



## 教會赖以站立 或跌倒的教义

一种“更完美”的联合？

加尔文的称义观及其当代误读

伯利恒之声

平衡的讲道

附录一：讲道学指导大纲

附录二：讲道评估表

为什么强尼不会讲道？

徐光启的“天学”何以“补儒”？

麦都思与《委办本》圣经

从历史神学角度看教父们的思想贡献

# 目录



本期主题：  
**教会赖以站立或跌倒的教义**

06

神学探讨

## 一种“更完美”的联合？ ——称义和与基督联合的关系 / 约翰·费斯科 (John V. Fesko)

近年来在认信改革宗的群体中，许多将归算和与基督联合对立起来的文献，无意中重复了十九世纪自由主义的一种错误性对立。虽然这些改革宗认信者毫无疑问地持守圣经默示性的坚定立场，但这一立场与任何假设保罗存在相互竞争的救赎模式（即司法性的和关系性的对立）的立场都不相符。在试图更完美地理解与基督的联合时，有些人把“神所配合的”给分开了。

12

## 加尔文的称义观及其当代误读 / 约翰·费斯科 (John V. Fesko)

与上一代的新正统学派一样，参与近期称义争论的人都试图声称加尔文是他们立场的先驱。与保罗新观有亲缘关系的人试图辩称，加尔文并不关心归算，而是认为与基督联合更为重要，以此证明他们的立场，但他们的论证失败了。如果说加尔文的称义教义只通过与基督的联合来实现，而忽略祂所归算的义，这就好比说一个人只要有心脏就可以活着而不需要肺一样——至少按照加尔文的理解是如此。同样，有人敢把当代关于称义新观点的术语归到加尔文身上，这便像是捏橡皮泥一样在利用这位改教家的思想。

30

讲道释经

## 伯利恒之声 / 休·马丁 (Hugh Martin)

在伯利恒的马槽里，还回荡着比这些更悠远深长的声音，不仅当时在场的人能够听见，直至今日，尽管时空远隔，我们依旧能够听见，甚至比当时的人听得更真切。是的，在那里有声音响起，自那以后从未沉寂；“凡有耳可听的，就应当听。”（太 11:15）

35

## 平衡的讲道 / 周毕克 (Joel R. Beeke)

在许多方面，改革宗体验式讲道的讲道者，仿佛是在一条涂满油的钢丝绳上行走。他们可能会常常感到这样一种拉扯：为了要牢牢抓住基督教的某一重要方面，似乎就不得不放松对另一方面的持守……然而，讲道者必须坚定地持守神的全备真理，这样才会真正地使听道者全人得到更新。

## 附录一：讲道学指导大纲 / 清教徒改革宗神学院

清教徒改革宗神学院致力于在共同体中有意识地培养和培育符合圣经的、归正的、具有体验性和实践性的讲道。传道人的任务是从圣经中传递神圣的信息，这信息充满基督，使之进入会众的内心。这需要传道人在圣灵的引导下，通过祷告精心预备讲章，从圣经的解释走向应用，并具有体验性的特质。

## 附录二：讲道评估表 / 清教徒改革宗神学院

这份清教徒改革宗神学院的讲道评估表由三部分组成，旨在全面评估讲道的质量与效果。“释经评估表”关注讲道者对经文的解释是否准确、深入，是否符合圣经原意和改革宗神学；“结构评估表”检查讲道的逻辑性、连贯性，包括引言、主体和结论是否清晰合理；“互动与传递评估表”则评估讲道者的表达方式、语言感染力，以及与听众的互动效果，确保信息能有效传递并触动人心。通过这三方面的系统评估，讲道者可以不断提升讲道的释经深度、结构严谨性和传递效果。

[www.churchchina.org](http://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。

## 59 为什么强尼不会讲道？ / 大卫·戈登 (T. David Gordon)

自 20 世纪中叶以来，阅读和写作这两项重要文化实践发生了严重的衰退，原因主要是：一个曾经以书籍为主要媒介的印刷文化，转变为了一个以影像和电子媒介为主的后印刷文化。如果我们的文化整体上无法或不再像以前那样进行阅读或写作，这将如何影响以仔细阅读古代文本和创作性地构思讲章为要求的讲道呢？我的新书《为什么强尼不会讲道》更深入地探讨了这些问题。

历史回顾

## 66 徐光启的“天学”何以“补儒”？——试分析徐光启是否在推动“天学”中牺牲了福音核心教义 / 始明

徐光启被称为天主教在晚明中国的“圣教三柱石”之一，为明末清初天主教在中国的传播与发展发挥了不可磨灭的作用。其中最具有影响力的，是他作为朝廷官员所主张的“补儒易佛”，即“天学”（即天主教）可以替代佛教成为儒家的有益补充。本文透过对徐光启两篇护教文献的分析和探讨，尝试辨析徐光启的信仰与新教福音派对福音核心教义的认识是否一致，以及他在“补儒”的主张中究竟做出了怎样的妥协或弱化以期达成“补儒”的目的。

## 75 麦都思与《委办本》圣经 / 乔天

麦都思直言不讳，不惜自己被误解，多次上书伦敦会和大英圣经公会，解释阐明翻译一部以本土文化为主、符合译入语的中文圣经的必要性及其对推动宣教事业的重要性。1854 年，委办本圣经印刷发行，很快就成为当时流行最广、最受欢迎的版本，到 1859 年，已经重印 11 次，直到 20 世纪 20 年代还广为使用。作为朝中文圣经本土化迈向的第一步，它的得与失为后来的和合本圣经提供了宝贵的经验和借鉴。

## 88 从历史神学角度看教父们的思想贡献 ——《什么是历史神学：从历史视角理解早期基督教思想的塑造》书评 / 孙毅

作者希望通过本书探讨一个核心问题：基督教的历史神学是什么？它有什么功能？正如书中所言：“历史神学较诸单纯的神学史更深入到历史现象背后的条件和脉络，由此更好地展现历史变化的前因后果。”与系统神学的路径——直接进入一个神学理论的体系中，透过其相互关系来理解每个部分的含义——相比，历史神学的路径其实是不可替代的，它可以帮助我们更好地在自己所处的历史处境中来思考神学问题。

封三

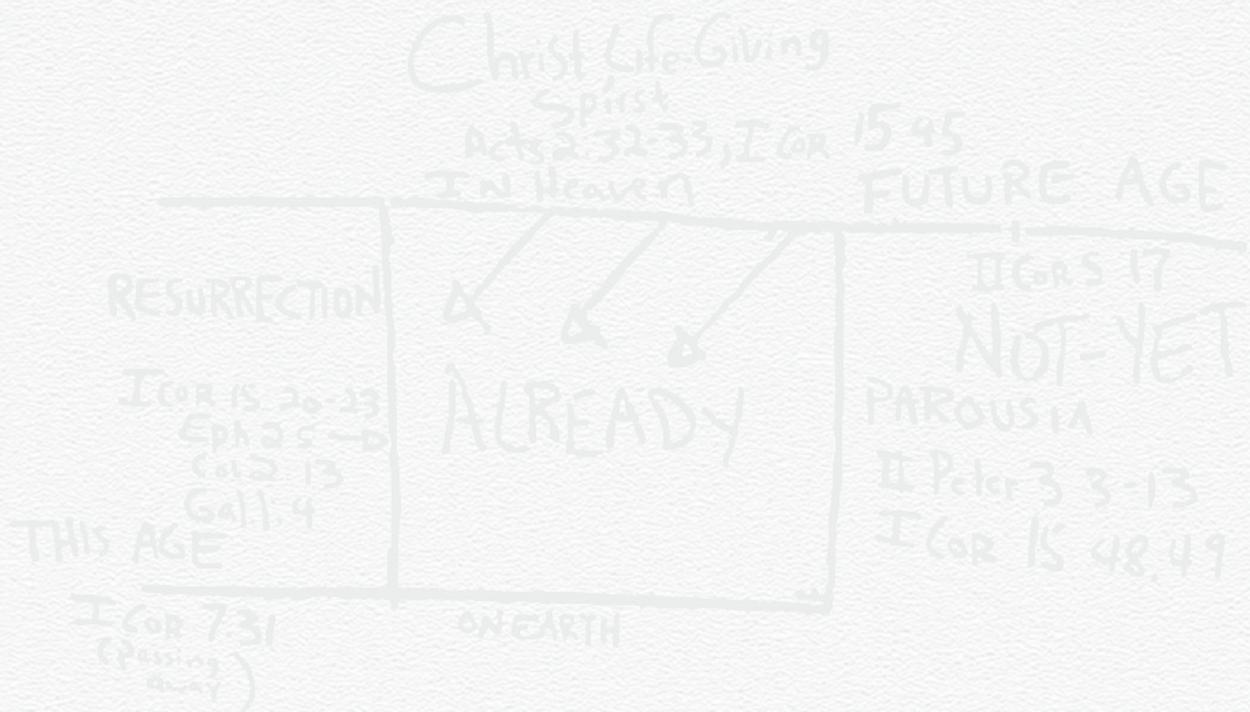
## 称义在乎在基督里 / 加尔文

安波罗修精妙地用雅各的祝福来比喻这义。他说：“雅各虽然不应得长子的名分，但在他哥哥衣服的掩护下，因这衣服所散发的香味（参创 27:27），讨他父亲的喜欢，以至在伪装成他哥哥时得了长子的名分。”同样地，我们也在我们的哥哥——那长子基督——纯洁的掩护下，使自己能在神面前被称为义。





# VOS'S PAULINE ESCHATOLOGY



# 一种“更完美”的联合?<sup>[1]</sup>

## ——称义和与基督联合的关系

文 / 约翰·费斯科 (John V. Fesko)

译 / 述宁

校 / 无声

正如使徒保罗在以弗所书第五章告诉我们的，婚姻是男人和女人的结合，二人因此成为一体。然而，婚姻关系是指向一个更伟大的关系，就是基督与教会之间的关系。通常，改革宗神学家用信徒与基督的奥秘联合来描述基督与教会之间的关系。伯克富给了我们一个与基督联合的典型定义：“这是基督与祂子民之间亲密的、充满活力的、属灵的联合，因着这种联合，基督成为他们生命和力量、福分和救恩的源头。”<sup>[2]</sup> 与基督的联合也被称为奥秘，因为正如A. A. 贺治所解释的：“无论是相交的亲密程度上，其影响力的转变能力上，还是其结果的卓越性上，它超越任何可类比的俗世关系。”<sup>[3]</sup> 任何规律都有例外，但信徒与基督联合的教义在改革宗群体中却被普遍接受。不过，仍然存在争议的是，与基督联合的教义和唯独因信称义的教义之间的关系。什么是称

义？《威斯敏斯特小要理问答》给出了一个简明的定义：“称义是上帝的作为，出于祂白白的恩典，由此而赦免我们一切的罪，并悦纳我们为义人，这仅是因为基督的义归于我们，且唯独用信心才能接受的。”（第33问）<sup>[4]</sup>

十九世纪的新教自由主义抛弃了圣经教导的无误性和统一性，不仅热衷于耶稣与保罗的对立，还包括保罗的自我对立。一个是“司法—法庭性”（legal-forensic）的保罗——带给我们称义的教义，另一个是“奥秘—关系性”（mystical-relational）的保罗——强调与基督的联合。最终，“关系性”的保罗占了上风。这样的结论对于那些持自由主义圣经观的人来说，是很自然的。然而，令人惊讶的是，我们在保守的改革宗圈子里也发现了类似的观点。

[1] 本文取自 Thirdmill 网站，[https://thirdmill.org/magazine/article.asp/link/http:%5E%5Ethirdmill.org%5Earticles%5Ejoh\\_fesko%5Ejoh\\_fesko.AMorePerfectUnion.html/at/A%20More%20Perfect%20Union](https://thirdmill.org/magazine/article.asp/link/http:%5E%5Ethirdmill.org%5Earticles%5Ejoh_fesko%5Ejoh_fesko.AMorePerfectUnion.html/at/A%20More%20Perfect%20Union)，原载于 Morden Reformation 网站：<https://www.modernreformation.org/resources/articles/a-more-perfect-union>。2025年3月11日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 伯克富，《伯克富系统神学》，骆鸿铭主编，随真译，根基系列（South Pasadena：美国麦种传道会，2019），738。

[3] 编注：A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1991), 483. (A. A. Hodge, 即阿奇博尔德·亚历山大·贺治 [Archibald Alexander Hodge, 1823–1886], 是查尔斯·贺治 [Charles Hodge, 1797–1878] 的儿子。)

[4] 此翻译参照王志勇的版本。——编者注

首先，我想探讨一下近期一些所谓的“司法性”和“关系性”之间不相容的观点。然后，我将提出这两个教义之间正确关系的积极表述。

## 称义和与基督联合之间的“冲突”

主教兼保罗学者赖特（N. T. Wright）因拒绝基督之义的归算教义而广为人知。他认为，一个人通过归算所能得到的一切，都可以通过与基督的联合而获得。与基督的联合使得归算成为多余。<sup>[5]</sup>虽然赖特并没有明确使用这些术语来表述，但他对归算的拒绝似乎是基于上文所指出的一种较早的倾向，即将救恩次序并入与基督的联合之中。例如，赖特认为，改革宗对救恩次序的理解，虽然可能反映了改革宗的传统，但未必反映保罗的神学。<sup>[6]</sup>里奇·卢斯科（Rich Lusk），曾任美国长老会（PCA）教会的牧师，目前是改革宗福音教会联盟（CREC）的一位牧师，他对称义和与基督联合之间的关系有着类似的理解。卢斯科同样看到传统改革宗神学中司法与关系范畴之间的冲突性张力：“行为之约的构建削弱了约中子女关系的本质。亚当是神的儿子，而不是神的雇员。”<sup>[7]</sup>鉴于司法性与关系性的不相容，卢斯科允许信徒与基督的联合吞并信徒司法层面的称义，便不足为奇了：

这种称义不需要任何东西的转移或归算。它不会迫使我们把“义”具体化为可以在天上的账本中来回调拨的东西。相反，因为我在那位义者和已被称义者里面，所以我就是义的，是被称为义了。我的“在基督里”使归算变得多余。我不需要基督义行的道德内容转移给我；我所需要的，是在复活时分享那临到祂的法庭判决。因此，与基督的联合才是关键。<sup>[8]</sup>

在此，卢斯科认为，与基督的联合使信徒称义中的司法元素变得多余和不必要，特别是基督主动顺服的归算。

回顾一下，历史上改革宗对称义的理解，信徒因基督的受苦而罪得赦免，这不仅是因为基督在十字架上的受难，还包括祂一生中的受苦，神学家称之为基督的“被动顺服”。“被动顺服”一词来源于拉丁语 *passio*，意思是受苦。同时，信徒还领受了基督“主动顺服”的归算，即基督代表信徒完全遵行了律法。基督的主动顺服也被称为“祂的义”；因此神学家们会谈论基督之义的归算或基督主动顺服的归算。卢斯科认为，称义的这一司法元素是多余和不必要的。这些结论似乎是基于他对信徒身份的理解：信徒是神的儿子，这是一个关系性的概念；而我们对救赎更全面的理解，应该是通过与基督的联合，而不是通过归

[5] 参见 Travis Tamerius, “Interview with N. T. Wright,” *Reformation and Revival*, 11/1 (2002), 129.

[6] N. T. Wright, “New Perspectives on Paul,” in *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, ed. Bruce L. McCormack (Grand Rapids: Baker, 2006), 255-56.

[7] Rich Lusk, “Private Communication 27 May 2003,” cited in James B. Jordan, “Merit vs. Maturity: What Did Jesus Do for Us?” in *The Federal Vision*, ed. Steve Wilkins and Duane Garner (Monroe: Athanasius Press, 2004), 155.

[8] Rich Lusk, “A Response to ‘The Biblical Plan of Salvation,’” in *The Auburn Avenue Theology: Pros and Cons. Debating the Federal Vision*, ed. E. Calvin Beisner (Ft. Lauderdale: Knox Theological Seminary, 2004), 142.

算这一被认为是司法性的教义。在这方面，卢斯科似乎试图提出一种更好的理解称义的方式，并因此提供他和其他人认为的对与基督联合的一种更完美的理解。

这种理解称义和与基督联合之间关系的方式存在多个问题。我们可以探讨这些问题，并更积极地阐述历史上改革宗对称义和与基督联合之间关系的理解。

## 正面阐述

### 圣经依据

我们可以在新约圣经，尤其是保罗书信中，找到大量关于信徒“在基督里”的经文。仅保罗书信中，就有约25处使用了这个短语。圣经中最明确阐述与基督联合教义的经文之一出现在以弗所书第5章。保罗写道，从婚姻的角度来看，丈夫和妻子是一个整体，一个身体，并且保罗以婚姻类比基督与教会的关系。圣经中还有其他关于信徒与基督联合的比喻，如：葡萄树和枝子（参约15:5），圣殿及其根基（参彼前2:4-5），以及头和身体（参弗4:4-6）。通过查考其他的圣经依据，我们也发现，与基督的联合支撑着救赎的多个方面，例如预定（参弗1:4），称义（参罗8:1），成圣（参林前1:30）和得荣耀（参林前15:22）。我们应该如何解释和理解这些经文呢？

## 与基督联合和救恩次序

历史上的改革宗神学家认识到，与基督的联合不仅仅是救恩次序中的一个环节，而是整个救恩次序的中心枢纽，从其中延伸出各个层面。这样的结论可以在改革宗杰出人物如约翰·欧文、赫尔曼·韦修斯（Herman Witsius）和托马斯·波士顿（Thomas Boston）等人的神学思想中找到。<sup>[9]</sup> 与基督的联合是整个救恩次序的基础，这一点可以从保罗的两次首尾陈述中明显看到，即：我们是从创世以前就在基督里被拣选的（参弗1:4），以及只有在基督里的人才会从死里复活并穿上不朽的身体（参林前15:22、53）。事实上，我们可以说，与基督的联合有三个阶段：“在基督里”预定，“在基督里”的历史性救赎（包括与一次成就的救恩的联合），以及“在基督里”应用（在实际拥有或活出救恩中的联合）。这三个阶段并非指不同的联合，而是指同一个联合的不同方面。

鉴于这些结论，难怪《威斯敏斯特大要理问答》表述道：“称义、得儿子的名分、成圣以及从基督流向信徒的其他一切事宜上，都显明了他们与基督的联合。”（第69问）当我们看到我们“在基督里”是整个救恩次序，包括称义和得儿子名分等司法性部分的基础时，希望我们能开始明白改革宗对称义和联合之间关系的理解绝不是相互对立或多余的。从这里出发，我们

[9] 参见 References in A. T. B. McGowan, “Justification and the Ordo Salutis,” in *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, ed. Bruce McCormack (Grand Rapids: Baker, 2006), 156–57. (编注：赫尔曼·韦修斯 [1636–1708]，荷兰神学家；托马斯·波士顿 [1676–1732]，苏格兰神学家。)

可以确定三个概念，这些概念是理解与基督联合和称义之间关系所必需的：1) 我们得救的司法层面是关系性的；2) 称义是我们与基督联合的司法层面；3) 称义是我们成圣的根基。

## 称义和与基督联合

### 司法性即关系性

关于称义和与基督联合的关系，我们需要进行两个重要的观察。

首先，有一种未经验证的假设，认为称义仅仅因为具有司法性质就意味着它不具有关系性。由于某些不明原因，无论是十九世纪的自由主义神学还是当代卢斯科的观点，都认为所谓的司法性与关系性是不相容的。

然而，我们必须明白，确实存在司法性的关系。或者就我们的得救而言，我们与上帝的关系中包含着司法的层面。例如，保罗告诉我们，我们所受的乃是“儿子的心”（罗8:15；或加4:5，弗1:5中“得儿子的名分”）。这就是一个清楚的例子，表明了司法性和关系性的一个结合——得儿子的名分（adoption，原意为收养）是一个司法术语，但它同时也与儿子的身份（sonship）这一关系性概念紧密相连。然而，我们不应将得儿子的名分视为司法性的，将儿子的身份视为关系性的，而应当把司法性（得儿子的名分）和亲子关系（儿子的身份）都理解为关系性的。

在基督的位格和工作中可以找到同样不可分割的概念。耶稣既是神的儿子，同时也生在律法以下（参加4:4）。基督顺服的对象，不是某种抽象的、强制的律法，而是天父那具有位格性和关系性的旨意，即以具体的司法性要求为呈现的律法（参腓2:5-11）。我们不能不加批判地接受十九世纪自由主义的这种司法性和关系性之间的对立。这种对立本身建立在自由主义对原罪、神的忿怒和基督作为挽回祭的否定之上。

我们不仅从圣经中观察到了司法和关系的并存，也可从日常经验中晓得这两者是相容的。每天都有人在缔结婚约，他们这样做的时候也认识到司法的约束同时也是关系性的。比如，一个丈夫可以出于爱的缘故而去履行婚姻中的司法要求。同样，基督也是出于对我们这位新妇的爱，而成就了我们得救中司法性及关系性的两个层面。

### 称义是我们与基督联合的一个司法性层面

如果我们承认到目前为止已经确立的两点，即与基督联合是整个救恩次序的基础，以及我们得救的司法层面是关系性的，那么我们就必须意识到：称义是我们与基督联合的一个司法性层面。

我们之所以说称义是我们与基督联合的一个司法性层面，是因为我们也应当注意到，得儿子的名分也具有司法性含义（正如我们所观察到的）。然而，如果我们认识到称义是我们与基督联合的司法性层面，那么消除称

义教义的某些方面，比如基督主动顺服的归算（像赖特和卢斯科所做的），就是在削弱我们与基督联合的司法性层面。赖特和卢斯科似乎都拒绝基督主动顺服的归算，认为是不必要的、多余的。然而，这一结论背后所隐含的观点是，改革宗传统完全凭空捏造了基督之义的归算教义，并且创建了一个多余的结构，因此这个结构可以被抛弃，取而代之的是一个更“合乎圣经”的建构。但是，这种观点并没有认识到，能够毫无问题、毫不犹豫、毫不为难地将基督之义的归算和与基督联合结合在一起的，正是保罗。

改革宗传统将基督之义的归算教义，甚至祂主动顺服之义的归算，建立在罗马书5:12-21等经文的基础上（《威斯敏斯特信条》6.3、11.1；参《海德堡要理问答》第60问）。例如，保罗为什么将亚当的不顺服与基督的顺服作对比呢？保罗写道：“因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”（罗5:19）约翰·慕理解释道：“亚当之罪的归算和基督之义的归算是平行的。或者用保罗自己的话说，因着亚当的悖逆‘成为罪人’与因着基督的顺从‘成为义’是平行的。”<sup>[10]</sup>显然，罗马书5:19重申了保罗在前一节经文所说的：“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”（罗5:18）

基督的顺服之义，与归算给信徒的这义，两者之间不会混淆。在解释创世记15:6和义的

归算的恒久意义时，保罗写道：“所以这就算为他的义。‘算为他义’的这句话，不是单为他写的，也是为我们将来得算为义之人写的，就是我们这信神使我们的主耶稣从死里复活的人。”（罗4:22-24）此处请注意，英文标准译本（ESV）将希腊语λογίζομαι（英文转写：logizomai）译为counted（算为），而英王钦定本（KJV）译为imputed（归算）。在此，保罗借用摩西五经（圣经的前五卷书）这一特殊启示的古老源流，来论证基督之义的归算；而且在写这些内容时，他也想到了其他经文，比如以赛亚书53章：“祂必看见自己劳苦的功效，便心满意足。有许多人因认识我的义仆得称为义，并且祂要担当他们的罪孽。”（赛53:11；参林后5:19-21）

不过，我们也应当注意到，在保罗为他的称义教义，特别是基督主动顺服的归算所作的所有论证中，他可以写下我们所考察的一切，同时也毫无保留、毫无畏惧地写道：“如今，那些在基督耶稣里的就**不定罪**了。”（罗8:1）如果说定罪的反义词是称义的话，那么我们也可以将罗马书8:1改写为：“如今，那些在基督耶稣里的就**被称义**了。”换句话说，一种包含基督主动和被动顺服归算的稳健的称义教义，和我们与基督的联合并不对立，也不多余。相反，它是我们与基督联合的司法性层面。正如A.A.贺治所解释的，我们与基督的联合具有盟约性和代表性特征。再一次，“神所配合的，人不可分开。”这就引出了我

[10] John Murray, *The Imputation of Adam's Sin* (Phillipsburg: P and R, 1959), 76.

们最后要考虑的一个要素，即称义是我们成圣的根基。

## 称义是我们成圣的根基

保罗为什么在我们的称义上坚持基督主动顺服的归算？除了圣经对于这一必要性的教导之外，为什么说这是必要的？答案在于我们称义的本质。我们必须认识到，我们称义的根基不是我们的成圣，也不是我们与基督联合带来的转变。如果将我们的称义建立在成圣之上，就意味着将司法依据从基督的工作转移到了信徒的工作上。信徒的善行，即使是源于圣灵成圣之能的那些善行，最终仍是不完全的。在这方面，《威斯敏斯特信条》简明地解释了为什么我们的善行——或更广泛地说，我们的成圣——不能成为我们称义的根基：

我们不能靠最善的行为从上帝手中赚得赦罪，或永生，因为这种行为与将来的荣耀极不相称，而且我们与上帝之间又有天壤之别，我们藉着这些善行，既不能使祂受益，也不能补偿我们以前的罪债。我们尽力而为，只不过是尽当尽的本分，我们乃是无用的仆人。它们之所以是善的，是因为从上帝的灵发出。同时它们又因是由我们行出来，便被诸多软弱和瑕疵玷污，并与之混杂，以致经不起上帝严厉的审判。

（《威斯敏斯特信条》16.5）<sup>[11]</sup>

因此，唯有基督的顺服才能成为我们称义的根基，这不仅包括祂在整个地上事工期间通过替代性受苦所献上的顺服（祂的被动顺服），还包括祂代表我们向天父所献上的完全遵行律法的顺服（祂的主动顺服）。

关于与基督联合和称义，伯克富的解释是：“称义永远是神的一项宣告，不是根据任何现存的条件，而是仅仅取决于一种满有恩典的归算——这种宣告完全不符合罪人的现状。我们领受一切特殊恩典的司法依据是：基督的义白白地归算给我们。”<sup>[12]</sup> 因此，我们必须认识到，我们得救的根基是基督的工作；与此相关的是，我们也应当承认，我们成圣的根基是我们的称义。换句话说，若离开通过信心归算给我们的基督的“司法—法庭性”工作，就没有圣灵改变人的工作。或者，借用约翰·慕理的名著<sup>[13]</sup>的标题来说，若没有已完成的救赎，就不可能有救赎的施行（参《威斯敏斯特信条》11.3；《威斯敏斯特大要理问答》第70问）。

## 结语

我们不禁注意到，近年来在认信改革宗的群体中，许多将归算和与基督联合对立起来的文献，无意中重复了十九世纪自由主义的一种错误性对立。虽然这些改革宗认信者毫无疑问地持守圣经默示性的坚定立场，

[11] 此翻译参照王志勇的版本。——编者注

[12] 伯克富，《伯克富系统神学》，741。

[13] 即约翰·慕理（John Murray）于1955年出版的书籍《救赎的完成与施行》（*Redemption Accomplished and Applied*）。——编者注

但这一立场与任何假设保罗存在相互竞争的救赎模式（即司法性的和关系性的对立）的立场都不相符。在试图更完美地理解与基督的联合时，有些人把“神所配合的”给分开了。如果保罗书信是由圣灵所默示的，那么在建构我们自己的关于称义

和与基督联合之间关系的神学时，遵循使徒的教导就显得尤为重要。也就是说，我们必须将归算和与基督联合、司法—法庭性，以及成圣结合在一起，这一切都具有关系性。请不要把“神所配合的”分开。✚

### 作者简介

费斯科博士（John V. Fesko）是正统长老会（OPC）的一位牧师，同时担任密西西比州杰克逊市归正神学院（Reformed Theological Seminary）系统神学与历史神学教授。他于阿伯丁大学（University of Aberdeen）获得神学博士学位。

# 加尔文的称义观及其当代误读<sup>〔1〕</sup>

文 / 约翰·费斯科 (John V. Fesko)

译 / 梁曙东

校 / 榉木

## 前言

当审视宗教改革的历史时，最核心的关注莫过于“因信称义”这一教义。在众多论述这一教义的改教家中，约翰·加尔文（1509–1564）远胜同辈。当然，这并不意味着他的论述就是改革宗传统的唯一准则。<sup>〔2〕</sup>然而，研究加尔文对称义的理解仍然具有三个重要意义：一，加尔文对称义的论述广为人知；二，近年来，改革宗群体中有一些学者因加尔文强调“信徒与基督联合”这一教义，故而诉诸他的称义教义来支持自己的立场；三，因为有人认为，加尔文与马丁·路德（1483–1546）之间存在着分歧，特别是在使用“唯独”这一形容词来论述信心的时候。

本文的论点是：最近一些对加尔文观点的解读，认为其强调信徒与基督联合，却忽视了基督归算的义，以及有声称加尔文与路德之

间，以及他们各自对称义的解释之间存在极大分歧的观点，其实都是错误的。加尔文称义教义的核心，其实是基督归算的义。路德和加尔文在称义问题上也是一致的，尤其是在称义与成圣的关系，或是行为与律法第三种功用的关系方面。我们必须首先来考察近期对加尔文进行解读的人所持有的观点，以便了解其主张的具体性质。然后，我们要查考加尔文的著作，以此检验近期解读他的人的主张，以及本文的论点。

## 一、加尔文和近期解读他观点之人的主张

近年来，对于加尔文及其称义教义的解读，出现了三类主张。第一类解读者似乎脱离了改革宗群体近期关于称义的争论这一背景，这些人包括斯蒂芬·施特雷尔（Stephen Strehle）和彼得·利尔贝克（Peter Lill-

〔1〕 本文选自 J. V. Fesko, “Calvin on Justification and Recent Misinterpretations of His View”, *Mid-America Journal of Theology* 16 (2005): 83–114。略有编辑，承蒙授权，特此致谢！——编者注

〔2〕 对加尔文是加尔文主义唯一源头这种观点的批判，请参考 Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: OUP, 2003), 63–104; J. V. Fesko, *Diversity Within the Reformed Tradition: Supra- and Infralapsarianism in Calvin, Dort, and Westminster* (Greenville: Reformed Academic Press, 2001), 299–302; cf. Basil Hall, “Calvin and the Calvinists,” in *John Calvin*, Courtenay Studies in Reformation Theology, vol. 1, ed. G. E. Duffield (Appleford: The Sutton Courtenay Press, 1966), 19–37。

back)。<sup>[3]</sup> 第二类解读者是那些赞同保罗新观 (new perspective on Paul) 的人, 其中包括克雷格·卡彭特 (Craig Carpenter) 和里奇·卢斯科 (Rich Lusk)。<sup>[4]</sup> 第三类来自那些与所谓的盟约异象 (federal vision) 有关联的人, 其中包括安德鲁·桑德林 (P. Andrew Sandlin) 和诺曼·谢泼德 (Norman Shepherd)。<sup>[5]</sup> 然而, 我们应注意到, 第二类和第三类人之间有一些重叠, 不过这取决于具体的作者, 因为盟约异象运动并不是一个在教义方面同质的运动。我们先来探讨这些群体各自的主张, 以便了解那些必须根据加尔文著作的证据来检验的问题。

## 1、施特雷尔和利尔贝克

第一类解读者, 是那些让自己置身当前关于称义教义、保罗新观和盟约异象争议之外, 进行宗教改革研究的学者。施特雷尔和利尔贝克的主张分别涉及加尔文对归算 (imputation) 的看法, 以及他与路德的异同。施特雷尔论证说, 加尔文“虽然使用了‘归算’一词, 但却将称义描绘为与基督联合, 祂在我

们身上天天动工的结果”。他论证说:“路德、慈运理和加尔文这些 (宗教改革) 运动支柱人物的神学, 从未强调过归算。”<sup>[6]</sup> 所以, 按施特雷尔的说法, 归算不是加尔文的中心关切, 而与基督联合才是关键。施特雷尔论证说, 归算这一观念是由墨兰顿 (Philip Melancthon, 1497–1560; 编注: 墨兰顿是路德的副手) 引入抗罗宗的论辩, 只是为了回应罗马天主教的批评。<sup>[7]</sup> 另一方面, 利尔贝克认为:“路德和加尔文对于‘内在的义’与‘称义’之间不可分割的性质存在严重分歧。”<sup>[8]</sup> 利尔贝克声称, 路德与加尔文的分歧在于路德对律法和福音的理解, 以及律法的第三种功用:“对路德来说, 是‘唯独信心’; 对改革宗来说, 是‘使人生发仁爱的信心’。”<sup>[9]</sup>

## 2、保罗新观

随着保罗新观的兴起, 以及对圣经关于称义教义的重新审视, 一些人试图将保罗新观与改革宗信仰协调起来, 特别是使用加尔文关于人与基督联合这一教义来达此目标。<sup>[10]</sup> 思路大致如下: 倡导保罗新观的人

[3] Stephen Strehle, *The Catholic Roots of the Protestant Gospel: Encounter Between the Middle Ages and the Reformation* (Leiden: Brill, 1995); Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001).

[4] Craig B. Carpenter, "A Question of Union with Christ? Calvin and Trent on Justification," *Westminster Theological Journal* 64/2 (2002): 363–86; Rich Lusk, "A Response to 'The Biblical Plan of Salvation,'" in *The Auburn Avenue Theology: Pros and Cons, Debating the Federal Vision*, ed. E. Calvin Beisner (Ft. Lauderdale: Knox Theological Seminary, 2004), 118–48.

[5] P. Andrew Sandlin, "Lutheranized Calvinism: Gospel or Law, or Gospel and Law," *Reformation and Revival Journal* 11/2 (2002): 123–36; Norman Shepherd, "Justification by Faith Alone," *Reformation and Revival Journal* 11/2 (2002): 75–92.

[6] Strehle, *The Catholic Roots of the Protestant Gospel*, 66.

[7] Strehle, *The Catholic Roots of the Protestant Gospel*, 67ff.

[8] Lillback, *The Binding of God*, 190.

[9] Lillback, *The Binding of God*, 125.

