

教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2025年6月第2期 总第102期

在基督里认识神

患难中的盼望, 救恩中的喜乐

在基督里看见神

讲章预备: 作为属灵操练的祷告式默想

书评:《基督和祂的教会及每一位信徒之间的属灵婚姻》

上帝之为上帝, 首要在于祂的神圣荣美——爱德华兹论经验创造之美

神的拆毁与建造

书评:《我们信仰的实质: 基督教教义史基础》

书评:《威廉·帕金斯的教牧神学》

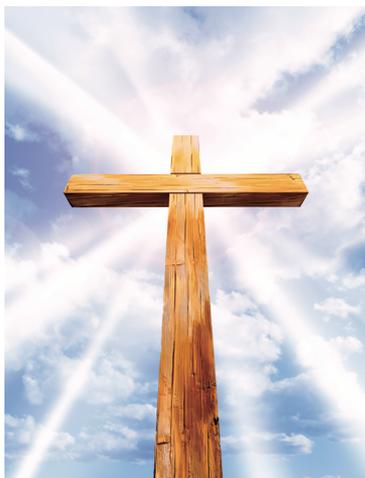
末世论框架下的成圣模型 —— 关于人如何改变, J曲线与保罗末世论的整合研究

罗马书5-11章中以色列与律法的关系 —— 与保罗新观的互动

患难中可学的功课



目录



本期主题：
在基督里认识神

讲道释经

06

患难中的盼望，救恩中的喜乐——罗马书 5:1-11 释经讲道 / 马可

基督徒蒙恩得救，不是浪漫主义式地进入一个幸福的结局，而是有一个幸福的结局托底，却又是真实地、现实主义地走艰难的路。在这条路中我们会受苦，但经文中说：“患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻”，尤其在这个过程中，我们可以更认识神的爱，更认识主耶稣基督的爱，有美好盼望的结局，而且现在也欢欢喜喜地以神为乐。罗马书 5:1-10 是我们经历各种苦难时的出路和人生的解释，也是我们坚定前行的确据和指望。愿神以祂的道来坚固我们的生命，使我们在家庭、在教会、在养育儿女、在自己当去但却不愿去争战的一个个细微之处，得着祂的引导和安慰。

15

在基督里看见神 / 柯大卫 (David Kranendonk)

荷兰改革宗基督徒有时会问到某位传道人的情况：“他是传讲基督的传道人吗？”当然，他们问的是，他是否传讲圣经中关于基督的教义。但他们也是在问，这位传道人是否将基督一切的丰富都充分地呈现出来，吸引罪人来到祂那里，在祂里面安息，与祂同行。讲道结束后，应该让人们因神的恩典而欢喜，又因看到基督的荣耀而战兢。

32

讲章预备：作为属灵操练的祷告式默想 / 阿德里安·尼尔 (Adriaan Neele)

一位以改革宗体验式讲道为目标的传道人，必须有意地将预备讲道视为一种属灵操练。以默想的方式阅读和阐释圣经，对于预备一篇能深深触动心灵、启发思想、激发情感的讲道至关重要。这种方法包括有目的地花时间投入对圣经的阅读、默想和祷告，直到圣灵通过圣经开启我们的心窍，使我们明白，让神的道藉着圣灵在我们里面扎根。

40

书评：《基督和祂的教会及每一位信徒之间的属灵婚姻》 / 约翰·费斯科 (John Fesko)

赞奇对与基督联合的处理是紧随他对保罗在以弗所书第 5 章中关于婚姻教导的解经。他在书中广泛引用了教父时代、中世纪和其所处时代的资料来解释与基督联合。他从创世记中亚当和夏娃的创造开始论述与基督的联合，并推进到基督和教会之间的属灵联合——涵盖了从创造到末世这一渐进性的救赎历史。

历史回顾

42

上帝之为上帝，首要在于祂的神圣荣美——爱德华滋论经验创造之美 / 庆君

“美”和“经验”是爱德华滋思想的两个重要主题。爱德华滋终其一生都在思考“我们所见的令人惊叹的宇宙结构，其被造或被设计的目的是什么”。对他而言，上帝不断通过“祂的话语和行动”启示祂自己，而遵守和赞美这些神圣的旨意，是人类尤其是基督徒的喜乐和责任。上帝不是美的一种，祂就是“美”这个概念的定义本身；受造物之美“相形于创造万有者那更耀眼的荣光和美”，是暗淡无奇的。而经验美，本质上就是经验基督，因为祂连接了造物主上帝和被造的人类。只有那些在基督里的信徒，才能感受到世界的真正美丽。基督教会正是这世间创造之美的最佳所在。

55

神的拆毁与建造 / 江鸟医生

通过这几十年的经历，神让我们有了深刻的认识：我们的生命其实非常脆弱幼稚，遇到一点困难就感到难以承受，似乎走到了人生的低谷。当我们看清这一切时，心中便无怨无悔了。原来，神是要藉此造就我们的生命，让我们明白真正的奉献究竟是什么。神藉着人生的际遇把我带到了“零”的地步，好叫我在祂面前重新扎扎实实地成长。我将自己失败的经历摆在弟兄姊妹面前，希望你们能够吸取教训，看到神要在我们身上成就的工作，不是看到这个世界针对自己做了什么，而是看到背后神的手，神要磨炼每位儿女的生命，模成耶稣基督的形象，促成教会成长成熟。

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。

79

书评：《我们信仰的实质：基督教教义史基础》

/ 内森·芬恩 (Nathan Finn)

斯威尼毫不掩饰自己的信仰立场，并直言不讳地希望推动福音广传、信徒成长和教会兴旺。他还是一名严谨的学者，能够批判性地与基督教教义史领域的权威学者和学术思潮进行互动。他的信仰立场和关注重点令人耳目一新，使得这本书既能受到有学者思维的牧者的赞赏，也能得到有牧者心肠的学者的认可。

81

书评：《威廉·帕金斯的教牧神学》

/ 埃里克·比奇 (Eric Beach)

他的关注点并不在于参与学术辩论，而是希望通过“为神的荣耀和教会的益处而开展的历史神学研究”来造就地方教会。他将帕金斯的思想和近现代的作者如阿尔伯特·马丁和钟马田进行对话。该书对当代新教牧者来说，适切且实用。米勒将帕金斯的思想和当下潜在的牧养挑战进行了很好的连结。

教会建造

84

末世论框架下的成圣模型——关于人如何改变、J曲线与保罗末世论的整合研究 / 习安、苏民、亦行

这个成圣模型有三个特点。第一，提供一个可视化的末世现实。当我们闭上眼睛，我们的脑海中就会出现这个模型，因此我们就很清楚地知道，我们正活在一个怎样的福音国度里。第二，在这个模型里面，我们的成圣动力完全是与基督联合，复活的基督赐下圣灵实施救赎，塑造我们越来越有基督生命的样式，我们活在其中。第三，这个模型引导我们进入一个更加完整的成圣观。它可以应用于基督徒的属灵操练中。在日常生活中，我们还会继续使用“三棵树”的模型，但是我们会在末世论的框架下和在J曲线的视角中来使用。

神学探讨

100

罗马书 5-11 章中以色列与律法的关系

——与保罗新观的互动 / 道格拉斯·穆尔 (Douglas J. Moo)

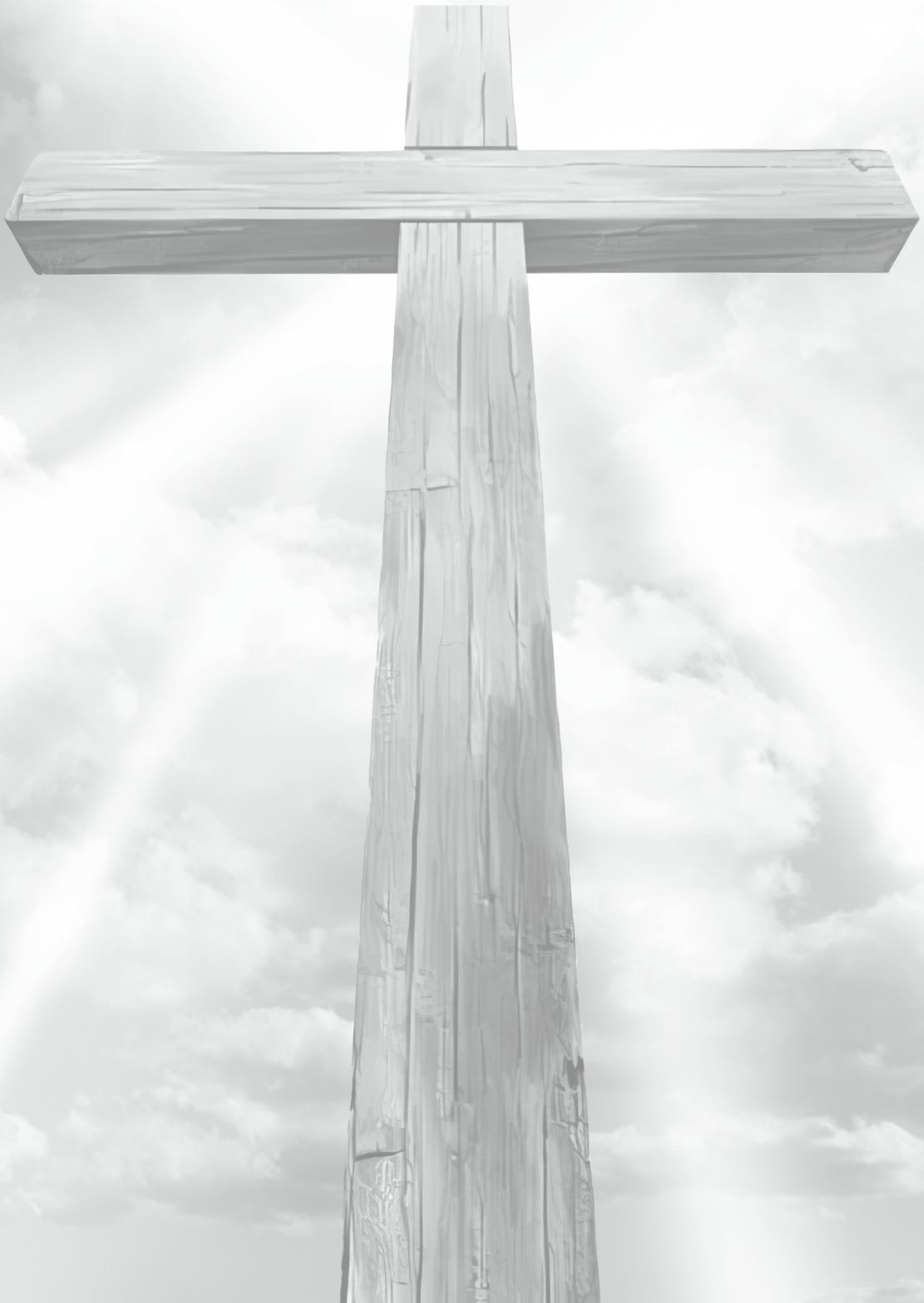
保罗新观所预设的关于犹太教的看法更细致入微，虽然它本身多少有简单化和失衡的地方，却有助于纠正基督教在解释犹太教时存在的一些令人遗憾的成见。这场运动强调“子民”问题在保罗的神学议程中占有重要地位，这也是一种重要的纠错，因为传统上人们忽视此类主题。我与倡导保罗新观的人的争论往往不在于他们说了什么，而在于他们没有说什么——或者更准确地说，他们是否全面地、平衡地对某些特定问题进行处理。

封三

患难中可学的功课 / 富善 (Rev. Chauncey Goodrich)

我回想到在伯利恒出生的婴孩，祂就是来到这样一个世界上，学习锻造一个全备完美的品格所需的所有功课。祂的人生课程从埃及开始，在加略山终结；以流亡为始，以十字架为终。难道经上没有记着：“原来那为万物所属、为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅因受苦难得以完全，本是合宜的。”(来 2:10) 这(苦难)是一所培育信心、耐心、温柔、盼望和仁爱的奇特学校。





患难中的盼望，救恩中的喜乐^[1]

——罗马书 5:1-11 释经讲道

文 / 马可

引言

有位资深圣经辅导老师分享的一件家事，曾深深地触动了我：她的女儿因与家人争夺电视遥控器未果而伤心，作为母亲，她敏锐地察觉到孩子的情绪变化，便以此为切入点，首先陪伴安慰，并投入更多时间与孩子深入谈心，柔声引导她在不如意的环境中思想神，从神得安慰与满足。

那次圣经辅导学习，对我的触动和帮助很大。同行的兄弟姐妹也有相似的感受。理论上，我们明白圣经辅导“炎热地—荆棘丛—十字架—好果树”的成圣原理，我们知晓人生目的是荣耀神、以神为乐；但在人生现场、生活琐事中，却未必能将真理应用于生命。但这些未经处理、不尽如人意的小事，却可能留下深远影响。我记得，在成长过程中，我往往是因为几件小事，在受伤与不满情绪中形成了某种态度，如“哭也没用，绝不再哭”等等。这些立志，在日后某个痛点被触发时，可能会混杂着

模糊记忆再次浮现，固化为捆绑我的信念，成为我对别人的要求，“不可以哭！”我们都活在这些错误信念的牢笼之中。如此看来，很小的事情也有可能成为影响深远的“苦难”。

世俗文化认为，这一问题的解药是，在好的关系中“重新养育”一遍。但是，谈何容易？现实中的我们，往往在琐碎的日常与劳心的处境中，耗尽了力量，只能活在自怜或麻木之中。然而，当我看到这位母亲以满有爱和智慧的辅导，将神的话语温柔地应用于孩子的生命，引领他在小事上回到神面前，在爱与恩典中得安慰与喜乐时，我颇受震撼，非常羡慕。

在经历苦难时，包括一些小的不如意之事，我们常常会感到受伤、孤独、苦毒，甚至感到生活失去意义、盼望、喜乐，我们不知道如何走过苦难；我们也不知道如何帮助受苦者。带着这样的挣扎与困惑，我们进入今天的证道经文罗马书 5:1-11。我并不

[1] 本文整理自作者于2024年秋在某教会退修会中的讲道，由生命树辅导中心和《教会》杂志整理录音并编辑，文中标题为编者所加。承蒙作者授权使用，特此致谢。——编者注

会提供具体的辅导、沟通技巧，但我会按经文逻辑，描绘一条走过苦难的恩典之路。

这次讲道的主题是，苦难中的恩典、盼望和喜乐。在基督里，我们已经蒙受了称义、和好、与神相交、免永刑得永生等救恩之福；因此我们欢欢喜喜，以神为乐（1-2、9-11节）。这是经文首尾所提供的框架，也是基督徒面对苦难的前提。在恩典的前提中，苦难是可以面对的，也是有意义的，因为我们的生命会成长，我们也更盼望那不羞耻的盼望（3-5节）。为何不羞耻？因为，这盼望不会落空，是以耶稣基督的救赎之爱（6-8节）为根据、保障的。我们一起诵读神的话：

¹ 我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和。² 我们又藉着祂，因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。³ 不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，⁴ 忍耐生老练，老练生盼望，⁵ 盼望不至于羞耻，因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。⁶ 因我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为罪人死。⁷ 为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢作的。⁸ 惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。⁹ 现在我们既靠着祂的血称义，就更要藉着祂免去神的忿怒。¹⁰ 因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因祂的生得救了。¹¹ 不但如此，我们既藉着我主耶稣基督得与神和好，也就藉着祂以神为乐。

一、经文的结构

我将这段经文分成四个段落，帮助大家更好地理解经文内容：

第一段（1-2节）：这个段落可以归纳为四个词语：“称义”、“相和”、“现在的恩典”、“盼望”。这也是四个福分，而在第四个福分中，还伴随着人的情感：“欢欢喜喜”。

第二段（3-5a节）：为何我们能如此欢喜地盼望？为何无论是顺境还是患难，这盼望都坚定不移？因为患难仍旧使我们的生命成长，有忍耐，有老练，有不羞耻的盼望。看来，不仅是在顺境的时候，就是在患难的处境中，我们一样有喜乐。

第三段（5b-8节）：这种盼望的把握从何而来？答案是神的爱。5b首先指出，圣灵将神的爱浇灌在我们心中，带来确据。6-8节进一步通过对比来彰显神的爱：基督并非为义人或仁人死，而是在我们还是罪人时为我们舍命。这爱是我们在患难中仍能盼望神荣耀的坚固根基和保障。

第四段（9-11节）：进一步论述盼望不至落空，以两个平行论述，论证盼望的必然应验：我们既已称义、和好，就必藉着基督免去神的忿怒，因祂的生得救（参帖前5:9）。这里是以先难后易的逻辑来论证的，既然我们还作罪人、作仇敌的时候，基督的流血与死就已为我们成就了称义、和好的福分，那么，我们如今就更要藉着基督和祂的生而得救了。

我们要特别留意此处的论证所呈现出来的几个要点：经文细节不断地提及藉着基督：“靠着祂的血”、“藉着祂”、“藉着神儿子的死”、“因祂的生”，意味着无论是称义、和好，还是免去神的忿怒、得救，都是藉着基督。经文强调与基督联合，但值得注意的是，保罗在此处并没有将基督的死所成就的事，与祂的复活和被高举所成就的事之间作严格的划分；对比罗马书 4:25、5:9，会发现我们的称义乃是与祂的死和复活都相关。此外，经文强调与基督联合，也能够看到“已然—未然”的救赎历史架构，但并没有否认各项救恩福分之间的逻辑关系，我们可以看到，在经文中，保罗以称义、和好对应着“已然”得到的恩典，以“称义、和好”为“现在所站恩典，与神相交，及将来免愤怒、得救之荣耀盼望”的前提。

继续回到经文。第 2 节中有“欢欢喜喜”的情感，第 11 节中照样有“以神为乐”的情感，让我们看到，欢喜、喜乐是伴随着神赐给我们的福分而有的感情。神的心意绝不是只给我们一些好处，而是要让我们进入和祂交往的关系，在这关系中，我们的心得满足，有喜乐。

我们从整体上了解经文结构之后，再从面对这段经文。

二、称义、和好、恩典与盼望^[2]

1 节说：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和。”“既因信称义”标志着一个重要转折，表明保罗现在要开始罗列，神在基督里称义工作所带来的各样福分。

“既”一词暗示一种既成状态，而“因信称义”概括了罗马书 1:18-4:25 的核心：人虽知道神，却不尊祂为神，陷入不信与拜偶像的罪中，无可推诿（1:18-23）；我们随从欲望行事，人格与心思行为都败坏了（1:24-32）；不单外邦人中的好人有这样的罪（2:1-16），犹太人也有这样的罪（2:17-3:8）；人人都当认识到自己的全然败坏（3:9-20）；所有人的出路，就不在自己的善行和能力，而是在我以外的耶稣基督，祂有完全的义。任何人能得着基督所赐的义，不是人的功劳，而是因信与耶稣基督联合（3:21-31）。这也是神赐给亚伯拉罕的应许（4:1-25）。

在这联合中发生了双重的归算，我们的罪算为主的，主耶稣基督的义算为我们的。我们可以不恰当地做一个类比：如同婚约，在夫妻婚姻联合中发生了归算——男女方的父母，成为了对方的父母；如果夫妻中谁有婚前债务，随着结婚也往往一并算为对方的了。不过，这一类比有不妥之处，婚姻中的归算是双向的，但基督与信徒的归算是单向的，信徒的罪归给基督，基督

[2] 大概在 10 年前，我听过陆昆弟兄对罗 5:1-8 节的一篇讲道，直到今天都没有忘记它的要点。因此在第二、三、四部分的内容中，我也基于这些要点展开去谈。对于那些因受患难，而体会不到主爱的弟兄姐妹们，这些内容实在是有帮助、太重要、太適切了。

的义归给信徒。此外，债务的归算与义的归算性质也不同，债务是法律义务，可能还需要约定；而基督的义是恩典的赐予、是救赎性的。回到经文，我们得以称义，不是因为我们的行为，而是因为主耶稣基督，因为与基督联合，就是信祂。

既然需要称义，意味着，我们来到神面前，如同是来到审判我们的法官面前；我们面对神，首先应当面对的是，“被神定罪的我，如何被神称义”这一最为重要的问题。然而，中国人的宗教性中，在我们面对神的时候，往往缺少对于罪的觉察，也缺少“因为罪，我面对着神的审判，需要称义”这样的前提知识。我们的文化感觉是：只要我愿意回转，神就应该像大肚能容的弥勒佛一样，以笑颜慈容对待我，满足我的各项祈求；怎么还需要整这些“赦罪称义”？太难为人了吧！但是，这些感受大概来自，我们在“官老爷”文化中受苦，形成了救苦救难的宗教性诉求。但是，这些感受并不是圣经启示的真理。按照圣经，我们会发现，神是公义的，必要审判罪人。

而且，圣经对称义与和好区分得仔细。称义之后，还要和好。那么，既然罪已得赦免，耶稣基督的义已经披戴在我身上，为什么我还要考虑是否与神和好的问题呢？有一位弟兄曾以故事为类比，向我说明这一点：

一位新郎因信任好友，借出预备购买新房的购房款，却在一周后发现好友人间蒸发，电话空号，敲门无应。这不仅导致他购房

定金损失，还引发家庭信任危机：父母责骂、妻子质疑、岳父母怀疑他的可靠性，购房合同也面临违约风险。这场背叛给他带来的不仅是经济损失，更是关系的破裂与情感的创伤。15年后，他凭借坚韧的品格重建生活：还清债务，购置房产，成为当地企业家，赢得了家人与社会的信任。他的正直与努力使他走出背叛的阴影。然而，昔日的朋友却在此时悄然归来，且毫无悔意，甚至有一天去找他说：“我这有一个好项目，但我缺少启动资金，要不你出钱，咱们收入三七开。”看到他板着脸，又说：“要不收入咱俩就五五分？”他冷峻地回应：“我没有报警，已经是宽恕你了。你谈合作前，要先还清旧债。”

很多时候，我们会太理所当然地以为，只要我们被称义了，与神的关系自然就和好了。甚至会祷告说：“神啊，我已经回转到你面前，耶稣的宝血都涂抹我的罪了。我现在有个好的想法，我向你祷告，你给我力量，给我恩典，实现我梦寐以求的计划吧！有了收益以后，七成归我，三成奉献给你。你要是觉得这样不行，那就五五开吧！好处归我，荣耀归你。”我们理所当然地觉得可以这么做。但神是忌邪的、公义的、圣洁的；若神在祂的恩典中，使我们的良心恢复清洁正直，使我们真把罪污当罪污，把诡诈当诡诈，我们会把对关系的伤害和破坏看成是严重的事。其实，我们原本不配，也不敢这样轻易地到神面前说：“我们和好吧！”

但如今，我们却得着了和好的福分，乃是“藉着我们的主耶稣基督得与神相和”。我们在

基督里不单得到了赦罪称义的恩典，也得到了与神和好的恩典，而且还得以“进入现在所站的这恩典中”（2节）。这节经文有两个对应的短语——“现在所站的”、“盼望神的荣耀”——对“这恩典”进行了说明。“这恩典”是我们现在已经站在其中，并且还要盼望的，是“已然—未然”的末世性的恩典。

我们这次营会是在滑雪场周边。若我们爬山到高处，会发现山外有山；但是我们在市区远眺重山，山却是绵延一线。旧约百姓在远望新约的时候也是如此，以为末世是一个时间点，在这个“耶和華的大日”中，神降临施行审判。但如今末世在历史中真实地展开，耶稣基督已临，替我们受刑罚，复活得胜，但祂还要再临，施行审判，使神的子民或身体复活或改变，进入那最终的荣耀。

“站”这个字又我们会想到约书亚记，以色列人终于可以进入迦南，凡他们脚掌所踏之地，神都赐给他们。我们或许还会想到诗篇 1:1，劝有福的人“不站罪人的道路。”如今，我们跟从了神，站在神所赐的恩典中，得以脱离了埃及，脱离了被奴役的光景；如今，我们站在应许之地，不再跟从那捆绑我们的私欲，不站在罪人的道路之中，而是站在恩典之路上了。

这两节经文让我们看到了在基督里的称义、和好、藉着祂进入现在所站的恩典中。寥寥几笔写得很简单，但实际包含的福分却是非常丰富的；而在这样的恩典中，人是

可以欢喜盼望的。在已然—未然之间，在这“现在”之中，欢喜和盼望并不是浪漫主义，而是现实主义。虽然我们仍旧会遭遇非常真实的苦难，但这些苦难使我们的生命蒙福，我们照样可以欢欢喜喜。

三、患难中如何生出忍耐、老练与盼望

3节说：“因为知道患难生忍耐。”然而，按照人的血气来说，患难生烦躁，烦躁生私欲，私欲生霸道，霸道生争竞斗殴，然后生审判和惩罚。在我的生命经验中，患难生不出忍耐，反而生出不耐烦。我难的时候，就会冲着亲近的人嘶吼。但圣经说患难生忍耐，因此，这忍耐就不是来源于我们的肉体 and 血气，而是圣灵在我们的属灵生命中结出的果子。我希望患难早点结束，我不想忍了，但是没用；难处之所以是难处，是因为它超出我的掌控。因此，我不得不在那个过程中学习：“神啊，你有主权，你在这件事情中掌权，我要寻求和等候你的旨意。”于是，患难使我们的信心生出忍耐（参雅 1:3）。

但在忍耐中，人还是想解决问题，所以会病急乱投医，甚至做出违背良心的事情，可难处仍没有解决。于是，我们慢慢学会不能轻信，不是每个主意都去听、都去行。这是一种练达，是一种老练。老练是在持久的难处中，不再把不可靠的、虚谎的计划和主意当成是起决定作用的，而是能区分什么是真正可靠而可以去放手一搏的，什么是改变不了而必须接受的现实。

在患难中，人的品格在长、智慧在长，但有些难处还在。所以，我们就盼望这个难处哪一天没了就好了。而盼望也有两种结果：落空了和实现了。盼望如果落空了，会让人羞耻；不落空的盼望才是不羞耻的盼望。基督徒的生命蒙神护理，有一些超过我们能力的事情，神却为我们奇妙地成就了，我们会为之感谢神，并因此盼望被神继续恩待。但我们必须按照圣经说，不是所有的盼望都会被满足。但我们照样有不至于羞耻的盼望，是什么呢？第2节说，我们欢欢喜喜盼望神的荣耀。所以，这“不至于羞耻的盼望”，实际是盼望神应许必做成的事，是基督再来时，使我们免愤怒、得永生的盼望（参9、10节）。神以耶稣基督的爱来保证这盼望必不落空。

一个人在遇到难处的时候，非常需要的就是盼望。他身边的朋友会给他盼望：“没事，你再忍忍，这个问题就解决了”，“你的老公一定会回家的”，“你孩子的病一定会好起来的”，等等。但受圣经规范的基督徒却不再随意给人这些盼望。那面对患难中的朋友，我们可以给出怎样的盼望呢？我们可以这样对他说：“我们倚靠神！神爱你，给你永生之福，神把祂的儿子都给你了，以此显明祂的爱；神掌权，连历史终点发生的事情，祂都有能力保证。这位爱你又有大能的神，祂与你同行，一定会赐福你！虽然我们感受着艰难，也不知道什么时候才能烟消云散，但乌云之上有神，如日头一样，让我们抬头仰望祂。我们可以相信永生神的爱，神的护理掌权是我们的盼望，是不羞耻、不落空的盼望。”

四、盼望的确据：神的爱

在患难中，人能够生出忍耐的品格、老练的智慧，并在和神的关系中生出不羞耻的盼望。但为了坚固我们的信心，经文接着说，之所以这盼望不羞耻，是因为赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。

在我的生命成长过程中，非常帮助我的一个词就是“浇灌”。我初来教会时，某种程度上是以文艺青年的方式，以唤醒诸般细腻入微的体验的方式，去体会神的护理之爱，就是神让“日头照好人，也照歹人”（太5:45），等等。我自己也发展了许多论述，本来与“脸朝黄土背朝天”的上一代人一样，只抓自己的房子、票子、车子、娶漂亮妻子和生儿子的我，发现自己可以抬头仰望，有精神的世界，有情感的世界，有永恒有真理，有审美的满足，等等。在这一认识神的路径中，在神的护理和神的医治之下，我全面地体会着氤氲在我周围的神之爱。

但神的爱是“浇灌”，不是“氤氲”。暴雨或大水倾泻而下，与氤氲的水汽截然不同。我曾与生活在各地的朋友一起，前往贵州黄果树瀑布游玩。队伍里，新疆的朋友到了景区门口，问：“你们感受到水汽了吗？”上海和青岛的朋友，对潮湿早已司空见惯，纷纷说没感觉，我也没察觉。排队检票时，一个同伴问工作人员：“从这儿到瀑布还要多久？”回答道：“走一小时吧！”于是我们开始调侃那位新疆的朋友：“瞧他多细腻，离瀑布那么远就感受到水汽了！”

我们一路闲聊，渐渐地，大家发现彼此交流越来越费力，得更大声说才行。突然有人说：“你们听到水声了吗？”我们正朝瀑布走去，那声音并非骤然炸响，而是从细微低鸣逐渐增强的，所以，我们才不自觉地提高了嗓门。有人说：“看来离瀑布很近了，再往前走，估计得靠喊才能说话了！”导游这时喊道：“带相机的都装上防水罩！没带防水罩的，最好别拿出来，水花太大，可能会伤机器。”当我们终于站在瀑布脚下，倾斜而下的水流，溅湿了我们的衣服。这让我体会到“浇灌”，它不同于氤氲弥漫的水汽，也不是远远看到瀑布的震撼，而是在瀑布正下方，被水流冲击、浸透全身的感觉。

神所赐我们的圣灵，将神的爱浇灌在我们心里。神从天上倾注的爱，远超黄果树瀑布的水量与高度。它的冲击，远胜文艺青年对神护理之爱的感触。那么，神的爱究竟在何处浇灌呢？

在“基督按所定的日期为罪人死”这件事情上，神的爱浇灌下来。

经文从 6-8 节开始具体地展开神的爱。提醒大家留意其中三个细节：第一，我们是怎样的人？第 6 节说“我们还软弱的时候”，第 8 节说“我们还作罪人的时候”，第 10 节说“我们作仇敌的时候”。我们是神的仇敌，是罪人，是软弱的。第二，“基督按所定的日期为罪人死”。基督向我们显明的救赎之爱是源于天父的旨意，祂为罪人死有确定的日期。第三，基督不是为义人，不是为仁人，乃是“在我们还作罪人的时候为我们死”。

“仇敌”说明我们和神破裂的关系；“罪人”说明我们邪恶的存在；而“软弱”这个词中性一点，说明我们能力不足，我们是软弱的，是对我们真实光景的说明，理应让我们谦卑。说到底，当我们在能力和道德上都是有限与败坏的，我们是软弱的。然而，我们的心常常不会看自己是软弱的，因此便缺少了对神的倚靠，与从神而得的安慰。“软弱”对我们来说是释放，你不需要自己撑着了；不需要以道德主义、律法主义，以跟别人竞争赢过别人的方式，来得到你的尊严、体面和价值了。认识到软弱可以让我们谦卑下来，在神的恩典中，让我们发现自己的人生有神托底。软弱带着的另一种语言色彩，就是会唤起怜悯。软弱也显明神怜悯我们。

在我们软弱、作罪人、作仇敌的时候，神就爱我们。神的爱以“不是为义人，不是为仁人，乃是为罪人”，向我们显明出来。在中国文化中，仁、义是极为重要的价值。人者，仁也。“仁”字，一个“人”、一个“二”，讲的是人和人的关系；仁爱是在人和人交往之中，有体谅，有担当，有成全。不仁爱，不成人。“义”是正义、正当，是义气、追求。水浒传中，逃上水泊梁山的豪杰们，大旗上绣着“义”字，哪怕是被朝廷、被世人看作匪，自己也要追求自己的正当！这些有助于我们在自己的文化背景中，来理解仁和义。

而“义人”在圣经的文化背景中，是指属神子民群体中“无罪的人”，是在群体中的评价，他的好行为达到了众人能认出来的标准，因此会被称为“义人”，例如约瑟。义人不单是在道德上完美，愿意按律法规

条做对的事，而是他会有爱心有智慧地去
做神所喜悦的事。

面对义者，人往往会逃避，避免显出自己的不义。为这样宝贵的义者舍命呢？极少有人会愿意。如果一位义人帮过许多人，甚至救过他人的性命，他不仅是讲义还有仁爱，那么出于“滴水之恩，涌泉相报”的情感，或者有人敢为他死。但是，耶稣基督不是因我们作义人有价值，不是因我们作仁人有仁德，而为我们死；而是在我们软弱、作罪人、与祂为敌的时候，定意为我们死。这样的对比让人觉得不可思议。并且，耶稣按所定的日期为罪人死，还意味着，父神自己的计划、心意是，舍弃祂爱子的命来救赎我们。这更加令人不可思议。

我的大学老师曾给我讲过一件事。他与几位老友聚会，他们都是追求公义、独立思考、很有情怀的人，其中有人坚守初心教书育人，有人已在商海功成名就。商海中人羡慕留守校园的老师：“你们还在做启蒙，很有价值。”老师却说：“你有更大的能力，在商界成功，还支持文化事业，照顾家族，社会贡献比我们大。”双方互相客套时，老师说：“若将来遇到危险，面对抉择，只能一人活下去，我愿让你活，我可以死。”经商的老友动容，感激他的真情，却用玩笑化解道：“其实不用你的命，卸你女儿一条胳膊，我就能活。”老师立刻回答道：“那还是你自己死吧！”

所以，人谈及舍己之时，愿意为有价值的事献出生命。但若提到让子女付代价，哪

怕只是“一条胳膊”，那份爱便不同了——“这是我更爱的，你自己死吧！”

我不能明白的事情是，为什么我们的天父会和主耶稣基督有这样的一个神圣盟约，在这个盟约中，父神深爱的圣子，为了救罪人而舍弃生命，以此显明神的公义、智慧和爱。基督徒们按照圣经所启示的真理成长，渐渐可以明白三位一体、预定论、基督论、救恩论、救恩次序、盟约神学、救赎历史、末世论，等等，但是即便我们明白了这些非常深刻、精细的神学，却仍不能明白：启示这些奥秘真理的神，祂为什么这样爱我们？！祂为什么在我们还作罪人、作仇敌、软弱无能的时候爱我们？！我们的小脑袋和小胸膛，如何装得下这份爱？！

五、在苦难中以神为乐

神的这一份爱，自然应当要求与这爱相称的回应。不只是相信，不只是悔改，不只是人生 180 度转向，不只是头脑上知道更多真理；而是心转回到神的面前，被祂的爱更多地占据、充满和征服！我们是不是体会到了，自己对这份爱更多真实的感激？被爱击中的人是会“上头”的，你的生命会有这种欢喜么？我们不只是明白了救赎道理的人，而是要在和神的交往中欢喜。

当我理解了这段经文后，我发现我被这段经文难住了，已经难住好几年了。是的，道理上我明白，但我要承认，我的生命不以神为乐。我甚至会想，我的生命以什么为乐？谁以我为乐，我以谁为乐？

我的妈妈以我为乐。我小时候，高中的时候，大学的时候，她都是以我的争气为乐的；但现在，我妈妈还以我为乐的时候，我都会把她从心里“推出去”——不要以我为乐，你给我太多担子了，不要把我当成你的“偶像”。青春年华，我也有过自己的“白月光”，提到这个名字就会悸动，思念这个时候就会痛苦和快乐。但如今，彼此为乐的关系都成过往，甚至彼此充满了厌烦。

究竟谁以我为乐，我以谁为乐？很多时候，我觉得我是以自己的欲望满足为乐，以自己的尊严为关注焦点的。我会在比较中发怨言，自怜是我更核心的情感。自我中心的关注中，会缺少对外面的注视，更何况喜乐。

所以，我觉得这段经文很难，是全本圣经中对于我而言最难的经文，难在“自我中心的我，不懂以神为乐”。我就在心里向神祷告说：“神，求你医治我、恢复我，使我有个人样，更像基督，能够在关系中有情感，在情感中体会到甘甜，体会到喜乐。同时，当你把我这样的一个被罪毁坏的人，渐渐地恢复更新的时候，求你用我这个器皿来承载你的爱，让我以你为乐。”

但同时，我想，如果我真的有一天可以自由释放地以神为乐，大概是我在各样的患难中更多地忍耐，更多地不再把落空的事当盼望，更多地与神同行的时候。那时我会说：“主，感谢你，你给我的带领是好的。你向我显明，你给我的恩典是何等丰富，你对我的爱是何等宝贵。你如此爱我，我的心得满足，我以你为乐。”在处境的艰

难中，我会更坚定地明白神的主权，更深入地体会神在基督里显明的慈爱，更成熟地长成耶稣基督忍耐、老练、盼望的样式。当我的心更以基督为满足时，我也就更会与神同行，学会时时盼望祂，时时以祂为乐。

结语

基督徒蒙恩得救，不是浪漫主义式地进入一个幸福的结局，而是有一个幸福的结局托底，却又是真实地、现实主义地走艰难的路。在这条路中我们会受苦：有自己的罪给自己带来的苦；有别人的罪给自己造成伤害所带来的苦；有普世服在虚空之下，我们也一起共尝的苦；甚至还有额外几种基督徒特有的苦。那就是：当我们愿意讨神喜悦，肉体的“我”和属灵的“我”争战而有的苦；当我们按着基督徒样式生活被自己所爱的人误解，关系中起冲突的苦；当我们见证神的荣耀，却面对世人的逼迫而有的被论断，甚至是被苦害的苦。但经文中说：“患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻。”尤其在这个过程中，我们可以更认识神的爱，更认识主耶稣基督的爱，有美好盼望的结局，而且现在也欢欢喜喜地以神为乐。

这段经文是我们经历各种苦难时的出路和人生的解释，也是我们坚定前行的确据和指望。愿神以祂的道来坚固我们的生命，使我们在家庭、在教会、在养育儿女、在自己当去但却不愿去争战的一个个细微之处，得着祂的引导和安慰。

我们一起祷告：

恩主耶稣基督，求你藉着你的圣言在我们的生命中继续工作，使我们在各样的艰难中，知道我们的安慰不在别处；使我们像

路德抱紧胸口的圣经一样，用我们的身体、我们的情感、我们的心灵抱紧你赐给我们的圣经；让你的话语成为我们的安慰，成为我们路上的光，成为我们上行时的喜乐。奉主耶稣基督的圣名祷告。阿们! ✝

在基督里看见神^[1]

文 / 柯大卫 (David Kranendonk)

译 / 述宁

校 / 樺木

讲道乃是“源于成文的道，经由宣讲的道，彰显肉身的道”

——伯纳德·曼宁勋爵 (Bernard Lord Manning, 1892–1941)

前言

主耶稣遭到犹太宗教领袖的逼迫时，祂回答道：“你们查考圣经，因你们以为内中有永生，给我作见证的就是这经。然而你们不肯到我这里来得生命。”（约 5:39-40）这些宗教领袖认为自己是摩西的门徒（参约 5:45, 9:28），也是圣经的学生。然而，他们不相信圣经关于基督的见证（参约 5:46-47）。所以，人可以是圣经教师，却看不到圣经所启示的真正的基督。

相反，使徒保罗不断地引用旧约圣经宣讲基督（参徒 17:2-3, 26:22-23, 28:23）。他甚至说：“我们却是传钉十字架的基督……因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架。”（林前 1:23, 2:2）他再次强调说：“我们原不是传自己，乃是传基督耶稣为主，并且自己因耶稣作你们的仆人。”（林后 4:5）

今天，大多数（如果不是全部的话）基督教传道人都知道，他们必须传讲基督。如果他们确实是基督徒，基督就是他们的生命。但一些传道人质疑，他们是否必须在每篇讲道中宣讲基督。或许有些人认为宣讲基督只适用于传福音的讲道；而有些人认为宣讲基督是每篇讲道的理想目标，却不知道如何在忠实于经文原意的基础上传讲祂。

本文会对讲道须以基督为中心进行论证，并就如何用牧养智慧忠实地从圣经中传讲基督给出建议。

一、传讲基督的必要性

传讲基督不仅是讲道的一种方式，其实更是讲道的本质。没有基督，就没有福音。没有福音，就没有可以向罪人宣告的好消息，也没有可以安慰圣徒的好消息。

[1] 本文选自 David Kranendonk, *Seeing God in Christ*, 是拿细耳神学院（曼谷）的一篇讲义。承蒙授权，略有编辑，特此致谢！——编者注

基督是圣经的重大主题

传讲基督就是忠于圣经的主要信息。你还记得耶稣对两个前往以马忤斯的门徒说了什么吗？他们很伤心，不能相信耶稣已经从死里复活了。“耶稣对他们说：‘无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了。基督这样受害，又进入祂的荣耀，岂不是应当的吗？’于是从摩西和众先知起，凡经上所指着我的话，都给他们讲解明白了。”（路 24:25-27）基督的死与复活是圣经的重大主题，人们早应该认识并相信这一点。基督随后说：“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验。”（路 24:44）高伟勋（Graeme Goldsworthy）说：“圣经的所有文本都与基督有着明显的联系，主要是为了见证基督。”基督并不是圣经启示出来的唯一主题。然而，祂的位格和工作是贯穿圣经的核心信息。

使徒们也教导以基督为中心来理解圣经。在使徒行传 3:18 中，他们说：“但神曾藉众先知的口，预言基督将要受害，就这样应验了。”他们还说，基督应验了“神从创世以来，藉着圣先知的口所说的……从撒母耳以来的众先知，凡说预言的，也都说到这些日子”（徒 3:21、24）。

埃德蒙·克罗尼（Edmund Clowney, 1917–2005）说：“圣经有一条故事线。它描绘了一出正在上演的戏剧……这个故事是神的故事。它描述了祂将叛逆者从愚蠢、罪恶和毁灭中拯救出来的工作……只有神才能

塑造历史，达成真正的、终极的目标。从一开始，神的目的就是围绕祂的儿子。”

这就是基督也充满新约的原因。约翰这样总结他的福音书：“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命。”（约 20:31）保罗在腓立比书 3:8 作出个人性的认信：“我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。”而在彼得后书 3:18，彼得写道：“你们却要在我们主救主耶稣基督的恩典和知识上有长进。愿荣耀归给祂，从今直到永远。阿们！”

基督是通往神的唯一道路

在约翰福音 14:6 中，主耶稣说：“我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。”罪破坏了人与神的关系，让我们与神分离；而基督是再次接近神的唯一途径。撒但关于神的谎言蒙蔽了我们的心灵；基督是我们认识神而得救的唯一真理。死亡征服了所有人，属灵的死让我们对神无动于衷，永恒的死让我们在地狱中永远受折磨。而神赐下生命给我们，这生命只存在于祂的儿子里面。因此，我们必须传讲基督。

传讲基督不仅是为了让未信者归信。新约中写给圣徒的书信也充满了基督，祂是我们通往天堂的必经之路，我们将在那里看到祂的荣耀。保罗在歌罗西书 2:6-7 中说：“你们既然接受了主基督耶稣，就当遵祂而行，在祂里面生根建造，信心坚固，正如

你们所领的教训，感谢的心也更增长了。”因此，传道人的呼召就是，在神的子民穿越这旷野时，不断地用基督这属天的吗哪喂养他们（参约 6:30-35、55-56）。

传讲基督是公共崇拜的核心，因为我们只有通过基督才能亲近神。教会在神圣洁的临在中放胆敬拜，因为基督的宝血开启了通往神的道路。基督也是我们在天上永活的大祭司（参来 10:19-22）。藉着祂，圣徒们向神献上他们的属灵祭物（参来 13:15；彼前 2:5）。传讲基督对教会的敬拜至关重要。

基督是神赐给信徒的丰盛

神的传道人也必须传讲基督，因为祂是神，是三位一体神的第二位格。约翰福音 1:1 说：“太初有道，道与神同在，道就是神。”多马正确地敬拜基督：“我的主，我的神！”（约 20:28）传讲一位非三位一体的寻常神是对神的道的不忠。

道成肉身的神子是对“神与我们同在”（太 1:23）的诠释。在基督里，我们看到的不是抽象的神，而是为了祂子民的益处献出自己的神（参罗 8:32）。神把自己赐给了我们，祂是我们至高的善，是我们的生命和荣耀（参申 30:19-20；西 3:3-4）。

因此，传讲基督就是宣讲这荣耀的位格，祂是天父“所喜悦的”（太 3:17，17:5），并且，天父在祂里面赐给祂的选民“一切属灵的福气”（弗 1:3）。在基督里有“测不透的丰富”

（弗 3:8）。天父“乐意让一切的丰盛住在”（西 1:19，当代译本）成为肉身的主耶稣里面。“因为神本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面，你们在祂里面也得了丰盛。祂是各样执政掌权者的元首。”（西 2:9-10）

总之，我们必须传讲基督，因为我们必须传讲神；而基督就是神，是通往神的唯一道路，是神赐给我们生命的丰盛祝福。神通过基督显明自己的恩典和荣耀——在基督里看到的神的荣耀。

二、反对以基督为中心讲道的主要观点

有些人憎恨基督，因此也憎恨传讲基督的人（参约 15:18）。但有些基督徒也反对我们在所有讲道中都传讲基督。造成这些反对意见的原因，往往是由于他们听到了一些善意但被误导的传道人所讲的试图以基督为中心的道。

第一，人们可能会反对说，一直传讲基督会导致人曲解神的道。传道人们会扭曲文本，以便达到基督。

对此，我们承认，有一些从文本关联到基督的方法是错误的。比如在圣经中，并非每次提到木头都是为了让人们想到基督的十字架。我们也承认，圣经中有些经文并没有直接指向基督。

但我们在回答反对意见时，要注意以下几点：1) 为了达到基督，有人选用了错误的路径，但这并不意味着我们不应该以正确

的路径来达到基督；2) 反对者假定某些经文与基督无关，而事实并非如此，我们后面将会看到有几种方法可以将未提及基督的经文与基督合情合理地联系起来。

第二，人们可能会反对说，一味地宣讲子神会导致人忽视父神和圣灵。

对此，我们承认存在一种错误的传讲基督的方式，它忽视圣父和圣灵。作为传讲神话语的传道者，你必须向会众展示一个强有力的三位一体神观。神在约翰福音中为我们提供了一个例子。整卷书反复宣讲基督是天父所差遣的那位（参约 4:34, 5:30, 6:38-39 等）；也讲述了圣灵如何膏抹基督并赋予祂能力（参约 1:32-33, 3:5-8, 34, 6:63, 7:39 等），这表明基督一直通过祂的圣灵工作，而且圣灵荣耀基督（参约 14、16 章）。因此，约翰福音既是三一论的，也是以基督为中心的（参约 20:31）。我们在新约的其余部分也发现了同样的情况。以基督为中心的讲道只要符合圣经，总是彰显三位一体的神。布莱恩·柴培尔（Bryan Chapell）说：“关注圣子不会让人看不清圣父，耶稣是神‘本体的真像’（来 1:3）；以基督为中心并不会使圣灵退居次要地位，因为圣灵的使命是荣耀我们的救主（参约 16:12-14）。”

