

2009年11月第6期 总第20期

福音是什么？

十字架是什么？

耶稣基督的福音

使人离弃十字架的三种追求

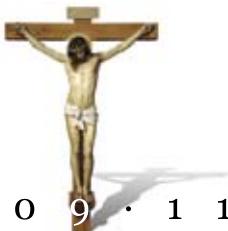
以斯拉-尼希米记注释: 1-3章

获得植堂异像：圣经基本原理

教会成熟之路

**神学的主题：
犯罪的人和称义的上帝**





2 0 0 9 · 1 1

目 录



本期焦点

02

福音是什么？——从圣经神学的角度思考福音/丹尼尔

福音不仅仅关乎一个人的称义，更关乎一个人生命的各个层面的更新，即福音也关乎他的成圣生活的各个方面。再次用使徒保罗的话来说，它要持续不断的救“那些相信的人”（罗1:16），它要带来人生命各个层面的更新（加6:15）。这意味着不仅仅对于慕道友或者初信徒，而是对于不同成熟度的基督徒，福音都是他们生命更新的活水源头，福音的不同层面同时也指向每个基督徒生命的不同层面，要带给他们生命不同层面、不同程度的更新。

13

十字架是什么？——对《福音是什么？》的补充/何当

福音使命和文化使命并不冲突，但不是基于创造论，不是基于世界和天国之间的连续性假设，而是基于堕落翻转了创造而十字架救恩又翻转了堕落的事实。福音应有其基督教文化性的鲜活表达，但在基督的福音和这世界的文化之间，横亘着一个靠人的作为无法跨越的十字架。一句话，福音使命涵盖文化使命，正因为这个世界抵挡福音并其所涵盖的文化。

神学探讨

15

耶稣基督的福音/唐纳·卡森

更普遍的倾向是：不管福音是什么，却把创意的精力和热情投入其它的论题——婚姻、快乐、繁荣、传福音、贫穷、与回教徒角力、与世俗化的压力角力、生物伦理、左派的危险、右派的危险等等。这个清单是数之不尽的。这样做忽略了一个事实：我们的听众必然会受我们吸引，去关注我们最热切关注的东西。……如果把福音仅仅当成是理所当然的，却热心于相对次要的议题，我们就变成教导下一代人贬低福音，却热心于次要的事上。

24

使人离弃十字架的三种追求/迈克尔·霍顿

当罪与恩典被对治疗、伦理、政治和实用主义方面的关切所取代的时候，很显然我们就是因着这让人讨厌的磐石而绊倒了。清教徒托马斯·古德文（Thomas Goodwin）向我们发出警告，我们即使作为基督徒也有试图把信心变成行为的倾向。人看到他信心和顺服之船的情形，想要重建另外一艘船，“就这样他废弃了他努力所做的，通过努力上天堂而下了地狱。”

www.churchchina.org



教会

CHURCHCHINA

主办



www.ccimweb.org

编辑



《教会》编辑部
cc@churchchina.org

本刊为网络杂志《教会》的下载打印版。欢迎访问本刊主页 (<https://www.churchchina.org/>)，下载本期及以往各期内容。

版权声明：

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

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

26

讲道释经

以斯拉-尼希米记注释：1-3章/拉尔夫·戴维斯

“我感到震撼……在‘圣地队伍’中并没有看到专业建筑师。有祭司，祭司助手，金匠，香水匠人和妇女，但并没有专业建筑师或木匠的名字。”这在教会如此痴迷于能力和专业技能的今天岂不是一个很好的提醒吗？

33

事工分享

获得植堂异像：圣经基本原理

——《救赎主教会植堂手册》选登之一/提姆·凯乐

使徒行传2:40-47是描述早期教会和早期教会生活的典范，它的描述很简练，却也相当全面。约翰·斯托得曾经写到：“把五旬节称为‘教会诞生日’是不正确的。因为教会就是上帝子民的聚集，它至少可以追溯到4000年前亚伯拉罕的时代。在五旬节发生的是……上帝的子民成为被圣灵充满的基督的身体。”

历史回顾

49

教会成熟之路——在中国基督徒中培养教会意识/林慈信

我们容易看见传福音的需求，而看不到建立合乎圣经的更像基督的成熟教会的需要。我们较注重直接的传福音宣教，而忽视如何建立自我管理和繁殖的教会。我们注意到培训门徒的当务之急，而没有注意到培养长期教会领袖的需要……我们更多把教会看作是有机体——基督的身体，却较少看教会作为组织机构在社会和历史中见证神、为光为盐的独特角色。

经典译介

52

神学的主题：犯罪的人和称义的上帝/奥斯卡·拜耳

雅各在雅博渡口摔跤的历史最为直观地展示给人，作为罪人的人和称义的上帝之间的相遇是怎样一回事。当路德强调，在这一对抗中“基督身在其中”，他由此进一步界定了这中介的类型：这是基督的职分和作为，解除赤裸的上帝与赤裸的人之间的冲突，克服这种致命的对抗，使上帝能和罪人交谈，怜悯他而拯救他：脱离死亡，尤其是脱离崇拜偶像的根源即自我扭曲的人生。上帝与人的这种非毁灭性的而是救赎性的交流性同在是一种在话语中的同在；它以话语交流的形式出现。谁借助谁通过哪种媒介而同在（确切地说：走到一起，被带到一起），都在基督论里得到了清楚阐释。

封三

爱任纽有关基督论与救赎论的摘要



福音是什么？

——从圣经神学的角度思考福音

文/丹尼尔



一、问题的呈现

在中国教会的神学认知和教牧实践中，存在着一种将福音狭隘化的倾向，表现在两个方面：

第一，将福音理解为只是“**建立个人与神的关系**”，认为福音与社会和自然界并无直接的关系，并且由于受时代论影响，很多信徒认为“这个世界就像一艘将要沉的船”，我们只能通过传福音带领人更多信主，把过多的精力、时间、金钱花在所谓的“文化使命”^[1]上毫无意义。然而，这种个人主义式的福音不仅需要面对如何处理对观福音（尤其是路加福音）对社会层面的强调，也需要面对使徒书信中一再出现的福音要带来“万有的和好与更新”这个主题（罗8:19-21；弗1:10；西1:20）。

第二，将福音理解为“**关于使罪人得救的基本信息**”，其核心就是因信称义。我们常常会听到一种说法：如果一个人已经信主了，他就不再需要再听福音

了，他需要知道的是成圣的道理，不同的神学对此有不同的强调。很多福音派强调“更深认识神的爱”，灵恩派强调追求“圣灵的充满”或者所谓“第二次祝福”，敬虔派强调追求“与基督奥秘的联合”和“完全成圣”。如果这是对的话，那么福音就被狭隘到只是针对慕道友有效。而且在整本圣经中，似乎只有约翰福音和一部分保罗书信（特别是罗马书和加拉太书）在系统性的谈论福音。可圣经自身是如何宣告的呢？实际上，根据彼前1:25，彼得似乎在暗示：神的启示就是福音。当使徒保罗在罗马书的开始如此说：

“我不以福音为耻。这福音本是神的大能，要救一切相信的”时，他的意思是福音一直就是神的大能，并且要一直不断地救一切相信的人。在保罗的心中，福音不仅是针对不信者的“天国门票”，只对慕道友或初信者有效，信主以后就再用不着了。不，保罗的意思是它仍要持续不断的救那些已经相信的人。

那么，圣经中所启示的福音究竟是什么？本文拟从圣经神学的角度来简单的讨论，并期待可借此引起更

[1] 由于多种原因，“文化使命”一词在中文特别是中国大陆基督徒的语境中，是一个内涵与外延都相当模糊甚至混乱的术语。此观念源自荷兰神学家凯伯尔的“新加尔文主义”。在本文中，采取Nancy Pearcey在《完整的真理》(Total Truth)中的定义：在创世记中，上帝给了我们所谓的第一项工作：“要生养众多，遍满地面，治理这地。”第一句“要生养众多”是指建造一个社会性的世界：建立家庭、学校、城市等；第二句“治理这地”是指治理自然界：种植植物、搭建桥梁、设计计算机、作曲……这一段圣经告诉我们，上帝创造人类的一个初始目的就是创造文化（对上帝启示的回应）、建设文明，有时这个教义也被称为“文化使命”。这一使命的本质就是让有上帝形像的人，在“生养”、“遍满”、与“治理”的过程中，作为君王、先知、祭司彰显上帝的荣耀。如同律法，上帝最初的这个命令并不因为人的堕落而废弃，相反却因恩典与福音而成全。在救赎历史的过程中，狭义的福音使命与文化使命相互补充；在次序上，福音使命要高过文化使命，因为只有一个新人类、只有一个新文化、只有一个新的创造——在基督里。广义来讲，福音指向上帝国度、王权来临于整个被造界，上帝要掌权，借着他的选民重新创造、统管这个世界。国度最后的高峰是基督的再来。因此，广义的福音使命包括文化使命。本期的下一篇文章会进一步阐述福音使命与文化使命的关系。——编者注

多的肢体反思，最终能够建立合乎圣经的整全的福音观，并体现在我们的信仰生活和教牧实践上。圣经神学是一个比较新的神学分支，从它出现至今还不到一百年的时间，实际上，直至今日，它仍在深化发展之中。作为一个初学者，笔者越学习就越发现圣经神学里面的博大精深。它彻底更新了笔者看待整本圣经的态度，帮助笔者从整本圣经着眼，沿着渐进启示的脉络深入学习神所启示的一系列主题。此外，圣经神学也更新了笔者解释圣经的角度，即认识到神在救赎历史的渐进启示中也不断展现出对启示的解释，渐进启示所展现的对启示的自我解释指出了我们思考启示的方向，也理所当然地成为我们解释圣经的角度。Richard Gaffin在《复活与救赎：对保罗救赎论的研究》一书中指出：“圣经必须决定神学的方法，而不仅是内容。”从某种意义上，这是一种更完全的以经解经，即不仅是用整本圣经来解释某节经文或得出某个教义，更是让整本圣经在渐进启示中所体现的对启示的自我解释来指明我们解释经文和思考主题的角度与方向。^[2]

由于篇幅所限，本文既不会对经文过于细致深入的解经分析，也不会综述历代神学针对这一问题的讨论，而只是阐述笔者自己根据从圣经神学的领受而对福音的认识。笔者也不会更进一步详细的解释和论证。

二、新约对福音的看法应当引起我们的思考

从某种意义而言，我们与新约时期的教会处于同一个救赎历史的背景之下——即都处于基督已经到来，受死，复活，升天，并赐下圣灵，带来天国，进入末世的阶段。所以，他们对福音的看法，可以成为我们思考福音的切入点。

为此，我们需要查考一些新约经文，透过这些经文帮助我们了解，在耶稣到来的那个时代，犹太人对于福音的认识或者他们所应该知道的部分。他们所应该知道的这些内容，就构成了耶稣和使徒们传讲福音的背景和前提。明白这一点很重要，因为根据圣经神学的信念：后期的启示基本不会过多强调前期启示的要点。因为上帝是在全部66卷经文中启示他自己的神——他不会让后期的启示取代前期的，从而使前期的启示可有可无。或从圣经作者的角度来看，耶稣和使徒们深深浸润于旧约渐进性启示所形成的救赎历史观之中，他们是在一个坚实和深厚的基础之上进一步讨论福音的主题。对于犹太人已经知道、学习、等候、盼望的东西，耶稣和使徒们不需要再去强调，他们需要的是纠正和更新。

那么，在耶稣到来那个时代，犹太人究竟对福音知道或者应该知道些什么呢？

1、福音不是一个新约才有的新概念，也是旧约圣经所谈论，众先知所详细寻求考察的，甚至他们所传讲的一切事都是关乎福音。换句话说，谈论福音是先知工作的重点，旧约充满了福音。并且旧约的福音的中心是关于基督的工作和身份，基督的工作——特别是关于他的受难和得荣耀；基督的身份——则强调他作为大卫的子孙和神的儿子。

我们既蒙留下有进入他安息的应许，就当畏惧，免得我们中间或有人似乎是赶不上了。因为有福音传给我们，像传给他们一样。只是所听见的道与他们无益，因为他们没有信心与所听见的道调和。（来4:1-2）——这里表明在旷野中的以色列人也听到福音，只是他们没有信心与所听到的道调和，换句话说，摩西所传的律法书也是福音。

[2] 参看林慈信《认识恩典之约》中关于Richard Gaffin的文章：*Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*

本期焦点

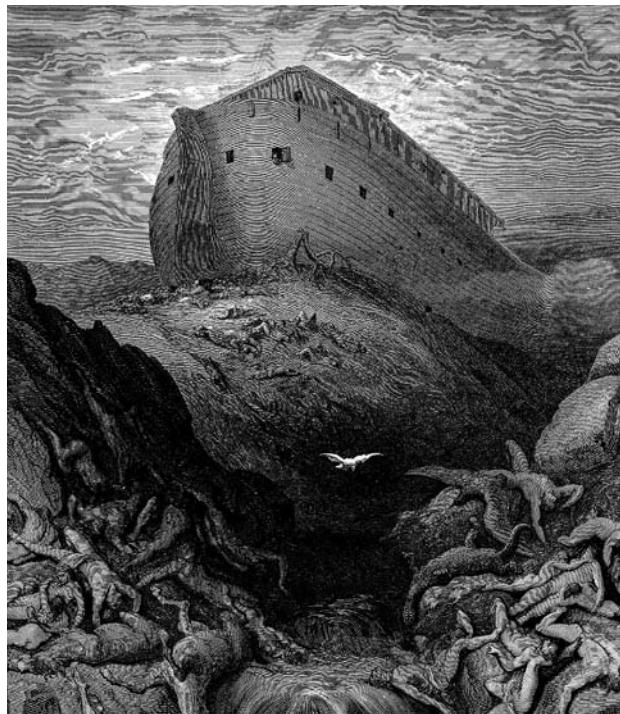
论到这救恩，那预先说你们要得恩典的众先知早已详细的寻求考察。就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候。他们得了启示，知道他们所传讲的一切事，不是为自己，乃是为你们。那靠着从天上差来的圣灵传福音给你们的人，现在将这些事报给你们。天使也愿意详细察看这些事。（彼前1:10-12）——这里谈到“传福音的人”“所传的福音”，所谈的“这些事”，实际上是旧约的众先知所“详细寻求考察”的，甚至他们所“传讲的一切事”都是关乎福音，特别指向基督的死和得荣耀，福音也是论到救恩。

这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的。论到他儿子，我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。（罗1:2-4）——福音是旧约圣经所应许的，也是众先知所谈论的，其中心是关于耶稣基督，特别涉及基督身份的两点：大卫的子孙和神的儿子。

2、耶稣到来时的犹太人有福音的概念，他们知道福音指向什么。换句话说，新约所面对的犹太人并不是一群对福音一无所知的人。恰恰相反，他们对福音有很深入的认识和期待，福音要向他们宣告一个等候已久的事实成就。他们知道福音关乎神的国，福音就是神国的道。他们也知道：福音关乎一个日期。这个日期与主基督的到来密切相关；会因为基督的到来“满了”；因为他的降生，就可以宣告福音。

耶稣走遍加利利，在各会堂里教训人，传天国的福音，医治百姓各样的病症。（太4:23）——这里表明福音与“天国”有关。

说：“日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音。（可1:15）——这是耶稣初期传道的重点，这里并



没有说福音是什么，似乎在暗示当时的犹太人知道福音的内容，福音与“日期满了”、“神的国近了”密切相关，耶稣对他们的期待是悔改和相信。

那天使对他们说：“不要惧怕，我报给你们大喜的信息，是关乎万民的。因今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。”（路2:10-11）——“报……大喜的信息”是福音的动词形式，这里表明它是关乎万民的，这个福音与主基督的诞生密切相关，“因”所代表的因果关系，同样也暗示牧羊人知道福音的内容。

又差遣他们去宣传神国的道，医治病入（路9:2）……门徒就出去，走遍各乡，宣传福音，到处治病。（路9:6）——这里路加明确将福音与神国的道等同。

3、耶稣和他的使徒们也承认福音是关乎神的国的，福音就是神国的道，但同时他们也将神国和永生联系起来，指出神国是关乎生命的。

他受害之后，用许多的凭据将自己活活地显给使徒看，四十天之久向他们显现，讲说**神国的事**。（徒1:3）……保罗在自己所租的房子里住了足足两年。凡来见他的人，他全都接待，放胆传讲**神国**，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止。（徒28:30-31）——这是使徒行传开始和结束时的两处经文，你们是否从中看出路加似乎在作某种强调：首尾呼应！路加似乎在暗示整个使徒行传中所传讲的福音内容都是关于**神国**，都是**神国的道**。

倘若你一只手叫你跌倒，就把它砍下来。你缺了肢体进入**永生**，强如有两只手落到地狱，入那不灭的火里去。倘若你一只脚叫你跌倒，就把它砍下来。你瘸腿进入**永生**，强如有两只脚被丢在地狱里。倘若你一只眼叫你跌倒，就去掉它。你只有一只眼进入**神的国**，强如有两只眼被丢在地狱里。（可9:43-47）——这里神的国和永生具有相同的含义。特别注意在约翰福音3章里，耶稣如何将神的国与永生等同。

以上是在新约书信（特别是福音书，因为篇幅所限，不能详细讨论使徒书信）所隐含的福音的前提，也是新约书信所没有特别详细阐述的（除了第三点的后半部分，即**神国与永生的关系**），因为这是旧约已经详细阐述过的。那么新约书信具体讨论了福音的哪些方面呢？

1. 耶稣是大卫的子孙。（马太福音特别强调此点）
2. 耶稣是神的儿子。（四卷福音书都对此有强调，特别是约翰福音）
3. 福音要处理神的国与永生的关系。（约翰福音）
4. 福音关乎万民。（几乎每卷新约书信都会强调这一点）
5. 福音是救恩，是透过悔改和相信而得到的。（特别是约翰福音和保罗书信）

当然，还可以谈很多，但基本点已经列出来了。对于很多基督徒来说，他们可能非常熟悉后面五点，却可能对犹太人所了解的，新约所默认的福音层面一无所知。我们需要带着这个问题去看旧约中的启示是如何论及福音的。首先要从旧约中福音这个词开始。

三、旧约中的福音概念要补充我们对福音的认识

旧约里并没有出现福音这个词的名词形式，不过倒是有多处经文以动词形式出现。动词בָּשָׂר (basar) 的基本意思是“报消息”，旧约中一共出现24次，其中12次只是指一般的报消息（耶20:15；王上1:42；代上10:9，其他都在撒上、撒下），另外12次则具有了不同的含义，是特别的好消息：

1、全地都要向耶和华歌唱，天天**传扬**他的救恩。（代上16:23）——这节经文的上下文是谈论大卫迎回约柜，这代表着上帝的同在，代表上帝要坚立刚刚建立的大卫的国，在此基础上大卫的称颂和赞美。这里所“传扬”的救恩（福音）特别指因为耶和华持守他与以色列的列祖亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约，拯救以色列人脱离寄居和被奴役的生活，建立一个强大的国度，得享神同在的荣耀。这里的重点是“耶和华作王了”，并且整个过程完全是耶和华自己的作为，注意诗篇中对国度的强调（强调耶和华作王和掌权）！

2、祭物和礼物，你不喜悦，你已经开通我的耳朵。燔祭和赎罪祭非你所要。那时我说：“看哪，我来了！我的事在经卷上已经记载了。我的神啊，我乐意照你的旨意行，你的律法在我心里。我在大会中**宣传公义的佳音**。我必不止住我的嘴唇。耶和华啊，这是你知道的。我未曾把你的公义藏在心里，我已陈明你的信实和你的救恩。我在大会中未曾隐瞒你的慈爱和诚实。（诗40:6-10）——这里宣传的“佳音”“是耶和华

本期焦点

救了大卫，具体来说，是拯救大卫脱离苦难、降卑和承受罪恶。请注意使徒是如何将6-8节应用在耶稣身上

（来10:5-7），还有彼前1:11：“（众先知）就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候。”这里只是在讲大卫自己吗？还是在指向一位真正的大卫？指向他的苦难、降卑、承受罪恶，神却将他高举，而这正是“佳音”。

3、主发命令，**传好信息**的妇女成了大群。（诗68:11）——这里的好消息是：神战胜了仇敌，升上了高天，得到众君王的敬拜，将各样祝福赐给人，注意保罗如何将这章诗篇应用在耶稣身上（弗4:7）。

4、要向耶和华歌唱，称颂他的名，天天**传扬他的救恩**。（诗96:2）——基本上与代上16章有重叠，重点是“耶和华作王”，注意有王就有国。

5、**报好信息**给锡安的啊，你要登高山；**报好信息**给耶路撒冷的啊，你要极力扬声，扬声不要惧怕，对犹大的城邑说：“看哪，你们的神！”主耶和华必像大能者临到，他的膀臂必为他掌权。他的赏赐在他那里，他的报应在他面前。（赛40:9-10）——之前预言被掳，紧接着宣告神必会到来掌权，罪债要还清，被掳的要归回，神也会复兴他的子民，这个好消息会带来安慰（赛40:1）。

6、我首先对锡安说：看哪，我要将一位**报好信息**的赐给耶路撒冷。（赛41:27）——神会复兴万有，他也会兴起一人来践踏掌权的，执行审判。

7、那**报佳音**、传平安、**报好信**、传救恩的，对锡安说：“你的神作王了！”这人的脚登山何等佳美。（赛52:7）——中心是“你的神作王了”！由此带来安慰

和救赎，特别引出一个耶和华的仆人，他要受死，作赎罪祭。

8、成群的骆驼，并米甸和以法的独峰驼必遮满你。示巴的众人都必来到；要奉上黄金乳香，又要**传说**耶和华的赞美。（赛60:6）——神的荣耀要完全彰显，万国要来朝拜，万民要归顺，他要作万国的光，请注意马太如何将这节经文还有其他类似经文暗示在耶稣身上（太2:11）。

9、主耶和华的灵在我身上。因为耶和华用膏膏我，叫我**传好信息**给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告耶和华的恩年，和我们神报仇的日子。安慰一切悲哀的人。（赛61:1-2）——有一位受膏者会带来多层面的救赎（包括个人和社会层面，在第65章最后又涉及到自然界层面），“恩年”即禧年，意味着得到释放、自由，得回失落的产业。

10、看哪，有**报好信**、传平安之人的脚登山，说：“犹大啊，可以守你的节期，还你所许的愿吧！因为那恶人不再从你中间经过，他已灭绝净尽了。（鸿1:15）——耶和华会带来对他子民的救赎和对敌人的审判。

更深入的解经分析涉及到更深更广的上下文，尤其是以赛亚书。不过，从上面所列的经文中，我们也可以比较稳妥地得出以下结论：

1. 福音所关注的中心是神的国，神的国要最终彰显于这个世界，它将给神的子民带来救赎、释放、自由，也带来审判，神的荣耀完全的彰显；
2. 神自己主动带来这个国度，与人没有任何关系；
3. 神透过一个受膏者（基督）带来这个国度，他也被称为耶和华的仆人。这个国度的到来依赖于他

承担世人的罪，依赖于他的苦难、受死和代赎，但神会将他高举；

4. 福音谈论这个国度时，有时是说“耶和华作王”，有时是说“受膏者作王”；
5. 这个国度不仅仅关乎个人层面（罪债清偿、得到释放、得到自由、得到产业），也关乎社会层面，并且关乎万有的复兴；
6. 这个国度不再限于犹太人，而关乎万国；
7. 这个国度要在全地掌权。

因此，在旧约中，福音是指上帝会透过基督的工作带来他的国度，他要在全地作王掌权，这个国度关乎个人、社会和万有的复兴。这样，更深入的讨论就涉及神的国了。

四、福音所宣告的神的国与众圣约，与基督的关系。

整本圣经所体现的神的心意，就是他如何透过他所造的人在地上拓展他的国度，根据圣经，神是透过立约的方式来与人建立关系，来拓展他的国度。每一个圣约在国度的拓展中都具有特别的意义，并且后来的约绝对不会废掉前面的约，反而是在前面的约的基础上成全前约，更进一步指向启示的最高峰——新约，基督，以及透过基督的新约所成全的神的国度。^[3]

