

教會 CHURCHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2023年12月第4期 总第96期

建制与建造

重新构想我们的文化

上帝心意中的正义 —— 利未记19:15-37 讲道

以色列的饮食律与我们的圣洁有什么关系

门徒训练不是为少数人的领袖训练

莫重搭架轻培枝

日常事工需要基督教人论

“道”与“土”

评《给教会的历史神学》

评《司布真失而复得的讲道：1851年至1854年最早期讲道大纲和讲道》

爱能激发爱

目 录



本期主题：
建制与建造

02

当代

重新构想我们的文化 / 卡尔·楚曼 (Carl R. Truman)

第一型和第二型世界具有一种道德稳定性，因此也具有一种文化稳定性，因它们的根基在于超越它们自身的某样事情。第三型世界的特点，就是全然反对任何类型的神圣秩序，推翻过去的信念、价值观和行为。他们反文化，对第一型和第二型世界视为宝贵的一切，都有一种攻击传统、纯粹破坏的态度；他们反历史，摒弃过去，不再认为过去值得尊重，不再视过去为当下提供重要智慧的一个源头。

21

讲道释经

上帝心意中的正义——利未记 19:15-37 讲道 / 彭强

正义不只是你追求的方向，正义是你要生活在其中的一个生活方式。这是一个与圣洁生活有关的样式。活在上帝面前的正义不是要你去追求什么英雄壮举，而是让你学习怎么在上帝和人面前尽本分。这些本分无论是与我们的职分相关的，还是仅与我们上帝子民的身份相关的，其实都是跟具体的服事连在一起的——在具体的关系当中服事具体的人，做一些具体的事，一点都不抽象。

33

以色列的饮食律与我们的圣洁有什么关系 / 杰·斯科拉 (Jay Sklar)

上帝给了一长串清单，列出了在礼仪方面，哪些动物是洁净的，哪些是不洁净的。为什么？有些人说是因为健康的缘故：洁净的动物对健康有益，而不洁净的则不然。那为什么在新约中又废除了这些律法呢？另一些人说是因为与异教崇拜有关：不洁净的动物，或被用于异教崇拜，或代表异教的神。但公牛通常被用于偶像崇拜，而它们却是洁净的。那么上帝设立这些律法的目的是什么？

36

教会建造

门徒训练不是为少数人的领袖训练 / 陆尊恩

门训绝对不会只适合少数人，只有适合所有人的才叫门训。保罗对提摩太的训练不是门徒训练，而是领袖训练。这是只有少数被拣选、有呼召的人才参加、接受的训练。门徒训练的精神是必须纳入所有信主的人，包含信心软弱的、学习有障碍的、信仰比较浅的。如果你要推动门徒训练的话，你要有一种文化性的思考：“我是在塑造一个门徒的社群、一个门训的教会，我考虑的是整个社群的价值观和生命形态的改变，不是少数人的专利。”

47

莫重搭架轻培枝——训练“使万民作耶稣门徒”的门徒 / 科林·马休 (Colin Marshall)、东尼·潘恩 (Tony Payne)

在很多教会中，维护支架的工作确实取代了修护枝子的工作。我们开会、维护教堂、参加委员会、委派工作人员、处理各项事务、筹集款项，做带领者希望我们去做的事情。而且，随着年纪的增长，我们对枝子工作越来越觉得疲惫，也就更倾向于做这些支架工作。然而就如支架不会成长为枝子，架构不会成长为基督徒成长型事工。因此，大部分的教会需要作一个明确的调整——不要继续把重点投放在设立更多架构或维持架构的工作上，而要把精力投放在，使人成为“使万民作耶稣门徒”的门徒。

www.churchchina.org



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

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

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

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

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

神学探讨

59

日常事工需要基督教人论 / 约翰·麦克莱恩 (John McClean)

我们作为受造物的身份在于为神所创造，并被神所认识。然而，我们的文化压制了自我的真正来源，并抹除了人获得可靠身份的许多传统来源。把人理解为不敬拜神、不爱神、悖逆神的被造物，就是从神学角度分析人。牧师要和处在各个人生阶段的人打交道，与他们复杂的背景和关系、欢乐和喜庆、冲突和恐惧互动。作为一名传道人，史蒂文带给人与神的和好和安全。基督教人论为他的整个事工提供了框架，并帮助他智慧地处理各样事务。

历史回顾

72

“道”与“士”——基督教入华过程中与中国知识界的互动 / 亦文

基督教在中国传播过程中的起伏，很多时候与其洋教的身份有关：武宗灭佛，景教受池鱼之殃，一年之后便一蹶不振；天主教因与罗马教宗的关系而被禁一个世纪；基督教在清末进入中国内地，引发诸多民教冲突，又因与西方文明息息相关而在全面西化的民国初年大受欢迎，不多久又因与帝国主义同源而再度遭到排斥，最终宣教士们被彻底驱逐出境。福音若要本土化，势必离不开中国知识阶层的消化和传播。主内学人应为福音深入中华而努力。

85

评《给教会的历史神学》
/ 约拿单·乌雅德 (Jonathan D. Woodyard)

詹森·迪辛和南森·芬恩这两位备受尊重的历史学家邀请了一批历史学家，共同向当代基督徒介绍历史神学这门学科，并为该学科如何服务教会提供蓝图，也追溯一些教义在教父时期、中世纪、宗教改革时期和现代的发展。书中各章节不仅就各种辩论提供了很有裨益的概述，而且提供了案例研究。然而，本书并没有停留在抽象的学术描述上；相反，每一章都努力说明各个主题对于今天教会的重要性。

88

评《司布真失而复得的讲道：
1851年至1854年最早期讲道大纲和讲道》
/ 小雷·罗兹 (Ray Rhodes Jr.)

已出版的论司布真的学术著作大多聚焦于他在伦敦的事奉，而关于他早期事奉的学术性或非学术性著作却甚少。《司布真失而复得的讲道》填补了司布真文献的一大空白。在司布真的讲道和作品中，福音的中心地位清晰可见，阅读或研究他的讲道，意味着会一次又一次直面福音和福音带来的影响。

封三

爱能激发爱 / 布雷克 (Wilhelmus à Brakel)

耶稣用你能想到的最伟大的爱来爱你。因为祂就是爱，所以祂能爱那些不值得爱的人，以祝福祂自己所爱的人为乐。请默想片刻祂向你所显明的大爱。如果这还不能挑旺你心中的爱，那你里面实在是没有爱。爱能激发爱。

重新构想我们的文化^[1]

文 / 卡尔·楚曼 (Carl R. Truman)

译 / 梁曙东

校 / 知易

引言

“What are you rebelling against?” “Whatcha got?”

Marlon Brando, *The Wild One*

“你反抗什么？”“你有什么？”

——马龙·白兰度,《荒野猎人》

一些概念可以帮助我们思考西方文化的现状。社会构想 (social imaginary) 的观念有助于我们清楚地看到, 大多数人并不会自觉反思我们所活出的生活、所处的世界, 而是按我们对世界的本能构想, 凭着直觉思考和行动。这一观念由我们的生活环境所塑造, 而这环境也规定了人类要获得他人认可的条件——我们每一个人如何来满足那深藏心里的归属的需要。每个人的个体自我都是在对话时形成的, 是在与其他自我、以及这些自我对其所处文化的整体期望进行对话时形成的。

这仍留下许多重要问题有待解答。例如, 为什么我们的文化会有其独特的伦理形态? 问得更具体一些: 为什么我们的社会构想会让性成为一个如此基本的身份标志, 让对性的

态度成为获得认可的根基性的检验标准? 为什么公众似乎必须了解电影明星的性取向, 或他们对同性婚姻的态度, 而这两者其实都与他们从事职业所需的专业能力没有特别关系? 甚至为什么认为对小学生进行性偏好的分类教育是如此重要? 从前可并不是这样。

这些具体问题要留待以后讨论。但是在展开那些讨论之前, 最好还是先回答另一个问题: 我们当前的文化时刻存在着哪些更广泛的病状, 为纠结于性和身份的文化战争提供了激战的环境? 菲利普·雷夫 (Philip Rieff)、查尔斯·泰勒 (Charles Taylor), 以及天主教道德哲学家阿拉斯代尔·麦金太尔 (Alasdair MacIntyre) 在这方面的研究对我们很有帮助。

[1] 本文选自 Carl R. Truman, *The Rise and Triumph of the Modern Self* (Wheaton: Crossway, 2020)。本篇是该书第二章, 略有编辑, 承蒙授权, 特此致谢! ——编者注

一、现代西方：一种第三型世界文化

虽然菲利普·雷夫对人类从“政治人”开始的历史演化的论述宽泛且略显简化，但他对“心理人”及其所属疗愈社会（therapeutic society）的分析，被证明极具前瞻性。不过，他对认识现代文化所作的贡献不止于此。实际上，疗愈社会只是他后来所著《神圣秩序 / 社会秩序》三部曲中描述的一种更普遍文化类型的具体表现而已。^[2] 他在这里引入了**第一型、第二型和第三型**世界这样的术语，但他的这些术语，并不是人们常用的“第三世界”（非洲、亚洲和南美洲发展中国家）所代表的代表性含义。他关注的既非地理，也不是经济问题。他是用这种说法去论述社会所体现的文化类型。

西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）认为：文化 / 文明是各种禁止（prohibitions）带来的结果。^[3] 一个社会的基本文化是由这个社会禁止什么、如何禁止决定的。这些禁令（interdicts，这是雷夫喜欢的用语）压抑了人类本能——在艺术、政治等其他追求中升华的本能。^[4] 另外一个要点是，弗洛伊德将宗教视为为这个压抑系统提供正当性辩护和强制力的角色。对弗洛伊德来说，宗教是一种幻象，其目的并不在于它的实际真理价值，

而在于它的社会功能，就是为这些禁令提供一种超验、超自然的权威性理论基础，即一种超越我们所知的自然世界、藏在这世界背后的理论基础。^[5]

雷夫从这孳生观点引申开来，认为社会秩序（social order）——体现社会道德价值、文明本质的秩序——最终是建立在一种神圣秩序（sacred order）之上。至少在他看来，直到最近，情况还是如此。道德规范的外在正当性的丢失，对整个社会造成了灾难性影响。本书第二和第三部分的主题，就是叙述这种外在正当性（至少在理性论述层面上）的丢失。

雷夫认为，第一型和第二型世界诉诸于超验、超越物质世界的某些事物，以此证明其道德实属正当。^[6] 第一型世界是异教徒的世界，但这并不意味着他们缺乏植根在高于他们自身的某种事物的道德规范。他们的道德规范是建立在神话的基础上。我们可能会想到斯巴达的传奇统治者吕库古（Lycurgus），他制订的法律因得到了从特尔斐这地方求来的神谕的认可，就具有了权威。无论他的法律在本质上多么明智或实用，赋予这些法律真正权威的，其实是神圣的神话、超自然认可的印证。若有一个斯巴达人质疑法律为什么要如此规定，吕库古的回答都不会是“因为这是我说的”这简单一句话。而他会回答，

[2] The three volumes in Philip Rieff's *Sacred Order / Social Order* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2006–2008) are vol. 1, *My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority*, ed. Kenneth S. Piver; vol. 2, *The Crisis of the Officer Class: The Decline of the Tragic Sensibility*, ed. Alan Woolfolk; and vol. 3, *The Jew of Culture: Freud, Moses, and Modernity*, ed. Arnold M. Eisen and Gideon Lewis-Kraus.

[3] 详见本书第六章——编者注

[4] 弗洛伊德对这观念的经典论述，收录于他的散文集，《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*），trans. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1989)。

[5] 弗洛伊德在这一点上的论证可见于他的著作，《一种幻象的未来》（*The Future of an Illusion*），trans. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1989)。

[6] Rieff, *Deathworks*, 4, 12.

“因为特尔斐的神谕批准了这些法律。”这是诉诸于一种秩序，一种超越斯巴达社会安排和实用便利的神圣秩序。雷夫描述这样的世界，是一个以天意（fate）为主导思想的世界。掌管这世界的，不是某个超越性存在的神，但仍旧是一种势力，是一种先于自然秩序（natural order）、超越仅仅作为人的男男女女所掌控的势力。^[7]

第二型世界是指那些不以天意（fate），而是以信仰为特征的世界。这方面的一个明显例子就是基督教信仰。^[8] 基督教信仰以难以估量地深刻的方式塑造了西方文化。西方社会的法典植根于圣经启示的神的旨意。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的法律理论，是把他的整个道德体系建立在神自己的品格之上。圣经的教导塑造了正义和怜悯的概念。我们的法庭在某种程度上仍然反映出这种思维：证人出庭作证时，他们在传统上被要求按手在一份神圣文本上（通常是圣经），宣誓说出真相。证人，甚至整个诉讼程序，在某种意义上都要对那位神圣者交账，就连在与法庭事务相关的动作也戏剧性地体现出这种观念。

就这样，第一型和第二型世界具有一种道德稳定性，因此也具有一种文化稳定性，因它们的根基在于超越它们自身的某样事情。换言之，它们不是以自身为根据为自己辩护。与第一型和第二型世界形成鲜明对比，第三

型世界不是把它们的文化、社会秩序和道德要求扎根在任何神圣之事上。它们确实需要证明自己有理，但却无法根据某样神圣或超然之事加以证明。它们不得不根据自身为自己辩护，这一进路的内在不稳定性是显而易见的。孩子问父母，为什么要先吃蔬菜才能享受冰淇淋甜点，他们很可能被“因为这是我说的”这一句话所说服，这纯粹是因为他们接受了自己所属的等级制度。但是，当他们到了一定年龄，开始质疑等级制度的正当性时，这种回答就不再具有重要分量。当预设的等级制度失去权威性时，命令也就不再具有权威性。雷夫的观点就是，第三型世界已经放弃了存在神圣秩序的这种观念，因此第一型和第二型世界的禁令不再具有任何合理性，因它们没有任何超越自身的理据。雷夫将这种思维表述如下：

文化和神圣秩序密不可分，前者是后者的系统表达，这种表达展现人类与现实生活的阴暗面之间实际关系。文化若不是对神圣秩序的记录，就没有一样得以存留。在这情形里，文化无法幸存。独立于所有神圣秩序而存在的这第三型文化观念，在人类历史上前所未有。^[9]

雷夫在此提出的核心观点就是，放弃神圣秩序会让文化失去一切根基。^[10] 因此，没有神圣秩序的文化要面对一项任务——对雷夫而言，这是不可能完成的任务——就是只参

[7] Rieff, *Deathworks*, 49.

[8] Rieff, *Deathworks*, 5, 12.

[9] Rieff, *Deathworks*, 13.

[10] Leszek Kołakowski 在神圣这概念对维持社会道德稳定所起的重要作用有类似观察；请参阅他的“The Revenge of the Sacred in Secular Culture,” in *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 63–74.

照自身，以此证明自身的合理性。这样，道德将倾向于纯粹看重结果的实用主义，与之伴随的是由当下明显的文化病态（cultural pathologies）所塑造的一种“何为可取和不可取的结果”的观念。

查尔斯·泰勒提出一种与第三型世界对应的概念，他称之为“内在框架”（immanent frame）。之前世代以一种“超越框架”（transcendent frame）为特征，即一种信念，认为这世界服从于超越纯粹物质存在之现实的权威。雷夫的第三型世界，就是泰勒所谓的内在框架世界，按照这内在框架，“这世界的一切，就是这世界有的一切”，因此道德讨论无法在超越这世界的任何事物当中找到其正当性，或建立其权威性。

泰勒实事求是地描述了从超越框架转变到内在框架的文化意义：

起初，社会秩序被视为向我们提供了一幅蓝图，告诉我们人类领域的各样事情是如何相互效力以使我们得益处的，而且神要我们意识到这是祂的护理计划。但是，一种自足的内在秩序（immanent order）的本质，就是人可以在不参照神的情况设想这秩序；很快，人就把真正的蓝图归结为大自然。^[11]

因此，泰勒认为，从雷夫的第二型世界到第三型世界的发展，是一个多多少少渐进的过程，在此过程中，神的观念慢慢变成了一种不必要的前提。雷夫认为这一转变具有灾难性的文化意义，体现或导致了明显的、破坏

性的文化病态。如前所述，从第一型世界到第二型世界的转变，并没有破坏文化的基本逻辑：伦理规范是植根在某种神圣秩序之上，文化仍由其禁止的事物定义。但是，第三型世界的道德规范并不是建立在神圣秩序之上，这就让它们的文化变得极不稳定，容易混乱，导致崩塌。

我们用一个具体例子，就是堕胎，或许可以更清楚明白这一点。禁止堕胎，这实际上取决于人格的观念。胚胎是一个有潜能的人，还是一个潜在的人？倘若把人格视为与神圣的、超越单纯物质的事物有关，比如说，具有灵魂或神的形像，那么胚胎就是一个有潜能的人，受到比如说基督教神圣秩序的保护，因胚胎从受孕那一刻起就拥有了神的形像。六周的胚胎不能照料自己，甚至不能脱离母体存活，但这些都无关紧要，因为这些物质因素其实是人格这一核心观念的附带因素，需要放在以一种神圣秩序为基础的形而上学的脉络中加以考虑。

然而，一旦排除神圣秩序，胚胎地位的问题就变得更有争议。当通过我们对个体的日常经验所联想到的人格特征——一定程度的独立存在、自我反思的能力、有意向地朝未来行动的能力等——显然不存在时，说胚胎是人就变成了武断的主张。正如彼得·辛格（Peter Singer）的著作表明的那样，在第三型世界，人是什么不是什么，现在成了一个争论不休的问题，虽然有人试图根据脱离了神圣秩序的自然律展开论证，但这种论证本身就依靠一种先存的自然形而上学

[11] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 543.

(metaphysics of nature), 因而不能简单地根据自然证明其合理性。^[12]

现在, 如果人格成了一个缺乏共识的争议问题, 决定堕胎是否正当的其他标准就开始发挥作用。在疗愈文化 (therapeutic culture) 当中, 这些标准倾向于归结为一个简单问题, 即生孩子是否有利于母亲的精神健康, 而这本身就是一个非常主观的概念, 并无实在的客观标准。谁能与一位宣称若是生产就要精神崩溃的孕妇唱反调? 若是能, 理由是什么? 因此, 在第二型世界曾被视为大逆不道的事, 在第三型世界却成了在道德上无关紧要之事。或者我们可以更进一步: 鉴于母亲健康优先, 在许多情况下, 堕胎也许会成为一种道德上的必要。^[13]

堕胎的事可以推及到其他领域。在我们的当代社会, 性道德在很大程度上已成为实用主义的议题——“这会让我快乐吗? 我怎样才能降低风险? 这是否会破坏其他人的心理健康?”——由于这些衡量标准总是在不断变化, 且往往十分主观, 因此无法为伦理提供稳定的框架。避孕把意外怀孕的风险降到最低, 从而促使性行为变成一种娱乐, 而无需考虑长期稳定的关系。避孕套减少了性病传播, 因此同性恋群体能进行“安全性行为”。在讨论什么是、什么不是可接受的性行为时, 相互同意成为讨论的中心。这又反过来也给最根深蒂固的性禁忌带来巨大压力。如果成

年人彼此同意、也没有怀孕风险, 那么为何要禁止他们乱伦?

将雷夫思想中的两条线索联系起来看, 这些第三型世界文化实际上不过是疗愈文化, “心理人” (psychological man) 的文化而已: 唯一能运用在行为上的道德标准, 就是这行为是否有助于让相关的人产生幸福感。因此, 道德就成了一种感觉功能。再一次, 我们也可以使之与查尔斯·泰勒所说的表现型个人主义 (expressive individualism) 联系起来: 第三型世界/内在框架的文化专注于个人自我实现和满足, 因为没有任何更大的目的, 可以在最终权威意义上被证明是合理的。

值得注意的一点就是, 第一型、第二型和第三型这三种文化能够共存于同一个社会。这就是当代社会常常让人感觉像是一个文化竞技场的原因: 它由纯粹以完全不相容的方式, 思考世界道德结构问题的不同人群组成。第三型世界文化的叙事框架与其他两型世界差异悬殊。美南浸信会人士相信婚姻是由圣经定义, 反映了基督与属祂的教会的关系, 这就不可避免要与世俗主义者发生冲突, 后者认为婚姻是一种流动的社会制度, 旨在为婚约双方带来便利和幸福, 若是不再有利于实现这些目的, 婚姻就不复存在。十分显然, 美南浸信会人士与一个第三型世界的居民, 没有任何共识基础来为自己的观点争辩。简单来说,

[12] 更多关于彼得·辛格的介绍, 请见本书第九章的“常春藤理论学 (Ivy League Ethics)”。

[13] 在这种处境中, 法律对子宫内孩子的态度存在着混乱。2004年, 加州的斯科特·彼得森被定罪, 因他于2003年谋杀了他的妻子莱西和他们尚未出生的儿子。这样的案子能胜诉, 是一件很有意思的事情。因为在这个国家堕胎合法, 因此若是母亲希望终止怀孕, 子宫内的孩子就不享有绝对保护。

第三型世界的居民与第一或第二型世界的居民之间没有共同基础，用以展开有意义的对话。他们不承认，有任何可以对道德和行为进行合理化或评判的超越性权威（transcendent authority）。不仅如此，第三型世界的特点，就是全然反对任何类型的神圣秩序，以及代表着神圣秩序的垂直权威（宗教机构和宗教权威）。^[14] 这种立场导致沟通完全中断。

回到堕胎议题，我们可以设想在第二型世界的文化当中，支持保护胎儿生命和支持堕胎选择权的人展开辩论，双方存在真正交流的可能。因为辩论的基础是双方的共识。在一个基督教的第二型世界，问题在于胚胎何时拥有神的形像或灵魂。在这一点上，人仍可能有意见分歧——例如，阿奎那按照植根于亚里士多德思想的既定传统，认为子宫内的婴儿在受孕四十天或九十天后（取决于胎儿是男孩还是女孩）才领受灵魂。^[15] 然而，双方都会同意，解决这一问题，不可参照纯粹实用的或主观的标准，而是必须基于神圣的权威，才能确定他们到底在辩论何事。在不同类型的文化之间，一方着眼于神圣秩序，另一方只关注不超出内在秩序的问题。简而言之，这些不同文化的代表作判断的依据是完全对立的。事实上，连“人由什么构成”这一概念本身都成了不过是主观偏好的问题。^[16]

当然，现实似乎让雷夫的分类比他承认的要复杂一些。当今大多数西方社会的多元文化性质，加上人对全球多样性意识的掘起，使得第二型世界的各样文化之间也存在着潜在冲突，而不仅仅局限于与第一型和第三型世界文化的冲突。就这样，以神形像为基础来理解人类意义的一种神圣秩序，与另一种“神圣秩序”——比如佛教或儒家思想的神圣秩序——形成了鲜明对比。历史见证了基督教的神圣秩序在自相残杀的内战中也让许多人流血，例如十七世纪的三十年战争。因此，第二型世界本身也经常是起冲突的舞台，不应被视为代表着过去或将来的某种乌托邦理想或黄金时代。但雷夫的基本观点是正确的，即我们现在生活的西方时代，其主流文化拒绝任何超越性的神圣秩序，因此与之前的文化在根本上有所不同。这使得我们置身于一个道德不稳定和波动的世界之中，这已经成为每一天的常态。而这就让阿拉斯代尔·麦金太尔的论述对我们的故事而言具有了重大意义。

二、阿拉斯代尔·麦金太尔与情感主义

在从更多方面探讨雷夫的第三型世界文化思想之前，值得留意的就是，他关于现代伦理对话的一些结论与麦金太尔的结论有相似之处，而麦金太尔是我们所关注的、分析现代性弊端的三位人物中的第三位。

[14] 詹姆斯·戴维森（James Davison）评论雷夫的第三型文化时写道：“让当代文化战争别具一格的就是，这是一场否定反对一切神圣秩序的运动，特别针对将神圣秩序传递到社会秩序的权威上级。”Introduction to Rieff, *Deathworks*, xxiii.

[15] 见阿奎那在评论彼得·伦巴德（Peter Lombard）的话时对这问题的讨论：Scriptum Super Libros Sententiarum 3.3.5.2, responsio.

[16] 见对彼得·辛格的进一步讨论，本书第9章的“常春藤理论学”。

麦金太尔因其影响深远的著作《追寻美德》(1981年)而闻名于世,该书有助于重新唤起学术界对美德伦理学的浓厚兴趣。^[17]他在本书中努力解决马克思主义的崩溃带来的难题(他本人就曾认同这种意识形态)。马克思主义是对社会现实的一种全面阐述,而它在二十世纪后半叶的衰落,对那些从中看到社会主义乌托邦秘密的人产生了巨大的影响。麦金太尔因此开始寻觅另一种道德立足点。在这一过程当中,他深度借鉴了亚里士多德的思想,以及在其著作基础上发展起来的后续传统。

麦金太尔发现,亚里士多德—阿奎那世界观的有益之处,在于坚持从目的论(teleological)的角度看待人性和道德行动。行为是否道德只能根据其目的来进行评价。这不仅仅是一种结果论(consequentialist)或实用主义伦理观(pragmatic ethics),也就是行为的善恶仅仅由其效果的善恶加以判断。麦金太尔对目的论的坚持,还包括两个非常重要的因素。首先,他坚持认为,目的论让人能区分他们现在的为人和他们应当的为人之间的分别。其次,他论证说,评价人类行为目的的过程,应当理解为一个嵌入社会的过程。简而言之,个人不是孤立存在,他们存在于社会中,存在于具体的共同体当中;要认识人的目的,需要明白他们是由那个社会或那些具体的共同体所构成的。

马克思会认同最后一点。对马克思而言,不

应把人视为一个孤立的人物,而应将个人与整个社会相联,所以应从社会关系的角度来看待人。因此,麦金太尔用目的论建构伦理学,这就成了他的马克思主义阶段与他后来的亚里士多德—阿奎那世界观论证的一个连接点。^[18]这也促成他提出了另一个意义重大的观点:伦理只能存在于传统之中。对麦金太尔而言,认为从一个中立立场出发,可以推导出某些绝对的伦理原则,这只是一个神话而已。因此,我们可以补充说,研究一个社会的伦理,将带你深入了解到一个社会如何看待自身、如何构建社会关系,以及它所包含的人为何这样看待这个社会。正如麦金太尔本人所言,一种“道德哲学……的特点,就是以社会学为前提”。^[19]这意味着,伦理对话产生于,并展现出其所处社会本质的一套信念。这与弗洛伊德—雷夫的观点有明显的相似之处,即文化是由其禁令和禁忌界定。按这两种观念,伦理学带人进入某种文化或某个社会的核心。

这一洞见为麦金太尔理解现代伦理对话的混乱性质提供了基础。简单来说,现代伦理对话之所以混乱,是因为在人类生存的目的正当性这一问题上,已不存在一种强有力的社会共识。如果道德是共同体的社会公约的一种功能,但社会对这些社会公约却没有共识,或存在着激烈争议,那么结果就是伦理混乱。我们应当明白,把道德当作是一个共同体公约的问题,并不必然要求道德相对主义——这些共同体公约在理论上可以植根于普遍的

[17] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981).

[18] 本要点由 Christopher Stephen Lutz 提出,见 *Reading Alasdair MacIntyre's "After Virtue"* (London: Continuum, 2012), 33.

[19] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (London: Duckworth, 1985), 23.

现实，如自然法——但这确实指出，共同体需要就其公约达成共识，才能进行有意义的道德讨论和决策。就这样，麦金太尔的伦理学有两个压倒一切和彼此关联的关注：目的的本质与共同体的本质。

我们可将麦金太尔的洞察应用到一个问题上，他写《追寻美德》一书时，该问题并不在他视线范围之内，但在二十一世纪却成为美国政治争论的一个中心问题——婚姻的本质。婚姻作为两个异性之间终生专一的纽带，是一种社会公约，这一理解深深根植于西方的社会传统之中。然而，近几十年来，人们已推翻对婚姻的传统理解，因此，这一问题为麦金太尔的理论提供了一个很好的验证案例。

在基督教传统中，例如在《公祷书》的礼仪中，婚姻有三重目的：终身伴侣、相互性满足和生育后代。根据这一传统定义，婚姻必然是要求异性之间（即一男一女）建立伴侣关系的一种制度。这一立场（现在成了西方激烈争论的一个问题）是许多世纪以来对婚姻问题的基本社会共识和传统。

鉴于之前这种对婚姻目的的共识，同性婚姻呼声的出现，其严重性显然要比，扩大合法

婚约对象类别的要求大得多。同性婚姻实际上是在要求，从根本上修改婚姻的目的，从而修改婚姻的本质。支持同性婚姻的论证是基于一种观点，这种观点赋予婚姻一种不同的目的、一种不同的终极目标，因它要求摒弃婚姻作为怀孕所必须的正当前提——事实上，是怀孕必备的道德前提——的观念。^[20]对同性婚姻持不同意见的人可能认为，他们的分歧仅仅在于婚约方的正当身份的限制，但他们的实际分歧远不止于此。他们的分歧完全是在于，婚姻的定义以及与之相关的婚姻的目的。^[21]

如果像麦金太尔宣称的那样，每一套道德价值观都以一套社会假设为前提，那么他认为的在西方占主导地位的主要社会假设是什么呢？麦金太尔认为，最核心的就是他所说的情感主义（emotivism），对此他定义如下：

情感主义主张：所有价值判断（evaluative judgments），更具体来说，只要是道德或价值判断性的，所有道德判断（moral judgments）都只不过是偏好、态度或感觉的表达而已。^[22]

换句话说，现在使用的道德语言，实际上不过是个人偏好的语言，其基础不过是情绪或

[20] Sherif Girgis, Ryan T. Anderson 和 Robert P. George 在 *What Is Marriage? Man and Woman: A Defense* (New York: Encounter Books, 2012), 30 页尖锐地表明了这一点：“婚姻是为家庭生活而设，因夫妻做爱的行动同时也创造了新生命；同一个行动既缔结了婚姻，也孕育了子女。这就是唯独婚姻才是身心爱的联合，通过繁衍和养育全新人类成全这联合的原因。”

[21] 为了免得这论证被视为仅仅是表明恐同性恋，我们就要注意，这同样适用于解释倡导传统基督教婚姻之人与信奉无过错离婚之人的分歧。前者可能接受在某些情况下离婚是正当，比如一方淫乱或遗弃，但他坚持认为，在没有出现这些道德犯罪的情况下，婚姻是终生的联系纽带，直到死时方才解除。而主张无过错离婚的人则认为，婚姻是一种纽带，只有缔约双方认为维持这种纽带实为便利，这纽带才维系下去。还有，分歧在于婚姻的目的，因此也在于婚姻的本质。因此，1970年由加州州长罗纳德·里根签署成为法律的无过错离婚的出现，才是婚姻真正被“重新定义”的时刻。关于这论证的详尽阐述，请参阅 Girgis, Anderson, and George, *What Is Marriage?*

[22] MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., 11–12; 强调为原作者所加。

感觉，而非理性或客观。这就是麦金太尔的主要观察：情感主义不是一种关乎意义，而是一种关乎使用的理论；它关乎我们如何使用道德概念和道德语言。最消极地说，它是一种方法，为我们碰巧偏爱的态度或价值观赋予一种超越的、客观的权威。从根本上说，情感主义把偏好当作真理来表述。因此，“同性恋是错误的”这句话应理解为，我个人不赞成同性恋，你也应当不赞同。这一立场看似合理，是由于为道德主张寻找客观依据的其他尝试均告失败。因此，情感主义是失败的伦理理论史的一种功能。^[23]

麦金太尔意识到，情感主义并非一种二十世纪的全新现象。他指出，大卫·休谟（David Hume）的思想当中就存在着情感主义元素，我们还可以补充说，许多关于让·雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau）和浪漫主义诗人的现象，是与那种把道德评价与个人审美、情感和品味相联的观点一致。^[24] 麦金太尔认识到，二十世纪情感主义有了重大发展，这表现在人有意识地把情感主义当作一种具体的伦理理论加以详细阐述。他认为剑桥大学哲学家、布卢姆茨伯里派（Bloomsbury Group）的主要成员，摩尔（G. E. Moore）应当对此负责。^[25]

值得注意的是，麦金太尔在他的《现代性冲

突中的伦理学》（2016）一书中，从情感主义的用语转向了表现主义（expressivism）的用语，通过将伦理学与查尔斯·泰勒的规范型自我相联，从而有助于把自己的洞见与泰勒的见解富有成效地联系起来。表现型个人主义者只有在某种社会背景下才能成为一种规范类型，因此表现型个人主义者体现了某种伦理。表现型个人主义者与情感主义者如出一辙，后者（错误地）将自己的个人喜好赋予了普遍道德要求的地位。

最让麦金太尔不安的，恰恰就是这种表现主义在现代社会具有了规范性质。情感主义/表现主义理论是同一回事；令人震惊的就是（这是理论家也没有预见到的），情感主义被广泛、甚至普遍接受时所发生的事情。毕竟，二十世纪初布卢姆茨伯里派的成员就采用这种观点去批判大众对道德的理解，从而证明他们这群自鸣得意的剑桥精英俱乐部成员悠闲放纵实属正当；这与看到这种观点在社会上获得广泛实际应用完全是两回事。很重要的是，要区分作为道德理论的情感主义和作为社会理论的情感主义。前者极不可靠。很少有人（若真有的话）会说，我们自己的道德观纯粹是基于我们的情感偏好。但后者在今天看来提供了一种好方法，让人明白大多数人是如何实际生活的。我们都很熟悉“感觉这是对的”、“我心里认为这是件好事”，以

[23] MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., 19.

