

教會 CHURCHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2024年6月第2期 总第98期



亡羊补牢

- 收刀之勇——马太福音26:47-56 讲道
- 布雷克：改革宗圣约福乐主义——至善、美德与律法
- 改革宗圣约福乐主义帮助我们更像神——访谈拿细耳人弟兄
- 做强盗、雇工，还是好牧人？
- “这一切都不伤人、不害物”——在教会中营造抵制属灵虐待的文化
- 从律师视角看教会内的性虐待事件
- 约翰福音里基督的神性
- 基督神性观在教会历史上的发展
- 宣道会甘藏边区简史(1930-1936)
- 评《完全跟随上帝：清教徒简介》

目 录



本期主题：
亡羊补牢

讲道释经

04 收刀之勇——马太福音 26:47-56 讲道 / 西蒙

那天晚上，拔刀的彼得所效忠的对象其实并不是耶稣。因为，耶稣有自己的事工计划。彼得曾经拉着耶稣，劝他说：“主啊，万不可如此！这事必不临到你身上。”（太 16:22）彼得当时是用语言拦阻耶稣上十字架，而现在彼得是用行动拦阻耶稣的计划。那天晚上，彼得实际的效忠对象是他自己。从人的角度来看，彼得让我敬佩，他很勇敢。但是，当我们以个人的勇敢、牺牲为夸口时，我们便拒绝了耶稣想让我们拥有的心态——领受的心态。

14 布雷克：改革宗圣约福乐主义——至善、美德与律法 / 拿细耳人

在宗教改革时期，基督教福乐主义是否已被纳入改革宗神学？在 17 世纪，这一传统在荷兰改革宗正统神学中如何得到进一步的延续和发展呢？布雷克不仅从至善、美德和律法这三个概念出发构建了他的伦理学，保持了与大公教会福乐主义传统之间的连续性，而且通过将改革宗的圣约神学和救赎论纳入他的解释框架，进一步集合了改革宗传统的贡献，从而形成了改革宗的圣约福乐主义伦理学。

32 改革宗福乐主义帮助我们更像神——访谈拿细耳人弟兄 / 本刊编辑部

在《威斯敏斯特小要理问答》第一问中，人的首要目的是什么？答：荣耀神，以神为乐，直到永远。我们对圣约福乐主义感到陌生，因为很多时候我们都只是在关注荣耀神，当然改革宗神学就是唯独神的荣耀。那么，我们有没有想过“以神为乐”到底是什么？若未经思考，我们的基督徒生活就只会成为：顺服、舍己、受苦。仿佛若要荣耀神，就要被神剥夺。我们缺失掉了很重要的一环！神让我们荣耀祂，也是为了我们自己的幸福。

教会建造

45 做强盗、雇工，还是好牧人？ / 罗素·摩尔 (Russel Moore)

如果你以为回应教会性虐待的问题会分散教会的注意力，而无法聚焦于教会使命，那么你就不明白教会的使命是什么。教会的盼望是被钉死在十字架上后来又复活的人子，祂把羊群召聚在一起，呼吁我们要彼此相爱，彼此扶持，彼此分担重担。大卫在诗篇里说：“你的杖，你的竿，都安慰我。”（诗 23:4）不是因为杖与竿看起来都很酷，拿着很有牧人的架势，而是牧人要拿着杖与竿来保护羊群。

52 “这一切都不伤人、不害物”——在教会中营造抵制属灵虐待的文化 / 迈克尔·克鲁格 (Michael Kruger)

属灵虐待真实存在，教会必须采取措施保护主的羊。本文列出了三个关键行动。预防：教会必须尽力从一开始，就为选立领袖制定一个在根本上符合圣经的愿景。问责：太多的教会有一种保密、自我保护和形象管理的文化，为属灵虐待提供了温床。与此相反，教会必须营造一种开放、透明的文化，对领袖进行真正的问责。保护：教会必须有一个明确、组织周全的计划来处理虐待投诉，并在处理过程中对受害者进行关怀和保护。

64 从律师视角看教会内的性虐待事件 / 理查德·圭多 (Richard L. Guido)

在教会中，若有一位姐妹说自己受到了家人、其他教会成员或圣职人员性虐待，教会有哪些义务呢？性虐待的受害者作为基督的小羊委身教会，教会就有义务帮助她、保护她（参约 21:15-17）。教会不仅对她，而且也对被指控的性虐待者与全体会众负有牧养责任。同时，教会也对政府官员与教会外的其他人负有重要义务。因此，教会在处理性虐待的投诉时，必须仔细考虑所有这些牧养关系与外部义务。

www.churchchina.org



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

(<https://www.churchchina.org/>)

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。
未经作者授权，任何印刷性
书籍刊物及营利性电子刊物
不得转载。欢迎非营利性电
子刊物转载，但须注明出处
及链接（URL）。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

神学探讨

69

约翰福音里基督的神性
/ 安德烈·科斯滕伯格 (Andreas J. Köstenberger)

人类历史上最重要的问题就是，耶稣是否如祂宣称的——是基督、神的儿子、道成肉身的神。我们作为约翰福音的读者，要实现约翰写书的目的，我们就必须和多马一起，毫无保留地、带着彻底的委身顺服地呼叫祂：“我的主、我的神！”如此，我们就能承受耶稣的临别祝福：“你因看见了我才信；那没有看见就信的有福了。”（约 20:28-29）

87

基督神性观在教会历史上的发展
/ 杰拉尔德·布雷 (Gerald Bray)

耶稣时代的犹太教证据促使我们得出结论，对基督神性的信仰不可能在犹太教中产生。任何试图朝此方向发展的人都会被剪除，脱离这群体，也几乎不会有人去追随他。耶稣在初期基督教敬拜中占有的独特地位，以及跟从祂的人在面对逼迫和死亡时仍愿坚持敬拜祂的事实，要想得到充分的解释，唯一的结论就是：耶稣不仅教导人祂就是神，而且以自己的所行证明了这一点；最终，是祂的死里复活让门徒相信，祂就是祂所宣称的那一位。

历史回顾

104

宣道会甘藏边区简史 (1930-1936) / Little Paul

差会与重组后的汉族教会之间终于建立了一种新的关系。直至此时，他们才在真正的意义上成为教会的“帮助者”，而非“督导者”。他们的帮助为这些蹒跚学步的教会带来切实的益处与属灵的启发。深入藏区与穆斯林群体中的福音工作也有不少进展。但是，在如此广袤、属灵战争异常激烈的工场，宣教士的人数过少，而“预备队”更显为不足。死亡、病痛一次次侵袭宣教士们，致使在藏区和穆斯林群体中的事工渐趋沉寂、功败垂成。

138

评《完全跟随上帝：清教徒简介》
/ 肯尼思·斯图尔特 (Kenneth J. Stewart)

《完全跟随上帝》一书的优势在于其扎实的神学总结，这种总结是基于对清教徒个人著作的广泛引用。本书的第二部分，是对九位清教徒领袖的简介。接下来的第三至第六部分，是关于基督教教义、基督教伦理和基督徒生活等重要主题的清教徒神学思想概述。第七部分，作为本书的结尾，作者就清教徒运动中出现的一些看似极端的现象，以及清教徒教导在今天的正确应用，提出一些宝贵的思考。

封三

总要清清洁洁的 / 王明道

弟兄有时愿意把他们私人的难处，或不能解决的问题带来，同牧者单独谈一谈，姐妹有时也愿意这样做。这种谈话对信徒常有极大的帮助，对神的仆人也常有极大的试探。这样，便需要保罗给提摩太的劝勉了，“劝少年妇女如同姐妹，总要清清洁洁的。”



收刀之勇^[1]

——马太福音 26:47-56 讲道

文 / 西蒙

编者按：聆听神的话语，是神用来赐福祂的百姓及其家庭的方式。但是，许多教会的做法，却拦阻了“苗裔”近前来。苗裔们要么是被拦在大门外，被送去做游戏（这其实不利于他们长大后参加敬拜）；要么是被拦在讲台前，因为讲道对象是大人，信息太过概念化，抽象化，缺乏互动，苗裔们听不懂、坐不住。但是耶稣针对苗裔告诉我们：“不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”（太 19:13）

一篇好的讲道，不应当拦阻苗裔近前来，反而应当帮助父母带领家庭敬拜。

西蒙传道，不仅自己坚持每个主日带领苗裔敬拜，还要求自己门训的讲道同工也如此做。他们在主日会组织两场敬拜。第一场，以苗裔为听众，同时要求父母参加。第二场，以成人为对象。两场相比，前者要点更为聚焦，以故事为载体，以互动为形式；第二场，信息要点更多，逻辑性更强，以宣讲为主。主日敬拜后，还会鼓励父母或在晚上、或在下周，在带领家庭敬拜时，以轻松、互动的方式，把第二场的信息也教导给苗裔。

如此讲道服事，不仅能帮助了父母和“苗裔”，同时也能帮助传道人成长。当传道人针对苗裔进行讲道时，必须以更简单、直接、亲切、有趣的方式来传讲信息，同时要兼顾信息内容直抵人心。若传道人的讲道只针对大人，大人们是会不自觉地以传道人为中心；而针对“苗裔”，才能帮助传道人学会，在讲道时不以自己为中心，而以爱神、爱人为总纲；帮助传道人也学习谦卑。

本期，我们选择这篇针对“苗裔”的讲章，也于编者按中介绍了他们的做法，目的不是建议所有的教会都如此复制，否则就又落入事工导向的窠臼了。我们的目的是，分享他们的做法，给传道人的成长、服事以启发。本期出刊，恰逢六一后不久，当我们养育“苗裔”时候，最重要的是帮助他们认识神、更新生命、形成品格，为了“使他走当行的道，就是到老他也不偏离”（箴 22:6）。

[1] 本文整理自作者针对“苗裔”的一次讲道录音。承蒙授权，略有编辑，特此致谢！——编者注

引言

老师作为一个男子汉，不喜欢成为懦弱的人，而喜欢成为勇敢坚强的人。

我在刚上初中的时候，听说校园中有很多坏学生，他们经常欺负小孩儿，欺负新入学的学生。我听说后，非常害怕，担心自己成为被欺负的学生。于是呢，为了让自己不被欺负，我就想方设法让自己强大起来，结果我成了个欺负别人、让别人害怕的坏学生。如今回想，真的是非常愚昧，为了不被别人欺负，结果自己去欺负别人。我想通过在打架的时候能打赢别人，来建立自己的威信。我不断地告诉自己：不要懦弱，不要懦弱。这就是我当时在学校的真实想法。

等慢慢地长大后，我就知道了，作为男人，不懦弱不只体现在能打架上，还要有钱，更要有许多的人脉。当然，这也是错误的思想。后来，我信主以后，到了教会，我还是不喜欢懦弱。当然，教会不使用“懦弱”这个词，而是用“软弱”来表达。我不喜欢“软弱”这个词。如果有人对你说“你可真软弱呀”，我听了以后会很生气。我心里说：“你应该说‘我真刚强’，你怎么可以说‘我真软弱’呢？”在教会我也不希望自己是个体弱的人，我希望通过殷勤地参加活动，通过自己良好的道德表现，来证明自己是一个属灵上刚强的人。

但是，圣经是如何告诉我们的呢？我们的本相到底是刚强的，还是软弱的呢？下面，我们就一起来看一看耶稣被兵丁逮捕的段落。

当然，这段经文不只讲到我们的本相，也讲到了耶稣的工作：

说话之间，那十二个门徒里的犹大来了，并有许多人带着刀棒，从祭司长和民间的长老那里与他同来。那卖耶稣的给了他们一个暗号，说：“我与谁亲嘴，谁就是祂。你们可以拿住祂。”犹大随即到耶稣跟前说：“请拉比安”，就与祂亲嘴。耶稣对他说：“朋友，你来要作的事，就作吧！”于是那些人上前，下手拿住耶稣。有跟随耶稣的一个人伸手拔出刀来，将大祭司的仆人砍了一刀，削掉了他一个耳朵。耶稣对他说：“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下。你想我不能求我父现在为我差遣十二营多天使来吗？若是这样，经上所说事情必须如此的话怎么应验呢？”当时，耶稣对众人说：“你们带着刀棒出来拿我，如同拿强盗吗？我天天坐在殿里教训人，你们并没有拿我。但这一切的事成就了，为要应验先知书上的话。”当下，门徒都离开祂逃走了。（太 26:47-56）

一、犹大之吻

还记得我们上一次证道，讲到哪一部分了吗？我相信我们当中大部分的小朋友都能记得住，我们讲到了耶稣基督在客西马尼园祷告的段落（参太 26:36-46）。客西马尼园是耶稣和门徒们经常去的地方。耶稣常常会去那里，找一个安静的环境祷告。这件事情每一个门徒都清楚，所以犹大知道在哪里可以找到耶稣。于是，那天晚上，犹大就带了兵丁去了客西马尼园，要去抓捕耶稣。

他们去抓捕耶稣是什么时候？是晚上，对不对？晚上的话，他们看不清楚耶稣的脸。现代社会，我们有路灯，整个城市一到晚上到处都是亮堂堂的。可是在古代社会，并不是这样，天一黑什么也看不清了，人们就只能举着火把来照明。兵丁中有一些人见过耶稣，但是绝大部分的兵丁是没有见过耶稣的，他们也不知道哪一个是耶稣。于是呢，他们需要犹大去指认耶稣，让他们知道：“哦，原来这就是我们要抓捕的对象啊！”接下来他们就会去逮捕耶稣。

当犹大看到主耶稣和门徒们在客西马尼园，他需要把耶稣指认出来。请问，犹大用了一个什么样的方法，指认出耶稣呢？大家回忆一下我们刚才读过的经文，我相信很多小朋友都对这段经文非常熟悉。圣经里说，犹大用亲嘴作为暗号来出卖耶稣。在当时，人们用亲嘴来问安，表达祝福。你可能会说了，这好像和我们现代社会不太一样啊！我们现在用握手来问候：“你好！祝福你！”而以前的时候，人们是用亲嘴来表示问安。实际上，现在还有很多国家，人们会用贴脸来问安。

这天晚上，犹大来到耶稣面前，以亲嘴为暗号出卖了耶稣。他对耶稣说：“请拉比安。”（太 26:49）犹大亲嘴问安这一行动原本的含义是：愿耶稣有平安，愿耶稣得到祝福。

但实际上呢，犹大是来出卖耶稣的！他要把痛苦加在耶稣身上。他知道这些官长来逮捕耶稣意味着什么。他可能没有想到耶稣基督会被杀死，但是，他肯定知道这些官长会给

耶稣基督带来很大的伤害和逼迫。然而，犹大却道貌岸然地说：“请拉比安。”哎呀，这句话显出了他的虚伪，对吗？

而且，他怎么称呼耶稣基督呢？拉比。拉比就是老师的意思。当时的拉比、老师呢，和现在也不太一样。现在，在很多的课堂中，老师讲完课就走，他们不经常和学生在一起。而耶稣时代的拉比呢，会一直带着门徒，门徒会成为拉比的跟从者。他们跟拉比学知识，并且效法拉比的行为。犹大这个时候称耶稣为拉比，也是一种虚伪，对不对？因为当犹大看清了耶稣要走十字架的道路之后，他就决定不再跟着耶稣走了。所以，“拉比”这个词对犹大来说，已经没有用了，他不再跟耶稣学习了。那么犹大对于耶稣的称呼，看似是祝福耶稣，但实际上是把咒诅带给耶稣；看似是尊重耶稣，但实际上是厌弃耶稣。他拒绝耶稣，不要耶稣，他用一个暗号把耶稣基督给卖了。

我们之前分享过犹大去见大祭司的那个段落，大家还记得吗？他出卖耶稣，卖了多少钱？对啦，犹大用当时的 30 块钱就把耶稣卖了。在当时，一个奴隶的价格是 30 块钱。这个价钱是对于耶稣的藐视。犹大可能会想：哎呀，一个奴隶的价钱也可以吧，反正我不想跟着耶稣啦，少赚一点儿也比我两手空空要强啊，也比我跟着祂的团队受到迫害要强啊！所以，卖 30 块就卖 30 块吧！于是呢，犹大就把耶稣卖了。犹大亲吻耶稣，交易就成功了。对犹大来说，他计划的事情全都实现了，这是一个成功的晚上。还有，对于那些要逼迫耶稣的那

些官长、法利赛人，那些宗教领袖，这也是一个成功的晚上，对吧？因为他们所计划的全都实现了。

二、要作的事就作吧！

但是，这个事情实现的关键因素，其实不在乎人决定了什么，而在乎耶稣的决定。

耶稣对犹大和兵丁说：“朋友，你来要作的事，就作吧！”（太 26:50）那么，为什么耶稣称犹大为朋友呢？以前，犹大是耶稣基督的门徒。现在，耶稣称他为朋友。因为耶稣已经不再承认犹大和祂之间的关系了，犹大已经放弃跟随耶稣了，他不再是门徒中的一员了。犹大要做的不是亲嘴问安，而是通过亲嘴问安让兵丁把耶稣抓走。而令我们惊讶的是，耶稣不但接受了犹大的行动，祂也接受了兵丁抓捕自己的行动，祂说你要作的就作吧。当耶稣基督说完之后，兵丁就真的把耶稣基督抓走了。

我们从耶稣的话中，可以看到主耶稣基督在这件事情上，是有绝对主权的。看起来是人在做计划，人在掌控计划，但这些事情呢，都在神的计划当中。看似是人得胜了，看似是犹大得胜了，实际上是谁得胜了呢？是耶稣得胜了。耶稣说你们作吧，这表明是我允许你们作了。我要被抓走的时间到了，现在我要把自己交出来了。这是耶稣的计划，或者说，是神的计划大大的得胜了。

在圣经当中，我们会看到很多地方都记载着，看似是人的计划得胜，然而最终是神的计划

得胜。比方说，约瑟的故事。他的哥哥把他卖到埃及，看似是人的计划得胜了。但最终呢，神在埃及兴起了约瑟，保守了以色列全家的性命。还有，古代巴比伦把以色列给侵占、掳掠了，看似是巴比伦王大大得胜。但最终呢，其实是神透过巴比伦实现祂对以色列民的审判和救赎。对此，我们就不多举例了。总之，神一直在推进祂的大计划——推进天国。而地上的人呢，看起来诡计多端，用很多的坏手腕儿、坏计谋去做坏事儿，但最终，神的美好计划会成就。所以耶稣基督说，你们来作吧。

三、拔刀之勇

接下来呢，我们先不看耶稣的表现，我们来看一看门徒们的反应。

当耶稣基督说你们来作吧，兵丁过来要抓耶稣的时候，那跟随耶稣的一个人就拔出刀来，削掉了大祭司仆人的耳朵。我们想一想当时的情形，刀朝着头砍过去，而大祭司的仆人一躲，就削到耳朵上了。啊，这太疼了。耳朵掉了，出了好多好多的血。后来，耶稣基督就摸那人的耳朵，把他治好了（参路 22:51）。你们看，耶稣多么厉害，祂比外科手术大师还厉害！耶稣直接把人的耳朵给安上了，也没有缝针。为什么啊？因为耶稣基督是创造的主。对了，你们知道是谁砍的吗？马太福音里没有记载凶手是谁，只说门徒中的一个。但从约翰福音里知道了，是彼得（参约 18:26）。

你们还记得彼得曾经和耶稣基督说过什么话？彼得曾对耶稣说：“我就是必须和你同

死,也总不能不认你。”(太 26:35),他还说过:“我却永不跌倒。”(太 26:33)以前,彼得只是这么说,而现在,彼得就这么表现出来了,他是一个“信实”的人,他是一个勇敢的人。你们说,彼得是不是一个勇敢、不懦弱的人啊?不错,他确实是的。如果是老师的话,看到这么多的兵丁,会非常非常害怕,手会抖,嘴会颤,可能“说都不会话了”^[2]。但是呢,彼得那天晚上很勇敢,他没有“跌倒”,他所表现出来的忠诚,非常非常感人。

当兵丁去拿耶稣的时候,彼得做了什么呢?他迅速地拔出刀来,举着刀勇猛地冲进人群,咔咔咔,一通砍。哇,好厉害,是不是?而且他不是拿着刀虚张声势地说:“你别过来啊,你过来我可真要砍了啊!你要再过来的话,就别怪我不客气了啊!”彼得没有这样,他是直接冲向人群,还真把大祭司仆人的耳朵给削掉了。从人的眼光看,彼得特别特别勇敢。

而且,我们想一想,那天晚上肯定来了好多全副武装的兵丁,他们拿着棍棒、刀剑。为什么来这么多兵丁,还全副武装?因为犹太知道,耶稣身边有十个门徒呢,都身强力壮的,还有一个是崇尚暴力革命的奋锐党人。少带人的话,肯定不行,一定得多带,至少几十人。那么多人,手里还都有武器,而耶稣基督的门徒只有两把刀。对于彼得来说,势单力薄,他冲向人群的时候,意味着什么呢?可能彼得想到了大卫攻打歌利亚,他觉得自己此刻就是大卫。彼得也有可能觉得自

己是约拿单,虽然只有两个人,但是把整个敌营的人都打败了(参撒 14:1-15)。可能他心里面想的是这些,但不管怎么着,这都是一个非常危险的举动。那天晚上,彼得冲向人群,他动刀了,那么兵丁也一定会用刀来杀他。彼得几乎必死无疑。你们想,彼得不过是个渔夫,而对手是那些训练有素的军人。他很可能被当场砍死,或者被抓走。彼得肯定也能想到这些,但他不在乎了,他要和耶稣基督一起受苦,甚至和祂同死。这是彼得的表演。

大家想想看,这多感人啊!如果你在现场的话,你感动不感动?如果你是在看电影,你可能会为彼得的表演,感到心潮澎湃。甚至有些人会感动得流泪,并情不自禁地说:“哇,耶稣基督的团队中有一个英雄,他叫彼得。”你可能会想:“哇,彼得好厉害,将来有一天,我也要成为彼得那样的英雄。作为男人,我也要勇敢,我要给自己起名叫彼得。”很多很多的男孩子会羡慕彼得。男孩子们读旧约的时候特别喜欢大卫,因为大卫可以拿机弦甩石打死歌利亚。彼得是这样一位拔刀相助的英雄,你肯定也会愿意成为彼得式的门徒。

四、收刀入鞘吧!

但是,耶稣是怎样回应的呢?按人的想法,耶稣应当说:“冲啊!看,彼得都已经上了,你们还在那里愣着干嘛,大家一起上!”可能彼得想象的也是这样的一幕。但是,耶稣

[2] “说都不会话了”这个梗最初是一种幽默的手法,通过动宾倒置来表达自己由于各种原因导致语序混乱,以此来证明自己的说法,同时以幽默的方式抒发情绪。——编者注

基督并没有呼召其他人加入战斗，反而对彼得说：“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下。”（太 26:52）

彼得做这一切，全都是为了耶稣。兵丁前来，不是来抓彼得的，而是来抓耶稣的。彼得不是为了自己，而是为了耶稣。按理说，最感动的应当是耶稣。如果你的朋友为你两肋插刀，你一定会说：“我有一个好哥儿们！我这辈子真是有福啊。”但是，耶稣不仅没有感动地流泪，没有表扬彼得，反而阻止了彼得，并告诫彼得说住手吧，这个行动只会带来死亡。

彼得的做法和耶稣的想法完全相反。彼得拔出刀来，想要保护耶稣的生命，不让耶稣被抓走。因为在彼得看来，甚至在其他门徒心中，耶稣的国和历史上的以色列国一样，是靠勇士来建立的，就像当年的大卫王建立以色列国一样。而耶稣却吩咐彼得收刀入鞘。面对威胁，门徒和世界的方式都是动刀，耶稣和天国的计划却是收刀。彼得的行动，不仅救不了耶稣，甚至自己也会死。看似忠诚，实则愚昧。不单会带来肉体的死亡，还会影响天国的计划。

但是，果真如此吗？耶稣是怎么说的呢？耶稣说，如果我的国真的是靠着勇士和刀剑来建立的话，“我不能求我父现在为我差遣十二营多天使来吗？”（太 26:53）你们知道十二营的天使有多少吗？在罗马军队编制当中，一营是六千人，十二营就是七万两千人。对比来看，来抓耶稣的兵丁就算有百八十个，相比之下也只是一小撮儿罢了。

这一小撮儿兵丁面对七万多天使的感受一定是：“哇，太恐怖了！”而且，天使的战斗非常力，对不对？圣经常常会把天使叫做“灭命的天使”，甚至几个天使可以毁灭一座城。面对七万两千个天使，恐怕连世界联军都打不过。那太厉害了！我不知道天使到底有多厉害，反正是非常非常厉害。

耶稣的意思是，如果天国真是靠着刀剑来建立的话，那我还用呼召你彼得吗？彼得你就在那儿坐着，好好看，好好欣赏，欣赏战争大片就可以了。耶稣基督本可以求父差遣天使的，祂有能力救自己的，但祂没有这样做。这个时候，是耶稣愿意把自己交出去。因为若不这样，“经上所说事情必须如此的话怎么应验呢？”（太 26:54）耶稣愿意顺服经上的话，把自己交出去。所以，耶稣对彼得说：“收刀入鞘吧！”

彼得听到“收刀入鞘”时，正是他拿着刀，准备冲啊、砍啊的时候，他的心里一定非常纠结。他是要砍呢，还是要收呢？该怎么办呢？他听完耶稣的话，也不知道是该砍还是该收好了，于是就丢下刀，和其余的门徒一起跑了。圣经上记着说，“门徒都离开他逃走了。”（太 26:56）门徒们为什么都逃走了呢？因为，他们实在是不理解耶稣的意思。

在门徒看来，耶稣的行动是非常不合理的。他们可能心里在说：“耶稣，怎么不让我们为你做事呢？你为什么要把自己交出去呢？你召我们不是要召一群忠诚的人吗？”彼得可能更疑惑：“我今天晚上到底哪儿做错了？我已经做到了这个程度，我可以和你一块儿

死，甚至可以为你死，可你竟然这么说？我实在不知道该干什么了。”我觉得我能理解彼得，他实在太冤枉了。因为，对于彼得和我们来说，对耶稣基督最高的忠诚似乎就是殉道。在宗教当中，这是最忠诚的一种表现了。如果我是彼得，我可能会质问耶稣：“你是弥赛亚，我为弥赛亚死，这么做难道不合理吗？耶稣基督，如果你连为你殉道都不接受，你还能接受什么呢？如果连我这么做都是错的，我还能做什么对的事呢？对于所有的门徒来说，奉献、忠诚、舍己难道不是应当的么，而殉道不是最美的行动么？”

显然，彼得完全错了。他觉得信仰就是不在乎自己做了多少，在乎自己付出了多少，在乎自己舍没舍己、牺不牺牲。他错了！那天晚上，耶稣基督不是要让彼得牺牲自己，而是要让彼得领受生命。耶稣要用自己的死来使彼得得生命。

其实，对于彼得来说，他跟从了耶稣三年，有个观念他一直没有接受，就是否定自己。彼得没有办法做到这一点，他不能够否定自己。他想去付出，成为团队中表现得最好的那一个，成为最忠诚的那一个。别人不勇敢，我勇敢；别人不舍己，我舍己；别人不牺牲，我牺牲。彼得曾夸口说：“众人虽然为你的缘故跌倒，我却永不跌倒。”（太 26:33）他心里一定想：我彼得不会懦弱，我彼得超级勇敢、超级坚强、超级忠诚，我是最棒的使徒，我是 Number One（第一名），我是使徒中的使徒。所以，对彼得来说，最重要的事情就是做到最好，他不要否定自己。在彼得看来，只有忠诚的人、敢于付出

的人才能够进入天国。但是，耶稣基督一直在教导门徒，天国是要领受的。所以，此时彼得的脑子一定乱了。于是，他逃走了。但对于彼得来说，他并不是吓跑的，而是思绪混乱、手足无措。

那天晚上，彼得所效忠的对象其实并不是耶稣。因为，耶稣有自己的事工计划，彼得如果要忠于耶稣的话，他就应该顺服于耶稣的计划。彼得曾经拉着耶稣，劝他说：“主啊，万不可如此！这事必不临到你身上。”（太 16:22）彼得当时是用语言拦阻耶稣上十字架，而现在彼得是用行动拦阻耶稣的计划。

那天晚上，彼得实际的效忠对象是自己，自己的勇敢，自己的忠诚，自己的自信，自己的骄傲。对彼得来说，十字架可以没有，但自己的自我、勇敢、忠诚不能没有。当彼得发现，他的勇敢和“殉道”都失效了，都被耶稣制止的时候，他的信仰崩塌了。他无法放弃自我，于是他就跑了。

从人的角度来看，彼得真的是让我敬佩，他很勇敢。这种勇敢不只是彼得有，也是世人都认可的。许多国家、民族，他们都有自己的英雄，包括那些被他们纪念的战争英雄，都是同样勇敢的人。日常生活中，我们许多人都都崇尚这种自我牺牲的精神。但是，当我们以个人的牺牲为可夸口、为值得骄傲的价值时，我们便是拒绝了耶稣想让我们拥有的那个心态——领受的心态。

那天晚上，耶稣基督不是要让彼得牺牲自己，而是要让彼得领受生命——耶稣要用祂自己的死来使彼得、使所有的门徒，以及今

天的我们得生命。这是耶稣的计划。如果要用刀剑建立天国的话，耶稣为什么不立刻求父差遣十二营的天使来呢？耶稣是可以差遣天使来的！而且，我们看耶稣的说法，祂是怎么说的呢？祂说，我可以求父为我差遣……祂称神为什么呀？为父！通过祂的告白，可知祂是神的儿子。那么，祂可以调动天上一切的资源，也可以调动地上一切的资源。在旧约中，神把红海分开，用红海的水来为自己征战。可拉一党背叛的时候，地就开了口子把他们都吞灭了。耶稣可以派天使，可以用水，可以用风，可以用地，来为自己征战。但是，耶稣不这样行，祂选择了顺服，为要使经上的话应验。

五、顺服神的旨意

接下来，耶稣对众人说：“你们带着刀棒出来拿我，如同拿强盗吗？我天天坐在殿里教训人，你们并没有拿我。但这一切的事成就了，为要应验先知书上的话。”（太 26:55-56）祂的意思是，如果我真犯了什么罪，你们要抓我，可以光明正大地来抓啊，我可是每天都在圣殿里教训人的啊。可是你们没有选择白天大大方方地抓，而是半夜偷偷摸摸地抓。为什么？因为你们就没有抓我的道理，你们不敢正大光明地行事。你们这样，分明是把我当作强盗了吗？但是，耶稣仍然决定被他们抓走。这并不是因为他们有多厉害，而是因为耶稣要顺服圣经上的话，顺服上帝的旨意，祂愿意把自己交出去，所以祂说：“这一切的事成就了，为要应验先知书上的话。”这可能是指以赛亚书 53:12 所说的“祂也被列在罪犯

之中”，也可能是指整个旧约凡指向祂的话，而这些如今都要被应验。

所以，主耶稣基督是把自己降服在什么之下呢？有人说，降服在天父的旨意之下。还有说祂是把自己降服在圣经之下。对，你们答的很好。祂完全地顺服圣经，不在乎自己的得失，只在乎经上话语的应验。因此，祂不求天父差遣天使来拯救自己，祂允许不合法的事情发生在自己身上，这就是耶稣基督面临这境况时的表现。还记得祂在客西马尼园说了什么话吗？祂祷告说：“我父啊，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全。”（太 26:42）所以耶稣基督完全地顺服父神的旨意。

那么，耶稣是怎么知道父神的旨意呢？祂是通过圣经了解父神的心意。祂知道经上指向祂的话，他知道天父的计划要应验在祂身上。在门徒的眼里，耶稣是个失败的人，对吗？耶稣做的很多事情是不合理的。那天晚上，耶稣的表现是软弱的，祂像一只羊羔被牵走了。那天晚上，祭司长和兵丁得胜了，犹太得胜了，而耶稣基督失败了。但实际上呢，耶稣说，经上的话必要应验，天父的计划必会得胜。耶稣不管自己会受到怎样的伤害，祂要做的就是成全上帝的旨意。

在这段经文当中，不难看出，除了耶稣以外，其他人根本不在乎上帝的旨意。犹太不在乎上帝的旨意，他只在乎自己，他贪财，不愿意跟从耶稣，不承认耶稣基督的弥赛亚身份，他是个不顺服的人。兵丁呢？他们明明知道耶稣没有罪，但是他们还过来抓祂，

说明他们根本不在乎真理，只在乎自己的任务，在乎自己在军队中的表现。彼得在乎上帝的旨意吗？不在乎。彼得在乎自己忠不忠诚，有没有良好的道德表现，有没有美好的宗教表现，自己是不是最勇敢的人。彼得在乎的其实是他自己。对他来说，当自己的自尊心和上帝的计划起冲突的时候，他只会维护自己的自尊心。因此，没有一人真实地顺服上帝的计划，只有耶稣顺服了。

顺服的耶稣把自己交出去，被钉在十字架上，好使那些不顺服的人能够领受祂的救恩，得到天上的生命。因此，这位天国的君王看似软弱，但祂有一个常人没有的真正美德——舍弃自我。祂不高举自我，祂高举的是天父的计划，是圣经的预言。而这位完全顺服的君王，最终为我们死，我们就得到了天国的救赎，得到了永远的生命。

耶稣基督建立天国不是靠着血气的牺牲，那么靠着什么呢？靠着祂的舍己和谦卑。所以，等到耶稣从死里复活之后，彼得就明白了，原来天国不是靠着我的勇敢，我的付出得到的，而是承认自己的软弱，承认是一个那么在乎自我的人，那么一个软弱的人，而耶稣为我死了。我只要敞开心向耶稣说：“主啊，我什么优点都没有，我所有的勇敢和坚强也不过是为了证明自己，不过是一种骄傲罢了。我所做的最忠诚的行为，也不过是自高的表现。我真是一个污秽的人。我需要的是什么呢？就是接受耶稣的救恩。”

当彼得明白了十字架的救赎，他的整个生命就被改变了。在使徒行传里有这样的记载，

有一天，彼得和约翰去传道，大祭司他们把他俩抓了，又“把他们打了”（徒 5:40）。彼得被打之后，做了什么呢？彼得有没有说：哟呵，敢打我？信不信我再把你另外一个耳朵给削掉？没有，对吧？彼得反而怎么样呢，他“心里欢喜，因被算是配为这名受辱”（徒 5:41）。他此刻完全愿意顺服耶稣的福音，顺服耶稣的救赎计划，顺服耶稣对他们的使用，所以他心里边儿特别高兴。他后来在书信中说：“你们若因犯罪受责打，能忍耐，有什么可夸的呢？但你们若因行善受苦，能忍耐，这在神看是可喜爱的。”（彼前 2:20）就这样，彼得的生命因着耶稣的顺服被彻底翻转。他知道了，原来放下自己的拔刀之勇，收刀入鞘、谦卑顺服才是最重要的。真正的勇敢不是为了保护自己，甚至于冒死来保护自己；真正的勇敢是要顺服上帝的旨意，哪怕顺服时需要牺牲自己。耶稣是最勇敢的，祂是最顺服天父的那一位，祂为我们死了，因此，当我们接受耶稣的救恩和耶稣的道路时，我们就有福了。

呼召与祷告

你们在教会当中，可能一直有人和你说，你要成为勇敢的人，以后要服事教会，成为对教会有用的人，对社会有用的人。但是，你不要忘记，真正的勇敢是承认自己的罪，领受耶稣的恩典。世上最难的事儿，不是你牺牲多少，付出多少，而是打心眼里承认自己是一个罪人，从心里面真的觉得我好软弱，我需要耶稣。这才是最难的事儿，这需要勇气。你如果说，老师，我能做到这个。那么，如果你真的能做到，感谢主，那是圣灵的工

作，那是神恩待你们。我再重复一下刚才我所说的话，最难的事儿，是你真的认识到自己一无所有，自己在善行上、在义上，一无所有。你能做的最勇敢的举动，也不过是自我表现，不过是高举自己而已。你应当做的是，勇敢承认自己的软弱，接受耶稣的救赎，求主帮助你。

我们来祷告：亲爱的主，我把他们都仰望交托给你。我知道他们都有自己的理想，也在憧憬着自己将来会成为怎样的人，而这种理想当中，有很多的自我和自高。主啊，一方面，他们的理想很单纯可爱，另外一方面，他们的理想中也包含着自己的血气。求你让他们在福音当中认识自己，在福音里真的愿意去承认罪，接受你的救赎。愿你与他们同在。你说过，自卑的必会升为高，愿你在你的救赎当中使他们自卑。奉耶稣的名祷告。阿们！

家长应用

作为家长，我们时常教育他们说：你们要好好学习，好好读经，好好祷告，你们要成为对社会、对教会、对家庭有用的人。由此看到，我们在教育他们的时候，往往会把重点

放在“你们要成为一个为别人付出的人”上面。这个角度，也不能说有错。但是，如果我们绕开了耶稣的十字架，绕开了向耶稣承认自己的罪，那么这样教育孩子，难免会使孩子自高，产生骄傲。

实际上，在他们成为有用之人以前，他们要先知道自己是个无用之人。他们要知道自己在善行上完全没办法达到神的标准，他们每一天所做的事情都是在得罪神。他们需要的并不是从他们里边找出任何服事的力量、任何的良善，他们需要的是领受耶稣的恩典。所以，教导孩子谦卑，教导孩子领受恩典，教导孩子感恩，比教导他们付出，在优先次序上更加重要。我们特别希望我们的孩子成为一个服事教会的人，但是不要忘记，他们带出来的美好服事是基于对耶稣基督救恩的理解，如果不理解耶稣的救恩，那么他们的服事将会成为自夸的行动，自高的表现。愿神特别赐福每位家长，也能够谦卑领受恩典。愿主与我们同在！✦

作者简介：

西蒙是家庭教会牧者，夫妻二人育有两个女儿。

布雷克：改革宗圣约福乐主义

——至善、美德与律法^[1]

文 / 拿细耳人

译 / 述宁

校 / 高期末

研究议题

基督教神学本质上就是伦理学。改革宗神学的恩典教义从起初就引发了一个问题：唯独因着信靠基督、全然赖恩得救的基督徒，现在到底应当如何生活？这是宗教改革时期的改教家和随后的改革宗正统神学家们都面临的挑战。^[2] 对于当时的他们来说，教义的革新（*reformatio doctrinae*）和生命的革新（*reformatio vitae*），这二者是相互交融，并行不悖的。^[3] 然而，当代的学术研究却更多聚焦于教义层面，常常忽视或低估伦理层面的生命革新，尤其是对于后宗教改革时

期（约1625–1725）的研究。因此，本文将重点关注改革宗伦理思想在后宗教改革时期的经典表述。为了弥补相关学术研究的不足，本文将避开学者们着墨相对较多的具体实践伦理议题，而侧重于呈现经典改革宗神学的理论伦理思想。

在过去三十年间，后宗教改革时期的改革宗神学相关研究得到了复兴和重估。^[4] 越来越多的学者认识到思想史所具有的连续与发展的复杂特性，并基于此对改革宗教义的历史发展进行了卓有成效的研究。然而，在这次复兴中，仅有少数专著聚焦于

[1] 本文是作者在清教徒改革宗神学院（Puritan Reformed Theological Seminary）的博士论文开篇，题目为“Wilhelmus a Brakel (1635–1711): Reformed Covenantal Eudaimonism——Highest Good, Virtue, and Law”。略有编辑，承蒙授权，特此致谢！——编者注

[2] 我所说的“改革宗正统”是理查德·穆勒（Richard Muller）的定义：“‘改革宗正统’既指在教会认信方面改革宗教会的教导，也指在约1565–1700年或1720年这一时期，改革宗神学家在界定和捍卫教会认信的教导方面做出了最大的努力。”见Richard A. Muller, “Scholasticism and Orthodoxy in the Reformed Tradition: An Attempt at Definition”, *Inaugural Address Calvin Seminary Chapel September 7, 1995* (Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1995), 26。

[3] Herman Bavinck, *Reformed Ethics, vol. 1: Created, Fallen, and Converted Humanity*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker, 2019), 274. 亦参 Christoph Strohm, “Ethics in Early Calvinism” in J. Kraye and R. Saarinen, eds., *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity* (Dordrecht: Springer, 2005), 256。

[4] 以下作品对这一兴趣的复苏起到了至关重要的作用：Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725, 4 vols* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003); *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003); Carl R. Trueman and R. S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle: Paternoster Press, 1999); Willem J. van Asselt and Eef Dekker, eds., *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001)。

改革宗传统的伦理思想。^[5] 而且, 虽然这些为数不多的研究在一定程度上重塑了学界对改革宗伦理学的传统认识, 但正如下文将要呈现的, 它们往往未能准确地描绘出后宗教改革时期的改革宗伦理思想。因此, 本文将以前改革宗正统神学全盛期 (the high Reformed orthodoxy era) 的荷兰改革宗牧师和神学家威廉姆斯·阿·布雷克 (Wilhelmus à Brakel, 1635–1711) 为代表, 追溯改革宗神学的伦理思想在后宗教改革时期的历史发展, 借此对这一问题做出贡献。本文认为, 对于以布雷克为代表的改革宗圣约福乐主义 (Reformed Covenantal Eudaimonism) 的新发现, 将有益于澄清当前学界对传统改革宗伦理学的种种误解。

研究现状

下文将从两方面回顾当前议题的研究现状:

第一部分是有关 17 世纪改革宗神学伦理思想的二手文献; 第二部分涉及布雷克的相关研究, 特别是对于布雷克的神学伦理思想的研究。

17 世纪改革宗伦理学二手文献

自上个世纪以来, 关于改革宗伦理学的形态有三种不同的叙事: 1) 基于律法的伦理学、2) 自然法伦理学、3) 美德伦理学。虽然基于律法的伦理学仍是当今学术界的主流声音, 但后两种观点从不同的角度挑战学界, 重新审视传统的叙事。

长久以来, 改革宗伦理学 (无论是历史上的还是当代的) 被普遍理解为基于律法的伦理学, 以圣经中上帝的律法为构建根基。在伦理学上, 它通常被称为神学意志论 (theological voluntarism) 或神谕论 (divine

[5] 这些专著大多集中在七位改革宗人士身上: John Lewis Marshall, "Natural Law and the Covenant: The Place of Natural Law in the Covenantal Framework of Samuel Rutherford's *Lex, Rex*" (Ph.D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 1995); Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtlichen Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* (Berlin: De Gruyter, 1996); James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004); William J. Danaher, *The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004); Stephen Wilson, *Virtue Reformed: Rereading Jonathan Edwards's Ethics* (Leiden: Brill, 2005); Elizabeth Agnew Cochran, *Receptive Human Virtues: A New Reading of Jonathan Edwards's Ethics* (University Park, PA: Penn State University Press, 2011); Alison Jane Joyce, *Richard Hooker and Anglican Moral Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Kirk M Summers, *Morality After Calvin: Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics* (New York: Oxford University Press, 2017). For other moral general treatments, 参 Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); John, Jr. Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); David Van Druenen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); Jonathan Willis, *The Reformation of the Decalogue: Religious Identity and the Ten Commandments in England, c.1485–1625* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Marco Hofheinz, *Ethik—reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017); Elizabeth Agnew Cochran, *Protestant Virtue and Stoic Ethics* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018); Pieter Vos, *Longing for the Good Life: Virtue Ethics after Protestantism* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2020); Nathaniel Warne, *The Call to Happiness: Eudaimonism in English Puritan Thought* (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2020).

command ethics)。^[6] 该观点认为道德上的善和正确乃是由上帝的诫命决定的，因此道德义务在于遵从上帝的律法。在改革宗阵营里，持守并推广这种传统叙事的神学家，既有新正统学派的卡尔·巴特 (Karl Barth)、埃米尔·布伦纳 (Emil Brunner)，还有认信改革宗的神学家和伦理学家，以赫曼·巴文克 (Herman Bavinck)、威廉·吉辛克 (William Geesink)、约翰·默里 (John Murray)、约赫姆·杜马 (Jochem Douma)、理查德·穆乌 (Richard J. Mouw)、约翰·弗瑞姆 (John Frame) 和韦恩·古德恩 (Wayne Gruden) 等人为代表。^[7] 例如，面对上世纪末德性伦理带来的挑战，穆乌专门写作《命令的上帝：论神谕论》一书，为神谕论进行了强有力的辩护，称其为“古典加尔文主义的道德观”。^[8] 同样，在《基督徒生活的教义》一书中，弗瑞姆特别采用“诫命进路”为其改革宗伦理学的主导结构，尽管他承认美德伦

理是圣经伦理学的重要组成之一。背后的原因是，基于诫命的伦理方法“符合改革宗的传统，改革宗通常从上帝律法的角度阐释基督教伦理”。^[9] 最近，菲利普·齐格勒 (Philip Ziegler) 在新出版的《牛津改革宗神学手册》(Oxford Handbook of Reformed Theology) 中指出，上帝的律法“长期以来一直被认为是改革宗伦理学的核心”。事实上，“自其成形的几个世纪以来，改革宗的信仰告白、教理问答和众多的神学家都以十诫为伦理反思和道德指导的基本模式，因而对十诫进行了广泛的阐释”。^[10] 如今，这种基于律法的伦理学叙事往往不假思索地被认定为自17世纪以来的改革宗伦理学正统。约翰·加尔文 (1509–1564) 和各种改革宗教理问答正是这一传统观点最常引用的权威。^[11]

然而，近年出现的改革宗自然法理论和美德伦理都使得这一传统叙事受到挑战。在最近

[6] 在一些哲学家看来，神学意志主义与上帝诫命理论论不应被视为等同，相反，“上帝诫命理论是神学意志主义的一个种类”。参 Philip L. Quinn, “Theological Voluntarism,” in *Oxford Handbook of Ethical Theory*, eds. David Copp (New York: Oxford University Press, 2006), 63. See also Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (New York: Oxford University Press, 1999), 261–62; and Mark C. Murphy, “Divine Command, Divine Will, and Moral Obligation,” *Faith and Philosophy* 15, no. 1 (1998): 3–27. 关于最近的反对意见，参 C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation* (New York: Oxford University Press, 2014), 37–38.

[7] Emil Brunner, *The Divine Imperative* (Philadelphia: Westminster Press, 1947); Barth, *Church Dogmatics*, I/2, II/2, III/4. Herman Bavinck, *Reformed Ethics*; Willem Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, 2 vols (Kampen: Kok, 1931); John Murray, *Principles of Conduct: Aspects of Biblical Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957); Jochem Douma, *The Ten Commandments: Manual for the Christian Life*, trans. Nelson D. Kloosterman (Phillipsburg, NJ: P&R, 1996); *Responsible Conduct: Principles of Christian Ethics* (Phillipsburg: P&R, 2003); Richard J. Mouw, *The God who Commands: A Study in Divine Command Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990); John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2008); Wayne Grudem, *Christian Ethics: An Introduction to Biblical Moral Reasoning* (Wheaton: Crossway, 2018).

[8] Richard J. Mouw, *The God who Commands*, 2–3.

[9] John Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, 326. 平心而论，弗瑞姆确实用了一节的篇幅，从存在的视角论述了美德伦理学。亦参 John Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, 326–48.

[10] Philip Ziegler, “Reformed Ethics,” in *The Oxford Handbook of Reformed Theology*, eds. Michael Allen and Scott R. Swain (Oxford: Oxford University Press, 2020), 585.

[11] 例如，齐格勒认为，“加尔文对十诫有广泛深入的解经，这对改革宗伦理学具有典范性和规范性作用”。参 Philip Ziegler, “Reformed Ethics”, 586; 约翰·弗瑞姆也表达了类似的观点：“第四部分将以诫命伦理的形式（见第三章），而不是叙事伦理或美德伦理的形式来阐述圣经伦理学。我之所以决定采用这种方法，部分原因在于它是我所属的改革宗传统中的主流方法。改革宗的教义问答和许多系统神学，包括加尔文的《基督教要义》，都包括对十诫的阐释。”参 John Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, 385; See also J.R. McQuilkin, “Reformed Ethics” in Roland Kenneth Harrison, *Encyclopedia of Biblical and Christian Ethics* (Nashville: T. Nelson Publishers, 1987), 346; Richard J. Mouw, *The God who Commands*, 59–75.

三十年间,改革宗学者见证了自然法理论的复兴。^[12]自然法理论有诸多不同的定义,其中基督教自然法理论认为上帝在人天然的本性中设置了一个普世法则,作为道德的善和正确的标准。这一法则是与生俱来、普世皆知的,让人无可推诿。因为自然法与天主教道德神学关联密切,学者们对其在传统改革宗伦理学中的角色展开了激烈地争论。^[13]如今的普遍共识是,16-17世纪的改革宗神学家不仅继承了中世纪的自然法传统,“将其视为一种无争议的遗产”,^[14]而且“直到19世纪还理所当然地将自然法框架用于伦理反思”。^[15]这一结论建立在苏珊·E.施瑞纳(Susan E. Schreiner)、约翰·刘易斯·马歇尔(John Lewis Marshall)、丹尼尔·韦斯特伯格(Daniel Westberg)、保罗·赫尔姆(Paul Helm)、詹姆斯·加尔文·戴维斯(James Calvin Davis)、斯蒂芬·格拉比尔(Stephen Grabill)、阿扎·古德里安(Aza Goudriaan)、小约翰·维特(John Witte, Jr.)、戴维·范德伦(David VanDrunen)、詹姆斯·E.布鲁斯(James E. Bruce)和戴维·S.西茨马(David S. Sytsma)等多位学者数十年的历史研究基础之上。^[16]这些学术文章和专著令人信服

-
- [12] 关于最近对基督教传统中自然法的重新评价,参 Norman Doe, ed., *Christianity and Natural Law: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); 关于路德宗对自然法传统的重新评价,参 Robert C. Baker and Roland Cap Ehlke (ed.), *Natural Law: A Lutheran Reappraisal* (St. Louis: Concordia Publishing House, 2011)。
- [13] 关于上世纪加尔文自然法理论讨论的优秀二手文献综述,参 William Klempa, “John Calvin on Natural Law,” in *John Calvin and the Church: A Prism of Reform*, ed. Timothy George (Louisville: John Knox Press, 1990), 72-95。
- [14] Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, 175。约翰·麦克尼尔(John McNeill)在20世纪40年代也表达了类似的观点:“在自然法方面,改教家们的教导与其前辈的教导之间并没有真正的不连续性。没有一位宗教改革领袖反对这一原则。”参 John T. McNeill, “Natural Law in the Teaching of the Reformers”, *Journal of Religion* 26/3 (1946), 168。
- [15] Jennifer Herdt, “Calvin’s Legacy for Contemporary Reformed Natural Law,” *Scottish Journal of Theology* 67/4 (2014), 415。路德宗也重新对自然法理论产生了兴趣,参 Robert C. Baker and Roland Cap Ehlke, eds., *Natural Law: A Lutheran Reappraisal* (St. Louis: Concordia, 2011)。
- [16] Susan E. Schreiner, “Their Conscience Also Bears Witness: Natural Law and Societal Life”, in *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin* (Durham, NC: Labyrinth, 1991), 73-95; John Lewis Marshall, “Natural Law and the Covenant: The Place of Natural Law in the Covenantal Framework of Samuel Rutherford’s *Lex, Rex*,” (Ph.D. dissertation, *Westminster Theological Seminary*, 1995); Daniel Westberg, “The Reformed Tradition and Natural Law”, in *A Preserving Grace: Protestants, Catholics, and Natural Law*, eds. Michael Cromartie (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); Paul Helm, ‘Equity, Natural Law, and Common Grace’, in *John Calvin’s Ideas* (New York: OUP, 2004), 347-88; James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004); Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*; Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750*: Gisbertus Voetius, Petrus Van Mastricht, and Anthonius Driessen (Leiden: Brill, 2007), 287-324; John Witte, Jr., *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); James E. Bruce, *Rights in the Law: The Importance of God’s Free Choices in the Thought of Francis Turretin* (Guttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2013); David S. Sytsma, *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 216-48。关于维护自然法在改革宗传统中的作用的较早学术研究,参 Emil Brunner, “Nature and Grace: A Contribution to the Discussion with Karl Barth”, in *Natural Theology: Comprising “Nature and Grace” by Professor Dr. Emil Brunner and the Reply “No!” by Dr. Karl Barth*, trans. Peter Frankel (London: Centenary Press, 1946), 15-60; John T. McNeill, “Natural Law in the Teaching of the Reformers”, *Journal of Religion* 26/3 (1946), 168-82; John D. Eusden, “Natural Law and Covenant Theology in New England, 1620-1670,” *Natural Law Forum* 6 (1960): 1-30; David Little, “Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law”, in *Norm and Context in Christian Ethics*, eds. Gene Outka and Paul Ramsey (New York: Charles Scribner’s Sons, 1968), 175-97; Lee Gibbs, “The Puritan Natural Law Theory of William Ames,” *Harvard Theological Review* 64, no. 1 (1971): 37-57; Allen Verhey, “Natural Law in Aquinas and Calvin”, in *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, eds. Clifton Orlebeke and Lewis Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 80-92; William Klempa, “John Calvin on Natural Law”, in *John Calvin and the Church: A Prism of Reform*, eds. Timothy George (Louisville: Westminster/ John Knox, 1990), 72-95。

地证明了改革宗自然法传统的连续性，从约翰·加尔文、彼得·马蒂尔·弗米格利 (Peter Martyr Vermigli, 1499–1562) 和约翰·诺克斯等早期改教家，到西奥多·贝扎 (Theodore Beza, 1519–1605)、杰罗姆·赞奇 (Jerome Zanchi, 1516–1590)、约翰内斯·阿尔图修斯 (Johannes Althusius, 1557–1638)、乔治·吉列士比 (George Gillespie, 1613–1648)、威廉·艾姆斯 (William Ames, 1576–1633)、吉斯贝图斯·沃修斯 (Gisbertus Voetius, 1589–1776)、罗杰·威廉姆斯 (Roger Williams, 1603–1683) 撒母耳·卢瑟福 (Samuel Rutherford, 1600–1661)、约翰·欧文 (John Owen, 1616–1683)、理查德·巴克斯特 (Richard Baxter, 1615–1691)、弗朗西斯·图伦丁 (Francis Turretin, 1623–1687)、彼得·范·马思璠 (Petrus van Mastricht, 1630–1706) 等改革宗正统神学家，再到 19 世纪的查尔斯·贺治 (Charles Hodge, 1797–1878) 和雅各·汤惠尔 (James Thornwell, 1812–1862)。尽管学者们对自然法的使用范围尚有争议，^[17] 但毫无争议的底线是“路德、慈运理和加尔文，

以及随后的所有更正教正统神学家都谈到了自然法”。^[18] 因此，要全面描绘历史中的改革宗伦理学，就必须承认自然法的角色。

20 世纪道德哲学的重大转变是伊丽莎白·安斯科姆 (Elizabeth Anscombe) 和阿拉斯代尔·麦金太尔 (Alasdair MacIntyre) 所带来的美德回归。^[19] 到上世纪末，德性论已经发展为与义务论和后果论旗鼓相当的三大伦理学理论之一。^[20] 当代的德性伦理学可以被广义地定义为一种以美德为中心的伦理学，它“1) 使美德的概念先于正确的行动，在这个意义上，美德可以脱离正确的行动而被理解；2) 认为脱离了对美德的解释，正确的行动就不能被完全理解”。^[21] 当代的德性伦理以一种更有力方式，动摇了有关古典改革宗伦理学的传统叙事。与本研究相关的是，早期的德性伦理倡导者在主张恢复亚里士多德德性论的同时，往往将其在历史中的衰落归咎于更正教的宗教改革。他们普遍认为，改教家们及其追随者用上帝绝对无条件的诫命重新定义了何为“善”，何为“正确”，用律法伦理

[17] 根据他的“两个国度”教义，范德伦在改革宗传统中主张双重伦理学，一种是源于自然法并受人类理性支配的伦理学，另一种是源于恩典和圣经律法并受基督教信仰支配的伦理学。参 David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009); VanDrunen, “‘The Kingship of Christ Is Twofold’: Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck,” *Calvin Theological Journal* 45, no. 1 (April 2010): 147–64. 然而，纳尔逊·克洛斯特曼 (Nelson D. Kloosterman) 指出，“改教家们从未将他们的自然法教义当作双重伦理学的基础”。参 Nelson D. Kloosterman, “A Response to ‘The Kingship of Christ Is Twofold’: Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck by VanDrunen,” *Calvin Theological Journal* 45, no. 1 (April 2010): 167. Jennifer Herdt 也质疑格拉比尔和范德伦对传统改革宗自然法伦理的高度期待。参 Jennifer Herdt, “Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics by Stephen J. Grabill,” *Modern Theology* 24.1 (2008): 131; Herdt, “Calvin’s Legacy for Contemporary Reformed Natural Law,” : 414–35.