按照神的国^[4]的角度，亚当之约是根基之约，它表明了上帝拓展他国度的方式，就是透过神的形象，通过两种方式：生养众多，治理这地来拓展神在地上的统治。

挪亚之约是稳定之约，它表明了在人类堕落之下，上帝要忍耐，透过稳定的自然界使得他的国度可以成就。

亚伯拉罕之约是应许之约，它明确了国度的祝福是透过应许临到选民的，并且这个约界定了国土和国民。

摩西之约是律法之约，它明确了圣洁的国度的天国宪章，或者说界定了国法，请特别注意，摩西之约是建立在亚伯拉罕之约的基础上，不明白这一点就会走向律法主义（出2:24-25；申7:7-8；9:5-6，比较加3:17-18）。

大卫之约是君王之约，它明确了这个国度的最终统治者是谁，界定了国王。

新约是成全之约，之前所有的约都因为人的不完美而无法得到约中完美的祝福，但是所有这些约都在基督的新约里得到成全(太5:17-18；弗1:3)。基督带来了国土（太5:5；约2:21；西1:13），信徒在基督里成为国民（加3:27-29）；基督完全遵守了国法，基督正是大卫的子孙（太1:1），他已经作王（腓2:6-11）；基督也是上帝自己，他的作王就是耶和华作王；他的义，就是“耶和华我们的义”（耶23:5-6）。耶稣也将带来自然界的复兴（罗8:20-21,弗1:10）。并且请特别注意新约中的大使命与亚当之约的对应和联系。“生养众多”如何与万民作门徒对应，而“治理这地”如何与“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”对应，基督如何使新人重新成为完美的神的形象（弗4:24）？按照约翰·慕理（John Murray）的详细分析，实际

[3] 这里要多说几句。我们都应该知道“圣约神学”，强调两个不同的约（行为之约和恩典之约，有的会加上“救赎之约”），我们知道这种划分更多是从“救赎次序”的角度进行的，强调神在个人生命中工作的方式。但是，如果从“圣经神学”的角度，或者准确的说，从“救赎历史”的角度，这种划分就不是必然的了。请注意，笔者绝对不是否认可以有“行为之约”和“恩典之约”这样的划分，笔者也绝对承认从“救赎次序”的角度这样的划分是必要和必须的，笔者只是强调这是神学思考的角度问题，当我们从“圣经神学”的角度思考问题时，我们更多是从神“渐进性启示”的脉络去思考，而不是从教义框架去思考。

[4] 关于“神的国”与众约的关系，可以参看《第三千禧年神学课程》，特别是其中的一课《旧约的国度、圣约和正典》

上，所有的约都是应许（弗2:12）^[5]，那么，我们也许就能更深明白保罗是在怎样的背景下说：“神的应许，不论有多少，在基督都是是的，所以借着他也都是实在的，叫神因我们得荣耀”（林后1:20）。上帝的众约与基督有如此紧密的关系，他不仅带来约，成就约，甚至基督自己就是约（赛42:6, 49:8）。

简言之，福音是要宣告：借着基督（他成全了众约，他就是约），唯独透过基督的工作，上帝的国已经得到实现。

五、福音的末世特征

福音是要宣告神的国已经在基督里实现，这样救赎历史就进入了最后的阶段，因为“日期满了”，也就是旧约所预言的末世到了，福音也就具有了末世的特征。

末世这个概念早在摩西五经里已经出现：

我今日呼天唤地向你们作见证，你们必在过约旦河得为业的地土速速灭尽！你们不能在那地上长久，必尽行除灭。耶和华必使你们分散在万民中。在他所领你们到的万国里，你们剩下的人数稀少。在那里，你们必侍奉人手所造的神，就是用木石造成，不能看、不能听、不能吃、不能闻的神。但你们在那里必寻求耶和华你的神。你尽心尽性寻求他的时候，就必寻见。**日后（in later days）**你遭遇一切患难的时候，你必归回耶和华你神，听从他的话。

（申4:26-30）

摩西预言以色列必因不信靠上帝而被掳，被弃绝，但他也预言必有一个“日后的”日子，上帝要复兴他们。此后这个概念在历史书、先知书中不断的出现，

开始与神的国交织在一起。在末世的时候，上帝要复兴以色列国，神的子民要悔改，仇敌要被审判，末世就成了宣告福音的日子，成了救赎历史的最高峰（林前10:11；来1:2）。

不过，根据耶稣和他所差遣的使徒的进一步启示，我们知道末世并不像旧约先知所认为的那样是一次性的。实际上末世是一个时期，这个时期是国度不断拓展的时期，包括国度的奠基、国度的延续、国度的成全。我们正处于国度的延续阶段，在这个阶段来世已经到来（神的国已经得胜和掌权），今世还没有完全结束（魔鬼、肉体、世界还有极大的破坏力），天国处于已然和未然（already but not yet）之间。如此，我们就可以从救赎历史的角度，从神永恒的计划去看待我们这些末世中的人的各种状态。例如：

1) 灵与肉的争战：天国在我们生命中的一个表现就是在基督里，我成了一个新造的人，但同时，今世还没有结束，所以里面的“老我”仍然存在。如果我明白了上帝的救赎计划，这会给我安慰，也不会去妄求所谓的“完全成圣”；

2) 如何看待这个世界：既不悲观，因神的国度已经带来，基督已经成就一切；也不盲目乐观，因为魔鬼、肉体、世界的权势还没有完全废去；

3) 如何看自己是寄居的和客旅：因为来世已经到来，世界正不可拦阻的走向救赎历史的结局；

4) 基督徒在世上的使命：拓展神的国，让神的国在个人、社会和自然界，或者说让“来世”在“今世”得到彰显）。

[5] 如果要更深入的了解“约”与“应许”的关系，推荐看John Murray所写的《恩典之约》。

如此，福音就不再停留在原来狭义的“称义”或者“得救”层面，而进入到“成圣”和“得荣耀”的层面，这些都是福音的内容。不仅如此，福音更要更新我们个人生命的各个层面，我们个人与他人的关系，与社会的关系，乃至与自然界的关系，因为神的国度要在个人、社会、自然界中不断拓展、掌权、更新。如此，我们才能明白为什么对观福音在讨论耶稣是谁时，会那么强调福音的成圣功能和它的社会层面。实际上，当我们以国度的眼光来思考时，大使命和所谓的文化使命就不再对立，因为两者都是拓展神国度的使命。故此，教养敬虔的后裔、治理家庭，参与社会，就与传福音、造就门徒一样，在拓展神国度的事工上并行不悖。

六、对于信仰生活和教牧实践的意义

这种对福音整全的认识，也必将影响和改变我们的信仰生活和教牧实践，对于其意义，笔者简单分享如下：

1、福音关乎神的国度。福音是上帝要透过他所设立的基督，透过他的工作，带来神的国度，带来个人、社会，乃至万有的更新。所以，福音包含了国度的个人层面和社会层面。

对于一个已经初步认识基本福音信息，初尝主恩滋味的信徒，圣灵也会不断的透过不同书卷的传



讲，使不同层面的福音继续更新他生命的各个层面，也继续更新他个人与他人、社会、乃至自然界的关系。福音在这个人身上，需要从国度的个人层面拓展到社会层面。

福音包含太多的内容，那么，我们又该从哪个点切入福音的主题呢？保罗给了我们答案：耶稣基督并他钉十字架。正如前面所看到的，耶稣基督是神的国、众约和末世的中心，因此也是福音的中心，而耶稣基督关乎他自己最大的彰显就是在十字架上。我们跟过去旧约的信徒完全处于不同的救赎历史处境中，他们是在寻求、考察、忍耐、盼望神国度的到来；而我们则是在基督已经受死、复活、升天、掌权的神国度中谈论这些事；末世已经来到，来世已经进入今世，其中一个标志性事件就是“圣灵作为印记”。旧约下的信徒对神的国度的认识，是在神渐进性的启示中，沿着救赎历史的脉络，一步步地进入基督耶稣并他钉十字架这个中心；而今天的我们则是从这个中心切入，而逐渐进入国度福音的各个层面。

实际上，当一个人建立了国度的福音观时，会极大地更新他看待自己、社会和自然界的的角度，同时也更新他的生命。艾德蒙·克劳尼（Edmund Clowney）有如下精辟的论述^[6]：

我们看到西门彼得站在犹太人公会面前。渔夫彼得，现在面对的不再是使女的嘲笑，或夜里在火炉

[6] 参看林慈信《认识恩典之约》中关于艾德蒙·克劳尼（Edmund Clowney）的文章：*Preaching and Biblical Theology*。我这里是引用的林慈信老师的翻译，原文在63-64页。

本期焦点

旁取暖的奴隶和士兵，而是犹太人最高学者和统治者。当天晚上彼得在院子里没有胆量，可是今天他站在法庭面前：亚那，大祭司该亚法，穿华丽衣服的撒督该人，藐视使徒的法利赛人，满有学问的迦玛列：彼得看着他们坐在当权者的位上。大祭司的声调充满仇恨：“我们不是严严的禁止你们，不可奉这名教训人么？你们倒把你们的道理充满了耶路撒冷，想要叫这人的血归到我们身上！”

彼得是否这样回答他们：“啊，不是的，祭司大人！我们并没有这样的意图；我们完全没有如此控告你们。我们没有看到事情的严重性。我们完全承认你们法律上的权柄。我们只要被允许退到加利利……我们可以向你们保证，以后再也不会作任何非法的事……”

为什么彼得没有这样回答？他的胆量从何而来？彼得说，请听：“顺从上帝，不顺从人，是应当的。你们挂在木头上杀害的耶稣，我们祖宗的上帝已经叫他复活。上帝且用右手将他高举，叫他作君王，作救主，将悔改的心和赦罪的恩赐给以色列人。我们为这事作见证；上帝赐给顺从之人的圣灵，也为这事作证。”

如何解释彼得的勇敢？很多说法都不足够解释。彼得肯定不是表明，人若有第二次机会，会怎样发挥“更加表现”的潜能；也不是因为鸡叫之后的忏悔，又被复活的基督赦免，所以如此放胆讲道。

彼得亲自说明他的胆量从哪里来：彼得每一句话都宣告新的视角。他现在站在新的处境。事情不只是彼得这个人改变了。事情的真相是：万事都改变了！彼得作的见证乃是：三一神的救赎计划。因基督他复活、升天，完全成就了救赎计划。

彼得首先为父上帝作见证：圣父高举了耶稣。上帝彰显了他全权的能力。撒督该人和公会的抵挡完全枉然（后面从略，主要是引用旧约经文证明神的救赎计划已经成就在耶稣身上，对神国的权能有新的认识）……

彼得的新视角不只是对上帝的权能有新体会，也不只是向上帝负责。这次上帝彰显他的权能是崭新的事。我们必须顺从上帝，因我们看见他右手已经成就大事。

彼得不单意识到父高举基督的权能：他明白上帝高举基督背后的救赎计划。我们不可能想象他们的震撼：耶稣基督被钉在十字架上时，他们的失意和无助感。对彼得来说，这是极深刻的经验。我们必须记得，彼得和耶稣之间的关系不仅是友谊的相爱：他与他救主之间是属灵的关系。众人都离弃救主时，西门彼得宣告他是上帝的儿子。生命之主怎么可能被谋杀？上帝的儿子怎么可能死？可是，就是这深层的绝望装备了彼得，使他重新了解上帝救赎计划的完成。基督不仅胜过了死亡，彼得新的了解乃是：救主的死本身就是胜利的一部分！他了解到，根据《圣经》，基督必定受害，然后进入他的荣耀。我们在《使徒行传》多次看到彼得对上帝计划完成的理解和敬畏：“但上帝借先知的口，预言基督将要受害，就这样应验了。”（徒3:18）。基督被交在人的手中，都“按着上帝的定旨先见”（徒2:23）。

彼得见证被高举的救主基督的主权的时候，也表达了这新的视角。他看到基督被高举，他是君王。他是满有荣耀的上帝，弥赛亚，他统治他的子民，他统治全宇宙。“主”与“救主”两个名词是多么对称！从旧约的背景来看，救主乃是王的称号。“救主”至终的意义，是上帝亲自来拯救。彼得所承认、所宣告的是：坐在宝座上的基督，就是救赎之

主。大能的救主上帝已经赐给以色列人弥赛亚被荣耀之恩赐：就是悔改和赦罪的恩赐。这些是上帝主权的恩典，是出于他恩典的恩赐，也是只能来自上帝的恩赐。

彼得认识到主耶稣已经升天，他是大能的主，已成就上帝的救赎计划：这样的认识消除了彼得的恐惧。彼得亲眼仰视受苦的救主，他从发誓不认主被改变，痛苦悔改；现在圣灵向他作见证，基督已被荣耀，正如司提反仰天看见荣耀的基督坐在父上帝的右边时，献上最后的见证；同样，彼得用信心的眼睛仰望，认识到他现在处于新时代，就是“成就”的时代，“上帝的国度”大能临到的时代。彼得的周围和他生命里面，都充满这国度的证据……。

2. 福音涉及到一个人生命各个层面的更新。福音不仅关乎一个人的称义，更关乎一个人生命的各个层面的更新，即福音也关乎他的成圣生活的各个方面。再次用使徒保罗的话来说，它要持续不断的救“那些相信的人”（罗1:16），它要带来生命各个层面的更新（加6:15）。这意味着不仅仅对于慕道友或者初信徒，而是对于不同成熟度的基督徒，福音都是他们生命更新的活水源头，福音的不同层面同时也指向每个基督徒生命的不同层面，要带给他们生命不同层面、不同程度的更新。

传道人应该坚定不移地按照神的启示，在整本圣经中传讲福音，这就是以福音为中心的讲道。这不是说要把经文都牵强附会、断章取义的与福音相连，而是应该从救赎历史的角度去思考这段经文在整个渐进启示中如何预备、宣告或者预言福音，或者因为福音而成为可能，由此，福音成为我们所有讲道的重心、起点、根基和能力之源。特别是在传讲旧约信息时，耶稣和使徒们对旧约的解释，应当成为我们理解旧约的出发点。

即使一个人已经认识福音，真心信主，他也很容易偏离福音的根基，而转向律法主义或形式主义，或者借助外在的方法，用保罗的话说，就是“人间的遗传和世俗的小学”（西2:8），比如今天的心理学等，因为这符合堕落的老我的本性。一个人要不断活出在基督里丰盛的生命，就需要圣灵不断的透过神的道将恩典刻画在他的心里，使福音的大能不断地真实地震撼他的心灵。由于目前神国度所具有的末世特征，使得我们永远不能高估重生之人的内心，低估肉体、魔鬼、世界对人心的影响。人内在的老我在魔鬼的攻击、世界的诱惑下具有极大的破坏力，很容易使得一个重生的信徒软弱、跌倒。然而，上帝并没有给我们另外的方法去争战，上帝给我们争战的武器就是福音。魔鬼的一个诡计，就是让我们离开福音的正道，而转向寻求别的方法，特别是那些看上去很满足老我的欲望的方法。过去如此，现在也如此，例如过去歌罗西教会所接受的“人间的遗传和世俗的小学”，例如今天的心理学。问题在于，离开上帝的启示，没有一个人的理论不是建立在错误的根基之上，因为这是全然败坏的人必然的思考方式；实际上，也没有一个所谓的心理专家能像上帝那样真正洞悉人的内心和本性。另外，这也考验我们是否相信圣经的全备性，即是否相信在神的启示中，“神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们”（彼后1:3）。

3. 福音本身具有改变生命的大能。这意味着不用任何方式方法，或者所谓的“辅助工具”，单单福音本身，就必定会带给人整个生命极大的改变，带给一个在罪中挣扎的人真正的自由、丰盛和得胜。

整个救赎历史所一再宣告的事实就是人在遵行上帝旨意上的彻底无能，而令人惊讶的是，上帝却定意要透过我们这些无能的人来成就他在地上建立国度的永恒旨意。实质上无能的人如何能具有成就上帝旨意的能力？答案就在于福音，或者说福音所指向的耶稣

基督。事实上，人自身没有这个能力；然而，救赎历史一再宣告的另一个事实是——历史真正的主角不是人，而是全能的上帝，特别的，就是那位道成肉身的耶稣基督（约5:39，启19:10），“神本性一切的丰盛都有形有体的住在他里面”（西2:9），“神一切的应许也都在他里面成为事实”（林后1:20）。这位全神-全人的耶稣基督就成为上帝的智慧和能力（林前1:24）。当他透过福音来主动与我们建立关系时，福音也就具有了超越这个世界的大能。因此，他在福音中的一切应许——如“真理叫你们得自由”（约8:32），“我来了是叫你们得丰盛”（约10:10），“借着主耶稣基督把胜利赐给我们（林前15:57）等——就成为我们真实能力的来源。

因为在基督以外，天下人间神没有给我们赐下别的途径，我们也不需要基督福音之外的任何辅助工具。所以我们要问自己：我们按照“正意”系统、全面、深入的传讲了福音吗？我们相信上帝在福音中的应许，以及他对福音的印证吗？我们自己每日在生命中被福音更新、归正吗？我们在传讲福音时，有圣灵同在的印证吗？我们是带着权柄在传讲福音吗？我们是否有效的传递出福音的大能？

4、一个人要真正明白福音，需要圣灵借着神的道所作重生的工作。一个人要真正明白福音，真的很难，表现在一个人很难真正的恨恶罪恶，对自我真正绝望，也很难唯独依靠耶稣，全然仰望他，安息在他的恩典中。福音所要宣告的一个事实就是，人的完全无



能，人的全然败坏，人的顽固以自我为中心；同时，整个历史、世界、救赎，一切一切的主角是基督，而不是我们。福音是要我们全然的否定自我，而唯独、简单的安息于基督，唯有如此，基督才能成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎（林前1:30）。

可问题在于，福音所宣告的事实正是堕落的人用以抵挡福音的理由：按照人的本相，人就是拒绝否定自己的无能，拒绝否定自己的全然败坏，拒绝全然以神为中心，甚至在心思意

念上是坚决与神为敌（西1:21）。按照这个本相，人根本就不可能接受真正的福音，除非人的整个心思意念发生改变。这个改变不是堕落的人所能完成的，唯独在于上帝借着圣灵所做的重生的工作。而根据圣经，实际上，真理的圣灵通常是透过福音的传讲在人心中动工（雅1:18；彼前1:23）。

如此，福音就不仅仅只是人得救的要素，更是因着圣灵工作的方式，而成为人得救的媒介。这将使得我们充分认识到传福音的艰难性（改变人心的困难），以及其神圣性和必要性（福音借着圣灵的工作而成为改变人心的途径）。作为传道人，每当我们站在讲台上，我们是否意识到这是一个神圣而严肃的时刻？因为圣灵会透过我们“按着正意分解的道”重生一个个全然败坏的人。这也意味着任何福音的宣讲都不能脱离圣灵的工作，一个站着宣讲福音的人也应当是一个常常跪着不住祷告依靠圣灵的人，一个传讲真理的人也应当是一个在平时生活中被圣灵借着真理不断更新的人。◆

十字架是什么？ ——对《福音是什么？》的补充

文/何当

“因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架。”（林前 2:2）福音是什么？用最简洁的话，就是耶稣基督并他钉十字架，除此之外，按照保罗的意思，我们甚至不需要知道更多。

活在末世中的基督徒当用生命表明，我们已然清楚地明白和承认，福音的核心内容不是关乎我们，而是关乎基督：这一位神的受膏者我们的主耶稣，今天已然在全地做王，并在我们的全人中掌权，得了他一切当得的权柄和荣耀了！正如《福音是什么？——从圣经神学的角度思考福音》一文通过圣经神学探讨所呈现的，全备的福音不仅关乎个人的一次得救，更关乎神的国在全地的拓展与彰显。基督徒认识福音，传扬福音，见证福音，因而超越了个人性的层面，而同时具备了社会性特征；福音使命和文化使命这两个看似分裂、冲突的事物也在“基督作王”或者说“神的国”的概念中获得了统一。福音就是关乎基督作王的好消息，文化就是活出基督作王的荣耀样式，福音使命和文化使命都是大使命。

但还有一个问题，为什么是耶稣基督“并他钉十字架”？为什么不是更简洁的“耶稣基督”？福音诚然是宣告：“哈利路亚！因为主我们的神，全能者作王了。”（启 19:6）然而，若不明白是哪一位主做王了，我们所传的福音就仍然不能说是“全备的”，甚至还不是真正的福音。所以耶稣会问门徒：“你们说我是谁？”（太 16:15）而门徒也会在耶稣明明宣告了自己的受难，甚至已经受死、复活之后，仍然问他说：“主啊，你复兴以色列国，就在这时候吗？”（徒 1:6）^[1] 今天主仍在这样询问我们，而今天我们往往仍在这样询问主。这显出我们需要更多地认识钉十字架的基督，更深入地了解什么是作王的基督，什么是基督作王的国度。

万王之王的彰显，基督耶稣的掌权不在别处，正在十字架的降卑和被拒绝之中。这里所说的不仅是作为历史事件的十字架，更是作为救恩本质特征的十字架。当保罗说“只知道耶稣基督并他钉十字架”的时候，他首先是指人类历史上真实发生过的一个事件，即耶稣肉身的死亡。但对保罗而言，十字架不是一个没有

[1] 根据使徒行传的记载，在很长的一段时间里，初期耶路撒冷教会都非常内敛，具有很强的犹太族群性和文化特征，其主要关注的仍然是以色列和犹太人的得救。从第一章主发布命令（“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力。并要在耶路撒冷，犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”）和第二章五旬节的圣灵降临，教会建立，到第十章彼得带领该撒利亚的外邦人哥尼流一家信主，相距已有大约十年的时间，而彼得当时所在的地方，离哥尼流家不到50公里，并且，因为“进入未受割礼之人的家，和他们一同吃饭”（徒11:3），彼得还遭到教会指责。这不能被理解为当时的犹太基督徒在安静等候圣灵的带领，因为清楚的命令已经发出，为此圣灵也已经降下。由是观之，初期教会在走出犹太族群的血缘、地缘和文化限制，具备普世、国度的眼光，是花费了不少的时间和力量的。因此，在第一章圣灵降临之前，门徒对主耶稣的询问，其中的“以色列国”即使没有世俗政治的意味，也具有强烈的族群和文化意味，而事实上与主的大使命有所冲突和分歧。这一点值得今天的中国基督徒警醒和鉴戒。

本期焦点

超自然层面和超历史意义的孤立事件，它同时是以十字架事件为核心内容的“十字架的道理”（林前1:18），是一个信息，即福音。基督徒的使命就是传扬这信息，借着圣灵内在的作工，使罪人悔改、重生，成为新造的人，进入神永恒的国度。每一个罪人的悔改都是末世性的事件，我们与耶稣基督同钉十字架，向着世界死去地活在基督里。基督徒此世生存的本质特征就是十字架，基督末世性的掌权正体现在我们背着十字架走在世界上的生命中。

“我就是道路、真理、生命、若不借着我，没有人能到父那里去。”（约14:6）十字架首先是一个历史事件，其次是基于这个事件的真理，然后，这真理因着被传扬和被信靠，成为人走向生命之主上帝的道路，借着这条道路走向上帝的人就获得永远的生命。“所以，你们要去使万民做我的门徒”（太28:19），我们可以说，这是福音使命，也真的包含文化使命。

