

门徒训练

独特之主的独特门徒：马可福音中的门徒训练

圣经伦理动力

具有末世—国度性视野的门徒训练

从教会观看门徒训练

门训与栽培

整体的研读：一卷书的图解

倍增的布道

圣经神学是一门科学，也是神学科目

一八七七年内地会在武昌



目 录



本期主题：
门徒训练

本期焦点

04 独特之主的独特门徒： 马可福音中的门徒训练 / 迈克尔·J·威尔金斯 (Michael J. Wilkins)

马可对比了关于耶稣福音信息的两个根本对立的观点：“体贴上帝的意思”和“体贴人的意思”。马可描绘了一幅门徒的画像，来强调理解耶稣的信息和事工的困难，这可能是福音书中最模棱两可的画像。一方面，门徒得到正面的描绘。他们是由耶稣专门挑选和委任的，目的是聆听神国的奥秘，并宣传祂的事工。另一方面，门徒们被涂上了不光彩的色彩。门徒虽然蒙上帝光照，也被耶稣赋予能力，却显出自己的不明白。门徒并不真正理解耶稣的事工或教导的实质，这实质关乎透过作奴仆走十字架的道路。在耶稣驳斥了彼得试图把自己的思维方式强加在弥赛亚使命上之后，祂揭示了门训的核心原则之一：门徒必须背起自己的十字架跟随耶稣。

22 圣经伦理动力 / 约翰·慕理 (John Murray)

训练门徒，在教义神学领域，这属于成圣的范畴。成圣必须毫不妥协的建立称义的根基之上，没有对称义的正确理解和经历，基督徒的成圣必然会走向律法主义。然而，说称义是成圣的动力，则有很大的问题。本文明确指出了成圣的根本动力，并非是称义的事实，而是信徒与基督同死同复活的事实，是信徒与基督的联合。

37 具有末世—国度性视野的门徒训练 / 陈彪

具有末世—国度性视野的门训，寻求建立在当今处境中的智慧，好使基督的门徒（在不同的时间和发展观中）界定他们自己，并且呼召他们在处境中顺服基督，展示出他们的基督教信仰，见证圣经对这个世界过去、现在和未来的启示是真理。许多教会现存的门训视角已经帮助教会看见耶稣对我们的呼召和使命，但无论是福音倍增模式、个人敬虔操练模式，还是福音驱动力模式都需要有末世—国度性的世界视角来补充和强化。

49 从教会观看门徒训练 / 守信

基督徒因着基督的救赎，与上帝的关系和好了，与人的关系也恢复了。因此在基督里，不分外邦人和犹太人，不分为主和自主的，不分种族和阶级。这种关系更具体体现在地方教会中，因为地方教会是基督徒聚集的地方。地方教会是栽培基督徒的地方，是基督徒彼此相爱最具体的地方。不委身地方教会的人，绝不会有健康的信仰生活。门训的目的是要使我们更好地融入教会，和全体教会成员一同建造基督的身体。

57 门训与栽培 / 蒂姆·切斯特 (Tim Chester) 史蒂夫·廷米斯 (Steve Timmis)

耶稣开始事工，采取的第一个行动就是宣告神的国降临。祂的第二个行动，就是呼召人跟从祂。第一个行动与一个全新秩序的到来有关，而不是对现有秩序进行修修补补。第二个行动证明了这新秩序的实在。福音话语 (gospel word) 和福音共同体 (gospel community) 都是传福音过程的核心内容。门训也是如此。福音话语和福音共同体，是向罪人传福音的途径，也是耶稣对罪人进行门训的途径。



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教會》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。

讲道释经

66

整体的研读：一卷书的图解 / 格兰·奥斯邦 (Grant R. Osborne)

除非从整体来看，否则各部分就没有意义。惟有先顾及整体，然后才能针对其中各部分、按着中心信息来研究。实际而言，释经的过程可以简述如下：第一，将整本书作成图表，初步分析它的思路流向；接下来，专注于每一部分，察究论证的细节；最后，再重新调整全卷的思路发展，使其与各部分息息相关。

教会建造

71

倍增的布道 / 布莱恩·佩恩 (Brian Payne)

传道必须专注于宣告上帝在耶稣基督里通过祂的十字架和复活实现的得胜（陈述）。这就是天国福音的全部。然而，同时，传道也要求回应。罪人若不满足上帝的条件就不能进入天国——条件就是悔改和信靠。这是使徒保罗看到的，他来往“传讲神国的道”。然而，宣讲天国的道需要人的回应。因此，保罗“证明当向上帝悔改，信靠我主耶稣基督”。

神学探讨

76

圣经神学既是一门科学，也是神学科目

——普林斯顿神学院圣经神学教席就职演说 / 魏司坚 (Geerhardus Vos)

圣经神学的特性在于：它是从上帝本身的启示活动的角度，来讨论启示的形式和内容。换言之，它是在一个主动的意义上来处理启示。它把启示视为上帝的活动，并且试图（在人的能力所及的范围里，并且不排除我们有限观察的条件下）去理解、追踪、描述这个活动。在圣经神学中，启示的形式和内容都被视为是上帝工作的成分和产物。而在系统神学中，虽然也有同样的启示内容，却不是从上帝工作的许多阶段的角度来看这些内容，而是将这些内容视为给人类工作的素材，他们要按照逻辑原则来加以分类和系统化。圣经神学在组织并安排这些内容时，只会使用在启示本身的神圣工作中所赐下的方法，而不会用其他方法。

历史回顾

95

一八七七年内地会在武昌 / 亿万华民译友会

要让在异教文化和儒家传统中浸淫了数千年的同胞接受基督教惊世骇俗的福音，确实让当时的传道人煞费苦心。中国文化强调对下的“仁”与“慈”，却缺乏姚传道传讲的“爱”；中国文化强调“修身养性、将功补过”，却鲜闻张传道传讲的“罪与救赎”；中国文化强调对上的“忠心”与“孝心”，却缺乏黄先生传讲的“信心”。但是在张传道这篇被记录下来的讲章中，仍然扣准了古旧福音的核心信息：真神之子降世为人、救赎拯救。如果他传“有求必应”、“蒙福发财”的廉价福音，可能会吸引更多的人来教会，但是这位忠心的传道人却选择了一条更艰难的“先知之路”。

封三

几句劝勉信徒警醒的话





卷首语

文 / 本刊编辑部

我们相信，神喜悦祂的仆人在祂所发的爱情中不断成长为理想的教会工人。《教会》以期刊的形式委身于此信念。

期刊是塑造人的，这不仅仅是因其思想的力量、文章的分量、信息的数量；单就这些而言，学院教育、专著、自媒体、搜索引擎，都可能比期刊更有效率，更具优势。期刊是塑造人的，更是因为作为期刊，其特有的栏目设置、组稿逻辑、出刊周期，都会潜移默化地影响读者来进行整体的、有洞察力的思考，激发人周期性地反思、沉淀、成长。

按着这样的信念，《教会》略作改版，增加常设栏目：讲道释经、教会建造、神学探讨、历史回顾。栏目的名称与次序体现了我们的坚持与关注：忠于福音之道的宣讲，建立教会；以教会牧养为目标，关注神学与历史。

延续传统，《教会》的封面文章仍旧按“破题—解经—教义—历史—实践”的逻辑组稿，以期实现热点冷思、冷门热议。本期的封面文章主题为门徒训练，侧重从“圣经—教义—实践”的角度认识门训。《独特之主的独特门徒：马可福音中的门徒训练》通过对马可福音的解经，来认识耶稣的奴仆身份与十字架道路，而真正的门徒意味着忠于上帝的道路，而不是人的道路。在教义神学领域，门徒训练属于成圣的范畴，《圣经伦理动力》明确指出了成圣的根本动力是信徒与基督同死同复活的事实，是信徒与基督的联合。《具有末世—国度性视野的门徒训练》《从教会观看门徒训练》将帮助我们认识被末世论、国度论、教会论所规定的门徒训练。《门训与栽培》则为门训实践提供圣经中的模范。

我们也希望《教会》的封面不仅仅有装饰性的功用，而能引发读者对当期主题的感受和思考。在本期封面中，你看到了什么？这组石像是最后的晚餐的场景，还是你本周门训小组的情形？怎样才能以“肉心”换掉“石心”，门训才不是徒有其表？期待你带着这些思考进入本期的阅读。

2006年9月11日《教会》创刊，每两月一期，至今，十二年整。求主施恩，愿此后的年日里，《教会》仍旧能够伴您成长。✠

独特之主的独特门徒：马可福音中的门徒训练

文 / 迈克尔·J·威尔金斯 (Michael J. Wilkins)

译 / 煦

校 / 李亮

关于耶稣和祂的门徒的事，恰如其分地一直是研究和写作的中心领域，无论对于学术群体还是对于大众群体皆然，因为耶稣门徒的身份在很大程度上总领着基督徒的生活。在过去三十年间，我作为学者、牧师、教师，也许最重要的是也作为耶稣的门徒，参与了对门徒训练（以下简称“门训”）的考察。几年前我曾经概略地写过关于马可福音中的门徒训练的文章^[1]，所以很高兴在这里将这项研究扩展。我们先简要介绍一下耶稣在一世纪所倡导的独特的门训方式，然后看看马可福音如何具体看待耶稣的门训。

耶稣独特的门训方式

1、古代世界的师父与门徒

门训是古代地中海世界的一种普遍现象。^[2]

古代文学、艺术和其他文物见证了师父和门徒现象的广泛存在。但门训的多样性跟师父个人的不同直接相关，从伟大的教育家、哲学家、医师到过去的伟大思想家，再到宗教人物。^[3]师徒关系假定跟随者对师父及其特定教导或使命的持续委身，这关系也延伸对师父行为的模仿，以至会影响门徒的个人生活。

最早建立了制度形式的师徒关系的是普罗泰戈拉斯等希腊智者，师父通过有偿的教育过程将美德和知识传授给门徒。^[4]苏格拉底和柏拉图基于认识论的理由反对这种形式的门徒制，提倡一种关系，其中师父通过引导对话启发追随者的内在的知识。希波克拉底则拒绝对传授医学知识收取费用，却以著名的“希波克拉底誓言”公开宣告，就像他的老师和诸神传授医学的艺术给他一样，“通过

[1] Michael J. Wilkins, "Mark: Servants of the Redemptive Servant," in *Following the Master: A Biblical Theology of Discipleship*, (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 172-240.

[2] See Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term Mathētēs*, Supplements to Novum Testamentum 59, (Leiden: E. J. Brill, 1988), chapters 1-3. An updated edition was published as *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1995).

[3] See Wilkins, *The Concept of Disciple*, 32-42. See also Martin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, trans. James C. G. Greig (New York: Crossroad, 1981), 25-31.

[4] Henri I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, 3rd ed., trans. George Lamb, (New York: Sheed and Ward, 1956), 49-50.

教训、讲座和所有其他的教学方式，我将传授知识给我的孩子们和老师的孩子们，并传授给门徒们”。

在犹太人中，这种门训的多样性与师父类型的不同有关。门徒们委身于一个公认的领导者或教师或运动，他们的关系频谱从哲学家（斐罗^[5]）到技术教师^[6]（拉比^[7]），再到宗派（法利赛人^[8]），再到革命家（狂热的民族主义者^[9]），再到先知（施洗约翰^[10]）。^[11]

2、耶稣和祂的门徒

描绘耶稣在地上事奉期间门徒跟随祂的场景在福音书中占有最重要的篇幅。而福音书中一贯且不断重复的是，耶稣的门训形式非常独特。耶稣的门训在表面上仍带有与犹太教、希腊—罗马世界中的其他门训形式的相似点，但它又是非常独特的，这是因为一个最主要的因素：耶稣基督是一位独一无二的师父，因此祂的门训也是独一无二的。

在历史层面上，我们必须在一世纪的历史

背景中研究耶稣这位师父，才能够了解祂的追随者的门徒身份的类型。这种研究将提供耶稣首创的门训制度的独特的历史形式，并将揭示福音书作者所分享的历史资料的共性。而在神学层面上，每一位福音书作者都有一个独特的视角来看待耶稣和祂的追随者之间的历史关系，以处理福音书作者所针对的人群的需要和他们所关心的问题。

在这两个层面上，福音书作者都意欲唤醒或加强他们读者的信心。^[12]每一卷福音书都准确地叙述了耶稣的生活和事奉的历史细节，但每一卷福音书又都为耶稣的生活和事奉提供了一个独特的视角，以满足各自针对人群的特殊需要，以及地中海世界中更多教会受众的需要。^[13]因此，门训关系可以被狭义地理解为对历史上师父与门徒关系的技术性讨论，也可以广义地理解为基督徒的经验——这样的生活要求什么、意味着什么，以及会带来什么。^[14]为了充分理解福音书的概念，必须留意在耶稣在世生活时，临到当时的门徒的挑战和他们活出来的生活，以及当门徒受到挑战时的教会生活。^[15]

[5] Philo, *Sacrifices* 7:4; 64:10; 79:10.

[6] 英文原文为 technical teachers.

[7] *m. Abot* 1:1; *b. Šabb.* 31a.

[8] Josephus, *Antiquities* 13:289, 15:3, 370; Mark 2:18; Matt 22:15-16.

[9] Midrash, *Shir Hashirim Zuta*.

[10] John 1:35, 3:25; Mark 2:18.

[11] Wilkins, *The Concept of Disciple*, 124-125.

[12] David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, (Philadelphia: Westminster, 1987), 59-63.

[13] See Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) and generally Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000).

[14] Fernando F. Segovia, "Introduction: Call and Discipleship—Toward a Reexamination of the Shape and Character of Christian Existence in the New Testament," in *Discipleship in the New Testament*, ed. Fernando F. Segovia, (Philadelphia: Fortress, 1985), 2; See also Ernest Best, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel according to Mark*, (Edinburgh: T & T Clark, 1986), 1-2.

[15] John J. Vincent, "Discipleship and Synoptic Studies," *Theologische Zeitschrift* 16 (1960): 464.

3、福音书作者对耶稣及其门徒的描绘

四卷福音书中，每一卷都从不同的角度描述了耶稣的生活。^[16]同样，每卷福音书对祂最亲密的同伴——祂的门徒们也提供了不同的视角。^[17]一位学者说：“在四卷正典福音书中，耶稣的肖像画有线、影、色和明暗的不同。马可福音中的耶稣的行为与路加福音中的耶稣不同，马太福音中的耶稣的说话方式与约翰福音中的耶稣不同。相应地，在四卷福音书中，门徒的角色也不同。”^[18]每卷福音书各自聚焦于不同的特征，帮助我们理解耶稣呼召和训练门徒的目的。^[19]将每卷福音书对门徒的描绘结合在一起，会使我们对耶稣进行门训用意何在有一个全面的认识。

马可福音中的门训：独特的救赎仆人 (Redemptive Servant) 的独特的仆人们

马可福音中对耶稣的门徒们的独特描绘与马可对耶稣的描绘相对应。^[20]马可把我们带回一世纪，在巴勒斯坦的天空下与耶稣同行，

听祂讲道、教导，看祂施行神迹，看祂与宗教领袖辩论，见证人们对祂的反应。阅读马可福音的人要面对挑战，要在一世纪和今天之间来回穿梭，在原初的背景下观看耶稣的信息和事工，以便它们能够清楚地对当下的生活处境说话。

马可强调了耶稣的独特性，并由此也强调了这位独一无二的主的门训的独特性。因此，要理解马可福音中的门训，一个重要的问题就是要认识到中心舞台永远属于耶稣。虽然这看似显而易见，但不幸的是，阅读福音书的人，以及教导者或传道者，常常违背这个基本的释经学原则。虽然其他人物以及耶稣出现的场景，通过突出祂的位格和事工的各个面向，也扮演着重要的角色^[21]，但首先的也是最重要的，马可讲述的是关于耶稣的故事^[22]。从第1节经文开始——祂被宣告为弥赛亚，上帝的儿子（1:1），直到最后——祂惊人地从死里复活，使妇女们发抖和惊奇地逃跑（16:8），这整卷福音所写的就是耶稣这个人物，并且必须根据祂独特的位格和使命来理解祂的门训。

[16] See Richard A. Burridge, *Four Gospels, One Jesus?*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

[17] See Richard N. Longenecker, *Patterns of Discipleship in the New Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); Michael J. Wilkins, “Discipleship,” in *Dictionary of Jesus and The Gospels*, eds. Joel Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 182-189; and Wilkins, *Following the Master*, 172-240.

[18] Joseph A. Fitzmyer, *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*, (New York: Paulist, 1989), 118.

[19] Paul D. Hanson, *The People Called: The Growth of Community in the Bible*, (San Francisco: Harper & Row, 1986), 430-438.

[20] Developed more fully in the light of Matthew’s perspective, see Michael J. Wilkins, *Matthew*, (NIV Application Commentary; Grand Rapids: Zondervan, 2004). This material draws upon that discussion.

[21] As demonstrated in Joel F. Williams, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark’s Gospel*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 102 (Sheffield: JSOT Press, 1994).

[22] 这是罗伯特·斯特恩 (Robert Stein) 用马可福音展示的一个基本原则：“马可福音是关于耶稣的福音。从马可福音 1:1 到 16:8，耶稣都是关注的重点。这卷书没有一个部分的叙述不是以祂为中心的。祂是最主要的内容、焦点和整卷书的主题。” (*Playing By The Rules: A Basic Guide to Interpreting the Bible*, [Grand Rapids: Baker, 1994], 159)

1、独特的门训模式

马可给了我们一幅耶稣的基本肖像，也给了耶稣门徒与祂同行时的基本写照。^[23]有些人认为，对马可的整体叙事和修辞策略最好的描述就是呼召人作门徒，所需的是人如同耶稣那样丧掉生命，好救了生命（8:34-38）。^[24]

(1) 呼召门徒

在对耶稣的介绍之后，呼召四个人跟随耶稣立即在马可的叙述中占据了重要位置（1:16-20）。有几个要点使马可对耶稣第一次公开活动的叙述显得格外重要。

第一，这次事件的主要焦点是耶稣和祂所宣告的上帝的国。呼召的场景特别突出了耶稣的权威。当祂呼召，人们就服从。耶稣是上帝的儿子，圣灵所膏的弥赛亚，上帝的国已经在祂里面降临。对祂的呼召，唯一合适的反应是立即顺服。这是进入与耶稣的关系的含义的根本核心。^[25]

第二，耶稣以这个呼召开始了祂独特的方法，这将成为祂门训的方式。^[26]这是耶稣和其

他的师父之间最有特色的区别之一。在古代，由未来的门徒发出要跟随师父学习的请求。但耶稣自己主动召唤这些人跟随祂。只有凭着耶稣的权威，一个人才能进入并持续这种跟随的生活。^[27]

第三，这四位弟兄的呼召和回应是建立在他们与耶稣此前的长期关系基础上的。^[28]马可的注意力集中在耶稣作为国度的开创者的权威上，所以他没有详细说明这些弟兄的背景。但这并不是他们和耶稣的第一次相遇。约翰福音填补了一些背景。安得烈是施洗约翰的两个门徒之一，他离开施洗约翰成为耶稣的门徒，并立即把他的兄弟彼得带到耶稣面前（约 1:35-42）。那个未具名的门徒传统上被认为是使徒约翰。^[29]至少有安得烈、彼得和约翰（也许还有雅各？），十有八九是作为耶稣的门徒陪同耶稣去参加迦拿婚宴的人，在那里他们看见神迹并信了祂（约 2:1-2, 11）。他们很可能是耶稣事工的第一年与祂一同在犹太地服事的门徒们。（约 3:22-23, 4:1-3）大约一年后，在加利利发生这事件时，他们已经仔细考虑了耶稣的使命。当耶稣开始祂的国度事工（Kingdom mission）时，他们在祂呼召的时候立即作出回应。

[23] For a succinct overview, see Larry W. Hurtado, "Following Jesus in the Gospel of Mark—and Beyond," in *Patterns of Discipleship in the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 9-29. For a complete discussion, see C. Clifton Black, *The Disciples according to Mark: Markan Redaction in Current Debate*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989).

[24] Cf. Robert L. Humphrey, *Narrative Structure and Message in Mark: A Rhetorical Analysis*, Studies in Bible and Early Christianity 60 (Lewiston, NY: Mellen, 2003).

[25] Ernest Best, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 4 (Sheffield: JSOT Press, 1981), 171.

[26] Hengel, *Charismatic Leader*, 50; Wilkins, *Following the Master*, 104-107.

[27] Eduard Schweizer, *Lordship and Discipleship*, rev. ed., Studies in Biblical Theology 28 (Naperville, IL: Allenson, 1960), 20.

[28] Scot McKnight, *Turning to Jesus: The Sociology of Conversion in the Gospels* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 40-42; cf. Wilkins, *Following the Master*; chapter 6; and Wilkins, *Matthew*, 178-179, 187.

[29] Cf. D. A. Carson, *The Gospel according to John*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 154.



第四，效忠于耶稣的位格是决定性的行动。^[30]关于这些弟兄们在他们被呼召时的属灵状况，这能告诉我们什么？正如我们所观察到的，约翰福音指出，这四个人之前对耶稣有多方面的认识，甚至相信祂是弥赛亚（参约 1:41, 2:11）。根据我们目前“复活后”处境下的分类，很难确定这些人是什么时候“得救”的。耶稣身份的真实本质是如此令人困惑，很难确定这四位了解耶稣的完全程度。然而，他们尽可能地按照他们所理解的程度来回应，这是与上帝建立救恩关系

的本质。“在马可福音中，要承认耶稣对自己生命的主权，必须要了解耶稣是谁，以及祂为什么而来。马可独特的救恩模式就是门徒关系。”^[31]在耶稣传道的全过程中，对于耶稣是谁，门徒有越来越多的了解，而这种了解的增加要求他们相应地调整他们对祂的委身。

第五，耶稣以此征召工人加入祂的国度事工，承诺“我要使你们成为得人的渔夫”（1:17, 新译本）。历史情形提供了一个机会，

[30] See Leon Morris, “Disciples of Jesus,” in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ—Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, eds. Joel B. Green and Max Turner, (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 116; Schweizer, 20.

[31] Brenda B. Colijn, “Salvation as Discipleship in the Gospel of Mark,” *Ashland Theological Journal* 30 (1998): 11; see also Philip G. Davis, “Christology, Discipleship, and Self-Understanding in the Gospel of Mark,” in *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons. Essays in Appreciation of Ben F. Meyer from Former Students*, eds. David J. Hawkin and Tom Robinson, (Studies in the Bible and Early Christianity 26; Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1990), 101-119, esp. 107-111.

耶稣以隐喻性的字词游戏来形容他们未来的角色。这些加利利的渔民（*halieis*）将在耶稣的国度事工里成为得人的渔夫（*halieis anthrōpōn*）。“耶稣的呼召……改变了门徒的职业，意味着他们与以前的生活方式彻底地决裂。不再靠捕鱼为生，而是为了接触他人而活。”^[32]这四个人将被设立为使徒（3:13-19），并将成为耶稣身边核心圈子的一部分（13:3），不但带着耶稣自己的权柄奉差作短期宣教（6:7），也要出去进行世界性的宣教（13:9-10）。耶稣在祂国度事工早期就征召了祂的团队。^[33]

(2) 门训的形式

这一“呼召”也为耶稣的门训形式设置了区别性的标志。虽然马可没有用“门徒”这个术语来指称呼召这段经文中的这些人，但他的叙述让我们明白这是他们的身份，因为他们立即成为耶稣最亲密的追随者（参可 1:29、36）。他们与名为利未（2:14）的人以及一些没有给出名字的人一起被确认，在 2:15 首次被称为“祂的门徒”，这个称呼此后贯穿整个叙事。

从表面上看，耶稣具有犹太拉比的许多特征。祂安息日在他们的会堂教导，祂是按照犹太人的习俗教导，祂作为一位律法教师受到尊重，祂的门徒跟随祂，甚至被称为“拉比”（可 9:5；太 26:49；约 1:49）。

在以色列，正常的模式是潜在的门徒就近拉比，请求与他一起学习。约书亚·本·佩拉奇亚（Joshua b. Perahyah）说：“给自己一个老师，使你成为一个弟子。”（*m.‘abot* 1.6）拉班·伽玛列（*Rabban Gamaliel*）对此附和道：“给你自己一个老师，解答自己的疑惑。”（*m.‘abot* 1.16；参太 8:19）。后来，拉比的门徒跟随他们的夫子四处行走，经常一举一动地模仿夫子对妥拉的教导，因为“模仿夫子就是在模仿摩西对上帝的模仿”。^[34]

但当耶稣的事工展开时，祂开始建立一种与拉比不一样的门训。在耶稣事工的早期阶段，许多人来到耶稣跟前，就像对待拉比或先知一样（如约 1:38、49，3:2）。在祂的国度事工的开创时期，耶稣建立了一个新的模式，因为祂是主动寻求并呼召这些兄弟进入与祂的永久关系。^[35]尽管耶稣的门徒很可能记住了祂的大部分教导，并将其作为教会传统传承下来，但他们最终是委身于祂的位格，而不仅仅是祂的教导。犹太门徒的目标是有一天自己成为师父或拉比，并有自己的门徒跟随他们。但耶稣的门徒一直是门徒，追随他们的主和夫子耶稣，并且只跟从祂（参太 23:8-12）。作耶稣的门徒将与许多人所预期的不同，这不仅仅是一个学术或宗教项目。门徒的生活始于与主的关系，并且这个关系进入他们经历的所有领域。这是国度生活的开始。^[36]

[32] Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, Word Biblical Commentary, vol. 34a; (Dallas: Word, 1989), 51.
 [33] Graham Twelftree, “Discipleship in Mark’s Gospel,” *St Mark’s Review* 141 (Autumn 1990): 5-6.
 [34] Jacob Neusner, *Invitation to the Talmud: A Teaching Book*, (New York: Harper and Row, 1973), 70.
 [35] Hengel, *Charismatic Leader*, 42-57.
 [36] Wilkins, *Following the Master*, 100-109, 124-125.

2、独特的门训成员

(1) 门徒和使徒

马可进一步强调，耶稣从较大的门徒群体中选择一小群十二个人，作为祂的使徒与祂同在（3:13-14）。^[37] 马可的用词有些模糊，但路加给出进一步澄清：“到了天亮，叫祂的门徒来，就从他们中间挑选十二个人，称他们为使徒。”（路 6:13）“门徒”一词指那些被呼召悔改并相信耶稣所启示的福音的人，他们组成了相信耶稣的广泛群体（3:13-14，4:10）。“使徒”一词指特定的门徒，即受差派和训练的十二个门徒^[38]，以代表耶稣，作为即将到来的教会的领袖（3:14，6:7-13，30-31）。这十二个人既是门徒，又是使徒。作为门徒，他们代表所有信徒；作为使徒，他们代表领袖。^[39]

一般门徒群体和十二使徒特定群体之间的区别与功能有关，而与地位或价值无关。作为耶稣的门徒，论及进入救恩和上帝的国，所有人都是平等的。这十二个人作为使徒的角色，功能性地指向他们的领袖身

份。但这个功能并没有把他们提升到一个更高的地位；呼召作领袖就是呼召作仆人（参 10:45）。^[40]

这与我们在使徒行传中看到的区分类似，在那里“信徒”（徒 4:32）被称为“门徒”（徒 6:2），而这十二位一直都被称为使徒。“信徒”和“门徒”一词指的是同一群人（参徒 6:7，9:26，11:26，14:21-22）。门徒也是基督徒最早的同义词（徒 11:26）。因此，所有基督徒都是门徒，而只有少数早期教会的主要领袖被指定为使徒。^[41]

(2) 打破门徒身份的藩篱

耶稣所建立的门训形式是出人意料和令人震惊的，因为祂打破了社会阶层之间的障碍，祂推翻了宗教的好人的观念，祂废除了对宗教文化传统的盲目遵循（7:1-13）。耶稣呼召门徒包括了本地的税吏“亚勒腓的儿子利未”（2:14），他在第一卷福音书中被称为“马太”（太 9:9）。由于在福音书中被呼召的情形是相同的，大多数学者认为这位税吏有两个名字，马太和利未。^[42]

[37] For discussion of the authenticity of the phrase, see Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., (Stuttgart: United Bible Societies, 1994), 69; Guelich, 154; Christopher W. Skinner, “Whom He Also Named Apostles: A Textual Problem in Mark 3:14,” *Bibliotheca Sacra* 161 (July-September 2004): 322-329.

[38] For discussions of the historicity of the Twelve within Jesus' ministry, see Scot McKnight, “Jesus and the Twelve,” *Bulletin of Biblical Research* 11 no. 2 (2001): 203-231; John P. Meier, “The Circle of the Twelve: Did It Exist During Jesus' Public Ministry?” *Journal of Biblical Literature* 116 (1997): 635-672; John P. Meier, *A Marginal Jew: Companions and Competitors*, A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, volume 3 (New York: Doubleday, 2001), 125-163; contra Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, (San Francisco: HarperSanFrancisco: 1998), 71.

[39] Urban C. von Wahlde, “Mark 9:33-50: Discipleship: The Authority that Serves,” *Biblische Zeitschrift* 29 (1985): 49-67.

[40] Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, and Disciples*, (Minneapolis: Fortress, 1989), 112-117.

[41] F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3rd ed., (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 180; cf. Wilkins, *Following the Master*, 34-41, 248-256.

[42] See R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 66-70.

在巴勒斯坦，税吏被当作罗马统治当局的代表，负责收取规定的税款，并维护公共秩序。他们通常是从当地居民中招募的，因为他们需要认识当地人和了解当地的风俗习惯，以免被欺骗。他们负责为罗马当局收取一定数额的税款，他们收取的任何额外税款则作为他们自己的佣金。过度敲诈勒索的倾向使他们被自己的人民所鄙视和憎恨（参路 19:8）。马太很可能不是该地区受人尊敬的一员；相反，他可能被认为是向罗马的占领和统治出卖自己人民的叛徒。

一被呼召，马太立即跟随耶稣，并在自己的家里为耶稣和祂的其他门徒安排了一次宴会（2:15；参路 5:29-30）。^[43]“许多税吏和‘罪人’”受邀参加宴会（2:15），这很可能是马太在成为门徒之前生活中最亲密的伙伴。餐桌联谊是古代世界许多群体中重要的社会和宗教习俗。人们会划定界限，餐宴时谁包括在内，谁排除在外，这也被用来划定参与者的宗教和道德义务。^[44]因为税吏持续与外邦人接触，并对在安息日工作采取妥协，他们被认为是在礼仪上不洁净的，这就更加重了人们对税吏普遍的奚落。^[45]

法利赛人为耶稣和这群人一起吃饭而惊讶，特别是其中还有“罪人”（2:16）。“罪

人”（*hamartōlos*）一词经常被法利赛人用来指那些按照他们对律法和他们的哈拉卡（*halakah*）的正确服从的理解（例如路 7:36-50, 26:45）^[46]明显地违背上帝旨意的一群人。马太的同伴不仅是背信弃义的税吏，而且也是生活在律法之外的犹太人，故意无视合宜的犹太人行为的合法界限。在法利赛人的心目中，耶稣与这类人一起吃饭，表明祂接纳他们进入自己的团体；这也向他们暗示，祂容忍他们的行为。^[47]

耶稣宣称，祂的事工不是要有份于这些人的罪，而是要给他们带来医治。不可否认，耶稣的信息和事工最明显的特点之一就是应许拯救“罪人”。^[48]对耶稣来说，罪人是任何一个仍旧反对上帝旨意的人。法利赛人认为自己在上帝面前是公义的，因为他们以遵守律法——他们的“献祭”来定义公义。但他们却对自己在上帝面前真正的罪视而不见（2:17）。而聚集到耶稣身边的各色人群无法回避他们自己的罪孽。马太曾是他们中的一员，但他经历了耶稣仁慈的呼召得到救恩，所以现在他把他以前的有罪的同伴带到耶稣那里，使他们的灵魂也得医治。耶稣是来给这些人带来怜悯的信息的。耶稣在宗派戒律之外赐给罪人的救恩，威胁了法利赛人的根基和生活方式，但却是祂所建立的门训的核心所在。^[49]

[43] *en te oikia autou*: the article indicates a particular house and the possessive pronoun indicates Matthew's, as the NIV: "at Levi's house."

[44] Dennis E. Smith, "Table Fellowship," in *The Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday, 1992), 6:302-304; Jacob Neusner and William Scott Green, eds., "Table Fellowship," in *Dictionary of Judaism in the Biblical Period*, new ed., (Peabody, MA: Hendrickson, 1999), 613.

[45] J. H. Harrop, "Tax Collector," in *The Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, et. al. (Wheaton: Tyndale, 1980), 3:1520-1521.

[46] See Wilkins, "Sinner," in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 757-760.

[47] I. Howard Marshall, "'Sins' and 'Sin'," *Bibliotheca Sacra* 159 (January/March 2002): 3-20.

[48] E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, (Philadelphia: Fortress, 1985), 174.

[49] Wilkins, "Sinner," 760.

(3) 门训与宗教传统

在耶稣门训的程序改变上，马可强调了耶稣的门徒是如何对待犹太教内忠心门徒的传统宗教行为。耶稣与税吏和罪人一起吃饭，冒犯了法利赛人的门徒，也使耶稣的先锋官施洗约翰的门徒反感(参 2:18)。“约翰的门徒”是先知施洗约翰的忠实追随者，他们聚集在这位预示弥赛亚时代到来的先知身边。他们协助约翰给那些到他那里来的人施洗，并且严格实行约翰教导的宗教行为，例如禁食和祈祷(路 5:33, 11:1)。“法利赛人的门徒”(2:18, 参太 22:16)是最有可能被训练成为他们的弟兄的。他们一直浸泡在对法利赛人口头法律和严格的传统实践的委身中，特别是禁食。在旧约中，禁食只被规定在赎罪日进行(利 16:29、31, 23:27、32)。但禁食后来成为一种在认罪(尼 9:1-2)、哀悼死者(撒上 31:13)、自卑(申 9:18)和专心祈祷(拉 8:23)时的表达。在这些情况下，禁食不是一种规定的仪式。但是犹太教内的各个团体都把禁食作为他们的定期活动的一部分，有些人每周禁食两次，以此作为接近上帝的途径^[50]。约翰的门徒不明白为什么耶稣的门徒不定期禁食，以表示悔改或表明他们的属灵操练。

耶稣表示上帝国的到来成就了对以色列的应许，这是一个欢乐的时刻，就像在结婚典礼上所经历的一样(参太 25:12-13)，那

不是禁食的适当时机。然而，在将来耶稣被“带走”的时候，禁食是合适的(2:20)。

耶稣的回应是如何正确看待门训和传统做法的重要指导方针。门徒的灵性成长并不会自动地通过仪式化地遵守某些操练而得到保证。传统做法必须恰当地执行，而不是教条地执行。传统是人类试图将圣经原则应用于日常生活的方式，但它们并不是来自上帝的绝对命令。如果实践得当，它们可能会有所帮助，但如果它们变得比委身于耶稣本身更重要了，就会拦阻上帝的工作。

耶稣用日常生活中的两个例子说明关于属灵成长和传统实践的这些观点。他来并不仅仅是为了修补犹太人的传统习俗。旧的犹太传统体系不足以适应上帝国度的新的门徒生活。这个国的新衣服和新酒需要新的形式，耶稣门徒的新生活也需要新的实践(2:21-22)。这并不是取代或废除旧约——耶稣来是成全旧约(参太 5:17)，而是表明耶稣的门训取代了对犹太传统习俗严格的教条式遵守。

(4) 门训和属灵家庭

耶稣受众人欢迎的高峰，也是耶稣与宗教组织逐步升级的冲突的高峰，马可表示耶稣的家人觉得祂疯了，因此才说出祂所声称的，扰乱了宗教现状(3:21;参约 7:5)^[51]同时，很可能这时耶稣的父亲已经去世，耶稣的

[50] Kent D. Berghuis, "A Biblical Perspective on Fasting," *Bibliotheca Sacra* 158 (January-March 2001): 86-103.

[51] R. T. France, *The Gospel of Mark* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 164-165; Guelich, 172-173; George Aichele, "Jesus's Uncanny 'Family Scene'," *Journal for the Study of the New Testament* 74 (June 1999): 29-49; contra John Painter, "When is a House Not Home? Disciples and Family in Mark 3.13-35," *New Testament Studies* 45 (1999): 498-513.

母亲和兄弟们想要使耶稣恢复理智（3:32），作为长子的祂在父亲死后应该负责照顾祂的母亲和弟弟妹妹。

但是耶稣的弥赛亚使命不会就此被拦阻，即使这意味着中断祂对血缘关系的忠诚。相反，祂对门徒关系作了一个纲领性的声明。耶稣看着那些坐在祂周围的人——马太明确说那是祂的门徒（太 12:49），并指出创造和形塑祂的属灵家庭的中心特征是遵行上帝的旨意（太 3:34-35）。凡听从祂的呼召进入上帝的国、成为祂的门徒的，就是上帝的新家庭的一份子。

无论是能证明一个人为以色列民的族谱关系，还是他的家庭关系，都不能保证他在上帝的国中有一席之地。每个人都必须自己回应上帝的旨意，听从耶稣的呼召，好进入祂的国，成为祂的门徒。耶稣是天父旨意的终极显现和遵行天父旨意的终极榜样（14:36），所以在门训中效法祂的榜样，成为祂的样式，将使祂的门徒能够在日常生活中遵行上帝的旨意。

耶稣向祂的门徒强调，决定委身于祂，将不可避免地造成家庭成员之间的分离（13:12-13）。但耶稣不是来废除血缘家庭的，因为祂会继续维护那要求孩子们孝敬父母的律法，并谴责那些发展出人的遗传来设法规避担负家庭义务的人（7:9-13）。

耶稣也的确回到祂的家人所在的拿撒勒，在会堂里传道（6:1-6）。耶稣不是废除或拒绝祂的家庭，而是表明一个人对祂和上帝的国的委身是超越其他的。这一委身形成与耶稣、与天父的新的属灵家庭关系。理想情况下，这样的属灵家庭将包含自己的血缘家庭。

（5）属灵家庭中的男女门徒

这是指耶稣有意地扩大性别范围，把妇女也包括进祂的门徒里，称她们为“姐妹”。^[52] 耶稣现在明确地指出，祂的信息与事工开创了性别上独特的门训形式。对于当时的犹太人，尤其是拉比，只有男性才能成为拉比的门徒并学习律法。米示拿（Mishnah）的晚期信息中给出了耶稣时期所有的普遍特征。它拦阻男人和女人（甚至自己的妻子）之间过多地交谈，因为会分散拉比的门徒学习犹太律法的注意力：“过多和女人交谈的人会自食恶果，忽视学习律法，最后将承受地狱。”（m.‘Abot 1:5）但对于耶稣，无论男女老幼，无论是外邦人还是犹太人，凡回应神国福音、为了永生而信祂的，就是祂的门徒。

因此，耶稣的门训不应该被拉比的模式所定义，而应该被与耶稣的关系所定义，这意味着遵从上帝的旨意。^[53] 这是耶稣门徒的特征，无论家庭如何，性别如何，创造了一个上帝的新的家庭。^[54] 这是早期教会的体验，

[52] James R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, Pillar New Testament Commentary; (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 125.

