

教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2020年12月第4期 总第84期

十架为辖

教会在旷野践行“以福音为中心”

艰难处境中的盼望

就讲道事奉访谈始明牧师

圣经是无误的吗？

以地方教会为解决方案

祷告的教会

从《九十五条论纲》再思今日教会中的反律主义

基督教政治神学的基本轮廓

1900年在华宣教团体对庚子教难的声明与反思

目录



本期主题：
十架为轭

04

讲道释经

艰难处境中的盼望 / 守信

事奉一定是艰难的，但不要让艰难夺去我们的盼望，而要在艰难中更坚定地盼望。只要对人对神存着无愧的良心，就能在患难中欢欢喜喜地忍耐盼望。纵然有人跌倒或背道，我们仍相信主必看顾祂的教会，正如保罗所深信的一样——“神坚固的根基已经立住了。上面有这印记说：‘主认识谁是祂的人。’又说：‘凡称呼主名的人总要离开不义。’”（提后 2:19）

11

就讲道事奉访谈始明牧师 / 本刊编辑部

讲道事奉是教会事工重中之重，它既是教会建造的基石，又是最容易发生错谬和混乱的地方。因此，栽培忠心的讲道工人、忠实地教导圣经，是杂志一直以来的关注。本刊就讲道事奉，采访了始明弟兄，邀请他分享自己在释经讲道、讲台安排、预备讲章、宣讲讲章、如何发现并培养有讲道恩赐的弟兄、如何获得对讲道的反馈与评估等方面的丰富经验。

23

圣经是无误的吗？ / 罗伯特·普拉默（Robert L. Plummer）

圣经是无误的吗？如果你不熟悉“无误”（inerrant）这个词，它的意思是“没有错误”。那为什么基督徒认定圣经没有错误？因为圣经自身这么说，圣经中的人物、圣经的作者，都把圣经当作权威且确实的。基督教会一直持守这个教义，没有任何让步和妥协。

教会建造

26

教会在旷野践行“以福音为中心” / 陈已新

教会是认信福音、活出福音、担当福音使命，也不断被福音所激励的共同体。教会之为教会，是从认信福音开始的，这非常重要；但教会不能停留于此，而是应当将这种认信，落实在弟兄姐妹的生命中，落实在教会生活的各个层面，使得教会生活的各个层面体现出这种认信，这是教会牧养所关心的范畴。

37

以地方教会为解决方案

/ 麦茨·麦可尼（Mez McConnell）、迈克·麦金利（Mike McKinley）

过去的两年里，我一直服事街头流浪儿童，但最终没能把一个孩子从那种生活方式中挽救出来。但是我在“福音教会”服事时，成功地阻止了无数的孩子堕入到那个世界。所有这一切都只是因为策略的改变，从解决危机到建立传讲福音的教会。我坚信，建立健康的、以福音为中心的教会，是在艰难之地神命定的事奉方式。有人可能认为，由谁来做这份工作并不重要，只要耶稣被传开了。但是，我们认为有很多理由可以解释为什么教会是重要的。

45

祷告的教会 / 保罗·米勒（Paul E. Miller）

美国的教会正在挣扎，这不是什么秘密。随着基督教文化支持的消失，我们经常发现自己处于无能为力和痛苦的境况。这是我的希望和祈祷：随着苦难的加增，我们的教会将学会成为祷告共同体。祷告不是教会的一项事工——它是事工的核心。通过祷告，圣灵与复活的耶稣联合的真正的、功能性的领导力才能发挥出来。牧师的主要任务是成为一个祷告的牧师，来帮助教会成为祷告的教会。



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

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

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

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

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

54

从《九十五条论纲》再思今日教会中的反律主义 / 大牛

1517年10月31日的中午，马丁·路德出于义愤和牧者的心肠，将《九十五条论纲》钉在德国维滕堡教会的大门上，成为“宗教改革运动”的导火索。今天，路德常常被吹捧为反抗“律法主义”的英雄，但我希望你们看到，路德同样也是坚决反抗“反律主义”和“廉价恩典”的斗士。对于路德而言，任何轻看人的罪性和罪行，轻看罪的刑罚，轻看基督十字架的救赎的教训和实践，都是反福音的，都是他所深深憎恶的。

神学探讨

61

基督教政治神学的基本轮廓

——合法，却暂时；普遍，却负责

/ 大卫·范德卢内 (David VanDrunen)

政治神学复杂而有争议，并且很难找到明确的出发点。我们应当首先确认并捍卫一些基础观念，为基于圣经的政治神学提供一个概览。这些观念如下：神设立政府(civil government)作为治理政治社群(political community)的权柄。政府虽是合法的，却是暂时的；虽是普遍的，却负有责任。它们看似简单，却十分关键。

历史回顾·内地会宣教士笔下的中国教会

82

“痛定思痛”

——1900年在华宣教团体对庚子教难的声明与反思 / 亦文

何等长的一份名单，罗列着殉道者、宣教士和中国信徒的名字！谁将记述这个伟大世纪最后一年的在华殉道史？这个世界应该知道这个故事。在我们已知的牺牲外，必须加上这场大规模的迫害，我们也在对中国复兴的代价中学到了新的功课。而且我们不当疑惑。这正是把神的儿子钉十字架的罪恶世界，且会再次钉死祂。哦！祂知道拯救这个世界需要什么代价。

封三

基督徒聚集在一起

/ 威廉默斯·阿·布雷克 (Wilhelmus à Brakel)

由于谬误、不敬虔和迫害的存在，教会在不同的时期具有不同程度的可见度。教会不怕刀剑，不怕烈火，也不怕绞刑架，她所夸口的就是殉道士，他们以自己的死亡为真理打上了印记。她把这样的场景视为诸多的胜利。她唯一的渴慕就是可以有形有体地显明出来：为此，她不断地努力显明自己，不是借助手中的刀剑，而是通过对基督及其真道忠心地认信。



卷首语

十架为辖

文 / 本刊编辑部

“辖”是古代插在车轴两端的销钉，可以牢牢地卡住车轮，使其在颠簸、疾驰之中不会脱落。至今，许多种类的车轮上，仍旧沿用着车辖的设计；只不过为了美观，车毂连轴处往往外罩商标，“车辖”便不易见到了，其名称也被更改为“轮销”。虽然“辖”的实存、功用仍在，但许多的含义随着“名亡”而模糊，以至于我们今天读到“辖制、管辖、辖区”时，竟然不能直观地看见这些词语的含义。

位居中心之事，却被遮盖、忽略，模糊了含义；实在令人惋惜。

对于教会而言，2020年的诸多事件之中，被关注得最多、谈论得最多的话题是什么？大概是线上“聚”会，疫情与后疫情，教会的爱心行动，宗教管理新条例的实施，美国大选，教会与公共，等等。这些如同外罩商标，“十字架”便不容易见到了，在教会的牧养和弟兄姐妹的相交中，许多核心且质朴的关注——“替死、复活、重生、悔改、信心、顺服”——便模糊了。

位居中心之事，却被遮盖、忽略，模糊了含义；实在令人心痛。

不过，就外在处境、教会的聚集与门训方式、信徒自发的关注而言，大陆各地的家庭教会在2020年已经发生了十分重要的改变。因此，上述热点话题虽然不应占据“中心”，却仍是教会不得不面对的议题：有些是教会应该觉察到的处境变化；有些是基于圣经而研习教会论时，不得不涉及的神学主题。只是在此关注过程中，不单单要避免掩盖、忽视、模糊了对福音的专注，还应当更自觉地以福音为中心。

本期编刊，四个常设栏目的编辑们，在神的护理之中为此一齐预备。读者们从文章题目便可看出，立志服事教会之《教会》的用心：《艰难处境中的盼望》《以地方教会为解决方案》《教会在旷野践行“以福音为中心”》《讲道事奉访谈》《祷告的教会》。在面对复杂问题时，神学研究 with 历史回顾，可以帮助我们得着智慧。愿《基督教政治神学的基本轮廓》《从<九十五条论纲>再思今日教会中的反律主义》《“痛定思痛”——1900年在华宣教团队对庚子教难的声明与反思》等文，可以对读者们思考前路时有所启发。

路越崎岖，轮辐越须紧实，当其关者，唯独十架之辖。✦

艰难处境中的盼望^[1]

文 / 守信

我现在被浇奠，我离世的时候到了。那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了。从此以后，有公义的冠冕为我存留，就是按着公义审判的主到了那日要赐给我的，不但赐给我，也赐给凡爱慕祂显现的人。

——提后 4:6-8

引言

这次聚会的主题是“艰难处境中的教会”。我们为什么要讲这个主题？一是因为教会总是处在艰难之地，总会面对撒但的试探、世界的诱惑、自身的软弱，教会好像以色列人在旷野，虽有上帝的同在和眷顾，但脚下却是一条艰难的道路；二是因为教会有特别的艰难时刻，例如政府的逼迫、大的试探和试炼的临到，这也是我们在这次聚会中要讲的。

几十年来，伴随着经济的复兴，中国教会也经历了复兴，我们和我们服事的教会，都是这次复兴所结的果子。但就近几年的形势来看，中国有可能会回到改革开放前。今后我们可能不能公开聚会，传道人可能和王明道等前辈一样面临坐监和殉道的命运。再加上

世界政局动荡，各样灾难频发，教会将面对巨大的艰难。

虽然教会历史中常有这样的艰难，在其中我们也看到了很多得胜的榜样，但不得不承认，当轮到我们亲身面对各样艰难时，难免会有挣扎、恐惧和灰心，觉得自己很容易成为一个失败者。因此我们要回到圣经，以上帝的话鼓舞信心，增加盼望，如保罗在罗马书 8:24 所说——“我们得救是在乎盼望”。保罗不仅如此说，也是如此盼望的。甚至在他最后一次坐监，面对同工的背叛和死亡的威胁时，他仍然充满了得胜的盼望！

他的这段经历也是我今天要讲的信息，我会先讲保罗的艰难，然后讲保罗的盼望，愿这篇信息能给大家带来鼓励。

[1] 本文整理自作者在一次聚会中的讲道。——编者注

一、保罗的艰难

从提摩太后书这卷书提供的信息来看，保罗处在人生最艰难的阶段，综合起来这艰难至少有个四方面：

1. 他被恶人陷害。他在 4 章 14 节说：“铜匠亚历山大多多地害我，主必照他所行的报应他。”“多多地害我”，暗示保罗吃了不少苦。

2. 他被教会弃绝。但相比于恶人的残害，教会对保罗的弃绝，可能更使他痛苦。他在 1 章 15 节说：“凡在亚细亚的人都离弃我。”我们不知道亚细亚教会弃绝保罗的原因，但保罗判断这是他们的罪。保罗在建立和牧养亚细亚教会的过程中，付出了极大的辛苦，甚至冒着死亡的危险。但在保罗最需要他们的时候，亚细亚的教会不仅没有帮助和安慰保罗，反而同心合意地弃绝他。就是在罗马的教会，也没有去帮助保罗，保罗希望在第一次受审时看到他们，从他们那里得着帮助，但他们一个人也没有来（提后 4:16）。教会的弃绝对保罗来说无疑是雪上加霜，足以令他灰心绝望。

3. 他被同工离弃。如果说教会的弃绝令人绝望，同工的背叛就更令人痛苦。同工往往是患难中最好的鼓励和安慰，但跟从保罗多年的底马，不仅在保罗最需要的时候离开了他，更令人伤心的是，他的离开是因为贪爱现今的世界（提后 4:9）。保罗写信给远方的提摩太，希望在临死之前见他一面，可见他多么渴望得到同工的鼓励和安慰。而底马

曾经也是保罗亲密的同工，他离开保罗几乎可比犹大出卖耶稣。

4. 他被死亡威胁。从某种角度来说，保罗面对的最大的挑战就是死亡的威胁。虽然保罗在这段话里充满了信心，但对死亡的恐惧肯定会不断地试探他。我无法描述对死亡的恐惧，因为只有当你在面对死亡的时候，才知道死亡是多么可怕。

保罗在人生的最后阶段所遭遇的这些艰难常常使我感慨，因为他的这段经历使我看到：

1. 你最爱的人和教会，也可能离弃你。因此，虽然你一生都在服事他们，但你不能将盼望放在他们身上，否则你会生发绝望或仇恨。保罗没有恨离弃他的人，表明他没有将盼望放在他们身上。主是唯一的盼望，这是圣经的教导。但对主有坚定盼望的同时，也需对软弱的人性有深刻理解，这样你才不会指望任何人。

2. 最成功的人看起来可能是最失败的人。保罗似乎与基督面临同样的处境，一生辛苦传道，虽有辉煌，但在生命结束之时，却像一个失败者。如果保罗在离世之前看到一个刚强、爱他的教会，他可能会得到很大的安慰，但他看到的却是软弱、犯罪的教会。可见传道的成功也不是我们的盼望，成功的传道人总是对基督有盼望。

3. 我们可能会落到保罗那样的处境中，也有可能成为变节的底马，敌对忠心仆人的。这两种情况都不是我们愿意看到的，因

此我们应当谦卑呼求主的怜悯和保守，求主不要使我们成为底马。如果我们命定要落到保罗那样的处境中，就要求主加添我们的盼望，好使我们胜过这艰难的处境。

4. 因此，我们既要最坏的打算，也要存最大的盼望。最坏的打算就是，我们可能会像保罗一样，辛苦奋斗一生，甚至也可能有所成就，但却陷于孤身面对患难的境地。如果没有这样的准备，当我们真的面对它的时候，就可能会被患难打倒。而我们所存最大的盼望则是，咬定对基督的盼望。不咬定对基督的盼望，才是人生最大的艰难和不幸，愿保罗的盼望成为我们的盼望。

二、保罗的盼望

1、他于将死之际盼望救恩

在第6节，我们看到保罗藉着死描述他的盼望：“我现在被浇奠。”意思是他把自己当作流血的祭献给上帝，吕振中译本翻译为：“我最后的一滴血已流出为奠祭了。”由此可见，保罗把他的一生当作一场献祭，直到流出最后的一滴血，才献完了这一场祭。将身体当作活祭献给上帝，不仅是保罗行事的目的是他理解福音之后必有的行动，更是他向死而生的信念和盼望。因为福音是基督为他死了，使他可以不再作死的奴仆，福音也是基督为他复活了，所以他可以不再作罪的奴仆。福音激励保罗把自己献上当作活祭，以为主死、为主活作为人生的目标，作为对上帝的敬拜，因这是好得无比的事。如他所言：“因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于

死地，使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来。”（林后 4:11）为要向耶稣而活，保罗一生都在操练向自己死。他又说：“我活着就是基督，我死了就有益处。”（腓 1:21）死亡也可以成为保罗的益处，因为他有基督所赐复活的盼望。当死亡考验保罗的盼望，保罗以盼望胜过死亡。因为有这样的信心，他能平静地说：“我离世的时候到了。”（提后 4:6）他知道自己要回天家，要亲眼看见所服事的主。所以死亡不能结束他的盼望，反而成就了他所盼望的。由此可见，不能胜过死亡的盼望不是盼望，不能胜过死亡的信仰也不是信仰。

我们与世人的区别正是在此。论到世人的盼望，我必须提到亚历山大。亚历山大凭着他的勇力和智慧，建立了空前强大的帝国。他打仗常常冲在将士们的前面，却把所得的金银分给将士们。有人问他，你留给自己的是什么呢？他豪迈地回答说：“希望。”可惜亚历山大在三十二岁时得了不治之症，临死前立了三个遗愿：第一，必须由亚历山大的医官来抬他的棺材；第二，在通往坟墓的道路上，洒满他的金银财宝；第三，将自己的双手，放在棺材外面。他为什么要医官来抬自己的棺材？因为他要告诉世人，医官不能救他的命，最好的医生也不能救人不死。为什么要把金银财宝铺在通往坟墓的路上？因为他要告诉世人，金钱可以买来世界，却不能买来生命，在死亡面前，金钱等于粪土。为什么要把手放在棺材外面？因为世人以为他得到的最多，他却要告诉世人，自己两手空空，一无所有。亚历山大以希望为财富，

却没有想到死亡会把绝望带给他。亚历山大的一生证明，不能胜过死亡的盼望不是盼望。从死里复活的基督，才是真正的信仰和盼望。

2、他在事奉中盼望奖赏

得救的盼望在指引保罗的人生，保罗认为自己所追求的会存到永远。他看自己是战士，是运动员，是持守真道的圣徒，相信自己会得着主永远的奖赏。

(1) “那美好的仗我已经打过了”

为什么是美好的仗？因为基督已经为我们赢得了胜利，所以我们争战是在凯旋中争战。换句话说，基督因为自己的得胜，就在任何争战的环境里，为我们预备了得胜的恩典。这不是说基督徒不会失败，而是说我们虽然会失败，但还是站在得胜的地位。

举个例子，基甸率领三百个勇士打败了米甸人，并把米甸人的两个王抓回来后，就对他的儿子益帖说：“你起来杀他们。”但他的儿子却害怕，不敢拔刀杀这两个王，然后基甸就拿刀把这两个王杀了。基甸已经为他的儿子取得了胜利，他的儿子只要继续他的胜利就好，但益帖虽在得胜的地步中，却没有勇气举刀杀敌。尽管如此，尽管他看起来是一个失败者，却仍然是一个得胜者，因为基甸已经为他取得了胜利，他与基甸的得胜有份，所以虽败犹荣。基甸要年少的儿子杀死两个王，是要告诉以色列人，他们可以在他的得胜里，打败最强大的敌人。耶稣差派软弱的

我们跟撒但争战也是如此。上帝的美意就是要使用软弱无能的我们来打败敌人。我们的得胜，在于相信这是一场美好的仗，而不在于自己和敌人孰强孰弱。或许你自身的软弱和牧会的艰难，正表明上帝要引领你靠着基督得胜。

当然，我们必须承认，益帖的失败也是羞耻的。他不仅被这两个王羞辱，自己也失去了荣耀。他本有机会轻而易举地杀死两个王，并因此荣载史册，却因为害怕已经失败的米甸王，而使自己失败的羞辱在历史中记载下来了。我们也是这样，要么靠着耶稣打败撒但，要么失败羞辱自己。但若相信这是一场美好的仗，就要相信基督已经预备我们在肉体的软弱上、牧会的艰难里以及撒但的试探中得胜。

所以保罗常在基督的率领下夸胜，甚至在生死关头，他仍是这样相信。他的得胜不仅在于有信心，也在于有忠心和爱心。益帖的失败不仅是因为缺少信心和勇气，也因为并不痛恨杀害自己同胞的米甸王，如果他有爱同胞的心，就是舍命也要杀死这两个王。自身的知识和能力不是得胜的筹码，深信基督和深爱教会，才是我们得胜的力量。

因此我们要相信，无论是顺境还是逆境，都是主所预备的得胜的机会。如果认为得胜是因为环境有利，失败是因为环境不好，在一开始就失败了。有的传道人是总是埋怨会众不好或埋怨环境不好，感叹自己生不逢时，他们把成败的原因归给他人和环境，是因不信基督要他打的是美好的仗。

然而我还要提醒你们，这美好的仗更是拯救灵魂的仗。当万民被幽暗遮蔽，坐在死荫之地时，他们困苦流离，没有盼望，没有神。你却把福音传给他们，使瞎子的眼睛被打开，使瘸子站起来走路，使罪人欢呼基督的救恩，使被死亡辖制的人得释放，使受压制的人得自由，这是多么美好的事啊！没有什么比传福音之人的脚踪更美，没有什么比传福音更有意义！更何况上帝的平安、喜乐、能力、安慰、智慧，都是藉着我们在福音里的行动临到我们身上的。进一步而言，我们这些从前被撒但所辖制的人，现在竟然可以靠主击败撒但；我们这些原本惧怕死亡的人，现在却可以靠主坦然面对死亡；我们这些曾经被罪捆绑的人，现在竟然可以以福音释放别人。

所以，那些远离福音战场、缺乏争战意识的基督徒，其实是已经处在失败的地步。他们不看自己是正在打美好的仗，而是活在小信之中。他们似乎看不到跟从基督的美好，看不到福音的大能，好像益帖一样，夸大了仇敌的能力，却忘记了主耶稣已经为他取得了胜利。

（2）“当跑的路我已经跑尽了”

因此，保罗也看自己像一名赛跑的运动员：运动员怎样拼尽全力赛跑，他就怎样拼尽全力传讲福音；运动员怎样按照规则辛苦训练和比赛，他就怎样按照主的旨意训练和比赛。他这么做的目的就是要胜过对手。他是在和撒但赛跑，也在和死亡赛跑，要和他们争夺灵魂，要拯救更多的灵魂。当然，他也为了要得着奖赏，就是基督对他的称赞，对他一

生服事的肯定。如今他就要跑到终点了，他要冲刺，跨过死亡。所以他说“当跑的路我已经跑尽了。”

回想自己的一生，保罗知道自己没有空跑，不像假师傅和雇工，他们走遍洋海陆地，却在做害人害己之工，要受更重的审判。也不是懒惰的人，埋藏了主的银子，轻看了主的呼召，不顾弟兄姐妹的死活，只在乎自己吃喝玩乐。他也不是跑到半路就不再奔跑的人。曾经有一个传道人说：“我为主辛苦传道几十年了，现在该享受享受了。”其实即使是照法律规定来看，他离退休年龄也差得远，他还没有跑到终点，却以为可以结束比赛了。

人生最艰难的路，好像赛跑运动员的最后几步，越是艰难，越要拼命跑。因此，我佩服唐崇荣牧师，他比绝大多数牧师都有资格享受，但他却坚持奔跑，八十多岁还在作工，因为他盼望获得永远的奖赏。其实，不努力奔跑的基督徒，已经违背了自己的呼召，迷失了目标和盼望。我们的目标是不断奔跑，直到经过死亡进入安息，如此才像有永远盼望的人。

（3）“所信的道我已经守住了”

最后，他说：“所信的道我已经守住了。”意思是：他持守福音的纯正，没有偏离，生活也与福音相称。他在顺利的时候忠于福音，也在艰难的时候忠于福音，没有藉着福音为自己谋利，也没有在真理上妥协出卖人格。他相信福音是为了他的一切，他所做的一切也是为了福音，福音就是他的生命。保罗这

句话也说明，守道并非一件容易的事，你看彼得是多么勇敢的人，但他因害怕被捕，就三次不认主；因害怕犹太人，就与安提阿的基督徒分开吃饭。

主耶稣再来之前会有很多离道反教的事。（帖后 2:3）圣公会曾经支持同性恋，今年天主教的教皇也公开为同性恋说话，还有很多教会变成了异端邪教。可以说我们已经来到了一个大背道的时代，这种公开背道的规模是空前的。我们相信，若不是主的保守，没有人可以坚守信仰到底，但我们也相信，守住真道是我们的责任，甚至需要付出生命的代价。我们应该求主不要让我们不认祂，不要像犹大出卖基督和弟兄，也不要贪恋世界像底马。他们背道的原因是将盼望建立在今世，将人生的价值和幸福与今生的事挂钩，所以他们表面跟从主，内心却羡慕成功的世人。因为害怕被世人轻看和弃绝，渴望被世人欣赏和肯定，所以就认为坚守主道是不划算的事。换句话说，他们相信世俗的道理过于圣经，相信自己的智慧过于上帝的智慧，因此在本质上是不信上帝。犹大和底马跟从基督原是要获得今世的利益，这样的梦想一旦破灭了，他们背道的时刻也来到了。可以说传讲成功神学的教会往往是人数最多的，这些人像那些为吃饼得饱而追随耶稣的众人，一旦没有利益可图，就会翻脸不认耶稣。

3、在今世盼望主的显现

保罗守道的秘诀是盼望永恒。他特别关注基督应许的冠冕，渴望基督的再来，在乎基督的审判。作为战士，他渴望得胜；作为运动

员，他渴望得奖；作为信道的圣徒，他渴望被主称赞。保罗毫不掩饰他的渴望，反而证明他不是盼望所见的，因所见的不是盼望，将盼望建立在所见之事上，就将生命限定于今生（参罗 8:24-25）。将生命定睛在永恒，就是将生命交托于基督，在既畏惧基督的审判，又渴慕基督的奖赏中坚固盼望。

所以，“爱慕祂（基督）的显现”，是关键词。这句话表达了对世界的绝望，更宣告了对将来的盼望。爱慕基督的显现，是不想辜负基督，不愿轻忽基督，不愿意落在祂的审判之下；爱慕基督的显现，是爱慕祂的同在，爱慕祂的国度，将自己的满足与幸福，完全交托在祂的身上。保罗提醒我们：凡爱慕祂显现的人，也一定会打美好的仗，跑完当跑的路，守住所信的道，最终也一定会得着公义的冠冕。如此看来，我们的盼望不仅决定了我们的动机和行为，也决定了我们的得胜和失败。

换句话说，在盼望和服事基督的事上，保罗纯粹是个“个人主义者”。因此，任凭教会离弃他、仇敌陷害他、死亡威胁他，都不能动摇他永恒的利益，他的利益就是服事基督，要得着祂的奖赏。因为这种“个人主义”，他就能在最艰难的时候，鼓励提摩太打那美好的仗，差派同工去各地传道，充满信心地盼望将来。或者说，保罗是在保障自己最大利益的前提下，来服事软弱的教会，鼓励他的同工。所以，不论是教会的离弃，还是底马的背道，都不能影响他服事主。而对今生的盼望终将会随着死亡消失，有谁能比亚历山大获取的多呢？但看看亚历山大的结局，我们就知道在基督里盼望永恒是何等智慧！

总结与应用

最后我要提醒的是，或许有的盼望看起来很正确，但本质却是错误的。有位传道人很痛苦，因为他服事教会多年，却始终不见人数增长。我劝勉他说，或许不复兴是上帝对你的试炼，看你的盼望是服事的结果，还是盼望所服事的主。的确，我们是应该追求复兴，但千万不要把盼望只定睛在复兴上。先知以赛亚、以西结、耶利米若是这样，早就跌倒了。要把眼睛定睛在主的身上，这样，复兴或许就临到了。我们虽然在教会事奉，但教会却不是我们的盼望；我们应该努力服事，但努力本身却不是我们的盼望。只有主才是我们唯一的盼望！

在盼望中努力、受苦、争战、服事教会，往往会带来复兴的果效。纵使没有看见果效，我们仍然可以盼望主的奖赏，像保罗在基督的救恩里安息、喜乐一样。传道人可能有一个试探，就是将弟兄姐妹的状态完全跟自己的服事挂钩。如果教会软弱或有人犯罪，就苛刻地反省自己，认为自己没有做好。有的传道人得了抑郁症或许就是这个原因吧。与此相反的是，总认为自己的服事没有问题。弟兄姐妹没有做好，都是他们自身的问题。这样的传道人在服事上几乎没有艰难。他们不思进取，纵然教会软弱，自己还感觉良好。两者的问题都是没有将盼望定睛在基督身上，因此就不能合宜地看自己和教会，不知不觉把自己的心给扭曲了。

事奉一定是艰难的，但不要让艰难夺去我们的盼望，而要在艰难中更坚定地盼望。只要

对人对神存着无愧的良心，就能在患难中欢欢喜喜地忍耐盼望。纵然有人跌倒或背道，我们仍相信主必看顾祂的教会，正如保罗所深信的一样——“神坚固的根基已经立住了。上面有这印记说：‘主认识谁是祂的人。’又说：‘凡称呼主名的人总要离开不义。’”（提后 2:19）

如果有一天，教会不能公开聚会，传道人被抓坐监，我们也可能被人弃绝、出卖，甚至有可能为主殉道。唯愿我们能像保罗那样说：“惟有主站在我旁边，加给我力量，使福音被我尽都传明，叫外邦人都听见。我也从狮子口里被救出来。”（提后 4:17）亚历山大以戏剧化的场景表达他的痛苦、绝望以及对死亡的无奈，这种面对死亡的态度，已经很难得了。但保罗却是唱着凯旋的战歌，激励提摩太和后来的我们：艰难是真实的，但盼望更是真实的。不要让我们的失败夺去我们的盼望，以致爱心渐渐冷淡，甚至想逃离服事的现场。而是要在艰难中盼望信实的主，忍耐作工。换句话说，有盼望的人无论得时不得时，都会忠心传道作工，而他们所做的工也更坚固了他们的盼望。无论他们的祷告有没有成就，他们都会仰望主，并且他们的盼望也在祈祷里增加了。或许我们要从欢呼收割者变为流泪撒种者，种子撒在地里面，什么也看不到。但撒种的农夫存着盼望撒种，因他深知上帝的安排，种子撒下去一定会有收获。我们也当存着这样的盼望撒种，甚至像一粒种子死去。既然种子撒出去了，就一定会生根发芽，成长结果。如果我们看不到收割，那就盼望他人收割，相信自己所做的工没有白费，工价也会归到自己的账上。✝

就讲道事奉访谈始明牧师

文 / 本刊编辑部

编者按：讲道事奉是教会事工重中之重，它既是教会建造的基石，又是最容易发生错谬和混乱的地方。因此，栽培忠心的讲道工人、忠实地教导圣经，是杂志一直以来的关注。本刊“释经讲道”栏目的编辑，就讲道事奉采访了国内某改革宗浸信会教会的主任牧师始明弟兄，邀请他分享自己在释经讲道、讲台安排、预备讲章、宣讲讲章、如何发现并培养有讲道恩赐的弟兄、如何获得对讲道的反馈与评估等方面的丰富经验。

编：始明牧师，请问您什么时候开始讲道，可否和我们谈谈您讲道事奉初期的感受？

始明牧师（以下简称“始明”）：2001年我大学毕业以后，和一些兄弟姐妹建立了一个小的家庭教会。自此之后，我每个月至少有一次到两次的讲道。逐渐地，教会分出了多个堂点，一些堂点缺乏讲道的弟兄，所以我最忙的时候，周六全天和周日上午都有聚会，每个礼拜要讲两场到三场道。这是我没有读神学之前的讲道事奉。

我原先在公司里做培训师，所以刚开始的时候我觉得站讲台不是一件很难的事情；然而不久后我就发现，预备讲章比预备一般的讲座要艰难得多。其原因在于其他的培训是依据一个目标，或者依据一个方法论，而讲道是依据圣经文本，讲员的信息是被所讲的这段经文限制的。当时我没有受过神学装备，

所以在解释圣经文本和得出圣经文本的核心含义上觉得非常艰难。记得在那段带职服事的日子，我最大的痛苦就是外面阳光明媚，而我却憋在书房里对着一台电脑发呆。

很多培训者的做法是用故事、笑话或者经验来填充内容，而当我尝试想要在讲道中做一些类似的努力时，往往都是失败的。此外，讲道之后，弟兄姐妹也会给我反馈，他们在看了某个讲道视频后觉得和我讲得不一样，就会来跟我探讨。我觉得自己的解经是对的，却解释不清楚，这也是让我非常沮丧的一点。

幸而，虽然遇到这些困难，但我在大学团契的时候受过归纳式查经法的训练。带领我查经的那几位弟兄很好地限定了我的释经式讲道的风格。这让我一开始就意识到自己所讲的内容应该是被文本限定的，我不能超越这

段文本去讲别的东西。所以我现在做讲道培训的时候，可以很勇敢地说，释经式讲道并不要求一个人受过多么高深的神学训练，重要的是他对圣经忠心，并且他愿意被圣经所限定。

编：感谢主，艰难中经历主的预备和引导。那您现在作为教会的主任牧师，又是怎样看待讲道事奉的呢？

始明：我觉得讲道是教会最重要的牧养事工。一个教会的牧师，他可以不是一个有魄力、有个人魅力的领袖，可以在个人辅导的时候拙口笨舌甚至不慎伤害了人，可以在很多社会问题上没有自己的观点，但他不能没有讲道的恩赐，或者轻忽教会主日讲台的服事。

为什么我这么说？因为第一，圣经在讲到长老的资格的时候，它唯一提到的恩赐就是善于教导，其他的要求都是和基督徒品格有关，而不是和个人恩赐有关。第二，圣经并没有要求每一个基督徒都必须参与教会的其他事工，比如说社会公益、读书会、神学培训，但是圣经要求每个基督徒都要参加教会的公共聚会，“不可停止聚会”（来 10:25）。这就意味着说，教会里最不健康的一个基督徒，也一定要出席教会的聚会，这可能是他能得到教会牧养的唯一途径，而在聚会当中最重要的环节就是圣道的传讲。第三，讲道其实会塑造教会成员看待问题的方式。如果牧师的讲道是先有一个观点，然后再找经文来支持这个观点，那在他的牧养下，这个教会的会众对待任何问题的思路也会是这样——先有一个观点，然后在手机圣经里搜索一下关键

词，看看有没有跟自己的观点比较吻合的经文，来证明自己的观点是基督徒式的。这不是一个被圣经限定的思维方式，而是一个利用圣经来支持自己观点的思维方式。虽然这个传道人的用意可能是好的，他的观点也可能是正确的，但是这并不能够保证他的会众在使用同样方法的时候，也能够得出正确的结论。

所以，从这些角度来说，讲道的服事在基督徒的生命牧养事工当中是最重要的。任何信仰告白的第一部分都会讲到神的道——圣经的无误性、充足性、可靠性。如果作为一个教会的领袖，我们不把信心建立在神的道能够改变生命上，就必然会转向其他的——例如领袖的魅力、教会的制度等等，那就会让教会变得和其他人类团体一样。而原本教会与任何其他人类团体最大的不同就是教会是建立在神的道上，而不是建立在领袖魅力或者制度、目标上。

因此，对于一个教会的牧者而言，不管他是全职还是带职，最重要的就是把道讲好。即便教会在其他方面可能有种种缺乏，但是如果他能够年复一年地、忠心地、被圣经限定地讲道，我相信神的道是会带来改变的。神的道能够让枯骨复生，神的灵也是与神的道同工，而不是脱离了神的道以其他方式工作。所以我们应该对神有这样的信心：祂能够借着祂的道建立祂的百姓，改变祂的百姓，塑造祂的百姓。

编：刚才您谈到讲道事奉在教会牧养事工中处于核心位置，那您认为就教会崇拜中公开的讲道事奉而言，讲道者应该具备什

么资格？

始明：讲道的人应当是被会众所确认的，当然有的时候一位讲道者还在培训当中，让他讲道的目标是为了让会众能够确认他。总之，他或者已经是长老了，或者是准备成为长老，因此他应该符合提摩太前书 3 章、提多书 1 章中对长老资格的要求。因为他是在用神的道教导神的百姓，他的生命也是神的百姓所看见的一个对“道”的呈现。这是我认为一个讲道的人应该具备的资格。

编：重点是在资格，还是说他必须有长老这样的职分？

始明：我觉得重点是在资格，因为他可能是一个正在培养中的人，也可能教会还没有建立成员制。从这些角度来看，我觉得是先有展现恩赐的人，然后才是确认他的职分，而他的恩赐也是在事奉的操练中展现出来的。

编：如何确认他是否具备这样的资格呢？

始明：这取决于教会的治理模式。一般来说，一个教会一定已经有一些在讲道的弟兄，至少有一位。那么这位弟兄是最重要的确认他恩赐的人。因为这位弟兄是教会的主要教导者，他的神学、解经方法、思路很大程度上影响了这个教会对于圣经的态度。他做出判断后，就以一些适宜的方式，比如参与成人主日学的服事或者短讲、灵修式分享、小组的带领等等，让教会的弟兄姐妹看见被考察的弟兄的恩赐，认同他的判断。