[24] MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., 14.

[25] MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., 14–17. 麦金太尔认为摩尔的学生查尔斯·史蒂文森（Charles L. Stevenson）在其著作《伦理学与语言》（*Ethics and Language*）（New Haven, CT: Yale University Press, 1945）当中对情感主义进行了权威性的理论阐述。见 MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., 17–18; MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*（Cambridge: Cambridge University Press, 2016），17. 情感主义作为伦理学理论的早期例子，可见于伊万·屠格涅夫（Ivan Turgenev）的小说《父与子》（1862年）中虚无主义反英雄巴扎罗夫（Bazarov）与朋友阿尔卡狄（Arkady）的对话：“一般来说，没有原则……但有感觉。一切都取决于感觉……我为什么喜欢化学？你为什么喜欢苹果？这也取决于你的感觉。人绝不会比感觉更深入……”“你这话是什么意思？诚实也只不过是一种感觉？”“当然！”屠格涅夫：《父与子》，trans. Richard Freeborn（Oxford: Oxford University Press, 1991），128.

及类似的其他常见说法，这些都表明了当今极多伦理讨论所带有的主观的、情感的基础。正如麦金太尔明确指出的那样，一旦这种讨论的基础缺乏任何已成共识的形而上学（metaphysical）或元叙事（metanarrative）框架，讨论就注定沦为无非是伸张没有共同标准的不同意见和偏好而已。

同样值得注意的是，情感主义作为一种修辞策略是相当有用的。涉及道德争论时，当代的趋势就是通过将我们不认同的道德信念，视为源于个人的、情感偏好的非理性偏见而加以拒绝，以此断言我们的道德信念实属规范和正确。这正是以“恐”（-phobia）开头的词语越发增多的原因，社会使用这些词语，就自动将不符合主流伦理（Sittlichkeit）的立场归入神经质偏执的范畴。这一点甚至在像最高法院这样一个庄严机构的思维中也很明显，美国诉温莎案（570 U.S. 744 [2013]）就清楚表明了这一点，该案判决推翻了《婚姻保护法》，将反对同性恋的宗教立场定性为源于敌意。^[26]

麦金太尔将情感主义视为社会理论，这与泰勒和雷夫有着明显的相似之处。泰勒主张内在框架与表现型个人主义文化的转向；雷夫从心理学角度解释现代文化——在疗愈自我（therapeutic self）的崛起中，“善”被认定为“让我感到快乐的东西”；麦金太尔与这两位观点相通，他认为用以进行有意义伦理讨论（即使存在分歧）的公认元叙事是缺失的。这三位学者都论证说，对个人内在幸福和心理幸福感的压倒性渴望，是现今世代

的核心所在，这让伦理从根本上成为一种主观性论述。人类可能仍然会认为自己相信存在善恶，但这些概念已经脱离了任何超验的框架，仅仅反映出个人、情感和心理偏好。在实践当中，是我们自己决定自己喜欢的目的，并根据这一目的塑造我们的伦理。

任何更宏大的目的感，任何超验的目的论，现在都已死去，入土为安。更悲观的是，我们都会受到诱惑，使用情感主义的说辞，把我们不同意的观点视为武断的偏见，加以否定。情感主义作为一种理论，可以用以解释与我们意见相左的人为何会有这样的想法，但我们却不愿把它应用到我们自己身上。情感主义实际上是一种社会理论，解释了我们今天没有能力进行有意义道德讨论的原因，但在任何辩论中，每一方都倾向于把它用于论战，仿佛它是对手信奉的道德理论。

三、反文化的第三型世界

混乱的道德论述是第三型世界文化的一个特征，因为这些文化在那些引导它们达到特定目标的前提上失去了共识，而其他文化现象也与这种混乱密切相关。也许其中最明显的一个现象，就是第三型世界的文化精英致力于破坏传统文化，推翻过去的信念、价值观和行为——这种态度被 C. S. 路易斯（C. S. Lewis）称之为“时代势利”（chronological snobbery），且上升到了基本文化本能（basic culture instinct）的地步。在第一型和第二型世界，知识分子和大学等机构是传承和保护文化的管道；而现在，知识阶层却致力于

[26] 详见第九章的“United States v. Windsor (2013)”。

相反的事——对于文化传统进行搅扰、颠覆、摧毁,这种现象是如此的激进并兼具破坏性,以至于雷夫认为,这些第三型世界精英所提倡的,甚至不配称为“文化”。毕竟,文化这一名称,讲的是把一代人的价值观传递给下一代的那些传统、制度和行为模式。但第三型世界的精英所做的正相反,他们试图废除这种传承和通常的传承方式。雷夫认为,他们创造的不是一种文化,而是一种反文化,之所以称之为反文化,是因他们对第一型和第二型世界视为宝贵的一切,都有一种攻击传统、纯粹破坏的态度:

我们的第三型世界——作为第二型世界后期精英们的发明——是否可以被称为“文化”这件事儿,已经有了答案,我相信我们的第三型世界应称为“反文化”。反文化反对将神圣秩序转化为社会秩序。第三型世界重新使用(recycling)第一型世界的幻想,只是为了否定第二型世界的神圣秩序而存在。^[27]

雷夫在这里所说的是,那些抛弃了第二型世界神圣秩序的文化标志,就是他们对于第二型世界的禁令的否定。^[28] 宽宥(remission),即有些规矩在第二型世界中偶尔被允许打破,在第三型世界则成了常态。例如,英国婚礼上允许伴郎讲一两个关于新郎的粗鲁笑话这一传统,在第二型世界可能被认为是可接受的行为,因为这样的事只发生在结婚的

场合。但在第三型世界,粗俗成了常态,因为对粗俗的普遍禁止,被视为是过时世界观的专制残余。一个很好的例子,就是政客等公众人物随意使用脏话,来证明自己的为人率真。另一个例子,可能就是无情嘲讽和暴力成了现在电影和情景喜剧的标配。^[29]

雷夫对人类自我不断改变的这一特性进行了分类。同理,关于第三世界及其精英的表述也需稍作细化,既要追求历史准确性,也要考虑到发生改变的事实究竟是什么(甚至是剧烈的变化)。发生改变并不一定意味着从第二型世界转变成第三型世界。如果不对这点进行说明,就会为不加批判地怀旧(往好里说),或者为每种现状的反动辩护(往坏里说)大开方便之门。

例如,如果我们回想十六世纪宗教改革,就会清楚意识到,文化精英们是教会改革运动的主要中心,他们并非单纯地保留和传承上一个世代的文化。这既体现在思想上,也体现在制度上。在思想上,像路德和加尔文这样的人否定了塑造中世纪欧洲的神学的重要部分。他们拒绝以变质说和献祭来理解弥撒,同时把教会的重心从圣礼转向传讲神的话语。此外,他们还还对教会制度发起抨击,在极多方面拒绝教会等级制度的主张,尤其反对教皇至高无上的地位,并重新定义了教会权威的基础和范围。

[27] Rieff, *Deathworks*, 6. 雷夫谈到文化精英(官员阶层)的态度时,对第一型、第二型和第三型世界作了如下对比:“无论在第一型还是第二型世界,所有神圣秩序中的官员阶层,都是缅怀的人。第三型世界反文化的官员阶层则是传达的人。传达之人的天赋在于敌视任何第一型或第二型的文化。”*Deathworks*, 189。

[28] 尚塔尔·德尔索尔(Chantal Delsol)把这种文化病态描述为“背道者的意识形态”,概括为“当代思想是围绕着对以往道德的拒绝加以构建”。见她的著作 *Icarus Fallen: The Search for Meaning in an Uncertain World*, trans. Robin Dick (Wilmington, DE: ISI Books, 2003), 87。

[29] 见 Thomas S. Hibbs, *Shows about Nothing: Nihilism in Popular Culture*, 2nd ed. (Waco, TX: Baylor University Press, 2012)。

这些都是事实。但是，如果更仔细审视宗教改革，就会发现抗罗宗精英所致力于的，与其说是破坏传统文化，倒不如说是他们致力于他们所认为的文化修正。抗罗宗和罗马天主教人士可能对如何进行这种修正存在意见分歧，他们可能会对这是否真是修正存在分歧。但宗教改革实际上是第二型世界内部关于基督教神圣秩序的确切性质，以及这神圣秩序对社会影响的一场辩论，而不是对其刻意否定。体现这一事实的其中一个标志，就是对宗教改革辩论双方而言，圣经都是神圣文本，是十六世纪教会改革的核心。此外，历史作为智慧的一个权威性来源，对十六世纪的天主教徒和抗罗宗人士都发挥着重要作用。改教家自己也不断指出，他们并非摒弃传统，而是根据他们对神话语的理解，澄清和改革传统。神圣文本和教会历史是双方都认同的权威。问题不在于是否要摒弃传统，而是在于如何理解它们。

这与雷夫指出的第三型世界精英对过去的破坏性态度形成鲜明对比。雷夫声称，这些人提出的，并不是经过修订或纠正的历史、在新的看见光照下改革的历史，而是对历史的破坏，用毫无实质意义的事情取代历史。对道德传统的破坏，与其说是一种积极的哲学，倒不如说是一种文化情绪。而这影响了一切。^[30]

鉴于这一现实，在我们当前的政治气候下，一个更具针对性、更挑战的例子，可能就是十九世纪美国南部的奴隶制度。任何文化观，若将拒绝先前的信仰和实践视为标志，标志着虚无主义和不稳定的第三型世界的来临，这种文化观就容易遭到如此诟病：它对于奴隶制应当如何解决沉默不语。

事实上，关于美国奴隶制的争论，就是第二型世界可能发生的冲突类型的一个有趣例子。正如马克·诺尔（Mark Noll）所令人信服的论述，当时双方都认为，奴隶制的问题必须根据圣经，证明其合理，或应加以拒绝。^[31] 第二型世界无需一成不变，也不必维护社会和文化制度，使之代代相传不予改变。建立在神圣秩序之上的社会秩序完全有能力，根据对其基本信念的实践，进行内部辩论和改革；关键在于这种变化要在公认的神圣权威基础上进行。当今争论的特点是这种公认权威消失了，因此，文化游戏的特点是不断颠覆稳定，而不是根据神圣秩序澄清社会秩序，以此建立更大的稳定。

然而，我们也可以看到第二型世界中出现了第三型世界的雏形。奴隶制争论仍是一个很好例子，历史学家玛格丽特·雅各布（Margaret Jacob）对欧洲启蒙运动日益关注的奴隶制的罪恶、其他压迫的问题，以及人为苦难，发表了以下观察：

[30] 莱斯泽克·科瓦科夫斯基（Leszek Kołakowski）对现代文化也有类似看法：“当我试图……指出现代性最危险的特征时，我倾向于用一句话概括我的恐惧：禁忌消失。没有办法区分‘好’禁忌和‘坏’禁忌，人为地支持前者，消除后者；以不合理为借口废除一样禁忌，这也会产生多米诺骨牌效应，导致其他禁忌的凋零。”与雷夫一样，科瓦科夫斯基也认为其中的核心在于摧毁传统的性规范。《Modernity on Endless Trial》，13。

[31] 见 Mark A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006)。

苏格兰哲学家并没有将劣根性 (inferiority) 作为解释并加以接受，而是看到了人类的进步分成若干阶段；英格兰改革者宣告要废除奴隶制，而卢梭等法国哲学家则梦想民主。这些改革人士并非都是唯物主义者。然而，他们当中却无一人援引神的护理，或神的手，以此解释帝国主义的影响、君主制权威的性质、或全世界各民族现在要求的平等和人权。^[32]

雅各布在此描述的，按照雷夫的分类，就是从第二型世界到第三型世界的转变：这些思想家在批判他们的世界，做出道德判断的时候，并没有提及神、或神的护理、或任何超越自然秩序的事情。他们认为他们的论证无需神学。他们可能代表不同的哲学立场——有人可能信奉纯粹的唯物主义，有人可能是正统程度不一的有神论者——但他们有一个共同点，就是任何一种神圣秩序都与他们对社会秩序的论证是否具有说服力无关。促使他们认为奴隶制不道德，或认为民主可取的，并非神的启示。相反，一种基于个人和个人尊严的、对人性的新理解正在崭露头角。这并不是说他们倡导的立场在道德上不值得钦佩，这里只是评论他们的论证方式有何意味。他们没有提到神，没有援引任何神圣秩序。这些哲学家生活的时代主要是第二型的世界，但他们的论述却超脱于为其提供依据的基础。我们可以说，这些精英人士已经在向第三型世界文化迈进。启蒙运动将注意力

转向内在，也许这最初并没有扼杀神，但它确实让神在实践中成为一种越来越不必要的前设。这种向个人内在的转向，赋予个人一种价值，一种尊严，这最终让人在任何神圣秩序或神的一系列命令之外独立存在。^[33]

四、反历史的第三型世界

这种对第二型世界的做法和信念的摒弃，体现在第三型世界摒弃过去，不再认为过去值得尊重，不再视过去为给当下提供重要智慧的一个源头。虽然这种反历史的倾向最初只为社会相对较少一部分人所专有，但它已经发展成为整个西方社会的代表性心态。^[34]

许多原因促成这种反历史倾向。就广泛的社会构想而言，显然科技起到一种作用，让人形成一种“昔日不如今朝，今朝不如将来”的态度。毕竟，谁愿意回到一个没有正常下水道系统、没有麻醉剂的世界？这种态度也与消费主义和资本主义的影响有关。马克思和恩格斯在《共产党宣言》中指出，工业革命时期的资本主义依赖于不断重新营造市场，今天，我们可以从苹果公司的策略中看到这一点，他们的市场营销所依赖的就是巧妙地生产新款苹果手机，使人喜新厌旧。时尚也发挥着与科技类似的作用：例如，营造服装的审美趋势，也是为了营造未来的市场。当下只是一时的满足，未来会带来新的、更好的享乐。所有这一切都以营造和利用面向

[32] Margaret C. Jacob, *The Secular Enlightenment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019), 31.

[33] 见本书第一章中“尊严的问题”。

[34] “我们第三型世界的领导精英是解构能手，用虚构取代曾经令人信服的真理。第三型世界精英的特点是不遗余力推动清算。十九世纪末，这些推动之人是波特莱尔 (Baudelaire) 等少数几位文学家。在二十一世纪初，这些推动之人的职业和名字已是多而又多。”Rieff, *Deathworks*, 4. 他还指出，“在社会和教育的阶梯上，人爬得越高，对第二型世界真理的抵制和否定就越强烈。”*Deathworks*, 10. 第三型世界在极大程度上是精英发动革命的结果。

未来的欲望为前提，因此悄无声息地贬低了过去的价值。

这种反历史倾向也有更多的自觉的 (self-conscious) 哲学根源。这种倾向可以说是将注意力转向内在的一种结果，而这正是笛卡尔 (1596–1650) 哲学里最初的主要现代表现之一；这种倾向在卢梭 (1712–1778) 和随后的浪漫主义者手中成为了一个全面的文化方案^[35]。由此，社会 (即使得社会成为现今样式的历史) 成了麻烦的问题，成了个人真我 (individual authenticity) 的障碍。我们会在威廉·华兹华斯 (William Wordsworth) (1770–1850) 的诗作中看到这一点，但也可以在珀西·雪莱 (Percy Shelley) (1792–1822) 和威廉·布莱克 (William Blake) (1757–1827) 的作品中看到更为明确的表现形式。他们都认为文化会腐蚀和抑制个人的真我。^[36]

在为摒弃历史提供理论依据的知识分子万神殿中，马克思 (1818–1883) 也许身处最引以为傲的地位。读者对此可能会觉得相当奇怪，因为马克思本人深受历史熏陶。他的唯物主义哲学是基于他对历史的阅读，基于社会如何变迁，以及基于每个时代的生产资料对于理解该时代人类状况是如何至关重要的解读。然而，马克思对历史的颠覆，是他看待历史进程的动态方式导致的：历史进程本质上是压迫的故事，特别是一个统治阶级对另一个阶级所呈现的压迫。《共产党宣言》

第一部分令人难忘的开篇，简明扼要概括了这种思想：

至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史。自由民和奴隶、贵族和平民、领主和农奴、行会师傅和帮工，总之，压迫者和被压迫者，始终处于相互对立的地位，进行不断的、有时隐蔽有时公开的斗争，而每一次斗争的结局都是整个社会受到革命改造或者斗争的各阶级同归于尽。^[37]

要点很简单：历史就是一个漫长的压迫故事。持这种观点的人认为，历史的作用并不在于它是当今获取积极智慧的源泉，而在于它提供了警示，表明人会如何受到剥削。

因此，在那些以这种视角看待历史的人看来，历史学家分为两大阵营：利用历史为剥削辩护的反动派，利用历史揭露其所体现的剥削的激进派。正如我之后所论述的，正是后者的模式使历史成为了一门学术学科。在此只需指出，这一观点如今已深深嵌入我们的文化构想当中，人通常使用“站在历史的正确一方”（当争论同性婚姻时）这样的说法，否定已经建立的历史准则。

此外，一种相对简单的分类法也开始发挥作用：历史是关于加害者和受害者，前者是恶棍，后者是英雄。譬如说，过去那些颂扬伟大个人或国家成就的叙事，现在被视为是强权者的宣传，而受害者的身份则

[35] 见本书第二部分——编者注

[36] 关于卢梭，见第三章；关于浪漫主义者，见第四章。

[37] Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 2nd ed. (London: W. W. Norton, 1978), 473–74.

具有一种特殊地位。不仅历史遭到摒弃，就连历史本身的历史也被扔进了垃圾堆。^[38] 在历史学术的研究中，我们可以看到专注弱者和边缘化群体的现代转向，这种转向是更广泛的受害者文化在学术方面的表现，这种文化如今在关于权利和尊严的公共辩论和大众态度方面具有重要意义。^[39] 表现型个人主义、人类身份的心理化，以及反文化的反历史倾向，似乎彼此之间有着非常密切的联系。

五、死于艺术：死亡作品发挥的作用

我们之前提到玛格丽特·雅各布的评论，她认为启蒙运动时期奴隶制的反对者并不一定否认神的存在，但是神却不是他们论证的一个前提。这很有意思，但她所描述的群体只是一小撮知识精英。事实上，称其为“群体”，意味着启蒙运动的思想家实际上并不具备一种自觉的组织水平。当然在十八世纪，从爱丁堡到维也纳，甚至更远的地方，知识分子都在互相阅读对方的作品。我们甚至可以说，他们是泛文化氛围（broad cultural mood）^[40] 的一部分，这种氛围正在牢牢吸引着知识阶层的想象力。但是，伏尔泰（1694—1778）、卢梭和休谟（1711—1776）等人在理性上对传统的攻击，又是如何变成大众的文化品

味？雷夫的答案来自他所说的“死亡作品”（Deathworks）。他对这一概念的定义如下：

“死亡作品”是对既定文化中至关重要之事的全面攻击。每一件死亡作品都代表着对既定文化所崇拜的对象——在压抑模式下艺术所表达的神圣秩序——的最终攻击。^[41]

为了准确理解雷夫此处所说的，我们需要牢记他与弗洛伊德在文化（文明）本质这一问题上取得的基本共识：文化是由其所禁止的事物构成；这些规矩所造成的挫败感在艺术中得到发泄。因此，艺术作品也是文化的构成，在某些方面反映了现有的禁令。与此相反，死亡作品是对既定文化艺术形式的攻击，其目的是拆除社会更深层的道德结构。我们可以进一步论证，死亡作品之所以强大，皆因它们是改变社会风气、以及我们赖以生存的社会构想的重要因素。死亡作品让旧有的价值观显得荒唐可笑。与其说它们是对旧秩序的反叛，不如说它们是对旧秩序的颠覆。它们旨在改变社会的审美品味和共识，从而破坏那些构成社会基础的规范。

雷夫列举的一个重要例子，就是安德烈斯·塞拉诺（Andres Serrano）（1950—）臭名昭著的作品《尿浸基督》（Piss Christ），在这一作品中，十字架被浸泡在艺术家的尿液里。从很多方面来看，这都是雷夫所指的典型例

[38] 德尔索尔认为这种态度是背道者意识形态的一部分：“当代背道者的意识形态孜孜不倦地为从前占统治地位道德观的受害者平反，这些受害者包括：殖民国家的前臣民、妇女和各种偏离先前共识的人……我们见证了对于我们祖先的强烈审判，整件事当中有法官、律师和赔偿金。” *Icarus Fallen*, 87.

[39] 关于普遍的受害人文化这问题，见 Bradley Campbell and Jason Manning, *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars* (New York: Palgrave Macmillan, 2018).

[40] “泛文化氛围”是指在一个特定时间和地点，社会文化中普遍存在的情感、态度和价值观。这一概念涵盖了社会的整体情感状态以及人们对于社会、政治、经济和文化事件的共同感知和反应。

[41] Rieff, *Deathworks*, 7.

子：一个象征着第二型世界极其神圣事物的符号，用一种将其贬低的形式加以呈现，使之完全令人厌恶。塞拉诺在这件艺术作品中不仅嘲弄神圣秩序，他还将其变为某种肮脏、恶心和恶俗的事情。神，第二型世界的最高权威，确实地被扔进了下水道，成为最低贱的事情，圣物变成了粪便。^[42]要说明的是，这不仅仅是对罗马天主教徒个人宗教情感的攻击，更是对第二型世界得以合法存在的权威——神圣秩序——本身的攻击。它的力量不在于它提出的任何论证，而在于它用卑劣的方式颠覆了清白。它没有使宗教成为不真实，它使宗教变得令人厌恶和恶心。^[43]

但是，雷夫也指出，死亡作品并不都像《尿浸基督》那样明显地攻击权威，也不仅局限于艺术作品的范畴。一件死亡作品可以是任何与第二型世界文化对立的事物。^[44]我们可以用玩世不恭和反讽为例，它们倾向于颠覆构成第二型世界特征的传统的、垂直的权威结构。雷夫本人引用詹姆斯·乔伊斯(James Joyce)(1882—1941)的《芬尼根的守灵夜》(Finnegans Wake)为例，认为这部文学作品正是通过颠覆性地使用语言，来嘲讽基督徒看为宝贵的事物。它可能不像塞拉诺和他的《尿浸基督》那样，采取在美学上令人厌恶的方式，但它仍在不言而喻地腐蚀神圣秩序。^[45]讽刺也可算为一种死亡作品。讽刺性的电视节目或报纸上的幽默专栏对既定权

威的微妙讥讽，也可归类为死亡作品，它们在缓慢、却实在地破坏着事物的既定秩序。

例如，艾略特(T. S. Eliot)(1888—1965)的诗作《阿尔弗雷德·普鲁弗洛克的情歌》(The Love Song of J. Alfred Prufrock)开篇的诗句是这样写的：

那么就让我们去吧，我和你，
趁黄昏正铺展在天际
像一个上了麻醉的病人躺在手术台上。^[46]

前两行会让读者误以为这是一首伟大浪漫主义诗歌的起头，也许是媲美威廉·华兹华斯或约翰·济慈(John Keats)(1795—1821)的作品。然而，第三行转入到平淡的现在，其冰冷、诊所般的内涵，让开头的对偶句不仅具有误导性，还显得荒谬。这让浪漫主义的情怀看起来愚蠢，充其量不过是一种惆怅。现代已经降临，对自然之美和超越的追求现在已变得不可信，甚至有些幼稚。这就是死亡作品造成的。

也许，我们这个时代最典型的死亡作品，也是2006年雷夫去世后真正变得普遍的作品，就是色情产品。当然，一提到色情，如何定义它的问题就会凸显出来。《天主教教理》(the Catechism of the Catholic Church)第2354部分提供了一个很好的定义：

[42] Rieff, *Deathworks*, 98—99.

[43] 塞拉诺本人曾为《尿浸基督》辩护，称这是“一种虔诚之举”，宣称自己一直是一名基督徒和天主教徒，作品旨在引发人更深入思考基督被钉十字架上的恐怖。参见 Andres Serrano, “Protecting Freedom of Expression, from Piss Christ to Charlie Hebdo,” *Creative Time Reports*, January 30, 2015, <http://creativetimereports.org/2015/01/30/free-speech-piss-christ-charlie-hebdo-andres-serrano/>.

[44] Rieff, *Deathworks*, 8.

[45] Rieff, *Deathworks*, 94—96.

[46] T. S. Eliot, “The Love Song of J. Alfred Prufrock,” *Poetry Foundation*, accessed June 14, 2019, <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/poems/44212/the-love-song-of-j-alfred-prufrock>. 中文为汤永宽译。

色情产品是把伴侣表达亲密之性行为，无论是真实的或伪装的，故意展示在第三者眼前。色情产品违反贞洁，因为它使夫妇行为变质，这原是夫妻彼此亲密的交付。色情产品极大地伤害了参与之人（表演者、商人及社会大众）的尊严，因为每个人都成了他人低级享乐和非法获利的对象。色情产品使所有参与者沉浸在幻想世界的幻觉中，是严重的罪过。政府应阻止色情资料的生产与扩散。^[47]

该定义清楚地揭示了色情产品具有死亡作品的本质。色情产品是一种文化制品，将人类性活动与道德分离开来。而且，色情产品也将自己从更广的叙事语境或更大的历史背景中剥离出来。色情产品中，性就是目的本身。但是，在第二型世界，性活动具有一种神圣的意义，是关系的一部分，是个人历史的一部分；也由于它与繁衍相关，所以性活动连接了过去与未来；是文化的必要前提；最重要的是，在基督教思想中，它是基督与教会关系的类比。因此，色情产品像《尿浸基督》一样，可以说其方式是亵渎神，玷污神圣之事，践踏神圣权威。简而言之，色情产品的主要问题，并不像许多宗教保守主义者所理解的那样，是助长私欲和物化参与者。色情当然扮演了这样的角色，但其问题更为深入：它否定了性具有超越其行为本身的意义，因此也否定了性是神圣秩序的象征。

死亡作品的危害在于，它们颠覆并摧毁了神圣秩序，却没有建立任何秩序替代之。如果

说尼采（1844—1900）笔下的疯子解开了地球与太阳之间的链接，那么我们可以说，死亡作品在这一过程中发挥了作用，用美学的形式传达了“上帝已死”的信息，从而塑造了大众的构想——或者用泰勒的话说，塑造了社会构想。^[48]

六、遗忘

正如我们指出的那样，死亡作品这一概念所隐含的，就是对作为权威和智慧来源的历史的基本否定。这就意味着雷夫所说的“遗忘”是第三型世界的其中一个标志，也是现代教育的一种主要特征。当今社会不仅以反历史的方式去看待历史，同时，实际地抹去历史，抹去那些可能会冒出来扰乱当下快乐的令人不快的想法，以便从中受益。近年来，美国和欧洲都出现了相关实例（尽管这些例子富有争议），大学校园内外兴起了一些运动，旨在为建筑物重新命名，移除纪念雕像，因为这些被雕刻的人在他们的年代可能并不符合二十一世纪所要求的特定道德标准。

现代社会的反历史倾向还表现在其他方面，甚至更加尖锐和更具争议性。在雷夫看来，第三型世界的特征是普遍接受堕胎，甚至提倡堕胎。诚然，堕胎恰恰是第三型世界深层次反历史的病理象征：

遗忘现在成了我们高等教育的课程形式。这种形式使得我们必定要成为，从第二型

[47] Catechism of the Catholic Church,” Vatican, *Libreria Editrice Vaticana*, 1993, accessed January 30, 2020, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM. 中文版：https://www.vatican.va/chinese/ccc/38_2258-2400_ccc_zh.pdf.

[48] 关于尼采作品中疯子的象征意义，见第五章，尼采：“将地球解开除脱离太阳”。

世界过渡到第三型世界的第一批野蛮人。野蛮并非是简单技艺或神秘禁忌的一种表现，至少在过去存在一些禁忌，而且在所有第一型世界，过去的强大权威都是存在的。相比之下，这正临到的野蛮（其中许多就发生在此时此地，尤其是在我们最有教养的阶层当中），是我们对过去权威的无情遗忘。不能重演的神圣历史，因为如此深刻且未被承认的过犯，而以前所未有的方式被亵渎。遗忘的过犯让残忍堕胎成为绝对的亵渎，更确切地说，是反宗教。根据我们的废奴/堕胎运动中无声的颂歌，身份就应该被彻底冲进“忘怀洞”^[49]，只要在施行压制的技术允许范围内。^[50]

这一段话有极多值得注意的地方。雷夫使用了“野蛮”一词。我们通常会把这个词与骚乱或恶意破坏联系起来，但他对这种恶意破坏的理解，远不止破坏社区设施这么简单。对他来说，这种恶意破坏试图抹掉过去，至少是抹掉过去的意义。这种野蛮既有形地表现在破坏过去的文物上，也形而上地表现在灭绝过去的观念、习俗和惯例上。这才是真正的野蛮，它体现在诸如艺术、建筑、科技、消费主义，以及大学研讨会上宣扬的复杂意识形态等表面看起来形态多样的事情上。

这样就有了人类身份像流产胎儿一样被冲走的形象画面。雷夫巧妙地将两者联系起来。当今关于堕胎的辩论，通常来说并不聚焦在

生命何时开始这一问题上，而是人格何时开始的辩论。彼得·辛格（1946-）曾用这一点论证产后杀婴的正当性。^[51]换言之，关于堕胎的辩论实际上是关乎人类身份，关乎人类是谁，人类是什么。在雷夫看来，人类将胎儿堕胎，然后像排泄物一样加以处理，这就表明我们现在生活在第三型世界。堕胎也是一种死亡作品——不仅仅是因为它做了杀死未出生婴儿的事，还因为它亵渎了第二型世界视为神圣的事物：从受孕那一刻起，就以神的形像而受造的人。堕胎修改了“人”的定义，也使曾经被认为是人的事物，变成了类似垃圾或排泄物的东西。因此，它是反宗教的，因为它把社会秩序中最神圣的事物——生命本身——不假思索扔进厕所冲走；它是反历史的，因为它抹杀了一男一女之间性行为的生理结果。简而言之，只有在一个弃绝了任何超越性框架、只顾眼前个人喜好的世界中，这种行为才会被认为是正常的、可接受的。堕胎建立了一种形而上学，或者更恰当地说，一种反形而上学。

七、结论

雷夫、泰勒和麦金太尔的著作，为我们分析当今时代的病态，以及避免常见错误提供了帮助。在社会批判中总存在着一种诱惑，要么淡化过去和现在之间的差异，以至于看不到社会实践和思想的新发展和特点；要么过分地强调所谓当今的独特性，以至于当前的

[49] “忘怀洞”（memory hole）是乔治·奥威尔在其作品《1984》中所描绘的一个巨大熔炉，专门用来销毁历史文件和证据。奥威尔用忘怀洞来讽刺那些被伪叙事洗脑的无知者，和为了一己私利而模糊历史的知识垄断家。——编者注

[50] Rieff, *Deathworks*, 106.