[53] See Michael J. Wilkins, “Women in the Teaching and Example of Jesus,” *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective*, (Chicago: Moody, 2001), 91-112.

[54] Joseph H. Hellerman, *The Ancient Church as Family*, (Minneapolis: Fortress, 2001), 64-70.

“门徒”指向男人和女人（徒 6:1-7, 9:10, 36, 16:1），所有人一起被称为“信徒”（徒 5:14），他们共同组成教会（徒 8:3）。^[55] 路加甚至用了一个少见的“门徒”一词的女性形式——“女徒”（mathētria）来称呼大比大（多加）（徒 9:36）。与犹太人的门徒制不同，所有顺从上帝旨意的男人女人，都进入与耶稣救恩性的门训关系。

3、独特的门训使者

马可对比了关于耶稣福音信息的两个根本对立的观点：“体贴上帝的意思”和“体贴人的意思”（参 8:33）。马可描绘了一幅门徒的画像，来强调理解耶稣的信息和事工的困难，这可能是福音书中最模棱两可的画像。^[56]

一方面，门徒得到正面的描绘。他们是由耶稣专门挑选和委任的（1:16-20, 3:13-19a），目的是聆听神国的奥秘（4:10-12），并宣传祂的事工（3:14-15, 6:7-13, 35）。耶稣赐他们能力在以色列事奉，他们传道，医治，赶鬼，如同耶稣所行的。

另一方面，门徒们被涂上了不光彩的色彩。门徒虽然蒙上帝光照，也被耶稣赋予能力，却显出自己的不明白。门徒不明白比喻的教导（4:13, 7:17-18），不明白平静风浪的

耶稣的真正身份是上帝的儿子（4:35-41, 6:45-52），也不了解耶稣喂饱众人的神迹异能（6:34-44, 8:1-10）。门徒并不真正理解耶稣的事工或教导（8:14-21）的实质，这实质关乎透过作奴仆（10:32-45）走十字架的道路（8:31-33, 9:30-32）。这种不解最终导致犹大背叛祂（14:43-46），门徒抛弃祂（14:50），彼得不认祂（14:54, 66-72）。^[57]

但作耶稣真正的门徒意味着敞开自己，聆听上帝的信息，以对耶稣坚定不移的委身来调整自己的优先次序，最终忠于上帝的道路，而不是人的道路。^[58] 对于所有听见耶稣呼召的人，这都是一个挑战。这些主题在马可福音的三个关键段落中得到了强调：耶稣用比喻所作的教导（4:1-34），彼得的认信（8:27-38），以及见证十字架、埋葬和复活的妇女们（15:33-16:8）。

(1) 恰当理解耶稣的神国的比喻（4:1-34）

在跟随耶稣的人群中，许多人都盼望神国的到来，并公开展示政治和军事的力量。但是，对现实和物质祝福的盼望使他们刚硬，而无法认识到自己的属灵状况。耶稣通过祂的比喻，试验群众的心，以揭示上帝国度的福音信息是已经扎根并正开花结果，还是并无成效（4:13-20）。他们必须决定他们是站在祂一边，还是反对祂。

[55] Wilkins, *Following the Master*, chapter 13.

[56] Paul Danove, “The Narrative Rhetoric of Mark’s Ambiguous Characterization of the Disciples,” *Journal for the Study of the New Testament* 70 (1998): 21-38.

[57] S. W. Henderson, “‘Concerning the Loaves.’ Comprehending Incomprehension in Mark 6:45-52,” *Journal for the Study of the New Testament* 83 (2001): 3-26.

[58] Frank J. Matera, “The Incomprehension of the Disciples and Peter’s Confession (Mark 6:14-8:30),” *Biblica* 70 (1989): 153-172.

通过这些比喻，耶稣也向祂的门徒揭示神国的奥秘，让他们知道在这个世代，神国将以一种不显眼的形式存在。这将是一个隐藏的王国，而不是如许多人所期待的，以压倒一切的政治、军事和主导的文化来彰显上帝的统治（4:30-32）。因此，这些比喻揭示了耶稣的门徒作为神国臣民，生活在一个尚未体验到神国完全实现的世界中，意味着什么。

这些比喻进一步揭示出，耶稣的门徒将明显不同于这个世界上的其他人，他们将结出果实，清楚地表明他们是耶稣的门徒。耶稣揭示了神国已经大有能力地临到，但这能力是一个隐藏的、属灵的、转化性的能力。这就是在这个上帝的国已秘密到来但尚未完全完成的世代里，耶稣门徒的样式。

根据比喻中对神国奥秘的启示，读者可能会认为如果人们不理解这些隐蔽的信息，应该得到原谅。马可强调说，耶稣讲比喻，是要叫众人看不见：“叫他们看是看见，却不晓得；听是听见，却不明白；恐怕他们回转过来，就得赦免。”（4:12）^[59]在人群中，对耶稣的态度是多种多样的，有的倾向于成为耶稣的门徒，而有的倾向于跟非法利赛人反对耶稣，还有的则抱骑墙态度。耶

稣用比喻来迫使人们作决定。上帝知道那些对耶稣的信息硬着心的人，所以这些比喻被上帝主权性地用来使那些人心硬，直到他们最终无法回应（参 4:12，太 13:15）。上帝也知道那些愿意回应福音信息的人，所以用这些比喻引出积极的回应，使他们来到耶稣面前，成为祂的门徒，并向祂求问（参 4:10）。

（2）了解并告白耶稣的身份（8:27-29）

在耶稣结束了加利利的事工、开始通往耶路撒冷和十字架的最终之旅的转折点，耶稣期待门徒对祂的身份作出直接的回答。^[60]彼得作为门徒的领袖和代言人上前^[61]，宣称：“你是基督。”（8:29）“基督”是犹太人心目中与以色列受膏的王——大卫联系在一起的头衔，作为应许的“受膏者”，他将作为以色列百姓的希望之光（参撒下 7:11b-16）。尽管人们对这一应许的理解各不相同^[62]，但这应许已成为这个国家即将到来的祝福时代（a coming age of blessing）的盼望所在（如赛 26-29，40），这时代将会由一个人物开启，他将把所应许的大卫王朝的末世统治付诸实施，并在最后的日子战胜以色列的仇敌。（参诗 2:2；但 9:25-26）^[63]

[59] 在马太福音的记录中，耶稣直接指责那些硬着心抵挡他的信息和事工的人，是因他们看也看不见，听也听不见，也不明白。（太 13:13）

[60] See John Christopher Thomas, “Discipleship in Mark’s Gospel,” in *Faces of Renewal: Studies in Honor of Stanley M. Horton. Presented on His 70th Birthday*, ed. Paul Elbert (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), 64-80, esp. 71-74.

[61] 这个问题是耶稣向门徒们问的（“你们”是复数：“你们说我是谁？”），所以彼得只是作为十二个门徒的代言人。

[62] E.g., priests (e.g., 1QRule of the Community [1QS] 9:11) and prophets (e.g., CD 2:12; 5:21-6:1; 1QM 11:7, 8).

[63] E.g., 1QRule of the Congregation [1QSa] 2:14, 20; Lawrence H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*, Society of Biblical Literature Monograph Series 38 (Atlanta: Scholars, 1989).

彼得和其他门徒对耶稣独特身份的了解在进步。他们所认信的“基督”不仅仅是通俗概念的 synonym，他们很有可能期待耶稣作为弥赛亚开启末世祝福的时代。但一旦耶稣得到彼得对祂作为弥赛亚的身份的认信，祂就除去门徒们里面残留的流行式期待，并开始预言祂的弥赛亚身份在此时不会走向地上荣耀的宝座，而会走向十字架上羞辱的死亡（8:31）。

耶稣主要三次预言祂被捕和受难（8:31, 9:9、12、31, 10:33），这是其中的第一次。但当祂试图让祂的门徒理解祂的使命的必要性时，他们却不断地误解它的意义。耶稣不像许多人希望的那样，是革命的解放者，而将是受苦的弥赛亚，不用说众人，即使是祂自己的门徒，对此也很难理解。通过宣告必须在耶路撒冷的宗教领袖手中受苦和死亡，耶稣揭示祂一生事工的终极目的。

但是，凭着鲁莽大胆，彼得再次作为其他震惊的门徒的代言人（他们也受到耶稣的责备，参 8:33），试图把他的夫子从祂所宣告的苦难命运中拉出来。在犹太师徒关系中，门徒纠正他的夫子是不可想象的，更不用说像彼得在这里所做的“责备”他了（8:32）。^[64]彼得又一次试图将耶稣纳入他属人的理解，但这样做使彼得陷入了更深的属人的误解。

彼得部分理解耶稣的救主身份，但当论到上帝的计划中他不明白的方面时，他试图努力将耶稣纳入他自己的理解里。但这是撒但的诡计。彼得体贴人的意思，而不是神的意思（8:33）。

（3）背起自己的十字架跟随耶稣（8:34-38）

在耶稣驳斥了彼得试图把自己的思维方式强加在弥赛亚使命上之后，祂揭示了门徒的核心原则之一：门徒必须背起自己的十字架跟随耶稣。在一世纪，十字架是一种令人恐惧的处决方式，被罗马人有效地用作对叛乱或暴动的最有力的威慑手段之一。^[65]这是一种可怕的死亡方式。被定罪的死刑犯常常被迫将自己的十字架背到刑场（15:21）。^[66]

恐怖的十字架将是耶稣的悲惨结局，但是对于门徒来说，这一定是一个令人震惊的重点转移，祂用十字架和受死作为对门徒之道的描绘（8:34）。虽然现代的基督徒常常把这种描绘理解为忍受某些个人的苦难或残酷的命运，但十字架具有更深远的意义：一个人必须对自己的意愿死，并且背起代表上帝意愿的自己的十字架。耶稣在十字架上受苦受难和死亡的道路，是顺服天父意志的最终极例子。^[67]事实上，十字架象征着耶稣生命的中心目的，因为祂在

[64] Wilkins, *Discipleship in the Ancient World*, 116-124.

[65] David W. Chapman, "Perceptions of Crucifixion among Jews and Christians in the Ancient World," *Tyndale Bulletin* 51 no. 2 (2000): 313-316.

[66] Plutarch writes, "Every criminal condemned to death bears his cross on his back" (Plutarch, *Moralia* 554A/B; cf. 554D; *De sera numinis vindicta* 9). See also Martin Hengel, *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1977), 77.

[67] Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, eds., "Cross," in *Dictionary of Biblical Imagery*, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), 184.



被出卖和钉死在十字架之前在客西马尼园里向天父呼求：“然而不要从我的意思，只要从你的意思。”（14:36）十字架对于耶稣和那些愿意跟随耶稣作门徒的人，是喻指天父对门徒生命的旨意。它包括否定——“舍弃自我”（一个人对自己生命的意愿），以及肯定——“背起十字架”（接受上帝的意愿）和“跟随耶稣”（实践它）。

使徒保罗会指出十字架是一个历史事件，在这个事件中，耶稣的死亡与救恩的所有组成部分与基督徒生命的成长密切相关——称义（罗 3:21-26），与神和好（西 2:11-14），重生（加 2:29-20）。这使十字架不仅永远是对上帝之子死亡的可怕提醒，而且也永远是恩典一个不可替代的象征，亦是对基督徒生活无与伦比的鲜明描绘。

（4）遭遇耶稣令人震惊的受难和祂不可思议的复活（15:33-16:8）

马可的叙述中最令人印象深刻的的一个方面，是那些从加利利跟随耶稣并见证耶稣受难和埋葬的女门徒们的忠心。同样深刻的是，上帝用她们作见证，不仅见证历史救赎行为的中心——耶稣在十字架上的死亡和墓穴被封（参 15:40-41、47），也见证祂从死里复活（16:1-8）。上帝赋予了这些女人一种特殊的荣誉。因为她们的忠心和勇气，她们是耶稣真门徒的典范。

马可福音的戏剧性结局——女门徒们因害怕而逃离坟墓，又发抖又惊奇——与马可的门训信息相符合。自始至终，耶稣不符合任何人类理解的典型范畴。女门徒见证了夫

子受难的恐怖，现在，不可思议的事情发生了——天使宣布耶稣已经从死里复活了。复活的场景成就了耶稣的预言（9:9，14:28），并使读者理所当然地预见门徒和彼得与耶稣的和好，因为他们将在加利利见到耶稣，正如祂从前告诉他们的那样（16:7）。^[68]加利利的召见给彼得和门徒们提供了一个保证，即尽管他们否认和抛弃了耶稣，但他们没有被复活的主所离弃。^[69]

耶稣的门徒不断地被挑战去体贴上帝的心意，而不是通常人的意思，但这几乎超出了女人们所能理解的范围。是的，她们作为耶稣的门徒，失败了（16:8）；但是天使宣布一个应许，要恢复所有失败的人，甚至包括彼得，他在耶稣最需要的时候否认了耶稣（16:7）。^[70]摩尔纳·胡克（Morna Hooker）申明：门徒们可能失败，而没有跟随耶稣至死，妇女们也可能失败；但现在其他人被呼召成为门徒，来传播福音。马可这个年轻人的信息是对读者发出的命令，要求他们跟着走同样的门徒道路，并将好消息传给其他人。^[71]

4、马可福音中独特的门训信息

(1) 面对耶稣

马可对耶稣和祂的门徒质朴的描述，是理解

他为我们所描绘的画像的线索。马可写给那些需要不折不扣地真实地面对耶稣的人，他们的生活需要被祂的信息和祂的事工所触碰和挑战。马可希望他的读者重新经历门徒与耶稣同行时所经历的一切。教会的人们面临着对耶稣过于熟悉的危险：我们在教堂里听到祂，读四种不同的描述祂生平的福音书，在电视上或剧院里看过关于祂生平的电影。这种对耶稣的熟悉让我们有先入为主或者是套路的形象。当耶稣向一世纪的门徒启示自己和祂的目的时，他们必须不断地对耶稣进行理性和属灵上的调整。祂把他们带到信仰的前沿，有时他们胜利，有时他们动摇，有时他们完全误解。马可想让我们体验同样赤裸裸地面对耶稣的现实，并且他希望我们从最初门徒的例子中学习，成长而有坚定的信心。^[72]

面对耶稣就是要把我们的这些想象拿走，因为尽管我们对耶稣如此熟悉，其实祂超出了我们的想象。事实上，我们可能对祂太熟悉了，因此，我们把祂限制在我们有限的的能力范围内去面对祂，祂是上帝的儿子，祂深刻地表现出了完全的神性和充分的人性。宗教领袖无法理解祂，所以他们谴责了祂（14:55-64）。群众不会改变对他们想要的东西的期望，所以他们要求释放巴拉巴，却将耶稣钉在十字架上（15:6-15）。

[68] Cf. Kingsbury, *Conflict in Mark*, 112-117.

[69] William L. Lane, *The Gospel according to Mark*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 589-592; Augustine Stock, *Call to Discipleship: A Literary Study of Mark's Gospel*, Good News Studies 1 (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1982).

[70] See Joel F. Williams, "Literary Approaches to the End of Mark's Gospel," *Journal of the Evangelical Theological Society* 42 (1999): 21-35.

[71] Morna D. Hooker, *Endings: Invitations to Discipleship*, (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 27.

[72] Cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (Society for New Testament Studies Monograph Series 64; Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).

甚至耶稣自己最亲密的追随者也不能完全委身于祂真正的身份和使命，所以他们要么出卖了祂，要么离弃了祂（14:43-50、66-72）。要真正面对耶稣，我们必须把我们所有的不足都放在祂的脚下，并进入与祂的关系里，让祂扩张我们的理解、我们的期望，以及我们的委身。

(2) 体贴上帝的意思

门徒对耶稣的回应是故事的主要部分。一方面，他们被赋予了神国的奥秘；他们在自己的生命中经历了上帝的救赎行动；他们甚至被授权以耶稣的名义传福音、医治、赶鬼和教导。然而，另一方面，他们误解；他们迷茫和害怕；当逆境来临时，他们几乎没有信心并且心硬。这种混乱吞噬了他们对耶稣是谁的基本认识，以及耶稣的身份对他们作为门徒的影响。^[73]

因此，马可谈到了一个历史事实：在耶稣的有生之年，门徒们并没有完全理解祂。马可利用历史上的门徒向他的读者展示要了解耶稣和十字架的奥秘是多么的困难。虽然耶稣是神应许的、圣灵所膏的王的后裔，来传扬和开创这个王国，但马可的写作是要纠正那些期待天国最终完成的荣耀，而非它脆弱的开端的人。神国在这里是隐藏的，必须从苦难和十字架的角度来理解上帝的儿子，基督耶稣。（1:1，8:31-33，9:30-32，10:32-34）

马可知道单靠人的理解是危险的。整卷福音书中，他引导我们看见，即使是人的部分的理解最终也是灾难性的，于是呼吁他的读者按照上帝而不是我们自己的方式接受耶稣的身份和使命。^[74]彼得认出耶稣是基督/弥赛亚，这显然是马可和教会的核心信条^[75]，但这远远超出了人类自己所能理解的范围。耶稣远超出彼得所能完全明白的，也远超出许多以色列受欺压的大众所期待的解救者。耶稣是弥赛亚，祂要救人脱离他们的罪；祂要去耶路撒冷的这条路，不是政治和军事的得胜，而是受苦、受死和复活（8:31），天父对祂生命的目的就是祂成为救赎的仆人（*redemptive Servant*）（参 10:45）。

要理解耶稣的身份和使命，马可的读者，包括我们在内，不应试图将耶稣强行纳入我们自己的理解，而必须将我们的心思和头脑交给上帝的启示。只有这样，我们才能找到从耶稣十字架而来的真实生命，以及所有跟随耶稣的人都必须背负的十字架（8:34-38）。^[76]

(3) 在仆人身份中发现伟大

马可将耶稣对受难的第三次预言置于他叙述的关键时刻（10:32-34）。在给出这个预言之后，耶稣的核心圈子里的两个人——雅各和约翰，问了一个有趣的问题，他们

[73] Guelich, xxiii, xxv, xlii.

[74] James Hanson, "The Disciples in Mark's Gospel: Beyond the Pastoral/Polemical Debate," *Horizons in Biblical Theology: An International Dialogue* 20 (1998): 128-155.

[75] Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, (Philadelphia: Fortress, 1983), esp. 142-155.

[76] M. C. Dippenaar, "The Disciples in Mark: Narrative and Theology," *Taiwan Journal of Theology* 17 (1995): 139-209.

想知道当耶稣进入祂的荣耀时，他们是否能和祂坐在一起（参 10:35-39）。这不是门徒们第一次关心显赫的位置。早些时候，耶稣看见十二个人在争论谁最大（参 9:33-37）。门徒内心深处有某种东西驱使他们，当他们专注于错误的方向时，就会与上帝的旨意和工作相悖。这就是所谓的“伟大的野心”。这些弟兄们只要能在上帝的国度得到个人显赫地位的奖赏（10:37-39），他们就愿意并准备忍受任何形式的牺牲。

雅各、约翰和其他门徒一样，认为耶稣将建立一个世上的王国，他们正确地了解到门徒在这个王国里将拥有权威的地位。但他们没有了解到的是，耶稣的王国将是与一般的世俗王国完全不同的王国，因此，耶稣的门徒将是完全不同于其他类型的王国中的重要人物。

耶稣的关键声明强调了耶稣对生命和事工的理解与门徒之间的深度不一致：“因为人子来，并不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”（10:45）服事的概念不是门徒们所期待的。通过理解耶稣事工的本质是服事，门徒们将理解门训的本质是服事，^[77]包括他们的动机、地位、野心、期待和榜样。耶稣并不是来做一个统治者，指望卑微的仆人来迎合祂的一切心意；祂是来作仆人的，为救祂的子民而舍命。这是一个独一无二的夫子，祂也要

求祂的跟随者做同样独特的门徒。服事是这个门训群体的首要动力。

我们可以理解弟兄们自私自利的动机，因为这是我们所熟悉的世界的方式。但是，这种动机，会造成门徒之间的操纵和竞争，破坏群体的合一。当我们理解门徒作为神国成员的地位这一恩典时，我们就能够把我们的目光从自己身上移开。我们永远不会有比这更高的地位了，因为我们都是平等的兄弟姐妹，同有一位父亲（3:31-34），以及，我们是平等的门徒，同有一位师父和夫子（参太 23:8-12）。既然我们的地位已经确立，我们就可以将这世界追求伟大的模式颠倒过来，在照顾门徒共同体中那些有需要的人这一方面发现我们的伟大，并奉献我们自己，将服事他们作为终身志向。^[78]

耶稣自己就是一个很有说服力的例子。祂对自己作为上帝儿子的身份如此确定，所以祂不管处在怎样的现世环境中，都可以无条件地舍弃自己来服事我们。权力的范式被颠倒了，以至于一个人在十字架上明显的软弱是这个世界所能知道的权力的最大展示。^[79]在这唯一的替代性的服事行动中，当耶稣成为罪的赎价时，人类所有的需要都得到满足。这一行动摆在我们面前，作为服事的一个例子，为此我们在门徒共同体中蒙召，为此我们向这惊讶的、等待的世界作见证。

[77] Cf. Kingsbury, *Conflict in Mark*, 112-117; Douglas J. W. Milne, “Mark—The Gospel of Servant Discipleship,” *Reformed Theological Review* 49 (January-April 1990): 20-29.

[78] Milne, “Mark—The Gospel of Servant Discipleship,” 28-29.

[79] Narry F. Santos, “The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark,” *Bibliotheca Sacra* 154 (October-December 1997): 452-460.

总结

马可描绘了门徒之间相互冲突的画面。通常，只关注消极方面的解经家，把这十二个人简单地看作是代表福音派所反对的教会分门结派的文学人物^[80]。然而，从门徒的正面和负面两方面特点来看，我们可以看到马可有一副牧者心肠。马可虽然在门徒努力去理解他们独特的夫子时，对他们有最高的评价，但他也利用门徒的失败来指导他的读者。^[81]

马可指出，门徒们很难理解耶稣的信息和事工。耶稣不符合门徒的期望和刻板印象，因此他们很难理解祂。马可利用历史上的门徒向他的读者展示了解耶稣和十字架的奥秘是多么困难。那些强调门徒不理解的经文，教导教会必须体贴上帝的意思，而不是人的意思（例如 8:33）。作者指出门徒们的迟钝，使他的读者了解真正的门徒的意味——无私的仆人。^[82]

作为祂门徒独一无二的主人，耶稣为我们的门训提供了唯一真正的范例。拉里·赫塔多（Larry Hurtado）说得很好，在马可看来，耶稣既是门训的基础，也是门训的模式。祂的死是救赎的赎价（10:45）、立约的祭物（14:24）、门徒委身的指标（例如 8:34），以及他们要遵循的仆人模式（10:34-45）。事实上，马可使耶稣门训的模式成为唯一合适的门训模式。^[83]

一个有幸成为耶稣王国成员的门徒是一个仆人，这意味着体贴上帝的意思（8:31-33），通过耶稣的信息（9:1-8）和榜样（9:9-32）来追求十字架的生活（8:34-38），因此，拒绝地位（9:33-37）、排外（9:38-10:16），以及这个世界的财宝（10:17-31）。马可福音中的门徒是上帝王国中享有特别恩典的成员，但他们的不理解来自于他们属世的期待。马可的门训画像首先指向耶稣，祂是独一无二的主人，祂走上十字架，让其他人能够经历到救赎和与祂的关系的更新力量。耶稣的榜样和教导引导他们和我们去思考上帝的道路，通过服事的受苦和十字架的道路，将带来一个独特的门训模式。✝

作者简介

迈克尔·威尔金斯（Michael J. Wilkins）是美国拜欧拉大学（位于美国加利福尼亚州拉米拉达市）塔尔伯特神学院新约语言与文学教授，并担任该神学院教务长。威尔金斯博士出版过许多书籍和文章，其中包括《追随大师：门徒训练的圣经神学》（Zondervan, 1992）和国际释经应用系列中的《马太福音注释》（Zondervan, 2003）。

[80] E.g., Werner Heinz Kelber, *Mark's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1979).

[81] E.g., Best, *passim*; Matera, 153-172; Hurtado, 24-25.

[82] Hanson, "The Disciples in Mark's Gospel," 148-149.

[83] Hurtado, 25.

圣经伦理动力^[1]

文 / 约翰·慕理 (John Murray)

译 / 乔兰山以姐

编者按：训练门徒，直等到众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量。在教义神学领域，这属于成圣的范畴。编辑部同工就此与大牛弟兄交通时，大牛弟兄表示：“在有关基督徒成圣的教导中，有一个常常含混甚至错误的观念，即认为称义同时是成圣的基础和动力。称义是成圣的基础，这是绝对正确的。成圣必须毫不妥协的建立在称义的根基之上，没有对称义的正确理解和经历，基督徒的成圣必然会走向律法主义。然而，说称义是成圣的动力，则有很大的问题。称义本身只是地位上的改变，而成圣则关乎生命的成长，对称义的确信并不必然带来成圣的动力。如果一个人相信称义是成圣的动力，当他无法成圣时，他会如何来回应呢？他会回想自己的称义，确认自己的称义，然后这又会有力量使他成圣。然而，在实践中，如此相信并操练的信徒，却不断陷入被罪捆绑，无法胜过罪的怪圈中，甚至会极大动摇他对称义的信心。”大牛弟兄推荐慕理的这篇文章，其重要性在于：“本文明确指出了成圣的根本动力，并非是称义的事实，而是信徒与基督同死同复活的事实，是信徒与基督的联合，这其实正是保罗在罗马书第6章的教导，然而，慕理却用严谨而清晰的解经将其呈现出来。”本刊转载此文，并向就此主题为编辑部提供建议的大牛弟兄表示感谢。

我们无法将圣经伦理从圣经关于其他主题的教训中分离出来。圣经伦理反映的是圣经中神的性情，如果将神超越性的圣洁、义与真理从圣经中移除，圣经伦理就会轰然解体。“你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的。”（利 19:2；参利 11:44-45，

20:7、26，21:6-8；申 7:6-9；林前 3:17；彼前 1:15-16）“我是圣洁的”，因此“你们各人都当孝敬父母”（利 19:3）。“所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”（太 5:48）事实是如此显然，只有没有思想的人才会否认。这也是说，圣经教训包含一套真理体系，

[1] 本文取自美国改革宗翻译社网站，<https://rtf-usa.com/media/pdf/Principles%20of%20Conduct%20Murray%20Simplified.pdf>。2018年8月23日存取，编辑时略有改动。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

一个真理会密切关联于另一个真理。那些反对体系观念的人，要么是对圣经伦理抱有敌意，要么就是没能看出显著的事实。

圣经跟伦理直接相关的教导之一，是关于人性败坏的教导。“没有义人，连一个也没有……没有行善的，连一个也没有。”（罗 3:10-12）按照圣经，人性是如此败坏，以至于完全实现圣经伦理的要求是不可能的。肉体的思想、自然人的思想“不服神的律法，也是不能服”（罗 8:7）。正是这种不可能使得救赎恩典成为必要，如此，跟圣经伦理相关的问题也就变成：救赎恩典的提供对实现伦理要求产生了什么影响呢？

答案是我们作为人必须被带入救赎大力的轨道中。在广义应用上，救赎过程作为一项客观成就和有效应用，是解救因我们败坏而来的不可能的唯一解药。然而，救赎过程的一些特定元素与实现伦理要求有着更紧密的关联。例如，我们很容易看到称义是我们能行合神心意之事的唯一根基，因为称义除去我们的罪疚，带给我们神的接纳。此外，要使我们开始具备与圣洁要求相一致的性情与品格，重生是唯一的方式。

然而，有一项圣经教导特别跟伦理相关，却未得着足够的感激，这一真理可以概括为“与基督的联合与团契”；更精确地说，这一真理是“与基督的死和祂复活的大能联合”。

如果我们接受圣经关于人之败坏与不义的教导，那么圣经伦理要想开始在我们身上实现，首先必须粉碎罪的权势与玷污。救恩应用的

其他阶段也暗示了这一罪之权势的毁坏，例如神将我们迁移到祂国度的举动——就是公义、权能、生命和平安的国度——是一个彻底的重生之举，是从上头来的重生，因此具有超自然属性。然而圣经没有什么教训比“信徒连接于基督的死与复活”更加直白显著地表明罪之权势的毁坏。

自使徒时代起，神白白恩典的教义——尤其体现为完全、白白的称义——不断遭遇这样的指控：它助长人在罪中放纵。这种推断听上去多么冠冕堂皇！保罗在罗马书里处理的正是这种指控，他坦率与严厉驳斥的正是这种逻辑。保罗一锤定音的争辩是，如果我们领受了神白白的恩典，那么我们领受的就是与基督联合的福分；如果我们与基督联合，那么就是与祂的死、埋葬与复活联合（参罗 6:1-4）；我们如果已经与基督联合，那么我们就已经与祂的死联合，而基督的死意味着什么？“祂死是向罪死了，只有一次。”（罗 6:10）因此，如果我们与祂同死，我们就同样已经一次向罪死了，并且“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？”（罗 6:2）正是已经向罪死去的观念——也许比任何其他圣经观念更加有力地证明了一个人与罪的决裂，就是在神的恩典使一个人与基督联合时发生的。正如“死在过犯罪恶之中”（弗 2:1）暗示了我们服事罪的无助的被奴役状态，“向罪死”表明了我们已经从这种奴役下得释放。

我们必须完全领会保罗说这话的力量：“我们向罪死了”。这一宣称固然简单直白，却绝不容我们忽视它深远的应用。我们必须从

我们再熟悉不过的精神—身体死亡现象的显然意义，来理解这句话的力量。我们从痛苦的经历中知道一个人死了意味着什么，那个人已经从世上的生活、行动中完全切断了；他不再活跃于他从中死去的范畴、领域与关系；他跟这里的生活永远不再步调一致（*en rapport*）。圣经生动描绘了这一显然事实：“有人从那里经过，不料，他没有了；我也寻找他，却寻不着。”（诗 37:36）“至于世人，他的年日如草一样。他发旺如野地的花，经风一吹，便归无有；他的原处，也不再认识他。”（诗 103:15-16）我们应该将这种分析应用在向罪死上，一个向罪死了的人不再生活行动于罪的领域或范畴，在道德、属灵范畴内有一个真实而决定性的迁移，如正常死亡在精神—身体范畴内所做的一样。那些仍然活在罪的疆域、生活被罪填充的人，可以指着那个已经从这个疆域迁走的人说：“不料，他没有了；我也寻找他，却寻不着。”曾经熟悉他的地方永远不再认识他。

有一个国度是罪、黑暗与死亡的国度，邪恶权势在那里作王；它是属世的国度，存在于恶人当中（参林后 4:3-4；弗 2:1-3；约一 5:19）。那向罪死了的人不再生活在那里，他的思想、热爱、意志、生命与行动都不再属于那里，他的源头如今在一个截然不同的国度，就是神公义的国度。保罗在另一处经文向神感谢时，所指的正是这种转化：“祂救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到祂爱子的国里”，以及“叫我们能与众圣徒在光明中同得基业”（西 1:12-13；参加 1:4）。彼得说那些仍旧停留在邪恶世界的人对此感到错愕：“他们在这些事上，见你们不与他

们同奔那放荡无度的路，就以为怪，毁谤你们。”（彼前 4:4；参 4:1-3）

我们太容易关注那些基督徒信仰中自以为艰难、实际的事实，而粗心地擦掉圣经清楚描绘的分界线，结果就是我们失去了对神在基督耶稣里崇高呼召的异象。我们的伦理失去动力，我们变得与世人一样。我们不知道在基督的死里向罪死的大能，不能承受救赎自由带来的严苛。“我们已经向罪而死”；基督救赎的荣耀与基督徒伦理的确据都与这教义紧密相连。如果我们仍旧活在罪中，我们就尚未向它而死，如果我们还没有向罪死，我们就不是属基督的。如果我们向罪死了，我们就不再活在罪中，因为“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？”（罗 6:2）

保罗的“向罪死”同样具有积极的一面。从信徒与基督关系而来的伦理不仅是罪的反面与罪被摧毁，不只是死亡的伦理，而且还是生命的伦理。它诚然是向着不是生命的死去，是向“死在过犯罪恶中”而死，但它也是向义而生。恩典藉着义在这里作王，直到永生。“祂死是向罪死了，只有一次；祂活是向神活着。”（罗 6:10）信徒向罪死了，因为他与基督同死；他活在新生的样式中，因为他与基督一同复活。“所以我们藉着洗礼归入死，和祂一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。”（罗 6:4）“我们若是与基督同死，就信必与祂同活。因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作祂的主了。”（罗 6:8-9）耶稣的复活确保信徒有从复活大能而来的生命，他们在神面前像从死里复活的人，将自己献给神

并将肢体献作义的器具（参罗 6:13）。一句话，信徒连接于基督的死与复活是生命新样式的确据，救赎伦理包含在这生命新样式当中。我们也可以换一种说法，是基督的死与复活跟信徒的关系保障了生命的新样式。那么，更确切地说，这关系是什么呢？

也许看起来合理的相关解释是，基督的死与复活和圣洁生活、全新顺服的关系，就是称义支撑成圣的关系，或者更具体地说，基督的死与复活是称义支撑成圣的根基。其中的关系应当是这样的：基督的死与复活是称义的基础；称义是成圣的基础，因为圣洁生活必须建立在称义上，并在称义的根基上发展；因此基督的死与复活是成圣的基础。同样的思想可以换一种方式表达，基督藉着祂的死与复活保障了每一件救赎的恩惠，因此基督的死与复活，是成圣以及伦理正直的新生活丰功伟绩般的致因。

在教义上，这一切都是对的。保罗在罗马书非常清楚地讲解了基督的死与复活和称义的关系（参罗 3:21 往后，4:25，5:12-21）。并且，称义是蒙神悦纳的事奉不可或缺的根基（参罗 5:1-5，12:1），这一点也同样清晰。但假如我们满足于这种对基督死与复活和信徒伦理的新生样式之关系的解释，我们就是错过了保罗在罗马书第 6 章以及其他地方思想的核心，也是错过了其他新约作者思想的核心。因为当保罗探讨信徒的新生样式时，映入眼

帘的不是基督为信徒死而复活的事实（尽管这一方面完全不当被轻视或忽视），而是信徒与基督同死同复活的事实。我们当看到的是基督死与复活的这个方面，也是这个方面特别关乎福音信仰的伦理要求（在罗马书第 6 章之外，补充参阅林后 5:14-15；弗 2:1-7；西 3:1-4；彼前 4:1-4）。正是这一与基督死和复活的永恒关系——当然尤其是与基督复活的关系，为信徒过一个向罪死的顺服的新生活注入持久的能力和动力。信徒成圣的持久动力，是从基督的死与复活发出的功效，这也被视为他们的死与复活。更确切地说，信徒生命成圣的中介（agency），是复活之主里面发出的大能，是因主的死与复活而来的功效。^[2]使他们连接于这一功效的事实是：他们的新生命具有基督死而复活的样式。基督的死与复活是历史事件，是确切无疑、已经完成的事件。基督已经从死里复活，也不会再死，但祂的复活是一个持续的事实，信徒所分享的正是这一复活的生命。

因此，信徒新生命和基督的关系，尤其是和基督死与复活的关系，不仅仅是基督一次做成、永久有效的救赎大功为信徒获取并保障了成圣恩典，而且最相关的是信徒与基督永恒的团契，以及从基督绝对有效的死与复活的大能而来的功效。对保罗为着基督的缘故将万事看为粪土，我们或许有了新的认识：“使我认识基督，晓得祂复活的大能，并且晓得和祂一同受苦，效法祂的死。”（腓 3:10）

[2] 《威斯敏斯特信条》论及这一新约教导时说：“那些一次蒙受有效恩召、被重生的人，得着新心，被造有新灵，他们又进一步得着成圣，真实而具体，是透过基督死与复活的功效，藉着祂的道与圣灵内住。”（第八章，第一条）我们需要注意的是“透过（through）基督死与复活的功效”这一表述，这里不是“藉着（by）基督死与复活的功效”——这不能传达实际含义。所标注的支持经文是罗马书 6:5-6，这可以表明本来的意思。

这自然要产生一个问题：信徒是什么时候与基督同死并与祂同复活、进入新生命的呢？也许答案看起来是由基督一次完成死与复活的历史事件决定。既然基督只死而复活一次，是在历史的过去，既然信徒被称为与基督同死同复活，那么他们向罪死、向新生命复活的时间，一定不可能不跟加略山以及第一个主日的时间是同一个。必须承认，这个问题没有它看起来那么简单。

保罗谈到信徒向罪死时，他的观点是“我们已经向罪死了”，他将向罪死作为一件具体实际的事实，我们能说这不是已经存在的事实吗？他谈到这一真相时，不是将之作为应许或保障，而是作为已经在信徒人生历史中实现的事实。谈到信徒的新生活时，或许更加显明他是指着实际生活而言（罗 6:4-5）。当他说“已死的人是脱离了罪”时（译注：英文为“那已死的人已经从罪中称义”），他一定是指一个被称义了的人，不管这里的动词“称义”是指着法庭性的称义而言，还是有更广义的含义，即从罪的权势与罪疚中得救。此外，当我们查看其他包含这一教义的保罗书信时，我们无法消除他言语间的实际、具体和经验性的暗示（弗 2:1-7；西 2:20-3:4；林后 5:14-17；参彼前 4:1-4）。最终，保罗在罗马书第 6 章提到了洗礼，因此也是指向由洗礼代表并盖印的与基督的联合：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入祂的死吗？”（罗 6:3）因此，多个证据表明，当保罗讲到我们与基督同死同复活时，他所

指的是我们在恩典的有效运行中真实与基督联合时发生的那一革新式的改变。保罗所指的是从黑暗的国度迁移到爱子的国度里，一句话说，是只有信徒才有的向罪死、向义活。

然而摆在我们面前的问题更显迫切：这怎么能算作与基督同死同复活呢？因为基督一次成就的死与复活的确是历史事件，不可能每当一个人蒙受有效恩召进入与祂的联合时，都重新发生一遍。这两个一样相关、一样重要的事实给我们造成了张力，一个是与基督同死同复活诚然归属于实际具体的范畴，另一个是基督的死与复活只能被当成过去发生、不可重复的事件，张力存在于基督方面事实的历史性以及信徒方面的道德与实际之间。我们怎么能缓解这种张力呢？我们不能借着降低任何一方面来缓解张力。