然而十字架不是无缘无故，更不是理所当然的。“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。”（出33:20）公义、圣洁的上帝和这个世界唯一的关系只能是忿怒中的审判，“因为耶和华你的神乃是烈火，是忌邪的神。”（申4:24）拯救，就是上帝定意托住自己的忿怒，长久地忍耐，为着世人的益处，将自己向世界全然隐藏，而只在基督里与罪人相遇。耶稣基督并他钉十字架因此成为世人进入天国和天国进入世界的唯一道路：唯独借着十字架，罪恶的世人与审判罪人的上帝和好，也唯独借着十字架，世界的主在抵挡他的世界中

掌权。基督徒此世生存及其使命的十字架特征，深刻地根植于上帝在基督里自我彰显的十字架特征。

而神借着十字架施行的救恩，其中所彰显的智慧、公义和权柄，是这个世界及其文化所讨厌、轻看和抵挡的，智慧、正义和大有能力的人们绊跌在其上。是的，基督已经作王了，他的权柄在所有属他的人身上，但却是在世人所看见的十字架的卑微、痛苦和软弱中，以世人认为下贱和失败的奴仆的样式作王。“伸过你的指头来，摸我的手；伸出你的手来，探入我的肋旁。”（约20:27）得了一切荣耀和权柄的基督，在全地掌权的基督，仍然是钉十字架的基督，是被杀的羔羊。他不是这世界的王，他的国不在这地上。我们当在哪里完成使命并荣耀他呢？不就是在我们自己的十字架——世界及其文化同样讨厌、轻看和抵挡的十字架上么！

福音使命和文化使命并不冲突，但不是基于创造论，不是基于世界和天国之间的连续性假设，而是基于堕落翻转了创造而十字架救恩又翻转了堕落的事实。福音应有其基督教文化性的鲜活表达，但在基督的福音和这世界的文化之间，横亘着一个靠人的作为无法跨越的十字架。一句话，福音使命涵盖文化使命，正因为这个世界抵挡福音并其所涵盖的文化。应当小心我们所信和所传的，因为没有十字架的福音，不是今天已经作王的基督的福音，正如没有十字架而作王的基督，不是福音所传扬的基督。

福音是什么？是耶稣基督并他钉十字架，除此之外，我们不需要知道更多。◆





耶稣基督的福音

文/唐纳·卡森 译/梁永胜

很多人都在议论一个事实，就是西方教会正处于一段异常分裂的时期，而且这分裂已经延伸到我们对福音的理解。对一些基督徒而言，“福音”是一套狭窄的教导，是有关耶稣——他的死和复活；这套道理只要信得正确，就能轻而易举地把人送进天国里去；之后，才要开始作真门徒和改变自己，不过这部分就不算作是“福音”；这种想法与新约圣经主要强调的相差十万八千里。根据新约圣经，“福音”是一个总括性的范畴，能把圣经大部分的内容结合在一起，使基督徒免于迷失和远离神。即从一个人悔改归正作门徒开始，至最终身体复活，进入新天新地。

有一些人则有另一种见解。他们将福音等同于两条最重要的诫命——尽心、尽性、尽意、尽力地爱神，以及爱人如己。这两条诫命极为重要，耶稣自己也强调这是先知和律法的总纲（太22:34–40）。但我们必需强调，这并不是福音。

今天我们有第三个选择，就是把福音书里耶稣的伦理教训看作福音。然而，这是指跟每一卷福音书所记载的把耶稣受难和复活抽离后的伦理教训摘要。这个进路建基于两个严重的错误。

首先，它忽略了一件事，在第一世纪是没有“马太福音”、“马可福音”等的。我们的四本福音书分别称为“根据马太所载的福音”、“根据马可所载的福音”等等。换言之，只有一个福音，就是耶稣基督的福音，根据马太、马可、路加和约翰的记载而成。这唯一的福音，同时兼有警告和应许的信息，论及久所企盼的君王弥赛亚耶稣的来临，包括他的来历、他的先锋的事奉、他短暂的事奉——教导和奇迹般地转化人心，在他的死亡和复活时达到高潮。这些元素并不是一串项链上各自独立的珍珠，组成了弥赛亚耶稣的生平和时代。倒不如说，这些元素是紧密相连配合的。除非我们看清楚它们是如何汇聚在一起，如何指向耶稣的死和复活，否

则我们无法正确地理解这些有关耶稣教训的记载。它们总合在一起，就成为耶稣基督独一的福音——这福音是正典中的福音书所共同见证的。读耶稣的教训而没有同时思考他的受难和复活，那远比评价华盛顿(George Washington)的生平和时代，而没有思考美国革命更为糟糕；或远比评价希特勒的《我的奋斗》(Hitler's Mein Kampf)，而没有思考他做过什么和有怎样的结局更为糟糕。

其次，我们很快就会发现：如果单单把目光集中在耶稣的教训上，却对十字架不予重视，就是把荣耀的好消息贬为仅仅是宗教，把赦罪的喜乐降为仅仅是伦理的顺从，把顺服的至高动机降为仅仅是责任。代价是非常灾难性。

然而，更普遍的倾向是：不管福音是什么，却把创意的精力和热情投入其它的论题——婚姻、快乐、繁荣、传福音、贫穷、与回教徒角力、与世俗化的压力角力、生物伦理、左派的危险、右派的危险等等。这个清单是数之不尽的。这样做忽略了一个事实：我们的听众必然会受我们吸引，去关注我们最热切关注的东西。这个事实是每个老师都晓得的。我教学生的东西，他们不见得每样都学，他们最可能学习的大概是我最感兴奋的东西。如果把福音仅仅当成是理所当然的，却热心于相对次要的议题，我们就变成教导下一代人贬低福音，却热心于次要的事上。站在边缘发出先知的呼声是很容易的，但我们迫切需要有人从中心发出先知的呼声。套用英国诗人叶慈(W.B.Yeats)在《第二次降临》(The Second Coming)中的名言：“中心无力管理”，这是我们必须害怕的。此外，我们若真的把焦点放在福音上，不久我们就会发现：只要正确明白福音，它会引导我们应怎样思考，应作什么，成为其它论题的实质数组(a substantial array)。如果仅从这些论题本身的范围来分析它们，无论是多重要，相较之

下也只不过是次要的。讽刺的是，如果我们深思福音，将它放在我们思想和生活的中心，它却大有能力，足以应付所有其它的问题。

有很多有用的圣经经文和主题，可以让我们更清楚地探究和思考福音。但基于我们的目的，我们会把主要的焦点集中在哥林多前书15:1-19。

弟兄们，我如今把先前所传给你们的福音，告诉你们知道。这福音你们也领受了，又靠着站立得住；并且你们若不是徒然相信，能以持守我所传给你们的，就必因这福音得救。我当日所领受又传给你们的，第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了，并且显给矶法看，然后显给十二使徒看，后来一时显给五百多弟兄看，其中一大半到如今还在，却也有已经睡了的。以后显给雅各看，再显给众使徒看，末了，也显给我看。我如同未到产期而生的人一般。我原是使徒中最小的，不配称为使徒，因为我从前逼迫神的教会。然而我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的；并且他所赐我的恩不是徒然的。我比众使徒格外劳苦。这原不是我，乃是神的恩与我同在。不拘是我，是众使徒，我们如此传，你们也如此信了。既传基督是从死里复活了，怎么在你们中间有人说没有死人复活的事呢？若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然，并且明显我们是为神妄作见证的，因我们见证神是叫基督复活了。若死人真不复活，神也就没有叫基督复活了。因为死人若不复活，基督也就没有复活了。基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里，就是在基督里睡了的人也灭亡了。我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜。（林前15:1-19）

为了把事情说得更清楚，我会集中用八个词语来概述，其中六个是斯托德(John Stott)首先提出的，五个句子来澄清，最后用了一个发人深省的总结。

八个概述的词语：

保罗说：他在这些经文中准备要谈论的“福音”：

“弟兄们，我如今把先前所传给你们的福音告诉你们知道”(1节)。“你们若……能以持守我所传给你们的，就必因这福音得救。”(2节)。事实上，保罗传给他们的是“那最重要的信息”(3节——现代中文译本，和合本译作“第一”)——一个有力的修辞，告诉其读者要留心，因为他准备要说的是福音的核心。这句引言完结以后，在保罗的概要中出现的第一个词是“基督”：“我当日所领受又传给你们的：第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了”等等，这带我们到八个概述词语中的第一个。

(1)福音是属于基督论的(Christological)：它是以基督为中心的。福音不是温和的有神论，更不是没有位格的泛神论。福音是以基督为中心，这是永不改变的，这是每一部主要的新约书卷极力要表达的。比如，在马太福音中，基督是以马内利，神与我们同在；他是所应许的大卫家的王，要把神的国带来。他借着自己的死和复活，成为中保式的君王，坚称天上地下所有的权柄尽都在他手中。在约翰福音里，耶稣是唯一的道路、真理、生命。若不借着他，没有人能到父那里去，因为父神严肃的旨意是要所有人荣耀子，好像荣耀父一样。在使徒行传记载的讲道中，在天下人间，除了耶稣的名之外，没有赐下别的名我们可以靠着得救(参徒4:12)。在罗马书、加拉太书和以弗所书里，耶稣是末后的亚当，律法和先知书都是为他作见证，他照着神自己的计划，平息神的愤怒，叫犹太人和外邦人都与他的父神和好，从而也叫人与人和好。在启示录4-5章

中有一个极大的异象：子从全能神的宝座上出现，他同时是狮子，也是羔羊，唯独他配得打开在神右手上的书卷的印，因而达成神审判和赐福的无比目的。这里也一样：福音是属于基督论的。斯托德说得对：“如果不传讲基督，就不是传讲福音。”

尽管如此，这个基督论的立场并不是完全集中在基督的位格之上，它也同样涵括了他的死和复活。保罗写道：第一要紧的是，“基督为我们的罪死了”(林前15:3)。在这书信较前的部分，保罗不是告诉他的读者：“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督。”而是说：“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”(林前2:2)。而且，保罗在这里把耶稣的死和他的复活联系在一起，正如本章其余的经文所清楚显明的。这是基督被钉十字架和复活的福音。

换言之，不应抬高圣诞节，而轻视受难节和复活节。当我们坚称第一要紧的：福音是属于基督论的。我们就不是把基督当作一位不重要的人，或只是一个神/人。他好像友善的保险经纪人出现来帮助我们：“耶稣是个友善的神/人，他是非常非常友善的神/人，当你被压垮时，他会出现来帮你解决困难。”说福音是属于基督论的，是在更浓烈的意义下来说：耶稣是那应许的弥赛亚，他受死并复活了。

(2)福音是神学性的(theological)：这里扼要地确认了两件事。首先，如同哥林多前书15章一再重申的，神使基督耶稣从死里复活过来(林前15:15)。更广地说，新约文献强调是神差派子到世上来，而子服从神走向十字架，因为这是父的旨意。把子的使命与父全权的旨意看为相互对立，是毫无意义的事。如果福音的中心是属于基督论，也同样是属于神学性的。

其次，经文并非单单说耶稣死了，又复活了，而是断言“基督为我们的罪死了”，并复活了。十字架和复活不是没有内容的历史事件，乃是含有最深神学份量的历史事件。

要一窥这主张的力量，我们必须提醒自己：在圣经中，罪和死亡是如何与神有关的。近年来，流行把圣经的故事情节概括如下：甚至从人一堕落之后，神就一直积极作工，要扭转罪的影响。他采取行动来局限罪所带来的破坏；他呼召出一个新的民族以色列人，透过他们来把他的教训和恩典带给其他人；他应许说有一天他会差遣所应许的大卫家的王来推翻罪和死亡、以及他们一切悲惨的恶果。耶稣所行的是：他征服死亡，开启公义的国度，呼召他的跟随者在末日完满实现的前景下，现在就活出这公义。

当然，这样描写圣经故事的情节，大部分是真实的。然而，这种简化主义会引起严重的曲解。它把人的叛逆、神的愤怒和各种各样的灾难，含混起来而称之为人类生活的降级，同时又把神的愤怒非位格化。这样，它无法处理一个事实，就是罪从起初就是冒犯神。神自己宣判了死亡的刑罚(创2,3章)。这没有什么好惊讶的，因为神是一切生命的源头，所以如果有他形像的人，向他脸上吐唾沫，偏行己路，要成为自己的神，要与他们的创造者、即那赐下生命者断绝关系，那么，除了死亡之外还能得着什么呢？而且，无论我们犯了什么罪，被冒犯得最严重的必然是神，这可用大卫的经历来解释。当他犯罪，诱奸拔示巴和谋杀她丈夫之后，先知拿单来指责大卫。在深深的懊悔中，他写了诗篇51篇。在那里他向神说：“我向你犯罪，惟独得罪了你；在你眼前行了这恶”(诗51:4)。当然，从某种层面而言，这是一堆废话。毕竟，大卫的确是向拔示巴犯了罪，向她丈夫犯了极可怕的罪，他向总司令部犯

了罪(因他把它腐化了)，向自己的家人犯了罪，向拔示巴腹中的婴孩犯了罪，向整个国家犯了罪——全国都期待他会行事正直。事实上，很难找到有谁没有被大卫的罪得罪的。但在这里他却说：“我向你犯罪，惟独得罪了你；在你眼前行了这恶。”在最深远的意义来说，那是完全正确的。罪之所以成为罪，罪之所以那么可憎，之所以那么可厌，是因为罪就是得罪了神。人所犯的一切罪，被得罪最深的必然是神。就是因为这个缘故，我们必须得着他赦免，不然，我们就一无所有。圣经描述神是一位坚决要介入并施行拯救的神，也描述他是因我们一直拜偶像而充满愤怒的神。他怎样介入并拯救我们，也照样像一位法官——一个被得罪、又忌邪得可怕的法官，监视着我们。

这也不单是旧约神学的事，当耶稣宣告天国快来的时候，他像施洗约翰一样地呼喊：“天国近了，你们应当悔改”(太4:17;可1:15)。悔改是必须的，因为王的来临应许了祝福，也保证了审判。登山宝训鼓励耶稣的门徒把另一边脸也转过来，重复警告他们要逃避地狱那定罪的火。登山宝训警告听众，不要走那引到灭亡的宽路，又描述耶稣用这些话来宣告最后的审判：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”(太7:23)。耶稣的比喻充满了最后审判的警告；它们有那么大的比例，显示出天国的来临要把人作出根本的区分。地狱的意象—外边的黑暗、火炉、哀哭切齿、不死的虫、不灭的火，连默想一会儿也觉得太可怕了，但是我们不能逃避一个事实，这些意象全是耶稣自己采用的。耶稣复活以后，彼得在五旬节讲道的时候，目的就是要使听众相信耶稣是那应许的弥赛亚，他的死和复活应验了圣经所记载的，他告诉他们：“你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主，为基督了”(徒2:36)。这既是警告，也是应许。听众觉得“扎心”，喊着说：“我们当怎样行？”(徒2:37)。

这引出彼得说“悔改和受洗（相信）”的道理(徒2:38)。

当彼得向哥尼流和他一家传道的时候(徒10:23-48)，他那感人肺腑的讲道，其高潮在于圣经的应验：神设立耶稣“作审判活人、死人的主”。所以他不只是犹太人的主。凡信他的人“必因他的名得蒙赦罪。”如果我们面对审判而能安然无恙，这显然是主要的原因。众所周知，当保罗向雅典的异教知识分子传道时(徒17:16-34)，内容充溢着伟大的真理，而只有耶稣才与这些真理吻合：一神论、创造、人的本质、神的自我存在、他那有摄理一切的至高主权、拜偶像的可悲和危险。然而，保罗的讲道被打断之前，他在其论述的结尾强调，神已经定下一天，那时他要“按公义审判天下”——耶稣就是他所立的审判者，耶稣满有权威的身份是建立在他的死而复活之上。当腓力斯请使徒来讲“信基督耶稣的道”(徒24:24)时，圣经告诉我们，保罗讲论“公义、节制，和将来的审判”(徒24:25)。这样的主题显然是忠实的福音信息中不能缩减的部分，难怪腓力斯会觉得恐惧(徒24:25)。我们传福音时，有多少次会令人恐惧呢？许多人都恰当地把罗马书视为使徒保罗对于福音之理解的核心概述，从这书中可见，保罗强调审判是发生“在神藉耶稣基督审判人隐秘事的日子，照着我的福音所言”(罗2:16)。在保罗写给帖撒罗尼迦人的信中，他提醒我们，耶稣“救我们脱离将来忿怒”(帖前1:10)。这位耶稣将会“同他有能力的天使从天上在火焰中显现，要报应那不认



识神和那不听从我主耶稣福音的人。他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和他权能的荣光。这正是主降临、要在他圣徒的身上得荣耀，又在一切信的人身上显为希奇的那日子”(帖后1:7-10)。我们等待一位“救主，就是主耶稣基督从天上降临”；而这位救主主要救我们脱离的(腓3:19-20的上下文所显示的)就是毁灭的命运。我们“本为可怒之子，和别人一样”(弗2:3)，因为我们满足于“放纵肉体的私欲，随着肉体和心中所喜好的去行”(弗2:3)。但如今我们已经本乎恩、因着信而得救了，在基督耶稣里被创造来行善

(弗2:8-10)。这恩典因而拯救我们脱离罪，以及它另一个必然的结局——将来的刑罚。

耶稣自己是我们的平安(弗2;徒10:36)。“神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人”(罗1:18)。然而，神“设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血”(罗3:25)；如今，我们“就借着我们的主耶稣基督得与神相和。我们又借着他，因信得进入现在所站的这恩典中。”(罗5:1-2)

时空不能反映的是：在希伯来书中，唯独基督的牺牲可以让我们逃避落在永生神（他是烈火）手里的可怕，又无法解释，启示录为什么一边说羔羊是被杀的祭牲，一边又警告人要小心，别落在忿怒的羔羊手里。

这一系列的主题：神、罪、忿怒、死亡、审判连结在一起，使哥林多前书15章3节里简单的几句话有了深刻的神学性：第一要紧的是“基督为我们的罪死了。”我们脑海中立刻会想起一些平行经文：

“耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为我们称义”（罗4:25）。“基督……为罪人死”（罗5:6）。主耶稣“为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代”（加1:4）。“基督也曾一次为罪受苦，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前”（彼前3:18）。或者，像保罗在哥林多前书15章2节所说的：“你们……因这福音得救”。被拯救脱离自己的罪，不只是脱离罪捆绑人的权势，也要摆脱罪的后果——这些后果与神怀着神圣的愤怒而作出的严肃刑罚有密切的关连。一旦你们看到这一点，就必定发现，不管十字架成就了什么，最重要的是它公正地撤消了神的刑罚，平息了神的忿怒，不然就等于什么也没作成。因此，福音是神学性的。

(3)福音是按照圣经的(biblical)：“基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了”（林前15:3-4）。有什么经文是保罗想到、但又没有说出来的呢？可能是耶稣自己复活后所教导的，当时，他将“凡经上所指着自己的话都给他们讲解明白了”（路24:27；44-46）。或许，他想起一些经文，就像诗篇16篇和以赛亚书53章那样，是彼得在五旬节当天所用的，也可能是诗篇第2篇，是保罗自己在彼西底的安提阿所用的，他用了预表法来作解释——一个发人深省、但仍可追溯的预表。在哥林多前书里，保罗在另一处引喻基督是“我们逾越节的羔羊……已经被杀献祭了”（林前5:7）。这样，也许他模仿了希伯来书作者的推理，后者优美地勾画出一些方法，透过这些方法，旧约圣经被套进救恩历史的架构中，宣告旧的约被废止了，新的约来临了，并以更美的会幕、更佳的祭司制度、更美的祭牲来结束。无论如何，非

常显著的是，使徒把第一要紧的福音建基在圣经之上——他所想到的当然是我们所谓的旧约圣经，然后建基在使徒的见证之上，而这就是我们所谓的新约圣经。因此，福音是按照圣经的。

(4)因此，福音是使徒所传的(apostolic)。当然，保罗兴高采烈地强调，有超过五千人目击复活的主耶稣。然而，他一再叫我们注意使徒：耶稣“显给矶法看，然后显给十二使徒”（林前15:5）；“以后显给雅各布看，再显给众使徒看，末了也显给我看”（林前15:7-8），而我是“使徒中最小的”（林前15:9）。留意15章11节中的代名词的先后次序：“不拘是我，是众使徒，我们如此传，你们也如此信了”（林前15:11）。代名词的次序先是我、他们(众使徒)、我们、你们，有力地将使徒的见证和教导，与后来所有基督徒的信仰连结起来。福音是使徒所传的。

(5)福音是历史性的(historical)。这里有四点是我必须说明的。首先，哥林多前书15章明确地说到耶稣的埋葬、并他的复活。耶稣的埋葬证明他死了，因为通常我们只埋葬已死的人；耶稣的显现证明他复活了。耶稣的死亡与复活在历史里紧密相连。那位被钉十字架者也是那复活者；如多马希望看见的证据——那从坟墓里出来的身体，仍带着进坟墓时的伤口。这复活发生在第三天：这是从死亡那天算起。十字架与复活之间的紧密连结是不容否认的。任何的进路，不论是神学上的，还是传福音的，若将耶稣的死与耶稣的复活相对立的话，比愚蠢无聊好不了多少。或许，我们需要特别强调两者中的一个，以对抗一些特殊的否定或需要，但为了其中一个而牺牲另外一个，就偏离了如下的观点：十字架和复活两者在历史上是连结在一起的。

其次，我们用以取得耶稣的死、埋葬和复活等历史事件的方法，跟用以取得几乎所有历史事件的方

法，两者是完全相同的：透过在场的证人和证物，借着他们留下的记录。就是因为这个缘故，保罗才要列举谁是目击证人，提到其中很多人在他写信的时候还活着，因此仍然能够接受调查证实，并且保罗也认识到他们的可靠性是非常重要的。靠着神的怜悯，这部圣经(其中的一个特性)是那些目击证人的书写记录、神的道成为文字(inscription)。

第三，我们必须看出基督教有别于其它宗教，基督教的主要声言是不能缩减的历史事件。如果你可以用某种方法证明佛祖释迦牟尼没有在世上存在过，你会否把佛教的可靠性摧毁呢？不会，当然不会。佛教之所以看似有理而又有相信，是由于佛教是一个善变的系统，本身能自圆其说，又有吸引力。一点也不是基于它有任何历史依据。如果你可以用某种方法证明，印度教伟大的奎师那(Krishna)神是从未存在过，你会否就摧毁了印度教呢？不会，当然不会。如果古时希腊人有成千的神明，印度人却有数以百万计的神明。在印度教中又有繁杂的幻象，在其中，一切实相包罗在唯一的真理之中（这真理是千变万化，由“业”〔karmic system〕来掌管赏善罚恶和轮回），这些真理的建立，绝对不是因为它们是真实存在的。如果奎师那神从印度教的万神殿里消失了，你随时也可以改去湿婆神(Shiva)庙。那么，假设你有一位邻居是友善的回教徒老师，你走近他而希望探究一下回教究竟是如何声称与历史紧密相连。你会发现回教是很看重历史，但其方式却有别于坚信圣经的基督教信仰。你可能问这位老师：“阿拉可否决定把自己最终的启示给予穆罕默德之外的人？”或者这位老师起初会误解你的问题，他可能回答说：“我们相信神把伟大的启示给了他的先知亚伯拉罕，把伟大的启示给了他的先知摩西，把伟大的启示给了他的先知耶稣。但是我们相信阿拉把他最伟大和最终的启示给了穆罕默德。”你可能响应说：“先生，我怀着敬意，明白

这是回教所教导的；你当然也明白我身为基督徒，是从不同的方式来看事情。但这不是我的问题，我不是在问回教徒是否相信神把最大和最终的启示给了穆罕默德：你当然是如此相信。更正确地说，我是问一个假设性的问题：‘神如果愿意，有没有可能已经把他最大和最终的启示，给了穆罕默德以外的人？’”你那善于思考的老师无疑会说：“当然！阿拉，当受称颂，他拥有一切的主权，他可以为所欲为。启示完完全全是阿拉的恩典礼物，阿拉可以把它给与任何一位他拣选的人。不过我们相信事实上，阿拉把它给了穆罕默德。”

