

教会事奉的 属灵本质

讲台能力从何而来？

讲道者当呼求圣灵

从运动到教会

教会的首要使命

爱中当面劝戒的九种方式

在焦虑中遇见基督

宣道会甘藏边区事工简史(1936-1945)

——抗战时期的艰困与坚守(上)

书评：《查尔斯·西缅：一位教区牧师》

书评：《戴上不朽荣耀的冠冕：威廉·帕金斯属灵生命中的末世盼望》



目录



本期主题： 教会事奉的属灵本质

讲道释经

05

讲台能力从何而来？——探究司布真“多重事件”讲道观
/ 扎卡里·W. 埃斯温 (Zachary W. Eswine)

“要将人从罪与撒但的迷惑中拯救出来，将他们从黑暗带入上帝奇妙的光中，将叛逆者变成上帝的儿女；这些事谁能当得起呢？然而，唯有做到这些才能带来救恩。”因此，福音讲道者所需的能力，必须来自上帝自己。讲道乃是一个多重事件——在其中，上帝为了让听众的灵魂归信基督并得造就，即时地提供讲道者所需的那种超越心智能力的力量。福音讲道者必须仰望上帝，这位上帝在讲台事件之前、之中与之后，都是讲道者力量的直接、临在、主动的宣告者和供应者。

22

讲道者当呼求圣灵
——读埃斯温《向“后一切”时代讲道》第15章“呼求圣灵”/ 提摩太

作者促使我们审视：“如果圣灵及其所设立的敬虔途径从我们的事工中被挪去，我们每周的实际服事是否会受到影响？换言之，我们讲道的方式是否反映了我们对圣灵的积极倚靠？”作者引用属灵前辈的话警告说，学习了讲道技巧的讲道者，可能会忘记自己对圣灵的需要，甚至一些讲道者从未被教导过圣灵对于合乎圣经之讲道的必要性。因此，作者强调必须重拾这样一种信念：“如果在我们这个时代经历到讲道质量的极大提升，这种提升必定源自圣灵那更新的大能与同在。”这迫使我们回到我们最需要的那一位——神的圣灵。

神学探讨

28

从运动到教会 / 迈克尔·霍顿 (Michael Horton)

教会论是宗教改革所产生的各个教会传统的重要组成部分。我们不仅必须质疑那种主导大部分美国宗教的、以人为中心的教义，也必须质疑从这种教义自然产生出来的方法和生活方式。现今的许多基督徒认为，去参加一场基督教音乐会、布道会或特会，就等同于圣约共同体在每个主日的群体聚集。纵观各类教会，对教会的本质、标志和使命似乎都存在大量混淆。以下这些误解——生活的每个层面都是神圣的；“得救”不意味着要“加入教会”；圣经并没有明确规定教会的外在形式、架构和方法；我们不能“去教会”，因为我们就是教会——没有一个新鲜的。它们都在福音派中有着悠久的历史。

37

教会的首要使命 / 布莱恩·D·埃斯特尔 (Bryan D. Estelle)

杰出的苏格兰神学家班纳曼 (James Bannerman) 认识到，教会的首要职能是属灵的。他说：“基督教会的时代正是圣灵彰显的时代；教会的治理，就其首要特质而言是属灵的。”对班纳曼来说，这意味着教会确实拥有一项首要使命。他在其经典的教会论著作中写道：“基督的教会由祂所设立，目的是在地上推进和维护恩典的工作；就其首要目标而言，被限定于促进其所在地方的基督徒群体的属灵益处。”

教会建造

58

爱中当面劝戒的九种方式
——给胆怯者的入门指南 / J. 阿拉斯代尔·格罗夫斯 (J. Alasdair Groves)