[18] Nelson D. Kloosterman, “A Response to ‘The Kingship of Christ Is Twofold’: Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck by David VanDrunen,” *Calvin Theological Journal* 45, no. 1 (April 2010): 166.

[19] 参 G. E. M. Anscombe 的奠基性作品：“Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1–19; Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1981)。安斯科姆和麦金太尔都是虔诚的天主教徒，不过麦金太尔是在《追寻美德》出版后皈依了罗马天主教。斯坦利·豪尔瓦斯 (Stanley Hauerwas) 的开创性著作 *Character and the Christian Life* (《品格与基督徒生活》) 于 1975 年问世，对新教重新关注美德产生了深远影响。参 Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics* (San Antonio: Trinity University Press, 1975)。

[20] 参 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 1–2。

[21] Daniel Russell, *Practical Intelligence and the Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 66.

学取代了中世纪亚里士多德的目的论德性伦理,最终为世俗伦理学铺平了道路。^[22]然而,这种流行的叙事没有太多深入的历史研究作为支撑。他们将16-17世纪的更正教伦理学与之前的基督教伦理学传统截然对立,这种做法也受到了广泛的质疑。后来诸多的学者们,特别是道德哲学的史学家,都证明了道德哲学从古希腊到早期现代连续性。^[23]自中世纪经院哲学以来,亚里士多德的伦理学一直在基督教伦理学中占据主导地位。与此同时,其他希腊哲学流派,诸如柏拉图主

义、斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义也都在早期现代的道德哲学中占据了一席之地。^[24]最近的研究进一步证明,所有这些所谓的现代道德哲学的奠基人,弗朗西斯科·苏雷兹(Francisco Suárez, 1548-1617)、雨果·格劳秀斯(Hugo Grotius, 1583-1645)、托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)、勒内·笛卡尔(René Descartes, 1596-1650)、巴鲁克·斯宾诺莎(Baruch Spinoza, 1632-1677)和大卫·休谟(David Hume, 1711-1776)继续在德性伦理的传统中进行反思和研究,^[25]同时逐渐“将

- [22] 参 Alasdair C. MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (London: Routledge, 1998), 122-23; Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), 53-54; Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, trans. Mary Thomas Noble (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 284-85; Jean Porter, "Virtue Ethics," in *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, eds. Robin Gill (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 103; Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2012), 269。请注意,这些学者都是罗马天主教徒。按照这种说法,一位新教神学家甚至声称,推翻亚里士多德的《伦理学》是路德发动宗教改革的主要目标。参 Ronald N. Frost, "Aristotle's Ethics: The Real Reason for Luther's Reformation," in *Trinity Journal*, NS 18 (1997), 223-41。
- [23] 参 Norman Fiering, *Moral Philosophy in Seventeenth Century Harvard: A Discipline in Transition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); Jill Krave, "Moral Philosophy," in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles Schmitt (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), 303-86; Charles B. Schmitt and Brian Copenhaver, *A History of Western Philosophy, vol. 3: Renaissance Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Jill Krave, "Conceptions of Moral Philosophy," in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Vol. II, ed. Daniel Garber and Michael Ayers (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1284-85; Jill Krave and Martin W.F. Stone, eds., *Humanism and Early Modern Philosophy* (London: Routledge, 2000); Jon Miller and Brad Inwood, eds., *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); David A. Lines, "Moral Philosophy in the Universities of Medieval and Renaissance Europe," *History of Universities*, Vol. XX, no. 1 (2005), 38-80; Terence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Vol. I-III (Oxford: Oxford University Press, 2007-2009); Michael Norton, *Fiction and the Philosophy of Happiness: Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment* (Lewisburg: Bucknell University, 2012); Jon Miller, ed., *The Reception of Aristotle's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); David A. Lines and Sabrina Ebbersmeyer, eds., *Rethinking Virtue, Reforming Society: New Directions in Renaissance Ethics, c. 1350-c.1650* (Turnhout: Brepols 2013); Roger Crisp, ed., *The Oxford Handbook of the History of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Andreas Hellerstedt, ed., *Virtue Ethics and Education from Late Antiquity to the Eighteenth Century*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018); Natasha Constantinidou and Han Lamers, eds., *Receptions of Hellenism in Early Modern Europe, 15th-17th centuries* (Leiden: Brill, 2019)。
- [24] 参 Jill Krave, "Moral Philosophy", 325-86; Schmitt and Copenhaver, *Renaissance Philosophy*, 64-66, 127-43, 154-58; Miller and Brad, *Hellenistic and Early Modern Philosophy*。
- [25] 参 Tobias Schaffner, "Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?" in *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the "School of Salamanca"*, ed. Kirstin Bunge et al. (Leiden: Brill, 2016), 150-71; Tobias Schaffner, "The Eudaemonist Ethics of Hugo Grotius (1583-1645): Pre-Modern Moral Philosophy for the Twenty-First Century?" *Jurisprudence* 7 (2016): 478-522; R. E. Ewin, *Virtues and Rights: The Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Boulder: Westview Press, 1991); David Boonin-Vail, *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Sharon A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); John Marshall, *Descartes's Moral Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998); Donald Rutherford, "On the Happy Life: Descartes vis-a-vis Seneca," in *Stoicism: Traditions and Transformations*, ed. S. Strange and J. Zupko (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 177-97; Lisa Shapiro, "Descartes's Ethics," in *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton and John Carriero (Oxford: Blackwell, 2007), 445-63; Noa Naaman Zauderer, *Descartes' Deontological Turn: Reason, Will, and Virtue in the Later Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Frans Svensson, "The Role of Virtue in Descartes's Ethical Theory, or: Was Descartes a Virtue Ethicist?" *The History of Philosophy Quarterly* 27 (2010): 215-36; Frans Svensson, "Happiness, Well-being, and Their relation to

伦理学从一门基于权威的学科转变为一门理性演绎的学科。^[26]直到18世纪末,康德的义务论伦理学和英国的功利主义兴起,以命令、要求、义务和至善等概念取代了美德的角色。至此,古希腊的德性伦理“作为一种默认的伦理思考方式(才)开始受到挑战”。^[27]自上世纪90年代以来,这个道德哲学史上的新发现在改革宗圈子里受到了关注和

追随。^[28]唐纳德·辛尼玛(Donald Sinnema)、克里斯托夫·斯特罗姆(Christoph Strohm)、理查德·穆勒、斯蒂芬·威尔逊(Stephen Wilson)、卢卡·巴斯切拉(Luca Baschera)、伊丽莎白·阿格纽·科克伦(Elizabeth Agnew Cochran)、塞巴斯蒂安·雷曼(Sebastian Rehman)、尼科·沃斯特(Nico Vorster)、彼得·沃斯(Pieter Vos)、马可·霍夫海因茨(Marco Hofheinz)、纳撒尼尔·沃

Virtue in Descartes' Ethics," *Theoria* 77 (2011): 238-60; Michael Rosenthal, "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics," *Journal of the History of Philosophy* 39 (2001), 535-57; Nimrod Aloni, "Spinoza as Educator: From Eudaimonistic Ethics to An Empowering and Liberating Pedagogy," *Educational Philosophy and Theory* 40 (2008), 5; Michael LeBuffe, *From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Matthew J. Kisner, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Matthew J. Kisner, Andrew Youpa, eds., *Essays on Spinoza's Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Andrea Sangiacomo, *Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good* (Oxford: Oxford University Press, 2020); J. Taylor, "Virtue and the Evaluation of Character," in *The Blackwell Companion to Hume's Treatise*, ed. S. Traiger (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 276; R. Cohon, *Hume's Morality: Feeling and Fabrication* (Oxford: Oxford University Press 2012); C. Swanton, "Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist?" *Hume Studies* 33: 91-113; Jacqueline Taylor, "Hume," in *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, ed. Lorraine Besser-Jones and Michael Slote (New York: Routledge, 2015)。

[26] Jill Krave, "Conceptions of Moral Philosophy," 1307.

[27] Julia Annas, "Ancient Eudaimonism and Modern Morality," in *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, ed. Christopher Bobonich (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 270. 亦参 Dorothea Afred, "The Historic Decline of Virtue Ethics," in *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, ed. Daniel C. Russell (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 124-48; Brian Michael Norton, "Ancient Ethics and Modern Happiness: A Study of Three Treatises in Enlightenment Britain," *Eighteenth-Century Life* 38 (2014): 47-74. 然而,即使如此,这也不意味着传统的幸福主义已经消亡。正如一位学者所认识到的:“尽管康德的伦理体系在很大程度上打破了幸福主义,但它仍然保留了幸福主义的主张,即以美德为基础追求幸福不仅更加有利于美德,而且更加有利于幸福。”参 Erica A. Holberg, "Kant's Quasi-Eudaimonism," *The Southern Journal of Philosophy* 56 (2018): 317-41. 亦参 Robert B. Iouden, "Kant's Virtue Ethics," *Philosophy* 61 (1986): 473-89; Allen W. Wood, "Kant versus Eudaimonism," in *Kant's Legacy*, ed. Predrag Cicovacki. (New York: University of Rochester Press, 2001), 261-82; Robert Johnson, "Happiness as a Natural End," in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, eds. Mark Timmons (Oxford: Oxford University Press, 2002), 317-30; James Reid, "Morality and Sensibility in Kant: Toward a Theory of Virtue," *Kantian Review* 8 (2004): 89-114; Lara Denis, "Kant's Conception of Virtue," in *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, ed. Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2006), 505-37; Anne Margaret Baxley, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)。

[28] 关于改革宗圈子之外的新教参与情况:关于马丁·路德,参 Anthony M. Bateza, "Becoming a Living Community: Agency, Honesty, and the Role of Virtue in Martin Luther's Theology" (Ph.D. dissertation, Princeton Theological Seminary, 2017); 关于约翰·卫斯理,参 Stephen D. Long, *John Wesley's Moral Theology: The Quest for God and Goodness* (Nashville: Kingswood Books, 2005); Rebekah L. Miles, "Happiness, Holiness, and the Moral Life in John Wesley," in *The Cambridge Companion to John Wesley*, ed. Randy L. Maddox and Jason E. Vickers (New York: Cambridge University Press, 2010), 207-24; Sarah Heaner Lancaster, *The Pursuit of Happiness: Blessing and Fulfillment in Christian Faith* (Eugene: Wipf & Stock, 2011); Min Seok Kim, "'Happiness and Holiness, Joined in One' as the Christian Life Goal in John Wesley's Theology" (Ph. D. dissertation, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2018). 其他一些新教美德伦理的倡导者未能探索他们自己的新教美德传统,参 Benjamin W. Farley, *In Praise of Virtue: An Exploration of the Biblical Virtues in a Christian Context* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995); Joseph J. Kotva, *The Christian Case for Virtue Ethics* (Washington: Georgetown University Press, 1996); N. T. Wright, *Virtue Reborn* (London: SPCK, 2010); Joel D. Biermann, *A Case for Character: Towards a Lutheran Virtue Ethics* (Minneapolis: Fortress, 2014)。

恩 (Nathaniel Warne)、瑞恩·梅诺·里德 (Ryan Maynor Reed)、大卫·S·西茨玛 (David S. Sytsma) 和多米尼克·克拉默 (Dominique Klamer) 等学者都强烈认为, 16–17 世纪的改革宗神学家并没有脱离这种持久的德性伦理传统。^[29]

不仅彼得·弗米格利 (Peter Vermigli)、兰伯特·达诺 (Lambert Daneau, 1530–1590)、巴塞洛缪·凯克曼 (Bartholomaeus Keckermann, 1572–1609) 和安东尼厄斯·瓦莱乌斯 (Antonius Walaeus, 1573–1639) 等更具哲学思想的改革宗神学家曾努力地将传统的亚里士多德德性伦理学纳入改革宗伦理学,

而且加尔文、阿曼杜斯·波拉努斯 (Amandus Polanus, 1561–1610)、威廉·艾姆斯、彼得鲁斯·范·马思瑾, 甚至 18 世纪的乔纳森·爱德华滋 (1703–1758) 都继续在这个德性伦理的框架中思考和研究。不仅欧洲大陆的加尔文主义者, 而且英国绝大部分的清教徒都“委身于托马斯—亚里士多德式的道德生活观”。^[30] 在最近一项开创性的研究中, 曼弗雷德·斯文森 (Manfred Svensson) 调查了 16–17 世纪更正教对亚里士多德《尼各马可伦理学》40 多部的注释。他得出结论, 这本书“在 1529–1682 年间持续构成 (更正教) 道德教育的支柱”。^[31] 除了亚里士多德的影响之外, 一些学者还发现了柏拉图和斯

[29] Donald Sinnema, “Aristotle and Early Reformed Orthodoxy: Moments of Accommodation and Antithesis,” in *Christianity and the Classics: The Acceptance of a Heritage*, ed. Wendy Helleman (Lanham: University Press of America, 1990); Sinnema, “The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 28/1 (1993), 10–44; Christoph Strohm, *Ethik im frühe Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtlichen Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* (Berlin: De Gruyter, 1996); Richard A. Muller, “Scholasticism, Reformation, Orthodoxy and the Persistence of Christian Aristotelianism,” in *Trinity Journal*, NS 19/1 (Spring 1998), 81–96; Richard A. Muller, “Reformation, orthodoxy, ‘Christian Aristotelianism,’ and the eclecticism of early Modern Philosophy,” *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 81 (2001): 306–25; Stephen Wilson, *Virtue Reformed: Rereading Jonathan Edwards’s Ethics* (Boston: Brill, 2005); Luca Baschera, *Tugend und Rechtfertigung: Peter Martyr Vermigli’s Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie* (Zurich: Theologischer Verlag, 2008); Elizabeth Agnew Cochran, *Receptive Human Virtues: A New Reading of Jonathan Edwards’s Ethics* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2011); Sebastian Rehman, “Virtue and Grace”, *Studies in Christian Ethics* 25 (2012): 473–93; Luca Baschera, “Ethics in Reformed Orthodoxy,” in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. H. J. Selderhuis (Boston: Brill, 2013), 519–52; Nico Vorster, “From Virtue Ethics to Right Ethics: Did the Reformation Paved the Way for Secular Ethics?”, *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 70.1 (2014): 1–8; Marco Hofheinz, *Ethik-reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017); Elizabeth Agnew Cochran, *Protestant Virtue and Stoic Ethics* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018); Ryan Maynor Reed, “‘Seek Nothing Elsewhere Than in Him’: John Calvin on Happiness and the Highest Good” (Ph.D. dissertation, University of Toronto, 2019); Vos, *Longing for the Good Life* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2020); Nathaniel Warne, *The Call to Happiness: Eudaimonism in English Puritan Thought* (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2020); David S. Sytsma, “John Calvin and Virtue Ethics: Augustinian and Aristotelian Themes”, *Journal of Religious Ethics* 48.3 (2020): 519–56; David S. Sytsma, “Aristotle’s Nicomachean Ethics and Protestantism,” *Academia Letters* 6 (2021): 1–8; Dominique Klamer, “Law, Virtue, and Duty in Petrus van Mastricht’s Theoretico-Practica Theologia,” in *The Transcendent Character of the Good: Philosophical and Theological Perspectives*, ed. Petruschka Schaafsma (N.p.: Taylor & Francis, 2022), 139–56.

[30] Warne, *The Call to Happiness*, 2.

[31] Manfred Svensson, “Aristotelian Practical Philosophy from Melancthon to Eisenhart Protestant Commentaries on the Nicomachean Ethics 1529–1682,” *Reformation & Renaissance Review* 21. 3 (2019): 218–38. 关于阿奎那的亚里士多德主义伦理学对新教神学家们的影响, 亦参 Daniel Westberg, “The Influence of Aquinas on Protestant Ethics” in *Aquinas among the Protestants*, ed. David VanDrunen and Manfred Svensson (Hoboken: Wiley Blackwell, 2017), 267–86.

多葛学派对改革宗美德传统的影响。^[32]因此,所有这些新的发现或提议都要求我们对16–17世纪的改革宗伦理学历史的学术研究进行重新定位。

关于威廉姆斯·阿·布雷克的二手文献

作为一位敬虔的牧者,布雷克在荷兰本土家喻户晓、倍受爱戴,而在20世纪90年代,

当他的巨著《理所当然的侍奉》英文译本出版后,他在国际上开始名声大噪。^[33]而在此之前,针对布雷克的学术研究一般都是荷兰语。^[34]迄今为止,第一部也是唯一一部专门研究布雷克的博士论文仍是F. J. 洛斯(F. J. Los) 1892年的论文,它基本上是布雷克的一生平和著述的传记性论述。^[35]过去几十年中,又有两本有关布雷克的荷兰语传记书籍出版。^[36]除了这些传记作品,学者们还研究了布雷克的诸多神学观点,包括教会论^[37]、

[32] Elizabeth Agnew Cochran, *Receptive Human Virtues: A New Reading of Jonathan Edwards's Ethics* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2011); Cochran, *Protestant Virtue and Stoic Ethics* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018); Eric M. Parker, "'Sun in the sun': The Moral Theology of Peter Sterry" (Ph.D. diss., McGill University, 2018).

[33] 第一版于1700年出版。参Wilhelmus à Brakel, *Logike latreia, dat is Redelyke godtsdienst, in welke de goddelijke waarheden des genaden-verbonds worden verklaart, tegen allerley partyen beschermt, ende tot de practijke aangedrongen: alsmede de bedeeeling des verbonds ende handelinge Gods met sijn* (Rotterdam: Reinier van Doesburg, 1700)。但出版于1707的第三版绝对是布雷克巨著的最终版本。参Wilhelmus à Brakel, *Logikē latreia, dat is, Redelijke godsdienst, in welchen de goddelijke waarheden van het Genade-verbond worden verklaard, tegen partijen beschermt en tot de beoefening aangedrongen: alsmede de bedeeeling des verbonds in het O. en N.T. en de de ontmoeting der kerke in het N.T., vertoond in eene verklaring van de Openbaringen van Johannes*, 3rd ed. (Rotterdam: Johannes de Melander, 1707)。英文译本: Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, 4 vols., ed. Joel R. Beeke, trans. Bartel Elshout (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1992-1995)。以下提到《理所当然的侍奉》中的某一页时,将缩写为Brakel/CSR/卷号:页码。布雷克的巨著于1716年首次被翻译成德文,近二十年来又被翻译成中文、韩文和西班牙文。值得注意的是,最近的三个译本都是以1990年代Bartel Elshout翻译的英文译本为基础。

[34] 只有三部英语著作是例外,其中简要提到了布雷克的敬虔主义、他在大觉醒时期对中部殖民地的影响以及他的圣约观点。参F. Ernest Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden: Brill, 1971), 153–56; James Tanis, "Freylinghuysen, the Dutch Clergy and the Great Awakening in the Middle Colonies," *Reformed Review* (1985) 38:109-118; Jonathan Neil Gerstner, *The Thousand Generation Covenant: Dutch Reformed Covenant Theology; and Group Identity in Colonial South Africa, 1652–1814* (Leiden: Brill, 1991): 69, 74, 76, 115, 140–43, 184, and 238。

[35] F. J. Los, *Wilhelmus à Brakel* (Leiden: G. Los, 1892)。

[36] 参J. J. Kalma, *Wilhelmus à Brakel (1634–1711)* (Eigen beheer: Leeuwarden, 1984); W. Fieret, *Wilhelmus à Brakel: Een Gedreven Dienaar in Gods Kerk* (Houten: Den Hertog, 2016)。有一本是关于布雷克家族的书,参W. Fieret and A. Ros, *Theodorus à Brakel, Wilhelmus à Brakel, en Sara Nevius* (Houten: Den Hertog, 1988)。关于布雷克的其他一些简明传记资料,参见J. van Genderen, "Wilhelmus à Brakel (1635-1711)," in *De Nadere Reformatie, Beschrijving van haarvoornaamste vertegenwoordigers*, ed. T. Brienens ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1986), 165–88; W. Fieret, "Wilhelmus à Brakel," in *Wilhelmus à Brakel*, CRS, I: xxxi-lxxxi; Joel R. Beeke and Randall J. Pederson, "Wilhelmus à Brakel (1635–1711)," in *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 745–52; W. J. op 't Hof, "Wilhelmus à Brakel," in *Encyclopedie Nadere Reformatie* (Utrecht: Kok, 2015) 1:121–29。有关布雷克的神学的一般性英语资料,参Bartel Elshout, "The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel," in vol. 4 of *Reformed Experiential Thought*, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Reformed Heritage Books, 1997); Jan Van Vliet, *The Rise of Reformed System: The Intellectual Heritage of William Ames* (Eugene: Wipf and Stock, 2013), 162–85。

[37] D. K. Wielenga, "Brakel in botsing met de Friesche overheid," *De Vrije Kerk (1887)* 13:333–41; W. Geesink, "De zaak van Brakel in 1688," *Rotterdams Jaarboekje (1888)* 1:153–67; [Confessioneele Vereeniging], *De Leer En De Practijk Der Afgescheidenen En Doleerenden in Strijd Met De Heilige Schrift: Aangehouden Uit De Geschriften Van W. à Brakel, Borstius, Calvyn, Koelman, Voetius En Anderen*. Confessioneele Vereeniging, 1892; C. Graafland, "De Kerk bij Wilhelmus à Brakel," *De Waarheidsvriend* 72, no.24 (1984): 315–405; "De Kerk in de Nadere Reformatie. Wilhelmus à Brakel (1635–1711)," in *De Kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, ed. W. van't Spijker (Kampen: De Groot Goudriaan, 1990), 163–86; A.W.G. Raath, "The Dutch Second Reformation on the Frontier: Wilhelmus à Brakel and the Relationship between the Church and Political Authorities in the Transvaal Settlements in South Africa (1845–1860)," *Studia Historiae Ecclesiasticae* 28, no.1 (Jun 2002): 76–119; Matthew W. Eisele, "Moeder Kerk: Wilhelmus à Brakel and the Unity of the Church" (Master thesis, Westminster Seminary California, 2015)。

救恩论^[38]、主餐和洗礼^[39]、敬虔主义和灵神学^[43]、三一论与敬虔^[44]、自然神学^[45]、修生活^[40]、以色列观^[41]、圣灵论^[42]、圣约上帝的荣耀和得荣耀^[46]、人的内心^[47]、

- [38] 参 J.W. Verschoor, “Over de Rechtvaardiging bij Brakel en Comrie,” *Onder eigen vaandel* (1928) 10: 182–201; J.W. Verschoor, “Over het geloof bij Brakel en Comrie,” *Onder eigen vaandel* (1928) 3: 272–94; C. Graafland, *De zekerheid van het geloof* (Wageningen: Veenman, 1961), 190–99; A. de Reuver, *Bedelen bij de Bron: Kohlbrugge’s geloofsopvatting vergeleken bij de Reformatie en Nadere Reformatie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1992); Michel Maas, “Een Theologiehistorisch Onderzoek naar de Rechtvaardigings en Heiligingsleer bij Wilhelmus A Brakel: Vergeleken met Calvin, Teellinck en Voetius” (Master thesis, Apeldoorn Theological University, 2002); Jonathan Holdt, “Wilhelmus a Brakel’s Use of Doctrine in Calling Sinners to Repentance and Faith,” *PRJ* (2011) 3.2: 267–90; Meine Veldman, *The Doctrines of Justification of Martin Luther and John Calvin, Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel, Albrecht Ritschl and Eduard Bohl, Presented and Analyzed* (Monticello: Psalm 78 Ministries, 2021), 93–120。
- [39] 参 F.A.N. Lekkerkerker, “De mijding van het Avondmaal,” in *Jaarboek voor de eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk* (1959) 1:40–71; C. Graafland, “Nadere Reformatie. Voetius en W. à Brakel,” in *Bij brood en beker*, ed. W. van’t Spijker (Goudriaan: De Groot, 1980), 248–81; D.J. Budding, “Franciscus Ridderus. Zijn leven en zijn opvattingen aangaande het Heilige Avondmaal onderzocht en vergeleken met enkele karakteristieke vertegenwoordigers uit de Reformatie en de Nadere Reformatie,” in *Documentatieblad Nadere Reformatie* 7.3 (1983): 73–108; T. Bienen, “Doopleer en doopraktijk in de 17de en 18de eeuw bij de gereformeerde in de Nederlanden,” in *Rondom het Doopvont*, ed. W. van’t Spijker (Kampen: De Groot Goudriaan, 1983): 353–87。
- [40] 参 W. van’t Spijker, “W. a Brakel en de Piëtisten,” in *De Wekker* 72. 7–13 (1962–63); Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 153–56; T. Bienen, “Vroomheid volgens het Gerformeerde Piëtisme in Nederland, met name vader en zoon à Brakel,” in *Spiritualiteit*, ed. W. Van’t Spijker (Kampen: De Groot Goudriaan, 1993), 198–208; A. de Reuver, “Wilhelmus à Brakel en het Piëtisme,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 22 (1998), 82–90; Arie de Reuver, *Sweet Communion: Trajectories of Spirituality from the Middle Ages through the Further Reformation*, trans. James A. De Jong (Grand Rapids: Baker Academic, 2007): 231–61; L. Kim-van Daalen, “Wilhelmus a Brakel’s Spirituality of Virtues and Its Implications for Soul Care,” *Puritan Reformed Journal* 3, no. 1 (January 2011): 279–303; Paul. M. Smalley, “Satisfied with the Lord’s All-Sufficiency: Wilhelmus a Brakel on Joy,” *Puritan Reformed Journal* 3, no.2 (July 2011): 235–66; Joel. R. Beeke and Paul. M. Smalley, “Wilhelmus a Brakel’s Biblical Ethics of Spirituality,” *Puritan Reformed Journal* 8, no.2 (Jul 2016): 107–24; W. van Vlastuin, “Spiritual marriage: A key to the theology and spirituality of Wilhelmus a Brakel (1635–1711),” *JHRP* 2 (2016), 27–53; Fred van Lieburg, *Warning against the Pietists: The World of Wilhelmus à Brakel in Enlightened Religion: from Confessional Churches to Polite Piety in the Dutch Republic*, ed. Joke Spaans and Jetze Touber (Leiden: Brill, 2019)。
- [41] L.S. den Boer, “Brakel’s visie op Israel,” *Vrede over Israel* (1972) 16.1:1–6; T. Bienen, “De Nadere Reformatie en het Jodendom,” in *Verkenning en bezinning* (1980) 14.1:1–35; M.J. Arntzen, “Israel in de Spiegel van de theologie van de Nadere Reformatie,” *Radix* (1984) 10:37–48; M. van Campen, *Kerk en Israel in gesprek* (Kampen: Kok, 1989); T. Bienen, *Wilhelmus à Brakel & de visie op Israël* (Veenendaal: SSSNR, 1996/1997); W. van Vlastuin, “Retrieving Wilhelmus a Brakel’s Expectation for Israel: Hermeneutics of Fulfillment Assessed and Reapplied to a Classic Concept” (BEST conference paper: Kampen, 2018)。
- [42] 参 J.H. Becker, “Twee pneumatologieën. Een behandeling en vergelijking vande pneumatologie van W. à Brakel, als voorbeeld van de Nadere Reformatie en de pneumatologie van H. Mühlen, als voorbeeld van de Charismatische Beweging” (Master thesis, VU Amsterdam, 1981)。
- [43] 参 Gerstner, *The Thousand Generation Covenant*, 140–43; Richard Muller, “Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel,” *Calvin Theological seminary* (1994) 29:75–100; H. F. Sorge, “Genadeverbond en genaldevonden: een onderzoek naar de inhoud en betekenis van het genadeverbond volgens de ‘Redelijke Godsdienst’ van Wilhelmus à Brakel (1635–1711)” (Master Thesis, Apeldoorn Theological University, 1998); C. den Boer and M. van Campen, “Het verbond en Israel bij Calvin and de Nadere Reformatie,” in *Het joodse volk en het verbond* (’s-Gravenzande: Boekencentrum, 1998), 150–175; Vliet, *The Rise of Reformed System*, 162–85; Wim van Vlastuin, “The Fruitfulness of a Paradox: The Doctrine of the Covenant in Wilhelmus à Brakel (1635–1711) Reapplied,” in *Covenant: A Vital Element of Reformed Theology*, ed. Hans Burger, Gert Kwakkel, and Michael Mulder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 283–98。
- [44] 参 H. S. Mosterd, “Triniteitsleer en Vroomheid bij Wilhelmus à Brakel” (Master thesis, University of Utrecht, 2007)。
- [45] 参 Todd Baucum, “Innate Knowledge in the Thought of Wilhelmus à Brakel,” *PRJ* (2014) 6.2: 65–87。
- [46] 参 Brandon J. Crawford, “‘This is Felicity and the Work of Glorified Souls’: Wilhelmus à Brakel on the Glory and Glorification of God,” *Puritan Reformed Journal* 7, no.2 (Jul 2015): 147–76。
- [47] 参 Charles Melo de Oliveira, “The Human Heart in the View of John Calvin, Jonathan Edwards and Wilhelmus à Brakel: with Particular Reference to the Presbyterian Church in Brazil and the Pentecostal Influences upon Her” (Master Thesis, Grand Rapids: Puritan Reformed Theological Seminary, 2015)。

安息日^[48]、预定论的教牧应用^[49]，以及他的讲道和讲章^[50]。在这些研究中，布雷克被认可为一位牧者型神学家，“荷兰二次宗教改革中经历性基督教（experiential Christianity）的典范”^[51]，“一位真正的灵魂医生，远超早期的清教徒灵魂医生威廉·艾姆斯和威廉·珀金斯”^[52]，一位敬虔主义者，“如果不是因为语言障碍……本可成为欧美杰出的敬虔主义神学家之一”^[53]，同时也是一位出色的圣约神学家和17世纪改革宗正统神学家的重要代表。^[54]他的杰作融合了“沃修斯、科克斯和韦特修斯的洞见”^[55]，被认为是荷兰毫无争议的“最受欢迎的面向平信徒的教义著作”^[56]。因此，它“对荷兰改革宗平信徒的神学思想的影响”仅次于圣经。^[57]

然而，无论是荷兰语还是英语，都没有关于布雷克神学及其伦理学的专著。尽管布雷克的《理所当然的侍奉》中有五十多章专门论述基督徒的生活，但无论是最近方兴未艾的布雷克研究，还是复兴中的改革宗伦理

学研究，都没有对布雷克的伦理学给予太多关注。^[58]20世纪90年代，理查德·穆勒（Richard Muller）发表了一篇期刊文章，虽然这篇文章与布雷克的伦理学并无直接关系，但却揭示了圣约和自然法的概念在布雷克的伦理学中所扮演的重要角色。在仔细研究布雷克的行为之约后，穆勒得出结论，布雷克的神学“默认了律法与圣约之间的内在关系，并将行为之约的律法与自然法和摩西律法完全对等”。^[59]莉迪亚·金万·达伦（Lydia Kim-van Daalen）于2011年发表了另一篇期刊文章，“布雷克的美德灵性及其对灵魂关怀的意义”（*à Brakel's Spirituality of Virtues and Its Implications for Soul Care*）。该文首次对布雷克的美德理论进行了学术研究，不过正如标题所示，这篇文章主要关注的是布雷克关于灵性生活的教导。达伦发现，布雷克发展了一套系统的美德理论，包括美德的来源、美德的定义、各种美德以及促进美德的目标和手段。此外，她还指出，布雷克在论述“十诫”时提到了“50多种

[48] 参 Justin Stodghill, “Our Reasonable Service: Sabbath Doctrine of the Nadere Reformatie,” *The Confessional Presbyterian* 12 (2016): 185–94; Kyle J. Dieleman, “Wilhelmus à Brakel and the Nadere Reformatie,” in *The Battle for the Sabbath in the Dutch Reformation: Devotion or Desecration?* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 107–30.

[49] 参 Ryan M. Hurd, “Wilhelmus à Brakel’s Pastoral Predestination,” *Puritan Reformed Journal* 9, no.1 (Jan 2017): 141–162.

[50] 参 T. Brienen, *De Prediking van de Nadere Reformatie* (Amsterdam: Ton Bolland, 1974), 117–24; L.F. Groenendijk, “De preken van Wilhelmus a Brakel,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* (1984) 8:114–24; M. Muis, “Wilhelmus à Brakel’s De Waare Christen: Toch geen Preken van à Brakel?” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 41, no.1 (2017): 45–67; Joel R. Beeke, “Dutch Preachers: Teellinck, van Lodenstein, and a Brakel,” in *Reformed Preaching: Proclaiming God’s Word from the Heart of the Preacher to the Heart of His People* (Wheaton, IL: Crossway, 2018), 265–281; J.A. de Kok, “Een veelbelovend verbondsprediker: Een historisch en homiletisch onderzoek naar de preken van Wilhelmus à Brakel (1635–1711)” (Master thesis: Theological University of Apeldoorn, 2020).

[51] Vliet, *The Rise of Reformed System*, 185.

[52] Vliet, *The Rise of Reformed System*, 205–06.

[53] Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 157.

[54] Muller, “Covenant of Works,” 75–100.

[55] Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 153.

[56] Willem J. op ’t Hof, “Puritan Emotions in Seventeenth-Century Dutch Piety,” in *Puritanism and Emotion in the Early Modern World*, ed. Alec Ryrie and Tom Schwanda (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016), 239.

[57] Gerstner, *The Thousand Generation Covenant*, 140.

[58] Brakel, *The Christian’s Reasonable Service*, 3:3–589, 4:1–296.

[59] Muller, “Covenant of Works,” 90.

美德”，因此，美德的概念是开启布雷克整个成圣教义的钥匙。^[60]然而，金万·达伦未能将布雷克的美德理论置于16–17世纪改革宗伦理学的背景中，因而夸大了布雷克美德理论的独特贡献，以至于她认为布雷克的美德理论与其同时代的清教徒以及柏拉图和亚里士多德等古典作家的美德理论有很大不同。^[61]周必克和保罗·斯麦利（Paul M. Smalley）2016年发表的文章“*Wilhelmus à Brakel's Biblical Ethics of Spirituality*”（<布雷克关于灵性生活的圣经伦理学>）强调了布雷克对十诫的处理。他们依循传统叙事，认为十诫律法是布雷克的圣经伦理学和灵性生活的精髓。^[62]因此，布雷克对美德的大篇幅论述都被忽略了。同样，在当前改革宗伦理学的复兴中，布雷克的著作除了约翰·费斯科（John Fesko）、戴维·范德伦和布鲁斯·鲍格斯（Bruce Baugus）偶有提及之外，已被完全遗漏了。费斯科以布雷克接受“注入的习惯”（infused habits）为例，证明美德这一概念“曾是改革宗正统神学家

论述成圣和伦理学的常见主题”。^[63]范德伦认识到，布雷克与改革宗的要理问答传统一脉相承，将美德的概念与上帝的律法密不可分地关联起来。^[64]另一位学者鲍格斯同样指出，布雷克围绕十诫和相应的美德来组织他的伦理学，处于加尔文和艾姆斯之间。^[65]

以上研究表明，学者们已经辨认出美德、道德律和自然法在布雷克伦理思想中的重要作用，但还没有人尝试将它们协调起来，并提出系统而全面的解释。

整合模式的重新定位

以上三种关于古典改革宗伦理学的叙事，是相互对立还是相互补充？学者们通常采用一种整合的模式来协调新发现与传统叙事。例如，改革宗自然法的支持者认为，“持守自然法的伦理表述与基于上帝谕令来解释人类的道德义务，这两者并不矛盾。”^[66]原因在于，与现代世俗化的自然法不同，传统改革

[60] Daalen, “Wilhelmus à Brakel’s Spirituality of Virtues,” 290.

[61] Daalen, “Wilhelmus à Brakel’s Spirituality of Virtues,” 296–98.

[62] Beeke and Smalley, “Wilhelmus à Brakel’s Biblical Ethics of Spirituality,” 112–14. 基于律法来解释布雷克的伦理学，这最早可以追溯到荷兰伦理学家盖辛克（Willem Geesink）。盖辛克认为布雷克是以律法为基础的改革宗伦理学成熟发展的代表之一，沃修斯的《持续改革》（Nadere Reformatie）开启了这种伦理学。盖辛克认为，布雷克《理所当然的侍奉》是“这一领域（改革宗伦理学）中唯一一部以沃修斯的精神撰写的重要著作”，它“结束了改革宗伦理学历史上的第二个时期（发展时期）”。参 Willem Geesink, “The History of Reformed Ethics,” in Clarence Bouma, *Selected Readings for Course in Reformed Ethics* (Grand Rapids, 1941), 253. 这是盖辛克的就职演说《论改革宗神学的伦理学》（*De Ethiek in de Gereformeerde Theologie* (Amsterdam: W. Kirchner, 1897) 的译文，略有删节。该书作为附录收录于《改革宗伦理学》（*Gereformeerde Ethiek* [Kampen: Kok, 1931]），2:453–97）。以下我使用克拉伦斯·布玛的英译本。

[63] J. V. Fesko, “Aquinas’s Doctrine of Justification and Infused Habits in Reformed Soteriology,” in *Aquinas Among the Protestants*, ed. Manfred Svensson and David VanDrunen (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018), 262.

[64] David VanDrunen, “The Relationship of Virtue and Divine Law: Early Reformed Thought and Its Contemporary Appropriation,” in *The Transcendent Character of the Good*, ed. Petruschka Schaafsma (London: Routledge, 2022), 127.

[65] Bruce P. Baugus, *The Roots of Reformed Moral Theology* (Grand Rapids: Reformation Heritage Book, 2022), 303.

[66] Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, 58. 尼尔·丹尼尔·阿尔纳（Neil Daniel Arner）最近撰写了一篇论文，试图证明神学唯意志论与自然法伦理学之间的和谐：“Theological Voluntarism and the Natural Law: The Integrated Moral Theories of John Duns Scotus, John Calvin, and Samuel Pufendorf” (Ph.D. diss., Yale University, 2012).

宗思想中的自然法是上帝律法的一部分，源于上帝永恒不变的旨意。掌管自然的上帝把它普遍印刻在人的本性中，因而，它的颁布不同于记载成文的律法。然而，它在本质上与圣经记载成文的十诫律法基本相同。^[67] 这种整合的模式也被最近的改革宗德性伦理倡导者所采用。沃斯认为，在加尔文看来，“德性伦理（培养对公义的爱）与诫命伦理（遵行上帝的诫命）相辅相成。”^[68] 作为一个整体，“自然法、德性和各种美德共同构成了整个 16—17 世纪更正教主流伦理学的组成部分。”^[69] 尼科·沃斯特(Nico Vorster)更进一步，对更正教伦理学传统中德性伦理与诫命伦理之间的区分提出了质疑。沃斯特认为，这种区分本身“是肤浅的，没有什么实际意义，因为（在更正教改革中）美德并不排斥责任，责任也不排斥美德”。^[70] 尽管已经有了这些整合的努力，还没有任何历史研究来表明，圣经道德律、自然法和美德这三个重要元素如何携手构建了古典的改革宗伦理学。

本研究将以布雷克为例，提出了一种更加全面的整合方法，以实现学者们所提议的

重新定位。有一个尚未解决的核心问题，那就是在针对古典改革宗伦理学的讨论中，道德律、自然法和美德三者中哪一个是根基性的概念。近十年来，越来越多的学者将美德视为根基性的概念。例如，有一位学者明确宣称，改革宗伦理学“（最初）以美德为中心”。^[71] 然而，研究古希腊道德哲学的著名学者们，已经开始质疑美德这一概念在当代德性伦理中的核心性。因为美德这一概念在古希腊伦理学中只是“一个更大结构的一部分，在这个结构中，首要的概念是幸福”，或“至善”。^[72] 朱莉娅·阿纳斯 (Julia Annas) 认为，古希腊所有主要的哲学流派都将伦理学理解为追求至善 (summum bonum)，这就是人的幸福或福乐，即 eudaimonia（通常译为“幸福”、“安康”或“福乐”），并且都认为“没有美德，就无法实现人的幸福，即 eudaimonia”。但他们对幸福和美德的性质，以及美德与幸福的关系，却有不同的看法。^[73] Eudaimonia 一词所指的并不是当今社会的那种主观快乐感或满足感的幸福。相反，它被认为是能够满足人内心深

[67] 有一个清晰的解释，参 Francis Turretin's answer for the question "How the natural law differs from the moral law given by Moses," in *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Denniston, trans. George M. Giger (Phillipsburg, NJ: P&R, 1997), volume 2:6-7. 亦参 Drunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 166-171。

[68] Vos, *Longing for the Good Life*, 75.

[69] Vos, *Longing for the Good Life*, 83.

[70] Nico Vorster, "From Virtue Ethics to Right Ethics: Did the Reformation Paved the Way for Secular Ethics?" 8. 沃斯特这样说，实际上是应用斯坦利·侯活士 (Stanley Hauerwas) 的论点，后者在几十年前提出伦理学中美德与责任概念存在相互依存关系。参 Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 114。

[71] Sebastian Rehnman, "Virtue and Grace," *Studies in Christian Ethics* 25 (2012): 473-93.

[72] Julia Annas, "Virtue and Eudaimonism," *Social Philosophy and Policy* 15.1 (1998): 37. 关于她对古代幸福主义的经典长篇论述，参 Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1995)。亦参 William J. Prior, "Eudaimonism and Virtue," *The Journal of Value Inquiry* 35 (2001): 325-42. 在《伦理学》2.2.1 中，亚里士多德也明确写道：“我们现在的讨论并不像我们其他的讨论那样，以研究为目的；因为我们研究的目的不是要知道美德是什么，而是要成为善人，否则，这种探究对我们就没有任何益处。” Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999), 19 (1103b28-32). 此后引用的所有《伦理学》段落均出自该译本。

[73] Julia Annas, "Ancient Eudaimonism and Modern Morality", 269. 亦参 Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Oyvind Rabbes et al., eds., *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 2015)。

处一切渴望和欲求的最佳生活方式。正如有学者所指处的，从本质上来讲，古希腊人眼中的“幸福”（eudaimonia）“是一种像神（godlikeness）的状态，我们只有通过培养我们身上真正的神性或类似神的性情，才能达到这种状态”。^[74]从这个角度而言，前现代思想中的伦理学，它所关切的是人到底如何才能像神，如何才能成为幸福，而不是关于人具体行为的对错。当代德性伦理学家往往忽视法律在古希腊福乐主义伦理学中的作用，但诸多的研究表明，遵从律法是古典福乐主义传统的一个重要元素。不仅是斯多葛派，苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都在其伦理学中坚持某种法律理论。^[75]具体来说，法律的功能不是控制外在行为，而是塑造品格或培养美德，从而使人得享福乐。^[76]因此，用 eudaimonism（幸福 / 福乐主义）来描述古希腊的伦理体系比用德性伦理更合适，因为古希腊的伦理体系以 eudaimonia（幸福 / 福乐）为总体概念，^[77]但同时包含美德和法律的主体。尽管这个词很可能是康德的发明，并且被其误解使用，^[78]但它最能体

现前现代伦理学的精髓，因此直至 19 世纪仍被广泛接受为前现代伦理学的代名词。

本研究立足于这一历史事实，即追求幸福或福乐，eudaimonia，是前现代基督教伦理学的主导思想。然而，基督教神学家根据圣经的教导，转化了古希腊人对幸福的理解，从而发展出基督教化版本的“福乐主义”，其中涵盖了至善、美德和律法（包括自然法和道德法）这三个概念。16-17 世纪的改革宗神学家吸收借鉴并进一步发展了这一基督教化的福乐主义伦理传统，从而形成了后宗教改革时期的改革宗的圣约福乐主义。目前，改革宗学术界只有两篇博士论文将重点转向了幸福和福乐主义，一篇聚焦于英国清教徒，另一篇研究的是加尔文本人。^[79]他们的研究表明，与奥古斯丁和阿奎那一样，加尔文和英国清教徒持守的是传统基督教化的福乐主义伦理学。但他们二者都遗漏了改革宗圣约神学对于传统的福乐主义伦理学的进一步发展。为此，本研究将以布雷克为欧洲大陆的荷兰改革宗正统神学代表，来展示改革宗福乐主义在后宗教改革时期的延续和重要发展。

[74] A. A. Long, “Eudaimonism, Divinity, and Rationality in Greek Ethics,” *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 19 (2004): 126. 引自 Svavar Hrafn Svavarsson, “On Happiness and Godlikeness before Socrates” in *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, 30. 亦参 David Sedley, “Becoming Godlike,” in *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, ed. C. Bobonich (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 319-37。

[75] 参 Fred D. Miller, ed., *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence* Vol. 6, *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics* (Heidelberg: Springer, 2007), 35-131; Annas, *Virtue and Law in Plato and Beyond* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Maria Liatsi, ed., *Ethics in Ancient Greek Literature from Homer to Aristotle* (De Gruyter, 2020), 61-100。

[76] 亦参 Annas, *Virtue and Law in Plato and Beyond*, 166; Miller, ed., *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, 75。

[77] 关于当代美德伦理学与古代幸福主义的区别，亦参 Couenhoven, “Eudaimonism, Virtue, and Self-Sacrifice,” *Journal of Religious Ethics* 47.1 (2019): 7-8。

[78] 朱莉娅·安纳斯认为，康德和英国功利主义者都“确定无疑地将幸福视为快乐，或欲望的满足，因此误解了幸福主义”。参 Julia Annas, “Ancient Eudaimonism and Modern Morality,” 270。

[79] 参 Warne, *The Call to Happiness: Eudaimonism in English Puritan Thought* (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2020); Ryan Maynor Reed, “‘Seek Nothing Elsewhere Than in Him’: John Calvin on Happiness and the Highest Good” (Ph.D. diss., University of Toronto, 2019)。

中心研究问题和论点陈述

本研究将以基督教福乐主义为视角研究布雷克的伦理思想，致力于填补现有学术研究中的两项空白，即古典改革宗伦理学和布雷克的神学伦理学。

研究的核心问题是：布雷克是否以及如何延续和发展了基督教福乐主义的伦理传统？这个中心问题可分为几个子问题：1) 在宗教改革时期，基督教化的福乐主义是否以及如何被纳入改革宗神学？2) 这一传统是否以及在 17 世纪荷兰改革宗正统神学中得到进一步的延续和发展？3) 布雷克如何理解基督教福乐主义的三个基本概念：至善、美德和律法？4) 布雷克在哪些方面促进了改革宗福乐主义的发展？

本研究的主要论点是：布雷克不仅从至善、美德和律法这三个概念出发构建了他的伦理学，保持了与大公教会福乐主义传统之间的连续性，而且通过将改革宗的圣约神学和救赎论纳入他的解释框架，进一步集合了改革宗传统的贡献，从而形成了改革宗的圣约福乐主义伦理学。

研究方法

作为一项历史研究，本研究在方法上采用“描述—分析法”（descriptive-analytical approach）。这意味着本论文将认真对待对

历时和共时的处境，将布雷克的伦理学置于 17 世纪的世界中，旨在以他自己的方式看待布雷克。^[80] 本研究按照穆勒的划分，将布雷克放在改革宗正统神学的全盛时期（约 1640–1725 年），在这之前是宗教改革时期（约 1520–1565 年）、早期改革宗正统时期第一阶段（约 1565–1618 年）和早期改革宗正统时期第二阶段（约 1618–1640 年）。^[81] 因此，第一章将从这三个时期中各选择一位杰出的神学家，通过他们来追溯在布雷克之前的改革宗福乐主义的起源和发展。通过分析他们具有持久影响力的系统著作，特别是其中的至善、美德和律法这三个概念，第一章将试图回答这一问题：在宗教改革和后宗教改时期，基督教化的福乐主义是否以及如何被纳入了改革宗神学。基于立定的神学处境，第二章将重点介绍布雷克所处时代的教育处境、教会处境和哲学处境，并将特别关注基督教福乐主义传统如何在 17 世纪荷兰的学校、教会和社会中延续发展。结合布雷克所阅读的著名神学著作、所接受的教育、与他共事的人以及他所参与的文化和哲学思潮，我们将整合历时的、共时的背景来重建这位改革宗牧师的世界。在前两章的基础上，接下来的三章将分别描述布雷克的至善、美德和律法等概念，并结合之前的历时的和共时的背景对其进行仔细分析。最后，我们将在结语一章中对所有这些发现进行总结和分析，以评价布雷克对 17 世纪改革宗福乐主义发展的连续性和独特贡献。在整个研究过程中，将使用布雷克成熟的 RG 第

[80] 这一研究方法遵循以下一书：Alister Chapman, John Coffey, and Brad S. Gregory, eds., *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 1–276。

[81] Muller, PRRD, 1:31–32.