[51] 关于辛格和杀婴，见第九章的“常春藤理论学”。

观念和行为的根源被搁置一旁、遭到忽略。在这种情况下，这三位思想家的概念为我们提供了一种不同的现代视角，使我们能够以一种既承认与过去的延续、又注意到差异的方式，对当下进行反思。

从他们的著作可以清楚地看到：与人类身份观念相关的问题（其中 LGBTQ+ 运动所提出的问题只是最显而易见的当代例子而已），

不能从更为泛化的问题中抽离出来，包括如何理解自我、伦理对话如何进行、如何重视历史和传统（如果有的话），以及文化精英如何理解艺术的内容和目的。现代世代的这些不同方面，以及雷夫、泰勒和麦金太尔提出的分析范畴构成了一个框架，让人理解自我革命在当代的表现形式究竟牵涉哪些利害关系，而性革命只是这场自我革命中最显明的部分而已。✦

上帝心意中的正义^[1]

——利未记 19:15-37 讲道

文 / 彭强

¹⁵ 你们施行审判，不可行不义，不可偏护穷人，也不可重看有势力的人，只要按着公义审判你的邻舍。¹⁶ 不可在民中往来搬弄是非，也不可与邻舍为敌，置之于死。我是耶和华。¹⁷ 不可心里恨你的弟兄；总要指摘你的邻舍，免得因他担罪。¹⁸ 不可报仇，也不可埋怨你本国的子民，却要爱人如己。我是耶和华。¹⁹ 你们要守我的律例。不可叫你的牲畜与异类配合；不可用两样搀杂的种种你的地，也不可用两样搀杂的料作衣服穿在身上。²⁰ 婢女许配了丈夫，还没有被赎得释放，人若与她行淫，二人要受刑罚，却不把他们治死，因为婢女还没有得自由。²¹ 那人要把赎愆祭，就是一只公绵羊牵到会幕门口、耶和华面前。²² 祭司要用赎愆祭的羊在耶和华面前赎他所犯的罪，他的罪就必蒙赦免。²³ 你们到了迦南地，栽种各样结果子的树木，就要以所结的果子如未受割礼的一样。三年之久，你们要以这些果子，如未受割礼的，是不可吃的。²⁴ 但第四年所结的果子全要成为圣，用以赞美耶和华。²⁵ 第五年，你们要吃那树上

的果子，好叫树给你们结果子更多。我是耶和华你们的神。²⁶ 你们不可吃带血的物，不可用法术，也不可观兆。²⁷ 头的周围不可剃，胡须的周围也不可损坏。²⁸ 不可为死人用刀划身，也不可在身上刺花纹。我是耶和华。²⁹ 不可辱没你的女儿，使她为娼妓，恐怕地上的人专向淫乱，地就满了大恶。³⁰ 你们要守我的安息日，敬我的圣所。我是耶和华。³¹ 不可偏向那些交鬼的和行巫术的；不可求问他们，以致被他们玷污了。我是耶和华你们的神。³² 在白发的人面前，你要站起来，也要尊敬老人，又要敬畏你的神。我是耶和华。³³ 若有外人在你们国中和你同居，就不可欺负他。³⁴ 和你们同居的外人，你们要看他如本地人一样，并要爱他如己，因为你们在埃及地也作过寄居的。我是耶和华你们的神。³⁴ 你们施行审判，不可行不义。在尺、秤、升、斗上也是如此。³⁶ 要用公道天平、公道法码、公道升斗、公道秤。我是耶和华你们的神，曾把你们从埃及地领出来的。³⁷ 你们要谨守遵行我一切的律例、典章。我是耶和华。(利 19:15-37)

[1] 本文整理自作者利未记“活在上帝的面光之中”系列讲道的第二十二讲，略有编辑。承蒙授权，特此致谢！——编者注

引言

弟兄姐妹，主日平安！

我们今天要继续来思想利未记这一卷书的信息。上一次我们思想了19章的前半部分，主题是“责任”，谈到上帝给人的四种基本的道德责任。今天我们来看这一章的下半部分。不知各位读这段经文的时候是什么感受，会不会觉得琐碎、凌乱？其实这些律法，仍然是上帝给人的道德责任，但是我们今天思想的重点会和上一次有所不同。我们大致可以用“正义”这个主题来统合这些律法，从中来体会什么是上帝心意中的正义。

说到正义，前些年有一位总理，在讲到今天的社会中有很多不公义的现实时说：“中国的现代化绝不仅仅指经济发达，它还应包括社会的公平、正义和道德的力量。”他认为：“公平正义比太阳还要有光辉。”这句话在过去这些年让很多人心有戚戚焉。

我们今天思想“律法中的正义”这个主题，很多人可能会心情复杂。有人会在各种媒体上看到很多不公义的信息，有人 would 看到身边的人，甚至是自己正遭受的不公义对待；他们不知道怎样消化这些事情，心里或许充满愤怒，而在愤怒当中又带着无力感、无所适从。可能也有的人生活比较自在、平顺，感觉身边没有发生什么不公义的事情，听到别人遇到不公义的事情，可能会说：“哎呀，这是个案，是偶然发生的吧？”当然，可能也有人说：“我懒得想这些问题，

我又不是国之重器，我又做不了什么。不想也罢。”但不想呢，的的确确会感觉自己似乎有点麻木不仁，没有怜悯；但是一想呢，又觉得太沉重，自己简直承受不了。哪怕是很小的事，我们也面对这种张力和撕扯。

我今天早晨就有一点这样的经历。我坐下来写这篇讲章，这时候看到自己桌子上有一些灰尘，就起来拿抹布把它擦了；在这过程当中，我看到洗手间有不干净的地方，我又去清理了一下；清理的时候，我又看到垃圾桶的垃圾需要处理；处理完，我又想起厨房的垃圾需要处理，又去收拾。全搞完了，我把一堆垃圾拎下楼，丢进社区的垃圾桶。我又看到这个垃圾桶附近乱乱的，所以我又把比较显眼的一两个垃圾拿起来丢进垃圾桶。这时我就在想：我不是需要去和物管来沟通，看看怎么样改进对垃圾的管理？我甚至还在想，怎么样帮助邻舍来增进责任意识？等等。就在这个时候，我突然想起：不行啊，我还有讲章要写，所以我就赶紧上楼，坐回到书桌前。我这一小时的经历，或许能够说明很多人的困境。

我们中间作父母的，当面对公平正义的问题的时候，也会产生教育的困境。有的父母跟我说：“从道理上，我知道应该教导孩子正直公义，但是我又怕孩子长大之后，当他真的走正直公义的路的时候会吃亏。你看那些走正直公义路的人，他们为此付出了怎样的代价，我很怕我的孩子将来吃亏啊！”看到了吗？这就是我们面对的教育困境。怎么办呢？

利未记可以帮助我们。我们读这卷书，一定要注重律法和福音的平衡。当我们带着这样一个视野来读律法书的时候，它就会帮助我们真正地从中得益处。我们要抓住这些律法的精髓。如果没有律法，人在这个世上就没有标准，就会自甘堕落、随波逐流。但是我们也要透过这些律法来认识福音，因为没有福音，我们活不下去。而把律法跟福音连接起来的桥梁，就是那一位圣约之主。祂既是颁布律法的主，也是赐给祂的儿女们福音的主。所以，当我们祈求圣灵帮助、引导我们来聆听这些律法，来明白圣约之主的心意的时候，就可以把握律法的精髓，得着福音中的恩典和力量。当我们面对自己心里面的矛盾、挣扎、困局时，也愿主帮助我们。我们先一起在主的面前祷告，求圣灵帮助我们：

主啊，我们来到你的面前，向你谦卑地承认，我们缺乏正义之心，也缺乏行正义的动力，更缺乏福音中的成熟和智慧。主啊，愿你来引导我们能够明白耶和华的律法，也帮助我们贴近天父的心意，帮助我们透过这些律法看见我们的救主基督。主啊，求你引导我们。奉耶稣基督的名祷告。阿们！

上帝心意中的正义

弟兄姐妹，让我们首先来梳理一下这段经文，然后来看这些律法当中的精髓是什么。你会看到，律法不是用抽象的方式来给我们上一堂关于正义的哲学课，而是在各种各样具体的关系当中来向我们呈现什么是上帝心意中的正义。我把它总结为八个方面，这八个

方面可以说是从不同的侧面来体现上帝心意当中的正义到底是什么意思。求主帮助我们可以贴近天父的心。

(1) 司法审判当中的正义

15节上讲到：“施行审判，不可行不义。”要按照公正的原则来进行，不要看到穷人就偏袒他，也不要偏袒有势力的人。这个司法审判的原则看似非常简单，但是却很了不起。就是，要诚实地按照公正的原则，依据上帝颁布的律法来审判。

在这个世上，你会看到罪人的罪性常常会带来扭曲，因而会影响到审判。什么样子的扭曲呢？

第一种就是偏见。人常常会对被贴上某个标签的某一个人、某一类人、某一群人产生偏见。比如，有人说为富不仁，这就是对富人的偏见；当然，反过来也有对穷人的偏见。经文说，你不要有偏见，不要袒护穷人，不要偏向有势力的人，你需要公正地审理。你不能够还没有审断，在自己心里面就已经先有了定论。

还有一种，就是惧怕。你不要因为当事人有权势就惧怕，就讨好，就偏向他。当然人也可能因为害怕社会舆论，就偏袒穷人。就如申命记 1:17 所说：“审判的时候，不可看人的外貌；听讼不可分贵贱，不可惧怕人，因为审判是属乎神的。”所以审判是在上帝的面光当中进行的，要充满敬畏，要按照上帝的律法公正地审判。

15 节下特别地强调：“只要按着公义审判你的邻舍。”所以，不要忘了你审判的对象是谁——是你的邻舍。不管他是穷人还是富人，不管他是什么样背景的人，你都要把他当作你的邻舍来对待。

我们在上一讲的时候讲到，对于弱者的道德责任，特别地谈到一个社群有责任来照顾弱者，维护弱者的尊严，扶持弱者。但今天的经文向我们表明，当涉及到对错、正义、审判时，你要秉公审判，因为这是在上帝面前，按照上帝之道的标准来进行审判。当今社会流行这样一句话：“在鸡蛋和石头之间，我总是要站在鸡蛋一边。”在扶持弱者、帮助弱者方面，站在弱者一边是应当的。但是当涉及到审判，涉及到判断对错、判断正义的时候，不要站在“鸡蛋”的一边，也不要站在“石头”一边，而是要站在上帝的道这一边。

(2) 对待邻舍的正义

接下来，16-18 节就讲到了怎么对待邻舍算是正义的。这里讲到了四件事情：第一是 16 节上说的，你要小心你所说的是否出于正义。在这里面谈到了不可搬弄是非。“搬弄是非”也可以翻译为“往来传舌”，有“诽谤人”的意思。在社群生活当中，搬弄是非是耶和华所恨恶的。

第二是 16 节下说的，不可与邻舍为敌，甚至将其置之于死地。前面是你要小心你说的，这里是你要小心你做的。不要因着你所做的给邻舍带来伤害，甚至给他带来生命的危险。

第三是 17 节上说的，你要小心你的内心，不可对弟兄怀恨；以及 18 节说的，不可报仇，也不可以埋怨，心中存有对弟兄的怨恨、苦毒，也是你要小心你的心。你要小心你里面的那个恨意，不可对弟兄心中怀恨，乃至用自己的方式来复仇。这些都不是上帝所喜悦的，是不正义的。

结合当时的文化背景，以色列已经有了律法，也设立了司法审判的体系，所以你不可以用私刑，不能够报私仇。你需要用正确的途径来寻求公义。这时可能有人会说：“如果司法体系很公正，能够找到公义，那当然很好了；但是，如果在一个司法普遍腐败的社会体系当中，无法通过正常渠道寻求公义，怎么办呢？”罗马书 12:19 就说：“亲爱的弟兄，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒。因为经上记着：‘主说，伸冤在我，我必报应。’”所以，如果能够寻求在地上的公义，那我们就靠着主尽力地寻求；但是如果不能寻求，那我们就要交托在上帝的手中，继续等候上帝的时间。

第四是 17 节下中谈到的，“总要指摘你的邻舍，免得因他担罪”。就是说，如果你的弟兄陷在罪中，陷在危险的境地，你要用主的话语、主的道来清洁他。“指摘”这个词，原文的含意是，你要友好地带着爱给弟兄讲道理，来说服他，甚至责备他。这样的一种操练，在圣约群体当中特别重要。如果你见到一个弟兄犯罪，或者正走在错误的路上，你却不用主的道来警戒他，那么这是不正义的。这说明你对这个弟兄没有爱，主会为此追讨你的罪。

在对邻舍正义这一点中，18节末尾把它概括为一句话就是：“要爱人如己”，爱你的邻舍如同爱自己。很多犹太拉比说，这里的邻舍是指以色列民族自己的人。但是主耶稣在“好撒玛利亚人”的比喻中否定了这一说法。邻舍是谁呢？就是上帝放在你周围的人，无论他跟你是不是同文同宗。尤其在我们今天这个被称为“地球村”的时代，其他国家的国民也会成为你的邻舍。

所以我们看到，在“对待邻舍的正义”中，涉及到你的言语、行动、内心，尤其涉及到你对邻舍的爱，在这里就把爱和正义连接在了一起。我们后面还会再谈到这一点。

(3) 守本位的正义

19节，其实是比较让人费解的。这节经文说：“你们要守我的律例。不可叫你的牲畜与异类配合；不可用两样搀杂的种种你的地，也不可用来两样搀杂的料作衣服穿在身上。”这是什么意思呢？这里说“不可叫你的牲畜与异类配合”，后来，在以色列的历史当中，不是有骡子吗？骡子不就是马和驴杂交来的吗？但是我们并没有看到后来的先知说这一点违背了律法呀？而且骡子还被用在一些很神圣、很重要的场合。“不可用两样搀杂的种种你的地”，这又是什么意思？在路加福音13章，主耶稣讲到一个比喻，说有人把一棵无花果树栽在葡萄园里。这不就是把两样搀杂的种种在同一块地里吗？但是在主耶稣的描述当中，好像丝毫没觉得这有什么不妥。“也不可用来两样搀杂的料作衣服穿在身上”，各位摸摸你自己身上的衣服，糟糕了，

我们今天穿的衣服大部分都是两样以上的料搀杂而成的。那么，到底这里是在谈什么？

如果我们仔细分析的话，其实就是在谈分别出来、各守本位的问题。经文中翻译为“异类”、“两样”的，在原文中是同一个字，它的字根是“混杂”的意思。从这里来说，上帝在祂的旨意当中定了什么是本位，你不可以混杂，要将其分别出来，放在各自的位置。守本位是一种正义的体现。

(4) “当归给人的要归给人，当归给神的也要归给神”的正义

在20-25节，我们会看到正义的另外一个内涵，就是当归给人的要归给人，当归给神的也要归给神。这是正义。

20-22节这一段放在这里有点奇怪。经文说，有一家人有一个婢女，这个婢女已经许配了丈夫，还没有被赎得自由，若这个时候有人跟她犯了奸淫，那么就要受到刑罚，却不把他们治死。在当时的习俗中，如果这个婢女没有许配丈夫，没有订婚，那么主人是可以纳来为妾的。但是如果这个婢女已经许配了丈夫，这个主人还来跟她行淫，这意味着什么？意味着这个主人没有把当归给他人的归给他人，他要献赎愆祭。这段经文在上下文中是在强调这一点。

23-25节关于新种的树所结果子的律法，放在这里可能同样让人觉得有点奇怪。这里说栽种的树木，前面三年结的果子是不能吃的。第四年要把它带到圣殿，也就是说要全部献

给神，献给祭司。第五年才可以吃树上的果子。有人说，是不是因为前面三年的果子长得不好？其实未必。事实上，律法为何这样定规，我们并不完全明白。但是，经文的意义是非常清楚的，就是地是耶和華所賜的，所以所种的树，所收获的收成，要按照耶和華所规定的献给祂。即使不完全明白，也要遵行。要欢欢喜喜地把当归给耶和華的归给耶和華。这是这段经文真正的意义。

所以，在这两个比较奇怪的段落当中，我们看到这里呈现出来一个关于正义的教训，就是当归给人的，要把它归给人，不可以抢夺；同样，当归给神的，要把它归给神，不可以抢夺。这就是正义。主耶稣后来说了那句著名的话：“凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝。”（太 22:21）正是这种正义的体现。

（5）敬拜上帝的正义

26-31 节讲到了关于正义的第五种内涵：不可以拜偶像，要敬畏上帝。26 节说：“你们不可吃带血的物，不可用法术，也不可观兆。”在前面 17 章已经讲过了不可以吃血，而在这里提到“不可吃带血的物”是跟“不可用法术，也不可观兆”连在一起的，这是跟拜偶像有关。可能当时在拜偶像的场合，常常吃一些带血的东西。显而易见，用法术、观兆等这些都是跟拜偶像有关的。

31 节讲到：“不可偏向那些交鬼的和行巫术的；不可求问他们，以致被他们玷污了。”这节经文的意思是，如果你感到前途未卜，

不知道前面路怎么走，你不可以去找那些交鬼的、行巫术的来求问。今天仍有很多人去找灵媒、算命的等卜问吉凶，这些都是上帝恨恶的。

这段经文的中间部分，27-28 节说：“头的周围不可剃，胡须的周围也不可损坏，不可为死人用刀划身，也不可身上刺花纹。”这些其实也是和拜偶像有关的。据说当时有很多民族，他们把自己的头发，或者胡须剃下来，献给他们的偶像，以表明自己是属于偶像的。而用刀来划身，或者在身上刺花纹，是通过这样的方式来向偶像表明自己的虔诚、委身。在今天，很多人也通过刺青来表达自己对偶像的委身，或者对一个群体或一个人的委身。比如，在帮会当中，他们会透过纹身来表达一种彼此的认同；也有恋人之间会在身上刺字或图案来表示彼此的委身。其实这些都在某种意义上有拜偶像的味道。有人曾经问我：既然他们会通过纹身来表示对偶像的效忠，那我可不可以在我的身上刻上耶稣的名字，或者刻上一个十字架、经文，来表示我对耶稣的信仰和效忠呢？我说：如果你真要去这样做的话，我必须要说，这不过是属肉体的热心，上帝并不喜悦；上帝喜悦的是，我们藉着圣灵所赐的信心，在心灵和诚实当中来敬拜祂，委身于祂。

29 节说：“不可辱没你的女儿，使她为娼妓。恐怕地上的人专向淫乱，地就满了大恶。”所以，如果有人因为拜偶像到一个程度，甚至把自己的女儿送到偶像庙里去作庙妓，这是大恶。在当时，很多人为了得到所谓的福祉，就把自己的孩子献给了偶像。当然，可

能很多人今天不会用这样的方式，但是你所拜的偶像，比如成功、金钱等，你让你的孩子每一天都献给这样的价值，那其实你就是在害你的孩子，这在上帝面前被看作为大恶。

30 节说：“你们要守我的安息日，敬我的圣所。我是耶和华。”所以尊重安息日，敬拜上帝，也要尊重上帝的家，尊重敬拜的地方。很可悲的是，我曾经见过有人在教会聚会的圣所大吵大闹，这是不尊重上帝圣所的表现，是耶和华所恨恶的。

不可拜偶像，要敬畏上帝。说到这一切的时候，今天很多人可能会说：敬拜什么，这是个人的自由，爱拜什么，就拜什么呗。但是你要知道，放在利未记 19 章的大脉络，及在整本圣经的大视野当中，拜偶像、不按照上帝所喜悦的方式敬拜上帝，这是不正义的。这不只是一个所谓的宗教问题，这是关于整个社群的正义的问题。

(6) 尊重长者的正义

32 节讲到了正义的第六种彰显：对长者的尊重。这节经文说：“在白发的人面前，你要站起来，要尊敬老人，又要敬畏你的上帝。”白发代表老人，代表长辈。我以前坐公交车的时候，坐在座位上，有的时候特别累，看到老人家上车，就不想起来让座，心里就想：“哎呀，你看这人并没有那么老吧，他的头发都还没白，不用让了。”其实就是在给自己找借口。把长辈当得的尊重给长辈，这是敬畏耶和华的表现，也是一种正义的彰显。这里把对老年人的尊重以具体的形式表达出

来，就是你要站起来。其实在不同的文化当中，怎么样表达尊重的形式或许是有所不同的。比如你见到长辈，可以带着尊重问候他，或者给他让座，如果他动作比较迟缓，就耐心地等候他；再比如长辈担了重物，你主动询问他是不是需要你帮他来拿等等，这些都是对他的爱和尊重。这都是上帝所喜悦的。

(7) 善待寄居者的正义

33-34 节谈到了第七种正义的彰显：要善待在你们中间的寄居者。这里特别地讲到：“若有外人在你们国中和你同居，就不可欺负他。和你们同居的外人，你们要看他如本地人一样，并要爱他如己，因为你们在埃及地也作过寄居的。”所以，如果是有外国人在你们中间居住，或者有一个外乡人在你们这个社区居住，不要欺负他，要爱他如己。爱他如己的意思，就是你要看他为你的邻舍，要像对邻舍一般地与他相交。今天，在很多地方充满地域歧视，其实这是不正义的，求主藉着这些律法来光照、更新我们。

(8) 商业交易当中的正义

第八种正义的彰显，就是在商业交易当中的正义。35-36 节讲到：“你们施行审判，不可行不义。在尺、秤、升、斗上也是如此。要用公道天平、公道砝码、公道升斗、公道秤。”这个地方说你们“施行审判”，跟 15 节的“施行审判”是不一样的。更好的翻译是：你们度量的时候。也就是说，你们在商业交易当中要公道，不要欺诈，不可克扣，不要诡诈。

当我们把利未记 19:15-37 一一梳理下来之后会发现，这段经文是从八个不同的方面来向我们呈现正义的不同面向。在这里，正义不是以一个抽象的概念来呈现的；而是在各种不同的场合、各样不同的关系当中，非常具体地呈现出什么才是上帝所喜悦的正义。我们这样梳理下来之后，就可以稍微地来默想一下。我们可以从中看到三个特点。理解这三个特点，我们会更加贴近上帝的心意，我们也能够明白从哪里得到恩典和力量。

对上帝心意中的正义的三个默想

默想一：正义由上帝来界定

我们看到，这段经文所启示出来的上帝的正义，是按照上帝的旨意，把当归给上帝的归给上帝，把当归给人的归给人。你会看到这段经文中不断地重复一句话：“我是耶和華”，或“我是耶和華你们的上帝”。这是表明，上帝眼中的正义不是由人来界定的，而是出于上帝。上帝是圣洁的神，是圣约的主。换句话说，不是说哪个人、民族自己看为好就好，自己看为正义就正义；而是由圣洁公义的上帝，祂来界定什么是正义。

正义是什么呢？正义就是上帝看为喜悦的。那么上帝看什么是喜悦的呢？用一句话来概括就是，你要按照上帝的旨意，把当归给上帝的归给上帝，把当归给人的归给人。所以你会看到在这一章当中，那些拜偶像、不守安息日的各种行为，以及没有把初熟的果子献给耶和華，都被上帝看为是不正义的，因为没有把当归给上帝的归给上帝；而审判的

时候看情面，不按照公正来审判，就是没有把当事人所当得的权利给这个人；在邻舍中间搬弄是非，没有保护邻舍的名誉，没有在犯罪的事上警戒邻舍，这是没有把邻舍当得的那份爱和尊重给邻舍；不尊重长辈，就是没有把长辈当得的尊重给他。

什么叫正义？什么叫上帝喜悦的？用主耶稣的话来说，就是“理当尽诸般的义”（太 3:15）。这个“理当”，就是你要按照上帝的旨意来行。什么当，什么不当，要来学习和默想耶和華所启示的律法。在申命记 6:25 这样说：“我们若照耶和華我们神所吩咐的一切诫命，谨守遵行，这就是我们的义了。”在这些诫命当中，有些是我们明白的；有些是我们不完全明白的，比如 19 节说的“不可用两样掺杂的料作衣服”等，但都是从耶和華而来的。

圣经对正义的理解，让人越想越觉得不可思议。一方面，它一下子把对正义的理解提升得极高，就是谨守遵行上帝所吩咐的一切诫命；但是另一方面，所有这些要求，又是如此具体，如此接地气。这些诫命所涉及到的生活的方方面面，大到你怎么敬拜上帝，怎么做一个法官秉公断案；小到你的吃穿，怎么对待身边的弱者，怎么对待老人，怎么使用自己的时间，这些都和正义有关。

对比一下古罗马法学家观念当中的正义。比如西塞罗的定义就非常具有代表性，他说：“正义就是给予每个人他所应得的那个部分。”古罗马形成了三个用来检验正义的原则：正直的生活、不损害他人、各得其所。听起来都

很棒，对吧？中国文化当中也比较类似，对于什么是正，什么是义，都提出了自己的界定。

但是如果我们把所有这些文化当中的定义和圣经的启示作比较的话，就会看到上帝的启示其实更加全面，不只是涉及你要把人所当得的归给人，还要把上帝当得的归给上帝。而且上帝给祂子民的正义观，也更加积极，不只是停留在像古罗马人所说的“不损害他人”，或是像中国人所说的“己所不欲，勿施于人”；而是你要被上帝的爱激励，更积极地去爱你的邻舍，要爱邻舍如己，甚至要责备邻舍的罪，为要挽回他。这是一种更积极的爱，这是一种更积极的正义。

默想二：正义是在上帝和人面前尽本分

从这段经文我们看到，活在上帝面前的正义，不是追求英雄一般的举动，而是在上帝和人面前尽本分。那么，怎么追求正义呢？其实，你会看到现代人所习惯的范式是有一套意识形态的。这套意识形态告诉我们什么是崇高，什么是值得追求的。各种各样的意识形态有各种各样的追求，比如说，有的要追求国家富强，有的是追求民主等等。然后我们就下定决心，不怕牺牲去追求这一切。这是现代人已经习惯了的追求正义的方式。这种追求的结果就变成，只有一部分人有英雄般的追求；对其他大部分人来说，他们是和这样的追求没有多大关系的。对大部分人来说，只要预备好为英雄欢呼就可以了。

但是我们今天所读的这些律法，看上去却是拉拉杂杂，涉及到生活的方方面面，显得不是

那么高大上。这对于在现代的各种意识形态当中长大的我们来说，其实会有点不习惯。圣经当中描述的这些正义，其实是在提醒我们：你不只是要追求公义，你首先要活在正义当中。正义不只是你追求的方向，还是你要生活在其中的一个生活方式。这是一个与圣洁生活有关的样式。在日常生活当中，你怎么在邻舍当中行事为人，怎么对待自己的身体，吃什么、不吃什么，怎么敬拜上帝，怎么和别人做生意，在老年人面前怎么行事为人等等，这些都和正义有关。你每天如何在家中生活？你每天如何敬拜？你如何活在上帝的面光当中过圣洁的生活？你如何承担上帝所托付的职分？这些都是关乎正义的追求。你看到了吗？活在上帝面前的正义，不是要你去追求英雄般的壮举，而是让你学习怎么在上帝和人面前尽本分。

我在圣经当中搜索了一下“英雄”这个词，竟然非常吃惊地发现，如果跟希腊罗马的作品相比，圣经当中“英雄”这个词出现得非常少，大概不会超过十次。而且在讲到英雄这个词的时候，基本上都是从某一个人的口中说“某某是英雄”，没有一次是叫人去做英雄。所以圣经不教导人去做英雄，或者叫人去做一个伟大的人。圣经所教导的是什么？是要人认识上帝，做敬畏上帝的人；是要人悔改信福音，靠着上帝的怜悯恢复起初被造的形像。

你看到圣经和一般文化的区别了吗？一般的文化都有一种非常强的道德主义特征：呼吁人要做圣人、做英雄、做伟大的人。但是圣经是教导人要回到上帝面前：成为约中的子

民,恢复成为那个按照上帝的形像被造的人。这样地活在上帝的面光当中的正义,就是在神和人的面前尽本分。本分就是责任——一个一个与身份有关的责任。比如,15节谈到的审理案件的审判官,20节中做主人的,29节中做父母的,35节中做商人的,这些都是上帝所赋予的一些不同的职分,这些职分中都伴随着上帝所赋予的本分。做父母的,如果你把孩子献给偶像,就是陷入到一种不正义当中。我今天早晨暂停了清理院子里垃圾的治理工作,然后继续写讲章,这是跟我的职分有关。所以,这些本分,不论是每一个人的那些基本的本分,还是神所托付你的那个特定的、特别的职分当中的本分,其实都是跟具体的服事连在一起的——在具体的关系当中服事具体的人,做具体的事,一点都不抽象。

我们中国人都熟悉一句话:“天下兴亡,匹夫有责。”把这句话放在福音的光里我们怎么看,放在圣经的视野当中我们怎么看?我们明白,这句话当然是有它正面的意义,每一个人都活在这个世界上,那么这个世界的一切当然是跟每个人都息息相关,每个人都有自己的一份责任。但问题是,我们要怎么界定什么是本分,什么是责任;如果不界定的话,这句话就要变得很空洞,会害人不浅。回到圣经当中,正义的责任一定是跟爱具体的人连在一起的,一定是和具体的本分、具体的职分连在一起的。比如,我们每个人都有祷告的本分或祷告的责任,都有在社群生活当中操练怎么去爱的本分,都有靠着主的恩典来奉献的责任。上帝也给人不同的呼召、不同的职分。不是每个人都要作父母,不是

每个人都要去当兵,不是每个人都作宣教士,不是每个人都蒙召作传道。呼召和职分不同,他的基本责任很多也不同。一般来说,当更多的人在自己的本分上,在上帝所托付的不同职分上行公义、好怜悯的时候,那么这个社会就是一个健康的、充满公义的社会;而当一个社会不断地呼吁英雄出现的时候,表示这个社会是一个不健康的社会。

回到我们前面提到的那个教育的困境,很多父母说,我知道应当教导孩子诚实正直、有正义感,但是我怕他们赢得正直,反而吃亏,最后很惨。中国英雄的命运通常都很惨,很多人心里充满惧怕。对于上帝的儿女们来说,怎么走出这样的困境呢?其实就是要回到圣经来抓住上帝的应许,不要被恐惧掌控,要让主恩典的主权来掌管。不用教你的孩子做英雄,不用教你的孩子做伟大的人,不用教你的孩子做成功的人;要教你的孩子认识上帝,学习做敬畏上帝的人,教他如何在上帝和人的面前尽各样具体的本分。求主来帮助我们。家庭当中,教会当中,社群当中,都是我们引导我们的孩子来学习正义的场所,学习怎么在敬畏、在爱中来尽各样的本分。当我们的孩子们长大,有一天离开家的时候,我们把他们仰望在信实的上帝的手中;当社会当中各种各样的运动、各种各样的思潮兴起的时候,我们要相信住在孩子们里面的圣灵会在他们的生命当中工作,会引导他们用祷告的心来学习分辨,会引导他们用敬畏和爱来回应。我们也深信上帝必使用他们,必保守他们。这是我们在福音当中真正的出路。

默想三：正义与爱相连

上帝心意当中的正义,是和爱相连接的正义。18节和34节两次说到爱人如己,所以上帝心意当中对正义的追求是和爱相连、被爱驱动的。一个人为何秉公审判?是因为他被对上帝的敬畏和对人的爱所驱动。一个人为何要去指出邻舍的罪?是被爱驱动的。一个人为何要把当归人的归给人,把当归给上帝的归给上帝?是被爱驱动。所以,对正义的追求是被爱所驱动的。这正是这里的律法所强调的。

我们在历史当中,在文学作品当中,在现实生活当中,会看到很多对正义的追求最后都走向了它的反面,产生了更多的不正义,其实根源就是没有把对正义的追求和爱连在一起。这方面一个典型的例子,就是大家熟悉的雨果的《悲惨世界》当中的警察沙威。沙威作为执法者,他坚定地执行自己对于正义和法律的忠诚,带着这样的热忱追捕冉·阿让。但是在这过程当中,却产生了更多的悲剧,带来了更多的不正义。对正义的追求如果不与爱相连接,后果是非常可怕的。

过去这些年,我也亲眼见过太多追求公义的人,最后公义没有得到,自己的生命却变得更加苦毒。有一次我和一个多年上访的人交流,他为他所遭遇的不义而痛苦。我问他:“努力了这么多年,为何明知道不能够得到公义,还要继续上访?”他说:“我现在对问题得到解决已经不抱什么希望了。但是我不能让那个得罪我的人太便宜了。我要让他过得不好。”听到这话的时候,我心里就充满了叹息。

我提醒他说:“你这样岂不是在为这个人而活吗?”我鼓励他来认识主,我告诉他:“我们对于公义追求的态度是:在可以追求地上公义的时候,就靠着主来追求;在不可求得的时候,就要求主帮助我们,保守我们常在主的爱中。”公义的追求、正义的追求一定要和爱相连。

怎么样才可以确保这正义的追求和爱相连呢?唯有依靠耶和華。如果靠我们天然人的本性,是绝不可能的。天然人的本性是什么?就是对临到自己身上的不公平、不正义特别敏感,稍微遇到一点点的不公,就能够马上意识到;但是对自己给他人带来的不正义、不公平就不那么敏感,甚至很多时候是持否定的态度。天然人的本性就决定了人不可能靠自己把对公义的追求和爱连在一起。这就是为何最初追求正义的,最终却会走到了正义的反面。

具体来说,怎么把对正义的追求和爱连接起来呢?我们在今天所读的经文当中可以找到答案。请注意34节说:“和你们同居的外人,你们要看他如本地人一样,并要爱他如己,因为你们在埃及地也作过寄居的。我是耶和華你们的神。”这个地方特别地说你们要爱他们,为什么呢?因为你们在埃及地也做过寄居的。什么意思?是说因为你们也曾做过寄居的,就会自然地爱寄居在你们中间的人吗?或者再延伸一下,一个人因为他曾经也穷过,就会自然地爱那些穷人吗?一个人被不公正地对待过,就会自然地爱那些被不公正对待的人吗?肯定不是这个意思。在现实生活中,很多有正义感、有爱心的人,未必

曾经经历过不公义的对待。相反，也有很多经历过不公义对待的人，生命当中却只有苦毒，没有对人的怜悯和爱。那这是怎么回事呢？我们看到经文当中其实有一个巨大的裂缝。以色列人，他们在埃及曾做过寄居的。在寄居的时候，他们受到的是不公义、没有爱的对待。而这种曾经的寄居经历并不必然带来现在对寄居者的爱。他们爱，是因耶和華神圣的大爱临到了他们。所以，上帝如今对他们说，你们要爱那寄居在你们中间的人，因为你们在寄居的经历当中经历了耶和華的大爱。你们要被真爱来驱动，去合乎正义地爱那住在你们中间的外人，要爱他们如同爱你们自己。这爱不可能是出自天然人的爱，而只能是从神来的，是圣爱。

