

教會 CHURCHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2024年3月第1期 总第97期

切实引人进主里

为了成为那不配成为的形像

——雅各书二下讲道

雅各书导论

雅各书提纲

访谈《新约圣经神学导论》编辑克鲁格

关于三元福音倍进布道中建立得救确据的商榷

末世的教会，爱的团契

基督的人性

若基督没有真实受造的人性，我们就没有救恩

在服事中国教会的路上遇见爱德华滋

宣道会甘藏边区简史（1927-1930年）

在言语和行为上认信真理

目录



本期主题：
切实引人进主里

讲道释经

02 为了成为那不配成为的形像——雅各书 1:1-4 讲道 / 哈该

神的确有时会救祂的儿女脱离苦境，但圣经让我们看到，基督徒不会因为信主豁免苦难。甚至，敬虔不但不会让我们远离苦难，反而会使我们经历更多苦难。在本段经文中，雅各直截了当地告诉读者面对苦难时应该有的态度，但他不是在劝勉基督徒要为一种可能遇到的境遇做好心理准备，而是在对一种必定会遇到的境遇作出指导。

07 雅各书导论 / 布鲁斯·罗威 (Bruce Lowe)

雅各书中有一些令人耳目一新、直接又实用的内容。当然，也有人以为这卷书蕴含了令人难以忍受的“律法主义”，或者说与保罗神学相反的内容。本文将试图展示，这封信本身并没有任何无法接受之处。若有人跳过不读雅各书，那实在是曲解事实。相反，任何人若花时间去认真品读，他一定会发现这封信简直就是一座丰富的宝库。

22 雅各书提纲 / 查尔斯·西缅 (Charles Simeon)

这份提纲是查尔斯·西缅 (1759-1836) 关于雅各书讲道的经文分段与主题大纲。

23 访谈《新约圣经神学导论》编辑克鲁格 / “图书一瞥”网站

本书的副标题是“实现的福音”，是前一卷《旧约圣经神学导论：应许的福音》的延续；由多人合著完成，作者都是（曾经是）改革宗神学院的教授；是为牧师和受过装备的平信徒所写，旨在帮助他们教导圣经。我们希望确保“基督的福音”在新旧约所有书卷中都是显而易见的，并且作为我们所要传达的信息的核心。

教会建造

27 关于三元福音倍进布道中建立得救确据的商榷 / 古道

在布道时，有些“渔夫”为决志认信者建立得救确据。这种做法引起了争议：对于一个刚刚听到福音、刚刚决志祷告的“慕道友”，能不能立即为他建立得救确据？以及，一个再一次听闻福音、口里相信的“基督徒”，能不能立即为他建立得救确据？帮助决志者理解确据，而不能为其建立确据，本是甘雅各牧师的目标和要求。

40 末世的教会，爱的团契 / 周功和、周一心

若信徒不认识高升的基督，只认识一位卑微、受苦的基督，他们的事奉就会缺乏能力。教会的“群羊”应该自己有判断力，知道如何作伦理抉择。这样的信徒与那些在膜拜团体中思考能力退化的会员完全相反。在教会中作领袖的，要相信每一位信徒都有圣灵直接教导；要知道自己的责任包括造就信徒，让他们能“不再作小孩子”（参弗 4:13-15）；他也要知道自己会犯错，所以不可变成教会的独裁者，乃是谦卑地作众人的榜样。

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

54

基督的人性 / 卢克·斯坦普斯 (Luke Stamps)

位于基督教信仰核心的一个惊人宣告就是，永恒的圣子成为了人。作为真正的人，即末后的亚当，祂通过我们共同的人性，作为我们的代表与代赎者，活出了对神的顺服；藉着祂的降生、受死与复活，祂为所有凭信心与祂联合的人赢得了救赎；作为人，祂也是我们的榜样，为人类树立了真正顺服的典范。

60

若基督没有真实受造的人性，我们就没有救恩 / 康来昌

基督的肉体若和我们的不同，祂就不能在肉体中“定了罪案”（罗 8:3）；也不能藉着死“败坏那掌死权的”（来 2:14）；基督若是神在“神身”（非肉身）显现，就没有“被圣灵称义”（复活，提前 3:16）。基督不会被试探而受苦（参雅 1:13），就不能“搭救被试探的人”（来 2:18）；异端的基督，没有人的样子（非受造），就不能升高，使万物“称耶稣基督为主”（腓 2:11）。

历史回顾

64

在服事中国教会的路上遇见爱德华滋 / 本刊编辑部

在我小时候流行一个词：高分低能。分数和能力是两个维度，构成四个象限：高分高能，低分低能，高分低能，低分高能。人们有时会说，因为高分所以低能。其实这并不必然。敬虔和教义有类似的地方。在改革宗传统内，我们看到过不少充满战斗激情、读了很多神学，却并不爱基督、不爱教会的基督徒。但我们也见到，清教徒传统中展现出严谨的理性和教义的同时，也迸发出对基督和祂百姓的爱，爱德华滋正是这个传统中的代表人物之一。并且，爱德华滋的人论本身也可以帮助我们思考这个问题。

75

宣道会甘藏边区简史（1927-1930年）
——“纷乱”阶段 / Little Paul

1927年宣教士撤离后，甘藏边区的中国信徒仓促接棒，并在民族主义浪潮的裹挟下开启了“自立”进程；然而，他们还远未成熟到可以自养、自治、自传的地步，却一度倚靠世俗政权的保护。教会很快便因“河州事变”的爆发，以及接二连三的战乱、旱灾与饥荒而遭遇灭顶之灾。在至为黑暗的时刻，宣教士们一一返回了甘藏边区。

封三

在言语和行为上认信真理 / 布雷克 (wilhelmus à Brakel)

基督徒的认信发生在言语和行为两方面。我们向别人宣讲上帝的真理，目的是教导那些不熟悉的人，建造并坚固那些所知很少的人，使那些抵挡真理、迫害我们的人因为真理而知罪。我们也用行为认信真理：公开地加入真教会，坚持与神及其子民相交；在圣洁的生活中显明基督的形象，使基督成形在我们心里；为基督的缘故忍受各样的苦难。



为了成为那不配成为的形像^[1]

——雅各书 1:1-4 讲道

文 / 哈该

¹ 作神和主耶稣基督仆人的雅各，请散住十二个支派之人的安。² 我的弟兄们，你们落在百般试炼中，都要以为大喜乐；³ 因为知道你们的信心经过试验，就生忍耐。⁴ 但忍耐也当成功，使你们成全完备，毫无缺欠。（雅 1:1-4）

这个世界上的宗教信仰，几乎都承诺可以帮助人消灾免难，无论这些承诺的实际效果如何。它们要想在这样一个五花八门的“宗教市场”上争得立足之地，就必须千方百计地迎合人的需要，来争取信众。于是，在这个“人生不如意十之八九”的世界上，平安自然就成了大多数宗教的主要卖点。

然而，我们的信仰却拒绝这门生意经。圣经不光完全不理睬众多光顾宗教市场的顾客的需要，还经常毫不避讳地指出苦难的不可避免性，甚至将受苦视为一种祝福。我们的主就曾如此解释苦难（参太 5:10-12）。

这段经文，是雅各书的头四节经文。雅各书是一封书信，是耶稣基督肉身的兄弟雅各，写给当时一群身处逼迫苦难之中的基督徒的。可以看到，在一句极其简短的问安语之后，雅各就直截了当地谈到了苦难问题。

一、要因着落入试炼而喜乐（1-2节）

雅各劝勉他主里的弟兄们说：“你们落在百般试炼中，都要以为大喜乐。”

在圣经中，“试炼”一词，既可以指受到犯罪的引诱，也可以指经受不是因为自己的罪而引起的苦难。这里的意思显然是后者。所谓“百般”，就是各种各样的——或身体上的病痛，或贫富方面的变化，或天灾人祸，或因着信仰而来的逼迫，等等。

所以“百般试炼”这个短语在这里出现，与上下文至少有两个相悖之处。一是，与上文所说的“愿你们平安”相悖。上一句才刚刚说：“愿你们平安”，紧接着这一句就告诫他们说：你们要做好受苦难的准备。

[1] 本文编辑自作者的一篇主日证道讲章。

二是，与下文所说的“你们要喜乐”相悖。“喜乐”无疑是一个美好的词，每一个人都想拥有。但是，雅各在这里却将它与“试炼”关联在一起。而我们在上面谈到，试炼是常与苦难绑定的。在我们的文化中，对经历其中的人来说，苦难所引发的最自然的反应理应是哀哭、悲伤。而在这里，雅各却劝勉他的读者，要因着苦难而喜乐。可见，此处喜乐是被应用在了一个按照常理最不可能喜乐的时候。而且这里不是说要“努力喜乐”，也不是说要“强颜欢笑”，而是说要“大喜乐”。在我们的字典里，喜乐和苦难实在是无法并存。但在这句话中，雅各却要让它们紧紧拥抱。

在关于苦难的问题上，基督教信仰实在不同于这个世界上流行的宗教观念。在那些观念中，倘若一个人足够虔诚，跟他所拜的神明关系足够好，就意味着可以得到富贵、平安，就会凡事顺利。因此，总会有人为了来年的福气而早早地在庙门前排队，并花大价钱烧头炷香；也总有人为了生活的平顺而努力捐款、努力行善，以积累功德和福报。这就是我们的文化环境。我们生于斯长于斯，受此文化的模塑，所以我们信主之后，也常把类似的宗教心理带到与上帝的交往中。这让相当数量的基督徒倾向于认为，一个基督徒人生顺利的程度跟他敬虔的程度是正相关的。

但这却不是圣经整体性的教导。确实，无论旧约还是新约，一些经文让我们看到，神有时确实会救祂的儿女脱离苦境，如但以理三个朋友的经历——他们因拒绝跪拜

尼布甲尼撒所立的偶像而被扔进烈火窑中，却蒙神保守毫发无损，最后还被王高升（参但 3）。再如使徒们的经历——他们因传福音被抓，主却派使者把他们从监里领了出来（参徒 5:17-20）。但那是神出于祂的特定目的而做的特殊工作。圣经中绝大多数的经文则让我们看到，基督徒不会因为信主就得到苦难豁免权。即使你不断地追求行善，竭力地奉献自己的财物，或不断地追求完美，追求操练自己的品格，这些都不能令你因此而免遭苦难。一些经文甚至让我们看到，敬虔不但不会让我们远离苦难，反而会让我们经历更多苦难。就如保罗告诉他年轻的真儿子提摩太的那样：“不但如此，凡立志在基督耶稣里敬虔度日的，也都要受逼迫。”（提后 3:12）希伯来书则告诫我们，在这个与神为敌的世界上，我们可能会遭受“戏弄、鞭打、捆锁、监禁各等的磨炼”，会“受穷乏、患难、苦害，在旷野、山岭、山洞、地穴飘流无定”，且经常面对生命的威胁，“本是世界不配有的人”（参来 11:36-38）。

在本段经文中，雅各直截了当地告诉他的读者面对苦难时应该有的态度，而不是和他们探讨他们碰到苦难的可能性。可见，在他看来，**基督徒会碰到苦难是一项根本无须论证的必然事件**。雅各不是在劝勉基督徒要为一种可能遇到的境遇做好心理准备，而是在对一种一定会遇到的境遇作出指导。

基督徒为什么一定要经历试炼，并且还要以喜乐的心态迎接试炼呢？

二、试炼的成果：信心的坚韧（3 节）

“信心经过试验，就生忍耐。”这节经文告诉我们，试炼的好处是锻炼信心——试炼可以强化、炼净已经存在的信心。

我们生活在一个极具功利色彩的世界中，考虑一切问题都是从自己的利益出发。烧香、磕头、捐献，都带有功利的目的。拜佛的人很少是真正地拜“佛”，之所以向佛像屈膝，不是因为崇拜、仰慕它，而是为了利用它。花大代价买头炷香，不是因为爱佛，而是因为爱己。

而我们的信仰却是一种不带任何附加条件、没有任何功利色彩的信仰。我们信神，不是因为神能为我们提供什么，而仅仅是因为神是神。神真正期待的是我们对祂单纯的信心。神期待我们对祂说：“我的心中只有你。”

对于成就美好的信仰生命来说，苦难的试炼是必须的。试炼的好处之一，就是有助于去除基督徒信仰中的杂质。如果神只是不断地满足我们的私欲，那我们将被培养壮大的，就绝不会是爱神之心，而只会是爱己之心。我们向祂的告白就绝不会是“我的心中只有你”，而只会是“我的眼中唯有利”。只有在苦难中、在病痛中、在缺乏中、在灾难面前，依然信靠神，依然说“你是我的唯一”，才是真正的信靠。就如有人曾给约伯记写下的评语：“只有无缘无故的苦难，才能证明无缘无故的信仰。”是的，不

经艰难，我们永远不能培养出对神真正的、坚韧的信心来。

因此，我们如何面对苦难，也可以帮助我们检验自己的信心。塞涅卡^[2]说：“没有谁比从未遇到过不幸的人更加不幸，因为他从未有机会检验自己的能力。灾难是对人的真正检验，谁能经得起这种检验，谁就是人中之杰。”我们可以仿照此话：“没有哪个基督徒比从来没有遇到过不幸的基督徒更不幸，因为他从未有机会检验自己的信心。苦难正是对基督徒的信仰真正的检验，谁能经得起这种检验，谁就是迈向成熟的基督徒。”

箴言 17:3 说：“鼎为炼银，炉为炼金，惟有耶和华熬炼人心。”试炼，就是神给我们安排的人生熔炉，这熔炉以苦难为碳。我们身上那些不属于神的特质，将在苦难这一高温高压的熔炉中不断熬炼而逐渐消失。而那些根本不属神的挂名基督徒，也将在熬炼中连同渣滓一起化为灰烬。“马太效应”在这样的熬炼中再次被印证：如果一个人里面有起码的信，那他的信就会在熬炼中得到提纯和坚固；而如果一个人里面的信并不真实，那他所谓的信就会在熬炼中化为乌有。

至此，我们看到了**试炼之美，不在试炼本身，而在于试炼要达到的目的**。一个人在经历试炼之后所得到的，将会是更加真挚、更加纯净的信仰。我们可以眺望一下雅各书 1:4 的后半部分，那里向我们揭示了神让我们经历试炼的终极目的——“使你们成全完备，毫

[2] 塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca，约主前 4—65 年），古罗马政治家、斯多葛派哲学家、悲剧作家、雄辩家。

无缺欠。”神要照着祂怀里独生子的样式，在祂每一位儿女身上，培育出祂所期待的这完美的形像来。

据说，在精密的纯度测量仪器发明之前，古代炼金者在熬炼金子的时候，会特别留意金属溶液中映照出的自己的影像，影像越清晰说明金子的纯度越高。他们以此来判断炼金子的火候。而这也正是神锻炼我们的方式。祂在精准地掌控着熔炉的温度，直至在我们身上看到祂自己的形像。**原来，神让我们受苦，是为了让我们成为那我们不可能成为的，也不配成为的形像！**

在这里我要强调，神藉苦难熬炼我们，祂所关注的并不只是个人的品格，而是我们与祂的关系。忍受苦难不是要我们热爱受苦，也不是要培养我们生命里的韧性，而是要我们的信仰生命在苦难中得以发育和生长。

经历苦难之后的约伯，如此评价自己过去所谓的“敬虔”：“我从前风闻有你。”（伯42:5）如果对这位神的认识只是“风闻”，那显然，对这位神的称呼还不能用“你”，而是用“祂”。不是与我面对面的、关系亲近的“你”，而是一位风闻其名、无关紧要的“他者”。而正是苦难，让约伯“亲眼看见了祂”。对约伯来说，因着苦难，上帝从一位风闻其名的“他者”，变成了真正与其面对面交流的“你”。

神是全能的，祂可以阻止苦难。神又是慈爱的，祂不愿意祂的儿女有任何的闪失。既然这样，全能而仁慈的上帝如果允许苦难存在，

就一定有祂的美意。这美意就是要人性在经受苦难的考验之后走向完全。这是不可以用我们文化中的苦难观来理解的。我们常听人说：“不吃苦中苦，难为人上人”，“宝剑锋从磨砺出，梅花香自苦寒来”，“不经历风雨怎能见彩虹”，“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能”。这些对忍受苦难的劝勉，都是属于个人能力的提升，个人品格的超越。然而，神让人经历苦难所要达到的目的，绝不是这样的个人性的修身养性，而是和神的关系的建立；也不是要人到达某种高人一等的境界，而是要重塑神荣美的形像。

三、受试炼者对苦难要有明确的目的意识（4节）

中国有句俗语：“只要功夫深，铁杵磨成针。”是不是在遇到试炼时，只要恒久忍耐，就会自然结出信仰生命成熟的果子来呢？未必！在这里，雅各的要点不是“贵在坚持”，而是后面的“忍耐也当成功”，“成全完备，毫无缺欠”。在这个意义上，忍耐是途径，成功是目标。如此，这里的忍耐，就不是被动地、逆来顺受地屈服，而是指主动地、积极地面对糟糕的境遇。受试炼者，应该在忍耐中积极主动地寻求成功。

此处的成功，不是指事业成功，也不是指一个人终于成功地等到了祷告蒙应允；而是与上文有关，指的是成熟的、稳定的基督徒品格，是对神深深的信靠，与神建立更加牢不可破的亲密关系。当雅各说“忍耐也当成功”

时，他是在劝勉我们，在试炼中要带着明确的“目的意识”忍耐。

所以，这节经文的重点是：**面对苦难，对基督徒来说，最关键的是对于苦难要有一种明确的目的意识。**只有如此，才能把苦难转化成熬炼你成熟的属灵资源。不管有没有苦难意识，人总是要受苦。如果消极被动地去受苦，受完了，也不能学到什么功课。这样的人，在苦难中唯一的期待就是赶紧离开苦难。而这节经文劝勉我们，基督徒应该刻意地、有意识地，在忍耐中以神的目标为我们的目标^[3]。

只要功夫深，铁棒就一定会磨成针吗？未必！除了坚持不懈之外，还有一项特别重要的事，就是你得照着针的样子磨。也就是说，你磨铁棒的时候，始终要有一个明确的目的和方向——我要把它磨成针，而不是别的。同样，在苦难中要想以忍耐结出成熟的果子，我们也必须要刻意地照着一个目标忍耐。固然，

基督徒经历磨练的终极目标掌握在神的手中，但雅各在这里，也劝勉被试炼者同样要有这种目标意识。在苦难中，被磨练者同样要有方向、有目标地忍耐。在神给我们安排的以苦难为特色的成圣之路上，雅各并不希望我们只是消极地等待着终极目标的成就，而是刻意地、竭力地逆着我们肉体的本性，积极地向着那个目标忍耐。也就是，在你忍耐苦难时，你的心中要时刻意识到，你的终极目标是让耶稣基督的形像成型在你的身上！

结论

面对苦难之时，这个世界的主流反应，或是怨天尤人，或是消极承受。这个世界的文化对苦难中的人所能给予的最积极的指导，也只是自我提升。但是，雅各却劝勉我们，要喜乐地照着神所设定的方向，积极地忍受苦难。因为，神的目的是通过试炼，锻造你对神的信心，最终在你的生命里塑造出耶稣基督的荣美形像来。✝

[3] 神的目标是要我们成为那不配成为的形像。

雅各书导论^[1]

文 / 布鲁斯·罗威 (Bruce Lowe)

译 / Joy

校 / Joy

一、简介

尽管雅各书是一封逻辑连贯的书信，但却是以一种相当“意识流”的方式写成的。这意味着，虽然它的信息显而易见，但因为采用的不是严谨的组织结构，所以使用它直接教导或讲道有些困难。雅各书有种松散的有机感，好像作者总是在重复自己的话。它的创作时间处在教会历史的早期，目的是坚固那些分散在地中海各地正遭遇苦楚的犹太基督徒。

雅各书的读者遭遇了怎样的苦楚呢？他们面对的危险是“沾染世俗”（雅 1:27）。雅各教导他们要怎么对付这问题呢？把“清洁没有玷污的虔诚”呈现在他们面前（雅 1:27），提醒他们倚靠已经拥有的两根支柱：那位专

一、慷慨、可靠的上帝；和上帝所栽种的“道”（祂的律法），这“道”为持守它的人提供了完整的道德标准和确据。^[2]在第一章概述了这些内容之后，这封信剩下的部分简单地解释了这两根支柱在面对世俗试探时所起到的稳固作用。

雅各书中有一些令人耳目一新、直接又实用的内容，因此这卷书被历史上众多基督徒所喜爱。^[3]它所蕴含的丰富神学，对圣经其他部分有着补充作用。当然，也有人以为这卷书蕴含了令人难以忍受的“律法主义”，或者说与保罗神学相反的内容，因而感到不安（我们下文会谈及）。本文将试图展示，这封信本身并没有任何无法接受，或与圣经矛盾之处。若有人因为这些原因而跳过不读雅各书，那实在是曲解事实。相反，任何人若花

[1] 本文选自 Michael J. Kruger, ed., *A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized* (Wheaton: Crossway, 2016), 转载自中文版《新约圣经神学导论：实现的福音》（预计于2024年出版）。略有编辑，承蒙授权，特此致谢！同系列 *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised*, 即《旧约圣经神学导论：应许的福音》（题目为编者暂译）也即将出版。虽然圣经导论的书籍不少，但从圣经神学的角度切入，表达简洁而又具备学术可信度的却不多，敬请关注。——编者注

[2] 关于专一与否的讨论，见 Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, BNTC (Peabody, MA: Hendrickson, 1980), 29–32。

[3] Luke Timothy Johnson, *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1995), 130–40. Scot McKnight, *The Letter of James*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 10–11. Gerald L. Bray 编著的《雅各书，彼得前后书，约翰一二三书，犹大书》颇说明这一点，*James, 1–2 Peter, 1–3 John, Jude*, ACCS 11 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 3–63。

时间去认真品读，他一定会发现这封信简直就是一座丰富的宝库。总之，这是一封应该被我们珍惜而非令我们恐惧的书信。忽略这部分上帝的话语，对我们来说将是最大的亏损。然而，它的确包含一些有人欣然接受而有人感到不适的内容，这一点我们现在必须简单提一下。

了解这封信历史的人，肯定听过马丁·路德那句著名的抱怨，他说雅各书“与其他书信相比，是一封草木禾秸的书信，因为它没有任何关于福音内核的东西”。^[4]前面说过，本文的一个目的就是要纠正这种印象。^[5]幸运的是，雅各书本身的信息近期愈发得到认可，使得这类批评被搁置了。然而又出现了一种新的危险，即有人说雅各书在推广另一种基督教，是与保罗不同的福音，而我们必须同等地接受这两个福音。^[6]

因此，本文还有一个补充目的，就是探寻雅各书的独特之处，为此我们会一起讨论一些

曾就这封信提出过的问题。不仅如此，我们也会看到雅各书如何肯定了保罗福音的本质，同时又提供了：对于人心工作的独特洞见，试炼对于信心的作用，上帝的智慧与律法在救赎与成圣中的重要性。如果我们相信耶利米书 31 章所说的，律法刻在每位新约时代信徒的心里，并且也接受罗马书 8 章关于律法与圣灵的补充论述，我们就会发现雅各书里找不到与之矛盾的地方，反而有种让人豁然开朗的和谐，指教我们如何讨上帝的喜悦，如何在一个堕落的世界里活出基督徒的生命。

二、背景议题^[7]

(一) 作者与日期

作者称自己是“仆人雅各”（Ἰάκωβος…… δούλος，雅 1:1），但这句话并不能让我们知道这是哪个雅各。^[8]最可能是与耶稣同母的兄弟雅各，^[9]他在初代教会中有着传奇

[4] Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 35; Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, eds., *Word and Sacrament, I* (St. Louis, MO: Concordia, 2002), 35:362.

[5] 很明显，他这一反应的部分原因是出于实际的考量：“雅各书带给我们不少困难，因为教宗一党的人单爱这卷书，不爱其他……鉴于此，如果他们不愿认可我的解读，那我也得搞点破坏。我几乎觉得自己像卡肯伯格的祭司那样把小雅各扔进火炉了”（Pelikan and Lehmann, *Word and Sacrament, I*, 34:317）。更近期的观点来自 Martin Dibelius, *James: A Commentary on the Epistle of James*, trans. M. A. Williams, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1976), 49–50；认为雅各书里有些“次基督教的陈述”（49），而他对此颇不以为然，并将之等同于尼采恨恶基督徒的各种原因。

[6] “雅各书的救恩论不是让人重生的‘福音’，而是上帝在创造时栽植于所有人里面的道，这道藉文字表达于妥拉之中”（Matt A. Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*, NovTSup 100 [Leiden: Brill, 2001], 243）。Hans Dieter Betz (1985)、Helmut Koester (1990) 与 John S. Kloppenborg (1987a) 这一类学者认为，在早期基督教里，有些基督徒并不是在耶稣的（保罗宣告的）死、埋葬与复活中发现祂的意义（参林前 15:3–7）。而是在耶稣的话语和行为中找到“时代的转折点”。对这些基督徒而言，“作为他们信仰基础的救赎信息是由耶稣所说的话构成的”，我认为这样的观点是对的（W. H. Wachob, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, SNTSMS 106 [Cambridge: Cambridge University Press, 2000], 39）。

[7] Todd C. Penner 对近期研究的历史做了很有条理的讨论，“The Epistle of James in Current Research,” *CurBS* 7 (1999): 257–308。

[8] 很明显，不是那位很早去世的西庇太之子雅各。加尔文“倾向于揣测”是亚勒腓的儿子雅各，也是十二使徒之一（John Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, trans. John Owen; *Calvin's Commentaries* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948], 277）。

[9] 参加拉太书 1:19。

般的声望，^[10]人们“铭记他是位忠于妥拉的基督徒”，是一个祷告的人。^[11]因着这种敬虔，我们称他为“公义者”。^[12]然而讽刺的是，有人后来用他的声望来反对他的作者身份。他们提出这封信是一位后来的基督徒的伪作，冒雅各之名就是因为雅各的声望很高。^[13]但就算不考证这种观点的事实依据，一个人若要冒雅各之名写作，并且他的目的是假借雅各的声誉，他怎么会不在第一节里，给出更多确凿的信息来明确他要假借的这个身份呢？^[14]妥拉的议题也被用来反对雅各是作者，理由是真实的雅各视野会更宽阔。这也难以令人信服。^[15]另一种认为雅各书是伪作的论点说，雅各是约瑟的儿子，而约瑟是一个巴勒斯坦的手艺人，他怎么能写出这样的希腊文作品。但即使是用详细论证支持伪作论的戴尔·艾利森（Dale Allison）也无法接受这个论点。^[16]或许最具决定性的反对论据在于雅各书 2:14-26 与保罗的对应关系，这种对应显明它是一个后来的回应，而这就要求它的成文日期在公元 62 年

之后。^[17]可是罗马书 3:8 已经很清楚地表明，诋毁保罗的人早就在恩典与行为关系的议题上故意歪曲他了，而他们需要的正是雅各书所提供的在这议题上的明确性。^[18]

有几个直接支持公义者雅各是该书作者的因素：1) 这封信缺少一般伪作书信含带的记号；2) 它包含了所有人能想到的早期基督教的讨论，却几乎没有显示为后期作品特征的内容；3) 雅各书展示了耶稣传统言说的有力证据，这将它带入早期基督教作品之列；4) 即使雅各看似在回应保罗教导的内容，它也属于一个较早的时间；5) 存在一些次要细节显示作者是巴勒斯坦人。^[19]至于语言，其他人已指出使徒行传 15:13-21（雅各的发言）的希腊文与这封信的重叠之处。^[20]

所以，我们似乎没理由认为这是一封伪作或晚期作品。一个合理且可信的结论是：耶稣同母的兄弟，那位爱敬虔爱祷告的公义者雅各就是作者。他写下了这封信，展示了早期

[10] 除了明显展示他在耶路撒冷教会声望的经文之外（参徒 15:13, 21:18; 加 2:9, 12），我们发现保罗单独提到雅各，因为他在众使徒之前就见到了复活的主（参林前 15:7）。在新约之外，有一段被广泛接受为约瑟夫斯的原作，其中也提到了他，这也显示了他的重要性（《犹太古史》Ant. 10.200），后期的诺斯底主义者也把他纳入他们的作品（*Apocryphon of James; First and Second Apocalypse of James*）。

[11] Laws, *Epistle of James*, 41.

[12] Eusebius, *Hist. eccl.* 23.

[13] D. A. Carson and Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005), 623, 反对与耶稣的血缘关系到了后期才被人信服。

[14] James Hardy Ropes 提到了这个论点，*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1916), 48.

[15] Carson and Moo, *Introduction to the New Testament*, 624–25.

[16] D. C. Allison, *James: A Critical and Exegetical Commentary* (London: T&T Clark, 2013), 25. 同见 J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (Leiden: Brill, 1968), 191. P. J. Hartin, *James* (Collegeville, MN: Liturgical, 2003), 24–25, 补充说可能有文士的帮助，或者这部作品在雅各死后由某个更精通希腊文的人编纂而成。参 Peter H. Davids, *The Epistle of James*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 22, 他认同后期修订论。关于加利利人使用希腊语和耶稣语言能力的更概括性讨论，见 S. E. Porter, “Did Jesus Ever Teach in Greek?” *TynBul* 44 (1993): 199–235.

[17] 这似乎是雅各殉道的日子（Hartin, *James*, 24），这样一来，对于认为这封信写作于这一日期之后的人而言，他就不可能是作者。

[18] Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James* (Leiden: Brill, 2000).

[19] Johnson, *Letter of James*, 118–21. T. C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology: Re-Reading an Ancient Christian Letter*, JSNTSup 121 (Sheffield: Sheffield Academic, 1996), 35–74.

[20] Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. James* (London: Macmillan, 1910), iii–iv.

基督教历史中（大概是公元1世纪40年代或50年代）所有头等大事。^[21]

（二）场景与目的

因为雅各书是写给“散居在各处的十二个支派的人”（雅1:1），我们可以做三点合理的总结：1）它的对象可能不仅是某一群特定的基督徒会众，这也意味着它的讨论内容会更具普遍性；2）它是写给犹太基督徒的（“十二个支派”），他们被视为新的以色列；3）他们是分散的，意味着他们可能住在巴勒斯坦以外，也就是散居在整个地中海世界的犹太基督徒。我们之前关于作者的结论引导出如下总结：公义者雅各在巴勒斯坦地区写了这封信。^[22]

雅各为什么要写这封信呢？很明显，早期的基督教领袖对“牧养群羊”（彼前5:2）这一责任有着敏锐感知。^[23]如前面所说，犹太基督徒（作为全体基督徒的一部分）也会感到有必要澄清自己新形成的身份，尤其在非基督化的犹太教内部这一个大处境里（他们可能依然生活在其中）。正是鉴于此，我们看到雅各在信中同时使用“会堂”（συναγωγή，雅2:2）和“教会”（ἐκκλησία，雅5:14），这是很有趣的现象。^[24]

我们要注意，前文说的雅各书1章中介绍的两根支柱（那位专一、慷慨、可靠的上帝；祂栽种的“道”，即律法）也适用于这一处境。一个分散的群体会面对世俗的诱惑（参雅1:27，4:4），也需要有人提醒他们上帝真实的样子，和祂在不确定处境中所栽种的“道”。

所以，理解雅各书最好的方式是把它当作一篇普适性信息，其目的是坚固那些分散在世界各地的犹太基督徒，而坚固他们的方式是提醒他们，作为群体及个人他们所处的是一种怎样的现实。他们是属于上帝的特殊百姓，而这位上帝是可靠的，祂将确实的“道”栽种在他们里面，这道能帮他们看清自己在这世界所处的位置。他们是相对贫穷、不太富有的一群人吗？有可能。^[25]但没必要追究更多关于场景和目的的细节。其实，太过执着于细节有时有损无益，因为这会令不确定的细节操控我们读这篇文字的方式。

三、架构与轮廓

（一）体裁

雅各是以什么体裁写作的呢？一直以来，普遍认为雅各书是一篇松散的智慧格言合集（很像箴言）。^[26]但鉴于信中对主题的审

[21] 有种更早的观点认为，雅各书原本是一部非基督徒作品（这观点很快会卷土重来），相关讨论见 B. A. Lowe, “James 2:1 in the Πιστις Χριστοῦ Debate: Irrelevant or Indispensable?” 收录于 *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, M. F. Bird 和 P. M. Sprinkle 编辑 (Peabody, MA: Hendrickson, 2010), 239–57。

[22] Richard Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage, New Testament Readings* (London: Routledge, 1999), 16; Penner, *Epistle of James and Eschatology*, 261–63。将这封信置于后期的观点，见 D. G. Horrell, “Early Jewish Christianity”, 收录于 P. F. Esler ed., *The Early Christian World*, vols. 1–2 (London: Routledge, 2002), 136–67。

[23] 我们经常忽略的一个细节是，保罗的第二和第三次“宣教之旅”都是作为教牧性跟进开始的（参徒15:36，18:23）。

[24] Penner, *Epistle of James and Eschatology*, 269–70。

[25] Penner, *Epistle of James and Eschatology*, 271–72。更多内容参见下文“信息与神学”中的“富人与穷人”一节。

慎复述，以及 2:1-3:12 的简介结构，这种观点如今被广泛拒绝。^[27] 而把整卷书看成一篇长篇修辞性辩论也很牵强。^[28] 根据 1:1，将之视为一封书信^[29] 并以此得出它的架构与论述（见下文）才更为合理。^[30] 问题是，古代信件一般有多个目的，^[31] 而这意味着它们在文本形式上有许多相似之处，我们也会看到这些信件在形态上的重复。^[32] 但麦克奈特（Scot McKnight）说得很中肯：“雅各书是份独一无二的文件。从文本层面，在古代信件、论文和讲道中不存在真正与之相似的文本。”^[33] 所以，我们最好别太过看重某个相似的形式，不要揪着某个相似之处不放，导致我们的讨论越过文本自身启示的界限。^[34]

但我们必须在这里作出额外的注释，不是关于相似的文本形态，而是雅各书与马太

福音中在细节上的重叠——特别是登山宝训。^[35] 我们怎么看待这种重叠？它让我们看到，一方面雅各书和马太福音一样，是写给那些需要将自己从身处的犹太教环境中区别出来的犹太基督徒，另一方面雅各书被写出来，是因为这些人正身处持续的世俗威胁之中。^[36] 这就让我们注意到众多显著的主题，例如远离世界、一心一意、律法和对于末日（eschaton）的盼望，这些主题都包含在“过义人的生活”这一目标里。它还使我们注意到雅各书与其他作品的比较和对比，例如昆兰古卷里的群体规则（Community Rules），这部作品也尝试将那时代的一部分犹太人从犹太教的主流中区别出来。^[37] 审慎地将雅各书与这些文本做比较不应该让我们感到不适，而是能进一步理清我们在这卷书中发现的上述内容。^[38]

[26] Dibelius, *James*, 1–11. 参 Bauckham, *James*, 13, 29–35.