一个重要的帮助就是，认识到基督是三位一体神的中保（参提前 2:5）。正如西德尼·桂丹诺（Sidney Greidanus）所说，基督“受神差遣，完成神的工作，寻求神的荣耀”。圣经强调，我们在基督里的得救是“从神而来”（林前 1:24；林后 5:18），是“为荣

耀父神”（腓 2:11；参约 17:1）。当我们传讲基督时，我们必须将成为肉身的圣子传讲为与神同在的中保。

第三，有人可能会认为，一直宣讲基督是因为过分强调传福音。他们可能会抱怨说，这样的讲道无法通过指导信徒过信仰生活来造就他们。

对此，我们不认为合乎圣经的、以基督为中心的讲道会造成信徒灵性的贫乏。事实恰恰相反。如果你只向未信者传讲基督，你就无法看到基督是属灵生命的一切。保罗说：“因我活着就是基督。”（腓 1:21）所有属灵生命都来自基督，聚焦于基督。保罗在歌罗西书 1:27 说：“基督在你们心里成了有荣耀的盼望。”紧接着，他说：“我们传扬祂，是用诸般的智慧劝戒各人、教导各人，要把各人在基督里完完全全地引到神面前。”（西 1:28）

第四，有人可能会认为，过于频繁地宣讲基督会过于强调神的恩典，从而导致反律主义——懈怠于顺服，或者允许人犯罪。他们说，传讲基督时必须通过传讲律法来取得平衡。

对此的回应是，神真正的恩典从不鼓励犯罪。它总是促进圣洁和善行（参弗 2:8-10；多 2:11-14）。神通过耶稣赐下恩典；耶稣是葡萄树，离了祂就不可能结出圣洁的果实（参约 15:5）。此外，传讲基督的一个方面，就是传讲祂在神国度中的君王权柄，以及祂如何带领自己的跟随者。基督复活之后，祂宣告自

已在万有之上至高的中保王权，并差派祂的仆人去使万民作祂的门徒：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”（太 28:18-20）我们绝不能将神的基督与神的诫命割裂开来。

第五，有人可能会反对说，以基督为中心的讲道过于教条，不切实际。他们认为，传讲基督给人的印象是：只要相信耶稣就可以了，对日常生活却没有实际指导。

对此的回应是，认为以基督为中心的讲道只有教义而没有应用，这是一个误解。由于害怕道德主义，传道人会因此无法从圣经中得出关于实际生活的教导，这种想法其实与基督的教导背道而驰。祂经常给人实际的教导，涉及忧虑、金钱、孝敬父母、祷告等主题！从圣经人物的事例中吸取教训也是恰当的，因为圣经本身就是这样做的。保罗以亚伯拉罕为例来说明信仰（参罗 4:16-21）；雅各指出约伯和先知是忍耐的榜样（参雅 5:10-11）。这不是道德主义，而是以基督为中心的教导。保罗用亚伯拉罕的例子来证明对基督的信仰是正当的（参罗 4:23-25）。雅各在劝勉信徒等待基督再临施行审判时，举出了约伯忍耐的例子（参雅 5:7-9）。这些圣经人物的敬虔是他们拥有基督恩典的明证。

第六，有人可能会反驳说，那些总是聚焦于基督之人的讲道变得重复和可预测。他们结束讲道的方式总是千篇一律，即呼吁人们单单信靠基督。

对此的回应是，我们同意，传讲基督不应该总是以同样可预测的方式来展现福音。

我们必须竭力探寻基督那测不透的丰富——其宏大与多样，并无法言喻之荣耀的诸多不同彰显。通过具体的经文宣讲基督，祂应该永远是鲜活的。如果我们看看神在圣经中如何启示基督，就会明白这一点。

三、圣经以多种方式启示基督

在不知不觉中，传道人可能会在传讲基督时，局限于传讲祂工作的某一个方面，比如祂为我们的罪而死。但圣经对于基督的位格和工作在很多方面进行了启示。全各地了解这些，我们就能根据讲道经文的重点来传讲基督。

基督的神性与人性

主耶稣是一个位格，具有两种本性：神性和人性。每种本性都保留着应有的属性，不相合并、不相混乱。基督以其神性行事，拥有无限、永恒的能力、智慧和恩典。作为一个真正的人，祂以有限的力量在人性中行事。这对传道人讲道有重大影响。不同的经文会让人注意到基督的一个或两个本性。

例如，你的讲道经文是约翰福音 12:27-28，耶稣说：“我现在心里忧愁，我说什么才好呢？父啊，救我脱离这时候，但我原是为这时候来的。父啊，愿你荣耀你的名。”在这里，我们看到了基督的人性。面对自己的死亡，祂在情感上也有挣扎。祂有人类的欲望，祂想活着，不想死去。然而，祂

也让我们看到，祂完全顺服天父的命令，爱天父的荣耀。在这里，救主在各方面都与我们一样，除了罪（参来 2:14；4:15）。

然而，当你转到约翰福音 18:1-6，耶稣问那些想要逮捕祂的人在找谁，他们回答说“拿撒勒人耶稣”，耶稣一说“我就是”，他们就退后倒在地上。从字面上看，耶稣说“我是”，祂就是宣告自己是永恒的耶和華神（参出 3:14-15；赛 41:4）。这就是基督的神性。基督仍然完全掌管着发生在祂身上的一切，但祂自愿献出了自己的生命（参约 10:17-18）。在这里，这位救主拥有至高的权柄和属神的荣耀。

因此，请关注耶稣基督作为神和人的两种本性。

基督的降卑与升高

基督在成为肉身后，先是处于卑微的状态，如今则是处于升高的状态（参赛 52:13-14；腓 2:6-11）。第一种状态包括祂在世上的生活、死亡和埋葬。第二种状态包括祂的复活、升天、坐在神的右边、天上的服事和将来的再临。在这两种状态中，基督既是神，也是人。但祂的神性在降卑中更为隐蔽，在升高中更为显明。传道人应该考虑他们的证道经文是侧重于基督的降卑抑或升高，还是两者兼而有之。

例如，如果你在传讲诗篇 22 篇的第一部分，你会发现基督在十字架上引用了开篇经文：“我的神，我的神，为什么离弃我？”（诗

22:1；可 15:34）。诗篇 22 篇的这一部分指出了基督降卑的经历，祂为罪人承受神的震怒。我们在讲道时，不应该让人以为祂现在似乎还在受苦，也不应该让人以为这是在说作为神的祂被弃绝了。相反，诗篇 22 篇揭示了基督作为人（“我的神，我的神”）在世时的经历。

然而，如果你要传讲这一诗篇的第二部分，你的重点应该是基督的升高。你要表明，这不仅是关于基督升天时的事，也是关于祂现在所做的事！希伯来书第 2 章表明，祂被升高是为了在教会中宣讲祂的话语，让祂的子民充满对祂的赞美！祂要确保有一群子民来服事祂。祂这样做仍然是真正的人，但这种方式却更加彰显出祂属神的荣耀。

基督的三重职分

天父设立主耶稣为中保。这个职分包括：先知、祭司和君王。这每一种旧约职分都反映基督工作的一个方面。基督职分的三重方面对于传讲基督非常有帮助。

神在祂的儿子们说话，基督是最后的先知，启示了我们需要知道的一切（参来 1:1-2）。基督是天父的荣耀在肉身中活生生的显现（参来 1:3）。基督是宣告天父的那一位（参约 1:18）；天父说：“你们要听祂！”（太 17:5）

这位先知还开启人的理解力，让人明白神的话语（参路 24:44-47）。祂通过圣灵让人们看到祂所启示的内容。

当你讲道时，你要意识到自己是一位使者，这位大先知正通过你教导祂的教会，就像旧约先知是祂的使者那样。当你聆听旧约众先知的話时，你要关注祂的先知职分。只要经文中有智慧和知识，有教导和亮光，就请关注其先知职分。如果你正在传讲箴言中的一段经文，你可以宣讲其内容，宣称这是基督的教导，因祂是“神的智慧”（路7:35，11:49；参西2:3）。因此，接受箴言的智慧不仅是学习生活技能，也是基督门徒身份的一部分。传讲雅各书也是如此，它教导从上而来的智慧（参雅1:5，3:13-17）。

作为真正的大祭司，基督是神无罪的羔羊，祂献上自己作为唯一的赎罪祭。祂持续为祂的选民代求（参来7:25-27）。麦基洗德的祭司职分（参诗110:4）和亚伦后代的祭司职分已经预示了基督的祭司职分。这有助于我们从旧约宣讲基督。在摩西的祷告（参出32:11-13；申9:18-19、25-29）和祭司亚伦的献香（参利16:12-13；民16:43-50；诗141:2；启5:8）中都有基督代求的不同预表。

作为至高无上的君王，基督拯救祂的子民脱离仇敌的手，并在祂公义、和平与喜乐的国度中统治他们（参赛9:6-7；罗14:17）。当然，我们在这里是把祂的国度和祂将要再临的荣耀联系在了一起。然而，基督现在就在神的右边掌权（参诗110:1；弗1:20-21）。当基督被捕、被钉十字架并被害时，祂也以君王的身分征服和统治世界（参约18:33-39，19:3、12-15、19-21）。要特别关注一段经文如何将教义和事件与基督的三重职分联系起来。例如，思考如

何传讲使徒行传第2章。圣灵的降下将是讲道的主要内容。但是，当你研读这段经文时，你会发现彼得宣称圣灵来自复活的大卫之子（参徒2:22-32），而祂坐在神的右边（参徒2:33-36）。因此，传讲五旬节的高潮，是传讲基督在完成了十字架上的工作后被高举为君王（参徒2:23-24）。在实际层面上，圣灵临在的基本标志并不是说方言，而是人活在悔改和对基督的忠心中，以及在祂的教会中作祂忠心的门徒（参徒2:33-42）。圣灵就是基督的灵。

基督在我们的三重经历中的服事

《海德堡要理问答》提醒我们，我们必须具备三重知识，才能享受永生的安慰：第一，我的罪恶和愁苦有多大；第二，我是怎样从自己一切的罪恶和愁苦中得拯救的；第三，我当怎样为这样的拯救感谢神。基督对信徒的服事贯穿了这三重知识。

如果把基督的三重职分和三重经历结合起来，就有九种传讲基督的方式。例如，关于马太福音5:22的讲道，通过基督这位先知对人心怀杀意这一可恶罪行的警告，显明了我们的惨状，也显明了祂是查验和审判人心的君王（参启2:23）。以路加福音22:31-32为题的讲道可以颂扬基督的能力，祂为祂的子民代求，拯救他们脱离撒但的试探，使他们能够坚守信仰，从而有属神的悔改和盼望。通过先知、祭司和君王的这三重职分，与苦难、拯救和感恩之间的各种组合，我们都可以卓有成效地宣讲基督。

以基督的两种本性、两种状态、三重职分，以及祂对我们三重经历的服事，来宣讲一位位格性的基督，会增强我们从圣经的每一部分，包括旧约中宣讲祂的能力。

四、从旧约宣讲基督的方法

下面，我们来谈谈从旧约传讲基督的挑战和激动人心之处。这样，我们就能追随基督和使徒的脚步。克罗尼说：“我们的主在拿撒勒的会堂里(参路4)，彼得在五旬节(参徒2)，保罗在小亚细亚和希腊的会堂里——这些人都是从旧约出发传讲福音。我们简单总结几种主要方法，来帮助我们认识如何从旧约宣讲基督。

救赎历史朝着基督推进

万有“一概都是藉着祂造的，又是为祂造的”(西1:16)。基督以肉身降临标志着“时候满足”(加4:4)。祂是“亚伯拉罕的后裔、大卫的子孙”(太1:1)，是神的盟约应许的实现。我们必须看到，神在整个旧约中作工，祂是实施救赎的神。一些经文向我们展示了这一救赎计划的全貌。在历代志上前3章的家谱中，作者追溯了从亚当到亚伯拉罕，再到大卫和他的后代——数千年的人类历史。当我们看到其中每个熟悉的名字时，都会让我们想起一个关于神的故事。历代志作者列出的名字提醒我们，神正在引导历史走向第二亚当时代——祂是亚伯拉罕的后裔，犹大的后裔，大卫的后裔，大卫一脉的救主君王(the Savior-King)。祂将恢复神子民在伊甸园里失去的国度。

其他经文则侧重于救赎计划的一个缩影。在路得记的结尾，我们发现波阿斯和路得是大卫的曾祖父母(参得4:18-22)。路得记不仅是关于一位善良摩押女子的故事，它还告诉我们：神施行奥秘的作为，使用普通人忠贞的爱，在充满艰辛的环境中建立祂儿子的国度。

桂丹诺写道：“圣经揭示了这些主题的渐进发展，因为神在历史中实施祂的救赎计划时，逐步启示了祂自己和祂的旨意。”例如，“神住在祂的子民中间”这一主题贯穿整本圣经：它出现在伊甸园(参创2-3)、雅各的梦(参创28:10-17)和神与以色列民族同在(参出29:45-46)这些记载中；它将我们引向基督，祂就是以马内利，即“神与我们同在”(赛7:14；太1:23)；藉着基督，神有一天终将在敞开的荣耀中与人同住(参启21:1-3；22:1-5)。

旧约中其他一些重大的主题，包括后裔、盟约、救赎、律法、立嗣、圣灵的恩赐和产业，也都在基督里实现了。在祂里面，神把信徒从律法的咒诅中救赎出来(参加3:10、13)，因此在基督这位神之子(参加4:4)和亚伯拉罕的卓越后裔(参加3:16)里面，信徒也成为亚伯拉罕的后裔，成为圣约所应许之产业的继承人，因为他们被神立为后嗣，又赐圣灵给他们(参加3:14、26、29，4:5-7)。

当你依据一段旧约经文讲道，并认识到圣经的某个重大主题贯穿其中时，你就可以简要地追溯这一主题在救赎历史中的前后

脉络。这样，会众就能看到这段经文是如何指向基督的。

关于基督的应许

在旧约中，神通过关于即将到来的弥赛亚的应许启示祂计划的各个方面，如童贞女所生的以马内利（参赛 7:14），大能的神降生统治祂的和平国度（参赛 9:6-7），圣灵所膏仆人的到来（参赛 42:1, 61:1），以及神仆人的替死和得胜（参赛 52:13-53:12）。先知们预言，这位君王将诞生在伯利恒（参弥 5:2），并将骑着驴进入耶路撒冷（参亚 9:9）。祂将被尊为人子，永远统治全地（参但 7:13-14）。这位君王将是神的儿子（参诗 2:67），祂将坐在神的右边（参诗 110:1）。

旧约还有其他一些指向基督的应许，它们的实现是逐步的。神应许大卫有后代继承王位（参撒下 7:12-16），这个应许最初在所罗门身上实现（参代上 22:7-10），但最终在耶稣身上得以完全实现（参路 1:32-33）。

还有一些应许描述的是基督将要做的事情。先知们预言了圣灵的浇灌（参赛 44:1-5；珥 2:28-29），神通过升天的基督应验了这一预言（参徒 2:17-18、32-33）。

关于基督的显现

既然基督是永恒的神（参约 1:1, 8:58），我们就不应该惊讶于祂也活跃于旧约时代（参林前 10:4）。例如，在约书亚所敬拜并尊为圣的神秘的“耶和华军队的元帅”（书

5:13-15）身上，我们很可能看到了基督的显现（Christophany）。

基督先存的事工在神使者的显现中尤为明显。这位神的使者对夏甲（参创 16:7-14）、亚伯拉罕（参创 22:11-18）、摩西（参出 3:1-5）以及其他人说。慕理认为，耶和华的使者是神，因为“祂声称拥有属神的权柄（参创 16:10, 22:15-16），是一个独特的神人（参撒下 24:16；亚 1:12），表现出神圣的属性（参创 16:7-8、11、13），施行神的作为（参创 48:15-16；士 5:23；王下 19:35），接受属神的尊崇（参出 23:20-21；士 6:20-21、24），并被认定为神（参创 16:13;22:15-16;31:11-13）”。在这位“使者”身上认出基督，可以让我们作为传道人宣讲关于中保的甜蜜而珍贵的真理，比如祂让祂的子民战胜敌人（参士 6:11-24），或者为他们向神祈求怜悯（参亚 1:12-13, 3:1-5）。

关于基督的预表

“预表法”（Typology）认为，上帝在预备祂的子民迎接基督的降临。正如帕特里克·费尔贝恩（Patrick Fairbairn, 1805–1874）所指出的那样：“祂让教会接受一种训练课程，其中包括借助预表的教导；预表也可以说是被设计出来的、符合将到来之事物的相像物。”基督是“神的羔羊，除去世人罪孽的”（约 1:29）。祂是天上的吗哪，是“天上来的真粮”，赐人永生（参约 6:30-35）。神以看得见、摸得着的方式，给祂的子民上了一堂写实课，就像父亲训练自己的孩子一样。

“预表”是神设计的一个人、一个物体、一个事件或一个制度，用来展现基督和祂的国度；这种图景虽不完美但具有启发性。保罗说亚当是基督的“预像”（typos，罗 5:14），意思是亚当预表基督，尽管基督远远胜过这第一个人（参罗 5:15-19）。预表就像基督的影子，当实体（reality）出现时，它就会消失（参西 2:17；来 8:5，10:1）。预表所预示的实体被称为“原型”（antitype）。

迈克尔·巴雷特（Michael Barrett）说：“预表法并不是一种诠释技巧，使我们随意地把它强加于旧约文本，令文本与基督有相关性。”相反，预表是一种“图像预言”。正如约翰·柯里德（John Currid）所说，真正的预表和原型有三种品质：1）它们都是“真实的历史事件、人物或制度”；2）它们具有“显著的相像性或相似性”；3）从而原型“强化”与预表的共同点，使其达到“更重大、更完整”的程度。桂丹诺谈到了真正预表的另一种品质：4）“有效预表的特点不仅是预表与原型之间的类比和升级，而且是以神为中心的，也就是说，预表和原型都应揭示它们与神在救赎历史中的行为之间有意义的联系。”

例如，把约瑟被卖为奴（参创 37:25-28）作为人类受罪奴役（参约 8:34-36）的预表来宣讲，这是不恰当的。“奴役”这一共同要素不足以确定这是一种预表。我们必须问：“在这段叙事中，神如何为祂的子民施行作为？这与神在基督里的作为有何相似之处？就约瑟而言，从更宏大的叙事来看，约瑟被预言要掌权，却并不公正地陷入屈

辱，直到藉神的旨意，他被提升，拯救了许多人（参创 45:4-13；50:20）。因此，约瑟是基督为救赎我们而降卑和升高的预表。

正如高伟勋所解释的那样，单个预表都嵌于神启示的更宏大的盼望与应许的结构之内：“从亚伯拉罕到大卫的以色列救赎历史所启示的内容（虽然后来逐渐衰败），正是那将要来临之更荣耀的救恩与国度的预表。”他补充说，神对以色列的救赎从来都不是为了带来完全的救赎，“因为出埃及的救赎事件无法消除人与神疏离的真正原因。同样，西奈山所设立的献祭制度乃是那终极真理的预表，因‘公牛和山羊的血断不能除罪’（来 10:4）。”

正如本文前面提到的，圣经通过救赎主题将新、旧约密切结合起来，这些主题将预表与原型联系在一起。例如，出埃及就是救赎主题的一个实例（参出 6:6-7）。以色列的法典中也有关于赎回家庭财产甚至被卖为奴的家庭成员的规定（参利 25:24-55）。救赎在路得和波阿斯的故事中占有重要地位，波阿斯是路得及其家人的至亲赎业者（kinsman-redeemer）。另一个历史性的救赎事例，发生在神将祂的子民从被掳之地带回来——第二次的出埃及（参赛 43:17，14-17）。这些历史事件或律法制度是基督的写照：“祂为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶。”（多 2:14）

也许有人会反对说，预表法只是神学想象的运用，在旧约文本中没有任何解经依据。然而，詹姆斯·汉密尔顿（James Hamilton）

认为，旧约本身就包含了嵌入经文语言中的“应许所塑造的模式”（promised-shaped pattern），表明作者的意图指向未来的应验。圣经作者刻意通过重复关键术语、短语、事件的顺序以及与拯救或神之约有关的意义，建立经文之间的联系。

例如，有人认为喇合系在窗户上的红线（参书 2:18、21），是基督救赎之血的象征，因为两者都是红色的，这是错误的。但这里存在有效的合理预表。汉密尔顿（Hamilton）认为，约书亚记的作者将喇合的解救描绘成以色列人出埃及一样。喇合保护以色列探子，机智地和耶利哥王周旋（参书 2:27），就像希伯来接生婆对待以色列男婴和埃及王一样（参出 2:15-21）。喇合明确地将自己的行为与所听闻的关于神在红海拯救以色列人的事迹联系起来，以至于对耶和華产生敬畏（参书 2:10-11）。她的话表明，神正在实现以色列人出埃及的目的（参出 9:16，15:11、14-16）。她请求探子们以忠实的慈爱（*khesed*，书 2:12、14）对待她，这正与描述神和以色列立约之慈爱所用的词相同（参出 15:13，20:6，34:6-7）。将红线绳系在窗户上，并让全家人留在家中以确保安全的指示（参书 2:18-19），暗指了出埃及之夜——以色列民将羔羊之血涂在门框上，全家躲在屋内的逾越节场景（参出 12:7、22-23）。喇合的得救是基督宝血救赎的预表——不仅仅是因为一根红线绳，而是因为圣经将她的得救描绘成另一次出埃及，这是对通过她的后代（参太 1:5），即基督（参林前 5:7）得到救赎的预表。

预表法之所以起作用，是因为圣经中所有的盼望都集中在基督身上：“等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现。”（多 2:13）基督就是我们所等待的一切。克罗尼说：“要理解新约中的‘预表’（type），关键在于新约中的基督……耶稣是真葡萄树（参约 15:1）、神的真儿子、真以色列（参赛 49:3；罗 15:8）、从天上降下的真粮（参约 6:32-33）。在祂身上，实体显现出来；在祂身上，实体被赋予祂的子民。”

前面我们提到，基督是我们伟大的先知、祭司和君王，肩负着三重职分。旧约中的先知、祭司和君王分别预示了这三种功能，他们也是这些重大主题的实例：神通过祂的仆人（这些承担立约职分的人）来施行作为。这些人没有一个是完美的，也不足以满足神子民属灵的和永恒的需要，但他们都是预表，指向那位完美且充足的基督。会幕和圣殿是“神住在祂子民中间”这一主题的主要实例，它们在基督身上得到了实现；基督以肉身形式“住（字面意思是‘搭帐幕’）在我们中间”（约 1:14），祂的身体是神居住其中的真正“圣殿”（参约 2:19-21）。

摩西的礼仪律充满了各种预表，尽管我们不应该在它们的每一个细节中寻找意义。例如，律法要求的遵守“洁净”和“不洁净”的区别（参利 11-15 章；申 14 章）。不洁之物与神的圣洁不相容（参利 16:16，22:1-3，15:31）。通过这种预表，圣经指明罪人必须通过在基督里称义和成圣而得到洁净，然后才能与圣洁的神相交（参林前 6:11；林后 6:14-7:1；约一 1:5-10）。因此，传道

人可以依据洁净的礼仪律传讲基督。然而，很难从分蹄且倒嚼的动物是洁净可食用的（参利 11:3）这一事实中得出属灵的教训。礼仪律属于实在法，最好的做法是把其细节单纯归因于神的旨意。

与礼仪律相比，摩西的司法律（或民事律）通常不是基督预表的来源。例如，“人若偷牛或羊，无论是宰了，是卖了，他就要以五牛赔一牛，四羊赔一羊”（出 22:1），在这一律法中并没有明显的预表。这样的司法律提供了一个实例，说明古代以色列的神权社会如何明智地管理道德原则。今天，我们在应用司法律时，应辨别其恒久的道德原则（其“一般性公正”），并接受其所包含的正义智慧的指导。在宣讲出埃及记 22:1 时，最好的做法是，将基督展现为那位先知，祂告诉我们真正的悔改可能需要对我们所伤害的人付出代价高昂的赔偿（参路 19:8-10）。我们还可以从这段经文中传讲基督是万国之王（参诗 2:10-12），祂命令民事统治者，民事法应根据受害者所遭受的损失种类按比例惩罚偷窃行为，包括在可能的情况下赔偿超过损失价值的部分（尽管不一定是四倍，参利 6:5）。

在传讲基督的某个预表时，我们应该展现其历史原貌，让人注意到经文突出的细节及其与基督的应许和更宏大的背景下不同主题之间的联系。之后，我们应该向听众解释预表如何揭示基督及其工作。然而，我们绝不能止步于此。我们必须传讲基督，依据经文宣讲祂是荣耀的主和救主，呼召人们对祂作出正确的回应。

想象一下，你正在准备一场关于“大卫战胜歌利亚”的讲道（参撒 17 章）。虽然我们可以学习大卫的信心，但故事的重点并不是通过信靠神来克服困难。尽管此时的大卫卑微、被人蔑视（参撒 17:28-29、33、42-43），但祂已经被神膏立为君王（参撒 16:13），而以色列人却因大卫杀死歌利亚而取得胜利（参撒 17:51-52）。这段经文的要点是：神为祂的子民预备了一位君王，这位君王为神的百姓战胜了以奴役和死亡威胁他们的仇敌。事实上，虽然这位君王显得软弱无力、公然被人蔑视，但祂取得了胜利。同样地，我们要按照这些思路传讲基督：基督因着单单信靠和顺服神，以其软弱而取胜，战胜了罪和死亡的权势。因此，我们邀请迷失和灭亡的罪人，相信基督是他们的勇士，是神膏立的君王，唯有祂才能带来救赎。并要呼吁神的圣徒坚信基督已经得胜，起来与世界、肉体和魔鬼争战。还要向神的儿女们保证，这位得胜的君王将再次降临，将他们从一切邪恶中解救出来。

然而，有人可能会反对说，用关于大卫的经文传讲基督是一回事，但面对关于大卫之前的君王扫罗的经文，又该怎么办呢？

对此，我们知道，并非旧约中的每个人都是基督的预表。此外，没有哪个基督的预表能够完美展现救主的形像。这些领袖的缺点和弱点告诉我们，我们需要一位无罪的救主。

扫罗王对神的悖逆和以自我为中心的懦弱向我们大声疾呼：“是的，你们需要一个王。”

但你需要一位与众不同的王。你们需要的是一位完全信靠神、顺从神的君王。这样的君王只有一位——主耶稣基督。”因此，这些充满缺陷的人物有助于我们传讲基督，因为他们确立了“唯独基督”(*solus Christus*)的原则。

关于人类在罪恶和苦难中需要救主的启示

此外，旧约人物的各种罪恶不仅适用于我们的领袖，也适用于我们自己。我们从他们身上看到了自己的失败，并受到警诫：不应相信自己，要相信基督。反面例子可以有力地证明，堕落之人绝对无法靠行为称义，也无法仅凭意志力成圣。我们必须以基督为我们的智慧、公义、圣洁和救赎(参林前 1:30)。

同样，正是因为神的律法揭示了我们的罪，谴责了它们，并激起了罪的罪性，让人陷入更大的悖逆(参罗 7:7-8)，所以律法可以极大地帮助我们宣讲基督。律法的这种福音性功用，特别是当律法在属灵上应用于人的内心动机时，会把罪人引向基督；这是我们在第十条诫命(参罗 7:7)和登山宝训(参太 5:20-48)中可以看到。宣讲神的律法，如果符合圣经的方式，就不会助长律法主义，而是恰恰相反，因为它揭露了虚伪，揭示了人迫切需要神消除我们的罪债记录，赐给我们一颗新心。神的律法也迫使信徒持续倚靠耶稣而被称义和成圣。

敬虔榜样中的基督样式

我们也不应忽视圣经中的好榜样如何指向基督。有时，我们会在某个圣经人物身上看到与耶稣性情极为相似的地方，尽管这个人并不是基督的预表。这不是巧合，因为基督是神的形像(参林后 4:4；西 1:15)，祂在肉身中展现了神呼召所有人类要成为的样子。祂是末后的亚当(参林前 15:45)，是新造之人，更是新创造的缩影(参弗 2:15, 4:24；林后 5:17)。克罗尼说：“基督并不是简单意义上的另一个亚当，即从像亚当这个意义来理解；祂也不是第二个亚当，即从重新开始另一族群的意义来理解……相反，基督本身就是上帝形像的完满彰显，是受造之人性的意义。”

“穿上”各样敬虔的美德，无论是怜悯、恩慈、谦虚、温柔还是忍耐(参西 3:12)，就是“披戴主耶稣基督”(罗 13:14)。因此，每当我们在圣经中看到一个人行在与神的正确关系中，就会看到“基督在你们心里成了有荣耀的盼望”(西 1:27)。

例如，在旧约中，亚比该在以色列没有承担任何立约的职分或救赎的功能，在这一层面上她不是预表。然而，我们在她身上看到了一种奇妙的谦卑，她是按照即将到来之救主的形像塑造的女性。在她丈夫愚蠢地侮辱大卫之后，在这位愤怒的勇士实施复仇之前，亚比该拦住他，伏地叩拜，献上礼物与和平的话语，甚至说：“我主啊，愿这罪归我。”(撒上 25:24)这位勇敢的女子冒着生命危险拯救了她的丈夫和家庭(并

维护了大卫的人格尊严)，她的行为充满了非凡的智慧和恩慈。显然，在阐释这段经文时，宣讲基督那更为伟大的谦卑，是再合宜不过了。

献给基督的诗歌与祷告

旧约中充满了对耶和华的赞美与祈求，诗篇中尤为丰富。其中许多祷告都可恰当地应用于基督——我们的救主与主宰，因基督就是耶和華。那些属世的、政治性的拯救，正是预表了在耶稣基督里属灵的、永恒的、全备的救恩。

此外，基督这位成为肉身的神之子也是人，祂致力于祈祷。作为出于旧约以色列的希伯来人，基督使用诗篇作为祂的祷告之书。在祂最黑暗的日子里，诗篇的话语自然而然地出现在祂嘴边（参太 27:46；路 23:46）。由于诗篇的主要作者大卫是基督的预表，大卫向神发出的许多叹息预示着基督在降卑期间的叹息。当然，基督不可能说自己“我得罪了你”（诗 41:4），除非祂是以无罪的罪人、祂子民中保（Surety）的身份来说。最确定的是，基督会说：“连我知己的朋友，我所倚靠吃过我饭的，也用脚踢我。”（诗篇 41:9；参约 13:18）。基督知道，在邪恶压倒一切的时候，以顺服神为乐是什么感觉（参诗 40:8、12）。他理解被拒绝和被抛弃的痛苦：“辱骂伤破了我的心，我又满了忧愁。我指望有人体恤，却没有一个；我指望有人安慰，却找不着一个。”（诗 69:20）这样的话本身就是宣讲一位仁慈而富有同情心的大祭司（参来 4:15）。

新约中的旧约引用和暗引（Allusions）

最后，我们注意到，新约是我们从旧约出发传讲基督的重要指导手册。当使徒和新约先知引用旧约圣经并将其应用于基督和当今教会时，他们就是我们的导师。新约有许多地方直接引用旧约，还有更多的暗引；这些暗引使用一个共同的主题，通常至少使用几个共同的词语，将读者引向早先的文本。新约大约有三百处直接引用旧约，以及一千多处有关旧约的暗引。每当出现这样的引文或暗引时，你都应该围绕旧约经文研究更广泛的上下文，以寻找进一步的联系，并研究该经文在新约经文中的用法。

有时，新约应用旧约经文的方法会让我们大吃一惊。对于使徒使用旧约的实例，如果我们没有立即发现与旧约的联系，不应急于否定，而是要为此思考和祷告。假设我们正准备何西阿书 11:1-4 的讲道，这段经文讲述的是，在以色列人出埃及记时，神如何以慈父的爱和关怀对待他们，尽管他们时常陷入偶像崇拜、无视神。马太福音将何西阿书 11:1 应用到基督身上：“我从埃及召出我的儿子来。”（太 2:15）我们可能想知道马太是如何把这两者联系起来的，因为何西阿书明确提到的是以色列的出埃及，并不是弥赛亚为了躲避希律王对祂的谋杀计划而流落埃及。

难解的引文应促使我们更深入地研究旧约经文。耶和華说：“以色列年幼的时候我爱他，就从埃及召出我的儿子来。”（何 11:1），但

祂哀叹，以色列转向假神和偶像（参何 11:2），对于祂对他们的关怀视而不见（参何 11:3-4）。这个民族持续的属灵淫乱使他们丧失了作为神子民的地位，但神曾藉着何西阿作出应许，他们确实会成为“永生神的儿子”（何 1:6-10）。神将如何完成这一伟大的拯救？何西阿告诉我们，神将通过大卫的王室后裔复兴以色列（参何 1:11, 3:5）。这位理想的君王是神的真儿子（参诗 2:7, 89:26-27）。何西阿关于民族之子（the Nation-Son）的话语指向君王之子（the King-Son），即弥赛亚。由于以色列和大卫的后代都被称为神的“儿子”，这表明弥赛亚在某种意义上就是以色列，在祂身上，以色列的出埃及以一种更伟大的方式重现了。

何西阿书 11:1-4 的主线大致如下：首先，神之爱的目的（参何 11:1）；第二，祂子民的问题，即偶像崇拜（参何 11:2）和无知（参何 11:3）；第三，神拯救的大能（参何 11:4）。在第三点，传道人可以解释神如何拯救祂立嗣的儿女，即通过无罪的、成为肉身的圣子拯救他们。因此，马太福音 2:15 引用了何西阿书 11:1，并将其应用到父所说的“这是我的爱子，我所喜悦的”（太 3:17）那一位身上。与拜偶像的罪人不同，基督拒绝崇拜神之外的任何对象（参太 4:10）。耶和華把以色列人从埃及带出来，与他们立了律法之约，他们却违背了这约；但神把基督从埃及带出来，通过祂的宝血立了新的约（参太 26:28）。关于何西阿书信息的这一预表，宣讲的内容是：我们虽然像以色列人一样是罪人，但能在基督里永远成为神所爱的儿女。

五、以智慧和平衡的方式传讲基督

传讲基督的喜悦在于它会使传道者在基督里欢欣鼓舞。祂全然可爱（参歌 5:16），神的丰盛以人的形像来到我们中间（参西 2:9）。如果要更好地传讲基督，我们需要有辨别力。那么，如何以符合圣经的、平衡且明智的方式传讲基督呢？

首先，并非圣经中所有经文的中心焦点都是讲论基督。在这种情况下，讲道的大部分时间不会用来宣讲基督。然而，忠实地阐释圣经要求将基督作为基督教信仰的核心。既然离开了祂我们就不能做什么，那么传道人就应该始终努力辨别和解释，经文的核心真理是如何与基督联系在一起的；这样，经文的应用才不会脱离基督。因此，我们必须将以实玛利与神在基督里的拣选联系起来（参创 17:18-21；罗 9:6-9），并将教会的聚集与祂的主和活着的头联系起来，祂指示教会要“规规矩矩地按着次序”（林前 14:40）做每一件事。在这些经文中，拣选和公共敬拜是核心主题，但对于这两个信息，基督仍然至关重要。

其次，在解经的最初阶段，如何传讲基督可能并不是显而易见的。基督与信息的相关性可能只有在研究经文、圣经神学、祷告默想和系统思考信仰教义之后才会显现出来。因此，不要把基督强加于经文中，而是要深入研究经文，并坚信神的话语会将你引到基督面前（参提后 3:15）。司布真曾说过：

英格兰的每一个小村庄，无论在哪里，都肯定有一条通往伦敦的路……现在，圣经

的每一段经文中都有一条通往耶稣基督的道路，而传道的方式即：我怎样才能通过这段经文到达耶稣基督那里，然后沿着这条道路一路传讲……我将会跨越篱笆和沟渠，但我一定会找到祂，因为不把我的主人展现出来，我就永远没有完成任务。

我们同意所有经文都与基督有关，但我们建议传道人不要“跨越篱笆和沟渠”。用司布真的比喻来说，就是要耐心地沿着圣经启示所铺设的道路走下去，直到能依据上下文把经文与神子联系起来。

第三，不要为了传讲基督使得讲道过于复杂。讲道信息应集中在一个单一命题上。在以基督为中心的讲道中存在一个潜在危险：讲道人可能会传讲两个命题，一个是来自经文本身，另一个是关于基督。

例如，我们假设有一位传道人正在传讲埃及的蛙灾（参出 8:1-15）。在研读经文后，他围绕“神拥有绝对主权掌管动物界”这一命题写了一篇讲道。他的目标是教导其会众（主要由农民组成），在动物们似乎失控时，要相信神掌管一切。然而，他牢记他的讲道应该以基督为中心，因此他根据“摩西为扰害法老的青蛙呼求耶和华，耶和华就照摩西的话行”（参出 8:12-13），补充了一个关于基督代求的重点。当传道人这样讲道时，他的会众会感到困惑。他谈论的明明是动物，为什么要加上基督的代求？

讲解出埃及记第 8 章的传道人需要做的是更深入地研究经文。蛙灾确实启示了神的

至高主权，但这一教义还有更重要的意义，第 10 节说：“好叫你知道没有像耶和华我们神的。”藉着摩西，神使用这场瘟疫和拯救来表明，以色列的拯救者和立约之主是那位独一无二的神。这一主要的解经思想带出的宣讲信息是，基督是独一真神的中保，祂以自己的至高权柄施行审判和救赎。灾祸所代指的暂时现实指向属灵的永恒现实，因为出埃及记是拯救的预表。神通过基督的审判向罪人发出忿怒，祂的忿怒将毁灭一切，就像青蛙毁坏埃及的一切一样（参出 8:17；诗 78:44-49）。通过基督的代求，神拯救人免于所有的审判，就像摩西的祷告使埃及脱离所有的青蛙一样（参出 8:8-15）。审判和拯救的至高、有效的大能表明，耶和华是独一的神，我们因此必须归向祂。通过这种方式，传道人肯定神掌管动物，但又利用神之主权的教义高举基督，祂是独一真神的中保。

第四，传讲基督不仅仅是讲授教义或救赎历史。虽然圣经神学是解释圣经的绝佳工具，是研究神在历史上如何对于圣经的核心真理进行渐进启示的。然而讲道不同于讲座。桂丹诺说：“不要机械地画一条预表性的线来指向基督，而是要实实在在地传讲基督……传道人应该不断追问：‘文本与基督有何关联？’”

你总是被呼召为了个人应用而传讲基督。讲道结束后，人们不应该想：“这很有趣！”相反，应该让人们因神的恩典而欢喜，又因看到基督的荣耀而战兢。你们应该敦促他们的良心，使他们认识到自己的重大责

任和需要，就是他们应该按神话语所要求的具体方式回应基督。

结语

坚持不懈地传扬基督绝非易事，而是需要努力。作为神话语的传道人，我们必须顺服这位默示圣经的神，仔细地研读经文。我们必须努力以清晰、符合圣经和简洁的方式将经文信息与基督联系起来。我们必须高举三位一体的神，呼吁祂的子民行在信心、爱和盼望中，敬仰和顺服祂。

荷兰改革宗基督徒有时会问到某位传道人的情况：“他是传讲基督的传道人吗？”当然，他们问的是，他是否传讲圣经中关于基督的教义。但他们也是在问，这位传道人是否将基督一切的丰富都充分地呈现出来，吸引罪人来到祂那里，在祂里面安息，与祂同行。

重要的是，我们不仅要传讲基督，还要以亲身经历传讲祂。例如，向会众解释基督代求的教义是一回事，而向听众说出你的肺腑之言则是另一回事。你可能会这样说：“亲爱的弟兄姐妹，有时我们几乎无法祷告。的确，有时我们只能哀叹。但是，内心破碎的神的儿女啊，要抬头仰望，凭着信心，看到基督站在神的右边。也许你无法祷告，但亲爱的

神的儿女啊，祂一直在为你祷告！祂单单为你、亲自为你、大有功效地为你祷告。你可能会怀疑天父是否会聆听像你这样的罪人，但千万不要怀疑，祂一定会聆听祂的爱子，因为祂非常喜悦祂的爱子。这位为你祷告的基督就是为你而死的那位，祂将你从所有的罪孽、过犯及地狱中拯救出来。既然基督在天上为你代求，基督的灵就在你心里叹息，甚至在你不知道如何祷告的时候为你代求。这样，即使是你的叹息也会变成大能的祷告，神会按照祂仁慈和全智的旨意垂听并应允你的祷告。” 阿们！✠

作者简介

柯大卫博士 (Dr. David Kranendonk) 曾在北美自由改革宗教会 (Free Reformed Churches of North America) 担任牧职，并参与多个支持神学教育的差传机构事工。他持有清教徒改革宗神学院 (Puritan Reformed Theological Seminary) 道学硕士 (MDiv, 2003 年)、加尔文神学院 (Calvin Theological Seminary) 神学硕士 (ThM, 2008 年) 及荷兰阿珀尔多伦神学大学 (Theological University Apeldoorn, the Netherlands) 博士学位 (PhD, 2021 年)。他与妻子艾莉 (Elly) 育有七个孩子。

讲章预备：作为属灵操练的祷告式默想^[1]

文 / 阿德里安·尼尔 (Adriaan Neele)

译 / 无声

校 / 榉木

一位以改革宗体验式讲道为目标的传道人，必须有意地将预备讲道视为一种属灵操练。以默想的方式阅读和阐释圣经，对于预备一篇能深深触动心灵、启发思想、激发情感的讲道至关重要。这种方法包括有目的地花时间投入对圣经的阅读、默想和祷告，直到圣灵通过圣经开启我们的心窍，使我们明白（参路 24:32、45；徒 16:14），让神的道藉着圣灵在我们里面扎根（参亚 1:6）。

神的话语是我们灵魂的食粮（参林前 3:2；彼前 2:2）。正如马思璀（Petrus van Mastricht, 1630–1706）所解释的那样，默想神的话语如同咀嚼、吞咽和消化食物的过程，使其滋养我们的灵性（参耶 15:16）。^[2] 他解释说，默想是一种集中“理性、意志、情感”去深入细致思考某段特定经文的过程，“藉此，神的话语就好像住在我们里面”，其目标是“我们不仅能在头脑中领悟神话语的真义，也能在心中体验它的力量”。^[3]

默想的属灵操练需要圣灵的光照，以揭示经文中的新洞见：“你的言语一解开，就发出亮光。”（诗 119:130）它通过圣灵的大能带来生命的根本转变：“用圣灵和大能的明证，叫你们的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能。”（林前 2:4-5）它促使我们直面人最深的需要，即罪的问题：“将真理表明出来，好在神面前把自己荐与各人的良心。”（林后 4:2）最后，它导向宣讲，传讲基督是人类处境的答案：“腓力就开口从这经上起，对他传讲耶稣。”（徒 8:35）

本文将探讨上述默想式的属灵操练，它需要我们花时间在神的面前，通过祷告、读经和默想，来亲近神。

在神的面前 (*Coram Deo*)

这种默想方式——包括特意留出充裕的时间来祷告和思想圣经——与我们现代文化的主流价值观形成鲜明对比。今天的世界

[1] 本文选自 Adriaan Neele, *Meditating Prayerfully as a Spiritual Exercise*。本文是清教徒改革宗神学院讲义。略有编辑，承蒙授权，特此致谢！——编者注

[2] Petrus van Mastricht, *Theoretical-Practical Theology, Volume 1: Prolegomena*, trans. Todd M. Rester, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2018), 1.1.2.LXXVI (197).

[3] Mastricht, *Theoretical-Practical Theology*, 1.1.2.LXXIV (1:196).

充斥着各种数字设备带来的干扰，为一种无休止的快节奏所驱使，这种节奏崇尚生产力、效率和持续的忙碌。在这样一个世界中停下来，通过神活泼的道来到神的面前 (*coram Deo*)，看起来似乎是反文化甚至是不切实际的。而圣经却呼召我们（尤其是传道人）：“你们要休息，要知道我是神。”（诗 46:10）这个命令直接反对崇尚忙碌的文化，甚至在教牧事工中也不例外。在当今的文化中，持续地“忙个不停”常常被等同于成功或重要。

投入时间专心于祷告默想，需要远离这些干扰，抵制各种信息对我们注意力的拉扯，拥抱那让人聆听神通过祂的话语所发出的活泼声音 (*viva vox Dei*) 的宁静。这是一种刻意的顺服行为，承认我们的价值并非取决于我们所做之事，而是来自我们在基督里的身份。刻意花时间默想圣经，能让我们的思想和思想藉着圣灵与神的真理一致，使我们扎根于祂永恒的眼光，而非消费主义文化所宣扬的短暂欲望。世界的成功依赖于制造外部的干扰来塑造我们的身份和价值，而作为传道人和听道者，刻意花时间默想圣经能提醒我们，真正的属灵满足只有在神面前才能找到，因为“人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话”（太 4:4）。

分别出时间来进行这种“无为”的属灵操练，强调了一个深刻的圣经真理：我们在预备讲道时与上帝同在，与我们为祂“做事”一样重要，甚至更加重要。正如耶稣经常退到僻静的地方去祷告（参路 5:16），预备

讲道的人也被呼召离开世界的干扰。在祷告中，传道人必须寻求圣灵的引导来开启神的话语，好让我们藉着这同一位圣灵被这同样的话语转变。讲道预备作为一种属灵操练，能使传道人带着深刻的体悟和圣灵引导下的确信，忠实地阐释并宣讲神的道。正如保罗提醒我们的那样，我们要“竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道”（提后 2:15）。对圣灵的依靠是必不可少的，但也是蒙神应许的，因为“只等真理的圣灵来了，祂要引导你们明白一切的真理”（约 16:13）。这使得传道人能够智慧地、圣灵充满地“放胆讲论神的道”（徒 4:31）。如此，神的道对于讲的人和听的人都成为真实。

因此，传道人应当避免笼统抽象的讲道，这样的讲道会模糊神话语的清晰性；也要避免不必要的离题，这可能会导致将焦点从福音的核心信息转移到传道人身上。会众应当清楚地感受到传道人的深切渴望，就是渴望体验式地传讲神笔之于书的话语——圣经，以及永活的道——基督耶稣，祂必须始终居于每次讲道的中心。为了达成这一目标，传道人应当对圣经文本保持密切而持续的投入——依靠圣灵阅读神的话语，并通过祷告、默想预备讲道。因此，作为一种属灵操练，讲道预备包括三个关键要素：祷告、读经和默想。

在详细探讨这些关键要素之前，有三点值得注意。第一，默想方法的基础是圣经文本——如果可能，最好用原文。第二，默想方法并不意味着引入新的释经学体系，

也不意味着忽视讲道预备的其他重要方面，例如：在历史、正典和约的背景中仔细阅读经文；研究关键词的含义；观察经文语法；分析文学元素；查阅注释书和其他讲章；辨别经文与圣经伟大神学主题的关系；从经文信息中提炼出清晰的教义性宣告；并努力针对听众的属灵状况和文化处境提出相关的应用。第三，这项属灵操练的三个关键要素——祷告、读经和默想，是一个动态且并行的过程，而不是一个线性的进程。

祷告 (*Oratio*)

照圣经所描述，祷告是一种与神相交的渠道（参太 6:9-13；腓 4:6-7；帖前 5:16-18），一种敬拜赞美的行为（参诗 95:6，100:4），一种为他人代求的方式（参出 32:11-14；提前 2:1）。祷告所反映的是人对神的依靠（参箴 3:5-6；约 15:7），也包含认罪和悔改（参诗 51:1-2；约一 1:9）。祷告包括提出恳求（参太 7:7-8；雅 5:16），在圣灵里祈求神引导和赐能力（参罗 8:26-27；弗 6:18），并与神的旨意一致（参路 22:42；约一 5:14-15）。祷告也是真诚寻求神同在的途径（参诗 145:18；耶 29:12-13），展现了其在传道人生活中的多重角色。

在讲道预备中，祷告是一种语言行为，为属灵体验提供形式。祷告是对传道人“去中心化”，并使他以永生神“为中心”的时刻。祷告的作用是建立与神的团契相交，这相交跨越无限的距离，但在基督里，从神的

角度来看，会经历到“耶和華靠近伤心的人，拯救灵性痛悔的人”（诗 34:18）；而从人的角度来看，则经历到“我在耶和華面前祈求的这些话，愿耶和華我们的神昼夜垂念”（王上 8:59）。

祷告就像是在神的面前说：“我在这里。”摩西曾如此说过，表明他愿意专心致志地聆听神的声音（参出 3:4）；撒母耳也说过这话，表明他即使在尚未完全明白自己蒙召担任先知事奉以先，就已准备好事奉（参撒 3:10-14）；还有以赛亚，他藉此表明愿意顺服，成为耶和華的传道者（参赛 6:8）。祷告并不是为了将我们的需要或愿望告知神，而是为了提醒我们在预备讲道时要依靠神的帮助。我们是向祂祷告，靠祂祷告，也在祂里面祷告。我们与祂交谈，而祂也与我们交谈。人类的理性通常被称为理解的“自然之光”（*lumen naturale*），但其能力是有限的，无法在没有圣灵光照（*illuminatio Sancti Spiritus*）的情况下完全理解事物的终极或属灵本质，而圣灵的光照只能通过祷告获得。我们可以稍加改动地引用周毕克（Joel Beeke）的话说：“改革宗的体验式（讲道预备和）讲道以藉着祷告依靠圣灵为标志。”^[4]

因此，祷告始于“凝神归心”（*recollection*）——汇聚思想，并在基督这位为我们代求的大祭司里面内心转向神。正是在这最开始的祷告行动中，传道人一次又一次地体会到关于祷告本身的矛盾：我们并不真知道该如何祷告（参路 11:1）。

[4] Joel R. Beeke, *Reformed Preaching: Proclaiming God's Word from the Heart of the Preacher to the Heart of His People* (Wheaton, IL: Crossway, 2018), 80.

