爱丽丝返美。此后，在惠顿学院担任舍监，并在全美各处教会宣传藏区的福音需要，激励多位年轻人加入甘藏边区的事奉。1933年，艾自新夫人去世。离世之时，儿子艾名世尚在远方的藏区。

僖德生 (George G. Shields)，男，加拿大人，1896年1月接受按立，2月启程赴华，是宣道会最早从加拿大向中国差派的几位宣教士之一。抵达中国后，先在安徽芜湖学习语言一年。1897年7月到达甘肃洮州，9月与克省悟一起建立保安宣教站。1899年6月30日，保安宣教站被捣毁，僖德生夫妇仅以身免，随后在保安营士兵的保护下撤离。1900年，因义和团运动爆发，撤出中国。1902年，与妻子一起退出宣道会。

单明道 (William Albert Shantz, 1866–1936)，男，加拿大人，1895年作为加拿大安大略省门诺派教会差派的第一位宣教士赴华。先在安徽芜湖学习汉语，后于1898年与吕成章、德文华同批到达甘藏边界，在洮州宣教站服事。1900年庚子教难，与甘藏边区其他宣教士一同撤出。此后，一直在宣道会华中区服事，直至1934年因病退休。

吕成章 (William Neff Ruhl, 1874–1943)，字文光，男，美国人，1897年11月与德文华同批赴华。先在安徽芜湖学习汉语，再于1898年到达甘藏边界。在青海保安工作一段时间后，又转至甘肃洮州、岷州等地服事，总计在甘藏边区工作了45年。1943年7月19日，病逝于岷州。

德文华 (Calvin Franklin Snyder, 1871–1963)，男，美国人，1897年11月赴华。先后在青海保安、贵德，甘肃洮州、狄道等地服事。1916年，出于对穆斯林的负担，德文华转至河州事奉，直至1937年退休。1939年，德文华夫妇以退休宣教士的身份返回中国，在北平的大学生中服事了一年多的时间。随着日美关系日趋恶化，加之德文华夫人病重，他们在1940年末返回美国。德文华曾先后服事藏族、汉族和回族三个族群，藏语和汉语都十分娴熟，是甘藏边区第一代宣教士中的代表人物。

杰西·考尔德·麦克佩斯 (Jessie Calder MacBeth, 1865–1955)，女，苏格兰人，19世纪90年代初到达美国，在“希望之门”中心救助未婚先孕的失足少女，同时学习护理技术。1898年3月，作为医疗宣教士来华，先在安徽芜湖学习汉语，再于1899年初到达甘藏边界。1901年6月，与克省悟在上海结婚，此后继续在甘肃扎根服事。1920年，结束在华工作，返回美国。

艾瑞英 (Emma Charlotte Eck, 1870–1952)，女，瑞典人，1891年来华。初为内地会宣教士，在四川保宁府（今四川省阆中

市)事奉。1900年,与艾克仁成婚,加入宣道会。后随丈夫在安徽、湖南、甘肃三省服事10年。1912年,因劳累、悲伤过度而精神失常,返美休养。1915年,第三次来华,在武汉服事三十余年,创办武昌盲校、聋哑学校。1948年底,返回美国。

郭尚质(Effie Gregg, 1872–1908),女,美国人,1896年至1897年在宣道会创会同工辛夫特夫妇(Mr. and Mrs. Frederic H. Senft)的带领下接受门训。之后进入宣教学院,于1899年毕业。1900年,在宾州传道,带来布拉德福德市(Bradford)宣道会的复兴。1902年,抵达中国。1904年,来到甘藏边区,初驻岷州,与艾克仁夫妇配搭工作,后赴洮州,与叶淑贞一同开辟新城宣教站(人称“姐妹宣教站”)。1908年,病逝于洮州新城,是宣道会第一位在甘肃殉道的宣教士。

弗洛伦斯·代顿(Florence E. Dayton, 1874–1955),女,美国人,出身于著名的代顿家族,祖父和叔祖父都是美国历史上有名的政治家。1896年起,曾与郭尚质一同接受辛夫特夫妇的门训。1902年从宣教学院毕业,同年9月前往中国。1905年,在岷州与吕成章结婚,之后在洮州等地服事。1915年初,随吕成章调至岷州,重建被白朗军损毁的宣教站。此后,夫妻二人在岷州长期服事三十余年。当丈夫在1943年病逝于岷州后,又坚持服事4年,直至1947年才离开甘肃。

