



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。

71

历史回顾

安德鲁·富勒何以意义重大
/ 迈克尔·海金 (Michael A. G. Haykin)

安德鲁·富勒是18世纪末、19世纪最有影响力的浸信会神学家。富勒的神学（今天有人称之为“福音派加尔文主义”），是他的好友威廉·克理的神学，也是他后来的崇敬者司布真的神学。这种神学能够将两点结合起来：一是对罪人的得救抱有强烈的热心，二是抱着对上帝的极大信心，以传道拓展上帝的国度。富勒作为牧师—神学家的重要性，还体现在其聚焦十字架的典型的福音派敬虔观。

80

“在主里面而死的人有福了”——安德鲁·富勒论荣美福景
/ 迈克尔·海金 (Michael A. G. Haykin)、伯恩斯 (E. D. Burns)

富勒为挚友毕比·沃利斯送别的那场葬礼布道，反映了使徒约翰在启示录14:13中的原意，即鼓励受苦的基督徒盼望将来的奖赏，并因着逝者已经进入永恒的喜乐之境而欢喜。这次布道谨慎地将教牧应用与正统神学依据结合在一起。这次布道还强调，对天堂的体验的核心，也可以说是关于上帝的异象，是摆脱劳苦而得安息，以及因恩典推动的工作而得奖赏。总结来说，信徒最大的奖赏是上帝本身。

89

十架忠勇精兵——读戴存义师母所著《席胜魔传》/ 笔芯

中文版席胜魔传记，大都文字简略地记载了这位中国教会传奇领袖的一生，谈到了他事工的果效和对教会、社会的益处。然而，这本英文传记却记叙了一些往往被人忽略不谈的方面：席胜魔在罪中挣扎，在成圣旅程中挣扎，在事工中挣扎，在主面前整日战兢，又或在骄傲时被主管教。他在牧养教会时也面对和我们今天一样的问题，然而他仍旧坚定地服事。何斯德这样写道：“他的基督徒经历非常深刻，充满艰辛，并不轻松。他的人生就是一场与邪恶力量相对抗的、从无止息的争战……”

神学探讨

103

“行为之约”及其应许 / 庆君

改革宗神学中，“行为之约”（covenant of works）的教义历来遭到诸多批评，这些批评来自不同批评者对宗教改革后的改革宗正统时期的评估，也因其各自的神学系统模型和解经原则等方面的差异。本文旨在考察行为之约的圣经依据（着重分析具有颇多争议的何西阿书6:7），以及论证：若亚当在行为之约中顺服，应许给他的乃是永恒生命。行为之约的教义并非是对圣经没有清晰启示之事的臆想和窥探。它关涉的是如何理解末后的亚当所成就的替代性救赎，尤其是祂的主动和被动顺服。这个教义也构成改革宗理解律法和福音关系的框架。

封三

创造生命之道与被钉十字架之基督的汇合之处
/ 卡尔·楚曼 (Carl R. Trueman)

既然基督已经升天了，那我们如今该在何处寻找这位道成肉身、钉十字架的基督？——路德给出的答案是：我们在宣讲的道和施行的圣礼中可以找到基督。这就是路德神学中创造生命之道与被钉十字架之基督的汇合之处；这也指明了教会群体对基督徒生活的重要性。





21 所以主耶稣在我们中间始终出入的时候，²²就是从约翰施洗起，直到主离开我们被接上升的日子为止，必须从那常与我们作伴的人中，立一位与我们同作耶稣复活的见证。”²³于是选举两个人，就是那叫作巴撒巴，又称呼犹太人的约瑟和马提亚。²⁴、²⁵众

方的人，从罗马来的客旅中，或是犹太人，或是进犹太教的人，¹¹克里特和阿拉伯人，都听见他们用我们的乡谈，讲说上帝的大作为。”¹²众人就都惊讶猜疑，彼此说：“这是什么意思呢？”¹³还有人讥消说：“他们无非是新酒灌满了。”

26 倘若拿撒勒人耶稣在你们中间施行异能、奇事、神迹，将他证明出来，这²⁷的定旨先见被交与人，你们就藉着无法之人的手把他钉在十字架上杀了。²⁸上帝却将死的痛苦解释了，叫他复活，因为他原不能被死拘禁。²⁹大卫³⁰指着他说：
（我看见主坐

主对我主说：
你坐在我的右边，
³⁵等我使你仇敌作你的脚凳。”³⁶
“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，上帝已经立他为主、为基督了。”

卷首语

文 / 本刊编辑部

本期的封面主题是“讲道的信念与实践”，由“讲道释经”和“教会建造”两个栏目共同为读者呈现一系列文章^{〔1〕}。这是因为，在大陆家庭教会的当代处境中，“如何解经讲道”的确是许多传道人、许多教会正在面对的议题。

具体而言，这一议题指向的是“以福音为中心的讲道”；展开而言，指向了“解释时的方法”、“解释时的前提信念”、“如何应用”三个层面。就**解释方法**的层面，越来越多的传道人、教会开始关注，“观察—解释—应用”的传统释经式讲道和“以福音为中心”的讲道，这两种释经讲道方法的异同。就**前提信念**的层面，不同的讲道人在解释与宣讲圣经时，往往带着各自已有的神学强调要点 / 体系。因此，即便使用相同的释经原则和方法，也无法保证大致相同的讲道内容。不同的传道人不仅有各自不同的角度、例证、修辞；而且，即便身处同一神学传统，认信同一份信条，也因为各自心里对信条的体验、关注点的侧重有差异，如同戴了不同色彩的透视眼镜，便得出了不同的经文意义。就**如何应用**的层面，大陆家庭教会过去存在“道德式讲道”、“讲台成炮台”的问题，为避免重入窠臼，许多讲道人在讲道的应用部分非常自觉甚至刻意地落脚于“以福音为中心的回应”，而忽略了所面对的当下听众、信徒的具体处境及对他们的具体指引。

不过，这些问题并不单是大陆家庭教会特别面对的问题。“健康教会九标志”的杂志曾以“在今天，以福音为中心的讲道会有什么问题？”为主题，出版过一本刊物，在其卷首语中，期刊主编约拿单·李曼（Jonathan Leeman）提及自己曾与大卫·赫尔姆（David Helm）^{〔2〕}有这样一场谈话。谈话中，赫尔姆表示，他“对以福音为中心的讲道越来越流行感到担忧”。李曼不解，询问：“为什么会这样？以福音为中心的讲道不是好事吗？”赫尔姆进一步解释：“因为这就本末倒置了，传道人会变得懒惰。他们不会仔细地做解

〔1〕 在神的护理中，本期“历史回顾”栏目的前两篇文章恰巧也与封面主题密切相关；“神学探讨”栏目的文章，也在某种程度上呼应了封面主题。

〔2〕 大卫·赫尔姆是《解经式讲道》一书的作者，西缅基金会 / 讲道工作坊的创始人。——作者注

经工作，不会宣讲他们讲道经文的重点，也不会以负责任对待正典的方式引向福音。换一种说法，他们会寓意化解经。”“当然，这不是当代讲道的唯一问题。有些传道人根本不传福音；还有一些人没有把经文应用到整个教会中去……”李曼接着写到。

这些都是很重要的大问题，我们无法在一期中给出所有答案。本期文章，试图在“方向、方法、典范”上提供一些思考问题的角度。《预备一篇呈现基督的讲章》对应着方向；《西缅释经工作坊的作业纸、作业指南及评估表》对应着方法；对加尔文的释经、讲道加以研究的三篇文章，对应着典范。甚至，本刊认为，这些问题本就不该太快地给出答案，而是应当悬于讲道人、神学生的脑海中，成为大家的问题意识，督促和“搅扰”着你去祷告、阅读、思考，直到你得到自己的结论，也得到理解他人的智慧及胸怀。

之于走成圣路的人，一切问题都伴随着“心”的问题。在具体问题上有不同观点时，我们或许会过快地下结论、“贴标签”、“选边站”，如此暴露的心之问题是——我们在血气中行事。因此，真正地解决问题，自然也涉及两个层面：“改变心”和“耐心地照着方法论重新思考”。这一原则，既可以应用于我们思考如何解经讲道，也可以应用于我们面对不同的讲道人。

本期在讲章的子栏目，提供了麦克阿瑟对路加福音 15:11-32 的讲章——《神救赎的大喜乐》。我猜想，您一定会想起凯勒对同一段经文的讲道——《浪子的上帝》（见本刊 2010 年 09 月号，总第 25 期）。我们诚邀您参考“西缅释经工作坊”提供的方法，对这两篇讲章做深入分析，若您有所得，欢迎您撰稿，发送至投稿邮箱 churchchinatougao@gmail.com。✚

神救赎的大喜乐^{〔1〕} ——路加福音 15:11-32 讲道

文 / 约翰·麦克阿瑟 (John MacArthur)

译 / 梁曙东

校 / 高期末

经文

¹¹ 耶稣又说：“一个人有两个儿子。¹² 小儿子对父亲说：‘父亲，请你把我应得的家业分给我。’他父亲就把产业分给他们。¹³ 过了不多几日，小儿子就把他一切所有的都收拾起来，往远方去了。在那里任意放荡，浪费资财。¹⁴ 既耗尽了一切所有的，又遇着那地方大遭饥荒，就穷苦起来。¹⁵ 于是去投靠那地方的一个人，那人打发他到田里去放猪。¹⁶ 他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥，也没有人给他。¹⁷ 他醒悟过来，就说：‘我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死吗？¹⁸ 我要起来，到我父亲那里去，向他说：父亲，我得罪了天，又得罪了你，¹⁹ 从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧！’²⁰ 于是起来，往他父亲那里去。相离还远，他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。²¹ 儿子说：‘父亲，我得罪了天，又得罪了你，从今以后，我不配称为你的儿子。’²² 父亲却吩咐仆人说：‘把那上好的袍子快拿出来给他穿，把戒指戴在他指头上，把鞋穿在他脚上，²³ 把那肥牛犊牵来宰了，我们可以吃喝快乐。²⁴ 因为我这个儿子是死而复活，失而又得的。’他们就快乐起来。²⁵ 那时，大儿子正在田里。他回来离家不远，听见作乐跳舞的声音，²⁶ 便叫过一个仆人来，问是什么事。²⁷ 仆人说：‘你兄弟来了，你父亲因为得他无灾无病地回来，把肥牛犊宰了。’²⁸ 大儿子却生气，不肯进去，他父亲就出来劝他。²⁹ 他对父亲说：‘我服事你这多年，从来没有违背过你的命，你并没有给我一只山羊羔，叫我和朋友一同快乐。³⁰ 但你这个儿子和娼妓吞尽了你的产业，他一来了，你倒为他宰了肥牛犊。’³¹ 父亲对他说：‘儿啊，你常和我同在，我一切所有的都是你的；³² 只是你这个兄弟是死而复活、失而又得的，所以我们理当欢喜快乐。’”

——路加福音 15:11-32

〔1〕 本文翻译并合编整理自麦克阿瑟于2006年3月10日和2020年8月16日的两场讲道（路15:11-32），2023年9月1日存取，原文链接分别为<https://www.gty.org/library/sermons-library/GTY104/the-tale-of-two-sons>和<https://www.gty.org/library/sermons-library/81-90/gods-great-joy-in-redemption>。正文略有编辑，承蒙授权转载，特此致谢！——编者注。

引言

这段经文，可以说是整本圣经当中最震撼人心的章节之一了。了解这个故事的人都知道，我们把它称为“浪子的事”。

我猜很多人都会同意狄更斯和爱默生的观点，认为这是有史以来最伟大的短篇小说。然而，面对这段熟悉的经文，我想你可能会忽略其中的一个重要主题，这个主题在讲道中很少被提及，那就是“神的喜乐”。

一直以来，人们不断尝试从各个方面思想神，但通常不会思想神是喜乐的。然而神所做的一切，都是为了成就祂自己的喜乐。约拿单·爱德华兹说过：“神救赎的唯一目的，就是祂自己的喜乐。”神特别在意的，就是要为自己的喜乐将罪人挽回。

在以西结书 18 章，神说不喜悦恶人死亡。在同一章，耶和华宣告说：“我不喜悦那死人之死，所以你们当回头而存活。”（结 18:32）在 33 章，耶和华说：“我指着我的永生起誓，我断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人转离所行的道而活。以色列家啊，你们转回、转回吧！离开恶道，何必死亡呢？”（结 33:11）

神不喜悦恶人死亡，却以罪人悔改得救为乐。申命记 30 章那里说：“你若听从耶和华你神的话，谨守这律法书上所写的诫命、律例，又尽心、尽性归向耶和华你的神，……耶和华必再喜悦你。”（申 30:9-10）西番雅书第 3 章，先知说：“耶和华你的神……在你中间必因你欢欣喜乐。”（申 3:17）

我们很难想到，神竟是如此一位会为罪人的得救而欢欣喜乐的神；并且罪人从前越是有罪，神在拯救中就越喜悦。这正是路加福音 15 章所讲的主题——神因着挽回罪人而喜乐。

经文背景

在路加福音 14 章末尾，耶稣最后说：“有耳可听的，就当听！”这是我们的主对愿意听祂福音信息的人发出的呼吁。紧接着，15:1 说：“众税吏和罪人都挨近耶稣，要听祂讲道。”谁是那些愿意听祂福音信息的人呢？——税吏和罪人。实际上，这两类人用以概括那些最糟糕的人，就是那些遭人唾弃，被视为人渣、废物的卑贱之人。

在以色列人的生活中，无论是在社会层面还是在宗教层面，税吏都是最卑贱的人。因为当罗马占领了以色列之后，就向他们出售特许收税权。于是就有一些贪婪的犹太人，买下了这些特许收税权。他们根本不关心自己同胞的生活，也毫无宗教热情，但却凭此特权，用强硬手段榨取钱财。他们想方设法收取更多税赋，好在完成了罗马政府所要求的税收任务后，自己能有更多剩余。这成了一种违法犯罪的运作方式，他们就像是以色列的黑手党。

那些被称为“罪人”的人，有一些是与税吏为伍、专门榨取他人钱财的恶棍。他们是一群被逐出会堂、遭到整个家族和社会排斥的人。大家看他们是在神旨意以外的人，是叛徒中的叛徒，被人憎恨。此外，“罪人”还

包括罪犯和娼妓。他们是以色列人中，最不道德的一群人。因此，拉比说：“谁也不要和这样的人交往，甚至不要让他们接近神的律法。”但到耶稣这里来的，正是这些人。他们愿意聆听耶稣的话。

第2节说：“法利赛人和文士私下议论（或抱怨）说：‘这个人接待罪人，又同他们吃饭。’”法利赛人和文士是以色列的宗教领袖和精英阶层。他们通过深入每个城镇和村庄的会堂，推行律法主义的宗教，在以色列人的生活中占据着主导地位。他们是一群自义的人，认为人通过外在道德的努力，履行必要的礼仪，就能赚取进入神国度的资格。他们自认为自己纯净圣洁，是“国度里面”的人，不容自己与罪人有任何来往而受到污染。因此当他们看到耶稣与罪人来往的时候，所能得出的唯一的结论就是：耶稣是属撒但的，因为祂与属撒但的人为伍。

这就设定了这样的一个场景：耶稣实际上是在做神的工作——救赎罪人；这工作既荣耀神，又让神喜乐。而在法利赛人和文士看来，耶稣却是在做撒但的工作；这表明他们是何等远离神，完全与神背道而驰。

于是在15章中，耶稣一连讲了三个故事，来解释祂的作为，揭露法利赛人和文士是多么自以为义、敌对福音，并对神的荣耀和喜乐一无所知。

第一个故事是“找回迷羊”的故事（3-7节）。故事的结局是，一个人因为找回了自己走失的一只羊，就和朋友邻舍一道欢喜。藉这个

故事，耶稣说：“我告诉你们：一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人欢喜更大。”

第二个故事是“找回失钱”的故事（8-10节）。一个妇人失落了一块钱，就“点上灯，打扫屋子，细细地找，直到找着……找着了，就请朋友邻舍来，对他们说：‘我失落的那块钱已经找着了，你们和我一同欢喜吧！’”藉这个故事，耶稣说：“我告诉你们：一个罪人悔改，在神的使者面前也是这样为他欢喜。”

这两个故事的主题显然是为要说明：神不是要等到一万个罪人得救了才欢喜庆祝，也不是为一千个、一百个或十个罪人悔改，乃是为每一个罪人的悔改，而在天上欢喜庆祝。

第三个故事就是“浪子回家”的故事（11-32节）。与前两个故事一脉相承，这个故事的要点依然是，神因着挽回罪人而喜乐。

在看这个故事之前，我们需要先知道一件事情。就是当时中东地区的农民所处的文化是一种深受荣辱观支配的文化。简单说就是，在他们的生活中，所做的一切都与“何为荣耀以及何为羞辱”的观念有关。他们对荣辱有一种非常清晰、几乎是下意识的认识。他们只会做能给自己带来荣耀的事，而绝不愿意做令他们感到羞辱的事。法利赛人和文士的生活更是如此，对他们来说，荣辱是头等大事。是的，荣辱对于那些假冒为善的人来说总是大事。

只有知道了这些，我们才能明白耶稣所讲的这个故事，对于当时的听众来说，是一个多么离奇荒诞、难以置信的故事。因为其中有我们难以理解的、莫大的羞耻。耶稣在这个故事里所讲的一切，都和当时人们的直觉背道而驰。在他们的生活中，是绝不会这样做事的，甚至连想都不会这样想。听完这个故事，当时的人们一定会瞠目结舌，充满震惊和疑惑。法利赛人一定会说：“哇！这实在是太过分、太可耻了！”

经文解析

一个羞耻的请求

11 节，在交代了故事中将要出现的三个主要人物——一位父亲和他的两个儿子——之后，这个故事紧接着便以小儿子对父亲提出的一个十分可耻的请求开始了——“小儿子对父亲说：‘父亲，请你把我应得的家业分给我。’”

尽管小儿子在这里实际上是使用了一种非常恭敬的说法，然而当时听故事的人，在听到他的这个请求的时候，一定会感到义愤填膺。他们一定会说：“什么？这真是太不像话了！小儿子竟然向父亲索要他的那一份家业！”因为在他们看来，这个小儿子越界了。作为小儿子，他竟然提出要分家产，这不仅不合次序，还非常不敬和自私。

按常理，父亲死后，儿子才能得到家业。所以，小儿子此时就向父亲提出要分家产，无疑像是在说：“我要你分给我属于我的那部

分家产，现在就要，我已经等烦了。你真碍事，你要是死了就好了。”他不想等到父亲去世时再继承父亲的家业，更不想将来用它如何为家族谋福祉，他只想得到钱，现在就要。并且他认为他所要的那些财产是理当属于他的，现在只不过是让父亲提早一点把这些财产分给自己而已。他不想和这个家的未来有什么关系。他不想和父亲、哥哥、这个家再有任何瓜葛。这在犹太社会绝对是一个绝无仅有、令人发指的可耻要求。对于这样的要求，犹太父亲最合理的反应应该是，一个大巴掌狠狠地扇过去，因为这实在是极大地冒犯到了父亲的名誉。

然而，故事里的这位父亲是怎么做的呢？

12 节末尾说：“他父亲就把产业分给他们。”——什么？！这位父亲竟然不顾自己的名誉，完全按着他这个任性、叛逆、可恨的小儿子的要求照做了。这真是太荒唐了！本来按理说，应该等父亲去世之后儿子们才能继承产业，小儿子分三分之一，大儿子分三分之二。可他竟然在自己还活着的时候，就把产业分给了两个儿子。作为一位犹太父亲，面对小儿子这充满侮辱性的要求，他本应竭尽全力保护自己的名誉，而他所做的却恰恰相反。这是一位没有尊严、令人耻笑的父亲。

此时，故事里的哥哥在哪里呢？我们没有看到他的身影。作为家里的长子，大儿子有责任保护父亲的荣誉，照管弟弟妹妹不让他们做傻事。但大儿子并未在这里现身。所以，听到这个故事的那些法利赛人一定会说：“那么，这家的哥哥在哪里？如果父亲不去维护

自己的名誉，作为长子的大儿子就理应担当起这份责任。他在哪里？他有责任劝阻弟弟，不让他做傻事。他在哪里？”因此，其实哥哥此时的沉默也是可耻的。

一段羞耻的叛逆

不管怎样，父亲的家产最终还是被两个儿子瓜分了。大儿子得到了三分之二，小儿子得到了梦寐以求的属于他的那三分之一。于是，就引发出了接下来的一段可耻的叛逆。

13 节说“过了不多几日”，这表明这个年轻人是多么快地就采取了下一步的行动。他这么着急地要做什么呢？“小儿子就把他一切所有的都收拾起来。”希腊文意思很简单，就是他把这一切都变成了现金。我们看到这个小儿子，已经完全被邪情私欲牵引驱动：刚一分到家产，就迫不及待地拿去变现，容不得半点拖延。怎样才能快速地变现呢？——打折出售。在犹太文化里，如果你买下了小儿子出售的产业，在他父亲去世前，是不能接管的。所以，之所以有人愿意付钱去买一个未来才能交付的“期货”，正是因为他们现在能用一个低廉的折扣价买到。显而易见，这个小儿子是多么轻视父亲分给他的产业的价值。他一心只想快点把它们都变成现金。这实在是太愚蠢了。他这么做是为了满足眼前的欲望而牺牲自己的未来。

小儿子一拿到钱，立刻就起身往远方去了。这就是关键所在，离家越远越好，尽可能地远离问责，尽可能地远离约束，尽可能地远离任何人的监督。去到一个遥远的地方，在

那里可以完全按自己的想法生活，关心你的人根本不会知道你在干什么。小儿子这一走，杳无音信。家人们不得已，以为他已经死了，甚至为他举办了葬礼。这就是为什么 24 节那里父亲说：“我这个儿子是死了。”

小儿子贱卖家产，远走他乡之后，在邪情私欲的驱使下，过着挥霍无度、放荡不羁、不负责任的生活，他散尽钱财，自毁前程。这就是他被称为“浪子”的原因。这一切都是他的错，但有一些事情并不是因他的错而发生的。

14 节那里说，当他耗尽所有钱财之后，又遇着那地发生了严重的饥荒。他因此陷入困境。的确，发生饥荒，不是他的错，但生活就是这样。饥荒时会发生什么事情？饥饿的人吃垃圾，吃凉鞋，吃流浪的动物。历史上，以色列曾因被围困而陷于饥荒，甚至有犹太人吃胎盘，生活极其悲苦。

在饥荒中，小儿子成了乞丐。15 节那里说，他“于是去投靠”，此处希腊文的投靠（κολλάω）很有意思，意思是“像胶水一样粘着”。在饥荒中，那些饥饿难耐的乞丐真是会像胶水一样粘着人，很难摆脱。

小儿子就是这样做的。他去到的这个遥远的地方应该是属于外邦人的地界。他投靠了一个当地人，并且试图让自己紧紧地粘着那人，叫那人无法摆脱。于是那人便派他到田里去喂猪，这其实都算不上是正当的雇佣关系，只是那个人为了摆脱纠缠不休的乞丐，想出来的办法而已。

现在，你可以理解这个故事为何会叫人如此愤慨了吧？因为里面满了羞耻：儿子竟然以这种方式对待父亲；父亲竟然会如此放任和资助儿子的悖逆；儿子竟然贱卖了父亲的资产，并把得来的钱全都耗费在放荡、淫乱的生活当中，最后沦落成为一个只能依附于外邦人的乞丐，被打发出去喂猪。

羞耻还远不止于此，之后的情况变得更糟。16节说，小儿子表面上是去喂猪，但其实是想用猪吃的豆荚填饱肚子。因为没有人给他什么吃的。为了生存，他不得不和猪争夺猪食。这太离奇了！他从一个很有钱的公子哥儿，竟然变成了一个得努力把头伸进猪鼻子之间、和猪一起抢豆荚吃的人。这种羞耻真是令人难以理解。

可是就算这样，他还是快要饿死了。17节那里，他说：“我要饿死了。”看来他抢豆荚抢不过猪。耶稣这里想要说的是什么呢？是绝望！罪人因罪而让自己陷入贫穷、潦倒、饥饿、困窘、垂死的绝望中。罪就是这样，蔑视神本身，以及神的统治、神的权柄、神的旨意、神的良善、神的资源。罪是渴望逃避神，逃避一切责任，不愿向神负责。罪是不承认神在你生命中有任何地位。罪是羞辱神，把神能给你的所有爱的恩赐都拿去挥霍，离神越远越好。罪是把生命浪费在自我放纵的败坏、不加约束的私欲当中，避开神的一切良善。罪是肆无忌惮的邪恶，是自私的放纵，要把你带到死亡的边缘。罪要在神之外、远离神的地方寻找满足，却根本找不到这样的地方。罪是悖逆神，神会给你选择罪的自由，让你的罪

朝着你选择的任何方向发展，最终精疲力尽、空虚、饥饿、绝望。

耶稣在这里确实刻画出了一个极其败坏的罪人的形像：他坏到极处，不尊重父母，不尊重共同体，肆意糟蹋自己的身体，道德沦丧到了极点，违反所有的文明规范，最后饱含羞耻地去到一个被人鄙视的地方，投靠于被人鄙视的人。

一个羞耻的悔改

可是，羞耻到这里还没有完。故事接下来的发展，是一个令人感到羞耻的悔改。17节说：“他醒悟过来，就说：‘我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死吗？’”

这里所说的雇工，是那些打散工混饭吃的人。他们四处游走，希望有人能雇佣他们，为他们提供口粮。他们处于社会的底层，做着非常卑微、没有技术含量的工作。但是，这里小儿子提到父亲时说：“我父亲有多少的雇工，口粮有余。”也就是说，这位父亲给这些处于社会经济底层，勉强维持生计，只比那些赤贫的人状况好一点点的雇工，提供了充充足足，甚至超过他们所需的口粮。这说明这位父亲是一个怜悯、慷慨、良善的人。恰在此时，小儿子开始意识到自己父亲的良善——父亲给雇工的都远超他们所需的，而自己在快要饿死了。这个小儿子现在终于明白了，当初他用尽一切办法离开父亲，到头来得到的只有死亡。他开始想起并信靠父亲良善的性情，信靠父亲的怜悯、同情和慈爱，而这些都曾是他的非常蔑视的。

因此，18节，小儿子说：“我要起来，到我父亲那里去，向他说：‘父亲，我得罪了天，又得罪了你，从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧！’”哇，这真尴尬！他不仅要回到父亲那里去，面对那位曾经因自己而深深蒙羞的老父亲，还要面对哥哥，面对村里的人。他必定会受到村里人鄙视、嘲笑、讥讽。

他还打算好了要给父亲做很多年苦工，来补偿曾经被自己贱卖的家产，以取得父亲的原谅。因为他知道自己罪孽深重，觉得只有这样才有与父亲重新和好的希望。此时在他心里，没有打算向父亲求任何特权，他已经放弃了这个念头。他不打算向父亲提出任何要求，比如要求可以待在父亲家里，或是重新被接纳成为家里的一员，甚至都没有要求去做父亲家里的仆人。他只希望父亲能对他施怜悯，让他做个雇工，哪怕付给他最低的工资，无论做多少年都可以，只要能把因他损失的一切都赚回来就行。为此，他愿意付出任何代价。他愿意接受惩罚、羞辱、苦役。这是何等美好的画面。这是一个真正悔改的罪人。他已经走投无路，意识到之前所走的是一条死亡之路。现在，他想要和好。他愿意承认自己的罪像天一样高。他知道自己没有任何权利，不能对任何事情提出要求。他只想不惜任何代价和好，哪怕是服一生的苦役也心甘情愿。这才是真正的悔改。这是一幅多么美好的画面。

20节，他起来，往他父亲那里去。他穿着肮脏、发臭的衣服，脚步沉重地走回村子里

去。如果你是第一次听这个故事的听众，听到这里时，你猜当他回到村子时，他父亲会怎样对待他？如果是法利赛人的话，他们一定会认为，这位父亲终于有机会维护自己的名誉了！他现在最应该做的事，就是待在家里。当有人跑来对他说：“你的小儿子回来了，已经到村口了。”这位父亲应该说：“就让他穿着发臭的衣服坐在那里，接受全村人的鄙视和嘲笑吧。这是对他的管教。四天后，我再去见他。”他心里想着，四天后一定要让这个小子向自己俯伏下拜，亲吻自己的脚，接受自己的惩罚。然后再让他给自己做上几十年的苦工，赔偿完自己所有的损失之后，才可能谈和好的事情。反正不赔偿肯定是不可能和好的。

一个羞耻的和好

可能你认为小儿子这极不体面的回归已经让人感到非常的羞耻了，但是接下来要发生的事情，才是故事中最羞耻的。

20节说，他们“相离还远”。也许小儿子这时还在村外，也许小儿子正走在通向村子的土路上。总之他还没有走到父亲面前。这时，“他父亲看见”他了。到目前为止，事情还说得过去，但接下来发生的事就变得荒唐起来：“他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。”这可能和当时听故事的人的推想完全相反，他们会说：“哎呀，开什么玩笑？！这父亲真是傻瓜，比儿子还傻！”

回过头来再读20节，我们就会发现其中有太

多深意。“相离还远”——这肯定意味着父亲老早就已经站在村口，守望着自己的小儿子回来。很可能他每天都会去村口守望，巴望着有一天，自己深爱的小儿子的身影，可以出现在进村的路口。

“看见，就动了慈心，跑去……”——太不可思议了，这位父亲竟然跑起来了。中东的贵族是不会这样跑的。不是因为身体条件不允许，而是要顾及身份和体面不能跑。在许多犹太人的文学作品中，都能看到这一点。就是如果你是一个犹太男人，你就不应像这样不顾身份体面地跑过去。他们穿着接地的长袍，如果要跑就得把长袍拉起，露出腿来。而在他们的文化中有一条底线，就是不能让别人看到自己的腿，那是非常可耻的。有文献说，就连祭司在献祭的时候，也不能因为不想沾到血而把长袍掀起来。曾经有位拉比，谴责一个人在荆棘丛中行走的时候，为了不被荆棘缠住而把长袍掀到膝盖以上。事实上，他们的长袍（στολή）的意思是“那给我尊荣的”。

这里的“跑”，在希腊文中指的是在比赛中冲刺。这位父亲从家里跑出来，穿过整个村子，向小儿子冲刺般地跑过去。村里的人一定会感到非常震惊，认为这是一个非常不雅和丢脸的行为。所以父亲在村里的这一跑，简直就是自取其辱，肯定会遭到大家的辱骂。父亲显然知道这一点，那他为什么还要这样做？因为他想赶在儿子进村前就来到他面前。因为他知道儿子一进村子，就会被大家嘲笑、蔑视，就会有难以想象的羞辱和讥讽落在他身上。于是父亲甘愿冒着村里人的

辱骂，冲刺般地跑过村子，想在儿子受辱之前拥抱他。

父亲拥抱着儿子，拥抱着这个身上散发着猪的臭味的逆子，与他亲嘴，并且在希腊语原文中是说反复亲嘴。如同过去一样，父亲就这样不断地亲吻着他的头。这是完完全全、彻彻底底的和好。小儿子没有受辱，是父亲承担了羞辱。父亲从他的豪宅里出来，冲刺一般跑过村子，承受了周遭众人一切的蔑视和羞辱。他张开双臂抱住这个儿子，吻遍他的头。人人都知道，这父亲已经完全地接纳这个小儿子了。

出乎所有听众的意料，小儿子没有受到父亲的打骂，没有受到任何的羞辱。是的，在他们看来，那些才是这个小儿子该当的。但是完全没有！这是什么？这是恩典！他们不明白，这是恩典，是他们所没有得到的恩典！小儿子却得到了。

再看 21 节，小儿子对他父亲说：“父亲，我得罪了天，又得罪了你，从今以后，我不配称为你的儿子。”然后就停下来了。他漏说了什么？对比 19 节，此时他没有说“把我当作一个雇工吧。”他本来是打算说的，但是现在却没有说。因为他知道这句话现在已经不需要说了。因为他知道自己不需要重新赢得父亲的爱。他不必赢得和好，因为他得到了恩典。他不必再把要当雇工的那句话说出来了，不然就是对父亲怜悯之心的侮辱，是对父亲眷爱自己的侮辱，是对恩典的侮辱。他只是悔改，把自己交托给父亲的怜悯，这就是一个罪人所当做的一切。

当然，这也是一直以来耶稣激怒法利赛人的地方。耶稣恩待罪人，接纳罪人，不断亲吻他们的头，与他们和好。这年轻人得到了和好、挽回、饶恕、儿子的身份，而他所做的，只是信靠他的父亲，为他的罪悔改。他无须计划赔偿，也无须付出任何努力。这就是恩典！一位充满慈爱、怜悯、同情的父亲的恩赐。

那么，我们从这位父亲身上学到了什么？这位父亲，其实就是我们的神。祂从天上下来，来到我们中间。凡来到祂这里的失丧的罪人，都被祂寻回、拯救。这是神主动的作为，祂来寻找罪人。在罪人看见祂之前，祂就已经看见了罪人。在罪人找到祂之前，祂就已经找到了罪人。祂不畏艰险，忍辱负重。祂的爱是何等慷慨。祂纯全的恩典浩瀚无涯。在这里，我们看到开头所说的那个重点：因着拯救一个失丧的罪人，神得到了祂的喜乐。祂跑去拥抱罪人，与罪人亲嘴，将罪人挽回。

我们对神有很多认识，但却常常忽略这一点。我们不习惯看到，神对那些最恶劣的罪人是如此迫切、如此热情、如此慷慨、如此眷爱。这个小儿子却明白，他知道自己与父亲已经和好。不过，在法利赛人看来，这是一种羞耻的和好，实在是可耻至极。父亲完全破坏了正直、公义和尊荣。当然，犹太人从未明白，神为爱罪人而有的屈尊俯就和苦痛艰难。

一场羞耻的欢庆

紧接着这个令人羞耻的和好之后到来的，是一场可耻的欢庆。请看 22 节，这真是很特别：

“父亲却吩咐仆人说：‘把那上好的袍子快拿出来给他穿……’”——我很喜欢“快”这个词，希腊文是 *tachu*。拯救并不拖延，而是立刻推进，难道不是吗？拯救并非通过善工和礼仪的漫长的挽回过程，而是一瞬间的事情。很快，就是现在，立刻就得到所有的特权，得到最好的袍子。

像这样的富裕家庭，一般都有一件袍子，那是父亲的袍子，只在那些最隆重、最关键的场合穿。“去拿袍子，去拿那最好的袍子。”这会是一件漂亮的绣花长袍，是家里最好的。父亲，也许还有父亲的父亲都穿过，是传家之宝。他没有对小儿子说：“现在你赶紧去把自己洗干净。”而是对仆人说：“快！快去把那袍子拿出来给他穿。别耽搁时间，快给他穿上。”父亲待这个小儿子好像王子，又如同对待君王。他把所有的仆人都叫到一起，说：“照顾好他，给他洗干净，穿上最好的袍子。你们做这些事情的时候，不需要他做什么，他只需要站在那里被你们服事就好了。”父亲就是要如此慷慨地宠爱他，给他穿上那袍子。

那是尊荣的袍子。父亲让他同享自己完全的尊贵，完全的威荣。还给他手上戴上戒指。这戒指不仅仅是为了好看，而是在签署正式文书的时候，要拿来在软蜡上印上家族的徽号的印章。它代表了父亲行事的权柄。从此，他可以在任何文件上表明父亲的意愿。又给他穿上鞋子。奴隶、雇工和穷人是不穿鞋的。鞋子是给承担责任的人穿的。父亲给了他尊严，给了他权柄，给了他责任。这个小儿子就有了父亲的尊荣，父亲的权柄，与父亲一同承担责任。

看哪，恩典是如何胜过罪。我们来到神面前的时候，恩典赐给我们神完全的尊荣，如同我们披戴着祂自己的义；恩典也赐给我们神完全的权柄，代表祂按照祂的启示行事；恩典也给了我们责任，奉神的名，靠着神圣灵的大能，来完成神的工作。

父亲慷慨地把他的袍子、戒指和鞋子都给了这个儿子。不仅如此，23节那里，父亲说：“把那肥牛犊牵来，我们可以吃喝快乐。”有钱人会畜养一头牛犊，通常是为了给大儿子办婚事用的，当然也用在其他一些意义最重大的场合，把它宰了，和亲友一起吃喝快乐。他们平时吃肉的机会并不多，只在一些特殊的时机和场合才吃肉。一头牛犊可以让一两百人吃饱。

还记得前面提到过，第7节和第10节主耶稣所说的吗？第7节：“一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人欢喜更大。”第10节：“一个罪人悔改，在神的使者面前也是这样为他欢喜。”这正是这个故事最后要讲的。

于是，庆祝开始了。这庆祝不是为儿子，而是为父亲举办的。这个小儿子已经得到了父亲的长袍、戒指和鞋子。现在，这位恩慈的父亲要为自己举办一场庆祝派对，好抒发自己心中的欢喜。正如24节所说，之所以这样做，是“因为我这个儿子是死而复活，失而又得的”。