问题的解决在于：当基督受死与复活时，信徒是在真实意义上处于基督里面，他们是在真实意义上借着加略山上一次成就的事件以及第三日的复活与基督同死同复活。当然，信徒的确没有作为信徒与基督同死同复活，基督的死和复活也并没有使他们真正成为信徒。^[3]但我们必须在一些其他层面上视信徒与基督联合为存在于有效恩召以前的事。与基督联合可以表达为多种方式，但不论它怎么表达，都不可能被否定或打折扣。哪个对圣经有感知的人会否认基督为祂的百姓被挂在木头上时，祂是为他们的过犯而死、为他们的称义而复活？当基督受死与复活时，祂

[3] 英文为：It is, of course, true that believers did not die and rise again with Christ as believers nor did this dying and rising again constitute them actual believers.——编者注

与祂的百姓之间存在不容置疑的关联。但信徒与基督同死是对这一关系的另一种相关的表达；更确切说来，是对基督为百姓而死、其中关系的相关应用的表达。这样，如果基督被挂在木头上，那么祂的百姓也与祂一起死了。此外，如果我们记得信徒是在创世以前就在基督里蒙拣选，我们就不可能在基督的死与复活上将信徒排除在外。这一联合没有任何分离，如果说它不是最大地实现在作为救恩事件的顶峰的加略山上耶稣受死和复活当中，就是完全不可想象的。还有什么比信徒与基督同死同复活更能彰显这一不可分割的联合？信徒与基督同死，在自太初就预定的奥秘联合的功效下与基督一同复活，这是我们基督信仰的基要真理。这不是绊脚石，而是基督与教会的奥秘不可或缺的一部分。

如果这些都是真的，那我们该如何将这一次成就的历史事实应用在道德与实践上？当保罗说“我们向罪死了”时，他所想的是具体实际地从罪的世界迁移到神爱子的国度里，而这并未一次性地在加略山为所有人成就。那我们该怎么缓和这里的矛盾？我们当然不能否认：基督受死与复活大能的功效，直到神的选民蒙受有效恩召时才有效运行在他们心里和生命中。并且，我们当然不能说基督救赎的功效与大能运行在那些死在过犯罪恶中的人，就是那些忿怒之子的身上。救恩的完成和应用之间的区别在新约中清晰可见，也为人的观察和经验所验证。正如救恩的完成和应用之间存在区别，基督一次性的死与复活，和这一次成就之事件其意义的具体实现间也存在区别。我们必须得出这样的结论，新约讲到神百姓与基督同死同复活时，那一

次成就的历史事件以及它实际的应用——两个事实都是经文本来的用意，都需要人注意，它们是作为共生事实而存在。如果我们思想过去的事件，我们必须同时看到它实际的结果，因为离了后续的结果，过去完成的事件就没有任何意义。如果我们思想历史进程中逐渐实现在神百姓身上的事实，即他们从黑暗权势下脱离，我们永远不能将之从加略山事件以及第三日复活事件的功效中分离出来。

一旦我们领悟耶稣死与复活的历史事件和信徒在其人生历史中真正向罪死、向义活的共生和并列一致，我们就可以更好地理解保罗对信徒彻底脱离罪和罪的权势的强调，就是当他们在福音的有效恩召中连于基督时所发生的。信徒生命历史中发生的迁移与耶稣的死而复活相似，耶稣一次死去一次复活，同样地，在实际实现中，信徒与基督同死同复活，这里的死和复活与耶稣的原型一样绝对。我们一定不能模糊这一平行。“祂死是向罪死了，只有一次；祂活是向神活着。这样，你们向罪也当看自己是死的；向神在基督耶稣里，却当看自己是活的。”（罗 6:10-11）

新约有好几个特别的教训需要在“彻底脱离罪恶权势”的光照下解读，这也反过来印证了这一彻底迁移的实际性和必要性。保罗有两个教导特别与之相关，一个是旧人的钉死，一个是从罪的治权下得以自由——“我们的旧人和祂同钉十字架”（罗 6:6）；“罪必不能作你们的主”（罗 6:14）。

旧人和新人间的对立常常被解释成信徒里面新与旧的对立，即信徒作为按神的形像

新造的人，和他尚未完全之间的对立。因此信徒里面存在的对立是圣洁与罪的对立，是圣灵与肉体的对立，这就是新人与旧人的对立。^[4] 信徒既是旧人也是新人，当他行事合宜时，他是照着新人的样式行；当他犯罪时，他是照着旧人的样式行，他的确仍然是这旧人。然而，这种解释并不合乎保罗的教导，保罗所指的与之并不相同；并且，保罗真正教导的观念，对于圣经伦理而言具有根基性的意义。

当保罗说“我们的旧人和祂同钉十字架”时，我们必须考虑到句子的背景和上下文。“钉”这个词指的是与基督一同钉死，因此意味着旧人已经被钉死了，正如基督在十字架上钉死是斩钉截铁一样。认为旧人被钉死却仍然活着，或死而复苏，跟钉死的显然含义是冲突矛盾的。并且，插入这种观念——钉死是一种缓慢的死，因此旧人是在一个过程中逐渐被钉死、直到最终彻底死亡——跟保罗的用词明显相悖。^[5] 他说的是“我们的旧人和祂同钉十字架”，而不是“我们的旧人正在逐步被钉死”。并且上下文也不支持显明的用词之外的释义，

“我们的旧人和祂同钉十字架”的表述，跟其他表述平行、是其另一种说法，例如“我们在罪上死了”，“我们若在祂死的形状上与祂联合”，“我们若是与基督同死”（罗 6:2、5、8）；因此所表明的含义也与其他表述一样斩钉截铁。最终，“基督复活”以及“信徒在基督里”的真理，可以彻底清除一切旧人还活着的假设。“因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作祂的主了。”（罗 6:9）从解经上说，认为旧人是在钉死或治死的途中，就跟认为复活的主还在钉死的过程中一样令人难以想象。耶稣钉死的已完成事实，以及祂复活的持久真实性，必须统管我们对旧人钉死的观念。并且，当我们后续将复活应用在我们的钉死中时，并不是旧人复活，而是新人复活。保罗没有在这一段使用“新人”的表述，他在其他地方用了，我们将会看到；但是只有将“新人”作为复活预期的对象才符合保罗整个思想，因他自始至终强调的都是复活生命的“新样”。“原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。”（罗 6:4）并且论到“旧人”和“新人”间的对比，只有“新

[4] 参阅：Calvin, *Comm., Romans 6:6*, trans. William Pringle (Grand Rapids: C. T. S., 1948), 294. 其中谈到：“旧人，正如旧约的名称是相对于新约一样；旧人只有在被重生渐渐摧毁时，才开始算为‘旧’。但保罗的意思是我们自出母腹而有的整个性情，即与神的国完全不相容的性情，都必须死到这样一种程度：我们在真正的生命中得着新生”。同时参见以弗所书 4:22 注释：“正如我们先是从亚当而生，我们从他而来的败坏天性即被称为‘旧’人；当我们在基督里重生时，这一属罪性情的改变即被称为‘新’人。” James Fraser, *A Treatise on Sanctification*, (London, 1985), 55f 其中谈到：“我们该怎么理解‘旧人’呢？这显然标志着本性的败坏……罪的原则带着诸般情欲，占据并影响着一个人的全人及能力；并且，只要它还存在于真基督徒里面，即被恩典更新的人、里面具有新人的人，因着与这仅在信徒里面存在的新人的对比，前一个就是旧人。在未重生之人里面，这一邪恶的原则并不是旧人，而是持续朝气蓬勃、带着完全的威力与气势。旧人仅仅存在于重生之人里面，即真基督徒里。” Charles Hodge, *Comm. Romans 6:6; Ephesians 4:22; Moses Stuart, Comm., Romans 6:6; Albert Barnes, Notes, Explanatory and Practical, on the New Testament, Romans 6:6*.

关于问题的另一面，参阅：Heinrich Meyer, *Comm., Romans 6:6; Ephesians 4:22-24; Henry Alford, Comm., Romans 6:6; W. Sanday and A. C. Headlam, Comm., Romans 6:6; John MacPherson, Comm., Ephesians 4:22, 24; Anders Nygren, Commentary on Romans*, trans. Carl C. Rasmussen (Philadelphia, 1949), 234ff.; 显然要列进 John Eadie, *Comm., Ephesians 4:22*.

[5] 参阅：Moses Stuart, *Comm., Romans 6:6; Albert Barnes, Comm., Romans 6:6*.

人”的概念才能与复活后新生的样式相一致。这显然是经文的背景，尽管保罗没有公开使用这一表述。

我们学习保罗其他书信时，这一关于旧人和新人对比的观点不但不被否定，反而得以确立。我们不妨首先查考歌罗西书 3:9-10：“不要彼此说谎，因你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像。”这段经文的初步印象 (*prima facie*) 证实了上述解释，保罗并不是在劝勉信徒要脱去旧人、穿上新人，而是在劝告他们停止特定罪行，即作为旧人特征的罪行；而保罗对这种停止给出的原因是他们已经脱去了旧人、穿上了新人。保罗的意思是，既然如此，就不要再照旧人的样式去犯罪，而要照新人的样式行事为人，正如你们已经是新人一样。此外，保罗使用的图像，即已经脱去、已经穿上，不能支持信徒同时是新人和旧人的观点，因为在那种观点下，必须使用的表述是“我们同时穿着新人和旧人”。那种认为脱去旧人是一个过程的概念，必定带有这种不合逻辑的表述。因此毋庸置疑，保罗这里将信徒视为已经脱去旧人、穿上新人，按他的用词，信徒就是已经穿戴新人而不是旧人了。

保罗书信里最接近的平行经文——以弗所书 4:22-24，看起来似乎更有难度，保罗那里看似在劝勉信徒要“脱去你们从前行为上的旧人”、“穿上新人”。诚然，如果采用这种解释，不一定违反语法。^[6]但从解经和对保罗其他教导的分析来看，所得出的结论却是截然不同，这结论就是：当保罗说到脱去旧人、穿上新人时，他是从结果而不是劝告意义上说这话。^[7]因此这段经文应当这样理解：“但你们既然学了基督，听过祂的道，受了祂的教诲，正如一切真理都在耶稣里面，你们就已经脱去了从前行为的样式，即因私欲的迷惑渐渐变坏的旧人，也已经在心志上改换一新，已经穿上了新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁。”很显然，这一论点或它所代表的建构，没有任何关于信徒既是旧人又是新人的暗示，以及信徒被劝告要脱去前一个、穿上后一个，这种渐进性的更新包含在脱去、穿上的过程中——这些含义都不具备。

为了支持所采用的建构，必须增加以下论点：1) 歌罗西书 3:9-10 是极为相近的平行经文，针对两段包含的问题表明了相同的观点。歌罗西书 3:9 的含义非常明显，说得非常直白清晰，我们可以指望以弗所书的经文是在表

[6] ἀποθέσθαι 和 ἐνδύσασθαι 是不定过去时的不定式，新约希腊文中有祈使性不定式。参阅：F. Blass, *Grammar of New Testament Greek* (London, 1898), 242; E. DeWitt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (1906), 146; J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. I, *Prolegomena* (Edinburgh, 1930), 179f; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament* (New York, 1914), 943f.; G. B. Winer, *A Grammar of the Idiom of the New Testament* (Andover, 1892), 316f. Burton (波顿) 说“新约只有一个关于这种用法的明确例子”，也就是腓立比书 3:16，罗马书 12:15 是另一个可能的例子。布拉斯具有相似的保留观点。Moulton (莫尔顿) 说：“祈使性不定式曾遭到不必要的反对，它在腓立比书 3:16、罗马书 12:15 以及极有可能的提多书 2:2-10 中都是无可置疑的……书信体的 Χαίρειν (徒 15:23, 23:26; 雅 1:1) 具有相同词根。”Robertson (罗伯特森) 比上面几位找到的例证都要多，Winer (维纳) 也许是最保守的一个，他说：“解经家在寻找这一用法的新约例证上常常太迫不及待”。尽管这一不定式在新约中带有祈使性可以说是无可置疑，以弗所书 4:22-24 都很难作为例证。上述权威没有一个作这样的解释。

达相同思想。2) 在这段圣经中(弗 4:20-24), 保罗向我们提供了关于旧人的描述, 至少是列举了特征。他说旧人是“因私欲的迷惑渐渐变坏的”(22 节), 他还告诉我们旧人的模式是“从前行为上的”(22 节), 这种行为模式在之前的经文里被描述为心中虚妄、心地昏昧、与神所赐的生命隔绝、无知、心里刚硬、放纵私欲和贪行种种污秽(17-19 节)。我们需要反思一下这些描述, 旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏并带有这些邪恶, 我们能想象一个信徒符合这些特征吗? 这种特征下, 他必须回答他是否还是旧人, 以及他到底是不是新人。不管保罗对自己罪性的认识有多敏锐, 不管他对信徒内住的罪性有多么强烈的觉察, 他都从来没有用这些特征描述过一个信徒。3) 保罗说“你们学了基督, 却不是这样”, 这里确立的对比表明, 在他心目中, 他的信徒读者属于一种截然不同的身份, 从前那种旧人的生活样式不再在他们里面。“你们学了基督, 却不是这样”, 换成

另一个新约表述就是“我们……深信你们的行为强过这些”(来 6:9)。既然信徒的生活模式是如此不同, 旧人的生活模式又具有上述特征, 如果保罗将信徒描述为旧人就显得非常离奇了。保罗经文的重点, 即过去与现在的对立, 不允许我们进行这种前后矛盾的建构。4) 将 22 节视为“学了”基督带来的结果^[8], 跟 20 节表达的对立是一致的——“你们学了基督, 却不是这样”。你们学了基督, 以至于你们已经脱去了旧人——这不仅与思想的顺序一致, 而且与使徒自始至终的思想最为吻合。5) 24 节所讲的穿上新人, 最适合被当成结果。这里的新人被定义为“照着神的形像造的, 有真理的仁义和圣洁”, 可以确定的是这新人是与旧人相对, 如果旧人已经被脱去——正如上面论证的观点所暗示, 那么穿上新人这积极一面同样也是学了基督的果效。此外, 新人的定义“照着神的形像造的, 有真理的仁义和圣洁”, 应当被理解为保罗在别处表达的意思: “若有人

[7] 关于结果的不定式, 参阅: F. Blass, *Grammar of New Testament Greek*, 223-225; Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 147-151; J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. I, *Prolegomena*, 209f, A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 1089-1091. 尽管这种不定式时常使用 ὥστε, 但它仍然会不带 ὥστε 出现。参见使徒行传 5:3; 希伯来书 6:10; 启示录 5:5, 16:9 (参阅: F. Blass, *Grammar of New Testament Greek*, 224; Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 149.)

ἀποθέσθαι 和 ἐνδύσασθαι 有可能是 Burton 称为的“用来更明确定义前面一个动词或名词指代的行为内容的不定式”(Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 150)。在这种情况下, 不定式可以表明信徒已经学到的关于基督的真理, 或已经从基督领受的教训。重要的不是去精确定义这里的不定式属性, 而是只用阐明将它们视为新使形态是没有证据支持的。

需要承认的是, 如果我们将这些不定式视为结果的不定式, 或内容的不定式, 这本身并不能确立这一论点, 即脱去旧人、穿上新人是一次完成的绝对举动。甚至当信徒相信脱去旧人、穿上新人是渐进性时, 结果的不定式仍然适用。然而, 这样解释这些不定过去时的不定式, 将不能与不定过去时的一般特征(如果不是恒久特征)相一致(参阅: Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 16-31; Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 856f.; G. B. Winer, *A Grammar of the Idiom of the New Testament*, 330ff.)。但针对这一主题最具分量的论点即上面陈述的解经观点, 在作者的判断下它们是确凿无疑的。

[8] 问题在于不定式 ἀποθέσθαι 和 ἐνδύσασθαι 取决于什么。Winer (*A Grammar of the Idiom of the New Testament*, 321f.) 认为 ἀποθέσθαι ὑμᾶς 取决于 ἐδιδάχθητε。对于我而言, 解释这段经文中的不定式到底取决于 ἐμάθετε 还是 ἐδιδάχθητε, 造成不了多大差别。在上面陈述的解释中, 我采用的是它们取决于 ἐμάθετε, 因此意思就成了: “你们学了基督, 并非以致于像外邦人那样行事为人(即 17-19 节给出的描述); 相反, 你们学了基督, 以致于脱去旧人、穿上新人”。如果这些不定式取决于 ἐδιδάχθητε, 那么意思就成了: “你们领受了基督的教训, 要脱去旧人、穿上新人”, 不定式所表达的, 要么是结果是教训所预期的、或教训的内容所预期的, 要么是结果实际地随着教训到来。但总体思想是不受影响的, 对经文作为整体的解经仍然是一样的。至少这些选项并不会对我们探讨的主要问题产生本质影响。

在基督里，他就是新造的人”（林后 5:17），以及“我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的”（弗 2:10；参加 6:15）。照着神的形像而造的新人（弗 4:24）显然就是新造的人（林后 5:17）。把新造的人视为我们逐渐变成的人，这与新造的人的概念完全不相吻合。^[9]

因着这些原因，我们必须将以弗所书 4:22-24 关于新人和旧人的观念，视为跟罗马书 6:6、歌罗西书 3:9-10 提供的观念一致。事实上，以弗所书 4:17-24 确证了罗马书 6:6 清晰强调的重点，旧人已经被钉死，这是保罗宣布信徒已经与罪的世界决裂的一种方式，这种决裂是与基督联合所保障的。旧人是未重生的人，新人是在基督耶稣里造成、为要行善的重生的人。称呼信徒为“新人和旧人”，就跟称呼他为“重生的人和没有重生的人”一样不可能。我们也不能说信徒里面同时存在着旧人跟新人，这种说法是没有任何根据的，只不过是保罗热心捍卫之教义的又一种偏见，这教义就是他所说的：“我们的旧人已经与基督同钉十字架。”

总结为脱去旧人、穿上新人的这一绝对转变，并不废弃渐进更新的事实与必要性。信徒需要认识到这种必要性、承担这一责任，这在

两处经文中都很明显。保罗将新人与旧人作对比就是对这一渐进更新的清楚提醒。我们“学了基督”的一个结果是我们“心志改换一新”（弗 4:23），并且新人“在知识上渐渐更新，正如造他主的形像”（西 3:10）。信徒是一个新人，一个新造的人，但他是一个尚未完全的新人。罪仍旧住在他里面，他仍然犯罪，因此他必须被渐渐更新，他需要变成主的形状、荣上加荣（参林后 3:18）。这种必要性不仅包含使信徒随之更新的“神的恩典”持续地运行，而且还包括信徒自己的责任和努力。因此，保罗这样说：“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”（罗 12:2）但这一渐进的更新并不是脱去旧人、穿上新人，也不当被认为是逐渐地钉死旧人。它的确意味着治死肉体的恶行和心中、生命的一切罪，但它是“新人”的更新，渐渐达至他注定抵达的荣耀样式、与神儿子的形像相似。

保罗第二个有关与罪的世界决裂的教导出现在罗马书 6:14：“罪必不能作你们的主。”这不是劝勉，而是绝对的确据，意味着一个在恩典之下的人不会也不能作罪的奴仆。保罗在同一章里以具体实际的用词作出劝勉：“所以，不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲。”（罗 6:12）如果

[9] 人们有可能认为保罗在罗马书 6:6、歌罗西书 3:9-10 中是在讲旧人绝对的钉死，但在以弗所书 4:22-24 中将旧人视作仍然活着、需要被治死。这种建构可以类比保罗对其他表述的相关用法。在保罗的思想中，信徒已经一次向罪死了（罗 6:2），但罪仍住在信徒里面（罗 7:14-25）。“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上”（加 5:24），然而肉体仍然在信徒里面，信徒仍然有肉体的私欲（罗 7:14、18、25）。在这些例子里，保罗一方面讲论信徒与罪和肉体的绝对决裂，一方面讲到信徒仍旧不完全的事实。因此以此类推（*pari passu*），我们可能会认为他是在将同样的区别放在旧人上，一方面旧人绝对被钉死，另一方面旧人还余息尚存、继续活跃。对这种推理的反驳是它在使徒的用法中找不到支持依据。以弗所书 4:17-24 以及罗马书 6:6、歌罗西书 3:9-10 都不支持这种观点。此外，“旧人”的表述本身不能跟“罪”和“肉体”的用法相似，“旧人”描述的是一个完全、全人受肉体 and 罪掌控的人。尽管保罗将他的自我与罪相认（罗 7:14、20 上、25 下），也将之与义相认（罗 7:17 上、20 下、25 上），但他并没有称前一个为他的“老我”，称后一个为他的“新我”。与之相似，他也没有称“罪”和“肉体”为他的“旧人”。

我们觉得在“不要容罪作王”的劝勉和“罪必不能作你们的主”的确据间存在任何不一致，那是因为我们福音的逻辑不敏感，对保罗纯净无暇的解释也不敏感。

论到罪的治权，光是劝勉“不要容罪作王”，不过更加凸显了我们所受的奴役；除非还有一个事实同时为真、成为前提，那就是“罪必不能作你们的主”。这显然正是保罗教训的逻辑。“这样，你们向罪也当看自己是死的”（罗 6:11），倘若他们没有得着事实的确据，他们就不能正当地将之视为事实。正是这种确据以及它随之而来的预期，使得“所以”后面的劝勉具备根基：“不要容罪在你们必死的身上作王”。我们往下进行到 14 节，可以看到同样的顺序：“不要容罪在你们必死的身上作王……也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神……罪必不能作你们的主”（罗 6:12-14）。一切都可以总结在这个主张里：陈述句是祈使句的根基，关于确据的陈述是祈使命令的动力和鞭策。

罪不能作一个与基督联合、归属救赎恩典治理之人的主，这不过表明了保罗的基本前提：“我们向罪死了”，也不过是与基督联合造成的与罪决裂的另一方面。然而正是这一方面彰显了“能力”的方面，罪被放在它行使能力的视角下，与罪决裂被放在脱离罪的能力的视角下。当我们向罪死了，我们是向罪的能力死了。我们一定不能稀释这一真相的力度，正如我们所探讨的其他问题一样，这一真理是斩钉截铁的。罪不是信徒的主，认为罪是信徒的主是否认基督因着死与复活拥有

的主权。并且，正如从罪的能力下得救是斩钉截铁的，它同样是兼收并蓄的——如果信徒处在任何罪的治权下，“罪必不能作你们的主”这一真理就可以废止了。因此这里的救赎必须应用于一切罪，我们也必须得出一个不容置疑的推论：仍然处于信徒里面的罪、信徒仍旧犯的罪，在信徒身上不具有统治权柄。罪的内住和信徒犯罪是一个事实，罪仍然不失罪的性质，它是与神对立、与信徒最大的属性特征对立，它是最大的累赘。但因着神的恩典，信徒已经发生重大改变，罪不再具有治权。信徒犯罪时引起的自我定罪是这一事实的指针讯号。正是罪权能的被败坏使得圣经伦理的实现成为可能。

我们在这一章讨论的主题是圣经伦理的动力，即圣经伦理实现、结果的动力。我们发现它的轴心是基督的死与复活，与基督的死和复活联合，是与罪之世界决裂的方式。信徒向罪死了，旧人已经被钉死在十字架上，罪不再具有治权，属罪的身体已经被毁灭，因此信徒不应该再服事罪。但是基督的死与复活具有比与罪和罪的能力决裂更多的意义，基督的死与复活是成圣恩典的永恒来源，因此是伦理更新的永恒来源。基督藉着父的荣耀与大能从死里复活，运行在信徒里面的正是这一使我们主从死里复活的大能（参弗 1:19-20）。基督是作为复活的主活着，祂是自祂的死与复活而来的功效与恩典的永恒实体，祂被授予了复活的大能、是复活大能的体现。并且既然信徒已经与祂一同复活，他们就活在基督复活生命的永恒大能、功效与恩典中，他们活在新生的样式中（罗 6:4）。基督被授予的能力与恩典运行在信徒里面，



并将持续运行，这就是伦理生活的动力。我们也因此来到了另一个圣经教训的入口。

基督的复活是透过父的荣耀与父的权能（罗 6:4；弗 1:19），复活也跟圣灵的行动与工作相关。新约不常提到圣灵在基督死而复活上的作为（参罗 8:11），但是非常强调复活之主与圣灵、圣灵与复活之主的关系。基督正是因着复活被给予圣灵的应许^[10]，也正是复活的主差遣了圣灵。彼得在五旬节上说：“这耶稣，神已经叫祂复活了，我们都为这事作见证。祂既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见、所听见的浇灌下来。”（徒 2:32-33）五旬节是基督升天的后续，这两个救赎进程中划时代的事件彼此有机相连。^[11] 主对门徒说的这话无疑是

指着这一关联而言：“然而我将真情告诉你们，我去是与你们有益的。我若不去，保惠师就不到你们这里来；我若去，就差祂来。”（约 16:7；参 15:26）祂同样教导父差遣圣灵。（约 14:26；参 14:16-17）毋庸置疑，基督差遣圣灵这一举动，是圣灵之所以被称为基督的灵的原因之一（罗 8:9；彼前 1:11；参徒 16:7；腓 1:19；加 4:6）。

升天的主与圣灵关系的亲密在保罗的话中表达得更加清晰震撼——“主就是那灵”，保罗这里显然是指着圣灵而言，他继续说道：“主的灵在哪里，那里就得以自由。”（林后 3:17）然后他称呼主——无疑是主基督——为“灵的主（Lord of the Spirit）”（3:18）^[12]。由于复活而被任命的状态与作为，因此基督

[10] It is by reason of the resurrection that Christ is given the promise of the Spirit. ——编者注

[11] 关于圣灵与基督复活和升天之主的关系，参阅：Geerhardus Vos（魏司坚），“The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” *Biblical and Theological Studies*, Edited by members of the faculty of Princeton Theological Seminary (New York, 1912), 210-259。关于五旬节以及相关问题的有能佳作，参阅：Harry R. Boer, *Pentecost and the Missionary witness of the Church* (Franeker, 1955[?])。

[12] 中文“如同从主的灵变成的”，英文为“这是从那位是灵的主而来”。——译者注

被称为“那灵”，祂与圣灵的关系被描述为“灵的主”，这在保罗其他声明中亦可见到。他说“末后的亚当成了叫人活的灵”（林前 15:45），上下文清楚表明他指的是复活事件使得基督成为赐人生命的灵。保罗清楚地讲，基督成了“那灵”；要使“主就是那灵”的宣称，跟使主成为“叫人活的灵”的事件分离是不可能的。使徒并非将基督的位格与圣灵的位格混为一谈，也不是在消除祂们位格的独特性以及位格之间的不同；使徒在这些惊人关联里宣告的是，主基督复活的生命和活动是有条件的，以及圣灵是如何遍布、掌管、导引那复活的范围与疆域。^[13]然而，我们不能强调圣灵无所不在的权能与活动到一个地步，以至于将升天的主降低一等，好像祂从属于圣灵。在复活的范畴里，基督是赐生命的灵，升天的主是那位“灵的主”，圣灵是主的灵。这种关系与连接体现了三位一体在救赎大工上的完美合一与团契。

在这一伟大真理上，我们最多只是触碰了边缘，但我们的确得以一瞥新约对于以下真理的强调：主复活生命的圣灵属性、主赐下属于祂的属灵权柄以及祂借此施展的圣灵大能^[14]——祂“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子”（罗 1:4；参提前 3:16；彼前 3:18）。^[15]我们也能更好地理

解基督的复活对于圣经伦理要求的达成具有何等意义，信徒是因着与基督的复活联合才能过有新生样式的生活（罗 6:4）。既然这是与基督在复活上联合，那么就是与复活之主的圣灵属性、权柄与大能联合。这就是为什么基督的复活是圣经伦理的动力，复活之主是赐生命的灵，因此祂将生命赐给一切在祂里面的人。如果我们记得方才发现的关联，就可看到这不过是以另一种方式说：圣经伦理的动力是圣灵作为基督的灵、按照父的应许被差遣降下。在新约用法中，在基督里和在圣灵里、有基督在我们里面和有圣灵在我们里面、有基督的灵和属基督——具有相等含义（参罗 8:9-11）。“若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。”（林前 12:3）“但与主联合的，便是与主成为一灵……岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？”（林前 6:17、19）。“我们……都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”（林前 12:13）

我们无需再强调圣灵与伦理生活的关系——只有那些随从圣灵、与圣灵有一样的意念、在圣灵里、有神的灵内住、有基督灵的人，才能做讨神喜悦的事（罗 8:5-13）。照耶稣复活样式的新生命是“心灵的新样”（罗 7:6）^[16]；叫人活着的乃是灵（约 6:63）。神的儿子是受圣灵引导（罗 8:14），那些受圣

[13] 魏司坚的表述为“圣灵既是复活之举的媒介成因，又是复活生命的永恒根基”（Geerhardus Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” 234; cf. 226）。

[14] 英文为：the Pneumatological conditioning of our Lord's resurrection life, the pneumatic endowment which is his, and the pneumatic power which he exercises as a result of this endowment——编者注

[15] 魏司坚的论述或许反映了对罗马书 1:4 的合宜解释。“这里不是在讲救主身上两个并存的组成方面，而是在讲祂生命的两个接替阶段……对于保罗而言，复活是儿子身份新状态的开始：因此，正如耶稣是从大卫族脉得到儿子身份 *κατὰ σάρκα*，祂也可以说是从复活得到祂满有大能的神性儿子身份”（Geerhardus Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” 229）。然而，说耶稣“是从大卫族脉得到儿子身份 *κατὰ σάρκα*”是否合宜，这一点还值得商榷，这种思想在经文中并不明显，也很难看出经文有这种暗示。但无论如何，霍志恒的解释非常有启发性。

[16] 英文为“灵的新样”。——译者注

灵引导的人，是已经脱离肉体败坏的人（加 5:17）。耶稣基督呼召的人是顺着圣灵而行的人（加 5:16、25）。基督里的新生命彰显的美德是圣灵所结的果子（加 5:22-24）。完全了律法的爱是圣灵的爱（罗 15:30；加 5:22；参西 1:8；加 5:14-16；罗 13:8-14）。我们无需再说。新生的样式是圣灵的更新（多 3:5），只有在圣灵里才有讨神喜悦的生命。这是在说，按照新约的说法，属神的人是“属灵的”，有圣灵的内住、管理与指引。

圣灵是信徒生命中领导和指引的保惠师，这个事实为圣经伦理的实现带来一些至关重要的考量。我们在此反思两点。

首先，圣灵是真理的灵（约 14:17，15:26，16:13；参林前 2:9-15；约一 2:26-27）。约翰甚至说“圣灵就是真理”（约一 5:7）。罪始于认同谎言之父的谎言，正直始于真理植入我们内里，始于领受爱真理的心和包含在爱中的真理。在伦理正直上前行并非一个自动的过程，而是藉着明白、领受神纯全、善良、可喜悦的旨意渐渐达成的渐进更新（参弗 5:17；罗 12:2）。圣灵的功能之一就是引导我们进入一切真理（约 16:13），以便我们可以在神的旨意中纯全完备地站立稳固。这将我们引向使真理生发果效的中心媒介，我们的主称呼圣灵为真理的灵，圣灵将引导门徒进入一切的真理，并且祂说：“祂要荣耀我，因为祂要将受于我的告诉你们。”（约 16:14）基督是真理，是真理的本体，是道成肉身的真理；祂是看不见之神的像，神荣耀的光显在祂的面上；在祂里面藏着一切的智慧和知识。还有什么比这更合适：那将人按着神真理、仁

义、圣洁的形像新造的，正是那位真理的圣灵；圣灵引导信徒、引导他们进入一切的真理，按真理的样式模造他们；圣灵要将真理本体的基督放在信徒悟性的中心，使他们照着主的样式改变更新、荣上加荣（参林后 3:18）。因此，基督的荣耀彰显在神的百姓身上，不是人造的、感性的、被拉低的“效法”基督；而是圣灵有效的、革新的光照，神的百姓藉此“得以长大成人，满有基督长成的身量”（弗 4:13）。基督是那伟大的典范，那位荣耀基督的圣灵使得那些有祂内住、受祂引导的人，因着觉得认识主基督耶稣的知识好得无比而将万事看作粪土，“要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓 3:14）。

第二，圣灵是爱的灵（参罗 15:30；加 5:22；西 1:8）。因此当我们想到圣灵时，当视祂为在我们心中造作向神之爱的那位。毋庸置疑，保罗说这话时正是这种思想：“圣灵所结的果子是爱。”但圣灵首先将神对信徒的爱浇灌在他们心里，这就是我们在这节经文中读到的爱：“盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。”（罗 5:5）我们一定不要忘记，我们对神的爱是从神对我们的爱中涌出来的（参约一 4:19），并且我们对人的爱也是来自同一个源头（参约一 4:11）。当我们想到圣经伦理由对神对人的爱驱动达成，那么除非这爱是经由知识在我们里面生发的神在基督里的爱，否则我们所有的爱都不过是讽刺而拙劣的模仿。“不是我们爱神，乃是神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约一 4:10）那些将“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”奉为宗教和伦理格

言、却一点不明白基督爱的约束的人，是多么伪善而空洞。圣灵是爱的灵，因此作为爱的灵祂可以用神和基督对我们的爱虏获我们的心。在我们传播这种爱时，就涌出了对他人的爱。“亲爱的弟兄啊，神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱。”（约一 4:11）圣经伦理要求的达成，只能是从基督救赎之爱的约束和要求而来（参林后 5:14-15；加 2:20）。我们的爱总是由基督对我们的爱点燃，是圣灵将神在基督耶稣里对我们的爱浇灌在我们心里，我们里面被点燃的爱是圣灵的果子。

现在我们被带回那律法和先知总纲的两条诫命——“当爱你的神”和“当爱人如己”。将这两条诫命笼统作为圣经伦理的总结很容易，就跟挥舞着它们，将其作为拯救我们问题的伦理良药一样容易，尤其是第二条。多少时候它们被当成（我们也许宁可说被歪曲利用成）一种遮掩的泛泛之谈，遮掩我们对神的诫命所要求的特定内容的憎恶。这的确是两条最大的诫命，我们的主是我们的权威，但是在圣经伦理的宽广疆界中，再也没有比面对这两条诫命更能让我们面对神律法的威严、律法要求的神圣、律法义务的无所不在和它的完美一丝不苟的要求：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。其次就是说：‘要爱人如己。’”（可 12:30-31）没有什么比这两条诫命更加决定性地显明人堕落本性的无力，不仅显明人堕落本性的无能为力，而且显明它的敌对。“体贴肉体的，就是与神为仇”（罗 8:7），仇恨是爱的对立面。福音真理是多么不可或缺！爱是唯独圣灵才能结出的果实，“圣灵所结的果子就是爱”。这里的圣灵是保罗所说的父与基督的灵，是

五旬节的圣灵，是父所赐、升天之主差遣降下的圣灵，是以大能使基督从死里复活的圣灵，是管理着整个复活疆界的圣灵。是圣灵在那些喜爱神律法、昼夜思想的人心中生发爱（诗 1:1；参罗 7:22、25）。因此，那完全了律法的爱，那作为律法和一切先知道理总纲的爱，那为咒诅逼迫我们的人祝福的爱，那照着天上的父完美样式而行的爱，是圣灵造作、养育、维系和使之完全的爱。圣灵的能力在信徒身上作王，因为他们是与基督一同活过来、一同复活的，他们要与基督耶稣一同在天国里坐席（参弗 2:5-6）。圣灵的大能具有绝对的优势，因为主的灵具有绝对权柄。“主的灵在哪里，那里就得以自由”（林后 3:17），这自由是对那完美自由之律法的补充（雅 1:25，2:11-12）。有自由是因为爱作王，爱驱散一切恐惧（约一 4:18）。这不是脱离律法的自由，而是律法中的自由，因为我们“若全守这至尊的律法，才是好的”（雅 2:8）。这就是对我们全然败坏、无能为力的解答——圣灵是圣经伦理实现的动力。神在圣徒心中动工，使他们“立志行事……为要成就祂的美意”（腓 2:13）。这就是实现的保障，也是促使我们以全人努力做成我们得救功夫的动力与激励（参腓 2:12）。✝

作者简介

约翰·慕理（John Murray）：1898年10月14日生于苏格兰的博纳布里奇，逝于1975年5月8日，享年76岁。他是一位加尔文主义神学家，曾任教于普林斯顿神学院，之后离开并协助创建了威斯敏斯特神学院并在彼任教多年。

具有末世—国度性视野的门徒训练

文 / 陈彪

一、什么是耶稣基督的门徒

什么是门徒？就最基本的概念而言是学生、学徒、门生。有人认为门徒是委身的信徒；有人认为不仅要委身，还要参与事奉，把“门徒”限定为精英主义；还有人割裂了“门徒训练”（以下简称为门训）和“归信”，说传福音信主是第一步，门训是后面的事；也有人把门徒看作是进入门训过程的归信者。

迈克尔·威尔金斯（Michael J. Wilkins）以圣经神学的研究方式写了一本书，相当完整和权威地探讨了从旧约到新约直至当代的“门徒”和“门训”的含义^[1]。从广义来说，门徒是指委身跟随一位伟大的领袖并产生了某种学派或者某种运动的一群人，所以苏格拉底有门徒，孔夫子也有门徒。但是耶稣的门徒有什么不同之处呢？从狭义而言，耶稣的门徒是那些到祂这里得永生，认信耶稣是救主和主宰，且踏上跟随耶稣的道路、永不反悔的人。所以他特别强调“门徒”是个复数，是在教会的处境中，不是一个人跟随主，而

是一群人共同跟随主。而“门训”，从广义上讲是一个门徒持续成长的过程（隐含的意思就是一个门徒一定会门训其他门徒）；狭义上，“门训”意味着在这个堕落的世界里与基督联合，活出一个真正的完全的“人”的生活。这含义是非常丰富的：恢复上帝的形像，越来越像上帝的第二个位格——道成肉身的基督的形像、举止、情感。耶稣呼召门徒是一个决然、彻底的呼召，但同时又是一个可以实现的呼召。在你的教会中，不光是几个热心委身的人是门徒，而是全体会众共同领受这个呼召，他们将在这个世界中活出他们的本质，成为上帝国度的见证人。

而现在，我尝试以另一个视角来看门徒——具有末世—国度性视野的门徒，这涉及到对末世、国度、门徒及其历史性世界观的解读。特雷文·瓦克斯（Trevin Wax）在 *Eschatological Discipleship*^[2] 一书中，认为末世论应当包含三个要素：个体、整体和宇宙，在这三个要素中基督徒会找到自己独特的位分。个体末世论谈论我们在上帝里的永生、灵魂

[1] Michael J. Wilkins, *Following the Master: Biblical Theological of Discipleship*, (Zondervan, 1960).
[2] Trevin Wax, *Eschatological Discipleship*, (B&H Academic, 2018).