叶淑贞(Grace Caroline Agar, 1877–1966),女,美国人,毕业于加州米尔斯学院(Mills

College),来华之前先后在慕迪圣经学院、宣教学院就读。1902年,抵达中国。1904年,来到甘藏边区,初驻洮州,与吕成章夫妇、德文华一起负责藏族布道工作,后于1906年担当开辟新城宣教站的工作,再依次在卓尼、录巴寺等地服事,探访周围村落,向藏族妇女布道。1912年返美休假,因受“五旬节运动”的影响退出宣道会,转至英五旬会(Pentecostal Missionary Union, PMU)云南教区服事。1922年,加入神召会,曾任神召会云南区议会会长(总部驻开远)。1937年,因日本侵华战争爆发而撤离中国。叶淑贞著有《轻松学习中国话》(Mandarin Tones Made Easy, 1933)一书,是那个时期广泛使用的中文入门书籍。

路易丝·斯文森(Lousie Swenson),女,美国人,1903年来华。1906年初,抵达甘藏边区,驻狄道,配搭艾自新夫妇服事。约在1907年离开中国。

谭振邦(William A. Stemmerich),男,美国人,1904年秋抵达中国,随即赴宣道会常德宣教站学习汉语,见习传道。1906年12月,与弗兰克·熊一同来到甘藏边区。初驻岷州,与艾克仁夫妇配搭服事。1908年起,开始在巩昌巡回布道。约在1911年,结束在甘藏边区的工作。

弗兰克·熊(Frank A. Baer, ? –1914),男,美国人,1906年初抵达中国,先在华中学习语言,后于同年12月抵达甘藏边区,在卓尼协助克省悟夫妇。1908年初,与路得·林

德伯格结婚。同年5月,路得去世。1909年,赴华中区的武昌出任行政经理一职,负责管理华中与华西等地区之间的来往人员接待,邮件、资金和物资的输送。这是一项繁重的工作——中国内陆地区十分落后,连宣教士的眼镜都由华中区代购。1912年返美休假,1913年再次返回武昌。1914年9月19日,与华中区宣教士玛丽·布雷内曼姑娘(Miss. Mary Breneman, 1883—1953)结婚。意想不到的,他当天即染上伤寒而病倒。10月23日,在武昌病逝。

路得·尤金妮娅·林德伯格(Ruth Eugenie Lindberg, 1879—1908),女,瑞典裔美国人。1901年起,在郭尚质带领的布拉德福德教会聚会。1902年至1904年,在宣教学院就读。1904年抵达中国,在芜湖学习汉语,在湾址见习传道。1907年与甘维雅一同来到甘藏边区,在洮州新城与郭尚质、叶淑贞配搭作工。1908年初,在与弗兰克·熊结婚后转至卓尼服事。1908年4月30日,郭尚质感染天花,路得前去照顾,也被传染。5月17日,在郭尚质去世六天之后,路得病逝于洮州旧城。

甘维雅(Anna Estelle Galbraith),女,美国人,与海伦·加尔布雷斯(艾自新夫人)有亲缘关系。1906年抵达中国。1907年加入甘藏边区,驻狄道,成为艾自新夫妇的得力助手。1912年返美休假。1915年再次返回甘藏边区,在狄道服事,后曾负责甘藏边区女校的工作。1923年左右,结束在中国的事工,返回美国。

德碧斐(Phoebe Brenneman, 1875—

1969),女,美国人,出生于一个牧师家庭,在家中的十个孩子中排行第九。大学毕业后,曾任当地教会的女传道人。1904年赴华,加入宣道会华南区。1907年赴甘藏边区服事,1908年与德文华成婚。德碧斐在音乐方面很有天分,十分喜爱福音诗歌,这使她在妇女、儿童中的服事增色不少。德文华夫妇育有一个儿子,希望培养他成为一名宣教士,可孩子在年幼时就夭折了。德文华夫妇此后没有生育,但收养了一位忠心的中国传道同工的女儿。在他们退休之前,养女嫁给一个敬虔的年轻基督徒医生。