[27] D. A. Watson, “James 2 in Light of Greco-Roman Schemes of Argumentation,” *NTS* 39 (1993): 94–121; Watson, “The Rhetoric of James 3:1–12 and a Classical Pattern of Argumentation,” *NovT* 35 (1993): 48–64.

[28] L. Thurén, “Risky Rhetoric in James?,” *NovT* 37 (1995): 262–84. Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007), 388–93.

[29] “从 A 到 B”的问候（χαίρειν）结构在古代信件中十分常见。特别参见 F. X. J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri: 3rd C. B.C.–3rd C. A.D.* (Washington, DC: ARES, 1923), 60–64.

[30] F. O. Francis, “The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John,” *ZNW* 61 (1970): 110–26. S. R. Llewelyn, “The Prescript of James,” *NovT* 39 (1997): 385–93. 质疑雅各书到底算不算一封信，认为 1:1 并不包含于原作。但 1:2 明显将整个介绍的讨论“以为大喜乐”建立在 χαίρειν 这一双关语之上（古代信件常用的喜乐问候）。所以，如果我们把 1:1 拿走，说这不是一封信，那雅各在 1:2 和之后经节开始的方式就不通。

[31] Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, LEC 5 (Philadelphia: Westminster Press, 1986).

[32] Johnson, *Letter of James*, 26–88. “当今的学者沉迷于‘历史中的雅各’与他在犹太基督教中的地位，醉心于犹太与罗马和希腊之间的相似性，而那些发现最多相似性，亦或注意到前人未见到之相似点的人特别受追捧。”(McKnight, *Letter of James*, 1).

[33] McKnight, *Letter of James*, 2.

[34] 注意 Johnson, *Letter of James*, 33–34，并他对于过分强调智慧的睿智警告。

[35] W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 401–5; P. J. Hartin, *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James* (Collegeville, MN: Liturgical, 1999), 129–47.

[36] “看起来跟马太福音的基督徒群体类似，雅各书的群体也和犹太教有密切关系，但又与之保持一定距离，有自己的审判议会。”(Penner, *Epistle of James and Eschatology*, 270).

[37] 只要读一下 G. Vermes 所著的群体规则的英文版，大概二十页，便可一目了然，*The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin, 1998), 97–117.

[38] 在这个层面上可以对比 Bauckham 对 Ben Sira 的使用，*James*, 74–93; Seth Schwartz, *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), 45–79.

(二) 大纲

和其他几封新约书信一样，雅各书的架构不好拟定。不过这是由书信本身的特征所造成的，因为书信总是比规范的演讲更灵活也更个人化。^[39] 而弗朗西斯 (F.O. Francis) 也根据书信的这一特征给出了如下大纲：^[40]

标准双层开场的主题介绍 (1:1-25)

书信体的前言 (1:1)

A 试炼 / 忍耐 (1:2-4)

B 智慧 / 话语 / 责备 (祷告) (1:5-8)

C 富人 / 穷人和行道的人 (1:9-11)

Ai 试炼 / 忍耐 (1:12-18)

Bi 智慧 / 话语 / 责备 (1:19-21)

Ci 富人 / 穷人和行道的人 (1:22-25)

总结并预览书信主体部分的连接性段落 (1:26-27)

阐释主体 (2:1-5:6)

Aii (暗含的试炼话题)

Bii 阐释主体：针对富人与穷人的信心和行为 (2:1-26)

Cii 阐释主体：怒气对智慧 / 话语 / 地位的影响 (3:1-5:6)

标准模式的结束词 (5:7-18)

Aiii 坚忍 / 耐心直到主再来 (5:7-8)

Biii 不要纷争 (埋怨) 与末日审判 (5:9)

Aiv 坚忍 / 上帝的目的 (5:10-11)

Biv 话语：不要起誓 (5:12)

Av 祷告与受苦 (5:13-18)

结尾 (5:19-20)

这个结构的确有用，不过我们仍旧会质疑它是否把事情复杂化了。鲍克汉姆 (Richard Bauckham) 指出：“人们经常观察到 1:2-17 几乎介绍了 2-5 章的每一个主题”^[41]，他由此给出了下面更直接的大纲：^[42]

I. 前言 (1:1)

II. 介绍 (1:2-27)

III. 阐释 (2-5)

我有一句补充，我相信鲍克汉姆所说的“介绍”是后面两根支柱内容的基础，我在前文简要提过这两根支柱：1) 那位专一、慷慨、可靠的上帝；2) 祂栽种的道（也就是祂的律法），这道给持守之人清晰的方向与充分的笃定。因此，“阐释”部分就是这两根支柱在实际生活议题上的运用，如偏私（参雅 2:1-26，这本身就是表里不一）、舌头（参雅 3:1-12）、在受苦中的耐心（参雅 5:7-12）等。

四、信息与神学

虽然有人提出雅各书没有神学可言——只是为了笼统说教而将各种箴言新颖地汇编在一起^[43]——但这绝对是一种误解。我们看到雅各书呈现了丰富的教义与实用的神学。尽管

[39] M. B. Trapp ad., *Greek and Latin Letters: An Anthology, with Translation, Cambridge Greek and Latin Classics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 180–93, Trapp 用的书信从头到尾都在展示这一点。

[40] Francis, “The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John,” 120–21, 这里是简化版的表达；参 Witherington, *Letters and Homilies for Jewish Christians*, 405。

[41] Bauckham, *James*, 71.

[42] Bauckham, *James*, 63.

[43] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. K. Grobel, 2 vols. (London: SCM, 1955), 不包含对雅各书的讨论。

不能在此将其尽述，但我会试图把一些关键主题勾勒出来，并将之置于两个语境中来进行审视：一个是其本身所处的世界，还有一个是其他新约的内容。这样做是为了发现雅各书究竟给今天的我们以怎样的教导。^[44]

（一）上帝

作为开始，雅各书的时代对于上帝 / 诸神所教导的内容是值得注意的，了解这些能让我们这群后世之人更好地理解雅各书的论述。不但如此，这还会帮助我们看到与自身时代思潮的相似性，令我们更好地将经文运用到自己身上。

在地中海人的世界观里，一般认为上帝 / 诸神是为了每个人存在的。正常情况下，没有哪个人属于某位特定的神，这是为什么罗马元老院在不同的外邦神庙里巡回聚会。^[45]当人们写信的时候，总是在开头祝愿 / 祈祷喜乐与健康临到收信人，就好像上帝 / 诸神听从人类的召唤一样。^[46]雅各的信不是这样开始的。在祝愿“喜乐”之后 (χαρειν, 雅 1:2),

相较于正常写信的习惯，他做了两件颠覆性的事：1) 没有祷告求健康或者好的环境，^[47]反而说令人愉悦的环境可能不是上帝的旨意 (参雅 1:2)；2) 接着瞄准一般书信开头呈现的对祷告的放肆态度。“尽管上帝的本性是乐意给予的……但祂不会自动批准所求之事，”雅各说，如果人想要从上帝那里得什么，就必须认真祷告。并且祷告必须有信心，不疑惑 (参雅 1:5-8)。^[48]这对于今天的读者来说是很直接的挑战。有时，我们对于信心在基督徒生活中扮演的角色的确缺乏思考。我们真的相信我们祷告所求之事吗？我们准备好在自己不明白的处境里信靠上帝吗？我们准备好认真来到祂面前寻求祂吗？在我们阅读雅各书时，这些与文化相悖的想法浮现出来，成为我们所遇到的部分挑战。

雅各书的神学（正确理解的话）丰富且具有活力。上帝是靠近我们的，祂渴望被我们所爱 (参雅 1:12)，而且祂显然会以所有美善之事爱我们——很像那时代的庇护者或保护人。^[49]在这点上，耶稣在马太福音 7:7-10 的话与之呼应：^[50]

[44] 注释者在主题与神学的板块里覆盖了各种主题。McKnight, *Letter of James*, 39-47 页只列了两个 (上帝与伦理——尽管后者带有小标题)。Pheme Perkins, *First and Second Peter, James, and Jude, Interpretation* (Louisville: John Knox, 1995), 88-92 页列举了三个 (上帝、富人穷人、祷告)；Ralph P. Martin 也列出三项, *James*, WBC 48 (Waco, TX: Word, 1988), lxxvii-lxxxvi (完全、智慧、穷人的敬虔)。G. M. Stulac, *James*, IVPNTC (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 17-23 页列出四项 (基督论、律法、信心与行为、属灵的成长)。Laws, *Epistle of James*, 26-32 页讨论了五项 (富人与穷人、话、伦理、末世的奖赏与惩罚、心怀二意)。Davids, *Epistle of James*, 34-57 页例举了七个 (受苦 / 试验、末世观、基督论、贫穷—敬虔、律法 / 恩典 / 信心、智慧、祷告)。Douglas J. Moo, *The Letter of James: An Introduction and Commentary*, PNTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 27-43 页也举出了七项 (上帝、末世观、律法、智慧、贫穷与富有、基督徒的生活、信心 / 行为 / 称义)。

[45] R. J. A. Talbert, *The Senate of Imperial Rome* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 113-28.

[46] Exler, *Form of the Ancient Greek Letter*, 102-13. Trapp, *Greek and Latin Letters*, 34-35.

[47] J. A. Motyer, *The Message of James: The Tests of Faith* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1985), 33-35, 以“健康”术语讨论了这些经文，但没有参考书信理论。

[48] Penner, *Epistle of James and Eschatology*, 200.

[49] Z. A. Crook, *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, BZNW 130 (Berlin: de Gruyter, 2004).

[50] D. B. Deppe, “The Sayings of Jesus in the Epistle of James” (博士论文, 阿姆斯特丹自由大学, 1989), 404 页提到这一关联在雅各书对福音书的常见呼应中位列第三。

你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。你们中间谁有儿子求饼，反给他石头呢？求鱼，反给他蛇呢？你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求祂的人吗？

与耶稣的教导一样，雅各书也给我们呈现了一位满有恩惠且慷慨的上帝。

但上帝不是圣诞老人，我们不能把祂对我们的好视作理所应当。即使在环境不如我们所愿时，我们也必须信靠上帝。谦卑及正确的动机同样是需要（参雅 4:1-6）。^[51] 对今天的基督徒来说，其中很多内容真的需要宣讲和教导。这不是一幅压迫人的画面（可能有些人会这么说），而是既丰富又平衡地把上帝本来的样子呈现出来，这与我们有时在脑中构想的关于上帝的错误画面是对立的。^[52] 我们因此拥有了新鲜的视角，得以看到雅各对上帝形像的教导是多么丰富！

（二）智慧与改变

在雅各书里领受智慧不完全等同于在新约其他地方领受圣灵。^[53] 若是那样，我们对雅各书的解读就变得简单了。但我们也会因此失去一些雅各书对新约神学的微妙补充。雅各关于智慧的教导与保罗在罗马书 6-8 章关

于圣灵的教导大致贴合。但我们下面会看到，雅各对智慧的讨论更具体，并且是“行为导向”的。雅各的使命仿佛就是尽可能让神学“平民化”。

与箴言教导一致的是，雅各书里的智慧“是一种敬虔之人能识别并遵行上帝旨意的方式”（例如箴 2:10-19, 3:13-14, 9:1-6）。^[54] 雅各在 1:5 没有说智慧是什么（在他鼓励我们祷告求智慧的那里）；而是在 3:13-18 中对比属地智慧与属天智慧，从而勾勒出智慧的内涵：

你们中间谁是有智慧、有见识的呢？他就当在智慧的温柔上显出他的善行来。你们心里若怀着苦毒的嫉妒和纷争，就不可自夸，也不可说谎话抵挡真道。这样的智慧不是从上头来的，乃是属地的、属情欲的、属鬼魔的。在何处有嫉妒纷争，就在何处有扰乱和各式各样的坏事。惟独从上头来的智慧，先是清洁，后是和平，温良柔顺，满有怜悯，多结善果，没有偏见，没有假冒。并且使人和平的，是用和平所栽种的义果。

这里我们便充分了解了整卷书的目的。真正的智慧不是要拿来解释或默想的（像某种哲学思想），也不是要拿来琢磨或陶醉的。真正的智慧是你能够拥有的，并且透过行为你知道自己拥有它！它就像约翰一书里“对上帝的爱”一样。我们怎么知道我们爱那位看

[51] 特别见 Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James*, 201-6。

[52] 对多数人而言，更“律法主义”的是 IQS7。

[53] J. A. Kirk, “The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis,” *NTS* 16 (1969): 24-38. Davids, *Epistle of James*, 51-57. 例如，与路加福音 11 章中的相似点说不通。参 W. R. Baker, “Searching for the Holy Spirit in the Epistle of James: Is ‘Wisdom’ Equivalent?” *TynBul* 59(2008):293-315。

[54] Moo, *Letter of James*, 57.

不见的上帝？约翰的回答是爱你看得见的弟兄，这就是爱上帝的（参约一 4:20）。^[55]

这对今天的处境来说既带有能力又可以直接应用。我们谈论敬虔、圣洁和公义的生活这类话题的时候，往往会去翻加拉太书 5 章这样的经文，查看有关圣灵果子的教导（参加 5:22-23），这果子的得来是透过顺着圣灵而行（参加 5:16）。但这到底是什么意思呢？什么叫顺着圣灵而行？我们要怎么做呢？雅各（一次性地）以智慧的语言把这讨论推到了一个极为实用的方向：

你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐与众人、也不斥责人的神，主就必赐给他。只要凭着信心求，一点不疑惑；因为那疑惑的人，就像海中的波浪，被风吹动翻腾。这样的人不要想从主那里得什么。心怀二意的人，在他一切所行的路上都没有定见。（雅 1:5-8）

而对于如何得到智慧，答案同样极为实用——透过祷告。如果缺少智慧，你需要的就是为之祷告。但因我们与罪的抗争可能十分剧烈，或许有人会说：“我试过祷告了，但我还是没得着！”雅各对这样的回应同样发出挑战：“不要疑惑！”主没有说祂在什么时候或在什么地方或以怎样的方式改变我们，祂只说我们应该继续仰望祂。我们必须把这一点放进心里。对改变的负面经历绝不应倾覆我们对上帝的信，祂慷慨乐意赐予我们一切所求之事——甚至包括改变的智慧！

但雅各对基督徒生活改变的讨论并没在 1:8 结束。我们在转入 1:21-25 时读到下面的话：

所以，你们要脱去一切的污秽和盈余的邪恶，存温柔的心领受那所栽种的道，就是能救你们灵魂的道。只是你们要行道，不要单单听道，自己欺哄自己。因为听道而不行道的，就像人对着镜子看自己本来的面目，看见，走后，随即忘了他的相貌如何。惟有详细察看那全备、使人自由之律法的，并且时常如此，这人既不是听了就忘，乃是实在行出来，就在他所行的事上必然得福。

这段话又往前推进了一步。如果我们缺少智慧，应为之祈求，并相信我们已经得着（参雅 1:5）。而信的一部分就是我们必须采取行动。相信上帝已经给予我们所求之事，这到底意味着什么？这段经文的回答是我们必须有所行动，以上帝已经栽植于我们里面的、来自祂的智慧来行事。^[56]从雅各的教导里，我们能看到一些特别大胆且挑战人的内容，这些内容发人深省。

（三）保罗，信心与行为

雅各书 2:14-26 读起来很像保罗。这里雅各写到信心、行为与称义的话题，仿佛在与加拉太书 2:16 和罗马书 3:28 之类的经文直接对话，这本身并未造成任何不妥，我们看到圣经某处与别处互动不应感到奇怪。可问题是，这里的一切仿佛都颠倒过来了。雅各书

[55] Hartin, *Spirituality of Perfection*, 在开头几节过分强调完全 (M. Konrad, “Review,” RBL06/2005)。

[56] 更多关于“栽种的道”的内容，见 Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James*, 214-15。

2:14-26 看起来是在与保罗对话，但所说的像是反对的话：

我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？这信心能救他吗？……这样，信心若没有行为就是死的……虚浮的人哪，你愿意知道没有行为的信心是死的吗？我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为得称义吗？……这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信……身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。

然而我们必须意识到一件事，雅各对保罗的影射不止于 14-26 节，而是贯穿了整章。看清这一点之后，我们才更理解 14-26 节真正的含义。

雅各书 2:1 的表达方式 πίστις Χριστοῦ，几乎只有在保罗书信里才找得到（参加 2:16、20，3:22；罗 3:22，26；腓 3:9）。它字面的翻译是“基督的信（实）”（KJV），可以表示“在基督里的信”（参考 ESV、NIV、RSV），也可以表示“基督的信实”。^[57] 这个短语的含义已经被广泛讨论，不过这些讨论的细节跟我们关系不大。就我们此处关切的内容来说，重点是当保罗第一次在加拉太书 2:16 中使用 πίστις Χριστοῦ 时，他是在论证犹太人不应将自己与外邦人区分开来（参加 2:11-14）。雅各书 2:1-7 也认同这一点，犹太基督徒不应该将富有的外邦庇护人隔离在他们的聚会之外。但他们应该让自己远离这类人可

能会参加的世俗社交活动！认同外邦人并不意味着要认同他们的想法和理念。雅各书的读者可能倾向于“重看那穿华丽衣服的人说‘请坐在这好位上’，又对那穷人说‘你站在那里’，或‘坐在我脚凳下边’”（参雅 2:3）。雅各说不可以！我们当然必须欢迎外邦人，但是你们必须拒绝他们的世俗社会分类！这是不敬虔的。这样的教导在今天有着明显且有力的应用价值，因为让世俗进入教会的危险总是存在，尤其在关乎钱的事上。

雅各书 2:8 同样呼应了保罗书信里另一个重要主题——律法是在爱的诫命里成全的：“经上记着说：‘要爱人如己’，你们若全守这至尊的律法，才是好的。”（雅 2:8；参罗 13:8-10；加 5:14）雅各再次阐明了如何解读保罗对此的观点，并且再次将其置于以貌待人的上下文里。爱成全律法并不意味着律法（并它所有的细节）可以被忽略。

但你们若按外貌待人，便是犯罪，被律法定为犯法的。因为凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。原来那说不可奸淫的，也说不可杀人。你就是不奸淫，却杀人，仍是成了犯律法的。（雅 2:9-11）

接下来雅各切换到另一个主题：上帝恩惠的性情。但他没有专注在恩典（像保罗喜欢做的那样）上面，而是在公平的上下文里谈论上帝的怜悯：“你们既然要按使人自由的律法受审判，就该照这律法说话行事。因为那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判，怜悯原

[57] R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002).

是向审判夸胜。”（雅 2:12-13）这两节经文与 2:1-7 和 2:8-11 一样，探讨的是社会中的分门别类；雅各是在限定保罗（限定而非否定），因为他看到一种危险，就是他的读者会吸收世俗的社会价值观，忽略或轻视穷人及弱势群体。在雅各书 2 章出现的模式，其内涵与保罗是一致的，但雅各对这一领域的探索体现出他的顾虑，就是保罗的教导可能会为世俗思维放行。这时我们得好好看一下这个在讨论雅各与保罗关系时很重要但常被忽略的段落。

在加拉太书 2:6-10，保罗重述了他与巴拿巴向雅各并其他耶路撒冷领袖讲述传福音的场景。这次会议的结果是所有人达成一致。雅各和其他人因“知道所赐给我（保罗）的恩典……就向我和巴拿巴用右手行相交之礼”（加 2:9）。所以，麦克奈特说得很对，保罗与雅各在福音上的讨论与共识是有历史的。^[58] 但加拉太书 2 章接下来有一节经文是很特别的补充注释，保罗说：“只是愿意我们纪念穷人，这也是我本来热心去行的。”（加 2:10）雅各听说了保罗的福音被传给外邦人，他也同意保罗所讲的一切。他唯一的关切是穷人不可被忽略。保罗向他保证他们不会忽略穷人。

雅各在此处的关切点能帮助我们理清雅各书 2 章中的发现。雅各完全不是在纠正保罗。

在雅各与保罗之间，不论是在使徒行传、加拉太书还是在雅各书中，都没有任何地方显明二人有矛盾。然而雅各还是感到有必要强调他认为可能会在保罗的教导中被人误解的一点，就是世俗的危险及它对于关怀穷人的影响。因此我们不应该得出结论，认为保罗与雅各两人的基本信仰不同。雅各只是关心对穷人的关怀不应被忽略而已。

所以，“用加拉太书与罗马书的视角审视雅各书 2:14-26 之前，我们最好注意一下引出这个段落的上下文。”^[59] 对上下文的审视会帮助我们更好地进入 2:14-26，并看清楚雅各所说关于信心、行为与称义的事情。雅各不是为了反对保罗而写下这些话。理解它的正确方式是，雅各因为顾虑世俗的社会价值会导致对穷人的忽略，所以为理解保罗的教导做出一些限定。

说得再具体点，雅各书 2:14-26 是在挑战一种心态，就是读者可能会视自己为“信靠之人”而非“行道之人”。^[60] 这些收信人所处的希腊与罗马文化对他们有一种危险的洗脑，在这种文化之下，只有一些特定的人是社会庇护人，而剩下的人对彼此没有社会责任。罗马体制多少有些“社会主义”，只有皇帝向穷人提供食物，而他不期待任何他以外的人向穷人做同样的事。^[61] 雅各说这与上帝要实现的理想是冲突的。

[58] McKnight, *Letter of James*, 260–61.

[59] Dan G. McCartney, *James*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 273.

[60] 令人困惑的第 18 节其实是这个意思。有些慈善家会这样对我们说：“你们这些作为雅各书收信人的草民是‘信靠者’，而我（你们的领袖雅各）是‘行动者’。这就是社会运作的方式，一些人是‘信靠者’，另外一些人是‘行动者’。”但雅各转向听众，这样回应：“给我看看你们没有行为的信心（草民们），我就藉着我的行为给你们看我的信心。”所有人都应该是“行动者”，不然他人和自己都会看不清我们的信心。

[61] P. Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, trans. B. Pearce (London: Penguin, 1990).

上帝的经世之工，是要每个人都成为给予者；每个人都蒙召作为上帝给予的器皿来帮助他人。^[62]因此在 2:14-26，雅各必须挑战他的读者，要他们明白自己（和我们）都是“行道的人”，而做行道之人的最大好处是它印证了信心的真切。像我们在彼得前书 1:6-9 和罗马书 4:18-25 中看到的那样，确据（以及其他事情）受到了威胁。^[63]从这个意义上说，雅各并不是与彼得或保罗有矛盾，而是在挑战那些活得有些世俗化的基督徒（参雅 4:4-12）。而这不仅适用于对称义之信心的讨论，也适用于我们接下来对试探的进深讨论。

从实用层面，这个部分给今天的基督徒发出了强有力的挑战。行为往往被看作“坏的”，会带人走向律法主义。但行为不是坏的。甚至彼得说，行为在带来确据方面存在价值。我们应当重温一下他的话：

正因这缘故，你们要分外地殷勤。有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知识；有了知识，又要加上节制；有了节制，又要加上忍耐；有了忍耐，又要加上虔敬；有了虔敬，又要加上爱弟兄的心；有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心。你们若充充足足地有这几样，就必使你们在认识我们的主耶稣基督上不至于闲懒不结果子了。人若没有这几样，就是眼瞎，只看见近处的，忘了他旧日的罪已经得了洁净。（彼后 1:5-9）

或许今天许多基督徒挣扎于得救确据，不是因为他们太过专注于自己的行为，而在于他们不够专注。我们绝不能将好行为与信心分开，好像行为在某种程度上与信心相矛盾，或者行为多少违反了上帝对于基督徒的旨意（断不可这么想！参多 2:14）。其实，当我们在上帝所栽种之“道”的大能中行走，我们会有信心和确据知道自己是属祂的。的确，行为本身不能拯救我们（参加 3:10），但往往果子能够印证一棵树的本质（参太 7:16）。

（四）富人与穷人

雅各书 2:5 不但衔接了上文的最后一点，也把读者带回这封信最重要的开头：“我亲爱的弟兄们，请听，神岂不是拣选了世上的贫穷人，叫他们在信上富足，并承受祂所应许给那些爱祂之人的国吗？”这样看，雅各书对穷人的确从一开始就抱有非常正面的态度。

但我们不要忽略他陈述中的限定语，免得我们误会，以为承受国度的不是“爱祂之人”（雅 2:5），只是贫穷的人而已。有时，社会解放派神学家会这么论述，他们说根据雅各书的说法，上帝爱穷人超过其他人。但我们要注意，收信人本身既不是 2:1-13 的富人，也不是穷人。他们似乎处在一个中间位置，使他们既能够尊敬一方也能羞辱另一方。

[62] Schwartz, *Were the Jews a Mediterranean Society?* S. Sorek, *Remembered for Good: A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*, SWBA 2/5 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2010).

[63] Lowe, “Oh Διά! How Is Romans 4:25 to Be Understood?” *JTS* 57 (2006): 149–57.

所以雅各书关于穷人的教导是什么呢？很显然，他们不应被当作不如富人尊贵。雅各概括说，他们身边的富人倾向于抵挡上帝的工作（参雅 2:6-7, 5:1-6），而穷人（因为他们需要信靠上帝）更倾向于相信。这是穷人不应该被轻视的实质原因。但除了平等地尊重富人和穷人之外，雅各还说了什么？他说穷人应该收到富人承诺给他们的工价（参雅 5:4）；富人拒绝兑现这承诺的时候，就解释了为何上帝（暗指的）会拿走他们的财富（参雅 5:3），这是对雅各前面在 1:10-11 所说内容的扩展。

今天应该如何运用这些教导呢？有两个平衡观点值得我们注意：1）这里没有呼召我们进行社会革命。雅各并没有呼召中产阶级读者变成穷人。富人（尽管那些纵欲的会被定罪）也没有被告知要变穷。这里没有显示贫穷将被消灭（参约 12:8）或贫穷即正义之类的说辞。2）有迹象表明，索雷克（Susan Sorek）在旧约系统中所称的盟约之爱（hesed）似乎也体现在此处。每个人都相信上帝会供应，因此带着充分的信靠及对上帝的感恩（参林后 9:7），凭良心按着上帝的感动相互给予和接受馈赠。^[64] 我们还要补上一句，盟约之爱的整个体系始终是“在家里的”，因此这里没有显示我们要把焦点转移到政治层面上。皇帝可以按他的喜好提供面包和马戏表演，^[65] 其他庇护或保护人也会随己意而行。但基督徒蒙召行事要与耶和华所吩咐的一致。^[66]

最后一点需要我们在结束前进一步评论。基督徒（尤其是在资本主义社会中）必须保守自己不陷入世俗主义，这种观念声称“人必须在逆境中自寻出路，不要靠外界帮助。依赖是懒惰的根源”。虽然普遍来说这有一些道理（参帖前 4:11），但如果对处在需要中的基督徒拒绝施以援手，并用这种观念来将拒绝合理化就不对了。圣经吩咐我们：“所以，有了机会，就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样。”（加 6:10）这吩咐真是很中肯，既挑战我们又合乎中道。^[67] ✚

参考书目

Bauckham, Richard. *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. New Testament Readings. London: Routledge, 1999.

Bray, Gerald L., ed. *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*. ACCS 11. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

Calvin, John. *Commentaries on the Catholic Epistles*. Translated by John Owen. Calvin's Commentaries. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948.

Dauids, Peter H. *The Epistle of James*. NIC-NT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

[64] Sorek, *Remembered for Good*, 187.

[65] Veyne, *Bread and Circuses*.

[66] Schwartz, *Were the Jews a Mediterranean Society?*, 13-20.

[67] 更多关于这一话题的实用性讨论，见 Stulac, *James*, 96-100.

Dibelius, Martin. *James: A Commentary on the Epistle of James*. Translated by M. A. Williams. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1976.

Hartin, P. J. *James*. Collegeville, MN: Liturgical, 2003.

Jackson-McCabe, Matt A. *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. NovTSup 100. Leiden: Brill, 2001.

Johnson, Luke Timothy. *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 37A. New York: Doubleday, 1995.

Laws, Sophie. *A Commentary on the Epistle of James*. BNTC. Peabody, MA: Hendrickson, 1980.

Lowe, B. A. "James 2:1 in the Πιστίς Χριστοῦ Debate: Irrelevant or Indispensable?" In *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, edited by M. F. Bird and P. M. Sprinkle, 239–57. Peabody, MA: Hendrickson, 2010.

———. "Oh Διά! How Is Romans 4:25 to Be Understood?" *JTS* 57 (2006): 149–57.

Luther, Martin. *Works of Martin Luther*. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Leh-

mann. 55 vols. St. Louis, MO: Concordia; Philadelphia: Fortress, 2002.

Martin, R. P. *James*. WBC 48. Waco, TX: Word, 1988.

Mayor, Joseph B. *The Epistle of St. James*. London: Macmillan, 1910.

McCartney, Dan G. *James*. BECNT. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.

McKnight, Scot. *The Letter of James*. NIC-NT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.

Moo, Douglas J. *The Letter of James: An Introduction and Commentary*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Motyer, J. A. *The Message of James: The Tests of Faith*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1985.

Penner, Todd C. "The Epistle of James in Current Research." *CurBS* 7 (1999): 257–308.

Perkins, Pheme. *First and Second Peter, James, and Jude*. Interpretation. Louisville: John Knox, 1995.

Ropes, James Hardy. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1916.

Stulac, George M. *James*. IVPNTC. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.

Witherington, Ben, III. *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007.

