

杏花

Almond Flowers 2009, Vol. 2

二〇〇九年第二期 总第八期

夏季号



加尔文诞辰
五百周年特刊





加尔文生平

由于参与了市议会和牧师之间关于教会的监督问题，特别是谁掌管教会惩戒问题的争论，加尔文和法雷尔被驱逐出日内瓦。随后，他到斯特拉斯堡在当地的法语教会做牧师。



卷首语

在保罗写给哥林多教会的信中，保罗为在他们中发生了连外邦人也以为耻的淫乱而责备他们说：“你们还是自高自大，并不哀痛，把行这事的人从你们中间赶出去。”（林前5:2）细想一下就可能会有这样的问题：发生了这样的事，当时的哥林多教会还有什么自高自大的呢？他们为着这样的事发生在他们中间还真有什么“自夸”的吗？书信中没有告诉我们他们究竟为此自夸什么。不过，生活在今天这种极为崇尚个人自由、把所谓爱的感觉加以神化的时代，在这个并不理解何为宽容却不时把宽容挂在嘴边的时代，为这种淫乱的事、或者今天更常看到的婚外同居这样的事而自夸倒真是可以理解的：我们能够容忍和接纳这样的人不正是表明了我们的宽容与爱吗？我们能够让这样的人在我们中间而其余的人不致受到影响不正反映了我们教会的成熟吗？如果我们心里真有这样的自夸，那么保罗的提醒是十分明确的：“你们这自夸是不好的，岂不知一点面酵能使全团发起来吗？”（林前5:6）确实，今天可能不少中国教会对于保罗这样处理教会中出现的罪的问题，即“把行这事的人从你们中间赶出去”，感到十分的陌生。他是不是真有点言语粗俗、没有爱心？这样的处理方式今天还适用吗？

本期我们所选加尔文“论教会纪律”一文正是要回答这样的问题。今年是这位伟大的宗教改革家诞辰500周年，本刊愿以选登他的一些重要文论的方式来纪念神的这位仆人。虽然他并没有把教会纪律算作为教会的基本标识之一，但他还是认为教会纪律就如教会骨架上的肌肉，是无论哪个时期神的教会都不可少的。在本期的选文中，加尔文阐述了教会纪律的三重目的：其一，教会拒绝以恶名来羞辱基督，因为他是教会的头，教会是属他的；其二，教会通过纪律的执行防止这种恶的酵在这个群体中漫延，因为即使是在信仰的群体中，每个人也都可能犯罪；其三，以执行纪律的方式让犯罪的人感到羞愧而能够悔改，“当他们感觉到这杖所带给他们的痛苦时就能醒悟过来”。所以最终，教会纪律的执行是为了将犯罪者挽回；不仅明白真理，并且帮助他活在真理之中，这才是对他最大的爱。

让我们感到安慰的是，越来越多的中国教会认识到，特别是在今天这个已经失去公共道德底线的时代，教会纪律对于帮助信徒过一个圣洁生活的重要性。本期所选北京守望教会“关于教会纪律执行的访谈”可以说反映了教会在这个方面的实践中的初步体会。“北京守望教会纪律”2008年修订版自去年底公布后，开始在教会中认真地执行。因此，这篇访谈可以让我们了解教会在执行纪律时的处理方式、遇到的问题以及可能取得的结果。

为了纪念加尔文诞辰500周年，本期还约了几篇与加尔文及改革宗思想有关的神学文章。陈佐人在其文章中对加尔文所作的回归历史式的入骨刻画可以帮助我们更深入地了解神的这位仆人，澄清以往对他著作、日内瓦的实践所产生的一些误解。小约翰对加尔文遗产的盘点相信会对我们很多人有启发。或许文中对其遗产的四点概括还可以丰富或扩展，但其中所提到的问题，即怎样才能更深入地了解 and 继承加尔文及改革宗的思想精髓，而不是随意使用这个宗派的名字当作自己标新立异的资本，则有更现实的意义。

虽然教会纪律以及过一个合神律法的生活并不一定要被看作是改革宗传统中最重要的核心，但却是我们本期探讨的重要神学问题。我们作为神的儿女，已经靠基督的恩典摆脱了罪与死亡的辖制，不再生活在律法以下，为什么还要受教会纪律的约束，还要受律法而不是圣灵的指导？方镇明的文章从加尔文盟约神学的角度回应了这个问题：尽管我们不是因律法的生活、而是因基督十字



架的恩典在神的面前称义，但一旦我们得进入神恩典的盟约中成为神的儿女，就因此有活出与神儿女身份相称之生活的责任。而在这个方面，冀诚所译“论律法的教导功用”一文特别阐明了律法，尤其是加尔文所说律法之第三方面的功用，对于神儿女有一个与自己身份相称的成圣生活所具有的重要意义：圣灵正是借着神自己的话语在我们的心中工作，让我们借着在生活中对神话语（律法）的操练明白圣灵对我们的引导。

反省加尔文及改革宗的传统，其实心中所关切的还是其对中国教会的意义。孙明义的文章，对照中国本土教会所流行的“无建制”的教会观，考察了加尔文对教会建制的看法，并试图作出如下的概括：教会秩序是保证教会显明其基本标识——纯正地宣讲上帝话语及正确地施行圣礼——的重要保证。因此在教会中，圣灵不只是在个人的服事中掌权，更借着教会秩序在整个教会中掌权。在这个意义上，作为教会秩序之体现的教会建制不能不成为中国教会当反思的问题。新恩的文章则从更广泛的角度讨论了加尔文思想对于后世、包括对中国教会的意义，并“斗胆”对当下处境的中国教会提出了三项建议，具有相当的启发性。

在灵性操练栏目，侯士庭的文章让我们更多地了解加尔文的灵性世界。就如加尔文对自己的认识，他本性中有敏感、害羞、畏缩的一面；要按照他自己的意愿，他更愿意过一个避开人群安静研究的生活，但当神的手把他推上宗教改革的风口浪尖上时，他还是让自己顺服在神的心意下；把自己的生命全然摆上，去仰望神的怜悯与使用。加尔文并非刻板到只知道谈论神的律法，其实他更是一个强调圣灵之工作的神学家。同样，在他的思想基础上形成的清教传统也不是让人成为“律法主义者”，而是内含着非常深厚的灵修传统。本期所选“清教徒的默想实践”只是让我们一窥这个宝贵灵修传统中的一斑。在当下我们被忙碌所捆绑的生活中，借着默想的生活来脱离世务对于心灵的缠累无疑是极有益的操练。我们也期待中国教会的灵修传统，不只是在敬虔派传统中，同时也在清教传统中吸取更多宝贵的灵性资源。

在敬虔生活栏目中我们会看到三篇动人的见证。只要是真实经历神的见证，都一定是会打动人心的。若是我们自己选择的话，我们肯定不会主动进入到那种可能给人带来愁苦的境遇，但也正是在这种处境中仰望我们的主，那位乐于赐恩给他儿女的神就一定会让人经历到他的信实。杨安溪老弟兄的“大学时期的争战”一文，相信很多大学生弟兄姊妹读起来一定会感到熟悉，虽然他那个时期已经距我们有半世纪之遥，但我们还是与他生活在同一个时代，遭遇到的是相同的争战。

本刊虽然很重视加尔文及改革宗思想中极为丰富的属灵传统，但无意成为鼓吹任何宗派思想的喉舌。本期推荐游冠辉的“司布真与极端加尔文主义”一文，希望以此引起对改革宗传统、特别是所谓加尔文主义的反省，以防止一种“主义”进入到极端的情况。其实作到这一点的最好方法就是回到这种思想传统的源头。可以说《基督教要义》是加尔文最重要的著作，是想要理解他的思想的人所不能不读的一本书。“加尔文《基督教要义》简介”一文可以帮助弟兄姊妹对这本书有一个初步的了解。

本期文化透视的主题是80后的一代人。布拉的“80后，青春即将落幕”一文让我们更多地了解和关注到这一代人。这一代人之所以引起关注，因为他们是第一批长大成人的独生子女，身受过从小学到高中各种考试制度的摧残，进入社会时发现自己又无可选择地身处一个拜金主义的时代。他们虽然幼时可能受到多人的呵护，长大后却发现自己极难与他人相处；虽然外面的需要常会得到满足，里面却时常满了孤独与空虚；生命总像是刚开工的一片零乱工地……虽然每个时代的人都需要神的怜悯与医治，但我们还是恳求神借着他的教会来关心80后的这一代人，特别在这一代人中兴起他的工人，让生命经历过改变就能够承担起责任与托付，从而让神的教会，特别是经过五百年前的宗教改革所形成的新教传统，能够在这一代人中更加兴旺。■

目录

卷首语 真理讲台

- 4 ▶ 论教会纪律 / 加尔文

教会建造

- 10 ▶ 访谈：关于教会纪律的执行 / 本刊编辑部

神学反思

- 14 ▶ 加尔文的双城记——写在其五百周年的省思 / 陈佐人
23 ▶ 盘点加尔文的精神遗产 / 小约翰
28 ▶ 加尔文：救恩中神的恩典与人的责任之关系 / 方镇明
38 ▶ 论律法的教导功用 / Joel R. Beeke 文 冀诚译
47 ▶ 加尔文教会观引发的思考 / 孙明义
53 ▶ 加尔文思想的历史承继 / 新恩

灵性生活

- 59 ▶ 加尔文的属灵观及其影响 / 侯士庭
64 ▶ 清教徒的默想实践 / Joel R. Beeke 文 郭晶译
69 ▶ 看见死亡 · 看见永生——手记二则 / 陈艳

敬虔生活

- 72 ▶ 死荫幽谷里的培灵会 / 光宇
76 ▶ 最初的梦想 / 程楠
78 ▶ 大学时期的争战 / 杨安溪

读书沙龙

- 84 ▶ 司布真与极端加尔文主义 / 游冠辉
89 ▶ 加尔文《基督教要义》简介 / Stephen
95 ▶ 一个被误解的改教家和文明塑造者——读《加尔文传》 / 许国永

文化透视

- 99 ▶ 80后，青春即将落幕 / 布拉
104 ▶ 真平安，他今赐给我 / 小花
107 ▶ 浅论今日中国青少年的情感缺失 / 天灵
113 ▶ 苦难在神，却是恩典——一个艾滋病孩子的见证侧记 / 沈颖

艺术广角

- 116 ▶ 书话三则 / 刘阳
120 ▶ 原野，和原野上的树——远行记忆之二 / 姜原来
126 ▶ 北村的凄凉故事 / 殷实

问道信箱

- 128 ▶ 什么是预定论？



编辑

《杏花》编辑部
二〇〇九年六月出版

本刊浏览及下载网址
<http://www.xhjournal.com/>

投稿邮箱
xinghua2007@gmail.com

内部刊物
免费赠阅



论教会纪律¹

文 / 加尔文

1. 教会纪律的必要性及其性质

现在我们要开始讨论教会的纪律。然而我们仍必须从简论之，好让我们能够谈完剩下的主题。纪律主要靠钥匙的权柄²以及属灵的权柄。为了让我们更明白这个主题，我们要把教会分成两个部分：圣职人员和信徒。我所说的“圣职人员”是那些负责教会公开服事的人员。³我首先要讨论一般的纪律，就是所有信徒所当顺服的惩戒；之后我们要讨论圣职的纪律，因圣职人员除了一般的纪律之外，另外还有自己的纪律。⁴

然而既然某些人，因为恨恶纪律，当听到这一名称时，他们立刻感到害怕，那么他们就要明白这一点：既然没有任何的社会，事实上没有任何小家庭能够在惩戒之外保持秩序，哪怕这个家庭仅有少数几个小孩，那么教会加倍

地需要纪律，因为秩序对教会是必需的。因此，就如传基督这救人灵魂的教义，是教会的灵魂，照样，纪律是教会的肌肉，使得各肢体因担任自己的职分叫整个身体合而为一。由此可见，一切企图除掉教会纪律或拦阻教会执行惩戒——不管是故意还是无意——的人，的确就在参与拆毁教会的工作。因为教会如果容让个人随自己的意思而行，将会如何呢？如果我们在宣讲教义的同时没有加上私下的劝勉、纠正，以及其他类似的手段来支持教义，使之运用在一切信徒身上的话，这种情况就必定发生。因此，纪律就如缰绳，能勒住一切抵挡基督教义的人；或就如刺，能刺激无动于衷的人；有时又如父亲的杖⁵，要以温和以及温柔这属灵的心态，管教那些跌倒得更厉害的人。因此，当我们感觉到教会因无动于衷以及没有采取行动约束自己的百姓而渐渐受亏损时，我们就必须设法解决这个问题。那么，惩戒是基督所吩咐我们的唯一方式，也是敬虔的人从一开始就都使用的方法。

2. 教会纪律的阶段

纪律最基本的根基是私下的劝勉；即，任何人若没有主动地尽本分，或行事悖逆，或有任何羞耻的行为，或做过任何当斥责的事——他应当接受别人对他的劝诫；并且当需要的时候，每位信徒都应当劝勉自己的弟兄。不过，这尤其是牧师和长老的职责，因他们不但负责向百姓讲道，而且当他们一般的教训不足以使会友成圣，他们就有责任在每一个家庭里指责和劝勉众信徒。保罗说他在各人家里教导信徒就属于这个教导（徒 20:20），他也说过“他们中间无论任何人死亡，罪不在我身上”（徒 20:26），因他“昼夜不住地流泪、劝诫他们各人”（徒 20:31）。当牧师不只向众信徒解释他们所欠基督的，同时也有权威和方法能让那些或因悖逆或因对他的教导漠不关心的人持守他的教导时，教义就有它所应有的力量和权威。

若任何人顽固地拒绝这样的劝诫，或继

续犯罪来表示他对此劝诫的藐视，那么在第二次当着众人的面受责备之后，按照基督吩咐他应被传唤到教会法庭，即众长老的面前⁶，并在那里接受更为严厉、更为公开的劝诫，好让他（若他敬畏教会）顺服。他若在这指责之后没有顺服，反而继续犯罪，基督吩咐教会将这藐视教会的人从他们当中赶出去（太 18:15-17）。

3. 隐秘的罪和公开的罪

然而因基督在此所指的不过是隐秘的罪，我们必须在此做区分：某些罪是隐秘的；某些罪则是公开的。⁷关于前者，基督对各信徒说：“你就去，趁着他和你在一处的时候，指出他的错来”（太 18:15）。关于公开的罪保罗这样教导提摩太：“当在众人面前责备他，叫其余的人也可以惧怕”（提前 5:20）。因基督在上面说过，“倘若你的弟兄得罪你”（太 18:15）。“得罪你”这个词组的意思只不过是“只有得罪你，其他的人不晓得”。然而保罗吩咐提摩太要公开指责那些公开犯罪的人，他在彼得面前将这一吩咐运用在自己身上。因当彼得犯罪而几乎叫整个教会落在公开的丑闻之下时，保罗并没有私下责备他，反而将他带到教会面前（加 2:14）。

那么这就是责备人的正当方式：我们应当照基督所给我们的方法处理隐秘的罪；然而人犯了公开的罪，若这罪是在众人面前所犯的，这人要立刻受到整个教会的斥责。

4. 轻微的罪和严重的罪

另一个区分是：有的罪是人的过错；有的罪则是可耻的犯罪行为。⁸为了处理后者，除了责备之外，我们还要采用更严厉的方式：保罗不但用言语责备哥林多那个犯乱伦罪的人，一旦听到这样严重的罪，他就立刻要求将犯这罪的人赶出教会（林前 5:3 及以下）。可见，教会属灵的审判权，因根据主的话语惩罚人的罪，就是支持教会的健康、秩序以及合一的最好方

法。因此，教会从她的团契中排斥犯奸淫的人、小偷、强盗、纷争的人、做假见证的人，其他犯类似严重罪行的人以及悖逆的人（当他们因为自己的小罪而被责备时藐视神和他的判决），这是完全合理的事，教会也不过是在行使主所交付她的属灵权柄。为了避免有人藐视教会的这种判决或将革除教籍视为无关紧要的事，主亲自宣告这是他自己的判决，并且他们在地上所做的也在天上受认可。因为教会使用主的真道责备恶人；他们也根据这真道接受悔改的人到主的恩典里（太 16:19；18:18；约 20:23）。那些以为教会没有惩戒的约束能长久站稳的观念是错误的；除非我们以为自己能无视主所预先知道对我们而言是必需的事而不受惩治。事实上，当我们发现纪律有多方面的好处时，我们将更清楚明白它的必要性！

5. 教会纪律的目的

教会执行责备和革除教籍的纪律有三个不同的目的。第一个目的是教会拒绝将一切污秽的过可羞耻生活之人称为基督徒，因为这些人所行的是玷辱神的事，好像他圣洁的教会（参弗 5:25-26）不过是恶人和受咒诅之人形成的阴谋的团体。既然教会本身是基督的身体（西 1:24），她若被这样污秽、朽烂的肢体所败坏，她的元首基督必定蒙羞。因此，要避免这样的人使教会圣洁的名蒙羞，那些因自己的恶行玷辱教会的人必须从这家庭里被排斥在外。照样我们也当保守圣餐的秩序，免得因随便允许任何人领圣餐，就容让人借这圣礼亵渎了神。⁹因主托付他的牧师施行这圣礼，若牧师允许他所知道不配领圣餐的人领主的圣餐，这牧师就在亵渎神，就如他将主的身体丢给狗吃那样。所以，屈梭多模（Chrysostom）严厉地斥责一些神甫。他们因怕大人物的权柄，在施行圣餐时不敢禁止任何人参与。他说神要向他们讨这些人丧命的罪。（结 3:18；33:8）你若怕某一个人，他会嘲笑你；但你若怕神，你就会受人的尊敬。我们不要怕他们代表权威的权杖、紫袍以及冠

冕；因为我们有比他们更大的权柄。我真宁可舍命，容自己的血流出到死为止，也不要在这玷污上有份。¹⁰ 因此，为使这圣洁的奥秘免受玷污，我们必须智慧地施行圣餐。但这智慧必须来自教会的权柄。

第二个目的是使教会借着施行惩戒能避免善人因常与恶人在一处，就受恶人的败坏，因这是很普遍的事。我们既倾向于偏离正路，就很容易因人的坏榜样被引诱离开神。当保罗吩咐哥林多教会逐出那个犯乱伦罪的人时，他就是为了达到惩戒的这一目的。保罗说：“一点面酵能使全团发起来”（林前 5:6）。保罗知道这人影响他们是很大的危险，所以他禁止整个教会与他有任何的交通。他说，“若有称为弟兄是行淫乱的，或贪婪的，或拜偶像的，或辱骂的，或醉酒的，或勒索的，这样的人不可与他相交，就是与他吃饭都不可”（林前 5:11）。

第三个目的是惩戒使那些被羞愧而胜的人能因此为自己的罪悔改。用更温和的方式对付他们或许会使他们变得更顽固，但当他们感觉到这杖所带给他们的痛苦时就能醒悟过来。保罗所说的这话就是这个意思：“若有人不听从我们这信上的话，要记下他，不和他交往，叫他自觉羞愧”（帖后 3:14）。保罗在另一处经文中说他将那哥林多人交给撒旦：“使他的灵魂在主耶稣的日子可以得救”（林前 5:5）；我对这经文的解释是保罗容这人暂时被定罪好叫他到最后获得永远的救恩。他所说的“交给撒旦”，意思是魔鬼在教会之外，但基督在教会里。¹¹ 有的神学家们说这话指的是某种肉体的惩罚¹²，但我不同意这解释。

6. 如何在各方面运用教会纪律

既然我们已经解释惩戒的目的，我们现在就要讨论教会应当如何运用这教义。

首先，我们要提醒自己上面的区分：有些罪是公开犯的；有些罪则是私下或者隐秘情况下犯的。¹³ 所谓公开的罪不是指一两个

人所见证的那种罪，而是在公开情况下犯的罪，并且得罪了整个教会。我所说的隐秘的罪，并不是别人完全不知道的罪，就像假冒为善的罪那样（因为这些罪并没有落在教会的审断之下），而是在上述两种情况之间的那种罪。这种罪一方面不是没有人看到的，然而另一方面也不是公开在众人面前。第一种罪不是要求我们采取基督所列举的步骤（太 18:15-17）；当人公开犯罪时，教会有责任传唤罪人并照他的罪对付他。

对于第二种情况，根据基督的准则，除非当事人在心里变得顽梗，否则这罪不用在教会中被提出来。若需在会众面前提出这罪，教会要根据是犯罪还是过错的区分对待他。因在比较小的罪上我们无须严厉地对待罪人。人犯这样的罪只需要言语上的管教——并且要用温和以及父亲般的语气——免得罪人变得更刚硬或迷惑。我们反而希望他能醒悟，并对受管教感到欢喜而不是伤心。然而可耻的罪行需要较为严厉的管教方式。仅仅用言语管教那因犯罪在教会中做坏榜样而以此伤害教会的人是不够的；教会要暂时禁止他领圣餐，直到他显明自己已经悔改。因保罗不但用言语斥责那哥林多人，而且将他革除教籍，并且责备哥林多信徒不那么做（林前 5:1-7）。

古时教会（以及较好的教会）在保持这一方式时，他们合乎圣经的治理继续兴旺。因当任何人犯了某种搅扰整个教会的罪时，他先暂时被停领圣餐，并且在神面前谦卑自己以及在教会面前显出自己悔改的证据。此外，犯罪的人也必须施行一些仪式好证明自己的悔改。当教会对他所见证的悔改满意之后，就接手重新接受他到主的恩典里。西普里安（Cyprian）称这接受为“和睦”。他也简洁地描述了这一仪式。他说：“他们确实悔改苦行一段时间；之后他们在会众面前公开认罪，并借着监督和众牧师接手在他身上重新获得与信徒团契的权利。”虽然监督和牧师拥有叫罪人与教会和好的权柄，但西普里安在别处告诉我们罪人也必须得到众信徒的同意。¹⁴

7. 古时教会运用纪律在所有犯罪的人身上

既然纪律运用在所有人身上，君王和老百姓都不能免除。这是对的！因为纪律是基督亲自设立的，并且所有的令牌和冠冕都伏在基督的权柄之下。当狄奥多西（Theodosius）在帖撒罗尼迦犯下大屠杀的罪¹⁵，被安波罗修（Ambrose）剥夺了他领圣餐的权利时，狄奥多西将一切王权的象征放在一边，在众信徒面前因他受他人的欺哄所犯的罪流泪，并且请求教会的原谅。因为大君王不应当将仆倒在基督那万王之王面前恳求赦免视为羞辱。他们也不应当因受教会的审判感到不悦。既然他们在自己的宫廷里所听到的几乎都是人对他们的奉承，他们就更需要借牧师的口受主的指责。他们反而应当希望牧师不爱惜他们，使自己能够受神的爱惜。

我在此不提执行这权柄的人，因这是我在以上教导过的。¹⁶我只要加上一点：保罗革除某人教籍的方式是合乎圣经的，只要这事不是由长老自己决定，而是得到整个教会的认可。这样不是多数信徒做决定，而是他们作为见证人，免得这成为几个人专制的决定。事实上，这整个仪式（除了求告主名之外），应当表现众百姓极为严谨的心态，和基督与他们同在完全相称，使众人毫不怀疑地确信基督亲自参加了自己的法庭。

8. 在教会惩戒上必须既严厉又温和

我们不可忽略，在惩戒上的严厉必须配合以“温柔的心”（加 6:1），因这才与教会的性质相称。保罗教导我们总要谨慎免得受惩戒的人被忧伤所淹没（林后 2:7）。因这样解决问题等于毁坏人。根据纪律的目的，我们应当遵循节制的原则。因为革除教籍的目的是要引领罪人悔改以及从教会里除掉一切做坏榜样的人，免得基督的名蒙羞或别人被引诱效法他们。我们若好好地思考这些事，判断当严厉到什么程

度并不是一件难事。因此，当罪人在会众的面前见证自己的悔改，并且他尽量借这见证除掉他的大罪，他做到此等地步就好了。若劝诫他做其他什么事情，这就过于严厉了。

我们不能接受古时教会惩戒上过于严厉的种做法，因他们这样做完全背离了主的吩咐，并且这种做法对整个教会非常危险。因为他们吩咐人行补赎礼并禁止他们领圣餐，有时七年，有时四年，有时三年，甚至有时候一辈子¹⁷，之后的结果难道不就是假冒为善或完全绝望吗？他们也不充许第二次跌倒的人有再次悔改的机会，反而将他革除教籍到死为止。¹⁸这种做法很不合理，也没有使任何人得益处。任何有理智思考此事的人都知道这是没有智慧的方式。

然而，我在此宁愿斥责这种做法也不愿指控一切采用过这种做法的人，因为我们确信许多人虽然不喜欢这种做法，却勉强采用它，因为他们当时没有办法更改之。事实上，连西普里安都宣称不是他自己愿意那样严厉。他说，“我们在耐心上，理解上和人道上都欢迎一切想借着悔改重新加入教会的人。我希望所有的人都能回到教会里面来；我也期望我们的众兵丁都能重新被呼召到基督的阵营里和天父的家里。我愿意赦免众罪；我容忍许多的过错；我拒绝因自己的过分热心详察一切对神的过犯。我时常因过多地赦罪，自己都几乎犯错。我全心全意，立刻就接受一切借着悔改回到教会团契中的人，只要他们认罪而行很简单的补赎礼。”¹⁹屈梭多模稍微严厉一点，却这样说：“既然神那样仁慈，为何他的牧师要非常地严厉呢？”²⁰我们知道奥古斯丁对多纳徒派（Donatist）显得非常温柔，在分门别派之后他毫无犹豫，立刻接受一切悔改的人回到自己的教区里面来！²¹但既因教会所采用的方式不同，他就降服于教会当时的立场。

9. 人在教会惩戒上的判断很有限

整个教会都应该持温柔的心对待跌倒的

人，无须用过于严厉的方式处罚他们，反而要根据保罗的劝诫向他们显出坚定不移的爱心来（林后 2:8）。与此相似，每一个信徒都当操练自己对众弟兄显出这样的温柔。因此，我们的任务不是将被革除教籍的人从选民的名单上擦掉，或让他们感到无法挽回而陷入绝望。我们将他们视为远离教会和基督是合理的——但这是在他们未悔改之前。他们所表现出的若是顽梗而非顺服，我们仍要将他们交托给主自己审断，并希望将来的情况比现在的好。我们也不应该因这顽梗停止为他们祷告。换言之，我们不可咒诅那落在神的手和在他的审判中的人；我们反而要以神的真道判断各人的行为。我们这样做就是站在神审判的立场上而不是坚持自己的立场。我们不要宣称自己有比圣经所教导的、在惩戒的事上更多的自由，除非我们愿意限制神的大能并以他的律法约束他的怜悯。因为神，在他喜悦的时候，将最坏的人变成最好的，将与他疏远的人接到葡萄树里，并将局外人收养到教会里面来。并且主这样做是要拦阻人专靠自己的聪明并约束他们轻率的心——因为除非这轻率被限制，人倾向于相信他有比神所交给他们的更大的定人罪的权柄。



10. 革除教籍是要改正人的行为

当基督应许他的百姓：“凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑”（太 18:18）时，他将捆绑的权柄局限于教会对人的斥责。这捆绑并不是将被革除教籍的人都扔到永恒的地狱里面去，反而是要他们因听到自己的生活 and 道德被定罪，使他们确信除非悔改，他们将受永远的灭亡。革除教籍与咒诅不同，因为后者将人置于神的赦免之外，定他的罪并判他受永远的灭亡；前者则是惩罚并遏制他的行为。不过，虽然革除教籍是对人的一种惩罚，这惩罚是要

警告他关于将来的灭亡，从而因此重新呼召他回到神的救恩里。若革除教籍达到这目的，那么罪人就重新与教会和好并且重新开始与众弟兄团契。此外，教会很少或根本不咒诅人。因此，虽然教会纪律不允许我们与革除教籍的人团契，但我们仍

要用尽办法叫这人重新过善良的生活并重新回到教会的团契以及合一里面来。所以使徒保罗同样教导：“但不要以他为仇人，要劝他如弟兄”（帖后 3:15）。除非我们在私下以及公开的斥责上保持温柔，否则我们的惩戒将成为暴力。

11. 在惩戒上有意过于严厉地待人合乎圣经

这温柔是有节制地执行纪律的主要条件，就如奥古斯丁对多纳徒派的教导那样：若任何信徒发现教会的长老对待人的罪不够认真，他们不应该因此就立刻离开教会；并且若牧师本身无法照自己的心意洁净教会一切的罪，他们不应当因此解除他牧师的职分，或以过于严厉的方式对付人。因为奥古斯丁所说的极为准确：“只要牧师以斥责纠正他所能纠正的罪，或不理睬他所无法纠正的罪（只要这罪没有影响到教会的和睦）——公平地责备人，坚定地忍受人——他就是自由的和神所喜悦的牧师。”他在另一处告诉我们其原因：“关于教会的惩戒，一切属灵的方法和总数都必须与‘保守圣灵所赐合而为一的心’”（弗 4:3）完全一致。保罗吩咐我们应当用“互相宽容”（弗 4:2）的方式保守这合一，并且当我们没有保守之，惩罚的药剂就变得太过分，甚至开始伤害人，并因此不再是药剂了。奥古斯丁又说：“一切认真思考这事的人，一方面不会在保守合而为一时忽略惩戒，另一方面也不会采用过于严厉的惩戒方式破坏教会的合一。”他也承认不但牧师要不顾一切地除掉教会里面的所有罪，他亦主张

众信徒也当这样行。奥古斯丁也同样教导说，忽略警告、斥责以及纠正恶人的牧师，即使他没有偏待他们或与他们一同犯罪，在神面前仍有罪。并且他若能禁止犯大罪的人领圣餐，却拒绝这样行，那么罪已经不在别人身上，乃在他自己身上。只是奥古斯丁用主所吩咐我们用的智慧“恐怕薅稗子，连麦子也拔出来”（太 13:29）。他在此与西普里安一同做出结论：“牧师当抱着仁慈的心纠正他所能纠正的；当以耐心容忍他所无法纠正的，并以爱心对此感到叹息和伤心。”²²

12. 过分的严厉对教会造成的搅扰：多纳徒派以及重洗派

然而奥古斯丁这样说是因多纳徒派过于严厉的缘故。当他们发现监督只用言语斥责犯罪，却没有采用革除教籍的方式对付人（因他们认为用这个方式将一无所得），就严厉地指控监督背叛教会纪律，并因此离开了基督的教会，导致不敬虔的分门别派。今日重洗派也是如此。除非教会在各方面有天使般的完美²³，否则他们不承认这教会属于基督。他们以自己虚假的热忱破坏教会信徒一切的造就。奥古斯丁说：“这样的人并非出于恨恶别人的罪，乃是因爱自己好争议的心，因自己的自夸搅扰软弱的信徒，而因此想要说服众信徒跟从他们，或至少分裂教会。他们在傲慢中自高自大，在顽固中疯狂，在毁谤中诡诈，在纷争中狂暴，而因此以某种毫不动摇的严厉隐藏自己对真理的无知。为了纠正弟兄的罪，圣经吩咐我们的为了保守合而为一而以节制和真诚的爱，所当采取的行动，他们反而粗暴地用来分裂教会，并导致分门别派。”这样，“连撒旦也装做光明的天使”（林后 11:14）。当牧师该严厉地对付人时，他刺激牧师们毫不怜悯、极其残忍地对付他们，到最后不过破坏教会的合而为一。因为当基督徒之间的合一稳固时，撒旦一切害人的权势，以及他可怕的陷阱都被削弱了，并且他分裂人的企图都消失了。²⁴

- 1 选自加尔文《基督教要义》4.12.1-12 全文。译文参考了钱曜诚总编、加尔文出版社 2007 年出版的译本，并经过本刊编辑的修订。
- 2 参阅 4. 11. 1, note 2; 4. 11. 5-6。钥匙的权柄指的是惩戒和革除教籍，是教会权威的一部分。
- 3 “Clericos.” 参阅 4. 4. 9: “我希望他们有一个更适合的名字。”
- 4 参阅下面第 22 节。
- 5 “肌肉”（参阅 4. 20. 14）、“缰绳”、“父亲的杖”都是象征性的描述。在惩戒时教会是一个群体，个人要被限制，并且需要“在怜悯中责罚”。参阅 K. Barth, *The Doctrine of the Word of God*, tr. Thomson, p. 78。
- 6 惩戒的步骤是有圣经根据的，教会按照长老会议决议而作。参阅 4. 11. 6; p. 1217, note 10。
- 7 参阅下面第 6 节。
- 8 分别是“Delicta”、“sclera”和“flagitia”。
- 9 加尔文切切地禁止不合适的人领圣餐，以免亵渎上帝，这是他所强调的教会惩戒的基本。参阅 Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 197 ff. 这里清楚地记在 Geneva Council, January 13, 1537 的条文中，文中严肃地警告这种亵渎的行为：“为此，我们的救主在教会中设立惩戒和革除教籍”（CR 10. 1. 7-9; LCC 22. 50）。参阅 Calvin's Letter to Somerset, October 22, 1548: “监督和副牧师的职责就是要留心贯彻（惩戒）到底，使圣餐不会被生活腐败的人所污染”（CR 13. 76; tr. Calvin, *Letters* 2. 197）。
- 10 屈梭多模, *Homilies on Mathew* 82. 6 (MPG 58. 742; tr. NPNF 10. 496)。
- 11 奥古斯丁, *Sermons* 294. 3. 3 (MPL 38. 1337); 161. 3. 3 (MPL 38. 879; tr. LF *Sermons* 2. 801 f.)。参阅 *Smits* 2. 49。
- 12 屈梭多模, *Commentary on 1 Cor.* 5:5, *hom.* 15. 2 (MPG 61. 123)。
- 13 参阅以上第 3 节的开始。
- 14 西普里安, *Letters* 57. 16. 2; 17. 2; 14. 4 [CSEL 3. 2. 650 ff., 518, 522, 512; tr. ANF (分别为 nos. 53, 9, 11, 5) V. 337 f., 290, 292, 283]。在最后几段话中，西普里安说，“在我的任期中，我做的任何事必定都要有你们会众的同意。”
- 15 参阅 4. 11. 3-4。
- 16 4. 11. 6。
- 17 Council of Ancyra (314) canons 9, 16, 20, 23-25 (Mansi 2. 518-522; tr., with notes, NPNF 2 ser. 14. 66 f., 70, 73-75)。有许多长时间或终身补赎的例子在 *Libri penitentiales* 见，例如 McNeill and Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, pp. 280, 291, 302, 304, 339, 358。
- 18 德尔图良, *On Modesty* 20 (CCL 2. 1324 f.; tr. ANCL 18. 114 f.)。德尔图良以一个孟他努主义者自居，并引用《希伯来书》6:4-6 来反对重新接纳严重犯罪的人。
- 19 西普里安, *Letters* 59. 16 (CSEL 3. 2. 686; tr. ANF V. 345)。
- 20 屈梭多模, *homily De non anathematizandis vivis atque defunctis* (MPG 48. 943 ff.)。
- 21 奥古斯丁, *Letters* 61. 2; 128. 2; 185. 6. 23; 185. 10. 44 [MPL 33. 229, 489, 803, 812; CSEL 34. 2. 223; 44:31; 57: 21; tr. FC 12. 302f. (note7); 30. 164. 182f.]。
- 22 奥古斯丁, *Against the Letter of Parmenianus* 2. 1. 3; 3. 1. 1; 3. 2. 15; 3. 1. 2 (MPL 43. 51, 82, 94, 83); 西普里安, *Letters* 59, 16 [CSEL 3. 2. 686; tr. ANF (54. 16) 5. 345]。
- 23 参阅 4. 1. 13。
- 24 奥古斯丁, *Against the Letter of Parmenianus* 3. 3. 17-19; 3. 1. 1, 3 (MPL 43. 93-97, 81-83); 参阅西普里安, *Letters* 59 (CSEL 3. 2. 686; tr. ANF 5. 397-402)。

访谈：关于教会纪律的执行

采访：《杏花》杂志

被采访人：袁灵执事

《杏花》：《北京守望教会纪律手册》（修订版）于2008年11月正式公布并实施。执行教会纪律的意义毋庸置疑，不但会促使犯罪的弟兄姊妹面对圣洁的主以及他的道，在神圣洁的光里得着主的赦免（约一1:5—9）；而且又使他们因接受主道的审判，被罪玷污的心灵从良心的控告中恢复自由，可以重新住在主的爱里（提前1:5）。在这次访谈中，我们想着重谈谈关于教会纪律的执行方面，首先，想请你介绍一下教会纪律执行的过程和步骤。

袁：教会处理一起违纪事件的步骤一般包括——发现违纪情况；进行调查；作出惩戒决定；跟进监督和惩戒结束等五步。问题的显露可能是由带领人在牧养过程中发现的；也可能是由知情人举报或是违纪者主动向教会坦白。目前教会处理的六起违纪事件中有四起都是违纪者主动向教会坦白的，这本身就是违纪者愿意悔改的一个记号。调查的方式主要是由纪律小组约谈违纪者本人，有些情况下也需要询问其他知情人。对此，特别需要弟兄姊妹正确理解执行纪律的意义。配合调查不是告密，也不是侵犯他人隐私，而是为了保守教会的圣洁以及挽回那个陷在罪

中的肢体。惩戒决定由长老团做出，一般包括停圣餐；停事奉和在一定范围内公开认罪等内容。惩戒决定作出后一直到惩戒结束，都属于跟进、监督阶段，这期间纪律小组负责关怀、辅导违纪者，同时也负责监督他（她）是否真实地悔改。经过考察，如果违纪者确实结出了悔改的果子，则惩戒期满纪律小组在其公开认罪的范围内宣布纪律执行结束。

《杏花》：我们知道在教会纪律执行的过程中，纪律小组扮演着重要的角色，请问目前守望教会的纪律小组的构成是怎样的？目前主要职能是什么？挽回和跟进的工作是否必须通过纪律小组来执行？

袁：纪律小组的职能主要包括——调查，跟进和监督。纪律小组必须由两人或两人以上组成。一般情况下我都会参加纪律小组，但我的职责主要是对违纪事实进行调查和向长老团提出处理意见。而小组中的其他成员则承担跟进和监督的责任。广义上讲，所有弟兄姊妹的代祷、劝勉，违纪者所在小组对他的关怀都具有挽回、跟进的果效，但这一责任仍需专门的人员具体、明确地承担起来。当然，根据这一职能的性质，纪律小组会吸

纳那些灵性成熟且与违纪者关系密切的弟兄姊妹参加。例如：违纪者所在小组的分区长；所在事工部门的负责人；与其关系密切的教会同工等等。

《杏花》：从目前来看，针对犯罪的信徒做出惩戒的是长老团，而纪律小组主要是来配合纪律的执行。有没有出现这样的情况，纪律小组的成员在核查的过程中发现该信徒愿意痛悔自己的罪过，这时是否可以免除纪律的执行？犯罪的信徒真正悔改包括哪些方面呢？对于愿意悔改者，惩戒的理由和意义是什么呢？

袁：在调查时，即使违纪者表示忧伤痛悔也不能因此免除后续的纪律执行。第一，我们不能仅依据有限的几次调查所得到的印象就断定违纪者悔改。圣经启示我们：人的内心和他的行为有紧密的联系（例如：主耶稣说，好树结好果子；人心里充满的嘴上就说出来。还有《雅各书》揭示的信心与行为的关系）。所以，在判断是否悔改时若单凭人的态度而不考察他的行为是不智慧的。真正的悔改一定包含忧伤痛悔，也必有行为更新，就像圣经中提到“顺服”、“信靠”等词语，都不仅指态度而已，而是内在和外在两方面的统一。其次，我们也不能忽略执行纪律的见证意义。违纪者需要接受纪律执行以向弟兄姊妹表明自己是真诚悔改从而恢复肢体间的信任关系；教会也需要执行纪律向世人表明教会对待罪的态度，从而维护教会圣洁的见证。

《杏花》：为什么教会要鼓励当事者在一定范围内公开悔改？当事者在什么范围内来公开地表明自己的悔改？教会在什么范围内来公布该起违犯教会纪律的事件，对于当事

者是最好的，同时也能够提醒教会中其他的信徒？

袁：教会执行纪律的一个重要原则就是公开执行。这个“公开”体现在两个方面：一是违纪者要在一定范围内公开悔改；一是这件事要在全教会公之于众。为什么要公开悔改呢？因为基督徒的生命并不是孤立的。从属灵的角度讲，我们从信主那一刻起，就连于元首基督，也与其他基督徒成为肢体。因此，我们都应该参加一个地方教会，并在教会中积极地与其他肢体相交。总之，基督徒正常的生命状态是处于和肢体的关系中的；孤立的、与肢体没有相交的生命是不健康的。进一步说，基督徒不仅要相交，而且这种相交必定是真诚的、敞开的。即使在执行纪律这样的事上也是如此，违纪者在众人面前真诚悔改，众人本着爱心真诚接纳，不仅会使违纪者透过众人的态度体会上帝的恩慈，肢体间的关系也必被上帝提升至更美好的境界。相反，基督徒若伪装自己，彼此不了解对方真实的生命状况，那他们说彼此相爱就是虚的，彼此的安慰、代祷就像斗拳打空气，是毫无意义的。我相信：真实的相交带来生命的更新，虚伪的相交败坏教会的风气。至于公开悔改的范围则要根据违纪者个人的影响力和违纪事件的影响大小而定。一般来说，教会同工应在全体会众面前悔改；事工部门负责人和家庭小组组长至少要在本部门或小组中公开悔改；而既没有小组也没有参与服事，与教会的其他成员也没有深交的基督徒，则可以只在知情者的范围内公开悔改。对于违纪的事件，应当在全教会公开。只有这样才能起到警戒会众的作用，并且能使教外的人看到教会的立场，从而维护教会圣洁的见证。在这个层面的公开会隐去违纪者姓名和事件细节，所以不会产生负面效果。

《杏花》：而对于不愿意悔改的会友（包括预备会友），我们看到教会纪律的惩戒是革除会籍，革除会籍是否意味着禁止参加教会崇拜？是否意味着禁止参加教会的其他的小组和相关的活动？是否意味着禁止会友与其往来？

袁：不愿意悔改的指的是不承认自己的行为是罪（如，不承认同性恋是罪）；拒绝接受惩戒而离开教会或是口头承认罪而实际上仍继续留在罪中的。对于不肯悔改的会友予以革除会籍处分。这处分首先意味着停止作为会友的权利，如选举和被选举的权利，不允许使用教会图书馆等。但真正严重的是应当与这个人断绝一切来往，《哥林多前书》5章11节说“就是与他吃饭都不可”。唯有如此才能向世人清楚表明教会的立场，也只有如此才能对他的生命产生足够的冲击，以使他的灵魂能在耶稣基督的日子得救。在实际操作中，应当仍允许他（她）参加主日崇拜，即使我们遵循《马太福音》18章的教导把他们看成外邦人或税吏，也不该阻止他们进教堂，并且应当盼望他们能在教会圣洁的氛围中被重新得回。但除此以外，一切的小组、教会活动或者私下的交往都该禁止，这是圣经清楚的教导。

《杏花》：上面谈到了会友（包括预备会友），对他们执行纪律是顺理成章的事情，因为他们成为会友（预备会友）之时就同意接受纪律的管束，但我们发现守望教会的纪律使用范围是所有在守望教会聚会的、已经受洗的信徒：包括会友、预备会友、稳定聚会和非稳定聚会的成员（见《教会通讯》2009年第3期）。对于那些稳定聚会的非会友，如果他们不同意接受纪律的惩戒，教会对他们采取的惩戒是什么呢？

袁：对于违纪的非会友，如果他们不同意接受教会纪律的惩戒，就要除名。除名和革除会籍基本一样，除了没有什么会友权利需要终止外，要与这些不肯悔改的非会友断绝关系是一样严格的。《哥林多前书》5章讲得很清楚，教会审判的对象是那“称为弟兄的”。会友是我们作为一个社会团体成员的身份，而基督徒是我们作为上帝子民的属灵身份。执行纪律就是教会运用属灵的权柄，处理属灵的人——基督徒。作为一个基督徒，无论是否为一个教会（作为社会团体）的会友，在荣耀上帝和维护教会圣洁这些属灵的事上责任是一样的。

《杏花》：2009年一季度，守望教会长老团作出的惩戒决定有：堕胎一例，婚前性行为二例，嫖娼一例。按照教会规定的四大类违纪事件来看，其中三例与婚姻（主要是淫乱）有关，一例与生命（伦理）有关，但其实也与婚姻相关联。你对此是否有一些自己的分析和看见？在这个如此败坏的世界，信徒持守婚姻圣洁的意义是什么？

袁：恐怕在所有教会中，性这方面出现问题、爆出丑闻的比率都是最高的。《哥林多前书》6章18—20节说：“你们要逃避淫行。人所犯的，无论什么罪，都在身子以外；惟有行淫的，是得罪自己的身子。岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从上帝而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人，因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀上帝。”可见，在身上的犯罪更严重，更得罪上帝。因此，魔鬼在这方面的试探引诱也格外猛烈。基督徒不该过分强调社会风气败坏，因为社会风气都是人造成的，可以是败坏的声音占上风，也可以是圣洁的声音占上风。初代教会的信徒给外邦人的印

但命令的总归就是爱。这爱是从清洁的心，和无亏的良心，无伪的信心，生出来的。
——提摩太前书1:5

象是什么呢？就是“不看斗兽；只做一个人的丈夫（或妻子）”，就是这么简单的见证震撼了人的心灵，使人看到什么是真理。今天在这弯曲悖谬的世代，我们仍需为主作见证，这见证不一定轰轰烈烈，在吃喝嫁娶这样平常的事上显出圣洁的见证，更能打动人心。而这样的见证多了，必能扭转社会的风气。

《杏花》：在你所经历到的执行教会纪律的事例中，能否举出通过纪律的执行及纪律小组的帮助，确实对当事人生命产生了非常积极帮助的例子？是否也存在着教会纪律的执行给当事者生命成长带来消极影响的个案？

袁：教会目前处理过的违纪事件都还在考察期间，现在还不好说已经完全得胜了。使违纪者感受到教会的接纳，经历到上帝的赦免，并使他们的良心不再被魔鬼控告是我们执行纪律要达到的果效，从我听到的反应和我自己的观察看，这些目的都在他们的生命中基本实现了。教会执行纪律给人造成消极影响的个案还没有，即使有，我相信也不会是因为执行纪律本身，因为圣经告诉我们：教会有权柄执行纪律，而且必须如此行。如果造成消极影响可能是由于执行者缺乏爱心或者具体方式缺乏智慧，或者违纪事件的认定不准确造成的。这也提醒我们：在每件个

案上都要认真寻求上帝，并充分研究圣经，还要满有基督的温柔、爱心才可以。

《杏花》：在执行教会纪律的这短短几个月时间里，你最大的感受是什么？换一个角度讲，你觉得执行教会纪律的最大挑战是什么？

袁：虽然只有短短的几个月，但执行纪律的积极效果已经显露出来，为此我特别感恩。但另一方面，我也感到很有压力。迄今为止，教会处理的几个违纪问题都并不复杂，当事人也配合。但如果遇到抵挡的情况，我们是否仍有充足的爱、温柔和忍耐呢？还有，对执行教会纪律我们是否真有信心呢？例如：遇到大龄弟兄姊妹与不信的人结婚，我们真能执行纪律吗？所以，执行纪律真不是件轻松的事，他对执行者的观念和情感总会带来很大的冲击，若不依靠上帝的恩典，没有人能一以贯之地坚持原则。另外，现实中存在的很多问题并不是那么简单明了的，例如：用试管婴儿的方式怀孕是否违背生命伦理。对此，我们需要非常慎重的研究才能确定立场。总之，执行纪律既对执行者自身的属灵生命提出挑战，也对教会对真理的认识提出挑战。希望弟兄姊妹多多为这两方面的挑战来祷告。毕竟，维护教会圣洁是我们每个基督徒的责任。■



从圣彼得教堂看今日的日内瓦市景

加尔文的双城记

——写在其五百周年的省思

文 / 陈佐人

巴塞尔的加尔文：人文主义

加尔文大概是在1534年抵达巴塞尔，据说同行的还有二至三人。巴塞尔位于法、德、瑞士的交界，距法国边界的斯特拉斯堡约有115公里，而从巴黎至斯特拉斯堡则有400公里的路程。他们一行骑着马，日夜赶路，逃避法王鹰犬的追捕。寒冬的一月让这个带有浓厚日耳曼民风的巴塞尔古城，显得更加肃穆。他们迅速地安顿下来，加尔文用托名租了一个小房子，就在古城住下一年之久。

加尔文来到他形容为“隐蔽角落”的巴塞

尔时25岁，踌躇满志，内心却又带着浓浓的忧患意识。他在短短九个月内，疾笔成书，完成了《基督教要义》的首版，青年加尔文的才华，显露无遗。不久，被誉为欧洲之子的伊拉斯谟（Erasmus, 1466-1536）在此地逝世，我们没有任何历史佐证显示他们二人曾经会面。然而巴塞尔与伊拉斯谟所体现的北意大利式文艺复兴的精神，却是青年加尔文心之所向，但他的内心却因着“迅速的悔悟”（*subita conversio*）而降服于基督教改革信仰所致力回溯的纯净教训，认识上帝与认识自己的两极思维在他心灵中产生了无尽的交汇与相悖，当中所

衍生的睿智与焦虑，伴随他一生之久。但不管是人文主义的修辞文学或是希腊文圣经的注疏，都在悲壮殉道的喧嚣中，退于加尔文思维场景的后方。他在22年后的《诗篇注释序言》中回忆道：“当我隐居于巴塞尔只有少数人知道时，许多忠心与圣洁的人却在法国被烧死”。据说当时法国有一种可以摇摆的火刑架，使死囚缓慢地被烤死。但最让加尔文无法忍受的是心灵而非肉身的屈辱：“一些邪恶与欺诈的传单，声称没有人被处以此种极刑，被烧死的都是重洗派与叛乱分子”，作为一位法学者，他怒斥“法庭的措施是何等无耻”，并且立誓说：“我立时看到除非我尽一切的方法来反抗他们，否则我的沉默无法使我逃脱懦弱与奸诈的罪名。”

《基督教要义》与神学形式

《基督教要义》便是此立志的结晶品。“要义”（*institutio*）是当时常用的书名，例如伊拉斯谟便著有《基督徒君王指南》（*Institutio Principis Christiani*, 1516）。墨兰顿（Melancthon）或布塞（Bucer）均著有《教义要点（或通论）》（*loci communes*）。用现今的话说，“要义”便是教导或教诲的意思，而非机构或组织（*institute*）之意。有关《基督教要义》之结构，学者至今仍莫衷一是。有人认为是按主祷文或使徒信经的次序，另有人建议是仿照路德的《小教理问答》。但最富启发性的是检视加尔文本人对《基督教要义》的修订史。

1536年的首版有6章，三年后（1539）在斯特拉斯堡的第二版很快增长至17章，篇幅加大了三倍。1543年的拉丁文版又增至22章。至终到了1559年的最后修



青年加尔文

订本则再大幅度重整为四卷：第一卷为上帝创造主（18章），第二卷为上帝救赎主（17章），第三卷为救恩的内在媒介（25章），第四卷为救恩的外在媒介（20章）。这些不同版本的演化表明了加尔文不断进行的神学试验，这不是指神学内容而言，而是指神学的形式（*theological form*），此形式可以是指教义的排列次序，其中最著名的例子是加尔文在1559年的最后修订中，将预定论移至第三卷救赎教义中，而“护理”（*Providence*）则保留于第一卷的创造论中。由此而设定上帝之特殊拣选为圣徒得救的安慰，上帝之普遍护理为我们人生之依归。普遍护理演化为日后清教徒的自然律观，其目的是确立一稳定的世界观。特殊拣选则是防卫性的教义，目的是使圣徒在像法王的暴虐下得着安慰。故此不存在着一种盲目而机械式的预定论，由此而排斥加尔文所最痛恨的斯多葛式宿命论。

但神学之形式更主要是思维之形式，加尔文终其一生对《基督教要义》之试验表明他更深层的神学探索，他尝试寻找一种可以同时脱离中古托马斯·阿奎那式或伦巴德《四部语录》式的，而同时又超越当代（路德、慈运理、墨兰顿）之信仰诠释。在西方神学思想史上鲜有像《基督教要义》般的漫长“接受史”，可否想象卡尔·巴特（*Karl Barth*, 1886-1965）以二十年时间来不断修正改良其《教会教义学》？由此观之，《基督教要义》既非中古亦非现代，其神学思维方式是加尔文之独创，具有其自身的试验性与不稳定性，故此加尔文在23年来修订《基督教要义》时的许多序言中，均流露出一种自谦与自省的语调。加尔文的思维与写作风格肯定比较像作曲家巴赫的不断改良式，而非

莫扎特的直观图象式。因此今天之主要加尔文学者均不再过分高举1559年版为“决定版”，甚至有时将以前版本作为参照来明白加尔文的神学思维，或许我们可以猜想：若加尔文不是在“决定版”的五年后去世，他会否再来一次修订？（执笔之时刚看见《基督教要义》1541年法文版之英译本的出版。）

从现代西方自由主义神学之父的施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834），到新正统派的墨尼尔与柏托斯（McNeill and Battles）都以“敬虔”为《基督教要义》之焦点，甚至尊称加尔文是承先启后，若托马斯（Thomas Aquinas, 1225-1274）的巨构是《神学大全》（*Summa Theologica*），那加尔文则完成了《敬虔大全》（*summa pietatis*）。可惜他们的“敬虔”是一种抽空式的信仰体验，是建基于近似巴特式的那位不言而喻的“绝对他者”。这些变体的神观无法兼容于加尔文与正统基督教信仰中的那位以主权（预定论）来施恩（代赎式救恩论）的主宰。故此在过去数十年间，英美的福音派改革宗学者便一直努力夺回对加尔文的正统解释权，其中的代表人物为美国密歇根州大急流市加尔文神学院的穆勒教授（Richard Muller），他们之所以排斥墨尼尔与柏托斯的《基督教要义》编译，不单是因为二人的新正统主义身份，更是因为他们以今读古，将加尔文变成了一位现代的“系统”神学家。将《基督教要义》编排成一本专题式的神学课本是本末倒置的。有问题的不是墨、柏的译文，而是他们的编注与引文。加尔文的文风绝不是现代的辩证式（*dialectic*），而是16世纪修辞学的训导式（*didactic*）：“我知道法国同胞当中，多少人如饥似渴地在寻求基督，不过真正了解或认识他的人，却如凤毛麟角。我从事这项工作的主要动机就是为了他们。这一点，从本书的简明方法和朴素文体（*simple and elementary form*），可以证明。”（致法王

法兰西斯题献）。因此《基督教要义》本无系统化与无所不包的原意，其主导风格为加氏著名的简明性（*brevity and clarity*）。如何回历史之真貌，重寻那位16世纪的加尔文，这是近年西方学界的共识。因着穆勒教授等人的努力，此共识已成为英美加尔文研究的主流，不论是保守改革宗或带自由主义色彩的学院（如普林斯顿神学院）均予以认同。故此穆勒教授的最后结集命名为《不容屈就的加尔文》（*The Unaccommodated Calvin*）。

用现代神学导论的类型来看，《基督教要义》所采取的是一种散点式的结构，或多重中心的写作方式，其特色有三：第一，注重教义间的关联性多于其区别性，故此《基督教要义》不依明显的教义排列：以上帝论来包括创造论，以三一论来包括基督论，以圣灵论来包括救赎论，以教会论来包括圣礼论与社会论。第二，不以单一主旨或主题来主导整部神学体系。至今学者对加尔文神学中心仍是喋喋不休，旧说是预定论，另有说是“与基督联合”，另说是“护理”，或是其隐含的政治意图。但假若《基督教要义》正如大多数的经典，是多层次与多重主题的，那我们强制称其只有单一主题便是最劣的诠释学。第三，现代系统神学注重的是一种强制式的系统性（*systematic*），加尔文所致力的一种容许相互关联的体系性（*systemic*），前者为单向式的，后者为双向式的。故加尔文学者经常指称《基督教要义》没有独立的圣灵论，因其圣灵论是散点式地呈现于第二、三卷的救赎论中。我在此所引介的“神学形式”观念即等同于现代思维中的神学导论，神学形式不是写作神学的风格，虽然神学的文笔可以是表露神学形式的方法之一。例如加尔文广为人知的优美拉丁文采是否有来自法国散文大师蒙田（*Montaigne*）的熏陶？加尔文故然会排斥蒙田的怀疑论，但他会否接受其试验式的文笔？但神学形式的意



日内瓦学院

义远超文体，更包括神学体系的设计，铺排与架构，故此这也包括加尔文对《基督教要义》与其圣经注释之间的关联。用现代诠释学来说，加尔文设计了一种“交互文本”（intertextuality），使二者产生相互诠释的关系。今天我们都清楚知道加尔文一生之主要著述是圣经注释，故此若再单以《基督教要义》来了解加尔文就像只以《哈姆雷特》来欣赏莎士比亚，是匪夷所思的。《基督教要义》中虽包含了六千多处经文引述，但对于神学与释经之间的循环关系，孰先孰后，在此没有一简化之答案。

1536年《基督教要义》之首版在巴塞尔出版，马上洛阳纸贵，这让加尔文深感意外。他在22年后回忆道：“此书出版时只不过是一本小论著，绝非目前的长篇与矫饰之作，其原意是总结基督教信仰的基本真道”，并且，“我的目的不是要得名气，因为我马上离开了巴塞尔，甚至没有人知道我是该书的作者。”甚至他可能本来有用假名的念头，但在完成了书稿后，加尔文挥笔写就了给法王的献辞信函，他还是签上了真名。他将书稿拿到印刷所，仔细校对。待书一付梓，他便马上再启程，头也不回。据说印刷所门前挂有黑熊的标记。