柏立美(Victor G. Plymire, 1881—1956),男,美国人,1908年来华,同年8月与德文华夫妇、高福明一同抵达甘藏边区。先后在卓尼、洮州学习藏语,在藏区骑马巡回布道。1919年与宣教同工哈恩贞(Grace J. Harkness)在岷州结婚,随后返美休假。1920年,脱离宣道会,转隶神召会。1921年携眷至湟源,建立福音堂,开办诊所。1927年冬,儿子、发妻先后染天花病故,葬福音堂墓地。1928年,在北京娶同工白姑娘(Ruth LaBar Weidman)为继配。婚后复回青海湟源。1929年河湟事变中,福音堂倾力救助百姓,深得民心。1948年在神召会西北区议会年会上被推选为副会长。1949年,被迫离开湟源,经香港回国。

高福明(Ivan Souder Kauffman, 又名“郅文昭”、“郅馥蒙”, 1885—1934),男,加拿大人,1908年来华,8月抵达甘藏边区。初驻卓尼,在德文华的指导下学习藏语。后长驻卓巴寺,专门从事藏族福音事工。1914

年底，返美休假。后脱离宣道会，转隶神召会。1924年，受神召会差派赴青岛开拓教会。1934年，病逝于香港。

麦约翰 (John McGillivray)，男，英国人，1910年来华，是英五旬会 (Pentecostal Missionary Union, PMU) 最早向中国差派的4名男性宣教士之一。初驻山西泽州，在司米德 (Stanley P. Smith, 剑桥七杰之一) 的宣教站学习汉语。1913年，经英五旬会领袖杜西德 (Cecil Polhill-Turner, 又译作“亚瑟·端纳”、“宝耀庭”，亦为剑桥七杰之一) 同意，加入宣道会甘藏边区的服事。起初驻录巴寺，配搭高福明服事藏族。1913年6月赴卓尼，与克省悟夫妇一同参与藏族事工。1914年2月，在克省悟夫妇赴岷州后，长期负责卓尼宣教站的工作。1919年，回国休假。大约在休假时期，退出宣道会。1924年，与妻子返回甘藏边区，在岷县归安里 (今迭部洛大一带) 创立藏族会 (Tibetan Tribes Mission)。1928年，赴舟曲开拓教会。

邸理斯 (James A. Diehl, 1880–1944)，男，美国人，1906年归信，次年辞去商界的工作，进入宣教学院学习。1909年毕业后，成为赴甘藏边区的宣教士候选人。1910年，与米妮·亚历山大 (Minnie B. Alexander) 成婚。1912年11月，夫妻二人带着仅4个月大的女儿前往中国。1913年9月，与吕成章夫妇一同到达洮州。因邸理斯夫人有在美国公立学校任教的经验，所以接管了宣教士子弟学校的工作。1915年初，随吕成章夫妇调至岷州，重建被白朗军损毁的宣教站。1921年，在完成8年忠心且卓有成效的服事后回国。此后，

因身体健康和子女接受教育等原因而结束宣教士生涯，留在美国国内牧养教会。

米妮·亚历山大 (Minnie B. Alexander, 1884–1964)，女，美国人，出生、成长于一个卫斯理公会背景的家庭。早年在欧柏林学院学习音乐，是一个优秀的风琴演奏者。1910年，与丈夫邸理斯一起进入宣教学院学习，1912年前往甘藏边区。在岷州服事期间，米妮除了协助丈夫管理女子学校外，还负责当地的妇女布道工作。

饶约翰 (Jens P. Rommen, 1886–1923)，男，挪威人，早年为参加海外宣教而远赴美国，在宣教学院学习。1913年，受宣道会差派前往中国。1914年初，与美爱仁、何佩道一起抵达甘藏边区，先后在甘藏边界的洮州、录巴寺服事。他的藏语能力出众，为人谦卑，又刚毅果敢，很快成为甘南地区藏族福音工作的主要负责人。1923年6月，返回甘藏边区不久后病逝于狄道。

美爱仁 (Katherine MacKinnon, 1887–1974)，女，美国人，1913年来华，先后在岷州、狄道等地服事。1917年，与饶约翰在狄道成婚。1923年，丈夫去世之后仍坚持在甘藏边区事奉，直至1927年返回美国。

何佩道 (Anna Haupberg, 1883–1976)，女，挪威人，1903年随父母移民美国，1913年来华，先后在洮州、陇西、岷州等地服事。1949年8月初，在兰州解放前夕，搭乘倒数第二班飞机离开中国，是甘藏边区最后一批撤离的宣教士。✠