作者简介：

布鲁斯·罗威 (Bruce Lowe) 是亚特兰大改革宗神学院 (Reformed Theological Seminary) 的新约副教授。他和拉结 (Rachel) 有五个孩子，他们喜欢一起散步，谈论生活和主。

雅各书提纲^[1]

文 / 查尔斯·西缅（Charles Simeon）译 / 笔芯 校 / 榉木

讲章编号	经文	主题	页码
2352	1:2-4	忍耐的责任	1
2353	1:5-6	获得真智慧的途径	7
2354	1:8	心怀二意的人所暴露的	12
2355	1:9-10	信仰对不同社会阶层的果效	17
2356	1:12	神给祂被试炼的百姓的见证	23
2357	1:13-15	罪从我们自己的心里生出	27
2358	1:16-17	神是各样美善的唯一源头	32
2359	1:18	重生的源头、途径和终点	35
2360	1:25	顺服福音的赏赐	41
2361	1:26	自我欺骗被显露	45
2362	1:27	清洁、无玷污的虔诚	50
2363	2:5	神看顾贫穷人	55
2364	2:12	使人自由的律法	59
2365	2:24	解释人称义是因着行为	64
2366	3:2	最好的人也不过是软弱无力	71
2367	3:6	舌头的邪恶	74
2368	3:13	智慧对行为的影响	78
2369	3:17	真信仰的本质	84
2370	4:4	与世俗为友就是与神为敌	86
2371	4:8-10	悔改的督促	89
2372	4:13-14	盲目安全感的愚蠢	93
2373	4:17	思考疏漏之罪	97
2374	5:7-8	恒忍的督促	101
2375	5:9	审判临近	107
2376	5:11	约伯的忍耐	112
2377	5:16	恳切祷告的果效	118
2378	5:19-20	罪人回转是极大的益处	124

[1] 本文是查尔斯·西缅的雅各书讲道的经文分段与主题大纲，取自 Charles Simeon, *The Entire Works of the Rev. C. Simeon, vol. x x .*, JAMES TO JUDE (Legare Street Press, 2023), v. 2024年2月21日存取。略有编辑，特此致谢。——编者注

访谈《新约圣经神学导论》编辑克鲁格^[1]

文 / “图书一瞥”网站

译 / 榉木

校 / 尽心

弗雷德：大家好，我是“图书一瞥”网站（Books at a Glance）的编辑弗雷德（Fred Zaspel）。上周我们采访了新版《旧约圣经神学导论：应许的福音》的编辑迈尔斯·范佩尔特博士（Dr. Miles Van Pelt）^[2]。今天，我们将与他的同事、新版《新约圣经神学导论：实现的福音》^[3]的编辑迈克尔·克鲁格博士（Dr. Michael Kruger）进行对话。克鲁格博士是北卡罗来纳州夏洛特改革宗神学院（Reformed Theological Seminary，简称 RTS）的院长兼新约教授，今天他将在这里介绍他编辑的新书。迈克，欢迎你，祝贺你们出版了这本优秀的新书！

克鲁格：谢谢你，弗雷德，很高兴能和你在一起，也感谢你给我们这个机会聊一聊这本书。我们对这本书的出版感到很兴奋，希望神能以一些特别的方式使用它。

弗雷德：在具体谈您的书之前，我们先从体裁开始——什么是新约导论？新约导论通常是什么样的？

克鲁格：新约导论是工具类书籍，是一种参考书。事实上，它们可以帮助人们更好地理解圣经的信息。它不是那种让人坐下来从头到尾读一遍的书，而是那种在人们需要的时候可以从书架上取下来的书。特别是当他们开始阅读新约圣经中的某一卷书，并想更多地了解其背景、作者、日期等相关信息时，就会用到这本书。想象一下，一间地方教会的牧师或者平信徒领袖正在带领查经班，他们正在研读路加福音，他们想更多地了解路加是谁，他是什么时候写的这本书，以及这本书的结构；他们会拿出一本新约导论，翻到关于路加福音的部分，然后从那里找到答案。因此，新约导论通常会分成多个部分，对应 27 卷书。

[1] 本文取自 Books at a Glance 网站于 2016 年 11 月 15 日发表的采访稿，网址链接：<https://www.booksataglance.com/author-interviews/interview-michael-j-kruger-author-biblical-theological-introduction-new-testament-gospel-realized/>。2023 年 3 月 4 日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 2016 年 11 月 8 日发表的旧约导论采访稿，网址链接：<https://booksataglance.wpengine.com/author-interviews/interview-miles-van-pelt-author-biblical-theological-introduction-old-testament-gospel-promised/>。

[3] *A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized* (Wheaton: crossway, 2016), edited by Michael J. Kruger, contributions by William B. Barclay, Robert J. Cara, Benjamin Gladd, et al.

每部分只涉及一卷书。这样，当有人学习或讲道时，就可以很容易地从中找到某卷书的参考信息。

弗雷德：很好，我们就来谈谈你的这本书。为什么又要写一本新约导论？什么是新约圣经神学导论？您希望它作出什么贡献？

克鲁格：当我们推出这本新的导论书时，人们总是问，难道导论类的书还不够多吗？我们已经有很多非常好的导论书了，有必要再来一本新的吗？从某种程度上来说，他们是对的。我们确实已经有一些很棒的导论书了。这不是第一本，我们也不幻想这是最后一本。然而，当我们审视这些导论书的现状时，我们认为，它们离我们想要实现的目标仍有一些距离。而关于这本书与众不同的地方，我稍后会作更多介绍。但它与众不同的一个主要原因是，这本导论把重点放在了书卷本身的信息上。对新约导论感兴趣并有所了解的人都知道，导论书通常不会这样做。当你阅读大多数的导论书时，它们往往偏重于历史背景问题、高等批判的问题、现代学者之间的争论，而几乎没有对信息本身的讨论。书卷信息往往只集中在一两个段落或某一章的某些部分，并一带而过，大部分讨论都是关于背景问题的。在这本书中，我们试图做的实际上是扭转的工作。据我所知，很少有其他的导论书会这样做。我们想把信息放在首位。我们想以一种更全面的方式来阐述和解读它。这并不意味着我们不讨论背景问题，而是讨论得更快、更精简、更不拖沓。我们对此感到非常兴奋，因为这

书背后的整个理念就是帮助人们教导圣经。这是它的精髓所在。我们希望他们能够从这里获得信息，然后将这些信息应用到他们的听众身上。因此，我们真的希望把重点放在这些书卷的信息上。这也是将书名定为《新约圣经神学导论》的部分原因。

弗雷德：这确实是这本书的独特之处。一般来说，在一本新约导论中，当它给出作者、读者、写作日期等基本信息之后，你可能还会看到几段文字，也许是整卷书的大纲，或者是全书概览；但强调信息的部分的确很少见。这本书的副标题是“实现的福音”。请告诉我们这一概念在您的书中以及在您强调每卷新约圣经的信息时有何重要意义？

克鲁格：显然，“实现的福音”这一副标题，是迈尔斯编辑的前一卷书《旧约圣经神学导论：应许的福音》的延续。这两者是相辅相成的——“应许的福音”和“实现的福音”。这样做的理由是，我们在这本书中并不认为福音是新约时代的新事物，它并不是第一次被提出来。我们相信，唯靠恩典、唯靠基督、唯靠信心，是上帝子民从堕落之初就一直秉承的救赎理念。因此，这是救赎计划的全面实现。显然，人们总是通过同样的救赎机制得救；但在时间、空间和历史上，它还没有彻底实现。所以，当谈到福音正在实现时，是在说，那从旧约时代就已开始的故事在新约时代完成了。我们在这本书中试图表达的，也是我经常告诉我的学生们的：当你阅读新约时，你不是在读一本新书，而是在读一本旧书的

结尾——你实际上读的是很久以前就开始的故事的结尾。如果你不明白你读的是故事的结尾，而非新故事的开头，那么你就会错过它的整体意义。这就告诉我们，本书的作者们非常热衷于确保他们所讨论的任何一卷书，无论是彼得后书、路加福音还是哥林多前书，都是以救赎历史的进程为背景的。它们在神展开的计划中找到了自己的位置。因此，这是一种抓住时间线的方法，我们希望将重点放在这个时间线上。

弗雷德：之所以叫“实现的福音”，是因为这是一个以基督为中心的拯救故事。

克鲁格：是的。这是一本非常以基督为中心、以福音为中心的书，我们希望确保“基督的好消息”在所有新旧约圣经中都是显而易见的，并且作为我们所要传达的信息的核心。因此，我认为阅读这本书的人都会很快明白这一点。

弗雷德：在本书的引言中，您列举了该作品的一些“特色”。您能为我们着重介绍其中的一些吗？

克鲁格：在这本书的引言中，我阐述了为什么要再出版一本新约导论，也介绍了许多读者想了解的内容。我们出版这本书的目的，除了前面我谈到的，还有另一个重要目的，就是让它容易被人们接受。因此，这不是一本为我们的同行学者而写的书，也不是一本为其他学者而写的便于内部讨论或辩论的书，而是为牧师和受过装备的平信徒所写，旨在帮助他们教导圣经。因此，

我们想让他们能使用这本书，理解其中的内容。并且，我们过滤掉一些无关紧要的内容，因为这些内容可能与他们的圣经学习预备不那么相关，而我们真正关注的是那些更重要的内容。因此，这确实是一本可读性很高的书。

我已经提到过本书的另一个特色——神学信息导向，这无疑是它的一大贡献。在阅读本书时，你会发现，有相当多的篇幅都用在了信息上，而作者们则以不同的方式来处理它。有些作者更多地从系统神学的角度来探讨，有些作者则更多地从救赎历史的角度来探讨。无论哪种方式，信息始终是本书关注的中心。

我认为这本书还有几个独特之处。其一，本书的作者们都是（或曾经是）改革宗神学院的教授，以及新约学者。因此，我们所有人都持守恩典的教义、宗教改革“五个唯独”的精髓，我们的工作基于同一个认信标准。因此，阅读这本书的人不会看到一个大杂烩式的神学，而自始至终是连贯、统一的神学。我们认为，对改革宗神学的委身，是本书的优势所在。

我要提到的最后一点独特性是，它是多人合著的。这在同类图书中是独一无二的。大多数书籍要么是独立著书，要么是几位作者合著，而这本书可谓作者众多。当然，这样做也有缺点，那就是你会读到不同的声音、不同的风格和不同的处理方式。但我们认为，这样做的好处是，可以让每位作者专注于他们各自的神学方向和学术专

长。我认为这也是本书的优势之一——你可以听到那些在他们所写书卷的特定领域做了大量工作的人的观点。我们认为，任何其他的新约导论都无法提供这种精益求精的关注；从长远来看，读者定会从中受益。

弗雷德：能为我们举一个例子吗？

克鲁格：我想，对于所有读者来说，一个明显的例子就是奥兰多的查克·希尔（Chuck Hill）教授。希尔在约翰文学、约翰书信和启示录方面做了大量的工作。他的博士论文是关于早期教父的千禧年观点，所以他在启示录和约翰书信方面的专业知识是无与伦比的。因此，想象一下，让希尔这样的人独立写一本导论——无疑他是一位出色的学者——那也一定会很精彩；但在本书中，我们只允许他专注于那些他已经投入大量工作并业已证明自己的特定领域之中。我们认为，这种体验对读者来说是独一无二的。

我要提到的另一个例子是盖伊·沃特斯（Guy Prentiss Waters），他在保罗作品研究、“保罗新观”、称义教义等方面已经做了大量工作。他撰写了罗马书、哥林多前书、哥林多后书以及加拉太书的导论，这些显然都是对福音信息非常重要的书卷；而你正在聆听一位处于该领域顶尖地位之人的信息。因此，这实在令人兴奋。

弗雷德：请谈谈这本书的诞生契机，它对 RTS 的意义，以及将这一切汇集成书的目的。

克鲁格：这项工作几年前就开始了。今年（2016 年），我们正在庆祝 RTS 成立 50 周年。对我们来说，这是一个里程碑。RTS 始建于 1956 年。当然，最初的校区是在密西西比州的杰克逊，而现在我们的校区遍布全美，包括我所在的夏洛特，以及奥兰多、亚特兰大、华盛顿特区、休斯顿、纽约等地。因此，在成立 50 周年之际，我们想做一些事情来体现我们的宗旨，并让我们的教授们能够一起合作开展项目，为教会做些事情。这就是这本书的设计初衷，旨在以一种希望能祝福教会的方式介绍我们的课程内容，同时凸显 RTS 的理念。包括：圣经的权威，救赎历史圣经神学，改革宗神学，从整本圣经看基督，并以实践和教牧的方式将它们带入教会。我们希望这本书能够体现我们是一间怎样的神学院。因此，它作为神学院 50 周年庆典的献礼在这样一个特殊的时刻出版。李根·邓肯（Ligon Duncan）在这本书的序言中强调了这一点。

弗雷德：显然，这本书是对新约研究的一份杰出贡献，也是人们理解新约的绝佳指南——大家一定不想错过。迈克，非常感谢你今天接受我们的采访。✦

关于三元福音倍进布道中建立得救确据的商榷

文 / 古道

讨论缘起：可以为刚刚决志祷告的人建立得救确据么？

三元福音倍进布道法（以下简称三元福音），又称“得人渔夫”培训事工，是目前使用较多的传福音方法。

三元福音对福音的诠释是比较完整的，包括五部分：1. 救恩是神白白的恩典；2. 人都犯了罪，罪的工价就是死；3. 神是慈爱的也是公义的，祂是公正的法官；4. 基督耶稣为我们受死复活，把天堂作为礼物送给我们；5. 真正信靠耶稣基督的人就必得救。

传福音的整体步骤分为四步：A. 引言；B. 福音；C. **决志**；D. 即时栽培。其中，决志部分包括：1. 辨明；2. 决志；3. 澄清；4. 祷告；5. **确据**。

在三元福音的事工实践中，有些“渔夫”（指使用该方法传福音的人）为决志认信者建立得救确据。这种做法引起了争议：对于一个

刚刚听到福音的慕道友，能不能在他刚刚决志祷告之后，就立即为他建立得救的确据？以及，能不能为一个再一次听闻福音、口里相信的基督徒建立得救确据？

为回答这个问题，我们需要了解三元福音布道的创始人甘雅各牧师的神学以及他的著作《福音爆炸》（*Evangelism Explosion*, 第四版）。中国的三元福音团队在培训时使用的教材《三元福音倍进布道》（2011温州修订版）（以下简称《三元福音》），则是以甘雅各牧师的《福音爆炸》为蓝本翻译成中文，然后经过相关团队修订而成的。

我们首先藉着《福音爆炸》一书来了解甘雅各牧师关于得救确据的神学立场；然后将《三元福音》（中文版）与《福音爆炸》（英文版）中，关于得救确据的部分进行差异比较；在进行如上比较分析时，笔者会参照《威斯敏斯特信仰告白》（以下简称《威敏告白》）的相关内容及其阐释，加以讨论；并在分析、讨论的基础上，对上述问题加以回应。

一、甘雅各牧师及其《福音爆炸》的立场

甘雅各牧师是美国长老会（PCA）的牧师，认信《威敏告白》。从他的著作可以看到，他对信心和得救确据的理解完全合乎《威敏告白》表述的改革宗神学。

1、关于得救的信心与善行

甘雅各牧师强调，信心是真正的信靠，不仅仅是理性的认同，不仅仅是对历史性知识的相信，也不是今生得好处的信心，“但圣经所说的信心是指单单信靠基督而得永生。”^[1]

甘雅各牧师认为得救完全是恩典，称义单单是藉着信心，不是凭着行为。但信心必须用行为表达，这就涉及信心和行为的关系。我们常见的疑问是：保罗的教导和雅各的教导似乎有所不同。甘雅各牧师则认为，保罗和雅各对信心的解释是一样的。他论证道：

信心是肉眼不能见的。人可以自称有信心，但别人却无从看见，**惟有藉行为才可证实所讲的信。除此以外，别无他途。**（除非特殊说明，本文加粗强调为作者所加——编者注）正因这个原因，**末日审判是按人的行为而定。人虽因信得救，但按行为就是显示了他信心的真伪。信仰的真实性必须叫世界看见，藉着信的人所行的，世人就能看见他们的信是真的。**我们分析之后，看见保罗是针对自以为义的人讲话，雅各则针对徒有教条却毫无

行动的人讲话。徒具教条的人以为信仰内容正确便可得救，他们熟悉信经，能为信仰内容争辩，甚至可以一字不差的背诵《使徒信经》和《威敏告白》，无一不知，但没有果子、喜乐、仁爱、和平、善行和事奉主的劳苦。^[2]

我们留意甘雅各的这两句话：“惟有藉行为才可证实所讲的信。除此以外，别无他途。”“人虽因信得救，但按行为就是显示了他信心的真伪。信仰的真实性必须叫世界看见，藉着信的人所行的，世人就能看见他们的信是真的。”可见，甘雅各牧师认为真信心必然有善行，善行是展现真信心的途径。换句话说，没有善行就没有真信心。而且末日审判是要审判行为的，不是靠行为称义，而是藉着行为显出真信心。

2、关于得救的确据

三元福音的一个重要特征是强调得救确据。而救恩确据是改教家比较强调的神学概念。笔者在此首先介绍《福音爆炸》所呈现出来的特点，归纳其强调得救确据的原因，再由此进一步阐释改教家的立场。

一般传福音的方法只要清楚讲明福音，或讲明后带领慕道友决志祷告就可以了；但三元福音把得救确据作为一个强调点。这是比较特别的。在《福音爆炸》一书中，甘雅各牧师特别强调，声称自己有永生的人要确认自己是否有得救的确据，且这确据不能是自欺的；然后，他引用《威敏告白》18.1关于

[1] 甘雅各，《三元福音信进布道》（2011温州修订版），陈思明，余俊铨译，52。

[2] 甘雅各，《三元福音信进布道》，184。

救恩确据的论述，以及其他人的观点，来印证自己的强调点：

在发出诊断问题一“假如你今天晚上离开世界，按你现在的信仰或思想，是否肯定自己可以上天堂？”时，如果他回答说：“我知道自己有永生。”你就必须找出他有这盼望的根据，并判断是正确的，还是自欺的。《威斯告白》指出：“伪善者和别的未重生者，可能天天自欺自以为已经得救，但他们的盼望终必幻灭。”哥伦比亚神学院院长李迈道博士 (Dr. Mc Dowell Richards) 曾说：“确据，是建立在耶稣基督可靠的根基上面，因而肯定自己有永生；自欺，就是自以为有永生，但事实上却将我们的信心建基于险如薄冰的自义之上。”^[3]

在《福音爆炸》中，这段文字的前面提到，“据1996年统计，美国人96%相信上帝，90%相信天堂，80%相信在末日神要他们为自己的罪受到审判，77%相信他们有非常好或者很好的机会进天堂”^[4]（中文版的《三元福音》删除了这段文字，本处为笔者翻译）。而这个传福音方法是早在1962年由甘雅各牧师开创的。20世纪60年代的美国基督徒大概占美国人口的94%（新教徒70%，天主教徒24%）^[5]。无论是方法创立时，还是三元福音成熟至《福音爆炸》成书时（1996年），甘雅各牧师显然都不认为美国有这么多人得救，所以，他要求“渔夫”在一开始，便让那些福音对象提供自己的得救确据。

根据《福音爆炸》一书，三元福音强调得救的确据或有两方面的原因：一是，很多人都是从小在教会长大，但他们并不明白福音，认为要依靠行为得救，或者试图依靠行为得救；另外一个原因是，一些人以为“信”了就可以，不需要行为，所以他们不聚会，不悔改，不行善，活在罪中。

显然，这两种人都需要对得救确据有更加清晰的认识，这对他们而言都是有益的：对于第一种人，三元福音强调要单单借着信心，而不是行为，要依靠基督耶稣的恩典才能得救；对于第二种人，三元福音强调要悔改，要真正信靠基督，不能仅仅口里说信耶稣，真信心必会有行为，要参加主日敬拜，要有善行。

通过上面的引文还可以看到，甘雅各牧师在论证时，特别援引《威敏告白》中救恩确据的内容。我们可以据此推测，作为PCA（一个比较保守的美国长老会，在按立或任命牧师前会考核其对《威敏告白》的认信）系统的牧师，甘雅各应该是熟悉并认同《威敏告白》的。

《威敏告白》中关于救恩论的阐述是从第十章到十八章，其中十至十七章的内容分别是：有效恩召、称义、得儿子的名分、成圣、得救的信心、悔改得生、善行、圣徒的坚忍，第十八章“论蒙恩得救的确据”则是整个救恩论部分的最后一章，单单通过标题，即可

[3] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，83。

[4] D. James Kennedy, *Evangelism Explosion* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 1996), 76.

[5] 数据来源：<https://news.gallup.com/poll/124793/this-christmas-78-americans-identify-christian.aspx>

知道“论蒙恩得救的确据”与“得救的信心”联系紧密,但其内容关乎整个救恩论的内容。

清教徒神学家周毕克说:

清教徒说,教义在实际运用中,确据是其枢纽。确据本身与圣灵在救赎的每一个环节的工作紧密相连,从呼召到得荣耀。确据与罪、恩典、代赎、与基督联合的教义都有关系,与恩典的标志和步骤密不可分。确据也涉及神的主权和人之责任的问题,与圣经联系紧密,是从拣选、上帝的应许和恩典之约中出来的。讲道、圣礼和祷告可以增强确据。确据在范围上是广阔的,在程度上是深刻的,在高度上是荣耀的。我们几乎可以在确据的框架内写出一部系统神学。^[6]

关于一个人是否蒙恩得救的判断标准,《威敏告白》18.2中如此写道:

这种把握不是基于不实的盼望而有的凭空想象的臆测和或然不确定的说法,而是不会落空的信心的确据,其基础是救恩的应许,这是从上帝而来的真理,所应许的美德显明在我们心中的证据,我们领受儿子的灵,圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。这圣灵是我们得基业的凭据,我们受了他的印记,等候得赎的日子来到。

我们对其内容稍加分析可知,救恩确据包括三方面:

(1) 对神在圣经中所应许的救恩真理的确信,即抓住福音的应许;

(2) 圣灵结出的美德之果的见证,即因圣灵作工而产生的生命品格的改变;

(3) 圣灵内住的印记,表现为与天父在爱中的亲密的关系,以及圣灵的印记。

对于如何获得得救的确据,在《威敏告白》18.3中写道:

这不会落空的确据实在不属于信仰的本质,真信徒可能要长久等待,经过许多困苦奋斗,才有此确据;然而,既然圣灵使真信徒得知上帝开恩白白赐给他的事,他就可以不用特殊的启示,只正确使用正常的方法,便可有此确据;所以信徒都当竭力殷勤,使自己所蒙的恩召和拣选坚定不移……

周毕克说:

他们(参与制定《威敏告白》的神学家)之中没有一个人会教导说光信靠应许、光藉着内在证据或光藉着圣灵的见证就能获得确据。他们的教导是,信徒不能脱离圣灵的帮助单单信靠应许,没有圣灵的光照也无法稳妥地审视自身。^[7]

这是说,那些共同写下《威敏告白》作为后世改革宗教会的信仰标准的牧师、神学家们,那些敬虔的清教徒前辈们,会一致同意,为人建立得救确据无需特别的启示,但也不是

[6] 周毕克,〈安东尼·伯吉斯论确据〉,于《清教徒与圣灵的工作》,安娜译,古道译丛·清教徒研究(香港:经典传承出版社,2019),266。

[7] 周毕克,〈安东尼·伯吉斯论确据〉,282。

一件简单的事。获得得救确据，需要善用普通的蒙恩之道，需要圣灵的帮助和光照，需要综合参照《威敏告白》18.2的三个基础。简单地、单独地使用其中任何一点为人建立得救确据，都违背了改革宗救恩论的基本原则，也违背了福音的基本教义。

3、是建立确据，还是明白 / 理解确据？

我们需要特别留意，甘雅各牧师教导“渔夫”传讲得救确据的部分时，其中的一个细节。在《福音爆炸》中，甘雅各牧师特别告诫“渔夫”们，救恩确据的环节只是为了让福音对象明白什么是救恩的确据：

Immediately following the new believer's prayer to receive Christ as Savior, you, the evangelist, must help him **understand** what the Bible says concerning assurance of salvation. The Scripture I use for this is John 6:47: "Verily, verily, I say unto you, he that believeth on me hath everlasting life." John said that the Scriptures were written so that we could know we have eternal life (1 John 5:13). You cannot guarantee assurance to each new believer—it is the believer's responsibility to make his own calling and election sure (2 Peter 1:10). Nevertheless, you must make certain the believer **understands** the promise of assurance as the Word of God presents it. ^[8]

笔者翻译如下：

在新信徒祷告接受基督为救主之后，作为传道者，你必须立即帮助他**理解**圣经中关于得救的确据说了什么。我在这一点上会使用的经文是约翰福音 6:47：“我实实在在地告诉你们：信的人有永生。”约翰说，圣经被写下来是为了让我们知道我们有永生（参约一 5:13）。**新信徒的得救确据，不是你所能保证的——这是信徒自己的责任**，叫自己所蒙的呼召和拣选坚定不移（参彼后 1:10）。尽管如此，你必须确保信徒**理解**神的话语中关于确据的应许。

显然，甘雅各的《福音爆炸》原文是说，“渔夫”的责任是帮助福音对象“**理解**”或者“**明白**”（understand）救恩确据的应许。

但非常遗憾的是，中文版《三元福音》将其中一处翻译为“**得着**”得救的确据：

每当决志者祷告接受基督之后，你必须帮助他**得着**圣经所应许的得救确据。我所用的是约翰福音 6:47，“我实实在在的告诉你们，信的人有永生。”约翰说，圣经写成的目的，是要叫我们知道自己有永生（约一 5:13）。决志者的得救确据，不是你所能保证的，那是决志者的责任，去确认自己所蒙的恩召和拣选（彼后 1:10）。但无论如何，你必须肯定他已**理解**神话语中所应许的确据。^[9]

或许是因为“得着确据”这一翻译的缘故，导致中文世界的三元福音事工中产生出了一

[8] Kennedy, *Evangelism Explosion*, 105-06.

[9] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，113。

个环节：“**建立确据**”。而“建立确据”和原书中“救恩确据”，看起来差异很小，但从神学准确性的角度来看，二者差异巨大。关于这一点，后文会详细阐释。

我们在此先来分析，甘雅各牧师要求“渔夫”在讲完福音后，还要告诉福音对象有关确据的真理的原因。在1960年到1996年的美国（甚至在今天的美国），许多人都声称自己是基督徒，许多人都受父母、文化的影响，读过圣经、做过祷告。但是，这些人是真信徒吗，他们能得救吗？在这样的处境中传福音，论及得救确据是很必要的，因为大多数人声称自己是基督徒，却不清楚自己是否真正得救。

但是，在决志部分中，关于“得救的确据”的环节，甘雅各牧师特别强调，这个环节的目的其实是为了帮助福音对象“抓紧应许”：

领他看神的应许，帮助他凭信心**抓紧应许**。我们最常用的是约翰福音第六章四十七节，因为这是一个简单直接的应许。^[10]

在帮助福音对象“抓紧应许”（即请他阅读约翰福音6:47并确认其中的应许信息）之后，甘雅各让“渔夫”在这里跟对方确认刚才的决志祷告是否出于真心实意，以及对所读经文中耶稣的应许是否相信。在得到对方的肯定回答后，需要再次向对方提出“引言部分”的两个诊断问题（是否肯定自己可以

进天堂/有永生？神为什么要让你进天堂/得永生？），如果对方此时的回答是肯定以及正确的，便可以向对方致欢迎辞（以莲妮为例）：

（伸出手来与她握手……）**假如**你刚才的祷告是真心实意的话，你就已经得到了耶稣基督所应许的：罪得赦免！得到了永生，成为神家里的人。（加上“假如”这一句的目的是为了**避免虚假的确据**。人是藉着信靠耶稣基督而得救，不是因口说信耶稣就得救。）莲妮，我要欢迎你加入神的大家庭。^[11]

我们可以留意原文中的细节和考究。甘雅各之所以加上“假如”，目的是防止“虚假的确据”。所谓虚假的确据，就是“口里说信靠耶稣”——他们只是如此说说而已，还没有真实的敬拜和悔改的行动，没有真正的信靠基督耶稣。而如果“渔夫”在听到福音对象的正确回答之后，不说“假如你刚才的祷告是真心实意的话”，而是直接回应说“你已经得到了耶稣所应许的：罪得赦免！得到了永生”，那么此时给出的确据就是虚假的，就是凭着“口里说信耶稣”而“得到永生”。可见，作者和原书在救恩确据方面是非常谨慎的。

在原本的设计中，“救恩确据”这个环节的目的，并不是帮助福音对象“建立确据”，只是帮助他们理解、明白圣经中对得救的应许，而且帮助他们“凭信心抓紧这些应许”。

[10] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，107。

[11] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，108。

二、“建立确据”和“救恩确据”的巨大差异

蒙恩与得救的确据是一个非常重要的神学教义。《圣经神学辞典》的定义是：“这个词在神学上的意义是，我们坚信自己处于得救的状态。”^[12]《威敏大要理问答》关于救恩确据是这样表述的：

问 80：真信徒是否能够毫无谬误地确知自己现在就是在蒙恩的光景中，并且因而持守 (persevere)，直到最终得救？

答：是的；每个真正归信基督，而且竭力以无愧的良心行在祂面前的人，不需要再有另外的奇特启示，只需要藉着基于神应许之道的信心，藉着圣灵（这圣灵使他们能够知道赐人生命之应许的恩典，并与他们的灵同证他们是神的儿女），他们就可以毫无谬误地确知他们已经蒙恩，并且因而持守，直到最终得救。

可以说，蒙恩的确据的功用是根据已经知道的圣经的启示和福音教义，判断一个人是否是真正得救。判断一个人是否蒙拣选得救，决定性权柄属于神；而说一个人有救恩的确据，就意味着根据我们的神学和教义，我们见证性地宣告这个人真正重生得救的（参太 16:19，18:18）。改革宗的神学相信救恩稳固，于是，说一个人建立了得救确据即意

味着：见证性地认定他已经得救，将来也必会蒙拯救到底。

如果对一个没有得救的人说“你已经重生得救了”，然后这个没有真正得救的人也相信自己已经得救了，这个“确据”就害了这个人。所传的就不是福音而是“祸音”了。

因此，**救恩确据这个教义对于教会来说，具有重大的神学和教牧意义。**所以，周毕克说：“清教徒说，教义在实际运用中，确据是其枢纽。”

如此，我们再来看“建立确据”和“救恩确据”之间的差异，看起来很小，实际巨大。因为，错误地理解确据必然导致错误地理解信心、错误地理解福音，从而导致非常严重的后果。

显然，甘雅各牧师深刻地理解救恩确据对于福音有多么的重要。即使福音对象对于信仰的内容已经非常熟悉，甘雅各牧师仍旧担心他们是否得救；即便他们真诚地表达相信，甘雅各牧师也坚持不为他们建立确据。在美国，1996年仍然有77%的人认为自己在末日审判的时候可以进天堂^[13]，他们当中大多数的人都声称自己是基督徒，他们中也有很多人都是从小信主，在教会长大的会友。尽管如此，甘雅各牧师坚持不为他们建立确据。他说：“决志者的得救确据，不是你所能保证

[12] Richard Watson, "Assurance," in *A Biblical and Theological Dictionary* (New York: Lane & Scott, 1851), 100.

[13] 然而，今天越来越多的人说，是的，他们确实知道自己有永生。根据1996年普林斯顿地区研究中心关于美国宗教的报告，96%的成年人相信上帝，90%的人相信天堂，80%的人期望在审判日被召唤到上帝面前为他们的罪交账，77%的人相信他们去天堂的机会非常大。Kennedy, *Evangelism Explosion*, 76.