三版和最新版的 CRS 作为规范性参考。该书作为 16–17 世纪改革宗系统神学诸多巨著中的一员，也有助于说明教义与伦理在 16–17 世纪的改革宗神学中确实有着不可分割的关联。

术语和结构

本研究将采用“改革宗圣约福乐主义”这一术语来描述包括布雷克的伦理学在内的古典改革宗伦理学的“形态”。本研究中的“福乐主义”，指自早期教父以来的基督教福乐主义传统。至善、美德和法律（包括自然法和圣经中的道德律）等概念，是基督教福乐主义传统的组成部分。该词用于改革宗传统，表达了历史上改革宗伦理学与大公基督教福乐主义伦理学传统的连续性。相较之下，“改革宗圣约”这一修饰词，旨在表明改革宗伦理传统的进一步发展。改革宗圣约神学的发展，及其与传统基督教福乐主义的融合，是古典改革宗伦理学的一大特色。因此，在本研究中，“改革宗圣约”这一术语指改革宗神学家在改革宗的神学体系内解释基督教福乐主义传统的努力。

作为历时的背景，第一章将通过考察三位有影响力的改革宗神学家加尔文、乌尔西努斯 (Zacharias Ursinus, 1534–1583) 和艾姆斯，考察改革宗在布雷克之前，如何吸纳基督教福乐主义传统。选择这三个人物有三个原因。首先，这三位神学家在 17 世纪的荷兰改革宗教会中极具影响力，很可能他们的著作都是布雷克的必读书目。其中，加尔文是布雷克的《理所当然的侍奉》中提及次数最多的神学家，他是早期改教家的一位代表人物，对荷兰宗教改革传统产生了深远影响。^[82] 继加尔文之后，墨兰顿 (Philipp Melancthon, 1497–1560) 的学生乌尔西努斯作为《海德堡教理问答》(以下简称《教理》) 的主要作者和第一位注释者，是早期改革宗正统时代第一阶段的代表人物，他也标志着《教理》传统对布雷克的影响。^[83] 弗兰内克“博学的博士”艾姆斯是早期改革宗正统时代第二阶段的一位代表人物。本研究选择他来说明清教主义对荷兰二次改教运动和布雷克本人的直接影响。^[84] 其次，选择这三位神学家本身，就可以加强对古典改革宗伦理学重新定位的论证。具体而言，他们将有目的地证明，无论是早期的改教家

[82] 在英文版中，布雷克本人总共 14 次提到加尔文的名字，虽然并非都是在正面意义上提及。相比之下，路德的名字被提及 11 次，位居第二。参 Brakel, CRS, 2:20、37、39, 3:355、360、362、364。关于加尔文对荷兰改革宗传统的重大影响，参 Herman J. Selderhuis, ed., *Handbook of Dutch Church History* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 203; Dieleman, *The Battle for the Sabbath in the Dutch Reformation: Devotion or Desecration?* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 40, 76。

[83] 关于《海德堡教理问答》对荷兰改革宗传统的深刻影响，参 W. van't Spijker, ed., *The Church's Book of Comfort* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 147–250; Karla Apperloo-Boersma and Herman J. Selderhuis, *Power of Faith: 450 Years of the Heidelberg Catechism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 159–202。尽管卡斯帕·奥莱维亚努斯 (Casper Olevianus) 的作用有多大仍有争议，但学者们普遍认为乌尔辛努斯是《海德堡教理问答》的主要作者。有关最新文献，参 Lyle D. Bierma, ed., “The Purpose and Authorship of the Heidelberg Catechism,” in *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 49–74; Bierma, “Ursinus and the Theological Landscape of the Heidelberg Catechism,” in *The Spirituality of the Heidelberg Catechism: Papers of the International Conference on the Heidelberg Catechism Held in Apeldoorn 2013*, ed. Arnold Huijgen, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 9–24。

[84] 关于艾姆斯与荷兰深入改教运动的密切联系及其对布雷克的影响的最新研究，参 Vliet, *The Rise of Reformed System*, 162–232。欲了解更全面的最新研究，参 Keith L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism* (Chicago: University of Illinois, 1972)。

(加尔文)，还是改革宗的要理问答传统（乌尔西努斯），抑或是反亚里士多德的拉米斯主义（Ramist）（艾姆斯），都没有停止吸收借鉴和发展大公教会基督教福乐主义的伦理传统。第三，与布雷克一样，这三位神学家都将伦理学纳入了他们的系统神学著作中。因此，作为一个整体，他们的伦理学可以进一步证明，改革宗对基督教化福乐主义传统的吸收借鉴，并不局限于对亚里士多德《尼各马可伦理学》的注释或更具哲学性论的著作中。^[85] 在这一章，我们将看到，近代早期的改革宗伦理学，延续了大公教会基督教的福乐主义传统，其结构包括至善、美德和律法等概念。不过，随着改革宗救恩论的影响和改革宗圣约神学的兴起，这三个概念在改革宗教会都得到了一定的发展。在介绍了历时性神学背景之后，第二章将试图理解布雷克及其伦理学共时的背景。具体而言，我们将研究17世纪荷兰本土与布雷克的伦理思想发展相关的教育背景、教会背景和哲学背景。正如我们将要指出的那样，布雷克的改革宗圣约福乐主义，是为了回应他所处时代的社会和教牧需求，以及以笛卡尔和斯宾诺莎为代表的世俗哲学和伦理学的挑战而诞生的。

第三章将着手研究布雷克的至善概念。布雷克使用荷兰语中的 *zaligheid*（英语译为 *felicity*，“幸福”）来表达他的 *eudaimonia* 概念。这个词有时也被译为拯救（*salvation*），但英译 *felicity* 却出现了224次，这是贯穿布雷克的整本著作——从神学导论到末世论——的一条主线。^[86] 因此，本章将探讨至善或幸福这一主题如何与各种神学主题交织在一起，包括上帝论、圣约神学、基督论、称义观、成圣观和得荣耀。

第四章将探讨布雷克的美德概念，研究他的成圣教义中关于基督徒美德的论述。第一部分将从总体上探讨布雷克的美德观，包括美德的功能、美德的本质、美德的统一性以及提高美德的方法。第二部分将有选择性地逐一分析布雷克如何处理个人美德，以展示布雷克如何在其改革宗信仰中延续和发展美德的概念。

第五章将研究布雷克的律法概念。第一部分将从总体上介绍布雷克的律法概念，包括律法的性质、律法的分类，以及律法的作用。具体而言，它将回答一个问题，即布雷克对律法的理解，应归类为神谕论、自然法，还

[85] 有关近代早期路德宗和改革宗对亚里士多德《尼各马可伦理学》的评论综述，参 Manfred Svensson, “Aristotelian Practical Philosophy from Melancthon to Eisenhart Protestant Commentaries on the Nicomachean Ethics 1529–1682,” 218–38。关于改革宗作者的更多哲学伦理作品，参 Bartholomaeus Keckermann, *Systema Ethicae, tribus libris adornatum & publicis praelectionibus traditum in Gymnasio Dantiscano* (London: Nortoniana, 1607); Antonius Walaeus, *Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis Christianae revocatum* (Leiden: Elhardt, 1625); Moses Amyraut, *La morale chrestienne*, 6 vols. (Saumur: Isaac Desbordes, 1652–60); Daniel Puerari, *Theses Logicae atque Ethicae* (Geneva: Gamonet, 1660); Jean La Placette, *La morale chrétienne* (Amsterdam: George Gallet, 1701); Johann Heinrich Heidegger, *Ethicae Christianae Prima Elementa* (Leipzig: Breitkopf and Son, 1711); Bénédict Pictet, *De christelyke zedekunst, of schryftuurlyke en natuurkundige grondregels om godvruchtig leeven, en zalig te sterven*, trans. François Halma, 2nd ed. (The Hague: Pieter van Thol, 1731); Samuel Endemann, *Institutiones Theologiae Moralis*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Johann Gottlieb Garbe, 1780)。这些参考文献来自巴文克的《改革宗伦理学》，第9–11页。

[86] 该统计基于对英文版的计算机检索，其中不包括目录、非布雷克撰写的导言部分，以及索引。保罗·斯马利 (Paul Smally) 在“喜乐” (joy) 这一话题上也有类似的做法。参 Smalley, “Satisfied with the Lord’s All-Sufficiency,” 235–66。

是其改革宗福乐主义的一部分。作为案例研究，第二部分将考察布雷克对于十诫的阐释，并强调其与改革宗传统的连续性。

最后，结论一章将总结和分析此前的研究成果，并在结尾重新评估我们最初提出的调整方向的呼吁，以及为本论文开头所提出的核心研究问题提供答案。本研究最后将提出一些进一步研究的建议。✦

作者简介：

拿细耳人，在印尼完成了其道硕课程，在清教徒改革宗神学院（**Puritan Reformed Theological Seminary**）完成了其神博课程，主修教会历史。他目前是拿细耳学院（曼谷）的主要负责人，拿细耳学院的网址是 <https://nazircollege.com/>。夫妻二人育有三子一女。

改革宗圣约福乐主义帮助我们更像神

——访谈拿细耳人弟兄

文 / 本刊编辑部

编者按：本期讲道释经栏目所选的深度文章《布雷克：改革宗圣约福乐主义——至善、美德与律法》，以改革宗圣约福乐主义为主题，采取历史神学的研究方法，但之所以呈现在讲道释经栏目，而不是在神学探讨或历史回顾栏目，是为了引发读者思考，改革宗圣约福乐主义对解经尤其是对理解律法，对讲道及牧养的助益。为了更好地达成这一目标，《教会》杂志采访了文章的作者拿细耳人弟兄。

拿细耳人弟兄来自非信徒家庭，他从小接受的是无神论教育，生活中有时也会拜佛或者接触道教。直到2006年，他在读大学期间被邀请到教会，开始接触福音。他当时所去的教会是偏基要派的保守家庭教会，他参加的第一次主日，牧师讲的是爱你的仇敌，他觉得很不可思议，但是又很受吸引，然后就开始委身聚会、认信、受洗、参与服事。2009年毕业后，拿细耳人弟兄去另外的城市工作了几年。在这期间，大概是在2010年，他所委身的教会开始接触到改革宗神学，一方面，恩典的教义让他受到了很大的冲击，上帝无条件的接纳身为罪人的自己，让他感受到了改革宗神学之美，他深深地被吸引；但另一方面，伴随着对改革宗神学的接触，教会里起了纷争甚至被撕裂，大家对很多问题都起了争论，包括律法主义和反律主义等。拿细耳人弟兄对此非常困扰，于是他就特别有感动，想去读神学，但起初并不是有了全职服事的呼召，只是想要把自己的信仰搞清楚、搞明白。

2012年，拿细耳人弟兄听说在印尼有一个不错的改革宗神学院，就去到那里开始了神学学习。道学硕士毕业后，他被邀请在当地中文教会服事，也成为了当地神学院的讲师。在服事期间，他感受到自己在神学教育方面有更加明确的呼召，因为看到教会特别缺乏，缺乏信仰纯正的好牧者，更加缺乏培训牧者的老师；当时，他受到很多老师的鼓励，去进修神学。2018年，拿细耳人弟兄被清教徒改革宗神学院录取，开始了神学硕士、博士的学习。

拿细耳人弟兄最初的博士论文研究方向是成圣论。这是因为，他一直对基督徒的成圣，对

律法主义和反律主义很感兴趣。除了和他一路走来的信仰经历相关之外，还因为他自己和身边的弟兄姊妹都会有挣扎、疑惑，就是唯独靠着恩典得救的改革宗基督徒到底要怎样过基督徒生活。在研究过程中，他发现在17世纪清教徒中间已经产生了这样的问题和争论，这也是改革宗教会历史上一直有的挣扎。当回顾16—17世纪改革宗神学家的作品时，他发现加尔文、乌尔西努斯、艾姆斯、布雷克等人都非常直白地写下了神创造我们的目的——1) 为了祂自己的荣耀；2) 为了我们人的幸福。16、17世纪，《海德堡要理问答》、《威斯敏斯特小要理问答》的注释者们，也都是这样来理解这些要理问答的核心教导。拿细耳人弟兄在直觉中意识到，认出神创造我们的目的，也就是基督徒圣约福乐主义，可能是基督徒成圣中挣扎于“律法主义与反律主义”这一问题的解药和出路。而今天的基督徒成圣论，不知自何时起，竟缺失了16—17世纪古典改革宗传统中对于幸福和美德这两方面的教导。拿细耳人就把博士论文的研究方向，从基督徒成圣论转为伦理学，他认为这二者紧密相关。《布雷克：改革宗圣约福乐主义——至善、美德与律法》就是选编自作者的博士论文。

博士毕业后，拿细耳人弟兄一家来到泰国，开始了他在拿细耳神学院的服事。六月的一个早晨，本刊的编辑弟兄采访了拿细耳人弟兄。此时，他刚刚结束神学院春季学期最后一门课程的教学工作。以下是采访的主要内容。

本刊编辑（以下简称“编”）：什么是改革宗圣约福乐主义？

拿细耳人（以下简称“拿”）：谈起改革宗圣约福乐主义或者幸福主义，大家可能会比较陌生，至于用它来指导基督徒成圣并提供伦理指导，就更是一头雾水了。但其实，改革宗圣约福乐主义，在我们的要理问答、信仰告白里都有提到。举个最经典的例子，《威斯敏斯特小要理问答》的第一问，人的首要目的是什么？答案是：荣耀神，以神为乐，直到永远。我们对圣约福乐主义感到陌生，因为很多时候我们都只是在关注荣耀神，因为改革宗的神学就是荣耀神，唯独神的荣耀。那么，我们有没有想过“以神为乐”到底是什么？

“乐”的原文就是享受神（enjoy God）。而这其实是，从早期教会到中世纪再到宗教改革时期，大家所理解的幸福。幸福就是与神相交、享受神。以神为乐，这就是人的幸福。我在研究的过程中发现，加尔文在《基督教要义》中，《海德堡要理问答》的作者乌尔西努斯在其著作中，都非常清楚的提到，上帝创造人有双重目的，第一是为了神的荣耀，第二是为了人的幸福。所以，在《威斯敏斯特小要理问答》里，直接写明荣耀神、享受神，这就是我们人生在世的目的。既有神的荣耀，神也赐我们幸福，而后者是我们经常忽略的。

如今，对于基督徒伦理来说，因为对十诫、律法的强调成为主导，我们很少强调幸福、

至善的概念（对自然法也很少强调）。在当代，可能只有约翰·派博对基督教享乐主义有旗帜鲜明的强调，派博非常喜欢爱德华滋，受到其影响。但其实不只爱德华滋，在他之前的古典改革宗传统对于幸福、至善的概念，都是非常强调的。

当我们提起基督徒生活，最常见的表述是：遵守律法、舍己受苦，给人的印象是偏律法主义的，仿佛若想荣耀神，就要被神剥夺一些属于我们的东西。但是，我们漏掉了很重要的一环！神让我们荣耀祂，也是为了我们自己的幸福。

编：您刚才提及，同时在论文中也提到，自上个世纪以来，改革宗伦理学有三种不同的取向，基于律法的伦理学、自然法伦理学、美德伦理学。请您就此多作一些介绍。

拿：福音派，包括改革宗，都比较熟悉的是基于律法，特别是基于十诫的伦理学。我们随便翻开一本基督教伦理学的书籍，基本上都围绕着十诫。但是，在过去的几十年，有更多的学者关注到自然法伦理学。其中，天主教的传统强调的会更多一些，但近来很多新教学者，特别是越来越多的改革宗学者开始研究自然法。学界认为自然法的概念在宗教改革时期是非常重要的，对于改教后改革宗正统神学家们，自然法也是非常重要的伦理观念。因此，自然法是我们改革宗自己的传统。此外，还有美德伦理或德性伦理。20世纪后半期，美德伦理有这样的一个复兴，首先是在世俗哲学伦理学领域对美德有更多的强调，但是在基督教的圈子里，也有

越来越多的学者研究发现美德伦理是基督教的传统。

编：这三者和您的关注——圣约福乐主义或者幸福主义，到底是什么关系？

拿：今天的学者大部分会从这三者里面选取一个角度来切入。比如说，我们福音派改革宗的教会往往强调十诫，此外，有一些学派会特别强调自然法，有一些学派会强调美德。但是，在我的研究中，我发现从早期教会到中世纪教会到早期现代的改革宗教会，这三者其实是连为一体的。

律法、十诫，是为了帮助我们培养美德；而这所谓的美德，能帮助我们更像神。而我们作为上帝的形像，能够活出与神相像，就是我们最重要的部分，这也是人的至善、人的幸福，是人的价值和意义所在。最终这点“与神相像”，就是经典改革宗传统的圣约福乐主义。也就是说，真正的经典改革宗的伦理学，不是强调你要做什么（to do），而是更加关注你要成为什么样的人（to be），我们是上帝的形像，要活出上帝的形像。如何来活出上帝的形像，如何才能更加像神，这就是我们所追求的幸福、至善。

编：大陆保守福音派背景的家庭教会，在伦理学上比较普遍的取向是基于律法、十诫的伦理学，很少谈及美德、圣约福乐主义。这一对福乐主义的忽略，会导致什么问题么？

拿：我在此不以全面、复杂的方式作学术讨论，而是以基督徒成圣为切入点，略做些说

明。当我们想到成圣时，我们会想到向罪死、向义活。但在实际的操作中，我们往往会只盯着如何向罪死，以为不违背十诫，就是基督徒成圣。但是，到底怎么样来向义活呢？我们谈得很少。最起码我自己的经历、感受是如此，从信主到服事，从彼此门训到神学训练，一路走来，强调“到底什么叫向义活”的教会特别少。

而对美德伦理，特别是对圣约福乐主义伦理的强调，就让我们看到，基督徒遵守十诫，不应把十诫当作法律条文，一条一款、一字一句地对照着做，不要违背它就够了。我们常常会说，神的心意就是让我守律法，让我顺服，顺服就蒙福。当然，这也对，申命记里面也有体现。但是，从美德伦理的角度来看，遵守十诫是为了让我们与神的性情有份，培养我们更加像神。因为，圣经里面神所宣告的就是：“我是耶和华你们的神，所以你们要成为圣洁，因为我是圣洁的。”（利 11:44）主耶稣基督也教导我们说：“你们要完全，像你们的天父完全一样。”（太 5:48）我们基督徒生活最根本的追求是，怎样更加像神。

当你只是盯着向罪死，只是盯着十诫时，我们很容易落入到律法主义的偏差里。但是，当你往更高、更深的层面看，十诫的背后、律法的目的是为了帮助我们像神。这样，十诫不只是非常宽泛的原则，而是在我们具体的处境、应用中的指导。在具体的情境中，我到底应当怎么来应用十诫呢？这里面的核心指导就是，我们要去揣摩思想，在这样的情况下，我要怎样应用神的诫命来更加像

神。这样，我们看待律法就会有一个全新的、非常积极的角度：律法是为了成全我们，可以帮助我们达到我们人真正的幸福、至善；神设定律法不是来约束我们，而是来帮助我们实现我们的价值和意义。

编：若缺乏这种对幸福主义的自觉，我们就不会积极、主动地寻求培养美德，只会觉得说我没有违反十诫就够了。而只有这样，我们才能更主动地爱慕神的律法。

拿：对，这非常重要。当我们阅读和默想诗篇的时候，你会吃惊，诗人怎么会对律法有这样深的爱慕，会觉得如此甜美？我们今天的基督徒，反而失去了这么宝贵的爱慕之情。所以，在伦理学中引入美德和至善的概念是重要的，会重新调整我们看待律法的态度和情感。

我举个具体的例子，布雷克在他的《理所当然的侍奉》的第三卷里面，专门花了四五十章的内容来讨论基督徒的生活。首先，他解释了十诫，对每一条诫命都一一解释。他对每一条诫命所作的解释的核心内容是什么？就是发掘这条诫命所显明的，我们基督徒要培养的美德。然后，布雷克把这十条诫命汇总出来的基督徒美德，归纳为四五十种；接着，他从中挑选出来十几种美德，在后面的篇章里一章一章地去论述。

我们借此可以看到很清晰的例子，就是我们要通过十诫的律法来思想，我们怎样更像神；而不是如同遵守世俗法律的条文一般，只是盯着法律条文的禁令一字一句都不能

违背。这和今天纯粹道德主义的对美德的教导也是不一样的，真正的焦点是帮助我们更像神。这不是自我关注——我遵守某一律法，或我要温柔、要忍耐。真正关注点是，我怎样更加像神。

编：保守的老家庭教会背景的弟兄姐妹，在接受改革宗神学后，对道德主义会非常警惕。若以道德主义的思路来理解，会出现吊诡的一幕，以神为乐本来是享受神，但很多人的感受可能会是，这是一条“新律法和新要求”。我们可以设想教会中可能会发生如此这般的询问：“你今天有没有以神为乐呢？”如果我今天、在某件事情上，没有以神为乐，这种盘问就好像变成了新的枷锁。所以，请您具体讲一讲，圣约福乐主义中所强调的美德，和道德主义应当如何区分呢？

拿：（笑）这的确是很吊诡。我只能这么说，我认为圣约福乐主义所强调的美德，是以神为中心的，它始终有一个目标，律法、美德本身不是我们的目标，我们的目标是为了追求更加像神，活出上帝的形像。但是，是在被造物所能拥有的范围内，按照上帝的心意来像神。而道德主义的美德，往往只是定睛在我们要做的事情本身——我有没有违背律法，我要去做什么等等；甚至，只会盯着“我”的品格，如我要忍耐，我要怎样怎样。但是，它失去了更高的异象——我们是要在与父的关系中完全，正如耶稣基督所说的：“你们要完全，像你们的天父完全一样。”

而且，完全像神真的不是靠我们自己的努力就能够做到的。但是，耶稣基督已经给了我

们很清楚的指示，给了我们出路——“我是葡萄树，你们是枝子；常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子；因为离了我，你们就不能作什么。”（约 15:5）。进到神学的深度来谈，你会发现，如果我们想要更加像神，我们的起点就是与神的儿子耶稣基督联合；然后，是藉着祂死而复活的大能，藉着圣灵在我们里面的大能，圣灵以十诫、律法为标准所展现出来的美德，来指导我们活出一个像神的生命。我们相信圣灵的大能，因为这是神的灵，是基督的灵，是神的儿子在我们里面动工。而这样的美德就是圣灵的果子，是圣灵做成的工作。我认为，这是圣约福乐主义与道德主义最根本的不同。

编：您在阐释时几次提到“像神”。我们了解，希腊正教很强调神化（deification）、成神，这和改革宗传统有何异同？为避免读者误解，请您多作些说明。

拿：其实早期教父爱任纽就说过，神变成人，是为了人可以变成神，也就是神化。我们不能否认，大公教会本身一直都在思考什么是“与神的性情有份”（彼后 1:4），如何才能更像神，这也是我们所领受救恩的核心内容。希腊正教的神化和我们改革宗传统的理解的确有相似之处，但是因为他们对恩典的理解和我们非常不同，因此在我们看来，他们实际的教导模糊了神、人之间的界限，也落入了律法主义的错误，最终变成靠着圣礼和行善来与神相似——至少，他们有这种倾向和危险。其实包括天主教也落入了类似的律法主义的错误。你如果读中世纪伟大的神学家阿奎那的著作，对于怎么能够实现所谓

的荣福直观，也就是能够得见神的面，能够像神，你会发现阿奎那最终也是一样，强调人自己所能做的。

我们改革宗传统中最大的不同是，我们会强调我们所有的一切，与神相交的基础，都是首先与基督联合。我们没有办法直接越过基督，去与神相交，我们只能是藉着基督，在基督里来得见神的面，来与神相交。神已经在圣经里面清楚地向我们显明了祂的心意，就是预定我们效法祂爱子的模样，祂也为我们预备了圣灵和恩典来达成。所以，我们改革宗的传统是特别重视耶稣基督——这位神本体的真相——作为中保，我们是藉着耶稣基督来追求更加像神。

编：感谢您对于美德与圣约福乐主义是什么，有怎样的意义，应当避免哪些错误理解等方面的讲解。美德、圣约福乐主义如此重要，而当代许多基督教学者却普遍忽略、低估宗教改革和改革宗传统中前辈们在此方面的关注；对于家庭教会而言，也很少听到有人讨论这些问题。你认为，可能是什么原因导致了如此普遍忽略呢？

拿：今天在学术研究、神学学习的层面，很多人只对教义感兴趣，对神学教义思想的发展演变感兴趣；但是对于伦理层面，相对而言经常加以忽略。即便是去关注，也只是看一些具体的伦理议题，因为我当下有这个问题，所以我回到历史中去看一下。这是非常实用主义、功利主义的，忽视了在教会历史上，生命和教义这两者是紧密关联的。

我在研究时看到，在宗教改革运动开始，特别是改革宗运动的开始，所发生的更是一场道德层面的革新运动——这和我们今天所想的可能很不一样。改革宗运动最早是基督徒生活的革新运动，然后再到教义层面的革新。生活的革新和教义的革新，这两方面紧密关联，不能分开。基督徒的神学，就是为了指导我们如何生活。甚至你可以说，从早期教会来看的话，基督徒的神学也是一种智慧、一种哲学，为了指导我们活出幸福的生活。我认为，这也是从宗教改革时期，到后宗教改革时期，经典改革宗的传统认识。生命和教义，二者紧密地连在一起。教义是为了让我们活出一个向神而活的生命。这是威廉·艾姆斯（William Ames）非常经典的对神学的定义。向神而活的教义，如何指导我们活在神的面前。

如果追问今天忽略生命伦理的转向是何时、如何发生的，很有可能是自启蒙运动开始区分理性和灵性，然后是从德国兴起的大学学科的分门别类，这些对神学院产生了影响。我们会因此做出圣经神学、系统神学、实践神学、历史神学这样一个区分。

但是，在启蒙运动之前，相对古典的神学教育，神学教师们先从圣经起步，然后再来教导系统神学，因为需要熟悉圣经，然后再教系统神学。这是一个整全的、连贯的神学，也是和生活、伦理连贯在一起的。但我们今天，受大学学科分门别类、专业专精的影响，我们的神学教育、我们对神学的认识都发生了很多变化。我们会认为，系统神学就只是学习教义的，然后实践神学才是关注怎么应

用的。但是，许多事情的起初和内在逻辑完全不是这样。

编：这样看来，教会和社会一样，都受到了启蒙运动的影响。为什么会都如此呢？有这样的观点说，宗教改革者及他们的追随者们，用上帝绝对的诫命重新定义了善和正确，用律法伦理学取代了中世纪亚里士多德的目的论伦理学，最终为世俗伦理学铺平了道路。但是，在您的研究中，您认为可能并非如此，并不是宗教改革者为世俗伦理学铺平了道路，而是许多现代的道德哲学家，他们把伦理学从一门基于上帝权威的学科，变成了一门关于理性演绎的学科。

拿：我可能需要对此稍微多做些解释。是的，的确有学者持那样的观点。但是我在研究时发现，真正的问题不是出在我们这里，而是出自现代的道德哲学家们。他们从哲学伦理的层面出发，产生了许多问题。大概是这样，特别从启蒙运动之后，越来越多的哲学家否定上帝的存在，否定圣经可以作为真理的标准、道德的标准。当他们把上帝存在、真理的源头拆掉之后，他们就开始从人的理性来构建一套伦理标准。这其实是失去了根本的真理标准和道德标准，进而产生了很多后续问题。今天很多道德危机都在于我们离弃了上帝，上帝是生命的源头、活水的源头，上帝是唯一的真理标准和道德标准。如果你失去了根基，所有的道德其实都是在自欺。就像康德自己也会认为，我们必须假设有一位上帝，为了让我们的道德能够继续存在，得以成立。所以，我们能够理解从现代到后现代

的道德滑坡。而后现代主义已经产生了非常实际的影响——它解构一切，怀疑我们人的生存、生活到底有什么价值和意义。我们今天随时随地可能都会面对这样的质疑：我们到底是为什么还需要持守这些道德标准？为什么你要把你的道德标准强加于我？当代社会因此陷入到这种道德的虚无主义里面，有非常多的混乱。

对于我们当代教会而言，这些是鉴戒。我们要看到，上帝是各样美善、各样全备赏赐的源头（参雅 1:17）。宗教改革时期的改教家，还有后来经典的改革宗神学家，他们同样延续了中世纪的偏美德伦理的伦理学，仍然是强调目的论的。但是，我们的目的是，培养与神的性情相像的美德，以便达到我们人的至善和幸福。

编：那我们接下来就来谈，美德应当对我们的信仰生活产生怎样的影响。首先请您谈一谈，改革宗圣约福乐主义，对于我们深度地理解和解释圣经，有哪些方面的启发呢？

拿：我可能还是要回到“律法主义与反律主义”这个题目。首先，从圣约福乐主义这个角度来理解圣经，对我自己产生了很大的影响，就是我们会看到，这位上帝正像祂在圣经里面所启示的，祂定意要来跟我们建立一个约的关系，一切的律法有约中的要求、命令、约束，但是祂所做的一切是为了帮助我们更好地享受与祂的关系，如诗篇中所说的：“你必将生命的道路指示我。在你面前有满足的喜乐，在你右手中有永远的福乐。”（诗 16:11）

我们如果基于此去阅读和理解整本圣经，包括上帝对我们的命令和要求，会是全然不同的。我们会得到一个被恩典激励、生发出爱的生命。我们的基督徒生活，不是因为这位上帝要求我要顺服祂，要求我要荣耀祂，要求我要舍己，而很苦地过地上的日子；而是因为，这位上帝的一切要求，实际上都是为了能够成全我，能够让我来得丰盛的生命。在上帝对你的要求和成全里，能够让你找到真正的自己、你的价值和意义所在。上帝不是要拿走你的价值、你的意义、你的自我，祂甚至不是要拿走你所追求的。虽然在直观的感受上，上帝要求的命令，有时候好像和我们想求的好处相反，但祂的目的仍旧是为了成全我的追求。只是有太多时候，我们以为我们可以离了上帝，或者在上帝之外得着我们所追求的好处。

如果从圣约福乐主义的角度来读圣经，你会在圣经里面看到神所做的这一切，都是为了祂的荣耀，也是为了成全我们，使我们能够得享丰盛的生命。这样来理解、解释圣经，就会更全面和丰富，会让我们更清楚地看到上帝丰盛的慈爱、怜悯和恩典。我们基于此，来向上帝活。

编：对家庭的教会而言，改革宗圣约福乐主义之于讲道与门训，之于家庭敬拜和养育子女，会有哪些方面的启发呢？

拿：讲道是教会中最重要的部分。在讲道与门训中，很多时候所牵涉的，仍是基督徒到底如何生活。这也是我自己最感兴趣的。保守的家庭教会，很多时候都会倾向于道德主

义，即使这些教会今天接触到改革宗神学，接触到恩典的教义，但是在教会实际的讲道与门训中，又会重归提要求、下指令的老路：你应该这么做那么做，你要悔改，你要过敬虔的生活，你要读经，你要祷告，你要爱神……

家庭和教会对孩子的教育，也是同样的路数。在教会里面成长起来的孩子，如果你去问他：“你知道爸爸妈妈最希望你做什么吗？”孩子就会答：“爸爸妈妈最想要的是我顺服、听话。”很多时候、很多教会都会如此。

上帝向我们要的是什么？我们直接的反应是顺服，顺服就能够蒙福。我一直讲，这没有错，但我们缺失了一个更重要的维度。当我们从圣约福乐主义的角度来切入的时候，上帝所要求我们的，也是为了我们自己的幸福——不是肤浅的、感官感受层面的幸福，而是真正的幸福。

所以，我们在讲道与门训中，包括在对孩童的教育中，我们特别要强调，上帝真正的目的不是让你不高兴、让你难受，让你得不到你想要的，上帝的目的的一方面是为了祂的荣耀，另一方面是要我们幸福，给我们真正需要的。

不过，大家不要将圣约福乐主义理解为成功神学。本质上，圣约福乐主义是我们所讲的恩典教义。你是被恩典所驱动，还是被律法、被惧怕所驱动？这个世界上，其他的宗教都是以惧怕来驱动人改变——“你不这么做就

不能得救，你就不能得到你想要的。”但是，恩典的教义绝非如此，从根本上是上帝已经付上了如此大的代价，就是祂差遣祂的独生爱子，为了让我们得到我们真正所需要的。基督说：“我来了，是要叫羊得生命，并且得的更丰盛。”（约 10:10）从圣约福乐主义的角度出发，我们会用全新的眼光来审视上帝给我们的命令，是为了让我们的生命更丰盛。如此，我们才有可能像诗人一样去切慕神的律法，想要明白和认识祂的心意。

编：刚才您提到，讲道非常重要。在训练同工讲道上，您有什么具体的建议和做法么？

拿：16、17 世纪的改革宗神学家最为强调的就是讲道学。他们认为，所有的神学最后的落脚点都是讲道学。这不像我们今天习以为常的，把讲道学看为是实践神学中的一科。对于他们来说，我此前已讲过，教义和生命是紧紧联合在一起的，是不能分开的；而所有的神学，都是为了指导传道人、牧者怎样更好地讲道。在我求学的清教徒神学院，在神学学习过程中，比如系统神学的授课过程中，老师都会引导学生来思想：“这一教义真理要怎样应用到你的讲道中？”以这样的方式来实践：所有的神学学习都要指导你的讲道，都要落实在你的讲道上，体现在你的讲道上。我如此受教，现在也如此训练同工，也在拿细耳学院中如此设置教学过程。

我求学的清教徒神学院及当时所委身的教会，都有欧陆改革宗的背景，保留着荷兰改革宗的讲道方式。从表面看，他们特别工整地去阐述讲道的主题和要点。更深层呢，我

感觉他们的教导和我们中国教会现在普遍接受的柴培尔的“以基督为中心的讲道”，有一致和相似之处，非常强调以基督为中心，他们也邀请柴培尔去讲课。就我自己在那边听道的经验来看，我最大的感受是，他们特别强调“不断地仰望神”。

因为，圣经是神启示给祂百姓的话语，而上帝启示的心意，很多时候是让我们更加认识祂。所以，他们的讲道的落脚点，不是只看到经文教导我们要做什么，我们要在基督里过圣洁的生活（当然，这也很好了）。他们的落脚点，更是认识上帝这位圣洁的神，认识祂已经为我们做了什么。他们会不断地把讲道的重点落脚到：你们来看你的神，看这位神已经为你做了什么。我们越多地仰望这位神，思想祂为我们已经做成的，我们里面就会越多地生发改变。我们不是看我们自己，我要做什么，我应当做什么，我要省察什么，我应当怎么样；而是来看，这位神祂已经成就了什么，包括祂在基督里面已经成就的救赎恩典。他们更强调的是把会众带向：“来，看上帝的羔羊，看你的神，看祂做了什么。”越多地看见神，就会越多地认识神，我们就会越来越多地像神。

编：我们探讨了圣约福乐主义对于讲道的信念、具体做法上的影响，我们接着讨论其他的牧养。在教会生活中，我们经常可以听到这样的劝勉：“你要慷慨奉献，要为福音使命献身，要怎样怎样做，这样你才能蒙福，否则神会责罚你。”就我的观察，这是很普遍、很常见的现象。这或许是一种矫枉过正，当我们想要达成一些目的、避免一些情况

时，我们就会更多地强调神的威严、对犯罪的责罚，以惧怕来驱动，最终导致了信徒的得救确据被损坏，以致带来的是恐惧战惊，甚至是以行为来和上帝交易福分。这导致了基督徒的生命中缺乏应有的喜乐、力量。但是，如果从改革宗圣约福乐主义的角度，他就不会这样讲。

拿：是的。当我们去传福音，去爱和服事家人与邻舍，去遵循各样命令的时候，我们就会看到，背后的逻辑不是因着惧怕而不得不遵守，而是看到上帝在命令背后对我们所存的良善、美好的旨意。在实际的牧养中，重点仍旧是回到恩典的教义。很多会众并没有因为被恩典激励而去行事。我们传讲恩典的教义，不能只落脚于称义，而忽略了与基督联合所带来的一切丰盛。我们也不能因为反对如今的成功神学、丰盛神学，就完全否定上帝从起初就对我们所存的良善的心意。合乎中道，不偏左不偏右，这是我想强调的。

除了鼓励信徒去爱、去服事、去践行使命，在一般的教会牧养中，比如探访有困难的信徒，或者执行教会管教（纪律惩戒）时，圣约福乐主义仍旧是最核心的关注。我也觉得，可能我总是回到同样的关注，但我认为，我们需要不断地引导人，看到这位上帝对我们所发出的是良善的美意。在探访患重病的弟兄姐妹时，怎样才能真正地安慰他？就是帮助他能够真正相信，上帝一切的带领确实是尽善尽美的。虽然我们眼前看到的、经历到的，是各样的患难，但我们相信上帝爱我们，已经为我们付上了爱子为代价，就是为了让我们的能够来享受祂，以祂为乐。只有这

样，才能够真的去安慰人。同样，教会执行纪律惩戒时，也是要不断地回到这一点，以此教导犯罪的肢体，也教导每一位信徒，让大家对律法、对教会管教的认知，有根本的改变。律法出于上帝善良、纯全、可喜悦的旨意，是为了来造就我们；教会惩戒也是因为爱，为了帮助我们归正，真正享受与神的美好关系。在罪中所贪恋的偶像，只能破坏这种美好的关系、破坏我们的福乐，而只有回到神那里，才能够真正得到我们所想要的幸福。

编：我最近在看一本书，皮尔斯·希伯斯（Pierce Taylor Hibbs）所著的《幽谷与丰筵——如何与焦虑敬虔共处，被击倒却不至摧毁》。作者皮尔斯是一位传道人，他患有一种特殊的恐惧症，发作的时候身体会完全失控。在他很多年的挣扎中，他从开始时关注“求神来医治我”，转变为不是求医治，而是提出了这样的观点：这类的精神与身体方面的困扰，是上帝在塑造我，为了赐福给我。他的观点和您提到的改革宗圣约福乐主义很像。

拿：是的。我们在遇到难事的时候，经常会盯着事情本身，期待得到自己想要的结果。但是，圣约福乐主义从根本上改变了我们的期待：你有你想要的，你有你以为好的，但神为你预备了真正上好的，那才是你需要的。我们的问题在于，我们不知道什么是真正好的，我们以我们的眼见、肉体的喜好来选择；但是从永恒的角度，这位全知全能的上帝，祂才知道什么是真正的好。你现在所经历的一切，都是出于祂良善美好的计划，

都只是这计划中的一部分。我们可以从这样的真理中得到安慰。我认为这就是圣经所说的，不是凭着眼见，而是凭着信心。不是凭着我眼睛能够看到的、我思想里面认识到的好，不因为眼见是对我好的，我就一定要得着它。而是，以这位良善的上帝所为我预备的、祂所带领的，为真正美好的。

编：现在有越来越多的人，包括越来越多的孩子遭遇抑郁症或者类似的精神方面的困扰。很多基督徒家庭的唯一关注点是，问题要被解决。如果是疾病就要被治好，如果没有变好，就以为是还有没胜过的罪，或者是还没有彻底悔改，甚至以为这是神的责罚。假如只以这样的方式来理解当下的景况，当事人就没有办法得到释放，灵里便没有自由，也没有喜乐。但如果以改革宗圣约福乐主义来看，当省察的会有省察，当悔改的会有悔改，但同时也会看到，上帝正藉着抑郁症来赐福我们，熬炼我们，塑造我们。最终，上帝使我们能够成圣，以祂为乐，荣耀祂。这样的话，即使我的抑郁没有得到立刻的医治，我依然可以享受因着上帝的同在而有的自由和喜乐。甚至于会如《幽谷与丰筵》的作者皮尔斯一样，在抑郁症中更认识基督，更渴慕基督，更爱慕基督，更长成耶稣基督的样式。这岂不是更好吗？！

拿：是的。感谢神。

编：您目前的服事是，在神学院中作老师、教务长，推动神学教育，以栽培神学生、传道人，来帮助教会在认信、牧养与建造、敬虔上成熟起来。尤其是，美德、改革宗圣约

福乐主义作为您的关切、研究的内容，势必会影响您的教导、牧养关注点。那么，您对于一个理想的教会所呈现出来的样式，可否发挥一下想象力做一些描述呢？

拿：我就由外及内做一些描述吧。我很感恩自己能够在清教徒改革宗神学院学习5年，我也在当地委身一个敬虔保守的改革宗教会。这间教会给我恩典，许可我参加、观摩他们的同工会议。所以，我不但每一周都坐在他们的讲台下听讲道，也有机会近距离观摩他们的长老执事如何开会。我学到很多宝贵的东西。

如果让我谈一下我理想中的改革宗教会，首先，我想到的是教会敬拜。直到今天，西方保守的改革宗教会，他们仍然有早堂、晚堂两次崇拜。这是我们中国教会很少去实践的。但是，当你去思想守安息日的诫命时，你如何帮助会众更好地持守安息日呢？我认为，早晚各有一堂敬拜是非常合乎圣经的。

其次，在教会的治理方面，把众长老治理落实于地方教会内，这是教会真正走向成熟的一个重要标志。在我看来，现在大陆的家庭教会，特别是改革宗教会，特别像宗教改革时期的改革宗教会。当时，改教家们大破大立，推翻了天主教治理的那一套，他们也在问合乎圣经的归正的教会是什么样子的，他们也在探索教会治理的前路应该怎么走。其实，他们也没有地方可以去学、去看，因此，他们就回归圣经，按照圣经所显明的治会精神，选立长老，建立众长老治会的体制，选立执事等等。等那一代的领袖人物都

离世见主了，教会仍然坚立在那里，因为教会是上帝用基督的宝血所赎买的百姓，他们所选立出来的长老继续治理教会。教会稳固的根基不在于某一位有恩赐的领袖，因为他们都会过去；重要的是，教会能够培养出一代又一代的长老执事，来忠心地治理教会。我们不能把盼望寄托在有恩赐的牧者、领袖身上，一个成熟的教会必须有成熟的众长老治会精神。这对于我们今天中国大陆的家庭教会特别有挑战，因为我们深受几千年来的治理体制、文化的影响，我们大多又没有地方去学习众长老治会的精神。我对我们神学院的学生们所发出的挑战就是，清楚地告诉他们：“你们的挑战不单单是自己要学习、明白众长老治会的精神，而且等你们回到教会后，你们要把这些教导出来，而且还要能培养、选立出能够约束你们的众长老，一起来议事、治理教会。”这是非常有挑战性的。因为从人的罪性，从我们自己的盲点来说，我们都很容易想要自己来掌控权柄，高效率地把事情往下推动。但是，这不能让教会持续、健康、长久的成长。教会是神的家，我们要按照神所显明的方式来治理，只有这样，教会才有可能健康。

敬拜、建制是从外部谈，从内部谈呢，就是建立完整的完全以基督为中心，以恩典的福音所驱动的讲道、牧养的事工，这非常非常重要！我认为，对于这一点强调得再多都不过分。我们不能够靠强制力——你不可以做什么——去约束会众。我们在牧养中，要探究会众不想顺服时，不想按照圣经所显明的神的心意去做时，他内心深处到底在要什么，在追求什么。然后，我们需要帮助他们

看到，他们想要的恰恰只有回到圣经，回到神面前才能够得到。就像起初伊甸园里的亚当、夏娃，神的心意是要让他们像神，但是他们偏偏听从了魔鬼的诡计，他们虽然仍追求“如神”，但是却用了错误的方式。这一扭转，只能借着向我们的会众不断地传讲以基督为中心的恩典福音，让会众看见这位上帝已经付上了独生爱子为代价，为的就是让我们得着那真正满足我们渴想的丰盛的生命。这非常重要！

另外，在讲道时，因为我们要求孩子和成人一起敬拜，我们的讲道内容就要有意识地向下一代倾斜，用简单的语言，“打直球”，直接说明，举例证明。我们要站到他们的位置，用他们容易理解的故事和语言传讲、表达真理。改革宗教会的传道人们，一定要记得孩子也是你的听众。你讲道服事的对象不只有成年人，还有孩童。

最后一点，可能有些理想化，就是改革宗教会的合一，包括合一的神学教育。改革宗教会，因为从欧洲发源，有欧洲的传统，也有苏格兰长老会在英伦三岛的影响形成的传统；英国和欧洲大陆有天然的、地理上的分割，所以形成了不同的传统和做法。我一直在想，我们今天来学习和继承这些宝贵的神学资源、传统时，有没有可能打破因地理、国别所限而产生的传统隔阂。我们完全没有必要背着这些历史包袱。以信仰告白为例，长老会的传统是威斯敏斯特信仰告白的体系：信仰告白、大要理问答、小要理问答；欧陆改革宗是三大联合信条：海德堡要理问答、比利时信条、多特信经。我们有没有可

能将这些信条，都作为我们的认信文件。因为，西方的教会归属于各自的传统，只能如此。然而，我们今天完全没有必要背着这些包袱。尤其是，我们看到欧陆的传统、长老会的传统，在恩典的教义上是完全一致的，只是强调的侧重点稍有不同。所以，我们不能基于一主一信，基于教会的大公性，寻求最大层面的合一？

因为这一期待，也因为神给拿细耳神学院的不同传统的资源，从一开始，我们所接受的就是这两种认信。我们愿意以此为基础，把 16、17 世纪敬虔保守的，也就是经典的改革宗神学传统传承下来。其实，我们中国教会所面临的挑战之一是，我们想要归正，但不知道往哪里、以谁为榜样来归正？在现实中，往往是以我们能追溯到的教会史为基础，以能追溯到的宣教士为榜样，于是我们最多追溯到 19、20 世纪的宣教史，追溯到 20 世纪的美国、韩国的地方教会。我们把他们处境化的做法，当作基因与标杆，带到我们当中，但不同的源流反而造成了混乱。所以我认为，当代的改革宗传承，如果真想要走归正的道路，我们不可以忽略回到 16、17 世纪，回到宗教改革起初，回到我们的信仰准则起初立定的时候，去明白那个时代的经典改革宗神学的表述到底是什么，明白核心的恩典教义到底是什么，然后再结合着当代的处境来本土化、处境化。当然，最后分享

的这一点超过了单间教会的责任与能力了，也过于理想化了，求主来带领。

编：感谢您对理想的单间教会、理想的改革宗大公教会所有的展望。特别感谢您接受我们的访谈。最后，请您来结束祷告。

拿：我们至高至善的上帝，我们感谢你。你从起初创造我们就是为了你的荣耀，也是为了我们的福祉。因为你是在永恒中至善的上帝，一无缺乏的上帝，你创造我们，是为了向我们人，向如此不配的我们，来分享你永恒中的美善。然而，我们人是多么悖逆，犯罪偏离你为我们所定的那美好的心意。但是，你却加倍地彰显你的恩典怜悯，赐下你的独生爱子来拯救我们。主，我们感谢你，藉着今天的交谈，我们可以再次来思想你为我们从起初所立下的如此美好的心意。求你帮助我们，帮助你的教会，更深地认识、回归到你那善良、纯全、可喜悦的旨意。让我们能够发自内心地被这样的爱所激励，能够因着你的爱和恩典，去追求更加像你，以此来荣耀你，这真的是我们人生最大的幸福所在。求你来怜悯我们，赦免我们许多的罪，许多的亏欠。求你继续用你的圣子所成就的救赎、复活的大能，还有你的圣灵在我们里面不断的工作，引导我们来行完我们今生所当行的路程，直到我们在永恒中永远与你相交，品尝到那永无止息的福乐。奉主耶稣的名求。阿们！

做强盗、雇工，还是好牧人？^[1]

文 / 罗素·摩尔 (Russel Moore)

译 / 乔天

校 / 无声

引言：

他们正在清扫耶稣的脸，那张脸已经被炸成无数碎片。

1963年的一个星期天早上，在伯明翰市的十六大街浸信会教堂，儿童主日学正要开始。突然，教堂被燃烧弹袭击，造成四个小女孩丧生，肇事者是信奉“白人至上”的3K党成员。那天，教堂遭到重创，会众受到惊吓，整座城市、全美，乃至全世界都处于震惊之中。

在那些日子里，媒体对该恐怖事件的报道一直围绕着教堂的一面彩色玻璃，这面玻璃上印有好牧人耶稣的形像——耶稣站着，手里拿着竿，怀抱着一只羊羔。袭击过后，这块玻璃竟然奇妙地幸存下来了，好牧人耶稣还在，只是祂的脸不见了，被炸成了碎片。

很多人认为这是一个象征：“神在哪儿？在这里吗？”那些受伤、为亲人哀恸的人们发

出疑问：主日学的时候，神在哪里？这起事件的肇事者，以及他们的支持者，也在问同样的问题：神看得见我们的所作所为吗？祂会向我们追责吗？在整起事件中，在恐怖、创伤和废墟中，神在哪里？

我们今天也有同样的疑问，不是因为某一起单一的爆炸事件，而是因着无数的事件：软弱无助的人被欺压、被伤害、被虐待，这种事情甚至发生在教会里面。几年前，《波士顿环球报》就报道过发生在罗马天主教会的类似事件，其范围不仅是在波士顿，而是涉及到全世界。而就在今年，据《休斯敦纪事报》的一篇报道记载，仅仅在一个宗派内，这类被虐待事件的受害者人数，竟然高达令人瞩目的700位，其中最年幼的才3岁！而这还只是一家报纸在相对短暂的时间内，对这一个宗派（即美南浸信会的教会），所发生的性侵事件的调查结果。面对如此庞大的数字，如此恶劣的行径，我们不禁要问：还有多少是不为人知的？还有多少受害者是我们

[1] 本文译自作者在2019年健康关怀大会上(Caring Well Conference)针对美南浸信会性虐待丑闻的讲道，讲道原题目是*The Church's Response to Abuse is a Gospel Issue* (教会对于虐待的回应是福音议题)，2019年10月7日存取。<https://vimeo.com/showcase/6383529/video/364910307>。承蒙授权，略有编辑，题目另拟，特此致谢！——编者注

没有看见、未曾确认的？这时，很多人都不禁要发出相同的疑问：耶稣的脸在哪里？这个问题将我们带入约翰福音的经文：

耶稣听说他们把他赶出去，后来遇见他，就说：“你信神的儿子吗？”他回答说：“主啊，谁是神的儿子，叫我信祂呢？”耶稣说：“你已经看见祂，现在和你说话的就是祂。”他说：“主啊，我信！”就拜耶稣。耶稣说：“我为审判到这世上来，叫不能看见的，可以看见；能看见的，反瞎了眼。”同他在那里的法利赛人听见这话，就说：“难道我们也瞎了眼吗？”耶稣对他们说：“你们若瞎了眼，就没有罪了；但如今你们说‘我们能看见’，所以你们的罪还在。”

“我实实在在地告诉你们：人进羊圈，不从门进去，倒从别处爬进去，那人就是贼，就是强盗。从门进去的，才是羊的牧人。看门的就给他开门，羊也听他的声音。他按着名叫自己的羊，把羊领出来。既放出自己的羊来，就在前头走，羊也跟着他，因为认得他的声音。羊不跟着生人，因为不认得他的声音，必要逃跑。”耶稣将这比喻告诉他们，但他们不明白所说的是什么意思。

所以耶稣又对他们说：“我实实在在地告诉你们：我就是羊的门。凡在我以先来的，都是贼，是强盗，羊却不听他们。我就是门，凡从我进来的，必然得救，并且出入得草吃。盗贼来，无非要偷窃、杀害、毁坏；我来了，是要叫羊（或作“人”）得生命，并且得的更丰盛。我是好牧人，好牧人为羊舍命。若是雇工，不是牧人，羊也不是他自己的，他

看见狼来，就撇下羊逃走。狼抓住羊，赶散了羊群。雇工逃走，因他是雇工，并不顾念羊。我是好牧人，我认识我的羊，我的羊也认识我。正如父认识我，我也认识父一样，并且我为羊舍命。我另外有羊，不是这圈里的；我必须领它们来，它们也要听我的声音，并且要合成一群，归一个牧人了。我父爱我，因我将命舍去，好再取回来。没有人夺我的命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从我父所受的命令。”（约9:35-10:18）

一、好牧人

对大多数来教会有一段时间的人来说，我们都知道这个概念：耶稣是好牧人。我们当中很多人背诵的第一节经文很可能就是诗篇23:1：“耶和华是我的牧者，我必不致缺乏。”很多人在惊慌恐惧的时刻，首先想到的就是这节经文。有一次我坐飞机，突然间飞机遭遇强烈气流颠簸起来，这节经文马上就脱口而出。耶稣好牧人的形像如此深植在我们的脑海，以至我们常常思考：耶稣究竟为什么说自己是好牧人，祂究竟受何感动会这么说？

如果我们不理解约翰福音第九章，就不可能理解第十章。约翰在这里说，耶稣动了慈心，医治了一个生来瞎眼的人。马上接踵而来的是一场争议，宗教领袖更关心那些次要的事情有没有得到遵守，却对这个生来瞎眼的人所经历的苦难视而不见。他们议论道：“安息日怎么可以行这事呢？这不是违反了经上的教导吗？那医治你的是谁？”（参约

9:16-17) 他们最后把这人赶出去并且羞辱他，因为这人所叙述的得医治的过程，与当时的主流观念不符。这人被驱逐出会堂，被羞辱，因为那时很多人，甚至包括耶稣的一些门徒都认为，如果你生来瞎眼，那么你肯定犯了罪，或者是你的父母甚至祖父母犯了罪。宗教领袖对他说：“你全然生在罪孽中”，然后把他赶了出去（参约 9:34）。

但是接下来的经文记载了很奇妙的事情，耶稣出去找到这人说：“我为审判到这世上来，叫不能看见的，可以看见；能看见的，反瞎了眼。”（约 9:39）并且，面对宗教领袖的挑战，耶稣马上用一系列形象的语言，给出了令人震惊的答复。我们有必要理解耶稣对法利赛人的回答，以帮助我们处理教会性虐待这一危机。

二、羊

首先，请看耶稣使用的语言：羊，这是软弱无助的语言，没有任何动物比羊更无助了。体育活动中，没有人会选择羊做队友。羊是负面的象征，因为它们天生没有防御能力，它们没有爪子、没有獠牙、没有甲壳。耶稣甚至说：“我差你们去，如同羊进入狼群。”（太 10:16）在这个崇尚力量、权力、胜利和炫耀的世界，这种语言是多么奇怪啊！耶稣在这里用羊来比喻祂所爱的人，同样的语言也适用于耶稣自己——祂是为世人的罪而被宰杀的羔羊。

耶稣一直传达的信息是，你们的问题不是软弱无助，而是自以为坚强。就像启示录里祂

对一间教会所说：你以为自己是富足的，其实你是贫穷的；你以为自己是健康的，其实你身患疾病（参启 3:17）。

教会性虐待的主要原因之一，是教会自诩“刀枪不入”。我们以为，这种事情不会发生在我们的教会。或者说，在我们这样的教会不会有这种事情，只有那些信奉错误神学思想、使用错误的治理方式、选立出糟糕的神职人员的教会才会发生这种事情。有人或许会说，发生这种事情的概率非常小，我们没有危机。真的吗？耶稣说，这种自以为刀枪不入的感觉正在摧毁你，正是这种声称的看得见使你瞎眼。

耶稣用软弱无助来描述祂所爱的人，祂说：我认识我的每一只羊，我用声音带领它们进出。耶稣后来给我们一道命令。耶稣复活以后，在加利利见到西门彼得，吩咐他：喂养我的羊，照顾我的羊，看好我的羊群（参约 21:15-16）。

各位弟兄姐妹，如果你以为回应教会性虐待的问题会分散教会的注意力，而无法聚焦于教会使命，那么你不明白教会使命是什么。耶稣说，我爱我的羊，我关心照顾他们。我们在所处的每一间教会都要竭尽全力，防止性虐待发生，我们要确保提供培训，以识别虐待行为；我们要确保具有严格的通报标准，一旦发现任何危险的端倪，马上启动相关的负责机制。我们的每一间教会都有责任关心和爱护遭受性侵的受害者，分担他们的重担。为什么？因为耶稣就是这么做的。

三、盗贼

耶稣使用“羔羊”这个字眼形容信徒，而当祂提到这些施暴者，他们被比喻成贼和强盗。祂说：“人进羊圈，不从门进去，倒从别处爬进去，那人就是贼，就是强盗。”（约 10:1）施暴者还被比喻成狼，耶稣这样说：“狼抓住羊，赶散了羊群。”（约 10:12）。使徒也说：“我知道我去之后，必有凶暴的豺狼进入你们中间，不爱惜羊群。”（徒 20:29）这些人会利用教会来从事撒但的恶行。他们是怎么做到的呢？耶稣说，他们不是从门进来，不是通过基督和十字架的道路，不是藉着圣灵进来，而是从别的难以洞察之处进入教会的团契。

在很多情况下，他们进来的方式是不易被洞察的。牧人用自己的声音带领羊群。牧人不是用我们以为的方式，譬如牧羊犬来引领羊群，他用声音来引领羊群，他向羊群呼唤：你们跟我来，往这个方向走。很多人用非常正统的神学，来掩盖他们的恶行。还有些人，能回答所有的圣经问题，参与各种各样的服事。但是他们参加教会的目的，不是建立基督的身体，而是掠夺教会来满足私欲。他们的神学知识可能比别人丰富，谈起耶稣头头是道，但是他们滥用他人的信任。利用耶稣之名为掩盖，来掠夺软弱无助之人，以满足一己私欲，这才是最大的邪恶。这甚至可以表现为一种看似良善、实则扭曲的牧养模式。我们看到不少这样的例子，某些“牧者”非常耐心地培养对方，踏踏实实，循循善诱，不断揣摩该怎么让对方更进步。但是，他

们这样做的目的不是门训、不是坚固，而是为了欺压、掠夺对方。

很多人进入基督的教会，利用羊与牧者、羊群与看护者之间的信任关系，目的“无非要偷窃、杀害、毁坏”（约 10:10），耶稣在此向我们发出警告。教会在这方面特别容易受到攻击。我们蒙召，要彼此门训，彼此分担重担，彼此以耶稣的心相待；当这种门训关系、彼此相爱的关系被利用，成为杀害和毁坏的契机，恶行所造成的毁坏就更为严重，这也是为什么我们说教会的性侵更加可怕。性侵在任何场合、任何地点都很可怕，但是教会里的性侵更具有破坏性，创伤更重。这是对耶稣基督福音的扭曲。

四、雇工

不仅如此，耶稣还提到另外一类人——雇工。耶稣描述雇工说：“若是雇工，不是牧人，羊也不是他自己的，他看见狼来，就撇下羊逃走。狼抓住羊，赶散了羊群。雇工逃走，因他是雇工，并不顾念羊。”（约 10:12-13）因为他们自私自利，对羊群没有个人性的投入。我们可以看出谁是雇工，这些人仅仅是为了让自己的生活享有某种宁静平和，而不惜出卖那些最软弱无助的羊只。

我们会注意到，教会在揭露了性虐、性侵、性操控事件以后，常会有人首先拿出圣经经文：“大卫对拿单说：‘我得罪耶和华了！’拿单说：‘耶和华已经除掉你的罪，你必不至于死。’”（撒下 12:13）。他们据此主张，不必理会教会纪律惩戒的进展，这些施暴者