祷告揭示出我们在神面前的贫穷，因此是一种虚己——承认我们完全依赖于祂（参诗 62:8）。在祷告中，人面对这样一个真相：神使人回忆起一些事情（参诗 90:8；太 10:19），也赐给人遗忘的恩典——除去记忆中的罪或失败的重担（参赛 43:25；弥 7:19）。因此，祷告在主面前揭露我们并使 我们谦卑，引领我们与神相遇，这相遇既以我们认识到自己的软弱为标志，也以圣灵向我们开启祂的话语为标志。

祷告让我们在主面前默然不语，认识到我们无法解开将要传讲的神的话语。然而，这种静默并非空虚，乃是充实的，它吸引祷告的灵魂倾听主通过祂的道所说的话（参诗 85:8）。

因此，祷告是一种相遇。它使人愿意倾听和接受神的话语，并被其改变。正是这种祷告的情境塑造了传道者的讲道预备，防止他成为奥古斯丁所说的“虚空无益的传道人，外面传讲神的话语，里面却未听从这道”。^[5] 在依靠圣灵预备讲道的过程中，常会有一些意想不到的时刻：得着那未曾寻求，却早已白白赐下的恩典。这就是祷告的恩赐，即领受祂的话语，看见前所未见之事。因此，祷告既是表达，也是经历；既是说话，也是倾听，最终在与永活之神的相遇中达到顶点。

读经 (*Lectio*)

在圣经中所描述的诵读圣经，通常与传讲和教导神的话语有关。在旧约中，摩西在西奈山从神那里领受了律法，并经常向以色列人宣读神的诫命（参出 24:7；申 31:10-12）。摩西死后，约书亚向以色列人宣读律法，确保他们明白其中的祝福和咒诅（参书 8:34-35）。以斯拉尤其以在公众聚会中向百姓宣读和教导律法而闻名（参尼 8:1-8）。神吩咐以色列的君王要经常抄写和诵读律法，好学习敬畏耶和華，并秉公治国（参申 17:18-20）。利未人也经常在宗教聚会中宣读和教导律法，如约沙法统治时期（参代下 17:7-9）。

在新约中，耶稣经常诵读和引用旧约圣经，尤其是在会堂里诵读以赛亚书，并宣告这经应验在了祂的身上（参路 4:16-21）。保罗经常在会堂里本着圣经进行教导，与听众辩论圣经如何指向基督（参徒 17:2-3），腓利也向埃塞俄比亚太监讲解以赛亚书的一段经文，与他分享福音（参 8:30-35）。保罗鼓励他属灵的真儿子提摩太，既是从明白圣经，就当继续研读和教导圣经（参提后 3:15-17）。使徒们和早期基督徒都致力于阅读和教导圣经，确保圣经在他们的聚会和信仰生活中居于中心地位（参徒 2:42）。

在讲道预备中，阅读圣经会把人带入永活神的同在，神通过祂永远立定、活泼长存

[5] Augustine of Hippo, Sermon 179.1, 录于 *Patrologia Latina*, 38:966, 引用并翻译于 Vatican II, *Dei Verbum*, sec. 25, November 18, 1965, Vatican, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html. 另见 Augustine of Hippo, Sermon 179.1, 载于 *The Works of Saint Augustine, Part 3, Volume 5, Sermons* (148-83) (New York: New City Press, 1992), 298.

的话语启示自己（参赛 40:8；来 4:12）。这种认识与传道人和听道者共同所属的文化形成鲜明对比——在这种文化中，一切都是转瞬即逝的，唯有变化恒久不变。这要求我们重新聚焦于阅读圣经，以之为一种灵性实践——这一传统深深植根于早期教会、宗教改革和早期现代改革宗时期（包括清教徒和第二次宗教改革 [*Nadere Reformatie*]）。^[6]这种灵性的阅读实践以一种参与式的读经方式展开，促成一种翻转性的体验，使人能够藉着神的灵将神的话语内化。

首先，阅读圣经以祷告开始，祈求圣灵带领，选择适合当前讲道的经文或段落。^[7]祷告帮助传道者摆脱世界带来的忧虑和挑战，从而定睛于神和祂的话语。通过这个过程，传道者变得对经文敞开，敏感于圣经的指正，视其为神的话语而接受。他必须以谦卑的态度对待经文，仿佛初次接触一般，倾听神说了什么，而不只是依靠他对这段经文先入为主的认知——这对传道者而言无疑颇具挑战性。传道者必须专注于和经文互动的活泼体验。换言之，传道者的关注点要转而专注于经文对他的影响，而非他对经文字句的处理。

其次，阅读圣经是一个反复的过程，需要多次阅读经文。每次的阅读都有可能加深

理解，甚至有时候会颠覆先前的理解。这种持续的投入使人在圣灵的光照下，随着时间的推移，对经文的认识不断加深。使徒行传 8:30 提出的问题：“你所念的，你明白吗？”对传道者而言，显得尤为适切，^[8]其答案——基督——也同样适用。预备讲道的人必须这样反复与经文的字句摔跤，直到神的恩典向他显明人类最深刻的问题（罪）和神首要的解决之道（基督）——这是对圣经话语意义的揭示。

最后，阅读圣经必须被视为传道者的一种属灵实际。祷告和阅读圣经，使传道者从单纯的观察者转变为圣经话语的积极参与者。这使得传道者能够见证他通过圣经所经历之事。作为这样的话语宣讲，讲道成为了“我们将所看见、所听见的传给你们”的事件（约一 1:3）。

这种默想式读经的过程有意地放慢了阅读的节奏，不仅让我们在这个瞬息万变的社会中的快节奏生活得到了平衡，还让我们藉着圣灵的工作，深化了对经文的运用或体验式理解。默想式读经超越了圣经概念性的知识，将我们带入神丰盛的恩典中，“如经上所记：‘神为爱祂的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。’只有神藉着圣灵向我们显明了。”（林前 2:9-10）

[6] *Nadere Reformatie*（第二次宗教改革，或称“进一步的宗教改革 [*Further Reformation*]”）是荷兰改革宗教会中的一次运动，该运动的目标是将改革宗教义体验性和实践性地应用到整个生活——很像英国的清教主义并受其影响。此等英国清教徒和荷兰改革宗传道者的范例，见 *Beeke, Reformed Preaching*, 97–348。

[7] 关于如何选择讲道经文请参考本讲义第五章。——编者注

[8] 使徒行传 8:30 的希腊文可能存在文字游戏。请比较“你明白吗”（*ginōskein*，认识、知道，尤其是指通过个人体验认识）和“你所念的”（*anaginōskein*）。

弗 1:17-18)。换言之，一个正在预备讲道、在阅读和默想圣经的人，可能之前已经多次阅读或观察过某段经文，但突然间，当他默想的时候，经文的字句出人意料地以不同的方式显现，带来一种对这段经文的全新领悟，这是在与作为体验性真理的经文相遇时所经历的。

对所遇见之经文的领悟是主藉着祂的灵所赐的，是圣灵首先发起了这显现或话语的临到。它被显明，使之对那些与神的话语相遇的人成为“可见”。那显现 (*phainō*，意为发光、显露、使显现、显为可见，参约 1:5, 5:35; 彼前 1:19; 约一 2:8) 出来的，成为明显可见的 (*phaneroō*，意为变得明显，参可 4:22; 罗 1:19; 弗 5:13; 林前 4:5; 约一 3:2; 启 3:18)。在启示的时刻，心智的视野被打开和拓宽 (参路 24:31-32)。使徒保罗将这种领悟解释为圣灵所赐的显现和属灵理解：

只有神藉着圣灵向我们显明了，因为圣灵参透万事，就是神深奥的事也参透了。除了在人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事。我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事。并且我们讲说这些事，不是用人智慧所指教的言语，乃是用圣灵所指教的言语，将属灵的话解释属灵的事。然而，属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才

能看透。属灵的人能看透万事，却没有一人能看透了他。(林前 2:10-15)

这种默想式的讲道预备方法——祷告是祈求，读经是找寻，默想是发现与品尝——将传道人从旁观者转变为圣经话语的参与者。这种参与式、默想式的属灵操练，使传道人能够为神的话语作见证。因此，他在讲道中为所见所闻作见证，因为神的恩典之灵开了他的眼睛，使他能看见；开了他的耳朵，使他能听见神通过祂的话语所发的声音，体验到所预备要讲之道的实际。在这个忙碌且纷扰的时代，刻意分别出时间来预备讲道的行为，其重要性不可低估。这种属灵操练包括缓慢而专注地阅读和默想圣经，让神的话语在传道人的心灵和思想中产生深深地共鸣并扎根。它还包括祈求属灵的洞察力，以明白神的话语，并与一种全新的、启示性的真实互动。其目标是体验使徒彼得所写的：“你们虽然没有见过祂，却是爱祂。如今虽不得看见，却因信祂就有说不出来、满有荣光的大喜乐。”(彼前 1:8)

总结

我们以一些关于默想神话语的实用指南来结束本文，这些指南摘自马思瓘对此主题的教导。^[11]

首先，选择适合默想的场所。找一个你可以独处且不受干扰的地方，无论是在家里，

[11] Mastricht, *Theoretical-Practical Theology*, 1.1.2.LXX, LXXIV, LXXVII (1:191-92, 196-98).

还是户外。设置固定的默想时段，通常要与你的其他事务安排相协调。思考哪种身体姿势最适合灵修，无论是俯伏、跪下、坐着、站立、行走，还是几种姿势的组合。

第二，除去默想的障碍。避免与恶人纠缠不清，他们的言行会败坏你的心思意念。让你的心远离世俗的关切及其产生的焦虑，专注于主。由于默想不是放空你的头脑，而是用真理充满它，所以要确保你已经对经文进行了充分的研读，了解其基本信息。如果你能记住经文，或者至少记住其中的关键部分，会很有帮助。要治死你对神话话语天然的厌恶，并约束你的思绪不游移到其他主题。

第三，为默想预备你的心。提醒自己：当你打开神的话语时，你正处于祂的同在中，这样可以激发你对神的敬畏和谦卑。思想神的话语是何等卓越、丰富和大有能力，以此唤醒如鹿渴慕溪水般的切慕。下定决心接受神向你发出的一切，无论是责备还是安慰，警告还是应许。要恳切祷告，求神通过祂的灵，藉着祂的话语赐下拯救的恩典，使你的灵魂兴盛，并装备你去用真理喂养他人。

第四，投入默想。查考圣经，将经文带入你的心思，并对自己讲道。观察它的每一个细节，就像蜜蜂飞到每一朵花上采蜜一样。问问自己：这段经文传达了哪些真理，有助于在真道中塑造我的心思意念？它包

含哪些美好事物，来激发我的爱、敬畏和其他情感，并指引我的生活？当你思考每一个真理时，想想圣经中还有哪些经文也教导同样的道理或提供相关的实例。思考如何以最简单的方式解释这一真理。将这真理应用在你自己身上，操练你的心去迎接它，感受它，并且决心去遵行它对你生活的引导。如果时间允许，坚持默想，直到你品尝到一些话语中所启示的属灵实际。

忽视默想、仅从学术研究出发的讲道也许能启发心智，但通常难以温暖人心或改变行为。作为传道人，我们通过默想的实操来喂养自己的灵魂，好叫我们也能去喂养他人的灵魂。透过默想神笔之于书的话语，我们与那永活的道——我们的主耶稣基督相遇，并领受祂使人成圣和得安慰的恩典。默想使我们预备好以一种“有益于敬虔实践”的方式讲道，如马思瑾说，这是“讲道的灵魂”。^[12] ✝

作者简介

阿德里安·尼尔（Adriaan Neele）于乌得勒支大学（Utrecht University）取得历史神学博士学位，于阿佩尔多伦神学院（Theological University Apeldoorn）取得讲道学博士学位。他还担任耶鲁大学乔纳森·爱德华兹中心、巴文克研究所及荷兰改革宗翻译学会的董事会成员。他与妻子科妮莉亚（Kornelia）育有六个子女。

[12] Maastricht, *The Best Method of Preaching, in Theoretical-Practical Theology*, 1:5.

书评:《基督和祂的教会及每一位信徒之间的属灵婚姻》^[1]

文 / 约翰·费斯科 (John Fesko)

译 / 张保罗

校 / 无声

很少有人知道第二代改革宗神学家吉罗拉莫·赞奇 (Girolamo Zanchi, 1516–1590) 的名字, 因为他如今已经被约翰·加尔文的名声所掩盖了。赞奇是一位意大利人, 曾师从加尔文和彼得·马特·维尔米利 (Peter Martyr Vermigli), 并热衷于阅读马丁·布塞尔 (Martin Bucer)、菲利普·墨兰顿 (Philipp Melancthon) 和路德的作品。他是斯特拉斯堡的旧约教授, 写了大量的神学著作。我第一次接触到他的《基督和祂的教会及每一位信徒之间的属灵婚姻》 (*The Spiritual Marriage between Christ and His Church and Every One of the Faithful*)^[2], 是在教授一门关于与基督联合的课程上。当时, 我们阅读了有关这一主题的大量著作, 包括从路德到魏司坚 (或译作霍志恒, 1862–1949) 等众多早期现代和现代神学家的作品, 我发现赞奇的作品特别有见地。

首先, 赞奇的这本书最初是他对以弗所书

的解经注释的一部分。赞奇采用的是十六世纪通常的做法, 即先写圣经注释, 然后就重要之处撰写相关主题的教义论述。同样, 赞奇对与基督联合的处理是紧随他对保罗在以弗所书第5章中关于婚姻教导的解经。也就是说, 赞奇的这本神学著作是从他对圣经的解经中有机地发展而来的。

其次, 赞奇的这本书是大公性的 (catholic)。他在书中广泛引用了教父时代、中世纪和其所处时代的资料来解释与基督联合。赞奇和其他改教家一样, 是一名改革宗大公信徒 (Reformed catholic, 注意这个小写的“c”, 与罗马天主教[Roman Catholic]大写“C”的不同)。改革宗神学不是凭空从圣经文本和神学家的创造性头脑中产生的, 而是受历世历代的普世教会的影响, 并由圣经所规范。

第三, 尽管加尔文享有“与基督联合的神学家”的声誉, 但他从未写过关于这个主

[1] 本文翻译自 OPC 网站的书评。网址链接: https://opc.org/review.html?review_id=880。2025年6月11日存取。承蒙授权翻译转载, 特此致谢! ——编者注

[2] Girolamo Zanchi, *The Spiritual Marriage between Christ and His Church and Every One of the Faithful*, trans Patrick J. O' Banion (Grand Rapids: Reformation Heritage, 2021).

题的专著。这一事实使赞奇的贡献独一无二。对那些只阅读加尔文著作的人而言，赞奇为我们理解十六世纪与基督联合的教义提供了更广阔的背景、更丰富的结构和更深刻的深度。赞奇在他的书中有许多教义阐述和教牧见解。此外，尽管人们普遍认为末世论和圣经神学是二十世纪改革宗神学家的新见解，但赞奇的作品证明并非如此。他从创世记中亚当和夏娃的创造开始论述与基督的联合，并推进到基督和教会之间的属灵联合——涵盖了从创造到末世这一渐进性的救赎历史。赞奇令人信服地论证了亚当和夏娃的婚姻有助于我们理解

与基督的联合，这与保罗在以弗所书第5章中的论证模式相同。

出于这些原因，帕特里克·奥班宁（Patrick O'Banion）对这部作品的翻译、所写的导言和批判性注释，对于日益丰富的关于与基督联合的文献来说，是一个备受欢迎的补充。尽管近年来关于这一重要教义的许多著作都很有帮助，但C.S.路易斯的建议值得铭记：每读一本新书，就要读十本旧书。这样的话，赞奇的这本书无疑是一本值得阅读的旧书，它将为教会的会众、牧师和神学院教授提供属灵造就。✦

上帝之为上帝，首要在于祂的神圣荣美^[1]

——爱德华滋论经验创造之美

文 / 庆君

译 / 乔天

校 / 庆君

作者按：这篇文章是我在耶鲁大学的神学硕士（Master of Sacred Theology）学位论文的第二章，论文探讨的内容是“爱德华滋论对自然的经验”（*Jonathan Edwards on the Experience of the Creation*）。我的神硕导师米洛斯拉夫·沃尔夫（Miroslav Volf）领导的“耶鲁信仰与文化中心”（Yale Center for Faith & Culture）正在进行有关创造神学的研究，他相当期待和鼓励我去探究爱德华滋如何理解受造世界与经验两者之间的关系，毕竟，这两者对爱德华滋来说都格外重要。坦率地说，这原本并非最令我激动的课题，但随着阅读和研究的进展，我开始意识到它的价值，也就决定专心投入进来。我的第二论文导师（Second Reader）、爱德华滋中心（Jonathan Edwards Center at Yale University）执行主编肯尼斯·明克马（Kenneth P. Minkema）帮助我明白，要想回答这个问题就必须对爱德华滋的整体神学（神论、本体论、美学、人论、末世论等）都有俯瞰式的认识，这也是我论文的大致章节框架。读者在这篇文章中或许会触及到一些相对陌生的概念（有些是爱德华滋特有的神学语言），但希望不至于因此造成过多的理解障碍。作为一篇学术论文中的第二章，有些概念在其他章节也已有论述，感兴趣的读者可以在这里下载全文：https://elischolar.library.yale.edu/divinity_theses/17/。另外，历史神学的研究，其首要目的是澄清和梳理研究对象的观点，并且解释其立论基础和内在逻辑的一致性。研究某位神学家的学者似乎总难免有意无意地与这位研究对象有智识和情感的亲近感，对此我并不否认。然而，需要提醒读者留意的是，这并不意味着我认同爱德华滋对该问题的所有观点。唯有圣经，才是一切神学讨论的稳固根基。

[1] 本文选自作者的神硕论文第二章，Qingjun Luo, “Experiencing the Beauty of Creation,” in *Jonathan Edwards on the Experience of the Creation* (S.T.M., Yale Divinity School, 2023)。承蒙授权翻译转载，略有编辑，特此致谢！——编者注

在新英格兰^[2]的几个小镇，改革宗牧师乔纳森·爱德华滋（Jonathan Edwards, 1703–1758）反复思索着一个在许多人看来对敬虔的清教徒没有吸引力的主题——美。^[3]尽管爱德华滋经常忙于牧会服事和学术工作，但当冬日天气允许时，他仍会在晚饭后前往北安普顿更加偏远的地区骑马。蓝宝石般的山峦点缀着康涅狄格河谷，周围曾经踏足过的山峰上远眺的景色等，这一切绮丽的风景都令他陶醉。^[4]也许回想起了自己早年的归信经历，他在《神圣和超自然之光》（*A Divine and Supernatural Light*, 1734）的讲道中说，有了真正的信心，“人不仅会在推理上判断上帝是恩慈的，还会感受到祂因此是多么和蔼可亲，或者感受到这样一种神圣之美。”^[5]实际上，爱德华滋在《杂记》（*Miscellanies*）中第一条开头便坚称：“圣洁是最美丽、最可爱的事物。”^[6]

爱德华滋终其一生都在思考“我们所见的令人惊叹的宇宙结构，其被造或被设计的

目的是什么”。^[7]对他而言，上帝不断通过“祂的话语和行动”启示祂自己，而遵守和赞美这些神圣的旨意，是人类尤其是基督徒的喜乐和责任。^[8]在爱德华滋看来，美学甚至有助于非基督徒认识上帝。正如麦德莫特（Gerald R. McDermott）所述，如果理性“与一颗向上帝之美敞开心正确地相连”，那么它本身就可以传授相当数量的宗教真理，就像爱德华滋所认为的，“根植于美学感知的理性可以证明上帝的存在，晓得上帝是怎样的，揭示创造的目的，甚至感知上帝的卓越（excellency）。”^[9]

历代的学者早已认识到爱德华滋的美学观在其思想中所占据的核心地位。^[10]罗兰·德莱特里（Roland André Delattre）认为，对爱德华滋来说，美“是存在的第一原则（first principle of being），是存在本身的内在结构原则”，是“存在完美的尺度和客观基础”。^[11]克里斯普（Crisp）和斯特罗贝尔（Strobel）准确地评论道：“作为其上帝论的一个基本

- [2] 新英格兰（New England）是位于美国大陆东北角、濒临大西洋、毗邻加拿大的区域，该区域包括美国早期的六个州，由北至南分别为：缅因州、新罕布什尔州、佛蒙特州、马萨诸塞州、罗德岛州、康涅狄格州。爱德华滋于1703年出生在康涅狄格州的温莎镇，并于1727–1750年在马萨诸塞州的北安普敦圣公会担任副主任牧师、主任牧师。康涅狄格河是流经北安普顿市东郊的一条河流。——编者注
- [3] 霍尔布鲁克（Clyde A. Holbrook）认为，康涅狄格河谷的自然景观对爱德华滋的哲学、神学和伦理学具有决定性的影响。他提供了一种新的视角，从这位牧师在东温莎和北安普顿河谷的亲身经验出发，结合他对欧陆神学与科学的阅读，来诠释爱德华滋的思想。Clyde A. Holbrook, *Jonathan Edwards, The Valley and Nature* (Cranbury, N.J.: Associated University Press, 1987)。
- [4] George M. Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven, Conn: Yale University, 2003), 135.
- [5] Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, 26 vols. (New Haven, Conn: Yale University Press, 1957–2008), 17:413.
- [6] Edwards, *The Works*, 13:163.
- [7] Edwards, *The Works*, 8:419.
- [8] Edwards, *The Works*, 8:422.
- [9] Gerald R. McDermott, “Franklin, Jefferson, and Edwards on Religion and the Religions,” in *Jonathan Edwards at 300: Essays on the Tercentenary of His Birth*, ed. Harry S. Stout et al. (Lanham, Md.: Scholars Press, 2005), 73. 参见 McDermott, *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 56–63。
- [10] 例如，麦克莱蒙德（McClymond）和麦德莫特注意到，“爱德华滋的诠释者都强调美占据了他思想的核心地位。” McClymond and McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 93. 欲了解学术界有关爱德华滋美学研究的文献综述，参阅 Kin Yip Louie, *The Beauty of the Triune God: The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards* (Eugene, Ore.: Pickwick Publications, 2013), 3–14。
- [11] Roland Andre Delattre, *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards: An Essay in Aesthetics and Theological Ethics* (New Haven and London: Yale University Press, 1968), 2.

特征，爱德华滋的神学美学贯穿其整体思想。”^[12] 马斯登 (George M. Marsden) 认为，爱德华滋的美学是当代美国福音派亟需重新发现的遗产。^[13] 麦克莱蒙德和麦德莫特甚至认为，“整个爱德华滋的神学可以被理解为他归信经历中所获得的对上帝之美最初异象的渐进而复杂的展开。”^[14]

爱德华滋的美学在同辈中出类拔萃，尤其是他对上帝及其创造之美的理解。许多改革宗神学家基本上赞同他的看法，但也有人对其背后形而上学的根基表示质疑。比如道格拉斯·艾尔伍德 (Douglas Elwood) 注意到爱德华滋的美学与经验之间的关系：“他强调，在我们对上帝的经验中，美学被置于道德和律法之上，这将古典加尔文主义摆在非常不同的地位之上。”^[15] 事实上，路易斯·米切尔 (Louis J. Mitchell) 声称，爱德华滋对美学的整体追求都是为了回应他那个时代最为迫切的智性和属灵问题：真实的宗教体验的本质。通过将真正的宗教经历定位为“对上帝之美的经验”，爱德华滋整合了自己的哲学与神学思想，来回应该所面临的迫切的时代挑战。^[16]

本文旨在拓展对爱德华滋的美学与经验的讨论，尤其将重点放在爱德华滋关于经验创造之美的理念。为了理解创造之美的本质以及对它的经验，本章首先探讨爱德华

滋所理解的上帝，那位在他眼中是一切神学探索的起点和终点的上帝。

一、三位一体上帝的荣美

在爱德华滋的神学体系中，任何探究的唯一确实基础是上帝，即“普遍存有” (Being in General)。上帝与其他存有的区别在于祂的卓越，或者说是祂的无限荣美。爱德华滋在《宗教情感》 (*Religious Affections*, 1746) 中宣称：“上帝之所以是上帝，与万物有别、超乎万有，首要在于祂的神圣荣美——无限地不同于其他所有美的荣美。”^[17] 更引人瞩目的是，他声称美确立了上帝的神性：“这就是神性之美，是神性中的神性 (the divinity of Divinity，如果我可以这样说的话)，是无限的美善之源的美善；若无此美，上帝本身 (虽不可想象) 将是无限的邪恶。”^[18]

一方面，上帝之美截然不同于受造秩序中其他任何美。上帝不是美的一种，仿佛有一个通用准则能够对祂的神性卓越加以衡量似的；祂就是“美”这个概念的定义本身。然而，另一方面，美作为理性者所独有的观念，通过“认同”或“契合” (consent) 的观念，成为连接三位一体上帝与受造物之间的桥梁。让我们依次研究有关上帝之美的这两个互补方面。

[12] Oliver D. Crisp and Kyle C. Strobel, *Jonathan Edwards: An Introduction to His Thought* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2018), 66.

[13] Marsden, “Jonathan Edwards in the Twenty-First Century,” in *Jonathan Edwards at 300*, 162–63.

[14] McClymond and McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 93–94.

[15] Douglas Elwood, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (New York: Columbia University Press, 1960), 3.

[16] Louis J. Mitchell, *Jonathan Edwards on the Experience of Beauty* (Princeton: Princeton Theological Seminary, 2003), ix.

[17] Edwards, *The Works*, 2:298.

[18] Edwards, *The Works*, 2:274.

爱德华滋以特有的传统方式，赋予美以其崇高的地位，使其成为一个包罗万象的概念，涵盖了神所有的属性。正如欧文·斯特拉琛（Owen Strachan）和道格拉斯·斯威尼（Douglas Sweeney）所言，“在爱德华滋眼中，上帝的荣美犹如一颗多面钻石，是上帝最纯粹属性的宝贵集合：自存、伟大、可爱、权能、智慧、圣洁和良善。”^[19]对爱德华滋而言，美几乎是上帝的完美和卓越的同义词。在早期的《心灵札记》（*Notes on the Mind*, 1723）中，他写道：“卓越，换句话说，就是美和可爱。”^[20]在晚年的宣教地斯托克布里奇（Stockbridge），爱德华滋写了一篇反映他成熟的神学思想的论文《真正美德的本质》（*The Nature of True Virtue*, 1755），他在其中如此重申自己的观点：

上帝不仅比其他所有存有都更加伟大，更加卓越，而且祂还是宇宙存有体系之首；是一切存有和一切美的根基和源泉；万有都完美地由祂而出，一切都完全而绝对地依赖祂；**一切存有与完美**都本于祂、依靠祂、归于祂；**祂的存有和荣美**可以说是**所有存有和卓越的**总和与概括：远超过太阳作为白日一切光明和辉煌的源头与总和。^[21]

爱德华滋将上帝的卓越与美等同，这一观点引人深思。要想知道爱德华滋如此做的原

因，并欣赏他大胆的创意，我们就必须理解他对“美”的定义。爱德华滋用事物之间的比例和关系来描述美的本质。他写道：“所有的美都存于相似性上，或关系的一致性上。”^[22]与他的本体论一致，爱德华滋认为美的品质涉及存有之间的相互认同（consent）。正如克里斯普和斯特罗贝尔所言，对爱德华滋来说，“美（若被正确理解）就是认同、比例和情感，而美的类型与程度取决于存有之间认同的性质。”^[23]保罗·拉姆斯（Paul Ramsey）同样认为，在爱德华滋看来，“上帝独特之卓越是‘祂自身的内在之美，在于祂对自身存在的认同，或者说，在于祂藉由自己圣灵的自我之爱；其他存有的卓越则在于爱人，爱神，以及与祂的圣灵的交通。’”^[24]这些学者都承认，“认同”是爱德华滋美学的中心。

这一对美的定义制约着所有的存有。即使是上帝的卓越和美也必须符合该条件，并体现出存在某种“认同”的可能性。换言之，要使上帝成为“美”，祂就必须是“三一”的，或者至少在其本体内具备某种内在的多样性。爱德华滋认为，“如果上帝是卓越的，祂就必须具有复合性（plurality）；否则，祂就不可能有认同。”^[25]他进一步解释道：

不与任何他者发生关联的单一存有，是不

[19] Owen Strachan and Douglas Sweeney, *Jonathan Edwards on Beauty* (Chicago: Moody Publishers, 2010), 38.

[20] Edwards, *The Works*, 6:344.

[21] Edwards, *The Works*, 8:551. 黑体字为作者所加。

[22] Edwards, *The Works*, 6:334. 在论述上帝的爱时，爱德华滋写道：“这类事物无法被恰当地定义。它们更适合被感受，而不是被定义。”美无疑属于“这类事物”之一。（*The Works*, 21:173）然而，爱德华滋在《心灵札记》里对美的描述，确定了一个恰当的权宜性定义，符合他对“美”这一概念的宏大视野。

[23] Crisp and Strobel, *Jonathan Edwards: An Introduction*, 60.

[24] Paul Ramsey, “Jonathan Edwards on Moral Sense, and the Sentimentalists,” in *The Works*, 8:701.

[25] Edwards, *The Works*, 13:284.

可能卓越的；因为在这种情况下，不可能有任何形式的关系，因此，也就没有认同之说……一个绝对没有任何复合性的存有是不可能卓越的，因为没有任何所谓的“认同”或“赞同”。^[26]

神格中存在的“认同”确立了神的卓越和美。具体而言，圣父与圣子之间无限的爱与喜悦尤其确立了三位一体内在的认同，而表达出上帝这一内在之美的，便是圣灵。爱德华滋认为：

祂所倾注的，唯有在父与子之间的彼此相爱中，以无限的爱和喜悦爱自己。这便成就了第三位格——即圣灵，乃上帝的圣洁，也就是上帝的无限之美。而这正是上帝对“普遍存有”的无限认同。^[27]

鉴于圣父与圣子共享的认同，圣灵作为这种认同，就可被认定为“上帝之美”本身。换言之，爱德华滋将上帝之美首要地定位在圣灵的发出（procession）之中。“圣灵就是神的美、爱和喜乐。”^[28]而且，由于圣父与圣子之间的认同和爱在比例上是无限的，上帝的荣美在质和量上相应地也是无限的。

对爱德华滋而言，圣父与圣子之间丰盈的爱和喜悦，正是上帝创造世界的本质性倾

向的基础，即藉着圣灵散发出祂的荣美。在《论上帝创世之目的》（*Concerning the End for which God Created the World*, 1765）一书中，爱德华滋解释道：

正如上帝之内蕴含一切可能之善的无限丰盛——包括一切完美、卓越与美的丰盛，以及无限的幸福——而这种丰盛能够向外交流或溢出；因此，这种丰盛被传达或涌现出来，本身就是可爱而有价值的。正如这个无限之善的泉源应当涌出丰沛的溪流，这个无限的光明之源应当大放其彩，照耀四方。既然这种倾向本身就是卓越的，因此上帝之内的这种倾向就必须被视为一种完美，或一种卓越的倾向。^[29]

因为圣灵集上帝的和谐、卓越与美于一身，所以祂在上帝的计划中承担的首要角色就是为世界带来美。爱德华滋写道：“正是圣灵特别完成了将世界从混乱带向美与完善的工作，因为世界之美就是上帝之美的传达。”^[30]受造物之所以美丽，不仅因为它是上帝本体存有的流溢和传达，也因为它体现了上帝的内在之美。

本节对于爱德华滋有关上帝之荣美的观念的讨论，以德莱特里最早提出的三项原则作为结束。^[31]首先，美是客观的，它并非纯粹反映观者的主观愉悦。美存在于存有

[26] Edwards, *The Works*, 6:337.

[27] Edwards, *The Works*, 6:364.

[28] Edwards, *The Works*, 21:144.

[29] Edwards, *The Works*, 8:432–33.

[30] Edwards, *The Works*, 13:384.

[31] Delattre, *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards*, 24–26. 参见 Mitchell, *Jonathan Edwards on the Experience of Beauty*, 2。

者之间客观的认同关系，尽管这并不排除主观层面，即观者主体也参与到这本体论体系中。其次，美不是封闭的。一种存有总是具有与其他存有相联系的内在倾向。与其他存有的认同构成了其自身的美。甚至连上帝也将祂的美确立在其固有的三位一体的认同之中。第三，美的典范是赋予美 (beautifying)，而不是接受美 (beautified)。唯有上帝才拥有真正意义上的美，祂是受造物之美的基础和源泉。换言之，受造物之美 (beautified creation) 完全源自于那位赋予美的造物主 (beautifying Creator)。

二、创造之美

爱德华滋以神为中心的形而上学将上帝及其受造物置于一个连续的本体论阶梯上，所有受造物的存有都源于“普遍存有”。马斯登如是说：“爱德华滋思想的关键在于，万物都彼此相关，因为万物都与上帝相关。”^[32] 爱德华滋的新柏拉图主义本体论确保了受造物之美的真实性，但也同时将其置于递减的等级体系中，使其成为普遍存有之美的影子。

爱德华滋承认并欣赏创造的奇妙之美。他写道：

上帝用来点缀大地的树木、植物和鲜花，令人赏心悦目；完美无缺的人体结构尤其

令人叹为观止；月亮星辰精彩绝伦；至高诸天的美辉煌灿烂；天使和圣徒的卓越在恩光的沐浴下，熠熠生辉。^[33]

但与此同时，鉴于他认识到存有和卓越（与美同义）只属于上帝，因此，受造物之美“相形于创造万有者那更耀眼的荣光和美，是暗淡无奇的”。^[34]

为了维系这种两面性，爱德华滋区分了“首要之美” (primary beauty) 和“次生之美” (secondary beauty)。首要之美，即“属灵之美”，包括“存有之间的认同、契合或联合……即心灵与心灵（或属灵存在）的联合，或者向着后者的倾向。”^[35] 这种美远远超越任何受造物中的物质之美，后者即爱德华滋所谓的次生之美。鉴于爱德华滋认为美与“认同”密不可分，而“认同”构成了美这一概念本身，德莱特里强调，“首要之美与次生之美的本质区别在于，认同中是否有‘真挚情感’，也就是说，这种认同是否是出于具有意志的、属灵的存有”。^[36]

首要之美

唯独具有理性和意志的存有，才有能力向上帝以及彼此展示和表达主动的“认同”；因此，首要之美只属于上帝、天使和人（尤其是重生的圣徒）。爱德华滋坚称，“在其最基本和真正的意义上，灵性存在本身以

[32] Marsden, *Jonathan Edwards: A Life*, 460.

[33] Edwards, *The Works*, 10:421.

[34] Edwards, *The Works*, 10:421.

[35] Edwards, *The Works*, 8:561.

[36] Delattre, *Beauty and Sensibility*, 18.

及彼此间的卓越，是存有对存有的认同。真正的认同，唯有心灵之间的认同，特别是意志之间的认同。”^[37]当这种认同是心灵朝向心灵时，便是“爱”；当它是心灵朝向其他事物时，便是“选择”。

至此，我们已经探讨了上帝的荣美。克里斯普和斯特罗贝尔恰如其分地指出，“爱德华滋对美的描述，首要体现在上帝的情感性认知之中，即祂那永恒祝福的凝视之中。从这个意义上说，祂是首要之美的终极典范和定义。”^[38]

就人类而言，爱德华滋的美学主要是一个道德术语，而“道德本身就具有美学维度”。从这个意义上说，“爱德华滋认为，成圣 (sanctification) 实际上可以被称为美化 (beautification)。”^[39]爱德华滋对认同和美的独特理解，成为连接他的美学与伦理学之间的桥梁。^[40]由于圣灵在上帝美化创造物的经世性工作中扮演关键角色，因此重生的圣徒，藉着圣灵的特殊恩赐而慷慨地被赐予诸多恩惠，他们所拥有的美和对美的感受大于并高于一般具有理性和意志的普通人类。

重生圣徒的这种属灵之美彰显在他们的诸般美德中。根据爱德华滋的观点，所有真

正的美德都是美的，反之则不然。真正美德的本质在于：“它使得任何发自内心的习惯、性情或言行变得真正美丽”。^[41]由心发出的、向着“普遍存有”的认同和联合，是首要的、真正的属灵之美的本质。只有重生的圣徒才能表现出这种认同。认同是美的起点，但就其本身而言，仍不足以构成完整的美。借用德莱特里的表达，一系列层层递进的条件构成美的完整概念：(1) 认同；(2) 对存有的认同；(3) 存有对另一个存有的认同；(4) 存有之间的由衷认同；(5) 存有对普遍存有（即作为“存在”本身）的由衷认同。^[42]

德莱特里的阐述也可以理解为一种自下而上的美的层级体系。只有位于最高层的那一位——“普遍存有”者——才同时拥有绝对无瑕的美，是人们由衷认同的对象，也是衡量一切美的真正规范。随着层级的下降，美的程度也相应递减。从伦理学的角度来看，这一递减的过程也标志着从真正的美德走向虚假的或低层次的美德。

我们已经看到，认同的概念以具有理性和意志的存有为前提，而这些存有拥有首要之美。然而，爱德华滋借用属灵术语来谈及物质之美，即次生之美，进而阐述自己的理论。^[43]

[37] Edwards, *The Works*, 6:362.

[38] Crisp and Strobel, *Jonathan Edwards: An Introduction*, 59.

[39] Nathan A. Finn and Jeremy M. Kimble, eds., *A Reader's Guide to the Major Writings of Jonathan Edwards* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2017), 32.

[40] 一个明显的例证是：爱德华滋最全面性地论述“美”的作品之一，即在去世后发表的重要伦理著作《真正美德的本质》(*The Nature of True Virtue*, 1765)。

[41] Edwards, *The Works*, 8:539.

[42] Delattre, *Beauty and Sensibility*, 21.

[43] Edwards, *The Works*, 6:362.

次生之美

与属灵的首要之美一样，次生之美也是由认同构成，不过性质有所不同。爱德华滋区分了“两种认同”。一种是“由思想和心灵的一致或联合所构成的、由衷的认同”，另一种是“自然的联合或认同：虽然与前者有些许相似，却是完全不同的一种。”^[44]后一种认同构成了次生之美，他有时也称之为“自然之美”。^[45]

次生之美是“低等的”、是“属灵之美的影像”，也“并非属灵事物所特有”。因此，它也甚至存在于“无生命的事物”中。这种美“体现于不同事物在形状、方式、数量以及可见目的或设计上的相互认同与契合；被称为规律、秩序、一致、对称、比例、和谐等各种名称。”^[46]爱德华滋指出，“意志、性情或内心的情感”都“与之无关”。^[47]

爱德华滋对科学的热情或许激发了他对宇宙的数学和几何结构的偏好。^[48]然而，尽管爱德华滋的美学与18世纪的新古典主义有着许多共同点，但他的美学理论几乎完全是由以神为中心、存有之间认同的观念所塑造的。

在《心灵札记》中，爱德华滋用点和线的排列图样来阐释美的概念，这些点和线构成不同的分布模式。他指出，一个系统只要保持对称性，其复杂程度越高，就越显美丽，越能令人愉悦。他写道：“任何可称为对应、对称、规律之类的情况，都可归结为相等；尽管在任何复杂程度的美中，都有着如此多的相等，以至于将它们一一列举是一项极其繁琐的工作。”^[49]然而，对称和相等都只是一个更广泛概念的子类别：相似或认同。他总结道：“这是卓越的普遍定义：存有与存有的认同，或者存有与实体的认同。认同越多，范围越广，卓越也就越伟大。”^[50]

爱德华滋对受造物中比例之美的偏好，并不意味着他的美学中完全排除了不成比例的现象。某些在狭隘和局部的视角下被视为不成比例或变形的物体，如果是作为更广泛和更普遍之和谐的组成部分，则应该被认为更加美丽，而不是相反。他写道：“就万有整体而言的美，是拥有普遍延伸的卓越和真正的美。”相形之下，“单个的孤芳自赏……或者仅就其本身及其他少数事物而言为美的事物，而不是作为包罗万象的宇宙的一部分”，他只能被恰当地视为“虚

[44] Edwards, *The Works*, 8:565.

[45] Edwards, *The Works*, 8:565. 爱德华滋在另外几处，也提到了“自然之美”这一术语，如：*The Works*, 2:281-83.

[46] Edwards, *The Works*, 8:561-62.

[47] Edwards, *The Works*, 8:565.

[48] 爱德华滋所处的历史和思想背景，在某种程度上也可以为该点提供一些解释。德文·朱博（Devin Zuber）在比较爱德华滋和他同时期的瑞典神学家伊曼纽尔·斯维登堡（Emanuel Swedenborg, 1688-1772）时指出，这两位神学家都“处于同一写作时代，当时启蒙运动的新发现使得将实践研究的成果纳入基督教本体论的框架之中愈发困难。”Devin P. Zuber, “Edwards, Swedenborg, Emerson: From Typology to Correspondence,” in *The Contribution of Jonathan Edwards to American Culture and Society: Essays on American's Spiritual Founding Father (The Northampton Tercentenary Celebration, 1703-2003)*, ed. A. S. Hall (Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press, 2008), 114.

[49] Edwards, *The Works*, 6:332-35.

[50] Edwards, *The Works*, 6:336.

假的美”或者“有限的美”。^[51]由此可见，爱德华滋的视野之广阔：在他看来，宇宙并非支离破碎、杂乱无章的，而是一个和谐美丽的整体。^[52]因此，爱德华滋以神为中心的神学，与他对18世纪初盛行的牛顿式“钟表宇宙”观念的热情，在他看来，“美妙”地契合在了一起。

三、经验创造之美

如上所述，爱德华滋认为，美的观念是客观的，因为它是由客观的认同关系所构成的。然而，这一观点丝毫不会排除或削弱美的主观层面。正如“属灵倾向和品味”能够“引导一个人在世上的行为”，爱德华滋同样坚持：也确实存在“对自然之美的良好品味”。^[53]对爱德华滋来说，美和感知（sensibility）分别构成其美学体系中的客观与主观要素。然而，如果仅仅将“美”视为感官对象，而将“感知”仅仅归为主观反应，那就是一种误解。正如德莱特里所言，“必须将它们放在一起考虑，因为二者在本质上是内在相关的。”^[54]或许可以这么说，在相对意义上，“美”更偏向客观层面，而“感知”则是更偏向主观层面。本节旨在探讨爱德华滋美学中这一更具主观性的层面，尤其聚焦人如何经验创造之美——包括作为预表（*as type*）、在基督里

（*in Christ*），以及在教会共同体内（*within church community*）的经验。

经验创造之美——作为预表

如果不提及爱德华滋的预表学（*typology*），就无法全面地讨论他对创造的理解。约翰·格斯特纳（John Gerstner）认为，“爱德华滋无疑对创造充满兴趣，但他更关心创造幕后的真实。”^[55]在爱德华滋看来，这个精雕细琢、美丽绝伦的自然世界是上帝和谐的创造理念之物质表现。它是一个运行中的指针，旨在引导人类超越这个世界，仰望更高、更庄严的实在，因为这个世界的“美”不过是后者的影子。物体、色彩、形状、声音，甚至事件中的“彼此契合”所展现出的对称、比例与和谐，仅仅是上帝内在卓越之美的外在表现。爱德华滋坚称：“世界的美丽完全是由甜美的彼此认同所构成，无论是其内在的还是与至高者之间的。至于物质世界，虽然有其他类型的认同，但最甜美迷人的美在于它是对属灵之美的摹仿。”^[56]克里斯普和斯特罗贝尔精辟地总结道：“我们藉着与上帝的关系，沉浸在世界的美丽中，开始像祂一样享受现实，而现实正是祂那无限之荣美和理念和谐的反映，从而赋予万物意义。”^[57]

[51] Edwards, *The Works*, 6:344.

[52] 这种观念，即局部不成比例但却作为对称的普遍之美的组成部分，主要涉及到非道德的存有（本论文第四章将讨论爱德华滋对被弃绝的罪人终末性审判的观点）。

[53] Edwards, *The Works*, 2:284, 282.