[10] 人也使用路德和祂与基督联合的教义来达至同样目的。见 Paul Louis Metzger, "Luther and the Finnish School: Mystical Union with Christ: An Alternative to Blood Transfusions and Legal Fictions," *Westminster Theological Journal* 65/2 (2003): 201–13; Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds., *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); 参 Carl R. Trueman, "Is the Finnish Line a New Beginning? A Critical Assessment of the Reading of Luther Offered by the Helsinki Circle," *Westminster Theological Journal* 65/2 (2003): 231–44。关于保罗新观更广泛的问题, 以及持这种观念的人在新约圣经研究方面对改教家观点的评价, 请参考 Gerald Bray, "Justification: The Reformers and Recent New Testament Scholarship," *Churchman* 109/2 (1995): 102–26。

拒绝归算的观念，理由是这种观念不符合圣经，但他们论证说，信徒与基督联合会产生同样结果。<sup>[11]</sup>卢斯科按此思路论证说：

称义不需要转移或归算任何事情。它并不强迫我们将“义”具体化，变成一种可以在天上的账册中搬来搬去的事物。相反地，因为我在那义者和被证明为义的那一位里面，所以我是义的，也被称义。我在基督里的事实让归算变得多余。我不需要祂义的生活的道德内容转移给我；我需要的是在祂复活时与祂的司法判决有份。因此，与基督联合就是关键。<sup>[12]</sup>

卢斯科为了支持“归算的多余性”这一论点，而诉诸于加尔文，以及加尔文对“称义”和“与基督联合”关系的理解。卢斯科引用《基督教要义》3.1.1和3.11.10论证说，加尔文将与基督联合，而非归算视为保罗神学的核心主题。他还声称：“在加尔文对罗马书5:12的解释和《基督教要义》2.1.8当中，加尔文不是从归算的角度，而是从与亚当的有机联合乃人败坏根源的角度来看待原罪：加尔文不相信神把亚当的罪直接归算给人。”<sup>[13]</sup>卢斯科试图通过以下两点，将归算和与基督联合分开：一，加尔文认为与基督联合是核心，归算却不是；二，加尔文不承认罪的直

接归算。卢斯科试图使用加尔文的观点证实，鉴于人与基督联合，归算就是多余。他并不是唯一一个试图将加尔文与保罗新观紧密联系起来的人。

最近，新约博士申请者卡彭特撰文比较了加尔文与天特会议（Council of Trent）在称义问题上的分歧。卡彭特论文的主要观点是，在加尔文看来，称义并不唯独取决于归算的义与注入的义之间的区别，还取决于信徒与基督的联合。<sup>[14]</sup>然而，问题出现在卡彭特所说的“那么，称义就是源于信徒与基督联合所带来的司法判决的益处，是将来审判之日显为真实的赦罪宣告闯入到现世当中，而信徒现在已经有了这赦罪。那么，信徒现在就要完全显明他是一个怎样的人，即他是神约民中的一员”。<sup>[15]</sup>这一说法的问题在于，按卡彭特的理解，它描述了加尔文对称义的认识。卡彭特提出的对加尔文称义教义的描述，似乎与赖特（N.T.Wright，译注：保罗新观的一位主要倡导者），而不是与加尔文的描述有更多共同之处；赖特说：“在第一世纪，‘称义’并不是指一个人如何与神建立关系，而是按神在末世论方面的定义，明确谁实际上是祂百姓中的一员有关（这明确既是将来，也是现在的事）。”<sup>[16]</sup>赖特对称义的定义正确与否，并不在本文讨论范围之

[11] 见 N. T. Wright, “On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5.21,” in *Pauline Theology*, vol. 2, 1 and 2 *Corinthians*, ed. David M. Hay (Atlanta: SBL, 2002), 200–08; Travis Tamerius, “Interview with N.T. Wright,” *Reformation and Revival Journal* 11/1 (2002): 128–31; cf. Robert H. Gundry, “The Nonimputation of Christ’s Righteousness,” in *Justification: What’s at Stake in the Current Debates*, eds. Mark Husbans and Daniel J. Treier (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2004), 17–45.

[12] Lusk, “A Response to ‘The Biblical Plan of Salvation,’” 142.

[13] Lusk, “A Response to The Biblical Plan of Salvation,” 143, n. 64.

[14] Carpenter, “A Question of Union with Christ?” 369.

[15] Carpenter, “A Question of Union with Christ?” 384.

[16] N. T. Wright, *What St. Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 119.

内。我们反而要问，加尔文是否以末世论的角度来定义称义？

### 3、盟约异象

在当前关于称义的争论中，与“盟约异象”有关联的人声称，加尔文与路德，及其各自传统对称义本质的看法存在着极大差异。例如，桑德林声称：“一些相当著名的加尔文主义者更加倾向于那位威登堡的改革家（编注：即路德），而多多少少偏离约翰·加尔文。”<sup>[17]</sup>桑德林论证说，路德宗告诫基督徒不要追求成圣，因为这可能会导致信徒在得救的事情上信靠自己的行为。<sup>[18]</sup>桑德林认为，改革宗传统和路德宗传统的首要区别，在于他们各自对律法功用的看法。桑德林引用《协和信条》(Formula of Concord)第五条，强调路德宗将律法与福音截然对立。虽然桑德林没有用这些精确的措辞来表明他的看法，但他的要点就是，路德宗应该只看到律法的两种功用，而跟随加尔文和其他人的改革宗认为律法有三种功用。

类似，谢泼德也认为，路德宗和改革宗在律法与称义的关系上存在同样的分歧：

称义是司法性的，而不是转变性的。但这确实意味着，改革宗的观点与路德宗的观点不同，前者认为成圣在各个方面都紧随称义之后。根据改革宗的观点，没有在前面的重生转变，就没有信心；没有信心，就

没有称义。《威斯敏斯特信条》没有使用“唯独因信称义”这一表述并不令人惊讶，因为就其本身而言，并不存在一种完全孤立的信心。<sup>[19]</sup>

与桑德林一样，谢泼德也试图论证，在改革宗和路德宗这两大宗教改革阵营之间，关于行为之地位与称义的关系上存在分歧。谢泼德论证说，《威斯敏斯特信条》从未像路德那样使用“唯独因信称义”这一说法，而是使用了“称义的唯一工具”这一短语。<sup>[20]</sup>我们必须问，这些断言正确吗？在称义与行为的关系方面，路德与加尔文之间是否存在着巨大鸿沟？这一鸿沟是否存在于后来路德宗和改革宗的信条表述中？

### 4、总结

既然我们已经看到了三组解读之人的主张，那么我们在研究加尔文的称义教义时，就必须把他们提出的问题摆在我们面前。我们必须确定：1) 加尔文赋予归算的地位和意义；2) 与基督联合和称义的关系；3) 称义与成圣（善行和律法的第三种功用）的关系；4) 路德与加尔文在这些问题上的异同。首先，我们要探索加尔文称义教义的大致轮廓，然后就关键问题与路德进行比较，接着考察他对称义和救赎历史 (*Historia Salutis*) 的理解，最后探讨加尔文有关称义的讲道。

[17] Sandlin, "Lutheranized Calvinism," 123.

[18] Sandlin, "Lutheranized Calvinism," 124.

[19] Shepherd, "Justification by Faith Alone," 83.

[20] Shepherd, "Justification by Faith Alone," 76.

## 二、加尔文称义教义的大致轮廓

### 1、定义

当开始研究加尔文的称义教义时，必须了解这位改教家对这一教导的重视程度。加尔文写道，称义的教义“是基督教存立的核心支点”。他相信，“除非你先明白你生来与神的关系如何，且祂因此要对你施行怎样的审判，否则，你就没有救恩的根基，也没有在神面前过正直生活的根基。”<sup>[21]</sup> 这样，对加尔文而言，称义对教会就具有中心地位，路德也如此认为。<sup>[22]</sup> 事实上，加尔文看因信称义是抗罗宗教会和罗马天主教会“争议的第一个，也是最激烈的主题”。<sup>[23]</sup> 一般来说，加尔文认为，人“在上帝面前称义是指一个人在上帝的审判中被视为义，并因其义而被接纳”。对加尔文来说，这意味着称义有两个构成要素：罪得赦免和对义的需要。这在他对“称义”的定义中显而易见：“我们在神面前被悦纳为义人，并且称义包含罪蒙赦免和将基督的义归给人。”<sup>[24]</sup> 这是第一个重要证据，它给近期某些解读加尔文的人带来了一些严重问题。施特雷尔论证说，在加尔

文思想当中，归算并不突出，卢斯科则认为与基督联合更具中心地位，但他们都没有考虑到加尔文自己对称义的定义。加尔文对归算的坚持，清楚体现在他对保罗论称义的解经当中。加尔文引用了哪些经文来支持他的称义定义呢？

### 2、经文资料

加尔文主要引用三段经文来支持他对称义的理解，分别是罗马书 4:6-7、哥林多后书 5:18-21 和罗马书 5:19。<sup>[25]</sup> 加尔文在这三段经文中看到，保罗阐述了罪得赦免与义的归算之间的关系。加尔文解释说，罗马书 4:6-7 既讲了义的归算，也讲了罪得赦免：“在罗马书第四章，他第一次将称义视为‘算为义’。他毫不无疑地将称义包括在赦罪之内。”<sup>[26]</sup> 不过，加尔文主要强调哥林多后书 5:18-21。按照加尔文的说法，“保罗所说的‘和好’就是‘称义’”。<sup>[27]</sup> 人是如何被称义的呢？加尔文解释说，人重新得着神的眷顾，是“因得着赦罪，就被视为义。只要神把我们的罪归算到我们身上，祂就不能不以厌恶的目光看待我们，因祂不能以友好或眷

[21] 加尔文，《基督教要义》，钱曜诚等译（北京：北京三联书店，2010），721。（译注：该版本将前一句译为“基督教是建立在这教义的根基之上”。）John Calvin, *Johannis Calvini Opera Selecta*, vol. 4, *Institutionis Christianae Religionis 1559, Librum III Continens*, eds. Peter Barth et al. 5 vols. (Munich: 1926–52), 182（以下简称 OS）。

[22] 见 Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 26, *Lectures on Galatians 1535 Chapters 1–4*, trans. Jaroslav Pelikan, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1963), 106; Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke* (Weimar: 1883–1987), vol. 40, pt. 1, 192（以下简称 LW）。

[23] John Calvin, “Reply by John Calvin to Letter by Cardinal Sadolet to the Senate and People of Geneva,” in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, vol. 1, eds. Henry Beveridge and Jules Bonnet, trans. Henry Beveridge, 7 vols. (rep.; Grand Rapids: Baker, 1983), 41. (OS 1.469)

[24] 加尔文，《基督教要义》，721。（译注：该翻译“归给人”的译法并不精确，加尔文的原话是“归算给人”。）亦见 James Weis, “Calvin versus Osiander on Justification,” *The Springfielder* 30/3 (1965): 38; Thomas Coates, “Calvin's Doctrine of Justification,” *Concordia Theological Monthly* 34 (1963): 325–26; Jonathan H. Rainbow, “Double Grace: John Calvin's View of the Relationship of Justification and Sanctification,” *Ex Auditur* 5 (1989): 101.

[25] Coates, “Calvin's Doctrine of Justification,” 326.

[26] 加尔文，《基督教要义》，723。John Calvin, *Romans and Thessalonians*, CNTC, trans. Ross Mackenzie, eds. David W. Torrance and T. F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 85–88; John Calvin, *Ioannis Calvini Opera quae Super-sunt Omnia*, eds. G. Baum, et al. (Brunswick: 1892), vol. 49, cols. 71–74（以下简称 CO）。

[27] 加尔文，《基督教要义》，724。

顾的眼光看待罪人”。<sup>[28]</sup> 于是，在此我们看到，加尔文对于罪得赦免的强调，那么对于基督之义的归算是怎样的呢？

加尔文解释说，信徒通过基督的牺牲而罪得赦免：“正如在旧约中人当受的咒诅落在献祭的祭物上，同样，因基督被定罪，我们得赦免；因祂受鞭伤，我们得医治。”<sup>[29]</sup> 那么，至少在这一点上，我们应留意称义是如何与基督的赎罪交织在一起的。称义的第一个要素——赦罪，是与基督的牺牲密不可分的。我们看到，加尔文在解释哥林多后书 5:21 时强调了第二个要素——义的归算：

我们如何才能能在神面前成为义？就像基督成为罪人一样。因为祂仿佛取了我们的位格，以我们的名义成为犯罪者，因而被算为罪人，不是因为祂自己的罪，而是因为他人的罪；因祂自己是洁净的，没有任何过错，祂承担了我们应得，而不是祂自己应得的惩罚。同样，我们在祂里面为义，不是因为我们的行为满足了神的审判，而是因为我们是在与基督之义的关系中接受审判，我们因信披戴了这义，好让它成为我们自己的义。<sup>[30]</sup>

虽然加尔文没有作非常具体的说明，但他对经文的解释是基于归算的定义：把罪人的罪归算给基督，即所谓的罪得赦免，并把基督

的义归算给信徒。加尔文解释罗马书 5:19 的时候，对归算的强调最为明显。

加尔文在解释罗马书 5:19 时，将基督之义的归算与信徒联系在一起，他写道：

因基督的顺从我们成为义，由此我们可以得出推论，基督在满足父的要求时，为我们取得了义。由此可见，义作为一种特质存在于基督里，但原本属于基督的义却归算给了我们。与此同时，他（保罗）将基督的义称为“顺从”，以此解释基督之义的特点。<sup>[31]</sup>

在这里，基督的顺从或义与归算之间的联系呈现得相当清楚。此外，从这三段经文中，我们可以看到赦罪、将罪归算给基督以及将义或顺从归算给信徒之间密不可分的联系。

因此，基于加尔文对罗马书 4:6-7、哥林多后书 5:18-21 和罗马书 5:19 的分析，可以得出加尔文的这一结论：称义涉及罪得赦免和基督之义的归算。因此，任何解读加尔文著作的人，若声称归算只是起着一种次要或附属作用，就是完全与证据不符。至少按照加尔文的观点，不可能像卢斯科所声称的那样，与基督联合就让基督之义的归算变得多余。<sup>[32]</sup> 施特雷尔的说法看来也站不住脚。至少在加尔文成熟的论述里，归算占据着非常显著的地位。卡彭特对加尔文称义观的描述，即“那么，称义就是

[28] John Calvin, *2 Corinthians and Timothy, Titus & Philemon*, CNTC, trans. T. A. Smail, eds. David W. Torrance and T. F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 78 (CO 50.71).

[29] Calvin, *2 Corinthians and Timothy, Titus & Philemon*, 81 (CO 50.74).

[30] Calvin, *2 Corinthians and Timothy, Titus & Philemon*, 81-82 (CO 50.74).

[31] Calvin, *Romans and Thessalonians*, 118 (CO 49.101).

[32] Lusk, "A Response to 'The Biblical Plan of Salvation,'" 142; 参考 Coates, "Calvin's Doctrine of Justification," 327-28.

源于信徒与基督联合的司法判决益处，是将来审判之日显为真实的赦罪宣告闯入到现世当中，而信徒现在已经有了这赦罪。那么，信徒现在就要完全显明他是一个怎样的人，即他是神约民中的一员”<sup>[33]</sup>，也同样缺乏说服力。卡彭特的描述更多是围绕教会论，而不是救恩论展开，这一点从他从未提及基督之义的归算就可见一斑。加尔文把归算放在了他自己对称义的定义中，而卡彭特在描述加尔文对称义的理解时却忽略了归算，这看起来是不负责任的。那么，加尔文对称义与成圣，或称义与行为之间的关系又有怎样的认识呢？

### 3、称义与行为

加尔文是如何将他的称义教义与行为联系起来呢？加尔文的立场正如过去所描述的一样：称义是唯独因着信心，但这信心不是孤立的，也就是说，这信总是伴随着果子，即善行。加尔文也立即指出，虽然善行总是伴随着称义，但我们绝不可将这两者混淆：“因此，一切神所恩待的人，神同时赐他们儿子名分的灵，且神藉这圣灵的力量，按照自己的形像重新创造他们。既然太阳的光和它的热是分不开的，难道我们要说是它的光使地球暖和，或说是它的热光照地球吗？”加尔文要读者确知，他并没有混淆称义和成

圣，也没有将信心和行为混为一谈。他用太阳的热和它的光做类比，很好实现了这一目的：“太阳以热使土地肥沃，以光线照耀之，所以，太阳的光和热是密不可分的。然而，逻辑本身禁止我们将光的特性归给热，或将热的特性归给光。”<sup>[34]</sup>因此，加尔文的观点就是，我们唯独因信称义，但称义的信心总是伴随着成圣的果子，即善行。两者相连密不可分，但绝不可将两者混淆；人必须将两者区分，但绝不可分隔开来。<sup>[35]</sup>加尔文不遗余力地区分和解释在称义中信心与行为之间的关系。

加尔文讲得很清楚，“称义完全不在乎人的义行”，信徒只有将他的信心放在基督身上才能称义：“我们将信心类比成某种器皿；除非我们两手空空地来并张口寻求基督的恩典，否则我们就无法接受基督。”<sup>[36]</sup>信徒不能在称义中推举自己的行为，而必须完全安息在基督的行为中。这就是加尔文在解释罗马书 4:6 时这样写的原因：“信心的义是独立于行为之外，且与之完全无关的，因它依靠的是罪得赦免。”<sup>[37]</sup>但是，如果行为是人得神儿子名分之后所结的果子，行为又如何与人的称义联系起来？加尔文使用亚里士多德“四重因果关系”<sup>[38]</sup>的启发式工具，解释了信心与行为之间的准确关系。<sup>[39]</sup>加尔文写道：

[33] Carpenter, “A Question of Union with Christ?” 384.

[34] 加尔文，《基督教要义》，727。

[35] Weis, “Calvin versus Osiander,” 42; Rainbow, “Double Grace,” 102–3.

[36] 加尔文，《基督教要义》，728。Calvin, “Reply to Sadolet,” in *Luther’s Works*, vol. 1, 43 (OS 1.470).

[37] Calvin, *Romans and Thessalonians*, 86 (CO 49.72).

[38] 亚里士多德的“四重因果关系”是他用来解释事物存在和变化原因的框架，具体包括以下四种原因：质料因 (material cause)；形式因 (formal cause)；动力因 (efficient cause)；目的因 (final cause)。下面的引用部分为了和中文版《基督教要义》一致，故没有采用以上四种“因”的翻译。——编者注

[39] Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin’s Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (Oxford: OUP, 1999), 46.

1. 我们永恒救恩有效的起因，就是天父赏赐给我们的怜悯和白白的慈爱。（动力因）
2. 直接的起因是基督和祂的顺服，因祂藉自己的顺服替我们获得义。（质料因）
3. 间接的起因就是信心。（形式因或工具因）
4. 最终的起因就是神的公正和祂的良善。（目的因）<sup>[40]</sup>

在信徒称义的过程中，神的怜悯、基督的工作、信心和对神良善的赞美都涉及其中，但加尔文清楚地说明了这些因素彼此之间的关系。就像加尔文对太阳光热的类比一样，光和热密不可分，但热与光有别。如果有人认为加尔文将人为的哲学透镜强加在了圣经之上，那么当看到加尔文是通过解经，而非通过哲学得出的结论，这就很有帮助了。

加尔文在解释罗马书 3:24 的“因基督耶稣的救赎”时解释说：

这就是我们人称义直接的起因。“藉着人的信”，这是间接的起因，即神将基督的义归给我们。之后，他告诉我们最终的起因。他说神为了显明祂的义“使人知道祂自己为义，也称信耶稣的人为义。”<sup>[41]</sup>

加尔文对一个人得称为义的原因解析为四方面——正如他对太阳的类比一样——旨在使人们能够区分，而非割裂不同的构成要素。加尔文仔细区分了一个人称义的工具因和质料因，这样就不会把信心与行为混淆，因为“只要任何因行律法称义的观念存留在我们心里，我们就有自夸的根据”。<sup>[42]</sup> 因此，加尔文坚持唯独因信称义，而信就是“相信基督的死和复活”。<sup>[43]</sup> 对于那些认为称义是基于信心和行为混合的人，加尔文发出猛烈抨击：“那些不断吹嘘人因信称义是因为人在重生之后过圣洁的生活的人，从来没有尝过恩典的甘甜，即相信神喜悦他们。”<sup>[44]</sup> 加尔文如此刻意强调将行为排除在称义之外，甚至说，叫一个人得称为义的义或顺从，是在信徒之外：“这就是神称义的奇妙计划，他们因有基督的义遮盖他们，就无需惧怕受他们应得的审判，且虽然正当地定自己的罪，却在自己的行为之外被称义。”<sup>[45]</sup> 当然，这与路德的名言并无二致，路德说，我们靠一种外来的义得称为义，这义不属于信徒，而是来自基督。<sup>[46]</sup> 这样，路德和加尔文在这一点是上一致的。但这两位改教家在其他问题上，尤其是在称义和成圣，善行和律法的第三种功用的问题上是否还有更为一致看法？

[40] 加尔文，《基督教要义》，782–83。（编注：括号中的部分为编者所加，是为了对应亚里士多德的四重因果关系。）  
 [41] 加尔文，《基督教要义》，783，786 (OS 4.238)。加尔文对弗 1:5 有类似的解释，见 Calvin, *Galatians, Ephesians, Philippians, & Colossians*, CNTC, trans. T. H. L. Parker, eds. David F. Torrance and T. F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 126–27 (CO 51.148–49)。

[42] 加尔文，《基督教要义》，738。

[43] 加尔文，《基督教要义》，739。

[44] 加尔文，《基督教要义》，765。

[45] 加尔文，《基督教要义》，735–36。亦见 Coates, “Calvin’s Doctrine of Justification,” 328–30。

[46] 见 Martin Luther, “Two Kinds of Righteousness,” in *Luther’s Works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm, trans. Lowell J. Satre (Philadelphia: Muhlenberg, 1957), 297–306 (LW 31.297–306)；参考 Bernhard Lohse, *Martin Luther’s Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress, 1999), 260–61。

#### 4、路德与加尔文相比

在这一点上，我们必须正视利尔贝克、桑德林和谢泼德等人的主张，他们论证说，加尔文的称义教义有别于路德的教训。他们的主张特别集中在论到称义时所用的形容词“唯独”这一点，以及律法的第三种功用的地位这两个问题上。可以肯定的是，利尔贝克、桑德林和谢泼德的主张并非新颖。无论是在很久之前还是近代，都有人论证说路德和路德宗都坚持认为律法只有两种功用：政治或民事方面的功用——限制罪恶；教义或教导方面的功用——引导人们认识罪，意识到需要救赎。<sup>[47]</sup>然而，若浏览原始资料——包括路德的著作、路德宗公认信条和其他路德宗神学家的作品，便足以证明，路德和路德宗坚持认为律法有某种形式的第三种功用——教导或规范性的功用，即规范重生之人的生活。<sup>[48]</sup>我们可以从路德自己的作品看起。

#### 5、路德

路德固然将圣经分为律法与福音、命令与应许等类别，但这并不意味着一个人由于成为

基督徒，就可以突然摆脱律法的要求。例如，路德写道：

只要我们还生活在依旧会犯罪的肉体之中，律法便会不断回归发挥它的作用——在一个人身上多一些，在另一个人身上少一些。但这并非为了毁灭，而是为了拯救。这律法的功用就是每天治死我们的肉体、理性和能力，更新我们的心思意念（参林后 4:16）……我们仍需要一位训蒙的师傅，来驯服并鞭策这头强大的“蠢驴”，藉着这种管教，罪得以减少，并为基督开辟道路。<sup>[49]</sup>

只要基督徒仍然“同时是义人和罪人”（*simil iustus et peccator*），他的生活就总是需要律法。<sup>[50]</sup>路德对律法在信徒生活中功用的教训，可以从他的教义问答中得到进一步证明，他的《小教义问答》（*Small Catechism*）一开始就是对十诫的解释，<sup>[51]</sup>而在其《大教义问答》（*Large Catechism*）对十诫解释的结束部分，他解释了律法对信徒生活的重要意义：

如此我们有了十条诫命，是神的教训，使我们知道如何做人、做事，才能蒙祂的悦纳。

[47] 见 Gerhard Ebeling, *Word and Faith* (London: SCM Press, 1963), 62–78; Werner Elert, *Law and Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1967), 38–43。

[48] 路德是路德宗运动名副其实的开创人，这和加尔文不同；在加尔文主义传统，或更正确地说，在改革宗传统方面，加尔文只是许多位富有影响力的神学家之一。见 Trueman, “Is the Finnish Line a New Beginning?” 232；亦见 Robert Kolb, *Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero: Images of the Reformer, 1520–1620* (Grand Rapids: Baker, 1999)。

[49] Luther, *Lectures on Galatians*, vol. 26, 350 (LW 40/1.537)。

[50] Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (1988; Wipf & Stock, 1998), 10。

[51] Martin Luther, “Small Catechism,” in *The Creeds of Christendom*, vol. 3, § 1, ed. Philip Schaff, 3 vols. (1931; Grand Rapids: Baker, 1990), 74–77。

这些诫命是一切善行得以发生并流转的真正源泉和通道。除此之外，没有什么事情可被称为善，没有什么行为能得神的悦纳，不管在世人眼里是多么伟大和宝贵。<sup>[52]</sup>

路德认为人需要有善行，但与加尔文一样，他也谨慎地教导善行与称义的正确关系。<sup>[53]</sup>在以下这段话中，路德讲到律法在称义这件事上的正确位置：

我们必须认真思考律法这问题，既要考虑律法的内容，也要考虑看待律法的方式；否则，我们要么会像十年前鼓动农民造反的那些灵里狂热之人那样，说福音里的自由免除了律法的一切约束，从而完全拒绝律法；要么就会把使人称义的大能归于律法。这两群人都得罪了律法：后者要通过律法称义，前者则希望完全摆脱律法。而我们必须走中间的正道，既不完全拒绝律法，也不过度归功于它。<sup>[54]</sup>

因此，路德认为律法在信徒生活中占有一席之地。当解释称义的教义时，他像加尔文一样说，在此没有行为或律法的位置。不过，就一个人的成圣和认识何为神喜悦的事而言，十诫既是一个指南，也是神手中对抗信徒残余罪恶的工具。<sup>[55]</sup>这种将称义与行为

谨慎区分，同时又将称义与成圣紧密联系的做法，在路德宗的公认信条中尤为明显。

## 6、路德宗的公认信条

《奥格斯堡信条》(The Augsburg Confession [1530])是路德宗首要的公认信条，主要由路德的副手墨兰顿撰写。<sup>[56]</sup>《奥格斯堡信条》仔细地解释说，人是唯独因信称义：“我们的善功不能使我们与上帝和好，或配得免罪、蒙恩、称义，这些事单因信而得，就是我们相信因基督的缘故被接入恩典之中，惟有祂是所设立的中保和挽回祭，父藉着祂得与我们和好。”然而，这份信条同时也为自己辩护，对抗反律法主义：“我们教会被人诬告，说我们禁行善功。但我们并非如此。因为我们教会讲论十诫，以及其他同等性质的书，这足以证明我们以善意教导了关于各种生活方式及其责任；教导了每种生活方式和在各行各业中，哪些行为是讨神喜悦的。”<sup>[57]</sup>该信条甚至说，路德宗“教导行善是必要的”，但和加尔文一样，它明确指出：这“不是叫我们相信因行善就配得恩典，但行善乃是上帝的旨意。单单因着信就可以白白地得蒙赦罪。而且既藉着信得了圣灵，我们的心就更新了，便有了新的性情，这样才

[52] Martin Luther, "Large Catechism," in *Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church*, trans. F. Bente and W. H. T. Dau (St. Louis: Concordia, 1921), 669–70. 路德还说道：“因此，旧约圣经要人将十诫写在墙壁和角落上，甚至写在衣服上，并非仅仅为了将这些诫命写在这些地方，像犹太人那样以此为炫耀，而是为了让我们时刻观看，牢记不忘，并在我们所有行动和做法当中践行，人人都日常操练，在所有情形里，在每次做买卖的时候，仿佛无论他走到哪里，站在哪里，十诫都写在他所注视的每一个地方。无论是在家中还是在外与邻居相处，都要践行十诫，无人需要避之不及。”(《大教义问答》，677)

[53] Carl R. Trueman, *Luther's Legacy: Salvation and English Reformers, 1525–1556* (Oxford: Clarendon, 1994), 63–66; Lohse, *Luther's Theology*, 264–66.

[54] Luther, *Lectures on Galatians*, vol. 26, 343 (LW 40/1.527–28).

[55] Contra Lillback, *The Binding of God*, 185–93; 参考 Trueman, *Luther's Legacy*, 66.

[56] Mark A. Noll, ed., *Confessions and Catechisms of the Reformation* (Grand Rapids: Baker, 1991), 82–83; Trueman, "Is the Finnish Line a New Beginning?" 240.

[57] Augsburg Confession, § 20, in Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 3, 20–21.

能行出善事来”。<sup>[58]</sup> 因此，我们在这份信条中看到，路德宗强调唯独因信称义，但也看到了以律法为依据行善实属必要。虽然它与加尔文使用的术语不尽相同，但却与改革宗所强调的律法第三种功用并行不悖。然而，我们在《奥格斯堡信条》中发现的雏形，在《协和信条》中却有相当清楚的呈现。

当面对各种争议（原罪、神人合作、称义、善行、反律主义、主餐、基督论、预定论等），需要对《奥格斯堡信条》做出权威性解释时，《协和信条》（1577）由此而生，当中有几条解释详细说明了称义与善行的关系。<sup>[59]</sup> 路德宗因坚持唯独因信称义而闻名，但他们在《协和信条》中也指出：“善行，像好树的果实，确实无疑地随着真正的信心——倘若它是活的而非死信。”<sup>[60]</sup> 在第六条“关于律法的第三种用途”中，文件最为明确地阐述了律法与善行的重要性：“我们相信、教导并承认，尽管那些真正信靠基督并真诚归向神的人，藉着基督从律法的咒诅和束缚中得释放，但他们并非因此就脱离了律法。”<sup>[61]</sup> 这份文件接着指出，“律法的宣讲不仅应当针对那些尚未信靠基督、尚未悔改的人，也应当针对那些真正信靠基督、真诚归向神、重生并因信称义的人。”<sup>[62]</sup> 因此，从路德的教训、《奥格斯堡信条》和《协和信条》这些原始资料来看，路德和路德宗非常强调唯独

因信称义，但并不排斥善行的重要性和必要性，或律法的第三种功用。这并不是独创的结论。

## 7、后路德宗

当代路德宗神学家已经看到，路德和后来的路德宗运动都捍卫唯独因信称义，但同时也坚持善行重要。阿尔塔乌斯（Althaus, 1888–1966）指出：“路德认为诫命不仅是一面镜子，他可以从中认识到罪——虽然诫命确实是，甚至对基督徒来说也是——但除此之外，诫命也是关于神所期望的“善行”的教导；而这种教导对基督徒来说是必要且有益的。”<sup>[63]</sup> 同样，弗朗西斯·皮佩尔（Francis Pieper, 1852–1931）指出：“虽然神学家必须明确区分律法与福音，但在实践中必须将两者至为紧密地结合起来。”皮佩尔还列出了基督徒仍需要律法的三个原因：

1. 因基督徒“同时是义人和罪人”——他仍犯罪，需要律法来认识到自己罪的严重性。
2. 基督徒必须从律法中学习，了解何为神所喜悦的事，神要他做什么。
3. 让肉体受到外在约束。<sup>[64]</sup>

所以，如果说加尔文和路德在称义问题上存在重大分歧，是因为加尔文和后来的改革

[58] Augsburg Conf., § 20, in Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 3, 24–25.

[59] 见 Schaff, *Creeds*, vol. 2, 268–307.

[60] Formula of Concord, § 4, in Schaff, *Creeds*, vol. 3, 122.

[61] Formula of Concord, § 6, in Schaff, *Creeds*, vol. 3, 131.

[62] Formula of Concord, § 6, in Schaff, *Creeds*, vol. 3, 132.

[63] Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), 272; 亦见 Eugene F. Klug, “Luther on Law, Gospel, and the Third Use of the Law,” *The Springfielder* 38/2 (1974):166.

[64] Francis Pieper, *Christian Dogmatics*, vol. 3 (St. Louis: Concordia, 1953), 236, 239–40; 亦见 Oswald Bayer, *Living by Faith: Justification and Sanctification*, Lutheran Quarterly Books, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 67–68.

宗神学家持守律法的第三种功用，而路德和路德宗都拒绝这一点的话，这就既与证据不符，也与史实不符。

## 8、历史考量

许多人没有留意的一个历史事实，就是加尔文对路德的熟稔，甚至比他的副手墨兰顿更深。<sup>[65]</sup> 例如，在写给海因里希·布林格 (Heinrich Bullinger, 1504–1575) 的一封信中，加尔文这样提及路德：

首先，我恳切地希望你记住，路德是何等杰出的人，他具有何等优秀的天赋，何等坚强的意志和坚定的毅力，何等高超的技巧，他的教义阐述何等有效和有力。迄今为止，他倾注了全部精力，为要推翻敌基督的统治，同时广泛传播救恩的教义。<sup>[66]</sup>

很难说这样的话是出自一个在因信称义问题上与路德存在重大分歧之人的口，尤其是考虑到加尔文对路德传播救恩教义的工作赞誉有加。如果路德与加尔文之间果真存在像桑德林、谢泼德和利尔贝克等当代解读者认为的那些分歧，我们就会料到加尔文赞美路德时会有所保留。在加尔文对“巴黎大学神学系列文章” (1542)<sup>[67]</sup> 的回应

中，人们可以相当明显地看出，路德与加尔文之间本质上的一致。

巴黎大学索邦学院 (Sorbonne) 在第六条“靠行为称义”中，指出他们的主要对手是路德宗人士。关于路德宗的教训，这份文件指出：“路德宗将信心的义置于一种关系的困境中，说我们之所以为义，完全是因为神在基督里接纳了我们。”该文件接着指出：“同样可以反证，我们是因恶行被定罪，因此我们是因善行而称义。”第六条随后指出：“路德宗嘲笑这一论点，认为善行之所以被神奖赏，是因为神使人白白称义后接纳这些行为。因此，奖赏取决于恩典的接纳，并且必须从属于因信而来的义，正如结果依赖于其原因一样。”<sup>[68]</sup> 如果真有一点，是加尔文要让自己的立场有别于路德宗立场的，那就会体现在对这些宣告的回应当中了。毕竟，索邦学院将路德宗视为自己的主要对手。然而，加尔文对索邦学院的反驳，丝毫没有暗示他对路德宗立场有不赞同之处。加尔文在回应中穿插引用了大量经文，加上自己的评论，如“神赦免人的罪，以此称他们为义”，以及“不是按照我们的功劳，而是按照神的怜悯，拯救的应许是确实的”。加尔文在结束对第六条的回应时指出：“当我们承认自己没有任何义，唯独

[65] 关于加尔文与墨兰顿的关系，请见 Timothy Wengert, “‘We Will Feast Together in Heaven Forever’: The Epistolary Friendship of John Calvin and Philip Melancthon,” in *Melancthon in Europe: His Work and Influence Beyond Wittenberg*, ed. Karin Maag (Grand Rapids: Baker, 1999), 19–44.