的永存；整体的末世论是我们个人身体复活，进入与上帝和其他得救之人的永远团契中；宇宙末世论涉及到整个宇宙的更新和新天新地的建立。第三千禧年（Thirdmill）的《愿你的国降临：末世论》^[3]，将个体和整体模式论归在个人末世论下，是“对个体的人如何经历末后日子事件的研究”，而宇宙性的末世论对应于普遍末世论，是“对上帝在末后日子审判和拯救之普遍作为的研究”。

我们需要永恒的智慧活在现今的时代，需要将圣经的教导应用在我们个人、教会和社会中。

我修订了特雷文·瓦克斯对门徒的定义，将“国度”加入其中：“具有末世—国度性视野的门训，寻求建立在当今处境中的智慧，好使基督的门徒（在不同的时间和发展观中）界定他们自己，并且呼召他们在处境中顺服基督，展示出他们的基督教信仰，见证圣经对这个世界过去、现在和未来的启示是真理。”

二、末世—国度性视野对于门训的意义

1、国度——圣经中与福音最密切相关的主题^[4]

今天许多福音派人士认为，福音是说明了一

个人要在基督里找到救恩必须采取的一些步骤。但这并不是耶稣当时的意思。虽然我们应该常作准备，与其他人分享如何成为跟从基督的人，但圣经中的福音，讲的却是比这更重要的事情。正如我们将要看到的，福音这个词首先不是指任何个人或人群的得救，而是指上帝的国度得胜的好消息。

要理解这一点，我们就需要认识到新约圣经的作者，其实是从旧约圣经的希腊文译本，即七十士译本得出“传福音”这说法的。七十士译本使用了一个动词“euangelizo”二十次。这个词是用来翻译希伯来文“basar”这个动词，它的意思就是“带来或宣告好消息”。但是，就像撒母耳记上 31:9^[5] 和撒母耳记下 18:19^[6] 这样的经文表明的那样，当这些词用来指君王和国度的时候，它们表明的是在战斗中得胜的好消息。这个观察很重要，因为新约圣经中的“福音”是如此经常和上帝国度的得胜联系在一起。我们实际上可以把路加福音 4:43 “我……必须……传上帝国的福音”，翻译成“我……必须……宣告上帝的国得胜的福音。”

当新约圣经讲到上帝的国得胜的福音时，它指的是一种非常特别的得胜。新约圣经中福音的基本概念，就是上帝的国度得胜的好消息。

同样，在旧约圣经中，上帝通过祂的先知说

[3] 第三千禧年，《愿你的国降临：末世论》，第 2-3 课，2018 年 9 月 10 日存取，<http://c.thirdmill.org/seminary/manuscripts/YourKingdomComeTheDoctrineOfEschatology.Lesson2.Manuscript.Chinese.pdf>。

[4] 这部分大量引用了第三千禧年（Thirdmill）《新约的国度和圣约》系列的第二课内容。参：<http://clearing.thirdmill.org/course/view.php?id=22>，2018 年 9 月 10 日存取。

[5] 撒母耳记上 31:9：“就割下他的首级，剥了他的军装，打发人到非利士地的四境，报信与他们庙里的偶像和众民。”

[6] 撒母耳记下 18:19：“撒督的儿子亚希玛斯说：‘容我跑去，将耶和華向仇敌给王报仇的信息报与王知。’”

话警告以色列人，因为他们对上帝不忠心，马上就要遭遇失败和被掳；但上帝有怜悯，也默示先知呼吁那些被掳的人悔改，应许有一场重大胜利临到。这些预言总体来说，是上帝要挫败祂的仇敌，拯救祂的百姓进入祂充满荣耀、普世国度的祝福当中。

我们可以在旧约圣经预言的许多地方看到这些盼望，例如以赛亚书 52:7 中广为人知的预言：“那报佳音、传平安、报好信、传救恩的，对锡安说：‘你的上帝作王了！’” 这人的脚登山何等佳美。” 这节经文明确提到了上帝国度得胜的佳音。它也密切对应了以赛亚书 40:9：“报好消息给锡安的啊，你要登高山；报好消息给耶路撒冷的啊，你要极力扬声，扬声不要惧怕。对犹大的城邑说：‘看哪，你们的上帝！’” 这两处经文的上下文表明，这“佳音”指的是上帝的国度在以色列被掳结束之后史无前例的得胜。这些充满盼望的预言，贯穿在一世纪绝大多数犹太人的神学思想中，它们也贯穿在新约神学中。

在以赛亚书 52:7 中，首先，以赛亚说那些信使要给锡安“报佳音”和“报好信”。这两个说法都是希伯来文动词“basar”，七十士译本译作“euangelizo”。正如我们前面看到的，新约圣经用这同样的术语来指在基督里上帝国度得胜的福音。

第二，我们看到罗马书 10:15^[7] 引用了以赛亚书 52:7，保罗在这里表明，基督徒的传

道应验了以赛亚的预言，就是以色列被掳结束之后，报信的人是宣告“佳音”。

第三，以赛亚预言说，这佳音就是宣告“平安”和“救恩”。在以弗所书 6:15^[8]，保罗讲到基督徒“平安的福音”；在以弗所书 1:13^[9]，他提到“叫你们得救的福音”。

第四，这一节经文最后的部分概括了福音，它宣告：“你的上帝作王了。” 这信息构成了耶稣和新约圣经的作者反复提到的“上帝国度的福音”或者“上帝作王的福音”的基础。上帝作王了，祂的百姓蒙福，祂的仇敌被击败。

从总体来看，我们把新约圣经对于上帝国度临到的观点看成是一种三重得胜。首先是开启，上帝通过耶稣的生死、复活和升天，通过耶稣在一世纪的使徒和先知根基性的工作，开启了国度的得胜。在这之后是延续，耶稣在祂天上的宝座上推进上帝国度的胜利，耶稣要贯穿教会历史继续推动国度的拓展。最终耶稣要带来国度的完满，那时祂要在荣耀中再来。这就是上帝国度最终的得胜，那时一切的邪恶都要被摧毁，上帝荣耀的国度要扩展遍满全世界。

首先来看上帝仇敌的失败在这三个阶段中的体现。

第一，新约神学强调，在国度的开启中，耶稣的策略是两方面的。一方面，祂要对

[7] 罗马书 10:15：“若没有奉差遣，怎能传道呢？如经上所记：‘报福音传喜信的人，他们的脚踏何等佳美！’”
 [8] 以弗所书 6:15：“又用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上。”
 [9] 以弗所书 1:13：“你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信祂，就受了所应许的圣灵为印记。”

上帝灵界的仇敌施行上帝的审判。贯穿祂的事工，耶稣把邪灵从他们占据的权位上驱赶下去，就这样剥夺了他们的权力。但是在另一方面，伴随着这种针对撒但的积极进攻，耶稣也向人类传讲救恩，祂向这些上帝在人间的仇敌展现出上帝的怜悯。而这也进一步挫败了邪灵，夺去了服事他们的人。上帝灵界的仇敌被击败，这对于基督开启的工作来说如此重要，以至在希伯来书 2:14-15^[10] 这样的经文中，新约圣经作者是以这样双重策略角度来描写基督在十字架上赎罪的死——耶稣通过祂的死，打破了撒但辖制人类的权势；耶稣通过为人类的罪赎罪，就释放了那些曾经做罪和死奴仆的人，使他们得自由。这些观念在歌罗西书 2:15 也清楚表明出来，使徒保罗写道：“（基督）既将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜。”

第二，那么当我们思想教会历史中基督国度的延续时，我们发现跟从基督的人，要追随耶稣在开启国度时使用的策略。我们现在不是关注基督胜过上帝在人间的仇敌，而是关注那些反对上帝之道的邪灵。虽然许多当代的基督徒并没有认识到这一点，但新约圣经的国度神学经常提醒我们，耶稣的教会并不是与人争战，而是与撒但和其他邪灵争战。这就是为什么以弗所书 6:11-12^[11] 这样的经文把我们遇到困难和挣扎解释为是与邪灵的争战。穿戴上帝所赐

的全副军装，我们就能战胜这些反对上帝国度的邪灵。

第三，新约神学也把上帝仇敌的失败与基督国度的完满联系在一起。但很重要的一是要看到，在完满的时候，耶稣的策略发生了剧烈改变。基督再来的时候，祂不再把怜悯赐给上帝在人间的仇敌，而是要带领我们，与上帝在灵界和人间的仇敌展开争战，使他们彻底失败，从地上被消灭，受永远审判。正如启示录 19:13-15 所描绘的：“……祂的名称为上帝之道。在天上的众军……跟随祂。有利剑从祂口中出来，可以击杀列国”，而“那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远”（启 20:10）。

我们已经看了上帝国度的三重得胜是怎样体现在击败上帝的仇敌这方面，而上帝百姓的得救，也在新约神学中发挥重要作用。

第一，在上帝国度开启阶段最大的祝福，就是基督给所有相信的人带来永远拯救的这份恩赐。这就是为什么在歌罗西书 1:13-14^[12]，保罗描写领受在基督里的救恩，就是从一个国度迁移到另外一个国度。这也可以帮助我们理解，为什么新约圣经如此强调圣灵的工作。圣灵是基督加在我们身上的“印”，祂是“凭据”。（林后 1:22）换言之，圣灵是

[10] 希伯来书 2:14-15：“儿女既同有血肉之体，祂也照样亲自成了血肉之体，特要藉着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”

[11] 以弗所书 6:11-12：“要穿戴上帝所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计。因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战。”

[12] 歌罗西书 1:13-14：“他救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里，我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。”

跟从基督的人在基督荣耀再来时要领受的那伟大基业的第一部分。

第二，新约神学也鼓励跟从基督、生活在祂国度延续阶段的人，把他们的盼望牢牢地放在那将要临到的国度这更大的祝福上。希伯来书 12:28 呼吁跟从基督的人“既得了不能震动的国，就当感恩，照上帝所喜悦的，用虔诚、敬畏的心事奉上帝”。

第三，耶稣开启国度的时候，祂拯救祂的百姓进入国度的祝福当中，国度的祝福贯穿历史，在教会生活中延续；但圣经教导说，上帝的百姓完全得救进入上帝国度的祝福，这只能到国度最终完满的时候才会成就。在完满的时候，上帝的百姓要完全经历国度所有应许的祝福。我们在启示录 11:15 看到：“世上的国成了我主和主基督的国。祂要作王，直到永永远远。”基督再来的时候，这世上的国要被上帝得胜的国完全取代。

首先是有一个国度，其次才有这个国度的公民。所以，我们今天传福音和带门徒的时候，需要自觉地联接国度这样一个大的背景。保罗虽然很少直接用“国度”这个词，但他所教导的与国度息息相关。保罗谈到教会是国度的彰显，是耶稣的身体，而门徒的人生应当聚焦在基督的十字架上，门徒应该如何活在基督的死和复活、基督掌权、赐下圣灵和再来的教义下。保罗是以一个国度临到的角度，讲我们怎样在这位国度的君王的死和复活上与祂联合，在祂的得胜上联合。为此，

近年来更多的牧者开始突出上帝国度在门训中的地位^[13]。

2、末世——宏观故事和十字架故事的交汇，而不单单是思想观念更新而已。

在圣经中，时间和空间都非常重要，但是第一个神圣的概念实际是时间，创世记 2:3 说：“上帝赐福给第七日，定为圣日，因为在这日上帝歇了祂一切创造的工，就安息了。”而“末世”这个字眼和教导最早出现在摩西的时候。申命记 4:30 中说：“日后你遭遇一切患难的时候，你必归回耶和华你的上帝，听从祂的话。”后来先知们根据摩西最初的预言讲以色列人的回归，随着上帝启示的展开而逐渐丰富，例如“万国归向耶路撒冷，万民登雅各上帝的殿”，这是末世性的教导。

关于时间的观念旧约有一节很重要的经文，大卫的时代里，“以萨迦支派有二百族长，都**通达时务**，知道以色列人所当行的，他们族弟兄都听从他们的命令”（代上 12:32）。这两百个“通达时务”的族长的智慧体现在：他们知道在这个时刻以色列人所当行的，虽然当时可见的王是扫罗，上帝应许给大卫的王权暂不可见，但他们仍在信心中预备立大卫做王。那么，应用到我们今天，基督的门徒了解现在是天国已经临到的末世吗？了解在这末世之中上帝的作为吗？虽然基督目前还没有在地上全然掌权，以可见的方式治理万有，但祂已经从死里复活，在高天之上治

[13] Charles Dunahoo, *Making Kingdom Disciples*, (P&R, 2005).

理万有，那么基督的门徒应当如何回应祂的王权？今天你的教会在多大程度上能反映出上帝的治理？要以真理、智慧来治理你的教会，牧养你的会众，宣讲福音，现在是非常重要的时代。

马太福音 28:18-20^[14]，大使命的经文是以门训为中心的，同时又具有末世性国度的架构和导向——世界的末了和天上地下的权柄。耶稣基督作为天国的王即将升天，天上地下所有的权柄都赐给祂，这是国度已经临到的标志。“使万民作门徒”是主词，“施洗”、“教训他们遵守”，都是作门徒的方式；并且，有很明显的时间观念——直到世界的末了。耶稣的门徒要遵守祂一切的教训，广义而言是整本圣经，最狭义的理解就是马太福音中耶稣的教导。马太福音五大讲论（太 5-7, 10, 13, 18, 23-25），八福、主祷文等重要的天国伦理的教导，都是在末世性国度的背景下展开的，如果没有基督的复活，这些伦理是人无法实现的。耶稣所讲的天国比喻，每个都带有末世来临的急迫感，反映出天国的价值观、世界观，把我们放在末世性国度的架构里，让我们认识上帝、认识世界、认识我们自己。门徒在跟随基督的过程中要付代价。基督已经付了昂贵的代价，而我们要跟随祂，全人全心地跟随祂，这是在弥赛亚国度里面事奉的标准，是对天国来临的热切期待。

在歌罗西书第 1 章中，福音的末世性、国度

观，耶稣基督的十字架与人类救赎，教会、新的人生伦理和宇宙万有更新交织在一起，可见这些密切相关。这表明教会的“门训”，必须要在国度福音的末世论背景和视野下，被认真对待。

3、国度、末世与教会门徒塑造的处境相关联

教会门训必须要面对门徒所在的这个堕落世界。当代中国有几个深深影响社会文化的“末世观”，是我们门训时不可避免地需要以基督教的末世—国度观来回应的：

(1) 回应世俗自由主义

启蒙运动带来了后来形形色色的世俗自由主义，比如：理性主义、科学主义、普遍的世俗化、不信主义（新无神论）……他们核心的、共同的野心就是理性和独立思想。启蒙运动主导的世俗自由主义的末世观，绝对简明扼要——人类自己会不断进步，“明天一定会更美好”！

世俗主义的失败，其中之一就在于人类对普世价值从未达成一致的看法，到来的反而是道德上的多元主义；同时，理性主义从未有能力代替宗教（例如基督教在亚非拉的兴起，伊斯兰教的卷土重来，佛教、印度教在亚洲的影响力）。

而福音告诉我们，世代的转折点不是什么理

[14] 马太福音 28:18-20：“耶稣进前来，对他们说：‘天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民做我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。’”

性时代的来临，而是两千年前开始的那个新创造，末后的日子 / 将来的世代已经来临。我们不认为人类社会能够自己进步，进入那个自然主义秩序的梦中乌托邦，而是走向万物更新的新天地，那时万膝都要敬拜耶稣基督，万王之王。

具体有几个回应的要点：

第一，究竟什么是这个世界的真相？是表面的因果关系，还是有一个终极的原因——有位格性的上帝？人类的命运在于个人的主观解读，还是有一个客观公共的事实和主宰？如果基督门徒被世俗个人主义的末世观席卷，虽然这不会让我们公开地否认基督在末世开始时的复活事件，但却容易私有化、个人化复活的重大意义，只把基督教萎缩为个人敬虔或个人得救。面对世俗自由主义的末世发展观，一定要用基督复活和将来复活的公共事件来揭穿。

第二，在世俗主义理论和实践主导的世界中，宗教对世界事物的影响力仍旧在增长，而不是如他们声称的那样“过时了”。更重要的是世俗主义根本无法解决邪恶、罪、死亡的重大问题，唯有基督教不但给予答案，更提供真正的盼望。但如果基督信仰是答案，教会是答案吗？教会需要改变——被这些思潮绑架的教会要从中出来。例如，我们如何看待教会过去黑暗的历史或是基督教的黄金年代，教会历史是百宝箱不是地图；又如，以福音的盼望胜过虚假进步的盼望，教会共同体的见证大过个人明星式的见证。

(2) 回应物质消费主义

消费主义的特征是其文化的核心价值来自消费，而非其他事物。这种消费个人主义将人的需要局限在这个世界、此时此地，抹杀了超越的观念。它的末世观，是以个体性的堆积财富的英雄故事为盼望——一个来自社会底层一无所有的人，如何通过自我奋斗来自我救赎，消费主义的自我实现或救赎就是在积货仓里找到消费的满足。

消费主义的“终极关怀”对当代基督教有极大的侵蚀：基督徒把福音当成一种消费品，人们接受了宗教服务，奉献成了交钱的消费行为。人们开始变得更加“现实”——立竿见影的事奉，投资回报的形态，更加重视回报率又高又快的“教训”和事工，忽略上帝国度、救赎历史和三一上帝自己。教会被社会、经济和分工分隔了：教牧人员提供属灵的物质，一般会众消费这个物质；教会之间是商家竞争；量身定做，适合不同族类和阶层的教会。人与上帝的位格际的相交沦为道德心理自然神论——“上帝存在，祂造了世界，设立秩序，眷顾地上的人”；“上帝想让人人都做好人，友善，公平，如同各个宗教都叫人为善的”；“人生的目标是追求快乐和自我感觉良好”；“除非我们有难处的时候，上帝不必介入人的生活”；最后，“好人死后，都会上天堂”。基督教的信息不是宣讲的，而是市场营销式的。

具体回应的要点：

第一，在这个世界上的众多选择中，再次呼

吁成为基督的样式是我们的人生目的,并且,这不是个人主义的追求,而是活在一个基督徒的共同体里面。通过门训,在这种有多种选择的处境中,门徒选择高度委身于教会,“舍己背十字架,跟随主”。我们是彼此依赖和共同建造的新创造,而不是创立某种品牌、地位和效益。

第二,倡导财务的管家事奉,积财宝在天上。

第三,安排时间,特别是节假日的度过。主日敬拜和领受圣餐体现我们等待一个美好的将来。我们该如何纪念上帝救赎计划的里程碑和历史进程?这和属灵纪律的操练有着相当的关系。

(3) 回应国家主义

国家主义、无神论的末世论目前仍旧是对大陆最有影响的“信仰”群体。具体回应的要点:

第一,教会必须坚持合乎圣经的教会论和政教关系。这意味着教会要意识到自己是上帝国度在地上的彰显。

第二,教会必须要回答:现在是什么时候?我们不光是要有一个政教关系的评估,清楚界定刀剑(政府)和话语(教会)的边界,更需要知道我们活在“末后的日子”里。一方面,从死里复活的耶稣基督已经在天父右边掌权,统管天地万有,祂作为教会的元首在带领、保护教会,教会活在将来世代中;

另一方面,基督尚未再临这个世界更新万有、审判一切,死亡和败坏的现今世代尚未消失。也就是说,教会在国度延续的这个阶段中,要为基督和福音的缘故受苦,背十字架,倚靠恩典,好在磨难的日子站立得住。

三、具有末世—国度性视野的门训对现有不同门训模式的强化与补充

教会界对于门训有一些不同的理解思路。特雷文·瓦克斯归纳了当代保守福音派中三种主要的门训模式^[15],它们基本对应了傅瑞姆的三重视角。布鲁斯(A. B. Bruce)的《训练十二门徒》代表了一个方面^[16],他发现耶稣训练十二门徒的发展历程,是一个福音倍增模式,即1)归信(信主),2)同在(作门徒),3)使徒(带人作门徒);因此,这种模式十分注重领人归主的目的,影响了对门训的理解。我将这类强调传福音使命性的门训称为“处境式”,它有三个发展阶段:第一阶段是宣告——认识福音导致人悔改和信靠耶稣;第二阶段是发展——与主同在,舍己,作门徒参与事奉;第三阶段是差派——刻意差遣他们到全球万国中领人归主。也就是说,信徒在与耶稣的亲密关系中,从信徒成长为门徒,再上升为带领人成为门徒的人。

而达拉斯·威拉德(Willard)在《教会失落的艺术》中提到另一种成长过程——敬虔操练过程^[17],我将之概括为“规范式”。他说理解门训如果太注重事工的话,可能有缺

[15] Trevin Wax, *Eschatological Discipleship*, (B&H Academic, 2018).

[16] A.B. Bruce, *The Training the Twelve*, 11-12.

[17] Dallas Willard, *Kingdom Life: A Practical Theology of Discipleship and Spiritual Formation*.

陷，于是提到另一种顺服上帝生命成长历程。总体来看，敬虔操练模式是一种强调规范的视角，因为他们强调使用一切属灵操练的方式使门徒成为圣洁。与福音倍增模式不同，它不是一种事工能力技能的发展（为门徒一作门徒一带门徒），而是一种被救赎的个人的成长历程。这个历程的第一阶段是归属基督与祂联合，受洗归属主，离开黑暗进入光明，成为上帝的儿女。第二阶段是进入属灵操练，这阶段的操练在于跟随耶稣，效法祂，展现出一种生命和行动特征。第三阶段是跟随基督成为了门徒的第二天性，固定新习惯。他们认真地克服己身，保证它将来能够自动地事奉义，做义的奴仆，如同从前做罪的奴仆。第一代圣经辅导的倡导者亚当斯就属于这一类，他特别强调人在上帝的标准律法下面、在福音里面怎么样养成一个习惯，成为第二天性。

第三种思路以提姆·莱恩（Tim Lane）和保罗·区普（Paul Tripp）为代表，我将之称为以福音为驱动力的“存在式”。^[18]他们注重福音为基础的三个事实：1）我们已经与基督同钉十字架，罪的权势脱离，恩典已经掌权（我们在基督里）；2）基督已经透过圣灵住在我们心里，我们心意更新变化（基督在我们里面）；3）在已然与未然之间，基督的死和生在我们每天的日常生活中发动，生出新的感恩顺服（在基督里的感恩顺服）。

虽然这三种视角之间的内容有相当的重叠之处，福音倍增也会谈论个人敬虔，或福音驱

动的动力，反之亦然。他们甚至都在某种程度上提到国度论与末世论对门训的影响，但是他们都没有刻意把上帝末世性的国度，和当前是什么时候、什么处境关联起来，没有处理这个世代的文化偶像和世界观。

我们需要把这末世一国度性的福音视角应用在常见的三类门训模式中，从而在当前的门训中带来强而有力的垂直动力和广泛领域的互动。

1、加强福音倍增模式（处境式）

从以末世性国度的视角弥补福音倍增模式的目的出发，我们可以简单归纳一下这种模式的优点与不足。首先，它倡导向未信之人宣讲福音，使人归信，同时又成为福音的宣讲者，这实在美好。产生生生不息门训的再生系统就是圣经倡导的“属灵生养”。其次，我们必须肯定这种模式没有把传福音当作资深信徒的特权，而是所有耶稣跟随者具有的特质。第三，门训必然要有宣教的导向，这本是圣经天经地义的命令。

不过，这种门训模式也有着它特定的弱点。首先，福音倍增模式的定义和发展阶段容易引起混淆。一方面门训发展有三个阶段：归信，作门徒和带门徒。另一方面，它又定义真门徒就是要能够再生、带门徒的人。这样，无形中，又否认了第一、二阶段的人是真门徒。它一方面说人人都要传福音，但另一方面又说带门徒必须是更加成熟的门徒的

[18] 参：提姆·莱恩和保罗·区普，《人是如何改变的》，（基督使者协会）。

事奉。这种发展阶段与使命倍增性的定义相互冲突。其次，它说“活着就是为了宣教”，而它传福音的维度主要是个人传福音和关注人的灵魂得救，这样很容易失去了国度福音原本具有的整全性，忽略了对全人的关注和与当下文化的有效对话，进而无法处境化地传递福音，无法挑战、拆毁文化中的偶像，容易产生属灵与属世截然二分的门徒。

因此，一个“人人宣教”的教会门训中，特雷文·瓦克斯认为末世—国度性的门训视野可以在两个方面加强福音倍增模式。^[19]首先，强调门徒们一起组成了一个整体教会，以彰显上帝国度的见证，不同成熟程度的门徒都可以在言语和行动上见证福音，体现教会的有机性和有形性，避免了在见证福音时将话语和行动对立，反而形成彼此补充。其次，通过对所在文化的理解，解析其堕落特征，强调福音真理怎样在社会人生的每一个层面有形有体地呈现合乎上帝国度的末世伦理，更有效地使福音在另一种文化中宣讲。门徒们能够学习和理解在特定文化中，福音切实有效地挑战文化中的偶像和败坏，同时又提供福音中的盼望和目的。

2、加强敬虔操练模式（规范式）

敬虔操练模式正确认识到只要是重生归主的人，就一定是门徒了，注重全人的救赎是从归正开始一直到基督在里面成形。为此，传福音主要是依靠我们个人品格的吸引力。

我们必须肯定敬虔操练模式的两个主要优点。首先，它意识到在个人属灵塑造过程中文化的角色。我们必须关注什么价值与方式在塑造我们，因为人的习惯和他们的内心其实是彼此相互影响的。其次，这种门训模式是基督从我们像基督的本性中自然流露，先关注我们是谁，然后才来见证上帝拯救的作为。

然而，这种强调属灵操练的模式也有它的弱点。它强调信徒内在塑造的属灵操练向人见证上帝救赎的作为，可是这与使徒们在使徒行传中宣讲福音的优先性，或者在书信中对救赎历史的强调十分不同。也就是说，这种门训模式不太注重我们目前的文化处境，很容易导致信徒在个人属灵操练时，陷入另一种不合圣经的末世论或大议题中，特别是在启蒙运动影响下那种割裂事实与价值、分裂公共真理与个人信仰的陷阱里，我们必须防止个人的属灵操练有可能被其他的末世论劫持。比如纳粹德国的教会对灭绝犹太人的麻木，当年美国南方基督徒对种族隔离的视而不见。我们可能在强调耶稣是我们灵魂的主宰时，却忽略了我们在生命的所有层面中都要以耶稣为主。

末世—国度性的门训视野可以在两个方面来加强个人敬虔操练的门训模式。首先，它能够防止属灵操练沦为自我帮助的消费主义。并且，一个属灵操练的门训如果没有宏大的终极目标，很难保持长远的动力，末世—国度性的门训视野能把只是个人成圣的目的提升到上帝救赎作为的圣经叙事大蓝图上。

[19] Trevin Wax, *Eschatological Discipleship*, chapter 9.

其次，它能给基于文化处境的属灵操练增加弹性。不同的文化处境，属灵操练有着不同的表达方式。比如，如果此文化认为禁欲主义能够让人讨神的喜悦，那么就该提倡一种庆贺性的属灵操练，而非更加强调节制。如果主导文化是忙碌不停的，那么就该提倡一种独处安静的操练。用约翰·斯托得的话说，既不是避世也不是效法。这就能在个人敬虔操练中加入了不同的混合元素。这意味着，在一个提倡多元主义、物质主义、道德相对和自恋自乐的文化处境中，当我们追究“这是什么时候？”的世界观问题时，我们就给门训操练加强了一种能力，既能站立在文化处境中，又能抵御文化中的盲目性。

3、加强福音驱动力模式（存在式）

近年来牧者们更加注重以福音为中心的门训方式。虽然他们关注门徒要传福音和个人敬虔的果效，但他们更加聚焦在福音和福音动力上。原因是其他门训模式中暴露的一些问题：“将门训等同于信息灌输”或“视门训只是行为修正”。前者导致教会知道一切基督的命令却不一定遵守，后者使得教会注重外在行为方式的改变却不一定有内心反转。为此，福音驱动的门训模式更加关注在加深我们对上帝在基督里为人成就的救赎大工的认识与经历上，以聚焦福音作为顺服基督、更像祂的动机和燃料。

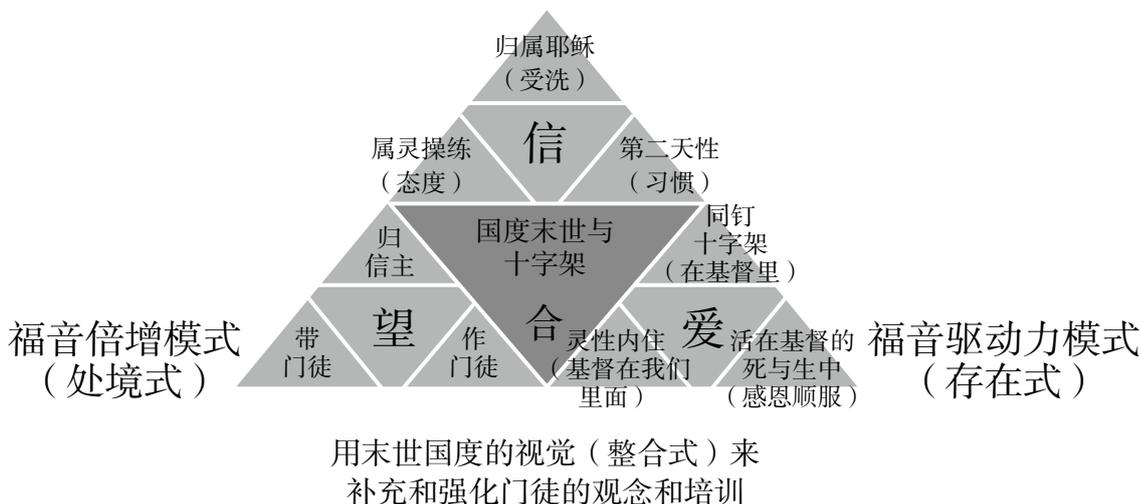
以福音驱动的门训模式至少有两个优势。首先，它把个人的改变与上帝的救赎大故事从内心更新到外在行动紧密连接在一起。宣教本是因为恩典更新引发的、从里向外的、从

超然到自然的举动，这些注重以福音为中心的门训的教会往往有很坚实的宣教事奉。聚焦福音往往激发了基督徒从与上帝和好关系的喜乐中生发了顺服，而不只是责任和要求而已。其次，这种进路的门训提供了十分健康的福音理解和经历，从而纠正了个人敬虔操练可能会有的机械僵硬。它提醒我们，改变不是一种一步一步、一层一层的机械过程，而是一种我们与基督不断联合的圣约关系中的驱动，基督从里到外改变我们。这种在福音中以神为乐的驱动力不是让人对上帝命令作一种程序式的顺服，而是人心在位格关系中被“命令的给予者拥有”。

可是，以福音驱动的门训模式也有两个弱点。首先，理解福音和福音带来的改变本应在强烈的末世论光照下的，但是这种模式往往只强调了个人的层面，而漏掉了群体和宇宙的层面。至少没有明显突出福音本是国度的福音，拥有天上地下所有权柄的耶稣呼召他的门徒要在人生的所有领域中活出基督的主权。其次，以福音驱动的门训模式的另一个弱点是过于强调基督过去的作为。许多强调福音为动力的门训，会过分对比福音是“耶稣做成了”，而不是我们“做成”。其实福音不光是基督徒在基督里的称义，同时也是基督在我们里面借着圣灵使我们做成得救的工夫。

对那些注重福音驱动带来顺服的门训模式而言，末世一国度性的门训视野将会在两方面上对它有所补充。首先，它会提醒我们福音是一个公众性的真理，补充和强化宇宙性的末世论。比如在综合性的门训书《信

敬虔操练模式 (规范式)



仰构图》(Faith Mapping) 中^[20], 作者在每章后面都问这一系列世界观问题, 探求门徒作为敬拜者、家庭成员、仆人和见证人的角色。这些问题是: “我是谁?” “我在何处?” “我该做什么?” 其实, 当上帝子民早晨醒来意识到他们对上帝是至关重要的, 看到整个福音展现在他们的人生里, 这必然改变一切。他们的罪得以赦免; 有一个好消息要与他人分享; 他们现在成为一个宏大永久世界的一部分。福音信息的宇宙性含义将帮助人从上帝对宇宙和世界的计划看待如何活在当下的复杂情形里, 而不只是我们个人性的成圣。特雷文·瓦克斯说: “如果我们个人得荣耀和成为主基督样式的异象给我们个人性的盼望和顺服, 那么将来世界的更新和国度成全的异象将给我们在这世界中行动的盼望和方向。”^[21] 在谈论“这是什么时候”之时, 新约圣经不光基于上帝过去在基督里的作为, 往往

还基于上帝对未来的极大应许。现在的命令不仅基于过去成就的事实, 还在于永恒上帝在圣约中对将来的确定应许: 祂的再来将带给我们复活的身体和万有的更新。从这应许中, 已经进入将来世代的圣徒可以得到力量和盼望, 积极顺服地活在现今这个悖逆弯曲的世代中。

4、结论

许多教会现存的门训视角已经帮助教会看见耶稣对我们的呼召和使命, 但无论是福音倍增模式、个人敬虔操练模式, 还是福音驱动力模式都需要有末世一国度性的世界观视角来补充和强化。把教会放在历史的处境中, 好让基督徒积极成为世上的光和盐, 以顺服基督所有的命令, 拒绝各种抵挡基督和祂国度来临的不合乎圣经的末世论, 成为天国在地上的智慧大使。✦

[20] Montgomery and Cosper, *Faithmapping*, 202.

[21] Trevin Wax, *Eschatological Discipleship*, chapter 9.