圣经清楚指出，当面劝戒是爱的一个重要组成部分。作为信徒，我们蒙召藉着指出彼此生命中错误、有害或邪恶的事来彼此相爱。事实上，先知以西结和箴言的作者都一致认为：若看见一位同为罪人的弟兄姐妹跌跌撞撞地走向毁灭，却拒绝当面劝戒，这不是善意、礼貌或不判断，而是自私。这是把你自己的想避免不适的愿望，置于他人益处之上。我想鼓励那些不擅长当面劝戒的人：我们需要帮助，才能在这一方面顺服神关于爱的命令。祂呼召我们，为着他人真正的益处，要勇敢地指出他们的罪，并要在此方面坚定委身。

www.churchchina.org



编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

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

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。

未经作者授权，任何印刷性

书籍刊物及营利性电子刊物

不得转载。欢迎非营利性电

子刊物转载，但须注明出处

及链接（URL）。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

71

在焦虑中遇见基督——对焦虑症的识别与圣经辅导 / Wisdom

随着经济形势下行、人工智能（AI）重塑工作形态，越来越多的人置身于未知与不确定之中，在这样的社会处境中，牧者不仅需要陪伴和牧养那些正在焦虑中的信徒，自己也难免经历担忧、焦虑等情绪。因此，对于牧者而言，如何认识和辨别焦虑的表现与症状，并从属灵层面理解其可能的原因，进而学习如何识别、陪伴和辅导，是十分重要的。焦虑最终涉及的是如何依靠和相信神的供应。面对焦虑，问题不是如何永远消除焦虑，如何完全控制环境；而是当焦虑来临时，是转向神，还是继续依靠自己。焦虑成为一面属灵镜子，让我们看见自己真正信靠、敬拜什么。

历史栏目

89

宣道会甘藏边区事工简史（1936-1945） ——抗战时期的艰困与坚守（上）/ Little Paul

1936年至1937年上半年，宣道会甘藏边区的各项工作都在平稳推进，且显露出一些复兴的迹象。然而，抗日战争的全面爆发中断了这一趋势。除了战火纷飞、交通阻断等外部困难之外，教会内部的隐忧，如人才断层、结党纷争等问题，也一一暴露。在极大的艰困之中，宣教士与中国同工们选择坚守，虽至于死，也不爱惜性命。终于，在1944年，教会迎来转机，信徒人数增长，生命渐趋成熟。本文为“艰困与坚守”篇的上半部分，重点考察临洮、岷县、陇西等地汉族教会的发展状况。

外一篇：至死忠心、前仆后继的榜样 ——吕成章一家在岷县的事奉 / Little Paul

在抗日战争这段艰难的时期，甘藏边区有许多“为做基督的工夫……不顾性命”的宣教士与中国传道者。其中，论到服事年限之长，付出牺牲之大，薪火相承之盛，当首推吕成章一家。吕成章曾多年担任甘藏边区负责汉族事工的副主席。1943年吕成章平安辞世，吕成章夫人虽年迈体弱，但仍承接亡夫遗志，继续在岷县坚守。其时，除了次女吕有志同在岷县服事外，尚有长女吕以斯帖在宣道会华南区服事，儿子吕新民则在美国牧会，也预备前往中国宣教。时人称赞他们是“百分之百”的宣教士家庭。这也实在是至死忠心、前仆后继的一家人。

120

书评：《查尔斯·西缅：一位教区牧师》/ 莱兰·布朗（Leland Brown）

查尔斯·西缅今日最为人知的，是他的讲道事工。一个致力于训练牧师讲道的知名福音派机构——“西缅讲道营”——甚至以他的名字命名。然而，这位卓越的讲道者究竟是怎样的一位牧师？在他所属的教会传统中，他又是如何理解并实践牧职事奉的？这个被忽视却又引人入胜的课题，正是本书所探讨的主题。

123

书评：《戴上不朽荣耀的冠冕：威廉·帕金斯属灵生命中的末世盼望》 / 埃里克·比奇（Eric Beach）

在《戴上不朽荣耀的冠冕：威廉·帕金斯属灵生命中的末世盼望》一书中，作者马修·哈特林重现了帕金斯关于圣经属灵观的理解。他首先界定了帕金斯的末世盼望，然后论证这一盼望如何植根于创造、圣约、救恩论与道成肉身等重要神学主题，最后阐明这一末世盼望如何塑造帕金斯对基督徒属灵生命与事工的理解。

封三

神圣的超自然之光 / 约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）

上帝的圣灵直接赐下神圣的超自然之光，而非人借由自然手段获得。虽然这光运用了人的理性官能，并且是藉着圣道而赐下；但此事没有任何第二因，乃是由上帝直接产生的。人能够洞悉某项教义的卓越，是上帝之灵直接的工作。譬如，“有一位基督，且基督是圣洁而恩慈的”这一观念，是藉着上帝的话语传递给头脑的；但因着那圣洁与恩慈而真切感受到基督的卓越，却是圣灵直接的工作。