这就把利未记 19 章和新约当中主耶稣的登山宝训连接了起来。耶稣完完全全地活出了利未记 19 章和登山宝训当中所教导的正义。可以说，古往今来，耶稣是唯一完美地尽了诸般的义的那一位。祂也是完全活在爱中的那一位，祂就是爱本身。祂在十字架上有形有体地彰显了上帝的圣爱。这样的圣爱不是

天然的爱，而是人靠自己不配得的爱。基督是以祂的无罪之身为罪人舍命，而彰显出的神圣的大爱。当人悔改信靠基督的时候，就可以与祂相连，就可以住在祂里面，就可以常常支取祂的爱，并让这样的爱来充满自己的心。这时候，对正义的追求时时被基督的爱所喂养，才不会失去方向和动力。所以，要想对正义的追求不迷失方向，就要让对正义的追求始终与爱连接，与十字架的基督连接，不断地以基督的爱来喂养我们，不断地以基督的爱来激励我们。

祷告

主上帝啊，我们来到你面前，我们承认，我们远远没有活出你所期望的正义的生活；我们也是缺乏爱的人，我们的爱乏力，我们的爱无能。主基督啊，求你吸引我们的心，在追求公义的过程中，不断与你连接，不断支取你的公义，不断支取你的爱。主圣灵啊，求你更新我们，帮助我们活出正义、圣洁的生命，可以荣神益人。奉耶稣基督的名祷告。阿们！✝

以色列的饮食律与我们的圣洁有什么关系^[1]

文 / 杰·斯科拉 (Jay Sklar)

译 / 何小溪

校 / 高期末

引言

按照圣经阅读计划，读到利未记时，我们当中有多少人逐字阅读过第11章的内容呢？

大多数人并不喜欢抠字眼。上帝给了一长串清单，列出了在礼仪方面，哪些动物是洁净的，哪些是不洁净的。洁净的可以吃，不洁净的不能吃。

如果我们真的读完了这份清单，那么首先要问的是：“为什么？是什么让动物变得洁净或不洁净？”解经家们大胆地进行了各种猜测。

有些人说是因为健康的缘故：洁净的动物对健康有益，而不洁净的则不然。但如果是关乎健康，为什么在新约中又废除了这些律法呢？另一些人说是因为与异教崇拜有关：不洁净的动物，或被用于异教崇拜，或代表异教的神。但提到公牛时，后者就不成立了，因为在古代世界中，公牛通常被用于偶像崇拜，但它们是洁净的。

尽管我们绞尽脑汁地猜测，究竟为什么有些动物是不洁净的，但圣经并没有给出答案。圣经的重点是，上帝设立这些律法的目的是什么。

一、上帝圣洁的见证

在某种程度上，饮食是一个人的标记。对于素食主义者来说，重点是避免吃肉；对于无麸质饮食者来说，重点是不摄入麸质。耶和華禁止以色列人吃不洁之物，为什么？祂希望祂的子民把避免不洁作为首要任务。在古代以色列，那些遵守利未记11章饮食律法的人，被认定为是耶和華的跟随者，饮食把他们标记为祂的子民。

以色列人饮食规范的本质是：证明他们跟随的是一位圣洁的上帝，祂与所有不洁的偶像都不一样。

二、对追求圣洁的提醒

上帝经常赋予祂的子民一些身体上的记号，

[1] 本文转载翻译自 Jay Sklar, "What Do Israel's Food Laws Have to Do with Our Holiness," 福音联盟, 2023年10月26日存取, <https://www.thegospelcoalition.org/article/israel-food-laws/>。略有编辑, 承蒙授权, 特此致谢! ——编者注

以提醒他们当尽的义务或祂的应许。身体上的割礼，提醒以色列人需要心的割礼（参申 10:16）。主的圣餐礼，提醒基督徒耶稣献祭性的牺牲，纪念祂和百姓所立的约，并纪念祂的受难（参林前 11:23-34）。这些物理意义的记号提醒我们更深层的事实。

关于礼仪的律法也是如此：在礼仪层面，上帝命令以色列人区分洁净和不洁净，通过这种方式，提醒他们在道德层面也要与外邦人有别。这些律法就像缠绕在他们手指上的属灵细线，每次用餐时都会提醒他们——如果上帝要求我在礼仪上区分洁净与不洁，寻求这个而避免那个，那么我在道德层面还应该做多少。

我在实践中看到过这种果效。我曾经在神学院教过一个学期的利未记。其中一项作业是：一周之内，竭尽所能地遵守利未记中的律法，并记录这段经历。

学生们的沮丧情有可原：一些人指出，禁止穿两种不同面料的衣服，导致他们衣柜中的大多数衣服没法穿了；一名学生在第二天坦白地说道：“我真的很想念培根。”

然而，到目前为止，得出的最常见的观察结果是这样的：

每一天，我都需要分辨礼仪上的洁净与不洁净。到了周中，我意识到，在我生活的分分秒秒、方方面面，我都在想这些事情。就在那时，我突然想到：无论从礼仪的角度，还是从道德的角度，上帝都非常在意我们的洁

净与圣洁。上帝希望我在生活的每时每刻、各方各面，都能在内心、思想和行动中追求洁净。祂想让我所做的一切，都能反映祂的圣洁。一直以来，在对待圣洁方面，我实在是太轻忽了！主啊，求你帮助我成为圣洁！

三、饮食律的变化

起初，关于礼仪洁净和不洁净的律法，旨在将以色列人分别出来，使他们成为列国的一道光。但到了耶稣的时代，这些律法已经成为了一堵隔离的墙，导致他们远离那些被认为邪恶与不洁的国家。

一开始，连彼得也认为他不能和外邦人待在一起，更别说跟他们分享福音。直到看见一个从主而来的异象，他才确信救恩临到外邦人了（参徒 10）。因此，当耶稣设立新约时，明确地搁置这些饮食律法并不奇怪（参可 7:19；罗 14:13-15）。

但即使这样做，耶稣也强调了这些律法所指向的重要性：人需要深刻、内在的道德洁净。在马可福音 7:21-23 中，祂说：“因为从里面，就是从人心里发出恶念、苟合、偷盗、凶杀、奸淫、贪婪、邪恶、诡诈、淫荡、嫉妒、谤讟、骄傲、狂妄。这一切的恶都是从里面出来，且能污秽人。”

耶稣呼召我们把心交给祂，这样祂就可以把我们的心洗干净，然后在生活的每时每刻、各方各面，都能反映祂的圣洁；如此，世人就可以知道我们跟随的是一位圣洁的上帝。✝

作者简介：

杰·斯科拉 (Jay Sklar) 是圣约神学院旧约教授，教务副主任。他写了关于民数记和出埃及记的注释，以及两部关于利未记的注释 (TOTC/ZECOT)。他还建立了一个网站介绍各种资源，以助人进行从创世记到申命记的讲道和教导。网站地址：<https://www.otpentateuch.com/>。

门徒训练不是为少数人的领袖训练^[1]

文 / 陆尊恩

一、耶稣基督的门徒训练

在新约圣经，特别是在四福音书中，反复地使用“门徒”这个词、这个字眼来形容**耶稣与祂的跟随者**之间的关系。

然而，不是只有耶稣的跟随者才被称为门徒。门徒的概念还适用于其他的人和他的跟随者，比如摩西的门徒，法利赛人的门徒，希律党人的门徒。其实，门徒是当时的一种文化，各宗各派都在发展自己的跟随者，老师希望学生中间有一两个人将来出师，把老师的精神继承下来、发扬光大。因此，门徒和门派的观念常常会结合在一起。圣经中讲到好几种门派：法利赛人、撒都该人、希律党人、革命组织奋锐党人，还有圣经没有明确说明的爱色尼人。

这样看来，门徒作为一种导师训练学生的模式，并没有特别的属灵含义，也没有基督教的信仰特色。大家都在手把手地带自己的新人。在古希腊，苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都在作门徒训练。在中国的春

秋战国时期，儒家、道家、法家、墨家，也都在作门徒训练。时至今日，你离开学校进了企业，一个企业的文化开始塑造你，这也是门徒训练。

耶稣基督也如此训练祂的门徒。祂说：“来跟从我。”（太 4:19；可 1:17；约 1:43）耶稣呼召门徒的时候，要他们一生**学会相信祂，这是耶稣门徒的特征**。

耶稣让相信祂的人能认识祂，认识祂既是神子又是人子，认识祂不仅具有神性也取了人性。然后，相信祂、认识祂的人要明白祂的使命。在马太福音 16 章，当彼得认出祂来，并告白说“你是基督，是永生神的儿子”（16 节）的时候，耶稣紧接着指示门徒，“祂必须上耶路撒冷去，受长老、祭司长、文士许多的苦，并且被杀，第三日复活”（21 节）。我们看到，耶稣呼召门徒，要他们先信祂，再进一步认识祂的身份，然后明白祂的工作。

这之所以重要，是因为当我们认识了耶稣的

[1] 本文整理自作者圣经辅导培训课程的讲座。标题为编者另拟，正文略有编辑。承蒙美国基督使者协会授权转载，特此致谢！——编者注

身份，祂的身份就与我们发生生命的关联；我们明白了祂的工作，祂工作的果效就发生在我们身上。在约翰福音中，有人问耶稣说：“我们当行什么，才算作神的工呢？”耶稣回答说：“信神所差来的，这就是作神的工。”（约 6:28-29）就神的角度来说，这是指在基督里的恩典；就我们的角度来说，这是指被圣灵感动、对基督生发的信心。神在基督里白白赐给我的恩典，不是我做的，乃是耶稣基督做的；而我用信心来“作”神的工，我用信心来“操作”、领受祂在我身上的一切作为。因为“我们不是顾念所见的，乃是顾念所不见的”（林后 4:18），“我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”（林后 5:7）。

如此跟随耶稣、相信耶稣的，就是基督徒。**每一位基督徒都是耶稣基督的门徒。**耶稣基督的门徒的范围，不是只包括少数刻苦努力、励心追求的人，而是属于所有跟随祂、信靠祂、仰赖祂的人。

我们有一种迷思，就是我先去教会作教徒；之后受洗了就变成基督徒；但初信的基督徒软弱无力，于是开始接受训练、立志追求，就变成了门徒；再后来，门徒听见了天上来的呼召，看见了异象，有了使命感，就变成了使徒。宗教徒、基督徒、门徒、使徒，其中门徒是基督徒的下一个阶段；仿佛有人是基督徒，却不是门徒。

可是，按照圣经原本的意思，没有一个基督徒不是基督的门徒。事实上“基督徒”这个词在整本圣经里面只出现过三次，两次在使徒行传，其中第一次是“门徒称为基督徒是

从安提阿起首”（徒 11:26）。请留意这节经文，经文内容不是基督徒被称为门徒，而是门徒被称为基督徒。这句话的逻辑很简单。请问，是门徒的概念丰富了基督徒的内涵，还是基督徒的概念丰富了门徒的内涵？我们不能说，一个人先作基督徒，后来接受了门徒训练才是门徒，这是偷换概念。谁不是门徒呢，大家都是门徒；但安提阿的信徒开始被称为基督徒，我们也同样是基督徒。

而安提阿的门徒们被称为“基督徒”，也显出耶稣的门徒训练与世人不同，**基督徒的概念丰富了门徒的内涵**，基督徒见证耶稣基督的复活，有耶稣基督永远与他们同在。“基督徒”就是这个身份地位最恰当的称呼。

安提阿的教会在复兴和宣教的过程中，人们看到这一群人，发现只是用“门徒”的概念已经无法充分形容他们了，就给他们改名叫“基督徒”。因为在这一群门徒身上有非常奇特的地方，他们的老师耶稣并未到访过安提阿，而且已经离世不在他们身边了；可是，他们就像是耶稣仍在他们中间，从未离开过一样。他们口口声声地宣称，耶稣已经复活了，我们现在是奉拿撒勒人耶稣的名说话、做事。你知道吗？我们是基督徒，因为**我们里面有基督复活的生命**，我“若与基督同死，也必与祂同活”（提后 2:11），“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”（加 2:20），“旧事已过，都变成新的了”（林后 5:17），这样相信的门徒叫做基督徒。

世界上的门徒训练都是老师发展自己的一套学问，然后交给学生去传承、发展。可是，

耶稣的门徒训练不用交给别人再去发展，因为，耶稣亲自带领祂的门徒，**耶稣永远与门徒同在。**

“你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太 28:19-20）

耶稣和祂的门徒之间的生命关联永远不会中断，因为耶稣永远活着。

这意味着，即便有另外一位弟兄门训我，我也不是藉着另外一个导师和耶稣基督建立关系，而是耶稣直接跟我建立同在的关系，而且是永远的关系。所以，我和你都是一起跟随祂的人。基于此我们可以理解，耶稣说：“你们不要受拉比的称呼，因为只有一位是你们的夫子，你们都是弟兄。”（太 23:8）我们只有一位夫子，就是耶稣基督，祂永远要作我们的门训导师。

耶稣训练门徒的成果是建立教会、彰显神国。耶稣呼召门徒的时候，藉着在各处的讲论、神迹，应验和成就了旧约的应许，留下一些象征性的记号，显明祂要复兴以色列，要复兴神的国。耶稣从门徒中间挑选出十二个人，称为使徒。为什么是十二个人？并不是因为，十二个人比较容易做小组训练；而是因为，十二是象征以色列的数字，雅各有十二个儿子，以色列有十二个支派。这里的含义是，由耶稣的门徒群体所带来的，其实是以色列的复兴，是上帝国度的临在。由耶稣基督所建造的门徒文化，其实就是天国的文化。耶

稣的门徒训练，不是要训练一个一个如保险业务员般的下线，而是要把神的国带入这个世界。耶稣训练门徒的目标，不是门徒的倍增，而是教会；教会就是门徒训练的成果。耶稣藉着祂的门徒，使世人看见神的国，看见那复兴的以色列，看见祂自己。

正是基于此，门徒训练与教会不可分割。门训的精神是永远属于教会的，**门徒训练是属于教会所有成员的。**

二、门训的范围、策略、内容

全员的门训

如果教会要推动门徒训练，不管是人数上的从少到多，还是形式上的由上而下，门训的异象和信念必须是属于教会所有成员的。门训绝对不会只适合少数人，只有适合所有人的才叫门训。

有人可能会问，在提摩太后书 2:2，保罗对提摩太说：“你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。”难道，门徒训练不是要一对一，慢慢培养出少数忠心、可教导、可被交托的人，形成代际传递吗？不是！因为这是一篇教牧书信，谈的是领袖训练，不是门徒训练。

从精准的概念上讲，保罗对提摩太的训练不是门徒训练，而是领袖训练。这是使徒训练了一个牧者，是牧者训练牧者，领袖训练领袖；这种关系是排他的；这是只有少数被拣选、有呼召的人才参加、接受的训练。

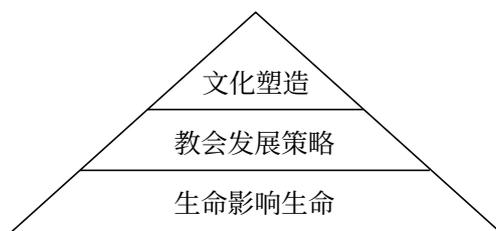
但是门徒训练不能是排他的。门徒训练的精神是必须纳入所有信主的人，包含信心软弱的、学习有障碍的、信仰比较浅的。如果你要推动门徒训练的话，你要有一种文化性的思考：“我是在塑造一个门徒的社群、一个门训的教会，我考虑的是整个社群的价值观和生命形态的改变，不是少数人的专利。”

所以，我们需要区分领袖训练和门徒训练。只要是训练少数人的，就是专业的领袖训练。比如，只有少数人参加的关怀训练，学习怎样关怀患有各种不同疾病的肢体，他们受了训练之后就会扮演特殊的角色，在教会配搭关怀的事工。他们到底是门徒还是领袖？他们是领袖。在教会的牧职论中，用执事的身份来界定这些特殊的角色。从事教导事工的人也是特别的，他们需要到神学院学习圣经，回来教导圣经；在教会中教导圣经的永远是少数。但门徒训练不能是只有少数人，必须是指向所有人的。我们不要混淆这两者之间的差别。

门训的策略

门徒训练的策略，应该分成三个层次来思考：

第一个层次是文化塑造。即社群的再造，关乎“我们要成为什么样的教会”这个问题。举例而言，我们是一个强调敬拜的教会吗？



我们是一个强调祷告的教会吗？我们是一个强调彼此相爱的教会吗？对整个教会社群文化的塑造，就是“顶层文化塑造”的门徒训练。形式上，不一定只是透过一对一的，或少数人小组的倍增。谈到社群文化的塑造，我们相信，永远是由教牧团队自上而下地在塑造一个社群的文化。

第二个层次是教会发展策略的管理。什么意思呢？我们要做社区小组，还是要做学生团契？我们要做联合的长青事工，还是有系统的分级儿童主日学？我们是分成 3-5 人的小组，还是 12 人的小组？我们的小组长是要一个月训练一次，还是每个礼拜都要报告一次？这个叫做发展策略的管理。很多人想到门训的时候，就会想到小组。在美国教会，管理社区小组和团契事工发展的那个人，职衔是门徒训练主任（the director of discipleship）。他负责管理的就是，每个小组要怎么发展？哪里要有小组？谁去做小组长？新朋友邀请到哪个小组？这个过程需要有人专职负责，这个也叫做门训。教会在开展门训的时候，常常是在这一环节遇到困难，原因是什么？是因为教会门训发展的策略不明。到底我们是要往社区做，还是在校园做？是要在教会集中做，还是分散到家里做？所以，门训和教会的发展异象之间必须协调在一起。教会必须先确定要往哪个方向发展，然后才能设计出合适的门训小组策略来配合。等设计出合适的门训小组策略之后，再找到合适的教材来经营这个小组。而不是反过来的，看到这个教材很好，先把教材拿来，大家开始使用它的策略，然后为了适应它的策略，回来改写教会的发展异象，这样

教会就会很混乱。因为每间教会都会有好几套教材，每套教材都有自己的策略和小组养成方式，结果整个教会的管理就好像几股真气在体内乱流动，如此发展门徒训练必然会造成教会的不安。这边有人办门徒训练，那边有些人不买账，后来教会就开始分门别类：“你是属保罗的”，“我是属亚波罗的”；你是做“人如何改变”的，我是做“新生命新生活”的，彼此之间出现了矛盾。所以，教会要先在整体的发展策略上产生共识，再规划不同的发展策略小组模式，然后选择合适的教材去经营它，那个才是好的方式。

第三个层次是生命影响生命的过程。一个属灵生命成熟，并且有丰富的属灵经历的人，他愿意陪伴另一个正处在患难中的肢体，跟他一起祷告，理解他的挣扎，给予他盼望，告诉他真理，陪他一起走过受苦的过程；受苦的人通过这个有生命、有信心之人的陪伴、鼓励，重新看到希望。在这个过程中，帮助的人和被帮助的人一起祷告，一起仰望神，一起经历福音更新的大能，这就是生命影响生命。这个生命成长的特别经历就是，当你的生命中遇到很重的打击，或者很大的难处的时候，你的小组成员或你的门训导师就陪在你的身旁，代表基督用神的话安慰你，陪你一起祷告，然后你突破了，那一刹那，你的整个人生方向被改变了。

门训有这三个层次，这三个层次要同时进行。上面的层次相继会为下面的层次预备良好的基础。教牧团队由上而下塑造教会的文化，特别是以福音和恩典为中心的文化，就有机会帮助教会更好地去整理发展策略、小组模

式。当教会的发展模式被整理好之后，就有机会让信徒帮助其他信徒经历生命影响生命的改变。

这里需要稍微再论述一下牧者的角色。牧者没有办法代替信徒成长。牧者的角色是为信徒塑造良好的属灵成长的环境。当环境被创造出来了以后，信徒就会更加踊跃地参与。有一些牧者对我说：“我们的弟兄姐妹很被动，我们如果不推，他们什么都不会做。”我想，如果你愿意给弟兄姐妹好的环境，耐心地梳理中间发生的问题，帮助他们重燃对教牧团队的信心，其实大家都想追求成长，都希望对教会有所贡献。不要低估信徒想参与的热情，很多时候他们只是对教牧有一点儿绝望而已。所以，当教牧团队有坚定的异象，愿意忍耐，想要有所行动的时候，要让自己愿意去聆听弟兄姐妹的需要，并去处理那些拦阻，激励他们来参与。就像你带领小孩子读书，你总说孩子不爱读书，但是当你为他预备好的阅读环境，他读出趣味来，他自己找书比你还快。这就是牧者的功能。

门训的内容

通常讲到门徒训练的时候，人们总会有一个疑问：我们要训练什么？我们要来看，耶稣是怎么训练门徒的。约翰福音 13、15 章是两处关键的经文，我们来看其中著名的一段：13 章的逾越节晚餐，耶稣为门徒们洗脚。

经文记述说，耶稣知道自己离世归父的时候到了，就在吃逾越节晚餐的时候，离席站起

来，脱了衣服，拿一条手巾束腰，把水倒在盆里，一个一个为祂的门徒洗脚。洗到彼得的时候，彼得拒绝耶稣为他洗脚。彼得为什么拒绝呢？因为在耶稣的那个时代，地上是没有污水系统的，人的排泄物没有地下管道可以排出去。人们怎么办呢？就在家里面用大桶子装好，然后按当时当地的风俗习惯泼到某处，甚至直接泼到街上或是后院。因此，在当时地上常常有粪便。有钱人出门坐马车脚不沾地，但是穷人步行，回家的时候，脚上会沾满了污物。当时，替人洗脚是一件非常卑微的工作，只有仆人会做。而耶稣为门徒洗脚，祂实际上是做了最卑微的工作。所以彼得说：“主啊，你永不可洗我的脚。”（8节）

耶稣回答说：“我若不洗你，你就与我无份了。”（8节）耶稣的这话是什么意思？因为在逾越节的那个晚上，耶稣设立了圣餐，“（祂）拿起饼来，祝谢了，就擘开，递给他们，说：‘这是我的身体，为你们舍的，你们也当如此行，为的是纪念我。’饭后也照样拿起杯来，说：‘这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的。’”（路 22:19-20）门徒当时不明白。他们不知道，那一天，天没有亮以前，耶稣要被卖；清晨天一破晓，耶稣要背着十字架上各各他山，为祂的百姓流血舍命。所以，耶稣洗他们脚的时候，祂的意思是说：彼得，如果我用水洗你的脚，你都不愿意。明天早上我要用血洗你的罪，你怎么会愿意呢？你若不愿意让我洗你的脚，你就与我无份了。彼得可妙了，他说：“主啊，不但我的脚，连手和头也要洗。”主说：“凡洗过澡的人，只要把脚一洗，全身就干净了。”（9-10节）耶稣的意思不是说只洗脚就不用

洗身体，而是说：祂愿意用祂的血洗你的罪，现在祂用水洗你的脚，已经充分表达了这个意义；如果你愿意接受祂服事你，你相信祂的恩典能拯救你，你整个人就会圣洁，你不需要做任何事情。

耶稣洗完了门徒的脚后，对他们说：“我向你们所作的，你们明白吗？你们称呼我夫子，称呼我主，你们说得不错，我本来是。我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。”（12-14节）接下来，耶稣继续重申了这一命令：“我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”（34-35节）这就是耶稣门徒训练的内容。耶稣通过为门徒洗脚教导他们：我要用我的血洗你们的罪，我要用我的生命来换取你们的圣洁。我这样做，是因为我爱你们。我怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱。

那么，我们彼此相爱到什么程度呢？彼此相爱的概念是，我要用我的生命去爱你，我要用我的生命换你的圣洁，使你能够克服你生命中的污秽和罪。我为什么愿意这样做呢？因为耶稣用祂的血、用祂的生命洗净了我的罪，换来我的圣洁，所以我愿意怜悯那个充满了残破败坏的罪性的你，正如上帝怜悯了我一样；我怎样从上帝的救恩得到了新的生命，我也要同样去帮助你体验到在基督里的新生命。爱，必须要胜过对方的丑陋、败坏、罪。因为那就是爱的本质。如果我只爱你好的一面，就不叫爱，我就是要去爱你生命中最残破、最污秽、最堕落的那一面，正如上帝在祂儿子耶稣里面对我的爱。

请问这要不要训练，要不要学习？这是很艰难的功课。我要学会能够去听你要告诉我的那些事情，并且听了以后不论断你，哪怕我不认同你，但我要为你祷告，付代价陪伴你，我要等候神对你说话，与你一起忍耐，直到你的生命突破、成长为止。我愿意这样做，是因为神就是如此对待我。神用慈爱怜悯我，我也要慈爱怜悯你。神愿意为我付上极大的代价，所以当我也愿意付代价去爱你的时候，我不觉得我是受损失了。我们若照着神爱我们的样式彼此相爱，世人就必然会认出我们是主的门徒。

门徒训练的本质在实践上，应当是跟彼此相爱相结合，而不是跟彼此教导相结合。门徒训练的核心，是在建造一种改变生命的关怀和关系，而不是把我听到的道，再告诉你。有教导恩赐的人永远是少数，但是彼此相爱的功课，是属于所有人的。让我们不要混淆这两者。善于带领查经，善于解释圣经，善于回答信仰问题的，永远是少数人。但是去怜悯彼此的软弱，操练饶恕的功课，为他人的软弱祷告，就要学习和练习，而且都是所有人都应该参与的。这才是门徒训练的核心。

在门训小组中，虽然我们会查考圣经，学习一些课程，一起祷告或者做一些别的事情，但是核心都不会改变，我要跟你建造活泼的生命改变的关系。我要允许神使用我们学习到的真理，暴露我们生命中真实的需要，而在那需要被暴露出来的时候，我要向你委身，我要爱你。因为爱你，所以我真正开始认识你。因为认识你，所以我开始为你祷告。因着为你祷告，并藉着

在学习中得着的亮光，我有话劝诫你。我劝诫你之后，你可能不会很快改变，但我愿意陪伴你一起在信心中成长，直到改变在我们的身上变得真实、清楚为止。

三、门训的实例、实施的要点

一个实例

我发起过一个很亲密的弟兄小组。方法是这样，我先找到一份适合的教材，然后向神祷告：“主啊，帮助我，我想要跟弟兄们一起学习。”然后，我就找到一个弟兄，他是一个生物学的博士后，学术很厉害，我对他说：“弟兄，我想要和你一起学这个教材，里面有这些内容。我希望跟你好好学六个月的时间，我们一旦开始，绝对不中断。我们一起学好不好？”他听我说完，感觉蛮震撼的，因为竟然有人这样邀请他。他祷告了一个礼拜后同意了，但是他提了一个要求：“两个人太少，我们再找一个人吧。”因为两个人一起学习，容易产生一种固定的模式，会互相影响太多，不容易有真正的谈话。我们决定再找一个人，但是不知道找谁，就两个人一起祷告。过了一个礼拜，就有一个弟兄冒出来，刚信主不久，而我们两个是信主蛮久的。我们商量说，只要是信耶稣的，就应该接受门徒训练啊！然后我们就一起去问他说：“某某弟兄，我们想要进行一个课程，在六个月的时间里面，固定见面学习这个教材，不会中途停下来。我们想邀请你跟我们一起来学。你愿意吗？”这个弟兄祷告一个礼拜以后，跟我们说他愿意。于是，我们三个人的弟兄小组就开始了。

第一次见面，我们没有学习教材，只是彼此分享各自的信主见证：你怎么信主的？我跟那位博士后弟兄认识很久了，在这次的分享中，我才完整地听到他信主的故事。我们三个人分享的时候，突然间就出现了一种很美妙的关系，是弟兄跟弟兄之间的。后来分享到一个话题：你这一辈子最大的属灵失败是什么事情？我们彼此交换“情报”。我想，我得做一个榜样呀！于是我就讲自己的失败：成长过程中的失败，在婚姻中的软弱，在事奉中的软弱。博士后弟兄听了就很感动，说：“我都不知道你这么辛苦！”结果他就开始分享他的挣扎。我们两个一敞开分享后，那个刚信主的弟兄就很受激励说：“基督徒可以这样哦？”他也就打开心扉分享起来。后来我们连续四个礼拜没有学习教材，就纯分享。比如：你要为什么事项祷告？你太太怎么样？上次我们祷告的事情后来怎么样了……就这样，我们分享的氛围慢慢培养起来了。我们每一次聚会的时间控制在90-120分钟。我们约定好，一定要准时出现，弟兄们要重然诺，而且我们也准时结束。有时我们聊得蛮开心的，就不想结束，但是我们要遵守约定准时结束。因为如果不准时结束的话，大家慢慢就会觉得有点累，就不容易坚持。我们每个礼拜见面，发生很多事情。

直到第四周，我们才开始学习教材。我们起步很慢，不想着急赶进度，就让教材来引导我们。在学习的过程中，教材引发的话题开始丰富起来。某个弟兄可能会突然间被触动，讲到一个话题，我就问他说：“你为什么这样觉得呢？你有哪些思考呢？”他一讲，很

多的心事和过去积压的东西被分享出来，我们就为他祷告。祷告之后我们回到教材，将在其中学到的真理拿来互相建立信心。虽然说我是传道人，好像我在小组里面应该比较有权威，可是因为小组气氛已经变成这样了，我们彼此之间的互动和谈话就变得活泼又轻松。比如，我刚一讲到最近的一些挣扎，那位博士后弟兄就有很多属灵的劝勉跑出来，我说：“我怎么不知道你有教导的恩赐？”他说：“我也不知道耶。”有一次，我分享了我在婚姻中的软弱，这位刚信主不久的弟兄说话了，他说：“我读到一句圣经，我讲给你听。”我是传道人，这位刚信主弟兄仍然可以用圣经的话来劝勉我，这个就是互相扶持的关系。我们起步的时候很慢，让关系先建立起来。我们一面建造关系，一面学习真理。我们彼此委身，愿意对彼此的属灵成长负有责任。如果我答应了这个礼拜为某个弟兄在小组里面分享的事情祷告，周间我就会发信息给他：“我今天早上灵修的时候想到你，有为你祷告，你怎么样？你好不好？”就这样，我们每个礼拜就很想见面。能理解吗？弟兄跟弟兄，盼着见面。不要以为只有姐妹会这样。弟兄们的心事也是很多的，特别需要为弟兄创造一个安全的环境，让他们可以畅所欲言，彼此之间建立亲密的友谊。

小组气氛出现了以后，我们的进度就快了。因为刚开始我们需要建立关系，不能只学教材。可是后来，我们发现教材也有它实际的用途，我们就约好，一定要提前预习教材，不能现场查圣经写答案。每次预习一遍差不多要一个小时的时间，现在想一想负担还是蛮重的。门徒训练可以这样做吗？当然！我

们三个人都是博士。博士生的学习就是在研究室里面读完三千页的书，然后去找教授谈半个小时。门徒训练就是这个概念，我们已经做好了功课，我们不是一起来翻教材的，现在我们一起来分享和讨论问题吧！在聚会的90分钟里，我们没有查材料，教材上面密密麻麻的，已经写好了。我们一开始会分享：你在预习的时候，有什么地方特别有感动？有感动，就会有劝勉，劝勉之后就会祷告，祷告之后就继续守望。每个礼拜，我们都会发信息彼此联络，告诉对方我还在为你祷告，你的现况怎样，有哪些更新的讯息。

就这样，一个礼拜一个礼拜过去，我们在一个实验室外面的教室里面固定聚会。有一天，有一个弟兄要出差，我也要出差，两个人都不在，聚会要不要暂停？我们三个人讨论了很久，最终决定聚会继续，因为我们约定了中途“不下车”。怎么办呢？线上聚会。能不能操作？可以操作。因为我们不是一开始就用线上的方式，我们的关系已经建立了。接下来的那次聚会，就有三张脸出现在电脑上面，我太太跑过来，和大家招招手，我说这是弟兄的聚会，她就走出去了。我们三个都是已婚男人，三个都得到了自己妻子的祝福。

六个月的时间里，我们都有所改变。我自己虽然是小碎步的改变，但我很感恩的是，这是持续的改变。那六个月结束了以后，我们就依约没有继续了。有人可能会说：“多可惜啊，你们三个人已经建立了这么好的关系。”我们分开后，各自回到自己的小组中，我有自己的学生事工，博士后弟兄有自己的教会事工，初信主的弟兄去了别的教会。我

们又开始了自己在其他地方的关系，但我们之间彼此相爱的关系不会因为减少了见面而冲淡。过了两年，我去到一个陌生的城市，在那里我见到那位当时刚信主的弟兄，现在他已经是成熟的基督徒了。我们一坐下来，握着手就开始祷告，一点都没有难处，不需要花很多时间重新熟悉，因为我们已经有很好的感情基础了。他告诉我，他要回中国了，以后我们可能很难再见面，他跟我讲了很多他的担心，我们还像之前那样互相祷告，互相勉励。然后，我们分别。这就是门训小组的精神。