从教会观看门徒训练^[1]

文 / 守信

引言

多年以前,我接触到一本关于门徒训练的书,作者提出了这样一个门徒倍增的策略:你在第一年传福音叫一个人得救,然后对他进行门徒训练,训练他如何传福音以及如何对别人进行门徒训练;第二年,你和这个门徒一起传福音各自叫一个人归信,并在这一年对他们进行门训;这样,到了第三年,就有四个人一起传福音做门训了。如此类推,在不到一百年的时间里,就可以把福音传遍世界,甚至人人都可以做基督的门徒。

这是一个很具有煽动性的门训策略,传销也用这个策略。但这个策略注定是失败的,因为相信策略过于相信上帝,也对人性有不切实际的期待,并且忽略了教会是上帝救赎计划的核心,以至将门训看得比教会本身还重要。用我今天的话来说,因为他不是从教会观来理解门训,所以结果注定是扭曲和失败的。

所谓“教会观”,是指基于圣经的对教会的认识,而“门徒训练”是指“帮助他人跟随耶稣”^[2],具体而言,就是牧者对信徒,以及基督徒彼此造就的关系,以此促进教会在质量和数量上的增长。可以说,有怎样的教会观,就有怎样的门训,并且也决定了教会会有怎样的成长。

时间所限,今天不可能详细阐述一个整全的教会观,我仅从使徒行传第二章,先介绍四方面的教会观,然后来看这四方面的教会观与门训的关系。

一、四方面的教会观

1、圣灵运行的教会

主耶稣曾经告诉使徒们:“但圣灵降临在你们身上,你们就必得着能力;并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚,直到地极,作我的见证。”(徒 1:8)在 2:1-13,我们看到圣

[1] 本文整理自作者证道录音。——编者注

[2] 狄马可,《门徒训练》,陈晨译,序言,健康教会九标志网站,2018年9月4日存取,https://cn.9marks.org/toolkit/discipling_ebook/。

灵果然降临在门徒身上，他们被圣灵充满，按照圣灵所赐的口才，向众人见证上帝的大作为。之后彼得站起来讲道，传讲基督耶稣的福音。

神学界基本上认为，教会是在五旬节圣灵降临这天诞生的，这天不仅是教会历史的开始，也是圣灵作为保惠师与教会同在、把基督做成的救恩施行在听道的人身上的开始。圣灵来也是为基督作见证，所以在见证基督的事上，门徒和圣灵必须是合一的。若说教会的使命是为基督作见证，那就必须有圣灵的运行，因为只有上帝才能见证自己。约翰一书 5:7-9 说，这是圣灵的见证，也是上帝为祂儿子作的见证。但圣灵降临的目的不仅是为基督作见证，也是赐恩赐和能力装备教会，使教会能完成基督所交托的为祂作见证的使命。所以，教会是圣灵运行的教会，离开了圣灵，教会就不能做什么，没有圣灵运行的教会是不存在的。

2、传讲基督的教会

当圣灵充满门徒的时候，他们就站起来为耶稣作见证。2:14-36 的经文是彼得的讲道，这是教会的第一篇讲道。在这篇讲道里，彼得讲解了多处经文，并将这些经文的意思指向基督。

他首先在 2:17-21 引用先知约珥的预言：圣灵在末世会浇灌凡有血气的，使上帝的仆人和使女说预言、见异象、作异梦。总之，圣灵要使他们明白和传扬上帝的话，并在弥赛亚来临的日子得救。需要注意的是，以色列

人知道末世的日子就是弥赛亚到来的日子，也是圣灵浇灌弥赛亚子民的日子。当彼得对听道的犹太人说他们是被圣灵浇灌了，就是在见证弥赛亚已经来到了。

他接下来在 2:22-31 讲到，耶稣就是要来的弥赛亚。耶稣是上帝所印证的，祂虽然被以色列人钉死了，上帝却使祂复活了。基督会从死里复活对以色列人而言是个新道理，他们通常认为基督是不会死的。所以彼得引用诗篇 16 篇，讲明基督从死里复活，是大卫早已预言了的：“他的灵魂不撇在阴间，他的肉身也不见朽坏”这句话不是指大卫自己，而是预言基督要从死里复活。因为大卫死了，他的坟墓还在这里，但埋葬耶稣的坟墓却是空的了。

最后，彼得在 2:32-36 说，他们是耶稣复活又升天的见证人，见证耶稣就是圣经预言要来的基督。并引用诗篇 110 篇的经文，证明基督升天也是圣经预言了的。现在耶稣坐在父神的右边，已经被父神立为主基督了。

总之，我们看到，圣灵降临在门徒身上，他们就起来为主作见证，为主作见证最主要的方式是讲道。从彼得的讲道里我们看到，讲道应该是释经讲道、以基督为中心讲道。教会的目的是传讲圣经里的基督，不传讲基督的教会肯定不是真教会。

3、施行圣礼的教会

然后在 2:37-42 我们看到，有三千人因彼得的讲道悔改了，他们受洗加入了教会。改教



家说，真教会的标记之一是按照圣经施行圣礼。圣礼的重要性在于，将福音拯救人的事实在其中显明出来。

洗礼显明人对福音的相信和顺服，也显明基督洗净了人的罪，将永生赐给他们。当教会按照圣经给人施洗时，既持守了纯正的福音，也维护了教会的纯洁性。所以，教会只能给悔改和相信福音的人施洗，否则就是在破坏基督的福音。

4、地方性的教会

最后我们在 2:43-47 看到，具体的教会是地方性的，基督徒应该委身于地方教会，以地方教会为信仰与生活的中心。正如这段经文所说，他们恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷。

这段经文主要在描述基督徒在教会里的生活，他们在各个家庭吃饭、一起祷告赞美主，

也彼此相交。所以，教会生活绝不是听完道就了事，而应该有彼此相交相爱的生活。

二、门徒训练

1、门训的定义

主耶稣在马太福音 28:19-20 说：“你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守……”这两节经文告诉我们，教会要给门徒施洗，要教导主的话给门徒并训练他们遵守。

如果对照使徒行传 2:41-47 的经文，我们看到受洗加入教会的门徒，都恒心遵守使徒的教训，并彼此交接、擘饼、祈祷。这表明使徒的门徒训练，不仅让他们在公开敬拜时听使徒的教训，也让他们按照使徒的教训在私下彼此交接，一起吃饭团契，一起祷告和赞美神，过着敬拜上帝的生活。

据此，我们可以这样定义门训：从广义而言，教会一切事工都是门训，主日教导是门训，小组聚会是门训，一对一相交是门训，一起服事也是门训；从狭义而言，门训像耶稣训练使徒那样，有特定的对象和目标，例如一对多的小组门训和一对一门训。今天教会主要讲的门训是指后者。

2、使徒行传 2:41-47 这段经文告诉我们，门训是必要的教会生活，是一种彼此造就的关系

我们知道，因为亚当犯罪，人和上帝、人和人的关系破裂了，带来了一个彼此相争、没有和睦的世界。因为基督的救赎，人与上帝和好了，人与人的关系也被重建，形成了一个彼此相爱的社会和国度。教会就是上帝新造的社会和国度，基督徒之所以能彼此相爱，是因为他们的关系因基督的救赎被重建了。所以，罪在哪里出现，关系就在那里破裂；福音在哪里彰显，关系就在那里重建。正如耶稣所说：“我怎样爱你们，你们也要怎样相爱，你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”（约 13:34-35）主耶稣的意思是，门徒若按照祂的方式彼此相爱，既能彼此造就，也能见证福音。基督爱我们的方式被使徒约翰总结为：主为我们舍命，我们从此就知道何为爱，我们也当为弟兄舍命（约一 3:16）。主的舍命，就是福音，也是门徒相爱的唯一方式。所以没有福音之爱的门训关系肯定不健康，正常的门训关系是福音的活化。

主也提醒我们，身上的肢体只有紧密联系其他肢体才能健康，我们也只有紧密联系弟兄姐妹才能健康。正如这段经文告诉我们，门徒们在福音里彼此交接，一同祈祷，存着欢喜诚实的心用饭，一起赞美神。他们因此得了众民的喜悦，众民被门徒们由福音支配的生活吸引了，主将得救的人天天加给他们。这样看来，教会成员能吸引人归向主，跟他们在彼此的关系里彰显福音很有关系。

但我们要注意，只有在正确的教会观之下，才能产生这样的门训关系。接下来我将依次讲解教会观与门训的关系。

三、教会观与门徒训练

1、地方教会与门徒训练

基督徒因着基督的救赎，与上帝的关系和好了，与人的关系也恢复了。因此在基督里，不分外邦人和犹太人，不分为奴的和自主的，不分种族和阶级。这种关系更具体体现在地方教会中，因为地方教会是基督徒聚集的地方。唯有在地方教会里，才能见证福音怎样带来一个新的关系、一个新的家庭、一个新的社群、一个新的国度。

这也是为什么门徒训练应当在地方教会里进行的原因。因为地方教会是栽培基督徒的地方，是基督徒彼此相爱最具体的地方。不委身地方教会的人，绝不会有健康的信仰生活。但有的基督徒只喜欢小组和一对一门训，不喜欢参加主日敬拜。这些基督

徒不应忘记，这两种门训仅是教会这个生态系统的一部分，也就是说门训和牧者的监督、讲台的供应、教会的治理等各样事工紧密相连。门训的目的是要使我们更好地融入教会，和全体教会成员一同建造基督的身体。所以，门训绝不能孤立于教会之外，不在地方教会里面的门训，肯定是个有问题的门训。

所以，我不赞成一间教会的某个成员去训练另一间教会的某个成员，除非有特殊情况（例如专业的圣经辅导），也须在两间教会牧者的同意和监督之下，否则，可能会因两间教会持守的教义或治理的差异，造成门训对象对自己的教会和牧者产生怀疑和不满，甚至破坏两间教会的关系。但是，一间教会的牧者训练另一间教会的牧者，或彼此帮忙训练同工是可以的。

我也不赞成不委身教会的基督教机构脱离教会在机构内进行门训。因为耶稣没有说要建立一个机构，祂要建立的是教会。机构和教会不是平行的，机构应该委身教会，处在教会的监督和管理之下。我知道一个在校园服事的机构，他们很注重团契聚会和一对一的门徒训练。但他们和所训练的学生们除了主日到不同的教会聚会外，几乎没有其他的教会生活。据说，在这个机构服事下信主的大学生毕业后很难融入教会，流失率也很大。

2、施行圣礼与门徒训练

从某种角度而言，受洗是基督徒和上帝及教会关系的开始，因受洗的意义是与基督联合，

是加入教会的标记。而主餐则是我们和基督及教会关系的深入，所以洗礼只有一次，主餐却有很多次。

洗礼好像教会的城门，只向相信福音委身教会的人开放。所以洗礼也是教会成员制的一种体现。也就是说，只有被地方教会确认为基督徒的人，才是教会的正式成员。如果不按照福音随便给人施洗，不按照福音接纳人加入教会，那么这些加入教会的人，在本质上与教会的关系是敌对的，甚至会破坏教会的和睦。

同样，如果我们按照圣经施行主餐，也会促进成员之间的关系。当一个成员犯罪不悔改，就应当将之排除在主餐之外，甚至排除在教会之外，断绝他和基督以及教会的相交。保罗警告哥林多教会，当教会成员没有彼此相爱，在主餐之前有的醉酒，有的饥饿，他们的行为就在羞辱弟兄，若不悔改，也在干犯主的身体（参林前 11 章）。

你的教会若没有成员制，就好像没有城墙和城门的城市，教会的界线是模糊的，其中的基督徒也就不安全。如果没有成员制，又在教会推动一对一门训，可能会引发一些危机。因为当你不确认谁是教会的成员，就是在默认人人都是教会的成员。有的基督徒可能跟一个假基督徒建立了门训关系，甚至可能和一个异端建立了门训关系。

因此，教会要按照福音确认每个加入教会的成员，这样就保证了教会成员彼此相交的基础。如果不建立成员制，可能会使大量的假



基督徒进入教会，结果弟兄姐妹们的相交很容易出现鸡同鸭讲的情况，因为假基督徒没有圣灵，不明白属灵的事。

另外，你的教会若没有惩戒，就可能有基督徒跟一个犯了大罪却不悔改的基督徒建立了门训关系，结果可想而知。在一些地方，好些异端喜欢在三自教会聚会，私下邀请那些刚刚信主的人参与他们的门训。一些管理比较松散的教会，也是这些异端盯住的目标。好多的人被异端拐走，跟教会不注重圣礼、不建立成员制是有关的。

3、传讲基督与门徒训练

使徒行传第2章的经文特别提示，早期教会在各个家里团契，也私下彼此交接，是恒心遵守使徒的教训的结果。而使徒主要以释经讲道、以基督为中心的讲道来牧养他们。因为圣经是神的话，是为耶稣作见证的。释经讲道要求传道人不要讲自己的话，而是清晰地讲解圣经；以基督为中心的讲道要求牧者注重圣经的主旨，即上帝救赎历史的核心是基督。若不传讲基督，就违背了上帝启示圣经的目的。

所以，唯有释经讲道和以基督为中心的讲道才能造就门徒，这好比教会的指挥台，能给会众指引方向，就好比教会的发动机，能推动会众的信仰生活。这样的讲道能确保是圣经和福音在驱动会众的信仰生活，而不是道德主义、理性主义或其他什么主义。

若讲台不是释经讲道和以基督为中心的讲道，会无意间带给教会成员不符合圣经的方向。若在教会推动门训，门训关系就可能发展成了人情关系、哥们关系，甚至敌对关系，取代了在基督里的关系。他们可能像律法主义者相互对砍，也可能像假冒为善者相互吹捧，却不求基督的荣耀。可能彼此的关系很好，跟主的关系却不好；或者，彼此本来相安无事，结成门训关系后却反目成仇了。讲道以福音为中心，就会推动和塑造以福音为中心的教会文化和门训文化。

4、圣灵运行与门徒训练

我相信，真教会中一定有圣灵的运行。具体来说，哪里有真道的传讲，那里就一定在高举基督，也一定有圣灵的运行，因为圣灵来是要为基督作见证。而门训的目的是与圣灵同工彼此造就，活出基督的生命。

反之，如果我们不忠于圣经，不高举基督，不倚靠上帝，就是在抵挡圣灵的运行。在主耶稣看来，一间教会可能像以弗所教会

那样有纯正的教义，却不顺服圣灵，她就仍然有被挪去的危险（启 2:1-7）。

所以，是圣灵训练基督的门徒，我们不过是和圣灵同工，最多是栽培和浇灌的人，唯有圣灵才能使人成长。我们必须有这样的信念，才能在门训的过程中与圣灵同工，在圣灵的光照和指引下，建立门训关系。

同时，门训的目的是要使门徒倚靠圣灵为主作见证。这是主耶稣给每一个基督徒的使命，也是一个必须要完成，又不能完成的使命。说不能完成这个使命，是因他们自己本身没有这样的能力，说必须完成，是因这是基督的命令。使徒们为了完成这个不能完成的使命，就聚在一切同心合意祷告，直到圣灵浇灌在他们身上，他们为主作了美好的见证。所以，当我们持定了这个目标，并为完成这个目标恒切祷告，就会得着圣灵的能力为主作见证。

总结与应用

从上文的阐述可以看到，只有在正确的教会观之下，才能有好的门训关系；只有好的门训关系，才能带来一个健康的教会。教会的问题是，要么神学不清楚，以致信仰生活错误百出，要么神学是正统的，却不能落地。所以，约翰·弗兰姆（John Frame）将神学定义为：人将神的话语应用在生命中的所有层面。^[3]这样的定义拒绝了对圣经的解释与应用的分割。

[3] 约翰·弗兰姆，《神学认识论》，陈德中、孙为鲲译（San Gabriel：中华展望，2011年），76。

将神学与应用分割，的确是教会的主要问题。只有神学生活化了，才是有用的神学，生活神学化了，才是有用的生活。我认为小组门训和一对一门训是教会对神学应用的最好方式，可以化解将神学与应用分割的毒药，也能解除个人主义和集体主义的顽疾。教会是一个解放自我的地方，也是一个紧密相连的集体，在福音里的门训关系能使个人和集体回到本位，回到上帝起初创造的心意里。

早期教会的复兴使我们看到，福音不单被听到，也被看到了。透过教会，众人看到了福音的大能、基督的国度、上帝的家园、真理的柱石，等等。因教会的生活彰显了福音的信息，门徒们得了众民的喜爱，主也将得救的人天天加给他们。换言之，早期教会活出了福音文化，也是门训文化。而文化是直观直感的，也是很能影响人的。但这种以福音为中心的教会文化，是借着门训关系来建造和推动的。

而且，由门训带来的福音文化，与教会增长有直接的关系，这样的增长也是最健康的。彼得一次讲道使三千人悔改，的确激动人心。但这些受洗加入教会的门徒，马上被教会训练，彼此进入门训的关系，主就将得救的人数天天加给他们。门训的果效不仅促进了教会质量的增长，也促进了数量上的增长。

虽然不是每间教会都有像彼得那样有能力的传道人，但每个牧者都可以在教会推动门训事工，甚至在历史上教会的复兴更多

出于后者。教会虽然需要大有能力的传道人，但更需要一个个脚踏实地按圣经牧养教会的牧者，当教会成员在基督里彼此相爱，不仅他们自己得着了成长，也能吸引人归向基督。

换言之，比起靠领袖个人魅力带来的教会复兴，教会群体的复兴更有能力和持久性。一个个被建造起来的生命，才更能深入地祝福教会，也能更深入地影响社会。所以，教会的牧者要训练门徒，教会成员也应当彼此训练。甚至，哪里有基督徒的相聚，那里就应该有门训。因我们确实知道，以福音为中心的教会文化一旦形成，就会使教会有稳固的根基和美好的传承，不至于上一代基督徒死去，下一代基督徒就背道了。

最后我要说的是，我所牧养的教会与以上所描述的相差甚远。但借着门训关系建立以福音为中心的教会文化，是我牧养教会的目标。形成以福音为中心的门训文化，须要一个长期的过程。所以改革尚未成功，我等仍要努力。

我的建议是，首先从我们这些牧者开始，从讲台归正和教会治理归正开始，再推动教会的小组和一对一的门训，假以时日，你会发现会众在他们的交谈里会常常提到福音，在辅导人时知道怎样用运用福音，在个人和家庭的生活里也会按照福音行事为人，弟兄姐妹的关系会更加融洽，对教会也更加委身。这些是会众质量的复兴，主若许可，接下来就会带来数量上的复兴。✝

门训与栽培^[1]

文 / 蒂姆·切斯特 (Tim Chester) 史蒂夫·廷米斯 (Steve Timmis)

译 / 述宁

校 / 甘林

耶稣开始事工，采取的第一个行动就是宣告神的国降临(可 1:14-15)。祂的第二个行动，就是呼召人跟从祂(可 1:16-20)。第一个行动与一个全新秩序的到来有关，而不是对现有秩序进行修修补补。第二个行动证明了这新秩序的实在。耶稣邀请四位渔夫来跟从祂，形成了一个新的共同体，以此主动开启了一个新世代。在当时，拉比们进行门训是很普遍的事情。但是，当时的学生们往往是自己追寻拉比，而耶稣却发出命令主动呼召门徒。这是耶稣作为王呼召人跟从祂。每一个基督徒都是耶稣的门徒，因为在神的国里，只有耶稣才有门徒。只要我们认识到，我们正在描述的门训，是君王耶稣的门徒彼此帮助，让大家都成为君王耶稣更好的门徒的过程，那么谈论基督徒彼此进行门训，就是正当的。

在论述传福音的章节中，我们论证说，福音话语(gospel word)和福音共同体(gospel community)都是传福音过程的核心内容。门训也是如此。福音话语和福音共同体，是

向罪人传福音的途径，也是耶稣对罪人进行门训的途径。作为基督徒，我们继续彼此“传福音”，因为我们继续通过福音信息彼此劝勉和互相鼓励。赋予人生命的好消息是改变人的好消息，而为罪人将福音真理具象化(incarnate)的共同体，也是为圣徒将福音真理具象化的共同体。

耶稣确实把宣教使命定义为一个门训过程。在大使命中，他确立了普世门训的必要性和途径：“所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”(太 28:19-20)万民接受门训的途径，就是洗礼和教训。

为人施洗，使人进入福音共同体

洗礼是一种入门(initiation)的举动，是进来的途径。这是一种戏剧化的行为，讲述了一个故事。它讲的是向着旧的生活方

[1] 本文为 *Total Church* 一书的第 7 章，原标题为 *Discipleship and Training*。Tim Chester and Steve Timmis, *Total Church-A Radical Reshaping around Gospel and Community*, (Wheaton IL:Crossway, 2008), 111-125.

式、旧的价值观、旧的共同体和先前的身份死。它还谈到复活，得着一种新的生活方式、新的价值观、一个充满活力的新共同体，以及一种革命性的身份。洗礼是一种群体行动，不是孤立的事件。我们通过洗礼体验三位一体——圣父、圣子和圣灵共同且彼此分享的生命。通过成为神子民的一份子，我们成了门徒。洗礼标志着我们出生进入神的家庭。这是我被塑造成为门徒的前提。当我们看到在使徒行传中第一批门徒如何担负大使命的时候，大使命的内涵就变得显而易见。我们发现，这意味着建立教会。当门徒响应见证耶稣的这条命令，他们就在安提阿（11:26）、特庇、路司得、以哥念（14:1-26）、腓立比（16:11-40）、帖撒罗尼迦（17:1-9）、哥林多（18:1-11）和以弗所（19:1-10）建立教会。

正是在神的家中，我能关心和被关心，爱和被爱，饶恕和被饶恕，责备和被责备，鼓励和被鼓励——对于成为复活的主耶稣的门徒这任务而言，这一切都至关重要。然而，教会常常并不是使人作门徒的地方，而更多是成为与相对陌生的人打招呼的场合。经验告诉我们，这当中也有一种反比关系在起作用：群组越大，人与人的关系就越不可避免地变得肤浅。与其让教会增长，以致不再能维持有意义的以生命影响生命的家人关系，不如采取另一种（也许是必要的）策略，就是通过植堂建立新的教会会众。

切斯特顿（G. K. Chesterton）说：“生活在一个小共同体（community）里的人，是活在一个更大的世界里……原因很明显：

在一个大的共同体里，我们可以选择我们的同伴；在一个小的共同体里，别人为我们选择同伴。”某人对共同体有一个深刻的定义——它是你和最不想和他们一起生活的人生活的地方！对于这一点，杨腓力（Philip Yancey）说：“我们经常让自己身边围绕着我们最想与之共处的人，从而形成一个俱乐部或小集团，而不是一个共同体。任何人都可以组成一个俱乐部；但要组成一个共同体，就需要恩典、共同的愿景和勤奋努力。”我们还可以补充说，这需要一个只有神自己才能做成的神迹。但就是在这样一个共同体当中，人被改变成为门徒。要成为一个发光的共同体，让基督的光从中发出，我们就需要在我们的人际关系中刻意而为——爱不可爱的人、饶恕不可饶恕的人、拥抱令人厌恶的人、包容古怪的人、接纳乖僻的人。正是在这样的处境当中，罪人转变为愿意遵守君王耶稣所有吩咐的门徒。

教导人福音话语

人不会将婴儿生在家里，然后就撇下不管了。正常的家庭都会养育婴孩，并培养他们长大成人。尽管人们沸沸扬扬地讨论同侪压力和媒体影响，但对孩子起主要影响的却是家庭。家庭是儿童学习价值观的场所。但是，这种学习大部分并不是在“坐下来听母亲或父亲四十五分钟教导”的正式场合当中进行！大多数情况下，这种学习是在即时发生的生活场景中进行，比如外出遛狗或洗车时的聊天。其中很大一部分，是回应当中有人把事情搞砸了、出现

不当行为或作出错误判断的事件——而所有这些行动都在某种程度上揭示了我们心里正在发生的事情。

太多的时候，人们把以话语为中心与以讲道为中心等同起来。人们认定在基督教的实践当中，神的话语和讲道是同义词，神的话语具有中心地位，以此论证讲道应具有中心地位。人们想当然地认定，只能通过讲道来教导神的话语。或者人们认定，讲道以外都是混乱或者相对主义，圣灵赐下的教师不可能在当中有一席之地，仿佛圣灵赐下的教师只能通过四十五分钟的独白发挥他们的恩赐。

但我们的关注不是要拒绝讲道。独白的讲道仍旧具有一种地位，是能够也应该以此教导圣经的一种方式。它与其他方法（如对话和讨论）共存并互相补充。以话语为中心并不亚于以讲道为中心。我们的论点是，以话语为中心，远远不只是以讲道为中心。^[2]

事实是，没有多少来源于新约圣经的证据表明，讲道就是我们今天理解的样子。耶稣主要通过对话、说话和讲故事进行教导。祂偶尔会在犹太会堂里教导人，但更多时候祂在家里、路上和户外教导人。所谓的山上讲道，即“登山宝训”，很有可能是对整整一天教导的总结，几乎没有给我们留下任何线索，了解那时到底发生了什么性质的互动。使徒行传中的讲道大部分都是

没有预先准备的辩护性演讲。它们不是周日早上在讲台上讲的，而是在法庭上或在一群暴徒面前传讲的。当保罗在周日对基督徒宣讲时（当时犹推古睡着了！），用来描述他教导的希腊文单词，是我们英语单词“对话”的词根（徒 20:7）。通常被翻译成“讲道”的词，意思是对不信的人传扬福音。它涵盖所有的口头交流，包括讨论、对话或辩论。它实际上传达了我们今天所说的“传福音”的意思，而不仅仅是讲台上的四十五分钟独白。历史上，独白形式的布道出现在君士坦丁“归信”之后，而帝国对基督教的支持导致了大量挂名基督徒进入教会。结果，一群真正跟从基督的人不再可能与一位圣经老师一道讨论神的话语。

耶稣通过对话和问答进行教导，这应不足为奇。IBM 公司和英国邮政局的研究表明，仅通过听来学习的人，在三个月之后仅保留了当时学到知识的 10%。而通过听、演示以及体验学习的人，则保留了 65% 的知识。这意味着，在一次讲道中，唯一一个经历了良好学习过程的人就是讲道人！

开展神话语事工的方式多种多样，不只局限于周日早上的四十五分钟。它可以通过小组查经展开，它也发生在两个人见面一起阅读圣经的时候，或是人通过神话语接受指导的时候。根据我们的经验，大多数的品格塑造和门徒训练都是在非正式和临时对话过程中发生。这种话语事工要求投

[2] 作者并不是将话语为中心与讲道为中心对立起来，也不是否认讲道的重要性，而是强调神的话语的中心地位，其展现的场合、形式，比主日讲道这一种场合、形式要更广。——编者注

入关系、时间和在福音方面的关注 (gospel intentionality)。

但以话语为中心，不仅仅是如何教导和门训信徒。它还意味着用神的话治理教会生活。这意味着每一个正式和非正式的决定，都要通过明确参照神的话语加以审视。我们问，反复问，我们面对的问题和难题，神的话语有何教导。

雅各说：“只是你们要行道，不要单单听道，自己欺哄自己。”(雅 1:22)我们不仅要听道，我们还必须将它付诸实践。教会里到处都是喜欢听讲道的人。但讲道在神眼里并不算什么。我们根据教会是否有良好的教导评估教会。但雅各说，伟大的教训不算什么。重要的是践行神的道。有价值的，是让人生命得到改变的教导。^[3]我们绝不能仅仅追求好的教导本身。我们的目标必须是良好的学习和良好的实践。这是一种截然不同的方式，评估我们在以神话语为中心方面做得如何。

以神话语为中心，这意味着神的话语优先于传统和先例。许多声称以神话语为中心的教会，在实践方面却是以传统为中心。我不时会问人，过去几年他们是如何改变观点的。如果人不知道如何作答，这就很能说明问题。除非有人在很久以前就对圣经有了完整和完美的认识，否则这就表明，人已经不再生活在神的话语之下，不让这话语挑战他们的思想和实践了。

“路上”的教导

门训的这种生活处境和话语内涵，反映在对以色列人信仰的杰出总结当中：“以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”(申 6:4-5)以色列作为一个民族的身份，是与神向他们所说的“话语”捆绑在一起。正是神的话语，在西奈山上塑造他们成为祂的子民(申 5:4; 来 12:19)。彼得·亚当(Peter Adam)说：“申命记神学的基本结构，就是神已经说话……‘以色列啊，你要听’这命令是申命记的特征……然后是在记住、教导、讨论、思想和实践神话语方面的指示。”这创造出一种“话语的灵性”(verbal spirituality)，其中唯一恰当的反应，就是“全然委身爱主你的神，全然自我投入，全然超过本份”！践行门徒身份的关键之处在于，申命记这卷书是如何让这崇高的神学和无所不包的委身落地：“我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女，无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。”(申 6:6-7)这真理以及对它的反应是适用于每一个人的，并且，教导真理的方式就存在于生活的日常活动当中。莱特(Chris Wright)说：“从早餐到睡觉，律法应当成为一般家庭在一般生活当中一般交谈的主题。”

这并不是要贬低教会正式教导的重要性，而是要强调，我们也需要将教导从讲台上带出

[3] 作者在这里是要警戒那种貌似推崇讲道但并不被道所改变的信徒或教会，而不是要否定讲道的价值和重要性。——编者注



来，并将其融入生活当中。正如律法定义了以色列的身份，并塑造了她的生活，神的话语也要如此定义我们作为教会的身份。而这定义的过程，是发生在日常生活和人际关系的现世环境中。福音的话语应该是正式聚会的核心，但它也必须是我们这些神子民的所作所为的核心，以及我们如何与世界相处的核心。

申命记第6章“路上”的教导也出现在耶稣的事工中。当遇见病人时，当回答人们的问题时，当和人一起吃饭时，当行走在路上的时候，祂教导人。马可福音第9-10章详尽解释了作耶稣门徒的意义。所有这些教导都发生在路上。这并不是随便一条

古老的路，而是通往耶路撒冷的道路，是通往十字架的道路。并且这路反映了耶稣的教导。正如耶稣不断提醒十二使徒的那样，要成为一名门徒，就要走十字架的道路。

当我们外出散步、开车或洗碗的时候，我们应该互相教导圣经。人们不应只在听我们讲解罗马书第5章的时候才学习称义的真理，而且也要在他们看到我们如何依靠基督已经成就的工作为安稳，而不是焦急试图自我称义的时候学习这真理。他们不应只是在聆听对罗马书第8章的探讨时才认识基督徒盼望的本质，而且也要在看到我们如何回应苦难、叹息着等候将来荣耀的时候认识这一点。他们不应只是听以赛

亚书讲道系列的时候认识神的主权，而且也要在看到我们如何以“大喜乐”回应试炼（雅 1:2）时明白这一点。我们在我们的处境中发现，大多数学习和训练不是通过安排好的教学或培训课程，而是通过计划外的交谈，在谈论生活、谈论事工、谈论问题的时候进行的。

让我们作一个大胆陈述：人无法在亲密关系之外有效教授真理。原因是，真理首要不是一个形式，真理是行动的。当我们看到福音在人日常混乱的关系摩擦当中改变人的生命，福音真理就变得有说服力。亚当斯（Jay Adams）说：“一个全人会在所有层面上影响其他的全人；这就是门徒训练的目标……这一切都涉及对神的委身。因此，我们的目标是让真理体现在生活当中。实现这目标的方法只有一种——就是符合圣经的方法——门徒训练。全人必须教导全人；道必须成为肉身。”

你今天就可以开始，很简单，就是告诉别人你与神的关系，或你如何与罪争战的事情。告诉他/她，神如何鼓励了你，应允你的祷告，通过圣经对你说话，给你机会分享福音或服事其他基督徒。然后，问那个人，他/她是如何与神同行。养成“路上”与人谈论这些事情的习惯。

“路上”的栽培

同样的原则适用于栽培人承担领袖角色这件事上。除了“路上”的教导之外，我们还需要“路上”的栽培。我们不反对神学院，

但我们需要一种巨大的重点转变，从住校的神学院的隔离状态转变到事工背景下的学徒制度。这就是耶稣训练人的方式。这就是保罗训练人的方式。在住校的院校中，学术规定了日程安排。而在在职培训当中，事工和宣教决定了日程安排。

大学只适合某种类型的人，而这又造成了一种关于教会领袖的观念。今天大多数教会领袖都是中产阶级，他们在大学里接受过培训，事工的资格就是他们的学位。最早的使徒来自于非常混杂的社会背景，大部分没有受过教育。他们在陪伴耶稣的过程中获得栽培，他们参与事工的资格，就是他们认识耶稣。当犹太领袖“……见彼得、约翰的胆量，又看出他们原是没有学问的小民，就希奇，认明他们是跟过耶稣的”（徒 4:13）。我们有的中产阶级教会未能接触到工薪阶级的原因之一，就是我们只有中产阶级的领袖。而我们之所以有中产阶级的领袖，是因为我们对何为领袖的期望，以及我们培养领袖的方式都是中产阶级的。事实上，工薪阶级的人只有成功挤进中产阶级才能真正进入领袖阶层。

保罗受过当时最高的教育（徒 22:3）。受过高等教育，这不是坏事。但他描述的基督徒领袖的资格不是以技能，而是以品格为基础。提摩太前书第 3 章和提多书第 1 章的焦点在于领袖的品格——他们的敬虔、成熟和他们的榜样。唯一需要的技能是有教导的能力——这并不一定意味着要讲四十五分钟的讲道。这是将神的话语应用在教会生活以及教会成员生活当中的能力。

在我还很年轻的时候，我已经发觉导师制（mentoring）的好处；在我事工早期，我决定为一些年轻人提供与我一起工作的机会。目标是要看到被福音改变的生命，以及装备好参与福音事工的人。整个过程密不可分的部分始终是关系。这些年轻人不仅为我工作，他们也和我一起工作。他们亲眼目睹了我在公共场合的一言一行，以及我如何与家人相处。这是一种生命对生命的事情——密切、亲密而又费时费力。但是，除非一个人看到某人活出门徒身份，否则怎能真正了解作门徒的意义？一个人如果没有见证恩典使用一个有缺陷的人时彰显的大能，他/她怎能晓得自己需要恩典？我必须承认，对于任何一种不能达到这种敞开程度和这种关系深度的培训领导力的方法，我都会持一种怀疑态度。当然，人们可以传递很多信息，可以学习技巧，获得技能，但是缺少了关系维度，这种方法就永远不能培养真正的门徒。

从教会纪律到教会门训

我们在地方教会这处境当中忠实遵守王的命令，由此彰显祂恩慈统治的大能。从某种意义上说，教会就是伊甸园。这是神的花园，我们在其中能找到生命和敬虔所需的一切。在当中，神的国度变得有血有肉，预示和展现出来。地方教会是逆转堕落影响的地方，因为我们靠着恩典再次爱神和爱人如己。这是神为我们门训和成长预备的舞台。

但我们都知道，事情并不总是如此顺利！太过经常的是，我们的个人和集体生活与

不认识神恩典的人毫无分别。耶稣吩咐祂的门徒去使万民作门徒，教导万民遵守祂吩咐的一切命令。我们没有对这种劝诫作出回应的原因，并不是耶稣的命令令人费解。解释过程中最重要的障碍就是罪！这正是门训必不可缺的根本原因。成为基督徒，我就成了一名门徒；但这是一种身份，而不是一个事件。我永远不会再是一名门徒，并且，我永远不会到达一个地步，不再需要靠着福音话语，在福音共同体内天天进行门训操练。

我曾经历一些情形，教会认为有必要将某个教会成员逐出教会，以此对这成员施行教会纪律惩治，因为他一直拒绝脱离公开的罪。每一次，涉及的问题都是嚣张的淫乱，不思悔改。每个人都认同这种行为是错误的。教会认真遵循马太福音第 18 章的程序，不仅在字面意义上，而且也努力忠于其中教导的精神。所有参与者都清楚，这样做是为了挽回相关的人。但是，我从未听说过有哪次有人成功达至了这一目标。为什么没有成功呢？毕竟，教会纪律符合圣经，因此期望它起作用，这也是合情合理呀。

我并不妄称知道所有答案，但我怀疑一个重要的因素，就是耶稣在马太福音 18 章和保罗在哥林多前书第 5 章所预见的教会纪律惩治，应当是一个过程的终点。我们真正的失败，在通向这终点的过程当中，教会领袖营造的文化，并不是一种相互管教和关怀的文化。任何有家庭的人都知道，如果父母努力营造一个充满关爱和管教的环境，那么在处理需要惩戒儿童的严重问题时，他们更

有可能成功。教会纪律需要成为一种日常现实：在这种现实中，责备和劝诫是正常的。没有这一点，任何形式的当面责备本身都会造成一种危机感。

我们需要一种日常和相互门训的文化。组织结构和项目活动无法营造出这种文化。这要求分享生命和福音的有意为之。我们需要接受神的主权延伸到我们生活的每个方面。这意味着没有任何作为是太过现世，以至于落在福音范围之外。我们不能满足于一种消极的德性（不可醉酒，不可发誓）。我们需要对彼此的敬虔承担责任——不仅在行为层面，而且在态度层面以及藏在其背后的偶像崇拜方面。保罗鼓励以弗所的基督徒彼此“用爱心说诚实话”（弗 4:15）。这意味着要认识到，那些看上去无足轻重的时刻实际上是意义重大。

例如，抱怨几乎是全国性的娱乐消遣，也是许多对话的特征。我们抱怨所有的事情。但神呼召基督徒要与众不同，不抱怨（腓 2:14-15）。因此，当我发牢骚时，我需要神的百姓温柔责备我，提醒我神在基督里的恩典。我需要他们鼓励我过一种感恩的生活，使我能“靠主常常喜乐”（腓 4:4）。我们是用爱心温柔这样做，认识到我们都是蒙恩得救的罪人，并且认识到，转变人是神的工作，而且祂用同样的恩典做成这工作。

也是羊的牧羊人

重要的是，领袖要看自己、其他人也要看他们是教会的一分子。专业做派总是与真正在

福音里的带领为敌的。领袖不是一个特殊阶层，自我分别出来，不得不面对沉重的责任，被迫忍受孤独。领袖不能处于游离状态。他们必须是在信仰共同体内公开生活的有形信徒。耶稣把祂那时代宗教领袖的领导风格与祂国度领袖的领导风格进行对比，就让人对此有一种正确的看见：

但你们不要受拉比的称呼，因为只有一位是你们的夫子，你们都是弟兄；也不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们的父，就是在天上的父；也不要受师尊的称呼，因为只有一位是你们的师尊，就是基督。你们中间谁为大，谁就要作你们的用人。凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。（太 23:8-12）

神羊群的牧羊人首先是羊；这一发现既令人欣慰又具有挑战性！罗马书第 12 章说领袖是神给教会的重要恩赐，但它是低调地伏在其他恩赐当中的（第 8 节）。

这种做法的一大好处，可以说是废除了平信徒的概念。神子民之间唯一的界限划分是在于功能，而非地位。如果我的角色是地方教会领袖，那么我就是福音工人，用我的恩赐服事神的子民。但无论我的角色如何，我仍然是福音工人，用我的恩赐服事神的子民。领袖不是一种“特”例：他是福音仆人当中的一位福音仆人，是他兄弟姐妹当中的一位兄弟。

这个模式也可以说是废除了神职人员的概念！我的许多牧师朋友谈起教会时，似乎教

会是他们需要寻求慰藉的原因。他们保护他们的休息日，并保护他们家庭的隐私。他们感受到服事事工的孤独，在地方教会之外寻找能牧养他们的人，以及能让他们恢复活力的活动。对我们来说，教会是我们找到慰藉的地方。基督徒共同体通过神的话语牧养并更新我。有人这样对我们说：“如果我说，我每周需要离开我的妻子和孩子休息一天，人们会说我婚姻功能失调。那么，如果我说，我需要离开教会休息一天，为什么人们不会问，我的教会生活是否功能失调？”

有人向我哀叹，在他们的教会联盟里有许多没有牧师的教会堂点。他们问道：“可以承担带领工作的年轻人都到哪里去了？”当我反思这个让人心生共鸣的问题时，我想到了与我们一起工作的优秀年轻人；他们无私奉献，致力于福音事工，比我在他们这个年纪的时候要成熟得多。年轻人就在那里，但他们不想成为那种被人认为是无所不能，独立领导一切的“牧师”。

人们问我们许多问题，其中一个让我们忍俊不禁的，就是我们“众人之家”教会有多少领薪同工。答案是：一个也没有。但每个堂点都有一群致力于福音事工和植堂的人。大多数人全职从事世俗工作。有些人选择每周工作三到四天，为的是有时间在工作之外与人建立福音关系。只有两三个人得到资助，能让他们无牵挂地开展具体事工。从某种意义上说，他们都是职员，虽然没有领薪。我们开会的时候，人的财务状况对他们的权柄或地位没有任何影响。无论他们是“全职”、“兼职”还是从

事世俗职业，这些都无关紧要。事实上，参与世俗职业实际上丰富了人们的事工服事，为他们提供了对世界上日常生活的体验，以及在工作场所的机会。大卫有整整一年的时间专职在一个堂点服事。当他被要求去找一份兼职工作时，他一开始感到很失望。他认为这不会和“全职”服事一样好。但回顾过去，他承认这样确实有好处：在世俗工作场所获得经验、与非信徒接触以及自律。有时候人会感受到时间压力；但是当有一个团队时，事工就不会只落在一两个人身上。我们此外还努力保持一种文化，不要求人做超出可能范围的事情。我们自己完全投身于服事中，但也提醒彼此，是耶稣他自己建立祂的教会，称祂的百姓为义。

我们并不总能把事情办好，但这是我们渴望实现的服事理念。如果我们要通过植堂来向万民传讲福音，那么我们就需要在福音事工的经济来源方面更加灵活和有创意。✦

作者简介

蒂姆·切斯特 (Tim Chester) 是英国北约克郡巴勒布里奇恩典教会的牧师。是 Crosslands Training 培训机构的教师之一，并出版了众多著作。

史蒂夫·廷米斯 (Steve Timmis) 生活在英国谢菲尔德，是“使徒行传 29 章”机构的执行总裁，他也是“众人之家”教会的长老。

整体的研读：一卷书的图解^[1]

文 / 格兰·奥斯邦 (Grant R. Osborne)

译 / 刘良淑 李永明

过去三、四十年中，文学批判对圣经学界作出了宝贵的贡献。过去注释书提倡的，是个不平衡的方法，过分强调单字研究，甚至字与字之间都显得没有什么关联。然而，文学批判却指出，除非从整体来看，否则各部分就没有意义。惟有先顾及整体，然后才能针对其中各部分、按着中心信息来研究。实际而言，释经的过程可以简述如下：第一，将整本书作成图表，初步分析它的思路流向；接下来，专注于每一部分，察究论证的细节；最后，再重新调整全卷的思路发展，使其与各部分息息相关。我们的注意力从全书开始，转到主要的部分，再转到其中的段落，最后达到个别的句子。

阿德勒 (Mortimer Adler) 和查尔斯·范道伦 (Charles Van Doren) 合写的名著《如何阅读一本书》^[2]，探究阅读的四个阶段：(1) 基础阅读，重点在辨认其中的用词和文句；(2) 检视阅读，就是综览全书，找出基本的

架构和主要思想；(3) 分析阅读，对全书作深入的研究，尽可能彻底明白其信息；(4) 主题阅读，即将所得的信息与其他类似书籍作比较，对主题作出第一手的详细分析。前面两个阶段是归纳法，后面两个则是以研究为取向，不单用到原来的文本 (原著)，也用到次要文本 (对该书的解释，或其他人所写相关的书)。

本章要探讨检视阅读法。阿德勒和查尔斯·范道伦将这个办法分为两个途径^[3]。第一，翻阅介绍部分 (序言、目录、索引)，并浏览主要的篇章与段落，以明白全书基本的进展与中心思想。就圣经的一卷书而言，这就包括前言与各段的标题 (如果用研读本圣经)，再加上熟读重要的几章 (如：罗 1、3、6、9、12)。第二，速读全书，不要停下来思想个别的段落或难明的观念。这方式使我们明白并记住全书的要点，不致立刻迷失在一些细节中。

-
- [1] 本文为格兰·奥斯邦所著《21世纪基督教释经学》一书第一章“情景”(context)的第二个分题“逻辑情境”的第一个小部分。奥斯邦，《21世纪基督教释经学——释经学螺旋的原理与应用》，刘良淑、李永明译 (台北：校园书房出版社，2012年)。承蒙校园书房出版社授权转载，特此致谢。——编者注
- [2] Mortimer Adler and Charles Van Doren, *How to Read a Book*, Rev. ed. (New York: Simon & Schuster, 1972), 16-20. 中文已出版，莫提默·J·艾德勒，查尔斯·范多伦，《如何阅读一本书》，郝明义、朱衣译 (北京：商务印书馆，2004年)。艾德勒、范多伦，港台出版社翻译为阿德勒、范道伦。——编者注
- [3] Mortimer Adler and Charles Van Doren, *How to Read a Book*, 32-44.