讲台能力从何而来?^[1]

——探究司布真“多重事件”讲道观

文 / 扎卡里·W. 埃斯温 (Zachary W. Eswine)

译 / 本刊编辑部

校 / 若歌

“能力”一词几乎贯穿了所有修辞学理论著作。因此，每一位修辞理论家都无法回避这样一个根本问题——“他究竟如何界定能力的本质？因为他对这一问题的回答，势必塑造他关于能力获取途径的全部理论。”^[2] 司布真自己也说过类似的话：“我们需要什么样的能力，取决于我们如何理解自己的事工；而我们期待多大的能力，则取决于我们认为事工应当如何完成。”^[3] 司布真确实拥有很强的修辞能力。根据1888年伦敦一家期刊的调查，当时他堪与利顿法政牧师 (Canon Liddon) 并列最为顶尖的传道人。^[4] 这份调查名单上还包括亨利·沃德·比彻 (Henry Ward Beecher)、戴尔 (R. W. Dale)、菲利普斯·布鲁克斯 (Philips Brooks)、莱特富特主教 (Bishop Lightfoot) 和慕迪 (D. L. Moody) 等人——德斯蒙德·鲍恩 (Desmond Bowen) 说得没错：“任何历史

学家如果低估维多利亚时代讲台的能力和影响，那都是不明智的。”^[5] 可以说，历史学家的明智之举，对修辞学家而言，也同样适用。

从修辞学的角度来看，本文要回答两个问题。第一，按司布真的看法，演说能力的本质究竟是什么？第二，司布真为这个问题提供的答案，又是如何影响他关于“怎样获得这种能力”的理论的？

能力的本质

嘿，小子们，他能在听众面前随心所欲！五分钟之内，他能让他们笑，让他们哭，再让他们笑。他的能力无人能及。记住我的话，小子们，这个年轻人将会证明自己是这个时代乃至任何时代最伟大的讲道者。^[6]

[1] Zachary W. Eswine, “The role of the Holy Spirit in the preaching theory and practice of Charles Haddon Spurgeon” (PhD diss., Regent University, 2003), 30–57.

[2] Barry Brummett, *Reading Rhetorical Theory* (Orlando, Fla.: Harcourt College Publishers, 2000), 11.

[3] C. H. Spurgeon, *An All Around Ministry* (London: Passmore & Alabaster, 1900), 315.

[4] “A Plebiscite about Preachers,” *The Spectator* 57 (1884): 1296. “法政牧师” (Canon) 是圣公会中的一种高级神职，此类牧师被委派在“主教座堂” (Cathedral) 中供职，并作为核心成员协助主教管理教区事务。利顿牧师是维多利亚时代极其著名的人物，在著名的伦敦圣保罗大教堂担任法政牧师。他以其渊博的神学知识和卓越的讲道口才闻名全英。作者将司布真这位“非国教 (浸信会)”的平民传道人，与圣保罗大教堂里处于国教体制金字塔顶端、代表着官方最高讲道水准的“利顿法政牧师”并列，是为了凸显司布真讲道能力之强。——译者注

[5] Desmond Bowen, *The Idea of the Victorian Church: A Study of the Church of England, 1833–1889* (Montreal: McGill University Press, 1968), 139.

[6] Charles Ray, *A Marvelous Ministry: The Story of C. H. Spurgeon's Sermons, 1855–1905* (Ages Digital Library, 1998), 7. 查尔斯·雷是20世纪初一位非常著名的司布真传记作家。——译者注

这番预言式的话出自 1854 年，当时司布真刚刚开始讲道生涯，话中称司布真拥有同时代无人能比的修辞能力。不过，雷（Ray）的这番评价在演说史上并不稀奇。历史上从不缺乏有能力的演说家。高尔吉亚（Gorgias）早就认识到：“言语是一位强大的统治者。”^[7] 柏拉图与高尔吉亚的论争也表明，这位哲学家同样承认这一事实——他试图将言语的统治能力规范于德性的目的。然而，平心而论，必须承认司布真的演说与高尔吉亚和柏拉图有着根本的区别。司布真公共言说的主题是圣经，其目的是让听众因归信耶稣基督而产生信心。^[8] 司布真在这一演说目的上所展现的能力，可以从因他的讲道而经历这种归信的庞大人数上看起来。从某个角度看，人们对司布真讲道的这种反应令人惊讶。因为不同于其他类型的宗教皈依——后者肯定人天生的良善——归信基督的人必须承认自己是个罪人，并且自己毫无与上帝和平相处的指望，除非那位被冒犯的上帝选择施以怜悯和赦免，而非执行本当执行的永恒审判。更进一步说，获得这种怜悯的唯一希望在于向上帝屈膝并跟随耶稣基督。除此之外，别无其他名号或信仰能让人从那位被冒犯的上帝那里获得这样的怜悯。