[54] Delattre, *Beauty and Sensibility*, 3.

[55] John H. Gerstner, *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards*, Vol. II (Powhatan, Va.: Berea Publications, 1992), 189.

[56] Edwards, *The Works*, 6:305.

[57] Crisp and Strobel, *Jonathan Edwards: An Introduction*, 66.

预表学也是爱德华滋解释人类为何能感知造物为美的一种方法。他写道：“那构成感官卓越与美的和谐，不过是真正卓越的影子；换言之，它之所以令人愉悦，是因为它是爱的影子。”当事物之间犹如乐章中的音符一样，甜美地和谐一致时，“它们似乎彼此尊重，犹如相爱。”这种看似的“尊重”和“爱”，正是“一个由甜美的认同和爱心所联合构成的社会所展现的爱的形像”。^[58]对爱德华滋而言，这个一致而有爱的社会，最终无疑指向三位一体的上帝的内在生命。

经验创造之美——在基督里

上帝内在的认同表明“上帝是一位交流的存有”，因为认同正是一种特别的交流。^[59]然而，爱德华滋并不是从这一点，而是通过传统神论中上帝的“良善”这一属性出发，推断出上帝交流的本性和三位一体的教义。^[60]对爱德华滋而言，上帝既为良善，就意味着祂有分享或“传递”这种良善的“倾向”。如果上帝的内在是单一的，那么祂如何施展这种永恒的良善呢？由此可见，这种内在的交流性又反过来要求神内在复合性。不仅是神格的位格之间有沟通交流，而且这种交流性也正是上帝创造世界的原因。爱德华滋写道：“上帝创造世界伟大而

普遍的目的，就是为了传达祂自己。”^[61]正如威廉·史怀哲（William M. Schweitzer）所言，在爱德华滋看来：“上帝在外部（*ad extra*）继续进行的交流行动，是其必然和永恒的内部（*ad intra*）交流的表现。”^[62]

如果圣灵是神圣之美本身，主要负责美化（装饰）世界的经世之工，那么严格说来，祂所彰显的就是基督的荣美。爱德华滋坚称，“上帝之子创造世界的目的，是要传达祂自己卓越的形像……祂向万物传递的，是祂自身卓越的一种影子或者一瞥，而这些万物……只是自存者的影子，而不是真实的存在。”^[63]

因此，经验美，本质上就是经验基督。爱德华滋写道：“当我们陶醉于鲜花盛开的草地和阵阵轻柔的微风时，我们应当想到，我们所见的只是耶稣基督绽放的甜美仁慈的芳华。”此外，受造界中的不同元素展现了基督之美的不同层面，例如：“我们也可以从许多事物中看到祂威严的尊容，烈日之炽、彗星、雷鸣、巍峨雷云、崎岖的岩石和崇山峻岭，都在展现祂的大能。”^[64]

基督在爱德华滋美学中的重要性不仅源于基督是上帝之子，是神格中的第二位，祂与天父之间的彼此相爱彰显上帝之美；更

[58] Edwards, *The Works*, 6: 380, 337–38; 8: 550–51, 561–64.

[59] Edwards, *The Works*, 13:410.

[60] 可以肯定的是，这并不意味着爱德华滋相信，人仅仅可以通过理性就能够全面认识上帝的属性和内在的奥秘。相反，他笃信特殊启示。然而，如前所述，爱德华滋认为，根植于美学观念的理性确实能传递相当可观的宗教知识。威廉·斯维泽尔（William M. Schweitzer）注意到，这也是爱德华滋对三位一体教义持怀疑态度之人的护教性反驳论点。William M. Schweitzer, *God is a Communicative Being: Divine Communicativeness and Harmony in the Theology of Jonathan Edwards* (London: T&T Clark Publications, 2012), 11–12.

[61] Edwards, *The Works*, 13:410.

[62] Schweitzer, *God is a Communicative Being*, 17.

[63] Edwards, *The Works*, 13:279.

[64] Edwards, *The Works*, 13:279.

在于：基督对于欣赏创造之美至关重要，是因为祂连接了造物主上帝和被造的人类。在这位曾在加利利湖边行走的历史人物拿撒勒人耶稣身上，体现着受造人类之美。爱德华滋写道：

正如神性之美主要在于神的圣洁，一切神圣事物之美也都如此……主耶稣的亲爱美丽首先体现在祂的圣洁……祂人性中的一切属灵之美，如：温柔、谦卑、忍耐、属天、爱神、爱人、屈尊俯就卑劣之人、对受苦之人的怜悯等等，都归结于祂的圣洁。祂的人性之美是其神性之美的映像和反映，而祂的神性之美也主要体现在祂的圣洁中。^[65]

爱德华滋对于汇聚了人性和神性之美的基督之重要性的强调，系统性地呈现在他的讲章《基督的美德》（*The Excellency of Christ*, 1734）中。在基督身上，人们看见“各种卓越奇妙地联合在一起”，例如狮子的勇敢和羔羊的温顺、至高的尊贵和极卑微的俯就、无边的公义和无尽的恩典。这些彼此对立的卓越在基督里合而为一，彼此认同，最终汇聚成基督无限的伟大和无穷的良善，从而确立了基督的无限荣美。^[66] 基督的神性和人性的结合使得圣徒特别地受益：

基督的荣耀，当显现于祂的神性时，固然更为明亮，却也更令我们眩目，超出我们的能

力和所理解的范围；但当祂在人性的卓越中显现时，则更加接近我们的认知水平，更符合我们的本性和方式，同时仍保留了那同样神圣荣美的影像，并散发出同样神圣的甘美馨香。当神性和人性的卓越集于基督一身时，这些卓越便交辉相映，向我们彼此推崇。^[67]

除了在基督里的创造之美这个更偏向客观的层面之外，爱德华滋还强调了一个更偏向主观的层面：只有那些在基督里的圣徒，才能感受到世界的真正美丽。爱德华滋的第十个真正宗教情感的标记与美学直接相关。他解释说：“真正仁慈和圣洁的情感，与那些虚假情感的另一个显著差异在于前者的美丽对称和比例。”^[68] 对此，菲利普·古拉（Philip Gura）评论道：“换言之，圣徒能够正确地看待世界，因而能从审美的角度欣赏其完全的和谐与美丽。”^[69] 对于那些意识到自己身处黑暗，而基督是那黑暗之光的人来说，基督便真正显为美。^[70] 麦克莱蒙德和麦德莫特恰当地指出，对爱德华滋而言，“唯有被圣灵重生和更新的心灵才能欣赏上帝本身、福音的真理、圣徒的美德和信仰共同体中所展现的属灵之美。”^[71]

经验创造之美——在教会共同体内

正如德莱特里指出的，在爱德华滋看来，“圣灵作为上帝之美，这美尤其显明在圣子

[65] Edwards, *The Works*, 2:258–59.

[66] Edwards, *The Works*, 19:588.

[67] Edwards, *The Works*, 19:590.

[68] Edwards, *The Works*, 2:365.

[69] Philip F. Gura, “Lost and Found: Recovering Edwards for American Literature,” in Stout et al., ed., *Jonathan Edwards at 300*, 93–94.

[70] James Carse, *Jonathan Edwards and the Visibility of God* (New York: Charles Scribner’s Son, 1967), 122.

[71] McClymond and McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 99.

身上。”^[72]如果是这样，那么，作为基督身体的教会共同体，就是祂的荣美在受造物中最光辉灿烂的显现。爱德华滋对教会秉持崇高的观念，称之为是“荣耀的团体”。^[73]他写道：“教会被称为是基督的丰盛（参弗 1:23），好像没有教会，基督便不完全。”基督不完整的这一设想使得爱德华滋引用婚姻的隐喻。他认为，虽然“旧约教会如同基督的母亲”，但新约教会“是祂的妻子，是祂所联合的，是祂更加温柔以待，更加亲密的对象。”^[74]

在康涅狄格谷复兴运动的高峰期，爱德华滋曾讲解雅歌 1:2，他遵循古老的释经传统，详细阐述了君王（他将其解释为基督）与新娘（基督的教会）之间的属灵婚姻关系。虽然基督是无所不在的神子，但有时祂却以更为亲密的方式向祂的子民显现。在一些特定场合，“他们可以看到基督的神圣之美和卓越，正如那些有幸被允准在君王的桌前与祂同席的人有机会亲眼目睹王的荣美威严。”^[75]领受圣餐就是这样一种属灵交流的场合。^[76]基督的荣美在此圣礼中格外光彩夺目。因此，爱德华滋修辞性地反问道：

眼目的正当款待，不正是美吗？那属灵之眼（或心灵之眼）的款待，又岂不是属灵的美与荣耀？而有什么样的美与荣耀，能

超过上帝独生子的美与荣耀呢？祂的荣耀与可爱，正是天使之眼、甚至父神自己之眼所喜悦的。^[77]

爱德华滋提出的一个令人震撼的观点是，基督不仅预备并装饰祂的教会，使其美丽，祂甚至以教会的荣美作为自己的装饰。爱德华滋写道，“所有的天使和圣徒都因为祂、也在祂里面被装饰为完美，而祂也接受教会作为自己荣耀美丽的装饰，就如贤德的妻子为丈夫的冠冕一样。”^[78]诚然，这种接受并不意味着教会在任何意义上增添或者完善了基督的荣美；恰恰相反，耶稣接受和悦纳的是祂自己荣美的折射。尽管如此，爱德华滋确实清楚地强调了基督与祂教会之间的相互交流和感情；而这种彼此间的亲密关系，在爱德华滋看来，便是对美的经验。

爱德华滋的那句格言：“单独一者，若不与他者有所关联，便不可能称为卓越”^[79]，可恰当地应用于教会。他探讨了个体信徒之美和教会整体之美。他借用彩虹作为比喻，把教会里的圣徒比作“折射出阳光之美的无数水珠。”^[80]“无数闪亮美丽的水珠合而为一”，便构成了一道完整的彩虹。虽然等级、程度、恩赐和职分不尽相同，但每滴水珠“各司其职，独有其美”。然而，由圣徒组成的荣耀团体，远远超越了个体之

[72] Delattre, *Beauty and Sensibility*, 156.

[73] Edwards, *The Works*, 8:432.

[74] Edwards, *The Works*, 15:182.

[75] Jonathan Edwards, *Sermon on Cant. 1:2* (no. 344a), Dec. 1734, “The Delight of Christ’s Table,” ed. Harry Llewellyn Perkin (unpublished MS, courtesy of the Jonathan Edwards Center, Yale University), 8.

[76] Edwards, “The Delight of Christ’s Table,” 9.

[77] Edwards, “The Delight of Christ’s Table,” 10.

[78] Edwards, *The Works*, 15:186.

[79] Edwards, *The Works*, 6:337.

[80] Edwards, *The Works*, 15:330.

美。爱德华滋总结道：“每一滴水珠都很美丽，但所有水滴凝结而成的整体却更加美丽。”^[81] 在爱德华滋看来，美是一个群体性 (communitive) 概念，其真正意义根植于三位一体的神圣团体，并体现在教会共同体中。要经验创造之美，基督教会正是这世间创造之美的最佳所在 (*loci*)。

四、结论

“美”和“经验”是爱德华滋思想的两个重要主题。麦克莱蒙德认为，爱德华滋对美

的思考是“他在整个基督教思想中最具辨识度的思想特征”。^[82] 约翰·史密斯 (John E. Smith) 谈及“新的感受”或者经验时指出，这是“爱德华滋的所有著作中最具原创性的观念，没有哪个教义对清教徒敬虔传统的影响比它最为深远了”。这种新的感受“是对神圣荣耀之美的品尝”。^[83] 正如本文所示，爱德华滋“经验自然之美”的理念深深根植于他对于现实的美学观念。这一观念连接起了三位一体的上帝和美丽的受造界，也关联起了人们对于自然世界和属灵世界的经验。✝

[81] Edwards, *The Works*, 15:331.

[82] McClymond and McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 5.

[83] John E. Smith, “Editor’s Introduction,” in *The Works*, 2:30.

神的拆毁与建造^[1]

文 / 江鸟医生

编者按：本文作者“江鸟医生”生于上世纪三十年代，于五十年代初悔改信主，委身于基督徒聚会处的教会成长。他作为一位基督徒专业人士，与中国教会一起经历了那个颠倒黑白、错乱荒谬的时代，虽落在百般的试炼中，却不断地悔改、更坚定地信靠与奉献。八十年代后，他参与家庭教会的建造与机构的服事，事奉满有美好的果效。他的见证可谓是那个时代许多跟随主的门徒的一个缩影，集中地体现在本文上篇“神的拆毁”中。下篇“神的建造”是这位长辈基于对圣经中以色列人回归耶路撒冷的默想，结合自己在教会事奉中的体会，来谈“建造教会”。下篇的内容警戒、激励人心，对于了解中国家庭教会前辈的教会观，这也是一篇很有价值的资料，可以看到前辈们在“教会纪律”、“信仰告白”、“委身教会”、“同工配搭”等方面的思考与感受。

上篇：神的拆毁

前事不忘，后事之师。如果完全忽略历史，就难以正确对待人生。所以弟兄姊妹，不要忽略我们以往的历史。我希望弟兄姊妹能知道一点上世纪中国基督徒的遭遇，所以想分享我个人的经历，供各位主内肢体参考。

我没有什么奇特的经历，我所谈的是神在我的失败软弱上显出祂的怜悯和能力。我将我的人生分成三个阶段，呈现在大家面前，每个阶段二十五年。在第一个二十五年中，我重生得救，在第二个二十五年中，我经历了种种苦难拆毁，软弱失败；第三个二十五年，我回转在神面前，开始学习事奉。

[1] 本文整理自作者2015年在青岛教会的分享，经作者审订后发表。——编者注

第一个二十五年

1、我要主耶稣的爱

我从小生长在一个基督教的家庭，参加各种礼拜堂的活动。每逢家中有重大事件，父母总会邀请牧师来家中主持祷告。然而，在我的记忆中，这些仪式似乎就是基督教的全部，当时我对信仰的真正内涵一无所知。

1950年我二十岁，在圣约翰大学攻读医预科。我发现校园里有一群与众不同的同学。他们待人特别诚恳，充满爱心，性情温和友善。后来得知，他们都是基督徒。那时，学校还允许组织聚会，他们经常张贴布告，通知大家聚会的时间和内容。同年冬天，他们举办了一场福音布道会，并邀请我参加。那次聚会讲到神在耶稣里的爱，最后呼召说：“你们要不要耶稣的爱？”我心里想：“要不要爱？我要啊！”

我从小在家中备受宠爱。我上面有五个姐姐，母亲生下我时，仿佛天上掉下来一个儿子，因此对我格外疼爱。然而，从小学三年级开始，一直到大学，每逢开学我都不在家中居住，而是寄宿在学校或附近的亲友家中。这种经历让我始终觉得自己仿佛永远找不到家，看到别人能与父母朝夕相处，我总是无比羡慕。我经历过日本统治的时代，目睹日本兵常常拿着带刺刀的步枪对着马路上的行人；也经历过抗战胜利后的时代，见证了金圆券暴跌、物价飞涨的混乱局面；我心里常

渴望有真爱。当讲员^[2]呼召要不要接受耶稣的爱时，对爱的强烈渴望让我毫不犹豫地站了起来，明确表态：“我要耶稣的爱。”从那次我接受了主以后，又在医学院同学俞崇信、许梅骊等人的帮助下逐步明白了耶稣基督十字架救赎与我的关系，我认真地向神认罪祷告，诚心接受了耶稣。我就真正成为信耶稣的人了。从此主耶稣在我心里，直到如今。我曾经身处非常严酷的环境，甚至有人以为我要自杀了，其实我心里一点也没有这种意念，因为主耶稣的爱环绕、引领着我。是主的爱，把我一直带到今天。

2、生命改变

从那以后，我的内心世界、喜好、习惯都逐渐与从前不同。在课堂上听课时，我思念着主耶稣；课后走在路上，我也常常默想主耶稣与我的关系。过去，我对音乐情有独钟，热衷于收集唱片，但渐渐地，我发现有一件更重要的事“抓住”了我的心——我开始越来越喜欢参加聚会，享受灵修和阅读圣经的时光，也乐于与弟兄姊妹们交流分享。

那个时期，聚会的氛围非常浓厚，几乎每周我们年级都会组织聚会。我们年级有两个班，总共有一百多人，其中大约有二十位弟兄姊妹。这些弟兄姊妹中不乏班里的“头等学生”，比如班长或组长。每天晚上六点半到七点，有一部分人在一位老师家里一起祷告。每周还有一次全校的聚会，每个礼拜天我们就分散去各教会。1952年

[2] 这位讲员是圣约翰大学化学系的马健南。

我开始参加上海南阳路聚会处的聚会，那里主日下午有青年聚会。

我在校住宿，清晨六点多，校园的各个角落常常能看到有弟兄姊妹坐在那里读圣经。有的弟兄姊妹认真而有规律地读经，有时晚上即使宿舍的灯已熄，他们也会在走廊上继续读完当天计划要读的经文。还有一些弟兄姊妹则利用零碎时间，见缝插针地在公交车站或公交车上读经。大家都心里火热。

从1950年我蒙恩得救到1954年，这四年的时间里，我的人生观和价值观发生了深刻的变化。这种变化不仅拓宽了我的眼界，也彻底超越了我原先无知时所认同的价值，改变了我过去的生活习惯和追求，为我打开了一个全新的世界。我所形成的新的人生观，深深根植于神的爱。通过那几年的个人灵修生活，以及教会和学校里的聚会生活，我逐渐产生了一个坚定的心愿：我愿意为了我的信仰奉献自己的一切，包括我的工作、事业、时间、家庭和钱财。为了满有爱的主耶稣，我愿意毫无保留地付出。实际上，我也在一步步地践行这个心愿。

举一个简单的例子，那个时候，每逢暑假和寒假，我们许多学生参加上海全市的大学生、中学生的假期特会。这样的学生聚会全部由学生自己筹办，不募款，不收费，一千多人吃饭谁供给呢？就是靠学生们自由奉献。有一次为期三天的聚会，第二天打开奉献箱时，奉献款还远未达到所需经费；然而到了第三天，奉献款不仅完全满足了所有的开销，甚至还略有剩余。这让所有人都见证了神作工

的奇妙。那时我家里要是给我几块零花钱，我都是一分不留、全部放进奉献箱去的。

3、晴天霹雳

1954年，我作为医学生的学业即将结束，毕业前一年需到医院实习。那时，全国基督教界发生了一件大事：政府联络了一些人成立了所谓的三自革新运动委员会。“三自”本指自立、自传、自养，原是好事；但三自革新委员会却指令全国各地的教会，开展批判帝国主义利用宗教、批判教会内的帝国主义分子及其毒素的运动。因此，从1954年到1955年，各地教会都陆续开展控诉运动。渐渐地，我发现自己认识的人中开始有人被点名批判，“主再来”和“马利亚怀孕生子”等教义竟被视为“毒素”，批判范围不断扩大。

许多弟兄姊妹对此难以理解，我所在的教会尚未正式加入三自革新组织（以下简称“三自”）。原本1955年夏天我就可以毕业分配工作，但在毕业前，学校组织特殊学习，将我们这些即将毕业的基督徒集中起来，要我们认识并批判信仰中的“帝国主义毒素”，写出检查。这次学习并非普通的学习，而是隔离学习，我们被一对一监视，不能回家，甚至连上厕所都有人盯着。

这几年，我为了信仰甘愿奉献己身，如今却要我批判其中的“反动言论和行动”，我脑中一片空白，不知这“批判”从何落笔。我在教会的四五年里，感受到的是神的爱以及弟兄姊妹的爱，初尝圣经真理，甘愿为此献身。我找不到所谓的“毒素”或“反

动言论”。因此，我每天坐在那里，与监视我的同学面面相觑，只能苦笑。就这样，我的隔离审查从1955年8月一直持续到1956年1月。整整半年时间里，我们都不能回家，偶尔有人因家中特殊情况请假回去一趟，也必须在当天晚上返回。

那段时间，报纸上常常报道批捕某地教会的反革命分子的新闻。河南、福州、杭州……情势越来越紧张。1956年1月29日上海《解放日报》的头版头条是：“破获以××为首的反革命集团”。那天凌晨，我所在教会的主要负责同工们几乎全部被捕了，当天下午上海的基督徒在一个大的剧院里开大会，有两千五百多人参加。^[3]开会时有人上台控诉。那时我们还在隔离审查，被要求通过收音机收听这次大会的情况。

第二天，我们被领到原先聚会的地方，和教会里的弟兄姊妹一起听录音。录音中，昨天被捕被批判的那些人，通过广播一个一个地说：“我是反革命分子……”这些声音我们很熟悉，我们这些年轻的学生都非常地惊讶：怎么回事啊？他们才进去一两天，怎么都说自己是反革命分子呢？我们为之献身的信仰怎么了？为什么教会的领袖都成了反革命分子呀？

我们已经学习了半年，谁都没有认识到这样的事情。心里不禁生出怀疑——到底是真

是假？同时又充满懊恼，灰心丧气。“我为之献身的，怎么现在成了这样？”我们这些青年人你看我，我看你，一个一个都抱头痛哭了。

直到很多年以后，我们才知道：“三自革新”是革命的行动，你不参加“三自”，不批判帝国主义的毒素，不批判教会中的帝国主义分子，你就是站在革命的反面——在这个前提之下，所有没有参加“三自”的人都叫“反革命”；并且，录音是可以加以剪辑制作的。但那时，我们这些年轻人的心都碎了。

第二个二十五年

1、放弃前途

我们继续学习，继续检查。到1956年3月份告一段落，进行毕业统一分配。领导对我们说：“你们都是学生，没有问题，好好工作，轻装上阵。”那时候我已经26岁，大学读了七年（我之前在东吴大学已读了一年医预科，又隔离学习晚了一年毕业），好不容易参加工作。我被分配到北京的一所市中心医院，工作格外努力。那时我的一个亲戚也在那所医院里，他知道我分配工作晚了一年，就说：“你在食堂里千万不要祷告啊！人家一看，就知道你是基督徒。”我心里想：“我的信仰已经跟我的生活紧密

[3] 1956年1月29日，上海基督徒聚会处的一批负责同工被捕，被指为“倪柝声反革命集团”。翌日，上海市宗教事务处召开“揭露倪柝声反革命集团”会议，出席者有上海教牧人员，和“南阳路聚会处”信徒共两千五百余人。会上公安局副局长报告逮捕以倪为首的一批“反革命”罪犯的经过……2月1日，上海《解放日报》刊登了上海市人民检察院对倪的起诉书。以上摘自赵天恩、庄婉芳，《当代中国基督教发展史（1949-1997）》（台北：中福，1997），88。时间顺序与作者回忆稍有差别。——编者注

结合起来，神的印记在我里面，不让我祷告，我办不到。”所以我照样谢饭。我住在集体宿舍，早晚都跪在床前祷告，这是我的生活。宿舍里其他的人难免议论，但我已不在意。

一年以后，我被评为“年度先进工作者”。有一次，医院的党委书记来找我说：“你工作还不错嘛，可你信教的问题怎么到现在也没解决？这会影晌你前途的。”我知道什么叫“影响前途”，1956年前后，在上海无论你是多么优秀的高中生，只要在表格上填写自己是“基督徒”，就无法被大学录取。医院里本来就有一套规矩：大学毕业后进入医院，通常从住院医师开始，逐步晋升为主治医生，再到主任医生，层级分明，按照工作年限逐级晋升。但后来我就发现，比我晚进来一年两年的住院医师都能领导我了，他们一个个地出去进修，或者出国访问，而我却永远停留在最底层。我接受了这个现实。我和北京的弟兄们有时候一起交通，彼此勉励——这就是雅各的红豆汤啊！如果你要讲实惠，喝了解渴又解饥；但如果你要持守长子的名分，那就得放下这碗红豆汤。反正我好好工作，不是为了名，也不是为了利，就是为了爱神的缘故为神而做。我不在乎别人怎么看我，只求主加添我的信心和持守的力量。

2、神家渐衰

1956年左右，“肃反”和“反右”运动相继展开。到了1958年，“人民公社”运动和“大炼钢铁”如火如荼，大家忙得不可开交。

白天上班，晚上还要在医院后院炼钢铁。上海有人把家里的铁床、铁门拆下来炼钢。农村厨房里的铁锅也被砸掉，大家都到人民公社的大食堂吃饭。

有一天，教会的牧师对我说：“现在大跃进，大家都很忙，青年聚会得停止了。”我心里很困惑：教会怎么能停止青年聚会呢？北京在上世纪五十年代是大发展，有很多外地来的青年弟兄姊妹，我们平时见面机会不多，礼拜天聚会后中午就一起做饭吃，下午接着有青年聚会。教会有炉子，大家自己买米面、油盐酱醋，通常礼拜六都是我去买菜，不论寒暑，晚上我一个人洗菜准备。这个青年聚会，我们是很珍惜的，现在却要停止了。更让我们不解的是，米面、油盐酱醋、碗筷突然都不见了。这些都是我们自己买的，怎么就被没收了呢？

原来北京城区有二十多处礼拜堂聚会，1958年的社会形势兴起了基督教各派系聚会的大联合，城区聚会合并成东南西北四处，由“三自会”派代表常驻领导聚会。我所在的宽街堂是北边的聚会场所。教会大联合后，各宗派混合在一起，讲道的人轮流上台。有一次的讲道说：“上帝就是人民，为人民服务就是为上帝服务。”又有一天报告说：“18岁以下的小孩不要进教堂。”我心里想：“我们聚会一向有儿童主日学，怎么从今以后18岁以下的孩子都不能进来了？”再过一个礼拜又报告了：“聚会散会以后就要关大门，请各位不能在会场里停留。”我们几个青年人就说：“教会这样怎么行呢？我们去找教会的带领人谈谈。”当

时教会的牧师就和我们约了下个礼拜日一起好好坐下来谈。

约定的时间到了，我们大概有五位青年，坐成一排，对方来了七八个人，坐在对面一排。他们问我们到底有什么意见，我们便坦诚地说：“什么叫上帝就是人民？这跟我们的信仰不一样。为什么18岁以下的孩子都不能进教会？主耶稣还说过‘要让小孩到我这里来’。我们这些弟兄姊妹都是外地来的，难得见见面，散会后聊聊，现在却要求我们马上离开，这是怎么回事啊？”我们讲完后，对面那一排人并未回应。就这么散会了，之后也不了了之。

从1958年到1962年，这四年中尽管我们这些青年弟兄姊妹无法在会堂相聚，但还是聚了几次。比如，某位弟兄结婚时，我们到他的宿舍里聚会，七八个人彼此勉励。此外，在春天和秋天，我们还一起郊游了两三次。有时候礼拜天，我就想：“我们的心灵之家究竟在哪里呀？”

3、草木皆兵

那些年间，我所在医院的领导对我非常“关心”，经常向我周围的人打听我的情况，我心想：“你就问我本人好了，为什么问我旁边的人呢？”有时候，几位年轻弟兄到医院里来看我，我们一起在院子里走一走、坐一坐。后来这竟成了一个“大案”，我们医院的党委开会讨论，说我带着人在医院里画地形图，为蒋介石反攻大陆作准备。（对于医院这块地方，这完全是脱离现实的幻想。）

礼拜天下午，我们偶尔到一位弟兄家里坐一坐。我们都是一块儿从上海过去的，他是中央音乐学院的钢琴教师，家里有钢琴，我们就一起弹弹琴、唱唱诗。到了文化大革命的时候，我才知道这些事情竟然在公安局里都有备案。甚至我的自行车停在哪里，靠着哪边墙，有没有人给我倒水喝……这些事情都记录在案。原来这位弟兄家里的保姆是“内线”。除了这些日常琐事，她报告不出什么其他的事情。

1962年的时候，因为有一对青年弟兄姊妹调动工作要到内蒙去，我们就说一起到北京白石桥紫竹院公园里去见见面。那次参加的人比较多一点，正巧又有从外地来的。于是，这件事也成为一件“大案”了。后来我们才知道，我们那次见面，全程都有人盯着，谁先进去，谁先离开，离开的人乘着几路电车，到哪里下车，都记录在案。那天我们大家其实就是一起聚餐，自己做的包子大家分享，拍照留念，音乐学院的这位弟兄介绍了一首赞美诗的背景，一位黄姊妹念了一封她的丈夫吴弟兄写给她的信——后来这些都成了“反革命证据”。

在这样风声鹤唳的紧张形势下，我被医院下放到郊区的医院工作。我离开了弟兄姊妹，也离开了所有的聚会，生活骤然间变了模样。我常去北京山区巡回医疗，与农民同吃同住同劳动，餐桌上的食物常常是棒子粒饭，作为南方人，我实在难以适应——吃多了胃胀难忍，吃少了又饥肠辘辘。要么是大葱汤，要么是番薯。农民家中甚至没有筷子，我们只能匆匆到山坡上折两根树枝杈当筷子。后来，我患上了

十二指肠溃疡，偏偏溃疡长在血管上，每次发作都会出血，大便黑得像柏油一样。

4、批斗不停

1966年，文化大革命开始，到1968年进入高潮。那时候除了“地富反坏右”又加上“牛鬼蛇神”，知识分子被叫成“臭老九”，每天早晨一大串二三十个人排着队出去训话，接着就是无休止的体力劳动。

有一天突然出现了批判我的大字报，写的是：“反动教徒××为他们失去的天堂在哀哭”。这里所指的，正是十年前我们向教会带领人提意见的那件事。当年的情况都被记录在案，如今写在大字报上贴出来。

我被揪出来批斗的时候，刚开始的罪名是“反动教徒”。从开小会到开大会，从文斗到武斗。坐“喷气式飞机”（90度弯腰，时间长了实在是难以忍受）的时候，我不能动，只要一抬头马上就被拳打脚踢。有一次，一拳打得我的鼻血滴滴答答流下来，大概又打到了脸部神经，我的脸一半是麻木的，两三年以后才恢复过来。

那会儿白天晚上都有人看守着我，晚上睡觉的时候打着明晃晃的灯照着我。我心里直犯嘀咕：“这么看着我到底想干什么？”想着想着，我忍不住笑出声来。结果对方说：“你还笑？”我的罪名越来越大，从“反动教徒”升级到“反革命教徒”，再升级成

为“反革命分子”，最后升级到“现行反革命分子”。小会批，大会斗，到游街之后就把我送到看守所里关了起来。

5、黑暗囚牢

1968年5月17日，经过好几个月的喧嚷纷乱之后我来到看守所。终于安静下来了，我松了一口气，我心里想，我不是国民党员，不是三青团员^[4]，什么组织也没有参加过，我就是信了耶稣，一定很快就能搞清楚的。正因如此，我的内心反而释然了。那天晚上，我脱下鞋子当作枕头，尽管没有被子可盖，却依然酣然入睡。到了早晨，我心里开始忧愁：“我的家庭怎么办？我的工作怎么办？”但又转念一想，现在也管不了那么多了。我就对主说：“主啊，现在我什么也做不了了，我就这样了，你看着办吧。”

那时我已经结婚，我的妻子独自在家乡生活，因为怕影响她，我一直没有给家里写信要求什么。我进看守所几天后，医院的领导给我送进一条被子，还有一个白糖瓷的带盖水缸。我觉得这两件东西够我过生活了。看守所的水泥地上有一大块木板地，大家并排睡在木板地上，每天早晨一吹哨，大家就起来背靠着墙头坐着，眼睛要看着窗户。窗户外有巡逻兵24小时巡逻，我们不能低头，也不能闭眼。早晨给我们半脸盆水，供七八个人洗脸，有人泼一点水在脸上就算洗了，洗完脸的水还有人洗头。我们一天只能出去四次，两次是在院子里露天蹲在泥地上吃

[4] “三青团”是“三民主义青年团”的简称，为1938-1947年国民党下属的青年政治组织。——编者注

饭，还有两次是排队上厕所。夏天有时候突然闪电雷鸣、倾盆大雨，我们正好在场地蹲着吃饭，大家全身都湿透了，但心里高兴得不得了，因为可以算是洗了澡。

我们一天天地枯坐在那里，有时听到哭叫的声音，有时听到训话骂人的声音，有时听到铐脚镣的人带铁链走路的声音。在这里也能听到广播传达的“最高指示”，但没有任何的书报可以看，连“红宝书”都没有。听说在监狱里还能放风，但在看守所里就是这样一天天地被关押着。我们巴不得早点被判刑，可以到监狱里去劳动，这样还能有机会活动活动。人一天到晚坐着不能动，渐渐就失去了力气。我们房里有个被关了两年的二十几岁的小青年，吹哨出去的时候，他只能扶着墙慢慢走。时间久了，我们的衣服都像庙里的偶像一样，衣褶里积攒着灰。有一次，我吃坏了肚子，腹泻，报告看守却没有人管，我只好拉在吃饭的搪瓷缸里。晚上把缸子洗一洗，再接着吃饭。

虽然我们彼此之间不能说话。但日子久了还是知道每个人是因为什么进来的，睡在我旁边的那个人是东北人，他先前是解放军，后来被俘虏成了国民党的士兵，所以那时就被抓进来了。还有一个农民，拿着报纸去点火烧饭，没想到报上有国家领导人的照片，就成了“反革命”。也有因为偷窃、生活腐化进来的。大家并排坐着，我就想起一句经文来：“祂被列在罪犯之中。”我心里说：“主啊，我不配跟你受这些苦。”

北京的十月，即便只是下一点小雨，天气也会变得格外寒冷。由于食物匮乏，活动受限，我的新陈代谢逐渐降低，身体总是感到阵阵寒意。人家都穿棉袄了，我还是穿着刚进去时的那两件衣服：一件单衣，一件人民装^[5]。这身衣服渐渐浸透了油脂，好像一碰就要碎了。那时没有人敢给我送东西，我也不愿给家里写信，所以我的衣服快半年也没换洗过。到这时我只能写信请妻子寄棉衣过来。棉衣辗转寄来已是严冬。有一天清晨，洗完脸后，我突然发现自己无法站立，只能用手紧紧抓住铁栏杆。然而，手却被冻在铁栏杆上，用力才拔下来。

睡在我旁边的那个国民党士兵本来很胖，后来越来越瘦。他有痔疮，每次上厕所就流血，回来后血就滴在地上。渐渐地，他上不动厕所，也出不去吃饭了，全身浮肿。他每天晚上都会打呼噜，但有一天晚上却很安静，我觉得很奇怪，就推推他，结果发现人已经没气了。我赶紧起来报告：“出事了！”但却没人管。就这样，这具尸体在我们身边待了一个晚上，到第二天早晨，才有人叫我们把他抬出去。

一个被关押的人就这样消失了，我的心情愈发沉重。每天，我靠墙坐着，思绪混乱，从日出到日落，从春夏到秋冬，日复一日地想着：“我的问题也许明天就会解决了吧。”然而，我已经被关押了一年，唯一剩下的，就是心中那一点点对主耶稣的信。我对主说：“我什么都做不了了，一切都由你掌控，

[5] 建国后至改革开放前民众普遍穿着的制服性服装。——编者注

一切都交给你了。”我向神祷告就是这样的无奈，常常是：“主啊，主啊”，说不出别的话。我已到了人生的最低谷，似乎近二十年来构建的新生命已被拆毁得只剩底了。

一直到第二年（1969年）的冬天。有一天，他们打开铁门叫我出去，那时我走路也很慢了，一步一步摸着墙走出去。到了一个房间，我看到一位长官，他对我说：“现行反革命分子××，回单位监督劳动。”我心里冰凉，似被重锤所击！快两年了，怎么还说我是“现行反革命分子”？被关押的时候，我至少还暗暗期盼着也许有一天，我的问题能搞清楚。如今虽然被释放了，但这样宣告，我就没有任何希望了。

6、同心同行

回到医院后，立即开批斗会，还是批斗我，恢复了两年前的那种情况。批斗会结束后，他们把我押进一间约八平方米的小屋里，泥土地上放着一块床板，让我待在里面。我心里想，这就是我的新牢房吗？不过，这毕竟比之前好一点，至少只有我一个人，可以有活动四肢的自由了，可以喘口气了。于是，我躺在床板上准备睡觉。批斗会刚结束，我也累了，但这一晚，我却翻来覆去怎么也睡不着，不像当初进看守所时那一夜酣睡。我回想自己是1961年结婚的，本来想要调动工作回家乡与妻子团聚，可我没有从北京调回去，反而从北京调到了郊区，又进了看守所，苦苦等了两年，等到的却是一个“现行反革命分子”的结论，我这一生不就完了吗？我心里如同压着千

斤重担，沉重得喘不过气来。我心里不停地想着：我的家庭怎么办？我的父母怎么办？我的工作怎么办？我还能做外科医生吗？一个现行反革命分子还能执刀给人做手术吗？……我思绪万千，没有一个问题能解决，每个都是难题。我实在无计可施，只能一遍遍地呼求：“主啊，我该怎么办？”我真的是没有办法了。

此后我虽身在医院，却承担了许多杂务劳动。每天早上六点上班，劳动。郊区的医院有一百多床位，每一个房间都归我打扫，还包括前院的卫生，每一间厕所也都归我清理。我还干得挺卖力，因为我本来就不怕干活，把每个蹲坑用药水擦得光洁无污。我还要养实验动物，要割草喂兔子，剪下柏树枝给寒号鸟吃（一种供中药材的动物）。晚上呢，还要写检查。

我心里想，我这一辈子已经完了，不能再拖累妻子了，我和妻子结婚已经十年，却没有在一起生活过，我们也没有孩子。我从看守所回到单位劳动改造那天，她就被隔离审查，不能做原来的工作。她是做仪器分析的，因为怕反革命分子的家属会破坏仪器，所以也给她开批斗会，接受劳动改造，跟我一样去扫厕所。所以我就给我家姊妹写了一封信说：“我现在是定案的现行反革命分子，我的前途看不到希望了。你已经等我十年，你现在可以有选择的自由了。”

在那个年代，不少夫妻因为文化大革命的这些情况而分开，所以我说：“你现在可以有选择的自由了”。然而，我没有想到她在

回信中说：“我理解你的处境，我甘愿一起负起这个重担，我愿意等待你，一直到我们再团聚。”

所以，婚姻最稳固的基础究竟是什么？我们不仅有共同的信仰，而且还有共同的追求，都愿意奉献一生为神而活。所以即使她为了我的缘故劳动改造，但她却仍有这样的心志，始终持守不变。

我的妻子几次申请到北京来看我。当时的造反派有两个派别，一派同意了；她刚离开单位，另一派不同意，追到车站把她抓回去劳动，理由是：“与反革命份子应当划清界限，怎么可以去探视！”1970年的夏天，她总算被批准到北京来看我。刚一见面，我们四目相对，沉默无言，心中却涌动着千言万语，不知从何说起。终于，我们牵起手，我开口道：“这些年你辛苦了。”妻子却说：“不，是你辛苦了。”就这样，我们打破沉默，心里的重担渐渐卸下，找回了久违的轻松。此后，我们恢复了往日的甘甜。当然，我每天仍需劳动，在医院旁的小山上割草喂兔子，剪柏树枝喂寒号鸟。我的姊妹会按时上山来看我，与我“不期而遇”。我们俩坐在山野间“约会”，仿佛回到了当初交朋友时的时光，心里满是甜蜜。

直到我和妻子结婚21年的时候，我才从北京调回了家乡。妻子曾感慨说：“如果当初结婚时你告诉我，我们要等21年才能团聚，我根本没有这信心和勇气和你结婚。现在神带领我们这样走过来，我们要宝贵每一天在一起的生活。”

虽然我们分开了21年，但我们却感受到双方的感情愈加深厚，而不是淡化。社会上许多人因两地分居而出现问题。相比之下，我和妻子的感情却越来越深。其中缘由最关键的是，我们两个人有共同的信仰与追求。所以，我想对年轻人说：选择伴侣时，务必抓住最重要的一点，别把次要的当主要，这样才能避免日后的遗憾。

7、凭主伸冤

当年我在看守所的时候，有一个外调人员告诉我：“你还不快点交代，你不知道你的材料里早就写上了，你从学校出来的时候就是一个被‘内部控制’的人。”我心里恍然大悟，怪不得我长年处处被监视，也无法调动工作与妻子团聚。但我毕业的时候，领导不是明明告诉我，我是学生没有问题，要轻装上阵好好工作吗？

一个刚从学校毕业的年轻人，实际上是非常天真。但社会就是一个复杂的大熔炉，“内部控制”这个帽子，原来离校的时候就给我扣上了。我从未做过任何违背国家和人民的事。从看守所出来后，我一心想证明自己的清白，写了许多申诉材料。郊区医院的一些同事对我比较了解，便陪着我妻子到北京各部门申诉。医院的党委书记也曾去公安局询问：“他以前的事我们不清楚，但他来医院工作后，我们从未发现他有任何反革命行为，为什么定他为现行反革命？”公安局却回答：“我们也不知道，这是上级的决定。”我的妻子曾去了市公安局、市人委、卫生局，却一点用处都没有，

反被训斥一顿。妻子说：“我实在是不愿意去了，但是为了让我们能过一个正常人的生活，即使我不愿意再四处奔走，两腿也不由自主地继续迈步。”

直到1978年，有一次北京公安局派人来找我：“改造这么多年，你有什么感想？你有什么要求？”我说领导把我的问题定为敌我矛盾，我要求作为人民内部矛盾处理。因为我现在不是人，任何人都可以打我骂我，任何人都可以差我去做任何事，小孩都可以朝我扔东西。我希望能做一个‘人’。”他说：“你要认识到，你从一开始相信耶稣就是‘反革命’。”

这是我第一次听见这样的说法。我记得清清楚楚，1950年我是在一个福音聚会里决志相信耶稣的，是因为神的爱吸引我，弟兄姊妹的爱吸引我，我愿意为之付出终生，我愿意自己化成一滴水融入神爱的大海之中。这就是“反革命”吗？我说：“我没有认识到这件事情。”他说：“我今天就是来解决你的问题，如果你认识到信耶稣就是‘反革命’，今天就给你解决问题，如果你认识不到，我也没有办法。”我们两个人就这样僵持不下，他站起来走了，我还是继续劳动改造。

北京有一位洪弟兄，当时与我一起被定为反革命分子。（当时在紫竹院公园里一起吃包子照相，就是我们的“反革命证据”。）洪弟兄有一位很爱主的母亲，他们这些年来甘愿为主受苦，从来没有提过任何申诉，从来没有去找过任何部门。上海一位梁姊

妹也通过我妻子送我一节经文：“你要专心仰赖耶和华，不可倚靠自己的聪明，在你一切所行的事上，都要认定祂，祂必指引你的路。”（箴3:5-6）

从此，我们夫妇二人心里才平静下来，决心全部交给主，再不去找任何部门申诉了。一年后，1979年秋冬，北京市公安局的人又来找我：“你改造得怎么样？有什么要求？”还是那两个问题，我也按照之前答案回复他。但这次他说：“你的问题是思想意识问题，给你平反。还是做原来的工作，补发工资，不过你关押在看守所那两年的饭费，要从其中扣除。”

我欣喜若狂，妻子也是。她到北京来看我的那天，我从政府领了平反书回到宿舍，走廊里老远看见妻子的身影，我就举手喊着说：“胜利了，胜利了！”

8、经历实际

我好不容易重新回到医院上班。医院的工作本就繁忙，尤其是郊区医院，医生少，任务重。我们科里的外科医生们见我回去上班，他们开始轮休，都由我来顶班。这一次，我连续三天两夜都在做急诊手术，几乎没有休息。由于过度劳累，我多年未犯的十二指肠溃疡突然复发，出血严重。更糟糕的是，那天我骑自行车时摔了一跤，胳膊也摔伤了。郊区医院见状，赶紧把我送到了市里我原来工作的医院。那时我刚摘掉“反革命”的帽子、恢复工作才一个多月。这是不幸中的万幸，要不然生病

了谁管你呢？回想文化大革命高潮的时候，挨斗的人被拖到急诊室，往地上一扔，人们就走了，急诊室的医生护士有哪一个人敢去碰他？文革时候的很多事情是现在想象不到的。在看守所虽然食不果腹，劳动改造虽然栉风沐雨，我在那十年当中都没有犯过这病，如今刚上班一个多礼拜我就犯病了。

当时给我先后输血一千八百毫升，几乎是我全身血量的一半，然而我依然处于休克状态，最终决定进行手术。在那一刻，我和姊妹一同祷告。曾经，我是那个站在手术台前为他人操刀的人，如今却成了躺在手术台上的患者，心中难免忐忑：“万一出了什么问题怎么办？”

然而，慢慢地，神让我们在同心祷告中产生了一个感悟：这二十多年的经历，原来并非源于他人如何对待我们，而是源于我当初在神面前的奉献。我曾毫不犹豫地有神说，愿意为祂付出一切——我的家庭、我的工作、我的前途、我的钱财、我的时间和精力……我是认认真真地向神表达的！可为何到了现实中，我却害怕了呢？我反复问我的家庭怎么办？我的外科工作怎么办？我的妻子怎么办？一切似乎都成了问题。

我意识到，当初我的奉献并非虚假，是真心的。然而，一个人的奉献不仅仅是心愿的表达，更需要实际的经历。唯有通过实际的试炼，我们才能真正胜过困难，生命才能成长。光靠表态是不够的，难道表态就是奉献吗？

通过这几十年的经历，神让我们有了深刻的认识：我们的生命其实非常脆弱幼稚，遇到一点困难就感到难以承受，似乎走到了人生的低谷。当我们看清这一切时，心中便无怨无悔了。原来，神是要藉此造就我们的生命，让我们明白真正的奉献究竟是什么。

有一首诗歌这样唱道：“十字架的道路要牺牲，要将一切献于神。”这是我20岁蒙恩初期就深受感动并影响一生的一首诗。当我们唱诗祷告时，似乎什么都愿意，但真正去经历时，却发现这件事放不下来，那件事舍不得。神所要的，是塑造我们的生命，使之“模成”祂儿子耶稣基督的样式——这才是最重要的。

以前，我觉得自己听得多、看得多、想得多，还能说得头头是道，觉得自己还不错。然而，实际上我的生命非常幼稚，外面所表达的远超里面生命的实际，一经试炼就难以承受。因此，神藉着人生的际遇把我带到了“零”的地步，好叫我在祂面前重新扎扎实实地成长。

就这样，我走过了人生的第二个二十五年。

第三个二十五年

1、回转主前

1982年，我正式调动工作，从北京回到家乡。我的父母都已经过世了，我没能他们在他们病重的时候陪伴他们，尽到我应尽的责任，这是我一生的遗憾！

我有一个新的心志，就是好好读神的话，遵行神的道，扎扎实实在神面前追求生命的长进。以前我虽然有热心，但是经历了惧怕、失望，经受不起任何的试炼。不像有些弟兄姊妹，在艰难中不仅持守信仰，还做了更多的工作。例如，浙江的陈恩鸿弟兄，21岁就从上海去了海南传道，在三亚的少数民族中工作。从五十年代到七十年代，他为信仰的缘故五次入监，却想尽办法在狱中传福音。我心想，人家和我不一样，我在看守所里是一味地害怕，不断地问神：我的工作家庭前途怎么办？好像身处死荫幽谷一样。所以我更觉得事工上的热心替代不了属灵生命的成长。