换言之，回教徒认为：相信和教导阿拉在历史上把最终极的启示给了穆罕默德是很重要的，而回教的历史也声称穆罕默德是他们护教学中的一部分，也是不可或缺的部分，用以证明穆罕默德作为最后的先知的重要地位。尽管如此，穆罕默德本人本质上与回教的神学观点并没有密切关系。也可以这样说，回教徒一定要承认：除了阿拉以外没有别的神，而穆罕默德是他的先知，但是穆罕默德的历史存在本身，并不决定回教徒对神的理解。

然而，假设你向一位学识渊博的基督教牧师询问类似的问题：“你是否相信：圣经的神可能把他最终的启示给了拿撒勒人耶稣之外的人？”这问题甚至有点自相矛盾——因为耶稣是唯一的启示，在道成肉身中进入历史的启示。正如约翰在他第一封书信上所写的：“论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的。这生命已经显现出来，我们也看见过，现在又作见证”(约壹1:1-2)。这是历史的启示。此外，在耶稣的生平里有一些特别的历史事件，是掌握基督教基本信仰的要诀。而且在此，居于首位的就是耶稣的死和复活。

两年前，有一位记者向当时圣公会的珀斯主教(Perth，现在是澳洲圣公会的大主教)，问了一个重要的问题。记者问：“如果我们发现了耶稣的坟墓，而且以某种方式证实了坟墓里的遗体就是耶稣，那对你的信仰有什么影响呢？”大主教回答说，这对他的信仰没有什么影响：耶稣基督在他的心中复活了。使徒保罗对这个问题了解得更为清楚直接：基督若没有复活，你们的信便是徒然(林前15:17)。换言之，要证明信仰的正确性，部分是视乎所信的对象是否真实。在此是指耶稣的复活。若耶稣没有复活，要他们相信是遥遥无期的事，就算信了，也只不过是徒然的信仰，显得他们愚笨无知而已。他们就“比众人更可怜”(林前15:19)。对于前任珀斯大主教是没有什么好生气的：他和他对此事的意见是可怜得很。

在我们的文化中，很多人相信“信仰”这个字是“宗教”的同义词(例如“有很多的信仰”是“有很多宗教”的意思)，或者指一个个人的、主观的宗教选择，与真理毫不相干。但是在这段经文里，保罗强调：若基督没有复活，那么相信基督复活的信仰只不过是徒然而已。要证实信仰是否真实，某种程度上是视乎其信仰对象的可靠性、可信性。如果你相信一些东西是真的，但这些东西实在不是真的，那么你的信心就不值得表扬；那反而是徒然、没用、没价值的，令人觉得你很可怜。要证实信仰是否真实，某种程度上是视乎其信仰对象的真实性。在此，信仰的对象是一个历史事件，是耶稣基督的复活。圣经从不叫人相信不真实的事。基于同一原因，圣经提到增强信心的其中一个主要方法，是把真理清楚地说明出来，并为它据理力争。



要澄清坚信圣经的基督教和历史之间的关系，还有另一种方法。不久以前，三一神学院新约系的成员，为一位可能加入的人进行面试。那候选人很杰出，有多年结实累累的牧养经验，也接受了优秀的神学教育。然而，当我们问他，若遇到学生问及福音书里各式各样已知的历史难题，他会如何响应的时候，问题出现了。他每每想到的是讨论马太的神学主题，或马可的圣经神学，又或者是路加的文学结构等等。他完全置历史问题于不顾；他忽略了它，宁愿完全从文学和神学主题的角度来讨论。我们在适当的时候告诉他，如果他一直持守这样的态度，我们是没法让他加入我们的部门，因为虽然着手处理马太福音的神学是完全对的，但是不能为此作出牺牲，拒绝谈论耶稣这个历史人物。这次的候选人给我们一个印象，觉得我们好像是因着有关基督的神学概念而得救；这样通往救恩，是唯理论的进路，几乎是诺斯底主义的进路。不过，我们得救不是因着有关基督的神学概念，而是因基督本人而得救。救我们的基督确实有马太、马可、路加和约翰所接受的神学事实，但这个基督是超乎文本的(extra-textual)的；他是历史上的神/人，是经文所见证的。

第四，我们必须面对一个事实，当代对“历史性”一词的讨论有时是基于许多不确定的假设。对于某些深信哲学自然主义的人来说，“历史性”一词只能应用于某些事件，它们必须有因果关系，完全处于正常或“自然”，或处于流动的事件时序之中。如果这是“历史性”的定义，那么耶稣的复活就不是历史性的了，因为这样的定义排除了可以行大能、以超自然和惊人的方式干预。而“历史性”更

佳的定义，是指发生于持续的时空(continuum of space and time)之中的事件。不管神是用一般的因素，还是用他超自然的爆发力量，来成就这些事件。我们坚持：在这种意义之下，复活是历史性的——它发生在历史之中。就算神是用了惊人的力量，叫基督耶稣这个人从死里复活，给了他复活的身体，是跟进坟墓时的身体有真实的连续性。这个复活的身体可以被眼见、触摸、握住；它能吃普通的食物。然而，这个身体也可以突然在紧闭的房间中出现，这身体叫保罗难以描写，最终他称之为灵性的身体或天上的身体(林前15:35–44)。这身体是借着神那惊人、超自然的力量，从坟墓中复活过来——发生在历史之中。简言之，福音是历史性的。

(6)福音是个人性(personal)的：耶稣基督的死与复活不单是历史事件。福音是神学性的，不单是指福音把很多神学原则组织起来，它宣布了个人得救的方法。保罗在本章的开头写道：“弟兄们，我如今把先前所传给你们的福音告诉你们知道；这福音你们也领受了，又靠着站立得住。并且你们……就必因这福音得救”(林前15:1–2)。一个历史性的福音，如果不是个人的，或是没能力的，就只不过是文物研究而已；一个神学性的福音，如果不是用信心来接受，又不能使人改变的话，就只不过是抽象的理论而已。事实上，福音是个人性的。

(7)福音是普世性(universal)：如果我们更进一步看哥林多前书15章，会发现保罗表明基督就是那新亚当(15:22,47–50)。在这上下文中，保罗不是从犹太人发展至外邦人，或是从以色列这个神子民所在的国家，发展至教会这个被拣选的国际群体。然而，基督作为新亚当，暗指了一个全面的视野。在他里面的新人性，吸引了从各语言、各部族、各民族和各国而来的人。在这意义下，福音是普世性的。这普世性不是说所有人都会被改变和拯救，无一例

外；因为事实上，没有包括那些只活在旧亚当之内的人。但福音是赐与全人类的，其普世性是荣耀的，没有丝毫种族主义的味道。因此，福音是普世性的。

(8)福音是末世性的(eschatological)：这可以用很多方式来思考，因为福音的末世性是不只一个方面。例如，现今基督徒所领受的一些祝福在本质上是末世性的祝福，是属于末后的祝福，纵使它们在现在已经实现，已经属于我们。神宣告他用宝血赎回、用圣灵重生的人已经被称为义了。这个最后的判决是从末期而来的，靠着耶稣所成就的，已经向基督的子民宣告了。我们已被称为义——在这意义上福音是末世性的。但在另一个意义上，福音也是末世性的。在我们所读的这一章里，保罗把焦点集中在最后的改变，在50节及以后的经文，他说：“弟兄们，我告诉你们说，血肉之体不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的。我如今把一件奥秘的事告诉你们，我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候；因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变。这必朽坏的总要变成不朽坏的，这必死的总要变成不死的。这必朽坏既变成不朽坏的，这必死的既变成不死的。那时经上所记‘死被得胜吞灭’的话就应验了。”(林前15:51–54)所以，单单强调基督徒今世在基督里所享受的祝福是不够的。因为福音是末世性的。

因此保罗所传讲的是，第一要紧的是，福音是属于基督论的、神学性的、按照圣经的、使徒所传的、历史性的、个人性的、普世性的和末世性的。♦

本文获允转载自美国麦种传道会
(www.akow.org)

使人离弃十字架的三种追求

文/迈克尔·霍顿 译/文睿

马丁·路德用“十架神学”来对照所有的“荣耀神学”。后者常常可以被归为三类，正如马丁·路德所说的那样，这是我们为见那“赤裸裸的神”而试图攀爬的三种“天梯”，它们是：神秘主义，猜测和凭功德。我想按着这些划分来讲讲几种荣耀神学的现代表现形式。

追求神迹

就像我们主当年的情形一样，今天追求神迹的人很少对神迹所指向的兴趣。耶稣说“一个邪恶的世代求看神迹”，保罗提醒说，他的犹太人同胞如此忙于求神迹，以致他们在基督钉十字架的福音上跌倒。不通过默想圣经、传道和圣礼而寻求与神的直接经历，这就是一种荣耀神学。追求“权能相遇”，我们就因着十字架的软弱而绊倒。我们的得胜主义也是一样，这一直是福音派复兴主义的一个问题。它以得胜和作王为异象，结果就将我们的救主恩赐我们和他一起分享的，背负十架的基督的生命，用追求得冠冕于未到所定之时取而代之。

很多时候，我们就像我们主事奉时他的门徒一样。腓力把耶稣看作达到一种目的的手段：他说，“求主将父显给我们看，我们就知足了。”“腓力，我

与你们同在这样长久，你还不认识我吗？人看见了我，就是看见了父。”那些想在能力的彰显中寻求神的人，却错过了神在这位受苦仆人的羞辱和软弱上的真正显现。当耶稣说他必须要受苦，要死时，他的门徒从来没有明白他的意思。每次他带出这个话题，他们都努力去视而不见；或者，好像彼得的例子的一样，他们训斥主说：“这事必不临到你身上！”正如撒但要给耶稣冠冕，而要免去十字架一样，连耶稣的亲兄弟，因着他行神迹的成功而惊奇，很心急地要他去到各大城市去巡游一遍。类似地，雅各和约翰要天上降下火来落在他们的敌人头上，他们的母亲到耶稣这里来，求他容许她的儿子在他的国度里坐在他的左边和右边。每一个人都为荣耀打算，但耶稣是为十字架打算。“你们不知道所求的是什么”，耶稣对他们骄傲的母亲说，“我所喝的杯，你们能喝吗？”“我们当然可以！”他们很着急地回答说。得胜主义忽视十字架，试炼（犯罪，失败，不受人欢迎，羞耻和逼迫）来到的时候，我们就像门徒一样逃跑，找地方藏身，而不是和基督一同受苦。

在今天大多数广受欢迎的基督教音乐中，我们可以找到荣耀神学的、得胜主义的身影。在其中，生活的真实景况被陈词滥调和感情主义所取代，远远偏

离了诗篇作者充满感情和感动的话语。和莫拉维兄弟会，路德宗和改革宗赞美诗作者，查尔斯·卫斯理，以及老一派的美国黑人灵歌的经典赞美诗的深度相比，大多数的现代基督教音乐真是大相径庭。

追求伦理道德

让人伤心的是，今天福音派和自由派读圣经的方法非常相似。前者可能在对圣经的解释上更保守，但两者都倾向从伦理道德的角度看圣经，传讲圣经。就是说，不是把圣经作为更好生活的积极指示，就是作为对人没有按理生活而作的批判。这样，圣经的主要人物成了人应当去效法的英雄，而不是围绕以耶稣基督为中心的救赎历史线索的人物。

耶稣对法利赛人说，尽管他们表面上很忠于圣经，他们实际上却不明白他们所读的，因为他（耶稣）是一切圣经的焦点。类似地，在他复活之后，他责备门徒，说他们不明白他的死和复活是圣经已经预言了的。“于是从摩西和众先知起，凡经上所指着自己的话，都给他们讲解明白了”。（路24:27）如果沉迷于“权能相遇”，就因着十字架的软弱而跌倒，那么，沉迷于伦理道德，就会认为传讲十字架是“愚拙”的。恶人还在罪中的时候怎么可以被称为义呢？如果我现在就知道，我做的一切都不能换来我的得救，为什么我还要成为圣洁呢？神不按着他所拣选的那些人的任何行为，或任何对他们的预见而作拣选，这真不公平。或者，就像我们从费尔巴哈笔下所看到的那样：“因信称义的基督教理论是根基于对道德追求胆怯的放弃”，相信这点只不过是“一种逃脱机制”。我们堕落的感知起来反抗神拯救之道的全然本乎恩典的特征。

当罪与恩典被对治疗、伦理、政治和实用主义方面的关切所取代的时候，很显然我们就是因着这让人讨厌的磐石而绊倒了。清教徒托马斯·古德文（Thomas Goodwin）向我们发出警告，我们即使作为基督徒也有试图把信心变成行为的倾向。人看到他信心和顺服之船的情形，想要重建另外一艘船，“就这样他废弃了他努力所做的，通过努力上天堂而下了地狱。”

追求神秘主义

正如自由派神学家田立克（Paul Tillich）所指出（证明）的那样，神秘主义和理性主义是同出一辙的。像柏拉图一样，神秘主义-理性主义者对这个世界不太关心，希望通过“神性”的抽象思维而逃脱“表象”的世界。基督教对这个世界有极深的承担（创造，护理，借着历史性事件的救赎，时代尽头对整个受造物的恢复，包括我们身体的复活），宣告神不能被我们的理性直接认识，而是他一定是屈尊俯就到我们的程度来启示他自己。那试图通过猜测，或者通过宣告在圣经启示以外对神的旨意有秘密的认识，以此来穿透神隐藏的旨意的神秘主义哲学家，就是一种荣耀神学的神学家。神施恩，在成了肉身的道以及笔之于书、宣讲于口的神的话语中启示自己，十字架神学的神学家满足于按此认识神。♦

作者简介

迈克尔·霍顿（Michael S.Horton），英国考文垂大学及牛津大学威克里夫学院哲学博士，美国加州威斯敏斯特神学院梅钦教席系统神学及护教学教授。



以斯拉-尼希米记注释: 1-3章

文/拉尔夫·戴维斯 译/李金湘 校/杨基

尼希米记第一章 王宫中的祷告

一、背景-尼希米记1:1-4

作者：尼希米在尼希米记1:1-3介绍了他和他的时代。我们在读他的日记。

时代：“二十年”（尼1:1）这个日期是指亚达薛西王一世二十年，或公元前445年。比较以斯拉记7:7，我们发现这比以斯拉到达耶路撒冷晚了13年。因此，很明显，以斯拉记-尼希米记不是要提供给我们一份完整的记录，而是有选择性的记载，突出与耶和华的工作和他百姓的存活有关的情节和事件。基斯流月是11至12月。

地点：书珊城位于现在的伊朗西南部，波斯湾以北150英里处的冲积平原上，是波斯国王冬天居住的行宫。

帝国：关于亚达薛西王一世和他的统治，有一些特定的背景知识需要记住：^[1]

1. 公元前465年，其父薛西斯在卧室被Artabanus（一个大能的信使）刺杀。
2. 亚达薛西王统治初期，其兄弟于大夏（远及东北）谋反。
3. 公元前460年，埃及发生谋反。这次谋反得到雅典人的支持，用了5年时间才平息下去。因此，亚达薛西一世可能巴不得差派以斯拉回巴勒斯坦，以确保在犹大地有一个效忠于他的缓冲国。
4. 公元前448年，河西总督Megabyzus谋反。Megabyzus曾平息Inarus在埃及带领的起义；Megabyzus承诺让Inarus活着，但后者在亚达薛西之母的教唆下还是被钉死。这激怒了Megabyzus，并引发了他的起义（他后来与亚达薛西和好）。如果以斯拉记4:7-23记载的事件是发生在亚达薛西王统治的这段时间，我们就不难理解他为什么对重建耶路撒冷如此敏感了。

[1] 比较Yamauchi, EBC, 4:570-71; 以及 Fensham, NICOT, 149-50.

这些起义到公元前445年结束了。这也许是尼希米这时提议重建耶路撒冷城墙没有遭到反对的原因。

新闻与环境：尼希米记1:3记载的消息可能反映的是以斯拉记4:6-23记载的情况，而非更久远的、发生在公元前587年的事情。^[2]

第4节经文表明尼希米的忧伤痛苦是个持续的状态，他的禁食和祷告也持续了一段时间。那么他这段时间究竟是如何祷告的呢？5-11节的祷告就是一个例子。关于这个祷告，请注意：

二、他认识他所求告的上帝-尼希米记1:5-6a

A. 他是全然可畏的上帝（尼1:5a）：“耶和华天上的神，大而可畏的神啊。”

B. 他是全然信实的上帝（尼1:5b）：“你向爱你、守你诫命的人守约施慈爱。”如Yamauchi所说，慈爱（hesed）这个性质使约在患难之时更为可贵。

将开头的这两小点放在一起，注意它们怎样彼此补充：上帝既可畏又可靠。

C. 他是可接近的上帝（尼1:6a）：“愿你睁眼看，侧耳听，你仆人的祈祷。”人可以向他说话！

注意祷告始于何处：认识上帝的本质。上帝的属性是祷告必须具有的基础。信仰离不开正确的神学根基。

我曾经有个朋友，知道自己要去见一名主管，并且见面可能会不太愉快。碰巧他的上级出版了一篇自

传。所以我的朋友就把这篇自传拿来读了。他希望尽可能了解这个人的性格，以便为与他的交往做准备。了解一个人的性格有助于我们知道如何接近那个人。我不是说要将这个例子中隐藏的敌意色彩运用到祷告的操练上——而是要说明一个原则：有的放矢。认识我们有位怎样的上帝是所有祷告的基本前提。

三、他认识自己与罪有份-尼希米记1:6b-7

他的祷告不是对“他们”的控告，而是与他百姓的认同：“我们以色列人向你所犯的罪”；“我与我父家都有罪了”。

这些罪（尼1:7）违反了摩西领受的启示。比较约翰·本仁在《天路历程》中所写的基督徒：他藉着读那本书（旧约）知道了自己背负着重担。

我们可能先要看看以西结书36:31。这种在祷告中的认罪不只是我们常作的温和让步。我们的文化经常说人无完人，甚至教会也说一些类似的话。但这些话并非发自内心的忏悔，说多了就无关痛痒，这种状况真令人痛心。而尼希米和以西结的认罪则是对自身的强烈厌恶，是圣灵在我们里面工作结出的果子。如果你的心理医生不同意，那他/她就错了。

四、他知道上帝的应许，把上帝的应许作为祷告的根据-尼希米记1:8-9

这些经文尤其与申命记30:1-10相关，特别是3-5节。^[3]尼希米记1:9的语言（“你们被赶散的人虽在天涯，我也必从那里将他们招聚回来……”）与申命记30:3-5帮助和免于审判的应许相关联。尼希米记1:8将这称

[2] Kidner, 78.

[3] 也见申4:25-31和记载在王上8:46-53和历代下6:36-39中所罗门的祷告中盼望的缘由；关于申30，可参看Chris Wright著的《申命记，新国际版圣经注释》（Deuteronomy, New International Biblical Commentary），289-90页。

为“你吩咐你仆人摩西”的dabar（话，应许）。在尼希米记1:7，刚才引用的这句话描述了没有被遵守的诫命，典章，律例。但在尼希米记1: 8-9，dabar是指应许，而不是律法。二者都是“你吩咐你仆人摩西的话。”看到这处经文是如何表明上帝的话的全备功效吗？它既严厉（尼1:7）又美好（尼1:8-9）；既定人的罪又给人安慰！

这里的重点是，祷告是以上帝的应许为基础。祷告抓住上帝的应许，将它们转化为祈求，再将它交给上帝。这样尼希米就有充足的理由期待从上帝那里得到恩许。

五、他了解相关的历史，并基于史实而祈求—尼希米记1:10

这里尼希米赖以求告的基础是以色列因着救赎而有的身份。当尼希米使用“救赎”这个动词时，他可能是指脱离埃及并由此而来的约，而不是指流亡之后从巴比伦“得赎”。注意在王上8:51所罗门作了相似的祈求。正如Kidner所指出的，摩西在以色列人拜金牛犊后也作了相似的祈求（申9:26,29）。无论是摩西，所罗门还是尼希米，要点是相同的：就好像人在祷告说，“请看你所造的，请看你为他们所做的。难道你的本意就是让这一切白费吗？”

六、他了解当时的危机—尼希米记1:11

这里我们回到1:6，尼希米再次祈求上帝“垂听”。这里的祈求是关于当时的需要，即犹大民族所处的重大危机（比较尼1:3）；也关系到一个悬念：王对此会作出什么反应。

这里要注意的事情有：

1. 时间

尼希米准备将此事呈于王前。他在尼散月如此行了（2:1）。这表明他的行动毫不卤莽，而是非常谨慎；他经过长时间祷告才付诸行动。他为此祷告了四个月（比较2:1 和1:1）。^[4]

2. 团体

注意尼希米不仅提到他自己的祷告也提到“喜爱敬畏你名众仆人的祈祷。”尼希米不是一个人祷告；而是有代求的团体。

3. 深刻的认识

这处经文表明尼希米即将向王提出此事。但请看他如何称呼王：“在这个人面前（尼1:11b）。哎呀，他可是亚达薛西一世啊！但他仍然不过是“这个人”而已（比较撒上17:26中大卫的话）。

4. 上帝的预备（护理）

“我是作王酒政的”——这句话说明了尼希米为什么能够与王面对面。这个职位具有重大的责任和影响力。因为宫廷中阴谋猖獗，王非常需要信得过的宫廷侍从。

据色诺芬（Xenophon）记载，当酒政将杯递给王时，他们要先用杓子舀出一些，倒在左手里，再咽下去，这样，如果酒政在酒里下了毒，就会自取灭亡！与王保持如此近的距离意味着酒政可以发挥很大的影响力，并能左右谁能见到王。^[5]

当尼希米说他是酒政时，他就是承认这一切都是耶和华的预备！他在行政事务中身居高位，可见王的面。要为犹大百姓求恩惠，这个位置再好不过了（很像以斯帖记4:14b末底改对以斯帖所处地位的看法）。

[4] Williamson, WBC, 178. 3

[5] 《波斯和圣经》(Persia and the Bible), 259, Yamauchi 著

尼希米记第二章 从王宫到城市

这章可以用两个方式来分段。一个是把这章分为两段，这两段结构类似：

尼希米记2:1-10

在王面前(1-4节)

王的恩准(5-8节)

仇敌的反应(9-10节)

尼希米记2:11-20

察看城墙(11-16节)

百姓的支持(17-18节)

仇敌的反应(19-20节)

注意每段的第二部分都提到“上帝的手”(8,18节)。

但一般我们把这章内容按下面的方式分为三段(每段各有侧重)：

1.王宫中的一日(1-8节)

2.城墙上的一夜(9-16节)

3.做决定的一刻(17-20节)

一、王宫中的一日：上帝的护理—尼希米记2:1-8

A. 忧伤和惧怕(尼2:1-3)

他无法掩饰自己的忧愁——这本身来说可能是一种失礼的行为。在2节后半句，尼希米惧怕的原因可能是因为他明确地判断并且知道正是自己希望做的事曾经不被王应允(见以斯拉记4:7-23)。注意这时(尼2:3)

尼希米没有明确提到耶路撒冷。



B. 压力和祷告(尼2:4-6a)

4节前半句是机会降临的一刻——但尚未确定——因此尼希米立刻诉诸即时的祷告(尼2:4b)。这反映出尼希米的敬虔，但这里的“即席祷告”是以尼希米记1章中四个月的祷告为基础的(参看那一章的注解)。即席祷告以不间断的祷告操练为基础。