18 世纪美国开国元勋本杰明·富兰克林曾暗示，这种讲道所传递的信息对听众来说是一种冒犯。富兰克林注意到了乔治·怀特菲尔德——司布真极为推崇的一位——其“演

说所产生的非凡影响”，他惊叹于在怀特菲尔德演说能力的影响下，“似乎全世界都在变得虔诚；以至于晚上走在镇上，在每条街的不同家庭里都会听到唱诗篇的声音”。然而，富兰克林惊讶地补充道：尽管怀特菲尔德“一向粗鲁地对待”他的听众，“断言他们天生就是半兽半魔（half beasts and devils）”，这种能力却依然展现了出来。^[9] 可见，灵魂必须承认自己需要上帝拯救之恩，并将信心投靠一位被钉十字架的第一世纪的犹太拉比；正是这种必要性，为福音演说者所需要的那种能力设定了标准。

1、心智能力与属灵能力

既然讲道的意义如此宏大，有必要指出：尽管演说术的能力能够成就许多事，但它本身并不能带来灵魂的归信。演说术的能力是讲道者天然拥有的，也是非福音类演说所共有的。“我的工作，”司布真说，“不能让枯骨复活。来自四方的气息才能做成这事……”^[10] 因此，司布真问道：

一个人想用天上的真理触及人的心灵吗？他必须靠上帝的充足供应来做这事。他想触及那些特殊的个案吗？他必须受上帝的灵引导。他想唤醒那些漫不经心的人吗？让他仰望那赐生命的灵。他想安慰忧伤的人、鼓舞绝望的人吗？他靠自己并不够；让他呼求那位安慰者，就是上帝的灵。^[11]

[7] Gorgias, *Encomium of Helen*, 载于 Barry Brummett, *Reading Rhetorical Theory* (Orlando, Fla.: Harcourt College Publishers, 2000), 32. (高尔吉亚是古希腊著名的哲学家、修辞学家，也是当时智者学派的核心代表人物之一。——译者注)

[8] 参见“On Conversion as our Aim,”载于 C. H. Spurgeon, *Lectures to My Students* (《注意，牧者们！》)。

[9] Benjamin Franklin, *The Autobiography and Other Writings* (New York: Penguin Books, 1986), 116–17.

[10] C. H. Spurgeon, “Not Sufficient and Yet Sufficient,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 36 (Ages Digital Library, 1998), 580.

[11] C. H. Spurgeon, “Not Sufficient and Yet Sufficient,” 580.

在司布真看来，讲道者有两种能力可供支配。这两种能力都能在听众身上产生真实的效果。但只有一种能力具备福音讲道这项任务所需的力量。一种能力的来源和性质是天然的，或说“心智的”；另一种的来源和性质则是属灵的，源自天上。司布真曾说：“赢得胜利的是非凡的恩典，而非才能；是非凡的属灵能力，而非非凡的心智能力。”此话便暗示了上述两种不同的能力。^[12] 请注意，在他的话里天然的才能与“心智能力”相连；而来自上帝的恩典，则描述了“属灵能力”的实质。

在司布真看来，“心智能力”指的是一种“更高的力量”，一种“心智的活力”，“无疑是一种非常可取的才能”。^[13] 司布真无意轻视一位福音讲道者身上的天然才能或“心智能力”。相反，他说：“我们希望拥有上帝乐意赐给我们的这种心智能力。”“我们记得那节经文：‘万军之耶和华说：不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。’（亚 4:6）世界不会被世俗的智慧或精妙的演说所拯救；才华横溢的演讲和诗意盎然的句子无法为基督赢得灵魂。”^[14] 换言之，“一场才华横溢的演讲”，即便令人向往，也不具备“为基督赢得灵魂”所必需的那种能力。通过将这类演讲和“精妙的演说”与“世俗的智慧”等同起来，司布真明确指出了使徒保罗对演说能力所作的区分——保罗描述自己的福音