[66] “Calvin to Bullinger, 25 Nov 1544,” in *Luther’s Works*, vol. 4, 433. (CO 11.774)

[67] 加尔文对巴黎大学神学系列文章的回应，是16世纪宗教改革时期的一场重要神学争论。巴黎大学作为天主教教会的支持者，批评改革宗思想，而加尔文则通过回应澄清改革宗立场，反驳天主教批评，并捍卫宗教改革的合理性。这场争论不仅涉及神学分歧，也反映了当时宗教与政治的激烈斗争，进一步推动了改革宗思想的传播。——编者注

[68] John Calvin, “Articles by Theological Faculty of Paris,” in *Luther’s Works*, vol. 1, 81. (CO 7.12)

因信基督而称义时，就是完全彻底地荣耀神。”<sup>[69]</sup>在此，当加尔文有机会与路德的“唯独信心”保持距离时，他亲自宣告对此口号的坚持。

## 9、总结

因此，似乎可以稳妥地得出结论：路德与加尔文在对**唯独**因信称义、行为的地位或律法的第三种功用的理解方面并无分歧。这并不是说加尔文和路德，以及改革宗神学家和路德宗神学家在律法第三种功用的应用方面完全相同，他们之间确实存在着一些明显差异和不同侧重。<sup>[70]</sup>尽管如此，这两位思想家和这两种神学传统之间仍然有足够多的和谐之处，我们可以衷心认同斯坦福·理德（Stanford Reid）在称义问题上对加尔文和路德的评价：

加尔文与路德的观点是一致的，那些将他们区分开来的人似乎是歪曲了其中的一位或者两位改教家的观点。此外，加尔文不止一次证明，他在这一点上与路德的意见一致。自加尔文时代以来，甚至有自称是加尔文的追随者和属灵继承人，试图引入一种律法主义来改变这教义，声称行为必须与信心一道

共同作称义的工具或基础。然而，加尔文的立场却再清楚不过了。<sup>[71]</sup>

我们的考察到了这里，就必须接着来看称义与救赎历史之间的关系，尤其是在与基督的位格和工作相关的方面来看两者的关系。

## 三、称义与救赎历史

加尔文处理称义的过程中，都非常审慎地论证：信徒称义并不是靠自己在行为、义或顺服方面有所贡献。他总是把基督的作为放在首位和中心地位。因此，加尔文不断地把信徒的称义（救恩次序的一部分）与救赎历史在——赎罪、复活和与基督联合——这三点上联系起来。

### 1、赎罪

首先，我们必须认识到，加尔文看信徒称义的作为是基督的作为。义的源头不是信徒自己，而是唯独基督，基督是称义的质料因。加尔文并没有给读者留下抽象的哲学概念，而是将称义的质料因具体化，为读者指向赎罪。信徒“因基督代替的死能在神的审判台前站立得住”。<sup>[72]</sup>因此，按加尔文对称义的

[69] Calvin, “Articles by Theological Faculty of Paris,” 81–82. (CO 7.12)

[70] 见 David Wright, “The Ethical Use of the Old Testament in Luther and Calvin: A Comparison,” *Scottish Journal of Theology* 36 (1983): 463–85; I. John Hesselink, “Law and Gospel or Gospel and Law? Calvin’s Understanding of the Relationship,” and Merwyn S. Johnson, “Calvin’s Handling of the Third Use of the Law and Its Problems,” in *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, vol. 10, ed. Robert V. Schnucker, Sixteenth Century Essays and Studies (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 13–32, 33–50; Coates, “Calvin’s Doctrine of Justification,” 333–34.

[71] W. Stanford Reid, “Justification by Faith According to John Calvin,” *Westminster Theological Journal* 42 (1979–80): 307; 参考 Lillback, *The Binding of God*, 80. Coates 甚至表示：“总的来说，可以说加尔文在对待称义的教义上是‘路德宗的’。”(Coates, “Calvin’s Doctrine of Justification,” 333); 亦见 Rainbow, “Double Grace,” 100–01.

[72] 加尔文,《基督教要义》, 731 (OS 4.191); 见 Rainbow, “Double Grace,” 103.

理解，基督钉十字架这一救赎历史事件与救恩次序密不可分地联系起来。没有基督论，没有赎罪，人就不可能称义。加尔文对罗马书 4:25 的解释，特别明显地表明了救恩次序与救赎历史的这种联系。

## 2、复活

保罗写到基督“被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗 4:25），加尔文对此解释说：

因此，正如保罗所说，基督是为我们的罪死了，因祂受死，作为对我们的罪的惩罚，救我们脱离死亡的灾难；同样，现在又说祂是为我们的称义复活了，因祂的复活为我们完全恢复了生命。祂首先被神的手击打，代替罪人承受罪的苦难，然后被高举进入生命的国度，让祂可以白白赐祂百姓义和生命。因此，保罗仍在讲论归算的义。<sup>[73]</sup>

对加尔文而言，称义不仅仅是个人得救并进入天堂的途径，更是通过圣灵应用基督的工作（救恩次序），使个人藉着信心被纳入救赎历史的婚姻一样的结合。换言之，按加尔文的理解，称义就是约翰·慕理（John Murray, 1898–1975）所说的“救赎的成就与应用”。<sup>[74]</sup> 加尔文把称义和信徒与基督联合联系在一起的时候，救恩次序与救赎历史在称义方面如婚姻一样的结合就尤为明显。

## 3、与基督联合

在加尔文对称义的论述中，他仔细界定了信心和行为的角色，这样就不会混淆信心和行为各自的位置。信徒唯独因信称义，完全排除了行为。然而，行为是称义的果子，由称义流出。信徒领受的义（即顺服）是在他之外，或者说是外来的。然而，当加尔文根据救恩次序与救赎历史婚姻般的结合来思想信徒在称义时的义时，信徒就确实可以宣告，他从基督所领受的义，确实是藉着与基督联合而属于他自己。加尔文写道：

因此，头和肢体彼此的联合，就是基督居住在我们心中——这奥秘的联合——对基督徒而言是极为重要的事，因为我们一旦拥有基督，就享有神所赐给基督的恩赐。所以，我们并不是因为从远处观看基督而享有祂的义，而是因为我们穿上了基督，也被接在祂的身上——简言之，我们之所以称义是因基督喜悦使我们与祂自己联合。因这缘故，我们因享有基督的义而夸耀。<sup>[75]</sup>

加尔文将救恩次序与救赎历史结合在一起，这意味着与基督联合、归算、称义、成圣和基督救赎的工作是不可分割的。

因此，加尔文论证说，通过与基督的联合，在人称义之前是在这人之外的义，在他得称为义之后，基督的义现在属于信徒，就不是

[73] Calvin, *Romans and Thessalonians*, 103 (CO 49.88).

[74] John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids:Eerdmans, 1955), 5–6.

[75] 加尔文，《基督教要义》，732。

在他之外了。<sup>[76]</sup> 在这一点上, 加尔文不让基督的工作在人称义这件事上退居幕后, 仿佛救赎历史是起点, 只是为救恩次序提供动力。其实, 加尔文认为, 救恩次序, 或称义, 是镶嵌在救赎历史当中, 与之密不可分。<sup>[77]</sup> 这表明, 与最近一些人对改革宗称义观 (至少是加尔文笔下的称义观) 的描述相反, 称义并非只是与救赎历史抽离的一种抽象的救赎体系。<sup>[78]</sup> 我们还应注意到, 信徒与基督的联合包括两部分, 就是称义和成圣。在加尔文答沙杜里多 (Sadolet) 时解释道:

我们否认善行与称义有任何关系, 但我们主张善行在义人的生活中具有完全的权威。因为, 如果已经得称为义的人是得着基督, 而与此同时, 基督的灵不在的地方, 基督也绝不在, 那么很明显, 出于恩典的义必然与重生相连。因此, 如果你想正确理解信心与行为是何等密不可分, 你就应仰望基督, 正如使徒教导的那样 (参林前 1:30), 神赐基督给我们, 是叫我们称义和成圣。<sup>[79]</sup>

因此, 虽然加尔文通过信徒与基督的联合, 将称义与成圣联系在一起, 但我们必须注意到, 前者是后者的逻辑基础。加尔文的著作清楚地表明, 他按照以下顺序确定逻辑上的优先次序:<sup>[80]</sup>

1. 赦罪和基督之义的归算是称义的逻辑基础。<sup>[81]</sup>
2. 称义是成圣的逻辑基础。<sup>[82]</sup>
3. 与基督联合在逻辑上是以称义为基础。<sup>[83]</sup>

加尔文关于称义在逻辑上先于与基督联合的观点是否正确, 这是一个解经和神学问题, 超出了本文的讨论范围。尽管如此, 鉴于称义在逻辑上先于与基督联合, 我们就与卢斯科的观点相反, 不能说与基督联合, 就因此让基督归算的义变得多余。在结束对加尔文称义教义的考察之后, 我们不妨看看加尔文是如何汇集他的教义表述来传讲称义。

[76] Richard B. Gaffin, "Biblical Theology and the Westminster Standards," *Westminster Theological Journal* 65/2 (2003): 178; Coates, "Calvin's Doctrine of Justification," 327.

[77] 见 Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (1988; Grand Rapids: Baker, 1995), 112; Alister E. McGrath, *Iustitiae Dei: A history of the Christian doctrine of Justification, Vol. II, From 1500 to the present day* (1986; Cambridge: CUP, 1994), 36-37.

[78] 例如: Wright, *What St. Paul Really Said*, 113-16.

[79] Calvin, "Reply to Sadolet," 43 (OS 1.470).

[80] Carpenter, "A Question of Union with Christ?" 381.

[81] "神在祂眼中看我们为义, 是因我们的罪已被基督赎了, 不再要求我们为罪交账, 还有什么比这更清楚的呢?" (Calvin, "Canons and Decrees of the Council of Trent, with the Antidote, 1546," in *Luther's Works*, vol. 3, 114. [CO 7.447]) 以及, "那税吏得称为义, 除了义的归算, 那时他蒙神无条件接纳, 还可能有什么别的意思吗?" (Calvin, "Canons and Decrees of the Council of Trent, with the Antidote," 115. [CO 7.447-48]) 有关加尔文对天特会议所作回应的分析, 见 Theodore W. Casteel, "Calvin and Trent: Calvin's Reaction to the Council of Trent in the Context of his Conciliar Thought," *Harvard Theological Review* 63 (1970): 91-117.

[82] "我承认, 若我们不同时获得重生的圣洁生命, 就不能蒙接纳得神眷顾, 但我坚持认为, 说义 (称义) 的任何部分在于我们里面的品质或我们固有的习惯, 这是错误的。我们只有通过施恩的接纳才能成为义 (得称义)。" (Calvin, "Canons and Decrees of the Council of Trent, with the Antidote," 117. [CO 7.449]) 以及, "唯独因信而来的义也必须在次序方面如此居先, 在程度方面如此为首, 以至于没有任何事情能在它之前, 或将它遮蔽。" (Calvin, "Canons and Decrees of the Council of Trent, with the Antidote," 128. [CO 7.455].)

[83] "因为神在基督里传给我们的, 我们是唯独凭信心领受, 基督对我们而言是什么, 这一切都由神传递给了我们的信心, 这就让我们能接受基督和祂一切的祝福。" (Calvin, "Canons and Decrees of the Council of Trent, with the Antidote," 119 [CO 7.451].) 见 Weis, "Calvin versus Osiander," 38.

## 四、加尔文关于称义的讲道

在研究加尔文的思想时，有一点必须认识清楚，虽然加尔文主要以其神学著作闻名遐迩，但他首先、最重要的是一位讲道人。<sup>[84]</sup>

因此，考察加尔文在讲道时如何论述称义，会对我们有帮助。同样的教义强调，是否出现在他的讲道中，或者他在讲台上阐明教义的方式是否有任何改变？这是一个具有现实意义的问题，因为我们必须记得他的听众是哪些人。他的教义著作要么是针对神学生，要么是针对他的神学对手——博学的神学博士——而写的；而他的讲道则主要针对普通人。那么，加尔文是如何在讲台上表明称义的教义的呢？

在加尔文现存的讲章中，有四篇专门论述称义的教义。这四篇讲章来自他篇幅更长的创世记系列讲道，传讲的是创世记 15:6-7。虽然这小小一部分的讲道绝非详尽无遗，但它为我们提供了一扇有益的窗口，使我们一窥加尔文对称义的成熟思考，因这些讲道是他于 1561 年宣讲的，当时他已完成了所有主要的神学著作。<sup>[85]</sup>可以说，加尔文在教义著作中表达的重点，也体现在他的讲道中，但这并不是说在修辞方面没有区别。在很大

程度上，他的讲道修辞没有复杂的神学表述，尽管有时他会使用一些专门术语。当加尔文根据创世记 15:6 讲道时，他解释了“将信算为义”这句话的含义：

神为了我们而如此许可，因此，我们的罪不算在我们身上。人若不明白这一点，就不能明白其他，即：义的归算，这是导致我们的罪不再算在我们身上、使我们不再受审判和定罪的原因。因为义的归算，总的来说，就是饶恕和赦罪。<sup>[86]</sup>

在这里，加尔文再次表明了称义的两个要素：赦罪；把基督的义归算给人。与他的教义著作一样，加尔文也强调了唯独信心：“既然亚伯兰因信神而得称为义，我们的行为就丝毫不能叫我们得神喜悦”，“亚伯兰一生之久得称为义，唯独是因着信”。<sup>[87]</sup>

加尔文解释信心与行为的关系时，相当强调唯独信心：

但经上说，信心和行为永远无法相容。因此，我们的结论必然就是：我们因信称义时，行为就必须终止，变得毫无价值。一眼看来，这似乎是一种很难接受的说法，即信心与善

[84] 见 T. H. L. Parker, *Calvin's Preaching* (Edinburgh: T & T Clark, 1990)。

[85] 见 Wulfert de Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, trans. Lyle D. Bierma (Grand Rapids: Baker, 1993), 110-16。

[86] John Calvin, *Sermons on Melchizedek and Abraham*, trans. Thomas Stocker (1592; Willow Street: Old Paths, 2000), 104 (CO 23.692)。加尔文在他的圣经注释中对归算也有类似评论：“正如我们理解的那样，神算为有罪的人，在神面前是被定罪的；同样，神算为义的人，是神认可为义人的人。”(John Calvin, *Genesis*, CTS, trans. John King [rep.; Grand Rapids: Baker, 1993], 405 [CO 23.211].)

[87] Calvin, *Sermons on Melchizedek and Abraham*, 107-8 (CO 23.693, 694)；在加尔文的讲道中，“唯独信心”的说法并非罕见：“如果我们要与神提供给我们的救恩有份，我们就必须在来到神面前时不带任何东西，只是唯独带着信心。因为……信心不接受好行为的帮助。”(Calvin, *Sermons on Ephesians*, trans. Arthur Golding [1577; Edinburgh: Banner of Truth, 1987], 159 [CO 51.378].) 加尔文在根据加拉太书 3:11-14 讲道时说：“就这样判定，我们靠律法不能称义，只能唯独凭信心称义。”(Calvin, *Sermons on Galatians* [1574; Audubon: Old Paths, 1995], 376 [CO 50.496].)

行绝不能并存。因为这似乎是说，如果唯独信心使人称义，那么缰绳就会放松，放纵一切罪孽。现在，保罗是根据某种特质和看法说这番话的，他谈到律法和信心的时候也是一样：他说，律法绝不能与信心一致，因它们是两件互不相容的事情。如何不相容？难道神岂不同时是律法和福音的创始者吗？在祂里面有任何对立或抵触吗？毫无疑问，没有，因祂是不改变的。那么，保罗为什么会发现律法与福音之间有如此大的对立呢？因为这事关我们称义的问题。<sup>[88]</sup>

因此，加尔文解释说，唯独信心才是我们称义的工具：“信必须先于义：因信是途径因，是我们称之为的工具因或形式因。”<sup>[89]</sup>就人的称义而言，行为不发挥作用。这并不是说，加尔文在成圣方面排斥行为：“毫无疑问，如果我们不以这种方式得到更新，成为神的工作，在基督耶稣里造成，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的，我们就绝不能称自己为真正的基督徒。”<sup>[90]</sup>那么对于与基督联合，以及救恩次序与救赎历史的关系，加尔文又是如何理解的呢？

正如在其教义著作中所论述的一样，加尔文在讲道时也提出了信徒与基督联合，以及救恩次序与救赎历史的关系这些问题。加尔文用外衣的比喻说明信徒与基督联合：“因此，我们看到耶稣基督的顺服是如何为我们披上一件外衣，遮盖我们一切悖逆和不义。

是祂为我们满足了神律法的要求，藉着祂死的功德偿清了我们所有的债务，流出祂的宝血洗净我们的罪。”<sup>[91]</sup>我们在这段话中看到，赦罪与基督在十字架上成就的义的归算结合在一起，这些是救恩次序与救赎历史不可分割的要素。加尔文在解释保罗与雅各在称义问题上的意见一致时，同样强调了称义与成圣之间的联系：

因我们是凭信接受祂，并按此条件与祂联合，就是祂使我们与祂的父和好，除去我们的罪，用祂的圣灵重生和管理我们。正如我们从保罗那里听到的，这些都是不可分割的事情。有鉴于此，雅各就有理由说：没有行为怎能称义呢？因他说，没有行为的信心是死的。另外，你若是神忠实的儿女，就不能用与你们的父亚伯兰称义不同的方法称义。亚伯兰这样称义，让他的善行与信心相连；因此，你们必须表明自己像他，否则，你们就是亵渎了信心和义之名这样圣洁神圣的事情。<sup>[92]</sup>

加尔文再次在信徒与基督的联合里将称义与成圣结合在一起。然而，我们必须记住，加尔文说过，行为在称义中不起任何作用；但他告诉他的会众，成圣和善行是称义的果子，必然紧跟着称义临到。可以肯定地说，加尔文的讲道与他的教义著作有着同样的强调重点，至少在他这一小部分讲道中是这样。

[88] Calvin, *Sermons on Melchizedek and Abraham*, 128–29 (CO 23.703–04).

[89] Calvin, *Sermons on Melchizedek and Abraham*, 185 (CO 23.731–32).

[90] Calvin, *Sermons on Melchizedek and Abraham*, 158 (CO 23.718).

[91] Calvin, *Sermons on Melchizedek and Abraham*, 141 (CO 23.710).

[92] Calvin, *Sermons on Melchizedek and Abraham*, 186 (CO 23.732).

## 五、总结和结论

我们考察和研究了加尔文对称义的教训，探讨了他对于称义的定义，并确定了他对称义之理解的两个基本要素，即赦罪和基督之义的归算。罗马书 4:6-7、哥林多后书 5:18-21 和罗马书 5:19，正是这三处经文（没罗列全部，但主要是这三处）塑造了加尔文对称义的认识。加尔文审慎地将因信称义与行为区分开来。他总是作出区分，但从不把信心与行为的功能和地位割裂，这在他用太阳的热和光所作的比喻中可以明显体现出来。他使用亚里士多德“四重因果关系”这种启发式工具，来剖析称义中各个构成要素之间的关系。正如加尔文在整个救恩次序当中并没有把信心和行为割裂一样，他也没有把救恩次序与救恩历史割裂开来。加尔文不仅将称义与成圣，以及救恩次序的其余部分联系起来，还将称义与救赎历史、赎罪、复活以及与基督联合联系在一起。他还表明赦罪和基督之义的归算（即称义）具有逻辑方面的优先地位——这在逻辑上先于成圣和与基督联合。像路德一样，对加尔文来说，称义是唯独因着信心，并且涉及一种外来的义的归算。这些观点也出现在加尔文论称义的讲道中。然而，加尔文与路德一样，将称义与成圣，以及与基督联合联系在一起。在称义这一问题上，加尔文与路德的观点一致。然而，

我们对近期解读加尔文之人的考察，却揭示出一些令人担忧的趋势。

与上一代的新正统学派一样，参与近期称义争论的人都试图声称加尔文是他们立场的先驱。<sup>[93]</sup> 与保罗新观有亲缘关系的人试图辩称，加尔文并不关心归算，而是认为与基督联合更为重要，以此证明他们的立场，但他们的论证失败了。如果说加尔文的称义教义只通过与基督的联合来实现，而忽略祂所归算的义，这就好比说一个人只要有心脏就可以活着而不需要肺一样——至少按照加尔文的理解是如此。同样，有人敢把当代关于称义新观点的术语归到加尔文身上，这便像是捏橡皮泥一样在利用这位改教家的思想。说一个人是在加尔文的基础上发展观念，然后断然偏离加尔文的思想，是一回事；但说加尔文是新观点的先驱则完全是另一回事，这正是最近用新观点解读加尔文之人所暗示的。类似地，对于那些希望在路德与加尔文之间就“唯独信心”这一说法制造鸿沟的人，原始资料所表明的，似乎与他们的主张并不一致。在关于称义的争论中，与其为了寻求可信度和先例而弯曲历史渊源，不如让历史渊源自己说话，这难道不是更好吗？让加尔文做回加尔文。也许在这样的考察中，我们会发现，坐在一位伟大改教家脚前，我们就可以领受一位解经家和神学大师的教诲。✦

[93] 参 James B. Torrance, “The Concept of Federal Theology—Was Calvin a Federal Theology?” in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 15–40; Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: OUP, 2000), 3–18; J. V. Fesko, “The Westminster Confession and Lapsarianism: Calvin and the Divines,” in *The Westminster Confession into the 21st Century*, vol. 2, ed. J. Ligon Duncan (Fearn: Christian Focus, 2004), 477–526.

# 伯利恒之声<sup>[1]</sup>

文 / 休·马丁 (Hugh Martin)

译 / 约伯

校 / 无声

……我们往伯利恒去…… (路 2:15)

有耳可听的，就应当听。(太 11:15)

在伯利恒，我们不仅看见了一个极大的异象，还听到了许多声音。这些声音，正解释了我们眼中所见的。

毫无疑问，倘若身临其境，我们会听见依偎在粗陋马槽旁的马利亚和约瑟轻柔低语的声音；会听见正兴奋地向人讲述如何看见天使显现并在高天歌唱的牧羊人欣喜若狂的声音；会听见为朝见圣婴不惜追随君王之星跋涉千里而来的东方博士虔诚敬拜的声音。然而，在伯利恒的马槽里，还回荡着比这些更悠远深长的声音，不仅当时在场的人能够听见，直至今日，尽管时空远隔，我们依旧能够听见，甚至比当时的人听得更真切。是的，在那里有声音响起，自那以后从未沉寂；“凡有耳可听的，就应当听。”(太 11:15)

## 一、圣灵的声音

圣灵明明地发声，说：

伯利恒以法他啊，你在犹太诸城中为小。将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；祂的根源从亘古、从太初就有。(弥 5:2)

啊！这小小的婴孩虽降生于卑微的景况中，但圣灵却以无比荣耀的声音迎接祂的降生——这声音远比天上的雷轰更震撼，远比天使的颂歌更高亢。祂是以色列真正的君王，却没有任何宫殿为祂敞开大门。如果说祂是王，此刻也完全隐去了尊贵的身份。甚至就连伯利恒这个偏远小村庄的客栈，都找不出可以接纳祂的地方。看哪，这婴孩包着

[1] 本文转载自 Hugh Martin, *The Christian Treasury* (Edinburgh: Johnstone, Hunter, & Co, Edinburgh, 1858), 505-07。略有编辑。承蒙授权，翻译转载，特此致谢！——编者注

布，卧在马槽里。尽管世上的一切似乎都在合谋贬低祂，但圣灵亲自作证——圣灵就是真理本身——宣告祂正是以色列的掌权者。祂的根源亘古已存，从太初就有。

那些听见圣灵声音、领受圣灵真理和见证的人是有福的。圣灵能够在周遭一切尽显卑微之时，向他们彰显荣光；也能够在这四围充满战火硝烟之境，为他们赐下平安；祂能在原本只有恐怖、黑暗与死亡的地方，述说生命、光明与喜乐。荣耀的神已降临，与人同住。尽管地上的君王和权贵对祂的到来浑然不觉，但一个被圣灵光照的孩童，却能够在伯利恒的马槽里，看见那位创造天地的主宰，那位教导上帝永恒真理的先知，那位背负世人罪孽的羔羊，同时也是为罪人献祭的大祭司，那位以色列真正的君王。正如诗篇 43:3 所说：“求你发出你的亮光和真实，好引导我，带我到你的圣山，到你的居所。”愿祂发出的亮光和真实，带我到伯利恒的马槽边，领我到加略山的十字架下，提我到天上幔内神威严宝座的右边，到神的祭坛，到我最喜乐的神那里。

## 二、婴孩的声音

还有一个声音传来，就是那新生的婴孩的声音！祂是神的道——太初有道，如今道成了肉身。显然，“道”的职责就是发声。祂的降世难道会令祂沉默不语吗？当然不会。

可能有人会说，这个包着布、躺在马槽里的婴孩，并没有对我说话呀，甚至连嘴唇都没有动一下，你怎能说从祂听见了声音

呢？是的，当你注视着伯利恒的马槽时，确实听不到刚降生的耶稣向你说话，正如我现在举目仰望上帝宝座的右边，就是主耶稣如今所在的地方，耳畔也听不到从那里传来耶稣的任何言语。然而，这就能证明耶稣真的对我沉默了吗？难道祂没有话要对我说吗？难道祂没有传达祂旨意的途径吗？若我真听不到耶稣的声音，那我便不是祂的羊了。因为祂的羊可以听见祂的声音。祂另外有羊，不是这圈里的；祂必领他们来，他们也必听祂的声音。（参约 10:16）

祂的声音在永恒长存之主的话语中回响。无论是高坐荣耀宝座之时，还是以婴孩之躯躺卧伯利恒的马槽之际，基督始终藉着神的圣言发声。诚如经上所记：“神啊，祭物和礼物是你不愿意的，你曾给我预备了身体。燔祭和赎罪祭是你不喜欢的。那时我说：‘神啊，我来了，为要照你的旨意行。’”（来 10:5-7；诗 40:6-8）

祂从进入世界的那一刻起，就将自己视为赎罪的祭物。祂欣然地接受天父为祂所预备的身体——这血肉之体，背负了我们的罪孽，被钉在十字架上。父的旨意是要祂为我们舍命，而祂甘心乐意地遵行父的这旨意，说：“神啊，我来了，为要照你的旨意行。”

祂对天父的爱是多么不可思议！祂对我们的爱又是何等奇妙莫名！我们该如何领受并回应祂的爱呢？祂明知将要以此身体受鞭打、经劳苦、历忧患、遭压伤、钉十字架、

葬坟墓，不是依然这样欢喜地迎接它吗？既然祂正是以这身体为我们承受了如此大的苦难，我们岂不也应该欢欢喜喜地迎接这身体吗？难道是我们这血肉之体在祂眼中如此宝贵，以至竟使祂甘愿接受父为祂所预备的这身体吗？祂以此向我们展示祂神性的完全，并以与我们相同的肉身欣然住在我们中间；即使这样做的代价是担负我们的罪、被死亡的毒钩蜇伤、与我们的仇敌争战、承受神对我们的咒诅，祂也在所不惜。当祂如此行时，我们岂不应该喜乐地迎接祂吗？

更何况，我们这样迎接祂所得的结果，乃是从咒诅、死亡、撒但的权势和罪中得释放。这身体当然是为我们预备的，就像为祂预备的一样。祂被挂在木头上，用自己的身体背负了我们的罪，为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤（参赛 53:5）。我们岂能让祂独自迎接这将要为我们成就救赎的身体吗？不，我们要与祂一同欢庆祂的降生。伯利恒就是我们的盼望和救恩降生的地方，“神啊，我来了”，为要看见、拥抱、赞美这为担当我们的忧患、背负我们的痛苦而预备的身体。我们既藉着祂的肉身受死，就与神和好。“神啊，我来了”，与祂一起，像祂一样；“为要照你的旨意行”，求神将律法写在我们心里，如同放在祂里面一样。

### 三、天父的声音

“当神把祂独生子带进世间的时候，就说：‘所有神的使者都要拜祂。’”（来 1:6；译注：

此处按照钦定本直译，“独生子”在和合本为“长子”）有福的声音！——唯有神的道，才能使我们听见这声音。它为我们展现了何等辽阔的荣耀景象！那婴孩是那样卑微地躺卧在马槽里。地上的君王轻视祂诞生的消息。强大的民族依旧发动战争，仿佛和平之君、生命之主尚未降临一般。祂的国民也没有热情地接待祂。小小的生命甚至遭到追杀。并且，当祂的时候到了，祂会被恶人所杀。但是，天上无数荣耀圣洁的天使都遵天父之命，来敬拜祂。众天使、执政的、掌权的都向祂俯伏。这位小小的婴孩被立为一切执政掌权者的元首。

我们知道，天使们如何为了服事祂，并因祂的缘故而造访这个世界；也只是因祂的缘故，他们才可能来访。天使正是奉祂的名，才前来服事那些将要承受救恩的人。否则，他们必定会憎恶这个世界。他们无法在耶和華诅咒的踪迹中行走。然而，他们可以跟随那位背负诅咒的救赎主——那位耶和華的同伴，走进这个世界。因着基督降临世界，天开了，神的使者在“人子”身上上去下来（参约 1:51）。哪怕那地是一个被罪玷污、笼罩在死亡阴影下的世界，天使们也永不羞愧，永不畏惧，无论祂去往何地，都紧紧跟随。哪怕祂以伯利恒的马槽为宝座，以那马槽中的婴孩为居所，天使们也永远不会拒绝敬拜那永恒的神格（Eternal Godhead），所有“神的使者都要拜祂”（来 1:6）。

我们岂不也应当欢迎、敬拜祂吗？是的，我们将与神的众教会一同欢迎祂！

## 四、教会的声音

圣灵欢迎祂为以色列的主、永恒的王。那婴孩自己也欢迎天父为祂而预备的身体。天父欢迎祂，并召集所有的天使一齐来敬拜。哦！我们这位君王、这位长兄在伯利恒降生时，有荣耀者临在。所有蒙神救赎的神的选民也透过圣灵在场，并通过神的道说：“因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在祂的肩头上，祂名称为奇妙、策士、全能的神、永恒的父、和平的君。”（赛 9:6）

这是何等崇高的喜乐颂歌！主的赎民——所有信靠主的灵魂——以这样的歌声在伯利恒迎接父神那无法言喻的恩赐，颂扬祂最荣耀的位格与圣名，发出祂最配得的赞美。在这里，没有冰心冷面，没有疏忽倦怠，也没有无精打采、恍恍惚惚的远远观望。没有拖延、怀疑，没有人怀疑这恩赐是否是给他们的，这婴孩是否为他们而生。他们热切地近前来，想要目睹这伟大的奇景。他们定睛凝视那躺在马槽里、身上包着布的小小婴孩。他们看见神永恒中的儿子竟披戴与他们一样的肉身。这就够了！他们于是便立刻拥抱这为他们预备并赐下的礼物。他们明白这是从神那里差派来的，需要被热情地欢迎，欣然地接纳：“有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们。”（赛 9:6）他们深知自己需要怜悯、赦免的奇迹，需要不可测度的神迹和丰富的恩典。但看哪，奇迹中的奇迹已经赐下：永恒的神竟藉着这个小小的婴孩将自己交托于我们，叫我们可以迎接祂、爱祂。——看哪，这位“奇

妙”！在无法言喻的无知与黑暗中，他们需要指引和光明——看哪，这位“策士”！他们需要与罪、死亡、地狱、撒但争战的力量——看哪，这位“全能的神”！他们需要永恒的生命——看哪，这位“永在的父”！他们需要与自己冒犯过无数次的神归于和平——看哪，这位“和平的君”！在祂，毫无缺欠；而至于他们的一切不足，“万军之耶和华必热心成就这事”。因此，祂是他们全备的救恩、全然的渴慕，纵使想要拒绝，也寻不出半点推辞的理由。

而我深信，我们也同样无法推诿。如果我们不接受祂，那只能是因为我们存心拒绝祂。但我们岂能站在伯利恒，说：“我们不愿要这个孩子，我们心里容不下祂”吗？当我们全然失去了我们的神——失去了对神的认识、神的恩宠和形像，看哪，神竟以最奇妙、最甜美、最可接受的方式重新为我们所得——祂以伯利恒小小婴孩的形像来临！祂来成为我们的光，好使我们认识神；祂成为我们燔祭的羔羊，好使我们与神和好；祂成为我们的王，温柔、谦和、慈爱，却也有大能改变我们的心，消灭我们的敌人，好让我们可以爱神，并终身在祂面前坦然无惧地用圣洁、公义事奉祂。我们岂能不接受祂呢？

是的，藉着神的恩典，我们愿意接受祂。因为祂是天父白白赐下的，祂完全配得我们接受；凡接受祂的人，祂就赐给他们权柄，叫他们成为神的儿女。因此，我们既然靠着天父主权的恩典，成为神的儿子——藉着我们的长兄、祂永恒的儿子在伯利恒