我要将这种调查式阅读法的范围再扩展一些，把结构发展也包括在内；我称之为“书卷图解法”^[4]。这时候最好用一本分段良好的圣经。我们必须记住，章节并没有得到默示。事实上是到了1551年圣经才分成节，有一位巴黎的出版商，名叫司提番那（Stephanus），他用了六个月将全本圣经分成节，然后出版了他最新的希腊文版。根据传说，司提番那是骑在马背上作这件事，而他分节的依据，是马行进时对他笔的震动！问题是司提番那的工作十分肤浅匆忙，因此很多判断都是错误的。但后来司提番那的版本普及各处，以致没有人敢擅自更动，而他的分法便一直沿用到如今。司提番那对章节的分法虽然常有问题，今日一般人却以为他的判断乃是正确的，于是在解释各章各节时，便不顾及上下文。所以，我们在决定意义时，绝不可倚赖经节的区分。分段乃是了解各卷书思路发展的要诀。^[5]

我教导教会团体查经法，时常发现，对初学者而言，最困难的事就是速读每一段，写下重点。大家很容易一头栽进细节，却不懂得鸟瞰全章。在这一步，我们需要从整体来看，学生应当学习用一两分钟的时间（速）读一段，然后用六到八个字来作这一段的摘要。如果我们读得太细，摘要就会只反映出全段的前几节，而不是整段。这种错误会使整个研究偏差。因此当力求概括全段。在图2和3中，我用约拿书和腓立比书作例子，以说明这种方法在新旧约都可使用。^[6]



图1 《21世纪基督教释经学：释经学螺旋的原理与应用》封面

如约拿书的图解所示，按照顺序，以简短的话囊括每一段，只要顺着摘要看，就可以感受到全卷的思路。而综览整个图解，全书的轮廓便一清二楚。例如，我们很容易看出，第3章成就了第1章原初的目的，就是到尼尼微的使命，以及百姓的悔改。因此，全卷有两处平行，第1与第3章，第2与第4章。再者，重点为后一个平行，因此约拿书的要义不在于宣教，而在于约拿（和以色列）对神的态度，和对神要怜悯之人的态度。第4章是“故事的精髓”，教导神的怜悯。

[4] Osborne and Woodward, *Handbook for Bible Study* (Grand Rapids: Baker, 1979), 29-32.

[5] 当然，我们承认，每一种译本的分段法都不同。但是，为了达到这个初步方法的目的，这种分别暂时可以放在一边，等到解经的进深阶段再来处理。在此我们只想将整卷书最基本的结构发展作成图表。

[6] 在此我改写从前在 Osborne and Woodward 1979:29 用过的大纲。

第一章	第二章	第三章	第四章
1-3 传道的命令； 违逆与逃避	1-5 祈祷；约拿的痛苦	1-3 上 二度命令； 约拿顺服	1-4 约拿发怒；神发问
4-12 神的风暴； 水手的惧怕	6-9 祈祷；约拿的信心	3 下 -9 传道与尼尼微的 悔改	5-8 神的教导（1）： 蓖麻枯萎，约拿发怒
13-16 水手顺服， 抛约拿入海	10 被吐出	10 神的赦免	9-11 神的教导（2）： 神的怜悯
17 大鱼吞约拿入腹			

图2 约拿书的图解

如果我们将第4章定为“约拿的忿怒”或“忿怒得到回答”，就会错失了要点，即：约拿学到了神赦免的意义。所以，每一段标题都必须抓住该段的要义。不过，我们也必须记得，这只是预备性的综览，在仔细分解之后，若有需要变更之处，还要修改。像约拿书或腓立比书的长度，作综览大约需花四十到四十五分钟。^[7]

现在让我们更深一层，一步步探索如何制作图解。

第一步：速读段落最有效的方式，是拿一枝笔。一面读，一面写下摘要。这样作最能专心。速读一段经文（或稍为仔细去读），最大的问题是心思不集中。我常发现，读完一段之后，我的心却在想当时面对的问题，或当天要作的事，结果必须重读一遍（有时几遍！）。如果我边读边记，强调第一印象，就比较能专心。还有，如果以一句话作摘要嫌不足，我就抓住那段思路的进展（如，腓4:4-7一连串的劝勉；见图3）。这时，速读并写笔记的方法便有助益。这步骤的价值为：所作的图解成了地图，可以追踪整卷书的走向。以后再仔细研读各个段落时，我可以一眼就断定某句声明前后的思路。

第二步：在图解全卷之后，就可以回头检查，寻找全书各段中思路进展的模式。我们需要寻找段落之间思路中断之处，并且用单线作记号表示出来（参图3）。内容类似的段落组成全书的大段，这样便能看得更准确。有些思路的改变很容易看出，如从保罗对自己的评语（1:12-26）转为论腓立比的情形（1:27-28），或进一步从腓立比人的情形转而称赞提摩太和以巴弗提（2:19-30）。有些改变则不太容易察觉，如从谦卑的提醒（2:1-11）稍微转向警告（2:12-18），或将4:1节与3:17-21节相连，而不与4:2-9节相连。至于最后一点，读者暂时只能猜测原因，等到仔细解析全书之后，才能完全澄清。

这就是我为何将约拿书和腓立比书都放在这里的原因。约拿书是圣经中大纲与章的分段符合的少数几卷之一，可以成为简单的范例。约拿书中惟一的问题，是1:17节究竟是第1章的结论，还是第2章的引言。腓立比书就复杂得多，需要更仔细的思想；是教导式的题材，不是故事或叙述（如约拿书）。这类文字的分段常较突兀（如腓2:25-30，3:1-6），全书的进展也不容易确定。不过，这两个例子的作法，都可以帮助学生了解整卷书的思想进展。

[7] 当然，开始学习的学生费时较长，而有经验的人就比较快。这里提到的时间，是指中等程度者。

第一章	第二章	第三章	第四章
1-2 问安	1-4 合一与谦卑，不自夸	1-4 警告犹太派 4下-6 保罗辉煌的资历	1 站稳
3-8 感恩：为相交与 9-11 分享 祈祷：为他们的 爱心和分辨力	5-11 基督谦卑与高 升的榜样	7-11 为基督看一切为有 损	2-3 祈求合一
12-14 他的囚禁使福音 广传	12-13 责任与神赐的 能力	12-14 竭力更多得着基督 15-16 听从的呼吁	4-7 劝勉：喜乐、温柔、 为挂虑祈祷 8-9 思想美事并且去 行
15-18 因敌人播扬福音 而欢喜	14-18 作见证，不埋 怨、不相争	17-21 真假教师的对比	10-13 喜乐与满员，因 他们的分享与基 督的预备
18下-26 无论得释或殉道 都将欢喜	19-24 称赞提摩太真 正的关心 25-30 称赞以巴弗提 不顾性命		14-19 喜乐与满足进一 步的解释
27-30 虽遇逼迫仍然同 心合意			20-23 颂荣与最后问安

图3 腓立比书的图解

另外一个困难，是找出模式改变的方法。虽然圣经每一段的组织都有意义，但思想模式却往往不容易辨识。司陶特（Douglas Stuart）说：“模式的分辨，在于寻找一些主要的特点，诸如发展、继续、独特的片语形式、中心或枢纽的字、平行、对偶交错（chiasm）、含摄（inclusio）等**重复或进展**的模式。模式的要诀常是重复与进展”^[8]。华德·凯瑟（Walter Kaiser）提供了更详细的说明，列出八个发掘思想单位“接缝”的“线索”^[9]：

1. 重复的名词、片语、子句，或句子，可以成为标题语，引介各个部分，或成为末尾的结语，结束每个段落。
2. 语法常可提供线索，如转接的连接词或副词；例如：后来、所以、为此、但是、然而、同时，和希腊文的 *oun, de, kai, tote, dio*。
3. 修辞设问常代表转向新的主题与段落。这

类问题有时相连成串，将整个论证或一个段落往前带动。

4. 时间、地点，或背景的改变，是一种常用的技巧，表示新主题与段落的出现；尤其是在故事中。
5. 称谓的改变，通常特意显示：注意力已由某个团体移到另一个团体；这是最重要的技巧之一。书信式的文字中经常使用。
6. 动词的时态、语气等的改变，甚至主词或受词的改变，也可能是新段落的线索。
7. 钥字、命题，或概念的重复，暗示一个段落的范围。
8. 偶而，一段的主题会在该段的标题语中出现。在这种特殊状况下，诠释者只需要确定：该段所有的内容都包括在作者明示的目标之内。
9. 在我们速读各段、写摘要时，这些基本的模式中斷方式颇有帮助。既知道这些可能性，在制作图表的时候，就可以判断思路

[8] Douglas Stuart, *Old Testament Exegesis: A Primer For Students and Pastors* (Philadelphia: Westminster Press 1980), 36.

[9] Walter C. Jr. Kaiser, *Toward and Exegetical Theology: Biblical Principles for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1981), 71-72.

的转折。甚至在作更详细的解析时，这些中断方式也有用处。

第三步:最后一步,是再将各段区分成大单位,以双线来表示。教导类的书卷,如腓立比书,这样做格外有价值。这个过程与前一步差不多,可是思想的单位比段落更大,乃是建造在第二步之上。

然而,这个方法对诗篇与箴言并不适用(个别的诗篇或许可以使用,但是整卷却无法采用)。虽然许多人尝试将诗篇用不同的方法分类,但是以主题来架构的模式太过肤浅。箴言也相仿;直线型发展的部分(如第1至9章,或31章)可以用图解,但是箴言的收集部分,却无法从整体的角度来研究^[10]。

再者,或许有人会问,这个方式对很长的书卷(如以赛亚书或耶利米书)是否适用?这个问题问得有理。虽然长书卷的图解比较难,但是我衷心相信,这样作很有帮助。容我用一卷书作例子。这卷书不算最长,但却是圣经中最困难的部分之一,那就是启示录。我不作整个图表(请读者自行尝试),而是讨论其结构的暗示(第二、三步)。我们在经文里面寻找模式时,可以看出启示录的组织是天与地之间循环出现。细读启示录就会发现第1、4-5、7(10)、14-15,和19:1-10是天上的情景,而第2-3、6、8-9、11-13,和16-18章是发生在地上的事。结论部

分(19:11—22:2)则将天与地结合起来。此外,在这个轮转的模式中,天上的景象主要是赞美与敬拜,而地上的景象则是愈来愈混乱、痛苦,神的审判也愈加加重。这个模式最佳的证明,是印、角,和碗的关系。用归纳法的表,我们可以看出,组织模式是相同的。因此,印、角,和碗乃是以循环来组织,特色是审判与毁灭逐渐加强(受影响的程度,6:8为地的四分之一,7:7-8为三分之一,16:3-4为全地)。天上与地上景象的对比,指出全书具合一的主题,即神的主权(垂直方向),并导致水平方面,就是要求教会信靠神,无论目前与未来的苦难为何。^[11]

我要再度强调,这只是初步的大纲,还不是最后的。它代表读者的观点,但不一定是原作者的看法(这需要进一步的研究)。我们必须承认,自己的前提很容易影响对经文的看法。在归纳法的过程中,读者扮演关键性的角色,而若要明了作者原初的设计,就必须更进一步研究。然而在解释的过程中,归纳法仍然具有极大的价值,因为能够提供观点。✚

作者简介

格兰·奥斯邦(Grant R. Osborne)是英国阿伯丁大学哲学博士、三一福音神学院新约圣经硕士,从1977开始在美国三一福音神学院担任新约圣经教授。其研究专长为四福音书、释经学、启示录。

[10] 参《21世纪基督教释经学》第七、八章。

[11] 一九八三年夏天,我在教牧博士班开了一门启示录。听课的人中有来自各个宗派的牧师和领袖,如时代主义、历史性前千禧年派、无千禧年派。我实在很战兢,不知道这个班上的冲突气氛会不会爆炸。但是情况正相反,我们发现,在这个神学议题上,可以有共同一致的地方。尽管我们的释经法和观点各不相同,但是在神学意义的层次上,却合而为一。这是我教书以来最满意的一次经验!

倍增的布道^[1]

文 / 布莱恩·佩恩 (Brian Payne)

译 / 非比

校 / 雅斤

我曾有幸在阿拉巴马大学校队踢橄榄球。对我来说这是个千金不换的机会。然而，如果有人认为在大学踢橄榄球只意味着秋天里几个下午的激动人心的赛事，那就太过天真了。大学橄榄球运动员的大部分时间都用于休赛期的艰苦训练。

温戈的国度

在阿拉巴马期间，我的肌力与体能训练教练是里奇·温戈 (Rich Wingo)，他是阿拉巴马队和绿湾包装工队的前后卫。他是我遇到过的最铁面的人，我确信他比赛时一定不戴头盔。如果你能在温戈的季后体能训练中幸存下来，那简直能让人大大地自满一番。

但是温戈也知道，不管他是一位多么伟大的激励者，他都需要一些奖励措施来鼓励球员突破耐力的极限。所以，在 1989 年春天，他告诉我们，在冬季训练结束时，他会颁发“阿拉巴马的骄傲”运动衫给那些在休赛期训练中表现优异的人。

令我高兴的是，我是赢得运动衫的五名运动员之一。拥有这件运动衫使你成为温戈王国一名忠诚而训练有素的门徒。

但是，接着，付代价的一天到了。我们正在室内训练场地进行春季训练比赛。这时后卫出来阻挡我，袭击了我的膝盖。我的膝盖过度拉伸，极度疼痛，所以训练员把我拉到一边，把冰放在我的膝盖上。

在我受伤五分钟后，温戈看见了我。他说：“BP，上固定脚踏车，以每分钟 1500 转的速度骑。”我知道这是跟他讲道理的好时机，所以我说：“温戈教练，我刚刚伤了膝盖，而您的要求对两条健康的腿来说也是个挑战。”

他看着我说：“BP，下车吧。”“啊，”我想，“他还是有人性的。”但是就在那一刻，他开始推车，告诉我跟着走。他把车推到外面，而外面正下着雨雪。然后他看着我说：“现在也许你可以达到每分钟 1500 转了。”我决定再次对他晓之以理，说：“温戈教练，如

[1] 本文节选自美南浸信会神学院出版的《传福音指南》。Dan DeWitt, ed., *A Guide to Evangelism*, (Louisville: SBTS Press, 2013), accessed September 7, 2018, <http://www.sbts.edu/press>. 2018 年 9 月 7 日存取。编辑中略有修改。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

果我在 72 度时无法做到，在 35 度时会更困难。”^[2]他看着我说：“BP，抬起你的胳膊。”当我这么做的时候，他把那件“阿拉巴马的骄傲”运动衫从我背上扯下来，说：“你不配再拥有它了。”在那一刻，我开始骑，因为我不知道他还会扯下别的什么来。

温戈的方法是有效的。他知道如何激励和推动你超越你以为的极限。我们知道在他的王国的条件，我们也知道不符合这些条件的后果。但是，在他的王国里，我们内心对他的态度是无关紧要的。只要我们对他表示出外在的尊重，满足他的条件和要求，对他是爱是恨完全无关紧要。

简而言之，这就是人类王国和上帝国度的区别。在前者，外表的尊敬、表面的服从和外在的忠诚和顺从才是最重要的。但是在上帝的国度里，我们为什么做和我们做什么一样重要。这就是保罗要表达的意思，他写道，我们所做的一切都要“存心诚实敬畏主”，而且“从心里作，像是给主作的”（参西 3:22-23）。

重要的是，当我们想到这个国度时，我们知道它是什么，以及它是如何闯入现今世代的。

上帝的国度：上帝通过弥赛亚对万物实行统治

圣经宣告上帝作为创造主，是宇宙的君王。从这个意义上说，整个宇宙都是上帝的国，

只有祂才当被敬拜和顺从。的确，“耶和華在天上立定宝座，祂的權柄統管萬有”。（詩 103:19）耶和華作王是毋庸置疑的。（詩 93:1，97:1，99:1）

但是，如果上帝的国度已经遍及宇宙，包含一切，我们如何理解耶稣祷告求上帝的国来到（路 11:2）？耶稣是在指向一种新事物——因人类的罪恶、反叛和死亡带来的需要。

在人类堕落之前，上帝创造了一个被祂形容为“甚好”的世界。然而现在，因人类一次反叛，上帝对被造界的统治被人类拒绝。因此，我们现在处于上帝对我们的审判之下：定罪、责罚和死亡（创 3:16-17；罗 3:23，6:23）。

在这个关键点上，旧约在“上帝对整个被造界的主权统治”与“祂的救赎统治的到来”之间作了一个关键的区分，藉着救赎统治的到来，祂使一切得以恢复正常。这一救赎计划成为圣经和救赎历史的主题。以色列的盼望是一位弥赛亚救赎者，他将恢复被造界——在上帝的救赎统治中作引领者。这是耶稣告诉我们要祈求的国度——这个国度将除去所有的罪恶和反叛，这个国度包括被拯救的百姓群体，他们与祂一同作王，统治新天新地。

在旧约中，先知们宣告了对弥赛亚救赎者的盼望。这位救赎主，非常奇妙的既是“全能

[2] 美国使用华氏度，72 华氏度为 22 摄氏度，35 华氏度为 1.7 摄氏度。



的上帝”，又是大卫的后裔（赛 9:6-7），他将会“执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极”（诗 72:8）。换句话说，上帝的计划是通过以大卫式的弥赛亚为代表建立祂对整个被造界的救赎统治，来荣耀祂自己。

新约宣告，在耶稣基督里，盼望已久的国度已经来到，并且藉着祂，给罪恶、死亡和魔鬼的统治造成了致命的打击。在耶稣基督的十字架、复活和升天中，这一神圣计划已经实现，上帝的救赎统治已经进入世界，实现重建、和好，并且新造一个族类和宇宙。因为基督的胜利，神国的目标已经完成了。不可以也不需要添加别的。上帝在基督里已经胜过了堕落被造物对祂的背弃。

然而，并不是每个人都承认或服从基督的统治。这使我们面对这个国度实现的途径：这个国度是由上帝通过基督、藉着圣灵带来的；然而，正如圣经清楚表明的，上帝使用人类的方式。

神国实现的途径：传扬天国的福音

上帝推进基督的国度的主要途径是满有圣灵能力的讲道。清教徒传道人科顿·马瑟（Cotton Mather）说，传道的伟大目的是“在人类灵魂中恢复上帝的王权和统治”。

新约明确指出，传道者是传扬天国的福音（例如，太 3:2，4:7，9:35；路 8:1，9:2）。

天国的福音是这样的：只有一位上帝，在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣，祂舍自己作万人的赎价（提前 2:5-6）。这是保罗说他奉派作传道的所要传的信息（提前 2:7）。保罗在别处以这样的方式总结这信息：救主基督耶稣已经把死废去，藉着福音，将不能坏的生命彰显出来（提后 1:10）。保罗再次补充说，他是为宣告的这福音信息奉派作传道的（提后 1:11）。

与今天许多“祈使式”（命令）的布道不同，天国的信息主要是“陈述式”的。这个伟大的宣告可以概括为宣告天国藉着基督耶稣通过十字架和复活胜过了罪恶、死亡和魔鬼，已经到来，祂现在正在实行统治。

传道必须专注于宣告上帝在耶稣基督里通过祂的十字架和复活实现的得胜（陈述）。这就是天国福音的全部。然而，同时，传道也要求回应。罪人若不满足上帝的条件就不能进入天国——条件就是悔改和信靠。这是使徒保罗看到的，他来往“传讲神国的道”（徒 20:25）。然而，宣讲天国的道需要人的回应。因此，保罗“证明当向上帝悔改，信靠我主耶稣基督”（徒 20:21）。

保罗传天国之道的模式和进入天国的条件带我们进入本文的最后一部分。在这个部分中，我们来看看从使徒那里听到的最后的话——毫不奇怪，这是对他的门徒传道者提摩太的传道呼召。我们可以发现，这信息与纽约其他地方是一致的。事实上，这段话把我们整个讨论联系在一起。

提摩太后书 4:1-2

在提摩太后书，使徒在他殉道前给提摩太写了最后的话。在第三章中，保罗警告提摩太，在“末世”必有“艰难”。

他接着列出了 18 项这时期的特征。清单开头和结尾都用了表达“方向错误的爱”的词语，表明方向错误的爱是失丧之人的根本问题。也即，人们将会“专顾自己”，并

且“爱宴乐、不爱上帝”。所有介于这两种特征之间的罪恶都是这种方向错误的爱的结果。在 3:5 中，使徒暗示，他主要不是指教会外的人，而是指那些有“敬虔的外貌，却背了敬虔的实意”的人，也就是在教会内的宣称信的人。

保罗接下来将这种描述应用到在提摩太面对的假教师的具体情况里。然后，他提醒提摩太，在这种背景下，担当福音职分是要付出很高的代价的，并将遭到逼迫（提后 3:10-12）。事实上，情况只会变得更糟（提后 3:13）。

在这一点上，我们的文化中的许多教会辅导者会说，保罗需要与提摩太一起创新。提摩太需要做一些新颖而有实效的事情，或者采用有效的商业和市场营销实践来迎合越来越世俗的文化。

但保罗明白，如果没有上帝的话语，这种境况就毫无指望。只有上帝话语的权柄才能将专顾自己和爱宴乐的人转变为爱上帝的人。因此，保罗在圣经中列出了最有力的证据，说明在担当福音职分时圣经的充分性。因为这是从上帝而来的“上帝呼出的”话语，足以拯救人并使人成圣。因此，对于传道而言，圣经的话语就足够了（提后 4:1-2）。

保罗在提摩太后书第 4 章中对提摩太的鼓励，是在上帝和基督面前发出的，明确提到耶稣的再来、国度和审判。

正是在这种盼望的背景下，保罗劝诫提摩太要“传道”。鉴于天国即将完全实现，传

道人要“传道”。此外，保罗在第2节中把这个命令放在首位，清楚地表明这是基督教事工的核心标志。这也可以通过以下方面看出：传道的命令被第二条命令“无论得时不得时”，以及在本节的结尾处的介词短语“用百般的忍耐，各样的教训”放大了。

这个命令后紧接着四个变换了形式的目标：责备人、警戒人、劝勉人、教训人。换句话说，天国的福音需要回应。因基督的显现、天国以及即将到来的审判，罪人必须按照祂的条件到祂面前来，而传道者的中心职责就是讲明这些条件。

教训人涉及到与“可称颂之上帝交托我荣耀福音”相一致的“正道”（提前 1:10-11）。因此，传道者正是通过教导人关于基督的国得胜的真实，责备人，警戒人，劝勉人。

这带我们到了本文的主题：倍增的布道。《美国传统词典》将“倍增”定义为“使得延伸到更广的地区或更大的数量，传播以广为人知；宣传”。

我们扩展和传扬什么？这很简单：耶稣基督的救赎统治。当罪人转向了基督，祂的救赎统治得以扩展，实现了“从这海直到那海，从大河直到地极”（诗 72:8）扩展祂的统治这一神圣目的。进而，随着耶稣的统治扩展到地极，使整个世界充满上帝的荣耀的神圣目的得以实现。这是上帝国度的计划：通过祂的弥赛亚来建立祂对整个被造界的统治，来荣耀祂自己。

当罪人转向耶稣和祂的统治时，这就发生在当下。这样，上帝给这些归信者“赋予资格”（西 1:12），“分享”耶和华的受膏者的“基业”，这位受膏者通过祂的胜利得到了“地极”为田产（诗 2:1-8）。的确，上帝救了这些归信者“脱离黑暗的权势”，把他们“迁到祂爱子的国里”，他们“在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免”（西 1:13-14）。

结论

世界的王和国度不要求，也不可能要求他们的子民爱他们。在我的例子里，温戈教练认为我们是否爱他是无关紧要的。他只要求外在的效忠。但耶稣基督的国不属这世界（约 18:36）。这个国度要求发自内心的忠诚、诚实和忠心，因为基督藉着创造以及祂替罪人承受苦难、死亡、复活而成为我们的王。的确，耶稣“照我们父上帝的旨意为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代”（加 1:4）。因此，祂配得一切荣耀、尊荣、赞美、感恩和爱。

唯一能激起这种发自内心的回应的信息是天国的信息。当传道者宣扬天国的福音和进入天国的条件——悔改和信靠——时，基督的救赎统治得以扩展。✠

作者简介

布莱恩·佩恩（Brian Payne）是肯塔基州费舍维尔第一浸信会教会的牧师。自2006年任教于美南浸信会神学院和博伊斯学院。

圣经神学既是一门科学，也是神学科目^[1]

——普林斯顿神学院圣经神学教席就职演说

文 / 魏司坚 (Geerhardus Vos)

译 / 诚之

校 / 甘林

校长、董事会的各位先生们：

我毫不迟疑地接受这项工作，这是各位召我来从事的，并且在今天我也被作了更正式的介绍，这令我深感荣幸。在得出这个结论——也就是我有责任接受你们给我的呼召——之前，对于我的名字竟然能和那些杰出人士沾得上边，我深深感到不协调。神在这个学校曾藉着这些人使祂得荣耀。当我还在这里做学生时，曾在这些人的门下受教，他们当中的一些人已经睡了；少部分人今日仍然健在。对前者的记忆和与后者同在，让我意识到自己的软弱，甚至更甚于意识到我将要履行之责任的艰难。然而，我和这些人的相交一方面或许会让我此时充满疑虑，而另一方面，我也不会企图隐瞒，他们更是激励我的源头。因为认识到自己的不足，对我的四周围绕着这些云彩般的见证人，我反而会愈加感到欢喜。我深信再也没有其他地方和环境，可以用一种比这里更纯

净、更有力的动力来坚固我、激励我，使我受到昔日的神圣影响了。我刚才所签署的誓言本身，就象征着过去和未来之间的这种延续性；而我觉得它将会在我身上起作用，不仅成为外在的节制，更成为内在约束的力量。这是一项特权，更是一种责任。

前言

尽管圣经神学不是一门新的学问，在这所神学院里却属于新的教席；这个事实决定了我为何选择它作为这场演说的主题。在一般情形下，讨论一些特殊主题，而非讨论一般性的原则，可能更为适合，各位或许也会更有兴趣。但是，圣经神学既然是神学院新加入的课程，我也受托要特别眷顾、维护它；所以，我认为我的职责就是要向各位介绍这个神学科学的分支，并且，至少要概括地描述其本质，以及我所期望的教学方式。

[1] 本文取自 On the Wing 网站，http://www.onthewing.org/user/Doc_Biblical%20Theology%20-%20Vos.pdf，2018年9月1日存取。本文是著名的改革宗圣经神学家魏司坚 (Geerhardus Vos, 1862-1949; 或译：霍志恒) 于1894年5月8日，在普林斯顿第一长老教会 (The First Presbyterian Church of Princeton)，就任普林斯顿神学院 (Princeton Theological Seminary) 圣经神学教席的就职典礼上所发表的演说。原著由 New York : Anson D. F. Randolph & Co., 1894 发行，现在可自由复制传播。——编者注
这是一篇具有划时代历史意义的演说，向读者充分说明改革宗圣经神学的本质与定义。对于想要深入认识圣经神学的学生来说，更是必读的作品，让我们一窥改革宗圣经神学的堂奥。题目为译者所加——译者注

这是非常必要的，因为各界对这个新的神学科目的看法有相当大的分歧。有人对其推崇备至，认为它是“系统性的神学”的完美典范（the ideal of scientific theology），用这种夸张的说法，也严肃地反映出其姐妹科目的特质（这些科目年代久远、存在较早）。其他人则对此新秀抱着怀疑的态度，甚至公开反对它在神学家庭中有一席之地权利。我们当然有义务，要为它、为我们自己，针对此问题建立一个良好根基的明智的判断。我期盼以下的讨论，在某种程度上会给这些有争议的议题带来亮光，并使各位能按照事实公正地加以评断。

圣经神学是一门科学，也是神学科目

1、什么是神学

(1) 基本定义

一切关于该如何理解圣经神学的讨论，都必须先对什么是神学有清楚的认识。比起一些推理式的解释（a priori constructions），在许多情况下，词源学（Etymology）是更可靠的指引，它告诉我们：**神学就是关于神的知识**；这个古朴的定义受到各种广博原则（encyclopedic principles）的支持。因为只有把神学定义为是关于神的知识，我们才有权称它是一门独立的科学。科学的形成，并不是毫无章法的，而是根据一套客观的划分原则建立的。总体来说，科学会受到其研究对象的限制，而且必须

容让自己受现实状况的塑造；同样地，要对各种科学进行分类，要在普遍知识的主体里，搞清楚其不同成员之间的关系，也必须遵循上帝用来标示宇宙浩瀚领域的一些伟大分界线。对于一定数量的知识，其头衔是否能被称为独立的科学，乃是取决于它与这个独立和具体对象的关联，因为这是由上帝绘制的分界线所划分出来的。例如，当我们讨论到生物学时，是因为上帝的创造已经使生命的现象与那些非有机物质有所不同。从这个角度来看，我们必须说：没有一种科学比神学具有更清晰的头衔。上帝是创造者，所有其他事物是被造物，他们之间有着绝对的区分。在宇宙之内，没有其他的区分有如此巨大的鸿沟。上帝是神学唯一合法的对象，因为上帝与受造物是有别的。

(2) 神学的对象

然而，在片刻的反思之后，我们会在下面看到：神学与其他科学的不同，不仅仅在于其对象的不同，更在于神学与其研究对象之间保持着一种非常特殊的关系；这种关系在其他地方是找不到严谨模拟的。在所有其他的科学里，跨出第一步接近客观世界的是人，使客观的世界臣服在他仔细的观察之下，迫使它服在其实验之下——简言之，是人主动地促使大自然揭露出它的真相和法则。而在神学里，这种主体和客体之间的关系则被倒转过来了。在这里，是上帝为了揭示祂的本质，跨出第一步来接近人类；不只如此，祂创造了人类，使他们具备有限的心智，能够领受祂各种无

限完美属性的知识。在神学里，客体（研究对象）绝非是被动的，祂在创造的行动中，首先安排让主体必须依附自己（客体）；然后，永生上帝才授予主体那种无法靠他自己获得的知识。因为，除了上帝的灵，没有人知道上帝的事（林前 2:11）。因此，严格说来，我们应当说，**神学的对象不是上帝自己，而是上帝所启示出来的、关于祂自己本身的知识。**

尽管这个独特的特质，在抽象层面和各种情况下都被用在神学身上，但是当罪进入到人类世界之后，这种特质就被凸显出来了。在有罪的情况下，人尽管保留了某些关于上帝的知识，但是人对于一切神圣事物若想要获得纯正、足够的信息，却绝对要倚靠上帝全新的自我启示——这就是我们所称的“超自然启示”（supernatural revelation）。藉着重生，被罪蒙蔽的心智得到光照，一个新的主体被创造出来。藉着上帝客观地自我显明祂是救赎者，事物的新秩序就产生了。并且，藉着把关于这个事物新秩序的真理，寄存在圣经里，人类的心智也能够从那里获得崭新的知识；而这知识，不过是在被重生之人的知觉意识中，对一个出自上帝的行动和话语之客观世界的一种反思。

(3) 研究神学的态度与方法

既然如此，我们很快就可以作出推论说，我们神学的起点是在于“转化取用”（appropriation）这个超自然的过程，上帝藉着这个过程使祂自己成为我们认识的对象。



魏司坚

至于要从何处开始神学研究，是我们无法自行选择的。神学的本质，迫使我们必须要从那些与这门科学的启示基础有关的部分开始。我们从一开始就必须具备一种倚靠和领受的心态，要让圣经里上帝自我启示的影像，尽可能完全并清晰地映照在我们的心智里，这乃是每一个神学家最首要和最重大的责任。为要遵循此原则，在历代系统性的神学发展过程中，有一组研究便渐渐与其他的研究脱离，并且在它们当中形成一个较小的有机体（organism）。这

是因为这种神学意识对启示源头的领受心态，是它们背后共同的观念，这种观念也主导着它们的思想。这一组研究通常被称为解经神学（Exegetical Theology）。解经神学的形成既非出于偶然，也不是神学家之间明确的协议；而是因为这门学科的内在发展法则（此法则乃是根植于其源头），是以一种自然的方式产生的。

在为这门科学作分类时，一些统称很容易获得若干不明确的涵义。它们倾向于变成一些制式的说法，用来表明某些研究，从实用的角度或是依照其方法论的原则而言，是属于同类的。在许多情况下，除了以实用为目的，将某些分支归属在一起以外，其他的目的，都属凭空的想象。因此，从表面看来，虽然许多分支被归类在解经神学系（the department of Exegetical Theology）里面，但与其中心思想，却仅有一种非常遥远和间接的关系。有一些位于边缘的从属和预备性质的研究，松散地连于这个具有生机的中心（organic center）。然而，如果解经神学不只是一些性质不一的研究的聚合体，仅有实用上的合一，我们就必须期待在其发展的最高峰上，解经神学将作为所有神学基本思想的必要表达形式之一登场；并且在最严谨的意义上，自我展现出它是关于神的知识。当这件事实际上发生时，这个科学就会成为解经神学这个有机体的中心。

(4) 解经神学、圣经神学、系统神学

解经神学就是按照这个观点，来处理“上

帝”这个议题的：上帝是其自身的启示者和圣经的作者。它自然地分成两部分：其中一部分要处理圣经是如何形成的问题；另一部分则要处理圣经的形成过程中，上帝如何启示祂自己。我们更进一步注意到，圣经形成的唯一目的，就是要将上帝自我启示的记录永久传达给人类全体。相较于启示本身，圣经的形成似乎是达到其目的的方法。因此，圣经学（bibliology）及其附属的研究，并非解经神学的中心，而是为要处理启示的本身，在逻辑上，它乃是从属于其他部分的。或者，从人的观点来说，所有关于圣经来源的研究和调查、正典的集成、原始的文本以及释经上的研究（圣经内容乃是藉此得到归纳性的确认），其最终目的，乃是要教导我们上帝自我启示的内容。这些研究都不是以其本身为目的的，其价值的定位和地位的分配，都来自于那个核心性的研究；它们都朝着这个核心性的研究迈进，也在那里找到其本身的终极目的。而这个对解经神学的观念提供了一个最適切、最自然的解释和说明的核心性研究，就是圣经神学。

如此，总体来说，圣经神学就是解经神学中处理有关上帝启示的那个部分。它应用了这个部分里所有先前研究的成果。但我们仍然必须努力更准确地判定，在什么意义上来认识此概括的定义。因为这个定义也可以套用在系统神学上，甚至是整个神学上，这个定义对它们来说都是真的，因为它们都是在处理超自然启示。**圣经神学的特性在于：它是从上帝本身的启示活动的角度，来讨论启示的形式和内容。**换言之，

它是在一个主动的意义上来处理启示。它把启示视为上帝的活动，并且试图（在人的能力所及的范围里，并且不排除我们有限观察的条件下）去理解、追踪、描述这个活动。在圣经神学中，启示的形式和内容都被视为是上帝工作的成分和产物。而在系统神学中，虽然也有同样的启示内容，却不是从上帝工作的许多阶段的角度来看这些内容，而是将这些内容视为给人类工作的素材，他们要按照逻辑原则来加以分类和系统化。圣经神学在组织并安排这些内容时，只会使用在启示本身的神圣工作中所赐下的方法，而不会用其他方法。

由此可见，为了要对圣经神学有一个较确定的观念，我们必须试着整合上帝启示工作的一般特质。在这里，如同其他的情况，唯有透过对结果怀抱着盼望，才能思想并描述此科学所具有的有机组织。因此，我们不可根据一种推理的解释来看待以下的陈述，它们只是在阐明圣经神学本身的教导。

2、超自然启示的一般特质：历史特性

超自然启示的第一个特质就是启示的历史进展（historical progress）。上帝向我们传递的真理知识，并不是如同在永恒的静谧之光中以祂无始无终的目光那样呈现的。他也没有以合乎逻辑关系的、系统化的抽象命题形式赐下这种知识（系统神学的任务就是以这种形式来重新复制启示的真理）。这个简单的事实说明了：从一开始，超自然启示就不具备此形式。上帝的

自我启示，是一个涵盖不同时代、出现在漫长的时间过程中，以一连串启示性的话语和行动所进行的工作。这真理是以不断发展的形式出现的，而非静止不动的真理。无怪乎对这个事实的解释，部分必须藉着人有限的理解力来寻求。就连上帝向我们启示出来的那部分的知识，也是极其伟大，远超乎人的能力的；它是如洪水般涌出的亮光，并非一次性完全的放射，而是一束接着一束，渐渐地照进我们的心智里。上帝以祂所安排的顺序，将关于祂自己的知识内容传授给我们，藉此向我们指出一条道路，使我们可以渐渐领悟并真实地认识祂。这个启示是打算赐给所有的世代、世上的列国、各种不同的阶层、在人类一切光景中的，因此，其本身必须作出调整，以适应各种不同的特质和个性，并且得到整合。我们若记住这一点，事情就会更加明朗了。

(1) 启示之历史特性的基础一：启示的本质

然而，我们感到这种解释无论本身多么合理，还是不够完整，无法使人完全满意。启示的历史特性，其更深的基础不能建立在人类主体的各种限制上，而必须藉由启示本身的本质来获取。启示不是上帝孤立的行动，和其他一切的超自然行动没有关联。启示构成了新创造（new creation）这个伟大过程的一部分。藉着这个过程，现今的世界（一个有机的整体）会从罪的后果中被救赎出来，并恢复到其理想的状态——也就是上帝最初的心意。如今，就