日内瓦的加尔文：我献我心

塞尔维特（Michael Servetus, 1511-1553）是在10月27日被烧死的，10月底日内瓦的天

气突然转冷，早上还下了一阵雨，天晴后深秋的太阳只带来微微的和煦。法雷尔（Guillaume Farel, 1489-1565）代表加尔文亲赴刑场。作为文人的加尔文从来不会对恶心的行刑有任何兴趣，加上20多年来无数改教同僚被烤死的噩耗，更促使他在最后关头仍向市议会申诉，希望可以舍弃火刑。加尔文心中祈盼改革的城邦不单在信仰上归正，甚至在刑法上也可以做得更恰当。法雷尔也是在尽最后一刻的努力，但结果却还是亲眼看见塞尔维特在烈焰中充满惊恐地嘶喊：“耶稣！永生神的儿子！”，面对生死的大限，塞氏仍然拒认基督是神的“永生”儿子。他对死亡充满了痛苦与害怕，但却对自己反三一论与反基督神性的信念，坚信不疑。

有关塞尔维特事件的考据，不胜枚举。同情或责难的学者均致力申诉，证明往事绝非如烟。同情者如麦格拉思（Alister McGrath）与凡赫尔斯玛（Thea Van Halsema）自然力数塞尔维特的不是：路德、墨兰顿、布塞、慈运理、布林格与法雷尔均一致定他的罪；从他老家西班牙到里昂的天主教阵营亦判他死罪；瑞士四大城邦（苏黎世、伯尔尼、巴塞尔与沙夫豪森）一致要求日内瓦市严治此事。最后宏观地看，火刑是当时的常规，巴黎在之前的三年（1547-1550）便烧死了39位判为异端者。麦格拉思忿忿不平地抱怨历史著述中对加尔文在此事上的狠批有点像逼害狂（victimization）。甚至学院派的教会史学家，如华尔克（William Walker）、温德尔（Francois Wendel）与奥斯门特（Steven Ozment）都没有过分责难加尔文，并要读者提防以今读古的谬误。

但毕竟塞尔维特成为了加尔文一生中最显眼的脚注。历史从来不是笔直的故事，当中的人与事，爱与怨，互相交错。特别是有关历史“大”人物的是非成败，更不容三言两语来定案。大部分史学家均聚焦在日内瓦市议会，

翻查当时的文献档案，发现加尔文自从在被逐（1538-1541）后重回日内瓦城，一直都处于外驰内张的局面。市议会中的自由派议员一直从中作梗，他们总是有保留地支持加尔文的改革方案。故此塞尔维特十分可能是在多方衡量后，决定冒险闯日内瓦城，希望借助其内部矛盾使自己多一线生机。况且塞氏似乎对加尔文有股与生俱来的专注，有些史书猜想他在20年前便曾企图在巴黎找过加尔文。后来更将其著作改名为《基督教再要义》，其用意是清楚不过的。但最自相矛盾的一方是日内瓦的“小议会”（*Petit Conseil*，温德尔，93-98页；麦格拉思，114-120页），小议会一方面希望借得起诉塞尔维特来行使自己的权利，从而削弱加尔文。但另一方面他们又不自量力地接触瑞士其他城邦来强化日内瓦的地位。小议会的自保心态是如此高涨以致他们甚至不愿将案件交给大议会来审理。事实上整个案件有许多可能的权宜之计：如驱逐塞氏往其他城邦，或由日内瓦市大议会进行公投，或以斩首来取代火刑的折磨。

但这些都未发生，结果塞氏在1553年8月被捕，10月被处决，给人匆匆的印象。不管后世的历史教授如何评论，加尔文即使是胜了史评，但却输了当代与后世的舆论。卡斯特里奥（*Sebastien Castellio*，见华尔克，621页）是当时议会中的反对派，他甚至出版了自己的少数派报告，使我们可以一窥当时的内争。他的名言：“杀一个人不会是维护教理，只是杀一个人”（奥斯门特，371页），成为了事件的诠释。处决塞氏马上压制了瑞士的反三一派，但其他城邦却出尔反尔地责难日内瓦，事件的涟漪使北方巴塞尔与日内瓦日渐疏远，由此促使贝扎（*Beza*）日后撰写政权法来平衡议会的权力。至于加尔文，他立刻成为了瑞士改教运动的精神人物，其名声亦广传于国际，由此他逐渐取得了日内瓦内部的信赖。至终在

1555年市议会完全接纳了加尔文的改教方案，从此日内瓦成为了一所“基督的学校”，在教制、政体与民生上彻底归正。诺克斯（*John Knox*，1510-1572）于此时飘泊而至，亲眼目睹改教的成就，之后将改革之火带回了苏格兰。但作为实践的改教家，加尔文经常是进退维谷，并且是疲于奔命。

塞氏在正统信仰上无疑是错误的，但他作为弱势者却在历史上留名。今天日内瓦市内有以塞尔维特命名的小区，而几乎每个西班牙城市都有塞尔维特的街道，令人讽刺的是昔日西班牙的异端裁判所判定了他死罪。历史上的弱势者与掌权者，特别是在充满自我批判精神的基督教传统中，存在着一种不对等而平衡的关系，至终表明由改教运动所衍生的重要观念：多数维护少数。在昔日行刑的谢佩尔（*Champey*）小山丘上立了石碑，表明此点：“我们是改教者加尔文忠实感恩之后裔，特批判他的这一错误，这是那个时代的错误。但是我们根据宗教改革运动与福音的真正教义，相信良心的自由超乎一切，特立此碑以示和好之意”（凡赫尔斯玛，176页）。

实践的改教家

行动是加尔文主义的重要信念。我们故然不太接纳一些长久而来的偏见：以为路德强调“因信称义”（准确地说应为借信因恩典称义），改革宗侧重“信而顺服”。但加尔文主义确实一直带有浓厚的行动精神。正如加尔文的纹章：“殷勤与诚恳”（*prompt and sincere*，全句为我献我心，殷勤诚恳），他一生追求的不是中世纪默想式的灵命，而是努力地以行动见证与荣耀上帝。其中的成因首先是因着改教运动的年代转变。当加尔文于1509年出生在法国北部皮卡第大区的努瓦永镇时，路德（1483-1546）与慈运理（1484-1531）均

为20多岁。路德于1517年在维滕堡贴出《九十五条论纲》时，加尔文八岁；慈运理死时（1531）加尔文22岁；路德则于加尔文37岁时去世；然后再过八年（1564）加尔文病逝于日内瓦。加尔文作为第二代的改教家，有别于路德、慈运理二人的开创期。他的对手不单是罗马教廷，更多的是每天与他角力的市议会。他的关注亦不再是对外的争战，更多的是对内的建构。



威尼斯画派提香所作的加尔文肖像

第二是加尔文主义所特有的国际背景。据学者麦格拉思的考证，日内瓦城人口从1550年的13,100增加至1560年的21,400。其中绝大多数是像加尔文一样来自法国的难民，他们当中大多数为技师与商人，并因拥护加尔文而到达此地。当时日内瓦市人口登记分三等：公民（*citoyens*，必须出生于城内，有投票权与各级议会被选举权），居民（*bourgeois*，有投票权但不能进小议会），寄居者（*habitants*，无投票权，无被选举权）。加尔文与绝大多数法国难民均属第三等，直到1559年加尔文才只获得“居民”的资格，得以投票。这得益于1555年日内瓦市因经济危机而大量注册了法国的移民，由此才算是促成了加尔文的身份转变。加尔文与这些法国寄居者一直都关心法国的改教运动，为此目的，加尔文建立了“日内瓦学院”（1559），还请了贝扎（Theodore Beza, 1519–1605）作院长。学院训练传道者，然后派回法国带领归正教会。1555年巴黎已有地下的归正教会，在1562年全法国有接近1785间由日内瓦协助组成的改革宗教会，另外约有超过2000所置生死于度外的胡格诺派（Huguenots）教会。据估计基督徒人口在当时2千万法国总人口中约占2百万（麦

格拉思，184，191–192页）。历史学家一直称不论在德国还是瑞士的改教运动均与都市化的发展有密切关系；但当时的瑞士城邦均为独立的政治实体，虽尚未成为现代的联邦，但彼此间常产生“合纵连横”，故在瑞士的都市化实际上是“国际化”的局面，加尔文与其他众移民形成了一种国际化的都会文化（*cosmopolitanism*），至终超越法、瑞，更远至苏格兰、英格兰、荷兰与新大陆。

总的来说，加尔文主义不是一套纯思维的产物。我们几乎不能单单言说一种“加尔文思想”，正如凯波尔（Abraham Kuyper, 1837–1920）的名言：加尔文主义是一种生活系统（*Life System*，《加尔文主义讲座》）。由此亦引出德国社会学家韦伯（Max Weber, 1864–1920）在其名著《新教伦理与资本主义精神》里的著名提纲。韦伯一方面从改教运动上溯至中世纪晚期，指出当时隐修主义的内部革新，开始强调一种行动式的默想，即马大优于马利亚，然后从路德与加尔文的召命观开展至清教徒，产生一种同时注重今生与来生的世界观。由加尔文至其传人，他们都是思想一行动家。谁是加尔文的传人？他们是《失乐园》的作者弥尔顿（John Milton, 1608–1674），《天路历程》的作者约翰·班扬（John Bunyan, 1628–1688），“奇异恩典”的作者约翰·牛顿（John Newton, 1725–1807），《论宽容》与《政府论》的作者洛克（John Locke, 1632–1704），“五月花”的布莱福特（William Bradford, 1590–1657）与之后的约翰·温斯罗普（John Winthrop, 1588–1649）。最后我们必然要勇敢地宣称：我们

也是！我们既指广大中国大陆家庭教会的同工与弟兄姊妹，也包括众多的海外华人教会的信徒。虽然可能有人不完全接纳预定论的观念或是改革宗的圣餐礼仪，但只要你笃信圣经的无误真理，高举上帝的荣耀与主权，接受基督代替性的救赎，圣灵的施恩与教导，同时强调人的全然败坏与尊严，注重福音与文化使命，并在生活上身体力行地荣耀神，那你就是这纯正信仰与生活的传人。事实上最后不再分改革宗或任何路线，我们都是或生或死、总叫基督在我身上照常显大的基督传人。

读加尔文，想起中国

西方学者探讨宗教改革运动，就如同我们经常反思晚清至五四一般，都是尝试追溯本的硬心肠反省。故此林林总总的《路德传》、《加尔文传》与改教历史均是探讨现代西方文化史的必然组成部分。譬如奥斯门特教授的《改革时代史：1250-1550》，其副题便是“中世纪晚期与改教时期欧洲的思想史与宗教史”，麦格拉思的《加尔文传》之副题是“西方文化塑造的研究”。现今西方所谓“世俗”的学术界亦不敢再轻视16世纪所爆发的宗教改革运动。

文化史家一直有兴趣比较中西历史之异同，从“轴心时代”至中世纪，从文艺复兴经宗教改革运动至启蒙运动，究竟这些形构了西方现代性的历程可否在中国历史进程中找到相类似的事件？专治五四运动的林毓生教授著有《中国意识的危机：五四运动时期的极端反传统主义》（贵州人民出版社，1986），作者提出五四文人的全盘性反传统的思维模式是建基于一种“以思想文化来解决问题”（Intellectualistic-Cultural Approach），结果产生了极化的思维，以全盘西化对抗传统主义，以白话文来取代文言，最后再激化为彻底的打倒孔家

店的口号。

究竟宗教改革运动是否为一场“极端反传统主义”运动？近代研究作出了两项重大的澄清与纠正：首先是将改教运动置于中世纪晚期的世界观中，强调其延续性而非中断性。其次是全面探索改教运动的谱系性，即将路德、慈运理与加尔文并列，再加上墨兰顿、布塞与布林格等，最后还有天主教自身的更新运动。这些矫正使我们避免陷入一些凭空想象的历史图画。在历时性的层面，改教运动并不是我们所想象的一种彻底的革命，许多改教家的世界观是属于中世纪晚期而非现代。文学史家路易斯（C.S. Lewis）设想若加尔文、塞尔维特与某个现代人面谈，加、塞二人多半会联手将现代人投进火海中。因为现代思维中的平等与宗教自由并不存在于他们的世界观中，16世纪是“教随国定”的时代，其美德是忠贞而非包容，勇气而非共识。从世界观的角度来说，在敌对的双方：加尔文与塞尔维特、清教徒与人文主义、更正教徒与天主教徒之间存在着令人惊讶的相近性。因此在共时性的层面，改教运动内部的派系以及对天主教的对抗，均是互相的对照多于彻底的对立。例如路德、加尔文二人反对天主教的隐修主义，却产生了一种新教的升华式修道主义，改教家的确不再囿于修道院，但遵从基督的差遣往普天下去，世界是我们为神而活的场所，即加尔文之名言：世界是上帝荣耀的舞台。另外改教家似乎反对天主教的教会观与圣礼观，但他们却没有否定教会与圣礼的必须性。路德强调信徒的召命观，加尔文则强调诸天与穹苍述说神的荣耀，结果他们产生了一种升华式的圣礼观，以天地万物为上帝施恩的媒介。对现代人来说，《基督教要义》最具震撼性的一章是全书的最末：“论政府”（第四卷，第二十章），甚至政权亦可以成为上帝恩典的工具。故改教家并没有扬弃中世纪以降的“自然律”观念（natural law），

但这有待于清教徒思想家的出现，才能进行更好的梳理。

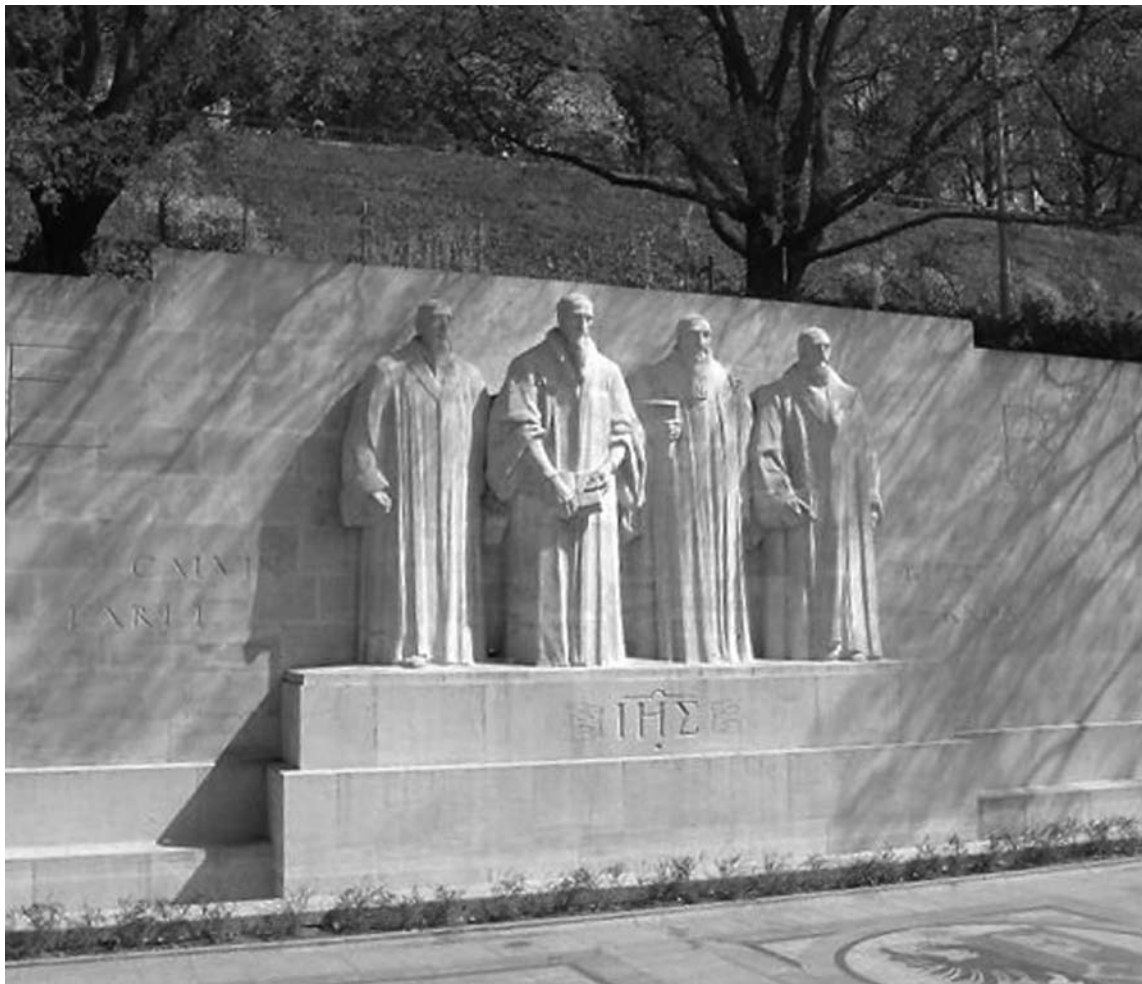
在此需补充一点：从《基督教要义》中可看见加尔文的“三无”。首先加尔文没有一套完整的立约神学，《基督教要义》故然提及“旧、新约圣经”的关联，但加尔文没有充分发挥作为神学概念的盟约观，我们一般公认布林格（Heinrich Bullinger, 1504-1575）为第一位“盟约”的神学家。其次加尔文没有一套清楚的救恩秩序观，虽然他有一基本蓝图，如以重生先于悔改，以称义与成圣为并行，这些都是建立在仔细释经之上的确实圣经真理。但救恩的秩序还是要到近代的改革宗神学才有更多的探讨；而且，著名的当代荷兰神学家巴文克（Herman Bavinck）亦提醒我们不论在圣经还是改革宗传统中均无一套单一的救恩秩序观。第三，加尔文并没有现代的代议制民主概念。他虽然在《基督教要义》中批判独裁者与暴君，但加尔文仍是在中世纪晚期的君主制的框架中来思考，他可能有感于权力制衡的重要性，但真正具现代精神的共和国观念是由后世清教徒影响的宪制思想家，如霍布斯（Thomas Hobbes）与洛克（John Locke）来发展的。借用特洛尔奇（Ernst Troeltsch）的话来说，改教运动与现代政法世界之间没有一条直通道路。

所以加尔文与众多改教家不是我们现代意义上的革命家，毕竟改教运动是 Reformation，而非 Revolution。他们固然有革新，亦连带批判旧俗，但他们不是一种全盘主义者。改教家与天主教在基督教信仰最基本的三大教义上是互相重叠的：三一论，基督论，圣经论。但他们对三一崇拜，基督临在（圣餐）与圣经的诠释上却是大相径庭。故此其交锋点不是信仰的本身，而是对信仰的解释。华菲尔德（B.B. Warfield）总结说：“从内部而言，改教运动是奥古斯丁的恩典论胜过了他自己的教

会论。”第一代改教家是在绝对迫不得已的情况下，以宁为玉碎的心志来牺牲教会的合一，为要保存纯净的恩典教义。但改教运动一旦展开，作为第二代改教家的加尔文却马上极为关注教会体制、规章与礼仪，表明改教家虽反对罗马天主教的教会体制，但他们没有否定教制的重要性。故此改教家不是革命家，不是否定一切的无政府主义者。今天许多地区的华人教会，不论是国内的还是海外的，多少有点轻视神学，不重礼仪，轻视教会体制的倾向。这是不必要的偏颇。我们应向改教家学习，同时注重破与立，同时看重教会的短期建立与长远的建造。

加尔文是一位有高度自觉性的改教家，他以23年时间来不断修订《基督教要义》，他绝不与日内瓦学院的教学水平相妥协，结果无法产生大量的毕业生来供应改革宗教会的需要。他晚年时清楚知道自己的事业未竟，但却竭尽全力，将一切成果交给那位掌管天地的恩慈上帝：“我一直忠心地教导，上帝也赐我恩典让我写作。这是我尽了我的能力，尽了我的忠心所做的。我一直活在这教义中，也盼望在这教义中死去。愿你们每个人都在其中得到至终的保佑！”加尔文临终之言，随着他进入那没有记号的坟墓中（凡赫尔斯玛，192页）。

加尔文没有完全盲目地任由局势来左右其命运，但他亦是16世纪之子，无法超脱其文化之局限。我不是历史决定论者，亦非文化决定论者，但却绝对不敢轻视历史洪流的巨大冲力。加尔文文笔中常流露出一种忧戚感，但这绝不是一种无意识的沮丧，而是更像威廉·詹姆士（William James）所探求的形而上式的病痛心灵。本文尝试描绘加尔文既囿于时代，却又经常因回溯其改革信仰而产生的升华力量。若称此为“信仰决定论”，那信仰一定具有驱策我们既视万事为粪土，又在此生尽力为光为盐的矛盾张力。

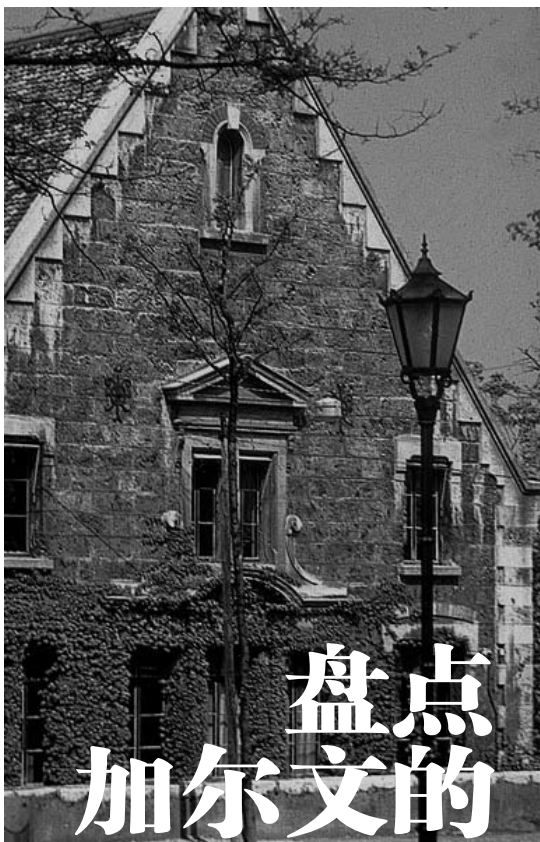


日内瓦市公园内之改教纪念碑（左至右：法雷尔、加尔文、贝扎、诺克斯），
建于加尔文诞辰400周年的1909年。

加尔文不是张爱玲笔下的苍凉故事，虽然在1564年后，改教事业的确在日内瓦城中陷入衰落，但他与日内瓦城的互相成全，却是源于那超越今生的基督信仰。由此使他深深意识到自己一生的召命，他虽然清楚自觉力有不逮，却知其不可为之而为之，这绝非是一己的意志力，而是全凭恩惠上帝的眷顾。加尔文的人生自觉更像弥尔顿诗境中被逐出伊甸园的人类，他们面对着放在眼前的世界舞台，深深感受“有神的意图作他们的指导”，于是“告别伊甸，踏上他们孤寂的路途”。

本文参考书目：

- 凡赫尔斯玛，《加尔文传》，华夏出版社，2006年；
华尔克，《基督教教会史》，香港文艺，1970年；
卡诺奇（Alexandre Ganoczy），《青年的加尔文》（*The Young Calvin, Westminster*, 1987）；
麦格拉思（Alister McGrath），《加尔文传》（*A Life of John Calvin*, Basil Blackwell, 1990）；
奥斯门特（Steven Ozment），《改革时代史：1250-1550》（*The Age of Reform: 1250-1550*, Yale, 1980）；
帕尔克，《加尔文传》，台北道声，2001年；
温德尔（Francois Wendel），《加尔文：其宗教观之起源与发展》（*Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, Harper & Row, 1963）。



盘点 加尔文的精神遗产

文 / 小约翰

1536年，27岁的加尔文首次以拉丁文出版了《基督教要义》，后不断扩充再版，1539年他把第二版拉丁文版译成母语法文，为加尔文作传的凡赫尔斯玛如此评论：“翻得极美，以致后来人们称加尔文为现代法语之父，正如路德因将圣经翻译成德文而被誉为德语之父。”

笔者看不懂拉丁文，也不能读他的法文原典，手中有的是他的《基督教要义》英文版 *Biblical Christianity* (London, 1982)，托人从国外购得，上边划满了条条杠杠。还有的是《基督教要义》的英文网络版，不过看起来实在太累了。再就是基督教文艺出版社1959年初版的中译本，分上、中、下三册，至今读过三遍以上，上世纪90年代在国内大学图书馆很难找到这套版本，便跑到金陵协和神学院图书馆去看，也看过从那边复印的本子。2007年见到钱曜诚牧师，蒙他赠送加尔文出版社新译的《基督教要义》，拿到后马上翻阅，尤对以前比较忽略的第四卷“教会论”部分产生深深共鸣。还有就是加尔文的圣经注释书两种（台北基督教改革宗翻译社，1971）。再就是关于加尔文的书，计有《异端的权利》（茨威格，三联出版社，1986）、《宗教精神：路德与加尔文》（梅列日科夫斯基，学林出版社，1999）、《加尔文传》（凡赫尔斯玛，华夏出版社，2006）、《加尔文神学》（林鸿信，台北礼记，1994）、《基督教预定论》（伯特纳，台北基督教改革宗翻译社，1985）、《认识预定论》（史普洛，台北校园书房，1996）和《清教徒的脚踪》（钟马田，香港以琳书房，1993）、《加尔文小传》（陈福中编译，基督徒出版社）、《自由的崛起——16 - 18世纪，加尔文主义和五个政府的形成》（凯利博士著，王怡、李玉臻译，江西人民出版社，2008）等，另外就是近十种教会史中论到加尔文的部分。

所以，这点资料实不足以对加尔文进行“盘点”，但也无庸讳言，除圣经外，笔者个人和处境中许多困惑和挣扎是在他那里得到了最好

的帮助，因此才有勇气盘点一下加尔文的精神遗产，尤其在他诞辰五百周年之际。

第一，迄今为止，加尔文对人性幽暗的深邃洞见不算空前，但算绝后。

还记得大学期间借的第一本书就是梅林的《马克思传》，大学期间买的第一套成套的书就是《马克思恩格斯选集》，那时，多想从那里得到生命为之生为之死的真理，但后来，自己内心的光越来越黯淡，精神空间越来越逼仄，这才发现，世界的恶不只在外部存在，也在人性内部弥漫，人性内部的恶远比他们想到的要多得多，人性之被教化也远比他们想到的要难得多。看雨果的《悲惨世界》，里边的共和党人演讲说：“19世纪是伟大的，20世纪将是幸福的。”我把这当成笑话来听。笔者经历到莎士比亚前期到后期的那种“断裂”，果戈理和陀思妥耶夫斯基前期到后期的那种“断裂”，按舍斯托夫的说法，在自己人性中发现了那个叫嚣的“地下室人”，那个地下室人可以为一个戈比出卖整个世界。要么世界完蛋，要么我有茶喝，那就让世界完蛋吧，只要我有茶喝！

于是对中国文化传统中的修身养性、自我超越，都深深怀疑起来。“美丽新世界”的许诺从小听得太多了，某一个时刻会像马丁·路德在罗马爬最后一级台阶时停下来，一个念头猛地闪过：“真是这样吗？”

只有看到加尔文的《基督教要义》后，才明白，这个世界上，有两类思想家，一类思想家忙着告诉你答案，对人性的幽暗不置一词，他们生来就要当你的老师；另一类思想家和您一道站在生存深渊中，袒露出人性的迷惘，和您一道往前走，他们时刻准备着作你的精神兄弟。笔者曾把加尔文好几段话抄下来，他批评那些属灵的斯多葛主义，批评一切试图粉饰人性黑暗的修炼派，撕下人性的假面，真诚地告

诉笔者：不要伪装自己多么高尚、圣洁，承认自己人性的幽暗，面对它，从深渊中发出呼告吧！他扯断了笔者心中流淌的中国士大夫所谓“情调”之弦，折断了自以为义、自我超越的修炼之梯，让笔者不再表演和伪装，而是真诚面对。

有人说，没有人比加尔文对人性贬低得那么厉害的。可只有反复阅读才会发现，对人性幽暗的深邃洞察背后，正是对天光的执着。就像陀思妥耶夫斯基，正因为说出了人性深处的病态，多少人就污蔑他是“病态的天才”，似乎只有平庸的肤浅才是唯一不“病态的”一样。对人性幽暗的洞察，前有保罗和奥古斯丁，后有加尔文。整个西方文化传统深受笛卡尔和卢梭影响，对人性扩张如此轻信，给人类带来的灾难还少吗？更何况中国基督教徒深受中国道家逍遥精神和圣徒修炼传统浸染，更需要通过读读加尔文来获得一份可贵的清醒。

第二，加尔文对人类自由价值的虔诚维护。

自由，很多人一生追求的梦想。

笔者也不例外。大学时代，笔者受法国启蒙思想影响很深，颇有反叛一切、怀疑一切的勇气。但时间久了，就发现，帕斯卡尔对怀疑主义的批评多么适切，怀疑主义是不彻底的，它无法彻底怀疑自己。自由一定不是想批判什么就批判什么，想干什么就干什么，那样的话，自由就成了任性和放纵。梅列日科夫斯基也说从怀疑和批判的基座上什么也产生不出来，从空对空中什么也产生不出来。

那么，自由是什么？是不是自由只是一种传说，永远都找不到？

卡夫卡的小说很好地揭示了这一点，他在《致某科学院的报告》中谈道，人自由选择被奴役，当人自由地出卖自由时，他还算是自由的吗？

加尔文有勇气说“认识上帝是人心的禀赋”

(*Biblical Christianity*, London, 1982, P.13)。他从这里开始他的思想体系，他对自由的思考也从这里开始。他谈到人自由选择犯罪，从此活在罪的玷污中，人性全然败坏，这里的“全然”是指范围上，而不是指程度上。从此，人因为选择犯罪就必须为自己的罪负责。但他的自由在自主返回上帝时是瘫痪的，因为人性的幽暗使任何自由的努力都窒息了，这正是人类自由匮乏的状况。人无法选择出生，也无法选择死亡，更无法选择上帝，若上帝是可以选择的，那上帝就屈服于人的选择能力。所以，上帝就预定了他的选民得救。预定论不是自由的毁灭，恰是自由的成全，正如耶稣在《约翰福音》8章说的，“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”。就像地球吸引力是向下的，总是“定”好了向下，人才能“自由”地举起手臂来，否则，连举起手臂这样的动作，都很难做到。

自由必须得有神圣的根基，得有真理的根基，才能得到保障，否则就会成为任性和放纵，因为人性是靠不住的。

加尔文毫不避讳地传讲上帝在一切事情上的预定和作为有绝对主权的上帝观，才为自由的落实提供了一个高远的精神领空。人在回应真理的召唤中找到真实的自由。而这自由的得着，恰恰是在真理里甘愿失去。这正是自由的吊诡。真信仰带来真自由，人就不会被形形色色的理性谎言和人性谎言蛊惑，也不会被自我神化的世俗政权吓倒。信仰之光才是自由之光。就像一个艺术大师达到自由创造的境界，背后一定有安身立命的精神资源作为支撑，否则，自由就是乱弹琴。

这一点，茨威格这样肤浅的人道主义者当然不能理解，所以他才站在人道主义的立场上，对人文主义的自由情怀大肆攻击，写出《异端的权利》这样带有最严重偏见的书，一翻就知道得很清楚。

第三，对个体价值的最高张扬。

惟其承认上主伟大而神圣的主权，才为人责任之落实提供可靠基石，因为全世界每寸土地，每一领域，人生每段时间，都须承认上帝主权，每个基督徒都必须尽全力拼搏，宣告上主的伟大和神圣，这样才不致被相对主义、人本主义和狭隘的“政教分离”论弄到割裂和瘫痪到自愿为妾的地步，基督不单应在政治领域发声，甚至全部政治领域都须发出声音。不单基督教研究要学术化，学术还要基督化，这就为基督徒不止息的拼搏带来目标和动力。

当然，耶稣基督的国是天国，是属灵的，真基督徒必然会弃绝“神权政治”论，不倚靠势力，不倚靠才能，而是靠耶和华的灵成事（亚4:6）。

在西方思想家中，连克尔凯廓尔也没有加尔文这样的力度，把人赤裸裸拉到绝对真理面前，让人的方方面面都要去面对那至高者，没有一寸领域不坦诚在真光之中。

那些只从自然来看人的学者，不过把人看成了动物；

那些只从社会来看人的学者，不过把人看成了机器；

那些只从宗教来看人的学者，不过把人看成了天使。

在笔者所认识的思想家中，只有加尔文是从最丰富的方面看人，他看到人心自然的禀赋，承认自然中有真理的恩典和价值，从而给科学探索以最大推动；他也看到社会的权柄来自至高者，真理高于政府，把教会从政府的辖制中解放出来，把人从对专制的恐惧中解脱出来，但又不陷入暴乱，而是带着“圣召”进入社会，为了荣耀上帝而工作，马克斯·韦伯看到了加尔文主义对早期资本主义兴起的巨大贡献；加尔文更看到了人单单活在自然和社会两个层面是远远不够的，人必须得有宗教层面，才是

一个整全个体，因为上帝是人生命的源头，是人之创造主，人必须到上帝那里才能找到自己生命的尊严，而生命的最高尊严恰恰是超验的，是上帝按照自己的形象创造了人，才使每一个人都获得无比尊严，绝对不是在自然和社会中可以得到的。因此，一切在头脑中思考人的尊严而不回到人的生命本源的举动，在加尔文看来无疑缘木求鱼。

人之伟大在于向上帝开放，人成为一个开放系统。不是人的一部分，也不是生活的一部分，而是全人和全生活，这就给人带着“出世”情怀积极“入世”提供了途径，也同时摒弃了禁欲主义和纵欲主义两种弊端。

和真理的过度连接，难道不会陷入禁欲主义和灵肉二分的泥潭吗？这也是很多人攻击加尔文的地方。笔者在个人阅读中，发现加尔文的思想中其实有很好的回应，因为他不把人看成是割裂的，也不会让人用自己的“灵”克制自己的“肉”，而是强调全人向着罪彻底死去，凭着信心来到十字架前，和耶稣基督在十字架上同钉，在信心中确信基督的代赎工作。路德强调“信”，而加尔文强调“信谁”，于是他把人的眼光放在真理的面容上，于是才可以向死而生。这样他就充分突出了圣灵的奥秘工作。圣灵在信徒中内住，他的生活就是全然更新的“活”，他就可以真如奥古斯丁说的那样：“真心爱你的上帝，然后自由行动。”生活就不再是禁欲，而是被真理吸引，对真爱专一。

那些批评加尔文是权力欲狂的人，没有看到加尔文两次在日内瓦，都是别人的邀请，他可从来没有想要在那里攫取什么权力。他被人尊称为大师，处处受人尊敬，把一个混乱、颓废的城市改变为宗教改革的中心和新教最为深邃的神学大本营，后来影响到全世界。而他自己直到临死前五年，连日内瓦公民权都没有。他并不认为可以把人生意定义为社会上的成功，他个人惟其尽全力活在上主面前，才以受苦的心志为兵器（彼前 4:1），把生命的每一分

一秒都为宗教改革的成功燃烧。宗教改革若只有马丁·路德，新教就有可能坠入四分五裂和反律主义的泥沼，止于神的恩典而没能追索到那浩大恩典的荣耀源头。

第四，对绝对真理的谦卑态度。

这是笔者所看到的加尔文人格中最有特色的一点。他的传记很难写，因为他绝少谈论自己。梅列日科夫斯基记载马丁·路德会很骄傲地说：“我这个小修士可以让教皇发抖。”但这样的话放在加尔文身上不可想象，他连心里想都不会这样想。

今天很多人（包括华人教会那些有名的传道人们），都有一种不可餍足的谈论自己和论证自己伟大与属灵的癖好。从自己的嘴里说自己多么伟大，总觉得很奇怪，本质原因可能正在于缺少更多和真理面对面的经历。一个真正见到真理的人，会被真理折服，也会谦卑下来，像彼得那样说“主啊，离开我，我是个罪人”（路 5:8）。对基督徒来说，应该更多以个人的失败见证上主的永不失败，但这在华人文化圈很难见到，教会似更难免俗。《希伯来书》的“信心英雄榜”说到底绝不止于称赞他们信心的伟大，而是说这些“旧约”信徒远远望见了那座有根基的城，因着信知道那是真的，才鼓励他们这样做，那每一个“新约”信徒岂不更应“仰望为我们信心创始成终的耶稣”（来 12:2），轻弃世界一切？

因此，加尔文终其一生才津津乐道于上帝的主权、荣耀和恩典，乃至无暇写下自己的见证，在他身上就可看到这种面对真理的谦卑和质朴。他一生最大的特色就是不顾一切追求真理，而又不神化自己的追求，总是在真理的海洋中忘我。在真理中忘记自己，是一种怎样的境界？他就会看轻世俗的荣誉和掌声，而被神圣的温暖和爱充满。连天主教的教皇庇护二世都承认加尔文这个人最大的特点就是金钱对他

毫无吸引力。他死后，没有墓碑，连他的坟墓在哪里后人都不知道。绝对化超验真理本身，就会相对化自身，从而为自我神化情结“祛魅”。

真理就意味着“非如此不可”，又能抑止人自发性的狂热从而给人以清明反省，这种清明的反省就是一种谦卑。很多人恶狠狠或者轻蔑地说：“绝对真理？世界上绝对没有绝对真理！”说这样话的人，其实已经忘了他们正把自己的相对绝对化。后现代思潮无助于对人类自我神化情结的祛魅，反而加速了不假思索的自我神化，在反对一切中神化了自我反对的姿势，实在是生存真相的遮蔽。

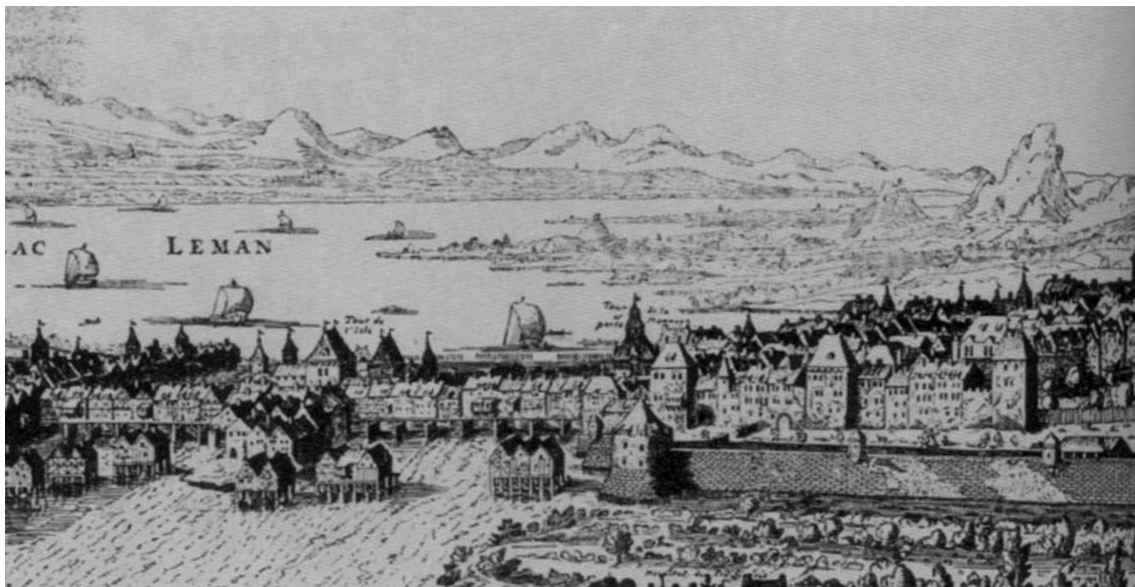
然而，读加尔文传记，读加尔文，总能感受到这种惊人的朴素和谦卑。他直接、简单、从容、深邃而又犀利，哪怕从译文中你都能强烈感受到这一点。只有那些深入者才能浅出，只有那些为真理忘记自身的人才能如此质朴地说出真理。

相反，在他的敌人身上，比如茨威格和梅列日科夫斯基为他写的传记中，你总能发现这两位恰恰因为偏见而扭曲了事实，因为隔膜而误解了他的学说，缺少“同情性理解”和谦卑。

在笔者看来，上述就是加尔文最突出的四方面的精神遗产。

面对这份遗产，中国大陆教会并没有继承，坦率地说，加尔文的真正影响还谈不上，很多自称信奉改革宗的新一代传道人，不过赶时髦罢了，一遇到关键问题，就退回到牢固的阿米念主义立场，很多人宁可要一个范围广的救赎而不要一个更合乎圣经的能力大的救赎，大家不约而同地在疯狂地淡化和忽略亚当背约把全人类带入的可怕状态，用所谓“属灵四律”的“上帝爱你，对你一生有个美好计划”代替了人本为“可怒之子”的事实（弗 2:3）。至于说到教会观、教会圣礼观以及教会体制观上加尔文对中国教会的影响，更微乎其微，婴儿洗背后伟大的圣约观，在很多华人传道人面前连提起来都要犯忌，更遑论深入讨论！

套用一句西方谚语，想得诺贝尔奖的人一定得不了诺贝尔奖。因此，自称改革宗和加尔文主义者的人未必是。是不是改革宗和加尔文主义者不是自己说了算，要看信仰与生活中有没有“敬虔的生命”和“纯正的教义”。前一点，中国教会还沾点边（但传到年轻一代传道人似已断裂），但对后者，中国教会似还离得很远。不过，在人不能，在上帝凡事都能。惟求上主在中国教会兴起像加尔文那样“为真道打那美好的仗”（提前 6:12）的神仆！



加尔文时代的日内瓦城市全景

加尔文： 救恩中神的恩典与 人的责任之关系

文 / 方镇明

救恩是神奇妙的作为，人永远不会完全理解。究竟在个人得救上，神的恩典和人的责任存着何种关系呢？改革宗神学 (the Reformed theology) 高举神的预定和神对我们的生活有绝对的主权，因此，有些人误会改革宗神学反对个人在得救上的责任，但事实是改革宗神学认为人在救恩中有重要的责任。改革宗的《多特信条》(Canons of Dort) 被誉为极度强调神的主权，它清楚指出人类并不是受因果关系操控的客体，乃是拥有自由意志和需要对救恩负责的。《多特信条》写道：“但是，堕落之后，人类并没有停止作为被赋予悟性和意志的受造物……同样，重生的恩典并没有把人类看作无感觉的货物和木块，也没有拿走他们的意志及其本性。”¹ 在这里，《多特信条》强调人的意志是自由的，人在重生得救上是有责任的。

16 世纪宗教改革家加尔文 (John Calvin, 1509—1564) 是改革宗神学的鼻祖之一，他同样高举神具有绝对的主权决定向谁赐与拯救的恩典，并且，他解释人的得救完全和单单依靠这恩典，而这恩典乃是神透过圣灵奥秘的工作而白白送给人的。人的“行为的义” (the righteousness of works) 绝对不是人得救的必须条

件，加尔文解释这是由于人的意志受罪的捆绑，即使借着神恩典的配合，人也不能行出真正的善工，使人得救。加尔文的论点完全拒绝罗马天主教所认为的人的得救是神和人合作引致的。

加尔文继续解释虽然救恩并不能由人类的善工和任何努力引致，但是人有责任在神面前谦卑、离开罪恶、顺从神的律法而行出善工及寻找神拯救的恩典。加尔文认为盟约神学 (covenant theology) 是最适切的指导原则，让人认识到人得救的责任及神拯救人的主权如何和谐地彼此共融而又不会跌进天主教错误教导的陷阱。加尔文更认为透过盟约神学，改革宗的教会比较维腾堡的神学 (即路德宗神学) 更能解决救恩中人扮演何种角色的问题。

加尔文是盟约神学家，他宣称神与他的子民建立一个“恩典之约” (covenant of grace)，他以不同名称描述这约：“属灵的约”、“平安的约”、“成为儿女的约”、“福音的约”、“怜悯的约”、“律法的约”、“永生的约”、“割礼的约”、“信心的约”、“关系的约”、“与神的约”。² 加尔文解释圣经记载神如何透过恩典之约去建立神与人之间的恩约关系，加尔文称这些记载为“约的历史”。根据“约的历史”，我们可以得知神是信实的，而

以色列人则受惠于神的爱。

本文主旨在于解释加尔文如何以盟约神学作为指导原则，说明人得救完全依靠神的拯救恩典，但又必须牵涉人遵守神的律法的责任。首先，我们解释圣经对“约”的理解，并从这理解推展至“旧约”和“新约”两个不同而又相联的概念；其次，我们指出加尔文的恩典之约包括两个互惠互动的层面，分别是新约和旧约；第三，恩典之约两个层面的关系可以透过（1）“圣礼与神的应许”的关系，（2）保罗和雅各的“称义”观的关系，（3）“信徒的行为”及“律法的行为”的关系而作出说明。最后，我们应用恩典之约两个层面在福音与律法的关系，让我们更清楚地看到这两个层面是互惠互动的。

一、新约和旧约代表恩典之约的两个层面

圣经对“约”的理解

圣经使用两个希腊文词语描述“约”这个词，分别是“*diatheke*”和“*syntheke*”；“*syntheke*”这个词指两个平等的团体彼此立约，这约是有条件的，其中一方需要透过顺服某些条件才能得到对方提供的任何益处。“*diatheke*”这个词指主权的一方与他所管理的受众彼此立约，他愿意白白向另一方赐下恩典，无条件保护和照顾对方，为了有效达成这约，他负责建立约的规条，就是另一方在这主权的恩典之下，被要求顺服某些规条。

加尔文为了避免人误会他提出的恩典之约是一种救恩的“合作主义”（*synergism*），他只使用“*diatheke*”这个词描述神与人之间的恩典之约。他解释恩典之约的建立和维持，并不像人类的条约，这类条约要求附庸国或低等的一方要为主权的一方服务，才会得着所应许的恩典。恩典之约乃是完全出于神白白的恩典而达成，人并不需要在道德和其他范畴为神成就什么果效，因为神是爱，他愿意无条件与人立约。在这约的关系中，人的责任主要是相信神。

根据这理解，当以色列人离弃神，破坏这约时，先知不仅批评他们的道德行为，更主要和更严厉的是批评他们不信神，转向敬拜别神，以致破坏神与人之间的约和约的关系。

加尔文从圣经对“约”的理解引申发展出恩典之约，加尔文认为恩典之约能够帮助人理解人在得救中所具有的活跃而又不具有功德性（*meritorious*）的角色。加尔文指出使用恩典之约解释人在救恩中的角色，既合乎圣经对“约”的教导，且比神永恒谕令的教义较少臆测性，也更为全面地说明（1）基督徒如何经验神拯救的恩典及（2）不信者为何不蒙神的拯救。对加尔文来说，恩典之约的核心是要解释神的拯救恩典同时出于神主权的自由及人责任的自由，人责任的自由是透过基督为人所成就而作成的。加尔文说：“的确，在所有神怜悯的约中，神要求他的仆人以正直和神圣的生命响应他，否则，神的良善会被愚弄。”³

旧约和新约外表不同

根据盟约神学的理解，恩典之约可以分为两个彼此关联的层面，这两个层面分别是“新约”（*new covenant*）和“旧约”（*old covenant*），加尔文指出新约和旧约在外在特征上有很多不同的地方。现分述如下：

根据这外在的特征，旧约被称为律法、道德律法、律法之约，或“在摩西管理形式下”的盟约。⁴虽然旧约的起源可以“一直追溯到人的受造”⁵，神与亚当、亚伯及挪亚立约，但它却是首先透过神与亚伯拉罕立约才正式建立，其后继续透过神与其他族长立约而不断延续。从这民族的历史角度而言，我们可以说旧约不同于新约：旧约是神与犹太人订立的，新约却是这同一位神与所有人（包括犹太人和外邦人）订立的。

另外，由于旧约总是透过样式、象征或暗示的形式赐与族长，所以旧约被称为新约的影儿或“将来美事的影儿”（来 10:1）。在旧约中，一切有关基督的真理、永生的应许、属灵的死

亡等都是以不直接或隐藏的形式向以色列人启示,这就是旧约的特征。加尔文说:“在那时候,神以隐藏的形式向以色列人赐下他的盟约[即恩典之约],将来的恩典和永恒的快乐,都透过地上的益处而向人表示和暗示;属灵的死亡,则透过肉身的惩罚而表示和暗示。”⁶换言之,从清楚、光亮及“时代形式”的程度而言,我们很容易发现旧约显然不同于新约。虽然旧约仍能透过律法向神所拣选的人彰显神的启示、基督的奥秘及得救的福音,但却没有新约那么清晰:“虽然在律法下基督被犹太人认识,但是他最终被彰显在福音内。”⁷

加尔文继续解释从时代形式来说,旧约是“一个暂时的约,因它并不稳定,只属于字面的”,最终因着人的过失而被神取消,神因此在时间的起头便应许他的子民一个永恒的新约。从这个角度而言,我们可以说旧约是新约的开始,新约是旧约的延续和更新,加尔文解释旧约如何更新转化为新约时说:“因此,在开始时当救恩的第一个应许赐与亚当,这应许像微弱的火花在燃烧,当它不断增加,这光丰盛地生长,不断突破,其光辉更广泛地向外散出。最后,当所有云层被驱散,基督(公义的太阳)会完全照明整个地球。”⁸换言之,到了新约圣经时期,这新约的应许更为明显,它以福音的形式向我们陈明,并在基督里透过浇灌下来的圣灵得以成全和完成了。

旧约和新约内在相似

虽然新约和旧约在外在特征上有很多不同的地方,但是这两个约在内在本质上并不是相对的。就它们的来源、内在本性、本质和实体(reality)而言,旧约和新约是相同和一致的,它们是从同一个恩典之约引申出来的,从开始到末了,神与他的所有子民立下这恩典之约。

进而言之,加尔文解释在旧约圣经与新约圣经时期,新约和旧约已经同时存在,虽然新约在旧约圣经时期并没有在新约圣经时期那么明显,但是在内在特质上新约在这两个时期是

相同的。因此,新约所指向的信心与旧约所指向的并没有分别:“我们和列祖所握住的是同一个信心,因为他们和我们承认同一位神,相信我们的主耶稣基督。相同的话语、相同的应许及相同的目标已经向所有信徒展现出来。”⁹由于新约和旧约在内在本质上彼此相联,加尔文形容新约和旧约代表神和他的子民所订立的恩典之约的两个互惠互动的层面,加尔文认为这两个层面是合一的,因此,他《基督教要义》第二卷的标题是这样写的:“在基督里救赎主上帝的知识,首先在律法下向列祖揭开,然后在福音中向我们彰显。”

总之,从外在形式的角度看,新约和(那以律法形式所启示的)旧约是不同的,但是这不同并没有否定新约和旧约在内在本质上是相同的。事实上,新约和旧约分别代表恩典之约的两个不同却相关的层面,这两个层面同时渗透在新约圣经和旧约圣经时期,它们代表恩典之约的两个不同的层面,这两个层面是要帮助人得着智慧去建立神人相遇的恩约关系。忽视任何一个层面,都可能损害这种关系。

二、恩典之约始于神与亚伯拉罕立约

恩典之约始于亚伯拉罕

加尔文解释恩典之约的两个不同而又彼此联系的层面(即新约和旧约)可以从神两次主动与亚伯拉罕立约中发现,这两个层面分别记载于《创世记》15及17章。15章代表恩典之约的第一个层面,在那里,神与亚伯拉罕立约,亚伯拉罕因着信,耶和华就以此算为他的义(罗4:3;加3:6;雅2:23),并应许他将要得着巴勒斯坦地为产业,也应许他将有无数的后裔,他的子孙将“从石头而出”,这应许完全“不仰仗我们”(act without us)。17章代表恩典之约的第二个层面,在这里,神再次与亚伯拉罕立约,这约重复15章的应许,并要求亚伯拉罕家中的男子遵守神的命令,就是要受割礼,以割礼作为神与人立永远的约的记号。“但不

受割礼的男子，那人必从民中剪除，因为他违背了我的约”（创 17:14）。

加尔文解释这约就是恩典之约，恩典之约有两个层面，它们的关系是这样的：“第一个层面宣告神的爱是白白的，附上幸福人生的应许，而另一个层面则劝勉人真诚努力地培养正直品格。在这里，神只使用一个词赐与一点点他恩典的滋味，然后立即说出他呼召[亚伯拉罕]的计划，亦即是亚伯拉罕必须正直。”¹⁰

恩典之约的第一个层面

加尔文从恩典之约的第一个层面理解《创世记》15章，他的结论是神根据恩典之约向亚伯拉罕应许救恩：“亚伯拉罕信神，这就算为他的义”，这救恩是绝对、无条件、不依赖功德、不仰仗我们，也不倚赖人与恩典合作，人得救完全建基于神恩典的爱和他的行动。加尔文解释：“神的应许除了建基于他免费的恩约（这约包括罪得赦免）之外，别无其他。”¹¹从这个层面来说，我们不能否认因信称义是行为的义的开始、基础、原因、证明和实质。

昔日罗马天主教神学家北希乌（Albert Pighius, 1490—1542）反对加尔文的解释，认为这解释比路德的言论更为危险。在响应北希乌的论点时，加尔文强调不仅称义，就连人在得救中“必蒙保守”（perseverance）也完全是神的工作，并“不仰仗我们”，加尔文引用野橄榄树的比喻说明这个概念：

我们在本性上是不结果子的野橄榄树，毫无价值。神使我们重生得着新生命，除去不结果子的毛病，成为可以结果子的橄榄树。他以真理的光，启发我们盲目和埋葬于黑暗的心思，也转化我们的意志，从天生败坏变为顺服神的律法。我们有什么好自夸的呢？我们蒙了圣洁的灵引导，才变成苍翠有朝气的橄榄树，从好树根汲取活力，自然能结出果子。然而，这是否我们自己做成的？

有一丁点可以自夸的吗？“没有”，这完全来自树根，并且我们有这树根，不是因着本性而是因着恩典；即便如此仍然不够，除非神从天上的大能不断地供应我们的生命。¹²

在这一段解释中，加尔文反对人在得救的过程中须要与神合作才能赚取拯救他们的恩典，他认为无论称义还是“必蒙保守”在救恩之中，都是出于神的恩典、神的拣选和神的供应，并不依赖信徒的功德。

我们在实际生活中看到有些信徒会离弃神，这些人最终会得救吗？加尔文根据神恩典的角度回答这个问题，他解释纵然神所拣选的人有时会离弃神，他们对神的敬畏和敬虔会被抑压，但是他们的敬虔并没有完全熄灭，圣灵的火花会再次激动他们和保守他们，以致他们即便跌倒，也会很快悔改。加尔文认为人得以“必蒙保守”在神的救恩之中，完全是圣灵在人心里的工作。加尔文解释，如果不是完全借着神白白的恩典，人根本不能称义和“必蒙保守”，因为人受原罪影响，本性已经败坏（加：19），不足以帮助人称义和“必蒙保守”。因此，如果人拒绝这些工作完全出于圣灵，这将会减损神的荣耀和基督救赎工作的足够性。

恩典之约的第二个层面

加尔文从恩典之约的第二个层面解释《创世记》17章提及神再次与亚伯拉罕立约，根据这约，神要求亚伯拉罕和他家中所有男丁，无论是为奴的还是自由人，都有责任遵守神的命令，就是行割礼。割礼是一个象征，它指向神的恩典，因此，加尔文认为“恩典的应许包括在割礼之中”，割礼所代表的是恩典之约的第二个层面，这个层面指出神应许亚伯拉罕的救恩是有条件的，它要求神和他的儿女彼此忠诚和顺服，它规定人有责任主动真挚地遵守神的律法，加尔文说：“律法被称为‘协议’，因为正如人根据某些条件进入契

约，神也根据他的约而与人进入契约，使他们受神约束。”¹³

根据这契约，如果人遵守律法，他们将得着神的奖赏：“所以，我认为主曾在律法中应许遵守公义和圣洁的人的东西，必会因着‘信徒的行为’赐给他们，但是我们必须谨记是什么原因使这些行为得蒙神所喜悦的。”¹⁴另一方面，如果人不遵守律法，他们将会废掉神恩典之约。结果，他们“神的儿女”的名分(adoption)必被剪除，神拯救的恩典也不会永远与他们同在。加尔文经常提及人可能因着不能成全神的约的要求而把这约废掉，他说：“基于他们自己的过失和罪疚，我认为以实马利、以扫之类的人都从儿子的名分中被剪除。”¹⁵进而言之，加尔文指出他们被剪除，是由于轻看自己在恩约关系中的责任，以致没有根据律法的要求，保守自己在救恩里面，也没有忠心持守神的约。

加尔文解释，如果他们要恢复神与人之间的恩约关系，唯一方法是履行恩典之约所规定的条件，就是“悔改的条件”(condition of repentance)，他说：“神的约可能会被犹太人违犯，……只有透过[履行]悔改的条件，他们才得以重新进入神的约之中，这约是神曾经在割礼中与他们订立的。”¹⁶在这里，加尔文指出悔改是人回复他们与神的恩约关系的唯一条件，当人寻求神的恩典时，人有责任在神面前谦卑，当人期望“必蒙保守”在救恩中，人有责任根据律法的要求而悔改。加尔文在《何西阿书评注》2章4—5节中清楚指出人有责任使自己“必蒙保守”在神的恩典中，他说：“单单强调神为了自己而拣选任何人是不够的，也要关注人自己保守在信心的顺从，这是神对他的所有子民所要求的属灵的纯洁。”¹⁷

根据加尔文的见解，神与亚伯拉罕订立的恩典之约同时包括(1)神无条件的恩典(第一个层面)，及(2)神的子民要遵守神的律法，就是要所有男丁行割礼(第二个层面)。后来，