神知道谁是祂的儿子。按着祂奇妙的护理和主权，在祂所定的时候，神要让他们从死里

复活。神也要为每一个罪人得救而欢庆，并且这欢庆要持续到永远。

但是法利赛人和撒都该人听后却又是一阵哗然。对他们来说，整个故事现在已经变得无比离奇。这越来越让他们恼火和愤怒。父亲的行为实在是太反常、太愚蠢、太丢脸了。他竟然把一切都给了这个小儿子，并且还像赢得了什么荣耀一样大加庆祝。在他们的世界里不会存在这样的人物——没有这样的儿子，没有这样的父亲，会做这样的事。这就揭露出了他们的真面目——他们不认识神。

一个羞耻的反应

最后，就到了这个故事奇妙的结尾部分——一个羞耻的反应。25节说，“那时，大儿子正在田里。”你不觉得奇怪吗？难道不应该是大儿子去决策、处理所有这些大事吗？这是他的责任。但是他的父亲却没有征求他的意见，甚至都没有告诉他这件事，也没有派人去叫他。为什么？因为他和父亲的关系非常疏远。所以他从一开始就没有维护父亲的荣誉，也没有试图保护弟弟，阻止他去做傻事。在每一件事上，大儿子都没有发挥什么作用。他虽然在家里，却和父亲形同陌路。所以他不愿参与，而是去到田里。他当然不用干活，只是监督人干活。他的父亲就任由他留在那里，直到一天结束，像平时一样回家。而那时欢庆派对已经开始。父亲知道他不关心弟弟，也知道他并不在意父亲的喜乐。

他来了，走近房子，听到音乐和跳舞的声音，就叫来了一个仆人，问这是怎么回事。他完

全被蒙在鼓里，不知道发生了什么，他在这整个救赎计划中无份。27 节，大儿子得到的回答是：“你兄弟来了，你父亲因为得他无灾无病地回来，把肥牛犊宰了。”“无灾无病”，这短句实际上与“平安”相关，就是父亲平安地得回了小儿子。他们父子重回和睦，完全和好。

现在你们可能会想：“哇，这个大儿子一定会同父亲和弟弟一起庆祝吧？”不！28 节说，这个哥哥生气了。在这个哥哥身上，我们看到了法利赛人和文士的影子。这个哥哥实际上就是指代他们。神在基督里拥抱罪人，而他们对此却感到无比愤怒。前面提到的那九十九个不需要悔改的人就是指他们，他们从不认为自己是罪人。

这个大儿子生气了，他不愿意进去。“我不会参与这样的事。这真是太可耻了！”他认为父亲可耻，弟弟可耻，正在庆祝的村里人也可耻，父亲就是一个傻瓜，现在不是尊荣父亲的时候。其实他和父亲的关系早已经断绝，他和弟弟一样是失丧的。法利赛人和文士，就同税吏和罪人一样，都是失丧的，只是失丧的形式不同而已。一些人失丧在遥远的地方，一些人失丧在神身边，失丧在教会里。所以，这些人也在这个故事当中。从他们的角度来看大儿子，会说：“终于有了一个明白事理的人了！这个大儿子是在发义怒，我们喜欢这个小伙子。”这是法利赛人和文士喜欢的人，因为这代表的正是他们。

更羞耻的事情发生了。28 节说：“他父亲就出来劝他。”这真是令人难以置信。父亲又一次屈尊俯就下来。他离开了欢庆的派对，对众人说：“抱歉各位，我要出去一下。”他来到夜幕下，进入黑暗中，找到这个恨他的假冒为善的大儿子，长时间地恳求他来参加派对。这又是一个多么荒唐可耻的做法。对于这个忤逆、羞辱自己的大儿子，这位父亲没有当众扇他耳光，没有打他，而是在乞求他。

但 29 节，这个儿子的回应却是：“你看^[2]，我服事你这么多年……”这真是让人瞠目结舌。他竟然都没有称呼“父亲”，而是说“你看”。这是完全的蔑视，完全的不敬。这等于是在说：“我也希望你死了就好了。”

他说：“我服事你这多年，从来没有违背过你的命。”这肯定是在骗人。就像那个有钱的少年官说自己遵守了所有诫命（参太 19:20）。宗教骗子和假冒为善之人就是这样，他们不愿承认自己的罪。而那些律法主义者，他们遵守律法，却只是将其视为一种责任，一份折磨人的苦差事，充满了苦毒。在这里，大儿子的意思是说：“我一直在咬紧牙关，辛辛苦苦地服事你，就是为得到我想要的产业。我从未疏忽过你的任何一条命令。而你却从来没有给过我一只山羊，更不用说宰一头牛犊，叫我和朋友一同快乐。”他也想要一个属于自己的派对，但不是和父亲，也不是和弟弟一起，而是要和他的朋友们。物以类聚，人以群分，他有自己的圈子，假冒为善之人总是混在一起。

[2] ESV版有look一词，而和合本翻译时未体现。——编者注

大儿子继续说：“但你这个儿子和娼妓吞尽了你的产业，他一来了，你倒为他宰了肥牛犊。”我们发现，像这样的律法主义者、表面上的宗教人士，其实都会嫉妒那些浪子一样的罪人。因为他们内心有同样的私欲，只是从未得到满足。他们对罪和不义有着同样的渴求。看到有人穷奢极欲、我行我素，他们的内心其实是满怀羡慕和嫉妒。但是他们在意别人的看法，想要通过外在的顺从，来达到自己的目的。

面对大儿子充满愤怒的质问，父亲却回答说：“儿啊，你常和我同在，我一切所有的都是你的。”“儿啊”这个词，这里用的不是 *huios*，那个词已经用过八次，用来指“儿子”；这里用的是 *teknon*，意思是“我的孩子”。父亲说：“我的孩子，你常和我同在。所有我的东西，一直都是你的。你只需要来和我有交往就可以了。而按你现在的所作所为，是永远都得不到的，因为你不能以那样的方式来赚取。”32节，父亲继续说：“只是你这个兄弟是死而复活、失而又得的，所以我们理当欢喜快乐。”

结语

从这个故事里，我们看到了两种罪人。一种是挥霍无度、放荡不羁、公然犯罪、不道德、不虔诚的罪人；另一种是在家里、在教会中，外表虔诚、道德的假冒为善之人，两者都是极端的罪人。我们还看到，有一位父亲，对这两人都苦苦哀求，要把自己所有的一切都给与他们。

神为什么这样做？因为当一个罪人悔改，祂会大大地欢喜快乐，所有圣天使和得荣耀的圣徒都与祂一道欢喜。但是，你们知道的，这个故事并没有结束，只是戛然而止。读完32节后，我们会找33节，因为要问间接着发生了什么？大儿子怎么说？他做了什么？但这故事就这么戛然而止了。

如果是我，我会这么写故事的结局：“哥哥看到父亲的同情和怜悯，感受到他的期盼和好意，就承认自己假冒为善的罪，请求父亲饶恕；父亲就拥抱他，与他亲嘴，带他赴筵席，与父亲同桌而坐。”我喜欢这个结局，但我不能写结局，结局已经写好了。这结局就是：“大儿子听后，对父亲非常愤怒，拿起一块木头，亲手把父亲打死了。”这就是结局。

再过几个月，法利赛人就会把耶稣钉在木头上。他们会庆幸自己的所作所为，认为是一种维护荣誉的义举。认为自己保护了他们的百姓、民族和宗教，使其免受一个羞辱这一切之人的威胁。如果用这个比喻的话说，这儿子是以彻底的、致命的打击来攻击父亲，并说：“你是邪恶的，你是可耻的。需要有人来终结这种耻辱，给这个家带来尊荣。我要让这个家摆脱你这样一个可耻的父亲。”他一边说，一边把他打死了。

故事就这样结束了，讽刺的是，本该责打儿子的父亲，却被邪恶的儿子打死了，真是罪大恶极。他们自以为义，他们不明白何为爱、怜悯和恩典。然而这位神，在基督里拯救、施恩的父，使用这起谋杀，为我们买来救赎。

一切都终结于十字架，祂在基督里受死，为我们轻看羞辱。祂亲身承受了羞辱，让我们可以参与到那给祂带来喜乐的欢庆之中。

祷告

天父，我们今天讲了很多。我们为我们宝贵的主有如此丰富的教导而献上感谢。请帮助我们，让我们的心被你这奇妙的话语深深吸引。

对于那些不认识基督的人，那些不在基督里

认识神的人，那些在遥远的地方穷途末路的罪人，那些在教会里，处于另外一端的假冒为善之人，愿他们能明白，有你的恩典在等着他们。没有什么罪是太过深重，没有什么假冒为善是太过顽固，以至于人要被抛弃，而得不到恩典。

我们感谢你，你可以把人能对你所做的最坏事情变成最好的事，就像你用死换回我们的生命。我们祈求你在每一个人的心里动工。让我们为有这样一位慈悲怜悯的天父而心存感恩。奉基督的名祷告。阿们! ✝

预备一篇呈现基督的讲章^[1]

文 / 埃德蒙·克罗尼 (Edmund P. Clowney)

译 / 王处敬、李妮苹

福音的传讲会将耶稣基督呈现出来。使徒保罗问愚昧的加拉太人：“无知的加拉太人哪，耶稣基督钉十字架，已经活画在你们眼前，谁又迷惑了你们呢？”（加 3:1）保罗攻击那些假使徒，他们将基督救赎人的好消息歪曲为人赚取天堂的计划。他不仅宣告神是以恩典而不是以行为来拯救人，更把基督带到众人面前，宣告祂的救恩。讲道乃是指出基督为我们的罪被钉死，又为让我们得生命而复活。

在圣灵的能力下讲道，就是在耶稣的同在中讲道。当保罗说到基督战胜黑暗的权势时，他意识到了恶魔在灵界里的力量。当穆斯林恐怖分子利用飞机摧毁纽约世贸中心的双子塔，并在五角大楼实施破坏时，我们举国上下都震惊不已。然而，作为天国的子民，我们并未意识到属灵争战的存在，仍然一如平常地生活着；主则为了这个争战装备了保罗。耶稣在十字架上胜过了撒但及其差役的权势。罗马人通常会把

死刑犯亲手写的忏悔书钉在他的十字架上。保罗看到了耶稣的十字架，上面钉着手写的、祂为之而死的那些人的罪孽和罪行（参西 2:14-15）。保罗描述了赎罪的意义，但从来没有脱离过耶稣的真实存在：无论是在十字架上，还是在祂传讲的话语中。对传道人和主日学老师来说，“让我们看到耶稣”是一句合适的座右铭。

一、主自己在传道中说话

1、祂的呼召被听到

保罗已经告诉了我们传道的秘诀。他一开始就肯定地说：“凡求告主名的，就必得救。”他问道：“然而人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾听见祂，怎能信祂呢？没有传道的，怎能听见呢？”（罗 10:13-14）这段话经常被翻译成“他们怎么能相信一个他们都没听说过^[2]的人呢？”“他们未曾听过的”是正确的翻译（在希腊语中，“听”的动词形式使

[1] 本文是克罗尼所著《传讲整本圣经中的基督》一书的第二章。埃德蒙·克罗尼，《传讲整本圣经中的基督》，王处敬和李妮苹译（Wheaton, IL: Crossway, 2023），2023年9月10日存取，https://www.churchchina.org/wp-content/uploads/Preaching_Christ_in_All_of_Scripture_CHS.pdf。转载时略有编辑。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

[2] “听说过”“听过”两处的强调字体，为本刊编辑所加。——编者注

用属格作为直接宾语)。在福音的传讲中，基督亲自对那些听的人说话。

新约圣经中使用了许多术语来表示讲道。讲道包括传福音、教导神丰富的启示、鼓励、劝勉、警告和责备。然而，讲道的任何方面都不能忽视救主的呼召。有些传道人把软弱和疲惫的人引向基督，另一些传道人则驱使背叛神的人努力逃离宝座上羔羊的愤怒。温柔的恳求和严厉的警告都出自救主之口，祂通过传道人所传讲的话语来发声。

2、学习圣经把我们带到祂的面前

当你学习主的话语时，你是否需要被提醒，主就在那里与你同在？诚然如此，阅读祂的话语正是寻求祂同在的主要方式。我们怎能忘记是主在向我们说话呢？

溥伟恩（Vern Poythress）分析了语篇结构。^{〔3〕}他指出意义是一个静态的元素。存在着一个固定的意义。当然，这在后现代思想中是被否定的。现今，人们认为唯一存在的意义是某人所获得（或被给予）的意义。在我们自认为是后现代主义者之前，早就有读经小组实行了这种做法。一个文本的意义在读经小组中被多次表述：“对我来说，这段文字意味着……”。没有人可以否认这种说法。但问题是，这种说法是否有误？这段经文是否就是那个意思，还是被误解了？有些人在经文有确定含义的同时，又声称别人误会了自己对经文的理解，

因此感到受伤。读到这些自认受伤者给出的回答真是太有意思了！

意义也被纳入沟通机制：发送者、信息和接收者。此外，关系性元素（指这三者间的关系。——译注）提供了沟通的背景。信息的背景包括信息所针对的人，但其意义却超出了它最初的目标人群。

既然我们关注的是呈现耶稣，我们可能会想要打破文本意义的壁垒，以达到厘清我们与主关系的目的。沉闷的解经和字词研究仿佛一座不毛之山，对我们这些想要攀登“变像山”山顶的人而言，它们更像是沿途障碍而非登山路阶。

然而，情况恰恰相反。我记得曾听过曼哈顿的救赎主长老会的提摩太·凯勒描述“灵修之道”。他坚持认为，圣经为那些寻求主的人打开了通往天堂的大门。几个世纪以来的神秘主义者描述了他们试图攀登“雅各之梯”的操练。他们认为，这些做法可能会把我们带到天堂门口。但这扇门必须从另一边打开。禁欲的苦修无法产生属灵的现实。在第二个千禧年末期，阿托斯山的修士们曾把耶稣教导的主祷文当作咒语反复念诵。毫无疑问，他们能够反复多次、真诚地祈祷：“耶稣，神之子，请怜悯我们。”然而，不断的重复会导致理性思维被放空，将直觉分离出来。这种直觉与加深理解和信心有别，后者才会将人的思想和心灵带到主的面前。聆听主的话语，这是一种信心的操练——相信主

〔3〕 Vern S. Poythress, “A Framework for Discourse Analysis: The Components of a Discourse from a Tagmenic Viewpoint,” *Semiotica* 38, no. 3/4 (1982): 277–98; “Hierarchy in Discourse Analysis: A Revision of Tagmenics,” *Semiotica* 38, no. 1/2 (1982): 107–37.

确实听到并回应我们的恳求；此间，主与我们的团契是个人性的，其强度超过了我们灵修的表达，但我们的话语和呼求也回应了祂的爱。^{〔4〕}

要想明白研读经文如何吸引我们进入主的同在中，你可以默想跟主的爱有关的经文。主对我们说：“我以永远的爱爱你，因此我以慈爱吸引你。”（耶 31:3）这番话是说给贞洁的以色列听的，表达了祂的盟约之爱。这爱就是起誓的委身。在 NKJV 版（新英王钦定本）圣经中，“חֶסֶד/cheched（盟约之爱）”被翻译为“lovingkindness（慈爱）”。这位盟约之爱的神，就是那以祂的誓言为印记，立约要成为祂子民之救主的神。我们在创世记 15 章读到，神在成为亚伯拉罕的神时，发誓如果祂违约就要遭受可怕的咒诅。为了遵守这个誓言，神亲自降世成了百姓的救主。

对经文的关注让我们看到，神对祂爱的表达会将这爱限定在选民身上。神因着爱降临，以显明祂对选民的委身。祂以主使者的身份向亚伯拉罕和他的后裔显现。主的委身，还有祂的盟约之爱，都是非常个人化的，都是指向选民的。我们在基督里蒙拣选的人，作为祂身体的肢体，同享因着基督而赐给我们的那份爱。没有一个信徒可以夸口他跟基督的交通是独立于群体之外的。有一首很知名的赞美诗唱道：“独自徘徊在花园里，玫瑰尚有晶莹朝露……与主在园中心灵真快乐，前无人曾经历过。”这种矜夸完全背离了圣经中的敬虔。主确

实提到过祂默然爱祂的百姓，也因他们喜乐而欢呼（参番 3:17）。然而，主在这里说话的对象不是孤立的个人，而是祂的百姓。感性的浪漫主义，在面对神爱的实质时，偏离了信心的回应。

带着敬虔的态度去认真默想主的话语，仍然是在敬拜中进入主同在的关键。

二、构建呈现基督的讲道

1、解释/应用的划分因基督的出现而更新

在耶稣各样的话语和行为中

讲道经常被划分为解释和应用。通常的策略是将应用留到结论部分。为了避免这种一把抓的情况，也可以在单独的要点对附加简短的应用。这样往往会衍生出一系列跟主题关系不太大的“小讲章”。

在信息中呈现基督就能解决这个问题，因为现在我们要透过耶稣的言行——祂用来启示自己的言行和祂用来引领我们的言行——来呈现祂。再一次，当我们看到、听到耶稣时，祂的出现就统一了我们的信息。为了让我们的听众意识到耶稣，我们决不能忽视用福音书的叙事来讲道。如果我们熟悉耶稣在地上传道时的行为，以及祂对众人、对门徒、对抵挡者和对天上的父所说的话，那么我们就能够生动地感知到耶稣的出现。这是真正的耶稣，我们因着信心知道祂的存在。传讲福音

〔4〕 参 E. P. Clowney, *Christian Meditation* (Nutley, N.J.: Craig, 1978)。

书中所呈现的主，比那些试图描绘主事工最棒的电影更有力量。学园传道会在国际上发行的《耶稣传》向广大人群介绍了福音，其中包括数千还没有自己文字的族群。然而，正是在“对耶稣的呈现”这一点上，电影的结尾有很大的缺陷。结尾处，一个演员恳求观众到他那里去，并相信他。在被传讲的圣道之外，给出另一个耶稣的现实，注定会如虚构角色一样失败。这个演员并不是耶稣。

这警告了我们这些传道人。我们不能扮演耶稣的角色，也不能扮演祂说话时的面部表情。耶稣是真实的，不能使用替身。

在基督属天超越的荣耀中

我们同样需要使徒书信中对耶稣的荣耀的描述。在这些受默示的书信中，祂身体复活的现实和属天的荣耀吸引我们去了解这位昨日、今日、一直到永远都一样的耶稣（参来 13:8）。

我们对耶稣的呈现还需要考虑到历代教会的认信。救恩一直意味着我们因信与基督联合。我们知道，在祂地上的事奉和天上的荣耀中，祂是我们的中保，我们的先知、祭司和君王。祂在十字架上代替我们，又以圣灵的身份从宝座上来到我们身边。阅读保罗写给腓立比人的信，看看祂对耶稣的直接认识是如何贯穿整封书信的。约翰福音向我们展示了，耶稣的话语如何伴随着伟大的行为，这些行为是祂到来的标志。

我们理所当然要重视教义的宣讲。我们需要教导教会有关耶稣的位格和工作的教义。现在和以前一样，虚假的福音比比皆是。然而，如果我们失去了对主同在这一现实的关注，我们就失去了主自己的真实性。如果我们不明白主话语的伯拉纠或亚米念主义者提出警告，却不展示主的荣耀，那么列举他们的错误就没有什么意义。

2、讲道结构在救赎的故事中呈现基督

所有关于耶稣的呈现都有一个叙事的维度。祂的来临使圣经中的伟大故事达到了高潮。在旧约中，**耶稣作为主的天使出现**^[5]，表明自己是“自有永有的”神（参出 3:2、14）。以赛亚在圣殿中看到祂的荣耀（参赛 6）。正如我们所看到的，约翰确定以赛亚在异象中看到的那位荣耀的主就是耶稣（参约 12:41）。

旧约叙事将主的到来描述为**祂与应许的那后裔同在**。当亚伯兰按照神的指示进入迦南地时，耶和華在示剑的橡树下向他显现，并应许把土地赐给他。亚伯兰建了一座祭坛来纪念神的显现。后来，神在火焰中显现，穿过被切开的尸体：正如我们已看到的，一次象征性的显现，标志着神用祂的誓约确保了与亚伯兰的圣约。再后来，耶和華带着两位天使来到这里，应许年老的撒拉会有一个儿子，这在人看来是不可能的事。以撒出生时，神给亚伯拉罕和撒拉带来了喜乐。此后，主要求亚伯拉罕把他所爱的儿子以撒献上。但以撒不能成为亚伯拉罕

[5] 本部分的强调字体，为本刊编辑所加，以说明作者的思路进展，便于读者识别、理解。——编者注

得救的祭物。当亚伯拉罕伸出刀子要杀他的儿子时，主阻止了他，主提供了替代祭物——一只被困在树丛中的公羊。

在雅各的生命中，耶和华再次降临显现，并重申祂的圣约应许。当雅各得到他父亲的祝福时，他的兄弟以扫威胁要杀他，雅各就逃走了。在伯特利（参创 28:10-22），耶和华降临并重复了祂的应许。正如我们所看到的，耶和华对雅各显现，耶和华就站在他旁边。在雅各的梦中，神从梯子上下来，站在雅各旁边（创 35:13，“神就从那与雅各说话的地方升上去了。”）祂亲自从梯子上下来，与雅各在一起，并承诺永远不离开他。站在雅各旁边的正是三位一体中的第二个位格，神的儿子。耶和华的显现总是出现在圣子的到来中，祂是父的启示者。当耶稣告诉拿但业，他将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上时，祂提到了这段话（参约 1:51）。这样看来，耶稣似乎不是把自己比作梯子，而是把自己比作在伯特利降临时，天使在祂身上上去下来的那个人。当祂再来时，当祂在荣耀中降临时，他们将再次伴随祂。

当耶和华降临雅博渡口与雅各摔跤时，体现出了其显现的戏剧化。雅各在哈兰与拉班相处多年后，按照神的指示返回。他害怕与以扫见面，因为他曾逃离以扫的愤怒。当雅各进入那片土地时，有两队天使迎接他（参创 32:1-2）；然后耶和华与他进行了一场摔跤比赛。冠军之间的摔跤在古代近东宗教文学中占有一席之地。我们千万不要联想到电视上那些摔跤的滑稽场面。在

雅各的比赛中，双方都是以败取胜。当耶和华摸他的大腿窝时，雅各输了，但雅各却又赢了，因为他不容耶和华去。当耶和华为雅各祝福时，耶和华在某种意义上输了，但耶和华又赢了，因为为雅各祝福是他的最终目的。雅各的“大腿窝”受了伤。当另外两段经文提及雅各的“大腿窝”时，它指的是雅各的那子孙、那后裔。雅各那子孙的象征意义指向基督，祂为我们被钉在了十字架上。在黎明时分，雅各能辨认出天使的脸。他称这个地方为毗努伊勒，因为他说：“我面对面见了神，我的性命仍得保全。”（创 32:30）

在整个出埃及记的叙述中，耶和华都**向以色列人显现祂的同在**。在燃烧的荆棘中，耶和华的天使对摩西说话。当摩西问祂的名字时，天使给出的名字是耶和华，即“自有永有的”神。耶和华说祂听到了祂的子民在奴役中呻吟，就下来拯救他们。耶和华不是从远处拯救，而是在祂亲自的同在中拯救。在火柱中，耶和华的同在引领祂的子民离开埃及。当埃及人追击时，耶和华的云成了火焰的帷幕，为以色列人遮挡他们的战车。当埃及的战车试图沿着耶和华在海中开辟的道路前进时，耶和华从云中观看，一举毁灭了他们。

当耶和华把以色列人带到西奈时，祂说：“我向埃及人所行的事，你们都看见了，且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。”（出 19:4）当以色列人站在神的面前时，祂的云彩覆盖着山，以色列人就恐惧，这是对神同在的恐惧。

在描述出埃及的经文中，神在祂同在的云彩中下来，引领和保护祂的子民。我们记得，火云挡住了追逐以色列人的埃及战车。在西奈山上，摩西领受了会幕的计划，就是要在以色列营地中支搭神的帐幕。然而，就在摩西领受这些计划的同时，百姓却在他们制作的金牛犊前敬拜。

在这次偶像崇拜之后，神说祂不能住在子民中间。摩西从神领受的设计方案是把会幕放在支派营地的中心。各支派按着他们的宗族，要在神的帐篷周围竖立自己的旗帜，祭司和利未人则在会幕前的东边安营扎寨。他们是一个“硬着颈项”的民族（就如一匹抗拒缰绳的马）。神住在他们营地中间的帐棚里，这对他们来说太危险了。因为祂圣洁的火焰可能会迸发出来，吞噬他们。

神说祂不会住在他们的帐棚中间，而是要走在他们前面。祂将把迦南人从应许之地赶出去，但祂不会住在他们“中间”/不同他们上去（参出 33:3）。“In the midst（在其中，中文译为‘同’）”更确切地翻译了该希伯来语。如果神不在他们其中，神就无需在他们中间支搭帐棚。会幕也就不需要了。

当耶和华说祂必不会与他们同去时，摩西回答说，那么他们就没有必要再继续下去了。他带领以色列人哀哭并祈祷。摩西祈求耶和华再次向他宣告祂的名，并向祂彰显祂的荣耀。耶和华的名和主的荣耀都是祂同在的表现。神听了摩西的祷告，宣告祂的名是耶和华，充满了 **חֶסֶד**/cheched（慈爱）和 **אֱמֶת**/emeth（诚实），充满了约中之爱和

诚实（恩典和真理）。神向摩西彰显了祂的荣耀，从隐藏在磐石穴中的摩西身边经过。

在约翰福音中，约翰使用的那个希腊词可以译为“设立会幕居住”或“支搭帐篷”。约翰在这卷书的 1:14 指向了出埃及记 34:6。摩西在祷告的时候重复了神的话，神不能居住在这硬着颈项的百姓中间；但摩西也补充说，“求你赦免我们的罪孽和罪恶，以我们为你的产业。”（参出 33:5，34:9）

这整段经文是出埃及记的转折点。在耶和华应许要与他们同在之后，百姓就慷慨解囊，纷纷为会幕奉献。他们完全照着神设计的样子来建造会幕。在这卷书的最后，耶和华以祂荣耀的同在充满了整个至圣所。整卷出埃及记的主题就是耶和华与百姓同在，救拔他们，引导他们，并住在他们当中。就像约翰福音 1:14 所指出的，这一切都指向了耶和华在道成肉身中的显现。

基督也**借着旧约象征中的预表来启示自己**。我们不仅从旧约故事中听出了主的同在，也从中听出了那位即将降临的耶和华的仆人。那些在祂圣约中服事的人就是这位仆人的预表。既然基督已经来了，礼仪律中那些精心设计的象征就不再具有仪式指南的功用了。我们就从影儿进入了光中，就是祂同在的光中。

约翰在拔摩海岛上的异象汇集了旧约的意象，这种天启式的象征手法呈现了基督。我们的启示录讲道大大得益于最近的研究。丹尼斯·约翰逊（Dennis Johnson）的启示

录注释^[6]，从救赎历史的背景呈现了启示录的象征意义。考虑到伊斯兰教的扩张和中东爆发的战争，我们必须在讲道中清晰地强调基督当下的拯救法则。

3、用直接引语呈现耶稣

耶稣无论是向我们启示祂自己，还是发声指教、引导、警告我们，祂都呈现自己。我们传讲福音书叙事时，不要间接地引用耶稣说过的话。要呼吁听众聆听耶稣的话，你要直接引用祂。“未曾听见祂，怎能信祂呢？”要让耶稣在我们的讲道中亲自说话。红字版圣经（指将耶稣的话用红字印出的版本——译注）受到了一些人的指责，因为它使人误认为，经文中所引用的耶稣的话要比记载这些话的福音书更具权威。这两者都是经文，都是神的话。而使徒保罗在设立圣餐时也引用了主耶稣的话（参林前 11:23-25）。在麦克斯·麦克莱恩（Max McLean）对马太福音的朗读诠释中，当主责备抵挡者的不信时，麦克莱恩直接呈现耶稣的话，追求和耶稣保持一致。对于那些邀请耶稣吃饭的法利赛人来说，耶稣的出现是让他们觉得最不舒服的事情（参路 7:36-47）。我们绝不敢在讲道时弱化耶稣透过圣灵在现场向我们发出的警告。

三、在祷告上做准备以呈现基督

1、寻求耶稣同在的膏抹

不要泛泛地求主祝福你传讲的信息，或者

赐下膏油使你有能力讲道。你在祷告中与主相交时，要寻求祂的同在。求祂让你看着听道的会众时，能够意识到祂就在你身边。主确实会透过祂的话语彰显祂自己的同在。能力都是属于祂的，而且你也非常清楚，你信息的有效性不会受限于你成圣的状态。你我都能想起这样的一些讲道，它们虽然不太出名，主却用它们开了我们信心的眼睛。

有一次跟钟马田在伦敦的伊灵喝茶时，我决定向他请教一个我关切的问题。我说：“钟马田博士，我怎样才能知道自己是靠着肉体的力量在讲道，还是靠着圣灵的大能在讲道呢？”

“很简单，”钟马田看着显得很没有底气的我说，“如果你是靠着肉体的力量在讲道，你就会觉得被高举，就必自高。而如果你是靠着圣灵的大能在讲道，你就会心怀敬畏，充满谦卑。”

因着祂的怜悯，主让我明白了钟马田这番话的意思。我当时正准备从伦敦前往奥地利的施洛斯米特斯尔城堡，这是美国校园基督徒团契（InterVarsity Christian Fellowship）名下的一处产业，我要去那里的一个学生大会上讲道。大会上的学生有些是美国人，另一些则来自曾经的“铁幕国家”。一天下午，我见到了我的听众，地点就在城堡塔楼上的一个房间。壁炉内的炉火在熊熊燃烧。学生们刚刚远足回来，他们鱼贯而入，要赶在晚餐前听一篇信息。

[6] Dennis E. Johnson, *The Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation* (Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 2001).

房间内暖洋洋的，他们昏昏欲睡，我也是。但我确实将耶稣呈现给了他们。我对接下来发生的一切毫无准备。当我讲完后，许多学生都哭了。有的跪下来祷告。他们一直在那里祷告，于是我就坐下来跟他们一起祷告。过了一段时间，楼下的餐厅响起了用餐的铃声。

当时，我对复兴还不太习惯，不想人为地拖延在塔楼的时间。我认为自己最好还是先下去，免得打乱了用餐计划。我下了楼，但却没有一个人跟着我下来。不知道我一个人在空空的餐厅里坐了多久，后来，其他人才陆续地走了进来。也许只是隔了 15 或 20 分钟。

现在我终于知道钟马田那番话的意思了。我心中充满了敬畏。

2、操练与主同在

这一点在同名小册子《操练与主同在》(*The Practice of the Presence of God*)^[7]中讲得很清楚。耶稣在水面上走向门徒的时候，门徒因为小信就怀疑那到底是不是祂，所以祂就责备他们。门徒惊慌害怕，就喊叫起来，说“是个鬼怪”（参太 14:26、31）。耶稣上十字架之前告诉门徒，祂必须离开他们往父那里去。但祂也说祂必不撇下他们为孤儿，必到他们这里来（参约 14:18）。耶稣复活之后告诉门徒，要等候父的应许。这应许就是圣灵要降临在他们身上，耶稣也

要借着圣灵到他们这里来。所以，使徒行传继续讲耶稣复活之后所做的事和祂的教导（参徒 1:4-5）。祂要借着那住在信徒里面的圣灵到门徒这里来。所以，新约书信才提到我们与基督的合一。保罗经常说信徒“在基督里”。因着跟基督的合一，我们也彼此相连，成为祂的身体（参弗 2:13-16），即教会。

在诗篇中，大卫和其他作者在主耶和华的会幕中寻求祂的同在，也在经历旷野的时候躲在祂翅膀的荫下歌唱。诗篇作者所寻求的，正是我们这些基督徒在身体成为圣灵的殿时所得到的。新约书信中充满了对我们救恩的陈述。主与我们同在，我们也与祂同在。没有什么能叫我们与祂分离，也没有什么能叫我们与祂的面隔绝。所以，我们乃是蒙召与那位透过圣灵内住在我们的里面的主同活。神那远非人所能测透的平安，正是祂同在的平安。

操练与神同在的意思就是，承认我们所知道的真实情况。我们生活的这个世界正在叹息，等候得享神儿女自由的荣耀。我们自己也在各样忧愁和痛苦中叹息。但圣灵也在我们里面叹息，与我们一同叹息。没有什么能叫我们与救主的爱隔绝。我们可以将我们的忧虑卸给祂，因为祂顾念我们。

3、在主的同在中讲道

当我们寻求在讲道中呈现耶稣的时候，我

[7] Brother Lawrence of the Resurrection, *The Practice of the Presence of God*, trans. John J. Delaney (New York: Doubleday, 1996).

们虽没有使徒保罗那样的恩赐与呼召，但我们确实将钉十字架的基督活画在了听众的眼前。我们要信靠祂。这位主也与我们同在。门徒曾经问复活的主，祂是否要在那时复兴以色列国？耶稣将那计划中的时间和日期都交给了父，而对于门徒所提出的复兴以色列国的问题，耶稣只说父应许要赐下圣灵（参徒 1:8；约 14:16）。耶稣一直借着圣灵教导他们，今后圣灵也将继续教导他们。耶稣就是真理，而圣灵就是为这真理作见证的。

使徒行传展示了，真理的灵如何藉着主的启示之光引导使徒时代的教会。他们知道主就在他们中间与他们同在；因为他们明白：在圣灵里，耶稣亲自临在，继续祂升天之前所做和所教导的事。他们在犹太、撒玛利亚直到地极的见证，要在圣灵的能力中继续，直到耶稣再来。

主为了打下教会的根基，便赐下独特的使徒性恩赐。保罗的独特恩赐凸显了他使徒的职分（参林后 12:12）。他作外邦人使徒的呼召给了他可称为“我的福音”的信息（参罗 2:16, 16:25；帖后 2:8）。他努力建造一个根基，叫别人可以在上面建造。他“为外邦人作基督耶稣的仆役，作神福音的祭司，叫所献上的外邦人，因着圣灵，成为圣洁，可蒙悦纳”（罗 15:16）。他在圣灵里的能力就是在主同在中能力。他视一切的事奉为敬拜。他活着就是基督。他为祂已经丢弃万事，为要得着基督（腓 3:8-9）。

在主的同在中讲道，比拥有讲道口才更个人化，虽然我们一般可能认为口才是讲道人的膏油。詹姆斯·麦康基（James McConkey）在写到得胜的生活时^[8]，将圣灵的大能比作大坝里的水压。我们被分别为圣之后，水阀就打开了，满有大能的圣灵就涌进了我们的生命。麦康基的另一个比方年代更久远。他将圣灵的大能比作有轨电车上电缆中的电流。将电车的受电杆的触靴搭在电缆上，电流就会流到有轨电车的发动机中。这些比方误解了耶稣之灵与我们个人的同在。我们必须一再谨记，我们得救不是因为我们紧紧抓住了祂，而是因为祂紧紧抓住了我们。主以奇妙的方式亲自与我们同在，以此拯救我们。讲道也是一样。我们指望的不是，我们传讲神的话语时，突然产生一股力量；我们渴求的是，我们传讲耶稣基督的位格时，祂就与我们的讲道同在。

自我意识总是会威胁到我们对基督的呈现。如果我们没有意识到祂的同在，我们就无法将祂传讲出来。仰望主自己才是答案。把你听众的眼目转向祂。我们要使用对话的形式。你的听众在对主说什么？说出他们可能有的想法。想想主的话语可以如何向着会众或其中的一位说出。想象一下你的某些听众可能正在对主说哪些话，然后从主的话语中向他们宣告主的答案。你是在帮助一个圣徒和罪人跟主自己沟通。记住主的话语不会落空，而且主正在说话。讲道语言要生动，但不要使用那些会让听众分心离开主的比方和

[8] James McConkey, *The Three-fold Secret of the Holy Spirit* (Lincoln, Nebr.: Back to the Bible, 1977).