客观、普世性的意义而言，这个新创造不是藉着单一的行动，一次就到位的，而是本身有自己的有机发展法则的一段历史。这样，在每一点上，新创造都是基于这个世界和人类的自然发展，也和它脱不了关系；而后者（世界和人类的自然发展）既然是以历史的形式出现的，因此前者（新创造）也必须采用同样的形式。就是因为我们习惯不正当地将关于上帝的启示，与上帝整个救赎工作全面的背景分开，所以我们才无法认识到启示历史之渐进的本质。我们将它视为是抽象真理一系列的传递，自我形成一体；却看不出为什么这个真理应该是一步一步、一点一滴地，并不是全部一次传达给人的。我们一旦认识到，几乎在每一点上，启示都是与上帝广义的救赎行动相互交织在一起，并以其为条件，又与后者一道，与现今世界的自然发展相连，我们就可以完全清楚其历史的特性，不再感到惊奇了。

在这个伟大的救赎过程中，我们必须区分出两个阶段。首先是那些具有普世性和客观性的救赎行动，其目的是要产生出一个有机组织的中心，以建立万物的新秩序。在此目的达成之后，接下来是第二阶段的救赎行动；在这个阶段中，这个客观的救赎被主观地施行在许多个体身上。两个阶段都具有超自然的成分，尽管因为前者的客观特质，使得其超自然的特质仿佛比后者更为明确。整个系列的救赎行动——以道成肉身、中保的代赎、圣灵的浇灌为顶峰——表面上都带着神迹的特征。尽管在客观上不好把握，但是超自然的成分却存

在于第二阶段的每个案例当中，个别的灵魂就是在此阶段获得重生。不过，严格来说，在这两个阶段中，行动启示并不是均匀散布在整个过程中的。这种启示的历史仅仅发生在前半段，也就是说，在其历史进展中，它乃是伴随着核心的、上帝的客观救赎行动的渐进而展开的，而一旦核心、客观的救赎行动完成之后，启示也走到了尽头，启示之声就止息了。其原因是显而易见的：上帝的启示在本质上不是主观的、个人性的，而是客观的、要告诉整个人类的；所以，这个启示被埋藏在伟大客观的救赎历史的各种渠道之内，不再继续发展，就是再自然不过的了。事实上我们看到，当这个在以色列人当中被施行出来的、已经完成的救赎工作，其独特的外在形式被除去，并延伸到万国万民之际，上帝就将祂已经完成的神谕完整地赐给人类，好叫人类从此可以主观地加以研究，并转化取用此完整的启示。期盼在使徒时代结束以后还会有启示，是不合理的；正如认为那时期的救赎事实会无限重复和延长，也同样是不合理的。

然而，即便如此，仍不足以完整说明启示的历史特质。我们目前仅仅看到，真理的揭示总体上是如何沿着救赎历史的过程进行的。我们现在必须补充说，在许多情况下，启示与历史是等同的。除了使用话语之外，上帝也用行动来启示真理的许多伟大原则。在这方面，不要以为我们想到的只是狭义的先知异象或神迹。我们尤其是指那些伟大的、超自然的、缔造历史的行动，例如：圣约的百姓从埃及被救赎出来，或是基督

被钉十字架和复活。在这些案例中，历史的本身就构成了启示的一部分。在这些行动中，包含了上帝的自我启示。即使我们不理睬它们，它们也会为自己说话。这些启示行动既然构成了历史的一部分，它们之间就必然具有历史性的关系，并且会按照清楚界定之历史时序法则，一个接着一个地展开。此外，我们观察到，这个启示一行动（revelation-acts）的系统，并非是以富于想象的、机械性的方法，安插在圣经历史这个更大的系统当中的。这两种系统之间的关系乃是活泼的、有机的。上帝神迹式的介入（被赋予了启示的特性），成为将整个神圣历史框架连结在一起的关节和韧带。上帝救赎的行动标记出历史的一些关键时代，如此，在这些事件发生后的几个世纪，也就持续不断地塑造历史的行进方向。

当然，我们绝不可忘记，每当启示与上帝救赎的行动互相重迭时，后者经常具有进一步的目的，会延伸到启示的范围之外。基督被钉十字架和复活的行动，不仅仅是要向人类启示一些事，而主要是为了达成与上帝有关的某种确切的目的。因为这行动满足了神的公义，所以无论是唯独或主要从启示的角度来看待它们，都会是错误的。然而，即使在这种情况下，启示的成分也是必要的，因为启示和满足上帝公义这两个目的也是合而为一的。其次，我们必须记得，上帝启示的行动和祂用话语来表达真理是不能分开的。话语和行动永远是同步进行的，而从它们的互相依赖，也可以说明我们先前的论述，相当于是说，

“启示”与“将事物的新秩序带入罪恶的世界”，这两者之间具有一种有机性的紧密关联。启示是这个新世界的光，上帝说话，这个世界就存在了。这光需要实体（reality），而实体也需要光，才能看见上帝恩典的美丽创造。为了把康德的用语套用在更高的主题上，我们可以说：没有上帝的行动，话语是空洞的；而没有上帝的话语，就看不见上帝的行动。

(2) 启示之历史特性的基础二：实用性

启示之历史特质的第二个根基，在于其明显的实用性。启示所传达的关于上帝的知识，绝非纯粹为了理性的目的。从开始到末了，这等知识就是为了要进入人实际的生活，要由人透过实际的影响实践出来。闪族，特别是圣经，对知识的看法与希腊文化是有别的（后者偏向唯智主义 intellectualistic 的观念），更强调这种实用的性质。在闪族文化中，认识（to know），就是指透过最亲密的交流和沟通，将人对于某件事物的事实和特质的知觉，与人的生命交织在一起。如此一来，藉着超自然的传达方式，上帝就将藉着超自然方式传递的、关于祂自己的知识，与蒙拣选族类的历史生命交织在一起，以便从一开始就为它确保一种实用的形式。启示与以色列的命运是息息相关的。它是从那个国家的需要中产生出来的，并且是随着其能力而调整的。它是活生生的历史事件，塑造了这个国家中每个人的生命，也进入到他们的生命中。启示在这方面的重要性可以从这个观念里得到最清楚的表达：**圣约是上帝**

以渐进的方式向以色列人启示自己的形式。上帝并没有在课堂上，而是在圣约里启示祂自己；而圣约作为生命的交流是全面性的，涵盖了立约者所有的处境和关心的事物。这里也包括一种知识和知识的传递，但不仅仅是靠理论的教导，而是透过一种最实际的方式。

3、启示的第二个特质：有机性

倘若我们在前面已经正确地描述了启示的一般特质，现在就可以扩大我们对圣经神学的定义了：**它是解经神学的一部分，从历史延续性（historical continuity）的角度来处理上帝的启示。**我们现在必须进一步、更具体地探讨：上帝选择以何种特别的历史，具体体现祂的启示？历史发展的观念本身并不足以解释上帝的真理如何渐进地被启示出来。除非我们将一种**有机特质（organic character）**加入此启示的过程，才能明白历史原则之意义的全貌。

(1) 启示过程是有机的

若要维持其神圣和绝对的特质，启示的真理从一开始就必须是完美的。圣经神学将上帝启示的真理看为是上帝超自然活动的产物，因此是受其自身的原则所约束的，以便在每一个阶段中维护启示的完美。然而，当圣经神学也试图证明真理是如何更完全、更清晰地渐渐展开时，上述的两个事实就只能以这种方式得到调和：假设启示的进展有如一个有机的过程（a organic process），藉着这个过程，完美的植物、

花朵、果实接续不断地从这个完美的胚芽中产生出来。

尽管从历世历代以来，关于上帝的知识已经有了长足的增长，这种增长并未显示出任何外在层层累加的特质，而是纯粹的内在扩张，一种从里到外的有机展开。真理的元素绝非毫无生命地、机械式地一个一个加上去的，而被视为是从彼此的联结中生长出来的；每一次更丰富、更完全的关于上帝知识的启示，都有先前的启示为它作好预备；而后来的启示，又为接下来的启示作预备。确实如此，首次启示的真理就具有救赎的目的，接下来的启示也都以此为目标。历世历代，从开始到末了，启示的真理都与人类当时的需要和突发事件有密切的关联。虽然各个时期有不同的外在环境，但人类的这些需要，基本上都是相同的。因此，人类生存所依赖的真理核心，必然是从一开始就存在的，而且接下来的每一次增长，都只是在渐进地展开那包含在原始胚芽中的启示真理。伊甸园的福音（The Gospel of Paradise）就是这种启示的胚芽，其中孕育着保罗的福音；而亚伯拉罕、摩西、大卫、以赛亚、耶利米的福音，都属于那个原始救赎信息的扩展，也都指向下一阶段的发展，使福音的观念与其完整的实现更靠近一步。虽然圣约正式的概念还没有表明出来，但是我们在伊甸园的福音里，已经可以分辨出圣约关系的一些主要特质。并且，在上帝赐给亚伯拉罕的圣约应许里，这些特质重新出现，表现出更明显的特色，并且可以被视为一同生长、具体化，而成为正式的圣约。从此，圣约

概念所具有的扩展性就显明出来了。亚伯拉罕之约 (covenant of Abraham) 包含着西奈之约 (Sinaitic covenant) 的应许；西奈之约又因本身的特质而产生出先知预言；而先知预言则守护了西奈之约，使其免于沦为一种固定的、不可更改的形式。先知的预言是一种具有创造力的话语，在其影响下，圣约属灵的、普世性的胚芽就被激活了，然后，从摩西的神治国度 (Mosaic theocracy) 中，就有机地发展出一种新的、更高层次的秩序——即耶利米所说的，也是我们的救主藉着祂舍身流血所表明的新约。所以，一个时代 (dispensation) 是从另一个时代里发展出来的，而最新的时代不过是最古老时代所完全绽放后的花朵。

(2) 基督是这个有机启示的核心

若我们考虑到上帝是如何按照祂原始的目的更新这个罪恶的世界，我们也可以更客观地建立起相同的原则。这种更新并不是机械式地、一部分一部分的改变所造成的，而是在现今世界的有机体里，创造一个救赎世界的核心，然后有机式地围绕此核心建造起这个新秩序。因此，**从一开始，上帝一切的救赎行动，其目标都是为要创造并导入这个有机的原则——基督，除此之外没有其他目的。**旧约中所有的救赎事件，都是上帝为要实现此目的的拯救行动，是基督道成肉身和赎罪的伟大序曲。当基督显现为新造人类的元首，并且完成祂的赎罪大工之后，宇宙的进一步更新，就透过

祂的权能，以不断扩大的圈子的方式所达成的有机性扩张来实现。在这个意义上，使徒保罗讲到基督要“将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似”，是“按着那能叫万有归服自己的大能” (腓 3:21)。那么，这种超自然的转变若是以有机的原则进行的，并且，若如同我们已经证明的，启示的本身不过是伴随着此过程的光芒，是其神圣事实 (divine reality) 在知识范畴里的反射，我们就无法躲避这个结论，即启示的本身必须表现出一种类似的有机发展过程。事实上，我们发现旧约中朝向基督道成肉身的工作，其实际的实现，以及有关基督启示知识的推展，在各地都维持着相同的步伐。在关于弥赛亚预言之逐渐浓缩的各阶段，例如当我们救主的人性被逐步指明为女人的后裔、亚伯拉罕的后裔、犹大的后裔、大卫的后裔，在每一次收窄其范围时，祂的形像都获得了更明显的特征。这些特征除了是揭示出对应于每个藉由祂的救赎权能所创造出来的新事实和新情况的神圣计划之外，还能是什么呢？还有，正如在救赎历史中，有许多关键性的阶段，上帝伟大的行动在其中可以说是逐渐累积的；同样，我们也发现，在这些重要的关头，启示的过程也相应地加速进行着，或许，几年的时间就会比几个世纪之间的时间，显出更加快速的成长和更大的扩展。因为，尽管根部的发展或许缓慢，而枝干和叶子的成长或许几乎难以察觉，但是，总会有这种时刻：花苞会在一日之内冒出，而花朵会在我们的惊奇注目下，在一个小时之内完全绽放。^[2]

[2] 参考伯纳德的《新约教义的发展进程》。T. D. Bernard, *The Progress of Doctrine in the New Testament*, (Ontario: Alevbooks, 1864), 44.

这些加速进展的启示时期，就是亚伯拉罕、摩西、大卫的时期，尤其是人子的日子。

(3) 上帝超自然启示之最终发展

此外，这个发展过程越接近其最终的目标，越会快速发展。何等的丰富发展，何等的开花繁盛、结实累累，都被压缩在那个由新约圣经涵盖的狭窄时期内——不超过人的一生！确实，在这点上我们有启示进展之有机特质最令人惊奇的证明。每一个有机发展都是为了体现一个观念而预备的；而一旦此观念被完全且充分地表达出来，这个有机体就得到完美的印记，不再发展了。由于新约时期已经带来神圣救赎计划的最终实现（这是就其一切客观的、核心的事实来说的），因此新约的启示就带来完整成熟的上帝之道（the full-grown Word of God），藉此圣言，这个新生的世界（在基督里完成的世界）就将自己映照出来。在启示的这个最后阶段中，永恒的极深处就向使徒和先知开启了。因此，“创立世界以前”这种说法，就经常出现在经文中。在每一个历史节点上，我们都感觉到最后的幔子被拉到一旁，我们正面对着伟大奥秘的揭露，这奥秘是历世历代都隐藏在上帝的计划之中的。完整的救恩，一切与人类有关的真理，都永恒地奠基于三一上帝本身。就是这位三一上帝在此启示自己，祂就是那永恒的事实；无论是伊甸园里的纤细细流，还是与浩瀚永恒海洋相汇合之新约所启示的宽阔大河，一切的真理都是从上帝发出的。在这之后，不会再有任何更高的启示了。一切分隔的发展脉络（历

世历代以来，启示是沿着这些发展脉络被传递的）都已经集中在，也交汇在同一个点上。女人的后裔与耶和华的使者，藉着成了肉身的道合而为一了。正如基督一次完全地进入荣耀里，同样，我们于祂在新约启示里的最高荣耀和完美上，也不能删去什么，或在其上加添什么。

(4) 启示的多元多样性

我必须再简略地提到启示有机性质的另外一个特点。历史性的进展，并非是上帝用来揭示其永恒圣言全部内容的唯一方法。伴随着历史进展，我们见证到为了同一个目的而采用的各式各样的教导，这是令人非常惊奇的。沿着启示的历史主干，我们也看到许多枝条会冒出来，一次经常出现好几枝，而每一根枝条都为它自己那一部分、以它自己特殊的方法，帮助真理的完整观念得到实现。旧约中的律法、先知、诗歌的元素，很明显是不同形式的启示；而在新约中，我们有相对应的福音书、书信、启示文学。此外，在这些大分类的范围内，有各种不同的小变异，与其各自独特的性质有着密切的关联。以赛亚书与耶利米书是独特的，约翰福音和保罗书信也一样。而随着神圣历史的进展，这些变异并没有减少，反而增加了。这种变化，比起旧约，在新约时期更加明显。为以色列人圣约生活奠定历史根基的，是由一位作者——摩西所记录下来的；而新约时代的历史基础，则被记录在四卷福音书中。新约其余的著作，是以书信的形式写成的，很自然地，个人的要素占尽了优势。当这

道光芒，越完整地照在上帝全计划的实现上，并且揭示其广阔的范围时，就越有必要从各方面来阐述它，从不同的角度来观察它，如此就阐明了保罗所谓的上帝丰富的、多重的智慧。因为上帝选择透过人类作为其启示的媒介，所以这些媒介也必须是多种的，而且为了共同的目的，要作不同的调整。因此，个人色彩和特别形式的表达，不但不会伤害到真理的完整陈述，反而直接为其所用。上帝启示的方式，也包括祂按照自己客观的目的，塑造、雕琢一些个体。更具体来说，我们千万不可认为，仿佛上帝认为保罗可以说是一个现成品（ready-made），并且，在使用保罗作为启示的器皿之时，必须迁就一个事实，就是保罗的辩证思维，会以一种辩证和教义的形式将真理反映出来，以至于损害了真理。事实是这样的：真理的本身（除其他方面之外）就具有辩证和教义的一面，而上帝定意要将这方面的真理完全启示出来，所以从母腹开始，就拣选了保罗，塑造他的个性，使他接受这样的训练。这样，上帝借着保罗启示出来的真理，就必然具有他思维中辩证和教义的模式。上帝启示的客观性和人类的个人特质，在此并没有冲突，也不会互相抵消；因为，保罗身为人类，其全部的性格、才华、训练都是上帝计划的一部分。人仅仅像玻璃一样反射上帝的光，玻璃被切割成多种平面、多种角度，都是为了要向我们传递上帝色彩丰富多样的启示。

在某些情况下，启示这个有机体的生长会紧密地依赖这种多样化的教导。有的时候，

同一个真理会以两种或多种形式同时表现出来，每一种形式都会影响其他的形式，使它们逐渐加深并扩大。约翰福音包含了与对观福音同时期的启示，所以，按照时序，我们可以将其数据分配到马太、马可、路加福音里。然而，从整体并就其统一性来看，约翰福音则代表了一种比对观福音更丰富的、更宽广的基督的自我启示；不但如此，它也代表一种启示类型，是将其他福音书记载的事实和教导作为其预设的立场；并且，从次序的角度而言，它接续在其他的福音之后。以赛亚书和弥迦书也可以说具有同样的关系。如此，启示多样性的本身就有助于启示的进展。甚至在沿着特定的脉络，并且以独立的方向同时发展的案例中，也有一种奥秘的力量在运作，使得“全身都靠祂联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长”（弗 4:16）。

4、圣经神学的定义与历史

现在或许可以对我们的学科尝试提出一个完整的定义了。以上的论述使我们看到，上帝启示的工作并没有抵触任何的法则，而是按照一组精密的有机原则进行的。每当一组事实与其环境有明显的区别，并且受到某种有次序的法则所决定时，我们就可以合法地将这些事实当作科学论述的对象。圣经神学的内容与神学的观念并没有什么不同，都是根据已经启示出来的上帝的知识。我们发现，后者甚至直接以前者为先决条件。因此，圣经神学的正确定义就是：**透过超自然启示的历史连续性和多**

样性 (continuity and multiformity), 来展示其有机的发展进程。

(1) 理性主义和进化论哲学的影响

然而, 我们必须承认, 不是所有挂着圣经神学之名的, 都能满足这个定义的要求。从上一个 (十九) 世纪末开始, 这个学科从最早开始, 就以不同于教理神学的样貌出现, 直到现在, 它仍处于“不合圣经”的魔咒之下, 好像是从一颗邪恶之星生出的一样。理性主义 (Rationalism) 的幽灵, 首先将圣经的内容区分为纯粹属于人的、个人性的、地域性的、暂时性的——总而言之, 就是被作者主观意见所制约的——内容, 和具有永恒价值的“真理”。后者, 当然就是当时肤浅的理性主义的教导。因此, 只能以启示作为其根据的圣经神学, 打从一开始就否认这个基础; 而圣经神学作为一门科学, 其工作是要列举启示的历史原则, 却是在一个以缺乏历史意识而恶名昭彰的学派中得到充分训练的。因为对这种理性主义的历史来说, 确切而言, 它是属于附随的、相对的、随意的范围, 而只有纯粹理性 (pure reason) 的判决, 才具有“绝对性”和“普世合法性”这种用处。因此, 在这种理性主义的圣经神学中, 历史的原则只是用来除去或抵消启示的原则。而从那时开始, 所有曾经影响神学的哲学倾向, 大体上也已经失去它们对神学, 特别是圣经神学的影响力。就我们眼下的目的来说, 本不需要去追溯此复杂历史的不同发展脉络与潮流; 而既然它们毫无疑问地正快速融入进化论哲学 (Evolutionis-

tic Philosophy) 的洪流中, 这就更没有必要了。进化论哲学, 无论它被应用在某些现象上会得到什么样的“真理”, 然而作为宇宙的一种普遍理论和启示的基本原则, 与基督信仰却是完全对立的。

任何仔细观察最近一些事件的人都不会否认, 这种表现并塑造这个时代精神的哲学思想, 确实影响了神学的各个领域。但是圣经神学所受的影响, 可能超过其他的学科, 这是因为圣经神学所主张的启示的历史进展原则, 似乎表现出某些类似于进化论的观念, 而且似乎为后者的应用提供了绝佳的机会, 而不至于过分地偏离圣经真正的内容。当然这种比喻仅仅是形式上的, 而且从实质的观点来看, 历史的哲学 (这是圣经本身所勾勒的, 也是唯有圣经神学有权纳入的, 若它要合于圣经的话), 与被强加在进化论的惯用套语内、所谓的“圣经的真相”之间, 具有天壤之别。这种哲学的诸多原理 (这些原理是基督信仰的超自然特性和神学的本质所规定的), 特别是在两方面彻底偏离了我们对学科的正确处理方法。首先, 进化论尽其可能地想要显明, 任何发展的过程都是从低层次和不完全的启示, 发展成为高层次和较为完全的形态; 从一些不纯净的开端, 经过一种逐渐洁净的过程, 达到理想的结果。所以, 对于认识上帝的知识而言 (在圣经著作中我们发现到这种知识的发展), 除非演化论可以从感官的、实体的观念, 追溯其渐进的进展, 到一些道德、属灵的观念, 从泛灵论 (Animism) 和多神论 (Polytheism), 到一神崇拜 (Monolatry)

和独一神论 (Monotheism), 否则演化论就会坐立难安。但是, 这必然会将启示的因素排除在圣经神学之外。从有神论的角度来思考, 启示作为上帝的一个行动, 绝对不会与任何不完全、不纯净或低于绝对真理的任何事情有所牵连。基督徒无论多么不愿意承认这个事实, 结果都会显明 (其实它已经显明了): 超自然救赎与自然进化的原则是互相排斥的。因此, 即使是现在, 那些接受进化论所建构的圣历史的人, 要么是公开并毫无保留地弃绝超自然启示的观念, 要么是剥去启示的客观特质, 以至于削弱了它与自然发展之间的对立。然而, 同样地, 当启示的客观性被除去之后, 启示也就失去了其独特的有神论特质, 开始采用越来越多的泛神论进程 (Pantheistic process) 的特色, 也就是说, 它就不再是一般意义上的启示了。

其次, 进化论哲学因为将其形而上学的诺斯底主义 (metaphysical Agnosticism) 的面酵引进到神学之中, 已经使神学彻底败坏变质了。有鉴于只有可见的现象界, 而非隐藏于现象之后的奥秘事实, 可以成为我们知识的对象, 加上古时、传统意义上的神学假装是在处理这种形而上学的事实 (meta-physical realities), 诸如上帝、天堂、永恒不朽, 它进一步的推论就是: 神学要么必须被完全废止, 要么就必须受制于这样的一种重建, 好叫它能在现象主义者的众多学科 (phenomenalistic sciences) 中保留一席之地。前者是更前后一致的, 也更科学, 但是后者通常是较受欢迎的; 这是因为很难把过去根深蒂固的事

情, 一笔勾销掉。因此, 神学如今被定义为宗教科学, 意思也主要是指宗教的现象学 (phenomenology of religion), 将绝大部分的研究专注在宗教肤浅的外在现象上, 而问题的核心却乏人问津。这种原则若应用在圣经神学上, 就会把圣经著作中所记录的宗教发展, 而非把上帝超自然启示的历史发展, 当作我们科学的研究对象。当神学成为研究宗教的科学时, 圣经神学就必然成为研究以色列宗教 (虽然是所有宗教中最伟大的宗教) 历史和原始基督教历史的科学。

这种邪恶在多大程度上已经深入到神学领域, 可以从以下事实得出推论: 现存的任何一本圣经神学著作, 都还没有讨论到“圣经神学的研究对象”这个概念, 并且这个概念在很大程度上, 也没有决定着这些书籍的观点。它甚至在许多方面还污染到像欧莱尔 (Oehler) 所著的精彩的《旧约神学》。当然, 这种主观化的原则在执行和应用上有多么彻底, 是有各种不同程度的。从梯子上刚开始往下走的人, 和已经到达梯子底端的人之间, 是有明显差异的。

(2) 三种错误的启示观

首先, 有些人认为, 尽管上帝已经藉着话语和行动, 超自然地启示了祂自己, 然而, 除非这种启示已经与被赐予这启示之人的宗教意识混合在一起, 并且影响着他们的宗教意识, 否则这种启示, 尽管是纯正、单一的, 仍然不能成为科学讨论的对象; 因此, 我们就必须将圣经里的宗教假

定为圣经神学的对象，并且最多只能期盼，能够从这个作为结果的宗教来作合理的反推，从而发现到启示是造成此宗教的原因。针对这点，我们的回答是：没有理由将按照这种思路所建构的圣经神学当作一门独立的科学。将以色列宗教当作是一种主观现象来研究，并研究那些解释此现象的客观因素，都只属于圣经历史系的范围，别无其他。此外，我们相信圣经本身已经为我们记录了神圣历史之客观和主观因素之间的互动，这样，它们共同的产物就从来不曾成为其教导的核心思想，而是从各处邀请我们专注于上帝客观的自我启示，然后接着再去观察这个神圣活动在百姓的宗教意识里所产生的主观反射。

其他人对承认超自然启示的事，采取比较保守的立场。他们将上帝的启示局限在上帝的行动上，并且都从人类对这些神圣行动的反思来获取圣经所有的教义内容。如此就得到了一种妥协，使得启示的客观性和圣经教导的主观发展都可以藉此得到肯定。这种观点无法令人满意，因为它没有看到神的启示与人类传达其思想的一般方式之间所具有的模拟性。对按照上帝的形像被造的人来说，话语是表达自己的最佳工具；而上帝的自我启示若完全省略使用这个媒介，就会是一件奇怪的事。这种看法也没有给先知预言留下任何空间。先知说的话经常是出现在神的行动之前的神的话。尽管，如同先前所见，启示的进展明显是以上帝救赎计划的具体实现为条件的，然而，这绝对不是暗示说，上帝的救赎行动永远必须走在前面，而照亮这些行

动的启示，总是必须跟随在后。许多时候，启示的话语是以一种对即将发生之事的展望而临到的，如同闪电出现在上帝审判的雷声之前。正如阿摩司那令人惊讶的说法：“主耶和華若不將奧秘指示他的僕人眾先知，就一無所行。”（摩 3:7）

然而，圣经神学学者当中，还有第三群人，将超自然的因素减到更小，甚至完全除去其客观性。根据这些人的看法，超自然的启示并不涉及到神将祂的思想以任何直接的方式（无论是透过行动或话语）传达给人。超自然的启示是在于：上帝的灵借着一种无意识的过程，搅动人的内心深处，以至于在这之后，使人从内心中涌出某些宗教思想和情感。这些既是完全属人的，也完全是上帝的启示，因此只是相对的真理。因为受到黎敕尔学派（Ritschlian）和新康德学派（Neo-Kantian）神学的影响，这种观念最近又开始流行起来。他们相信，以色列民族拥有颇具创意的宗教天赋，正如希腊民族在艺术领域被赋予一种具有创意的天赋一样。尽管这种天赋的产生被归属于圣灵的动力，但是，这位圣灵和祂的工作是以这样的方式被描绘出来的，即它们与人类心智自然发展之间的区分，变成只是一种臆测，对以色列宗教现象的解释并没有产生任何影响。这一类作者和最极端的反自然主义者一样，自由随性地处理圣经记载的事实和教导。但是，他们却将圣灵这种奥秘影响的假设（他们乐于称此为启示），和进化论者处理现象的方法结合在一起。不用多说，这种形式的启示，必然永远无法得到客观的证明和验

证。在这种理论中，所有可以伪装是科学性的，都与超自然观念缺乏任何关联，并且在其中剩下的、属于“淡化的超自然主义”的，都缺乏所有科学的特质。

(3) 正确的启示观

我已经尽力用寥寥数笔勾勒出几乎完全控制着当代圣经神学研究的一些原则和倾向，因为它们对我来说，似乎是表明在真正以圣经和神学基础来建构我们的神学的过程中，应该被特别强调的重点有哪些。**这些要点的第一个是启示的客观性。**圣经神学必须坚持主张，其研究对象并不是人的思想、反思、思辨，而是上帝的圣言。任何想要削弱或将启示的这个基本理念加以主观化的想法，就是在打击神学和超自然基督信仰的核心，不，是打击基督教一神论的本身。任何一种决心忽略或贬低这个最重要、最核心理念的圣经神学，都是最危险的产品。这是个无可争议的事实，即启示的所有现代看法，都没有充分地承认其客观的性质，这些看法更符合泛神论，而不符合基督教一神论对宇宙提出的理论。如果上帝是世界无意识的背景，那么，祂的真理和亮光万一以一种神秘的方式，从人类意识背后的处女地赫然出现，而在祂启示自己的行动本身中，祂万一被人制约、纠缠、阻挠，就是完全自然的。另一方面，如果上帝是有意识和有位格的，其推论就是：在祂自我揭示的过程中，祂会坚持并维持祂的位格性（personality），以至于会将祂的神圣思想放在我们眼前，以一种真正客观的方式为它们印上神性的

印记。通过使启示（包括其形式与内容）成为一种特殊的研究对象，我们可以期盼圣经神学以其真正的客观性，对维护这个重要的观念作出一些贡献，进而更鲜明地为它下定义，并保护它，免于和一切异质的观念相混淆。

第二点必须要强调的是，对圣经神学而言，真理的历史特性与其启示的特质绝对不是对立的，而是彻底附属于其下的。圣经真理并不是独立的，尽管有其历史背景；而历史背景正是上帝为了启示真理（完整的真理、并且只有为真理）所使用的。圣经神学的责任不是首先要找出圣经真理的历史特征，并假设上帝启示真理的绝对特质是次要的，是要在后来才补充的。“启示”这个事实是最终极的因素，历史因素必须受到它的控制。历史虽然有各种不同的层面，但上帝的话却可以是前后一致、没有矛盾的。圣经神学的学生，不应该在圣经中搜寻其中互相排斥的小系统，或是夸口他在发现这些小系统上的个人技能，将这种技能当作其高学术水平的记号。前面已经说过，关于个体在启示计划中的地位，可以同样公平地应用在历史的各个阶段中（真理的逐步传递就是经过了这些历史阶段）。上帝为了在历史中展开祂完整的话语所完成的工作，与祂藉着对个人的塑造和训练来重现祂的话的具体类型和视角所完成的工作，是相同的。正如耶利米和保罗在母腹时，祂就认识他们，祂也这样认识以色列，并且预备以色列完成其使命。这个民族的历史不是普通的历史，而是最高意义的神圣历史，是上帝特别设计的，为要使它成为容器，承受从上而来的真理。

第三，圣经神学应该牢牢扎根在圣经整体的真实性之上。启示本身宣告并记录了上帝的拯救作为，但是仅仅是宣告和记录，还不足以提供一个完整的救赎历史，在事物的新秩序逐渐成形之时，产生出一个活生生的形像。仅仅把事件发生的顺序记录下来，并无法成就真正的历史。唯有将事实之原原本本的记录，放在塑造这些事实的原则的亮光下，并且放在将这些事实凝聚在一起的内在关系中，编年史家的作品才能转化成为历史。因此，上帝自己没有以年鉴的形式来诠释救赎的伟大事迹，而是以受默示之圣经，其历史有机体（historical organism）的形式来解释。上帝的直接启示，在圣经内容中仅占最少的部分。这些不过是分散在各处的钻石，被编织进真理的外袍中。外袍本身和整本圣经的内容是一致的。而作为一个整体，它都是上帝的手所预备的。除了记录下来的直接启示之外，受圣灵感动的先知和使徒对上帝直接启示的解释，也包含在圣经中。最重要的，它包含了以大纲勾勒的关于救赎历史和启示的神圣哲学（如果我可以这样称呼它的话）。任何人，只要他心中确信圣经是圣灵默示的，并且将圣经当作是上帝的话来阅读，作为圣经神学的学生，就不会容许自己拒绝此神圣哲学，并且以自己发明的另一种哲学来取而代之。只有当我们的神学仅仅是从圣经获得其材料，并且从圣经手中接受这个材料被分类和编排的次序，我们的神学才可以说是完完全全合乎圣经的。我起码不羞于指出，保罗有关“旧约经纶”（Old Testament economy；或译为：上帝在旧约时期的工作）的历史有

机体的教导，对我而言，其权威性远胜过一切现代学者对旧约历史的重构，无论他们的学问和辩证的智慧如何伟大。

（4）圣经神学名称的误用

最后，在将我们的学科定名为“圣经神学”的同时，对于从这个名称的用法里所得出的错误推论，我们也必须提出抗议。最初采用这个名称的是理性主义，因此它多少带有一点理性主义的味道。这几乎会无可避免地造成一种印象，彷彿圣经是这个过程的起点，然后才有俄立根、奥古斯丁、托马斯·阿奎那、路德和加尔文等人的著作。因此，有些人毫不犹豫地就把“圣经神学”定义为“圣经时期的教理学历史”。对我们而言，这听起来非常奇怪，也不合逻辑，好像我们必须将天幕里的繁星及其历史，和天文学家的工作和历史拿来作比较。正如诸天包含了供天文学家研究的素材，地壳包含了供地理学家研究的素材；而在这个科学式的意义上，上帝话语的大能创造行动（mighty creation）则为神学提供了研究资料。但是，这个创造行动并不是神学；它有时会无止境地高过神学，那是一个属灵事实的世界，是所有真正的神学家都受到永生神的灵引导要进入之地。只有当我们将“神学”这个词最原始和简单的意思当作是上帝实际的、历史性的知识，是经由启示来传达并存放在圣经中，我们才能证明，我们的科学如今得到普遍接纳的名称，其用法是正当的。至于对上帝所赐予的这个素材的科学阐释，则必须被视为是发生在圣经时期之后的事。

它只能在启示和圣经的形成已经完成之后才会产生。我们最多只能承认，在新约使徒的教导里，这个过程起点，其头几个记号是可以被察觉到的。但即使是使徒的整体教导，基本上也绝对不能按照神学的观点来看待。它是在万有之先、受圣灵默示的上帝的圣言。没有任何神学家敢说自己的工作如保罗对加拉太人所说的：“但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。”（加 1:8）^[3]

5、研究圣经神学的四个益处

以上，我以身为我们对上帝的科学知识的有机体中的一员的身份，向你们努力描述了圣经神学的本质和各种功用。然而，我没有忘记，你们呼召我教导此科目，主要是为了一个实际的目的，就是要训练年轻人成为福音的传道人。因此，我不会在这个场合推卸我在这方面的职责，除非你们容许我以一种更实际的方式简短地指出，努力追求这项研究会得到哪些益处。

首先，圣经神学向上帝圣言的学生展示出包含在圣经真理中的有机结构（organic structure），以及因着启示而产生的有机发展。圣经神学向我们显明，圣经中有一种比人体的肌肉、神经、头脑更纤细、更复杂、更精妙的组织；其各个部分以最微妙的方式互相交织与联系，每个部分都受到

其他部分的影响，其本身是完整的，却同时依赖着其他部分；与此同时，上帝圣灵活泼真理的统一原则也在它们里面，也经由它们跳动着。如此，是为了使学生相信，圣经所展示在他们面前的内容，并不是许多人的心智偶然构思出来的产物，而完全是上帝自己的作品。圣经中所描绘的真理的有机结构和启示的有机进程，与超自然主义之间的关系，和自然界是经过设计的论证与有神论之间的关系，是完全相同的。两者的论证，完全是沿着类似的思路进行的。如果启示历史实际上就是这个有机历史，充满着经过设计的证据（这点是圣经显明的），那么，上帝的启示行动必定会以全然独特的方式来塑造启示历史。

其次，圣经神学有能力为现在流行的深具破坏力的圣经批判学（或译为：圣经鉴别学）观点，提供最有效的解药。这些现代理论，人无论提出多少相反的论证，都是破坏了圣经的组织结构。他们最大的危险，不在于肯定一些不太重要的事宜、肯定历史细节的错误，而是在于一些激进的论述颠覆了整体真理的内在组织。我们已经看到启示的过程，被视为与圣经中描述的历史有最紧密的关联。最新的批判学宣称：这种圣经历史和整个启示架构所依赖的基础，多半是被篡改的，也是不合历史的。他们认为旧约中所有的历史著作，就它们目前的状态看来，都是具有倾向性的著作（tendency-writing）。即使它们收录

[3] 有鉴于理性主义对圣经神学这个名称的错误联想，以及实际上使用此名词是为了传播错误的看法，“启示历史”这个名称或许最好被调整为用来表达我们学科的真正本质。这个名称已经被诺斯根（Nusgen）引用在他的著作《新约启示历史》（*Geschichte der Neutestamentlichen Offenbarung*）中。

了更古老和更可靠的文件，在被掳时期当中和被掳时期之后被敷在这些文件上的申命记式和利未记式的浆糊，却抹杀了历史的事实。基督徒如果意识到，这些理论究竟将圣经组织破坏到什么程度，它们的主要魔咒就会被破解掉了；而且许多人会带着惊恐地驳斥这种他们现在宽容的或漠不关心的观点。指出批判学错误的唯一方法，就是将它们与圣经自己所建构之启示的有机历史拿来作对比。一旦这么做，每一个人都会看到二者是水火不容的。这就是圣经神学一直努力在做的事。圣经神学在面对批判学的攻击时，并不是逐一地以消极的方式进行辩论，因此达不到整体的成效，并且批判的人也总是被允许回答说，他们攻击的仅仅是外在的形式，而不是信仰的核心；而是以最积极的方式，根据圣经阐述启示原则究竟涉及到什么，以及其牵一发而动全身的事实。圣经神学的学生可以心满意足地认识到，他对圣经问题的处理并非受制于敌人的策略，而且，当他以最有效的方式护卫真理时，他同时也是把上帝知识的圣殿，建造在信仰的正面基础上。

第三点，我要指出学习圣经神学所想要得到的果实：古旧的真理被注入清新的新生命，使它生动的历史和事实被展现出来，就像清晨的露珠滴在绽放的叶片上那样。上帝没有以一套教理系统，而是以一本历史书，来收录其启示的内容，这当然不是没有意义的；充满激情的趣味性和朴实无华的修辞之间的平行对比，在别的地方是找不到的。这就是为什么圣经能到处触摸到人心、向人说话，呼召人、引导人心顺