神与摩西重申恩典之约，他向摩西更清楚表明恩典之约的第二个层面：神要求神和人要彼此忠诚，意即神和所有以色列人都有责任维持恩典之约的关系。例如，神要关爱、供应以色列人的需要，而以色列人则要遵行神的律法，这律法规定以色列人要相信神，不可随从别神，并要维持社会公义(赛58:5—7)。为什么人在恩典之约中要遵行律法呢？加尔文解释，神的律法并不是恩典之约以外的东西，而是恩典之约其中一个层面，正如神的恩典是恩典之约的另一个层面。恩典之约的两个层面并不是相对的，乃是和谐一致的，并且同时存在于“旧约圣经”和“新约圣经”这两个时代。

三、恩典之约两个层面互惠互动的关系

以上指出恩典之约两个层面的特征，这两个层面描述神以两种恩慈的方法拯救神所拣选的子民，引导他们进入救恩，并且保护他们“必蒙保守”在神恩约的关系之中。我们称呼第一个层面为恩典之约的神性角度，这角度强调神根据永恒的计划而赐给人白白的恩典、应许和慈爱；第二个层面为恩典之约的人性角度，这角度注重人的责任，亦即人需要遵守神的律法。

然而，是否这两个层面互相矛盾呢？加尔文指出，如果我们细心研究，便能发现这两个层面互惠互动，并没有自相矛盾。虽然恩典之约第二个层面指出人在称义和“必蒙保守”中有责任去履行神律法的要求，但是这责任必须被视为次要的途径，而不是一种借着功德而得以称义的途径，因为人愿意和有能力根据神不会改变的计划而履行律法的要求，这并不是出于自己，乃是神透过圣灵赐给他们足够的能力引致的，加尔文认为我们得以成全律法的要求乃是出于圣灵的能力：“圣灵的动机是极有效果的，他必然保守我们不断顺服。”¹⁸因此，严格来说，人得以满

足律法的要求并不应看为是一种功德或“律法的行为”(works of law),乃是人以感恩的心响应神赐给他们恩典的礼物,以至于自己被看为是值得神怜悯的。虽然一些响应的行动在效果上仍是有限和不足的,但是神仍使我们得着所应许的恩典,加尔文说:

主自由地把万物赐给我们,为的是要在他完全的仁慈中再加上这礼物:他不拒绝我们不完全的顺服,反而供应我们所缺乏的,为的是要完成我们的顺服;他使我们得以领受律法所应许的益处,好像是我们成全律法所规定的。¹⁹

双重接纳

加尔文按着恩典之约的两个不同而又彼此相关的层面去解释神如何拯救人,加尔文称这两个层面是神对人的“双重接纳”(double acceptance):在第一个层面,根据他永恒的救赎计划,神白白送给人应许、慈爱和拯救的恩典,并接纳他们,结果,人得以归向神。在第二个层面,神为人造一个新的心灵,并透过圣灵隐藏的工作,神更新人的内在本性,以至于人知道自己有罪、不满意自己、厌恨罪、渴望和热爱神的义。基于这方面的“悔改的条件”,神才会接纳人,赐恩给他们。加尔文强调神要求人达成悔改的条件,也同时应许赐与他们所要求的,“因此,神透过他的命令去准备他们得着神的应许”²⁰。简言之,神拯救人是以两个不同的层面达成他的计划,这两个层面同时属于恩典之约。

究竟这两个层面怎样互惠互动呢?这两个层面怎样说明“救恩是神白白送给人,而又要求人遵守律法呢?”²¹加尔文透过以下三个论点解释恩典之约两个层面的关系:

- (1) 圣礼(象征)指向神的应许
- (2) 保罗和雅各对“称义”的不同理解
- (3) “律法的行为”与“信徒的行为”的分别

圣礼(象征)指向神的应许

为了解释恩典之约两个层面的关系,加尔文在《创世记评注》中使用“神的应许(promise)”和“指向这应许的象征(sign)”之间的关系说明之。他解释恩典之约第一个层面代表“神的应许”,第二个层面代表“指向这应许的象征”。神要人行割礼,这割礼是神接纳和拣选亚伯拉罕及其家族作为神子民的一个严肃象征。这象征本身没有真正价值,它存在的目的是要引导人认识和依靠神的应许(或神的恩典),惟有神的应许才是恩典之约的核心。加尔文在解释《创世记》17章有关恩典之约两个层面的关系时,以“圣礼的象征”和“圣礼指向神的应许(神的话)”这两者的关系说明之:

圣礼是那看得见的神的话(或神的恩典)的雕刻品和象征。因此,如果神的话[神的应许]和信心是彼此相关的,那么,圣礼的目的和功用就是要帮助、提升和肯定信心……我们必须持定神的话[神的应许]和象征的分别,但是让我们知道,当我们的眼睛看见象征本身,我们的耳也必然听到神的话[神的应许]。因此,在这里,亚伯拉罕奉命遵守神的约,神并不是吩咐他只关注礼仪的功用即可,而是要他注重那目标,因为应许才是象征的核心。每当应许从象征中被撕裂出来,剩下的不过是无生命的和无效的幻影罢了。²²

加尔文以“圣礼(象征)指向神的应许”说明恩典之约两个层面互惠互动的关系,又指出神与人所立的恩典之约只有一个,却有两个层面;并且,这约在不同时期有不同的象征,在旧约圣经中,恩典之约所使用的象征是割礼(其后包括律法);到了新约圣经,这约的象征则是浸礼,加尔文说:“保罗的话清楚表明,基督降临以后,外在的割礼便停止了。保罗不仅教导:我们受了属灵上的割礼是透过基督的

死，而不是肉体的记号；他也清楚地以浸礼取代割礼（西 2:11）。”²³ 无论如何，加尔文认为象征与神的应许（神的话）不能分开。人若轻视或疏忽象征，也必然会拒绝神的应许，使自己得不着神的祝福。相反，人若设法尊重约的象征（例如行割礼和守律法），即使因着软弱而不能完全遵守，神也会赐福给他们。

我们说明了象征和应许的密切关系，二者代表神与人所定恩典之约的两个层面，这两个层面虽然不同，但却互相关联。进而言之，加尔文引用圣经的例子说明神确实以恩典之约的两个层面去拯救人或接纳人。加尔文指出保罗的书信明显地从恩典之约第一个层面去解释神赐给罪人拯救的恩典，乃是完全根据神的应许和怜悯，并不受制于人的善工，加尔文说：

保罗指出当罗马人是神的敌人和反对神的义时，他们与神和好。当哥林多人是淫乱的人、酒醉的人和通奸的人，并受其他羞耻的行为所玷污时，他们得以称为义。当以弗所人死在罪恶之中，并没有神，也没有希望，受制于情欲的渴求而事奉撒旦时，他们被接纳为神所爱的。当歌罗西人被神隔绝，他们的敌意思反映在邪恶的工作上时，他们也得以与神和好；当他们死在他们的罪中时，他们同时被义和生命所提醒。……即使保罗没有提出以上论点，他自己的悔改再次指向这论点。²⁴

另一方面，加尔文引用哥尼流悔改的范例说明恩典之约第二个层面是怎样的：当彼得探访哥尼流时，哥尼流已经是一位义人，他的祷告和周济穷人的善行已经上达神的面前（徒 10:31），结果，神差派彼得带领哥尼流得着神的拯救恩典。根据这圣经的记载，加尔文指出哥尼流得着神的恩典与他的善工存在密切的关系，他解释：“神不会偏待人，任

何人从任何国家行出什么是好的，神都悦纳他们。”问题是为什么哥尼流会行出神所喜悦的善工呢？为什么他愿意主动遵守神的律法呢？加尔文认为哥尼流能够行出什么是好的，完全依赖神的恩典和圣灵在他心里的奥秘工作，他解释：“哥尼流必然已经受着智慧的圣灵所光照，……又被同一位圣灵所圣化。所有在他里面蒙神喜悦的事物，都是从神的恩典领受的……这也是透过他自己的努力去准备自己而领受的。”²⁵

加尔文指出神的恩典和人遵守律法的责任并不是平排的：一方面，神的恩典是主要的、是人得救（包括称义和成圣）的基础、是体现人心里的“内在呼召”的不可或缺的元素。另一方面，人悔改和遵守律法的责任是次要的，并且隶属于神的恩典之下。如果人遵守律法，他将会结出好果子，这果子属于“在人面前”的外在的义（alien righteousness），虽然人有责任遵行律法而达至外在的义，但是外在的义只是一种彰显神的恩典临到人身上的果效而已，并不是领受神恩典的条件，也不是引发神接纳人的途径；事实上，外在的义是透过圣灵奥秘的重生工作和单单依靠神的恩典而成就的，因此，外在的义本身并没有价值，它的价值受制于神的恩典和他绝对和无条件的应许。

以上加尔文解释虽然人有责任遵守律法，但是这责任比福音的应许次要，这论点可以透过神与亚伯拉罕订立恩典之约时，他如何规定亚伯拉罕行割礼可以看到，加尔文写道：“亚伯拉罕的割礼，按时间顺序是在他称义之后，因此，割礼不可能是称义的原因，因为原因必先于果效。……亚伯拉罕的义并不能归因于律法之约（the covenant of the law），因为这义先于他的割礼。”²⁶ 从亚伯拉罕的例子中，加尔文认为称义不依靠割礼（守律法），但割礼却是必须行出来的好行为。为了更有效解释这方面的论点，加尔文引用雅各和保罗的“称义”观说明之。

雅各和保罗的“称义”观的关系

加尔文在解释《创世记》17章1节时，他宣称人“称义”是借着信心，但却不是没有善工的。在这里，加尔文使用两个途径解释“称义”(*dikaios*)这个词，这两个途径分别是保罗和雅各所理解的：首先，按着保罗对“称义”这个词的理解，“称义”指基督的义如何归算为信徒的，这理解属于恩典之约第一个层面的范畴。第二，按着雅各对“称义”这个词的理解，“称义”这个词有着双重的含义，雅各认为“称义”可以指“归算的义”和“被彰显而不是被归算的义”(简称“彰显的义”)，雅各对“称义”的双重理解代表恩典之约包括两个层面，这两个层面虽有不同，却又彼此协调。

雅各引用亚伯拉罕的范例说明对“称义”的双重理解如何彼此协调：一方面，在《雅各书》2章23节，雅各清楚认同亚伯拉罕是因信称义的，这义是“归算的义”，他说：“亚伯拉罕信神，这就算为他的义。”另一方面，在《雅各书》2章21节，雅各认为当亚伯拉罕把儿子献在坛上，他是“因行为称义”，这义是“义的彰显”。雅各对“称义”的双重理解与保罗和其他圣经并不一致，他的目的是要强调称义的信心与行为存着不能分隔的关系。

雅各和保罗对“称义”存在不同的理解，这是否说雅各和保罗的神学是不同的？加尔文认为雅各和保罗的神学并没有本质上的不同，他们只是在用语上不同而已。因此，加尔文在解释《雅各书》2章21节时说：

经院神学家(sophists)认为雅各反对保罗，他们是被“称义”这词的双重意义所欺骗，……若要避免陷入天主教神学家的错误理解，我们便要注意这双重意义：对于保罗来说，“称义”这个词代表在神审判台前，白白归算给我们的义；对于雅各来说，这个词指在人面前，从效果上彰显出来的义，这义是从先前的行为所推论而出的，[正如雅各说]“将

你的信心指给我看”。按着雅各对“称义”的理解，我们承认人确实是因行为称义，正如你会说当某人买了一大片价格不菲的地产时，他得以富足，因为他的财富一直收藏在保险箱，不为人所知，但如今他的财富是人所共知的。²⁷

对加尔文来说，保罗使用“称义”这个词相等于神白白归算为义。雅各并不反对保罗在这方面的意思，然而，雅各提出“称义”这个词除了指神接纳罪人的原因完全出于神的恩典，也包括另一种意思，就是指人得着基督的义以后，被要求结出好行为的果子。这好行为是必需的彰显，借此证实基督的义是已经归算给我们了。

加尔文解释雅各所说的“好行为”应被称为“信徒的行为”(works of believers)或“悔改的实践”(the practice of repentance)，这些“行为”指人愿意遵守律法，这是人称义后蒙圣灵的帮助所必然彰显出来的，加尔文说：“非常肯定，没有人能够拥抱福音的恩典却不从过去生活的错误中改过，并竭尽全力悔改。”²⁸在这里，加尔文澄清“信徒的行为”与犹太人所理解的“律法的行为”(works of law, *erga nomou*)截然不同。让我们分述如下。

“律法的行为”与“信徒的行为”的分别

“律法的行为”指犹太人认为不需要基督，便可以得称为义，这是绝对不可能的。但犹太人却强调人可以借着遵守律法而称义，结果，他们因不能遵守律法的规定而破坏了律法，使自己受律法的捆绑，把律法变成“软弱和易碎的约”(耶31:32)。另一方面，“信徒的行为”指人在恩典之约中以务实负责及全然倚靠神的“态度”遵行律法，人愿意实践“信徒的行为”，乃是借圣灵引导人的意志及圣灵赐给他们力量而达成的。为了鼓励人以务实负责的“态度”依靠圣灵去成就“信徒的行为”，加尔文指出神早已在他永恒的计

划中，赐给人信心和圣灵的力量。加尔文说：“神与我们一同进入恩典之约，是已经承担我们的责任了；就让我们不要怀疑神确实会成全这原因”。²⁹

当人认识神的永恒计划，并让圣灵引导去实践“信徒的行为”时，便能进入和维持神与人之间的恩约关系。在这里，“信徒的行为”必须从神恩典的角度去理解，加尔文指出，如果人把“信徒的行为”与神的恩典分开，就好像把基督撕裂一样，他们所相信的基督也不是圣经所启示的那位基督了。然而，当我们从神恩典的角度去理解人如何实践“信徒的行为”，便会发现“信徒的行为”并不是要成就个人的义，因为人根本不能凭着行为而获取神的接纳，“信徒的行为”只是信徒出于爱神而自愿做出的，这是恩典之约的第二个层面想要说明的。加尔文说：

“信徒的行为”并不是信徒得以站在神面前的基础，乃是我们最怜悯的父使他们与他相交的途径，借此引领他们进入神的怀里，在其中保护和坚固他们。……所以，人若寻求向圣徒敞开通往神国大门的首要原因，以致他们在神国得着永久地位，我们立即回答：因为主按着自己的怜悯而断然地接纳他们，又持续保守他们。然而，问题若关于神以什么态度去拯救我们，我们就必须指向人的重生及其果效，正如这篇所阐述的 [比较诗 15:2 以下]。³⁰

近代圣经学者何其万 (A. A. Hoekema) 认同加尔文对保罗和雅各对“称义”的诠释，也认同人必须分辨“信徒的行为”和“律法的行为”，何氏更进一步指出雅各所指的“因行为称义”中的“行为”(erga)并不是“律法的行为”(works of law)，乃是“信徒的行为”。因此，当保罗认为人称义并不依靠“律法的行为”，雅各并不反对，事实上，雅各从未使用“律法的行为”

这一词组，他只是强调信徒因信称义后，必能彰显好的“行为”。巴刻认同这论点，他因而把雅各的“称义”翻译为“显示出已被称义”(to be revealed as justified)。³¹

四、从恩典之约的两个层面到福音与律法的关系

我们已经探索加尔文如何透过“象征和神的应许的关系”、“雅各和保罗的‘称义’观的关系”及“信徒的行为与律法的行为的分别”说明恩典之约的两个层面是不同，却又互惠互动的。接着，加尔文指出，当我们应用恩典之约去理解福音与律法的关系时，便能发现福音和律法并不是相对的，乃是互相配合的。当人借着圣灵奥秘的工作相信福音后，人必会愿意遵守律法，实践“信徒的行为”，因为对于那些蒙恩得救的人来说，律法如今并不是从外在强逼人遵守，圣灵已把律法写在人的心上。从这个角度来说，基督徒仍需遵守神的律法，神的律法在基督徒生活中并没有被放松或废除，乃是被人所欢迎、赞赏和遵守。“神的律法再不会使人的良知在惧怕中被折磨，也不再具有力量去咒诅他们。”³²相反地，神的律法如今变成福音的应许，能够让人意识到罪的可怕和被罪捆绑，也能够透过圣灵的帮助而引导人“全心全意接纳主的约”³³，并在生活中彰显出好的行为，让主的名得着称赞，加尔文说：“在所有怜悯的约之中，主要求他的仆人以正直和圣洁的生命响应神，以免他的良善被人取笑”。³⁴

基于神的律法与福音的应许是和谐一致的，这位律法的颁布者在旧约圣经里鼓励人要经常宣讲和赞赏神的律法，并且认为律法能够引导以色列人的列祖、先知、使徒和其他信徒，奔向福音的应许。律法和福音的兼容性在新约圣经中更为明显，当我们从恩典之约的两个层面去理解律法和福音的关系，便能满意地解答为何大卫能够喜爱神的律法，及旧约圣经的列



加尔文在日内瓦议会发表演讲

祖如何能够依赖福音而得救，一言以蔽之，律法和福音同样蒙受圣灵的祝福。

结论

我们解释圣经对“约”这个词的理解牵涉两个主体，加尔文根据这个“约”的概念而提出恩典之约有两个互惠互动的层面，当神与亚伯拉罕订立恩典之约时，这两个层面已经存在（参见创世记 15 章及 17 章）。第一个层面是“新约”，第二个层面是“旧约”：“新约”强调人得救完全建基于神拯救的恩典，保罗书信比较明显注重和解释“新约”的观点。“旧约”注重人遵守神的律法责任，哥尼流得救的范例最能说明“旧约”的观点。加尔文认为这两个层面并不是对立的，乃是互惠互动的。这两个层面的关系可以透过三方面的论点说明。

第一，加尔文指出圣礼是一个象征，虽然象征本身并没有意义，但是象征指向神的应许，因此能够引导人得着神的拯救恩典，从这个角度来说圣礼与应许是不可分隔的，这关系到解释恩典之约两个层面是互惠互动的。

第二，加尔文指出保罗的“称义”观清楚说明人得救完全依靠神的拯救恩典，人的行为在得救中全无果效；雅各认同这个论点，并且提出另一种“称义”观，他认为凡是得救的都必然彰显好的行为，这种“称义”观称为“被彰显而不是被归算的义”，雅各主张这两种“称义”观是互惠互动的。

第三，为了清楚说明人得救不依靠遵行律法（即律法的行为），加尔文清楚分别“律法的行为”及“信徒的行为”，后者并不是人得救的功德性条件，乃是圣灵在人心里的奥秘工作，这工作所产生的果效完全是神的恩典引致，这果效乃是人会以负责任的态度遵行神的律法。从这一基础而言，律法和福音并不是相对的，乃是恩典之约的两个互惠互动的层面。■

1 *The Canons of Dort*, Chapter 3/4, Article 16. Cited in Vincent Bruemmer, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 76.

2 Lillback, *Binding of God*, 134–137.

3 《基督教要义》3.17.5。

4 《基督教要义》2.11.4。

5 加尔文，《加拉太书评注》3:17。

6 《基督教要义》2.11.3。

7 《基督教要义》2.9.1。

8 《基督教要义》2.10.20。

9 加尔文，《以赛亚书评注》40:21。

10 John Calvin, *The Bondage and Liberation of the Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius*, ed. A. N. S. Lane, trans. by G. I. Davies (Grand Rapids: Baker, 1996), 123.

11 加尔文，《以西结书评注》11:20，演讲 30，279 页。

12 Calvin, *Bondage*, 124.

13 加尔文，《诗篇评注》78:57。摘自 Lillback, *Binding of God*, 279.d

14 《基督教要义》3.17.3。

15 《基督教要义》3.21.6。

16 《基督教要义》4.15.7。参加尔文，《何西亚书评注》5:7。

17 加尔文，《何西亚书评注》2:4–5。

18 加尔文，《约翰福音 11–21 章及约翰一书评注》，272 页。

19 《基督教要义》2.7.4。

20 Calvin, *Bondage*, 214.

21 《基督教要义》3.11.19。

22 加尔文，《创世记评注》17:9。

23 加尔文，《创世记评注》17:13。

24 Calvin, *Bondage*, 215.

25 《基督教要义》3.17.4。

26 加尔文，《创世记评注》15:6。

27 加尔文，《雅各书评注》2:21。参《基督教要义》3.17.11–12。

28 《基督教要义》3.3.1。

29 《基督教要义》3.16.1。

30 《基督教要义》3.17.6。参 3.11.1。

31 J. I. Packer, “Justification,” *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell, 594. Cf. J. Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Grand Rapids; Baker, 1955), 247.

32 《基督教要义》2.7.14。

33 《基督教要义》2.11.8。

34 《基督教要义》3.17.5。

论律法的教导功用

Joel R. Beeke / 文 冀诚 / 译

“求你使我离开奸诈的道，开恩将你的律法赐给我。我拣选了忠信的道，将你的典章摆在我面前。我持守你的法度，耶和華啊，求你不要叫我羞愧。你开广我心的时候，我就往你命令的道上直奔。”¹

上帝的律法直接或间接地向世界和每个人说话。新教神学家已有许多著述，论及律法在社会公众生活和个人（包括信徒与非信徒）生活中的各类用途或功用。根据经典的新教神学理论，律法有三重功用：第一功用（*usus primus*）亦称社会功用（*civil use*），其范围涉及国家与社会的生活和事件；第二功用（*usus secundus*）亦称福音功用（*evangelical use*），即在归回上帝的经历或过程中，律法能够叫人知罪；第三功用（*usus tertius*）亦称教导功用（*didactic use*），即律法是基督徒过感恩和顺服生活的准则。²正是这最后一重亦即第三功用激发了前引《诗篇》作者的祷告，因为他知道，作为上帝的儿女，当他在“命令的道上直奔”之际，只有上帝的律法才能成为他的引导。

一、律法的功用

（一）律法的社会功用

律法的第一功用是指其在社会公众生活中

的功能。作为上帝的仆人，国家官员在执行公职时，应当以上帝的律法为参照。国家官员的职责在于赏善罚恶（罗 13:3-4）。对于从事这项工作的人来说，一套明辨是非善恶的可靠标准是最最不可或缺的，而除了上帝的律法之外，再无更好的标准。

新教的改革者对此问题的看法完全一致。基于抑制罪恶的考虑，马丁·路德在他的《加拉太书注释》（3:19）中写道，“律法的首要目的和功用在于限制邪恶的人……由政府来施行这种限制是非常必要的。此类限制是上帝所设立的，它有助于社会的安宁和稳定，但尤其可以确保福音的传扬免受暴民动乱的阻碍。”³加尔文也论述道：

律法具有下述功能：它至少可以通过对刑罚的畏惧来制约某些人。这些人对何谓正确和公义漠不关心，他们遵守法律完全是出于被迫，是出于对严刑峻法之可怕后果的顾忌。然而，他们受制约并不是因为内在的心意受到了触动或影响。正如马受到笼头和缰绳的约束，他们的外在行动也受到限制，他们蠢蠢欲动的恶念被压抑在了内心之中。⁴

律法的社会功用根植于圣经（尤其是罗 13:1-7），从现实的角度看，它也是处理人类堕落性情的一项合理原则。根据律法的教导，上帝设立权柄的目的是要施行公义，这必然包括要“叫作恶的惧怕”。执政者的权柄是上帝所赋予的，他们可以借助武力来实施刑罚，甚至包括死刑（罗 13:3-4）。

然而，律法的第一功用不但可以防止社会陷入混乱的状态，还有助于提升社会公义，“我劝你第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢，为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔、端正、平安无事地度日。”（提前 2:1-2）在上掌权者（higher powers）不仅要尽力使作恶的惧怕，还应维系一个和平的环境，使福音得以传扬，敬虔和诚实的品格能够得到成长。改教者据此认为，某些权利是信徒所固有的，国家理应保护这些权利，例如，敬拜的自由，传道的自由以及遵守主日的自由。

对于基督徒来说，律法的第一功用意味着什么？这是一个不可回避的问题。基督徒必须尊重和顺服国家，除非国家命令我们从事上帝所禁止的，或禁止我们从事上帝所命令的。在上述特例之外，任何其他情况下的非暴力反抗（civil disobedience）都不具有合法性。抗拒掌权者就是抗拒上帝所设立的，“抗拒的必自取刑罚”（罗 13:2）。在现今的时代强调这一点有着至关重要的意义，因为世俗的精神中充斥着对权威的藐视和反叛，甚至连基督徒也常常受其影响。我们需要听从加尔文的教导：

公民对官员的首要责任，就是对官员的公职给予极高的尊敬，视其为上帝所赋予的权柄，进而尊官员为上帝的仆人和代表……[即使]是一个完全不配得到任何尊重的邪恶之辈，如果他执掌政权，那么我们仍然需要相信，上帝已借其圣言将尊贵而神圣的权柄赐给了他的仆人，用以实行公义并实施审判。⁵

当然，这并不意味着信徒无权对偏离圣经原则的立法进行批评甚至谴责。但是，这的确意味着我们“为真理做见证”（adorning the doctrine of God）的一个重要环节，就是在生活中的每个领域甘心顺服合法的权威，无论是在家庭、学校、教会还是国家。

（二）律法的福音功用

借着圣灵的工作，道德律在悔改归正的经历中也发挥着重要的功能，包括训诫、教育、责备和咒诅。律法不仅暴露我们的罪，还向我们宣告咒诅，它称我们只配承受上帝的震怒和地狱的刑罚。“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。”（加 3:10）律法是一个苛刻的监工，对怜悯一无所知。它恐吓我们，剥光我们的自义，并且把我们赶到了律法的目的——基督耶稣的面前。只有因着基督的义，我们才被上帝所接纳。“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。”（加 3:24）当然，律法本身并不能够使我们得到在基督里因认识上帝而来的救恩，得救是出于圣灵的工作。确切地说，因着圣灵的工作，律法好像一面镜子，光照出我们的无能和亏欠，封住了我们自夸的口，使我们的心单单仰赖上帝的怜悯，并且让我们在灵里面持续不断地感受到自己需要悔改，在基督里面的信心亦借此而生。

路德和加尔文对此问题的看法也完全一致。⁶路德在他的代表作《加拉太书注释》的 2 章 17 节中写道：

律法的恰当功用和目标是要使那些心安理得、沾沾自喜的人感受到自己的亏欠，他们会因此而看到自己面临着罪恶、震怒和死亡的危险，并且陷入恐惧和绝望之中，因风吹叶落的声音而心惊胆寒（利 26:36）……如果律法是罪的工具，那么它也是震怒和死亡的工具。

因为，正如律法使罪恶得以暴露，它也向人显明上帝的震怒，预示死亡的威胁。⁷

加尔文也同样深刻地指出：

（律法）通过警示、告知、定罪和谴责的方式来对付每个人的自义……一个人在被迫以律法的标准来检视自己的生活之后，会放下一切自义的傲慢，并且发现自己远离圣洁，充满了各样以前认为与自己不相干的败坏……律法好像镜子，照出我们的软弱、由软弱而生的不义以及因软弱和不义而招致的咒诅——正如镜子照出我们脸上的污点一样。⁸

就信徒的成圣而论，律法的定罪功用也是至关重要的，因为它可以防止自义的复活，而即使是最圣洁的信徒也时常会面临自义的试探。在律法的光照之下，信徒会把悔改作为一生一世的操练。

律法的定罪工作并不意味着信徒的称义会受到丝毫的减损或归于无效。自重生的那一刻起，他在上帝面前的地位就是稳固且不会失落的。他在基督耶稣里是一个新造的人（林后 5:17）。他永远也不会回复到先前受咒诅的状态或失去儿子的名分。然而，律法会暴露出他每日的生活中缺乏的圣洁。他意识到自己的肢体中有个律，就是他愿意为善的时候，便有恶与他同在（罗 7:21）。他必然会不断地责备自己，为自己的苦境而悲叹，并且每日呼求耶稣基督的宝血来洗净自己一切的罪（罗 7:24；约一 1:7，9）。

（三）律法的教导功用

律法的第三或教导功用与信徒的日常生活息息相关。根据《海德堡教理问答》的第二问，

律法教导信徒：应当怎样为着自己从一切的罪恶和愁苦中得拯救而感谢上帝。在新教的教义史上，律法的第三功用是一个备受关注的话题。

1、墨兰顿（1497–1560）

对律法的第三功用的阐释始于墨兰顿，他是路德的同工和最大的支持者。早在 1521 年，当墨兰顿宣称“信徒需要十诫”来帮助他们制服肉体时，他就已经为此播下了种子。⁹ 在 1534 年出版的《论歌罗西书》（第三版）中，墨兰顿首次正式地将律法的功能或用途从两个增加为三个¹⁰，这比加尔文完成《基督教要义》（第一版）的时间早两年。根据墨兰顿的论证，律法的三个功用依次为强制、威慑和要求人顺服。他写道，“保留十诫的第三个理由在于信徒必须操练顺服”¹¹。

到了 1534 年，墨兰顿以称义的法律属性（the forensic nature of justification）为基础，来论证善行在信徒生活中的必要性。¹² 根据墨兰顿的主张，信徒首要的义是在基督里被称为义，然而，第二种义，即因无亏的良心而生的义，也很重要。尽管第二种义并不完全，但是，因着信徒自身在基督里的缘故，它仍然能够讨上帝的喜悦。¹³ 在信徒的良心借着神圣的宣告而得以洁净之后，他必须要继续使用律法来讨上帝的喜悦，因为律法启示了上帝旨意的结晶，提供了基督徒顺服生活的整体架构。墨兰顿称这种“无亏的良心”为“高贵而不可或缺的属天安慰”。¹⁴ 如温格特（Timothy Wengert）所言，墨兰顿强调无亏的良心和善行之间的联系，无疑是受到了下述愿望的激励，即路德和其他改教家辩护，使他们免受否定善行之意义的指控，同时又使信徒的良心不至于失去福音的安慰。墨兰顿所采用的方法是在肯定信徒已经被称义的前提下来谈善行对于信徒的必要性。¹⁵ 按照温格特的总结，墨兰顿的论证包括三个部分，第一，我们必须知道自己是怎样被赦免的；第二，我们必

须顺服律法；第三，我们必须知道如何通过顺服来讨上帝的喜悦。至此，墨兰顿已将律法和顺服放在了自己神学的中心地位。¹⁶

2、路德（1483-1546）

路德与墨兰顿有所不同。在 1535 和 1555 这两年出版的有关基督教教义的主要著作中，墨兰顿继续对律法的第三功用进行系统的整理¹⁷，而路德则从未认为需要正式地接受律法的第三功用。然而，路德是否在事实上而非名义上教导过律法的第三功用呢？路德宗的学者对此已经展开过详尽的辩论。可以肯定的是，路德明确指出，尽管基督徒不在“律法之下”，但是，以为基督徒可以“没有律法”则是误解。在路德看来，信徒对律法有不同的态度。律法不再是债务而是乐趣。靠着圣灵的大能，信徒满心欢喜地奔向上帝的律法。他自由地遵从律法，并非因为律法要求他如此，而是因为他热爱上帝和上帝的公义。¹⁸ 由于他已经历到，沉重的律法之轭已经被轻省的基督之轭所代替，遵从律法的诫命便成了一种喜乐且自发的行动。律法将罪人引向基督，借着基督，罪人成为了“律法的遵从者”¹⁹。此外，因为基督徒依然是罪人，他需要律法来指引和管理自己的生活。这样，路德可以宣称，上帝用律法作为“笞鞭”（“stick”，即“rod”，指律法的第二功用），把他赶到基督的面前；同时，律法又是“手杖”（“stick”，即“cane”，加尔文称其为第三功用）帮助他在基督徒生活的道路上行走。从路德在几次不同的场合下对十诫的讲解可以看出，他含蓄地强调了律法的手杖（“walking-stick”）功用。在每一次讲解中，路德都坚定地相信，基督徒的生命需要用十诫来管理。²⁰

路德的关注点不在于否定成圣的价值，或否认律法作为信徒生活的指导原则。毋宁说，他想要强调的是，我们决不能靠善功和律法被上帝接纳。因此，他在《论基督徒的自由》中写道，“我们在基督里的信心并不能使我们脱离

善行，而是使我们脱离对善行的误解，即脱离因善行而称义的谬论。”他在《桌边谈话》（*Table Talk*）中的讲论被人引用如下：“任何拥有基督的人都已经成全了律法，然而，律法根植于人的本性，刻在我们的心中，生来就与我们相伴。废掉律法非但不可能，而且干犯上帝。”²¹

3、加尔文（1509-1564）

墨兰顿的论述是沿着“在基督里蒙上帝喜悦的义”（*God-pleasing righteousness in Christ*）这一方向而展开的，路德对喜乐的行动和“手杖”（“walking-stick”）并未加以详论，加尔文则对此建立了一套整全的教义。根据加尔文的教导，律法对信徒的首要功用是提供生活的准则。尽管加尔文借用了墨兰顿的术语——“律法的第三功用”（*tertius usus legis*），并且很可能还借鉴了马丁·布塞（*Martin Bucer*）的思想，但是，加尔文在教义的架构和内容上都做出了新的贡献。在早期的改教者中，唯独加尔文着重指出，律法的第三功用是规范和引导信徒，这是律法“合宜和首要的”功用。²²

加尔文对律法第三功用的教导像水晶一样清晰。他在《日内瓦教理问答》中问道，“上帝已经赐给我们的生活准则是什么？”答曰，“他的律法。”他在同一部教理问答中继续写道：

[律法]指出了我们应当瞄准的目标，指明了我们应当努力的方向。这样，我们每个人都可以按照蒙恩的程度，根据最高的正义准则来尽力塑造自己的生活，并且可以借助持久的学习而不断地取得进步。²³

在 1536 年出版的《基督教要义》（第一版）中，加尔文就已经明确提出了律法的第三功用：

信徒……因律法而获益，因为他

们每天可以从中更为全面地知晓何为上帝的旨意……这就好比某位仆人，如果已经做好准备要全心全意地尊崇自己的主人，就必须察验、体味主人的性情，好使自己的所作所为能够与之相称。此外，尽管信徒在圣灵的强烈催促下，极其渴望顺服上帝，但是，他们仍然会因为肉体的软弱而顺从罪，不顺从上帝。律法对于肉体，就好比鞭子对于一头懒惰而不听使唤的驴子，用来鞭策、激励和督促它的工作。²⁴

《基督教要义》的最后一版完成于1559年。加尔文在保留1536年初版的基础上，以更为清晰和积极的方式强调了信徒因律法而获益的两条途径：第一，“律法是信徒最佳的蒙恩之道。借着每日查考律法，他们更为全面地了解到自己所爱慕的上帝旨意的属性，因着了解律法，他们对上帝的信心也得到了坚固”；第二，“时常默想律法会唤起信徒的顺服，使他们在律法中得力，并且救拔他们脱离使人滑倒的恶道。圣徒的坚忍即在于此。”加尔文总结道，“如果律法只是通过强迫和威胁来恐吓信徒的灵魂，使他们陷于困窘之中，那么还有什么比律法更乏味呢？大卫特意指出，他在律法中认识了中保（Mediator），离了他，毫无喜乐和甜美可言。”²⁵

加尔文强调律法的积极功用，即，律法，作为规范和指南，可以激励信徒更为殷勤地依靠和顺服上帝。加尔文和路德在律法观上显出不同。对路德而言，律法一般意味着消极和敌对的事情——通常与罪、死或魔鬼密切相关。路德的首要关注在于律法的第二功用，甚至在他论及律法对信徒的成圣功用时也是如此。至于加尔文，就如海赛林克（I. John Hesselink）正确指出的那样，“律法主要被视为对上帝旨意的积极的表达……加尔文的观点可以被称为申命记式的（Deuteronomic），因为对他而言，

律法和爱并非互相对立，而是相得益彰。”²⁶在加尔文看来，信徒尽力顺服上帝的律法，不是一种被迫（compulsory）的行为，而是一种感恩（grateful）的回应。借着圣灵的引导和保守，律法在信徒的生命中激发出一种感恩的美德，既鼓励信徒凭爱心来顺服，又劝诫信徒与罪恶争战。这样，信徒就可以和大卫一起在《诗篇》19篇中吟唱：

耶和華的律法全備，能蘇醒人心；
耶和華的法度確定，能使愚人有智慧。
耶和華的訓詞正直，能快活人的心；耶
和華的命令清潔，能明亮人的眼目。耶
和華的道理潔淨，存到永遠；耶和華的
典章真實，全然公義。況且你的仆人因
此受警戒，守着這些便有大賞。²⁷

总之，对于路德来说，律法帮助（helps）信徒——尤其是帮助他们承认和面对自己的内在之罪；对于加尔文而言，信徒需要（needs）律法作为圣洁生活的指引，为要以爱心来服侍上帝。²⁸

4、《海德堡教理问答》（The Heidelberg Catechism, 1563）

最终，加尔文对律法第三功用的观点赢得了改革宗神学的普遍认同。《海德堡教理问答》完成于加尔文去世的一或两年之前，我们可以在其间发现坚定的加尔文主义律法观的早期标记。《教理问答》开篇极力强调，律法的福音功用在于将罪人领到基督面前（问题3—18）。然而，它也详细地劝诫信徒，何为律法所禁止的，何为律法所要求的。它在最后的篇章中教导道，为着在耶稣基督里获得的拯救，“我将如何向上帝表达我的感激（gratitude）”（问题92—115）。²⁹十诫对信徒善行的实质内容做出了规范。因着上帝在爱子里所赐下的恩典，信徒的善行理应出于感激。

5、清教徒

清教徒秉承了加尔文对律法之规范性（normativity）的强调。他们认为，律法这一生活准则会唤起信徒的感恩之心，进而激发真正的自由而非反律主义的放纵（antinomian licentiousness）。³⁰清教徒针对这些问题有非常丰富的著述，我们在此仅援引少许如下：伯吉斯（Anthony Burgess）谴责过那些反律主义者——他们或者宣称自己在律法之上，或者认为，因重生而写在心中的律法“使人们不再需要圣经中的律法（the written law）”³¹。贝德福德（Thomas Bedford）的观点在清教徒中很具代表性，他坚定地认为信徒需要以圣经中的律法作为指南：

必须另有一种写在法典（tables）中的律法，可用眼见，可用耳听：舍此……信徒又将如何确信自己没有偏离当行的正路呢？……我承认，圣灵是被称义之人的向导和教师……但是，圣灵对信徒的教导……是通过训诲和法度（by the law and testimony）来进行的。³²

卢瑟福（Samuel Rutherford）不无风趣地指出，圣灵的教导使基督徒和律法成为朋友，因为，“基督已经在我们和法律之间订立了协议，此后，我们出于对基督的爱而喜爱在律法中行走。”³³那种喜爱源于因福音而生的感恩，它带来一种不可言喻的自由。克鲁克（Samuel Crooke）这样写道：“[信徒]并没有脱离诫命这一生活准则；相反，他们自由而甘心地向于顺服诫命。这样，对于重生的人来说，律法甚至成为了自由的律法，仿佛给人带来自由的福音一样。”³⁴

《威斯敏斯德大教理问答》（The Westminster Larger Catechism）主要出自清教徒教牧神学家之手，它非常精到地总结了改革宗和清教徒

神学对信徒和道德律之关系的论述：

97问：对已重生的人，道德律有什么特别的用处？

答：对于已经重生、归信基督之人，虽然道德律对他们已经不再是行为之约，他们既不因之称义，也不因之定罪；但是，除了与所有人共同的用处之外，道德律还有特别的用处，就在于向他们显明：因为基督为他们的益处成全了道德律，替他们承受了咒诅，所以他们对基督有何等的亏欠；由此激发他们更有感恩之心，并且使他们更加谨守，以道德律为顺服的标准加以遵行，从而表达出感恩之心。³⁵

但是，当信徒视律法为生活的准则并寻求顺服的时候，他们如何才能将改革宗的教义付诸实践，活出感恩的生命呢？我们现在要就这一问题进入个案研究，我们所关注的是道德律中的一条诫命，它在现今时代备受争议——“当纪念安息日，守为圣日”（出20:8）。

二、结论

（一）律法第三功用的圣经特质

现在，我们可以就“律法对基督徒的第三功用”这一问题得出几个重要的结论。³⁶首先，律法的第三功用是合乎圣经的。新旧约圣经中充满了对律法的阐释，其主要目的是帮助信徒遵行“追求圣洁”的呼召。《诗篇》中反复出现的一个主题，就是信徒的内在生命和外在生活都在品味和享受着上帝的律法。³⁷《诗篇》作者最为关注的一件事，就是察验何为上帝纯全而良善的旨意，进而往他诫命的道路上直奔。登山宝训和保罗书信中的伦理教导是新约圣经将律法视为生活准则的主要例证。圣经中的这些相关教导主要是给信徒预

备的，为要鼓励他们操练感恩的美德，行事为人与所蒙的恩相称。一个蒙恩的信徒理当跟随救主的脚踪，活出基督的生命，而基督自己就是上帝的仆人和律法的成全者，他在世度过的每一天都完全遵守了他父的诫命。

（二）反对反律主义和律法主义

其次，律法的第三功用同时反对反律主义和律法主义。反律主义认为，基督徒不再有义务遵守道德律，因为在只凭恩典的拯救中，耶稣已经成全了律法，并且解除了信徒和律法的关系。当然，保罗在《罗马书》3章8节中坚定地弃绝了这一异端，如同路德在与雅其科拉（Johann Agricola）论战时所做的，以及新英格兰的清教徒在反对哈钦森（Anne Hutchinson）时所做的一样。反律主义者误解了因信称义的性质。因信称义除去了因行律法而称义的要求，但并没有排除成圣的需要。成圣最重要的一个环节，就是每日培养信徒以感恩的心来顺服律法。正如伯顿（Samuel Bolton）所描绘的那样，“律法把我们送到福音那里，使我们可以称义，而福音又把我们送回到律法那里，教我们反思何为称义后的本分。”³⁸

反律主义者指控那些以律法作为信徒的生活准则的人，说他们面临着陷入律法主义的危险。当然，我们并不否认，滥用律法的第三功用的确会导致律法主义。形成一部详尽的信徒法典，就意味着将能够想到的每个问题和道德生活中的每处张力都涵盖在内，那么信徒在生活中的各个领域就无法自由地做出个人的、经验性的且以圣经原则为依据的决定。在这样的处境下，人定的律法窒息了神圣的福音，律法主义的“成圣”耗尽了恩典之下的称义。基督徒至此已落入捆绑之中，其情形与中世纪罗马天主教的修道院生活非常相似。

律法为我们提供了全备的道德规范，但

它并没有毫无遗漏地说明如何应用这些规范。圣经为我们预备的是一般性的原则和说明性的范例，而非能够机械地适用到每个环境中的具体细节。日常生活中，基督徒在做具体决定的时候，必须以律法的一般性原则为前提，根据“训诲和法度”（赛8:20）来仔细地衡量各类因素。同时，又要借着不住的祷告，尽力追求在慎思明辨上的长进。

律法主义与存感恩之心顺服上帝的律法判然有别，它们运作于两个截然不同的领域。两者的区别就如被迫、被迫的苦役和甘心、喜乐的侍奉之间的差异。可悲的是，在今天，有太多的人把“律法”或“合法的”（legal）与“律法主义”或“律法主义的”（being legalistic）相混淆。几乎很少有人意识到，基督在弃绝律法主义的同时，并没有弃绝律法。律法主义的确是一个暴君和敌人，而律法却是我们不可或缺的益友。律法主义徒劳无益地追求在上帝面前的功德。律法主义是法利赛人所犯的 error：它只注重让外在的行为符合律法的字句，却忽略了内心对律法的态度。

律法的第三功用在反律主义和律法主义中间开辟了一条道路。反律主义和律法主义的共同之处在于，它们既不符合律法，也不符合福音。弗莱彻（John Fletcher）已经深刻地指出，“法利赛人不合乎真正的律法，如同反律主义者不合乎真正的福音一样”。³⁹反律主义者强调基督徒已脱离了律法的咒诅，却阻碍了信徒对圣洁的追求。它对称义的强调是以牺牲成圣为代价的。它没有看到，废除律法的咒诅能力（condemning power），并没有取消律法的治理能力（commanding power）。律法主义非常强调信徒对圣洁的追求，却没有意识到，顺服律法乃是信实美德所结出的果子。顺服因此变成了称义的一项条件。律法在成圣中的治理能力几乎完全压制了律法在称义中的咒诅能力。最后，律法主义者在实践中，如果不是在理论中，否定了改革宗

的称义概念。它对成圣的强调是以牺牲称义为代价的。改革宗中律法第三功用的概念可以帮助信徒在教义和实践中保持称义和成圣的平衡。⁴⁰ 称义必然会带来成圣，成圣是称义所结的果子。⁴¹ 救恩是单靠信心成就的，然而，得救的人必然会存感恩而顺服的心来行善。

（三）激发由衷的爱心

第三，律法的第三功用能够激发爱心。“我们遵守上帝的诫命，这就是爱他了，并且他的诫命不是难守的”（约一 5:3）。上帝的律法是一个礼物，证明了他对自己孩子的温柔的爱（诗 147:19-20）。对于在基督里的人来说，律法不是一个残暴或冷酷无情的工头。上帝赐下他的律法给他的子民，就好像一个农夫建造栅栏以防止他的牛群和马匹漫无目的地走进公路，毫无残酷可言。最近发生在亚伯达（Alberta）的一件事生动地诠释了这一点。农夫的一匹马冲破了栅栏，闯入了高速公路，被一辆汽车撞死，一位 17 岁的司机也随之身亡。农夫全家整夜都在哭泣。冲破栅栏造成的损失是无法弥补的。违背诫命收割的恶果则是无法形容的。但是，以圣灵所浇灌的爱来顺服上帝的律法，激发的是内心的欢呼与喜乐。在上帝律法栅栏的保护下，我们得以在他话语的绿洲中安息享受，让我们为此而感谢上帝。

在圣经中，律法和爱不是敌人，而是最好的朋友。的确，律法的精华就是爱：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”（太 22:37-40；参罗 13:8-10）就像一个有爱心的臣民会顺服他的国王，一个有爱心的儿子会顺服他的父亲，一个有爱心的妻子会顺服她的丈夫，一个有爱心的信徒也照样会渴想顺服上帝的律法。因此，就如我

们已经看到的那样，将安息日完全奉献给上帝不再是一个重担，而是欢喜快乐的。

（四）提升基督徒真正的自由

最后，律法的第三功用能够提升自由——基督徒真正的自由。今天，人们普遍滥用了基督徒的自由观，将自由仅视为服侍肉体的机会。然而，一个不应被掩盖的事实是，上帝在律法中设定的界限规范和保护了基督徒真正的自由。当上帝的律法限制我们的自由的时候，它只是要带给我们更大的益处；当上帝的律法，在信心和敬拜等事情上，没有施加这种限制的时候，基督徒完全可以从一切人的教义和命令中得享良心自由。在日常生活中，基督徒真正的自由体现为以甘愿、感恩和喜乐的心献上对上帝和基督的顺服。加尔文在论及真基督徒的良心的时候写道，他们“遵行律法，并非出于被迫，而是因为从律法的轭中得到释放后，他们甘愿以此来顺服上帝的旨意”⁴²。

上帝的话语，也唯独祂的话语，对我们信徒有约束力。唯独祂是我们良心的主人。我们在遵行上帝的诫命中得享真正的自由，因为自由不是出于自主或混乱，而是源于感恩的服侍。我们受造的首要目的是爱上帝、服侍上帝，并且要爱邻舍如自己——这一切都当遵照上帝的意志和话语。只有当我们再次意识到这一目的时，我们才能找到基督徒真正的自由。真正的自由，加尔文写道，是“自由的服侍和服侍的自由”（a free servitude and a serving freedom），真正的自由是顺服的自由。只有“那些服侍上帝的人才是自由的……我们获得自由，为的是能够更加及时而甘心地顺服上帝”⁴³。

耶和华啊，我真是你的仆人；我是你的仆人，是你婢女的儿子。你已经解开我的绑索。我要以感谢为祭献给你，又要求告耶和华的名。⁴⁴

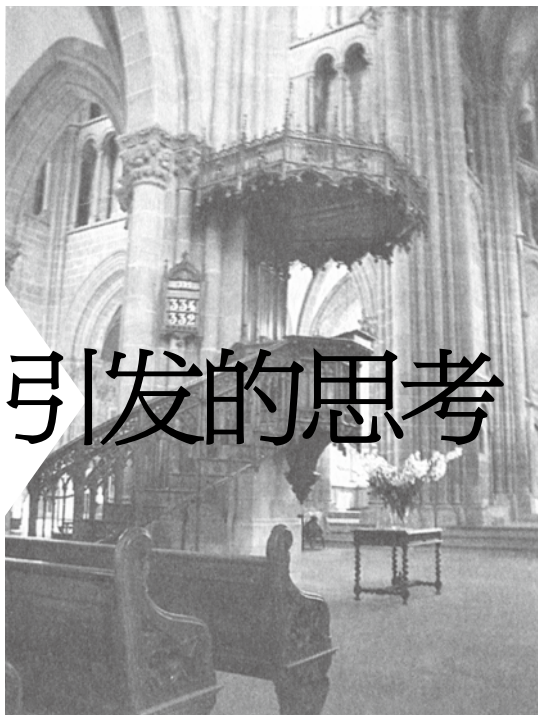
至此，关乎生死的唯一正路已经显现：“我们是属上帝的，”加尔文总结道，“因此，我们当为他生为他死。我们是属上帝的，因此，我们要让他的智慧和旨意统管我们所有的行为。我们是属上帝的，让我们尽力使他成为我们全部生活唯一合法的目标。”⁴⁵ ❷

- 1 《诗篇》119:29-32，原文所引用的是 metrical version, *The Psalter* (1912; reprint Grand Rapids: Eerdmans, 1995), No.324:3-4。
- 2 在律法功用这一问题上，许多改革宗神学家都采取了加尔文的进路，对调了第一功用和第二功用的顺序。
- 3 “Lectures on Galatians, 1535,” *Luther's Works*, ed. Jeroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1963), 26:308-309.
- 4 *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), Book 2, chapter 7, paragraph 10.(Hereafter, *Institutes* 2. 7. 10.)
- 5 *Institutes* 4. 20. 22, 25.
- 6 在福音功用的问题上，路德和加尔文之间唯一的实质分歧在于：路德认为，这是律法的首要 (primary) 功用；而加尔文则认为，律法的第三功用才是首要的。
- 7 *Luther's Works* 26:148,150.
- 8 *Institutes* 2.7.6-7.
- 9 *The Loci Communes of Philip Melancthon [1521]*, trans. Charles Leander Hill (Boston: Meador, 1944),234.
- 10 *Scholium in Epistolam Pauli ad Colossenses iterum ab auctore recognita* (Wittenberg: J. Klug, 1534), XLVIII r. LXXXII v-LXXXIII v.
- 11 *Ibid.*,XCIII v.
- 12 *Ibid.*, XVII r.
- 13 *Ibid.*,XC v.
- 14 *Ibid.*, L v.
- 15 Timothy Wengert, *Law and Gospel: Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia* (Grand Rapids: Baker, 1997), 200-204.
- 16 *Ibid.*,205-206.
- 17 *Melancthon on Christian Doctrine (Loci communes 1555)*, trans. and ed. Clyde L. Manschreck (Oxford: University Press, 1965), 127.
- 18 Cf. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), 267.
- 19 *Luther's Works* 26:260.
- 20 See On Good Works, *The Freedom of the Christian, Small Catechism, Large Catechism, Disputation with Antinomians*.
- 21 Cited by Donald Macleod, “Luther and Calvin on the Place of the Law” , in *Living the Christian Life* (Huntingdon, England: Westminster Conference, 1974), 10-11.