[14] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，107。

的，那是决志者的责任，去确认自己所蒙的恩召和拣选（参彼后 1:10）。^[14] 甘雅各牧师认为，一个人要得到救恩的确据，应该遵循彼得后书的教导：

正因这缘故，你们要分外地殷勤。有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知识；有了知识，又要加上节制；有了节制，又要加上忍耐；有了忍耐，又要加上虔敬；有了虔敬，又要加上爱弟兄的心；有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心。你们若充充足足地有这几样，就必使你们在认识我们的主耶稣基督上不至于闲懒不结果子了。人若没有这几样，就是眼瞎，只看见近处的，忘了他旧日的罪已经得了洁净。所以弟兄们，应当更加殷勤，使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。你们若行这几样，就永不失脚。（彼后 1:5-10）

一个信徒在成圣过程中，藉着殷勤的成圣工夫，得到圣灵所赐的信心、德行、知识、节制、忍耐、虔敬、爱弟兄的心、爱众人的心等在基督里的美德，这就是得救确据了。这也是改革宗神学家共同认可的圣经关于得救确据的教导。

一个从来没有接触过福音的人，刚刚决志祷告，就说他已经建立了确据，是对得救确据的教义的极大破坏。在没有看到一个人的悔改，没有看到他去教会敬拜神，没有看到他的善行，没有看到他与父神的亲密关系，仅仅凭着他的祷告和表态，就确定说他已经有得救的确据了，这是极不负责任的说法。

即使这个人亲口说愿意以耶稣基督为主、为

救主，愿意悔改，愿意到教会敬拜神，但这些都只是说出来的，还没有以行为显出来。得救确据是要看福音的果子的。没有福音的果子，即便这个人可能是信的，也不能草率地说他有了救恩的确据。否则，就成了甘雅各牧师竭力避免的虚假——“因口里说信耶稣就得救了”。

得救确据包含两部分内容，一是神的应许是真实可信的，二是认信者真的相信神的应许了。关于第一点，神的应许永远是真实的，可靠的；“渔夫”可以在“神的应许是真实可信的”方面花功夫、下力气。但是，判断一个人是否真相信，是不是假冒为善，有没有重生，需要特别谨慎对待。合宜的做法是，结合前文提及的《威敏告白》所讲的三个要点，在教会牧养中给予清晰的教导。而对于认信者，既在牧养中引导其思考，也鼓励其省察自己的生命状况，是否真正相信圣经的全部启示，有没有隐藏的罪，是不是真正悔改，是否结出圣灵的果子，是否爱天父、爱主耶稣基督，是否以基督为生命的主，是否顺服神、顺服圣经的话语。这都要认真地祷告确认，在这些方面应该需要牧者的帮助。对于这一点，尤其应当避免草率。

有些信徒会混淆救恩与救恩确据，尤其是了解到，我们得救不靠行为，而是唯独恩典、唯独信心，于是会产生这样的困惑：既然得救的唯一条件是信心，就是相信耶稣基督的救恩，相信圣经上关于救恩的应许，那么当福音对象已经决志了，为什么不能向他宣告得救的确据呢？这是因为，不能把救恩确据简单地等同于信心。救恩

确据是针对一个“口里认信基督耶稣”的人，判断他的信心是不是真的。得救是恩典，形式上的条件是信心，救恩确据是判断其所声称的信心是否真实。信心是否真实，需要根据这个人的生命的果子进行判断。可怕的事实是，有的人的信心是假的，死的；有的“信徒”是假冒为善的。所以我们在上文已经引述过的《威敏告白》第十八章“论蒙恩与得救的确据”的第一条说：“虽然假冒为善的人和其他未重生的人，可凭虚伪的盼望和肉体的自负，自欺蒙上帝喜悦，以得拯救；但这种盼望终必落空。”

主耶稣提醒我们，不是每一个称呼耶稣基督“主啊，主啊”的人，都能进天国（参太 7:21-23）。在教会里有麦子也有稗子，但开始的时候区分不开，只有在最后审判的时候，主耶稣基督自己辨认（参太 13:24-30）。

主耶稣讲的“撒种的比喻”（参太 13:1-9），在土浅石头地上的种子——发苗快，但太阳出来就晒干了，因为没有根，是暂时的信心；荆棘里的种子——被荆棘挤住，不能结果。这都是看起来信，实际上没有信的人。他们可能做过决志祷告，受过洗，参加主日敬拜，奉献，服事，甚至还有一些表面的悔改的表现。但他们不得救！

主耶稣也警告那些听了祂的话不去行的人，是把房子盖在沙土上，将来必然倒塌（参太 7:24-27）。

在关于信心的教导中，加尔文说，虚假的信心看起来和真实的一样，甚至他们都不是假装，而是出于“真心”。

信心是认识神的恩惠，并且对于它的真实性有充足的确信，但那些暂时被神的爱打动的人，后来失掉神的爱感觉，也是不足为奇的；这种感觉尽管表面上与信心相似，实质却大不相同。^[15]

这样看来，某些人的信心虽然不是真信心，但也并不仅仅是假装。他们头脑发热一时兴起，就自欺自己有信心；毫无疑问，懒惰阻止他们认真省察自己的心。^[16]

因此，当信徒意识到他们的纯全而信心坚定，并且感到欢喜快乐的时候，只不过是**因为他们看见蒙召所结的果子，从而确信主已经接纳他们为儿女。……但是，重生的果子为他们提供了圣灵住在他们心中的证据**，他们在如此重要的事上经历到神是天父，就大大刚强，在一切患难中等待神的帮助。^[17]

我们并非教导人能因行律法在神面前称义，我们反而描述一切属神的人为“重生”（参彼前 1:3），也称他们为“新造的人”（林后 5:17），因他们从罪中被转到义中；我们也教导他们以**善行的见证使自己所蒙的恩召坚定不移（彼后 1:10），并且就如果树，凭着自己的果子就被认出来（太 7:20,12:33；路 6:44）**。^[18]

[15] 加尔文，《基督教要义》，任传龙译（South Pasadena：美国麦种传道会，2017），425。

[16] 加尔文，《基督教要义》，426。

[17] 加尔文，《基督教要义》，589。

[18] 加尔文，《基督教要义》，钱曜诚译（北京：三联书店，2010），803。

如果“渔夫”和教会把得救的确据只是理解为“神的应许是真实可靠的”，错误地给福音对象建立确据，福音对象会得到错误的信息，就是他已经得到永生的礼物了，却不需要他真实的悔改，生命的改变，稳定的参加教会敬拜，与父神真实的关系，万一他的信心是虚假的，“渔夫”为他建立的得救确据就是坑害他了！

或许有人会说：“但是在传福音实践中，这种为人建立得救确据的方法，会给教会带来人数的增长、传福音热情的高涨啊！”但是，没有真理根基的“煽风点火”，必然会导致一种虚假的对宗教的火热，却没有内在生命的改变，没有悔改，没有对神真实的顺服，没有圣灵的果子。这必然会混乱真道，造成严重的后果。

但受此影响最大的是“渔夫”和教会！“渔夫”在传讲正确的福音信息的同时，也在不断地重复一个错误的神学实践。效果上，看起来好像帮助了一些很软弱的基督徒重新建立了救恩确据，使他们“火热”起来，生命得到“复兴”。这种现象使他们更加确认了“建立确据或重新建立确据”的真实性和重要性，也加强了他们在救恩确据方面的错误理解。同时，三元福音的事工哲学是，通过三元福音的训练，使“渔夫”在教会里得到倍增，进而更多的“得鱼”。于是很有可能的结果是，错误的的确据观、错误的救恩论在教会里逐渐普及，埋下隐患！

三、两种布道范本？

“渔夫”在传福音时，是急于给人“建立确据”，还是帮助人“理解和抓紧救恩确据的应许”？这两种目标，会导致两种不同的实践，这恰好体现在英文原版《福音爆炸》和翻译转化的中文版《三元福音》中，在同一个布道范例举证处，呈现出两种不同的实践版本。

在甘雅各牧师的《福音爆炸》中，有一个传福音的例子：

甘雅各牧师前往拜访一个从弗吉尼亚搬家到劳德代尔堡（珊瑚脊教会所在地）的妇女，她去过珊瑚脊教会。这位姊妹曾经是弗吉尼亚一所浸信会教会的创建教会的会友，在那间教会担任了两年姊妹会的负责人，还担任过主日学（应该是成人主日学）的老师。^[19]

但在《三元福音》中，这个例子被翻译、转化后，这个妇女的身份被改写为：

“我本人并不是教徒……我很少接触宗教方面的事情，只努力尽自己本分凭良心做事。我终日只忙于帮助丈夫，料理家务及照顾孩子。不过，我也没有拜其他任何的神，因那一切都给我一种迷信的感觉。然而，我对基督教的印象则比较好……因为起码没有那么多迷信的色彩。我所认识的基督徒朋友给我的印象也比较好，他们都很热诚、坦白、乐

[19] Kennedy, *Evangelism Explosion*, 37.

意助人……所以我是抱着散散心的心情来到你们教会的。”^[20]

这个妇女从一个非常委身教会、不能缺失主日敬拜的重要同工，变为一个不信主，却对基督教有比较好的印象、只是到教会散散心的人。

在回答“上帝为什么要你进天堂”的问题时，二者的差异也很大。《福音爆炸》中，从弗吉尼亚来的浸信会的姐妹说：

“我从来没有想过这样的事情。我一生都去主日学（成人主日学）和教会。我会尽力做到最好。当然，我知道我并不总是完美的，但我不认为我曾经故意伤害过任何人。我试着爱邻舍。我不认为我做得太糟糕。嗯，我去看望病人，并尽我所能按照‘黄金法则’生活。”^[21]

而在《三元福音》中，那个不信的妇女说：

“我没有想过。我一向为人正直，虽然不是教徒，也没有拜别的神，但我为人素来凭良心和信用做事。朋友都很喜欢跟我来往，对丈夫、儿女，我都算得上尽了责任……慈善工作，如探访贫病者之类也做过不少。”^[22]

决志祷告之后，到了“救恩确据”阶段，甘雅各牧师对那位浸信会的姐妹说：

“**如果**你心里想的和嘴上说的是一样的，那么你就得到了基督的应许，祂已经宽恕了你的罪，接纳你进入祂的家庭，并赐予你永生。赞美主！我们要为此欢喜快乐。”^[23]

在中文版的《三元福音》教材中，“渔夫”对那个刚刚决志祷告的妇女说：

“刚才你所说的一切，**如果**全都是你的心声，那么，基督的应许就是属于你的。你的罪赦了，你是神家里的人。你已经得到了永生，赞美主！我们要为此欢乐！”^[24]

特别值得注意的是，对于这位敬虔的浸信会姐妹，甘雅各牧师没有给她建立确据！他解释了为什么要说“如果全都是你的心声”：“加上‘如果’这一句的目的是为了避免虚假的确据。人是藉着信靠耶稣基督而得救，不是因口说信耶稣就得救。”^[25]

如果这位原本不信的妇女，仅仅因为做了决志祷告，仅仅因为说了一些合乎真理的话，就有得救确据的话，岂不正应了甘雅各牧师所批评的情形：“因口里说信耶稣就得救”？

四、分析：中文三元福音事工中在救恩确据上的含糊、矛盾

仔细分析，会发现中文版《三元福音》布道事工对得救确据有互相矛盾的表述。

[20] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，43。

[21] Kennedy, *Evangelism Explosion*, 40.

[22] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，45-46。

[23] Kennedy, *Evangelism Explosion*, 52.

[24] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，56。

[25] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，108。

1、《三元福音》与《福音爆炸》相一致的表述

在初信栽培部分，甘雅各牧师解释得救确据的步骤说，

……决志者的得救确据，不是你能保证的，那是决志者的责任，去确认自己所蒙的恩召和拣选（彼后 1:10）。但无论如何，你必须肯定他已明白神话语中所应许的确据。^[26]

这段文字的要求很明确：“渔夫”不能帮助决志者建立确据，只是帮助他们明白确据。

在《三元福音倍进布道第二阶段培训手册》（2013年5月第九版）的栽培初信单元，第四部分“即时栽培”中，也强调不能为决志者建立确据：

- （1）决志者的得救确据，不是你能提供和保证的；
- （2）那是决志者的责任，去确认所蒙的恩召和拣选（彼后 1:10）；
- （3）但无论如何，你必须肯定他/她已经明白神话语中所应许的确据（约 6:47）。^[27]

2、《三元福音》与甘雅各牧师相反的教导

再看《三元福音》第 113 页的错误翻译，“你必须帮助他**得着**圣经所应许的得救确据”，把“理解”（understand）翻译成“得着”，这显然完全改变了作者的意思，这相当于确

认这个决志者已经重生得救了，为他建立了得救确据。也就是说，还没有等到他们自己确认所蒙的恩召和拣选坚定不移之前，渔夫就为他建立了确据。

这种与甘雅各牧师相反的教导，不仅体现在中文版本的翻译中，还体现在其实践中。在《三元福音倍进布道第一阶段学习手册》（2016年修订版）和《三元福音倍进布道第二阶段学习手册》（2013年5月第九版）中，提供了“训练进度报告表”和“训练进度报告表使用方法”。在“训练进度报告表”的“统计布道结果”一栏，专门列有一个统计项目：“重新建立确据”。“训练进度报告表使用方法”中对此给出的解释是：

重新建立确据：指那些在你分享之前已经是基督徒的人，但愿意对得救有更大的把握，甚至与你再做祷告。^[28]

这和甘雅各牧师对“不能建立确据”的阐释、要求完全相反。

帮助决志者理解/明白确据，而不能为其建立确据，这是甘雅各牧师的目标和要求；而为决志者“得着确据”或“重新建立确据”，却成了中文三元福音布道事工的目标和实践。

结语

甘雅各牧师在他所创建的美国珊瑚脊长老教

[26] 甘雅各，《三元福音倍进布道》，113。

[27] 《三元福音倍进布道第二阶段学习手册》（2013年5月第九版），80。

[28] 《三元福音倍进布道第一阶段学习手册》（2016年修订版），viii。

会，经过四十八年，把一个仅有几十人的小教会牧养成为一个上万人的教会。^[29]他一直采用三元布道的方法传福音。但是美国的处境和中国大不相同，直到最近美国人中声称是基督徒的人仍达到 75%。^[30]正是在这种背景下，甘雅各牧师强调得救的确据。即使大多数美国人声称自己是基督徒，甚至对那些很火热的信主多年的基督徒，甘雅各牧师仍然不为他们建立确据，只是帮助他们明白、理解神的应许，并鼓励他们对得救的问题当真，抓紧应许。甘雅各牧师清楚，真正的得救确据是他们自己在神面前藉着成圣的功夫得着的。

在中国无神论或民间信仰多神论的背景下，对于从来没读过圣经，根本不明白基督教神学概念^[31]的人，刚一听闻福音，就为他们建立救恩的确据，这是非常不可取的。对于中国处境中的人，在传福音时的目标是，尽可能地为他们清晰讲解福音，鼓励他们读经、接受基要真理的培训，鼓励他们参加教会敬拜、团契。

至于在传福音时遇到的自称信主的人，同样不能为他建立确据。建立救恩确据就是宣告他已经是重生得救了。教会不能凭着一个人所说的话、所做的祷告，就断定他是重生得

救的人。按着对得救确据的正确理解，为任何人建立救恩确据都要非常慎重。救恩确据是个人与神的关系，一个人几乎不能给另外的人建立确据。在教会牧养实践中，这往往要经过洗礼前培训（或入会前培训）、受洗考道（或入会考道）的程序，才会正式地为一个人认信者施洗，接纳他为教会成员。但即便如此，我们也不能保证他们都是重生得救的人。教会的宣告是见证性的宣告，因为主耶稣没有把判断一个人是否重生的决定性权柄赐给教会。教会的责任是正确地教导救恩的确据，帮助信徒正确地审视自己是否有真正的确据。

正如《威敏告白》所说：“此无谬的确信并不是信心的本质，一个真信徒在获得这种确信以前，他也许要长久等待……”牧养实践中，要尊重信徒的信仰良心，教导信徒相关真理，并鼓励信徒自己尽责，祈求圣灵的帮助，殷勤地善用蒙恩之道来建立。

我们当求主赐给中国教会传福音的热心，也赐给我们追求精准的忠心，赐给我们行动力和思想力；求主兴起中国本土的“甘雅各”和“珊瑚脊”，去创建一个或几个适合中国文化背景的，合乎纯正教义的传福音的方法，这将大大祝福中国人和中国教会。✠

[29] 自 1962 年起，至 2010 年。——编者注

[30] 数据来源：<https://news.gallup.com/poll/187955/percentage-christians-drifting-down-high.aspx> .

[31] 包括得救的确据、永生，甚至上帝、天堂、福音、罪、信心、应许、决志等信仰词汇。——编者注

末世的教会，爱的团契^[1]

文 / 周功和、周一心

基督徒的个人成长与教会整体的成长不能分割。耶稣来是要建立教会，而教会本来的意思就是“会众”。除非教会得到建立，否则神的旨意不得成就；除非教会健全，否则基督徒许多个别的问题也得不到解决。因此，讨论基督教伦理时，除了不可忽略圣经的人性论以外，也不可忽略圣经对教会建立的教训。个人成圣的过程是爱的增长；教会整体成长的过程也是爱的增长。教会应是爱的团契。爱是实践团体伦理的动机。

我们先从以弗所书看教会的本质，然后针对一些具体问题，从彼得前书找相关的教导。

一、尊耶稣基督为首

保罗在以弗所书 1:10 讲论神永恒旨意的奥秘，说那奥秘就是神“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一”。基督复活以来，已是“日期满足的时候”，也就是“末世”。

在末世，神已使基督成为万王之王、万主之主。万物在基督里“同归于一”，意思不是道家那种本体上的合一，乃是万物同归于基督的统治之下。以弗所书 1:20-22 明确地教导，万物在主的统治之下合一，而不在本体上合一（参西 1:18-19）。这几节经文说，基督已超过一切今世与来世的权势，万有都服在祂的脚下；因神已使祂作教会的元首，成为教会服从与事奉的对象。“超过”、“服在”、“使……作万有之首”，都指向统治的意义。

教会必须清楚地认识荣耀的基督，才能有正确的事奉动机（参诗 110:1-3）。若信徒不认识高升的基督，只认识一位卑微、受苦的基督，他们的事奉就会缺乏能力。耶稣来到世界时，祂先是卑微的基督，藉顺服与受苦为祂的百姓成全救恩；后来从死里复活，被神高举，领受天上地下一切的权柄。祂已高升，永远不再卑微。卑微的基督顺服圣灵的带领；高升的基督领受权柄差遣圣灵。

[1] 本文转载自《信望爱——圣经伦理学导论》11章。周功和、周一心，《信望爱——圣经伦理学导论》（新北：中华福音神学院出版社，2014），301-28。转载时略有编辑。承蒙作者、出版社授权转载，特此致谢！——编者注

以耶稣的神性来讲，祂是永恒的圣子，永不改变，所以谈不上卑微或高升；以耶稣的人性来讲，祂从天父领受“基督”的职分，而这职分先是卑微的，后是高升的。耶稣的神性与人性是合一的，所以每当我们思想卑微的基督时，我们应想到祂的神性；每当我们思想高升的基督时，我们也应想到耶稣这个“人”已被高举。系统神学如此归纳圣经的教训：基督有两个本性，一个位格，直到永远。有些教会只讲卑微的基督，很少宣扬高升的基督，在信息上失去平衡。

以弗所书 1:22 说，基督“为教会作万有之首”。在神的永恒旨意中，基督要掌权，但基督是为了叫教会得益处而掌权。在万有中，教会最蒙受恩宠。保罗把夫妻的关系与基督和教会的关系联系在一起：

你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己。要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。（弗 5:25-27）

既然神定意要恩宠教会，教会必定会蒙恩，成为荣耀的教会。教会必定战胜一切仇敌，包括死亡的权势（参太 16:18）。这世界将要过去，而教会却要存到永远。教会是信徒最宝贵的产业，且是永恒的产业。因此，信徒要爱教会，并且要知道，一切服事教会的劳苦，只要合乎神旨，都有永恒的价值。我们所爱的教会，不是一栋建筑，乃是主的“会众”，就是弟兄姐妹们。

每位信徒都是教会的一份子，所以都是蒙爱的人。这点该引发我们的赞美。以弗所书 1 章有三次说到，神的作为是要“使祂荣耀的恩典得着称赞”（6 节、12 节、14 节）。我们在基督里得了儿子的名分，有了盼望，并领受了圣灵作为得基业的凭据，因此我们不得不赞美神的慈爱。主的教会是歌唱的会众；基督教是歌唱的宗教。若教会停止赞美，就失去了见证。若我们真的领受圣灵，有了复活的盼望，知道我们要见面，要活到永远，并且一切都是白白的恩典，怎能不赞美？我们若不赞美，石头也要开口了！不赞美的教会不是教会。

保罗祷告求神让信徒知道，祂向我们“所显的能力是何等浩大”（弗 1:19）。这就是说，住在基督徒里面的圣灵是大有能力的。祂使耶稣从死里复活，也使信徒成圣与胜过死亡。在末世，圣灵已浇灌下来，所以教会可以经历到圣灵的大能。“神能照着运行在我们心里的大力，充充足足地成就一切，超过我们所求所想的。”（弗 3:20）如此说来，我们不能以教会的现状为满足，我们不应认为教会长期性的软弱是不能更改的事实。主爱教会，现在已为教会的缘故作了万有的元首。基督的能力是无穷的；圣灵的大能是我们现在就可以支取的。教会现在就可以在争战中向仇敌夸胜，因为教会是蒙爱的。每一位基督徒现在就可以经历复活的大能，因为我们是蒙恩的。

二、彰显基督的丰盛

以弗所书 1:23 说：“教会是祂的身体，是那

充满万有者的丰盛。”（作者译）复活的基督藉圣灵已充满万有，而教会是那充满万有者的丰盛。这就是说，基督的荣耀主要是藉教会而彰显（参弗 3:10、21）。当保罗想到基督已得荣耀，并且祂的荣耀是藉教会彰显时，他就情不自禁地跪下来为教会的弟兄姐妹祷告，求神使他们心中的力量刚强起来，得以认识基督的丰盛，因此叫神得荣耀（参弗 3:14-21）。我们也应该经常效法保罗作这样的祷告。

教会如何彰显基督的丰盛呢？以弗所书在这方面有很多的教训，“合一”是这些教训的共同主旨之一。

以弗所书前三章，还有一点是保罗非常强调的，即外邦人（指非犹太人）在末世也得以蒙恩归向基督（参弗 2:11-22）。在末世，基督的奥秘已启示给使徒与先知们（参弗 3:4-5），“这奥秘就是外邦人在基督耶稣里，藉着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许。”（弗 3:6）末世的教会使“天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧”（弗 3:10）。神智慧的彰显，即是奥秘的启示。那么，所彰显的智慧或所启示的奥秘是什么？就是神在末世使万有在基督里同归于一。末世的教会彰显这事实，因为我们看见万民，无论是犹太人或外邦人，在教会里同归于一位元首。

以弗所书 4-6 章，具体地教导信徒如何建立末世的教会，以彰显基督的丰盛，包括：保守合一的心、按恩赐事奉、建立“新社会”、进行属灵战争等。下面我们逐一来归纳保

罗的教训，并基于这些原则，来分析一些教会中实际存在的现象，以帮助大家看到，建造末世的教会是重要且必须的。

1、保守合一的心（弗4:1-6）

保罗非常强调教会的合一性：一个身体、一个圣灵、一个指望、一位主、一个信仰、一个洗礼、一位神。既然如此，基督徒应“竭力保守圣灵所赐合而为一的心”（3 节）。而同心的方法，就是谦虚、温柔、忍耐和彼此相爱。当一个基督徒认为别人若按照他的见解做事，会更有效率或果效更好时，若他的坚持会损害主内合一的话，倒不如谦卑地顺从别人的意见。假如因坚持己见而使弟兄姐妹失去合一的心，再好的工作方法也不会蒙神赐福。这不是说，要接受不合圣经的方法或意见，乃是在不违背圣经的原则下彼此谦让。教会的合一是基督统治万有的证据。

2、按恩赐事奉（弗4:7-16）

在以弗所书 4:8，保罗引用诗篇 68:18 说：“祂登上高处，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人。”（作者译）这是一幅荣耀的图画，描述基督掳掠了仇敌，坐战车登上神的圣山，把战利品当礼物分给祂的百姓。这是讲到基督从死里复活以后，藉圣灵把恩赐赏给基督徒。恩赐是什么？恩赐类似但不等于一般人所谓的才能。天赋才能人人都有，而恩赐只是基督徒才有。一个很有才干的人天赋很高，但重生得救前没有恩赐，因恩赐是基督赐给祂儿女的礼物。恩赐是

用来建立教会的才干，所以与信心有密切的关系。保罗劝勉罗马的信徒说：“不要看自己过于所当看的，要照着神所分给各人信心的大小，看得合乎中道。”（罗 12:3）这里所讲的“信心”，不是指叫人得救的信心，乃是指应用恩赐的信心（参罗 12:6）。信徒不应争取自己所不能承担的职分。例如，一个人没有讲道的恩赐，他讲道时便不会有信心，因此他就不应争取传道人的职分。综合以上所说，恩赐是基督所赐、与信心配合、用来建立教会的才干。很多时候，恩赐是原有的天赋加上信心与事奉的动机。

以弗所书 4:11-16 说，神赐下恩赐使某些人成为传道人，但传道人的责任不是一手包办教会所有的事工，乃是要成全信徒，使众人都按恩赐来事奉。如此，教会就好比一个身体，众信徒好比这个身体上不同的肢体。各肢体按照自己的功用（恩赐），“彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己”（16 节）。每一位基督徒都有义务在教会里与其他信徒配搭，寻找与培养自己的恩赐，然后按着恩赐来事奉。肢体不能没有身体；身体不能没有肢体。不同的肢体要彼此配搭，彼此帮助，教会才像基督的新妇，基督才因教会得荣耀。

3、建立“新社会”（弗4:17-6:9）

斯托得（John R.W.Stott）说，以弗所书是关乎教会的福音，宣扬神永恒的计划，就是藉基督从黑暗世界中创造光明的“新

社会”。^[2]从社会学的角度，教会是社会里面的一个团体。这团体是一个小社会。在这个小社会里，每一个成员都有他的角色，因每一个基督徒都有恩赐（当然教会里也有非基督徒，以及不遵行圣经教训的基督徒）。信徒不只是有新的角色，还要成为“新人”。他要“脱下旧人，穿上新人”，这两样是同时进行的。除非有新的习惯和生活方式，否则不能根除旧的习惯与生活方式。由“新人”所组成的团体是“新社会”。一个健全的社会必须包含健全的家庭，教会也不例外。

保罗在以弗所书里用了不少篇幅，教导丈夫如何对待妻子，妻子如何对待丈夫（参弗 5:22-33）；父母如何对待儿女，儿女如何对待父母（参弗 6:1-4）。今日的教会有没有像保罗一样，注重这些教训？在社会里，我们看见丈夫不爱妻子，妻子不顺服丈夫，儿女不孝敬父母，父母不教养儿女。教会若有许多正常的基督化家庭，就能向社会作见证，基督就能因此得荣耀。保罗还教导仆人与主人的关系，以此说明教会应该影响社会上经济与权力的架构（参弗 6:5-9）。好的会友同时是好公民，兴旺的教会使国家蒙福。

4、进行属灵战争（弗6:10-20）

以弗所书的结语，呼吁基督徒依靠主的大能作刚强的人，要穿戴神所赐的全副军装，与魔鬼争战。我们进入荣耀的国度以前，必须要为这个国度受苦。基督徒的人生是

[2] 斯托得，《以弗所书》，陈恩明译（台北：校园书房出版社，1997），24-27。

打一场仗，跑一段路。我们在带领人信主时应说明这一点，叫人先计算代价，然后再决志，免得人决志以后有“误上贼船”的感觉。除了藉真理、公义、福音、信心等武器打仗以外，另外一项不可少的就是祷告。保罗劝勉以弗所的信徒说：“靠着圣灵，随时多方祷告祈求，并要在此警醒不倦，为众圣徒祈求，也为我祈求，使我得着口才，能以放胆，开口讲明福音的奥秘。”（弗 6:18-19）所以，祷告也是我们要打的仗。为众圣徒祈求与为传道人祈求，都是我们在盟约中的责任。若我们背约，不打这场仗，教会就失去能力，福音就不能传开，基督的丰盛也不得彰显。

5、建造“末世教会”的必要性

1993年，在一门基督教伦理学的课上，二十多位学生中有好几位提到他们在生活中遇到的伦理问题。

有两位从事科学研究的弟兄说，他们的教授向国家科学会申请研究经费时不诚实，常常把已做完并得到结果的研究，当作下年度要做的研究计划来申请经费。这样做可保证一年后有实际成果可报告，以至下次再申请经费时有把握再通过。那位教授要把他们的名字也加在不诚实的申请书里，若不合作可能会失去职位。他们应该怎么办？

有一位姐妹说，她认识一位慕道友，不敢不参与家人的祭祖，不然父母可能会把她赶出家门，所以她不得不妥协，一直没有接受洗礼。教会如何帮助这位慕道友？

另有两位姐妹说，她们的父亲做生意用不诚实的手段，而她们有时候要帮父亲处理公司的业务，这样是否算为在他人的恶行上有份？一位弟兄在他亲戚开的公司里做事，也遇到同样的问题。

还有一位姐妹曾在她哥哥的公司做事，欠哥哥许多人情。虽然现在已离开，但她哥哥仍然要求用她的身份证来办一些手续。她若不合作，不但哥哥会大怒，若她父亲知道以后，可能全家都会闹得天翻地覆，而她也显得忘恩负义。她应该怎么办？有两位学生在其他场合也与笔者谈过类似的问题。

在当下的教会里，有多少基督徒被类似的伦理问题所困扰，得不到解答？有多少基督徒因为妥协了而良心不安？若是这样，教会怎能兴旺，怎能在社会里有影响力呢？教会必须帮助信徒解决伦理上的问题，否则基督教在社会里不能生根。

耶稣一定不同意罗马帝国的一切政策，但祂还是认为应纳税给凯撒（参太 22:15-22），虽然祂知道凯撒得到以色列人的税金后，可能会做更多不合神旨意的事。然而，因为当时的罗马帝国已有罚恶赏善的制度，所以，税金也用来维持治安。纳税给凯撒，是让当时的政府能继续维持治安。虽然这会使政府多行一些不合神心意的事，但纳税的行为与政府所行的恶有一段距离，因此纳税不算在恶行上有份。天父“叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（太 5:45）。神若不赐给恶人阳光和雨水，他们必无能力行恶。这样，难道

神在他们的恶行上有份吗？答案是否定的。神施恩惠的行为与人作恶的行为有一段距离，所以神没有参与行恶。

若某位基督徒的父亲做生意报假帐，祂当然不能替他父亲作会计，直接参与欺骗的行为。可是他替父亲打扫办公室可不可以？笔者认为可以，因这与欺骗的行为是有距离的。此原则是，行为与恶行之间有足够的距离，就不算在恶行上有份，虽然可能对恶行有间接的帮助。如何判断这个距离是否足够？恐怕没有一套规则足以应付所有的场合。基督徒唯有倚赖圣灵的带领，依个案处理。若有疑问，即良心不安，就不要行（参罗 14:23；约一 3:21-22）。上面提的基督徒不肯替父亲做假帐，虽然会被骂不孝，可是良心却对得起主。基督徒主要的责任是满足神的准则，这意味着有时不能同时满足神与人的要求。当世人的要求与神的准则冲突时，基督徒务必顺从神而不顺从人（参徒 5:29），因人的权威是从神而来，不是绝对的；唯有神的权威是绝对的。

单晓得以上原则还不够。有一位姐妹的母亲去世了，她因迫于亲属的压力而同意采用佛教的葬礼，而且还要求她信主的女儿也参与，并说：“你若不参与，我就死给你看。”实际上，这位姐妹需要归属感，她需要得到一个群体的接纳。倘若她在葬礼上不随从她所属的族群的风俗，就等于让她与她所属的社会疏离，活在真空中。她认为这种精神上的压力无法忍受，所以不得不参与佛教的仪式。由此可见，教会应是一个“新社会”，要让信徒有归属感，要

帮助信徒在伦理问题上不妥协。当然，圣灵能够使人有力量独自面对逼迫，但基督徒往往是软弱的，在神面前没有纯一的动机，也不能支取圣灵的大能。因此，一方面，我们要说，基督徒在任何场合中都没有妥协的借口；但另一方面，我们也要承认，教会的不健全是信徒妥协的根本原因之一。教会如何才能给人归属感，使人加入这个“新社会”以后，不仅能够尽量保持与“旧社会”的关系，也能够伦理上面不妥协？

前面还提到一位慕道友不敢受洗，因怕被家人赶出家门。是因为这位慕道友觉得，教会的青年团契算不得一个家，而是像一个社团。团契给她的归属感，远比不上她住了二十多年的家。她一旦被赶出家门，要到哪里去住？谁照顾她？经济问题怎样解决？青年团契能负起这一切的责任吗？就算这一任的同工愿意负责，下几任的同工会不会把她忘掉？况且下几任的同工是谁，也没有人晓得。当然主有能力使她站立得住，但对于一个从未经历过主大能的慕道友，她怎能面对这一切呢？团契讲爱的福音，这福音很吸引她，但这爱的福音能否配合爱的行动呢？若不能，对一个慕道友来说，这不就是唱高调吗？今日的教会难道只能带领某一类拥有比较理想的生活环境的人信主，而不传福音给其余大多数的老百姓吗？教会若真这样下去，恐怕不是“软弱”；软弱只是借口而已。在圣灵的大能之下，教会没有软弱的借口。那么，不是软弱是什么呢？是背约！若不悔改，背约的咒诅将临到教会（参启 2:4-5、16、21-23，3:3、14-19）。教会应是一个“新

社会”，给人归属感，照顾人物质上、精神上、人际关系上以及信仰上各方面的需要。教会没有借口不是一个“新社会”。

如何建立“新社会”？首先当然是省察与悔改，然后采取行动。怎样的行动？不是在教会里“兴风作浪”式地搞运动，乃是凭爱心，一步一步来。要先从自己开始，然后影响他人。可以从小事做起，不必好高骛远，形成教会的爱心行动和爱的文化，进而结出果实。

三、防范变态的“新社会”

第一种错误的“新社会”观念，是把教会与社会混合在一起。但教会应是大社会中的一个社会，与大社会有别，因基督的国度不属这世界（参约 18:36）。保罗·亨利（Paul B. Henry）在《今日基督教》（*Christianity Today*）里有一篇文章提到这个问题。他的观点系针对美国的情形，但其中的原则也可应用在别的社会里（以下几段由笔者译出）：

美国的国民信仰（civil religion）相当依赖基督教的术语，因此福音派的基督徒常被迷惑，把国民信仰当作基督教本身。犹太基督教的传统时常唤醒民众的政治良心，因此有些人根据这种现象，就把美国当作一个基督教国家。“神掌管万民”的真理，被歪

曲成了美国有一个“天定命运”^[3]（manifest destiny）的坚定信念，而这“天定命运”之理念使很多人以为，美国的民族野心都有神的赞助。

某种右翼基督教基要派与某种右翼政治狂热派的联盟，时常最明显地显出这种国民信仰与历史性基督教的混合，虽然类似的情况也在天主教和犹太教的锡安主义（Zionism）^[4]中出现。启示录 13 章的“敌基督”曾被不加辨析、含混笼统地等同于天主教、犹太民族、欧洲共同市场和民主党的左翼。那些自以为是、不肯事奉那“兽”的“余民”，相信自己的目标是正确的，因此与敌人争战时不接受任何约束。对他们来说，得救与不得救者的分别是由政治立场来决定的，而且在政治立场上不允许任何妥协，不允许对问题进行细心的裁断，也不允许任何伦理上的含糊。这种教会外国的偏激份子对世界有一种偏执狂般的信念，认为一切的政权都有阴谋。

在福音派大本营中，新福音派分子、主流福音派分子和基要派分子彼此之间的神学争论，也经常反映这种固执己见和非黑即白的心理。这种在对待异端时不辨巨细、非黑即白的态度，会产生一种心理。这种心理很容易被转移到政治的范畴，成为极端政治观念生长的沃土。^[5]

[3] 天定命运（manifest destiny），又译天命昭彰、显明天命，是一个美国的惯用措词。最初为 19 世纪时的政治标语，后来成为标准的历史名词。指的是 19 世纪美国定居者所持有的一种信念，他们认为美国被上帝赋予了向西扩张至横跨北美洲大陆的天命，通常等于美国领土扩张横贯北美洲，直达太平洋。——编者注

[4] 锡安主义（Zionism），又译犹太复国主义，是犹太人发起的一种民族主义政治运动和犹太文化模式，旨在支持或认同以色列地重建“犹太家园”的行为，也是基于犹太人在宗教思想与传统上对以色列土地之联系的一种意识形态。——编者注

[5] Paul B. Henry, “Fundamentalism in a Pin-Stripe Suit?” *Christianity Today* (Oct. 6, 1978), 12–13. Reprinted by permission from *Christianity Today*. Copyright Christianity Today, 1978.