实施的要点

但不是每个小组都要采用我们这样的模式，可以根据处境和需要建立不同的门训小组。如果牧者想要在教会里面推动门训的话，首先牧者就要由上而下地进行引导，牧者的讲台信息要跟门训的信息和谐一致，如此弟兄姐妹就会从信息中感受到一种力量。其次，牧者带领祷告会的时候，要展现出一种成熟的、温柔而坚定的态度，让祷告的内容不再局限于疾病或其他一些讲得出口的事情，而是充满爱心地去关注弟兄姐妹真实的属灵景况和需要。当彼此敞开、彼此相顾的文化被创造出来以后，教会在讲台信息和祷告会的祝福之下，要去发展门训小组就变得容易很多。我们发现，以敬拜为中心的学习小组建立的人际关系，远比其他关系更好；在受到保护的的环境下，弟兄姐妹真诚地分享自己的需要并经历到肢体间的相互扶持，比他坐在那里一直听主日学课程要更好；当一个人对方的需要守望祷告时，他会看到在这过程

中神真的在做事。我们可以从教会的祷告会开始建立这个创造文化的环境，然后透过教会规划好的门训小组去实现它。当这个环境出现的时候，弟兄姐妹想要参与的欲望，就会变得很高。

如果想要小组的人数多一点，怎么操作？以前我带过一个青少年父母亲的小组，大概有十几个人，多的时候到二十个人。我们的学习方式是这样的。我们以敬拜、唱诗、祷告开始，在分享信息之前，会有破冰环节；然后分享信息，信息的质量一定要高，我们使用的教材是《人如何改变》^[2]，带领者一定要准备充分；信息之后就会讨论。讨论环节分为两个部分。第一部分，大家一起讨论当天的信息和教材的内容，总结要点，澄清观念。第二部分是分组讨论，弟兄一组，姐妹一组。

因为要深入分享各自内心的挣扎、感受和反应，我们要求弟兄和姐妹分开，即便是已经结婚的夫妻，也要分开。所以就会有姐妹抱怨说：“我不知道我先生在那边讲什么。”我跟她们耐心地解释这样做的好处：“你们在一起，不管感情再好，很多时候只有和弟兄在一起，他才会想到要讲某些话题。”所以，姐妹们，不是要一直拉着弟兄在身边，你祝福他，让他参加弟兄自己的小组，不要害怕他讲你的私事，只要那个小组有一个成熟的人在带领。

当安全的环境被建立起来后，你会发现不止是姐妹们容易敞开分享，很多弟兄也会敞开来里面的挣扎，跟他平常在孩子、家人、同事

面前讲的根本不是一回事。有的妻子就会说：“你为什么都瞒着我？”不是不是，不在那个情境底下，他讲不出来。其实，这些他之前讲不出来的事情，才是他最需要面对的问题，如今这个环境被创造起来后，他感受到深深地承担了这一群人的责任，就开始讲自己的事情了。弟兄们分享的事情有时很深入啊，他们里面有很多的挣扎。那些男孩子，那些弟兄们，表面看起来很强壮，可是在祷告的时候，有很多的心事。有人挫败，有人软弱，有人贪心，有人说他说谎了，但不知道怎么处理。

无论是弟兄还是姐妹，最难分享的部分就是成瘾。有一本书叫做《成瘾的圣经辅导观》^[3]，告诉我们，成瘾的第一个特性就是：他会隐藏自己。所有成瘾的人都会尽力地隐藏自己正在成瘾的事实，不会告诉你。一定要到真的有解决的机会而且是经过保护的分享环境下，才有可能透露出蛛丝马迹，让你知道他在成瘾。一般人的成瘾问题，不管是性的、酒精的、药物的、网络的、花钱投资的，通常都不会讲出来。成瘾的特征就是要一直做到底。他不讲，是为了不要你去妨碍他，不是怕你知道，而是怕你中断它。所以他就不能告诉你，他一定要藏起来。如果没有一个很安全的环境，就没有办法讨论它。所以，我们这个小组出现了。我认为，将弟兄和姐妹各自分成不同的小组进行分享，是非常有益处的。

小组分享结束后，我们重新分成3-4个人的祷告小组，大家轮流为彼此生命最真实的需要祷告。然后结束。

[2] 提姆·连恩、保罗·区普所著的《人如何改变》有两个版本。一个是共有12课的教材，另一个是上海三联书店出版的图书。作者在文中提到的，应该是教材版本。——编者注

[3] 爱德华·韦尔契，《成瘾的圣经辅导观》，魏宁译（新北：中华福音神学院出版社，2006）。

我们聚会的时间是这么分配的。每次的聚会时间是 90—120 分钟。唱诗：15—20 分钟；分享信息：20 分钟；讨论分享：30 分钟以上；祷告：25 分钟以上。

其中关键的部分，首先是敬拜的品质要好，是以神为中心，使人生发对神的敬畏；其次是信息的品质要好，是以圣经为中心，让人认识恩典和福音，认识基督的身份和工作。当信息的质量很高的时候，就不需要花很多的时间讲那么多的内容，只聚焦在一两个要点即可。如此，后面也会预留充足的时间分享和祷告。

“控制时间”对于门徒训练的成功是非常重要的。因此，小组长训练有个很重要的精神，就是要明白优先次序，控制时间，在创造自然而轻松的谈话气氛的同时，能够快速而合理地分配时间。在这过程中，小组长要很温柔、很坚定地鼓励分享，同时又要把话题收回来，不至于太过发散。当时间被善用了以后，大家就会觉得今天很充实：我敬拜了，我的心被归正了，我听到了一个信息，我跟弟兄姐妹分享了，我心里很喜乐；我们为彼此祷告，我们在主里是一家人；我决定这个礼拜我要继续为我今天听到的事情祷告，我要在周间发个信息关怀某某弟兄，路过他家的时候去看他一下；下个礼拜我们又聚会了！

这样，每个礼拜，弟兄姐妹学到的功课就会像螺丝钉一样深深地钉在他们的心里，你用

螺丝刀把它拧紧。每一次有效的、深入人心的聚会，每一次小碎步的改变，就像把螺丝钉牢牢地固定在金属板上，这将给弟兄姐妹的生命带来持久而深远的影响。多年来，我们的门训没有善用时间，每一次学习的内容没有进入到弟兄姐妹的内心深处，祷告的时候没有关注到他们真实的生命需要，也没有人守望。我们一直在观察、等待，我们只期待名讲员的出现，我们不相信平信徒可以帮助其他的平信徒。这是门徒训练的缺失，是教会生活中一个缺口。如今，是时候改变了！

祷告

阿爸，我们的天父，求你激励我们的心，让我们不要放弃对你的盼望。让我们知道你所赐下的在基督里的福音，可以改变我们的生命，可以改变我们的人际关系，可以改变我们的教会，可以改变我们的事工和我们的组。恳求主，赐给我们属灵的智慧，让我们看见一个属灵的异象，就是你的圣灵在我们心里所赐下的门训的图景，让我们能够坚定地去寻求，直到你的旨意清晰地显明在我们的心里。我们的祷告是奉主耶稣基督的圣名。阿们！✝

作者简介：

陆尊恩博士，现任美国使者门徒培育资源中心主任。

莫重搭架轻培枝^[1]

——训练“使万民作耶稣门徒”的门徒

文 / 科林·马休 (Colin Marshall)、东尼·潘恩 (Tony Payne)

译、校 / 米麦工坊

一、枝子与支架

我家后院有两个藤架。

车库外墙上的那个架子，可以称得上是一款很不错的格子架。这个架子不仅牢固，还设计精细，外面的绿色喷漆更是让人赏心悦目。我很想说它是我的杰作，但事实上它并不是。这个架子一定是有人付出了很多心血才搭建好的，它几乎可以称得上是一个艺术品。

但它唯独缺少了一样东西：枝子。我想支架上面应该是有过枝子的，只是园丁实在是费了很多时间和精力来搭这个支架，最终却没有时间来照料植物，因此没了藤蔓绕架的景象。如今只剩下光秃秃的一副架子了。

另外一个支架在我家围墙边上，立在茂盛的茉莉花丛中，毫不起眼。施了几次肥，浇上一些水后，茉莉花枝不断冒出新芽，绕着围墙茁壮成长。初春临近，它会开出洁白的花朵，甚是美丽。有时，我会修剪一些枝子；

有时，我会除掉一些杂草；有时，我也会喷洒些药物防止小虫噬咬翠绿的枝叶。茉莉花不断地怒放着。

这个支架因为藏在茉莉花丛中，很难看得出它长什么样。从仅有的几处隙缝窥探进去，我发觉这个架子好多年没有刷新了。因为枝子的缠绕，它的一端已经从围墙上脱落了下来，我试着固定了几次仍是没有用。茉莉花蔓已经完全覆盖了整个支架。我知道我必须尽快维修，以免整片茉莉花蔓最终把花架扯倒，甚至连累围墙都会倒塌。我总是在想，是否应该从茉莉花丛那里剪一些枝条下来，种在空置着的那个华丽支架旁；但这样会遮住那个空支架本身的美丽，好像又有点可惜。

支架喧宾夺主

当我坐在我的后院观赏这两个花架时，不止一次地联想到教会的组织架构。大多数的教会都可被看为是包括支架和花枝的混合体。任何的基督徒事工，都是在圣灵的大能之下，

[1] 本文转载自《枝与架——论教会事工与福音成长》1-2章。科林·马休 (Colin Marshall)、东尼·潘恩 (Tony Payne), 《枝与架》(The Trellis and the Vine), 米麦工坊译、校。标题为编者另拟，正文略有编辑。承蒙授权转载使用，特此致谢！——编者注

向万邦传讲耶稣基督的福音，劝多人悔改归向主，并在福音里坚定且成长——就像是栽种、浇灌、施肥和修剪葡萄枝的工作。

然而，就像葡萄枝的生长需要一些支架来支持，基督徒事工也需要一些架构的辅助。至少我们需要有场地让大家聚会，有圣经供我们阅读，有一定的领导和治理架构带领教会的发展。所有的教会、团契或者机构，都有一定的支架在支持着他们的工作。事工成长的同时，我们也应该注意架构的调整。管理、财政、基础设施、组织架构以及领导体系，都会随着枝子的生长而逐渐变得越来越重要。从这个角度来看，拥有好的支架搭建团队是无价之宝，任何成长中的事工都缺不了他们。

那么在你的教会中，支架和花枝是否都在健康成长呢？

也许，架构工作占据了整个事工的重点，风头完全压倒了枝子。不同的委员会、行政架构、项目、活动以及筹款等等，大部分的人力都投进这些工作中，而真正使枝子成长的福音事工却少有人问津。事实上，这个工作只发生在每周主日聚会的时候，也只有牧师藉着讲道在做这个工作。

如果你的教会就是这样子的话，那么里面的每一根枝子可能都是枯萎的，树叶也是枯黄的。这也表示果实应该是屈指可数，新芽更是寥寥无几。牧师依然是努力地工作，但很多时候都感到身心俱疲，而且也很少人关心他所做的工作。他经常为福音事工不结果子

而感到颓丧。他其实很想鼓励更多的基督徒参与这使枝子成长的工作，能有更多的人来浇花、施肥，彼此支持，在基督里成长。可悲的现实却是，他思考这些的同时，还要兼顾绝大部分的支架工作——建立小组、安排执勤、维修教堂、筹集奉献、财政规划、计划安排、统筹活动等等。时间实在是太多了！

架构工作就是这样：它往往会喧宾夺主，甚至完全占据使枝子成长所需的时间和精力。也许是因为搭建支架的工作比较简单，也少有人际关系上的磨擦。而修剪枝子的工作需要与人交往和互动，也需要很多的祷告；更需要我们依赖神，开口向他人传讲神的话语。我们罪的本性时时阻挠着我们做这样的事。试想一下，参加教会大扫除、清扫一下落叶，或者在小区里和邻居分享福音，两者你会选择做哪样？去开会讨论有关教会地毯的事情，还是和一个朋友约谈面质他所犯的罪，这两者你又会选择做哪样？

而且，支架工作通常都比修护枝子的工作更容易吸引人的眼光。它显而易见，也比较按部就班。通常都是一些看得见的工作——一个会议、一项活动、一个策划、一个预算、一项基建工程，都是一些让自己有成就感的事情。我们甚至想把整个架子造得如巴别塔“塔顶通天”，为要传扬我们的名。但支架上的花朵却屈指可数。

架构工作在很多教会中都受到关注，主要是因为，长期以来基督徒对事工所拥有的一种制度化的认识。教会、基督徒团体甚至整个教派，都很有可能把所有的注意力全放在如

何保持他们的结构体系上。我认识的一间教会，每周都有 23 个不同的团体举办活动，并把它列在每周的周报上。这些团体活动最初都是出于好的理由而设立的，都是想要枝子在教会生活的某个层面成长。这自然会导致很多人每周在教堂里参与很多不同的工作。但究竟有多少是使枝子成长的工作呢？枝子到底有没有成长呢？有多少人听到了神的话语，并且靠着神的圣灵日渐增加对神的认识，活出属神的生命呢？就我所提到的这个教会而言，这样的成长是寥寥无几的。

不管是基于什么原因，在很多教会中，维护支架的工作确实取代了修护枝子的工作。我们开会、维护教堂、参加委员会、委派工作人员、处理各项事务、筹集款项，做带领者希望我们去做的事情。而且，随着年纪的增长，我们对枝子工作越来越觉得疲惫，也就更倾向于做这些支架工作。有时或许因为我们已经被外界看成是成功的园丁了，所以认为是时候退出枝子工作，而去叫其他人做枝子工作。

可是我们应该驻足思考一下，神给祂的子民有怎样的使命。“枝子与支架”不只是一个用来描述我们教会事工所面临的挣扎的比喻，它也描述了福音如何在我们的社区、城市甚至整个世界得以广传。

枝子和使命

1792 年，一位叫威廉·克里 (William Carey) 的年轻人出版了一本小册子叫《基督徒当竭尽所能引领异教徒归正》(*An*

Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathen)。克里在文中反对当时流行的一个观点，就是很多人认为，马太福音 28 章中的大使命早已在第一批使徒的时期达成了，所以不需要应用在后代的教会生活上。对于克里来说，这种观点是在逃避基督徒应有的义务，他认为大使命是各个时代的基督徒都应有的义务和权利。因而开始了现代宣教运动。

对我们大多数人来讲，这样理解大使命已无需争论了，我们当然应该差派宣教士去到世界的尽头，带领世界各地的人来归向主耶稣基督。但“宣教”到底是不是马太福音 28 章所强调，从而呼召我们要去做的事情呢？这个大使命是不是每间教会、每个基督徒都应该致力去行的呢？我们值得花些时间来认真看看这段著名的经文。

当时，在加利利的山上，看到复活的耶稣而惊喜交加的门徒们，拜倒在耶稣跟前，心里百感交集，也疑虑重重。而耶稣对他们所说的话却完全没有让他们得到安抚。

“天上地下所有的权柄都赐给我了”(太 28:18)，祂这样告诉祂的门徒。这个宣告的弦外之音是但以理书 7 章的展望：那位“像人子的”来到亘古常在者的面前，“得了权柄、荣耀和国度，使各方、各国、各族的人都事奉祂”(但 7:13-14)。

“这就是我”，耶稣这样告诉祂的门徒。在过去的三年中，门徒们也亲眼见证了这事实。耶稣这位大有能力的人子行走在他们中间，

让有病的得医治、使死人得复活、使罪得赦免，并带着权柄教导众人。现在，就在这人子的面前，门徒们亲眼看到了但以理书 7 章的应验。万民都要屈膝敬拜的这一位，现在就在这里！

耶稣取得了独一、至高无上、全球性的权柄，正是基于此，祂差传祂的门徒到万国去，使万民都来作祂的门徒。有时候，可能是因为翻译的缘故，我们会觉得整个使命的重点在“去”这个字上。但其实整句的主动词是“使万民作我的门徒”，并且用另外三个分词来辅助这个主动词：去、施洗、教训。

“施洗”和“教训”是使人作耶稣门徒的途径。不管“施洗”有什么其他的象征意义，这里的用意是指门徒们邀请人们悔改，把自己交托在耶稣的主权下面。

门徒们的“教训”就是传讲耶稣向他们所做的事。耶稣是他们的“夫子”（参太 12:38, 19:16, 22:16、24、36, 26:18），他们因着耶稣的教导而增长对祂的认识。现在，这批门徒将会教训人们如何遵守他们主人所吩咐的事。这个“藉着教导使人作门徒”的方式和路加福音中传讲福音的使命如出一辙，路加记载耶稣说：“人要奉祂的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。”（路 24:47）

那“去”是什么呢？根据传统的说法（至少在克理之后是这样），这个字通常被理解成是宣教的方式，把宣教士差派到世界各地去

的指令。可是，这样的观点会让教会认为，他们遵守主的教训的方式就是奉献金钱或者差派宣教士去国外。但是整个大使命的重点不在“去”上面，而在“使万民作我的门徒”上面，“去”只是其中一个必要的成份（也就是说，门徒们必须离开看到主的加利利山，才有可能把人带来作耶稣的门徒）。这个大使命最根本的任务不是要宣教士群体去到某个国家宣教，而是要每间教会、每个基督徒在每一刻都把“使万民作耶稣的门徒”放在生命的首位。

耶稣的权柄是没有任何局限的。祂是主，是我的邻居的主、我的社区的主、我的同事的主、我的家庭的主、我的城市的主、我的国家的主，因为祂是全世界的主。我们当然不应该停止差派宣教士去到那些福音未达之地，但是我们必须看到，“使万民作耶稣的门徒”是我们每个人（因此也必将是每个家庭和每间教会）的中心使命。

马太福音 28:19 中的“使万民作耶稣的门徒”这个使命，并不是仅仅颁布给当时在场的那几个门徒。这第一批门徒被耶稣赋予的使命是“使万民作耶稣的门徒”，那些听了门徒们的话而成为耶稣门徒的人，也同样顺服在耶稣的主权之下，因此他们的使命和那最初的十一个门徒的使命是完全一样的。他们也要传讲“耶稣是主”这个好消息，而听到他们的人也要继续这样行，“直到世界的末了”。

卡森作出了这样的总结：“这个使命至少是给那十一个门徒的，但那十一人的身份是耶

稣的门徒（参太 28:16），因此他们就是所有门徒的典范——所有耶稣基督的门徒都要使他人成为与他们一样的人，即耶稣基督的门徒。”〔2〕

被召作耶稣的门徒，就是要使更多的人成为耶稣的门徒。当然，每个基督徒都会有不同的恩赐，也会参与在不同形式的事工中。但是所有人都是耶稣基督的跟随者，他们跟耶稣的关系是学生与老师的关系、门徒与师傅的关系，因此他们也都是“传承人”——去使更多的人成为基督的门徒。

因此，基督徒事奉的宗旨很简单，而且从一定程度上来讲是可以衡量的：我们是否带领更多的人成为基督的门徒，并且培养他们活出门徒真正的生命？很多时候，教会比较制度化或世俗化，常把重点放在如何使一些固有的事工和架构能持续下去。然而，带领更多的人成为主的门徒的宗旨却越来越淡化了。大使命为教会是否真的在参与基督的事工设立了标准。

我们是否致力于使更多的人成为基督的门徒呢？我们的目标并不是要增加我们教会的人数，而是要带领人成为基督真正的门徒。或者继续用之前的比喻来描述：我们的目标是使枝子成长，而不是增加支架。

“支架和枝子”的比喻为基督徒事工提出了一些本质问题：

- 枝子是为了什么而生长？
- 枝子如何能够得着成长？
- 使枝子成长的工作在我委身的教会有怎样的地位？
- 修护枝子是怎样的工作，而搭建支架工作又是怎样的？两者有什么区别？
- 不同的人可以怎样参与使枝子成长的工作？
- 我们怎样可以鼓励更多的人参与使枝子成长的工作？
- 枝子与支架之间应该有怎样的关系？

重新定位、重新思考这些问题从而得到答案，是教会的当务之急。目前教会对这些问题的思考混乱不堪。

二、从支架到枝子的“思维大挪移”

每个基督徒都希望他们的教会得着真正的成长，但却不清楚从何开始、怎样着手。那些教会成长专家轮番登台，提倡的方式花样百出犹如女性时装秀。我们一会儿蜂拥而入尝试最新的事工，一会儿又转去另一个有看头的模式，期望着最终能找到成功的秘诀。

即使是那些敬虔、忠信的牧者们，虽然已经尽量避免受到潮流的支配，也还是难免产生困惑——尤其是想弄明白圣经究竟是如何定义基督徒事工的，而这些事工又如何演变成他们所属传统的一部分。

〔2〕 D.A. Carson, *Matthew*, ed. Frank E Gabelein, *The Expositor's Bible Commentary*, vol.8(Grand Rapids: Zondervan, 1984), 596.

我们都潜移默化地受着传统的限制和影响，其程度远超出我们自己所觉察到的。传统和习惯或许不会使我们陷入严重的错误，但它们却时常导致我们偏离主要的目标——也就是帮助更多的人成为耶稣的门徒。我们都习惯照着一种方式做事（虽然初衷都是好的），而导致一些重要的根基渐渐被忽视甚至被遗忘，这会让我们付出极大的代价。我们经常本末倒置，而后再又纠结为什么这样的现象一而再、再而三地出现。

基督徒事工到底是什么？它的目标有哪些？它如何发展？我们应该如何参与其中？这些是当今教会都应该重新定位、重新思考的问题。

正如我们前文已论证过的，就如支架不会成长为枝子，架构也不会成长为基督徒成长型事工。因此，大部分的教会都需要作一个明确的调整——不要继续把重点投放在设立更多架构或维持架构的工作上，而要把精力投放在，使人成为“使万民作耶稣门徒”的门徒。

这可能需要我们的思维作出彻底甚至痛苦的变化。下面这些实际的例子，可以帮助大家做一个“思维大挪移”。每一个例子都会从一个不同的角度，使我们看到哪些事工（或者事工的哪些方面）阻碍了人的成长。这样的调整一旦付诸实行，将会为事工和事工培训开拓出一个全新的远景。

1、从执行常规挪移到建造生命

当我们为来年的事工作计划的时候，通常

采用的方式可以归成两大类。一类是从教会现有的常规安排开始（比如，主日学、青年团契、少年团契、查经小组等），考虑这些常规安排如何运行、延续或者改进。另一类则是从教会里的成员开始规划，不先认定任何的架构或安排，而是首先关注：神把哪些人交托给我们去牧养，我们如何帮助他们成长，我们该如何训练和激发他们的恩赐去服事其他人。

后者就是一个革命性的思维大挪移：我们把注意力集中在人身上，围绕着人来开展事工。在这样的思考过程中，你可能会发现，有些常规安排已经不再起到建造人的作用；或者，你也会发觉有些安排运作不下去了，因为执行这些常规工作的人力已经不复存在了；所以，这些安排需要舍弃。对于那些曾深度参与某些事工因而特别有感情的人来说，这样的割舍无疑是痛苦的。但是，当你训练同工善用他们的恩赐并抓住机会时，一些更适合的新事工必会随之而生。

2、从举办活动挪移到培训福音使者

教会通常采用以活动为主的方式来传福音。福音晚会、大型布道会、专题讲座、节日爱宴和其他集体活动，成为传福音的支柱。而为了一些眼目可见的成就，教会不断地举办越来越多的活动。

然而，从某个角度来说，这样的策略已经开始出现漏洞。在整个世俗的后基督教时代，许多非信徒根本不会来参加我们的这些活动。就算是我们教会的成员，出席率也是七

零八落的。这种以活动为主的策略，很大程度上依靠的是讲员的个人感染力和恩赐。很多教会牧者和骨干同工的时间、精力都被筹备和举办这些活动所占据。从某种程度上来说，这样的传福音是一个“中央集权式”的方式，举办起来虽然费力，但对教会领袖来讲，这种方式比较容易掌控和管理。可是，这需要非信徒自愿来到我们这里，并对我们的活动感兴趣。最终，这种以活动为基础的方式使人人传福音的参与范围缩小，并降低了训练的重要性。

如果我们希望传福音的策略是以人为中心的，那么，我们需要注重培训人，因为这会增加传讲福音的人数和他们的效率。也就是说，培训基督徒在个人交往和公开场合都能恰如其分地传扬福音。这样的策略需要我们识别并装备更多的“能传讲福音的人”，因此才能有更丰富多彩、更有效的活动。此外，你还可以藉着这些活动来培训同工，如果教会里的每个人都有机会参与在活动当中去传讲福音，那么更多的非信徒就会来参加我们的活动。

可是请注意：这不是一个井然有序的策略，也不是一个省时省力的策略。培训传福音的同工费时长久，那些年轻的“能传讲福音的人”需要时间去建立适合他们的事工，以便更好地传道。这将意味着我们要愿意放手，不强求他们按着常规行事；因为当福音得以传讲的时候，基督会亲自聚集祂的子民，把他们召聚到不同的基督徒群体中去，而这些团契很有可能无法融入到我们现有的整齐架构中。

3、从使用人挪移到栽培人

教会的很多活动都是依赖志愿者的参与而得以运作和扩展的。因着神的供应，这些志愿者成为教会的新鲜血液：他们无私奉献一个个夜晚、一个个周末来运行周日聚会、主日学、青年团契、查经聚会、各项会议，并且还要照看教会财务等。有这些甘心奉献的志愿者，却容易带来一个问题，就是我们通常都只是使用他们的能力，却忘了要培训他们。当他们精力燃尽、事奉缩减的时候，我们才发觉，我们并没有栽培他们的灵命和培养他们服事的潜质。因此，我们需要慎重地思考一下，如何鼓励、帮助他们更深地认识耶稣、爱耶稣，而不只是一味地使用他们而已。因为事工不会带来灵命的成长，而是基督徒生命的成长产生出真正的事工。

举个实例。我认识一对忠实、热心的基督徒夫妇，他们连续六年带领教会查经小组，同时还承担很重的学习和工作上的任务。到了第七年，他们的牧师鼓励他们休息一年。这一年他们不用带领查经小组，只是单单参与小组的活动，藉此让他们得以休息，也恢复他们的能量。这一年之后，他们又重新回到带领小组的角色。我们需要照顾我们的人，帮助他们在服事中茁壮成长，而不是榨干他们的能量，只是利用他们来维持我们的各项活动。

4、从填补空缺挪移到装备工人

牧者面临的一大压力就是，当有人退出某项事工时就急需找人填满空缺。但是如果我们

只是忙于填补空缺的话，我们的事工永远只是停留在维修模式：确保现有的各项活动持续运作，而不去思考如何开发新枝子。我们的出发点不应该是各个活动项目，而是从神交托在我们手里的人开始。每个人都是主耶稣基督赐给我们教会的珍贵恩赐，我们要好好地装备他们来服事主。因此，要问的问题可能不是：“谁可以填补这个空缺？”而应该是：“这位弟兄或者姐妹适合在哪个领域服事？”

我们可能都亲身经历过这种思维方式的好处，但也有很多时候我们并没有照这种方式思考。举个实例，撒拉是一位优秀的体育运动精英，藉着体育界的福音事工而信主成为主的门徒。她信主之后，有人细心地跟进她的灵命成长，帮助她坚定信心。教会也为她营造了一个有利于她成长的氛围。此外，撒拉对传福音充满激情，而且她也有很大一群还未认识耶稣的朋友和队员，是她渴望传福音的对象。可是，教会却没有鼓励和装备她去这样做，反而积极地邀请她加入教会的一个管理委员会，因为那里有个空缺，而撒拉当然也很热心地去帮忙。这个教会所做的就是填补空缺，而不是围绕着每个人的恩赐和所拥有的机会来成长基督徒事工。

另外一个较好的例子是大卫，一个饱受精神分裂煎熬的年轻人。大卫曾是一个非常能干又爱主的年轻人，但是他的病意味着他几乎无法参与任何一项事工。他的精神状态不太稳定，所以没有办法带领一个查经小组或者跟进一些新的基督徒，甚至没

有一个教会活动是他能有所贡献的。但是，当他头脑清楚理智的时候，却有巨大的潜能去传福音给他的朋友，尤其是那些和他一样饱受精神混乱煎熬的病人。他的牧师发现了这点以后，就针对大卫的这个恩赐鼓励他、培训他，也鼓励其他的一些基督徒去支持大卫，作他坚实的后盾。这是一个很令人鼓舞的例子，在发现一个基督徒的特别潜质之后，装备、帮助他带领其他人来成为基督的门徒。

如果我们能从这样的角度去看事情，那么将会有一片全新的事工围绕着神所赐给我们的群羊而展开。我们不再关注于空缺的填补，而是培训同工，使他们有一天能在自己的同学、同事、同胞、同乡之间，在自己的工作场所开始“使人作基督门徒”的事工。除此之外，这也可能帮助我们发现哪些人适合全职服事。

5、从解决问题挪移到引人成长

很多基督徒会有这样的想法，他们认为只有当人生病或失业的时候，才是探访、为人祷告的时机。无可厚非，教会里的人都会遇到各种各样的问题。就和任何其他人一样，神的子民也会有实际的需求。身为基督的仆人，我们需要适时地关怀和照顾每一个人，无论他们的需要是什么，个人的情况怎样。我们不能用敷衍的话语来忽视他们的问题（参雅2:14-17）。

可是我们也需要小心，不要营造一个以解决问题为中心的相处文化，使得人们只有

在遇到问题需要解决的时候才互相联络。如果我们的事工只是忙于回应人们所遇到的问题，那些不善于表达自己需要的人就会被忽视。我们的目标是要鼓励人们更多地认识神，更愿意活出圣洁的生活，不管他们目前是遭遇艰难还是一帆风顺。我们传扬基督的目标是：“用诸般的智慧劝诫各人、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）

所以，问一下自己：“我的事工是被动的还是主动的？”如果你大部分时间都是在被动地回应人们的问题，那么你会没有时间参与主动型的培训，也会没有精力发展新的事工。如果你的服事模式是以解决问题为基础，那么那些有最多问题的人将过度占据你的时间，而且这些需要会让你精力尽，导致你无法有效地开展其他的事工。

6、从依赖牧师挪移到团队事工

每个宗派（或独立教会）都会按立和委派牧师为忠实的牧羊人，牧养基督的羊群。这样做是好的。但是，这种按立制度也有可能阻碍教会的事工发展。首先，如果只有委任的人才是“真正的”牧者，那教会就没有动力去鼓励更多（没被委任）的基督徒去尝试运用他们在教导和传福音方面的恩赐。第二，如果宗派制度只专注于给空缺的教牧位置寻找牧师的话，那么培养那些能传讲福音的布道者就不必要，培训更多的牧者去建立更多的教会也不需要了；但这些人可是一群能发展新的事工和创造更多机会的人。第三，我们会倾向

于挑选一些适合这种宗派制度的人，而忽视了另一些可能：有些有恩赐的人不一定能融入传统的体系，但是却很有潜力去拓荒、开辟新的福音机会，来补足宗派制度所不能及的领域。

根据传统的思维，按立的牧师们应该做所有的公众事工：讲道、圣餐、洗礼、探访、布道、小组，等等。但是，如果我们专注于团队事工的话，这些事工就成为团队一起做的工作。教会成员可能会因为以下原因反对团队事工。第一，对事工团队的培训似乎重此轻彼，因为只有少数人被选出来去接受培训。第二，有些人只希望“正式的”牧师去传道或者探访，一旦这些事工由一个其他受训者或教会同工来实行，有人就会觉得不舒服。第三，牧师们用在培训团队上的时间，往往被看做是干扰了他们的牧养工作。但是，团队事工的益处其实有很多，因此值得让我们的牧者花时间搭建团队一起传扬福音，使更多人来作基督的门徒。

7、从专注教会体制挪移到缔造事工伙伴关系

许多教会的精力花在了如何治理教会这个责任上。从某个方面来讲，这是理所当然的，因为所有的教派都有自己治理教会的方式；而每间教会应该尊重这些传统，因为这些传统也是来自于对圣经的认识。但是，生硬地执着于某个体制也有可能给培训门徒带来阻碍。有一些关于教会体制的问题占据了教会很多时间，比如：“实习牧师和事

工团队在我们现有的教会结构中是什么地位？他们是长老呢，是执事呢，还是教会某个委员会的成员呢？”

可能更好的方法是从事工伙伴的角度去思考些问题，而不是以教会体制为主要的考量。换一个说法就是，我们应该先观察某人是否活跃于使枝子成长的工作，然后才赋予他长老或领袖的职责。这些人选应该已经是常带领他人读经祷告、常和邻居分享福音的伙伴同工。

8、从依赖神学院挪移到建立本土训练

设立神学院，由一些有恩赐并且学识渊博的牧师来提供正规、严谨的神学训练，是很有智慧的策略。这样的训练对于按立牧师、栽培工人都是非常重要的。但是单单依赖神学院来培训牧师，造就同工们的信仰、品格和技能，是远远不够的。很多的培训要在每间教会的日常事工中进行，才会有最佳效果。所以，如果神学院的教导和教会的培训能携手共进，那将是非常有帮助的策略。但这两方面的培训不一定能同时进行。例如：在我们教会，正规的神学教育通常是“三明治”的夹心，夹在进入神学院之前的事工学徒培训和毕业后的全职服事中间。