例证，而是要生动形象地呈现主的言行。确保你的例证不会让人分心而忽略它们要说明的事情。如果你用体育明星或音乐偶像的故事来吸引听众的注意力，他们的思绪可能就再也回不来了。

这些并非什么新鲜的建议。在你的讲道中，真正新颖脱俗之处就在于，你仰望主的那种委身，求祂向你和听众呈现祂自己。✠

作者简介：

埃德蒙·克罗尼（Edmund P. Clowney, 1917—2005），自 1966 年至 1984 年担任威斯敏斯特神学院院长，他是一位备受尊敬的牧师、教育家和神学家。他的著作包括：《天命与你——蒙召服事》、《讲道与圣经神学》、《揭开奥秘——发现旧约中的基督》、《传讲整本圣经中的基督》等等。

西缅释经工作坊·释经练习及小组点评作业纸^[1]

文 / 查尔斯·西缅基金会 (The Charles Simeon Trust)

姓名: _____

经文: _____

要求：完成个人释经作业时，对于指定的经文段落，你需要回答下面的问题。在小组中，你有 **5 分钟** 时间来呈现作业。请将你打印 / 复印好的 **9 份作业**（双面印制，一张纸之内）分发给小组成员（八位组员及一位组长），这将有助于大家对你的作业给出有效的回应。如果你不能理解作业纸中的问题，请阅读《释经作业指南》。

一、作者是如何组织这段经文的？ 请 a) 留意体裁、文本类型；b) 列出经文结构（分为几部分），概括各部分主题，标出相应的经节编号；c) 解释你用什么方法分析得出这一结构；d) 以及这结构告诉我们，经文有怎样的重点。

二、如何从各种背景 (Context) 理解这段经文的意思？ 请分析：a) 文学背景（上下文）；b) 历史背景（作者处境）；c) 文化背景（经文中人物所处的历史时期和地区，有什么文化细节与这段经文有关）；以及 d) 圣经背景（引述 / 典故，或者本卷书的作者对其他书卷内容进行的历史性关联，而非神学性联系）。**请写下，这些背景提供了哪些帮助，使我们更好地理解经文的含义。**

[1] 本文转载自查尔斯·西缅基金会释经工作坊提供的电子资料。2023 年 8 月 10 日存取，<https://simeontrust.org/zh-hans/>。参照《释经作业指南》，略有编辑。承蒙授权转载，联络版权时承蒙始明弟兄帮助，特此一并致谢。——编者注

三、请用一个短句概括：作者对第一读者讲述这段话的**原初意图 / 目的**。它不仅仅是总结性的陈述，而是说服听众的观点。

四、这段经文哪一部分**联系到耶稣基督的福音**？在经文中可以看出**福音的哪一部分**？

五、你有什么**结论 / 主张**，要向**你的听众**来论证（请用一个短句表达）？

六、你要给听众什么**应用**（**上述结论对听众的意义**）？既要考虑基督徒听众，也要考虑非基督徒听众。

七、你的讲道**标题和大纲**是什么？

西缅释经工作坊·释经作业指南^[1]

文 / 查尔斯·西缅基金会 (The Charles Simeon Trust)

完成释经作业可能是一件有挑战的事情，如果你是第一次参加释经工作坊的话，尤其如此。我们鼓励你竭尽全力去完成作业，但同时，我们也不希望你对此过分焦虑，甚至惧怕小组呈现、点评和讨论。所以，我们为你预备了这份《释经作业指南》，对作业纸上的一些术语、概念和问题背后的意图进行解释。

当然，要更好地理解《释经练习及小组点评作业纸》中的问题及相关概念，最好是注册西缅基金会网站的“首要原则”在线课程 (<https://simeontrust.org/zh-hans/> 在线课程 /)，聆听教导，并参加一次工作坊。你也可以访问网站，学习工作坊的已有课程。但是，如果这是你第一次参加学习，我们并不期待你完全领会所有内容。任何学习都需要日积月累，最后方能水到渠成。

作业纸上的问题

一、作者是如何组织这段经文的？请 a) 留意体裁、文本类型；b) 列出经文结构（分

成几部分），概括各部分主题，标出相应的经节编号；c) 解释你用什么方法分析得出这一结构；d) 以及这结构告诉我们，经文有怎样的重点。

作者使用的**文本结构**是一种用以阐明圣经经文组织结构的方式。每段经文里面都包含着作者组织经文时，对素材和逻辑的深层次安排。经文的每一部分都在这个结构中起作用。你或许可以把它看成是作者的写作大纲。

当题目要求你去找出经文的结构时，是想让你找出经文深层次的结构。它可能是一个语法或逻辑结构（在论述 / 议论文中较常见）；或者是故事情节、人物对比或文学手法（在叙事文中较常见）；或者是将经文拆分成小节（常见于诗歌体中）。不管你用什么方法确定了作者写作的结构，都应该标出这段经文的不同组成部分，概括各部分主题，并标出相应的经节编号。

[1] 本文转载自查尔斯·西缅基金会释经工作坊提供的电子资料。2023年8月10日存取，<https://simeontrust.org/zh-hans/>。编辑时，除润色文字，亦按工作坊的实际过程对内容略有增补。承蒙授权转载，联络版权时承蒙始明弟兄帮助，特此一并致谢。——编者注

重要的是，这种结构会反应出一个**重点**，也就是作者要通过篇章结构传递的主要观点。这就意味着，你需要理解段落与段落之间的内在逻辑，而不仅仅是给经文分段。你需要思想整个结构，并且找出在这结构中，各个部分互相衔接的逻辑是什么。问自己“为什么”和“怎么样”的问题，这可以帮助你更好地理解作者的论证逻辑。

请注意，我们使用“结构”一词，指的是一段经文的组织结构。对于整卷书的结构，用“宏观架构”这一称谓更合适。

那么文学体裁和文本类型呢？

文学体裁（genres）是指具有某种典型特征的文学种类。不同体裁的作品，需要使用一些特定的方法去阅读。我们不会用读报纸的方法去读小说、菜谱、信或者歌词。整本圣经中有几种不同的体裁，包括：旧约历史、先知文学、智慧文学、天启文学、福音书、使徒行传以及使徒书信。尽管每个工作坊会集中于一种体裁，常常以某一卷书作为该体裁的代表来讲解，但作业纸上的问题都是原则性的，可以应用在任何体裁上。

文本类型（Text types）和体裁有些许的差异。它们指的都是文学种类，因此会让人困惑于如何区分。体裁是指一种更大的种类，考虑到整体内容、历史地位、文学结构和修辞目的；而文本类型只是指一段文本的种类。在圣经中有三种主要的文本类型：叙事文（或者故事）、议论文（或论述）和诗歌体。重要的是，每种文本类型都出现在不同体裁的

书卷中。也就是说，在上面列出的每种体裁中都有叙事文、议论文和诗歌体。

每种文本类型的经文，都有特定的结构，也需要特定的工具来找出这些结构。当然，你应当始终从反复阅读经文开始（最好使用多种译本）。然后再使用以下方法：

- **议论文（或论述）**：这种文本类型常见于旧约历史书或使徒书信（讲道中最可能出现的文体）。通常是某个人在说话，其中往往有作者自己的逻辑流。所以，要找出议论文的结构，你需要找到经文的逻辑或论证过程。你可能会尝试做语法分析（例如找出谓语动词，或是留意从句和观点如何从属于其他主导性观点）；或者追踪作者的思路（the flow of ideas，有时被称为“论述弧”[arcing]）；或者进行语篇分析（discourse analysis）。关键词和过渡词也很重要。无论是哪种文本类型，你都需要特别关注其重复出现的内容。
- **叙事文（或故事）**：这种文本类型主要出现在旧约历史书、一些先知书、福音书以及使徒行传中。叙事文的结构往往围绕故事情节（或叙事主线），人物（相似和反差）或者其他文学手法（诸如：时间、地点的变化）。通常情况下，故事情节可能是最重要的文学特征，它有着显著的结构形态：1) 情节背景，包括人物介绍、时间、地点；2) 冲突，或者情节发展，是一个亟待解决或处理的驱动性事件、问题；3) 高潮，故事的转折点；

至此问题已着手解决，也不可避免地要继续处理；4) 结尾，冲突最终被解决；5) 新背景或平衡状态（stasis），叙事主线为下一个叙事铺路而变化。

- **诗歌体**：这种文本类型在整本圣经中都找得到，但主要出现在智慧文学、先知文学和启示文学中。要找出诗歌的结构，关键要理解各小节的功用。很多译本都会将诗歌切分成几个小节，通常在每个诗节中间留些间距。然而，编辑者并不总是对的！你需要试着自己找出切分诗节的理由：明显的重复与平行、意象的变化、声音 / 观点 / 人物的变化（例如，第一人称、第二人称、第三人称）、排比类型的变化（如两行或者三行形成的诗节，各行是如何关联的），或者其他文学手法（字母顺序）。

如上所述，你首先要做的，是尝试识别经文的文本类型。确认文本类型时一个常见的挑战，往往出现在对话（通常是在叙事文里）中。从语文角度而言，对话是一种叙事，是叙事者转述的两个人物之间的互动。然而，你必须问一个额外的问题——这段对话发挥的作用，是叙事性的还是论证性的？有时，文本之所以记录某位对话者，并不是因为他能推动情节发展；而是为了给主要说话者一个问题或评论，以帮助他进一步发展自己的论证。因此，如果你认为有必要，大胆地把这类对话当作议论或论述吧。

二、如何从各种背景（Context）理解这段经文的意思？ 请分析：a) 文学背景（上下文）；

b) 历史背景（作者处境）；c) 文化背景（经文中人物所处的历史时期和地区，有什么文化细节与这段经文有关）；以及 d) 圣经背景（引述 / 典故，或者本卷书的作者对其他书卷内容进行的历史性关联，而非神学性联系）。**请写下，这些背景提供了哪些帮助，使我们更好地理解经文含义。**

对每种体裁来讲，找出**文学背景**（以及整卷书的背景）最好的办法，就是反复阅读整卷书。感受一下整卷书的主要思路和论点，以及主要章节中的故事张力和论点。但最重要的是，要反复地读。对于你所研读的那段经文来说，它前面和后面的段落特别重要，它们与你要研读的段落有什么关系？是否有一个更大的讨论或话题支配着它们？而这些可能有助于你理解。但最主要的仍旧是反复地读！

就**历史背景**而言，可以从以下方面进行考虑：

- **旧约历史**：大部分旧约历史都指向以色列的历史。你正在研读的这卷书，是针对某些特定历史背景的最佳信息来源。但从整本旧约同一历史时期的其他书卷中（例如，在先知书或诗篇中），找到的参考信息也会非常有帮助。举例而言，某些诗篇出自特定的历史背景，在研读撒母耳记大卫的故事时，你其实可以参看大卫在同时期写下的诗篇。除了本卷书、同一时期的其他书卷，留意过去的历史中出现的问题，也会很有帮助。例如，撒母耳记上有部分篇章在讲以色列立王的故事，去翻看之前士师记后期的

以色列历史，有助于理解从士师时期到王国时期的合理过渡。

- **智慧文学：**大部分智慧书或多或少都是脱离历史背景的。例如，雅歌和约伯记并没有给人任何历史线索。箴言中有历史线索，但历史背景在这卷书中起何种作用并不清楚。诗篇中有一些诗歌可以联系历史书中的历史处境，但并不是所有都可以联系得上。因此，你可以问自己，能通过经文看到哪些相关的历史背景，但若要基于此建立对经文的诠释，则需要慢一点和谨慎一些。
- **先知书和天启文学：**旧约的先知书和天启文学书卷，大部分是和旧约历史书中的以色列历史相联系的。在历史书中尤其是在列王纪中，你很有可能可以找到以色列和犹大的某个人、先知和君王的信息作为参考。查阅某位君王在位统治的情况，了解以色列和犹大面临的问题，或许有助于你理解先知书中先知们的行动。记住，先知预言总是首先成就于以色列和犹大。
- **使徒书信：**使徒书信历史背景的最佳来源，往往在书信本身。查看书信的开头和结尾，可以为其所处的特定历史处境找到线索。通读全篇，可以查考指定的人或者地点。尤其在保罗书信中，可以去发掘有关反对者或者假教师的细节。你可以向自己提问：“收信者所在的城市或地区正在发生什么？”你也要参阅其他书卷的相关经文。例如，如果你在

研读哥林多后书，那么哥林多前书就可以给你提供一些很好的线索；如果你在读提摩太后书，那么提摩太前书和以弗所书或许就有帮助；使徒行传也是很好的资源，供你查找相关的地点和人物。历史信息，尽管不会对你解读经文起至关重要的作用，但几乎总是有助于把经文放回到恰当的历史背景中。

- **福音书/使徒行传：**福音书稍微复杂一些，因为我们对作者的相关信息所知甚少（四福音的内容是启示，但如此命名不是启示而是传统；尽管这一传统很古老，大概率是真实的，但严格说来，福音书是匿名写成的）。更明显的是，关于作者的写作地点和受众，我们现有的理解只是推测。实际上很有可能的是，福音书本意要在古代地中海地区广泛流传，因此其历史处境不应该只和某地的某间教会的某个特定处境相联系。历史中的耶稣和古代地中海地区的文化处境，涉及这二者关系的圣经研究，应当从福音书本身重新梳理。

就**文化背景**而言，我们必须考虑文本中人物的日常生活，以及第一读者会如何理解这段经文。这与前面所说的历史背景略有区别，文化背景关注的并不是特定时间、特定地点的特定听众，而是经文中人们共同拥有的生活细节。例如，福音书中撒种、收割等农业背景的比喻，你在解读时可能需要了解，该比喻（和比喻所在段落）中的人和福音书的第一听众所共有的某些农业或经济方面的知识。当然，任何可以从

圣经本身得出的结论都值得信赖，而任何需要圣经以外的知识得出的结论，则需要用考证的态度再加以确认。

就**圣经背景**而言，你需要非常仔细地阅读经文。作者是否指向一些圣经中记录的先前发生的历史事件？或者，作者可能在引用或者间接提到前面书卷中的经文？要记住的是，这是**解经**的一部分，因此我们要找出，作者写作时合理地期待第一读者读到时会做出的关联。我们不是要找神学性的联系（例如，作者提到恩典，那就让我们来查看其他三处提到恩典的经文）——这属于神学反思的一部分，会在问题四中加以说明。在这里，我们要找出作者对圣经的其他书卷的内容所做的关联（无论是通过直接/间接引用，或是二者指向同样的历史事件）。找到关联点后，再读经文，而且要记住，最重要的问题是**为什么**：为什么作者选择做出这样的经文关联？那个时间、故事或者经文的背景，哪里引起了作者的注意；作者做出这种关联的目的何在？

三、请用一个短句概括：作者对第一读者讲述这段话的**原初意图/目的**。它不仅仅是总结性的陈述，而是作者试图说服听众的观点。

作者的原初意图（目的），就是指整段经文的主旨（中心思想），是作者主要的观点、论点。经文的意图可以是描述性的，也可以是命令性的。它不仅仅是总结性陈述（又称主要内容），而是作者试图说服听众认可的观点。人们努力表达自己时，都有要达成的目标；圣经作者应该也会如此，作者有试图说服第一听众的那个观点。

概括作者的原初意图时，请记住：1）需要足够具体地针对这段经文，以至于可以清楚看到，经文意图是从这段经文，而不是从任何其他经文，得出的结论；2）原初意图是面向第一读者的（稍后我们会提到当代听讲道的会众）；3）作者意图应当是一个简单明了且能涵盖经文目的的单句。

你做概括时的目标，并不是要把尽可能多的内容塞进去，而是要尽可能清楚地把主要观点和意图表达出来。经文意图的句式，有时是陈述句；但不仅如此，它也可能是一个命令式的短语，因为作者的主要目的是呼吁大家行动起来。无论如何，我们希望你尽力呈现出你对经文的理解，并表达出经文的中心论点。

四、这段经文哪一部分**联系到耶稣基督的福音**？在经文中可以看出**福音的哪一部分**？

这两个问题是基于这样的信念，圣经的每一部分、每节经文在某种程度上都与耶稣基督的福音相关（参路 24:13-49）。我们首先来看第一个问题。这是在问，你正在查考的经文——或经文的哪一部分——如何指向福音？这段经文可能预示了福音，也可能是回顾和反思福音。重要的是，你联系福音的思路是从文本出发的，且是合理的。我们希望避免主观的寓意、灵意解经，或者将经文牵强附会地关联到福音。为此，你最好可以考虑如下方法：

- **明确指明**：有时候，你查考的经文刚好就在直接讲明耶稣基督的福音。这种情

况偶尔出现在福音书中，但更多出现在使徒书信中。这是最简单的技巧，你只需要确保自己像作者那样来对待福音。

- **预言成就：**有时候，最好的联系已经被新约经文明确指明了；但涉及到经文所引的原本预言或者原本预言在历史中已有的初步实现，需要在圣经其他书卷中才能找到。例如，先知书中的弥赛亚式的预言，既有在以色列历史中早已直接实现的，也有在耶稣身上才终极成就的。福音书、使徒行传以及使徒书信，常常会回过头来看这些预言。当你在查考经文而遇到这种联系时，要考虑，这是否是一种联系福音的方式。
- **救赎历史发展轨迹：**这是比较复杂的策略，需要比较好地把握救赎历史。每段经文都描述了一些具有救赎历史价值的事物，这些事物存在于从最初的创造到新创造整个历史的时间线上。这一时间线的中心是耶稣的受死和复活。因此，你在查考的经文可能也包括了某些历史性的预表，那些逐渐趋近（前瞻或回顾）耶稣的受死和复活的记号。你可以从救赎历史的某个特定阶段、时期来考虑，并思考你所查考的经文在指向十字架和复活的历史发展轨迹中发挥什么作用。
- **预表：**类比是指两种概念之间一系列广泛的对比（既包括相似性，也包括差异性）；预表是指被用于圣经文学中的一种类比。它可以把人、事物、制度或其他事物拿来对比。重要的是，在这种对

比中存在着一种渐进式的发展，最终的人、事物或事件的价值，会在这一渐进发展中得到某种程度上的提升。换句话说，原型是某种类型或影子指向其终极的展现。为了指向福音，这一原型就是福音的特定层面所投射出的影子。举例而言，摩西是一位重要的先知，预表了耶稣这位终极的先知；大卫是一位英明的君王，预表了耶稣这位终极君王。值得注意的是，在类比和预表中，总是存在着或相似或不同的各种方面。

- **圣经神学的主题：**这些主题贯穿整本圣经，逐渐发展而形成，是众多概念要点的集合。以圣经神学的方法来看，它们可以被看作是遵循救赎历史的发展轨迹，把大量预表性关联的概念组合而形成的。主要的主题包括：神的国，神的救赎（出埃及）和审判（被掳），祭司和圣殿，以及圣约等等。请仔细思考，这些主题中的某个主题，是怎样在你查考的经文中被呈现出来的；最终，这个主题又是如何与耶稣基督的福音相联系的。
- **基于福音的教导：**有时候，你查考的经文确实是围绕着道德行为展开的，如何在经文里看到恩典的福音的确有难度，更容易呈现一篇以要求顺服为主题的信息。此时，重要的是按照正确的逻辑来组织观点。当我们得救时，基督的义便归算在我们身上（称义），这是一种凭信心而来的义（参腓 3:8-9；林后 5:21），而非行为的义。行为的义

并不能拯救我们，但却是在我们得救以后被要求的，是我们为着自己的益处凭信心活出来的样式（成圣）。当我们遇到这些神给属祂子民的教训或道德命令时，我们需要在福音的亮光下去理解。

一般来说，验证你所建立的福音关联是否正确、合法的最好方法，是确保有另一段经文——与你正研究的经文互相补充——来证实这种联系；特别是当你在查考旧约的时候。也就是说，你要确保你所讲解的内容，是圣经自身呈现出来的福音关联，而不仅仅是松散抽象的神学概念。

以上内容所阐释的是第一个问题：“这段经文哪一部分联系到耶稣基督的福音？”除此之外，你也需要思考第二个问题：“**在经文中可以看出福音的哪一部分？**”。换句话说，你正在查考的这段经文与福音的**哪个方面**产生了联系？经文从**哪个角度**体现了福音？福音既非常清晰明了、貌似简单，却又复杂深邃、关乎一切。福音的核心当然是耶稣的受死和复活，为罪代赎，恢复了人与神的关系，预备了永生。但福音还包括其他角度，或许更加紧密地关联到你正在查考的经文，包括：道成肉身、升天、再临以及耶稣的生平、神迹和教导。福音的成就中也隐含着人的回应，诸如悔改、信心和顺服。福音也带来一些结果，如罪得赦免和永生等。其中任何一个都有可能

是经文指向福音时，基于文本最直接又合理的关联方式。

五、你有什么**结论 / 主张**，要向**你的听众**来论证（用一个短句表达）？

一篇**讲道**^[2]的结论，是当今的讲员尝试说服他的听众的基本观点；结论通常是具体的表述，但也可能是抽象的。你可能更会把结论 / 主张当作是自己要说服听众的最基本观点，但在释经式讲道和教导中，结论必然和作者对原初读者的讲话**意图**紧密相关。但这一主张需要经过缜密地论证，其最终呈现形式或许也是论证的形式，包括前提和结论两个部分。

以路加福音 14:13-14 “你摆设筵席，倒要请那贫穷的、残废的、瘸腿的、瞎眼的，你就有福了！因为他们没有什么可报答你。到义人复活的时候，你要得着报答”为例，作者的意图是，第一读者需要考虑他们如何看待社会等级，进而服事那些没有办法回报他们的穷苦人。我给信徒的结论可能像这样：“考虑一下，你是否在服事教会内外那些比你穷的人，而不期待回报；因为耶稣树立了这样的典范。”我也有可能把这一结论换种说法讲给非信徒：“考虑一下，你如何需要耶稣基督？祂以死在十字架上和复活来服事（和拯救！）世人；而我们无法回报祂——这不是我们凭自己能做到的。”

[2] 请注意：我们通篇都在用讲道这个说法来指一位讲道者或教师的信息或教导部分。我们意识到在一些语境中，用这个术语指女性教导女性时可能会让她们感到不舒服。请记得，我们是面向男性牧者写下这些文档，而我们使用这一术语并没有性别暗示。我们的信仰宣言，在我们对性别和事工的认信方面，已经表达得很清楚了。

六、你要给他们什么应用（上述结论对听众的意义）？既要考虑基督徒听众，也要考虑非基督徒听众。

应用(和期待回应)应当与你讲道的结论有关。你可能有多个应用，也可能只有一个。你可以在整个讲道的不同部分，不断阐述这些应用；也可以只在讲道结束时集中阐述应用。

如何得到你的应用？你要利用在背景研究和解经工作中得到的资料和观点，从经文本身引出主要（和次要）的应用；你还要思考自己将如何论证这些应用。此外，你在准备这些应用时，不仅仅要考虑经文对于第一读者的意义，还应该考虑到两类听众——信徒和非信徒——各自不同的处境和需要；所以，你更需要细致地考虑经文如何和福音关联起来。

还是以上文路加福音 14:13-14 为例，这段经文的应用，一方面包括，邀请我们可能不会想到要邀请的人共进晚餐，参与慈惠事工，在教会中牺牲地服事等等；另一方面还包括，进一步展开讲解福音——耶稣拯救我们，却不曾期待我们“回报”祂或是“赚得”救恩。^{〔3〕}

七、你的讲道**标题**和**大纲**是什么？^{〔4〕}

讲道的标题是一个简洁、明了的词组，努力涵盖讲道中的主要观点。这是一种方法，可以帮助听众将思考专注于，他们将从听道中

领受的主要内容上。因此，标题应当比作为讲道结论的那句话更简短、更精准，也应当尽可能地引发兴趣，抓住听众的注意力。若是如此，标题可能需要以当代人容易理解的语言来陈述。毕竟，这是你第一次使用修辞，好说服你的听众——认真听。

讲道或者教导的大纲，是一种你组织讲章或者信息的方法，是从查考经文的过程衍生出来的，应该和经文的结构联系起来——就像你的讲道结论应当与作者的原初意图相一致，你如何组织材料进行论证的讲道大纲(你的大纲)，应该与作者如何阐释自己观点的经文结构（他的结构）相一致。就像你的讲道论证和应用，你也需要同时考虑你的听众和福音的联系。

虽然结构通常是隐藏的，但讲道大纲被组织、呈现出来，是要帮助听众跟上你的讲道。虽然有些人的讲道大纲包括了具体的解释、例证和故事，但工作坊的作业中要求呈现的讲道大纲，只需要以纲要的形式——也就是你给讲道的每一部分所拟定的小标题。

可能你在琢磨：“我真的需要写一个讲道大纲吗？”是的，我们要求你写一个讲道大纲。在地方教会，除了公开讲道和教导，还有其他服事，例如：带领敬拜、编写课程、门徒训练、栽培同工等等。有些讲员发现在讲道或教导的时候，讲道大纲很有帮助；但不论你以什么方式进行话语服事，以组织讲道的方式去思考都非常重要！

〔3〕 请注意：这里并不是想要给出一个权威性的或者足够好的对经文的诠释，而是要提供一个例证，便于读者/学员在自己完成作业时，思考结论和应用的关系，并照此范例格式作答和呈现。

〔4〕 在给女性那个版本的任务表中，问题是：“你的教导标题和教导大纲是怎样的？”

其他常见问题

作者意图和我要给出的结论（还有应用）之间有什么区别？（见问题三和五、六）

如果说写作意图是面向作者的原始听众，那么结论和应用就是我们基于经文面向当今读者的论证目标。另外一种考虑方法是，意图是指经文应用于当时的人，而结论是指经文应用于今天的我们。

我最终要呈现的作业应该是什么样子的？为什么我需要打印多份？

你的作业应当回答作业纸上那些问题。如果你可以控制在一张纸内（正反面打印），对于小组讨论会很有帮助。清晰而简洁的表达是一门艺术，对讲道者和教师来说非常宝贵！为你小组的其他组员提供打印好的作业纸，将会在他们评议你的作业时，使点评更有据可依，使讨论更富有成效。

在小组中汇报作业的环节，我应当如何呈现？

你有五分钟的时间汇报作业，请简明地呈现你作业纸上的内容，包括你的讲道大纲。随后的讨论环节，将基于你呈现的作业，被指定回应你作业的组员将首先发言，随后整个小组都会一起回应、讨论，希望能够给你一两个可以改进的建议。小组可能无法深入地评估你选择的例证，你在公开演讲时的语调或语速等方面；但会专注在你研读经文的方法上，以确保正确地解释，使众人都能理解。

我应该怎样预备自己，好在小组讨论时帮助小组中的其他人？

小组一般由 1 位组长（有时是 1 位组长和 1 位副组长）和 8—9 位组员组成。每次工作坊前，都指定了经文作业；日程表中，都设置了小组讨论环节。你需要汇报自己查考的那段经文，你的同伴也需要汇报他们所查考的其他经文。把所有的经文都预备出来是个不错的想法。你可以从日程表上找到这些指定经文；尝试去研读每一段经文，分析经文结构；查看经文的各种背景；试着自己归纳经文的主旨 / 原初意图，或者至少找到对经文主旨大意的感觉。对每段经文的准备越充分，就越容易在小组讨论时做出回应；越多的小组成员提前做了准备，反馈和讨论的结果就越理想。换一种角度来讲，若有人真正查考过你所研读的经文，你一定更期待从他们那里得到反馈；因此，我们都要认真地研读所有的经文，以便为同小组中的其他人给出最好的反馈。

这是我第一次参加工作坊。我还没有接受过培训呢，应该如何做准备？

我们很高兴你能参加这次的工作坊！《作业纸》和《作业指南》就是为帮助你做准备而预备的。我们网站上的课程、文档和资源 (<https://simeontrust.org/zh-hans/> 在线课程 /)，也都是为了帮助你。你或许设想，在完成作业之前，能先有机会听到一些指导；但那可能意味着，你参加了一期完整的工作坊，却没有机会完成作业。然而我们发现，除非我们把自己的研经成果拿出来接

受审阅、回应和讨论，我们并不能在教导方面有真正的长进。因此，不论你是第一次参加还是多次参加，每个人都会告诉你，在每一个在线课程和每一次工作坊中，总有更多东西可以学习。

为什么不能给一份填好答案的范例？

我们发现，当我们给出范例答案的时候，会出现两种情况。首先，答案限制了参与者的回答。也就是说，参与者会在无意之间，将自己的回答过分局限于作业范例所给定的答案范围。我们并不想一开始就限制你的个人思考，而是宁愿你在做作业时独立思考，再在小组中讨论。其次，有时参与者会把我们在范例中所给出的答案看成是‘标准答案’。但我们希望自己不断进步，在下一次使用作业纸来研究同一段经文时，能够完成得更棒。我们当然不希望

任何人认为，我们已经可以完美地掌握任何一段经文了。我们也在不断成长！

如果我回答错了怎么办？

这是作业指南中的最后一个问题了，但常常是每个人脑海里浮现的第一个问题。紧张是被容许的。我们都担心如何正确解释神的话语。作为基督徒，我们认识到学习过程是一直持续不断进行着的。我们总是能被新的方式拓展。设置交互式教学和小组讨论环节，部分理由是希望让导师和小组带领者也能学到新东西。我们的小组带领者被训练去营造一种容许平等对话的学院式氛围，我们都会得到鼓励和挑战，以实现成长。当其他人评议我们的作业时，我们大多数人都感到不太习惯，但对于我们在讲道和教导方面的成长，我们又都发现这种评议非常宝贵。那么，好好享受这个工作坊吧！✚

西缅释经工作坊·讲道评估^[1]

文 / 查尔斯·西缅基金会 (The Charles Simeon Trust)

译 / 王濯扬

校 / 小脑斧

日期: _____ 讲道人: _____ 经文: _____

讲道笔记

引言:

主要内容:

结论:

[1] 本文翻译、转载自查尔斯·西缅基金会释经工作坊提供的电子资料。2023 年 8 月 10 日存取，<https://simeontrust.org/zh-hans/>。略有编辑，承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

评估者姓名:_____

讲道评估

准确性

1. 本篇讲道的论点是什么？是否清晰？如何反映经文的主旨/原初意图？
2. 讲道者是如何将文本与背景（context）进行关联的？讲道者是如何参考文学背景、历史背景、文化背景和圣经背景的？它们与经文主旨有何关联？
3. 经文结构在讲道中的呈现是否清晰？
4. 讲道者是如何关联福音的？是否基于文本？采取的策略是什么？

传递性

5. 引言是否足够吸引人？是如何吸引你的？
6. 教导要点是否清晰？它们是如何推动论点的？

7. 所列举的事例是否有效？它们是用以解释说明还是为了激发情感？抑或两者皆有？

8. 应用是否清晰？它们与经文有何关联？

9. 讲道的传递效果如何？是否反映了经文的语气？你是否被说服了？

评估

10. 本篇讲道最鼓舞你的地方是什么？

11. 本篇讲道最需要改进的两个要点是什么？

12. 整篇讲道最出色的两个地方是什么？

加尔文关于真道宣讲的教义及其对当今的意义^[1]

文 / 约翰·利思 (John H. Leith) 译 / 述宁 校 / 无声

引言

英巴特·德·拉·图尔 (Imbart de la Tour) 曾写道: “加尔文的第一部作品是《基督教要义》这本书, 而第二部作品是日内瓦这座城市, 书与城市相得益彰。前者是表述出来的教义, 后者是应用出来的教义。”^[2] 这一评价如今受到了质疑, 对加尔文讲道的研究表明, 图尔低估了讲道的作用, 因为单单靠着讲道, 这位教义学者就塑造了日内瓦这座城市的风貌。^[3]

本文旨在回应两个问题:

- 1) 回顾并回应近年来对加尔文的讲道及其讲章的研究。这一回应将以了解加尔文本人当作切入点, 主要基于《基督教要义》和一些小册子, 而对讲道的全面研究则不那么深入。
- 2) 加尔文的宣讲对当今的讲道有何意义。

一、加尔文的讲道回顾及其时代背景

1、回顾加尔文的讲道及近年来的相关研究

加尔文认为, 讲道是神实际临在于我们中间的主要途径, 也是神在个人生活和共同体中施行作为的主要方式。作为一名牧师, 加尔文通过讲道在共同体内营造出一种敬虔的公共思想氛围, 并以之为教会生活中的恩典途径。对加尔文来说, 讲道比纪律更重要, 它是促进社会变革和强化教会生活的途径。^[4] 如果说加尔文创造了“新文明”或“新人”, 那么他在很大程度上是通过讲道实现的。^[5] 加尔文的讲道, 就其数量而言, 十分令人惊叹。1541年, 加尔文回到日内瓦后, 一开始只在周日讲两次道, 紧接着他开始在周一、周三和周五讲道。在

[1] 本文选自Timothy George, *John Calvin and the Church: A Frism of Reform* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1990)。转载时略有编辑, 承蒙授权转载, 特此致谢。——编者注
[2] Imbart de la Tour, *Les origines de la Reforme* (Paris: Firmin-Didot), 4:117.
[3] 参Richard Stauffer, “Un Calvin meconnu; le predicateur de Geneve,” *Bulletin de la Société de l’histoire du Protestantisme français* (1977), 184ff.
[4] 参加尔文, 《基督教要义》, 4.1.9–29。加尔文从不认为教会纪律是教会的必要记号。
[5] Emile G. Leonard, *A History of Protestantism*, tr. Joyce M. H. Reid (London: Thomas Nelson & Sons, 1965), 1:292.

1542年，为了满足日益增长的需求，他开始了更为频繁的讲道。但事实证明，这任务确实过重了，于是委员会减轻了他的负担。1549年起，他每周日讲两次道，隔周的每个工作日进行讲道。^{〔6〕}

自1549年起，由丹尼斯·德·拉古尼尔（Denis de Raguenier）领导的出色的秘书团开始记录加尔文的讲道，他们尽量如实地进行记录。这项工作赢得了难民协会的支持。^{〔7〕}拉古尼尔的目录（1549—1560年）收录了2042篇讲道，后来又增加了263篇。今天，我们只能看到其中的1460篇，这意味着约有1000篇已经遗失。在加尔文去世时或去世后不久，共有780篇讲道稿得以印发。《宗教改革文集》中一共收录了872篇讲道，自1961年以来，有五卷、共206篇讲章被收录进了精编版的《加尔文选集补编》。理查德·斯陶弗（Richard Stauffer）估计，已知的讲道稿约占加尔文全部著作的三分之一。如果加上遗失的部分，讲道稿将占加尔文作品总量的一半，^{〔8〕}而这一估算甚至不包括那些没有任何记录的讲道。^{〔9〕}

加尔文作为讲道者的工作一直吸引学者们的关注。^{〔10〕}近年来，《加尔文选集补编》考据版出版了很多讲道手稿，掀起了人们对讲道者加尔文的新一轮研究。^{〔11〕}更近期，斯特拉斯堡大学的鲁道夫·彼得（Rodolphe Peter）教授，即编辑了加尔文的耶利米书和耶利米哀歌讲道集的那位学者，在广泛地了解加尔文的讲道之后，就这位讲道家进行撰稿。^{〔12〕}1978年，斯陶弗出版了《加尔文讲道中的神、创造和护理》（*Dieu, la creation et la providence dans la predication de Calvin*）。^{〔13〕}斯陶弗认为，加尔文的讲道是对《基督教要义》中的神学的重要补充，也是对传统以及巴特对加尔文诠释的一种纠正。它们也是研究他神学的一手资料，回答了诸如“加尔文是否知道哥白尼（Copernicus）”等问题。^{〔14〕}斯陶弗的解释引起了《改革宗评论》（*La Revue Reformee*）的编辑皮埃尔·马塞尔（Pierre Marcel）的抗议，后者在许多主题上与斯陶弗存在分歧，从加尔文神学的性质到加尔文是否了解哥白尼的问题上都不一致。^{〔15〕}在美国，约翰·瓦尔肯巴赫（John R. Walchenbach）在福特·路易斯·巴特尔斯

〔6〕 Stauffer, “Un Calvin meconnu,” 189.

〔7〕 Bernard Gagnebin, “L’histoire des manuscrits des sermons de Calvin,” in *Supplementa Calviniana: Sermons inediti* (Neukirchen, 1936; 1961—), vol. 1.

〔8〕 Richard Stauffer, *Dieu, la creation et la providence dans la predication de Calvin* (Bern: Peter Lang, 1978), 10.

〔9〕 这些讲道也许包括他来日内瓦之前的讲道，1536—1538年间在日内瓦的讲道，在斯特拉斯堡时的讲道，以及1541年重返日内瓦后头几年的讲道。

〔10〕 例如：Emile Doumergue, *Calvin, le predicateur de Geneve* (1910); Erwin Mulhaupt, *Die Predigt Calvins, Ihre Geschichte, ihre Form, und ihr religiosen Grundgedanken* (Berlin, 1931).

〔11〕 Bernard Gagnebin, “L’histoire des manuscrits des sermons de Calvin,” in *Supplementa Calviniana*, 2, 1961 (see note 6 above); Wilhelm Niesel, “Der theologische Gehalt der jüngst veröffentlichten Predigten Calvins,” in *Regards contemporains sur Jean Calvin* (Paris, 1965); Georges A. Barrois, „Calvin und die Genfer,” in *Der Prediger Johannes Calvin*, 1966.

〔12〕 Rodolphe Peter, “Jean Calvin predicateur,” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 1972; “Rhetorique et predication selon Calvin,” *ibid.*, 1975.

〔13〕 Stauffer, *Dieu, la creation et la providence*.

〔14〕 Stauffer, *Dieu, la creation et la providence*, 188.

〔15〕 “Une lecture non-Calviniste de Calvin,” in *Supplement a la Revue Reformee* 4 (1979).