所以我们教会在改革的时候，我和每一位成员谈话都会问这个问题：“你觉得过去在这个教会中，哪一个弟兄给你的属灵生命造就

最大？哪一个弟兄在小组或者私下的分享中，他的谈话给你带来属灵上的帮助？”教会带领人可能会因为只和某些人打交道，而不能认识教会当中其他有恩赐的弟兄，所以这些问题有助于发掘那些有潜质，而且乐意在讲台上参与服事的弟兄。

编：您所牧养的教会现在是一个建制完成的改革宗浸信会教会，那你们是怎样发现弟兄的恩赐，并使他们有机会去运用恩赐，经历教会成员的确认？

始明：首先我会观察弟兄们在教会的参与程度。我们几个聚会，比如说周三晚上的查经，周日早晨的成人主日学，这两个聚会是鼓励参加、但不要求必须参加的。那么如果有一位弟兄，在这些教导事工上积极地参与，这就表明他对神的道有一种渴慕。所以观察一段时间后，我会问这位弟兄说：“你愿不愿意来参与成人主日学的教导？作为一个助教和主讲老师配搭。这门课一共有六课，你可不可以来教两课或者三课？”我们现在所有的教导事工里最容易的是成人主日学，因为是有讲义的。如果他乐意参与主日学的服事，我会再挑战他参加其他的学习，例如周三晚上的查经，成长小组的组长训练（这是一个归纳式查询法的训练）。然后，我会邀请他在周日下午的灵修式分享中短讲 15 分钟，这就是一个面向全教会的宣讲了。周日下午参加敬拜的主要是教会的成员，大家会更加包容，容许试错。通过这些事奉，我们会看到他对神的道认真的程度，也试验他在讲道方面的恩赐。我还会鼓励他参加我们教会解经式讲道的培训、工作坊，看他是不是愿意在讲道上继续装备自己。

在这个过程中最重要的是教会其他弟兄姐妹的反馈。从我邀请他参与成人主日学的服事开始，其他长老就会留意观察。如果说他的家庭见证不好，或者有其他不成熟的表现，弟兄姐妹的一些负面的反馈，会帮助我们决定要不要进一步往下推进。

原先我的做法是，让弟兄先学习，上很多课，然后再听释经式讲道的工作坊录音，最后讲道。后来我发现这样做使得能讲道的人越来越少。因为很多弟兄或者觉得讲道太难了，或者觉得自己已经可以上台了，就不能顺服、配合教会的安排。很多时候我们不知道自己的需要和缺乏，所以操练和培训交替进行更好。

我很欣赏狄马可说过的一句话：可能一只小狮子会磨坏你的地板，但是你如果心存宽容，愿意继续给它机会，它会成为一头雄狮。所以对于一些少年人的骄傲，我们需要心存忍耐，并继续挑战他，如果他没有犯太大的错误，应该给他机会让他操练，同时看他是不是一个会在操练当中发现自己需要受教育的人。

编：经过这样循序渐进的过程，使弟兄们有机会受到观察、操练，也被确认。非常感恩。您刚才提到教会主日下午还有一场短讲。它的定位与作用是什么？

始明：下午的信息是用以补充上午的讲道。我们称为短讲，或者说灵修式分享。短讲的经文由上午的讲员选出来，跟上午的经文配合，比如上午讲新约，下午就是旧约的一段经文。只有 15 分钟，但仍需要解经和应用。

我们没有称之为讲道，因为一方面我们不希望给弟兄太大压力，让他觉得自己还是个平信徒，怎么就讲道了。另一方面我们也不希望给会众太多的期待，把它当做是一个像上午讲道那样正规、敏锐、有深度、能给自己带来很大帮助的讲道。对于会众而言，下午的讲道即便只是把经文读出来，也已经对上午的讲道形成了有力的补充。虽然他们从中得到的益处可能因为讲员的不同而会有比较大的波动。但是对于讲员而言，他可以获得很大操练和造就。

编：所以如果说下午的短讲是甜点，上午的讲道就是正餐。那作为主任牧师，您如何安排一年之中主日上午教会的讲道事奉？

始明：对于正餐的安排，我们希望它“营养均衡”。换句话说，它应当最丰富地呈现圣经神学和圣经的文体。做一年的讲道安排时，我主要的考量是，这一年能让来到教会的慕道友和弟兄姐妹学会从圣经不同的文体、不同的叙事风格的经文当中认识基督，认识救赎历史，认识十字架。

因此，我们教会一年四个季度分别会讲解四种不同文体的圣经经文，比如说今年就是旧约叙事文、新约议论文、旧约先知书、新约叙事文。有时因为新约议论文相对比较短，比如说约翰一、二、三书可能八次就讲完了，那么剩下的四次就会穿插一则诗歌智慧书这样一些比较短、独立成单元的书卷。

在具体进行安排时，也有几个原则：第一，连续按书卷讲。一般来说一个月连续四次，两个月连续八次，三个月连续 12 次，都是

集中在某一卷书上。第二,一卷书最好是由一个人讲,有时可以允许两个人,但必须连续讲。我们教会没有改革之前,是四个讲道的弟兄轮流讲,每个人选一个自己喜欢的书卷,所以会众在一个月里第一周听以弗所书,第二周听启示录,第三周听创世记……这样他们听道是不连贯的,在一个月以后才能够回到一个月前讲的那一卷书。我觉得这不利于把连续经文当中的主旨呈现出来。你没有办法想象,以斯拉在读旧约的时候,读到某一个地方的时候停住,然后说大家下个月再来吧,我们继续读律法书。连贯的释经式讲道,对于会众连贯地理解经文和在经文各个主旨之间形成的这种互相支撑的关系是非常有帮助的。所以即便是带职的弟兄讲道,我也会安排他连续地讲,讲短一点的书卷,把一个大的语义单元讲完,比如他可能连续讲三次把腓利门书讲完,连续讲四五次把约翰一书或彼得前书讲完。

编:如果是讲比较长的书卷,比如以赛亚书,会不会也面临需要从中断开的问题?

始明:当然,这是一个取舍的问题。比如说我讲创世记一共讲了45讲,分了两年讲完。我当然可以把它放在一年之内连续讲,但这样的话我觉得对于会众来说很单调,尤其一些书卷的内容是高度重复的,例如以赛亚书或者是约伯记,有一个螺旋式的进展过程。考虑到会众的接受程度、城市人口的流动性,我觉得更好的方式是把经文按照大的段落分成两部分(比如创世记可以分成亚伯拉罕前和亚伯拉罕后两个段落),这一年先讲上半部分,然后其他文体的书卷,下一年再讲下半部分。在讲下半部分的时候,因为它往

往具有一定的重复性,所以我们可以重温上半部分里非常重要的地方。从这些角度来看,按大的段落切分开来讲是利大于弊。

编:作为主任牧师,您在教会讲道的频率高吗?您又如何安排其他长老在教会讲道的频率?

始明:教会只有我一个长老的时候,一年52个礼拜天都是我讲道。但如果长期这样,其实有弊端。当我们教会的成员到别的教会,甚至是我们的兄弟教会参加主日崇拜后,和我抱怨说那个牧师的讲道他不习惯,我就意识到出了问题。因为他只熟悉某一种讲道风格、某一个讲道的人,而不能去听这段经文对他说了什么。所以我开始邀请信任的教会牧师到我们教会讲道,彼此交换讲台,一般一个季度交换一次;然后我逐渐邀请新成长起来的长老连续讲道,比如说连续讲一个月,让会众明白只要是忠于圣经的道都是可听的道。现在我们有了带职长老,有了其他全职牧师,就变成教会全职的或者说受薪的牧师的讲道占总体的90%,带职的长老占10%~15%,我作为主任牧师讲道大概占65%~70%左右。

编:您的讲道频率还是很高的,那么您是怎样预备讲章的呢?

始明:预备讲章是一个长期的过程,而且周而复始。我在预备一年的讲章计划的时候,首先要选择讲解的书卷以及所讲的部分。第一遍通读,我会参考研修本、新译本、解经书的分段方式,对这卷书有一个粗略的认识。大概知道这卷书每一章在讲什么,作者在这一个大段落的几章经文当中的论

证目标、叙事目的和它的支撑论点是什么。然后估算要讲的这部分需要分成多少次来讲。在进入到讲解这卷书的季度时，我会通读第二遍，这次通读的目的是确保分段是正确的，主旨是清晰的。比如我有可能发现原先的分法有错误，本来预备讲十次，现在却发现八次就可以讲完，那么就要提前安排，邀请客座讲员。

到了预备具体讲章的时候，这一部分的经文就成为我每日灵修的经文之外、经常在我脑海当中盘旋的经文。这会进一步加深对这段经文的主旨的认识。当我讲到主旨的时候，我主要指的是两个方面：第一，它想告诉我们关于神的什么事：神的什么性情或者神的什么作为；第二，它想告诉我们，作为被造的人，我们应当怎样回应神。我会不断地想，在我对主旨的认识中这两个要点是否清晰明确，它可能会有哪些应用，它可能会带来什么样的抵挡？例如：对神的这个属性，我们身处的社会或者基督教圈子有什么错误的认识？比如说常见的异端错误，基督徒当中鸡汤式的错误观点等。

经常有人会问我，一段经文有两个主旨怎么办。我觉得如果发现一段经文有两个主旨，那么应该是分段分得不够细，还可以再进一步分段，分成两次讲道；如果实在是那种像DNA双链一样的交织型的情况，我们需要把同样的经文讲两遍，捋清它里面的线索。

到了周二，我会写讲章。这时我脑海中这段经文的主旨已经非常明确了，它所期待的回也是非常明确的。周二上午我会着力于理

清结构，作者用什么样的方式来支撑观点、达到目标。这时也会涉及讲章模式的问题：是传统的三点式、议论文式的讲道方式，还是先讲一遍故事，然后再从中得出属灵结论的叙事文讲道，又或者是诗歌体的对称式的讲道。如果这个没有明确下来，我可能会在之后返工。我写出结构，形成小标题，然后看经文结构和经文主旨之间的联系。因为讲章的结构会印在主日周报上，所以我希望每一个小标题都是和主旨形成了某种程度的逻辑关系，要么和主旨构成因果关系，要么是主旨的应用，要么是主旨的体例，要么是从不同的方面呈现主旨。

周二上午还有一个重要的工作是想讲道的导论。我受提摩太·凯勒讲道的影响，会以导论为靶子，为主旨的反面——如果主旨是讲神的圣洁，导论就是一个典型的忽视神圣洁的例子；如果主旨是讲十字架的代赎，导论就是一个绕过十字架的错误神学的例子。我希望能吃午饭之前写完导论，形成结构。

下午的时候就等于往这个框架里填充解经、应用、总结。我也会翻解经书确认我这样的一种思路有没有错，所以解经书对我来说是印证，而不是泉源。除非是这段经文太难了，我才会从解经书里找一个能够说服我的观点，因为有时候解经书只是把一些观点呈现出来，并没有应用或者结论。所以我觉得对于初学讲道的人来说，要避免把解经书搬到讲章当中，这会让讲章枯燥，而且很可能没什么造就性。这也跟我受过神学院的训练有关，因为在神学院的时候，我们基本上每一卷书都有相应的课程，所以我并不觉得在解

经难题上需要再花很多时间来读解经书。但是对没有受过这方面的训练，或者所读神学院的教学模式不一样的弟兄，就有可能要在解经书上多花时间。

编：您觉得预备讲章的过程中最难的是哪个部分？

始明：我觉得是大纲和主旨。因为要让大纲能够支撑、支持主旨，而不是仅仅叙事。比如说，雅各逃离拉班，我们完全可以把大纲写得叙事化：1) 雅各与拉班第一次谈判；2) 雅各与拉班第二次谈判；3) 雅各逃离拉班；4) 拉班追上雅各。然而，这样的大纲和主旨是没有关系的，只是罗列主要内容。一个好的讲章的大纲是支撑主旨的。船锚抛下去，船才能定住；大纲的每一个小标题就是锚，主旨是大船，锚抛下去要能定住船，所以打磨小标题要花很多时间去想。这里还涉及到一些文学的层面，比如说我可能比较完美主义，我希望每个小标题的字数一样，形成一种对称美。当然这是个人美感的问题，不是都需要这样。

我在预备大纲的时候也会写出之前想到的应用，有什么解析难点，然后在下午的时候进行扩充。如果我到下午5点之前还没有写完讲章，一般都是因为上午的部分拖了时间。我的一篇讲章讲完需45—50分钟，字数是7500—8000字。

编：有没有遇到过下午写的时候思路难以连贯，或者是觉得枯干，不容易进行的状况？

始明：有过这种情况，但是很少。一般都是

因为上午没弄好，标题可能不太恰当，或者是分段分错了，有一两节的偏差。所以一年会有这么两三次，我可能写讲章写到晚上一两点钟。我是希望一天能够写完它，晚点睡觉也把它写完了。因为再换一天又要从头开始，思路连贯性被打断了。作为牧师，当然我们可以花三四天的时间在写讲章上。派博写篇讲章需要花三天的时间，凯勒我印象中也需三天，但是考虑到我们并不是那种很大型、有好几个牧师负责各项事务的教会，我觉得不用对每篇讲章有太完美的要求，以至于牺牲了其他责任。在我们这种规模的教会里，一个牧师要负责非常多的事情。

编：您刚才也提到应用这个方面，很多时候对于讲道者来讲，最有挑战的是应用的部分，您觉得在应用部分该如何预备？

始明：我在应用方面做得并不好，但还是有一些经验可以分享。我会每天按照成员通讯录为两个成员祷告，在预备讲章前的那个礼拜，因为我脑袋里已经在想这段经文，我就会想这段经文对这些我正在代祷的成员来说有什么帮助？可以怎么运用在他们身上。因为针对的是具体的人，所以就会有一些应用的想法。

按照《圣经神学与教会生活》这本书所提供的的一个应用表格^[1]，我会思考一段经文在不同层面上的应用。首先是社会：在我们这个世界上有哪些谎言，哪些世上的观点正和这段经文产生碰撞和张力。其次，在基督教世界里有哪些和这段经文产生冲突的错误的的神学，或者说不健康的基督徒思维方式。第三，

[1] 详见附录。

在这个教会里有不同的人：自由职业者、办公室职员、全职妈妈、退休老人、小朋友……这段经文对他们会说怎样的话？当然，我不能保证一篇讲章能够对所有的人群说话，但是如果我根据这个表格去捋一遍的话，会发现这段经文至少可以对其中两三种人说话，而这两三种人往往可以覆盖到大部分人。

编：您觉得一个好的应用应该具备怎样的特征？

始明：我先说不好的应用吧。我经常看到的不好应用是使用大量的反问句，我觉得这是我们要避免的。“难道？”“你有没有这样？”“难道你要那样吗？”这样的反问句往往都是以排比的方式出现，它的语气很强烈，但不会给人留下非常深刻的印象。

所以一个好的应用，它需要有一个具体的场景，能够让听众产生代入感，说这个就是我面对的问题。并且这个案例也要有一定的代表性，甚至极端性，让经文的反文化性、超自然性能够和它产生碰撞和对比，从而让会众能够举一反三。一个有力的应用是具体的、有场景的、听众有代入感的、有天国和今生世界的冲突的。

编：我注意到您每个周二写讲章的时候，也会把要讲的这段经文拍照发微信朋友圈广而告之，欢迎大家反馈解经或应用的建议。这些建议有帮助到您吗？

始明：有时候我会收到一些会友提出的和这段经文有关的问题，希望在讲道中得到回答。例如基督徒到底能不能吃血，女人能不能讲道。在写讲章的时候，可能我觉得这个问题

跟主旨无关，想绕过去，但既然有人问了，我就决定还是要对这个问题进行回应。也会有一些传道人给我应用的建议，会开拓我的思路。

编：您是怎样在聚会中宣讲讲章的？您认为有哪些重要的因素必须注意？

始明：我是拿逐字稿上讲台的，因为我的思维比较快，脱稿的时候容易有口误，所以我一直写逐字稿。虽然用稿子，但是我手中拿着圣经，圣经高度高过这个讲台前面的挡边。我希望会众把注意力放在圣经上，而不是放在我的稿子上。当我读经的时候，我不是去看稿子，而是看圣经，让听众知道讲道的人在解释和应用圣经，我觉得这也是一个非常重要的地方。

我原来讲道的时候会有一些不好的习惯，比如说我会把手插在裤袋里，但是感谢大家的忍耐和提醒，我后来都改掉了。我原来讲道没有抑扬顿挫，更像是在读稿子，但是随着讲道经验的丰富，情感也更容易被经文带进去，这也归功于很多人给我的反馈。

编：因为是逐字稿的讲章，您觉得在跟会众的交流上，怎样避免读稿的情况？

始明：我觉得读稿是不能避免的，只是说我有多大的频率去读稿。对我来说，我看一眼稿，大概看到两三行，然后讲，然后再看一眼。所以根据我得到的反馈，大家没有觉得我在读稿。我周六晚上会再复习一遍稿子，做一些修改，这样我对其中的大小要点就有了比较深的印象。并且，我的讲章里都是很清楚地说明：第一个方面是什么，接下来有几点，

再分别表述，我觉得这是一种呈现技巧，它可以让听众对后面要听的内容有所期待。人会有意识地调整自己的注意力，期待下面的要点。这也可以让我在讲的时候不至于看错行或者看串行。

编：在讲道之后，传道人还可以做什么？您认为有哪些方面是需要留意的？

始明：讲完道之后，我欢迎大家给我反馈，即便是一个不成熟的人来反馈。就像司布真说的，在批评你最恶劣的人的话里也有1%的真理，所以我还是可以从中有所收获的。

我们教会也有一些忠心的成员，有几位弟兄在我每次讲完道以后都会主动地告诉我：哪些方面给他带来造就，哪些方面他不是很认同，或者觉得可以更好地呈现。

我们教会下午聚会的祷告和短讲，本身就是上午聚会的一个延伸。如果上午讲到顺服，下午就要为大家的顺服祷告；上午讲到怜悯，下午就为我们有怜悯的心祷告。所以这也是一种回声。我们教会也有一些小组，有的是在讲道之前查讲道的经文，有的是在讲道之后再查经文，重温讲道，更深入地讨论讲道如何应用在他们的个人生活当中。

主日晚上，我们教会有个评估会，所有参加主日服事的人和长老执事都会受邀参加，他们也会分享自己在听道时的收获和改进讲道的建议，我相信这不但是对我也是对他们的造就。

编：从您开始讲道到现在，已经近二十年，

在教会年复一年的讲道事奉中，您有哪些艰难和喜乐？

始明：其实艰难一般都在预备讲章的阶段。有时因为讲道涉及到一些敏感的问题，比如说政治领域或者某个社会新闻激发了两极分化的观点，而我在讲道当中明显表示了对某一种观点的支持，就可能会引起一些成员的反对。这样的情况非常少，但有时候是无法避免的。因为在圣经有明确教导的事情上，传道人应该无所畏惧地宣讲，即便会遭到反对。不过，对于具体事件，如果传道人没有足够的信息可以根据圣经作判断，那就要谨慎。

我最大的喜乐就是看到神的道在教会生活当中结出果子。比如说原来我们教会是比较冷漠的，大家在主日的时候都不太和访客打招呼，只是喜欢和自己认识的人聊一些不属灵的事情。很多次讲道中，我都在应用的部分指出这个问题，希望大家按照圣经在福音里接待。后来我看到教会的文化的确发生了改变。神的话是有能力的，这样好过每次主日报告完以后提醒大家注意接待访客，那样大家反而不当回事。只有通过神的话去论证和应用，在神的百姓当中才能结出果子来。

编：始明牧师，感谢您接受我们的访谈，在访谈即将结束的时候，想请您分别对资深的传道人和刚开始讲道的弟兄，有些提醒和劝勉。

始明：我先谈谈我感受到的自己现在的讲道呈现出的某种危机，就是“单线作战”。我觉得讲道越久，应用和主旨越会出现某种同质化，有可能会变得不那么丰富，特

别是在神学上有一个固有的立场，或者常常和某一个神学思潮作斗争的时候。如果我只是“单线作战”，例如永远盯着成功神学的威胁，或者永远盯着无神论的威胁，那么就会忘记神的道其实是如同原子弹一样的武器，它不是一个盾牌，也不是一个单方面攻击的矛。我需要去了解其他方面的威胁，而且让我的讲章能够适时地调整方向，而不是只在一条战线上面作战。就像福音联盟的网站上有一篇文章说，我们需要多方面作战的传道人^[2]。

所以，如果一位资深传道人把自己以前的讲章的主旨全部列出来，发现雷同性很高，这个时候就需要停下来休息，听听其他人的讲道，或者阅读一些书籍。我所在的城市，以前会有“讲道大会”，请我们圈子里不同的牧师用同一段经文讲一篇道，一般每个人讲20分钟，然后大家进行评估。类似的传道人的安息、进修、讲道工作坊，会帮助我们避免陷入到单方向的、狭隘的思维里。

对于刚开始讲道的弟兄。我觉得第一就是要有信心，相信这是神的道，无论你原先准备得如何，当你站上讲台的时候，神要透过你传讲祂的道。所以站在讲台前的时候，不要故作谦卑地说：“小弟兄准备得很不充分，接下来是我一些不成熟的思考，请大家多多批评。”这样其实削弱了神话语的公信力和它的可信度，是要避免的。

第二，要乐于聆听其他人的反馈，甚至主动

邀请人作具体的反馈。所以不要随意问一个人说：“你觉得我今天讲得怎么样？”你要问他：“我今天所讲的，哪里对你有帮助？如果是你来讲，你觉得哪里可以讲得更好，或者你会用别的什么方式来表现我想表现的东西？”这种具体的反馈是对自己有帮助的。

第三，多听好的讲道。英文好的话，这方面会有很大的优势，因为网上好的英文讲道其实相当多，但是好的中文讲道不太多。比如说：提摩太·凯勒、约翰·派博、狄马可、卡森、凯文德扬，他们的讲道内容丰富、应用广泛、看问题也深刻。你可以找到你信任的传道人，留意他们的公众号，留意他们的录音，往往可以从中得到帮助。

还有一个，就是多读书。因为我们的生活经历是单调的，特别如果你是一个传道人，你的生活经历可能更简单。书籍可以帮助我们去了解、探索我们未知的领域，尤其是读一些社会学的书籍，可以给我们的讲道提供丰富的导论“靶子”。电视纪录片也是一个能让我们了解所处社会的好工具。

其实无论是对于资深的传道人还是年轻的弟兄，都应当多和其他共同担任服事的弟兄互相砥砺。可能每一次的反馈不会让你有什么大删大改，或者给你的风格带来剧烈的改变，但如果每个礼拜天都能参加类似“主日评估会”这样的一种反馈，聆听别人给自己或给其他传道人的建议，会不知不觉地让你的讲道越来越锋利，越来越丰富。✚

[2] 参：Trevin Wax，〈我们需要能够提防来自多个方向危险的属灵领袖〉，福音联盟网站（THE GOSPEL COALITION CHINESE），2020年7月6日发表，2020年12月8日存取，<https://www.tgcchinese.org/article/blogs-trevin-wax-need-leaders-alert-dangers-one-direction>。

救恩历史中的位置：本段经文对神在历史中的救恩计划有何贡献和重要性？有什么是我们不能重复，但是依然能够在我们的敬拜中体现出来的？有什么需要特别解释的？

非基督徒：这段经文对非基督徒说些什么？如何带领他们悔改？怎样可以用这段经文警戒、纠正、提醒非基督徒？它对于非基督徒的境况有何帮助？如何高举基督的排他性、罪人对救赎的需要，或是基督作为救赎主的不可替代性？

公众：这段经文对我们在公共生活中的角色有何提醒和帮助，无论听众是基督徒、非基督徒还是政府公务人员？

基督：基督如何被预表和体现？基督哪方面

的完美被描述？基督的品格、权柄、荣耀或本质是否被纪念？

多元中的合一：本段经文如何体现我们在基督里的合一？如何体现基督身体的多元？

性别 / 婚姻 / 家庭：这段经文如何对男性说话？如何对女性说话？如何应用在夫妻角色或家庭中？

个别基督徒：这段经文对基督徒的个人生活有何帮助？是否建立更深的关系或信仰？如何警告、责备、纠正、鼓励或安慰基督徒？

地方教会：这段经文对地方教会中的共同生活有何帮助？如何呼召地方教会共同敬拜、共同生活或向不信的世界共同见证基督？✝

圣经是无误的吗?^[1]

文 / 罗伯特·普拉默 (Robert L. Plummer)

译 / 托尼

校 / 约哈难

为什么基督徒认定圣经无误? 如果你不熟悉“无误”(inerrant)这个词,那么它的意思是“没有错误”。为什么基督徒认定圣经没有错误? 因为圣经自身这么说,圣经中的人物、圣经的作者,都把圣经当作权威且确实的。

耶稣在约翰福音10章论到旧约圣经说:“经上的话是不能废的。”民数记23:19论到神的话说:“神非人,必不致说谎;也非人子,必不致后悔。祂说话岂不照着行呢? 祂发言岂不要成就呢?”经文说到,神的话是不能废的。很有意思的是,当我们看希伯来书3-4章,那里多次引用了诗篇95篇,有一处说:“大卫的书上……说”(来4:7),另一处又说:“圣灵有话说”(来3:7)。所以圣经无误的教义,就是承认圣经是神的话,虽然藉着人写成,藉着人讲述,但正是神要写下的话。所以在其所认定的所有事上,以及其否定的所有事上,圣经都是完全真实的。因为圣经是神的话。这就是圣经权威的教义,圣经无误的教义,即圣经没有任何错误。

基督教会一直持守这个教义,没有任何让步和妥协,从新约的时代,直到17世纪。只是到了启蒙运动的时代,才开始有自称是基督徒的人,对圣经的完全真实性持怀疑态度。有时候一些大学生,当他们初次学习圣经,或是在学术上研究圣经,因为从没有真正思考过关于圣经无误的事,对圣经无误持一种过于简单的看法。所以他们会遇到教授攻击他们的信仰说:“我们才不相信地球是宇宙的中心呢。”然而,我们不会因为天气预报员说“太阳升起”“太阳落山”这样的话,就说:“这人是个傻瓜!他认为地球是宇宙的中心!”所以我们要明白,圣经使用的是描述现象的语言,它用语言描述我们感知到的现象。诗篇19篇谈到太阳升起和落下,但这不是断言或教导我们,地球是太阳系的中心,或诸如此类的事情。

还有其他方面的问题。有一个早期的圣经英文译本,印刷工不小心颠倒了约翰福音第8章的两个字母。耶稣对那个行淫时被拿的妇人说的话,在那个译本中不是:“去吧,从

[1] 本文整理自美南浸信会神学院的“诚实的回答”(Honest Answers)视频栏目的第89集。视频网址为<https://www.youtube.com/watch?v=UT5zYw1qaaM>,2020年11月20日存取。承蒙授权翻译转载,特此致谢。——编者注

此不要再犯罪了”（Go, and sin no more!），而是：“去吧，从此犯更多的罪”（Go, and sin on more!）。很显然，这不是可靠的翻译。这是一个错误，但不是圣经的错误，而是圣经翻译的错误。任何明智的人都得承认，确实可能出现印刷错误，译文有时候也并不完美。这就是为什么要对译本进行修订——“之前的人理解错了，因此让我们换个词。”最终而言，人们公认，上帝是以希伯来语以及少量的亚兰语默示了旧约圣经，而新约圣经则是用希腊语。对我们来说，好消息是我们有极为出色的从这些原文而有的翻译，许多英文圣经译本是极为出色的。因此，希伯来文和希腊文圣经的权威、无误，通过准确的翻译传达给了我们，我们能确定这些英文圣经译本，拥有充分的权威性、准确性，甚至可以说是无误性。我们不是在玩文字游戏，我们会说：“这个文本是无误的，在它准确传达原始的希腊文和希伯来文措辞时，这个译本作到了比如 99%。这里更换了用词，有细微的偏差，但这是微不足道的问题。”我想对基督徒来说，还有另一种情况，就是说：“我甚至不愿说英文译本有任何错误。”我想你可能是要确认其中一个英文译本，是上帝重新默示的，具有完全的权威性，然后就不用看希腊文和希伯来文原文了，因为这是一个永远无误的英文译本。我想大多数人回过头来思考这一点时，他们会说，这实际也是经不起推敲的。

我们想要一个有力、可靠的圣经无误观点，而不是一个简单化、愚蠢的观点。可能有人读了马可福音之后又读了路加福音，会说：“这卷书说有两个人看到了这件事，但那卷

书说有一个人看到了这件事，到底是一个还是两个？”其实，圣经的作者，有时会以局部视角来记录某件事，有时他们会概略地说，有时他们会阐释别人的话，但他们总是正确无误地记录事实，不掺假也不歪曲。我发现那些攻击圣经的怀疑主义者，不会以同样的方法攻击其他事情。如果他们那么做，他们就没办法正常生活了。我举个例子，前段时间我妻子面包车上的电池坏了，因此，我不得不开车去她那里。她当时在沃尔格林药店，我在面包车旁等维修员过来更换电池。在接下来的一两天里，我有几次和不同的人提到这件事。我解释为什么我没去做那件事：“抱歉，我车上的电池坏了。”还有一次我说：“抱歉，我妻子车坏了，我需要一直在沃尔格林等我妻子的车修好。”另有一次，我提到的是我妻子的面包车。这时一个极端的怀疑主义者，他要求我的话必须字面上前后一致，并且不是按着正常说实话的方式，他会说：“你是个大骗子，首先，她是有一辆面包车（van），还是有一辆汽车（car）？其次，这是你的车，还是她的车？或者这是你的面包车，还是她的面包车？”我回答：“在正常的英语用法中，是可以把一辆面包车说成汽车的，它们都是交通工具。其次，我们结婚了，她的面包车也是我的面包车，我的汽车也是她的汽车。”所以我们需要认识到，在日常的交流对话中，我们会以局部视角来描述事物。如果有人非要用严格的数学公式来描述事情，并抓住这些表面上的差异不放，这会让人很难受的。其实这是以一种愚蠢、毫无根据、站不住脚的方式对待文本。旧约和新约圣经是可靠的，它们在一切的事情上都是真实无误的。

这不是说人们在读圣经时不会有任何疑问。这句经文什么意思？这两句经文如何协调？基督徒们可以也应该研究这些问题。因为上帝绝不会欺骗我们，祂是可靠的、慈爱的天父。有许多资源可以帮我们探讨这些问题。一本好的解经书——比如《研修本圣经》^[2]，它是由十架之路出版，有许多注释——会让你明白：哦，是这样！我知道这座城是怎么回事了，它是怎么来的，在当时这座城还没有建成呢。研修本圣经里有非常可靠的解释，使你明白这些明显的差异，以及回答基督徒在读经中会有的疑问。还有一部经典书籍，现在可能有点过时，格里森·阿奇尔的《圣经疑难百科全书》^[3]也很不错。还有其他一些可供查阅的资源。如果你读早期基督教的作品，就是那些4-5世纪写成的圣经注释书，你会发现那个时代的基督徒，比如摩普绥提亚的狄奥多若 (Theodore of Mopsuestia)^[4]，对他来说，使徒约翰的话是不可能错误的——这是不可想象的，因为这是神的话。但他看待圣经也绝非盲目迷信。他会说，

嗯，这很有趣，关于逾越节的日期，当我们对比阅读符类福音书时，为什么我们会看到不同呢？如果你通读基督教会史，你会看到基督徒不是说：不许思考！他们会说，这些不同是有原因的，让我们来探讨一下。如果我们回顾教会历史，他们就是我们的好榜样，来让我们发自内心地依靠神的话。当我们注意到经文中的问题时，我们不怕去思考它，我们不怕去查阅资料，我们不怕去为之祷告，我们不怕去问牧者或学者，或是我们的朋友。知道神不会向我们隐瞒这些事，祂不会欺骗我们，祂的话是可靠的，在适当的时候，祂会给我们需要的答案。✝

作者简介：

罗伯特·普拉默 (Robert L. Plummer)，美南浸信会神学院新约诠释教授，福音派神学协会 (ETS) 以及圣经研究学会 (IBR) 会员，著有《释经学 40 问》等。

[2] *ESV Study Bible*, (Minneapolis, USA: Crossway, 2008). 中文译本为：《圣经研修本》，（南京：中国基督教两会，2017）。

[3] Gleason L Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, (Grand Rapids, USA: Zondervan, 1982).