演说不同于源自“世俗智慧”的演说。按这位使徒的说法，属世的智慧和上帝的智慧都能产生能力，但两者产生的能力属于不同种类，追求的目的也各不相同。使徒说，基督差遣他来“传福音，并不用智慧的言语，免得基督的十字架落了空”^[15]。使徒在哥林多前书 2:1-5 中接着说道：

弟兄们，从前我到你们那里去，并没有用高言大智对你们宣传上帝的奥秘……我在你们那里，又软弱，又惧怕，又甚战兢。我说的话、讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证，叫你们的信不在乎人的智慧，乃在乎上帝的大能。

同样，司布真认为“心智能力”对福音演说者的目的来说是不够的，它还必须伴随着司布真所称的“属灵能力”。这解释了他在 1861 年提出的一项代祷事项，当时他在一次漫长的巡回讲道中疲惫不堪，他写道：“这些频繁的旅行需要大量的体力；而不断的讲道则需要巨大的心智能力和属灵能力。”^[16]

换句话说，“心智能力”虽在其果效上是真实的，也是福音劳苦所必需的，但其本身却不足以实现讲道者的终极目标，即因灵魂归信基督而产生信心。司布真评论道：“心智能力或许能让一间礼拜堂座无虚席，但属灵能力却能让整个基督的教会丰盛充盈。心智能力或可招聚会众，但属灵能力将拯救灵魂。我们需要属灵能力。”^[17]

[12] C. H. Spurgeon, “Gospel Missions,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 2 (Ages Digital Library, 1998), 302.

[13] C. H. Spurgeon, “Strength and Recovery,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 30 (Ages Digital Library, 1998), 726.

[14] C. H. Spurgeon, “Our Omnipotent Leader,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 42 (Ages Digital Library, 1998), 319.

[15] 哥林多前书 1:17

[16] C. H. Spurgeon, *Autobiography*, Vol. 2 (London: Passmore & Alabaster, 1898), 327.

[17] Charles Ray, *A Marvelous Ministry*, 22.

这番话令人警醒。司布真似乎承认了一种令人不安的可能性：一种强有力而成功的讲台演说可以建立起一个听众群体，但在这些被感动、受影响之听众的灵魂中，此种演讲却并不拥有也不需要圣灵的拯救性同在。司布真认为，这种自然的演说力量可以吸引人群并产生显著的效果，却不触及更深层的灵魂问题——而唯独这些问题才是衡量福音讲道是否成功的真正标准。司布真所说的“灵魂问题”，其含义甚至与柏拉图截然不同；他所指的并非言语以其自然能力统治灵魂所产生的德性目的，而是灵魂超自然地归向基督——这需要一种能够达成此目的的能力。司布真警告说，这两种演说之间微妙却本质的区别，正在福音讲道者和他们的听众中被遗忘，不再被感知了。“哦，”他呼喊道，“让教会感受到，她的能力不是心智能力，而是属灵能力。”接着，司布真照常引用了旧约撒迦利亚书 4:6：“万军之耶和華说，不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。”^[18]

正因如此，司布真似乎有时会贬低修辞学研究。他这种间或对修辞学的抨击，源于他的一个信念：讲道者的目的始终不同于非福音演说家的目的。在司布真看来，若一种讲道观否定了属灵能力对于福音演说所具有的独特性和必要性，那将是致命的。讲道者会沉溺于那些仅仅运用心智能力的策略，并错误地根据心智能力数百年来在非福音演说中产