保罗·亨利接着说，在十九世纪七十年代，美国福音派再次受到尊敬。不过，这产生了另一种问题。福音派除了倾向于把信仰与少数极端右翼份子的思想连接在一起以外，又加添了另一种错误的倾向，就是把信仰与主流中产阶级文化连接在一起。

“新社会”是世上的盐和光，但却不属于这个世界。信徒们在世界上是客旅、是寄居的（参彼前 1:17, 2:11, 4:2）。我们的归属之处不在这个世界。当基督再次显现时，我们要承受那“不能朽坏、不能玷污、不能衰残”的基业（参彼前 1:4）。当教会持定这荣耀的盼望时，就不会与社会混合。

另一种错误的、需要防范的“新社会”观念，是与大众社会脱离的“新社会”。1978年11月，发生一起震惊世界的新闻——“琼斯镇惨案”。一间由加州迁去南美洲圭亚那（Guyana）森林垦荒的“教会”，其会员集体自杀，九百多人中只有几位存活。这间“教会”的领袖是吉姆·琼斯（Jim Jones）^[6]。根据1978年12月4日的《时代周刊》报导，琼斯本来是一位相当受人尊重的人道主义者，但后来愈来愈走向极端。最后，他不只自称是耶稣的化身，还自称是创造宇宙万物的神。他愈来愈不能容忍他的会员背叛他，所以当美国国会众议员瑞安（Leo Joseph Ryan, Jr.）先生带了一小队人员（包括记者），到圭亚那调查他们在丛林中所建立的公社时，琼斯就紧张起来。当琼

斯的十四位会员要跟随瑞安回美国时，琼斯不能忍受，因他认为离去的人必会用舆论攻击“人民圣殿教”，否定他一切的努力；所以，琼斯派人在瑞安登机时，把瑞安与部分随行的人射杀。事后，琼斯宣称“人民圣殿教”的末期已到，下令所有信徒服毒自杀。

同一期的《时代周刊》有一篇短文，是关于对类似“人民圣殿教”那种与大众社会脱节、过分极端的教派的分析。其中几段由笔者译出：

为什么有人会加入类似“人民圣殿教”这样的组织？为什么他们要留在里头？在美国有数以千计的膜拜团体（cult）^[7]，但很少会像末期的“人民圣殿教”那么残暴。不过，它们都共有一些不寻常的特征。研究过这些团体的社会学家都同意，大部分膜拜团体的会员在加入那些团体以前，精神上就有一点问题。伯克利（Berkeley）的一位心理学家玛格丽特·塞勒·辛格（Margaret Thaler Singer）博士说：“（参加这些膜拜团体的人）大概三分之一是心理上有许多问题的人。另外的三分之二是比较正常的人，但正处在沮丧和情绪低潮的时期，生活不在正常的轨道上。这些人很容易被计划周密、会员招募方法所吸引，其中包括热情洋溢的关怀——一位心理学家称之为‘爱的轰炸’。一旦这些慕道者开始参加聚会，他们会多次地经历到重复性

[6] 吉姆·琼斯（1931年5月13日—1978年11月18日）是美国“人民圣殿教”的创始人、领袖。1978年11月18日，在圭亚那琼斯镇以武力威逼900多名信徒集体自杀，本人也一同自杀。——编者注

[7] “膜拜团体”（cult）是具有新的信念，和在实践上脱离常规的宗教组织，重视超自然力量或个人体验，信念来源不限于基督教，往往具有强烈的敌对社会的情绪。——编者注

的疲劳轰炸，直到他们身体和精神都疲倦不堪，进入一种催眠状态。”

当一个慕道友与家庭和朋友隔离，又一遍遍地听那教派的教义时，那个孤单、害怕和乱了方寸的慕道友往往会经历一种宗教性的人格改变……

到了这个地步，那位会员的生活不再属于自己。本来他拥有很活泼、很复杂的正常人格，却变成一个只会重复教条的机器。正常生活所要面对的问题已消失，他开始过一种小孩子式的生活。教派与教派的领袖们供给他所有的人生准则和一切问题的答案。艾里希·弗洛姆（Eric Fromm）所写的那本分析纳粹主义兴起的名著^[8]称这种过程为“逃避自由”（escape from freedom）。

乔治敦（Georgetown）大学医学院的临床心理学副教授斯特凡·帕斯特纳克（Stefan Pasternack）说：“（膜拜团体）大部分的会员几乎没有或完全没有内在的价值观。他们期望隶属于一个有意义的团体。一旦参加，他们个人的判断力就退化和松弛到一个地步，而被团体的原始感觉所代替。若领袖有精神病，这些原始的感觉会变得更强烈和更恶化。会员与领袖完全认同，以致会员也感染上领袖的病。”

正如（人民圣殿教的）会员把自己献给团体，他们的领袖也完全与团体认同。

领袖与跟从者都认为，保存团体的“生命”与“健康”比一切更重要。异议者常会受到严厉的处分。由于要加强会员的向心力，因此外面的世界常被形容为罪恶的和具有威胁性的。回去正常世界变得愈来愈艰难，甚至变得非常恐怖。^[9]

笔者每每想到，有些比较极端的教会也显现出某些以上的特征时，心里就觉不安。当我们筹划一个福音性夏令营时，是否想用疲劳轰炸和煽动情感的方法来领慕道友信主？当然，信耶稣时往往会有情感冲动^[10]，因为人是有情感的。可是，我们是用人为操纵的方法来煽动慕道友的情感，还是让圣灵藉福音的信息和基督徒日常生活的见证来感动人？我们领人信主时有没有鼓励人思考圣经的真理？我们要用诚恳与忍耐的心来劝他，为他流泪祷告，也要等待圣灵在他心中动工，不能用人为操纵的方法使他接受。

耶稣说：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去；凡从圣灵生的，也是如此。”（约 3:8）这就是说，最重要的工作是属圣灵的，不是我们所能控制的。我们一方面要祷告求圣灵动工，另一方面要顺服，相信主权在神手中，不在

[8] 本书的中文版：艾里希·弗洛姆，《逃避自由》（*Escape from freedom*），刘林海译（上海：上海译文出版社，2015）。——编者注

[9] “Why People Join,” *Time* (Dec. 4, 1978) Reprinted by permission from TIME, The Weekly Newsmagazine; Copyright Time Inc. 1978.

[10] 参爱德华滋（Jonathan Edwards, 1703-1758），《宗教情操真伪辨》，神学翻译团契译（台北：改革宗翻译社，1994）。爱德华滋强调重生是圣灵直接的工作，不是人工可制造的。

我们手中，也不在慕道友手中。除非看清楚这一点，否则就会有以不正当的手段来骗人入教的危险。

四、保持敬畏的心

彼得前书 3:14-15 描述了一些领人信主的原则，这些原则往往是现代基督徒所忽略的，因而值得我们重视。

你们就是为义受苦，也是有福的。不要怕人的威吓（“的威吓”或作“所怕的”），也不要惊慌，只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人。（彼前 3:14-15）

1、勇敢

彼得说：“你们就是为义受苦，也是有福的。不要怕人的威吓（“的威吓”或作“所怕的”），也不要惊慌。”括号内的翻译更贴近这节经文本来的意思——“不要怕人所怕的”。彼得在这里引用的是以赛亚书 8:11-13：

耶和华……对我这样说：“……他们所怕的，你们不要怕，也不要畏惧。但要尊万军之耶和华为圣，以祂为你们所当怕的、所当畏惧的。”

世人怕的是什么？当时住在犹大的人，深怕由北方入侵的军队。他们怕战争，怕家破人亡，怕倾家荡产。神警告先知以赛亚说，对神忠心的人不可以如同世人一样惧怕。同样，使徒彼得在这里劝勉我们：基督徒

要勇敢，受逼迫时不要惊慌。世人所惧怕的事，基督徒不要怕。因为我们“为义受苦，也是有福的”。

2、敬虔

如何拥有彼得所说的那种超然的勇气？以赛亚说：“要尊万军之耶和華為圣，以祂为你们所当怕的、所当畏惧的。”彼得说：“只要心里尊主基督为圣。”若敬畏主，尊主为圣，就不会畏惧其他的人或事。敬畏主是基督徒勇气的来源，也是为义受苦时得力的秘诀。

3、温柔

彼得说：“有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔敬畏的心回答各人。”当世人看见基督徒能处变不惊，能为义受苦，就会诧异、羡慕和好奇。他们会问：“为什么你们宁愿被开除，也不肯欺骗？为什么你们宁愿生意失败，也不肯做假帐？为什么你们宁愿不升职，也不肯送红包？为什么你们不怕吃亏？为什么你们在苦难中仍然感恩和喜乐？”那时，我们说出我们心中的盼望，世人就会听进去：“因基督已胜过死亡，所以我们能为义受苦。因我们有荣耀的盼望，所以不稀罕罪中之乐。因我们有复活的盼望，所以赞美不停。”

还有一点要注意，就是基督徒要“常作准备”。每一个基督徒都要常准备好说什么话。我们应提前对圣经作研究，并多下一点工夫来了解自己的信仰，然后才能很清楚、

很有系统地向别人作见证；并且作见证时要谦卑、要有爱心。若状态不对，作见证的果效就会很差，甚至会有反效果，因传福音者的生命样式与福音的内容应该一致。我们作见证的时候，要“以温柔、敬畏的心回答各人”。

以上所描述的领人归主方法，一点也没有骗人入教的弊病。有时，基督徒的好行为会使非基督徒主动地找上门来。我们盼望能更多看到这一类的现象。当然，我们还应该继续举办布道会、夏令营、冬令营等，请布道家来讲解福音；但是，每一位基督徒也应按以上的原则，先过信、望、爱的生活，使世人稀奇，然后把握机会很自然地慕道友述说自己心中的盼望。

4、教会领袖应当避免专制

上文提到的《时代周刊》那篇分析膜拜团体心理的文章还指出，那些团体的领袖们通常是专制的，迫使会员们失去分辨和思考的能力。圣经告诉我们，教会的领袖们应该用完全不同的方式来领导会众。彼得前书 5:1-4 教导长老们如何牧养教会的群羊：

我这作长老、作基督受苦的见证、同享后来所要显现之荣耀的，劝你们中间与我同作长老的人，务要牧养你们中间神的群羊，按着神旨意照管他们。不是出于勉强，乃是出于甘心；也不是因为贪财，乃是出于乐意；也不是辖制所托付你们的，乃是作群羊的榜样。到了牧长显现的时候，你们必得那永不衰残的荣耀冠冕。

教会的“群羊”应该自己有判断力，知道如何按规范、处境与动机的“三视角”来作伦理抉择。传道人的责任包括造就圣徒，让他们能“认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量，……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，……惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督”（弗 4:13-15）。这样的信徒与那些在膜拜团体中思考能力退化、像小孩子一样的会员完全相反。我们要对主有一颗单纯信靠和顺服的心，如同小孩子的信心；但对人的一切诡计，却要有成人的智慧，不被人欺骗。在教会中作领袖的，记得要在主面前作小孩子，所以在人面前就不能高抬自己，乃是把一切的荣耀归于基督。他要知道每一位信徒都有圣灵直接教导；他也要知道自己会犯错，所以不可变成教会的独裁者，乃是谦卑地作众人的榜样，知道有一天要向“牧长”交帐。

五、建造末世的教会

上文反思了两种错误的“新社会”的观念，并依据圣经提出反驳的教训。以下要通过彼得前书 4:7-19，来思考怎样建造“新社会”，即末世的教会。

万物的结局近了。所以，你们要谨慎自守，警醒祷告。最要紧的是彼此切实相爱，因为爱能遮掩许多的罪。你们要互相款待，不发怨言。各人要照所得的恩赐彼此服事，作神百般恩赐的好管家。若有讲道的，要按着神的圣言讲；若有服事人的，要按着神所赐的力量服事，叫神在凡事上因耶稣

基督得荣耀。原来荣耀、权能都是祂的，直到永永远远。阿们！

亲爱的弟兄啊，有火炼的试验临到你们，不要以为奇怪（似乎是遭遇非常的事），倒要欢喜；因为你们是与基督一同受苦，使你们在祂荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐。你们若为基督的名受辱骂，便是有福的；因为神荣耀的灵常住在你们身上。你们中间却不可有人因为杀人、偷窃、作恶、好管闲事而受苦。若为作基督徒受苦，却不要羞耻，倒要因这名归荣耀给神。因为时候到了，审判要从神的家起首；若是先从我们起首，那不信从神福音的人将有何等的结局呢？若是义人仅仅得救，那不虔敬和犯罪的人将有何地可站呢？所以，那照神旨意受苦的人要一心为善，将自己灵魂交与那信实的造化之主。（彼前 4:7-19）

1、末世的团契

在这段经文的开始，彼得吩咐信徒要谨慎自守，警醒祷告，彼此切实相爱，并按恩赐事奉（7-11 节）。他所提供的理由是：“万物的结局近了。”（7 节）因如今已是末世，所以基督徒要特别留意实践这几件事。

彼得的书信传到今日，差不多已有两千年了，怎么他那时就说“结局近了”呢？他在彼得后书给出答案：神“看千年如一日”（彼后 3:8）。神的时间观念与人不一样。人虽然等得很苦，但神并不觉得时间太长（参

诗 90）。再者，主后七十年，耶路撒冷的圣殿被罗马军队所毁，也可算是“末日”，因为按照旧约的世界观，耶路撒冷是世界的中心（参赛 2:1-4）。中心若被毁，世界的结构就荡然无存（参太 24:1-3；林前 7:31）。而彼得前书的写作日期离耶路撒冷被毁的日子很近了。如今，神也藉着这段经文在提醒我们，基督再来的日子近了。因此在这末世，基督徒应有一个强烈的信念，就是“这世界快要过去了”。虽然不知还要等多久，但那日子随时可能临到，而且必然临到。教会是末世的团契，并不会永远留在这世界里。^[11]

2、受苦的团契

为什么万物的结局近了，我们就要特别注意警醒、祷告、相爱和使用恩赐？旧约中那些信靠神的人不也是应该如此行吗？为什么结局临近是执行这一切的理由？接下来的经文给了我们答案：末世的教会预定要受苦。“亲爱的弟兄啊，有火炼的试验临到你们，不要以为奇怪（似乎是遭遇非常的事）。”（12 节）基督徒受苦是正常的，“因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随祂的脚踪行。”（彼前 2:21）“基督既在肉身受苦，你们也当将这样的心志作为兵器。”（彼前 4:1）教会要效法基督，重演基督的历史。信徒要先为义受苦，然后才进入荣耀。当然，唯有基督的受苦替我们赎罪；我们的受苦没有赎罪的功效。但我们若为义受苦，就是荣耀神，也是定

[11] 参陈济民，〈希伯来书的信息：凭信走天路进圣所〉，《新约神学精要》（香港：中国神学研究院，1996），102-10。

撒但的罪。这里所讲的受苦，不是因行恶而受苦（参 15 节），乃是为义而受苦，是为基督的名而受苦，即无辜的受苦。这种受苦是证明给魔鬼看，我们蒙恩的人愿意存感恩的心为神的国度受苦，并在无辜的受苦中仍然对神忠心（参帖后 1:5）。“若为作基督徒受苦，却不要羞耻，倒要因这名归荣耀给神。”（16 节）

17-18 节更进一步地解释受苦的性质。这两节经文常被误解。彼得说：“因为时候到了，审判要从神的家起首。”这里的“时候到了”，是说我们如今活在末世。“神的家”是教会。“审判”是指最后的审判。最后的审判预先临到十字架上的基督。现在教会重演基督的人生过程，所以教会也正在经历审判。不是因为教会犯了什么罪，而是无辜地受苦。信徒虽然在神面前已因信称义，但在今世仍然要受“审判”。教会步基督的后尘，是“跟随祂的脚踪行”（彼前 2:21）。在末世，神的审判预先临到教会，所以末世的教会必须为神的荣耀而受苦。“若是先从我起首，那不信从神福音的人将有何等的结局呢？”（17 节）答案是：可怕的结局。“若是义人仅仅得救，那不虔敬和犯罪的人将有何地可站呢？”（18 节）答案是：无地可站。“所以，那照神旨意受苦的人要一心为善，将自己灵魂交与那信实的造化之主。”（19 节）

3、爱的团契

万物的结局近了，信徒要受苦，所以我们要留意谨守遵从圣经的教训。我们要谨慎自守，不要作糊涂人，浪费光阴。我们要警醒祷告，

为众弟兄姐妹恳切代求，因他们都要受苦；求主坚定他们，让他们在受磨难时能站立得住，不妥协，不丧失信心。我们要彼此相爱，这是“最要紧的”，因为爱能避免或防范许多的罪（参箴 10:12；雅 5:20）。

而且，爱要“切实”，就是要有具体的行动。比如，有一位姐妹当会计，因不肯妥协做假帐，所以一连三次被开除。在她换工作的期间，弟兄姐妹们给她鼓励，而且在经济上支持她。又比如，一位弟兄患精神分裂症而住院，弟兄姐妹们轮流去看他，带录音给他听，拿杂志给他看。出院后他继续享受爱的团契，所以旧病没有复发，并且找到一份工作，且能持久地胜任。

笔者记得，四十几年前，美国费城一间教会曾具体地帮助了一位年轻女子，有切实相爱的见证。那位女子长相丑陋，没有人爱，却被诱奸。她有了身孕后被人撇弃，在街上绝望地徘徊。那间教会的会友发现了，就接待她，传福音给她，也按圣经的教训劝她不要堕胎。生下来的孩子怎么办呢？正好教会有一对刚要结婚的青年男女，他们决定提早结婚，领养那孩子。可见，这间教会反堕胎不是在唱高调，而是在“切实”的行动。

有时候，要帮助一位在苦难中的人，必须教会总动员，信徒各按自己的恩赐事奉，并拿出神所赐予的资财。教会要学习关心弟兄姐妹生活上实际的需要，并且要花人力、物力和时间来帮助他们。不要花全部的时间与精力来维持形式化的聚会，以致

没有时间、没有人去实际地帮助人。信徒聚集在一起是美事，但除了要维持正常的聚会以外，也要顾及到个人的需要。比如，几位同工可以决定在一年之内，每礼拜花一个晚上来帮助一个人或一家人。

基督徒在末世必要受苦，但不要惧怕，因为有美好的应许：“你们若为基督的名受辱骂，便是有福的；因为神荣耀的灵常住在你们身上。”（14节）每当我们心中因圣灵感动而充满爱与平时，就当明白追求神的国比一切名誉地位、金银财富都好。当那位姐妹告诉她不信主的哥哥说，因她是基督徒，所以不能在一件欺骗的事上与他合作时，她虽是为基督的名受辱骂（被骂“忘恩负义”），但荣耀的灵因此住在她身上。主是信实的。对主忠心的人要受苦，但受苦时会被圣灵感动，被主爱所充满。若众弟兄姐妹都这样行，爱的团契就会实现，教会也成为世人所羡慕的“新社会”。

最后，我们要用保罗的话与弟兄姐妹们共勉：“……应当谨守，把信和爱当作护心镜遮胸，把得救的盼望当作头盔戴上。因

为神不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救。”（帖前 5:8-9）阿们！✝

作者简介：

周功和，天普大学传播学博士（Temple University, Ph.D.）；威斯敏斯特神学院护教学神学硕士与道学硕士（Westminster Theological Seminary, Th.M. & M.Div.）；宾州大学（University of Pennsylvania）机械工程学士。曾任中华福音神学院院长与系统神学教授，现任美国费城三一华人基督教会牧师。著有：《信、望、爱：圣经伦理学导论》、《基督教科学观》、《荣耀光中活水泉：论救恩与灵恩》、《正反不合：现代、后现代、圣灵的时代》等著作。

周一心，美国宾州大学分子生物学博士（University of Pennsylvania, Ph.D.）；生物物理学硕士（M.S.）；国立台湾大学物理学士。曾任：台湾大学医学院生化研究所副教授、中华福音神学院研究中心生命伦理研究员。

基督的人性^[1]

文 / 卢克·斯坦普斯 (Luke Stamps)

译 / 郭春雨

校 / 榉木

定义

基督的人性，指的是这样一个事实：圣子在道成肉身中取了完全的人性及人性所有的局限（但丝毫没有放弃祂的神性），从而可以作为人类的代表、代赎者与榜样。

概述

在道成肉身中，圣子取了完全的人性（身体和灵魂）与祂自己的位格联合。祂并没有另取一个与原有的神性位格不同的人性位格，而是将神性位格性赋予了祂所取的人性。作为人，耶稣经历了人类所有普遍的、与罪无关的局限：祂有成长发育的过程，祂经历了饥饿、干渴、疲倦，以及人类的各种情感。祂的人性与祂的神性一样，都是祂救赎工作不可或缺的一部分。作为真正的人，即末后的亚当，祂通过我们共同的人性，作为我们的代表与代赎者，活出了对神的顺服：藉着祂的降生、受死与复活，

祂为所有凭信心与祂联合的人赢得了救赎。作为人，祂也是我们的榜样，为人类树立了真正顺服的典范。

“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光。”（约 1:14）位于基督教信仰核心的一个惊人宣告就是，永恒的圣子成为了人。我们可以转述早期教父常用的一个叠句：祂从未停止祂从前的身份，却具有了从前未曾有的身份。^[2] 或者，正如《尼西亚信经》所说：“为要拯救我们世人，从天降临，因着圣灵，并从童女马利亚成肉身，而为人。”

如果说这是基督教的核心真理，那么这也是令许多人反感的。从古代诺斯底派到当代穆斯林，许多人都认为，神以人类的软弱玷污自己，这与神至高无上的尊严不符。现代哲学对此也觉得不可思议，就是在特定的时间和地点，只有一个人能够

[1] 本文选自福音联盟 (TGC) 网站，文章链接 <https://www.thegospelcoalition.org/essay/the-humanity-of-christ/>，2024年2月21日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注
[2] 参普瓦捷的希拉里：“祂没有失去祂原有的本质，而是开始具有了祂过去未曾有的身份。祂没有停止拥有自己的本性，而是接受了我们的本性。” Hilary of Poitiers, “The Trinity”, trans. Stephen McKenna, *Fathers of the Church 25* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1954), 3.16.

以某种方式成为永恒不变之神的最终启示。甚至在基督教历史上，也有许多人试图削弱或淡化基督真实人性的全部意义。但是对于救赎的福音来说，基督人性的真理与祂神性的真理同样重要。

旧约的预言

在旧约中，三位一体和道成肉身的教义并没有像在新约中那样被清晰地启示出来。旧约中对既是神也是人的那一位的启示是通过预表及“影子”，而不总是明确、直白的教导。正如长老会神学家华菲德（B. B. Warfield）所说，旧约就像“布置奢华而光线昏暗的房间”。^[3]只有在新约福音的光照下，圣经读者才能回到旧约，看到实际上有些东西一直在那儿，可是在基督降临之前是被掩盖住的。

然而，从圣经开头的章节开始，堕落人类的救赎主就是一个人。创世记 3:15 中所谓的“原始福音”（第一次福音宣告）告诉我们，“女人的后裔”将最终打败人类的仇敌魔鬼。这个“后裔”的应许就像一条线，贯穿于圣经的启示。这个应许进一步聚焦到亚伯拉罕的后裔（参创 12:7, 13:15-16, 15:3, 5），最后终止于大卫的子孙（参撒下 7:12, 22:51）。新约将这些线索串联起来，证明基督正是亚伯拉罕的那一个“后裔”，应许所指的就是祂（参加 3:16）。人类的救赎主与拯救者，与全人类有着共同的来源，除了罪之外，祂在各方面都与我们一样（参来 2:10-18）。

旧约王国分裂之后，以色列和犹大衰败期间，以文字记录启示的先知们开始预言神掌权的日子即将到来。预言中关于新圣殿、新约、（由以色列人与万民组成的）神的新子民以及新天新地的应许，远远超过了大卫与所罗门统治时期的王国的荣光。那么这些应许将如何实现呢？先知们从一个双重动向（twofold movement）中展望即将来到的国度。首先，耶和华将重返锡安，眷顾并牧养祂的百姓（参赛 40:9-11）。其次，应许的实现也将通过耶和华所膏立的君王——耶西的根与枝子——来实现，祂将被赋予圣灵的能力，建立公义与公平，传福音给贫穷的人，为被掳的人带来自由（参赛 11:1-10, 61:1-11）。弥赛亚与耶和华如此紧密地结合，前者的行动就成为后者的行动。耶和华正是藉着祂的仆人，神百姓的人类君王，赦免罪恶，伸张正义。但以理书“有一位像人子”的异象也表明，即将到来的弥赛亚要与神，就是那“亘古常在者”同享权柄与荣耀（参但 7:13-14）。

诗篇也证明了耶和华与祂的受膏之王的同一性。万民争闹的对象正是耶和华和祂的受膏者，万民必须在圣子面前寻求宽恕（参诗 2）。王甚至被称为“神”，与祂的“神”并列，是用正直的国权统治人的（参诗 45:6-7）。即将到来的王是主，祂与耶和华一同坐在宝座上，祂将在仇敌中掌权（参诗 110:1-2）。因此，旧约给读者留下了这样的愿景：即将到来的国度是耶和华，和祂受膏的儿子——人类的君王，共同治理的。

[3] Benjamin Breckinridge Warfield, *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1932; reprint, Grand Rapids: Baker, 2003), 141.

新约的成全

从新约的角度看，这一预言性盼望的两个方面——耶和华自己的转回与弥赛亚的降临——都交织在这一个人身上。^[4]新约以各种方式将耶稣描述为与以色列的神合而为一：祂拥有神的属性；祂所行的是神的作为；祂拥有神的名字；祂接受神当受的敬拜。但是，新约以同样的力度描述耶稣是真正的人：祂的人性局限并非幻觉；祂的神性也没有吞噬祂的人性。

鉴于新约圣经始终如一地赋予耶稣神性与人性，从未将祂分成两个位格，因此，在教会早期几个世纪发展起来、并在迦克墩会议（451年）上正式确立的基督“神人二性”的教义，应被视为圣经见证的必然结果。基督是二性一位格，其一是祂与圣父和圣灵同等永恒共享的神性，其二是祂道成肉身时所取的人性。这二性联合于祂的单一位格，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散。强调基督的神性丝毫不会削弱祂的人性，强调祂的人性也丝毫不会减损祂的神性。尽管二性联合于圣子的单一位格中，但每一性的特质都保持着自身的完全。

基督所取的人性是完全的：祂取了人之为人的一切——身体和灵魂，只是没有罪。耶稣的人性从新约圣经的以下论述中可见一斑：

祂有出生的过程。耶稣的受孕过程显然是个神迹。祂是在没有父亲遗传物质的情况下，

在马利亚腹中受孕。但不可否认的是，神在童女马利亚腹中创造的耶稣无疑具有人性。祂与马利亚一样具有人性，因此，祂确实是亚伯拉罕和大卫真正的后裔，事实上也确实第一个女人——“众生之母”夏娃——的后裔。虽然祂的受孕是个神迹，但祂的出生过程却是跟常人一样：马利亚“就生了头胎的儿子，用布包起来，放在马槽里，因为客店里没有地方”。（路 2:7）

祂有成长发育的过程。在其人性中，耶稣经历了普通人的成长发育。我们读到，当耶稣一家回到拿撒勒后，“孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧，又有神的恩在祂身上。”（路 2:40）新约只记录了耶稣童年的一个故事：祂的父母把祂遗忘在耶路撒冷圣殿里的那段经历。在那件事之后，路加告诉我们，“耶稣的智慧和身量，并神和人喜爱祂的心，都一齐增长。”（路 2:52）似乎有点令人匪夷所思，尽管新约圣经中有大量关于基督神性的证据，但是耶稣作为人，在智力、身体、灵性和人际关系方面都有成长的过程。

祂经历了有限性的制约。耶稣道成肉身时所取的人性没有任何罪污或败坏，但却具有普通人全部的有限性特征。耶稣生活在一个堕落的世界里，甘心承担我们堕落地性所共有的弱点。祂会饥饿（参太 4:2）、干渴（参约 4:7, 19:28）、疲倦（参约 4:6），经历了所有普遍的、与罪无关的人类情感（参太 26:37；约 2:15, 11:35）。福音书中甚至有几处迹象表明，耶稣在其作为人的思想中并不具有全知

[4] 卡森（D.A.Carson）将这一动态称为“旧约预言的两条线：一方面，神亲自伸出膀臂或降临到百姓中间拯救他们，另一方面，祂差遣祂的仆人‘大卫’施行拯救”。D.A.Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 258.