- 22 在加尔文看来，定罪的功用 (convicting use) 并非律法的“合宜”(proper) 功用,因为它将罪人赶到了基督面前，而政治功用 (civic use) 则只是律法的一个“次要”目的。 Cf. Victor Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Macon, Ga.: Mercer, 1983), 153ff.
- 23 *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet (1849; reprint Grand Rapids: Baker, 1983), 2:56, 69.
- 24 *Institutes of Christian Religion: 1536 Edition*, trans. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 36.
- 25 *Institutes* 2.7.12. 加尔文在阐述律法的第三功用的时候，从大卫的《诗篇》中获得了大力的支持(cf. *Institutes* 2.7.12 and his Commentary on the Book of Psalms, trans. James Anderson, 5 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1949])。
- 26 “Law-Third use of the Law” , in *Encyclopedia of the Reformed Faith*, ed. Donald K. Mckim (Louisville: Westminster/ John Knox, 1992), 215-16. Cf. Edward A. Dowey, Jr., “Law in Luther and Calvin,” *Theology Today* 41, 2 (1984): 146-53; I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 251-62.
- 27 《诗篇》19:7-9,11。原文中的诗篇选自 *The Psalter*, No 42。
- 28 W. Robert Godfrey, “Law and Gospel,” in *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, J. I. Packer (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), 379.
- 29 *The Psalter*, 26-88.
- 30 凯文 (Ernest F. Kevan) 在 *The Grace of Law* (London: Carey Kingsgate, 1976) 一书中详细地论述了清教徒对信徒与律法的关系的教导。
- 31 *Spiritual Refining: or a Treatise of Grace and Assurance* (London: A Miller, 1652), 563.
- 32 *An Examination of the chief Points of Antinomianism* (London, 1646), 15-16.
- 33 *The Trial and Triumph of Faith* (Edinburgh: William Collins, 1845), 102; *Samuel Rutherford in Catechisms of the Second Reformation*, ed. Alexander F. Mitchell (London: James Nisbet, 1886), 226.
- 34 *The Guide unto True Blessedness* (London,1614), 85.
- 35 *Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian, 1994), 180-81.
- 36 参见 Macleod, 12-12，我们在此对他表示谢意，因为他对信徒如何遵行律法的规范所做的总结，给本文的写作带来了帮助。
- 37 《诗篇》119 篇是一个极好的例证。
- 38 Cited in John Blanchard, *Gathered Gold* (Welwyn, Hertfordshire: Evangelical Press, 1984), 181.
- 39 “Second Check on Antinomianism,” in *The Works of John Fletcher* 1:338.
- 40 对称义和成圣关系的更详细的描述，参见 Joel R. Beeke, “The Relationship of Faith to Justification,” in *Justification by Faith Alone*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 82ff。
- 41 Ernest F. Kevan, *Keep His Commandments: The place of Law in the Christian Life* (London: Tyndale Press, 1964), 28.
- 42 *Institutes* 3.19.4.
- 43 *Commentary on 1 Peter* 2: 16.
- 44 *The Psalter*, No. 426: 9 (Psalm 116).
- 45 *Institutes* 3.7.1

加尔文教会观引发的思考

文 / 孙明义



一、宗教改革以来教会观的两条线索

当我们今天反思我们的教会观的时候，我们时常需要回到最初的宗教改革家的思想中。不过，按照英国神学家麦格拉思（A. McGrath）的说法，“在许多方面，改教家对教会的观点显示了他们的致命弱点。改教家要面对两个刚好匹敌但在逻辑上不能相符的教会观——他们的天主教和极端派对手的观点”。¹按照天主教的教会观，教会是一个可见的、历史上的建制，与使徒教会有着历史上的延续性。但按照当时重洗派的观点，真教会是在天上的教会，地上没有任何类型的教会建制可以被称为是“上帝的教会”。改教家要在这两个矛盾的教会观中找到一个合适的教义。因为在当时的处境下，如果认同天主教的教会观，从中被迫脱离出来的新教教会就被定性为是对大公教会的分裂，而不能够被看作是神的教会。改教家们不能不面对这样的问题：分离出来的新教教会在什么意义上是神的教会？

路德从一个全新的角度表达了他对教会本

质的看法：“现在，你听到或看见有任何地方传扬、相信、承认和实践（上帝的话语），不要怀疑，那里必然就是真正的‘圣洁大公教会’，即使他们人数不多。”²路德教会观的中心是上帝话语的宣讲及所带来的人心的顺服。换言之，路德把传统教会观对教会建制及其神职的关注，转到了以上帝之道为中心及其所发挥的功效。重要的不是有了某种自上而下的建制或者有了被按立的神职才能够被称为教会，而是当其发挥了福音宣讲的功效，才能够被称为教会。

在麦格拉思看来，路德的这个观点给信徒个人在教会的角色带来了一种全新的理解。只要是宣讲上帝的话语与应许，无论是借着讲道还是圣礼，原则上说不论是由神职人员还是平信徒来实现，其区别本身是不重要的。神职人员专门地从事某种“职份”不过是教会分工与信徒接纳的结果。这就是“信徒皆祭司”的观念。

当时的重洗派沿着路德的这个方向又向前迈了一步。他们一方面将其对教会的理解与对神国的理解关联起来，即认为教会是上帝的话

语真正被顺服的地方（即被听从、承认和实践的地方），因而教会是一个重生得救之信徒的群体；同时认为在这个群体中，应当实践真正的“人人皆祭司”的观念。例如按照弗兰克的观点，他就认为一种建制性的教会自使徒时期之后已经不复存在了。“有别于所有博士，我认为使徒教会所用的一切外在事物已经被废止了，而且它们没有被修复或再建立，即使它们已经超越它们的认可或呼召，并且试图恢复这些堕落的圣礼。教会将会仍然散布在异教徒之间，直至世界的末了。”³就是说，自使徒时期之后，教会不过是以某种非建制的形态散布于异教徒中，直等到基督的再来。由于是从天上的角度来看，教会就表现为是“真正的归信者”或者重生者构成的群体。教会的建制是不重要的，个人的重生才是重要的。在某种意义上，教会不过是重生之人在一同等候基督再来这段时间中自发形成的某种“互助性团体”。重生是在天上完全的，是圣灵的工作；相比较而言，松散的团体本身不过是暂时的。

其实，强调教会是重生者构成的群体，就是在使徒那个时期，也不完全如此。在保罗写给哥林多教会及加拉太教会的信中，虽然保罗指责他们背离了福音，但他仍然称他们为基督教会。但重洗派的这种松散的“无建制”的教会观却在历史上流传下来，特别借着德国敬虔派传统而得到某些宗派的认可，并在19世纪的弟兄会的神学思想中得到明显的表现：“普里茅斯弟兄会简直是消除了看得见的教会。他们主张，教会主要是以看不见的方式存在世上，它是由所有的真信徒组成。因此，没有必要成立一个组织，以及找人来担当某项职务。圣灵的监管就是治理的权能。”⁴可以说，这里把圣灵更直接的沟通当作神对信徒生活及其教会生活的主要引导。

这种教会观无疑对中国最初一批本土自立教会的建立产生过重要的影响。可以论证的一

个观点是：这些最初的本土自立教会较多地受到当时的敬虔派及灵恩派神学的影响。让笔者有点不解的一个问题是：尽管长老会在中国的宣教工作有相当重要的成果，但改革宗的神学，特别是其教会观，却似乎没有对当时本土中国教会的建立产生特别的影响。

有学者认为，倪柝声的教会观无疑受到了“19世纪弟兄运动的影响”。⁵如果把他的教会观以1945年为界分为前后两个阶段的话，《工作的再思》可以代表初期的教会观念。从方法上来说，倪柝声在其序言说：“我们必须回到当初去。当初的那一个，才是神永远的旨意，才是神永远的道路，才是我们的标准，才是我们的榜样。”⁶天主教中的神甫制度，基督教里的牧师制度，都是一种属灵的特级分子，是圣经所不容许的，也是初期教会所没有的。所谓安提阿教会的特征，就是圣灵里的释放与自发性，圣灵使用他的权柄，随时随地进行感动与引导的工作，而信徒经常在等候的心境中。差派是整个教会的感动，而不是来自于周围的需要，或者什么人的勉励。并且，全时间的工人是被差派出去的。他们要走出去，而不是要留在一处来牧养教会。留下来带领教会的是长老。而在倪柝声看来，教会长老的特点是：（1）出自于地方的弟兄中，由圣灵呼召，由使徒按立。（2）带职，必要时全时间，但不受薪酬，只接受爱心的奉献。另外，教会里的另一种职份就是执事，他们的工作完全是为着服事肢体，并不是作领导。

在他的这本书中，他也批评了牧师制度：“牧师是合乎圣经的，但是牧师的制度——一人治会制，乃是人肉体的发明。”⁷这种制度似乎带来了两个方面的问题：（1）居间阶级，破坏了信徒与神之间直接的往来关系；（2）薪酬制，更危害到事奉的属灵价值。关于前者，他在别处也指出：“我们还是维持主日的讲台，效法四围列邦所作的。好像许多地方忍受不

了没有主日讲道。……主日的讲台如果有一天需要维持，牧师的制度就仍然需要建立。”⁸ 这里倪柝声对主日讲台的维持所持的异议，主要是出于两个原因：（1）为了维持地方教会的讲台，使徒就需要留下在一个教会，而不是去各处开创教会；（2）产生了一群被动接受帮助的信徒，忘记了彼此帮助的责任，相对来说，就形成了次等的属灵人，居间层面就出现了。

二、加尔文教会观带来的解决方案

对于当时天主教及重洗派对手的教会观，加尔文在其《基督教要义》中特别强调了有形教会及无形教会的区别：“我们在上面已经教导过，圣经在两种意义上用‘教会’这个词。有时‘教会’指的是在神面前的一群人。并且这群人唯独是指神出于自己拣选的恩典所收养的儿女，也就是那些借着圣灵成圣的事工成为基督真肢体的人。这不但包括在世上仍活着的圣徒，也包括神在创立世界之前所拣选的一切人。另一方面，‘教会’所指的经常是全世界中那些宣称自己是敬拜独一无二之神和基督的人。我们借着洗礼被认可拥有对神的信心；借着领圣餐宣告自己与众圣徒在真道上以及在爱上合而为一；我们一同决定遵守神的真道，并一同参与基督所设立的讲道职份。”⁹ 对于有形教会中的这一群，加尔文没有强调他们一定是重生得救者。但对教会含义的这种分析并没有成为加尔文对真教会之基本标识的说明。

按照加尔文的观点，真教会的基本标识是：“基督的启示帮助我们看见真教会的面貌。我们在哪里看见神的道被纯正地传讲和听从，圣礼根据基督的吩咐被施行，我们就不可怀疑，那正是神的教会（参弗 2:20）。因为神的这应许必定应验：‘无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间’（太

18:20）。”¹⁰ 这里我们不仅要注意到加尔文确认了两个重要的标识：神的道被宣讲、圣礼被正确地实施，而且还需要注意到他对这方面之纯正性的强调：“圣道的纯正服侍以及圣礼的纯正施行足以使我们承认某种组织有资格被称为真教会。这原则基要到即使这组织在这两个标记之外有无数的问题，但只要同时具备这两个标记，我们就不能离开她。”¹¹

所以对于加尔文来说，有形教会的基本标识不在于其是由什么样的人构成；在他看来，其中完全可能有一些不属于无形教会中的挂名信徒。从神的道及其权威的圣礼来标识有形教会，更接近一种以神为中心的教会观。在这个方面，加尔文基本上继承了路德教会观的要旨。

加尔文十分强调有形教会的组织秩序性，特别是针对重洗派的教会观。对于加尔文来说，只有那些不太明白圣经真理的人才会倾向于否定教会的组织秩序性：“许多没有受过神学教育的人，当他们听到信徒的良心有可能被人的传统所辖制这邪恶的事，以及在这情况下人对神的敬拜是枉然的时候，许多人倾向于否定一切有形的教会的法规。”¹² 这些法规其实在教会中主要指两种形式：“因此，之后我们所接受为圣洁和有益处的一切教会行政都被包括在这两种之下：第一种涉及教会的仪式；第二种则涉及教会的纪律和平安。”¹³

当然，一旦谈到教会的组织秩序，加尔文就不能不面对两个基本问题：（1）教会的组织化是否必要？（2）在教会的组织化中设立不同职份的分工是否必要？对于这两个问题，加尔文都十分明确地给予了回答。

对于教会组织化的必要性问题，加尔文说：“首先我们当考虑这一点。在人的所有社会形态中，显然为了保持公共平安与秩序，某种组织是必需的。事实上，在人与人之间的一切交易上，为了公共和平，甚至人道本身，我们都需要某种组织程序。这一点在教会也特别

应当被看到，因为教会若有很好的行政，就能保守合一，而若没有这合一，教会就不是教会了。因此，我们若希望维护教会的安全，就必须留意保罗的吩咐，即‘凡事都要规规矩矩地按着次序行’（林前 14:40）。然而既因人与人之间风俗习惯、想法、判断和个性有很大的差异，除非设立明确的行政法规，否则任何组织都不够稳固；若没有某种确定的形式，任何程序也无法得到维护。由此可见，我们不但反对任何组织设立有益的法规，我们甚至说若教会没有任何的法规，他们自然而然会使教会不知所措，分崩离析。”¹⁴ 我们注意到，加尔文的这个论证有如下几方面的意思：（1）教会需要某种组织的目的是为了教会合一及正常地运行；（2）既然有某种组织形态，就需要一些不可少的规章；（3）这个论证中，加尔文没有特意地区分教会的组织形态与其他社会的组织形态之间有什么根本的不同。

对于教会内设立不同职份的必要性，加尔文的回应是：不同职份的设立是教会秩序中的一个重要部分，是上帝话语得以在教会中掌权的途径：“惟有神自己才配得在教会中作王。所有的权柄和权威都在他那里，并且这权柄由他自己的话语所执行。然而，既因神是看不见的（太 26:11），所以他借着人的服事公开、亲口宣告他自己的旨意，作为神事工的代表，不过神没有将他自己的权柄和尊荣归在他们身上，只是喜悦借人的口做他自己的工——就如工人用工具做工一样。”¹⁵ 这里我们应当注意到，当加尔文提到神所使用的这些代表（复数）时，是指一群工人或者多个职份而言：“当保罗希望显明基督彰显自己的方式时，他就提醒我们神乃是通过人对他的服事。他说主根据他所量给各肢体的恩赐而充满教会每个人（弗 4:7）。因这缘故，‘他所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师’（弗 4:11）。保罗为何不说基督将一位摆在众信徒之上做他的代

理人呢？如果他真有这个意思，在此他肯定会指出，而不会在此略而不提。保罗说基督与我们同在。如何同在呢？乃借着他所呼召管理教会之人的事奉。”¹⁶ 不是要有一个组织形式上的元首，而是多个职份的服侍在主的里面合一。

这些职份的主要区别及各自的责任，加尔文给予了一些说明。对于使徒和先知，加尔文认为那是教会初建时期神兴起的职份。现在常设的职份首先有教师与牧师：“这两种职份之间的差别是：教师不负责教会纪律、施行圣礼，或警告和劝勉，而只负责解经——叫信徒相信全备、纯正的教义。牧师的职份则包括这所有的职责。”¹⁷ 另外，还有长老与执事。长老是“……从百姓中所挑选的……。他们负责道德上的劝勉以及与监督一起执行教会的惩戒。这是对这句经文：‘治理的，就当殷勤’（罗 12:8）惟一的解释。因此每一个教会从一开始都有一个组织，而且是由敬虔、谨守、圣洁之人所组成的，他们负责执行惩戒。我们稍后将详细讨论这个组织。教会的历史也充分证明这种秩序并非局限于某个时代。”¹⁸ 关于执事，“照顾穷人是执事的责任”。¹⁹

第三，加尔文同时谈到了牧师或者长老选立的方式。其中就外在印证的方面，他讲到了教会中的选举：“路加教导我们，保罗和巴拿巴借教会选立长老；他同时也解释选立长老的方式。他说的这方式是各教会的会友投票——‘长老在各教会中以举手选立’（徒 14:23）。因此是这两位使徒提名，而全教会以举手的方式宣告自己的选择，这是希腊人选举的方式。照样，罗马的历史学家经常陈述召开大会的主席‘选了’新的官员，其实只是因他负责收取并公布会众所投的票而已。”²⁰ 当然，牧师职份的确立首先在于神内在的呼召。不过，对于来自其所在教会的印证，加尔文在讲到这样选立时，心里并没有我们今天所十分避讳的教会世俗化的顾虑。

三、教会建制的世俗化争论

确实，一谈到教会的组织化，我们首先有所顾虑的就是：这是否是对教会的一种世俗化？这其中的逻辑就是，按照以往弟兄会的观点，教会的组织化只会妨碍圣灵对信徒的直接引导；按照规章确定的秩序在教会中服事，与按照个人心中的感动在教会中服事肯定是有冲突的。教会与世界上组织机构的本质性区别就是：教会是圣灵在其中引导并作主的群体；而世俗组织是规章制度在其中引导和作主的群体。因此，用规章制度去限制教会就是在限制圣灵的工作，就是对教会的世俗化。

在这个背景下，笔者心里十分好奇的是，如果加尔文在上面并没有从组织的形态方面去区别教会与其他的世俗组织，那么教会与世俗组织的本质区别何在呢？如果改教家们也是从以上帝为中心的那两个标识来规定真教会，那么从教会的两个标识中，神话语的纯正宣讲以及圣礼的正确施行，是如何带出教会的建制性特征的？

其实，加尔文与重洗派的差别还是容易看得出的。从一个方面看，重洗派类型的教会观似乎是在突出圣灵对教会的主导，但实际可能转化为对每个人当下感受的突出。而对加尔文来说，教会的基本特征不在于其中的人如何感受，不在于其是否由重生之人构成。教会不是一群得救之人在其得救后的“互助性团体”，而是上帝在这个世界上显明其救赎应许的管道。在加尔文以上帝为中心的教会观中，教会的建制性被引出来的出口在于：教会的两个具有客观性的特别标识——纯正地宣讲福音及正确地施行圣礼——是由教会的秩序来保证的，而这种教会秩序又是通过教会的建制体现出来。这样，教会建制就成了教会教义的一部分。对于加尔文来说，教会建制并非路德所认为的只具有历史偶然性，而是由圣经所显明的一些

明确的原则决定。当教会在这些原则的基础上形成教会建制时，教会因为其秩序的建立才成为救赎应许的管道，教会因此才可以被看作是“纯正地宣讲”了上帝的话语，以及“正确地施行”了圣礼。

按照正意分解神的道、把神纯正话语的规模宣讲出来，当然与个人的生命经历，甚至当下的感受有着紧密的联系；但加尔文并没有局限在个人的经历上来看这个问题。纯正话语规模的讲解和传递与神的整个教会相关，与教会的秩序及其传统相关；特别是借着教会的传统把神纯正话语的规模一代代地传递下来，才使今天教会工人有可能按照正意宣讲神的道。在这个意义上，圣灵的工作远超过我们所限定的对个人的直接带领。圣灵的工作完全可以借着教会的秩序及其传统体现出来；并且特别在教会秩序得到保证时，圣灵的最重要工作，即真理之圣灵的工作，被充分地显明出来。

因此，如果我们赞成加尔文关于教会建制的观点，即肯定圣灵同样会借着教会秩序来引导教会，那么我们就可以得出这样的结论：使教会群体与世俗组织相区别的并不是组织的形式，而是要看这个组织形式为谁所掌管。使教会从这个世界中分别为圣的不是构成教会的人，不是教会的组织形式，而是教会是否将神的话语及其圣礼突出出来，是否时时尊耶稣基督为大，是否承认那不只在个人感受中掌权，同时也在教会秩序中掌权的圣灵。在这个前提下，教会的组织形式与世俗的组织形式间可以有比较性及借鉴性。其实理论上也可以证明，现代西方民主体制的建立很大程度上借鉴了宗教改革后教会内民主制的建立。在这个意义上，教会一方面作为一个属灵群体，其主要使命是作这个世界中神救赎应许的管道；而另一方面，教会作为一个在世寄居的社会团体，在这个世界中还可以起到如下两个方面的作用：（1）提供组织示范，及共同维护社会秩序的作用；（2）

更有效地进行社会服务的作用。而不管是作为属灵群体还是社会团体，教会的良好组织形式都发挥着重要的作用。

四、对于今天教会建造的意义

对于今天的家庭教会来说，如果教会的建造是当下的重要任务之一，那么加尔文的教会观无疑可以成为我们思考的重要资源。基于上述的考察，我们可以提出如下可以进一步思想的问题。

首先，神学上一个特别问题是：在教会的本质层面是否就已经包含了某种“秩序”或者“建制”？比如说，就“教会是基督的身体”这个表达来说（如果我们将其理解为是对教会本质的一种表述的话），是否可以理解为：身体是一个有机体，或者如布塞称的生命体。如此，这个有机体就是有结构与秩序的。当基督的灵在其中占据支配地位时，这个身体的各个部分才能够正常运转。这里我们注意到，圣灵的工作不只是在各个肢体（部分）中的，更是在整个身体中的，只有在整个身体中运作，这个身体才是有生命的机体。

这就是这个身体中“生命”的特征：圣灵带来的生命，使其成为灵宫。这个生命有机体的直接表征之一：一处痛，其他各肢体都有感受。生命表征之二：每个肢体各处在其所当在的位置时，他（她）才会以超水平的恩赐服侍并因此联接其他肢体。生命表征之三：在正常运转的前提下，这个身体才可以把这个头所想要宣讲的上帝的的话语与应许向这个世界宣讲出来。个人要与基督这个头相连乃是要借着身体的其他部分才可能。于是这个身体才代表基督，并因此有在这个世上继续存在的意义。

其次，圣经究竟是给了我们一些教会治理的基本原则，还是给了我们一种明确的教会治理模式？目前一种流行的看法是：“圣经根

本没有提供一套治理教会的完整制度和组织结构，而只是提供了一些重要的原则让教会依循与参考。相信这是神的智慧，同时也因初期教会只是雏形的发展，未能够顾及后代教会发展的需要。后代教会应因本身的不同情势和环境，根据圣经原则，作出变通，制定适合其教会处境的独特模式。”²¹ 这种看法可以引出一个似乎积极的结论：无论任何宗派或者教会，以为自己的教会制度是唯一符合圣经的，则未免陷入武断和自大的危险之中。艾利克森（Erickson）在自己的系统神学中指出了三个主要原则：“秩序”；“人人皆祭司”；“圣灵赐不同人不同恩赐”。²²

或许问题的关键不是持守圣经中某个现成的模式，而是在持守圣经原则的前提下，建造出一种教会秩序（既与规章相关又与肢体生命的磨合相关），使圣经的权威或者上帝的话语能够通过这种秩序更充分地传达出来。■

- 1 麦格拉思，《宗教改革运动思潮》，中国社会科学出版社，2009年，190页。
- 2 转引，同上，195页。
- 3 转引，同上，195页。
- 4 艾利克森，《系统神学》，中华福音神学院出版社，2000年，355—356页。
- 5 L229-30，资料，李信坚，“倪柝声的教会观念初探”，《景风》（1982，9），第71期。
- 6 《工作的再思》，序言。
- 7 《工作的再思》，114页。
- 8 《教会的事务》，73-74页，L263。
- 9 加尔文，《基督教要义》，加尔文出版社，2007年，4.1.7。
- 10 同上，4.1.9。
- 11 同上，4.1.12。
- 12 同上，4.10.27。
- 13 同上，4.10.29。
- 14 同上，4.10.27。
- 15 同上，4.3.1。
- 16 同上，4.6.10。
- 17 同上，4.3.4。
- 18 同上，4.3.8。
- 19 同上，4.3.9。
- 20 同上，4.3.15。
- 21 《教会职事的重寻与更新》，192页。
- 22 艾利克森，《基督教神学》，第3卷，356—358页。

加尔文思想的历史承继

文 / 新恩



引言

如果有人尝试理解新教（神学），就不可能避开加尔文。对整个改教思想的研究传统里，他始终是核心的角色之一。因为他比任何一位新教神学家都更深地影响着今天的教会与社会。我们这么说，并不是排斥路德、慈运理或任何后来产生伟大影响的新教牧师与教师。而只是指出一个事实，在新教的历史上还没有一个神学家比加尔文的思想更完整。¹因此，作为一个在真理追求上认真的基督徒，无论在神学还是解经方面，都免不了和加尔文打交道。

但在相当一部分的华人教会里，却很少有人能平心静气地去讨论这位巨人的思想。对某些人来讲，“教皇”是加尔文的另一个名字；而对另一些人来讲，加尔文似乎又成了偶像的同义词。“加尔文”引起的更多是圣徒内部的分裂，而不是合一。这个分裂既发生在阿米念主义者和加尔文主义者之间，也发生在改革宗分子中间。激进的加尔文主义者的错误，一是认为自己代表着绝对“正宗”的加尔文思想，二是把他的思想作为空前绝后的永恒模式加以复制，没有看到他的思想既有历史限制，又有对教父传统、中世纪神学、人文主义以及同时代其他改教家思想的诸多继承。而所谓宽泛的

福音派，则往往把加尔文简单地理解为宗派主义分子，把他的思想看成只是个人性的思考，而没有留意他的思想如何准确清晰地综合了基督教的正统神学。因此，鉴于中国教会存在的对加尔文认识上的偏颇，本文尝试从历史继承的角度对他的思想进行粗浅的解读。所谓的历史继承，在本文中具有双重含义：一是加尔文在第二代改教家的具体处境下，如何继承教会的历史信仰以完善改教神学；二是我们作为加尔文思想的追随者，如何在我们的时代发扬他的思想并同时加以延伸。

一

大约自东西方教会分裂（1054）之前一个世纪开始，到轰轰烈烈的改教运动之时，教会的改革呼声从未间断过。而人文主义所兴起的热潮，对当时产生了更为普遍的冲击力。“回到根源”（*ad fontes*）的口号，不仅逆转了当时的文艺思想，也激发了基督徒回归信仰根源——圣经（和教父）——的热情。印刷术的出现，无疑成为了改教运动最重要的催化剂。教父奥古斯丁著作在巴塞尔的出版，为改教思想提供了可靠的依据。随着伊拉斯谟（Erasmus）编辑出版希腊文圣经（并排新译拉丁文），人

们开始对教廷指定的唯一版本——武加大译本（Vulgate）产生了质疑。²最致命的是，新约思想的重新发现，对教皇的权威构成了严重的威胁。如果说教廷对一班知识分子和广大的“无产阶级”兄弟的呼声，仍然可以充耳不闻的话，那么对来自地方君主寻求独立的意图，就绝不能无动于衷。英国、法国、西班牙等国的崛起，都在不同程度上挑战了教廷的权威。正是在这样的处境



法雷尔

下，路德如“星星之火”的改教主张，燃起了全欧洲“燎原”般的熊熊烈焰。君主、诸侯、贵族、中产阶级、农民、知识分子等都纷纷加入到这个运动中。尽管大家心照不宣，为的是各取所需，但针对教廷的目标很一致。政治上比较自由的瑞士，自然成为了改教的摇篮（早期改革宗和重洗派人士大多集居于此地）。历史证明，这里也成为了改革最彻底的地区之一。这才有了“16世纪的改教运动由德国的一位天才开始，而由另一位天才（加尔文）完成”的说法。

加尔文何时从一个具有深厚人文色彩的天主教徒转为抗议派（Protestant，新教）的一员，至今仍然是个迷。人们津津乐道的是他如何成为日内瓦改教家的故事。据说，加尔文由于生性胆小，当法王下令通缉法国的新教徒时，他马上逃离了这个国家，希望从此隐居斯特拉斯堡专心于学术。但当他路过日内瓦时，却因为法雷尔近乎恐吓的警告而成为了该地的新教教会牧者。我们可以肯定，加尔文不是因为胆小成为领袖。事实上，这则故事的背后，涉及了加尔文对那时教会的看法，以及他深沉的使命感。在《基督教要义》的前言里，他冒死向当时的法王法兰西斯一世呼吁支持教会改革，并委婉地劝诫道，如果他无视纯正信仰被践踏和忠心的圣徒遭迫害，他就违背了上帝赋予他权柄的旨意，成为亵渎上帝的昏君。³我们需要思考，是什么原因促使一个本性懦弱的人，发

出如此有力的声音？

在向“出席施佩耶尔帝国会议的皇帝查理五世和显赫王侯贵人”呈献的《论教会改革之必要》（下文简称《改革》）中，加尔文详细地解释了教会需要改革的地方，并指出改革为何刻不容缓。据此，我们了解加尔文之所以“不以性命为念”去做教会改革的工夫，不是出于他的个性，而是出于一个有良知的基督徒之义不容辞的天职。就如他自己所言：“一条狗若看见主人所受的害，像神在圣礼中所受的侮辱一样，它会立刻吠叫，不顾危险，决不忍坐视主人受辱。难道我们对于神所当表示的忠心，还不如一条狗对主人所表示的忠心吗？”⁴因此，他义无反顾地加入改革的阵营。不过，他不仅继承了路德和之前的改革运动，也对他们的思想进行了适当的反思。他既截然有别于激进的重洗派，也对路德的改革做了若干修正。

在《改革》一文中，加尔文指出了教会必须立刻改革的三个要点。首先是崇拜。因为真正的崇拜首先在于承认上帝作为独一的圣者，是一切美善的源泉。此外，还要心怀谦卑地献上庄严的敬拜。而如今（16世纪）的崇拜完全背离圣经及大公教会的模式，礼拜仪式和祈祷都被严重地扭曲。因为他们竟然向圣徒祈求和感恩。而圣像崇拜更加有辱上帝的荣耀。加尔文根据《马太福音》5章19节指出，“他们将人的吩咐当作道理教训人，所以拜我也是枉然”。并指责他们“为自己凿出池子，是破裂不能存水的池子”（耶2:13）。⁵他指责在崇拜上的腐败，是那些自称基督徒者的最大邪恶。因为没有比这更加危险的了。因此，一个敬虔地学习上帝之道的基督徒，绝不应该沉默不思改革。

其次，加尔文指出，救赎教义的恢复也是同样紧急。他认为关于得救，主要有三个阶段：在罪中的自卑、唯独仰赖基督、在基督里的确

信。依据这些原则，加尔文指出救赎教义如何“可悲地被曲解了”。因为经院哲学家把原罪看为过分的身体欲望，以致鼓吹例如禁止嫁娶等的二元化（dualization）的修道生活。因此，他们不是仰望基督的怜悯，而是企图以善功取悦上帝。在加尔文看来，依靠自己获取上帝的义，完全是神经质的做法。⁶它明显地违背了保罗的教训，以及古教会的权威教导。还有，他们另外一个“害人的错误”就是认为，“信徒应当对自己的得救犹疑不定”。这“消灭了信心的能力”，也“摧毁了基督赎罪的功效”。以致产生诸如迷信圣物等等荒谬至极的观念。⁷

最后，是教会的治理与圣礼。在这一点里，加尔文指出“七个圣礼”是完全没有根据的。“弥撒”和主所设立的圣餐也毫无关联，不过是骗人的迷信罢了。而圣职制度的败坏，更是令他痛心疾首。圣职人员不但推卸教导的责任，而且行为极为丑恶。更加黑暗的是，他们的圣职根本不是根据圣经和教会传统之合法性选立的，而是买卖。但他们却利用权威牢笼信徒的良心。⁸

在上述“要点”的讨论中，他相应的改教思想已呼之欲出：上帝的荣耀、基督的救赎、教会的标记。就如我们在《基督教要义》中所看见的，他的神学思考主要集中在上帝论（第一卷）、基督（与救赎）论（第二、三卷）、教会论（第四卷）。其中，他反复强调救赎的教义，但又始终突出上帝的荣耀。对上帝荣耀的看重，是他的神学最突出的特征之一。正如J. M. McNeill 引用巴文克（Bavinck）所说的：“他看他的整个生命都受了上帝荣耀的光照”。⁹

二

就基督教的改革而言，所有的改革努力永远都是要回归本源：圣经和大公信条。因为只有这样，在基督教的世界才有其正当性。早期的诺斯替主义、孟他努主义是如此，本世纪初的神秘派与五旬节运动，也是如此。但重要的

是，改革者是否真正把握了教会的正统教导。那么，当我们要考察16世纪的改教思想时（本文主要针对加尔文），就必然诉诸教会历史的传承问题。¹⁰

加尔文的思想没有任何新鲜的教导，唯一令人惊讶之处在于，他不可思议地综合了前人的思想。通常被贴上加尔文标签的“预定论”，也不过是源远流长的传统而已。¹¹虽然思想成熟时的加尔文与路德的思想有不少的差别，但路德对他的影响是不可替代的。他在其一生中，都对路德保持了极大的尊敬，许多的思想也是建立在后者的基础上。从神学的角度而论，“安静的改教家”墨兰顿（Melancthon）对他的影响更大。墨氏在《教义要点》（*Loci Communes*, 1521）中所展现出来的神学结构和方法论，对《基督教要义》的写作产生了深刻的影响。众所周知，教父对加尔文的影响是巨大的，尤其是圣奥古斯丁，更是他最重要的精神导师之一。以至于他的思想被冠为奥古斯丁—加尔文主义。但在著名的改革宗神学家慕勒（Muller）看来，加尔文思想的最终形成更多地是源自他称之为“改革宗传统”的群体。这传统主要是由奥古斯丁、中世纪神学家（阿奎那、司各脱）、奥古斯丁修会（路德原是该会修士）、改教家们，在漫长的历史中逐渐发展成型的。我们不会忘记，加尔文作为一个法国人，对本国过去改革的思想的继承与反思（他称瓦尔多为“先驱”）。但他同时从第一代改革宗改教家慈运理（Zwingli）、布塞（Bucer）、卡皮托（Capito）、厄科兰帕迪乌斯（Oecolampad）、法雷尔（Farel）以及与他同辈的第二代改革宗改教家布林格（Bullinger）等人那里受益。因此，慕勒称这个传统是改革宗传统而不是加尔文传统。¹²除了源远流长的神学传统外，加尔文也受中世纪晚期的方法论（追求简洁清晰）和人文主义修辞学的影响。他（作为改教家前）注释塞涅卡（Seneca）作品和后来解释圣经的方法之间的关联性，就更加清楚地显现这一点。

我们虽然认为加尔文思想具有继承特征，却不认为他只是个毫无创意的复古主义者。相比路德，早期改革宗思想家对旧约（律法）都更加看重。慈运理就修正了路德“正典中的正典”的思想，以圣约神学和寓意法对新旧约加以协调。但加尔文更进一步调整了慈运理解释旧约的寓意方法。在基督教释经史上，加尔文甚至被尊为“第一个科学的解经家”（兰姆），他的解经对后世的影响极为深远。当然，在崇拜学、教会治理、圣餐观等方面，加尔文也都加以不同程度的重建。即使是对奥古斯丁，他也并不是照单全收。最明显的是，奥氏的“新柏拉图”色彩，在加尔文那里几乎销声匿迹。加尔文的《基督教要义》虽然庄严虔诚，但没有神秘主义的气氛。对婚姻的看法，也不像奥氏那般消极。作为继承者，加尔文从来都不是机械地复制前人的思想。这不得不令人想到，当下自命“正宗”的加尔文主义者，表现出的却是毫无创意的鹦鹉学舌伎俩。

加尔文作为生活在动荡岁月的牧者，他的神学思考与经院派学者企图建构“大全”的意图截然不同。他思考的出发点总是具有非常实用的目标：牧养信徒。换言之，他更多的是一位牧师（尽管没有圣职），而不是一位醉心于形而上学的思想家。他的神学思考，一是针对必须改革的教义，二是对教会和社会造成威胁的神秘主义与激进改教派的回应¹³，三是对“以人为本”的文化潮流的回应（他对待艺术的态度远不如路德热情）。他为数众多的解经著作，既不是出自注释的“雄心”，也不是科研经费的“项目”或是职称要求所产生的“作业”。只是作为一个牧师兢兢业业的讲道成果！一方面，他没有闲暇讨论不实用的“玄学”，另一方面，他也并没有打算使自己的思想无所不包。对于前人那些已经几近完美的著作，他又何必画蛇添足呢？！如我们所见，在基督教信仰中被看为最核心的教义“三一论”，在《基督教要义》里不过区区二十多页！¹⁴而对“十诫”的解释则多出一倍的篇幅。¹⁵对于另一个核心

教义“基督的二性”的讨论，马丁·开姆尼茨（Chemnitz）似乎比加尔文更有代表性。¹⁶

这不是说，加尔文不重视这些最要紧的教义，而是他非常注重继承。既然有了几乎不可逾越的《论道成肉身》（*Incarnation*, Athanasius）、《论三位一体》（*On Trinity*, Augustine）、《上帝何以化身为人》（*Why God Became Man*, Anselm），将自己的思想根植伟大的传统中，是既谦卑又务实的理智选择。就如伟大的奥古斯丁，也没有专门的关于“基督论”的著作。另一个比较特别的是“末世论”（*eschatology*），加尔文诚实而谨慎地选择了沉默。但这却成了今天加尔文主义者经常争论的焦点。¹⁷这不是加尔文的过错，他如大卫一样已经完成了他的历史使命：按着神的旨意牧养群羊（徒 13:36）。就如他临终前所说：“我这一生最重要的事，就是建立了教会”（J. M. McNeill）。

加尔文的思想继承了群体传统，但绝不是取代了传统。就如，虽然他深受路德影响，但我们不能说加尔文采纳了路德的所有重要思想。因为加尔文不会做无谓的重复，就像他虽然继承奥古斯丁的“三一论”，但却没有加以重述或发挥一样。换言之，加尔文为我们指出思考方向的意义，多过于作为一个模式的意义。他的解经作品诚然值得尊敬，但如果认为他每一节的解释都是标准答案，我们难以想象还有比这更荒唐的想法。但这无损加尔文是伟大改教家的事实。他的教会革新思路，对我们而言仍然具有重要的参照意义。他不是回归圣经运动的终结者，而是（之前的）继承者与（之后的）开启者。今天我们同样需要继续“归正”（*reform*）。这是再明显不过的了。

三

和所有思想家一样，加尔文也是一个有争议的人物。但在众多的骂阵者中，严格说来，只有两个阵营值得认真对待。一是众多同情阿

米念的著名牧师，二是近年来圣经神学的研究者。前者在教牧实践上，后者在学理上提出了一系列重要而严肃的挑战。

或许由于加尔文主义者对“双重预定论”的过分渲染，16世纪初的荷兰人本主义学者科恩和特（Koornhert）首先对以贝扎（Beza）为首的加尔文主义提出了批评。事实上，强调“自由意志”的思想可以追溯至稍早的一个荷兰人——伊斯拉谟。可以说，“以人为本”的思想，在这片土地上并不陌生。就学于日内瓦学院的原荷兰改革宗牧师阿米念，被教会指派去驳斥科恩和特的主张。但始料未及的是，他竟沉浸在“对手”的理论中不能自拔。因着这位年轻牧师的出众才华，在随后的岁月里他变成了反加尔文主义的领军人物。他去世一年后（1610），受阿米念影响的群体（以 Grouitius 和 Episcopius 为代表）起草了一份神学宣言（史称“抗议文献”，remonstrance）。加尔文派则在 1618 年的多特会议（Synod of Dort）上起草了我们所熟知的“五要点”（俗称“郁金香”，TULIP）作为反驳，同时定阿米念为异端。但真正使阿米念思想广为人知的是后来的一份杂志《阿米念》以及它的主编——约翰·卫斯理。除此之外，在英国“牧师中的牧师”之称的巴克斯特（Richard Baxter）也是重要的支持者。有趣的是，原来奥古斯丁的对头伯拉纠（Pelagius）就是出自英国。不过，我们不能肯定他和后来的反加尔文主义思想有隐秘的关联。而 19 世纪末脱胎自卫斯理宗的五旬节教会所引发的灵恩运动，则对改革宗传统大肆口诛笔伐。不过，由于该派人士在解经上的粗糙，他们所构成的挑战更多的是在教会的实践上而不是神学上的。但也有一些例外，如五旬节派的戈登·菲（Gordon Fee）对保罗书信研究的结论，就不能随便应付。

当前圣经研究对改革宗思想的挑战，用人多势众来形容并不为过。即使略去已经淡出学界视野的鲍尔（Bauer）和逐渐降温的存在主义思潮，方兴未艾的保罗新观（the New

Perspective on Paul）将是未来一段时间内的有力对话者。更大的挑战，则是难以定义归类的后现代各种主义。

作为加尔文精神的追随者，如何回应历史与处境的挑战？首先，笔者相信，加尔文的精神比大多数宗派思想更能回应这个挑战。但有一点是肯定的，光是一成不变背书绝对解决不了问题。不过，我们依然需要向伟大的历史传统学习。比如，约翰·欧文（John Owen）与爱德华兹（Jonathan Edwards）都不同程度扩展了改革宗传统的圣灵论。受人尊敬的威斯敏斯特神学院杨以德教授（Edward J. Young），也极其出色地回应了“圣经批判”的观点。在当代，我们也不缺乏可供借鉴的例子。如派博（John Piper）对属灵传统的恢复，范胡撒（Vanhoozer）对后现代诠释学的回应。尽管有争议，汤姆·赖特（N.T. Wright）也对保罗新观做出重要的修正努力。但我们也必须清楚，中国教会的处境，无论就文化、灵性还是制度都没有现成的东西可以作为公式来填充。我们怎能指望加尔文为我们一劳永逸地解决了所有的真理问题？他的告诫是：本着圣经不断归正。因此，笔者斗胆对当下的时代处境提出一些粗浅的建议，供改革宗同道参考。

第一，加尔文精神的继承首先体现在圣经研究上，这是“唯独圣经”的诚实实践。虽然我们也毫不犹豫地宣称这一口号，但我们往往把圣经作为我们思想的论证工具。更不幸的是，有人把加尔文的思想约化为五要点，然后用它们解释任何经文。如果我们真心追随加尔文，就要像他一样，学习用最先进的“文本研究”方法来研究经文。就笔者经验所及，大多数改革宗牧者，在解经上近乎粗暴：无论什么文体，最终的效果都一样。虽然我们不能赞同否定命题启示的观念，但也不能以“教义”的借口抹杀经文（尤其是叙事体）应有的趣味。尤其在对系统神学“审美疲劳”的时代，回归圣经不仅仅意味着研究转向，它也具有牧养上的现实

意义。平心而论，这是北京教会最严重的短板（如果不是最短）之一。当然，北京新兴家庭教会的年日不长是不可抗拒的原因，但或许并不是真正看重并愿意投入“圣经神学”的学习，才是更重要的原因。

其次，加尔文视建立教会为其毕生最重要的工作。真正的改革宗信徒，一定是委身于（具体的地方）教会的。海外华人教会（至少在北美）有个流行的说法：改革宗牧师有学养但不会牧养。在他们看来，改革宗牧师的讲道和信徒的心灵相去甚远。在国内，我们更常见的是，有一些人（往往自称正宗改革宗）竟然说不出具体所属的教会。游走各地没完没了地教导“五要点”，几乎就是他们教会生活的全部。而且更荒谬的是，这些人按立好多人作为改革宗牧师，而对被按立者所在的教会竟然一无所知！难以想象，如果他们是在加尔文的教会聚会，那将会是什么后果？！看来，他们背熟了“五要点”，就没再学教会论。我们必须重申：“教会是真理的柱石和根基”。作为改革宗的牧者，一定乐意效法加尔文，将自己的一生不遗余力地投入地方教会的建造上。笔者并非不知道，委身教会生活的艰难和做自由传道的惬意，但大多数情况下，后者可能都不是神呼召的旨意。

最后，就如加尔文谨慎对待他那个时代的思想一样，我们也需要深入了解当下的情境。从教会内部而言，灵恩派的冲击无疑是强劲的。原则上，笔者同意唐崇荣牧师对灵恩派的大多数批评，但其整体上比较缺乏改革宗教会对圣灵论的反思。本着上帝护理的教义，以及对灵恩派出现背景的研究，我们发现，要正确看待灵恩派显然不是只有唐牧师的批评就足够的。我们需要一些更积极的看法。我的意思是，上帝允许灵恩派出现，不只是让我们用来操练批评，而是要唤醒我们过去的亏欠。极端一点讲，即使我们不认同灵恩派的所作所为都出于圣灵的看法，但却绝不能把这个运动归结于魔鬼的兴风作浪，这不仅会使我们冒“亵渎圣灵”的危险，也

不符合改革宗的上帝论。撇开那些超自然恩赐不讲，灵恩派人士对圣灵的渴慕和对祷告的看重，难道一点也不值得我们学习？是不是改革宗人士也像那些意气用事的人，因为对加尔文的某些不满而拒绝他的思想一样？虽然我们不能肯定具体的比例，但我们承认当前改革宗信徒的祷告生活不容乐观，而这首先体现在牧者的身上。弟兄们，我们需要谦卑地悔改！

- 1 有人把奥古斯丁、阿奎那、加尔文并列为基督教历史上三个百科全书式思想家。也有人认为得算上巴特（他是基于改革宗）。加尔文除了在思想上和他们的一样“庞大”外，在解释圣经上，却远远地超过了他们。
- 2 麦格拉斯，《宗教改革运动思潮》，中国社会科学出版社，2009年，12页。
- 3 加尔文，《基督教要义》，改革宗出版社，2007年，上册，“题献”，1-20页。
- 4 《基督教要义》下册，403页。
- 5 同上347-348页。
- 6 同上402页。
- 7 同上354、373、403页等。对救赎的教义，加尔文多次强调，分布于该文的许多段落中。
- 8 同上354-361页。
- 9 《基督教要义》上册，93页。
- 10 在这方面，我们和东正教的看法有很大的差别。他们认为，教会正统传承最重要的途径是有形“圣礼”。圣礼固然有其意义，但我们认为明确的教导才是最重要的方式。
- 11 参艾利克森，《系统神学》，中华福音神学院出版社，2000年，第三卷“教恩论”。
- 12 Richard A. Muller, “John Calvin and later Calvinism: The Identity of the Reformed tradition”, In *the Cambridge Companion to Reformed Theology*, pp130-132 (UK: Cambridge university press, 2004) .
- 13 激进的千禧年派（重洗派分支之一），在瑞士屠杀了无数天主教徒和路德宗信徒，在十数年间造成欧洲各地巨大的灾难。
- 14 当然有人认为整本书是按照“三一论”的结构写成（林鸿信《加尔文神学》）。这更多的是因为加尔文根据的是“使徒信经”的结构。
- 15 在《基督教要义》上册（261-314页）里，他极其详尽地解释了“十诫”，其篇幅甚至超过了“三一论”两倍有余。
- 16 开姆尼茨，《基督的二性》，段琦译，北京学林出版社，1996年。
- 17 改革宗和灵恩派争论的根本问题是末世论（较广义）。B.B. Warfield认为今天的“神迹恩赐”已经终止的观点，受到了多方的攻击。

加尔文的 属灵观及其影响¹

文 / 侯士庭

1、加尔文的生平

加尔文一生中总共只有三次谈到他个人的背景。临死前他将生平的资料告诉在日内瓦和他一同事奉的长老；在之前几年，他对自己的生命最详细的一次叙述，记载在他写的《诗篇注释》的引言中。他的这个举动意义深长。他深受诗人大卫的影响，而大卫在他的诗里似乎什么都讲。加尔文曾经说了一句名言：“加尔文与诗人大卫的不同，在于诗人大卫任何时候都将他所有的情感完全在神面前表达出来，而加尔文只在某些时候才将某些情感在神面前表达出来。”加尔文是在查考《诗篇》，写注释的时候，让人感到这亦是他谈个人生平的时候。

我现在给大家提供的资料大多出于他所著《诗篇注释》的引言。他六岁时母亲去世，不久父亲再娶。他不大尊重其父，因其父乃权宜主义者，很有野心，为自己的利益不惜剥削教会。他的叔叔和其他的亲戚是卑微的船夫，在河上从商。其父受过一些教育，附属当地的大教堂，但不是按立的神职人员。他期望自己的儿子受教育，但又觉得在教会工作无钱可赚。所以当年轻的加尔文想接受按立的时候，其父却坚持要他读法律，因为从业法律收入比较高。

加尔文这个人的一个特别之处在于，他虽然是伟大的教会领袖，但却没有留下任何按立的证据。我们也许会感到很惊讶，原来他是个平信徒，然而这一点却很重要。他在这一条核

心的信条上强调了自己改革的信仰。

1520至1523年，他在巴黎大学时，住在校中一所书院，此书院乃一百年前为了在学生中推动灵命追求所建。在同一书院中，亦住了伊格那修·罗耀拉。我很想揣摩他们两位之间的对话，一个是伟大的反宗教改革的领袖，另一个却是宗教改革的主要人物。1525年他开始学民法，在神的保守下成了一位有法律头脑的律师。

如果读过加尔文所写的《基督教要义》，就不难看出他那律师的才能，即去除一切杂质，提炼出信仰核心的才华。在这本书中，他没有用错一个字，亦没有一个思想表达得不够清楚。这本书是教会内一部相当出色的信仰表白，当时他已信主大约10至12年。1536年此书的第一版面世，此书成为诠释基督教教义的里程碑，这是加尔文个人从未意料到的。其实他写这套书的主要目的，乃是为受逼迫的朋友辩护，他们当中有些是被绑在火刑柱上烧死的：加尔文在书中为他们的死提出抗议，因为他们为主牺牲不过是出于简单的圣经信仰，而不是出于逼害他们的人所认为的异端思想。

2、加尔文的性格

下面我们来看看加尔文的性格。一般的文字著作误解他，通俗文学亦错误地描述他这个人。他出身卑微，幼年时敏感、害羞、畏缩，

深感需要信赖神。加尔文内心世界最大的特点，就是他深深地体会到需要倚靠神。因此，他对神的话的态度，就是简单的顺服。第二是他的敏感性。我们把他当作是新教的阿奎那，认为他是个将神学系统化的人，既严谨又强硬。其实这种印象是错误的。他对自己的归主感到非常惊讶，神居然会选召他。1520年他曾如此描述自己：“本性退缩，未经琢磨，总是渴望享受宁静的生活。”当他开始讲道，成为受人欢迎的教师之际，他却希望能到一隐密处，脱离人群。隐退的心愿达不到，想隐退的地方却成了公共学校。虽然他愿过隐居的生活，神却让他任何时间、任何地方都不得安宁，反而把他摆在水银灯下。第三，他是一个忠心耿耿的人，他记念那些为主牺牲的弟兄，为他们的声誉提出辩护。他在《基督教要义》这本书中说：“我没有其他的目的，只想让人知道这些人的信仰为何，让人看到那些破坏他们声誉之人的邪恶、谄媚和不信。”

《基督教要义》这部书是逐渐发展出来的巨著，曾出版过几个版本，每个版本都比前一个版本有进步，也更加完整。加尔文几乎一生都在不断修订这本书。今天基督教领袖的态度就很不同，他们一本又一本本地写，而加尔文只专心出一本书。

加尔文亦是一个谦卑的人。他说他的目的不在于身居高位，享受美誉。其实他一点也不想到日内瓦去，他之所以去了，乃因他的朋友法雷尔(Farel)说，如果他不去，神的咒诅会临到他。他自己的心愿是隐居。他在日内瓦期间遇见很多困难。听听加尔文自己说的：“虽然我承认自己本性懦弱、柔和、胆小，但一开始我就要承担这些狂风大浪。”曾有一段时期他被赶出日内瓦。那时他感谢神，他终于可以隐藏起来了。但在众目睽睽之下，他再次被推出来，重返日内瓦，一直到死。他说在大卫一生中，神似乎带领他走每一步。这对加尔文是无比的安慰。在他的一生中，《诗篇》是最大的安慰。我们看到正是由于加尔文的软弱、胆怯和害羞，

他才更加体会神的恩典在几方面的确都是够用的。

很少人像他这般毫无保留地信赖神，他决心让神进入他的思想、情感、意志和想象中。他所有的人际关系，无论在道德、知识还是属灵方面，无论是个人的还是社交的，他都让神居首位。如果他不得不接受加尔文派这个事实，他会这样说：“这个人是个认识神的人，他的情感和思想都被神所充满。”此乃加尔文敬虔的源头。在这里我不计划详细讨论他对敬虔的教导，但我可以说，圣洁的观念对他来说是最重要的。毫无疑问，他年轻时受到了14世纪托马斯·肯培的属灵观的影响。

但最重要的是加尔文的神学知识是满有生命力的，是经历性的。他的属灵观和神学深受他对圣经的认识所影响，神的话语提供了客观的实存，圣灵乃主观的因素。因此，真正对神的认识，乃是神的话语与圣灵合作下传达给人的。宗教改革最突出的一点，就是把圣灵的工作放在中心，这是在中世纪最缺乏的。他们忽视圣灵，又不看重神的话。然而，加尔文却在神的话语和圣灵的同在下，产生了正确的属灵观。圣灵光照人心，使人能看见圣经中的真理。加尔文说，是圣灵在人心工作，使人体会神的神圣，因而导致确信、认罪和明白，远超过理性的范畴。他又说，信徒被神的真理说服，立时就肯定那是圣灵的工作；因圣灵帮助人感受神的同在，承认神的神圣，经历神的父性，和享受他的同在。但圣灵并不启示新的真理，所谓新的乃指超越圣经启示的真理。所以，我们试验此灵是否圣灵，就看他的教导是否和神的话语一致。今日正当我们强调圣灵之际，我们也可以利用圣经的真理来察验是否是圣灵的工作。同样，我们亦不能随便摒弃圣经，将之肤浅化，或者带有将圣经偶像化的倾向，我们要通过不断地修正，以取得平衡。因为解释圣经是圣灵的工作。

我们发现加尔文还强调内向性，即个人和个别的敬虔，但同时亦要逃避主观性的危险，

因为神的话语有其客观性。另一方面，他认为神学不仅为满足理性的追求，亦包涵在生活中落实真理。加尔文从来不质问神，因为他认为人没有资格如此对待神。反之，他认为我们理当接受神的质问，这一点再次表明他的谦卑。这就是加尔文的属灵观的核心。

3、改革宗与科学

在结束之先，我们要谈谈改革的教义如何将人的思想观念，从中世纪转变到现代。改教者，尤其是加尔文，提出一项重要的教义，即“信徒皆祭司”的观念。此观念导致现今科学时代对经验主义的探讨。你或许会感到奇怪，信徒皆祭司的教义与现代科学有何关系？简单得很，这个教义论及神在创造时赐给人一个特殊的地位，神亦赐人思想和声音去宣扬神创造的荣耀。人代表所有不能言语的受造物表达对神的感恩。

因此，在16世纪有一个很有趣的现象。16世纪末，欧洲90%的植物学家都是加尔文主义者。为什么呢？因为圣经谈到野地的百合花如何生长。所以当时的人决心认真地研究所有的植物，将之分类，并描述其荣美。现代的植物学就是在这个动机下开始的。

在巴黎盆地离加尔文出生之地不远处，有一位卑微的陶匠，用泥制造陶器，他的手指不时地碰到机器上的化石，当然他不得不停下来将那些碎化石放在一边。他单纯地相信这些化石也是神的创造，应当鉴定和分类。柏利斯的伯纳德 (Bernard of Palissy) 就这样意外地成为了古生物学的创始人。同样的情形在天文学、地理学或其他科学的领域都有。由于人对神创造之奇妙的好奇和感恩，为现代科学的起飞建立了架构。



乔治·赫伯特

4、天职观

对自然世界的好奇及亲身的探讨

是一回事。加尔文主义传统的属灵观还引申出另一种属灵的好素质，这亦是早期教父曾提及的问题，即谁是基督徒？基督徒和世上的普通人看来没有什么不同，但是由于他要活出福音，在生活中实践福音的本质，所以他理当是最好的商人，最好的水手，最好的官员，最好的公民，最好的丈夫和妻子，最好的主人和父亲。因此，16世纪时，人们公认基督徒的道德行为是最高尚的。17世纪的乔治·赫伯特 (George Herbert) 亦说：“我们就是扫地，打扫卫生间，也是为了神的荣耀。”

16世纪的改教者说神的呼召有两种，即“特别呼召”和“普通呼召”。改教者对这两种呼召的解释如下：普通呼召是指信徒蒙召过信心的生活，他们引用《希伯来书》11章6节：“人非有信，就不能得神的喜悦。”凡不出于信的就是罪。此呼召的范畴，即过信心的生活，信徒一生最主要的工作乃因信而活。然而，在普通呼召之外，还有特别呼召。比如说，一位姊妹可能蒙召作母亲，处理家务；另一位蒙召站讲台传讲福音；另一位蒙召作科学家，像那些蒙召作植物学家的人一样。他们强调的一点是我们今天福音派的人完全忽视的观念，即特别呼召乃次要的呼召，普通呼召乃首要的呼召。蒙召作医生、护士、老师并非主要的，最重要的乃是蒙召作神的儿女。我们蒙召作基督徒，最要紧的不是站在什么岗位上，乃是成为神的儿女。我们最主要的身份不在于我们的专业，乃在于我们是否在基督里。

今天的年轻人之所以深受作抉择之苦，乃因他们接受了世俗的看法：假设人的身份取决于他们所选择的职业。但这完全曲解了加尔文拣选的教义，他强调的乃是基督徒要过信心的生活，这比人选择职业更为紧要。

今天我们觉得按立人全时间作传福音的工作非常重要，有严肃的仪式。但我们若像加尔文一样地激进，真正相信信徒皆祭司这个教义，那么我们

亦当有同样严肃的仪式按立护士、秘书或主妇，因为这才是拣选的正确意义。无论我们从事什么工作，人被按立都是为了荣耀神。

改教者强调一个真理，即人当在蒙召的岗位上尽忠。他们引用《传道书》9章10节：“凡你手所当作的事要尽力去作。”还有《耶利米书》48章10节：“懒惰为耶和華行事的，必受咒诅。”因此，我们要爱惜光阴，全力以赴。

除此之外，改教者又说，我们的呼召包括我们有责任在爱中彼此服侍。这使我想起马丁·路德说过的似乎自相矛盾的话：“当基督徒作众人的仆人的时候，他是最自由的。”《以弗所书》4章1节教导我们行事为人当与蒙召的恩相称。人若重视专业生活过于信仰生活，他就没有足够的动力激励自己在专业上的发展。比如说，今天的基督徒医生和护士，若他们的良心不同意堕胎，他们想在专业上见证主，可能就不得不放弃升职或其他好处。这样作他们就等于把普通呼召对他们的要求放在特别呼召之上了。我们当顺服的是神而非人。

4、家庭管理与现代经济

16世纪的改教者和17世纪的清教徒，开始为个人生活奠定了治理之道，详情记载在《基督徒指南》(Christian Directory)这本书内，书中谈及治理家庭经济之规条。“经济”这个词用得很合适，此词来自希腊文“家室”(Household)这个词，原文乃家庭管理之意。17世纪所谓的经济指治理家庭生活之道，根据《以弗所书》5—6章的教导，是包括夫妻相处之道，父子相处之道，主仆相处之道。著名的清教徒巴克斯特(Richard Baxter)在1660年代出版的这一套五册的《基督徒指南》，详细提出与经济有关之基督徒道德行为的准则。



巴克斯特

18世纪后，经济这个词的涵义发生了很大的变化，比如说经济学家亚当·斯密(Adam Smith)谈到政治经济，特别指从商业利益的角度来管理一个国家。所以，现代经济学与16世纪为经济下的定义完全无关。但我们切不可忘记改教者的看见，治国之前，必先齐家。现今的世代为何如此混乱？

皆因我们期待把社会较大的单位管理好，然而却不知如何管理自己的儿女。世人道德观的分峙导致社会的混乱，新约书信为我们提供了这方面的原则。基督徒若羡慕作圣工，治理教会，必须先齐家，否则不适合承担重任：换言之，家庭的治理在先，其他较大单位的治理在后。这是改教者所强调的一点。

5、17世纪后的世俗化

总之，是什么导致现代之改变，是什么取代了改教者所奠定的根基？17世纪的人对自然界满了幻想，他们不把神当作受造之物的创造者来礼赞，新兴的科学家反而把自然界当作自我一致的机器，有其独立的规律和自己的秩序。1648年一位信徒波义尔(Robert Boyle)发现有关气体的定律。他著书批评那个时代的人对自然的看法，并指出基督徒信仰的危机，过分强调自然界的地位；其实，那是人的幻想，完全抹灭了创造者的存在和地位。

第二，神的护理之教义亦逐渐地世俗化。改教者再三强调神的护理，认为若没有神的护理，人根本无法生存。他们对神的护理认识很深，他们相信这就是信心生活之基础。18世纪末期，神的护理教义变了质。首先表现出来的，是经济的定义又逐渐改变。亚当·斯密在《国富论》(Wealth of the Nation)中提及生产者与消费者之间将会产生的紧张状态，因为双方有不同的利益：一方想用最低的价格购物，另一方

则想赚最多的钱。斯密认为市场上存在所谓的和谐原则，其实这是已经世俗化了的神的护理教义，成了抽象的原则，事实上这是一个神话，是人编造出来的神话。和谐原则指的乃是市场上合宜的定价原则。

18世纪末，罗素提出在政治上亦有所谓的和谐原则，即多数人投的选票就是最好的选票，这是民主法治的开始。19世纪初，德国哲学家勒辛提出教育上亦有和谐原则，即公共教育乃最好的教育，这是现代公共教育的由来。现代生活的一些基础都是建立在此神秘的假设一和谐原则之存在。我们往往不批判、不探讨我们持守的假设，任凭自然凌驾在神之上，坚持自然有其定律和运作的方式。和谐原则之面世，令启蒙运动时期的人假设他活在一个封闭的系统内。

导致世俗化精神的第三个原因乃是另一个假设，即人在不断的进步中，凡是新的就比以前的好。此外，19世纪的乐观主义与进化论的哲学挂钩；19世纪还发生了一些其他的事件，都有助于发展人类独立的精神。



《等待戈多》中的两个流浪汉

最后一点要提到的，是人对权威在看法上的改变。根据圣经，权威乃源自外部的，是外赐的。比如说，航海家发现天体的定点在于对天体之观察，所以，他们用航海之星来衡量他们在地球的何方。基督徒的世界认为权柄来自天上，正如耶稣在圣殿被当时的宗教领袖质问时，他就明说他的权柄来自天上。然而，启蒙运动的人却否认这一点，他们认为权柄并非来自外面，而是主观的，是属人的。现在的人认为很多事无意义，只因这些事对他们没有意义而已。他们暗示自己就是最高的权威，此乃在现代人心目中已经成型的过度的主观主义，在人的理性和意义范畴内涵盖对权柄所有的定义。

最后，我们要看看工作呼召教义的前景到底如何？现在的基督徒也已经丧失了改教者对此教义的看法，我们倾向把个人的专业当作身

份的象征。我们都体会到社会的不安，我们生存的文化极度要求专业上的安全感和地位。对很多基督徒而言，单单作个基督徒是不够的，还要在社会上有一份受人尊敬的职业；我们需要社会上的认可，以为有了让人看得起的专业，就能带给人某种程度的认可。这表明我们的身份不在于我们是在基督里的人，而在乎我们的工作，即使是为工作的工作。这就是为什么我们要重新发展宗教改革的精神，承认改革的教义本身，可以引申出现代生活中许多基本的原则。其实，现代的生活已经从这些教义上越了轨，在各方面歪曲了其基础。比如说现代人认为时间就是金钱这个态度，我们活在时间的辖制之下，不能享受人生。变形的现代人实在是时钟的奴隶，他的生活若不受时钟的衡量，就感到迷失，不知如何是好。他不能了解现在就是悦纳的时候，现在就是得救的时候。人虽然百般想脱离神而独立生存，但在任何时刻，神的永恒都可能介入，那个时刻就变得意义重大了。希腊文有二个词代表两种不同的时间，一个是 *Kairos*，代表以永恒来度量的时间，另一个是 *Chronos*，乃以钟表来度量的时间。