生的那些相同的普遍印证，来评判自己表面的成功。尽管这种演说技巧在听众身上产生的即时效果确实强大，但问题在于，这种修辞技巧并不需要圣灵的同在：“当上帝的灵离开一个教会时，对演说术来说倒是件好事，因为那时它会得到更加殷勤的培养。当上帝之灵离开时，所有的牧者都变得异常博学，因为没有圣灵，他们需要填补祂缺席所留下的空虚。”^[19]换言之，正如十九世纪释经讲道之父约翰·布罗德斯（John Broadus）所言：“学会了讲道技巧的讲道者可能会忘记他对圣灵的需要。”^[20]因此，司布真说，对讲道者而言，“受教于圣灵，比从修辞学规则或修辞大师脚下学习口才要好得多”^[21]。或许在这一点上，司布真只是在恢复并扩展奥古斯丁早先对口才与智慧所作的区分。关于智慧，奥古斯丁指的是由“圣经知识”所标明的“属天智慧”，这不是仅仅通过阅读或背诵圣经获得的，而是“通过正确理解它们”获得的。奥古斯丁说，虽然一位演说家兼具雄辩与智慧是令人向往的，但他若不能雄辩地讲述，就让他智慧地讲述：

因为一个人越察觉到自己言语的贫乏，就越应当汲取圣经的丰富，这样一来，他用自己的话所说的，便能以圣经的话来证明；他虽然在自己的言语上是微小软弱的，却因证实了伟人们的见证而得着力量和权能。因为当他无法靠自己的言辞风格来取悦人时，他的论证却能使人愉悦。^[22]

[18] C. H. Spurgeon, “Self Sufficiency Slain,” in *The Park Street Pulpit*, Vol. 6 (Ages Digital Library, 1998), 863.

[19] C. H. Spurgeon, “Pentecost,” 376.

[20] John A. Broadus, *On the Preparation and Delivery of Sermons*, 4th ed., revised by Vernon L. Stanfield (San Francisco: Harper & Row, 1979), 16.

[21] C. H. Spurgeon, “Steven’s Martyrdom,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 13 (Ages Digital Library, 1998), 179.

[22] Augustine, *On Christian Teaching*, Oxford World’s Classics (Oxford: Oxford University Press, 1999), IV. 5.

这段话与司布真所论及的宁可受教于圣灵，也不求教于修辞大师的偏好不谋而合。司布真对心智能力与属灵能力的区分，其深层含义在于：演说存在两种不同性质的成功——一种是凭借言语的自然能力去支配和改变听众的思想行为；另一种则是被圣灵赋予能力，能以翻转生命的转化之力穿透破碎的人性，并将其引向耶稣基督。可以想见，司布真一定会赞同乔治·赫维（George Hervey）的看法——福音讲道者必须避免仅仅追求“修辞学上的胜利”^[23]，而要去追求那更永恒、更能改变生命的胜利，即上帝的灵在人灵魂中的得胜。

2、心智能力的局限

福音讲道以归信为目的，这就需要一种独特的能力来支撑讲台——这一要求给那些依赖心智能力而非圣灵能力的讲道者制造了一个严重的困境。在司布真看来，问题在于心智能力无法克服因罪而导致的人性扭曲。我们再次想到让富兰克林感到惊讶的事——怀特菲尔的讲道信息虽冒犯人，却能获得成功。司布真宣告说：

福音真理与堕落的本性是截然对立的；如果我拥有的能力并不比道德劝说的力量或我自己解释和论证的力量更强，那么我所承担的任务就注定要失败……除非主从高天赐给我们能力，否则我们的劳苦必归于徒然，我们的盼望也终将落空。^[24]

司布真的《清教徒要理问答》（*Puritan Catechism*），清晰地揭示出那坐在听众席上、讲道者面前的灵魂处于何等堕落的光景：

问：堕落将人类带入了什么状态？

答：堕落将人类带入了罪和痛苦的状态（罗 5:18）。

问：人类所落入之状态的罪性在于什么？

答：人类所落入之状态的罪性，在于亚当首次犯罪所带来的罪责（罗 5:19）、原有公义的缺失（罗 3:10），以及整个人性的败坏——这通常被称为原罪（弗 2:1；诗 51:5）——再加上由此而生的一切实际过犯（太 15:19）。

问：人类所落入之状态的痛苦是什么？

答：全人类因着堕落，失去了与上帝的相交（创 3:8、24），处于祂的忿怒和咒诅之下（弗 2:3；加 3:10），因此招致今生的一切苦难、死亡本身，以及地狱永远的痛苦（罗 6:23；太 25:41）。^[25]

由此可见，讲道者关于修辞能力本质的理论，源于他对人类境况的神学立场。福音讲道者必须问自己，对于其听众的灵魂光景，他到底抱持何种信念。然后，他必须问：如果要看到这种光景被转变、归向基督，讲道者必须具备何种能力？因为司布真认为，在关乎永恒的事务上，人类灵魂的光景处于一种无法修复的破碎（irreparable brokenness）之中，所以他宣告人堕落的境况只能靠一种

[23] George Hervey, *Christian Rhetoric* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1873), 58.