(Ford Lewis Battles)的指导下,就屈梭多模(John Chrysostom)对加尔文解经的影响撰写了一篇重要论文。〔16〕更近期,便雅悯·法雷(Benjamin W. Farley)出版了加尔文十诫讲道集的新译本。〔17〕

2、加尔文所处的时代背景和讲道处境

对加尔文讲道的评析,必须从所处的时代背景和讲道环境出发。

第一,加尔文处于基督教国(Christendom)的时代背景。加尔文生活的社会是一个官方意义上的“基督教社会”,异端不仅仅是教义上的偏差,更是对文明秩序以及教会秩序的颠覆。这并非意味着社会中的每个人都是基督徒,然而这的确意味着社会的倾向是归属基督教的。就某种广义上而言,基督教神学是人们思考和生活的参照框架。加尔文和市议会都不排斥“基督教社会”这种观念,相反,他们正努力将这一理想变为现实。〔18〕

第二,加尔文是在基督教人文主义的背景和处境中讲道。人文主义教育对加尔文的思想 and 风格产生了深远的影响,这一点在他的著作或讲道的所有分析中都显而易见。〔19〕这也决定了——对于加尔文和他的许多听众而言——什么才算是真理和现实的

证据。当我们把加尔文所处的基督教社会与他所受的人文主义教育结合起来看时,我们就会发现,在现实、真理和可理解性的标志方面,加尔文与启蒙后时代的人们存在着巨大的差距。〔20〕

第三,加尔文是在一个传道人和会众可共同理解的语境中讲道。他们共同拥有一种关于圣经知识、象征、形像以及人类生活和社会愿景的“统觉团”(Apperceptive Mass),这种看待和理解事物的方式植根于当时社会及其历史的同质性(homogeneity),从而使得传道人和会众的沟通变得更加简单。

第四,加尔文和他的听众都有一种神圣意识。他们对造物主和万物之源的真实感,对神客观存在的感知,对神在一般生活以及特殊崇拜中的行动的敏感,都对加尔文所做的一切或所写的一切产生了深远影响。人们深信,一滴雨的落下或一阵风的吹起,无一不在神的命令下进行,这既关乎敬虔,也关乎教义。尽管预定论并非加尔文神学的核心教义,其全部神学也并非由此推演而出,但对神的直接行动和主动性的强调,影响了加尔文的全部行为和思想。〔21〕

对加尔文来说,教会就是神的子民生活在神的临在中,这种临在既令人神往,又令

〔16〕 John R. Walchenbach, “John Calvin as Biblical Interpreter: An Investigation Into Calvin’s Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor” (Ph.D. diss., University of Pittsburgh, 1974).

〔17〕 Benjamin Farley, ed. and tr., *John Calvin’s Sermons on the Ten Commandments* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980).

〔18〕 Leonard, A History of Protestantism, 348ff.

〔19〕 Ford Lewis Battles and Andre Malan Hugo, *Calvin’s Commentary on Seneca: S De Clementia* (Leiden: E. J. Brill for Renaissance Society of America, 1969), 72ff.

〔20〕 参Peter Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1966)。

〔21〕 参David Wiley “Calvin’s Doctrine of Predestination: His Principal Soteriological and Polemical Doctrine” (Ph.D. diss., Duke University, 1971)。

人恐惧战兢。在教会中，以及在讲道中，信徒要面对的是造物主以及掌管着他们生命的主。

在今天的社会，我们很难理解加尔文所具有的如此生动活泼的神圣感。也许，我们比加尔文更清楚作为神的代表所面对的危险。然而由于缺乏这种神临在的强烈感觉，人们可能会越来越多地使用与职分相关的记号（长袍、圣衣、头衔甚至珠宝）来试图弥补。加尔文有一种质朴和简洁的特点，其中一部分原因是他非常确信，在讲道时神会亲自临在，祂如此宣告：“我，惟有我是神，在我以外并无别神。我使人死，我使人活。”（申32:39）

二、加尔文讲道的教义、方法和风格

1、加尔文的受教来源

关于加尔文是如何学会讲道的信息并不多。加尔文在布尔日（Bourges）的讲道传统可能早在1529年就有了，这一点曾被他的朋友兼传记作者西奥多·贝萨（Theodore Beza）和科拉东（Colladon）所报道，但在历史学家看来，这些信息既不可靠也非详尽。可以确定的是，加尔文于1536年来到日内瓦时已具备了讲道的能力。^{〔22〕}

加尔文对于讲道的学习，是基于基督教传统，特别是受到了古代教会的实践和基督教人文主义的影响。基督教人文主义者教导他回到基督教的源头，并培养了他在解释和传达方面的技巧，还教会了他和早期的改教家们如何讲道。雅各布·温普费林（Jacob Wimpfeling）、凯泽斯堡的约翰·盖勒（John Geiler）和巴塞尔的约翰·乌里希·苏尔甘特（Johann Ulrich Surgant）都是以这种方式讲道的杰出典范，这种讲道方式在苏黎世、斯特拉斯堡和日内瓦广为流传。^{〔23〕}加尔文讲道艺术的另一个受教来源是古代教会。奥古斯丁是加尔文最推崇的神学家，他写了一本标准的讲道指南《基督教教义》（*Christian Doctrine*）。^{〔24〕}加尔文和其他改教家从屈梭多模那里学到了很多有关讲道的知识。加尔文认为，尽管屈梭多模的神学水平不如奥古斯丁，但在解经方面要更胜一筹。^{〔25〕}研究加尔文讲道的教义以及讲道艺术实践的最佳来源仍然是他自己的作品。

加尔文在1548年写给英格兰护国公萨默塞特（Protector Somerset）的那封论及英格兰教会改革的著名信件中，包含了加尔文对传道人的讲道职责的总体理解：

主教大人，我之所以这样说，是因为在我看来，王国里很少有生动活泼的讲道，是因为

〔22〕 Theodore Beza, *Life of Calvin, in tracts and Treatises*, vol. I: *On the Reformation of the Church* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1958), lxii, lxvii; Nicholas Colladon, *Vie de Calvin*, CO 21:55.
〔23〕 Jane Dempsey Douglass, *Justification in Late Medieval Preaching* (Leiden: E. J. Brill, 1966), chs. 1 and 2; Hughes Oliphant Old, *The Patristic Roots of Reformed Worship* (Zurich, 1975), 3ff.; Quirinus Breen, *Christianity and Humanism, Studies in the History of Ideas* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968).
〔24〕 加尔文熟悉奥古斯丁的《基督教教义》。参见 Luchsius Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin* (Louvain, 1958).
〔25〕 Walchenbach, “John Calvin as Biblical Interpreter”.

大部分人讲道都是在朗读书面讲稿而已。我非常理解你们迫不得已的原因。首先，我相信是因为你们缺乏所期待的那种被广泛认可的、称职的牧师，因此你们需要立即补足这一缺乏。其次，其中很可能有许多无所顾忌的轻狂之徒，在传播自己愚昧的幻想，即所谓的“时势造英雄”。但是，所有这些因素都不应妨碍耶稣基督的教训在传讲福音时自由地运行。正如圣保罗对提摩太所说的那样（提后第3章），今天的讲道不能毫无生气，而应该是生动活泼地教训、督责、使人归正。事实上，当一个不信之人来到教会时，他可能会被（讲道）有效地抓住并认信，从而归荣耀给神，正如保罗在另一段经文中所说的（林前第14章）。主教大人，你当然晓得，他如何论及传道人在讲道时当具有的活力和动力，以此表明自己是神忠心而良善的仆人，而不是夸夸其谈，只为自己赢得好评；相反，要让神的灵通过他们的声音发声，当以强大的力量做工。无论所担心的危险有多大，都不应妨碍圣灵在那些为造就教会而赐予恩典之人的身上自由运行。^[26]

2、加尔文讲道的教义

首先，加尔文认为讲道是神对祂教会的旨意。讲道的正当性并不在于其教育或改革

的有效性。它不是一种能够用其他更受欢迎或更有用的做法来替代的活动。讲道根植于神的旨意和意向。加尔文敢于直言，传道者就是神的口。^[27]神只希望通过祂仆人的声音被听见。^[28]

加尔文对讲道的影响力不抱幻想。正如他在一次讲道中所说，他知道去酒馆的人数和来听道的人数一样多，^[29]他也知道讲道会引发问题和困难。它既能让人死，也能使人得生命；它既能使人刚硬，也能使人更新。^[30]讲道的有效性并不取决于它所引起的反应，即使所有人都拒绝，它依旧是神定意在祂的世界里做出的见证或证言。

这种对于讲道是以神的意旨为基础的强调，不应淡化加尔文对于造就会众的实际关注。他希望讲道能够造就并说服会众。当然，在人的层面上，他对讲道的能力充满信心。然而，在更深的层面上，他发现讲道的正当性不在于其造就作用，不在于其在圣灵的感动下造就基督徒个人和基督教社会的能力，而在于神的旨意。

其次，加尔文认为讲道是一种神拯救性临在的圣礼。斯陶弗认为，对加尔文来说，讲道不仅是敬拜的时刻，不仅是教会的任务，还具有某种意义上神的显现。^[31]当人奉神的

[26] Letter to Somerset, October 22, 1548.

[27] Comm. Isa. 55:11.

[28] Comm. Isa. 50:10.

[29] “他们已经花了一周中的六天时间做自己的事情，只有一天被预留出来用作宗教教导；即使这样，虽然这一天是被分别出来敬拜神，他们还是会很容易把它用于玩耍和消遣；有些人在田野里游荡，有些人去酒馆喝酒；毫无疑问，在刚刚提到的那些地方，此时会有和我们在这一奉神的名聚会同样多的人。” Sermon. 1 Tim. 3:16.

[30] Comms. 2 Cor. 2:15; Isa. 6:10.

[31] Richard Stauffer, “Le discours a la premiere personne dans les sermons de Calvin,” in *Regards contemporains sur Jean Calvin* (Paris, 1965).

名传福音时，就像神亲自说话一样。^{〔32〕}在《基督教要义》中，他引用了奥古斯丁的话，将语言视为符号（sign）。在讲道时，圣灵使用传道人的话语，作为神在恩典和怜悯中临在的契机。在这个意义上，讲道中的实际话语就相当于圣餐中的要素。离开圣灵，传道工作将一事无成，因为圣灵照亮人的心灵。（对加尔文来说，讲道的圣礼性是按救恩次序和作为一种恩典途径来理解的，而不是按更普遍的意义理解，因为这样所有造物都可能具有圣礼性的。这种区别对加尔文来说非常重要，尽管他从未明确阐述过其中的含义。对于“普遍恩典”在何种意义上可以是拯救性的，这是一个现代问题，并不是加尔文感兴趣的问题。）

作为神的道，讲道的能力并不在于这些话语本身的声音，甚至也不在于它们的意义。讲道的能力乃是圣灵的作为，圣灵使这些话语本身、话语的声音和其含义成为神的声音。“如果对一百个人讲同样的道，有二十个人满怀信心地接受了，而其他人则认为一文不值，或极尽嘲讽，或嘘声一片，或厌恶它。”^{〔33〕}然而，回应的最根本差异并不在于讲章、话语的声音、修辞或意义，而在于神的拣选恩典。

加尔文关于讲道作为圣礼的教义，使他既能将讲道视为一项人为的工作，又能将其视为

神的工作。加尔文的所有神学都贯穿着一种独特的视角：一方面，他强调神的超越性，拒绝将超越的神与任何有限和确定的对象等同起来；另一方面，他宣称神在受造物中的临在性，尤其是在恩典的途径中，这一观点特别适用于讲道。从第一个角度看，讲道作为人的工作，这一点至关重要，讲道内容要忠实于经文，要有语法和修辞的技巧，要有生动的表达方式，这些都非常重要，不应被轻视。从第二个角度看，讲道是神之圣灵的工作，圣灵可能会使“拙劣”的讲道成为神临在的契机，也可能使“出色”的讲道毫无能力。加尔文在圣礼和讲道中将神的工作和人的工作结合在一起，两者没有分离，没有改变，也没有混淆。在实践中，他可能对牧者和讲道的话语的要求过高了。然而在教义上，他知道讲道的话语充其量不过是脆弱之人的言语，但通过圣灵的大能，它们却可以成为神临在的契机（参加尔文对约翰福音14:26、以西结书2:2、以赛亚书29:11的注释）。对于加尔文及路德（《希伯来书讲义》）来说，“只有耳朵才是基督徒的器官”。聆听神的话语使人配得“基督徒”的称号。

3、加尔文的讲道方法

现在，让我们具体谈谈加尔文对讲道艺术的理解，以及加尔文作为讲道家所做的工作。

〔32〕 下面这段出自加尔文关于雅各和以扫的第三次布道，其中阐述了他布道教义的一个基本要素：“当福音奉神的名被传开时，这就如同神亲自说话一样，但并非所有人都会归向耶稣基督。有许多人在听过福音后反而越发退后；因为这时魔鬼点燃了他们的怒火，使他们比以前更加暴躁。这是因为需要有两重的听道。一方面是讲道，因为人的声音不会进入听众的心里。另一方面，我也应该聆听神的灵对我自己的教导。否则，我口中所出的话，若不是从天上赐下的，不是从我心里发出来的，那它就不能使我比别人更得益处。因此，人的声音只不过是会消失在空气中的声音；尽管如此，它却是神拯救所有信徒的大能（如使徒保罗所言）。于是，当神藉着人的口对我们说话时，祂又加上祂圣灵的内在恩典，为了使教义不是徒劳无益，而是能结出果子来。所以要留心我们怎样听天父说话，就是说，当天父藉着圣灵暗暗地对我们说话时，我们就来到了我们的主耶稣基督面前。”

〔33〕 加尔文，《基督教要义》4.24.12。

第一，加尔文认为讲道就是分解经文。圣经中的话语是讲道的源泉和内容。作为一名讲员，加尔文将人文学者的所有技能都应用在了讲道工作中。作为一名解释者，加尔文分解文本，寻求其自然、真实和符合经文的含义。在《加拉太书注释》的一个经典段落中，他写道：“圣经的真正含义是自然而明显的；让我们接受它，坚定地持守它。让我们……大胆地摒弃那些诱导我们偏离自然含义的虚假解释，它们极其败坏。”〔34〕

根据巴特尔斯的说法，加尔文之所以成为一位出色的解经家，是因为他是一位转述大师。〔35〕在这一最关键的任务中，他能够准确、清晰地解释经文，将其转换成他所处时代普通人的言语。这种技巧基于他的人文主义学习，也基于他的神学和灵性深度以及洞察力。布里瓦德·柴尔德斯（Brevard Childs）曾提出一个疑问，即为什么加尔文尽管没有现代的批判学知识，却能以现代圣经注释家所无法理解的深度和意义解释经文？答案当然是源自加尔文在属灵和神学上与经文的共鸣，而这种技巧是在学校里学不到的。加尔文本人在注释哥林多前书2:12时，对这一问题做出了独到的回答：在有关基督的理解和确信上，“不是通过自然的方式获得的”，也“不是通过心智能力达到的，而是完全依赖圣灵的启示”。与加尔文的许多著述一样，这一判断也预设了他是勤奋努力地运用自然方法和头脑来确定文本的含义。

第二，加尔文采用连续式解经（*Lectio continua*）——即就一整卷书进行连续性讲道，取代“经文节选”或牧者的个人选择。加尔文对于“讲道就是分解经文”的强调决定了他选择讲道经文的方式。他明确反对选择性解经的做法。

那么，牧师在教导时必须遵守什么次序呢？首先，他们不应该随意地选择哪些内容值得宣讲，哪些内容该被省略；而应当把选择权交给神，由祂按自己的意思吩咐人该讲什么。这样，人的发明就没有机会进入神的教会。再者，必死之人不可肆无忌惮地篡改圣经，将其切割开来，随心所欲地删删减减，模糊一些东西，掩盖许多内容；而应该传讲圣经所启示的一切，虽然需要睿智地和适宜地教导百姓，但也要清晰和诚实，做一个神忠心和真诚的解释者。我再说，必须运用智慧，因为我们必须始终看重益处，但要避免使用诡计。许多人对此乐此不疲，将神的话语扭曲成自己的方法，向我们灌输某种混合了福音和自己的发明的哲学；而这种混合物似乎更加美味。于是我们有了自由意志说，废弃了善行，否认了神的护理和自由拣选。值得注意的重点是，正如保罗所提到的，神的旨意包含在祂的话语中，我们不应在其他地方寻找。〔36〕

沿袭慈运理在苏黎世的做法，加尔文通常就一整卷书进行讲道。例如，按照这种方法，从1555年3月20日到1556年7月15日，他宣

〔34〕 Comm. Gal. 4:22.

〔35〕 Ford Lewis Battles, in Battles and Hugo, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, 79.

〔36〕 Comm. Acts 20:26.

讲了200篇关于申命记的讲道；从1554年2月26日到1555年3月，宣讲了159篇关于约伯记的讲道。

加尔文确实通过讲道庆祝基督的降生与受难，以及五旬节。然而他尽量把这样的庆祝放在对圣经的串讲过程中或放在星期天。1536年，当加尔文刚来到日内瓦时，没有节日可庆祝。在1538年的法令中，有四个节日（割礼节、报喜节、升天节和圣诞节）被恢复，而加尔文和法雷尔（Farel）却被这一法令所驱逐。1550年，这些节日被再次废除，而加尔文对此毫不知情。加尔文对节日的废除并无不满，尽管他认为这个问题无关紧要，不值得为此争论不休。^[37] 1550年12月25日，星期三，时值加尔文就弥迦书进行讲道，他注意到有很多人在场，因为那天正好是一个节日。他表示，虽然纪念耶稣基督的降世，并背诵耶稣诞生的历史是件好事，但应该放在周日进行。选择哪一天不选择哪一天都无关紧要。在设立节日时，一个偶像——人类幻想的产物，便以神的名义被造了出来。虽然加尔文愿意为了维护和平与实践自由而让步，但我们也无需惊讶于他的观点——如果不是为了规范基督徒群体的生活和崇拜活动，主日其实也可以被废除。^[38] 对加尔文来说，实质和现实始终比形式或修辞更加重要。

加尔文确立了讲道的惯例：周日传讲新约，周间传讲旧约。周日下午，他还根据诗篇讲

道。斯陶弗注意到，这种做法反映了加尔文关于圣经的教义。^[39]

第三，加尔文倾向于采用逐节、逐字的分析方法来解释和分析经文。加尔文认为讲道的目的是让人清楚明白圣经本身。因此，正如斯陶弗所指出的，加尔文在讲道过程中很少引用古代教父。同样，他认为也不需要借助二手资料来确认经文的意思和内涵。

据我所知，除了多次强调简洁和清晰的必要性，以及经文本意的重要性之外，加尔文从未正式总结过自己的释经原则。在其著作中我们还可以清楚地发现一些独特的释经原则，比如加尔文强调新、旧约圣经的一致性，以及神在启示中使自己俯就（accommodation）人类的处境。加尔文深刻地认识到，圣经有其自身的完整性和连贯性。坚持以经解经，使得他能够在自己的讲道和神学中不略过那些难解的经文。

于改教家而言，他们通常都信奉一个原则：方法皆脱胎于实践。而布林格在主题为“神话语的意义和正确阐释”（*Sense and Right Exposition of the Word of God*）的讲道中所做的总结，恰恰打破了这点，他的释经原则：1）信心的准则；2）爱神和爱邻舍；3）历史处境；4）在经文的背景中解释经文；5）爱神的心和不断祈求神赐下祂的圣灵。从本文的上下文来看，这似乎是对加尔文释经原则的恰当总结。

[37] Letter to Jean Haller, January 2, 1551. 参Jean-Daniel Benoit, “Weihnachten in Genf im Jahre des Heils 1550,” in *Regards contemporains sur Jean Calvin* (Paris, 1965)。

[38] Letter to Jean Haller, January 2, 1551.

[39] Stauffer, “Un Calvin meconnu,” 188–89.

第四，加尔文的讲道不仅是分解经文，也是应用经文。正如加尔文逐字分解经文一样，他也将经文逐句应用到会众的生活和经历中。因此，他的讲道内容总是带有强烈的现实色彩——从经文本身转向日内瓦具体、实际的境况，从妇女的衣着和妆饰的问题到包括战争在内的国际问题，加尔文都非常积极地发表意见。弗雷德·格雷厄姆（Fred Graham）指出，加尔文是在他所处的世界里生活和工作的。

他认可这座城市及其各类活动。他并不像中世纪的教士和马丁修士那样，对商业和贸易深恶痛绝。他敏锐地察觉到宗教在这个新时代中的地位，并通过神的话语和虔诚的纪律来遏制这个时代最糟糕的本能活动。^{〔40〕}

斯陶弗列举了加尔文的三篇讲道，可以藉此充分说明他如何将解经非常具体地应用于生活。^{〔41〕}

第一篇是1562年法国宗教战争伊始的一篇讲道：

我们注意到，当利刃出鞘，全副武装，投入战斗，并非每个人的行为都会如所希冀的那般，反而会充斥着暴行。因此，让我们憎恨这些有可能打着宗教的旗号发动的战争和冲突……我们必须小心谨慎地祷告，祈求神掌管属祂之人的心灵，因为即使在今天，我们也看到：当人们以耶

稣基督和福音的名义组建军队时，会有许多不良分子乘机混入军队中，有些是为了抢劫和偷窃，有些是为了叛变，有些是为了复仇，有些是借机不择手段地谋杀，还有一些人是为了让自己备受关注并出名。因此，我们要向神祈求，不要让那些以祂之名而举起的武器，被我们的邪恶情感、我们的复仇欲望，或任何类似的东西所玷污。如果真理的敌人所要求的不过是浴血奋战，那么就我们而言，我们可以按我们所能尽可能多地拯救他们。即使他们以战争为儿戏，我们也要始终将其视为可憎之事，这是在毁灭和抹杀显于被造之物中的神的形像，因为所有人都是按着神的形像被造的。^{〔42〕}

关于来到日内瓦的难民，加尔文宣称：

远道而来的人行事为人应当圣洁，就像在神的殿中一样。他们本可以在其他地方过放荡的生活；没有必要离开天主教会，却依然过着这种放纵生活。而事实上，对有些人来说，与其进入这个教会却如此行为恶劣，还不如让自己脱离教会的束缚。有些人与“纵情享乐者”为伍，加深其恶行；有些人贪饮好食；有些人纵欲不羁，喜好争吵。有些家庭的丈夫和妻子如死对头一般；有些人试图“凸显”自己的重要性，毫无理由地模仿贵族，沉溺于世俗的虚荣和奢华。还有一些人变得如此“娇贵”，不再知道怎样工作，没有食物能够满足他们。有些人爱说闲话

〔40〕 W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-economic Impact* (Atlanta: John Knox Press, 1971), 198.

〔41〕 Stauffer, “Un Calvin meconnu.”

〔42〕 Fifth sermon on 2 Samuel, June 4, 1562, *Supp. Calv.* 1:36; my trans.

和“坏话”，总找些话来抨击天堂的使者；尽管他们恶习“满盈”，但他们还是想利用他们的“圣洁”来控制（“祝福”）他们的邻舍。尽管如此，在他们所有人看来，神一定对他们不远千里来到日内瓦而感到高兴，似乎他们留在自己的粪堆上还不够，还要到神的教会中犯下如此丑恶的行为。^[43]

关于日内瓦妇女的生活方式，他宣称：

神要求妇女正派端庄，正如她们所知自己的性别所要求的那样。妇女不能表现得像士兵一样，就像人们看到的那样，像男人一样大胆地发射火枪……当人们看到这样的事情时，（就会意识到）这些是如此怪异、邪恶的行为，以至于你不仅不得不在见到这种妇女时唾弃她们；而且当这些恶棍如此胆大妄为地颠覆自然秩序时，你还不得不谴责她们。因此，神要求女人做的第一件事，那就是端庄，举止要完全礼貌、优雅（*bonnetete*）。^[44]

第四个关于加尔文讲道具体化的例证，出现在一篇关于约伯记的讲道中：

我们确实不该鼓励非必要的良心不安，但我们时刻应该保持警惕和戒备。因此，在我们就餐时，让我们祈求神以祂的恩典保守我们节制，使我们所吃的食物不是为了奢侈，而是为了滋养我们的身体和增强我们事奉神的能力。让我们祈求祂能赐我们恩典，好使我

们的目光超越短暂生命中的事物，而投向祂藉着祂的话语邀请我们进入的永恒事物；因为祂赋予我们存在的意义，不是让我们存活一天、十天或五十年，而是让我们获得永恒的荣耀。^[45]

第五，加尔文的讲道直接而清晰。加尔文强调讲道是分解和应用经文，这使他的讲道具有特殊的形式。他的讲道并不是根据特定主题的逻辑大纲而展开的。他的讲道是教导而非授课，通常没有引言。他在讲道一开始就介绍接下来要讲的几个要点，因此就显得特别清晰。例如，他在第一次讲约伯记时就对整卷书作了介绍。

第六，加尔文的讲道尊重文本顺序，进行分段研究，而非将其打乱。虽然加尔文讲道的主体是文本分析，但正如彼得教授所指出的，这并不意味着他的讲道是断断续续的。^[46]加尔文先介绍经文的目的，接着提出并驳斥该经文的相关异议。讲道内容是按照一个个观念或论点递进展开或并列呈现。在主题之间或多或少使用一些固定惯用语作为过渡的标志（比如：这一点到此为止，这就是先知的意思，这是我们必须留意的，为了更加确认这一点，等等）。时间一到，加尔文就停下来。加尔文会在固有的“结束祷告”中对讲道内容进行总结。

第七，加尔文为讲道做了充分的预备。有人说，加尔文不做讲道预备。从某种意义上

[43] Third sermon, “Treating Matters of Great Usefulness for Our Times,” *CO* 8:422; my trans.

[44] 143rd Sermon on Deut., *CO* 28:223; my trans.

[45] Sermon on Job.

[46] Rodolphe Peter, “Rhetorique et predication selon Calvin,” 258.

上，这是对的，因为他上台时不携带任何已经写好并可能经秘书编辑过的讲稿。他可能会同意雷茵霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr, 1892—1971）早先的声明，即绝不做一个精致的讲道者。然而，从另一个意义上说，加尔文终其一生都在预备讲道。他持续不断地学习圣经和基督教教义。加尔文是先研究后上讲台，他在准备工作上所投入的强度和技巧几乎无人能及。因此，他毫不拘束地斥责那些不做预备就讲道的人，并毫无保留地宣称，只有圣经学者才能成为神话语的传讲者。^{〔47〕}正如加尔文自己所说的：

我如果连一本书都不屑阅读，便这样走上讲台，并轻率地对自己说：“嗯，没错，我讲道的时候，神会给我足够的话语。”如果我没有费心去阅读或默想所要宣讲的内容，也不仔细思量该如何使用圣经去造就神的子民，就站上了讲台，那么我实在是一个傲慢自大的“初生牛犊”。^{〔48〕}

第八，加尔文的讲道，在解经和应用方面，有一套明确的神学框架。加尔文撰写《基督教要义》的目的是为了给圣经研究者提供一份指南，想必也是为讲道者预备的。他撰写《基督教要义》，也是为了便于自己在注释圣经时有一套完整的教义。这应该同样适用于讲道。

我们已经注意到了加尔文讲道的圣经性，现在我们要重点留意其中的神学性。斯陶弗认为，这些讲道有自身的神学独创性，

为我们今天如何解读加尔文的神学提供了指南。^{〔49〕}基于一番细致的研究之后，他指出这些讲章有关神的属性、神的双重智慧、神的双重公义、神的能力、批判哥白尼派、灵魂的创造方式，以及魔鬼的观念的思考，是对《基督教要义》的补充。同时，《基督教要义》中的一些神学思想并没有出现在讲道中。讲章中增减的神学内容对理解加尔文神学很有价值。在比较了这些讲章与《基督教要义》之后，我们会发现：要撰写一部涵盖所有圣经素材的神学著作，即便有可能，也实在是困难重重。斯陶弗认为，根据加尔文的讲章，他的神学并非完全一致。

我们要感谢斯陶弗对加尔文讲章中的神学内容所做的细致研究。然而，虽然加尔文的讲道对《基督教要义》作了解释和补充，但它们并没有从根本上改变《基督教要义》中清晰的教义，即使它们增加了某些论点的分量，比如对巴特关于加尔文普遍启示观解释的反驳。

考虑到加尔文讲道的背景和目的，他讲道的神学独创性就大打折扣了。斯陶弗的研究无法提供证明，需要对加尔文本人赋予《基督教要义》的重要性进行任何修订。讲道将《基督教要义》的神学阐明和应用于人类经验，这种阐释和应用是独立于《基督教要义》的；《基督教要义》被讲道照亮了。撰写《基督教要义》是为了讲道，而讲道不是为了撰写《基督教要义》。

〔47〕 Serm. Deut. 5:23—27.

〔48〕 Serm. Deut. 6:13—15.

〔49〕 Stauffer, Dieu, la creation et la providence, 305.

讲道本身以及讲道的性质和背景都不能被用作系统神学的参考资料来源，这是加尔文在撰写《基督教要义》时明确表达的意图。诚然，讲道确实从人类经验的角度赋予神学以具体性和相关性，并唤起了人们对神学的兴趣，同时阐明和澄清了神学内涵。

不过，这里需要说明的是：并非这些讲道具有神学内容，而是说它们符合一个神学框架，而这个框架具有影响所有教义内容的某些**整合性观点**。加尔文的神学可能缺乏同质性，但并不缺乏一致性。例如，加尔文关于神的超越性和内蕴性、创造主和受造物之间的差异的理解，使他关于耶稣基督的位格、耶稣基督在圣礼中的临在、教会是人的工作也是神的工作等教义上形成了一致性。加尔文的神学有统一的主题，即强调神行动的直接性和神恩典的主动性，这一主题突出地体现在预定论的教义中，也渗透在加尔文的一切学说中。加尔文深信，对神的认识和全部的神学，根本上都包含在关于神与人之间关系的阐释中；在一个更深的层面上，这是加尔文神学所创造的一致性。加尔文处理这些教义的方式表明，他的神学是一个有机的整体，并不是一台用零件组装的机器。加尔文的神学具有明晰的参考框架以及某些整合性的观点，因此在人类生活和社会的目的和意识上具有一致性。这种对人类生活的愿景及对其意义理解的基本一致性体现在加尔文的讲道中。毫无疑问，这一框架在加尔文的《基督教要义》中得到了最为谨慎的阐述。在最终版的拉丁文《基督教要义》——其中进行了大量重写和更改，几乎成了一部新

作品——出版之际，加尔文宣称，它是“我所有呕心沥血著作中最重要、最出色的一部”（1559年7月1日，写给埃尔巴赫伯爵的信）。今天，我们必须在这种神学一致性的亮光中，去诠释和理解加尔文选择经文的方法和讲道的方法。

最后，加尔文的讲道是以圣洁共同体的异象为背景。加尔文既不拒绝教区教堂的概念，也不拒绝基督教国的异象，尽管对于后者，他更多是基于信徒与创造天地的神的关系这一存在性（existential）观念来谈的。这并不意味着加尔文试图将某种蓝图强加于人，也不意味着加尔文憧憬某种极权主义或者独裁社会。考虑到加尔文的神学有被理解为“有成为律法主义甚至神权主义的倾向”的可能，他对基督徒“共同体的存在性”的实际洞见就更需要被注意到了，即神的百姓对永活之主有活泼的顺服。而且，正如加尔文清楚知道的，这种顺服必须在人类赖以生存的政治、社会和经济事实的环境中才能实现。加尔文在讲道中力争“吸引世人归向神，建立我们主耶稣基督的国度，使祂得以在我们中间掌权”。〔50〕他按照对圣洁共同体的全面洞见进行讲道。

总之，加尔文的讲道不单从分解和应用经文的角度来理解。分解和应用都是在一个综合框架内进行的。加尔文的所有讲道，不局限于某段单独的经文，而是来自更大框架的经文。这是可能的，因为神学框架——至少在意愿上——是基于圣经形成的。加尔文这么多年讲道在神学上的一致性给斯陶弗留下了

〔50〕 Serm. 2 Tim. 2:16-18.

深刻印象，如果没有《基督教要义》的神学指导，这种一致性是不可能实现的。^[51]

4、加尔文的讲道风格

第一，加尔文一贯强调质朴、简短和清晰，这是他的风格。^[52]对加尔文来说，质朴几乎就是真诚、真实感，而自命不凡、张扬、浮夸、矫揉造作都掩盖了真实。简单来说，就是揭露真实，加尔文在讲道中处处流露出这种关切。作为一个人文主义者，加尔文对修辞学情有独钟。然而，他所追求的修辞学是与内容和场合相适应的。讲道的目的是传递思想，适合传递思想并且与信息相一致的修辞才是真正的修辞。加尔文比较欣赏以赛亚体的优美，以赛亚书中散文体经文所展现的庄重与以赛亚所表达的内容之间十分和谐。加尔文坚持，信息与表达信息的媒介之间应当保持和谐。^[53]在某种真实意义上，对于加尔文而言，信息曾经是并且现在也是媒介。无论如何，媒介不能扭曲信息。

彼得教授指出，圣经是加尔文讲道的范本。^[54]事实的确如此。奥尔巴赫（Auerbach）在《模仿》（*Mimesis*）一书中指出，圣经对艺术和文学的影响同样反映在加尔文的著作中。^[55]同样，加尔文的神学，以及他所接受的人文主义训练，甚至是

他本人简洁、明了的个性，都对他的讲道产生了类似的影响。因此，将加尔文的讲道风格完全归功于圣经似乎过于简单。

加尔文并没有使用现代意义上的例举。然而，他的讲道充满了隐喻、对比、谚语式的意象和智慧，无不激发人们的想象力。^[56]他运用了戏剧手法、个人演讲、对比、不同程度的强调、感叹、荒诞和讽刺。加尔文展示了一种在讲道和会众之间建立联系的技艺。

第二，加尔文的讲道具有教导的特点。^[57]他关注指导，这一关注意义并证明了他在讲道中为何使用各种重复，同时也是作为加尔文在与会众交谈时不断使用反问句的依据。^[58]多德（C. H. Dodd）对于讲道与教导的区分在加尔文那里并不成立。然而，加尔文的讲道与教导的区别在于对应用的强调。正如多德所使用的，“宣讲的”（*kerygmatic*）一词既适用于加尔文的教导，也适用于他的讲道。

第三，加尔文的讲道非常生动。他的讲道经常充满戏剧性，将神和魔鬼这一对主角和反派对立起来。他把听众所熟悉的争战和危机以戏剧化的方式演示出来。^[59]他将自己的个性融入讲道中，也屡屡用反问方式向听众

[51] Stauffer, *Dieu, la creation et la providence*, 304.

[52] 参见加尔文给Comm. 1 Cor. 1:18ff写的序言。

[53] 参《基督教要义》1.8.2。

[54] Rodolphe Peter, “Rhetorique et predication selon Calvin,” 254.

[55] Eric Auerbach, *Mimesis, the Representation of Reality in Western Literature* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., Anchor Books, 1957), 35ff.

[56] Francis M. Higman, *The Style of John Calvin in His French Polemical Treatises* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 123ff; Lion Wencelius, *L'esthetique de Calvin* (Paris, 1937), 344ff.

[57] 加尔文整体上重视教导，我们需要从这个背景来看待这些讲道。

[58] 例如，Serm. 2 Tim. 1:8—9。

[59] 例如，Serm. Job 14:13—15。

提出挑战，这些做法体现了他对生动性讲道的关注。他坚持生动活泼的传达方式。^[60]

大卫·威利斯（David Willis）指出，修辞学有两种形式：一种是单纯寻求说服性的修辞学，另一种是开启真理的修辞学，让真理本身去说服人。^[61]威利斯认为，加尔文尽量使圣经的信息清晰明了，使听众在圣灵的能力之下警醒于神的临在。加尔文尽可能以最生动的方式说服人。显然，有迹象表明，日内瓦正朝着加尔文所希望的方向转变，而讲道是他打算用以开展工作的首要途径。他对讲道充满信心，认为只要有讲道的自由，教会的存在就有保障。

第四，加尔文的讲道具有论战性。^[62]他抨击穆斯林、尼哥底母派（Nicodemites），以及用自己的灵感代替神的启示的那些狂热分子。他最大的论战对象是罗马天主教会，这是一场持续到底的论战。加尔文是基督教信仰的拥护者，是自己所信仰的神之道的拥护者，他因此被视为一个敌对者。甚至在讲道中，他把对手说成是“狂吠的狗、卑鄙的山羊、贪婪的狼”。^[63]加尔文虽然是全方位的开战，但他的论战立场主要聚焦于会众身上。在一篇关于提多书1:10-12的讲道中，他发出了典型的呼喊：“如果我们对这些妄言者和骗子置之不理，不闻不问，那么教会将变成什么样子？魔鬼岂不全面得胜

了？……奉召传讲神话语的人有责任用通俗易懂的语言指出信徒的错误。”加尔文是一个肩负使命的人，他的大部分讲道都体现了这种使命感和责任感，即建立基督教共同体，成就神在人类历史中的旨意。他将世界视为战场，并认为军事性隐喻正符合基督徒的生活。

第五，加尔文的讲道严肃而扎实。“我们奉主的名聚集在一起。我们不是要听欢快的歌曲，不是要吃风——即追逐徒劳无益的事物，而是要接受属灵的滋养。因为除了传讲有益和造就人的道，神不会让人奉祂的名传任何东西。”^[64]加尔文认为，对于新鲜事物和看似机智的推测，我们会乐此不疲，这是我们的天性使然。^[65]讲道不是娱乐。加尔文痛斥那些“把神的话语当作消遣，以及自我娱乐的人”。^[66]讲道注重的是实质，而非华丽的辞藻、精妙的技巧或娱乐水平。

三、加尔文讲道的教义和实践对当今的意义

今天，我们能从加尔文关于讲道的教义中学到什么呢？

第一，我们可以从加尔文的教义和实践中学到关于圣经的重要性。和加尔文一样，我们也当回到信仰的源头。一旦教会的实质和使

[60] 给Somerset的信，October 22, 1548。
[61] E. David Willis, “Rhetoric and Responsibility in Calvin’s Theology,” in *Context*, ed. Alexander J. McKelway and E. David Willis (Atlanta: John Knox Press, 1974).
[62] Stauffer, Dieu, la creation et la providence, 305.
[63] Sermon 2 Tim. 2:16–18.
[64] Sermon 2 Tim. 2:16–18.
[65] Sermon 2 Tim. 2:16–18.
[66] Sermon 2 Tim. 2:16–18.