[4] 4世纪的神学家，解经家，安提阿学派释经学的代表。——编者注

教会在旷野践行“以福音为中心”^[1]

文 / 陈已新

前言

想到旷野,我们会想到以色列人在出埃及后、进入神所应许的迦南地之前四十年的旷野漂流,因而会想到那旷野是“大而可怕的旷野,那里有火蛇、蝎子、干旱无水之地”,但也会想到神和以色列人的同在:“祂曾为你使水从坚硬的磐石中流出来,又在旷野将你列祖所不认识的吗哪赐给你吃,是要苦炼你、试验你,叫你终久享福。”(申 8:15-16)同时,旷野又会使我们联想到1949年之后到文革时期中国教会的处境,也会想到现在教会的处境:来自世界的敌意、逼迫,教会所要经历的苦炼与试验,外在属灵资源的减少等等。因此我们说,教会在旷野。

但如果从教会主耶稣的宝血买赎而与世界分别,以及将来进入新天新地的荣耀,来看教会今天在世界的存在特征,的确可以说:无论什么时代,教会在地上的本质,就是在旷野中。意识到这件事很重要。只是当你想到旷野时,不应想象为空无一人。因为教会所在的这个“世界的旷野”,有许许多多的

人,不像旷野,更像一个浮华的集市,有它所贩卖的商品,有它的价值体系、管理系统和主义学说;然而它的确是旷野,因为基督徒行走在其中,是异乡人、陌路客,这世界以它的逼迫或试诱,成为基督徒凶险的旷野。但我们也不要忘记,在这世界的许许多多的人中,也有神要拯救的百姓,有我们要与主一同去寻找、拯救的失丧的人。

我们不要忘记,一方面,教会蒙主的宝血救赎从世界中分别出来,不再属于这世界,而是属于基督;但另一方面,教会又被差遣进入这个世界,见证耶稣基督拯救人的福音,就如圣经中所说:“惟有你们是被拣选的族类,是有君尊的祭司,是圣洁的国度,是属神的子民,要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。”(彼前 2:9)

因此,我们就是在这样一个背景下来探讨:教会在旷野如何践行“以福音为中心”?我所要讲的,不仅是在当下艰难处境中的中国教会,也是每一个在旷野中的主的教会,都应关注和实践的重要原则;不仅是关于教会

[1] 本文由作者整理自在今年九月“旷野中的教会”研讨会中的讲座。——编者注

怎样在各种艰难与挑战中坚守，也是关于教会 anywhere 中所当有的、主动的出击。

对于教会应当以福音为中心，我想很多人会觉得是不言自明的。因为教会被建立是来自福音：“你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是藉着神活泼常存的道……所传给你们的福音就是这道。”（彼前 1:23-25）教会正是建立在使徒和先知所见证的福音的根基上。并且，教会的目的是为了福音：“只要你们行事为人与基督的福音相称，叫我或来见你们，或不在你们那里，可以听见你们的景况，知道你们同有一个心志，站立得稳，为所信的福音齐心努力。”（腓 1:27）我们如此活的动力也是来自福音：“原来基督的爱激励我们。因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且祂替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。”（林后 5:14-15）

因此，教会是认信福音、活出福音、担当福音使命，也不断被福音所激励的共同体。教会之为教会，是从认信福音开始的，这非常重要；但教会不能停留于此，而是应当将这种认信，落实在弟兄姐妹的生命中，落实在教会生活的各个层面，使得教会生活的各个层面体现出这种认信，这是教会牧养所关心的范畴。就如陆昆在他的“教会建制：信仰告白、牧养体系和治理制度”^[2]一文中所说的：

即使教会作一个几乎和威斯敏斯特信仰告白

一样的认信，同它一样又庄严、又精确、又清晰，仍然不等于教会有信仰告白，因为这个正确的信仰告白实际上是发生在教会的教导、祷告、见证、交通、培训，也包括教会的治理中，如此教会宣告说“基督是我的元首”。所以实际上这个信仰告白是发生在教会的一切言说和行动之中的，尤其是发生在教会一切明确的、系统的教导和关怀体系中，也就是发生在牧养体系中……信徒个人和教会共同体以全部的生命活动来作出“基督是主”的信仰告白，正是牧养的真意，牧养就是使教会成为教会的过程。

20 世纪 90 年代，有很多知识分子信主，到 21 世纪初，中国家庭教会开始进入城市新兴教会的蓬勃发展阶段。很多教会开始关注建立信仰告白，以及建立治理体制，但有时却忽略了深入的牧养，因此信仰告白好像只停留在教会的文件里，没有落实到弟兄姐妹的生命和教会生活的各个层面，治理体制也好像只是完善了外面的制度框架，却没有带来生命的活力与美好生命的果子。可能有些教会建立了信仰告白和治理制度，也不忽略牧养，但却忽略了福音的核心性，有时也不是没有福音，而是福音只是众多认信的一部分，却不是核心——不是各个部分所指向的核心，不是将各个部分连接起来的核心，就好像一个完美的车轮却没有车轴，因此难以凝聚焦点和力量向前奔跑。

那么教会在牧养中，怎样关注福音认信并践行“以福音为中心”呢？我们要看七个方面：

[2] 陆昆，〈教会建制：信仰告白、牧养体系和治理制度〉，《教会》33（2012）。

一、关注重生得救的教会成员制

这不是当代出现的新鲜事物，而是基于改教神学的必然结果。改教运动的最大贡献就是福音的再发现，而教会论也是其中一个重要方面。有人总结说，与天主教不同，基督教新教用全新的方式解答了四个问题：1) 人如何得救？2) 宗教的权威性何在？3) 何为教会？4) 基督徒生活的真谛是什么？对第三个问题，路德的回答是：教会是基督徒组成的共同体，在其中所有的信徒都蒙召作神的祭司，向神献上属灵的祭。

我不愿意说这只是改教运动的立场，因为改教运动不是要标新立异，而是要带人回到圣经。圣经明言，教会“就是在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的，以及所有在各处求我主耶稣基督之名的人。基督是他们的主，也是我们的主”（林前 1:2）。

因此，教会落实“以福音为中心”，首先应当确认谁是真正认信福音的人。也就是说，确认谁可以被看为是重生得救的基督徒，可以被接纳为教会成员，与我们一同遵守教会的信仰告白和成员之约，一同活出福音和担当福音使命。

如果我们没有首先从何为教会、谁是教会的委身成员方面进行确认，就是没有基于福音和以福音为中心。这样你不知道在教会中，谁是显出真正福音认信的主的羊，你要为他在主面前交账，谁还没有真正信福音（甚至有人没有在福音认信上被确认过，却已成为

教会的同工或治理团队的一员），谁是你对他有牧养责任的委身成员，谁是在面临严峻挑战时可以和你一同面对的人。

真正关心这方面，是从在传福音以及牧养中就关注重生得救开始，也是在有人要受洗或加入教会时认真地考察他的福音认信，并对是否可以看他为真正的基督徒作出确认。

在我以往的教会事奉经历中，有几件事给我带来很大的帮助：

1. 教牧同工及经过训练和考核的小组长以一对一或小组的方式，带领福音朋友或信徒进行系统性的福音学习。

(1) 系统性的福音学习：使用类似于《基督里的新生命 1》的查经材料^[3]。在教导时强调这些要点：1) 神、人、人的罪与死的问题；2) 耶稣基督是神的儿子成为人，以及祂的死与复活；3) 我当如何回应主才能得救：悔改，信靠、接受主耶稣基督为我的救主和生命的主，以及重生得救的确据；4) 主耶稣基督的再来，以及今天如何靠基督过得胜的生活。

(2) 学习时以关注重生得救为目标。不仅是要他了解这些知识，而是关注他是否通过在耶稣基督里的信心进入与神真实的生命的关系，因此带领学习的时候会关注：真实性、相关性、替代性。

2. 在受洗和入会前，教牧同工会对他有严谨的考道。1) 福音认信（最重要的是承认

[3] 老漫等，〈分阶段查经材料评介〉，《教会》35（2012）。

罪和惟独靠耶稣的代赎罪得赦免、与神和好，以及对福音是关乎永生永死的关注)；2) 心志；3) 生活。

3. 整个教会（长老及教会成员）来关心和确认新成员的加入。

上完成员课程（初信徒要有系统的福音学习）→长老进行成员面谈→在教会中分享见证→长老会议确认提名→成员大会^[4]确认入会（受洗）。

二、在福音里推进：不打折扣的使命意识和舍己的心志

一个人有了福音的根基并成为教会的一员，这个时候牧者要关心他怎样在教会中继续成长和事奉。对此，我的总结是：要在福音里推进，帮助他在福音里建立不打折扣的使命意识和舍己的心志。

我观察到，虽然现在很多人开始关注以福音为中心，在讲道时也关注讲恩典而不是道德主义，但有时也有这样的情况，他讲的内容让人很安慰、很快乐，但他在献身服事方面就是不往前推进。他可以说：“你看，就像我这个样子，主还这样爱我，我还可以……”令人听了，很有共鸣，很得安慰，但接下来就什么都没有了。虽然还没有滑到反律主义，但已经是“温水煮青蛙”了。他不强调这福音拯救你，也呼召你过舍己和担当使命的生

活。真正的在福音里，是有推动力的：使命的推动力、舍己的推动力和成圣的推动力。如果你认为你回到了福音，你就要往前走，不能原地踏步。逆水行舟，不进则退。

其实，这也跟我们宣讲什么样的福音有关，有时我们所谓的“以福音为中心”，可能宣讲的是廉价的福音。所以牧者要宣讲不折不扣的福音，也要关注怎样帮助弟兄姐妹在福音里推进。我们要关心的是：以福音为中心怎样落实在他的使命感和生活的各个层面？这些是不是被福音驱动的？他在遇到任何问题时，是不是可以自觉地回到福音？结合以往的教会事奉经验，我认为在《基督里的新生命 1》的基础上，可以包括以下一些方面：

- 建立持续而深入的读经、祷告的生活：愿意在灵修生活中付代价，建立深入的、有规律的灵修生活，在灵修生活中更认识基督、依靠基督、跟从基督。
- 建立教会生活的委身。
- 清楚福音使命并渴望参与教会事奉：一个人在福音里蒙恩时，也蒙了主的呼召，要为福音而活来事奉神。在福音里蒙恩的人就是“被福音征用的人”^[5]。
- 以福音为中心来看待婚姻，关注婚姻怎样来彰显福音。
- 做忠心管家：时间、恩赐、金钱、家庭、工作。

[4] 在改革宗浸信会中，新成员加入要由成员大会来确认。在传统家庭教会、城市新兴福音派教会、改革宗教会、长老教会中，最终决议的责任主体各有不同，通常不是成员大会，一般情况下也不是领袖个人，而是同工会/长老会/专项委员会。——编者注

[5] 陆昆，〈被福音征用的人〉，《教会》48（2014）。

- 愿意付代价与罪争战，竭力过圣洁的生活。
- 在福音里面对苦难与试炼。

在这些方面，最重要的是以与基督联合为根基，不断地回到福音，关注在福音里内心的改变，从而带来外面的改变。关于这方面，在圣经辅导中有很好的关注和实践。

另外，还可以用成人主日学的方式来教导弟兄姐妹过以福音为中心的生活。比如我们教会的方式：每个主日早晨 9:00-10:00，教导核心课程，周复一周。内容是九标志开发的课程^[6]，教会也可以自己开发新的课程作为补充，但要基于圣经，关注以福音为中心。现将我们教会的课程体系、课程规划自下而上、分层次列出如下：

第三层次：基督徒进深 22 门课程（每年四门，每季度一门，在四个分类里循环）

- 圣经：旧约概论、新约概论、研经指引、圣经神学
- 神学：浸信会基础、教会历史、系统神学、护教学、普世教会史
- 生活：单身与恋爱、忠心管家、男女角色、婚姻关系、为人父母、职场信徒
- 事工：爱邻舍、圣经辅导、认识苦难、传讲福音、宣教事工、门训关系、教会生活

第二层次：初信造就（五门课程循环进行，成员课程每季度重复）

- 新手上路、与神相遇、不惧怕人、成长成熟、凭神引导
- 成员课程

第一层次：福音慕道（还待开发更多角度的福音课程）

- 信仰释义、人生二路、生命历奇

三、以基督为中心的主日崇拜

我们知道，主日崇拜是教会生活中最重要的公众聚集，因此教会的主日崇拜是否以福音为中心，极大塑造和体现着教会是否以福音为中心。这方面的关键是：以福音为中心是否落实到主日崇拜的每一个方面。

1. 崇拜程序：这涉及到崇拜程序与限定性原则^[7]，以及崇拜程序怎样呈现福音。敬拜的限定性原则——教会在主日崇拜程序中的每一个项目必须是圣经所命令的。这些项目或者是来自圣经中直接明确的命令，或者是间接的要求、清楚的例子、普遍的原则以及合理的推论和由圣经引申出必然的结论（参《威斯敏斯特信条》第一章“圣经论”、第二十一章“论崇拜和安息日”）。加尔文主张“合法”的敬拜，就是要“遵行神所吩咐”的敬拜。这涉及到，除了宣召、唱诗、祷告、证道等，我们是否可以在主日崇拜中加一个

[6] 九标志的课程与下载请关注：<https://cn.9marks.org/download/>。

[7] 始明，〈从“限定性原则”看主日敬拜〉，《教会》64（2017）。

见证分享环节，或者加一个新朋友自我介绍和发表感想的环节等。

2. 崇拜内容:宣召、唱诗、赞美祷告、读经、牧祷、感恩祷告、讲道，如何体现出福音中心？这是一个很大的题目，尤其是教会怎样在讲台上根据整本圣经宣讲福音。限于篇幅原因，在此不作展开，有三本很好的书可以参考，柴培尔的《以基督为中心的敬拜》和《以基督为中心的讲道》，高伟勋的《圣经神学与解经讲道》。

四、活泼的属灵关系：通过门训落实福音中心

教会的主日崇拜很重要，此外，有的教会也有要求教会全体参加的家庭式聚集。但只有这些，还不足以将福音中心落实在每一个成员的生命中，因此我们就需要一个很重要的行动，就是门徒训练。简单地说，门训就是在特定相爱的关系中有意地鼓励和培训人成为基督的门徒。讲门徒训练的文章有很多，因此我在这里只讲最近思考的三点：

第一点，是与门训的目标和关注点有关。最近我从《成长小组》^[8]这本书中读到一句话，让我很赞同，作者说：“神的目标就是祂子民的拯救与成熟。”因此，我们服事的目的就是：“加深人对神还有祂在基督里之拯救的认识，从而在生活的各个领域里激起信心和顺服的回应。”这是一种以福音为中心的门训。首先，它关注人对神和

祂在基督里之拯救的认识，这是以福音为中心的关注；其次，它关注在这样的基础上，在生活的各个领域里激起信心和顺服的回应，这是将福音落实在生活的各个层面，并带来支配和激励。如果我们这样服事，目标就变得很清晰。

第二点，是关于如何帮助生活中面对严重问题的弟兄姐妹。这也是我从《成长小组》这本书里读到的。我们在服事中常常会遇到的一个困难是，有一些弟兄姐妹面临着艰难，他们的需要是那么多、那么急、那么大，以致我们如果不求必应就会感到内疚，因此很多时间都被他们夺去，而没有机会去跟进别人。

对于这种情况，这本书的作者给出两个建议：1) 你要采取一个健康模式：不要再以他的问题为出发点，而是要和他一起读经祷告。这样他才会开始认识神是如何看待他的生命和个人的问题，而因此在神的话语中去面对生活上的问题。在这个方面，我的理解是，先帮助他面对福音。因为我们虽然感受到很多问题，但其实根源都是对福音的认识和信心出了问题。因此他首先需要更系统、更深入地学习福音，同时在这个根基上，让他看到福音怎样针对他的问题说话，以及福音所带来的信心和顺服的回应怎样帮助他去解决这些问题。2) 你需要把培训信徒成为同工放在优先地位，这样才会有更多的人胜任门徒训练和关怀的工作。

[8] Colin Marshall 科林·马休，《成长小组》，电子版网址：<https://mimaigongfang.com/product/gg-chs-ebook/>。

第三点，是体制的门训与有机的门训。体制的门训常常是由教会的牧者自上而下实施的；有机的门训是鼓励每个弟兄姐妹都践行彼此劝勉、彼此建立的责任，这往往在关注重生得救的成员制教会中更容易实施。

我以前更熟悉体制性的门训。这一年多来，也有更多机会来观察和了解有机的门训。我理解体制性的门训像是以有目标的在福音里的牧养来“成全圣徒”；而有机的门训更像是圣徒被装备后的“各尽其职”，使得圣徒们可以在福音里实践圣经中有关彼此的教训，就如：彼此相爱（约 13:34）、彼此接纳（罗 15:7）、彼此建立德行（罗 14:19）、彼此劝诫（罗 15:14）、彼此相顾（林前 12:25）、彼此劝慰（帖前 5:11）、彼此劝勉（来 10:25）、彼此服事（彼前 4:10）、彼此顺服（彼前 5:5）、因彼此的信心可以同得安慰（罗 1:12）等等。

此外，体制性的门训可能更有安排性和推动性的特征，有机的门训更鼓励自发性和主动性；体制性的门训为有机的门训提供更坚实的在福音里的基础和装备，有机性的门训使得成员间在福音里的彼此建立得以兴旺。

五、多元的合一

在教会生活中体现出“以福音为中心”的一个重要方面，是教会珍视和看重“多元的合一”。这个世界喜好人以群分，按照教育程度、地位、财富，分成不同的阶层和团体；教会里也容易因为年龄、地域、单身还是已婚、来教会时间长短等产生分别。

但如果福音是教会的核心，那么教会的样式就应该反映福音里的样式：“所以，你们因信基督耶稣都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”（加 3:26-28）

所以我们在教会中要警惕精英主义的危机。教会不同于宣教机构和神学院，与这两者对比，教会有两个特征：1）多元的合一；2）要看顾主所托付的每一只羊。

精英主义会带来三个危机：1）用社会身份或事工能力来定义基督徒的价值；2）破坏多元的合一；3）没有忠心看顾每一只羊。其实最终的危机是损害福音。我们的内心中有根深蒂固的来自这个世界的价值观念，喜欢分门别类，因此我们需要不断回到福音里悔改，并在教会中宣讲福音，也忠心地宣讲福音在教会生活中的应用，如：教会中怎样体现出多元的合一。

我记得刚来到这间教会的时候，有一次与一位长老交通，可以感受到，他很为教会以往的改革和成长感恩，当我问到“你认为教会有什么不足和需要成长的地方”时，他想了想，说：“教会现在的成员比较单一，多是年轻人，教会应该更有多元中的合一。”这给我留下了深刻的印象，与许多教会期待更高比例年轻人不同，这位长老期待教会的成员更多元。长老有这样的见识，是神赐给教会的福分，这能够帮助教会更加回到福音和彰显福音。

六、合乎圣经的教会治理

这是一个很大的题目,在这里我只提出几点:

1. 在教会中,教会治理模式不像福音那样是核心部分,但它也不是与福音无关。有三个原因:1)良好的教会治理可以使教会更好地捍卫福音;2)良好的教会治理能更好地保证和促进以福音为中心的牧养实施;3)良好的教会治理使教会能更好地彰显福音。比如:合乎圣经地选立长老,众长老一同带领教会,全体会众在教会重要事务上有明确的责任和参与,这也能促进会众成长,在教会日常生活中更有主动性和积极性。

2. 什么是良好的教会治理模式?对此,在教会治理中是否赞成限定性原则,会带来很不同的实践。比如是否要有多位长老?会众在教会中的责任是什么?我赞成限定性原则,因此,我会认为教会应当由多位长老带领。而且我们从圣经中可以看到,在一些重要的问题上应该由全体会众一同来确认。

3. 良好的教会治理与深入的牧养一道使得教会能更好地帮助归信者在福音里成长,并朝着正确方向成长,就是在生命性情和事奉上更有基督的样式,因此更能彰显福音。在这方面,我会把传福音和施洗比喻成“抓鱼入池”,但良好的教会治理是建造良好的“养鱼池”,“池水”是喻指在福音里良好的牧养生态,可以使鱼愿意留在池子里,并在其中成长,有个体生命的活力和群体的和谐。

但如果教会治理不好,池子成了渔网,或有

瓶颈的窄口瓶,或有短板的木桶,只是抓鱼进来,鱼却不愿意留下来,或者留下来也不能正常成长,也可能有成长,但到一个地步,成长就受限了。即使你在带人信主的时候和他成长的初期给他传的是纯正的福音,但再进一步,他在教会治理中、同工关系中、教会生态中却看不到福音,或看到许多不是福音的表现:中国文化源远流长的家长制,口里讲福音但涉及到一些决策的时候却充满了人的权衡和私利的计较,同工之间的不和、勾心斗角,同工个人不负责任,整体局面一盘散沙;因此,他在教会中不知道接下来的路在哪里,是接受一切变得和大家一样,还是望而怯步、逃之夭夭?我相信真正有主生命和呼召的人还是会往前走,但很多人会走得很难、很苦。

若教会治理良好,就完全不同了。他听到是真福音,也加入了教会,开始作为教会成员通过参加教会的公众聚会以及体制性和有机的门训而成长,愿意主动与他人交往并服事他人,也在教会的重大事务中和其他成员们通过成员大会一同祷告和作决定;到一定程度,他如果显出有话语的恩赐或事工的恩赐,就可以开始参加一些公开教导或事工性的事奉;然后他被察验出可以作为潜在的长老开始旁听长老会议,在会议中,他看到众长老们一同读经学习,一同为成员祷告,一同谈论如何关心遇到问题的成员,在彼此交通议事中用爱心说诚实话,有不同意见时在爱心里坦诚分享,充分讨论后又有明确的流程来表决和作决定等等,那么他在这时候也得到造就和激励,学习怎样作为长老来事奉;到了一定时间,经过他自己心志的确认,经过

长老会议对于他是否符合圣经所要求的资格的考察，以及全体会众投票的确认，他被按立为长老，和其他长老一同事奉，这时他有明确的心志，在呼召上有坚实的根基，也知道怎样和其他长老一同事奉，他可以在一个新的阶段忠心地事奉。

在教会中，不是每一个人都会这样成为长老，因为这涉及到恩赐和属灵的成熟度，有一些人可能成为执事，有一些人是作为忠心的成员，但有一样是相同的，就是都要在福音里竭力成长，并按照主所给的恩赐忠心地服事教会。同时，另一方面也是真实的，就是每个人都不要认为自己不会成长为长老或执事，特别是当教会植堂发生的时候，机会和挑战就都呈现出来。

七、积极而舍己的植堂

教会践行“以福音为中心”，也体现在植堂上。如果还是将教会比喻为养鱼池，植堂则涉及到这个鱼池是死水还是活水。或许这个比喻不是很恰当，但希望它能帮助你在某些方面更好地理解植堂的意义。

对于一个忠心宣讲福音、在教会牧养和治理中也落实福音和体现福音的教会，应当希望在所处的地区、在全国不同的地方，甚至在更远之地有更多以福音为中心的健康教会被建立起来；应当关心并愿意投入植堂事工，从而看到不仅是福音广传，而且是福音通过植堂、建立新的教会的方式在拓展。在中国当今的处境之下，一间教会很难有多人一同聚集，这也为植堂事工带来了被动式的促进。

当一个以福音为中心的教会达到一定的规模，也建立了比较成熟的真道根基、牧养模式和治理模式，成员比较成熟，也有了良好的众长老带领的实践，就可以开始考虑植堂了。这时，就可以在缺少健康教会的区域，差遣一些长老和成员带着使命感出去，在那里建立教会。但因为他们是从比较成熟的教会差遣出去的，虽然新并且一开始规模较小，却有健康、成熟的生命活力，因此可以期待他们在新的区域有活力地以福音为中心事奉，能抓鱼，也能养鱼；也在新的区域，以福音里的共同体的方式来彰显福音。

非常值得一提的是，这样的植堂会给原来的教会和植堂的教会都带来新的需要，因此带来新的挑战 and 激励，需要舍己付代价的心志，但也会经历主的赐福。如果没有植堂，到了一定程度，原来的教会容易产生某种虚假的满足感，好像长老和执事已经各尽其职，弟兄姐妹也已经彼此相爱造就，而且现有的场所坐满了人，不容易给新人留下更多的空间；因此教会停滞不前，甚至因为这种停滞不前，开始产生很多非福音的关注和兴趣，产生“死于安乐”的危险。

但当教会开始植堂时，原来的教会和新的教会都会更关注福音使命，关心福音朋友；同时也看到，长老变少了，执事变少了，成人主日学和儿童主日学的老师变少了，能在周间开放家庭接待小组的事奉者变少了，因此，在怀念“我们以前在一起多好”的感伤之余，也开始感到：“按照我们现在的事奉需要，我们好像有些难以应付了。”

这时，长老、执事团队和众弟兄姐妹都会有一种压力感和迫切感，渴望更多的弟兄姐妹兴起来，愿意付代价来事奉，因此为之祷告，为之思考和寻找，为之作栽培的工作。因着神必看顾和建立祂的教会，祂也必在教会中兴起更多合乎圣经的福音工人，这对于教会以及被兴起的工人和每一位弟兄姐妹，都可以带来新的成长。

其实，我个人也在考虑植堂，有这样的期待和负担，但想到植堂时可能面临的新的状况以及同工的需要，心里会有担忧。有一天，我读到出埃及记的这段经文，神吩咐摩西按照山上指示的样式建立会幕：

耶和華曉諭摩西說：“看哪，猶大支派中戶珥的孫子、烏利的兒子比撒列，我已經提他的名召他。我也以我的靈充滿了他，使他有智慧，有聰明，有知識，能作各樣的工，能想出巧工，用金、銀、銅製造各物，又能刻寶石，可以鑲嵌，能雕刻木头，能作各樣的工。我分派但支派中亚希撒抹的兒子亞何利亞伯與他同工。凡心里有智慧的，我更使他們有智慧，能作我一切所吩咐的……他們都要照我一切所吩咐的去作。”（出 31:1-11）

這段經文給我很大的安慰和激勵。作為主的工人，我們一定要在福音里思考：**我是誰？我在做什麼？是誰要我做的？到底是誰在做？**這也是一個回到福音的過程。戴德生曾說過這樣一句話，給我們寶貴的提醒：“要記住，按照神的方式來做神的工作，斷然不會缺乏神的供應。”

另外，我也想簡單對比一下植堂和小組化的教會。這幾年來，教會在日益嚴峻的局勢下，紛紛以教會小組化或小組教會的方式作為應對；同時，很多教會也越來越不把它當作被動的應對，而是看成值得積極拓展的方向。無論原來是堂會式的教會，還是多聚會點式的教會，都有這種趨勢。但我感到，雖然在一些特殊的情況下，教會分成小組可以成為暫時的應對辦法，比如在前一段新冠疫情時期，很多教會只能分散為小組或在家中參與線上聚會，但從積極的拓展和長遠來說，植堂仍然是最值得考慮的方向。

教會是分成小組來拓展，還是通過植堂來拓展，这里面涉及到對教會的定義，就是按照聖經，一間有形教會是一個公眾崇拜的聚集，還是可以是多個公眾崇拜的聚集？哪一個更能實踐聖經中那麼多關於“彼此”的教訓？哪一個能在教會需要全體會眾來確認長老、執事或其他重要事務時，能更充分地了解和確認？我在此不想就這個問題有太多的討論，只是從一個角度談一點自己的思考。可以說，不論是小組拓展還是植堂拓展，很多教會都是為了福音的緣故：為了更好地守住福音，為了更好地傳福音為主得人。但是，在同樣以福音為中心的情況下，小組拓展培養的是更多的小組長，植堂拓展却是要培養更多的長老；小組拓展是要建立更多的小組，植堂拓展是要建立更多的教會。在環境艱難的時刻，我們需要更多忠於福音、具備合乎聖經資格的長老被建立起來，並一同忠於所托，忠心牧養主的羊。

结语

教会虽在旷野中，但她有随着她的灵磐石，那磐石就是为我们流血舍命、买赎我们的耶稣基督，祂是教会的根基和元首，祂死里复

活的福音是教会成长和拓展的动力。虽然邪恶的力量不断地想要摧毁神的教会，但主耶稣的应许在过去和现在都一样真实：“我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能胜过他。”（太 16:18）✠

以地方教会为解决方案^[1]

文 / 麦茨·麦可尼 (Mez McConnell)

迈克·麦金利 (Mike McKinley)

译 / 王霄星

编者前言：2020年，我们不清楚有多少位肢体、朋友，因为那几项持续的新闻事件，经历亲人离世、健康受损、工作变动、收入减少，生活与生存都受到影响与震动。

圣诞节期，我们可以预料到，一些有爱心、对此有关关注的教会与弟兄姐妹，一定会在福音里，关注灵魂得救又切实地爱这些人。

这也应该成为城市教会省思过往、计划将来的时机——城市教会过往的植堂、牧养事工，更多关注（甚至讨好）的是那些可以停留在市区的中产、白领、学生；并没有看见那些在城市中务工、求医、求助的“艰难之地”的人群，遑论那些在家乡留守的人群。

然而，天使曾向贫弱的牧羊人初报大喜的信息。耶稣曾经向着这类被“正史”忽略的人，作门徒训练：“你们贫穷的人有福了，因为神的国是你们的；你们饥饿的人有福了，因为你们将要饱足；你们哀哭的人有福了，因为你们将要喜笑；人为人子恨恶你们，拒绝

你们，辱骂你们，弃掉你们的名，以为是恶，你们就有福了。”（路6:21-22）

使徒们的个人心志、彼此交往，都是不卑不亢的，并且特意地记念穷人：“至于那些有名望的，不论他是何等人，都与我无干，神不以外貌取人。……那称为教会柱石的雅各、矶法、约翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之礼，叫我们往外邦人那里去，他们往受割礼的人那里去，只是愿意我们记念穷人，这也是我本来热心去行的。”（加2:6-10）

今日的“艰难之地”却听不到“圣诞佳音”了。

怀着这样的关注，“九标志”事工提供的一本书《艰难之地的教会——地方教会如何使贫困者重获新生》跃入我们眼帘。

本书的两位作者迈克·麦金利 (Mike McKinley) 和麦茨·麦可尼 (Mez McConnell)，有着完全不同的成长经历、服事

[1] 本文是麦茨·麦可尼和迈克·麦金利所著的《艰难之地的教会》一书的第五章的内容。取自https://9marks-static.oss-cn-hongkong.aliyuncs.com/wp/2020/01/ChurchinHardPlaces.CHS_.zip，2020年10月13日存取。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

经历。迈克所属的教会位于华盛顿特区富庶的郊区，但他们在附近的流浪汉、贫穷的工薪阶层和非法移民中间，开展了富有成效的事工。麦茨现在牧养一个位于苏格兰最艰难的住房计划区的教会，另外他监督其他几个教会的服事，要在苏格兰最贫穷的社区建立并复兴教会。他们提供了一些合乎圣经又实用的建议，通过建立教会这一普遍却最重要的做法，来吸引穷人与君王耶稣相遇。

我们转载的是本书的第五章，“以地方教会为解决方案”。这一章足以显出本书的特征：作者通过自己曾经身为穷人的经历，以植堂牧者的经验，结合圣经与教会论的思考，阐释每一个重要的主题。本章之外，还有“什么是贫穷？”“教义重要吗？”“福音布道”“成员制和教会纪律”“慈惠事工是危险的”等章，好读又务实，不失趣味又引人深思。

两位作者的处境与我们不同，有些经验在转化、应用时，需要读者们花些心思。但正如改革宗神学院院长兼 CEO 里根·邓肯 (J. Ligon Duncan III) 为本书所写的推荐语：“这本书正是我们所需要的。《艰难之地的教会》出现得很及时，会指导一代人认真地将福音传入艰难之地，并看到教会在艰难之地被建立起来……作者激励着我们向此目标进发。”

“我们若不喜爱教会胜过其他，就不配列为教会成员。”

——加尔文《诗篇注释》(Commentary on the Book of Psalms)

有时候，这个世界会让你难过。我（麦茨）

第一次遇见皮卡丘 (Picachu) 的时候，他大概十岁。皮卡丘非常可爱，也特别友好，他和另外十来个孩子住在灌木丛里，用脏兮兮的黄色床单当屋顶。在这些孩子中，皮卡丘的年龄较大，他极力保护着自己的小家庭。那时我刚刚开始一个事工，把果汁和新鲜面包带到街上，想接触圣路易斯 (巴西) 的许多街头帮派。皮卡丘和我立刻成了亲密的朋友。

我认识皮卡丘的那几年里，他的样子变得更加熟悉、老成，也显得更疲惫。我每天都会见他，他都会紧紧地拥抱我，然后我们坐下来吃点喝点东西，我会给他和他的朋友分享耶稣带来的盼望。他听得很认真，经常请我和他一起祷告。有时候，我们会一起唱几首赞美短诗。有一天，我问他家在哪里，他告诉了我。当我问他是否想念家人时，他说想念。他不太情愿地同意和我一起回家，试着和家人团聚，希望不再继续流浪街头，而是重回学校。

费了一番功夫后，我们终于在一个垃圾场边上找到了那个地方。他的“家”是用木板箱、旧篱笆桩、汽车碎片和泥土拼成的。未经处理的污水像小河一样从木地板中间流过，散发着令人窒息的味道。有十一个人住在这里，而这里并不比我们普通的浴室大。真是可怕的画面！怪不得皮卡丘觉得在街上流浪更好。

我以为他回家会受到欢迎，像浪子回头一样。但他母亲一看到他，就开始骂脏话，又对我大喊大叫，让我把他带走。她甚至要把皮卡丘卖给我。之后，一个老人拖着脚步挪出屋

子，开始无缘无故地打皮卡丘。我们赶忙撤退，后来他母亲叫他滚，叫他去死吧，而那个老人是皮卡丘的祖父，当皮卡丘还是婴儿的时候，他就一直和皮卡丘发生性关系。

记得离开那个社区的时候，看到上百个婴儿和学步的孩童在街上玩耍，我觉得自己发现了下一代皮卡丘的滋生地。我感到难过、愤怒和没有希望。面对这个男孩令人心碎的遭遇，偶尔的面包、果汁和美好的圣经故事都显得毫无用处。他需要更多，但我不得不承认，我不知道那是什么。

我以有限之力，为皮卡丘这样的孩子们做了一切能做的事，但严酷的现实是，我在那些街上开展的事工，并没有给这些年轻人的生命带来多大的改变。我们最多是给予临时的帮助，但没法带来持久的希望和改变。我们把这些孩子安排在看护中心，但没过几天他们就会跑出来，回到街上乞讨，出卖自己换取毒品。很多少年成了我们收容中心的“常客”。在外人看来，我们很忙（我们的确忙），并且对第一世界的支持者而言，这意味着绝好的拍照机会和服事上的成功。但是我天天与真相为伍，老实说，对我们没完没了的事工，我感到沮丧。

有一天发生了出乎意料的事，真是到了紧急关头。那天我去了皮卡丘常待的地方，发现那里的孩子比平时多。我走近他们时，听到了婴儿的哭声，抱婴儿的是个女孩子，看起来不过十二三岁。原来她就是婴儿的母亲，刚刚把孩子生下来。当我问她母亲的一些情况时，她告诉我，孩子的外祖母也是流浪儿，

才二十五岁左右，住在该城的其他街上。这个问题的社会性、制度性和一代代的延续，戳到了痛处。

当我还在整理思绪的时候，皮卡丘来到我跟前，咧着嘴笑，介绍我认识他的厄玛（姐姐）。厄玛有着金色的皮肤，小狗般的棕色眼睛，样子十分讨人喜欢。我问皮卡丘，厄玛来这做什么，皮卡丘回答说：“牧师，她过来和我们一起住，这些孩子都是。听说有牧师给我们东西吃、很爱我们，他们就都来了。”他挥动手臂展示了一下自己的小团队，这个小团队现在增加到了二十人左右。

我说不出话来。我开展这项事工，原本想让孩子们脱离街头流浪的生活，回自己的家，结果却恰恰相反，无意中把这些孩子吸引到了街头，远离了家人（他们原本就是这样）和社区。我见过他们生活过的“老鼠洞”和受虐的环境，他们是从那里逃出来的，但我不能吸引他们到街头生活。其他朋友为这些孩子开放自己的家庭，让他们有个住处。尽管这些家庭做了很了不起的工作，但当这些孩子以惊人的频率进进出出时，这些家庭也不过成了旋转的门。我不得不重新评估自己所做的一切。

建立地方教会

为了弄清楚我们城市流浪儿童问题的根源，我开始追踪这些孩子们的出身。后来得知，多数孩子来自于市郊的一个贫困地区。有一天我和几个巴西同工去到那个社区，我们开始讨论，是否有可能在这个社区建立

教会。几个月里，我们获得了一块土地，建起了社区中心、小型学校，还有足球场，“福音教会”诞生了。

我们开始和一小群巴西人一起学习圣经，在我们新建的地方开始小型的主日崇拜。不久，有当地人过来，听福音并蒙了拯救。我们教他们如何工作，教他们的孩子读书，并提供体育活动和儿童俱乐部。

改变是惊人的。过去的两年里，我一直服事街头流浪儿童，但最终没能把一个孩子从那种生活方式中挽救出来。尽管他们生活的环境恶劣、危险，但多数孩子却不想改变自己的生活，就算把他们带回家，给他们衣服穿、东西吃也无济于事。他们已经习惯了原来的生活方式，习惯了这种生活方式给他们的自由。但是我在“福音教会”服事时（也包括我离开后许多年）成功地阻止了无数的孩子堕入到那个世界。所有这一切都只是因为策略的改变，从解决危机到建立传讲福音的教会。这个教会欢迎穷人，愿意服事穷人的整个生命。这是个进度缓慢的工作，会耗费更多的人力物力，但我深信，在为巴西流浪儿童的生命争战中，地方教会的价值非凡。

地方教会真的重要吗？^[2]

一句话，真的重要。尽管我们在前几章谈了地方教会的失败之处，也提到了很多基督教机构的吸引力，但迈克和我坚信，建立健康

的、以福音为中心的教会，是在艰难之地神命定的事奉方式。有人可能认为，由谁来做这份工作并不重要，只要耶稣被传开了。但是，我们认为有很多理由可以解释为什么教会是重要的。

1、地方教会是神在世上完成其使命的方式

神首先是藉着教会来彰显自己，地方教会是神福音布道的首要策略。例如使徒保罗反思他的事奉策略：“甚至我从耶路撒冷，直转到以利哩古，到处传了基督的福音。我立了志向，不在基督的名被称过的地方传福音，免得建造在别人的根基上。”（罗 15:19-20）

保罗认为，从耶路撒冷到以利哩古的区域（即今天的巴尔干半岛地区）正在被福音触及，福音事工在那里“完成了”。是因为保罗把福音传到了那里的每个社区和家庭吗？当然不是。而是因为保罗知道在这些地方已经有教会了，所以他可以把这块区域从福音布道清单上划掉。保罗知道，那里的教会会把福音传播到周围的地区。地方教会在当地做福音布道的工作。

教会处在神大使命计划的核心位置。这就是为什么使徒保罗差派提多和提摩太这样的人去鼓励信徒，是为了造就地方教会，而不是为了建立独立的福音机构。事实上，绝大部分新约书信都是写给（现在仍然适

[2] 麦克·斯蒂尔斯 (J. Mack Stiles) 对地方教会的定义很有帮助：“教会是神所设立的地方信徒的聚会，在其中信徒彼此委身。他们定期聚会，教导神的道，进行圣餐和洗礼，对成员执行纪律，建立合乎圣经的带领结构，并一同向神祷告、奉献。” (J. Mack Stiles, “Nine Marks of a Healthy Parachurch Ministry,” *9Marks* (March 1, 2011): 6-13, www.9marks.org/journal/nine-marks-healthy-parachurch-ministry. 中文链接<https://cn.9marks.org/article/nine-marks-healthy-parachurch-ministry>.)