我回家乡后一开始还去参加三自礼拜堂的聚会。然而我觉得听道得不着生命上的造就，我也常常想起一件事：我在北京平反以后不久，礼拜堂恢复主日崇拜了。有个礼拜天，我路过东单米市大街圣经公会的房子，那里的聚会刚结束，院子里人来人往，热闹非凡。我站在围墙外，手扶着镂空铁栏杆，望着院内熙熙攘攘的人群，舍不得离开——男男女女，老老少少，还有外国人，我心里感慨万千：“现在又有聚会了！”——正在这时，我看见一个人，就是1958年组织我们这些青年人提意见的那位牧师。他与这个人握手，与那个人谈话，我心里想：“你现在还是他们的教牧人员呀！？那时候不就是你给我们召开那个座谈会，结果把我们这些年轻人变成一个反革命集团吗？二十多年了，我们已经五十多岁了，这一辈子的黄金岁月都被这个‘反革命’的帽子吞噬了。”

在三自礼拜堂聚会，我心里头也有极大的不平安。虽然我个人受过一些伤害，但这个“不平安”里没有什么个人恩怨的问题（如果我们是为了个人恩怨，我们首先要被神定罪），只因为圣经以弗所书一章说：“教会是基督的身体，是那充满万有者充满的”（参弗1:23）。**教会只能被基督所充满。**歌罗西书说：“基督是教会全体之首。”（参西1:18a）这就是我们分辨是非的关键。

上世纪八十年代初我还不敢在家中聚会。因为七十年代初，北京几位弟兄姊妹在家中聚会，彼此交通，几天后，其中一人被捕。两个月后，他们换到另一家继续聚会，也就五六个人，可没过两天，又有一人被捕。后来大家才得知，这几位弟兄姊妹中有一个人是“线人”。他虽然是跟我们非常熟悉的弟兄，但公安局是要他定期汇报的。所以，我心有余悸。

直到1985年，有些我熟悉的弟兄姊妹经常说：“我们的下一代，都逐渐长大了，如果再不跟他们讲讲圣经，一起大家聚聚会。他们就荒废了。”于是，在我家就开始了读经聚会。久旱逢甘霖，神的道滋润人心，很快地来聚会的人越来越多了。

2、要你回去

退休后，1995年，我和妻子去香港探访姐姐。我在香港有一对好朋友，是我在北京工作时的同事。因患有过敏性哮喘，他们移居香港，住得离我姐姐家很近。他们很了解我在北京的经历。有一次，他们郑重

地找我谈话，说：“你呀，别回去了。这几十年的遭遇我们都看在眼里。”他们还告诉我，他们女婿已为我安排好了一切。他们眼含泪水对我说：“这次你千万别回去，谁知道回去还会出什么事。”当时我毫无心理准备。他们说：“给你几天时间，好好考虑，给我们一个明确的答复。”

这件事来得太突然，那天是礼拜四，我晚上睡不好觉，为这件事祷告了几天。我们心里实在很沉重，因为一点思想准备都没有。到了礼拜天上午，我们去聚会。那天讲道内容刚好是创世记第30章，讲到神对雅各说：“你回去，回你本地本家，回你父家去。”我突然感觉到这是神对我们说的话。我一直比较熟悉雅各离开父家这件事，对神要他回去这件事却有些陌生，但那天讲道把这部分全讲清楚了。会后，我对妻子说：“今天是圣灵藉着我们不认识的讲员在对我们说话，我们得回去。”于是，那天下午，我们去找那位劝我留下、为我们安排好一切的朋友，告诉他们：“我们决定回去了。”当然，他们很不理解。但我们只知道，神已明明白白地引导我们“回本地本家”。

3、机构事奉

去香港之前，我已经参与到照顾年老孤寡肢体的服事中。原本我们是租房子办养老院，一再迁移，条件较差，几次租住在农民家中，最后租用了国家养老院的库房。就在回来的那一年，我们开始凭信起步，征得土地建房

许可，盖起了一栋两层楼的新房。1996年1月，休养老人迁入了属于自己的新居，当年这对我们来说是一件大喜事了。

不久后，我和几位弟兄姊妹开启了文字事工——一家经营基督教书籍的书店。我们注意到国内有众多弟兄姊妹，却没有一家公开注册的基督教书店。我们曾多次在香港、新加坡、美国等地看到，一个城市往往有不少基督教书店。而国内这么多弟兄姊妹，竟没有一家书店为他们服务。于是，我们有了这个感动。在弟兄姊妹同心协力下，2002年4月，书店正式开始营业了。

我不是富有的人，我也没有条件享受国家分配的住房，我住的房子是我父亲留下的。我家有两个房产证，在事后的运转过程中，一个完全捐给了养老院，另一个因为书店要开展网上销售，用作资金支持。

5、建立教会

1995年，国务院发表《宗教管理条例》，说明凡是不在教堂里的聚会都要登记，要是不登记就定为非法的宗教活动。实际上从80年代开始，中国在正常化过程中，一直在酝酿宗教法，这是构成国家法律所必须。为什么宗教法迟迟不能出台，而只有“管理条例”呢？主要是原则问题不能确定：到底是限制宗教还是扶助宗教。管理部门在按条例具体执行时，松紧程度因时而异，要紧就紧，要松就松。从1995年以后，我们家里的聚会因为人越来越多，有关部门

就来找我们,要我们加入“三自”,我说:“‘三自’和我们不一样。”有一次,居委会的干部到我家门口守着,一个个点名,共有多少人;还有一次,专门派人在对门屋子的阳台上,观察我们聚会是什么情况。那时候还监听我家的电话,有一次一位弟兄给我打电话说:“您要我录的录音带已经录好了,我礼拜五给你送来。”等到下礼拜一,他单位领导就找他,问:“你送给他的是什么录音带?从哪里来的?是不是从台湾来的?”吓得这位小弟兄从此不敢再到我家里来了。

虽然政策要求宗教活动必须在礼拜堂进行,但礼拜堂里也不一定能进行宗教活动。九十年代,有一次上海的某教堂办圣诞音乐会,一位就读华东神学院的弟兄因为热心,在礼拜堂里散发福音单张。结果立刻有人举报,礼拜堂的长老赶来,一把抓住他问道:“谁让你在这儿发单张?这些单张哪儿来的?”得知他是神学院的学生,单张是从神学院食堂的炊事员那儿拿的,长老又去追问炊事员。炊事员说:“我也不知道是谁把这些单张放在神学院门口的。”这才停下了追查。

不管怎么样,我们还是在家里照样聚会,继续读圣经,讲圣经,我们不谈政治。从2006年3月5日开始,在新一代弟兄姊妹和众同工的支持下我们开始了礼拜天的主日崇拜,来参加的人就更多了,我家是三层楼房,从楼下坐到楼上,后来每周又分

二批。到2008年我们只能开始向外植堂,2010年,又植出去一个堂。因新一代的负责弟兄有植堂的托付,后来我们植出去的堂又继续分出新的堂,各堂都独立向神负责,没有统一的架构。聚会越来越多,也兴起更多的人一起来服事神。逐渐,聚会场地从家庭转移到办公楼、酒店,有的聚会买房,有的聚会租房。但不管怎么变化,圣经是我们行事为人的最高准则。

当教会的人数越来越多的时候,就产生了一个教会的建立和管理的问题。对于这些重大问题,我这个没有读过神学的人,未能潜心研究,我只是从我自己的实践和读经的感受上来分享,(呈现在“下篇”之中)。

有人总结说,我从香港回来后做了“ABC”三件事:A. 养老院(Aged home); B. 书店(Bookstore); C. 教会(Church)。这都是在过去的25年里完成的。这不能说是我个人的事,这一切是在众弟兄姊妹的协作和神的带领下完成的。传道书说:“已有的事后必再有;已行的事后必再行。”(传1:9)我将自己失败的经历摆在弟兄姊妹面前,希望你们能够吸取教训,这个世界满了试探引诱,我这几十年软弱失败的经历,总意是让我们敬畏神,看到神要在我们身上成就的工作。不是看到这个世界针对自己做了什么,而是看到背后神的手,神要磨炼每位儿女的生命,模成耶稣基督的形像,促成教会成长成熟。

下篇：神的建造

以色列百姓屡次违背神，犯罪拜偶像，离弃神的道路，神便差派了许多先知试图挽回他们。然而，以色列百姓的顺服如同昙花一现，不久又重蹈覆辙，背离神的诫命。这种反复无常最终导致了北国与南国相继沦陷，人民被掳为奴。南国的覆灭大约在公元前 586 年。但神的旨意并非要永远毁灭祂的子民，祂早已定下七十年的期限，作为他们回归的时期。当这七十年期满，神兴起波斯王古列，准许以色列百姓重返耶路撒冷，恢复对神的敬拜，重燃耶路撒冷的火炬。

在以色列百姓回归的过程中，我们看到三个重大步骤。第一个是公元前 516 年圣殿的重建。这个过程并不顺利，充满挑战，屡次受阻。阻拦有两种：一种来自外界，另一种竟出自以色列百姓自身。为什么他们会自己拦阻自己建圣殿呢？从哈该书书中我们得知，许多回归耶路撒冷的百姓只顾修缮自家天花板，却不关心神的殿。于是，建造工程拖延了近二十年。直到哈该呼吁，他们才重新振作起来。最终，公元前 516 年，圣殿建成，成为神人同在的家和敬拜事奉的中心。

第二件大事发生在公元前 458 年，文士以斯拉率领一批人回归耶路撒冷。他的使命是带领以色列百姓专心研读并遵行耶和华的律法。圣殿虽已建成，若没有律法的指引，敬拜与事奉就失去了根基和方向。因此，神兴起以斯拉作领袖，带领百姓研读、宣

讲并践行神的律法。弟兄姊妹，这在回归历程中是不可或缺的一步！

第三件大事发生在公元前 445 年，尼希米回到耶路撒冷，重建耶路撒冷的城墙。总结来说，第一件大事是建造圣殿，第二件大事是以律法充实圣殿，第三件大事是修建耶路撒冷城墙。这三件大事共同构成了以色列百姓回归耶路撒冷的完整图景，缺一不可。我们从八十年代以后逐步恢复教会，我深深体会到，对我们而言这三件大事也是缺一不可。

一、圣殿的重建

在圣经中，“神的殿”最早出现在创世记第 28 章，与雅各的故事紧密相连。雅各是个诡诈的人，他用一碗红豆汤从哥哥以扫手中换取长子名分，又骗取父亲以撒的祝福。因害怕以扫报复，他被迫离家，逃往舅舅拉班那里。这段旅程长达五六百公里，在当时没有交通工具，只能靠双脚行走。雅各离开温暖饱足的家，进入一个“大而可畏”的旷野，充满了未知与危险。筋疲力尽之际，日头西沉，他捡起一块石头当枕头，躺下就睡了。就在这时，他做了一个梦：一个梯子立在地上，顶端通天，神的使者在梯子上，上去下来，耶和华站在他身旁，向他重申与亚伯拉罕所立的约，应许与他同在、保护他，并带他回到这片土地。雅各醒来，惊叹道：“耶和华真在这里！我竟不

知道！”他将那地方命名为“伯特利”，意为“神的殿”或“天的门”。伯特利象征神与人同在，是天地相连的通道。

尽管雅各诡诈，神却因与亚伯拉罕的约，眷顾他，向他显现。神的殿不仅是一座建筑，更是神与人同在的象征。在旧约中，它经历了不同形式：从摩西时代的会幕，到所罗门建造的圣殿，都是以色列人敬拜神、与神相遇的中心。

然而，主耶稣在新约中启示了更深的真理。在约翰福音第4章，他与撒玛利亚妇人谈到敬拜地点时说：“时候将到，你们拜父，也不在这山上，也不在耶路撒冷……时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他。”时候到了！当主耶稣降世，真正的敬拜不再局限于地点——不在于宏伟的圣殿或高大的教堂，也不在于外在的形式与规模，而在于主耶稣这真正的圣殿，在于以心灵和诚实敬拜神。屋子大小、建筑华丽都不重要，关键在于是否有神的同在。

我在北京的时候，很得一位老姊妹的帮助，她是协和医院的一位护士长秦瑞珍。她性情温柔安静，经常找我们青年弟兄姊妹一起交通，关心我们。她曾和我分享说：“我从前是在大礼拜堂里聚会的，协和医院也是比较讲究的地方，设备也好，门窗上的零件都是铜铸的，每天都擦得净亮。礼拜

堂的座位非常舒服，音响设施也好。但后来啊，一位姊妹带我到一个胡同里的一个家庭中，大家坐在长条板凳上聚会。从此以后，我再也没有回到那个漂亮舒服的教堂里去。因为在这里我真正遇到了神，生命得到了改变，得到了造就。”

弟兄姊妹，如果神给我们聚会的场地，我们感谢神，但房间的大小、设施的完善、交通的便利都是次要的事。罗马书2:28：“因为外面做犹太人的不是真犹太人，外面肉身的割礼也不是真割礼。唯有里面做的才是真犹太人，真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。”这两节圣经的中心思想就是：外面做的不“是”，里面做的才“是”。有神与我们同在才“是”。这个原则是1954年我从教会讲台的分享中得到，深入人心，几十年来，成为我生活行事的座右铭。

如今拜父的是以心灵和诚实。在圣经中，“心”这个字在许多地方就是代表“灵”。如果你去查考希腊文的字典，就会发现“心”和“灵”是相通的。人是由灵、魂（思想、意志、情感）和身体组成的。^[6]正常的秩序是，灵应当引导魂，魂再指导身体的行为。然而，亚当吃了禁果后，他的灵与神隔绝，开始依靠自己的智慧，眼睛虽然明亮了，却远离了神。这就是“死”的含义之一——以自我为中心，依赖自己的思想、意志和情感来决定是非，拒绝神的引导。

[6] 正统神学中关于“人的构成要素”，有二元和三元之分。中国家庭教会传统中更多接受三元论；而近年来随着改革宗神学书籍的推广，许多教会更倾向于二元论。关于此问题的讨论，可参看：本刊编辑部，〈“人的构成要素”座谈会〉，《教会》94，2023年6月，<https://www.churchchina.org/archives/230607.html>（2025年6月4日存取）。——编者注

更糟糕的是，现实中许多人不仅让魂主导身体，甚至单凭身体的需要反过来指导魂，这是完全颠倒的秩序，错上加错。因此，心灵和诚实的敬拜，就是在心灵的最深处，重新建立起与神真实的关系，并以真理为基础。这样的敬拜，才是神所喜悦的。

在新约中，“神的殿”有了更深的含义。首先，主耶稣是神的殿，耶稣的名字“以马内利”意思就是“神与我们同在”；其次，永生神的教会是神的殿（参提前 3:15）。无论外表如何，只要有神的同在，那里就是神的家，正如哥林多前书 3:16 所说：“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗？”再次，当我们接受耶稣基督，圣灵就住在我们里面，我们的生命就成为神人同在的殿，“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人。”（林前 6:19）

所以，回归神的第一步，就是建造神的殿。一方面我们的教会是神与人同在的“殿”，我们要在基督里建造这殿，让人进来以后，就觉得这个地方不一样，这是神的家。

另一方面，你就是神人同在的“殿”，你要建造这个“殿”，让人跟你接触以后，觉得你这个人这个世界上的人不同。像我在学校里，刚刚重生得救的时候，就有一批爱主的弟兄姊妹深深地影响了我。至今七十余年我们仍保持联系，相互扶持，共奔天路。

重建神的家，重建你这个人，这是以色列人的回归给我们的第一个启示。

二、真理的教导

在旧约时代，以色列百姓到了西奈山，神在那里颁布了律法。整个旧约时代，以色列百姓都在律法的约束之下，以律法为行事为人的准则。然而，到了最后，神做了一个总结，正如罗马书中所说的：“凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义。”（罗 3:20）律法无法使人称义，那该怎么办呢？神的旨意是要拯救人，祂的永恒旨意是要将人从亚当夏娃堕落的状态中挽回。神让道成肉身的耶稣基督降世，充充满满地有恩典和真理，祂在十字架上为我们舍命救赎我们，并从死里复活。罗马书说：“但如今，神的义在律法以外已经显明出来，就是神的义因信耶稣基督加给一切相信的人。”（罗 3:21-22）我们因信耶稣基督，神的义就加给我们了。新约时代我们不靠遵行律法称义，而是因信称义，这真是神的恩典。新约圣经到启示录为止，神的启示已经完备了。启示录 22:18-19 警告我们，谁也不能加添或删减神的启示。虽然新约没有像旧约那样逐条列出的律法，但整本圣经都是我们要持守的真理。

持守真理，首先是按照正意分解神的道。

保罗在提摩太前书、后书和提多书中，都特别强调了这一点。

例如，提摩太后书第 1 章提到：“你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心常常守着。”（提后 1:13）第 2 章又说：“你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。”（提

后 2:15) 提摩太后书第 3 章也提到：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”(提后 3:16) 第 4 章则警告：“人必厌烦纯正的道理，耳朵发痒，就随从自己的情欲，增添好些师傅。”(提后 4:3) 许多人厌烦纯正的道理，喜欢到处听道，追求热闹的聚会，甚至偏离了真理的核心。然而，神的话语是神默示的，我们需要慢慢领悟，不能强解。神的话不可增加减少，对于暂时不明白之处，要等候，随着属灵的生命渐渐成长，往往就能领悟明白了。

其次，持守神的真道，还有非常重要的一点——整本圣经都是神的真道，但在历史的长河中，特别是在公元 300 年以后，随着罗马皇帝君士坦丁归信基督教，教会得以公开发展，但也面临各种挑战和异端的冲击；因此，教会的长者们聚集在一起，通过大公会议，确立了一系列信经，以澄清和持守纯正的信仰。在这些信经的基础上，到了十六、十七世纪宗教改革时期，一些重要的信仰核心被进一步提炼出来，成为弟兄姊妹相交的底线。我提出三点供弟兄姊妹参考。

第一，三而一的神。 圣父、圣子、圣灵，三个位格又是完全合一和谐的。这是我们信仰的前提。

第二，道成肉身的基督。 童贞女马利亚所生的耶稣，是无罪的、却被钉死于十字架、为我们的罪付上了赎价、死后第三天复活、之后升天的基督。

第三，因信称义。 神的义在律法以外，已经显明出来，因信耶稣基督加给一切相信的人。绝对不是因行为称义，也不是因爱称义。这三条是我们信仰中最核心的部分，如果在这三点中有不同，我们就没有共同交流的基础。

教会的聚会总是有各种各样不同的人，来自五湖四海，学问有高有低，年龄有老有少，甚至不认识的人也可以坐在一起。这样一个聚会的基础是什么？我们的基础是属神的生命，生命的基础是圣经的真道。我觉得把守真道的底线就是以上三条。我们教会前几年的时候，曾经一起讨论过我们的信仰究竟是什么，整理出十条，希望弟兄姊妹背诵，十条有时候背不下来，但我说，这三条你一定要背的。

在这三条之外，圣经中还有很多的真理，但大家认识有先有后，各人的托付重点也有不同。关于生命的成长、教会的建造、属灵的追求等方面，不太容易统一。我们要有宽容和等候的态度，你可以在这三条的基础上和他取得交通，但你绝对不要勉强人家，因为只有圣灵在他心里作工，他才能真正地接受。否则你说了半天，人家不愿听你了。我们在一切的问题上都要以爱为重，因为神就是爱。如果你理由说得非常充足，却变得脸红耳赤，破坏了神的爱，那是事与愿违。耶稣说，爱神爱人是律法和先知一切道理的总纲。所以，如果你有理不饶人，就丧失了神的爱，道理讲得再清楚，等于白费。因为神就是爱，唯有爱才能完全律法。处理一切的问题都要以爱为重。

最后，一定要好好读圣经。在这个快节奏的时代，能够静下心来好好读圣经的人不多。上班的人忙于工作，退休的人也许被照顾第三代的责任所牵绊，似乎“忙碌”成了这个时代的常态，不断吞噬着我们的时间和精力。在教会里，大家也常常忙于各种事务，教会的工作确实不少。但我们要问自己：我们的忙碌与世人的忙碌是否一样？如果我们仅仅是为了工作而工作，没有在神面前有学习，没有在属灵生命上得着造就，那我们的忙碌与世人有何不同？不过是草木禾秸！

历史上，像慕勒这样的弟兄之所以被纪念，不是因为他办了孤儿院，而是因为在神面前学到了信心的功课，这才是存到永恒的工作。关键在于：你在神面前学到了什么？我分享过自己失败和软弱的经历，如果不是在最后看到神的手在我身上，让我学到该学的功课，那我所受的苦与世人无异。世上受苦的人很多，但基督徒与世人不同之处在于：我们虽然也会经历苦难，但在主里面有平安，生命得到长进。自从亚当夏娃犯罪后，世界本就是受咒诅的地方，我们也会经历肉体的败坏和苦难，但我们的心灵有神的同在，可以一边流泪，一边赞美。这就是基督徒与世人不同的地方。文士以斯拉的事奉让我们看到，圣经是我们的根基，只有在圣经的根基上建造，在神的话语上下功夫，我们的生活与事奉才不至于被架空，才不会沦为只有工作而没有神的忙碌。

同时，在安排教会活动时，心里也要有明确的界限。教会是基督的身体，是被那充

满万有者所充满的，因此，教会只能被基督所充满。教会的活动虽然丰富多样，但若没有基督在其中，就失去了意义。并不是所有世界上的事物都适合带入教会。教会是属神的，是圣洁的，我们应当谨慎分辨，确保一切活动都符合神的心意。

三、建造耶路撒冷的城墙

公元前445年，尼希米重建耶路撒冷的城墙。今天，我们的教会也需要这样的城墙。因为教会的人越来越多，来自不同背景、习惯、性格、要求的人聚在一起，组成了教会。教会是由人组成的，自然会带来各种不同的观点，人意和神意交织在一起。甚至有人说：“教会太复杂了！”确实，有人会抱怨，有人会不满，有人会离开，也有人不断加入。讲台上讲得好，大家点头；讲得不好，有人摇头，甚至换一个教会去听。难道我们都成了旁观者，只是在看戏吗？因此，我们需要像尼希米那样建造城墙，保护城内的居民，免得神的子民遭受苦难和凌辱。

尼希米曾打听耶路撒冷居民的情况，发现他们正因城墙被毁而“遭大难，受凌辱”。城墙在古代起着至关重要的作用，今天在建造教会的事奉中也是如此。

首先，城墙区分了城内和城外的居民。城内的居民有分别为圣的概念。有人对我说：“你们是老脑筋！”但“老脑筋”的标准在圣经里。举个例子，夏天聚会时，有位姊妹穿得单薄，与聚会的场合和身份不相称。于是，

一位老姊妹提醒她：“姊妹，下次不要穿背带裙来聚会。”结果，这位姊妹不高兴，从此不再来聚会了。可是，城内与城外是有分别的，来敬拜神、聚会，就要有圣徒的体统。不要把社会上通行的事都带到教会里来，因为教会是基督的身体，只能被基督所充满。

这就是建造教会的“城墙”的第一个意义——分别为圣。

其二，城墙保护弟兄姊妹的属灵生命。有些基督徒像“游击队”，今天在这里聚会，明天又换地方，甚至抱怨：“没人关心我！”他们总是索取，却从未想过付出。这样的基督徒得不到保护。在教会里，我们需要彼此保护，但游走的基督徒却无法被保护，也无法保护自己。我奉劝所有还在游走的基督徒，要委身于一个教会，这样才能得到保护。

我从自己六七十年的基督徒生活中深深体会到，当我正常聚会、读经，与弟兄姊妹保持正常关系时，我的属灵生命就得到保护和成长；而当我离开这种生活，比如在文化大革命期间，我离开了教会和弟兄姊妹就逐渐软弱、失败。基督徒是一个群体，不是孤立的个体。我们都是基督身上的肢体，再强的肢体也只是肢体，离不开身体。就像医学，大拇指的功能占手的50%，但若离开手，它的功能还剩多少呢？因此，再强的基督徒也必须在教会里，才能得到保护。教会是基督的身体，是那充满万有者所充满的。大卫说：“我一生一世要住在耶和华的殿中，直到永远。”（诗23:6）只有在教会里，我们才能得到充分的供应和保护。

所以教会“城墙”的第二个意义是——保护和供应圣徒。

第三，城墙有限制的作用。比如，关上城门后，我们便不能随意出入，这种限制是有益的。每个罪人都有老亚当的性情遗留，在成长过程中需要限制。只有在肢体生活中，我们才能彼此磨合、接受限制，这是生命成长的必经之路。圣灵所结的果子，最后一项就是节制。在教会里，事奉的机会很多，一同事奉是对我们生命的磨练，不要害怕与别人一起学习事奉而感到受限制，彼此的限制对我们的成长是有利的。在彼此的限制中，我们的生命才能正常成长，整个身体才能得益处。

所以“教会”城墙的第三个意义是，对我们正常的、积极的限制。

总之，城墙的意义在于分别为圣、保护和供应和限制。因此，我们需要像尼希米那样建造耶路撒冷的城墙。这需要弟兄姊妹一起承担教会的事奉，我们不要做旁观者，不要做批评者，也不要做游兵散勇。难道神的儿女遭受苦难和凌辱，与我们无关吗？我们有谁在建造耶路撒冷的城墙？谁在补漏洞呢？

让我们再看看尼希米是如何重建耶路撒冷城墙的。他回到耶路撒冷后，第一件事就是在夜间巡视城墙，了解现状。随后，他做了三件关键的事：

第一，动员全民，合一建造。尼希米不是只派几个人去修，而是动员了所有以色列

民一起参与。无论是大祭司、众祭司，还是商人、工匠、银匠、制香师；无论是行政长官，还是平民百姓；所有人都被号召起来，共同修建城墙。正如彼得前书第2章所说：“你们来到主面前，就像活石被建造成为灵宫。”我们每个人都是君尊的祭司，每个人都有责任事奉神。事奉神不意味着每个人都要成为全职传道人，而是在各自的岗位上，活出事奉的生命。

谁去修建城墙？每个人都有责任，每个人都要补漏洞。我们教会的城墙如何？我们是否在建造神人同在的殿？我们是否在读圣经的同时，也在建造自己的属灵生命？

我们常常是“捅漏洞”的人，而不是“堵漏洞”或“补漏洞”的人。一点小事就你传我、我传他，坏事传千里——这是世界的常态。难道我们教会也是这样吗？教会是由人组成的，怎么可能没有缺点？不要过于理想化，人聚在一起，难免会有问题。关键在于，我们如何面对这些缺点？如何包容、解决这些问题？我想强调的是，我们需要在基督里合一建造，同心协力。唯有合一才能建造。若不能合一，再大的本事也建不起来。

合一建造，并不意味着大家想法见解完全相同，而是“和而不同”。“和”是和平的“和”。我们每个人都是不同的，都从亚当那里继承了以自我为中心的罪性；现在却因为在基督里受浸归为一体了，这个合一神已经做成了。我们的所行所言，千万不要去破坏合一，我们讲话要知道后果，极力保守合而为一的心，我们的言行若破坏了合一就是我们的责任。

神知道我们容易破坏合一，所以在约翰福音中，主耶稣离世前特别强调彼此相爱，并为他们洗脚作榜样。到了17章，祂更是举目向天，三次为门徒的合一祷告。神使我们在祂的生命里合而为一，在祂的真理里合而为一，在祂的爱里合而为一。在这个基础上，我们可以互相交换意见，彼此交通，而不是因观点不同而疏远。对于一切次要的问题，只要不涉及原则性的底线，我们都应以爱心彼此包容，避免争吵。以弗所书4章教导我们，凡事要谦虚、温柔、忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，极力保守圣灵所赐合而为一的心。有些人性格急躁，开会时总是咄咄逼人，强调自己的主张。但我们要记住，弟兄姊妹在一起配搭事奉，需要彼此体谅，而不是以脾气大为借口。

所以合一建造教会，最重要的就是极力保守圣灵所赐合而为一的心，合一不是我们做成的，但我們要注意不要破坏合一。我们要做补漏洞的人，不要做拆城墙的人。

第二，互相配搭，分工合作。在耶路撒冷，每一段城墙都有明确的分工：从这个门到那个门归谁负责，哪个上坡到哪个下坡由谁管理，哪个转弯处到哪座墙由哪个家族承担——这些细节都清清楚楚地记录下来。有人统计过，在尼希米记第3章中，修建城墙的工程队多达41支。我们建造教会也应当如此配搭。正如身体的百节各按自己的功用，以基督为元首，彼此相助，才能使教会渐渐成长，在爱中建立自己。

哥林多前书第12章讲到身体与肢体的比喻。眼睛不能对手说“我不需要你”，头也

不能对脚说“我不需要你”。肢体虽多，仍是一个身体。一个肢体受苦，所有肢体就一同受苦；不体面的肢体，越发要给它体面；不俊美的，越发要让它俊美。总要彼此相顾，互相配搭，谁也少不了谁。不要要求别人的性情与你一样，也不要将自己的负担强加于人。每个人的负担、托付、使命可能都不一样。你不要总说：“我要做这件事，你们应该跟我一起去做。”每个人在教会中的服事不同，有的做招待，有的去探访，但都是不可或缺的。

神要改变的，不是我们的性格或能力，而是我们生命里的价值观和人生观。所以有人说，到了新天新地，约翰还是约翰，彼得还是彼得。有的人脾气急，有的人脾气慢，有的人动作快，有的人动作慢。这个很难改变，并且彼此之间还可以互补。比如，夫妻之间一个急性子，一个慢性子；一个能干，一个不善家务，就反而能互补。所以，我们要彼此配搭，互相造就，而不是追求清一色，人人都一样，这不是神的旨意。

钢琴有 88 个键，从低音到高音，每个键都不同。如果它们都一样，就无法弹奏出美妙的乐曲。交响乐团也是如此，弦乐、管乐、鼓乐等几十种乐器，在指挥的引领下，共同奏响和谐的音乐。我们也是如此，我们身上最硬的是牙齿，最软的是舌头，它们两个配合得最好了。要不然我们说话说不下去了，吃东西也都没法吃。神喜悦的正是这种彼此配搭的美妙，而不是清一色的统一。

所以，不要因为某人不合你的胃口，就拒绝与他同工。真正的成长需要在实际生活中磨

练，在爱中建立，在彼此的磨合中成熟。有人会说：“我最好找几个志同道合的人，一起学习事奉。”可神给我们的功课，是在不同中求同。找完全一样的人一起事奉那才不是事奉呢！你觉得不同的人一起做事比较麻烦，但你以为神要你做什么事吗？不！神要的是磨炼你的生命。就像一个小孩在家里闹腾，妈妈让他坐下来画画，难道妈妈真的需要那张画吗？不！她是要训练孩子的耐心和专注。同样，神让我们事奉，不是为了完成多少任务，而是为了磨炼我们的属灵生命。唯有属灵的生命，才能存到永远。

彼得前书第 2 章中说，我们都像是活石，被建造成为灵宫。然而，石头并非拿来就能直接使用。从山上开采出来的石头，棱角分明，若直接堆砌，彼此摩擦、碰撞，只会互相伤害。这是原生的、还带着老亚当性情的“石头”，需要被神磨炼，就是配搭事奉中的磨炼。古代建造房屋，每一块石头都需要精心雕琢。石匠在采石场中，根据整体的设计，将石头拼成花朵或树木的形状。但对石头本身而言，它并不知道自己会被雕琢成什么样子，也不明白匠人的心意。同样，我们在被神磨炼时，常常不明白祂在我们身上的计划。我们会问：“为什么是我？为什么我要经历这些？为什么别人不像我这样受苦？”然而，当神的殿最终建成时，一切都将显明。那时，我们会看到，神将我们雕琢成美好的样式，成为祂殿中的一部分。如同列王记上 6:7 中的景象：“建殿是用山中凿成的石头，建殿的时候，锤子、斧子和别样铁器的响声都没有听见。”现在，神在雕刻我们，到新天

新地，一幅美丽的图画构成的时候就再也不磨练了。神的荣光充满在圣殿之中。

所以我们现在是分工合作，互相配搭，互相造就。你造就我，我造就你。弟兄姊妹，你不明白，你就等候一下，求神给我们忍耐的心，接受神给我们磨练雕刻，神有祂的美意。神爱世界上属于祂的人，就爱他们到底。

第三，万众一心，众志成城。当尼希米重建城墙时，外族人轻看他，诬告他们背叛王，甚至嘲笑说：“你们建的城墙，连狐狸上去都能推倒。”他们还策划攻击，企图在城内制造混乱，趁其不备杀害他们。面对如此凶险的环境，尼希米带领百姓一手做工，一手拿兵器，时刻警惕敌人的破坏。他们晚上也不回家，和衣而睡在工地上，展现了无比的决心和团结。尼希米鼓励百姓：“不要怕他们！当记念主是大而可畏的。”（尼 4:14）这句话成为他们的力量源泉——我们的软弱和失败，就是因为忘记了这句话——在尼希米的带领下，他

们万众一心，众志成城，仅用 52 天就完成了城墙的重建。

弟兄姊妹，我们的教会也需要修建城墙。谁来修？谁来保护？谁来供应？谁来补漏洞？不要怕！神必为我们争战。

结语

如何建造教会？如何建造基督的身体？以上就是我们从以色列人回归耶路撒冷的功课中，学习到的三件重要的事。愿我们回归建造圣殿，建造神与人同在的家，愿我们以神的话语为根基，不要把自己架空，脱离神的真理。愿我们一起来建造耶路撒冷的城墙，使教会坚固、完整。求神怜悯我们，让我们数算自己的日子，不虚度光阴，活出神所喜悦的生命。✝

作者简介

江鸟医生，中国大陆家庭教会老一辈见证人。

书评：《我们信仰的实质：基督教教义史基础》^[1]

文 / 内森·芬恩 (Nathan Finn)

译 / 王一一

校 / 榉木

福音派在神学和伦理方面常被指责为无视历史的圣经主义者。这一批评虽然有些过于简单化，却也不乏真实性。值得庆幸的是，越来越多的福音派学者和牧师已经致力于历史神学、系统神学、资源复归神学 (retrieval theology)、认信神学和其他相关领域的研究，开始注重从基督教传统的神学智慧中汲取养分。然而，若要忠心地在这条路上走下去，我们需要智慧的向导。道格拉斯·斯威尼 (Douglas Sweeney) 正是这样一位深谙教义在基督徒门训中重要性的教会历史学家。

斯威尼的新书《我们信仰的实质：基督教教义史基础》^[2] 为理解教义史提供了导论。在斯威尼看来，教义是“教会的一种教导形式，旨在塑造基督徒的日常信仰和实践”。教义是来自神的教导，关于神及神与万物的关系，目的是造就神的子民。因此，尽管教义有时可能与（神学院的）神学学科重叠，但地方教会才是教义形成的最佳场所。

全书分为四章。第一章概述了教义的发展史。使徒的宣讲被记录并最终形成正典。对圣经的核心教导和正确解释汇集形成了信仰准则 (*regula fidei*) 和大公信条，并在回应异端的过程中，教义被不断精炼。随着时间推移，基督教群体不断探讨圣经与传统之间的正确关系。自启蒙运动以来，学者们提出了多种教义发展理论，其中最佳的理论是认识到教义的发展，既基于存留的启示性教导（圣经），也通过对该教导的持续探讨（传统）这一途径得以实现。斯威尼认为，圣灵始终在其中运行，并继续将信徒联合在一个共同的信仰中，这种信仰与圣经及基督教传统中的精髓保持一致。

第二章探讨了地理和种族因素在教义史中的作用。教会自始以来就是一个跨国界、跨种族运动。许多古代基督教神学家，其实来自被今天的西方人视为宣教禾场的非洲和亚洲的不同地区。随着所谓“全球南方”基督教群体的（重新）兴起，教义的发展越来越多

[1] 本文选自 Nathan Finn, “Book Review: The Substance of Our Faith: Foundations for the History of Christian Doctrine”, *Themelios* 49, no. 3 (2024): 727–28. 略有编辑。承蒙授权，特此致谢！——编者注

[2] Douglas Sweeney, *The Substance of Our Faith: Foundations for the History of Christian Doctrine* (Grand Rapids: Baker Academic, 2023).

地受到后殖民背景下进行本土化神学研究的非西方声音的影响。这一趋势使越来越多的人意识到，教义不仅深深扎根于基督教历史中，其多样性也远超许多西方信徒的想象。

第三章着重探讨了教义的本质及其在教会生活中的作用。在基督徒群体中，教义没有一个统一的定义。斯威尼认为，教义“代表了教会的信仰和实践，并在会众中按照信经、信条和当代权威学者的指导进行教导”。他广泛征引了众多历史学家和神学家对教义、教义的历史发展及教义所带来的影响的思考。他还总结了主流的基督教传统是如何形成自己对某一教义的理解的，这一教义是如何发展的，以及该教义与基督徒生活的持续关联。在本章结尾处，斯威尼论证了教义的牧养功能，认为教义是促进属灵成熟的重要途径。

最后一章论证了教义史对于基督徒门训的重要性。斯威尼总结并批判了近年来几种试图从基督教历史中汲取资源以应用于当代的学术运动。他强调，自己的方法既是福音派的，又是大公性的。它是福音派的，因为它扎根于福音及其影响。它是大公性的，不仅因为它保持并延续了“大公传统”（Great Tradition），还因为它保持着与全球基督徒群体的对话。教会的普遍共识性教导比个别思想家的洞见更为重要，尽管后者能不断促进前者的精进和完善。福音派总是有各自特定的信仰溪流，却也致力于通过参与全球基督教教义史的研究而汇入更广阔的基督身体的江河中。在圣灵的大能中学习那段历史，有助于当代基督徒的成长与兴盛。

我目前尚未见到与《我们信仰的实质》完全相似的其他书籍。斯威尼毫不掩饰自己的信仰立场，并直言不讳地希望推动福音广传、信徒成长和教会兴旺。与此同时，他还是一名严谨的学者，能够批判性地与基督教教义史领域的权威学者和学术思潮进行互动。尤其值得称道的是，在一部主张教义对教会生活至关重要的作品中，斯威尼对教会的国际性本质的敏锐度令人耳目一新。大多数关于基督教信仰与实践的全球性研究往往过度强调多样性，有时甚至直接否定合一性和延续性，认为这些概念是西方帝国主义思维的产物。

总体而言，斯威尼的信仰立场和关注重点令人耳目一新，使得这本书既能受到有学者思维的牧者的赞赏，也能得到有牧者心肠的学者的认可。《我们信仰的实质》是两卷书中的第一卷。斯威尼承诺，将要成书的第二卷篇幅会更长，他希望为着造就教会的目的能从全球视角对基督教教义史进行系统梳理。本卷书的价值无疑会让许多教会历史学家、神学家和牧师对第二卷充满期待。✝

作者简介

内森·芬恩（Nathan Finn）毕业于东南浸信会神学院（Southeastern Baptist Theological Seminary），获得哲学博士。现任北格林维尔大学（North Greenville University）信仰与文化教授，并担任转型领导力研究所执行主任，同时兼任泰勒第一浸信会（Taylors First Baptist Church）的教导牧师。

书评：《威廉·帕金斯的教牧神学》^[1]

文 / 埃里克·比奇 (Eric Beach)

译 / 王一一

校 / 榉木

威廉·帕金斯 (William Perkins, 1558–1602) 可以说是伊丽莎白时代英格兰最受欢迎的新教作家和牧师。17世纪初, 他的作品在英格兰的销量超过了约翰·加尔文、西奥多·贝扎 (Theodore Beza) 和海因里希·布林格三人的总和。帕金斯成为第一位在欧洲大陆被广泛认可的英国新教神学家, 他的著作对新大陆 (美洲) 也产生了深远的影响。然而, 到19世纪中叶, 帕金斯逐渐被人遗忘了。直到20世纪50年代, 对帕金斯的研究才迎来复兴。

学术界对帕金斯的研究主要集中在以下几个主题上, 如良心论、圣约神学、预定论、讲道学, 以及恶魔学 (Demonology)^[2]、家庭观、得救确据和拉穆斯主义 (Ramism)^[3] 等较少涉及的领域。由于帕金斯没有论及教会观的专著, 因此学者们对他的教会观和圣礼观研究甚少。当然, 像大卫·巴比

(David Barbee)、布莱恩·斯平克斯 (Bryan Spinks) 和唐纳德·麦克莱恩 (Donald MacLean) 等学者都曾探讨过这些主题, 但都浅尝辄止。而贾斯汀·米勒 (Justin Miller) 的这本《威廉·帕金斯的教牧神学》^[4] (尤其是第二至五章) 却对帕金斯的教会观和圣礼观进行了深入的阐释。

米勒的这本书共有八章。第一章简要介绍了帕金斯的生平, 接着探讨了帕金斯对教父思想的运用, 作者同时鼓励当代基督徒去重新发现早期教父们的思想价值。第二章探讨了帕金斯的地方教会观。尽管将“地方教会”一词应用于帕金斯有些年代错置的味道, 并且这个词也模糊了他将英格兰教会视为单一教会的观点, 但米勒仍然突出强调了帕金斯教会观中的重要部分, 例如教会的标志、敬拜规范、基督徒的主日和教会成员制。第三至五章探讨了帕金斯

[1] 本文翻译自 Eric Beach, “Book Review: William Perkins on Pastoral Theology”, *Themelios* 49, no.3 (2024): 720–22。略有编辑, 承蒙授权, 特此致谢! ——编者注

[2] 恶魔学 (demonology) 是研究恶魔 (demons)、邪灵 (evil spirits) 及其活动的学科。威廉·帕金斯关于女巫与巫术的见解, 深刻影响了16世纪末至17世纪初的公众舆论。他的著作《论可憎的巫术之艺》(*Discourse on the Damned Art of Witchcraft*) 在其去世后于1608年出版, 并取代詹姆斯一世的《恶魔学》(*Daemonologie*), 成为猎巫者的首要指南。他主张女巫应接受公正审判, 但支持使用酷刑。——编者注

[3] 拉穆斯主义 (Ramism) 是一套基于法国学者、哲学家及胡格诺派 (Huguenot) 皈依者彼得·拉穆斯 (Petrus Ramus) 的理论而形成的修辞学、逻辑学与教育学思想体系。——编者注

[4] Justin Miller, *William Perkins on Pastoral Theology* (Eugene, OR: Resource, 2023).