每间教会也可以把正式的训练或线上教学嵌入教会平时的培训，来帮助基督徒成长。例如，一些远程的神学课程，就能帮助基督徒在接受教会培训的同时增加神学知识。

9、从回应即时需求挪移到放眼长期拓展

我们很容易因为维持现有的事工而忙得焦头烂额。紧迫的事总是把重要的事挤在了一旁，而每个人都认为他们的事应该第一个解决。我们知道训练基督徒领袖能够维持并扩展福音事工，但保持每周教会的运作已经花费我们许多精力。如果我们能把目光从满足当下需求，转移到长期拓展的话，我们所面临的压力就会变得不那么急迫，久而久之甚至会消失无踪。

10、从参与管理挪移到培训教导

牧者们肩负着管理神托付给他们的各项资源的重任，因此需要花一定的时间和精力来处理行政事务。但是一个隐藏的陷阱就是，他们会被这些行政事务所累，而没时间去从事培训和教导基督徒的事工。你教会的牧师们每周会花几个小时参加组织会议、教会资源管理、安排教会活动以及处理教会行政事务？这些事情能不能通过培训其他一些同工来分担？你的牧师们能否从这些事务中抽身出来专注于培养新一代的基督徒领袖？

11、从致力教会成长挪移到渴望福音广传

一旦我们花了时间和精力培训了团队骨干，接踵而来的担忧就是：他们会离开我们。但是，我们培训基督徒的其中一个目标，就是将来他们可能会接受正规的神学教育，从事全职的教牧工作或者去全职宣教。我们应该立志当个“出口商”而不是“囤积

商”。在一个人力资源本就短缺的教会中，这是很难想像的；即使在一个人力资源丰富的教会中，人员周转不开都会经常发生，继续培训工人也是刻不容缓的。我们的事工目标不能局限于我们所在的某个地区，而应该放眼全球：我们所祈求的目标不是我们教会的成长（比如：聚会人数的增多、金钱奉献的增加、教会名气的增大等），而是期盼福音广传。如果我们培训和差派工人进入新的禾场，不仅是在本地也包括其他国家和地区，那么我们自己的教会人数即便没有很大的增加，但是福音却得着发展而进入世界各个不同的角落。

最后，让我们用一个例子来说明在现实中**如何施行这些“思维大挪移”**。设想有一个成熟的基督徒在某个周日聚会之后对你说：“其实我挺想参与这里的事工，挺想尽一份力的，可是又觉得似乎没什么事情让我去做。我觉得我不是这个教会大家庭的一份子，因为没人叫我去参加一些团队会议，也没人邀请我去带领一个查经小组。我能做什么呢？”

听到这些话，你会怎么想？你是否在想，有哪些事情可以让这个基督徒去参与？教会会有哪些工作可以让他去做？有哪些事工可以让他去帮忙？

对于如何让教会成员参与教会中的服事，我们通常的考虑就是有哪些具体的工作他们可以做，比如：欢迎小组、查经组长、主日学老师、财务、诗歌带领、音乐事奉、金钱点算，等等。但这种思维方式意味着，只要所有的工作或者任务都有人在做，就真的没有什么

空缺让人可以参与了。对于那些无事可做的人，他就会觉得：“我成了教会的一个过客。我只能等着被叫去做某些事情。”这对教牧团来说也很简单：让基督徒参与教会，就是给他们找些事情做。有些教会成长专家甚至提倡，在六个月之内若能给新人找到一份他可以做的事情，会让他有归属感。

然而，如果神的工作是关乎人，在人的身上动工，藉由基督徒忠实地祷告并把神的话告诉另一个人，那么这样的工作是永远需要人的。基督徒有无限的机会服事他人！

所以，你可以这样回答那位基督徒：“你看到那个独自坐在一边的人吗？那是朱莉的先生，他还没有完全融入我们这个教会，其实我还不确定他是不是已经成为基督徒了。我带你去认识他一下如何？你愿不愿意约他一起喝个茶、读读圣经？或者，你有没有看到那边的那一对夫妇？他们是刚信主的，应该非常需要我们去鼓励和牧养他们。你和你太太有空的话，也可以约他们一起吃晚餐，更多地认识他们，之后也可以和他们一起读经和祷告。如果你还有很多空余时间想要更多地参与教会的服事，你可以为我们这个社区的人们祷告，邀请一些人来你们家聚餐，这就是向他们传福音的起点啊！”

当然，很可能那位基督徒会说：“但我不知道要怎么做这些事……我不确定要说些什么或者要怎么开始。”

这时你就可以邀请他：“没关系，我可以教你！你愿意和我一起学吗？”✦

作者简介

科林·马休 (Colin Marshall) 是“福音事工学徒训练” (Ministry Training Strategy) 的创始者和“栽培枝子者” (Vinegrowers) 的总负责人, 拥有三十多年培训基督徒的丰富经验, 为大学生事工和本地教会培养了一批忠实于圣经教导的福音同工。他致力于为福音的发展培养信实的基督徒, 装备众弟兄姐妹带着祷告忠实地传讲耶稣基督的福音。马休毕业于摩尔神学院, 著有《成长小组》和《福音传承》等著作。

东尼·潘恩 (Tony Payne) 是马提亚传媒出版社 (Matthias Media) 的总编辑, 致力于出版符合圣经真理的著作, 以期帮助弟兄姐妹更认识神、更爱主耶稣基督、更愿意服事他人。潘恩毕业于摩尔神学院, 是很多基督徒书籍的作者或主编, 其中不乏在海内外皆享有盛誉的《人生二路》、《神啊! 求你引领》、《神啊! 求你聆听》等书籍。

日常事工需要基督教人论^[1]

文 / 约翰·麦克莱恩 (John McClean)

译 / 述宁

校 / 榉木

引言

史蒂文牧师开车回家，脑子里一片混乱。

这天一早，他去探访教会的委身成员玛格丽特，她因心力衰竭而卧床在家，已经奄奄一息。她的心脏日渐衰弱，信心也随之动摇，孤单又恐惧。之后，他见了杰克和爱丽丝，他们的独生女儿宣称要和同性伴侣结婚，他陪伴他们慢慢接受这个事实。他们泪流满面，一直问：“我们到底做错了什么？”他们还能和女儿重归于好吗？如果女儿和她的伴侣来家中做客，他们应不应该拒绝？

下午，史蒂文快速翻阅了源源不断涌进来的一大堆邮件，回复了其中最紧急的几封。他松了口气，在自己最喜欢的咖啡馆安静地度过了一小时，研读罗马书第12章开头部分的经文，预备周日的讲章：“不要效法这个世界，只要心意更新而变化。”（2节）。^[2]当这个世界看起来如此强势的时候，

会众的“心意”究竟怎样才会被翻转呢？他的圣经软件解释说，希腊语中的“心智”（nous）是“人存在和意识中涉及思考、理性和计划的部分……简单地代表着人所有的存在和经验”。^[3]这使得“心意更新”成为一个令人难以想象的工程。他想搞清楚，把自己的身体“当作活祭”（1节）献给主是什么意思？

他正要离开咖啡馆，雷格拦住了他，这是他在咖啡馆认识的一位朋友。一个月以前，他们有过一次长谈，雷格向他倾诉：他的兄弟是教会的长老，却抛弃了自己的妻子，这让他不再相信神。雷格说，这种假冒为善彻底摧毁了他。史蒂文听后感同身受，指出耶稣也谴责虚伪，试图让雷格多想想耶稣，而不是他的兄弟。然而这没有取得任何明显的进展。这次见面，雷格更新了他兄弟的近况，他的兄弟一直保持和妻子联系，现在又和雷格联系，请求原谅。他怒吼道：“我怎么都不可能原谅他。不过我想，她可能准备让他

[1] 这本书纪念辛克莱尔·弗格森 (Sinclair Ferguson) 及其为以基督为中心的神学和事工所做出的贡献。能够为本书撰稿，我感到十分荣幸。他的著作让我受益匪浅。——作者注

本文选自 John C. A. Ferguson et al., eds., *Theology for Ministry: How Doctrine Affects Pastoral Life and Practice*, 22nd ed. (Phillipsburg: P & R Publishing, 2022)。略有编辑。承蒙授权，特此致谢！——编者注

[2] 除非另有说明，本章中的经文引自新国际版英语圣经 (NIV)。译注：本文采用中文和合本。

回去——继续愚弄她！”史蒂文正琢磨怎么回答，雷格却用力甩开咖啡馆的门，走掉了。他并不是征求意见！

回到家，吵吵闹闹地吃完晚饭，匆匆忙忙地完成家庭灵修，之后史蒂文让妻子安吉拉监督孩子上床睡觉。他自己则赶到教会主持了一场令人头疼的长老会议，教会正在考虑填补青年协调员的职位空缺。一些长老支持刚从当地神学院毕业的年轻姐妹吉莉安；另一些长老则希望在更大范围内寻找一位经验丰富的弟兄做候选人。大家还是像往常一样，各自为营，各执己见。他们虽相互尊重，但讨论起来仍火药味十足；会议开完了，大家都怒气冲冲地离开，最终还是没有任何结果。

现在，史蒂文正开车回家，他费力地想整理一下思绪，还试着为此祷告。但他浑身酸痛，头嗡嗡作响，心里愈发沉重。他极力想要听听安吉拉的想法，而不是一味向她倾诉。也许，到了半夜，半小时的深夜体育电视节目会让他放松下来，可以上床睡觉。

一、基督教人论 (Theological Anthropology)

显而易见，教牧事工与人有关。牧师要和处在各个人生阶段的人打交道，与他们复杂的

背景和关系、欢乐和喜庆、冲突和恐惧互动。他试图用神的话语指导他们，并帮助他们基于福音理解他们的人生。而牧师也是人，既有限也愚拙。

由此可见，研究人的生活的人论是教牧神学的核心要素。本文以基督教人论——基于圣经和对神的认识——来研究人的生活。当然，人论（或译人学，anthropology）可分为许多不同的类型和分支。常见的分支包括哲学人学、文化人学、社会人学和体质人学等。按学科划分，心理学、社会学、医学甚至语言学等都是人学的组成部分。基督教人论必须承认它们的地位，并指导基督徒如何与它们互动。但首先，人学必须是一门神学学科，根据神的启示和我们与神的关系来思考人。

在史蒂文牧师“平常的”一天中，他面临着哪些人论问题？他的目标是帮助玛格丽特克服对死亡的恐惧；他想帮助杰克和爱丽丝解决有关同性恋和家庭生活的新问题；他希望挑战世界的影响，看到会众在思想和行为上发生转变；他想知道应该如何向雷格介绍基督；他带领的长老们彼此矛盾重重，他们需要整理思路，明白应该如何看待性别角色和教会职分。与此同时，他忙于照顾家庭，而他还应该关注自己的生活。本文的重点是这些直接的教牧问题，以及在这样的背景下显现出来的更为宽泛的文化问题。^[4]

[3] A. C. Myers, “Heart,” in *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 721.

[4] “神的形像”这一概念是近年来人论讨论的核心，人们往往期望它能为讨论提供基本见解，或至少是组织结构。参见Cornelis van der Kooi and Gijsbert van den Brink, *Christian Dogmatics: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2017), 260–66; Michael Horton, “Post-Reformation Reformed Anthropology,” in *Personal Identity in Theological Perspective*, ed. Richard Lints, Michael S. Horton, and Mark R. Talbot (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 60–66。为了便于本文展开，我首先将人看作是受造的，然后才是堕落的罪人。

二、作为受造物的人

我们是受造物，是有限且有依赖性的，这是人论的一个基本真理。睡眠是对人的有限性最明显的提醒。^[5]这是神美好的赐福（参诗 3:5, 127:2），以使我们的身体、心理以及情绪保持健康。这也应该是一种信靠神的行为（参诗 4:8），因为我们愿意交出自己，接受祂的保护和监管。我们需要学会在受造物的限制范围内生活，接受我们需要休息的现实（参创 2:3；出 20:9-11；可 2:27-28），信靠并感谢神的供应（参太 6:11、25-34；腓 4:6；彼前 5:7），这是前所未有的。史蒂文已经到了他的能力极限；毫无疑问，他身边的人也是如此。了解自己的受造性可能会帮助他反思自己的模式，并为他的会众提供一个智慧生活的模范。史蒂文必须看得更远，将所有人视为神的受造物，并根据他们与神的关系来理解他们。

人论的另一个基本真理是，全人类具有共同的人性。在澳大利亚，原住民受到了残酷对待，但福音派基督徒坚持认为，原住民和托雷斯海峡岛民与欧洲人血脉相同（参徒

17:26，钦定本），理应得到公正的对待。^[6]

这一真理也挑战所有文化中的种族主义。^[7]

新约教会呈现出多元文化的特征（参罗 10:12；林前 12:13；西 3:11），这表明基督“从各国、各族、各民、各方”（启 7:9）救赎人成为祂的百姓。我们共同的人性也为保护胎儿和服事残疾人事工提供了基础。^[8]

1、身体与灵魂

人具有“身体和灵魂”。我们拥有奇妙而美丽的身体，是彻头彻尾的物质存在（参撒上 9:2；诗 139:13-14；歌 5:10-16）。^[9] 圣子道成肉身（参约 1:14），和我们最终在荣耀的身体中得到救赎（参罗 8:11、23；林前 15:35-54；腓 3:21），这两点都强调了身体的重要性。然而，我们不仅是物质性的，还拥有内在的生命，可以存在于无身体的“中间状态”（参路 23:42-43；林后 5:6-8；腓 1:21-23；启 6:10）。^[10] 身体与属灵层面是相关的：“身子……是为主；主也是为身子。”（林前 6:13）史蒂文是正确的，他考虑如何帮助他的会众避免哥林多教会的错误观念，即认为身体和身体行为相对不重要。这种观念在当前的意识形态下可能会

[5] 参见 John Baillie's famous address "The Theology of Sleep," in *Christian Devotion: Addresses by John Baillie* (London: Oxford University Press, 1962), chap. 11. 亦参 David P. Murray, "A Theology of Sleep," PRJ 6, no. 2 (2014): 318-27; Adrian Reynolds, *And So to Bed ... A Biblical View of Sleep* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2014).

[6] 参见 John Harris, *One Blood: 200 Years of Aboriginal Encounter with Christianity: A Story of Hope*, 2nd ed. (Sutherland, New South Wales, Australia: Albatross Books, 1994); for a summary: Meredith Lake, *The Bible in Australia: A Cultural History* (Kensington, Australia: UNSW Press, 2018), 90-104.

[7] John Piper, *Bloodiness: Race, Cross, and the Christian* (Wheaton, IL: Crossway, 2011).

[8] 参见 George C. Hammond, *It Has Not Yet Appeared What We Shall Be: A Reconsideration of the Imago Dei in Light of Those with Severe Cognitive Disabilities* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2017).

[9] 参见 Gregg R. Allison, "Toward a Theology of Human Embodiment," SBJT 13, no. 2 (Summer 2009): 5-17; Rodney Clapp, *Tortured Wonders: Christian Spirituality for People, Not Angels* (Grand Rapids: Brazos, 2004).

[10] Cornelis P. Venema, *The Promise of the Future (Edinburgh: Banner of Truth, 2000)*, 35-75. 在我看来，中间状态这一事实解决了这样一个问题：是否能有一种基督教的“物理主义”（physicalism），在其中，“灵魂”（soul）并不独立于肉体而存在，它完全是肉体的一种功能（或一种表现出来的属性）。参见 Terence Nichols, *Death and Afterlife: A Theological Introduction* (Grand Rapids: Brazos, 2010), 118-19.

得到强化——将身体视为人得到改造和超越的限制。^[11]

教牧关怀应当关注人的身体。休息、健康饮食和锻炼身体都是基本的属灵操练。器质性的病变可能会导致抑郁症，接受医学治疗会有所帮助。建筑和美学对人们如何听道和体验敬拜，有很大影响。

同时，我们也要小心面临倒向物质主义的危险。许多人拒绝接受非物质主义的观点，且难以想象这种观点，这造成了护教学方面的挑战，并为心理学理论和精神医学提供了理论基础。在教牧关怀中，重要的是，要批判那种认为人的一切都可以从物质（身体，包括大脑）的角度来解释的假设。^[12]

2、语言

人是被话语所创造，也是为了话语而被造。神与我们的立约关系，是由祂的应许和命令的话语所决定。我们通过话语接受和分享智慧（参箴 1:2, 2:1；4:4-5、20）。美善的话语带来祝福和生命；恶毒的话语会深深地刺伤人，有极大的邪恶力量。“说话浮躁的，如刀刺人，智慧人的舌头，却为医人的良药。”（箴 12:18）在一个充满侮辱

性论辩的后真理世界里，基督徒的沟通应是诚实和善良的（参弗 4:25、29）。

话语是教牧事工的基本工具。史蒂文蒙召教导神的话语（参徒 20:27），得到托付要保护使徒教义的传统（参提后 1:14）。他的目标是专心聆听并努力传讲智慧，让神的子民得到指引、鼓励和更新。教牧谈话应该是福音事工的一种形式，将神的话语应用到神子民的具体生活中。

3、群体性

我们的存在、身份和成功都是在群体中体现的。我们在家庭中长大成人（参创 24:66-67；箴 3:35-4:27）。寄居者、孤儿和寡妇都需要保护，因为他们缺乏来自家庭的日常保障（参申 10:18, 24:17、19-21；诗 94:6, 146:9）。不仅我们的成长和身体安全需要依赖于他人，我们的身份认同和自我理解也源于我们的人际关系。耶稣的国度是一个新的社群或更新的共同体，人们在其中得到接纳和安全感。

而西方文化中的个人主义与此截然不同，志愿者组织的消亡、消费主义和社交媒体都强化了这种个人主义。^[13] 结果就是，社交隔离和孤独成为现代社会的重大问题。^[14]

[11] 参见 Brent Waters, “Man Reconstructed: Humanity beyond Biology,” *Concordia Theological Quarterly* 77, no. 3 (2013): 271–85; Nancy R. Pearcey, *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality* (Grand Rapids: Baker, 2018).

[12] 参见 Michael R. Emlet, “What’s in a Name? Understanding Psychiatric Diagnoses,” *Journal of Biblical Counseling* 30, no. 1 (2016): 66–93.

[13] 关于对各种形式的个人主义的神学研究，请参阅 Jake Meador, *In Search of the Common Good: Christian Fidelity in a Fractured World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2019), 29–46; David H. Kelsey, *Eccentric Existence: A Theological Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 391–402。

[14] Adrian Franklin, “A Lonely Society? Loneliness and Liquid Modernity in Australia,” *Australian Journal of Social Issues* 47, no. 1 (2012): 11–28; Michelle Lim, *Australian Loneliness Report* (Melbourne: Australian Psychological Society, 2018), accessed August 25, 2019, <https://apo.org.au/node/202286>.

史蒂文在照顾玛格丽特时应该关注这一点。孤独是一种常见的临终体验，尤其是在现代的社会和医疗体系中。教会最大的贡献之一，是让垂死的人留在他们的团契中，因为“温暖的支持是他们的首要需要”。^[15]他还需要考虑教会如何支持杰克和爱丽丝，以及他们压力重重的家庭系统。另外，与选择最佳青年协调员相比，保持长老之间的和睦关系更为重要，而且后者会有利于前者。

4、理性

我们会自觉地了解所处的环境，并做出适当的反应。^[16]具备理性意味着承担责任，并能有理有据地解释我们所理解的和我们所行的，要对这些理由负责并能够检验它们。理性活动与人的其他活动（如信任和感觉）并不是严格意义上的相互分离，尽管理性活动可以与这些活动区分开来。^[17]圣经表明，人被赋予智慧和理解能力（参出 36:1；代上 22:15；箴 14:8；传 12:1），也被赋予论证和推理能力（参徒 17:2, 17; 18:4, 19），由此可见人具有理性特质。承认我们有理性，是基督教致力于教育的基础。我们通过教育推动人能力的发展，

按照圣经的眼光去研究和了解世界。史蒂文的任务是帮助人们通过神的话语理解神，并根据神的话语理解自己的生活。与雷格交谈时，他不仅仅是一个富有同情心的倾听者，还需要跟雷格传讲真理（参徒 17:2, 18:4, 19, 24:25），不管他采用哪一派的护教学方法。

5、激情与情感

我们不仅会“思考”，也要“感受”。圣经反映了我们的情感范围：悲叹（参诗 137）、狂喜（参诗 47）、绝望（参诗 88）、渴望（参诗 24）、苦痛（参诗 73）和满足（参诗 23）。耶稣表现出了怜悯（参太 9:36）、爱（参约 13:1）、愤慨（参太 12:6）、喜悦和欢欣（参路 10:21）、痛苦和恐惧（参太 26:37；可 14:33；路 12:50）。^[18]在现代思想中，我们通常把感觉当作情绪——非认知性的、不自主的和身体的。古旧的观点更接近圣经，即我们有激情（passion）和情感（affection），它们可以通过我们的理解和反思来引导。激情是不守规则和不受控制的，与身体的欲望（appetite）紧密相连；情感则“指向善、真理，并最终指向神”。^[19]例如，爱可以是一种激情（当我们爱错误的事物时），也可以是一种情感（当我们爱神时）。

[15] Kathryn A. Holewa and John P. Higgins, "Palliative Care - The Empowering Alternative: A Roman Catholic Perspective," *Trinity Journal* 24, no. 2 (2003): 213-14.

[16] 参见 Olli-Pekka Vainio, "Imago Dei and Human Rationality," *Zygon* 49, no. 1 (March 2014): 121-34.

[17] Alan G. Padgett, "Faith Seeking Understanding: Collegiality and Difference in Theology and Philosophy," in *Faith and Reason: Three Views*, ed. Steve Wilkens (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014), 89-91.

[18] David J. Atkinson, "Emotions," in *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, ed. David J. Atkinson et al. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 341-43. 参见 Phillip Michael Lasater, "'The Emotions' in Biblical Anthropology? A Genealogy and Case Study with אַרְי," *Harvard Theological Review* 110, no. 4 (2017): 520-40；他认为圣经的概念更接近于古典激情/情感观念。

[19] Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 29.

激情和情感源于“心”（希伯来语 *leb*；希腊语 *kardia*）。心是一个人的核心（参王上 3:9、12；代下 29:31；箴 14:30、33；太 6:21；路 2:19，10:27；罗 1:21；林前 14:25）。“心”与史蒂文所读到的“心智”（*mind*）一样，是意志、道德责任、激情、情感和认知的所在，是人整个的内在现实（*internal reality*）。由激情和情感所引导的心，在很大程度上决定我们的行为方式。耶稣劝诫我们要尽心、尽性、尽意爱神（参太 22:37）；也教导我们，“心里所充满的，口里就说出来”（路 6:45），罪是“从心里发出来的”（太 15:18）。

基督教思想家们发现，人总是被激情和情感所引导。布莱斯·帕斯卡尔（Blaise Pascal）写过一句著名的话：“心有其情理（*reason*），理性（*reason*）对此一无所知。”^[20]他认为，我们是通过心灵而非理性来感知神的。^[21]他（这位伟大的多面手）并没有否定理性，但他的名言提醒我们，欲望、恐惧、记忆和爱具有强大的影响力。

大多数牧师都意识到了这种力量。他们认识到，激情的反应是我们最深层次承诺的明显指引，值得关注。他们知道，传道不仅要激发人思考，还要吸引人的心灵，并且必须引导人的情感。^[22]在准备和带领敬拜时，牧

师需要让头脑和心灵协调配合。因为激情有强大的力量，所以我们容易被激情误导和操纵。智慧的牧师会防范这种风险。

6、性化（sexed）和性别化（gend-ered）

当今社会，性和性别是备受争议的两个方面。圣经认为，我们的身体有性别区分，这是为性关系和繁衍而设计的，我们被造为“男人和女人”（创 1:27）。^[23]我们的性别，或者说我们的性身份，是神已经赋予我们的。就算我们拼命重新定义自己，也不会有任何收获。^[24]

杰克和爱丽丝面对的是有关性伦理的问题以及它们对家庭的影响。毫无疑问，史蒂文还需要帮助人们思考，如何与那些被认定是变性人的人相处。更常见的是，他必须帮助他的会众思考：在一个完全混淆性和性别的文化中，作为男人或女人意味着什么。所有这些都需要以全备的圣经人论为指导。

在婚姻关系中，神已经设立了一个关于相互关爱、顺从的秩序（参弗 5:21-25）。这种婚姻模式，与任命有适当资格的男性担任教会长老，负责教导和管理教会的做法类似（参林前 14:29-35；提前 2:11，3:7；多 1:69）。^[25]

[20] Blaise Pascal, *Pensées*, trans. A. J. Krailsheimer (London: Penguin, 1966), no. 423.

[21] 在帕斯卡尔看来，心是人直接、直觉地认识事物的官能。参见 Klaas Bom, “Heart and Reason: Using Pascal to Clarify Smith’s Ambiguity,” *Pneuma* 34, no. 3 (2012): 345–64.

[22] Murray Capill, *The Heart Is the Target: Preaching Practical Application from Every Text* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2014).

[23] 参见 Christopher Chenault Roberts, *Creation and Covenant: The Significance of Sexual Difference in the Moral Theology of Marriage* (New York: T. & T. Clark, 2007); Jonathan Cahana, “Dismantling Gender: Between Ancient Gnostic Ritual and Modern Queer BDSM,” *Theology & Sexuality* 18, no. 1 (2012): 60–75.

[24] Andrew T. Walker, *God and the Transgender Debate: What Does the Bible Actually Say about Gender Identity?* (Centralia, WA: Good Book Company, 2017).

[25] Claire Smith, *God’s Good Design: What the Bible Really Says about Men and Women* (Kingsford, Australia: Matthias, 2012).

史蒂文需要谨慎而耐心地处理这些方面的人际关系，因为西方文化越来越觉得这些方面具有压迫性，甚至不可思议。

为了回应这种文化，一些福音派信徒可能会过分强调男女差异。^[26]然而，男人和女人都是人！亚当看到夏娃的第一反应是：“这是我骨中的骨，肉中的肉。”（创 2:23）圣经中关于性别的重要论述之一是，男人和女人被设定为伴侣关系。神让夏娃成为亚当的“帮手暨伴侣”（创 2:18，此处根据 NRSV 直译）。保罗在教导男女如何以不同的方式行事时，提醒我们：“照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。”（林前 11:11）

因此，史蒂文需要帮助会众明白，男人和女人彼此不同，在家庭和教会生活中被呼召扮演不同的角色，需要很好地合作。这将对遴选新的青年协调员产生影响，尽管我们还不知道这影响会是什么。

7、圣约中的团契与一致性

这份并不详尽的特征清单提醒我们，神设计的人复杂而奇妙。然而，这些特征固然重要，但并不构成人存在的核心。

从根本上说，我们被造是为了认识三位一体的神。《威斯敏斯特小要理问答》

（Westminster Shorter Catechism）对此有著名的说明：“人生的首要目的就是荣耀神，并以祂为乐，直到永远。”（WSC 1）。所谓“首要目的”就是指存在的目的和目标。人荣耀神的具体方式，是通过在立约关系中与神相交并与之相一致来“以祂为乐”（参来 1:14；彼前 1:12）。^[27]只有从这个角度出发，我们才能正确理解人。上述每一个特征都是为了帮助人敬拜神、爱神和顺服神，在神的世界里事奉祂。只有符合祂的旨意，它们才能彼此和谐地运作。

三、罪：一个神学现实

虽然人是为了敬拜神而受造，但人却背弃了神，违背了圣约。我们成为偶像崇拜者，崇拜其他的事物和我们自己（参罗 1:21-23）。布莱恩·罗斯纳（Brian Rosner）认为，偶像崇拜“在圣经的总体叙事中起着一种核心作用”。偶像崇拜可以是明显地崇拜假神，也可以是试图通过某些形像来崇拜真神，这样做是歪曲了神并想要控制神。然而，它超出了明确的宗教活动，因为人所有的活动都有宗教的层面。如果我们用某种事物取代神的终极价值，我们就混淆了“受造物”与“造物主”，因而就犯了偶像崇拜罪。^[28]作为天生具有崇拜性的被造物，我们总是将自己献身于某些东西，无论是财产、性快感、族群还是政治权力。^[29]

[26] John McClean, “‘Do Not Conform’: Thinking about Complementarianism as Contextualisation,” in *The Gender Conversation*, ed. Edwina Murphy and David Starling (Macquarie Park, Australia: Morning Press/Eugene, OR: Wipf & Stock, 2016), 173–85.

[27] 关于人论的这一重要框架的进一步讨论，见本书第7章“圣约神学”；亦见 Horton, “Post-Reformation Reformed Anthropology,” 46–60.

[28] Brian S. Rosner, *Known by God* (Grand Rapids: Zondervan, 2017), 61.

[29] 关于将罪视为偶像崇拜的分析，参见 G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008).

罪还在于拒绝爱神,而代之以爱其他事物。^[30] 耶稣告诉那些抵挡祂的人,他们拒绝承认祂,是因为他们不爱神(参约 5:42)。^[31] 保罗从爱的角度对罪进行了分析:人是专爱自己(philautos)、贪爱钱财(philarguros)、不爱良善(aphilagathos)、爱宴乐(phiedono),而“不爱神”(phioheo)(参提后 3:2-4)。约翰警告他的读者,不要爱世界和世界上的任何事物(参约一 2:15)。^[32]

罪也是悖逆。在罗马书第 5 章中,亚当的罪(hamartano)被描述为“过犯”(paraptoma, 18 节)和“悖逆”(parakoe, 19 节)。从他的行为开始,罪进入了世界(12 节),随之而来的是许多过犯(16 节)。犯罪就是悖逆神的命令,以行动抵挡祂。所以圣经记载了很多违背神命令的罪(参诗 10:1-11; 罗 1:28-31; 加 5:19-21)。

把人理解为不敬拜神、不爱神、悖逆神的被造物,就是从神学角度分析人。仅从存在的、心理的、社会的甚至道德的角度对罪展开分析是不够的。罪对生活的方方面面都有巨大的影响,但从严格的神学角度来看,它必须被理解为人毁灭的根源。

然而,罪不仅仅是我们的行为,也是一种能够以位格形式展现出来的力量(参创

4:7; 罗 7:9)。它统治我们、奴役我们(参诗 119:133; 约 8:34)。^[33] 我们可能会在罪恶中自吹自擂,以为我们可以展示自己的自由,幻想我们只属于自己,能够自己制定规则。这种想法是罪的欺骗性所带来的。我们可能自以为选择了自己的道路,但事实上,我们被罪所奴役,无法从中解脱出来。《威斯敏斯特信条》说,人“在意志上已经完全丧失了能力,不能得到与拯救相关的属灵良善”,并且“完全与善为敌,死在罪中”(WCF 9.3)。因此,罪也是一种“状态”。迈克尔·霍顿(Michael Horton)提醒我们,“状态”先于行动。他强调说:“罪首先是一种状态,同时具有司法和道德、法律和关系性质……我们犯罪,是因为我们是罪人,而不是相反的原因。我们在神面前是亚当里的罪人,以实际的思想 and 行动展现我们的罪孽和堕落。”^[34]

霍顿的评论强调了为什么基督教有关罪的教义必须把原罪包括在内。抛开亚当的原罪这一历史事实的话,我们就无法说明这些主题:人被造时之善、彻底堕落,以及在基督里得到救赎。亨利·布洛赫(Henri Blocher)正确地问道:“如果邪恶作为存在的一个维度是‘不可战胜的’,……难道我们不应得出结论,说它永远不会被打败和‘驱除’吗?”他坚持认为:“只有历史中的邪恶、罪(它

[30] 参见 James K. A. Smith, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit* (Grand Rapids: Brazos, 2016)。

[31] D. A. Carson, *The Gospel according to John, Pillar New Testament Commentary* (Leicester, UK: Inter-Varsity Press/Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 264。

[32] 约翰关于“爱”的词汇显然包含仁爱的(benevolent)意思,因为信徒要在实际服事中爱弟兄姐妹(约一 2:10, 3:16-18)。然而约翰也提到了爱神(参约一 4:20-21),这并不是一个寻求神的福祉的问题,其中还包括渴慕神并且以虔诚和敬畏之心事奉神的因素。参见 Colin G. Kruse, *The Letters of John* (Leicester, UK: Apollos/Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 94。

[33] 关于罪的这些层面的更全面分析,参见 van der Kooi and van den Brink, *Christian Dogmatics*, 305-9 (着重号为原文所加)。

[34] Michael Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 427。

们是神和人的仇敌)，和真正的盼望……相伴。只有这些问题是历史性的情况下，才有解决方案。”〔35〕

与所有其他神学领域一样，关于罪，也有一个奥秘。这似乎出人意料，因为有人声称，罪的教义是一条可以通过人的经验得以验证的基督教教义。事实上，真正的基督教关于罪的教义并非可以如此得到验证。诚然，我们可以对人的恶意、愚蠢和错误进行分类，甚至可以证明没有人能够免于这些。然而，只有对照神的圣洁，人罪恶的全部深度才能被揭露出来。如果以人的标准来评估人，那么“罪”几乎可以说并非是罪恶的。从救赎的视角来看，我们可以最充分地洞察罪的深度。基督完成救赎工作的广度和圣灵应用救赎工作的深度，共同揭示了人罪恶之深重。

在一个拒绝神学视角的文化中，史蒂文必须不断提醒自己和他的会众，注意罪的现实及罪的可憎。人们太容易满足于非神学的观点，从社会或个人的角度来看，甚至把人视为罪人都会令人不适。人的生命是可悲的，我们被自己的缺陷从高处拉了下来。每个人既是受害者，也是施害者；既要得到同情，也要谨慎对待！

关于罪的现实和深度的观点简单明了，但这绝不应该掩盖人类困境的复杂性。由于人存在的每一个特征都被罪所扭曲，生活就会被蓄意的罪恶、不经意的恶意和无知的愚蠢所破坏，进而产生内疚、悔恨、怨恨、冲突、

欺骗、幻灭和不公。每个人和每个共同体都背负不同层次的罪及其影响，要消除干净它们绝非易事。雷格的家庭状况说明了这一点；毫无疑问，杰克、爱丽丝和他们的女儿也是如此。史蒂文在带领长老们时必须牢记这一现实，他们每个人都有一段复杂的、充满罪恶的历史，这些将影响他们如何做出决策。

四、罪的后果

罪所带来的最悲惨的结果，就是失去与神的交通。伊甸园是亚当和夏娃可以享受神同在的花园圣殿；他们被逐出伊甸园，标志着他们悲惨地失去了这一乐园。环境的混乱、分娩的痛苦、婚姻的紧张、工作的困难，甚至死亡本身——这些“咒诅”，都宣告了由罪而来的这一最深刻、最可怕的后果（参创 3:14-19）。保罗形容外邦人是“在世上没有指望，没有神”，“心地昏昧，与神所赐的生命隔绝了”（弗 2:12，4:18）。罪的必然结果，就是我们无法享受我们为之而造的那位。

罪的另一个更严重的后果，是人被神定罪。圣经使用了毋庸置疑的法庭用语：神是律法制定者，是审判者（参创 18:25；诗 94:2；来 12:24；雅 4:12；彼前 4:5）。在祂圣洁的爱中，祂以定罪和公义的忿怒回应人的罪（参撒上 26:21；诗 37:38；箴 11:21；赛 13:11；摩 3:14；番 1:12；罗 2:12；帖前 4:6；来 9:27；启 20:10-15）。就此，人论的讨论变为神学的讨论，而忿怒即为神圣洁之爱的

〔35〕 Henri Blocher, *Original Sin: Illuminating the Riddle* (Leicester, UK: Apollos, 1997), 62.