的诞生，也因着我们相信并接受祂为天父白白赐下、无可言喻的恩赐——让我们也白白地接受祂儿子的灵进入我们的心中，呼叫：“阿爸，父。”因此，现在我们不再

是外人和客旅——被逐出者、仇敌和奴仆。我们乃是儿子。让我们作为神的儿子为祂而活，无可指摘、诚实无伪，作神圣子耶稣基督尽责的弟兄。阿们! ✝

### 作者简介

休·马丁 (Hugh Martin) 是苏格兰自由教会 (Free Church of Scotland) 的一位牧师兼神学作家。

# 平衡的讲道<sup>[1]</sup>

文 / 周毕克 (Joel R. Beeke)

译 / 无声

校 / 榉木

在许多方面,改革宗体验式讲道(Reformed Experiential Preaching)<sup>[2]</sup>的讲道者,仿佛是在一条涂满油的钢丝绳上行走。他们可能会常常感到这样一种拉扯:为了要牢牢抓住基督教的某一重要方面,似乎就不得不放松对另一方面的持守。比如,当他们努力地避免陷入半伯拉纠主义的泥沼时,稍有不慎,就可能会滑向极端加尔文主义的深渊;而当他们在竭力避免空洞的情感主义时,又必须时刻保持警惕,以免令自己陷入冰冷的理智主义。尤其是罪恶与撒但的存在,使得在这条钢丝绳上保持平衡变得愈发艰难。然而,讲道者必须坚定地持守神的全备真理,这样才会真正地使听道者全人得到更新。

本文将会讨论如何平衡地讲道。要维持一种健康的体验式讲道方式,讲道者务必要在以下四个关键领域保持谨慎和警醒,以求达到讲道的平衡。特别是在其中的一些领域,讲道者必须要同时拥抱看似对立的

两个方面,无论舍弃其中任何一个,结果都是前功尽弃。

## 一、同时拥抱客观真理与主观体验

我们的主耶稣基督曾祷告:“认识你独一的真神,并且认识你所差来的耶稣基督,这就是永生。”(约 17:3)这句话揭示了一个客观真理——“独一真神”。在这个世界上,尽管人们敬拜着众多的假神偶像,然而主明确地宣告:无论人的意念如何,客观上只有一位真神。此外,这位神已经差遣祂的启示者进入世界,要叫人认识祂,这位启示者就是“耶稣基督”。正如基督自己所说:“我已将你的名显明与他们。”(约 17:6)神将一群人赐给基督,使他们得救,而基督在祂人生最黑暗的时刻,仍坚定地说:“你所托付我的事,我已成全了。”(约 17:4)因此,基督教的讲道必须围绕这一客观核心:神在基督里所启示

[1] 本文翻译转载自 Joel Beeke, *Reformed Preaching: Proclaiming God's Word from the Heart of the Preacher to the Heart of His People* (Wheaton: Crossway, 2011) 第二十章。略有编辑。承蒙授权,特此致谢。——编者注

[2] 这是一种结合了改革宗神学(Reformed theology)和体验式讲道(Experiential Preaching)的讲道方法。它强调通过个人体验来理解和应用神学教义,旨在帮助听众在信仰生活中获得更深的理解和体验。——编者注

的真理，以及祂为其子民所成就的救赎之功。

与此同时，耶稣的这个祷告也强调了主观体验——人的灵魂对这位神的认识。这种认识不仅是智识上的理解，更是我们被神赋予生命、更新生命的真实体验，也就是“永生”。基督的子民不仅认识祂**为他们**所做的工作，更重要的是，有基督**在他们里面**（参约 17:23、26）。这种对神在基督里的认识，使信徒的灵魂焕发生命力，以至于他们顺服神的道（参约 17:6），与世界分别（参约 17:14），得以成圣（参约 17:17），并奉差遣往普天下传扬基督的道（参约 17:18、20），且与所有在基督里的信徒合而为一，成为一个身体（参约 17:22-23）。因此，讲道不仅要围绕客观真理展开，也必须关注人在基督里对神的主观体验，使听者在信仰中得着生命的更新和实践的动力。

### 客观真理与主观体验的双重焦点

主观体验必须始终扎根于客观真理，客观真理也必须引导人进入真实的属灵体验。正如查尔斯·布里奇斯（Charles Bridges）所言：“基督徒的属灵体验就是教义真理对情感的影响。”<sup>[3]</sup>反过来说，脱离了客观真理，所谓的属灵体验便成了无本之木、无源之水，不过是虚空的幻觉。如果我们失去了信仰的客观根基，就会把自己当作神，最终沦为对自身体验的崇拜。永生不仅仅

关乎个人的感觉和行为，更在于“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督”（约 17:3）。信心不是向内注视自己的灵魂，而是向外仰望基督，接受祂作为我们的救主——祂是我们所不能成为的，并为我们成就了我们无法完成的救赎之功。

然而，在基督信仰中，客观真理的目标始终是人的主观体验。老普林斯顿的神学家曾有一句格言：“真理乃为虔敬。”布里奇斯也指出，基督徒的生活“不在于空洞的讲解，而在于将教义应用于内心，使真诚的基督徒得以成圣并得着安慰”。<sup>[4]</sup>失去活泼体验的真理，不仅是空洞的，而且更容易导致假冒为善。倘若忽略了基督教的主观焦点，我们的信仰就与属血气之人的宗教无异。那样，我们或许能够准确描述神和基督的客观真理，但没有亲身体验并融入这真理，与之联合，信仰便只是理论层面的认知，而非生命的实际。基督的死必须成为我们的死，祂的生命也必须成为我们的生命。这正是救赎的目的——让祂作我们的神，我们作祂的子民。

因此，讲道必须同时聚焦于这两个焦点——客观真理与主观体验。例如，在讲得救确据时，我们必须教导会众安息在关乎基督的客观应许之上（参林后 1:19-20），同时也要引导他们进行主观的自我省察，看基督是否真在他们里面（参林后 13:5）。圣灵藉着重生在我们里面作见证，使基督的应许在我们的实际体验

[3] Charles Bridges, *The Christian Ministry* (London: Banner of Truth, 1967), 259.

[4] Bridges, *The Christian Ministry*, 260.

中显为真实。倘若缺乏这样的自我省察，救恩的应许很可能会被扭曲为放纵肉体 and 自欺欺人的借口；同样，如果人不离弃自义，转而信靠基督所成就的救赎大工，自我省察也很可能会沦为律法主义的枷锁，最终使得救确据建立在个人体验的沙土之上。因此，真正的得救确据必须同时拥抱客观和主观两个层面，才能使信徒的生命坚稳。

### 在失衡的世界中竭力保持平衡

当今世界充斥着主观主义与相对主义，基督徒正面临一项严峻挑战——用以自我为中心的神秘主义，取代历史性的基督教信仰。越来越多想象力丰富且以感性为导向的灵修书籍，促使人对神的个人主观体验日益成为关注焦点；音乐和视觉的刺激以及情感故事，则塑造了集体敬拜的体验。在这样的环境下，“基督在我们心里”（而非“基督为我们”）的主题有时被过度强调，以至于教会不自觉地跟随现代“先知”、明星传道人和个人“启示”，而非扎根于圣经之中。

面对这样的情势，改革宗基督徒可能会本能地退守到理性的堡垒，只专注于捍卫关于基督救赎之工的教义知识。我们或许会夸口说，我们拥有真理，教导真理，捍卫真理。然而，我们是否能够以真正认识基督而夸口呢？以自以为义的态度夸耀自己对基督的知识是一回事，而在谦卑中因基督夸口、以祂为我们唯一的智慧和公义，则是另一回事。我们或许能够在口头上承

认真理，但能否真实经历主所说的应许，“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（约 8:32）？在与世界、肉体 and 魔鬼的属灵争战中，我们是否拥有从神而来的智慧？我们必须警惕那种仅仅停留在历史认知层面的信仰——它或许能承认真理，却未必真正扎根于基督。我们的讲道必须同时高举“基督为我们”与“基督在我们里面”这两个维度，使客观真理与主观体验相辅相成。

我们不可割裂信仰中的客观与主观层面，因为神的本质决定了这两者不可分割。神是伟大的客观实在，是无限真理的本身；同时，祂也是一位位格性的神，充满无限的爱，时刻介入并引导我们的生命。罪的诡计之一，就是要欺哄我们片面地专注于客观或主观的一面，忽视另一面，从而使我们的心对真实的属灵生命变得麻木迟钝。圣经从未以冷漠、超然的方式向人启示真理，神所发出的光辉总是带着热度——那是熊熊燃烧的圣爱之火。当我们忠实地传讲神的话语时，就会发现客观真理与主观体验是那么地彼此交融，并且后者始终从前者涌出。唯有如此，我们才能在一个充满失衡的世界中，持守信仰的真正平衡。

### 一个主客观平衡的讲道范例

以提多书 3:1-8 为例，我们可以清楚地看到讲道如何在客观真理与主观经历之间保持平衡。在本段经文的开头，保罗劝勉提多，要提醒信徒顺服掌权者，行各样的善

事，以温柔待人，不可毁谤争竞（1-2节）。这一劝勉极具现实指导意义，直接涉及信徒在现实生活中的属灵操练。因为无论是顺服不义的掌权者，还是以温柔去爱那些难以去爱的人，对我们来说都是如此困难，但却是我们在信仰生活中常常遇到的挑战。

然而，保罗并未停留在道德劝诫的层面，而是立刻展开了一段关于人的败坏（3节）与圣灵重生的经典论述，这圣灵是因着神无条件的爱、藉着圣子浇灌下来的（4-7节）。这部分经文虽然在形式上似乎是教义性的，但其实却同样具有强烈的主观体验性，并且这体验正是开头所要求的行为之基础。因为神全然不看我们的罪，反而对我们白白地施予恩典，当我们深刻地认识到这份恩典，内心便会涌起一股强大的动力，激励我们以谦卑和忍耐去对待他人。这也引出了一个关键问题：什么是“重生的洗和圣灵的更新”（5节）？一个人如何知道自己是否真正经历了这一改变？

随后，保罗郑重地说道：“这话是可信的。我也愿你把这些事切切实实地讲明，使那些已信神的人留心行善（译注：和合本为‘留心作正经事业’，但见括号中提到，或作‘留心行善’）。这都是美事，并且与人有益。”（8节）换言之，当救恩的教义在人的实际体验中落地生根、成为现实后，必然会结出热心行善的果子。因此，若要忠实地传讲这段经文，就不能单独强调教义或实践，而是要兼顾二

者，在教义的基础上引导信徒进入真实的属灵体验。

当以体验性的方式传讲客观真理时，我们所做的绝不只是阐述抽象的神学命题，而是将神的真理活化在听众的心中。我们蒙召传道，正是要把神表明出来。所以，在传讲提多书 3:4 中“神我们救主的仁慈和祂向人所施的慈爱”时，我们不仅要传讲这一真理本身，更应当怀着神对信徒那样深厚的情感（参腓 1:8）。当人们深陷恐惧、沮丧的情绪，或是处于软弱无助的状态时，他们迫切渴求的，绝非仅仅是空洞洞、冷冰冰的神学理念，而是立刻能从真切感受到神对他们坚定不移、信实无比的爱中，得到实实在在的安慰。为此，我们不仅要依靠所宣讲的客观真理，还要借助我们宣讲这些真理时所展现出的主观态度。我们必须深怀母亲乳养婴孩般的温柔，和父亲般深沉诚挚的爱来传讲信息，不仅与他们分享真理，而且向他们敞开我们的心（参帖前 2:7-8、11-12）。唯有如此，我们才能真正地实践主客观平衡的讲道。我们的讲道才能真正触及听众的内心，使听众既得着真理的光照，也经历真理的更新与塑造。

### 福音传讲中的客观真理与主观体验

在传讲福音时，如何既完整地呈现圣经的客观真理，又充分融入内心的主观体验，这是每一位肩负福音传讲使命之人都需深入思考的问题。忠实的传讲不仅要求我们清晰地教导关于神、罪、基督和救恩的真

理，还必须向人发出悔改与信靠基督的迫切呼召。倘若我们只是一味地邀请人来到基督面前，却没有先向他们讲明福音的基本教义，他们就无法理解自己为何需要基督，也不明白基督是谁。这样一来，他们所“归向”的基督，很可能只是他们想象中，用来满足其罪恶本性中错误需要的偶像。反之，如果我们仅仅教导福音的客观真理，却不敦促人做出回应，就偏离了基督和使徒的榜样——他们吩咐“各处的人”（徒 17:30）都要悔改和相信（参可 1:15；徒 20:21，26:20）。这种偏差可能导致两种错误：要么使人误以为自己已经得救，不论是凭借个人的良善，还是因参与某些恩典的途径；要么让人误解救恩，认为得救只需明白真理即可，而无需接受基督作救主。

将福音的教义视为纯客观的，而将福音的呼召看作纯主观的，这种区分完全错误。实际上，二者兼具客观性与主观性。当我们传讲神时，不要仅仅陈述一个事实，更要激发听众内心对神的敬畏和尊崇，使祂的威严在他们心中彰显为大。当我们讲解罪时，不要只是传递一个知识，更要使人感到扎心，使罪人的灵魂被破碎。除非以基督荣美的位格和全备的工作来吸引和感召罪人，否则传讲基督就不可能是忠实的。此外，在发出福音呼召时，我们不能假设听众已经明白了神是谁、基督为拯救我们做了什么，或者信心和悔改究竟意味着什么。在这充满属灵赝品的世界里，人们需要一双能分辨真假的慧眼，才能真正归向基督获得

救赎，而不是落入那些毁灭灵魂的虚假宗教。同样，若我们只是对信心和悔改进行描述，却不邀请并要求人们切实地相信和悔改，那就如同砍断了福音的手脚，使其无法发挥应有的功效。真正的经验式讲道，是要抓住人心，引导他们亲身经历福音的改变。

在福音传讲的实践中，我们极有可能出现失衡的状况，就如同骑在马背上，随时面临从这一边或那一边摔落的危险。因此，我们必须深刻地认识自己，了解自己常会偏向哪种倾向。例如，如果你是通过研读十七世纪的威廉·埃姆斯（William Ames）或弗朗西斯·图伦丁（Francis Turretin）等神学家所著的改革宗教院神学论文来进行灵修，那么你在讲道时可能就需要迫使自己更多地加强属灵体验的内容。千万不要滔滔不绝地讲了十几分钟，却还没有给出任何的应用，这会使你失去听众的注意力。相反，如果你花费了过多时间在咖啡店中与不信的人相谈甚欢，以至于都让他们误以为你是咖啡店的工作人员，而你家里的神学书籍却长久搁置、布满灰尘，那就表明你可能忽视了对客观真理的研究与宣讲。无论你的强项和弱项是什么，都应努力保持平衡，使你的讲道和生活都兼顾客观真理和主观体验。在这个过程中，与那些在恩赐和倾向上和你不同的同工建立关系会极有帮助——“铁磨铁，就磨出刃来”（箴 27:17）。你的弟兄们或许能指出你的不足，而你也能从他们的能力和经验中汲取智慧。这种彼此砥砺的过程，正是福音事工健康成长的重要途径。

## 二、同时拥抱神的主权与人的责任

假设你正在讲解马太福音第十一章，当进入到 20-24 节这处充满灾祸与警告的经文时，你会看见人子如何严厉地谴责加利利的诸城。这些城邑的居民虽然亲耳听过基督所传的福音，亲眼见过基督所行的神迹，却依然硬着心肠不肯悔改自己的罪。基督发出了一个令人震撼的宣告：在末日审判之时，像推罗、西顿这样充满罪恶的异教城邦所要遭受的刑罚，竟然比享有如此多特殊恩典途径，却仍刚硬不肯悔改的城市“还容易受”。基督的这一宣告同时强烈地肯定了人听到福音后悔改的责任，以及拒绝悔改所要承担的罪责。

紧接着，在 25-27 节中，基督赞美天父将这些真理向那些自以为聪明通达的人就隐藏了起来，向那些被视为愚拙的人却显明出来。基督更进一步宣告说：“除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。”（太 11:27）这节经文彻底否定了任何人拥有认识真神、深悉福音真道的属灵洞察力。若有人真能透过福音认识神，基督将这一切都全然归因于三一神的工作——圣父的旨、圣子的工作，以及圣灵藉着圣道的运行。

随后，在 28-30 节中，主耶稣呼召凡劳苦担重担的人到祂那里去，得享安息。祂吩咐人负祂的轭，也就是顺服祂的权柄。祂将自己描绘为一位“温柔谦卑”的主，凡

顺服在祂权下的人，祂都赐给他们灵魂的安息。在这里，我们看到了福音白白地向人发出了自由的邀请。

你将如何传讲这段经文？或许更好的问题是，你能否全心无碍地传讲马太福音 11:20-30 的全部信息？你能否以同样的热忱和真诚，传讲“人要为自己的罪负责”、“神有绝对的主权决定要拯救谁”，以及“基督向疲乏困倦的罪人白白提供福音”这三方面的信息？这些都是圣经的真理。

### 坚定不移地宣讲神的主权与人的责任

古旧改革宗传道人的标志乃是：他们以全然的确信宣讲人类的责任，同时又以全然的确信宣告上帝的主权。他们持守圣经启示的全备真理，既不认为宣讲人的责任会损害上帝主权的教义，也不承认强调上帝的主权将消解人的道德责任。我们必须效法先贤，坚定不移地同时传讲这两大教义。

人们常常误以为神的主权与人的责任是彼此对立的，就像冷热之间的关系——一方的增强必然导致另一方的削弱。甚至用“平衡”来描述这两者的关系也可能引发误解，仿佛天平的两端必然此升彼降，以至于我们对任何一方都不敢全然强调。事实上，这两者并非对立或敌对，而是和谐共存的真理。当有人问及“你如何同时调和这两大教义”时，司布真曾睿智地回答：“我从不调和两位朋友。”<sup>[5]</sup>神的主权与人的责

[5] Charles H. Spurgeon, “Jacob and Esau (Romans 9:13),” in *The New Park Street Pulpit* (1859; repr., Pasadena, TX: Pilgrim Press, 1975), 5:120.

任，这福音真理的双重维度，都是圣经启示中完整而美好的教导。

神的主权与人的责任，皆深深植根于神的本性以及祂与受造物之间的关系。作为君王，神以祂至高的主权主宰人类的一切活动，祂掌管万有也引导万事，以成就祂美善而智慧的旨意。作为审判者，神以祂公义的律法为永恒的标准，使人对自己的行为承担道德责任。神的主权与人的责任绝非对立，而是在神的圣洁本体中和谐统一，共同彰显祂永恒旨意的完美与荣耀。

堕落的人性对神的主权与人的责任充满敌意，既憎恶又抗拒。罪人一直试图挣脱天国君王的统治，妄想成为自己命运的主宰和生活的掌舵者。宁愿以“自由”的名义选择堕入地狱，也不愿以顺服之心进入天国。面对那位至高的审判者，罪人心怀狂傲，向天咆哮：“你以为你是谁？！”如果有机会，我们都将毫不犹豫地抛弃神的主权与人的责任的教义，自立为万物的君王与审判者，随心所欲，任意而行。

为了传扬神的荣耀，我们必须忠实地传讲神对人的主权以及人在神面前的责任这两项相辅相成的教义，缺一不可。然而，我们常面临一种微妙的试探，即以其中一项教义为借口否定另一项。这种失衡会导致传道者在讲道时不知不觉发生偏移——当传道者对某项教义感到不安，便用大量限定语削弱其锋芒，使原本坚定的“是的，

阿们”，沦为妥协的“是的，但是……”虽然我们可能不会公开承认这种偏离，但听众却能够敏锐地察觉出，我们实际上只是选择性地相信圣经的部分教导。这不仅弱化了传道的权柄，更损害了神的荣耀。唯有毫无保留地宣讲全备真理，才能忠实于神的启示，真正荣耀祂的名。

### 本着圣经宣讲神的主权与人的责任

我们必须毫无妥协、毫无保留、无愧于心地传讲神全备的旨意。应当谨记：我们不过是神的使者，是祂话语的执事，要忠心地让经文本身主导传讲的过程。

某些经文清晰地揭示了神的主权与人的责任之间紧密且奥妙的结合，我们必须忠实地传讲。例如，出埃及记 9:13-10:20 中记载了神降冰雹与蝗灾击打埃及的事件。经文一开篇便以震撼人心的方式宣告了神的至高主权——神明确指出，这些灾祸不仅要临到埃及人的身体和财产，更要直击法老的“心”（出 9:14；译注：和合本译为“身”，作者译为“心”是根据钦定本的译法）。<sup>[6]</sup>换句话说，最可怕的灾祸并非外在的毁灭，而是神使法老的心刚硬（参出 9:12）。事实上，早在差遣摩西去见法老之前，神就已经预言了这一点（参出 4:21）。法老的顽梗并未让神的计划受阻，反而显明了神兴起法老目的——通过击败仇敌，来彰显祂的大能（参出 9:16）。因此，我们要忠心地传讲这一真理：是神主动地使

[6] “心”这个词在现代译本中往往被遗漏，但它在希伯来文圣经中是存在的，并且在钦定本中得以准确地翻译出来。

祂的一些仇敌内心刚硬，为要在施行审判时得着完全的荣耀。

然而，这绝不能成为法老犯罪的借口。这位埃及王承认说：“我犯了罪了”（出 9:27），而一旦灾患稍退，他竟变本加厉——经上说：“他就越发犯罪……硬着心。”（出 9:34）摩西向他传达了耶和华的警告：“你在我面前不肯自卑要到几时呢？容我的百姓去，好事奉我。”（出 10:3）当蝗灾降临时，法老再次认罪：“我得罪耶和华你们的神……现在求你，只这一次，饶恕我的罪。”（出 10:16-17）我们必须传讲，罪人必须为自己得罪神而负全责。我们必须宣告，神憎恶罪恶，并直接指出罪的愚昧与危险。我们更要呼召罪人认罪、寻求赦免，并切实离弃罪恶，而不是像法老那样硬着心，继续沉沦于罪中。

这是否意味着圣经在神的主权问题上有所退缩？绝非如此。在这些认罪与劝诫的过程中，耶和华对摩西说：“你进去见法老；我使他和他的臣仆的心刚硬，为要在他们中间显我这些神迹。”（出 10:1）在恶人顽梗的罪行背后，是神主权的手在掌管——祂按自己的旨意定旨这些事，为的是彰显祂的荣耀。这一教义既能深深安慰圣徒，也能使恶人不得不正视神的主权要求，因为它提醒我们：神的旨意绝不会被挫败。纵然人心至终抗拒，神仍能通过他们彰显祂的荣耀。如果我们因惧怕而不敢传讲神对罪人的绝对主权，就会错失这一伟大真理所带来的安慰与力量。

在讲道中，避免误解是至关重要的。例如，当讲解一段明确强调神主权的经文时，应当清晰地阐明神并非罪恶的源头。神从不喜悦罪恶，也不会引导人犯罪。正如法老所承认的：“耶和华是公义的。”（出 9:27）然而，我们也要谨慎，不要过于淡化“神使罪人在他们的罪中刚硬”这一观念，从而削弱了经文中所要呈现出的那种“神有意为之、定意掌管”的感觉。神确实会任凭人陷于罪的奴役，以此作为对他们的审判（参罗 1:24、26、28；帖后 2:10-11）。

### 永远不要以神的道为耻

每一段经文都有其独特的重点，可能着重强调某一教义，而对其他真理提及较少。因此，我们应当让经文本身的内容主导讲道的方向，而不是强行加入其他主题。永远不要因神的话语而感到尴尬或困惑，仿佛某些经文与其他经文存在矛盾。相反，要坚信整本圣经如同一部和谐的交响曲，发出同一个声音，因为这是神的声音，而神本身就是真理。这种信心和态度，能帮助我们忠实地传递圣经的教导，并彰显神的智慧与圣经的一致性。

我们来思想以西结书 18:30-32：

所以主耶和华说：“以色列家啊，我必按你们各人所行的审判你们。你们当回头离开所犯的一切罪过，这样，罪孽必不使你们败亡。你们要将所犯的一切罪过尽行抛弃，自做一个新心和新灵。以色列家啊，

你们何必死亡呢？主耶和华说：我不喜悦那死人之死，所以你们当回头而存活。”

你会如何以改革宗体验式讲道的方式来传讲这段经文呢？首先，你需要抵制任何试图避重就轻、回避经文核心内容的诱惑。相反，你应当像1754年的爱德华滋，在马萨诸塞州斯托克布里奇，面对原住民传讲这段经文时所做的那样<sup>[7]</sup>，即忠实地传讲，使经文自己释放出力量，直击听众的心灵。务要传讲以下三大核心真理：一，主耶和华必按各人的行为审判各人（参结 33:20）；二，主耶和华命令每个人为自己的罪悔改（参徒 17:30）；三，主耶和华并不喜悦罪人死亡（参结 33:11）。

甚至“自做一个新心”的劝勉在改革宗讲道中也是有益的。这并非是教导人拥有自我更新的能力，而是强调人的责任——人必须彻底转离内心的罪恶，并以真诚的爱拥抱神和祂的公义。我们必须从生命的根源中拔除罪恶，正如以西结所言，罪人拥有“淫心”（结 6:9）。律法不断要求我们尽心、尽性、尽力地爱神。加尔文指出：“神要求彻底的更新，使人不仅要在生活上符合律法的规范，更要以真诚的敬畏之心对待神，因为只有从活的根中才能结出好果子来。”<sup>[8]</sup>我们应当向罪

人清楚地传达这一要求，既显明他们因不悔改而背负的罪责，也揭露他们无力自救的困境。流行的讲道往往将悔改归正描绘得过于简单，仿佛只需一个决定或意志的行动便可完成。然而，合乎圣经的讲道则清楚地表明，归正对人来说是不可能的，但在神却是可能的，因为它要求内心最深层的动机和欲望发生彻底的转向。这种转向不是人所能做到的，唯有神的大能才能成就。

正如加尔文所言，神命令人“自做一个新心”，“是为了使那些被罪责备的人停止将责任推卸给他人。”同时，“对于选民而言，当神向他们显明自己的责任，而他们承认自己无力完成时，他们便会转向寻求圣灵的帮助，从而使外在的劝勉成为神赐下圣灵恩典的工具。”<sup>[9]</sup>起初，罪人可能对神的主权感到恐惧甚至憎恨。但当他们认识到自己有悔改的责任却无力悔改时，神的主权便成为最甘甜的属性，因为唯有一位至高无上的主权救主才能赐下他们所需的帮助与救赎。

另一个需要警惕的陷阱，是在讲解经文后加入过多的限定条件，从而削弱经文本身的力量。讲道应当聚焦于每段经文的核心信息。十八世纪荷兰“第二次宗教改革”

[7] Jonathan Edwards,〈讲道手稿第 1120 号〉（以西结书 18:30-32, 1754 年向斯托克布里奇的印第安人传讲，未出版），2025 年 2 月 14 日存取，<http://edwards.yale.edu/research/sermon-index/canonical?chapter=18&book=26>。

[8] John Calvin, *Commentaries on the Old Testament*, various translators and editors, 45 vols. (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1846–1851; repr., 22 vols., Grand Rapids, MI: Baker, 1979), *Ezekiel* 20:31–32.

[9] John Calvin, *Commentaries on the Old Testament*, *Ezekiel* 20:31–32.

(Nadere Reformatie)<sup>[10]</sup> 衰退后，一种现象开始普遍出现：传道人先对经文进行简短的解释，之后却将主要时间花在补充经文未提及的内容上。陷入这一误区的传道人会试图在每篇讲道中涵盖“神的全备旨意”（徒 20:27）。然而，这种面面俱到的讲道方式，实际上可能会消解特定经文的冲击力与深刻影响。

试想，一位传道人在传讲以赛亚书 55:6-7 这处经文：“当趁耶和华可寻找的时候寻找祂，相近的时候求告祂。恶人当离弃自己的道路，不义的人当除掉自己的意念，归向耶和华，耶和华就必怜恤他；当归向我们的神，因为神必广行赦免。”他仅用寥寥数语提了提悔改与人对悔改的责任，由于对人的责任感到不安，随后便将讲道的重点转向了人无法靠自己悔改，而神以主权赐下悔改的恩典。这样做的后果是什么？他在经文中添加了原本不存在的张力，削弱了经文对罪人悔改的迫切呼召，恰恰为听众的不悔改提供了一个看似合理的借口。

因此，为了讲出有实际体验的道，永远不要牺牲神的主权或人的责任。你的讲道应当忠实于特定经文所强调的核心内容。在某些讲道中，可以专注于彰显主权之神的光荣；在另一些讲道中，可以着重

强调人的责任；而在某些情况下，可以兼顾两者。如果你采用逐卷讲解圣经的方式，可能会帮助你按照神圣智慧的平衡，全面呈现这两种教义。然而，如果你并非逐卷讲解圣经，就需要谨慎选择讲道经文，确保不忽略任何一方面的真理。在数周或更长的时间内，让你的讲道充分涵盖神的主权与人的责任这两方面的内容。即使你的会众倾向于极端加尔文主义或阿民念主义，他们仍然需要听到圣经对这两种真理的完整呈现和确认。不平衡的讲道不仅会引发争议和分裂，还会导致一些人赞同你的偏颇，而另一些人则试图用他们的偏颇来纠正你的偏颇。唯有在平衡中传讲真理，才能建造合一而健康的教会。

## 平衡的改革宗讲道所具有的力量和自由

在神的主权与人的责任之间找到平衡，能够为讲道注入强大的力量。让·丹尼尔·伯努瓦（Jean-Daniel Benoit）在研究加尔文的牧养事工时，提出了一个深刻的问题：为什么改革宗神学没有陷入令人麻木的宿命论？他反问道：“为何加尔文主义反而成为了一所充满活力的学府，并在历史中展现出如此巨大的动力？”他的回答是：“没有人比加尔文更坚定地确认神的主权；

[10] Nadere Reformatie（荷兰语，意为“进一步的改革”或“深度改革”）是十七至十八世纪荷兰加尔文主义内部的一场灵性复兴运动，其核心目标是推动宗教改革从教义制度化转向个人生命的彻底更新。这场运动常被称为“荷兰清教主义”，与英国清教徒运动和德国虔敬主义形成呼应，共同构成后宗教改革时期新教灵性深化的三大浪潮。——编者注

同样，也没有人比他更清晰地强调人的责任。”<sup>[11]</sup>

降服于神的主权之下，同时肩负起传讲神话语的使命，将使作为传道者的我们充满活力。虽然唯有神能够使福音的种子结出丰硕的果实，但传道者却以一种深奥难测的方式参与其中，成为“与神同工的”（林前 3:9）。我们不会像斯多葛派哲学家那样冷漠无情地传讲神的话，而是效法保罗的榜样，像他那样满怀激情地传道，甚至眼中常含着泪水（参徒 20:31）。历史上最伟大的布道家之一乔治·怀特菲尔德（George Whitefield），他的灵魂就深深浸润在清教徒的改革宗体验式著作中。神藉怀特菲尔德的讲道复兴了教会，拯救了千千万万的灵魂。他讲道的一大特点便是他的眼泪。他曾说：“你们责备我流泪，但当你们的不朽灵魂濒临毁灭，却不肯为自己哭泣时，我又怎能不流泪呢？”<sup>[12]</sup>

唯有圣灵才能带来新生，而这是祂凭主权随己意而行的（参约 3:8）。然而，保罗却对加拉太人深情地说：“我小子啊，我为你们再受生产之苦，直等到基督成形在你们心里。”（加 4:19）这里的“再受生产之苦”揭示了保罗最初向他们传福音时，承受了如同母亲分娩般的巨大辛劳。还有什么比这更剧烈的痛苦呢？我们也必须肩负起在传讲福音中劳苦的责任——不仅要在研读经文和撰写讲章的过程中付出极大的

努力，更要以殚精竭虑的热忱，依靠神大能的作为（参西 1:29），与罪人一同争战，为他们的悔改而竭尽全力。

### 三、同时拥抱圣经、教义、体验和实践

讲道有多个维度，基督徒的体验只是其中之一。如果我们忽视了它，至少在这个方面，我们的讲道将显得单薄贫乏。但是，如果我们试图将基督徒的经验作为讲道的全部，那么我们的讲道将严重失衡，无法完整地呈现圣经的教导。

我们可以来思想彼得五旬节讲道当中的各个维度（徒 2:14-40）：

首先，彼得的讲道是基于圣经的。他引用了约珥书第 2 章、诗篇第 16 篇和诗篇第 110 篇，并暗指其他旧约经文。在某些地方，他解释了所引用的经文。例如，他证明了大卫所说的话，即神必不“不叫你的圣者见朽坏”（徒 2:27），不适用于大卫自己（他已经死了，他的身体也腐烂了），而是预言性地指向基督的复活（27-31 节）。他是通过圣经神学做这个论证的，诉诸于神与大卫所立之约的应许。

其次，彼得的讲道也是教义性的。他肯定并宣告“神的定旨先见”（23 节），也就是祂主权的命定，神藉着恶人的手杀死祂

[11] Jean-Marc Berthoud, “John Calvin and the Spread of the Gospel in France,” in *Fulfilling the Great Commission* (London: Westminster Conference, 1992), 44, 引用于 Jean-Daniel Benoit, *Calvin in His Letters: A Study of Calvin's Pastoral Counseling Mainly from His Letters* (Appleford, England: Sutton Courtenay, 1986), 83.

[12] Joseph Belcher, *George Whitefield: A Biography* (New York: American Tract Society, 1857), 507.