不仅应该被基督的宝血赦免，而且马上就应当恢复职位。这造成了神的话语被滥用，整部圣经最宝贵的真理被扭曲，即“神的恩典和基督的宝血为罪人而流”的真理被扭曲。若罪恶没有及时处理，杀害和毁坏还会继续发生。

面对这个问题，如果一间教会以不愿意分心为借口，不愿意拿出精力妥善处置，那么这间教会就表现得不像牧人，而像个雇工。诚然，即便采取了一些措施，也不能完全确保教会可以完全避免此类事件的发生，合宜的通报标准也不能完全保护教会不受侵害。但是，如果教会决定对其置若罔闻，那么这间教会其实是想表达：我们只是雇工，不是牧人。或者，他们的决策就是做些公关措施，确保没有人知道教会发生了这样的事情，以此保全耶稣之名。

弟兄姐妹们，耶稣从来没有靠掩盖罪恶来保护自己的名誉。相反，祂与罪恶不公对抗，甚至不惜牺牲自己的名誉。而雇工却逃跑了，他们的所作所为与耶稣的使命相悖。有时候，他们甚至与施暴者一起羞辱那些受害者、幸存者，自觉或不自觉地成为了帮凶。教会和宗教团体的行为就跟那些被耶稣称为瞎眼的宗教领袖一样，他们对无辜的受害者说：“你某种程度上也有错。你都干了些什么？说了些什么？这一切是怎么发生的？”或者，他们把性霸凌、性掠夺、性侵犯定性为性败坏，意即两厢情愿，共同犯罪，而不是有权有势的一方仗势欺人。其实，在性霸凌事件中，受害者并没有错，他们是被伤害的一方。

这些都是雇工的行为，不是牧人的行为。耶稣在这里使用“牧人”这个字眼，祂是要我们回到以西结书 34:4，神严厉斥责祂的民：“瘦弱的，你们没有养壮，有病的，你们没有医治，受伤的，你们没有缠裹，被逐的，你们没有领回，失丧的，你们没有寻找；但用强暴严严地辖制。”如果教会只关心市场营销，那就不需要关爱羊群的牧人了。如果教会只是为了市场营销，那么我们就比众人更可怜，我们就没有指望了。

五、好牧人要保护羊

教会的盼望是耶路撒冷的空坟墓，是坐在新耶路撒冷宝座上的耶稣基督，是被钉死在十字架上后来又复活的人子，祂把羊群召聚在一起，呼吁我们要彼此相爱，彼此扶持，彼此分担重担。我们不要做雇工，我们要做牧羊人。

祂说“我是好牧人”（约 10:11），而我们把这个形像变得疲软伤感，就像儿童圣经绘画书里的那样：耶稣看起来无动于衷，带着佛教的禅意，空灵地凝视者前方。但是，耶稣在这里说的好牧人不是这样的。大卫在诗篇里说：“你的杖，你的竿，都安慰我。”（诗 23:4）不是因为杖与竿看起来都很酷，拿着很有牧人的架势，而是牧人要拿着杖与竿来保护羊群。耶稣说，祂认识祂的羊，每只祂都认识，祂认识它们的声音。耶稣击退那些要把羊撕成碎片的掠食者。

许多人都有过可怕的经历，也许有些人已经跟别人多次讲述过，有些人却从来没有，甚

至连你的朋友、配偶和孩子都没有告诉。当你跟别人分享的这些遭遇的时候，可能有人想要羞辱你们，有些人想要怪罪你们，还有人对你说：“这是你的错，你可能生来就有罪。”就像他们说那个生来瞎眼的人那样。而耶稣驳斥这些说辞。耶稣说：我认识我的羊，我的羊也认识我，我知道每一只羊的名字。大家都抛弃了这个天生的瞎子，他所处的宗教团体本应该关心爱护他，但他却被不公地赶了出去，被排斥在外。耶稣做了什么呢？祂出去找这个瞎子并且找到了，耶稣的行为是好牧人的行为。就如诗篇 23:4 所写：“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害。”为什么不怕呢？不是因为死荫的幽谷不可怕，而是“因为你与我同在”。

我期待，每一间教会的牧师，都要在各种场合反复声明：“如果你们在教会有过被性霸凌的可怕经历，我们教会要在此爱护你、支持你、聆听你，并且装备你。我们教会不会羞辱你，不会拒绝你，不会赶你出去。教会是由弟兄姐妹组成的大家庭，大家彼此相爱、彼此扶持。”因为耶稣说，牧人本该如此行。

有些人可能会说：“我不敢跟教会说我的经历，我怕教会以为我出了什么问题，以为我不能再服事了，认为我已经损残了。”千万别这么想！不要误以为耶稣只是虚张声势的领袖，耶稣说，我是为你流血舍命的那位。耶稣承担我们的痛苦，承担我们的羞辱和创伤，祂为了我们的缘故而软弱无助，祂带着钉痕的双手和肋旁的伤口，这些都是祂受创伤的记号。但是，耶稣不

是受害者，祂已经得胜！如果我们与耶稣基督联合，我们的软弱无助不会让祂诧异震惊，祂知道我们受的伤痛，祂与我们联合，一路伴我们同行，祂还吩咐教会说：喂养我的羊。

问题是，教会会成为牧人吗？教会是站在软弱无助的人这边，还是站在施暴者那边？教会首先要确保制定健全的相关政策，发现疑点时，马上报告。任何时候，如果事情发生，要通告全教会。我们要关心照顾幸存者，确保我们的教会是一个让人感到安全的地方，他们在这里能得到支持和关爱，重新得力。这点至关重要，因为世界在看着我们，这是真的。更重要的是，将来我们每一个人都要在基督的台前交账。

我们生活在一个教会内外都有邪恶势力存在的时代，人们要知道的不是有没有狼、贼或者强盗，他们已经知道答案了。人们要问的是，有没有牧人？他是好牧人吗？

1963 年，十六大街浸信会教堂爆炸事件发生之后，人们聚集在教堂外面，牧师出去面对众人。他不知所措，接过人群中递过来的扩音器，开始背诵诗篇 23：耶和华是我的牧者，我必不致缺乏。根据一些新闻报道，有人在人群中认出这起爆炸案的其中一个肇事者，他也在现场观看。就像萤火虫飞向灯火一样，他在现场看着他带来的创伤，看着教堂熊熊燃烧的大火，看着惊恐万状的人们。他离开现场的时候，可能边走边想：永远不可能有正义，没人知道是谁干的，也没人会关心这件事。但他错了！

因为，好牧人不像艺术作品里表现得那样静态平和，真实的耶稣不是彩色玻璃，而是破损的身体。真实的耶稣被钉死在十字架上，祂进入这个世界的恐怖之中。真实的耶稣死而复活，祂说，我要一切掩盖和隐藏的事都有个交代！不仅如此，真实的耶稣与在座的每一个人心中最柔软、最隐藏的伤痛同在。真实的耶稣温柔慈祥，面向软弱无助、心里受伤的人。真实的耶稣

将自以为隐藏得很严实的人和事看得一清二楚。真实的耶稣的脸瘀青发肿、带有伤痕。有时候，这张脸被摔成无数碎片，从地上扫起，然而，真实的耶稣的脸是又真又活的。

因此，“耶和华是我的牧者”这一诗句，不只是我们害怕的时候向自己所发出的虔诚之语，也是要求我们采取行动的呼召。✝

“这一切都不伤人、不害物” ——在教会中营造抵制属灵虐待的文化^[1]

文 / 迈克尔·克鲁格 (Michael Kruger)

译 / 梁曙东

校 / 榉木

人奉基督和圣彼得的圣名制造丑闻。谁能继续容忍或保持沉默呢？^[2]

马丁·路德

1510年，马丁·路德还是一名虔诚的奥古斯丁修会修士，他得到一个特别且难得的机会，可以造访“永恒之城”——不仅是帝国，也是教会的荣耀之都——罗马。罗马是当时世界的属灵中心，是人“接近”神的地方。那里有贮藏的圣物；有许多圣徒的遗体，包括彼得和保罗；还有教会最伟大的领袖，包括神圣卓越的教皇儒略二世 (Pope Julius II, 1443-1513)。

但当路德访问罗马之后，他的殷切期望就破灭了。他看到的不是是一座荣耀之城，而是一座污秽之城，不仅在物质方面，属灵方面也是如此。问题出在教会的领导层。许多神甫公开堕落，表明自己完全不相信弥撒是有效的，他们与妓女的性淫乱关系广为人知。路德最终把罗马称为“罪孽的巢穴”。^[3]

路德在罗马的经历，对于他后来投身于教会改革起到了重要作用。路德关注的不仅是教会的教义问题，还有道德问题，尤其是神职人员的**道德**问题。教会最大的挑战并不是来自外部的世俗攻击，而是来自内部的道德败坏。值得感恩的是，路德有勇气挺身而出斥责教会肆意妄为的领导层。尽管他被控告为分裂和破坏教会，但他正在做历代先知们所做的事情：呼吁神的百姓悔改。

虽然自路德发声以来，教会领导层的光景有了很大改善，但每一代人都需要认识到，还有哪些领域仍需进步，并呼吁教会做出改变。笔者始终认为，其中需要改进的领域之一（虽不是唯一领域），就是非常普遍的牧师霸凌问题。在许多方面，我们已经忘记了谦卑、仆人式带领的圣经典范，反而吸引了

[1] 本文翻译转载自 Michael J. Kruger, *Bully pulpit: confronting the problem of spiritual abuse in the church* (Grand Rapids: Zondervan, 2022)。略有编辑，承蒙授权，特此致谢。——编者注
[2] 这句话出自马丁·路德的《九十五条论纲》(Ninety-Five Theses) 第 86 条。这段话反映了他对教会滥用宗教权威的强烈反对。——编者注
[3] John Dillenberger, ed., *Martin Luther: Selections from His Writings* (New York: Doubleday, 1962), 429.

自恋之人加入事奉，这等人虐待他们本应保护的羊群。

本文的目的，是列出一些小小的（就事情的范围而言是微小的）架构方面的步骤，帮助教会做出一些必要改变。本文无意敞开阐述教会论、教会治理或教会纪律惩治的所有相关方面，仅提出一些适度的架构改变，希望能补充和完善上述方面，或许也能消除一些盲点。

架构性问题只是教会文化的一部分。这方面无法尽言，但希望本文是一个起点。

预防机制：防止施虐领袖获得权力

阻止施虐牧师的最好方法，就是绝不要让他们获得权力。本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin）说得对：“小小预防胜过多多治疗”。^[4] 因此，教会需要再思吸引和招募教牧候选人的方式，好从一开始就剔除潜在的施虐领袖。这过程始于重新制定主任牧师或同等领袖职位的常规资格要求。也许我们一直在吸引错误类型的候选人，因为我们一直在用错误的方式寻找。以下是教牧遴选委员会需要考虑的几个要点。

1、品格先于能力

当教会整理教牧资格要求时，首先需要**确定一个愿景，明确他们认为一位主任牧师应该**

具有怎样的人品。通过查考有关基督徒领袖的重要经文可以看到，圣经所钟意的领袖不是恃强凌弱，而是满心温柔（参提前 3:3；多 1:7）；不是贪求不义之财，而是热心服事（参彼前 5:2）；不是专横辖制，而是以身作则（参彼前 5:3）；不是争竞嫉妒，而是温和良善（参提后 2:24）。

当然，这并不意味着遴选委员会只关心候选人的品格，其他方面的能力也很重要。但教会需要明确，恩赐并不是他们寻求的唯一（或主要）资格。

合乎圣经的教牧资格要求会让寻找过程变得清晰，因为容易施加属灵虐待的领袖往往喜欢谈论自己的能力——他们擅长什么，他们已经取得了怎样的成就。毕竟，这些领袖通常对自己的伟大已经深信不疑，他们绝不会错过每一个机会，与遴选委员会进一步探讨他们的伟大之处。他们可能还想谈谈自己的教义立场、事工理念或讲道方法。但他们并不热衷于谈论自己的品格，尤其是当人们期待他们表现出柔和、谦卑，以及有仆人般的心志时。

这其中的关键是：如果我们不是按照世俗原则，而是按照圣经原则来制定牧师的资格要求，那么对于可能施虐的牧师而言，提出这要求的职位就变得没有吸引力了。关键的问题不仅在于教会是否会被潜在的牧师所吸引，还在于潜在的牧师是否会被这样的教会

[4] “On the Protection of Towns from Fire,” *Pennsylvania Gazette*, February 4, 1734/35, in Leonard W. Labaree, ed., *The Papers of Benjamin Franklin*, Volume 2: January 1, 1735, through December 31, 1744 (New Haven: Yale University Press, 1961), 12–15.

所吸引。在剔除“坏分子”的时候，后者与前者同样重要。如果潜在的施虐牧师不喜欢他们所看到的要求，自愿退出遴选过程，那就最好不过了。

当然，一个挥之不去的问题就是，遴选委员会如何才能准确了解候选人的品格。在这里，我们必须认识到我们现行的制度，即只要求候选人提供几份推荐信的这种做法的局限之处（这再明显不过了）。虽然推荐人有一定参考价值，但人人都知道，他们都是候选人亲自挑选的朋友，因此不大可能对候选人的品格做出负面评价。除了极少数情况外，推荐人不可避免会对接受评估的人大发溢美之词。

为了一层一层深入了解候选人的品格，建议采取一些额外步骤：

1) 获准联系在候选人前两份服事中，曾在其手下工作的**同工**。这些人包括助理牧师、行政助理、事工协调人等等。如果承诺谈话保密，这些人就可能会在候选人品格方面提供更为准确的信息。

2) 获准接触候选人之前教会中的**女性**，无论是义工领袖还是全职同工。根据笔者的经验，遴选委员会几乎从不与女性讨论，而只与男性谈话，且只与候选人亲自挑选的男性谈话。这是一个有纰漏的制度。女性对她们所在教会的看法往往与男性截然不同。

3) 获准与候选人之前所在教会的长老进行交流，而不仅仅是候选人亲自挑选的长老。

他们在牧师离任后对他的评价（当然对此保密）会很有启发性。

4) 请候选人谈谈他在多年来的服事中遇到的任何冲突，以及他是如何解决这些冲突的。如果候选人存在尚未解决的冲突，他因此仍与相关同工关系疏远，那么需要对这些冲突进行深入了解。如果候选人在每一个冲突故事中都把自己塑造成英雄，而其他人都因不顺服他的权柄而受到责备，这就是危险信号——“杀出一条血路”是施虐型领袖的典型标志。

候选人可能会拒绝配合这些步骤。但这本身可能就是一个讯号，或许也是考虑其他候选人的一个理由。有一些人可能会问：如此严格地调查一个人的品格，是不是不太公平？毕竟，任何一个在事工中长期服事的人岂不都会有不喜欢他们的人吗？这样的过程难道不会发掘出大量的负面信息吗？也许会。但这并不意味着这个过程不公平。相反，这应该让遴选委员会更清醒、更现实地认识到，无论他们聘用谁，这人都会有需要认真对待的弱点。

这样的结果会比现行制度好得多。按照目前的制度，遴选委员会可能会假装已经找到了一个几乎完美无缺的候选人（尽管他们清楚知道事实并非如此，并在会众面前如此地描述他。这种情况——天真地把一位新牧师放在一个可敬地位上，因此人们不觉得有必要让这样一个“完美”的候选人接受督责——不仅会营造一个容易发生施虐的环境，而且一旦人们意识到他并不完全时，便无可避免地导致梦想的破灭。

2、团队精神先于等级制度

教牧资格要求中应该包括另一条理想特征：一位牧师需要注重团队建设与合作，而不是用自上而下、等级森严的方式执行他的工作。换句话说，遴选委员会应明确指出，**他们需要的是一位凭共识和以身作则，而不是通过下命令或强迫方式进行带领的牧师**（参彼前5:3）。要记住，许多施虐的领袖之所以担任领袖职位，是因为这职位给人权力和控制力。他们想事先知道自己会是负责人，他们要发号施令，有点像足球队主教练，可以做出重大决定，随心所欲地雇用和解雇任何人。当然，他们可能会口口声声说要有众数长老，要与弟兄们彼此顺服。但归根结底，他们只是想掌控一切。一旦他们意识到这份工作没有这样的权力，他们可能就会另谋高就。

3、问责重于保密

最后，教牧资格要求应表明，**教会要为牧师制定一个有实质内涵的问责计划**。这需要就具体的结构和程序方面的建议进行更多的讨论。但教会应明确表示，他们要设立一个透明体系，会众可以借此表明他们对主任牧师的担忧，而不会因此被禁言、列入黑名单或被孤立。教会需要声明：希望避免出现一种人们不敢说话的恐惧文化，而是建立一种看重所有人的发声——即使是批评教会领袖的发声——都会被人听到、得到尊重和重视的文化。

教会需要当心，不要滥用问责体系，以此鼓励会众去批评牧师。其目的不是为了激起抱怨和不满，毕竟这样的事从来都不缺。相反，目标是为了营造一个安全的空间，让担忧可以被提出，而不会对提出问题的人进行报复和针对性攻击。

问责机制：一旦教会领袖掌权，就对其进行监督

教会一旦聘用了一位牧师，就必须要有个程序对其进行适当的监督和牧养。一个又一个属灵虐待的案例表明，正是由于缺乏真正的问责制度，才让牧师获得过大权力，然后滥用这权力，而几乎无需承担任何后果。由于篇幅所限，就这些问题的讨论，我们在此只能开个头。由于不同宗派的教会治理规则差异很大，以下建议不一定适用于每一个宗派。你需要确定哪些架构改革适合你的具体处境。

1、限制权力

我们首先考虑最切实的策略，就是采取措施，确保在主任牧师周围不会形成一种“名牧”文化。为了防止形成个人崇拜，教会可以采取几个步骤限制主任牧师的权力：

1) 由于大多数主任牧师同时也是长老会议的主席或协调人，因此他们有能力制定议程、控制信息流、主导长老会议的整体走向。^[5]但圣经并没有规定必须采用此结构。事实上，

[5] 在许多长老会宗派中，因其职位，牧师是理所当然的会议主持人，但这并不意味着他需要决定议程，他可以把这工作委派给其他人办理。

让另一位长老担任这一职务可能是明智之举，这样主任牧师就无法控制议程，这也能切实体现出主任牧师对其他领袖的顺服。

2) 牧师拥有地位和影响力，这在很大程度上是因为他们几乎承担了教会所有的教导和讲道工作。有规律地轮流安排讲道，让其他牧者更多地走上讲台，可以使教会不至于过分聚焦于一个人。但较小型的教会可能很难做出这样安排。

3) 把聘用和解雇同工的事务单单授权给主任牧师，会使权力处在一种危险的水平。正如我们所看到的，这会在同工中间制造一种恐惧，担心他可能利用这种权力进行报复。一种替代方案就是，所有聘用和解雇提议都应首先呈交一个独立委员会，其成员包括长老和非长老（包括男性和女性）。为便于讨论，我们暂且将其称为问责委员会（它也会有我们将要讨论的其他职能）。委员会将评估每一种人员配置情况，然后向长老会议提出建议，由后者做出最终决定。

2、真实反馈

如果长老会议想准确了解他们自己牧师的表现和品格，这就需要有一个细致的年度评审流程。通过这个流程，反馈意见可以传达和转呈给整个领导层，而提出反馈意见的人不会受到报复。通过几个步骤可以实现这一点：

1) 年度评审流程的参与者不仅需要包括主任牧师的核心同工（他们通常是牧师最亲密的朋友），还应有在他手下工作的人员和一

些教会成员，男女都要有。即使教会领袖可能会知道是谁写了这些评审意见，但他们仍需仔细考虑是否向主任牧师透露评审人的身份。主任牧师当然要看到这些评论，但明智的做法是至少让一些评论匿名，这样人们就可以开诚布公，而不必担心报复。

2) 这些年度评审报告应该每年与全体长老会议公开分享。大多数虐待案例反复出现的一个问题，就是领导层的大部分人对主任牧师长期存在的问题一无所知。当问题最终暴露时，他们才感到震惊（因此更有可能相信受害者在撒谎）。公开向整个长老会议分发这些评审报告，应该有助于避免这一问题。

3) 此外，应要求主任牧师对他们下属的每一位同工进行认真彻底的年度评审。这样做主要是为了保护同工，使他们将来不会受到施虐的主任牧师的报复性指控。在一个属灵虐待的案例中，主任牧师多年来一直没有对同工进行书面评审，因此他就可以对同工过去的表现信口开河。如果有书面评审记录，同工就有机会为自己辩护。

3、独立的领导层

如前所述，当一位施虐的领袖发现，追责他的人要么是他的亲信，要么是对他唯唯诺诺、不敢与他对质的人，他就会在这样的环境中如鱼得水。如果真有人起来与他对质，这些人通常会被孤立，逐出教会。为了解决这问题，教会需要确保主任牧师身边的一些领袖是真正独立于他之外的。以下是一些建议：

1) 在政界，人们经常建议实行**任期制**，以铲除那些听命于说客的职业政客，而用新人、独立的人取而代之。出于类似原因，一些教会采用了这种制度，设定长老会议成员的任期，然后让他们退出一段时间。^[6] 这可能是保持教会健康的方法，确保长老会议总是有新的声音。然而，长老人数有限的小型教会可能做不到这一点。

2) 应特别小心处理新长老加入长老会议的程序，这样，长老就不会只是主任牧师钦点的人选。应该由会众而不是主任牧师来选立长老。基于这一点，教会在允许主任牧师的家人进入长老会上需要特别谨慎。

3) 马尔科姆·格拉德威尔 (Malcolm Gladwell) 指出，大多数机构或组织都缺少一个来自外部的“讲真话的人”，这样的人不受标准社会等级制度约束，愿意质疑大多数人认为理所当然的事情。^[7] 诚然，我们知道很难找到这样的人进入长老会议或治理机构。但教会可以首先认识到，他们挑选的长老往往已经是身处传统结构和模式当中的人。坦率地说，有些教会把长老会议当成了精英俱乐部，只有某些人才会被邀请加入。但是，如果长老会议寻找不受限于这些现有模式的领袖，他们就可能会找到更多讲真话的人，远超他们的预期。这些人可能来自不

同社会阶层、不同职业、不同教育背景，或不同民族和种族群体。

4) 为领导层加入独立外部声音的另一种方法，就是邀请女性参与。如前所述，女性观察教会的视角通常与男性截然不同，而她们的声音并不总是被人听到。对于只允许男性是长老会议成员、践行性别互补论的教会来说，仍有一些方法可以做到这一点。最近，美国长老会 (PCA) 建议让女性加入官方委员会，一些教会让女性成为正式教会委员会中的无投票权顾问。^[8] 不论如何，让女性发声，可以防止教会领导层变得过于偏狭和向内生长。

值得注意的一点是，一些教会为了避免长老会议出现“一言堂”的情况，他们坚持采取一种政策，规定长老会议的每一个决定都必须一致通过。这种政策要求，长老会议只有在百分之百同意的情况下才能采取某种行动。乍一看，这似乎是一项促进合一与和谐的健康政策。不幸的是，情况恰恰相反。它保护了施虐的领袖，使其免于问责，并且压制了不同意见。^[9]

一旦施行了这种政策，长老会议成员就不太愿意说出自己的想法，也不太愿意投下唯一的反对票，因为他们知道这会阻碍整个决策过程。因此，长老会议中那些通常会提出健

[6] 另一种做法，不是让成员退出长老会议，而是重新调整各个委员会的成员构成。

[7] Malcolm Gladwell, *Talking to Strangers: What We Should Know about the People We Don't Know* (New York: Little, Brown, and Company, 2019), 99.

[8] See the report at http://www.pcahistory.org/pca/studies/2017_WIM.pdf. 本文使用的中文版：<https://zh.ligonier.org/resources/creeds-and-confessions/westminster-confession-of-faith/>。

[9] Jamie Dunlop, "Should Elders Insist on Unanimity?," 9Marks, October 28, 2018, <https://www.9marks.org/article/should-elders-insist-on-unanimity/>.

康异议的外围声音就会感到压力，而不得不与长老会议其他成员保持一致，以保证全票通过。这就造成了一种实际上并不存在的合一假象。当长老会议将最终决定作为“一致通过”的成果呈现在会众面前时，这种假象就会进一步传播开去——讲得最轻，这也是一种误导。

此外，施虐的牧师会利用全体一致这一要求来维持自己的权力。当一位施虐的领袖想要阻止某件事发生，他所需要的只是让他的一个忠实追随者投下反对票即可。更糟糕的是，如果他的虐待行为曝光，长老会议也无法将他撤职，因为这需要全票通过——即使在最好的情况下，这也是极不可能做到的，尤其是当牧师在长老会议有忠实的追随者时。从理论上讲，即使长老会议全体成员都投票反对这人，这位牧师自己也可以投下反对票，这仍然会导致投票无法全数通过！

4、真正透明

属灵虐待在强调沉默、保密和自我保护的教会文化中得以滋生兴旺。与此相反，行事开放透明的教会可以营造起一种抵制虐待的文化。以下是一些提高透明度的方法：

1) 在许多宗派当中，长老会议是公开的，任何教会成员都可以自由地前来旁听，有一些教会甚至允许提问，这或许会使你很吃惊。当然在某些需要保密的情况下，长老开

会时可能需要进入“闭门会议”（executive session）环节。但在大多数情况下，教会事务都是公开事务。智慧的做法，就是教会广而告之，让人知道长老会议是公开的，甚至是鼓励成员参加的。在教会礼拜堂等较大场所举行长老会议，是鼓励更多人参加的一种方法。教会可能会惊讶地发现，一旦有其他人在场观看，长老们的工作方式就会大不一样（指的是在好的方面）。

2) 同样，长老会议的记录也应该向全体教会成员公开，例如可以发布在教会网站上。当然，闭门会议的内容不必放在其中。这样做，在一定程度上提高了会议议题和决策的透明度。

3) 实现更高透明度的关键步骤，就是教会要建立一种文化，会众可以自由地提出对教会事工的问题或担忧，却不会受到审查或压制。属灵虐待的教会因实施禁言规则（无论是明示还是暗示）而臭名昭著。在这些教会，教会同工或成员不得与其他人讨论教会的问题，表面上是为了避免流言蜚语，或防止分门结党；^[10]但这种审查制度通常被用来保护现任领袖的权力。正如约翰逊（Johnson）和范冯德伦（VanVonderen）所指出那样：“沉默成了保护牧师权力地位的堡垒围墙，使其免受审查或挑战。”^[11]因此，建议教会应该一年一次召开公众论坛，让人有机会公开交换关于教会状况的意见，教会领袖对此应有接受，而不是辩解的态度。

[10] Lisa Oakley and Kathryn Kinmond, *Breaking the Silence on Spiritual Abuse* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 28–30.

[11] David Johnson and Jeff VanVonderen, *The Subtle Power of Spiritual Abuse: Recognizing and Escaping Spiritual Manipulation and False Spiritual Authority within the Church* (Minneapolis: Bethany House, 1991), 67.

保护机制：关怀勇敢揭露虐待行为的人

即使有良好的预防计划和督责机制，教会仍然会出现属灵虐待的情况。这种情况发生时，教会必须有一个明确计划，确保当有人提出这些问题时应如何处理。再次承认，每一个宗派都有自己的判断程序。这里的目的不是要建立一个新程序，也不是要取代现有架构。以下建议希望能对这种程序起到补充作用，让它更有效地保护受虐者。

1、开展防虐待培训

教会投入大量时间，在神学和实践问题上培训教会领袖，就是教会的长老、执事和同工。近年来，许多教会都加强对同工进行有关儿童性虐待，以及如何发现性虐待的培训。同样，教会领袖也需要接受一些有关属灵虐待的正式培训。牧师们甚至可以进行一系列的讲道，教导会众合神心意的教会权柄和领袖应该是怎样的，以及人们对此可能有的曲解。公开讨论这类问题可以改变教会文化，因为这可以提醒会众，基督徒的带领者应当是怎样的。

2、成立问责委员会

如上所述，教会应该考虑设立一个由长老和非长老（包括男性和女性）组成的问责委员会。该委员会的目的是提供一个专门空间，处理与主任牧师的工作表现有关的问题，以及与主任牧师的行为有关的任何投诉。该委员会也应处理其他教会领袖的问题，因为虐

待并不仅仅发生在主任牧师这一职位上。在处理有关属灵虐待的申诉时，该委员会要起到中枢作用。

问责委员会的另一个目的，是保护提出投诉的人。霸凌的牧师之所以能保持控制权，主要是因为他们能对批评他们的人实施报复。委员会有权保护受害者免受施虐牧师的伤害。在这一点上，教会必须确保委员会成员是独立选出，而不只是主任牧师喜欢的人。

该委员会需要定期向主任牧师和长老会议全面报告工作情况，这样它就不会成为向更扩大的领导层隐瞒问题的地方。

3、采取开放的姿态

随着我们所处的现代文化对虐待问题越来越敏感，我们常听到这样一句口头禅：“相信受害者。”如果这意味着受害者的说法应自动被视为证据确凿，那么这种观点就该予以拒绝。但通常大多数人使用这句口头禅的时候并不是这意思，而是为了说明，包括教会在内的组织对控告者的态度应是同情和开放，而不是充满疑虑和怀疑。这是一种简要的说法，就是教会不应假定控告者在撒谎，而是应当认真对待他们的指控。或者，直白地说，控告者不应受到指控。他们应有与其他人相同的权利：除非证明他们有罪，否则就应看他们为无罪。

难道不是所有教会都应以同情和开放的态度对待虐待指控吗？不幸的是，情况并非总

是如此。一次又一次，那些站出来对施虐领袖的行为表示担忧的人总是遭到怀疑，他们常常发现自己倒成了受审的人。他们不仅没有得到同情，反而遭到怀疑和猜忌——人们通常会搬出像箴言 18:17 的经文^[12]来支持这样的怀疑。

试想一下，假如一位姐妹声称主任牧师待人严厉粗暴。在她提出这些指控之后，很快发现自己和一群男性单独待在一个房间里，而这些男性恰好都是主任牧师的密友。突然之间，他们开始向她提出各种问题，基本上是在盘问她。不难想象，她会觉得自己才是被调查的对象。而当这位主任牧师与这些人幕后交谈时，情况只会变得更糟，他们会编造一个关于这位姐妹的故事，声称她很难服从管理，不愿顺服。

正是出于这些原因，教会需要为那些站出来声称受到虐待的人营造一种开放的文化。再次重申，我们不是要取消无罪推定，而是要摒弃那种完全带着偏见（更不用说符合圣经）的默认推定，即控告者在说谎。这种文化的转变首先要从问责委员会开始，而这个委员会应由那些富有关怀、同情和怜悯之心的人组成。

4、聘请第三方进行独立调查

最近对属灵虐待的研究暴露了现行体系的诸多问题，而其中一个最重要的问题，就是对虐待指控的调查方式。通常情况下，这种调查是在内部，且往往是由施虐牧师的朋友或同事进行，而这些人并没有受过如何识别虐待的真正训练。当然，许多这样的内部调查最终都会为施虐牧师平反。这恰恰就是对比尔·海贝尔斯 (Bill Hybels)^[13]、史蒂夫·提米斯 (Steve Timmis)^[14] 和詹姆斯·麦克唐纳 (James MacDonald)^[15] 等人调查的套路。在上述每一件案情中，最初的“调查”似乎都为这些教会领袖洗脱罪责，只是后来经过更仔细的审查，虐待事实才被认定。

这些案例提醒我们，教会理事会和长老会可能会犯错误。并非他们所做的每一个决定都是准确或敬虔的。除非我们准备为教会无谬论辩护，否则我们必须承认存在着这种可能。正如《威斯敏斯特信条》所说的那样：“自从使徒时代以来，所有的教会总会或会议，无论是普通的，还是特别的，都有可能犯错误，而且有许多已经犯错。”^[16] 我们可以看一下印第安纳州一间 PCA 教会牧师的案子。^[17] 尽管这是一起性虐待案件，而非属灵虐待的案件，但也暴露了同样的问题。

[12] 箴言 18:17：先诉情由的，似乎有理；但邻舍来到，就察出实情。

[13] 比尔·海贝尔斯是美国柳溪社区教会 (Willow Creek Community Church) 的创始人，至少有 10 名妇女公开指控海贝尔斯行为不端和滥权。——编者注

[14] 史蒂夫·提米斯是“使徒行传 29 章植堂网络” (Acts 29 Church Planting Network) 首席执行官，被控滥用职权，欺凌、恐吓、加添繁重的牧养担子，甚至威胁对那些抵抗者进行教会纪律处罚。——编者注

[15] 詹姆斯·麦克唐纳是美国丰收圣经教会 (Harvest Bible Chapel) 的牧师，因“侮辱、贬低和言语欺凌他人以及不当行使职责和属灵权柄等原因而被取消事奉资格”。——编者注

[16] Westminster Confession of Faith, 31.3, http://files1.wts.edu/uploads/pdf/about/WCF_30.pdf. 中文使用王志勇牧师翻译的版本。

[17] Julie Roys, “Indiana Presbytery Will Put Pastor Accused of Sexual Abuse on Trial,” *Roys Report*, May 17,

2019年，有五人站出来投诉该教会牧师在性方面有不当行为，区会的初步调查结论是“不推定有罪”。但受害者抱怨区会“处理不当”，“保护”了施虐的牧师。^[18] 其中一位受害者抱怨说：“他们（区会）有时对我们非常轻蔑，非常不了解精神创伤的情况，在整个过程当中非常明显地偏袒他们的同事。”^[19] 调查委员会中一位无投票权的女性成员也注意到了这一偏见。她认为，委员会对受害者的盘问比对牧师的盘问更有力度，甚至开玩笑说，人多么容易就会认为某种行为是“性骚扰”。^[20] 感恩的是，更高一级的教会法庭重新审查了这个案子，最终裁定有充分证据对这位牧师进行审断。^[21]

当教会面临可信的属灵虐待指控时，标准的做法应当是聘请一个独立的、了解如何恰当调查虐待案件的外部机构（财政拮据可能会妨碍一些教会这样做）。使用外部帮助并不否定或取代长老会议或区会的适当角色；这只是承认有时教会需要自己可能无法提供的专业知识。教会的司法程序和使用外部组织并不相互排斥。还有一点要注意：教会或组织声称调查独立，并不意味着事实就是如此；如果教会仍然控制着调查过程和调查结果的发布，那么调查就不是真正独立的。^[22]

5、为受害者提供程序和法律指引

研究过属灵虐待案件司法方面的人可以很明显地发现，施虐者往往比受害者更了解其宗派的法律和司法程序。毫无疑问，这主要是因为施虐者通常是牧师，他们对教会法庭如何运作有基本了解，而一般的受害者不是牧师，对教会法庭、如何提出投诉或审问可能涉及的事情一无所知。在笔者研究的几个案例中，受害者对于如何进一步采取行动就像在黑暗中摸索，而霸凌的牧师则迅速有效地在每一个转折点上设置了精心策划的法律障碍（通常他会得到同情他的长老们的帮助，愿意为他的事情而战）。而且，霸凌的牧师会得到各种支持，而受害者得到的帮助却微乎其微。

为解决这个问题，建议教会为任何向问责委员会提出投诉或表明担忧的人提供程序和法律指引。而为受害者提供法律指引的人，并不是指在法庭体系工作的律师（尽管在某些情形里可能需要），而是指熟悉这间教会或宗派司法程序方面的专家，并且这人与该教会或教会领导层没有任何关系。这后一点是关键。这位法律顾问必须是一个真正的第三方，合法、全力地为受害者服务。

[18] 2021, <https://julieroys.com/indiana-presbytery-sexual-abuse-trial/>.
Jackson Elliott, “Former Members of Indiana Church Accuse Pastor of Sexual Abuse and Presbytery of Covering It Up,” *Roys Report*, May 12, 2021, <https://julieroys.com/pastor-accused-of-sexual-abuse-cover-up/>.

[19] Elliott, “Former Members of Indiana Church Accuse Pastor of Sexual Abuse.”

[20] Elliott, “Former Members of Indiana Church Accuse Pastor of Sexual Abuse.”

[21] Roys, “Indiana Presbytery Will Put Pastor Accused of Sexual Abuse on Trial.”

[22] Boz Tchividjian, “Are Abuse Survivors Best Served When Institutions Investigate Themselves?,” *Religion News Service*, October 16, 2015, <https://religionnews.com/2015/10/16/are-abusesurvivors-best-served-when-institutions-investigate-themselves/>.

6、与受害者沟通敏感信息

在诸多有关虐待情况的案例中，一个显而易见的事实是：教会通常不会就着调查过程与受害者沟通，但会与施虐的领袖进行沟通。由于主任牧师已经从其他长老或长老会成员那里“听到风声”，所以他往往能掌握事态的发展，甚至能获得“小道消息”。与此同时，人们却以“保密”之名，对受害者往往什么都不说。

相比之下，教会和第三方调查小组需要制定一种与受害者沟通敏感信息的方式，让受害者从一开始就参与进来，充分了解调查的进展情况，并允许其对任何公开声明或报告内容提出意见和反馈。

7、给予受害者辅导和属灵关怀

属灵虐待对受害者的影响可能是毁灭性的。^[23]这种伤害不仅仅是由施虐的领袖最初的行为造成的，也是在受害者站出来指证之后漫长而痛苦的过程中产生的。在长达数月甚至数年的时间里，受害者会遭受施虐领袖策略性的报复，包括对她们品格的攻击、关系的破裂、法律纠纷、被反告为诽谤，等等。

可悲的是，大多数教会花费更多时间关怀施虐的牧师，而不是受害者。在一桩又一桩的虐待案件中，大多数长老会议或区会都花费了大量的时间与施虐的牧师会面，对其进行辅导和牧养，却很少对受害者进行关怀。显

然，教会需要积极主动地为受害者提供属灵上的支持，帮助他们渡过这样的难关。最有帮助的可能是第三方圣经辅导员——最好是在虐待案件处理方面有经验的人，这位辅导员可以为受害者提供属灵的引导和安慰。

一些教会可能会抵制这种做法，认为受害者只需要本教会其他牧师或全职长老的辅导就够了。这种做法有值得担忧的地方。其中之一就是，本教会的这些其他牧师或长老有可能是被告的朋友，这会让受害者怀疑他们的忠诚度，他们是否值得信任。当然，这并不意味着要把本教会的长老从这过程中排除出去，或阻止他们去关心受害者。这只是提醒教会应该认识到，第三方圣经辅导员是牧养过程中一个重要的步骤。

8、总结

对揭露虐待行为之人的关怀，涉及很多复杂多变的情况，我们可以通过一个例子加以总结。

假设教会中的一位姐妹是教会慈惠事工的负责人，她与主任牧师一道工作，并向他汇报。多年来，这位姐妹一直受到主任牧师专横粗暴的对待，她最终决定举报这种行为。她向问责委员会讲述了自己的经历。该委员会由男性和女性组成，他们接受过如何识别虐待行为的培训（至少是总体上的培训），并对此类申诉表现出同情和开放的态度。接到投诉后，他们可以采取以下步骤：

[23] 在本书的第六章，作者详细描述了属灵虐待对于受害者带来的毁灭性影响。——编者注

1) 通知长老会议和主任牧师，有人对主任牧师提出了投诉，他们正在作进一步的调查。

2) 向这位姐妹保证：教会爱她，她所关心的问题会得到严肃对待，她会受到保护，使她免受报复。

3) 聘请第三方圣经辅导员（最好是接受过虐待案件培训的）来帮助这位姐妹，引导她进行任何需要的属灵医治和恢复。

4) 聘请教会外部的独立法律顾问，向这位姐妹提供程序和法律指导，告知她在教会法庭上的选择——例如，教会司法程序如何运作，如何提出指控，以及问询会涉及什么。

5) 与受害者（可能是多位）协商，聘请外部第三方机构对虐待指控展开彻底调查。

6) 向长老会议提出最终建议，由其决定应该采取什么措施。在一些教会，可能会有更高级别的管理机构（如区会、主教），长老会议可以向其寻求进一步帮助和指导。

请记住，上述过程只是一个建议；它可能不完全符合某一特定宗派的治理架构。毫无疑问，还有其他方法可以保护受害者，并追究施虐领袖的责任。当然，没有任何一种制度是完美的。即使遵循了上述建议的步骤，问责委员会也提出了建议，长老会议可能仍会拒绝追究施虐领袖的责任。但是，关键的一点在于，教会至少要制定一个计划，知道在出现虐待指控时可以如何处理。

结论

如果属灵虐待是当今教会中一个真实存在的问题（确实如此！），如果这种虐待违背圣经并使人失去事奉资格（确实如此！），如果施虐领袖和教会经常以残忍和咄咄逼人的手段报复受害者（他们会这样行！），如果这些手段对受害者的生活造成毁灭性打击（确实如此！），那么结论只有一个：教会必须采取措施保护主的羊。

仅仅意识到和关心这个问题还远远不够。教会必须采取行动！本文列出了教会可以采取行动的三个关键方面。**预防**：教会必须尽力从一开始就为选立领袖制定一个在根本上符合圣经的愿景，这样的愿景对有属灵虐待倾向的领袖没有吸引力，从而把这类候选人剔除掉。**问责**：太多的教会有一种保密、自我保护和形象管理的文化，这些因素为属灵虐待提供了温床。与此相反，教会必须营造一种开放、透明的文化，对高层领袖进行真正的问责。最后是**保护**：教会必须有一个明确、组织周全的计划来处理虐待投诉，并在处理过程中对受害者进行关怀和保护。✦

作者简介：

迈克尔·克鲁格（Michael Kruger）是美国神学家，夏洛特改革宗神学院（Reformed Theological Seminary in Charlotte）的院长，并担任新约和初代教会史的教授，在福音长老会（Evangelical Presbyterian Church）被按立为牧师。

从律师视角看教会内的性虐待事件^[1]

文 / 理查德·圭多 (Richard L. Guido)

译 / 郭春雨

校 / 正真

在教会中，若有一位姐妹说自己受到了家人、其他教会成员或圣职人员性虐待，教会有哪些义务呢？性虐待的受害者（尽管男性也可能成为性虐待的受害者，但这种情况并不常见，本文提及受害者处均指代“女性”）作为基督的小羊委身教会，教会就有义务帮助她、保护她（参约 21:15-17）。教会不仅对她，而且也对被指控的性虐待者与全体会众负有牧养责任。同时，教会也对政府官员^[2]与教会外的其他人负有重要义务。因此，教会在处理性虐待的投诉时，必须仔细考虑所有这些牧养关系与外部义务。

教会内部调查

教会内部调查必须彻底、谨慎，并且需要保密。教会应该了解性虐待者通常具有哪些特征，其中一些特征可能会误导调查人员，使

其失去警惕。如果教会已事先制定了处理性虐待的策略，那就最好不过了。^[3]

教会的第一反应可能是力求在教会内部达成和解（依据马太福音 18:15-19），但在采取其他步骤之前，教会要当心，不要草率行事。圣经中和好的本质是弟兄姐妹之间在基督里的彼此相交。然而，鉴于受害者所受伤害的性质，以及受害者与性虐待者之间的权力不对等，他们之间如果继续来往，尤其是在早期阶段，可能会弊大于利。

教会还必须认识到，对受害者来说，调查过程是一种折磨。因为这个过程要求她向有属灵权柄的人透露最敏感的事情。

教会对被指控者也负有牧养责任。一方面，性虐待指控会对其家庭关系、经济状况和个人声誉产生巨大影响。另一方面，包括无

[1] 本文翻译自美国正统长老会网站：https://www.opc.org/nh.html?article_id=1053。2024年5月存取。本文不构成法律建议，也不能替代法律咨询。有关个案，请咨询所在地区的法律顾问。文章略有编辑。承蒙授权翻译转载，特此致谢！——编者注

[2] 《威斯敏斯特信条》23章“论国家官员”中提到：上帝是至高的主和全世界的王，祂在自己之下设立国家官员治理人民，是为了祂自己的荣耀和公众的利益，因此赋与他们佩剑的权柄，用以保护并鼓励行善的，处罚作恶的（参罗 13:1-4；彼前 2:13-14）。——编者注

[3] 本期另一篇文章《“这一切都不伤人、不害物”——在教会中营造抵制属灵虐待的文化》提供了一个教会如何处理虐待的架构性策略，读者可以一并阅读参考。——编者注

罪推定在内的被告权利也必须得到尊重。因此，教会在听取被指控者对案件的陈述时，必须谨慎行事并保守秘密。

当然，教会在调查性虐待指控时，也必须关注教会的其他成员。尽管教会应努力保守秘密，但也有责任发出警告。

政府和其他机构可能是有益的盟友。教会可能需要与警方、法律顾问、专业咨询师、医疗专业人员、社会工作者、私人调查员及儿童保护服务机构联系。从这个意义上说，教会可能更像是在协调各方力量来帮助受害者，而不是独自提供帮助。^[4]

如果指控涉及教会所聘用的人员，教会应立即通知保险公司（后文在“民事诉讼”部分会再谈到这一点）。^[5]

在涉及儿童性虐案中，教会有法律上的义务向当局报案，否则将受到法律制裁。一般来说，教会没有法律上的义务报告其他家庭虐待事件，但是美国有许多州都规定医务人员在发现证明虐待行为的伤害时有报案的义务。^[6]

对教会和受害者来说，有两个关键因素需要考虑到。其一，需要了解进一步处理此事的成本，尤其是在需要进行教会外部的民事诉

讼的情况下，比如：受害者需要支付多少费用？教会是否会考虑帮助受害者支付？支付多少？是否会指派执事来帮助她？是否会帮助她找律师？其二，涉及诉讼时效的法规，这些法规规定了提出法律赔偿要求的时限。需要留意，计算诉讼时效的时间，是从何时开始计算。

立即采取措施

如果教会通过调查确定受害者处于危险之中，就需要立即采取措施，使她免受进一步的伤害。这可能意味着将她与性虐待者隔开，尽管这个过程很不容易，尤其是被指控者是圣职人员，或是受害人的配偶或家属。如果受害者的亲友无法提供帮助，教会可以在教会内呼召一个“寄养家庭”作为“庇护所”，可能还需要提供餐食并帮助照顾孩子。如果受害者有个人的防止家暴安全计划，她也可以根据该计划采取行动。这可能包括更换家中的门锁、以自己的名义开设新的银行账户、办理新信用卡、确保自己有汽车及房屋的备用钥匙，以及使用预先设定的避险路线转移到预先选好的保密应急场所。

教会还可以建议受害者申请保护令。根据各州的法律，这些命令有多种形式。^[7]一般来说，这些命令暂时禁止性虐待者与受害者接触，

[4] 在不同的国家、地区，教会在社会中的地位、权利、能采取的行动有所不同。若教会无权、无法如此联系，仍可以在这一点上有所行动，例如：鼓励受害者更全面地考虑这些资源，并合宜地联系这些机构。——编者注

[5] 在美国，保险公司可以为各教会量身定做保险方案，承保范围包括建筑、大型活动、车辆等的损害赔偿，以及教会员工的人身或精神伤害所造成的损害赔偿。

[6] 2020年，中国出台“侵害未成年人案件强制报告制度”，规定当发现未成年遭受不法侵害时，有关单位和个人必须立即报告。多省市把强制报告纳入110接警平台，进一步畅通快速报告渠道。——编者注

[7] 中国《反家庭暴力法》规定：当事人因遭受家庭暴力或者面临家庭暴力的现实危险，向人民法院申请人身安全保护令的，人民法院应当受理。人民法院受理申请后，应当在七十二小时内作出人身安全保护令或者驳回申请；情况紧急的，应当在二十四小时内作出。——编者注

有时也禁止性虐待者在限定的原因以外与她的孩子接触。保护令有时可以在紧急且保密的情况下获得，无需经过事先申请或听证。性虐待者若违反保护令可能会被逮捕。

正式的教会纪律

在完成调查之后，教会可以决定对性虐待者进行正式的教会惩戒（但是，若受害者尚未做好准备，教会应避免在教会法庭上与性虐待者对质），以教会名义对个人采取行动，以维护教会的纯洁、和平与秩序。因此，教会惩戒不同于刑事案件，因为在刑事案件中，由国家采取行动维护公共秩序，惩罚不法行为。教会惩戒也不同于民事诉讼，因为在民事诉讼中，受害方可以要求对其所受伤害进行经济赔偿。教会惩戒措施包括训诫、斥责、暂停服事、暂停圣餐、撤销职分以及除名。

不过，在通盘考虑其他补救措施之前，正式的教会惩戒可能会有问题。首先，刑事与民事解决方案对于惩罚性虐待者并赔偿受害者提供了教会所不具备的途径。其次，教会惩戒也可能对受害者在刑事或民事诉讼中获得的权益造成破坏，并且可能会使教会卷入将来的法律诉讼。

刑事诉讼

教会可能会建议受害者对性虐待者提起刑事诉讼。刑事诉讼是一项公共事务，提起诉讼的是政府官员而不是受害者，国家会承担所有相关费用。为了定罪，检察官必须在“排除合理怀疑”（Beyond a reasonable doubt）^[8]的情况下，根据各州刑法，证实所指控的犯罪构成要素（Element of a crime）。^[9] 这些犯罪包括性攻击、性暴力、非法监禁、绑架、家庭暴力、强奸、性骚扰、尾随与猥亵等（几乎所有的州都取消了将婚姻关系作为受到配偶性虐待指控时的辩护或免责理由）。检察官将进行详尽调查，可能会要求受害者重新描述她所遭受的折磨。如果进行刑事审判，被告有法律赋予的对质诘问权与受害者对质。^[10]

教会关注的另一个问题可能是“圣职人员忏悔特权”，这是各州法律规定的一项特权。根据这项特权，不得强迫牧师透露其作为被告的属灵顾问时，被告私下向其透露的事项。

根据美国各州法律，性犯罪的刑期从最短的轻罪——一年刑期，到最长的重罪——终身监禁不等。^[11] 还可能要求将侵犯者登记为

[8] 美国刑法中一个非常重要的举证标准是“排除合理怀疑”。举证责任落于检控的一方，须证明其提出的主张已超越合理怀疑，即指不能在理性自然人心目中存有任何疑点，方能判定被告有罪。中国于2012年修订、2013年实施的新《刑事诉讼法》中正式引入“排除合理怀疑”的概念。——编者注

[9] 犯罪构成要素（Element of a crime），即构成犯罪所需要符合的条件，在不同国家和地区以及不同法系之间各有不同。——编者注

[10] 对质诘问既是查明事实的一种方法，同时又是犯罪嫌疑人、被告人重要基本权利之一。——编者注

[11] 根据中国《刑法》第236条：一般情况下，犯强奸罪的，处三年以上十年以下有期徒刑。如果具有法定加重处罚情节，应当从重处罚。对于情节恶劣的，如二人以上轮奸、奸淫不满十周岁的幼女或者造成幼女伤害等，处十年以上有期徒刑、无期徒刑或者死刑。——编者注

性犯罪者。^[12] 被告有权上诉。而政府的上诉能力则更为有限。^[13]

民事诉讼

无论是否启动刑事诉讼程序，受害者都可以通过民事诉讼向性虐待者要求经济赔偿。有些基督徒可能会因为圣经的教导对基督徒之间互相起诉感到担忧(参林前6:1-2、5-6)。然而，那段圣经所涉及的可能是，关于琐事的无理诉讼，并非禁止诉讼本身。许多圣经注释作者都认为，在涉及重大人身伤害及故意犯罪的案件中，基督徒可以正当地通过民事法庭向其他基督徒要求赔偿。

民事诉讼的一个优点是，针对性虐待者(被告)的案件，受害者(原告)可以提起诉讼，而不是像刑事案件那样由检察官提起。但是，民事诉讼费用高、耗时长，需要求助于经验丰富的法律顾问(他们通常是按百分比收取律师费)，而且并不总是能胜诉。被告还可能对原告提出反诉(如诽谤)，并提供抗辩(如“受害者同意”)。被告也可能会强迫原告作证、回答书面询问、接受由其选择的医生进行体检，以及上交纳税申报单、

银行账户信息和既往病史等文件。此外，虽然在刑事案件中，“强奸盾牌条款”(Rape Shield Rule)^[14]禁止被告提出受害者以前的性行为或声誉的证据，但在民事案件中这些条款的适用性较为有限。

民事案件的举证标准是优势证据原则^[15]，低于刑事案件的标准。受害者或性虐待者若不服法院判决，可提起上诉。

民事诉讼不仅可以针对性虐待者本人的故意犯罪行为，也可以针对其他人的疏忽行为，如性虐待者的雇主(因在雇用或监管中失职)，或发生虐待行为的场所的业主(因疏忽大意而未维护场所的安全)。

从教会保险的角度来看，故意伤害和过失伤害之间的区别也很重要。对于投保人故意造成的伤害，保险公司一般不予理赔。正是出于这个原因，许多教会选购的保险，承保范围包括教会因其投保人的性犯罪所须承担的法律赔偿责任及赔偿。^[16] 因此，受害者因人身伤害、创伤后应激反应、疼痛与损伤、配偶权益丧失、工资损失或精神伤害所造成的损害，可以得到保险公司的赔付。

[12] 美国国会在1996年通过了“梅根法”，强制所有州制定法律，要求性侵犯假释或刑满出狱后，必须向警方登记住所，并公布给社区知悉。2006年，美国又通过了《亚当·沃尔什儿童保护与安全法》，根据该法案，性侵犯被要求在登记表格上提供更多的信息，例如社保编号、电子邮件以及其他网络账号、工作或学校信息以及每日必经路线、驾照、使用车辆信息、犯罪细节、近照、DNA以及指纹、掌纹等。此外，外貌上除肤色体重等基本特征，诸如伤疤、刺青等具有标示特点的特征也必须一一登记。——编者注

[13] 在行政诉讼中，政府作为被告通常是不能上诉的。政府的角色主要是应诉、答辩和提供证据。如果政府认为原告的起诉存在问题，可以通过提出异议等方式进行防御，但不能直接上诉。——编者注

[14] “强奸盾牌条款”规定，有关受害人过去性行为方面的名声或评价的证据，一律不予采纳。

[15] 优势证据规则又称为“高度盖然性占优势的证明规则”，即当证据显示待证事实存在的可能性明显大于不存在的可能性，法官可据此进行合理判断以排除疑问，在已达到能确信其存在的程度时，即使还不能完全排除存在相反的可能性，但也可以根据已有证据认定这一待证事实存在的结论。

[16] 美国教会保险的基本保障内容:(一)财物全险(基本保障):教会的装修、影音设备及乐器(必须购买项目);(二)劳工保险:保障教会作为雇主,对教牧同工(雇员)因工作受伤或死亡所引致之赔偿及所承担之法律责任;(三)公众责任保障:保障包括在教会范围内因受害人疏忽而导致第三者身体受伤或财物损失,而所须承担之法律责任及赔偿。——编者注