注意倚靠和胆略之间的平衡：“于是我默祷天上的神，我对王说……”(尼2:4b-5a)。他的请求在5节，王的应允在6节前半句。

C. 王的许可和上帝的护理(尼2:6b-8)

尼希米对此事关注已久、计划周详、且考虑细致；这体现于他请求王批准诏书(尼2:7)和供应材料(尼2:8a)。

尼希米不仅说明了自己成功的缘由，并且发出赞美：“因我神施恩的手帮助我(尼2:8b)。王给予了帮助，但却是因着耶和华施恩的手。

注意这一章精心的用词。在1, 2(两次)，3节中四次使用了“忧愁(sad)”(来自ra'a，“不好”)。在5(两次)，6, 7, 8, 10节中六次使用了“施恩/喜欢”(来自tob和yatab)(加上18节中又使用了两次！)。所有的“好”似乎都取决于王(5, 6, 7节)，但8节表明它的根源是上帝的美意。

我们危机的时刻其实也都在上帝的恩手之中。

二、城墙上的一夜：谨慎-尼希米记2:9-16

A. 护卫队体现了尼希米的谨慎（尼 2:9-10）

Derek Kidner写道：^[6]

“护卫队的存在不只是提供保护，它意味着尼希米的排场和体面，在向毗邻的地方长官递送诏书时让他们不敢掉以轻心，并且清楚地表明王已改变了政策（参看关于1:3、2:2的注解）。这也帮我们明白为什么尼希米的敌人在反对他的斗争中虚张声势而非诉诸武力。”

记得在以斯拉记8:21-23，以斯拉因着信心拒绝了武装护卫队。但在这里尼希米却由于智慧接受了护卫队！这对他的地位和工作会增添权威和支持。

10节提到敌人（我们在尼2:19-20会提供更多细节）。但在这里，注意他们内心那恶魔般的愤怒。

他们就是不能容忍“听见有人来为以色列人求好处”（尼2:10）。我们在这儿涉及的不只是人的憎恨。而是蛇的后裔憎恨女人的后裔。这个文本和处境中有深刻的神学意义，远超过我们想像。

B. 尼希米在他的巡查中表现出审慎（尼 2:11-16）

尼希米在夜间（尼2:12、13、15）察看了城墙的状况。关于尼希米的巡查路线，请参看《圣经图解百科全书》，卷2:473的图表。尼希米的耶路撒冷遭到极大的损毁，比犹太人放逐前缩小许多。

特别注意尼希米没有向人说起（尼2:12、16）他的计划或初步调查。首先，他需要对情况有第一手的信

息。只有具备确切的资料，在出现反对时，他才知道该怎么回答。其次，有些犹太人与邻近的民族有联系，可能会“泄露”尼希米的计划。

如果这里有被激发起来的反抗，在尼希米身上也有神圣的呼召：“神使我心里要为耶路撒冷做什么事”（尼2:12）。这不只是人的工作，而是上帝在激励人工作。

三、做决定的一刻：心甘情愿-尼希米记2:17-20

A. 他给出的动机（尼 2:17-18b）

请注意尼希米怎样藉着使用第一人称复数来与犹大百姓认同（“我们所遭的难”尼2:17a；“来吧，我们重建”17b^[7]）。他依据他们当时所遭受的羞辱发出呼吁——因此他们应当重建耶路撒冷“免得再受凌辱”。他也用看见上帝在他的护理中如何工作来激励他们（“我告诉他们我神施恩的手怎样帮助我”尼2:18a），这正藉着王批准这件事体现出来（尼2:18b）。

B. 他得到的回应（尼 2:18c）

作为对尼希米激励的回应，百姓同意他的重建计划，并且切实展开工作。

C. 他引起的敌意（尼 2:19；比较尼 2:10）

1. 参巴拉(Sanballat)^[8]：这个名字是阿卡德语，意思是，“参‘月神’赐生命。”他被称为和伦人，这可能表明他与距耶路撒冷以西12英里处的上伯和伦或下伯和伦有关系。他其实是撒玛利亚的省长。他可能与在埃及的勒分蒂尼纸莎草文件中的一封于公元

[6] 以斯拉记-尼希米记, TOTC, 81页。

[7] NICOT, 167页

[8] 参看Fensham和Yamauchi的解经书。

前407年写给犹大省长的信中提到的一个人是同一人，信中提到“Delaiah和 Shelemiah，撒玛利亚省长参巴拉的儿子。”他的儿子们取了具旧约特色的名字；因此他可能是个宗教调和论者。威廉姆森推测自以斯拉记4:7及其后文中发生的崩溃以后，参巴拉可能获得临时管理犹大的权利，并因此嫉妒尼希米和他刚刚得到的权威。^[9]

2.多比雅（Tobiah），为奴的亚扪人：^[10]他也许是个敬拜耶和华的犹太人（注意他具有旧约特色的名字），任波斯人管辖下的亚扪省长。距安曼以西11英里处的Araq el-Emir是多比雅家族（the Tobiads）的中心。

3.阿拉伯人基善（Geshem）（在尼6:1被称为Gashmu）：^[11]这个名字在阿拉伯语中是Jasuma，意思是粗糙的，“矮矮胖胖的”。1947年在苏伊士运河边伊斯梅利亚市（Ismaila）附近发现了几个银器皿。其中一个刻着：“基善，沙哈里（Shahar）之子。”这好像是指圣经中的这个基善。他很可能当时掌管着一个强大的阿拉伯联盟，这个联盟控制着从埃及西北

部到阿拉伯北部和巴勒斯坦南部的大片地区。他反对尼希米的独立领域的可能原因是害怕它会影响他自己有利可图的没药和乳香贸易。

注意19节中的敌意以嘲讽的方式表现出来。尼希米的回应非常尖锐，并且斩钉截铁（20节）：

天上的神必使我们亨通。
我们作他仆人的，要起来建造；
你们却在耶路撒冷无分、无权、无纪念。

如果要作关于尼希米2章的讲道，可以尝试以下几点：

- 1.上帝施恩的手（1–8节）
- 2.上帝仆人智慧的行事（9–10, 11–16节）
- 3.上帝百姓激动人心的决定（17–18节）
- 4.上帝仇敌强烈的仇恨（10, 19–20节）

当人的敌意和上帝的护理相遇时，后者必粉碎前者。上帝的眷顾既已显明，敌人绝无成功之机。

尼希米记第三章 蒙福的建造者

手上若有一张尼希米重建耶路撒冷的草图将会对阅读本章很有帮助。^[12]对重建工作的描述从东北角开始，按逆时针方向进行。描述中出现的动词是“修补”（chazaq的希干[hiphil]，字面意思是“使牢固”——编者注：和合本译为“修造”，新译本译为

“修筑”）。这个词很可能指的是修复性工作，而不是创新性工作。

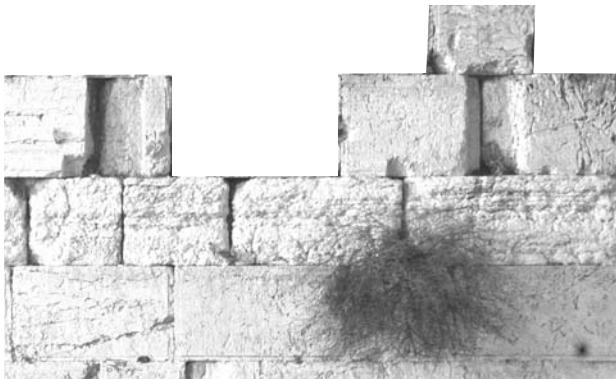
这些要点不足以充分阐释本章，但以下几点简要观察对我们是有益的：

[9] NBC, 94版, 433页。

[10] 参看《波斯与圣经》(Persia and the Bible), 267-69页, Yamauchi著。

[11] 参看《波斯与圣经》(Persia and the Bible), 267-69页, Yamauchi著。

[12] 我曾推荐过《圣经图解百科全书》2:473中类似的一张。我也推荐过Kidner的TOTC卷(85页)中的一张。



一、领袖的表率作用——尼希米记3:1

在建造的人群中，首当其冲的是大祭司和众祭司。他们显然不认为这是“苦工”们才干的活，相反，这些神职人员带头开始重建工作。

二、骄傲及其带来的问题——尼希米记3:5

这节经文令人费解，但似乎是有些提哥亚的“贵胄”不愿参与工作。他们觉得屈尊吗？然而作为对比，本章列举了很多具有社会和政治影响力的人也热心投入到这项工作中去（参看尼3:9、12、15、19）。

三、个人利益作为动力——尼希米记3:23, 28-30

你是怎么看那些在“自家门前”实施修造工作的人的？其实，这有什么不对呢？如果这是他们自己家附近的防御措施的一部分，工作质量就会更好。1948年，当耶路撒冷的犹太区域渐渐被阿拉伯警戒线围困时，当时还有时间将妇女儿童撤离被包围的耶路撒冷，送到海边。负责犹太耶路撒冷供应工作的加拿大律师Dov Joseph却不允许撤退。理由是如果犹太人知道他们妻子儿女的生命取决于他们的勇气，就会拼命保护他们的地盘。他们非常清楚如果阿拉伯人攻破防线他们的家人将会遭遇什么。个人利益可以成为很大的动力。

四、热情

有些人似乎在工作中表现出特殊的热情。连沙龙的女儿们（尼3:12）都帮助他修造。也许沙龙没有儿子；没关系，他的女儿们也能搞建筑。

乌利亚的儿子米利末显然修造了两处地方（尼3:4、21），提哥亚人也一样（尼3:5、27），虽然后者中确实存在一些不满者（尼3:5b），但这些人承担了超过他们份内的工作量就很说明问题。主的这样的仆人永不会完全绝迹。这真值得欣喜。

五、非专业者的成就

Yamauchi引用了Viggo Olsen的经历和见证，后者曾于1972年帮助被战争摧毁的孟加拉国重建了一万所房屋。^[13] Olsen从读尼希米记3章中得到意想不到的灵感，而这一章公认并不算圣经中令人感动的篇章之一。但Olsen说，“我感到震撼……在‘圣地队伍’中并没有看到专业建筑师。有祭司，祭司助手，金匠，香水匠人和妇女，但并没有专业建筑师或木匠的名字。”这在教会如此痴迷于能力和专业技能的今天岂不是一个很好的提醒吗？

六、天上的微笑

没错，我们不能毫无遗漏地追随比赛的每个环节，我们不能准确找到所提到的每一处地方。没错，尼希米记3章并不像某些旧约篇章那么栩栩如生，激动人心。但记在这里的名字构成了耶和华工人的荣誉名册，会在将来和永恒中得到记念。这是上帝和圣经中的典型做法，因为马太福音10:42告诉我们：基督看见并记念为他所做的任何微小的爱与奉献（比较可14:9；来6:10）。♦

[13] EBC, 4:701.

获得植堂异像：圣经基本原理

——《救赎主教会植堂手册》选登之一

文/提姆·凯乐 艾伦·汤普森 译/以斯帖 校/锡安 煦

编者按：本文蒙许可摘自纽约救赎主长老教会（Redeemer Presbyterian Church）的《植堂手册》。在今日美国，救赎主教会及其主任牧师提姆·凯乐（Tim Keller）的声誉和影响力日渐增长。救赎主教会开创十年内人数达4,000多（白领为主，包括许多亚裔）；并且，20年内在世界35个重要城市开拓了超过150间教会；在曼哈顿当地建立和帮助了70多家不同族裔的教会，带来城市文化的转变，他的护教著作*Reason for God*成为《纽约时报》的畅销书。《今日基督教》杂志评论凯乐牧师之所以有世界性的影响，就在于他在曼哈顿当地的影响。

在众多的植堂书籍和手册中，提姆·凯乐和艾伦·汤普森（J. Allen Thompson）的《植堂手册》鹤立鸡群。大多数书籍要么只告诉你为什么要植堂，而不指导你如何植堂；要么只是具体告诉你如何倍增某一特殊类型的教会模式。但是本手册却要装备有呼召的领袖，“帮助他们在任何一种环境下，在任何一种文化和人群中，有创意地思考如何开始建立教会”^[1]。此手册真正吸引教会牧者的关键因素在于以下两点：

第一，贯穿一致、普遍适用的植堂核心原则（福音DNA）。1) 福音不仅是一切信息的核心，也是人生与事奉的原动力。相信福音是“神的大能”，“要救一切相信的人”，也相信福音是“神的大能”，“要建立教会（植堂）”。任何事工最首要的，就是牢牢抓住福音的能力和福音的独特性来不断地拯救和更新人群和社区。2) 解析文化背景和认识领袖恩赐都必须委身于圣经。在创建有效的事工模式时，教会领袖不可低估这两点的重要性和复杂性。3) 教会最佳的成长在于着眼于整个城市的平安（Shalom）。教会存在的终极目的并不是自身，而是通过可见的基督身体，彰显不可见的上帝和他国度的荣耀。圣奥古斯丁相信，上帝子民的这一身份使我们能成为人类城市中最好的公民。

第二，恰到好处的实践神学——深刻的分析、惊人的实用和被福音塑造的品格之间的结合。这缘于这两位作者一流的神学教育装备（曾任神学院实践神学教授和成人教育的专家）和多年在复杂的多元文化中植堂的磨炼（植堂牧师和跨文化的宣教士），以及长期在上帝手中被福音更新塑造出来的敬畏神和与神为乐的特质。

在过去六年的时间里，一些牧者们尝试将这以福音为中心的植堂手册的精髓，使用在华人教会的植堂、牧养和植堂培训中，亲身经历和见证了基督福音在教会、个人和社区里的转变大能。愿上帝让这个手册也成为本刊读者植堂和更新教会的良好工具。

本刊拟选登《救赎主教会植堂手册》的部分内容。该手册共分五大部分：一、获得植堂异像；二、调研与计划；三、创建教会；四、属灵更新的动态；五、改变城市的面貌。第一部分包括三章：阐述圣经原理；了解环境背景；了解领袖素质。本期刊登的是第一部分的第一章。

[1] 《救赎主教会植堂手册》的前言。

“我们要建立什么样的教会？”我们的异象可以从根本上回答这个问题。但是，这个问题其实是由一个更深层的疑问引出的：“究竟为什么要植堂？”如果植堂如此重要，那么“教会应当是什么样子？教会以什么吸引人？教会要展现什么样的价值观？”

1.1为什么要植堂? ^[2]

我们用提姆·凯乐 (Tim Keller) 的基本理论来开始这个论题。为了：1) 基督的身体，即教会，在任何一个城市人数上的增长；2) 持续不断地共同更新和复兴城市中现有教会，强有力地、持续不断地建立新教会是最关键策略。除此以外，其他任何事工——布道会、社区福传计划、机构事工 (para-church ministry) 、发展巨型教会 (mega-church) 、实行会众参议、开展教会更新——都不会像有效地、广泛地植堂一样能产生持续的影响力。

耶稣的呼召：

1、耶稣基本的呼召就是植堂。
事实上，新约中所有对于传福音的伟大挑战，从根本上来说，都是植堂的呼召，而不仅仅是与人分享信仰。“大使命”（太28:18-20）不仅仅是呼召我们“使万民作门徒”，更是呼召我们给人“施洗”。从使徒行传和其他书卷中能清楚地看到，洗礼意味着参与并融入一个敬拜的群体，这种联合是委身性的，也是界线分明的（参见 徒2:41-47）。

由圣经而得的结论：确定你正在持久地建立新信徒的惟一方法就是建立新教会。为什么？传统的传福音往往以带人“决志”为目标。但是经验告诉我们，这样的决志经常维持不了多久，也不会带来真正的生命改变。为什么呢？因为许多人（也许是大多数）的决志并不意味着生命真正转变，而仅仅是寻求上帝旅程的开始。只有当一个人在一个持续敬拜并被牧养的群体中归信基督，才能确保他将那至关重要的得救的信仰持守到底。这就是为什么宣道领袖C.彼得·瓦格纳 (C. Peter Wagner) 如此说，“建立新教会是最有效的传福音的方法”。^[3]

保罗的策略：

2、保罗的整体策略就是建立城市教会。
历史上最伟大的宣教士使徒保罗有一个相当简单的策略，该策略分两步走：首先，到当地最大的城市去（参见徒16:9、12），然后，在每个城市植堂（参见多1:5——在各城设立长老）。当保罗完成了上述事工，他就能说，自己已经在那个地区传了福音了，那里已经没有可传的地方了（参见罗15:19、23）。

由圣经而得的结论：

- A) 最持久地影响一个国家的方法是影响它的主要城市。
- B) 最持久地影响一个城市的方法就是在那植堂。

实践经验：

1、新教会能最好地接触到新生代、新居民和新群体

- ▲ 年轻人总是更多地出现在新会众群体中。为什么？因为年代较久的教会的传统（敬拜的时间、聚会时间的长短、情感上的回应、讲道主题、带领模式、情绪氛围以及其他繁多的小传统）反映的是老一代领袖们的关注，他们的影响力和金钱左右了教会的生活形态。
- ▲ 新会众更容易接触和吸引新居民。为什么？在成型已久的教会，你可能必需花上十年才能成为领袖，但在新教会，新居民能和常住居民拥有同等的机会。
- ▲ 新会众更容易接触和吸引新的社会群体。例如：（1）在原农业社区的新的白领人士，会发现原有教会的定位是针对原先的社会群体。（2）在原白人社区的新一代的美籍西班牙人，会发

[2] 提姆·凯乐 (Tim Keller) : 《为何救赎主教会如此看重教会植堂?》(Why does Redeemer put such a Priority on Church Planting?) , 2000年2月, 未出版文献。

[3] 彼得·瓦格纳 (C. Peter Wagner) : 《成长策略》, 格兰岱尔: Regal,1987, p. 168。

2、新教会能最好地接触到从未来过教会的人

- 现一个新型的、多种族并存的教会，比起较早建立的教会能给予新来者更广阔的文化空间。
- (3) 新移民来的族群只能由能够使用他们语言的新教会来传福音。总结：新会众比起老一些的教会，更乐意或更容易装备新人。这意味着，植堂的目标不仅仅是“边缘地区”或是“异教徒”国家。一个基督教国家若想持守住信仰，必需不断地进行强有力的、广泛的植堂！
- ▲ 大量研究表明，一般的新教会赢得的新成员大多数(60%-80%)都是那些从未参加过任何教会的人。然而，有着10至15年历史的教会，则有80%-90%的新成员是从其他教会转来的^[4]。这意味着，新会众带领归主的人数一般是同样规模老会众的6至8倍。
 - ▲ 原因何在？随着会众群体年代变久，内部组织的压力就会迫使其将大部分的资源和精力放在关注内部成员上，而非墙外的人。因此，较老的会众群体比较稳固和安定，这是许多人所需要并赖以成长的。老教会能吸引非信徒的只是他们在社区渊源长久、较稳定、且有较好的声誉。然而对于新教会来说，则必需将大部分精力集中在非信徒身上，并且要对非信徒的需求非常敏感。还有一个累积效应，在信主的头两年，我们会与非信徒有更密切和更多面对面的交往，这样，比起信主较久的信徒，新信徒会吸引5至10倍的非信徒到教会，新信徒又带来新信徒。
 - ▲ 这有什么实际意义呢？要大规模地带领新信徒，持久地连于基督的身体，惟一的方法就是植堂。

研讨与规划：考察你附近的教会

例子：城市A、城市B和城市C规模相同，它们分别有100间教会。在城市A，所有的教会都有15年以上的历史。那么即使那里有4至5间教会非常兴旺，成倍增长，该城固定去教会的人数仍会缩减。

- ▲ 在城市B，有5间教会的历史不到15年，它们和一些历史较久的教会都在为基督赢得新信徒。但是这些新信徒仅仅能弥补老教会减少的人数。所以，该城市固定去教会的人数将保持不变，不会增长。
- ▲ 最后，在城市C，有30间教会的历史不到15年。那么在这个城市，固定去教会的人数在一代当中就可能增长50%^[5]。

对你预备植堂的目标区域附近的教会做一个快速的数字调查。

对方圆8公里范围内的教会作一个总结：

1) _____间教会具有15年以上的历史。

列出这些教会的类型：_____间主流教会；_____间灵恩派教会；_____间其他教会^[6]

[4] 莱尔·斯盖勒(Lyle Schaller)，马盖文和亨特(D.McGavran and G.Hunter)：《教会成长的有效策略》(Church Growth: Strategies that Work)，纳什维尔：Abingdon，1980，p. 100引用。见哈达伟：《美南浸信会公约中的新教会和教会成长》(New Churches and Church Growth in the Southern Baptist Convention)，(纳什维尔：Broadman, 1987)。

[5] 见莱尔·斯盖勒，《植堂者需要的44个问题》(44 Questions for Church Planters)，纳什维尔：Abingdon, 1991, p. 12。斯盖勒谈到“1%”定律，即，任何教会联盟每年应以现有会众总数1%的比例来培植新的聚会群体，不然这个联盟就会减小。这只是“维持”，如果想要成长80%以上，每年需植堂2-3%。

[6] 译者注：主流教会(Mainline Church)原指有历史承传的更正教派。但目前在美国，主流教会一词已经演变为特指从传统背景转向自由派的教会。这里主流教会和灵恩派教会是相对于忠于圣经的福音派信仰而言。

2) _____间教会的历史不到15年。

列出这些教会的类型：_____间主流教会；_____间灵恩派教会；_____间其他教会

你认为在这一地区建立新教会是否合适？

经验法则：如果一个城市中三分之一的教会是新教会（20年以下），那么一般来说平均1000居民就有一间教会。这样，这个城市的基督徒数量将会蓬勃增长。（这些数字将取决于现已存在的教会的生命力。）

研讨与规划：植堂与教会出席率

阅读，并请标记：“！”表示对你有帮助的
“？”表示你还有疑问的

1820年，每875个美国人中有一间教会。然而从1860年到1906年，人口每增长350人，基督徒就会另外建立一间教会。到了1900年，每430人中就有一间教会。1906年，整个国家有三分之一的教会其历史不到25年^[7]。结果，美国参加教会生活的人口比例稳步增长。例如说，1776年有17%的美国人口是信徒，但是到了1916年，这个数字增长到53%^[8]。

然而，第一次世界大战之后，植堂事工直线衰落。当美国大陆的各个城市都有了教会之后，老教会就开始在所处区域内抗拒新教会。绝大多数教会在建立的前25年会达到最大规模，然后之后要么保持在一个稳定的水平，要么慢慢缩减。^[9]为什么呢？一般来说，老教会不能很好地接触到新居民、新生代、新社会群体和从未去过教会的人。但是，随着这些人群在社区不断增长（这是不可避免的！），这些老教会在它们所在的城市能接触到的人会越来越少，于是不上教会的人数比例就会不断增长。并且，老教会也会因为害怕竞争而反对新教会。权力集中的主流教会，最擅长的就是与新教会对抗，其结果，它们却是缩减得最厉害的。^[10]

结论：整体上来说，美国教会的信徒和参与教会的人口正在不断减少。这样的局面，只能用最初成就教会显著增长的方式来翻转。对于我们来说，已经不太可能再出现每500人就有一间教会，超过50%的人口是基督徒的局面了。

在纽约，有大约八百万的人口。这意味着，这里需要8,000间教会。官方估计现在有2,800间，我们都应该知道，这个数量远远不够。所以，我们仍然面对着巨大的挑战。

你对你目标区域的观察：

[7] 如上, pp. 14-26。

[8] 罗杰·芬克 (Roger Finke), 罗德尼·斯塔克 (Rodney Stark)：《美洲教会1776-1990》(The Churching of America 1776-1990)，加拿大新布伦兹维克省: Rutgers, 1992, p.16。

[9] 斯盖勒，《44个问题》，p.23。

[10] 见 斯盖勒的实例，缺乏植堂是导致清教徒主流教派人数消减的一个主要因素。如上, p.24-26。芬克和斯塔克指出，独立教会（如浸信会——译者注：17世纪从英国清教徒独立派中分离出来的一个主要宗派）植堂较自由而不受干涉时，他们迅速增长。《美洲教会1776-1990》，p. 248。