的圣礼观。第六章研究了帕金斯对牧职的看法。第七章梳理了帕金斯关于讲道的论述。第八章作为本书的结尾，将帕金斯的部分观点与约拿单·爱德华兹和约翰·欧文进行了比较。

米勒的这部著作改编自他的教牧学博士论文。他的关注点并不在于参与学术辩论，而是希望通过“为神的荣耀和教会的益处而开展的历史神学研究”来造就地方教会。他将帕金斯的思想与近现代的作者如阿尔伯特·马丁（Albert Martin, 1934–）和钟马田（1899–1981）进行对话。米勒的研究是对史料的撷取，旨在指导和劝勉今天的牧者。换句话说，他并不是在提供对帕金斯时期及伊丽莎白晚期英格兰历史的抽象观察，而是在进行积极的神学论证。

米勒的书有许多值得称道之处，我想特别强调三点。首先，该书探讨了一个相对鲜有研究的主题，尤其是第二章，涵盖了许多未被广泛讨论的内容。其次，该书准确地捕捉到了帕金斯思想的主要脉络。鉴于帕金斯的著作总字数高达两百万字，这本约 100 页的教牧书籍是很有价值的。需要说明的是，米勒的作品比较简洁，意味着他必然会过度简化帕金斯的部分思想（例如教会标志）。尽管如此，对于不愿意阅读两百万字原著，却希望了解帕金斯教牧神学的牧者来说，本书会是一份值得信赖的指南。第三，该书对当代新教牧者来说，適切且实用。米勒将帕金斯的思想与当下潜在的牧养挑战进行了很好的连结。当然，帕金斯的思想远比米勒这本书所涵盖的内容要丰富得多，如果篇幅够长，

本书应可以探讨更多内容。例如，帕金斯曾详细论述过虚假归信的危险以及逐出教会的重要性。

鉴于这是对一本源自博士论文的书所作的学术性评论，在给出结语之前，我想提出两点观察。需要强调的是，这两点并不影响本书对当代牧者的实用价值。第一，本书很大程度上回避了对帕金斯及其所处时代的那些重要学术研究。例如，在花几页篇幅探讨“帕金斯与教父”之前，米勒写道：“我无意详尽论述这个主题，因其本身就足以写成一篇有价值的博士论文。”但事实上，已有学者撰写过这样一篇重要的论文，即大卫·巴比的《改革宗大公主义者：威廉·帕金斯对教父神学思想的应用》（*A Reformed Catholic: William Perkins' Use of the Church Fathers*, 宾夕法尼亚大学博士论文，2013 年）。此外，伊恩·布鲁沃德（Ian Breward）、科尔曼·福特（Coleman Ford）和安斯蒂芬·舍费尔（Ann-Stephane Schäfer）都对这个主题进行了深入研究，但米勒的书中并未提及这些学术成果。

第二，本书总体上回避了帕金斯所处的历史背景。特别是，米勒的研究没有涉及影响帕金斯教会观的一些关键因素。例如，伊丽莎白女王及其教阶人物，如约翰·惠特吉夫特（John Whitgift）和理查德·班克罗夫特（Richard Bancroft）曾大力镇压清教徒运动，而清教徒的目标之一就是推动英格兰教会的改革。同样，帕金斯的写作背景还包括来自分离主义者的挑战，分离派领袖包括罗伯特·布朗（Robert Browne）、

亨利·巴罗 (Henry Barrow)、约翰·格林伍德 (John Greenwood) 和弗朗西斯·约翰逊 (Francis Johnson)。此外，来自罗马天主教和政治层面的反对力量也影响了帕金斯的教会观。如果能透过这三个视角来看帕金斯的教会观，读者会对他的思想有更清晰的了解。

尽管如此，对于想要了解伊丽莎白时代这位最重要神学家的部分教牧神学思想的牧

者，或者对此感兴趣的平信徒，我仍然推荐本书。那些希望在服事中借鉴帕金斯教牧神学的牧者，定会从米勒的作品中获益良多。✚

作者简介

埃里克·比奇 (Eric Beach) 是牛津大学的一位学者。

末世论框架下的成圣模型^[1]

——关于人如何改变、J曲线与保罗末世论的整合研究

文/习安、苏民、亦行

编者按：自2017年《人如何改变》在中国大陆翻译出版以来，此书很快就在城市新兴教会中被广泛地学习和使用。这是一本很经典的圣经辅导书籍，其中所阐述的辅导原理呈现为一种成圣模型，即“炎热——荆棘——十字架——好果实”的大图画，普遍称为“三棵树”模型。此模型有很强的福音性，以基督为中心，并且作为一种“符号”直观地呈现信息，易学易用，很有见地，是很多人学习圣经辅导时必学的辅导理论。

然而，随着对这本书、对这一模型的学习和应用，教牧实践中也遇到了一些问题，例如：容易导致流程化、步骤化，也就是操作性地理解成圣，因此可能会忽略了亲近神、与神位格性的交往。此外，当我们按此流程接受辅导而生命未改变时，或者对“在我以外，基督所成就的救恩”体验不够时，往往不会注目于基督，而是向内注目、省察，踏上“挖偶像”之路。这导致我们即便知道了自己问题的所在，也没有力量作出任何实质性的改变。

这些问题，引起了三位对于圣经辅导很有热情的弟兄的深入思考：一个更合理的成圣模型的图示是什么？他们专门成立一个课题组来研讨这个问题。作为年轻的、城市家庭教会的传道人，他们对此的关注，不是因为对理论辩难的偏好，而是纠结于自我成长、牧养实践的难题：“软弱的我们，和主托付给我们的软弱小羊们，应该如何成长？”带着这一成长焦虑，他们寻找能够提供成圣动力、成圣路径的属灵资源，进行阅读、思考、讨论。其中，保罗·米勒的《J曲线：日日与耶稣同死同复活》和魏司坚、伽芬关于末世论的书籍文章，帮助他们在这些问题上有了更清晰的看见。于是，他们做了一些整合性的研究，并在一次大会上将他们的研究成果呈现了出来。

[1] 本文整理自一次大会的讲座录音，有编辑。承蒙作者授权使用，特此感谢。——编者注

HPC综述		
改变的需要	改变的模型	改变的见证
1 对福音认识上的缺口 2 虚假的盼望	6 大图画 7 炎热（上） 现实世界中的真神 8 炎热（下） 真实的你	15 家庭生活中的见证 16 教会生活中的见证
改变的前提	9 荆棘（上） 什么事情缠累着你 10 荆棘（下） 为什么缠累你 11 十字架（上） 新身份和新潜能 12 十字架（下） 十字架与日常生活 13 果实（上） 内心真实改变 14 果实（下） 耳目一新的善果	
3 这是神要带你去的地方 4 基督的新妇 5 改变需要群体的生活		

（图一：《人如何改变》的“大图画”和目录）

人如何改变不了？

特别感谢大会给我们这个机会，来呈现我们的学习研究成果，希望我们的研究能给大家带来一些启发。

先综述一下《人如何改变》（*How People Change*，简称 HPC）这本书的内容。

这本书的核心框架围绕“炎热——荆棘——十字架——果实”展开，强调人在困境（炎热）中属肉体的反应（荆棘），如何通过基督的救赎（十字架）结出属灵生命的果子（果实）。

在本书的前两章，作者开门见山地提出：教会对于信徒过去的赦免（称义）、未来的盼望（永生）的教导或许足够充分，但对于信徒当下如何倚靠福音、倚靠基督已经成就的工作所带来的帮助去过得胜的生活，却缺少

足够的关注和清晰的教导。这导致信徒对福音的认识上有缺口，进而使得他们更注重外在的行为努力，却忽视了心的改变。于是，面对每日生活中的严峻考验，信徒常常错误地使用许多虚假的盼望来代替福音。这样做的结果就是，不仅不能解决问题，反而带来了更多的混乱和灰心。本书所展示的这个“炎热——荆棘——十字架——果实”的成圣模型，正是为此提供的答案。

这个模型可以归类为信徒在面对具体问题时，内省心中的偶像，在基督里成长的“成圣模型”。在本书第 6 章，作者对这一成圣的“大图景”作了整体介绍。第 7-8 章展开谈“炎热”，即我们所处的环境，特别是一些艰难、痛苦的环境，也包括一些看似祝福但可能带来试探的环境。第 9-10 章谈“荆棘”，即我们在“炎热”中属肉体的反应，比如抱怨、苦毒，对别人过分的怒气、苛责。第

11-12 章谈“十字架”，即我们在救恩中的新身份、新动力和新生活。第 13-14 章谈“果实”，即我们由内心到行为结出的善果。

这一成圣、改变的模型，也有其逻辑前提。第 3 章，阐释神赐给我们永生，并且给我们生命的目的和方向，祂要带我们过展望终极目标的生活。第 4 章，论述教会作为基督的新妇，当注目于基督，藉着信心与基督联合，在基督里获取各样的属灵资源和丰盛恩典。唯有藉着基督和祂所赐的恩典，才能达成生命真实的改变。第 5 章，阐述基督徒生命的改变需要教会群体生活。在某种程度上，第 3 章对应着神的救赎工作、救赎历史。第 4 章对应着救恩益处、救恩次序，为人如何改变提供上帝之作为、基督之救赎的动力。第 5 章对应着教会论，人生命改变发生的场所是神的家、子民的共同体。

本书最后两章是改变的见证。第 15 章是家庭生活中的见证，第 16 章是在教会生活中的见证。

这就是《人如何改变》一书的大致框架，其令人耳目一新的内容吸引了许多人的注意力。但在实践的过程中，我们看到许多高度欣赏本书的弟兄姐妹们却没有真正地、迫切地踏上这条成圣的道路。这同样也发生在我们和我们所教导的弟兄姐妹们身上。一开始，当我们接触这本书时，书中所讲的成圣模式——藉处境认识人心中的偶像

敬拜，然后藉恩典从罪（偶像）中脱离——让我们这些在成长的困惑和焦虑中苦苦挣扎的人看到了亮光。于是，我们积极投入到了对自我和他人偶像的挖掘之中。然而，一味地深挖偶像，让我们的信仰焦点转向了内观和自省，反而忽略了改教传统非常强调的“在我以外，基督为我所成就的救恩”，这导致我们即便知道了自己问题的所在，也没有力量作出任何实质性的改变。最后，我们发现，我们走过了“炎热”和“荆棘”，却卡在了“十字架”这里，无法突破，更谈不上结出属灵的果子。^[2]

在研讨和实践过程中，我们意识到，导致上述问题的主要原因是，这本书在给圣徒提供成圣动力方面存在不足。

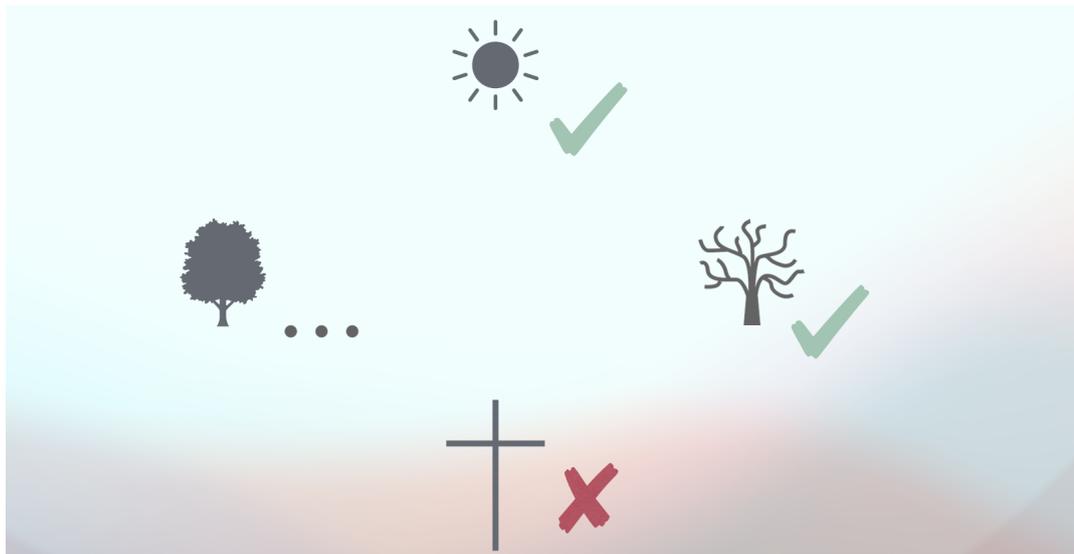
这本书关于成圣动力的部分主要集中在这几章：第 3 章“神要带你去的地方”，给你一个愿景，你要像基督，成为神儿子的样式；第 4 章“基督的新妇”，让我们与基督联合，在基督里面拥有一切的丰盛。第 11-12 章“十字架”，使我们确认在基督里的新身份，这新身份超越了我们正在经历的所有挣扎。书中精准地指出圣徒成圣的最主要和最根本的资源，是藉着信与基督联合（“许配”给基督）^[3]，这种联合带来了一个全新的在基督里的身份，而这个身份给了我们成圣的目标——像基督^[4]，也给了我们充足的信心和信心中应然的新造的生活样式^[5]。这些都是极宝贵的信息，但也存在几个实践上的问题：

[2] 对偶像的挖掘，是本书以及圣经辅导模式中，非常有价值之处。我们不能因为在实践过程中所遇到的这些问题，就否定了对于人心中偶像的探究。

[3] 提姆·连恩、保罗·区普，《人如何改变》，95。

[4] 提姆·连恩、保罗·区普，《人如何改变》，68。

[5] 提姆·连恩、保罗·区普，《人如何改变》第 12 章。



(图二)

第一，大部分信徒的属灵生命并不是那么成熟，他们对于“像基督”这样的圣洁样式之美好的体验是模糊的。因此，一个概念性的“像基督”的成圣目标，并不能很好地推动信徒追求成圣。

第二，本书所提供的“炎热——荆棘——十字架——果实”的模型，虽然清晰，但在实践中，非常容易导致人工具性、操作性地分析问题，而忽视了看见和认出耶稣，以及效法和长成基督。也就是说，当我们将这个成圣模型作为一个帮助我们成圣的工具，我们的专注点就会聚焦于成圣本身，反而缺少了与基督的位格性相交。

第三，本书未能展现信徒受苦的末世论意义，以使信徒能够从属天的视角看待自己的

处境，更好地明白受苦的原因，更愿意与基督一同受苦。因为信徒受苦，很多时候并不都是因为他们的罪。所以他们会困惑：为什么成圣一定要背起十字架经受痛苦？

第四，本书论及“与基督联合”的含义时，只是单一地从“忠贞”——这个因联合而有的义务——的角度去论述^[6]，却忽略了基督徒因与基督联合而必有的“与主同死同复活，在受苦中经历复活”的成圣路径。

第五，对于末世信徒而言，圣灵是信徒最主要的成圣动力。基督复活升天之后赐下圣灵，圣灵与基督在功用上的联合如此之深，以至于圣灵被称为“主的灵”（参林后 3:17），而基督便藉着圣灵内住于信徒之中，成为信徒成圣最重要的资源和帮助。本书第 12 章虽然也谈到圣灵的工作是彰显

[6] 提姆·连恩、保罗·区普，《人如何改变》，96。

基督，却是远远不足的，未能叫人全然地倚靠大能的圣灵——在实践操作上，信徒未能充分地重视藉由圣灵祷告（包括群体的祷告和代祷）的重要性。一本谈论成圣的书籍，在祷告上却几乎没有教导和鼓励，这是一个非常可惜的缺憾。

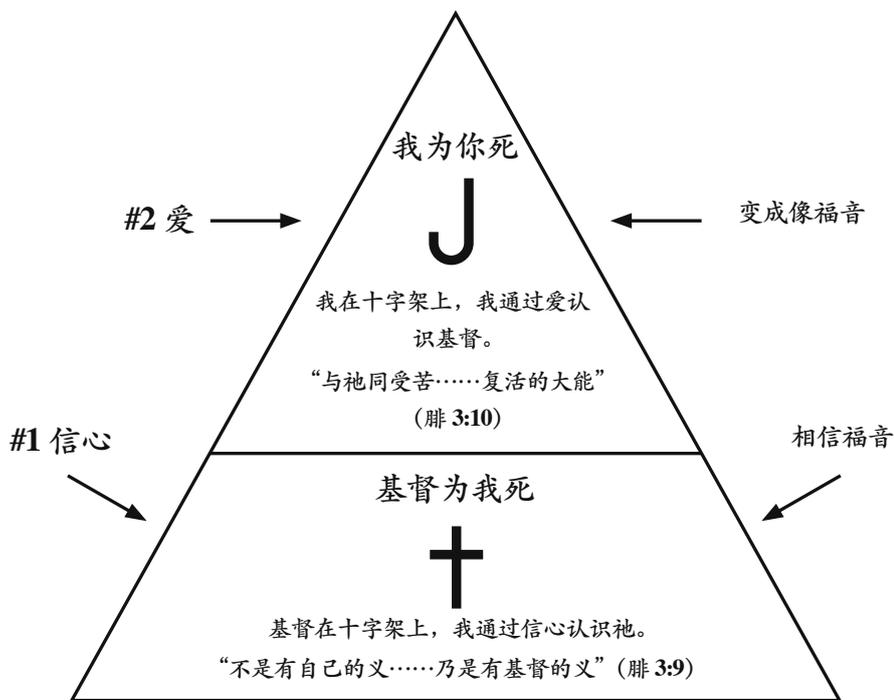
以上是我们关于《人如何改变》一书在成圣动力方面不足之思考和论述。借此，我们也引入了保罗·米勒的《J曲线》、伽芬的《复活与救赎》和魏司坚的《保罗的末世论》等资源来弥补这种缺失，以期为大家构建一个更全面、更具充足动力的成圣模型。

J曲线 & 保罗末世论

J曲线

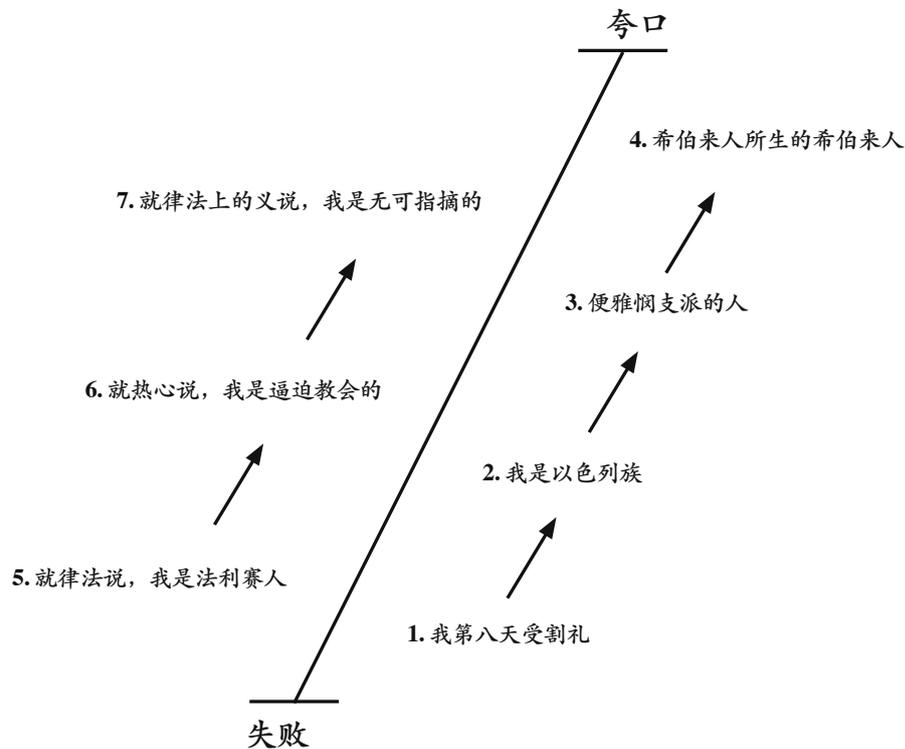
首先来解释一下“J曲线”，这是用一种图像化的方式来说明耶稣的工作：“耶稣基督向下死、埋葬，再向上复活、升入高天”，如同字母J一般。而这本书的书名《J曲线：日日与耶稣同死同复活》^[7]表明：因为我们联合于耶稣基督的死和复活，我们现在的实际生活，也是“J曲线”的样式。

为了帮助大家快速地理解《J曲线》这本书，也为了我们后面所呈现的模型提供知识背



(图三)

[7] 保罗·米勒，《J曲线：日日与耶稣同死同复活》，张桑泥译（香港：经典传承出版社，2022）。



(图四：失败—夸口表)

景，下面我将对本书略作简要综述。这本书分为五大部分：

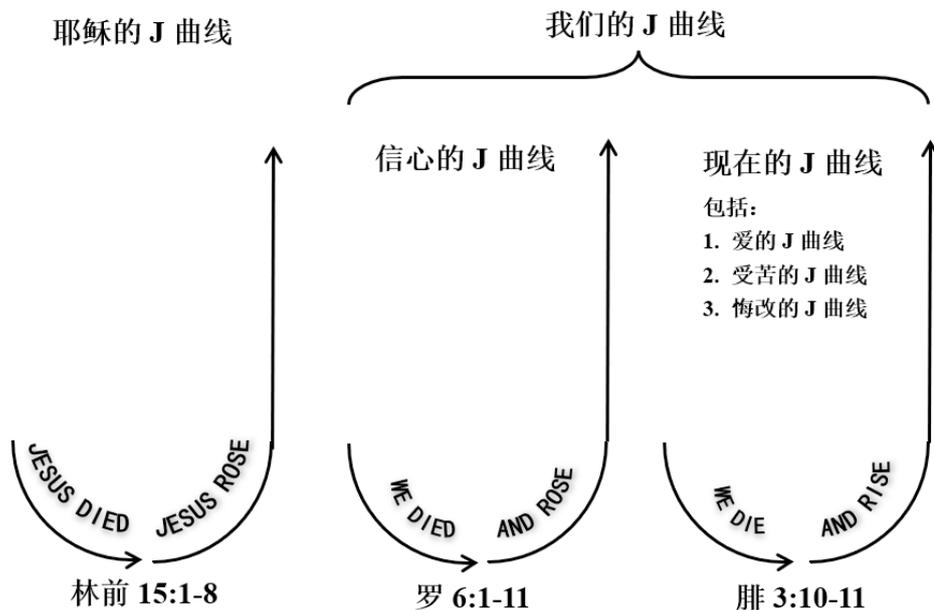
第一部分，介绍J曲线，呈现出“不是……而是……”的结构。具体而言，基督徒的生活不是“失败—夸口表：从失败底部走向可夸口高处的自我称义阶梯”（见下图保罗的例证），而是“J曲线：在基督里经历同死、同复活”。如同提摩太·凯勒在《浪子的上帝——寻找你在天国筵席中的位置》^[8]、《福音神学》^[9]等文章中所阐释的，福音不是从小儿子成为大儿子，不是从反律

主义、相对主义，转变为律法主义、道德主义；而是第三条路，神在耶稣基督里的救赎、接纳。第一部分也让我们通过对腓立比书 3:8-11 的解经，看到认识耶稣的两种互补的方式：根基是“基督为我死”，我们通过因信称义来认识耶稣；而上层的“我为你死”，是通过与祂同死同复活的方式来认识耶稣。

第二部分，作者概述J曲线的内容：耶稣的J曲线和我们的J曲线。我们的J曲线包括：信心的J曲线——对我们的生命已经

[8] 提摩太·凯勒，〈浪子的上帝——寻找你在天国筵席中的位置〉，《教会》25期（2010年9月），2025年6月1日存取，<https://www.churchchina.net/archives/100901.html>。

[9] 提摩太·凯勒，〈福音神学〉，《教会》27期（2011年1月），2025年6月1日存取，<https://www.churchchina.net/archives/110101.html>。



(图五)

“联合于耶稣的死和复活”作出阐释；以及，我们现在的 J 曲线。紧接着，作者将我们现在的 J 曲线区分为三种类型：悔改的 J 曲线、受苦的 J 曲线、爱的 J 曲线。

第三、第四部分，都聚焦于爱的 J 曲线。第三部分，阐释“与耶稣同死：爱引致受苦”。“舍己”是耶稣基督爱我们的样式，是祂道成肉身、舍己服事、以至于死的样式。受苦是爱的 DNA，这也是我们的生命样式。

第四部分，阐释“与耶稣同复活”。以使徒保罗的服事、书信内容为依据，说明“通过复活的视角看待受苦，在受苦中经历复活”——在爱以致受苦中，经历复活在我们身上显明，看见复活在我们所服事的人身上彰显，信靠和盼望死而复活的主赐下复活。

第五部分，将视角从个体扩展到共同体。J 曲线将塑造整个教会成为爱的共同体，使教会显出耶稣的形像。

以上便是这本书大概的内容、逻辑。纵观全书，我们发现，本书对爱的 J 曲线作了详细阐释，如同特写镜头。“爱的 J 曲线”首先在第一部分提出，具体是在与基督联合的三种 J 曲线中提及，接着在第三、第四部分，具体展开爱的 J 曲线之受苦和复活的部分，而最终的果子是全教会成为爱的共同体。

本书将信徒“现在的 J 曲线”分为三类，这种划分方式非常有价值。可以理解为：悔改的 J 曲线，是生命内在的角度；受苦的 J 曲线，是被动、遭遇的角度；爱的 J 曲线，是积极主动的角度。结合恩典途径（means of grace）及中国大陆的处境，笔者基于作者的

三种分类作了进一步展开：1) 就内在生命的角度而言，在悔改的向度之外，增加顺服的J曲线，具体包括属灵操练（读经、祷告、委身教会）的J曲线。2) 在被动、受苦的J曲线中，增加逼迫的J曲线，可能是政治逼迫，也可能是持守信仰而带来的文化冲突。3) 在积极主动、爱的J曲线中，增加使命的J曲线，就是传福音、门训、植堂、宣教而有的J曲线。其中，爱的J曲线更偏重于信徒结出成圣的果实；使命的J曲线更偏重于信徒结出得人的果实。作者虽然没有明确提出顺服的J曲线、逼迫的J曲线、使命的J曲线，但基于作者的分类，结合中国大陆家庭教会的处境，这些补充是呼之欲出、顺理成章的。所以，作者对基督徒“现在的J曲线”的分类方式，是本书的亮点，极具教牧价值。

就内容和写作方式而言，本书不是公式化的神学阐释，而是以讲故事的方式进行叙述。在耶稣的救赎故事中，作者讲述自己与耶稣同受苦、同复活的故事，以自己的亲身经历来更好地诠释经文，并以经文和故事来唤醒我们的经验，鼓励我们去爱和服事，拥抱与耶稣同受苦、同复活的生活。从文化背景的角度来分析，在当代以中产阶级为主体的教会中，爱的样式可能只是“体面的文化”，但不一定是真正切实去爱的实践。从作者分析的角度来看，作者和太太一直照顾一位残疾的女儿，正如作者在书中所写的，他能够体会到边缘人士在教会中的感受：在宣告彼此相爱的教会中，有特殊需要的人却常常会被忽略，感到孤独。因此，辛苦照料、感受孤独，这些受苦的经历，使作者对耶稣基督死而复活的

恩典，有更多的呼求、默想、经历。所以，当作者根据体验式的恩典，强调和鼓励我们更主动地去爱、去受苦、去经历复活时，带给我们许多经文亮光和故事感召，以及非常多的启发、医治和鼓励。这些体验使我们眼前一亮：《J曲线》这本书，让我们隐约看到了一个“J曲线”的成圣模型。

不过，在阅读这本书时，我们也发现一些不够完美之处。例如，在第一部分中，对于称义内容的阐释，对于称义和J曲线两者之间的关系，都处理得略显简单。

就称义的部分，作者关注的角度是，谁的法庭、谁是审判者（书中举例是，妻子取代上帝成为了审判者，对作者把盛水的纸杯放在柜子上加以审判），而非如何在上帝的审判中被赦罪、称义。因此，对于改革宗神学中明确阐释的“与基督联合”、“双重归算”，本书都未提及。

就二者关系的部分，在称义的内容教导、阐释得不够清晰的情况下，作者在8、9章中，分别以特蕾莎、路德来举例，可能会使认信不够清晰的读者误以为：路德的教导有信心/称义的根基，却没有爱/与基督联合（同死同复活）的上层建筑；而特蕾莎或没有称义的根基，却已经活出了同受苦（似乎未提及同复活）的上层建筑。因此，我们需要的是路德的根基，再加上特蕾莎的生活。这样的类比不够细致，在严肃面对认信的群体中，这会制造困惑，仿佛两人在跑接力赛，路德跑第一棒，特蕾莎跑第二棒。然而事实可能是，路德、特

蕾莎并没有在同一个跑道上。这并非改教立场狭隘，即便站在天主教的立场上看路德，他们也会认为路德没有登上过正确的跑道。那么，谈何一起跑接力赛呢？这是我们在推介、小组查经使用这本书时，特别需要留意的。

此外，关于二者的关系，仔细分析可以发现，作者在第一、第二部分中，分别于两个次序中阐释我们“现在的J曲线”。随后，作者区分了“耶稣的J曲线”、“信心的J曲线”，并以此为前提论述“现在的J曲线”。也就是说，关于我们“现在的J曲线”的前提，作者既以称义为前提，又以与基督联合为前提。但是，对于二者之间的关系，并未作阐释，为“称义在其中的逻辑位置”留下了模糊之感。

综上，这本书对于“耶稣的J曲线”、“信心的J曲线”、“我们的J曲线”区分得非常清晰，并且对于第三层面“我们的J曲线”论述得最为充分，有解释力和感召力。但是，缺乏对于第一层面“耶稣的J曲线”、“第二层面”信心的J曲线”的阐释。这个部分阐释得不够，会导致从神学根基上，无法说服读者，必须选择受苦；也无法安慰读者，必然经历复活。

对于这些问题的困惑，促使我们不得不追根溯源，一起研读魏司坚、伽芬的书籍与文章作进一步研究。

保罗的末世论神学

在《救赎与复活：一个“圣经—系统神学”的应用》^[10]一文中，伽芬在论证的部分，首先基于对哥林多前书15章的解经，在旧约的崇拜背景下（参出23:19），将复活的基督描述为“初熟的果子”，意味着基督的复活与信徒的复活，二者是有机的、合一的整体，不能分割。

这意味着，站在旧约应许、先知预言与等候的视角中，我们原本以为“末日/耶和華的大日”是一个时刻，是一个时间点；但耶稣复活与再来，使我们明白，这是一个时期，是一个时间段。这就好比，远远望见连绵起伏、仍成一线的山脉，当我们前行来到山脚，并爬到顶峰而眺望时，发现远处仍旧是连绵不绝的山脉。基督的复活，是末世的关键时间节点，意味着末世的来临，这是我们理解保罗的末世论神学的支配性前提。

伽芬论述说：“基督复活作为将来所有信徒身体复活的保证，不能简单看为只是一个记号，而是一个划时代事件的真实开始”，这两个复活“是同一时间的两个片段，是一个相同的丰收季的开始和结束”。^[11]这两个复活不可割裂的合一，也为我们思考和重构成圣模型，首先提供了“已然—未然”的末世论架构。

[10] 详参：伽芬，〈救赎与复活：一个“圣经—系统神学”的应用〉，《教会》45（2014年1月），2025年6月1日存取，<https://www.churchchina.org/archives/140105.html>。

[11] 摘编于《救赎与复活》第二部分。

伽芬接着就基督论，基督与圣灵在实施救赎时的功能性合一的角度，加以论述^[12]：

对于保罗来说，以初熟的果子来强调基督复活，其首要意义，不在于基督和信徒之间的巨大差异，而在于基督和信徒的相同点；不在于基督的神性，而在于基督真实的人性。

对于复活、高升的基督，其所具有的重大的、划时代的意义是，基督拥有了祂之前所未拥有的“属灵的身体”，基督成了并永远是一个被转变的人。这是教会历史上的基督论没有详尽说明的。

基督藉着圣灵而来的复活，也带来了基督和圣灵之间紧密结合的最高峰。保罗说基督“成了叫人活的灵”（林前 15:45），表达出基督与圣灵之间，一种全新的、永恒的对等或一体。这种“功能性的、末世性的、实施性的”合一（相对于“本体性的”），主要限定在一个特别的方面，即关注基督与圣灵赐予复活生命的行动。

保罗对高升的基督与圣灵关系的关键性宣告，成为他对有关基督徒生活和圣灵工作相关教导的基石。

伽芬据此进一步阐释基督徒的生活：

在圣灵中的生命具有确切的特质，就是在与基督的联合中分享复活的基督的生命。

基督与圣灵联合行动，赐予人生命，使人得着最终的荣耀。因此，就基督徒的生命核心而言，是里面的人（参林后 4:16）已然复活，这一复活的生命正是基督自身复活所开始的复活丰收的一部分（参林前 15:20），信徒等待着最终的身体复活；但信徒分享这一复活的丰收是从现在开始，而不仅仅是留待将来。

在末世论的意义上，对于基督真实的人性而言，是灵魂、身体都已然复活，拥有了荣耀的身体；对于基督徒而言，则是已然—未然的复活，尚未得着荣耀的身体。而基督与圣灵的经世工作，就是使我们分享复活基督的荣耀生命。这些内容，为我们思考与重构成圣模型，提供了愿景、结构与动力。基督与圣灵的救赎工作，为信徒的成圣提供了动力；基督徒在“已然—未然”的末世时空中，所拥有的“已然—未然”的人性特征，为我们思考成圣模型提供了立体结构；耶稣基督的荣耀人性，成为我们被命定得着的恩典，也是我们成长的愿景和样式。

伽芬在文章中继续论及：“对于今天教会的教导工作而言，一个重要而富有成果的挑战就是，对于成圣和圣灵当前工作的末世论本质给予足够的重视，并同时确保‘称义’在新约末世论的‘已然—未然’的架构下得到清晰阐述。”

这一论述，指出了我们在《人如何改变》、《J曲线》等书籍中所观察到的问题：对于基

[12] 下面的引文摘编自《救赎与复活》第二、第三、第四部分。

信徒成圣的动力，我们常常绕回到称义的救恩次序起点，而对于“基督复活赐下圣灵，当前正在实施的末世性工作”缺少认出、相信和经历。对于救恩次序中称义和成圣关系的理解，既缺少了末世论“已然—未然”的架构，又阐释得不够清晰。

伽芬也据此作出提醒：“对于教会而言，也存在着‘过度实现的末世论’的危险。在基督复活和再来的过渡时期，信徒虽然已经‘从死里复活’，但是他们仍然在这‘必死的身体中’（罗 6:12-13）；基督徒经历到‘来世权能’（来 6:5），但仍然在‘现今邪恶的世代’（加 1:4），在短暂的‘世界的样子’之中（林前 7:31）。在罗马书 8:18，保罗对基督徒受苦的理解，确定无疑地称作‘现在的苦楚’，正是指向现今的世代，直到信徒的身体复活（参罗 8:23）。”^[13]

伽芬将腓立比书 1:29 看作赐给教会的永恒话语：“因为你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为他受苦。”与基督同受苦难不仅包括深刻的、痛苦的灾难，殉道和公开的逼迫，也包括每天的现实（参路 9:23，每天背起十字架），它涉及到我们每天生活中平凡的挫折和不引人注意的困难——当这一切是为基督的缘故而承受时。然而，我们“身上总是带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上。这样看来，死是在我们身上发动，生却在你们身上发动”（林后 4:10-12）。伽芬对这些经文的解释，在我们思考与重构成圣模型时，为我们提供了必须受

苦、必然复活的信念。保罗对基督再来之前所有世代的教会的教导，不是以复活的荣耀神学代替十字架神学，而是将他的复活神学等同于十字架神学。

我们一边研读、默想这些宝贵的属灵资源，一边唤醒自身的经验；一边仰望，一边探讨，最终，我们决定将人如何改变、J曲线、保罗末世论等经典“大图画”，以内在逻辑自洽、一致为目标，加以整合，以得出一个更适切的成圣模型，使其更具解释力。

成圣模型整合

我们是否思考过，当在理解圣经，以及我们的生命如何成长的时候，是否需要一个成圣的模型？其实“人如何改变”的模型为我们提供了这样的方式，让我们知道，当我们看圣经中的人物，或我们自己的生命经历的时候，我们可以更清楚地知道正在发生什么事，我应该怎么看待这些事情，以至于明白神要引导我往哪里走。

“人如何改变”这个模型时常会帮助我们做这样的反思：我的处境是什么？我有什么样的反应？我的反应如何显明我的欲望？我的偶像是什么？我怎么经历福音的更新？然而正如前面所说，我们时常会停留在“十字架”这个阶段，很难真实地经历福音的更新和改变。经过思考和研讨，我们发现，生命很难改变的原因在于成圣动力不足。实际上，动力的问题与我们所能

[13] 摘编于《救赎与复活》第四部分。



(图六)

看到的福音事实有关。而这个福音的事实，是通过J曲线和保罗末世论呈现出来的。

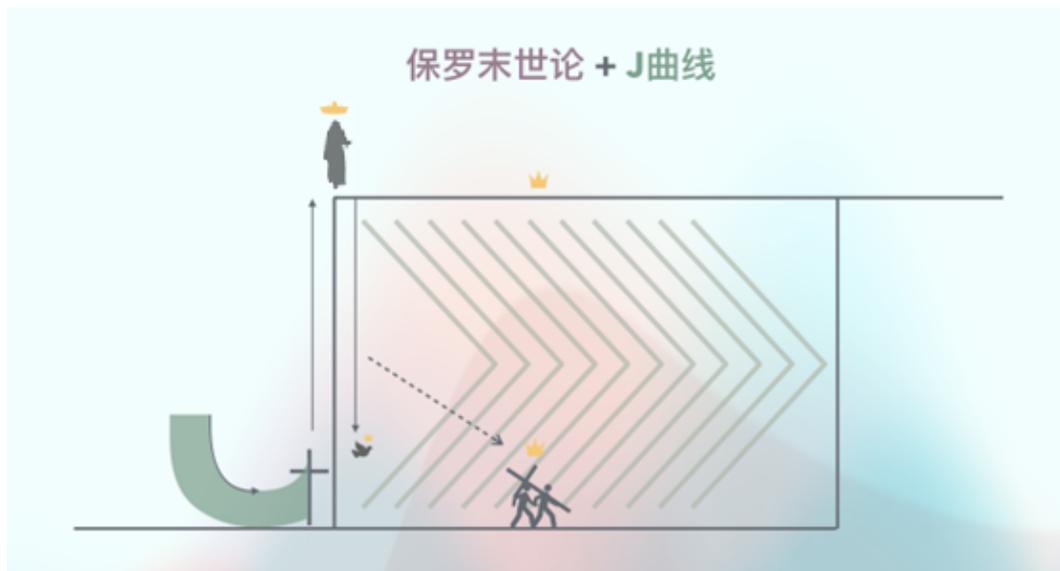
J曲线向我们强调，基督徒的生命形状和基督的生命形状相似，都是一个向下经历死，然后向上经历圣灵带来的决定性复活的过程。它强调的叙事是，我们的小故事与基督的救赎大故事紧密相连，我们在那个故事里面会变得更像基督，而这个更像基督的过程发生在具体的生活中。

J曲线的优点是可以帮助我们和基督建立一个位格性的关系，让我们在生活中有一个新的视角。当一个艰难临到的时候，我们会敏锐地意识到，现在主在带我向下走——J曲线来了。因此，我们不是消极地去躲避，而是可以积极地进入J曲线里面，去爱，去面对苦难。

J曲线特别宝贵的一点是，它将那人们难以理解的末世论神学、受苦神学，在与基督的联合中联系起来。所以，当我们头脑里有一个“J”的时候，我们就很容易想到与基督同死同复活。它提供视角，提供那个更宏大的叙事；它解释我们的生命，也给我们新的盼望和积极地去爱的途径。

然而，仅有J曲线是不够的，我们还要有末世论这个更宏大的图景，让我们看到受苦的根本原因是什么。

但是，魏司坚的末世论图示（见图六），在教牧实践中还存在一些难题。首先，这一理论很难懂；其次，虽然在魏司坚、伽芬的阐释中，包含了对基督论的说明，但是在末世论的图示中却没有呈现出来。而它缺少的部分，恰恰是J曲线所呈现的。所以，我们尝试把这两个模型整合在一起。此时，



(图七)

我们会发现，基督的十字架和复活展现的就是耶稣的J曲线；而当耶稣在祂的J曲线中复活升天、赐下圣灵，并带来末世国度的时候，标志着真正的末世开启，我们预尝最后的那一个国度。

而这件事情跟我们有什么关系呢？我们是在信心的J曲线中开始跟随耶稣的。我们作为一个复活的人，在耶稣的复活里，背负十字架受苦，经历那个不断地向下死然后被圣灵带来复活的过程。

接下来，我们把人如何改变的模型与上面这个模型放在一起。此时，我们要问两个问题。

第一个问题：我们要怎么面对处境？我们要如何面对“炎热”？当我们面对“炎

热”的时候，是否每次都需要先去挖偶像，先去找我内在的问题？当然，有时候是这样。^[14]

然而，我们需要先思考这样一个问题：耶稣在带领门徒的时候，每一次门徒遇到状况，耶稣是先带他们挖偶像吗？或者，保罗在处理教会问题的时候，每一次都先指出他们的罪吗？

我们发现，很多时候不是。耶稣在带领门徒的时候，常跟他们讲的是，神的国是怎样的，天国是怎样的，跟随我的十字架道路是怎样的；保罗在处理教会问题的时候，无论是结党纷争、高举智慧、贫富隔阂和圣餐问题，他首先强调的是，基督已经为了我们成就了什么。

[14] “三棵树”模型的创建者大卫·鲍力生认为，我们在实践中不一定非从“炎热”进入，可以是任何的要素和顺序。



(图八)

所以，我们只有在一个福音事实当中来看待这些问题，才知道问题的根源在哪里。我们发现，无论是在圣经里面，还是我们自己的体验里面，在面对处境和炎热的时候，我们常常需要先回到福音事实里。在上图中我们看到，我们首先是在右边末世论和J曲线的这幅图里，然后我们才能理解左边这幅图所揭示的生活处境，才能在恩典中正确面对我们现在正在经历的事情，面对真实的自己，结出该有的果子。

接下来，我们问第二个问题：主角是谁？在左侧的模型中，谁是主角？我是主角。我的炎热、我的糟糕反应、我的偶像、我应该成为的样子、我对福音和十字架的认识……主体都是我。当我们这样去看待我们的生命和我们遇到的事情的时候，虽然我们不断地提醒自己：不要陷入律法主义，不要以自我为中心；但是当我们的成圣模型是这个的时候，我们很难避免自我

中心，很自然地就会走到一个律法主义的路径里面。

当我们下意识地以自己为主角的时候，保罗在哥林多后书 6:3-4 所说的“我们凡事都不叫人有妨碍……在各样的事上表明自己是神的用人”，就成了最可怕的剧本。因为我们以为自己是主角，就会想要在聚光灯下享受鲜花和掌声。而实际上，保罗在这里教导我们，那位我们与之联合的基督，祂才是主角。是祂开启了新的末世，是祂藉着圣灵使我们有复活的生命，是祂呼召我们并赐我们圣灵，让我们在每天的生活当中可以跟随祂、效法祂。

到这里我们可以发现，圣经向我们启示的成圣观，不是把我们自己当作主体，靠自己的努力进行人本主义的自我改造，而是神在我们里面藉着末世圣灵的工作，使我们被基督得着，被圣灵掌管，活出天国的样式来。



(图九)

上图是最终的整合模型。我们是在末世圣灵的大能中，在这个已临的天国中看自己的处境。在这个宏大的福音事实中，我们的处境成了很小的一部分。看到那个荆棘了吗？它已经变得很小。这就是它们原本的样子，但不抹去它们的真实性。

同时，我们也需要知道，无论天国多么已然，我们还仍活在未然当中，我们的生命中还是有荆棘，有各样的问题和偶像。并且J曲线告诉我们，此时我们不应进入那个“失败—夸口表”，在其中升高；而是知道，这一切都是为了引导我们进入基督的J曲线，与祂同死同复活，并向着自己死。

在这个过程中，我们的好果子是如何结出来的？是从圣灵所带来的复活里结出来的，而不是我们自己硬挤出来的。当我们

进入到耶稣基督的J曲线当中，圣灵就带领我们结出真正的生命果实。

当我们把三个模型整合在一起的时候，会发现，在一个更大的图景当中去理解成圣，会让我们看到保罗常常在书信前半部分所谈及的福音事实，以及它所带来的生命更新和成长。基督徒的成圣就是在末世圣灵的大能当中，每天重演基督的死和复活。

这个成圣模型的重点是，在一个已临的天国当中，我们作为一个复活的人，被呼召活出那个受苦的荣耀生命。就如本文前面引述伽芬的内容所阐释的，那个荣耀的生命样式，在今生就是受苦的生命样式。

这个成圣模型有三个特点。第一，提供一个可视化的末世现实。当我们闭上眼睛，

我们的脑海中就会浮现这个模型，因此我们就很清楚地知道，我们正活在一个怎样的福音国度里。无论我的知识有多少，无论我的生命发生了怎样的改变，无论我的状态如何，无论我的信心如何，我就活在这样的现实当中。第二，呈现与基督联合的成圣动力。在这个模型里面，我们的成圣动力完全是与基督联合，复活的基督赐下圣灵实施救赎，塑造我们越来越有基督生命的样式。第三，引导我们进入更加完整的成圣观。这个模型可以应用于属灵操练中；在日常生活中，我们还会继续使用“三棵树”的模型，但是我们会在末世论的框架下和在 J 曲线的视角中来使用。

我们相信，这个成圣模型可以应用在很多方面，我们还需要更多探索、体验和研讨。但首先它应该在最基本的属灵操练上为我们带来益处。读经、祷告、委身教会是我们生命的根本，这个模型不会让我们放弃这三件事。恰恰相反，当我们的成圣观发生改变，从而对已临的末世现实更加敏感时，会我们对这三件事会产生更加深刻的理解和体认。

首先，在读经时，这个模型可以帮助我们更好地在圣经中识别和理解保罗所谈及的那个属灵现实，并意识到现今所处的末世在整个救赎历史中的特殊意义。比如，我们在读诗篇的时候，会看到其中的很多内容对于当时的作者来说，都是未然的。但是，作为五旬节圣灵降临之后教会的一员，这些内容的绝

大部分对我们来说就是已然。此外，对于新约时代的门徒们而言，当他们跟随耶稣的时候，有很多事情还看不明白。但是，对于经历了五旬节圣灵降临的我们来说，当我们在阅读福音书的时候，会看到那个已然的、于我们已是真实的部分。

其次，在祷告中，这个模型让我们更清楚地认识到，祷告不是苦修，不是与神做交易，而是更真实地进入属于我们的属灵现实，并依靠着圣灵的大能进入与基督联合的丰盛当中。

最后，这个模型让我们看到，我们的教会无论现在看起来是什么样子，有多少让我们糟心的事情，教会都是充满万有者的丰盛完美。因为这是基督的国，是圣灵在带领的教会。我们或许会把教会搞得很糟，但是有比我们更大的那一位在教会中。关键不是我们，我们不是主角，主自己才是主角。因此，无论我们的教会多么软弱，我们的主都呼召我们通过爱和使命见证这已临的天国的荣耀，并藉着受苦来见证在我们当中的末世圣灵的大能。

此外，还有很多应用层面的内容可以继续探索，例如：如何运用这一模型发展门训事工、讲台事工，辅导遭遇患难的信徒或患抑郁症的弟兄姐妹，等等。在此抛砖引玉，盼望这一模型可以给大家带来一些启发，帮助我们在成圣与牧养智慧上共同成长。✦

罗马书 5-11 章中以色列与律法的关系^[1]

——与保罗新观的互动

文 / 道格拉斯·穆尔 (Douglas J. Moo)

译 / 甘林

校 / 述宁

1977年，桑德斯(E. P. Sanders)出版《保罗与巴勒斯坦犹太教》(*Paul and Palestinian Judaism*)一书，开启了保罗诠释的新时代。这个说法现在已广为人知，本书其他专文对此有更详细讲述。最直接、最明显受到影响的是保罗关于犹太教和律法的教导，学者们争先恐后将保罗对这些问题的各种教导与桑德斯描绘的第二圣殿时期犹太教教恩论(“圣约律法主义”，covenantal nomism)联系起来。然而，保罗关于犹太教和律法的教导，与他在罗马书和加拉太书等书信中的主要神学重点是如此盘根错节地交织在一起，以至于桑德斯发起的这一场“革命”无可避免地迅速催生了对这些书信及其神学重点的一系列全新解读。这些新的解读自然有许多不同

形式，而其中最有说服力、最终也最为流行的解释，便被命名为了“保罗新观”。詹姆斯·邓恩(James D. G. Dunn)作为这种保罗新解的主要倡导者，在1983年的一篇文章中为这一运动进行了命名，不过他的观点的许多方面已由赖特(N. T. Wright)在1978年的一次演讲中首先提及了。^[2]因此，这两位学者都是“保罗新观”的最佳代表，他们都写了罗马书注释，本文将要讨论的正是这封新约书信。因此，在我们察考罗马书5-11章时，他们两人将担当我主要的“辩论对手”。^[3]然而，当人们快速浏览这两位顶尖的保罗新观学者对保罗和罗马书的解释时，会发现他们在研究进路和结论方面存在着重大差异。如果同时考虑在研究进路上普遍被认为是保罗新观的

[1] 本文选自D.A. Carson, et al., eds., *Justification and Variegated Nomism*, Vol. II, *the Paradoxes of Paul* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 185-216。承蒙授权翻译转载，略有编辑，特此致谢！应版权方要求，特声明如下：本文原标题为“*Israel and the Law in Romans 5-11: Interaction with the New Perspective*”，由Baker Academic出版社授权转载，原始版权归Mohr Siebeck Tübingen所有。——编者注

[2] 分别见James D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul,” *BJRL* 65 (1983): 95-122 (republished with additional notes in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* [Louisville: Westminster John Knox, 1990], 183-214); 以及N. T. Wright, “The Paul of History and the Apostle of Faith,” *Tyndale Bulletin* 29 (1978): 61-88。

[3] 邓恩的罗马书注释出版于1988年：Dunn, *Romans*, 2 vols., WBC (Edinburgh: Thomas Nelson, 1988)；赖特的罗马书注释收录于：Wright, *The New Interpreter's Bible*, vol.10, *Acts, Introduction to Epistolary Literature, Romans, 1 Corinthians* (Nashville: Abingdon, 2002), 395-770。我们在本文讨论的一些问题也与赖特在其新约圣经探索的三卷本(到目前为止)著作《基督教起源与上帝议题》(*Christian Origins and the Question of God*)中指出的广义解释主题密切相关，这三卷书分别是：《新约与神的子民》(*The New Testament and the People of God*)、《耶稣与神的胜利》(*Jesus and the Victory of God*)和《神儿子的复活》(*The Resurrection of the Son of God*) (Minneapolis: Fortress, 1992, 1996, and 2003)。