性。当能力从祂发出，医治了那个血漏妇人时，祂问是谁摸祂（参可 5:30）。祂还对门徒说，连人子也不知道祂再来的日子和时辰（参可 13:32）。在释经史上，有些人试图淡化基督作为人其知识明显具有局限性的这一教导，认为耶稣说这些话只是为了门徒的益处，而不是因为祂确实不知道。但如果我们再次牢记《迦克墩信经》关于基督“神人二性”的教义^[5]，这种解读就没有必要了。在其神性中，圣子是无所不知的，对过去、现在及未来的所有事实都了如指掌。但在祂的人性中，祂的知识有时会因神的旨意和目的而受到限制。

祂曾受试探。当我们想到耶稣所受的试探时，祂人性的另一个标志就显而易见了。新约明确指出，耶稣从未犯过罪（参来 4:15, 9:14；彼前 1:19）。尽管神学家们争辩基督的无罪性，即祂是否有犯罪的可能，但似乎最符合新约完整启示的答案是，基督事实上不可能犯罪。因为基督的位格是神性的，而神性的位格必然是善的，不可能犯罪。所以似乎最好的说法是基督没有犯罪的可能。不过，这一说法并不影响圣经的另一教导，即基督作为人，受到了真实的试探（参太 4:1-11），甚至在试探中“受苦”（参来 2:18）。想要调和和新约教导中这两个明显矛盾的方面，也许方法有好有差，但无论我们如何尝试，最好的办法似乎是同时承认这两个方面，而不是试图通过削弱其中任何一方面来缓解张力。

祂受苦、受死并被埋葬。福音书中关于基督受苦、死亡与埋葬的叙述也突出了祂的人性。

在其神性的本质中，神不可能死亡，祂是永活的。但由于圣子取了人性，所以祂能够受苦并死亡，这是祂代赎工作的一部分。祂取了罪身的形状，为的是藉着死亡用自己的肉身把罪判决了（参罗 8:3-4，新译本——译注）。虽然祂自己没有罪，却在律法上被算为罪人，就是要为罪付出代价（参林后 5:21）。

祂在人性中复活。耶稣的复活也是一个人性事件。祂复活的身体仍是与死时相同的身体，不过现在是活在荣耀、不朽中。这样，如保罗所说，基督成了末后的亚当，是真正开启了复活时代的人，是末日将要复活之全人类初熟的果子（参林前 15:45）。

祂继续祂君王与祭司的工作。圣子道成肉身，在人类历史上有个开端，但却没有结束。祂作为升高的神的儿子继续在父的右边掌权（参罗 1:4；西 3:1）。祂在天上的圣所继续作为祭司为我们代求（参来 7:24-25）。

祂将在祂的人性中再来。耶稣升天时，天使向使徒们宣告，基督怎样被接升天，还会怎样再来（参徒 1:11）。同样，耶稣进入云端时并没有像脱衣服一样脱去人性。祂仍然是人，是得了荣耀的人，并将在末日亲自以可见的形式再来（参西 3:4）。

基督人性的意义

总之，旧约预言，堕落人类的救赎者将既是神又是人。新约明确教导，耶稣基督就是这位既是神又是人的救赎主。在祂顺服

[5] 《迦克墩信经》指出：按神性说，祂与父同体；按人性说，祂与我们同体，在凡事上与我们一样，只是没有罪。——编者注

的整个过程中，祂的人性是显而易见的。祂的孕育、出生、成长、有限、受难、死亡、埋葬、复活、升天、持续的祭司工作以及最后的再来，都有力地证明了基督真正的人性。我们只需从这一丰富的圣经教导中简要地引出一些含义。

基督的人性意味着祂是堕落人类的代表。因为可怕的罪与死是藉着人类最初那对夫妇而来，所以弥补这可悲抉择的那一位本身必须是人，是女人的后裔。因此，耶稣是末后的亚当，是真正的人；堕落的人类可以藉着祂与神和好。耶稣由女人所生，且生在律法以下，是为了替那些在律法重压之下的人（参加 4:4-5）活出顺服。虽然祂不需要悔改，但为了“尽诸般的义”（太 3:15），祂代替性地受了悔改的洗。神学家将祂完全遵行律法的一生称为“主动顺服”。祂不仅为罪人死，也为罪人活，使自己的义成为罪人的义（参林后 5:21）。公元二世纪的教父爱任纽（Irenaeus）将这一代表性的工作称为“同归于一”（recapitulation）：基督将全人类（all of humanity）置于一位新的元首，一个新的亚当之下，在祂里面，众人被算为义人。同样，正如加尔文所说，是基督顺服的“整个过程”给神的百姓带来了救赎。

基督的人性意味着祂是堕落人类的代赎者。基督献给神的不仅有主动顺服，也有被动顺服。换句话说，我们得救，也是因着基督受难，因祂替我们受苦、受死。祂作为代赎者而死：为了我们的益处，祂代替我们，代表我们。“祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因

祂受的鞭伤，你们便得了医治。”（彼前 2:24）只有真正的人才能代替罪人死。正因为祂是真正的人，所以伟大的赎罪工作才成为可能。此外，祂在天上的圣所持续进行的祭司工作也是以复活高升之人的身份进行的。就像古时的祭司是“从人间挑选的”，“奉派替人办理属神的事”（来 5:1），基督也代替我们，“凡事该与祂的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司。”（来 2:17）

基督的人性意味着祂是蒙救赎之人的榜样。基督是无条件赐给我们的，为要叫我们得救，但祂也是我们的楷模。“你们蒙召原是为祂，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随祂的脚踪行。”（彼前 2:21）基督作为真正的人，是荣耀神、被圣灵充满的顺服之人无与伦比的典范。彼拉多在将耶稣钉十字架时说：“你们看这个人。”（约 19:5）这句话具有讽刺意味，却是真的：在基督身上，特别是在祂的受难与死亡中，我们看到了真正的人性，在祂身上，我们找到了我们作为祂的跟随者的呼召、目标与使命。✝

进深阅读

Cyril of Alexandria, *On the Unity of Christ*, translated by John Anthony McGuckin. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995.

Hardy, Edward R., ed. *Christology of the Later Fathers*. Louisville: Westminster John Knox, 1954.

Macleod, Donald. *The Person of Christ*. Downers Grove: InterVarsity, 1998.

Torrance, Thomas F. *Incarnation: The Person and Life of Christ*. Downers Grove: InterVarsity, 2008.

Wellum, Stephen J. *God the Son Incarnate: The Doctrine of Christ*. Wheaton: Crossway, 2016.

作者简介：

卢克·斯坦普斯 (Luke Stamps)，美国加州浸会大学的基督教研究助理教授，美南浸信会神学院的系统神学博士候选人，正在撰写关于改革宗传统中基督二性的论文。

若基督没有真实受造的人性，我们就没有救恩^[1]

文 / 康来昌

在马太福音中，耶稣问了关于基督论的问题：“人子是谁？”（太 16:13）和“基督是谁？”（太 22:42）目的是要人思想、认识耶稣是怎样的存在，即：耶稣的存有、本质、位格是什么？只有通过启示、天上的父的指示（参太 16:17）、圣灵的光照（参弗 1:17），人才能知晓正确的答案。在教会历史上，持续百年甚至千年的讨论，包括华人教会近几十年的争论，都显示出，人凭着血气的思考，只会上魔鬼的当（参太 16:23）。

基督论本来是讨论“基督的位格与工作”这两部分内容。因为“基督的工作”日益被正统教会所看重，就慢慢自成一系——救恩论；而基督论则着重讨论“基督的位格”。《耶稣是谁？——简明基督论》兼顾二者，是其优点。越认识基督的位格与工作，就越能强化我们对神之爱的认识和信靠。

基督是神——有完全的神性；基督是人——除了无罪，和我们完全相同。此二者皆不难理解，而难理解的是其结合方式：神

性和人性结合在一个位格中（hypostatic union）。

要理解位格结合，先要理解位格。“位格”一词来自希腊文 *hupostasis*，在新约中只出现四次。最重要的一处经文是希伯来书 1:3，耶稣是“神本体的真像”。作者用本体（*hupostasis*），来表达圣父和圣子同性、同质、同体，祂们有同一的性、质、本体。不过，后来希腊教父用这个词来表达相反的观念：圣父和圣子的位格（*hupostasis*）不同，同的是体（*ousia*）。祂们是同体（*homo-ousia*），不同位。

《迦克墩信经》（451年）说，神人二性在基督里的结合，是两性“不混”、“不换”、“不区”、“不分”的结合。“不区”（*indivisible*）、“不分”（*inseparable*，通常译为：不散），虽然在英文和中文中意思相近，但其实有别。信经的含意是：耶稣基督这位 *person* 不能区分为神的灵是一个部分，而人的体是另一个部分。“不区”反对了亚波里拿留

[1] 本文是康来昌牧师为《耶稣是谁？——简明基督论》一书写的推荐序。马克·琼斯（Mark Jones），《耶稣是谁——简明基督论》，高阿丹译（台北：中华福音神学院出版社，2016）。承蒙授权转载，略有编辑，特此致谢！——编者注

主义 (Apollinarianism)^[2] 和涅斯多留主义 (Nestorianism)^[3]。

位格结合是属性相通 (communicatio idiomatum) 的结合; 是两性互受 (reciprocal inherence perichoresis) 的结合; 是人性没有位格 (anhypostasis), 而人性寄于神一人位格 (enhypostasis) 的结合。

这没有想像中那么难懂。打比方说, 张三有刘邦的性格, 他像刘邦那么无赖, 但他没有刘邦的位格; 他不是刘邦那个“人” (person), 而他有刘邦的性 (nature)。耶稣有人性 (human nature), 但没有人“格” (human person)。若有, 祂就是双重人格了。祂的位格具有神一人两性 (the theanthropic person)。

很多人根据罗马书 8:3——“儿子成为罪身的形状”, 说耶稣有罪性。这是胡说。如果保罗 (圣灵) 要说耶稣有罪, 他大可简单地说, 儿子成为“罪身”; 但他是说“罪身的形状”, 乃是指耶稣好像有罪身, 因为祂死过。没罪的, 是不应当死的; 耶稣没罪, 却死了, 那是因为代赎。我们为此赞美主, 哪能亵渎祂?

有一些保守的基督徒持错误的基督论, 他们视耶稣为一奇人、异人、仙人, 而非普通人, 非你我这样平凡的市井小民, 无你我这样的受造人性。他们以为的耶稣像孙悟空, 有金刚不坏之身, 非受造, 且永不朽。正统教义虽承认耶稣的永恒不朽, 但那是复活后荣耀的基督的身体; 复活前, 祂的身体、人性都和我们相同——除了没有罪。这种把耶稣当仙人的假敬虔, 不仅不合圣经、不合正统, 破坏了救恩, 而且亵渎了耶稣的神性——既否认祂完整的人性, 也否认祂完整的神性。在《王明道日记选辑》中, 就有这样的错误: “耶稣为神之子, 非神亦非全能者, 更非与神一体” (1922年10月16日)。日记中这类话很多, 直至1953年12月20日, 还有“斥三位一体说之谬误”的句子。贾玉铭显然没有成功纠正王明道的严重错误。

近代华人关于基督论的另一错误, 非常像言词一性论 (verbal monophysitism)。这一异端的倡导者是安提阿的塞维鲁 (Severus of Antioch, 跟随者被称为 Severians)^[4]。他们的错误类似欧迪奇主义 (Eutychianism)^[5], 就是把“性”、“位”等同, 从而反对《迦克墩信经》的“基督二性一位”的立场。此派中哈利加拿修的犹利安 (Julian

[2] 亚波里拿留主义 (Apollinarianism), 是四世纪叙利亚之老底嘉主教亚波里拿留 (Apollinarius, 310-390) 创立的异端, 否认基督人性的真实, 在预设三元人论 (人由灵、魂、体三部分构成) 的前提下, 认为基督的灵被其神性, 即“永恒的道” (Eternal Logos), 所取代。第一次君士坦丁堡大公会议 (381年) 认定其为异端。——编者注

[3] 涅斯多留主义 (Nestorianism), 此派依从涅斯多留 (Nestorius, 386-451) 的教导, 否定基督的人性和神性在单一位格中的合一, 他们认为基督有两个位格。——编者注

[4] 塞维鲁 (Severus of Antioch, 465-538), 希腊基督教修士与神学家、安提阿牧首, 基督教一性论派的领导人物。——编者注

[5] 欧迪奇 (Eutyches, 约 380-456), 君士坦丁堡的一位修士, 他主张耶稣基督道成肉身的过程, 乃在“祂结合之前具有神人二性, 但在两性结合之后的结果, 只有一性的存在”。他认为“基督的人性就如同汪洋中的一滴葡萄酒, 在汪洋中被吞灭消失”, 即基督的神性吞没了祂的人性。因此, 欧迪奇主义又称“基督一性论” (Monophysitism)。——编者注

of Halicarnassus) 认为, 耶稣肉身不朽, 否则就是拜可朽之物(phthartolatry)^[6]。他们认为耶稣身体非受造, 正统派责备他们是“幻影派的不朽论者(Aphthartodocetists)”。

我们来看正统怎么说。

“神的儿子, 藉著圣灵的运行, 从童女马利亚取了人性, 也取了血肉之体。”(《海德堡要理问答》35)

“圣子不但从马利亚取了人性, 也从她取了人的灵魂, 成为真正的人。”(《比利时信条》18)

这话是针对重洗派。重洗派认为, 耶稣的身体是“属天的身体”, 马利亚的子宫只是祂的身体经过的管道, 不提供任何血肉及人性。

“正如祂的神性总是非受造……祂的人性总是受造的, 是有限的。虽然因著复活, 使身体有了不朽之性, 然而祂仍未改变祂人性的真实。”(《比利时信条》19)

不存在一个非受造的人性或肉身。只有神, 三一真神——圣父、圣子、圣灵非受造。非受造的神永远存在, 人和肉身是被造之后才存在, 包括圣子的人性和肉身。教父和信经是说: “祂从父得到神性(指为父所生而非所造, 《尼西亚信经》的重点), 从马利亚得到人性。”特士良(Tertullian)于主

后213年写了《驳帕克西亚论》(Against Praxeas), 其中说到, 道如何成为肉身? 是祂变成肉身, 还是穿上肉身? 不是变成, 而是穿上; 不是神性人性融合, 混合成第三性, 而是道进入肉身, 神人二性保持其本质特征, 同属一个本体。耶稣基督是神子和人子, 神和人同在一位格里。“道成肉身”不是道变成(transfiguratus)了肉身, 而是道把自己穿在肉身内(indutus carnem); 或说, 道没变, 是道加上了肉身。

按正统神学, 神和道都永不改变; 如果变了, 那耶稣就会是一个非神非人的怪物(tertium quid, 直译“第三类”, 就是上文王明道所说的“仙人耶稣”)。耶稣是从马利亚“取了身体”(和我们一样, 从母腹中得了身体、人性, 只是祂没有罪)。与此相连的, 圣子“虚己”(腓2:7), 不是圣子虚了、少了神性。几百年的神学争论的结论是: 道成肉身和圣子虚己都是指祂“加了”或“取了”人性。

“敬虔”的异端传统和华人“耶稣肉身非受造”派的思维一样, 他们都觉得, 把耶稣说成是普通人, 那太不敬了。所以, 他们的“始祖”否定耶稣有肉身, 这是使徒时代就有的幻影派(Docetism)。迦克墩会议后, 关于基督人性的完全及祂的神性人性如何结合的争论, 大抵尘埃落定。不过总还有自以为敬虔的人, 如改教运动时的重洗派(Anabaptist)及门诺会(Mennonites), 总想要把耶稣的人性讲得“高级”一点,

[6] 哈利加拿修的犹利安(Julian of Halicarnassus), 对其生平和个性知之甚少。作为哈利加拿修的主教, 犹利安参与了安提阿未来教宗塞维鲁的一场阴谋活动, 导致511年君士坦丁堡教宗马其顿二世的流放, 犹利安本人在518年被查士丁一世皇帝流放, 在亚历山大与同样流亡的塞维鲁卷入一场争论, 焦点是基督在地上是否具有不朽之体, 塞维鲁则予以反驳。——编者注

和我们不太一样。其实，除了没有罪以外，“祂凡事该与祂的弟兄相同”（来 2:17）。正统教会这么重视道成了完完全全的人，就是要叫人不失去救恩。把耶稣的人性或肉身说得高级，说成非受造，会像所有的异端一样，叫人失去救恩。

加尔文说：“摩尼教徒则认为基督所取的是属天的肉体。然而圣经上有众多确凿的证据可以反驳这……谬论。”〔7〕“主自己因不满足于‘人’这称呼，就常称自己为‘人子’，这就更清楚证明祂是人的后裔。”〔8〕“保罗并没有教导基督的身体拥有属天的本质……”〔9〕“基督与人拥有同样肉体的本性……”〔10〕“重洗派的谬误在于想证明，基督的身体不出于马利亚而出于虚无。”〔11〕

基督若没有真实受造的人性，我们就没有救恩。基督的肉体若和我们的不同，祂就不能

在肉体（因为那不是肉体，而是非受造物）中“定了罪案”（罗 8:3）；基督也不能藉着死（非受造物不会死）“败坏那掌死权的”（来 2:14）；基督不会被试探而受苦（异端说祂只有神性，没有人性；那么，神就不能被恶试探 [雅 1:13]），就不能“搭救被试探的人”（来 2:18）；异端的基督，没有人的样子（非受造），就不能升高，使万物“称耶稣基督为主”（腓 2:11）；异端的基督，是神在“神身”（非受造的肉身）显现，所以没有“被圣灵称义”（复活，提前 3:16）。

华人改革宗在基督论上的偏差，已经引起美国改革宗的警惕。〔12〕本书的出版，可以适时纠正一些错误。

虽然笔者不同意作者对路德的批判和对涅斯多留的同情，但他的贡献仍值得肯定。求主使用这本书！✝

〔7〕 约翰·加尔文，《基督教要义》，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，基督教经典译丛（北京：三联书店，2010），455-56。

〔8〕 《基督教要义》，456。

〔9〕 《基督教要义》，457。

〔10〕 《基督教要义》，458。

〔11〕 《基督教要义》，460。

〔12〕 详参“基督论混淆与中国改革宗教会”系列评论文章：<http://www.reformation21.org/blog/2015/11/christological-confusion-china-6.php>。

在服事中国教会的路上遇见爱德华滋

——访谈庆君弟兄

文 / 本刊编辑部

编者按：“历史回顾”栏日期待可以成为一个历史学人的交流平台，既能分享研究成果，也能畅谈求学历程、心得体会，以及主在各人生命中的引导：我们为何会投入对教会历史以及历史神学的研究与学习？又期待怎样以此来服事主的教会？因此，我们希望能有更多针对历史学人的访谈。感谢主，使我们最近有机会采访了《教会》杂志的一位作者庆君弟兄，他刚刚在耶鲁大学完成神硕学习，他的研究课题是美国复兴神学家爱德华滋。

如同很多在21世纪第一个十年信主的学生一样，庆君弟兄并非来自基督徒家庭，而是在大学的时候被邀请到大学生团契中，才接触到福音，然后在某间家庭教会里受洗。他在读博期间，带职服事一个很小的、动荡中的堂点，并于2016年起开始全职事奉。这个堂点的信徒以学生和附近的年轻白领为主。这些年轻的知识分子成长到一个阶段后，不再满足于基本性的信仰告白，而是想更系统性地明白圣经，并更深入地了解圣经教义与教会历史。为了能更好地服事他们，也因着自己对圣经真理的渴求，同时考虑到能够兼顾学术性与敬虔生命成长，庆君于2018年来到加州威斯敏斯特神学院读道硕。他目前是学校附近一间荷兰背景的联合改革宗教会（URC）的会友。

加州威敏神学院对于语言和原典的强调令庆君印象深刻。在第二学年开始的时候，考试就只允许带希伯来语和希腊语圣经，甚至在回答教牧学、系统神学的某些问题时，也要求使用希腊文或者希伯来文圣经作答。除圣经原典外，还有大量的初代教父、中世纪、宗教改革时期、当代作家的书籍需要阅读，广泛地与天主教、路德宗、浸信会、当代福音派等神学对话。在这样“特种兵”式的学习中，庆君形成了对改革宗信仰的整全认识。既更明确了自己的认信，也经历到如何与观点不同的兄弟姐妹合一。

庆君也深深感受到学校对于福音的火热，以及师生之间亲密的门徒关系。当老师和同学跪在一起祷告的时候，当听到老师每周在教会中讲道，而非仅在课堂上教讲道的时候，庆君意识到严谨的学术是为了教会兄弟姐妹的益处。神学院与教会的亲密关系是重中之重，学

校明确地声明：“我们是为了教会而存在。”学校要求道硕项目必须有700个小时的当地教会实习，也有一些毕业生在周围植堂。2022年5月，庆君道硕毕业。毕业之前，他曾打算如果继续求学，就做旧约研究，但最后却选择了历史神学，因为他觉得这是现在中国家庭教会所需要的一种研究类型，而他一直期望着能继续服事中国家庭教会。

庆君说：“我觉得中国家庭教会缺少对历史神学的关注——我们不是首先地，也不是单独地站在神面前，在历史中，有许多的父兄站在我们前面，我们也与当代众多国家的教会一起站在神面前，我们是大公教会的一部分。我想，其原因可能与中国本身传统文化中的宗教观念有关，与我们特殊的政治和社会环境有关，也与最早来中国的一批宣教士们所经历的第二次复兴运动的影响有关。我觉得既然这是我们缺少的，那我就想在此有所贡献。”

在历史神学和教会历史的研究方面，庆君在加州威敏培养出一种重要意识——以严谨和现代的学术去捍卫古老教义。严谨的学术使我们不忽略、不轻视对方的观点，面对质疑和挑战也绝不仅做一些命题式的陈述，而是进入到辩论中。他不久后便有了实践所学的机会。

毕业后三个月，庆君采纳加州威敏神学院教授迈克·霍顿的建议，选择耶鲁大学神学院（自由派神学院）攻读其神学硕士。霍顿之所以如此建议，是因为他认为庆君在威敏已经接受了坚固扎实的训练，而耶鲁能够提供更多的学术资源，同时帮助他提升学术能力，使他更好地确认其所信。庆君来到耶鲁后，惊讶于神学院院长、著名新约学者所带领的罗马书希腊原文阅读课，竟然只有寥寥几人报名；惊讶于性别议题、社会议题、种族议题在学生中的热门程度；而他的同学也惊讶于他真的相信圣经的每一个字都是上帝的启示。庆君庆幸自己是先在加州威敏学习，后在耶鲁做研究，如果顺序颠倒过来，那可能就是一场灾难。

与不同观点、不同传统的人对话，丰富了庆君的学习生活，让他更好地成为了“自己本来就是的那个人”。但他更多的时间是花在图书馆读旧书，因而最终决定以爱德华滋作为其神学论文研究内容。尽管这几年在美国读书，他仍持续关注中国教会，同时每个学期都坚持带领一个国内的弟兄姐妹小组。论文完成不久后，他应邀在网上开设了一个爱德华滋传记读书小组，期待帮助国内的弟兄姐妹更多地了解爱德华滋，让他们学会读历史人物和历史神学。这样的学习使得弟兄姐妹不仅仅是单纯地阅读“圣徒传”，也能够藉由某位重要的历史人物，有意识地连接到大公教会传统。

二月的一个早晨，我们通过网络连线采访了庆君弟兄，请他分享他对爱德华滋的研究，爱德华滋对中国教会的意义，他带领小组学习的感受，以及他学习历史神学的收获。以下是采访的主要内容。

本刊编辑（以下简称“编”）：在美国，爱德华滋的研究有哪些特点？你为什么会选择研究爱德华滋？

庆君（以下简称“庆”）：当今的美国学术界，研究爱德华滋虽然不是热点，但是他长久地吸引着人们的注意，百年来不断地涌现出优秀学者对他进行研究。“美国研究”（American Studies）的创建者之一佩里·米勒（Perry Miller），把爱德华滋研究重新带回了美国的公共知识界，他认为爱德华滋是在美洲大陆上出生的最重要的神学家和哲学家。米勒和他那一代的研究者更多地强调爱德华滋作为哲学家对于本体论、神观等的研究。此后，人们开始注意到爱德华滋作为神学家对于教义的阐述，我的神学论文大体属于该研究范畴。令我喜悦的是，目前越来越多的学者关注到爱德华滋作为解经家和牧师，是如何理解圣经，如何向他的会众传讲福音，如何带领青年小组等。这在之前一直被忽略，我想可能是与此前获得的一手资料不够充分有关。我很期待在这方面会涌现出更多的研究成果，因为爱德华滋最重要的身份是牧师——他的写作、思考、护教，都因为他是一位每周讲道、关怀会众的牧师。

我选择研究爱德华滋的原因有三。首先，我对于他在神学和教会领域的重要性很感兴趣。在我的感受中，复兴运动几乎影响了美国所有的教会和传统，人们或热情拥抱之，或充满怀疑甚至拒绝。作为第一次复兴运动的代表，人们可能会以不同的方式评价爱德华滋，但他如此深远地影响了美国教会，进

而也间接地影响了中国教会（来华宣教士中很多是受复兴运动的影响）。我喜欢的神学家 R.C. 史普罗认为爱德华滋是教会历史中最重要的五个神学家之一，其他四个是奥古斯丁、阿奎那、路德和加尔文。当代的美国新加尔文主义复兴的领袖提摩太·凯勒牧师、约翰·派博牧师等都欣赏、借鉴、继承爱德华滋的神学。

其次，我想要研究复兴运动和我自己所在的荷兰改革宗传统之间的异同。比如，对于“恩典的途径”（means of grace）——我指的是圣道和圣礼——在教会生活中的重要性的认识。上帝是通过日常的恩典途径，还是周期性地通过觉醒和复兴这种方式来赐福祂的百姓？当然，这两者不是非此即彼，而是强调点不同，但这意味着背后的神学理解甚至是神学框架的不同。我感受到，我活在爱德华滋的世界里，而我读的历史中的改革宗多少与之不同。我想知道这是为什么，又经历了怎样的发展变迁。

最后，耶鲁大学是个研究爱德华滋的好地方。爱德华滋一生生活在这附近，他是这里的学生、这里的老师，复兴运动当年在这里激起过不同的反应。始于上世纪的爱德华滋研究的学术复兴是从耶鲁开始，全球爱德华滋研究中心也在耶鲁。

编：如你所说，当代不少著名的牧师都承认自己深受爱德华滋的影响，你认为他的影响力为何经久不衰？他对于今天美国教会的意义是什么？

庆：很难具体来谈每位牧师的“爱德华滋之旅”。但普遍而言，一方面是爱德华滋本身足够重要，牧师们在神学院学习、个人的研究和阅读灵修中不断接触爱德华滋，有足够的理由会被他吸引。爱德华滋也影响了美国众多的基督徒和此后的神学发展，而牧师们对信徒的关心和爱会很自然地影响他们对爱德华滋的评价，《大英百科全书》认为他是美国本土出生的最重要的神学家和哲学家。他的后人们被分成两派，一派叫做“纽黑文神学”或称“新神学”，后来走向阿米念主义，和第二次大复兴运动联系在一起，更多地偏离了爱德华滋的改革宗神学，另一派人则想在爱德华滋的基础上继承改革宗传统。

另一方面，爱德华滋生活的时代跟我们这个时代的相似性，使得当下的许多牧师和基督徒对爱德华滋颇感兴趣。受理性主义或者启蒙运动的影响，爱德华滋那个时代开始出现对于神迹、圣经的批判，也有众多来自于科学的挑战。爱德华滋在读本科二年级的时候（13岁），就兴趣盎然地读约翰·洛克，那时他还读艾萨克·牛顿的《自然科学的哲学原理》。这些著作是当时自然神论者的理论支撑。同时，就教义而言，不少人开始远离传统的改革宗神学而相信阿米念主义（在爱德华滋的时代，“阿米念主义”这个词的概念比救恩论上的阿米念主义要更广泛，当时很多清教徒用“阿米念主义”这个词来指代对改革宗神学的偏离）。总之，爱德华滋的那个时代，理性、科学以及受到影响的救恩教义越来越激烈地挑战着传统的教会和教义，教会原本受社会尊重的地位，正在被侵蚀。这跟当前美国教会的处境很相似，基督教在

美国原本是被整个社会积极地看待，至少被认为是积极的力量，但是如今正在被边缘化。因此，在今天这样一个动荡不安的时代里，爱德华滋的著作能帮助我们维护古旧教义。

编：你在研究爱德华滋时有一些被触动的时刻吗？请和我们分享几个细节，好帮助我们更好地认识他。

庆：第一，爱德华滋很严肃地面对自己所传讲的内容，并将其践行出来。他19岁于耶鲁大学文学硕士毕业之后，受邀去纽约的一间长老会担任牧师，这间教会是从另一间教会分裂出来的，尽管不太想去，他最终还是去了。他鼓励会众重回母会，尽一切可能维护教会的合一。那间教会最终回到了母会中，而他也因此丢掉了工作。由此可见，他更多关心的是教会的益处，而非自己的得失。

第二，爱德华滋在纽约时已经写了几篇很重要的哲学著作，也开始写一系列有几十条的决心书（resolution）。他每一周都要反思自己有哪些罪和成长——是不是善用所有的时间，是不是在所有的问题上都以上帝的荣耀为念，什么时候偏离了目标——不断地审视自己的人生，写下决心书。读他的讲章时，我感觉到他对会众是严肃甚至严厉的，但是他对自己更加严肃和严厉。他的会众有时候受不了他过分严肃的表达，但他真的认为这样表达是为了他们的益处。他把自己的人生都放在了自己所传讲的信息之中，我觉得这是很触动人的地方。他用这些决心书来指导自己如何成长，他的成长是刻意的成长。我们经常说“成长”，野外的野草也在疯长，

但如果要想让一棵树生长得更美，是需要刻意去修剪的。对基督徒来说，成长也需要刻意，甚至是逆着自己的性情。爱德华滋就是如此刻意地训练自己。

第三，爱德华滋被自己所爱的、服事了几十年的教会赶走^[1]，他应该是非常痛心的。但在最后一次讲道中，他仍然像往常一样，直言不讳地斥责会众的罪，要求他们转向基督，过与福音相称的生活；他仍然提醒他们不要结党纷争，要定睛在将来的荣耀上。他有多个孩子要抚养，面临着贫困的威胁，他知道如果此时自己说些什么或者做些什么，就能够保住自己的位置，但他仍是不妥协。

最后还有一点非常地触动我。爱德华滋被教会赶走之后，这间教会暂时找不到传道人，他那时仍然住在北安普顿，教会不时会邀请他来讲道，而他竟然还会去，仍然讲他一直讲的内容——讲福音，讲审判，讲悔改。这对我来说是很震撼的，我不能想象他当时的心态。爱德华滋的一些支持者提议他在城里再开一间教会，他们会追随他。但他坚决不答应，因为这样会引起教会的分裂。那时他甚至想要远渡大西洋到苏格兰去。最终，他选择带着一家人去了一个偏远的、非常危险的战争前线宣教。

编：听到你所讲的这几点，我也很受触动。你所做的神学论文是以哪个角度来研究爱德华滋的？请和我们简单分享一下。

庆：我的论文题目是《爱德华滋论对于自然的体验》(Jonathan Edwards on Experiencing the Creation)。关键词是：爱德华滋、体验、创造。对清教徒和爱德华滋而言，“体验/经验”这个词非常关键。他在《宗教情操真伪辩》一书中论到，我们不仅仅是认识上帝，也是在生活中经历上帝的恩典，经历上帝的临在。清教徒们都意识到灵性经验的重要性，我相信这也是非常多的人对他们感兴趣的原因。爱德华滋最早发表过的文章是一篇描述蜘蛛的科学观察小品文，他观察到家门口垂在丝上的蜘蛛，看起来好像是飞在空中，他认为连这样的小生物，上帝创造它的时候也给了它愉悦。在这篇文章中，关于上帝的属性、上帝的审判等主题，在他以后的讲章都出现过，比如他那篇最著名的讲章《落在上帝手中的罪人》，也提到罪人就像蜘蛛悬在空中，上帝一松手就掉下去。

爱德华滋严肃地面对上帝的创造和自然启示。对于“创造”这个词，爱德华滋是将人、天使和其他受造物都放在一类存有中。当然，人是按照上帝的形像和样式创造的，因而是比其他受造物（除了天使）更高的存有（参诗 8:5）。对于自然的体验包括了对所有这些受造物的体验，对爱德华滋来说，他们具有连续性。这个主题也有某种当代性，因为今天也有很多人正严肃地面对自然环境的危机，以及普遍启示和特殊启示的问题等。在爱德华滋看来，对自然的体验实际上是对上帝的体验，尤其是对上帝之美的体验，这种

[1] 爱德华滋所在的教会的前任牧师是他的外公所罗门·斯托达德 (Solomon Stoddard)，他是在当时的清教徒世界举足轻重的牧师和神学家。但为了吸引更多人到教会中来，斯托达德的神学有很多新的发展，背离了改革宗传统。爱德华滋继任后，一直想将其纠正过来，这引起很多斯托达德支持者的不满。后来加上一些具体的教会事务，终于矛盾激化，教会解聘了爱德华滋。那时他已经在这间教会服事了 24 年。