命建立在其源头的衍生品上，就像近几十年来频繁发生的那样，那么教会及其使命最终都会坍塌。

此外，教会作为一个共同体，一群子民，依赖于一种共同的记忆，一个由意象、隐喻、象征和语言组成的共同的身体。如果丧失了这些共同的词汇和记忆，会导致共同体的生命岌岌可危。

按照加尔文的理解和实践，讲道就是解释和应用经文，而牧者则是服事神话语的人。否则，教会不过是另一类治疗中心，或推动社会和政治变革的机构。牧者也不过是另一类未取得执业资格的心理治疗师，或者只是另一类不具备选区政治家那样影响力的变革者。

在这一点上，我们有必要指出加尔文在圣经知识上的特点。加尔文虽然是一位人文主义学者，但他的批判性知识却远不如今天的大多数人。实际上，从加尔文引用的经文和参考文献中，我们可以找出一些实质性的错误。然而，当代读者往往被加尔文广泛而深入的圣经知识所折服，其中大部分内容他几乎只凭记忆获得，还有一部分内容他则通过快速、有效地参考而得。此外，他还将圣经中的隐喻和异象、概念和细节融入自己的生活和思想中。加尔文用七次分解主祷文。在《基督教要义》、教理问答、经文注释、讲道中，有时还在其他著作中，他就特定经文进行反复探讨，这些必然会对加尔文的神

学产生影响。他是用他的全人，他的敏捷记忆，以及他的头脑心智去**认识**圣经。

第二，加尔文的教义和实践告诉我们，风格与内容的一致性至关重要。然而，值得注意的是，加尔文从未以风格本身为目的，或作为探索和研究的对象。对他来说，风格取决于内容。简洁明了是他的神学、他的生活和他的讲道的标志，而这不过是他神学的副产品。

这些可以将加尔文既作为一个人，又作为一位神学家来加以整体性概括。作为一名神学家和牧者，加尔文将讲道者、教师和牧师的工作融为一体。他精明强干，完全委身，将个人利益顺服于职责之下。教皇庇护四世（Pius IV, 1499–1565）曾说过：“加尔文的毅力在于他拒绝屈服于金钱的诱惑。”〔67〕皮埃尔·贝尔（Pierre Bayle）写道：

为着他的拥趸的益处，加尔文为其效仿者留下了生命力、热情和感情方面的榜样。他们运用自己的口才、笔墨、勤奋努力和不住祈求来推动神国度的进展；他们没有忘记那句格言：教会是一位好母亲，服事她不会带来任何损失。〔68〕

第三，加尔文的教义和实践可以教导我们，根据神在耶稣基督里的启示来看待基督徒生活的重要性。或者更直白地说，来看待教理问答和《基督教要义》的神学框架的重要性。我认为，我们必须抵制任何

〔67〕 Philip Schaff, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), 7:839.

〔68〕 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam, 1696).

极尽贬低《基督教要义》的企图，无论加尔文的讲道在多大程度上补充了它。这些讲道之所以大有能力，是因为加尔文是在一个对基督教信仰整体性洞见的框架下，逐字、逐节地对圣经进行分解和应用的。当今时代，我们绝不能低估这一综合框架的重要性，它是如此难能可贵。尽管基督教信仰的任何洞见都是不充分的，但如果离开了综合而全面的信仰声明，任何讲道都无法被视作传承了加尔文。

第四，我们可以从加尔文的教义和实践中认识到，关于基督教实践和具有社会全面洞见的重要性。如前所述，加尔文虽然是一个实用主义者，但他却不只在日常生活洞见这单一的框架内行事。他既不被各种教义之风吹得左摇右晃，也不被各种社会及政治变革之风吹得晕头转向。他秉承奥古斯丁的传统，认真对待社会的积极成就，却不将它们与神的国度混为一谈，同时清楚地知道我们最终的保障在于神。

第五，我们从加尔文那里学到，与永生神建立关系的重要意义。加尔文在生活中总是带着一种意识，即神的存在和神直接的作为。从加尔文那里我们知道这种意识具有的危險和试探，但我们首先要了解这种意识的真实性。

四、结语

本文旨在提出的基本观点如下：

仅仅把加尔文说成是一位合乎圣经的讲道

者，是不够的。他本就如此。他也是一位具有神学思考力的传道人，一个根据建构清晰的神学框架去理解人类存有的传道人，一个对圣洁共同体满有洞见的传道人。他的神学和洞见不仅是他头脑中的一些概念，也是他生命的激情，如果没有这些神学洞见与激情，他的讲道必然与原来大相径庭。

我们可以从加尔文身上学到这一切。然而，这一切正面临我们社会和文化历史的挑战。与加尔文不同，我们生活在一个自主的、自由的、多元的、世俗的、多变的、大众媒体主导的社会。与加尔文不同，我们生活在启蒙运动和十九世纪之后。

加尔文的圣经观必须接受“批判—历史”研究的考验。加尔文的神学必须在一个全新的背景下进行理解，必须在一个失去基督教国支持的情况下维持自身。加尔文的讲道方法必须与新的圣经知识和世俗文化的沟通要求相关联。只有少数非常有技巧的讲道者才能严格地以加尔文为榜样，并在这个时代中幸存下来。

我们的文化中关于真实性的标志与加尔文时代用以说服人的证据大相径庭。启蒙运动、科学革命和世俗文化，既开启又封闭了人们的眼睛，使得今天的人们对真理的判定、可理解性的检验以及人类的问题又有了不同的认知方式。

在一个高度意识形态化的时代，加尔文关于基督教共同体的异象必须加以维持。我们的社会比以往任何时候都更清楚塑造

每一种信仰和世界观的意识形态因素。然而，这种知识并没有给我们带来加尔文那样的自由——他用以对抗当时一切思想、运动或机制的自由。

我们无法在今天这样一个新的时间和空间里，对加尔文这位讲道者，进行简单地效法或者重现。但是，没有任何令人信服的理由

能让我们放弃这样的盼望：将神的话语（圣经）和基督教信仰的理性表达（神学）在讲道中再次联合，从而“吸引世人归向神，并建立我们主耶稣基督的国度”。〔69〕作为此时此地的传道人，我们可以满怀希望、努力去做加尔文在彼时彼地所做的。无论文化和社会环境如何变化，人类仍然是相同本质的存在。基督徒坚信：神，永远是神。✠

〔69〕 Sermon 2 Tim. 2:16–19.

加尔文的释经理念^[1]

文 / 约翰·汤普森 (John L. Thompson)

译 / 岑绍麟

16 世纪 30 年代初，加尔文因为一个他其后称为“突然悔改”的经历，参加了“福音派”或新教运动。他罕见地以自传式的语言，讲述自己从幼年时就被灌输要敬畏教会；但是，他的悔改带给他一颗新的受教之心，并渴慕纯正的教义和真正的敬虔。在斯特拉斯堡 (Strasbourg) 和日内瓦推行宗教改革的过程中，加尔文保留了这些特质，成为他诠释和实践圣经的元素。

对加尔文来说，研读圣经对读者的好处，在于圣经的实用或益处，而开启这益处的钥匙，就在于我们认识圣经**所涵盖的范围**（即作者的目的或旨趣）。作为一个研究和宣讲圣经的人，加尔文深受文艺复兴时期人文主义 (humanism) 的影响，这种思想认为必须回到古籍（包括圣经）中去，才能寻到真正的知识。对加尔文来说，他钻研古籍，并不是为了欣赏当中优雅的表达，而是为了学习如何明确作者的原意，以及如何把所得的意义有效地表达出来。

因此，加尔文在 1539 年出版了《罗马书注释》，这是他最早出版的释经著作，当中清楚地表达了他的释经理念。

第一，加尔文指出，圣经注释工作的最终目的，就是“要把作者的原意表达出来”。加尔文确实没有把圣经的原作者与圣经最终的作者——神，清晰地区分开来：不管作者是谁，诠释的原则都是相同的。加尔文对默示的看法所产生的影响之一，就是确认了圣经与人类历史和文化有密切的关系。因此，要揭示圣经作者的思想，我们总需要对历史、地理、年代学，以及希伯来文和希腊文的文法、圣经的体裁和背景等内容，有扎实的理解。

第二，加尔文从事释经的工作，从一开始便尝试“简洁精确地”撰写圣经注释书；跟同代的许多人不一样，他通常都能做到。不过，他的工作方针，不只是追求精简的文字表达，也表现出他是为了教会——包括一般信徒——而委身于释经的工作。正

[1] 本文转载自范胡泽等编，《神学释经词典》，岑绍麟译（香港：汉语圣经协会有限公司，2014），68-69。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

因为这缘故，我们可以看到加尔文在释经的过程中，总是致力于探讨圣经所要启示给人的益处，并有力地将这些益处传达出来。正如圣经是神俯就人的能力而作出的启示，释经者也同样必须按着其听众的能力，来宣讲信息及教导他们。

第三，加尔文对释经方法最早期的见解，显示出他不认为释经者的讲道意向跟神学家的教义或教导角色有什么抵触的地方。在这方面，我们可以看看他在1539年出版的《基督教要义》的序言，以及他的《罗马书注释》；很明显，这两本书是共通的，他心中有一个共同的主旨，而以不同的体裁最有效地阐释出来。加尔文相信，教义神学和系统神学是释经工作的自然结果。他追求简洁精确，所以把释经过程所引发的（可以是长篇大论的）枝节神学问题——*loci communes*（字面意思是老生常谈。同时期，墨兰顿[Melanchthon]写了一本以此命名的小书——编者注），留待于他常常修订的《基督教要义》中详尽阐释。《基督教要义》与他的注释书之间的关系，远远比这部著作的现代版本所显示的更为密切。

第四，加尔文早年指出，若要好好明白圣经，最好就是跟前辈和同时代的释经者展开对话。尽管新教主张“唯独圣经”（*sola scriptura*），给人抗拒传统的印象，但对加尔文来说，维护圣经最终的权威，并不意味着要摒弃早期的释经家或神学家的著作。加尔文在别的地方更主张，那些古代的著述（尤其是奥古斯丁[Augustine]和屈梭多模[Chrysostom]的著作）是神特意赐下的工

具，来帮助我们研读圣经的；我们要是忽略它们，就是忘恩负义了。

加尔文对早期释经著述的肯定，给了我们一个重要的起点，来评估他后期的释经工作的一些重要环节。这些环节不但包括他与同时代的传统释经的关系，也包括他如何把他的释经原则应用在释经及实践圣经的教导上。

如果“唯独圣经”这个口号常常被人误解为排斥一切旧有传统，那么，早期的新教释经家如加尔文，也同样常常被误解为摒弃了寓意法（*allegory*），而采用了严格按字面意义释经的方法。诚然，加尔文的确不接受那些不按照经文的简单、字面、历史及真正的含意来诠释经文意义的传统释经方法，这点他在不同地方也有提及。加尔文在这方面发表过一些较理论性的见解，显示出他极为反对寓意释经，尤其那些被认为是来自俄利根（Origen）及其继承者的释经方法。加尔文也反对许多拉比的释经，在他看来，它们是“空想出来的”解读。

然而，加尔文实际上不能完全回避寓意释经，他也不想这样。他至少要认真处理保罗在加拉太书4:24所说的话，保罗把撒拉、以撒和夏甲、以实玛利之间的矛盾，说成比方（*allegoria*），代表信心与行为、福音与律法之间的矛盾。加尔文不得不认真处理保罗的这个寓意手法，但他坚称，这并不是一个虚构出来或随意使用的比喻，而只是比较亚伯拉罕的家庭与保罗时代的教会。预表法（*typology*）是合理的，因为这跟历史故事

有着密切的关系——亚伯拉罕的家庭确实就是他那时代的教会。

加尔文在这处及其他地方，继而保留了许多传统解释，以预表法来处理新约和旧约之间的关系，他还提出了自己新发现的其他例子。不过，他的解释并不是提出一些盖过经文“字面意义”的神秘或属灵的意义。他虽然保留了传统的寓意解释或属天的意义，但它们重新出现，变成了历史故事的附属物或发展（例如：预表的实现），或是圣经叙事者所用的修辞手法（例如：类比、夸张、象征）。因此，我们可以说，加尔文其实较为关注圣经的字面意思，但他的释经也同时注重如何实践。为要坚持符合这“教会需要”，加尔文在这方面也许更多近似中世纪前辈的“灵意”释经，而不是现代的历史鉴别学解经法（historical-critical exegesis）。

加尔文这一切释经理念，都是受到一个基本信念所影响，而这信念也是跟他所理解的广义的圣经涵盖范围有关：圣经所讲述的只是神惟一的子民，惟一的恩典之约，惟一的福

音，惟一的故事——关于那满有恩惠的神不离不弃地引领一群蒙呼召的子民归向祂自己的故事。最重要的，这是一个超越圣经延伸出去的故事，这故事延伸到加尔文的时代，也延伸到我们今天的时代。

加尔文得到后世的赞扬，因为他的神学释经方法强调了圣经的一致性，并将圣经与读者的生活和信仰联系起来，然而他的这一切都是来之不易的。如果说加尔文对实践圣经的热忱将圣经的应许带给了现代人，但这同时也触怒了许多人。在他的那个时代和后来的数个世纪，有许多人都对加尔文经常抨击夏甲和以实玛利的现代继承人（尤其 16 世纪的罗马天主教，以及犹太人和重洗派信徒）而感到失望。任何人若要以加尔文作为神学释经的典范，必须要调整自己的方法和言论，谨慎提防新教的胜利主义（triumphalism），还要恰当地自我批判，又要从现代的普世教会合一运动（ecumenism）中汲取教训（不论是好的坏的）。然而，加尔文的信念——就是圣经是一致地传讲福音，使罪人信服，得到盼望——仍是值得今天的释经者追求的目标。✠

参考书目

- Kraus, H. -J. "Calvin's Exegetical Principles." *Interpretation* 31 (1977): 8–18;
- Millet, O. *Calvin et la dynamique de parole*, Bibliothèque littéraire de la renaissance, séries 3, tome 28. Editions Slatkine, 1992.
- Muller, R. "The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Promises of the Kingdom." In *The Bible in the Sixteenth Century*, edited by D. Steinmetz, 68–82. Duke University Press, 1990.
- Muller, R. *The Unaccommodated Calvin*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford University Press, 2000.

Parker, T. H. L. *Calvin's New Testament Commentaries*. 2d ed. Westminster John Knox, 1993.

Parker, T. H. L. *Calvin's Old Testament Commentaries*. T&T Clark, 1986.

Puckett, D. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Columbia Studies in Reformed Theology. Westminster John Knox, 1995.

Steinmetz, D. *Calvin in Context*. Oxford University Press, 1995.

Thompson, J. "Calvin's Exegetical Legacy: His Reception and Transmission of Text and Tradition." In *The Legacy of John Calvin: Calvin Studies Society Papers 1999*, edited by D. Foxgrover, 31–56. Calvin Studies Society, 2000.

Wright, D. F. "Calvin's Accommodation' Revisited." In *Calvin as Exegete*, edited by P. De Klerk, 171–90. Calvin Studies Society, 1995.

作者简介

约翰·汤普森博士，毕业于杜克大学（Duke University），富勒神学院（Fuller Theological Seminary）历史神学教授。

神话语的讲道人^[1]

——加尔文讲道十特点

文 / 史蒂芬·劳森 (Steven J. Lawson)

译 / 梁曙东

校 / 高期末

神为祂的所有仆人颁布了一条法则，就是不可带上自己的发明，而只需要单纯地、手递手地向人传递他们从神所领受的一切。^[2]

——约翰·加尔文

在日内瓦老城区一排排屋顶的上方，高耸着宏伟的圣彼得大教堂。宗教改革时期，约翰·加尔文就在这座著名的敬拜场所进行事奉。教堂内部，拱形穹顶威严高耸，横跨整座“圣殿”。凡进入教堂者，无不被一种超凡脱俗之感所充满。1536年，这座曾经的罗马天主教堡垒变成了新教宣讲圣经真理的阵地，并逐渐成为了全世界宗教改革的中心。

在一根螺旋楼梯环绕的巨型圆柱顶端所安置的，便是加尔文的讲台。而就是在这里，在石地板之上的高空，这位日内瓦改教家一个主日接一个主日，甚至日复一日地站在这里宣讲神的话语。这个讲台成为了一个宝

座——神的话语在其中掌权，统管着那些投身于这场历史变革之人的心，激励他们致力于教会改革。

可以说，在加尔文诞生五百年之后的今天，他仍然是世界上迄今为止最具影响力的传讲神话语的传道人。古往今来，加尔文在解释圣经方面的伟大成就无人能及。加尔文集诸多身份于一身——世界级的神学家、备受尊崇的解经家、著名的教师、教会领袖、影响深远的改教家等等。然而，正如博伊斯 (James Montgomery Boice) 所指出的：“加尔文首先是一位传道人；而且身为传道人，他主要视自己为一个圣经教师。”^[3]博伊斯在别处还写道：

[1] 本文引自 Burk Parsons 编著的 *John Calvin: A Heart for Devotion, Doctrine and Doxology* (Florida: Reformation Trust, 2008), 165–73。原标题为 *The Preacher of God's Word*。2023年8月10日存取，副标题为本刊编辑时所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations* (Grand Rapids: Baker, 1979), 1:43.

[3] James Montgomery Boice, *foreword to John Calvin, Sermons on Psalm 119 by John Calvin* (Aububon: Old Paths Publications, 1996), viii.

除了圣经，加尔文没有别的武器。他从一开始就强调圣经教导。加尔文每天按着圣经进行讲道，而这种讲道大有能力，使这座城市开始发生转变。随着日内瓦的人们对神话语的了解并被其改变，这座城市——就像约翰·诺克斯后来所说的——成了一座新耶路撒冷。^[4]

鉴于加尔文在讲道上的卓越成就，人们不禁要问：这位非凡之人是怎样的一位传道人？他是如何履行解释神话语这一职分的？他闻名遐迩的讲台服事有何独到之处？我认为，加尔文的讲道有十个显著特征值得我们留意。

第一、聚焦圣经

加尔文的讲道就其内容而言，是圣经式的。这位改教家牢牢地建基于宗教改革的头块房角石——“唯独圣经”（*sola Scriptura*）。他认为，牧师的首要任务便是传讲神的话语。加尔文写道，牧师们的“全部任务仅限于神话语的服事；他们的全部智慧当用于认识神的话语；他们的全部口才当用于宣讲神的话语”。^[5]受人尊敬的宗教改革历史学家德奥比格涅（J. H. Merle D'Aubigne）指出：“在加尔文看来，凡事若不以神话语为根基，便是徒劳的、转瞬即逝的夸耀；凡不倚赖圣经而有的头衔都当予以剥夺。”^[6]

加尔文认为，除了圣经，传道当无话可讲。加尔文自觉地受制于圣经，他写道：“我们走上讲台时，不是带着自己的梦想和爱好一并登场。”^[7]这位日内瓦的改教家深信：“一旦偏离神的话语，哪怕程度再轻，他们所传讲的，就只能是谎言、虚妄、假冒、错谬和诡计。”^[8]加尔文断言：“神为祂的所有仆人颁布了一条法则，就是不可带上自己的发明，而只需要单纯地、手递手地向人传递他们从神所领受的一切。”^[9]他相信，圣经说话的时候，就是神在说话。忠心地解释圣经——这是加尔文讲道不可动摇的根基。

第二、按卷讲道

加尔文的讲道是按照圣经结构连续进行的。整个事奉期间，加尔文的讲道进路是对整本圣经进行系统性的宣讲。帕克（T. H. L. Parker）写道：“一个主日接一个主日，一天又一天，加尔文爬上台阶，站上讲台。在那里，他耐心地带领会众，一卷接一卷、一节又一节地查考圣经。”^[10]加尔文在每个主日上午讲解新约，下午讲解新约或诗篇，每隔一周的周间上午讲解旧约。加尔文以这种连续性的方式，讲完了圣经的大部分书卷。

这种系列性讲道旷日持久，很多单卷书往往要超过一年才能讲完。在日内瓦担任牧师期间，加尔文讲完了以下的旧约书卷：

[4] James Montgomery Boice, *Whatever Happened to the Gospel of Grace?* (Wheaton: Crossway, 2001), 83–84.

[5] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1536 edition) (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 195.

[6] J. H. Merle D'Aubigne, *History of the Reformation in Europe in the Time of Calvin* (Harrisonburg: Sprinkle, 2000), 7:85.

[7] T. H. L. Parker, *Portrait of Calvin* (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 83.

[8] John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, 2:226–27.

[9] John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, 1:43.

创世记 (123 篇), 申命记 (201 篇), 士师记 (简短系列), 撒母耳记上 (107 篇), 撒母耳记下 (87 篇), 列王纪上 (多篇), 约伯记 (159 篇), 部分诗篇 (72 篇), 诗篇 119 篇 (22 篇), 以赛亚书 (353 篇), 耶利米书 (91 篇), 耶利米哀歌 (25 篇), 以西结书 (175 篇), 但以理书 (47 篇), 何西阿书 (65 篇), 约珥书 (17 篇), 阿摩司书 (43 篇), 俄巴底亚书 (5 篇), 约拿书 (6 篇), 弥迦书 (28 篇), 那鸿书 (未记录) 和西番雅书 (17 篇)。其中的多数讲道是每隔一周, 在周间的早上六点 (冬季为七点), 于圣彼得大教堂进行的。

此外, 加尔文还讲完了大部分的新约圣经, 阐释了其完整性和丰富内涵。在斯特拉斯堡事奉期间, 加尔文讲完了约翰福音和罗马书。在日内瓦, 他讲了四福音合参 (65 篇, 直到他去世), 使徒行传 (189 篇), 哥林多前书 (110 篇), 哥林多后书 (66 篇), 加拉太书 (43 篇), 以弗所书 (48 篇), 帖撒罗尼迦前、后书 (46 篇), 提摩太前书 (55 篇), 提摩太后书 (31 篇) 和提多书 (17 篇)。这样的释经给加尔文的讲道带来广度。教义无不被教导, 罪恶无不被揭露, 应许无不被传递。

第三、开门见山

加尔文的讲道信息直接明了。加尔文在阐释经文时, 直截了当, 直击要点。他不使用引人入胜的故事、引人注目的言语, 或

者个人轶事来开始他的信息。相反, 加尔文快速将听众引入圣经经文之中。他的讲道信息始终聚焦于圣经, 用简洁的语言表达自己的观点, 而不去铺陈赘述。伯撒 (Theodore Beza) 写道: “他的讲道字字千钧。”^[11]

通常, 加尔文在每次讲道开始, 会首先回顾自己的上次讲道。然后, 他会介绍本次信息的上下文, 并向会众介绍圣经的作者和第一读者的思想。接着, 加尔文会说明这段经文是如何融入整卷书的架构。在陈述完本次讲道的主题之后, 加尔文便直接进入经文, 逐字逐句地进行阐释。帕克写道: “一句一句, 一节一节, 会众被引导进入书信、预言或叙事。”^[12]

第四、生动活泼

加尔文的讲道是即兴式的。他走上讲台时, 不会随身携带讲稿或任何讲道笔记。这位改教家刻意选择即兴讲道, 即自然地传讲神的话语。他希望自己的讲道能够自然而富有激情, 能够充满活力、引人入胜, 他认为即兴讲道最能达到这样的效果。

这位改教家曾说: “我发现, 这个国家很少有生动活泼的讲道, 大部分传道人都是照着写好的讲章来念。”^[13] 因此, 靠着圣灵, 他站在会众面前, 手中只有一本打开的圣经。讲旧约时, 他使用希伯来文圣经; 讲新约时,

[10] T. H. L. Parker, *Calvin's Preaching* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 39.
[11] Theodore Beza, quoted in Leroy Nixon, *John Calvin, Expository Preacher* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 31.
[12] Parker, *Calvin's Preaching*, 90.
[13] John Calvin, *Letters of John Calvin (1555–1557)* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980), 95.

他使用希腊文圣经。在解释经文时，他借助于自己对经文所做的深入研究，并借助于其他事工的预备，尤其是课堂讲解和写圣经注释时所做的精心预备。讲章便在他讲道时水到渠成了。

这就是加尔文在讲道上的恩赐。他不借助于任何视觉辅助，甚至不需要讲道大纲的引导，只有一本打开的原文圣经，讲道却能自然流畅。他不是对圣经作生硬的、学术性的论述。相反，他内心火热，将真理呈现给听众。他认为讲道人说话“不能以某种方式装腔作势”，^[14]加尔文正是如此行，他讲道时总是激情澎湃。

第五、解释经文

加尔文采取释经式讲道。他坚持认为，必须按照经文特定的历史背景、原文、语法结构和上下文加以解释。菲利普·沙夫(Philip Schaff)指出，加尔文支持“一种可靠而基本的释经原则，即和所有睿智的作家一样，圣经作者希望通过便于理解的言语，向读者传达一种明确的观点”。^[15]加尔文相信，释经者的第一要务是明辨作者的意思。他写道：“几乎他（释经者）唯一的任务，就是要将他所解释的圣经作者的思想加以展开，因此，他若引导读者偏离

了作者的意思，便错失了目标，或者至少是超出了其限制。”^[16]因此，当加尔文讲道时，他是“逐句地，有时甚至是逐字地，去解释经文每一部分的意思”。^[17]

按照这种释经实践，加尔文坚持字面解经(*sensus literalis*)，即按照经文的字面意思解释圣经。他认为“经文的真正含义，是自然的和显而易见的”，^[18]他补充道：“重要的是理解和解释经文；如何解释则是次要的。”^[19]加尔文宣称：“我认为没有什么能比按字面意思解释圣经更为重要。”^[20]

加尔文坚持“信仰的类比”这一观念：圣经只用一种声音说话，从不自相矛盾——亦即所谓的“以经解经”(*Sacra Scriptura sui interpretes*)。因此，在解释圣经时，他诉诸于整本圣经，以获得亮光和支持。他仔细查考和引用交互的参考经文，但又不偏离所传讲经文的核心思想。

第六、面向普通会众

加尔文的讲道简单易懂。作为讲道人，加尔文的首要目标不是向其他神学家传递信息，而是要讲给坐在教会里的普通会众听。他希望会众能够熟悉圣经，“让圣经与个人息息相关，而不仅仅是历史观念的汇编。”^[21]

[14] Parker, *Calvin's Preaching*, 115.

[15] Philip Schaff, *History of the Christian Church*(1910) (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 8:532.

[16] John Calvin, *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 1.

[17] Boice, *foreword to Calvin, Sermons on Psalm 119 by John Calvin*, ix.

[18] John Calvin, *John Calvin's Sermons on Galatians* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 136.

[19] T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 50.

[20] John Baillie, *General introduction in Calvin: Commentaries* (London and Philadelphia: S. C. M. and Westminster, 1958), 359.

[21] Parker, *Calvin's Preaching*, 139.

为此，这位杰出讲道者刻意采用简单的词汇和易懂的言语。他写道：“讲道者必须像父亲一样，把饼分成若干小块儿喂给孩子们吃。”^[22]

正如帕克所解释的，这位改教家的用语“几乎总是平常又简单”。^[23]他补充说：“加尔文用来描述自己所认为的最适合讲道人风格的词汇就是‘平常’(familiee)”^[24]——即一种平常或个人性的说话方式。博伊斯进一步描写加尔文的简易风格：“没有什么华丽的辞藻。他用词简单，语句简洁。”^[25]加尔文讲道时，说话“非常地深思熟虑”，^[26]正如一位观察家指出的那样，让人很容易“记录下他所说的一切”。^[27]如此一来，加尔文的高超才智便“隐藏在(他)对圣经作者的意思那看似简单的解释背后”。^[28]

有时，加尔文会特别仔细地解释某个词语的意思，但他从来不提供希伯来语或希腊语原文。然而，加尔文在使用圣经词汇方面却毫不犹豫。帕克观察道，“加尔文的术语……几乎从未脱离圣经。他的常用词汇如‘称义’、‘拣选’、‘救赎’、‘罪’、‘悔改’、‘恩典’、‘祷告’、‘审判’等——事实上，都是旧约和新约中的常见词汇。”^[29]

第七、牧养主的群羊

加尔文的讲道具有牧养性。这位日内瓦改教家从未忘记一个事实——自己是一位牧师。因此，他热情地应用圣经，以满有爱心的劝戒来牧养他的羊群。他通过讲道提醒和鼓励他的羊遵行神的话。

加尔文在劝勉会众时经常使用第一人称复数——“我们(us)”、“咱们(we)”、“我们的(our)”。例如，他会说：“所以，让我们学会不要再沉迷于自己的愚蠢盼望；相反，让我们以神和神的应许为盼望，如此我们将永远不会上当受骗。”^[30]就这样，他谦卑地将自己放在依圣经真理行事的需要之中。以这样的方式，他避免自己居高临下地向听众讲道。

尽管如此，在应用圣经真理时，加尔文会毫不犹豫地呼吁会众自省。例如，他宣告说：“因此，我们都要省察自己的生活，不是照着神的某一条诫命，乃是照着全部律法。我们当中有人敢坦言自己是无可指摘的吗？”^[31]严厉警告也是加尔文讲道的一个特色。一旦发现自己的羊群中有人与罪恶眉来眼去，他便公开地予以责备。出于对会众的警告，加尔文断言道：“今天，这种

[22] Joel R. Beeke, “John Calvin, Teacher and Practitioner of Evangelism,” *Reformation and Revival*, 10:4 (Fall, 2001), 69.
[23] Parker, *Calvin's Preaching*, 141–42.
[24] Parker, *Calvin's Preaching*, 139.
[25] Boice, *foreword to Calvin, Sermons on Psalm 119 by John Calvin*, x.
[26] Publisher's introduction, “John Calvin and His Sermons on Ephesians,” in *John Calvin, Sermons on the Epistle to the Ephesians* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998), ix.
[27] Publisher's introduction, “John Calvin and His Sermons on Ephesians,” ix.
[28] Parker, *Calvin's Preaching*, 87.
[29] Parker, *Calvin's Preaching*, 141.
[30] John Calvin, *Sermons on the Book of Micah* (Phillipsburg: P&R, 2003), 84.
[31] Calvin, *John Calvin's Sermons on Galatians*, 264.

恶习比弥迦时代更加猖獗。是的，更加猖獗！诚然，只要福音不触动他们，让他们感到不安，很多人就只满足于听福音。”〔32〕

这样出于爱心的责备是他教牧职分的重要组成部分。

第八、抵御凶恶的狼

加尔文的讲道会为了捍卫真理而激烈争辩。对加尔文而言，讲道时有必要为信仰辩护。他认为，讲道人必须捍卫真理，因此系统性的释经，要求人们直面魔鬼各种欺骗性的谎言。他写道：“宣告真理，只是一半的教导职分……除非魔鬼所有的谬论尽数驱散。”〔33〕

作为一名坚定的真理卫士，加尔文在讲台上抓住每一个机会去维护纯正的教义，驳斥一切反驳者。他公开斥责当时的假教师，尤其是教皇。例如，他说道：“今日的罗马天主教延续着异教徒中常见的相同的拜偶像行为，尤其是打着使徒和童女马利亚名号的偶像崇拜。唯一的区别不过是偶像的名字！但是，今天的迷信和最初偶像崇拜者的迷信是同样的邪恶、可憎！”〔34〕

这位改教家写道，讲道时“牧师应发出两种声音：一种是为了召集群羊，另一种是为了驱赶……群狼”。〔35〕可以说，加尔文是用严

厉的声音去抵御恶狼。在捍卫福音方面，加尔文毫不妥协。

第九、呼唤失丧的罪人

加尔文的讲道在福音外展方面充满热情。有一个流传至今的谣言，使人们产生了一种可悲的误解，认为加尔文相信预定论，所以他缺乏为了基督的缘故而向失丧之人传福音的热忱。然而事实并非如此。加尔文对失丧灵魂抱有极大的热忱。在这方面，他用激动人心的劝勉传讲福音，满怀激情地恳求迷途的罪人来投靠神的怜悯。在讲道结束时，加尔文经常向失丧之人发出迫切的呼吁。让我们听听加尔文在传讲加拉太书 2:15-16 时的肺腑之言：

除非得着主耶稣基督的拯救，否则我们永远无法安息。所以，身负重担对我们而言是何等有益，这让我们痛恨自己的罪，为之悲痛欲绝，且被死亡的痛苦感所包围。因此，我们寻求神，好让祂卸去我们的重担！但是，我们寻求神，必须明白一点，除非祂将救恩作为礼物赐给我们，否则我们就不能得救，全部或部分都是不能。〔36〕

接着，他劝戒他的听众“因信得救……（我们必须）把自己全然交托给祂”。〔37〕可见，加尔文是一个真正的福音使者。

〔32〕 Calvin, *Sermons on the Book of Micah*, 101.

〔33〕 J. Graham Miller, *Calvin's Wisdom: An Anthology Arranged Alphabetically by a Grateful Reader* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992), 252.

〔34〕 Calvin, *John Calvin's Sermons on Galatians*, 3.

〔35〕 John Calvin, *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon* (Grand Rapids: Baker, 1979), 296.

〔36〕 Calvin, *John Calvin's Sermons on Galatians*, 186.

〔37〕 Calvin, *John Calvin's Sermons on Galatians*, 186.

第十、尊崇神的荣耀

加尔文的讲道以颂赞神作为结束。加尔文的全部讲道自始至终都以神为中心，在结束时他的呼吁尤为真诚、激昂。若不高举神，呼吁听众服在神的至高主权之下，他就不走下讲台。听众必须谦卑地将自己服在神大能的手下。

讲道结束时，加尔文通常如此劝勉会众：“让我们俯伏在伟大上帝的威严面前。”无论讲道的经文是什么，他都以这一热切的劝勉呼吁会众无条件地顺服。

加尔文总是以赞美的祷告作为结束。他的目的是将会众带到神的宝座前。这些结束的代祷垂直向上，把听众指向上面的神。他引导会众来到神的面前——在那里，他们看见天父荣耀的威严。

五百年后的今天……

在纪念加尔文诞辰五百周年之际，我们必须如此下结论：加尔文仍然是“基督教思想史上最具有影响力的讲道人之一”。^{〔38〕}虽然他是教会历史上所熟知的最伟大的神学家和解经家，但是他主要是一位讲道人。这位权威改教家将自己投身于释经工作，这在历史上或许无人能及。

愿神在这个时代兴起像加尔文一样的新一代解经家。愿我们在我们的世代，经历一场新的宗教改革。愿我们再次看到，在这历史的午夜时分，神的话语被传讲时所发出的光照大能。✠

〔38〕 Donald K. McKim, *The Cambridge Companion to John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 121.