的儿子，为的是拯救我们（22-23节）。他教导基督的复活和高举在神的右边（32-33节；译注：和合本译为“被神的右手高举”，但括号中提到，或作“高举在神的右边”），这既是历史事实，也证明了按照神的旨意，耶稣是“主和基督”，并充满满地领受了圣灵（33、36节）。因此，他的讲道涉及的教义包括神永恒的命定、这命定在护理中的施行、神立约的应许、基督的道成肉身、祂在地上的事工、祂作为赎罪祭的屈辱受死、祂所蒙的高举——复活和升到天上的宝座，以及圣灵的位格和工作与基督的位格和工作的关系。

第三，彼得的讲道还是体验性的。从内容上看，这篇讲道依据圣经，对门徒们所经历的圣灵浇灌进行了解释和辩护（16节）；从所作的属灵区分上看，这篇讲道明确宣告那些杀害耶稣的人是邪恶的，称他们是神和基督的仇敌，但同时安慰和赞许那些悔改并认同基督的人，称他们是圣灵的领受者（38节）；从效果上看，这篇讲道使许多听的人扎心，以至呼喊：“我们当怎样行（才能得救）？”（37节）

想想如果没有这些维度，彼得的讲道会是多么不完全。如果整篇讲道只强调经验，会怎么样呢？若不诉诸旧约圣经的见证，他的话对他的犹太同胞而言就毫无权威。他们会认为他是假先知，所讲的不过自己的观点和说词。若没有实践维度，他就无法回答这个迫切的问题：“我们当怎样行才能得救？”若没有教义维度，他的听众就不会看到，五旬节的灵恩现象表明，

神的主权计划已在耶稣里面达到顶峰，耶稣作为复活的基督已登上宝座，成为万主之主。这次讲道也就不会以基督为中心，而只是以现象或抽象概念为中心。

我们的讲道需要在所有这四个维度上都丰富——圣经、教义、体验和实践。或许会众中可能有人认为，真正的讲道只需要包含其中的一两个。甚至你可能会因此受到一些批评，说你引入其他维度是“浪费时间”。但要坚持自己的立场，耐心忍受这些抱怨。随着时间的推移，所有这四个维度的共同作用，会与那些真信徒产生共鸣。

对那些质疑你持守平衡的改革宗体验性讲道的人，要心存忍耐，要爱他们。要记住，他们可能没有从你读过的书或听过的教导中受益。你花了多少时间才达到你现在对讲道的理解？给他们时间。经年日久，讲道将会给他们的生命带来更多平衡。最终，他们会渴望和重视那些在圣经、教义、经验和实践这四维度上都全备的讲道。

#### 四、拥抱应用上的丰富性和多样性

在帖撒罗尼迦前书 5:14 中，保罗吩咐说：“我们又劝弟兄们，要警戒不守规矩的人，勉励灰心的人，扶助软弱的人，也要向众人忍耐。”这里，圣经呼吁我们以不同的方式将神的真理应用于不同属灵状况的人，但始终要带着爱心。威廉·珀金斯（William Perkins）和荷兰神学家采用各种

分类方案来正确划分神的道，并给每个听众讲适于他的部分。这些方案按属灵状况将听众分类，好让讲道人可以对每个人做具体的应用。这种方法的长处是能做这样的应用，但也存在僵化和重复应用的危险。

约翰·詹宁斯 (John Jennings, 约 1687–1723) 是一位不从国教牧师，也是腓利·多德里奇 (Philip Doddridge, 1702–1751) 的导师，他写过一本小册子《特定讲道》，在这方面很有帮助。<sup>[13]</sup> 詹宁斯没有把人们固定在某个类别中，但他确实对他们的属灵状况进行了分类，并提醒我们应该按类别具体对不同的人讲道。在每一篇讲道中，他都强调说：“在大多数主题的应用中，可能会适当地产生明显适合于”多种“不同人物和角色”的想法，并且针对每种情况的“特定”而“活泼”的应用，“是在应用当中最贴切、最重要和最有用的部分”。<sup>[14]</sup> 他举了几个例子。据詹宁斯所说，牧师有时必须：

(1) 责备“轻慢者，把争辩的人驳倒”，就像圣经中用以下话语所做的那样：“你们这轻慢的人要观看、要惊奇、要灭亡”（徒 13:41）；或是，“无知的人哪，你所种的若不死就不能生”（林前 15:36）。

(2) 对世俗、无知的罪人讲话，要让他们惧怕于若不悔改就会发生的事情：“安逸无虑的有祸了”（摩 6:1）；或是，“你们这

硬着颈项、心与耳未受割礼的人……你们的祖宗怎样，你们也怎样”（徒 7:51）。

(3) 把确知己罪的人引向基督：“你们若要问就可以问，可以回头再来”（赛 21:12）；或是，“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵”（徒 2:38）。

(4) “劝告”那些信靠己义的“道德主义者”，表明“我们都像不洁净的人，所有的义都像污秽的衣服”（赛 64:6）；或是，“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪”（罗 3:20）。

(5) “责备和揭露那些任意妄为的伪善者”：“你将你没有行为的信心指给我看……鬼魔也信，却是战惊”（雅 2:18-19）。

(6) “唤醒和激励那些略有一点力量的基督徒”：“……你们听不进去。看你们学习的工夫，本该作师傅，谁知还得有人将神圣言小学的开端另教导你们，并且成了那必须吃奶、不能吃干粮的人”（来 5:11-12）。

(7) 激动那些已被唤醒却背道的基督徒，劝勉他们“你要警醒！坚固那剩下将要死的”（启 3:2；译注：和合本中，“死”译为“衰微”，但括号中提到，原文作“死”）。

[13] John Jennings, “Of Particular and Experimental Preaching,” in *The Christian Pastor's Manual*, ed. John Brown (1826; repr., Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1991), 47–62.

[14] Jennings, “Of Particular and Experimental Preaching”, 52–53.

(8) 通过援引神的应许鼓励“受逼迫患难”的信徒：“你从水中经过，我必与你同在；你蹚过江河，水必不漫过你；你从火中行过，必不被烧，火焰也不着在你身上”（赛 43:2）。

(9) 教导成熟和有确据的基督徒，劝勉他们“以温柔对待软弱的人”：“信心软弱的，你们要接纳……吃的人不可轻看不吃的人”（罗 14:1、3）。

(10) 将那些因意识到自己的罪而“叹息”的人引向基督：“我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和华使我们众人的罪孽都归在祂身上”（赛 53:6）；或是，“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督”（约一 2:1）。

(11) 安慰那些伤心和谦卑“悔改”的人，提醒他们神说过：“但我所看顾的，就是虚心痛悔、因我话而战兢的人”（赛 66:2）。

(12) 指引那些缺乏“引导”的人，劝他们祷告说：“但愿我行事坚定，得以遵守你的律例”（诗 119:5；译注：“坚定”在钦定本中译为“蒙引导”），并提醒他们“你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐与众人、也不斥责人的神，主就必赐给他”（雅 1:5）。

(13) 帮助那些因感受到属灵遗弃而痛苦的人，勉励他们在困苦中继续信靠神：“你们中间谁是敬畏耶和华、听从祂仆人之话的，这人行在暗中，没有亮光，当倚靠耶和华的名，仗赖自己的神”（赛 50:10）。<sup>[15]</sup>

这并不是说，每次讲道都应该涵盖这十三种不同的属灵情况。如果你研究每段经文，并了解你讲道的受众，你可以在每次讲道中找到适合应用的内容。然而，像这样的列表是有帮助的，因为它们使我们能够退一步审视我们的讲道，看看我们的应用是否涉及到了广泛的属灵情况。我们在提出应用时很容易陷入老套，永远都只针对相同的情况或相同的属灵问题，所以我们需要使用该列表培养讲道的多样性。

以撒·华兹（Isaac Watts, 1674–1748）称赞了詹宁斯的小册子，他观察到：“当每个听众都发现，虽然讲道人没有亲自认识他，却把他的情况描述得如此贴切；当一句使人知罪、建议或安慰的话说得如此中肯、正好切中他的具体情况，以至于他认为这就是直接针对他自己说的，这时，神的道对良心的触动会何其有效呢？”<sup>[16]</sup>以这种方式讲道，会让会众当中的每个人都相信神专门对他说了话，这是一种莫大的祝福。

[15] Jennings, “Of Particular and Experimental Preaching,” 53–58.

[16] Isaac Watts, preface to *Two Discourses: The First, Of Preaching Christ; The Second, of Particular and Experimental Preaching*, by John Jennings (Boston: n.p., 1740), x.

## 结论

我在开篇的时候呼吁在讲道中要寻求平衡，而在结尾的时候呼吁要追求应用的丰富性和多样性。这是因为平衡源自于对圣经之丰富的全面接受。无论我们是在处理客观真理与主观经验，神的主权与人的责任，圣经、教义、体验和实践性的讲道；还是针对信徒和非信徒的各

种不同属灵状况提出应用，其解决之道都不是“非此即彼”，而是“既要又要”。其结果是，随着我们持续传讲圣经的各个部分，我们为会众提供了一场有丰富菜肴的属灵盛宴。会众就不会因为缺乏重要的属灵元素或营养而面临患病或死亡的危险；相反，教会因此会成长，并得以完全成熟，“满有基督长成的身量”（弗 4:13）。✝

## 附录一：讲道学指导大纲

文 / 清教徒改革宗神学院 译校 / 拿细耳学院

清教徒改革宗神学院 (Puritan Reformed Theological Seminary) 致力于在共同体中有意识地培养和培育符合圣经的 (biblical)、归正的 (reformed)、具有体验性 (experiential) 和实践性 (practical) 的讲道。传道人的任务是从圣经 (*logos*) 中传递神圣的信息 (*ethos*)，这信息充满基督 (*logos*)，使之进入会众的内心 (*pathos*)。这需要传道人在圣灵的引导下，通过祷告精心预备讲章，从圣经的解释 (*explicatio*) 走向应用 (*applicatio*)，并具有体验性的特质。

讲道学 (Homiletics) 课程的核心内容是传道人、讲道内容和讲道方式。因此，这个课程：

**1. 致力于培养充满神话语的传道人 (*Kerux*)**<sup>[1]</sup>：讲道是藉着神的恩典，使传道人充满祂的话语。清教徒改革宗神学院期待看到，神的话语与传道人在圣灵的工作中彼此互动。这种互动包括：

- 祷告
- 默想
- 操练

**2. 致力于发展合乎圣经的讲章 (*Kerugma*)**<sup>[2]</sup>：当讲章以体验性的方式充满经文内容的丰富性和牧养目的时，讲道才是丰富的。我们期

望看到，一篇讲章能够清晰且带有牧养性地来展现这些丰富。这种丰富性包括：

- 解经学
- 讲道学
- 教牧学

**3. 致力于追求受神话语影响的宣讲 (*Kerusso*)**<sup>[3]</sup>：讲道是把讲章通过口头表达出来，它使用有效的沟通技巧，并展示神的话语在圣灵的祝福下如何影响这种传达。我们期望看到，一场讲道是带着能力在传达神的话语。这种传达包括：

- 沟通方式
- 对听众的关注
- 在差遣者 (神) 面前的态度

学生必须在讲道的预备、讲道的传讲和讲道的评估中考虑上述三个方面。

### 一、讲道的预备

#### 传道人自身的投入

**1. 带着祷告的心来选择经文。**选定的经文范围应在其直接上下文中形成一个整体单元；经文应符合讲道的时机，要虑讲道的场合、听众以及特定听众的需求。

**2. 个人与经文的互动。**查考原文，读经文，

[1] *Kerux* 是希腊文 κηρυξ 的英文转写，意思是“传令官”或“宣讲者”。——编者注

[2] *Kerugma* 是希腊文 κηρυγμα 的英文转写，意思是“宣讲的内容”或“宣告的信息”。——编者注

[3] *Kerusso* 是希腊文 κηρυσσω 的英文转写，意思是“宣讲”或“宣告”。——编者注

重复读经文，默想，并为之祷告，置身于经文的上下文之中，直到神话语中的真理抓住你的心。

- a. 在经文中发现新的内容——蒙光照 (illumination)。经文本身通过圣灵的工作，使我们能够看到其中的内容。
- b. 通过经文经历神话语的大能——转变 (transformation)。这段经文如何使读者经历到翻转和改变？它会对读者产生什么影响？
- c. 发现这段经文中人最需要解决的问题——罪 (sin): 直面 (confrontation)。
- d. 根据经文找到能解决人类最大需要的方式——基督：宣告 (proclamation)。
- e. 记录下你所看到的、所经历到的，以及所发现的对经文的观察。

## 讲章的丰富性

**1. 细心地解经。**在花时间与经文互动之后，使用以下方式对经文进行解经并梳理大纲：

- a. 确定经文结构。比如：分析书信中的句子，找出诗歌中的平行结构，确定叙事的流程，注意连词、时态、词序、重复、主要动词的作用等。
- b. 陈述经文含义。可以使用不同的方式：肯定式、否定式、抽象式和具体式。
- c. 找出并解释难解的词语、短语和修辞手法。
- d. 追溯经文与其上下文之间，以及整本圣经之间的关系，包括救赎历史的线索。
- e. 将经文置于其历史背景中，确定该历史背景如何帮助解释经文，并影响其

在当今的应用。

- f. 观察新约经文是否引用或借鉴旧约，或旧约经文是否在新约中被引用或暗示。如果观察到，则探讨这些关联。
- g. 确定经文的主题。
- h. 思考经文如何与当今教会和社会中的（教义、道德和体验性）现实互动，以及它如何在其中提供指导、纠正和安慰。特别要针对你的听众进行反思。

**2. 参考其他资源：**注释书、解经工具书、圣经神学书籍、信仰告白和系统神学资料。

**3. 检查你的解经。**诚实地问自己：我是否忠实地对待经文及其上下文？是否有一些难解的字词被我忽略或一笔带过？我是否在经文的某处强加了自己的意思？我对经文的解释是否符合以经解经的原则？我的解经是否荣耀神的名和祂的旨意？请确保你的解经回归经文本身。

**4. 确定讲章命题 (Proposition)。**明确讲道的论点和目标。讲章命题是从释经和讲道学的角度结合圣经文本的主要意义与主要应用而形成的。陈述命题的措辞应该反映经文的语言和重点，可以使用现代词汇，但不要削弱经文本身的严肃性。

a. 写出简明的主题 (Theme)、主要要点及讲道大纲：

- 确定一个符合经文内容，简明且能表达讲章命题，并具有讲道效果的主题。
- 将主题分解为主要讲道要点。要点应平衡地划分主题内容，保持对称，并关注经文的主要元素；也应注重朝向应用发展，同时结

- 合上下文并基于神的全备旨意（参徒 20:27），连贯地展开经文的命题。
- 发展讲道大纲。基于合理的逻辑和讲道学原则，进一步从主要要点细化讲道的子要点，并始终扎根于经文本身。这部分的要点是：1) 讲道大纲应与圣经的其他部分（基于整全的圣经教义，参徒 20:27）相连接，即其他经文应作为辅助并阐明中心经文的内容。2) 讲道大纲应指明如何应用经文。3) 讲道大纲应结合上下文关注经文或隐含在经文中的实际，将解经与应用相结合并交替进行，而且应用应当清晰（有力）、多样（有针对性），并始终具有经验性的特点。
  - b. 从讲道学的角度充实讲章。道学硕士（M-Div）学生在准备讲章时应写逐字稿。这个手稿可以之后总结成讲章提纲，以供讲道使用。
    - 注意讲道的连贯性，体现在各大小要点之间的过渡，以及释经与应用之间的交替和衔接。
    - 准备一个能吸引会众进入经文的引言（*exordium*）。
    - 设计结论（*peroratio*），明确讲道的最终目的，以神、基督、圣灵和从基督而来的新生命（经验式的，*Experiential*）为讲道的高潮。（提示：结论应与讲道的引言互相呼应。例如，当引言中基于经文提出了问题，这些问题应该在讲道中对经文阐释后得到解答。）

c. 参考其他相关讲章，从中得到更多亮光来丰富你的讲章。

## 讲道的提升

### 1. 检查讲章，确保它可以被使用：

- a. 这是一个神圣的信息吗？（*Ethos*，道之以信）
- b. 这个讲道的焦点聚焦于基督吗？（*Logos*，晓之以理）
- c. 它是否能以体验性和区分性的方式触及人心？（*Pathos*，动之以情）

2. 精心润色讲章，特别留意如何通过讲道大纲来传递讲章命题。

3. 注重口语化和通俗化的表达（区别于书面表达）。讲道不是讲座。讲章的格式应该使用缩进的结构，而不是段落的形式；讲章的风格也应是多样化的，根据经文的形式（如叙事、诗歌、教导或启示）进行调整。

## 二、讲道的传讲

### 传道人身体的投入

1. 在讲道前祷告，求圣灵帮助把你所预备的讲章清晰地、确定地、共情地讲出来。
2. 深刻地意识到你是神话语的出口。
3. 深刻地意识到灵魂的托付。在讲道中，你受托付的是那些走向永恒的灵魂。

### 讲章的丰富性

1. 控制时间，避免在细节问题上耗时，导致在讲道结束时匆忙，因而略过更重要的部分。

2. 专注于神的话语，尽力按照预备的内容讲道，不要将每一个闪现的想法都误认为是圣灵的带领。
3. 不要机械地遵循大纲，而是要敏锐地抓住那些更清晰或让你更有负担的要点。

### 讲道的提升

1. 清晰地宣读圣经——将圣经作为神活泼且权威的自我启示来宣读。
2. 根据讲道内容的需要，调整讲话的语调。
  - a. 信息性的分享使用平稳的音调。
  - b. 在提出问题后需要有意地停顿一下。
  - c. 在引用经文时，要准确、清晰并带着庄严感。
3. 使用适宜且自然的手势、姿态和面部表情，使讲道更加生动有力。

## 三、讲道的反思（评估）

### 传道人身体的投入

1. 反思所讲的道如何影响了你自己，以及它应该如何进一步影响你，使你不仅成为传道者，更成为所讲之道的行道者。
2. 基于所传讲的内容，向神祷告，包括认罪、感恩、恳求和代祷。

### 讲道的丰富性

1. 思考神在讲道中如何帮助了你，以及在讲道中你的软弱是如何显露的。
2. 记录讲道中的不足之处或可以加强的地方。

3. 通过听取反馈来丰富自己，为预备新的讲道提供帮助。

### 讲道的提升

1. 反思你的属灵生命和心理状态如何影响了你的讲道，并让这些反思引导你来到神的面前祷告。
2. 留意他人关于讲道的反馈，并发现可能影响听众分心的一些举止或模式化表达等。

## 附：讲道的评估标准

一篇扎实、合乎讲道学原则的讲章，必须符合若干标准，以确保它信实地传达神的话语，切合归正神学，并有效地教导和造就听众。这些标准可分为**圣经性**（biblical）、**结构性**（structural）、**神学性**（theological）、**实践性**（practical）和**表达性**（expressive）几个方面。

### 圣经性标准

1. **忠实地解经**：讲道应准确地解释经文及其上下文，考虑其历史文法和救赎历史背景。
2. **以基督为中心**：讲道应指向基督，展示经文如何与祂的位格（person）、工作（work）和国度（kingdom）相关。
3. **主题清晰性**：讲道的主题和信息当与经文的核心信息一致，避免个人观点和推测性想法。

## 结构性标准

### 1. 清晰的开头 / 引言

- a. 陈明经文的上下文和相关性。
- b. 介绍讲道的主题或命题。
- c. 设计吸引点抓住听众注意力，吸引他们进入讲道信息。

### 2. 逻辑性的推进

- a. 讲章应清晰且逻辑性强，使信息循序渐进，易于听众理解。
- b. 讲道的主体内容包括以下要素：
  - 解经（经文说了什么？）：系统性地讲解经文，阐释其含义，借助平行经文，展示经文细节如何融入圣经的大框架。
  - 教义（经文教导了什么？）：从经文中提取核心神学真理或教义，并将其与基督联系起来，置于改革宗认信神学的框架中。
  - 应用（经文要求什么？）：将真理与听众的思想、内心和生活联系起来，进行有分辨力的应用。
- c. 各部分之间通过自然且合乎逻辑或牧养性的过渡，引导听众进入下一个思考部分。

**3. 对比与张力：**讲道应强调经文中的对比，探讨神的话语与听众生活经历之间的张力，以挖掘经文的深度和实际应用。

### 4. 统一性和连贯性

- a. 每个要点都应与中心主题相关，并为整体信息服务。
- b. 避免离题或不连贯的部分。

### 5. 适当的比例

- a. 引言、主体和结论应合理分配，避免

引言过长或结论仓促。

- b. 各大要点的篇幅应相对均衡，长度通常依次递减。

## 神学性标准

**1. 符合归正信仰（改革宗）和信仰告白：**讲道必须符合归正神学，忠于圣经，并与教会的信仰告白（如《威斯敏斯特信条》、三项联合信条）一致。

**2. 教义的深度：**信息富含神学真理，避免肤浅或过度简化。

### 3. 圣经的平衡：

- a. 同时传讲律法与福音、责备与安慰、审判与恩典。
- b. 保持神的主权与人的责任之间的张力。

**4. 经验性的口吻：**讲道既触动思想也触动内心，为了改变听众的属灵情感，引导他们进行自我反省、悔改、信靠、顺服和以神为中心的敬拜。

## 实践性标准

### 1. 发自内心的应用

- a. 直接针对听众的属灵需求，将圣经真理应用于他们的处境。
- b. 具有经验性（Experiential）的特质，呼召听众回应并与神的话语真实互动。

### 2. 语言的清晰性

- a. 避免术语过多，以及过度学术化、复杂化或轻浮随意的表达。
- b. 适度使用例证和类比来解释和强化信息。

- c. 重复关键点或核心词语，以加深听众记忆。

### 3. 牧养的敏感性

- a. 带着爱心、洞察力和关怀，针对会众的属灵状况进行讲道。
- b. 意识到听众在灵命成长上的不同阶段，确保信息适用于各类人。
- c. 通过提出反思性问题来引导听众，激发他们思考和自我反省。

### 4. 有力的结论

- a. 强化讲道的中心信息。
- b. 以呼召听众采取行动或深思反省结束，让听众感受到神的同在并对祂的话语作出回应。

## 表达性标准

1. **充满热情与坚定的信心**：带着真诚和热情宣讲，表明信息已触动讲道者的心。

2. **与听众互动**：通过自然的眼神交流、手势，以及变化的语调和节奏来吸引注意力。

3. **依赖圣灵**：以祷告的心依靠圣灵，将神的话语带进听众的心中。

## 总结清单

一篇完善的讲道应当是：

1. 忠于圣经，并以高举神、以基督为中心作为焦点。
2. 展现逻辑结构，具有清晰的引言、主体、结论和牧养性的推进。
3. 符合改革宗神学，同时触及头脑与内心。
4. 提供实际且合宜的应用，使不同处境的听众都能领受并实践。
5. 以清晰、热情和依赖圣灵的方式传讲。✝

## 附录二：讲道评估表

文/清教徒改革宗神学院 译校/拿细耳学院

讲道评估表 1: 释经评估

评分标准	未达期望 (F)	部分达成期望 (C-D)	满意达成期望 (B)	强烈达成期望 (A)
释经 (30)	<p>&lt;18分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>未显明深入研读经文, 讲论仅停留在表面观察;</li> <li>未考虑上下文或文体;</li> <li>显明未使用原文进行查考;</li> <li>未展示经文文本如何生成讲道大纲;</li> <li>文本的限制不适合该讲道类型。</li> </ul>	<p>18+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>表现出一定的文本分析, 但似乎完全依赖二手资料。</li> <li>对上下文和文体的提及极少, 且未指出其与经文意义的相关性。</li> <li>在讲道大纲的形成过程中, 文本基本被忽视, 对其的解释流于表面。</li> </ul>	<p>24+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>考虑到了上下文和文体;</li> <li>所选经文长度适合讲道;</li> <li>有适当的原文参考及对其恰当的解释;</li> <li>对文本的解释可以反映出合理且正确的解经, 但这些解释并非总是直接支持一些讲道的论点。</li> </ul>	<p>27+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>清晰、准确地处理经文文本;</li> <li>讲道基于一个在逻辑上或语言上可处理的文本单元;</li> <li>充分考虑上下文和文体;</li> <li>恰当地运用原文分析, 并不显得突兀;</li> <li>关键细节得到了充分处理, 以强化经文的主旨;</li> <li>明确展示经文如何生成和支持讲道要点。</li> </ul>
神学 (25)	<p>&lt;15分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>没有尝试指出经文的救赎功能或它如何有助于启示基督;</li> <li>没有将经文或主题置于改革宗神学框架内。</li> </ul>	<p>15+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>提及基督, 但显得牵强, 未清晰地从经文文本中自然引出;</li> <li>对经文相关的教义真理识别不足。</li> </ul>	<p>20+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>识别经文文本中的教义;</li> <li>处理救赎信息和基督论应用;</li> <li>对信经信条有所提及。</li> </ul>	<p>23+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>清晰阐明经文的救赎特性;</li> <li>恰当且基于文本宣告基督的位格/工作;</li> <li>清楚地辨别文本中的教义;</li> <li>恰当使用信经信条。</li> </ul>
支持经文的使用 (20)	<p>&lt;12分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>未使用其他经文。</li> </ul>	<p>12+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>引用了其他经文, 但并未充分解释其相关性。</li> </ul>	<p>16+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>适时地引用其他经文以阐明讲道内容, 但这些引用的论证充分性存在差异。</li> </ul>	<p>18+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>有效将经文置于正典上下文中;</li> <li>运用以经解经的原则;</li> <li>巧妙地引用其他经文说明或支持论点, 以加强论证。</li> </ul>
应用 (25)	<p>&lt;15分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>没有试图将经文应用于当前的情境或听众。</li> </ul>	<p>15+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>应用含糊不清, 随意性强;</li> <li>涉及的问题与经文主旨无关;</li> <li>应用往往敷衍了事。</li> </ul>	<p>20+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>针对听众的实际情况, 在适当的地方应用, 并且符合经文的意思。</li> </ul>	<p>23+分:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>应用清晰具体, 直接源自经文主张;</li> <li>释经支持充分, 根据整本圣经有适当的微调;</li> <li>贴近牧养的实际情况。</li> </ul>

释经评分: \_\_\_\_\_ /100

讲道评估表 2: 结构评估

评分标准	未达期望 (F)	部分达成期望 (C-D)	满意达成期望 (B)	强烈达成期望 (A)
引言 (10)	<6分: • 长度不当; • 未展示经文与听众的关联; • 游离于讲道正文之外; • 没有指明主题或主要目的就突然进入讲道正文。	6+分: • 篇幅适当, 但开场白与主题有些脱节。 • 未能与当前形势或需要建立重要联系。 • 讲道的主要目的不明确。	8+分: • 明确陈述主题; • 表明经文与听众的相关性; • 开场白引人注目。	9+分: • 开场白能够激发兴趣, 吸引注意力。 • 明确展示经文主题与当前处境的相关性。 • 清楚地引出命题, 确定讲道的目标和方向。
命题 (15)	<9分: • 无明确命题。	9+分: • 命题表述过于简短, 无法确立明确的方向, 或过于复杂, 难以把握。 • 命题未与经文形成明确联系。	12+分: • 命题与经文相关联。	13.5+分: • 以清晰、简明、易懂的表述有效地将主题/经文与讲道的主要目标结合起来。
大纲 (20)	<12分: • 大纲与经文无直接关联; • 结构上缺乏平行对应; • 内容存在大量重复; • 思路缺乏递进性或连贯性。	12+分: • 大纲与经文有一定关联, 但未能清晰推进命题的思路。 • 提纲结构缺乏平行发展, 且各要点间存在重叠。	16+分: • 大纲源自经文, 与命题直接相关; • 要点清晰, 但倾向于事实导向而非讲道; • 要点不相重叠。	18+分: • 要点基于经文, 清晰而循序渐进地展开命题, 并将讲道推向高潮。 • 要点采用平行结构呈现, 不相重叠。 • 具有讲道导向性, 精辟深刻。
过渡 (10)	<6分: • 思想衔接生硬, 缺乏流畅性, 从一个想法突然转到下一个想法。	6+分: • 存在过渡, 但显得生硬。	8+分: • 努力在各要点和应用之间实现平滑过渡。	9+分: • 从要点到要点、从论述到应用或阐述的过渡自然流畅; • 逻辑严谨, 增强讲道连贯性。
思想推进 (20)	<12分: • 思想杂乱无章, 缺乏连贯性。	12+分: • 思想基本遵循大纲方向, 但往往随意而分散。	16+分: • 思想发展清晰, 推进论点, 偶有不合宜的重复或离题。	18+分: • 逻辑严密, 目标明确, 表现出连贯性和明确的目标方向; • 每一点都在前一点的基础上发展命题并支持论点。
结论 (10)	<6分: • 缺乏有效结论。	6+分: • 结束语只是对讲道的总结, 或与讲道的主要内容相切。	8+分: • 结尾呼应命题, 强调讲道核心目标。	9+分: • 将命题再次明确, 朝向既定目标, 且将其推向高潮。
经历性应用 (15)	<9分 • 没有试图针对个人属灵情况来讲道, 没有将信息指向个人经历。	9+分 • 仅以客观的方式处理经文, 极少提及属灵经历。	12+分 • 有在经文的光照下探讨各种属灵情况。	13.5+分 • 有效直击听众心灵。 • 将真理个人化。 • 表明真理与生活息息相关。

结构评分: \_\_\_\_\_ /100

讲道评估表 3: 互动与传递评估

评分标准	未达期望 (F)	部分达成期望 (C-D)	满意达成期望 (B)	强烈达成期望 (A)
整体印象 (10)	<6分: • 传讲方式分散注意力或有悖于讲道信息; • 缺乏权威性和个人对经文的确信。	6+分: • 存在分散听众对信息的注意力, 削弱讲台效果的问题。	8+分: • 在讲道过程中, 举止和面部表情自然得体; • 体现出严肃性和紧迫感; • 着装得体。	9+分: • 讲台上表现出强烈的自信和谦逊的态度; • 传递信息的方式引人入胜, 与讲台信息相得益彰。
经文朗读 (10)	<6分: • 朗读随意、匆忙, 发音含糊, 表达不清晰, 缺乏权威性。	6+分: • 朗读尚可, 表现出对经文的尊重, 但读经时过于匆忙。	8+分: • 尊重经文, 朗读时尝试引起听众对其神圣信息的关注。	9+分: • 朗读庄重有力, 表达生动, 展示了对神话语的敬畏。
讲稿使用 (10)	<6分: • 完全依赖讲稿, 未与听众互动。	6+分: • 明显依赖讲稿, 但偶尔抬头。	8+分: • 适当依赖讲稿, 但经常抬起头来与听众互动。	9+分: • 自然使用讲稿, 几乎不影响与听众的互动。
目光接触 (10)	<6分: • 完全与不听众建立联系。	6+分: • 偶尔与听众目光交流, 联系不够紧密。	8+分: • 与听众有真正的目光接触, 以建立联系或有融洽关系, 但偏爱看向某一方位、看向上方, 或似乎视线穿过听众而没有看向某人或某些人。	9+分: • 视线有效覆盖全场, 频繁与听众建立目光交流, 没有向上看或似乎目光穿过听众。
声音变化 (10)	<6分: • 声音单调, 缺乏节奏、音量、音调的变化; • 发音有明显问题	6+分: • 声音变化较少, 且变化的地方并非总是适当; • 存在一些发音问题。	8+分: • 适当使用语速、音量和语调变化; • 表达清晰; • 发音无重大问题。	9+分: • 灵活运用节奏、音调和音量的变化, 增强讲道效果; • 吐字清晰易懂。
手势与肢体语言 (10)	<6分: • 几乎无手势或肢体表达。	6+分: • 手势做作、细小、重复或不恰当。	8+分: • 适当使用手势和肢体语言, 增强表达。	9+分: • 自然、恰当地使用肢体语言、手势和面部表情, 动作舒展大方, 帮助传递信息。
属灵指导 (20)	<12分: • 未能提供属灵指导, 没有彰显基督的美与適切性。	12+分: • 牧养指导有限, 假定听众是一样的, 给出一成不变的答案, 依赖陈词滥调; • 属灵的指导不是根植于圣经。	16+分: • 基于经文信息, 为不同的听众提供教牧指导, 虽然一些例子仍有勉强或不足之处。	18+分: • 基于经文信息, 将以基督为中心、三位一体的属灵指导, 应用于处在不同属灵状况的各种听众; • 与听众建立真正的联系, 指导具体实在、切实有效。
属灵深度 (20)	<12分: • 缺乏属灵经历的教导; • 讲道缺乏热情。	12+分: • 几乎未将圣经真理与听众的经历联系起来。	16+分: • 展示了从经文中流露出来的属灵经验, 并探讨了当今的属灵生活; • 传讲中展现了一定的温暖和热情。	18+分: • 从经文中汲取的属灵经验内容很有深度, 并且以爱心应用于听众, 充满关爱, 超越书本知识。

互动与传递评分: \_\_\_\_\_ /100

总评分:

# 为什么强尼不会讲道?<sup>[1]</sup>

文 / 大卫·戈登 (T. David Gordon)

译 / 王一一

校 / 无声

“现代宗教改革”(Modern Reformation)的编辑们友好地邀请我写一点关于我的新书《为什么强尼不会讲道：媒体如何塑造传道人》(Why Johnny Can't Preach: The Media Have Shaped the Messengers)<sup>[2]</sup>的内容。

## 书名的由来

这个书名是双重借用。书名中的“为什么强尼不会”(Why Johnny Can't)借用了鲁道夫·弗雷什(Rudolph Flesch)的《为什么强尼不会阅读：你能做些什么》<sup>[3]</sup>和阿瑟·温比(Arthur Whimbey)与迈拉·林登(Myra J. Linden)的《为什么强尼不会写作：如何提高写作技能》<sup>[4]</sup>这两本书的标题；而副标题则借用了马歇尔·麦克卢汉(Marshall McLuhan)的名言——“媒介即信息”。<sup>[5]</sup>

尽管有剽窃之嫌，但每个借用都有其重要意义。

第一个借用，是前后相隔将近25年(1966年和1990年)<sup>[6]</sup>出版的两本重要书籍，它们追溯了两项重要文化实践——“阅读”和“写作”的衰退，并提出了这种衰退发生的原因。衰退的原因主要是：一个曾经以书籍为主要媒介的印刷文化，自20世纪中叶以来，转变为一个以影像和(或)电子媒介为主的后印刷文化。但如果我们的文化整体上无法或不再像以前那样阅读或写作。这将如何影响以仔细阅读古代文本和创作性地构思讲章为要求的讲道呢？

第二个借用也很重要。麦克卢汉的名言“媒介即信息”(尽管有些模糊)肯定包含了一

[1] 本文取自 Modern Reformation 网站于 2009 年 9 月 1 日发表的文章。网址链接：<https://www.modernreformation.org/resources/articles/why-johnny-cant-preach>，2025 年 3 月 11 日存取。文中部分标题为编者所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢！——编者注