用于)某些教会的。简言之,神定意让地方教会在世上代表祂的国,而不是人建立的其他机构。

2、地方教会对我们很重要,因为地方教会的神很重要

使徒保罗写信给以弗所教会:“又将万有服在祂的脚下,使祂为教会作万有之首。教会是祂的身体,是那充满万有者所充满的。”(弗 1:22-23)教会是耶稣在世上的身体。普世教会由各行各业、各阶层的各种人组成,包括犹太人和希腊人,男人和女人,受过教育的和未受教育的,作奴隶的和自由的。无论我们是在尼地里(Niddrie),还是在美国乡村,情况都是如此。无论生活在华盛顿特区,还是在爱丁堡,我们若跟随耶稣,我们就在耶稣里成为一体。通过地方教会的信徒肢体,我们在地上共同代表基督。因此,教会处在神计划的核心位置,也对我们周围的世界有益处,即使在今天这个日益敌对基督教的文化中也是如此。

神设计教会主要是为了彰显祂自己的荣耀。以弗所书 3:10 告诉我们,神正是藉着教会使我们得知祂百般的智慧。不管每个教会有怎样的缺点,真教会都在彰显着神无限的荣耀和智慧。圣经教导我们,教会处在神各样旨意的核心位置。因此,教会也应该成为每个真基督徒生命的中心。保罗说道:“你们作丈夫的,要爱你们的妻子,正如基督爱教会,为教会舍己。……从来没有人恨恶自己的身子,总是保养顾惜,正像基督待教会一样。”(弗 5:25, 29)

尽管教会有许多不足之处,在世人看来也无关紧要,但耶稣爱教会。教会是耶稣的新娘,祂不打算另娶一个。我们在使徒行传 20:28 读到,耶稣用自己的血建立了教会。教会是为耶稣建立的,由耶稣建立的,也是依靠耶稣建立的。所以将耶稣与地方教会分开,简直是不可想象的。如果福音是神伟大救赎计划的钻石,那么教会就是支撑这颗钻石的指环,将福音高高举起,使其向世人发出最耀眼的光芒。

3、地方教会是信徒成长的地方

地方教会对每个认信的基督徒的生命也很重要,因为我们是在教会里学习教义、领受责备和操练行义。保罗提醒以弗所教会,基督“所赐的有使徒,有先知,有传福音的,有牧师和教师。为要成全圣徒,各尽其职,建立基督的身体,直等到我们众人在真道上同归于一,认识神的儿子,得以长大成人,满有基督长成的身量”(弗 4:11-13)。

在尼地里这样的住房计划区,人们需要持续地投入时间和努力,而这只有地方教会能提供。有人会通过一些福音机构出现在我们教会的门口,来听福音。但他们很多人只有圣经知识,却活不出基督徒的生命。缺少地方教会耐心的教导和培养,这些人会一直停滞不前。

罗恩(Ron)就是这方面一个很好的例子。罗恩是个年轻人,之前在一个基督教机构待了一段时间。这个机构帮他戒了毒瘾,后来他到了我们这里。在机构的那段时间,罗恩

作了信仰告白，从毒瘾中走出来后，他也一直在努力地过基督徒生活。他有圣经，也有机会接触网络，但没怎么去地方教会与基督徒相交。

结果就是，他认识的作过信仰告白的人都曾经是瘾君子，他的整个基督徒经历也是围绕着毒瘾。罗恩没有与这种文化之外的人接触过，除了知道“来到耶稣面前，努力保持洁净”，他的生命没有多少长进。他是真信徒，但是在神的道和教会共同体方面，他的灵性是营养不良的。

罗恩的灵性境况很危险，但他仍需要慢慢地长进。他之前像没头苍蝇一样四处乱窜，东捡西捡神学和教义的碎片。因为他没有被喂养过健康的属灵食物，所以当我们开始喂给他甚至最简单的圣经真理时，他感到极度震惊。

我们不得不慢慢地教导他基础真理，神的圣洁、罪以及合乎圣经的悔改。对他的灵魂而言，这些是高能量的食物，一开始他觉得难以消化。事实上，他排斥这些真理，拒绝很多福音派的基础真理，例如所有人一出生就在神公义的忿怒之下。起初帮他对付毒瘾的那个福音机构，没法帮助他成长，没法使他在灵性上全面发展。

罗恩在我们教会遇见了和他有类似经历的人（非常重要），也遇见了和他截然不同的人（同样重要）。观察罗恩如何面对他接收的信息，如何在教会挣扎于这些信息是很有意义的一件事。所有人真的生来就是罪人？离开耶稣，

全世界真的处在神的忿怒之下？他那些不信的家人和朋友真的会下地狱？罗恩需要有人帮他解答这些问题。他身边需要有一些人，这些人同样有着艰难的背景，面对过相同的问题，并最终成功地解决了这些问题。他身边也需要有一些人，这些人出身于安定的背景，面对过不同的神学问题。罗恩需要了解神全备的旨意，并以此作为他的终极真理，而不再依赖于他的感觉。罗恩不知道，这一切都是他（以及他身边的那些人）成长经历的一部分。

一开始虽然有挣扎，但罗恩最后还是接受了洗礼，成为教会的一员。现在，他的人际关系跨越了社会分化，有了不同的朋友。谈到属灵的问题时，罗恩也不再是一无所知。更重要的是，罗恩开始看到地方教会的重要性。随着他慢慢掌握更多的圣经知识，他的信心也在增长。一开始这对他来说是一场战斗，但是他坚持了下来（像我们曾经一样），今天他在学习成为一名专业的建筑人员，同时他的属灵生命也在成长。只有碰到其他悔改的罪人时，罗恩自己的罪才会显露出来；只有向成熟的弟兄承认这些挫折和罪时，他才能理解悔改、成圣和忍耐。简言之，是教会让圣经影响了他的生活，就如罗恩现在所说：“虽然很痛苦，但是地方教会拯救了我的生命。”

4、地方教会是信徒必须顺服属灵权柄的地方

生活在苏格兰住房计划区的人对权柄感到不快。所有的权威人士都会遭到怀疑和嘲笑。从普遍蔑视警察，到我们当地足球队队员的

行为举止，我在尼地里住房计划区的整个文化中看到了这一点。我们每个礼拜都在年轻人中作工，训练他们踢足球。^[3]但是如果他们认为谁是个权威人士，他们就绝不听他的批评和意见。

当这样的人来到基督面前，这种态度必须马上被对付。神呼召基督徒顺服属灵上的领袖，对基督徒来说，最好、最安全的地方就是健康的地方信徒团体。希伯来书的作者对此明确说道：“你们要依从那些引导你们的，且要顺服，因他们为你们的灵魂时刻警醒，好像那将来交账的人。你们要使他们交的时候有快乐，不至忧愁，若忧愁就与你们无益了。”（来 13:17）

长老们蒙神的呼召，负责监督地方的信徒：“圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养神的教会，就是祂用自己血所买来的。”（徒 20:28）因此，所有的信徒都应该成为地方教会的成员，处在长老们的照顾和监督之下。不加入地方教会的信徒，坦白来说就是不顺服神，其实他们是正在得罪神。约拿单·李曼（Jonathan Leeman）说：“基督徒并不是加入教会，而是顺服教会。”^[4]藐视任何权柄的文化，需要看到带领和顺服的健康模范，而展示这种模范的最佳之地就是地方教会。

5、地方教会是属灵监督的最好之处

许多年前，我和一个福音机构的一位同工相

处过一段时间。大家都知道他很有个性，他服事的机构以他为荣。他的工作很出色，给那些有艰难经历的孩子们带来了许多帮助。这些孩子成群结队地围着他，他的照片常常出现在该机构的精美画册中。

但他个人方面完全是一团糟。他向我坦诚，自己已经有好几年没有读圣经了，沉迷于色情网站，经常和非基督徒朋友出去喝酒。但是只要他投入工作，服事儿童俱乐部，给他的支持者拍照的机会，他所在的机构就很高心，就不管他个人的情况。机构里的每个人都很忙，除了每个月的团队会议和年度评估，大家根本没有时间管其他人。

因为这个人没有真正的属灵监督，所以多年来他在灵性上一直漂泊不定。实际上他不属于任何地方教会，每次去教会的时候，他都选择不同的教会。机构的人知道他去教会就满意了，但他去过的教会都不认识他。

这个人是不是极端的个例？可能吧。但我担心很多福音机构的同工有类似的经历。太多人以为这个人的故事只是个反常现象，但我遇见过很多这样的人，也劝告过他们。

所有的基督徒都需要属灵上的监督和纪律，但要成为一个地方教会的成员才能拥有这些。成为地方教会的成员使我们不再漂泊，为我们提供鼓励和督责的环境，也提供一个共同体来激励我们彼此相爱和行善。有人认为，他们所在的机构就是他们的共同体，或

[3] 迈克调侃道：很遗憾麦茨说的是英式足球，而不是真正的足球。

[4] *Church Membership* (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 30. 中文版为《教会成员制》，九标志中文事工出版。

者他们的朋友就是他们的共同体，但监督不只是和朋友交谈，而是要谦卑地顺服教会的领袖和其他成员。

6、地方教会是按照圣经执行纪律的地方

抱怨基督教机构缺少纪律管教没有意义，纪律管教不是他们的工作。管教那些不守纪律或公开犯罪的信徒是地方教会的职责（见太 18:15-17；林前 5:1-13；帖后 3:6；多 3:10）。

以拉布（Rab）为例。拉布在大家的帮助下脱离了酗酒的恶习，之后加入我们教会，受了洗。他成长得很快，直到有一天他决定当逃兵，喝得酩酊大醉。他想要加入另一个教会，因为那个教会不会监管他。我们给他打电话，跟他的父母交谈，也为他祷告。

我们只好把他列入教会的关怀名单。我们召开了成员会议，和会众分享了他目前的情况。我们宣布给成员一个月的时间，他们可以给拉布写信、发邮件或者打电话，鼓励他重新回到主和教会面前。这个方法不是都有效，但对拉布起了作用。不到一周拉布就悔改了，

重新回到了教会。这对教会和关注这件事的共同体而言，是多么美好的见证啊！

如果你阅读圣经，你会发现到处都有教会的影子，却根本看不到基督教机构。需要清楚的是，迈克和我们都认为很多基督教机构很伟大，我们只是反对福音机构与地方教会竞争，反对机构取代地方教会，无论机构是有意的还是无意的。基督教机构应该认清自己的角色，即通过他们当中的会众，来增进和服务于福音的传播。✝

作者简介：

麦茨·麦可尼（Mez McConnell）是苏格兰爱丁堡尼地里（Niddrie）社区教会的主任牧师，同时他是“20计划”的创始人及主要负责人。他从1999年开始全职教牧事奉。

迈克·麦金利（Mike McKinley）是威斯敏斯特神学院道学硕士，弗吉尼亚州斯特灵市斯特灵公园浸信会（Sterling Park Baptist Church）的主任牧师。他是 *Church Planting Is for Wimps* 一书的作者。

祷告的教会^[1]

文 / 保罗·米勒 (Paul E. Miller)

插图 / 拉里萨·诺维奇 (Larissa Nowicki)

译 / 煦 校 / 郭春雨

美国的教会正在挣扎，这不是什么秘密。文化之争我们失败了，我们的孩子正在被世俗主义的诱人之声迷惑。在我住的东北部，很难找到基督徒家庭的成年子女都是信徒的。失去了文化制高点，我们不再控制公共叙事。昨天晚上，我最喜欢的英国情景喜剧之一，《外科医生马丁》(Doc Martin)，嘲笑一对传教士夫妇，说他们论断、自私和贪婪。这不仅仅是一个谎言，这是一个虚假的叙事，正在给我们的年轻人打上烙印。

这与保罗在腓立比把恶鬼从使女身上赶出之后，她的主人们诬告保罗和西拉的虚假叙事没有什么不同。因为被使女主人的虚假叙事所陷害（“这些犹太人骚扰我们的城”），结果保罗和西拉被殴打和监禁，两脚上了木狗（某种强加在肢体上的刑具）。在监狱里，他们本能地形成一个祷告共同体，来“和祂一同受苦”（腓 3:10）。

随着基督教的文化支持消失，我们经常发现自己处于无能为力和痛苦的情况下，就像保

罗和西拉一样。只有我们重新经历客西马尼园，祷告才会如同呼吸。这是我的希望和祈祷：随着苦难的加增，我们的教会将学会成为祷告共同体。

不幸的是，祷告的基督徒是稀少的。在我们的祷告研讨会中，我们问参与者几个关于祷告生活的私密问题。在做了数百次研讨会之后，我们发现，在一个典型的教会中，大约85%的基督徒没有太多的祷告生活。所以，当有人说“我会在祷告中纪念你”，85%的人只是说说而已，并没有祷告的生活来维持这些祷告。

更罕见的是祷告的教会，整个共同体在教会里一起祷告。本文的目标就是：首先要了解缺乏祷告的问题所在，特别是教会领袖缺乏祷告的问题，然后探究以教会的新异象为中心的解决方案，最后看看祷告的教会是什么样子。要做到这些，我需要回到五十年前。

[1] 本文选自 Modern Reformation Magazine, Volume 27, Issue 6 (2018): 20-31。取自 <https://modernreformation.org/resource-library/articles/a-praying-church/>。2020年10月30日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。编辑时略有修改。——编者注

领袖们缺乏祷告的问题

1968年，我父亲杰克·米勒（Jack Miller）进入威斯敏斯特神学院（Westminster Theological Seminary）任教后，他拜访了弗朗西斯·薛华（Francis Schaeffer）在瑞士的“庇护所”（L'Abri），在那里他遇到了他以前从未见过的一个祷告共同体。祷告是“庇护所”生活的中心。也就是说，共同体的生活围绕着祷告会进行。以下是薛华夫人伊迪丝·薛华（Edith Schaeffer）对祷告共同体的思考：

依照常理，基督徒生活应该存在于这样一种氛围中：祷告像呼吸一样自然，像氧气一样必需，像与你最喜欢的关系融洽的人交谈一样真实，像做面包时伸手进面粉袋取面粉一样合理。若是没有祷告穿插到每一天的每部分，那样的生活是愚蠢可笑、毫无意义的，或者它是一个证据，表明你并不确信那位曾吩咐我们呼求祂的创造主的存在。

在马丁·路德（Martin Luther）的《论简单的祷告方法》（*A Simple Way to Pray*）中有这样一段内容：

最好每天早晨起来首件事情就是祷告，晚上就寝前最后一件事也是祷告。要谨慎防备那些虚假、欺骗的念头跟你说：“再等片刻吧。一个钟头后我会来祷告，我必须先把这件事或那件事做好。”这种想法常叫我们丢下祷告去做别的事情，结果，它们吸引了你的注意力，将你纠缠，那一天的祷告也就不了了之了。

那时我父亲是正统长老会（OPC）的牧师，

神学院教授，刚获得博士学位，但祷告只是他生活外围的事。并非他一个人这样。多位牧师向我坦露，祷告对他们来说是多么困难。我的宗派（美国长老会，PCA）的一位领袖，在参加了三次祷告研讨会之后，向我吐露，忠于祷告生活对于他来说是多么困难。最近在午餐时，几位美南浸信会植堂者对我说：“植堂破坏了我的祷告生活。”

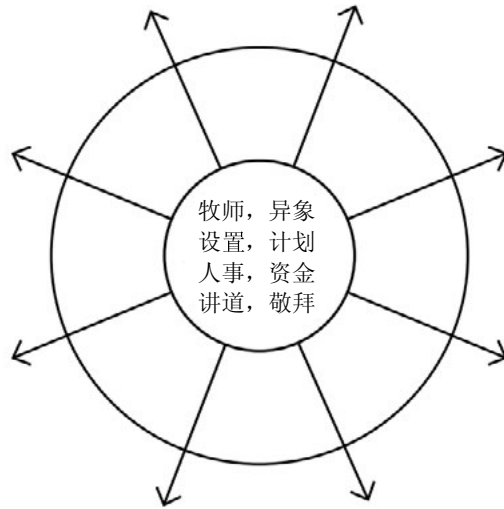
对于大多数牧师来说，在他们的生活中，祷告并不像他们的日历或手机那样必不可少。除了崇拜期间的公开祷告之外，他们也在聚会开始时祷告，但这种祷告往往是冠冕堂皇、缺乏深度的。例如，当我与牧师们见面时，我会分享我所受到的具体的性诱惑，我如何为此祷告，以及上帝如何帮助了我。然后我问：“你会如何为你所受到的性诱惑祷告？”沉默无言。

然后，我会从另一个方向探究。大多数牧师会有为教会中成功的商人挣扎的时候。这些人带来了丰富的实践经验，而牧师本身，往往缺少实际管理经验，需要他们的智慧和帮助，但是面对这些男女在教会中行使权力时，牧师又会畏缩。所以我问：“你如何为你的会众中那些强势的男女祷告？”再次，沉默无言。因此，在他们事工中最具挑战性的两个领域（性和权力）上，许多牧师实际上是在靠自己。

缺乏祷告有多种根源：不信（我们的公共文化的功能性无神论进入我们的血液）、唯物主义（金钱能达成祈祷所要达成的，让你可以掌控）和愤世嫉俗（祷告有什么用？）。但问题不仅仅是“罪”。缺乏祷告在教会中普遍存在，这个问题有更深的根源，有些东西缺失了。

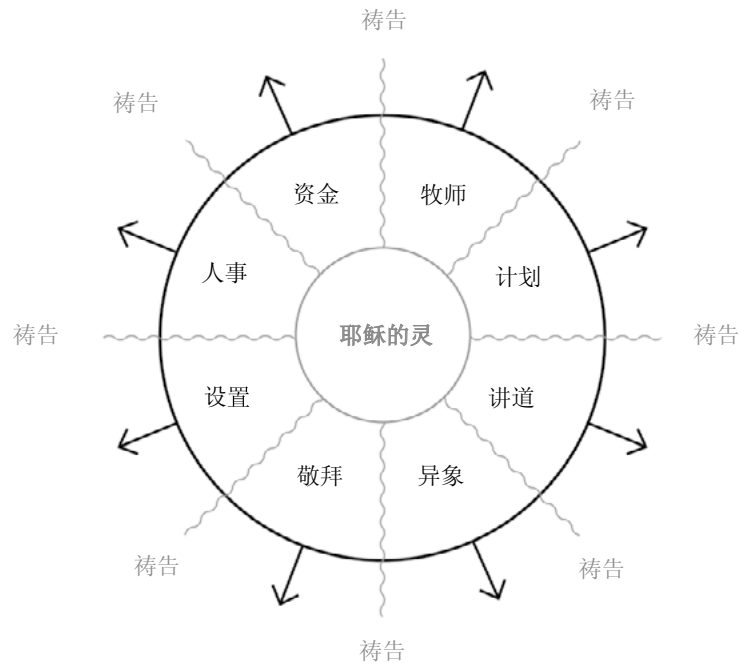
明确问题

这张图有助于明确教会中缺乏祷告的问题所在：



一般的教会

上面这张图中的每个要素都很重要，而且很好。朝外的箭头显示教会如何带着使命进入更广阔的世界。这些重要的成分处于教会的核心部分：牧师，讲道，计划，敬拜，等等。每个成分都有助于使教会成功，但一件怪事就是祷告竟如此薄弱。下面是一个更符合圣经的蓝图：



祷告的教会

“祷告的教会”一图包含“一般的教会”中的所有要素，但这些要素不在核心运作；而是耶稣的灵在核心。祷告成为中心，因为把基督带给我们的那位圣灵是中心。

失去对耶稣之灵的关注，是教会缺乏祷告的关键因素。牧师们在祷告上的挣扎主要不是因为自我中心、刚愎自用或缺乏自律，而是因为他们以错误的方式看待教会。他们把整体的蓝图搞错了。

在圣灵缺席的情况下，悄悄占据教会生活中心的是**管理**，以及某种程度上的**心理治疗**。好的管理者看到事实、过程和教会所需要的人。这一切在本质上都不是错的，但它往往忽略了教会的核心事实：那使耶稣从死里复活的圣灵，以及从祂们的联合中随之而来的生命和力量。那耀眼的光芒塑造了所有其他智慧。

这张合乎圣经的图表引发了三个问题，我们将按以下顺序回答：为什么耶稣的灵如此重要？为什么祷告对于圣灵的工作如此重要？这在教会里看起来是什么样子？

耶稣之灵的缺失

在参观了“庇护所”之后，父亲仍然不知道为什么祷告对教会的生活至关重要——直到1970年夏天他在西班牙休假。在普林斯顿大学学者霍志恒（Geerhardus Vos）的著作中，父亲发现末世已经于复活日的那个早

晨随着耶稣的复活和圣灵的浇灌开始了。^[2]我们现在生活在圣灵的时代。

父亲被以西结书中关于从新圣殿流出的恩典之河（结 47）的异象迷住了。这河水所到之处，万物复苏，并且流得越远，河水越深。耶稣在住棚节的最后一日引用以西结的异象，当时在圣殿里有大桶的水倒出来，象征着在“末后的日子”里圣灵的浇灌。

耶稣站着高声说：“人若渴了，可以到我这里来喝。信我的人，就如经上所说‘从他腹中要流出活水的江河来’。”耶稣这话是指着信祂之人要受圣灵说的。（约 7:37-39）

与父亲同时期的另一位威斯敏斯特教授，理查德（“迪克”）·伽芬，阅读了霍志恒的作品，提出了类似的发现。我父亲在实践中发展，伽芬在他的圣经研究中发展。以下是大多数译本翻译的哥林多前书15:45（重点强调部分加粗）：

经上也是这样记着说，“首先的人亚当成了有灵的活人”，末后的亚当成了叫人活的灵（life-giving spirit）。

但霍志恒和伽芬指出，保罗实际上说的是：

经上也是这样记着说，“首先的人亚当成了有灵的活人”，末后的亚当成了叫人活的**圣灵**（life-giving Spirit）。

[2] Geerhardus Vos, *Pauline Eschatology* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1994), 136-71.

请注意这个区别。耶稣成了**叫人活的灵**，只是表明复活的耶稣赐予生命，而成了**叫人活的圣灵**，则意味着复活的耶稣与圣灵联合到一定地步，以至于保罗可以说**耶稣成为圣灵**。

在第一个复活节的早晨，圣灵将耶稣没有生命的身体变成了**灵性的身体**（林前 15:44）。^[3] 圣灵与耶稣如此紧密地联合，以至于耶稣和圣灵在职能上成为一体，但并没有失去各自的身份。^[4] 祂们是如此紧密地联合，保罗干脆互换使用“灵”和“主”，或把它们连成一个单一的短语：“主的灵”。保罗如此写道：

主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由。我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从**主的灵**^[5]变成的。（林后 3:17-18）

圣灵现在把基督带给我们。或者简单地说，道成肉身的圣子不仅依赖圣灵而生，而且依赖圣灵“行动”。神秘的是，耶稣作为圣子，充满了宇宙，但祂只能通过圣灵进入“悖逆之人”。^[6]

保罗一再将基督靠着圣灵的生命与我们靠着圣灵的生命联系起来。如果耶稣靠圣灵的能力

活着，那么我们也是如此。圣灵使耶稣的身体活过来，祂现在使耶稣在地上的身体——教会——活过来。那么这和祷告有什么关系呢？

祷告和圣灵

使徒保罗紧密联系圣灵和祷告，看起来像这样：祷告→圣灵→耶稣。这是保罗勾画出这种模式的其中一处经文：

因此，我在父面前屈膝，（天上地上的各家都是从祂得名），求祂按着祂丰盛的荣耀，藉着祂的灵，叫你们心里的力量刚强起来。使基督因你们的信，住在你们心里，叫你们的爱心有根有基……（弗 3:14-17）

注意保罗的模式：他向圣父祷告，求圣灵的恩赐，圣灵就把基督带来。一个祷告的共同体为圣灵腾出空间，圣灵就把耶稣带给我们。这是教会最基本的需要。

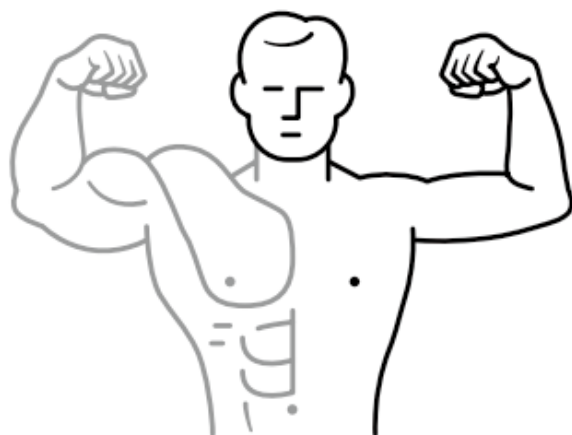
这解释了保罗恩赐清单中的不寻常之处。有些人显然比其他人更擅长祷告，但祷告从未被作为恩赐提到。为什么？祷告是教会生活的基础，它并不是一种恩赐。它就像呼吸，并不是一种选项，而是发动机。

[3] 我把“属灵的 (spiritual)”改为“圣灵的 (Spiritual)”，因为保罗并不是指在宗教或祷告的意义上的“属灵”，他的意思是我们“与圣灵同步”或“由圣灵引导”。我们是“属”圣灵的，被祂所拥有和掌管。小写的“s”使圣灵失去位格性。

[4] “（道成肉身的）基督经历了一次极为彻底的属灵授权和转化，充分完全地拥有了所赋予祂的圣灵，以至于从结果来看，两者可以等同。这种前所未见的对圣灵的拥有，以及与之伴随的在基督身上的变化，导致了如此紧密的统一体，以至于经文不仅宣告说圣灵叫人活，而且进一步宣称：基督作为圣灵叫人活。特别要指出的是，这里基督与圣灵的等同是经济性 (economic) 或职能性的 (functional)，是就二者的活动或作为而言的。” Richard B. Gaffin Jr., *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1987).

[5] 在 ESV 等英文版本中，此处的“主的灵”为“the Lord who is the Spirit”（作为圣灵的主）——译者注

[6] “作为跟在复活的基督后面的谓语，赐生命的活动并不是主语直接发出的动作；圣灵在其中是绝对不可或缺的因素。只有从圣灵和基督在职能上的一致性的角度（该职能上的一致性是按救赎历史展开的方式在基督的复活中生效），才可以合宜地宣称：基督是生命的传递者 (the communicator of life)。” (Gaffin, 89.)



图一

祷告之教会的历史

从一开始，祷告一直是教会生活的基础。第一次提到上帝的子民，就将我们定义为祷告的子民：“那时候，人才求告耶和华的名。”（创 4:26）

所罗门将圣殿奉献为“祷告的殿”时，不是通过讲道，而是通过为祷告而做的祈祷。所罗门描述了上帝的子民可能面对的七个不同的问题（战争、饥荒等等），每一次他都求上帝：当他们向这殿祷告，求你在天上垂听。以赛亚将这邀请扩展到外邦人：“因为我的殿必称为万民祷告的殿。”（赛 56:7）

所罗门关于圣殿作为“祷告的殿”的异象，遍布福音书中。许多事件在圣殿里发生（献祭、奉献、教导），但耶稣描述法利赛人和税吏到圣殿去祷告。耶稣用鞭子洁净圣殿，因为它不再是“祷告的殿”。

祷告的精神同样充满早期教会。特土良（约主后 200 年）写道：“我们聚集成为一个大

会……而且，好像我们已经形成了一个军队，我们以祷告竭力来到上帝面前。这种努力是上帝所喜悦的。”（《护教篇》[*Apologeticus*]）同样，奥古斯丁（约主后 400 年）告诉我们，祷告对于教会是如此必要，以至基督徒用“请记念我”来说“再见”，这是“请在祷告中记念我”的简化形式。^[7]

我们缺失了“祷告的殿”的异象。在最近的一次牧师聚会上，我读了早期教会对教会领袖的第一份职位描述：“弟兄们，当从你们中间选出七个有好名声、被圣灵充满、智慧充足的人，我们就派他们管理这事。但我们要专心以祈祷传道为事。”（徒 6:2-4）

职位描述平分为“祈祷”和“传道”。所以在我讲了四十五分钟后，我问：“你在传道的事工中有多少训练？”

“数百小时。”他们回答。

“你在祷告方面有多少训练？”我问。

一位牧师从后面喊道：“大约四十五分钟！”

然后我给他们看了这个示意图（图一）：“我们看起来是不是像这个人？”

[7] Peter Brown, *The Ransom of the Soul* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 40.

总之，祷告不是教会的一项事工——它是事工的核心，通过它，圣灵与复活的耶稣联合的真正的、功能性的领导力才能发挥出来。牧师的主要任务是成为一个祷告的牧师，来帮助教会成为祷告的教会。那么，祷告的共同体是什么样子的？让我给出几个案例研究，其中穿插了建立祷告共同体的七个原则。

发展一个祷告的教会

1、通过祷告来学习祷告

父亲访问了“庇护所”之后，他意识到他的事工是多么缺乏祷告。令他特别不安的是，在他牧养的教会里，祷告会举步维艰。他想知道：“谁破坏了祷告会？”然后他意识到：“我破坏了祷告会！”^[8]怎么破坏的呢？讲得太多了。换句话说，他不平衡的训练（学习圣经，却不学习祷告）导致良好的教导挤占了良好的祷告。于是，父亲开始在祷告会上祷告了！

开始祷告几乎无异于扔一个足球给一群以前从未踢过足球的人，告诉他们规则，然后说“去玩吧”。一塌糊涂！但你需要忍耐，努力度过学习如何一起祷告的早期挣扎阶段。

2、一切以祷告开始

在1970年秋天，我们看到圣灵开始以新的方式行动。复兴在我们的小教会爆发。祷告会和查经班挤满了嬉皮士、吸毒者和各

种各样的人。后来，在1973年，当父亲开始新生命教会（New Life Church）时，他以祷告开始。首先是祷告会，然后是教会。在接下来的二十年里，教会的核心是每周四小时的祷告会，由牧师带领，任何人都可以参加。这是连续十五年持续推动更新的发动机。

所以，在你启动任何事情前，花时间来向上帝求智慧、恩典和谦卑。如果我对一名教会同工有担忧时，我会悄悄地开始为他祷告，有时会持续数月，然后再与他交谈。通常情况下，在我什么都还没有说的时候，我就看到上帝开始动工。

3、共同体祷告不再以我们为中心，而是给耶稣的灵腾出空间

父亲决定在祷告会上祷告，是因为他意识到圣灵是教会的中心，而不是他的教导或事工。他衰微，叫那将复活的基督带给我们的圣灵可以兴旺。

4、圣灵作工，超越单纯的管理和人的能力的“框框”

那么，当你们作为共同体祷告时，会发生什么？如果我不得不用一个词来概括，我会说“惊喜”。意想不到的事情发生了。保罗在以弗所书中结束他的祷告时提到了这一点：“上帝能照着运行在我们心里的大力，充充足足地成就一切，超过我们所求所想的。”（弗3:20）

[8] C. John Miller, *Outgrowing the Ingrown Church*(Grand Rapids: Zondervan,1986), 94-106.