一种表达。^[36]从人与上帝关系的圣经记载中可以看出，人就是神的仇敌，已经被定罪，面临刑罚和死亡（参出 23:7；罗 1:32，5:12；6:21、23）。

人最大的需求是什么？史蒂文的福音事工提供了神的答案。只有在基督里，死亡才能被战胜。只有在基督里，被定罪的人才能被无罪释放，与神疏离的仇敌才能被带回家。布鲁斯·斯普林斯汀（Bruce Springsteen）深刻地看到“每个人都有一颗饥饿的心”，这与奥古斯丁的格言不谋而合：“因为你造我们是为了你，我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁。”当然，奥古斯丁指出的是原因，而不仅仅是症状。玛格丽特、杰克、爱丽丝和他们的女儿，还有雷格、安吉拉、教会长老们以及史蒂文本人，他们都需要在基督里被带回到神面前——要么是让他们确信他们已经归回，要么传达他们将被带回神面前的消息。

罪与我们的内心相关，影响人的方方面面（参诗 51:2-10；耶 17:9；结 11:19；太 12:33-35），我们的内里被抓住并被奴役。保罗教导说，那些在罪里面（被肉体辖制）的人，他们不仅敌视神，拒绝顺服神的律法，而且不能顺服、不能得到祂的喜悦（参罗 8:7-8），无法接受属灵的事（参林前 2:14）。改革宗神学将罪对人的这种影响程度描述为全然败坏（total depravity）。约翰·加尔文以其独到的笔触描绘了人的状态：“整

个人从头到脚都被淹没了，因此没有任何部分可以免于犯罪，从他身上产生的一切都是出于罪。”^[37]完全的堕落并不意味着人邪恶至极，但确实意味着人没有哪一部分不受罪的影响，我们无法从罪中解脱出来，也无法选择行善。

罪从内部摧毁我们。当我们无法爱神、敬拜神并顺服神，我们就失去了我们的身份：我们的自我认知（参耶 17:9），以及自我控制（参加 5:17，23）。罪还会摧毁人的共同体生活，破坏我们的人际关系。第一桩影响，罪使得亚当和夏娃试图遮盖身体以彼此回避（参创 3:7），相互指责（参创 3:12-13）；随后，该隐谋杀了亚伯（参创 4:8）。在我们败坏的人际关系中，“今世”引导我们远离神（参弗 2:2）。

罪的终极后果是永恒的死亡和毁灭，这是神的审判（参创 2:17；诗 90:7-10；罗 5:12，6:23；林前 15:21）。属灵上的死抓住未重生的罪人，并带来肉身的死（参弗 2:12；罗 8:6）。永远的死（或第二次的死，参启 20:6，21:8）是属灵死亡的最终状态。这是神对罪的愤怒的充分而终极的表达。信徒虽然会经历肉体的死亡，但拥有属灵的生命（参约 11:25），不会面临第二次的死。

基督徒仍在罪中挣扎，需要与试探作斗争，因此关于罪的这一阐述与基督徒的生活和事工密切相关。史蒂文需要意识到罪在自己生

[36] 参见 Tony Lane, “The Wrath of God as an Aspect of the Love of God,” in *Nothing Greater, Nothing Better: Theological Essays on the Love of God*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 138–67; Horton, *Christian Faith*, 270–72.

[37] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, 2 vols., Library of Christian Classics 20–21 (Philadelphia: Westminster, 1960), 2.1.9.

命中的持续影响力。事工上的成功是否已成为他的偶像？圣经关于罪的洞见，不仅可以帮助他认识到他易于被自己的动机所欺骗，而且也强调了保守自己的心有多么重要（参箴言 4:23）。史蒂文需要意识到，罪是长老之间冲突的根源，双方都似乎投身于实现他们尚未被完全认可的目标。属灵领导力包括帮助他们解决这些问题，而不仅仅是寻求政治妥协（或某种胜利）。

史蒂文对罪孽的理解也会提醒他：雷格对他虚伪的兄弟的反对，不可能是让他失去信仰的全部原因，而是他心中的偶像使得他无法重新思考基督。史蒂文要思考并祷告如何才能帮助雷格看到这一点，没有人能够看到自己的绝望处境，也没有人能够靠自己的意志或行为摆脱罪孽。真正的洞见和自由需要圣灵通过福音做工。

每个人（无论信与不信）都活在肉体死亡的刑罚之下（参创 3:19；来 9:27）。基督已经战胜了死亡，信徒可以带着信心面对死亡，把它看作是已经被战胜的敌人，但他们也必须面对它。如果玛格丽特在弥留之际才明白这一点，那会是多么可悲的事情。在一种回避思考死亡的文化中，教牧事工的一项重要任务就是让人们为死亡做好准备。^[38]

五、罪更广泛的背景

人罪恶的悲剧有一个阴暗的背景，源于罪的邪恶势力。有一个以撒但（参弗 2:2）为首领的“黑暗权势”（西 1:13；太 12:26），另外还有一些较小的势力也在发挥作用（参林前 15:24；犹 6）。^[39]虽然试探从来不是我们为行为开脱的理由，但撒但确实难咎其责，因为它唆使人犯罪（参创 3:1、4；约 8:44；林后 11:3；约一 3:8；启 12:9，20:2、10）。它和它带领的魔鬼有真实的能力，可以欺骗和俘虏罪人（参林后 4:4；加 4:8）。它们牢牢地捆绑住了一些人的生命（参撒 18:10-11；太 12:22；可 5:4；徒 19:16）。现代学术界倾向于将这些掌权的和执政的（尤其是保罗对此的论述）“非神学化”，甚至教会也忽视了这一主题。基督已经打败了这些权势，所以基督徒不必生活在对这些权势的恐惧之中（参路 10:18；罗 8:38；西 2:15）。与此同时，我们也不能过于天真地面对我们真正的属灵仇敌（参弗 6:12；彼前 5:8）。^[40]

最后，还必须强调的是：神限制罪的全部影响（参创 3:22-23，4:15，20:6）。这就是通常被称为“普遍恩典”的教义。在这个时代，神限制了祂对罪的审判（参创 6:3；罗 2:4；彼后 3:9），并在自然世界和人类社会中促进世界的美善（参罗 13:3-4；提前 2:12；

[38] 经典的论述参见 Jeremy Taylor, *Holy Living and Holy Dying*, vol. 2, *Holy Dying*, ed. P. G. Stanwood (1651; repr., Oxford: Oxford University Press, 1981)；新近的研究有 Bill Davis, *Departing in Peace: Biblical Decision-Making at the End of Life* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2017)。

[39] 有关新约圣经中涉及撒但的内容，参见 Thomas J. Farrar and Guy J. Williams, “Diabolical Data: A Critical Inventory of New Testament Satanology,” *JSNT* 39, no. 1 (2016): 40–71；有关分析见 “Talk of the Devil: Unpacking the Language of New Testament Satanology,” *JSNT* 39, no. 1 (2016): 72–96。

[40] 参见 Sharon Beekmann and Peter Bolt, *Silencing Satan: Handbook of Biblical Demonology* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012)。

彼前 2:14)。约翰·慕理 (John Murray) 以其丰富的洞见描绘了普遍恩典：

祂……使大自然充满了来自祂美善的恩赐……祂……赋予人各种恩赐、才能和才干；祂激发他们的兴趣和目标去践行美德，激发他们追求有价值的任务，培养艺术和科学，这些都占用了人的时间、活动和精力，并造福于人类文明。祂设立各种制度，旨在保护和促进权利、维护自由、促进知识进步，以及改善身体和道德状况……它们占用人的精力、活动和时间，防止人们沉溺于不那么高尚的或者卑鄙的追求，并且对社会机体 (social organism) 产生影响——使之更完善、道德、稳定和文明。^[41]

反思罪的深刻性和复杂性可谓困难重重。当史蒂文意识到，他的教会和家人卷入了神在基督里的救赎与罪恶的力量、世界和魔鬼之间的宇宙性争夺战时，这一点便尤为突出。然而，有两个伟大的真理可以让他得到安宁。首先，上帝以祂至高的忍耐限制罪恶并推迟审判，让受造物依然能够彰显祂的荣耀和美善；世界上有许多美好的事物，史蒂文可以信赖上帝会信实地护理它们。其次，也是更重要的，即基督已经作为祂的子民和世界的救主降临；祂战胜了罪、死亡和撒但。

普遍恩典和特殊恩典都能让信徒（比如史蒂文和他的教会成员）满怀确信甚至喜乐地面

对罪的全部现实。身为受造物，生命的美好凸显了罪的悲剧性；基督的胜利使我们能够在这悲剧中充满盼望地生活。

六、我是谁

个人身份是当代生活的重大议题之一，可以概括本文的大部分内容以及史蒂文事工的许多主题。^[42] 我们作为受造物的身份在于为神所创造，并被神所认识。然而，我们的文化压制了自我的真正来源，并抹除了人获得可靠身份的许多传统来源。我们只能自己定义自己，难免会陷入迷茫和没有安全感。我们用来确立身份的手段多种多样：家庭、职业、成就、声誉、种族、国籍、性别、性取向、能力、财产、权力、个性；我们寻找自我的行为成了偶像崇拜，但它们却永远无法满足我们。与所有其他偶像一样，它们都无法兑现自己的承诺。它们是由神所创造并用于护理我们生命的各种特质，是我们身份的不同方面。但是如果人们期待它们承载全部的话，它们会因不堪重负而崩溃。

在基督里，我们恢复了与神的团契相交，顺服祂，被祂所爱，被祂拣选，成为祂的后嗣，被纳入祂的大家庭。在祂里面，我们能够充满信心而谦卑地生活。史蒂文自己的属灵历程和领导力取决于他的认识是否持续增长，就是对神以及对他自己作为神儿女的认识。他的大部分事工都是帮助

[41] John Murray, "Common Grace," *WTJ* 5, no. 1 (1942): 12.

[42] 下面的段落借鉴了罗斯纳 (Rosner) 的 "Known by God" 一书。参见 John McClean, *Review of Known by God: A Biblical Theology of Personal Identity*, by Brian Rosner, *Themelios* 43, no. 3 (December 2018): 516–20.

信徒在基督里获得同样的安全感，并在面对死亡、遗憾、忙碌、冲突，以及作为被救赎的罪人，在一个仍然堕落的世界里要面对所有其他现实时，始终怀着对祂的信心而生活。作为一名传道人，他带给人与神的和好和安全。基督教人论为他的整个事工提供了框架，并帮助他智慧地处理各样事务。也让他看到，引导会众效法基督，在与神的团契中成长，是真正的“人本主义”的伟大举动。✝

进深阅读推荐书目

Bavinck, Herman. *Reformed Dogma cs.* Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Vol. 3, *Sin and Salvation in Christ.* Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Cortez, Marc. *ReSourcing Theological Anthropology: A Constructive Account of Humanity in the Light of Christ.* Grand Rapids: Zondervan, 2017.

Ferguson, Sinclair B. *John Owen on the Christian Life.* Edinburgh: Banner of Truth, 1987.

Gurnall, William. *The Christian in Complete Armour.* Reprint, Edinburgh: Banner of Truth, 1964.

Lloyd-Jones, D. Martyn. *Spiritual Depression: Its Causes and Cures.* London: Pickering & Inglis, 1965.

作者简介：

约翰·麦克莱恩 (John McClean) 是澳大利亚基督学院 (Christ College) 的副院长，其主要教学领域是基督教思想，专注于系统神学和伦理学。1995 至 2002 年，约翰担任科尔拉长老会 (Cowra Presbyterian Church) 的牧师；他是新南威尔士州长老会 (Presbyterian Church of NSW) 的福音、社会和文化委员会 (Gospel, Society and Culture Committee) 的召集人。他与伊丽莎白结为夫妇，育有两个成年子女。

“道”与“士”^[1]

——基督教入华过程中与中国知识界的互动

文 / 亦文

中国传统的“士农工商”四民中，士居首位。这个阶层的名称和概念，随着时代和语言的变化而改变，衍生出土、士大夫、士绅阶层，俗称读书人、文人；民国后又被称为知识界、知识阶层、知识分子，或学人。“士”能够通过考试制度从政做官，通过文教改变思潮和风气，所以向来都是统治者必争之群体。封建皇朝开科取士，现代政党吸纳人才，都是出于此意。福音若要在华扎根和发展，也必须重视与读书人之间的互动。本文以鸟瞰纵览的方式，回顾了基督教在唐朝、元朝、明末三次进入中国期间宣教士与学者之间的互动关系，并重点阐述了清末基督教新教入华之后、尤其是民国期间福音使者进入知识阶层的过程。

一、从唐朝到清初

按照学界普遍接受的说法，福音第一次入华是唐朝的景教。唐朝皇帝对外来宗教的传播非常重视，派宰相迎接不同背景的神职人员。景教修士入华，是房玄龄出城迎接的；唐僧玄奘西天取经回来，也是房玄龄出城迎接，

级别对等。景教的修士在波斯时，已练就了在不同政治势力夹缝中生存发展的本事，所以他们大部分精力都用于讨好皇室和贵族，当然也曾努力在基层布道，所以才可能达到“法流十道，寺满百城”的盛况。但是在上层和底层以外，景教修士总体上应该是没有和中国的士大夫有深入的交往。造成这种现象的因素有多个：1) 从语言风格而言：景教文献的翻译，借用了大量道教佛教的术语，对普通的儒生没有吸引力；2) 就民族群体而言：波斯背景的景教修士，善于在西域少数民族中传福音，而当时的士大夫阶层则以汉族知识分子为主。

景教在华流传两百多年，而于“武宗灭佛”一年之后便一蹶不振，若非借着景教碑和其他出土文物，后世之人根本不知道还曾有过这么一回事。唐朝所有的史书和文学作品里面，几乎没有留下任何文字记载，这说明景教显然没有进入主流社会的士阶层。

到了元朝，景教和天主教都得到了蒙古可汗的许可，可以自由传教，并享有神职人员的

[1] 本文原为作者在某次学术研讨会议上的一篇发言稿。——编者注

特权。但是两大教派仍然沿用了景教在唐朝的传教模式，就是在上层讨好皇室与贵族，在下层向蒙古人和色目人传教，没有刻意去争取汉族知识分子。并且，基于元朝“四等人制”的民族分层，汉人地位低下，更不可能去参加以统治阶层和特权阶层为主的教会了。孟高维诺（Giovanni da Montecorvino）主教有生之年曾经带领数千人归信天主教，但是他学的是蒙古人通用的语言，而不是汉语，可见他没有把汉人视作主要的福音对象。

第一次对这种宣教模式有所突破的是明朝末年的天主教修士。耶稣会修士最初进入中国时，沿用他们在欧洲、印度和日本的惯例，穿袈裟、住佛寺。直到有一天，一个叫瞿太素的中国儒生和利玛窦（Matteo Ricci）足够熟了，才对他说实话：“你们这身出家人打扮，是不可能打开局面的。因为中国人其实并不尊重和与道士。”利玛窦就虚心求教：“应该做什么样的人，才能受所有人的尊重？”瞿太素告诉他：“读书人。”这场对话在福音入华历史上具有分水岭的意义。利玛窦为此特意写信请示上级，说我们可不可以换一种衣服穿？同样都是中国衣冠，穿戴哪一种中国衣冠很重要；同样向中国人做中国人，做什么样的中国人也很重要。

从利玛窦开始，耶稣会修士到了中国都脱下僧服，换上儒服。其实这不是换一身衣服那么简单，而是象征着整个宣教策略的转型。由于耶稣会本身非常注重教育，受差遣的修士都是饱学之士，在学习能力和知识储

备方面和中国士大夫旗鼓相当。利玛窦成功地从西僧转型为西儒，而艾儒略（Giulio Aleni）甚至赢得了“西来孔子”的称号。除了比较著名的“三柱石”^[2]之外，其他明末士大夫阶层与西洋传教士之间的对话交流也非常普遍，可以说已经成为一种风气和时尚。中西之士联手，合写一本书，合绘一幅地图，被视作风雅之事^[3]。可以说他们是中国最早的“文化基督徒”。以耶稣会修士为主体的传教群体，开创了中西文化交流史上非常独特和辉煌的一页，至今都很难被复制或超越。但是进入以满族为统治者的清朝之后，虽然耶稣会修士仍能和皇室保持紧密的关系，但他们在知识阶层的影响力却大幅下降。“礼仪之争”期间，康熙留下来的一句话，印证了当年瞿太素对利玛窦的提醒，他形容罗马使臣带来的教宗圣谕“竟是与和尚道士、异端小教相同”。类似的口吻，其实在通俗文学，譬如《红楼梦》里也能读到，贾宝玉在梦中大喊：“和尚道士的话如何信得？！”可见上层主流社会确实不看重出家人。“礼仪之争”之后是“百年禁教”，等到天主教在清末再次入华之时，已经找不到能够和中国士绅阶层有对话能力的人才，而中国的文化界也丧失了民族自信，拒绝睁眼看世界了。

二、从清末到庚子教难

基督教新教于清末首次入华。最早一批宣教士如马礼逊（Robert Morrison）、米怜（William Milne）、台约尔（Samuel Dyer）、麦都思（Walter H. Medhurst）都意识到中

[2] 即徐光启（官至文渊阁大学士）、李之藻（光禄寺少卿）、杨廷筠（先后任御史、按察使司副使）。

[3] 譬如：《坤輿万国全图》便是利玛窦与李之藻合绘刊刻的；而《几何原本》（前六卷）是利玛窦和徐光启合译的；艾儒略和杨廷筠合著了《职方外纪》。

国读书人的重要性，但是他们在中国大门外徘徊的几十年岁月里，实际能接触到的都是贩夫走卒，或者是下南洋谋生的移民群体。他们只能通过文字事工进行远程宣教，希望文字能流传到自己走不到的地方。最著名的案例，莫过于洪秀全在考场门口拿到了《劝世良言》这份福音小册子。等到宣教士们能够进入通商口岸以后，他们所接触到的群体也没有太大的改变。他们花很多精力用文字表达福音，翻译文言文圣经，希望能吸引读书人，但是最早信主的还是社会边缘人士。中国内地更是如此，有时候整个教会都找不到一个能诵读圣经的人。宣教士只能把圣经的方块字变成罗马拼音，从教信徒们学罗马拼音开始，带着大家一字一句地读圣经。洋教的教堂里坐满了文盲，自然让读书人避之不及。

为什么明末未能达成的良性互动到了清末就不行了？这方面可以作更多的探讨。明末的时候，东西方的国力大体相当，双方的知识阶层之间能产生惺惺相惜的欣赏。耶稣会修士作为客旅，能引发中国士大夫、地方官甚至中央政府“怀柔远人”的情怀；而如果发生民教冲突，由于罗马教廷鞭长莫及，修士们也只能自求多福、明哲保身。但是到了清末，整个国际形势的变化改变了中西知识分子对话的基础。西方宣教士在条约的保护下进入中国本土，发生民教冲突的时候，不管宣教士本人的意愿如何，领事都会出面讨回公道，不管最终的处置是否公道，都会给人一种“仗势欺人”的印象。尤其是进入内地之后，原

先的民间领袖是当地的士绅阶层，但是西方宣教士的到来打破了这种格局，在带来现代化进程的同时，也搅乱了原有的社会平衡，这样就引发了士绅阶层普遍的排外情绪。很多教案的发生，表面上看是地痞流氓在闹事，其实背后往往是乡绅宗族在推波助澜，甚至“官匪一家”。这种情况在庚子教难(1900年)期间达到高潮。

西方宣教团体并非没有意识到中国读书人的重要性。早在1885年，便有少数宣教士在教会学校中成立类似于青年会的团契。但直到十年后，北美青年会差派第一位干事来会理(D. W. Lyon)常驻中国，青年学子中的福音工作才得到重视，随后青年会的事工扩展到众多官办学校中。1896年穆德(J. R. Mott)访华时，不仅看到“中国是世界上最大的宣教区”，更是直呼“那些经过科举考试的中国官立学校学生，是世界学生的直布罗陀^[4]”。在短短三个月内，穆德的布道便促使了76名中国学生献身传道，其中包括后来成立“中国学生立志传道团”的丁立美。

民教冲突在《北京条约》(1860年)签订实施后的40年里，急剧上升、层出不穷，在庚子教难期间达到顶峰，但是在1901年《辛丑条约》签订之后却几乎消失匿迹了，知识界仇教的现象也得到了翻转。这不是说《辛丑条约》不够屈辱、不够苛刻，也不是说全国人民一下子变得理智了，而是官绅阶层在这个过程中改变了对西方的看法，即便不是

[4] C. H. Hopkins, *John R. Mott 1865-1955*(Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1979), 185. “直布罗陀”喻指“难以攻克的坚固堡垒”。

全盘接受西方文化，至少不再鼓动民众闹事了。在义和团运动之前的洋务运动和百日维新，还只是让少数人开始关注宣教士编写的书刊（如《万国公报》）；而乌合之众的简单粗暴，慈禧太后对西方列强不自量力的宣战，最终引来八国联军，自取其辱，让社会各阶层都认识到了现有政体的腐败与无能。国家要有出路，一定要想其他办法，西方当时是先进的表率，很多人开始向西方取经，看看其中究竟有没有适合中国的“拯救”之道。

庚子教难之后，中国教会的发展迎来了二十年之久的“黄金期”。其中一个重要因素，就是科举制度的废除。虽然宣教士一直在办学，但一开始是招不到学生的，因为中国人读书除了为了识字明理之外，更多是以求功名利禄。教会学校不读四书五经，只学圣经和数学，学生毕业后没有出路，或者说不能获得“正途出身”（不能参加科举考试），有什么意思呢？虽然后来社会大众看到洋学堂毕业的年轻人也能成家立业，便慢慢改变态度，但是教会学校总体是非常边缘化的。到了1905年，清朝统治者母子同心废除科举，推广新学，但无论是政府还是民间，都没有资源办好新式学堂。新一代的读书人到哪里接受现代教育呢？大批的学生开始转到教会学校。所以那一二十年里，教会学校的数目和学生人数都飞速增长。而这段教会学校的飞速发展期，也可以说是中国知识界和基督教的蜜月期。中华民国的推动者和奠基者、第一批政府官员和外交人员，几乎都有教会学校的教育背景，他们即便没有个人层面

接受救恩，但至少觉得“基督教精神”或“基督教文明”可以帮助中国步入现代化进程。^[5] 在新旧教育体制交替之际，青年会顺应时势，扩展迅速。相应地，通商口岸的资本家取代了传统士绅的社会地位，具有更广泛的号召力和社会影响力。除了穆德九次访华，“耶鲁三杰”之一的艾迪（George S. Eddy）也有七次访华，被誉为“中国学界的使徒”。两人在1913年联袂访华时，所到之处，皆趋之如鹜；而丁立美在学生中的布道工作也在此期间达到高潮。

三、从“黄金期”走向“非基运动”

20世纪前20年的“黄金期”，让人想起圣经里耶稣说的一句话：“人都说你们好的时候，你们就有祸了。”（路6:26）教会开始自满，开始懈怠，甚至开始变质，而此时教会内部也发生了深远的分歧，那就是自由派神学开始从西方传入中国。自由派神学的传入一方面是通过新一代的宣教士，另一方面是通过在西方深造后回国的海归传道人。在此之前的赴华差会，虽然也有不同意见，但大部分是技术性的，不是本质性的，宣教团体基本上可以保持“和而不同”的状态；而自由派的出现和壮大，最终打破了“新教传教共识”（Protestant consensus）。最初的教会学校，都是以带领学生信主为主要目的，但随着不断地扩招，在师资和生源上都很难严格把关，很多学校越办越大，学历越教越高，但对灵魂和灵命的关注却越来越弱。1920年，中国只有三十六万信徒，但

[5] 根据卢茨（Jessie G. Lutz）的统计，1925年出版的中国名人录中，93名中国领导人中，近三分之一念过教会大学。参：《中国教会大学史》，曾钜生译（浙江：教育出版社，1988），480。

是教会学校所招收的学生却超过了二十万，宣教士团体中专业的教育家超过一半。^[6]原先的贫民学校华丽转身为贵族学校后，学生在学校生活中听不到认罪悔改的信息，只学到一套道德礼仪、行为规范。学生毕业后虽然能够功成名就，却可能只是一个挂名基督徒，或是“主日基督徒”，也可能会离开教会。更有甚者，有的学生与教会为敌，在“非基运动”中反戈一击，成为最偏激、最犀利的抨击者。

中国教会的黄金成长期，或者说中国知识界和基督教的蜜月期，最终以“非基运动”而告终。“非基运动”是1922年发起的，但是在它正式爆发前，曾有一个潜伏期和热身运动，就是1919年的巴黎和会和五四运动。在一战爆发的那几年里，中国知识阶层对西方基督教国家的观感就已经有所改变（从林语堂和赛珍珠的著作中能明显感受到这种变化）。一战主要是欧战，是基督教国家之间的战争，能够读国际新闻的中国学人作为旁观者，发现原来基督徒之间也会打仗，而且相残相煎的程度不亚于其他文明，所以西方基督教国家的美好形象开始大打折扣；到了巴黎和会，北洋政府“弱国无外交”的屈辱经历，以及所有基督教国家的袖手旁观，更是摧毁了很多中国知识分子的幻想。所以在五四运动“民族自决”、“废除不平等条约”的口号里，隐含着反对洋教的意思。这时候，建国不久的苏联声称愿意废除沙俄时期签订的所有不平等条约，归还割让的土地。这种姿态赢得了广大知识界的好感，促成了国父孙中山“联苏容共”的态度转变，

从此，共产主义在中国知识界的影响力开始日益壮大。

五四运动三年之后爆发“非基运动”，有其一定的内在逻辑。中国知识界已经从“亲基督教”演变成“疏基督教”，离“非基督教”就是一步之遥了。当有消息说，“世界基督教学生同盟”将于1922年4月份借用北京清华学校召开第十一届年会，很多人不为中国可以承办这样一场国际会议而高兴，反而觉得此举是“文化侵略”升级的表现。于是上海、北京的高校学生赶在年会召开之前，于3月初成立“非基督教学生同盟”，呼吁学界反对年会在中国召开。接着，有77位知识界的名流联名通电全国，力求“为人类社会扫除宗教的毒害”，尽管其中的“宗教”泛指所有宗教，但其实主要针对基督教。虽然这个年会后来如期召开，但是有大批军警保护，而且很多学界名人像打擂台一样，在年会期间发表大量反基督教的文章和演讲。这些名人其实在很多问题上都意见不同，但在反对基督教这件事上却高度一致，可以说，基督教成了他们“共同的假想敌”。

“非基运动”从1922年开始，起起伏伏延续到1927年蒋宋联姻之后的清党运动才结束。义和团运动和非基运动相差不过二十多年，虽然都是反对基督教，但是表现形式很不一样：

1) 义和团是一群不识字的农民，用暴力的形式消灭肉体，这种穷凶极恶的做法，反而

[6] 梁家麟，《福临中华》第七章：全面西化下的基督教；第九章：回应和本色化探讨。

引起了读书人的反感；而非基运动则由学界精英，以口诛笔伐的形式抨击教会和差会，容易让读书人产生共鸣。

2) 庚子教难虽然狂热惨烈，但集中在华北地区，为期只有几个月；非基运动虽然很少有人伤亡，但覆盖全国，延续了近六年，影响深远，甚至今天向中国的知识分子传福音，遇到的问题都能在当年找到。

3) 义和团运动期间，大批宣教士撤离到沿海地区，但《辛丑条约》之后，很快返回，而且在接下来的黄金发展期，人数迅速增长；而非基运动的五年里，宣教士人数持续下降，很多人心灰意冷，走了就不再回来了。

整个“非基运动”的爆发、进展、终结和当时的内政外交有着密切的关系，对中国知识界的影响也非常深远：

1) 第一波非基运动之后三年，爆发了五卅运动（1925），教会学校在“五四运动”和“五卅运动”期间都禁止学生上街游行，很多学生集体退学，引发了“收回教育权运动”。

2) 对“教育权”和“传教权”的反思也促进了“废约运动”，就是废除不平等条约里有关外国人拥有在中国传教和办学的权力的条款。

3) 北伐军所到之处摧毁教堂，攻击教会，

导致“南京事件”（1927），金陵大学副校长文怀恩遇害（金陵大学是教会学校）。

4) 蒋宋联姻之后（1927），中国官方对基督教的态度有所缓和，至少从“武斗”演变成了“文斗”，以立法的方法取代学潮，压缩教会学校传福音的空间。很多差会觉得与其把宣教经费砸在教会学校里，还不如投进教会医院，更容易赢得中国人的好感。基于这样的考量，一大批教会学校选择关闭，而那些选择守法登记、继续办学的，往往是以自由派人士为主导，也因而更加淡化其福音性，这些都影响到接下来十几年教会学校的属灵风气。尘埃落定之后，全国仍有13家教会大学，此后有减无增；教会中学的学生人数从1922年的11000人锐减到1927年的5500人；因宗教活动完全被禁而停办的教会小学，减幅更为惊人。^[7]

5) “基督教青年会”的事工和理念受到全方位攻击^[8]，而且因为在五四运动和劳资矛盾等政经问题上的模糊态度，青年会也让支持他们的学子和工友失望。五卅运动至该年底，全国教会学校共发生43起学潮。而青年会学生会员也从1924年的24135人，在三年中锐减到两三千人，其中参加宗教活动者更是只有1920年的三成。^[9]

整个非基运动期间，基要派的传道人基本上没有发声，他们主要觉得和外邦人辩论

[7] 梁家麟，《福临中华》第八章：非基督教运动。

[8] 譬如：社会主义青年团“非基督教特刊”上列出的五大主题皆针对青年会：1) 以历史唯物论攻击基督教理论；2) 指出基督教的帝国主义本质；3) 攻击教会学校；4) 反击青年会推出的各种口号和运动，如：人格救国、中华归主、祈祷和平、平民教育；5) 宣传反基督教的各种积极活动。

[9] 郭明璋，“时代脉络中的中国基督教学生运动（1885-1949）”，《中国与福音》第六卷第一期（2008年1-6月），61-152。

还不如专心祈祷传道^[10]；站出来回应的主要是自由派教会领袖，但是他们的“基督教新文化运动”有时候不惜牺牲福音真理来迎合时代思潮。非基运动期间，也是自由派和基要派开始壁垒分明的时期，不仅体现在宣教士团体中，也体现在中国本土教会中。譬如，原先发展迅速的“中华基督教学生立志传道团”，在1926年与“基督教青年会”分道扬镳，然后也很快消失匿迹；原先跨宗派的内地会，加入和退出“基督教协进会”的年份（1922—1926）正好和“非基运动”（1922—1927）重叠，这些年份的重叠既有其偶然性，也有一定的必然性。