安德鲁·富勒何以意义重大^[1]

文 / 迈克尔·海金 (Michael A. G. Haykin)

译 / 穆桑

校 / 榉木

引言

威廉·黑格 (William Hague) 在为威廉·威伯福斯 (William Wilberforce) 撰写的那本权威传记里指出，这位伟大的废奴主义者平生最为深刻的喜乐，是他享有的友谊，他以此为准则——“绝不放过任何一次与善良或优秀的人结识的机会”。^[2]正如他的几个儿子后来所言，这意味着他家里“没有客人登门的时候是很少见的”，有的客人来得很早，赶得上与威伯福斯一起吃早餐，所有的客人加在一起，为威伯福斯卓越的交际技巧提供了用武之地。^[3]威伯福斯在家里接待的客人中，就有浸信会神学家安德鲁·富勒 (Andrew Fuller, 1754–1815)，威伯福斯极为敬佩他的神学才能。^[4]有一次，富勒到

访的消息被通报后，威伯福斯竭力尽快将他介绍给他的一个儿子。“你知道安德鲁·富勒吗？”他问道。“不知道，从未听说过他的名字？”答复如是。“啊，你一定要认识他，”威伯福斯说，“他是个卓越的人，因为天赋出众而从低微的境况中脱颖而出。”

富勒进来了，如威伯福斯后来记述这位浸信会作家的造访时所言，“他是一个心智超群的人”，但带有“非常明显的田园生活的印记 (vestigia ruris)”，因为他看起来“活脱一名铁匠”。^[5]威伯福斯的描述符合事实，富勒除了基本的读写训练，没有受过正规教育。然而他的天赋与上帝的恩典使他成为“19世纪最伟大的（浸信会）神学家”，如司布真所言。^[6]

-
- [1] 本文译自 Michael A. G. Haykin, “Why Andrew Fuller Matters,” in *The Evangelical Quarterly* (Leiden: Brill, 2020), 26 Apr, 2020, Vol.91, Issue2, 163–72。这篇论文是作者该文章的英文版，原文为：“Le précieux héritage d’Andrew Fuller,” in *Jésus Est-il Son Église: Un Hommage à Jacques Aizexian* (Montreal, QC: Éditions Cruciforme, 2013), 157–71。正文略有编辑，承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注。
- [2] William Hague, *William Wilberforce: The Life of the Great Anti-Slavery Trade Campaigner* (London: HarperCollins, 2007), 506.
- [3] Robert Isaac Wilberforce and Samuel Wilberforce, *The Life of William Wilberforce* (London: John Murray, 1839), III, 388.
- [4] Wilberforce and Wilberforce, *Life of William Wilberforce*, III, 389.
- [5] Wilberforce and Wilberforce, *Life of William Wilberforce*, III, 389。黑格并未提及威伯福斯与富勒的友谊。更加异常的是，黑格对富勒的好友威廉·克里理也只字未提。尤其是考虑到黑格投入很大的篇幅来讲威伯福斯为在印度服事的英国宣教士争取自由方面发挥的作用时，这一点实属异常。
- [6] 转引自 Gilbert Laws, *Andrew Fuller: Pastor, Theologian, Ropeholder* (London: Carey Press, 1942), 127。

正是富勒笔下的著作，使得威伯福斯与司布真给出如此盛赞。比如，那本巧妙驳斥自然神论的著作，那本完美表述启蒙运动关于上帝的思想的著作，或者那本依照圣经里的坚实证据对当时的极端加尔文主义做出回应的著作。纵观十八世纪，极端加尔文主义在毁坏不少英国浸信会团体的事上发挥了作用^[7]，进而导致富勒作为之后被称为浸信会传道会（the Baptist Missionary Society）的干事广泛参与各项事务。该传道会最著名的宣教士，是富勒的一位好友威廉·克里（William Carey, 1761–1834）。事实上，如宣教学家哈里·布尔（Harry R. Boer）所言，“富勒坚持认为，所有地方的所有人都有责任相信福音”，他在批驳极端加尔文主义的著作中宣布的这个立场，“在克理的宣教异象得以具体落实的过程中发挥了决定性作用”。^[8]

不过有人会说，我们并没有生活在 18 世纪，我们的争战不是针对自然神论的极端理性主义或极端加尔文主义的近乎宿命论视角之类的错谬。那么，为什么要读安德鲁·富勒？下文之中，我要列明安德鲁·富勒的生命与思想对今天的我们依然重要的四个原因——一句话，安德鲁·富勒何以意义重大。

一、从富勒的归信得到的教训

罗伯特·富勒（Robert Fuller, 1723–1781）

及其妻子菲利普·甘顿（Philippa Gunton, 1726–1816），相继租了几个牛奶场经营。^[9]他们的儿子安德鲁是三兄弟中最小的一个，1754 年 2 月 6 日出生于威肯，剑桥郡一座农业为主的小村庄。富勒七岁时，父母移居到距离威肯两英里半的索厄姆（Soham）村。刚在索厄姆安顿下来，他们就加入了当地的加尔文宗浸信会。这间浸信会教会的牧师名叫约翰·伊夫（John Eve），是一位极端加尔文主义者，或者如富勒所言，是教导中“含有错误的加尔文主义”的一个人。^[10]许多年以后富勒回忆起来，说伊夫的讲道“不宜于唤醒良知”，“对未归信的人几无所言或一无所言”。^[11]因此，虽然事实上富勒常常到浸信会的礼拜堂参加聚会，可他对所听的道几乎没有思想或留心。

不过富勒到了十四岁时，开始思想生命的意义与目的。然而事实显明，他自小耳濡目染的极端加尔文主义，是他归向基督的真正障碍。极端加尔文主义认为，为了逃往基督得救恩，一个人必须有依据相信他是被基督悦纳的，而这一“依据”是主观性的——1) 相信自己是有罪的，2) 这种相信导致的后果：心里感到痛苦——这两点被大多数极端加尔文主义者视作依据。按照这一观点，这些经历是一个标志，表明上帝正在改变经历到这些的个人。这种归信观直接来自一个论点：圣经只邀请那些觉知自身之罪的罪人来

[7] 富勒对自然神论的回应，见 *The Gospel Its Own Witness* (1800)；他对极端加尔文主义的回应，见 *The Gospel Worthy of All Acceptation* (1785 [1st ed.]; 1801 [2nd ed.])。

[8] Harry R. Boer, *Pentecost and Missions* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1961), 24.

[9] Andrew Gunton Fuller, “Memoir,” in *The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, Joseph Belcher 修订 (1845 edn; repr. Harrisonburg, VA: Sprinkle Publications, 1988), I, 1. 富勒家人的具体情况，见 Andrew Gunton Fuller, *Andrew Fuller* (London: Hodder and Stoughton, 1882), 11–12。

[10] Fuller, “Memoir,” I, 2, 12.

[11] Fuller, “Memoir,” I, 2.

信基督。这一教导的最终后果，不是将归信与信心的本质置于“相信福音”，而是置于“劝我们关注福音的益处”；非但没有将被定罪之罪人的注意力从自身引向基督，反倒使之向内关注自身，去搜寻自己正被归正的证据。^{〔12〕}不过富勒最终决定：“我要将我的灵魂，我的有罪、失丧的灵魂交到祂的手中——如果我会灭亡，那就灭亡吧！”于是，在1769年11月，富勒与上帝和好，困苦的灵魂在钉十字架的基督里面得以安息。^{〔13〕}

他归信前与归信中的个人经历，最终教他懂得了三件事，尤其是关于归信的。第一，认为唯有那些觉知自身光景并为之苦恼的人才会有依据或权利投奔基督，这是错误的。富勒反对这种观点，并提出自己的主张：福音劝世人相信基督，这是投奔主耶稣的充足依据。第二，真正的信心是以基督为中心的，不是向内关注自身，以确定自己是否有认识基督、拥抱救恩的愿望。第三，富勒认识到，真正的归信植根于心的喜好的彻底转变，彰显于以荣耀上帝为目的的生活方式。^{〔14〕}这些对真归信之本质的洞见，在今天仍然意义重大。

二、了解上帝的主权与人的责任

归信后的那个春天，即1770年春天，富勒受洗，加入索厄姆教会。不过那年晚些时候，该教会因为“有罪的男人和女人是否有能力……遵行上帝的旨意，保守自己不犯罪”

这个问题而分裂，令人痛心。索厄姆教会因为这个议题而产生的纷争——富勒后来称之为“我少年时期的苦艾与苦胆”^{〔15〕}——最终导致伊夫牧师于1771年10月辞职而去。富勒后来谈到，虽然这次纷争令他深感痛苦，可最终他是由此而得蒙引导，进入了“那些对于神圣真理的认识”，那些认识后来体现于他出版的几本重要著作当中。

1774年1月，教会邀请他定期登台讲道。16个月后，富勒被按立为索厄姆教会的第二任牧师。这间浸信会由47名成员组成，聚在租来的谷仓里敬拜。直到1783年，也就是富勒蒙召到了北安普敦郡的凯特灵浸信会的一年后，该教会才有财力建设了一处更加固定的场所。

服事的第一年，富勒的大部分时间用于阅读与研究。他只听过伊夫的讲道这一种教导模式，因此也像伊夫一样讲道，拒绝敦促未归信者归向基督。但是他对极端加尔文主义的推论越来越不满。他开始发觉，他的“讲道是反圣经的，在许多方面是有缺陷的”，但是他发现自己的问题并不容易解决，他觉得自己必须慢慢摸索着“走出迷宫”。^{〔16〕}

与此同时，富勒也沉浸在两位浸信会作家的著作当中：约翰·班扬（John Bunyan，1628–1688），上世纪著名的福音布道家；约翰·吉尔（John Gill，1697–1771），18

〔12〕 Andrew Fuller, *Strictures on Sandemanianism*, 见于 *Twelve Letters to a Friend*, 收录于 *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, II, 563–64。也见于 E. F. Clipsham, “Andrew Fuller and Fullerism: A Study in Evangelical Calvinism,” *The Baptist Quarterly* 20(1963–1964), 99–114(103)。

〔13〕 Fuller, “Memoir,” I, 2.

〔14〕 Clipsham, “Andrew Fuller and Fullerism,” 106–07.

〔15〕 Fuller, “Memoir,” Works, I, 10。富勒对这次争论的描述，见“Memoir,” I, 8–10。

〔16〕 Fuller, “Memoir,” I, 13.

世纪特别浸信会 (Particular Baptist) 神学家中最为杰出的代表。富勒发现, 吉尔的系统神学中有很多内容都是有益的, 但因为吉尔与班扬的明显区别而深受困扰。二人都是热切的加尔文主义者, 但班扬所主张的, 是救恩一视同仁地白白提供给罪人, 吉尔却不这么主张。起初富勒得出了错误结论: 虽然班扬是“伟大而敬虔的人”, 可他对福音的认识不像吉尔那么清晰。不过, 当他研读十六、十七世纪作家的作品, 尤其是清教徒神学家约翰·欧文 (John Owen, 1616–1683) 的作品时, 发现他们也“探讨……对罪人发出的投奔基督得救恩的白白邀请”。换句话说, 他发现, 就传道来说, 不仅是吉尔与班扬之间有明显区别, 十六、十七世纪的加尔文主义与十八世纪早期的加尔文主义之间的区别更大。

为了帮助解决自己关于极端加尔文主义的疑问, 富勒开始撰写一篇论文, 后来命名为《十分可佩服的福音》(*The Gospel Worthy of All Acceptation*), 用于指引自己。初稿写就于 1778 年, 大致的终稿完成于 1781 年。该作品的两版均于富勒生前出版。第一版于 1785 年在北安普敦出版, 副标题为“人有义务完全相信并真诚赞同上帝启示的一切, 其中涉及相信基督的本质, 以及有福音临到之人这种情况下的责任” (*The Obligations of Men Fully to Credit, and Cordially to Approve, Whatever God Makes Known, Wherein is Considered the Nature of Faith in Christ, and the Duty of Those where the Gospel Comes*

in that Matter)。第二版于 1801 年面世, 副标题较为简单, “罪人有相信耶稣基督的责任” (*The Duty of Sinners to Believe in Jesus Christ*), 充分表达了该作品总的主题。富勒坦白承认, 第一版与第二版 (1801) 之间有重大区别, 主要关乎特定救赎教义。不过这部作品的主题未变: 所有听到或有机会听到福音的人, 都有责任相信基督。

这部划时代的作品旨在忠于古旧加尔文主义 (historic Calvinism) 的核心要点, 与此同时, 除了将悔改与归信这一普世责任给听众讲透之外, 竭力不给传道人任何选项。1783 年, 富勒从索厄姆移居北安普敦郡, 撰写了一篇文章, 在凯特灵市 (Kettering) 浸信会就任牧职的仪式上申明信仰。在那篇文章中, 他充分表达了自己的立场:

我相信, 向所有将要听到福音的人, 清晰而忠实地将福音传讲出来, 是基督的每一位传道者的责任……爱主耶稣基督, 信靠祂而得救恩, 是他们 (即听众) 的责任……因此我相信, 向他们发出自由而庄严的演讲、邀请、呼唤和警告, 不仅是一致的, 而且是直接适宜的, 是在上帝之灵手中把他们带到基督面前的途径。我认为这是我的一部分责任, 如若疏忽, 于灵魂的灭亡就难辞其咎了。^[17]

早前的这些年间, 富勒抱持严格的圣经主义, 在他探索真理的方法中, 这是至为关键的因素。如富勒的好友约翰·瑞兰德 (John Ryland, Jr., 1753–1825) 在追忆他的文

[17] 转引自 A. C. Underwood, *A History of the English Baptists* (London: Carey Kingsgate Press Ltd., 1956), 163–64。

中所写：“他从人与书得到的帮助，要少于从别的地方得到的帮助；但他义无反顾地思想圣经、用圣经祷告、研究圣经，从而打下了稳固的根基。”^[18] 1780年，富勒写下与自己的立约，谈到他“决心不遵行任何二手原则，只从（上帝）话语这纯粹的源泉搜寻一切”。^[19] 富勒从不惮于回到圣经，基于上帝无误的话语，质疑一切被承继为正统的东西。但这并不意味着富勒不向其他基督徒作家学习。我们谈过他读约翰·班扬、约翰·欧文、约翰·吉尔。从很多方面看，美国神学家约拿单·爱德华兹是他的神学导师。但是对所有这些人的思考，都要接受无误之圣经的检验。

《十分可佩服的福音》让富勒卷入了许多不必要的争论当中。这部作品出版之后不久，伦敦的两位极端加尔文主义者，威廉·巴顿（William Button, 1754–1821）与约翰·马丁（John Martin, 1741–1820）刊文攻击富勒。值得注意的是，二人虽然攻击富勒，可后来都与富勒交好。举例来说，巴顿自“浸信会传道会”成立初期直到自己去世，一直是该机构的坚定支持者。1797年，马丁还谈到对富勒的衷心敬佩。富勒执笔回应这两位浸信会牧师中的前者时，发现自己遭到另一方的攻击，来自神学光谱另一端的代表，即一般（即亚米念派）浸信会人士丹·泰勒（Dan Taylor, 1738–1816）。

后来，富勒会将自己的神学立场（有人称之为“富勒主义” [Fullerism]）称为“严格加

尔文主义” (strict Calvinism)。他试图将之与极端加尔文主义区别开来，后者“比加尔文还要加尔文主义”，“近乎反律主义”；也试图将之与温和加尔文主义区别开来，清教徒理查德·巴克斯特（Richard Baxter, 1615–1691）实质上就是持这种神学观点，而富勒认为温和加尔文主义是“半亚米念主义” (half Arminian)。在富勒看来，严格加尔文主义就是“加尔文的体系”。富勒的神学（今天有人称之为“福音派加尔文主义” [evangelical Calvinism]），是他的好友威廉·克理的神学，也是他后来的崇敬者司布真的神学。这种神学能够将两点结合起来：一是对罪人的得救抱有强烈的热心，二是抱着对上帝主权的极大信心，以传道拓展上帝的国度。

三、从富勒参与的其他辩论得到的教训

富勒在这次辩论中发挥了关键作用，不过这并不妨碍他参与其他重要领域的神学辩论。1793年，他出版了一本书，全面批驳约瑟夫·普里斯特里（Joseph Priestley, 1733–1804）的苏西尼主义 (Socinianism) ——《就道德倾向考察与比较加尔文主义体系与苏西尼主义体系》（*The Calvinistic and Socinian Systems examined and Compared, as to their Moral Tendency*）。由于普里斯特里的大力鼓吹，否定三位一体和基督神性的苏西尼主义或神体一位论，在18世纪的最后25年中，成为英国不从国教者当中最主要的一种

[18] *The Work of Faith, the Labour of Love, and the Patience of Hope, illustrated; in the Life and Death of the Rev. Andrew Fuller* (London: Button & Son, 1818), 43.

[19] *Life and Death of the Rev. Andrew Fuller*, 129.

异端。富勒对苏西尼主义的反驳，充分表明了 18 世纪浸信会思想以基督为中心的特质。富勒以妙笔指出，早期教会以基督位格神性的尊贵与荣耀为主题，他称之为“他们心爱的主题”。

之后，在 1800 年，富勒出版了《福音即福音的见证》(*The Gospel Its Own Witness*)，这本书是 18 世纪对自然神论，尤其是对小册子作者托马斯·潘恩(Thomas Paine, 1737–1809)所主张的自然神论，所发出的最具权威的浸信会视角的回应。这部作品是富勒最受欢迎的书之一，1802 年前出了三版，接下来的三十年又重印了好几次。威伯福斯认为，这是富勒所有作品中最重要的一部。这部作品分两部分：第一部分中，富勒比较和对比了基督信仰与自然神论的道德影响；第二部分旨在藉由圣经各卷的总体一致性表明基督信仰的神圣来源。

富勒参与的另一次意义重大的辩论，是针对桑德曼派(the Sandemanians)，即罗伯特·桑德曼(Robert Sandeman, 1718–1771)的追随者，他们大多数人持唯理智主义者式的信心观，从而将自己与 18 世纪别的福音派区别开来。使人得救的信心，即“对纯粹事实的纯粹相信”，他们因这一基本神学信条而闻名。桑德曼真心想要高举上帝救恩的绝对无偿，于是试图抹杀人的理性、意志或意愿在使人得救的信心上的任何印记。富勒在《严厉批判桑德曼主义》(*Strictures on Sandemanianism*[1810])中讲了两个要点。

第一，如果信心仅仅关乎理智，那就无从分别真基督教与挂名基督教。挂名基督徒思想上也认同基督教的真理，但那些真理并没有掌管他的心，重塑他的情感。因此，第二，关于基督的知识，是独特的一类知识。举例来说，认识祂，不仅关涉知道关于祂的某些事情，比如祂由童女所生这个事实或者祂钉十字架的一些细节，而且关涉与祂团契的热望，因祂同在的甜蜜而生的喜乐。

这三次辩论，每一次都可以追溯至启蒙运动之理性主义的影响。富勒在这三次辩论中表明，自己是与当时文化所表达的世界观有密切接触的牧师—神学家。有例为证，富勒并没有将精力主要花在 17 世纪清教徒前辈所从事的争战，即关于教会问题的斗争。如果说富勒就捍卫基督教真理这件事对我们有所教导的话，那就是我们对自己的特定处境中基督教所面临的挑战必须保持警觉。

四、从富勒以十字架为中心的敬虔观得引导

最后，在我们这样一个教会内外的人都对灵性着迷的年代，富勒的敬虔观可以教我们很多。举例来说，他深信，基督的十字架位于基督信仰的中心。1802 年，富勒断言，十字架是“福音真理的所有线条得以交汇并联结的中心点”。正如太阳对于太阳系的维系是绝对必不可少的，同理，“十字架的教义之于福音的体系，前者是后者的生命。”^[20]十二年后，也就是他去世前一年，富勒直接

[20] *The Calvinistic and Socinian Systems examined and Compared, as to their Moral Tendency, in Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, II, 182.

宣称，基督的代赎之死就是“福音体系的生命之血”。^[21]从另一个角度看，传讲和教导钉十字架的基督，可以比作“金环，握在手中就可以将福音真理的整条链子牵动”。^[22]总之，十字架是“基督教恢弘的独特之处与首要的荣耀所在”，几乎等同于福音本身：“由基督的血而得救赎的教义……因其显赫地位而被称为福音”。^[23]

如果这样看待基督的死，那当我们发现富勒断言：历世历代，上帝喜悦尊荣的一直是十字架的教义，就无需惊讶了。无论什么地方，在教会享有的灵性火热、高涨的时期——如富勒给出的称呼：“大复兴时期”——基督的救赎之工总是占据高位。富勒指出，位于改教运动的中心，由改教家赋予突出地位的，正是这则教义。对于清教徒与富勒的属灵前辈——十七世纪以及十八世纪早期的不从国教者来说，这是居于首位的主题。^[24]在富勒的年代，摩拉维亚宣教士在西印度群岛，在爱斯基摩人中间，尤其是在格陵兰岛大获成功，他们宣教的胜利一直是十字架的胜利：“因基督之死而得救赎的教义……构成他们服事的伟大主题。”^[25]

因此，如果一间教会或一个宗派拒绝十字架的教义，就比富勒不客气地说起的“死

气沉沉、腐朽不堪的一团东西”好不了多少。去掉基督的救赎之工，“旧约的全部仪式之于我们，不比死气沉沉、乏味不堪的一团东西之于我们意义更多：预言失去了引人关注的、让人喜爱的一切；福音被废除，或者对于失丧的罪人不再是自身宣称的好消息；实践性宗教被剥夺了最强大的动力，福音的落实被剥夺了独特的荣耀，天堂本身被剥夺了最强烈的喜乐。”^[26]举例来说，为什么在富勒那个时代国教教区教会的出席率低得那么可怜？对富勒来说，答案显而易见：大多数神职人员不传讲十字架的教义……他们所讲的道中，没有什么东西使会众的心灵生发兴趣，没有什么东西抵达会众的良知。^[27]因此，对十字架的理解，是真正合乎圣经的基督教与挂名基督教之间的主要分界线。

我们可能因为接受教育而成为基督徒，可能精通基督教这门学科，可能能够沟通、传讲、写作以捍卫基督教，但是如果钉十字架的基督之于我们，不像美食之于饥饿的人，清泉之于干渴的人，我们活着的时候也是死的。我们在其他主题上犯错，虽然生命会受亏损却仍然可能存活；但在这个主题上犯错，就是在要害部位染病，通常的后果就是死。^[28]

[21] *Letters on Systematic Divinity*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 687.

[22] *The Common Salvation*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 411.

[23] *Calvinistic and Socinian Systems*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, II, 181; *The Believer's Review of His State*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 303.

[24] *God's Approbation of our Labours*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 190; *The Common Salvation*, I, 412; *Calvinistic and Socinian Systems*, II, 121; *Decline of the Dissenting Interest*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, III, 486.

[25] *Calvinistic and Socinian Systems*, II, 128.

[26] *Christian Steadfastness*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 527; *Calvinistic and Socinian Systems*, II, 191–92.

[27] *Decline of the Dissenting Interest*, III, 487.

[28] *Letters on Systematic Divinity*, I, 691.

正由于此，当 1796 年，苏西尼派思想对英国不从国教者的队伍构成巨大威胁时，这位浸信会牧师在自己所写的一封信中宣称，凡是不依靠祂的挽回祭以求上帝悦纳的，他不能视之为同道信徒。^[29]

对基督的死所成就的福分的反思，在富勒的作品中比比皆是。比如，他坚持认为，十字架是罪人得与圣洁上帝和好的唯一道路。1798 年，有人请富勒简要记述他早年的属灵历程，富勒指出，他在归信之时就得以确信：“上帝遣我下地狱，也是完全公义的，我必须下地狱，除非藉由纯粹的恩典而得救。”他接着解释说，“纯粹的恩典”要求我们摒弃“一切错误的信心”，唯独信靠基督的死而得救。在另一个场合，他也写道：基督在十字架上舍命，是“丧失世界的唯一盼望，是得蒙上帝悦纳的唯一媒介，是我们就近祂面前时唯一可被接受的理由”。^[30]

而且，这位浸信会牧师从不厌倦如此强调：要脱离内住之罪的污染，得内在的平安与心灵的洁净，方法只有一个，经验性地认识钉十字架的基督。富勒在评述基督为门徒洗脚这件事的时候说：“耶稣的血”是“向罪与不洁敞开的泉源”。^[31]信徒能得圣灵住在自己里面，根基也只有一个：基督的死。^[32]不仅

如此，也是在十字架上，“黑暗的权势被剥得精光”，撒但“被女人的后裔击败，其计谋遭到全宇宙的嘲笑”。^[33]在教会当中，“我们彼此之间的和睦是用祂的血为代价买来的”，在对十字架的教义有共识的地方，“人们会在无关紧要的事上彼此宽容且互相忍让”。^[34]

也有必要指出，富勒有几次病得厉害，认为自己到了死亡边缘，这时他提醒朋友们，他所持的盼望只有一个根基，那就是耶稣替他死。1801 年秋，他的病情严重，用他自己的话说，是“几乎不间断的咳嗽”与“几乎不间断的发烧”，这时他写信给好友约翰·萨克利夫（John Sutcliff, 1752–1814），说他面对可能到来的死亡，是平静的。

我的心平静而且相当喜乐。我知道我所信的是谁（参提后 1:12）。就我所站的根基来说，我一无所虑；想到自己时，我满心忧虑，我是可怜而污秽的受造物，是无用的仆人。我的盼望不在别处，唯在来拯救罪魁的那位救主。^[35]

11 年后，他再次病重时，对萨克利夫说：“我别无他法，只有以救主的死为根基的对永生的坚定盼望。”^[36]1815 年，他确实即将离世时，在写给另外一位好友约翰·瑞兰德的最

[29] *Agreement in Sentiment the Bond of Christian Union*, in *Complete Works of the Rev Andrew Fuller*, III, 490.

[30] *Truth the Object of Angelical Research*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 665.

[31] *Christ Washing the Disciples' Feet*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 657.

[32] *The Future Perfection of the Church*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 251–52; *The Gospel Its Own Witness*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, II, 82–83, footnote.

[33] *Truth the Object of Angelical Research*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 665.

[34] *A Peaceful Disposition*, in *Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, I, 538; *Letter to Christopher Anderson*, 26 March, 1805 (Baptist Missionary Society Archives, Angus Library, Regent's Park College, Oxford University).

[35] *Letter to John Sutcliff*, September 1, 1801 (Letters of Andrew Fuller, typescript transcript, Angus Library, Regent's Park College, University of Oxford).

后一封信中也有类似的情感流露，正如在写给萨克利夫的那两封信中所表达的。引用了提摩太后书 1:12 的一部分之后，富勒接着说：

我是可怜而有罪的受造物，但基督是大能的救主。我讲道、写作，有很多内容是在批驳

对恩典教义的滥用，但恩典教义是我的全部救恩、全部渴望。除了惟独从救恩而来的盼望，我没有别的盼望，而这救恩是透过我的救主的代赎，藉由纯粹出自上帝主权的、有效的恩典造就的。有了这份盼望，我就可以从容地步入永恒。^[37]✝

[36] *Letter to John Sutcliffe*, May 31, 1812 (Letters of Andrew Fuller).

[37] 转引自 Ryland, *Life and Death of the Rev. Andrew Fuller*, 355。

“在主里面而死的人有福了”^{〔1〕}

——安德鲁·富勒论荣美福景

文 / 迈克尔·海金 (Michael A. G. Haykin)、伯恩斯 (E. D. Burns)

译 / 穆桑

校 / 榉木

引言

本文探讨浸信会神学家安德鲁·富勒于1792年为好友兼执事毕比·沃利斯 (Beeby Wallis) 送别的那场葬礼布道，并以此为出发点，就富勒对天堂与荣美福景的看法进行反思。该次布道有两个主题：在基督里死去之人的安息与奖赏。本文探讨富勒是如何解释这两个词语的，继而查考富勒文集其余的文章，指出信徒的奖赏最终是上帝本身。

关于安德鲁·富勒

富勒，是一位不屈不挠、英勇无畏的浸信会神学家与牧师，18世纪大西洋两岸最杰出的神学家之一。他在神学成就上的重要性，在生前与身后都备受瞩目。举例来说，新泽西学院 (1798年，普林斯顿大学前身——编者

注) 与耶鲁大学 (1805年) 曾授予他神学博士学位，但他都没有接受。他的好友小约翰·瑞兰德确信，他“或许是我们这个宗派有史以来最有见地、最富才干的神学作家”。^{〔2〕}后人证实了瑞兰德对朋友的评价。美国浸信会历史学家纽曼 (A.H.Newman) 认为，他“对美国浸信会的影响…… (曾是) 不可估量的”。与纽曼同处维多利亚时代但较其年长的司布真曾称富勒为他那个世纪“最伟大的神学家”，而上个世纪的浸信会历史学家安德伍德 (A. C.Underwood) 在评价富勒时——其措辞显然呼应了瑞兰德的评价——说他是特别浸信会 (Particular Baptist) 有史以来“最纯正、最能创造性处理问题的神学家”。^{〔3〕}

1774年，富勒蒙召担任牧职。在索厄姆教会担任牧师期间，是富勒的神学观点得以形成的关键时期。正是在这一时期，他开

〔1〕 本文译自 Michael A. G. Haykin and E. D. Burns, “blessed are the dead which die in the Lord: Andrew Fuller on the beatific vision”, in *Baptist and Reformed Theologies of Vision and Deification*, Vol. 17 (2019)—Issue 2 (June 2019), ed. Joshua R. Farris and Ryan A. Brandt, 41–50, <https://sciencio.com/article/10.2478/perc-2019-0016>. 为避免与本期前一篇文章重复，正文略有删节、编辑。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

〔2〕 Ryland J, *The Indwelling and Righteousness of Christ no Security against Corporeal Death, but the Source of Spiritual and Eternal Life*, (London, 1815), 2–3.

〔3〕 Newman, AH, *Fuller, Andrew*, In *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, reprinted edition*, (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1950), 4:409; Laws G, *Andrew Fuller: Pastor, Theologian, Ropeholder* (London: Carey Press. 1942), 127; Underwood AC, *A History of the English Baptists* (London: The Baptist Union Publication Department / Kingsgate Press, 1947), 166.

始研究美国神学家爱德华滋的作品，毕生不辍，再兼他矢志遵照无误之圣经的权威生活，这是使他得以成为一流神学家的关键。他在索厄姆一直待到 1782 年，之后成为北安普敦郡凯特灵市一间加尔文宗浸信会的牧师。

在凯特灵，他出版了一系列重要著作，其中有那本划时代的著作《十分可佩服的福音》。在这本著作当中，他竭力忠于历史性加尔文主义的核心要点，同时列出圣经与神学的论据，证明“罪人有责任相信耶稣基督”。对于富勒本人的呼召，这本书可以说是决定他此后多年的服事形态的关键因素。这本书直接促使他于 1792 年全心投入浸信会传道会的组建，并担任该传道会的干事，直至 1815 年去世。有赖于精力的充沛，在他人生这一阶段的大部分时间，当不外出传道、募捐、探访教会成员时，他每天都要在书桌前工作十个小时。该传道会走在了 19 世纪基督教全球化运动的最前沿。彼得·图恩（Peter Toon）的话一语中的：对今天的教会来说，“富勒的示范与思想是持续的激励”。^{〔4〕}

富勒为毕比·沃利斯葬礼的布道

毕比·沃利斯（1735—1792）自 1768 年起一直担任凯特灵教会的执事。他的曾祖父威廉·沃利斯（William Wallis）是该教会的

创会牧师^{〔5〕}。令富勒欣赏的是这位执事的谦卑与积极进取，这两点体现在沃利斯临终之际说给富勒的一席话里：“在我看来，为宣扬基督给人的福分而被征召，是我平生最大的荣耀。”^{〔6〕}沃利斯的家被称为“福音客栈”（the Gospel Inn），因为客栈的主人热情款待福音的工人。1792 年秋，浸信会传道会在他的家中成立。但沃利斯未能亲眼见证这一历史性时刻，因为早在这一年的 4 月份他就去世了。自然地，富勒参加了他的葬礼。在这个特殊场合他所作的题为《在主里面而死的人有福了》的布道，为我们提供了一个绝佳视角，使我们获悉他是如何看待天堂生活与荣美福景的。

这次布道，基于启示录 14:13（我听见从天上有声音说：“你要写下，从今以后，在主里面而死的人有福了！”圣灵说：“是的，他们息了自己的劳苦，作工的果效也随着他们”），触及圣经中的诸多重大主题，比如：圣徒坚忍的不可或缺、奖赏的应许、天上的安息、地上劳苦的末世论意义、真正的福分、死亡的不可避免。布道之后，是沃利斯的生平简述。富勒强调说，在葬礼布道中，后者通常并非必须，因为“人的一般品格，即便是好人的一般品格，也没有什么非常引人瞩目之处，或值得高举以供效法之处”。但对沃利斯来说，却并非如此，在富勒看来，他无疑是这样的人：拥有“令人羡慕……的敬虔”，过着“极其圣洁”的生活。^{〔7〕}

〔4〕 Toon P, Fuller, Andrew. In Douglas JD, Comfort PW (eds), *Who's Who in Christian History* (Wheaton, IL: Tyndale House, 1992), 262

〔5〕 Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” In *the Complete Works of the Rev. Andrew Fuller: Harrisonburg*, ed. Blecher J (VA: Sprinkle, 1845/1988), 1:158.

〔6〕 Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:159.

〔7〕 Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:157.

对启示录 14:13 的解释

富勒的解经合情合理，他首先指出，“（启示录 14 章）那段经文，本意似乎是扶持在逼迫时期追随基督的受苦门徒。”^[8]不过他同时认为，虽然这段经文本意是“装备圣洁的殉道者来对抗死亡的恐怖”，但同样适用于遭受不同程度苦难的基督徒。

富勒首先关注“在主里面而死”的人的品格。他们必须与基督联合，此一联合就像婚姻的联合，其中的双方藉由相互的情感、相同的追求、共同的生活目标而联合。而死亡就是接引信徒，使他完全与基督联合。

其次，富勒着重指出，这段经文提到的福分，相当一部分来自天上的声音。这就表明，天上看重圣徒的归家。这与堕落人类的视角截然不同，他们看重的，是在这个世界上活着并且昌盛。从世界的视角来看，死亡一无是处。

第三，上帝命令约翰写下这句经文，这一事实表明，上帝切望约翰之后的世代也知晓这一福分。

第四，富勒认为，“从今以后”的表述一定是指肉体死亡、灵魂离开身体之时，不应理解为，在基督之前相信永生上帝的人死去时是不蒙福的。

第五，富勒看到了这死后之福的两个方面——息了劳苦，以及因为善行而获得奖赏，两者构成了这次布道的双重主题。^[9]

息了劳苦

富勒关于“荣美福景”的神学，并没有将来世生活设想为死后“仅仅停止”工作，因为众圣徒将踊跃地“昼夜在祂的殿中事奉祂”，“祭司—君王”的工作是属天福分的一部分。^[10]“劳苦”一词有负面含义，意味着“痛苦的劳作、疲倦或困乏”。既然此世的基督徒生活“很大一部分”涉及对文化潮流与邪恶理念的抗击，因此基督徒在此时此地生活，疲倦必然如影随形。与“今世的风俗”及其邪恶的川流不息的抗争，届时将因荣美福景而消除。^[11]富勒花了不少时间强调，逆流而上，无论是对抗古代的外邦偶像崇拜，还是对抗现今世界的“不信与褻渎”，都并非易事。如此行事的人，也做不到毫不动摇。殉道者也有“妻子、孩子与朋友”，他们呼喊说：“不要惹祸上身！”在富勒的世界里，情形也是一样，有风行一时的宗教潮流的试探，而坚守“圣经的吩咐”则意味着背负“恶名”，遭人“嘲讽与藐视”。因此，在地上的任何环境中坚守福音，都必须承受压力与紧张，也就是“劳苦”。^[12]

对于那些想要全心事奉主的勤勉信徒，由于体力的衰退，而力不能胜，这也是一种

[8] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:152–53.
[9] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:153.
[10] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:153.
[11] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:153.
[12] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:153–54.

劳苦。富勒指出，沃利斯就是这样的：“读经与祷告，以及每一项其他宗教责任，对他来说，都是劳苦。”^[13]不过对基督徒来说，今世“最大、最令人痛苦的争战”的肇因是内住的罪，这是他逆势而游的“最危险的河流”。信徒但凡想要全心全意地“默想、祷告、赞美、讲道或听道”（这里描述基督徒灵修的一系列动词都值得关注）时，内住的罪都会登场，使人分心，将人拦阻。“安息”，尤其是脱离这样的争战而“安息”，将是“真正的天堂”。^[14]

对富勒来说，积极行动是上帝赋予他的责任，他以“孜孜不倦的热情”为上帝工作。^[15]要从与世界、体力的挑战以及与内住的罪的斗争中得到释放，从而毫无阻碍地事奉上帝，基督徒必须在末世论意义上完成今世的一切劳苦，得到最纯粹的安息。在另一次题为《过去的试炼是在恳求未来的怜悯》（*Past Trials a Plea for Future Mercies*）的布道中，富勒断言，为了更充分地享受天国的安息，与罪争战的劳苦，及其劳苦的果效都是不可或缺。“对未曾疲倦的人来说，安息有什么意义？对从未经历艰险的人来说，平安有什么意义？如果我们不是从大患难中出来，去拥有天堂，那天堂对于我们来说就不是天堂”。^[16]还有一次，在另一个情境下，富勒将天堂的安息与大卫和所罗门治下以色列历史上的和平时期作了比较，当时没有战争，国家充满平安。同样，天堂将会闪耀着永恒

的平安，真正的、更好的大卫将在完美的平安中治理祂的子民。^[17]

布道结束时，富勒称赞毕比·沃利斯拥有“永不止息的殷勤、耐心与坚忍”，他对积极进取的支持再次得以流露。^[18]

永恒安息的根基

富勒认为，永恒的安息并非始于人死了，灵魂离开身体、抵达天堂之际。在地上的生活中，永恒的安息在某种程度上就可以得到体验。不过，富勒也警惕一种危险：所寻求的安息，并非基于基督客观的赎罪之功。如富勒在诺维奇（Norwich）讲道时所言：

真信仰最初在人心中发生作用时，就是这样的。罪人（归信时）的心思最初转向的对象，可能不是基督。罪人最初想到的，可能是自己的罪，是自己曝露在上帝的忿怒之下。但无论我们对自己的罪与悲惨的思想是多么刻骨铭心，如果不能将我们引向基督以获得救恩，其中就并没有真信仰。祂是通往上帝的“道路”，“若不藉着祂，没有人能到父那里去”。我们可能在罪疚与恐惧之下背负重担，但除非我们带着重担到祂那里去，否则对我们的灵魂来说，没有来自福音的安息。应许不是给自担重担的我们，而是给带着重担到基督那里去的我们……^[19]

[13] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:154.

[14] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:154.

[15] Fuller AG, *Andrew Fuller* (London: Hodder and Stoughton, 1882), 92.

[16] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:461.

[17] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:602–03.

[18] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:159.

[19] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:433.