1973年的一个晚上，在当地的一间教会，父亲说：“福音可以改变任何人。”但被会众中的一位精神科医生质疑后，他回家想道：“我真的相信福音可以改变任何人吗？”他决定在费城找到最难改变的人，看看福音是否可以改变他们。

还有谁比术士摩托帮（Warlocks Motorcycles Gang）更强硬呢？他知道他们在当地的一个冰淇淋摊附近闲逛，所以他和他的一个神学院学生去了那里。他买了一个蛋卷冰淇淋，走到一群吵闹的青少年身边，他们经常聚集在那里喝酒和分享毒品。

拿着冰淇淋，父亲做了一个令人难忘的开场白：“我是米勒牧师，这里有术士摩托帮的吗？”当他们开始嘲笑他时，父亲说了一句更糟的话：“实际上，我是米勒博士。”就在嘲笑声越来越大的时候，一个看起来很野蛮的红头发——一个小偷、吸毒者和酒鬼——对那帮人说：“闭嘴，我认识这个人，他曾让我搭过便车，我们应该听他的。”

他叫鲍勃·赫普，在接下来的六个月里，父亲与鲍勃交朋友，甚至在半夜听他醉酒后的电话。父亲耐心地把鲍勃一次又一次地指向基督。鲍勃现在在伦敦向南亚人宣教。

卡尔·巴特（Karl Barth）在其《祷告》（*Prayer*）中提到：

哪里有上帝的恩典，哪里就有人祷告。上帝在我们里面工作，因为我们本不晓得当怎样祷告。正是上帝的灵激励我们，使我们能够

以合适的方式祷告。我们并无能力判断我们是否配得或有能力祷告，或者我们是否有足够的热情祷告。恩典本身就是这个问题的答案。当我们得到上帝恩典的安慰，我们就会开始有声无声的祷告。

5、以祷告会为中心的共同体

在我自己的事工——“看见耶稣（see Jesus）”中，我们的使命生活以祷告会为中心。我们每周为二十五名工作人员举行四次祷告会：星期一和星期三为三十分钟，星期四为一小时，星期五为两小时。每个星期共有四个小时的祷告。前五分钟是“开放麦克风”时间，任何人都可以提出任何祷告需求，然后我们进入祷告。这些祷告会是我们一起生活的中心。在这里，个人的负担成为众人的负担。

这么长时间的密集祷告，形成了一个**非凡的共同体**。我们都知道，圣灵是在我们的工作中做所有大事和小事的那位。因此，我们经常一起因**惊喜**（圣灵意想不到的工作）而庆贺。

6、思考和指导祷告会

因为祷告给人的感觉是属灵的而不是具体的，所以我们不像对待写作或足球那样去提高我们的祷告技巧，以为既然那是“圣灵的”，就应该只是自然流动，但是一起祷告有许多要学习的。以下是祷告会存在的一些问题：

- 人们从一个主题跳到另一个主题，不注意彼此的祷告。

- 人们只为切身需要祷告，如医治问题。
- 过度分享祷告事项导致祷告时间太短。
- 一些关键的人不参加祷告会。你觉得你是独自一人。

我并不羞于指导我们的祷告会，为更有效地一起祷告的方式给出建议。我们不只是一堆的祷告事项，而是聆听彼此的祷告并将自己的祷告建立在其基础上——就好像是对话，这需要时间。

7、一起祷告重现耶稣的死和复活

最后一点是最重要的：一起祷告的力量是强大的，因为它重现了耶稣的死和复活。首先是“死”。二十五年前，我开始定期为我的家人祷告，因为我意识到，我作为父母并没有将基督造就在孩子们里面。我失败了。在接下来的十年里，随着上帝带我走过许多痛苦，我越来越深地感觉到自己的软弱。当我开始看见耶稣时，我生活的各个领域都很弱。现在，已经走过了十九年，我们仍然资金不足，人手不足，不堪重负。每周花四个小时的工作时间来祷告，甚至使我们更加软弱，因为我们工作的时间减少了！

我们祷告，**正是因为我们**软弱。然而，我们不会陷入软弱而无法自拔，因为软弱是复活力量的踏脚石。这是保罗在哥林多前书 1-2 章中的观点。哥林多教会做得很糟糕，他们没有意识到，他们的软弱重现了基督的死，这为圣灵在他们中间行奇事留下了空间。死

是复活的踏脚石。当保罗提到圣灵时，他总是提到这五个词中的一个：**能力、生命、盼望、知识和荣耀**。^[9] 圣灵带来能力和智慧，创造新的生命和荣耀，使我们充满盼望。

在我们小小的事工中，我们几乎持续地体验到这来自圣灵的、真实的复活大能。我们已经看到上帝以如此多的方式工作，以至我们都意识到圣灵居于中心，并且回应我们对天父的祷告。当你们作为一个祷告共同体意识到这点时，这个共同体会为自己补充燃料。祷告蒙垂听，造就了信心，这反过来又鼓励更多的祷告。

这就是为什么保罗和西拉在监狱里祷告、赞美。他们期待重现耶稣的复活。圣灵藉着地震动工，推翻了诬陷保罗和西拉制造骚乱的虚假叙事。他们这小小的祷告共同体首先改变了监狱，然后影响了整个腓立比城。他们不只是一个自己无力改变的世界中挣扎求生，而是上帝的工作超越了他们的所求所想。✝

作者简介：

保罗·米勒（Paul E. Miller）是“看见耶稣”（see Jesus）事工的创始人和执行董事，“看见耶稣”是一个活跃在全球三十多个国家的门训事工。他已经出版了四本书，都是关于其事工核心主题，即耶稣、爱和祷告。

[9] Gaffin, 68-70。我在伽芬的“能力、生命和荣耀”中添加了“盼望”和“知识”。

从《九十五条论纲》再思今日教会中的反律主义^[1]

文 / 大牛

今天是“宗教改革纪念日”，在教会传统中，主要是路德宗和改革宗教会所纪念的日子，目的是纪念1517年10月31日的中午，马丁·路德将《九十五条论纲》钉在德国维滕堡教会的大门上这一重要的事件。这一事件，在当时非常微不足道。路德本人只是出于义愤和牧者的心肠，寻求一场公开的辩论，以澄清滥用赎罪券的问题。在当时的学术界，这是非常稀松平常的事情。然而，因着上帝主权而奥秘的护理之手，这一微不足道的事件却最终成为一场轰轰烈烈的“宗教改革运动”的导火索。我们这些基督徒也正是这一事件以及后来的宗教改革运动的继承人与受益者。然而，正如俄罗斯著名的历史学家克柳切夫斯基（Vasily Klyuchevsky）所说：“如果丧失对历史的记忆，我们的心灵就会在黑暗中迷失。”可悲的是，今天却有太多的基督徒不了解这场运动，并且在实际上又重走了十六世纪宗教改革前夕天主教败坏的老路。我一直在想，如果路德今天还活着，没准儿他会再写一篇新的《九十五条论纲》。

那么，为什么路德要写《九十五条论纲》？《九十五条论纲》究竟讲了什么？

一、路德张贴《九十五条论纲》的缘起

关于路德张贴《九十五条论纲》这一事件的披露，最初是在路德过世四个月后，于1546年6月由路德的亲密同工墨兰顿在一篇回忆路德的生平概略中提及的^[2]。1617年，有一位大胆的画家将其画成了一幅画，这幅画也越来越深入人心，从此逐渐被大众所接受。

路德曾将这一论纲的一份抄件寄给了美因茨大主教阿尔布雷希特（Albrecht von Brandenburg），这一原件还保存在瑞典的一间历史博物馆里，今天还能看到。从这份原件中，我们可以读到论纲的引言：“因热切爱慕真道，渴望能弘扬真理，文学及神学硕士和常任神学讲师马丁·路德神甫将于维

[1] 本文为作者在今年宗教改革纪念日举办的讲座上的发言稿。

[2] 这也成为至今争论不休的一个焦点问题：路德本人究竟有没有张贴《九十五条论纲》？因为如果路德的确张贴过，为什么路德和当时在场的同事却没有提及这么重要的事件，反而是由当时并不在场的墨兰顿首次在回忆中披露？但笔者倾向于认为路德的确有张贴，理由见文章下一段。

腾堡主持关于下列论题的争鸣。诚望不能参与口头辩论之士，可用书面形式发表意见。”从这份引言可以知道，路德写这份论纲是为了寻求公开辩论。路德是在10月31日张贴的，为什么会在这一天呢？因为第二天，也就是11月1日，是天主教的“万圣节”，很多神职人员都会聚集在维滕堡庆祝这一圣日，而维滕堡教会的大门在当时也起到公告板的作用，人们经过教会大门时自然会看到这份论纲。

与今天大众的认识相反，路德写的这份论纲，当时的平信徒了解得并不多，一方面是因为路德写作的目的是出于学术辩论，因此使用的是平信徒无法理解的学术语言——拉丁文，还有平信徒同样不容易理解的学术雄辩法。不过，由于后来路德与天主教神学家辩论的升级，很多人也开始知道这份论纲，即使他们没有读过也不能理解这份论纲的内容。直到1518年3月，路德用德文所写的一篇基于论纲的讲章，将论纲中的道理用通俗易懂的话语呈现出来，非常受人欢迎，广为流传，在两年之内再版了二十次。这使得路德顿时成为了平信徒的英雄，而对滥用赎罪券的丑陋现象的反抗，也使他得到了全国性的拥护。

二、路德为什么要写《九十五条论纲》？

出于路德的牧者心肠

这篇论纲主要是路德出于牧者心肠所写的，正如在他写给当时的美因茨大主教阿尔布

雷希特的信中，他详细解释了自己为何要写这一论纲：“……这些可怜的灵魂相信，如果他们购买了这些赎罪券，他们对自己的救恩就有把握了……如此一来，阁下所看顾的灵魂正被领向灭亡，而最严厉惩罚已经来临，且持续加剧。正因为这个原因，我无法闭口不言。”对于路德而言，对赎罪券的滥用会导致真正的福音、恩典和悔改变得模糊不清，从而使得灵魂因错误的认识而走向灭亡，这使得他无法安然就坐，而必须有所回应。

为了进一步明白路德写论纲的原因，我们必须对当时天主教的教导与实践背景有所了解。论纲最直接的目的是反对滥用赎罪券，那么，赎罪券又是怎么回事呢？为了理解赎罪券，我们必须理解罗马天主教对悔改和赦罪的教导。

中世纪的悔改与赎罪教义

与今天很多的教会不同，早期教会从最开始就非常严肃地看待罪的问题。对于早期教会而言，救赎处理的是罪的问题，罪才是最大的问题。因此，悔改在基督徒生活中具有极其重要的角色。并且，早期教会非常相信教会的权柄，唯独使徒和作为使徒继承人的主教们具有从基督而来的“天国的钥匙”，可以捆绑或释放罪人。目前已知的最早的教父书信，写于主后约96年的《革利免一书》明确教导：一个犯罪的信徒必须按照主教的吩咐接受相应的惩戒，即所谓悔改的过程，从而得到主教所宣认的赦免，也就是主基督的赦免。

根据早期教会的会规，悔改包括三种：第一种是私下的悔改，日常的小罪都可以通过信徒个人私下的悔改得到赦免；第二种是公开的悔改，一些特定的罪则需要来到主教或会众面前，公开认罪并补赎而得到赦免；第三种是所谓庄严的悔改（the Solemn Penance），则是按照特定的崇拜仪式或教会节期进行悔改。然而，无论是哪种悔改，都包含两个要素：认罪和补赎。认罪就是真诚地向神向人承认自己所犯的罪。而补赎又是什么呢？补赎最初是对悔改的确认，即结出悔改的果子。教规或者主教都可以吩咐一个认罪的人在接下来的一段日子进行相应的补赎，以表明他的确已经真诚悔改，从而得到赦免。然而，随着教会越来越受律法主义的影响，补赎逐渐离开了其本来设立的意义，而变成一种功德。补赎本身被认为可以带来上帝的怜悯，从而得到上帝的赦免。到主后4世纪，开始有了“永恒的刑罚”与“暂时的刑罚”的区别。当一个罪人认罪的时候，他永恒的刑罚已经被赦免了，然而他需要通过补赎来消除他“暂时的刑罚”。最初，关于这个“暂时的刑罚”究竟是什么，教父们多有争论，但后来与逐渐兴起的“炼狱”教义联系在一起。所以，补赎与“炼狱”有关。

告解礼与罪的赦免

到了中世纪，教会逐渐形成了“告解体系”，并在1215年的拉特兰大公会议上正式成为教会的七大“圣礼”之一，即“告解礼”。中世纪后期，教会的教导是：当基督被钉死十字架的时候，祂担负了所有属于我们

的罪罚。一个人犯了罪，配得永恒的惩罚，这部分由耶稣替我们承受了。但这还不够，每个罪行也都必须接受暂时的惩罚。神对我们所犯罪行的愤怒还没有满足，这部分的责任要我们用行动承担。人类必须付出某种代价，神必须得到满足。罪的惩罚分为永恒的和暂时的两个部分，这些都需要藉着告解圣礼而被处理，认罪处理永恒的部分，补赎处理暂时的部分，即“炼狱”的部分。告解礼包括两个角色：犯罪的罪人和赐予赦免的神甫。

首先是犯罪的罪人。罪人若要得赦免，必须做三件事：

第一，痛悔（contrition）。罪人要为自己的罪行忏悔，表明自己的真心悔过与痛心。

第二，认罪（confession）。罪人要向神甫亲口承认自己的罪过。

第三，最为关键的一项，就是补赎（satisfaction）。这是指，即使罪人痛悔自己的行为，并口里承认所犯的罪行，仍旧需要有所行动，让神满意，免遭惩罚。要想得到赦免，就必须做些“分外善工”进行补赎。形式多样，诸如禁食、朝圣等等，根据罪行严重程度而定。神甫会告诉你该怎么做才能补赎，免遭在“炼狱”中暂时的惩罚。

其次是赐予赦免的神甫。神甫是罪人与神之间的中保，可以代表神宽恕罪行。神甫可以判定痛悔与认罪是否虔诚，以及虔诚的程度，有权凭此判定赐予赦免多少。如

果罪人没有足够真诚的认罪态度，没有补赎或完成神甫所指定的补赎，死后就要进入炼狱，承受暂时的惩罚，以解决你在世上未能完成的补赎问题。“赎罪券”的出现，与痛悔以及认罪没有直接的关系，而是与补赎这部分有关。

赎罪券的出现

早期教会深信代祷的有效性，尤其是义人代祷的有效性（约一 5:16；雅 5:16），然而，随着律法主义的影响，义人的代祷逐渐成为了一种功德。在主后 3 世纪，教会开始教导，“认信者”或一些正在监狱中等待殉道的圣徒的代求，可以让那些正在补赎的人减少他们补赎的时间。然而，既然神是公义的，凭什么义人的代祷可以减少犯罪者补赎的时间呢？因为义人自己有过量的善工，超过了自己升入天堂所需要的，义人可以透过这部分的过量善工来为犯罪者所需要补赎的罪代祷，从而缩短犯罪者补赎的时间。逐渐地，“功德库”的概念开始出现。

所谓“功德库”，是指基督的赎罪功效是如此巨大，远远超过世上一切的罪，基督将过量的善工都存入了“属灵银行”，即功德库中。此外，历代的殉道者或圣徒，他们也有少量的过量善工，也都一一存入了功德库。教会可以从功德库中提取这些善工的功德，赦免那些需要补赎的犯罪者，而教会赦免的凭据，就是“赎罪券”。

实际上，在 12 世纪以前，并没有赎罪券。赎罪券最早出现于十字军东征时期。为了

鼓励信徒积极参加十字军东征，委身圣战，教皇开始正式颁发赎罪券。当时的赎罪券分为两类：一类是“全免赎罪券”（the plenary indulgence），只能由教皇颁发，获得者即免除了一切补赎的义务，死后可以免受炼狱之苦，直接进入天堂；另一类是“有限赎罪券”（the limited indulgence），可以由教皇授权的主教颁发，获得者只能按照此类赎罪券的相应额度，免除有限时间的炼狱之苦。

赎罪券最初的颁发，是为了鼓励圣战、抵挡异端，然而在中世纪后期，“赎罪券”开始越来越被滥用。1507 年，教皇尤利安二世（Julius II）开始为筹集圣彼得大教堂建设的资金而颁发赎罪券，赎罪券开始可以用金钱来购买。1513 年，为了完成圣彼得大教堂的修建工程，教皇利奥十世（Leo X）重新颁发赎罪券，而且是“全免赎罪券”，并与美因茨大主教达成协议，由美因茨大主教协助推销赎罪券，教皇利奥十世与美因茨大主教平分赎罪券所得。当时专门负责兜售赎罪券的，是一位能说会道的道明会修士约翰·台彻尔（Johann Tetzel）。他为了鼓动人积极购买赎罪券，甚至说：“当你为某个炼狱中的灵魂捐献银钱，投进捐献箱，发出‘叮当’一响时，他就从炼狱中应声而出。”

路德：既反律法主义，又反反律主义

直到此时，路德并没有系统性地反对教会当时的传统，包括颁发赎罪券，他只是对于赎罪券越来越多的滥用而感到忧心 and 不满。然

而，台彻尔为了最大程度地推销赎罪券，甚至不惜违背当时的官方神学教导。按照当时的官方神学教导，赎罪券只能消除犯罪者补赎的义务，但犯罪者必须要有痛悔之心和真诚的认罪，他的罪才可以被赦免。然而，台彻尔却宣称，一个人只要花钱购买赎罪券，他的罪就被赦免了，即使没有认罪悔改的心。这是路德所深深憎恶的。这样的做法，不仅使罪人逃避面对自己的罪，轻看上帝的圣洁与审判的严厉，也使人逃避基督的救赎，轻看十字架的功效。在一次讲道中，路德评论道：“我怎么可以传讲一个真心悔改、为罪忧伤的信息，但同时又传讲为回避刚才所说的而设计的赎罪券呢？”路德的这一关注也明确体现在论纲中，在论纲的第39-40条中，路德如此说：

39、即使最有学问的神学家也很难同时一面向人夸耀赎罪券的宽宏，一面强调真心痛悔的必要。

40、真心痛悔的基督徒承认并愿意为他的罪承受刑罚，但赎罪券的宽宏，却使人放松刑罚，乃至厌恶刑罚，至少制造了这样的机会。

在今天，路德常常被吹捧为反抗“律法主义”的英雄，但我希望你们看到，路德同样也是坚决反抗“反律主义”和“廉价恩典”的斗士。对于路德而言，任何轻看人的罪性和罪行，轻看罪的刑罚，轻看基督十字架的救赎的教训和实践，都是反福音的，都是他所深深憎恶的。

三、《九十五条论纲》究竟讲了什么？^[3]

正如之前所谈到的，路德撰写《九十五条论纲》，主要目的是针对赎罪券的滥用，期望教会正确地看待恩典、悔改和赎罪券。但是《九十五条论纲》并没有明显表达出革命性的观点：论纲仍然承认教皇的权柄，没有拒绝“告解礼”，甚至没有否定“赎罪券”。比如论纲的第71条如此说：“若是有人否定赎罪券的使徒性特征，就让他被除教受咒诅去吧！”然而，革命性的要素已经充分隐含在其中，也被路德的对手们敏锐地抓住。值得指出的是，路德在组织《九十五条论纲》时，所依据的是古典的雄辩法，而非逻辑法。《九十五条论纲》具有雄辩法的典型结构：首先是引言，也就是**开场白**，路德的开场白清楚表明他的辩论立场：“因热切爱慕真道，渴望能弘扬真理，文学及神学硕士和常任神学讲师马丁路德神甫将于威腾堡主持关于下列论题的争鸣。诚望不能参与口头辩论之士，可用书面形式发表意见。”

第二是叙述，即陈述辩论双方都同意的、不争的事实，这是论纲的第1-4条：

- 1、当我们的主耶稣基督说“你们应当悔改”（太4:17），祂的意思是信徒的一生都当悔改。
- 2、这句话不能被理解为告解礼，即在神甫主持下的认罪和补赎。
- 3、然而这并不意味着只有内在的悔改，如

[3] 这部分的内容参考了温格尔（Dr. Timothy J. Wengert），《丰收中的省思》，陈农瑞译（新竹：中华信义神学院出版社，2018），25-32。

果内在的悔改没有产生各种外在的、治死肉体的行为，这样所谓的悔改毫无意义。

4、罪的刑罚与恨恶自己相始终。换言之，真正的内心悔改应持续到进入天国为止。

对于路德而言，这是辩论双方都应当认同的教会传统的教义，是进一步辩论的根基。从中可以看到，路德认为真正的悔改并不等同于告解礼，而是指向内心的悔改。而内心的悔改一定会结出外在行为的果子，就是治死肉体的恶行。这样的悔改将伴随信徒的一生，因为信徒一生中仍然会不断犯罪。在这里，路德已经隐含了信徒“同时是义人和罪人”的思想。然而事实上，在后来的辩论中，天主教的神学家都不承认这四点。但路德却坚持这四点为大公教义，在一年后出版的《九十五条论纲的解释》中，他甚至拒绝为这四条辩论。对于他而言，否认这四条论纲，就是否认福音，否认自己是一个基督徒。然而，今天有多少自称是基督徒的人会真正承认这四条呢？有多少所谓的信徒不是将决志祷告或者受洗当作自己的赎罪券，认为只要自己做过了，就已经罪得赦免了，从此根本不理睬自己的犯罪，而心安理得地以白白恩典的名义过着放纵的生活？又有多少所谓的信徒不是将认罪当作一种告解礼，内心并没有对罪忧伤痛悔的心，只是完成一个认罪仪式，就自认为神已经赦免了他的罪？又有多少信徒平时认认真真对付自己的罪，感受到罪的刑罚，为自己的罪痛悔并悔改，恨恶自己，转向基督？更多人却自欺地活在自己之中，在言语行为中有着极深的自义和极强的自我。

第三是争论点，即提出正要争论的要点，也就是论纲的第五条：“教宗除了根据教规凭借自己的权力而加诸人刑罚以外，他无意也无权柄免除其他任何的刑罚。”这一条显示出路德所在意的，不仅是赎罪券的滥用，更是教会对权柄的滥用。

第四是确认，即对争论点提出严谨的证据，对其争论要点予以支持和确认，这是论纲的主体部分，从第6条到第80条。这其中，第62条非常重要，路德在其中明确弃绝了天主教的“功德库”的概念，他说：“教会真正的宝藏，是彰显上帝荣耀和恩典的至圣福音。”很讽刺的是，今天的教会真的看重自己“真正的宝藏”吗？教会真的以“彰显上帝荣耀和恩典的至圣福音”为最重要的事吗？有多少教会不是热衷于搞各种活动、各种事工、各种联谊呢？牧师和长老有多少时间关注在祷告、讲道、牧养会众的灵魂、对付会众生命的罪、引导他们归向基督经历救恩，走十字架的道路呢？教会的崇拜和教导更多是体现人的享受，迎合世俗之人的心理，还是上帝荣耀和恩典福音的彰显？

第五是驳斥，即对主要反对意见的驳斥，从第81条到第91条，路德一一列出为赎罪券辩护的反对意见，予以反驳。

第六是结论，路德在此总结说：

92、向基督子民宣扬“平安，平安”，而实则没有平安的所有先知，统统走开！

93、向基督子民宣扬“十字架，十字架”，

实则没有十字架的所有先知，该受祝福！

94、应当勉励基督徒努力跟从元首基督，经历刑罚、死亡和地狱。

95、所以，经历许多艰难，而不依赖虚假的平安保证，便能对进入天堂充满信心。

路德在第 92 条和第 93 条论纲中使用典型的雄辩术，即将两个看似相对甚至矛盾的观点并排列出，让人在最初的错愕之时，深思其中的真义。当时的天主教用告解礼和赎罪券向基督的子民宣扬“平安，平安”，然而，这种肤浅地消除人心对罪的敏感，让罪人在基督之外心安理得地生活的行为，却不可能带来真正的平安，这样的人最终只能在自欺和蒙蔽中走向灭亡。路德要传讲这样信息的假先知“统统走开”，唯独那些向基督的子民宣扬“十字架，十字架”的真先知才该受祝福！“十字架”对于路德而言意味着神至高的刑罚，十字架首先应当是罪人认识到神对罪人刑罚的严厉，在那位承担罪人罪恶的人子身上，罪人首先应当看到自己的罪何等深地得罪了圣洁的主。也只有这样的看见，才能带来罪人对罪真实的痛悔忧伤，并带来对那位承担罪恶的人子全心全意地依靠。在这样的信靠与悔改中，罪人没有了十字架，也就是脱离了神至深的刑罚，得到了真正的救赎。这也带来了第 94 条的小结：对于路德而言，因为信徒在今生一直都是罪人，所以，神的刑罚一直都是真实的，这才是人类的真相。赎罪券的问题在于掩盖了这一真相，让人在自欺中灭亡。而真正的先知却要揭

露这一真相，让蒙恩的罪人在争战中每天努力地跟从元首基督，经历刑罚、死亡和地狱，最终得到救赎。进而路德得出第 95 条的最终结论：“所以，经历许多艰难，而不依赖虚假的平安保证，便能对进入天堂充满信心。”

然而，今天又有多少教会真正听进去路德振聋发聩的声音呢？有多少教会不是在很轻易地赐给那些对罪毫不敏感的人以赦罪的平安，甚至将福音的信息变为另一种变相的“赎罪券”呢？有多少教会不是在意罪人的感受，害怕绊倒罪人，害怕得罪人而导致人离开教会，从而不敢揭露真相呢？有多少教会不是在教导变相的“成功神学”，却对教导信徒“跟从元首基督，经历刑罚、死亡和地狱”避而不谈呢？又有多少教会在面对信徒的刑罚、死亡和苦难时束手无策呢？这正是今天的教会需要真正认识五百多年前的那一天所发生的事件的原因，这正是今天的教会需要再次听见《九十五条论纲》的原因。正如圣经所说：“已有的事，后必再有。已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。”（传 1:9）如果我们不从历史中学习并受警戒，我们一定会重走历史上教会败坏的老路。因为在本质上，我们与过去的天主教会的人是一样的罪人，因我们一样的败坏。实际上，今天的福音派教会已经有太多的败坏在其中，可谓是触目惊心。愿在这个宗教改革纪念日，我们藉着这样短暂的思想，再次悔改，重归古道，行在其中。✝

基督教政治神学的基本轮廓^[1]

——合法，却暂时；普遍，却负责

文 / 大卫·范德卢内 (David VanDrunen)

译 / 土明

校 / 约哈难

政治神学复杂而有争议，并且很难找到明确的出发点。我们应当首先确认并捍卫一些基础观念，为基于圣经的政治神学提供一个概览。这将为之后章节的研究打下良好的基础。在此之后，我将退一步思考这些基本观念在基督教政治神学反思的悠久历史中如何发挥作用。这些讨论将会帮助读者明白我的研究与迄今其他重要的基督教政治神学理论有何相似与不同。

尽管本书基本的政治神学观念看似简单，且十分关键，但是基督教政治神学的历史却显明，阐明这些观念的细节并不是一件容易的事。这些观念如下：神设立政府（civil government）作为治理政治社群（political community）的权柄。政府虽是合法的，却是暂时的；虽是普遍的，却负有责任。我们将依次思考这几个要点。

合法

首先，政府是合法的。也就是说，政府有

权利甚至义务去执行其正当的工作。之后我将证明，政府的正当工作就是推行公义。因此，当政府和官员在特定的社会中推行公义时，他们并非篡夺、而是行使他们合法的权柄。尽管政府获得权力的途径各不相同，但是神才是他们合法性的终极来源。

新约中的一些经文明确提到了政府，而这些经文一直是基督徒思考合法政治权柄的根基。保罗说：“没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的。”（罗 13:1）神设立这些权柄是为了有益的目的，也就是说，奖赏那些行善的，并且“佩剑”作为“神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的”（罗 13:3-4）。与此类似，彼得说臣宰是“君王（神）所派罚恶赏善的”（彼前 2:14）。因此，这些官员是神的“用人”和“差役”（罗 13:4、6）。若他们能做好这些工作，那么基督徒就“可以敬虔、端正、平安无事地度日”（提前 2:2）。因为神为如此良善的目的设立官员，所以基督徒应当顺从他们，尊敬他们，向他们纳税（太 22:16-21；罗 13:1-2、5-7；提前

[1] 本文出自 David VanDrunen, *Politics after Christendom: Political Theology in a Fractured World*, (Grand Rapids: Zondervan, 2020), 25-55。本文为该书的第一章，题目略有修改。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

3:1；彼前 2:13-17），并且为他们祷告（提前 2:1-2）。

这些经文直接地肯定了政治的合法性，而使徒行传则通过早期教会的记录间接地肯定了这一点。在使徒行传中，使徒们以间接的方式承认了法律架构 (legal structure) 以及在其中运作的政府官员的合法权柄。保罗经常直面当时的政府官员，尽管他们有时严厉地对待保罗，但他从未挑战他们的职分或政府的法律。在几个令人印象深刻的情形中，他宣称自己在罗马法律之下的权利——定罪之前不受鞭打（徒 16:37，22:25）以及上告凯撒（25:11）。在哥林多的法庭上，保罗一直预备为自己分诉，直到亚该亚方伯驳回了众人的指控（18:14-16）。在凯撒利亚，他多次为自己分诉（24:10-21，26:2-23）。有一次在法庭上，保罗以他在罗马书 13 章所要求的尊敬对巡抚说：“我知道你在这国里断事多年，所以我乐意为自己分诉。”（徒 24:10）事实上，读者在保罗的事工旅程中见到的这几位官员都行事明智，他们知道何为公正，并且承认自己管辖权的局限（徒 16:38-39，18:14-16，19:35-41，22:25-29，23:16-35，27:42-43）。

在新约中，基督徒不仅有责任承认合法的政治权柄，而且有自由承担政府官职。撒该是一个税吏长（路 19:2），这是受人鄙视的职位。后来撒该在桑树上看见耶稣，并且在家中接待耶稣，他许诺赔偿讹诈得来的钱，但他没有说不再做税吏——而耶稣认可这一点（19:8-10）。意大利营的百夫长哥尼流是一个敬畏神的外邦人，他请求彼得来讲道，随

后受了洗（徒 10）。起初，一些犹太基督徒反对他完全地与教会相交，因为他是未受割礼的外邦人（11:1-3），但是没人以他是军官的理由反对。在这不久之后，塞浦路斯的方伯，“通达人”士求保罗通过保罗的教导而信基督（徒 13:6-12）。在这里以及其他的例子中（如徒 3:13-14；罗 16:23），在政府里任职并没有为归信基督带来任何障碍。尽管新约从未规范地称政府工作为基督徒的呼召之一，但是政府官职从未在官员的归信过程中产生任何问题，这一事实与新约对国家合法性整体的认可是一致的。

这类国家权柄合法性的证据不单在新约中。早在基督到来之前，旧约就已经提供了大量的见证。本书的重要论点之一是：基督的事工所带来的旧约到新约的转变并没有实质性地改变政府的本质、目的以及合法权柄，并且我们在此就可以看到这一论点的证据。接下来，我只讨论旧约对外邦列国政府的说明。进入了应许之地、在摩西律法之下的以色列人同样有合法的政治权柄，但他们的经历在一些重要方面有其独特性。本书的 2 章和 3 章将讨论这个问题。现在，关于外邦列国（稍后兴起的罗马帝国也在其中）的政治合法性，我仅简单讨论众多证据中的一些。

旧约经常叙述神如何使用政府官员成就祂的美意，尤其是祂对于约民的美意。埃及的统治者法老在饥荒时为雅各家提供了食物和庇护（创 47），摩押王保护大卫及其家人不受扫罗的毒害（撒上 22:3-4），被掳到巴比伦之后，以色列人在尼布甲尼撒治下享受了一定程度的繁荣（耶 29:5-7）。随后，波斯王

居鲁士让以色列人回归故土（代下 36:22-23；拉 1；赛 45:1-13），而且他的几位继位者则在多次危机中支持了以色列人（拉 6:1-5；尼 2:1-8）。

尽管这些事件展示了神如何使用政府权柄护理掌管世界，但是并不能证明政府的合法性，因为神有时候也用恶事成就祂的旨意。但是在其他的一些文本中，合法性却是很明显的：神的百姓通过神直接或间接的赐福，主动认可外邦政府的工作，并且参与到其中。以下三件有意思的事值得我们注意：首先，神的仆人偶尔与外邦统治者立约。令人吃惊的是，希伯来语中用同一个词描述神人之间的约和人类之间的政治协定。这些政治性的盟约是庄严的誓言，用以建立相互认可和责任。亚伯拉罕与基拉尔的亚比米勒立约（创 21:22-32），他的儿子雅各也同样如此（创 26:26-31）。大卫王和所罗门与一些外国统治者保持着友好的关系（如撒下 10:1-2；王上 10:1-13），其中最重要的似乎是他们与推罗王希兰的伙伴关系，所罗门与他有着密切的商业往来（王上 5），并且与他立了约（5:12、26）。摩西律法禁止以色列和应许之地范围内的国家立约（申 7:1-2）。然而所罗门与希兰立约，作为他智慧的体现（王上 5:12），表明即使在以色列神权政治的黄金时代，合法的政治权柄也继续存在于别处的外邦民族中。

第二，一些旧约时代的圣徒在外邦政府中身居高位。约瑟是敬畏神的人，一直持守着对神向亚伯拉罕的应许的盼望（如创 39:4-12，42:18，50:24-25），而他在埃及的地位

仅次于法老（41:38-44）。在被掳期间，敬畏神的但以理、沙得拉、米煞和亚伯尼歌，以优异的表现进入了巴比伦的政府部门（但 1），随后获得权位（但 2:48-49）。米底人和波斯人推翻巴比伦之后，但以理又在巴比伦治下担任要职（但 6:1-3）。他如此忠心地事奉波斯政府，以至于他的敌人根本找不到他“误国的把柄”（6:4）。专心敬虔的尼西米（如尼 13）是后来波斯王亚达薛西的酒政（尼希米记 1-2）。另一位波斯王亚哈随鲁则娶了位犹太人作王后（帖 2），擢升她的叔叔末底改位作宰相（10:3）。在这三个古代世界最强大的帝国中，若神的约民承担低层政府职分，这就足以使人格外留意，而他们在这些帝国中承担了君王之下的最高权位，这就更是令人惊叹的事实了。

第三，罗马书 13 章和彼得前书 2 章直接描述了政府的合法性以及神百姓的相应责任，而旧约中最契合这一教导的内容是耶利米书 27 章和 29 章。在神为犹太人的被掳做预备时，祂向以东、摩押、推罗、西顿以及犹太的统治者宣告说，祂把土地赐给祂所愿给的人，并且祂已经把他们的土地给了祂的仆人尼布甲尼撒（耶 27:2-6）。因此，为他们自己的益处，他们应当降服在尼布甲尼撒之下（27:7-22）。相应地，耶利米写信给第一波被掳的人，不仅劝勉他们在巴比伦过正常生活（29:5-6），更是要为那城祷告，为那城求平安（29:7）。因此，新约对政府合法性的多处教导在旧约是有先例的：神任命官员，官员作为神的仆人，以及百姓有服从官员并为他们祷告的责任。

合法，却暂时

在政府的合法性之外，我们应当补充另一个关键的圣经观点：政府是暂时的（provisional）。“暂时”是指仅在有限的时间、为特定的目的设置某事物，直到更好的到来。政府是相当重要的机构，但并不会存到永远。它是有价值的机构，但不具有最高价值。它是次级的（penultimate），而非终极（ultimate）。唯有主耶稣基督的国度，那如今在教会中初具雏形，最终要在新耶路撒冷完全显明的国度，才具有终极的价值和重要性。

政府是合法的，却是暂时的。基督教政治神学理论应当同时肯定这两点。

但以理书 2 章生动地刻画了这一点。尼布甲尼撒梦见一个大像，这像的头是金的，胸膛和膀臂是银的，肚腹和腰是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的。有一块非人手所凿的石头将其打得粉碎，最后这像被风吹散，无处可寻（2:31-35）。神向但以理讲解这梦。神赐给尼布甲尼撒一个伟大的国度，并使他成为那金头。在他之后，神将兴起其他弱小些的国度，这就是金头之下的躯干所指代的。在其后列王的日子，“天上的神必另立一国，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远”（2:36-45）。地上的众王和国度都是暂时的，他们来了又走，但是神终末性的国度却将一直存续。

我们在上一小节考察的新约经文也同样传达了政府的暂时性。神差派政府官员通过赏善罚恶推行公义（罗 13:3-4；彼前 2:14），以

此让百姓平安无事地度日（提前 2:2）。对于享有这些益处的人来说，值得他们为之感恩。但是新约从未归给政府比这更大的任务。政府官员不能赦罪，不能使百姓与神相和，或者开启新创造（usher in the new creation）。政府官员可以佩剑（罗 13:4），但是他们不能使用“天国的钥匙”，因为这是基督交托给教会的（太 16:18-19）。

因此，无怪乎新约引导基督徒离开对政府机构过多的关注。虽然基督徒可以从民事司法（civil justice）中获益，也会为世俗政权祷告，甚至在政府中任职，但是他们对国家事务应该时刻保持恰当的认识。基督徒对政治社群的感情无法与他们对基督属天国度的忠诚相比。腓立比的基督徒住在罗马殖民地，但保罗却宣告他们是“天上的国民”（腓 3:20）。基督徒已经与基督一同复活，他们应当“思念上面的事，不要思念地上的事”；他们的生命“与基督一同藏在神里面”（西 3:1-3）。很久以前，因信而生的亚伯拉罕“等候那座有根基的城，就是神所经营、所建造的”（来 11:10）。亚伯拉罕寻求一个“家乡”，“一个更美的家乡，就是在天上的”（来 11:14、16）。因此今时的信徒说：“我们在这里没有常存的城，乃是寻求那将来的城”（来 13:14）。保罗警告基督徒不要过度专注于世上的事，比如婚姻和买卖，“因为这世界的样子将要过去了”（林前 7:29-31）。基督徒并不逃避这些事，他们只是对其保持适当的超脱态度，并且拒绝承认其具有压倒一切的重要性。在居住的城市，他们或许有公民身份，但是在地上他们与古时的圣徒一样，是客旅，是寄居的（彼前 2:11；来 11:13）。