值得注意的是，在民事诉讼中，性虐待的受害者不仅要能证明施虐者实施了性虐待行为，还要证明她受伤害的程度（在刑事案件中，只需证明施虐者实施了被禁止的行为即可，而无需证明受害者的受伤程度）。受害者的情感与心理伤害可能远远超过身体伤害的严重程度，然而，这类伤害往往难以证明。

还有一个关键问题是，被告是否有足够的资产来执行民事判决。此外，法院判定的损害赔偿并不一定意味着受害者会真正获得。受害者需要记录法院判定的赔偿金额并“执行”法院判决，向被告追讨赔偿金。这可能需要花费更多时间和费用，包括申请当地执法部门的资产查封令和法院发布的工资扣押令。^[17]

庭外和解与保密协议

性虐待索赔案件在庭外和解的情况并不少见。庭外和解是受害者与被指控的施虐者之间签订的具有法律约束力的协议，可以避免进一步的法律程序。受害者获得赔偿；被控施虐者既不承认也不否认自己的罪行；双方承诺对被控施虐者的身份、行为以及和解之事本身保密。因此，庭外和解对各方都有好处：最大限度地减少了舆论曝光度，和解的

过程相对较快，相较于民事诉讼费，和解费用也较低。

然而，庭外和解中的保密条款在性虐待案件中却很成问题。和解建立在保密的基础上，而施虐者赖以生存的也正是保密。此外，受害者与施虐者之间往往存在着权力差异——施虐者或许有能力支付“封口费”。最可怕的是，私下和解会危及其他人，因为如果将此事公之于众，其他人本可以得到保护。保密义务也可能会限制教会日后的惩戒行动，妨碍教会向会众发出警告。

结论：教会至关重要

与法院和政府官员不同，教会拥有的是福音的能力：因着福音的盼望，藉着福音的途径，罪人可以悔改，并与兄弟姐妹和好。但是，教会也需要有各样的资源，以牧养会众、惩罚犯罪者、赔偿受害人。而教会在寻求明智之举的同时，必须牢记主的忠告：“喂养我的小羊。”（约 21:15）✝

作者简介：

理查德·圭多（Richard L. Guido）是一名律师，同时也是一间正统长老会（OPC）的治理长老。

[17] 根据中国的民事诉讼法，被执行人暂无财产可供执行的，法院会中止执行，待被执行人有能力时，再恢复执行；如果被执行人永远无履行义务的可能，法院会终结执行，执行程序即告结束。——编者注

约翰福音里基督的神性^[1]

文 / 安德烈·科斯滕伯格 (Andreas J. Köstenberger)

译 / 乔天

校 / 无声

约翰福音根植于第一世纪犹太教一神论的土壤。它是一位目击者对围绕耶稣在世事工的诸多事件的记载，主要目的是展示耶稣是基督，是神的儿子，以建立读者的信心，叫他们因信祂获得永生（参约 20:30-31）。^[2] 其他的正典（对观）福音书没有那么明显地凸显耶稣的神性，而约翰则开宗明义，直言不讳地宣称耶稣是神，在创世之前就已经存在，而且是神创造世界的代理人（参约 1:1-3）。^[3] 下文将先探讨第一世纪犹太教一神论的大环境，从而在适当的历史背景下理解约翰对耶稣神性的描述。之后会探讨约翰对基督神性的多方面教导及其重要的神学意义。

历史背景

约翰关于耶稣是神的教导和第一世纪犹太教的一神论

犹太人信奉的一神论很早就两处重要的

希伯来经文中作出了明显地表达：1) 十诫的头两条诫命，禁止以色列人拥有或者敬拜除耶和华以外的别神（参出 20:2-6；申 5:6-10）；2) 通常被称为“示玛”（Shema，来自希伯来文“听”）的命令：“以色列阿！你要听，耶和华我们神是独一的主。”（申 6:4）纵观以色列的历史，正如希伯来圣经所表明的，正是这位神给予启示和施行救赎，拯救祂的子民脱离捆绑，与他们立约，给他们颁布律法和通过先知对他们说话。这位神与他们立各种约，他们承认祂创造万物也掌管一切。^[4]

由这套信念还可以得出的结论是，唯独神当受敬拜。这是犹太教在古代世界的一大特色：“在罗马时期的宗教中，犹太教以要求唯独敬拜自己的神而独树一帜。”^[5] 事实上，“对独一无二真神的敬拜将以色列同其他信奉和实践多神的异教邻邦分别出来，其中包括希腊—罗马的几十个神。”^[6] 希腊—罗马历史学家通

- [1] 本文翻译转载自 Christopher W. Morgan, Robert A. Peterson, *The Deity of Christ* (Wheaton: Crossway, 2011) 第四章。略有编辑。承蒙授权，特此致谢。——编者注
- [2] 有关约翰福音对此议题的详细讨论，请参阅 Andreas J. Köstenberger, L. Scott Kellum, and Charles L. Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament* (Nashville: Broadman, 2009), chap. 7。福音书作为目击者的见证，请参阅 Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006)。
- [3] 关于对观福音书中耶稣的先存，请参阅 Simon Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark and Luke*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006)。
- [4] 关于旧约里基督的神性，请参阅本书由小雷·沃特兰德 (Ray Ortlund Jr.) 所写的章节。也可参阅 Günter Reim, “Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background,” *NTS* 30 (1984): 158–60。
- [5] Richard Bauckham, “Jesus, Worship of,” *ABD* 3.816。
- [6] Andreas J. Köstenberger and Scott R. Swain, *Father, Son and Spirit: The Trinity and John's Gospel*, NSBT 24 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), 34。

常将一神论视为犹太信仰的标志。^[7] 如克里斯多夫·莱特 (Christopher Wright) 注意到, 这种“第一世纪犹太人以神为中心、一神的世界观”继而构成了“耶稣和祂所有第一批追随者的信仰基石”。^[8] 这位神不仅仅是以色列的神; 犹太人还认为, 耶和华还是万国都要臣服敬拜的神。

鉴于犹太教根深蒂固的一神论, 在一世纪时, 任何人如果像耶稣那样宣称自己是神都会遭到犹太人的激烈反对。如约翰福音所述, 这正是与耶稣同时期的犹太人所做的, 他们多次以亵渎为由要用石头打死耶稣 (参约 5:18, 8:59, 10:31-33, 11:8)。更有甚者, 在约翰福音里, 虽然犹太人一开始给出各种理由, 认为耶稣必须死, 譬如说祂是罪犯, 触犯律法, 对罗马帝国的权力构成威胁 (参约 18:30, 19:12); 但是, 直到最后真正的原因才浮出水面: 耶稣“是该死的, 因祂以自己为神的儿子” (约 19:7)。约翰明确地表明耶稣被判处死刑的主要原因是祂声称自己是神, 这点与对观福音书的见证一致 (参太 26:65)。^[9]

有些学者认为, 第二圣殿时期的犹太教恪守的一神论非常严格, 使得生活在那种文化下的人不可能将神性赋予除神以外的任何一

位。这些学者辩称, 耶稣的追随者只有与一世纪的犹太教彻底决裂才能称其为神。例如, 莫里斯·凯西 (Maurice Casey) 就说: “耶稣的神性……天然就是非犹太的。犹太经书一成不变的见证是, 将第二位存有 (a second being) 视为神的信念, 意味着与犹太社区分道扬镳。”^[10] 然而, 其他学者反驳道, 第二圣殿时期的犹太教灵活多了, 他们以各种中保性存在为例, 如天使、崇高的人类, 或者拟人化的神属性, 认为这些特例开创了基督教赋予耶稣神性的犹太先河。^[11]

关于这一点, 值得注意的是, 在旧约和第二圣殿时期的文献中, 好几处都将非耶和华的存在体称为“神”。亚历山大犹太哲学家菲洛 (Philo) 称摩西为“神” (Mos. 1.155-158; Prob. 42-44; 参出 7:1); 耶稣本人也指出, 人类法官也被称作“神” (参出 22:27, 七十士译本; 约 10:34-38); 天使 (参诗 8:6, 82:1, 6, 97:6, 138:1) 和死海古卷 (11QMelch 2.24-25) 里的神秘人物麦基洗德都被称作“神”。但是, 人们必须充分正视, 这些形形色色的中保性存在显然都被理解为受造物, 在创造者神和祂的所造物之间泾渭分明 (例如结 28:2; 何 11:9)。以上的特例不是要淡化神性与人性的区别, 这些中保性存在都不被当成是神, 在相关的

[7] 因此, 塔西陀写道: “犹太人认为只有一位神” (Tacitus, *Hist.* 5.5)。

[8] Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Grand Rapids, MI: IVP Academic, 2006), 105.

[9] Darrell L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mark 14:53-65* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000).

[10] Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Louisville: Westminster, 1991), 176; 强调为原文所有。有关对凯西该书的评论, 参阅 Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 43-44; and James D. G. Dunn, “The Making of Christology—Evolution or Unfolding?” in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. Joel B. Green and Max Turner (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 437-52。

[11] Hurtado, *Lord Jesus Christ*.

经文中，他们只是行使通常只属于神明的特权。因此，将犹太教的中保性存在当成约翰视耶稣为神的先例，这种说法站不住脚。

更有可能的是，包括约翰在内的早期基督徒“直接将耶稣等同于以色列独一的神”，并且将祂纳入“这位神的独一无二的身份中”。^[12]人们有时声称，约翰只是处于基督教意识演变的高潮，这个演变过程长达半个多世纪，以耶稣是神的理念而达到高峰。然而，巴克汉姆（Bauckham）持反对意见：

最高可能的基督论，就是将耶稣纳入独一无二的神圣身份中，是早期教会信心的中心，甚至在新约尚未撰写之前就已如此。……确定耶稣是神的决定性一步，从一开始就迈出了，后来只是加深了这方面的认识。^[13]

更重要的是，与莫里斯·凯西这样的学者观点相反，约翰的高阶基督论与一世纪犹太教严格的一神论完全一致。这也解释了为什么约翰福音和其他正典福音书中关于耶稣的神性毫无违和感。这一事实值得注意，尤其是因为耶稣最早的门徒全部都是犹太人。虽然赋予耶稣独一无二的神性是个新的概念，但它并不因此就一定会损害或与一世纪的

犹太教一神论相冲突。巴克汉姆的观察是：“第二圣殿时期的犹太人对神圣身份的认识与神圣身份内可能的位格际关系（interpersonal relationship）毫不矛盾。”^[14]

约翰福音里有个很好的例子，耶稣在好几处都把神的名字 *anî hû*（*anî hû* 是希伯来文的英文转写，七十士译本翻译成 *egō eimi*，*egō eimi* 是希腊文的英文转写，他们的意思都是“我是”）用在自己身上。^[15]我和斯各特·史温（Scott Swain）合著的书中有如此阐述：

福音书提供了关于神的作为的新叙述，与以赛亚对神的子民新的出埃及的异象一致。以色列人知道是这位神拯救以色列民族脱离埃及，他们讲述这位神的故事；同样，新约的作者认定这位神是耶稣基督的神，并且讲述耶稣基督拯救神的子民脱离罪的故事。^[16]

就这个新故事本身而言，它有机地源自于旧约对神和祂为以色列人所施行的救赎工作的描述；然而，其新颖之处在于神如今亲自彰显，祂的救恩确凿有据，普及世人（参约 1:18；来 1:1-3）。在耶稣基督里，世界的创造者和主权统治者成为了普世救主（参约 4:42；路 2:1）。

[12] Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 4.

[13] Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, 27. James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996).

[14] Bauckham, *God Crucified*, 75.

[15] 特别参阅约 4:26; 6:20; 8:24; 28; 13:19; 18:5、6、8。请参阅 Philip B. Harner, *The "I Am" of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1970); David M. Ball, *"I Am" in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications*, JSNT Sup 124 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); Catrin H. Williams, *I Am He: The Interpretation of 'ani hu' in Jewish and Early Christian Literature* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000); and Richard Bauckham, "Monotheism and Christology in the Gospel of John," in *Contours of Christology in the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 153–63.

[16] Köstenberger and Swain, *Father, Son and Spirit*, 37.

在继续讨论约翰将耶稣描述为神之前，有必要澄清约翰描绘耶稣的**先存性(preexistence)**的最可能的背景。如前所述，有人常常辩解，犹太人对神圣中保们的信念提供了旧约一神论和基督教敬拜耶稣为神之间的纽带。不过，更有可能的解释是，从历史层面来看，四本正典福音书都描写耶稣是神，是基于早期教会对诗篇 110:1 和 2:7 的解释，这一解释的根据是耶稣对自己是“神的儿子”的认定。^[17]早期教会将诗篇 110:1 作为耶稣复活、升天坐在神右边的经文依据（如徒 2:34-35；可 14:62）。与此同理，早期基督徒认为，耶稣复活和高升决定性地实现了诗篇 2:7 里耶稣是圣子的预言（参徒 13:33，4:25-26）。^[18]

由此可见，基督教与一世纪犹太教的一神论并不冲突。“古时犹太教排他性的一神论是理解早期教会忠于基督的关键信仰背景”，一神论决定了敬拜耶稣为神，“尤其在坚持要忠于一神论圣经传统的基督教圈子里，更是如此”。^[19]因此，“耶稣不是被尊为另一位神，有独立的起源或意义；反之，祂的神圣意义特别体现在祂与独一真神的关系。”^[20]鉴于此，早期基督教把耶稣作为神的敬拜，是二位一体的敬拜（敬拜神和耶稣），而不是二神论的敬拜（敬拜两个独立的神明）。^[21]

以上简单考察了犹太教一神论在第一世纪

的历史背景，约翰福音就是在此背景下把耶稣描绘为神，考察的结果总结如下：

1) 我们必须从犹太教一神论的大框架里来理解约翰对耶稣神性的描述，而不应该将约翰福音置于犹太教一神信仰的视野之外。约翰的描述反过来反映了耶稣本人的教导和祂第一批追随者的做法，^[22] 扩大了犹太人敬拜耶和华的范畴，并且将其应用在耶稣身上，将祂纳入耶和華的身份中。

2) 约翰对耶稣身份是神的确定，并不主要建立于第二圣殿时期关于神一人中保的教导，而是源自对旧约的重要经文（如诗篇 110:1 或者 2:7）做出的弥赛亚解读。就此，早期基督徒认为，耶稣并没有因为复活而获取新的地位，祂的高升只是证实了祂已经拥有的神圣地位。

3) 早期教会相信和敬拜耶稣为神，并不是出于宗教信仰的延伸演变，而是因为他们几乎瞬间意识到耶稣是神，将其纳入耶和華的身份中。这符合祂的自我声明，也跟旧约有关弥赛亚的教导吻合。

约翰福音的结构和历史背景

我曾经在别处更充分地论证过，主后 70 年

[17] 尤其参阅 Aquila H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son: Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*, WUNT 2:192. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005)。

[18] 更全面的讨论，请参阅 Köstenberger and Swain, *Father, Son and Spirit*, 39-41。

[19] Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 56.

[20] Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 51.

[21] Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 52-53.

[22] 有关对约翰福音历史可靠性的辩护，请参阅 Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001)。也参阅 Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*（不过巴克汉姆本人并不支持使徒的作者身份）。

第二圣殿被毁，给犹太教信仰带来危机，约翰福音最有可能是在这种背景下写成的。^[23] 具体来说，圣殿被毁留下宗教真空，约翰写福音书的目的，原因之一是要一劳永逸地用耶稣自己来取代圣殿。学者普遍认为，约翰福音是主后一世纪 80 或 90 年代初写成的，因此是在圣殿毁坏之后。^[24] 犹太教中心圣所的消亡不仅给巴勒斯坦的犹太人留下一道宗教的豁口，也在散居各地的犹太人中激起反响。^[25] 就如菲利普·亚历山大 (Philip Alexander) 所述，犹太人对罗马人所发动的战争的失败导致圣殿被毁，这场灾难给 (犹太) 基督徒开了一扇“机会的窗口”，不仅铲除了敌视新兴的基督教的势力，而且消灭了在可预见的将来，“从耶路撒冷发出法令，要把这些基督徒逐出以色列”的威胁。^[26] 基督徒还可以利用圣殿被毁发动宣传攻势，指出这是神对以色列拒绝耶稣是弥赛亚的审判 (参太 24:2；路 23:28-31)。^[27]

约翰福音在好几处都战略性地指出耶稣成全和 (或者) 取代了圣殿。^[28] 首先在 1:14，约翰说耶稣道成肉身，确确实实“搭帐篷住在” (希腊文 *skenoō*，即搭帐篷的意思——

译者注) 神的子民中。这显然是暗指圣殿之前的会幕 (参出 26-27；王上 6:13)。约翰福音一章结尾指出，神在耶稣身上彰显，这与雅各在伯特利见到的异象——“神的殿”一致 (参创 28:12)。^[29] 或许最重要的、指出耶稣取代圣殿的两段经文，是耶稣洁净圣殿 (参约 2:14-22) 和耶稣与撒玛利亚妇人的对话 (参约 4:19-24)。在前一段的记载中，耶稣洁净圣殿，象征着圣殿即将被摧毁。而根据预言性的象征意义，圣殿被摧毁则反过来预表耶稣的身体“被毁” (即被钉十字架) 和耶稣死后第三天复活 (参约 2:18-19)。^[30] 虽然犹太当局误解了耶稣这方面教导的意义，以为祂指的是重新建造实际的圣殿，约翰却明确表示，耶稣“这话，是以祂的身体为殿” (即这圣殿就是祂的身体，同位语属格，参约 2:21)。^[31]

在约翰福音 4:19-21，耶稣指出，正确的敬拜无关乎地理位置——无论是在基利心山还是在耶路撒冷——重要的是要“用心灵和诚实拜祂” (约 4:23)。和前面提到圣殿的经文一样，这段经文也指出耶稣是新的圣殿，是献上正确敬拜的地方。在本福音

[23] Andreas J. Köstenberger, “The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel,” in *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, WUNT 2:219, ed. John Lierman (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006), 69–108.

[24] (少数) 持反对意见者包括 Daniel B. Wallace, “John 5:2 and the Date of the Fourth Gospel,” *Bib* 71 (1990): 177–205; John A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM, 1976); and John A. T. Robinson, *The Priority of John*, ed. J. F. Croakley (London: SCM, 1985).

[25] 参阅 Philip S. Alexander, “‘The Parting of the Ways’ from the Perspective of Rabbinic Judaism,” in *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, ed. James D. G. Dunn (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992), 1–25；亦参阅 Jacob Neusner, “Judaism in a Time of Crisis: Four Responses to the Destruction of the Second Temple,” *Judaism* 21 (1972): 313–27。

[26] Alexander, “Parting of the Ways,” 20.

[27] 有关犹太人对失去圣殿的其他反应的讨论，请参阅 Andreas J. Köstenberger, “The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel,” in *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. John Lierman (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 82–94。

[28] Köstenberger, “The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel,” 94–106.

[29] 有关对约翰福音 1:51 的评论，请参阅 Andreas J. Köstenberger, *John*, BECNT, (Grand Rapids, MI: Baker, 2004), 84–87。

[30] Andreas J. Köstenberger, “The Seventh Johannine Sign: A Study in John’s Christology,” *BBR* 5, (1995), 87–103.

[31] Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 98.

书其余部分，耶稣取代了所有的犹太节期，包括住棚节（参约 7-8 章）、修殿节（参约 10:22-39），甚至逾越节。^[32] 耶稣作为弥赛亚，让生来瞎眼的能看见，这人被赶出会堂后，前来敬拜耶稣（参约 9:38）。^[33] 约翰不失讽刺地指出，犹太大祭司害怕罗马人会摧毁“我们的地方”（圣殿），除非耶稣被钉死在十字架上（参约 11:48-52）。但是，约翰的读者无疑都知道，钉死耶稣并不能阻止罗马人摧毁圣殿。最后，约翰福音后半部分（参约 13-21 章）几乎没有提到圣殿，这点耐人寻味（参启 21:22）。^[34] 对约翰而言，这点进一步验证，耶稣是新的圣殿，祂藉着在十字架上的死和复活，取代了旧的圣所。

前面说过，约翰福音对耶稣有关圣殿的描述，不仅仅构成了一个重要的约翰神学主题，还将福音书及其写作根植于具体的历史背景中，而罗马人在主后 70 年摧毁圣殿（当时犹太人对此还记忆犹新）是其中重要的一部分。非常有可能的是，使徒约翰亲眼目睹了耶稣在世的事工，并在圣殿被毁之后写了福音书，为得是向散居各地的犹太人和入犹太教的人证明，耶稣是新圣殿，是敬拜的对象。就如在旧约时期，神的荣耀居住在圣殿，现在神的荣耀在基督身上彰显，耶稣是创世之前就存在的道（参约 1:1），尽管“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子（耶稣）将祂表明出来”（约 1:18）。^[35]

约翰福音里的耶稣是神

太初有道

约翰在讲述耶稣的故事时，一开头就把叙事放在希伯来圣经和宇宙创造的大背景下：“太初有道。”（约 1:1a；参创 1:1）神以祂话语的能力创造了现存的万物这一说法，显然是对创造论的解读（参来 11:2 [应该是第 3 节，原文有误——译者注]）。同样，太初“道”也“与神同在”（约 1:1b）。这跟箴言 8:22-31 描述的在造化的起头，智慧就与耶和华同在如出一辙。然而，约翰在这节经文的第三个断言着实令人震惊：“道就是神。”（约 1:1c）约翰在这里不仅明确肯定了道的神性，而且将道与造物主摆在同等的地位：耶和华与道——耶稣（参约 1:14，17-18 章）都被称为 theos，“神”（另见约 20:28，其内容见下面的讨论）。

在后面的经文中，约翰继续展开“道”的神学，断言在耶稣里，“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过祂的荣光”（约 1:14）。虽然“从来没有人看见神（耶和华）；只有神（耶稣）……将祂表明出来”（约 1:18）。^[36] 由此，耶稣既是先存的道（创世时），也是成为肉身的道（在救恩历史的特定时刻，施洗约翰见证耶稣是“在他以前”来的并且在他之上的那

[32] Andreas J. Köstenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters*, Biblical Theology of the New Testament (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), chap. 10.

[33] 约翰福音 20:28 是另外一个敬拜耶稣的例子，下文对此有展开讨论。

[34] 参阅科斯滕伯格的讨论，“Destruction of the Second Temple,” 106。

[35] Andreas J. Köstenberger, “The Glory of God in John's Gospel and Revelation,” in *The Glory of God, Theology in Community* 2, ed. Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson (Wheaton, IL: Crossway, 2010).

[36] 关于约翰福音 1:18 提及耶稣时，“唯有神”所涉及的文本问题，请参阅附加注释，Köstenberger, *John*, 50。

位（参约 1:15、30）。因此，约翰将耶稣与耶和華区分开来（没人见过耶和華），但同时认定耶稣就是神——成为肉身的神——祂以人的形像将神向世人显明：“至高上主披肉体，道成肉身降尘世。”（原文出处圣诞圣歌《听啊，天使高声唱》——译者注）就其本身来说，耶稣也充满荣光，这是神的属性——“正是父独生子的荣光”（约 1:14）。^[37]

毫无疑问，约翰福音对耶稣神性的肯定受到了重大挑战，从教父时代（阿利乌斯）到现今（耶和華见证会）都对耶稣的身份看法迥异。这些批评者坚称，约翰认为耶稣只是一位“小写”的神，而非“大写”的独一真神，主要是因为约翰福音 1:1 希腊原文的 *theos*（“神”）前面没有定冠词。可是，约翰作为信仰一神论的犹太人，肯定不会称另外一人为“一位神明”。而且，如果约翰在希腊原文 *theos* 前面使用定冠词的话，那么他就把神和道等同到一个地步，从而否定了上句话刚建立的两者的区别（“道与神同在”）。此外，希腊文语法通常要求限定动词后面的有定主格表语名词不带冠词。鉴此原因，就因为约翰福音 1:1 希腊原文的 *theos* 前面没有冠词，就因此断定 *theos* 是不定名词（“一位神明”），是不合理的。对约翰福音 1:1 的断言最好的理解则是，耶稣“‘虽然与父不是同一位格，却是同本质’。所有对神的描述也同样适用于道”。^[38]

归根到底，有人可以不同意约翰称耶稣为神，

或者辩解说，第一世纪将耶稣高升到神的位置是一个漫长的过程，约翰只是在世纪末将其推至高潮。然而，毋庸置疑的是，约翰福音一开始就明确无误地肯定耶稣是神。“太初有道，道与神同在，道就是神。……道成了肉身，住在我们中间，……我们也见过祂的荣光。……从来没有人看见神；只有在父怀里的独生子，将祂表明出来”（约 1:1、14、18）。约翰藉此定下了耶稣在世事工的叙事基调，在本福音书的余下部分，这个叙事以耶稣被钉死在十字架上和复活而达到高潮。

圣父、圣子和“独生子”

如前所述，约翰福音的引言循序渐进，先是把道和神的关系建立在创世记的叙事基础上，随后，这种关系转变成为亲密的父子关系，后来更成为父亲与“独生子”的关系（希腊文 *monogenes*；约 1:14、18，3:16、18；参约一 4:9）。基于几个原因，这个描述意义重大。首先，它保留了引言当中（尤其是 14 和 18 节）都被称为 *theos* 的两个位格的适当区别：虽然祂们都具有神的属性（*theos*），但是，祂们的身份并不完全一致。圣父差遣了圣子，圣子开始救赎之使命，为世人的罪被钉死在十字架上。

死在十字架上的不是圣父，而是圣子；不是子差遣了父，而是父差遣了子。耶稣既可以理直气壮地说：“我与父原为一”（约 10:30），又可以在别处说：“父是比我大的”

[37] 参阅下文对约翰的“父—子”神学的进一步讨论。马克·斯蒂贝（Mark Stibbe）认为，约翰福音在引言部分，有关父—子关系，主要是围绕着道—神关系而逐步展开的。他的观点中肯恰当。请参阅“Telling the Father's Story: The Gospel of John as Narrative Theology,” *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, 175。

[38] Köstenberger and Swain, *Father, Son and Spirit*; 49–50; Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 269.

(约 14:28), 同样合法无误。咬文嚼字的人可能会觉得这两句话自相矛盾, 或者将一个真理置于另一个真理之上, 将“小的”宣称归入“大的”里面; 约翰却认为两者同等重要, 不存在张力或者冲突。^[39] 圣子虽然与圣父平等, 但是圣子被要求顺服圣父和完成圣父独立计划的使命, 而不是顺从自己的意思。^[40] 这体现了父子关系的(特性)和结构, 祂们有各自的身份和相应的权柄。^[41]

其次, 约翰在引言中用最亲密的人类用语来介绍神格 (Godhead) 的第一位格和第二位格之间的关系, 即父亲和儿子 (事实上, 是祂的独生子) 之间的关系。^[42] 在旧约, monogenēs (“独生子”) 这个词也可以指“唯一的孩子” (士 11:34; 参次经多比雅书 3:15, 8:17)。独生子是不可替代的, 对其父母有特别的意义 (如路 7:12, 8:42, 9:39)。所以, 七十士译本经常用“蒙爱的” (希腊文 agapetos) 来代替 monogenēs (如创 22:2、12、16; 摩 8:10; 耶 6:26; 亚 12:10; 参箴 4:3 和士 11:34a, 此处两个单词都使用)。约翰称耶稣是圣父的 monogenēs, 在旧约已有先例, 最突出的就是亚伯拉罕献上“独生子”以撒 (参创 22:2、12、16; 约 3:16), 该事件意义非凡。此前亚伯拉罕已经做了以

实玛利的父亲, 因此严格来说, 以撒并不是亚伯拉罕的独生子; 但是, 以撒以一种独特的方式作亚伯拉罕的儿子: 只有他是神应许给亚伯拉罕要使万国都因他蒙福的儿子 (参创 12:1-3; 来 11:17-19)。后来的旧约书卷和第二圣殿时期的作品把以色列和大卫之子都称为神“头生的”, 甚至是“唯一的”儿子 (如诗 89:27; 2Esd[4 Ezra] 6:58; Pss. Sol. 18:4; Jub.18:2、11、15)。因此, 约翰称耶稣是神的“独生子”, 这在福音书里是很独特的 (尽管在对观福音书里有类似的称号“爱子”; 参可 1:11, 9:7, 12:6; 路 20:13)。约翰如此称谓耶稣, 是建立在丰富的神学传统上, 此前的先例包括亚伯拉罕和以撒的关系, 以及大卫之子。^[43]

此外, 在人类的层面上, 不只是用父子, 更是用父和独生子的关系来描述耶稣和耶和華的关系, 更是显明了神格里的两个位格之间最可能的亲密关系。父与子本质同等, 工作却不尽相同, 这也构成了耶稣将父表明出来的基础 (参约 1:18)。如约翰所写, 耶稣“在父的怀里”, 意即耶稣与耶和華亲密无间 (参约 1:18; 路 16:22)。除此以外, 父与子的亲密关系也为圣子的救赎使命提供了基础, 这点与犹太使者或代理者的模式一致 (shaliach; e.g., m. Ber. 5:5)。这也

[39] 相反论点请参阅 Royce C. Gruenler, *The Trinity in the Gospel of John: A Thematic Commentary on the Fourth Gospel* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986)。也请参阅 Kevin Giles, *The Trinity and Subordinationism* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002); Kevin Giles, *Jesus and the Father: Modern Evangelicals Reinvent the Doctrine of the Trinity* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006)。

[40] Christopher Cowan, “The Father and Son in the Fourth Gospel: Johannine Subordination Revisited,” *JETS* 49 (2006): 115–35。

[41] 有关这些和其他三位一体问题的研究, 请参阅 Köstenberger and Swain, *Father, Son and Spirit*。

[42] 有关约翰福音中称耶稣是“独生子”的讨论和其他参考书目, 请参阅 Köstenberger, *John*, 42–44。

[43] 有关把约翰福音中的希腊文 monogenēs 翻译成“独生子”的讨论和反驳, 请参阅 Craig Keener, *John* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 412–14; and G. Pendrick, “Monogenēs,” *NTS* 41 (1995): 587–600。

是为什么很多人认为约翰的基督观是一种“差遣基督观”，因为在约翰福音里，耶稣喜欢称圣父为“差我来者”（参约 5: 23）^[44]

神的儿子

约翰的目的就是要证明耶稣是“基督，是神的儿子”（约 20:31）。“基督”和“神子”之间并没有严格的区别，极有可能两者大致相当，“神的儿子”是弥赛亚头衔，具有丰富的旧约涵义（特别见前面对诗 2:7 和诗 110:1 的讨论）。^[45] 约翰福音有八次称耶稣是“神的儿子”：拿但业（约 1:49）；福音书作者约翰（约 3:18, 20:31），其第二个指称在早先曾由马大做出（约 11:27）；耶稣自己（约 5:25, 10:36, 11:40）；犹太领袖当作贬义词提及（约 19:7）。^[46] 如图 1 显示，约翰仔细地将这些称耶稣为神的儿子的经文归为一类，随着叙事的进展，有意地展开这个主题。

人物	经文部分	出处	描述
拿但业	福音书的开始 (1:19-50)	1:49	介绍
福音书作者约翰	迦拿事工期 (2-4 章)	3:18	预期 20:31
耶稣	节期事工 (5-10 章)	5:25	与 10:36 首尾呼应
耶稣	节期事工 (5-10 章)	10:36	与 5:25 首尾呼应
耶稣	转折 (11-12 章)	11:4	见 11:27
马大	转折 (11-12 章)	11:27	预期 20:31
犹太人	耶稣受难叙事 (18-20 章)	19:7	最终指控
福音书作者约翰	结束语 (20:30-31)	20:31	目的声明

图 1：约翰福音提及耶稣是“神的儿子”的经文

约翰在福音书通过拿但业之口，第一次称耶稣是神的儿子，这可以说是在开场部分鸣了第一枪，开启了一系列重要的基督论指称。约翰在 3:18 称耶稣是神的儿子，这是 3:16-

[44] 有关约翰福音里的“使命”主题，Andreas J. Köstenberger, *The Mission of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*, chap. 15; Köstenberger and Swain, *Father, Son and Spirit*, chap. 9。

[45] 下列讨论围绕着约翰福音中称耶稣是“人子”的地方而展开。此外，称耶稣是“基督”或“弥赛亚”的地方，请参阅约翰福音 1:41, 4:25、29, 7:26、27、31、41, 9:22, 10:24, 11:27, 12:34, 以及 20:31, 相关讨论请参阅 Köstenberger, *Theology of John's Gospel*, 311–22。

[46] 此外，施洗约翰很可能在约翰福音 1:34 称耶稣为“神子”，虽然原始的读法更可能是“神拣选的那位”（请参阅 Köstenberger, *John*, 71, 88）。在对观福音书里，耶稣最接近自称“神子”的地方是在被犹太人审判，回答大祭司问话的时候（参太 26:63-64；平行经文：可 14:61-62；路 22:67-70）。在别处，大多是撒但或它的众污鬼如此称呼耶稣（如太 4:3、6；平行经文：路 4:3、9；可 3:11；路 4:41；太 8:20；平行经文：可 5:7 和路 8:28。或者那些讥笑耶稣自诩弥赛亚的人（参太 27:40、43），称祂是神的儿子，而大多数其他人则不承认祂是弥赛亚（“误解主题”）。不过也有一些值得注意的例外，如十二门徒（参太 14:33），彼得（参太 16:16）和百夫长（太 27:54；平行经文：可 15:37）。

21 展开评论的其中一部分，福音书最后的目的声明是 3:18 的补充。约翰多次把耶稣描绘为神子，其中心是耶稣三次自称是神子，头两次是在节期事工的开始和结束，形成一个首尾呼应（参约 5:25，10:36）。这一部分的特点是耶稣和犹太领袖的争议不断升级，为祂最终被指控犯了亵渎罪做铺垫（参约 19:7）。耶稣第三次自称神的儿子是在接下来的 11:4，马大也很快响应，称祂为神子。她的宣告后来几乎一字不差地成为约翰的目的声明（参约 20:31；约一 1:27）。

鉴于篇幅有限，本文无法详尽讨论约翰福音称耶稣是神子的记录，^[47] 但是，有几点值得注意。第一，约翰为耶稣最早的门徒选择跟随祂提供了一个重要的理由：他们相信祂是弥赛亚和神的儿子。

第二，约翰清楚地表明，耶稣再三声称自己是神子，为祂后来被指控犯了亵渎罪而被钉死在十字架提供了合理的解释（参约 10:31-33）。犹太人坚决认为耶稣必死的原因，不是因为祂是一个好夫子，或者道德高尚的人，也不是因为祂是其他拉比的竞争对手，或者其他无关痛痒的理由。真正的原因是，祂公然在言行上，不仅口头宣告承认，而且身体力行，通过积极的、先知般的神迹来显明自己就是神。

第三，声称耶稣是神子的叙事在 11:27 达到高潮，约翰通过马大的宣告证明耶稣是神的儿子，就如拉撒路从死里复活使耶稣在整卷

福音书所行的种种神迹达到顶峰一样。在马可福音结尾处，罗马百夫长（参约 15:37[原文有误，应该是 39 节——译者注]）承认耶稣是神的儿子，而在约翰福音里，一位妇人以类似的方式做了同样的宣告。这是约翰福音里一个更宏大的见证主题的一部分，见证人包括男人和女人。^[48] 后来在一个感人至深的场景，抹大拉的马利亚成为看到复活后的基督的第一人（参约 20:11-18）。

第四，约翰整本福音书的目的，就是以证明耶稣是弥赛亚和神的儿子为核心（参约 20:30-31，20:28）。

人子

约翰从福音书第一章就称耶稣是“人子”（约 1:51），直到耶稣结束讲论（参约 13:31）。1:51 第一次提到人子，让人想起但以理书 7:13 里“像人子的”神秘人物，以及暗指雅各“梦见一个梯子立在地上，梯子的头顶着天，有神的使者……上去下来”的异象（创 28:12）。正如神通过异象向雅各应许日后的启示和重申要持守和他立的约，耶稣在约翰福音 1:51 应许跟随祂的人，要通过祂并且在祂的事工里更大地彰显神。在人类救恩历史达到高潮之际，耶稣所处的地位、所展现的神的启示，远大于之前亚伯拉罕、雅各、摩西和以赛亚所领受的（参来 1:1-3）。

更引人注意的是，随着叙事展开，约翰多处指耶稣作为人子要“被举起来”（希腊

[47] 但请参阅 Köstenberger and Swain, *Father, Son and Spirit*, 79–84。

[48] 请参阅 Robert G. Maccini, *Her Testimony Is True: Women as Witnesses according to John*, JSNT Sup 125 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)。

文 hypsoō, 参约 3:13-14, 8:28, 12:32, 12:34)。约翰在此吸取了以赛亚的神学思想, 称弥赛亚是耶和华“被高举上升的”仆人(赛 52:13), 他用自己特有的双关语手法来描述耶稣不仅实际上被举起来(约翰清楚表明, 是指耶稣被钉十字架, 约 12:32-34), 而且在象征意义上也被尊崇(耶稣的复活和升天, 约 20:17)。这是约翰借鉴以赛亚的许多地方之一(如约 12:38-41)。^[49] 约翰对耶稣是“人子”的多处指称的另外一个显著特点, 就是与福音书中的降卑—高升这一主题的关联(如约 3:13-14, 6:62)。^[50]

人物	经文部分	出处	描述
耶稣	第一章结尾	1:51	启示(但 7:13)
耶稣	迦拿事工期(2-4章)	3:13-14	第一次提及“被举起来”
耶稣	节期事工(5-10章)	5:27	审判的权柄
耶稣	节期事工(5-10章)	6:27、53、62	生命的粮/降卑-高升
耶稣	节期事工(5-10章)	8:28	第二次提及“被举起来”
耶稣	节期事工(5-10章)	9:35	自称人子
耶稣	转折(11-12章)	12:23	得荣耀/上十字架
民众/耶稣	转折(11-12章)	12:34	第三次提及“被举起来”
耶稣	结束讲论(13-17章)	13:31	得荣耀/上十字架

图 2: 约翰福音提及耶稣是“人子”的经文

从约翰称耶稣为人子的话中可以得出几个要点。^[51] 首先, 人子的降临与神启示的概念相关联(参约 1:51, 1:18; 但 7:13)。第二, 套用末世论的术语, 审判的权柄已经赐给了人子(参约 5:27)。第三, 对耶稣而言, “人子”可能只是自我称谓用语(参约 9:35)。第四, 也是最重要的, “人子”这一名称围绕着耶稣被钉十字架(祂“被举起来”, 参约 3:13-14, 8:28, 12:34, 6:27、53、62)。据约翰所述, 耶稣被钉十字架的同时, 也得着荣耀(参约 12:23, 13:31)。如此一来, 约翰以他独特的十字架神学, 把十字架从蒙羞、受辱和苦难的符号转变成成为荣耀和高举的象征。十字架是圣子顺服父神, 为世人的永生而受苦付代价的巅峰(参约 19:30, 17:1-5), 神藉着十字架向世人彰显祂的爱(参约 3:16)。

[49] Craig A. Evans, “Obduracy and the Lord’s Servant: Some Observations on the Use of the Old Testament in the Fourth Gospel,” in *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, ed. Craig A. Evans and William F. Stinespring, Homage Series 10 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 221–36; James Hamilton, “The Influence of Isaiah on the Gospel of John,” *Perichoresis* 5/2 (2007), 139–62.

[50] Godfrey Carruthers Nicholson, *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema*, SBLDS 63 (Chico, CA: Scholars Press, 1983); and Delbert Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT Sup 56 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); 也请参阅 Köstenberger, *The Mission of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel*, 121–30; and Köstenberger, *Theology of John’s Gospel and Letters*, chap. 14, esp. 529–31.

[51] 值得注意的是, 这个描述与对观福音书里的类似描述完全一致。

“我是”

约翰特别记载了耶稣七个“我是”的宣告，其中包括：“生命的粮”（参约 6:35、48、51）、“世界的光”（参约 8:12, 9:5）、“羊的门”（参约 10:7、9）、“好牧人”（参约 10:11、14）、“复活和生命”（参约 11:25）、“道路、真理和生命”（参约 14:6），以及“真葡萄树”（参约 15:1）。更引人注目的是，约翰突出记载的好几个宣告都是绝对的“我是”陈述句，没有附加描述性的词语。显然，在此语境中，这些陈述句至关重要，因为神的名字在旧约就是“我是”（参出 3:14-15；另外，以赛亚书 40-66 章反复用“我是”指向神，如 41:4, 43:10-13、25, 45:18, 51:12, 52:6）。

虽然在约翰福音的有些地方这个短句只是耶稣简单的自我称谓（“是我”），但是在其他一些地方用“我是”来描述耶稣时，几乎可以确定是在表达神性的概念。譬如，耶稣在约翰福音 8:58 对犹太人说：“我实实在在地告诉你们，还没有亚伯拉罕，就有了我。”犹太人捡起石头要去打耶稣，这种反应清楚地说明，他们认为耶稣是在宣告自己的神性。另外一个可能的例子是约翰福音 18:5-6，当耶稣对前来捉拿祂的兵丁说“我就是”时，那些人就退后倒地。在这个例子当中，egō eimi 可以在字面意思上构成一种自我指称，但同时第二级、更深的层面上，也是宣告自己的神性，那些兵丁的反应也证实了这一点，因为这是人们对神的启示或者神显现的通常反应。^[52]

“我是”陈述句	出处	描述
“(我) 就是祂。”	4:26	耶稣是弥赛亚
“是我。”	6:20	在水面走，暗指神性
“你们若不信我是（基督），必要死在罪中。”	8:24	可能自指是神
“你们……必知道我是（基督）。”	8:28	可能自指是神
“还没有亚伯拉罕，就有了我。”	8:58	耶稣的存在先于亚伯拉罕
“叫你们到事情成就的时候，可以信我是（基督）。”	13:19	可能自指是神
“我就是。”	18:5-6	兵丁的反应表明耶稣是神

图 3：约翰福音里绝对的“我是”陈述句

还有几处“我是”的陈述，极有可能是耶稣声称自己是神，如 6:20 耶稣在水面上行走时对门徒自证身份为“我是”，还有 8:24-28（“你们若不信我是 [基督]，必要死在罪中”；“你们……”

[52] 如结 1:28, 44:4；但 2:46, 8:18, 10:8；徒 9:4, 22:7, 26:14；启 1:17, 19:10, 22:8。

必知道我是 [基督] ”)，以及 13:19 (“如今事情还没有成就，我要先告诉你们，叫你们到事情成就的时候，可以信我是 [基督] ”)。其他可能的经文有 4:26 (“这和你说话的就是祂” [意即弥赛亚]) 和 8:18 (“我是为自己作见证，还有差我来的父也是为我作见证”)。^[53] 不可否认，约翰将耶稣和耶和華的身份等同，而如前所述，耶和華在旧约的名字是“我是”，表明祂的永恒性，也因为祂就是生命本身 (参约 5:25-26)。

主和神

在整本福音书中，门徒和其他人都承认耶稣是“主” (希腊文 *kurios*)。^[54] 至少，这意味着他们推崇耶稣为受人尊敬的拉比。^[55] 鉴于希腊文 *kurios* 经常在旧约被用来描述耶和華，它也将耶稣和以色列人的神联系起来，20:28 的用法肯定如此，这节经文把主 (*kurios*) 和神 (*theos*) 两个称呼并列。^[56] 这点可能在 9:38 表现得最明显，那位原来瞎眼的人拜耶稣为“主” (*kurios*)。后来的另外一个敬拜场景更引人注目，耶稣复活之后，多马敬拜祂，称祂“我的主，我的神” (约 20:28)。慕瑞·哈里斯 (Murray Harris) 指出，多马在 20:28 敬拜耶稣为神，与约翰福音开篇就指出耶稣道成肉身，自开始就与神同在的说法形成首尾呼应 (参约 1:1、14、18)。^[57] 虽

然情况确实如此，但是这种呼应不是静态的。福音书的开头和结尾都称耶稣是神，但这中间的部分是耶稣在世上的工作服事，施行弥赛亚式的神迹奇事，召聚了新的弥赛亚团体，“被举起来”在十字架上并且复活，使得祂的一个门徒用明确无疑的代表神性的用语来敬拜祂。多马宣告耶稣是主、是神，约翰把这一事件放在紧挨着约翰福音最后的目的声明之前，将整卷福音书的叙事带入高潮。^[58]

多马的宣告意义非凡，因为它也为约翰福音的读者对耶稣的敬拜提供了参考点。^[59] 多马因为看见了才信，约翰福音的读者虽然没有亲眼看见，可是，如果他们读了约翰的见证就信了，那么他们就是有福的 (参约 20:29；彼前 1:8)。这甚至比建立在耶稣施行的弥赛亚神迹之上的信心还要珍贵，这种信心是领受了约翰福音里记载的见证，然后像多马那样，敬拜耶稣为主、为神。约翰在他的福音书中把耶稣呈现为神。对此很难想象还有比多马的告白更高潮的惊叹，也很难想象还有比这更直接、更明确地将耶稣描述为当敬拜的神的方式了。整卷福音书循序渐进，将耶稣呈现为神——先存的道成为肉身、神的独生子、神子、人子和弥赛亚——这种逐步的呈现在这个最后的敬拜场景中达到顶峰。^[60]

从某种意义上，敬拜耶稣为神甚至超越了福

[53] 有关对约翰福音中“我是”指称的研究，请参阅 Harner, *The “I Am” of the Fourth Gospel*; Ball, *“I Am” in John’s Gospel*; Williams, *I AM He*。还可参阅 Andreas J. Köstenberger, *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective*, *Encountering Biblical Studies*, (Grand Rapids, MI: Baker, 1999), 261。

[54] 如约 6:68, 11:3、12、21、27、32, 13:6、9、25、36, 14:5、8、22, 21:16、17、20、21。

[55] Andreas J. Köstenberger, “Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel,” *BBR* 8, (1998), 97–128。

[56] Wright, *The Mission of God*, chap. 4。

[57] Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: MI: Baker, 1992), 284–86。

[58] Köstenberger, *John*, 579。

[59] 约翰对读者坦率直言，“叫你们可以相信” (约 20:31, 19:35)。

[60] 以上有关约翰对耶稣神性的呈现中这些方面的讨论。

音书呈现耶稣是基督和神的目的：耶稣不仅是天上差来的弥赛亚，是神顺服的儿子，忠心地履行天父的使命，不惜上了十字架（参约 17:4, 19:30），祂还是道成肉身的神，因此应该受到敬拜。贯穿整卷福音书对耶稣是新圣殿的描写，从 1:14-51, 2:18-20, 4:19-24, 直到 11:50-51, 也在这最后的敬拜场景达到顶峰。^[61] 虽然在 20:16, 耶稣与抹大拉的马利亚的相认确实引人注目，但是多马在 20:28 的高潮性宣告和敬拜则更加引人注目。多马开始的不信使他获得“第二次机会”时的敬拜更加可信，更加非凡。多马不再要求更多可触摸的证据，而是迈出信心的一步，从疑惑变成相信。他原来不愿相信，自以为是，甚至不敬地要求更多的证据，耶稣仁慈地以被钉的身体向他展现自己。在约翰福音的尾声中，耶稣向彼得显现（参约 21:15-19；路 22:31-32），在去大马士革的路上，祂向保罗显现（参徒 9:1-19；提前 1:12-16）；同样，祂也向多马施恩，而多马则以信心进行回应。

更有甚者，“主和神”是罗马皇帝图密善（Domitian, 主后 81—96；参苏埃托尼乌斯，图密善 13.2）的头衔。约翰福音成书时，图密善很可能还在位。因此，约翰记载多马对耶稣的认信，暗示他将罗马皇帝自诩为神和基督徒敬拜耶稣为神做鲜明的对比。^[62] 如仅

仅在二十年以后，罗马总督普林尼（Pliny）给皇帝图拉真（Trajan）的书信里写到基督徒唱“赞美诗歌颂基督为神”（《书信》10.96—97）。因此，约翰福音将耶稣称为“主和神”，很可能“在次要层面上是有意抵制对罗马的皇帝崇拜”。^[63]

新圣殿和耶稣有份于神的荣耀

我们在前面已经结合约翰福音可能的历史背景（包括主后 70 年第二圣殿被毁），讨论了耶稣是新圣殿和逾越节象征意义的实现。基于这个原因，我们就不必在此赘述约翰描写耶稣是新圣殿的具体章节了。可以说，在旧约神学中，圣殿作为耶和華彰显荣耀的地方而享有至高无上的声誉。^[64] 而荣耀是耶和華独具的神圣属性。因此，约翰作见证说：“道成了肉身，住（希腊文 skenoo, 暗指以色列历史上在圣殿之前的会幕）在我们中间，充满满地有恩典有真理。我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光。”（约 1:14）他从一开始就指出，从耶稣在创世之前就享有的荣耀来说，祂和耶和華具有同一身份（参约 17:1-5, 24）。^[65]

从本质上说，约翰把耶稣描述为新圣殿的主旨在于，他坚信耶稣已经替代旧的圣所，成为神的子民敬拜的特定场所。这标志着，在

[61] 下一个小标题中的进一步讨论内容。

[62] Keener, *John*, 1211—12.

[63] Köstenberger, *John*, 580, 参阅 Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, trans. C. Hastings et al., New York: Crossroad, 1990, 3:333; Ben Witherington, *John's Wisdom*, (Louisville: Westminster, 1995), 349.

[64] 如出 40:34-35；王上 8:10-11；代下 5:13-14, 7:1-2；结 10:4, 43:5, 44:4；该 2:7。还请参阅 Andreas J. Köstenberger, “What Does It Mean to Be Filled with the Spirit? A Biblical Investigation,” *JETS* 40 (1997), 229—40, 尤其第 230 页。有关约翰作品中“荣耀”的主题，请参阅 Köstenberger, “The Glory of God in John's Gospel and Revelation,” in Morgan and Peterson, *The Glory of God*.

[65] 有关这一事实对教会使命的意义，请参阅 Wright, *Mission of God*, chap 4。约翰在耶稣应验节期象征的背景下，将耶稣描绘成新的圣殿，相关的讨论请参阅 Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*, 403—35。

此之前所有的敬拜地点、所有神与祂的子民的同在和荣耀的彰显，都是耶稣基督的预表。从此以后，主耶稣基督是神最终和最权威的启示。耶稣作为新以色列，是葡萄树，祂的追随者是枝子；同样，耶稣也将是神所有的作为和一切向神的敬拜的中心。显而易见，约翰认为耶稣是神圣的，因为神是唯一的敬拜对象。^[66]这并不是说耶稣是分开的、独立于耶和華的神。相反，耶稣和耶和華的神性密切交织，不可分离。^[67]

然而，约翰的观点是，耶稣处于神的救恩历史计划和旨意的中心，那些不尊崇耶稣为神的人，也不尊敬以色列的神耶和華（约翰“差遣基督论”的要点，如约 5:18-48）。否认这点就是谴责耶稣犯了亵渎罪，等于抵制神所默示的有关耶稣的预言（参约 12:37-41 有关以赛亚书 53:1 和 6:10 的经文；另参约 5:18, 8:59, 10:31-33）。显然，约翰写作的全部目的就是要说明，耶稣的神性是个中心问题，所有人都必须对此给出答案。此时，让人不禁想起 C. S. 路易斯无与伦比的精辟论点：

我在这里试图阻止人们常说的、有关祂的愚蠢看法：“我可以接受耶稣是个伟大的道德导师，但是我不能接受祂自称是神。”我们不应该这样说。一个人如果仅仅是人，却像耶稣那样自我标榜，就不能算是伟大的道德导师。祂要么是个疯子，跟自称是“荷包蛋”的人

没有两样，要么就是地狱的魔鬼。你必须做个选择。这人要不过去和现在都是神的儿子，要不就是疯子，或者更糟。你要么把祂当作傻瓜，叫祂闭嘴，向祂吐唾沫，把祂当作恶魔杀了，要么你可以俯伏在祂脚前，称祂为主和神；但是，我们千万不要居高临下地胡扯什么祂是伟大的人类导师。这点由不得我们，祂的本意也非如此。……在我看来，祂显然不是疯子，也不是恶魔：因此，无论看起来是多么奇怪、多么可怕、多么不可能，我都必须接受这一观点，即祂过去和现在都是神。^[68]（出自 C. S. 路易斯的《返璞归真》，译者自译——译者注）

路易斯的文字不仅令人难忘，充满戏剧性，而且与约翰有关耶稣的观点完全一致。法利赛人将耶稣钉死在十字架上，他们认为耶稣只不过是人，却自称与耶和華同等，因此犯了亵渎罪。然而，耶稣及其追随者却声称祂是神，人们必须尊崇祂如神，顺服祂如主。在主再来之前，每个人都要面对这两个完全不同的选择，并且要根据所做的选择接受最后的审判。^[69]

复活

在约翰福音里，耶稣的复活是新创造这一更宏大主题的一部分。^[70]约翰从一开始就描述耶稣是神起初创世时的代理人（参约 1:1-3）。然而约翰指出，可悲的是，神藉着

[66] 以赛亚书 40-66 章和以上耶稣作为“我是”的讨论。

[67] 约翰福音 5:17 “我父作事直到如今，我也作事”和 10:30 “我与父原为一”。

[68] C. S. 路易斯，《返璞归真》，汪咏梅译（上海：华东师范大学出版社，2013）。

[69] 请参阅本书第六章“约翰书信和启示录里基督的神性”（The Deity of Christ in John's Letters and the Book of Revelation）。

[70] Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*, chap. 8.