服真理的原因。除非上帝话语之历史意义的宝库向他打开，没有人能够更有效地处理上帝的话。正是这点，才把上帝的真理带到如此接近我们的地步，使上帝的真理如同我们骨中的骨、肉中的肉，使它人性化，正如在基督里的最高启示是藉着道成肉身，而成为最人性化的内容一样。启示的历史特质是丰富、多样的，这使得圣经在各个时代都会产出新的宝藏，而且是永不枯竭和探索不尽的。对上帝的启示的话语充满谦卑的信心和敬虔心灵的圣经神学，将会使学生在永活真理的宝藏中得着丰盛，使他在最高的意义上，成为一位管家，从祂的宝库里拿出新旧的东西来。

第四，圣经神学对学习系统神学来说，具有最高的价值和重要性。不可否认，圣经神学经常是在对系统神学多少具有敌意的情怀中孕育出来的。圣经神学的名字本身，经常被吹嘘为只是为了抗议教理神学所谓“不合圣经”的特性。我在此要特别强调，圣经神学的本质和目的都没有要合理化这种暗示。在基督教神学的范围里，任何想要取代教理神学的东西，都是没有地位的。一切想要证明教会所发展和形成的教义，在圣经里都找不到真实基础的企图，其本身就超过了神学的藩篱，这等于暗示基督教纯粹是一种自然现象，并且教会在过去的十九个世纪以来，都在捕风捉影。在正确的培育下，教理神学与其较为年轻的姐妹一样，是真正合于圣经的科学，也是一种归纳性的科学。而圣经神学和教理神学一样，都需要一套建构性的原则来安排其研究的内容。唯一的差别是：后者的建构

原则是系统的、逻辑的，而前者则纯粹是历史性的。换言之，系统神学是要造出一个圆圈，而圣经神学是要复制一条线。

我用这个比喻，意思并不是说在圣经神学的范围内，完全不存在事实的归类。我所说的那条线，并不是代表启示好像是一种单调的对启示的独奏，尽管它可以被看为是一串珍珠项链（a string of pearls），但它却不是一根绳子（a string）。启示的线条如同这些树的树干，沿着年轮生长。每一圈连续的年轮都是从前面的年轮生长出来的。从树干中的汁液和活力，生长出带着枝干、树叶、花朵、果实的树冠（crown）。这就是圣经神学和系统神学之间真正的关系。教理神学如同从圣经神学所完成的工作中生长出来的树冠。圣经神学若带着这种愿意事奉的精神来教导，就必然会使系统神学在不只一个方面受益。圣经神学会宣告我们今天常忽略和否认的事实：真宗教必须建立在真理客观知识的稳固根基上。要压制那些目空一切的伪善之言（即认为在宗教的问题上，正确的信仰无关紧要）的声音，最好的方法就是：显明我们在天上的父如何以永无止境的爱心，以最完美的方式向我们启示关于祂自己和我们的救恩的知识。圣经神学也会证明我们信仰的基本教义，并不是建基在对一些孤立的佐证经文的武断解释上（正如许多人所

乐意相信的）。它不是要全力地证明这些教义，而是要使我们看到这些教义是从启示的主干，有机地生长出来的，这远比证明它们来得有效。最后，圣经神学会对系统神学能继续活泼有力地接触到神圣事实的土壤作出贡献；系统神学必须从这个土壤中吸取其所有的力量和能力，以继续发展下去，并超过它所已经达到的目标。

结语

然而，我们不要忘记，所有的神学，包括圣经神学，最高的目的并不在于人，或服事任何被造物。神学最佳的实用价值乃是：它赋予我们一个新的眼光看见上帝的荣耀，祂创造万物是为了要赞美祂奇妙的名。祂是非受造、永不改变、永恒的上帝，住在历史的范畴之上。祂是永恒的本体，永远不会还在进化当中。并且，毫无疑问，当时间的帕子一旦被揭去，当我们面对面见到祂，到那时，就不必透过历史的镜子来认识祂了。但是，为了我们和我们救恩的缘故，祂俯就于时间的形式，在其中工作、说话，使祂的行动和祂的话语能有分于伴随着一切有机生长的独特荣耀。让我们竭力认识祂是昔在、今在、以后永在的主，好叫教会所唱赞美诗篇——这是我们所有的神学都要发出的——不会缺少任何一个音符。✠

一八七七年内地会在武昌

译 / 亿万华民译友会

编校 / 亦文

引言

自从对《亿万华民》这一史料汇编连载以来，几乎每一期都会提到一个城市的名称。这个城市就是武昌。1861年，伦敦会（LMS）的杨格非博士（Dr. Griffith John）由人陪同来到汉口。第二年，循道会（Wesleyan Methodist Missionary Society）的郭修礼牧师（Rev. J. Cox）也来到汉口，两人达成协议，郭牧师负责上部汉水两岸的福音事工，杨博士负责下部长江两岸的福音工作，并于1864年搬到武昌。1868年，美圣公会进入武汉地区，拓荒植堂，形成“三国鼎立”的布局。^[1]

1874年，戴德生与祝名扬（Charles H. Judd）和普通中国乘客一起，挤在一艘名叫“汉阳号”的蒸汽船上前往武昌。6月2日他们在九江登岸，探望那里的高学海（Cardwell）。谁知再度登梯上船时，戴德生一脚没踏稳，跌伤脊骨。冒着终身残废

的危险，他于翌日进入武昌城。由于已有三个差会在那里耕耘，所以戴德生对内地会武昌宣教站的定位是：“进入未得九省的集散中转之地”，并委任祝名扬主持宣教站的日常工作^[2]。

虽然内地会在武昌和汉口本身的福音活动不多，但是很多宣教士的旅行日志中都会提到“武”与“汉”。譬如，1875年戴亨利（Henry Taylor）和张传道于4月3日从汉口出发，首入河南，历时56天。^[3]同年10月24日，两人再度从武昌出发二入河南，历时84天，返回武昌，离过年只有10天。^[4]1876年3月13日，戴亨利带着宣教新兵花国香（George W. Clark）三入河南，也是在汉口出发，历时80天才返回。^[5]1877年1月26日，戴亨利带着朱先生再次从武昌出发，进入河南。^[6]

1876年8月12日，金辅仁（George King）

[1] 《1901-1920年中国基督教调查资料》（上卷），（北京：中国社会科学出版社，1987），294。

[2] 〈一八七五年的中国内地会〉，《教会》33，2012年1月，74。

[3] 〈一八七五年的中国内地会（二）〉，《教会》34，2012年3月，85。

[4] 〈一八七六年的中国内地会（四）〉，《教会》41，2013年5月，91-92；〈一八七六年的中国内地会（五）〉，《教会》43，2013年9月，80-81。

[5] 〈一八七七年的中国内地会（一）〉，《教会》45，2014年1月，92-96；〈一八七七年的中国内地会（二）〉，《教会》46，2014年3月，67-68。

[6] 〈一八七七年的中国内地会（六）〉，《教会》51，2015年1月，85-86。

和鲍康宁 (Frederick Baller) 坐船从汉口出发前往樊城, 于9月26日返回汉口。^[7]

1876年10月17日, 德治安 (Joshua Turner) 和秀耀春 (Francis James) 离开镇江, 进入山西旅行布道, 翌年1月9日返回武昌, 费时三月之久。^[8] 1877年2月, 两人再度由汉口经樊城入山西。^[9]

1875年3月22—27日, 祝名扬和张传道下乡布道六天, 初试锋芒。^[10] 6月10日, 在姚传道的陪同下, 从汉口出发到岳州, 遭到刁难和驱逐。^[11] 1876年5月24日, 祝名扬带着李格爾 (George Nicoll) 从武昌出发, 到咸宁县布道。^[12] 1877年1月2日, 祝名扬带着其他的宣教新兵取道湖南进入贵州, 险些葬身山火, 后来取道四川返回武昌时, 已是3月29日。^[13]

1877年5月初, 花国香和鱼爱德 (Edward Fishe) 两位新人, 又结伴从武昌出发, 经湖南去广西, 一路沿途布道。^[14] 到了1877年中, 祝名扬已经为17人施洗。武昌城“初熟的果子”中, 王妈、胡裁缝、

朱少爷、黄先生的故事, 读者也不陌生。后来因为宣教士流动太大, 频频奔走各省, 武昌站的福音事工反而有所停顿。1878年4月, 戴德生重访武昌、召集会议时, 分散在甘、陕、豫、湘、贵、桂、川、滇巡回布道的同工纷纷赶来, 济济一堂, 还在宜昌增添了一个新的宣教站, 和四年前的草创时期已大相径庭。^[15]

祝名扬夫人于1877年写了一篇文章, 对内地会武昌事工在短短两年半的时间里的发展做了简短回顾, 为我们留下了珍贵的记录。

祝夫人的回顾^[16]

我很乐意应你们的要求, 把我们1874年6月到1876年12月间在武昌的事工略作简介。可惜祝名扬先生不在这里, 不然由他执笔一定远胜于我。

武昌、汉口和汉阳乃是位于扬子江上一个河道迂回之处的三座大城, 距上海约六百英里。其中, 武昌居首, 且是湖北省首府。读者务必记得, 该省有两千五百五十万人口, 其中只有二十五分之一 (4%) 的人住在这三座城里 (包括船民)。^[17] 汉口是一座繁忙的

[7] 《一八七七年的中国内地会 (二)》, 64-67。

[8] 《一八七七年的中国内地会 (四)》, 《教会》49, 2014年9月, 79-82。

[9] 《一八七七年的中国内地会 (八)》, 《教会》53, 2015年5月, 79-80。

[10] 《一八七五年的中国内地会》, 75。

[11] 《一八七五年的中国内地会 (三)》, 《教会》35, 2012年5月, 73-74。

[12] 《一八七六年的中国内地会 (六)》, 《教会》44, 2013年11月, 86-87。

[13] 《一八七七年的中国内地会 (五)》, 《教会》50, 2014年11月, 76-80; 《一八七七年的中国内地会 (六)》, 《教会》51, 2015年1月, 86-88; 《一八七七年内地会宣教士湘贵川巡回布道旅行日志》, 《教会》72, 2018年7月, 101-09。

[14] 《一八七七年内地会宣教士湘贵川巡回布道旅行日志》, 109-11。

[15] 《一八七八年的中国内地会 (一)》, 《教会》64, 2017年3月, 71。

[16] 原文: Mrs. Judd, "Wu-chang," *China's Million*, British Edition, Aug 1877, 98-101. 下文中所有脚注为编校者所加, 并非原注。——编者注

[17] 1885年官方统计数字是湖北全省三千四百万人口, 历年不断波动。到了1920年前后, 全省人口在两千八百万左右, 最大的城市人口为: 汉口35万、武昌25万、汉阳15万, 三个城市加起来, 接近全省人口2.7%。《1901-1920年中国基督教调查资料》(上卷), 291)



《亿万华民》1877年8月刊中的插图

大港，为联结华北华西各省的交通枢纽，自然形成了一个贸易中心；而汉阳则以人文气息著称。

1874年初，我们觉得这里适合开设宣教站，并非因为这些城市里没有福音工作，而是考虑以此地为出发点，把事工拓展到更边远的省份，同时也使奔走劳顿的旅行布道的同工有一处临时休整的所在，物资转运（如经费、邮件的收发）方面也有诸多便利。

我们于1874年6月抵达武昌，受到一位已经在此居住的宣教士的热情款待，但还是立即开始着手租赁房屋。一周又一周徒劳无功，最终总算敲定了一处相对干净、宜居的房子。但是我们刚刚搬迁停当，入住者中便有五个人同时发起低烧。这使我们觉得，这里肯定

有不利于健康的因素，检查后发现，原来下水管是由下往上通向山坡，因此房屋常年处于一种非常不卫生的状况中。房东不肯改造排水设施，因为他请教过风水先生，风水先生断言改造将不利于房屋的风水。我们决定，不再拖延，马上寻找新的住处。之前为了找房踏破铁鞋不得其所，这次更不知从何下手，正当我们一筹莫展之际，有人主动问我们想不想租附近的一处住宅。新房子的位置于我们有利，因为邻居街坊都知道我们住在这条街，也经常议论我们，说我们肯定有上天护佑，否则肯定不敢住在那套凶宅（这是当地人的看法）。我们一搬进新居，就敞开大门，欢迎愿意造访的人们，并把近大门的大房间用来布道。一开始总有许多人出于好奇，天天来听生命之道。但是最渴慕的是晚上的听众，主要是劳工阶层。其中有两三位对主的

道极感兴趣，我们非常盼望他们不久就能公开接受基督。可惜事与愿违，究竟他们是害怕逼迫，还是别的原因阻碍他们决志跟随所信的那一位，我们不知道。只有主再来的日子这些才能揭晓。

1875年3月22日，祝先生和我们的当地同工张先生（Chang Sien-seng）离家数日下乡布道。他们是徒步而行，顺着往湖南的官道南行，在沿途无数小村庄停留布道。许多人专心听道、饶有兴趣。尤其有两名妇女，因为觉得必须做些什么来赎罪而持斋茹素，她们特别想知道当如何祷告，一字一句地跟着张先生重复。张先生用浅显的方式，教她们怎样向唯一的真神祷告。

3月30号，我们欢喜快乐地为我们的洗衣女工施洗。^[18]她姓王，是我们在武昌所结的初熟之果。她归信得很坚决，言行举止的改变也很明显。她一生愁苦、生活艰辛，因此总是愁容满面，反映出内心的凄苦；但信主以后，她看上去快乐多了。现在，她的主要试炼，是要对付激动易怒的性格，若是一不小心、疏于自制，便会陷她于极大的悲伤。看到此篇的读者可以为她代祷，使她能够靠着主的力量胜过性格缺陷。

3月初，我们的弟兄戴亨利先生前来与我们相聚，为再度进入河南省旅行布道作预备。他于4月初启程，带着一名信主的中国同工和仆人同行。

6月间，祝先生带着两名中国同工去了一趟岳州（Yoh-chau），位于洞庭湖入口处，属湖南省地界。虽然距离武昌只有160英里，但是因为一路逆风行船，水流湍急，他们在去的路上花了9天时间。不过虽然路途艰辛，沿途却有不少能在村镇布道的机会。

抵达岳州后，祝先生和一位中国同工走过全城，希望能找到一处小房子，租下来做布道所。希望在这个充满敌意的地方，最终仍然能有一个居住之处。他们看到一套合适的房子，但是读者需记得，他们不认识任何可以做中保的人。但他们仍然希望神会感化屋主的心，愿意把房子租给他们，并求神成全此事。神垂听并应允了他们的祷告。他们租到了房子，搬进去头两天也平安无事。但是，越来越多的人知道他们住在那里，街坊邻居的不满也开始显而易见。最后，他们遭到一顿殴打，并被赶出城去。^[19]

同年9月，之前陪同祝先生的两位中国同工又去了一趟。^[20]虽然被认出是和“洋鬼子”一起被赶走过的人，却得以在城里数次布道，未受任何的阻拦和干扰。

我们希望进一步尝试之后，能成功地在那里租到一个永久性的立足点。迄今为止，由于事工的压力，加上缺乏合适的中国同工，故尚难遂愿。

[18] 《一八七五年的中国内地会》，74-75。

[19] 《一八七五年的中国内地会（三）》，73-74。

[20] 综合不同资料，当为张传道和姚传道。

1875年最后几个月里，又有三人受洗：一位叫吴婆婆（U-p'o-p'o）的妇女，一位姓陶的刻字工，一位姓胡的裁缝。令人痛心的是，陶姓男子的行为让人失望，现已被停圣餐；但是胡先生的信心则很稳固，令我们十分欣慰。他是在我们家中做活的时候第一次听到福音，当良知被唤醒时，他对向他传讲的人说：“我估摸，如果我信了这个道，就不能再克扣人家的布料了？”（这是中国裁缝习惯的做法，从客户给他们的布料里藏掖边角料，从中获利。譬如有一次，我请一位裁缝为我做衣服，为了防止他偷拿布料，就站在一旁看他裁剪。他没有办法当着我的面骗我，不过，因为我给他好几码的衬里布，所以他还是伺机截下两条，藏了一条在他的袖管里。直到等他离开后，我才发现。类似的例子还有很多。）

再说这位胡裁缝——我们告诉他，他确实必须摒弃偷零头布的恶习，以及所有不诚实的做法；如果他是一位真信徒的话，他自然也乐意如此行。一开始，他不知道自己舍不得放弃这一部分的（灰色）收入，但他最终决定选择主。现在，他是一位最值得信任的人，他还多次帮助我们免受欺诈或被敲竹杠。这让我们看到，无论是中国人，还是道德水平高出其上的人，神都能轻易地改变他们的心。^[21]

我们的弟兄李格尔先生和花国香先生在 10

月份来到我们中间，希望在此学习中文，为前往偏远省份服事作准备。李先生已经取道宜昌（I-chang）前往四川，而花先生则跟随戴亨利先生在河南事奉。

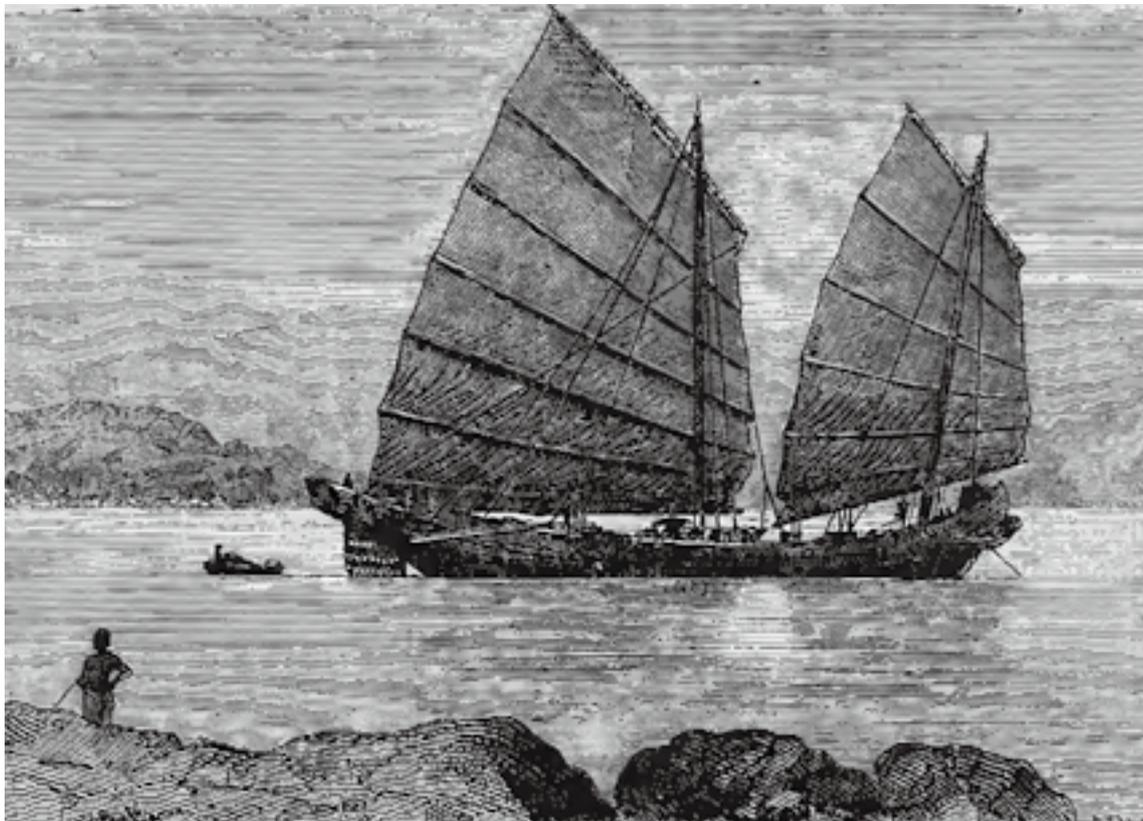
12月间，胡裁缝和祝先生一起走访了他自己的老家^[22]和周围的几个村庄。他急切地希望他的亲友能够如他自己一样经历神大能的福音。他每到一处都放胆宣告基督，方圆数十里都知道有一位“吃洋教”的胡裁缝。他们在胡裁缝的嫂子家住了一晚，她对福音深感兴趣；胡裁缝甚至认为嫂子已经接受耶稣为救主了。

1876年1月，胡裁缝和一位中国同工姚师傅（Yao-Si-fu）再次走访上面提到的那些村庄。有几位表现出很感兴趣，包括胡裁缝的侄子，还有上次听到过福音的一名渔夫。当和他谈到向神祷告的事，他就说：“我知道的不多，不过每天早上我都会跪下来：‘主啊，你知道我；我是个罪人，我要你来救我。’”这名渔夫后来受了洗。看到他在众乡亲面前见证自己在基督里的信心时那容光焕发的脸，真是令人欣慰。

神的慈爱和恩典挪去我们胡弟兄求利之心。一个值得一提的明证便是，他总是拒绝领取出门布道期间的报酬。他对祝先生说：“你们不远万里，到我们这里传福音，我为了主的缘故放下几天做工的时间，不在话下。”

[21] 宣教士笔下常有对中国民众不诚实、不道德的记载，有些可能是跨文化之间的误解，大部分反映出中国民间对“洋鬼子”或“外乡人”的猜忌和欺生。与此同时，宣教士笔下也有大量对中国百姓积极正面和充满同情的描述，可以比照来看。

[22] 当为葛店，距武昌城约三十英里。详参〈一八七六年的中国内地会（三）〉，《教会》40，2013年3月，83-84。



《亿万华民》1875-1876年刊中的插图

今年年初（1876年），我们特别为一些有学问的慕道友祷告，希望他们能信主，并为主所用加入事奉。神对这个祷告的第一个回应，便是使一位姓黄的年轻人成为基督徒。他是我们的中文教师。他在1月31日那天受洗；我们在2月初开办了一个免费的男童日校，聘请黄弟兄担任教师，一直做到12月。^[23]由于全国上下持续数月动乱不断，孩子们纷纷退学，日校因而停课。黄弟兄也经常义务参与传福音的事工。^[24]

2月初，祝先生和胡裁缝再次走访上述的村庄。福音终于结出果子——2月17日那天，

有三人受洗：两名读书人，都是阎（Yien）家的亲族，还有一位姓王的年轻人，是裁缝铺的学徒。

在此期间，祝先生出门布道了一次，这次是与三位循道会的宣教士同行。他们乘船顺水而下，在沿途的一些市镇布道，返程走的是陆路，穿过一些人口相对密集的地区。在某一处，他们数到有20个村庄（每个村里大概住着数百人）和一个小镇，都从来没有听到过神救恩的福音。3月间，我们的男童日校人数渐多，一度达到40个学生，因此需要增聘一名教师。主为我们预备了

[23] 男校初办时，在短短三周内，学生人数曾从6名激增到26名。详参〈一八七六年的中国内地会（五）〉，81。

[24] 黄先生因信主挨过叔伯的打，害得他父亲只敢暗暗做门徒。详参〈一八七六年的中国内地会（六）〉，87。

一位基督徒老师，这名年轻人姓朱（Chu），家境优良、学养丰富，于同月10日受洗后，欣然担任起助理教师的职务。^[25]他也时常在礼拜堂帮忙，并曾经两次陪同祝先生和巴先生（James Boumton）到四周的乡下布道。

朱先生受洗的那次聚会很有意思。首先，我们的中国同工姚先生回顾自己的信主见证以及初信生活。当他讲到神近来怎样教导他明白“爱”这个字的意义时，显然心潮澎湃、情不自禁。然后，张先生就“罪和救赎”这个话题又做了恳切、动情的教导。男校老师黄先生接着分享了他对“信心”的理解。聚会结束后，按惯例受洗者会和在场的基督徒一一握手，老信徒也会祝贺他们正式公开加入教会。正当此时，一名叫姚和凡（Yao Ho-fan）的年轻人，也是我们的中文教师，尚未信主，他也来握手相庆。祝先生就问他：“姚先生，你自己还没有体会到做信徒的益处，怎么也来祝贺朱先生呢？”这一问击中要害，其实他内心早已深受感动。一周之后，姚先生和另外三位弟兄也受洗依靠基督。这另外三位是——康先生（Kang）（巴子成先生的中文教师），前面提到的那位胡姓渔夫，还有一位姓楚（Chu）的年轻人，是当地男校校长朱先生家的仆人。

接下来，我们这一小群基督徒中增添的新一员是苍先生（Ts'ang），他是附近宜昌府的士绅，性格沉静温和，待人真诚恳切，与他相处时，仿佛如沐春风。

李格尔先生的中文教师生病期间，苍先生欣然代课。去年8月，他还陪同李先生去了一趟宜昌府。我们相信，神必定会使用他令那里的许多人认识救主。我们看到，神实在是丰富地回应了我们年初时的祷告，至少四位新信徒与我们的事工有份。

5月间，祝先生再次探访了胡裁缝的村子，希望跟进那里的几位信徒。他看到又有几人感兴趣，表示相信福音，但是不敢公开承认自己是基督徒，因为害怕遭受逼迫。这里的许多地方，一个村庄就是一个同姓的大家族，所以一人归信，就会引起全村人的不悦。

7月24日，康先生的朋友熊先生（Hsiong）受洗。这位熊先生曾经在康先生不在的时候代过课，并在这短暂的时间内首次听到福音。他的归信，主要是受康先生和姚先生的影响。

12月3日，又有两人受洗。一位是楚老先生，就是3月17日受洗的那位年轻人的父亲。楚老先生住在乡下，偶尔进城一两次时，听到过福音。后来，他儿子回乡探亲时又向他作见证，老先生就想要更多地了解福音，他也问我们有没有帮工的机会。当时，正好我们需要请一位仆人，就留下了他。他十分渴慕地聆听各种教导，几周后便宣告自己是主耶稣的信徒了。他也极其希望家里其他人都能接受神的救恩。另一位张先生（Chang），待人真诚可靠，只是非常愚钝，我们也请他做过几个月的帮工。他渐渐打开心门，接受了神的爱，我们相信他信得真诚。他的妻子

[25] 朱先生是地方官公子。详参〈一八七六年的中国内地会（六）〉，87。

也对真理了解很多，我们相信她很快也会归信的。

令人遗憾的是，几乎没有任何事工在城里的妇女中展开。^[26]我自己因为健康状况不佳，家里常常住满很多人需要照料，让我心有余而力不足；但我心里常常关切周围丧失的灵魂，极其盼望有人能够全时间在她们当中服事。有两三位妇女，我非常希望她们能真正信靠主耶稣，只是目前她们还没有勇气公开宣告。今年前三四个月，我也有幸每周一次去美国圣公会教会医院（American Episcopal Mission Hospital）^[27]探访，向门诊部的女病人分享福音。我对这项工作深感兴趣，也相信神一定会在这当中结出果子。巴不得我能够尽快重新投入这项探访。

同年余下的月份中，同工们还去了九江（Kiu-kiang）、炎陵县（Hien-ling-hien）和其他几个地方，看到神在许多人的心里动工，深受鼓舞。的确，要收的庄稼多，收割的工人少。

在这篇简短的武昌事工报告末尾，我希望所有的读者都能向庄稼的主人祷告，求主打发更多的工人来到禾场，也求主大大祝福正在禾场做工的工人，使主的真道广传，主的名得荣耀。

宜昌张传道的讲道

外国宣教士巡回布道时，通常都有中国传道人工陪同和辅助，所以在宣教报告中，常常会出现他们的身影。文中的这位张传道，他的全名已经湮没，但是我们不断看到他守护在老幼宣教士身边，协助他们出入华中各乡各镇，上汉水下长江。在岳州和祝名扬一起挨打之后，他仍有勇气和姚传道二访岳州，成为和平之子，继续宣讲福音。^[28]后来，我们又看到他陪同李格尔前往宜昌探路，成功地租到房子，设立布道所，独当一面，与前来探询的当地百姓个人谈道。^[29]因为租界规划过程中引发民教冲突，宜昌福音站一度被废弃，到1878年重新开始。在这种大环境下，张传道不得不不断更换事奉工场。^[30]

以下是祝夫人当年用英文记录的一篇张传道在武昌时的讲道辞。早期中国传道人的讲稿因为资料不多，所以格外珍贵。一百四十年后我们把它复原为中文，一起重温这篇旧讲章。^[31]

张传道首先读经文，约翰一书第三章，然后讲道：

昨天我讲的是救主耶稣来到这个世界，今天我们来看耶稣降世为人的目的。请看第五节经文。我们知道，很多人听到耶稣是救主时，

[26] 武昌的妇女福音事工要在1885年第一位单身女宣教士进入湖北后，才正式展开。（《1901-1920年中国基督教调查资料》（上卷），294）

[27] 1875年元旦，美圣公会宣教士医生Dr. Bunn在武昌府街口（今青龙巷小学）行医布道，日后发展成“武昌圣彼得医院”（今武汉市同仁医院）。参：侯小勇，〈武昌同仁医院〉，《优西比乌教会历史》，2016年11月2日留言，2018年8月15日存取，<http://www.wzchurch.com/forum.php?mod=viewthread&tid=1053>。

[28] 〈一八七六年的中国内地会（一）〉，《教会》38，2012年11月，50。

[29] 〈一八七七年的中国内地会（三）〉，《教会》48，2014年7月，83-84。

[30] 〈一八七七年的中国内地会（七）〉，《教会》52，2015年3月，77-80。

[31] 原文：“Address by the Evangelist Chang,” *China's Millions*, British Edition, Aug 1877, 93.

就会说：“我们为什么还需要别的救主呢？我们不是有孔夫子吗？他不是已经把所有得救的道理都告诉我们了吗？”

可是我们基督徒应该知道，为什么孔夫子不足以当救主，为什么只有神差遣的那位主才能施行拯救。首先，我们都知道主来自天上——祂是神的儿子，是三位一体中的第二位；我们也知道祂原是在天国的荣耀和喜乐当中，但是为了我们的缘故——为了我们这些罪人，甘愿舍弃自己的荣耀，代我们受苦，以至于死。主的一生实在是患难的一生。祂出身贫寒，降生在伯利恒的马槽，为了躲避暴君的怒气，还在襁褓之中，就被迫随母亲四处逃难。长大以后，祂学会了木工的手艺，身份卑微、默默无闻。后来，当祂开始公开传道后，又被人憎恨，受人辱骂和唾弃。有一次，暴怒的百姓差点要把祂从山顶上推下去摔死。那些人们不断商议要如何除掉耶稣，最后，他们的忿恨越来越强，就把主钉在木头的十字架上。你们看看祂手上的钉子，脚上的钉子，还有刺进肋旁的长矛！——兵丁们还嘲笑祂。为了我们的罪，为了救我们脱离永远的死亡，祂的头垂落下来，死去了！

虽然主耶稣死于恶人之手，但是祂的死也是出于神的安排，因为神出于怜悯，才定下这救赎罪人的计划。可是为什么要有这样一个牺牲品呢？为什么神的儿子要为此降世为罪人受死呢？我们在第八节后半段可以找到一个答案：“神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为。”唯有神的儿子知道罪之为罪

的恶毒，还有罪必然招致的惩罚。（有人说，既然神是全能的，为什么祂不能免除赎罪这一关、直接赦免我们的罪？要知道，神不能毫无原则地赦免罪人，这是祂圣洁和公义的属性所使然。‘惟有犯罪的，他必死亡’；‘罪的工价乃是死’，这是神的法则，因此必定如此。）唯有神的儿子了解魔鬼的势力。唯有一个至高的献祭，才能赎回世上的罪。因此，神子也彰显了律法的本质，并且完完全全地成就了律法的要求。祂来，不是要废掉律法，而是要证明，律法的一点一划都要成全。魔鬼尝试过试探主耶稣，把祂带进旷野，在饥饿时诱惑祂，叫祂把石头变成面包，又叫祂从圣殿的顶上跳下来，或叫祂屈膝敬拜魔鬼，可是这些试探都落空了。主毫无罪性，祂不像我们，生而有罪。主是因圣灵感孕、由童贞女所生，所以祂本性无罪，故而能抵挡魔鬼的试探，而且，因着祂一生的圣洁无罪，满足了圣洁的神为了拯救罪人而对赎罪祭的要求。

译后记

历史告诉我们，正如戴德生所预见的，武昌始终没有成为内地会的植堂点，祝名扬夫妇主理的福音站，最后与瑞行道会（Swedish Alliance Mission）和苏格兰福音会（Church of Scotland Foreign Mission）合并。^[32]但是，从武昌走出去的内教会宣教士则在与湖北毗邻的诸省——陕西、山西、河南、湖南、甘肃、贵州、广西、四川和云南——建立了无数个宣教站和福音堂。按照戴德生的

[32] 《1901-1920年中国基督教调查资料》（上卷），295。

远见，整个宣教士团队都是当地教会的“脚手架”而已，越早迁移越好。或许我们的事工发展过程中有些过渡性和阶段性的“武昌”，也需要我们取舍抉择。

回到十九世纪，凡是披览过众宣教士笔下种种旅行惊险的读者，都能明白为什么戴德生需要在华中为拓荒的同工们预备武昌这样一个中转站和集散地。明白了这一点，也会对祝名扬夫人的事奉角色生出敬意。她应该是最早定居武昌的西方女性之一，丈夫外出布道期间，她必须留守武昌，独当一面，抚育年仅四岁的长子祝康宁（Frederick Judd）。祝家二公子祝家宁（Charles H. Judd, Jr.）出生那年（1876年），也是武昌中转站不断扩张之年。作为妻子和母亲的祝夫人，本身也是一位宣教士，她不仅操持一个小家庭，还要经营一个宣教大家庭，招待从四面八方来、到四面八方去的新老同工，为他们接风洗尘，帮助他们休养生息、重新得力，再送他们扬帆远航、推车上路。在男性宣教士和中国传道人都出门在外的情况下，她可能需要独自应对慕道友和新信徒的问话，和中国社会的三教九流打交道，定期探访教会医院的女病人，整理日记书信，编写报告，翻译讲章，承担通讯之责，为我们留下了本文中的珍贵史料。祝家的两个儿子，长大成人后加入内地会成为“宣二代”，一定和这位母亲的生活见证有不可或分的关联。或许今日仍需要我们中间的一些人甘愿扮演“祝夫人”的角色，隐藏、辅助、记录、招待。

与西方宣教士的践行主道相辅相成的，乃是中国传道人的言传身教。不论他们原籍何处，

在“十里不同风”的晚清中国，如此频繁地跨省布道，对这些中国传道人而言，也是某种程度上的“跨文化宣教”。要让在异教文化和儒家传统中浸淫了数千年的同胞接受基督教惊世骇俗的福音，确实让当时的传道人煞费苦心。中国文化强调上对下的“仁”与“慈”，却缺乏姚传道传讲的“爱”；中国文化强调“修身养性、将功补过”，却鲜闻张传道传讲的“罪与救赎”；中国文化强调下对上的“忠心”与“孝心”，却缺乏黄先生传讲的“信心”。但是在张传道这篇被记录下来的讲章中，仍然扣准了古旧福音的核心信息：真神之子降世为人、救赎拯救。如果他传“有求必应”、“蒙福发财”的廉价福音，可能会吸引更多的人来教会，但是这位忠心的传道人却选择了一条更艰难的“先知之路”。

在这篇报道中我们也看到，武昌早期的信徒，多半是和宣教士近距离接触的人（譬如洗衣妇、帮工、裁缝、中文老师）和新信徒的亲友和族人。在福音“滚雪球”似的果效下，无论是王妈、胡裁缝、胡渔夫、王学徒这些靠劳力和手艺吃饭的平头百姓，还是黄先生、朱少爷、苍先生、熊先生、康先生这样的读书人，都需要为信仰付出真实的代价。十九世纪末的宣教士对中国信徒的要求，远远高于今天一般教会对新信徒的要求，甚至在施行洗礼之前，就要求归信者放弃不良的行为模式，展现出“信心的果实”。我们也需要拷问自己，我们在传福音时，是否有勇气挑战慕道友付出门徒的代价？在我们和他们的生命中，有什么“零头布”阻碍我们承受永生的义袍？✝

几句劝勉信徒警醒的话

译 / 王明道

警醒谨防错误道理的酵。当记得撒但能装作光明的天使。当记着假的钱币上总不刻着说它是假的，不然它必不能通用。当为基督完全的真道大发热心。为一磅真理的缘故，不要容纳一粒错误。不要容纳一点错误的道理，像你不要容纳一点罪恶一样。读者啊，务要记念这句紧要的警告：警醒祷告。

警醒谨防在读经和祷告上的懒惰。再没有别的事像读经和祷告两件事这样属灵，但是到后来或者竟至成了规矩。大多数背道的行为都是起源于密室里面。一株树被风吹折的时候，我们常是发现在树里面已经许久有了隐藏的朽腐。为这事当警醒祷告。

警醒谨防对别人所发刻薄与无爱心的言行。一点爱心比许多礼物更为可贵。用鹰的眼睛去看你弟兄的好处，看他们的错处却要朦胧不清，像田鼠的眼睛看物一样。要常记念他们的恩惠，却遗忘他们的过失，为这事当警醒祷告。

警醒谨防骄傲和自欺。彼得自恃地说：“众人虽然为你的缘故跌倒，我却永不跌倒。”顷刻之间，他便跌到了。骄傲是走向跌倒处的大路。为这事当警醒祷告。

警醒谨防加拉太、以弗所、老底嘉几个教会所犯的罪。信徒常是有一个时期跑得好，渐渐竟失去起初的爱心，就变成不冷不热。为这事当警醒祷告。

警醒谨防耶户所犯的罪。一个人或者在外表上有极大的热心，然而里面却有极不好的动机。与抵挡基督的人反对，比跟随基督容易许多，抵挡错误的道理是一件事，爱慕真理又是一件事。为这事当警醒祷告。

我们当为世人的缘故警醒。我们是他们第一要读的书。他们留意我们所行的道路远过于我们所想到的。我们当定意做基督的活书信。

我们当为自己的缘故警醒，我们的行为怎样，我们所有的平安也怎样。我们的心意与基督相似，我们便多了解祂赎罪的血。若是一个人不在完全的日光中行走，他怎能盼望暖和呢？

最要紧的，我们当为我们的主耶稣基督的缘故警醒。我们生活在世上，时刻要想到我们的行为都与基督的荣耀有关系。我们每一次的失足和跌倒，就是一次污辱我们救主的尊荣。要想到我们每一次犯罪，就是在祂的头上多加一根荆棘，在祂的手上多加一颗钉子。我们当对于我们的思想、言语、行为、生活，训练成一种像神那样的忌恨。我们总不要怕太严正，总不要想我们警醒得太过。

一九三〇年七月十六日 山西洪洞 ❖

跟从耶稣

从此，他教训他们说：“人子必须受许多的苦，被长老、祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”耶稣明明地说这话，彼得就拉着他劝他。耶稣转过来看着门徒，就责备彼得说：“撒但，退我后边去吧！因为你不体贴神的意思，只体贴人的意思。”于是，叫众人和门徒来，对他们说：“若有人要跟我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的。”

——马可福音 8:31-38