富勒坚持认为，有些情感体验或心灵印迹容易被误认为是归信，但实际上其中并不含有实质性的内容，可以确保人真正与上帝和好了。在一篇反对反律主义的小册子中，富勒解释了一个知罪的人所面临的危险：

这是无比重要的……除却基督，我们不应安息于别处。当一个罪人确信自己处境危险时，恐惧与害怕通常会将他统治……他渴望自己不安的心灵得到安宁，因此他所处的最紧迫的危险在于，什么能使他即时解脱，他就安息于什么当中；如果他在这样的心境中，得到一个印象：上帝已经饶恕并接纳了他，或者，如果他读了一本书或听了一次道，有利于他以这样的方式得到安慰，那么他很可能沉浸于这个印象，沉醉于这一美味的饮料。这时他认为自己已经发现了生命之光，感到自己已经卸去了重担。^[20]

依照富勒的神学思想，永恒的安息始于归信之时，并随基督徒的圣洁的长进而成比例增长，在天堂于完全的荣耀中抵达终点与高峰，在那里，与罪的斗争已经结束，在上帝殿中的事奉是完美的敬拜。

恩典的奖赏

将义行作为末日“称义之根据”的观点，富勒是拒绝的，但他热切主张，善行将跟随基督徒进入荣耀，成为“他们无比快乐的原因……（并且）将继续扩充我们所享受的至福”^[21]。他以严密的逻辑与圣经中的证据论

证，天堂中幸福的程度（以及地狱中不幸的程度），与一个人在地上生活期间存着爱心的顺从（以及存着悖逆的不顺从）的程度直接对应。富勒在接受按立时所作的题为《基督教牧师的工作及其所受到的激励》（*The Work and Encouragements of the Christian Minister*）的布道中，详细阐述了天堂奖赏的程度之别：

认为所有人都将在天堂享有同等程度的幸福，这是一种不合圣经且不合逻辑的观念。所有人的幸福都是完美的，但有些人不像他人那样能够容纳那么多的幸福。每一件容器都是满的，但有些容器会比其他容器装得更多。“这星和那星的荣光也有分别”（林前 15:41）。使徒保罗在天堂所享受的，一定比一个婴儿时期就被接走的灵魂更多，因为天堂的幸福一部分在于回忆过去……但就我们所关心的最重要的差异在于，我们履行所托的方式所产生的差异。我们在多大程度上怀着忠诚履行今世托付给我们的职责，就将来世在多大程度上享受所赋予我们的荣耀与幸福。

你将分享你主人享有的快乐：“进来享受你主人的快乐。”（太 25:21）你将在“祂的宝座上与祂同坐”（启 3:21）。无论“摆在前面”的、祂因之而“轻看羞辱，忍受了十字架”的喜乐是怎样的喜乐（来 12:1-2），只要你“存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程，仰望耶稣”，你必将与祂共享。那使基督的心欢喜的——上帝在罪人的救赎中所得到的

[20] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 2:739–40.

[21] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:155.

荣耀——也必将使你的心欢喜。祂不会独自喜乐，而是会让所有在祂为之卑微而以至于死的伟大工作中有份的人都进入祂的喜乐。我的弟兄们，你是要进入你主人的喜乐，愿你想到这一点，就可以在经受试炼时得着激励。“得胜的，我要赐他在我宝座上与我同坐，就如我得了胜，在我父的宝座上与祂同坐一般。”^[22]

积攒财宝在天上，顺着圣灵撒种，为了将来的奖赏在患难中欢欢喜喜，富勒援引了基督的许多应许，认为“永生是顺着圣灵撒的种子长出的收成”。^[23]不仅如此，他还预先反驳了一个异议：认为他是在宣扬论功行赏的道理；他所持论据为：从终极层面看，“我们所做的事，都是主在我们里面成就的，如果祂乐意以奖赏为之加冕，这奖赏是因为恩典，而非所欠之债，那么有什么可夸口的呢？那不过是上帝对祂自己工作的慷慨奖赏。”^[24]在另一种情境之下，他解释说，这些奖赏“不包含任何有违恩典教义的内容，因为上帝喜悦予以尊荣的这些事，是祂自己运行所产生的果效。祂奖赏的这些事，始创成终者与其充分的原因，都是祂自己。祂“派定我们得平安”——“在我们身上做成了我们所有的工作”。^[25]

此外，富勒还认为，上帝喜悦奖赏祂自己的善工，其根基是我们与基督的联合。不仅是基督徒本身在基督里被悦纳，“他们为

基督所做的也被悦纳，为祂的缘故而被奖赏”。^[26]在一次按立仪式布道中，富勒传讲了马太福音 25 章关于恩赐的比喻，表达了相同的观点：

我们所能献上的最好的服事也混杂着罪，因此，不值得奖赏，反倒需要赦免。我们将来领受的奖赏，是出于恩典，不是由于债务。如果不是为基督的缘故，我们所做的任何事情都不会得到悦纳，即便是我们最好的服事，也附着许多的罪。主悦纳了亚伯和他献的祭。首先，祂为基督的缘故悦纳了我们的人，然后悦纳了我们的服事。我们得蒙悦纳的服事也为基督的缘故可以被奖赏：我们将来的荣耀，就是基督奖赏的一部分。如果你在拯救一颗灵魂的事上发挥了作用，当你在天堂遇见这颗灵魂的时候，就不可能不为之欢喜。事实上，这颗灵魂就是你喜乐的冠冕。因此你的荣耀和福分将构成基督奖赏的一部分。^[27]

为富勒作传的约翰·韦伯斯特·莫里斯（John Webster Morris），是这样解释富勒的论据链的：

（上帝）为爱子的缘故悦纳了相信的罪人，不仅“在祂里面、藉着祂、为祂的缘故”赐予他们一切属灵的福分，而且也在祂的国度里并藉由相同的媒介，奖赏他们的服事，使他们的服事充满爱子的美好，他们的祈求与

[22] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:500–01.
 [23] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:156.
 [24] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:156.
 [25] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 3:743.
 [26] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:156.
 [27] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:500.
 [28] Morris JW, *Memoirs of Andrew Fuller* (Boston: Lincoln & Edmands, 1830), 146.

爱子代求的“许多香气”一同呈上。因此，上帝认同信徒的服事时，是认同祂儿子的顺从与牺牲，而他们，正是祂儿子的顺从与牺牲所结的果子。祂奖赏他们时，是继续奖赏祂的爱子，或者说是继续表达对爱子中保工作的喜悦。^[28]

既然上帝爱祂在基督里拣选的儿女，就因为他们充满爱心与圣洁的工作“以这样的方式”奖赏他们。^[29]对上帝的圣徒来说，天堂将是一个喜乐不断增长的地方，因为他们不仅藉由上帝的恩典得救，脱离上帝的忿怒，而且会因为在他们善行中运行的上帝恩慈的能力而得到奖赏。在上面提到的按立仪式布道中，富勒再次给出解释，忠心服事上帝的根本动机是获得奖赏，即听到主说：“好，你这又良善又忠心的仆人。”

某些情况下，人可能会说：“好”，但在鉴察人心、识别行为动机的主看来，我们的工作可能做得并不好。即使我们做得比较好，也不能满足于朋友们的称赞。许多人泰然安坐，心满意足于听众的赞美和宠爱，以致废掉了。我们应该追求的是末日的“好”，而且唯独应该以此为满足。有些年轻的牧师才能出众，前景可期，却被人的掌声彻底娇养至死。他们所激发的希望，也因软弱而无主见之辈的奉承而枯萎、凋谢。这声“好”频繁在他们耳边响起，最后（可怜的胸无大志之辈！）他们以为，肯定是好极了！他们这就开始啜饮这可口的饮料，这就开始坐下来享受之，这就开始放松了

努力；享受了片刻大众的掌声之后，他们就退居幕后，在基督教世界里变得微不足道，甚至毫无用处；更糟糕的是，他们的灵性衰退了。就这个世界来说，他们陷入一种被遗弃的状态，心灰意冷，无所事事；就另一个世界来说，他们即便没有抱着恐惧的预感，也充满了犹疑……我的弟兄，当上帝说“好”的时候，你才可以坐下来，因为到那个时候，托付你的责任将会卸下；但是，如果你满足于除此之外的任何事物，你就危险了。我相信，时刻注目于主的奖赏，你在事奉主的事上就不会不忠心。^[30]

信徒的奖赏：上帝

在富勒关于天国奖赏所涉更加广泛的神学思想中，上帝本身才是基督徒最高的喜乐，因而也是最大的奖赏，虽然这一点在为毕比·沃利斯送别的那场葬礼布道中没有被明确提及。他认为，依照约翰福音 17:3，“属灵享受的最大源泉”是“认识独一的真神，并且认识祂所差来的耶稣基督”。这是“福音的缩影”。^[31]富勒在注释以弗所书 3:14-21 时，讲得更加清晰。他认为，即使是认识了基督的爱，我们对喜乐的体验也还没有到达尽头。在富勒看来，保罗在以弗所书 3 章的代求是为了：

“叫你们明白基督的爱是何等长阔高深，并知道这爱是过于人所能测度的……”我们对基督的爱有多大程度的认识，应该就会在多大程度上被“神一切所充满的充满”。我再

[29] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:157.

[30] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:449–50.

[31] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 3:727.

说一遍，如果说圣经中有哪一句表达了终极的福乐，那一定就是这句了。^[32]

和他的导师约拿单·爱德华滋一样，富勒也强调，上帝是一切喜乐与奖赏的源泉。基督那无穷无尽的爱所带来的须臾不辍的属天的喜乐，将使“天国至乐的浪潮越涨越高……知识幸福必将永无止境”。^[33]因此，即使我们的祈祷没有得到回应——这对富勒来说纯粹是一种假设——“但向上帝祈祷本身就是奖赏”。^[34]对于那些以上帝为“至高奖赏”的人来说，还缺少什么呢？^[35]此外，他以天堂为中心的神学认为，天堂至乐并不是一条新的河流，尽管信徒从未喝过其中的水；相反，天堂是他们当下即已部分经历之救恩所发的更大的光辉。正如这位浸信会神学家在 1796 年的一次布道中所言：

什么是天堂？……天堂无异于我们已经领受的。我们领受了我们信心的目标，即我们灵魂的救恩……简而言之，天堂的喜乐将在于，爱羔羊，赞美羔羊，探索救赎的教义，在当下的处境中，我们首要的喜乐即在于此。^[36]

信徒在今世，即在此时此地因珍视福音而体验到的喜乐，与他们将在天堂体验到的喜乐是同一性质的。天堂至乐与地上因福音而享受到的幸福之间，只是量的区别，也就是说，只是幸福的程度之别。

结束布道之前，富勒回顾了毕比·沃利斯的敬虔品格，由关乎奖赏的教义谈到四方面应用。既然在主里面而死的人进入了永恒的福分，即天堂的安息与奖赏，那么被他们留在地上的人就应该从以下事实得到安慰：第一，死去的弟兄们正在享受着上帝，其充分程度是他们在今世无法企及的。第二，他激励基督徒奋力向前，不言放弃，要知道终有一天，今世的劳苦将会停止，留存的记忆只有喜乐与感恩。第三，他强调，今世的争战——抵挡试探与面对苦难——应被视为投资于天国奖赏的机会：“我们在今世所做的”，是“长出永恒收成的种子”。^[37]第四，基督徒应该战兢，因为未重生者的行为也会伴随着他们，但他们领受收成的地方将是地狱，而他们的收成，概言之，将是悲惨苦境。^[38]

结语

富勒为挚友毕比·沃利斯送别的那场葬礼布道，反映了使徒约翰在启示录 14:13 中的原意，即鼓励受苦的基督徒——在这里指的是沃利斯的家人与朋友——盼望将来的奖赏，并因着逝者已经进入永恒的喜乐之境而欢喜。

这次布道谨慎地将教牧应用与正统神学依据结合在一起，提醒他的听众与现在的读者，富勒首先是牧师—神学家。^[39]这次布道还强调，对天堂的体验的核心，也可以说是关

[32] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 3:731.
 [33] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 3:732.
 [34] Ryland J, “The Work of Faith, the Labour of Love, and the Patience of Hope” , in *the Life and Death of the Rev. Andrew Fuller* (London: Button & Son, Paternoster Row. 1816) , 167.
 [35] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 3:61.
 [36] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:394.
 [37] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:156–57.
 [38] Fuller A, “The Blessedness of the Dead Who Die in the Lord,” 1:157.
 [39] Brewster P, *Andrew Fuller: Model Pastor-Theologian*. (Nashville, TN: B&H, 2010).

于上帝的异象，是摆脱劳苦而得安息，以及因恩典推动的工作而得奖赏。基督徒在天堂看到上帝的时候，将摆脱今世为对抗罪与诅咒而经历的所有劳苦而得休息。但他们的工作不会停止；他们将以无限的喜乐事奉上帝，成为完美而无与伦比的敬拜者。

最终来说，信徒最大的奖赏是上帝本身。这位浸信会神学家认为，天堂的至乐，无论是安息还是奖赏，其核心唯在上帝。✝

作者简介：

迈克尔·海金（Michael A. G. Haykin），英国皇家历史学会会士，1982年于多伦多大学获神学博士学位，美南浸信会神学院教会史讲座教授。

伯恩斯（E. D. Burns），2015年于美南浸信会神学院获博士学位，俄勒冈州波特兰市西部神学院全球领导力项目文学硕士部主任。

十架忠勇精兵 ——读戴存义师母所著《席胜魔传》

文 / 笔芯

引言：一位中国学者和牧者

在谈到中国基督徒的自私的时候，我的孩子们提到这样一个段子：“英国人可以为荣誉而死，法国人可以为爱情而死，美国人可以为自由而死，而中国人要向天再借五百年。”归其根源，引用某位牧者的说法：“中国人不爱中国人，是因为他们不爱神。”他之所以有感而发，乃是因看到疫情后大批中国基督徒在个人生活中和下一代的身上体现出的各种软弱：或者全家“润”出去，或者只看重孩子的学业而不看重孩子的信仰，基督徒父母并不愿意让自己的孩子奉献做传道人。

多年以来，我们都忘记了，曾经有许多中国基督徒在自己的本土本乡，付出极大的代价，因为爱主，所以爱人，也所以忍耐。席胜魔牧师就是其中之一。席胜魔牧师于1887年被戴德生按立，是内地会在中国内地按立的第一位牧师。他也是中国第一位圣诗词曲作者，以中国五声调式“宫商角徵羽”作旋

律，或是用民歌进行填词。内地会于1912年出版了《席胜魔诗歌》，收录了他所作76首诗歌。戴德生的次儿媳戴存义师母^[1]曾为他作传，以两本书记录了他的生平、得救见证和服事中的甘苦。戴存义师母与丈夫曾在1890年拜访过席胜魔牧师夫妻，与他们共同服事两周。席胜魔牧师应戴存义师母之邀，回忆了自己的早年生活。而接替戴德生做内地会总干事的“剑桥七杰”之一的何斯德（Dixon Edward Hoste, 1861—1946年）曾在席胜魔牧师手下工作十年之久，也为席胜魔牧师的传记提供了大量细节和第一手资料。这两本书中，上册标题为《一位中国学者：一个儒生的文化与悔改》（*One of China's Scholars: The Culture & Conversion of a Confucianist*），记载席胜魔牧师被呼召进入服事之前的人生，由戴德生亲自作序，于1900年底出版；下册标题为《席牧师：一位中国基督徒》（*Pastor Hsi of North China: One of China's Christians*），从他服事讲起，直至他蒙召进入与主面对面的“更高的服事”

[1] 戴存义师母（Mary Geraldine Guinnesss, 1865—1949），又称霍华德·泰勒夫人或金乐婷，英国女宣教士和传记作家。她于1888年离开英国赶赴中国，先在河南传福音，1894年与戴德生次子戴存义在上海结婚。主要作品有《属灵的秘诀：戴德生信心之旅》（*Hudson Taylor's Spiritual Secret*）、《在远东：金乐婷的中国家信》（*In the Far East*）、《金纯仁传教河南记》（*Guinness of Henan*）、《内地会在中国》（*The Story of China Inland Mission*）等。

为止，于1903年出版。上下册合计约21万英文字，共重印27次。1949年，上下册被整理和缩写为约15万英文字的单行书再版，依旧反复重印。

今天我要介绍的就是这本缩写版的《席胜魔传》。^[2]钟马田在本书的前言中这样写道：“我认为本书是一部经典，亦是一部伟大的基督徒传记。判断一本书是否真正有价值，最重要的方法是看它对我们的人品产生什么影响。有些书具娱乐性，可以让我们分心专注在其上；还有些书能够在知识上启迪我们，或是在艺术美学上吸引我们；但真正伟大的书籍能够在生命上影响我们，在掩卷后我们会发现，自己因着读了这样一本好书，人生从此不再一样。这就是这本传记产生的影响。阅读这本书就是一次查验自己内心和谦卑自己的旅程，随时随地都能看到自己的极度卑微；但同时也能激励人心，使人信心高涨，滋润心田……我要是用一个词来描述这本书的整体氛围和这位中国牧师的特征，那就是‘使徒性’（apostolic）^[3]……这本书常常让你联想到使徒行传。”^[4]

我之前读到的中文版席胜魔传记，大都文字简略地记载了这位中国教会传奇领袖的一生，谈到他事工的果效和对教会、社会的益处。然而，这本英文传记却记叙了一些往往被人忽略不谈的方面：席胜魔在罪中挣扎，在成圣旅程中挣扎，在事工中挣扎，在主面前整日战兢，又或在骄傲时被主管教。他也

曾偶发“以利亚情结”，呼喊道：“只剩下我一个人，他们还要寻索我的命。”（王上19:10）他在牧养教会时也面对和我们今天一样的问题，然而他仍旧坚定地服事。这些都深深地激励了我。所以我想以“得胜”的视角向读者呈现这本传记里席胜魔的一生。

一、从席子直到席胜魔

道光十五年（1835年），席子直出生于山西平阳府西庄一个殷实的书香门第。席家凭着几代人殷勤行医、谨慎经营和良好家风，在当地小有名声。子直天资聪颖、性格鲜明，十六岁就中了秀才，大家都认为席家会出个大官。但这个孩子心里却暗暗思忖：“做大官有什么好，早晚不都要死。”对死亡的隐隐恐惧让他觉得未来扑朔迷离、充满惊惧。与此同时，在大洋彼岸的英国，比子直小5岁的李修善（David Hill）正在妈妈膝前学习真理。他们俩在三十多年后要相遇，李修善要把福音的真光传递给那个骄傲的大烟鬼。现在还不是时候，席家第四子还有一段长路要走，但神已经为他预备了答案。

年轻的席子直为乡人和十里八乡的人写诉讼状，解决纠纷，很快就赢得了人们的尊重。但妻子生病去世，使他更深地经历从小就有痛苦。死亡依旧幽暗，儒、释、道不能给他带来丝毫安慰：“我一无所有，像一个被封在黑暗迷宫中的傻瓜，摸索前行，又被大浪卷起抛掷，东飘西荡，没有安息之所。”^[5]

[2] Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi* (8th edn., London: Overseas Missionary Fellowship, 1977).

[3] 指的是使徒的功用，而非使徒的职分。

[4] Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, Forward, viii.

[5] Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, 14.

数年过去，他 30 岁时续娶了邻村的一位妙龄少女，但因为之前的内心挣扎、忧郁难过和诉讼生涯的极大张力，他的身体状况一落千丈，甚至有了老态。在沉溺道教的同时，他开始吸食鸦片，健康每况愈下，甚至濒临死亡。1876 年，山西大旱，持续了 5 年。1878 年初夏，传教士李修善和德治安（John Turner）来到山西平阳府参与赈灾。1879 年 8 月 15 日，李修善举办征文比赛，给出丰厚奖金，所设文章主题分别为：真道之源、约束己心、祷告、奖罚、神的形像和鸦片。席子直参加征文比赛，一举拿下四个奖项中的三项。领取奖金需要本人亲自过去，子直就这样见到了李修善。后来他这样描述他们第一次见面：“看一眼、说一句话就够了，见到李修善，我之前听到的关于宣教士的谣言便不攻自灭，我知道在我面前站着的是一位君子。”^{〔6〕}两人一见如故。

席子直成为李修善的中文老师。这位骄傲又失意的儒生已到中年，被罪捆绑，憎恶自己，对世界极度失望，却终于来到耶稣基督的真理面前。李修善并没有向子直长篇大论，在他们不上课的时候，子直会参加早祷和晚上的敬拜，花大量时间阅读自己屋子里放的新约圣经。耶稣变得真实可信，不再像他之前所想的仅仅是人，而是道成肉身的神。然而，罪的重担、良心的谴责和鸦片恶习的捆绑，他越来越难以胜过，也越来越难以忍受。他意识到自己的卑微不配，把圣经恭敬地摆在自己面前，跪了下来，泪水伴随着福音故事不住地流淌，那位在十字架受苦、受羞辱的

救主终于和他有了交集。他就这样跪着，一直读到客西马尼园，在那里，他的心理防线被彻底击垮，神的同在临到了他。他听到救主的呼声：“我心里甚是忧伤，几乎要死”（太 26:38），又意识到：“祂是爱我，为我舍己”（加 2:20）。就在那间斗室中，复活的耶稣与他同在，十字架愚拙的道理完全破碎了他。

1879 年的那个秋夜，一个基督里的新生命诞生了，44 岁的席子直属于基督了。他当然要遵行主旨，因此放弃鸦片势在必行。而他吸食鸦片已有 14 年，这个习惯就像锁链般捆绑着他。他对鸦片的渴求比对食物和水的依赖更强烈，戒烟时的剧痛似乎要撕裂他的整个身体，还伴随着无法缓解的疲倦和晕眩。他涕泪横流，整个人感到极度沮丧抑郁，头晕目眩，浑身发抖，疼痛难忍，口渴难耐，连续七天七夜无法下咽食物，甚至无法睡觉。他服用了大量戒烟药物，中药和西药都试遍了，但是无效。大家都为他祷告，只要身体情况允许，子直自己也常常来到救主面前求告。

最后，在他最沮丧的时候，他意识到他所承受的痛苦，不仅仅是身体的挣扎，还有撒但对他的压制，用鸦片作为毁灭他的武器。他感受到撒但越来越强烈的攻击。最后，子直完全投入救主的怀里，他反复宣告说：“撒但，你还能抵挡我吗？我的生命在神手里，我情愿因戒烟而死，也不愿活在罪中！”^{〔7〕}在最痛苦的时候，他常常呻吟着说：“我宁死也不再吸大烟！”^{〔8〕}

〔6〕 Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, 43.
〔7〕 Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, 52.
〔8〕 Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, 52.

他在圣经中读到“保惠师”，知道神的圣灵能够赐人能力，坚固人，帮助他得胜仇敌。于是他静静地祷告，美好的回应突然临到他，生命和力量涌入他的心中，他从头到脚大汗淋漓，痛苦和挣扎止息，争战完全停止，平安充满他的心。

他后来这样说：“我知道为什么我会在戒烟的时候经历那样的苦难，是要让我真正明白争战的本质，也明白力量和救赎源自哪里。”^[9]他后来帮助别人戒烟的时候，尽管会使用药物也看重药物的价值，但从来没有把信心单单放在戒烟药物上。他深信，要想有效克服身体的习惯，首先要解决的是属灵上的困难。

他的鸦片瘾被根除了。不仅如此，他似乎经过神特别的教导，在属灵上飞快成长。随之而来的就是清晰而确定的呼召，在经历复活基督的大能三天之后，他就蒙了大使命的呼召。明确的呼召加上圣灵的充满，给他留下一生无法磨灭的印象。从那一刻起，他就是一个分别为圣的人，知道自己被神拣选，特要服事。

这位曾经的儒生决定要给自己起个新名字，他并没有选择一个文绉绉的名字，乃是用了“胜魔”两个字，实际又直接，他知道基督徒生活就是争战和得胜的生活。

二、在恩典上长进

席胜魔信主后不久，李修善被调回汉口，他们再没有见面。席胜魔离开宣教站回到家里，

完全成了一个新造的人。他被爱和喜乐充满，第一反应就是要回到自己的亲人身边，讲述耶稣基督拯救罪人的好消息。人们立刻就感受到了他的不同，认定他是着魔了。他把家中的所有偶像取下来，付之一炬，把自己的家献在永活的主面前。他知道，他的品行就是他所讲的信息，他立定心志要如此行。

胜魔的妻子梁氏生过一子，但早年夭折，此后再生育。胜魔告诉妻子，自己不休妻，不纳妾，妻子对基督教的印象大为改观。席胜魔把穷困潦倒的继母接了回来，承诺给她养老送终。他因与兄长们关系不和睦，主动去修复关系，最后和好如初。他每天在家里带领家庭敬拜，常常会有外面的人来参加。

山西种植鸦片，给当地人带来丰厚利润，收入是种麦子的五倍。席胜魔在悔改后的第一个夏天，仍然在种植和售卖鸦片。但当真理更多影响他生命的时候，他意识到这个问题，尽管收入会受到很大影响，他仍旧毫不犹豫地终止了鸦片生意，同时还停止了烟草种植。

在席胜魔刚刚信耶稣的一两年里，大家都在看他笑话，认为他很快就会厄运连连。然而，他们却看到一个容光焕发的席胜魔，他的家庭关系很健康，他的财产也得到很好的照料。很多人因看到他的好行为被吸引来认识基督，最终信主。村里的人又公推他做村长，他以不给偶像上供为条件，应承下来，做了三年村长，村子里各项事务井井有条。之后，他因福音工作和事务繁多，婉拒了大家邀他连任的请求。

[9] Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, 53.

当时信主的人大多贫穷，还常常面对逼迫。很多人在信主之前尚能勉强糊口，但信主后或为不信的雇主或亲戚所不齿，丢掉饭碗，或是之前的工作性质使其基督徒的良心不安，无法继续做下去。有的人被压榨和欺骗，还有的人被赶出家门。农民不再种植鸦片，商人诚实做生意，这都会带来损失。席胜魔和妻子尽力帮助他们，与他们同担重担。席胜魔为病患祷告，给他们开药、送药，还把一个个瘾君子接回家照顾，帮助他们赢得自由。他的妻子甚至变卖嫁妆来帮助他们。奉献的喜乐洋溢在他们心中。

1881 年，席胜魔在离家五里地的邓村开了一间药房，房子前面行医，后面聚会，取名“福音堂”。席胜魔身兼医生、传道人和老板数职，他的家常常挤满寻求帮助的人。席胜魔信主两年后，负责当地福音工作的宣教士这样写道：“席胜魔弟兄所在村子里的一个年轻人昨天来到福音站，他衣着体面，看起来很健康。他的祷告优美流畅，我们从他的祷告中听出，他明白与基督同死、同埋葬和同复活意味着什么。几个月前，这个人还衣衫褴褛、肮脏污秽、痛苦不堪，他当时每天消耗毒品一盎司（大概 28 克）。席胜魔拉着他的手，把他带到自己家里，像兄弟一样对待他，给他药物以对抗鸦片瘾，照顾他，把他带到基督面前。他现在已经完全脱离了鸦片恶习的捆绑，是席胜魔带领祷告会和服事时的帮手。我不知道他是否真正相信，但他是席胜魔弟兄的事工结出的果子，给我们带来极大的喜乐。”^[10]

当李修善和同工在 1878 年抵达山西的时候，数百万人里没有一个基督徒。但到了 1883 年，太原和平阳两个重镇已经建立了两个福音站，还有两间小教会和数十位基督徒，以及许多等着受洗的人。1883 年 4 月在平阳举行的季度性聚会，对席胜魔意义非凡，因为他的妻子、岳母和继母都受洗了。在早期信徒中，女性少之又少。

三、一生服事的开启

第一间天招局

距离席胜魔居住的村子大约三十公里，在通往山西首府的大道边，坐落着洪洞县。洪洞范村的范洪年受平阳宣教士和席胜魔的影响，信了主，之后他家中虽然连遭厄运，但仍旧坚持自己的信仰。他住的窑洞很大，能够接待人，于是他就热心地邀请人来自己家戒烟，林惠生医生（Dr. Drake）也愿意同工，最初只有两位病人，慢慢发展到 19 个病人。他们在帮助病人戒烟的同时，也教他们唱赞美诗，学习新约的经文。所有人都得了医治，大部分人在回家的时候，身体和灵魂都得到更新。1883 年，病人正在戒烟过程中，药物不够了，范洪年请人去平阳拿药，发现药物告罄，林惠生医生又出远门了。范洪年想向席胜魔求助，正在这时，席胜魔也有感动要去洪洞的戒烟所看看，他看到范洪年急切地迎出来，略感惊讶。

那一天，从范村回家的 30 公里路似乎非常漫长，席胜魔一路祷告。或许主要使用他对

[10] Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, 89.

中药的熟悉来做出戒烟丸，取代无法供货的药物。他借着禁食和祷告，仰望和等候主，求主给他智慧找出合适的药物成分和配比，帮助他能够制出戒烟药，送到戒烟所。就这样，药物研制成功了。

一切水到渠成，范村的戒烟所是第一个成功的试点。戒烟的人中常常有人患有基础病，这些人一旦停用鸦片，可能会引发急症。若病人死在戒烟所，会给整个事工带来毁灭性的打击。席胜魔靠着祷告和禁食胜过一切困难。在困难出现的时候，神的能力总是彰显出来，一些最糟糕的病人也得到了医治。有五六百人信主，固定在范村敬拜。

凡来戒烟所的人都要参加早晨和晚上的敬拜。席胜魔根据自己的经验，知道鸦片瘾的背后隐藏着属灵的争战。人在禁烟成功回到自己家之后，十个有九个都会复吸。药物的确有帮助，他人的怜悯和同情也很宝贵，但只有救主才永不失败。福音戒烟所起名“天招局”。这一年是 1883 年，席胜魔信主的第 4 年。就这样，席胜魔开启了一生的服事。

中乐园

席胜魔的家被称作“中乐园”，是天招局的制药中心。一些戒烟后信主、贫穷又没有工作的人留在他家中。他坚持一个原则：“若有人不肯作工，就不可吃饭。”（帖后 3:10）他的家就是一个小作坊，磨面、做馒头、打水、纺线、织布、裁衣、木工和制药，全部在家中完成。他扩建了几个房间和厨

房，把一个粮仓改为聚会的地方。家里的事务大都由席胜魔的妻子和妻妹承担，而他负责每天的聚会，属灵的事情是他的第一要务。制药也很重要，他在制作每一批药物的时候，都会从祷告和禁食开始。制药的那天就是他 24 小时禁食的一天。到晚上，他已经疲惫得无法站立，就会单独待几分钟祷告：“主，这是你的工作，求你赐给我力量。”祷告后，他便充满活力。他会选一个好天气制药，这样药丸干得快。他使用上乘的药材，先是称重和检查质量，然后研磨捣碎，按照配比混合成一大堆红褐色粉末。最后的阶段通常由席胜魔亲自负责，他在药粉中加入适量的水，调成特定的粘稠度，然后在篮子里滚动，滚成结实的药丸。他每一天制药数百粒，最多时达数千粒。

席家完全能够自给自足，他们最大的支出是待客的费用，特别是主日那一天。他的农场没有现金收入，利润主要来自制药。但是他制药不为牟利，药物只卖给他的病人，收取的费用也不高。席胜魔不爱钱，也不为自己的益处追求经济上的回报。若病人无力支付，他会收取部分费用，或者完全免费。若有人强词夺理拒付费用，他会祷告交给神。他拒绝收取任何动机不纯或出于勉强的奉献。

随着敬拜人数的增长，他们使用的赞美诗已经无法满足人们的需要，席胜魔就拿起笔墨，书写自己的赞美和祷告。他在喜乐或试炼中，以及在失败或怜悯中学到的功课，全部从笔下流出，成为优美的诗歌。

事工的扩大

天招局一间间地开了起来，先是在苏堡有了第一个分局。到 1884 年，已经开了八到十间天招局。南起邓村，北至赵城，信徒们在其间的各个村镇固定参加敬拜。但是席胜魔认为这只是一个开始。

1885 年，“剑桥七杰”中的四位——司米德 (Stanley P. Smith)、盖士利 (W. W. Cassels)、何斯德和章必成 (M. Beauchamp)——来到平阳府的福音站，山西南部的事工蓬勃发展。1886 年，内地会副总干事范约翰 (J. W. Stevenson) 和总干事戴德生先后来到山西，在洪洞举行公开敬拜。经过祷告和多方考虑之后，戴德生率领的牧师团按立席胜魔为牧师，负责平阳、洪洞和大宁的牧养工作，按立宋弟兄为平阳教会的牧师，还在各个村庄按立了 16 位执事，之后举行了山西的第一个圣餐礼拜。

四、不断悔改和信靠

天招局不仅在属灵上，也在经济上吸引人。凡来戒毒的人要承担自己的费用，若是经营得当的话，会产生小小的利润。很多人认为这是可行之道，不仅助人，还能致富。但是他们没有看到背后的祷告、奉献、劳苦、忍耐和谨慎的经营。于是，动机各异的人制造了各种困难，想要从中获利。曾有谣言说席牧师借天招局牟利，他回答道：“是的，我开的天招局是利润优厚的产业。天招局的老板就是我的主，祂是万有的主宰。我谋取的利润是无价的灵魂。凡是来到天招局的人，

听了福音，在这里戒了烟的，男男女女共有几千人，信道得救的人不少，其中还有人当了牧师、长老和执事。这种奉主名所做的生意，有什么可以反对的呢？”面对这样的指责，他向来不以为意。

另一个重担来自他所敬重的宣教士群体。一些宣教士反对席牧师的做法，认为戒烟不重要，如果非要开天招局的话，那就应该在福音站的直接管辖之下。他们认为席牧师走得太快、太远，在中国基督徒中的影响力太大，这样会有危险。甚至有的人会毫不犹豫地直接向席牧师表达自己的看法，这些都给他带来痛苦和困惑。他意识到得罪人不可避免，他学会控制自己，忍耐等候，让神自己做工。神的工作在困境中生长，更坚定地扎根在信心和祷告上。

此外，席牧师性格中的弱点——掌控欲——有时候会被放大。他相信是神把他放在摩西那样的领袖地位，他期待别人顺服他的权柄，因为他认为自己所作的工是主的旨意。席牧师看重天父的旨意，他等候神，一旦认定自己知道神的旨意，就没有丝毫动摇。秉持这样的立场，肯定是有一定危险性。在他认定的事情上，他会变得非常强势。何斯德在谈起他的时候，这样写道：“席胜魔牧师拥有超凡的领导能力，他还有着全面的思维能力和卓越的远见，使他能够从大处着手构建出最优方案，再加上他坚强的意志、丰富的资源和卓越的管理能力，这些都成为他成功执行任务的关键。同时，他身上的一些突出特点也让宣教士很难与他同工。他的性格和所受的训练都让他成为一个独断专行和特立独

行的人。因此，他对其他同工提出的建议常常不予重视。你也很难赢得他的信任，对于他不了解的人，他甚至有过分不信任和怀疑的倾向。这是他性格中的显著缺陷。”^{〔11〕}

席牧师刚刚信主的时候，并没有得到在神话语上的牧养，因此他解经时会夹杂错误和自己的看法。他在服事的初期，会有不顺服神话语的时候，会有高举中国人的观念的时候，也会有低估和看不起西方宣教士的时候；然而，他的祷告生活是真实活泼的。因此，当他在祷告中降服于主，日复一日，他在解经上变强了。他在讲道时常常带着自己的创意和深刻的属灵洞见。

他在服事中经历许多困境，有些是人性使然，而有些原本是可以避免的。但是不论是假弟兄的危险，还是他个人的错误和失败带来的神的管教，他都以属灵的态度面对。他不断从自己的错误中悔改，学习更多信靠神，而不是信靠自己的能力，也因此越来越坚固，因为他对救主和灵魂的热爱是他劳苦和舍己的动力。他在服事中最刻骨铭心的一次“反败为胜”的经历，发生在 1887 年。

五、兄弟阋墙，败中取胜

戴德生带领的牧师团离开之后，山西教会迎来了新的大复兴。1887 年 4 月的大聚会达到前所未有的高潮，甚至超越了前一年戴德生带领的聚会。大会特别安排了一整天的洗礼，有 214 人在这一天受洗，其中有 52 个姐妹。在中国内陆，第一次有这么多的赞美

声达到神的宝座前。然而，这些祝福和美好的时光里也潜藏着苦毒的根。

在席胜魔被按立牧师之前，大家愿意跟随他。一旦他被提拔到众人之上，哪怕只是称谓上的改变，也招来很多同工的怀疑、嫉妒和不满。这一部分原因在于席牧师自己的态度。他在培养年轻的弟兄时，知道如何激励他们，激发他们心中最美好的东西，他对他们的影响力很大，然而他的态度也常常给其他弟兄带来不小的挑战。他还没有完全学会如何在爱中带领，在无形中带领。倘若席牧师能够在和弟兄们交往时更谦卑，更加警醒，知道如何对抗新的牧师职分带来的试探，可能会避免很多不必要的麻烦。

还有一部分原因则出于不可控因素。分裂其实在所难免，因为其中一些人对席牧师的属灵目标不满，而更在意挣钱和个人发展。但是席牧师那个时候有破口，在他缺乏谦卑和技巧的前提下，就加速和加剧了教会的分裂。

当时，宣教士司米德要离开洪洞宣教站，便请席牧师全权负责一切事务。席牧师搬进了宣教站居住，他认为这一邀请是对他之前所付出的回报，便坦然接受了。在一个主日讲道时，他以《人子得荣耀的时候到了》为题，虽然讲道内容主要扣住经文主题，但同时也说明了这个原则如何与人的经历和他当下的个人情况相吻合。在席牧师的观念里，他强调的是属灵的意义，着重于神的恩典和信实。但是听者有心，他们很快把比喻和事实结合起来，想象出一个结论，认为席牧师住

〔11〕 Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, Introduction, xiii.