圣经也通过强调政权的动荡不安以及转瞬即逝，来显明合法政府的暂时性。对那些看似刚强的，神不断暴露他们的软弱。强大的法老无助地看着神降下瘟疫，毁灭了他的国家，并且他和最低微的穷人一样，失去了自己的长子（出 7-12）。战无不胜的亚述王西拿基立，耶和华的使者一夜之间消灭了他麾下十八万五千士兵，他返回尼尼微，被自己的儿子杀死（王下 18-19）。尼布甲尼撒赞颂巴比伦，沉醉在自己的威荣里，然而就在此时，他被赶出，离开世人，指甲长长，吃草如牛，并与野兽同住（但 4）。巴比伦的末代王伯沙撒为了一千大臣摆设盛宴，然而当他看到有指头在粉墙上写字，他在众人面前腰骨好像脱节。当夜他就失去了自己的国（但 5）。希律安提帕处决雅各后不久，穿着华丽的朝服，他被主的使者所罚，被虫咬死了（徒 12）。以赛亚宣告：“看哪，万民都像水桶的一滴，又算如天平上的微尘”（赛 40:15）。

祂使君王归于虚无，
使地上的审判官成为虚空。
他们是刚才栽上，刚才种上，
根也刚才扎在地里；
祂一吹在其上，便都枯干，
旋风将他们吹去，像碎秸一样。（赛 40:23-24）

为展示合法政府权柄的暂时性，圣经至少还用了另一种让人惊奇的方式：尽管神差派政府官员推行公义，但他们却列身于最大的行恶者之中。权柄本身是好的。然而在堕落世界中，政府是不可避免会犯罪的机构。佩剑的权柄使他们可以限制某一些罪恶，但同时

也使他们能作出比私人团体更大的罪恶。政府和官员同属将要过去的现今世代。

圣经中有很多例子。圣经中最早的政府官员是那些随意挑选女子的多妻制君王（创 6:1-4），以及在地上遍行强暴的人（6:11）。圣经中最后的政府官员为神的大敌“巴比伦”的倾倒哭泣哀号，并且在末日聚集众军与神争战（启 18:9-10, 19:17-19）。而在起始和终末之间，我们看到法老奴役以色列人，并下令杀死他们的男婴（出 1:8-22），尼布甲尼撒以火窑之刑威逼人们拜金像（但 3），大流士以扔进狮子坑为威胁，要求人们只向他祈求（但 6），哈曼谋划种族屠杀（帖 3），希律王杀了雅各，将彼得收在监里（徒 12:1-5），一个不知名的官员未经审判就殴打保罗和西拉，并把他们关在监里（徒 16:19-24）。撒但宣告它拥有地上一切国度的权柄（路 4:6）。在一定程度上它确实享有这些权柄（如弗 2:2）。基督徒可以向政府官员寻求公义，但是他们若反受逼迫，也不应感到惊奇。

因此，政府虽然合法，却是暂时的，其合法性与暂时性不能互相抵消。本书中呈现的政治神学理论将同时捍卫政府的合法性和暂时性。

普遍

另一对真理是：政府是普遍的，却负责。为了人类的普遍利益，神设立政府在政治社群中行使权柄。政府的设立不单是为了某一类人，不是说某类政府专门服务某个民族或宗教群体，而另一类本质上不同的政府专门服

务另一群体。然而，政府也负有道德上的责任，他们不应该是，而且事实上也并不是中立的。达成与维持普遍性，并不是通过寻求一种不做任何道德论断、因此独立于任何哲学或神学观点之外的法律框架。相反，政府对神及其公义标准负责。因此，基督教政治神学理论应该教导并捍卫：神所设计的政府是普遍的，却负责。在之后几章中，这个极其困难的课题需要更多反思。现在，我只是为此简单地列举一些基本的圣经证据。

首先，论及普遍性，我们仍然可以从罗马书 13 章中得到帮助。这段经文的一些特征指向了政府的普遍性。保罗劝勉“人人”都顺服政府的权柄，并加上了“没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的”（13:1）。这至少表明，在通常情况下，每个地方皆有政府，政府是神所设立的，因此是合法的，并且每个在政府治下的人都应当顺服其权柄。保罗也指明了政府存在的基本目的：做“神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的”（13:4）。

若将这些片段拼接在一起，尽管我们还不能获得政府普遍性的完整理论，但可以开始看见一个基本的轮廓。无论在哪儿的政府，都有责任代表神推行公义，赏善罚恶。保罗并没有说这只适用于外邦人而非犹太人（或反之），或者只适用于罗马人而非西古提人（或反之）。保罗也并没有说这个道理只适用于基督徒而非异教徒（或反之）。这位使徒间接地指出，政府有责任对其管辖范围内的整个人类社群主持正义，而不应当区别对待任何民族或者宗教身份。不可否认，为了承担这一责任，政府必须做出判断，辨明当赏的

善和当罚的恶，而这种道德判断与文化背景及宗教认信密不可分（这一要点将在下面关于“负责”的讨论中提及）。保罗在罗马书 13:1-7 使用了普遍术语“善”和“恶”，这在上下文中引人注目，且具有重要意义。在紧密的前文与后文中，保罗向基督徒群体清楚呈现了由基督所塑造、且指向基督的伦理，而 13:1-7 并没有提及基督和救赎，只是向着上帝面前的整个人类群体，谈论一般性的善与恶。言下之意，政府为民事判决的目的辨明善恶，并不是为了区别基督徒与非基督徒。从另一个方向来说，当某个政府承担责任、主持正义时，所有在其治下的人都有责任尊敬并顺服它。按保罗所说，犹太人和外邦人、罗马人和西古提人、基督徒和异教徒对他们的政府官员负有同等的责任。鉴于以上所述，尝试为某一特定的民族或宗教成员（constituency）建立“专属政府”（designer government）或“专享国度”（boutique state），与保罗的教导相左。

再一次，考虑这些新约观念的旧约根源会有帮助。旧约提到了很多古代政府和统治者，并且如上面所讨论的那样，承认其合法性。若再一次排除以色列在摩西律法下的特殊情形，我们发现所有这些政府所治理的社群，就算不全是，也大部分是外邦人，而其中的官员，除了一些特例以外，都不敬拜亚伯拉罕的神。我们看到，这些古代政府对人类来说是普遍的，它们治理所有种类的人。

偶尔会有一些亚伯拉罕家族或者圣民以色列的成员生活在这种政府治下，参与到他们所治理的社群中，甚至和他们一同在政府中任

职。当我们想起这一点时，上述普遍性就会更加明显。尽管存在种族和宗教上的不同，但是当敬拜耶和华的以色列人和拜偶像的外邦政治社群互动时，总有一些双方都认为对方应该避免的“不当行的事”（创 20:9, 34:7）。这指向一个普遍的正义标准，与保罗在罗马书 13 章提到的“善”与“恶”相近。旧约时代的圣徒认为，他们并没有因特殊的宗教和民族身份而失去为这些政治社群谋福利的资格——无论是作为普通公民（如耶 29:7），还是作为政府官员（如但以理）。此外，身居高位的圣徒也无意于使用他们的权力将其所在的社群转变为神权政府。约瑟没有尝试清除埃及宗教，建立对亚伯拉罕之神的单一敬拜；但以理也没有试图将巴比伦变成一座新的耶路撒冷城。

因此，无论是旧约还是新约都说明了神设立的政府是普遍的，也就是说，为他们治下的所有人主持正义。他们不应该区别对待不同民族或者宗教身份的人。

普遍，却负责

基督教政治神学在肯定政府的普遍性时，也应该肯定政府负有道德责任。就如同政府的合法性会诱使人否认其暂时性，政府的普遍性同样会诱使人将政治描绘为道德上的中立。归根结底，应当如何组建一个政治或法律体系，以保证它在应对不同民族身份或者宗教认信时能保持公平？当今西方世界流行的一种诱人回答是：法律和政府机构应当以人类理性的观念为根基，不偏爱某一群体超过另一群体，为个人和群体提供一个可以按照自

己的信仰和价值观自由生活的公平环境。这样的设置似乎能完美地保护政府的普遍性。

为政府的普遍性下明确的定义，以及如何达成普遍性，这都是很难的问题，但是这个中立的方案并不是答案。一方面，尽管它确实很吸引人，但是这样的中立是不可能达成的。很多基督徒和非基督徒作家业已揭示，这种中立的理性不过是虚构的。人的理性是一种普遍存在的能力，但是无论人们是否意识到，他们理解与使用理性的方式与他们的基本宗教和道德预设密不可分。这些观念也必定会塑造他们关于正义的信念，而这样的信念是人类法律和政府机构的基础。在公共生活中追求宗教和道德中立的做法广受批评，而这些批评也足够令人信服，因此我不再赘述。

有必要补充说明的是，就基督教政治神学来说，追求中立的做法就算可行，也有神学问题。罗马书 13 章再次为我们指明。我们已经看到，保罗并不只是断言神设立了政府，他也说神设立政府是为了一个特定的目的，那就是通过赏善罚恶主持正义（13:3-4；参彼前 2:14）。即使在独裁政治中，政府官员也不是自己的主人，即使在民主政治中，政府官员所治理的百姓也不是他们的主人。官员是神的“用人”和“差役”（罗马书 13:4、6），而神才是一切权柄唯一的终极源头。在这些经文中，保罗并没有授权政府官员定义何谓善恶，而仅仅是认出何为善恶，以便他们相应地主持正义。政府官员的判决总是满载道德属性（morally freighted），因为他们要么推进要么抵挡神委托的任务。

我们再一次看到，这不是新约中的新道理。旧约中就有很多神审判或者威胁要审判邪恶外邦民族和统治者的记载。这其中一个最有名的，就是神将硫磺和火降与所多玛和蛾摩拉（创 19:24-25），以回应他们“罪恶甚重，声闻于我”（18:20，19:1-22）。旧约先知审判列国的神谕也为我们提供了无数例子。这样的神谕不仅出现在所有大先知书中（赛 13-23；耶 46-51；结 25-32），也出现在一些小先知书中（如摩 1:2-2:3）。这些神谕在不同的语境中起到不同的作用，但其中有很多神谕宣告对这些国家罪恶的审判即将到来，而有一些神谕则特别地针对统治者。神谕所针对的国家往往逼迫或凌辱神的约民以色列（如结 25）。当然，这对今日的教会来说满有鼓励，对那些敌对的政府满有警告。神让所有这些国家向祂交账，不允许它们有中立的立场。值得注意的是，在以上引用的经文中，神从未以拜偶像给这些国家及其统治者定罪，这不同于祂对待以色列的方式。这说明，神并没有因他们没能建立正确的宗教敬拜并除去不顺从者而定他们的罪。神是因他们反人类的不义、不法行径定他们的罪。比如在阿摩司书 1-2 章，神所指控的行为有：奴隶贸易、毁约、剖开孕妇的肚子。这是有道理的。神让政府及其官员承担的责任是推行公义，不愿他们因宗教身份的缘故将任何人排除在外。神为政府同时设立了普遍性和责任。

基督教政治神学必然拒绝任何政府所宣称的道德中立性，但这引发一个问题：政府官员如何知道神让他们负责的公义标准。在肯定了政府的普遍性之后，这些问题变得更加尖锐，因为我们不再能简单地回答，我们通过

圣经了解神的旨意。如果政府的合法性不取决于其官员的宗教认信，并且如果神并不因偶像崇拜立时审判社群，那么宣称政府应当依靠圣经知识及其道德要求，至少乍看之下是令人怀疑的。无论如何，很多国家及其统治者未曾有过、现在也没有任何基督教圣经知识，但神要求他们负责主持正义。

与这些观察相一致，圣经见证：事实上存在一个客观的道德秩序，所有人类，无论他们是否读过旧约与新约，都能通过正常能力（ordinary faculties）获知。外邦人亚比米勒知道有“不当行的事”（创 20:9）。在一些外邦人的环境中，某种“对神的惧怕”充当验证不义行为的标准（创 20:11，42:18；出 1:17），或在其缺失时充当控诉的理由（申 25:17-19）。察觉何为公义所需的智慧，至少在某种实实在在的程度上必然存在于外邦人当中（王上 4:30；耶 49:7；俄 8；结 14:14、20，28:3），以至于箴言甚至吸收了外国的智慧教导（箴 22-24、30、31）。位格化的智慧说：“帝王藉我坐国位，君王藉我定公平；王子和首领，世上一切的审判官，都是藉我掌权”（箴 8:15-16，粗体字为作者所加）。保罗认定存在着普遍为人所知的道德真理。“神的永能和神性是明明可知的”，神借着“所造之物”向人显明，好叫所有不荣耀神的人都“无可推诿”（罗 1:19-21）。所有人都“知道”行恶事的人是当死的（罗 1:32）。换句话说，保罗宣称神以这样或那样的方式在自然秩序（natural order）中显明自身及其道德旨意，并且要求全人类为他们对此的回应而向神交账（罗 2:14-15）。这指向了自然法（natural law）的事实，这一点将在之后考虑。

因此，神设立的政府普遍，却负责。好的基督教政治神学应当认出这两点，并试图解释它们之间的协调性。

本书政治神学的语境

上述讨论确定了一种基督教政治神学的某些基本轮廓，在我看来，这符合圣经关于公民社会（civil community）和公共生活教导的一些基本宗旨。政治神学需要做的并不只是肯定“合法却暂时”与“普遍却负责”。如果仅以宽泛的术语肯定这些要点，那么还有很多重要的问题无法得到解决。但如果没能采纳这些要点，那么几乎可以肯定，在更详细的政治神学研究中必定存在失误。

因此，我们应当问这样的问题：那些肯定这些基本轮廓的人，如果试图将自己安置在更广阔的基督教政治神学图景中，那么他们将在何处着陆？在本章的剩余部分，我会为这个问题提出一种回答的方法。首先，我将在更广阔的基督教传统中找到一种解决政治神学问题的方法，我认为该方法为解释政府怎样是“合法却暂时”与“普遍却负责”提供了最佳的来源与范畴。本书将使用这个方法，并试图对其提炼改进。第二，我将简要地考虑另外几种流行的基督教政治神学范式，并且解释为什么我断定：尽管它们每一个都有真正的优势，却都不令人满意。这很大程度

上是因为，这些范式要么低估了政府的合法性，要么低估了其暂时性。

肯定二分

两千多年来，基督教对政府和社会的思考是不断发展的，理解这一复杂的发展过程有很多种方式。其中一种有益的方式是追溯关于“二分”的各种解释。在许多不同的社会和神学语境中，基督徒思想家都提到了两座城、两把剑、两种权力、两种国度和两种政府。这些概念的含义并不相同，尽管有些概念的含义（至少潜在地）相互兼容——倒不如说，基督徒思想家提出这些概念，是为了回答一组相互关联的问题。他们意识到基督徒应该作出一些区分，以恰当地理解当今世界的社会现实。属地的社群必须区别于属天的社群，教会必须区别于国家，等等。神学家早就意识到好的区分产生好的神学。比如说，神学家区分位格和本性，身体和灵魂，称义和成圣，并努力解释它们之间的区别和联系。基督教思想家也正确地觉察到，他们也需要为现今生活中的机构和活动作出正确的区分。

在本书中，我也进行“二分”的探究。按照我自己的理解，我的政治神学肯定并提炼了改革宗神学传统中发展出的两国论，并且处在奥古斯丁所开创的“两座城”大框架中^[2]。对那些没有接受“二分”范畴的基督教思想

[2] James K. A. Smith 在 *Awaiting the King: Reforming Public Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 45-47 中论到了我对奥古斯丁“两座城”和改革宗两国论的解读。从他的表述来看，就好像我认为改革宗两国论是奥古斯丁“两个城”复杂但有用的变体似的，就好像两国论是两座城在政治领域（civil realm）——自然而非恩典领域——的具象化（spatialize）。但我已经在 *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010) 中解释过了，两座城和两国论分属不同的范畴，亦回答不同的问题。奥古斯丁“地上的城”不是“普遍国度”（common kingdom）（无论人们怎么称呼它）。

家，我并不宣称他们一定错了，尽管他们也必须想办法做出恰当的区别。但我自己很乐意跟从这样的分析方式，尽管存在令人遗憾的观念使得很多人心目中的两国论是有曲解的。我之所以认可这种分析方式，有一个很重要的原因：这是我自己的传统。我是一个改革宗牧师和神学家，我愿意在我的教会的认信和神学传统中进行研究。同时我确信这种分析方式提供了一种格外有益的方法，帮我们对政府机构和公共生活形成一种健全的圣经—神学理解。我相信，虽然古老的改革宗两国论的阐释需要提炼和丰富，但是其基本观念提供了一个坚实的基础和牢固的框架，我们可以继承这个框架并同时做改进的工作。

然而，我写这本书的目的不只是为了促进改革宗神学。我希望延续改革宗传统，并为其做出贡献，但同时，我的研究试图聚焦于其他基督教传统也能理解和承认的圣经、神学、道德、法律与政治论证。毕竟，所有认信的基督徒应该都对解释圣经有极大的兴趣，并且我的研究思路扎根于教父时期和中世纪基督教——这是宗教改革试图更正（reform），而非拒绝的传统。

奥古斯丁的《上帝之城》显然并不是基督教在政治神学领域的首次尝试，但却是一个让人无法忽视的里程碑。奥古斯丁提出，有两座城：地上的城与天上的上帝之城。这两座城并不是教会与国家或教会与社会，而是超越了现今世界机构性的区别。相反，奥古斯丁的两座城对应两类百姓：一类是基督赎买的上帝百姓，他们在地上是客旅，正在通往

末后的新创造。另一类百姓是余下的堕落世人，他们现今也活在这世上，但是注定遭受末后的永死。区分这两座城中两类百姓的关键特征是两种不同的爱。上帝之城的百姓爱他们的造物主超过一切，而他们对受造物的爱仅仅是在跟神的关系中，而且是为了神的缘故。另一方面，地上之城的百姓主要爱他们自己。因此，就结局和爱而言，一个尖锐的对立（antithesis）把这两类百姓区分开。但是他们在这个世界混居。教会和政治社群并不等同于天上的城和地上的城，因为教会和政治社群都是混杂的群体。有些地上之城的百姓是教会的成员，而天上之城的百姓参与到公民社群（civil communities）之中。天上之城的百姓并不拒绝和地上之城的百姓共享很多东西，无论是礼仪、法律、服装，还是其他生活必需品，只要这些东西不拦阻他们的信心和对真神的敬拜。基督徒因此也为他们的公民社群谋福祉，并且享用其中的一切平安，尽管同时他们认出只有天上的城里才有真正的平安和公义。^[3]

奥古斯丁关于历史进程和上帝救赎之工的思考，有很多正确且深刻的地方。就之前的讨论——合法，却暂时，普遍，却负责——而言，奥古斯丁大体上为我们指出了正确的方向。如果正确地衡量，奥古斯丁的表述确实重视地上的政治社群的普遍性，因为他鼓励基督徒毫无顾忌地和非基督徒共享很多东西，并且支持促成现世的平安（尽管他也提倡国家使用强迫手段让顽固的人加入教会）。而这种普遍性并没有否认其道德责任。《上帝之城》批评了地上的社会和他们所谓的美德，

[3] 尤其参见 *The City of God*, book 19. Cf. VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 26-32.

并且坚持基督徒不能与他们共享那些让人转离神的東西。奥古斯丁也很清楚政治社群的暂时性，即它们只能持续一段时间，与天上的城不能相提并论。但是这部皇皇巨著在合法性的讨论上稍有不足。尽管奥古斯丁并不反对国家及其对公义的追求，但他并没有以成熟的神学论述指出国家是神所设立的。无论如何，“两座城”的基本范畴本身并不暗含这样的论述。

因此，奥古斯丁“两座城”的概念，为建立基督教政治神学理论提供了一种大有益处的范式，尽管有人会质疑它在某些方面并不足够。可见，这种政治神学还有进一步发展的空间。所以，由此观之，基督教思想家继续研究“两分”就不令人惊奇了。

五世纪晚期，教宗哲拉旭一世（Pope Gelasius I）提出“两种权力”的教义——政府权力（civil power）与教会权力（ecclesiastical power），或者皇帝权力与祭司权力。奥古斯丁提议按照不同的爱和结局区分两种不同的百姓，他们在这个世界混居，而哲拉旭则区分两种来自于神的权力，它们都在这个世界行使权柄。这两种权力统治着同一批百姓，但是有着不同的管辖范围。皇帝为“公共秩序”的目的对“现世的”和“暂时的事务”拥有权柄；祭司则为了“永生”的目的对圣礼和“属灵活动”拥有权柄。祭司和皇帝在相应的领域都应当服从对方。^[4]

哲拉旭的“两分”教义中的某些特征契合“合法却暂时，普遍却负责”的框架。他的教义肯定了神所设立政府权力（civil power）的合法性，而这在奥古斯丁的著作中没有得到清晰的呈现。通过将政府权力与现世和暂时的事务联系在一起，哲拉旭表明了政府的暂时性。此外，他的范式绝没有采纳国家道德中立的假说。有疑问的反而是，哲拉旭的“两种权力”能否充分解释政府的普遍性。他的范式假设教宗和皇帝共同治理一个统一的基督教社会，并且皇帝在所有属灵事务上谦卑地服从教宗。在这一点上，该范式似乎与神为所有人设立政治机构和公共生活的观念有所出入。如果上述基督教社会的异象试图抢在神安排的时间之前实现新耶路撒冷——我认为它确实有这样的企图——那么这个范式也可能在政府的暂时性上有所妥协。

显然，在西方基督教王国（Christendom）的语境下，以“两种权力”的范畴思考政府权柄及其与教会的关系，确实很吸引人。通过承认政府的合法性，并同时区分政府与教会的工作，它获得了一些可贵的成就（尽管它的一些版本对这种成就做出了一些让步——我认为尤其是教宗波尼法爵八世 [Pope Boniface VIII] 的“两把剑”理论，它将政府权力降低为教会按其美意使用的附庸^[5]）。但是，既然政治权柄对全人类都应该是普遍的，那么只要基督教社会对那些不认信基督教、或者不按照他们所规定的方式认信的人施加法律制裁，它就存在严重的缺陷。

[4] 哲拉旭致皇帝阿纳斯塔修斯（Anastasius）的信（494年），以及哲拉旭的论文《论绝罚的捆绑》（*On the Bond of Anathema*）（496年），英译本见 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State: 1050-1300* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964), 13-15. 参 VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 32-34.

[5] 波尼法爵《一圣教谕》（*Unam Sanctum*）（1302年）的英译本见 Tierney, *The Crisis of Church and State*, 188-89. 参 VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 34-36.

在宗教改革之后，很多更正教神学家建立了另一种“两分”范畴：两个国度（两国论）。在更正教的传统中，一直存在着两国论的不同版本（及其拙劣模仿）。人们通常把这个范畴与路德宗神学联系在一起，而路德宗神学对其发展确实发挥了重要作用。但我关注的是改革宗的版本，因为这是我的传统，而且我认为这是神学上最有说服力的版本。为了简要介绍这个范式，我将使用十七世纪神学家弗朗西斯·图伦丁（Francis Turretin）的工作，他是“改革宗正统”（Reformed orthodoxy）时期的杰出代表，同时我也将考察改革宗传统近期的作品。^[6]

（改革宗的）两国论，就其对神如何通过人类的机构和政权来治理现今的世界这一点的关注来说，范畴大体上类似“两种权力”说，但两国论的范围要远比这宽广得多。图伦丁对于两国论的理解扎根于基督论，尤其是基督的君王职分。他在着手讨论这个题目时说：“在所有事情之前，我们应当区分这同属基督的两重国度：一个是自然或基本的（natural or essential）国度，另一个是中保或经世的（mediatorial or economical）国度。”基督以真神和道（Logos）的身份治理前者，以道成肉身的神一人（God-Man）治理后者。祂以护理之工治理前者，以救赎恩典治理后者。自然的国度平等地遍及每个

人，而中保的国度单单涉及教会。因此，基督通过呼召、掌管和保守教会来治理中保的国度，并在来世使其完全。^[7]若使用政治神学相关的术语，就是说：首先，中保的国度基本上包括的是基督对于祂所买赎和将在来世使之完全的百姓的统治，而教会是这个国度在今世的制度表达。第二，图伦丁和其他改革宗正统神学家认为，“自然国度”的观念与对政府的本质和权柄的理解尤其相关。尽管如此，既然基督的自然国度平等地遍及万民，可以推断这世上所有其他的合法机构也以某种方式反映和表达了基督普遍的护理性统治（providential rule）。

图伦丁提出了教会与政治权柄的七个区别。（1）政治权柄源于创造主上帝，而教会权柄源于教会的元首基督；只有教会工人（minister），而非政府官员，才能“恰当且正式地”推进基督的中保国度。（2）非基督徒可以承担政府的职分，但教会的职分只属于基督徒。（3）政府官员可以制定、改进或者更换法律，并使用身体性的强制手段执行法律，但是福音工人只有传讲基督律法的权柄，而没有佩剑的权柄。（4）政府官员的最高目的（supreme end）是为了保守人类、统管世界的创造主上帝的荣耀，政府官员的次要目的（subordinate end）是公共和平和社群暂时的益处。基督教事工的最高目的则延

[6] 我通过图伦丁在此呈现的基本范式，并不是古典改革宗神学家一致同意的观点，尽管它似乎成了长老会和欧陆改革宗的主流观点。关于其他两国论范式的例子，可参考近期布拉德福德·利特尔约翰（W. Bradford Littlejohn）在 *The Peril and Promise of Christian Liberty: Richard Hooker, the Puritans, and Protestant Political Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2017). 一书中对改革宗（圣公会）神学家理查德·胡克（Richard Hooker）观点的详细解释和辩护。胡克的两国论思想更偏向路德宗，他将属灵国度等同于基督在信徒良心法庭里的直接统治，并将政治国度（civil kingdom）等同于神通过人类权柄——无论是在教会还是在国家里——外在、间接的统治。在我看来，这个范式不仅缺乏圣经的支持，而且在实践上也不吸引人。就如我在接下来的章节所要捍卫的，既然圣经以不同的约呈现神对受造物的统治，那么两国论应该最好以两个约为根基。这个范式符合图伦丁所代表的两国论，因此也是我要论证的。

[7] Francis Turretin, *Institutes of Elecctic Theology*, 3 vols., trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992-1997), 2:486-87. Cf. VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 173-82.

及基督作为中保和教会君王的荣耀，而它的次要目的则是教会的安康和推进基督的中保国度。(5) 政治权柄关注今生的外在事务，教会权柄则关注属乎救恩的神圣事务。(6) 政府官员以政治的方式、为着政治的目的参与外在事务，教会工人则以属灵的方式、为着属灵的目的参与属灵事务。(7) 最后，政治权柄受自然理性和人类法律的规范，而教会权柄唯独受上帝话语的规范。^[8]

荷兰神学家、政治家亚伯拉罕·凯波尔 (Abraham Kuyper, 1837-1920) 是过去几个世纪以来最有影响力的改革宗社会理论家。凯波尔的社会思想发展了早期的两国论范式，尽管学者们往往忽视了这一点。他调整这个范式的方法有三个特点，值得现今研究者的注意。首先，凯波尔发展出关于普遍恩典与特殊恩典的详尽教义。前者指的是神对现今世界的保守，而后者指的是新创造的救赎性完成 (redemptive achievement of new creation)。凯波尔将普遍恩典归功于作为创造中保的基督，把特殊恩典归功于作为救赎中保的基督，这反映了几个世纪前基督双重王权的理论。第二，凯波尔尤其将普遍恩典建立在大洪水之后神与挪亚所立的约。最后，通过领域主权 (sphere sovereignty) 的概念，凯波尔界定了人类

生活中很多相互独立的活动和机构，当普遍恩典供养着按神的形象所造的人类的诸多能力，并且允许这些能力随着文明的开展而开花结果，人类的这些活动和机构也在有机地发展。^[9]

我们当如何评估改革宗的两国论观念呢？尽管我会在几个点上细化或限定图伦丁的表述，但我相信，他的范式很好地反映了上述健全的基督教政治神学的基本轮廓：合法，却暂时，普遍，却负责。

图伦丁让政治权柄扎根于作为万物的创造者和维持者的神的任命，且特别地扎根于基督自然的或普遍性的王权之行使。政府官职 (civil office) 因而是合法的。同时，政府官员并不行使属灵权柄以直接推行基督的中保国度。他们行使佩剑的权柄，是为了促进政治社群的和平与秩序这一暂时的目的。因此，图伦丁的范式在肯定政权合法性的同时，也肯定了其暂时性。图伦丁也谈到了普遍性。他肯定基督的自然国度平等地延及万民，非基督徒和基督徒都可以承担政府官职。但同时，政治权柄的普遍特性显然是有道德责任的：图伦丁将政治权柄放在了基督的终极王权之下，因此它会促成神为现世生活所设立的目的。

[8] Turriten, *Institutes*, 3:278-29. 参 VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 182-89.

[9] 尤其见 Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931); and Abraham Kuyper, *Common Grace*, vol. 1, parts 1-3, trans. Nelson D. Kloosterman and Ed M. van der Maas, ed. Jordan J. Ballor and Stephen J. Grabill (Grand Rapids: Christian's Library Press, 2013-14). 比较 VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 276-315. 也有一些学者认为凯波尔属于较宽泛的两国论传统，例如：Cornelius van der Kooi, "A Theology of Culture. A Critical Appraisal of Kuyper's Doctrine of Common Grace," in *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work*, ed. Cornelius van der Kooi and Jan de Bruijn (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999), 98-100; Jacob Klapwijk, "Antithesis and Common Grace," in *Bringing into Captivity Every Thought: Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy*, ed. Jacob Klapwijk, Sander Griffioen, and Gerben Groenewoud (Lanham, MD: University Press of America, 1991), 170-79; and John Halsey Wood Jr., "Theologian of the Revolution: Abraham Kuyper's Radical Proposal for Church and State," in *Kingdoms Apart: Engaging the Two Kingdoms Perspective*, ed. Ryan C. McIlhenny (Phillipsburg, NJ: P&R, 2012), 155-71.

然而，这个两国论范式，也引发了与我之前所说“两种权力”理论相似的问题。图伦丁保留了统一的基督教社会的异象，在这样的社会中，尽管政府官员没有属灵权柄，不能掌管教会或者个人的良心，但他们也应以佩剑的权柄保护真教会不被异端或者褻渎所危害。^[10]这至少引发了以下的问题：图伦丁的阐述是否足够地考虑了政治生活的普遍性和暂时性。

最后，我认为图伦丁所代表的两国论基本观念是神学上健全的构架，是改革宗基督徒可以常住的“家”——而且是他们可以欣然从其他传统邀请来客的“家”。两件事可以使得这个“家”更吸引人。首先，以“两座城”为背景理解两国论，可以帮助两国论传统充分地说明普遍性和暂时性的概念，而这些概念是一些流行的基督教王国的异象所忽视的。第二，如果在两个国度的区分中加入凯波尔的普遍恩典、挪亚之约和领域主权观念，那么就可以丰富和深化早期的两国论（比如图伦丁的两国论）范式。旧的家往往需要升级和翻新，尤其是在很多人想要拆毁整栋房子的时候。本研究承担一部分升级翻新的工作。

不予采用的路径

我现在介绍几种其他的政治神学进路。因为基督教政治神学的辩论很少是只牵涉一个认信传统与另一个之间的斗争，所以我将考虑

改革宗和其他基督教传统的进路。稍后我们将看到，天主教或东正教内部的辩论与改革宗内部的辩论极其相似。现在，我将专注于“政治权柄合法却暂时”这一观念。我论到的其他进路在这个或那个方面有缺陷——要么没能充分肯定合法性，要么没能充分肯定暂时性。当然，其他进路的支持者本没打算让他们的工作接受这些范畴的评估。但是，以此方式反思他们的工作，保持了本章的连贯性，也说明了为什么我在接下来的章节中没有采用他们的路径。

否认合法性

大部分的教会和神学家并没有否认政府的合法性。改革宗、路德宗、天主教和东正教传统大致上却肯定了政府官员有某种神所设立的推行公义的权柄，并且是由强制手段所保证的。非暴力思想的提倡者，连同十六世纪所谓的激进改革派（**Radical Reformation**）及其属灵后裔，是一个突出的例外。尽管非暴力思想通常藏身于主流基督教世界之外，但是近几十年来，通过诸如约翰·尤达（**John Howard Yoder**）、斯坦利·豪尔瓦斯（**Stanley Hauerwas**）和理查德·海斯（**Richard Hays**）等神学家的工作，这一理论获得知识界的尊重。因此，他们的非暴力异象是流行的路径之一，而我没有采用这一路径。

这种非暴力异象的关键是会原则性地拒绝基督教王国的长期经验。这个思想圈子中的一

[10] Turritin, *Institutes*, 3:316-36. 参 VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 192-206. 我认为值得感恩的是，在十八和二十世纪之间，大部分改革宗信徒和教会共同体放弃了这一观点。比如说，为了反映这种认信上的变化，美国长老会在 1788 年修改了《威斯敏斯特信仰告白》以及教理问答中的一些要点。在世界范围内，很多扎根欧陆的改革宗教会以同样的方式修改了《比利时信条》第 31 条。这将是第 7 章讨论的主要问题。

位神学家将基督教王国描述为“西方文明的概念，有一个宗教的膀臂（教会）和一个世俗的膀臂（政府），两个膀臂依附基督教信仰而联为一体……在这种基督教文明中，政府和教会扮演着不同的角色。但是，因为两者的成员有着共同的边界（coterminous），所以政府和教会可以看作一个统一现实的两面。”^[11]非暴力异象的提倡者并不只是宣称基督教王国滥用了权柄——很少有基督徒会否认这一点——而是断言基督教王国本身就是个根本性的错误，它歪曲了福音并且背离了基督的教训。^[12]从我之前所讨论的视角来看，我们可以断定：这场反对基督教王国的论战深刻地秉持了政府的暂时性（尽管非暴力思想的提倡者可能并不使用“暂时性”这个词）。这个视角反对以强制力支持的政府参与教会，达成政教一致的基督教文明。事实上，我认为这是正确的。

但他们强烈地肯定政府的暂时性，导致他们拒绝政府的合法性。尤达的立场就毫不含糊。他对罗马书 13:1-7 的解释有两个显著特点。首先，他说：“这里没有说神**创立 (create)、建立 (institute) 或设立 (ordain)** 政府权柄，而只是**管理 (order)** 政府权柄，即把它们放在相应的位置上。”神并没有授权 (mandate) 任何已知的政府，也没有使政府成为祂旨意的管道，而只是在祂管理的世界中使用政府。^[13]第二，尤达观察到，在罗马书 12 章

和 13 章更大的上下文中，保罗教导基督徒不要自己伸冤 (12:19)，却同时肯定这正是行政权柄所要做的 (13:4)。耶稣的登山宝训和保罗在罗马书 12-13 章的劝勉之间并不存在任何张力，而是在命令同一件事。^[14]因此，“政府行使的职能并非基督徒行使的职能。”^[15]简而言之，尤达不认为以强制力支持的国家是神所设立的，也不认为基督徒应该参与对违法者的惩罚。

非暴力异象的其他支持者认为，新约禁止基督徒参与国家的强制活动，但似乎并不明确反对神设立某些政府职能。比如，海斯说：“尽管政府以佩剑的权柄施行刑罚 (13:4)，但这不是基督徒的职分。那些在基督里成为一身的人 (12:5) 绝不应该伸冤 (12:19)。”^[16]在他看来，新约反对暴力证据确凿，因此“只要某个权势职位与基督的教导与榜样不相符，那么基督徒就应当放弃这样的职位。”^[17]或许，这个结论只是不允许基督徒从事直接参与暴力处罚的政府工作，比如军人和警察。尽管如此，政府所做的**每件事**都至少是基于胁迫。若将海斯的结论贯彻到底，那么就要放弃一切跟政府有关的工作（包括由政府资助的基础设施建设项目和社会服务），因为政府资金来自于税收，而这是政府使用必要的暴力手段征收的。

豪尔瓦斯在对基督教社会道德理论的重构中

[11] Craig A. Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* (Grand Rapids: Brazos, 2006), 14.