[24] C. H. Spurgeon, *An All Around Ministry*, 322.

[25] C. H. Spurgeon, *A Puritan Catechism* (London: Passmore & Alabaster, 1860), 10.

大于堕落之抗拒的能力来改变。司布真借用旧约以西结书中的意象来描述人类在这种堕落状态中的内心，并将福音演说者能力的盼望单单建立在天上的大能之上。他说：“没有上帝，将石心变为肉心肯定是不可能的。”^[26]

总而言之，像柏拉图一样，司布真认为言语的统治能力必须关注灵魂的光景。然而，与柏拉图不同的是，司布真相信人类灵魂在与上帝的关系上是破碎的，除了上帝的灵在基督里所赋予的能力之外，没有任何言语的能力可以修复这种破碎。因此，所需能力的性质必须超越那种仅属于“心智”的能力。虽然这并未贬低“心智能力”在讲道者身上的地位，但这种观点依然将恩典置于修辞技巧之上。

3、讲道者在软弱中寻得力量

人类堕落这一事实使得福音讲道者的任务变得令人望而生畏。这在讲道者内心产生了一种无能为力的感觉——一种他仅靠自身无法克服的脆弱感。毕竟，司布真实际上是在说：讲道者蒙召去做一件他自己本无能力去做的事。福音讲道者被上帝呼召去完成一项唯有上帝才能真正成就的工作。然而，这种切身体验到的脆弱非但没有令讲道者灰心，反而给了他盼望。“我求你们，不要绝望，”司布真劝勉道，“痛苦地发现你自己的

不足，应当成为一种途径，引领你归向主，并以此用新的力量束腰。”^[27] 引导讲道者倚靠上帝之能的这种脆弱感，使得即便是天赋最为贫乏的人也能成就大事。“用属灵的力量来弥补你在天赋上的不足，”司布真敦促道，“如果你缺乏天赋”——司布真所说的天赋指的就是“心智能力”——“那就多获取一些恩典，你便不会吃亏。在归信之事上起作用的是属灵能力，而非心智能力。”^[28] 这种姿态使讲道者感到谦卑，甚至感到极其软弱，因为他必须在那些天然看重心智能力的听众中走上讲台。这样的前景似乎不如其他那些展现心智能力的修辞方案更诱人，后者能为讲台提供振奋人心、逃避痛苦的机会。司布真认识到讲道者的这种心理状态，也理解为什么讲道者会避开这种能力策略，而去拥抱历史上非福音演说者更常采用的那些策略。他说：“当我们彻底感受到我们的责任时，会被其压垮，那时我们才真正是软弱的。”

但接着，司布真反讽：这种明显的软弱却会带来能力。“这种软弱是通往力量的道路，”他说，“我什么时候软弱，什么时候就刚强了……当上帝使我们感到，没有祂的帮助我们的工作就不可能完成时，我们就被驱使去投靠祂的力量。”^[29] 因此，在司布真看来，属灵能力与上帝在讲道那一刻实际同在并施行的力量是同义的。信心并不与一个人的修辞技巧水平挂钩——尽管这种技巧本

[26] C. H. Spurgeon, “The Spirit’s Work in the New Creation,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 55 (Ages Digital Library, 1998), 146.

[27] C. H. Spurgeon, “Not Sufficient and Yet Sufficient,” 582.

[28] C. H. Spurgeon, “A Homily for Humble Folks,” in *The Metropolitan Tabernacle*, Vol. 36 (Ages Digital Library, 1998), 283.

[29] C. H. Spurgeon, *An All Around Ministry*, 141.