在舒适、免费的洪洞宣教站里，有了职位带来的荣誉，是超越他们之上的。范洪年和其他几人因此大怒，但其实他们的心早已远离主了。

他们熟悉天招局事工的细节，于是私下联络、煽动其他同工离开，要和席牧师决裂，建立自己的戒烟所，让信仰变成次要事情。他们以低于成本的价格贱卖戒毒丸，要给席牧师造成经济上的损失，然后取代他。他们筹划了很长时间，一方面筹集资金，另一方面煽动人心，酝酿苦毒。

最后，范洪年、张先生和一个执事纠集一群人闯入洪洞福音站，他们知道席牧师独自在哪里，便想要控制和恐吓他。范洪年性情比较狂暴，当时已经接近疯狂状态。他大声吵闹，指责席牧师，随身还带了一把剑威胁他。当时如果不是周围人足够清醒，范洪年可能已经危及席牧师的人身安全了。席牧师知道自己已成为他们的俘虏，身处险境，但他平静面对。宣教士都不在，他们在洪洞宣教站一无所获，于是高呼道：“滚出平阳，滚出平阳！”他们又抓着席牧师步行几个小时，冲进晋南宣教站，情绪比之前更加不稳定。贝格耨（Mr. Bagnall）被暴乱的人群围住。群情激奋，他们甚至想要了席牧师的性命。事态严峻，宛若地狱。贝格耨当机立断，自己拖住人群，偷偷差人预备马匹，叫席牧师骑马逃走。

洪洞教会就此分裂，不过之后再没有发生过肢体冲突。但范洪年及其同伙竭尽所能地指责和诋毁席牧师，他们借钱在席牧师办的天

招局旁边开了二十多个戒烟所。他们用席牧师制的药和他的方法，以损人不利己的方式贱卖药物。他们甚至雇佣人品、口碑皆差之人，毁坏天招局的名声。

范洪年和其他几人都是当地有影响力的人，他们的戒烟所也生意兴隆，还大批售卖戒烟丸。外面的人垂涎席牧师的戒烟丸已久，现在一窝蜂地跟了上来。一时间各处的天招局被人冷落，教会里的人也不知何去何从。他们外表的成功让许多人感到迷惑，支持席牧师的人期待神立刻降下审判，但是那些人反而做得风生水起。

这个痛苦的夏天一点点过去，可怜的席牧师承受着无以言表的患难和压力，大部分同工仍旧坚定地支持他。这么多人的爱戴和忠诚对他来说是个极大的安慰。但是他们还要一起经历这个火炼的熔炉。甚至有时候似乎神的手撤走了，撒但任意而为毁坏事工，每个天招局都出现了严重问题。仇敌昌盛的时候，席牧师却四面楚歌，深受重压。天招局接二连三地出现了戒烟者死亡的事情，幸而每次都转危为安，病人家属也都能理性对待。席牧师知道，神的手还在。

何斯德回来稳定了局势。他和席牧师都认为，他们不该强行为这件事定性，神会显明对错。后来，突然发生了很多事情。范洪年戒烟所的核心领袖们一个个陷入危机，有的出现严重的家庭问题，有的变为赤贫，有的生了病，还有一两个去世的。他们的戒烟所一个接一个倒闭，从前那些势不可挡的反对者突然就

消失了。席牧师和他的同工们并没有动他们一根手指头。几个月下来，一切归于平静，那些跟随范洪年的人也都幡然醒悟。1887年这些共度危难的日子，让何斯德和席胜魔成为彼此完全信任的同工。

在接下来的四年半里，有近五百人在天招局戒烟，其中许多人信主。主使这一年的艰难全部变成了祝福。“你使人坐车轧我们的头。我们经过水火，你却使我们到丰富之地。”（诗 66:12）就在 1887 年之后，席牧师又开了 19 间天招局：太原周围 8 间、晋南 5 间、河南 5 间、西安 1 间。这些事工的预备工作都是在洪洞宣教站被冲击那天的几周之后进行的。范约翰邀请席牧师去太原讨论这些事工，尽管席牧师心情沉重，他还是踏上了前往太原的行程。席牧师在山西、陕西、河南和直隶等四个省开设了 45 间天招局，借此拯救了许多人的灵魂。

当事工资金短缺，遭遇逼迫和困境时，席牧师曾写下一首诗歌《主赐我平安》，至今仍广为传唱。歌词如下：

为信主，处贫穷，我心似难安；
想念主，在客店，我心便平安。

为学道，遇逼迫，我心似难安；
想念主，受捆绑，我心便平安。

为福音，经试炼，我心似难安；
想念主，被鞭打，我心便平安。

为教会，遭磨难，我心似难安；
想念主，钉十字架，我心便平安。

副歌：

主赐我平安，主赐我平安，
主所赐平安，与世福无干，
人不能夺去，平安乃在天。

六、晚年的信心与见证

席牧师身上有个显著特点，他虽然繁忙负重，但长期保持着旺盛的精力和持久的耐力。何斯德观察说：“席牧师身上有着与他年龄和身体不符的体力，神特别扶持他，要他完成主交给他的使命。在需要的时候，他能一口气走四五十公里（30 英里），在整整禁食两天后，他还能一次给 50 人施浸水洗。”^[12]席牧师知道自己每日的力量来自祷告，他早就学会了靠着圣灵的力量得胜软弱、倦怠和身体虚弱的秘诀。他常常禁食，然而他身上没有一丝苦行僧的味道。他舍己和禁食不是因为要禁绝欲望，乃是为了传扬福音。在危难和艰难时，他禁食以更多仰赖圣灵的能力，但在平常的日子，他也会高高兴兴地享受美食。他对华美衣服和舒适环境的态度也是如此。他知道神赐下美物给人，这些好东西本身没有什么，但是对他而言，最重要的问题是：“我该如何最大限度地把时间、资源用在推动神的国度上？”他以毫不妥协的决心和毅力把一切都降服在这一伟大的目标之下，用永恒观塑造自己和周围人的一生。“凡

[12] Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, Introduction, 240.

我所行的，都是为福音的缘故，为要与人同得这福音的好处。”（林前 9:23）

席牧师相信，最高的原则应该在日常的琐事上应用出来，一个人灵里真实的状态就是在小事上显明出来：“你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行。”（林前 10:31）他的家“中乐园”里有规矩，明明地写出来，家里每个人的职责也都明确写出来。这样，中乐园的一切井井有条。我们来看一下中乐园的规矩：

主日，所有人必须参加三场公开敬拜。守主餐一月一次，由牧师或长老组织，并要款待附近邻舍，若有人犯罪不悔改，就予以接待。

主日不做工，家中所有参与敬拜者须在六日内完成所有户内、户外工作。服事主的人不可懈怠，也可喂马、喂羊。

周间，每个人必须黎明即起。所有人当守晨更，梳头洗脸后，要打扫屋内院外，打发孩子们干活，各自做工，不可懒惰。

周间的每个晚上，都有敬拜。夏天时改为中午。最热的时候，可在外面举行；等到秋天，可以重新改为室内。若安排得当，可以使敬拜的人得益处。

敬拜的规矩如下：

.....

孩子们的时间也有规定，一半时间学习，一半时间劳动。

孩子们若不顺服天父的规矩，就要受到责打。

温妃（Gentle Princess，席牧师的小侄女）早晨要打扫院子南边的三个屋子；早饭后要纺线；午饭后学习、喂鸡；等母鸡都离开窝之后，要捡鸡蛋。要是做得不好，老姑要用小棍打手五下……

老姑拿着钥匙，负责米、面、盐、醋的供应；她要时常关注家中各样事务，照顾姐妹们，分装戒烟丸，整理好，预备送出。她在主的各项事务上要可靠……

曹弟兄负责农具；他不制药的时候，要整理看管好制药的器具。

席牧师收养了侄子，但他是个浪子，使他心碎。他这样提醒道：

要是侄子回来，要好好对他。若他生病，给他药物。要去镇里买细面和馒头给他吃。虽然他让我心里难过，但我还是爱他。

不可赶集或看戏；不能抽烟，旱烟或水烟都不可；不能喝酒；除了收割的时候，白天不可睡觉，若是收割时工作繁重，中午可以稍作休息。不可挨家挨户说闲话。

凡不遵守以上规矩者，都要接受劝勉、悔改。若有人想离开中乐园，都可自由离开。

1894 年生效

席胜魔

七、更美的日子和更高的服事

李修善和席胜魔一别 15 年。他俩都将近人生的终点，但他们最后的时光是最美的。两人都成熟结果子，预备进入更高的服事。他们在爱和谦卑中长进，人生的最后阶段里盈满更完全、更丰富的服事，就如“保罗因为次日要起行，就与他们讲论，直讲到半夜”（徒 20:7）。席牧师为洪洞基督徒属灵生命的长进而欣喜。圣灵的恩赐在基督徒生命工作中，大大建立教会。在义和团暴乱中，洪洞教会许多基督徒仍坚守信仰。

席胜魔在刚刚信主的时候，常常凭着一腔热情做主工，每当麻烦出现或信徒遭遇逼迫，他就会使用法律进行诉讼，甚至跑到太原，向巡抚申诉，因为当时的中国基督徒和西方人一样，享受条约带来的保护。但他后来发现，类似的得胜带来的是麻木的基督徒生命，也使基督徒的心态完全与救主的怜悯与舍己背道而驰。每次诉讼的成功都带来教会的衰败。基督徒为自己辩护，免受基督十字架的羞辱，他们见证和祝福的能力也越来越差。席胜魔不得不研读圣经，重新思考主的心意。

直到 1887 年他自己经历那场暴乱的时候，他被迫独自进到黑暗中，他才明白，若没有主的许可，撒但并不能伤害他，而他在哪里软弱，就在哪里刚强。“我为基督的缘故，就以软弱、凌辱、急难、逼迫、困苦为可喜乐的，因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。”（林后 12:10）

奇怪的是，在他立定心意之后，就面临考验。西庄一个不信耶稣的人看到席胜魔的改变，就偷偷挪移两家水田的地界，占了席家的一块好田。席牧师在祷告后找邻居商谈，却被诋毁。但他已经决定不再诉诸法律程序，而是选择放手。不久后，那人生病，向席牧师求救，席牧师送药救了他。他开始参加中乐园的敬拜，对福音表现出兴趣，但他想到成为基督徒就要归还水田，放弃了。之后不久，那人再次生病，而席牧师正好没有在家，他就去世了。席牧师为了帮助他的家人和孩子，也没有再要回水田。

当教会在患难中显出见证来，福音的大能就展现在世人眼前。席牧师越来越清楚地看到守主日的重要性，就帮助基督徒看到他们必须要为主而活。他为了他们的好处，就如保罗一般呼唤道：“我小子啊，我为你们再受生产之苦，直等到基督成形在你们心里。”（加 4:19）“我为你们起的愤恨，原是神那样的愤恨。因为我曾把你们许配一个丈夫，要把你们如同贞洁的童女，献给基督。”（林后 11:2）

何斯德这样写道：“作为一位曾经与席牧师共事近十年的同工，我想谈一下我对他的印象。他精力充沛，人品卓越，对救主和被呼召之事工的完全摆上与奉献，这些都给曾经近距离观察过他的人留下了深刻的印象。他的基督徒经历非常深刻，充满艰辛，并不轻松。他的人生就是一场与邪恶力量相对抗的、从无止息的争战。他不仅照顾人们的需要，心中还常常被他们的罪和忧伤所重压，为他们流泪祷告和禁食更是常事。他天生就是一

位领袖，没有什么能逃过他敏锐的眼睛。事情发生时，他总是第一时间督责、教导或救助。除了这种严肃的性格，他还有着深深的怜悯之心和真正的谦卑之灵，这是熟悉他的人都知悉和热爱的。随着时间的流逝，他的专横性格变得越来越柔和。在他去世的时候，毫不夸张地说，数百人把他看作父兄，为他流泪。”^[13]

1895年8月，秋收后，席牧师在中乐园举行了一次大聚会，两百多位教会同工赶来西庄参加。席牧师已经年过六旬，会议最后一天，他讲了一篇关于财主和拉撒路的道，谈到今生与永恒。当他说起今生中的永恒之事时，仿佛一道光点亮了整篇信息。散会后，人们怀着对永恒的热切盼望离开，投入之后的工作。

几天后，席牧师去看望何斯德。他当时健康矍铄，当晚却突然昏倒在地，之后就缠绵病榻半年，于1896年2月19日安息主怀。三个月后，李修善牧师也被主接走。两位分别已久的好朋友终于相遇。

结语：我们当受的勉励

从戴存义师母所著的这本《席胜魔传》中，我们看到一百多年前山西教会初建时，席牧师所面对的教会牧养问题，和我们今天其实没有太大的差别：有假教师的危险，有教会分裂的痛苦，有教内教外的各种声音。但我们是否会和席牧师一样，宁可放手，听凭主

怒？在发现有罪拦在自己和救主之间，给主的工作带来损失时，我们是否就立刻悔改并弥补过往？我们是否相信，在今天的世界上，主仍旧是昨日、今日直到永远都不改变的信实的造物主？我们是否相信，主的膀臂并非缩短不能拯救，主的耳朵并非发沉不能听见？在教会遭遇各样问题的时候，在自己被人当面或背后指责的时候，我们是否选择忍耐等候主的时间，用圣经的原则来解决？在牧养和帮助教会的时候，我们采用的是商业模式还是圣经模式？我们是否认真研读圣经，努力发掘当如何效法主？在夫妻关系、教养儿女、人际交往和未来发展等方面，我们是否在圣经中找到慈爱救主的法则且战兢顺服？我们是否保持起初的爱心，在跟随主的事上努力作榜样？

作为本文的结束，我用席胜魔牧师所写的一首《献身之歌》来彼此鼓励。

1.

主你要赐活水，我愿做甕，
盛满了于缸内，盈盈澈底清，
在里面成泉源，直涌到永生，
如江河资人用，恩波广流通。

2.

主你要警民众，我愿做金钟，
悬挂于高楼上，早晚发警声，
击动时音洪亮，男女老少听，
醉者醒睡者觉，耳聋也能听。

[13] Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi*, Introduction, xiv.

3.

主你要除狼害，我愿做刀枪，
 磨洗锈垢净，飞刀耀眼光，
 削坚铁如切泥，豺狼尽歼亡，
 执持在主掌握，保护你群羊。

4.

主你要照黑夜，我愿做银灯，
 预备油燃不熄，灿烂如天星，
 放台上进来人，看见好容形，
 满屋宇生光辉，幽暗转为明。

5.

主你要降天军，我愿做令旗，
 仁为干义为戈，声东复击西，
 坐宝座传号令，指挥遂主意，
 将魔鬼全打败，凯歌永不息。

6.

主你要书文字，我愿做翰毫，
 搦竹管临砚池，黑酣笔花娇，
 展舒开生命册，缮写不惮劳，
 上记录圣徒名，永远不勾销。

副歌：

我要献全身，我要献全身，
 因主流的宝血救赎我灵魂；

我要献全心，我要献全心，
 因我得的恩泽充满主圣灵；

应把我交付主手内，作祂器皿，
 我要献全身，我要献全心，
 应把我交付主手内，爱惜，使用，作主器皿。✝

参考文献：

1. Mrs. Howard Taylor. *Pastor Hsi: Confucian, Scholar & Christian*. London: Overseas Missionary Fellowship, 1977.
2. Dr. & Mrs. Howard Taylor. *Huston Taylor's Spiritual Secret*. Moody Publishers, Chicago, 2009.
3. Geraldine Taylor. *One of China's Scholars: The Culture & Conversion of a Confucianist*. London: China Inland Mission, 1900.
4. Geraldine Taylor. *Pastor Hsi (of North China): One of China's Christians*. London: China Inland Mission, 1903.
5. Alice Mildred Cable. *The Fulfilment of a Dream of Pastor Hsi's: The Story of the Work in Hwochow*, Morgan & Scott, 1917.
6. www.openlibrary.org
7. Joy Guinness. *Mrs. Howard Taylor. Her Web of Time*, 2nd edn. London: China Inland Mission, 1950.
8. 金乐婷。《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》。兰州：甘肃文化出版社，2015。

“行为之约”及其应许

文 / 庆君

神与人所立的第一个约是行为之约，在其中生命被应许给亚当，并在他里面的后裔，条件是完全的、个人性的顺服。（《威斯敏斯特信条》7.2）^[1]

改革宗神学中，“行为之约”（covenant of works）的教义历来遭到诸多批评，这些批评来自不同批评者对宗教改革后的改革宗正统时期的评估，也因其各自的神学系统模型和解经原则等方面的差异。最著名的批评者之一或许是卡尔·巴特（Karl Barth），他认为神与人之间的约只有一个，即恩典之约，而“行为之约”将神与人之间的关系描述为交易（*do ut des*）^[2]，具有伯拉纠主义的倾向；^[3] 约翰·慕理（John Murray）认为圣经中第一次出现“约”（תּוֹרָה）这个词是在挪亚之约中，而那里的约是单方面的恩典，因此圣经中的约都具有恩典的性质；^[4] 行为之约的批评者还包括新约学者赖特（N. T. Wright）等。^[5]

本文旨在考察行为之约的圣经依据（着重分析具有颇多争议的何西阿书6:7），以及论证：若亚当在行为之约中顺服，应许给他的乃是永恒生命。这两部分所考察的经文都有意选择了稍微具有争议，或者在学者讨论中较少涉及的章节，就此显出本文的目标并非对该教义进行完整阐述和辩护。

一、根据经文解释和圣约关系查考行为之约

1、对何西阿书 6:7 中词语的解释

圣经经文的翻译本身，就已经是在某种程度上对该经文的解释。何西阿书 6:7 在行为之约教义的发展史上具有重要地位，但其意义

[1] 该版本为笔者自译。——作者注
[2] 字面意思为：“我给予，从而你给予。”——作者注
[3] Karl Barth, *Church Dogmatics*, 14 vols., ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1936–68), IV/1:62.
[4] John Murray, ‘Adamic Administration,’ in *Collected Writings*, 4 vols. (Edinburg: Banner of Truth, 1977), II:50–51.
[5] N. T. Wright, *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus’s Crucifixion* (San Francisco: Harper One, 2016).

及其翻译也长期存在争议，尤其是针对 6:7a 中的词组 כְּאָדָם。三种主要的译法展现出不同译者的取舍：

“他们在亚当城背约”	新译本、吕振中译本、NET、NRSV、RSV 等
“他们却如人一样背约”	文理和合译本、KJV、希腊文七十士译本、日内瓦译本等
“他们却如亚当背约”	和合本、当代译本、文理委办译本、施约瑟浅文理新旧约译本、ESV、ASV、NAS、NIV、NLT、拉丁文武加大译本等

如若经文确实将以色列的背约（摩西之约）与亚当的背约构成类比，这自然是对神与亚当所立的行为之约的圣经证据。不仅神与亚当的立约关系这一事实得以确认，其约的性质——顺服则蒙福，背约即遭罚——也在与摩西之约的类比中呼之欲出了。^[6]

本杰明·华菲德（Benjamin B. Warfield）认为，对“如亚当背约”这句经文的理解，至少可以追溯到耶柔米（347–420）的拉丁文武加大译本：*ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum*。正因如此，他总结道：“对西方基督徒来说，这节经文是在谈论神与亚当所立的约。”^[7]即使是明确反对行为之约教义的慕理也承认：“几乎所有教父时期和中世纪的圣经注释者的结论都是如此，这句经文说的是上帝与亚当在堕落前订立却在堕落中打破的那个约。”^[8]本文的篇幅不允许我们详细追溯这节经文的解释史，但我们至少可以认定，指责十七世纪的改革宗神学家们以这节经文为依据，前无古人地发明了“行为之约”的教义，是不合乎史实的。

在何西阿书中，“约”的主题贯穿始终。这卷书写于耶罗波安二世（793–753 B. C.）统治的王国兴盛时期，此时经济正处于繁盛的顶峰，神藉着先知何西阿预言以色列的亡国和被掳至外邦，被掳是神对祂的百姓背约的审判。^[9]申命记 4:20-31 构成了何西阿书的背景：“……你们要谨慎，免得忘记耶和华你们神与你们所立的约……耶和华必使你们分散在万民中。”这里的约是摩西之约，附带着百姓顺服会得祝福，以及背约将面临咒诅。^[10]何西阿书

[6] 大多数改革宗神学家都同意摩西之约是恩典之约（covenant of grace）在救赎历史中的实施（administration）之一。近来颇有争议的是摩西之约与行为之约的关系，本文并不对此展开讨论。至少在何西阿书的背景下，百姓对摩西之约的背叛带来的是将临的审判和被掳。Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, vol.31 (Waco, TX: Word Books, 1987), 7–8.

[7] Benjamin B. Warfield, “Hosea VI.7: Adam or Man,” in *Selected Shorter Writings: Benjamin E. Warfield, I*, ed. John E. Meeter (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, Fourth Printing, January 2001), 116. 在这篇文章中，华菲德提供了对何西阿书 6:7 的一个详尽的解释史概述，包括教会历史的各个时期、犹太拉比文献，以及与他同时代的其他学者的意见。在文章结尾处，华菲德总结说：“因此，如果采用这种翻译（‘如亚当背约’），我们不认为自己会犯错；但即使我们犯错，也会是和一大群人一起犯错。”对华菲德来说，这一大群人至少包括了耶柔米、路德、图伦丁、布雷克、佩特鲁斯·范·马斯特里赫特（Petrus Van Mastricht）、爱德华滋、赫尔曼·韦修斯（Herman Witsius）、魏司坚、A.A. 贺治、巴文克。参 Warfield, “Hosea VI.7,” 129.

[8] Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics 4 Volume Set* (Michigan: Baker Academic, 2006), 2:437.

[9] Stuart, *Hosea-Jonah*, 9.

[10] Walter Brueggemann, *Tradition for Crisis: A Study in Hosea* (Richmond, VA: John Knox Press, 1968), 13–25.

中，先知娶淫妇为妻并且收养那从淫乱所生的儿女，这象征着百姓对她的丈夫——耶和華神——的背叛（参何 1:2-3:5）。先知的预言从第四章开始，在交替斥责了以色列、犹太的百姓和祭司（参何 4-5 章）后，呼唤百姓悔改自己背约的罪（参何 6:1-3）。我们讨论的何西阿书 6:7，正处在一长段神对百姓犯罪控诉的起始处。由于百姓没有神所喜爱的“对约的忠诚”（חֶסֶד，和合本译为“良善”），神就以“我口中的话”（יְפִי־מִאֵבֶּר）判断百姓，他们会因此灭亡（参何 6:5）。而这“口中的话”（יְפִי־מִאֵבֶּר），正是神藉着摩西与百姓所立的约（参申 32:1）。

在何西阿书 6:7 中，对 מִדְּבָר 的三种解释——“在亚当（城）”、“如人”、“如亚当”，都能够找到一些依据。我们在此依次评估并分析这几种可能性。

（1）“在亚当城”

这种理解在历史中并不常见，但近来赢得颇多支持者，这主要是考虑到何西阿书 6:7b 中的位置介词 שָׁם（和合本译为“在境内”；原文意为“在那里”）。背约的以色列在“那里”向耶和華“行事诡诈”，似乎在暗示 6:7a 中的“亚当”正是“那里”所指的城。弗朗西斯·安德森（Francis Andersen）

和大卫·诺埃尔·弗里德曼（David Noel Freedman）认为，这节经文描述的是一群祭司成为强盗，在亚当城埋伏杀戮行人（参何 6:9）。亚当城在其他经文中仅出现过一次，是约书亚记中记载以色列百姓过约旦河时，祭司脚一入水，水流就在极远处、撒拉但旁的亚当城停住（参书 3:16）。他们猜测亚当城的位置在连接剑和疏割、玛哈念的路上，正是在“那里”，以色列背约。但这种理解过分依赖于不充足的考古依据，尤其是对亚当城所在位置的推测。^[11] 另外的论证来源于一些学者的建议，即文本中的 כּ（“如”）可能是文士在抄录过程中的误写，原文应当作 בּ（“在”）。两个介词确实外形相似，在文本抄录过程中的误写时有发生，但这个提议却没有强有力的抄本或译本予以支持。^[12]

（2）“如人”

希腊文七十士译本将这节翻译为“如人”（ὡς ἄνθρωπος）。值得注意的是，加尔文也持同样观点。^[13] 根据这种理解，מִדְּבָר 所指的并不是历史中的亚当，而是泛指堕落之后的人类（man）。相应地，שָׁם（“那里”）指的是迦南地。^[14] 以色列百姓如同所有堕落后的人一样背约，只是他们“行事诡诈”的地点是在迦南。

[11] Francis I. Andersen and David Noel Freedman, *Hosea*, Anchor Bible, vol. 24 (New York: Doubleday, 1980), 435–39.

[12] 在 BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia) 中，编辑者在注释中提及 prb l מִדְּבָר，显然也认为这里“可能”读作“在亚当”，却没有提供外证。

[13] John Calvin, *The Minor Prophets*, Calvin's Commentaries 6 (Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, n.d.), 100.

[14] 例如 Jeremiah Burroughs, *An Exposition of the Prophecy of Hosea*, ed. Thomaas Hall, Edwards Reynolds, and James Sherman (1643, 1843; Beaver Falls, PA: Soli Deo Gloria, n.d.), 334. 引自 J. V. Fesko, *Adam and the Covenant of Works* (Ross-Shire: Christian Focus Publications, 2021), 252。值得注意的是，“神的百姓如同所有人一样背约”的结论，预设了神与所有亚当之后的人的立约关系。确实，尽管在这节经文中认为 מִדְּבָר 泛指全人类，Burroughs 和加尔文都是行为之约的支持者。

诚然，这种解释有其可取之处。但是，如此解释使得前后文衔接不紧凑，也使得以色列背约的严重性被削弱。前文中，先知斥责以法莲和犹大“对约的忠诚”（דסה）如同“早晨的云雾，又如速散的甘露”（何 6:4），而倘若神百姓的背约只是如同亚当堕落后所有人的背约一样，对其责罚的宣告（尤其是被掳北方）就无法与前后文中先知据摩西之约对百姓的严重控诉相协调。שם 泛指迦南地，似乎也与何西阿书 6:8-9 中的具体地点的指涉不相对应。

（3）“如亚当”

短语 סְדָאֵךְ 并非仅在何西阿书 6:7 出现。在约伯记中，义人约伯在最后的申诉中说道：“我若像亚当（סְדָאֵךְ）遮掩我的过犯，将罪孽藏在怀中……惟愿有一位肯听我。”（伯 31:33-35）需要留意的是，约伯也将自己在神面前的正直放在与何西阿书类似的法庭场景中：“看哪，在这里有所画的押……愿那敌我者所写的状词在我这里。”（伯 31:35-36）约伯极力表明自己在神面前的纯正，与“遮掩”自己的罪的亚当形成鲜明对比（参创 3:7-8）。

事实上，何西阿书中有多处暗引（allusion）创世记的经文。拜伦·柯蒂斯（Byron Curtis）留意到的这些联系包括：^[15]

何西阿书 1:9：“……作我的子民，……作你们的神。”最早出现在创世记 17:7-8。

何西阿书 1:10：“以色列的人数必如海沙，不可量、不可数。”这是创世记 22:17 中神对亚伯拉罕的应许。

何西阿书 2:18：“当那日，我必为我的民，与田野的走兽和空中的飞鸟，并地上的昆虫立约。”这使人联想到创造叙事（参创 1）和挪亚之约（参创 9）。

何西阿书 10:8：“以色列取罪的地方，必被毁灭，荆棘和蒺藜必长在他们的祭坛上。”这里何西阿书的作者直接使用创世记中描述亚当堕落后的用语（参创 3:18）。

何西阿书 12:2-5，追述雅各/以色列的故事以表明对以色列百姓的责备：“他在腹中抓住哥哥的脚跟，壮年时候与神较力……在伯特利遇见耶和华。”分别记录在创世记 25:26，32:24-30 和 35:9-15。

显然，何西阿书的作者熟悉并且多处直接或者间接引用创世记的叙事，尤其是其中的约。这不仅包括挪亚之约，更是涉及亚伯拉罕之约（参何 1:10）以及将来要成就的新约（参何 2:18-23）。在此背景下，正如亚当的背约使得地上长出荆棘和蒺藜（参何 10:8），并且他被赶逐出与神同在的土地（伊甸）而去往东边挪得之地一样（参创 4:16），以色列的背约也会导致责罚，他们将被赶逐出应许之地（迦南）而被掳至东方的巴比伦。

[15] Byron G. Curtis, “Hosea 6:7 and Covenant-Breaking like/at Adam,” in *The Law is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, ed. Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, and David VanDrunen (Philipsburg, NJ: P&R, 2009), 189–91. 柯蒂斯留意到的关联有 16 处之多。

综上所述，历史中对何西阿书 6:7 中的短语 כְּאָדָם 的传统解释——“如亚当”，更合乎何西阿书整体的前后文和背景，也和其他书卷更呼应。^[16] 然而改革宗的行为之约的教义，却不是仅悬系于这一节经文。对改革宗神学来说，行为之约作为一种神学建构（theological construction），对理解基督的位格和工作极为重要。在永恒的“救赎之约”（covenant of redemption, *pactum salutis*）中，圣子应许以自己的顺服为祂的百姓赢得救恩，而圣父则应许在圣子完成这救赎工作后，赐给圣子荣耀、国度和百姓。这对百姓来说，是恩典的福音；但对圣子来说，这意味着“行为之约”。

2、从圣约关系看行为之约

救赎之约的教义可以从多处经文中得到支持，这至少包括了路加福音 22:29：“我将国赐给你们，正如我父赐给我一样。”和合本翻译为“赐给”的希腊文用词是 διατίθημι，这是新约圣经以及七十士译本中描述立约的用词。无论是在挪亚之约（创 9:7）、亚伯拉罕之约（创 15:18；徒 3:25）、摩西之约（出 24:8；申 4:23）、大卫之约（代下 7:18）、新约（耶 31:31；来 8:10）中，都使用 διατίθημι 描述立约的行动。^[17] 因此，路加福音 22:29 以圣父与圣子所立的约，以及圣子在完成使命后将所得的国为前提，建立耶稣与祂门徒的约——恩典之约，以及要给他们国。

若圣父与圣子确实立约，或者说在救恩的经世中^[18]，父一子的关系是圣约性的，那么既然神与末后的亚当立约，最初的亚当与神的关系怎么会不是圣约性的呢？末后的亚当要以行为上的完全顺服为百姓赢得救恩（以至于百姓可以通过信祂而得救），那么最初的亚当与神的约怎么会不是要求亚当完全的顺服，并且面对永远的生命或者死亡呢？正如保罗在罗马书 5:12-21 中对比亚当和基督，并且说：“因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”（罗 5:18）

二、行为之约中的威胁和应许

在神与亚当所立的行为之约中，亚当的顺服与否带来的是终末性的结局。亚当的背约带来的是死（参创 2:17），这包括灵性上的死亡（参弗 2:1）、身体的死亡（参创 3:19）和永远的死亡。但若亚当顺服，他会得着永恒的生命吗？

1、“赐他荣耀、尊贵为冠冕，并将你手所造的都派他管理”（来 2:7）

希伯来书作者向我们描述“将来的世界，神原没有交给天使管辖”（来 2:5），而是要交给那算不得什么的、比天使微小一点的人（参来 2:6-8a）。在此，作者引用了一首描述创造的诗歌，诗人观看耶和华的“指头所造的

[16] 柯蒂斯进一步论证先知在何西阿书 6:7 有意地使用诗歌平行体中的“中枢多义平行”结构（Pivotal Polysynonymous Parallelism）或曰“雅努斯平行”结构（Janus Parallelism），目的是通过一语双关（wordplay）用 כְּאָדָם 同时指代“如亚当”和“在亚当城”。无论读者是否接受柯蒂斯的提议，这个短语中预设的事实，即神与亚当立约，是毫无疑问的。

[17] 同样，救赎之约的教义也不仅来自于这一节经文的支持。

[18] 读者若想更多了解这一神学概念，请阅读本刊过刊文章《改革宗神学中的盟约教义》。魏司坚，〈改革宗神学中的盟约教义〉，《教会》72（2018 年 7 月）：70—97，2023 年 9 月 9 日存取，<https://www.churchchina.org/archives/180708.html>。——编者注

天”并“所陈设的月亮星宿”(诗 8:3), 赞美神给予人的荣耀和尊贵(参诗 8:5)。这尊贵意味着人被指派管理神所造的一切, 即“万物, 就是一切的羊牛、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼, 凡经行海道的”(诗 8:6-8)。希伯来书引用这篇诗歌, 用神将最初的创造交给给人管理来说明, 将来的世界中, 神使万物都伏在人的脚下。在神的创造计划中, 将来的世界原本就是要交给给人管理的, 只是亚当的犯罪使得“如今我们还不见万物都服他”(来 2:8b)。惟独耶稣因为受死的苦, 已经得了那荣耀、尊贵的冠冕(参来 2:9), 祂要“领许多的儿子进荣耀里去”(来 2:10)。

尽管这段经文没有明确地对比亚当和基督, 但它帮助我们理解, 亚当若完成了行为之约的要求便会得到祝福。受造的万物不仅在今生中, 更是预备在“将来的世界”(来 2:5)中交给给人管理。这说明亚当若顺服, 得到的就会是“将来的世界”, 只是他的背约, 使得那工作只能由末后的亚当来完成, 祂藉顺服赢得应许的新天新地。

2、“因为世人都犯了罪, 亏缺了神的荣耀”(罗 3:23)

大多数英文圣经译本都将这节经文的前半节理解为“世人都已经犯了罪”(all have sinned), 强调动作“已经”完成。然而, 本节动词 ἥμαρτον 的时态为“不定过去时”(Aorist)^[19], 而非完成时态, 因此最为自然的

理解是: 过去的一次性的行动或事件。这其中的区别在于, 这里强调的是世人自身的个体犯罪, 还是世人都在亚当里犯罪的事实。稍后的经文能够给我们提供帮助。保罗在罗马书 5:12 中论证说: “罪是从一人入了世界, 死又是从罪来的; 于是死就临到众人, 因为 (ἐφ’ ᾧ) 众人都犯了罪。”这里的众人犯罪 (πάντες ἥμαρτον) 是指众人在那“一人”(即亚当)里的犯罪。在没有其他明确证据的情况下, 透过保罗环环相扣的严密论证, 我们应当假定罗 3:23a 和 5:12 中同样的用法 (πάντες ἥμαρτον) 指代同样的意义。类似的结构出现在哥林多后书 5:14: “一人既替众人死, 众人就都死了 (πάντες ἀπέθανον)。”

若罗马书 3:23 中的“世人都犯了罪”确实是指在亚当里众人的犯罪, 因而“亏缺了神的荣耀”, 那么就意味着如果亚当没有犯罪, 则他得着的将是“神的荣耀”。正如詹姆斯·邓恩所说: “‘亏缺’与‘神的荣耀’联系在一起, 几乎可以完全肯定这是在暗指亚当的堕落。”^[20]而在罗马书中, “神的荣耀”几乎排他性的指代将来的新创造(罗 5:2, 8:17、18、21、30 等)。

总结而言, 罗马书 3:23 的意思是: 亚当犯罪, 他的罪被归算给世人, 因此我们失去了神的荣耀, 即末世性的新创造。幸而我们“如今却蒙神的恩典, 因耶稣基督的救赎, 就白白地称义”(罗 3:24); 但若亚当顺服, 永远的生命和荣耀就属于他和他的子孙。

[19] 在希腊语法中, 不定过去时态 (Aorist) 指某个简单的动作在过去的时间发生, 通常强调其发生, 但没表示此动作何时发生, 也没表示它带有持续性的含意。——编者注

[20] James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, vol. 38A of Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1988), 167-68.

3、一个神学考虑

大多数人都同意亚当的背约带来的是永恒的死亡，即使这个死亡没有立即执行。在神对亚当和夏娃的应许中，救赎历史得以展开，而神将对罪人的终末审判留到了基督再临之时。但如果神在亚当的背约中给之以永恒的责罚，却不同样地在他的顺服中赐予永远的生命，这种“末世性的死亡 vs. 暂时的地上生命”之间的不对应，将使得我们不得不面对关于神的性情的挑战：一位以永远的责罚作威胁，却以暂时的生命为祝福的神，与圣经中启示的公义的神相符吗？

三、总结

对大多数的改革宗神学家来说，行为之约的教义并非是对圣经没有清晰启示之事的臆想和窥探。它关涉的是如何理解末后的亚当所成就的替代性救赎，尤其是祂的主动和被动顺服。这个教义也构成改革宗理解律法和福音关系的框架。在亚当的失败中，基督承担那背约的责罚；但基督并不是带我们重回伊甸园，祂一次彻底而完全地为我们赢得了亚当起初所失去的：一个新的创造。在这亚当与末后的亚当对比中，我们知道自己终将归向何方。✝