贝克特 (Samuel Beckett) 写了一部名剧《等待戈多》，剧中有位富翁，在口袋上挂个大表，表声响亮，他在下一幕遗失了这个表后，整个人好像瞎了眼、疯了一样。另外有两个流浪汉在等戈多，他们俩看出 *Kairos* 是要紧的，但对 *Kairos* 却没有信心。我们不知戈多是离去了，或是个没有意义的名字，因为戈多一直没有出现。但这两个流浪汉却深信，如果戈多出现的话，他们的人生就有转机。贝克特想要指出的乃是：歪曲了的改革教义是毫无意义的，因为它们与根源断了线。现代生活中的无意义感，就是由于对改革教义之曲解。■

1 本文选自侯士庭的《灵修神学发展史》第四章。本刊个别地方有删节。



清教徒的默想实践

Joel R. Beeke/文 郭晶/译

默想带来应用，默想带来医治，默想带来引导。”

——库沃维尔（Ezekiel Culverwell）

灵命成长本是基督徒生命的一部分。彼得教导基督徒“在我们主救主耶稣基督的恩典和知识上有长进”（彼后 3:18）。《海德堡教理问答》说，真正的基督徒相信他们是基督的肢体，与基督的膏油有份。他们靠着基督开始新的生活，并有上帝赐下的圣灵为证。靠着圣灵的力量，他们“求在上面的事”（西 3:1）。他们必然期盼灵命成长，因为“靠真信心与基督相连的人必会结出感恩的果子。”

今日基督徒灵命成长的一个障碍就是，忽略对属灵知识的汲取。我们用于祷告和读经的时间不够，并且我们已经放弃了对默想的操练。可悲的是，默想一词曾被视为是基督徒的核心操守，是“与祷告相联的、为祷告所做的极为重要的准备”，现今却成为与不合乎圣经的新纪元运动（New Age）相关的术语。我们

理当谴责那些进行超验默想和其他各种放松大脑的训练，因为这类活动与假宗教相关，如佛教和印度教，但与圣经毫无关系。这种默想的焦点在于倾空大脑，脱离世界，融入所谓的宇宙心灵（Cosmic Mind），而非相联、倾听、服侍于活生生的、有位格的上帝。但是，我们可以从这些人身上看到安静反思和持久默想的重要性。

基督教会曾一度深入地进行合乎圣经的默想，这种默想包括脱离罪恶，爱上帝和爱邻舍。在清教徒时代，无数的牧师传讲如何默想，并就此主题撰文著书。我们将在本章查看清教徒的默想艺术，考察默想的性质、责任、方式、主题、益处、障碍和作为自省的默想。我们若视清教徒为导师，或许能在这个时代复兴合乎圣经的默想实践。

一、默想的定义、性质和种类

默想（meditate）或深思（muse）的含义为“思

想”(think upon)或“反思”(reflect)。大卫说“我默想的时候，火就烧起”(诗 39:3)。默想的意思还有“轻柔的谈话声，低语，嘴唇发出声音……含有我们所说的自言自语”。这种默想包括低声背诵记在心中的经文。

圣经常常提到默想。《创世记》24 章 63 节说，“天将晚，以撒出来在田间默想。”尽管约书亚的主要职责是带领以色列人征服迦南，但是主却命令约书亚昼夜思想律法书，好使他谨守遵行那书上所写的一切话(书 1:8)。默想一词在《诗篇》中出现的次数比在其他经卷中出现的总和还要多。《诗篇》1 篇提到，惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。大卫在《诗篇》63 篇 6 节说，他在床上記念主，在夜更的时候思想主。《诗篇》119 篇 148 节写道，“我趁夜更未换将眼睁开，为要思想你的话语。”

思想、反思或深思都会预设默想的主题。正式的默想往往针对重大的主题。例如，哲学家默想诸如物质和宇宙之类的概念，而神学家则反思上帝、永恒的法则和人的意志。

清教徒不厌其烦地强调：合乎圣经的默想包括对三位一体的上帝和其圣言的思想。清教徒的默想扎根于鲜活的圣言——耶稣基督和上帝书写的圣言——圣经之中，这就与那些假冒的灵修或神秘主义拉开了距离，后者强调的沉思是以放弃行动、脱离圣经内容为代价的幻想。

对清教徒而言，默想既操练头脑，又操练内心。基督徒不但用理智，也用情感接近默想的主题。沃丛(Thomas Watson)将默想定义为“我们对心灵进行的神圣操练，为要记住并认真地思想上帝的真理，且亲自应用这些真理”。

克莱美(Edmund Calamy)写道，“真正的默想是这样的，当一个人开始默想基督的时候，他的心会因对基督的爱而燃烧；当他默想上帝的真理时，他会因真理而改变；当他默想罪时，

他心中会充满对罪的恨恶。”他还说，为了进行正确的默想，必须通过三道门：理解之门、心灵情感之门和生活实践之门。“当你默想上帝的时候，就要与上帝同行；当你默想基督的时候，就要感到他的珍贵，并愿活出顺服他的生命。”

默想是清教徒每天生活中的本分，它会增加基督徒履行其他生活本分的力量。就如润滑油引擎一样，默想也会使基督徒更加勤勉地操练上帝设立的其他施恩方式(读经、听道、祷告和基督的其他教训)，增加恩典的标记(悔改、信心、谦卑)，加深信徒之间的关系(爱上帝、爱弟兄姊妹、爱邻人)。

清教徒提到了两种默想：偶然的和刻意的(occasional and deliberate)。克莱美写道，“一种是忽然、短暂、偶然地默想属天之事；一种是严肃、专门、刻意地默想。”偶然默想就是把感官观察到的事物“提升为属天的默想”。信徒把眼见耳闻之事“当作登上天堂的梯子”。这正是大卫在《诗篇》8 篇中看到月亮星宿时联想到的，是所罗门在《箴言》6 章看到蚂蚁时联想到的，也是基督在《约翰福音》4 章看到井水时联想到的。曼顿(Thomas Manton)解释道：“上帝用各种各样的形式和仪式训练古时的教会，使他们看到一件普通物体，就会联想到属灵之事；我们的主在新约中用寓言和比喻(similitudes)教导我们，这些寓言和比喻来自人们的日常生活，这就使在世上处于各行各业的信徒都能有一颗属天的心灵，这样，无论我们是在商店，在织布机前，还是在田间，都仍然能够想到基督和天国。”

偶然默想——或“即兴”默想——对信徒相对容易，因为这是在任何时候、任何地方、同任何人在一起都可以进行的一种默想。人的心灵若充满了属灵之事，那么他很快就知道如何通过自然之事思想属灵之事，而被世事充满内心的人则不然，因为就算是属灵之事，在他

们那里也会变得庸俗不堪。就如曼顿所写，“一颗慈爱之心就像蒸馏器一样，它能从所遇之事中提炼出有益的默想。正如它在上帝那里寻求万事，它也在万事那里寻求上帝。”

然而，偶然默想有其危险之处。豪尔（Joseph Hall）主教提醒说，不加约束的偶然默想很容易偏离圣言，成为迷信，就像罗马天主教灵修中的情况一样。想像力必须受到圣言的约束。

最重要的默想方式是每天在固定时间里进行的刻意默想。克莱美说，“当人分别出……一些时间，进入私室，或独自漫步，严肃且刻意地默想属天之事”，才会有刻意默想。这种刻意落在上帝、基督和真理之上，就像“蜜蜂落在花上，钻入花心，甜蜜地吮吸一样”，这“是灵魂的反思，灵魂通过这种反思回归自身，思考它知道的一切”主题，包括它的“原因、结果和性质”。

刻意默想可以是教义式的，以圣言为对象；也可以是实际的，以我们的生活为对象。古革（Thomas Gouge）把刻意默想中的许多因素结合在一起，写道，“固定的刻意默想就是严肃地用理智思想某些属灵或属天的主题，并在其中与自己对话，最终温暖心灵，加深情感，加强决心更加热爱上帝、恨恶罪恶等。”

巴克斯特说，“固定和严肃”的默想与“偶然和随意”的默想有很大的不同，就如在固定时间里的祷告与在日常忙碌中自发的祷告不同一样。对于敬虔，两种默想都十分重要，它们都满足了头脑和心灵的需要。若无内心的应用，默想不过是一种学习。正如沃丛所言，“学习是为了发现真理，默想是要在灵性上强化真理，前者探索金矿，后者挖掘金子。学习就如冬天的阳光，其热量和影响非常微小；默想……则会融化冰冻的心灵，使其流出爱的泪滴。”

二、默想的方式

（一）准备

清教徒对有效默想的方式给出了一些建议，这些方式都十分依赖“内心的状况”：

1、要把世上之事从心中清除出去，包括世上的事务和享受以及其中的困苦和焦虑。克莱美写道，“祈求上帝，不仅要离开外在的伙伴，也要离开心里的伙伴；即，脱离虚无的、属世的、搅扰的思想。”

2、要清除内心的愧疚和罪的污染，唤起对属灵之事的热爱。铭记圣经经文和属灵真理。靠着恩典活出大卫在《诗篇》119篇11节中的告白，“我将你的话藏在心里，免得我得罪你。”

3、要用最严肃的态度进行默想。要意识到默想的重要、伟大和具有的潜力。如果能够成功地进行默想，就能进入上帝的同在，并再次在地上感受到永恒的喜乐。如阿舍所写，“你的心里要这样思想，我所做的必须与上帝相关，而在上帝面前，一切都赤露敞开，因此我要谨慎言辞，集中思想，以免在智慧的上帝面前发出愚妄之辞。当你与地上最伟大的君王谈话时，心里可能还会想别的事情。但是与上帝交谈，切勿如此。上帝能看透人心，所以你一定要稳住心中的舵盘。要思想三位一体中的三个位格都与你同在。”

4、找一个安静自由、没有干扰的地方进行默想。目的为要“隐密、安静、放松，因此首先要离开人群，其次要避免嘈杂，还要减少活动”，豪尔写道。一旦发现合适的地方，就坚持在那个地方默想。一些清教徒建议，可使屋子保持昏暗或闭上眼睛来默想，为了不让可见之物分心。另一些清教徒建议人们可以在大

自然中散步或休憩时进行默想。每个人必须找到适合自己的方式。

5、在全能者面前保持一个敬畏的姿势，无论是坐、是站、是走还是躺卧着。默想的时候，身体应该随着情感为灵魂服务。目的为要将灵魂、理智和身体的中心放在“神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后 4:6）。

（二）指导原则

清教徒对默想的过程也给出了指导原则。他们说，从求告圣灵的帮助开始默想。祈求我们有力量管理心智，并将信心的眼睛专注于默想之事。

其次要阅读圣经，并从中选出用于默想的经文或教义。清教徒建议初学者务必挑选相对容易的主题。例如，先开始默想上帝的属性而非三位一体的教义。一次思想一个主题。

此外，选择最适于你目前景况的主题，这将对你的灵魂最为有益。例如，若你灵里感到忧伤，就默想基督乐意接纳可怜的罪人，凡投靠他的人，其过犯都蒙赦免。如果你的良心不安，就默想上帝对痛悔之人所赐的恩典。如果你有经济上的匮乏，就默想上帝对穷困之人的奇妙护理。

然后，记住所选经文或主题的某些方面，用于激发默想、加强信心、作为神圣引导的方式。

接着，专注地思想经文或圣经中的主题，不要窥探上帝未曾启示之意。回忆经文，集中思想这节经文与你的主题相关的一切。联想过去的讲道和这方面的著作。

要注意两点。第一，如曼顿所写，“不要用固定的规则限制自由的心灵（spirit）。上帝需要的是敬虔，不是逻辑。当基督徒把自己限

制在规条和指令中时，就会陷入困境，他们的思想好像出于死水而非活泉。”第二，如果你的思绪飞散，就要控制它，进行简短的请求赦免的祷告，求主赐下能够集中心智的力量，把合适的经文再读一遍，然后继续坚定地进行默想。牢牢记住读经、默想和祷告相互关联，其中一项枯干时就转向另一项。一定要坚持不懈，不要向撒旦屈服，放弃默想。

下一步要唤起情感来荣耀上帝，如爱、渴慕、希望、勇气、感恩、热情和喜乐。同自己的灵魂对话，包括因自己的无能和缺点而有的抱怨，并在上帝面前提出你自己灵命的需求。相信他会帮助你。

现在，随着记忆、判断和情感中出现的一切，把默想到的内容运用到自身，从而使灵魂进入本分，获得安慰，并使灵魂脱离罪恶。正如斐纳（William Fenner）所写，“深入你的灵魂，预备你的内心。让应许、警告、怜悯、审判和命令环绕你的心头。用默想探寻内心的轨迹。在上帝面前敞开心扉。”

省察自己在恩典中的成长。反思过去并询问自己，“我做了什么？”展望将来并询问自己，“我决心靠上帝的恩典做什么？”不要以律法的态度发问，而要在圣灵所赐的恩典中，出于对神圣的渴慕，并盼望获得成长的机会。要谨记，“律法的工作是我们的工作；默想的工作是甜蜜的工作。”

然后把应用变为决心。怀特写道，“你的决心要坚定且稳固，不[仅仅]是希望，还有毅力和不屈不挠的意志。”下决心抵挡各种罪的诱惑。把你的决心写下来。最重要的是，决心一生都要“成为不断默想圣洁和属天之事的人”。以“甜蜜的顺服之心”把自己、家庭及你拥有的一切都交在上帝手中。

以祷告、感恩和诗歌唱颂来结束。斯卫诺克（George Swinnock）写道，“祷告最好以默想开始，默想最好以祷告结束。”沃丛说，“让祷告贯穿默想。祷告使每件事都具有了神圣的光泽；默想若无祷告就像世俗的沉思一样。祷告会使默想专注于灵魂；祷告就像系在默想最后的结，避免默想的内容滑落失散。祈求上帝将那些神圣的默想永远存留在你的理智之中，并将默想的滋味存于你的心中。”

为上帝在默想中的帮助献上感恩，否则就如格林汉姆（Richard Greenham）告诫的那样，“我们下次默想就会受损”。

最后，不要急于从默想转入世事。以免像古革所说，“那样，就会忽然熄灭在默想中被点燃的心灵。”要知道，默想一小时“胜过听千次讲道”，阿舍说，“这并不是贬低圣言，而是对圣言的尊重。”

三、默想的主题

清教徒建议了各种用于默想的主题、对象和材料。系统神学的每一重要方面都可作为默想的主题，如上帝的工作和护理、灵魂的价值和朽、基督的受难、成圣和教会中的喜乐和忧伤等。

有些清教徒，例如豪尔，提供了比他人更为细致的内容。豪尔列出了87个默想主题，如无知、败坏、圣洁的生活、罪、成功、在恩典中成长、骄傲、顺服、悔改、属灵的争战、试探中的力量、默想本身等，并在每个主题之后都加了一段说明文字，用于说明如何对该主题进行默想。

显然，清教徒认为我们对每个主题的侧重应该有所不同。因此，欧文说，“若说我从经验中观察到了什么，那就是：我们可以根据我们对基督的位格、其国度的荣耀和基督的爱的默想来评估我们在恩典中的成长和倒退。”

对清教徒而言，可能最重要的默想主题就是天国——我们在那里完全认识上帝、敬拜上帝并且享受与他的同在；基督在那里坐在父神的右边；圣徒在那里欢喜快乐，因为他们被改变之后荣上加荣。巴克斯特写道，“默想是他本分生命，而天国的观念是默想的生命。”

其次，基督徒当以合宜的态度领受圣餐，为此，他当默想主耶稣为他的罪所做出的牺牲。正如怀特所写，“在我们领受圣餐之前、之中、之后都要进行默想：默想天父上帝的爱，默想圣子耶稣基督的爱，思想他伟大的位格，深受的苦难，及这一切完全满足了上帝的公义，我们还要以同样的方式思想圣礼的伟大、性质和作用。”

第三，安息日是用于默想的特殊时机。对于敬畏上帝的人而言，这是灵命得滋养的时光，他们会在这一天为下一周储备灵粮。因此，安息日被亲切地称为“灵魂的集市日”。

最后，对处于不同灵命程度的基督徒，清教徒给出了不同的指导，如拉纽（Nathanael Ranew）对默想进行了广泛的考察，其中包括为“刚信主的基督徒”、“有一定成长的基督徒”和“成熟的基督徒”所写的篇章。基督徒的灵命越成长，他们的默想也就越深入。

四、结论：作为自省的默想

默想对清教徒而言不仅是一种特殊的蒙恩之道，它还是清教徒进行全面灵修的方法，它是一种合乎圣经、教义、经历和实践的艺术。清教徒默想观的神学源自保罗、奥古斯丁和加尔文。清教徒默想的对象主要来自圣经——这本创造之书和良心之书。正如布瑞芝所说，“默想就是为了某人自己的好处，热切或深情地专注于某事物，从而使他的心智思想、停留并集中在这个事物上”，最终荣耀上帝。📖



看见死亡·看见永生

——手记二则

文 / 陈艳

信主后常经历心灵的触动、震颤，最重要的两次却是淡淡地、不期然地，就看见了死亡和永生，圣灵的启示使我更清晰地认识了生命，在颠簸起伏的信仰旅途和心灵安顿中体会了平安中的大喜悦——那来自上帝的爱。并且，愚拙短视的我的目光竟然被拉长到永生之上，只因他不变的拯救。我不敢相信，却不得不信。

一

看了 CCTV-10《讲述》栏目一个 32 岁的年轻人的故事，我越来越不喜欢自己了。

那是一颗纯洁、善良、热情的心灵。他毕业于复旦大学，有着很光明的社会前途，却把自己献给了藏区香格里拉一个偏僻小村里的十二个孩子。他的学生成为那个地区第一批会说普通话和英语的孩子。他自己出资修了当地的第一个操场、澡堂、厕所。他教孩子们唱他根据当地民歌改编的《忘不了》。他在那里燃烧着他的激情和生命。他陶醉在藏族的情歌里。他的心离雪山那么近。可是他的写作和民歌收集才刚刚开始，他就走了，在去买粉笔的路上，

随着澜沧江的江水远去了。

他走得孤独吗？他知道他带走了村民和孩子们永远的等待和无限的思念吗？年轻的村长——他的好朋友回忆他的往事时的微笑仍然不能掩饰最深处的痛失之情。这个藏族汉子朴素、生动、敏锐的描述把他活化在了我的面前。

“……的雪山忘不了……”我不知道他在唱什么，但我听到了他心中的旋律。我也忘不了那座雪山，一幅名叫《圣山》的油画十年前就把她放进我的心里。他让我想起了我喜欢的《青藏高原》，这首听了一遍又一遍、无数次让我落泪的歌。

是谁带来远古的呼唤
是谁留下千年的祈盼
难道说还有无言的歌
还是那久久不能忘怀的眷恋

哦，我看见一座座山，一座座山川
一座座山川相连
呀啦索
那可是青藏高原？



是谁日夜遥望着蓝天
是谁渴望永久的梦幻
难道说还有赞美的歌
还是那仿佛不能改变的庄严
……

日复一日、千年如一日地，面对雄阔绵延而圣洁的自然，心灵在长久的期待中深情地呼唤着，除了那一声声的回响，没有应答。除不去的，是梦想，是对至善至美的永恒的盼望。

我想，这也是那个年轻人的梦想，他忘不了他的梦想。

有谁能告诉我，他回到他的家了吗？
我怎样走我回家的路？

我以为我已挣脱了物质的捆绑和控制。但是我没有。因为我根本做不到全部放弃！我仍然游走在世界这个喧嚣的巨大机器里，带着这样一幅面具和盔甲——大家约定俗成的利益规则和对自我的经营计划。如果我是上帝，我不会喜欢自己。

我拿什么奉献给你，这个世界？

天父啊，我在你的教导下一遍一遍地审视、荡涤自己的灵魂，仍然抵不上不认识你的这个人的心的万分之一。我的心不安了。因为我知

道，你曾告诉我们，你不以成败、作为来判断，你单单看他的心。那，我又能拿出什么样的心来，才能在回到你为我们所预备的美好家园时献给你？

你的诫命、教导、启示，和你所有的丰丰富富的恩典是那么美好，含着你诸多的祝福和希冀。亲爱的主啊，我不得不流泪来乞求你的原谅，乞求你多给孩子一些时间，尽心尽意地爱你，爱慕你的律法，跟随你十字架的道路。

二

吃完早饭从北区餐厅出来，迎着东方的天空望去，看到小树林中光秃秃的枝杈上现着太阳的光，这柔和清亮的、冬日里的晨光使枝枝桠桠的长短线条不再显得那么僵硬，在光线的反衬下也有了动人的独特魅力。

坐在图书馆读经时，我想起我昨晚说的话：我怕不能忍受工作中的无聊。其实我也担心婚姻中的无聊。我怕那些机械的、重复的事务，把我的时光在钟摆般左右晃动的单调中不知不觉地打磨掉了，我也随之变为乌有。再蓦然回首时，那种索然、空旷的味道，我会难以面对。我一直不能忍受人生的无解。



《传道书》说：都是虚空，都是捕风。

然而，感谢上帝告诉我——有解！

《约翰福音》第二章中讲耶稣参加一个婚礼。喜筵还没结束，酒却喝完了，这是多么令人沮丧和尴尬的事，他们在以后的生活中会有多少“无聊”时光和尴尬境地也可以想见了。接下来就是著名的耶稣把水变酒的故事。后面又说，管筵席的尝了那水变的酒，并不知道是哪里来的，只有舀水的用人知道。管筵席的便叫新郎来，对他说：“人都是先摆上好酒，等客喝足了，才摆上次的；你倒把好酒留到如今！”

解经书说：人在神以外到处寻找刺激和意义，总以为神是沉闷不堪，了无生气的。但正如耶稣变的酒是上好的美酒一样，在他里面的生活必比单靠自己而活好得多。为什么要等到走投无路才寻找神？为什么把最好的留待最后一刻才享用？

所以，工作、婚姻都不能使生活更有聊，都会很快失去新鲜感。生命的意义和对“平常”的长久忍耐力都要靠神的光照，如同那干硬的树枝，离再着新装的日子还有些远，因为这淡淡的阳光一照，就还有生气，有可看之处。而我们本是尘土，在这个虚浮的尘世中，若不是

耶稣基督的拯救，又有什么可取、可盼望的呢？

那灰黑色的树枝不是死的，上帝注入的生命力还在它的里面，明年春天它还会苏醒、焕发活力；我们的生命也不是死的，耶稣已经赐我们新生命，我们是有永生的。

活着，真好。并且，还能活得更好，那是父神对我们的盼望。

哦，求主赐我力量，我想活得更好。求主日日更新我，使我的每一天都是新的。

耶稣真的不是沉闷、睡着的。就在我刚刚做完这个祷告两分钟后，电话骤响，那个需要我的人被带到了我的面前，她需要我的帮助，亟不可待地预约了中午的时间。这个时间从来没有电话的。感谢主，因为我被需要了，就有了意义，今天就不是白白地过去了。

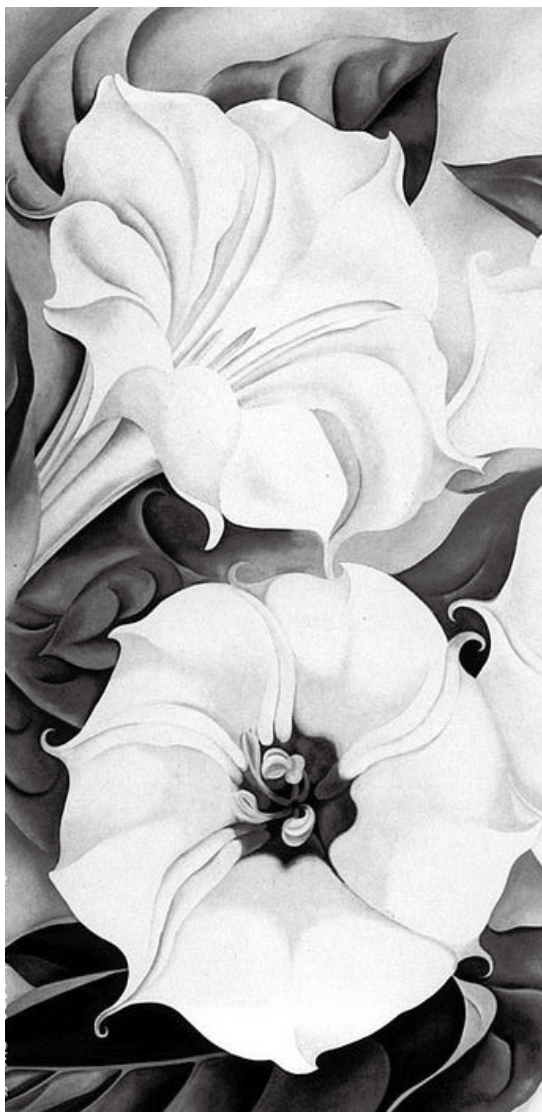
竟然，在今天刚开始的时候，我就已经看到了今天的果效。若用这样信心的眼睛，我岂不是能立时目睹今生的果效和永生的快乐？

我立体地存在着，我与我所处的环境发生了联系，与时间也是有关联的。这一刻，一切都直接地、直观地来自于神，最终，我知道了我是与他有联系的，他与我同在，他必与我同在，这就是信心的根基和源泉，他引我穿过生活的消解、生命的死亡，逆流而上。 ■



死荫幽谷里的 培灵会

文 / 光宇



自从有了孩子，不再像单身和刚结婚的时候那样能频繁地参加各种培灵会、退修会了。但在几个月前，上帝却给我预备了一次特别的培灵会。

“不知死，焉知生。”

2008年末单位组织的体检中，查出我“宫颈存在病变”，感染病毒的类型是导致宫颈癌的头号元凶，需要取活检进一步检查。我的“培灵会”，也就从那时拉开了帷幕。

准备做检查和等待检查结果的一个多星期里，我参考自己在网上看到的相关资料，再结合自己现有的检查结果，越来越觉得自己是癌症，并且将不久于人世了。那段时间里，我感到浑身的骨头都疼痛，有一次甚至半夜疼醒来。紧接着，咳嗽的时候发现痰里带着血块。根据自己对癌症症状的道听途说和一知半解，觉得可能是癌症已经转移到骨头和肺了。回头看来，我在重病阴影的笼罩下，表现固然可笑和不堪，但天父也允许了这一切的发生，为要显出我“心内如何”，也为要达成他丰厚的美意。

记得一天清早，我去医院检查。在公交车里，眼泪充满了我的眼眶，然后就噼里啪啦地掉下来，我也不在乎有没有人发现和看我。我呆呆地凝视着车窗外的天空，看着灰蒙蒙的天一点点亮起来。我一边流泪，一边默默祷告，对上帝说：“亲爱的上帝啊，难道我真的不久于人世了吗？难道我很快就要在这样的一天里离开我的儿子和丈夫了吗？为什么会这么快？你知道我多么舍不得、放不下他们，你知道我还没有跟他们过够……”

有一次，和几个姊妹一起聚会和分享时，其中一位姊妹说，她最近常常想家。但她解释道，她所说的家，不是指美国她自己的家乡，而是天家。她有很好的丈夫和孩子，并非生活上有什么难处，但地上的一切，都不能和天家的美好相比，所以，她特别想念天上的家……

相比之下，我虽然也算个“老基督徒”了，但在死亡似乎逼近的时刻，才看出自己其实没有做好准备。我不愿离开亲人，不愿离开这个世界，

甚至也不怎么盼望天堂。相信自己有永生是没错的，但却完全没有“视死如归”的气概。上帝知道我能承受多少，也没有让我处在这种极端的情绪状况中太久，但死亡临近的短暂恐惧，已经把我生命中最真实的光景暴露无疑。

那一天，坐在车里的我，心中不停地呼求：“圣灵给我平安吧！圣灵给我平安吧！”当时，我百感交集的心声似乎只有用这句话才能够表达。

就这一句话，不知道在心里祷告了多久。渐渐地，我感到自己的心情开始平静下来，眼泪也不知不觉地停住了。上帝再一次显明，我们真实的需要，他一定会满足，并且总是超过我们所求所想。其实那样的祷告本身，就是出于圣灵的感动。在我呼求的时候，圣灵就赐下了那“出人意料的平安”。这实在是我无数次经历上帝之后的又一次经历，但每一次这样的经历，都仍然让我忍不住感到意外，感到惊奇，让我无比激动和感恩。

我感到，自己的心里有力量了，面对可能很快临到的死亡，好像也不那么痛苦了。并且，在那一刻，我豁然看清了一件事，就是，我早晚会在某个“一天”当中死去！是啊，几个月，也是一天一天过；几十年，也是一天一天过，不知不觉的，就到了。我的死亡，必然会在某个这样的“一天”中临到。就算是活到七十岁、八十岁、一百岁，也总会有这么一天，在这一天中，我会死去。

当我再度抬起头来，打量车窗外已经放亮的天光，我发现，自己已经有一种新的、不一样的眼光，来看待这个世界，看待自己的生命，看待我所拥有的每一天的时间和生活。从此以后，我过的生命不要再以年甚至月为单位，而要以天为单位。

第二天，恩平师母给我发来短信，里面没有“不要乱想，肯定不是癌症”之类的属灵按摩语，而是与上帝头一天给我的看见惊人地一致：“人的生命不在乎活得多长，而在于每一天都能够活得认真和有意义。”

古人说，“不知死，焉知生。”上帝允许我接近死亡，是为了让我明白应当如何活着——珍惜

每一天，过好每一天，以神的眼光和价值观判断生命，对待生活。

“我受苦是与我有益，为要学习你的律例。”

想来我拥有各种幸福的时候，对这些幸福的感觉却那么迟钝。就好像一个人整天面对山珍海味，最后味觉就麻木了，胃动力也丧失了，再多的美味对此人而言也都丧失了意义。

以为自己快死了的那段时间里，有一天晚上，儿子一直在欢快地玩，一会儿玩豆子，一会儿画画，在我的建议下，我们俩又一起蜷在沙发上讲了三个贝贝熊故事。我用手揉搓着他穿的暗红色格子衬衫，指间突然感觉到，纯棉织物摸上去竟是那么舒服和柔软。以前好像从来没有注意过！又看着儿子，他的样子是那样可爱，正是他这个年纪的孩子所该有的，他的一张笑脸，在我眼前，也显得格外地大，格外地灿烂！我想起，自己对儿子有很多不接纳和为他焦虑的地方，心里不禁深深地感到惭愧和难过。如今，我不知道还能跟他在一起多久，我才真正开始自问：上帝给我这么好的孩子，我为什么不好好享受他呢？为什么还不知足和为他感恩呢？

我从小喜欢寻求意义，寻求满足，到这时我才发现，用指尖揉搓纯棉质地的衣物，就能够在那一刻带给我永恒的满足。看着孩子快乐的表情，我也感觉，那凝视的一刻，也是美好的永恒之境。路易斯在“纳尼亚传奇”的《银椅》一书中曾说过一句话“没有什么比疼痛更能让我们清醒”（Sufferings sharpen senses）。突然临到的可怕痛苦使我对幸福的感觉顿时变得锐利。

我的老我，常像掰棒子的狗熊，掰了后面的扔了前面的，不懂知足、珍惜、感恩。牧师曾说我“像雅各，什么好东西都要抓住”。这实在是属灵长者对我生命状况满有智慧的警示。

如今，我复苏的心灵开始恢复感知生命的能力。与我所受的苦相比，这样的看见和医治，显得何其宝贵！

“一个身体有许多肢体”

疾病和软弱也使我谦卑。我再一次体认自己对其他弟兄姊妹的依赖和需要——由此，也更能体会处在软弱和病痛中的弟兄姊妹的需要。我向来不热衷于探访弟兄姊妹、探望病人等等，认为自己的造访对别人的痛苦并无什么有益的帮助。现在，我在人生中第一次重大的疾病考验面前，才深切感受到，我是何等需要弟兄姊妹的代祷、关怀和帮助，手足之情又带给我多少的安慰、鼓励、盼望和喜乐。

听说了我的病情，一位得过淋巴癌的姊妹特意来看望我；

一位医生姊妹数次给我打电话，又跑来我家，跟我商讨我的病情和治疗方案，选择医院和医生，又煲好汤送到我家里；

手术后并发炎症，疼痛难忍，我半夜两点给一位姊妹打电话请她代祷，又给另一位住在附近的姊妹打电话，让她带我去医院看急诊；

检查期间，小组的弟兄姊妹和知情的肢体一直为我和我的家庭祷告；

在家休养和康复期间，许多弟兄姊妹来看望我，让我们夫妇的心格外畅快和安慰……

神的爱，就这样，借着不同肢体的不同爱的表达，无微不至地沐浴和温暖着我和丈夫的心，也除掉我们以往观念中的偏颇，激励我们以同样的爱去关心和爱其他的弟兄姊妹。我们的心，不知不觉中，已经被上帝改变。病好后，几次和丈夫一起去探望或拜访别的弟兄姊妹，我们俩都很盼望那样的机会，非常享受和喜乐，比以往更甚。

“人的尽头，是神的起头。”

手术前，在姊妹的帮助下，找到了北京市治疗我这种疾病的最好的医生。等了几天，医院打来电话，告诉我可以安排手术，让我立刻去办手续。等到了医院，却被告知，要给我做手术的那位医生临时有事外出开会，会换另一位医生给我做。我一听就很着急（当时眼泪都出来了，过

后觉得很给上帝丢脸）——换医生不放心；等原来那位专家，又觉得等不起，不知道会拖到什么时候，担心病情进一步恶化。当时，心里感到非常无助和艰难。我知道，我必须祷告。出去找了个地方祷告。没多久，一种坚定和清晰就在我的心里面升起来——我所知的实在有限，眼下我能把握的恐怕只有时间，也就是说，我所知道的，只是越早做手术越好；其余的，我完全不晓得，只能交给主！心里一做出这个决定，立刻感到一种深深的平安进到我里面。我给丈夫发短信，告诉他我的想法，他的回复很快来了，我至今还存在手机里舍不得删掉。他说：“我也同意。我想：上帝不喜悦我们把一切希望都放在某个人身上。”

阿们！得到丈夫的支持，我更加喜乐，脚步轻快地回医院去，告诉大夫我的决定，说同意立刻住院，换大夫准备手术。结果那位大夫有点吃惊，对我说：“哦，我又跟主任说了，她说她可以为你做，做完手术再出差。你还是让我们主任做吧！”

我心里非常高兴，但不是因为名医又换了回来，而是因为我经历了上帝。以后的手术和治疗中，再没有什么意外发生，但经过了前面的变故，我的信心不再放在某个人身上，而是完全指望上帝，也把荣耀归给他。

“你的话是我脚前的灯，路上的光。”

有一天，在我去医院取一项检查结果的路上，小组里的一个姊妹发短信给我，这些短信我也都留着舍不得删掉，其中一条短信引用《诗篇》中的一句话说：“愿主亲手搀扶你，愿他为沧海定界线，使狂傲的浪不得越过。”

等到了医院，拿到结果，我看不太懂，就进去问大夫。大夫指着一个细胞的图给我讲解，说：“你看，这是你病变部位一个细胞的基膜。你的基膜还很完整，说明病变还没有穿透细胞。”

拿着结果坐公共汽车回家的路上，我突然想起刚才收到的短信。大夫所指给我看的那完好

的、把病变挡在里面的基膜，一下子出现在我眼前——这不就是上帝为沧海所立的界线吗？因此那疾病的狂傲之浪没有越过！我激动和感恩的泪水一下子奔涌而出……

手术之后的炎症，让我痛不欲生，两天多的时间里，去看急诊、用药，都不见效。情急之中，我拿出圣经，想找到那处经文，就是讲我们所受的试探无非是人所能受的，我们受试探的时候，神必为我们开一条路，让我们能经受得住的那节，想找出来大声念念，心想也许能给自己加些力量。

翻圣经的时候，还没找到那句想找的经文，却在不经意间看到了《雅各书》5章14节：

“你们中间有病了的呢，他就该请教会的长老来，他们可以奉主的名用油抹他，为他祷告。”

我想，嗯，这是不是圣灵的提醒呢？于是就发短信给师母，问能否请牧师（经文中的长老就是现在所说的牧师）来为我抹油祷告。结果，不到半小时，牧师就来到我家。跟我交通了一会儿后，就为我做了抹油祷告。当时，在家照顾我的婆婆还问我“管用吗”，结果，牧师前脚刚走，后脚折磨了我两天两夜、疼得我直哭的疼痛就越来越轻，不到两个小时，就完全好了！真是太神奇了！那天晚上，妈妈从外地打电话过来问我的情况，不容易跟父母做见证的我，实在无法“隐瞒”我所经历的神迹，就勇敢地跟妈妈讲述了事情的经过。

没有停止的培灵会

手术后的我，逐渐恢复了正常的工作和生活。但病痛中所经历的光照，并不能一劳永逸地满足今后每一天生命的需要。接下来的几个月，上帝对我的教导和“培灵”，并没有间断，我甚至有种感觉，上一课勉强学完之后，还没喘口气就开始了下一课！虽然这些功课只能另行记述，

但毕德生牧师（Eugene H. Peterson，有“牧师的牧师”之称）在《天路客的行囊——恒久专一的顺服》一书中的几段话，值得在此引用，作为我们这些天路客可共享的告白：

“每天我的盼望受到考验。我从不能预测未来，我连下一个小时会发生什么都不知道。可能会有疾病、车祸，个人性或全球性的大灾难。每天我得面对死亡、痛苦、损失和被拒绝。我不知道自己，或家人，或我的国家，或这个世界的前途如何。然而，尽管我这样无知，而且周围环绕着肤浅廉价的乐观者、胆怯的悲观者，我还是坚持上帝会成就他的旨意，并且喜乐地活在盼望之中，因为没有什么能叫我与基督的爱隔绝。

“每天我的爱心受到考验。我最不擅长的就是爱了。我擅于争竞胜过爱人。我擅于凭直觉和野心做事，让自己出人头地、声名远播，更胜于思考去怎样爱别人。我所受的教育和训练都是要人获得技能、积极进取，好达成自己的目标。然而，每一天我都定意，将自己最擅长的摆在一边，尝试去做我最笨拙的一面——敞开自己、情愿在爱的挫折与失败中冒险，勇于接受这样的信念：即使在爱中失败，也胜过在骄傲中成功。

“在地狱般的世界，我们能够发出赞美；在事情一团糟的时候，能够高唱凯歌；在不了解也不鼓励我们的群众当中，活出喜乐的见证。因为，我们生命的内涵是在乎上帝，不是在乎人。我们不是行走在世界黑暗的走道，摸索着寻找食物残渣，翻遍垃圾仅仅为了果腹。我们乃是行在光中，走向那位有丰富的怜悯和拯救大能的上帝。我们的生活由基督界定，不由文化界定；我们的日子不决定于我们所面临的危险，而是由我们所经历到的帮助来形塑。”



最初的梦想

文 / 程楠

记得是在 2006 年的秋天，我生平第一次听到福音，那时怎么也不会想到事隔几个月后，竟会流泪信主。神的带领如此奇妙，几年间他用诸般的慈爱引领我，使我真正地在基督中重生，并用生命与他相连。

小的时候，因为父母都从商，平时很少有时间来照顾我，所以我很羡慕周围小朋友获得父母像捧星星捧月亮那样对他们的关怀，看到这样的场景我多半都会不自然地躲起来。在学校中也很少与人说话，更别提交流了，这样时间不长，我当时自闭的性格就形成了。而在此之外我却非常痴迷于漫画书，里面的故事情节、洒脱开朗的男女主人公深深地吸引着我，逐渐地我学会在纸上涂鸦，并通过这种方式将自己的感受表达出来，借此传递给别人。

上初中后，我对用画面表达自己的热情有增无减，更是由于父母在我上哪所高中的问题上自由放权，最终我选择了美院附中，开始了寻梦之旅，在颜色和几何图形的世界中我找到了自己对生活的表达方式，也学会了通过画面与人进行心灵的沟通。在寻梦的旅途中绘画只是起点，当心中的火花与现实的油田结合时，梦想的火焰就再次爆发了。在大学里我痴迷地感受着我所热爱的专业，不仅对于表达方式的理解提高了，所学的专业课更是全都取得了非常好的成绩。在这样的路上我不断如饥似渴地

寻找着周围各种能为我所用的知识，就连起初来教会也是一样，当时自己正研究西方大师史，琢磨着他们硕大的脑子里装的所谓信仰的东西究竟为何物，抱着这样的目的我来到了教会。经过半年的聚会，内心由极为排斥到慢慢顺服，神的爱像丝滑的汁液，就这样流入到了我干涸的心中并且开始充盈着我的全部。在决志祷告前，生命中两个很重要的东西被神破碎了：一个是自己的事业观，当时校园中到处弥漫着成功学，恰巧电影学院又是一个能让“成功”速成的地方，我心里一直盘算着用自己的专业技术去迅速致富。而神让我看到拿生命去换世界的恶果，也让我知道他的国他的义是我当追求的，在这一刻，我深深地感受到他对我从小的带领，也感受到自己对于用视觉画面去表达的热爱是从神而来，在挣扎中我祈求神带领我的梦想，因为我知道紧紧抓着自己的想法是没有办法真正信主的。将来要做福音电影的想法就这样清晰地印在了我心里，视觉传达只是手段，应当表达真正有价值的东西——神国的福音。第二个被破碎的是我的婚姻观，由于原生家庭中父母关爱的缺失，让我对婚姻家庭很是悲观，曾一度认为自己以后都不会要孩子了，因为怕自己由于小时候缺乏爱，会无法给与下一代正常的家庭关怀，导致悲剧在他们身上重演。可最终神让我重建信心，他就是道路、真理、生

命，跟随他的就不缺乏。

初信的路程给我的感受是如果汁软糖一样甜蜜又多滋多味，而经过了生命的沉淀，看到的越来越多的是神在我生命中的调整。毕业前夕在专业的领域走得越来越得意的时候，清楚地发现了自己逐渐浮躁的本相，面对毕业之后方向的选择，我在神面前祷告了两个月，神也通过周围弟兄姊妹的分享帮助我，最终我选择了继续考研学习，为的是不断挖掘做视觉传达的梦想，在专业上用研究的心态更进一步地学习，在心智上不浮躁，认真补足自己所欠缺的。就这样我毅然放弃了当时顶级公司的工作机会，放弃了自己创业三年来所带领的工作室，选择了为期半年静修式的考研英语学习生活。考研所需的专业课已是轻车熟路，只是需要英语达到及格成绩，然而英语对我来说既熟悉又陌生，初中时就学过，不过一直就只停留在音标的阶段，考试大纲所要求的六千多的单词量对我来说无异于三环路下班时堵塞的车流，望不到边际犹是困扰；而从早到晚一直学习英语的生活和之前丰富多彩的课余安排形成了强烈的对比，加之同学们毕业后的工作去向，以及他们之后又一直研究专业的心态，这使我感到自己无形中落后于人，于是背上了不小的压力。神是有安排的，他既为我预备了心中这样的负担，也帮我预备了之后要走的路。从开始学习的地点，到帮助我克服寂寞，热心“陪读”的弟兄姊妹，再到认真教我的每一位老师，在这期间我经历了神慈爱的引领。期间也经历了我第一次的禁食祷告，由于学习效果不佳，我以为自己为学习的祷告没有被神所垂听，很是失望，所以开始怀疑起自己是不是真得救了，于是决定禁食祷告。经过三天的禁食祷告，神清晰地显明了他的作为，他不仅让我的问题得到清晰解答，也通过我所看到的向我心中启示：其实维系着生命的也是最基本的需求，就是日用的食物和神的话，其余什么竞争、嫉妒、纷争是如此地多余，深深感到之前和别人攀比的虚荣心背后

是如此地肮脏和不堪一击——最重要的其实神早已显明，他也通过这件事炼净我的生命。

这之间从早到晚的学习迫切地需要从神而来的力量，而通过21天的晨祷，我学会了用祷告托住生命，在困难面前恳求神赐予力量。通过弟兄姊妹为我学习的代祷，也让我学会了如何为弟兄姊妹的生命祷告，而这样的祷告也重塑了我的生命，使我将心中的梦想真正地交托给神，并求他指引。考试的时间一天天临近，尽管对于结果心里依然没底，但仍然火热地学习着、祷告着。就这样，半年的闭关学习终于在走出考场那一刻结束了，然而我却清楚地预感到自己的英语还是过不了，走在小月河边，冬夜的风吹来的不仅仅是刺骨的寒意，带走的也不仅仅是心中的温存。结果真的如期而至，英语离过线还差了十几分，短暂的踌躇之后是心中的无限安宁。回想这条寻梦的旅程，神又借这样的时光赐给我生命中两个最宝贵的礼物，一个是学会安静，真正能把开始浮躁的心沉下来，聆听神所赐的声音，清心地等候他；一个是坚持的品格，在祷告清楚了所要做的事之后，即使面对诸多的不如意，仍坚定地去持守最初的感动。看眼前，考研失利是前进的阻碍，看得更远，这是希望的延续。曾想每个人小的时候都有过自己的梦想，或大或小，当我回忆起过去时，发现只有神的带领才能让梦想成长。

最初的梦想，从不曾泯灭。当把自己真正嫁接在基督的十字架上之时，圣灵的果子就结了出来，最初的感动也就成了最后的梦想。对于梦想学校给了我专业的技能，而教会却让我看到生命的希望。经过生命的旅程，我的爱好成为了我的工作，我的工作成为了我的事奉方向，我的事奉方向成为了我的梦想——就是在这个媒体世代中，将福音的种子用影像的方式传播出去。原来这份割舍不去的感动是与永恒的生命结连的，而上帝也会帮助我最终实现这个原本是他放置于我心中的梦想，哦，是的，一切原本于他，也归于他……

编者按：这一段文章选自杨老弟兄的见证：《恩典里的拆毁——蒙爱者1946到1979年间的见证》一书。老弟兄已回天家，愿他所留下的宝贵见证能够激励新一代神的儿女继续为神作美好的见证。承蒙授权，本刊将陆续连载杨老弟兄的这本见证。

大学时期的争战

文 / 杨安溪



杨安溪2008年在北京凤凰岭的留影

下面要讲的是我上大学以后的争战。我上大学以后，争战非常复杂，神就把我放在一个风口浪尖上。我准备一个事件一个事件地讲，让大家看见神的恩待，看见神的怜悯，也看见我的软弱、我的失败，我并不是得胜者。

“无论是生，是死，总叫基督在我身上照常显大。”我在生的情况下，能让基督显大，一碰见死的威胁时，我就懦弱了。圣灵感动我说的，我就不敢说了，我就不得已而求其次，说世俗的话。虽然没有放弃信仰，但不是刚强的见证，不是得胜者的见证，这一点很重要。所以我常常说我不足的地方，目的是什么？目的是让你们从我的失败吸取教训，神让我做的，希望你们将来都能靠着里头圣灵的力量去做，为神说神让你们说的话，做神让你们做的见证，那才是一个得胜者。百分之百地跟随神，不要打折扣，一打折扣，就是扫罗王的道路，千万注意这件事情。我吃亏吃得太大，我希望在座的弟兄姊妹能吸取教训。

一、进入燕京大学

高中毕业以后，我同时考上了好几个大学，但是我心里特别想去北京。因为南方的环境让我心里特别地别扭，特别是华灯初上的上海，

那些花花绿绿的东西，看了让我恶心。所以我非常愿意回到北京，北京那时比较朴实。我们刚上大学的时候，就是穿蓝布大褂，我到现在还喜欢那样的衣服。

回到北京以后，就没有想到，借着祷告的生活，我变得特别喜欢做别人不愿意做的事情。那时候的教学不像现在有电教设备，都是四块大黑板，教授上课时，头一块黑板写完，向上一推，写第二块，第二块写完再往上一推，写第三块……一般一个钟头下来，四块黑板都能写完。这黑板是该由那个助教擦的，但那个助教是个女的，擦起来很费劲。我身体好，我说我帮你擦，每一回我都擦得干干净净的。我又帮他们给教授打开水，干着干着就被组织看中了。

我们那个时候，特别重视大学生，从南方来的大学生专列，清华、北大、燕京，专门一列车，不坐别的。凡是我那一组的，我就把那些大箱子，和那个坐三个人的座位，都弄成炕，把毯子一铺，让女同学在上面躺卧铺，我们男同学则两个人坐一个炕。我就拿一份报纸坐在门口，把座位让给别的同学坐。我上车时嘴里叼着两个行李，两个嘴角一边一个，手里还提着两个，因为我力量大。

所以这种形象使得我成为党团组织争取的

对象。每天晚上都有人要跟我谈话，谈有神没神，辩论到十二点。我在燕京大学，当时住的房子很好，就在未名湖旁边，现在都是办公楼。每天晚上的辩论使得同屋都有意见，说你跟他辩论半天，你又辩论不过他，跟他辩论什么呀，我才发现他们都生气了。党也跟我辩论，党辩论完了以后，团又跟我辩论。记得团里面派来的一个工作委员，她的名字叫庞维光，跟我分在一个小组，这个小组学习一会儿，就要休息，一休息她就追问我，你为什么要信？那我就跟她做见证，特别讲到我和主在灵里交通的那些，我说神是真的。以后，早晨我都要向神祷告，我在他面前常受光照。我为什么这样？是我里面的圣灵让我做这些事，不是我想的，我就为神作见证。结果两个月以后，她跟同学说，她也愿意信耶稣了！她的话一说出来，震动很大。因为她做学生工作，思想矛盾太厉害，她说：“我也要作基督徒，因为姓杨的这个同学作的见证，我觉得是真的。”结果，她就也成了基督徒（整理者按：庞维光在近60年后又与作者重逢，她历经风雨，仍持守信仰）。

二、福音聚会

可是那个时候，还有特别的一件事情，就是聚会的地方。我们成了私人聚会，为什么呢，全校就这么一个团契，传福音，讲人人有罪。所以，我们常常冒险出墙报，一个月出一次。一个老弟兄，他写的核桃篆，方块字，特别漂亮，我非常后悔没有留下几张。一个月办一次，都不见了，都被别人拿走了，就为那些字，就引诱同学去看看，因为那些字，实在太好看了。

我们的头一次争战就是，要不要以福音聚会的名义在爱国公约上签字的问题，因为大学里面的各种社团，就是大社团有二百多个，同时呢，九三学社，民盟，

各种的民族组织，挺多的。因为当时正值抗美援朝，大家都要订爱国公约，可是在我们中间，像宋天婴、宋天真，还有一个就是恩典院的姊妹叫张锡恩，她现在在美国，她们都不赞成，我很重视她们。为什么选我当福音团契主席？因为我是个弟兄，弟兄少，有四五个弟兄是学校里面的职员。我们是学生团契，所以他们就不能负责。我刚去的时候，就只有两个男学生，他们非要让我做主席，这些大姐们，特别爱主，跟我们的妈妈似的，所以那个时候，我们真是过了一段彼此相爱的生活。

1952年，教会控诉运动的时候，他们也要在我们中间发起控诉运动，挑两个人，一个是今天在山西的那个三自主席，一个就是我。可是老发动不起来，结果同学们说，这帮人都爱成一个铁疙瘩了，怎么撬都撬不开。教会重要的见证，第一是相爱，“我给你们一条新命令，就是叫你们彼此相爱。”在旧约，有很多律法，而在新约，里面都是弟兄彼此相爱的教导。主对我们说，给你们一条新命令。但这条命令是旧命令不是新的，为什么他说是新命令，后来我才明白，在每一种环境里，以及在每个时代里，都有彼此相爱的内容，我们无论做什么，都不能违反彼此相爱的原则。标准是什么，“像我爱你们一样”。这是命令，不允许改变，不允许打折扣。“所以，万物的结局近了，你们要谨慎自守，警醒祷告，最要紧的是彼此切实相爱，因为爱能遮掩许多的罪。”为什么

爱能遮掩许多的罪，你发动，控诉，但就发动不起来。轮到要控诉那个弟兄的时候，那个弟兄吓得不得了呀，跟弟兄姊妹说话都有点颤。但是弟兄姊妹都清楚他，所以就发动不起来。在别的教会里面，控诉运动做得很厉害。但是在我们那里，就是发动不起来，为什么呢，就是因为我们有彼此相爱。为什么我们能有彼此相爱？因为在我们中间有几个相爱的柱



大学时代的杨安溪

石，就是那些大姐，像我们灵明珍大姐，李希莉大姐，还有王松林大姐，我们去了以后，她们都相继毕业走了。

在这三年里面，我遇见了很多事情。真是感谢主，在聚会里头，神就让我跟弟兄姊妹交通，如何祷告。我就把1948年里神对我的恩典和怜悯，和弟兄姊妹讲。那时正值抗美援朝做宣传，学校都放假了，我们这些人就自由了，不上课，我们就在一起唱诗、祷告、读经、交通，那个阶段非常的甜蜜。即使以后有很难的事情，也能解决。就是因为常祷告，把这些事情交给主。

三、要不要在爱国公约上签字？

所以，当时头一个碰到的问题，就是要不要以福音聚会的名义，在爱国公约上签字。有许多大姐，特别是宋天婴大姐，坚持不能签，说你要签，我立即就退出。她们这些大姐，在我心中，不但是我肉身的大姐，也是灵里的大姐，特别是宋天婴、宋天真，是宋尚节博士的女儿，我在属灵上很重视她们。所以她们一些话，我都非常尊重。对于这些问题，我作为一个主席，无论怎么样，都要好好在神的面前，特别为这件事情祷告。我重视这些属灵伟人的后代，她们的意见在我心里非常宝贵。所以，无论如何，我就不签字，因为我几个大姐不赞成。

学校开会的时候，一张长桌子周围坐满了各个社团的代表。陆志伟校长坐在中间主持，就让我这一个人，坐在桌子的另一头，旁边也没人，很明显是冲着我来。

大家都说：“同意的都到这儿签”。我说：“对不起，我不能签字。”陆志伟校长立即拿眼睛瞪着我，其他同学也都怒目而视：“你们竟敢逆流而动？逆流而动就是反动。”我说：“我们不是不爱国，我们每一个同学，都在自己系里的爱国公约上签字了。但是从我们的信仰来看，我们认为我们这个组织（教会）是属天的，是属神的，我们没有权利利用聚会的名义来做任何世



杨安溪（左）与父亲杨绍唐牧师在杭州莫干山

俗上的事情，这是我们信仰的内容。如果按《共同纲领》上说的信仰是自由的话，我就请各位同学和老师尊重我们信仰的自由，好不好？”

一听这话，大家的眼神都软下来了，最后同意了。其他的人其他的团体都签字了，就是福音聚会没有签字。当初我心里，不知该做什么好，我做什么心里都不通（通不通是我们常用的词），因为这形势很严峻。因为大家一回头，就都能看到我，他们在那里调查研究，说了好多话，批判我，故意把我放在那儿，让大伙瞪着我。哎呀，真是求主怜悯吧！这个事情，我就觉着打了胜仗，是借着弟兄姊妹祷告的力量。

圣经里面，跟世界发生关系，这些教训很多，但是都是指着个人说的，没有用教会的名义和世界发生过关系，你在《使徒行传》里头，是看不见这方面的。

“恶要厌恶，善要亲近”、“众人以为美的，你们要留心去做，若是可能，总要与众人和睦。”这是我们处世的一个总的原则，但是那个时候我们的领受，是指着个人所说的，好多神的仆

人也是这样。凡是基要派信仰的弟兄姊妹，神的仆人都是这么传的，我们也是这样领受的。

四、福音壁报

我1949年考入燕京大学，加入学校中的福音聚会，这一群蒙爱的基督徒因常在学校中传福音，就被称为福音聚会，在当时特殊的环境中，我们仍然坚持早祷、晚祷、吃饭谢饭，到图书馆看书先看半小时圣经。我们与当时在燕京大学中燕京神学院领导下的二百余学生的社团在信仰上有根本的不同。

我们的福音聚会每月出一次福音壁报，由文字组同学负责，地点是在“穆楼”大门口的走廊墙壁上。不料，1951年秋的某一天，对面几个系的同学以系联名形式贴出反对福音壁报的声明，因为当时北京正在进行土改工作，他们声称：“福音壁报是反动壁报。”原因是我们传福音说：“人人有罪，需要耶稣宝血洗净我们的罪才得蒙赦免与神和好”是反动的，他们质问到底是地主有罪还是农民有罪，而我们壁报说人人有罪，混淆阶级阵线，阻碍土改工作。因此是反动的，并提出在下一个星期三下午（即全校政治大课时）要和我们展开辩论并欢迎全校同学参加。

因为我是负责人，学校学生会就派一位大团契（即燕京神学院大团契）负责人之一陈枝南同学交给我要求辩论的声明（挑战书）。

当时宋天婴和宋天真也在我们的团契里，她们两个都很追求。特别是宋天婴，几乎每天祷告都被圣灵充满。她们常去恩典院、灵修院，到那儿去祷告。星期六去通宵，星期天也通宵，星期一再回到学校来。她们往往就是这样。所以那时候在福音聚会里面，向着主的心最好的，还是这些同学，这些大姐们，还有陈报恩姊妹和灵明珍大姐，特别有爱心，就像妈妈一样，这几个大姐把我们的聚会服侍得特别有爱心。所以教会里面就是彼此相爱，切实彼此相爱最重要，那真能遮掩许多的罪。感谢主！

收到挑战书后，我说：“你们去。”她们说：“我们不去。”但是她们有些人可能在背后禁食祷告，人家不说的。当时全聚会所有肢体都为此有很重的负担，因为教会内从来没有传达过相似的信息，也从来没有面对过这类对我们信仰的挑战。

如果我们拒绝辩论，就等于默认我们的基本信仰“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”（罗3:23）以及因信称义（参罗3:27-28）是反动的；如果辩论失败，也等于在全校同学老师面前承认：不但我们出福音壁报，传因信称义的福音是反动的，我们的基本信仰也是反动的，那样连我们福音聚会是否能继续合法存在都将是问题。