[12] 例如，参见 Carter, *Rethinking*, 22, 78, 92-93.

[13] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 203-4.

[14] Yoder, *The Politics of Jesus*, 213-14.

[15] Yoder, *The Politics of Jesus*, 199.

[16] Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperSan-Francisco, 1966), 331; cf. 340-42; also see Carter, *Rethinking*, 104-5.

[17] Hays, *The Moral Vision*, 340-42.

考虑了类似的问题。他著名的宣称是：“教会的首要社会道德任务是成为教会。”^[18]但他强调，这并不是说教会为广大世界漠不关心。相反，当教会成为教会，它也向世界显明了世界本当如何。基督徒并不与世界联合，因此并不参与政治或以强制手段寻求公义，但他们寻找那些比自己更能彰显神之和平的人，并且力图与他们合作。这种合作在于促进真和平和真公义，这源于上帝国度的广阔，而不是源于任何普世自然法则下的道德。^[19]教会的任务“不是将世界变为国度，而是向世界展示何谓和平的社群，以此忠于国度”^[20]。因此，对豪尔瓦斯来说，基督徒不能参与罗马书 13 章提到的国家活动，但教会确实努力向世界显明何为基督国度里的和平。那和平显明在何处，国度就在何处，甚至超越了教会的边界。

所以，对这些非暴力思想的支持者来说，政府并不完全是合法的。他们中的一些神学家认为，上帝根本没有授权政府以强制手段推行公义。另外一些神学家至少否认基督徒可以参与这种工作。按我的判断，这些非暴力异象正确地领悟到“佩剑的国家不能等同于基督所传的国度”，但是他们偏颇地拒绝承认国家的合法性。^[21]

妥协暂时性

尽管尤达、豪尔瓦斯和海斯的工作备受关

注，但大部分教会和神学家并不否认政府的合法性。在我看来，基督教政治神学领域更普遍的问题是肯定政府的合法性，却忽视相应的暂时性，或者至少缺乏足够健全的暂时性观念。核心问题在于，这些政治神学家为政治活动或政治机构加上了终末论的重负（*eschatological burden*）。很多政治神学异象将政府的工作视为（至少潜在的）基督所传国度的成就。也就是说，这些异象认为，合法的政治机构总是以某种方式参与基督的救赎工作。这种观点在政治机构的暂时性上作出了让步。

在更广泛的基督教神学历史中，人们很难找到比优西比乌（Eusebius of Caesarea）的《教会史》（*Ecclesiastical History*）更让人惋惜（并且明显）的让步。优西比乌并没有打算对君士坦丁和罗马帝国作系统的神学分析，但是他将一个**特定的**国家（甚至将一位特定的统治者）与旧约预言的应验以及基督国度在地上的实现联系在一起。优西比乌将君士坦丁描绘为一位十分敬虔的人，正如摩西推翻法老的暴政，君士坦丁也在神的带领下把罗马从暴政中解救出来。因此，优西比乌在他的时代写道，人们看到了诗篇 46:9-10 和 37:35-36 中预言的应验：刀兵止息，恶人终必剪除。君士坦丁扫除了世界对神的憎恨。^[22]

但我们现在先优先聚焦于一些当代的重要的政治神学进路。尽管这些进路并不褒扬某些

[18] Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983), 99.

[19] Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 100-4.

[20] Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 103.

[21] 最近与这些神学家的另一项批判性互动，见 Nigel Biggar, *In Defence of War* (Oxford: Oxford University Press, 2013), ch. 1.

[22] See Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, 9.9; 10.1, 9.

特定的国家或统治者，但是很多近期的政治神学理论坚持认为，基督教的救赎延伸到一般的政治生活，而且政府权柄若得到良好的执行，就是在此时此地成就基督的国度。

所谓的解放神学（liberation theology）为上述看法提供了一个重要并相当激进的例子。我承认，批判性地审视解放神学会有风险。这类神学的提出者通常是真正遭受过不公与冤屈的人。评价解放神学的人会招致一种批评，即他们不明白或不同情这背后的痛苦。我不会对这种指责作自我辩护，只是想说明：我希望随后关于多元主义（pluralism）、经济、公义和抵抗的反思，能为那些冤屈与不公（正是这些冤屈和不公激发了解放神学）提供建设性的解决方案。无论如何，为更广泛的公众提出的神学本身在此都会作批判性审视，而且解放神学的主张正好与当前的讨论密切相关。

詹姆斯·科恩（James Cone）的“黑人神学”（black theology）是一个很好的例子。半个世纪以来，科恩的一系列著作尝试为非裔美国人群体重新思考神学。他时常出言反对白人强加给黑人教会的彼世信仰（otherworldly spirituality），而黑人教会大都接受了这种信仰。这导致他们相信，救赎就是罪得赦免，预备上天堂，那时他们就能摆脱今生的

痛苦。尽管科恩不完全否认上帝国度“未然”的一面，也不否认复活的盼望，但他认为，强调这些事情是对基督教的柏拉图主义式曲解，使那些被压迫者不再为今生的公义奋斗，而这正是白人压迫者想要的。^[23]科恩反对这种观点，他断言：“耶稣的工作本质上是一种解放。”^[24]神的国当下就将人从所有人类邪恶中解救出来，并且在“黑人革命”和“黑人社群的解放斗争”中成就。^[25]类似地，救赎就是从世俗的“奴役中得解放”，当穷苦人起来反抗压迫他们的人，并且现在就提出正义的诉求，救赎就显明了。^[26]简而言之，基督所传国度与祂所赐救恩的本质是推翻不公正的政治或社会结构。^[27]国度的成就就是从现世的不公中得解放。

露丝玛丽·罗伊特（Rosemary Radford Ruether）的女性主义神学提出了很多相同的主题。她拒绝“古典十字架神学”^[28]。十字架神学扎根于传统的基督教观念：上帝的全能和怜悯，人类的犯罪和堕落，以及上帝仁慈地施行救赎，为我们赎罪。^[29]对罗伊特来说，救赎不能通过不公正地责罚和处死一个人来实现，耶稣降世并不是为了受苦和受死。与此相反，基督降世是为了让弱者经历到“解放和丰盛的生命”。救赎是“在互爱中带来丰盛生命的转变”。救赎来自“实际产生且促进共同繁荣的过程和操练”，还

[23] E.g., James H. Cone, *Black Theology and Black Power* (New York: Seabury, 1969), 37, 122-25; and James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, 2nd ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 1986), 126, 137, 140-42.

[24] Cone, *A Black Theology of Liberation*, 35.

[25] Cone, *Black Theology and Black Power*; 37; *A Black Theology of Liberation*, 124-25.

[26] Cone, *A Black Theology of Liberation*, 127-28.

[27] 参 Jürgen Moltmann, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*, trans. M. Douglas Meeks (Minneapolis: Fortress, 2007), 110. “若没有政治自由，就没有经济公正，若没有克服文化疏离，若没有个人从冷漠到盼望的归正，就没有社会经济状况的改进。任何人若不在最全面的字面意义上理解救赎，若不在各样毁坏的领域努力构建拯救的希望，那么他就没有在整体上理解救赎。”

[28] Rosemary R. Ruether, *Introducing Redemption in Christian Feminism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988), 104.

来自“抵抗邪恶的影响，以及在归信和医治的经历中建立幸福的社会”^[30]。罗伊特完全否认了新天新地的终末论盼望。她说，我们应当接受人生的短暂和无常，而不是寻求希腊二元论（Greek spirituality）的解决方案。^[31]因此，对罗伊特来说，救赎完全是当下的（imminent）。耶稣带给我们的唯一异象就是从当下的不公正中得解放，并且使地上的社群繁荣兴旺。

这些解放神学家完全拒斥我上面阐述的暂时性，这一点他们自己肯定也会承认。我现在打算将注意力转到对暂时性更微妙的挑战。我将从改革宗、天主教和东正教这三种不同的传统中择取例子。我并不是要把他们更广泛的政治神学观点混为一谈。但是他们都以各自的方式看到基督的救赎工作会带来政府以及其他社会机构的转变。他们不像解放神学家那样否认或淡化新天新地的终末论盼望，但是他们却将现今的政治活动与基督所传的国度联系在一起。^[32]我不打算全面地阐述或批判他们的政治神学观点，只在此突出这个特定的方面。

政治理论家詹姆斯·斯基伦（James Skillen）提供了一个改革宗的例子。斯基伦所从事的“新加尔文主义”（neo-Calvinist）思想路线在上个世纪许多改革宗圈子里很流行。斯基伦的神学观点基本沿用了典型的新加尔文主义框架，强调神造万物本为美好，由于人犯罪堕落扭曲了受造界，以及神通过基督对整个受造界施行拯救。^[33]同时，他还依托圣公会新约学者赖特（N. T. Wright）对圣经大叙事如何展开的理解。^[34]斯基伦沿用了赖特、新加尔文主义者、科恩和罗伊特的一个共同主题，他强调圣经并不是关于“灵魂得救”，并且警告对来世的过度（甚至新柏拉图主义式）关注。^[35]虽然斯基伦勤于多方论战，但他发现两国论是展示他自己异象的一种非常有用的反衬（foil），尽管他承认其他改革宗作家——包括加尔文和本文作者——都主张某种形式的两国论。^[36]对斯基伦来说，神从来都只有一个国度——从最初的创造到最后的成就。这个国度“包含今世所有的人类治理经验”，因此，“今世的好政府并不属于神国之外的另外国度，而是神用来建设我们主耶稣基督国

[29] Ruther, *Introducing Redemption*, 97-98.

[30] Ruther, *Introducing Redemption*, 101, 104-5.

[31] Ruther, *Introducing Redemption*, 106, 119-20.

[32] 我认为知名圣公会神学家约翰·米尔班克（John Milbank）的工作也没有充分考虑到暂时性。米尔班克以一种基督教和平本体论（Christian ontology of peace）为基础，对一切社会机构进行了无情的批判。并且，他的积极处方——比如“基督教社会主义”——寻求在当今人类社会部分实现这种永恒和平。尤其参看 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Malden, MA: Blackwell, 1990); also see “Socialism of the Gift, Socialism by Grace”, *New Blackfriars* 77(1996): 532-48.

[33] 例如，参看 Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985). 有人跟我提出，我的第二组判别标准（普遍却负责）可能与新加尔文主义对受造物的“结构”及其“方向”的区别很相似。按新加尔文主义观点，一个事物的结构（或本质）反映神的创造法则，因此在堕落的世界仍然有效，然而罪扭曲了受造物的方向，这就需要被恢复。例如，参见 Wolters, *Creation Regained*, 72-73. 同样，政治机构是普遍的，因为它是神为全人类设立的；但政治机构又是负责的，因为它的道德方向扭曲了，落在神的审判之下。我同意这里确实有一定的相似性，但是新加尔文主义中“正确方向的恢复”反映了某种救赎转化论的（redemptive-transformationist）观点，而我不接受这种观点；并且，正如这里讨论的，我认为这种观点导致对暂时性认识不足（以及其他问题）。

[34] 在 James W. Skillen, *The Good of Politics: A Biblical, Historical, and Contemporary Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), ch. 1. 中尤其明显。

[35] 例如 Skillen, *The Good of Politics*, xx, 3, 24, 55. This is pervasive in N. T. Wright, *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church* (San Francisco: HarperOne, 2008).

[36] 见 Skillen, *The Good of Politics*, ch. 3. 论及加尔文和本文作者（VanDrunen），见 *The Good of Politics*, 94-95, 121, 200n2.

度的部分材料。”现今的政治生活“在耶稣建立的国度中得以成就”^[37]。斯基伦不仅将政治活动与基督的国度相联系，也与基督的救赎工作相联系。“基督的灵正在更新今世生活的各个维度”，他写道，因为“基督的事奉是宣告达成神造万物的旨意，即调和（reconcile）与救赎人类的各个方面——所有的牧养、教学、家庭关系，经济机构和政治实践”^[38]。因此，当基督徒寻求“对此世生活与来世新创造之间的关系有一种更好、更完整的认识时”^[39]，基督国度的异象应当引导基督徒的政治参与。

天主教神学家大卫·辛德勒（David L. Schindler）捍卫一种类似的观点，我认为他为此在政治的暂时性方面作出了妥协。梵二会议推进了共融（*communio*）教会论，辛德勒在此背景下发展出他的观点。他将自己的思想跟罗马天主教的一股思潮进行了对比，这股思潮在过去半个世纪影响深远。例如，约翰·默雷（John Courtney Murray）、理查德·纽豪斯（Richard John Neuhaus）和迈克尔·诺瓦克（Michael Novak）提议对英美自由主义传统作一种温和、保守的解读，使之与罗马天主教相协调。与此相对，辛德勒试图揭露自由主义是一种有害的世界观或意识形态，它在自由、中立

性等问题上与天主教的基要信仰相违背。^[40]辛德勒从一种不同于默雷的自然—恩典关系（*nature-grace relationship*）概念出发，^[41]按照辛德勒的观点，“基督徒在世界中的使命……是作为教会而存在，从而协助将所有自然秩序，以及所有使自然成为文化的人类（政治、经济和文化）秩序，引入共融之境。”他解释道：只有在达到这种共融时，世界“及其所有的政治、经济和文化秩序”，才是完全的世界。因此，教会的使命在于代表整个宇宙，“让共融—教会（*communio-Church*）体现在世界的各个领域中”，但是完全的共融只有在来世才能实现。^[42]辛德勒坚持教会和国家有法律上的区别，并且拒绝以任何强制手段达成这些目标。^[43]同时，他说，教会必须“以自身渗透世界，进而渗透其中的社会、经济和文化秩序”，并且只有参与共融，现实的任何方面才能“得解放并且归荣耀与神”^[44]。所有的基督徒都必须自问：“我每天应当如何具体地以耶稣基督的爱渗透到我最直接参与的社会、经济、政治和教育机构中去？”^[45]

除了这些改革宗和天主教的声音，维根·古罗伊恩（Vigen Guroian）加上了东正教的声音。斯基伦和辛德勒以西方人的身份讨论西方政治传统，而古罗伊恩则是在后

[37] Skillen, *The Good of Politics*, 8, 34, 39.

[38] Skillen, *The Good of Politics*, xix, 10.

[39] Skillen, *The Good of Politics*, 122-23.

[40] 见 David L. Schindler, *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), xiv-xv, 31-34. 中得到概括。比较 John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (Kansas City: Sheed and Ward, 1960); Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York: Simon & Schuster, 1982); and Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

[41] 见 Schindler, *Heart of the World*, 75-80. 辛德勒基本接受了亨利·得吕巴克（Henri de Lubac）的工作。

[42] Schindler, *Heart of the World*, xi, xiii.

[43] Schindler, *Heart of the World*, 84-85.

[44] Schindler, *Heart of the World*, 10-11.

[45] Schindler, *Heart of the World*, 136.

奥斯曼帝国 (post-Ottoman)、后共产主义 (post-Communist) 时代东正教向西方扩散的背景下写作, 他认为自己的神学传统与西方政治神学的讨论方式相去甚远。^[46] 古罗伊恩批判性地审视了自己的传统。他承认, 东方教会的惯有错误在于: 默许拜占庭帝国宣称自己是神在地上的国度。并且, 古罗伊恩拒绝与“东正教的君士坦丁遗产”^[47] 有任何关联。尽管如此, 他依然拒绝西方的流行观点, 并宣称东正教的教会论与“形而上学二元论” (metaphysical dualisms) 不相容, 后者是“哲拉旭的两把剑理论、路德的两个领域观点和美国政教分离原则”的基础。尽管接受美国的秩序可能有一些实际的原因。有鉴于此, 他和辛德勒一样, 不同意约翰·默雷的进路。^[48] 教会的真正使命是“圣化万物, 使人知道自然与恩典、国家与教会以及世界与国度并没有根本的对立”, 换句话说, “通过救赎和转化 (transfigure) 世界, 使神的国度临在”。因此, 古罗伊恩诉诸理查德·尼布尔 (H. Richard Niebuhr) 著名的基督与文化关系的第五个范式, 并且宣称东正教的社会伦理学“一贯是转化论的 (transformationist) 的或归化论的 (conversionist)”^[49]。他否认政治“属乎国度”, 否认“政治生活中不完善的成就”能“等同于神国的价值”, 他断言“政治生活是神国的一部分材料, 教会应当将其纳入自身生命, 使

之成圣并归还与神。政治的使命是改革 (reform), 教会的使命是转化 (transfigure)”^[50]。教会是一个“圣体团契 (Eucharist public), 受差遣进入社会, 将其转化为属神的光明、自由与爱的国度”^[51]。

结语

我们考察了两种流行的政治神学路径 (本书并不跟从这两种路径)。一方面, 非暴力形象的支持者, 就是激进改革派的当代继承者, 正确地认出了佩剑的政府无法表达或彰显基督所传的国度, 但他们却没有肯定神所设立政府的合法性。另一方面, 改革宗、天主教和东正教传统某些流派的代表人物正确地承认了神所设政府的合法性, 但他们 (至少潜在地) 认为政府是基督国度的彰显, 其中渗透着基督的救赎恩典, 因此没能说明政府的暂时性。这两种突出的思想流派让基督徒陷入尴尬的两难困境: 要么肯定基督所传国度的和平性质但牺牲了政府的合法性, 要么承认政府的合法性, 但却至少是部分地, 期待神国以政府的佩剑来推进和显明。

尽管这两条路径大不相同, 为了更好地理解这个困境, 好叫我们自己得以摆脱之, 我们可以观察两者的某些相似性。首先 (也是最重要地), 两者都把合法性的概念与基督终末论国度的显现联系在一起。也就是说, 两

[46] 见 Vigen Guroian, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987), 4, 156-57.

[47] Guroian, *Incarnate Love*, 123, 143-44.

[48] Guroian, *Incarnate Love*, 154-57. 关于一种更有利于默雷和自由主义传统的东正教政治神学, 见 Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012).

[49] Guroian, *Incarnate Love*, 24. 参 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper, 1951), ch.6.

[50] Guroian, *Incarnate Love*, 25.

[51] Guroian, *Incarnate Love*, 67.

条路径都认为，虽然基督徒可以赞成或参与除教会之外的人类机构，但是只有在基督国度和救赎恩典延及这些机构的时候才可以。换句话说，虽然基督徒可以推行各种人类机构的工作，但只有在他们以将临新创造的恩典和伦理充满这些机构的时候才可以。因此，这两种路径都接受了一种基督教公共生活的救赎—转化论式 (redemptive-transformationist) 异象。对提倡非暴力思想的人来说，这意味着反对强制力支持的国家（它有损神的国），因此寻求另外的途径推行公义。对斯基伦、辛德勒和古罗伊恩这类人来说，这意味着将强制力支持的国家本身看作国度的彰显，并因此通过它来推行公义。

这两条路径的第二个共同点就是：两者都对美国的宪法秩序所代表的政治自由主义传统持怀疑态度（此处不应将“自由主义”与当今美国话语中的左翼政治混为一谈）。非暴力异象的支持者自然对自由主义传统持批判态度，认为它“把不应当合法化的东西（即强制力支持的政府机构）合法化”。对上述第二种路径的支持者来说，他们对自由主义的评价没那么直接。他们原则上并不反对国家的存在，尤其在与其他体系相比时，他们会认可自由主义传统所取得的政治、法律和经济成就。不过，尽管他们所在教会传统的其他人对自由主义传统更为感激，视其为当今世代基督徒所能盼望的最好安排^[52]，但采用上述第二条路径的

人更倾向于揭露自由主义反对基督教信仰的意识形态风险。改革宗、天主教与东正教传统的观点差异并不是一方提倡、另一方不提倡神权政治和宗教逼迫。他们之间差异似乎是围绕着政治暂时性的问题。他们中的一方对此有更坚定的观点，因此接受这样一个事实，即传统的自由主义国家并不自称彰显了终末论的基督国度。而另一方对暂时性没有那么坚定的观点，而认为自由主义国家面对穿透一切、即将到来的新天新地，试图宣称自发和中立。

本书的研究并不是要全盘否定这两条未采纳路径。但本书的研究确实尝试处理这两条路径所产生的困境，并且为基督教政治神学提供另一条途径。为此，我拒绝这两条路径同时持有的基本观念：我们应当救赎性地转化合法的政治机构，并使之成为新造国度 (new-creation kingdom) 的彰显。政府和其他人类机构无需承担这种终末论的重负，就可以是合法的。也就是说，基督徒可以而且应当同时接受合法性和暂时性。

因此，在接下来的章节，我必须提供一种神学论述，以表明政府如何并且为何是合法的，但同时以某种方式坚持政府与终末论基督国度的区别。这一论述也必须解释政府为何并且如何对所有人类是普遍的，但同时负有道德责任。我将首先讨论圣经中的诸约以及自然和恩典的关系。✦

[52] 罗马天主教的默雷、诺瓦克和纽豪斯，以及东正教的帕帕尼古拉乌 (Papanikolaou) 都是如此，上文都已提及。本书的研究也是如此，见12章。当然，人们对政治自由主义可以既感恩又批判，这或许是描述这次讨论中提到的所有人的准确方式。那些更多承认暂时性的人主要是感恩，而那些更少承认暂时性的人主要是批判，我觉得这么说基本上是准确的。

“痛定思痛”

——1900年在华宣教团体对庚子教难的声明与反思

编译 / 亦文

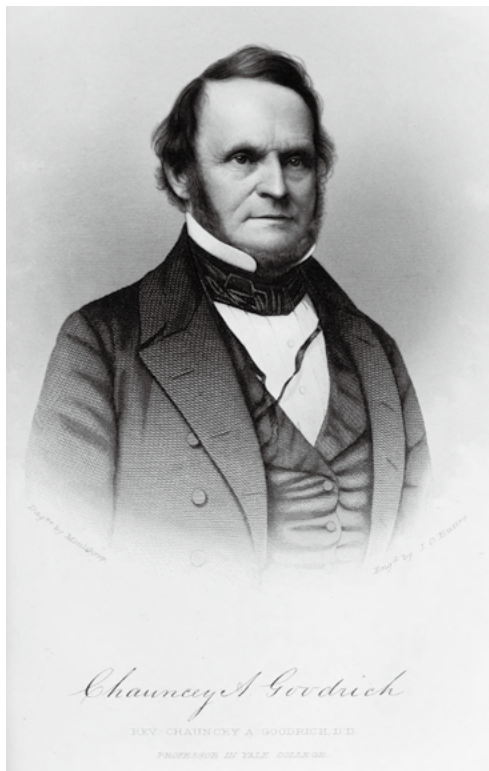
引言

庚子事变不仅对近代中国造成了重创，也震惊了全世界。这样大的国际纠纷对外交和商贸都有不同程度的影响，但受创最深的还是宣教团体。然而，成为公众焦点的宣教士，很快成了世俗社会的替罪羊。惊魂未定的宣教士们发现自己陷入一个腹背受敌的困境：一方面在中国官民手中损失惨重，另一方面在母国同胞面前备受诟病。身心耗尽的幸存者，在驻华外侨圈子和英国的公共空间中，不仅得不到安慰和谅解，反而要面对很多责难和质疑。从外交部和对华商人传来的谴责之声，也影响了很多不明真相的教会人士对赴华宣教团队的认知，以及在道义和财力上对他们的支持。因此，众赴华差会英国本部的领袖们深感有必要发表一篇联合声明，向公众阐明真相，表达立场。于是，便有了正文中所译出的这篇“**基督教新教宣教差会联合声明**”。该文于1900年8月24日首发在《泰晤士报》(Times)上，同年11月《亿万华民》转载。该文从法理角度客观地解释分析宣教士在华的工作处境，宣教士对中国

司法体系难以完全置身事外的无奈，民教关系之和睦的常态与周期性的张力，天主教与基督教新教两大团体的不同，中国禾场和印度禾场的区别。通篇没有引用圣经经文，也没有强调基督教信仰的绝对性，而是通过“摆事实、讲道理”的方式，以“温柔敬畏的心”^[1]、敦厚儒雅的行文，反驳了坊间流行的观点，也提醒西方民众正视宣教士作为海外侨民的正当权益。

如果说这一篇“护教性的声明”，让我们看到了以差传动员为要务的“前台”；正文中第二篇译稿则是“教牧性的反思”，向我们展示了以宣教士牧养为基础的“后台”。当英美的教牧领袖对外派同工竭力辩护之际，滞留在中国的“庚子幸存者”们也在不断思考和省察这次教难带来哪些属灵功课。于是，便有了富善牧师 (Rev. Chauncey Goodrich) 于庚子年末在上海对众宣教团体的这篇致辞：“近来在华诸难中宣教士可学的功课”。该文刊登于1901年新年刊的《教务杂志》(The Chinese Recorder)，同年《亿万华民》在5月号和6月号分两次转载。

[1] 彼得前书 3:15。



富善牧师

富善牧师于 1865 年初由美国公理会 (American Board of Commissioners for Foreign Missions, 通常译“美部会”) 差派到中国宣教, 数年后转往华北大学 (North China College) 和通州神学院 (Gorden Memorial Theological Seminary) 担任教授, 编辑过英汉字典和中文教材。在 1890 年上海举行的宣教士大会后, 因为学识渊博、中文造诣深厚, 富善被分别推选为《深文理和合本》和《官话和合本》两个执行委员会的成员。1900 年, 译经修订刚进行到第三轮, 原定秋天举行会议, 但因庚子教难而拖延到年底, 出席者只有富善、狄考文 (Calvin Wilson Mateer) 和鲍康宁 (Frederick William Bal-

ler), 这三人即成为和合本新约圣经翻译校订事工的核心骨干。1919 年, 《官话和合本新旧约全书》正式面世, 历经近三十年, 先后十六位西方宣教士参加, 狄考文早逝、鲍康宁晚加入, 只有富善是唯一一位全程参与并看到完整译本出版的同工。

富善牧师的这篇致辞, 不仅与众差会领袖对世俗世界的声明不同, 与“晋南三贤”在内地会伦敦大会上向差会支持者群体的发言也不同^[2], 这是一篇幸存者对幸存者的肺腑之言, 台上人与台下人, 都是需要“创后重建”的人。在这里, 没有“公关”的面纱, 而是“自己人”关起门来相濡以沫,

[2] 特指在庚子年从山西南部死里逃生的三位内地会宣教士在 1901 年伦敦举行的纪念大会上的发言。详参拙文: <重返禾场——1901 年晋南三贤劫后余生的心声>, 《教会》83, 2020 年 9 月。

彼此疗伤。讲的人和听的人都是在华宣教士，都在不同地点、不同程度上受到了教难的冲击，暂憩上海租界休养生息。这群人虽然来自不同的国家、宗派和差会，他们共同的“中国经历”却成为新的集体记忆，产生了一定的共识和共鸣。因此在“公开声明”和“宣教分享”中需要详细解释的问题，在富善的讲章中只须点到为止。在一群宣教同工面前，富善牧师自然而然地引用经文和属灵典故，且以属灵原则为法理根据。其行文用词华丽优雅，对现代读者而言，甚至有点晦涩古奥。

两篇文章的作者、受众和风格虽然完全不同，但从不同的侧面还原了“庚子教难”的立体性。第一篇努力澄清，宣教士并非引发暴力排外的肇事者；第二篇侃侃道来，虽非肇因，宣教士仍可从中学到功课。一方面是差会领袖在后方掩护一线同工，另一方面是宣教老兵在前线重振士气。作为二十一世纪的华人信徒，重读这两篇 120 年前的旧文，既有共鸣，也有反思。

基督教新教宣教差会联合声明^[3]

原引：以下声明，乃是由部分在华基督教新教差会提出，发表于 8 月 24 日的《泰晤士报》和同期其他报刊。伦敦会（L.M.S.）的汤普森牧师（Rev. R. Wardlaw Thompson），英行教会（C.M.S.）的福克斯牧师（Rev. H. E. Fox）^[4]，和英国长老会差会（English

Presbyterian Mission）的康奈尔牧师（Rev. Alexander Connell）皆为此声明签署者。此声明也代表了以下各差会的立场：英国圣公会女部（C.E.Z.M.S.），中国内地会（C.I.M.），浸信会，卫理公会（Wesleyan），联合循道会（United Methodist），英国美以美会（Methodist New Connexion）^[5]，公谊会（Friends' Mission）和圣教书会（Religious Tract Society）。

此次发生在华北的、针对基督教和外国人的极其严重激烈的暴乱，引发了欧洲、美国、日本等列强如此惊人的武力联合。这样的事绝非 1842 年通商口岸开放以来的首例，但此次事件因其严重程度、列强诸位大使和众多欧洲人士面对的种种险恶，以及该运动可能在中华帝国通国传播的显见危局，而吸引了特别的关注。

对产生此种感受的肇因作审慎考量至关重要，不如此便不能在可行的范围内将其挪除，并且也使得对残害千万当地归信者和谋杀众多宣教士及外侨的行凶者的愤慨，不至于蜕化成不合基督教精神的复仇的呼吁。

人们似乎趋向于认为是基督教宣教士的工作造成了中国人的暴力排外。英国外交大臣为此严肃地警告并奉劝宣教士们。报纸和期刊都以不同的语词指出，宣教士的胡闹和恶行带来的后果随时威胁到所有外侨。不负责任和匿名的官员，以及其他人所表达的观点乃

[3] 原文：“Statement by Protestant Missionary Societies,” *China's Millions* (British Edition, November 1900), 167-68.

[4] 福克斯牧师（Rev. H. E. Fox）是英行教会（Church Missionary Society）的荣誉干事（Hon. Secretary）。

[5] 中译取自 R. G. Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China: From the Sixteenth to the Twentieth Century*, London: Routledge, 183. 详参：https://en.wikipedia.org/wiki/Methodist_New_Connexion。

是，宣教士是所有麻烦的肇因，有人甚至敦促说，将来应该禁止宣教士入境中国。这样的论述广泛传播后，势必会影响读者，误导他们产生偏见。这些论述有多少真实性呢？即便是真实的，宣教士在多大程度上是当受责备的呢？

宣教士们因事工的缘故，或因不够明慎，而陷入困境，故而向本国政府请求保护和辩白，就事实而言，这样的案例即便发生，至少在基督教新教的差会中，是极其罕见、堪属例外的，因此，在特例的基础上普遍性地归咎于宣教差会是不公平的。宣教差会从未要求通过炮舰的介入，保护其属下众宣教士的安全，或者在乱民施暴时反击报复。但是必须记住，当宣教士们在法律许可的范畴下追寻他们的呼召时，他们和所有其他人有平等的权力来要求本国政府的保护。而且，在很多情况下，不能保护宣教士也意味着有损害该国其他子民的严重危险，使国家名誉受损，人民安危被忽视。

也有人指控宣教士因为惯常为自己的信徒出面打官司，以至于（中国）法律因外人的强力施压而始终难以正当施行，而引发了中国士绅阶层的敌意。就这一指控而言，必须在罗马天主教修会和基督教新教差会之间做出区分。前者的行事准则似是如此：教会有义务成为会友的保护者，神父们以包揽词讼著称，惯常积极地为他们信徒的缘故出头申辩。与之相反，基督教新教的宣教士们则考虑到，采取这样的做法，不仅会引发地方长官的敌意，也会成为宵小之辈强大的诱惑，使他们为了赢得宣教士在诉讼时的援手而自称改信

基督教。因此，作为一项行事准则，他们始终坚持拒绝干涉司法程序，而且常常是在对自己不利的情况之下。但是中国司法管理之贪婪和腐败，路人皆知，让宣教士们在所属信徒因极度的不公义而受苦时袖手旁观、毫无作为，也往往是极其困难的。我们相信，公正的审查得出的结论将是，针对基督教新教宣教士们这些常见的怨言，是毫无事实依据的。

但是宣教士们不可避免地以两种形式与这些麻烦相关联。他们遍布中国各地的身影，乃是随时的见证，表明外国人已经侵入到“中土之国”（the Middle Kingdom）的神圣土壤，对中国排外和保守的精神而言，这是极其令人憎恶的。其次，宣教士们的劳苦已被证明为极其成功，基督教教导和基督教文宣已经传遍中华帝国最偏远的角落，对亿万之众产生了深远的影响。

中国当下和过往诸多狂热的暴动，其对宣教士的攻击实在苦重仇深，但没有任何证据可以显明，这些攻击像印度暴动的情况那样，具备显著的宗教性基础。

中国人对自己的宗教特性（religiousness）并没有在意，他们非常习惯不同宗教观念的并存，举国上下都充满了各种教派。表明民众敌意所针对的不是基督教本身，有个触目的证据，便是所有差会最成功的事工，都在乡村地带，在通常被视作最保守、对攻击自己笃信之物最易敏感的农夫农妇之中。乡间的基督徒们，通常而言，都能提供本教会的崇拜场所，支持自己的传道者；在没有官吏

或士绅唆使闹事的情况下，通常也得以和乡亲们和睦相处。反对基督教的指控，主要因为这是一种“外国”迷信，基督徒受迫害是因为他们选择了洋人带来的一种信仰，宣教士成为攻击的对象是因为他们是外国人。

中国是一个老旧滞后的巨国（huge anachronism）。几个世纪以来，全世界四分之一的人口严格地断绝与其他人类的关联，在他们的孤立状态中，他们变得越来越强劲和倨傲，且以肤浅骄矜的态度藐视外国的蛮夷。他们的排外的门阀被火炮击碎之后，被迫开放门户，在催逼下接受一种他们不想要的商贸体系，跻身于一种他们所蔑视的国际交往。一点点地，西方商贸的跋扈精神推动了新的利益。在中国没有什么闹市不在“专治洋毒”的招牌下贩卖着戒烟药丸。近年来，中国成千上万亩最肥沃的土地都被用来种植罂粟，炮制土烟，成功地与洋烟形成竞争，成千上万名中国人成为“洋毒（foreign poison）”之奴。所有真正的中国爱国人士都视之为国家最大的诅咒。近来，那些不请自来、强买强卖的国家在他们的报纸上公开表达瓜分中国的主意。在这样的情形下，似乎根本没有必要让基督教宣教士来承担中国人排外情绪的责任。中国人始终对外国人心存厌恶，他们也确实有保持这种厌恶感的好理由。中国无法把世界生活的大潮关在门外，无论她自身有多少意愿参与其中。这个伟大的古国在现代生活中保持其地位的唯一希望，乃是通过一种改良和重整的过程，使其得以自由地适应新的环境。尽管当前针对局势的狂野叛

乱有多么愚昧和残忍，中华帝国仍然向基督教背景的诸强国诉求同情之心和耐心的帮助。在当前的危机中，欧洲和美国能为中国做的最好的事，乃是更加自由地奉上耶稣基督的福音。

富善：近来在华诸难中宣教士可学的功课^[6]

对我们这些为中国人的重生（regeneration）而献身的人而言，有没有特别的功课要学呢？我们是不是这一大灾祸降临的原因之一呢？神这位艺术家是不是看到有必要用榔头、凿子和火来锻造祂的工人，方能合用，以投入古往今来最高难度的功课——为主赢得中国？

或许，我们这一队宣教士从所爱的事工和百姓中被撕扯出来，聚集在这个大都市静坐等候，渴望回到所离开的那些小小羊群中时，花上一个小时一起探讨这场浩劫带给我们的功课，是合宜的。

首先，“对所投入的事工而言，我们感到一种新的困难度——我们是否可以说我们所作的几乎是不可能达成之事？”你们中间的一些人已经在四分之一世纪的岁月把最好的心血（life-blood）献给了中国。一天之内，事工便被抹除，原先一小群信徒的地方，变成一群疯狂的暴徒，咆哮着索取你们的性命。那么我们是否在投身一项不可能的任务呢？是的。几乎可以说，在撒但的掌控下与世界

[6] 原文：Rev. Chauncey Goodrich, “Lessons to Missionaries, from Recent Troubles in China,” *China's Millions* (British Edition, May 1901), 63-64; June 1901, 77-78, 转载自 *The Chinese Recorder*, January 1901.