[2] T. David Gordon, *Why Johnny Can't Preach: The Media Have Shaped the Messengers* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2009).——编者注

[3] Rudolph Flesch, *Why Johnny Can't Read: And What You Can Do About It* (New York: Harper & Row, 1955).——编者注

[4] Arthur Whimbey and Myra J. Linden, *Why Johnny Can't Write: How to Improve Writing Skills* (Oxford: Routledge, 1990).——编者注

[5] “The medium is the message”，出自麦克卢汉(Marshall McLuhan, 1911–1980)于1964年出版的著作 *Understanding Media: The Extensions of Man* (《理解媒介：人的延伸》)。麦克卢汉是加拿大的哲学家及教育家，曾在大学教授英国文学、文学批判及传播理论，也是现代传播理论的奠基者，其观点深远影响人类对媒体的认知。在没有“互联网”这个词出现时，他已预示互联网的诞生，“地球村”一词正是由他首先采纳。——编者注

[6] 根据脚注3和4，第一本首次出版是1955年，第二本是1990年，相差35年。所以这里的年代及差距可能是作者的笔误。——编者注

些真理：媒介的存在会改变一个文化的习惯，并影响个体的感知能力或意识。例如，拿我的童年（那时索尼随身听还没有出现）与我女儿的童年做个比较。我小时候，当我和家人每周末从里士满开车去切萨皮克湾时，我们经常在车里唱民谣和著名的圣诗。但到了现在，当家庭一起出行时，唯一的“共同点”是身体在一起。每个人都会把自己“包裹”起来，沉浸在属于自己的音乐世界里。如今，音乐是私人化的，而不再是共享的；音乐是听的，而不再是唱的。音乐的基本社交属性几乎完全改变，这也彻底改变了它在人类历史上所有文化中的角色；而这种变化发生得非常迅速，且毫无争议。商业带着它的工具如剑一般刺入了我们的文化，但我们却无视麦克卢汉的格言，而是去拥抱这种刺入。也就是说，媒介有着令人深刻的影响力；如果信息的目的是产生影响，那么媒介本身就是“信息”。

## 本书的关注点

因此，我的关注点在于，研究主流媒介的这种转变及其对文化和个体能力与感知的影响，是如何影响了讲道——这是我们这一特定宗教群体的独特媒介。书的开头部分提出了一个痛苦的话题：强尼不会讲道（至少，他不能像曾经那样或曾经可以的那样讲道了）。如果讲道没那么差劲，当然就没有理由解释为什么差劲了。本书第一章列出了一些原因和观察，使得我和许多人得出如下结论：当下的讲道水平，充其量只能算是平庸。

我预计会遭到一些牧师的反对，他们已经厌倦了别人对他们讲道的批评。对他们而言，最不需要的就是有人站到他们批评者的阵营中去。但这一问题太重要了，它关乎教会的健康和使命，我们不能对此保持沉默。如果讲道真的在衰退，那就没有什么比这一现象更值得讨论的了。当我的医生在2004年告诉我，我已经是癌症三期（存活率为25%）时，我不愿听到这一诊断结果。然而，如果这个诊断属实，那么我唯一的康复机会就是接受诊断，并采取相应的治疗措施。教会也是如此。如果讲道确实普遍较差，并没有发挥其应有的功用，那么教会这位“病人”的健康，要求我们必须正视这一诊断。

我的部分诊断采用罗伯特·刘易斯·达布尼（Robert Lewis Dabney）在其《讲道修辞学讲义》<sup>[7]</sup>中提到的“讲道的七个基本要素”。我首先简要描述了达布尼的七个要素：一致性、次序性、发展性、要点性、教义性、阐释性和福音性的基调，或者说以基督为中心。然后，我指出当今很少有讲道能具备所有这七个要素；事实上，许多讲道连其中一个都没有。另外的诊断是，在过去三十年里，我最常听到的人们关于自己牧师的评价：“他不是个好的讲道者，但……”无论是东海岸还是西海岸，北方还是南方，这是我听到的近乎普遍的评价。这是一种礼貌的说法，意思是，这位牧师还是有许多值得真诚赞赏的优点，即使他的讲道并没有太大帮助。试想一下，这么评价一个主厨：“他不是个好厨师，但……”；或者评价一个汽修

[7] Robert Lewis Dabney, *Sacred Rhetoric: or a Course of Lectures on Preaching* (Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1870; repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1979). ——编者注

工：“他修不好我的车，但……”；又或者评价一位作者：“他写的文章不好，但……”这样的说法在其他任何领域都是不可接受的，然而对于牧师，在今天却是司空见惯。

## 强尼不会阅读

本书的中间部分讨论了当代讲台贫瘠的两个原因。在我之前提到的《为什么强尼不会阅读》和《为什么强尼不会写作》两本书中，这两个原因已经得到了很好的论证。许多“现代宗教改革”（MR）的读者都熟悉2004年美国国家艺术基金会（NEA）发布的一份报告<sup>[8]</sup>，指出在我们的文化中，阅读正在显著衰退。2009年1月，NEA发布了另一份报告，指出诗歌阅读的衰退尤为严重。根据该报告，2008年只有8.3%的成年人在过去一年读过诗歌，而在1992年这一比例是17.1%。在十五年里，这个已经很小的比例减少了超过一半。

这种文化变迁的后果本身就非常严重，我们正逐渐陷入一种由电子媒体传播的庸俗主义（Philistinism）。但我将这种文化悲剧留给其他人去哀叹（例如，玛莎·贝尔斯（Martha Bayles）的《灵魂的空洞：美国流行音乐中美与意义丧失》和约翰·麦克沃特（John H. McWhorter）的《做自己的事：语言和音乐

的退化以及我们为什么应该在乎》）。作为一名教会成员，我的哀歌为教会和讲台而唱。那么，阅读少，而且阅读文学作品，尤其是诗歌少的后果是什么呢？

阅读或浏览信息不同于阅读文本。当我们谈到文本阅读时，指的是所阅读内容的表达方式本身，也应被视为其所传达内容真实的一部分。我们阅读罗伯特·弗罗斯特（Robert Frost）<sup>[9]</sup>的《摘苹果之后》（*After Apple-picking*）或《白尾黄蜂》（*The White-Tailed Hornet*），既是为了欣赏他的文字技巧，也为了理解他所要表达的内容（他的作品理解起来并不容易）。若把这两首诗歌浓缩成一两句话，提炼出“中心思想”，就错失了诗歌的真正含义。因此，阅读文学作品，尤其是诗歌，可以培养我们细致而深思的阅读感知能力，不仅仅是去欣赏文本字面所谓的“内容”，更是去欣赏文本真正要表达的意义。

这种仔细阅读文本的方式，对于以解释性为基本特征的事工有着明显的意义。麦克卢汉称书籍时代为“古滕堡银河”（*The Gutenberg Galaxy*）<sup>[10]</sup>，而他的学生尼尔·波兹曼（Neil Postman）则称之为“诠释时代”（*The Age of Exposition*）<sup>[11]</sup>。麦克卢汉以主流媒介的发明者来定义这一时代；波兹曼则根

[8] National Endowment for the Arts, *Reading at Risk: A Survey of Literary Reading in America*, Research Division Report #46. 报告链接地址：<https://www.arts.gov/impact/research/publications/reading-risk-survey-literary-reading-america>。——编者注

[9] 罗伯特·弗罗斯特（Robert Frost, 1874-1963）是20世纪最受尊敬的美国诗人之一。——编者注

[10] *The Gutenberg Galaxy* 是麦克卢汉在1962年出版的一本著作，书名中的“Galaxy”是一种隐喻，表示书籍和印刷文化创造了一种全新的世界观和思维方式。麦克卢汉在这本书中探讨了古腾堡印刷术如何彻底改变了人类的认知、文化和社会结构。——编者注

[11] “The Age of Exposition”是波兹曼在其著作《娱乐至死》（*Amusing Ourselves to Death*）中提到的一个概念，指的是一个以印刷文字为主的文化时代，即在印刷机发明后，书籍和文字成为传播信息、思考和学习的媒介的时代。——编者注

据这一主流媒介所催生出的文化活动来定义“诠释”——即对文本进行解释和论证。此种文化媒介（古滕堡的印刷术）催生了此种文化活动（文本阐释）。

在我偶尔听到有人引用弗罗斯特的诗句“好篱笆造出好邻家”<sup>[12]</sup>时，我会提醒他们，这句话并非弗罗斯特本人的观点，而是诗中叙事者邻居的观点。这是诗中仅有的两句被重复的句子之一，而另一句是：“有一点点，它大概是不喜欢墙。”<sup>[13]</sup>它不仅是诗的第一句，也代表着叙事者的立场。也就是说，我会通过文本本身来反驳他们对这首诗的解读。根据波兹曼的观点，这在文本、阐释和印刷的文化中，是一种司空见惯的行为。仔细阅读文本，反复思考其含义，并围绕其意义进行辩论，是这一特定文化中的活动。文本迫使那些有思考力的读者捍卫自己的解读，或者至少能为自己的解读提供合理的依据。在这种文化熏陶中成长起来的人，自然养成这种仔细阅读文本、讨论和辩论文本意义的习惯。

所有真正的基督教讲道都是诠释性的；每一篇合法讲道中的要点都应当源自文本本身。在得出神学性或应用性结论之前，每一篇讲道都当先为某个特定经文的解读提供合理的依据或辩护。然而，在一个缺少阅读文本，“浏览”书籍只为获取显性信息的文化中，释经活动消失了。

今天教会的讲台上，释经式讲道极其匮乏。很少有人在讲道中进行解释性论证；实际上，一些人甚至反对在讲道中进行解释性论证。我在新罕布什尔州牧会期间，曾经遇见一对夫妻，他们觉得我的讲道有问题，希望我可以改进。经过一番客气的寒暄之后，我询问他们不喜欢我讲道中的具体哪些内容。妻子说：“嗯，你的讲道太哲学化了。”这很令我吃惊。我不记得在自己的任何讲道中提到过什么哲学家，而且实际上我也没读过太多的哲学书。所以，我表示不太明白她所说的“太哲学化”是什么意思。她的丈夫随即解释道：“我们已经在 PCA（美国长老会）教会待了将近三十年，以前的所有牧师总是直接告诉我们应该做什么或者相信什么。而你总是试图通过圣经向我们展示应该做什么或者相信什么。”

对于这对夫妇来说，释经过程纯属浪费时间。显然，他们听道的方式就像逛超市，只是挑选自己喜欢或不喜欢的东西。他们只希望听到牧师的建议，然后自己作出同意与否的决定。他们并不关心圣经是怎么说的，至少在听道中不关心。我显然无法迎合他们的需求，因为无论是十九世纪的达布尼，还是当代的哈登·罗宾逊（Haddon Robinson）<sup>[14]</sup>、约瑟·皮帕（Joseph Pipa）<sup>[15]</sup>或柴培尔（Bryan Chappell）——和他们一样，我相信讲道的权威和释经密切相关。没有释

[12] “good fences make good neighbors”（“好篱笆造出好邻居”）出自弗罗斯特的诗作《修墙》（*Mending Wall*）。中文翻译引自梁实秋的译本。——编者注

[13] 原文：“Something there is that doesn't love a wall”。中文翻译引自梁实秋的译本。——编者注

[14] 哈登·罗宾逊（Haddon W. Robinson, 1931–2017）是美国福音派人士，“奥肯加杰出讲道教授、事工博士项目”高级主任，戈登—康威尔神学院前临时院长，工作神学项目创始主席。——编者注

[15] 约瑟·皮帕（Joseph Pipa）曾在加州威敏神学院担任高级研究主任和实用神学副教授，负责神学博士项目，并教授系统神学、历史神学和实用神学。从1998年1月1日起，皮帕博士成为格林维尔长老会神学院（Greenville Presbyterian Theological Seminary）的首任院长。——编者注

经，就没有权威。只有通过耐心地展示讲道的要点是如何从经文当中合理推导出来的，讲道才会成为神对其受造物的权威宣告。

然而，某些关于“释经式讲道”的抱怨也是合理的。一则，有些人讲道时会读一节经文，对其做一些评论，然后读另一节，再做一些评论，如此反复，直到读完所有经文。这种讲道并没有把经文作为一个整体来理解或传达。如果将每一节经文（由中世纪的抄写员随意编号而成的圣经经节，而其中一些抄写员甚至无法翻译他们所抄写的希腊文）当作独立的单元来处理的话，听众听到的讲道就不是一篇连贯的讲道，而是一堆支离破碎的片段。此外，也有一些人在讲道时，会把他们在研经过程中做的几乎所有的释经笔记都带到讲台上，然后将这些材料毫无条理地倾倒在台上，只是拼凑出一场杂乱无章的释经式讲座，而不是在呈现一篇真正统一的释经式讲道。

真正的释经式讲道避免了这两种错误。它会按照圣经自然的文学单元进行释经，而不是被中世纪抄写员随意编号的经节所限制。而且，它只提供必要的解释性论证或论据，以证明讲道的要点正当地源自圣经文本——仅此而已。威斯敏斯特神学院的溥伟恩（Vern Poythress）博士曾对此教导说：“给你的会众面包，而不是面包工厂。”一个习惯于阅读诗歌的文化，在释经上几乎不需要任何帮助，他们已经被训练得习

惯于仔细阅读文本——这已成为他们的第二天性，他们能够对作者的意思作出有理有据的判断。

诗歌也会训练人们对重要之事的敏感度。除非被自恋或毒品弄昏了头脑，诗人不会写一些无关紧要的东西——比如呼啦圈或《超级减肥王》（The Biggest Loser）<sup>[16]</sup>之类的。何必耗费创作诗歌般艰辛，而仅仅去评说那些不值一提的迂腐之事呢？相比之下，电视本质上是琐碎的——它要么以琐碎为直接内容，要么即便在极少数试图讨论重要议题的情况，也以肤浅的方式加以处理。试想一下，美国公共广播电视台（PBS）的《新闻一小时》（The NewsHour）做了一个十分钟的电视节目，然后称之为“深度报道”。我们大都心知肚明，一个重大的公共政策问题几乎不可能在十分钟内被界定或介绍清楚。只有电视上那种荒唐可笑的习惯性做法——将新闻事件“压缩”到15-20秒以内——才能让十分钟的讨论被称为“深度”。

因此，经常看电视的人往往对重要信息变得充耳不闻。他们很少注意到重要之事，因此，当重大事件出现时也不会留意到它。而圣经经常处理最为严肃的议题，其中几乎没有任何事是微不足道的。圣经讲述了两个亚当的故事，它们承载着深远的后果，而像弥尔顿<sup>[17]</sup>这样的诗人或许比任何人都更加敏锐地捕捉到了这些后果。那些经常看电视的牧

[16] 《超级减肥王》是美国的一档减肥真人秀节目。——编者注

[17] 约翰·弥尔顿（John Milton, 1608-1674），英国诗人、思想家。因其史诗《失乐园》和反对书报审查制的《论出版自由》而闻名于世。——编者注

师，最终会变得像他们所处的文化一样——一切都带有讽刺意味，什么都不再重要。对于这样的牧师，即使读到充满深刻意义或极具分量的圣经段落，他们也无法察觉到其中的深刻意义或感受到其中的分量。他们——就像自己所处的充满嚷闹、商业化、琐碎式的文化一样——对处于神的审判与恩典之间摇摆不定的人类生命的一切重要之事都充耳不闻。正如华兹华斯（Wordsworth）所说：“为此，为一切，我们已失谐；万物难动我心弦。”<sup>[18]</sup>

阅读诗歌的最后一个好处是，它能培养人的语言表达能力。讲道，就如诗歌一样，对听众而言，本质上属于听觉类事物。我们不是“看”讲道，而是“听”讲道。恰当运用口头语言，使沟通不仅得益于成熟而恰当的词汇，更得益于语调和节奏的变化——进入主要的子论点时，语速自然而适当地加快；阐述更重要的内容时，语速自然地适当减慢，甚至停顿。想要有意识地做到这些，需要许多的努力。当一个人长期接触那些口头表达能力强的人而塑造自己的语言表达时，便自然学会了。例如，要想读好一首诗，需要反复地读。我通常会在默读一首诗至少两三次之后，再读出声。在出声朗读时，我必须决定采用哪种语调、节奏和韵律将其读出来。一位娴熟的诗人会在写作过程中温柔而巧妙地引导读者，他智慧的用语对读者来说是“自然而然”的。

查尔斯·奥斯古德（Charles Osgood）的《作为恩典途径的诗歌》，由当初在1940年于普林斯顿神学院的“斯通讲座”（Stone Lectures）中的篇章构成。（斯通讲座意义非凡，比如，凯波尔著名的《加尔文主义讲座》最初就是在1898年的斯通讲座发表的。奥斯古德被邀请参加斯通讲座，足以说明他当时的声望之高。）在讲座中，他鼓励神学院学生要致力于成为终身的诗歌阅读者，他认为这会对他们的讲道带来不可估量的益处——而他讲的这番话，是在商业电视出现的15年之前，离电视取代阅读成为我们文化中的主流媒介大约还有三四十年。所以，奥斯古德在1940年就如此努力试图说服牧师们阅读诗歌，试想他今天还活着的话，在一个按照他那时的文化标准来看几乎是“文盲”的文化中，他岂不需要花费更大的精力来说服牧师们吗？也就是说，比起奥斯古德的时代，当代牧师更需要藉着阅读诗歌，来助益讲道。

不过，在这一点上尽管一些读者态度很客气，但他们其实并不服气。这个责任在我，而非奥斯古德——我在书中没有更多地讲述他的推理和论证。许多读者在某种程度上同意我的消极观点（即看电视不会培养出好牧师），但在积极观点（即对于牧师来说，很少有什么比成为终身的诗歌阅读者更为有益）的认同上却犹豫不决。不过，令我高兴的是，几位读者告诉我，他们已经在二手书店找到了奥斯古德的书，并且已经开始阅读了。

[18] “For this, for everything, we are out of tune; It moves us not.” 出自英国湖畔诗人华兹华斯的诗作《我们太沉湎于俗世》（*The World Is Too Much With Us*）。——编者注

## 强尼不会写作

我的第二个重要论点是，强尼写作能力的缺失对于他的讲道也产生了负面的影响。我们的文化不再是一个重视写作的文化。今天去问一个大学生，他在高中时写过多少篇“作文”，他可能会像看待一位希腊语教授那样地盯着你。他甚至不知道“作文”一词是什么，除非它指的是音乐创作。<sup>[19]</sup>但我已故的父亲曾告诉我，在他上高中时，除数学外，每门课每周都要有写作。在我的这一代人中，也要写作，尽管不像我父亲那样频繁。在大学四年和神学院的三年里，我每周都会给父母写一封信（他们每周都会回信）。七年来，我每周都必须回顾上周的情况，评估发生了哪些重要的事情（如果有的话），然后决定如何安排这些事情的描述顺序——我在写作。我在做每个作者都会做的决定——该留下什么，该省略什么，以及哪些该放在哪个位置。在这一过程中，就像我的父亲以前所做的那样，我无意中培养了一个思维缜密的作者当有的文字敏感度，而这种敏感度对那些通过手机与“朋友和家人”沟通的人来说是完全丧失的。

显然，讲道也是一种写作。牧师问的问题和任何作者问的问题都一样：这个要留下吗？那个该省略吗？如果留下这三点，我应该按照什么顺序来排列？理由是什么？可是，对于今天的许多牧师来说，他们唯一的写作时间就是在预备讲章的时候，因此他们在这一实践上，远不如他们的前辈

熟练。他们的讲道缺乏达布尼所说的“秩序”——前一论点未必在为后面的论点作铺垫；应该留下的内容被省略掉了，不该出现的内容却被留下了。

## 结语

《为什么强尼不会讲道》这本书更深入地探讨了这些问题，还处理了其他一些问题，在最后一章讨论了如何改善的建议。如果我的声音在当代教会评论家的合唱中有所贡献的话，则是因为我从媒介生态学的视角来审视这个问题。根据这一视角，当强尼的阅读能力和写作能力下降时，他的讲道能力也必然会下降。而且，随着电子技术的广泛普及，这一问题会变得更加严重，因为这些技术培养了浏览而非阅读的习惯，以及因使用即时聊天工具而养成了输出不完整句子的习惯。除非个体作出反文化的选择，培养良好讲道所必须的敏感度，否则问题将会继续恶化。❖

## 作者简介

大卫·戈登（T. David Gordon）博士是格罗夫城市学院（Grove City College）宗教与希腊语的退休教授。他曾为多本书籍和学习圣经作出贡献，且在各种期刊和学术杂志上发表过书评和文章。他的著作包括《应许、律法、信心：加拉太书中约的历史推理》（*Promise, Law, Faith: Covenant-Historical Reasoning in Galatians*）。

[19] Composition，在英文中同时有写作和作曲的意思。——译者注

# 徐光启的“天学”何以“补儒”？

## ——试分析徐光启是否在推动“天学”中牺牲了福音核心教义

文 / 始明

### 前言

明万历四十年（1612年），时任翰林院检讨的徐光启在《泰西水法序》一文中说：“余谓其教（天主教）必可以补儒易佛……”<sup>[1]</sup>四年后，在回应礼部侍郎沈灌对天主教的控告时，徐光启在护教文章《辩学章疏》中再一次提出“补儒易佛”的主张：“诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。”

徐光启是南直隶松江府上海县人，嘉靖四十一年（1562年）出生于今上海市黄浦区乔家路。少年时在龙华寺读书，万历九年（19岁）于金山卫中秀才，万历二十一年（31岁）赴广东韶州任教并认识了耶稣会传教士郭居静（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640），后于万历二十八年（38岁）赴南京拜见恩师焦竑，同时认识了耶稣会传教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610），三年后受洗加入天主教会。万历三十二年（42岁）中进

士后，开始仕途生涯，主要在翰林院任职。在此期间，徐光启积极与利玛窦合作翻译西方科学著作，如《几何原本》等，在儒学、西学、天文、数学、水利、农学、军事方面均有建树，官至礼部尚书兼文渊阁大学士。

徐光启是中国历史上影响力最大、官位最高的天主教徒，被誉为中国天主教“圣教三柱石”<sup>[2]</sup>之首。他除了引进科学著作，同时也是一位基督教（天主教）的护教学者，希望以“修身事天”的基督教信仰匡救时弊，挽回世道人心，“补儒易佛”，改良中华文化。

“补儒”一说并非徐光启首创，而是由带领他进入天主教的老师利玛窦以及其他晚明耶稣会传教士最早提出，后者一直尝试从儒学入手向中国人民传递和教导天主教教义。利玛窦于万历十年（1582年）来华，他接受了韶州太守瞿太素的劝告，开始穿儒服、学儒学，以儒学为传教媒介，并制定了“合儒”与“补儒”的传教方针。“合儒”的意

[1] 《泰西水法》是传入中国的第一部介绍西方农田水利技术的著作。该书由意大利耶稣会传教士熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575-1620)口述，徐光启译为汉语。首次出版于1612年，徐光启为该书作序一篇。——编者注  
[2] “圣教三柱石”是指明朝时天主教耶稣会传教士利玛窦在中国传教其间所吸纳的第一代基督徒里最有成就的三个人，他们是徐光启、李之藻和杨廷筠。——编者注

思是指，从儒家经典中找出与天主教教义相似的内容与观念，然后重新加以诠释，赋予天主教涵义，以证天主教和儒学互相契合，古已有之。例如，利玛窦在《天主实义》中援引诗经“维此文王，小心翼翼，昭事上帝”，并得出结论：“吾天主，乃古经书所称上帝也。”<sup>[3]</sup>而“补儒”则是试图改造儒学。利玛窦认为，汉代以后的儒家，尤其是宋明理学，泯灭了先秦儒学“事天”的真意，因此需要天主教来纠正和补充。正是基于这两个原因，利玛窦强调天主教能补儒教之不足，进而达到“超儒”的地步。<sup>[4]</sup>

“补儒”之说对以儒家传统为主流思潮的中华文化而言非常大胆。虽然比徐光启更激烈反对儒学传统的大有人在，例如李贽、王夫之等，但徐光启的特别之处在于，他有一个更加广阔的儒学批判背景——来自西方文化的基督教神学。<sup>[5]</sup>这就把中国主流文化置于世界舞台，与西方文化进行了一次碰撞和交会。

然而，圣经却指出：“光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光倒爱黑暗，定他们的罪就是在此。”（约 3:19）耶稣也教导门徒说：“你们若属世界，世界必爱属自己的；只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。”（约 15:19）以及：“你们不要想，我来是叫地上太平；我来并

不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”（太 10:34）这些经文都直接阐明，福音异于地上一切人本的宗教和哲学，并且必然带来冲突。或许徐光启承认这些冲突，但却为了达成传教的目的而隐瞒这些冲突，以期用“补儒”的名义扩大基督教的影响力；或许更糟糕，徐光启本人所相信的就是一个已经“儒教化”了的基督教，因此失去了耶稣所宣告的、与地上文化冲突和对立的锋芒。

本文将透过研究徐光启的两篇护教文献——“福音单张”“造物主垂像略说”<sup>[6]</sup>及主张“补儒”的《辩学疏稿》<sup>[7]</sup>，探讨徐光启的信仰是否符合新教福音派所关注的福音核心教义，以及他的“补儒”究竟是他信仰的外衣（传教手段）还是本质。本文将依据新教福音派在传福音中的几个关注点：神、人、基督、回应，<sup>[8]</sup>来分析徐光启的福音宣讲：1) 是否与福音派所期待的一致？2) 不一致的原因是因为天主教的官方教义本就与新教福音派不同，还是因为徐光启本人的接收和诠释？3) 这与徐光启在“补儒”说中的论述有何不同？

## 神论：公义的创造主和审判者

在《福音真义》一书中，作者纪格睿强调：“有一些关于神的基本真理是人必须了解

[3] 利玛窦，〈天主实义〉，收录于《明末清初耶稣会思想文献汇编》第一卷第二册，郑安德编辑（北京：北京大学出版社，2003）。

[4] 参：龚道运，〈儒学和天主教在明清的接触和会通〉，《世界宗教研究》，1996年01期。

[5] 参：李天纲，〈“补儒易佛”：徐光启的比较宗教观〉，《上海社会科学院学术季刊》，1990年03期，128-33。

[6] 徐光启，〈造物主垂像略说〉，收录于《徐光启诗文集》，朱维铮、李天纲主编（上海：上海古籍出版社，2020），380-85。

[7] 徐光启，〈辩学疏稿〉，收录于《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷第二十五册，郑安德编辑（北京：北京大学出版社，2003）。

[8] 参：纪格睿，《福音真义》，王悦译（华盛顿：九标志中文事工，2010）。

的……神是创造主；祂是圣洁公义的。”<sup>[9]</sup>这两点在关于神的本质及属性的诸多教义中尤为重要，因为它们与救恩论密切相关：神是创造主，所以祂对自己所创造的人类有主权，任何藐视和忽视祂的人，都会在祂作为审判之主降临的时候被定罪，并永远地受刑罚。

比较文学教授刘耕华的研究表明，在传教士的视野中，儒家经典的“天命”与圣经中的“神”等同，“西周（当然更包括夏商）时代对神的存在仍是坚信不疑的”。<sup>[10]</sup>并且这一“天命”在《周礼》中带有强烈的意志化、德性化和人格化色彩。但随着儒家思想的发展和变迁，到战国时期的孟子之后，“天命”逐渐演变成冥冥中的一种变数，不可知也无法知，没有倾向性和方向性。《论语》中的“畏天命”本质上并不是敬畏一个人格化的超自然创造者，而是敬畏自己的道德责任和社会责任。<sup>[11]</sup>通过利玛窦等耶稣会宣教士的重新诠释，才试图把天理、天道、天命、运数等概念重新指向一个具有人格意志的“神”。然而，儒家学说中没有“终末审判”的概念，儒家更看重今生的审判，即“青史留名”或是“遗臭万年”，因为违背“天命”更多是违反社会、宗族或是王家的道德责任。基督教神学中有一位人格化的神，或许在儒家溯源中可以发现些许影子；但终末的公义审判

若没有佛家的补充，对中国人来说是陌生和带有异域色彩的。

在《造物主垂像略说》一文中，徐光启从一开始就称上帝为“造物主”：“造物主者，西国所称‘陡斯’<sup>[12]</sup>，此中译为‘天主’，是当初生天、生地、生神、生人、生物的一个大主宰。”随后，他进一步论述上帝创造的几个层面：天（日月星辰、天堂）、地（山川人物、地狱）、神（即“奉事天主，听候使令，守护人类，扶植万物”的天神，但其中有一部分堕落成了“邪魔恶鬼”），以及人类。

关于神圣洁、公义的审判，《造物主垂像略说》是这样论述的：“且看古今善人为善，恶人为恶，世间何曾报得他尽。若非死后天主报他，岂不枉了善人，便宜了恶人？所以说天堂地狱不是虚无玄远的。今虽不见，待我们见时又翻悔不转了。”与佛教的“地狱”缺乏一种客观的审判标准不同，徐光启指出，“古时天主降下‘十诫’来使人遵守，使人不被这‘三仇’<sup>[13]</sup>引诱去。若人真能守定‘十诫’，无所干犯者，必定不被‘三仇’引去，必定可升天堂，免坠地狱也。”徐光启用十诫作为神审判时圣洁、公义的判断标准，这和天主教教义中十诫的特殊地位一致。<sup>[14]</sup>而在《辩学疏稿》中，徐光启用“赏善罚恶之理”简单地概括了神的公义及审

[9] 纪格睿，《福音真义》，33。

[10] 刘耕华，《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》（北京：北京大学出版社，2005），167。

[11] 刘耕华，《诠释的圆环》，173。

[12] 陡斯（拉丁语：Deus），中文音译为德乌斯。它最初用来尊称主神朱庇特，后来被采纳用为上帝。——编者注

[13] 徐光启所说的“三仇”是指肉体、世界、魔鬼，后文中也作了解释。——编者注

[14] 天主教梵二公告，即梵蒂冈第二届大公会议（1962.10-1965.12）文件宣称：“主教们……从主的手里，接受训导万民及向一切受造物宣讲福音的使命，为使众人因信德、圣洗及遵守诫命而得救。”

判。当然,这是因为从总体来说,《辩学疏稿》更多的篇幅花在了学习西学的方法之上,而非专注于天主教教义本身的呈现和探讨。

在堪称“福音单张”的《造物主垂像略说》中,徐光启花费了将近一半的篇幅阐述作为创造者的“天主”,但却在“天主”的公义、圣洁和审判上所费笔墨不多。这可能是因为徐光启刻意要和利玛窦所强调的“天主即儒家上帝”保持一致。在创造方面,天主教的学说并没有和儒家有太大冲突。然而,将上帝的公义和审判用“十诫”和“天堂地狱”等说法笼统带过时,虽然没有对儒家文化造成太大冒犯,但很容易误导读者用佛教的“天堂地狱”观,去替代基督教所强调的基督第二次降临,及具有人格的上帝的终极性审判。这种为了避免冒犯而“点到即止”的教义表述,很容易为混合主义(syncretism)创造空间。

## 人论：普遍犯罪和永恒刑罚

纪格睿在《福音真义》中认为：“耶稣基督的福音里充满了绊脚的石头，这是其中最大的一块。对那些固执地认为自己是对的、自足的人来说，人类根本上是有罪的、悖逆的，这一说法不仅难以置信，简直让人厌恶。”<sup>[15]</sup>福音派基督徒相信：第一，罪是对神的悖逆和冒犯，而不只是“做得不够好”；第二，每一个人都犯了罪，没有例外，君王也是罪人，“没有义人，连一个也没有”（罗

3:10）；第三，神对罪有主动的审判，罪人的结局就是身体和灵魂永远受痛苦。

而这三个要点都与儒家的普遍教训截然相反。儒家相信“人性本善”，自从孩童蒙学起这一观点就深入人心，因此“罪恶”不是人类的一个先天问题，而是糟糕的后天社会、环境和缺乏道德教化的结果。正因如此，孔子在《论语》中多处表述：当“天命”的道德体系未能正常运作的时候，“君子”就要回应天命、担负天命，因而产生对自己和对全社会的道德责任感。<sup>[16]</sup>孟子则更进一步地强调，“仁、义、礼、智、信”等道德实践标准内在于人的本性当中，君子确立自己的使命依据正是在此。因此，世上不但有义人（君子），而且义人应当成为全社会的表率：存养心性、修身行法、恪守天命。并且，这一表率性在天子（君王）身上理当达到最完美的体现：内圣而外王<sup>[17]</sup>（出自《庄子·天下篇》）。儒家相信，这应当是每一个君王的追求和宿命，而当君王没有做到的时候，“天”就会发怒，以至于君王要下“罪己诏”。因此，基督教所相信的君王、大儒、君子或贤者在本质上是与“天”为敌、悖逆，并且无论怎么努力都必定逃脱不了永恒刑罚的真理，在本质上与儒家观念为敌。明末杭州士子许大受的反教檄文《圣朝佐辟》主要就从两个方面来批评基督教的罪论：一，世人普遍犯罪说明上帝的创造不完美；二，因为一点小罪就受到永恒刑罚，说明上帝的审判不公正。

[15] 纪格睿，《福音真义》，44。

[16] 刘耕华，《诠释的圆环》，173。

[17] “内圣外王”是儒家关于人格理想与实现王道政治的核心思想，“内圣”主要指的是“圣贤人格”，“外王”主要指的是“王者之政”。——编者注

徐光启在《造物主垂像略说》中，从三个方面论述了人类的“普遍堕落”和“永恒刑罚”。首先，天主创造的最初目的是让人永远居于天国，与天主同享真正福乐。然而天使长“露际弗尔”（即路西法）的骄傲堕落导致其“哄诱”人，使人作恶。其次，人如果“不识认天主，不能力戒恶道”，才会（“便要”）被撒但“哄诱了去，做许多恶事，死后便与它同在地狱受苦也”。第三，因此世上有三件事情——“肉体、世界、魔鬼”——哄诱人犯罪，他称之为“三仇”。因此对人类而言，“为恶最易，为善最难也。”