1.2我们要建立什么样的教会？

我们想要建立的教会，是符合圣经中教会的功能，以福音为其核心信仰，并以长老制（长老带领）为其组织结构。^[11]

A. 圣经中教会的功能

使徒行传2:40-47是描述早期教会和早期教会生活的典范，它的描述很简练，却也相当全面。约翰·斯托得（John Stott）曾经写到：“把五旬节称为‘教会诞生日’是不正确的。因为教会就是上帝子民的聚集，它至少可以追溯到4000年前亚伯拉罕的时代。在五旬节发生的是……上帝的子民成为被圣灵充满的基督的身体。”（见《圣经信息系列：使徒行传》[The Message of Acts] 英文版81页）。所以，这里描绘出的图画，就是当圣灵的能力彰显时，教会表现出的景象。在灵性觉醒和复兴的时候，教会总会在某种程度上回归到这种状态。认真研读这段经文，你会发现，其中有许多关于基督徒应该如何在一起生活的重要教训。下面是对此的一些简单总结。

什么是世代？

1、40-41节：你认为彼得为什么要告诉他们，要救自己脱离“这个世代”？这个表述对于教会、对于一名基督徒意味着什么？

彼得劝诫听众说，“你们当救自己脱离这弯曲的世代。”（40节）。一个世代即一个完整的文化体系。今天，大家都公认，每个世代都有其独具的意志、思想和行为特征。我们有“垮掉的一代”、“婴儿潮一代”，还有“新新人类”——每个世代都有其特有的思想倾向。彼得知道他的听众不仅仅是一些个体的罪人，更是身处在当时整个文化和世代的思想潮流和世界观中的一群人。所以，彼得告诉他们，现在他们的意志和心灵不再由所处社会的精神和思想作主，而是由圣灵和上帝的真理作主。这意味着，要成为一名基督徒，就要改变一切看问题的方式；这将引导人从根本上审视自己的人生。这也意味着，福音和上帝的真理将引导我，以一种新的方式去看待我的人际关系、我的家庭、我在世上的工作，我的种族和文化身份。

同时这也表明，教会本身就是一个“新世代”——一个新族群，一种反世俗的文化体系。在其 中，我们在经济、种族、社会和心理各个方面的关系，都和周围的文化截然不同。教会不仅仅是得救个体的集合，更是在基督掌管下人类应有的生活状况的“试验工场”。我们将向世界展示一种全新的生活方式。

列出教会的特征和功能：

2、42-47节：列出这段经文中显明的早期教会的特征和功能。

我们可以用不同的方式划分该段的内容。在这里，我将列出一个较详细的表，以便大家能看到这段经文的丰富内涵。在后面的学习中，我们会试着分四方面探讨教会的特征及其事工。在此首先是集中论述，以下列出了经文中的一系列教导。

- a) 教会训练和教导她的成员。（“都恒心遵守使徒的教训”42节）
- b) 教会经常将她的成员聚集到一起（“天天”46节）。他们不可能彼此不相干！
- c) 教会促使她的成员进入彼此扶持的团契关系中（“信的人都在一处”44节，“彼此交接”42节）
- d) 教会既有小组聚会（“在家中擘饼”46节）又有大型聚会（“他们天天同心合意恒切地在殿里”46节）
- e) 教会经常举行圣餐礼。（大多数学者认为，42和46节中所提到的“擘饼”就是以“主的晚餐（Lord's Supper）”中的形式进行的。理解该处经文的关键就是短语“breaking of bread擘饼”前的“the（定冠词，表特指。——译者注）”）

[11] 以下章节取自提姆·凯乐的《使徒行传教程》，传福音：装备信徒宣教和社区福传事工，第二版，1998。

- f) 教会花许多时间集体祷告（“祈祷”42节），很明显，这样的祷告既有在信徒家中的，又有在殿中的。
- g) 教会施行基本的管家制度和财产共享，并开展“慈善事工”，至少在教会内部如此。人们能按其所需得到基本的金钱和物质供应（“并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人”，45节）
- h) 有神迹奇事随之发生，以证实使徒所传的真道。（“使徒又行了许多奇事神迹”，43节）
- i) 每次聚会，会众都灵里喜乐（“存着欢喜、诚实的心”，46节），赞美神（“赞美神”，47节）
- j) 这种群体生活非常吸引外人（“得众民的喜爱”，47节）
- k) 教会的福音工作非常有效，每天都有新的人归信（“主将得救的人天天加给他们”，47节）
- l) 归信不单是个人性的。当一个人得救，他就被加入肢体中，他们深深地联结于教会这个身体里（47节），而不仅仅是和主有关系。

学习事工和 团契事工：

学习事工：（1）他们的学习是非常热切的。“恒心”（第42节）意味着他们对学习有着高度的委身。圣灵充满与运用理性并不冲突！（2）他们的学习内容是以“使徒的教训”为核心。他们不是学习普通的知识，而是学习使徒所教导的上帝的启示。当然，在今天，使徒的教训就在圣经中。（3）另外他们还学习“护教学”。他们不仅仅被教导所信的是什么，更被告知为何要信。

除非我们意识到43节不是一个独立的陈述，而是紧跟42节的，否则就会忽略一个要点。使徒们所行的神迹奇事证明了他们所传的道（第43节）。这些神迹不是不加掩饰地展示能力，而是一些记号。希伯来书2:3-4告诉我们，早期教会会出现很多神迹的目的，是为了向听道的人证实使徒们所传的福音信息的真实性。我们若研读圣经就会发现，神迹不是随便地发生，也不是在每个历史时期平均的发生，而是在一段时期集中发生，是当上帝在新的启示阶段使用新的使者的时期。（因此，历史上也只有三个神迹“时代”——摩西带领以色列人出埃及的时代；以色列被掳以前，以利亚和众先知的时代；耶稣和使徒的时代。）我们不是使徒，所以在今天，不太可能有使徒时代那样数量和类型的神迹出现了。但我们必须认识到，43节所呈现的原则是，会众之所以被给予使徒教训真实性的明证，是为了使他们能够恒心遵守这些教训。

团契事工：（1）他们的团契也很火热。（他们恒心（Devoted themselves）“彼此交接”42节）。由此看来，这一切不是偶然发生，而是他们努力的结果。这表示他们对彼此的委身，并且有责任彼此关心、扶持、教导。（2）他们每天都有团契（“天天”46节）。他们不仅是在每周日见面，更是参与融入到彼此日常的生活中。（3）他们的团契即是属灵上的，也是经济上的（“凡物公用”第44节）。他们认识到，他们不仅有义务花时间关心其他弟兄姐妹，也有义务提供物质资源上的帮助。（4）他们的团契是以小组/家庭聚会为基础的（“且在家中擘饼”46节）。如果我们将这段经文和其他经节——如使徒行传20:20及哥林多前书16:9保罗对“在他们家里的教会”的问候——结合来看，就会发现小组聚会在早期教会中的重要性。他们是定期聚在一起。所有（大型聚会里）相同的全套事工——学习、相爱、敬拜——在这些聚会中都以微型的方式进行，以此作为大型聚会的补充。（5）他们的团契非常灵敏。只要有人有“需要”（44节），其他人马上能知道。

敬拜事工和 见证事工

4、从这段经文中我们能学到哪些有关教会敬拜、见证以及社区服务事工的功课？

敬拜事工：（1）他们的敬拜形式是集体敬拜。在42节，保罗写到“都恒心……擘饼、祈祷。”几乎可以肯定地说，这里提到的就是“圣餐礼”——依照“主的晚餐”的形式进行，以及一些特

定的祷告操练。这样的敬拜不是随意性地，而是有次序地进行。（2）他们的敬拜既有正式的，也有非正式的，既有在家中的，也有在圣殿中的（46节）。这表明，他们既有小组形式的非正式敬拜，也有正式的大型敬拜。（注：基督徒不太可能仍在殿中献祭，但是很明显，他们仍然参加圣殿中的祷告聚会，并且在殿中举行他们自己的敬拜聚会。）（3）他们的敬拜是喜乐和敬虔的。我们注意到，在小组敬拜中更强调喜乐和欢欣（46节），但在大型敬拜中，更强调对主的敬畏（43节）。这表明，敬畏/敬虔和喜乐的赞美都应该是敬拜的标记。

通过言语和行动为主作见证的事工：（1）他们的见证是有果效的。“天天”都有人归信主（47节）。（2）他们的见证是集体的见证。人们得救的原因之一，就是信徒之间的爱和对神的赞美深深地吸引了“众民”（47节）。这并不代表每个非信徒都喜欢早期教会，早期教会遇到很多的逼迫。但是这表明，早期教会在它的社区中，以无法抗拒的方式，向外邦人全面地展现福音。

（3）他们的见证是言语和行为连成一体的。44节似乎表明，财产公用主要是在信徒内部和信徒之间施行。但是我们知道，早期教会中的善行并不局限于教会内部。保罗在加拉太书6:10说到，信徒们“向众人行善，向信徒一家的人更当这样。”他们的财物共享更多在教会内部，但对教会以外也非常慷慨。（注：我们不能将44节理解为，禁止拥有私有财产。圣经在其他地方明确地说到，私有财产是正当的。所以，这里的共享，是一种自愿的，非正式的，为爱所推动，而并不是一种规条（参见徒5:4中彼得对亚拿尼亚的责备）。在一些信徒群体中也自发地以不同的创意方式施行财产共享，其中一些比其他更具组织性。）（4）他们的见证是以教会为中心的。当有一个人得救，他/她就被“加入到他们的人数当中”（47节），并与教会连为一体。今天，许多人通过一些与当地教会联系甚少的事工而信主，结果，这些归信的人也和教会联系甚少。但是，早期教会的情况绝非如此。

健康教会的重要标志：

早期教会的五项事工同样是圣灵充满的教会应有的五个“重要标志”

- A、真理里的学习事工（第一个标志：神学的深度）
- B、团契里的相爱事工（第二个标志：亲密的关系）
- C、圣灵里的敬拜事工（第三个标志：喜乐的敬拜）
- D、言语上的见证事工（第四个标志：不懈地传福音）
- E、行为上的服务事工（第五个标志：牺牲的服务）

5、思考一下你当地教会的状况。教会如何能更好地彰显出这些“重要标志”？

当然，每个教会的情况都不一样。但是从整体上来说，同样的“重要标志”在教会的小组或大的会众群体中都应有所体现。不过别忘了，没有一个小组或是一个地方性的会众群体能代表整个基督的身体。我们知道，属灵的恩赐有分别（林前12-14章）。所以，不可能有任何一个基督徒群体能在这五方面都做到一样好。某一个教会主要强调圣经学习，团契、敬拜和作见证的时间相对较少，这非常正常，也并没有错误。其他的教会可能主要强调团契/彼此负责，而在圣经学习上的时间相对较少，等等。但是如果想要保持教会的生命力，没有哪个教会可以完全忽略这五个重要标志！

研讨与规划：我们认为教会的重要功能是什么？

以下是位于加州圣何塞的硅谷教会的教会事工活动摘要。^[12]

- 1、敬拜：**我们是一个敬拜的群体。我们的敬拜是为了建立信徒，以及挑战和帮助那些对福音仍有疑问的朋友或幕道友。美好的音乐和好的敬拜带领能吸引信徒和非信徒一起进入基督的同在，使主的名被尊崇。主日礼拜和热情的接待，能使新来者感到被欢迎。
- 2、团契小组：**我们是一个相爱的群体。我们的教会是各个小组组成的集合体。在这些小组中，建立面对面的友好关系、发展彼此的鼓励和关心。
- 3、群体生活：**我们亲如一家人。信徒之间互相提供家人般的支持和帮助，无论是单身、夫妻还是家庭，并以信仰传承来养育我们的下一代。
- 4、教牧关怀：**我们是一个相互扶持的群体。通过各种扶持小组、课程以及研讨会，我们为信徒提供属灵成长的环境。在新的聚会点也会提供咨询服务，还有执事小组负责解决大家灵性上、情感上、财务上，以及日常生活中的各种问题。
- 5、课程：**我们是一个学习的群体。我们当中有许多人，尽管归信基督，但是对属灵的真理并不熟悉，也少有成员是出自基督徒家庭。因此我们设置了教导基要真理的课程，并帮助信徒成长为仆人式的领袖。我们也寻求如何在神所呼召我们的职场中卓越地工作并彰显出基督徒的独特性。
- 6、祷告：**我们是一个祷告的群体。若没有祷告和对上帝恩典的信靠，我们所有的计划都是枉然。我们每月都有共同祷告的时间，来寻求上帝的心意，并为他已成就的事赞美他。
- 7、做好管家：**我们是一个慷慨的群体。我们的管理、人员配置和财务事工力求调配我们所拥有的资源（财力、人员、技能），使其用在最适合的地方。
- 8、怜悯事工：**我们是一个有恩慈的群体。我们鼓励信徒发展新的关怀事工，关怀这个城市里的人们。社区发展和社会服务事工帮助重建我们社区的自然环境和社会环境。
- 9、植堂：**我们是一个有见证的群体。通过我们的见证在当地和世界主要城市分享福音。我们的梦想是在圣何塞建立3至5间新教会，并与其他PCA教会合作，在整个湾区建立新的教会。

评估：

用“这一项对我们教会的健康成长有多重要？”来评估这9项事工，以1-10评分（1代表最不重要，10代表最重要）。

“圣何塞的硅谷教会是否忽略了教会五个重要标志中的哪一个标志？”

“该教会最强调那个标志？”

[12] 德鲁·菲尔德（Drew Field）《硅谷植堂项目》，2000，未出版文献。

B. 信念与信条 在建立以福音为中心的教会植堂过程中，我们持守什么信念？^[13]

当然，要回答这个问题，首先要看教会所信奉的教义。也就是信经或是对圣经中有关上帝、人类、救赎、圣经、教会、世界等问题的总结与概述。我们和所有教会一起持守《使徒信经》，并与所有的更正教以及改革宗教会一起持守《威斯敏斯特信条》的教导。

但是无论在任何时代、任何地方，作为教会都必须明确这些教义如何具体地概括和应用到教会所在地的人群中，即他们特有的问题、思想和心灵中。这可以称为教会的神学异象。以下面三点简述之。

福音的大能：福音就是“好消息”。福音最基本的信息就是：“神使那无罪的[基督]，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。”（林后5:21）。福音告诉我们，我们是有罪的、失丧的和无助的，只有藉着上帝儿子的生和死，我们才能得救。而福音又告诉我们，那些单单信靠基督所成就之工而不是自己的努力的人，现在“都成了圣洁，没有瑕疵，无可责备”（西1:22-23）。

透过福音我们得知，我们最根本的罪不仅是我们不能顺服上帝，而更是我们依靠自己的顺服来自救。所以，福音是“第三种方式”，既不是宗教性的，也不是非宗教性的。一个宗教徒会说：“我做上帝所命令的正确的事。”而非宗教人士会说：“我自己来决定是非对错。”但这两种方式都是拒绝让基督作救主（尽管他们可能仍将基督奉为榜样或帮助者）。两种方式都是自救的策略——事实上，两者都是试图自己掌控自己的生命。因此，福音一方面使我们远离律法主义和道德主义，另一方面使我们远离享乐主义和相对主义。

2. 福音改变的大能

福音不仅是基督徒生活的入门，更贯穿基督徒生活的每一面。福音不仅仅是进入天国的道路，也是所有问题的答案，还是信徒生命成长的道路。如果我们相信我们能靠着我们的行为表现找到自己存在的价值和意义的话，我们要么会骄傲、轻视他人（成功时），要么会气馁和自厌（失败时）。而福音造就的是一个全新的自我形象。

首先，它告诉我们，我们远比自己想象的要更加诡诈，同时也告诉我们，在基督里，我们所得到的爱和接纳也远比自己所期待的多得多。事实上，如果福音是真实的，那么你越多看到自己的罪，就越能确信自己被救赎完全是出于恩典，也就越发珍惜这一恩典，并被此恩典所激励。因此，福音赋予我们巨大的能力来承认我们的过犯。其次，知道我们在基督里已被接纳，使得上帝的律法（第一次）显得极其美善，而非一种负担。我们藉着遵行律法，来讨这位赐予我们丰富恩典的上帝喜悦，而非用律法来引起上帝的注意，或赢得他的爱。前一种方式使我们的有道德的和舍己的生活成为一种喜乐；而后一种方式则使其成为一种负担。

因此，福音能改变一切。通过消除种族性的骄傲或自卑，它能拆毁种族间隔断的墙。通过消除自傲和自卑，它能解决一切心理问题。它卸下人的面具，使我们坦然承认自己的本相。事实上，福音影响着我们（救赎主教会）所有事情的做事方式——如何鼓励别人，如何帮助人摆脱困境，如何敬拜，如何接受批评。

3. 福音创造出一个新的群体

以福音为中心的生活绝非个人性的。福音创造出一个新的群体，一个独特的共同体。“福音带来的立时的改变之一，就是从称谓上以‘我们’取代‘我’，以‘我们的’取代‘我的’。”^[14]这种新型群体对于基督徒来说，不是可有可无的“附属品”，而是上帝国度整体计划的一部分。

[13] 提姆·凯乐，《救赎主教会介绍》，1996-97版，未出版文献。

[14] 尤金·毕德生（Eugene Peterson），《雷霆翻转》（Reversed Thunder）。

一个新的群体既是福音的结果，又是传播福音的管道。上帝对于救赎的应许是要创造一个属他的“圣洁国度”，一群永远与他同住的人。“我要作你们的神，你们要作我的子民。”（利26:12；耶30:22）。所以，基督徒既永远连于基督，也因此永远彼此相连。为了彼此的缘故，我们都是福音的使者。因为我们的文化对于真正的共同体知之甚少，我们就必须努力跟随圣经中的异象。

圣经中的异象是什么？真正的共同体是怎样的？我们的共同体应当是：

- 1.一个接纳的群体，反映出我们从基督那里领受的恩典。
- 2.一个圣洁的群体，彼此勉励去过讨上帝喜悦的生活。
- 3.一个讲真话的群体，因着福音的缘故，可以坦然地悔改，并坦然地接受别人的悔改。
- 4.一个彼此激励的群体，信徒之间彼此造就。
- 5.一个牺牲地奉献的群体，为着他人的需要奉献他们的生命和财富。

C.长老治理的教会

基督是教会的头，他通过所拣选出的领袖，借着他的话语和圣灵，管理教会，教导信徒（弗4:10-13）。治理教会的领袖包括教导长老、治理长老，以及执事。

当要开始一间教会时，植堂者通常由区会选召，成为一名专职宣教士（宣教牧师）。他的任务就是传福音，发展核心小组、开展基本事工，并开始训练领袖。当长老预备好以后，他们会接受区会的考核并按立。这时，这间教会在组织上就成为一个自治团体，在长老会的领导下运作。

研讨与规划：年轻教会的领导能力

当一间年轻的教会在组织上日渐成熟，它应当具有以下标志：

阅读并标记：“！”表示对你有帮助的；“？”表示你仍有疑问的

1. 植堂者应认知并信奉威斯敏斯特信仰准则（Westminster Standards）^[15]所教导的改革宗信仰，并结合当地的处境将此信仰教导会众。植堂者要委身于装备信徒，使其信仰纯正，在教义上有辨别能力，并使信徒能应用其信仰，处理在现今社会中遇到的各样问题。

这至少应表现在以下几个方面：

- ▲ 对会众进行了一段时间教义的教导。
- ▲ 教导的方式是注重使会众明白这些教义对其日常生活的意义。
- ▲ 指导会众如何运用这些教义解决在当今社会中遇到的问题。

2. 教会开始朝着长老制的治理模式发展。

这至少应表现在以下几个方面：

- ▲ 慎重地对弟兄进行门徒培训，预备他们成为长老和执事。
- ▲ 有灵性较成熟的弟兄开始在教会牧养事工中承担一些职责。
- ▲ 会众参与选拔教会领袖。

[15] 译者注：威斯敏斯特信仰标准，包括：《威斯敏斯特信条》，威斯敏斯特大、小要理问答。

3. 植堂者和会众一同努力，作合乎圣经的管家，包括支持和推动教会在当地、在宗派内和在全球的发展。

这至少应表现在以下几个方面：

- ▲ 适当的教会成员人均奉献。
- ▲ 有关于管理时间、恩赐和财务等方面教导。
- ▲ 教会预算上表现出对支持本堂之外其他教会的投入。

你对教会的组织结构的观察：

1.3 我们该持有何种价值观？

城市中的教会各有不同。比如说，那些专注于贫民阶层的教会，需要帮助其会众重建社区。那些服事其它族裔草根阶层的教会，则需要对灵恩式的敬拜和事工的方式有正面的回应。而那些服事专业人士的教会，就需要在事工中注意专业求精和艺术与沟通的品质。

与这些不同的模式同样重要的是各个教会共同持有的核心的神学和事工价值观。若没有灵活和处境化，教会将无法接触到她所要服侍的独特人群。但若没有共同的异象，教会间也不能亲密同工，相互协作来推动植堂事工的开展。有下面三个问题值得思考：（1）什么是价值观？（2）价值观从何而来？（3）符合圣经的教会应该有的共同的“价值观”是什么？

研讨与规划：什么是价值观？

阅读并标记： “！”表示对你有帮助的； “？”表示你仍有疑问的

无论人是否意识到，每个人都有一套自己的价值观。价值观是一种终极关注，它能对一个人的生命产生至关重要的影响。一种价值观也是一种判断事物价值的标准——什么是重要的，我委身于什么。价值观能在很大程度上决定一个人的行为，决定其在特定情况下会采取的行动。请思考以下要点：

(1)价值观有一系列的基本要素：

内容：特有的价值取向，即认为什么是有价值的。

结构：支持该价值取向的理念，表达该价值判断的原因，即为何认为某些价值重要。圣经给出的原则是人类行为的最高层结构（如，超过对律法规条的顺服——何6:6；太9:13；太12:7；罗7:6）

道德判断：行为背后的缘由。道德判断对道德行为来说是必要的，但并不是道德行为的保证。

道德行为：这种行为通常由道德性的缘由所支持，但并非总是如此。

(2)价值观是在个人生活中，通过言传身教及个人经历，从而形成和获得的。从经历中一个人可以归纳提取出更广泛的观念和内涵。学习从别人的角度来看待问题（换位思考）能帮助我们思索并调整自己的观念。以下这一公式基本可以概括出我们获取价值观的方式：

圣经原则 + 个人选择（顺服、实践、评估）+时间 = 价值观

你的看法：

个案研究：胡安·埃尔南德斯（Juan Hernández）的价值观之旅

胡安18岁那年，在葛培理（Billy Graham）的纽约布道会上信主。他花了十分钟咨询有关于他的新信仰的问题，然后就被鼓励去找一间信仰圣经的教会。他拜访了一些教会之后，就加入了在布朗克斯（Bronx）的一间独立运作的浸信会。胡安观察到，有一些事情对于这个基督徒团体非常重要：

- ▲ 教会拥有自己的房子，尽管只是一些铺面房；会众整齐地坐在长椅上；他们的着装都很得体；教会门口有接待员，他们负责迎接和散发公报。
- ▲ 教会为每个人准备了诗歌本；不论会众能否读谱，每本诗歌本上都有歌词和歌谱；教会有一架管风琴（很少弹奏）、一架钢琴，还有一个小型唱诗班。
- ▲ 教会在每周日有两堂聚会，早上的聚会结束后有主日学学习。教会每周三晚上有祷告会。周日的敬拜以带领者带领唱诗开始，然后会有报告事项、牧者祷告和讲道。
- ▲ 这里的牧师是神学院毕业生，在去神学院之前并不属于这个教会。他是被这个教会聘请来，主要从事讲道工作的。他也会去探访病患和教会成员。
- ▲ 教会要求其成员忠实地参加所有聚会。当一名信徒固定参加聚会一段时间并受洗后，教会会安排他参加主日学课程的学习。