面对避免不了的挑战，所有肢体只有切切仰望施恩的神。尤其是我，要代表全体福音聚会弟兄姊妹去与同学辩论，实感责任重大，天天不住地祷告仰望主的恩典，在每天早晚祷告上都征求肢体意见，但一直到周五，大家都无回应，我在早祷会上不得不宣布：我自己要禁食祷告。其实那时我心中着急也吃不下饭，专心求告主，仰望主赐给当说的话，为他自己的名怜悯我们。同时负责文字组的肢体也宣布禁食祷告。我每天恳切向主求，一直没有亮光，众肢体也是一样。星期六我的这个祷告就更迫切了，但是虽然迫切，心却没有向主敞开，我只是在那儿迫切，“主啊这个怎么办啊？”但是我自己内心没有安静在主的面前，没有给主对我说话的时间，只顾自己着急了。直到周日上午，我五点起来到宗教楼小礼堂跪在主面前，用我一生从来没有过的诚恳的心向主恳求施恩，为主自己的荣耀、为主福音在新时代的见证，我说：“主啊，今天你无论如何要告诉我。”那时候我和主的关系还不是很深，但是开始摸到点门道了。我从五点起仰望恩主直到十点。忽然心中好像一亮，主赐给一个思想：解决什么问题用什么标准。没有想到，一种从来没有过的思想一句句显明在我这个愚昧人的心中。

首先想到关于盐的例子：

工业用盐 0.08 元 / 斤（当时盐价，下同）；
食用精盐 0.13 元 / 斤；
作化学分析用的最纯的盐 2.00 元 / 斤。

同样是盐，因不同的用途、不同的纯度价钱也就不一样，那么同样的道理：

解决土改就用剥削作标准。地主剥削别人，他就有罪，而被剥削的贫下中农是被剥削者，就没有罪。我们基督徒不但不反对土改而且积极支持土改，因为这符合神公义的要求。但我们的福音是解决人和神之间的矛盾。我们是劝人与神和好（参林后 5:18），而人和神之间有罪分开，这罪是从神的眼里看的，在神看来：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”。

在此有一个严酷的事实：就是没有一个人敢把自己的思想内容毫无保留地演成电影叫大家看（宋尚节博士大女儿说过的），我们基督徒是诚实的，我们凭良心说我们不敢，因为有很多见不得人的思想。而哪位同学敢于如此呢？我们相信没有一个人敢，因为圣经上说：人从小心中怀着恶念（创 8:21），我们思想中有很多连人都不敢见的内容，难道还敢见神吗？神是鉴察人肺腑心肠的，神说世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，因为人是神照着自己的形象和样式造的，神这样的宣告还亏待了哪一个人呢？

神是公义的、圣洁的、更是忌邪的，他宣告每一个人都犯了罪，而罪的工价乃是死，死后且有审判（参来 9:27），但神是满有慈爱和怜悯的神（参出 34:6-7），神为了拯救世人，将自己的独生爱子耶稣赐给我们，叫他被人钉死在十字架上，担当所有世人的罪，叫一切信他的，不至灭亡反得永生。如果不借着耶稣基督的宝血，我们就达不到神的要求，得不到永生。今天我们的福音壁报就是将这个神救世人的好消息告诉大家，何去何从同学们自己选择吧！

我把以上从祷告中得到的感动，作为我们福音聚会对学生大字报的回答交上去了。星期一早上上交，星期一下午就下了一个通知，取

消辩论。他们无言可答了，当时我心中十分感谢神的恩典。

五、不要消灭圣灵的感动

收到这个通知的那个晚上，弟兄姊妹聚在一起，我们真是感谢主。取消辩论以后，弟兄姊妹们觉得底气十足了，我有一个感动，要把我们的回答贴出去，可是有些弟兄姊妹担心，要是人家再挑出毛病怎么办呢？我问弟兄姊妹怎么办，绝大多数都说：“算了，算了，别写了，再招事。”我现在回想起来，不应该怕，神自会给你当说的话，如果他们再挑毛病，神还会再给你更多的话，应当相信神，对不对？然而当时我想若不辩论就算了。弟兄姊妹也不让写，我就不写了，我就这样信心软弱了。我不是得胜者。

后来圣灵对我的责备很厉害。圣灵怎么感动你，不要跟人商量。我不是说什么事都不要商量，因为这个辩论一定要商量，因为他关乎大家。然而我再贴壁报回答挑战，就是我个人说的，只要我个人负责，不要教会负责，你要辩论，你找我一个人。圣灵感动我写，然而我没有写。

如果你贪心向主要十万块钱，你祷告十年，神也不给你。你要说：“主啊，我哪点错了？”当时圣灵就告诉你，这就是我们的神又真又活的地方，因为圣灵的任务，就是让我们走成圣的路，走到什么程度？圣洁没有瑕疵！他的任务就是这个，他绝对对自己的任务非常地尽职尽责。

六、骄傲被对付

这件事情过去以后，类似的情况越来越多。但是，以后怎么样呢，向着神的心有点向下沉，不像中学那么火热，这件事是以后一切软弱的原因。因为功课忙，我也很少去教会聚会，这也是一个原因，“你们不可停止聚会”，但有些

时候一忙的话，我就很少到教会去，有些时候一个礼拜去一次，有时是两个礼拜去一次，有时候一个月去一次。因为功课忙。可是有一样，再忙，我也去锻炼。一天就睡两个钟头，我也要锻炼它半个小时，我就是重视这个肉体。

所以，我追求圣灵充满十七年，圣灵不理睬我。后来我怎么被圣灵充满的呢？让人家拿鞭子抽了三个半钟头，差点抽死了，第二天早晨就被圣灵充满了。这件事以后再讲。

在那个时候，有一个大团契中的小团契，让我过去给他们作见证，领导这个团契的是我们中间的一个姊妹。我当时一点也不预备，我想：就随便拿我的一点属灵的经历，就够他们吃的了，用不着预备，小菜一碟。去了以后啊，

我站起来，一句话都没有，请我的那个姊妹，她跟我有过交通，非常地惊讶，她用眼睛问我，意思是说：弟兄啊，你怎么了。哎呀，我才知道，让一个骄傲的人为主作见证，作得多尴尬。那次我特别尴尬，因为我觉得对不信派领导之下的这些人，我就作我得救的见证就行了！但我就是说不出话来，脑子空白一片，站在上面整整一刻钟，后来，圣灵才怜悯我，作了一下得救的见证。

别人可以凭自己的知识在上面说一通，神所爱的人，要是骄傲，神就让你脑子一片空白，一句话都说不出来。“主啊！”我说，“下一次我可真不敢了。”这是神头一次对付我的骄傲，可使我尴尬得很。（未完待续）



1940年复活节的燕京大学的未名湖畔

司布真与 极端加尔文主义

文 / 游冠辉



司布真

英国著名的传记作家伊恩·默里 (Iain Murray) 写过两本关于司布真的著作, 一本是《被遗忘的司布真》(*The Forgotten Spurgeon*), 一本是《司布真对抗极端加尔文主义》(*Spurgeon v. Hyper-Calvinism*)。前者提醒人们, 司布真是一个加尔文主义者, 他高举神的主权, 坚信“救恩属乎耶和华” (*Salvation is of the Lord*); 后者则概述了司布真与极端加尔文主义之间的争论。从后一本书中, 我们看到, 司布真没有让教义的逻辑一致性压倒对灵魂的爱。他一生都在不遗余力地宣讲: “凡求告主名的, 就必得救。”

一、“救恩属乎耶和华”

司布真被人称为“讲道王子”, 他的一生是对上帝话语的见证。司布真论到《天路历程》的作者班扬时说: “在他身上任何地方刺一下, 流出来的都是圣经的血。”默里认为, 这话同样可以用来描述司布真。司布真是怎样看待他所传讲的福音真理呢? 司布真说: “加尔文所宣讲的古老真理, 奥古斯丁宣讲过, 保罗宣讲过, 也是我今天必须宣讲的, 否则我就愧对我

的良心和我的上帝。我不能改变这个真理, 我也不知什么叫做‘去掉棱角’。约翰·诺克斯的福音就是我的福音。那曾震动整个苏格兰的, 必定要再次震动整个英格兰。”¹

司布真毫无疑问是一个加尔文主义者。在给父亲的一封信中, 司布真写道: “我是一个加尔文主义者; 我喜欢‘荣耀的加尔文主义’这个称号, 但‘极端加尔文主义’对我来说太火爆了。”² 在“为加尔文主义辩护”的讲章中, 司布真说: “我个人认为, 不存在传讲耶稣基督并他钉十字架而不传讲今日所谓的加尔文主义。”换言之, 司布真认为, 我们要传福音, 就必须传讲唯独因信称义、神在救恩上的主权、神永不改变的拣选之爱、神特殊的救赎, 以及信徒永蒙保守的真理。“救恩属乎耶和华。”司布真认为, 这就是加尔文主义的总纲和实质。他说, 如果有人问他, 他所说的加尔文主义者指的是什么, 他会回答说, 加尔文主义者是一个坚信“救恩属乎耶和华”的人。³

司布真坚信加尔文主义是真理, 不仅仅因为他认为加尔文主义合乎圣经, 而且因为他从生命的深处感受到加尔文主义的真实性。司布真说: “我想, 有些人的思想自然地倾向于

自由意志论。我只能说，我的思想自然倾向于主权恩典论。”司布真有时看到街头的恶人时，不由自主会流出感恩的泪，因为他深深地感到，如果不是因着上帝的恩典，他也会和这些街头的恶人一样。他知道如果不是上帝拣选了他，他永远不会选择上帝。司布真接受人全然败坏的教义，因为他深感自己的全然败坏和不配：“当我想起我的心是怎样一窝不洁净的鸟兽，我未被更新的意志是何等强烈，对于上帝主权的统治是何等顽梗和悖逆的时候，我总是深感应该住在天父家中最低处的屋子里，当我进入天堂的时候，应该被列在圣徒中最小的以及罪人中的罪魁当中。”⁴

二、神的主权与人的责任

如果司布真认为加尔文主义是真理，那他是如何理解神的主权与人的责任的？反对阿米念主义（阿明尼乌主义）是否意味着上帝不爱所有的人？救恩的特殊性是否意味着不存在福音的普遍宣召？信耶稣得永生，这一应许是给所有的人吗？默里在《司布真对抗极端加尔文主义》一书中为我们提供了这些问题的答案。

司布真与极端加尔文主义的争论发生在1854年，那年司布真刚刚20岁。这场争论的主要人物有三位：詹姆斯·威尔斯（James Wells）、查尔斯·沃特斯·班克斯（C.W. Banks）和司布真。他们三位都是伦敦浸信会系统的牧师。威尔斯的教会与司布真的新花园教堂只隔了一条泰晤士河。班克斯当时在主编一份叫《瓦器》的杂志。司布真年轻时讲道便很有能力，他在伦敦当牧师一年，就一举成名。订阅《瓦器》杂志的读者大部分是严格的特殊浸信会会友（Particular Baptists），他们对于这位新花园教堂的新牧师感到有点不安。1854年班克斯在《瓦器》杂志上发表了一篇题为“关于司布真侍奉的公正看法”的文章，文中反驳了人们对

司布真的偏见，声称司布真是自由恩典的热爱者，是一位真正的加尔文主义者。这篇文章引发了威尔斯的愤怒。1855年1月，他以“约伯”为笔名在《瓦器》杂志上对班克斯的文章作出了激烈的回应。他认为司布真的讲道“危险、肤浅、带有欺骗性”。由于威尔斯当时五十多岁，在伦敦颇具影响力，有人推测威尔斯之所以攻击司布真，是因为这个年轻人抢了他的风头。不过，班克斯并不这么认为。默里在本书中告诉我们，他们之间的争论是神学上的争论，而不是义气或个性之争。

在威尔斯看来，司布真是受了福勒主义（Fullerism）的毒害，因为司布真认为，福音的邀请是普遍的，所有的人都应该被宣召来信耶稣。威尔斯所代表的极端加尔文主义则认为传福音只是召集神的选民的手段。“它声称，‘当信主耶稣，你就必得救’这样的话只是对被拣选的罪人说的，传道者想到的应该只是他们的拯救。传道者如果给他的听众这样的印象，即他们都被宣召来接受耶稣，并信他从而得救，在极端加尔文主义者看来，这等于是否定神恩典的主权。这等于说，救恩对于神拣选的预旨所排除的那些人也是可以获得的。”（69页）司布真则坚决反对这种对福音之邀请的限制。他认为，福音是神愿意向全世界、所有人宣扬的好消息。它不仅仅是一个事实的陈述。它还包含清晰的、不受限制的普遍应许，比如“信的人就不定罪了”（约3:18）；“凡求告主名的，就必得救”（罗10:13）；“愿意的，都可以白白地取生命的水喝”（启22:17）。所以，传道人不能只宣告救恩的历史事实，他还要催促所有的人接受耶稣。“他要以上帝的名义使人确信，凡悔改信耶稣的都必得赦免。”（70页）

极端加尔文主义在否定福音的普遍邀请的同时，也否定了信耶稣是得救的确据。他们认为，不存在这样客观的普遍确据。人只有忧伤痛悔的主观经验，才有得救的确据。司布真却

坚持认为，罪人得救唯一的确据就是信耶稣。圣经清楚地告诉我们，上帝命令所有的人都当信耶稣。基督的使者受命宣召各方各族的人来相信福音，而凡信福音的就必得救。极端加尔文主义的思想不仅阻挠了人对福音的顺服，而且容易导致主观主义与律法主义。

司布真与极端加尔文主义争论的焦点最后聚焦在人的责任上。极端加尔文主义者声称，罪人不能被要求信耶稣，因为他们做不到，信的能力只属于上帝的选民。因此，当传道人呼召所有的人悔改信耶稣时，他便是在否定人的全然败坏和上帝恩典的主权。然而司布真丝毫没有贬损上帝的主权。司布真说，我们主的使命不是拯救所有的人，而是拯救父所赐予他的人。但与此同时，他又强调，人要对自己的罪完全负责。那些听福音而拒绝的人不能说上帝的主权阻止他相信。“不悔改的罪人单单是因为他们的罪，包括不信的罪，最后被审判，永远沉沦。”（81页）

极端加尔文主义指出司布真所存在的自相矛盾看起来不无道理。司布真是如何解决这种矛盾的呢？在司布真看来，这是一个奥秘。他的责任在于认识圣经全备的真理，并以真理命题将它宣讲出来。如果我们将信息限制在我们看为彼此协调一致的这类真理上，就是僭越。司布真认为，上帝恩典的主权和人的责任，“二者都是真的；两个真理不可能自相矛盾；你所需要做的就是同时相信二者。”（82页）

司布真说：“真理的系统不是一条直线，而是两条直线。我们只有知道如何同时看两条线的时候，才能对福音有正确的看法。……上帝预定，同时人有责任，很少人能看到这两点。人们以为它们是矛盾冲突的，其实它们并不冲突。问题出在我们微弱的判断力上……”（82页），司布真多次强调这一点。在论顺服的一篇文章中，司布真指出，顺服之路通常是一条中间的道路。在这条道路上，我们不可偏左，

也不可偏右。日常的生活如此，属灵的事务也是如此。

教义真理之路通常也是一条中间道路。有一些极重要的真理，如神的主权、拣选的教义、盟约的相互作用，等等；有些人深爱这些真理，乃至有意无视所有其他的真理。这些伟大、宝贵的教义占据了他们整个的视野，神话语中其他同样宝贵的部分，不是没有被读到，就是被曲解成大概与前面所述的真理一致的东西。

还有一些人，他们很看重人。他们极其同情人类。他们看到人的罪和毁灭，深深为神的怜悯及福音对于罪人的邀请所吸引。关于人的责任、人自由意志的作用的真理令他们着迷。他们看不见何其他的真理，声称以外的其他教义都是虚妄的。如果他们承认恩典的教义是真理，他们也会认为它们毫无价值，但是他们认为恩典的教义完全是谬误。在我看来，真理之道在于相信二者都是对的：坚信救恩是本乎神的恩典，同时坚信任何人的灭亡都完完全全是因为他自己的过犯；既高举神的主权，又承认人的责任；既相信神随己意拣选人，又相信人自由意志的作用；不羞辱神，使神屈从于他造物的意志，也不抹杀人的责任，把人变成一个木头或一部机器。把圣经中所有的话语都视为真理。决不要畏惧神所默示的经文。当你翻读圣经的时候，我希望你永远不要觉得想要改动其中的任何一节经文，我相信你决不会想要修改那段经文，好使它读起来更靠近加尔文主义，或更像阿米念的教导。你所信的总要符合圣经，而不是让圣经符合你的信条。如果需要的话，要敢于容许自己有一点不一致的地方，而不是与神启示的真理不一致。⁵

司布真认为，极端加尔文主义者不愿意相信福音的邀请是面对所有人，是因为他们不理解上帝的性情。他们相信，上帝不愿意他选民以外的人得救。司布真有一篇讲章叫做“主权的恩典与人的责任”。这篇讲章以《罗马书》10:20-21 为主题经文。在其中，他极力证明，罪人失丧，不是因为上帝没有邀请他们回转。上帝“整天伸手招呼那悖逆的百姓”，如果不是出于爱，希望他们回转，不致灭亡，那是为什么？在司布真看来，否定上帝愿意所有人得救不仅仅是理论上的错误，因为他们忘记了上帝是爱。使耶稣看见许多人困苦流离就怜悯他们的是什么（太 9:36）？使耶稣为耶路撒冷哭泣的是什么（路 19:41）？使耶稣说“我多次聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀下，只是你们不愿意”的什么？是耶稣的爱！司布真说：“我们以爱为耶稣赢得人心，看到他们痛苦，我们就怜悯；看到他们将要灭亡，我们就担忧；为他们全心祈求上帝不要让他们死在灭亡当中，为上帝恳求他们为自己的缘故寻求怜悯与恩典。”（94 页）传道人要能体会耶稣的爱，充满对灵魂的爱去传讲福音，拯救灵魂。司布真说，很多时候我们不理解圣经上的经文，是因为我们的心太冷漠。

司布真认为，极端加尔文主义与加尔文主义并不是程度上的不同，而是性质上的不同。极端加尔文主义者是偏离了真正的加尔文主义。他说，极端加尔文主义者所信的，他也信。他与他们的不同在于，他所信的极端加尔文主义者不信。而他所信的这部分也是圣经所启示的。

尽管司布真相信上帝的爱不仅限于被拣选的人，但是他承认，并非所有圣经上提到的爱都是普遍的。对于基督徒，司布真清楚地指出了二者的不同：“上帝特殊的爱不是对所有的人的爱……有一种拣选的、有分别的、特殊的爱，只赐给选民的爱……这种爱才是圣徒真正的安息之所。”（98 页）司布真承认，如果上帝愿意，

基督的宝血有能力拯救所有的人。但是，基督实际上只是为被拣选的人而死，因为如果基督是为所有人死，而现在或将来还有人在地狱中，这与上帝的公义完全是冲突的。阿米念主义者无法接受基督的救赎是有限的救赎，即基督只为选民死。他们认为，这与上帝慈爱的性情不吻合。司布真在逻辑上并没有解决上帝的主权与人的责任的矛盾。但他却以谦卑的顺服见证上帝主权的恩典，以不知疲倦的福音宣讲见证了基督对人的爱。

三、拥抱每一个爱主耶稣基督的人

默里在总结这场争论的教训时说：“真正福音派基督教的精神永远不是排他性的。”（110 页）极端加尔文主义者用拣选的教义来制造分裂，对此司布真深感悲哀。他说：“我们向每一个爱主耶稣基督的人伸出我们的手，无论他是谁。拣选的教义，就像伟大的拣选行动本身一样，其目的不是要把以色列和以色列分开，而是要把以色列和埃及人分开——不是要把圣徒和圣徒分开，而是要把圣徒和世界之子分开。”（110 页）司布真认为，对于拣选教义的认知并不是一个人蒙恩得救的条件。一个人可能明显是蒙拣选的子民，可是他并不相信拣选的教义；有些蒙恩得救的人并不相信有效的呼召；有些坚忍到底的人并不相信信徒永蒙保守的教义。

在“为加尔文主义辩护”中，司布真说道：“如果有人问我是否会羞于被称为一名基督徒，我会回答说：我希望单单被称为基督徒；但如果你问我，我是否坚持与加尔文一样的教义观点，我会说，大体上是，我也乐意如此坦承。不过我甚至绝不会想象，锡安的墙内只有加尔文主义的基督徒，没有一个与我们持不同观点的人。”⁶ 司布真接着说，约翰·卫斯理受到人们最恶毒的攻击，对此，他深感难过。他自

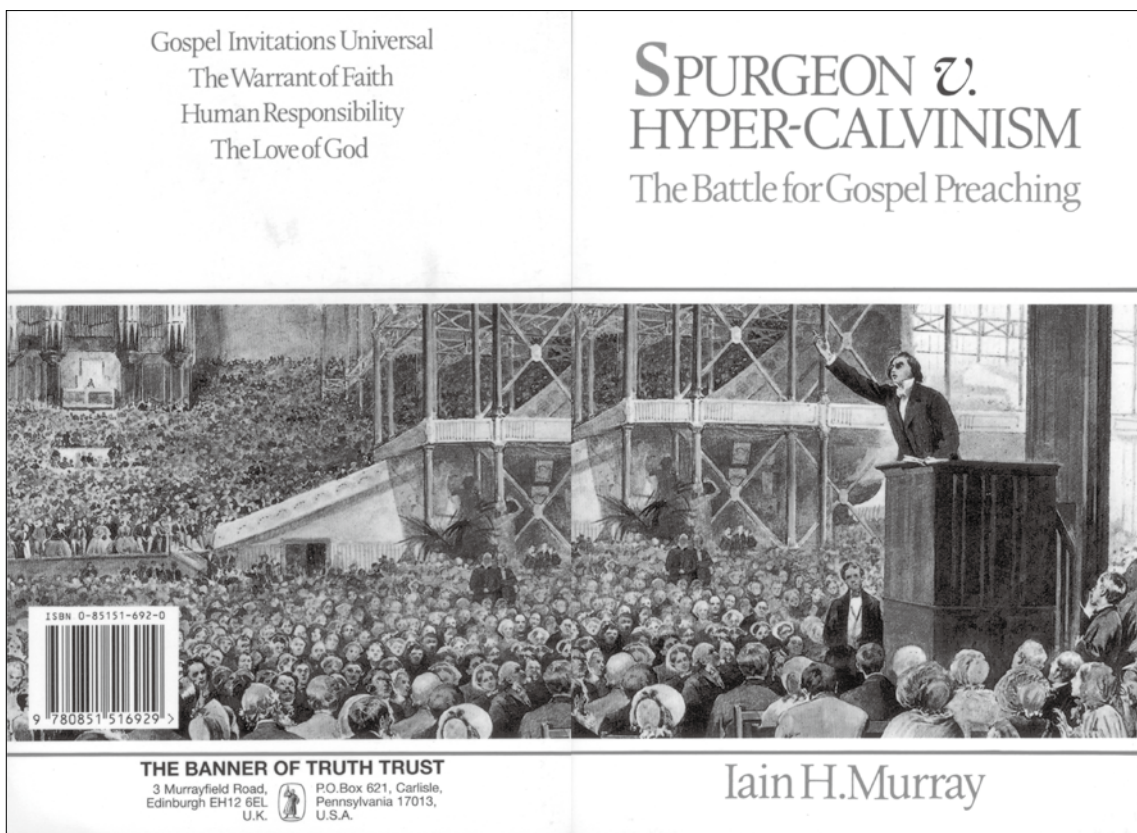
己虽然不喜欢卫斯理所宣讲的教义观点，但是他对卫斯理的尊重并不亚于任何卫斯理宗的信徒。他甚至说“如果在十二使徒之后要再补上两位使徒，我相信没有人会比怀特菲尔德和卫斯理更适合。”司布真没有因为反对卫斯理对某些教义的理解而看不到他对主和灵魂的爱，他圣洁的生命和与主亲密的交通。在司布真的心目中，卫斯理是“世界所不配有的人”，他的生命远远高于普通的基督徒。

司布真对于卫斯理的评价使我想起了卫斯理与怀特菲尔德之间的关系。怀特菲尔德是一个坚定的加尔文主义者，在神学上与卫斯理大相径庭，有过很激烈的争执。尽管如此，怀特菲尔德毫不否认，卫斯理是“耶稣基督的好仆人”。有一次，有一位好争论的教授问怀特菲尔德在天堂是否可以见到卫斯理。他的回答令人惊诧：“先生，不可以，我怕是不可。他会如此接近宝座，我们相隔如此之远，几乎连看他一眼都看不到。”⁷ 在怀特菲尔德的葬礼上

讲道的是卫斯理。论到很多重要神学观点与自己相左的怀特菲尔德，卫斯理这样说：“我们见过或听过哪一个人能呼召成千上万、数之不尽的罪人悔改吗？尤其是，我们有谁见过或听过有哪一个人成为上帝所祝福的工具，让如此众多的罪人从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向上帝的吗？”⁸

(Iain H. Murry, *Spurgeon v. Hyper-Calvinism: The Battle for Gospel Preaching*, Banner of Truth, 1995)

- 1 “A Defense of Calvinism” ,http://www.spurgeon.org/calvinis.htm. 译文采用《司布真传》的背封文字，华夏出版社，2006。
- 2 *Spurgeon v. Hyper-Calvinism*, Iain Murray, The Banner of Truth Trust, 1995, p.49.
- 3 “A Defense of Calvinism”
- 4 同上
- 5 Spurgeon, *Counsel for Christian Workers*, Christian Focus Publications, pp.35-36)
- 6 “A Defense of Calvinism”
- 7 莱尔，《英国复兴领袖传》，43页，华夏出版社，2007。
- 8 莱尔，《英国复兴领袖传》，32页，华夏出版社，2007。



加尔文《基督教要义》简介

文 / Stephen

一、写作的历史背景

1533年11月1日科普发表的讲演，由于对路德宗教改革的认可及在法国鼓动宗教改革的勇气，使法国政府对法国境内的宗教改革采取了严厉限制的态度。科普与加尔文都不得不逃离巴黎，四处躲藏。加尔文是由于被认为与科普的讲演稿有关联而被牵涉其中的。可能就是在这段时期，即1534年他还在法国时，写作了这本著作的第一版手稿。据英译者的看法，当时，“杜·蒂勒（Du Tillet）家庭在安古莱姆的克莱克斯地方（Claix in Angoulême）为加尔文提供了庇护及‘一个安静的窝’，我们至少可以猜测那里的大图书馆很可能为加尔文写作这本书提供了参考”（《基督教要义》英译者介绍1节）。

不过，1534年10月18日发生的标语事件，即在大街上、公共建筑物甚至皇宫里出现了反对天主教的传单，使法国国王开始对改革派采取更为严厉的措施。不少人被捕并被施予火刑。于是加尔文在1535年1月离开法国到了巴塞尔，试图在那里找到一个可以安静研究的地方。到达巴塞尔后，加尔文开始把大部分的时间用在这本书的写作上，直

到8月23日完成这部著作。

就是在这期间，有两件事情值得提一下，因为它们在相当程度上影响到加尔文对这本书的写作，可以帮助我们了解他写作这本书的动机。一是这年的2月加尔文记录下来的一份政府报告，指控被政府所通缉的宗教改革者都是“重洗派以及试图推翻政府的人”。按照英译者的看法：“加尔文确信这样的公告给了法国政府杀戮更多人的借口。因此如果他闭口不言，这是极端的懦弱和对自己同胞的背叛”（《基督教要义》英译者介绍1节）。二是当时法国的红衣主教杜普拉（Cardinal Duprat）在那年7月去世后，法国政府正式邀请了墨兰顿（Melanchthon）和布塞（Bucer）来巴黎作宗教改革的顾问，并重开了两年前开始却一度中断了的与路德宗的会谈。但与宗教改革者的合作与会谈于1535年8月28日宣告结束。而对于法国的宗教改革者来说，他们极盼法国政府能够有一个稳定和开放的宗教政策。

就是在这种背景下，即1535年8月23日，他写出了这本书的序言——给法国国王法兰西斯一世的信。当1536年3月这本书在巴塞尔出版的时候，它封面上的拉丁书名可以翻译为：

基督教要义，包括几乎一切敬虔之要义以及一切认识教恩所必须的教义。一本值得所有热诚追求敬虔之人阅读的新作。给法国国王的序言，并且本书呈献给他，以作为信仰的告白。努瓦永的约翰·加尔文，1536年于巴塞尔。

从这里看，1536年第一版《基督教要义》的写作有两方面的目的：首先，它是基督教教义的一种概要，基本上按照路德教理问答的结构来设计。从这里可以看到路德改教思想对于年轻加尔文的影响；另一方面，也是为寻求宗教改革的追求者们向迫害他们的君王所提出的信仰告白。这方面可以反映出加尔文对于教会外社会问题的关注。

从内容上来看，第一版《基督教要义》由六章构成，前四章主题与路德新近的教理问答相似：律法、信经、主祷文及两种圣礼。第五章涉及到对其他五种圣礼的反驳；第六章讨论到基督徒的自由以及教会与社会方面的教导。

1536年的《基督教要义》在出版一年之后就全部售罄。于是加尔文在1538年开始修订他的这本书，一直到1539年8月完成。1539年版的《基督教要义》由原来的六章扩展到17章，增加了学术思想的份量，以及神学的主题，如对上帝的认识、旧约与新约的相似及差别、预定与护理，以及基督徒的生活等。并且，从这一版开始，加尔文谈到他修订这本书的一个重要目的就是“让准神学生用来预备自己研读圣经”。

1543年，《基督教要义》出版了第三版。这次加尔文又增加了四章的内容，使这本书变成了21章。这个版本于1550年及1553年再版时只是调整了个别的段落，篇幅和内容并没有增加。不过，到那时为止，加尔文对这本书还一直没有达到满意的程度。在他的后半生中，尽管他由于极度的劳累，身体常处在发烧状态，他还在努力地对其进行修订，直到1559年出了这本书的最后一版。这一版从篇幅上比上一

版增加了80%，从原来的21章增加到了80章。在1559年拉丁文版的封面上，这本书的书名是这样写的：

基督教要义，首次排成四卷本并极为实用地根据确定的标题划分了章节，篇幅和内容大大增加，几乎可以视为一部新著。

1559年版的《基督教要义》就是我们今天看到的这本书的最后形式。

二、目的与结构

了解加尔文为什么给他的这本著作起名为《基督教要义》(*Institutes of Christian Religion*)，可以帮助我们更好地理解他这本著作的结构与内容。

我们今天所译为“要义”的拉丁词“*institutio*”，它的字面含义有“教育”、“教导”、“指导”。在加尔文之前，许多拉丁作家都喜欢使用这个词来作为自己著作的名称。距加尔文最近的两位著名思想家，伊拉斯谟(Erasmus)和布代(Guillaume Budé)，都对加尔文有着重要的影响。伊拉斯谟的《基督徒君王指南》(*Institutio principis Christiani*, 1516)，在当时是极为流行的一本书，其中的主题就是对基督徒君王的教育或者道德指导。布代的《君王指导书》(*L'Institution du prince*, 1516)一书其实谈论的也是相似的主题。这本书虽然直到1547年才出版，但由于加尔文与布代家的紧密关系，他很可能在出版之前就看过这本书。

所以，可以有较好的理由推测加尔文是在这两位思想家使用这个词的语境下来用这个词的。如此的话，中文译为“要义”的这个词，如果之前给我们的误解是：基督教教义的要点，那么就当更恰当地将其理解为：信仰生活的指导书。这与Christian Religion(很容易被理解为“基督教”)的理解也能够联系上。这里，

在加尔文当时所使用的拉丁语境下，Religion既可以理解为我们今天意义上的“宗教”，也可以在更直接的意义理解为“宗教敬虔”。加尔文在他的这本书中常把信徒称为“敬虔之人”。因而他的这本书的主题，由其名称引来的一个可能理解，就是“基督徒敬虔生活的指导书”。

加尔文在写作这本书时，他的直接动机并不是想写成一本我们今天所理解的“系统神学”的教材。在1536年版的标题中，这本书就被描述为“包括几乎一切敬虔之要义”。其实从内容上来看比较接近于一种教理问答手册。不仅结构上比照了路德的教理问答，形式上也被设计成一种开本较小可以直接放在口袋中的生活指南。

但到1539年版的时候，他的更基本的目的被表述为“让准神学生用来预备自己研读圣经”。就是说，如果基督教的敬虔生活是建立在圣经的基础上，那么，加尔文的这本书是关涉到“研读圣经”的一本导论。如果我们今天区别系统神学与圣经神学，那么，在加尔文的时代，加尔文并没有把自己划在系统神学家的行列，不如说他更像是一位圣经神学家。他的主要著作是几十卷的圣经注释。但在他开始这个庞大的终生性的计划之前，他打算用一本导论性的书来专门讨论圣经中与救恩有关的一些重要主题，使得敬虔之人在研读圣经时，不至为不能够充分了解这些神学的主题所苦恼。同时从方法上，他也可以避开他之前墨兰顿进行圣经注释时，在他看来存在着的一些问题，即时常会离开正在注释的经文，而就某个主题进行大段的讨论。所以在这个意义上，加尔文的《基督教要义》是一本圣经注释的导论，目的是为了他的读者能够因此更为深入地进入到圣经的主题及其真理之中。

了解到这个背景，我们就可以理解在他的这本书中，何以会有大量的圣经引文。加尔文不是一个创造体系或者系统结构的神学家，他的神学讨论是围绕着圣经的主题，为了更好

地理解圣经而发展起来的。当然，这并不意味着《基督教要义》没有任何的结构，不过，这种结构并不是纯粹逻辑地构建起来，而是有着他注释圣经的某种历史的偶然性：《基督教要义》的四卷结构与他首先进行的《罗马书注释》有着紧密的关系。只有在与《罗马书注释》相平行的对照中，我们才能够理解加尔文何以会在其第一卷中首先讨论“认识创造天地万物的神”。总之，加尔文的这本书并不是严格地按照某种系统神学的逻辑结构建立起来的。如果说第一版《基督教要义》还有某种教理问答的内在结构，那么在随后的修订中，尽管加尔文可能也尽量地使其中的各个部分相互关联，但我们要看到，使各部分相互关联起来的主要线索是他对圣经，特别是《罗马书》的注释。

三、内容及主题

《基督教要义》的四卷内容是按照如下的主题划分的。

第一卷的主题是“创造天地万物的神”，其中包括1、人认识自己与认识神的关系，人对神的自然认识的局限；2、圣经的启示与引导；3、三位一体的神；4、神的护理工作。

在第一卷中，加尔文没有像当代的一些神学家（如巴特）那样反对人通过神所造的世界来认识神。在他看来，每个人的里面，由于被上帝所造的原因，自然地就有着某种“敬虔（宗教）的种子”。与《罗马书》的基调一致，人正因此而在上帝存在的问题上无可推诿。不过，加尔文也清楚地说明了这种自然认识的有限性。他的这个比喻给人留下深刻的印象：“就像那些年老眼睛昏花和视力很差的人，如果给他们一本很有价值的书籍阅读，即使他们能够认出这是某人的作品，但除非他们戴上眼镜，否则根本无法阅读。同样，圣经使我们迟钝的心开窍，并使我们原先对神模糊的认识变得清晰，从而能够正确地认识独一真神。”（《基督教要义》1.6.1）这个比喻中，神所造的世界是

一本彰显和述说神荣耀的大书，但除非我们戴上圣经的眼镜，否则我们所看到的只是模糊的景象。知道有神，却不能够真正认识这位真神。这种视力昏花是由于人的堕落造成的。

第二卷的主题是“在基督里认识神是救赎者”，其中包括：1、人的堕落与全然败坏；2、律法与自然律；3、旧新两约的不同与相似；4、基督作为神与人的中保；5、基督为我们成就的救恩。

在第二卷中，加尔文一开始就特别强调人的全然败坏。这里他所说的“全然”是指不仅是人的身体，就是人的灵魂也都败坏了。就对人的认识来看，作为一个以上帝的启示为神学思考之基础的思想家，在加尔文看来，其与所有人本主义的哲学家的根本区别就是：神学家们从来不避讳谈人性中的罪。尽管圣经同时也让我们看到，由于人是神按照他自己的形象所造，因而每个生命中都有其来自神的神圣而不可剥夺的价值与权力；但自亚当堕落后，人性深处的罪也是认识人的真实存在所不能够回避的。对于世俗的哲学家们，加尔文的这句话说得十分准确：“几乎在每个时代，当有人以最动听的话语公开地赞美人性时，便会大受欢迎。然而，不论这叫人自我满足的赞美如何堂而皇之，却仍然只是自我陶醉罢了。”（《基督教要义》2.1.2）

正是由于对人的罪性有深刻的认识，使像奥古斯丁、路德和加尔文这样的思想家对人的认识与像亚里士多德这样的世俗哲学家有一个重要的区别：有人的生存中，特别是在堕落的状态中，人里面的意志所起的作用超过理智所起的作用。哲学家们总是强调人是理智居支配地位的人，下意识以为“应该就意味着能够”，从而在理智可能支配意志的前提下强调人意志的自由。但加尔文在这一卷中对人的意志败坏的论述更接近于保罗《罗马书》的思想，即人的意志实际是受到束缚的，理智倒是在为意志的选择寻找理由。

关于自由意志的问题，其实就是人在堕落

情况下是否会主动地选择善。在今天的语境中如果我们作一个区别，可能会帮助我们更好地理解传统神学家与哲学家在这个方面的争论。谈论意志的自由可以从两个层面上发问：意志作为一种内心深处的意愿，在其最初“动念”或者“起意”时，是否可能处在理性的掌握下，使之作出符合善的选择？大概除了哲学家，出于他们的信念，经过复杂的论证后，可以作出肯定的回答外，普通的人不敢轻易地得出这个结论。而传统的神学家都认为，个人里面这种最初的“动念”或者“起意”，在人的堕落情况下是不受人自己的控制的。即使人为自己的这种“动念”找到了一种理智的甚至是善意的说明，也可能是事后的，并且只反映了某种以个人为中心的“善”。在这个意义上，加尔文与奥古斯丁一样认为堕落人的意志不可能选择善，因此其是不自由的。但人的意志在第二个层面上是自由的：在动念形成意愿后，个人经过理智的计算与权衡，在两个或数个意愿中作出选择。在这个意义上，传统神学家与哲学家的观点一样：人要为自己的选择负责。不过，这里已经不再涉及到选择善的问题，因为所有的意愿都带着个人中心的色彩，这是靠人不能够超越的，除非是人经过死里重生。

加尔文尽管强调人性的全然败坏，但他主要是在属灵的层面上讨论这种败坏带给人的影响，而没有否定按上帝形象被造的人在世俗的事务中所具有的优越能力。这里，加尔文使用了一个重要观念：“普遍恩典”。正是在神的这种普遍恩典之下，他肯定了人类在科学、艺术、社会管理方面取得的成就。例如在科学方面，他说：“主若喜悦我们在物理学、修辞学、数学，以及其他学科上，借不敬虔之人的成就和劳力得到帮助，那么我们就当使用这些帮助。我们若忽略神在这些学科上白白赏赐人的才能，我们理当因这忽略受罚。”（《基督教要义》2.2.16）

在历史上，加尔文曾被看作是一个反对自然科学发展的极端的宗教保守主义者。例如，著名哲学家罗素在其广为流传的《西方哲学史》

中，就曾不加检查地引用前人的话，认为加尔文在其《创世记注释》中愤怒地叫喊说：“谁胆敢将哥白尼的权威置于圣经之上”这样的话，从而将加尔文看作是明确反对哥白尼日心说的“冥顽不灵”的教士（《西方哲学史》（下卷），商务印书馆，1976年，47页）。而麦格拉思经过研究后发现，“加尔文从没有在他的任何著作中写过上述的话，并表达出上述的愤怒。”（《加尔文传》序言）恰恰相反，今天的研究表明，加尔文对于科学是持远比我们知道的更为积极的态度。

第三卷的主题是“我们领受基督之恩的方式”，其中涉及到的主题包括：1、信与悔改；2、基督徒的生活；3、称义；4、预定；5、末世。

本卷的6到10章常被称为论及基督徒生活的“黄金之书”，不只是常被推荐，也经常被印成小册子单独发行。加尔文在这里少了其他章节中常出现的论战，而更多地表现出从一个牧者的角度对基督徒的劝勉。这里，加尔文给信徒描述了一种“舍己”——“背十字架”——“盼望永世”的生活模式。在这个世上的生活模式中，一个总的生存目标就是效法基督。当然每个人在世上都有自己的软弱，但这不当成为拦阻我们生命迈向成熟的理由。“我们每个人都当在神的真道上努力前进。我们不可因为自己缓慢的速度感到绝望，因为即使我们的进度与所盼望的不同，但只要今天比昨天更进步，我们就不至于一无所得。我们只要真诚和单纯地仰望这目标；不奉承自己，或为自己的恶行找借口，而要殷勤地达到这目标：在善行上日胜一日，直到我们达到完全的地步。”（《基督教要义》3.6.5）当然，达到完全是我们所盼望的在天上达到的目标。

在这种语境之下去看本卷21到24章所讨论的预定的主题，我们是否会感到其中有些“逻辑上”的矛盾？如果基督徒每天要如此殷勤地通过操练舍己、背负十字架、默想永世来让自己在生命及善行上日日更新，那么我们是被上帝所预定的其意义在哪里呢？反之，如果我们真

的相信自己是上帝所预定和拣选的，我不好来享受他给我的自由吗？其实这更像是现代人思考问题的逻辑。在加尔文这里，基督徒的自由确实是建立在神的预定的基础上，这也正是他为什么在20章讨论完“基督徒的自由”这个主题后进入到上帝的拣选与预定这个主题。其实，他想要表达的是，我们在世上效法基督、过一种日日更新的生活正是出于在自由中对神的渴慕。而人在这种自由中对神白白恩典的回应，正反映了盟约的两方面含义。

这里麦格拉思曾提醒我们，不要把预定论看作是加尔文《基督教要义》的核心或者贯穿的逻辑线索。加尔文在这里只用了四章来讨论这个主题，并且是在讨论完借白白的恩典称义以及在基督里得着自由之后的语境中讨论的。因为与其说预定的讨论在这里彰显的是上帝的主权，不如说彰显的是上帝的怜悯与恩典。由此，加尔文在救赎论方面的改教思想就与路德的思想一致起来：路德是通过“因信称义”来强调我们得救完全是靠恩典；加尔文是通过神的“双重预定”来强调我们得救完全是靠着恩典。

第四卷的主题是“神吸引我们与基督相通并保守我们在这相通之中的外在方式”。其中涉及到的内容有：1、教会的治理；2、教会的圣礼；3、教会与社会的关系。

加尔文在这卷中特别引人注目的内容就是教会的治理，以及教会与社会（政府）的关系。其实对他来说，这两个问题是相关联的，他对教会问题的讨论正是放在了教会与社会这个大的框架中来讨论的。这一点可以从这一卷的名称中看出来。

从他对第四卷的总标题的命名中，我们可以看出，他认为教会与政府对于帮助信徒继续存留在基督的恩典中，都发挥着重要的作用，并不只是教会在发挥着这样的作用。在这个意义上，它们各自的作用既是不能够彼此替代的，也是相互补充的。在这个角度将教会与政府相提并论，是路德及重洗派的两个国度的理论所

不具有的。我们可以把加尔文的观点概括为“分别但不分离，互补而不对立”。

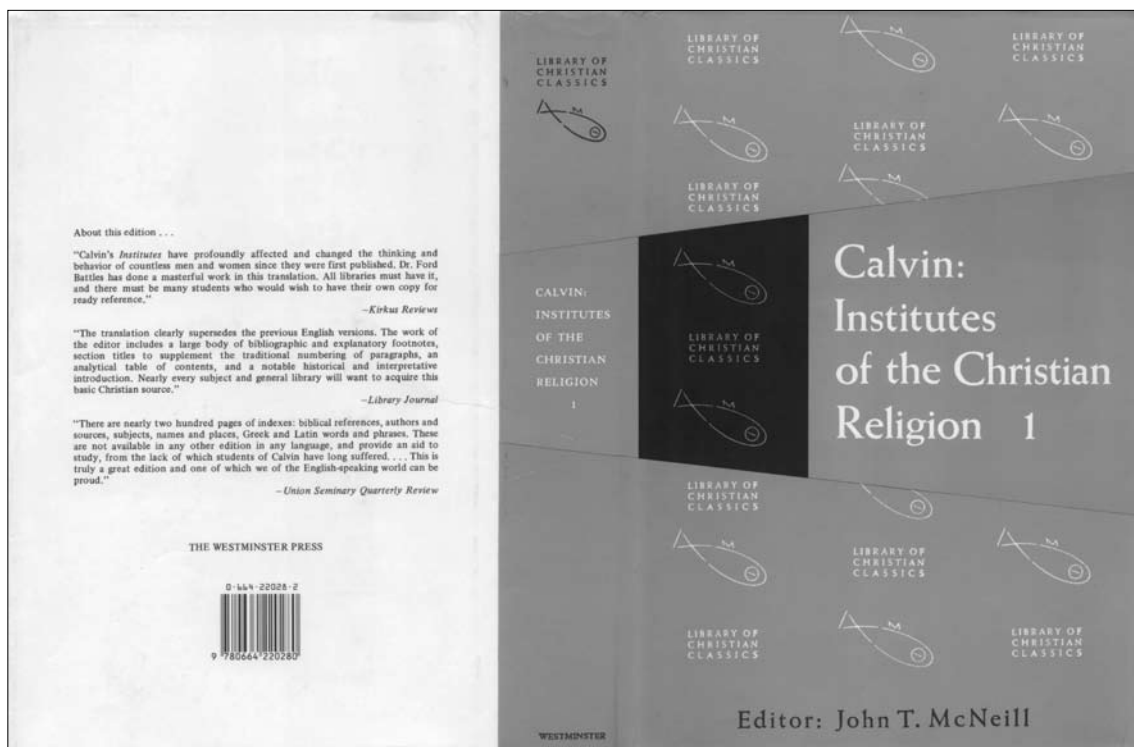
分别：教会以属灵的教导及劝诫为主；而国家则以用强迫手段执行法律为主。教会没有权力运用刀剑来施行惩罚或管教，没有强制的权力，没有监禁或其他刑罚，就像政府官员所使用的。那么她所关心的目标就不是强制罪人的意愿加以刑罚，而是通过自愿的惩罚来宣认悔罪。所以两者完全不同，因为教会不能逾越任何属于地方政府官员的事务，政府官员也不能担当任何属于教会的事务。

互补：但就政府具有第一个方面的功用来说，它和教会有着某种共同的目标：维持人们的宗教敬虔，保护教义的纯正。这一点具体体现在，政府所设立的法律，应当是建立在上帝话语的基础上，或者至少与普遍的自然法不相冲突。为了帮助建立合上帝心意的法律体制，在加尔文看来，教会（特别是牧师群体）有责任向政府官员解释在某种处境下上帝的话语有何要求，即教会有教导官员甚至协助立法的责任。而反之，政府官员则有按照合宜的法律保

护教会，甚至协助教会铲除“异端”的责任。

加尔文的这本著作包括了基督教信仰的方方面面，限于本人的学识及本文的篇幅，很难在一个简介中涵盖全面，本文的内容只是信手摘来几朵小花而已，具有相当的随意性。笔者盼望此文能够激发读者对于所介绍之书的兴趣，自己直接从那个思想的宝藏中去汲取营养。这本书肯定有它的局限性，但笔者相信，只要我们在教会信仰生活的实践过程中，在寻求圣经真理的心志引导之下，这本书还是会给我们的生命成长带来诸多益处。☞

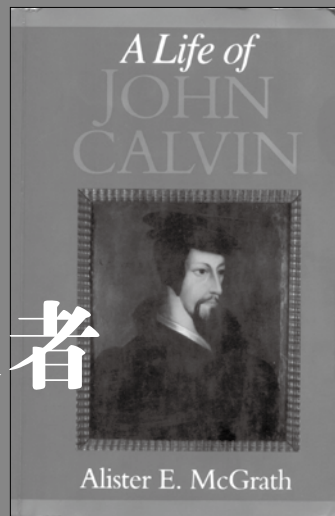
（加尔文，《基督教要义》，F.L.Battles 译，威斯敏斯特出版社出版。为了纪念加尔文诞辰500周年，本书中文全译本将于今年在大陆正式出版）



一个被误解的 改教家和文明塑造者

——读《加尔文传》

文 / 许国永



在宗教改革的历史上，没有哪个改教家像加尔文那样富有争议，既获得那么崇高的评价，又遭受那么多恶意的污蔑。对加尔文的正反两面的评价不仅在加尔文的时代是如此，而且直到现在依然如故。与加尔文同时代的苏格兰改教家诺克斯对加尔文赞赏有加，认为其治理下的日内瓦是“自使徒时代以来基督最完美的学校”（《改教家的神学思想》）。而博尔塞克·哲罗姆在1577年出版的一本加尔文传中，却把加尔文诋毁成一个无可救药的醉鬼、通奸者和同性恋者。现代的很多改革宗教会对加尔文及其神学思想推崇备至。但在文学界，20世纪著名作家茨威格的小说《异端的权利》，则将加尔文描述成为一个冷酷无情地统治着日内瓦的暴君。而中国当代的很多基督徒对加尔文这个人，也可以说乐者有之，恶者亦有之。

其实，很多人对加尔文的理解都是片面的，对他的喜爱或厌恶，也是建立在误解的基础上的。麦格拉思《加尔文传》一书则竭力为我们澄清这些误解，并帮助我们认识加尔文这个人、他的神学思想及其对现代西方文化的影响。

喜欢读故事书的人可能会对这本书失望，因为它并不是一本传记故事，而是一本思想评

传。作者并不像其他传记作家那样为弥补历史空白，用自己的想象力去添枝加叶，堆砌出一个一波三折的动人故事。而是用虽然不多，却确实可靠的历史资料去说话，力图为我们还原出一个历史中的“加尔文的一生”（此书的英文书名是 *A Life of John Calvin*）及其思想。

《加尔文传》详尽叙述了加尔文从求学到立志成为一个人文主义学者，以及经历突如其来的转变，成为一个宗教改革运动家的生平事迹，其间也描述了加尔文在治理教会和执行教会纪律方面的改革措施，在改教过程中与其他改教家之间的相互影响，以及他与日内瓦市议会间错综复杂的关系。也展现了加尔文的神学思想，并用一章的篇幅介绍了凝结加尔文毕生心血的《基督教要义》。作者还探讨了加尔文与加尔文主义的关系，并着重阐发了加尔文和加尔文主义对现代西方文化的深远影响。

关于塞尔维特

作者在讨论加尔文在日内瓦的宗教改革时，花了很多笔墨评论与加尔文一生及身后的荣辱联系在一起的“塞尔维特事件”。

蒂莫西·乔治说，“多数基督徒，包括多数新教徒只知道他的两件事：他相信预定论，以及他将塞尔维特送上了火刑柱。这两件事都是真的，基于这两个事实，人们往往把加尔文描绘成新教的大审判官，日内瓦的暴君，以及一个阴郁、刻薄而无人性的人。”（《改教家的神学思想》）

麦格拉思为加尔文烧死塞尔维特一事争辩，他认为学者们没有关注德国在1525年农民战争失败、1534年围困明斯特结束之后采取的大规模处决行动，或罗马天主教在伊丽莎白时代的英格兰所执行的残酷处决政策，而是大肆宣扬烧死塞尔维特一事，这发人深思。进而，麦格拉思提出在16世纪的社会，死刑是常见且合法的执法手段。“加尔文（及其同时代人）视异端之类的罪行，为很严重的罪，因此他默认判处异端分子死刑，这多少说明加尔文有其时代性，而不能说明他是悖逆时代标准的残暴的另类人物”（117页）。麦格拉思认为学者们不批评其他人和组织的更为残忍的处决事件，而将矛头直指至多只是间接参与“塞尔维特事件”的加尔文，有失公允，并且对这些批评者的初衷表示质疑。

另外，麦格拉思指出，加尔文在日内瓦的市议会中没什么地位。加尔文一生的大部分时间都与日内瓦联系在一起，但是直到1559年12月25日，他的名字才被载入前日内瓦共和国的自由民名册。这也从侧面反映出加尔文在日内瓦并不像一些诋毁加尔文的作家所称的那样具有影响力。正如麦格拉思所称，“他只能通过讲道、磋商以及其他形式的合法劝导间接影响日内瓦。尽管加尔文的道德权威有很大影响力，但是他缺乏民事审判权，缺乏强迫别人按照他的意愿行事的权力。加尔文可以也的确做了催促、劝诱、恳求；然而，他却无法发号施令。”（111 - 112页）“对塞尔维特的审理、判决和执行（包括处决方式的选择），全部由

市议会一手包办，而当时市议会正处在仇视加尔文的阶段。……为排斥加尔文参与此事，市议会彻底避开深受加尔文影响的正常教会惩戒工具——教会法庭。然而，事关重要的宗教争议，他们无法完全摆脱加尔文。他最初以间接的第一举报人身份参与此案。之后，加尔文又作了此案的神学专家证人。”（117页）在执行死刑的过程中，加尔文曾试图将火刑改为更为仁慈一些的砍头，但市议会却不予理睬。

麦格拉思还指出，市议会之所以要处死塞尔维特，不仅仅是出于信仰上的考虑，更重要的，是出于担心塞尔维特等异端分子可能对日内瓦脆弱的经济社会秩序带来致命的威胁。

麦格拉思在总结“塞尔维特事件”时称，“可叹的是，每一个主要的基督教团体在追溯自己在16世纪的历史时，都会发现其操守记录上溅满鲜血。罗马天主教、信义宗、改革宗和圣公会都曾直接——或像加尔文一样间接地——宣判处决过他们自己的塞尔维特。公正地说，将加尔文单列出来的做法是不恰当的，好像他是这股邪风的始作俑者或者特别有力的可耻支持者，而其同辈则大都思想开明，期望废除这一刑罚一样。”（120页）

那当代的基督徒该如何看待加尔文和“塞尔维特事件”的关系呢？

笔者认为，那种不假思索，便对加尔文烧死塞尔维特一事妄加指责的作法是不可取的，但同时，我们也应避免进入另外一个误区，即，因为加尔文对新教的重要影响，而对塞尔维特一事避而不谈，或者过分地为加尔文烧死塞尔维特一事辩护。博尔塞克和茨威格等人，对加尔文进行妖魔化固然不对，但过分地对加尔文进行美化，而陷入领袖崇拜也是很危险的。

蒂莫西·乔治称加尔文，“同时是罪人又是圣人”。作为改教领袖的加尔文也是一个蒙恩的罪人，因此也免不了会犯错。而作为一个生活在人类有限时空中的人，他又不能超越自

己所处的时代，因此，我们不能以现代的标准来要求他。

“前事不忘，后事之师”，对待已往的过错，正确的态度，应该是勇于面对。对自己进行深入的反思，并引以为戒，避免在未来重蹈覆辙。

现今的时代，已经很少通过流血的方式来抵制异端。但是，对于基督教异端众多的当代中国来说，正确地面对“塞尔维特事件”，依然具有重要的现实意义。

关于加尔文主义

麦格拉思在书中区分了加尔文和以贝扎为代表的加尔文主义，提出加尔文主义不仅是受了加尔文的影响，而且还使用了其他神学和方法论方面的资源。作者认为“改革宗”一词比“加尔文主义者”更贴切，因为“改革宗”没有暗示完全依靠加尔文一个人。

作者指出加尔文在其一生的著述中，并没有打算建立一个神学系统。但加尔文主义者却发展出了一个以预定论为核心的逻辑严密的神学系统。

加尔文在其神学研究中，不太注重理性，“对神学采取归纳和分析的方法，关注耶稣基督这一特定的历史事件，进而探究这一事件的含意”（212页）。加尔文主义者贝扎却深受亚里士多德主义的影响，采用演绎和综合的方法来发展基督教神学思想。

在加尔文的神学思想中，预定论只是作为其救赎教义的一个次要方面，主要是为了解释在传福音之后，人为什么有信与不信两种不同的反应。而在1559年版的《基督教要义》中，加尔文将探讨预定论的内容置于解释恩典教义之后，而没有放于探讨上帝的教义中。加尔文还强调预定论是属于上帝奥秘的范畴。

而贝扎却将预定论作为基督教教义的基

本原理，用演绎的方法，推导出这一原理对基督教其他诸多教义的影响。他认为上帝的命令是从参照预定论教义而确定的，如此，预定论成为核心教义，从而影响了其他教义，比如三位一体、基督神人二性论、因信称义、圣餐等教义。

加尔文本人从未说过基督仅为选民而死，而贝扎则受到两位意大利作家威尔米革立和赞基的影响，提出“有限的救赎”的教义。贝扎派虽然与阿米念在绝对双重预定论教义和有限救赎的逻辑推理上起了争论，却在后来的多特会议（1618 - 1619）中取胜，从而确立了加尔文主义的五大要点（TULIP）。

虽然加尔文主义从加尔文得名，但其神学思想却与加尔文有很多不同。但这并不能说明加尔文主义者歪曲了加尔文的观点，我们只能说，加尔文主义吸纳了加尔文的思想，但同时也采取了其他作家的思想，加尔文主义思想是一个混合体，它具有各种神学源头。

加尔文主义这种博采众长的特点也给予我们一定的启发意义。当代很多以“改革宗”来称呼自己的新教徒，在神学思想上很看重改革宗传统，而对其他神学传统比如天主教、信义宗甚至新派神学中的有益的神学思想，不假思索地一律拒之门外，岂不知发展出改革宗思想的“加尔文主义者”在创立其神学思想时，也借鉴了其他神学传统的思想。比如贝扎在对待预定论时，并没有像加尔文那样，将其作为救赎教义的一个次要方面，而是追随了天主教神学的集大成者托马斯·阿奎那，将其作为有关上帝的一项教义来处理。现代的基督教非常强调宗派性，但对宗派身份的肯定并不等于“闭门造车”、“固步自封”，我们应该效法加尔文主义者，吸纳其他宗派中的一些有益的神学思想和研究方法，使改革宗的神学思想更能回应新的时代所提出的挑战。