道所创造的世界并不认识道成肉身的耶稣（参约 1:10），甚至连神的子民以色列都不接待祂（参约 1:11）。因为人的罪，耶稣必须为祂的民死（参约 11:51-52），作为神的羔羊，除去世人的罪孽（参约 1:29、36）；作为天上降下来的粮，把祂的生命赐给世人（参约 6:31-59）；作为好牧人，为祂的羊舍命（参约 10:15、17-18）。耶稣是神创世时的代理人，约翰用“生命”和“光”来描述祂（参约 1:4-5、7-9，3:19-21，8:12，9:4-5，12:35-36、46）。^[71] 涉及这些主题的经文贯穿全书，汇聚成流，最终共同指向唯独在耶稣里有的永生（参约 14:6，17:2-3，20:31）。而那些相信神子“被举起来”（钉死在十字架），替代神的子民受死赎罪的人则可以得到永生。^[72]

为了和其创造和新创造神学保持一致，约翰以神最初七天创造世界的模式来描写耶稣在世事工的第一周（参约 1:19-2:11，包括耶稣“第三日”去迦拿参加婚宴 [参约 2:1]，可能暗示耶稣将来的复活 [参约 2:19]）。^[73] 耶稣跟尼哥底母谈话时提到的“重生”（参约 3:3、5），以及后来围绕着安息日的争议（参约 5:17-18），也都可能是新创造的语言。与尼哥底母的谈话唤起对末日的预言性期待，也就是末日的生命更新和内在生命决定性的改变（如赛 44:3-5；耶 31:33-34；结

11:19-20，36:25-27、37）。关于安息日的争议则说明，虽然神在创造的第七日安息（参创 2:2-3），但祂选择行使主权和护理，继续工作。此外，耶稣还声称，不仅神在工作，“我也作事”（约 5:17）。耶稣医治了瘸子和瞎眼的，符合对弥赛亚的期望（参约 5:1-15，9:1-41），也充分验证了耶和与耶稣同工之事实。重要的是，耶稣与造物主的联合，从一开始就将祂的事工摆放在一个普世性的大背景下。正如神的创造涉及全宇宙，耶稣的救恩范围也包括全人类，祂不仅为犹太人，也为外邦人舍命（参约 10:16，11:51-52，12:32）。耶稣虽然是犹太人，祂的弥赛亚事工却超越种族范畴。

最终，在约翰的受难叙事中，福音的新创造神学思想变得更加丰富。新创造主题的可能例子包括如下：^[74]

- 受难叙事的地点是客西马尼园，使人联想到伊甸园（参约 18:1、26，19:41）；
- 彼拉多称耶稣“这个人”（参约 19:5），可视耶稣为新的亚当；
- 对耶稣复活的描述可视为新造的开始（参约 20:1，1:3）；
- 马利亚（错）以为耶稣是“看园的”（参约 20:15），这是误解，可能也是讽刺；
- 耶稣的身体复活和复活之后屡次向门徒

[71] Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*, 166-67 and 338-49.

[72] 有关约翰的十字架神学，请参阅 Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*。还请参阅 Martinus C. de Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, CBET 17 (Kampen: Kok, 1996)；John A. Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11:47-52*, WUNT 2:217 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006)；Wilhelm Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, NTAbh 21, (Münster: W. Aschendorff, 1970)；“The Atonement in John's Gospel,” *CTR* 3 (1988): 49-64；Max Turner, “Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann and Forestell,” *EvQ* 62 (1990): 99-122。

[73] 请参阅 Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*, 349，有进一步的参考书目。

[74] 以下列表改编自 Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*, 352。

的显现与之前重复的预言一致（参约 20 章，2:20-21，10:17-19）；

- 在最后的差遣场景（参约 20:22），耶稣向门徒吹气，让他们领受圣灵，使人联想到创世记 2:7 中神创造亚当（参结 37:9）。

就此，在约翰的整体叙事中，道成肉身的复活将新创造神学推向高潮，显示被举起来的人子和受难的仆人，既是创造者也是差遣者，“将生命的气息吹入祂新的弥赛亚群体，差遣祂的跟从者去向世人宣告藉着信耶稣而罪得赦免和获得永生的好消息（参约 20:22）。”^[75] 因此，就如我在别处所著，“约翰的叙事冷静犀利，从起初的创世到末后的新创造，涵盖了从先存的、荣耀的道，到成为肉身的道经历了死亡、埋葬和复活，然后回到祂起初就有的荣耀的整个范围。因此，以赛亚预言的神圣的道的使命已经在耶稣身上实现了，祂是弥赛亚和神的儿子（参赛 55:11）。”^[76] 而这一使命要通过耶稣的追随者继续下去，使约翰的基督论完美地延伸到福音的三位一体使命神学。^[77]

约翰神学中有关耶稣神性的其他元素

耶稣的先存

我们已经提到，约翰把耶稣描述为先存的

道。而且，耶稣本人和其他人也经常强调这点（如约 1:15、30，8:58，17:5、24）。此外，约翰福音还在多处暗示耶稣的先存：祂“来了”（如约 5:43，6:14，7:28，9:39，10:10，11:27，12:46，15:22，18:37），耶稣是“从神来的”（如约 6:46，7:29，9:33，16:27-28，17:8），或者祂“被差遣”（如约 3:17，4:34，5:23-24、30、36-38）。约翰也用几处“我是”的声明（这点已经讨论过）和声称以赛亚看见过耶稣的荣耀（参约 12:41）来暗指耶稣的先存。^[78]

耶稣的预知能力

约翰福音更是频繁地表明，耶稣具有超自然的认知能力。祂看见了在无果树下的拿但业（参约 1:48）；祂在事工刚开始时，就预言了自己的死和第三天的复活（参约 2:19，12:24）；祂不将自己交托给任何人，因为祂知道人心里所存的（参约 2:24-25）；早在祂被人出卖之前，祂就知道背叛祂的是谁（参约 6:64、71，12:4，13:11）；虽然没人告诉祂，但祂显然知道拉撒路已经死了（参约 11:14）；祂还预知了彼得会否认祂以及使徒彼得最终殉道的方式（参约 13:38，21:18-19）。在约翰的笔下，尤其在临上十字架之前和围绕着祂被钉十字架的那些事件里，耶稣完全掌控一切，祂也预知之后要发生的事情（参约 31:1、3，18:4，19:28）。^[79]

[75] Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*, 353.

[76] Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*.

[77] Köstenberger, *Missions of Jesus and the Disciples*; Köstenberger and Swain, *Father, Son and Spirit*, chap. 9.

[78] 有关耶稣的先存，请参阅 Robert G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man*, SNTSMS 21 (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)。有关耶稣“来了”，参阅 Gathercole, *Preexistence Son*。

[79] Köstenberger, *Theology of John's Gospel and Letters*.

结论

在约翰的笔下，耶稣是辉煌荣耀的神。但是，祂的神性不与耶和華的神性斗艳争辉。相反，耶稣是谦卑顺服的儿子，被父差遣来完成救赎和启示的使命。作为儿子，祂忠心到底，继而又把祂的灵赐给祂的追随者，装备他们，使他们能完成使命（参约 20:22）。

本文讨论了约翰对耶稣神性的描述，他的论述丰富绝伦。首先，我们探讨了约翰福音的历史背景，相信只有在了解了犹太教第一世纪的一神论和约翰撰写福音书的大环境后，才能完全领会约翰对耶稣神性的教导。接下来，我们看到约翰笔下的耶稣是道，是神的独生子，是神子和人子，是“我是”，是主和神，是新圣殿，祂有份于耶和

華的荣耀，是复活的主，祂的复活将约翰的创造和新创造神学推至巅峰。本文最后在对耶稣的先存和超自然的预知能力的讨论中圆满结束。

以上讨论的最终结论是，约翰福音视耶稣为神，并且推崇耶稣应该如神配得敬拜。毫无疑问，约翰福音的核心目的是表明耶稣的神性。这源自于约翰的信念：人类历史上最重要的问题就是耶稣是否如祂宣称的——是基督、神的儿子、道成肉身的神。如果我们作为该福音书的读者，要实现约翰写书的目的，我们就必须和多马一起，毫无保留地、带着彻底的委身顺服地呼叫祂：“我的主、我的神！”如此，我们就能承受耶稣的临别祝福：“你因看见了我才信；那没有看见就信的有福了。”（约 20:28-29）✝

基督神性观在教会历史上的发展^[1]

文 / 杰拉尔德·布雷 (Gerald Bray)

译 / 梁曙东

校 / 无声

对基督神性的信仰，最早可以追溯到基督教信仰起源的哪个时候？毫无疑问，在主后四世纪甚至更早之前，它已被宣告为正统信仰。在经典信经形成的几十年间，人们所辩论的问题，更多是关于如何表达对基督神性的认信，并使之与一神论相协调，而非讨论基督到底是不是神。

问题

历史上的耶稣究竟是谁^[2]

事实上，由于新约圣经似乎并不像后来的信经那样，以明确的信念表达这一信仰，这就导致许多人，尤其是十八世纪启蒙运动以来的学者和神学家，怀疑初期的基督徒是否曾经持有这种信念。现代批判学家怀疑福音书作为耶稣生平和教导之原始材料的价值，而几乎不把福音书当作证据使用，因为他们倾向于认为，福音书越接近于确立基督的神性，就离历史上的耶稣的真实信息越远。这

是一个循环论证，但它在如此多的现代学术中盛行，更不要说占据主导地位，因此我们必须确定，第四和第五世纪的教父们制定的经典基督论声明，是否是在表达由耶稣所教导、并由祂死里复活所证实的信仰，还是仅仅在阐述一种对耶稣的认识——一种只适合于他们，但与历史真相没有多大关系的认识。换言之，反对正统基督教信仰陈述的犹太人、异教徒和异端分子，是否比教会领袖和信仰捍卫者们更为准确地认识耶稣？

毋庸置疑，无论我们认为历史上的耶稣真正说过什么、做过什么，祂在犹太人的世界里都是一位独一无二的人物。早在祂之前很久，就有一些像以赛亚这样伟大的先知，他们吸引了大量的追随者，且有可能创立了门派，并在其去世之后仍延续好几个世纪，尽管这方面的证据稀少，且存在争议。^[3] 但没有任何一位先知开创出一场旷日持久的运动。耶稣时代盛行的犹太教派别，从来不依赖于那些富有人格魅力的创始人，或与之相关联。

[1] 本文翻译转载自 Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, *The Deity of Christ* (Wheaton: Crossway, 2011) 第七章。略有编辑。承蒙授权，特此致谢。——编者注

[2] 为了便于阅读，文中二级标题均为本刊编辑所加，特此说明。——编者注

[3] 关于这一问题的讨论，见 Brevard S. Childs, *Isaiah* (Louisville: Westminster, 2001)。

在耶稣的年代，唯一可以与祂相提并论的人物就是施洗约翰。但耶稣与施洗约翰之间的区别，可以说和他们之间的相似之处同等显著。施洗约翰与耶稣一样，也曾开展巡回教导和传道事工，吸引了众多门徒；但他的门徒并没有留下任何文字记录，即使他们发起了某种运动，也有可能是在约翰去世之前就已烟消云散。从他被斩首的情况来看，若爆发一场反对希律王统治的抗议活动，也不足为奇；但这样的事情似乎并没有发生，施洗约翰带动的全部影响，都融入到了耶稣的事工中。那些对福音书相关记载持怀疑态度的人，自然会认为这是初期基督教的鼓吹；但任何事情都不能削弱这样一个事实，就是耶稣在祂身后留下了一场空前的运动。就连时不时出现的冒牌弥赛亚，也没有给后人留下什么；当主后 66-73 年和 135-138 年的犹太起义领袖失败之后，他们也从历史记录当中销声匿迹了。耶稣不仅逆普遍潮流而动，而且还被人奉为神来敬拜，这是怎么一回事？

基督教关于基督神性的声明听起来如此的荒谬 (implausibility)，以至于早期的支持者甚至把这种不可信当作证明基督神性真实的证据——特土良 (Tertullian, 150-230) 的名言：“因这荒谬，所以我信” (credo, quia absurdum est) 就是其中一个突出的例子。^[4] 尤为重要的是，这些声明并非关于古代传说中的某个遥远人物，比如以诺，而是近代一个以公开方式遭羞辱致死的普通人。特土良毫不犹豫地让怀疑的人去查

看罗马的档案，他们在那里可以找到本丢彼拉多发回的报告，可以证实福音书关于耶稣复活的记载。^[5] 特土良如何知道这一点（或他是否正确）并不十分重要；事实是，没有人反驳他的说法，如果档案中没有相关材料，反驳他是相当容易的。

在主后一世纪的上半叶，犹太地区发生了一些非常奇怪的事情，其影响力随着时间的推移不减反增。人们考虑到这种新信仰没有得到任何宗教或世俗权威的鼓励（实际恰恰相反），有必要对这一广泛增长进行某种解释，以超越类似于“耶稣昔日门徒思想方面的集体自欺”等荒谬理论。人们还必须问，为什么没有出现与之竞争的门派？当然有许多教派诸如诺斯底派与初期教会竞争，但这些教派也是试图利用耶稣，对祂的解释是为了迎合他们自己的思想。似乎从来没有人想过要找到另一个可能更受外邦人欢迎的替代人物。为什么呢？显然，耶稣有某种特质，使人们不顾一切地关注祂，而这一事实需要予以解释。

基督的神性从何而来

有两种可能的进路来解释此事。第一，问这样一个问题：耶稣有没有教导祂的门徒，说祂自己是神？如果祂有这样做，那么对祂神性信仰的起源就迎刃而解了。显然，即使祂的教导是错误的，也尽管后来发生灾难性的失败，导致了祂的受死，仍有足够多的人接受了祂的自我描述，并且愿意坚持他们的这种信念。第二，考虑这样一种可能：耶稣的

[4] *De carne Christi*, 5.4.

[5] *Apologeticum*, 5.21.

门徒和之后的追随者经过对祂的生平和事奉进行反思，把他们的信仰集中归在祂身上，从而最终导致祂被当作神来看待。这是当今大多数自由派新约学者采用的标准进路。至于这些事情是如何、何时以及为何发生的，细节因人而异，但学者们的基本观点就是：将耶稣视为神的儿子加以敬拜并非源自耶稣本人，而是人们对这位基督教运动冠名者过度崇拜的结果。学者们基本上认为，一个信奉一位古怪拉比的教训的犹太教门派，先将自己变成一种半异教的信仰，最后变成了一种独特的宗教，然后试图清除自己里面的异教思想，以尽可能多地保留自己的一神论犹太教传统，却不否认它新近形成的基督神性教义。

事实果真如此吗？这种观点比传统基督教的观点更可信吗？这些是关于基督神性信仰的最根本问题，我们必须根据现有信息和资料努力解答。

证据

关于初期基督徒对耶稣的信仰和教导，几十年来一直是学术界激烈辩论的主题，并经历了许多阶段，而这些阶段被界定和记录为对“历史上的耶稣”的探寻。我们没有必要追溯所有这些阶段，只需指出，十九世纪流传至今的关于耶稣的极端理论，早已被证实为不可信。

从史怀哲到乌尔塔多：基于犹太传统溯源基督的神性

自阿尔伯特·史怀哲（Albert Schweitzer, 1875–1965）的《探索历史上的耶稣》（*The Quest for the Historical Jesus*）一书于1906年出版以来，人们就不可能再坚持认为耶稣只是一位传讲道德重生的学者型拉比，并因此使得祂与当权者产生冲突，最终导致祂被钉在了十字架上。这种对基督的资产阶级认识，可能符合德意志帝国自由派新学者的预期，却难以反映一世纪巴勒斯坦的氛围。在那里，犹太人是一个受压迫的少数民族，为了民族自由，他们不惜采取极端措施。史怀哲提出，认为耶稣是一位预言家，后来由祂的幸存门徒接受并加以普及的观点，比耶稣是一位道德主义式的拉比的观点较为可取，但仍然是不可信的，因为这类人物通常生前被人避之唯恐不及，死后被人抛弃，尤其是被少数受其迷惑的狂热分子所抛弃。更有可能的是，耶稣虽然在祂同时代人的眼中显得不同寻常，但尚未奇特到完全超出主流社会所接受的界限。这是近年来盛行的历史耶稣观，人们由此展开对当代犹太教的深入研究，以期了解耶稣在其中的地位，以及祂有着怎样的思想世界。

最坚定从事这方面研究并取得最令人信服成果的，非爱丁堡大学新约教授拉里·乌尔塔多（Larry Hurtado, 1943–2019）莫属，对于这一问题，他撰写了几本很重要的著作。^[6] 乌尔塔多教授采纳属于现代自由派学

[6] 特别参考他的著作：*Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003)。他让读者参考他之前的著作：*One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London: T&T Clark, 2003)。他也有一系列的讲座，浓缩了他的主要思想，以容易理解的方式呈现给读者：*How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005)。

术研究的批判性前提，这意味着他优先考虑大多数人认为是出自使徒保罗之手的书信中的证据。^[7]虽然这把他限制在了新约圣经相对较小的范围，但这些书信包含的内容被普遍认为是最早的基督教文献之一。如果能证明这些书信宣告了基督的神性（乌尔塔多认为是可以证明的），那么我们就已经是尽可能地接近了基督教的起源，这也大大增加了基督神性的信仰可以追溯到教会初期的可能性。无论人们对乌尔塔多的结论有何看法，他都将（基督神性的）^[8]基督教起源的讨论推向了一个新的高度，并淘汰了之前的大部分观点。

乌尔塔多为了证明最早期的基督徒相信耶稣具有神性，而集中研究了他们的敬拜模式，并将其与当时犹太教的规范进行了比较。他的方法假定敬拜以信仰为前提，无论后者是否有明确的成形表述。他研究方法的基础就是，犹太教一神论在耶稣时代已成为犹太人身份认同不可分割的一部分，以至于稍有偏离就会被视为背道，而遭到信仰群体的排斥。鉴于最早的基督徒都是犹太人，他们就很难忽视这一问题。几乎无法想象，一群犹太人在缺乏最令人信服之理由的情况下，却建议人们向耶稣祷告，向耶稣献上敬拜。对他们来说，这样做的后果何等严重，若不是自己彻底被说服相信耶稣就是神，势必很难让自己委身于此。

在对犹太教一神论的分析中，乌尔塔多总结了两个可以代表其总体特征的特点。

第一个特点，他称之为“一种非凡的能力，能将对神独一无二的真实关注与对其他具有超越性属性的存在 (figures) 的兴趣结合起来，他们用最尊崇的说法描述这些存在，我们可以称这些为‘掌权代理’ (principal agent)，在某些情形里，他们甚至把这些掌权代理比作是神”。^[9]这些是天使或天使一样的存在 (angelic beings)，他们是神随从的一部分，以这种身份突显神的伟大，但犹太教从未把他们与神本身混淆，或使他们等同为神自己。

初期的基督徒会不会也把耶稣变成了这样的存在？几乎可以肯定：不会。原因有两点。首先，虽然天使偶尔会以人的形状在地球上出现，但他们这样出现时都是为了一个具体目的，而且很快就会再次离开。而耶稣却不是这样。祂的确由圣灵施行神迹，在童女马利亚腹中成孕，但祂是作为一个人类的婴孩出生的，在开始传道之前，祂过了三十年普通人的生活。那时，没有人觉得祂与其他人有什么不同，尽管祂在门徒当中行了神迹，但没有一个门徒认为祂异于常人。其次，祂死得很惨，没有一位天使会经历这些，因天使是不死的。我们对耶稣生平的所有认知，都拒绝将祂等同于一位天使。因此，众多的基督徒中从未有人提出这一观点，也就不足为奇了。^[10]

[7] 作者引用罗马书、哥林多前后书、加拉太书、腓立比书、帖撒罗尼迦前书和腓利门书作为证据。（此处的现代自由派学术研究的批判性前提，指的是他们不相信一些保罗书信确实出自保罗之手，比如他们广泛质疑以弗所书和歌罗西书是保罗写作的，尽管这两本书自身都宣称出自保罗之手。——编者注）

[8] 括号内的文字在原文中并没有，为编者所加。——编者注

[9] Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God*, 111.

[10] 可以在像《黑马牧人书》(The Shepherd of Hermas) 这样的作品里找到这样的观念，但提到的地方会是含糊和有争议性。

第二个特点是，犹太教“展现出一种一神论的顾忌，尤其且至为明显的是在公共敬拜或礼仪行为中”。^[11]毫无疑问，一些犹太教作家喜欢在这些属天存在（heavenly beings）的存在和能力上进行推测，有时他们甚至很接近于认为这些属天的存在至少具有神的某些属性。但是，无论他们多么尊贵，他们始终附属于神，即犹太人心目中那位至高无上、独一无二者。这些不仅仅是他们的圣经所启示的神的特征，也是他们自己在异教世界中为生存而战的至关重要的因素。在异教的世界中，宗教混合主义相当盛行，人们很愿意将一个民族的神灵融入其他民族的神灵当中。罗马人曾打算把耶和华当作他们的农神（Saturn，萨图尔努斯），因犹太人在农神日那天敬拜耶和华；对罗马人来说，这种关联似乎是显而易见的，甚至是对犹太人的一种恭维！但是，没有一个犹太人能接受他所敬拜的神只是众神中的一位；正是这种坚定的信念造就了犹太人成为一个与众不同的民族。犹太人更不可能接受异教的神化概念，将伟人神化进入天上的万神殿。造物主和祂的创造界之间的区别是绝对的，不容混淆，否则就会陷入犹太人视为最严重罪恶之一的偶像崇拜之中。

犹太人主要是通过他们的敬拜传递这一信息，尤其在宗教融合试探更为强大的犹太人散居地区（Diaspora），这一信息变得越发振聋发聩。在耶稣的时代，犹太教对宗教融合也毫不宽容。犹太人认为撒玛利亚人将他们的犹太教信仰与异教崇拜和习俗掺杂在了

一起，因此犹太人最一贯贬低和避之不及的人群，莫过于撒玛利亚人了。以色列人是带着忌邪的心维护他们神的独一性的，哪怕是最细微的妥协企图都将遭到抵制。而跟从耶稣的人是完全接受这一观点，即在神眼中，只有犹太人的信仰持守才具有正当性。^[12]

唯一结论：基督神性源于基督自己的教导和见证

耶稣时代的犹太教证据促使我们得出结论，对基督神性的信仰不可能在犹太教中产生。任何试图朝此方向发展的人都会被剪除，脱离这群体，也几乎不会有人去追随他。耶稣在初期基督教敬拜中占有的独特地位，以及跟从祂的人在面对逼迫和死亡时仍愿坚持敬拜祂的事实，要想得到充分的解释，唯一的结论就是：耶稣不仅教导人祂就是神，而且以自己的所行证明了这一点；最终，是祂的死里复活让门徒相信，祂就是祂所宣称的那一位。尽管福音书的作者肯定会强调这一事实，但他们在记叙耶稣生平时通常都淡化了神迹。在他们看来，耶稣神性的证据可以从许多其他事情中找到，而这些事情终极来说比神迹更重要：第一，祂受过魔鬼的试探，要祂做唯独神可以做的事情（参太 4:1-11；路 4:1-13）；第二，祂宣告自己有赦罪的权柄，而这只有神才可以做（参可 2:1-12）；第三，祂宣称自己有解释经文的权柄，表明圣经是指着自己说的，尽管人人都知道，这些经文首要是指着神和神与以色列所立的约说的（参路 24:37，约 5:39）。诸多神迹，

[11] Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God*, 111.

[12] 见约翰福音 4:20-22，耶稣告诉那位撒玛利亚妇人，救恩是从犹太人出来的。

特别是祂死里复活的神迹，的确证实了这些事情，但神迹并不是祂对自己神性的唯一宣告，初期教会对祂的认识有着比神迹更广阔的视角。

如果是人发明了耶稣的神性，我们会期待他们更强调祂的神迹，来作为支持这一观点的主要证据，而且越看似不可能的神迹越有说服力。如果那些平凡的细节不是耶稣关于自己的声明的一部分，他们就没有理由加入到福音书中。因此，结论必然就是：耶稣教导了关于自己的这些事情，也正是因为这个原因，祂的门徒才把祂当作神来敬拜。教父们反思耶稣基督的位格和神人二性，但没有一位教父认为自己承认基督神性的时候，是在耶稣自己的教导之外有任何加添。他们追求的，是解释摆在他们面前的证据，即呈现在他们相信其宣告并遵循其教导的那一位的生、死和复活等历史事件当中的证据。对这些证据的解释，构成了基督论在教会历史上发展的实质内容。

解释

“逻各斯”怎么成了肉身？

使徒时代结束后，表达基督神性的第一次大规模尝试，就是现在人们所说的第二世纪护教士的“逻各斯基督论”(*logos christology*)。他们主要是从约翰福音的序言引申出的这一概念，那里把耶稣描述为亘古就有的神的道（逻各斯，参约 1:1）。这一概念对他们很有吸引力，因为希腊哲学家的著作已经让他们熟悉了这一概念——这些哲学家

称宇宙的统治原则为逻各斯。但约翰更进一步，宣告这逻各斯成了肉身（*sarx*，参约 1:14）——这概念对于古代希腊思想来说是完全陌生的。

在希腊人看来，逻各斯是一种没有位格的力量，属灵界的，是善的；而肉体是属物质的，因而是恶的。逻各斯要成为肉身，善就必须具有位格，并与邪恶的事情联合，而这两种想法在他们看来都是荒谬的。不过，虽然希腊哲学家拒绝接受这些观点，但他们确实相信，那超验的逻各斯的某些事情进入了物质世界，并创造了人类；人类拥有与超验的理性（逻各斯）相联系的理性，但同时又为物质所困，物质拖累了理性，破坏了理性的纯洁。如果真有救赎这回事，那也只能通过让逻各斯的火花与其沦落其中的肉体分开，并将这些火花重新吸收回到它们所发自的那永恒逻各斯才能实现。

与此相对，基督教宣告：道（逻各斯）成了肉身，“我们也见过祂的荣光”（约 1:14）。换言之，当逻各斯进入受造界，祂并没有在任何方面遭到削弱、破碎或受损，而是向人启示出祂的丰富和大能。怎么会这样？一种解决之道就是说，神从亘古就有祂的道（和祂的灵）在祂自己里面，但是当祂要创造世界时，祂把祂们产生（*produced*）出来。要支持这种产生的观点，可以说道是“受生”（*begotten*），圣灵是从神“发出”（*proceeded*）。因此，在作为另外两位的源头的这个意义上，神被认为是父。这一解决之道的难处在于，如果“道”和“圣灵”是在时间上的某一刻成为彼此有别的存

有，那么父神是否因此就失去了祂的理性和灵性？显然不是！因此有必要以另一种方式来思想神的道，祂不是神的一种功能或属性，而是永恒存在的、神体（Godhead）当中的独特存有。

三位一体教义的由来

该如何描述这一存有？神只有一位，因此任何增加神存有数目的想法从一开始便被排除在外了。还有人提出，神根据所做的事情，在不同时间以不同面目出现，但这一观点很快沦为笑柄，被认为是站不住脚而遭摒弃。可是，如果我们认为神真的不能以别的方式存在，那么神就不可能在耶稣基督里被钉十字架了。当祂躺在坟墓里死的时候，是谁在掌管宇宙呢？既然神的本性与受苦和受死格格不入，那么不能受苦、不能朽坏的神又怎会遭遇受苦和受死？这显然是荒谬的，因此必须找到一种方法，既能同时坚持一神论和基督的神性，又不削弱独一神的存有，或让神的道成为肉身成为一种不可能。

正是这种两难困境促使教父们发展出了他们的三位一体教义。这一教义可以追溯到新约，因此我们不能说它是随着对基督神性认信的成长而发展起来的。如果是这样的话，就无需把圣灵包括进来，因圣灵一直都是基督教神论的一部分，即使在四世纪之前没有明确提到过祂。基督徒无须发明一种新的三位一体教义，来解释他们开始相信的关于耶稣的信念，但他们需要更全面阐释已有的教义，好让他们对耶稣的陈述与他们所信的神本质相一致。

在第二世纪开始出现了“胜任”这一任务所需的概念词汇。在讲希腊语的世界中，人们将神的单一存有（*ousia*）与彰显神的这一存有的三个位格（*hypostases*）区分开来。不在其中一个位格里，不通过其中一个位格，人就无法接触，甚至无法思想神的存有，因为这正是神向祂的百姓启示祂自己的方式。每一个位格都启示了神的完全，因此也启示了其他两个位格。简单地说，如果不认识子和圣灵，就不可能认识父神，反之亦然。认识其中一个，就认识了全部的三个。通过这种方式，既可以肯定子永恒的神性，又不会破坏独一神体的完整性。

讲拉丁语的世界将希腊文“存有”（*ousia*）翻译为拉丁文 *substantia*（本质），这就很难为希腊文“位格”（*hypostasis*）找到一个恰当的翻译，因为严格来说，对应希腊文“位格”（*hypostasis*）的拉丁文单词就是 *substantia*（本质）。由于这会导致用拉丁文表达的“神是三个存有中的一个存有”（*God was three substances in one substance*）的混乱说法，特土良就想出了用拉丁文 *persona* 一词来翻译希腊文“位格”（*hypostasis*）。他是从戏剧（通过罗马法庭）借来了这个词。最初这词的意思是“面具”（*mask*），当说希腊语的人理解罗马人在说神在扮演不同角色时戴着不同面具，这就会产生混乱。但在罗马法律中，*persona* 一词表达的是“行动者”，即一个可以在法庭上起诉和被起诉的人，从这个意义上说，*persona* 这一术语要比 *hypostasis* 更好，*hypostasis* 表示身份，但不一定包含有行动性的概念。

基督的神人二性冲突吗

三位一体的教义后来需要进一步细化阐述，但到了主后 200 年，其主要元素已经基本确立。接下来的问题是，如何将子道成肉身的教义整合到三位一体的教义当中。基督教信仰不仅相信神的三个位格在永恒中存在，还相信其中第二位格，而且只是第二位格，藉着拿撒勒人耶稣道成肉身。人们并没有充分意识到，基督论迫使基督徒不仅要重新阐述他们对神的认识，还要重新阐述他们对人的认识。神的儿子成为人，这不仅启示了神是一位怎样的神，也启示了什么是人。如果耶稣要为我们成为罪人，代替我们被钉在十字架上，祂就必须是完全的人，但祂怎能同时又是神呢？祂的神性难道不会在某个时候与祂的人性发生**冲突**吗？是不是最好把祂描述为两者的某种混合体，部分是神，部分是人，但完全不是其中的任何一个？

亚流的“等级说”

人们提出了各种解决方案，来解决这二性难题。其中最声名狼藉、最具影响力的，就是亚流（Arius, 250—336）的方案。他声称神的儿子不是绝对意义上的神，而是受造物中最像神的一位。亚流提出了“**存有等级**”的概念。按照这一概念，天使比我们高级，而神是最高的存有；但在神和天使之间，他为这位非同寻常的受造物找到一个存在空间，这一位如此接近神，以至于可以称神为“父”，但又不受神属性的束缚，使祂无法成为人。与父不同，子并不是不可受苦，如此一来就可以说得过去，即祂可以到地上来，

为我们受死，同时又不否认祂与神如此接近，因此也如此像神，达到了最为可能达到的接近程度，但实际上却不是神。

对许多人来说，这似乎解决了基督神性的难题。虽然亚流主义最终被挫败了，但它在教会历史上留下了持久的影响。今天没有人会自称是历史意义上的“亚流派”，但很多人发现，很难不加以限定地说耶稣就是神。如果被问及此事，他们很可能会犹豫不决，回答说祂是神的儿子，这暗示祂与永恒的父之间存在某种本体上的区别，而在他们眼中，父才是唯一的真神。这不是任何一间基督教会的官方教义，但却是一种普遍流行的观念。亚流主义对非常多的人产生了强大的吸引力。它似乎提供了一种可行的解决之道，用以处理基督的神性（亚流不想否认基督的神性）与坚持一神论和神超越受苦和受死之上的主权这一需要调和的难题。

当时许多人受到亚流主义的蒙骗，但从一开始就有教会领袖正确地认出，这是对基督教信仰的一种彻底的否定。他们准备好，即使遭流放和被处死，也要抵制它。亚流所做的，就是为基督神性的难题提供一个解决方案，但却摧毁了我们得救的本质。如果基督是亚流宣称的那样的存有，那么祂就不是神。如果祂不是神，那么祂就像我们一样远离神，因此完全无法为我们做任何事情。受造界可能存在着存有等级，但无论这些等级是什么，无论它们对我们有多重要，它们对神来说都是微不足道的。把受造物与造物主分隔开来的那道鸿沟，让其他一切与神相比都显得黯然失色。简单来说，若不是神，就完全不可

能是神圣的，就如相对的事物不可能“像”绝对的事物。要么是一种东西，要么是另一种东西；它们之间的任何相似都是幻象。

尼西亚会议确立了“同质”教义

亚流主义持续存在了很长一段时间，但它的根本缺陷很早就被人发现。主后 325 年，第一次尼西亚大公会议谴责亚流主义，此时亚流尚在世，离他在亚历山大首次宣扬亚流主义还不到十年。一种折衷方案得到了政治支持，这让尼西亚会议提出的解决方案一开始未能得到普遍接受，但它最终占了上风，从此之后一直都是标准的正统教义。尼西亚大公会议的关键教导是圣子与圣父“同质”(*homoousios*)，这就是说，圣子与圣父具有相同的存有。有一段时间，一些人试图说可能存在不止一位神性存有，而圣子有一个与圣父相似(*homoiousios*)，但不完全相同的存有。然而，这种错误解决方案的真相很快就被揭穿，未能取得很大发展。如果教会要认信基督就是神，那么祂就必须是完全的神，原因很简单，若不是完全的神，祂根本就不是神。

亚波里拿留对基督人性的削弱

确定了这一点之后，下一步就是要清楚说明，完全是神的一位怎会也是人。不久，亚历山大的亚他那修(Athanasius of Alexandria)的门生(亚他那修曾大大反击亚流)亚波里拿留(Apollinarius)提出，道成肉身的基督只有在不影响祂神性的情况下才是人。换言之，耶稣有神性的思想，但没有人性的思想，因祂不需要一样没有用的东西。同样，祂也

没有人的灵魂或意志，因为这些只是其神圣原型的苍白复本，所以在一位神成了肉身的人身上就是多余。事实上，耶稣基督所得着的、唯一不因祂的神性本身就有的东西，就是祂的肉体。祂需要这肉体才能受苦，并死在十字架上，但仅此而已。不难理解亚波里拿留主义为何不能令人满意：它如此过分强调基督的神性，以至于没有为祂留下任何余地，让祂成为一个真正的人。祂不可能受试探，也不可能为我们成为罪人，因祂身上缺少人类能对罪作出回应的部分。但是，仅仅是血肉之躯，这并不能反抗神，人的罪性并不像亚波里拿留的教义暗示的那样，是一种物质性的东西。亚波里拿留为了公正对待基督的神性，几乎把祂的人性削弱得不复存在。这样一来，耶稣实际上就不可能是我们的救主，也不可能成为我们的救主。因此，亚波里拿留迅速遭人谴责，也就不足为奇。他的蒙羞对亚历山大教会的声誉产生了重大影响，因他自称代表的正是亚历山大教会的神学。

对亚波里拿留主义的回应促成教会进入反思基督论的下一个阶段，这种反思首先转向另一个极端，然后通过迦克墩会议(主后 451 年)的经典论述固定下来。

聂斯多流的“结合体说”

首先，安提阿教会的一些神学家做出回应，反对贬低基督人性的做法，他们认为这种贬低是亚历山大教会的典型做法；在他们看来，亚波里拿留只是在最为明显地倡导一种倾向而已，而这种倾向已经渗透到了整个亚历山大教会。摩普绥提亚的西奥多(Theo-

dore of Mopsuestia, 卒于 428 年) 和后来的聂斯多流 (Nestorius, 约 451 年去世) 对此做出回应, 他们强调耶稣的人性, 坚持认为除非耶稣是一个完整的人, 否则就不可能在十字架上代替我们。这当然是对的, 现代许多人质疑聂斯多流后来被定为异端是否妥当, 因为在他们看来, 聂斯多流只是在为显而易见的事情辩护, 反对亚历山大教会一些人的灵意化倾向。^[13] 但是, 安提阿学派也走向了另一个极端, 他们宣称马利亚腹中的婴孩与圣灵感孕无关, 只是一个普通的婴孩。在他们看来, 说马利亚生下神, 这是错的; 她自己身为一个人, 只能生下另一个人。耶稣身上的神与人的联合, 是一个自主的神圣存在 (神的儿子) 与一个同样自主的人类存在 (拿撒勒人耶稣) 之间的结合。他们的结合产生了我们所敬拜的、视之为亦神亦人的这一位基督。聂斯多流把这一**结合体**称为“位格” (*prosopon*), 他将这理解为两个自足的位格 (*hypostases*) 联合的显现。

迦克墩会议的经典表述

聂斯多流这种观点是教会无法接受的。亚历山大的区利罗 (Cyril of Alexandria, 约 444 年去世) 坚持认为, 必须把神的儿子理解为道成肉身的行动方 (*agent*), 祂在马利亚腹中取了人性之后, 让这人性与自己在一个单一本性 (*a single nature*) 里面联合, 就是耶稣, 亦即我们现在所说的一个单一位格 (*a single person*)。区利罗没有使用“位格” (*person*) 这一术语, 即使他使用了这一术语,

他也不会接受在马利亚腹中发生了两个位格 (*hypostases*) 的一种结合。他最有可能会把这个词用于那位首先促成道成肉身的位格行动方 (*hypostatic agent*), 也就是我们现在称之为神儿子的神圣位格。正如迦克墩会议所表述的, 在道成肉身当中发生的事情是, 这位神圣的位格取了第二个本性, 却没有放弃或削弱第一个本性。^[14] 因此道成肉身的基督是神的一个位格, 具有二性, 一个是神性, 另一个是人性。区利罗声称这二性已经成为一, 但他的这一主张遭到拒绝; 这二性在基督的位格中联合, 但没有合并为一。迦克墩会议的这一表述, 完全扭转了在此之前人们对关乎人和神的现实的理解, 迫使教会接受一种全新的思维方式, 直到今天仍是大多数基督教会的标准正统信仰。

简单来说, 在迦克墩会议之前, 大多数人都是从存有或本性的角度看待“神”和“人”的。说基督是完全的神和完全的人, 这意味着祂有完全的神性和完全的人性。一性与另一性相互作用, 在实际层面上意味着人性多少被神性吸收 (*absorbed*), 因为在二者当中神性显然更为强大。例如, 当耶稣向地上吐唾沫和泥来医治那瞎子的时候, 有人说祂的唾液具有神的特性, 这是由祂里面的神性的本性传递给了祂的唾液。人们对耶稣在水面行走等神迹也有类似解释。当祂说祂渴了, 或告诉门徒祂不知道自己末世再来的日子时, 祂都是在假装如此。即使像亚他那修这样的正统神学家也很容易陷入这种推理, 因他看不到神性与人性还有别的互动方法。^[15]

[13] Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (London: Mowbray, 1975), 559–68.

[14] 正是在迦克墩会议上宣告, (西方教会所使用的) *hypostasis* 和 *person* 是同义词。

[15] 这称为“属性相通”, 拉丁文是 *communicatio idiomatum*。

迦克墩会议解决了这一难题，指出基督的二性并不直接彼此互动。祂的神性保持其神性，并按这神性行事，祂的人性也是如此。这二性的联合是由祂的位格作成，现在祂的位格应视为是不受其神性约束的行动方，使其不能成为别的事情。就这样，在十字架上，神的儿子身为神的位格，是在祂的人性中受苦和受死，而不是在祂的神性中受苦和受死；因为祂的人性能受苦和受死，而祂的神性不能受苦和受死。就教会政治而言，迦克墩会议用了安提阿教会的说法表达了亚历山大教会的教义，这一解决方案说服了教会中的大多数人，但不幸的是，却疏远了亚历山大的区利罗的追随者和安提阿的聂斯多留的追随者。时至今日，仍有起源于中东、不认信迦克墩信经的教会，他们尚未与基督教世界的其他教会完全和解，尽管近代人越来越认识到，让他们有隔阂的更多是用语上，而不是实质方面的差异。尤其是亚历山大门派的教会，如今人们普遍认为他们与其他教会一样，认信同样的教义，只是用词不同而已。认识到这一点，尽管不能弥合分歧，但大大降低了更广泛基督教世界中的分裂程度。

辩护

迦克墩会议成果成为正统信仰的试金石

《迦克墩信经》对基督神性的定义，是大部分基督教会用来试验信仰是否正统的试金石。因此自后 451 年以来，该教义的历史，在很大程度上就是随着各种争论和观点的出现，对这教义进行辩护和阐述的历史。即使

在当时，人们认为这次大公会议已确定了教义发展主线的时候，会议也留下一些未作解答的问题，其中大部分与基督二性的界限划分有关。例如，基督的意志当归属何处？它是位格的功能还是本性的功能？换句话说，基督只有一个意志，还是有两个意志？根据耶稣在客西马尼园说的话“不要照我的意思，只要照你的意思”（太 26:39），拥护迦克墩会议的教会最终决定，道成肉身的基督必须有两个意志，一个是人的意志，另一个是神的意志。作为人，祂不可能希望自己死，因人想死是不正常的；然而，作为神的儿子，祂知道自己到这世上来，是为了遵行父的旨意，因为祂与父原为一。因此，从基督论的角度来看，基督的意志属于本性，而非位格。这意味着，虽然神有三个位格，但在神里面只有一个意志，而在人里面，意志是我们人性的一部分，因此受制于肉体的愿望。人的意志可以自由去做肉体希望它做的事，但它不能在我们得救的事情上发挥任何作用，因它不是人位格的功能。

有人反对说，耶稣如果没有人的位格，祂就不可能是完全的人。对此我们必须回答说，人的位格不是我们人性的一部分，而是神的恩赐，我们是按神的形像样式受造。由于我们被造有祂的形像样式，我们就有与祂相同的关系能力，并且已经享有与祂的一种永恒关系。这种关系因亚当和夏娃的堕落而破裂，但并没有消失。相反，这种关系的持续存在和它不可磨灭的特性，使我们在神面前为有罪。如果这种关系已经被破坏或消失，我们现在的光景就会和动物一样了。上帝让我们为自己的罪负责，这一事实表明我们仍然是

与祂有关系的人，在末日审判时，我们必须为自己的罪负责。

正是由于人的位格（personhood）是源自于神，所以耶稣可以有神的位格，同时仍然是完全的人。此外，正是因为祂有一个神的位格，祂才能在父的审判台前代替我们；正是因为我们是位格者，我们才能与祂联合，以致得救。位格（personhood）是神与人沟通的渠道，也是人被神救赎的途径。迦克墩会议的成就，就在于认识到了这一点，并将这一概念诉诸文字，使其能被后世信徒一直沿用和修订至今。

主后八世纪：基督的神性是否可见——圣像的由来

另一个问题在主后八世纪浮现，涉及基督的神性的可见性。这在我们今天听起来很是奇怪，但这个问题在教会已潜伏了多个世纪，并在伊斯兰教迅速传播之后，变得具有迫切意义。穆斯林拒绝任何对神的描述，认为这是亵渎。从理论上讲，基督徒可以说是同意这一点，尤其是因为十诫的第二条诫命禁止制作任何神像。但当时的基督教教堂挂满了基督的画像，这引来了穆斯林的批评。对他们来说，基督的画像要么是亵渎神——因人不可能描绘神，要么证明基督并非神。基督徒似乎试图两面讨好，他们声称基督是神，同时又为按本性不可见的神进行画像。

主后 726 年，君士坦丁堡爆发了对这一问题的争论，当时执政的皇帝利奥三世（Leo III）下令销毁所有关于基督和圣徒的画像。

这遭到了强烈的抵制，并引发了一场旷日持久的争论。直到主后 843 年才最终解决，那时正式允许在教堂竖立画像。不过在此之前，神学家已开始着手解决这一问题。主后 787 年，他们在第二次尼西亚会议上宣布，为基督画像是完全合规的，因为祂是一个真正的人，因此和其他人一样是可见的。这似乎很有道理，如果到此为止，这场争论本来可能更早结束。但真正的问题是（现在仍是），基督的神性位格是否可以用图像加以描绘，如果可以，这画像是否应当与道成肉身时的基督一样得到相同的尊重和敬拜。对于这些问题，大会的回答也是肯定的，结果就是圣像得到迅速发展，至今仍在东正教会的生活中发挥着核心作用。西方教会起初出于政治原因而抵制了大会的决定，但最终还是认同他们的神学是正统的，虽然圣像崇拜从未得以在西方教会完全立足。另外，必须指出的是，当平面的圣像被更具争议性的立体雕像所取代，这就涉及偶像崇拜了。从某种意义上说，三维雕像是“偶像”，而二维图像却不是。

这场争论涉及的神学问题在我们今天看来似乎很玄妙，但它们与基督的神性密切相关，必须按此背景加以判断。禁止耶稣画像似乎就是等于否认祂的人性，但画像一旦制成，我们又应如何对待这些画像？显然，我们应当尊重它们，但我们是否应当推动这尊敬到一个地步，把这些画像视为与耶稣自己的位格同等？我们或许可以将其与邮票、硬币和纸币上的伟人形象相比较。我们会崇敬它们吗？答案肯定是否定的。耶稣的画像不能取代它所代表的耶稣，尤其是当祂通过

圣灵的大能与我们在内，也在我们里面的时候。我们并不否认，为耶稣画像，且不否认画像描绘的耶稣是一位神圣的位格，但我们也不会将画像误认为是它所代表的实体。罗马天主教徒和东正教徒在官方上否认他们会这样做，但不得不说的是，他们的教会已经形成了对“行神迹”的画像的不健康敬拜，并得到掌权者不同程度的认可。这种敬拜不过就是经过洗白、被人接受的异教崇拜形式，与他们所宣称的、把当得的敬拜归给道成肉身的神的儿子的愿望相去甚远。

宗改时期：索西奴派拒绝三位一体的教义

第八世纪之后至少有一千年，基督教会对于基督的神性几乎再无争议。宗教改革时期的大争论，特别是与教会和圣礼的性质有关的争论，都是在同一个基督论的层面，偶尔也会从基督论的角度进行诠释，但声称马丁·路德是聂斯多流派，或约翰·加尔文是亚流派，这等谣言很容易破除，从未成为严肃的辩论问题。^[16]

在宗教改革时期，否认基督神性的最重要团体，就是追随李立欧·索西尼（Lelio Sozzini）和他的侄子法福多（Fausto）的运动，这两位意大利人拒绝三位一体的教义。人们称他们的追随者是“索西奴派”（Socinians），他们以波兰的拉库夫（Raków）为基地，利用那里相对宽容的宗教氛围；在那里，他们发表了臭名昭著的《拉库夫要理问答》（*Racovian Catechism*），这是他们的一份简短的信

仰告白，在欧洲广为流传。最终索西奴派变成了我们现在所知的神格一位论者（Unitarian），他们变得极具影响力，在曾经的清教徒圈子里尤为如此。新英格兰地区尤其受到影响，波士顿许多著名的古老教会都背叛投身于神格一位论事业，甚至把哈佛大学也一并带去。不过，尽管取得了这些“显赫胜利”，神格一位论却从未成为新教主要宗派的正式信仰，所有这些宗派在现代都继续确认基督的神性。

近二三百年：怀疑主义的浪潮

然而，正式的信仰告白并不能说明一切。至少在过去两个世纪（也许是三个世纪），基督的神性一直在基督教会内部受到怀疑主义浪潮的挑战。这股浪潮与启蒙运动有着一种松散，但却不是严格对应的联系。很难说这种挑战始于何时，因它是间接开始的。由于无法公开批评基督教正统信仰，十七世纪末和十八世纪初的一些自由思想家转而挑战基督教正统信仰所依据的前设。

这些前设当中最重要的，是关乎神迹是否可能发生。如果支配宇宙的科学定律像当时大多数自然科学家所说的那样不可改变，那么从逻辑上说就不可能有神迹，因为神迹“违反”了这些定律。但这对之前世代的人来说并不是问题，他们依靠的是神的护理支配宇宙这一观念。只要认为神直接介入所发生的一切，神迹就是可以理解的事情；所谓的科学定律只是对神惯常作为的记录，而不是对祂能做什么的限制。然而，人们一旦相信

[16] 这些批评缘起于对基督在圣餐中是否真实临在的辩论，而不是出于对基督神性这件事本身的争论。

造物主是按理性的方式（与祂自己的本性相符）确立了祂创造的世界，然后让这世界按照一种内部因果关系的系统运行，那么对这一机制的干预就会成为一个问题。童女生子和从死里复活就变得不可想象，因此基督的身份问题再次成为焦点。

结果就是出现了一长串另类的“耶稣生平”，这成为了十九世纪的特色。阿尔伯特·史怀哲在其著作中对此进行了全面驳斥。企图重新修订传统基督教正统信仰的人所面对的主要难处，就是如何调和他们继续相信的耶稣崇高的道德教诲（他们所接受的），与耶稣对自己神性的宣告（他们所拒绝的）之间的问题。人们愿意把耶稣的道德教诲视为神赋予耶稣个人的恩赐，本质上与神赋予苏格拉底或佛陀等其他伟大历史人物的恩赐并无不同。不过，公平地说，在1914年之前，受过教育的欧洲和北美的人普遍认为，耶稣的教训优于其他宗教领袖的教训，基督教是地球上出现的最高形式的宗教信仰。因此，这些人愿意鼓励人归信基督教，将其视为一种文化发展形式，类似于西方文明的传播，而西方文明与基督教信仰是很自然的对应。许多自由派神学家出于这种原因，就支持基督教的宣教工作。

另外，这些人认为耶稣宣告“自己是神”的主张是荒谬的，甚至是不道德的。有哪一个思想正常的人会把自己等同于神？只有自

欺，或意图欺骗他人的人才会有这种想法，可是圣经中的耶稣看上去又不像是这种人。因此，他们唯一的选择就是论证说，跟从祂的人在祂死后将祂神化了。一些学者甚至声称已经发现了证据，表明初代教会已经在这件事上起了冲突，保守的人反对这种神化的过程，只是经过长期苦战，最终确立了“正统”和“异端”之后，这种神化才强加于教会之上。^[17] 这一观点得到像鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann, 1884–1976）等学者的支持，他们认为福音书呈现的耶稣形像是一个神话，需要为现代读者进行解构处理。布尔特曼认为，包含在所谓“传道”（*kerygma*）当中的耶稣的道德教诲必须予以保留；他的一些追随者甚至认为，应当以现代形式重塑耶稣的道德教诲，包括迎合我们当代人思维过程的神话。然而，任何关于耶稣是“道成肉身的神”的想法，对他们来说都当受诅咒，必须予以拒绝。

两次世界大战以及欧洲在非洲和亚洲霸权的终结，实际上摧毁了这些人生活和写作的世界，但他们的影响力依然存在。值得注意的是，沃尔特·鲍尔（Walter Bauer）在这方面的著作于1934年发表，但直到1972年才翻译成英文，而在英文译本问世很久之前，已经被特纳（H. E. W. Turner）和凯利（J. N. D. Kelly）等人彻底驳斥了。^[18] 令人震惊的是，这些驳斥在很大程度上遭人忽视，而鲍尔一开始的论点再度被不容置疑

[17] 这种观点的主要倡导者是沃尔特·鲍尔（Walter Bauer），*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (London: SCM, 1972)，原著以德语于1934年发表。

[18] H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: Mowbray, 1954) and J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 2nd ed. (New York: Harper & Row, 1960).