胡安在属灵上不断增长，也在教会结识了一些朋友，并且参与教会的各项事工。由于他出色的演讲才能，也常常被作为替补讲员。5年以后，胡安觉得他有呼召，要自己建立一个教会。当时他还在一间公立学校任教，然而他辞去了工作，并去一间神学院开始学习研究生课程。胡安在他的母会担任了几年副牧师之后，开始自己建立教会。

有关胡安事工价值观的问题：

1. 尽管胡安进入神学院学习，使其信仰体系得到进一步完善，然而他的脑海中可能仍保留了他刚信主时在母会中经历和观察到的一切。以下几点中有哪些可能是胡安的潜意识中的价值观：
 - a. 传福音
 - b. 门徒培训
 - c. 教会设施
 - d. 教会事奉功能
 - e. 教会领导能力

2. 讨论：当胡安开始考虑植堂时，你认为他心目中植堂的工作将是怎样的？他将会建立什么样的教会？

3. 对于胡安的教会（胡安想在纽约建立一个美籍西班牙裔教会）而言，这些重要的（对他来说根深蒂固的）事情中，有哪些是建立在坚实的圣经教导和实践的基础之上的？

4. 胡安对于在美籍西班牙裔中开始事工的想法，有多少是文化层面的？又有多少是跨文化的？

5. 如果你是胡安的指导老师/上级，你将怎样帮助他？

共同的神学和事工价值观

特里·盖革(Terry Gyger) 经过详细考察后总结出的，代表了救赎主教会植堂中心 (Redeemer Church Planting Center, RCPC)^[16] 建立新教会时所期待的共同的价值观。

福音与恩典

以福音为中心能使教会成为有活力的教会，既远离律法主义和极端保守派的信仰，又呼召其悔改和顺服，使其以与主流教会截然不同。使人称义和成圣的“唯独信心、唯独恩典、唯独基督”的福音信息，是改变个人生命、改变群体、改变教会建制的关键。事实上，这其中包括福音信息的传讲、国度性祷告和前瞻性领导力。

结论：福音既是植堂要传讲的信息，又是植堂的方式。福音是开拓性信息，将个体、家庭和群体带进上帝国度。然而在建立教会的过程中，也需要始终将福音置于首位。植堂工作必须以全备的福音为核心。

[16] 提姆·凯乐和特里·盖革：《福音的价值》(Gospel Values)，1999，未发表文献。

世界观和人生观

基督掌管着生活的每一个领域，这使我们不会将我们的生活割裂来看，比如将其分为圣的和俗的、集体性的和个体性的（像很多主流教会一样），或将其分为属灵的和属肉体的、属教会的和属世界的（像很多保守派教会一样）。

结论：我们相信改革宗神学中对恩典和改造文化的重视，能为城市和其中的基督徒带来许多益处。我们拒绝宗派得胜主义，而坚持应将改革宗的承传本土化、处境化，并愿意谦卑地（甚至带着悔改的心）向其它传统学习。

积极地面对所在的城市

有生命的城市教会并不只是寻求她们自己的兴旺，或她们那一地区的和平，而是寻求整个都市的平安和繁荣。她们不会仅仅对其所在的城市抱有怜悯和同情，也会尊重其所在的城市，并向该城市学习。

结论：积极地融入城市生活并开展城市事工，能深化、更新和活化整个城市。a) 城市是改变世界最具战略意义的地方。b) 我们必须被城市所改变。这实际上意味着，我们要培养对城市的积极态度，激励当地居民，并建立跨文化友谊。

多种族

有生命的城市教会将会反映出她们地理上的邻里关系，事实上，几乎这些邻里关系都是多种族的。教会应追求彰显比周围社区更和谐的种族关系，来见证福音的真理。

结论：城市中的新教会将越来越呈出文化和种族的多元形态，来展示福音的合一。

整体性

有生命的城市教会不会走旧式正统主义者的“只说不做”的老路，也不会重蹈自由派的“只做不说”的覆辙。她们将在两方面同等地装备，既强调领人归信基督（话语事奉），又重视城市社会、经济和文化上的更新（怜悯事奉）。

结论：促进社区更新不是某个教会或某类教会要关注的事。这是福音的核心，即实际的怜悯行动与清晰、谦卑地传讲融为一体。在任何一个城市的任何一个地区，都需要怜悯和公义。这必须在所有新的城市中心教会的宣教蓝图上。

以细胞小组为基础

细胞小组和家庭聚会，对于现今任何一项城市事工来说都至关重要。通过细胞小组，既可以接近不容易传福音的群体，向他们传福音，又能全面地牧养每个成员。细胞小组也便利和促进以社区为基础的门徒培训。

结论：城市的构成和特殊属性，需要我们以创造性的方式建立关系和建立群体。所以，在大多数情况下，在大城市植堂都有一些分散性的事工。

有计划地植堂

有生命的城市教会不会认为植堂是特别的或不寻常的事工。她们总是会计划，并朝着建立下一个子教会的目标前进，正如她们一直从事教育事工、社区事工等等一样。

结论：在植堂的过程中，所有努力必须以传福音和植堂为优先。通过信徒的流动来增长，将永远不会赋予一个教会活力，也永远不会对社会产生影响。所有的植堂者必须委身于福音外展事工，所植出的教会必须持有共同的植堂运动异象并参与其中。♦



教会成熟之路 ——在中国基督徒中培养教会意识

文/林慈信

今天的华人教会正在经历一次新的宣教浪潮。20世纪60年代末，东南亚的一些华人教会在宣教事工上独占鳌头。北美华人目前的宣教热情是建立在20世纪60年代和70年代的学生查经班的基础上，这些学生查经班于80年代演变成华人教会。到90年代，这些华人教会中许多已经有了宣教预算，每年召开宣教年会，差派短宣队尝试和参与宣教，也呼召基督徒考虑在宣教工场中长期服事。今天的华人基督徒已经在以色列、俄国、伯利兹、新西兰、泰北、巴西和关岛向当地的华人传福音，并在全球各地建立了华人教会。华人基督徒和华人教会的华福运动，在语言上及华裔第二、第三代基督徒不同族群方面已经日益多元化，未来他们会变得更加多元化、更复杂也更令人激动兴奋。

华人教会从西方宣教士身上继承了先锋性的拓荒精神。在有意无意中，我们认为耶稣基督在地上的教会存在的首要目的，即便不是唯一目的，就是传福音和带领罪人悔改。教会就等同于宣教。这种看法的普遍性有其历史根源：不久之前，华人教会还是宣教的禾场。我们刚刚从依靠西方宣教士改变过

来，开始自治和自养。譬如说，香港的几间神学院就是在二十世纪七十年代才真正在管理上本土化（北美的大部分华人神学院于20世纪80年代和90年代创建）。华人教会成长和成熟的历史还不算长。我们一直忙于在华人移居的地方传福音、植堂、聘请牧师、建教堂、致力于第二代年轻人的信仰传承，并开始筹措宣教预算。

在这个过程中，华人教会从西方宣教士朋友那里继承了一个独有特质：缺乏教会意识。这已经成为华人宣教传统的一部分。我们容易看见传福音的需求，而看不到建立合乎圣经的更像基督的成熟教会的需要。我们较注重直接的传福音宣教，而忽视如何建立自我管理和繁殖的教会。我们注意到培训门徒的当务之急，而没有注意到培养长期教会领袖的需要——没有去培养明天的牧师、宣教士、神学家、辅导员、青少年事工工人、音乐家和艺术家。一言蔽之，我们目光短浅，片面地理解神对教会在世界上的角色和作为的呼召。我们更多把教会看作是有机体——基督的身体，却较少看教会作为组织机构在社会和历史中见证神、为光为盐的独特角色。

教会意识薄弱的根源

除了中国教会还相对比较年轻之外，“教会”和“宣教”之间的混乱还有其历史根源。我们需要回顾19世纪晚期和20世纪早期的发展来了解其历史原因。

1860年第二次鸦片战争之后，西方宣教士被许多宗派和独立差会差遣，纷沓而至进入中国。19世纪晚期和20世纪早期，大部分西方基督徒认为不同教会的信仰都差不多一样，只在一些细枝末节上有些分歧。其实，宗派这个词的意思就是更大的“耶稣基督的教会”，宗派是大整体中的一个小实体和子集。因此，德怀特·莱曼·慕迪和其他人在19世纪60年代带领的大复兴，为宣教收获了学生成员的果子（学生海外宣教志愿运动成立于1883年），其结果就是数十个宗派和差会向工场差派工人，中国就是当时最大的工场。教会和差会之间的合作是理想，每个人都主张合作。然而，现实总是和理想有一段差距。

在整个20世纪后期，宣教士们都感受到彼此合作的需要，在纽约和伦敦举办了跨宗派的宣教大会，于1910在苏格兰爱丁堡举办的国际宣教大会中达到高潮。为了尽量邀请到更多宗派，以约翰·莫特（John R. Mott）为首的会议组织者同意大会不讨论信条等教义问题，也不讨论“谁是基督徒”的问题，让每个教会来解决这些问题。采取这样的妥协方法是为了让当时英国圣公会的主教同意赞助大会。这一举措带来了长期后果。宣教士继续对彼此合作很感兴趣，也继续避开教义问题，其中也包括教会的教义。

出于带领中国人归向耶稣基督的热情，来到中国的宣教士人数激增。到20世纪早期的时候，宣教士

们感受到必须采取具体步骤来鼓励彼此间的合作。于是出现了几种合作模式：（1）合作性事工，联合基督徒大学和医院，如燕京大学和北京协和医院；（2）彼此谦让，差会根据地域分配和划分传福音和植堂的范围；（3）成立联盟，或者把各个差会的力量集合起来形成松散的架构；（4）还有极少数时候，来自不同宗派的宣教士们放弃各自差会的身份，合并在本土联合教会中。约翰·莫特于1912年和1913年访问中国，成立了中华续进委员会（China Continuation Committee），继续1910年爱丁堡大会的工作。结果于1922年成立了中华全国基督教协进会（National Christian Council）。1927年，成立了合并宗派中华基督教会（The Church of Christ in China），主要由长老会和公理会组成。

福建厦门的中华基督教会是跨宗派合并的一个绝佳范例。19世纪中期，厦门的公理会、长老会和改革宗的宣教士感到被呼召，要成立本土中国教会，而不是西方教会的复制品。他们在福建成立了联合区会，宣教士们违背了各自差会的意愿，加入了这个新的教会——中华基督教会，成为其中一员。基于相同的教义信仰，促进本土中国教会和宗派间合作，这不失为勇敢的举动。但是这只是中国教会历史上罕见的情况。宣教仍然主要是独立先驱式的开荒宣教士在广袤的中华大地上建立一个个孤立的教会。数十年过去后，独立教会是中国教会最普遍和常见的教会管理体系。

建立教会意识

我专门打造了成熟教会（churchhood）一词来说明华人教会和领袖中间薄弱的教会意识。这就像殖民地成熟走向国家身份（nationhood）一样。同样，中国从前的差传教会需要从倚赖外国宣教士长大成为全面成熟的“成熟教会”。但是什么是成熟教会呢？

1. 成熟教会是理解并明白神在教会中的荣耀和神对教会的呼召的重要性。神呼召他的百姓来敬拜他（出19:5-6；彼前2:9）。教会的存在的确是要给失丧的人传福音，牧养信徒成为真正的门徒。但是教会的首要呼召是敬拜和赞美永活的神。当代的“赞美和敬拜”运动常常把特定的音乐和敬拜风格等同于“敬拜和赞美”，因此限制了而不是扩大了我们对神荣耀的理解。我们需要更多教导敬拜，也需要把祷告从祷告清单变成庆贺、享受并欢呼神的完全和美好。这就是成熟教会的基础。
2. 成熟教会的核心是基督徒委身于建立地上拥有长期有效的事工的可见的教会。教会是鲜活的有机体，是基督的身体。然而，教会也是神设立并安置在世界上的组织，为要完成特定的任务：传讲神的话语、施行圣礼、给失丧的传福音、照顾有需要的和牧养信徒。这些事情都是长期的，需要祷告、人力资源、物力资源和委身。教会很容易就会重此薄彼。忽略了牧养和教导，教会就会变得肤浅；忽略了传福音和祷告，教会就会变得僵化；忽略了敬拜，教会就会变得以人为中心。
3. 我们若是要按着神的呼召建立平衡的教会，就需要有奉献自己建立教会的基督徒和领袖。在西方，神兴起了神学教师、各种书籍的作者、基督徒广播和传媒专家、辅导员和辅导中心、青少年事工训练者、教会音乐家和音乐教师等等，他们全体协力建立教会。中国教会缺乏以上所有领域的人才，我们没有一个领域可以夸口说：“这个领域的人才过剩了！”我们要想满有基督长成的身量，就需要在神面前省察自己，在这些必要的事工中投入时间、祷告和资源（弗4:11-16）。
4. 成熟教会包括对未来的展望，而不仅仅看过去和现在。教会很容易沿袭人为的习惯，变得僵化。我们需要向前看。然而在展望未来的时候，我们不可以完全仰赖世俗的社会科学工具和概念。我们必须把神对教会的呼召记在心里，在对神的话语的顺服上毫不妥协，坚定不移地委身于宣告——福音是通向神的唯一道路。然而现在该是中国教会牧师和教会领袖们认真审视我们所生活的21世纪后现代世界的时候了。做到这一点必定会很艰难，因为我们习惯了用前现代的方式来看待教会的事工（当然也有许多例外，很多牧师已经向着了解未来的方向前进了）。

成熟教会需要大量具备教会意识的领袖。耶稣为教会舍命，显明对她的爱有多深；我们也要用同样的爱爱教会。耶稣爱教会，为她流泪；我们的祷告也要同样充满怜悯。耶稣爱教会，愿意管教她，洁净她脱离世俗；我们的行为也要同样的勇敢和公义。耶稣爱教会到底；我们也要学习基督，为神的荣耀和教会的成熟献身。

今天华人教会的平信徒已经被唤醒，担负使命，要在教会和世界中带来改变。他们预备好要让教会成为一个荣耀和有爱心的美好之所。教会领袖需要为他们提供合乎圣经的教会模式，装备他们，好让他们建造成熟的教会。



教会意识并不是头脑中明白几个学术概念，肯定也不是由简单易行的技巧构成，而是坚定的委身，以祷告为基础，用圣经真理来建造，为在教会中荣耀神。愿神赐给21世纪的华人教会众多委身的基督徒。♦

神学的主题： 犯罪的人和称义的上帝

文/奥斯瓦尔德·拜耳 译/蔡述宁 校/何当

编者按：本文承接上一期的文章《每个人都是神学家：路德对神学的理解》。译自Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3., Auflage, 2007) 的第二章：“Das Thema der Theologie: der sündigende Mensch und der rechtfertigende Gott”。

Theologia est infinita sapientia, quia nunquam potest edisci

神学是无限的智慧，因为它是人永远无法学透的

以上对路德的神学概念（Theologiebegriff）的论述，可以通过对科学理论的三个主题（正如路德通过蒂宾根神学家加布里尔·比尔（Gabriel Biel）所学到的那样^[1]）的阐述得到进一步的展开和深入。这不完全是出于神学史的兴趣；这个阐述本身更可以对当今科学理论的主要问题提供丰富的启发和帮助。

以下对“神学的主题”即“犯罪的人和称义的上帝”的论述不是孤立的，而是有意把它放在与神学概念的整体关联中来进行的。因为只有将其放在路德独特的神学概念中，即放在他独特的时间和经历概念、以及旨在安慰痛苦的良知的教牧关怀性神学理解中，我们才能看清：称义不是无时间性的原则，而是一个意义重大的事件。

如果在以下的讨论中，这三个方面被区分开来，这并不意味着它们是三个可相互隔离的单位的叠加，而仅仅是一种便于人们获得整体印象并理解的划

分。换句话说：这些讨论每个都是对作为经历智慧的智慧、称义和信仰（尽管这些概念以这样的顺序出现）的讨论。

1. sapientia experimentalis (经历的智慧)

“神学是怎样一种知识？”对于这一传承下来的问题，路德赞同这样一种理解，即神学与其说是一种科学（scientia），更不如说是智慧（sapientia），正如路德早期就已把神学视为一种“sapientia experimentalis”即经历的智慧^[2]并一直坚持这个观点；scientia并未被排斥在sapientia之外，而是被包括在其中。智慧考虑科学与前科学的生活世界之间的关联。

自亚里士多德以来，科学有一套必要的基本原则，principia，并且最终是一个唯一的原则（principium）；按亚里士多德的科学体系架构，科

[1] 加布里尔·比尔：Collectorium circa quattuor libros Sententiarum，第一卷，维尔弗里德·维贝克（Wilfrid Werbeck）和乌多·霍夫曼（Udo Hofmann）编，蒂宾根，1973年，第8页。参见拜耳，《神学》（同第一章，注2），31页以下和36–55页。

[2] WA 9, 98, 21 (Taufer讲道之边注, 1516年)

学的最高峰是理性的神学，即theologik^[3]。由此，在哲学的上帝概念中，这样一种科学是封闭的。相反，在一种非亚里士多德的意义上，智慧和经验相关。但经验是非终结性的（它并不因此模糊不清^[4]）。如果sapientia包括scientia，那scientia就无法维护自我，而必须从前科学的生活世界出发并且以此为指向而被相对化。

亚里士多德取消了scientia和sapientia之间的区别。他把sapientia看作是最高形式的scientia，使哲学和神学因此和解。为此，所有历史的、经验的东西以及每个经验时刻都被排除在神学概念之外。作为“Theologik”，神学是纯粹理性的神学。这样的神学是最高的科学，是全体原则的科学，即关乎唯一原则的科学——推动一切但自己不被推动也不受苦的上帝的科学。

路德却不是这样。他意识到了对上帝之认识的显著时间性，甚至上帝自己的时间性。因此他不把神学理解为原则的科学，而是历史和经验的科学。在亚里士多德主义者听来，“sapientia experimentalis”本身就是矛盾的。对于亚里士多德而言，历史性的、后验的事物及经验不是科学的对象，或者根本不是科学的基础。路德则宣称：“神学是一种无限的智慧，因为它是人永远无法学透的”^[5]。

这句话及其上下文^[6]表达了一种值得注意的理解：神学是经验，是智慧，聆听并学习，但却总是从耳

中、心中失去（就是说忘记了），然后，在试炼和患难的压力下又重新学习。在此，神学被理解为开放的历史，没有终结的历史。对神学而言，生活过和经历过时间是建构性的：虚度的时间，或充实的、实在的时间（当然，这不仅仅是“瞬间”意义上的，即不能延展的、时点意义上的事件，而是在回忆和未来的空间中的，正如它是通过上帝的应许被造，在此时此地让人听到）。在其中，一种末世论的历史、时间和存在观占据主导地位；这是我们在导言中遇到过的。这里所涉及的是一种经历，我在其中经验、尝试、被验证和试炼；这样的经历主要不是“获得”的，而是“忍受”的。人无法通过行动或冥想来控制它。^[7]

路德对信仰和神学的理解给亚里士多德的科学和现实观带来了革命；这种理解包含了对亚里士多德上帝观的强烈批判。对于亚里士多德来说，柏拉图的论点是决定性的：如果人转化成为和他相比不同的、更差的、更低级的东西，那这是一种存在的退化。上帝的纯粹作为因此就是，观看自己和思考自己。路德对这样的上帝观的评判简明了：“原存在（Ur-Stein）（只）观看自己。如果他往外看，那他会看到世界的苦难。在这里，他（即亚里士多德）不声不响地否认了上帝”^[8]。亚里士多德形而上学的上帝是完满的、目的明确的，他只观看他自己，但不启示自己，也不委身。他不爱，因此也不受苦。他不受时间和变化的限制。他不是历史性的。路德反驳说：如果上帝是这样的话，他就只观看自己，就看不到在他之外的

[3] 比较《形而上学》第十二章。同时应该注意到：对于亚里士多德来说“每个事物只能从它自己本身的原因被证明”（后分析篇，I, 9, 75b），“每一门科学（因此）都有自己的原则”（奥特弗里德·赫费，《后分析篇的科学理论之导论》，选自，《亚里士多德：证明的学说或后分析篇》，哲学图书馆第11卷，汉堡，1990年，25版）。这是“一个从科学理论的角度来看意义重大的洞见。它脱离了系统观念和哲学的统一科学，为单一科学的研究开拓了道路”（同上）。然而赫费同时也坚持，这个洞见并不就是拒绝了prima philosophia，而是（把它）预设“为基础科学”（同上）。但由此就产生了一个问题，即单个科学的多样性及其各原则和以Theologik为巅峰的prima philosophia的唯一原则之间是怎样的关系。

[4] 有关如何区分“experientia vaga”和“experientia ordinata”，比较迪茨·朗（Dietz Lang），《经验和信仰的可信性》，蒂宾根，1984年，第17页。

[5] WA 40 III, 63, 17以下（诗篇121, 3注，1532年）。

[6] 参上，63, 18-64, 7。

[7] 比较第3点（“被动的生活：信仰”）。

[8] WA TR 1, 57, 44以下；比较，注5，（73以下）73, 22-24（编号155，1532年）。

世界上的苦难，从而去看顾世界，那么他就不是*ens perfectissimum*而是“*ens miserrimum*”^[9]：不是最完美的存在，而是完全可怜的存在。

在他有关正确学习神学的方法的“三个规则”中，路德对作为“*sapientia*”——确切地说是作为经历的智慧（“*sapientia experimentalis*”）——的神学的进一步阐释得到了最清楚的展示：“*Oratio, Meditatio, Tentatio*”，即祈祷，经文默想，试炼。在他的德文作品集（1539年）^[10]第一卷的前言中他谈到这一点，并援引诗篇119篇（以上帝的话为荣耀）为证。

1.1. *oratio*（祈祷）

“首先，你应该知道圣经是这样一本书：它使所有其他书籍的智慧都变成了愚拙；因为除了它以外，没有什么书教导人永生。因此，你应该绝对地放弃你的感官和理智。否则你什么也得不到；相反，由于你的狂妄，你自己、其他人和你一起会从天上（像路西弗那样）坠入到深渊和地狱中。你要在你的内室里下跪，真正谦卑而真挚地向上帝祈求，让他通过他的爱子赐你圣灵，来光照、引导你，给你领悟。

你也看到，大卫在前面的诗篇中一直用‘教导我，上主，指示我，带领我，指引我’以及其它更多类似的话祈求上帝。尽管他很熟悉并且每天聆听和阅读摩西五经和其他经卷，他还是愿意寻求经书真正的主人，而不是凭着自己的理性而堕落，成为它（即经文）的



主人。因为人因此就会变成帮派分子（Rottengeister，即分裂主义者），自以为是地认为他们能掌握经书，凭着理性能轻而易举地理解其意义，好像人理解马尔科夫斯（Marcolfus）或伊索（Aesopus）的寓言一样，不需要圣灵或祈祷。”^[11]

如果路德把理性放在第一位（对于“今生”而言），并且在这个意义上把它推崇为“差不多是神性的”^[12]，那么与此形成最为鲜明对比的，是他对理性能力在认识“永恒的”生命以及认识上帝和人自己方面的评价。这个评价是完全负面的。如果这关涉到人在面对审判

[9] 同上，第32行。

[10] WA 50, 657-661, 注释参见拜耳，《神学》（参第一章注2），第55-106页。

[11] 同上，659, 5-21。在关于“祈祷”一节中没有注明出处的引文是出自本段引文的开始部分。比较，路德通过其三段模式（祈祷、默想和试炼）所要表述内容的总结，WA TR 2, 67, 32-40（编号1353; 1532）：“但人不应根据我们的理性来衡量和判断、理解和解释圣经，而是应该借助祈祷，勤奋地思考并反思。这样，试炼和撒旦也是一个原因，使人通过练习和经历学会理解一点、在某种程度上理解圣经；如果通过其它途径，或者没有这些，即使人聆听并阅读圣经，他也永远不会理解它。圣经因此必须是教导我们的唯一导师和老师；门徒和学生不应因为向这导师学习而羞愧。并且，如果我也受到试炼，我会马上找到一段圣经经文或经句，用来提醒我：基督是为我而死的，我从他那里可以得到安慰。”