关于新教工作伦理

正如《加尔文传》一书的副标题 *A Study in the Shaping of Western Culture*（中译为“现代西方文化的塑造者”）所揭示的那样，此书用了大量篇幅研究了加尔文对西方文化的深远影响。加尔文的思想不仅影响了基督教本身，而且从政治、经济、科学等方面塑造了现代西方文化。而其中非常重要的一个方面，就是加尔文提出了新教工作伦理。

很多基督徒在工作面前都有过这样的困惑。信主前，大家常常把工作视为实现个人价值和赚取金钱的手段，在单位努力进取，态度也很积极。然而信主之后，大家在工作上反而有点“不思进取”了。很多信徒把教会中的服侍看得比一切都重，认为只有这才是神圣的，而世上的工作是世俗的，不那么重要。因此工作都不那么卖力了，有些人甚至仅把工作视为谋生的手段，恨不得把工作以外的所有时间都花在教会里。一些人则很注重灵修生活，而不太注重日常的工作。他们甚至还从圣经里找到了根据，因为福音书里教导我们要作在主脚前静静听道的马利亚，而不要作为工作烦乱的马大。

那么，工作对于基督徒来说真的不再重要了吗？加尔文与加尔文主义的新教工作伦理，可以帮助我们解答这一疑惑。

麦格拉思在《加尔文传》中提出，“加尔文坚决主张上帝呼召每一个信徒在世俗生活的各个层面服侍他，这点为工作赋予了新的价值和意义”（232页）。加尔文认为基督徒不应该爱世界，但是由于世界是上帝创造的，因此我们应该肯定它。基督徒应该怀着喜乐和感恩住在世界上，却不被世界所捆绑。并提出，“举凡信徒都奉召成就世俗事业”（《基督教要义》4.12.10, 16）。加尔文也不太强调“静思生活”，他坚持认为基督徒的默想和祷告必须

融入日常世俗生活的挂虑和事务之中，而不是与它们脱离。

加尔文主义强调预定论，人们可能会以为既然一切都出于上帝的预定，人就没必要对当前的世界投入多少，但是加尔文主义者的预定论观念实际上塑造了人们对待工作的态度。麦格拉思说，“在理论层面上，预定论似乎鼓励人清静无为：既然一个人已蒙拣选，那为何还要费劲地主动有所行动呢？然而，预定论带来的果效却与此恰恰相反：为了确保自己已被拣选，人必须全心投身世界，在世上有合适的行动。”（241页）“信徒只要遵守圣经的指引，积极参与世界上的事务，就能明确他的呼召，在他或她已蒙拣选的问题上有内心平安”（241页）。在加尔文主义者看来，工作不是谋生的手段，而是人类活动中最值得称道的活动。“因此，工作被视为意义深长的属灵活动，又是对社会有益的祷告形式。工作同时融合身体和精神活动，透过工作，人既能履行造就社会的职责，也能获得得救的确据”（244页）。

加尔文及加尔文主义者的这种“新教工作伦理”影响了西方文明，也促进了资本主义的发展。而且，如麦格拉思所言“这种看法也为小人物的日常世俗活动赋予了新的意义”（244页）。而其对于当代的中国基督徒也具有重要的启发意义，它可以帮助我们树立正确的工作观，走出教会与世界“圣-俗”二元对立的误区，以积极的态度对待我们在世界上的工作以及教会中的服侍，将职场作为我们的修道院，在其中服侍上帝，并操练我们的品格。■

（《加尔文传——现代西方文化的塑造者》，阿利斯特·麦格拉思著，甘霖译，中国社会科学出版社，2009年）



80后, 青春即将落幕

文 / 布拉

1975年, 我妈18岁。那年冬天, 她第一次从卫生所背着医药箱去给人家看急诊。看了以后她束手无策, 到连部给医院打电话求援, 然后又赶回去。人家嫌她没用, 连口水也没给她喝, 连坐也没让她坐。病号是那家人的孩子, 那年刚好也是18岁。看着所有人都围着那个孩子转, 我妈很受委屈。忙完已是半夜, 夜色漆黑, 她一路哭回宿舍, 想家、想父母。同住的一个上海知青比我妈大几岁, 听她说完怎么回事以后笑着说: “你已经工作了, 以后不会有人再像对孩子似地对你了!” 听了这句话, 就好像心里一个什么开关被拨了一下, 她的心态立刻就转变过来, 从此以后开始了承担的人生。而我18岁在干嘛? 在十好几年磨一剑地准备高考; 在“早恋”、失恋、然后把一切搞砸; 在各种看似极端、其实还是保守的任性跟现实死磕。至于那场“转变”, 得到七、八年后才能完成。

80后的事, 说来说去, 就是一场拖拖拉拉的青春期。绚烂、暴力、敏感、无知又无畏、对成人世界怀疑并愤怒……以为自己是大人了, 其实还是孩子。但是前几茬的人, 不管是人为还是自觉, 该过去的时候自然就过去了; 而80后, 尤其是独生子女们, 由于一直没有承担过什么责任, 所以到了二十几岁还长不大。可是青春早晚有一天会过去。事实上, 青春马

上就要过去了。所以应该停下来反思一下, 想想下一步该往哪里走。

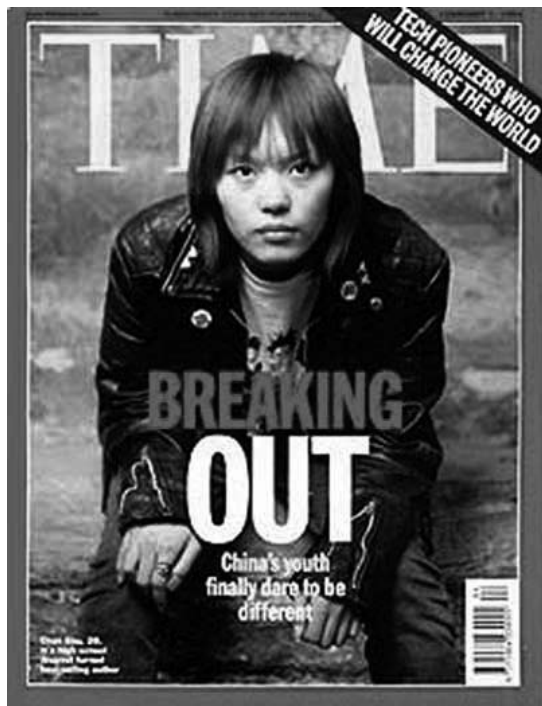
自我

在人生的头十几年的岁月里, 大部分时候我每天一个人骑车上学、下学, 路上跟自己说话; 回家以后一个人写作业、看书、看电视、听磁带、发呆、胡思乱想; 一个人独享父母的爱, 同时也要一个人承担家里上上下下的期望、要求, 以及家庭突变……从朋友(主要是同学)那里体会过分享的喜悦和陪伴的快乐, 因而死死抓住它不放; 然而孤独的气质早已渗透到了血液。

从小学、中学, 再到大学, 每一次都赶上重建操场、盖新的教学楼; 熟悉的街区成片成片地拆迁, 童年的记忆几乎无迹可寻。搬家、转学、自行车被偷、隐私被侵犯、父母离异、失恋、从考场上被淘汰出局……当这些事越来越多地被经历时, “无力感”渐次升级。每次想要抓住点什么的时候, 最后就发现只是一场空。于是彻底认清“我所拥有的只是自己”这个事实。为了让自己好受一些, 就逼着自己习惯“失去”和“离开”, 培养出一种与己无关的冷漠, 以逃避越来越残酷的现实。

81年生人的网络作家水晶珠链，在她刚刚过完20岁时这样写道：“我们这一代人大多自我、孤独、浮躁，这是没办法的。因为时代播种这样一群人，让他们没有带血缘关系的兄弟姐妹，让他们不得不频频更换身边的人，以代替兄弟姐妹的陪伴。可这样毕竟少了去‘爱别人’这道程序。”就城乡差距、年代差距而言，80后没法一概而论；但是就广大的独生子女群体而言，水晶珠链所言无疑是事实。甚至这股孤绝的气质，或多或少也传染给了有兄弟姐妹的非独生子女。而最早在2001年的“诗江湖”网站上提出“80后”概念、后于2002年夏天编完《80后诗选》、2004年登上《时代周刊》（亚洲版）封面的女作家春树也说：“在生活里，你应该继续高调而热烈地活着，因为看透了空虚才发现，表现率真的自我才是我最想做的。”

“自我”，给80后奠下了一切基调。在传统文化遭铲除之后，在伪信仰破产之后，在家庭瓦解之后，岸上只剩“自我”。于是它被赋予了神圣的价值。80后说：“我们的神就是我们自己。”而它的凸显，很大程度上却是因为它从未得到过真正的满足和认可。若干年后，同样是



2004年春树登上《时代周刊》（亚洲版）的封面

这个“自我”，因着它的分裂、空虚、懦弱、无用、暴戾、猜忌、仇恨、淫荡、自怜、迷茫等等，而让我深深厌恶自己、却又无能为力。

物质

80年代改革开放、90年代全球化，物质汹涌而入，欲望蠢蠢欲动。中国人猛然间被自己的“穷”雷到了，全民焦虑。或早或晚、或主动或被迫，每个人都走上了“脱贫致富”的道路，整个社会“看到小钱不要脸，看到大钱不要命”的面孔日益清晰。80后就是在这样的背景下出生、长大的。

从零食到动画片，从洋画到游戏机，从可口可乐到麦当劳，80后哪个也没落下；并且认准一件事，能让自己快乐的那个东西，叫做“钱”。从我们生下来，生命就被浸泡在物质里，造成填满的假象，而真实的需要被迅速毁尸灭迹。至今，众多的80后以为自己的幸福就在于拥有更多、更好的物质，而自己的不幸就在于没钱。五六十年代的人抓着一根“共产主义理想”救命稻草已经虚假得可以，80后死抱着不放的“物质消费”也好不到哪儿去。就像是一个人永远在吃，却永远也吃不饱，甚至越吃越饿。还有什么比这更可悲的？然而80后已经习惯了物质的享受，彻底降服在消费文化面前。

物质是80后构筑海市蜃楼的积木——我们的身份认同建立于此、人际关系维系于此、精神世界消费于此，动了物质，就是动了我们的命脉；物质又是铸成80后焦虑的病根——同是二十出头的孩子，有的在教室里读书，有的骑着三轮车送水；同是奔三十的年轻人，有的房车齐全，有的连房租都付不起……如果说父辈们的挣扎是如何在当时的政治环境下安身立命的话，今天80后所面临的挑战，依然是如何在物质世界中谋求生存。拿北京来说，本市的没车没房很难娶上媳妇；外地的大学毕业生因没有本市户口而找不上工作，还要承受低收入、高房租的压力；那些没上过大学、来京务工的

年轻人，则更是在生存线上苦苦挣扎。从一无所有，到眼睁睁地看着别人什么都有，所受冲击之大、心理失衡之严重，难以想象。

父母

我敢说，在中国，没有哪一代父母像80后的父母这么爱自己的孩子。在新中国红旗下长大的这第一代，身上打着共产主义信仰的烙印，只懂得奉献，不懂得享受。他们有多少，就给了我们多少。但同时，读书的机会普遍被牺牲掉的这一代，比任何一代父母都更希望自己的孩子“出人头地”。一方面是唯恐孩子再失去读书的机会；另一方面是弥补自己年轻时的“傻”，以及后来在“论资排辈”中惨遭淘汰所带给自己的严重失衡。对于农村户口的孩子来说，读书也是唯一能破除“城乡二元结构”带来的咒诅的出路。结果是，80后以一己之身承受了太多人过重的爱与过高的期望，反而脆弱，甚至于自暴自弃；而父母看到自己倾注了全部的爱辛辛苦苦养大的孩子居然如此自私，心里不禁也拔凉拔凉的，只当养了一只白眼儿狼。最终，80后与父母之间，因着生活方式、意识形态的差异而无法沟通，造成至深的隔阂。他们的付出、他们的期待，我们都还不起，但我们还想走自己的路。在冲突最激烈的时候，恨不得能像哪吒那样剜肉剔骨、还于父母，从此两不相欠，开始新生。

从记事起，就被教育要做“别人”——“你看人家怎样怎样，你看你！”经过常年被置于这种比较之下，“我不如别人”的想法，已经被一再放大、重播，根深蒂固地成为我意识的一部分了。所以80后的自我认知，永远停留在别人对自己的评价上，严重不自信。上《鲁豫有约》的时候，范冰冰被问到有什么事业上的野心之类（大意），她说她这么努力，只是为了向妈妈证明自己比她强。因为从小妈妈就一直说女儿如何如何不如自己。直到有一次，她给妈妈买了一座大房子，妈妈终于说：“你现在是比我强

了。”

不管是在家庭还是在学校，学习成绩就是划分你“成分”的唯一依据，是判断你好坏的绝对标准。这是由主流社会单一的价值观念决定的。至于生活的其他方面，也都被严格规定了哪些能做、哪些不能做、应该怎么做，名曰“为你好”。在这种家长、学校的双重专权下，80后根本就不知道自己能做什么、想做什么；在青少年时期遭到精神施暴的也比比皆是。对于这些遗留下来的“心灵划痕”，双方从未进行过有效的沟通、从而达成谅解。“代沟”的产生，跟年龄差距实在没有关系，而是双方都认为对方是不可理喻的，谁都不愿意迈出和解的一步。

不管怎样，父母们还是成功地把他们的价值观灌输给了下一代。不论80后表面上看起来多么叛逆、多么嚣张，骨子里每个人其实已经深深地认同了“出人头地”、“赚钱第一”的主流价值观。我身边的很多同龄人，交朋友要看父母的眼色，换工作要征得父母的同意。从小到大走的是父母给预设好的人生路，直到现在上了班、结了婚，虽然生活上离开了父母，但人格上依然不独立——父母的意志丝丝缕缕地贯穿在自己要做的每一个决定之中；自己的价值只有通过父母认同的那个社会价值体系的检验，才能够得到真正的证明。

叛逆

春树在《80后诗选》的前言中写了这样一段：“我们的反叛不是反叛，而是理所当然。我们本身就是叛逆。我们是没有理想、没有责任感、没有传统观念、没有道德的一代。所以我们比70后以及60后、50后、40后……更无所顾忌、更随心所欲。”

80后是依靠直觉的一代，这种直觉常常促使我们探寻真相、追求自由。小时候我最反感听到的一句话就是“别跟别人说……就说……”每次我都抗议：“干嘛又让我撒谎？我偏那么说！”长大以后，心里常常有一种恨不得

撕碎一切粉饰太平的遮羞布的暴力倾向。每一代人的叛逆，都是对上一代人的映射。一“正”，必有一“反”。不管是红头发绿头发，还是未婚先孕、离家出走，都是为了挑战权威，为了顶撞、激怒这个虚伪的、世故的、充满了条条框框的成人世界。抛开那些负面影响不说，80后这一代的进步性就在于，有了自我意识。不仅有了自我意识，还敢于将真实公之于众。而“厚颜无耻”和“自己说得、别人说不得”是这枚硬币的另一面。

在年少无知的横冲直撞中，自己最后也弄得遍体鳞伤。青春期的能量如此巨大，总得有个发泄的出口。而此一种“叛逆”，说白了就是小朋友要糖吃，妈妈不给，于是坐在地上大哭大闹。表现形式很激烈，目的在于吸引注意力、宣泄不满，诉求是争取认同、然后被安抚。听起来很幼稚，可这是为了抵御被这个社会所同化、我们能做的唯一一点无力的反抗。只有在这些叛逆的行动中，个性才能在芸芸众生中得到一点彰显，主流之外的自我价值才能得到一点体现。

另一种是范冰冰那种“斗狠”似的叛逆——即为了摆脱父母的控制、社会的约束，做自己想做的事，而暗暗下定决心——“混不出来，毋宁死！”

偶像

这是一个全民拜偶像的时代。80后因为从小没信仰，所以更是急于找到崇拜的对象，以填补内心巨大的空虚。除了消费文化中的各种符号，恒久占据80后内心的，是一个叫做“牛人”的人。因为自身脆弱，所以渴望“强大”。那些公认的偶像级人物，比如周杰伦、韩寒、乔布斯（苹果公司的掌门人）等，都是能力强、敢为天下先、大胆表达自我的人。谁的“自我”强大，咱就顶礼膜拜谁。

同样是因为没有信仰，80后轻易就让自己沉溺。烟、酒、性、网络、文字、音乐、电影、

漫画、游戏、party等等，都是上瘾的对象。尽管仍是空虚，但装点什么总比什么都不装强。麻醉一会儿是一会儿。

网络

汤绍源在《工具中性论》（见《教会》总第11期）一文中介绍了互联网和“网族群”。“‘网族群’（N-Geners）指的是1999年时，介于2岁到22岁之间的群体。”这样一来，整个80后都囊括其中。文中指出了网族群“反中心、零散、失去主体而边缘化”的特点（陈韵琳语），也提出网族群“懂得分辨何为权威，以高批判能力去选择合适的数据、并将其化成可用的信息，操控了自己的前途，并慢慢地塑造将来”（Tapscott语）。比起这些，我认为网络给80后带来的最大影响，或者说福祉，是提供了一个表达的空间。尽管这一空间也并不那么自由。

今天80后的另一大焦虑来自于生存空间的狭小、找不到自己的位置。放眼望去，乌泱泱地全是人，出路何在？答案是，网络。它以最快的速度赋予了每一个人话语权，实现了“人以群分”。正是在网络上跟所结识的志同道合的朋友的交流，满足了很多人的情感需要，给了很多人往前走的力量和信心。正处在有很多东西需要表达的人生阶段的80后，在网上逞了口舌之快，于是更加肆无忌惮地表达。

网络不仅模塑了人们获得知识、交换信息以及娱乐的方式，还将“虚拟”深化到了社区的构建上。各种聊天室、论坛、即时聊天工具，规避了一切现实生活中人际交往会带来实际摩擦。即便真是谈崩了，也可以一走了之，反正网上有的是地儿。而个人空间、博客、Facebook、Twitter，更是为以自我为中心的多向式交流搭建了平台。像Second Life（第二人生）这样的三维页面网站，干脆直接以逼真的生活场景，吸引人们把在现实生活中赚的钱都花在这个虚拟社区里。

网络这种媒介，以它的即时性、匿名性、

无所不包性，极大地助长了“自我中心”的表达和获取——有了网络，人们越来越难以忍受等待了；而网络又以它的色情内容、网络游戏、无穷无尽的电视剧等，成了滋生“自我耽溺”和供人逃避现实的另一温床。

总结

80后如我者，曾经是个一面自我过分膨胀、一面又觉得自己什么都不是；一面奋不顾身地追求自由、一面又被各样的事物所捆绑；一面极度需要被爱、一面又把自己封闭起来与人群疏离的矛盾体，人格严重分裂。我的生活因着各种变故而支离破碎，我的生命没有根；我以为我看透了上一代人的伪善和自欺，却没料到自己才是被消费文化和人本主义以一种更加潜移默化方式给洗了脑；我有那么多的欲望，却不知道应该先满足哪一个；近在眼前的沉重历史让我压抑绝望，从中窥到的人性中的“恶”让我恐惧；死亡并不可怕，但是一想到它背后的“永恒”我就浑身发抖……如果不是我妈交代过我“不管发生什么事，都不能放弃生命”，如果不是我怕疼、怕黑、怕永恒，如果不是有一束大光照在了我这坐在死荫幽谷里的人身上

……我现在一定不会坐在这里写这篇文章。

从罪性的角度看，80后跟前面任何一代没有任何不同；从需要被救赎的角度说，80后也与后面的任何一代无异。有所差别的，只是一些表象而已。80后只是罪的链条上的一环，是家庭树被咒诅之后所结出的又一代灵魂死亡的果实。他们亟需听福音！

对于80后的信徒群体来说，上述几个方面是我们信主后生命需要被神光照、医治、破碎、重整的地方。我们必须先经历与主同钉十字架，然后才能经历与他同复活。神不仅救我们，他还亲自养育我们。在原生家庭中所缺失、所扭曲的，他都会一一修复，将我们陶造成起初他造我们时的美好样式——只要我们肯把自己完全交在他的手中。在青春即将落幕的时刻，求主使我们与他的关系先恢复到“好像断过奶的孩子在他母亲的怀中”，好靠着地完成那一次蜕变，“破茧而出”，以一个更加成熟的生命去承担他给我们的托付。

随着神不断地把80后信主得救的人加给教会，如何体认他们的痛苦，帮助他们恢复跟自己、跟他人、跟权柄、跟环境的关系，完成生命的突破和重整，进而蒙神使用去得着更多失丧的灵魂，也是教会应当思考的。✠





真平安，他今赐给我

文 / 小花

1985年冬春之交，父亲从济南赶回江苏老家过年的第二天，母亲生下了我。好像我的出生，便是迎接这位年轻爸爸的新年礼物，细想当年，不觉很幸福。这一年之于这对夫妇唯一的孩子，是特别的；这一年之于众多同时诞生的生命，却也是极普通的。我就和那些生命一起，既特别又平凡地开始了成长之旅。

我和母亲在乡下生活了几年，后来父亲带我去济南上幼儿园，并在那里上了两年小学。由于户籍制度的缘故，父母当时一直两地分居，但感情甚笃，他们对婚姻的持守并带给我的这份完整的家庭之爱，是我现在时时感恩的。每当母亲来看我的时候，我总是最快乐的。母亲一来，我就忙不迭地告状，“爸爸知道你耍来，这几天不洗衣服。”哎，真有些小没良心，妈妈不在的那么多天，难道不是爸爸洗的衣服吗？

因为年幼，大部分时候我可以无知且快乐地分享老爸的“单身汉”的生活，半夜三更还兴致盎然用酒精炉烧咖啡，夏夜坐着单车逛逛济南城，在职工宿舍的大院里跟一群老少爷们儿看电视；但还是会想妈妈的，比如每当跟别的小朋友闹别扭，人家说你“没有妈妈”的时候；被爸爸管教心里委屈，躲在被窝里带着哭腔唱《世上只有妈妈好》的时候……，一方面是真的想妈妈我才唱的，另一方面却是故意气爸爸，——一个人管孩子真麻烦，辛苦父亲了。

念小学的时候似乎比幼儿园自由了些，放学了一起劳动、写作业，然后一群人在厂区（父

亲当时所在单位）疯玩。大部分父母都是双职工，小孩子们也都扮相统一地胸前除了红领巾，还有一串小钥匙。大家捉迷藏、跳皮筋、等爸爸妈妈下班。很多时间，我们都在一起，除了哪位同学父母有事不在家，被遗憾地锁在家里的时候。对这样可怜的同伴，我们也会待在他/她家门前，隔着门一块儿玩。无非是踢毽子，比谁的个数多，彼此对各自所报的个数也都相信。

班上有个女孩，父母离异。一次在她家玩，时间不早要回家。我站在楼梯半腰，她央求了好久，“别走，我会孤单的。”但我总得回家啊。我们都还是一年级的毛孩子，第一次听人说“孤单”，很书面，很特别，那安静的楼道以及她美丽的黑眼睛所传达的对我的挽留的眼神，仿佛带着我飘出现实。但在以后真真切切成长的日子，每当觉得孤单时，就会想到那天的经历，一种对孤单的定义。倘若可以，就妄想可以跑回去，和那时的她在一起。

二年级时，母亲依然无望迁入济南，父亲只得调回江苏工作。姨父在县城一所重点小学教书，我就转入该校。在姨父家住了两年后，母亲进城租房照顾我。父亲工作在扬州，距离县城还有一两小时路程，大概两三周回来看我们一次。母亲很疼爱我，早晨我赖床不起，洗脸穿衣都是母亲抱着睡眼惺忪的我包办搞定。母亲没有考上大学，以及因此导致以后的困苦，我是知道的，母女连心。我习惯用好成绩为母

亲“撑腰”，学习不失为生活的动力。而父亲以及两个叔叔都是名牌大学毕业，有时，他们又成为我的压力来源，达不到成绩顶峰的学习就是绵延整个学生时代的痛苦，仿佛看见自己一辈子翻不了身似的。我心疼母亲、心疼自己，也越来不懂得父亲教导的心意，和他一直又爱又恼地对立着。

初中在班上能考第一，进重点高中，而后再也上了一本，每个阶段本不该那么不开心的。可我就是不满意，没有人能医治我这样的急功近利、好高骛远。也想给自己一个合理的目标，可谁能告诉我们什么样的目标是合理的呢？我满意的成绩，老师、父母会满意吗？他们不满意，会不会生气，会不会瞧不起我，不爱我？去问我的朋友答案吗？不，我们都在同样的问题里挣扎，也没有勇气去问。谁愿意面对失望的答案？那样，没有了爱，连挣扎的心思都会死的。大概是在高中的时候韩寒出现了，然后是对80后的归类 and 随之而来越来越多的讨论。而我们无暇顾及，如小市民般沉浸在分数里才是最紧迫和现实的生活啊。考上大学在这时已不算什么金字招牌，但考不上却依然是天塌了一般的灾难。也许是害怕丢面子，也许是担心自己不被爱，总之，考不上大学是不可想象的。

我考上了，可是依然无法对爱肯定，这是一种潜藏于内心的焦虑。顺境时岁月静好、一切安稳，逆境时便如惊弓之鸟、毫无平安。唯有换一种观念，才可以拯救自己不堪重负的心灵。

大学展示的是不同于以前的一个多元世界。纷繁的活动、社团、组织，学习不再是唯一有意义的事情。我不知不觉地迷上了唱歌，很后现代地将之奉为自己生命的意义所在。既然任何观念、价值都是可以并存的，选一个让自己快乐的，不好吗？在这样的观念下，我的功课轻而易举地一落千丈。

有一学期，我重修好多专业课。学院要重修6学分以上的同学，寄一份“悲哀”的公函给父母，信件地址由学生自己填写。对一个素

来喜欢写写信的人来说，真是难忘的经历。我很不好意思地在信封上写下父亲的名字。走出学院大楼，立刻打个电话给父亲，报告了这件令人遗憾的事情，免得二老收到信太突然晕厥过去。记不清父母后来对我说了什么，但总体应该是鼓励的。这件事令我单纯地为没有失去父母的爱欢天喜地起来。至于为了重修的煎熬焦头烂额又是后话。

我还是感到不开心：换个观念生活，这样的行为终究有些自欺欺人。真正的满足与平安怎会受观念的变化而变化。倘若如此，那这种平安会是我梦寐以求的岿然不动、亘古恒久的平安吗？总要有那么一种真正的平安与真正的满足相连，总要有一个终极稳定的价值与之相适……，寻找这份安宁，是我对父母之爱特别是父爱有了肯定答案后，又开始反复思量的事情。

假期回家的时候，母亲已因工伤在家，很久未愈。这对我真的是天塌了般的事情。我和父亲的关系一直处在不稳定状态，现在因为母亲的状况我又多了份近乎恨的埋怨。我又无暇想着恨，母亲什么时候能好才是重要的，她要是好不了，我情愿和她一起去地狱。我想象的地狱是阴冷的，我和母亲一起，也许两个人就不那么冷了。虽然那时的我已经信仰基督，只是这个抉择似乎依然现代味十足，仿佛是我想让内心安宁仓促给出的答案。

没几天，我的生日到了。似乎是第一次意识到要和父母一起过个生日。我和父亲出去逛街买衣服。那时的爱与恨真是有点孩子气，很浓烈又很容易消散。我问父亲，你愿不愿意信基督啊。父亲说，好啊好啊，有信仰非常好，我也想要个信仰，上大学的时候就听说圣经是本好书了。我乐了，其实心里在想：好吧，那你就是我的弟兄，我便不能恨你了。这样很好！

欢欢喜喜回家，我又问了一下母亲愿不愿意信基督，她也答应了。于是和父母一起很传统地吃起生日面，谢饭时，就和父母一起做了

杏花



浅论今日中国青少年的情感缺失¹

文 / 天灵

一、青少年面临的主要困扰问题

根据不同调查取样情况，我们这里界定的中国青少年，一般是指在校的中学生和大学生，没有包括辍学的初中生、没有继续高中学业以及 75% 没有进入大学深造的同龄人。

根据笔者的研究与观察，今日中国青少年问题可以分为：自我问题、人际问题和其他问题三类。

第一类自我问题包括：

个人情绪方面的困扰

有研究显示，61% 以上的学生承认自己情绪不良，55% 以上的学生承认自己适应不良。40% 左右的青少年在某个时期，由于日常压力、激素水平波动和人际关系因素，而出现抑郁情绪，约 5%—6% 的青少年会发展

为抑郁综合症。而患有抑郁症的青少年大约有 15% 会采取自杀行为²。中国每年约有 25 万青少年自杀死亡³，在 15—34 岁年龄段人的各种死因中，自杀占首位。中国自杀率也是国际平均数的 2.3 倍，属于高自杀率国家⁴。

生与死人生意义的困扰

信仰缺失也是这一代年轻人的问题之一。有调查显示，47.7% 的青少年明确表示没有信仰，超过 1/4 的学生信仰共产主义，超过 1/10 的学生信仰世界三大宗教基督教、伊斯兰教和佛教。与此相关联，近年来大中學生因为失恋、学业失败、人际关系不和，及高考失利等原因，自杀的消息频传。

很多人以为这是他们面对生活种种压力的脆弱表现，殊不知，其背后核心的原因是所有人际关系破裂所导致的情感真空和失重状态，即人生没有了支撑。而信仰所表达的，正是人对人世绝望之后的另一种人生支撑与依托。如果连这一点也失去，人生就再无所依托，生和死已经没有分别，或者说虽生犹死，甚至可以说是生不如死。因此有调查显示，11.9% 的人对自杀表示可以理解，认为人总有绝望的时候。

个人性别方面的困扰

青少年在性别上经历的困扰主要体现在：（1）一些学生的性别自我认同偏差，比如有的女生不接受自己的女性性别，有的男生不接受自己的男性性别。（2）部分女生从家庭或成长的社会环境中，遭受到较深的性别歧视与伤害，伤害的来源包括亲属和学校老师与同学。（3）预备就业过程中，女生所经历到的性别排斥与挫折感。有调查显示，认为中国就业机会上男女平等而没有性别歧视的人有 50.9%，而反对这一说法的人则达 49.1%。来自就业市场工作机会的实际性别限制，也的确证实了性别歧视的严酷事实。（4）女生在追求高学历过程中，所承受的婚恋压力与性别认同压力，比如大学里女博士被认为是男女之外的第三类人等。

第二类人际关系的问题包括：

与异性交往方面的困扰

学生在这方面面临的问题包括，爱情与友谊的界限，恋爱与婚姻的界限，恋爱后双方各自与异性关系的界限，恋人之间和朋友之间的信任等问题。

其中，问题较多地反映在，（1）两性关系上的封建认识与现代社会两性交往现实的冲突上，及其传统两性心理对现代人格的扭曲上。（2）性关系问题上所表现出来的无知、盲从与伤害。

一方面相当比例的人赞同婚前性行为，仅就中学生而言，已有 49.4% 的人赞同婚前性行为是个人自由，而大学生中有 74.4% 到 90% 的人认可婚前性行为。另一方面无论是自己失去童贞的人，还是没有失去童贞的人，都没有心理准备接受自己或者对方不是童贞之人。

这就显示出赞同婚前行为和实际接受婚前性行为之间的巨大落差。同时，不少女生是在担心失去爱的情况下，而妥协于男女性要求的。其中一部分女生要承受怀孕和流产的身心压力与伤害，严重者患抑郁症和妇科疾病，甚至终身不育。

与朋友交往方面的困扰

目前中国已有 7000 万独生子女人群，进入社会工作或大专院校就读。有调查显示，在校大学生中，47.42% 的独生子女认为交往面虽广，但是知心朋友较少。无论是独生子女与否，他们接触最多的都只是室友；有不到 1/2（47%）的学生因为学习或工作关系而与异性有交往，另外 35% 的学生与异性没有什么交往⁵。

所以，不少大学生面临缺少朋友，和不知如何与人建立友谊的困扰，尤其是不知如何与异性建立友谊。他们因为情感缺失而缺乏学习动力，或者把感情寄托在狭隘的两性关系与恋爱上。

家庭方面的困扰

学生所面临的家庭方面困扰因素，包括家庭的经济状况、家庭成员的健康、家庭成员之间的关系等内容，其中家庭成员关系又涉及父母之间与亲子之间两种关系。

与改革开放的社会进程同步发生的社会现象之一是：中国的离婚率不断攀升，单亲家庭增多，许多调查显示了父母离婚对子女的负面影响。其中一项涵盖初中生、高中生和大学生的调查结果是，59% 的学生认为父母离异容易使孩子走上歧途，甚至犯罪；57% 的学生认为父母离婚会影响孩子对家庭和婚姻的看法；33.1% 的学生认为父母离婚会使孩子对父母产生怨恨；23.7% 的学生认为父母离婚会使孩子在同学中抬不起头来。

还有的学生父母虽然没有离异，但是关系不和，经常吵闹，甚至有家庭暴力，或者父（母）亲有婚外情，这些都给子女很多痛苦与困扰。父母处理不好自己的问题，不仅照顾和保护不好自己的孩子，不能为之提供安全的家庭成长环境，更是给子女增添额外的情感负担和心灵伤害。

有专门针对下岗职工子女的社会调查显示，因父母下岗所导致的家庭经济困难和父母的精神压力，会有意无意地转嫁给子女，从而影响子女的学习并增加他们的心理负担，可以说失业家庭也是出现问题少年的原因之一。

第三类其他的问题包括：

学业及前途方面的困扰

这一代青少年的父母很多人没有读过大学，他们并不了解现代教育的问题，比如选择专业 and 如何安排本科与读研究生时间，但是却要在这些问题上指挥和安排自己的孩子。这给不少的学生带来压力，也成为他们心理困扰的重要来源。

关于就业问题，一方面由于封建等级思想

的影响，中国在就业方面从地区到行业都比较信奉“人往高处走，水往低处流”的说法，而缺乏现代的行业平等观念。

同时，由于社会保障体系还不完善，服务性新兴行业还没有发展起来，生产性传统行业又趋于饱和，加上父辈们因为改革而失去的安全感转嫁到子女身上，因此出现大学生就业困难的现实状况与心理压力。

而过去社会主义保障体制所遗留的依赖心理还残留在父母心中，他们自视大学生属于国家负责的群体，还不能接受好自主就业和职业平等理念。更重要的是，大学生的就业情况受到父辈期待的影响，在父辈眼里，上大学就意味着从政或者意味着高收入，也就是衣锦还乡和高人一等。父辈的期待与社会现实的差距构成许多学生的心理困扰。

沉溺于网络的困扰

2008年，中国网民总数已经突破2亿。在网民中，35岁以下用户的比例在80%到91%之间，18—24岁的用户比例最高，在35%到40%之间⁶。

网络对青少年造成的困扰表现在两个方面：游戏与色情。有调查显示3/5以上的学生接触过色情，而大学生的接触比例高达97.1%。其中渠道包括影视、漫画、网站与游戏等。另外，学生沉迷网络的现象比较严重，其中包括最高学府里的大学生。

仅从表面观察来讲，似乎这些都是外部社会因素和青少年自身自制力差的综合恶果。但是根据笔者的研究与深入接触发现，这仍然与人际关系疏离有直接联系。

中国学生主要通过媒体网络获得性知识方面的有关资讯，那是因为中国传统文化导致中国家庭中的性禁忌，和学校里的性教育匮乏，以及封建思想仅从生物学上理解两性关系，不懂得从人类的友谊与心灵多个层面，进行广义的人类交往与心灵沟通的教育。

学校和家庭之中，缺乏关于人类性知识的

健康和健全教育，学生没有渠道掌握正确的性知识和获得超过生物学，而包含人文与社会科学在内的全面和广义的性教育，就只能从网络等渠道满足好奇心。同时，无知的尝试与危险也隐藏其中。有调查证实，大学退学学生中，80%是沉溺于网络所致。⁷

经济与心理不平等的困惑

截止到2007年底，中国农村的绝对贫困人口还有1,437万，这还没有计算低收入贫困人口及城市下岗接受救济的人群。改革之后，贫富差距拉大也是一个不容忽视的社会问题，这个问题已经延伸到校园之中，学生的阶层差异在校园里已经出现。

来自农村和穷困家庭的学生心中，一方面承载着使父辈幸福的重任，另一方面又面临着校园生活的经济窘境，面对纷纷预备出国的城市学生，他们连想也不敢想留学的选择，即使可以申请到留学奖学金，预备出国的各种费用也是他们难以承受的⁸。不少人因为家庭经济压力而要尽快进入工作岗位，即使是想在国内继续求学，或是想发展一些业余爱好，也因为经济条件的限制而放弃。他们原以为跳龙门改变了自己的命运，进入大学，却发现同学之间的经济及与之相关的能力落差，是永远也无法消除的。

二、所有问题的核心是情感缺失

笔者认为，所有这些困扰青少年问题的核心是情感问题，准确地说是情感缺失，或者说是亲密人际关系缺失。

众所周知，人最大的需要是爱，如同植物需要阳光和雨露。小孩子成长也是如此。一个人可以长大成人，可以独当一面，可以自主生活，前提也是因为获得足够的爱从而带来的成长和成熟。这种成长与成熟的标志，是他们可以独立和从容地面对生活与世界。

上文提到青少年所面临的异性交往问题、

朋友交往问题以及家庭方面的问题，显然都是属于人际关系问题，也就是情感问题。同时他们所面临的自我问题，如情绪困扰、性别困扰和人生意义困扰，其根源也是人际关系问题所引起的自我问题，而不是孤立的自我问题。

正如人需要用镜子来认识自己的外貌，我们也需要以他人为镜来了解自我。从健康的人际关系中，照出的是健康且真实的自我；从扭曲的人际关系中折射出来的，也将是扭曲或虚假的自我，如同哈哈镜中的变形人。

而第三类困扰学生的学业与前途、沉溺网络和经济与心理不平等现象，归根结底也是人际关系与情感问题。前两类问题勿需证明，我们会理解或认可这样的归因，而第三类问题则需要些说明。

首先，青少年在学业与前途上的困扰，笔者也认为是情感问题，这是因为并不是青少年自身真正担心学业与前途，而是他们的父母。有调查显示，48.5%的学生认为父母只关心自己的学习成绩；87.3%的父母承认自己最关心孩子的学习成绩。

所以，很多学生担心学业与前途，背后的原因是担心他们与父母的关系，担心他们让父

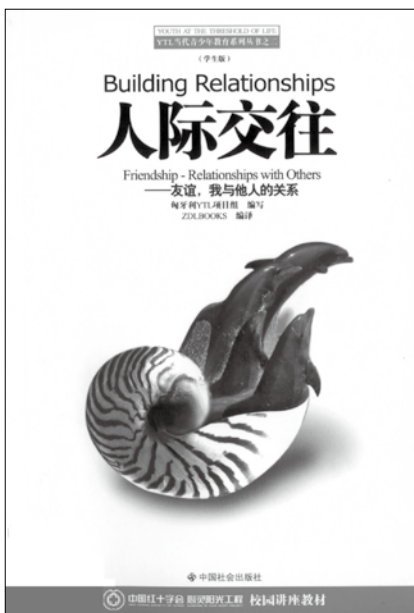
母失望，有的学生还担心如果自己学习不好了，就等于在父母眼里没有价值了。因此，青少年在学业与前途上的真正担忧，是他们与父母的关系，是父母对他们学业与前途的表现或结果所可能有的不接纳态度。

还有，因为学业与前途而导致的竞争，也容易伤害到学生们的同辈关系，了解友谊之于人生意义的人都知道，以友谊为代价的争竞与成功，的确导致了同辈友情蒙受损失与伤害。

其次，青少年在经济与心理不平等上的困扰，所体现的是社会性关系问题，他们所真正关注的也不完全是经济问题，而是经济差异所可能导致的社会歧视和社会羞愧感，以及所带来的社会归属感受到损害。这种群体归属感也是人生存于社会所必需的社会接纳与认同。这方面情感的缺失容易导致人的孤立，以及自身在他人眼中的形象受损。

再者，近日青少年沉溺网络的问题已经不再局限于网吧，而是已经延伸到大学宿舍，包括最高学府一流学子中间。很多人认为这是年轻人缺乏自制的结果，是技术的罪恶。

但是，根据笔者接触和协助一些网络上瘾者的经验，我发现，很多学生比我们成人想象



得更有自制力，而他们沉迷网络很多情况下是缺乏亲密人际关系所致。他们遇到问题无处求教，或求教了却得不到适切的指导，于是，他们或者以网络作为宣泄情绪的渠道，或者作为逃避问题的手段。而当他们得到合适的指导和情感支援，或者找到解决问题的信心与方法时，他们可以表现出超乎成人想象的毅力与速度，离开网络。

总之，无论人们对于青少年问题的原因有多少种归类、总结与解释，溯本求源之后，都会归结到情感缺失上：一定是生活中缺乏爱的人，才有那么多的问题！一定是成长中缺乏基本的亲密人际关系的人，才有那么多的痛苦！

如果今天的青少年问题比较普遍的话，那我不能不说是我们的全社会需要爱并缺乏爱，以至于青少年的问题不再是个别现象。历史上野蛮的政治斗争与残酷的经济匮乏，已经动摇了我们几千年的血缘亲密关系；几十年的经济发展与利益追逐，还有社会流动与各种学业和事业的竞争，更是使得各种血缘与非血缘的情谊遭受重创。

城市父母因为忙碌而忽视子女；农村父母因为外出打工而离家在外；学校里的竞争与排

名，使得师生关系与同学关系都更趋于利益化和疏离化；封建意识也使两性间的友谊与爱情都倍受蹂躏与践踏，自我意识之觉醒与人性的无知，又使现代人的婚姻频频解体……还有什么样的情感资源可以赋予人生活的力量与意义呢？

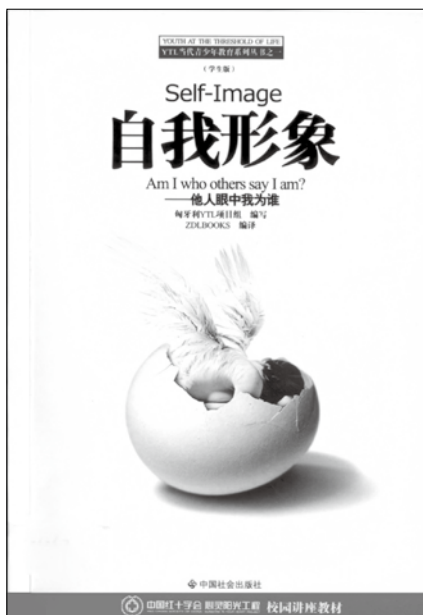
不是学业与就业的压力，可以压垮年轻的心灵；也不是经济的贫穷与网络的罪恶，可以吞食年轻的生命；正是爱的缺失，才使人感到生活困难重重，才使人挣扎在生与死的边缘。

反之，面临同样的学业与就业问题，面临同样的经济压力与网络诱惑，那些幸运地在相对健康环境下成长起来的人，可以勇往直前，可以拒绝诱惑，可以失败了再站起来，可以一路高歌，可以踌躇满志。

三、解读青春倾诉，重整内心与人生

正是针对青少年所面临的问题核心——情感的缺失与关系的失落，有识之士在不同高校开始了尝试，他们着手为大学生设计和落实情感教育与生命教育的课程。

其中一些学生在接受了这类教育之后，写



中国红十字会心灵阳光工程推动的“YTL当代青少年教育”课程，由美国、匈牙利著名心理学家主持，其丰富的内容和新颖的辅导方式对当代中国大、中学生非常适用。

下了参加课程的真实感受和生命的改变。从他们的回顾中我们可以看到他们所处的成长环境、他们成长中所面临的问题，也可以看到大学里的这些努力所带给他们的突破，以及这些努力的局限之处。

这些努力的局限，表现在学校教育时间上的短暂性和内容上的片面性导致针对年轻人问题的教育，无法持续和深入地进行；难以使学生得到终身性持续而全面的教导；难以使他们的整个生命彻底得到更新；难以使学生认识可以为他们提供这种终身性、持续而全面教导的天父上帝。但作为这些青春生命倾述的阅读者，我们可以尝试理解他们的苦恼，并反省成年人的心灵与生活，反省这个以成年人为主导的社会文化，从而思考有什么方法可以让我们帮助年轻一代能更好地成长。

如果是还没有认识我们天上伟大造物主的人，很难想像他会有什么灵丹妙药来为今日陷入重重心灵困境的年轻人指点迷津。事实上，高到国家决策者，低到普通平民父母，都对今日中国青少年问题或者自己子女的问题感到无奈和束手无策，难以提出有力的方针政策，来应对今日中国青少年思想心灵中的种种问题⁹。

然而，认识全能天父的人知道，在人难成的事，全知全能而又慈爱的主耶稣基督无所不知，无所不能。真正的爱只有从上帝而来，真正对爱之饥渴的满足，也只能来自于造物主上帝。因为正是这位被称为“爱”的天父，他在造人时将这份对爱的饥渴，放在了人的里面，他知道人一切的需要，他更是满足我们一切心灵所需的神，他借着圣经教导人如何爱，并借着圣灵使人能够学会接受并付出爱。

正是因为，人因着罪而与赐人生命的上帝天父隔离了，人与神的关系出现了偏差和破裂，人与人的关系、人与自我的关系才破碎，并陷入混乱与黑暗。

只有借着信，相信耶稣基督的受死与复活拆除了人与神之间、人与人之间隔断的墙；只有遵循圣经的教导，让神的话来引导和归正我

们的生活与生命，让圣灵来日日更新我们的生命，哀哭才能变成喜乐，绝望才能变为盼望。

让我们把中国的青少年问题交托在神的恩手之中，为他们祷告，为他们所成长其中的家庭、学校与社会祷告，为左右他们的成长与生命历程的家长、老师与整个社会的父辈们祷告，恳请他们敞开心灵接受来自上帝的启示，接受来自慈爱天父的帮助，使他们确信神会开道路，神会从拯救青少年个人开始，而祝福每一个家庭和每一个社会。

无论是痛不欲生的自我问题，还是矛盾丛生的人际关系问题；无论是学业前途的迷惑，还是色情网络的引诱；无论是巨大的经济落差，还是心理种种的不平……人生一切的悲苦与狂乱，都只能在有着无限怜悯与公义的上帝天父怀里，得着真正的安息，他能擦干我们的眼泪。■

- 1 原文刊登于《海外校园》杂志，2008年8月号，第90期4页，本刊征得同意转载，并对其做了部分删节。文中资料除所注明出处之外，均来自魏曼华，《当代社会问题与青少年成长》，福建教育出版社，2005年。
- 2 刘志斌，“社会工作视域下青少年情绪问题的归因及其处理”，《青少年导刊》，2007年3月，12页。
- 3 郑晓江，“青少年自杀及暴力现象的生死哲学透视”，《青少年导刊》，2007年5月，36页。
- 4 李建军，《我国青少年自杀问题研究》，中国社会科学出版社，2007年，5页。
- 5 《中国独生子女：从小皇帝到公民》，225页。
- 6 杨鹏，《网络文化与青年》，清华大学出版社，2006年，7页。
- 7 田建国，“社会环境变化：青少年教育的新课题”，《青少年导刊》，2007年7月，21页。
- 8 田玲，《中国高等教育对外交流现象研究》，民族出版社，2003年，203页。
- 9 教育部长周济：在教育部加强大学生思想工作研讨会上的讲话（2004.3.26）。



苦难在神，却是恩典

——一个艾滋病孩子的见证侧记

文 / 沈颖

我是一个国内媒体做深度报道的记者，主带领我有时有机会进入常人难以想象的苦难之地，见到各种深处苦难中的人。而苦难在神，有时却是恩典。苦难中的见证，彰显了神的荣耀。

2003年8月，我采访了70多岁的退休医生高耀洁¹，首次披露了河南艾滋孤儿（父母一方或双方因艾滋病去世，但本人健康）群体鲜为人知的生存状况，触目惊心，引发媒体和全国关注，时任国务院副总理的吴仪亲赴河南艾滋病村看望病人和孤儿，此后政府层面“四免一关怀”政策出台，民间慈善组织亦介入关怀资助。

2008年11月中旬，我再次去了河南、天津、安徽访问了30多名艾滋孤儿，了解他们的坎坷成长心路。在安徽，我选了一个艾滋病高发村，那个村有257名父母因艾滋病死亡的孤儿。

五年前我采访过的孩子不少已经长大，蜷缩着的肩膀表面上似乎已经打开，但伤痕似乎进入了更隐秘的内心。与五年前的懵懂相比，他们的人生体验更为深刻，内心世界亦更复杂，在严酷的客观环境面前日益呈现严重的成长裂变：一部分人经受火一般的历练而渐入正途，上大学、读研、工作，乃至结婚生子；而另一部分孩子则败下阵来，早早辍学，没入底层的流浪大军，甚至误入歧途，当年关于个别艾滋孤儿犯罪隐患的担忧如今已部分变为不可更改的现实。

在这次采访中，最让我印象深刻的其实并不是这些，而是一个叫赵一鸣（化名）的孩子。尽管1米18的矮个和年龄严重不相称，但谁也不相信赵一鸣是个艾滋病人，伴有乙肝、肺结核。有时他的言词甚至不像个孩子。

他才14岁，渴望成年，考上大学，当上医生，尽管这可能是永远无法实现的梦想，

内在的艾滋病毒随时会发作，中断他的生命。

有艾滋病成人到救助他们的民间机构香港智行基金会办公室说，“我们的孩子能被照顾好就行了，我们死了就死了，活一天算一天。”赵一鸣跳出来教育他们，“我们自己要看得起自己，自己不能放弃自己。”

萎靡不振的大人惊讶地问，这孩子有病吗？继而羞愧不已。与生俱来的艾滋病毒一直隐秘地匍匐在赵一鸣体内，阻挠着他的发育。手指不能自如伸弯，夜里咳嗽不止，脸部浮肿。他现在要吃三种药，自己上好闹钟，从不误时。去年7月，赵一鸣被检测出感染HIV，医生推测他是母婴感染，母亲在他两个月大时喝农药自杀，曾卖过血，感染上艾滋病毒。

在智行基金会资助的孤儿中，像赵一鸣般感染艾滋病的现有300个。过去八年，已有不少孩子陆续离世，尽管他们中有的有很强的求生欲。基金会主席杜聪回忆说有一天，一个11岁的病孩子，冒着暴雨，趟过泥地步行七公里到他们的办公室问一个如何吃药的问题。刚开始吃的抗艾药是液体糖浆，分量难掌握。

赵一鸣感觉自己现在的状态棒极了。在学校，没人知道他有艾滋病。他被20多名同学投票选为班长，他带领同学们念英语，帮生病的同学打水。周末，他喜欢跟智行的工作人员学习打篮球，盼望能长高一点点。

半年前，医生还预测他活不过3个月。当时他黑瘦，皮包骨，高烧不退，肚子鼓得像气球。谁能想到，即使在快触摸到死亡的时刻，赵一鸣内心仍感到真实的快乐。他给资助他看病的香港林阿姨写信说，“我躺在床上发呆，突然就会想到你，那种感觉有说不出的美好。那也许就是想念妈妈的感觉吧。我从来没有过这种感觉，我不知道妈妈长什么样，没见过她的照片。”

其实，躺在床上做个被人照顾的小孩，让他觉得挺安心满足。此前一年多，父亲艾滋病病发，病势汹汹，姐姐在外打工，亲戚和邻居怕传染不敢靠近，他一个人照顾父亲，每天给他熬粥煮青菜。没钱，医生不来，他就充当父亲的医生，自己看医药书，找医生问，托赶集的人用装化肥的袋子买回一袋袋盐水和药，照着说明书自己配抗病毒的药。“办丧事时，亲戚们都在围观，也是我一个人。”

赵一鸣就这样被逼成了一个成年人，独立办事能力很强。他还替智行工作人员马正洲解决了一个难题：有少数艾滋病人不自觉，为了获取更多的生活补助，把亲戚或朋友的孩子转到自己的户口上，赵一鸣认识这些村里的孩子，戳穿了谎言。“人心总是不满足，别人帮你不是欠你的，要感恩。”

父亲去世后，赵一鸣彻底成了孤儿。马正洲只好在他病情好转后替他找了学校，租了个房子，每个月供应生活费给他和姐姐。屋子里没有电视。他一回到出租屋，邻居家的孩子们就围拢过来找他玩。两个男孩联手跟他下象棋，几番厮杀后甘拜下风，小赵好不得意。

赵一鸣觉得这样的时光无比幸福。但他从不让别人进入他租的房子，怕房东或邻居发现他真实的病情而把他赶走。他把药用袋子密密实地缠绕起来，藏在抽屉里，怕邻居来串门时发现走漏风声。他很怕这样简单快乐的时光有一天会戛然而止。

孤身离开家乡被赵一鸣视为摆脱黑暗的开始。他把好心人的帮助看成生命中的光亮，“哪里有爱，哪里就有光。”他把此前生命中经历的种种黑暗都忘却了，单单记住光。每个星期，赵一鸣都给关心他的人发一封电子邮件。在他心里，他把他们视为家人。他甚至觉得，“不好好学习就是浪费世界上的空气和水”。

他将自己得第一名的奖状一张张扫描了传给“亲人”。在结尾，他总是写，“将来会有一个更好的小赵出现在你们面前。”

少年赵一鸣对一切新鲜事物都感到好奇，他申请了QQ号，添加了30多个网友，有空时跟他们聊聊，他最喜欢网络的一点是，“没人问你的爸妈是谁，没人问你是否有病。”去公园玩时，他尝试去蹦床，其他的孩子在他身边使劲跳跃，在空中翻跟头，他小心翼翼地站着，两腿绷直，稍稍用力，人就自由地弹跳起来了，“感觉像飞”。他对这种感觉着迷，不肯停下来。

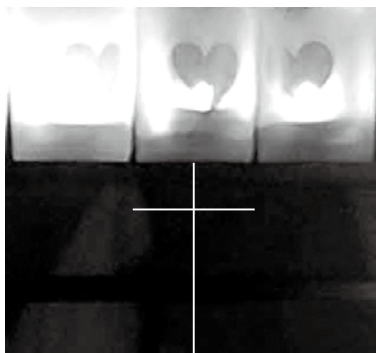
老师要求写一篇命题作文，题目是“另一个世界”，其他同学都想像另一个世界有太空人、时间机器什么的，赵一鸣写道，“另一个世界是一个更美好的世界，是一切黑暗的人和事都进不去的世界，那里没有纷争，没有穷富，没有疾病，人人平等。”

赵一鸣几乎是我采访过的艾滋孤儿中最特别的一个，本身携带艾滋病毒，他本应该是最有理由坠入绝望的人，但无论病毒在体内多么肆虐，他都仍怀着无畏的希望。基金会主席很感慨地对我说，这个孩子就像个小天使，他的生命注定会很短暂，但他生命的价值也许不仅是为了自己，而是为了唤醒别人。

赵一鸣超越死亡的乐观和无畏的希望源自哪里？

他是一个基督徒，每个星期他都坚持上教堂，他打开心中的眼睛见神面，获得抵挡死亡和无边恐惧的勇气、力量，支撑在教堂之外的生命时光。

他没告诉我这个事实之前，其实一种莫名的预感让我猜到了主在他心里。因为他眼睛里的神采，不伏在死亡之下。如果不是神



的保守，有谁能几乎能摸到死亡之魔的地方，反射出如此丰富的生命之光？

采访完，我带他去吃肯德基，去公园玩蹦床，像个孩子般尽兴后，他盯着我的眼睛说，靠着主，我的肉体也许会死，但是我的灵魂会去一个更

美好的地方。姐姐，我们有一天会在那里重逢。我会第一眼就认出你。我记得你看我蹦的样子，手里拿着我的外套。

那一刻，时间静止。

很多成人知道自己有艾滋病，都被恐惧掳了去，而这个小弟兄靠着主竟如此刚强壮胆。他不仅热爱生活，还热爱学习，几个月前我又收到了他发给我的十张奖状，扫描电邮给我的，总分在年级是第一，各门功课都很棒。

每次收到他的信，面对这个十几岁的孩子向着死亡而生的无畏的信心、勇气，总让我自省自己信心的缺乏和亏欠。

跟大家分享这个故事，希望他也能激励你，靠主坚固，无论在何种环境中，都持守从神而来的信心。

赞美感谢主，在最黑暗的地方也有主的光芒从四面照耀。

在世间有苦难，在主里有出人意外的平安。这是生动的见证。

那美好的仗他都打过了。主胜了死亡和面对死亡的惧怕。在爱里，没有惧怕。✠

1 高耀洁医生也因其在此领域的特殊贡献，获得了由菲律宾政府颁发的“拉蒙·麦格塞塞公共服务奖”。2007年在美国，时任美国民主党参议员的美国前第一夫人希拉里亲自将“世界妇女领导者奖”颁发给她，纽约科学院也将2007年度科学家人权奖授予她。



果子在家中给前来探望的肢体泡茶

书话三则

文 / 刘阳

一、《卿卿如晤》

在抽屉里找见果子从小记事本上撕下来的两页纸，是她2005年底的几则日记，她经常随手写，许多本子都是写了几页就空着或者换了用处。

其中，12月26日写道：“欣然得知考上心理咨询师，随手将当初乱买一通的书拎起一本看……《卿卿如晤》快看完了，也是好书。看好书是很幸福的事。我甚至想，如果有一天我死了，Z如果还爱我，还在我身边，

我临走前就把这本书留给他看。”

Z就是指我。而果子，已于2007年11月3日永归主怀，37岁。

追思会那天，早晨5点醒来，在床上翻腾几下，打开台灯，把这本不长的小书从头看到将近完。快中午的时候，两个外地的朋友打“飞的”来，其中一个男人站在阳台上背对着房间流泪。不知说什么，不知谁该被安慰，谁该安慰谁，于是把他们丢给其他亲友，回到房间接着把《卿卿如晤》看完。

书是果子2005年12月13日在香港基道书楼买的，台湾雅歌出版社的版本。据说，这本书曾经安慰了許多人。果子显然也是希望如果有那么一天，是的如果有，它也能安慰我。

这一天真的来了，书也看了，我很难说自己受到了安慰。当然，看这本书的时候多少有点一目十行，急切地想找到一句警句，振聋发聩或醍醐灌顶，令眉间到胸口间的酸烦立时散掉。

路易斯因爱妻之死（骨癌，我知道那是很痛的一种病）而对上帝的责骂与怀疑我听着都还顺耳，其实我自己根本还没顾得上去怀疑责问他，那有用吗？我多少觉得那是一种自私的行为，因为那不过是一次自救的努力，不过是活人企图与这个让他的爱人死掉的世界和这个世界的所有道理和解的过程。最后，他经历这一番折磨之后重新与神和好了。

我没什么值得一说的读后感，只是觉得不尽兴，就这么几页，就完成了如此重大的一项工程。当然，或许因为我与神没有那么亲密过，所以也就谈不上和好，和好也就没那么容易，和好的场面对我的触动也就不大。

不好说我失望了，我也不想做那个“不能被安慰的人”，我只是没这么容易就放过这件事，一个人就这么不在了，我心里觉不出急着怨怼、发泄或和好的需求，有空儿我还要再琢磨琢磨。临了想起书里印象最深的，

倒似乎是第二篇序言里点破的那层有点存在主义神学调子的意思，上帝总有些不可解的行为，而信心只是承受痛苦的依凭，而不是靠能够避免痛苦换来的。更直白地说，祈祷最好是用来祈求获得对苦难的耐受力，而不是要求豁免权。所谓成熟，就是某天我们不再就一些无解问题提问，信仰领域同样适用。

在朴素的反应中，我觉得我们所接受的这一个，是超越的上帝，而非一个恩典的上帝。里面似乎有委屈在，但当要写下来时，就觉得难以把这话形成定案。毕竟，痛就会骂娘，这是人朴素正常的本能反应吧，呵呵，甚至这才是健康的反应。但，这是人类唯一的选择吗？人竟有了文化，有了修养（有时我认为只是由于修养，即某种符合文化标准的行为习惯，例如，有的人会有礼貌地应对冒犯和伤害）。在一切严肃得要写下来的场合，我不得不承认，这其中依然有恩典在。尽管可能我是那么委屈，但这份委屈是被倾听的，即使当你觉得无人可诉的时候，而且往往正是在你觉得无人可诉的时候。

恩典是生命最终的完成。

二、《四种爱》

有时我觉得自己拥有了一个较高的起点，当有人为飞机晚点或牙痛快点消失祈祷的时候，我曾有机会为爱人多活一些时日祈祷，随后，我还获得机会，诚心地祈祷，让她离开吧，她为了自己，该去一个更好的地方了，别怕亲人伤心而努力留下。语气充满歉疚，因为我无法确定，是否时候到了，一直到最后，我都无法确定，这时候是否真的到了。神啊，我抱怨过辛苦，但你知道，这次我不是为了这个而想让一切结束。

呵，这开头开得，开成了这个样子。

这本书我看的是国内华东师范大学出版社的版本，是我的一个好朋友编的。那年我去北京，从他家出来，他请我去吃炸酱面，

问我，那你和果子怎么办？尽管朋友们都知道当时还只是我女朋友的果子患了乳腺癌，但他是唯一一个直不楞登把这个问题抛到我面前的朋友。我忘记如何回答的了。后来他告诉我：你说，你要和果子结婚。随后就知道你们结婚了。

听他说这书不错，我才买来。去马来西亚的几天看完了它。在PK岛上，复活节那天把电视调到CD古典音乐频道，对着窗外的海湾。

书写得既睿智风趣，又有信仰根基，可作为对艾柯、昆德拉之流认为上帝不会发笑者的反驳。原本看完很想认真写个评论，但却被书末尾处的一个注解绊住了。注解是这样的：写此书之时，路易斯的太太已处于癌症晚期，即将离世。

被绊住的理由很简单，路易斯经历自身苦难之前与之后的作品绝不相同，写《卿卿如晤》的就是写《痛苦的奥秘》的那个人吗？呵呵。我的起点高了，似乎在要求每句被我信赖的话，都必须出自同样经历痛苦考验的心。我对痛苦一旦降临到作者的身上将发生什么，并无足够的信任。讲道者常见，而证道者稀少。

妻子死后，路易斯三年后也离世。我很想找一份他的年谱，把他在《卿卿如晤》之后写过的书找来看。但公允地说，《四种爱》值得一看，毕竟，只有死了妻子的人写的书才能推荐，标准未免苛刻。

看的时候我曾想，这本书该什么时候读呢？年轻时该读，为了学以致用，避免犯错误，但恐怕很多地方是读不懂的，或者是自以为全都懂了。如果多年后再读，他会别有所感。而阅历足够丰富时再读，许多观点会觉得并不那样新颖，但却有一股缓缓的温情。只是，只是，这份温情被终止在那个注解。

而下面这段，帮我更深地理解了部分往事——“举一个极端的例子，我们就可以看到，接受、不断地接受别人对自己的爱（这种爱

不取决于我们自身的优点)是何等地困难。”随后,作者举了绝症患者接受家人之爱的例子,并说,“在这种情况下,接受比给予更难,或许也更有福。”结合上面的注解,我想,这是作者的亲历之感,他充分理解了病中不得不被他照顾的妻子所面临的困难。神“不仅会改变给予之爱,还会改变需求之爱,不仅改变我们对他的需求之爱,还会改变我们对彼此的需求之爱”。

对于我,这本书最大的现实价值在于,他以充满机智与宽容的善意,批评了基督徒对圣经有问题的理解,令信徒的行事,可以不显得那么有违正常的人性,不把“人性的堕落误当作上帝恩典的加增”。而本书的主要部分,物爱、情爱、友爱、爱情尽管美好,但都不应把自己当作最高标准,即,属人之爱的局限。我想,我已经体会过了,大爱的引入,可以让我们更好地拥有属人之爱,做得更好,它们之间不存在竞争的关系。

令人惆怅之处在于,我无法全然肯定,如果果子病重期间我读了这书,是否真的就会做得更好。

路易斯说,“去爱,本来就是一件得冒险的事。爱任何事物,都难保不会有心碎的可能。不愿选择担惊受怕的人,剩下唯一的去处就是地狱,因为除了天国之外,唯一让人免除一切危险,或扰攘的地方,就只有地狱。”道理固然如此,然另一让人倍感惆怅之处亦在于,我们更多地学会了爱,可以转而爱更多的人,却无法回过头来爱那个和你一起学习的人。道理固然又是如此:这就是人与人息息相关的证明,这就是爱的传递,是的,当我们更加跳出来看时甚至还能说得更好:这就是爱的秘密。所以,人会惆怅。

装做爱神很容易,装做爱人很难。在我们至为痛楚的时候,我们的语调格外温柔。或许这是,爱的另一个秘密。



三、《成就爱》

我想象过数次,当果子的书捧在我手里的时候,会是什么心情。但其实每次都是想一下就宕开了,人无法在一种微微震颤的幸福状态下停留太久,就像波粒二象性吧,呵呵。

我祷告神赐我智力、眼力与耐心,认真作完最后一校,找出所有错误,也感谢亲友团的代祷,如果不校这一遍就出书,我非郁闷得钻进洗衣机里先泡后洗再甩不可。感谢神的保守!我本以为已经校过那么多次,自信满满,感恩啊,不然真是没法交代啦,好险!