体验涉及到人的理性、情感、意志，甚至包括身体性的体验，而这种体验与上帝现在和将来的创造息息相关。我的这篇论文就是对于这点的详细展开，除开头和结尾之外，分成四章：第一章，爱德华滋的本体论和神论；第二章，爱德华滋的美学；第三章，爱德华滋的人论；第四章，爱德华滋的末世论。这篇论文并不是对爱德华滋神学的一个系统描述，我只是用这四个方面来说明论文的内容主要涉及哪些部分。

编：你的导师是如何指导你做历史研究的？你觉得在美国做历史研究有哪些优势？

庆：有两位教授指导我的论文。一位是我的导师沃弗（Miroslav Volf）。他和我进行了关于论文方向和问题意识的讨论，他提了很多很好的问题，给我更多的是研究方法等方面的指导。我们一起讨论确定了目前的题目，他也邀请我参加了一些小型的神学研讨会。每次和他一对一的聊天，都收获颇丰。我不完全同意他全部的神学，但他确实是一位很好的研究导师。另外一位是爱德华滋百科全书式的人物，耶鲁爱德华滋研究中心的执行主编肯尼斯·民柯玛（Kenneth Minkema）。关于爱德华滋的文献可谓是浩如烟海，有一位叫做莱塞（M.X. Lesser）的学者，编辑和标注过一本记录了从1729年到2005年之间所有研究爱德华滋的二手文献的书籍，那本书就有700多页。而爱德华滋研究中心所出版的爱德华滋的著作、文章、讲章、日记，目前已经到第73卷了。因此，作为一个爱德华滋的研究者，一定需要有人给你指一条路，告诉你在某一个问题上可能有几种不同

的方向，你可以去看哪些代表性的学者的著作，你关心的某一个问题的在爱德华滋的哪部著作中可能会有所涉及。我很感恩得到这两位教授的指导。

就我个人经验而言，在美国做历史研究的优势是资源众多，可以看到国内不容易找到的书籍和文章，还能接触很多原始手稿。手稿研究是很有意思的，比如说爱德华滋的妻子撒拉·爱德华滋（Sarah Edwards）曾经有过一些“出神狂喜”的经历，爱德华滋对此的态度有点复杂。一方面，他当时想要为“复兴运动是神的工作”来辩护，在其末世论中，他将之理解为上帝在末后时代的工作；但同时他又反对过分地追求这样的外在表现。他的妻子撒拉把自己的经历写下来，他进行了编辑。当读这篇论文的手稿时，我可以根据其中涂改的痕迹（被划掉的或被修改的），从这样的字斟句酌中，看出他对这些事情的犹豫。这就是手稿研究的好处，出版物是不会如此还原作者的写作过程的。

还有一个优势是，我可以与很多的学者，尤其是和我意见不一致的学者一起讨论。导师或者其他人不仅会提供一些我自己没有意识到的角度和方向，同时也会对我进行挑战。这对于学术研究非常重要。当我们意见相左时，他们能帮助我意识到在论证中某些失掉的环节，我有时也不得不痛苦地承认我错了。

编：在研究过程中，你有哪些有意思的发现？

庆：至少能想到三件事吧。第一，爱德华滋的本体论受到新柏拉图主义的影响。这点上，

我与爱德华滋观点不同，但作为历史研究，我的首要任务是精确地描述他的观点。我认为，他把神和受造物放在了一个连续的谱系上面，上帝拥有所有的存有，而其他的受造物分享上帝的某种存有。他没有写过系统神学，他的著作中有不少类似这样的表述，但也有许多表述与此不同，因此这是爱德华滋在学术界中充满争议的问题。美国派学者，以普林斯顿的鲁尚炫（Sang Hyun Lee）为代表，认为爱德华滋有极为动态的、具有倾向性的本体论，而英国派学者，尤其是以奥利弗·克里斯普（Oliver Crisp）、斯蒂芬·霍姆斯（Stephen R. Holmes）和保罗·赫尔姆（Paul Helm）为代表，认为爱德华滋实际上没有走这么远。我在研究中发现，爱德华滋确实受到新柏拉图主义的影响，因此他认为对于自然的体验，从某种意义上来说是对更高存有的上帝的体验，他把上帝放在某一个存有阶梯之上。另一点我不能同意的是他的偶因论（occasionalism）。他认为神创造和毁灭一个世界，然后再重新创造，所以每一刻的存在都是上帝从无到有（ex nihilo）的创造。在面对自然神论的时候，他想强调所有都在上帝的掌管之中，没有什么能脱离上帝独立存在，但他的偶因论神学有其内在矛盾，我也在论文中的每一章都用一个小节来讨论可能存在的内在矛盾。偶因论会挑战受造物自身的完整性。而且，上帝说祂的创造是好的，却在每一刻又毁灭、又重新创造，这是矛盾的。同时，偶因论也对于人本身作为一个道德主体的连续性构成挑战，这样的问题在他的末世论中更为突出。

第二，我也发现了爱德华滋神学的保守性，

他有一个非常整全的神学人论。有时候人们会倾向于把爱德华滋描述为一个唯意志论者，即对于一个人更具决定性的是他的意志，而不是理性——你知道什么不重要，重要的是你做什么样的决定。这其实是一个从初代教会、中世纪一直延续到当代的神学讨论，对于教会的牧养来说也极为重要，会影响我们理解知识和敬虔的关系。但爱德华滋实际上脱离了这样的一个二元选择，他认为理性、情感、意志等是人的单一灵魂的不同侧面。同一个灵魂展现出理性和意志，而不是在分别使用理性和意志的功能模块。我在论文第三章论述说，爱德华滋在谈到了理性和意志的和谐关系时，将之与神的话和圣灵之间的和谐关系联系在一起。他更多地把神的话和理性关联在一起，把人的意愿倾向和圣灵关联在一起，但这不意味着说是一一对一的关系。他还以此来说明人的理性和情感，不仅是不应该，而且实际上也是不可能分开的。因此对罪人来说，他的罪就不仅是意志上的反抗，也是理性上的。当然，我主要研究的是爱德华滋所谈的人对自然的体验，他认为这种体验既是理性的，也是意志的，又是情感的，尤其是爱。在他对灵性经验的讨论中，爱是极为重要的主题，而对自然的体验来说也是如此。

第三，爱德华滋把上帝的圣洁和上帝的美相连，这对我来说也是很新奇的一件事。在他看来，上帝的和谐就是上帝的至高，祂的完美（perfection）就是祂的美（beauty），也是祂的圣洁。爱德华滋和很多经典神学家一样认同上帝的属性是单一的，只是就我们的认识而言，会有圣洁、良善、慈爱等各方面，

因此上帝在圣经中也向我们展示了各个方面。爱德华滋继承了传统教义，但是他却把美放在了非常突出的位置。这种美包括了上帝道德的完全，以及三一神之间的和谐，而这和谐创造了一个完美、和谐的世界。在历史中，在最终的新天新地中，都构成了这样的美。这种美首先来自三一神互相尊重、认同的和谐关系，其次也来自上帝与受造物之间的和谐关系，因此在基督里、在教会中得到集中地展现。

编：当爱德华滋把上帝的美作为上帝属性的集中表达时，他怎样去理解上帝的忿怒呢？

庆：爱德华滋是以更广泛的宇宙论和末世论的方式来理解局部的不美，甚至丑恶。他认为在上帝救赎计划最终成全的时候，甚至人的罪恶和上帝的忿怒，都贡献于上帝美的展现。顺便提一下，与我们对清教徒的印象一样，爱德华滋在讲道中更加强调上帝的忿怒与责罚，这可能是我们这个时代中所缺少的。但爱德华滋讲这些的目的是把人引向基督——提醒人们，在基督里有宝贵的救恩。

编：如果把上帝的美作为对祂的描述，那可以说上帝对任何不美的事情都难以忍受吗？祂是否对于人的一些缺陷也是难以忍受的呢？

庆：若指的是人生理上、身体上的缺陷，我想爱德华滋会说，在某种意义上讲，这些是上帝所不愿意见到的，因此将来祂会改变这些，祂最终的目的是审判罪人后，将宇宙

所有的一切都带到与祂和好的关系中。在爱德华滋晚年的时候，他写了一篇著名论文《上帝创造世界的目的》。上帝创造世界是为了祂自己的荣耀，因此我们人生的首要目的也是荣耀神并且以神为乐。这当时是延续着《威斯敏斯特教理问答》的改革宗传统，其实这也是约翰·派博牧师讲到基督徒享乐主义的重要依据。也许我们可以这样说，对于爱德华滋来说，末世论绝不仅是关于世界最终会发生什么等等，而是最开始的时候就蕴含在上帝的创造计划中，他对末世论的理解是和整个救赎历史融合在一起的，在上帝没有达到祂创造目的之前，在某个程度上讲，这个世界不够完全。

爱德华滋作为牧师，他的牧区中肯定有身体残缺的人，他会关心他们、爱他们。所以我想，爱德华滋会承认残疾是不好的，甚至是人类整体犯罪的结果；但他不否认上帝对残疾人的爱以及我们爱残疾人的责任；同时期待一个更美的将来，那是上帝整体计划的一部分，因此在更大范围内，也可以将之视为上帝荣耀的彰显。

编：我想这也会涉及到我们怎样看待受苦。主耶稣为拯救我们受苦、受死，那么是不是可以说主耶稣喜欢受苦，还是说祂必须承受这样的痛苦和刑罚来救赎我们？

庆：就这个问题而言，爱德华滋持有和改革宗传统一样的观点，相信救赎之约。在创世之前，三位一体的神彼此之间立约，在约中子自愿、欢喜地决定顺服父，以至于父得荣耀，百姓得救赎。所以不仅是主耶稣在今世

如何选择了顺从，而是基督在救赎之约中有这样一个永恒的决定。

编：在《宗教情操真伪辨》一书中，爱德华滋似乎刻意区分了一个人对上帝的认识和体验，是通过自然之美，还是通过上帝的道德之美。

庆：这句话非常好地说明了爱德华滋背后的预设。在我的论文的第一章中，我讨论了两个方向：一个方向是，爱德华滋从存有的角度来讲，受造物都分享上帝的存有，这是从上到下的本体论；第二个方向是，从认识论的角度来讲，所有受造物的美最终指向上帝。因此，如果我们不能通过受造物的美来认识上帝的美，实际上我们就完全错过了受造物的美的实质。所以爱德华滋会说，如果你只认识上帝自然的美，而不认识上帝道德的美，就完全走偏了。在他看来这二者不是对立的，而是相连的。上帝在自然中展现这局部的、不完全的美，目的是为了展现上帝整体的、本体的美。爱德华滋的神学，有非常强的整体性。整个宇宙处在一个和谐的整体彼此关联的关系中。人与受造物之间是如此，人和上帝之间也是如此。所以在这样一个存有的网络中，忽略自然所指向的上帝的美，不仅仅是某种审美上的缺失，也是道德意义上的缺失。一个罪人看见一个受造物的美，却不能意识到背后的上帝以及这个美的存在意义，这不是他短视造成的，而是他跟上帝处在隔绝对立的关系中。

爱德华滋在《宗教情操真伪辨》里也说，尽管人可能因认识到上帝的自然之美而受到感

动，但这并非恩典的确据。人应当认识上帝道德的完美、属灵的完美，如保罗所说：“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们查验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”（罗 12:2）他认为这是圣灵藉着福音所重生的人，才会产生的对上帝属灵之美、道德之美的喜爱。

编：可否这样理解？一个没有重生得救的人，他可以体验到上帝的自然之美，但是只有重生得救的人，才能够通过对自然的体验喜爱上帝的道德之美。

庆：对。而且就刚才我所强调的，未重生的人只能体验到上帝创造的自然之美，不能体验到上帝的道德之美，这件事本身是罪的结果，是他反叛神的结果。虽然人有自然能力和道德能力的区分，但是人只有自然能力这件事是个道德问题。由此对人的定罪更显出人的可恶、可恨。

编：谢谢庆君弟兄对论文的分析。你认为爱德华滋的生平与写作，对于现在的中国教会有什么意义？

庆：我认为有三个方面。第一，我们能够被爱德华滋个人的品格以及他对神的爱所激励。爱德华滋有一种极强的去维护上帝的荣耀的渴望，他的神学、生活、讲道、服事都完全被“荣耀神”彻底地抓住了。第二，爱德华滋藉着复兴运动影响了美国福音派教会，进而也影响到中国教会，当我们了解他的历史背景，会对延续到今天的一些教会传统，有更深入的理解和反思。

第三，爱德华滋的著作对中国教会具有一定借鉴意义，比如他的整全人论，他对于上帝忿怒、责罚的强调，他对于上帝荣耀的看重等。爱德华滋和所有清教徒一样，绝对会毫不妥协地强调个人救恩的重要性，但是救恩的重要性和上帝的荣耀是不可分割的主题，因此救恩不仅仅是关于灵魂的得救，也是关乎上帝的荣耀，我觉得这些对中国家庭教会来说都有帮助。

编：在中国传统家庭教会中往往有敬虔的传统、复兴的传统，但是在教义和教制上比较缺乏。中青年一代牧者因此开始关注教义和教制，但也容易走向教条化和体制化。你觉得阅读爱德华滋会在这些方面带来帮助吗？

庆：我觉得会有帮助。清教徒和爱德华滋的复兴运动，以及荷兰第二次宗教改革运动，都保持了敬虔生活和古旧教义之间的统一。这不是某种平衡，而是统一。我是八零后，在我小时候流行一个词：高分低能。分数和能力其实是两个维度，可以构成四个象限：高分高能，低分低能，高分低能，低分高能。人们有时会说，因为高分所以低能。其实这并不是必然。我觉得这个模型与敬虔和教义有类似的地方。在改革宗传统内，我看到过不少充满战斗激情、读了很多神学，但却不爱基督、不爱教会的基督徒。但我也见过很多有严谨的理性和教义，为维护教义而贡献自己的智识，同时热爱基督和祂的百姓的人。清教徒传统中，展现出严谨的理性和教义的同时，也迸发出对基督和祂百姓的爱，爱德华滋正是这个传统中的代表人物之一。并且，爱

德华滋的人论本身也可以帮助我们思考这个问题。如果很好的学术不能使我们产生对基督的爱，这不仅是意志的问题，可能我们的理性并非真的被更新，我们的知识也并非是真知识。

编：过去半年，你也在线上带领了一个国内弟兄姐妹的阅读小组，一起读《复兴神学家爱德华滋》。每次共读之前，你都会拟定几个问题帮助大家思考和讨论。在这个过程中，你会期待达成什么目标？

庆：首先，我希望这个读书能够让大教会去读历史人物和历史神学。有时候我们会把教会历史人物传记当成圣徒传(hagiography)。爱德华滋所写的《毕大卫传》，也是把他写成了自己理想中的清教徒的样子。现在的一些研究指出，爱德华滋在写作中对资料是有所取舍的，才建立起这个理想的基督徒生活典范。我们所读的这本由乔治·马斯登所写的爱德华滋传记，不是一本圣徒传。作者既不是将爱德华滋完美化，但也避免了某种相对主义的倾向。有时我们可能会把历史人物抽离出具体的历史和神学背景，甚至抽离出他自身的整体神学，而把个别结论不假思索地接受过来。但另外一些时候，历史研究也可能使得我们在更多了解神学家的特定处境后，就拒绝所有来自过去的权威。

例如，《威斯敏斯特信仰告白》有其特定的历史背景、特别的关注和反驳的对象，但它并不因此失去权威性。就阅读爱德华滋传记来说，希望大家既不是把他当作一个毫无

瑕疵的圣徒，也不是仅仅当成一个历史人物。我认为这是读历史神学的态度。参加读书小组的很多弟兄姐妹反映说，不再觉得爱德华滋是那个严厉的、写了一篇可怕讲章的人，而是变成一个自己好像认识的、活生生的人物。因此我觉得，在共读小组中，这个目标多少达成了。

另一个我所希望的是，我们能够“藉由爱德华滋，越过爱德华滋”来连接大公教会传统。我们不可能不“藉由爱德华滋”，因为我们无法无视宗教改革和当下隔着的这数百年。但也不停留在他那里，而是连接于他和许多人一起构成的这个伟大的宗教改革传统。

编：你刚才谈到应当怎样阅读人物传记和历史神学。你认为学习历史神学还需要注意哪些问题？

庆：我觉得历史神学是神学，不是一个独立的科目，它和圣经神学、系统神学都联系在一起。所以，我们应该以圣经的教导和大公教会的正统教义作为框架来引导我们的学习，而不是某一个人怎样想、怎样看。我相信有一个大公教会的传统，虽然教会在历史中展现出多样性，有许多混乱不洁的时候，但她是基督的新妇在地上的展现，她有其延续性，所以读某个历史片段的时候，要把她放在一个重大的历史背景下来读。历史神学也需要和圣经的思考、神学的学习、教会的牧养联系在一起，我们研究历史不仅是因为纯粹的历史兴趣，而是为了使我们自己、使教会得到益处。

编：谢谢你的分享。神硕毕业之后，你会对下个阶段的研究和学习有怎样的期待？

庆：我在考虑继续读博士，现在选题还没有完全定下来，但应该是去欧洲做一些研究。我很感恩读神硕期间虽然身处一个学术环境之中，我却能够一直在教会中学习，和弟兄姐妹，和服事连在一起。我一直在带小组，在耶鲁的时候也有一些人愿意和我一起查圣经。我也期待着能够参与中国教会的服事。加尔文说，他是在日内瓦为教会读书的人，我把它当成是我自己的座右铭。我希望自己无论在任何地方学习，都能为中国教会而读书。

编：为什么你会考虑去欧洲读博？

庆：因为美国的学制更长，从时间和精力上考量，我都希望去欧洲，这是现实原因。更重要的是，我能意识到中国家庭教会已向美国教会学习了很多。这无关好坏，而是和特定文化有关。任何教会都在一个特定的文化处境下。对中国教会的基督徒来说，需要分辨哪些是大公的，也就是它是关于福音的、圣经的；对特定的教会来说，可能需要确认的是关于某一个宗派传统的。所以我想站在一个稍微和美国文化不同的情境之下，在欧洲的土壤上思考问题。

编：感谢庆君弟兄对于爱德华滋的分享，期待我们能够“藉由爱德华滋”来连接大公教会传统，以此来服事主的教会。我们为此感恩，愿荣耀归给神！✦

宣道会甘藏边区简史（1927-1930年）

——“纷乱”阶段

文 / Little Paul

编者按：1927年，宣教士撤离中国后，甘藏边区的中国信徒仓促接棒，并在汹涌的民族主义浪潮之裹挟下开启了“自立”进程。然而，当时的教会还远未成熟到可以真正自养、自治、自传的地步。他们曾一度倚靠世俗政权的保护，甚至幻想申请国家资助。但是，教会很快便因“河州事变”的爆发，以及接二连三的战乱、旱灾与饥荒而遭遇灭顶之灾。在至为黑暗的时刻，宣教士们一一返回了甘藏边区。他们为当地信徒带来了鼓励，并且通过与国民军、回族军队的斡旋，拯救了许多人的性命，还为濒临死亡的饥民带来赈灾资金。这一“纷乱”时期结束以后，甘藏边区进入“重整与更新”的阶段，藏族和穆斯林的福音工作取得了新的进展，汉族教会也在宣教士的帮助下实现了真正的自立。本文重点介绍“纷乱”阶段的事件，“重整与更新”阶段的历史将于下期刊登。

“权宜之计”——甘藏边区汉族教会尝试本色化

与1900年因庚子拳乱而导致的撤退不同，1927年宣教士撤离甘肃并不意味着宣教事业的中断。其时，福音已经在甘藏边界的各个据点牢牢地扎下根来。一个可以继续运作与成长的教会系统已经成型。即使宣教士不在，教会的各项事工也没有陷入停顿，甘藏边区的历史也在继续向前发展。

甘藏边区的各个教会作为一个整体，已经明确地认定了自己的身份——一个与差会（宣道会）相区别的实体。多年来，宣教士

们在尝试建立“自养”（self-supporting）、“自治”（self-governing）、“自传”（self-propagating）的“本色化教会”（indigenous Church）时，一直煞费苦心强调这种区别。基于这样的区别，由差会支持的工作归差会治理，由教会支持的工作由教会治理；差会不染指教会的奉献，教会也不倚靠差会的资金。如今，汉族教会终于具备了独立自主的意识，得以在宣教士缺席、差会补贴中断的情况下继续保持传福音与牧养的工作。

除了“本色化教会”的身份认定以外，政治环境也在催逼、诱导教会进行“必要的变革”。民族主义已成为举国公认的理想和信念，绝

不容许任何人提出些微的质疑。仇外情绪在国人生活的各个层面激烈地涌动。经过激进、反复的宣传之后，多数普通民众甚至一部分中国基督徒都认为：“外国差会的传教活动是帝国主义阴险狡诈的宣传，差会的资金支持是通过财政手段施行的独裁，差会的治理是强加给一个自由民族的暴政。”街头巷尾都在热议单方面修改不平等条约的计划。^[1]

自1926年7月起，以“打倒列强，除军阀”为口号的国民革命军在北伐战争中所向披靡。1927年2月，武汉国民政府成立。冯玉祥的国民军表示拥护武汉国民政府，5月接受改编为国民革命军第二集团军。当时，主政甘肃的正是冯玉祥麾下的国民军将领刘郁芬，省内各处教会所面临的“反对帝国主义”的压力可想而知。

甘肃的中国基督徒对时局作出研判：“良以教会多由西人主持，国情民俗，不无隔膜。迩来革命潮流，风驰电掣，影响所及，大有顺存逆亡之势。况国人因西教士及不平等条约之故，真象未明，误会实深，蒙教会以不白之冤……”遂决定“审时度势，顺天应人，毅然改组本色教会……”兰州教会深感“环境需要，潮流趋势，缓无可缓”，于1926年12月12日率先“就兰州内地会原有会址，改组兰州中华基督教会，自养自传，力脱倚外根性”^[2]。

受此风潮的影响，甘藏边区的汉族教会在宣教士撤离几个月之后，即通过国际邮件向宣道会甘藏边区执行委员会^[3]提交正式报告，要求获得“完全自养、自治、自传的本色化教会”之地位。1927年10月30日，狄道宣道教会“取消本名”，改组为“狄道中华基督教会”，且声明“嗣后一切组织教务，纯由华人主持”。^[4]

甘肃教会“建立本色化教会”的口号以及“与帝国主义者划清界线”的立场受到国民军政府的认可。1927年12月25日，兰州中华基督教会举办纪念成立一周年暨庆祝圣诞节的典礼，邀请甘肃省政府主席刘郁芬出席并作演讲。刘郁芬致训词：“基督教与国民革命，毫无冲突。基督教所实行的自由、平等、博爱，国民革命也很提倡，可见实有合作之必要。希望基督徒都能参加国民革命，共同打倒帝国主义……”^[5]

乍一看，甘藏边区的汉族教会似乎做了一个无比明智的决定。但若是作进一步的考察，就会发现其中颇有一些蹊跷之处。

长久以来，甘藏边区的教会一直倚仗外国宣教士的属灵扶助，从差会接受的补贴也连年增加，可并没有中国信徒愿意增加奉献，也没有中国传道人愿意凭信心仰望神的供应，以实现真正的自养。那么，为什么汉族教会

[1] Robert B. Ekvall, *Gateway to Tibet* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1938), 78-79.

[2] 〈兰州中华基督教会通启（甘肃）〉，《兴华》7，1927年6月，27-28；〈甘肃中华基督教会第一次全省联合大会筹备委员会宣言〉，《真光杂志》6，1928年6月，85。

[3] 甘藏边区执行委员会（Executive Committee）由在该宣教区内服事的资深宣教士组成，在汉族教会取得自立地位之前，是全区教会的最高决策机构。

[4] Ekvall, *Gateway to Tibet*, 130-31；郭天俊，〈西北本色教会佳音（甘肃）：狄道宣道会取消本名〉，《通问报》1279，1928年1月，4。

[5] 郭天俊，〈兰州中华基督教会佳音（甘肃）：省政府刘主席致训词，教育厅马厅长演说，促进全甘教会自立，狄道宁夏天水各教会响应〉，《通问报》1285，1928年2月，2。

现在忽然决定要“自立更生”了呢？如此心急火燎地与外国差会划清界线，究竟是顺服、遵行神的旨意，还是凭人的智慧所作的筹算？

据一些宣教士在若干年之后的观察，甘藏边区的中国信徒在当时远未成长为“不倚靠势力和才能，惟独仰赖神”的信心勇士。他们在宣称与宣教士划清界线的同时，又期冀于甘肃国民军政权的保护与支持。更有甚者，部分信徒竟然盼望成为“国家教会”，从政府领取津贴，甚至觊觎差会留下的教堂、住宅等教产。^[6]

这样看来，那一时期“本色化”口号的盛行，与其说是因圣灵更新信徒生命而引致的教会复兴，倒不如说是汉族信徒因形势所迫而采取的权宜之计。

然而，任何“不以神为他力量”的筹算必定站立不住。随着冯玉祥的国民军在1926年末“入陕作战”，复于次年5月“师出潼关、策应北伐”，甘肃省的财政支出和军费开支连年增加。国民军将领的军阀作风也日渐暴露，他们将繁重的军费、兵役负担强加于各族人民。民间百姓不堪重负，生活越来越艰难。^[7] 1928年5月，因国民军政府在河州横征暴敛，加之不尊重穆斯林民族的宗教习

俗，“河州事变”^[8]爆发。甘藏边区所在的整个区域饱受兵燹之祸。

落在诸般的患难里、心中作难之时，甘藏边区的中国信徒们才意识到自己多么需要宣教士们的属灵扶持与无私的帮助。在全省饥荒遍地、疫病横行之时，中央政府却因忙于内战而无暇他顾，甘肃省政府也救乏之术，中国信徒们将发现，真正施以援手的还是宣教士们，以及远方那些同在天父家中的弟兄姐妹……

“风险自负”——宣教士重返甘肃

1927年9月末，撤回美国的甘藏边区宣教士齐聚在位于纽约的宣道会总部，热切地为中国教会祷告，同时商讨下一步的工作计划。当时，汉族教会已经要求获得“完全独立自主的地位”。宣教士们十分热衷于推行“本色化教会”的理念，对汉族教会属灵状况的评估也十分乐观。因此，似乎已没有必要再派人返回甘肃了。

宣教士们惟一可以做的就是做出“尽可能慷慨的财务安排”——汇款给甘藏边区的教会，以帮助他们度过艰难的自立适应期。他们还呼吁美国教会为中国教会祷告，“求主坚固甘藏边区的中国信徒领袖，继续使用他们服

[6] Robert B. Ekvall, Harry M. Ahuman, etc., *After Fifty Years, A Record of God's Working through the Christian and Missionary Alliance* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1937), 191; Ekvall, *Gateway to Tibet*, 130-31.

[7] 丁焕章,《甘肃近现代史》(兰州:兰州大学出版社,1989),319-24;张小树,〈国民军入甘及社会影响〉(硕士学位论文,西北民族大学,2010),17-21。

[8] “河州事变”又称为“第四次河湟事变”，是回族将领马仲英于1928年5月至1929年5月发动的反国民军叛乱，波及甘肃、青海、宁夏三省。这次事变是民国时期甘肃省发生的规模最大的动乱，造成数十万人的伤亡，使得汉、回、藏等民族之间关系更趋紧张。来源：吴剑丽，〈第七章 马仲英叛乱对西北穆宣事业的影响（1928-1932）〉，于《荒原仄径——1949年前外来华传教士的穆宣足迹》（香港：建道神学院出版社，2020），221-34；丁焕章，《甘肃近现代史》，324-34。



图一：1928 年秋返回甘藏边区的五对宣教士（在轮船上）^{〔12〕}

从左至右：孙守成、海映光、季维善与其子 George William Griebenow、海映光夫人与其女 Myrtle Holton、季维善夫人、孙守成夫人与其子孙名世（Robert D. Carlson）、艾名世、艾名世夫人与其子 David Ekvall、汪肃鹤与其女 Lelia Koenigswald、汪肃鹤夫人。

事当地教会”。会议决定先期派遣斐文光夫妇返回中国，以便及时传递关于中国政局与教会情况的信息。^{〔9〕}

1928 年夏，甘藏边区执行委员会的成员又聚集至纽约，与宣道会外事委员会（Foreign Department of C&MA）的负责人克省悟

等人商谈。他们最后决定，五对负责藏族、穆斯林事工的宣教士夫妇应该返回中国，与在此前动身的斐文光夫妇一同前往甘藏边界。9 月，汪肃鹤夫妇、季维善夫妇、孙守成夫妇、艾名世夫妇和海映光夫妇等十位宣教士^{〔10〕}与他们的五位子女乘坐轮船，从加拿大的温哥华出发，前往中国。^{〔11〕}

〔9〕 “Important Missionary Conference,” *The Alliance Weekly*, October 8, 1927, 658; “West China,” *The Alliance Weekly*, November 26, 1927, 779.

〔10〕 十二位宣教士的简介见〈附录：1915—1926 年宣道会甘藏边区宣教士名录〉，《教会》92，2022 年 12 月。

〔11〕 “Personalialia,” *The Alliance Weekly*, November 3, 1928, 717.

〔12〕 照片来源：由孙名世先生（Robert D. Carlson, 1928-2019，孙守成之子）于生前收集、整理，再经其子 Ted Carlson 先生提供，并允许使用。在此一并致谢。本文标注为“Ted Carlson 先生提供”的照片，均属此类情况。



图二：甘藏边区在“河州事变”中受到波及的地区

注：蓝色箭头为马仲英部在事之初的进攻方向，红色箭头为其溃退后进入临潭等地的路线

一行人赶到汉口与斐文光夫妇会合之后，新的问题出现了。美国领事馆起先不赞同他们在兵荒马乱中的内陆旅行，几经争论后才勉强出具了附注“风险自负”的同意书。此外，控制铁路的中国军官也因担心出现“洋人被劫或遇害”的事故而拒不放行。斐文光和艾名世只得前往河南开封，面见国民革命军的高级将领，才最终获得去甘肃的通行证。

11月中下旬，十二名成人、五名儿童连同他们的所有行李，都被安置在一节车厢中，

乘火车缓缓西行。在五天五夜的时间里，火车上没有食物甚至没有水供应，宣教士们只得在沿途停靠车站的小贩处购买大饼和开水。到达铁路的尽头之后，他们再租下六辆骡车，以更加缓慢的速度向甘肃旅行。天气已经转凉，食物越来越难以购得，关于穆斯林暴乱的传闻也越来越多。^[13]

12月中旬，疲惫不堪的宣教士们终于抵达陇西^[14]——宣道会甘藏边区最东边的宣教站。等待他们的将是战乱、仇杀与饥荒……

[13] “Requests for Prayer, China,” *The Alliance Weekly*, November 17, 1928, 738; “Prayer Requested for West China Missionaries,” *The Alliance Weekly*, February 23, 1929, 114; Robert D. Carlson, “Early Years,” *Memories of Years Past* (unpublished, 2008), 6-7.