角力，甚或与中国角力，在其间建立一个公义的国度，乃是这个世界唯一不可能的成就。我们可以在群山脚下奔跑，跨越诸大洲；我们可以在海底排电缆；我们可以探究星辰的实质，其星光用上千年才能照射到我们眼前；但我们站在一个不愿接受神的人或者国家面前却是无比无助。中国人最喜欢说“以真胜恶”（truth can overcome evil）。但事实如何呢？中国最伟大的圣人^[7]出现之后，已有两千年的历史。他的教训每日由一百万名先生讲授，千万名学童研习。真理是否得胜了呢？在一个被恶辖制的世界里，单枪匹马的真理从未能得胜，也不可能得胜。真理这位女皇雍容的仪容和天使般的脸庞能赢得人的赞赏吗？她对真理、公义和纯净的严苛要求也只会迎来十字架。撒但没有改变牠的前阵，罪的毒汁也未从这个世纪抽离。我们站在这场巨灾浩劫面前，让这个功课烙刻在我们身上——黑暗仍以坚强的前阵全力以赴地抵抗光明的国度。如今在福音使者的脸上，除了忧沉和绝望，我们还能看到铭写着什么？正如耶稣在十字架上断气、被埋进坟墓中时，门徒们也是如此呻吟和哀嚎的：“我们素来所盼望、要赎以色列民的就是祂。”^[8]

然而，我认为我们已经在心上铭刻（imprint）了前所未有的大能。

第二个功课：“神的国度必会得胜”——这是一个不可动摇的国度。其他的国度有其祚

数（aeons）——兴起，兴盛，衰微，衰亡——但是这个国度将永远长存。除了圣约翰被囚禁的荒凉磐石，还有哪里能打开天堂的异象呢？还有何处何地，他能听到这样的歌声：“世上的国成了我主和主基督的国；祂要作王，直到永永远远。”^[9]看到保罗在他困顿的牢房，听到他庄严崇高、充满希望和喜乐地为教会歌唱时，你会说，这就是诞生以弗所书和腓立比书的地方吗？我以为，这位使徒若没有他生命中的压力和风暴，可能永远写不出这样的书信。若不是在因信仰丧生和因信仰受迫害的时代，以赛亚何能写出那有关荣耀之日的预言？殉道者戴冠冕的日子也是先知诞生的日子。

三十多年前，我走在那时尚未有人涉足的宣教之旅的路上。^[10]我上路之时，日头尚在梦中向往未来的一日。那是冬天，乌云如墨，密布天空。因为全身冻僵了，我从牛车上掉下来，为了坚持赶路，我努力跌跌撞撞地在中国的某一条千年古辙上跟着。那简直像是在海底跋涉一样。天会破晓吗？我知道天会破晓的，然而黑暗和无望似是中国的前景。我是否会在神州大地东方天际看到玫瑰色的曙光？我从未像那时那么确信金色的时日会到来，就在那里，当晚挣扎前行时，我领受了未来中国的异象。

北京（使馆区）开始被围攻的那天，也是军炮最初轰然开火的那天，^[11]我遇到了丁博

[7] 当指孔子。

[8] 路加福音 24:21。

[9] 启示录 11:15。

[10] 按年份推测，当为富善在通州服事时，到附近华北乡间旅行布道的经历。

[11] 1900年5月31日，由各国公使组建的临时防卫部队进入东交民巷的使馆区，与官军和义和团时有交火。6月14日，中方发起了一次较大的攻势。6月20日起，官军和义和团包围了使馆区，其中约有九百名外国人，两千八百名中国信徒。8月15日，八国联军击败了官军，使馆区解围。

士(Dr. Martin)^[12],他看上去又憔悴又疲惫。在将五十年的人生忠心献给中国之后,再来面对数千支毛瑟枪和曼利夏来复枪^[13],实乃一种非常奇特的体验。当我向他打招呼时,这位博士先生挺身而出,以仿佛是老先知的口吻对我说:“这是对异教的致命一击(This is the crack-of-doom for Paganism)。”这是被困在使馆区高墙之内的团队所持的精神。早起祷告时我们读到这一段:“那坐在天上的必发笑,主必嗤笑他们,说:‘我已经立我的君在锡安我的圣山上了。’”^[14]难道我能忘记6月14日那天,通宵听到十万匪类的喉咙里爆发出愤怒的咆哮:“杀,杀,杀,杀”?六天后我们退守在五六亩地的空间里。那时,义和拳民觉得我们已是囊中之物。宫里满头珠翠的皇太后心怀恶意、目露凶光,叫嚣道:“如今我们逮到他们了。”领兵的王爷们以为他们逮到我们了。

就如当耶稣被钉十字架时,他们以为逮到了救主,恶人和撒但何等狂喜!“如今我们逮到他了!从十字架上下来呀!啊哈!”而我们呢?我们身上穿的不是破衣烂衫,没有大声哭喊,这又如何呢?我们唱着凯旋之歌,为中国将临的复活之日而喜悦——或会在我们的骨灰之上发生,这又如何呢?信心常在黑暗中得到她的异象。那时,所有应许之星才能明光照耀,应许的星群在我们的天空闪烁并照耀。哦,我们不再怀疑凯旋得胜的最终结局。

第三,在“付出何等代价,才能把一个伟大的国家从罪恶中拯救出来”一事上,我们学到了新的功课。我们以为在首次差派礼(consecration)时,我们已为中国献上一份昂贵的厚礼,难道我们不都是如此的吗?对父母而言,这意味着价更高的奉献,虽然我们未必知道(wot it not)。幸好我们没有先知或先见之眼,可以预见到未来年日,看到我们从未能猜测到的特殊试炼。为了给全群戴上冠冕,才有这次劫难的临到。在离开我们的羊群和事工时,我们的灵魂何等挣扎——只有神知道其代价。其后发生的事,没有一件可以与之相比。对我们和华北的人而言,意味着与世隔绝围困在北京近两个月。我是不是给某些人造成一种印象,之前一个多月身陷围城,算不得是什么苦难。让我迅速地挪去这一印象。那是一种非常真实,有时非常巨大的苦难。我不需要进一步详细解释,对子弹的害怕并非主导原因。我很少经历那样的惧怕。我或当承认,在自己家中,看到劫难迫近时,我有一种可怕但无法言说的恐惧——难道我不是清教徒的后裔吗?——怕自己落入拳民和官军之手。“让我不要落入人的手”是我当时的祷告。我知道他们不堪言说的暴虐,比死一百次还要可怕。然若我们只是被枪毙——那倒是我们可以面对的,我们也确实每日面对这一可能性。我们受了多样的苦难,尤其当我们所爱的,和对我们而言胜过生命的小孩子们,都和我们困在同样的如熔炉般酷热之处时。不过当

[12] 丁魁良,全名 William Alexander Parsons Martin (1827-1916),以美国长老会宣教士的身份赴华,曾将国际法译成《万国公法》介绍给中国,1900年时任京师大学堂首任总教习,年73岁。

[13] 毛瑟枪(Mauser)是比较常见的德国枪械。曼利夏来复枪(Mannlicher M1895)是一种直拉式手动枪机步枪,以设计该枪型的奥地利籍工程师命名,1899年清朝成立现代化军事编制武卫军时置办到这些枪支,翌年围困使馆区时也用来自上。

[14] 诗篇第2篇4及6节,节略了第5节。



盖洛潼牧师和师母
(盖师母是内地会在庚子教难中的最后一位殉道者)

消息先从保定府传来，再从山西省传来，有关那里发生的极恶事件，最后当那一小群人捎信过来，告知他们在穿越该省的旅程中经受了太多生不如死的苦难^[15]，哦！那时我意识到，我们这些被困在首都的人所受的算不得什么苦。

几周前，我看到亲爱的盖落潼先生 (Mr. Glover)，他历经苦难，最后看着自己所爱的人撒手尘寰，穿过珠门，进入永恒。若问他受了多少苦难，是何等无聊之举！但是站在他面前时，我几乎完全失声，陷入静默了。何等长的一份名单，罗列着殉道者、宣教士和中国信徒的名字！谁将记述这个伟大世纪

最后一年的在华殉道史 (martyrology)？这个世界应该知道这个故事。在我们已知的牺牲外，必须加上这场大规模的迫害，我们也在中国复兴的代价中学到了新的功课。而且我们不当疑惑。这正是把神的儿子钉十字架的罪恶世界，且会再次钉死祂。哦！祂知道拯救这个世界需要什么代价。

第四，我们学到了新的功课，或更深的功课，有关“这个世界和我们的生命中神特殊的护理以及祂无所不在的属性”。即便原先未曾宣告接受基督教信仰，但此后必会成为基督徒的人，都对神的作为印象深刻，祂如此常常且明明地施以援手，搭救我们。^[16] 海军陆战队在铁路被毁之前**刚好**抵达的见证，再

[15] 当指盖落潼、索行仁一行从山西逃到湖北的“千里神迹”之旅。

[16] 8月19日主日，英国使馆内举行的联合感恩崇拜，公理会明恩溥 (Arthur H. Smith) 以“神的手显在被围中”为题，引述了十项奇迹。详参：《回首百年殉道血——一九〇〇年义和团事件殉道宣教士的生命故事》(美国中信 & 海外基督使团, 2010), 682-84; Arthur H. Smith, *China in Convulsion* (New York: Fleming H. Revell Co., 1901), 2 Volumes.

晚一点便可能无法到达；来自南方的两百万磅麦子在围城前三四天运进使馆区的见证；带领一小群当地信徒与我们一起进入使馆区的特许的见证。近四千名男女老少聚集在使馆区的范围里，这意味着什么？单食物一项就意味着每天要拿出两吨的供给，我一点也不奇怪，因着当地信徒的涌入我们所要面对的种种困难，我们的总指挥（Minister）犹豫不决了很长时间。是神打动了莫里逊医生（Dr. Morrison）^[17]的心，让他说出正确的话；是神打动了康格先生（Mr. Conger）^[18]的心，使他允许中国信徒进来。我们感谢他们两位，但我们最当称颂的乃是神。因着祂可称颂的护理之工立时临到，搭救了他们的性命，也搭救了我们的性命。

告诉我，当所有人明明要因翰林院大火注定毁灭时，是什么使得风向神奇地转变？在这么多周日以继夜由子弹和炮弹组成的咔嚓轰然之声中，是什么给予我们完全的安全？是什么使我们在日益耗损的情况下，仍能保持健康？为什么我们的敌人总是在瞄准到正确目标时却停止开火？是什么阻止他们随时随刻从四面八方一拥而上歼灭我们？哦，我们无需数算了。我们读到在古时：“我实在看见了 my 百姓所受的困苦，我要下来救他们。”^[19]神下来救我们，我们也感知到了祂。在座很多人可以给出类似的见证。我们还会再次怀疑我们全能的良友（Almighty

friend）常与我们同在吗？“我就常与你们同在。”^[20]让这句话从此成为我们长年的安慰、喜乐和鼓舞的来源。

第五，我们从这一次的动乱中学到了“有关神主权的功课”。我们没有得到祷告蒙受奇妙应允，从险境中获得奇妙拯救的经验吗？但是我们又如何说明那些令我们的灵魂黯然无语的可怕杀戮呢？为什么祷告对我们中间那么多人有效，对他们而言却毫无回应呢？难道天堂的窗户在北京上空敞开，却在保定府和山西省上空关闭吗？难道对全能的神而言，有些人比较容易拯救，另一些人没法救？还是那些亲爱的弟兄姐妹的事工到此完美终结了？其实对其中一些人而言，他们的事工刚刚开始而已。年轻、勇敢、分别为圣、憧憬未来，脸上充满阳光和希望。为什么他们必须被剪除，受尽难以言表的可怕苦难？哦，告诉我们为什么，难道教会的种子仍然需要以殉道者的血来浇灌吗？

我们在神里面抓住我们的信仰，在祷告里抓住生命，我们仍然抓住对基督徒而言“万事为我们的益处互相效力”^[21]的真理。但主的某些道路中，祂周边的云霾是何等黑暗，其幽暗是何等浓密。祂并没有前来向我们解释祂自己，祂似是要求我们安静、以敬畏的心卑微地躺在祂的脚前。难道神不是具有无穷的怜恤与慈爱吗？祂难道不藉此把完全的慈

[17] 全名 George Ernest Morrison (1862-1920)，苏格兰裔澳大利亚人，医生，1894 年赴华，被泰晤士报聘为记者，以“中国的莫里逊”/“北京的莫里逊”而闻名。1900 年中外交恶时，曾与秀耀春（Frances H. James 原内地会宣教士，时任京师大学堂教授）一起说服肃王允许两千多名中国信徒搬进使馆隔壁的王府，这些人成为使馆区建造防御工事的主力。秀教授在使馆被围的第一天被掳受难。

[18] 全名 Edwin Hurd Conger (1843-1907)，时任美国驻华公使 (1898-1905)，其妻后来成为慈禧太后的外国朋友。

[19] 取出埃及记 3:7 和使徒行传 7:34 之意。

[20] 马太福音 28:20。

[21] 罗马书 8:28。

爱和祝福赐给我们这些神的儿女吗？然而同样真实的是，祂是全世界的造物主和全能的主，祂以君王的威严坐在祂永远的宝座上。我们在这个可畏的时刻，听到祂的声音，呼唤我们在祂的脚前以卑微的崇敬之心屈身下拜，以流泪之眼和谦卑之灵我们说道：“愿你的旨意成全。”

第六，我们在“一名宣教士所需的装备，以及他为了另一世界（other-worldly）的呼召所需的训练”方面，学到了新功课。有没有可能，这一可怕的经历使我们付出的一切代价都是值得的？因其给我们这些把生命献给中国的人带来的功课，使得我们的心思领受了一个新的光照，一次心意的洁净，爱这地之民的心产生更深的怜悯，更完全、更喜乐、更具牺牲性的献身（consecration），是否若不通过险些让身体和灵魂撕裂分离的苦难所产生的那些压力和拉力，这些都几乎绝难临到我们？历世历代中，那些把世界略微拉近天堂的人是如何被铸就的？他们往往在贫困中受哺育，在艰难困苦中长大，几乎都经历过烈火的淬炼。人被举起的道理，和山受震动而崛起相仿。

神有一天以地震犁地，
把祂的犁沟挖得更深。
出现一片片的平原，
群山也一一涌现。
但这是山的秘密，
世世代代藏在他们的胸臆。
神的平安存到永远，

此乃他们安息时的梦呓。
祂把他们打造得美不胜收，
成为祂恩典的首选。
祂把祂的晨曦披戴在他们的身上，
用祂的日落点亮他们的脸庞。
老城的人们，
上前来返乡祷告，
神在每一日的行走中，
使他们里面重新得力。
哦，我得到了他们的秘密！
比一切更深的美丽！
人生艰难之刻，
惊人苦难临到之时，
也是信心的时刻，
神耕耘祂诸山之日，
这些诸山将成为祂恩典与更新的来源，
及祂赐我永远的平安。

（William C. Gannett）^[22]

我们在这次动乱中就此学到了什么？

我们学到了信心的新功课。我们的枝干被暴风雨摧残和击打，乃是为了让我们的根更深地扎进神话语的土壤中去，更紧地抓住祂永恒真理的磐石。我们曾在平和安全的环境中生活了那么久——我们是不是有再次“凭眼见而行”的危险？仰望天堂的眼睛是否因为印在肉眼的视网膜的房舍、土地、学校、医院和教堂而略显黯淡？聆听天籁之声的耳朵，会不会因为我们繁忙活动的各种声音而失去了一些敏捷度？然而，然而——如此大

[22] William C. Gannett (1840-1923)，英国牧师和改良主义者。详参：<https://rrlc.org/winningthevote/biographies/william-c-gannett>（2020年12月8日存取）。

的祝福临到我们中间的一些人，我们认为我们在学习跟随亲爱的主的步伐。

突然之间，我们的工作，所有眼见之物都被摧毁了，在我们与永恒之物之间荡然无存，我们与神之间空无一物。然后我们可以直视天堂，与神同行，与神交谈。你们还记得威廉皇帝就亚玛力和中国所做的著名的证道吗？^[23] 让我来读几句：“群山顶上的诸塔悬挂着可爱的钟，没有人的手可以打响这些钟，它们在阳光下无声无息地作哑吧。但是当狂风临到时，它们开始摇摆，接着它们开始发声，即便在远方的山谷中也能听到它们唱歌。”因此，这位君王讲道人（Imperial Preacher）说，这是祷告的钟，“当患难灾祸的狂风爆发时，塔钟才会歌唱”。

我们学到了盼望的新功课。信心和盼望，两者难道不是孪生姐妹吗？信心看到不可眼见之物，盼望抓到不能企及的东西^[24]，两者同声共唱荣耀基业的奇妙赞歌。盼望！在涕泪、呻吟和苦难之中，她显得何等之美，她的脸竟带着天使的笑容。她嗤笑刀剑与火焰，迫害与死亡，“一个真正的火精灵^[25]是会在熔炉中勃发的”。火焰不能吞没她，众水不能淹没她，刀剑不能击穿她，艰难困顿只能为她的竖琴调弦。当下，火焰中传出来的、我们所当听到的，是使你们的心快乐的旋律，使她歌曲之音乐激动人心的旋律。

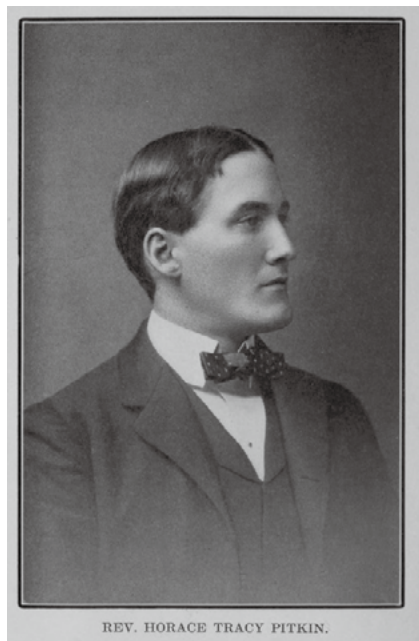
在经历了一切之后，在高墙后被围困，被狂热的仇恨分子射击，被疯狂的暴民追杀，甚至经历了难以言表的侮辱和暴行，我们却在这位蒙福天使的魅力下降伏，看到诸城门大开，岂非一件奇事？信心和盼望常有她们可信赖之时，我听到她们一起轻声细语地探讨即将显现的新中国。当盼望容光焕发的脸向上仰望时，她看上去何等奇妙美丽，我几乎可以想象出她看到圣城正从天而降。

我们学到了有关爱的新功课。在当下的情况下，想要证明仁爱是世界上最伟大的事是何等虚无啊。我们何等清楚地知道，仁爱是神的花园里掉下来的果子，进入人心，使之更新苏醒，而成圣的过程正是仁爱这一天国之株的成长和发旺。爱使得家成为诸星以上的天家的样板，让我们可以预尝。爱使得国成为天国的缩微版，是爱——而不是黄金街、珍珠门，也不是水晶宫——才是天堂荣耀和祝福的所在。爱是生命河，从中汲饮，得到满足，永远不渴。神就是爱，还要加上一句，爱是宣教士最绝对的需要之一。但是，哦！巴不得能在一些芬香的花园，种下这棵属天堂的异国之株，那里的气候远离酷暑、寒霜、暴风，和这个世界致命的枯萎病。**把我带走**，去到那些阳光普照的土地，那里的空气里充满了爱的馨香，在那里从没有自私、仇恨、艳羡、妒忌、冲突，严酷的思想和恶意的言

[23] 当指德国的威廉二世（Friedrich Wilhelm Viktor Albert von Preußen, 1859-1941），1888-1918 在位。庚子事件期间，因为德国公使克林德（Clemens Freiherr von Ketteler, 1853-1900）于 6 月 20 日在北京街头被清朝官军击毙，威廉二世任命瓦德西为元帅，指挥对华远征军。德军出征之际，他所发表的演说，颇具争议。威廉二世本人为路德宗会友，此处所引的证道讲章不详，待考。

[24] 取希伯来书 11:1 之意。

[25] 原文 salamander，译作沙罗曼达、火蜥蜴、火蜥蜴，在中世纪欧洲的传说中代表火元素，故又译作火精灵，和水精灵、土精灵、风精灵并列，类似于中国五行之说。



毕得经牧师

辞，在那里我可以学习关于仁爱的甜美功课。但是这里，怎么可能呢？

好吧，我回想到在伯利恒出生的婴孩，他就是来到这样一个世界上，学习锻炼一个全备完美的品格所需的所有功课。他的人生课程从埃及开始，在加略山终结；以流亡为始，以十字架为终。难道经上没有记着：“原来那为万物所属、为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅因受苦难得以完全，本是合宜的。”^[26]这（苦难）是一所培育信心、耐心、温柔、盼望和仁爱的奇特学校。

在福音书里有一小句话——可以写下来的最短的一句话——也常挂在我们的唇边和我们的心上。“神爱世人，甚至将祂的独生子赐

给他们。”^[27]或许我们可以以敬畏的心想一想，也许神自己不可能这么爱这个世界上的罪恶和悖逆的人吧？罪人如何能汲出祂无穷的怜恤，让祂愿意牺牲独一爱子呢？

所以，在我们可怜的测度之后，是否对那些寻索我们性命的人重新生出深深的怜悯之爱？我们因所受的苦难而更爱那些中国人，在这一点上，我们只不过是远远跟随那位大有仁爱者可称颂的脚步而已。

让我向各位讲一件小事，是一位亲爱的殉道者在这场悲剧的最后一幕中最后所作的。保定府的毕得经先生（Mr. Pitkin）^[28]出生于一个富裕和有文化的家庭，在金钱所获之物上从未有所缺乏。大学毕业之后，他在学生志

[26] 希伯来书 2:10。

[27] 约翰福音 3:16。

[28] 全名 Horace T. Pitkin，美部会（公理会）宣教士，1897 年抵华。

愿工作 (Student Volunteer work) 中服事出众,“穆德先生 (Mr. Mott)^[29]将他在所有服事过的众干事中列位第二”。他一定广交朋友,因为他自己就是一个忠诚的伙伴,而且也是一位颇有成就的音乐家。但是他放弃所有,到中国投身于与贫穷和底层人士为伍的生活。对我而言,这一选择看起来似乎势必比我们中间很多人做出了更大的牺牲。当拳民之乱爆发时,他的爱妻和宝贝儿子——毕先生的迷你版——暂回母国住几个月,而他则刚刚展开他毕生的事工,虽然孤身一人住在那个大大城,却仍然清新强健,充满希望。我在此不再重复他所写的其他有关信心、仁爱和英雄气概的话了,只想提一个短句。他埋了一封信给妻子,又怕被拳民挖到,所以就留了一句口信:“等我的儿子长到 25 岁时,我要他以宣教士的身份回到中国。”这便是他在自己被屠之前所表达的对中国不死的爱。我们明明地看出,他对这地之民的爱,因着受挫和困境的压力反而更为强劲了。

啊!仁爱是一棵奇特的植物,它上面的天空乌云密布,刺骨寒霜紧紧抓住它,它被砍倒,连根拔起,碾碎成泥,烧成灰烬,如烟消失。但蓦然回首,发现它比以前更大更美了。它发芽,它发旺,空气因它属天的芬芳而更馨香了,我们确实也学到了关于仁爱的一些新事。

信、望、爱,恩典的三合体 (triad), 此乃宣教士的伟大装备。

最后,我们学会了,“不要依赖我们所学的或是任何过去的经验”。失去其中的祝福和恩典是何等地容易啊!但是哦,以谦卑的态度,和对自己的不信任,在十字架的清影下行走,并比以前更多地仅仅抓住祂。只有这样,我们才会希望,以喜乐的心完成我们的跑道,最终听到“作得好”的欣慰之声^[30]。

译者感言

就内地会而言,从 1868 年的扬州教案起^[31],到 1900 年的庚子教难,不断重复被母国同胞责难和质疑的现象。到二战之后,西方教会进一步衰落,后殖民主义思潮日益兴起,传统宣教模式逐步转型,这样的理论在西方仍然有过之而无不及。

今天中国在全世界的影响力主要是政治和经济两方面,就这一点而言,和十九世纪西方列国在中国的影响力相仿。不同的是,当时欧美的外交人员和商人虽然大部分不是重生得救的基督徒,但基督教精神仍是西方的主流思想,所以驻华外侨团体虽然对宣教士们偶有微词,却大体上仍能和平共处,必要时也会施以援手。然而,中国自古以来,就不鼓励国人飘洋过海传播教义,更何况是无法代表“中国精神”的基督教。因此华人信徒在海外宣教时,完全无法指望从政府得到任何帮助;如果出了岔子,反而会引来从政府到民间的多重谴责。其次,中国在国际社会政经方面的影

[29] 全名 John R. Mott (1865-1955), 美国教会领袖, 长期领导基督教青年会 (YMCA) 和学生志愿宣教运动。

[30] 取义自马太福音 25:21。

[31] 1868 年, 因扬州天主教育婴堂的天折率大, 当地民众迁怒于新搬来的内地会团队, 烧房掷石, 导致多位同工受伤, 引起中英之间一场外交风波。

响力，未必都受到当地人的欢迎，因此也未必对传福音有助益。一方面，这是“政教分离”的理想状态（教会/差会与国家从属无关）；另一方面，“世俗中国”和“福音中国”之间的张力和脱节，也会困扰当地人对华人宣教士和基督教的认知，而政经因素引起的“反对势力”虽然极少会达到庚子事变的严重程度，但多少会影响到当地人对华人宣教士的感观。

“联合声明”一文中特别强调中国人攻击宣教士，并非因为基督教本身的问题，而是因为他们的民族自尊心把“洋教”和“洋毒”“洋商”混为一谈，视为“舶来品”。不论是羸弱的晚清，还是当下的“盛世”，都是民族主义情绪高涨的时代，也是跨文化宣教阻碍重重的时代。一方面，海内外华人都以“大中华”而自豪，以抵制圣诞老人的心态抵制耶稣基督，甚至把福音视作“特朗普信的教”。不同的是，当今的爱国主义是“后现代主义式的拿来主义”，与义和团时代拔电线、毁铁路的彻底排外不同，今天“精致的利己主义”的爱国者，以自我为中心筛选西方因素，买椟还珠，摒弃了最珍贵的福音。另一方面，海内外华人教会也不知不觉将这种大中华沙文主义带进宣教事工，以为普世宣教最后一棒非华人不可，或高举“福音由丝路从中国西北传回耶路撒冷”为最重要的宣教路线（甚或加上一句“没有之一”），期冀全面取代正在衰败中的西方教会，在没有属灵战斗力和跨文化传承的情况下能侥幸以“人海战术”取胜。在这样混乱倨傲的理念主导下，势必产生一大批“宣教炮灰”。

如果说“联合声明”一文，帮助我们思考宣教士如何在政教张力的夹缝中生存和服事；富善“功课”一文，则一路追问何为宣教的本质。自使徒时代以来，传福音和跨文化宣教向来都是极具争议、充满风险的；最安全的做法只有“不传”和“免宣”。作为华人信徒，看到当年众西方宣教士受尽惊吓凌辱后，仍然深爱中国人，虽然感动敬佩，却同时多少有点觉得理所当然，毕竟可恨的国人，总还有些可爱之处。但设若是华人信徒到印度、中东、非洲宣教，遭到当地人的攻击，不知华人宣教士、华人差会和华人教会，是否也有同样的属灵胸襟继续爱东道国，继续有信、有望、有爱地服事当地人？

“功课”一文也提醒我们，如果我们的生命没有和主同步，事工的蒙福与兴旺反而变成神人之间的一种阻碍，神不得不用一些特别的方式挪去这些可见之物，才能让我们重新聚焦在祂自己身上。富善委婉地提醒经费宽裕的西方差会，是否已从起初的“凭信心而行”，随着各种事工的成立，变成如今的“凭眼见而行”？从起初的“宣教事工”（missionary work），变味成“宣教事业”（missionary enterprise）？120年后，当实体的大教会小组化、虚拟化时，大家的属灵生命“命悬一线（网线）”，聚会、布道、探访处处受限，原先有成效的方法不管用或者不能用，信徒慢慢流失，“老革命遇到新问题”的教牧同工，只能谦卑地回到主的脚前，寻求新的启示和引导。

我们无法考证，“声明”对当时的读者产生了什么影响？富善的听众中又有多少人因为

这篇讲章而重新得力？历史也没有告诉我们，毕得经的遗言，对他的遗孀和独子而言，留下的究竟是动力，还是压力？在“后庚子教难”的时代，每一位当事人的续集也各自不同：盖落濯牧师回到英国，将痛苦回忆写成《神迹千里》（*A Thousand Miles of Miracles*），激励了很多西方青年增援中国，但本人并未重返禾场；丁韪良回到美国后，大力抨击罔顾国际法的满清当局和拳民，再返中国时，却被京师大学堂的新管学大臣以经费紧张而辞退；富善继续留守中国，进行那“不可能的任务”，最终在有生之年见到完整和合本的付梓出版；与丁、富等人共守使馆区的明恩溥（Arthur Henderson Smith）^[32]，回国积极游说老罗斯福总统（Theodore Roo-

sevelt），将庚子赔款退还中国建立学堂、开启民智；毕得经，作为第一位殉道的耶鲁校友，成为“耶鲁校友最佳典范”之一（Yale Standard），入耶鲁校友名人堂，校园一角专辟“毕得经广场”（Pitkin Plaza）作为纪念，这位学长爱中国人至死的精神，激励数名耶鲁学生成立“雅礼协会”（The Yale Mission in China，又作 Yale-China Association），大力推广中国宣教工作，在各地建立学校和医疗机构。^[33]毕得经众多属灵儿子中，包括台湾的潘荣隆教授，他在客座研究期间受毕得经的遗言所感，放弃留美居留的机会，带着使命返回家乡，在新竹清华大学教书育人。^[34]

今日读完此文，你我生命又当作何改变？✦

[32] 明恩溥（1845—1932）为公理会宣教士，1872-1926年间在华，撰有多本著述，为鲁迅所推崇。详参：<http://bdcconline.net/zh-hans/stories/ming-enpu>（2020年12月8日存取）。

[33] Ng, Peter Tze Ming (Wu Ziming) (2012), "Some Scenarios of the Impact of the Boxer Rebellion," *Chinese Christianity an Interplay between Global and Local Perspectives*, Leiden; Boston: Brill, 56-57.

[34] 详参：潘荣隆，〈毕得经：向中国的灵魂说话〉，《宇宙光》550，2020年2月（<https://www.cosmiccare.org/magazine/Detail/ec2e58e6-411f-410a-9de6-b9945973e42b>，2020年11月5日存取）。

基督徒聚集在一起^[1]

文 / 威廉默斯·阿·布雷克 (Wilhelmus à Brakel) 译 / 王志勇

教会通过真诚地认信基督及其真道而显明出来。当思考教会的时候，通常把教会分为有形教会和无形教会。这种划分与教会的本质无关，因为这种划分使人觉得仿佛有两个本质不同的教会存在，各有不同的成员组成，其实教会只有一个。这种划分是与教会的外在状况有关，由于谬误、不敬虔和迫害的存在，教会在不同的时期具有不同程度的可见度。

教会最担心的就是这些因素使得教会的存在模糊不清，但有时候教会确实沦落到这样的地步。无论如何，教会就像火与光一样，总是竭尽全力显明自身，使众人都能看到。教会不怕刀剑，不怕烈火，也不怕绞刑架，她所夸口的就是殉道士，他们以自己的死亡为真理打上了印记。她把这样的场景视为诸多的胜利。她唯一的渴慕就是可以有形有体地显明出来：为此，她不断地努力显明自己，不是借助手中的刀剑，而是通过对基督及其真道忠心地认信。她告白说，作为中保，基督是唯一的至足的救主，借着祂的受苦和受死，祂为其子民的罪而满足了上帝的公义，使他们与上帝和好。基督通过自身的顺服，作为他们的中保，为他们成全了上帝的律法，宣告他们在祂里面是义人，是永生的后嗣。教会宣告，唯独那些借着真信心如此接受基督的人，才能和祂有属灵的合一，在祂里面生活，并通过圣洁的生活彰显基督的性情，照主所行的去行（约一 2:6）。

正是为了这一目的，基督徒聚集在一起，聆听上帝的圣言，参加圣礼，他们保守自己，与世界分别，正如山上的城（太 5:14）。他们常作准备，若有人问他们心中盼望的缘由，他们就以温柔、敬畏的心回答各人。他们这样行不像是做给人，倒像是做给上帝的，总是存谦卑、敬畏之心，绝不操之过急。为了这一目的，他们得蒙呼召，被召聚在一起。“这百姓是我为自己所造的，好述说我的美德”（赛 43:21）；“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属上帝的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德”（彼前 2:9）。✝

[1] 本文节选自威廉默斯·阿·布雷克，〈真教会认信基督及其真道〉，于《理所当然的侍奉》第二册，王志勇等译（北京：当代中国出版社），41-42。略有编辑，标题为编者所加。——编者注

主行民前 经彼遐荒

你们当向神唱诗，歌颂祂的名，
为那坐车行过旷野的修平大路。
祂的名是耶和華，
要在祂面前欢乐。
神在祂的圣所作孤儿的父，
作寡妇的伸冤者。
神叫孤独的有家，
使被囚的出来享福；
惟有悖逆的住在干燥之地。
神啊，你曾在你百姓前头出来，
在旷野行走。
那时，地见神的面而震动，天也落雨，
西奈山见以色列神的面也震动。
神啊，你降下大雨。
你产业以色列疲乏的时候，你使他坚固。
你的会众住在其中。
神啊，你的恩惠是为困苦人预备的。

——诗篇 68:4-10

非卖品

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