虽然这样的论述仍然不为儒家所接受，但相较于纪格睿明确、清晰的论述已经柔和了许多。不难发现，徐光启论述的这三个方面以一种巧妙的方式“绕过”了纪格睿所说“最大的绊脚石”。首先，罪不再是人性内在的邪恶，而是外因“哄诱”的结果，这外因包括了“三仇”。徐光启丝毫没有提到人内在的、本性所发动的对天主的悖逆。其次，正因如此，他也没有明确地给出保罗所说的“世人都犯了罪”（罗 3:23）这样的直接结论，他的用词更给人这样一种错觉：有一种人（“圣贤”或“君子”）有可能会认识天主、不被哄诱，并且不用受永恒刑罚。

徐光启这种柔性的、不明确的，甚至给人今生便可“成圣”盼望的表达，和耶稣会传教士处理原罪论与儒家性善论之间冲突的进路不无关系。耶稣会传教士、徐光启的老师利玛窦接受了“人之初，性本善”的说法，

只是对利玛窦来说，“人之初”的“初”是指亚当夏娃在伊甸园里（而儒家则是指人出生时），他在《天主实义》这本明末天主教的系统神学教科书中指出，人“生而带疵……虽然性体自善，不能因恶而灭，所以凡有发奋、迁善，转念可成，天主亦必佑之。但民善性既减，又习乎丑，所以易溺于恶，难建于善耳”。利玛窦用“易”和“难”替代了传统基督教所说的“必”和“不能”，这使“天学”更容易被儒家接受，降低了“绊脚”的可能性；然而也容易被误解为“天学”只是提高了“内圣外王”的难度，而不是抹杀了“内圣外王”的可能性。

## 基督论：替代性救赎和复活

在《福音真义》一书中，纪格睿说：“代赎的教义可能是基督教福音信息里最被世人恨恶的部分。人们想到耶稣为其他人的罪受罚就厌恶至极。……然而，丢弃代赎就是挖走了福音的核心。”<sup>[18]</sup>使徒们在书信中反复论述代赎的教义，例如，保罗在加拉太书 3:13 说：“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”；彼得在彼得前书 3:18 说：“基督也曾一次为罪受苦，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前。”不仅如此，基督的复活表明了祂真是永活的神，这使得祂的代受刑罚不仅在当时有效，而且今天仍然有效；不仅能救赎一个罪人，而且能赎出多个罪人：“因此无人可以计数的群众，通过祂得到了神的宽恕，与神和好。”（《海德堡要理问答》第 17 问释义）

[18] 纪格睿，《福音真义》，64。

替代受刑和复活的概念对儒家来说是完全陌生的。儒家文化中根本没有替代受刑的概念，而是秉承“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物”的思想，其本质上是一种自救、自强的文化。“君子”或“圣贤”对罪的补救方法就是“自强不息”、“厚德载物”。中国士子认为，耶稣与佛陀、老子、孔子甚至玉皇大帝是同类，乃人间圣贤之一。因此，要让儒家弟子理解基督教的“神人二性”的基督（基督的身位）和祂的代赎（基督的工作），是一项艰巨的工作，遑论让他们接受！

对于基督的代赎，徐光启在《辩学疏稿》中用“天主拯救之恩”一笔带过，然而在《造物主垂像略说》中这样论述了基督的身位和工作：

天主自家降生为人，传授大道，把自家身子赎了天下万世人的罪过，然后人得升于天堂，其改恶为善，免于地狱都不难。……降生为人，三十三年在世，亲传经典，拣选宗徒十二人，显出许多圣迹，都在天主经典上，一时说不尽。及至后来功愿圆满，白日升于天堂。

“天主自家降生为人”一说表明了基督的神性，“把自家身子赎了天下万世人的罪过”解释了基督代受刑罚的意义所在：赎人之罪。然而，这样的描述非常模糊，并没有交代为何要赎、从哪里赎和怎样赎。不难注意到，在徐光启的基督论呈现中，他并没有以一种我们所熟识的救恩论逻辑解释基督的

代受刑罚，即《使徒信经》所说：“在本丢彼拉多手下受难，被钉于十字架，受死，埋葬；降在阴间；第三天从死里复活。”根据上述引文，耶稣更像是天主成了圣贤，传讲教导“天学”，而后白日飞升、位列天班。这样的一位“耶稣”怎么能解决人在上帝面前犯罪乃至称义的问题呢？

虽然天主教也使用“赎罪”这样的词汇，但其背后的意义却与新教所理解的大相径庭。当一个天主教徒讲到赎罪的时候，他更多地不是说基督在十字架上成就了什么，而是说自己做了什么：认罪、忏悔、付出善行、诵经等等。例如《天主教教理》说：“圣洗在给予基督恩宠的生命时，把原罪涤除，使人重新归向天主。”<sup>[19]</sup>因此，徐光启在“赎罪”或“替代性救赎”上的含糊其辞，并没有大大地偏离天主教教义。然而对《使徒信经》中所说受难和复活的忽视，则可能是受到利玛窦的影响。利玛窦认为，对于尊重正统的中国人来讲，“如果很快地提到耶稣，那就有可能使中国人感到惊讶和为难。”为此，他在《天主实义》和《天主实录》中，都只是在结尾部分简单地叙述了耶稣的生平事迹，而回避了耶稣的受难。这一问题在其他天主教传道团体对利玛窦的批评中成为了焦点。例如，方济各宣教士利安当（Antonio de Santa Maria Caballero, 1602–1669）在著作中谴责利玛窦，指责他对耶稣耻辱性的受难只字不提。<sup>[20]</sup>多明我会（又译“道明会”，Dominican Order）宣教士闵明我（Domingo Navarrete, 1618–1689）为此在信中嘲讽地

[19] 《天主教教理》（Catechism of the Catholic Church），卷一〈信仰的宣认〉，第二部分，第一章，第一条，405。

[20] 参：柯毅霖，《晚明基督论》（成都：四川人民出版社，1999），97。

说：“向中国人隐瞒起来的应该是耶稣会士的科学方法，而不是耶稣在十字架上的受难。……我不是说他们不宣扬受难的基督，而是说他们很晚才展示祂。”<sup>[21]</sup>

徐光启在基督论上的模糊和隐晦应是受到了利玛窦的影响，目的是为了避开让耶稣作为罪犯受死以及复活等儒家难以理解的教义，成为推广“补儒”的拦阻。但这并不是说徐光启对基督的受难一无所知。在礼部捉拿天主教徒，并发布安民告示说西教士“又曰被恶官将十字枷钉死，是胡之以罪死者耳。焉有罪胡而可名天主教者乎？”<sup>[22]</sup>后，徐光启为了反驳这一告示而写下《辩学章疏》并勇敢宣称：“臣尝与诸陪臣讲究道理，书多刊刻。则信向之者臣也。”<sup>[23]</sup>

因此，可以得出的结论是，徐光启在福音呈现中对基督的代赎一笔带过，对基督的受难和复活只字未提，是基于两个原因。其一，天主教在代赎教义上的模糊和混乱；其二，利玛窦的传教策略。然而，利玛窦的好意并没有达成其目的，隐瞒或躲闪也未能让反教者错过这一上好的攻击对象。

## 回应：悔改与信心

纵览新约，无论是耶稣还是使徒都不断地向人们发出邀请。耶稣呼召祂的听众说：“你

们当悔改，信福音。”（可 1:15）彼得在讲道的结尾呼吁：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗。”（徒 2:38）保罗解释自己的工作目的是：“证明当向神悔改，信靠我主耶稣基督。”（徒 20:21）对此，纪格睿总结说：“基督徒就是离弃自己的罪，信靠主耶稣基督的人，也唯独依靠主耶稣基督救他脱离罪以及将来审判的人。”<sup>[24]</sup>

天主教由于代赎教义的模糊和缺乏，在“信心”的表达上也是模糊不清的。天主教相信恩典通过人（神职人员、圣徒）和圣礼而赐下，对于接受恩典的人来说，他不需要作出任何回应，不需要付出悔改和信心。他们认为，神藉着洗礼所赐下的恩典是不能用自己的功劳去换取的，但是神在其人生的其他层面或时候所赐下的恩典则需要信徒用功绩去换取。《天主教教理》这样说：“我们能为我们自己并为他人赚得为成圣、为增加恩宠和爱德，一如为得到永生有用的恩宠。”<sup>[25]</sup>这样的天主教教导也反映在徐光启的福音呈现中。徐光启在《造物主垂像略说》中这样阐述听众应当作出的回应：

今世当守十诫，为善去恶。虽曾犯有过失，如今闻了耶稣的圣教，从了耶稣的遗言，诵了耶稣的经典，却把从前的罪过悉祈天主赦免。立意赦免之后，必常守十诫，遵行不犯。命终之后，其灵魂必得升天堂，不坠地狱

[21] 柯毅霖，《晚明基督论》，99。

[22] 译：“他又说（耶稣）被恶官用十字架刑具钉死，这是作为罪人被处死的。哪有罪人被处死还能称为天主的呢？”——编者注

[23] 译：“我曾经与那些外国传教士们一起探讨研究教义，相关的书籍大多已经刊印出版。那么，相信并倾向于这些教义的人就是我。”——编者注

[24] 纪格睿，《福音真义》，71。

[25] 《天主教教理》，卷三〈在基督内的生活〉，第一部分，第三章，第二条，2010。

也。……只要真，天主自然赦罪赐福。……为善去恶都要遵依了十诫，从自己身心上实实在做出来方是；……改过悔罪，都要将自从来过失，真心实意痛悔力除，后来不敢再犯方是。

这段引文均没有提到信心（因为缺乏信心所指向的对象），而是强调行为，这种强调与儒家的自救、自强、道德责任不谋而合。佛家重视“诵经赎罪”，而许多儒士则对此不屑一顾，这样徐光启对行善、遵守十诫和道德提升的强调便与儒家的主张不谋而合了。

## 结论

徐光启并不像上海徐光启纪念馆解说文字里所写的那样，仅仅是一位“明代著名科学家和‘西学东传’的主要代表人物之一”。他也不是1906年黄节撰写的《徐光启传》中所认为的那样“盖阳尊其教而阴取象数之学，以为己用”，“从事西学，思窥其象数之学以救汉宋以来空言论学之失”。他的福音呈现甚至也不像法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet, 1921-2018）的描述：“十七世纪的中国基督徒，在他们的著作中从来没有提及耶稣，而只是对上帝表示尊敬。”《造物主垂像略说》作为徐光启的福音呈现，不仅表明徐光启的信仰符合耶稣会宣教士们一直在传讲的“福音信息”，而且也符合天主教的教义。然而，与今天的福音派所使用的更清晰的福音论述相比，徐光启的福音呈现在人的普遍堕落、基督的身位和工作上，有着无法忽视的弱化、模糊甚至缺失，上文已经论证了这

并不是徐光启的信仰缺失，而是天主教教义本身的模糊及耶稣会士的宣教策略所致。✦

## 参考文献

徐光启。《造物主垂像略说》。收录于《徐光启诗文集》，朱维铮、李天纲主编，380-85。上海：上海古籍出版社，2020。

徐光启。《辩学疏稿》。收录于《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷第二十五册，郑安德编辑。北京：北京大学出版社，2003。

陈典松。〈浅论利玛窦“补儒”〉。《孔子研究》，1993年02期，81-87。

陈义海。〈万里东来来相印证——《天儒印》研究〉。《上海师范大学学报》哲学社会科学版，2001年01期，61-66。

杜小安。《基督教与中国文化的融合》。北京：中华书局，2010。

龚道运。〈儒学和天主教在明清的接触和会通〉。《世界宗教研究》，1996年01期。

纪格睿。《福音真义》。王悦译。华盛顿：九标志中文事工，2010。

柯毅霖。《晚明基督论》。成都：四川人民出版社，1999。

利玛窦。〈天主实义〉，收录于《明末清初耶稣会思想文献汇编》第一卷，郑安德编辑。北京：北京大学出版社，2003。

李兰芬。〈与“神学”相遇的儒家选择——以徐光启译、著为例〉。《广西大学学报》哲学社会科学版, 36 (2014), 17-23。

李天纲。〈“补儒易佛”：徐光启的比较宗教观〉。《上海社会科学院学术季刊》，1990年03期, 128-33。

李天纲。《徐光启佚文〈造物主垂像略说〉》。《明清之际中国和西方国家的文化交流——中国中外关系史学会第六次学术讨论会论文集》，1997, 67-78。

李天纲。〈徐光启学传〉。《上海文化》，2015年02期, 84-96。

刘耕华。《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》。北京：北京大学出版社, 2005。

刘晶晶。〈天主教之“补儒易佛”——张星曜个案研究〉。《宗教对话与和谐社会（第三辑）——第三届“宗教对话与和谐社会”学术研讨会论文集》，2011, 247-63。

孟德卫。《奇异的国度：耶稣会适应政策及汉学的起源》。陈怡译。郑州：大象出版社, 2010。

牟宗三。《中国哲学的特质》。长春：吉林出版集团, 2010。

孙尚扬。《基督教与明末儒学》。北京：东方出版社, 1994。

徐真瑛。《徐光启的天教补儒思想》，*Lingua Cultura*, Vol.6 No.1 Mei, 2012, 108-16。

严锡禹。〈中国神学三人行——严锡禹：“补儒易佛”〉。《天风》，2017。

姚兴富。《耶儒对话与融合：〈教会新报〉(1868-1874)研究》。北京：宗教文化出版社, 2005。

张西平。〈论明清间天学的“合儒”与“补儒”〉。《传统文化与现代化》，1998年05期, 80-86。

张晓林。《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》。上海：学林出版社, 2005。

# 麦都思与《委办本》圣经

文 / 乔天

## 引言

18世纪中后期，大不列颠王国因工业革命带来经济飞速发展，凭借其强大的海军势力向外殖民扩张，成为有“日不落帝国”之称的世界强国。这段时间也见证了英国新教宣教事业的起始和发展。1792年，“宣教之父”威廉·克里发表了小册子《基督徒向异教徒传福音的责任及方法之探讨》，吹响了现代宣教的号角。次年，克里就携带家人前往印度，在那里一呆就是41年，从未回过英国。

伦敦会(London Missionary Society)于1795年成立，新教根深蒂固的视圣经为信仰和教义之终极权威的信念，使其将圣经翻译成外邦语言列为首要任务。1800年建立的高士坡学院(Gosport Academy)是伦敦会的宣教士培训中心，后来成为该差会的神学院，在神学和语言上装备未来的宣教士，为宣教工场输送工人。

伦敦会成立伊始，就对拥有世界三分之一人口的中国非常感兴趣，将其列为首要的宣教工场之一。但是，那时英国没有汉学研究，对这个历史悠久的古老国家一无所知，甚至有人怀疑根本不可能将圣经翻译成中文。其后在大英博物馆发现了法国耶稣会来华教士白日陞<sup>[1]</sup>翻译的部分新约手稿，这方面的疑虑被完全打消<sup>[2]</sup>，向中国传教的事工正式摆上伦敦会的工作日程，而翻译中文圣经毫无例外地成为首要任务。<sup>[3]</sup>

1807年9月初，伦敦会遣派的宣教士马礼逊(Robert Morrison, 1782-1834)在海上颠簸了8个多月，取道纽约，抵达中国广东，成为历史上第一个来华的新教宣教士。马礼逊来华之前曾经跟一个在伦敦的广东人学习中文，来华后更是努力学习，并着手开始圣经翻译。当时的清政府闭关锁国，外国人不许在中国传教，甚至不能学习中文，马礼逊只能在暗中进行这些活动。1813年，马礼

[1] 白日陞(Jean Basset, 1662-1707)是法国耶稣会的宣教士，自1689年在中国西南传教，直至去世。  
[2] 蔡锦图，〈白日陞的中文圣经抄本及其对新教中文译经的影响〉，《华神期刊》35(2008):50-77。白日陞的中文圣经翻译从1702年开始。  
[3] Christopher A. Daily, *Robert Morrison and the Protestant Plan for China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013), 90.

逊在高士坡学院的校友米怜受伦敦会的派遣，来华协助宣教工作，这时中文新约的翻译已经完成。<sup>[4]</sup>米怜一边学中文，一边参加译经，同时还兼顾着福音布道工作。1823年，第一部在中国土地上翻译的中国圣经《神天圣书》正式出版。

《神天圣书》的出版固然有其历史意义，但是翻译质量却不属上乘。马礼逊本人对这部圣经的翻译如此评价：“请允许我指出，这部呈现于世人的译作并非完美。有些句子晦涩，有些句子能译得更好，这对每个外国译者都在所难免；圣经翻译更是如此，因为不能释译（paraphrase）。认识我的人都知道我诚心可鉴，已尽己力。”<sup>[5]</sup>马礼逊曾表示想让同在东印度公司担任翻译的儿子马儒翰（John Morrison, 1814-1843）参与圣经修订的工作，但在他有生之年，这一愿望未能达成。一部文字优美、具有文学价值的中文圣经是由以麦都思为代表的第二代宣教士译者负责完成的。

## 麦都思投入宣教工作

麦都思（Walter H. Medhurst）1796年4月29日在伦敦出生，大约14岁时，他随父母搬到格罗斯特（Gloucester）。少年时代，他贪玩不羁，不认识神，也无敬畏之心。他的兄长是海军中校，在一个偶然的时机，信步进了一间教堂，听到的福音使他扎心。当晚他给麦都思写信，劝他信主。兄长情真意切

的劝说打动了麦都思，一个星期天晚上，他去教堂，牧师正在讲道，经文是撒迦利亚书32：“这不是从火中抽出来的一根柴吗？”他深受触动。此后，在他与神同行的岁月中，他一直认为，那是他真正蒙恩得救的时刻。刚信主的时候他就热心传福音，星期天还在教会教习日学。那时他也在一个名叫伍德（Wood）的印刷工那里学艺，希望能掌握得以谋生的一技之长。马礼逊和米怜从马六甲的来信深深打动了，在他心中播下宣教的种子，他渴望有一天能像他们那样，将福音带给远方的华人。20岁那年，伦敦会在马六甲的宣教站需要一名印刷工的广告吸引了他的注意力，经过所在教会牧师的推荐，伦敦会接受了他的申请。就这样，麦都思开始了长达40年的宣教生涯。

1817年6月的一天，麦都思携妻与幼子抵达东南亚的商业港口马六甲。他是继马礼逊和米怜之后，伦敦会派来的第三位对华宣教工人。这次他应聘来到马六甲，带着印刷设备，主要任务是协助米怜管理伦敦会在此的印刷所事务。米怜此时担任英华书院<sup>[6]</sup>的校长，此外还与马礼逊一起翻译圣经和福音手册，编辑杂志，工作十分繁忙。他非常欢迎麦都思来助他一臂之力。他对这位初来乍到、内心火热的新同工如此评价：“麦都思先生开始学习中文，他以谦虚好学的品格赢得大家的尊重和喜爱，使人乐意尽力帮助他；他孜孜不倦、热忱不辍，（我们）相信

[4] 圣经学者普遍认为，马礼逊的圣经翻译深受耶稣会教士白日陞译本的影响，一些主要词汇都沿用了白日陞的翻译，如神（God），洗（baptism），信（faith），耶稣（Jesus），使徒（apostle），先知（prophet），复活（resurrection），福音（gospel）等等。白日陞只翻译了部分新约，知道的人很少。但是一个世纪之后，白日陞的翻译手抄本被新教宣教士发现采用，一直沿用下来，这些词汇已经成为中文基督教教义的核心部分。

[5] Morrison's Letter to London Missionary Society, dated Jan. 11, 1814.

[6] 英华书院（Anglo-Chinese College）1818年由马礼逊（Robert Morrison）和米怜（William Milne）创办，旨在为宣教士提供中文和中国文化的培训，同时向华人传福音。

他的中文水平会进步很快，在不久的将来能成为宣教的得力助手。”<sup>[7]</sup>

麦都思马上就开始熟悉环境，投身工作。他抵达马六甲仅1个月，米怜就因身体原因前往广州。临行前，他把印刷所和学校以及宣教的一切事宜都交给麦都思负责。麦都思天赋异秉，勤奋好学，很有语言天分，很快就掌握了中文，并开始撰写中文福音文章。鉴于当地有不少中国人从沿海地区来此经商和打工，他不仅学会了马来语与荷兰文，还能说流利的福建话和广东话。他经常走上街头，分发福音单张，并且用地方话向路人传福音。因为他是以前印刷工的身份受派来马六甲的，因此他迥异于前辈马礼逊和米怜，没有在高士坡学院接受正规的神学训练。他童年接受的教育有限，只在伦敦的圣保罗学校念过书，被派遣来马六甲之前，在伦敦的哈克尼学院（Hackney College）接受了3个月的培训。但是他在繁忙的工作之余，还抽空自学了拉丁语、希腊语和希伯来语。对古典和圣经语言的精通使他研读翻译圣经、撰写福音小册子和传教布道都游刃有余。

麦都思的进步有目共睹，他也很有讲道的恩赐，来马六甲还不到两年，就被按立为牧师。按说麦都思是印刷工，他却“志不在此”，热衷学习语言和讲道，他的“不务正业”是否影响到本职工作就不得而知了。米怜在他

的按立证书上签字，后来在给伦敦会的信中似有些无奈地写道：“麦都思先生对基督的事业满腔热忱，才华横溢，不过我建议董事会差派一个平庸之辈来管理印刷事务。”<sup>[8]</sup>

## 麦都思的译经探索

### 1、第一次翻译中文圣经

马礼逊/米怜翻译的《神天圣书》出版之后就东南亚的华人社区分发，但因其“生硬的文体和充斥着鄙俗的文字”<sup>[9]</sup>而不受宣教士和当地中国人欢迎。马礼逊在给大英圣经公会的信中写道，他不仅每日都检查并且修正中文圣经，而且也要求恒河彼岸宣教团（伦敦会在东南亚的工作站）的同工们，记下他们读经过程中发现的错误和翻译不准确的地方。<sup>[10]</sup>已故的哈佛大学东亚语言系教授韩南（Patrick Hanan, 1927–2014）指出，早在1826年，身处马六甲的两位伦敦会的宣教士高大卫（David Collie）与修德（Samuel Kidd）就给总部写信，要求重译圣经，不过他们的建议并未被采纳。<sup>[11]</sup>

麦都思在实际宣教工作中，认识到以中国人熟悉并能接受的方式传福音和翻译圣经，效果最好。他看到中国儿童的启蒙教材《三字经》通过父母私塾的口耳相授，在儿童识字前就能朗朗上口，因此1823年他写成了“基

[7] William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China* (Malacca: Anglo-Chinese Press, 1820), 195.

[8] Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63, no. 1 (2003), 218.

[9] Alexander Wylie, “The Bible in China,” *Chinese Recorder* 1–2 (1868): 145–50.

[10] Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison D.D.*, (London: Forgotten Books, 2018), Vol. 2:362.

[11] Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version,” 200.

“基督教三字经”，以“尚德者”的笔名出版（这是麦都思在马六甲时的笔名，意为崇尚德行之人）。这本“三字经”不仅在东南亚的中文学校广泛使用，后来还被其他宣教士采用，出现了福州话、上海话、宁波话等方言的“基督教三字经”。<sup>[12]</sup>他看到现有中文圣经的不足之处，决意要翻译一部文字优美、具有文学价值的中文圣经，使其能像中国古代圣贤的经书一样，受到中国士人的尊重。大约在 1827 年左右，他开始自行译经，并写信给马礼逊，指出现有圣经的文体“佶屈聱口”<sup>[13]</sup>。他还附上自己翻译的马太福音 1-5 章，“做了一些认为能纠正和改善文体的修改”，请马礼逊过目。马礼逊婉转地谢绝了麦都思的建议，认为二人的翻译风格大相径庭，很难合成一个版本，建议麦都思自己另行翻译。<sup>[14]</sup>麦都思后来在给伦敦会的信中写道：“我当然不敢这么做，我的语言（中文）造诣跟他的相比差多了。”<sup>[15]</sup>但是他一直没有放弃努力，定意要翻译一部更易于中国人理解和接受的圣经。

1834 年初，麦都思开始编译《福音调和》，把四福音书中对耶稣的生平和事工的记载结合成书，并且注明每段文字在原福音书中的出处，对于中国人不熟悉的人、地、事以及文化差异，他都做了注释。他并未拘于原文的语法结构，而是按中文的文法习惯陈

述——这其实不是编撰，而是重译了。他给大英圣经公会（The British and Foreign Bible Society）的信中解释说，对于没有任何基督教背景的中国读者而言，这些是有必要的，否则，读者翻了一两页就看不下去了。<sup>[16]</sup>他还指出，由于中文与西方文字迥异，貌似“忠实”于原文文法文体的翻译，读起来会让读者不知所云，其实是最不忠实的。他希望这种结合了“准确的圣经精义和纯粹的中文文体”的翻译风格能成为新译的中文圣经的蓝本。马礼逊在收到《福音调和》后对于麦都思将圣经语言“中国化”的做法不以为然。马礼逊的圣经翻译原则很能反映当时差传机构和圣经公会的指导方针：圣经既然为神的话语，翻译时就必须要在文字和语法上完全忠实原文，即使牺牲译文的可读性、连贯性也在所不惜。<sup>[17]</sup>他在 1834 年 5 月中旬，即去世前不久的日记中写道：麦都思“想把圣经变得更适合外邦中国人的口味……他以为改善了文体，圣经就能成为休闲读物。他有意将句子调置更改，使其协调一致。这样做很好，不过这跟圣经翻译完全是两码事”。<sup>[18]</sup>

因此，虽然麦都思本人对《福音调和》的翻译很满意，也认为这种文体比马礼逊 / 米怜的译本更能受到华人读者的欢迎，但是大英圣经公会并没有遂其所愿资助《福音调和》的出版印刷费用。麦都思个性积极主动，内

[12] 乔洋敏，〈中文基督教《三字经》版本及流传探析〉，《中国基督教研究》2015 年第 4 期，12。

[13] 例如：申命记的译名为《摩西之第五书名曰吐噶叫接咪哑译言复讲法律传》。“吐噶叫接咪哑”音译自“Deuteronomy”。

[14] 麦都思于 1835 年 4 月 1 日给伦敦会的信。见 Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version,” 202。

[15] Hanan Patrick, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version,” 202。

[16] 大英圣经公会从建立伊始，就奉行“不注释不评论”的原则，以确保其无宗派无教派的立场。

[17] 相形之下，同时期翻译出版基督教书籍和小册子的圣教书会（Religious Tract Society）对译入语忠于输入语的要求没有像圣经翻译那么绝对。John Lai, *Negotiating Religious Gaps-The Enterprise of Translating Christian Tracts by Protestant Missionaries in 19<sup>th</sup> Century China* (London: Routledge, 2012), 12。

[18] Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison D.D.*, 517. 马礼逊于同年 8 月 1 日去世。

心火热，以工作为重，或许忽略了宣教工场的人际互动。在马六甲多年服事华人的经历使他深信，一部能被华人接受和喜爱，让他们愿意反复阅读的中文圣经对向中国人传福音、建造中国教会是多么重要。尽管他编译《福音调和》是为了不直接挑战前辈马礼逊德高望重的地位，但是，他作为晚辈，如此直言不讳地指出现有中文圣经的翻译缺点，并且尝试用自认为更好的翻译原则来取而代之，显然会让伦敦会那些不懂中文的董事觉得他有些不知天高地厚。或许在他们看来，这不是麦都思第一次“挑战”权威。据史料记载，他被按立为牧师不久，就因工作问题与属灵长辈米怜产生分歧。后来他未征得米怜和伦敦会的同意，带上印刷工具，擅自搬到槟城宣教站继续工作。米怜对此采取了宽容理解的态度，他在给伦敦会的信中建议道：“他（麦都思）不是懒惰的人，他不浪费时间。给他最好的忠告，警告他今后不能再如此鲁莽、不计后果。此事就到此为止吧。”

麦都思重译圣经的尝试未能获得圣经公会首肯的另外一个原因，可能是他所提倡的以译入语读者为主要考量的翻译原则在当时是很超前的，尤其对圣经翻译更是如此。圣经公会将原文圣经视为神的话，不可删减（参申4:2；启22:18-19），译文必须恪守原文，哪怕读起来不通顺流畅。不过，对个性积极、工作主动的麦都思而言，《福音调和》的翻译工作不仅帮助他摸索累积了翻译经验，也为他接下来与美国宣教士裨治文（Elijah Bridgman, 1801-1861）合译圣经做了铺垫。

## 2、英美首次合译圣经

美国第一位对华宣教士裨治文是由美国公理宗海外传道部（American Board of Commissioners for Foreign Missions, 中文简称美部会）派遣，于1830年抵华。他在广州向马礼逊学习中文，并且展开印刷、办杂志以及其他相关的事工。他来华不久后，美部会拨了一笔款项，专门用于中文圣经的翻译出版，在总部的督促下，裨治文和马儒翰开始修订马礼逊和米怜翻译的《神天圣书》。他们当时都有其它事务缠身，无法全身心投入圣经翻译的工作。马儒翰全职为外商作翻译，裨治文创办了《中华论丛》（Chinese Repository），这是史上第一份向西方读者介绍中国的法律政治、文化文学和风俗习惯的英文杂志。

反观伦敦会这边，马礼逊去世以后，它在中国内地已无宣教士。麦都思决定北上，离开马六甲，前往中国了解情况，以拓展以后的宣教工作。与同时期的其他宣教士不同（如郭实腊），他不愿意乘坐走私鸦片的船只。他认为鸦片贩卖是“邪恶”的，“宣扬上帝真理的宣教士不应该与其为伍”。<sup>[19]</sup>他与裨治文的信件往来中谈到修订圣经之事，两人的想法不谋而合，决定一起合作。麦都思1835年中旬抵达广州之后，就开始圣经修订/重译工作，随着普鲁士宣教士郭实腊（Karl Gutzlaff, 1803-1851）的加盟，小组同工共为4人。身为资历最深、中文水平最高的宣教士，加上之前的译经经验，麦都

[19] Medhurst, *China: Its State and Prospect, with especial reference to the Spread of the Gospel* (London: John Snow, 1838), 299.

思自然成了小组的领军人物。在此期间，除了伦敦会，他还一直与大英圣经公会保持联系，在指出马礼逊译本的不足之处的同时，阐明自己的翻译原则，同时还告知译经的进展。或许麦都思认为，马礼逊已逝，翻译出版新的中文圣经的时机已经成熟，圣经公会应该会支持他的诉求。

1836年初，新约《新遗诏书》已经完成，署名为尚德者。显然，麦都思是主要译者，如果不是唯一译者的话。由于旧约部分还未完成，只能先行印刷新约，在东南亚发行。随后，麦都思应伦敦会的要求，启程回英。为了争取大英公会对他修订圣经的支持，他还带上中文助手朱德郎，以证明翻译一本能为华人尊重和接受的中文圣经的重要性。可是，当麦都思抵达英国后才发现，对于《新遗诏书》的评论已经在等着他了。伦敦会的两位宣教士——伊文斯（John Evans）和戴尔（Samuel Dyer）——已经从马六甲寄去了他们对新译新约的严厉批评。麦都思后来意识到，他犯了一个错误，没有事先把译稿给同在马六甲的同工过目，征求他们的意见。或许他认为，他们的中文没有他好（其中一位还不懂中文），没有必要这么做，但是两位同工显然不这么认为。他们的联名信已经让差会的董事对他的译作产生了先入为主的观念，虽然这些董事并不懂中文，无法亲自评估新的译本。后来，麦都思给大英

圣经公会写了一封长达3万字的信函，除了逐一回应伊文斯和戴尔对他的译本的批评之外，还重申自己并无不尊重属灵前辈之意，只是当关系到神的工作以及祂的国度拓展的时候，我们不应被名人的影响力所左右，而应摒弃个人偏好，以客观、公正的态度来分析和解决问题。中国有世界上三分之一的人口，我们是当竭尽全力，使他们能理解和接受神的话语，还是更忠于某些备受尊敬的个人及其作品？对这个问题的回答会影响到上亿人的生命，甚至可能在未来多年中，成为推动或阻碍中国归向耶稣的进程的关键因素。<sup>[20]</sup> 这封日期为1836年10月28日的信函虽然署他自己的名字，但信中提到工人（labourers），即译者，用的是复数，代表了译经小组的其他人。他还附上对马礼逊翻译的具体章节的评价，新旧译本的对照以及四书五经的某些英译样本，以阐明中文文体的独特性。麦都思显然未能说服宣教机构和大英公会支持出版他主导翻译的中文圣经新译本，圣经公会甚至停止了对朱德郎的经济援助，要他立即回马六甲。<sup>[21]</sup>

虽然《新遗诏书》并未获得大英圣经公会的青睐和支持，但是麦都思的译本跟之前的圣经译本相比，在重要词汇的翻译上，有了很大的不同。第一个是英文 God，希腊文的 Theos，在《福音调和》里，他沿用了马礼逊的翻译“神”；但是，在新译本里，他用

[20] Walter H. Medhurst, "Memorial Addressed to the British and Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures," in *Documents Relating to the Proposed New Chinese Translation of the Holy Scriptures* (1836), 2025年3月3日存取, [https://archive.org/details/pts\\_documentarealtgchinesers00ree1\\_0639\\_0643/page/n19/mode/2up?ref=ol&view=theater](https://archive.org/details/pts_documentarealtgchinesers00ree1_0639_0643/page/n19/mode/2up?ref=ol&view=theater).

[21] 史料记载，朱德郎并未马上回国，他继续留在英国，学习神的话语。麦都思后来给他施洗，几个月后他们一起返回巴达维亚（Batavia，现雅加达）。Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), 41.