[14] 民国二年（1913年）初，北洋政府废清朝府、厅、州旧制，一律改为县，巩昌府改为陇西县，岷州改为岷县，洮州厅改为临潭县。1927年前后，改定后的地名已经广泛使用。故而，“甘藏边区简史”从本篇起开始改用“陇西”、“岷县”和“临潭”等地名。

“烽烟四起”——“河州事变”的爆发与宣教士保护百姓的努力

回族将领马仲英^[15]于1928年5月初自循化起事，以“官逼民反”为口号，聚集了数万人，在5月、6月和8月三次围攻河州城，发起“河州事变”。与马仲英部队一同起事的士兵和民众以回族、东乡族等穆斯林民族为主。由于历史上各民族之间的积怨，“河州事变”很快就引发了各方势力的混战，由马仲英部对国民军的反抗演变为洗劫城乡和民族仇杀的“兵灾”。战事越演越烈，依次蔓延至甘肃、青海和宁夏三省。战火所及之处，城镇、村庄被焚烧殆尽，粮食、财物被劫掠一空，无辜的汉、藏、回等各族民众惨死刀下。

在甘藏边区，首先受波及的是河州（今甘肃省临夏回族自治州临夏市）、宁河（今临夏回族自治州和政县）与狄道（今甘肃省定西市临洮县）三地的教会。

在国民军与回族军队的激战中，河州郊区被夷为平地。宣道会在河州的会堂因设在城内，故而得以保全。然而，内地会宣教士位于河州的住宅全被烧毁，河州医院也受损严重。之前稍有起色的穆斯林福音工作因战乱完全停止。^[16]

宁河位于河州与狄道之间，自“河州事变”之初就被回族军队围困，城内挤满了逃难的汉族民众。此处的中国传道人大卫（王煊文）家中挤满难民。在一位回民朋友的帮助下，王大卫一家装扮成穆斯林逃出城去，但他的妻子却因重病而不得不在宁河。六个月后，国民军援军到达，宁河之围得以解除。王大卫急忙赶回，才得知在家中避难的三十人中有十人死于饥饿或瘟疫，但他的妻子却神迹般地痊愈了。^[17]

1928年6月，马仲英部“二围河州”期间，经宁定（今甘肃省临夏回族自治州广河县）进攻狄道。洮河西岸的汉民被杀甚众，死里逃生的难民纷纷涌入狄道，与城内军民死守城池。因遇粮食欠收，国民军政府又“见一斗拿一斗，见五升拿五升，不存半点客气，扰民与贼无异”，所以狄道城内每天都有许多饿死之人的尸体被抛至北门外的沟渠中，为恶狗争相吞食。^[18]

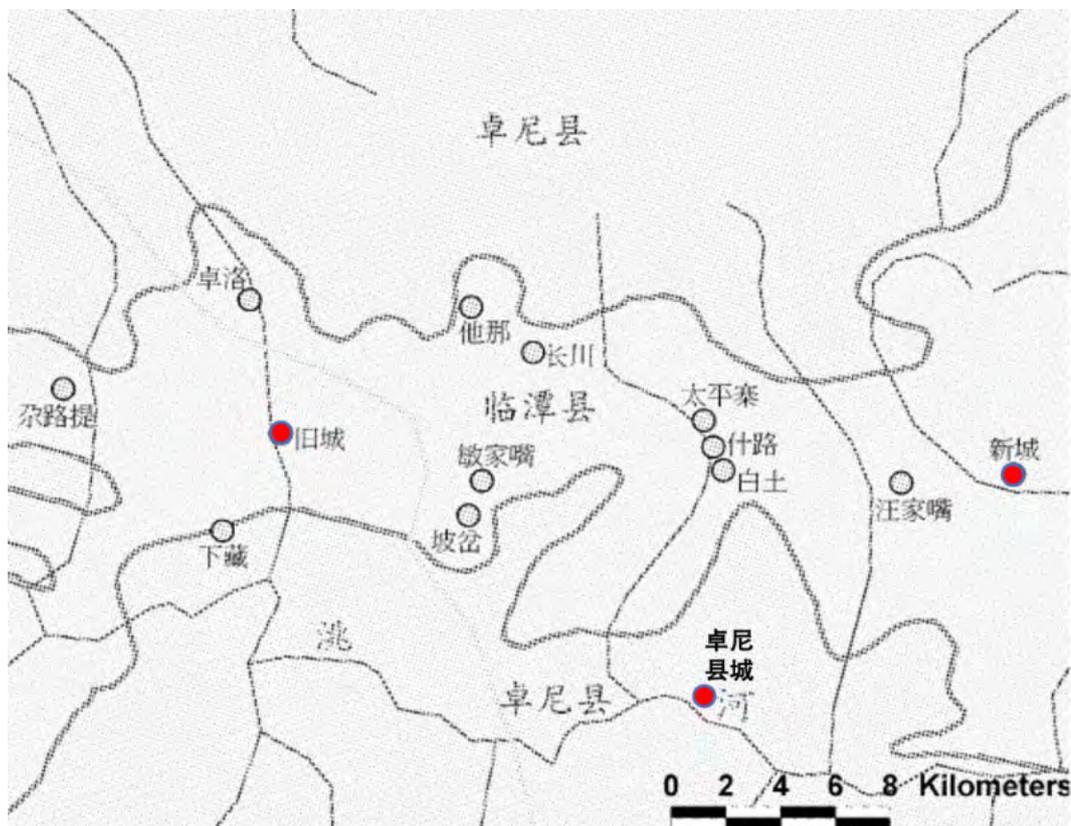
1928年11月29日，刘郁芬集结国民军多支部队，下达总攻击令。在国民军优势兵力的围攻下，马仲英部于12月3日“呈总崩溃形势”，只得撤出河州。马仲英遂率余部突入河州西南的藏区，经槐树关向临潭进发。此后，先攻陷临潭、卓尼和岷县，再围攻陇西，

[15] 马仲英(1910—1937)，回族，甘肃河州莫尼沟人。自幼聪明强悍，十余岁起即开始代理父亲署理军务，人称“尕司令”。于1928年5月发动“河州事变”，围攻河州，同时攻击邻近的宁河、狄道等地，此后率军转战甘肃临潭、卓尼、岷县、陇西、天水等地，又进入青海、宁夏。所部军纪较差，冷酷残忍，时常劫掠百姓，稍遇反抗即屠城加以报复，给所经过的地区带来深重的灾难。

[16] 黄锡培，〈安乐欢医生〉，于《舍命的爱——中国内地会宣教士小传》（美国中信出版社，2007），177；Rev. Thomas Moseley, “Mohammedans of West China,” *The Alliance Weekly*, October 13, 1928, 667.

[17] “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, July 20, 1929, 467; Ekvall, *Gateway to Tibet*, 110; 马凯祥，〈一九二八年河州事变中被围攻六个月的宁河〉，于《甘肃文史资料选辑》，第二十四辑：《马仲英史料选辑》（兰州：甘肃人民出版社，1986），94-102。

[18] 《甘肃文史资料选辑》，第十辑：甘肃解放前五十年大事记（兰州：甘肃人民出版社，1981），108-09；王箴，〈龙蛇泪痕〉，于《马仲英史料选辑》，45；临洮县志编纂委员会，《临洮县志》（兰州：甘肃人民出版社，2001），17；Thomas Moseley, “Standeth God Within the Shadow,” *The Alliance Weekly*, November 12, 1932, 734.



图三：临潭旧城、新城与卓尼县城（柳林镇）^[21]

在进犯天水受挫后，复又折回岷、临、卓三地，直至1929年2月初才经夏河进入青海境内。^[19]甘藏边区在临潭、卓尼和岷县的教会深受其害，远甚于河州、宁河与狄道等地教会所遭遇的。

12月5日，马仲英带兵数万从河州突至临潭，占领旧城。6日，进抵卓尼，卓尼土司杨积庆退守博峪。马仲英下令焚烧土司衙

署及城区房屋，宣道会在卓尼的宣教站也被焚毁。7日，攻占新城。10日，攻下岷县，征用岷县城外的神召会教堂为司令部。盘踞临潭、岷县期间，马仲英部在城乡四处杀人抢劫，连为汉族民众陈情的回族士绅都惨遭杀害。^[20]

12月16日，回族军队兵临陇西城下。宣道会的十二位宣教士恰好在那天也抵达陇

[19] 慕文云,《河凉事变追记》,袁第锐,《马仲英军事活动编年纪略》,于《马仲英史料选辑》,58、258-60;韩定山,《马仲英与河湟事变》,于《甘肃文史精萃》,1:史料卷(兰州:甘肃人民出版社,2009),310。

[20] 甘南州志编纂委员会,《甘南藏族自治州州志》(北京:民族出版社,1999),69;临潭县志编纂委员会,《临潭县志》(兰州:甘肃民族出版社,1997),18;卓尼县地方史志编委会,《卓尼县志》(兰州:甘肃民族出版社,1994),21;岷县志编纂委员会,《岷县志》(兰州:甘肃人民出版社,1995),23、602;李桂斋、朵文焕,《回族英杰马麟图》,于《岷县文史资料选辑》,第二辑(岷县:内部发行,1990),159-62;“Prayer Requested for West China Missionaries,”114。

[21] 照片来源:Hille Marie - Paule,《洮商经历的片段》,于《中国近现代行业文化研究——技艺和专业知识的传承与功能》(北京:国家图书馆出版社,2010),225。

西郊外。次日拂晓，艾名世、汪肃鹤前去与回族军队交涉，却被扣留，手枪、马匹和其他随身物品也被抢走。由于几年前曾与马仲英有一面之缘，所以艾名世机智地请求面见“尕司令”。马仲英竟然友善地接待了他，笑着问：“艾牧师，你来这里做什么？”于是，之前被抢的物品得以归还，宣教士们也如愿得到了通行证。18日，宣教士一行人从尸横遍野的战场旁经过（国民军吉鸿昌部曾在昨日与马仲英的部队激战），终于进入陇西城内。陇西教会的领袖们热情地为他们生火、做饭，安顿他们住下来。稍后，“当意识到宣教士来并不是要接管教会，而是为前往未得之民中工作时，他们的欢迎就更加热烈了”。^[22]

宣教士们在陇西城内休息了近一周的时间，便于圣诞节后分散至不同的地区。斐文光夫妇、孙守成夫妇和艾名世夫妇去了临潭旧城，海映光夫妇住在岷县，汪肃鹤与季维善夫妇则分别前往合作、拉卜楞。

意料之外的战祸又再次临到岷县、临潭与卓尼，甚至蔓延到合作与夏河。1929年1月9日，进犯天水受挫的马仲英部突然出现在岷县城外，很快攻入城内，开始烧杀抢掠。被困在岷县城内的海映光夫妇命悬一线，只能将自己的性命交托于主。所幸的是，回族军队慑于在后追击的国民军，很快撤离。^[23]

1月10日，马仲英部逼近临潭旧城，有二百余名汉族民众涌进福音堂寻求庇护。傍晚，宣教士和中国信徒一同为众人的性命恒切祷告。夜深时，马仲英的军队入城，士兵们一边用力砸福音堂的大门，一边威胁里面的人开门。经过祷告后，艾名世作为宣教士代表出去交涉。虽然被几支步枪抵住胸口，他还是靠主保持镇静，质问穆斯林士兵：“我是‘尕司令’的朋友，你没有见过我们在陇西一同骑马吗？”一位回族军官认出了艾名世，福音堂转危为安，又很快得到了马仲英签发的“保护令”。

驻扎于旧城的十八天里，马仲英部焚毁近五十个藏族、汉族村落，屠戮近七百人，成千上万的民众逃到山间的树林避难，缺衣少食，受尽煎熬。为了给一同起事的马廷贤报仇（马廷贤此前经过藏区时被藏民抢走妻妾、财物），马仲英放火烧毁有数百年历史的卓尼禅定寺，以及寺内所藏《甘珠尔》《丹珠尔》经版。

由于艾名世与“尕司令”的交情，加之宣教士们为受伤的穆斯林士兵提供医疗服务，所以宣道会、神召会在临潭的教产得以保全，躲在福音堂内的信徒和民众也得到庇护。除此之外，艾名世与孙守成还受马仲英之托两次前往卓尼土司杨积庆处传达媾和条件。宣教士们几次面见马仲英，“徒劳地请求他放过无辜的汉族、藏族妇女与儿童”。虽然为

[22] 陇西县志编纂委员会，《陇西县志》（兰州：甘肃人民出版社，1990），10；“Prayer Requested for West China Missionaries,” 114; Robert D. Carlson, “Chapter 10 Return to Kansu,” *BREAKTHROUGH: The Story of Bob and Betty Ekvall* (unpublished manuscript, 1987); “Oral interview with Robert B. Ekvall,” *Collection 092 Ephemera of Robert B. Ekvall* (in the Billy Graham Center Archives, Wheaton College), 27.

[23] “Back to the Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, June 20, 1931, 402.

和平奔走，以及为受害之人求情的尝试收效甚微，但宣教士们确实尽了自己的努力。^[24]

1月28日，马仲英部前往夏河，后又从那里进入青海。但是，由“河州事变”引发的浩劫远未结束，将有更重的打击临到甘藏边区的教会。

1月29日，国民军冯安邦旅追击马部至临潭，镇压了当地与马仲英一同作乱的回民，累及许多妇孺，复又“放抢三日”。在旧城因藏、汉二族报私仇而被杀的回族群众也有百余人。国民军撤出临潭后，新任县长以“清乡”为借口，勒索、压迫当地回民。

2月，马仲英麾下的韩进禄部围攻渭源不克，流窜官堡（今甘肃省定西市渭源县会川镇）等地，抢掠群众。宣道会在官堡镇设有一处聚会点，作为狄道教会的支会，此时也大受搅扰。^[25]

5月20日，旧城回民马尕西顺因其子为国民军所杀，招聚新、旧两城部分回族群众密谋发动叛乱。6月16日，引来康乐等地回族土匪五百余人占领旧城，捕杀、劫掠汉、藏两族民众。7月3日、5日，国民军李松昆师先后克复临潭新城、旧城。进城后，国民军逐批处决未能及时逃走回族人，并且放火焚城。

艾名世闻讯后紧急从录巴寺骑马赶到旧城，拦住正准备在福音堂放火的士兵。一位与艾名世相熟的基督徒军官出面帮助，对福音堂加以保护。然而，福音堂的守门人——一位刚刚归信的回族基督徒和他的全家——已在艾名世赶到之前被国民军杀害了。宣道会在旧城用于接待藏族客人的旅栈完全被毁，福音堂里没有一扇门窗是完整的，地板也被火烧出一个大洞，宣教士存放于此的全部衣物、书籍、家具和其他用品都已不知去向……

8月初，流落于河州一带的回族难民返回临潭。13日，卓尼土司杨积庆的藏族军队为报此前寺院、城乡被烧之仇，以开大会、发赈济款为名，将各地回乡的回族难民悉数诱入城内。一入旧城西门，藏兵便把妇孺赶进废墟，将难民中的万余名青、壮年回族男子尽行残杀。此后，临潭县长又驱赶残存妇女、儿童回乡，有人惨遭凌辱杀害，因饿病交加而死者也为数不少。^[26]

艾名世当时正在旧城，他听到远处的一座院落传来回族妇女的哀号声，便跑去交涉。他“盘腿坐在大院的门前，把步枪架在双膝之上”，终于喝退了正在撞门的卓尼民兵，使院内妇孺脱离险境。之后，艾名世向回族难民“施衣布粥”，赖以幸存者甚众。^[27]

[24] 临潭县志编纂委员会，《临潭县志》，18、532；W. E. Simpson, "The Suffering In Kansu," *The Pentecostal Evangel*, June 29, 1929, 14; David P. Jones, *Brave Son of Tibet: The Many Lives of Robert B. Ekvall* (Eugene, Oregon: Resource Publications, 2023), 82-85.

[25] 渭源县志编纂委员会，《渭源县志》（兰州：兰州大学出版社，1998），19。

[26] 临潭县志编纂委员会，《临潭县志》，532-33；子亨和若愚，〈“临潭变乱”真相〉，于《青海民族学院学报（社会科学版）》，1985年第3期，31；“Through Perils Manifold in Kansu, West China,” *The Alliance Weekly*, December 14, 1929, 809；Jones, *Brave Son of Tibet*, 88-89。

[27] 临潭县志编纂委员会，《临潭县志》，861-62；马通，《陇上学人文存·马通卷》（又名《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》）（兰州：甘肃人民出版社，2010），129；艾名世，《西藏的地平线》（拉萨：西藏人民出版社，1999），144；Jones, *Brave Son of Tibet*, 89-90。



图四：在藏区生活的艾名世与儿子 David Ekvall（摄于1934年左右）^[28]

1929年末，河州地区多股回族武装聚集在一起，号称“十大司令”部。初犯合作，威胁进攻夏河。后又逃窜至临潭，“大肆焚烧县乡之公署、寺庙，屋舍无一幸免”。1930年1月初，向南逃窜，攻陷岷县。直至1月6日，才被国民军李松昆部与高仲勋部击溃。

“十大司令”部驻合作期间，斐文光、汪肃鹤与匪首周旋，宣教站得以保全。宣教士们回忆说：“言语、动作必须十分小心，对这些强盗的要求（如与外国人合影）也必须全部满足，稍微不慎即有性命之虞。”这伙

土匪流窜至临潭期间，新城宣道会教堂的部分房屋被焚毁。他们占据岷县时，甚至威胁杀死男性宣教士，将他们的妻儿当作绑票带走……^[29]

1928年末至1930年初，生活在临潭、卓尼一带的基督徒大多逃往藏区避难，教会的聚会完全中断。临潭旧城几乎被夷为平地，元气大伤，用了十多年的时间才恢复原有的规模。宣教士不得不放弃了这个从前的藏区宣教中心，移驻录巴寺。宣道会位于岷县的会堂轮流被回族土匪和国民军征用，信徒人心惶惶，教会活动也几近停顿。^[30]

[28] 照片来源：<https://cmalliance.org>。

[29] 临潭县志编纂委员会，《临潭县志》，18；岷县志编纂委员会，《岷县志》，23-24、602；黄正清，〈黄正清的回忆〉，于《甘肃省文史资料选辑》，第三十辑：黄正清与五世嘉木样（兰州：甘肃人民出版社，1989），45-46；A. R. Fesmire, “Hehtso, Kansu, China,” *The Alliance Weekly*, April 26, 1930, 266; A. R. Fesmire, “Hehtso, Kansu, China,” *The Alliance Weekly*, June 14, 1930, 377; W. W. Simpson, “When the Enemy Invaded,” *The Latter Rain Evangel*, October, 1930, 17-18; John William Weiss, *Americana in Northwest China*, (New York: Rosalie Ink Publications, 2011), 33, 36.

[30] “Through Perils Manifold in Kansu, West China,” 809、811.

“挺身而出”——饥馑瘟疫之中的 慈惠事工

1928年至1932年，甘肃全省遭遇了罕见的旱灾。1928年、1929年，甘肃受灾县均为65个，占全境78个县总数的83%；1930年和1932年，受灾县的数目也分别达到了60个、59个。甘藏边区所在的临潭、卓尼、岷县、渭源、临洮与河州等地均为重灾区，赤地千里，炊烟断绝。“易子而食”“窃孩而食”的惨景到处出现，卖儿卖女更为寻常，各县儿童不敢出户。1932年，甘肃省政府在告各界的公开信中声称，全省“连年大旱，秋夏无收，加以兵匪蹂躏，劫烧杀戮，惨无人道，破坏至五十余县，死亡达三百万人，其幸存者，衣食居住，一例荡然……”^[31]

1928年6月，国民革命军占领北京，标志着北伐战争取得胜利。同年年底，奉系张学良宣布“东北易帜”，表示服从国民政府。至此，南京国民政府在名义上统一全国。甘肃民众本来期待“国民革命胜利”、“国家统一”后，中央及地方政府可以集中力量救灾，赈济饥民。然而，事与愿违。原本团结在“革命”旗号下的国民党四支集团军——蒋介石的第一集团军和冯玉祥、阎锡山、李宗仁这三大地方实力派互不信任，都不愿意带头裁军。在民国十八年国民政府的财政支出中，军务费仍占半数，而同期拨给北方七省的赈款还不及军费的



图五：父母饿毙之难儿（1929年，甘肃）^[32]

一个零头。这样一个穷兵黩武的政府，既没有力量，也不会认真地去救荒赈灾。

1929年至1930年，蒋、冯、阎、李等“革命将领”之间的矛盾骤然激化，甚至不惜兵戎相见。1929年5月、10月，发生两次蒋冯战争，这正是旱荒最严重的时期。1930年5月至10月，爆发了蒋介石与冯、阎、李之间的新军阀大战，共投入兵力100万以上，所耗战费2亿元。冯玉祥的国民军继续在甘肃横征暴敛，“甘省以天旱之故，地皮坚硬如铁，且因乡间牛马被冯军搜拉一空，存储籽种，亦被强取完尽……”而

[31] 丁焕章，《甘肃近现代史》，369-70；温艳，《民国时期西北地区自然灾害研究》（博士学位论文，西北大学，2012），38、41、52-53。

[32] 照片来源：《甘肃神召会岷县贫儿院收养之难民》，《神召》7（1929），2-3。

蒋介石的南京政府，为了切断冯部的供给线，甚至扣下赈灾粮不发，视西北为“国家之弃民、弃地”。^[33]

返回甘肃不久，时任甘藏边区主席的斐文光就向总会报告：“我们此前曾做出‘甘藏边区教会将于1928年末实现完全自养’的决议。然而，当下灾情太过严重，本地教会不但无力支持牧师和传道人，还必须接受美国（教会）的救济，以免有人饿死。因此，对甘藏边区的预算支持必须再持续一段时间，缩减补贴的计划也必须推迟。”

另一位宣教士也在宣道周刊上呼吁：“如果我们（甘藏边区）的基督徒什么时候需要帮助，那就是现在。他们正在挨饿，他们的家园被毁，他们也在受冻，而且看不到困难有任何缓解的迹象。此外，瘟疫在民间爆发，许多儿童夭折了……”

留在美国的宣教士也在各处教会传达中国信徒的需要，筹集款项来救济甘藏边区的饥民。一位年轻姐妹奉献了500美元——这笔钱原本是丈夫预备为她买钻戒的。一位久卧病榻的老姐妹也捐出了几百美元。宣教士们拿出自己微薄的储蓄进行奉献。小孩子们卖掉自己的玩具，以添加救灾基金……^[34]

继斐文光等首批返回的宣教士之后，吕成章也启程前往中国。由于甘肃各地的灾民正处

于水深火热之中，他在抵达中国之初便加入了中国华洋义赈救灾总会的工作。1930年3月初，吕成章随时任甘肃赈务主任的内地会宣教士安献今（George Findlay Andrew）从天津出发，一同前往甘肃。旅行途中，吕成章忽然高烧不退。由于“客岁（1929年）灾区疫疠盛行，西籍教士及办赈人员被传染者共二十人之多，内有十四人竟因此不起”，所以随行人员异常紧张。幸而经内地会李瑞思医生（Dr. Delwyn Vaughan Rees，又名李岱汶）照护，病情转危为安。

到达甘肃后，吕成章投入到各地的赈灾工作中去。尤其值得一提的是，他与岷县县长合作，以美国寄来的面粉为工价，招募饥民修建公路。因正值粮食紧缺，前来应征的劳工成百上千。每天中午，吕成章先向工人们传讲福音，再请他们享用午餐。通过这样富于创意的方法，既分发了物资，又帮助财政捉襟见肘的地方政府修好道路，还成功地向民众传讲福音，真是一举三得。^[35]

除吕成章以外，各个差会的宣教士也都热心参与赈灾工作。华洋义赈会的年度报告中曾有如下的记录：“本年办理甘赈协助工作最出力者，西人方面为吴林德、海万德、海映光、季维善、新普送、汪肃鹤、多福寿、宋益谦诸君。均属异常热心，殊可钦佩……”其中，海映光、季维善和汪肃鹤是宣道会甘藏边区

[33] 夏明方和康沛竹主编，《20世纪中国灾变图史（上）》（福州：福建教育出版社，2001），146-48；张小树，〈国民军入甘及社会影响〉，26-27；简又文，《冯玉祥传》（长沙：岳麓书社，2016），271-82。

[34] “Aiming at Self-Support,” *The Alliance Weekly*, July 20, 1929, 467; “Prayer Requested for West China Missionaries,” 114; Eva M. Moseley, *Moh Ta-lu, Man of Great Plans: The Biography of Dr. Thomas Moseley* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1963), 89.

[35] 安献今，〈甘肃赈务主任十九年度报告〉，《中国华洋义赈救灾总会丛刊·甲种》，1931年7月，77-78；罗腓力，〈宣道与中华〉（香港：宣道出版社，1997），220-21。



图六：吕成章组织灾民修筑公路（1930年左右）^[37]

的宣教士，新普送隶属于神召会，多福寿来自协同会，其余几位是内地会的宣教士。^[36]

与饥荒如影随形的是瘟疫。1929年，严重的瘟疫在甘肃全省暴发。这一轮疫情的死亡率很高，传染性极强，以至于很少有人敢去照顾伤寒病人，甚至连众多的死者都无法得到及时埋葬。普通民众因营养不良，抵抗力下降，所以极易因感染疾病致死。饥民四处流浪乞讨，又加剧了瘟疫的流行。^[38]

甘肃的宣教士们为救援被瘟疫感染的病人付出了巨大的代价。当年，内地会在甘肃省因斑疹伤寒（typhus）等疫病去世的宣教士竟

达12人之多，其伙伴差会协同会也在甘肃损失了5位宣教士。其中的大多数人都是在救治或赈济灾民时感染疾病而死。1929年也由此成为内地会自庚子拳乱以来损失宣教士最多的一年。^[39]

甘藏边区所在区域的疫情也十分严峻。狄道“瘟疫盛行，死之枕藉”；岷县“发生瘟疫，初得时身热喉痛，一二日周身俱出斑点，三四日即行死之，每日死者竟达到二百余人，死者尸体满地”；渭源、陇西、河州和宁河“近日时疫流行，死之甚多”。各地汉族教会因瘟疫而导致的死亡人数甚至超过在饥荒中饿死的人。莫大猷在几年后返回狄道时，悲伤地发现教会中一些熟悉的面孔再

[36] 安献今，〈甘肃赈务主任十九年度报告〉，81。

[37] 照片来源：《宣道与中华》，附录页“图片专辑”，36。

[38] 袁林，《西北灾荒史》（兰州：甘肃人民出版社，1994），269-72；Moseley, *Moh Ta-lu, Man of Great Plans*, 105。

[39] “With Christ,” *China's Millions*, June, 1930, 87。



图七：临夏华洋工賑处职员及工人等欢迎安、吕、海三牧师的合影（1930年8月）^[42]

后排左三：吕成章，左五、左六：安献今、海映光，中排左三：王焕理^[43]

也见不到了——许多人已在饥荒后的瘟疫中过世了。^[40]

在河州，海映光因积极参与分发食物的工作，从灾民处感染了伤寒，病势很重。身怀六甲的海映光夫人为照顾丈夫也不幸被传染。二人在生命垂危之际已经写下遗嘱，委托中国基督徒临时照顾年幼的女儿。河州的中国基督徒聚集在一起，商量当怎样行。他们十分

悲伤，有人提议购买木料，做两口棺材。后来，一位年长的信徒站起来，说：“让我们为海牧师夫妇祷告，求主医治！”于是，众人聚在一起恒切祷告。渐渐地，海映光夫妇的身体奇迹般地复原了。可是，他们早产的儿子最终还是夭折了。^[41]

即使在藏区的合作、拉卜楞，也有许多灾民得到宣教士的帮助。在“河州事变”中，普

[40] 咸娟娟，〈民国时期基督教新教在甘宁青地区的慈善活动研究〉（硕士学位论文，西北师范大学，2015），41；Moseley, *Moh Tü-lu, Man of Great Plans*, 108; Thomas Moseley, “Standeth God Within the Shadow,” *The Alliance Weekly*, November 12, 1932, 733.

[41] “West China,” *The Alliance Weekly*, August 24, 1929, 556; Myrtle Dillon, *My Life and Testimony* (2016), 16.

[42] 照片来源：《宣道与中华》（1997年），附录页“图片专辑”第35页。注：1929年1月，国民政府内政部将河州改名为“临夏县”。故而，照片题注为“临夏华洋工賑处”。

[43] 王焕理，又名“王约瑟”，临洮人，河州地区早期传道王焕文的弟弟。1925年，毕业于狄道宣道会圣道学堂。起初在甘南宣道会布道团的北团服事，后成为河州教会的牧师，长期带领教会，直至解放初期。来源：临夏市地方志编纂委员会，《临夏市志》（兰州：甘肃人民出版社，1995），809；苟希天等，〈甘肃宣道会传道史〉，《金陵神学志》（中国基督教历史特号乙编，1925），86；Ekvall, *Gateway to Tibet*, 109.

通百姓的家园被毁，许多人还遭受土匪的严刑拷打，被迫将钱财、粮食交出来。他们衣衫褴褛，一路行乞，进入藏区。汪肃鹤夫妇靠着美国宣道会寄来的善款，帮助这些在战火中失去一切的灾民。汪肃鹤夫人不幸染上伤寒，但靠神的恩典得以痊愈……^[44]

“纷乱”终将结束，企盼“重整与更新”

宣教士在 1927 年仓促撤离后，甘藏边区的汉族教会经历了各样的患难，几近瘫痪。先是有教会内部的不法之徒恶意挑战牧师、长老等领袖的权柄，扰乱治理次序。随后，饥荒与战乱接踵而至。因为军队强占教堂和其他聚会地点，所以教会的聚会被迫中断。一些信徒为躲避战乱而逃离家乡，一些信徒因食物短缺和瘟疫而死，甚至为兵匪所杀。不忠心的传道人因津贴停发便撇下羊群，吃饼得饱的信徒见无利可图就离弃信仰。教会的建制被彻底打散，信徒人数锐减。^[45]

与此同时，藏族、穆斯林福音事工也受到很大的影响。临潭旧城被夷为平地，此后再没有藏族人来城内贸易。卓尼城区房舍烧毁殆尽，宣教站也未能幸免。在录巴寺，部分早年受洗的藏族家庭竟然转身退后，回归偶像崇拜。^[46]在河州，汉、回两族之间的关系被撕裂，信任荡然无存，向穆斯林传福音由此变得更加艰难。因着内地会建在河州城外的医院被毁，通过医疗事工接近穆斯林族群已无可能。

自 1928 年起，宣教士们陆续返回甘藏边区，艰难地恢复在汉族、藏族和穆斯林中的工作。其中，率先得到恢复的是藏族福音事工。除了重开拉卜楞、合作与录巴寺等地的宣教站以外，宣教士们还进一步深入藏区，试图建立新的宣教点。汉族教会因宣教士的劝勉、安慰而稍得振兴。与此同时，宣教士前往河州、循化，重新启动对穆斯林的福音事工。这样，甘藏边区的工作开启了新的篇章，进入“重整与更新”的阶段。✦

[44] C. R. Koenigswald, “Breaking Ground in Shes Tsang, Tibet,” *The Alliance Weekly*, August 2, 1930, 496; A. R. Fesmire, “Hehtso, Kansu, China,” April 26, 1930, 266.

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

[46] Mrs. A. R. Fesmire, “The Spirit’s Grace on the Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, June 4, 1932, 362.

在言语和行为上认信真理^[1]

文 / 布雷克 (wilhelmus à Brakel) 译 / 王志勇

基督徒的认信发生在言语和行为两方面。

我们通过说话的方式，向别人宣讲上帝的真理，目的是教导那些不熟悉的人，建造并坚固那些所知很少的人，使那些抵挡真理、迫害我们的人因为真理而知罪。以下经文所讲的就是这种认信：“……口里承认，就可以得救”（罗10:10）；“无不口称耶稣基督为主”（腓2:11）。

我们也用行为认信真理：

- (1) 公开地加入真教会，并坚持与她相交，也就是坚持与神及其子民相交。他们承认基督的救赎之功，为基督作见证，并且确信：“这百姓是我为自己造的，好述说我的美德”（赛 43:21）；“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德”（彼前 2:9）。
- (2) 在圣洁的生活中显明基督的形像，使基督成形在我们心里（参加 4:19），承载属天之亚当的形状（参林前 15:49）。那圣洁之光使他人认识到，我们是与基督相交的。“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。”（约 13:35）当初犹太公会的人就是这样认出彼得和约翰是跟随过耶稣的（参徒 4:13）。过去那些迫害基督徒的人，用不说谎、不赌博等特征来辨别基督徒；正是因为有这些特征，基督徒就被人逮捕了。
- (3) 为基督之真理的缘故忍受各样的苦难。基督和属祂的人为一方，蛇和它的后裔为另一方，上帝使他们之间彼此为仇。未归正的人按照自己的血气生活，他们总是迫害那些按照圣灵的引导而生活的人，这是因为他们双方在性情、生活目的和行为方式上都不相同。一旦有人成为基督徒，他就与基督的性情有份，就把自己置于基督的旗帜之下，为祂而战斗，那么他周围的一切就会马上抵挡他。假如没有人否认死而复活，就不会有人因为盼望救恩而受到迫害。如果有人真的认识基督，按照祂的本相认信祂，承认祂是独一的救主，那么一切假信徒和非信徒就会群起反对。这些人会使用他们手中的权力，用各种计谋和伎俩迫害他，若没有除掉他，就绝不罢休。若有人在这样的环境下仍然向主忠心，因而被人杀死，就成为殉道士。“殉道士”一词在希腊文中是 *μάρτυρας*，意思就是见证人。✠

[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），342-43。略有编辑。——编者注

切实讲明救恩

我们从前也是无知，悖逆，受迷惑，服事各样私欲和宴乐，常存恶毒、嫉妒的心，是可恨的，又是彼此相恨。但到了神我们救主的恩慈和祂向人所施的慈爱显明的时候，祂便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯，藉着重生的洗和圣灵的更新。圣灵就是神藉着耶稣基督我们救主厚厚浇灌在我们身上的，好叫我们因祂的恩得称为义，可以凭着永生的盼望成为后嗣。这话是可信的。我也愿你把这些事切切实实地讲明，使那些已信神的人留心行善。这都是美事，并且与人有益。

——提多书 3:3-8