四、抗日战争时期

1927—1937年，是非基运动式微至抗日战争爆发的十年。期间传道人和读书人之间的关系基本维持在一个格局。差会和教会发起的合一运动、自立运动、本色化及处境化进程，以及各种社会改革，似乎对知识界的触动和影响都不大。抗日战争时期，尤其是后半期的太平洋战争，对中国而言，总体是一个全国性的灾难；但是对民教关系而言，似乎又进入到一个新的“黄金期”：

1937—1941年，日军侵华期间，西方各国保持中立，也可以说是袖手旁观。但是这种国际格局的好处是，赴华宣教士可以以中立国侨民的身份对中国平民施以援手，加以保护。各地的教堂、教会医院和教会学校，都成为当地人唯一的避难所。最经

典的案例莫过于南京大屠杀期间留守宣教士们成立的安全区。国民政府为了争取国际道义支持，也欢迎宣教士来中国提供救援和赈济。

1942—1945年，太平洋战争期间（以1941年12月7日珍珠港事件为标志），英联邦国家加上美国，成为了中国的盟友，虽然日占区的宣教士全部被关进战俘营（POW），但是“自由中国”的宣教士和当地官民的关系则更上一层楼。就在这个民教关系大幅提升的过程中，宣教士和中国学子的关系也重新建立了起来。

应该说，自由派宣教士和中国学界的关系一直没有断过，尤其是在他们垄断了中国教会学校的师资，及青年会主持了各大城市的校园团契之后，中国学生在校园里能接触到的就是“社会福音”了。教会学校的教育和信仰基本脱节，甚至来自信徒家庭的“信二代”，进入教会学校之后，反而灵命退化。强调“认罪悔改、重生得救”的基要派差会，大部分已经撤离了教育领地，集中精力作基层教会建设。而基层传道人往往只受过小学或者初中的教育，讲道的内容和形式很难打动高中生或大学生，更不用说让他们心服口服了。在这种宣教资源布局下求学的中国学子，变得学历越高越难接触到传统的福音信息。也有青年信徒觉得，国家风雨飘摇，传统的福音信息过于抽象、遥远、不接地气，因而投身于眼前更加具体的诉求，譬如去参军或者从政。

[10] 浸信会期刊《真光》的主编张亦镜是极少数与非基人士笔战到底的基要派文字工人。

但是战争改变了这一切，我们先来看一些统计数据：

1) 1937—1939 两年间，也就是抗战爆发最初的两年，南京大屠杀和淞沪会战都在那时候发生，上海基督徒校园团契从 120 人增至两千人，增长了将近二十倍^[11]。

2) 1942 年，这已经是太平洋战争时期了，中国约有四万名大学生，其中约四千人为基督徒，占到十分之一的比例^[12]。

3) 再来看看高中生的情况，1944 年初发表的一份研究表明，中国高中生战前和战后的信仰发生了极大的转变：^[13]

- 佛教徒：36% → 3.6%（剩一成）
- 孔教徒：8.5% → 4.6%（减半）
- 基督徒：30% → 59%（翻倍）
- 无神论者：20% → 30.4%（增加一半）

日军全面侵华，自北向南、由东而西，摧毁了很多国民教育设施，国立或者民办学校中不愿意在日本人手下生活和学习的中国师生，就一路往西逃到了大后方。那时成立了著名的“西南联大”，还有不太著名但也存在过的“西北联大”。当时，大部分教会学校建立在最初的通商口岸，这些城市都是当年的一二线城市，往往也是最早被日本军队占领的地区。太平洋战争爆发之前，教会学校还能够维持教学秩序；之后，这些学校中

的西方人都被关进了战俘营。也就是说，大部分自由派宣教士教育家都被关起来了，反而是中国师生还有一定的行动自由。其中五所大学（华西协和大学、齐鲁大学、金陵大学、金陵女大、燕京大学）的流亡者迁徙到“自由中国”，在成都华西坝成立了“联合大学”。

所谓的“自由中国”，或者说“大后方”，其实都是当时贫穷落后、地广人稀的三四线城市，也是基要派宣教士（尤其是“内地会”或“宣道会”这些致力于把福音传到中国穷乡僻壤的差会）比较集中的地方。他们中的有些人，原先在自己国家是受过大学教育的，读书的时候也参加过福音派的校园团契，甚至是“学生志愿海外传教运动”所结的果子，但是成为赴华宣教士的时候，已经立志把自己埋在草根阶层中，去建立基层教会。没想到，当他们在向农民传福音的时候，来了一批又一批大学生，有些宣教士自然而然地从关注到关心，从接待这些流亡学生到开始向他们传福音，带他们查圣经。当然，不是所有内地会宣教士都能胜任这份事工，有些资料谈到中国传道主动去找当地内地会的同工合作，但是这些宣教士也很诚实地告诉他们，自身受教育程度有限，带不了大学生。

在昆明、澄江、兰州、武威、伏羌（今甘谷）、贵阳、贵定、城固、阆中、屯溪、方城等宣教站服事的内地会宣教士，在抗战前期便提到当地新兴的学生事工。如果提早五年“预言”这些地方马上要开展学生事工

[11] 转引自：*China's Millions*, British Edition, March-April 1942, 20—21。

[12] 转引自：*China's Millions*, British Edition, March-April 1942, 20—21。

[13] 福建基督教大学新闻报（Fukien Christian University News Sheet）中“中国高中生之宗教”，转引自：*China's Millions*, British Edition, Jan-Feb. 1944, 7。

了，没有人会相信的。各地的情况反馈到总部后，内地会的领袖层也开始重视这个现象。当时内地会的总主任是华福兰（Frank Houghton），他是圣公会的主教，也是“剑桥七杰”之一的女婿。“剑桥七杰”本身就是一个大学校园福音运动的果实，后来这一福音运动又发展成为大西洋彼岸的“学生志愿海外传教运动”，这个运动所产生的宣教士中的三分之一来到了中国。华福兰主任看到流亡学生中的福音工作，意识到神要在中国做一件新事，他便开始调兵遣将，把团队中适合做学生工作的人手都调动起来。内地会中具备资质的人才不少，但是工作量也很大，因为不仅有大学或中学，还有很多专科学校需要服事，譬如医学院和护校，所以具有护士团契或者医学生团契经验的医疗宣教士也被调动起来，借用他们学生时代的经历去帮助中国医学生。自由派的神学院在沦陷区，内地会就在大后方成立基要派的神学院。总体而言，内地会的学生事工在大后方遍地开花，哪里有学生，哪里就开始有学生团契。战争结束后，很多流亡大学复校回到原来的城市，这些宣教士也跟着到了沿海大城市。所以，在1940年代内地会的通讯录里，开始出现一些大城市的宣教站。战后，校园团契在各大城市均有分布：上海12间，南京6间，北京6间，重庆5间，武汉、杭州、成都、兰州各3间。以前内地会在这些大城市中往往只有行政后勤中心。

这个过程中，华福兰秉承了内地会一贯的本土化策略，就是安排西方宣教士做当地中国

领袖的副手。在他任内的两大经典案例便是：内地会宣教士做重庆神学院陈崇桂院长的教职员工；宣教士艾得理（David Adney）做“基督徒学联会”（Chinese Inter-Varsity Christian Fellowship）总干事赵君影牧师的副手。可以说，学联会是基督教在华第一个真正的全国性学生福音工作团体。在1951年前，全国有近两万学生通过这个团体信主。1947年中国学联会加入新成立的“国际学生福音团契”时，是最大的成员国，也是第一个亚洲国家^[14]；而没有外籍宣教士的牵线，中国学联会也不太会在第一时间加入这个国际性组织，并收到凯锡克大会（Keswick Convention）和各国校园团契的庆贺电报。内地会同时投入神学院和学生运动的事工也并非偶然，因为学联会的兴起，神州大地第一次出现大专院校的基督徒献身传道，促使神学院改制，适应时代的需要。

五、从抗战结束到建国之初

抗战结束之后，民不聊生，百废待兴，中国的基督徒学生群体出现了两大阵营：一个是1885年已从北美入华的青年会主导的“学运”，另一个是可以追溯到1877年成立的剑桥基督徒学生联合会的“学联会”。非常有意思的一点，如果以“学联会”的宗旨或其英文名称来看，它就是我们通常说的“校园团契”。但是因为在“非基运动”之后的中国学界，“校园团契”一直是自由派学生工作的组织用词，在某种程度上被污名化了，所以为了表示区别，最终以更加中性的“基

[14] 然而，因为中国学联会的解散，以及台湾的校园团契无法沿用学联会的旧名而重新起名，故而现在国际学生福音团契的官方介绍，已将日本列为第一个加入的亚洲国家。

“基督徒学联会”的名称定名。1940年代后期，这两大阵营也可以说分别是自由派和基要派在中国学界的代表。不同的大学团契的侧重点也很不一样：浙大、燕大倾向于自由主义，武大则倾向于基要主义，复旦、交大比较激进，而沪大、约大则比较疲惫。^[15]也有学者认为，上海交大、圣约翰大学和杭州浙大是左派的三大基地。^[16]学运的聚会侧重社会问题，而学联的聚会侧重福音与灵修。学运领袖中很多人后来成为三自会的发起者，而学联会的骨干中留在国内者成为后来家庭教会的领袖，离开家乡者则促进了港台和北美等海外华人教会的发展。

抗美援朝引发的中美冲突，对教会学校打击最大。新政府宣布在一年内全面接管帝国主义在华的教育事业，很快教会学校被并入新中国的教育体制之内。1953年，政府正式下令全面取缔教会学校，基督教教育自此在中国大陆画上了句号。

六、奉献传道的学子——以边云波弟兄为例

在波澜壮阔的时代大背景下，很多大学生信主并奉献自己，边云波弟兄就是一个典型的案例。从他的著作和访谈来看，他早年的经历和当时全国学生事工的发展演变轨迹非常契合：

——1940年，他15岁时，在天津的教会学

校读书，接触的都是自由派的福音信息，强调的是耶稣的精神，而非耶稣的救恩。

——1942年，空洞的教会生活不能满足他当时积极入世的想法，所以他选择参加了一个秘密抗日组织。

——1943年，因被人告密，他步行逃难至陕西南部的洋县读高中。从沦陷区到了大后方，在那里听到了认罪悔改的讲台信息，也接触到了在乡间传道、以农民为服事对象的基要派宣教士，并在那里得救受洗。内地会文献里提到，当时陕西洋县有一整个中学（国立七中）是给山西流亡学生读书的。当时西方宣教士进入校园已经成为一种风气，连回民学校也会邀请他们去讲课。

——1944年，他考进国立中央大学，当时中央大学已经搬到战时首都重庆。

——1945年夏，他错过了学联会在重庆举行的为期七天的首届夏令营，但是他看到参加营会回来的三位同学生命得到翻转，就在中央大学分校发起了为期三天的培灵会。他的属灵生命在这场培灵会上得到翻转，甚至休学一年回到陕西洋县，在高中生中间传福音。

——1946年，中央大学复校迁回南京，他也跟着去了南京，继续推动校园团契；南京中央大学的查经班人数一度达到两百人。

[15] 郑建业，《基督徒学生运动在中国》，《恩友》（新五期），1948年8月15号，8。

[16] Jessie. G. Lutz, *China and the Christian Colleges 1850-1950* (Ithaca: Cornell University Press, 1971), 427-28.

——1947年夏，他参加学联会在南京举行的第二届夏令营，负责后勤庶务；外籍讲员皆为内地会的宣教士。^[17]

——1947年秋，因为回天津探母，他也参加了第一届北京基督徒学生会夏令营，即以王明道和内地会宣教士赖恩融夫妇为配搭的学生事工。

——1948年秋，他决意奉献去边疆传道，因此在十月间写出长诗《献给无名的传道者——我的弟兄》；不久后前往西南，在昆明建立汉族教会，在云南北部的黑彝族地区巡回布道，直至1953年不得不开昆明。

值得一提的是，奉献全职传道的学子们，大部分还是在汉人中间，甚至只是在学生团体里服事，只有极少数人选择到边疆的少数民族中间去，边云波便是其中之一。从现有的相关资料上大致能看到让他作此决定的几个因素：

1) 作为流亡学生长途跋涉，使他了解民间疾苦，关注穷人需要。能关注到穷人的需要，其实本身就是一个“跨阶层文化的迈出”。当时城市里的教会变得相对富有，就开始远离穷人，进而忘记穷人，甚至当边云波参与穷人事工时，还被认为是左倾的表现，这是当年教会的悲哀。扶贫事工和异族事工在很大程度上有共通性，遭遇的阻力和困难也是类似的。少数民族没有办法和汉族人一起敬

拜神，与劳工穷人没有办法融入中产阶级教会的原因是一样的。

2) 受其他前往边疆传道的弟兄姐妹的影响。有一段时间，他每晚都会按照去边疆的传道人的代祷名册，跪下来一个一个地为他们提名祷告。

3) 受宣教士的影响。首先是带领他信主的吴咏秋 (Doris E. Onion)。这位女宣教士的主要任务是在小城镇拓荒植堂，但是来的流亡学生多了，就为他们成立一个团契。边云波去的时候，已经有二十来人了，而平日里她教会参加主日的信徒，当时也就是二十来人。边云波对她的印象是：身穿朴素的农村妇女的衣服，却满面慈容。吴教士对少年边云波的影响，绝不是通过高言大智，而是通过一种慈母般的关怀。她带领的学生团契里，后来出了五位传道人（陈玉生、陈玉璋、张继荣、某姐妹、边云波），当地的教会后来增长到三千人。1995年边云波到英国时，刻意去寻找她的墓，发现她葬在内地会的墓群里，但没有墓穴也没有墓碑，甚至没有名字，只有编号。原来吴咏秋是位单身的女宣教士，没有后人或家属为其安排后事。最后边云波弟兄的女儿说，我们来做吴教士的后代，为她立一个墓碑。

第二位也是内地会的女宣教士，孔保罗夫人 (Maida Contento)。当然孔保罗夫妇两人都是内地会宣教士，也都投入学生事工，

[17] 包括：华福兰（总主任，四川）、艾得理（学联会副手）、金立时、赖恩融（三位以前都是在河南农村服事的）、李湛恩夫妇、李亚农、孔保罗师母（西北）、徐达、赖德。就这份名单可以看出，抗战期间基要派宣教士团队里做学生事工的，以内地会为主。

而且比其他人早。但从回忆录里来看，是孔夫人对边云波的影响较大、较直接。孔夫人是爱丁堡大学的校友，同时推荐过滕怀智^[18]和边云波两人去母校读书^[19]，最后来因为神不同的带领，一个去了，一个留下来了。边老当时的理由是：“依照现在的时局，我不知道中国的教会还有多长的时间可以传福音（当时的政治、社会形势变化很快），我觉得自己该留在中国国内抢时间传福音，所以爱丁堡我就不去了。”^[20]

第三位是内地会的宣教士张尔昌（G. C. F. Porteous）。边云波其实并没有亲眼见过他。边云波到了昆明之后，有彝族人来请他到滇北禄劝讲道。边云波跟着这几个彝族人上山看到的第一个带十字架的墓碑就是张尔昌的，他也因此再受激励，扪心自问：西方人飘洋过海到了中国之后，还上山下乡进入这么偏僻的地方，我们岂非更应该来呢？一个外国人，还这么爱中国人的灵魂，我们中国人自己，又为我们的同胞们做了些什么？

边云波的服务方式有与众不同的地方，首先他愿意学习少数民族的语言；其次他愿意翻山越岭爬到少数民族的家里，与他们同吃同住；而且在组织圣诞晚会的时候，会想到邀请三个不同少数民族（傣傣、苗族、彝族）一起唱诗，这都是比较罕见的做法。当时昆明汉族信徒也不少，但没有人想到要去帮助

周边的少数民族，反倒是边云波这位外乡人接受了这样的邀请，和富能仁、柏格理接受邀请的情景非常相像。从边云波的见证可以看到，当福音进入中国的知识阶层，最显出福音能力的，便是产生出这些踏定十字架路径的传道“士”。

小结

“神爱世人”，包括所有民族、所有阶层的人；反之亦然，人人需要主，无论是文盲、还是学者，皆非神的救恩不得永生。基督教在中国传播过程中的起伏，很多时候与其洋教的身份有关：武宗灭佛，景教受池鱼之殃，一年之后便一蹶不振；天主教因与罗马教宗的关系而被禁一个世纪；基督教在清末进入中国内地，引发诸多民教冲突，又因与西方文明息息相关而在全面西化的民国初年大受欢迎，不多久又因与帝国主义同源而再度遭到排斥，最终宣教士们被彻底驱逐出境。福音若要本土化，势必离不开中国知识阶层的消化和传播。“多给谁，就向谁多取；多托谁，就向谁多要”（路 12:48），作为主内学人，可能也是本文的读者，我们都应为福音深入中华而努力。本文并非强调知识界的重要性而轻看其他群体，而是希望从历史大背景中梳理出代表外来文化的福音与中国知识界的互动脉络，或对今天普世华人投身跨文化宣教运动有所启发。✦

[18] 即后来的名牧滕近辉。

[19] 应该说，孔夫人的推荐是非典型的操作，通常内地会比较强调在当地培养当地人，让他们留在当地服事当地人，很少把他们送到西方受教育。

[20] 参：边云波，《残年忆史》，第二部分“1940年代末期中国教会的复兴”。

参考书目：

《中国与福音》。第六卷第一期（2008年1-6月）（学生福音运动在中国）。中国福音会 & 基督教与中国研究中心。

黄锡培。《恩典脚踪 —— 内地会带领中国大学生归主行传》。海外基督使团及宇宙光出版社，2022。

赵君影。《漫谈五十年来中国的教会与政治》。台北：中华归主协会，1981。

评《给教会的历史神学》^[1]

文 / 约拿单·乌雅德 (Jonathan D. Woodyard)

译 / 笔芯

校 / 榉木

研究历史产生的价值并不会随着时间的流逝而被削弱。从过去中学习，不仅能帮助我们理解现在，更能帮助我们迈入未来。C. S. 路易斯曾提醒我们：“一个去过许多地方的人不太可能被他老家村子里的地方性错误所愚弄；因此，一位经历许多时代的学者，在某种程度上不会被自己所处时代的各种媒体中充斥的大量废话所左右。”^[2]为了能够帮助基督徒同时生活在许多地方和许多时代中，好使他们信实地活在当下，更好地计划未来，詹森·迪辛 (Jason G. Duesing, 中西部浸信会神学院) 和南森·芬恩 (Nathan A. Finn, 北格林维尔大学) 这两位备受尊重的浸信会历史学家邀请了一批历史学家，共同向当代基督徒介绍历史神学这门学科。

迪辛写的引言为本书拉开序幕，在回顾了雅罗斯拉夫·佩利坎 (Jaroslav Pelikan)、阿利斯特·麦格拉思 (Alister McGrath) 和格雷格·艾利森 (Gregg Allison) 对历

史神学的定义之后，迪辛将历史神学定义为：“由教会发起，为教会服务，根据圣经对基督教教义和教会传统的发展进行的研究” (第6页)。这个定义比较好，清楚说明历史神学关注的是教义的发展。当然，迪辛可以通过进一步澄清他所讲的“根据圣经”的含义，来强化这个定义。无论如何，迪辛在定义该学科之后，进一步说明历史神学与其他神学学科的不同之处。尽管历史神学不同于其他学科，但也与其他学科密切相关。他指出，历史神学并非与其他学科竞争，而是与释经学、圣经神学、系统神学和教会历史并肩做“朋友” (第14页)，这个说明很有裨益。迪辛这样描述教会历史和历史神学两者之间的区别：“教会历史回顾神学家的历史；历史神学研究神学家的思想” (第3页)。简而言之，教会历史关注事件、机构和日期，而历史神学关注的主要是思想体系。当然，这两个学科往往彼此重叠，不易分离。

[1] 该书评译自“Book Reviews of HISTORY AND HISTORICAL THEOLOGY”, *Themelios*, Volume 46, Issue 2, August, 2021, 443-45。作者 Jonathon D. Woodyard, 来自美国伯利恒大学和神学院 (Bethlehem College & Seminary)。《给教会的历史神学》这本书的信息为: Jason G. Duesing and Nathan A. Finn, eds. *Historical Theology for the Church*. Nashville: B&H Academic, 2021. 416pp。

[2] *The Weight of Glory and Other Addresses* (《荣耀之重，暨其他演讲》), reprint ed. San Francisco: HarperCollins, 2001, 58-59。

在定义了历史神学并为该学科提供了历史定位之后，迪辛提出了历史神学的一系列标志性特征。如果该学科要服务于教会，那么它应该：1) 坚持圣经的首要地位；2) 坚持两个最大的诫命；3) 以完成大使命为目标；4) 为其他神学学科提供友好的支持；5) 以服事教会为目标。因此，历史神学家在追溯教义的发展时以这五个特征为标准，就会“从历史上的教义中获取宝藏，也能成为主的提醒人，来服事教会”（第 20 页）。

在介绍了历史神学并为该学科如何服务教会提供蓝图之后，本书开始追溯一些教义在教父时期、中世纪、宗教改革时期和现代的发展。迪辛和芬恩遵循了常用的时代划分法，然后选择几个关键教义的发展史来贯穿全书。读者在阅读各部分内容时，会发现该书讨论了基本教义，如三位一体、耶稣的位格与工作、救恩论、教会论、圣经和教会传统，以及其他主题。凡在多个时代中产生过重大争论的教义都被挑选出来，一章一章地加以论述，以便读者能够追溯它们几个世纪以来的神学发展，这点很有益处。例如，圣经和教会传统，此二者的关系的争论从来都不只局限于教父时代。因此，这个主题就分别在教父、中世纪和宗教改革部分中讨论。相反，要是一个教义没有在每个时代都引发热烈争论，它就只会被划分到其成为神学争论热点的那个时代。（例如，三位一体归属教父时代，直到现代才被马修·霍尔 [Matthew Hall] 重新提及。）

在本书的结尾，芬恩提出了有关历史神学如何提供“牧养价值”的一些想法（第 387 页）。

他认为，历史神学可以：

- 1) “丰富信徒的灵修生活和教会的礼仪生活”（第 387 页）；
- 2) “传扬神的道”（第 388 页）；
- 3) 通过帮助基督徒了解“教会对教义的观点”来“学习系统神学”（第 390 页）；
- 4) “提供资讯，帮助教会了解信仰和实践方面正在进行的各种辩论”（第 390 页）。

一如迪辛在开篇所建议的那样，又如本书中各位作者所展示的那样，我们如此使用历史神学，就能看到“历史神学不仅仅是一门学术性学科，而是赠予基督身体的一份礼物”（第 391 页）。的确，这是一份礼物，再次引用路易斯的话，可以帮助我们证明自己“在某种程度上不会被自己所处时代的各种媒体中充斥的大量废话所左右”。

总而言之，迪辛和芬恩对历史神学作了清晰简明的介绍。书中各章节不仅就各种辩论提供了很有裨益的概述，而且提供了案例研究，向我们展示了在真实情况下展开的各种辩论。然而，本书并没有停留在抽象的学术描述上；相反，每一章都努力说明各个主题对于今天教会的重要性。在阅读这本书时，我想起了约翰·加尔文对日内瓦学院教牧候选人的告诫：不要仅仅为了兴趣而学习圣经或神学，而要为服事教会而学习。我在本书中听到了宗教改革情操的回响。当我们学习历史神学时，目的不仅仅是为了满足个人的好奇和享受（虽然阅读本书确实很有意思），而是为要了解过去，好在现在和将来服事基督的新妇。✝

作者简介：

约拿单·乌雅德 (Jonathon D. Woodyard) 是美国中西部神学院 (Midwestern Theological Seminary) 历史神学博士，现任明尼苏达州诺斯菲尔德社区教会 (Northfield Community Church in Northfield) 的主任牧师，伯利恒大学和神学院 (Bethlehem College & Seminary) 历史神学助理教授，学校招生主任。参与合著 *Before We Forget: Reflections from New and Seasoned Pastors on Enduring Ministry* (B&H, 2020)。

评《司布真失而复得的讲道： 1851年至1854年最早期讲道大纲和讲道》^[1]

文 / 小雷·罗兹 (Ray Rhodes Jr.)

译 / 梁曙东

校 / 榉木

人们尚未翻开《司布真失而复得的讲道》，已被它极美之处震撼。本书（该系列第5卷）把人带回到了维多利亚时代的英格兰，以及司布真本人早期的讲道笔记。B&H Academic出版的这套丛书设计精美，内容引人入胜。

可以看出，总编辑詹森·迪辛 (Jason Duesing) 和本卷编辑张瀚中 (Geoffrey Chang) 对司布真的生平、年代以及他的写作和事奉均有扎实的认识。一直以来敬仰司布真的狄马可 (Mark Dever) 为第5卷撰写了序言；张瀚中则撰写了编者序，介绍了司布真最早期讲道的背景。司布真在事奉初期就计划发表这些讲道，但他诸多方面的责任与日俱增，使这一计划始终难以实现。

在迪辛和司布真图书馆研究助理菲利普·奥特 (Philip Ort) 所写的引言中，对司布真的一生进行了全面地概述。虽然司布真的读

者对他的生平并不陌生，但引言以崭新的方式重述这些故事，激发读者通过司布真的视角来看基督。

引言最后介绍了研究团队编撰4-9卷的思路（与1-3卷相似，只在明确性和可读性方面进行了一些调整），以及编辑的目的（与本系列前几卷一致，都是为了提供“一本学术界和平信徒均能理解的评论性著作”）。

与前几卷一样，第5卷的优势在设计及内容两方面皆有体现。除了高质量的页面、图片和精美的封面设计之外，本书所含资料也独具特色、引人入胜。

我不晓得还有哪一套丛书与《司布真失而复得的讲道》相类似。张瀚中与编辑团队以严谨的学术态度，在每篇讲道的后面都附上引文注释，对每一篇讲道大纲进行认真分析——包括司布真写作讲道笔记时密切关注

[1] 该书评译自“Book Reviews of HISTORY AND HISTORICAL THEOLOGY,” *Themelios*, Volume 46, Issue 2, August, 2021, 447-48. 作者 Ray Rhodes Jr. 来自美国乔治亚州道森维尔恩典社区教会。《司布真失而复得的讲道：1851年至1854年最早期讲道大纲和讲道》这本书的信息为：C. H. Spurgeon. *The Lost Sermons of C. H. Spurgeon: His Earliest Outlines and Sermons Between 1851 and 1854*. Edited by Geoffrey Chang. Collector's edition. Volume 5. Nashville: B&H Academic, 2021. 498pp.

的资料来源，不同经文的使用，以及对司布真神学倾向的考察。我发现这些注释对理解每篇讲道很有帮助，为我了解司布真本人打开了一扇崭新的窗口。值得注意的是，几位编辑能具体地找出司布真在早期讲道时所倚重的作者，这些作者主要是清教徒。了解司布真会阅读哪些人的著作，他读过哪些书籍，这对认识他本人至关重要。

许多人可能会因着担心本书（及这套丛书）过于学术化而放弃阅读；若真是如此，那就太遗憾了，因为司布真是一位名副其实的“大众讲道人”。虽然本书的主要目标读者是研究司布真的学者，但任何对教会历史、维多利亚时代英格兰的研究和司布真感兴趣的人，都会在阅读《司布真失而复得的讲道》时，享受一顿“饕餮盛宴”。无论是研究司布真的学者，还是他的“粉丝”，都能够欣赏本书的学术分析和细节。话虽如此说，即使本书中学术性较强的有关司布真讲道的论述，不会令大众读者觉得引人入胜，本书也仍有极多可喜之处，尤其是封面和封底之间的内容：前言、序言、引言部分、讲道笔记的照片，这些照片向人们展现了1851—1854年间司布真的手稿、解经思考和兴趣爱好的画面。书中还有与司布真有关的日常照片及相关索引。

我之所以特别喜爱这套丛书和大多数司布真所著或关于司布真的书，是因为在他的讲道和作品中，福音的中心地位清晰可见。阅读或研究司布真和他的讲道，意味着会一次又一次直面福音和福音带来的影响。

《司布真失而复得的讲道》在今天重要，是因为司布真依然重要。司布真重要，是因为他是如此浸润于福音中，被圣经话语充满，陶醉在基督里。就像他的英雄前辈约翰·班扬（John Bunyan），圣经话语在司布真的血脉里跃动。虽然司布真在他的事奉生涯中是逐渐成熟，但他的福音观在他事奉的最后阶段，与在他开始事奉时，是基本一致的。他从未动摇，离开自己16岁时作为基督徒所认信的真理。

已出版的论司布真的学术著作大多聚焦于他在伦敦的事奉^[2]，而关于他早期事奉的学术性或非学术性著作却甚少。《司布真失而复得的讲道》填补了司布真文献的一大空白，可以帮助读者更好地了解这位“来自剑桥附近低地地区的讲道男孩”是如何成为“讲道王子”的。✝

作者简介：

小雷·罗兹（Ray Rhodes Jr.）受教于新奥尔良浸信会神学院和美南浸信会神学院，获博士学位。他是美国佐治亚州道森维尔恩典社区教会（Grace Community Church of Dawsonville）的创会牧师，拥有三十年牧会经验，也是“圣言中得滋养”（Nourished in the Word）事工的负责人。他曾写过一本关于司布真的书：*Yours, Till Heaven: The Untold Love Story of Charles and Susie Spurgeon*。

[2] 司布真自1854年底开始他在伦敦的事奉。——编者注

爱能激发爱^[1]

文 / 布雷克 (wilhelmus à Brakel) 译 / 王志勇

爱能激发爱。耶稣用你能想像到的最伟大的爱来爱你。因为祂就是爱，所以祂能爱那些不值得爱的人，以祝福祂自己所爱的人为乐。祂对你的爱是永恒的爱，所以无始无终；那是一种最亲切最强烈的爱。请默想片刻祂向你所显明的大爱。

- (1) 祂为了你的缘故来到世界上，取了你的本性，在诸般事上都和你一样，只是没有犯罪。祂甚至让自己取了卑微的仆人的样式。祂就这样把自己放在你的位置上，成了你的中保，除去你身上的罪孽，背负在自己的身上，承受你的罪所应受到的刑罚，仿佛是祂犯了这些罪似的。“正如基督爱教会，为教会舍己。”(弗 5:25)
- (2) 祂曾受到怎样的蔑视，祂又曾承受了怎样的忧伤！一切都与祂为敌；上帝向祂发怒，把因你的罪而发的义怒倾倒在祂身上。去到马槽那里，跟随祂走十字架的道路。在那里看看祂极度的沮丧和焦虑，想像着祂在深深的忧伤里对你说出下面的话：“我的选民，我所爱的人啊，看着我。因着对你的爱，我才会处于这样的境地。我的爱如此之大，以至于我在允许你沉沦之前，宁愿承受千倍的痛苦。”因着爱，祂为你付上了赎价，完成了永远的救赎、使你与上帝和好，在上帝和你之间重建和睦的关系，把你引到上帝面前、重新称上帝为父。
- (3) 你仍旧在祂的心里。祂时刻想着你，为你祷告，在父面前作你的辩护者，祂的眼目看顾你，保守你。
- (4) 想一想祂以多么可爱的方式把你引到祂自己面前。为了你的缘故，祂使福音传到你出生的地方；当你的时候临到，祂呼召你，吸引你，轻叩你的心扉，站在门外等候你为祂开门。当你厌恶祂的道路，不顺服祂时，祂长久地忍耐，使你重生，光照你，赐给你一颗爱祂的心，使你自己寻求祂，追随祂。
- (5) 祂是多么频繁地对你的心说话啊！祂给了你多少爱的亲吻啊！祂是多么经常地在你忧伤的时候安慰你，在你困惑的时候点拨你，在你沮丧的时候鼓励你！祂是多么长久地忍耐你的软弱啊！祂一次又一次地向你彰显祂的良善，仿佛你从来不曾犯罪抵挡祂一样！
- (6) 祂最终将会把你带到祂自己面前，把你带到天堂里，以便你能永远与祂同在。在那里，祂将使你得荣耀；在那里，祂将使你喜乐；在那里，祂将使你在爱里完全。这样，祂将永远与你同在，你也永远与祂同在，祂将永远用爱使你感到满足。

默想这些，相信这些，因为如果这些还不能挑旺你心中的爱，那你里面实在是没有爱。所以，挑旺你的爱心吧。✝

[1] 本文节选自威廉默斯·阿·布雷克，《理所当然的侍奉（第三册 美德之道）》，王志勇等译，布雷克文集（北京：当代中国出版社，2014），277-78。略有编辑，标题为编者自拟。——编者注

皆为作育信徒

祂所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师。为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量，使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端。惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督，全身都靠祂联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己。

——以弗所书 4:11-16