地搬了出来。如今，甚至一些值得尊敬的学术出版社也经常出版这类的书籍，声称要揭示“隐藏”的耶稣，或告诉我们初期基督徒从圣经中删去了什么。^[19]

可以肯定的是，正统信仰仍然存在，但在大多数主流新教教会当中，它已成为不过是众多选择之一，而且往往在一个宗派当中，领导地位越高，相信正统信仰的就越少。人们用“基要派”和“传统人士”这样贬低性的说法形容正统信仰，仿佛相信教会过往一直以来相信的，就是智力低下的表现。不幸的是，我们生活在一个崇尚新奇的世界，而任何对正统信仰的辩护在某种程度上注定听起来像是过时，这就让正统信仰在面对哗众取宠的媒体时处于相当不利的地位。然而，在一个非常重要的意义上，也正是因为存在着这些问题，今天的基督徒已经以一种自教会早期以来从未有过的方式，被带回到了他们信仰的根基。现在，人们要捍卫《迦克墩信经》，就必须以一种前所未有的方式回到新约圣经，以及它的基本原则上，虽然这对一些人来说可能很痛苦，但我们必须心怀盼望；为了教会长远的利益，我们付出的努力是值得的。

今日对基督神性的认信

“虚己论”的尝试与失败

自十九世纪起，反对极端自由主义的努力从未停止过，但在大多数情况下，这些努

力只是对教会传统教导进行标准化的辩护。不过，偶尔也会有人试图重塑这一教导，回应批评者的质疑，为基督神性这一难题提出一个比《迦克墩信经》定义更好的解决方案。在这些尝试中，比较成功的是基于腓立比书 2:7 所谓的“虚己论”（kenotic theory）的尝试。这节经文说，耶稣“倒空”（*ekenose*，和合本译为“虚”）己，成为父神的仆人，因此成为人。传统对这词的理解，就是神的儿子降卑自己，放弃（*forgoing*）神性的特权，接受仆人的角色，以成就父神拯救世人的旨意。

但在十九世纪中期，一位名叫戈特弗里德·多马修（Gottfried Thomasius, 1802–1875）的德国神学家提出，最好是把基督道成肉身理解为一种放弃（*abandoning*），圣子不仅放弃了神性的特权，还放弃了神性的实质，在道成肉身期间放弃了祂的神性，成为一个人。这一思想随后被查尔斯·戈尔（Charles Gore, 1853–1932）和彼得·泰勒·福赛思（Peter Taylor Forsyth, 1848–1921）继承，并发展为一种完整的“虚己基督论”。戈尔和福赛思的侧重点有所不同，前者积极尝试略加修改《迦克墩信经》，消除一些较明显的困难，以此支持《迦克墩信经》的立场；后者则把他的理解作为对传统教义的替代，而不仅仅是对传统教义的修订。不过，从大局来看，这种差异其实并不重要。两人都认为，解释基督的人性及其明显局限的最好办法，就是说祂放弃使用祂的神性。

[19] 这方面的一个明显例子，就是牛津大学出版社一直在准备出版巴特·埃尔曼（Bart Ehrman）的著作，他开宗明义的目标，就是要抹黑正统基督教信仰。埃尔曼的著作因偏见明显而广受批评，但这并没有阻碍出版社发表他的著作。

这种解释难以成立的地方（也证明是用虚己论长久解释基督论的致命伤），就是它（通过另一种途径）把我们带回到了古人面对的难题。如果神的儿子真的在地上道成肉身期间放弃了祂的神性，这对三位一体有什么影响？我们是否可以认为，在这段时间，只剩下父和圣灵独自构成神体？这正是二世纪“逻各斯基督论”的根本弱点，正是因为它在这一点上有所不足，才遭人抛弃。如果拿撒勒人耶稣在肉身中不是完全的神，那祂又会是谁？祂“虚己”到了什么程度？祂不可能放弃自己的神的属性，却依然是神，因为神的属性与祂的神性是相连的。去掉其中一个属性，祂的神性就要消失！

迦克墩正统教义认为，神道成肉身的儿子是在人性当中、通过人性行事的神的位格，为要成就单单在神性之内无法做成的事，但祂神的位格在成为肉身时并没有脱离神性。如果圣子的神性脱离了祂的位格，祂的位格又如何能依然是神的位格呢？虽然戈尔和福赛斯都不会同意，但他们提出的主张却非常危险，接近一种形式的亚流主义，即神的儿子在某种程度上是“神圣”，但同时又是一个受造之人。信仰正统的亚他那修主义者早就认识到这不成立，因此“虚己论”注定要在解释道成肉身的基督的神性时有所不足，无法补充或取代《迦克墩信经》的定义。

心理学的探究与应对

自从“虚己论”崩溃后，正统基督论的捍卫者在试图寻找《迦克墩信经》表述的可行性替代方案时变得更加谨慎。他们现在更愿意

集中精力研究现代思想对人性提出的一些问题。当今是一个心理学的时代，人们认为内在生命也许比我们观察到的外在行为更为重要。新约圣经对此没有太多涉及，因古代世界甚少探讨人类的心理层面，虽然福音书作者确实提到耶稣内心的挣扎，告诉我们祂有“怜悯”（参太 9:36,14:14）等等。此外，希伯来书作者告诉我们，“祂曾凡事受试探，与我们一样”（来 4:15），这必然意味着祂有正常人的心理，但除此之外我们无法深入探究。至于神以人的肉身存在是什么感觉，古人没有问过，新约圣经也没有启示。

然而，这些正是现代人提出的问题。就像我们有时会好奇一个精通双语的人梦里会说哪一种语言，我们也会问耶稣如何看待自己。当祂遇到某种情况，祂是以人的身份还是以神的身份应对？既然现代心理学很大部分都围绕着“人”这一概念展开，如果耶稣不是一个人，我们又怎能说祂是一个正常人呢？如果祂是成了肉身的神，祂有什么样，或可能会有什么样的人格呢？如果对祂进行心理分析，结果会是怎样呢？

诸如此类的问题带出了我们神学词汇的难题，尤其是我们对“人”（person）一词的使用。许多现代神学家不遗余力地指出，我们目前对这词的用法不同于古典的用法，但若是这样，那么是否有必要改变古代的表达，好用今天的语言表达我们的意思？虽然很多人都会同意，但要找到这种语言却是困难得多，而且要取代具有各种细微差别和解释的既定传统，这必然是一场苦战。未来无法预测，毫无疑问，需要几个世纪的时间才能确定对基督神性传统教义的一种新表述，

能否取代《迦克墩信经》的定义，成为正统信仰的试金石。

就目前而言，我们只需指出，近年来人们表达的关切都可以按照传统架构得到解决，不会有太大困难。一旦我们意识到现代人所理解的“人格”(personality)，基督的人性也有，我们就可以开始将基于心理学的关注整合到对耶稣神性和人性的理解中。耶稣基督道成肉身时，祂是一位具有所有人类心理特征的神位格。正如祂在人的思想和意志中，通过人的思想和意志做事一样，祂也是在人的心理结构的限制下运作。这并不意味着祂在任何方面放弃或损害了祂的神性——祂的神性是在不同的维度上发挥作用，而且只是在祂生命的特定时刻才部分地显给祂的门徒。

合宜的信仰辩护原则

今天，要对《迦克墩信经》的基督论进行辩护，就必须理解它的基本原则，并意识到它能够且必须得到发展，以应对新时代所提出的问题。这并不意味着否定过去，甚至不意味着对任何重要方面进行重述，而是要扩展过去，以此回答以前没有提出的问题。我们若不如此相信，而是屈服于怀疑论者，就必

然会放弃我们的信仰，基督教信仰也可能会消失殆尽，因为它将被认为是建立在谎言之上。但是，如果我们决心捍卫基督的神性及其所有内涵，那么我们就必须准备好面对一些基本的问题，就像第一代基督徒不得不面对这些问题一样——并且若是需要，我们也必须准备好为此付出代价，就像他们因为勇敢而被迫付出的代价一样。

和当时一样，神今天呼召我们回答耶稣向彼得所提出的问题：“你们说我是谁？”（太 16:15）和当时一样，神今天也期待我们像彼得一样回答：“你是基督，是永生神的儿子。”（太 16:16）接下来，问题就只是如何活出这一认信对我们当下基督徒生活的影响。✝

作者简介：

杰拉尔德·布雷 (Gerald Bray)，巴黎索邦大学文学博士，比森神学院 (Beeson Divinity School) 的研究教授，也是拉蒂默信托机构 (Latimer Trust) 的研究主任。他是一位多产的作家，撰写或编辑了多本书籍，与妻子 Jane 育有四个子女，均已成年。

宣道会甘藏边区简史（1930–1936年）

——“重整与更新”阶段

文 / Little Paul

编者按：“河州事变”之中，甘藏边区所在的整个区域饱受兵燹之祸，各个地区的教会均遭重创。1928年，宣教士们陆续返回甘藏边区，艰难地开始重建工作。1930年，汉区教会出现一些复苏的迹象。1931年，专职从事汉族事工的宣教士回归，汉区教会自此得以恢复生机，继而完成重组，成为真正的自立、自治、自养的教会，进入稳步发展的阶段。自1929年起，甘藏边区的宣教士随着躲避战火的难民进入藏区的扎尔那、双岔，藏族福音事工不断取得新的进展。随后的数年中，宣教士们在电尔和郎木设立宣教站，甚至远赴阿坝传扬福音。与此同时，随着宣教士前往循化，重新驻守临夏^[1]，穆斯林福音事工也取得一些进展。在教会经历重整、更新，渐渐恢复生机之际，战争的阴霾又一次笼罩甘藏边区。1935年、1936年，长征途中的红军两次过境甘肃，与国民党军队激战，同时攻占城镇、乡村进行休整。甘藏边区的各项事工因此受到不小的冲击，然而神依然与祂的百姓同在，教会也继续蹒跚前行。

汉区事工的复苏与重组

藏区服事，只能偶尔去汉区探访，所能提供的帮助十分有限。

1、灵里谦卑，生命成长

1930年，局势有所缓和，各地的汉族教会纷纷邀请宣教士举办特别聚会与布道会。参加聚会的人很多，教会也显出一些复苏的迹象：七十余人受洗，另有六十余人立志信主，等待进一步的考察。^[2] 略显不足的是，首先返回的这一批宣教士大多专职在

此时，汉族教会对属世政权的期望已经全然破灭。面对时局的艰难、会众的软弱，教会领袖们深感无力。痛定思痛，他们决定请求宣教士重新回到他们中间。1931年初，临洮的苟乐天老牧师给莫大猷写了一封信，代表全体教会呼吁：“莫牧师，请您回来、回来牧养您的群羊吧。我们盼望见到您……”

[1] 民国17年（1928年），民国18年（1929年），导河县（河州）、狄道县分别更名为临夏县、临洮县。故而，“甘藏边区简史”系列从本篇起开始改用“临夏”、“临洮”等地名。

[2] Robert B. Ekvall, “Four Years After,” *The Alliance Weekly*, July 11, 1931, 447.

1931年末，莫大猷夫妇抵达临洮。教会的弟兄们提前赶到城外二十公里处迎接，姐妹们在城门口恭候，准备了一首赞美诗，却因太过激动而忘记歌词。过去四年中，临洮宣道会的教产先后被国民军、汉族民团、回族部队和鲁大昌的军队占用^[3]。其时，鲁大昌和他的家眷仍然住在宣教站中。莫大猷没有指责他们，反倒预备礼品登门拜访。结果，鲁大昌一家很快就搬了出来，也与莫大猷夫妇成为好友。得益于莫大猷的智慧与友善，宣教士与教会此后在鲁大昌的辖区里一直颇受善待。

莫大猷夫妇挨家走访临洮的信徒，听他们诉说过去几年中的艰难。在圣诞节和新年期间，他们举办为期数周的特别聚会。圣灵大大地作工，信徒们承认自己的罪，又向神献上感恩。

一位执事在聚会中站起来，啜泣着说：“在饥荒期间，神几次感动、提醒我照顾城中一对行乞的盲人基督徒。但因想到自己家里已经有九个孩子，我硬着心，消灭了从神而来的感动。我不是一个忠心的信徒，也失掉了属灵的祝福。”紧接着，那对盲人夫妇也起来作见证说：“在那些日子，外地难民挤满了乞丐的住处。我们乞讨，却一无所获，即便能要到一块饼，也会被人抢走。我们所有的只是一本圣经，心中说：‘如果在主里饿死了，也要感谢神。’没有想到，一位对教会友善的士绅每天给我们送一小碗干面粉。再后来，美国宣道会的救济金也到了。我们

就靠着这些帮助，奇迹般地活下来了……”

除此之外，有人因被抢劫而推迟回家的时间，避开了杀人如芥的土匪。还有人躲过了逐户搜查的国民军，赖以糊口的食物得以保全。饥荒中，饿死的人很多，但临洮的基督徒没有一个是因饥饿而死的……^[4]

德文华夫妇也与莫大猷夫妇同期返回甘藏边区。莫大猷夫妇作为汉区工作的总负责人常驻临洮，德文华夫妇驻临夏，一年前返回甘肃赈灾的吕成章则驻扎在岷县。他们不知疲倦地探访、勉励汉族教会的领袖，关怀贫穷、患病的肢体，并组织特别聚会。

汉族信徒被主耶稣的福音光照，灵里苏醒，决心按真理而行。尤为令人欣喜的是，原来受到民族主义影响，对外国宣教士心存偏见的信徒，也因着爱的见证（美国弟兄姐妹的赈灾款救活了许多中国人），除掉了自己的苦毒与怨恨。如此，饥荒竟然成为扭转中国信徒之偏见的工具，神的作为何等奇妙！^[5]

这样，汉族教会被圣灵更新，由此变得谦卑，得以在恩典中长进。一位老年传道人说：“在宣教士们撤离之前，我们的教会像一个被抱在母亲怀里的巨婴——脑袋很大，腿又短又细，不会走路，甚至站不稳。即使如此，我们仍然自高。宣教士撤离之后，我们又哭又闹，但总算开始学着自已走路了！”

[3] 1931年1月，地方军阀鲁大昌所部军队攻占临洮，此后数年一直驻扎于此。来源：《临洮县志》（2001），17。
 [4] Thomas Moseley, “Standeth God Within the Shadow,” *The Alliance Weekly*, November 12, 1932, 733-35; *Moh Ta-lu, Man of Great Plans* (1963), 108-09, 111, 114-16, 119.
 [5] Robert B. Ekvall, *Gateway to Tibet* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1938), 82, 132; Robert B. Ekvall, Harry M. Ahuman, et al., *After Fifty Year: A Record of God's Working through the Christian and Missionary Alliance* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1937), 191.

与此同时,教会人数也出现增长。1932年夏,在不到三个月的时间里,有109人受洗归入主的名下。其中,临夏40人,临洮37人,岷县26人,录巴寺6人。^[6]

2、全面重组,真正自立

1932年9月,甘藏边区汉族教会的重组会议(Reorganization Conference)在临洮召开。参加会议的有来自陇西、岷县、卓尼、录巴寺、临潭旧城、临潭新城、临夏、官堡和临洮等9间教会的18位中国教牧同工(每间教会选派两人),以及差会执行委员会的全体6位宣教士。

会议决定,重组后的教会采用“华西中华基督教宣道会”(The West China Christian and Missionary Alliance Church of Christ in China)的正式名称,简称“华西宣道会”^[7]。代表们制定了新的教会自立章程,还选举、组建了“华西宣道会委员会”(the West China Executive Committee),简称“华会”(Chinese Executive Committee)。委员会由七名中国教牧同工组成:六个区域各推举代表一名,此外还另设会长一人,苟希天被选为首任会长。应中国教牧同工请求,差会任命四位宣教士作为华会的咨询顾问。^[8]

又过了几个月,在临近粮食成熟的时候,最后一笔赈济款寄到了,业已取得自立地位的教会可以自行决定其用途。感恩的是,各地的信徒都无一例外地在会议中投票决定,将这笔款项用于教会的自立基金。许多家庭要因此节衣缩食,直到收获的日子来到。尽管信心很微弱,但他们的牺牲却是真实而甘心的。这样,中国信徒在朝向自立的道路上迈出了第一步。

现在,甘藏边区的各间教会都已按之前的决议完成重组。临洮、临夏和陇西等地的信徒奉献钱款、供应全时间的牧师,另有几间教会供应带职事奉的牧师,其余的教会只能为他们的平信徒工人提供极微薄的津贴。一些教会还为信徒的孩子们建立了学校。所有的教会一同为会长提供薪金,支持他领导全区的牧养、福音事工。^[9]

1933年4月,何佩道姑娘、林路得姑娘和白姑娘(Miss. Marion Birrel)一同抵达甘藏边区。其中,白姑娘是受过专业医学训练的护士。甘藏边区的宣教力量得到增强,妇女、儿童事工也自此取得长足的进步。值得一提的是,从西安至兰州原先需要乘坐骡马走十八天的路程,但本次搭乘飞机只用了三个小时。^[10]

[6] Moseley, "Standeth God Within the Shadow," 735; C. F. Snyder, "The Work in Hochow," *The Alliance Weekly*, January 28, 1933, 56.

[7] 宣道会“华西区”(West China)即为“甘藏边区”(The Kansu-Tibetan Border),在宣道会周刊(*Alliance Weekly*)中,两个英文名称经常交替使用。有时,“华西区”又特指“甘藏边区”中的汉族地区。

[8] Thomas Moseley, "The Indigenous Church in West China," *The Alliance Weekly*, December 17, 1932, 813. 注:宣道会甘藏边区的汉族教会重组工作在很大程度上参考了宣道会华中区此前的自立实践。无论是“中华基督教宣道会华西教区”的名称,还是本土执行委员会的架构,都与华中区十分相似。详参:倪步晓,〈第五章 民国宣道会华中区的自立路线与基要信仰身份(1912-1936)〉,于《差传、基要与自立实践:基督教宣道会华中教区的宗教传播及其身份建构的探析(1889-1951)》(香港:建道神学院出版部,2022),167-271。

[9] Ekvall, *Gateway to Tibet*, 133; Ekvall, et al., *After Fifty Year*, 191; Eva M. Moseley, *Moh Ta-lu, Man of Great Plans: The Biography of Dr. Thomas Moseley* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1963), 122.

[10] "Modern Inventions and Mission Work," *The Alliance Weekly*, July 1, 1933, 402.



图一：华西宣道会自立促进委办代表会会议合影（1932年）^{〔11〕}

后排左一：苟和天，左四至左六：斐文光、艾名世、胥志仁，右一：王煥理；
中排左四至左六：汪肃鹤、王煥章、苏秋江；
前排（从左至右）：苟成义、苟希天、胥耀西、吕成章、苟乐天、莫大猷、侯世勳、王煥文，
右一：德文华

1933年，即汉族教会自治的头一年，出现了许多严重问题。几乎所有教会都变得不冷不热，信徒对本族同胞灵魂的失丧尤为冷漠。一些教会领袖消极怠工，或是抛下教会的工作，为自家生计忙碌。宣教士们先前的美好期待幻灭了，他们只能聚集在一起祷告，将心中的重担卸给神，求祂赐下更新与祝福。

1934年，汉族教会的景况出现了令人鼓舞的好转。所有的教会都实现了自养，其中一些还帮补外地教会的事工。临夏教会的信徒自发成立了一支布道队。临洮教会正在供应两位牧师，一位负责城中的牧养，另一位则将全部时间用于乡村布道。陇西教会的信徒祷告，也盼望再增加一位专职在乡村传福音的工人。会长苟希天成为众教会的祝福——他

〔11〕 照片来源：Research and Reference Materials on The History of the Kansu-Tibetan Border Mission of the C&MA (in the C&MA National Archives), 191.



图二：宣道会甘藏边区 1934 年宣教士年会合影（岷县）^[12]

后排（由左至右，下同）：吕成章、德尔克、季维善、德文华、胡其华、艾名世夫人、艾名世、斐文光夫人、斐文光、莫大猷、孙守成；

中排：德尔克夫人、季维善夫人（怀抱儿子 Marion G. Griebenow, Jr.）、胡其华夫人（怀抱儿子 Robert Malcom Harrison）、吕成章夫人、德文华夫人、何佩道姑娘、莫大猷夫人；

前排：Doris Derk（德尔克长女）、白姑娘、George Griebenow（季维善长子）、Beth Harrison（胡其华之女）、Robert D. Carlson（孙守成之子）、Bruce Harrison（胡其华长子）、David Ekvall（艾名世之子）、David Derk（德尔克长子）、孙守成夫人、Carol Carlson（孙守成之女）

在这一年中巡访了所有的教会，藉着其大有能力的讲道使各地信徒深受造就。因为中国信徒承担了所在教会的大部分服事，所以汉区的传教士毫无后顾之忧地进入尚未听闻福音的偏远乡村，开展了许多卓有成效的工作。

1935 年，情况持续改善。1934 年 5 月至 1935 年 8 月期间，共有 96 人受洗归入教会，还有更多的人在等待受洗。教会学校的事工取得一定进展。更多的教会加入了志愿布道事工。福州的布道家王载（Leland

[12] 照片来源：Research and Reference Materials on The History of the Kansu-Tibetan Border Mission of the C&MA, 190. 注释参考：Mrs. Robert B. Ekvall, "Kansu-Tibetan Border Mission Annual Conference of 1934," *The Alliance Weekly*, December 8, 1934, 777.

Wang) [13] 也在这一年来到甘藏边区, 前往临洮教会与临夏教会主领聚会。他的服事让人耳目一新, 每一次聚会都坐无虚席, 听众全神贯注, 慕道者尤其受感动。[14]

3、新的关系, 新的气象

这一时期, 差会与重组后的教会之间终于建立了一种新的关系。宣教士们发现自己得到了一种前所未有的服事机会。直至此时, 他们才在真正的意义上成为教会的“帮助者”, 而非“督导者”。尽管宣教士愿意帮助中国信徒传福音, 但不能越俎代庖, 只有在他们提出请求后才可以去配搭服事; 同样, 虽然乐于提供属灵的扶持, 却也只能在对方邀请时才能以顾问的身份提供建议。然而, 这样的帮助比以往任何时候更能 为这些蹒跚学步的教会带来切实的帮助与属灵的启发。[15]

于是, 甘藏边区各个区域的服事都有了新的气象。

在陕西, 妇女布道、姐妹牧养以及儿童事工等方面的工作都比较薄弱。因此, 何佩道和林路得两位单身女宣教士应邀在此常

驻。在当地信徒的配搭下, 她们殷勤地挨家挨户探望教会的姐妹, 外出数周之久传福音给偏远乡村的女性, 还组织妇女圣经学习班和特别聚会。二人不参与当地教会的治理, 不干涉重大事宜的决策, 却在无形中发挥着她们的属灵影响力, 给陇西教会带来源源不断的祝福。[16]

在临潭旧城、新城, 从频仍的战乱中死里逃生的信徒们失去了房屋和财产, 终日以稀粥、煮荨麻和草根艰难度日, 却仍不忘记敬拜神。平日里, 商人苏大(苏秋江)时常放下自己的生意, 默默地挑起教会的担子。他悄然付出自己的时间和才干, 却甘心让其他的工人接受感谢与尊荣。在特别聚会中, 苟希天会长解释上帝的真理, 侯师傅(侯世勳)为生病的信徒祷告, 而深受爱戴的外国牧师则带着“忽高忽低的腔调”深入浅出地述说着神对世人的爱。

在录巴寺, 侯世勳不计报酬地服事当地的汉、藏混合教会。许多病人因着他出于信心的祈祷而得着痊愈。在卓尼的业日(今卓尼县柳林镇业日村), 为信仰饱受逼迫的景爷(景长毛) [17], 坚定、充满喜乐而不知疲倦地为主作着见证…… [18]

[13] 王载(1898-1975), 福建人, 基督徒布道家。1920年受洗成为基督徒, 后放弃在中国海军的职业生涯, 成为一名传道人。1928年, 经过与宣道会宣教士翟辅民牧师的恳谈, 开始投入布道南洋的工作, 此后与宣道会的事工多有联结。

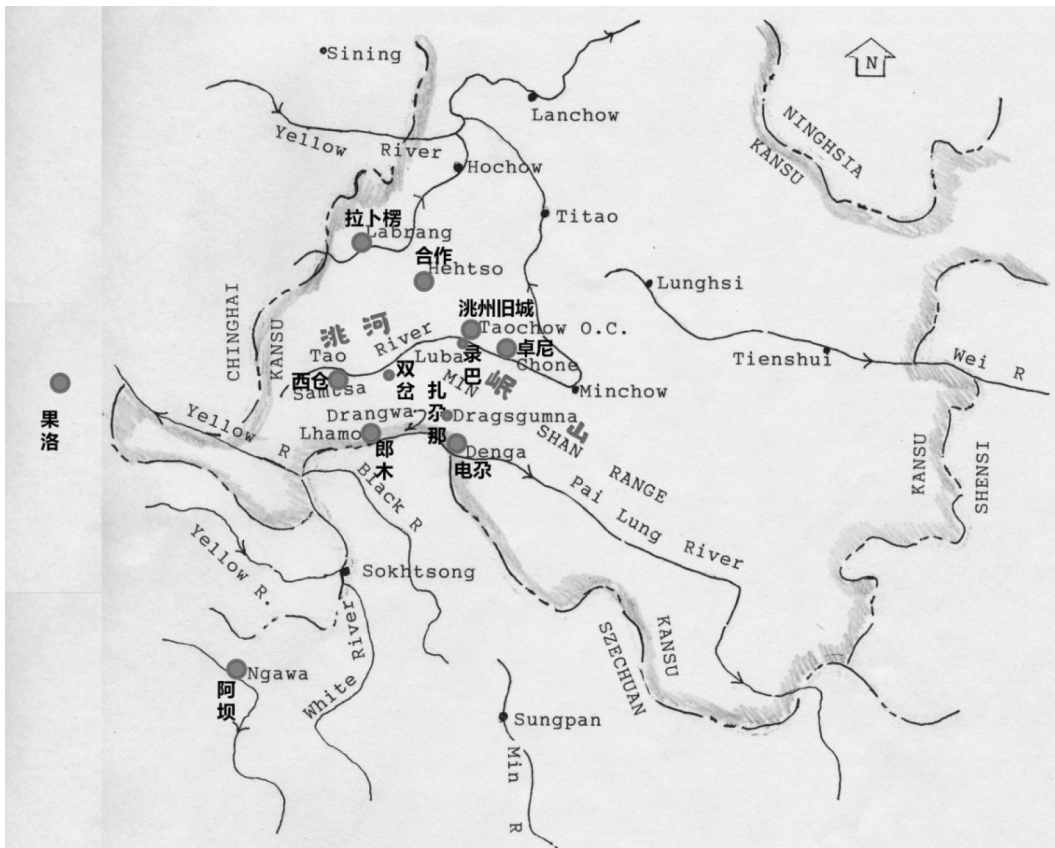
[14] Robert B. Ekvall, "Conference Notes," *The Alliance Weekly*, September 23, 1933, 601; Mrs. Ekvall, "Kansu-Tibetan Border Mission Annual Conference of 1934," 778; C. F. Snyder, "West China Annual Conference," *The Alliance Weekly*, November 23, 1935, 753; Ekvall, *Gateway to Tibet*, 132.

[15] Ekvall, *Gateway to Tibet*, 83.

[16] Ekvall, *Gateway to Tibet*, 113-15; "Our Foreign Mail Bag, Miss Anna Haupberg," *The Alliance Weekly*, April 21, 1934, 248.

[17] 侯世勳的信息亦载于“宣道会甘藏边区简史(中)”, <https://www.churchchina.org/archives/221209.html>; 苏秋江、景长毛的信息亦载于“宣道会甘藏边区简史(中续)”, <https://www.churchchina.org/archives/230308.html>。

[18] Ekvall, *Gateway to Tibet*, 97-98.



图三：甘藏边区布道藏东北的蓝图（孙守成手绘）^[19]

藏区事工的成长与困境

甘藏边区的宣教士们须臾不敢忘记宣道会创建之初的目标——“向藏民布道”。他们志操宏远，又脚踏实地，历经数年深入藏区的服事，一幅布道藏东北的蓝图已经了然于胸：

经过近三十年的努力，合作与拉卜楞的宣教站已经建成。我们满心感谢上帝过去的怜悯，也思想下一步当怎样行。我们向西极目远眺，想望地平线另一侧的未得之地：已经有一些确定的区域——每个区域都有确定的中心——等待着我们去“占领”。

从临潭旧城西南方向，我们为延绵不绝的广阔草原所吸引，那里居住着藏族游牧部落，一直延伸到黄河大拐弯处。这一地区以郎木（今甘肃省甘南藏族自治州碌曲县郎木寺镇）为中心。

越过岷山^[20]的峭壁，就是迭部的峡谷——密布着建在陡坡之上、易守难攻的藏族村庄。这片地区以电尕（今甘肃省甘南藏族自治州迭部县电尕镇）为中心。

在洮河上游的谷地，有无数村庄和一些非牧民部落等待着我们去“占领”。

[19] 照片来源：由孙守成的孙子 Ted Carlson 先生提供。

[20] 此处的“岷山”（Minshan）是今日的迭山。迭山位于白龙江以北，洮河以南，是甘肃省甘南藏族自治州迭部县和卓尼县的分界带。在清末及民国时期，中外地理学家、探险家，以及宣教笔士下的“岷山”其实就是迭山。来源：闫昆龙，《发现之旅——迭山百年探险考察录》（兰州：读者出版社，2003），6-10。



图四：孙守成夫妇在扎尕那租住的阁楼^[21]

自治州碌曲县西仓镇)位于洮河流域农区的边界。

这些目标构成了我们计划“占领”的第一线。如果上帝喜悦，我们可以从那几处中心出发，巡访以南和以西的广袤地区。在那边，一个又一个部落甚至从未曾听到基督之名的回响。穿越南方的宽阔平原，经过许多未知的藏族部落，直抵人口稠密的阿坝地区（今四川省阿坝藏族羌族自治州阿坝县）。

之后，再向西穿过果洛地区（今青海省果洛藏族自治州），到达无人居住的荒野——只有野牦牛和野驴能忍受那里的高原海拔和寒冷。但是，至此仍未达到上帝庄严地托付给宣道会甘藏边区的最远边界。

穿过海拔极高的山口，我们将来到浩瀚长江的源流地区，福音从未传到那里的任何一个

部落，直至到达结古（英文转写：Jergu，今青海省玉树藏族自治州玉树市，市北有结古寺）——通往禁地拉萨之路的中间节点。惟有抵达这个区域，并在此将福音广传，我们才可以说：主啊，请看，你所托付的已经作成了……^[22]

1、随难民深入藏区

1929年初，季维善夫妇、汪肃鹤夫妇分驻拉卜楞与合作，斐文光夫妇、孙守成夫妇和艾名世夫妇则回到临潭旧城。然而，由于回民残忍的暴乱和国民军的血腥镇压，旧城在战火中变成一片废墟。大批汉族难民涌入在崇山峻岭之间、为浓密的森林所环绕且有藏族枪手护卫的藏区村落。旧城的宣教士们起先撤退到洮河南岸的录巴寺，后因此地也不再安全，只好与难民一起进入藏区。

[21] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。

[22] Robert B. Ekvall, "Program Versus Reality in Northeast Tibet," *The Alliance Weekly*, September 17, 1932, 600.

1929年5月，孙守成在临潭旧城的基督徒商人苏大的帮助下，率先在岷山另一侧的扎尕那租下一处藏族民宅的阁楼（二楼）。一楼住着藏族房东阿当（A-Tang）一家，还没有一处马厩。孙守成夫妇住在楼上，他们年幼的儿子就是在没有护拦的平台上（见图四）学习走路的。在接下来的两年中，孙守成夫妇得以“近距离”地居住在扎尕那的藏民中间，在朝夕相处中与村民们建立了极亲密的关系，为福音布道工作奠定了良好的基础。^[23]

艾名世夫妇在双岔的入住却没有如此顺利。9月，他们从录巴寺出发，沿洮河向上走了四天的路程，在一个阴冷欲雪的上午到达双岔戎（英文转写：Samtsa Rong，藏文：མམཌམ་རོང་།^[24]）。然而等待艾名世一家的却是藏族人的出尔反尔与公开的敌意——原来答应出租房屋的村民迫于压力忽然反悔了。于是，艾名世一家从一个村子走到另一个村子，屡屡碰壁。最后，在双岔牧区部落的朋友杜古尔的帮助下，才在尕丁关（英文转写：Ga-Ding-Go，藏文：ཀ་དོང་གོ།，今碌曲县双岔镇尕丁关村）找到两间可以过冬的小屋。

在那个寒冷而漫长的冬季，艾名世夫妇的诚实、正直渐渐为藏民所熟知，同时他们的医

疗服务也赢得了远近村落的善意。艾名世还在杜古尔温暖的帐篷中生活了近两个月的时间，两人一起谈天、打猎，友谊也日渐深厚。

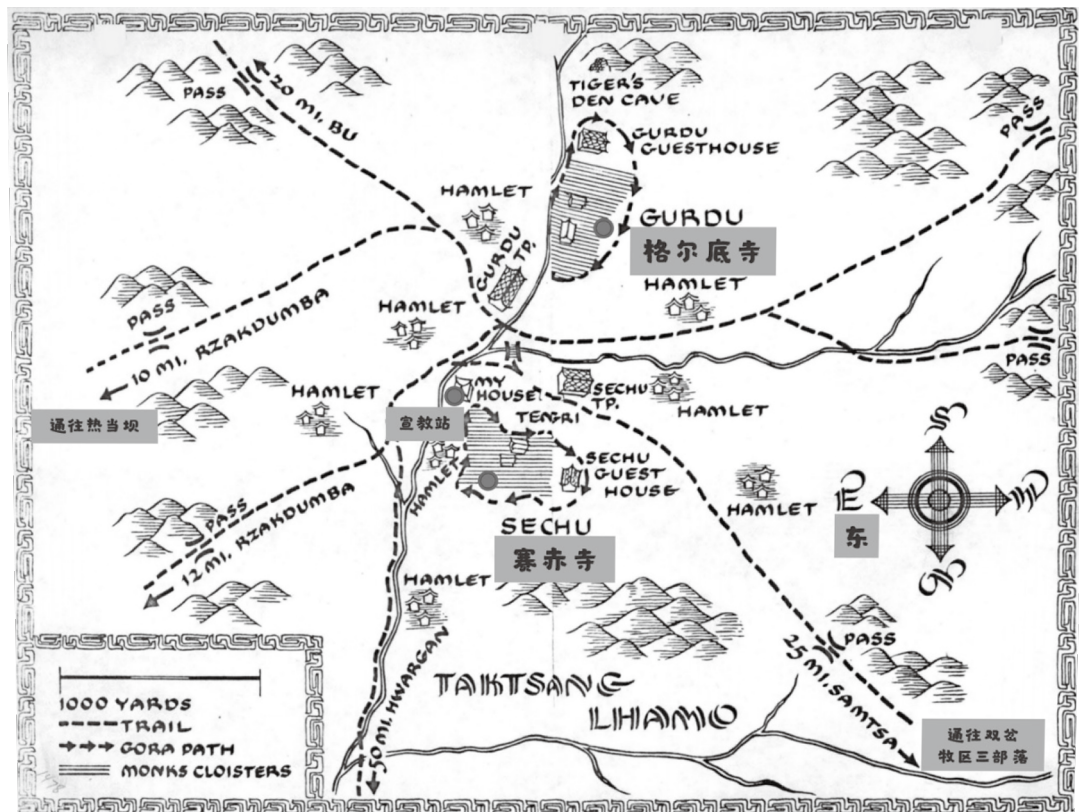
在太平的年岁中，宣教士是很难在扎尕那和双岔定居下来的，但蜂拥而入的难民使得他们不再成为藏族人警惕和防备的对象。正如三十余年前的回族叛乱将克省悟和新普送驱往录巴寺，如今穆斯林刀剑的威胁再次把宣教士们送进新的未得之地。上帝主权的护理是何等奇妙！

进入郎木需要面对更大的危险。在那个动荡的时期，八条通往郎木的道路都有强盗游荡，在艾名世动身之前已有五个商队在此遭遇劫掠。1930年初，藏历新年期间，艾名世在杜古尔的陪伴下，随着一个装备了十几条快枪的马队进入郎木。小河南岸格尔底寺的管家拒绝了艾名世定居此地的请求。不过，因杜古尔的倾力相助，河北岸赛赤寺的管家最终同意宣教士搬来居住。当年秋，艾名世在赛赤寺的贸易集市旁买下一处简陋的窝棚，带着妻儿搬进来，作为临时的住处。他们又在稀疏篱笆围绕的小院子里搭起一顶帐篷作客房。当藏族客人在温暖的帐篷中一边啜饮茶水，一边谈天说地之时，艾名世就见缝插针地把福音讲给他们听。^[25]

[23] C. Edwin Carlson, "Making a Way among the Tebbus of Tibet," *The Alliance Weekly*, August 23, 1930, 548; Robert D. Carlson, *Memories Of Years Past* (unpublished manuscript, 2008), 11.

[24] 双岔又称散木寨，共有农牧六部落，分布在今碌曲县双岔、郎木寺、尕海等乡境内。“双岔戎”即为“双岔农区三部”，下辖宁巴、石巴和旺仓三个部落。三部所辖村落大部分位于洮河两岸，今碌曲县双岔镇境内。双岔牧区三部落是从农区三部中繁衍形成，直属郎木寺。来源：马登昆、万玛多吉，《甘南藏族部落概述》，甘南文史资料第十一辑（1994），104。

[25] "Getting a Foothold on the Tibetan Border," *The Alliance Weekly*, March 15, 1930, 168; "The Wishing Prayer of the Goddess of the Tiger's Den," *The Alliance Weekly*, September 13, 1930, 599; Ekvall, "Program Versus Reality in Northeast Tibet," September 17, 1932, 601, 603; "Program Versus Reality in Northeast Tibet," September 24, 1932, 616; Robert D. Carlson, "Chapter 12. Opportunities and Setbacks", *BREAK-THROUGH: The Story of Bob and Betty Ekvall* (unpublished manuscript, 1987), 49-50.



图五：格尔底寺、寨赤寺及临近区域地形图^[26]

1930年春，汪肃鹤在两位藏族朋友的陪同下，从合作前往西仓，尝试在那里租房或购买土地。他们用两天的时间穿过四个地区，其间一个又一个的村庄都是福音使者未曾踏足之地。汪肃鹤惊喜地发现，当地人总是以尊重和礼貌的态度对待他们。在旅行中，他向提供接待的藏民献上哈达，也由此结成新的“主-客关系”。随后，汪肃鹤到达西仓新寺，还拜访了西仓十二部落的首领唐隆郭哇（英文转写：Twong-Lwong Gowa，藏文：ཐང་ལུང་ལོ་གོ་བོ།）^[27]。唐隆郭哇客气地接待了宣教士，但因其部众与双岔部落之间爆发械

斗，心中正在烦乱，所以未能给予任何承诺。于是，一行人继续沿洮河而行，直至双岔，再返合作。

汪肃鹤有感于洮河两岸的西仓部落和双岔部落幅员辽阔、人口稠密，亲身体会到这一地区的藏民易于接近，对福音信息的回应积极友善。他大胆地设想：甘藏边区应该在西仓和录巴寺各部署一对宣教士，专心学习洮河两岸藏民的方言，然后分别向东、西两个方向进行福音布道，以实现宣道会“达到福音未得之地”的愿景。^[28]

[26] 照片来源：Research and Reference Materials on The History of the Kansu-Tibetan Border Mission of the C&MA (in the C&MA National Archives), 165。

[27] 西仓十二部落分布在今碌曲县西仓、拉仁关和玛艾等乡境内，东连双岔部落，南接四川若尔盖县与寨赤部落，西靠青海河南蒙旗，北与夏河的牙利吉为界。唐隆郭哇（“郭哇”是头人的意思）是西仓部落世袭的官宦系统，其时担任这一职位的是嘉华加布（1886-1940）。西仓部落在他的带领下，出现了前所未有的团结繁荣景象。来源：马登昆、万玛多吉，《甘南藏族部落概述》，111-19。

[28] Koenigswald, “Breaking Ground in Shes Tsang, Tibet,” *The Alliance Weekly*, August 2, 1930, 496; Ekvall, “Program Versus Reality in Northeast Tibet,” 603.



图六：1930年聚集在录巴寺的宣教士^[29]

从左至右：Robert D. Carlson（孙守成之子）、孙守成夫妇、爱尔娜·霍洛知夫（霍洛知夫的妻子）、德尔克、艾名世夫妇、David Ekvall（艾名世之子）、斐文光夫妇、德尔克夫人、David Derk（德尔克之子）

1930年7月，德尔克夫妇返回甘藏边区。瑞典五旬节会差会（神召会伙伴差会）的霍洛知夫夫妇（Torsten and Elna Halldorf）^[30]也到达临潭，计划前往藏区的隆务。由于神召会在临潭旧城的宣教站已经被毁，所以他们前往宣道会的录巴寺宣教站投宿，并得到了斐文光夫妇的热情接待。随着这两

对夫妻的归来，甘肃、青海两省专职从事藏族事工的宣教士人数已经基本恢复至1927年大撤退之前的水平。

霍洛知夫原本打算尽快前往拉卜楞，与神召会的宣教士新振华会合——新振华此前没有人在1927年撤离，成为当时留守甘肃的5

[29] 照片大约摄于1930年7月末至8月初期间，即霍洛知夫病重期间。照片来源：<https://www.aronochannacedergren.se/sl%C3%A4ktboken/getperson.php?personID=1100&tree=tree1>。

[30] 霍洛知夫（Torsten Halldorf, 1893–1930），出生在瑞典卡尔马省门斯特罗斯市（Münsteres kommun）的一个敬虔的家庭，他的父母共有子女12人，其中4人成为宣教士赴海外服事，1人在瑞典做牧师，还有1人担任宣教士的语言老师。霍洛知夫的姐姐叶特鲁德（Gertrud Halldorf）作为瑞华会的宣教士于1911年赴中国山西服事，1923年病逝于运城。霍洛知夫在1922年听到藏区的属灵需要，1923年接受刚刚成立三个月的瑞典士每拿教会（Smyrna church）差派，1924年作为瑞典五旬节会宣教士来华，在神召会宣教士新振华的指导下学习对藏族的布道，常驻隆务。1925年12月，与瑞典女宣教士爱尔娜·欧文（Elna Irving）结婚。信息来源：David P. Jones, *Cousins: Peacemakers on the Tibetan Border* (Newark, DE: PWO Publications, 2021), 52–54；米克·利德贝格（叶特鲁德的孙女，霍洛知夫的甥外孙女），《我的祖父在中国》（香港：中国文艺出版社，2014），30–38，103–04，143；米克·利德贝格口述资料（2020年）。



图七：宣道会甘藏边区 1931 年宣教士年会合影（拉卜楞）^[31]

后排（成人，从左至右）：斐文光、斐文光夫人、艾名世夫人、汪肃鹤夫人（怀抱女儿 Eleanor Koenigswald）、艾名世、汪肃鹤、德尔克、季维善夫人、德尔克夫人（怀抱女儿 Margaret Derk）、季维善、孙守成夫人、海映光夫人（怀抱女儿 Lora Jean Holton）、海映光；前排（儿童，从左至右）：David Ekvall（艾名世之子）、George William Griebenow（季维善长子）、Lelia Koenigswald（汪肃鹤长女）、Myrtle Holton（海映光长女）、David Derk（德尔克长子）、Doris Derk（德尔克长女）、Robert D. Carlson（孙守成之子）

位宣教士之一，早已孤身奋战多时了。然而，就在抵达录巴寺的两天后，霍洛知夫意外地病倒了——他在从华中地区赴甘肃途中曾翻越数座高山，十分疲乏，可能就是在这段旅程中感染了伤寒。斐文光等宣道会的同工为霍洛知夫提供治疗，也与中国基督徒不分昼夜地为他的痊愈祷告。可是，霍洛知夫高烧不退，卧床五周，于 8 月 17 日病逝。^[32]

2、在电尕、双岔的进展

1931 年上半年，甘肃的时局基本恢复稳定。由于汉区的教堂或受损严重，或被军队占用，所以宣教士们齐聚在拉卜楞宣教站，参加甘藏边区年会。

虽然已经取得了一些进展，但真正的挑战还在前面。由于最近进入的藏区完全不承认汉族政府的权威，所以宣教士与藏族当权者的

[31] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。

[32] Jones, *Cousins* 75, 82-84; W.E. Simpson, "A Lonely Sentinel on the Tibetan Border," *The Pentecostal Evangel*, November 29, 1930, 17-18.



图八：双岔戒的六位头人（摄于1930年左右）^[33]

注：中间一位头人手里拿着一份福音单张

关系、土地使用权的获取和司法保护的缺失等棘手问题仍然悬而未决。在藏传佛教寺院宽容的外表下，隐藏着对福音深深的敌意。年会上，宣教士们意识到惟独上帝能解决这些问题，便同心呼求主名。他们立定心志：要不住地祷告，并且在大大小小的事奉中显出忠心。^[34]

先来看电尕方向的进展。孙守成自从入驻扎尕那后，就不时前往南边的电尕，在当地的朋友家住宿，同时拜访寺院的管家。1931年3月，他终于在电尕租到一处房屋。房主阿觉（“觉”读音为：jiao，英文转写：A-Jo，藏文：ཨ་ཇོ）脾气暴躁，与全村人关系紧张，便以把房子租给外国人的方式来“羞辱敌

人”。孙守成找木匠将二楼的阁楼略为修葺一下，便带着全家搬了进去。一楼住着阿觉和他的弟弟，还有二人共同的妻子。

电尕人性格乖戾、易怒、好斗且喜怒无常，很快便扬言要把外国人赶出去。但是，孙守成夫妇藉着善意渐渐化解了他们的敌意，他们还在村子里交到一些朋友。此后，一个与电尕有世仇的村庄发动了一次夜袭，却遭到电尕人的伏击。孙守成学过一些急救术，就自告奋勇地照顾冲突双方的伤员。随后，他又在两个村庄之间进行斡旋。此举虽未促成最终的和解，但仍得到各方的赞许。这样，孙守成来电尕定居还不到一年，宣教的机会已然更加广阔了。

[33] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。注释参考：Ekvall, “Program Versus Reality in Northeast Tibet,” September 24, 1932, 616.

[34] Ekvall, “Four Years After,” 447.

虽然宣道会已经在电尔站稳脚跟，但是赴西仓建立宣教站的计划却在1931年夏遭遇了暂时的失败。尽管唐隆郭哇一次又一次地在他的帐篷里接待汪肃鹤，却毫不含糊地拒绝他在西仓定居。在私下谈话中，他说：“我们做朋友是可以的，但是你们的宗教信仰不适合藏人‘吃’，因为我们已经有自己的宗教了。”

于是，汪肃鹤一家转身前往双岔戎的尕丁关，在那里定居下来。从尕丁关出发，只要一两天的时间就可以走访洮河两岸将近几十个村落。另外，此地距离西仓只有三十公里的路程，十分便于汪肃鹤探望之前结识的朋友。相对于边远的牧区而言，尕丁关及其附近的地区更为和平、有序。因着艾名世之前的工作，这里的藏民对宣教士也比较友好。^[35]

3、内地会的支援与第二次阿坝之行

1932年4月，甘藏边区的宣教士们从汉区、穆斯林地区和藏区赶到录巴寺，参加当年的年会。内地会的李瑞思医生及夫人任梅清（Dr. Delwyn Vaughan Rees and Mrs. Irene Reynolds Rees）^[36]，神召会的新振华也受邀参会。

李瑞思大夫是博德恩医院的医生，他的妻子任梅清是专业的护士。他们夫妻二人早在1932年1月就进入藏区，一直与孙守成、艾名世配搭，为电尔、郎木及邻近区域的藏民治病。宣教士们每进入一个藏族部落或村子，都会停留两三天，一边给人治病，一边传福音。因为李瑞思大夫可以完成白内障、切除肿瘤等难度较大的手术，所以来就医的人非常多。

藏族民众对宣教士的态度越来越友善，布道的机会也越来越多。就连从前对宣教士不甚信任的阿坝麦桑部落女士司夫妇也邀请艾名世在夏天故地重游。抱着“将粮食撒在水面，日久必能得着”（参传11:1）的态度，艾名世夫妇开始预备第二次访问阿坝。6月初，李瑞思夫妇在艾名世夫妇临行前的最后一刻赶到郎木，加入他们的旅行。宣教士们在女士司的官邸（又名“麦桑官寨”，位于今阿坝县哇尔玛乡）受到相当热情的接待。麦桑女士司和她的丈夫甚至把他们当作家人，像王室成员一样款待。

艾名世夫妇和李瑞思夫妇在阿坝停留三个星期的时间，访问了其境内的四个部落，获得了极佳的布道机会。艾名世用流利的藏文向数百人传讲福音，所携带的藏族福音资料

[35] Ekvall, “Program Versus Reality in Northeast Tibet,” September 24, 1932, 616–17; C. Edwin. Carlson, “An Open Door-With Adversaries,” *The Alliance Weekly*, November 18, 1933, 729; Robert B. Ekvall, “Leaves from the Log of a Missionary Yak Caravan,” *The Alliance Weekly*, October 10, 1931, 668.

[36] 李瑞思（D. V. Rees, 1895–1974），又名李岱汶，澳大利亚人，内地会宣教士，1921年10月来华传道施医。初驻贵州贵阳，租陈公祠开办福音诊所。在贵州布道行医多年后回国休假，返华后被差至兰州博德恩医院服事。李瑞思后来著有《耶稣家庭印记》（*The Jesus Family in Communist China*）一书。任梅清（Irene Reynolds, 1901–1990），英国人，内地会宣教士，1929年来华宣教。姐姐任文安（Katharine Reynolds）亦为内地会宣教士，姐夫戴乐仁（A. G. Taylor）则是博德恩医院的医疗宣教士。任梅清初驻甘肃安定（今甘肃省定西市安定区），后因战乱转移至兰州。1931年7月，李瑞思与任梅清在上海结婚，不久后便返回甘肃。来源：刘荃，《生生不息——兰州博德恩医院医疗传教行传》（香港：三一书局，2024），170、173、188。



图九：宣道会甘藏边区 1932 年宣教士年会合影（录巴寺）^[37]

后排（由左至右，下同）：季维善、海映光、？（身份不详）、德文华、斐文光、汪肃鹤、孙守成、胡其华、德尔克、李瑞思医生、莫大猷、艾名世；

前排：季维善夫人（怀抱儿子 Marion G. Griebenow, Jr.）、海映光夫人（怀抱女儿 Lora Jean Holton）、德文华夫人、斐文光夫人、汪肃鹤夫人（怀抱女儿 Joan Marie Koenigswald）、孙守成夫人（怀抱女儿 Carol Carlson）、胡其华夫人、？（身份不详）、李瑞思夫人、莫大猷夫人、艾名世夫人；

前排：Myrtle Holton（海映光长女）、George Griebenow（季维善长子）、Bruce Harrison（胡其华长子）、David Ekvall（艾名世之子）、Lelia Koenigswald（汪肃鹤长女）、Eleanor Koenigswald（汪肃鹤次女）、Robert D. Carlson（孙守成之子）、Beth Harrison（胡其华长女）

尽数发放。李瑞思大夫做了三十多台外科手术，来治疗其他病症的人更是不计其数，连女士司的丈夫也来就诊。他们向南抵达安曲查理寺（英文转写：An-chek-tsan-i Monastery，位于今阿坝县查理乡），接近嘉绒地区的北界，向北访问了一个临近的果洛部落。

艾名世一行本来还有机会再访问另外两个果洛地区。一位路过阿坝的康萨头人（Kang Sar Chief）执意邀请他们去其部落作客。女士司夫妇也表示可以介绍艾名世访问一个“相距阿坝七天路程，有 6000 顶帐篷的果洛部落”。但因时间紧张的缘故，艾名世等人只好放弃了这些机会。临行之时，女

[37] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。

土司向艾名世索要了一本藏文的新约圣经，还真诚地邀请他们在阿坝定居。^[38]

艾名世满怀喜乐地结束阿坝之行，返回郎木宣教站，却晴天霹雳般地收到表弟新振华遇害的消息。

4、宣教同袍新振华之死



图十：马背上的新振华^[39]

1932年6月20日，新振华押运一批宣教物资，途经华家岭（今甘肃省定西市通渭县华家岭）时，遭遇一伙回族土匪的袭击，惨遭杀害。

关于新振华这位“宣教士中的宣教士”，有太多事迹值得分享：他没有受过高等教育，却会讲流利的藏语和汉语，深谙藏汉两种文化；他不是职业骑兵，却曾在一年中骑马驰骋六千多公里，185天在马背上；他没有结过婚，却收养了几个藏族、汉族孤儿；他是地地道道的美国人，一生31年中却有29年在中国度过……^[40]

新振华以传扬福音为至高的喜乐。虽然无比孤单、极为疲乏，但他从未抱怨过自己的工作，反而在一封信中写道：“所有的试炼、孤独、悲恸、疲惫和疼痛，长途跋涉中的严寒和力竭，黑暗和灰心，所有的生离死别，试探与试验，与那因见证这大喜的信息而有的荣耀和喜乐相比，都不足介意了。”

新振华喝过事奉者的苦杯。在十四年的宣教士生涯中，他虽然付出了漫长和无比艰辛的劳作，但还是经历了所有宣教士中最痛彻心髓的哀伤——忠心撒种，却几乎看不到任何收获。他奔波于广袤的工场，坚守十余年，却只得着寥寥几位归信者……^[41]

[38] Ekvall, “Program Versus Reality in Northeast Tibet,” September 24, 1932, 618; Robert B. Ekvall, “An Open Door Into Golok Territory,” *The Alliance Weekly*, December 10, 1932, 798; Dr. Rees, “In the Closed Land,” *China’s Millions*, May 1932, 96–97; Dr. and Mrs. Rees, “From the Front Line,” *China’s Millions*, November 1932, 217.

[39] 照片来源：由艾克仁的外孙（即新振华的外甥）Raymond Henry Smith 先生提供。

[40] Ray H. Smith, *William Ekvall Simpson: a flame burning brightly ... and all too briefly* (unpublished, 1998), 6–7.

[41] Nora Plan, *Over Rugged Mountains: W. E. SIMPSON*, 13, 15.



图十一：宣道会的莫大猷在主领新振华的追思礼拜（1932年11月3日，录巴寺）^[42]

右一：负责司琴的新普送；左一：中国传道人孟名世牧师；背景：各地教会所送的挽幛

新振华以上帝的国度为念，一心追求和睦。在神召会与宣道会发生冲突之后，他主动与宣道会甘藏边区的宣教士交往；对曾与其父亲直接冲突的年长宣教士，如克省悟等人，他仍然保持着儿时的恭敬。^[43]对年轻一代的宣教士，他也主动去结交，并将多年来在藏区传道、旅行的经验倾囊相授。他谨慎地写信给父亲新普送，述说宣道会友人所提供的帮助：“霍洛知夫感染伤寒，病倒在宣道会的录巴寺宣教站。宣道会的朋友们十分良善，竭尽所能为他提供安慰和治疗。……（霍洛知夫病逝之后）宣道会的朋友们非常友善地为爱尔娜提供了一切帮助，并护送她去兰

州。……宣道会的所有伙伴们都对我们体恤入微。”^[44]

新振华逝世之后，甘藏边区的宣教士在哀恸之余，纷纷向新普送表示慰问。艾名世在给新普送的信中写道：“亲爱的姑父：在过去的几年，威尔（新振华的英文昵称）和我们（宣道会的同工）越发地亲密无间。我们在各个方面都越来越仰仗他。……我去阿坝时遇到一位康萨头人，他对我说：‘两年前，有个名叫喜绕仁钦（新振华的藏文名）的外国人曾在我那里住过十余天。如果你的为人像他一样，我愿意和你作朋友，你也尽

[42] 照片来源：Jones, *Cousins*, 115。

[43] 关于新振华与宣道会宣教士的交往，以及他在神召会、宣道会之间促成和睦的努力，亦载于：“宣道会甘藏边区简史（中续）”，<https://www.churchchina.org/archives/230308.html>。

[44] W.E. Simpson, “A Lonely Sentinel on the Tibetan Border,” *The Pentecostal Evangel*, November 29, 1930, 17-18; William Christie, “A Devoted Servant of Christ Slain,” *The Alliance Weekly*, July 16, 1932, 451.



图十二：艾名世在郎木地区建立的宣教站^[45]

（注：照片上部的建筑群为赛赤寺的寺院，右下角的院落即为宣教站）

可以来我的部落作客。’……如果我在任何事能给您帮上忙，请一定告知，我会马上赶到……”^[46]

终于，本来已经和宣道会“老死不相往来”的新普送，决定将儿子埋藏在录巴寺的宣道会墓地。11月，宣道会、神召会的宣教士一同在录巴寺聚集，举办纪念新振华的追思礼拜。六年前，正因新振华的居中协调，宣道会与神召会达成划分藏族宣教区的协议。如今，他的死又促成两个差会最终的和解——此后双方再没有发生过公开的冲突。

5、藏区工作的美好势头

1933年至1935年期间，藏区的宣教士忙于

各种形式的福音事工——或是集镇和礼拜堂内的服事，或是探访事工，或是长途巡回布道。藏族民众之前对于宣教士的怀疑、猜忌已经消除，狂热的反对也渐渐退去了；藏区的工场大大地拓展了，传福音的机会也更为丰富。

1933年，郎木的赛赤寺兑现了之前的承诺，向艾名世提供了一块土地。虽然格尔底寺的一部分喇嘛进行阻挠，但艾名世还是在当地众多的藏族朋友们的帮助下，成功地购买了格尔底寺院内的一幢房子，并将房子的木料拆卸、运送到河对岸。这样，一座带有坚固围墙的宣教站在冬季到来之前便已建成。宣教士的住宅温暖而舒适，客房也很宽敞，可以更好地接待来来往往的藏族朋友。

[45] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。

[46] 节译“艾名世致新普送的信件”（1932年8月5日，于郎木）。来源：新普送的曾外孙 John Weiss 先生提供。



图十三：受助的藏民向孙守成献上哈达^[47]

艾名世以郎木为基地，频繁地探访双岔牧区（今碌曲县郎木寺镇、尕海镇等地）、热当坝（四川省阿坝藏族羌族自治州若尔盖县红星镇）、降扎（今若尔盖县降扎乡）、占哇（今若尔盖县占哇乡）等部落。藉着长时间的交谈，接种牛痘，治疗刀伤和枪伤，分享食物，甚至是一同打猎，艾名世与郎木及附近区域的寺院喇嘛、卫队首领、部落头人和普通牧民结下了深厚真诚的友谊。基于彼此信任的关系，艾名世分发藏文福音单张、圣经书卷，一遍又一遍地传讲“耶稣基督并祂钉十字架”的福音。^[48]

同样在1933年，电尔上寺的管家（英文转写：Ombu，藏文：འོམ་བུ་）因急需用钱，将寺

院的一小块地皮出售给孙守成。迭部人先与寺院管家和协议的担保人争闹，之后在盛怒之下纵火烧毁了为修建宣教站预备的木料。有风声传来，迭部人要绑架孙守成的儿子和女儿，以逼他们离开电尔。孙守成夫妇一度将所有的行李打包，预备在情况危急时逃离。但经过祷告，一家人靠主的恩典坚持下来，反对的风暴也渐渐平息。这样，一座紧凑而精致的宣教站在电尔建成了。^[49]

在合作宣教站，来往的客人络绎不绝，客房里时常住满过路的朋友。为了传福音给牧区的藏民，胡其华一家常常在高海拔的草原上巡回布道数月之久。他们携带着勺

[47] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。

[48] “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, September 23, 1933, 604; Carlson, *BREAKTHROUGH*, 50-51; Ekvall, “Leaves from the Log of a Missionary Yak Caravan,” 664; 艾名世,《西藏的地平线》(拉萨:西藏人民出版社,1999),16-27,165-69,171-85。

[49] “Kansu-Tibetan Border,” September 23, 1933, 604; Carlson, “An Open Door-With Adversaries,” 729-30; “Tebbu Valley,” *Memories of Years Past* (unpublished, 2008), 13-14.