其他学者的话，这些差异则更加明显。这一切都源于如何定义的问题。一位学者的“新观”可能与另一位学者的“新观”截然不同。那么，“保罗新观”有何决定性特征呢？

这种新范式的核心，是将保罗神学的中轴线从垂直方向转为水平方向。倡导保罗新观的学者经常指责那些源于宗教改革（尤其是路德）的解释传统，认为其只专注于个体以及个体在神面前的地位，而这种关注既显短视，又存在时代错置的错误。相反，保罗的文化处境、宗教背景和神学关切均表明，他当务之急的关注是神的子民，尤其是外邦人如何融入神子民的群体。以族群为中心的（ethnocentric）保罗解读就占据了主导地位，而以人为中心的（anthropocentric）解读降格至次要地位。至少，保罗的福音首先讲的不是个体从罪人转变为圣徒的故事，甚至不是人类复兴的故事。相反，福音宣告以色列的复兴，这场复兴开始并贯穿于以色列的弥赛亚和代表——耶稣的事工之中，并由此将神的恩典扩展至外邦人。加拉太书和罗马书这两封书信非常明确地揭示了这种以族群为中心的关注，它们也主要教导摩西律法和称义的教义。对这些教义的重新诠释既助长了这种新范式，而这一新范式反过来也让这种新

诠释脱颖而出。

大多数倡导保罗新观的学者都认同，保罗抨击他的犹太同胞，说他们滥用律法。但是，与改教家及其继任者的解释不同，这种滥用并不是通过遵行律法的要求来获得称义的一种律法主义（legalistic）尝试。而是，犹太人对律法的滥用，在于把它变成了一种民族特许宪章，坚持认为律法有效地保证了以色列的得救，同时又将外邦人排除在外。^[4]因此，保罗关于律法教导的核心是这样一种二元对立（dichotomy），不像改教家及其继任者所错误认为的那样，是人的作为（“行为” [works] 或“遵行律法” [works of the law]）与人的相信（“信心”）之间的对立，而是圣约身份（根据定义仅限于以色列）的行为与新约信心（所有人一视同仁都可以得到）之间的对立。^[5]蒂莫·拉托（Timo Laato）所言甚是：保罗新观的倡导者坚持认为，关键问题不在于“遵行”（performance）律法（而这正是改教家们的关注），而在于“拥有”（possession）律法。^[6]根据这种解读，既然保罗认为律法的问题主要限于犹太人的这种误解，因此，相比宗教改革中（尤其是）路德宗一派典型的观点，支持保罗新观的人一般倾向于认为，律法在救赎历史中发挥着更为积极的作用；摆脱了犹太教将律法扭曲为一份民族主义文献的这一桎

[4] “……保罗抨击他那时代犹太教的圣约律法主义时，所抨击的既不是律法，也不是圣约……而是一种圣约律法主义。这种圣约律法主义坚持把律法当作以色列的界标，藉此把犹太人与外邦人区分开来，只有在律法里面的人才能承受神对亚伯拉罕的应许。简而言之，保罗反对的是遭人滥用的律法，而不是律法本身。”（James D. G. Dunn, “Paul and ‘Covenantal Nomism’,” in *The Partings of the Ways* [London: SCM, 1991], 138）。

[5] 一些解释者把保罗提到“信”的一些关键经文解释为指基督的信心或信实（特别是罗 3:22；加 2:16；罗 1:17, 3:26；加 3:22），这样就把后面这种二分进一步推向一种救赎历史背景。关于近期捍卫“在基督里的信心”这一传统解释的论述，见 R. Barry Matlock, “Detheologizing the πίστις Χριστοῦ Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective,” *Novum Testamentum* 42 (2000): 1–23，以及本卷书当中 Moisés Silva 的专文。

[6] Timo Laato, *Paulus und das Judentum: Anthropologische Erwägungen* (Åbo: Åbo Academy, 1991)。

楷，律法就可以在普世救赎的新时代发挥积极作用。^[7]

保罗对于称义教导的基本要旨的关注，也从垂直纵向转为水平横向。保罗论称义的用语来自旧约圣经关于圣约地位的教导，从根本上讲，它并不是指把人从被定罪的地位，转移到在神面前称义的地位。相反，对保罗来说，称义是宣告一个人属神的子民。^[8] 因此，保罗新观总体上更加强调整保罗与一世纪犹太教之间的延续性；相比经典的基督教诠释，这种延续性要深刻得多。一些圣经诠释者（虽然，若把他们归为主流的“保罗新观”立场，并非公允做法）却把这种看到更大延续性的倾向发挥到了极致。这种更极端进路的典型观点就是，保罗坚持“妥拉之约”对犹太人持续有效。保罗之所以展开论辩反对律法，只因他坚持不能将律法强加给外邦人，而犹太人自己仍要通过神很久以前与以色列人所立的“妥拉之约”得救。^[9]

具体应用到罗马书，保罗新观沿袭史天达（Krister Stendahl）等人的观点^[10]，指责路

德开创了对这封书信的一种诠释传统，它聚焦这个问题：“我，一个被定罪的无助罪人，怎样才能有神面前蒙恩？”当然，罗马书提出了这一问题并予以解答。但这封书信的主旨却朝着另一个方向发展。特别是在第9-11章和15:7-13（最近的诠释强调这两处经文是对该书主题的一个关键总结^[11]），保罗要表明的是，福音如何彰显神的立约信实（covenant faithfulness），以及这立约信实如何扩展，进而把外邦人包括在内，使他们与犹太人享有平等地位。^[12]

在批判保罗新观之前，我必须表达感谢，因为这种新进路让人看到了许多重点。保罗新观所预设的关于犹太教的看法更细致入微，虽然它本身多少有简化和失衡的地方（见本丛书第一卷的内容），却有助于纠正基督教在解释犹太教时存在的一些令人遗憾的成见。这场运动强调“子民”问题在保罗的神学议程中占有重要地位，这也是一种重要的纠错，因为人们传统上忽视此类主题。我与倡导保罗新观的人的争论往往不在于他们说了什么，而在于他们没有说什么——或者更准确地说，他们是否

[7] “……我会论证说，我对‘遵行律法’和‘律法’所作的区分很重要，因为‘遵行律法’是指人看待律法的方式（把律法看作界定神百姓的一种身份和界标），这是保罗所拒绝的——他并不是拒绝律法本身……”（James D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul”, in *Paul and the Mosaic Law*, ed. James D. G. Dunn (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1996), 211)。

[8] 特别见 James D. G. Dunn, “Paul and Justification by Faith,” in *The Road from Damascus*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 85-101; Wright, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 95-133。

[9] 特别见 John Gager, *Reinventing Paul* (Oxford: Oxford University, 2000); Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia, 1987)。马克·纳诺斯 (Mark Nanos) 虽然坚持认为基督仍是犹太人和外邦人得救的根本，但他也遵循了这一总体进路，论证说，保罗在罗马书坚持认为，外邦人必须尊重犹太人延续身为神子民的地位，并应该遵循犹太律法对“公义外邦人” (righteous Gentiles) 所规定的行为模式 (Mark D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* [Minneapolis: Fortress, 1996])。

[10] 史天达的论文《保罗与西方的自省良心》经常被视为这一新观点的关键标志 (Stendahl, “the Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West,” *HTR* 56 [1963]: 199-215)。另见他的作品《保罗在犹太人和外邦人中间》 (Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* [Philadelphia: Fortress, 1976])。

[11] 例如，Dunn, *Romans*, 2:844-45; Wright, “Romans,” 404, 744。

[12] 例如，关于“立约信实”的主题，见 Wright, “Romans,” 403-04；关于“先是犹太人，后是希腊人”作为这封书信的“整合性中心思想” (integrating motif) 的观点，见 Dunn, *Romans*, 1:lviii-lxiii。

全面地、平衡地对某些特定问题进行处理。例如，罗马书毫无疑问极为关注“子民”或“民族”的问题：神在基督里的恩典如何既接纳以色列人，也接纳外邦人，就像保罗在 1:16 所宣告的：“先是犹太人，后是希腊人。”但这样的民族性划分实则延续并阐释了保罗的福音所宣告并作用的对象，即救恩的直接领受者——“一切相信的”。可以肯定地说，在这里以及在罗马书的其他地方，个体性的人都是保罗的迫切关注。“犹太人”和“外邦人”这两个具体称谓，代表了“人类”这一关键的救赎历史范畴，是非常重要的但偏次要的关注点。我认为，保罗新观的倡导者在对罗马书的整体解读中，对调了背景和前景。

对保罗新观这样一个极为简单化的概述，有助于确立本文的写作目的。（由于本书分配给我论述的经文篇幅较长且内容复杂，这就要求我对论述的范围和重点作出相当严格的限制。）我要重点讨论三个普遍性的问题，本文因此就分为三个部分：1) 第 5–8 章的论证对我们整体解读罗马书带来的影响；2) 第 9–11 章中有关“以色列复兴”这一主题的重要意义；3) 第 5–11 章中保罗关于律法的论辩焦点和影响。

我们开始讨论时，应牢记布伦丹·伯恩 (Brendan Byrne) 在方法论方面的有益提醒：“对罗马书解释的最高检验，就是看这一解释如何顾及这封书信的所有要素。”^[13]

一、罗马书 5–8 章在这封书信论证中的位置

首先，总结一下我对这几章的解读，以此作为下文讨论的基础。

如今，大多数罗马书注释者都认同，在 5:1，焦点发生了转移。^[14]“我们既因信称义”^[15]这一过渡性短语表明，保罗现在要开始罗列神在基督里称义工作所带来的新光景的各种影响。这一过渡也表明，经文从 1–4 章突出的对话性和论证性风格转向了 5–8 章的告白性风格：“这样，**我们**既然因信称义……”（译注：引用中文标准译本）^[16]关于这几章（5–8 章）的核心主题，学界共识较少，但强有力的证据表明，其主题就是得救的确据。关于得称为义的基督徒已经确定（消极地讲）免于神的忿怒而得救，并（积极地讲）要在将来来临的审判日得荣耀的这一观点，以交错结构突显于 5–8 章的开头（参 5:1-11）和结尾（参 8:18-30、

[13] Brendan Byrne, “Interpreting Romans Theologically in a Post- ‘New Perspective’ Perspective,” *HTR* 94 (2001): 231.

[14] 例如，见 Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 290–95; Wright, “Romans,” 508; 另一方面，邓恩认为第 5 章是回顾 1–4 章，多于展望 6–8 章 (Dunn, *Romans*, 1:242–43; 亦参考 U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 3 vols., EKKNT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener und Zürich: Benziger, 1878–81), 1:286–87 以及 Simon J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul’s Response in Romans 1–5* [Grand Rapids: Eerdmans, 2002], 252–55, 后者指出 5:1-11 与前文有许多联系，而 5:11 的高潮性陈述则是这封书信的一个重要结论。

[15] 除非另有说明，本文英文经文均引自今日新国际版 (TNIV) (编注：除非另有说明，中文均引自和合本)。

[16] 罗马书 1:18-32 和 3:9-4:25 主要以第三人称描述人类的光景，以及神在基督里作为的结果，而第 2 章则使用第二人称进行“责备”。保罗是在他的罗马读者面前辩护论证。然而，从 5:1 开始，中心论证开始使用第一人称复数动词向前推进（在 5:1-11 尤为突出；在 6:1-9、15，7:5-6、14，8:4、12、15b-26、31-39 也是如此）。参见 J. Christiana Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980), 78。

31-39)。^[17] 5:12-21 关于亚当与基督的类比在这部分论证中的地位存在争议, 但一旦我们认识到, 本段的焦点是神在基督里具有压倒一切的大能恩典, 足以抵消亚当的罪和他引入世界的死带来的影响, 而且 5:12 的 διὰ τοῦτο (为了这) 可以表示“为了实现这一点”^[18], 就可以把这一段看作是支持 5:1-11 的得救确据: “为了确保这将来的得救 (参 5:9-10), 神的恩典在相信的人身上掌权 (参 5:17), 使他们可以得着永生 (参 5:21)。”

保罗在阐述了作为基督徒得救确据的初步理由之后, 在第 6-7 章论述了可能反对他论证的两件事: 罪和律法。到目前为止, 罪和律法在罗马书中都发挥着重要且消极的作用。所有人都在罪的权势之下 (参 3:9), 使他们无法享有神的荣耀 (参 3:23)。就律法而言, 它不能救人脱离神忿怒的审判, 而是“让人认识到罪” (3:20)^[19]; 并且, 事实上甚至惹动更大的忿怒 (参 4:15)。因此, 保罗按照他在这几章典型的论证方式, 将罪和律法描绘为对那些在基督之外的人发挥影响的权势。然而, 对于那些属基督的人来说, 罪和律法不再“作王” (参 6:2、6、14、18、22, 7:4、6) ——也就是说, 它们不再有能力阻止与基督联合的人经历义,

这义一直以来都是神为祂百姓订立的标准 (参 6:16、18, 7:4、6), 也不能拦阻他们最终得永生 (参 6:23, 7:24-25)。保罗反对罪的论辩无需进一步解释——各方都会认罪的特点完全是负面的。

但亟需解释的, 是保罗在 7:1-6 赋予律法的那负面、致死的作用 (这本身就把罗马书一系列的负面断言, 如 3:20、27-28, 4:15, 5:13-14、20 引向一种高潮; 并直接接触 7:1-6, 6:14、15)。律法 (即妥拉, 也是神自己的诫命) 怎会呈现出一种如此黑暗的性质? 保罗意识到读者会提出这样的问题, 因此, 正如他在罗马书中经常采用的做法, 他自己在 7:7 提出这一问题, 然后对此作出回应。保罗申明, 律法是“圣洁的” (7:12); 它“本来叫人活” (7:10)。那么显然, 真正的罪魁祸首是罪, 它利用律法给像保罗这样的犹太人带来了死亡 (同样也给所有人带来了死亡; 参 7:8-11)。罪之所以有如此的权势, 是因为像保罗这样的犹太人的代表是“属乎肉体的, 是已经卖给罪了” (7:14)。因此, 尽管保罗想要尊荣并努力遵守神的律法 (参 7:21-22), 但他发现自己被掳去附从那肢体中犯罪的律 (参 7:23), 并且, 如果不靠着基督, 就无力将自己从困境中拯救出来 (参 7:24-25a)。

[17] Nils Alstrup Dahl 强调了 5:1-11 与 8:18-39 的相似之处 (Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* [Minneapolis: Augsburg Fortress, 1977], 82-91); 另外, 特别提到得救确据这一主题的有: Byrne, “Living Out the Righteousness of God: The Contribution of Romans 6:1-8:13 to an Understanding of Paul’s Ethical Presuppositions,” *CBQ* 43 (1981): 557-58; Barnabas Lindars, “Paul and the Law in Romans 5-8: An Actantial Analysis,” in *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. Barnabas Lindars (Cambridge: James Clarke, 1988), 130, 140; Wright, “Romans,” 508-09。

[18] 也就是说, 我认为 διὰ (为了) 表示的是“最终目的”, 而 τοῦτο (这) 所指代的是最终救赎的应许, 而这应许正是 5:1-11 的关键点。可以肯定的是, διὰ 在没有后接 ἵνα (为了) 的情况下, 通常并不具有这样一种表示目的的含义, 但新约圣经也有类似例外的表达形式 (参约 12:27; 林前 4:17)。

[19] 保罗宣告律法让人 ἐπιγινώσκεις ἁμαρτίας (知罪), 可能是指律法实际地带来犯罪 (“知道”有时在圣经中是“经历”的意思) (如 Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* [Grand Rapids: Eerdmans, 1980], 89-90), 但更可能是指“律法叫人明白‘罪’ (单数) 是一种权势, 束缚着每一个人, 带来罪责和定罪” (Moo, *Romans*, 210)。

8:1-13^[20] 至少从三方面加强了这几章的论证。首先,这段经文再次欢庆我们从“定罪”中得拯救,而这正是 5:12-21 的中心内容。其次,详细说明了 7:6 吸引人的暗示性影响,即信徒要“按着心灵的新样服事主”。第三,也是最要紧的,8:1-13 明确断言了 7:7-25 没有明说的脱离罪与律法辖制的拯救。律法既因罪有所不能行的,神就差遣自己的儿子,作了“赎罪祭”(8:3):^[21]祂定了罪的罪案,叫信徒脱离了“罪和死的律”(8:2),满足了“律法所要求的义”(8:4,中文新译本)。8:5-13 的中心是“圣灵”与“肉体”(σάρξ)的对比(是对 7:5-6 的延续)。保罗用“肉体”一词概括了人类在旧领域的状况,而“圣灵”(促成末世得以实现的独特恩赐)则成为新领域中信徒生命的主导力量,而这种对比恰恰体现了保罗救赎历史观中两个对立领域的主导范式。按此脉络,保罗正是使用了这一典型的“肉体”与“圣灵”二元对立框架,来阐明人类的状况。圣灵既使人脱离灵性的死亡(如“定罪”),也使人最终脱离肉体的死亡(参 8:11)。作为新领域的主导力量,圣灵还赋予信徒儿子的身份(参 8:14-16),不但成为神的儿女,也是成为后嗣(参 8:17);这样,保罗最终又回到他在这几章开始的地方:荣耀的盼望(参 5:2;特别是 8:18、30)。目前未得满足的渴望(对所有受造物 and 基

督徒而言均是如此),到时要让位给自由和荣耀(参 8:18-25)。信徒可以对将来得荣耀充满信心,因神已命定此事(参 8:29-30),也因祂现在就在作工成就此事(参 8:28、31-39)。

理查德·朗格纳克(Richard Longenecker)论证说,第 5-8 章包含了保罗在罗马书所讲福音的基本内容,这一说法可能言过其实,^[22]但他对这几章在该书信中的重要性进行的提醒,无疑是正确的。因为正是在这几章中,保罗阐述了神拯救(神通过耶稣基督施行干预的好消息)的方式,确实是“神拯救的大能”^[23]。为了我们的讨论目的,需要强调的一点是,这几章的重点不是有关犹太人和外邦人的子民归属问题。当然,这几章的确关乎在基督里的信徒群体;但保罗自始至终关注的似乎是归信的人,而非他们的族群或民族背景。这一关注提出了一个问题,即如果以族群为中心解读罗马书,这能在多大程度与这几章切合。在论述“后保罗新观”时代如何解释罗马书的一篇文章中,伯恩评论说:

……保罗在这封书信的开始部分(即 1:16-3:20)深入探索了罪以及人与神的疏离;在 3:21-4:25 强调信心是所有人(犹太人和外邦人)称义的工具;并以对比律法下的生

[20] 大多数解释者和圣经译本认为 11 节和 12 节之间有一重要的段落分割。但 1-11 节的中心主题,即得救脱离死,在 12-13 节中仍在延续。后几节经文是 1-11 节陈述性论证的“命令”一面。

[21] “赎罪祭”(Sin offering)是今日新国际版对 *περί ἁμαρτίας* 一词的译法,在七十士译本中,用它来翻译希伯来文时,大部分指的是祭物(sacrifice)(特别见 N. T. Wright, “The Meaning of *περί ἁμαρτίας* in Romans 8:3,” in *Studia Biblica* 1978, Vol. III, *Papers on Paul and Other New Testament Authors*, 453-59)。

[22] Richard Longenecker, “The Focus of Romans: The Central Role of 5:1-8:39 in the Argument of the Letter,” in *Romans and the People of God*, Fs. Gordon D. Fee, ed. Sven K. Soderlund and N. T. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 49-69.

[23] 参罗马书 1:16。“拯救”一词虽然在 5-8 章并不突出,却是 5:9-10 这两节经文的中心点,而这两节经文正是对这几章的整体论证的最佳概括(参 8:24)。但与“拯救”一词相关的那一组词在 1:18-4:25 完全没有出现。

活与圣灵里的生活为核心（即 6:1-8:13），详细阐述了基督徒的盼望，这盼望构成了 5-8 章的统一主题；而保罗新观的代表人物在说明以上问题时都浅尝辄止。^[24]

之前的文章已经详细阐述了伯恩在 1:18-3:20 和 3:21-4:25 中强调的问题。这里我们重点讨论第 5-8 章。

正如我在前面指出的，保罗新观的最佳代表人物，如邓恩和赖特，并不否认作为个体的人在罗马书中占据重要地位（需要强调这一点，以免我们不公正地扭曲了事实）。事实上，他们对 5-8 章整体论证的描述虽然在细节上有所不同，但与上文却是非常相似。^[25] 然而，我不确定他们是否成功地将 5-8 章的以个体为导向的特点融入了他们对罗马书的解读，进而将外邦人被纳入上帝子民视为罗马书论证的主导因素。在这几章中，“犹太人”和“外邦人”完全淡出了人们的视线，而作为出于亚当的人，则占据了中心舞台。^[26] 可以肯定的是，这几章并没有忽视救赎历史发展的具体细节，其中反复提到律法便是明证（参 5:13-14、20，6:14、15，8:2-4、7，当然还有第 7 章）。保罗自始至终提到的正是妥拉，而不是广义的律法；他在 7:1 所讲的“明白律法的人”，很可能是犹太人和敬畏神的外邦人；^[27] 7:7-25 讲的则是犹太人在律法方面的经验。但

这些提法，并不是为了区分犹太人和外邦人，而是为了说明人与神的律法互动时所显明的人类普遍光景。在这些章节中，犹太人在律法方面的经验，成为了人类与神各种形式的“律法”之间互动关系的典范，而 8:4 的“我们”正清楚地表明了这一点（参 6:14-15）。确实，这几章的一个重要的次级主题（在第 8 章尤其明显），就是最初应许给以色列人的祝福和特权（如得着圣灵、复活、儿子的身份、产业），现在如何“转移”给了基督徒。但正如我们在上文的简要概述中所揭示的那样，这几章突出的重点就是：尽管罪、律法和生活中的患难不断威胁着基督徒，但每一个信徒都能得着得救确据，迎接那将要到来的审判之日。第 5-8 章所讲的，并不是关于罪人如何才能寻见施恩的神，而是一个活在恩典中、得称为义的罪人如何在审判之日得蒙救赎。这些得称为义的罪人归属犹太人和外邦人这两个关键的救赎—历史类别，在这几章并没有被完全忽略。但随着神人关系的轴心成为中心舞台，这一点便在很大程度上退居幕后了。

赖特试图将第 5-8 章更有效地与神的立约信实这一整全主题结合起来。^[28] 赖特以弗兰克·蒂尔曼（Frank Thielman）的论点为基础，蒂尔曼认为：“保罗用来达到这一目的（描述新的末世生活时代）而使用的语

[24] Byrne, “Interpreting Romans Theologically in a Post- ‘New Perspective’ Perspective,” 231.

[25] 见 Dunn, *Romans*, 1:301-03（关于 6-8 章的论述，留意邓恩给这一部分内容设定的标题：“the Outlook of the Gospel in Relation to Individual”）；Wright, “Romans,” 508-09.

[26] 的确，保罗在 5:12-21 一直使用的是复数的“众人”，但这复数代表的是个体，而非群体。

[27] 例如，见 Moo, *Romans*, 411-12；Dunn, *Romans*, 1:359；Wright, “Romans,” 558.

[28] Wright, “New Exodus, New Inheritance: The Narrative Substructure of Romans 3-8,” in *Romans and the People of God*, 26-35.

言和神学符号，在很大程度上来自这些圣经故事：以色列人违背西奈律法，以色列人因违背律法受到被掳的管教，以及以色列人的末世复兴。”^[29] 尽管蒂尔曼主要指出了第 5-8 章在很多地方回应了申命记关于复兴的说法，但赖特认为，以色列的故事为我们在第 3-8 章发现的一系列主题提供了基本框架。按照赖特的观点，第 3 章（尤其是第 24 节）的“救赎”一词暗指埃及，而第 4 章则是通过创世记 15:6 聚焦立约。6:3-4 提到的洗礼表明，第 6 章是将以色列人过红海的故事作为背景，因为保罗在别处（参林前 10:2）将两者联系在了一起。而本章突出的遭奴役意象也证实了这一所指，因为“通常在犹太教中，任何关于奴隶以及他们如何得自由的故事，都必然立刻被视为对出埃及事件的暗示”。^[30] 因此，从第 7 章开始讨论律法便不足为奇了，因为保罗继续按着以色列的故事进行展开。这新出埃及的故事在第 8 章达到高潮，其中神的儿女领受了神应许给他们的产业（比如，得以进入应许之地）。因此，保罗在这几章“用新出埃及的视角来讲述弥赛亚子民的故事”。^[31] 神立约信实的这一主题（在 1:17 所宣告的），从 3-4 章到 5-8 章，一直没有中断。

赖特公允地指出，这一理论是否成立，并不取决于任何典故所具有的说服力，而在于该理论在多大程度上令人满意地解释了这几章经文的思想脉络。虽然蒂尔曼和赖

特都正确地指出，保罗经常使用以色列故事的术语来描述基督徒的得救经历，但我们必须质疑，以色列的故事是否为这几章的思路提供了基本依据。首先，虽然赖特这样的理论确实必须按其整体启发效力来加以评判，但其中的一些具体联系点却非常牵强。例如，洗礼在第 6 章所起的作用很小，而保罗对于洗礼与过红海之间所作的间接联系也不足以建立上述关联。“奴役”的说法是否必然指向出埃及，这一点也不明确。同样，第 3 章有一处提到了救赎，若以此为依据认为第 3 章是关于新的出埃及，也属牵强。其次，虽然这些章节中某些主题的顺序与以色列的故事大致对应，但其他主题却不太符合这一理论。第 4 章很明显是关于亚伯拉罕的，而不是一般意义的立约，更不是西奈之约；而且，亚伯拉罕的故事发生在出埃及（第 3 章）之前。赖特也未能成功地把第 5 章的主题整合到“以色列的故事”这一背景当中。圣经作者有时会自觉或不自觉按照圣经故事脉络来构思其作品，这一点毋庸置疑。但是，他们这样做的证据必须来自明确的文本指示，或者一贯清晰的典故。而这两样在当前这一案例中都不存在。

赖特的提议引发了另一个更为基本的问题：保罗关注十字架划时代的性质和神在基督里的新作为，这如何与背后的“以色列的故事”这一主题，连同这一主题暗示的所有延续性保持一致？这一问题不断被

[29] Frank Thielman, “The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8,” in *Pauline Theology*, Vol.3, *Romans*, ed. David M. Hay and E. Elizabeth Johnson (Minneapolis: Fortress, 1995), 169-95 (176-77).

[30] “New Exodus, New Inheritance,” 29.

[31] Wright, “Romans,” 510.

一些追求以末世论角度 (apocalyptic) 解读保罗书信的人提出, 因为按此解读, “基督事件”打破了救赎历史本身的连续性。^[32]当然, 我不想再过多探讨这方面的事情, 因为保罗显然是想把“基督事件”牢牢植根于单一的、不间断的救赎历史这一土壤之中。但是, 这一救赎历史基本上分为两部分; 这种两个时代, 或者更贴切的“两个领域”的方案, 为第 5-8 章提供了一个比“以色列的故事”更加明显的框架。^[33]亚当对基督、死亡对生命、罪对义、妥拉对恩典、肉体 (或“字句”) 对圣灵 (或“精义”): 这些对比构成了这些章节背后的基本逻辑。这并非要降低保罗在陈述中指向旧约圣经中以色列叙事的程度, 而是要表明这种叙事并没有起到某种基础的结构作用。弗朗西斯·沃森 (Francis Watson) 在总体评论各种叙事对保罗所传的福音的意义时说:

因此, 保罗所传的福音本身并不是一个故事, 因它将神的作为解释为一种下降和上升的运动, 这种纵向结构就抑制了一个“耶稣的故事”所需的线性、时间性的延伸。这福音也没有把自己插入一段圣经元叙事而成为故事的一部分, 即这故事实际的高潮。保罗的特点是: 诉诸于一些单个的圣经故事, 而不是作为一个整体的圣经故事;

并且, 他诉诸这些故事的唯一目的, 就是揭示它们见证了神的作为, 而这作为超越了人类讲故事的能力范畴。^[34]

再一次, 我其实想对沃森的观点作更细致的说明, 增加一个强调点, 关乎保罗在多大程度上仍要将这一高潮解释为一个特定故事的高潮。但沃森确实指出蒂尔曼和赖特的构想存在一个基本问题: 他们对基本叙事的看法并没有充分考虑到神在基督里的作为在多大程度上迫使保罗重新评估和重塑以色列的故事。如果注意到蒂尔曼基于 5:13-14 所作的评论: “以色列是亚当和基督之间的中间阶段 (middle term)”^[35], 问题就来了。“中间阶段”意味着以色列和律法是从亚当到基督这一连续性故事的一部分, 而保罗在 5:12-21 则把律法当作他正在讲的这一故事的一个题外话 (参 5:20: “律法本是外添的”)。

因此, 第 5-8 章的论证表明, 对罗马书更为个体性的、以纵向关系为导向的解读 (即典型的宗教改革范式) 在某种程度上是合理的。^[36]对罗马书的解释若过分关注“神的义如何应用于子民”这一问题, 就存在将第 5-8 章变成保罗新观的倡导者经常指责的某些传统解经进路在解释第 9-11 章时所陷入的危险: 把它们变成了“题外话”。

[32] 关于用末世论角度解读保罗神学的另一更大难题, 见 R. Barry Matlock, *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism*, JSNTSup 127 (Sheffield: Sheffield Academic, 1996)。

[33] 见 Moo, *Romans*, 351-53。

[34] Francis Watson, “Is There a Story in These Texts?” in *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*, ed. Bruce Longenecker (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 239。

[35] Thielman, “Story of Israel,” 182。

[36] 伯内特 (Gary W. Burnett) 为个体在保罗所生活的世界和保罗书信中的意义作了重要辩护, Burnett, *Paul and the Salvation of the Individual*, ed. R. Alan Culpepper and Rolf Rendtorff, BIS 57 (Leiden: Brill, 2001)。

二、罗马书 9-11 章中以色列的复兴

以往的罗马书注释有时会对 9-11 章有所忽视，^[37]但在最近的注释中被纠正了——尤其是那些受保罗新观影响的注释。第 9-11 章主要关注外邦人与犹太人在救赎历史中的关系，现在常常被视为这封书信的高潮部分。^[38]如果说在罗马书的这部分经文（或其他任何地方）中有什么证据的话，那就是对于“子民”的关切主导了保罗的神学关注。在这几章中，保罗对“先是犹太人，后是希腊人”（1:16）作了经典阐述，他直接引用和间接援引旧约经文，为神信实地履行了祂对以色列的应许进行了复杂的辩护。我无意否认这一点。但是，这种以种族为中心的阐述如何促进这封书信的论证，仍须加以研究。首先，我会对这几章进行解释性的纵览来探究这个问题，之后会直接就一些关键问题进行评论。

第 9-11 章是罗马书的一个独立思想单元，没有解释者质疑这部分的整体性。这部分经文的框架由一个平行结构构成：以色列在救赎历史上的诸多优势（参 9:4-5，11:32：“为列祖的缘故是蒙爱的”），以及以色列目

前与神隔绝的状态（参 9:1-3，11:32：“就着福音说，他们……是仇敌”）。尽管以色列拥有许多特权和祝福，但整个民族却与神疏离。这种情况给保罗传扬福音的工作带来了一个重大难题：如果他在外邦人中宣讲的信息确实是“神的福音”，作为拯救人的话语，是对旧约应许的成就（参 1:2，3:21），那么以色列身为旧约应许的主要领受方，现在却为何被剥夺了这一权利？救赎历史出现了奇怪的转折：相对而言，在基督里寻得救恩的犹太人寥寥无几，而涌入这国度的外邦人却为数众多。第 6 节前半句揭示了这一问题的根源，也是这几章的中心论证的总结：“这不是说神的话落了空。”^[39] 保罗分四步阐述了这一结论。

首先，在 9:6b-29，保罗对以色列人从神领受应许的性质作出了自己的解释。其中的关键词是“呼召”和“后裔”、“儿女”、“子民”，它们在构成这一论证的框架（参 9:6b-13、24-29）中尤为突出。正是神的呼召（参 9:7、24、26；参 9:11 的“拣选”[ἐκλογῆ]）造就了真正的后裔，即神命定要拯救的子民（参 9:8、9、24、26、27）。列祖的历史（参 9:6b-13）和先知的见证（参 9:24-29）都证明了这样一个事实，即神真正的子民一直

[37] 多德 (C. H. Dodd) 是这种忽视中最显著 (甚至可以说是最臭名昭著) 的例子;他认为这几章是保罗基于个人目的而插入的一篇之前就有的讲道 (C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, MNTC [New York: Harper and Bros., 1932], 149-50);但也可参看 Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 3 vols. (Regensburg: Pustet, 1963-1978), 3:644-5. 桑代与海德拉姆 (William Sanday and Arthur C. Headlam) 声称, 在第 8 章,“保罗已经完成了他的主要论证” (William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC [Edinburgh: T & T Clark, 1902], 225)。

[38] 鲍尔 (F. C. Baur) 为“罗马书 9-11 章具有中心地位”这一观点铺平了道路。他反对人们对罗马书进行“教条式”的解释, 以及这种解释对 1-8 章因信称义的关注;他主张对这封书信进行历史性解释, 聚焦犹太人与基督徒之间的辩论, 9-11 章是这封书信的“根源和中心” (F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ: His life and Work, His Epistles and His Doctrine*, 2 vols., 2d ed. [London: Williams and Norgate, 1876], 315-41 [315])。关于近期对罗马书 9-11 章中心地位的辩护, 见 Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 4; Beker, *Paul the Apostle*, 87; Dunn, *Romans*, 1:ixii (“the climax of the theological exposition”)。

[39] 关于 9:6a 在主题方面的重要性, 请参阅 Dunn, *Romans*, 2:518。

以来都是神基于自己的主权作为所选择的，这是基于恩典的拣选，而非基于种族。^[40]与保罗同时代的犹太人对他目前为止的论证不会有多少异议。但保罗超越了当时犹太教的正常期望，将他的论证推向其逻辑性结论：既然犹太人的身份不是神拣选的基础，那么神就可以自由地将这种拣选的恩典赐给犹太人，也赐给外邦人（参 9:24-26）。这些经文极力强调了神的主权性拣选，这激发了人们对神是否公平的质疑，9:14-23 正是保罗对此作出的回应。

在论证神话语的信实的第二阶段，保罗将焦点从神的决定转移到了人的回应（参 9:30-10:21）。这段经文以鲜明的对比架构开始并结束：一边是看似蒙召却未得救恩的以色列，另一边则是意外获享这一救恩的外邦人（参 9:30-31，10:20-21）。如果说在 9:6b-29 中神的拣选是事情转折的原因，那么信或不信则解释了这新的一段经文中的转折。9:30-10:13 主要对比了两种“义”：即“因信而得的义”、“神的义”和出于律法的义，也就是“（他们）自己的义”（参 9:30-31，10:3，10:5-6）。^[41]外邦人因信就得了神的义，因此得救（参 9:30）：因为凡求告主名的人都能得救（参 10:9-13）。但以色列人顽固坚持追求神的义，仿佛（注意 32 节中的原文 ὡς[好像]）可以

凭着行为得着这义（参 9:32，10:3）^[42]，因此没有认出律法与救赎历史（律法作为其中的一部分）的真正高峰就是基督（参 10:4）。^[43]以色列人也没有借口为没有看出神在基督里的作为开脱，因这信息已经传遍了全世界，而这信息本身源自已经在基督里应验了的旧约见证（参 10:14-21）。

第三阶段接续第一阶段结尾处的论证。神应许要拯救的以色列之“余数”（9:27）已经存在，并且可以作为神信实地成就祂对以色列之应许的证据（参 11:1-10）。正如保罗之前明确指出的，这群余民只有照着神的恩典并出于神的恩典才得以存留（参 11:5-6）。而且，正如他也在前面明确指出的，神恩典拣选的另一面是祂使人“刚硬”，这在没有回应基督的众多犹太人身上得到了体现（参 11:7-10）。

大家一致认为，9-11 章的高峰是在 11:11-32，尤其是保罗的宣告：“以色列全家都要得救”（11:26a）。这是对神是否信实地成就祂对以色列的应许这一问题的最终以及决定性的回答。当然，这一宣告的含义存在很多争议，但我同意大多数解释者的观点，他们认为这里的“以色列”指的是群体意义上的以色列民族（不是每一个以色列人，而是有代

[40] 这是借用了赖特那令人难忘的说法（Wright, *The Climax of the Covenant* [Minneapolis: Fortress, 1991], 238）。

[41] 正如邓恩指出的那样，这一部分（9:30-10:13）又重新使用了 3:20-5:21 的主要词汇（Dunn, *Romans*, 2:577），尤其是 1:17 和 3:21-31 中的阐述。

[42] 我要在下文为如此解读 9:31-32 辩护。

[43] 解决“终止”、“目标”之争，将这两种意思结合在“高潮”或“顶点”表明的意思当中，这种总体趋势体现在近期关于罗马书 10:4 中 τὸ τέλος 的解释上（例如，Dunn, *Romans*, 2:589-90; Wright, “Romans,” 656-58; Moo, *Romans*, 638-42; Eckhard J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul* [WUNT 16; Tübingen: Mohr & Siebeck, 1985], 291-92；英文 TNV 译本将它翻译为“顶点”就是反映了这一趋势）。

表性的一群人)。^[44]更困难的问题是：“以色列全家”一说应该按共时方式来理解——即基督再来时存在的以色列人，还是按历时方式来理解——即在有史以来存在过的以色列人的总和。11:25-26的时间性说法，以及11:15可能对于最终复活的暗示，让我略微倾向于前者。^[45]无论如何，以色列全家得救是一个过程性的结果，保罗在这些经文中多次描述了这个过程：以色列人拒绝那信息，结果就是外邦人被接纳，而这接纳又激起以色列人发愤，并最终促使他们自己也被接纳（参11:11-12、15、17-23、30-31）。正如保罗明确指出的，阐述这一救赎历史顺序具有两方面的目的：一是出于护教目的，即表明保罗一直忠于以色列——特别是他作为“外邦人的使徒”（11:13-14）；二是为了牧养，即抑制外邦人对犹太人和犹太基督徒的傲慢倾向（参11:18-24、25）。

这一论证引出了一些与我们的讨论目的相关的问题，需要对它们稍加评论。

首先，如上所述，当代的保罗解释者（包括但不限于持保罗新观者）倾向于强调犹太教

与基督教之间的延续性，而有些人把这种倾向推向一个极端，将保罗对犹太教的批判仅局限于外邦人被接纳的问题。保罗对犹太同胞的担忧（参9:1-3），与他们未能支持向外邦人传道有关，而不是他们不相信基督以致不能得救。^[46]因此，11:26所讲的“以色列全家都要得救”，是对以色列在“妥拉之约”中，并通过“妥拉之约”得到拯救性拣选（11:28：“就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的”）的具体重申。^[47]这种所谓的“特别之道”（Sonderweg）观点受到许多解释者严厉且成功的批判，他们指出，11:26的“得救”必须从基督论的角度加以定义，就如在整卷罗马书中一样（参10:8-13），而正是以色列的得救问题引发了保罗在这些章节中的关注（参10:1；参9:3保罗甘愿“被咒诅”的含义）。^[48]此外，必须强调的是，主流的保罗新观倡导者（如邓恩、赖特，甚至桑德斯）都相当强烈地反对这一观点。

第二个问题引发了众多解释者的热烈讨论：保罗在第9章声称，只有以色列的“余数”才能得救（参9:27），而他在11章又声称“以色列全家都必得救”，两者之间似乎存在明

[44] 对“以色列全家”的详细研究，见James M. Scott, “‘And Then All Israel Will Be Saved’ (Rom 11:26),” in *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, JSJSup 72 (Leiden: Brill, 2001), 489–527；也见Michael G. Vanlaningham, “Romans 11:25–27 and the Future of Israel in Paul’s Thought,” *The Master’s Seminary Journal* 3 (1992): 141–74。

[45] 详见Moo, *Romans*, 719–26。邓恩也采纳了这一观点（*Romans*, 2:681–83），而赖特则认为“以色列全家”泛指神的百姓，包括犹太人和外邦人（Wright, “Romans,” 690；也参见Wright, *Climax of the Covenant*, 249–50；罗斯·瓦格纳(Ross Wagner)也认为这句话至少暗含了所有选民(Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, NovTSup 101 [Leiden: Brill, 2002], 277–79)。

[46] 例如，见Gaston, *Paul and the Torah*, 135–50；B. Klappert, “Trakat für Israel: Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden,” in *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie: Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie*, ed. Martin Stöhr (Munich: Kaiser, 1981), 73–76；Sidney G. Hall III, *Christian Anti-Semitism and Paul’s Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 88–93, 113–27。

[47] 例如，见Stendahl, “Paul Among Jews and Gentiles,” in *Paul Among Jews and Gentiles*；F. Mussner, “Ganz Israel wird gerettet werden (Röm 11,26): Versuch einer Auslegung,” *Kairos* 18 (1976): 245–53。

[48] 尤其见Reidar Hvalvik, “A ‘Sonderweg’ for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25–27,” *JSNT* 38 (1990): 87–107。

显矛盾。赖特指出，这一矛盾正是他将“以色列全家”解释为神的子民（包括犹太人和外邦人）的优势之一。解决这一矛盾的另一方法，就是摒弃第9章中限制以色列范围的所有想法，^[49]但这段经文更自然地是指向了这一方向。^[50]一种更有成效的方法就是，强调保罗论证中群体拣选和个人拣选之间的区别。旧约圣经和许多犹太传统都聚焦于以色列作为神子民的群体性拣选。然而，在两约期间，特别为了回应普遍出现的背教事件，出现了“将拣选范围限制在以色列民特定个体”的观点。^[51]神拣选这个民族的有效性得以重申，而与此同时，那些蒙拣选之人的身份出于各种理由被局限在了“本群体之内”。保罗遵循了类似的逻辑，主张以色列整体蒙拣选仍然有效（参9:4-5，11:1-2、28），但同时将这一拣选局限于以色列内部的一些人身上，并将拣选的范围扩展至外邦人。因此，得救的总是“余数”——那些真正蒙神拣选的以色列人。11:26确认的是：根据旧约圣经和犹太人的普遍期望，目前微不足道的“余数”要在末后的日子不断增长，及至包括数目众多的以色列人。^[52]

与本文主题更为密切相关的议题就是，保罗在这几章论证中似乎认定了对旧约末

世期盼的更广泛解读。保罗广泛引用旧约中盼望复兴的经文，以证明他对救赎历史进程的理解。^[53]根据保罗的观点，旧约既预料到以色列将减少成为一群余民（参赛10:22、23[罗9:27-28]；赛1:9[罗9:29]；赛65:2[罗10:21]；申29:4和赛29:10[罗11:8]；诗69:22、23[罗11:9-10]），也预料到外邦人要被接纳（参何2:23，1:10[罗9:24-25]；赛65:1[罗10:20]）。旧约还预言神会使用外邦人激动犹太人，使他们发愤（参申32:21[罗10:19]；参罗11:11、14），并且以色列全家都要得救（参赛59:20、21，27:9；参耶31:33-34[罗11:26-27]）。保罗显然在不遗余力地表明，随着基督的到来，救赎历史发生了转折，而这转折与旧约所预言的复兴期望是一致的。

人们通常将保罗引用旧约预言的做法解释为，保罗也着眼于以色列被掳后复兴；他这样的引用在某种程度上证实了一种日益流行的观点，即新约总体上遵循了犹太人的一种普遍认定，就是尽管以色列重返应许之地，他们仍处于“被掳”之中。赖特特别推广了这种观点，他认为，被掳归回到应许之地的犹太人很快就意识到，先知用来描述回归的那些华丽言辞很难用来说

[49] 见 E. Elizabeth Johnson, “Romans 9–11: The Faithfulness and Impartiality of God,” in *Pauline Theology*, 222–27.

[50] 见我对约翰逊 (E. Elizabeth Johnson) 一文的回应, “The Theology of Romans 9–11: A Response to E. Elizabeth Johnson,” in *Pauline Theology*, 250–52.

[51] 尤其见 Mark Adam Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。埃利奥特 (Elliott) 对“以色列全民蒙拣选是一世纪犹太人的基本信条”这一普遍认定提出了质疑。

[52] 见 Wagner, *Heralds of the Good News*, 264。布鲁斯·朗格纳克 (Bruce W. Longenecker) 正确强调了保罗教导以色列人和外邦人在救赎历史上的地位时关于时间的重要性 (虽然我不确定, 我们是否能像他那样将时间应用在民族和拣选上) (Bruce W. Longenecker, “Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and Salvation History in Romans 9–11,” *JSNT* 36 [1989]: 95–123)。

[53] 保罗引用的全部旧约经文有三分之一几乎都出现在罗马书第9–11章 (例如, 见 Dietrich A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHT 69 [Tübingen: Mohr [Siebeck], 1986], 21–23)。

明他们相当丢人现眼的光景：他们人数稀少，经常受外邦势力的辖制，未能彰显出那应当是以色列复兴之终极记号的公义。赖特和他的追随者引用后被掳时期的旧约经文和犹太文献，这些文字哀叹以色列继续落在悖逆和受制于外邦人的光景中，并预示要在将来发生的复兴。^[54]因此，耶稣讲道的核心就是宣告神要通过祂终结以色列的被掳。这些人认为，第9-11章圣经论证的背后，似乎就是这同一个方案。

对于这种“从被掳归回”的解释，人们的评价各不相同，既有由衷的支持，也有相当严肃的批评。根据我对旧约、犹太文献和新约资料的研究，我认为这一理论在某些方面需要修正。

首先，一些后被掳时期的文本预言将来的复兴，因此预设：虽然犹太人回归这地，但这并未实现先知的期望。这样的文本当然不胜枚举，而实际讲到一种持续被掳的文本却是少之又少。^[55]虽然不一定非要

出现“被掳”的说法才能证明这一概念有根有据，但现有资料至少促使我们重新思考——“依然被掳”这一范畴是否真能代表第二圣殿时期犹太末世论思想的主流意识。

其次，赖特关于“第二圣殿时期犹太教大量作家普遍认同的以色列‘依然被掳’这一现状认知”^[56]的论断，可能需要加以限定，因为他引用的文本并未明确指出“依然被掳”是解释以色列当时处境的标准方式。主流犹太教以外的人，如昆兰的圣约群体，显然至少以某种形式强调了这一观点（赖特引用的《大马士革文献》CD1:3-10充满了难解之处）。但我们可以认为，耶路撒冷的掌权者对这一观点的兴趣要小得多。

第三，许多关于复兴的预言似乎都暗示着一种“已然—未然”的观点：以色列回归这地和重建圣殿，这代表着复兴预言部分应验，同时人们殷切期待会有更多的应验。^[57]例如，请注意《马加比二书》2:17-18的说法：

[54] 这方面最清楚的旧约经文是：尼希米记 9:6-37；以斯拉记 9:6-15；撒加利亚书 8:1-23, 10:8-12。最明显的犹太文献证据就是：《便西拉智训》36:5-16；《多比传》13:3, 14:5-7；《马加比二书》1:27-29；《第四以斯拉书》6:55-59；《巴录书》2:7-10, 3:6-8；《第二巴录书》68:5-7；《以诺一书》89-90；《摩西遗训》4:8-9, 2:5-18；《大马士革文献》1:1-10；《死海古卷》4Q504-506。例如，见 Wright, *The New Testament and the People of God*, 268-72; James M. Scott, “For as Many as are of the Works of the Law are under a Curse” (Galatians 3:10)”, in *Paul and the Scriptures of Israel*, ed. Craig A. Evans and James A. Sanders, JSNTSup 83 (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 197-213; Craig A. Evans, “Aspects of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels,” in *Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration*, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans (Leiden: Brill, 1997), 264-93; 一些系列性文章也见于 James M. Scott, ed., *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, JSJSup 56 (Leiden: Brill, 1997)。为这些分析铺路的是：Michael A. Knibb, “The Exile in the Literature of the Intertestamental Period,” *HeyJ* 17 [1976]: 253-72。

[55] 正如金世润 (Seyoon Kim) 所言：“……可能有必要把一种阐述清晰、连贯一致的持续被掳理论与对末世复兴的普遍期待区分开来” (Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* [Grand Rapids: Eerdmans, 2002], 138 n. 47)。此外请留意，詹姆斯·范德卡姆 (James C. Vanderkam) 在启示文学书卷中发现了几种不同的关于被掳的教义 (James C. Vanderkam, “Exile in Jewish Apocalyptic Literature,” in *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, 89-109)。此外，经常被人引用来支持“以色列依然被掳”这一观点的几段文本 (如《多比传》13:3, 14:5；《巴录书》2:7-10；《摩西遗训》4:8-9) 都是以被掳为背景。因此，问题在于，这些文本反映的是一种过去的情况还是现今的情况。埃文斯 (Craig A. Evans) 认为是后者，但这并无明确定论 (Evans, “Aspects of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels,” 270-71)。

[56] Wright, *The New Testament and the People of God*, 269.