[12] WA 39 I, 175, 9以下（《论人》第四点，1536年）。

和称义的上帝时所认识到自己的不信、罪恶，以及对神的全然信靠，那么人应该“绝对地放弃（自己的）感官和理智”。这是因为，人本身的感官和理智只会使人误入歧途，在上帝没有启示他自己的地方寻找他，而在上帝启示自己的地方却完全认错他。这是人本身感官和理智的失败，是和上帝玩“捉迷藏”游戏的迷茫理性的失败。对经院主义的理性神学家，路德大加嘲讽：

“当他们用脑袋穿透天空，在天上环顾四周，却看不到任何人，因为基督躺在马槽里，在圣母的怀里；这样，他们就掉下来，摔断了脖子。”^[13]

学习神学的人，如果他不看别的，只认识到那道成肉身，上帝的降尊和谦卑，那么他就会失去向上抓取的兴趣；他会从下面开始——谦卑地，而不是高傲地。对圣经的解释不是要抵制灵感。灵感的谦卑对应释经的谦卑。如此就是第一条规则之最高境界：

“要在你的内室里下跪（太6:6），真正谦卑而真挚地向上帝祈求，让他通过他的爱子赐你圣灵，来光照、引导你，给你领悟。”

1.2. meditatio (经文默想)

“另一方面，你应默想，即，不仅仅在心里，而且也在外在方面，不断地进行口头诵读，琢磨推敲经书的字句，一遍又一遍地阅读，勤奋地关注并思考圣灵借此要说明的是什么。要注意，不要让你变得厌倦或者认为，读一两遍、听一两遍或说一两遍就足够了，你

已经把一切都领悟透彻了。这样是造就不出优异的神学家的；他们就像未到时间的果子，还未半熟就掉了下来。

所以在同一诗篇中，你看到大卫是如何一直夸耀：他要日日夜夜并永远诵读、作诗、述说、歌唱、倾听和阅读——没有别的，只有上帝的话语和诫命。因为上帝不会只赐你他的灵，而没有外在的话语（你要以此为准）。因为他没有毫无意义地命令人，外在地书写、讲道、阅读、倾听、歌唱、述说等等。”^[14]

到论述第二条规则时，路德以强烈的措辞转向了外在方面；前面特别考察的则是其内在部分。他担心，尽管他一再强调内在光照与圣经的关联（Schriftverbundenheit），但前面有关祈祷的论述还是会误解为是唯灵主义（spiritualistisch），进而是思辨性的^[15]，所以他以尖锐甚至粗暴的方式强调：圣经这本书应该“不仅仅在心里，也是外在地”被使用；引人注意的是，在这两段关于默想的引文的开始和结尾都有“外在地”^[16]这一副词。

当路德将默想行为指向外在的话语时，他是以不同寻常的方式使用“默想”一词。他这样做并不是由于某一随意产生的念头。他更是回归古代教会的一个洞见和作法；这做法已经随着时间的流逝被人越来越淡忘，如果还不是完全被遗忘的话。这里指的是出声地读经和祈祷的作法，以及（更重要的）这种实践与圣经的关联，尤其是一种处理诗篇的特定方式。在这样的经文默想中，人不是进行一种自恋式的自我观察（Nabelschau），不是沉浸到自己里面；他不是退到自

[13] WA 9, 406, 17-20（创28讲道，1520年）。关于和上帝玩“捉迷藏”，见第六章2.2。

[14] WA 50, 659, 22-35（路德德语作品集第一卷前言，1539年）。在关于“祈祷”一节中没有注明出处的引文是出自本段引文的开始部分。

[15] 在前面前言的选段结尾中，路德谈到了援引自己的心灵的“帮派分子（Rottengeister）”（同上，第18行）；这些人拉帮结派，分裂教会。

[16] 和现在的用法不同，在路德的时代这个词不仅仅指外表的东西，也指外部的东西（externum）：见雅各布和威廉·格林，《德语词典》，第一卷，莱比锡，1854年，第1035页。

已里面，而是脱离到自身之外。他的内心活在他自己以外，单单在上帝的话语里面。可以这样来概括：这是“以话语为本的心”^[17]。默想因此不可能退到圣经文本的背后，回到一种假想的前语言的直接性中，按照这种想法，圣经文本就仅是一种“表述”而已。默想更是在被接受的话语中运动；它是与话语的互动。

1.3. tentatio (试炼)

“第三点是tentatio，试炼。这是试金石。它不仅教你知和理解，也让你经历到上帝的话语是何等正确，真实，甜美，可爱，有能力，安慰人，是超越一切智慧的智慧。

因此你看到，在前面提到的诗篇中，大卫是如何由于必须忍耐仇敌、僭妄的君主或暴君、邪灵和帮派而经常哀告，因为他默想，即用各种方式（如前所述）去理解上帝的话语。因为只要上帝的话语临到你，魔鬼就会来纠缠你，使你熟识上帝的话语，借着他的试炼教导你寻求并且珍爱上帝的话语。因为我自己（我也是鱼目混珠）在很大程度上要感谢那些教皇分子：借助魔鬼的嚎叫，他们打击、逼迫我，使我恐惧，却让我成为了一个相当出色的神学家；要不然，我还达不到这种程度。而他们从我这里获得的，我真诚地愿意给他们以荣誉、胜利，因为这是他们想要的。”^[18]

默想的人必然受苦。没有什么不受显明的争战的影响（路德完全是从启示主义的时间视野认识这种争战，但同时也带有个人的深度）；它是普遍的。这种普遍性（它标志了路德对默想的理解）也是第三条规则的特征。这争战不只涉及担任圣职的牧师，还包括每个基督徒，可以说是每个人。

试炼（关于这个主题路德很想写一本专著）不关乎别的，正是第一条诫命是否被遵行。上帝的统一性，以及相关的现实和对此现实之经验的统一性，并非毫无争议地被认为是永恒和必然的原则，相反是在事实上和实践上，并且也以完全“外部”的方式备受争议的。人如果默想这第一条诫命，他就因此卷入了独一的主和许多的主之间的争执。通过对上帝之统一性的思辨，人无法摆脱这种争执。“单单知道”上帝的统一性以及他的全能，把它一直放在属灵的眼睛前面是不够的；人更应“经历”它。但这样的经历需要时间；它只愿踏足这样的道路，考察过的，用脚丈量了的，就是说：经历过的。

试炼不是什么测试信仰真实性（即信仰者的真诚和可信性）的试金石。它更多是上帝话语的试金石；在试炼以及对抗试炼的过程中，上帝的话语证实了它的可信和能力。“因为只有试炼教人注意上帝的话语。”通过对赛28:19这一令人难忘的移译（根据武加大译本而非希伯来原文），路德将他整个对圣经和神学的理解都集中到了这关键性的一点上。

路德的名言“只有经历造就神学家”虽然排除了自负的艺术创作、思辨以及知识的单纯性，但它也不是要为一种纯粹经历的原则代言；那只能是一种模糊的开放性和非终结性的原则。不是经历本身，而是对圣经的经历造就神学家。

2. subiectum theologiae (神学的主题)

路德从比尔（Biel）那里传承的三个主要问题中的第二个关注的是什么使科学成为一个统一体。一门科学

[17] WA 10 I/1, 188, 6 (约1:1-14注释，教会讲道集，1522年)。

[18] WA 50, 660, 1-16 (路德德语作品集第一卷前言，1539年)。在关于“祈祷”一节中没有注明出处的引文是出自本段引文的开始部分。

[19] 沃夫冈·潘能伯格：《科学理论与神学》，法兰克福，1973年，第300页。

的统一性可以从其“*subiectum*”的统一性获得。但按照路德的观点，什么是神学的统一的对象？是什么使神学中的语言学、历史学、哲学、修辞学以及教育学的努力成为一个整体呢？

对于某些人来说，神学的对象就是“上帝”，简单而且不需费脑筋；“上帝”是“神学原本的对象”^[19]。神学研究的所有问题都是“从与上帝的关联（*sub ratione Dei*）这一视角”出发的；就此而言，神学是“关于上帝的科学”^[20]。

而在那些和路德一样在“犯罪的人和称义的上帝”^[21]中找到神学的对象（*subiectum*）的人看来，一个与此相比显得狭窄得让人无法忍受的定义却是恰当的。从路德的定义来看，其中的动作性形容词（犯罪的人和称义的上帝）不应是被当作是非本质的、附加的，而是基本的、决定本质的“形容词”来看待。从严格的神学角度来看，这样定义的人本质上就是被上帝所控告并宣告为无罪的人。反过来，关键性地，上帝是控告人并宣判人无罪的上帝。只有在与上述对象定义的关联中，宇宙论的和政治性的问题才会成为神学问题。这个定义如果恰当，那它就有无法低估的结果。每个神学论述都因此受这一定义精确性的影响。创造论、基督论、末世审判的理论（作为世界的最终结局）都因此被路德当作称义理论来理解。

并不偶然，路德对神学的对象这一问题的回答也在他对诗篇51篇（传统上认为是悔罪诗）的注释中找到；对于路德神学的历史而言，此诗具有特别的意义。该诗篇的本文使人必然讨论罪恶和恩典；而照路德的



意思，除此之外神学再无其它的主题。但罪恶和恩典的问题还可以从哲学的（形而上学的、道德的或历史的）角度来讨论。路德决定和判断神学的神学性所依据的“规则”是：“通过上帝的应许和律法而非通过某种人的规则，即‘在你的话语中你显为义’（诗51:6）”^[22]。从神学角度来讨论罪恶和恩典意味着：讨论上帝的*promissio*（应许）和他的*lex*（律法），讨论控告人并杀害人的律法以及安慰人、赐人生命的福音。

作为罪人的样本，大卫在其人生中经历了称义的上帝；此外，诗篇51篇又谈及“所有的罪和它的根源”^[23]，谈及罪的极端性和普遍性。罪的普遍性涉及全人类，

[20] 同上（承接托马斯·阿奎那的观点，见《神学大全》，第一卷，1, 7）；比较，潘能伯格，《系统神学》第一卷，哥廷根，1988年，第15页。

[21] WA 40 II, 328, 1以下（1532年）；比较，导论中（时代断裂中）注17和拜耳，《神学》（也见第一章注2），第36-42、409-418页。

[22] WA 40 II, 374, 5-7（1532年）。有关路德反对一种“形而上学的”、“道德的”或“历史的”理解的转变请参见拜耳，《神学》（同上注21），第37页，注6。（译注：这里的诗篇，和合本为51:4：“以致你责备我的时候，显为公义。”）

同时也涉及它在个人的存在中的广度和深度。人之为罪人，确切地说人的认罪，使人个体化，成为一个单个的人。“单单在你面前，（主啊，）我犯了罪”（“Tibi soli peccavi”；诗51:6。译注：和合本为51:4：“我向你犯罪，唯独得罪了你”）。没有这样的认罪，人只是物种中的一个样本，并不是个体。在这里，我们可以看到神学对象定义中的人论的深度，以及神学人论的根源所在。

这一深度是在一个特定的媒介中——借着话语——得以显明或说形成。是一种特定的话语性（Worthaftigkeit）、一种特定的语言性（Sprachlichkeit）造就了神学对象的神学性（Theologizität）。**上帝和人类在话语中站在一起：**

在认罪的话语和赦罪的话语中。路德的定义以第三人称出现。但该论述是一个引申出来的句子。人们可以很容易地回溯到第一和第二人称的句子，回溯到问询（Anrede）和回答。所有的教义论述必然能回溯到的那些更为原初的语句，是上帝的问询和人类的回答，是祈祷的语句，颂赞和认信的语句，在其中，荣耀被归给上帝，权柄被归给他，正如诗51:6的审判颂赞（Gerichtsdoxologie）：“单单在你面前我犯了罪，在你眼前我行了恶，你以话语显为公义……”。

祈祷者就是这样祈祷；他承认上帝的地位，把公义归给他，以公义为上帝的属性。这样一种具体的祈祷环境是上帝的属性和特性的被承认的处境（Sitz im Leben）。路德的神学定义中的连词“et”（“homo peccator et deus iustificans”）代表上帝和人类之间的话语交流。犯罪的人和称义的上帝在话语交流中站在一起。

上帝和人类这种交流性的同在不是理所当然的。通过对比可以清楚地看到其中令人惊异的地方：与这种联合（上帝和人同在）形成强烈对比的，是路德谈到的隔离，即两者的分离，致死的分离。在这种隔离中，“赤裸的”上帝和“赤裸的”人在一起。^[24]

“赤裸的”的上帝是“拥有他的绝对威严”的上帝，是“Deus absolutus”^[25]。人和他不可能有任何的联系，人无法和他“交往”，无法“交涉”，无法“交谈”；人无法相信他。然而，这种隔离让赤裸的人得不到安宁。他所经历的上帝是敌人。因此，犯罪的人和称义的上帝之间的话语交流首先是一场双方孰是孰非的交锋：一场力争彼此承认的关乎生死的对抗。这样的话语交流不是上帝认识和自我认识之间无足轻重的关联。因为，人所面对的那位是谁，这并非从一开始就是明确的。是上帝，还是魔鬼？在雅博渡口和雅各摔跤的是魔鬼还是耶和华（创32）？

雅各在雅博渡口摔跤的历史最为直观地展示给人，作为罪人的人和称义的上帝之间的相遇是怎样一回事。当路德强调，在这一对抗中“基督身在其中”^[26]，他由此进一步界定了这中介的类型：这是基督的职分和作为，解除赤裸的上帝与赤裸的人之间的冲突，克服这种致命的对抗，使上帝能和罪人交谈，怜悯他而拯救他：脱离死亡，尤其是脱离崇拜偶像的根源即自我扭曲的人生。上帝与人的这种非毁灭性的而是救赎性的交流性同在是一种在话语中的同在；它以**话语交流**的形式出现。谁借助谁通过哪种媒介而同在（确切地说：走到一起，被带到一起），都在基督论里得到了清楚阐释。

[23] 参上，319，8以下。

[24] 参上，330，1。

[25] 同上。第12和17行。

[26] 参上，329，7。比较第十章。

人的对手，人所面对的是上帝还是魔鬼，取决于话语的特性以及其内含的基督论。只有如此，话语和信仰的实情才开放为神学的问题和对象。

“除了在应许的话语中，上帝从来没有和人类有过或有其它什么关系。而反过来，除了在对他应许之话语的信仰中，我们也不能和上帝有什么其它关系。”^[27]

在话语交流中的，上帝与人的救赎性同在并不是什么无足轻重的关联和交流，而是上帝与人之间致命对抗的（完全不是不言而喻的）真正出路。它是一个神迹，是我怎么惊叹都不为过的。它不可以简单地（实证主义地）被当作给定的事实来看待，不是不言而喻地可以被神学应用，可以被神学当作起点而使用的。这一并非不言而喻的特性（同时作为意义域，Bedeutungshof）是属于神学主题定义本身的。如果把它从它的意义域中切除出来，以至于对意义域及其惊恐（即原初的恐惧，Urgrauen）不再有活生生的回忆，那么其余的定义也就是死的了。所以，如果犯罪的人与称义的上帝（换种说法，但也是相同的：如果灭绝人的律法话语与赐人生命的福音话语）组成了神学的对象，那么这一对象不是实证主义式的给定，不是僵死的物体，似乎可以任人论断和评说。这对象是一个活生生的、戏剧性的事件，好像飞行中的鸟一样很难被描绘下来：但它必须被教导给人。

既然犯罪的人和称义的上帝是在话语以及在信仰中彼此同在的，那么神学就不应被理解为若非话语教导（Wortlehre）便是信仰教导（Glaubenslehre）：如果一定要区分的话，考虑到话语是先于信仰的，也只能说是话语教导而非信仰教导。与此相应，这一对象特殊的文本构成也不应被忽略。

神学的对象从其建构来讲是语言性的；在否定性意义上这意味着：神学首要关涉的不是一种知识（理论性误解）或行为（伦理性误解）。它也无涉某种从根源和本原角度而言在话语背后，为话语之基础的东西（心理学式的误解）。它更是关涉那种律法和福音具体发生于其中的、根本性的语言事件（Sprachhandlung）。其对象的生命性（Lebendigkeit）和身体性（Leiblichkeit）特征，促使神学形成对其对象之对象性的独特理解，而不是像通常那样被迫在主-客体模式或者统一理念这两者之间做选择。唯有借着神学对三个完全互不为原因、也不同属于一个总概念（比如上帝的自我启示）的经历事件的考察，对神学对象的这一独特理解（犯罪的人和称义的上帝）才能形成。“对象”戏剧性地产生于以下三个经历之中，即：

- A) 在律法对我的反驳中；律法使我陷入罪恶，控告我并且把我交给死亡^[28]；
- B) 在福音的应许中；在福音中上帝自己和基督为我代言，代替我^[29]；
- C) 在上帝之隐藏^[30]造成的冲击中；这种隐藏无论如何不能只被理解为是律法的后果，它是与福音截然相反的，是令人压抑地不可理解的。

3. vita passiva (被动的生命)：信仰

比尔的第三个即最后一个问题（神学是实践性的还是理论性的^[31]）能最好地展现路德的神学概念，因为人可以用路德对信仰的理解（这对于其神学概念是基础性的）来解答它。

[27] WA 6, 516, 30-32 (《论教会之巴比伦之囚》，1520年)。

[28] 参第三章，注27及第八章。

[29] 参第十章

[30] 参第九章。

[31] 参上，注1。

路德是这样处理这个问题的：他突破了从亚里士多德传承下来的区分理论和实践、思考和行动的二分模式——“好使我们不致把*vita activa*（主动的生命）与其功绩、*vita contemplativa*（思考的生命）与其思辨混淆起来”^[32]。就是说，路德很少把神学归结于*contemplatio*（思考）^[33]或者*actio*（行动）之下。他找到的第三种模式是一种如此独特的过程和道路，以至于必须得到独有的名称：而路德也正是以“*vita passiva*”这一概念命名的。

*vita passiva*的关键在于它是和一种特定的经历联系在一起的：主要不是我得到的，而是我遭受的经历：“他生活着，或毋宁说，他死了，把自己交给了地狱，他因此成为神学家；并不是因为他认识、阅读或者思辨”^[34]。信仰的正义性^[35]之所以是被动的，是因为“我们让上帝单独在我们里面运作，并且我们自己尽全力不使自己产生任何影响”^[36]。“信仰是上帝在我们里面的工作，即转变我们、从上帝而得新生（约1:13）以及杀死老亚当；他把我们造成完全不同的人，有心灵、勇气、感觉和各种力量”^[37]（比较申6:5）。信仰因此完完全全是上帝的功绩，不是人所成就的，人只能是接受和忍受它。与行为之义全然相反的是基督徒的义；它是被动的。我们只是接受它。我们不起任何作用，而是忍耐一位在我们里面运作的

他者：上帝。这样的义不为世界所理解^[38]。对于身陷自我之中的人来说它是隐藏的：人想通过自己取得成就，不仅要通过自己的行为和成绩有所成就，更想借此造就自己。

路德把信仰革命性地重新定义为“被动的生活”；这是路德在和某一特定形式的神秘主义（正如他在Tauler的讲道中所认识和看重的）的接触中发现的。这种接触无疑是批判性的。因为即使在貌似被动的神秘主义冥思中，也有可能隐藏着思辨和专注带来的提升自我的成就。而完全被动的、只能忍受的信仰之公义（*justitia passiva*）正好相反：只有称义的想法（形而上学）以及称义的行为（道德），包括人们追求的两者的统一全然被摧毁了，它才会出现。**信仰不是知识或行为，不是形而上学或道德，不是主动的生活或思辨的生活，而是被动的生活。**

作者简介

奥斯卡·拜耳（Oswald Bayer, 1939-），路德宗神学家，曾任德国蒂宾根大学（Eberhard Karls Universität Tübingen）新教神学系系统神学与宗教哲学教授。

[32] WA 5, 85, 2以下（=AWA 2, 137, 1以下，《诗篇讲座》，1519-21年；诗3:4注释）。

[33] 路德的争论尤其是在涉及两者的关联时。像“我做得不好；我被咒诅”这样“实际的”考虑被路德认为是“投机的”：WA TR 2, 56, 20-22（编号1340；1532年）。比较 WA 40 II, 329, 3-332, 7（诗51:3注释，1532年）。

[34] WA 5, 163, 28以下（=AWA 2, 296, 10，《诗篇讲座》，1519-1521；诗5:12注释）。路德的话显然是夸张，他并不是要排除认识和阅读，正如他在和这一名言平行的话中所显示的（WA 39 I, 421, 4以下，《驳反律法主义者（Antinomer）的第二次辩论之前言》，1538年）。在那里，路德完全是从正面的意义来讨论认识和阅读的。

[35] 应当注意的是，路德没有反对亚里士多德对“正义”的定义（《尼克马尼伦理》第四章）本身，而只是反对把它移植到罪恶和恩典理论中的做法。对于伦理学而言，路德很赞同亚里士多德关于伦理和政治的观点。

[36] WA 6, 244, 3-6（《关于好行为的讲道》，1520年）。

[37] 鲍尔康编，《圣经前言》，182（=WA DB 7, 10, 6-8，《罗马书前言》，1522年）。

[38] WA 40 I, 41, 2-6（《关于加拉太书全书主题》，1531年）：“但从我们而出的公义不是基督徒的公义；我们不会通过它而成为义的。基督徒的公义完全相反：在我们无能为力，只能忍受时，即一个他者（就是上帝）在我们里面运作时，我们只能接受的被动的公义。它不为世界所理解：（它是）隐藏在奥秘中的（林前2:7）”。

爱任纽 有关基督论与救赎论的 摘要

Irenaeus 5:14:3

主没有犯过罪，在他的生命里没有诡诈，与此相反，我们却是罪人。如果有人因此争辩说他的血肉之身与我们的不同，这的确是一个事实。但是如果他进一步假设主拥有另一个完全不同的血肉之身的本质，这种关于（与神）和好的讲法没有办法与人合到一处——因为被和好的是那个原先（与神）为敌的东西。如果主取的是完全不同的血肉之身，他无法借此使得那个因为违背神而与神为敌的人与神和好。如今，主借着与他自己的联合，通过他自己的血肉之身使我们与他和好，借着他的血救赎我们，因此，主已经使我们与父神和好。正如使徒对以弗所人讲的：“我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免”，“你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。”，“以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条”。使徒在每一卷书信都讲道——借着主的血肉之身，借着他的血，我们已经蒙拯救了。

Irenaeus 5:21:1

因此，在他的全部的救赎之工里，主囊括了万有。他一方面与我们的仇敌争战，把那个最初在亚当里把我们掳去的敌人击败；另一方面，他也打伤他的头。

Irenaeus 5:21:1

因此，主自己成为人子，在他里面取了原初的人（甚至连女人也是从这个原初的人而出）。这一切是为了让我们人类借着一个被彻底压碎的人下到死亡之中，以至于我们可以同样通过一个得胜的人升到生命里。如同死借着一个人向我们夸胜，同样我们也借着一个人向死夸胜。

Irenaeus 5:23:2

主在安息日的前一天经历了他的苦难，为的是在他里面救赎这一日。这一日是创造的第六日，就是人被造的那日。如此，借着他的受难，父赐给他一个第二次的创造。这次是从死亡中创造。



“我请求世人不提我的名，不称为路德宗信徒，
只称为基督徒。路德算什么？道理不是我的，我
也没有为什么人钉十字架。我不是，也不愿作人
的师傅。只有基督是我们的师傅。”

——马丁·路德



非卖品