子、布匹、火柴、针线、珠子、肥皂和小镜子，在游牧部落的营地旁扎下帐篷，以贩卖、交换货物的方式接近藏民。许多牧民走进他们的帐篷，听到了耶稣基督救赎的好消息，识字的人还得到了藏文的福音单张。^[50]

在拉卜楞，季维善一家每年夏季探访附近的藏族村庄或部落，在各处都受到热情的接待。他们友善的性格和正直的品行赢得了上至活佛、头人，下至贫苦农民的信任。他们的藏语老师——一位密咒师，还有藏族看门人都对福音有了相当多的了解，甚至还经历过祷告后蒙医治的大能。1935年，19岁的嘉木样五世曾在一个私密的场合问季维善：“我听人说你所信的是一种新的宗教，请放心讲给我听。这里没有别人……”于是，这位藏东北地区最受尊崇的活佛听到了福音，而且与宣教士成为了亲密的朋友。^[51]

在录巴寺，斐文光夫妇、德尔克夫妇挽回转身退后的信徒，也坚固那些在逆境中持守信仰的人。此前，藏族传道人阿古丹增^[52]去世之后，他的家庭遭遇藏传佛教的强力反噬：他的儿子娶了第二房妻子，从此就不再去教会了；而他本已奉献作传道人的孙子竟被儿子送去作密咒师，随即便因病夭折。阿古丹

增的妻子苏昂草（英文转写：Su On t'so，藏文：གཞེན་འདྲ་འཇོག）在接二连三的打击下放弃了信仰。在宣教士的帮助下，她心意回转，专程去临潭旧城参加特别聚会，更立定心志：“在活着的时候，要单单事奉真神，再也不去拜假神了。”录巴寺的来氏家族因着宣教士的栽培、造就而大得振兴。家长来东海对信仰十分热心，他膝下的七个儿子对圣经笃信不疑，其中的来作圣、来作哲两位后来更是被神大大使用，在几十后带领了卓尼当地教会的复兴。^[53]

这一时期，甘藏边区宣教士的藏语水平和沟通技巧都已达到炉火纯青的地步。当藏族客人计划去“圣城”拉萨朝圣时，他们就趁机宣讲“上帝之城”的超越、“天路历程”的艰险和“一位好向导”的必要性。当接受治疗的藏族朋友夸赞宣教士的“医术高明”时，他们就设法转移话题，做一番关于罪之创伤，以及如何医治这“病”的短讲。^[54]

因长期生活在藏区，他们的服饰、饮食习惯和思考方式均与藏族人高度认同。无论在日常的生活中，还是在面临外敌压境时，宣教士的利益、财产，甚至是性命安危，都与当地人紧密相连。在合作，两个世仇

[50] S. B. Harrison, "Six Local Monks At Hehtso ... in Front of the Mission Cottage," *The Alliance Weekly*, September 22, 1934, 593; Mrs. S. B. Harrison, "Nine Weeks Among Tibetan Nomads," *The Alliance Weekly*, January 19, 1935, 40-42.

[51] Mrs. S. B. Harrison, "Nine Weeks Among Tibetan Nomads," 40; Thomas Moseley, "Progress," *The Alliance Weekly*, January 15, 1938, 41; 宗喀·漾正冈布等，《西方旅行者眼中的拉卜楞》（兰州：甘肃民族出版社，2013），58-59。

[52] 阿古丹增的事迹亦载于“宣道会甘藏边区简史（中续）”，<https://www.churchchina.org/archives/230308.html>。

[53] Mrs. A. R. Fesmire, "The Spirit's Grace on the Tibetan Border," *The Alliance Weekly*, June 4, 1932, 362; 卓尼来氏家族的口述史资料一则（访谈时间：2023年3月20日）。

[54] Ekvall, "Leaves from the Log of a Missionary Yak Caravan," 664.

部落的谈判中，胡其华作为双方共同的朋友居中协调。在郎木，当有藏族匪队威胁抢劫宣教站时，艾名世的藏族朋友轮流在夜间持枪守卫。1934年，双岔戎的茂日土官（藏文转写：Mukring the chief，藏文：མུགརིང་མཆོག་）^[55]因与西仓的唐隆郭哇发生冲突，遂向汉族军阀鲁大昌求援。鲁部军队卷入冲突，酿成火烧西仓寺院、杀死数十名藏族僧俗的惨剧。赛赤寺担心军队犯境，遂派代表团求和，艾名世也作为斡旋人慨然前往。在他的劝说下，鲁部军队承诺不会进入郎木。^[56]

在郎木附近的一个村庄，生活着一位名叫阿塔（英文转写：A-Ta，藏文：ཨ་ཏ་ཏ་）的藏族年轻人。他识文断字，还会念驱除雹灾和牲畜疫病的咒语，在当地颇有威望。阿塔在艾名世的带领下信主，此后就公开信仰，而且拒绝使用邪术获利。这一转变招致喇嘛们的憎嫌，许多僧人施展法术对他进行咒诅。阿塔的牲畜或遭野狗袭击，或感染病疫而死，他因此无法再耕种田地，只得靠打柴为生。虽然生活变得艰难，但阿塔跟从主的心志却毫不动摇……^[57]

接下来的年日里，鼓舞人心的消息不断传来：喇嘛们怀着极深的兴趣阅读圣经，内心深深信服神的道。不少藏民开始问：“如果我相

信上帝，接下来会发生什么事？”然后，忽然有两三个藏族人公开认信，另一些人则暗暗地作门徒。有传言说，藏族人的信仰即将出现重大的转折。但转折尚未到来，灾难却早已接二连三地临到。^[58]

6、又一次的功败垂成

1933年3月，距返回甘肃仅有一年多的时间，胡其华夫妇出生不到半年的幼子胡大卫（David Don Harrison）在合作不幸夭折。甘藏边区的宣教士们一同赶赴合作，安慰胡其华一家。之后，胡其华夫妇选择继续在合作坚守，服事远近的藏民。^[59]

1933年末，汪肃鹤驻拉卜楞期间感染一种不知名的寄生虫，肺部出现脓肿。起初症状较轻，汪肃鹤夫妇不以为意，只是祷告求神医治而已。后来病情加重，博德恩医院的李瑞思医生亲自赶到拉卜楞为汪肃鹤诊治，又陪护他去兰州治疗。在兰州博德恩医院住院的五个月期间，汪肃鹤受到内地会医护人员的精心照料。但因其感染的病菌十分顽固，病情进一步恶化，被迫乘飞机转院至上海治疗。几次手术耗了他的体力，医生对于这种怪异的疾病却依然束手无策。最终，汪肃鹤于1934年7月病逝于上海。

[55] 注：茂日土官是双岔农区三部的世袭首领，亦被译为“木仁头人”“毛日头人”。来源：《甘南藏族部落概述》（甘南文史资料第十一辑），（1994），103；Robert B. Ekvall, *Tibetan Sky Lines* (New York: Farrar, Straus and Young, 1952), 143。

[56] Moseley, "Progress," 41；艾名世，《西藏的地平线》，131-40，141-54；李晓英，〈国家治理视阈下甘南藏区部落纠纷的解决机制——基于1934年双岔案的考察〉，《青海民族研究》第三十卷第四期（2010年），160-68；张润民，〈邓宝珊处理双岔事件的前前后后〉，《文史资料选辑 第一百辑》（北京：文史资料出版社，1985），18-29；李振翼，《甘南简史》（甘南文史资料第五辑），（1986），141-43。

[57] "Kansu-Tibetan Border," *The Alliance Weekly*, January 26, 1935, 58; Carlson, *BREAKTHROUGH*, 52.

[58] Ekvall, *Gateway to Tibet*, 87.

[59] "Births," *The Alliance Weekly*, December 3, 1932, 783; "Obituaries," *The Alliance Weekly*, May 27, 1933, 333.



图十四：身着藏装的甘藏边区宣教士（1933年，合作）^[60]

后排（成人，从左至右）：胡其华、汪肃鹤夫人、汪肃鹤、孙守成、孙守成夫人、胡其华夫人、斐文光夫人、斐文光、德尔克、季维善夫人、季维善、艾名世；
前排（儿童，从左至右）：Joan Koenigswald（汪肃鹤次女）、David Ekvall（艾名世之子）、Robert D. Carlson（孙守成之子）、Beth Harrison（胡其华长女）、Bruce Harrison（胡其华长子）、Lelia Koenigswald（汪肃鹤长女）、George Griebenow（季维善长子）

汪肃鹤被称为“藏族福音事工中最具天赋的工人”，他的去世给甘藏边区留下一个难以填补的“缺口”。宣教同工们称赞汪肃鹤拥有“山道的体魄和沙勿略的心志”^[61]，他的藏语表达十分流利，藏文写作也很出色。除此以外，他还是一位舍己的工人。汪肃鹤夫妇曾两次将工作已经步入正轨的宣教站移交给同工，自己进入陌生地区拓荒。在去世

之前，他们在西仓、双岔和博拉（英文转写：Bora，藏文：འབོ་རཱི，今甘南藏族自治州夏河县博拉镇）都有出色的工作。^[62]

1934年初，孙守成的身体状况也开始恶化。长期奔波于迭部的高海拔地区——扎尕那的海拔在3000米以上，电尕平均海拔也达到2500米，孙守成的身体早已十分疲惫。雪

[60] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。

[61] 注：尤金·山道（1867-1925）是一名普鲁士健美运动员，身体强健，号称现代健美之父；沙勿略（1506-1552）是西班牙籍天主教传教士，率先将天主教信仰传播到亚洲的马六甲和日本，曾计划从广东江门台山市的上川岛入境中国传教，没有成功，最后病逝于岛上。

[62] “West China,” *The Alliance Weekly*, May 26, 1934, 328; “West China,” *The Alliance Weekly*, June 30, 1934, 410; J. A. M., “Apostolic Faith,” *The Alliance Weekly*, August 11, 1934, 499; William Christie, “A Gap in the Ranks,” *The Alliance Weekly*, November 17, 1934, 728-29; Thomas Moseley, “Back to the Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, June 20, 1931, 401.



图十五：甘藏边区的三个宣教士家庭^[63]

从左至右：孙守成一家在电尔，汪肃鹤一家（拍摄地不详），艾名世一家在郎木

上加霜的是，他又患上“游离肾”（Floating Kidney，又称“肾脏下垂”）的病症。因为缺乏医生的建议，他错误地以节食、降低体重的方式来控制病情，身体反倒越来越虚弱了。6月，孙守成一家万般无奈地离开建成不久的电尔宣教站，返回美国休假。^[64]

1934年末，艾名世夫人贝蒂·埃克瓦尔在郎木感染了炭疽——一种在高原牧区（特别是青藏高原）高发的人畜共患病^[65]。由于交通不便，信使在贝蒂发病几天之后才找到外出布道的艾名世。当艾名世在一天之内骑马疾驰160公里返回郎木后，贝蒂已经卧病在榻一个星期了，期间只有9岁的大卫在旁照顾。没有医生，没有药物，而贝蒂也病得几乎要死，艾名世只能不住地为她祷告。藏族朋友们轮番

来看望，送来鲜肉和牛奶。赛赤寺的僧人来访，表示希望为贝蒂举行祝愿法会。对此，艾名世礼貌地解释说：“我们信仰的是耶稣基督，无论生死，只有向我们的上帝祷告才有益处。”

正在紧急的关头，甘藏边区的宣教护士白姑娘从临洮赶来。大家合计之后，决定先将贝蒂从海拔近3500米的郎木转移至地势较低的录巴寺，待健康状况好转后，再赴兰州博德恩医院就医。几经周折后，贝蒂终于到达兰州，在内地会博德恩医院医生的精心照顾下渐渐康复。1935年9月，贝蒂在丈夫和儿子的陪护下回美国养病。^[66]

1935年，甘南地区爆发大规模疫情，当地成人、幼儿染病死亡的人数很多，甘藏边区

[63] 照片来源（从左至右）：第一张，*Research and Reference Materials on The History of the Kansu-Tibetan Border Mission of the C&MA* (in the C&MA National Archives), 146；第二张，David P. Jones, *Only Tibet* (Newark, DE: PWO Publications, 2020), 177；第三张，Ted Carlson 先生提供。

[64] “Personalialia,” *The Alliance Weekly*, October 20, 1934, 668–69; *Memories Of Years Past*, 15–16.

[65] 来源：https://www.cadc.net.cn/sites/MainSite/RCGHBFK/gzdt/202307/t20230726_121950.html, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4838246>.

[66] “Medical Experiences with Marion Birrel,” *Research and Reference Materials on The History of the Kansu-Tibetan Border Mission of the C&MA* (in the C&MA National Archives), 192–94; “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, February 23, 1935, 668–69; “Arrival,” *The Alliance Weekly*, November 9, 1935, 725; 艾名世，《西藏的地平线》，241–47。

宣教士的儿女们也有病倒的。季维善年仅两岁的儿子保罗·弗纳（Paul Verner）不幸感染痢疾，经内地会医生驰援诊治后，家人以为他已痊愈，就踏上回美国的旅程。不料在坐船回国的途中，保罗·弗纳再次病发，很快就去世了。^[67]

至此，“扎尕那一电尕一郎木”一线的宣教站已无一人驻守，深入藏区布道的努力功败垂成。

这一次“失败”的原因是显而易见的：在如此广袤、属灵争战异常激烈的工场，宣教士的人数过少，而“预备队”更显为不足。早在数年前，宣教士们就已看到这样的危险，不断地请求增援。他们说：“遥远而广阔的藏区摆在我们面前。工作如此宏大，远非一朝一夕可以完成。……当反对的风暴兴起时，我们将发现今天半开的门会再一次关紧。所以，当务之急是向甘藏边区派遣新的宣教士。哦，亲爱的读者，只有你们可以使增援成为可能。请你们藉着祷告、奉献，在藏东北的争战中有份吧。”然而，从1928年至1935年之间，孤悬塞外的福音勇士们没有等到一个援兵——无论美国宣道会，还是已经建立多年的汉族教会，都没有派遣年轻人投入到藏区的事工中去……^[68]

穆斯林福音工作的发展与停滞

1930年至1935年期间，甘藏边区对穆斯林的宣教工作进入较为成熟的阶段，在撒拉族、回族和东乡族等三个族群中的工作都有所推进。

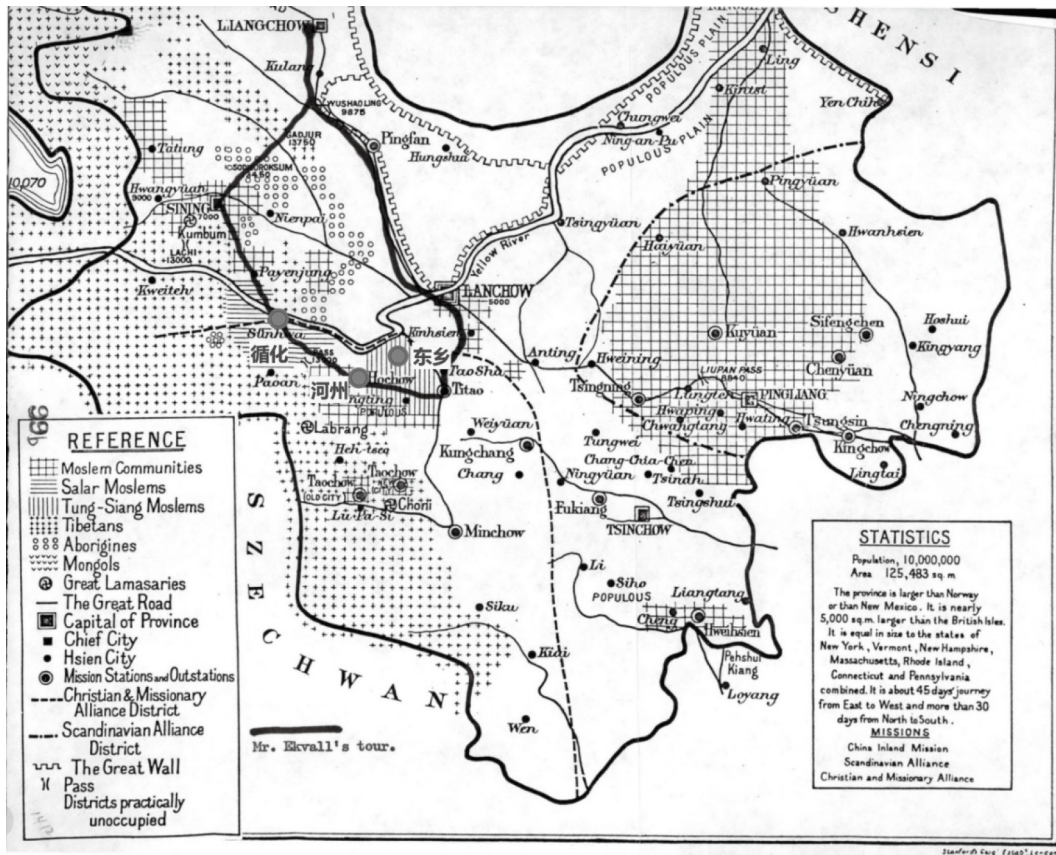
1、海映光一家在撒拉族中的工作

1930年，海映光一家绕道拉卜楞，在经历路遇强盗、随身行李被洗劫一空等劫难后，终于回到循化。他们在积石镇（今青海省海东市循化撒拉族自治县积石镇）西关门外的草滩坝村租下撒拉族村民的几间房屋，略事修葺便安下家来。与甘藏边区的其他宣教站相比，海映光夫妇的住处显得十分简陋，但他们最看重的是住在撒拉族人当中。通过拔牙、注射天花疫苗、提供简单药品和教人识字等方式，他们渐渐赢得了当地人的善意。每当去撒拉族朋友家作客，都有一大群人前来围观——有些人是出于好奇，有些人是前来求医问药，但所有人在离开时都听到“耶稣基督为罪人而死”的福音。

时间稍长，海映光夫妇又在积石镇城中的街面上开设一间礼拜堂。每个周日，海映光都在礼拜堂传讲福音。内地会常驻巴燕格戎（今青海省海东市化隆回族自治县巴燕镇）的白约翰（John Bell）是距离海映光最近的宣教士，曾来循化帮助组织特别布道会。来听讲

[67] “The Day of Trouble,” *The Alliance Weekly*, September 7, 1935, 570; “Arrival,” *The Alliance Weekly*, November 30, 1935, 772; Blanche Griebenow, *Called to Tibet: The Story of M. G. and Blanche Griebenow* (PA, West Conshohocken: Infinity Publishing, 2013), 112.

[68] Robert B. Ekvall, “Program Versus Reality in Northeast Tibet,” *The Alliance Weekly*, September 24, 1932, 618.



图十六：宣教士绘制甘肃省各族群分布图^[69]

注：撒拉族（Salar）的聚居地循化（Sɿn hua），回族聚居地河州（Hochow，即临夏）以及东乡族（Tung-Siang）聚居地区（河州以东，黄河以南和洮河以西）在图中都有明显的标识

道的人很多，但主要是汉民或回民。只有在撒拉族聚居的村庄里才能接触到大量的撒拉族人。海映光与多位撒拉族宗教领袖也建立了良好的关系。几位阿訇常到他的家里作客，交谈信仰问题，还借阅基督教的书籍。略显美中不足的是，海映光虽然可以讲一口流利的汉语，甚至学会了藏语，但最终放弃了对撒拉语（一种突厥语系的方言）的学习。

虽然海映光夫妇与撒拉族人相处相当友善，但在循化的拓荒工作异常艰难。撒拉族的穆斯林或者肤浅地“认同”基督教信仰，说“我们所信的是同一位真主”，或者存着极大愤恨，激烈地与宣教士进行辩驳。此外，在甘藏边区所有的穆斯林族群中，撒拉族是最偏执和最不宽容的。海映光曾试探性地问一位撒拉族朋友：“如果你们同族的人想信耶稣，会有什么样的后果？”对方平静却又坚定地回答：“我们会杀了他。”

[69] 照片来源：Research and Reference Materials on The History of the Kansu-Tibetan Border Mission of the C&MA (in the C&MA National Archives), 99.



图十七：海映光手捧撒拉族祖传的手抄阿拉伯文《古兰经》^[70]

海映光夫妇在循化服事的几年中，始终没有撒拉族人信主，只有几名汉族人受洗。^[71]

2、德文华一家在临夏回族中的工作

1931年，德文华夫妇返回临夏。此时，内地会已经撤离，并将临夏的穆斯林事工全部移交给宣道会。此前经内地会带领信主的十余位临夏穆斯林已经不见踪影——宣教士们推断他们或在战火中丧生，或因“叛教”的罪名死于亲族之手。即便如此，德文华

夫妇仍然没有放弃对穆斯林的工作。他们发现，回族民众的心灵似乎对福音更加开放了，购买福音书籍和小册子的数量也比以往任何时候都多，名为“麦西哈即是真主的羔羊”的阿拉伯文福音海报尤其受欢迎。^[72]

直至1932年，仍有一些穆斯林来福音堂听道。可是，从1933年起，因阿訇等宗教领袖的威胁和干涉，几乎没有穆斯林敢走近福音堂了。但是，仍然有一些回族信徒坚定地持守着自己的基督信仰，他们也在临夏教会找到自己的家。

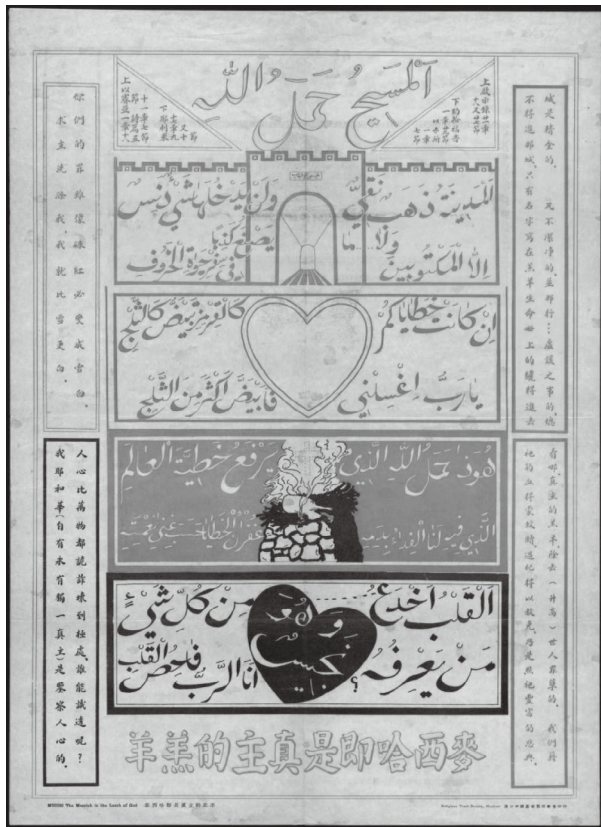
一位几年前在博德恩医院受洗的回族人，在返回临夏城郊的家乡后一直“在暗中作门徒”。他经常趁人不注意时溜进福音堂参加主日学的学习。一次，他被两位毛拉（穆斯林学生）撞见，当众遭到辱骂，回家后又被弟弟殴打。虽然遭遇逼迫，但这位回族弟兄依然没有放弃信仰。他有一本阿拉伯语的圣经，经常向其他回民讲解。

另一位在博德恩医院信主的回族人马宝山（Ma Pao San）也在临夏作了美好的见证。马宝山经李瑞思医生带领归向基督，在博德恩医院马路对面的黄河中公开受洗后，险些被同族的人毒死。痊愈之后，他返回临夏乡下，每个周日都在胳膊下夹着圣经走十几

[70] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/8001556381/catalog>.

[71] “Carter D. Holten Reminisces,” *Research and Reference Materials on The History of the Kansu-Tibetan Border Mission of the C&MA* (in the C&MA National Archives), 154-55; “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, June 21, 1930, 397; “Among the Salars of the Tibetan Borderland,” *The Alliance Weekly*, June 20, 1931, 329, 334; Moseley, “Progress,” 42; 王建平, <海映光牧师年谱>, 于《青海民族研究》, 2014年4月。

[72] C. F. Snyder, “The Work in Hochow,” *The Alliance Weekly*, January 18, 1933, 58; “Greetings from the West China Conference,” *The Alliance Weekly*, October 3, 1936, 636; C. D. Holton, “Best Sellers,” *Friends of the Moslems - The Quarterly Newsletter of the Society of Friends of the Moslems in China*, April 1, 1934, 39.



图十八：阿拉伯文福音海报“麦西哈即是真主的羔羊”^[73]

里路，赶到莲花堡（今甘肃省临夏回族自治州临夏县莲花镇，宣道会已在当地建立一间支堂）参加礼拜。因被家族剥夺继承权，亲人也视其为已死的人，他只得设法向一个汉族农民租种田地以维持生计。作为一个透过耶稣基督的荣面看到上帝荣耀之人，马宝山常常带着微笑、拍着他的圣经说：“所有的邻居都知道我是基督徒。”^[74]

3、前往东乡族中巡回布道

1933年6月，经中国穆民交际会（The Society Of Friends of The Moslems In China）的筹备与安排，池维谋第二次来到中国。在甘肃、青海的行程中，池维谋走访了位于穆斯林聚居地区的内地会、宣道会宣教站，并先后在西宁、临夏和兰州组织宣教士会议。7月8日，池维谋一行在内地会宣教士的陪同下到达循化。他们在海映光的指引下参观当地清真寺、撒拉族村落，还分发阿拉伯文的基督教书籍与福音单张。次日，时任内地会甘肃省主任的任守谦（Ebenezer J. Mann）在积石镇城中的礼拜堂讲道。7月11日，池维谋等人来到临夏。除了常驻临夏的德文华夫妇以外，甘藏边区的莫大猷夫妇、斐文光夫妇和胡其华也从外地赶来相见。池维谋以“建立沟通之桥梁”（Bridge Building）为题做了一次讲座，也分享了他在埃及和阿拉伯半岛服事的经历，还就穆斯林福音事工给出了一些实用的指导与建议。可喜的是，连平素很少与宣道会往来的新普送也来临夏参会——这证明神召会与宣道会的和解又向前迈进了一步。^[75]

[73] 此款海报由内地会宣教士海春深（George K. Harris）设计，汉口中国基督圣教书会（Religious Tract Society, Hankow）出版。图片来源：Chinese Christian Posters, <https://ccposters.com/zh/poster/the-messiah-is-the-lamb-of-allah>。

[74] C. F. Snyder, “Moslem Converts in West China,” *The Alliance Witness*, March 23, 1955, 10–11; C. F. Snyder, “Hochow, Kansu,” *Friends of the Moslems*, July 1, 1934, 57; D. Vaughan Rees, “Kaolan, Kansu,” *Friends of the Moslems*, July 1, 1935, 48; “News from the filed, Kaolan, Kansu,” *Friends of the Moslems*, April 1, 1936, 31; 吴剑丽, 《夹缝中的少数派——基督新教在甘青地区的穆宣事业（1878–1951）》（香港：建道神学院, 2015），157, 179–80。

[75] “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, October 21, 1928, 666; Dr. Samuel M. Zwemer, “On the Frontiers of Northwest China,” *The Alliance Weekly*, October 28, 1928, 680–82; “Hochow, Kansu,” *Friends of the Moslems*, October 1, 1933, 59; 王建平, 《中国陕甘宁青伊斯兰文化老照片——20世纪30年代美国传教士考察纪实》（上海：上海辞书出版社, 2010），41–54；吴剑丽, 《夹缝中的少数派》，190–95。



图十九：池维谋与内地会、宣道会的宣教士合影（1933年6月28日，兰州）^[76]

左一：李瑞思，左二：季维善，左五：池维谋，右三：海映光

受到池维谋一行来访的激励，德文华和海映光决定一起前往临夏以东的“东乡”（今甘肃省临夏回族自治州东乡族自治县）进行巡回布道。这一地区居住着东乡族的穆斯林，独特的语言（东乡话是一种与蒙古语相近的方言）和鲜明的面貌特征将他们与周围的汉人分别开来。东乡的地理位置十分偏僻，干旱贫瘠、沟壑纵横，没有常驻宣教士，即便是巡回布道者也只去过靠近大路的一小部分地方。德、海二人从临夏城出发，用14天的时间，步行近250公里，走遍东乡的七个主要集镇，还到达“南乡”（约在今广河县与东乡县的交界处）的

两个乡镇。每到一地，就在市场上传道，售卖阿拉伯文或中阿双语对照的福音资料。因为听众是“阿拉伯先知”的跟随者，所以他们使用了诸如“尔撒”（耶稣）、“麦西哈”（基督）等伊斯兰语境的词语。各地的民众十分友善，簇拥着听宣教士讲道。所带来的福音资料很快销售一空，不得不派人去临夏宣教站再取一批。本次旅行中，总计售出一千五百余份圣经书卷的单行本、书籍、单张和海报。旅行途中，宣教士们也偶尔遇到一些熟人或对福音极感兴趣的穆斯林，因而有许多谈道的机会。^[77]

[76] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/olwork171836/catalog>.
 [77] C. F. Snyder, "Pressing Forward in West China," *The Alliance Weekly*, March 31, 1928, 201-02; Mrs. Ekvall, "Kansu-Tibetan Border Mission Annual Conference of 1934," 778.



图二十：海慕德与长女 Myrtle、次女 Lora Jean 在马车上（1934 年，返美途中）^[78]

注：海慕德左手所缠的绷带在照片中清晰可见

德文华对于甘藏边区的穆斯林福音事工有非常高的期待。他曾说：“我们有 9 间教会或宣教站位于穆斯林人口聚居（或杂居）的地区。这是一个无法回避的挑战。我们正在为复兴祷告，盼望有许多穆斯林得救。”当时，除了临夏、循化有穆斯林工作之外，也常有穆斯林进入合作、拉卜楞的宣教站听道。即便在遥远的郎木，也有回族人在居住。宣教士们还盼望着不久前在东乡撒下的种子可以生根、发芽。^[79]

4、穆斯林事工渐趋沉寂

然而，在穆斯林群体中的工作始终面临着激烈的属灵争战。早在 1926 年，德文华就曾感叹：“仇敌似乎总在猛烈攻击任何敢于闯入其领地的工人。若非如此，我们就无法理解，为什么会在如此短的时间里失去许多热心于穆斯林归主的同工，包括博德恩、濮马可、欧格非（Mr. Charles L. Oglivie）和杜夫人（Mrs. Johanne Elisabeth Thor）——其中博德恩与濮马可都是在年轻时去世的。”^[80]

[78] 图片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/8001557453/catalog>.

[79] “Rev. C. F. Snyder, Hochow, Kansu, West China,” *The Alliance Weekly*, December 9, 1933, 778; C. R. Koenigswald, “Breaking Ground in Shes Tsang, Tibet,” *The Alliance Weekly*, August 2, 1930, 496; “Labrang, Kansu,” *Friends of the Moslems*, April 3, 1934, 36; “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, February 24, 1934, 122.

[80] C. F. Snyder, “Islam in Kansu,” *The Alliance Weekly*, May 22, 1926, 336. 注：博德恩在 1913 年病逝于埃及（时年 25 岁），濮马可在 1923 年因心肌炎去世（时年 31 岁）。欧格非是美北长老会的宣教士，1911 年来华，驻北京，曾于 1917 年陪同池维谋在中国各地访问，1918 年出任新成立的“布道回族特委会”秘书长，1919 年病逝。杜夫人是北美瑞挪会的女宣教士，1912 年来华，驻陕西。信息来源：吴剑丽，《夹缝中的少数派》，26-27；黄光城，《基督教传行中国纪年（1807-1949）》（南宁：广西师范大学出版社，2017），366、389、522。

疾病与艰难也临到海映光一家。因循化自然条件恶劣，加之与其他宣教站距离过远，生活孤独，海慕德（海映光夫人）的身体状况渐渐恶化，精神状况也堪忧。1934年3月，海映光一家被迫离开循化，提前返美休养。一家人回国的旅程异常艰辛——先是乘坐一辆笨重马车（见图二十）走八天的土路，在穿过中国内陆的旅行中遇上倾盆暴雨、鹅毛大雪，又险些遭遇劫匪，海慕德则因手部严重感染而疼痛难忍。^[81]

海映光夫妇离开后，德文华夫妇独木难撑。虽然有骆德生夫妇（Charles E. and Ruth Anne Notson）在1935年初赶到甘肃，全时间加入穆斯林事工，但他们仍然需要很长的时间学习中文，熟悉穆斯林的文化。这样，甘藏边区的穆斯林事工渐趋沉寂。

两撤两返，主恩扶助

1935年9月至11月，1936年8月至11月，长征途中的红一方面军（中央红军），红二、四方面军先后进入甘肃，与围追堵截的国民党军队展开作战，同时攻占城镇、乡村进行休整。

红一方面军过境甘肃的期间，甘藏边区的宣教士们仿效1927年的大撤退，预备了两只大型羊皮筏子（每个筏子由300只吹足气

的整张羊皮扎成）。1935年10月9日，28名宣教士和孩童从兰州乘羊皮筏子出发。旅行的队伍中，除了宣道会的11名宣教士及5个孩子外，还有几位内地会、神召会的宣教士。他们在险象环生的黄河航道漂流了17天后，抵达包头。之后，再经由平绥线（北平—绥远）到达北平。^[82]

本次撤退虽未造成人员伤亡，但还是使甘藏边区的工作蒙受了不小损失——直至半年之后，逃往北平的宣教士们才得以陆续返回。在此期间，大多数教会无法从宣教士获得任何帮助或监督，许多事工也陷于停顿。然而，也有一些令人鼓舞的事。会长苟希天巡访了所有的教会，牧养当地信徒。他的传道薪金仍然由汉族教会全额提供。宣教士们看到汉族教会在“自传、自养”方面取得切实的进步，心中十分感恩。^[83]

1936年初，吕成章首先返回岷县，看望当地信徒。他此前因被甘肃省省长挽留，为其治疗牙病，所以没有随队撤退，一直留在兰州。3月，德文华夫妇、何佩道姑娘和林路得姑娘从北平向甘肃起行。之后，莫大猷夫妇、胡其华夫妇也回到甘藏边区。^[84]

鉴于甘肃省的局势仍然十分紧张，宣教士们以时不我待的精神投入到各项事工中去。

[81] “Personalialia,” *The Alliance Weekly*, July 14, 1934, 444; Mrs. Ekvall, “Kansu-Tibetan Border Mission Annual Conference of 1934,” 777; “Traveling in West China,” *The Alliance Weekly*, September 28, 1935, 627.

[82] “Rev. Thomas Moseley, Kansu, China,” *The Alliance Weekly*, September 21, 1935, 610; “The Situation in Kansu,” *The Alliance Weekly*, October 26, 1935, 682; “West China Missionaries,” *The Alliance Weekly*, December 14, 1935, 794; C. F. Snyder, “In Perils,” *The Alliance Weekly*, February 22, 1936, 121–22.

[83] “Greetings from the West China Conference,” *The Alliance Weekly*, October 3, 1936, 636, 644.

[84] “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, April 25, 1936, 267.



图二十一：莱希嘉措的画像（左）与麻风病人阿觉的照片（右）^[85]

注：画像右下方的藏文为：ལེགས་བཤད་རྩ་མཚོ།，即“莱希嘉措”

他们在各地教会举办特别聚会，还深入农村地区进行福音布道。当时，由国内各家基督教机构出版发行的彩色圣经海报成为传福音的利器。在热闹的集市上，这些颜色鲜艳的图片吸引了无数的观众，数百份福音海报、单张、主日学卡片和圣经书卷的单行本在一天之内就被发放或售卖一空。

在藏区，越来越多的藏族人对于藏传佛教感到失望，甚至有不少僧人离开寺院还俗。1935年末，一位很有前途的藏族年轻人莱希嘉措（英文转写：Leg-bshad Rgya-mtso，藏文：ལེགས་བཤད་རྩ་མཚོ།）悔改归主（见图二十一左）。他是阿坝地区一位世袭头人的儿子，受过良好的教育，年少时曾在拉卜

楞寺做僧人，此前与新振华、艾名世等宣教士有多年的交往，也反复研读过藏文新约圣经。艾名世在兰州博德恩医院照顾妻子期间，与当时受雇于甘肃省政府的莱希嘉措不期而遇。经过许多天的谈论、激烈的内心挣扎，莱希嘉措终于在“不堪罪担之重、担心失去永福”的惊惧中跪下，哭着求主拯救……

1936年夏，有好几位藏族麻风病人在兰州博德恩医院前的黄河中受洗，其中有一位名字叫阿觉^[86]的迭部藏人。阿觉是迭部藏区第一位受洗归入基督的人，他最初正是从孙守成那里听到福音，再经其介绍进入博德恩医院的。通过内地会宣教士持续的爱心关怀与福音布道，阿觉终于归向主耶稣基督。休假结

[85] 图片来源（从左至右）：第一张，*God's Miracle in the Heart of a Tibetan*, Cover page；第二张，“A Leper Cleansed,” *The Alliance Weekly*, April 29, 1939, 264。

[86] 注：“阿觉”是迭部地区常见的藏文名字，根据目前掌握的资料，笔者推测麻风病人“阿觉”与孙守成在电报的房东“阿觉”不是同一个人。



图二十二：参加甘藏边区 1936 年年会的宣教士及其子女合影（临洮）^[87]

从左至右：德文华、孙守成夫妇、Carol Carlson（孙守成之女）、何佩道、斐文光、林路得、Robert D. Carlson（孙守成之子）、莫大猷、斐文光夫人、德文华夫人、莫大猷夫人

束的孙守成一家恰巧路过兰州，亲眼看到阿觉受洗，还拍下一张照片（见图二十一右）。^[88]

1936 年，结束休假的斐文光夫妇、孙守成夫妇返回甘肃。甘藏边区的宣教士人数恢复至 12 人。他们在年会中齐聚一堂，筹划在汉族、藏族和穆斯林三个族群中的事工。

可是，正当他们回到各自的宣教站，预备投入到新一期工作之时，红军却再次过境甘肃。宣教士们只能撤至兰州。

在长征红军第二次过境甘肃期间，国民党军队与红军双方的激战对于甘藏边区教会的破坏远大于第一次。但是，在这些苦难之中，上帝也赐下够用的恩典。宣教士和中国信徒的生命都得以保全，信靠的心也因为神奇的护理变得更加坚固了。

更为可喜的是，无论宣教士是否在场，甘藏边区的十六间教会^[89]都可以继续运转。各地教会时常举办“大聚会”与特别布道活动，会长苟希天和其他教会领袖也按期巡视

[87] 照片来源：由 Ted Carlson 先生提供。

[88] “Greetings from the West China Conference,” *The Alliance Weekly*, October 3, 1936, 636, 644; Rev. C. Edwin Carlson, “A Leper Cleansed,” *The Alliance Weekly*, April 29, 1939, 265–66; Moh Ta-lu, *Man of Great Plans* (1963), 170; Robert B. Ekvall, *God’s Miracle in the Heart of a Tibetan* (New York: The Christian and Missionary Alliance, 1936), 24–27.

[89] 如前文所述，甘藏边区共有陇西、岷县、临洮等九间主要教会。因每间教会还下设支堂，所以本处英文原文使用了“十六间教会”的说法。



图二十三：红四方面军“洮州会议”会址——临潭新城福音堂^[90]

工场，相关费用均由当地教会承担。信徒们也同心推进乡村布道工作——一些人付出时间和辛劳，亲自前往，另一些人则拿出钱、物来支持布道。因为教会已经成为“中国信徒自己的教会”，所以会众比以往更加关注牧师和长老、执事的服事质量，教会领袖们对圣工也不敢有丝毫懈怠。在动荡

的1936年，神格外赐福众教会的工作，受洗人数达到70人，使甘藏边区在册信徒总数达到755人，较六年前翻了一番。^[91]

然而，在一片欣欣向荣的景象中，若干隐忧即将显露，新的患难也要接连临到，甘藏边区将进入末后十余年的“艰困时期”。✦

[90] 照片来源：《百年甘南实录（第三卷）》（北京：民族出版社，2023），74。

[91] Ekvall, *Gateway to Tibet*, 134; Ekvall, et al., *After Fifty Year* (1937), 193; M. G. Griebenow, “Kansu-Tibetan Border Mission Conference,” *The Alliance Weekly*, January 15, 1938, 40.

附录：新振华的一首诗

THE CALL OF TIBET^[92]

By W. E. Simpson

Away in the dark heart of Asia,
 Afar from a Saviour's great love;
 No knowledge of sins all forgiven
 No hope of a heaven above;
 Surrounded by snowy-white mountains
 Traversed by her rivers so clear;
 Tibet lies in shadows of darkness,
 Tibet-the forbidden and drear.

By prayer flags and fast-turning prayer wheels,
 By journeys to shrines far away,
 By meaningless vain repetitions
 They hope to reach heaven some day.
 By false Living-Buddhas misguided,
 By red-robed priests cheated each day;
 Tibet waits for you to deliver,
 Oh brother, why longer delay?

To huts in the forest-clad valleys,
 Black tents on the open plateau,
 To golden-roofed temples resplendent
 The Saviour still asks you to go,
 Go tell of His blood that has bought us;
 Go tell of His death on the tree;
 And say that He saves to the utmost,
 From bondage and sin He sets free.

As white as the snow on their mountains,
 As pure as their clear crystal streams
 The fountain that's flowing from Calv'ry
 Still cleanses, and from sin redeems.
 Tho strong be this fortress of evil,
 By faith we shall break every chain;
 Tho fierce be the rage of the Tempter,
 Thru Jesus the vict'ry we'll gain.

藏地的呼声

文/新振华

远在亚洲黑暗的腹地，
 远离救主伟大的慈爱；
 对赦罪之恩一无所知，
 对在上的天堂毫无盼望；
 白雪皑皑的群山四围环绕，
 清澈秀莹的河流穿行其间；
 藏地卧在幽暗的阴翳下，
 藏地——这片禁闭与萧瑟的土地。

靠着经幡和飞转的经轮，
 靠着朝向“圣地”的漫长苦旅，
 靠着无意义、徒劳的重复话语，
 他们希望有朝一日到达天堂。
 被虚谎的活佛误导，
 被红袍的喇嘛欺哄；
 藏地等你来拯救，
 哦，弟兄，为何还要迟延？

向着密林幽谷中的小棚屋，
 和那空旷高原上的黑帐篷，
 向着炫目的金顶寺院，
 救主依旧要你去，
 去传扬祂买赎我们的宝血；
 去传扬祂为人钉死在木架；
 述说祂拯救到底的好消息，
 和祂从捆绑与罪愆中释放的福音。

皑如山上雪，
 清若涧中溪，
 髑髅地的宝血泉，
 依旧洗净，依然救赎。
 任那恶者的营垒何等坚固，
 因着信，我们打破枷锁；
 任那诱惑者的愤怒如何暴烈，
 靠耶稣，我们就能得胜。

[92] Nore Blan, *Over Rugged Mountains: W.E.Simpson, Heroes of the Conquest Series no.8, 16.*

评《完全跟随上帝：清教徒简介》^[1]

文 / 肯尼思·斯图尔特 (Kenneth J. Stewart)

译 / 述宁

校 / 无声

周毕克 (Joel R. Beeke) 和李维斯 (Michael Reeves) 的《完全跟随上帝：清教徒简介》(*Following God Fully: An Introduction to the Puritans*)^[2] 一书,并非为了激起人们对清教徒的新兴趣而写:自20世纪50年代,当福音派领袖,如钟马田和他当时的合作者巴刻,开始提醒人们注意那些被我们忽视的清教徒遗产时,这种兴趣就已经出现了。早在19世纪上半叶,也曾出现过类似的清教徒复兴运动。这股复兴的浪潮尽管在1870年前后就达到了顶峰,但作为它的遗产,有许多著作今天仍在重印。当下,东南亚和非洲的热心读者正忙于收集清教徒的相关资料,就像英美读者几十年来一直在做的工作。这样一场跨国运动需要冷静的指导和方向。

在本书中,周毕克和李维斯旨在给出人们对清教徒运动进行持续关注的理由,并向读者

提供了一张全景图,来介绍跨越一个半世纪的清教徒领袖们以及他们所宣讲的主题。他们晓得,近年来有其他一些清教徒热衷者,如利兰·莱肯 (Leland Ryken)、巴刻、彼得·路易斯 (Peter Lewis) 和埃罗尔·霍尔 (Errol Hulse) 等,也尝试写过类似于《完全跟随上帝》的书籍。^[3] 那么,这本新作有何独特之处呢? 我们来看看其中的优缺点。

《完全跟随上帝》一书的优势在于其扎实的神学总结,这种总结是基于对清教徒个人著作的广泛引用。本书的第二部分,是对九位清教徒领袖——从威廉·帕金斯到约拿单·爱德华兹——的简介^[4],对我们很有帮助。接下来的第三至第六部分,是关于基督教教义、基督教伦理和基督徒生活等重要主题的清教徒神学思想概述。在第七部分,作为本书的结尾,作者就清教徒运动中出现的一些看似

[1] 本文转载自:“Book Reviews of HISTORY AND HISTORICAL THEOLOGY”, *Themelios*, Volume 48, Issue 3, December, 2023, 680–81. 略有编辑。承蒙授权翻译转载,特此致谢!——编者注
[2] Joel R. Beeke and Michael Reeves, *Following God Fully: An Introduction to the Puritans* (Grand Rapids: Reformation Heritage, 2019).
[3] 这四位作家的清教徒著作分别是:Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans As They Really Were*, 1986; 巴刻,《清教徒肖像》(*Puritan Portraits*), 2012; Peter Lewis, *The Genius of Puritanism*, 1975; Errol Hulse, *Introduction to the Puritans*, 1980。——编者注
[4] 这九位清教徒包括:威廉·帕金斯 (William Perkins, 1558–1602), 理查德·薛伯斯 (Richard Sibbes, 1577–1635), 托马斯·古德温 (Thomas Goodwin, 1600–1680), 约翰·艾略特 (John Eliot, 1604–1690), 约翰·欧文 (John Owen, 1616–1683), 约翰·班扬 (John Bunyan, 1628–1688), 约翰·弗拉维尔 (John Flavel, 1628–1691), 马太·亨利 (Matthew Henry, 1662–1714), 约拿单·爱德华兹 (Jonathan Edwards, 1703–1758)。——编者注

极端的现象以及清教徒教导在今天的正确应用，提出一些宝贵的思考。总之，我们对作者在如此紧凑的篇幅内完成如此之多的工作给予赞赏。

但是《完全跟随上帝》也有一个缺点。该书应该说是关于清教徒时代神学的介绍，而并非是对清教主义运动的说明。这一缺点在第一部分“何谓清教徒？”中体现得尤为明显，这显示出作者对清教主义持续的历史研究缺乏了解。读者会发现书中偶尔引用历史学家威廉·哈勒（William Haller）和埃德蒙·摩根（Edmund S. Morgan）的作品，但这两位美国学者的作品均发表于1950年以前。其中只有一处引用了艾伦·卡登（Alan Carden）发表在1990年的作品。^[5]因此，该书的分析显得有些过时了，而这本不该发生。

近几十年来涌现出了一批专注于清教徒研究的重要历史学家，包括帕特里克·科林森（Patrick Collinson）、大卫·霍尔（David D. Hall）、克里斯托弗·希尔（Christopher Hill）、彼得·莱克（Peter Lake）、穆兰（D. G. Mullan）和杜威·华莱士（Dewey Wallace）。但他们没有被《完全跟随上帝》一书提及。同样，像查德·范·迪克霍恩（Chad Van Dixhoorn）、约翰·科菲（John Coffey）、斯蒂芬·汉普顿（Stephen Hampton）、凯利·卡皮克（Kelly Kapic）、保罗·林（Paul Lim）、大卫·菲尔德（Da-

vid P. Field）、格雷厄姆·贝农（Graham Beynon）、克劳福德·格里本（Crawford Gribben）和罗伯特·斯蒂芬斯（Robert Strivens）等以公开性的基督教立场而著称的当代清教主义历史学家，也都没有被提及。上述两类作家也没有出现在卷末提供的推荐作家名单中。因此，《完全跟随上帝》的历史部分重述了关于清教主义所谓的“传统智慧”（conventional wisdom）。但“传统智慧”往往需要修正，这也正是过去半个世纪以来持续开展研究的原因。

这本书是对清教徒神学和虔诚信仰的有益介绍。但是，对于那些好奇的读者，想要深入研究清教主义产生的复杂历史背景以及其在国家和教会中形成并最终分裂的冲突，该如何进行呢？我认为，没有比约翰·科菲（John Coffey）和保罗·林（Paul C. H. Lim）编辑的《剑桥清教主义指南》（*The Cambridge Companion to Puritanism*）^[6]更好的入门书籍了。读者如果将这两本书结合起来阅读，会读到关于清教徒神学及产生清教徒神学的这场运动的宝贵的入门级介绍。✦

作者简介：

肯尼思·斯图尔特（Kenneth J. Stewart），美国佐治亚州展望山圣约学院（Covenant College in Lookout Mountain）神学教授。

[5] Alan Carden, *Puritan Christianity in America: Religion and Life in Seventeenth-Century Massachusetts* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 1990).——编者注

[6] John Coffey and Paul C. H. Lim, *The Cambridge Companion to Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).——编者注

总要清清洁洁的^[1]

文 / 王明道

“不可严责老年人，只要劝他如同父亲，劝少年人如同弟兄，劝老年妇女如同母亲，劝少年妇女如同姐妹。总要清清洁洁的。”（提前 5:1-2）

提摩太是保罗所爱的属灵的儿子，保罗很器重他，又把很重要的工作和责任交托他。然而，就是这样一位工人，还需要保罗教训他说：“劝少年妇女如同姐妹，总要清清洁洁的。”保罗知道提摩太是人，而且是个青年人。他知道最好的基督徒也有人所有的弱点，他更知道一个为神作工的人所遇见的试探是何等地众多，何等地剧烈。

神的仆人需要对千万人传讲神的信息，需要接触各样的人，需要帮助各样的人：男的、女的、老的、少的、富的、贫的、贵的、贱的、刚强的、软弱的、热情的、冷酷的。弟兄需要神的仆人的帮助，姐妹也有同样的需要。弟兄有时愿意把他们私人的难处，或不能解决的问题带来，同牧者单独谈一谈，姐妹有时也愿意这样做。这种单独的谈话对信徒常有极大的帮助，同时这种单独的谈话对神的仆人也常有极大的试探。这样，便需要保罗给提摩太的劝勉了，“劝少年妇女如同姐妹，总要清清洁洁的。”

今日的教会中有一种可怕的事，就是有一部分自称为神的仆人的，到处用各种手段与方法，在教会中寻找一些作恶的机会。他们特别喜欢接近青年的女子们，乘机向她们表示好感。虽然他们因为种种的顾虑，不敢和许多女子发展更深的关系，但就是这种行为已经足能败坏许多青年女子，有的因此远离了信仰，有的因此得了精神重病。他们所酿出来的祸患，除了上面所说的，还使神的名在许多不信的人面前受毁谤，使神的福音遭人怀疑和反感，又使许多软弱的信徒被绊倒，还使许多的信徒对那些真实为神作工的人产生疑惑，以致使神的工作大大受了阻挡。

还有一种人的胆子更加大了。他们引证经上的话说，在基督里不分性别，不分男女，大家都是一样，男女信徒不必划什么界限。与异性的人往来同处，可以和同性的人一样。（参加 3:28）这种断章取义的讲法乃是出于某些别具心肝之人。他们想多和异性接近，他们为了避免别人的批评攻击，便教训人说在基督里并没有男女界限。几时有人因此劝戒他们，或批评他们，他们便用这种道理作为护符，来遮盖他们的恶行。

还有些人自命为属灵的传道人，借口圣灵的指示，和姐妹有许多不光明、不正当的往来。有些警醒的姐妹对他们的这种动作表示反抗，他们便借口圣灵的指示去恐吓她们，欺骗她们。大多数的姐妹胆量既小，真理的知识又不充足，她们深怕抗拒了圣灵，亵渎了圣灵，只得任凭他们摆布。即使日后醒悟过来，知道自己受了欺骗，这种受侮辱的事实又焉能告诉别人。那些欺骗人的人就利用姐妹们的这种弱点，继续施行着他们的欺骗。这种人真是教会中的毒蛇豺狼，人人有权柄揭露他们的罪状，驱逐他们。

神在圣经中一方面把许多警戒和劝导的话赐给我们，一方面还把不少因行淫而惹祸的事摆在我们面前，使我们看了以后，惊心触目，战兢恐惧。信徒们应当防备那些欺骗人的传道人和他们所讲的道理，神的仆人们更应当谨慎自己和自己的教训，正如保罗所劝勉的，“总要清清洁洁的。” ❖

[1] 本文摘编自《往下扎根·向上结果》，于《王明道文库》，第三册：《灵食》（台中：浸宣出版社，1977）。原标题为“一个重要的劝告”。——编者注

主是好牧人

所以耶稣又对他们说：“我实实在在地告诉你们：我就是羊的门。凡在我以先来的，都是贼，是强盗，羊却不听他们。我就是门，凡从我进来的，必然得救，并且出入得草吃。盗贼来，无非要偷窃、杀害、毁坏；我来了，是要叫羊得生命，并且得的更丰盛。我是好牧人，好牧人为羊舍命。若是雇工，不是牧人，羊也不是他自己的，他看见狼来，就撇下羊逃走。狼抓住羊，赶散了羊群。雇工逃走，因他是雇工，并不顾念羊。我是好牧人，我认识我的羊，我的羊也认识我。正如父认识我，我也认识父一样，并且我为羊舍命。

——约翰福音 10:7-15