[57] 例如，《便西拉智训》在预言仍在将来的复兴 (36:5-16) 的同时，也用非常赞美的言辞论到现任的祭司西门 (第 50 章)。当然，死海古卷在这方面是例外；这一群体的人急于通过尽可能阴暗地描绘以色列当前的状况，以此捍卫自己存在的理由。

上帝拯救祂的全体百姓，将产业，还有王国、祭司的职任，以及圣礼，赐给所有的人，就如祂藉着律法所应许的。所以我们信赖上帝，愿祂速速怜悯我们，从普天之下召集我们到这圣地。因为祂搭救我们脱离极大的凶恶，并洁净了这个地方。

在此，部分回归和复兴就是一个更新了的盼望时刻，重新聚集和复兴是其高潮部分。同样，虽然赖特和其他人经常引用以斯拉记 9:9 的话——“我们是奴仆……在受辖制之中”——来证明后被掳时期的犹太人仍认为自己处于被掳光景，但其上下文也称颂神的恩典：“给我们留些逃脱的人，使我们安稳如钉子，钉在祂的圣所。”（拉 9:8；尼 9:36 与此大致对应）这些经文表明，至少有一些犹太人认为，被掳至少在一种重要意义上已经结束——毕竟，至少“被掳”首先是从地理角度出发的说法。这并非贬低这一事实，即人们常常把被掳之人回归看作是将来更大回归的凭据或前奏。但把这种处境简单说成是“以色列依然被掳”，可能是过分简单化的做法。^[58]

第四，“以色列被掳”这一主题可能在另一个方面过分简化了问题。当然，这一概念是民族性和集体性的，使我们集中关注以色列民族复兴的预言尚未应验这一事实上。但是，在犹太人对这些关乎民族的预言尚

未应验感到不同程度沮丧的同时，我们发现证据表明，许多个体犹太人对他们个人的灵命状况相当有信心，保罗似乎就是其中之一（参腓 3:2-11）。赖特等人提醒我们，第一世纪犹太教的特点就是更注重民族，这是现代新约读者可能没有充分意识到的——这个提醒对我们很有帮助；但他们的热心也许使他们没有充分注意到，当时的犹太人在某种程度上也深切关注个人层面的救恩论和末世论。

最后，我们不禁要问，将“被掳的以色列”这一背景全盘应用于新约圣经，这是否有将文本本身并不明确支持的范畴强加在这文本之上的危险。例如，当代关于耶稣的解释往往坚持从强烈的民族复兴角度诠释祂关于复兴的教导，与传统的诠释截然不同。^[59] 例如，赖特坚持将耶稣比喻中的意象放在民族复兴的背景下看待——当然，耶稣相当彻底地重新解释了这种复兴。我们承认，耶稣经常引用旧约的说法和概念，祂也关注犹太人对民族解救的盼望（例如，祂对“十二”的关注）。但问题是，这种背景在多大程度上影响了祂的教导，以及祂在多大程度上仍然依赖于“被掳的以色列”这一说法设定的民族和集体范畴。^[60]

当然，在第 9-11 章中，这样关注民族似乎非常合理：从某种意义上说，这几章的内

[58] Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Nashville: Abingdon, 1998), 138.

[59] 除赖特外，尤其可参阅 Scot McKnight, *A New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)，尽管两人在某些问题上存在分歧。

[60] 关于耶稣的比喻，参见 Klyne R. Snodgrass, “Reading and Overreading the Parables in Jesus and the Victory of God,” in *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*, ed. Carey C. Newman (Downers Grove: InterVarsity, 1999), 61-76；论耶稣的总体教导，见 Craig Blomberg, “The Wright Stuff: A Critical Overview of Jesus and the Victory of God,” in *Jesus and the Restoration of Israel*, 19-39。

容肯定是关于以色列。^[61]很明显，尤其是在 11:11-32，保罗指的是一种民族性的复兴。此外，正如我们已经看到的那样，保罗广泛借鉴旧约关于以色列复兴的预言，以此发展他对救赎历史的认识。^[62]但我们仍要问，保罗对这些预言的应用在多大程度上依然停留在其原有的民族处境当中，又在多大程度上被重新诠释，来论述一个更广泛或是更个人化的处境。一个可能指向后者的迹象是：保罗似乎对前文引用的两则预言进行了重新诠释。保罗运用何西阿书 2:23 和 1:10 的预言，证明外邦人被接纳成为神的子民（参罗 9:24-25）。然而，在原来的处境中，这些预言说的是北国十个支派的回归。与此类似，保罗把以赛亚书 65:1（参罗 10:20）中讲给以色列人的“没有访问我的”、“没有寻找我的”这些话用在了外邦人身上。^[63]我们在此要表明观点仅仅就是：这些经文揭示了，保罗随时从福音的角度重新解释预言性的经文。因此，我们不应认定，援引旧约关于民族复兴的预言时，必须保留这种民族性关注点。9:6-29 的论证是这方面一个特别重要的例子。由于保罗引用了关于以色列和以东的预言（参罗 9:13；玛 1:2-3），而且据称

保罗的犹太人背景会使他从集体角度思考问题，因此现代解释者经常声称这些经文不可能应用在个人得救方面。^[64]然而，保罗在这一论证阶段必须确立的总体观点，以及保罗实际使用的语言都证明，这是个体角度的解释。^[65]

我并不否认“被掳的以色列”这一概念是一个有用的视角，可以用来解释新约圣经对旧约圣经的使用，以及对犹太教的回应；但我担心有些人使用这一解释视角夸大民族范畴在新约圣经中的作用。例如，保罗在罗马书并没有明确单独列出“被掳的以色列”这一民族性范畴，而是“罪”这一个人性范畴。正是罪的权势奴役所有人（参罗 3:9），并且人靠着耶稣基督的十字架和信心得以脱离它而得救（参 3:24）。正如我们在第 5-8 章已经指出的那样，论证的基线是强烈（当然不是唯独）个体性的。第 9-11 章当然更加关注民族性范畴，但正是前面的这种关注，使这几章在罗马书和保罗书信中都独树一帜。当然，我们可以同意，从第 9-11 章的观点来看，保罗认为以色列仍在等待先知预言的关于复兴应许的成就。

[61] 值得注意的是，1-8 章中如此突出的“犹太人”一词，在 9-11 章中几乎消失，取而代之的是“以色列”这一群体范畴的说法。

[62] 瓦格纳（Ross Wagner）在《好消息的传令官》一书中充分说明，保罗在罗马书 9-11 章的论证在多大程度上是依赖于以赛亚书的后半部分（Ross Wagner, *Herald of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans* [Leiden: Brill Academic, 2003]）。

[63] 这种重新诠释可以有各种解释。这些解释是更广泛的“普遍化释经”的一部分，是保罗在这几章和在整卷罗马书运用旧约证明他救赎历史观的基础。亚伯拉罕的故事，尤其是作为该故事基础的神的应许，为保罗的释经提供了重要基础，特别是罗马书 9-11 章（9:4-5，11:16、28）。一旦我们认识到亚伯拉罕的应许对保罗具有基础性，我们就能为保罗将何西阿书 1:10 应用在外邦人身上找到依据，因为这预言与创世记中亚伯拉罕的应许遥相呼应。何西阿书 1:10 的开头（保罗并无引用）预言道：“以色列的人数必如海沙，不可量、不可数”。这不可数的后裔在创世记关于亚伯拉罕的应许的经文中反复出现，与“地上的尘沙”或“海边的沙”的类别使用了四次。其他旧约经文也有同样的说法，保罗在下一节经文（罗 9:27）便引用了一节这样的经文，即以赛亚书 10:22。也许正是通过何西阿的“不是我的子民”的说法，保罗就把以赛亚书 65:1 纳入了他的释经体系。

[64] 近期的作品，见 Wright, “Romans,” 634。

[65] 见 John Piper, *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1993), esp. 45-54；也见 Thomas R. Schreiner, “Does Romans 9 Teach Individual Election unto Salvation? Some Exegetical and Theological Reflections,” *JETS* 36 (1993): 25-40；Moo, *Romans*, 571-72。

而且，只要我们认识到“依然被掳”这一术语的使用范围是多么宽阔，那使用这一说法来描述以色列仍在等待解救的困境就并不一定是错误的。事实上，“依然被掳”是一种简便的说法，描述以色列尚未得享其复兴预言的最终应验。

确实，有人会争辩说，第9-11章的逻辑反而意味着基督降临让以色列落入一种“新的被掳”。^[66]谈到犹太人因基督这块绊脚石跌倒的9:32-33等经文，可以支持这种观点。当然，保罗本人（或许还有那时代的许多其他犹太人），似乎并没有消极地（像“被掳”一词暗示的那样）看待他在成为基督徒之前的犹太人光景，而是相当积极地看待。尽管如此，把基督降临说成是再次确认了以色列“被掳”的状态，这似乎更为恰当。像保罗这样的犹太人，无论多么自以为是，都不太可能认为他们生活在末世复兴的时代。犹太人之所以未能认识到耶稣基督开启了末世意义的“神的义”，就是因为他们持续并一意孤行地专注于律法（参10:3、4，9:31-32）。在这里，我们再次看到使用“被掳”作为整体性解释概念带来的难题。保罗和许多犹太人对他们个人宗教状况感到满意，这表明他们肯定不会认为自己个人性地“仍然被掳”，尽管他们无疑在不同程度上认识到，单凭他们住在以色列地这一点并不能像先知所预言的那样终结他们的被掳。

三、罗马书5-11章中的律法

保罗新观的核心是修改了传统宗教改革关于保罗针对摩西律法观的解释。邓恩在这一点上作出了最重要的贡献，他在一系列文章、罗马书注释和加拉太书注释以及《保罗神学》中都论证，保罗与犹太教在律法问题上的争议与个人性行律法得救主义（legalism）无关，而与民族性律法主义（nomism）有关。也就是说，保罗批评犹太人，并不是因为他们想通过律法寻求得救（几乎没有证据表明，保罗时代的犹太教持这种观点），而是因为他们将律法视为民族特权的宪章。犹太人普遍不明白，基督降临意味着任何这种民族排他性的终结，而相信基督，不是信守摩西律法，才是新的立约信徒的标志，并且律法作为外邦人被接纳的障碍已被彻底、永远消除。由于保罗对律法的批判更多是针对犹太人误用律法，而非律法本身，因此我们可以这样解释保罗，就是他对律法（在正确使用律法的情况下）持更积极的态度，超过许多典型的保罗解释。第5-11章对我们理解保罗的律法观有极大助益，其中包含零散提及律法的经文（参5:13-14、20，6:14、15，8:7，9:11-12，11:5-6）和两段集中论述律法的经文（参7:1-8:4，9:30-10:8）。从这些章节可以看出与我们的关切相关的两个问题：一，保罗律法批判的重点；二，律法是救赎历史中的一个积极因素。

邓恩等人相当正确地指出，保罗批评律法的原因在于：律法作为神赐给以色列人的

[66] 例如，Mark Seifrid, “Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History,” *Tyndale Bulletin* 45 (1994): 86-92; A. Andrew Das, *Paul, the Law, and the Covenant* (Peabody: Hendrickson, 2001), 154.

礼物，将外邦人排除在神子民之外。在这方面，3:29-30的逻辑尤其清晰：因信称义为受割礼和未受割礼之人提供了平等的机会，使他们可以来到神面前；也就是说，神既是犹太人的神，也是外邦人的神（参4:13-17）。10:4这一容易被忽视的结论（在11-13节有重要阐述），也是朝着同一方向发展的：“律法的总结就是基督，使**凡信祂的都**得着义”（参11节的“任何人”（anyone）、13节的“每个人”（everyone）[译注：和合本译为“凡……的人”]，以及12节中明确提到犹太人和外邦人）。基督将那救赎历史的时代（赐给以色列的律法在其中发挥核心作用）推向了高潮，从而为外邦人和犹太人开辟了通道，使他们无论何种身份都可得着神的义。正如邓恩和其他遵循他基本解释的许多人指出的那样，改教家及其后继者理应受到批评，因他们忽视了保罗与犹太人律法观之间互动中的这一救赎历史维度。但邓恩热衷于纠正失衡，却在另一个方向上造成失衡。事实上，我认为他把保罗在罗马书中律法论述的一个公认的、重要的次级主题，变成了主要主题。保罗在罗马书批判律法，根本上并不针对律法的社会功能（即因是**以色列人的**律法，所以就把外邦人排斥在外），而是针对它的救赎功能，即因犹太人不能凭“肉体”达到律法的要求，所以律法无法救他们（或其他任何人）脱离罪和死的权势。当然，这两个主题在第1-4章均有呈现，但我认为后者对保罗的论证而言更为基本。^[67]第

5-11章在两个特别的地方强化了这一印象：7:1-8:4对律法性质的批判；以及9:11和11:6提到“行为”的地方。

实际上所有解释者都同意，7:1-8:4关于律法的持续论证聚焦的是罪如何利用律法带来死。这一点在1-6节有明确论述，在这里我们看到保罗要表达的基本正面的看法。信徒需要脱离律法捆绑人的权柄（参7:4、6），因律法释放了罪的权势，就带来死亡（参7:5）。在7:7-25，保罗为律法辩护，在阐述律法在罪与死关系之中的作用的同时（参7:7-12），断言律法的本质是善的（参7:12）。特别是在13-25节，人类因罪没有能力遵行律法，这显然是问题的根源：我认同律法是善的，也愿意遵行律法，却没有能力遵行；结果就是无助和失败。如上所述，第8章开头重申信徒在基督里的平安（参5:12-21），这是基于6-7章关于罪与律法的讨论。信徒得救永远脱离了“定罪”（κατακρίμα, 5:12-21的关键词），因为“赐生命圣灵的律”（8:2）已经救信徒脱离“罪和死的律”（罪造成属灵上的死，律法既揭示也加剧了这种死；参见第7章）。神差遣自己的儿子作了赎罪祭（参8:3），做成了律法所不能行的，从而为成全律法作了预备（参8:4）。这论证中没有任何地方暗示，律法的问题在于犹太人（错误地）使用律法来维护他们独特的圣约地位。“律法……有所不能行的”，就是律法无力把罪人从罪与死的关系中解救出来，因为人无力遵

[67] 应该指出，邓恩和赖特都不想排除一些与宗教改革传统相关的对普遍人性的解释。例如，赖特在解释罗马书3:20时正确批评宗教改革传统，认为其为了应用福音就过快地到达关于普遍人性的结论。然而他承认，本质上从民族角度展开的解释让宗教改革传统所强调的某种“总体色调”得以成立。（Wright, “Romans,” 463-64）但我看不出赖特对罗马书3:20的解释如何能合理过渡到这些“总体色调”。

行律法（参 7:14-25）。基督进入这一处境，祂献上自己为祭而死（参 8:3），使律法真正成就在那些靠着神的灵而活的人身上。^[68] 还需要指出的是，虽然这论证归根结底适用于全人类，却特别聚焦于犹太人。^[69] “明白律法的人”（7:1）当然是指犹太人（尽管不只是犹太人；正如我们在上文指出的，外邦人当中“敬畏神的人”也可能包括在内），而且由于他们被置于律法的监督之下（参 2:12,3:19；加 3:15-4:7），他们需要摆脱律法捆绑人的权势而得释放（参 7:4、6）。7:7-12 集中论述了神将律法赐给犹太人的重要意义，7:13-25 则论述了活在律法之下的犹太人的处境。^[70] 因此，在罗马书关于律法的这一主要的持续论述中，我们并没有发现任何对律法构成了外邦人障碍的担忧。相反，保罗的注意力完全集中在律法是与神相交的障碍，他尤其关注犹太人，并以此说明这一点。问题在于人的无能，而不是外邦人遭排斥。我们难道没有某种理由期待，在此占据如此主导地位的这一主题，也是保罗在这封书信前面部分讨论律法时的中心主题吗？^[71]

有人认为，保罗在罗马书前面的部分讲的是发挥其社会功能的律法，这种看法是特别建立在“行律法”流行的保罗新观的解释之上。邓恩论证说，“行律法”虽然包括因顺服律法而做的一切事情，但重点却是

在于从某种角度看这一顺服。它不是指律法本身，也不是更普遍意义上的“行为”的简称，而是凸显了犹太人对于发挥社会功能的律法的顺服，这种律法实践通过区分犹太人与外邦人来强化其独特的圣约地位。这种解释使邓恩和许多持类似观点的人，能够将保罗在“行律法”与信心之间确立的关键对立，从人论的领域转移到救赎历史的领域。这里不是进一步探讨这一重要短语的地方，也不是要批判这种观点。我们提出这一个问题，只是因它与解释 9-11 章当中提到“行为”的两段经文有关。在 9:6b-13，保罗使用列祖的历史表明，神从一开始就在作工，要造就一个“以色列中的以色列”。并非所有亚伯拉罕或以撒的肉身后裔都是真正的后裔，即承受神应许的人，只有神呼召的人才是（参 9:7、11）。保罗以雅各和以扫为例说明这一点，强调他们在灵命方面的顺序和他们出生的顺序相反，这是在“双子还没有生下来，善恶还没有作出来”的时候就由神命定的（参 9:11）。雅各承受的祝福源于神的呼召，并非基于行为。在此语境中，“行为”一词显然被明确阐释为一切所作所为——无论善恶，且其所指涉的时期远早于摩西律法的颁布，这似乎确凿地表明该词具有广义内涵。无论如何，邓恩和赖特都认为，这里的“行为”是“遵行律法”的简称，其解释如上文所述。邓恩声称：“保罗的意思当

[68] 尽管受到相当多人的批判，我也承认这是少数人的观点，但我仍然认为，第 4 节所指的并不是基督徒靠圣灵生活，以此成全律法（如施赖纳 [Thomas R. Schreiner] 就持这种观点，Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT [Grand Rapids: Baker, 1998], 404-05），而是指基督为属于祂的人完全成全了律法（Moo, *Romans*, 481-84）。

[69] 需要提一下的是加格 (John Gager) 的观点，他认为罗马书第 7 章讲的是外邦人与律法，这种特别与众不同的观点应予以拒绝 (Gager, *Reinventing Paul*, 126-28)。

[70] 在此没有必要对这些经文展开争论。关于这些经文是指律法下的犹太人的这种观点，见 Moo, *Romans*, 442-51；Wright, “Romans,” 551-54。关于这些经文是指普通基督徒的观点，见 Dunn, *Romans*, 1:387-99。

[71] 关于这一点，另见 Kim, *Paul and the New Perspective*, 73。

然是遵行**律法**，就像 ἐξ ἔργων（编注：参 9:11 的在乎行为）这一表述的一贯意思。”他继续声称：“保罗在这里的要点是否认神的呼召取决于 ἔργα（守约）。”^[72] 保罗在这一部分的总体观点与以色列人的地位有关；邓恩论证说，因此我们根据所涉及的行为，就应当料到保罗论辩的是发挥社会功能的律法。基本上，同样的论证也适用于 11:6 与此大致对应（但更为宽泛）的“恩典”与“行为”之间的对比：“ἐξ ἔργων（编注：参 11:6 的在乎行为）当然就是 ἐξ ἔργων νόμου（因行律法）的缩写”；“以色列人的余数并非以色列内部的一个因信守律法而形成的群体”。^[73]

这一论证有点牵强。邓恩确定了“行律法”是一个特定的专业术语，表示对遵行律法的一种特别态度，然后声称，这一含义应适用于罗马书中此后出现的每一个“行为”（或至少是基于“行为”的表述）。要证明这一结论合理，只有确定罗马书自始至终并且其所有部分都围绕犹太民族主义这一轴心展开（当然，从本质上讲，这正是邓恩和赖特的论证）。但是，这种解读的理由必须来自对整卷书信的仔细解读；而我们已经表明，在一些地方，这种解读看起来并无充分的经文依据。^[74] 因此，在目前例子中，可能合适的方法就是，从保罗

三个明确的教导出发，查考他所讲的“行为”/“行律法”：1) 律法是在神应许亚伯拉罕“四百三十年以后”赐给以色列人的（参加 3:17；罗 5:13-14 含蓄地说明了这一点）；2) “行为”包括人所做的一切事情，无论善恶（参 9:12）；3) “行为”/“行律法”经常与信心（参罗 3:28，9:32；加 2:16，3:5）和恩典（参罗 11:6；提后 1:9；多 3:5[怜悯]；弗 2:8-9[恩与信]；罗 4:4-5）形成对比。

我需要最后一点做简短评论。以下是邓恩本人对保罗作品中“因信称义”的含义（非常精炼）的总结：

这是对神与人类关系的一种非常深刻的理解——这是一种完全依赖、无条件信任的关系。人类对神恩典的依赖是无条件的，否则就不是亚伯拉罕的信，神通过这信成就自己工作。这就是保罗如此强烈反对一直在与他作对的这种限定条件的的原因，凡是企图坚持守律法的行为必须伴随信心存在或补充信心，就存在这种限定条件。神不会称那些不全然依靠祂的人为义，也不会维持与他们的关系。称义是因着信，唯独因着信。^[75]

我们是不是完全因为通过从宗教改革继承而来的视角解读保罗，就可以根据这样的

[72] Dunn, *Romans*, 2:543, 544. 赖特在这一点上不及邓恩清晰。他承认上下文强调的是“行善而非作恶”，但仍坚持认为保罗在罗马书使用“行为”一词，“主要强调”的是“守妥拉的行为”，保罗是在认定拉比的教导，即列祖在律法颁布之前就遵守律法（Wright, “Romans,” 637）。

[73] Dunn, *Romans*, 2:639. 同样，赖特没有邓恩说得那样清楚。他说保罗否认一些犹太人可能逃脱总体上的定罪，并“基于他们属于亚伯拉罕肉身的家庭，保持其独特的外在标记而成功确立自己的地位”（Wright, “Romans,” 676）。

[74] 另见 Donald A. Hagner, “Paul and Judaism: Testing the New Perspective,” in *Revisiting Paul’s Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective*, ed. Peter Stuhlmacher (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 100.

[75] James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 379.

总结得出结论，认为与信心形成自然对比的是普遍意义上的人类活动？^[76] 综合以上三点，我们应把“行律法”看作是“行为”这更普遍范畴的一个子集，而不是把“行律法”的一个所谓具体、专门的含义解读进“行为”里面。^[77]

对 9:11 “行为”的总体解释，会对 9–11 章的其他相关经文的解释产生影响。正如斯蒂芬·韦斯特霍姆 (Stephen Westerholm) 指出的那样，保罗在 9:32 提到以色列人追求“律法的义”，他所讲的“行为”很可能应按照之前在第 9 章提到的“行为”这一脉络来理解。^[78] 由于很难界定“律法的义” (见下文)，因此解释它就比较复杂。但目前可以说的是，无论我们最终如何确定以色列人追求的是什么目标，保罗似乎都不是在说，以色列人的错误在于他们基于自身特殊的圣约地位而追求这义；他们的错误在于他们基于人的努力而追求。根据这个背景，同样的问题也出现在对“自己的义” (10:3; 与“神的义”相对) 这一短语的解释中。大多数解释者认为这个短语指这样一种义，即以色列人试图通过他们自己的努力 (至少部分地) 建立的义。然而，邓恩和赖特在这一点上代表了一种普遍的保罗新观进路，即根据这封书信的论证和

他们所理解的一世纪犹太教，坚持认为“自己的义”必然是指犹太人“民族的义”——“以色列人按照肉体身份，以为已经为自己建立的圣约地位”。^[79] 邓恩进一步论证说，这种解释最切合形容词 *ιδίαν* (“他们自己的”)，因这词讲的不是“基于自己的努力”得到义，而是指义“属于”自己。但后者也站不住脚：无论哪一种解释都无法正确解释 *τοῦτο* 一词的含义，即义 (无论是圣约地位还是人努力的产物) “属于”犹太人。此外，既然与“(他们) 自己的”对立的是“神的”，我们就可以料到基本的对比不在于两类人——犹太人与外邦人，而是在于神与人。^[80] 另两个论证指向传统观点：一，“自己的”似乎与行为 (9:32) 和律法 (保罗明确说到律法涉及行) 有关，因为这些经文存在着明显的对应关系；^[81] 二，与 10:3 “(他们) 自己的义”最接近的对应关系，是腓立比书 3:9 所讲的“(我) 自己的义” (*ἐμὴν δικαιοσύνην*)，这种个人的义被进一步定义为“基于律法”，与“基于信心”的神的义形成对比。^[82]

因此，尽管第 9–11 章聚焦民族性问题，但保罗清楚表明，以色列的难题与一个更大的人类难题密切相关——他在这封书信中先前诊断的一个人类难题：人因有罪，无法满足

[76] 关于对罗马书 11:6 的这同一个看法，参见 Stephen Westerholm, “Paul and the Law in Romans 9–11,” in *Paul and the Mosaic Law*, 229.

[77] 这些观点见于我的论文: Moo, “Law, ‘Works of the Law’ and Legalism in Paul,” *WTJ* 45 (1983): 73–100; 这种对“行为”的广义理解似乎得到后来保罗书信的有力支持 (见 I. Howard Marshall, ‘Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus,’ *NTS* 42 [1996]: 339–58; 当然，由于有人说这些书信并非保罗所写，这一论证就变得复杂)。另请留意塔尔伯特 (C. H. Talbert) 的观点：“……保罗的神学挣扎发生在神的恩典与人的自足之间。” (Talbert, “Paul, Judaism, and the Revisionists,” *CBQ* 63 [2001]: 15)

[78] Westerholm, “Paul and the Law in Romans 9–11,” 228.

[79] 引自 Wright, “Romans,” 654.

[80] Kim, *Paul and the New Perspective*, 78–79.

[81] 例如，见 Robert H. Gundry, “Grace, Works, and Staying Saved in Paul,” *Bib* 66 (1985): 18; Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New On Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 312–13; Laato, *Paul und das Judentum*, 250–54.

[82] 关于腓立比书 3:9 及平行对应的内容，见 Mark Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, *NovTSup* 68 (Leiden: Brill, 1992), 174–75.

律法的要求，所以他们自己的行为必然总是无法让自己得到神的接纳。那么，在基督里通过信心领受的神的作为就与以色列人的行为相对立，并不是因为（至少不仅仅是因为）犹太人错误地认为他们的圣约行为给了他们一条专有的得救途径，而是因为以色列人的行为属于人类行为这一普遍范畴。

最后，我们来看 5-11 章论到律法的两段经文，它们与保罗新观的解释有着间接关系。我之所以说“间接”，是因为我们研究的问题绝非仅限于保罗新观。当然，宗教改革对律法的解释，在一些关键要点上存在着相当多的不同意见。但在一个问题上却有普遍共识：信心与福音和应许相关，行为与律法也同样相关。律法出于自身性质要求人要有行为，而这正是律法的问题所在。律法不能救人，因为它所要求的行为是有罪之人做不到的（按照我理解的第 2-3 章 [尤其是依次看 2:13, 3:9, 3:20] 的逻辑；另见加 3:10-14）。但这基本的区分似乎与罗马书的三处经文发生了冲突：3:27（法），8:2（律）和 9:31-32（律法）；其中的 νόμος 与信心和圣灵相关联。解释者通常综合使用两种策略来避免这种尴尬局面：1) 在 3:27（参见英文 NAB, RSV, NJB 和 TNIV 译本）和 8:2 中，将 νόμος 解释为“原则”，偶尔在 9:31 中也这样解释；2) 重新解释 9:31 的“义的律法”（the law of righteousness）（译注：和合本译为“律

法的义”），认为它实际上指“律法的义”（the righteousness of law）（参见英文 RSV, NRSV 和 NJB 的译法）。许多解释者（他们并非都是或多或少持保罗新观者）认为，这些解经举措想要逃避显而易见事实，是徒劳的尝试。他们指出，νόμος 的默认含义是“律法”，通常指的是摩西律法，即妥拉；保罗在 9:31 明确写的是 νόμον δικαιοσύνης（义的律法），而不是 δικαιοσύνην νόμου（律法的义）（当然，他本可以轻易这样写 [参 10:5]）。这些文本现象表明，保罗在这段经文中的意图不是指责犹太人根据律法寻求义，而是指责他们以错误的方式追求律法本身。换言之，一旦我们不透过宗教改革教义来审视这段经文，就会清楚地发现：律法与应许、或律法与福音之间的原则性区分根本站不住脚。信心与律法并不总是对立的，有时反而在救赎历史中处于同一积极的方面。对于持保罗新观的解释者来说，这进一步证明了保罗认为律法的问题并不在于律法本身，而在于犹太人把律法解释为民族之义的宪章。摆脱了这种误用，即摆脱了从“遵行律法”的角度认识律法。从更广阔的角度来看，律法本身可以视为是要求人有信心（参 3:27, 9:31-32），也可视为是解放神子民的工具（参 8:2）。正如邓恩对 8:2 的注释所说的那样：“‘圣灵的律’只是一个总结，即按圣灵而行的人满足了律法的要求……正是这样正确理解和经历的律使人脱离罪和死的律。”^[83]

[83] “‘The Law of Faith,’ ‘The Law of the Spirit,’ and ‘the Law of Christ,’” in *Theology and Ethics in Paul and his Interpreters*, Fs. Victor Paul Furnish, ed. Eugene H. Lovering and Jerry L. Sumney (Nashville: Abingdon, 1996), 73. 遵循这种总体解经进路的有：Klyne Snodgrass, “Spheres of Influence: A Possible Solution for the Problem of Paul and the Law,” *JSNT* 32 (1988): 93-113；Peter von der Osten-Sacken, “Befreiung durch das Gesetz,” in *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens* ed. Andreas Baudis et al. (Munich: Kaiser, 1979), 349-55.

我必须跳过 3:27，因为它不属于本文的讨论范围。但是，冒着再次将保罗强行推进预先选择好的教义范畴的风险，我要强烈质疑对 8:2 所作的妥拉解释，并至为小心翼翼地 对 9:31-32 的“信心的律法”解释提出一些问题。

8:2 的 ὁ νόμος τοῦ πνεύματος (圣灵的律) 这一词组必须放在它更广阔的脉络中加以察看。正如我们已经看过的，在第 7 章，保罗一直在关注摩西律法如何与罪和死紧密关联到一起。在 21 节，他开始总结这一情况：“我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。”^[84] 他接着对比了两种不同的“律”所起的作用：“神的律” (7:22, 25) 或“我心中的律” (7:23) 和“那肢体中犯罪的律” (7:23、25)。“神的律”明显是妥拉。^[85] 但“犯罪的律”又是什么？许多解释者认为这里指的也是妥拉，因保罗在这句话总结了他关于神的律法如何被罪扭曲的教导。但我强烈反对这种解释：保罗将“犯罪的律”与“神的律” (7:22-23) 作对比，称其为“另一个律” (ἕτερον νόμον)。保罗使用 ἕτερος 这一词汇，就表明“犯罪的律”与“神的律”是完全不同的律——在新约圣经出现过该词汇的任何地方都不能提供凭据支持这一

观点，即此处可以表示为“同一律法的不同角度”的意思。因此，我坚持认为“犯罪的律”涉及一种文字游戏：它与“神的律”相对立，是另一种“律”，一种抵挡神的律法，阻止人去遵守的指向力。显而易见，对我们解释 8:2 具有重要意义的结论就是：通过上下文可知，保罗正在使用 νομός 一词来表示某种不同于神的律法（即妥拉）的事物。

但他在 8:2 也是同样的用法吗？保罗在下文中明确提到了神的律法，即妥拉（参 8:3 的“律法……有所不能行的”；8:4 的“律法的义”；或者包括 8:2b 的“罪和死的律”）。尽管如此，我们还是能够提出足够的证据，按修辞意义来理解“赐生命圣灵的律”。这样的证据完全依赖于圣经对律法局限性的看法，邓恩本人很好总结了这一局限性：“圣经在使用‘赐人生命’一词时，几乎完全用于神或神的圣灵，而正如我们现在所见，律法的作用是**规范**已赐下的生命，而不是在没有生命的地方赐人生命。”^[86] 保罗虽然承认律法是“叫人活” (7:10)，但他显然赞同圣经关于律法局限性的这一总体观点（参加 3:21）。但这种局限性让保罗几乎不可能将使人从“罪和死的律”中拯救出来的能力归于律法。^[87] 同样，这种否定

[84] 第 21 节的 νόμος 一词是指妥拉，因此，εἰς νόμον 就成为参照宾格（如 Wright, “Romans,” 570），还是指一种广义的原则（例如，Moo, *Romans*, 460），对此人们存在着争议。不过，这一问题对我们的论证并非至关重要。

[85] 大多数现代解释者也同意，“我心中的律”指的是妥拉：妥拉是头脑认同的律法（参见 16、22 节）。少数解释者认为，“神的律法”可以更泛指一般的神的律法（André Feuillet, “Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l’Esprit d’après les épîtres pauliniennes: Les rapports de ces trois lois avec la loi mosaïque,” *NovT* 22 [1980]: 33-42; T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, AnBib 89 [Rome: Pontifical Biblical Institute, 1981], 199, 203)。

[86] Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 154.

[87] 在众多文献中，尤其见 Heikki Raisänen, “Das ‘Gesetz des Glaubens’ (Röm. 3:27) und das ‘Gesetz des Geistes’ (Röm. 8:2),” *NTS* 26 (1979): 101-17; Michael Winger, *By What Law? The Meaning of Νόμος in the Letters of Paul* (Atlanta: Scholars, 1992), 195; Leander E. Keck, “The Law and ‘The Law of Sin and Death’ (Rom 8:1-4): Reflections on the Spirit and Ethics in Paul,” in *The Divine Helmsman: Studies on God’s Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman*, ed. James L. Crenshaw and Samuel Sandmel (New York: KTAV, 1980), 41-57.

不是基于一种特别属于宗教改革的教义倾向,而是基于圣经和保罗的共同见证。因此,从上下文和神学角度来看,更有可能的是,保罗在这里又一次尽情发挥了修辞技巧,使用“律”一词,一方面描述赐人生命的圣灵,另一方面描述叫人死的罪,这是争夺人类控制权的两股力量。^[88] 妥拉没有能力打破罪和死对人类的辖制(参 8:3a),但神通过差遣祂的儿子,赐下圣灵,使人得释放。^[89]

9:30-32 的情况显然没有那么清楚。保罗在这里将外邦人与犹太人作对比:外邦人因信得着义,虽然他们并不追求义;而犹太人追求义的律法,反得不着义的律法。^[90] 犹太人为什么没有得着律法?因为他们追求律法,“不凭着信心求,只凭着行为求。”(9:32a)^[91]

我们一开始解读这段经文时会倾向认为,保罗在此指责以色列人对律法怀有错误态度:他们本应以信心回应律法,却错误地试图通过行为来得着律法。解释者们对这些行为有不同定义,但倡导保罗新观的人(如上所述)一般倾向于认为,这些行为等同于“遵行律法”。若是这样,保罗就

是在责备犹太人,因为他们以为律法的真正意图可以局限于以色列与众不同的遵守妥拉的行为,而律法的真正意图归根结底其实是通过相信基督实现,基督是律法的高潮(参 10:4、6-8)。^[92] 那么,问题就不在于律法**本身**,而在于对律法狭隘、排斥性的看法。从信心的角度或从律法呼吁人要有信心来看,律法在救赎历史上可以发挥积极作用。

我已论证过,这里的**行为**最有可能是指是犹太人那种一般性的人类努力,而不是他们独特的守约任务。但这里更大的问题就是,保罗是否将律法与信心联系起来。在这一点上,我应明确指出,和我们有争论的并不是那些非常恰当地如此强调的人:旧约以及摩西五经本身一再要求以色列的那种回应神的根本性方式,就是我们可以恰当地称之为“信心”的方式。这里的问题是一个源于更小范围的问题,即保罗语言用法引发的问题:他是否认为摩西律法要求人用信心回应?我之所以认为他可能不如此认为,是因为他自己的用语:例如,在加拉太书 3:12,他引用利未记 18:5 证明“律法原不本乎信”。我认为这意味着,律法就其本质而言要求人行某事:它要求

[88] 有人认为第 2 节的第一个 νόμος 指的是“原则”或“力量”,第二个 νόμος 指的是摩西律法(例如, C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* [New York: Harper & Row, 1957], 155)。

[89] 海基·赖萨宁 (Heikki Räisänen) 指出,古希腊语已经确立 νόμος 具有“原则”或“力量”的普遍含义 (Heikki Räisänen, “Sprachliches zum Spiel des Paulus mit NOMOS,” in *The Torah and Christ* Publications of the Finnish Exegetical Society 45; [Helsinki: Kiflapaino Rammattutalu, 1986], 119-47)。

[90] 我在这里没有使用 TNIV 译本的说法,而是列出了按字面的个人翻译。

[91] 31b-32a 的句法比较难解,文献列出多种选择(对人有帮助的概览,见 C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* ICC, 2 vols. [Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979], 2:508-09)。例如,施赖纳认为“义”是 οὐκ ἔφθασεν 的隐含宾语,而 εἰς νόμον 是参照宾格 (Moo, *Romans*, 538)。但动词 φθάσει 的后面通常是 εἰς, 因此将 νόμον 视为宾语更为自然。以上译文反映了通常的解读。

[92] 这一观点,见 Wright, “Romans,” 649。关于从律法主义的角度解释行为这一截然不同的观点,见 Daniel P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 71-79; 也请参考 Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2:509-10。

的是行为，而不是信心。这一基本区别，似乎在保罗的所有教导中都有效。然而，9:31-32 似乎是个例外，揭示了这种二分并非像有些人认为的那样泾渭分明。

但在得出这一结论之前，我们有理由谨慎行事。10:6-8 是出了名的难解经文，但至少值得注意的是，保罗创意性地运用了申命记 30 章关于诫命的用语，不是用它来指律法，而是指出于信心的义。保罗并没有完全暗示诫命的真正意义在于相信，而是暗示有关“不远”（10:8）的诫命要在保罗传讲的因信称义的信息中才得到最终实现。同样，救赎历史向所有人开放，让他们相信并领受义，这一崭新的开放性并不是通过对律法的新认识而实现，而是通过在基督里将律法推向高潮（参 10:4）。换言之，保罗在这里的上下文没有一处暗示，以色列问题的解决之道在于一种新的、更恰当的理解律法的方式。保罗提出的解决方案绝对是基督论的方案。但是，许多人不接受保罗认为“可以因信得着律法本身”这一观点，最重要理由也许就是，在这里的上下文和保罗其他类似的论述当中，关于“义”的用语都非常突出。“义的律法”看来与 10:3 的“自己的义”，和 10:5 的“出于律法的义”并列。保罗在其他地方经常把信心和行为当作得着义的不同途径加以对比，但他从未在其他地方把

信心和行为当中得着律法的不同途径进行对比。基于这些考虑，有人建议我们，颠倒这短语中的术语，将它译为“基于律法的义”，像新修订标准版圣经（NRSV）的做法一样。^[93] 然而，虽然这样翻译在语法上说得通，但实际不太可行，因为保罗在本节后面用 νόμον 而不是 δικαιοσύνην 作为这一短语的简写方式。尽管如此，上述的原因还是让我们有理由认为，这些经文的主旨是“义”，保罗使用“义的律法”这一短语是为了同时表达两件事：1) 以色列人未能得着义，因他们追求义，仿佛可以通过行为而不是信心获得；2) 以色列人的追求，走上了追求行为的错误方向，因他们认为义与律法是密不可分地联系在一起。^[94]

我的结论是：罗马书 5-11 章的这些经文表明，按保罗新观来解释罗马书得出了错误结论，认为保罗反对律法的论辩基本上与律法的社会功能有关，也就是律法为以色列人带来了特殊圣约地位，使他们区别于外邦人。保罗对律法的批判要更深入，它聚焦于律法未能将有罪的犹太人从罪与死的关系中解救出来——这种批判最终扩展到全人类，而犹太人正是人类的最佳代表。当然，律法的另一个作用是表明以色列在外邦人当中的特殊地位；毫无疑问，在外邦世界中竭力维护自身独特性的犹太人常

[93] Otfried Hofius, “‘All Israel Will be Saved’: Divine Salvation and Israel’s Deliverance in Romans 9–11,” *PSB1* (1990): 24–25.

[94] 因此，“义的律法”指的是“以义为目标的律法”（参罗 2:13, 10:5）（Brice L. Martin, *Christ and the Law in Paul*, *NovTSup* 62 [Leiden: Brill, 1989], 137–38; Westerholm, *Perspectives Old and New*, 325–26）。

常强调这一作用。但律法首先仍然是神要求犹太人去行的事，它是巩固他们圣约地位的一种途径。正因为律法的主要作用是强化这种与神的特殊关系，所以它的次要作用也是将犹太人与外邦人区分开来。保罗的批判集中于律法在犹太人生活中的这一基本作用，因为他坚持认为，即使在遵行律法方面做得再好，也无法确立人与神的关系。✠

作者简介

道格拉斯·穆尔 (Douglas J. Moo)，毕业于苏格兰圣安德鲁斯大学 (University of St. Andrews)，获得博士学位。自 2000 年起任惠顿学院研究生院新约圣经教授 (Blanchard Professor of New Testament at the Wheaton College Graduate School)，之前在三一福音神学院任教二十余年。

患难中可学的功课^[1]

文 / 富善 (Rev. Chauncey Goodrich)

我们学到了**信心**的新功课。我们的枝干被暴风雨摧残和击打，乃是为了让我们的根更深地扎进神话语的土壤中去，更紧地抓住祂永恒真理的磐石。我们曾在平安安全的环境中生活了那么久——我们是不是有再次“凭眼见而行”的危险？仰望天堂的眼睛是否因为印在肉眼的视网膜的房舍、土地、学校、医院和教堂而略显黯淡？聆听天籁之声的耳朵，会不会因为我们繁忙活动的各种声音而失去了一些敏捷度？

突然之间，我们的工作，所有眼见之物都被摧毁了，在我们与永恒之物之间荡然无存，我们与神之间空无一物。然后我们可以直视天堂，与神同行，与神交谈。

我们学到了**盼望**的新功课。信心和盼望，两者难道不是孪生姐妹吗？信心看到不可眼见之物，盼望抓到不能企及的东西（参来 11:1），两者同声共唱荣耀基业的奇妙赞歌。盼望！在涕泪、呻吟和苦难之中，她显得何等之美，她的脸竟带着天使的笑容。她嗤笑刀剑与火焰，迫害与死亡，“一个真正的火精灵是会在熔炉中勃发的”。火焰不能吞没她，众水不能淹没她，刀剑不能击穿她，艰难困顿只能为她的竖琴调弦。当下，火焰中传出来的、我们所当听到的，是使你们的心快乐的旋律，使她歌曲之乐声激动人心的旋律。

我们学到了有关**爱**的新功课。在当下的情况下，想要证明仁爱是世界上最伟大的事是何等虚无啊。我们何等清楚地知道，仁爱是神的花园里掉下来的果子，进入人心，使之更新苏醒，而成圣的过程正是仁爱这一天国之株的成长和发旺。爱是宣教士最不可或缺的需要之一。但是，哦！巴不得能在一些芬香的花园，种下这棵属天堂的异国之株，那里的气候远离酷暑、寒霜、暴风，和这个世界致命的枯萎病。把我带走，去到那些阳光普照的土地，那里的空气里充满了爱的馨香，在那里从没有自私、仇恨、艳羡、妒忌、冲突，严酷思想和恶意的言辞，在那里我可以学习关于仁爱的甜美功课。但是这里，怎么可能呢？

好吧，我回想到在伯利恒出生的婴孩，祂就是来到这样一个世界上，学习锻塑一个全备完美的品格所需的所有功课。祂的人生课程从埃及开始，在加略山终结；以流亡为始，以十字架为终。难道经上没有记着：“原来那为万物所属、为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅因受苦难得以完全，本是合宜的。”（来 2:10）这（苦难）是一所培育信心、耐心、温柔、盼望和仁爱的奇特学校。

“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们。”（约 3:16）或许我们可以以敬畏的心想一想，或许神自己不可能这么爱这个世界上的罪恶和悖逆的人吧？罪人如何能汲出祂无穷尽的怜悯，让祂愿意牺牲独一爱子呢？我们因所受的苦难而更爱那些中国人，在这一点上，我们只不过是远远跟随那位大有仁爱者可称颂的脚步而已。

信、望、爱——恩典的三合体 (triad)，此乃宣教士的伟大装备。✝

[1] 本文节选自富善牧师经历庚子教难之后，于当年年末在上海对众宣教团体的致辞：“近来在华诸难中宣教士可学的功课”。全文原登载于作者亦文在本刊连载的系列文章之中。这一系列文章经重新增补、修订、编辑成书，书名为《立于磐石——庚子教难前后的晋南教会》，今年五月由香港恩道出版社出版。

在基督里享丰盛 藉十字架夸得胜

你们既然接受了主基督耶稣，就当遵祂而行，在祂里面生根建造，信心坚固，正如你们所领的教训，感谢的心也更增长了。你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去。因为神本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面，你们在祂里面也得了丰盛。祂是各样执政掌权者的元首。你们在祂里面，也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与祂一同埋葬，也就在此与祂一同复活，都因信那叫祂从死里复活神的功用。你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们（或作“我们”）一切过犯，便叫你们与基督一同活过来，又涂抹了在律例上所写攻击我们有碍于我们的字据，把它撤去，钉在十字架上。既将一切执政的掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜。

——歌罗西书 2:6-15