2009年3月9日,果子的书,终于被我实实在在地拿在手里。刚拿到时,第一反应就是觉得不太满意,想让封面的颜色再暖一点,但因为工艺的缘故,封面比设计的意图淡了一点。但我也知道,这样一本书会让我越看越爱的,我已不可能有所谓客观的评价。

回忆在与不同出版社的接触中,朋友们认为本书具有成为畅销书的潜质,但前提是,必须增补二人世界的感情内容,“病发前你们是恋人,病后反而成婚;婚后身体无恙,刚一搬家却复发;一复发就是最凶险的肝转移,中位生存期只有6-8个月,却还能葆有感恩的心;这完全可以改写成曲折动人的《知音》版故事”。要么,就以白描的手法刻画治病求医过程中更多详实的细节,“像‘白派’女诗人那样,或者打造成一本女病人的心灵鸡

汤”。我很感激这些专业而坦率的意见，也心知肚明本书在图书市场上可能遭遇的最大批评：内容较为分散，缺乏集中力量的挖掘。

但，一份真实的生命记录、一份未完成的遗稿，不就该是这样的吗？谁的生活是围绕中心集中刻画的呢？我的态度于是也日趋明朗，我只可能删字，而绝不会把这些文字当作再创作的素材。怎么可能大修大改呢，我不应该自以为拥有这种权利。朋友们都很理解，我遂决定自费出版。

之所以这样决定，就是为了尽心尽兴尽意地表达、不做任何妥协地处理文字。我尽最大努力保留果子作为一个癌症病人、一个读书人、一个基督徒，对疾病的思考、对医疗的反思、对信仰的体会与践行。

一个主内弟兄看完后，说很感动，只是觉得信仰的内容不够深。我同意他的看法，类似的意见在争取出版阶段就曾有肢体表示过。和想得深的人比，她做到了；和做到的人比，她有文笔和机会记录下自己的部分想法。对于我来讲，至为重要的在于前者。路易斯想得足够深了，但也要自己宣泄出来一本书才能平复。其中或许有一个秘密，一个只能猜测的秘密，事关死者对未亡人最大的体恤。不说，因为只有神才确知。

从把果子写满了三个本子的日记录入电脑开始，到整理她所有的电子文档，直到最后一遍校对印刷厂准备开机前的蓝样，一想到能把果子的见证出版、摆在书店里、交到那些她最想帮到的人手里，就美得不行，但是如果赶上情绪低落，尤其是书的出版毫无头绪的那段日子，则是不敢想，心里怀着隐隐的害怕，我怕做不好这件事。



果子最后入院前半年
在家中与友人聊天

在这个过程中，我学会了把事情交托出去，信任这本书有它自己的时间。在那个合适的时间，它就是我们唯一的孩子，出生，被祝福。

整理遗稿就是对生活的反刍。从2006年9月开始，果子的癌确诊复发，她就此开始了“向死而生”的生活。在小本子上，她一笔笔记下朋友们给她的爱，转过身，尽自己最大努力帮助身边的病友。

她全然拥抱着此世的最后生活。我只是看着这一切，无法分担一丁点她切实的肉体的痛，无法加入她为进入另一个世界的自我清洁与爱的准备。我的遗憾，正在于这后半本是我可以更多参与的。如果当时我的信足够多。

在这个过程中，我充分认识到人的局限，我甚至对果子说：“在疾病中你越来越好了，而我却越来越坏了。”因为我只凭自己的力量。我的爱太有限了，我虽懊悔，但重新来过，却并没有信心做得更好，如果不在更大、更包容、更倾空自我的爱里找到根基。

她走后，家人与朋友相继信主，书出版后，更有许多素不相识的朋友发来对福音渴慕的邮件。心硬者有世界，温柔者有神。生命本身是一件礼物，而果子做到了，跟随信仰，让生命的破碎同样成为礼物，最后的礼物，一份无法退回的礼物。

感谢神，一遍一遍的阅读校对几乎已经弥合了物质世界的分离。当你已经能背诵一本书，并且充分理解一本书的时候，可以说这本书已经是你的了，这个人，扎扎实实就在你的身上，带着爱与美好、歉疚与满足。更何况，还有在圣灵里的交通。■



原野，和原野上的树

——远行记忆之二

文 / 姜原来

“这一切是怎么回事？……我怎么办？”

一段野长城脚下。已经半夜。我和几个当地年青人坐在一块凸起的岩石上，还在激动交谈着。

一个瘦高个子的年青人，倾诉着他的危机：父亲每天都在小煤窑里拼命挖煤。那是真正的虎口谋食：地下水灌顶、井陷、瓦斯爆炸……生命随时会被猛地撕去。每年，成千上万的煤矿工人就这样被永远吞没在大地深处。可父亲反而更加不要命地挖煤，常常一千十几个小时——他发誓要让儿子上完学……。可是，这个矿工的儿子现在才知道，他的那个学校是一个坑人的冒牌学校，发的大专文凭其实是“野鸡文凭”！……同学们抗议、申诉，但什么结果也没有！……他不能把事情告诉父亲……。

当然，我要尽我所能，替他想出一些眼下

最现实的办法（如，虽然这文凭不正规，但用你好赖学到的一些电脑知识，赶快到哪些地方，什么什么公司，怎样怎样找工作，去找找谁，不计较薪酬先求有一碗饭吃，快点让你父亲不要下井了，叫他快去……；你边干边学，争取尽早以实际工作能力提高收入；你们被学校骗的事，再去找……）。

一口气讲完这些，我们沉默下来，俯瞰着脚下已经灯火寥落的村子。

好一会儿，我才发现他们都已经转过脸看着我，悲切的目光现在已经穿过具体的危机，变成了对整个残酷庞杂的生活世界的根本责问——对生命承受如此之重的巨大责问：“这一切是怎么回事……我们怎么办？”

“——我们怎么办？”

我一把抓住身边岩石裂缝长出一棵树的坚硬树枝，脱口而出：

“——像一棵树……那样……”

上海市中心“新天地”一家咖啡馆露天座位上，冬日下午和煦的阳光中，一位年轻小姐和我面对面坐着，喝着昂贵的咖啡（抱歉的是，自然都由她买单；而此刻，低头看着手里的这杯咖啡，我正估算着：它相当于那些小煤窑挖煤工一天的工资啊）。她容貌秀美，衣着淡雅。过往的行人，差不多都会看她几眼。她一定早已习惯了这种“注目礼”，只是专注地和我聊着。

九十年代的某日，她偶尔看到马槽书店的报道，便驱车一路找来。那是傍晚，我们简单聊了一会儿后，看到那么多人找来，她便端了把椅子，坐到门外，一支接一支抽着烟，一声不响地听着这一拨那一拨的热烈讨论。按照她的要求，我没有把她介绍给任何朋友。“你们谈的，我大多似懂非懂的。可就这么听听，也很有意思。”事后她和我说。她一直坐到近夜半我关门。然后她驱车把我带到法国梧桐浓荫下的衡山路，在一家茶坊坐下再聊上一阵。从那以后，有时一两个月，有时半年，她就会这样在“马槽”出现一次，按照她的要求我从不提任何问题，只是倾听她的问题。就这样，一直到这次在“新天地”的告别。明天，她就要去法国了。

“他说话算数，为我都办好了……，这一去，我们就算结束了，……”我静静听着，喝着我的咖啡。“我最不愿意参加以前同学的聚会，受不了那假惺惺！七八年前，她们还在背后叫我是法国人养的‘金丝鸟’，现在？哼，金银铜铁锡，做什么鸟她们都愿意做；不要讲法国，只要有钱，管你从非洲来，还是从甘肃来、江北来都行。你要是去老同学聚会，那打听、那眼神，能把人吞了！我才不去呢，让她们望煞这‘幸福’吧，哼！”她狠狠冷笑一声，随即想到了什么，看了我一眼，褪去了冷笑的脸色。

我多次建议她戒除这种毒性的讥讽与自我安慰，虽然她提到的是一个恐怖的事实（就在前几天，我去一所全国重点大学举办讲座，碰到一位熟悉的同学，她告诉我：宿舍里为一位

同学生日聚餐，酒后大家畅谈平生心愿，六个大学生，五个的心愿都一样：“傍”一个有钱的男人，做老婆或做情人做“外室”不论）。

沉默了好一会儿，她好像是自言自语说道，“……也太‘幸福’了吧。这几年，大部分时间他不在，我成天就是健美、遛狗、搓麻将、购物……。你第一次和我讲的就对，‘人要是整个儿成了一块巧克力别的什么也没有，不会幸福的。’……我太理解张国荣了，好几次了，我也想那样一下子……，要不是你讲过我……”

尽我所能，讲了目前她还能接受的一连串办法，希望她到了欧洲能缓解她的忧郁悲观，……说着说着，我感到她仿佛没有听到这一串串建议似的，神情异常地盯着我，激烈的目光已经冲过了我那些就事论事的具体方案，终于变成了对整个诡异迷乱的存在——生活的烦躁责问，对生命“不能承受之轻”的巨大疑问——“这一切，是怎么回事……”随即，她的喉咙里发出与她往常的温雅判若两人的一声恨言：“——我，怎么办？”

看着不远处的一棵梧桐树，我忍不住脱口而出：“——像一棵树……那样……”

生命原野

长城脚下的矿工和他的儿子，同上海“新天地”里的佳丽，他们各自生活境遇的不同，犹如天差地别——虽然在同一片土地上。

人类就是这样被分割成不同的阶层、人群，似乎各不相关地过着彼此无法理解的日子。世界总是这样被撕裂成不同的生活、时空，似乎各不相关地演绎着彼此无法想象的故事——即使在这个“全球化”、“信息化”的时代。

生命，可以像一个煤矿工人顽强承受一座煤矿石山那样地沉那样地重，也可以像一个上海佳丽无法承受一串珍珠项链那样地空那样地轻。

生命、生活，就是这样充满了无数的复杂、

叵测、奥秘……

卡夫卡对当时正风靡欧洲的福尔摩斯之类凶杀破案小说不感兴趣。在《卡夫卡谈话录》中，那位年轻人问卡夫卡何故如此，他回答说，哪个人杀了另一个人，这永远不是值得大惊小怪的秘密。整个人生才是真正的秘密，生活世界才是真正的秘密——值得去毕生探索的最大秘密。

有人仅仅用已被“规训”化了的专业语言来探索这个秘密并宣布这是唯一的“破案”方法。我认识多年的一个哲学博士，心无旁骛地从南大到复旦，从一个学校图书馆到另一个学校图书馆“苦心破案”。在北大的几个月研修，除了图书馆，他连燕园朗润园都没走过，更不要说近傍的颐和园圆明园了，他的康德的人生之见，自然与矿工们农夫们，也与佳丽们金领们，甚至与在他教室里混学分的年轻人的现实生活是毫不相干的。有一次，朋友们对他的哲学高论实在听不下去了，只好说，你的头一定被图书馆的门轧过了。好在他能承受朋友的玩笑。

正如哈姆雷特对他的好朋友霍拉旭所讲的：世界上有多少事情是你们哲学家连想都没有想到过的。

想都没想到过，听都没听说过，一切从何谈起？

所以卡夫卡的探索与表述全然是寓言式的、诗性的。所以在我看来，仅就使用的方法而言，孔子老子庄子也比不屑于他们的黑格尔高明许多。

从农家出身一字不识的外婆那里，从无数农民牧人守林人那里，更从造物主原创的远方原野中，我也幸运地学到了这样一种探索的目光。

那年，我们一行12个同学坐在乡亲们的大马车上，驶进了黑龙江与内蒙古交界处的一个偏僻屯子“插队落户”当农民。这里的人大多连县城都没去过，突然来了一些上海的学生，屯子像是翻倒了马厩一样。全村男女老少

把我们团团围住，上上下下又看又摸着我们浑身的一切，比买马买牛时的光景还要热闹。当听到我们彼此用上海话讲话时，他们笑成了一片——“世上怎么还有这号鸟语？！”我们离开家已经六天了。每个人进屋的第一件事，就是赶快给万里之外的家人写信。我们在屋里一张长桌边一字排开坐下打开纸笔，立即又被里三层外三层围了个水泄不通，密密麻麻的脑袋挤满了我们每个脑袋的前后左右，乡亲们全都瞪大眼睛看看我们所写的每个字。不久，人群中便发出一阵惊叫声——“你们写的字怎么和咱们的一样哪？！你们讲的话和咱们的不一样嘛？！”因为刚才听到了“鸟语”上海话后，他们一致理所当然地认为，我们书写的应该是“鸟字”——“上海字”。

其实，更大的震惊发生在我们这些上海学生自己身上。我们都来自上海市中心静安区的一片旧居民区内，这里的老街小弄堂里像压缩饼干一样住着密集的市民，人们的日常生活视线长度只有一到三、四米，吃喝拉撒睡的日子其实是在半公共状态下度过的。

可是出门了，几天来，我们的视线随着北上列车不断地被拉远、拉远……。黄昏，汽车把我们齐齐哈尔火车站载去县城。车一过嫩江大桥，天地就一下子在我们眼前完全展开……。汽车开上一段坡地时抛锚了，我们欢呼着全跳下了车，立刻被眼前的景象惊住了——玫瑰红色的巨大落日正轻轻触摸着地平线，向四面八方望去，全是深深浅浅橙黄色的荒原，一望无际；嫩江像一条冰色的缎带，静静地飘向远方，在落日的余晖中，颤动着万千银丝金线……。终于，我们那上海陋街小弄的视线被十万倍百万倍地拉远到了极限，无尽的原野穹苍袒露在我们面前。

可这仅仅是开始。“上山下乡”经历之后，是在荒凉的东北学院读书，然后是长期从事风景区环境规划，生态环境保护等半野外工作，再然后是这些年在草野民间从事的“地下工作”……，往来穿梭在本已隔绝的不同生活时空，

行走事工在各种各样的原野上——草原、水乡的原野、山的原野、树的原野……

可这仅仅是表象。生存的挣扎经历之后，是苦苦的阅读寻觅思考询问，然后是蒙恩得救领受追随，一路上，从荒凉的关东到繁华的上海，从上层机关科研院所、大学到重返民间底层大地深处，“原野”的图像层层展开——世界，仿佛一片外在的原野，从乡野到城市，从“高端”到野莽，是打成一片的生命原野；生命仿佛是一片内在的原野，从达官泰斗到贩夫走卒，是千奇万异的原野生命……

深深地走进这生命的原野，远远地首先看到的是原野上的树。

原野上的树

“连林人不觉，独树众乃奇。”

那时候，老家上海康定路那一带，只有稀稀拉拉的一些梧桐树，一棵一棵散开很远距离孤单地生长着，密集的居民肯定比树叶多得多。一到夏季黄昏，无数的小弄堂里便蚂蚁般涌出无数居民，个个趿着“呱嗒呱嗒”响的木拖鞋夹着蒲扇带着小竹椅小木凳有的还扛着一块长木板，一家接着一家，一群贴着一群地在马路两侧人行道上排开纳凉的阵容，而那儿棵梧桐树下的空地便成了人人觊觎的黄金地盘，早就人满为患。

好在，从这片蚁巢般的居民区往西往南走上不远的路，树木便渐渐多了起来——经过张爱玲故居所在的常德路，穿过静安寺，走上华山路，最后走进衡山路一带，密集的法国梧桐树把一条条马路搭成了一条条绿色的长廊。那里的路上几乎看不到纳凉的人，路边一幢又一幢的洋房前后都是树木成荫的花园。

所以，一有空，妈妈就会带我这样往南往西去散步，她带我从小聆听的古典音乐中，亨德尔的《绿叶青葱》是我陶醉其中的最早篇章。苍树浓荫，和那几张唱片，那十几本古典文学名著一起，成了全家困窘生活中的

一块美好绿地。

人，一定是在树的环境中被创造出来的，所以生命才会那么自然而然地喜欢与树为邻。而只有生活在远方原野，树与人的本来关系才清楚起来——树是人生死相依的生命伙伴。

黑龙江到内蒙古的那大片原野上，分布着这儿一条那儿一片的不多的树林，大部分地区则散落着这儿一棵那儿两棵的大树，如同海洋中的这一座灯塔那一座航标，为当地人指点着出门的方向回家的路，所以那儿有许多叫“一棵树”、“大杨树”、“三棵树”之类的地名。和上海那些被园林工人收拾得规规矩矩的行道树不同，这些原野上的野树个个饱经风雪雷电，棵棵伤痕累累却又株株蓬勃强壮。我一直忘不了这段场景：有一次我骑着马经过离电子几里地外的“一棵树”，那里有一棵二十多米高的大树，粗硕的树干上有几道雷击电灼留下的黑色伤痕，树冠向四周升展开去，远望如一把绿色巨伞撑开在原野上。这是个风和日丽的中午，当我和马走到离大树几十米的地方时，突然，整棵树像一枚四射的礼花一样在我面前一阵接一阵绽放开来——那是无数各种各样的鸟儿从巨大繁密的树冠里一批又一批地轰然飞起，然后盘旋乱唱在大树上空。

原野上的每一棵树，其实就是一个或大或小繁荣茂盛的生命王国，可以滋养多少五彩缤纷的生命，带给原野多少福祉，对这种文学传奇般的生态学知识，在以后的环境专业工作中，我才有了深入的了解。但真正令人叹为观止的是，为原野如此奉献的树木自己千姿百态的生命故事：草原上的白桦林、花岗岩缝里长出的黄山松、房山十字寺里会叹息的古银杏、西双版纳长成了整整一座溪桥的榕树……无论在怎样的环境中，它们永远向着天光雨天风展开枝叶仰望天际，它们永远向着自己所在的原野深处扎根从不脱离大地，它们始终围绕本原的树心一个年轮一个年轮地扎实生长从不迷失自己。圣经中树的美好异象比比皆是，一定蕴含着上帝深邃的启迪。尤其对于生活在现代后

现代城市化原野中的人，生命几乎不可逃遁地被加工异化得越来越复杂、规训、光鲜、系统，可又越来越紊乱、迷离、苍白、荒诞。这时，原野上苍翠的树木那丰富、完整、合一、直观的异象可能是分外珍贵的。

于是，八方走去、一路行来，像结识益友、寻访良师一样，我四处留心看树、听树、闻树，试着与树弟兄交谈、请益，收获良多。

人在“原野”，不能“公案”

凭什么？——长城脚下矿工的儿子，和“新天地”里的上海小姐，他们各自生活境遇的不同，尤如天差地别，而对他们追问的回应，或许都可以从“树”开始。

记得米开朗基罗的西斯廷教堂天顶画吗？这整个鸿篇巨制的中心，一个聚焦点，是一只轻轻伸向亚当——伸向生命的手。是这只似乎看不见的其实又真又活的手，把我一次又一次从不能自拔的灭顶之灾中拯救出来，从罪人状态中救赎出来。一路上，新的困境，仍然如潮汐一般不时铺天盖地涌来，是这只手轻轻地提醒着我，“要像一棵树……”（诗篇 1:3）

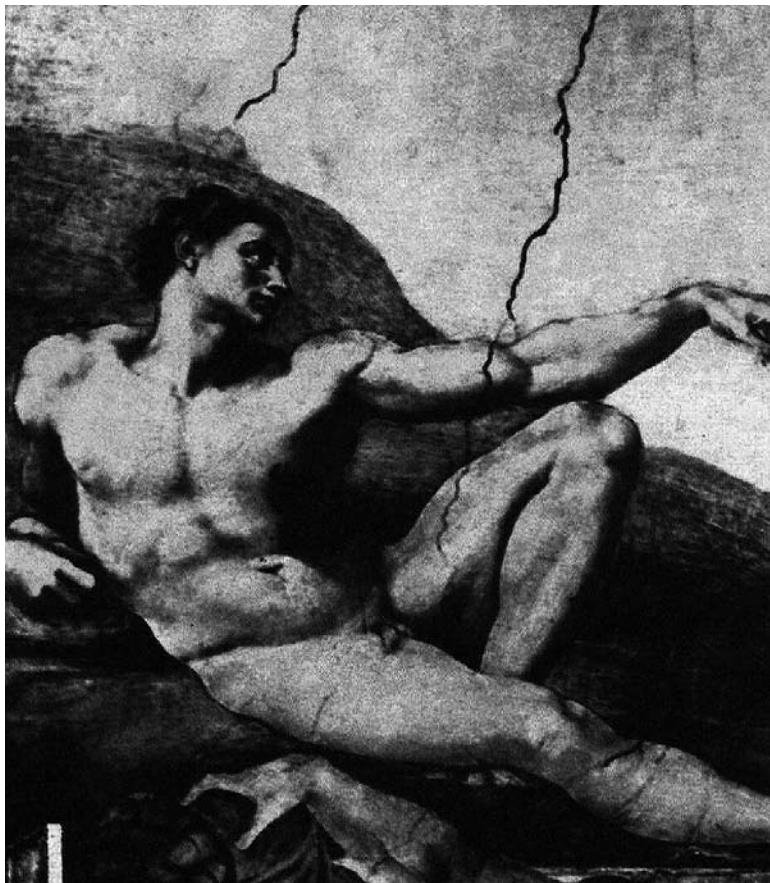
推己及人，十几年来，和许许多多青年朋友们持续着各种各样的对话，面临着他们形形色色的逼问，渐渐地，我越来越多地尝试从“树”开始回应——你也可以——“像一棵树……”

一天，一位研究宗教学的朋友说：“姜兄，你这种一概以树开始的回答方法很像一则禅宗公案。”

这则著名的唐代公案故事说：一位禅师问新来的僧人：“以前到过这里吗？”回答：“到过。”禅师说：“吃茶去。”他又问另一个僧人，回答是：“不曾到过。”禅师说：“吃茶去。”事后这个寺院院主问他：“为什么到过也说吃茶去，不曾到过也说吃茶去？”禅师便招呼了一声：“院主！”院主应答，禅师说：“吃茶去。”

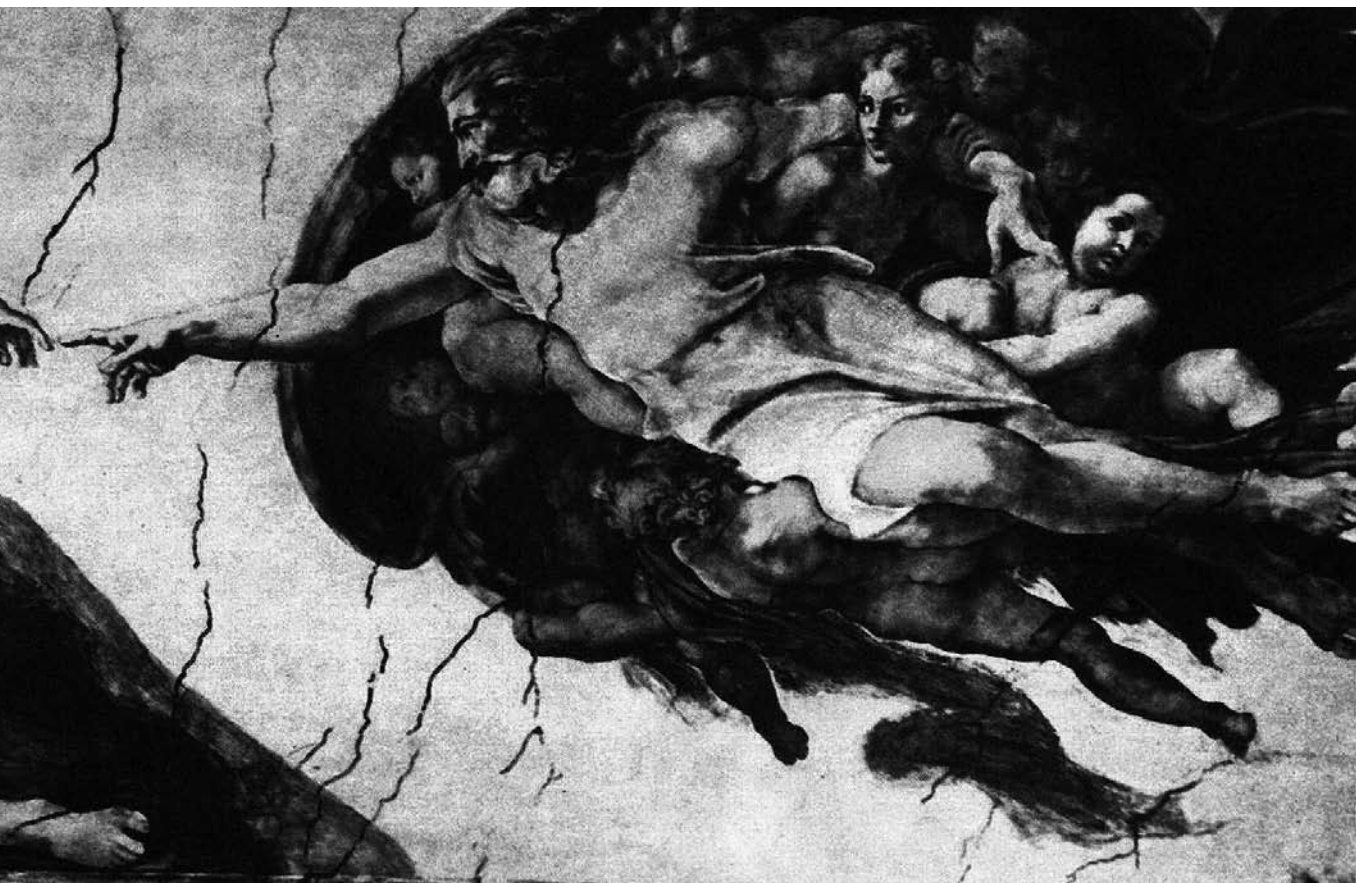
可是，以“树”所作的回应不是公案。

开创期的禅宗公案，往往蕴含着对“存



在”深深的体悟。可惜，如同原儒原道的命运，在鲁迅先生所说的“吃人”与“把戏”的严酷历史演义中，它越来越被后人糟蹋成了一种逃避、把玩乃至伪饰。因此，在早年集中一些时间研读禅宗后，而今，我有时会循声远观一会儿学院里的禅学研究、抬头欣赏片刻公案中的思辨之美。但我痛感，这于生命远远不够，根本不够！

因为，那些矿工和他们的儿女们，那些农民和他们的后代，这历史中沉默的大多数，命中注定跋涉在蒿莱没身的大地。在这险象环生、危机四伏的“生命原野”，任何自我觉悟、人际救赎，从当头棒喝到循序苦修，最终都不能使生命彻底解放。一代又一代，无数代过去了，在罪孽深重的原野上，“众生易度人难度”，一种又一种“要创造人类的幸福，全靠我们自己”的宏图大业最终成了蒺藜和荆棘，原野上行路愈艰、凶险愈密。“我怎么办？”面对着这“原



野疾呼”，那轻轻伸出的神圣救赎之手，他承诺着、兑现着“松树长出，代替荆棘；番石榴长出，代替蒺藜。”（赛 55:13）

因为，那位佳丽朋友，我认识的许多成功人士，这个世界上的每一个人，他们的境遇千差万别，乃至天差地别，可他们终究全是这原野上的生命。20世纪伟大诗人艾略特曾把战后的英国繁荣的西方喻为“荒原”。其实整个世界何处不是这般“原野”。上海这样的大都市，也无非是原野上的一方钢筋混凝土丛林之地。原野上的所有生命，全都面临着原野上永远的基本事态：生杀予夺。

因为生命处在外在境遇世界和内在身心世界的交织中，活着，就是走过这内外缠绕、相糜相荡的生命原野。而心灵原野上的毒蛇盘绕、乌云四境可能更加致命，例如，后现代的全球文化对于年青一代，似带来了新的生机、新的自由和新的可能，但也从心灵质地、感觉与思

维方式开始，将生命迅速地浅薄庸俗化、片断化乃至粉末化。身在如此原野，每个生命早晚都要发出“原野疾呼”。

此刻，任何单一向度的“解决”都可能转瞬即逝，任何单一层面的“解救”都会捉襟见肘。“我怎么办？”面对如此原野疾呼，“吃茶去”之类的公案玄妙而过于简约自足。“天下溺，援之以道，嫂溺，援之以手”（孟子），我们真正需要的，是朝向内外原野全部生活的、笼括整个生命的整体性幡然忏悔——知道——得救。而始终茂盛在圣经中的、也屡屡出现在中华文化精粹中的树——生命树，是这种完全忏悔——知道——得救的确切异象之一。

因此，观赏过“公案”后，在原野上，我们走向树——树林。

（感谢我的一位旅欧朋友允许我把一段往事改写入此。初稿于2006年春，修订于2009年5月。）



北村的凄凉故事

文 / 殷实

尽管在诸如《我的十种职业》这样的短篇小说中，北村先生已经惟妙惟肖地摹仿出了一系列能够彰显“见证”、“奇迹”以及爱和宽恕等等蕴含着宗教体验的寓言建构，甚至在他新近出版的两部短篇小说集的每一篇里，都可以明显觉察到他对灵魂挣扎的特别观照，但能否由此断定北村先生的写作已属所谓的“宗教写作”，我还是心存疑虑的。宗教实在是一个巨大而又纯粹的“主题”，而“宗教写作”除了意味着绝对的信仰诉求之外，更隐含了对文学的拒斥和否定。如此的话，小说价值之类的问题，就是很难经得起哪怕是最简单的逻辑追问的——任何虔敬热烈的宗教感情与冲动，都只能在唯一的人/神关系中得到确认，而不是借重表达和言说的形式之类，所以，“宗教倾向”可能是更为合适的说法。

那么，接下来的话题其实就应该是，当“宗教倾向”作为一个审美的、震撼的维度，出现于某个今日小说作者的笔下时，其作品的文学景观会发生何种变化？在北村先生所尝试的小说世界中，我们首先遇到的一个主题似乎是受难，不是圣徒或先知的受难，而是芸芸众生的受难。他写到的人物一个个都像标本一样自现实生活中采集而来，这与当今中国大多数作家并无不同；他所揭示的烦恼困顿和消沉颓废也是似曾相识的——不能自拔的情欲之网，历尽沧桑的疲惫身心，厌世者，女流之辈，以及怪物般的艺术家等等，共同组成阴郁的尘世景象、凄惨的人性图画。不同之处在于，北村先生似乎认定了，人的不幸更多地是源自人本身的脆

弱，而非外部世界的变动纷乱，如所谓时代和社会生活之类，因而，众生的一切苦闷、绝望、屈辱和罪恶，就应该被放进他们的内心。如此，北村先生便开始了他对“原罪”的尽情挖掘，就像一个深海潜水员突然进入了一片人迹罕至的陌生水域一样。

《消失的人类》是对厌倦的不厌其烦的表达。一个侦探接手了一桩奇怪的案子：亿万富翁孔丘突然失踪，留下种种悬疑。然而，无论是从其生意上的竞争对手、秘密交往的异性，还是老实本分的妻子那里，都找不到任何可能的蛛丝马迹。漫长而详尽的调查表明，真正可能的元凶正是他自己，他无法再爱他所拥有的财富，无法再爱自己所爱的人，最后，他也无法再爱这个使他的生命失去了动力的世界。因改编电影而被炒得名声大噪的《周渔的火车》基本上是个落套的爱情故事：木偶般的纯净无邪的美女，天衣无缝的欺骗与自欺，以及当真相大白时女主人公伤心绝望的尖叫，这些都再寻常不过。只是作者让那个该死去的爱情王子饱受自我怀疑、自我谴责和自我否定之苦。结果，两场差不多同时发生的爱情几乎一样美好而纯洁，却也在相互抵消着，以至于全都变成了对脚踩两只船的男主角的致命伤害。《最后的艺术家》是北村先生对所谓先锋艺术群落的充满感伤与怜悯的揭露。一个货真价实的流氓加教授头衔，再加上艺术家胡作非为的表演，正可以告诉我们思想的犯罪与精神的堕落以及另类生活的低级肮脏，是怎样乔装成一时的风尚并找到其适宜的温床的。还有一篇同样描绘当代艺

术家肖像的讽刺之作是《陈先和》。主人公是一个被出人头地的欲望和浅表政治文化弄坏了脑子的半吊子作家、某文学刊物的前任主编，其畸形怪诞的心灵状况令人骇异，其坎坷不幸的身世令人唏嘘。在《公民凯恩》、《被占领的卢西娜》、《强暴》等作品中，北村先生更淋漓尽致地勾画出了自甘在俗世中随波逐流的小人物的悲苦心路。不过，这些同样也出现在所谓新写实作家们笔下的庸碌之辈，在后来却都渐渐萌生出对罪的不同程度的认知和体会，又或者在临死前因悔悟而终获平安。这些都是北村先生的写作中最具“宗教倾向”的篇章所在。

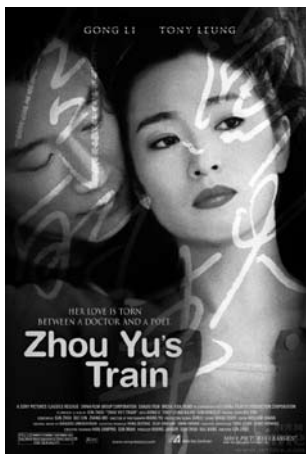
由于暂时无法断定，哪些是属于灵魂的不安、扭动、奔逃和叹息，哪些又是出于文学的“需要”而刻意涂抹出的所谓“内心风景”，于是在小说中的各色人物那里，我们更多的时候只能为蠢动于字里行间的一大堆贪婪、自私、冷漠、背叛、无聊、麻木、盲从、猥亵、放纵……而目瞪口呆。樟坂（数篇作品中都出现的一个地名）几乎是被提前设定的一个地狱，阴惨昏暗，一具具为撒旦所摆布的软弱空虚的肉身，出没于那里的白天和黑夜，为自己斩不断理还乱的妄念而经受着折磨。或者，北村先生似乎过分痴迷于对罪的展览而使他对人性的见解偏于一隅了，以至于我们会发现，那些本该是来自超越力量的严厉与惩治，竟然是太多地经由某些无度的文学机制而实现的。就一般的小说阅读而言，这可能无伤大雅，但在关乎信仰传递的渠道和救赎之光的播散这些重要的方面，就会有生硬和不贴切之感，因为人的心灵并不是一般意义上的素材，更不是舞台化了的专门演习上升与坠落奇观的合适场所，对完全脱离了恩典“视野”的罪人的观察也是缺乏温情与神性的。

北村先生让我们看到的另一个变化是，让自己的写作在一定程度上离开聪明巧智，如语言迷宫、文体试验等现代匠人们最热

衷的无聊杂耍，毅然决然地回到故事。他开始采用近乎原始笨拙的小说方法：讲述、追忆、转述，包括采访调查等等，他仿佛是下决心要退回到一切小说革命尚未发生之前的质朴与天真状态中去。结果是，中国当代小说中必然存在的“隐性作者”部分地消失了，在操控情节、人物时客观性不足而随意性有余的职业习气也或多或少得到了阻遏，写作成为更加谦卑和诚实的“记录”。向故事回归，在形式上尽可能地简化……这是对很久以来就已开始了的文学世俗化进程的遥远的反对，它可能喻示着对自负的、甚至是飞扬跋扈的“创造”雄心的一种冷淡态度，同时，它也与对个人的看法在历史中的变化相关——艺术及一切近代的复兴运动皆因个人（当然是摆脱了神性的个人）的发现而肇始，而自浑然的原初世界中割裂出来的所谓现代主体的永久迷失和无所依凭，正是世俗化了的文学及一切其他艺术使尽解数也难以救治的恶疾，这正与一个可怕的比喻相符：蛇咬住并吞噬自己的尾部。

最后，中国人，特别是中国的一些作家，为什么会频频流露出对宗教的神往和顾盼？文学和一切其他艺术中宗教精神的渗入，是出于风格方面的考虑呢，还是要引进某些中土传统之外的道德主义因素，再或者是重新介入精神历史最后的努力？这也是北村先生的小说文本可以引起的话题。无奈北村也好，其他像张承志、史铁生也罢，都缺乏真正令人信服的艺术实践。

事实上，在上个世纪二三十年代的 中国，影响颇深的基督教本色化运动曾经启悟了许多当时的作家，将笔触深入到基督精神与民族性格的结合处而生发牺牲与爱的崇高感情。然而出自种种难以辩驳的历史原因，用去了将近一百年时光，此一“情结”才又在中国文学的记忆中若有若无地浮现出来，不能不说是件令人怅惘的事。■



电影《周渔的火车》海报



杏花编辑部：

看到你们上期新设立了“问道信箱”我十分高兴。有个问题我一直不太清楚，所以想请教你们。我常听弟兄姐妹说起预定论，我想问的是，什么是预定论？预定论有圣经的根据吗？如果神预定一部分人得救，一部分人不得救，那么对那些预定不得救的人会不会太不公平？再有，如果神都预定了，我们还要传福音吗？

Michael

Michael：

你好！感谢弟兄提出这样有意义的问题。我想这个问题涉及到四个方面的内容。

- 1、什么是预定论？在信条上的表达如何？它的理论基础是什么？
- 2、在圣经上有什么依据？所表达出来的主要精神是什么？
- 3、预定论的意义是什么？是否有不公平的意思？
- 4、神的旨意与人的意志的关系，是否涉及到传福音的问题？

1、什么是预定论？

所谓预定论是指：我们能够得救成为神的儿女，完全是由于神在创世以先的预定，而不是由于我们自己的任何义行。加尔文说：“我们称预定论为神永恒的预旨，其中神借预定决定了每个人将如何。因每个人受造的目的并不相同，所以他预定一些人得永生，其余的人受永刑。”（《基督教要义》3.21.5）《威斯敏斯特信条》也有同样的表述：“按照神的定旨，为了彰显神的荣耀，有些人和天使被选定得永生，其余者被预定受永死。在人类中蒙神选定得生命的人，是神从创立世界以前，按照他永远与不变的目的，和自己

意志的隐秘计划和美意，已经在基督里拣选了（他们）得到永远的荣耀。此选定只是出于神自由的恩典与慈爱，并非由于神预见他们的信心、善行，或在信心与善行中的耐久性，或以被造者中其他任何事作为神选定的条件或动因。总之这都是要使他荣耀的恩典得着称赞。”（《威斯敏斯特信条》3章3、5节）这个教义与我们在生活中看到的真正悔改信主的人只是人类中一部分的经验相吻合。不过，我能够理解，真正思想这个教义的时候，可能我们心里都不会平静；想到在人未来到这个世界之前，上帝就预定了其中的一些人得永生，其余的人受咒诅。真有些人生在这个世上就是要承受永远的遗弃吗？对此我们谁不会感到震惊呢？加尔文也说这是一个让他感到十分可畏的教义。它让我们特别意识到神是那位大而可畏的神；让我们认识到神至高的主权及对他所造之世界的护理。

2、圣经上的依据

预定论的教义清楚地记载在圣经中，略举数处经文如下：

“我未成形的体质，你的眼早已看见了，你所定的日子，我尚未度一日，你都写在你的册上了。”（诗139:6）

“他既按着神的定旨、先见被交与人，你们就藉着无法之人的手，把他钉在十字架上杀了。”（徒2:23）“希律和本丢彼拉多、外邦人和以色列民果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣，成就你手和你意旨所预定必有的事。”（徒4:27—28）“外邦人听见这话，就欢喜了，赞美神的道；凡预定得永生的人都信了。”（徒13:48）

“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀。”（罗8:29—30）“又要将他丰盛的荣耀彰显在那蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿上。”（罗9:23）

“又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分。”（弗1:5）“我们也在他里面得了基业，这原是那位随己意行作万事的，照着他旨意所预定的。”（弗1:11）“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”（弗2:10）

“我们讲的，乃是从前所隐藏、神奥秘的智慧，就是神在万世以前预定使我们得荣耀的。”（林前2:7）

其实这样的经文还可以举出许多，可以说贯穿于整个圣经的新旧约之中。这些经文特别把上帝的主权显明出来。保罗在《罗马书》9章中的一句话特别表达了这些经文的精意：“这样，我们可说什么呢？难道神有什么不公平吗？断乎没有！因他对摩西说：‘我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁。’据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的

神。”（罗9:14-16）但在表达预定论的这一段经文中，我们不只是看到上帝的主权，我们也看到上帝的怜悯。预定论特别把上帝的怜悯与恩典表达出来，这难道不会让我们感到难以理解吗？

3、预定论的意义

最初听到预定论的人，受现代理性主义世界观的影响，会下意识地提出这样的问题：“为什么上帝要预定一些人得救，其余的人遭弃？神的慈悲表现在哪里？”著名的思想家弥尔顿对预定论曾有这样一句抱怨：“哪怕因此会把我放逐地狱，但这样一个上帝我无法敬重。”有时我们表现得好像比上帝还要爱世人，不管自己是否能够爱周围的人，却对我们所认为的人类中的“不公义”表现出强烈的愤慨，好像我们更像是人类的主人。我们把对上帝的敬重建立在我们对他进行理性评断的基础上，好像我们可以站在他的旁边与他比肩而立。但加尔文说，其实预定论的教义是让人敬畏的上帝的奥秘。这奥秘是不被我们的理性所理解或者评断的。我们对上帝的敬畏乃是基于他是且只有他是上帝。只是因为他是上帝，所以他的智慧是人无法测度的。保罗在《罗马书》中谈论到神的预定与拣选后，曾如此地感叹道：“深哉，神丰富的智慧和知识！他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过他的谋士呢？”（罗11:33-34）是的，谁有能力作他的谋士呢？

正如《威斯敏斯特信条》3章8节中所说：“此预定的教义至为深奥，所以当特别慎重并留心处理，好叫凡听从神在其圣言中所启示之旨意的人，可以从他们有效蒙召的确实性上，确信自己永远蒙拣选。如此，这教义对那些凡以真心顺从福音的人，就提供了谦虚、勤勉与丰富安慰的题材，对神就提出赞美、敬畏与赞叹的题材。”因此预定论的意义只是针对信徒而言，只能够被属灵的眼睛所看到。关于预定论的问题不是“为什么上帝事先就预定一部分人遭遗弃？上帝的怜悯在哪里？”真正有意义的问题是：“为什么我是被上帝预定得永生的人？”当我这样地提问时，我才会看到这个教义的丰富的属灵意义。人才把自己摆在了一个当在的位置上，在看到自己的不配时，深切地领会到神的慈爱与怜悯，他实在是一位慈爱施恩典的上帝。选民之地位的看见不是让我们把自己摆在一个比他人更义的位置，而是让我们在自己的一无所是中看见上帝的恩典。而这种对神恩典的品尝与领会，正是我们传讲基督福音的基础。

4、预定论与传福音

或许我们还是习惯于站在上帝的位置上提问说：“如果一些人早就被预定了，那么这些人的自由意志还有什么作用吗？”似乎得永生对这个人来说成了被强迫的事情。对此唐崇荣牧师曾举过一个例子，说有一个人在一间房子里

睡觉时，房子失火了，火势很猛，他还在熟睡，而且梦见他在水中游泳，很舒服。他的朋友跑来喊：“着火了，快出来啊！”他似乎听见，又好像没有听见，因为睡觉的时候是把耳膜关起来，虽然关了却没有锁，还能让一点点声音溜进来。“失火了，快出来！”“游泳没有游完呢！”“很热啊，火要烧死人了。”“水很凉爽啊。”这个时候不是自由意志的问题，而是睡觉的问题。如果你一直坚持喊，他终于醒过来了，他发觉没有冷水，只有闷得不得了的二氧化碳，他就冲了出来，这就是自由意志了。所以正是预定把神的恩典显明出来，恩典先于个人的决定，个人的决定是在被正常化后才能产生出来的。所以预定并不是杀死你的决定，但你不能决定是因为你根本就死在罪恶中间，因此连叫你活过来也是上帝的恩典。

《威斯敏斯特信条》中有一段是这样说的：“神从永远，本着他自己的旨意，定下最明智、最神圣的计划；他自主地、绝不改变地决定一切将要成就的事。不过，神绝不是罪恶之源，他不剥夺被造者的自由意志，而且也不剥夺‘第二因’的自由性或偶然性，反而加以确立。”（3章1节）我们不要把上帝的预定与个人的决定放在同一个层面上。其实，每个人按照自己的心愿“自由地”选择，正把神预定的旨意成就出来，就如自由市场中每个法人“自由地”参与，才使市场表现出有一只看不见的手在使市场有规律地运转。

或许预定论对于我们传福音构成的真正挑战是，我们相信，如果对方真是神所预定的话，就是我们不去传，他/她有一天也会信主的。如果对方不是上帝预定的，那么我们传也没有什么用。其实当我们这样说的时候，我们总是把这个人是否是神所预定的判断当作是一个前提。但我们是没有能力做出这样的判断的。因为我们不知道周围的哪个人是神所预定的，这是神的奥秘，所以我们周围的每个人都是我们传福音的对象。

我们当持的信念是，正因为我们生活中所面对的这个人可能是神所预定的，并且神把他带到我们的面前本身可能就有神美好的旨意，所以我们更要抓住神给我们的机会。谁能肯定这些人在我们的生活中被遇到的不是神的心意呢？“焉知你得了王后的位分，不是为现今的机会吗？”如果我们不传，对于神所预定的人来说，神定会通过某种途径让救恩临到这个人，但我们却会失去神祝福的机会。

我们所要克服的是，我们不要因为向其传福音所遇到的一时的挫折，马上就作出对方“不是被预定的”结论。慕迪的一个朋友为他的好友祷告了几十年，直到他去世的时候那个好友还没有信主。但在他去世几年后，他的这个好友终于信主了。谁能够“作他的谋士”，从而有能力做出谁不被预定的判断呢？

愿神在让我们明白他预定的美意时更充分地明白他对于我们的恩典，好使我们在他的恩典上有更好的成长。

主内Stephen 囍

《杏花》征稿启事

亲爱的弟兄姊妹：

2009年《杏花》共拟出四期，分别是春季号（总第七期），主题“**团契和小组生活**”（已出）；夏季号（总第八期），主题“**加尔文与改革宗传统（纪念加尔文诞辰500周年）**”（已出）；秋季号（总第九期），主题“**中国家庭教会发展反思**”；冬季号（总第十期），主题“**教会章程和制度建设**”。欢迎弟兄姊妹根据栏目的设置来投稿，投稿时请注明栏目名称，例如“投稿杏花—文化透视栏目”。

一、《杏花》的栏目设置如下：

1. 教会建造 针对中国家庭教会在当下处境中所遇到的教会建造问题，特别是在制度建设以及其作为一个公开的社会群体所具有的合法性方面，进行有益的探讨。

2. 神学思考 主要针对中国教会在当下处境中所遇到的神学问题，进行深入的神学研讨，以期促进中国教会的神学思想建造。

3. 灵性操练 激励新一代信徒把圣经的真理应用到自己的生活之中；满足信徒灵性成长方面的需要；推动信徒在灵性及悟性两个方面的成长。

4. 敬虔生活 信徒行走天路的心路历程。展示个人对耶稣基督的归信、在耶稣基督里所获得的丰盛生命，以及这丰盛生命在信仰中不断向高处、深处以及宽阔处的发展。

5. 读书沙龙 推荐好的认识真理及灵性成长的书籍。帮助读者了解某些领域中的图书资源，指导对一些书籍的阅读和理解。

6. 文化透视 关注所处社会环境中的文化现象，以及一些公众领域中的话题，从教会以及圣经真理的角度对其进行有益的评论，为真理作美好的见证。

7. 艺术广角 用更广阔的视野，更自由的体裁探讨当前社会价值观和个人价值观的碰撞，引起大家对自身价值迷失的反省和对人生意义的反思。不一定强调基督教信仰，题材可以是小说、散文、诗歌、戏剧、杂文等等。

具体栏目安排会依据当期的主题作相应的调整。

二、投稿要求

基督徒和非基督徒皆可投稿，稿件请采用 Word 文档、附件形式发送。请在稿件中注明真实姓名和联系方式，便于惠寄或转交刊物。另外请注明刊登稿件时是署真名还是笔名。稿件来源要求是原创稿件，也可以推荐他人的作品，推荐作品请事先征求作者同意，或者注明出处、原作者。

本刊为赠阅刊物，欢迎转载。转载请征得本刊同意，并注明出处。

三、投稿方式

原则上只接受电子稿件，编辑部电子信箱：xinghua2007@gmail.com

四、关于奉献

本刊为非盈利性刊物，所出刊物以赠阅方式发送。凭感动奉献，凭爱心传递。如果有感动奉献印刷资金或提供印刷、纸张，可以先发邮件到本刊编辑部，我们会跟您取得联系。

本刊不接受任何商业赞助，敬请谅解。

《杏花》编辑部

2009年6月



当那日

文 / 布拉

有一粒种子在地里埋了很久。它总觉得里面有什么东西要出来。于是它自己使劲地挤啊、扭啊，想要让里面的东西出来，却没有任何动静。后来，下了一场雨。一颗小芽从种子钻了出来。种子很惊讶，原来是那个位置，那个方向，跟它以前想的完全不一样。它也丝毫没料到，出来的竟是这么可爱的一个小东西！黑乎乎的地里，种子从来没有这么欢欣雀跃过。过了一阵子，它觉得那颗小芽在前进，却没有离开。于是它在越来越温暖、湿润的泥土里安静地等待着。

当那日，小芽破土了！那是一个初春的早上，阳光如此明亮，空气如此新鲜。小芽小小地站在那里，可它那一点绿，在一大片黑土中却显得那么耀眼！它很小，身旁一只蚂蚁走过都像开过去一辆小汽车。但它一点儿也不害怕，大喇喇地站在天地之间，沐浴在阳光之下。它张开双臂，仰着脸，也不知道要拥抱什么。这时，阳光就顺着它的双臂，从它那嫩嫩的、绿绿的透明身体流淌下来。还在地底下静静等待的种子，那天第一次见到了光。





于是摩西晓谕以色列人，他们的首领就把杖交给他，按着支派每首领一根，共有十二根；亚伦的杖也在其中。摩西就把杖存在法柜的帐幕内，在耶和华面前。

第二天，摩西进法柜的帐幕去。谁知，利未族亚伦的杖已经发了芽，生了花苞，开了花，结了熟杏。

(民数记17:6-8)



又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是他在爱子里所赐给我们的。

(以弗所书1:5-6)