了“上帝”，认为这更能反映圣经里的独一真神耶和華<sup>[22]</sup>。第二个是约翰福音 1:1 的英文 Word，希腊文的 Logos，马礼逊翻译成小写的 word ——“言”，而麦都思则译成中国哲学主要的概念——“道”，这种超越语言、形而上的翻译说明麦都思对中国哲学文化的深刻理解，在当时的外国宣教士中鲜有人可与之匹敌。

英文 (ESV)	马礼逊版本 (1823)	麦都思版本 (1836)	和合本 (上帝版)
In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God.	当始已有言而其言偕神，又其言为神。此者当始偕神也。	元始有道，其道与上帝共在。道即乃上帝也。是道当始共上帝在也。	太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。

表一：约翰福音 1:1-2 各版本对照

那时麦都思服事华人已超过 20 年，他从当初那个内心火热、满怀激情的印刷工成长为一位学贯中西、知识渊博的基督徒学者。神在一步步地带领他、开拓他的视野，岁月的磨砺和沉淀使他成熟，他现在已是伦敦会最资深的对华宣教士。他一直未忘初心，怀着强烈的使命感，要翻译制作一部优美典雅、具有极高文学价值、能让中国士人尊重并喜爱的中文圣经。神悦纳他的忠心，几年后时机成熟了，他终于得以实现这一理想，但实现理想的过程却并非坦途，一路伴随着争议和遗憾。

## 《委办本》的翻译过程

### 1、需要一部全新的中文圣经

1842 年《南京条约》签订之后，外国宣教士可以合法地在中国沿海的 5 个城市通商、居住和传教。随着各国各宗派前来中国传福音的宣教士越来越多，翻译出版一部能同时被美国和英国圣经公会认可、被众多宣教士支持和华人基督徒接受的中文圣经已迫在眉睫。多种译名、版本的圣经会造成误会，以为它们在谈论不同的神。宣教工场的需要，使得这些来自不同国家、不同宗派、不同个人经历的基督徒译者必须为了同一目标而携手合作。1843 年 8 月 22 日至 9 月 4 日，从 5 个通商口岸城市派出的共 15 名宣教士在香港聚集开会，商讨圣经翻译之事宜。会议决定，要翻译一部全新的中文圣经，从新约开始，最后版本由各代表在上海开会决定。因为翻译工作要有这些代表 (delegates) 的参与，故有“委办本” (Delegates' Version) 之称。这次的译经工作得到了各圣经公会和宣教团体的支持，有各方代表参加，

[22] 此前米怜在福音作品中曾使用过“上帝”，但是麦都思是在中文圣经中使用“上帝”的第一人。

成功的可能性似乎大大增加。大会还分别建立了两个二人小组，来决定一直存在争议的 baptism 和 God 的最后中文译名。遗憾的是，委员会对这两个重要的译名都未能达成共识。

1847年，浸信会宣教士正式退出了委办本翻译项目，这是因为浸信会坚持在翻译“baptism”时体现“浸”的含义，即强调全人完全浸入水中，但是其他的教派不同意，认为受洗不必全身浸没，“蘸湿”或者“点水”就可以了。英文的 baptism 是从希腊语音译而来，日文圣经也用音译 baptism (baputesuma バプテスマ)，可是翻译中文圣经的宣教士却不能选出一个折衷方案。<sup>[23]</sup> 这个无法解决的问题限制了浸信会参与中国近代一百多年的新教圣经翻译，使他们在这一方面未能发挥应有的影响力。

1852年，《委办本》新约完成出版，但旧约的翻译工作还未开始，翻译团队就分裂了，原因有二：第一是译名问题，第二是翻译原则。

## 2、译名之争

前面提到，麦都思在翻译《新遗诏书》时，就已经使用“上帝”了，当时裨治文是4人小组中唯一的美国人，他并没有异议。这次《委办本》的翻译成员有3位来自伦敦会：麦都思、施敦力 (Alexander Stronach) 和美魏茶 (W.C. Milne)，四位来自美国：裨治

文、文惠廉 (William Jones Boone)、克陛存 (Michael Simpson Culbertson) 和叔未士 (Jehu Lewis Shuck)。在翻译新约时，麦都思就译名问题与文惠廉产生了意见分歧，后者为第一位来华传教的美国圣公会主教，他强烈反对使用“上帝”，认为该词是由两个字组成的复合词，为专有名称，但是这个上帝不是基督教信仰中敬拜的独一无二真神“耶和華”。他认为，在敬拜多神的传统中国社会，“神”作为通用术语 (generic term)，是最接近旧约中的“耶和華”的中文翻译。他甚至认为，那些坚持使用“上帝”的人触犯了十诫里第一个也是最重要的诫命：“除了我以外，你不可有别的神。” (出 20:3)<sup>[24]</sup>

麦都思则认为，中文里的“神”从来都没有创造天地万物之主的含义，他引用中国的古典经书，认为“天地人神”里的“神”指的是天使或者灵界的使者，而“帝”却可解释为天国之主宰，上帝是中国人最早认识的至高无上之主，与希腊神话中的宙斯和阿波罗等诸神的专有名称不同，“上帝”是绝对称谓，专指中国文化中的独一无二至高之主宰。<sup>[25]</sup>

对于今天的中国基督徒而言，“神”或者“上帝”指的都是圣经中的“耶和華”。但是，对当时的宣教士来说，这个问题至关重要，它涉及到更深的神学和哲学问题。新教宣教士对译名问题的讨论可以说是十六世纪天主教在华宣教士的“礼仪之争”的重演。利玛

[23] Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1999), 55, Monumenta Serica Monograph Series, no. 45.

[24] William Boone, "A few plain questions addressed to those missionaries, who, in their preaching or writing, teach the Chinese to worship Shang-ti," *Chinese Repository*, vol. 17, no. 7 (1848): 357-60.

[25] Walter Medhurst, "An Inquiry into the Proper Mode of Rendering the word God in translating the sacred Scriptures into the Chinese Language," *Chinese Repository* vol. 17, no. 3 (1848): 132-33.

窠 (Matteo Ricci, 1552–1610) 是意大利耶稣会来华传教的先驱, 他认为希腊文的 Theos, 拉丁文的 deus, 应该翻译成“上帝”, 他认为旧约的“耶和华”有向中国古人彰显, 佛教、道教和儒家学说中的神明与祂有相似之处。<sup>[26]</sup> 其他的天主教宣教士却不赞成他的观点, 认为中国文化中的多神系统不能与基督教的独一真神相提并论, 他们认为“天主”是最适合的翻译。这个争论最后提交到梵蒂冈。1704年, 教皇克莱门特十一世 (Pope Clement XI) 拍板决定使用“天主”。但是新教没有类似的最高权威机构, 英美两国的宣教士圣经译者各执己见, 互不相让, 最后决定由本国的宣教机构和圣经公会作出裁定。<sup>[27]</sup>

### 3、翻译原则之辩

英美宣教士译者之间的第二个分歧体现在不同的翻译原则。麦都思理想的圣经是不拘于原文的语法结构和文体, 能符合中文特点、遣词优美、与中国经书媲美的圣经, 能被中国士人接纳和尊重。他倡导的是现在翻译学上称为同化 (domestication) 的翻译原则, 以译入语读者为中心, 使译文符合译入语的表达方式, 读起来通顺流畅。但是, 以裨治文为代表的美国宣教士译者对《委办本》的新约版本使用文言文文体

颇为不满, 因为这种面向中国士人的译本不能影响到普通大众。他们认为, 旧约应该用简单平实的风格 (in a plain, simple style), 尽量能影响到更多的中国人。<sup>[28]</sup> 其实, 那时宣教士的活动范围还局限于 5 口通商的城市, 尚未开始翻译官话圣经, 裨治文等美国宣教士所建议的简单平实的风格就是更符合原文文体的翻译, 在翻译学上, 称为异化 (foreignization)。这种手法以输入语 (source language) 为中心, 使译文尽量保持原文的风格结构, 即使读起来不通顺也无妨, 忠实原文是最重要的。(其实之前马礼逊与大英圣经公会不赞同麦都思也是因为他们持“异化”原则。) 翻译原则的分歧与有关译名问题的争论, 其实根源是不同的宣教策略, 即是把基督教的上帝带到中国人中间, 还是让中国人适应新的思维和表达方式, 找到上帝。

伦敦会的宣教士译者看法则是美国同工的中文水平不够好, 此外, 不对等的工作效率和参与程度都使他们对这些美国同事颇有微词。不停地争论、协调、解释费时耗力, 影响翻译的进度。在英国宣教士译者的建议下, 伦敦会董事会于 1850 年 7 月 22 日通过一项决议, 让他们的译者自行开始独立翻译旧约。<sup>[29]</sup> 果然, 之后的翻译速度快了很多,

[26] Zhao, Xiaoyang. 2010. "In the Name of God: Translation and Transformation of Chinese Culture, Foreign Religion, and the Reproduction of 'Tianzhu' and 'Shangdi'," *Journal of Modern Chinese History*, vol.4, no.2, 163–78.

[27] 译名问题迄今都没有答案。后来有些传教士译者建议使用天主教的翻译“天主”, 即天地之主宰, 但是因其它传教士的反对而不了了之, 他们认为这是天主教的用语, 新教不能使用。1890 年在上海举行的全国宣教大会上, 决定翻译和合本的时候, 译名问题还是悬而未决, 后来为了能开始翻译工作, 就有了“神”和“上帝”版本的中文圣经。

[28] Margaret Hills, "Text and Translation, 1831–1860," *ABS Historical Essay*, #16, Part III, G-Languages of Asia (1964).

[29] "Proceedings relating to the Chinese version of the Bible: report of the Committee of the American Bible Society on the word for God; resolutions passed in London; progress of the revision of the Old Testament." *Chinese Repository*, April 1851: 222. [https://books.google.com/books?id=UQAMAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com/books?id=UQAMAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).

旧约于 1854 年完成，大英圣经公会后来将新旧约合并，一起印刷发行，统称为《委办本》。美国圣经翻译小组此时只剩下裨治文和克陛存，他们修改的新约和翻译的旧约由美国圣经公会于 1859 年和 1863 年分别出版，修订过的新约和翻译的旧约一起出版时，通常被称为裨治文 / 克陛存版。

#### 4、《委办本》的成功

两国宣教士之间有关翻译问题的分歧无意间造成了两个圣经公会之间的竞争较量。《委办本》似乎更胜一筹，很快就成为当时流行最广、最受欢迎的版本，到 1859 年，已经重印 11 次，直到 20 世纪 20 年代还广为使用。<sup>[30]</sup> 虽然有批评者认为其优美的译文不够准确，太中国化，尤其对基督教不了解的华人，会误以为读的是孔夫子的经书；不过，当时及后来的中外人士都对《委办本》给予好评。理雅各在给伦敦会的信函里，更是称赞该版本在对原文的忠实度和语言成就上都无与伦比（unparalleled in terms of its fidelity and linguistic achievement）。<sup>[31]</sup> 《委办本》新约出版 42 年之后，1894 年慈禧太后 60 岁时，在宁波的几位女宣教士建议，在全国募款，以全中国女基督徒的名义，送她一本新约圣经作为贺礼。同年 11 月，一本专门印制的大字精装的《委办本》新约装在精美考究的盒子里，通过总理衙门转交到慈禧太后手中。<sup>[32]</sup>

English Standard Version	委办本
1. A wise son makes a glad father, but a foolish son is a sorrow to his mother.	生子智慧，父则喜乐。生子愚鲁，母怀殷忧。
2. Treasures gained by wickedness do not profit, but righteousness delivers from death.	非义之利，无所裨益，躬行仁义，可免死亡。
3. The Lord does not let the righteous go hungry, but he thwarts the craving of the wicked.	义者处饥困而能亨，恶者有货财而难保，悉耶和華所使也。
4. A slack hand causes poverty, but the hand of the diligent makes rich.	惰则致贫，勤则致富。

表二：箴言 10:1-4 的中英对照

[30] Kenneth Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: Russell & Russell, 1929), 266, 于 1967 年再版。裨治文 / 克陛存翻译的圣经，虽然由美国圣经公会多次印刷，却鲜少人问津，渐渐地也不在被人提起。John Wherry, "Historical Summary of the Different Versions of the Scriptures," in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Press, 1890, Zetzsche, 1999).

[31] James Legge, "Letter to Dr. Tidman, Secretary of the London Missionary Society," in *Reply to Dr. Boone's Vindication of Comments on the Translation of Ephesians I, in the Delegates' Version of the New Testament*. (Shanghai: London Mission Press, 1852), 74-80. 理雅各早年曾参与译经工作，是《委办本》在香港第一次还会的代表之一。后来他专注将包括四书五经在内的中国古籍翻译成英文，成为牛津大学第一位中文教授。

[32] Richard T., "Presentation of Testament to the Empress-Dowager of China," *Chinese Recorder* (April 1895): 150-61.

从上图中英对照可见，中文把原文的语法结构做了改变，原来的宾语成了主语，更符合中文的表达方式，中文译文简洁明了，排比对仗整齐，平仄起伏有致，读起来琅琅上口，像是母语作者写的，不像译文。这样符合中文文体和习语的中文圣经正是麦都思多年来一直想要的，他的理想在多年之后终于实现了。

麦都思直言不讳，不惜自己被误解，多次上书伦敦会和大英圣经公会，解释阐明翻译一部以本土文化为主、符合译入语的中文圣经的必要性及其对推动宣教事业的重要性。他为自己超前的翻译理念付出了代价。在他之前的马礼逊和米怜都获得了英国格拉斯哥大学颁发的荣誉博士学位（显然是经过了伦敦会和大英圣经公会的举荐），麦都思的荣誉博士学位则是由美国的纽约大学颁发的。虽然他富有前瞻性，于1856年翻译出版了有史以来第一部官话圣经，但他从未获得大英圣经公会授予的“荣誉终身理事”（Honorary Governor for Life）的殊荣。然而，神悦纳他的忠心，《委办本》如愿出版，既荣耀了神，也让麦都思看见自己信心的果效（参加6:9）。

## 中国助手对于《委办本》的贡献

《委办本》的成功是神信实的见证，也是麦都思忠心耕耘不屈不饶的结果。但是，如果没有中国学者的积极参与，外国宣教士中文

造诣再好，都不可能翻译出如此优美典雅的文字。在翻译过程中，麦都思先后有多名中国助手襄助，其中他最倚重、贡献最大的当王韬（1828–1897）莫属。

麦都思是通过王韬的父亲王昌桂认识他的。王昌桂是个儒家学者，1847年开始帮助麦都思翻译《委办本》，据说他已经进展到罗马书，忽然于1849年生病去世。他去世之后，麦都思聘请王韬协助继续翻译新约以及参与后来旧约的翻译。王韬国学素养深厚，与其父相比，有过之而无不及。哈佛大学的历史学家科文（Paul A. Cohen）称在华宣教士能找到王韬作助手是“挖到宝了”（struck gold）。<sup>[33]</sup> 麦都思将约伯记和箴言的优美译文完全归功于王韬洗练简洁的文风。<sup>[34]</sup> 除了圣经翻译，王韬在其它领域也成就斐然。1867至1870年间，他与理雅各一起回到英国，协助后者翻译四书五经。他还在牛津大学演讲，介绍中国文化。理雅各曾经邀请他留在牛津教授中文，被他婉拒了。他回国后，在香港创办了《循环日报》并且担任主编。作为清末洋务运动的主要中国学者之一，他笔耕不辍，向中国人介绍西方历史以及明治维新时期日本的政治和社会改革，呼吁中国也应该有类似的变革。

麦都思对王韬的信任让人联想到他对利玛窦与徐光启（1562–1633）之间关系的欣赏。早在1838年，《委办本》还尚未开始翻译，麦都思就在书中如此描述徐光启：他是“朝廷官员，才华横溢，有影响力……他对语言（中

[33] Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1974), 23.

[34] Patrick Hanan, "The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version," 225.

文)的准确掌握使他能将他的老师(利玛窦)的作品打造成优雅简洁的风格,更能被上层人士接受”。<sup>[35]</sup>王韬在受洗申请书上,有提到明朝末年之所以有很多人信耶稣是因为有像徐光启这样的饱学之士帮助利玛窦,使基督的教义能为中国人尊重和接受。他还批评当时很多中国信徒没有真知灼见,他们知识浅薄、信仰肤浅,没有说服力。他也表达了自己的愿望,希望能将自己所领受的真理之光付诸于文字,传讲基督信仰的奥秘。<sup>[36]</sup>但是,史学家对王韬的真实信仰状况一直没有定论。他的受洗申请书表明他有心信仰耶稣并有意用文字传扬基督信仰,他的日记记载了他跟麦都思一行去乡村分发圣经的经历,然而,他的日记中也有贬低诋毁西方人士和基督教的文字,怀疑宣教士来华宣教的真实意图(尤其是在19世纪50年代后期)。

从现有的史料看,王韬虽然与麦都思在翻译工作上合作无间,但是一直未能与他建立如徐光启与利玛窦那样亦师亦友的关系。他心中一直有一种疏离感,曾两次在日记中写道,这些西方人士“非我族类,其心必异”。<sup>[37]</sup>19世纪新教宣教士的宣教环境确实跟17世纪耶稣会的情况很不一样,现代宣教的发展与殖民扩张脱不了干系,在中国更是如此<sup>[38]</sup>。在这种情况下,中国人很难将宣教士与他们来自的列强国家区分开来。王韬对于信仰的矛盾反映了那个年代条约口岸(treaty port)中国知识分子的典型心态:他

们一方面羡慕西方科学技术的先进发达,希望中国能向西方学习,也变得强大昌盛;另一方面他们又担心西方的“异教”会侵蚀中国的传统文化,并因当时西方给中国带来的威胁与屈辱而愤懑不平。

圣经公会保守的翻译原则,使得中国学者拥有母语和本土文化的优势没有得到应有的重视。虽然王韬对《委办本》的成功做出了很大贡献,但是在英国宣教机构有关《委办本》的文章、官方文件和评价中,对他的贡献只是一笔带过,更多的时候,是根本没有提及,因为译入语从来都不是圣经公会考虑的主要因素。像麦都思那样倚重信赖中国助手的情形在当时的宣教士圣经翻译中如凤毛麟角,这当然与麦都思在宣教工场上摸索形成的翻译理念有关。

## 结语

麦都思在华服事长达四十年,他在宣教工场的辛勤耕耘结出了丰硕的果实,除了主导负责《委办本》的翻译制作,他还翻译了南京官话版新约,翻译撰写了无数福音册子和传单、主日学教材、基督教基本教义等等。他用中、英、马来文,甚至上海话写作,力求向更多人传扬基督真理。他用英文写的中国历史社会哲学文化专著,向英国人介绍中国,希望有更多人了解这个古老的国家,燃起他们心中的宣教热情。

[35] Medhurst, *China: Its State and Prospect, with especial reference to the Spread of the Gospel* (London: John Snow, 1838).

[36] Patrick Hanan, "The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version," 235-39.

[37] 王韬,《王韬日记(增订本)》(增订本),汤志钧、陈正青校订(北京:中华书局,2015),254-58.

[38] 南京条约的签订使宣教士能在五个通商城市合法传教。第二次鸦片战争之后,天津条约和北京条约的签订使中国正式沦为半封建半殖民社会,外国宣教士则能在全中国合法传教。由于当时精通中文的外国人有限,一些宣教士圣经译者还直接参与了这些条约的起草。

1856年初，麦都思的身体孱弱，伦敦会要他回英国休养，但他手中还有翻译工作尚未完成，没有马上动身。他等到秋天工作告一段落了，方于9月10日与家人一起，从上海启程回英。在4个半月的航程中，他依然坚持学习中文，阅读圣经，翻译文献。在抵达英国前的最后一个主日，他还在船上主持主日崇拜，他引用诗经107:31：“但愿人因耶和华的慈爱和祂向人所行的奇事，都称赞祂”，讲述上帝在整个航程中所彰显的怜悯和恩典以及自己所见证经历的“耶和华的作为，并祂在深水中的奇事”（诗107:24）。他和家人于1857年1月22日回到英国。他的健康状况旋即急转直下，两天后，他在睡梦中与世长辞。

以麦都思为代表的第二代宣教士圣经译者与学者（如王韬）的合作给中国教会历史留下了一部具有高度文学价值的中文圣经。麦都思构想的将圣经本土化的翻译原则通过王韬优美的文笔得以实现，他们共同创作了在当时质量最佳的中文圣经，推动了中文圣经在华人教会中的普及和接受。随着五四运动后白话文的兴起，用文言文写成的《委办本》逐渐不再广为流传，但是作为朝中文圣经本土化迈向的第一步，它的得与失为后来的和合本圣经提供了宝贵的经验和借鉴。《委办本》如一颗璀璨的明珠，至今在中国圣经翻译史上熠熠生辉。

1919年，和合本问世，这部中国历史上翻译时间最长（29年）、最多外国宣教士译者和中国同工参与的中文圣经的出版标志着一个时代的结束。经过一个多世纪的耕耘，外国宣教士开始期待中国人自己主导翻译中文圣经。英国宣教士饶永康<sup>[39]</sup>可能说出了很多人的心声：“总之，我觉得这是最后一部也是最伟大的、翻译重担落在外国人身上的（中文）圣经翻译，最终的中文圣经版本，尤其是新约，将会非常不同。……只有当中国译者站起来了，才能翻出理想的中文圣经，他们必须：1）极有天赋而且热爱普通话；2）拥有一流的希腊文和希伯来文知识，而不是略通一点；3）有翻译技巧并有实际经验；……4）对真理以及耶稣基督的完全委身（with an entire devotion to truth and the Truth）。……教会有责任培养预备中国的希伯来语和希腊语学者。”<sup>[40]</sup>

距和合本圣经的出版已过了一个多世纪，至今还未有一部能替代和合本、被华语群体广泛接受的中文圣经。回顾中文圣经翻译的几百年历史，宣教士和中国学者代代传承，砥砺前行，每一步都是神的看顾和保守。如今，“接力棒”传到这一代的基督徒手中。✝

### 作者简介

乔天，翻译学博士，现在北美服事。

[39] 饶永康 (Harold B. Rattenbury, 1878–1961) 是英国循道公会传教士，1911年起在云南昭通传教，曾任西南教区主席。

[40] Murray, Jowett, “The New Mandarin Bible,” *China Recorder*, 50, July 1919, 439–43.

# 从历史神学角度看教父们的思想贡献<sup>[1]</sup>

## ——《什么是历史神学：从历史视角理解早期基督教思想的塑造》书评

文 / 孙毅

### 历史神学的重要性

近来阅读吴国安博士的新作《什么是历史神学：从历史视角理解早期基督教思想的塑造》<sup>[2]</sup>，感触颇深。十余年间，作者在四所不同的神学院教授教会历史及系统神学，游走于历史与神学之间，对于两者之间的张力有着深刻体会<sup>[3]</sup>。因此，吴博士希望通过本书探讨一个核心问题：基督教的历史神学是什么？它有什么功能？<sup>[4]</sup>这个问题在我心中引起了强烈共鸣。神学往往被视为基于启示所建构起来的、超越时间与空间的永恒真理，那么，它与历史这种易逝性的时间因素之间究竟有何关联呢？

我们今天所了解的所有神学体系都是在特定的社会历史进程中逐渐形成的。这一事实为我们提供了一条理解神学的重要路径：

将神学观念发展的因果脉络置于当时的社会文化背景下，从而使这些神学理论的含义与规范在具体的历史处境中，得以更清晰地呈现。正如书中所言：“历史神学较诸单纯的神学史更深入到历史现象背后的条件和脉络，由此更好地展现历史变化的前因后果。”<sup>[5]</sup>与系统神学的路径——直接进入一个神学理论的体系中，透过其相互关系来理解每个部分的含义——相比，历史神学的路径其实是不可替代的，它可以帮助我们更好地在自己所处的历史处境中来思考神学问题。

然而，正如作者在书中所指出的：“历史神学重要则已，在一般华人神学院中却鲜被恰当教授。”<sup>[6]</sup>这是一个需要反思的现象，一个原本十分注重历史维度的华语文化传统，为何在神学思考上却忽略了历史的维度？

---

[1] 本文原发表于微读书城博客，网址链接：<https://blog.wdbook.com/2024/12/04/>《什么是历史神学》书评。略有编辑，承蒙授权，特此致谢！——编者注

[2] 吴国安，《什么是历史神学：从历史视角理解早期基督教思想的塑造》（台北：校园书房出版社，2024）。

[3] 吴国安，台北人，苏格兰爱丁堡大学神学博士。过去的13年，吴博士曾在香港建道神学院、基督教台湾浸会神学院、新加坡神学院和中华福音神学研究院任教，2024年8月开始在台湾神学研究学院担任教会历史、系统神学助理教授和台湾基督教历史研究中心主任，教授教会历史、系统神学、台湾教会史等科目，志在神学课程中增加历史广度，在历史课程中注入神学深度。

[4] 吴国安，《什么是历史神学》，自序。

[5] 吴国安，《什么是历史神学》，前言。

[6] 吴国安，《什么是历史神学》，前言。

本书正文分为5章，内容涵盖了初代教会到奥古斯丁大约五百年的历史时期，特别着墨于三一论、基督论、救赎论（教会论）在这段时期的形成过程。随后的两个附录中，主要讨论了圣经与神学，以及神学与历史之间的关系，这些内容涉及作者想要探索的历史神学的方法论问题。

## 教义的历史发展与形成

在1-5章中，作者关于三一论、基督论、救赎论之教义的形成过程的描述，充分展现了他所理解的历史神学的呈现样式。作者不仅详细梳理了每种教义在历史进程中的来龙去脉，并提供了丰富的历史细节，同时还从神学角度对形成的教义进行了规范性分析，这有助于读者更深入地理解其中的神学含义。

这种梳理特别涉及到基督信仰与当时主流文化的关联。就三一论来说，其表述时所采用的术语，原本都有其所处时代的希腊文化处境下的具体含义，将这些术语借用到基督教教义的表达上，乃是经历了教父们思想上的消化与更新，“从而将希腊哲学的本体论思想合乎规范地纳入到基督教

传统的视野之内。”<sup>[7]</sup>这个过程持续了两代人，约六十年的时间。最后在加帕多加三教父<sup>[8]</sup>时期，“*ousia*<sup>[9]</sup>确定指称共有本质，*hypostasis*<sup>[10]</sup>则指称个别存在。这个‘必也正名’的术语定义一扫之前相关讨论的阴霾，确定东方教会关于三一教义的标准表达。”<sup>[11]</sup>

一个术语字面的言外之意，只有在其所处的历史语境中才可能被更丰富地展现。这意味着，只有回到历史处境之中，作为后人的我们才能理解这些术语在当时语境之下被赋予的新含义，从而使我们在当今时代的语境下对这些术语进行更为精准的翻译与使用。

本书让我们看到，教父们在表述三一论及基督论这两大教义的过程中所使用的术语，虽然其含义经历过更新与转变，但主要还是来自于当时占据主流文化的希腊哲学体系。这是否意味着，用现代汉语来翻译三一论教义时，所使用的术语亦需考虑其背后的东方哲学思想，才会让我们更好地理解这些教义对处于华语处境中的我们所具有的意义？当然这是延伸出来的问题，本书并没有讨论。

[7] 吴国安，《什么是历史神学》，3章。

[8] 加帕多加三教父（Cappadocian Fathers）是指公元4世纪三位重要的基督教神学家和教父：巴西尔（Basil the Great，约330-379年），拿先斯的贵格利（Gregory of Nazianzus，约329-389年），尼撒的贵格利（Gregory of Nyssa，约335-394年）。他们来自小亚细亚的加帕多加地区（今土耳其境内），对基督教教义，尤其是三一论（Trinity）的形塑和确立起到了关键作用。——编者注

[9] *ousia*的希腊原文是 οὐσία，中文常译为“体”。该词的基本含义是“存在”或“本质”，它在神学中的使用特别强调“实质”或“本体”的概念。尤其是《尼西亚信经》和《迦克墩信经》中，*ousia*被用来强调父、子、圣灵在三位一体中的同质性。意思是，三位一体的三个位格（父、子、圣灵）拥有相同的*ousia*。——编者注

[10] *hypostasis*的希腊原文是 ὑπόστασις，中文常译为“位”。该词的基本含义指的是事物的“实质”或“存在基础”，它在神学中被用来指三位一体中的“位格”或“位格性”。例如，父、子、圣灵在本质（*ousia*）上是相同的，但在位格（*hypostasis*）上是不同的。——编者注

[11] 吴国安，《什么是历史神学》，3章。

## 历史神学的概念与方法论

作者把对历史神学之概念与方法的讨论放在了两个附录中，分别讨论了两个相关的问题，即附录（一）：从“圣经”到“神学”，以及附录（二）：“神学”在“历史”中。前者想面对的是，除了圣经之外，为什么会有神学？为什么需要学神学？后者想面对的是，在历史中发展而得的神学岂非人为的、相对的？

对于第一个问题的回答比较简单，用作者的话来说，就是：“圣经是通过神学才到达我们。”<sup>[12]</sup> 换言之，圣经乃是经过了某种传统的诠释才让我们更加明白。这个结论或许比较容易理解。可能存在争论的是对第二个问题的讨论。尽管我们常说基督教是一个历史性的宗教（或信仰），但如何把握这个信仰的历史性，仍然有很多争论性的话题。

作者在这里所作的一个重要区分就是：“我们也须认清一件事，即‘真理’本身以及‘对真理的认识’这二者诚然彼此相关，却不完全是一件事。”<sup>[13]</sup> 我们这些活在具体历史处境中的人所传承与构建的神学都属于“对真理的认识”，永远不能代替启示出来的真理本身。因此作者提醒我们，需要培养这种历史意识：“真实寓居在时间中，这种意识及能力并非与生俱来、自然而然。放弃‘我（们）超越时间’的假象，承认

自己就在历史中，作为历史的一分子，这种对时间的意识（或‘时间备忘录’ [*memento temporis*]）需要培养。”<sup>[14]</sup>

当然这里有争论的地方，倒不在于承认“对真理的认识”与“真理”之间的区别，而在于如何理解两者之间的关联。就理解这个关系而言，关键点在于作者所提到的，构建这种“对真理的认识”所使用的“神学式批判实在论”（*theological critical realism*）的方法。这种方法一方面承认上帝（真理）相对于人具有终极实在性（*objective reality*），并且作为主体（*subject*）在主动启示自己；但另一方面，人作为受造物，受到堕落所带来的罪的影响，对真理的认识难免受到其历史处境的限制，只能“在历史中通过与他人的批判性交流和对话，渐进且忠实地理解、趋近永恒真理”。<sup>[15]</sup>

这就带来历史神学领域难以回避的一个争议：构成对真理认识之方法的基础在哪里？是人与人之间的批判性交流，抑或是历史学科的批判或考据方法带来的更接近真理的认识？还是“真理”自身在处境中的呈现，即上帝针对着某种处境下的特别启示，从而使人对真理有更多的认识？本书并没有对此展开争论。不过作者在附录（二）的脚注中提到撒母耳·亚当斯（*Samuel V. Adams*）的《神的实存与历史方法：与赖特批判性对话时的一项神学史考察》（*The Reality of God and Historical Method*：

[12] 吴国安，《什么是历史神学》，附录一。

[13] 吴国安，《什么是历史神学》，附录二。

[14] 吴国安，《什么是历史神学》，附录二。

[15] 吴国安，《什么是历史神学》，附录二。

*Apocalyptic Theology in Conversation with N. T. Wright*) 这本书, 他就其中的天启神学 (apocalyptic theology) 运动对批判实在论的批评所给予的反驳性回应, 还是多少让人一窥这个争论的存在。

总之, 本书对“何为历史神学”的讨论, 可以看作是华语神学家在历史神学领域所作

出的重要探索, 非常值得那些对历史神学这一领域感兴趣的读者或研究者仔细阅读。✦

#### 作者简介

孙毅是北京大学哲学博士, 曾在大学教书, 并任北京一间教会的长老。现在从事神学教育, 及历史神学领域的研究。



# 称义在乎在基督里<sup>[1]</sup>

文 / 加尔文

我们唯有藉基督的义才能在神面前称义，这等于是说人称义不在乎自己，乃是因为基督的义归给人——这完全反驳了那种肤浅的观念，即人之所以因信称义，是因为人藉着基督的义分享圣灵，且圣灵使人成为义。无疑地，教导人必须在自己之外寻求义，就是在教导人自己没有义。这也是保罗清楚的教导：“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义。”（林后 5:21）

由此可见，我们的义不在自己身上，乃在基督里，且我们拥有这义，唯独因为我们在基督里有份；事实上，我们在基督里拥有这义一切的丰盛。这也与保罗在另一处的教导相一致，即：“（基督）在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上。”（罗 8:3-4）他所说的“成就”是藉着基督归给我们的义——我们的主耶稣基督将祂的义赐给我们，使我们能在神的审判台前被称为义。显然，保罗在此之前的另一处经文也有同样的教导：“因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”（罗 5:19）保罗之所以宣告我们唯有藉着基督称义，难道不就是在说我们的义完全在乎基督的“顺从”，因为神将基督的“顺从”归给我们，就如同是我们自己的“顺从”一样吗？

因这缘故，安波罗修<sup>[2]</sup>精妙地用雅各的祝福来比喻这义。他说：“雅各虽然不应得长子的名分，但在他哥哥衣服的掩护下，因这衣服所散发的香味（参创 27:27），讨他父亲的喜欢，以至在伪装成他哥哥时得了长子的名分。”同样地，我们也在我们的哥哥——那长子基督——纯洁的掩护下，使自己能在神面前被称为义。安波罗修这样说：“以撒闻到衣服的香味，也许意味着我们不是因行律法乃是因信称义，因为肉体的软弱拦阻我们遵行律法，然而那明亮的信心使我们蒙赦罪，也掩盖我们一切的过错。”

这的确是真的，因若我们要在神面前蒙赦恩，就必须有主自己的香味，我们的罪也必须被基督的完美遮盖和埋葬。✝

[1] 本文引自约翰·加尔文，《基督教要义》，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，基督教经典译丛（北京：北京三联书店，2010），748-49。文字略有编辑。——编者注

[2] 安波罗修（Ambrosius, 339-397），曾任米兰大主教，主后四世纪著名的拉丁教父之一。——编者注

## 在祂里面成为 神的义

一切都是出于神，祂藉着基督使我们与祂和好，又将劝人与祂和好的职分赐给我们。这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们。所以，我们作基督的使者，就好像神藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义。

——林后 5:18-21

非卖品

《教会》网络杂志 季刊  
主页：<https://www.churchchina.org/>  
投稿：[churchchinatougao@gmail.com](mailto:churchchinatougao@gmail.com)