身很重要。更直白地说，讲道者的目标不是在讲道前绞尽脑汁地为自己的技巧建立信心，而是要为自己的技巧感谢上帝，并承认离了上帝它们便毫无功效。这使讲道者去拥抱——而非回避——这种切身体验到的脆弱。因为对福音演说者来说，“软弱、惧怕甚战兢”并不排除上帝的大能和圣灵的明证展现在讲道事件中的可能性。^[30] 司布真总结道：“上帝的荣耀既是我们的首要目标，我们就当致力于造就圣徒、拯救罪人，以便达到这一目标。”^[31] 然而，这一神圣的任务之所以复杂，不仅在于灵魂的人性状况，还在于讲道者的处境——他的演说行为本身就是一种“属天的争战”。^[32]

4、讲道作为属灵争战

造成人类灵魂不和谐的，不仅是罪，还有撒但。“救恩的工作并不全是被动的。”“灵魂必须被唤醒，投入积极的争战……我不仅要与罪争战，还要与那煽动和诱人犯罪的邪灵争战。我要抵抗那隐秘的恶灵，也要抵抗它外在的行为。”^[33] 司布真向讲道者保证：“无论顺境逆境，讲台就是我们的守望塔，讲道事工就是我们的争战……”^[34] 在这场事工的争战中，讲道是首要的属灵武器。所需要的那种能力，就是单纯地宣讲圣经——这能弥补心智能力的局限。司布真说：

上帝的话语，即使是从最微弱的口中说出，也是根本的力量，是充满威严与大能的……就好像在上帝的主权下，教会力量的根基恰恰在于那些受上帝感动而说话之人的口中。福音的宣讲是战斧与一切武器的根基：神圣的教导便是福音战役中的争战。^[35]

这些用于灵魂争战的武器看似不足，却是上帝所命定的。司布真坚称：

我的弟兄们，耶稣用来使万有归服自己的方法，看起来完全不够用。去教导，去使人作门徒，去给这些门徒施洗，并进一步在真道上教导他们！良善的主啊，这些就是我们争战的武器吗？这些就是你的战斧和争战的兵器吗？这世上的君王们可不是这样设想征服的——他们倚靠的是巨炮、铁甲舰和杀戮性的致命机器。然而，这些岂不正是他们软弱的明证吗？如果他们自己拥有一切能力，就不需要这些器械了。唯独那拥有一切权能的主，才能凭一句话成就祂的旨意，并且除了爱的力量之外，无需任何武力。^[36]

福音讲道作为一种属灵争战，承认公共言说中的信息错位并不只是“噪音”或误解的结果。福音演说者必须问自己：“这噪音从何而来？为什么一开始就有噪音？”灵魂不仅因误解而受苦，更深层地看，它正遭受攻

[30] 哥林多前书 2:4-5.

[31] C. H. Spurgeon, “The Holy Spirit Compared to the Wind,” 336.

[32] C. H. Spurgeon, “The Church’s Probation,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 51 (Ages Digital Library, 1998), 796.

[33] C. H. Spurgeon, “The Reason Why Many Cannot Find Peace,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 24 (Ages Digital Library, 1998), 266.

[34] C. H. Spurgeon, *Lectures to My Students*, Vol. 1 (London: Passmore & Alabaster, 1877), 184.

[35] C. H. Spurgeon, “God Glorified by Children’s Mouths,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 26 (Ages Digital Library, 1998), 482.

[36] C. H. Spurgeon, “The Power of the Risen Saviour,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 20 (Ages Digital Library, 1998), 756.

击——既被罪攻击，也被撒但攻击。司布真总结道：

再次切记——这话应当激励我们英勇奋战——我们的仇敌，那黑暗且残忍的仇敌。我们不是与属血气的争战，而是与属灵气的恶魔争战。我们的争战对象不是人，而是各种形态与形式的邪恶。我们的争战对象是那摧毁伊甸园、毁灭我们族类的古蛇。哦上帝，若有什么能使我们投入战斗，那便是对这曾经谋杀我们族类的古龙的敌意。^[37]

5、讲道者内心的争战

这场争战所在的战场不仅包括听众的灵魂，也包括讲道者自己的灵魂。正如司布真所指出的，这是“与内在之恶的争战”。^[38]在这方面，司布真能够预见到人们的反问：“传讲上帝的福音有什么难的？”他借由提及讲道者内心的冲突来作答。

这很难，因为在传讲真道时，不被自己的偏见所扭曲实在太难了。你想说一句严厉的话，但你的心却说：“主人啊！你这样说就是在定自己的罪了。”于是试探就是不说这句话。另一个试炼是，你害怕得罪会众中的富人。你想：“如果我说了某某事，某某人就会被冒犯；某人不赞同那个教义；我最好还是别提了。”或者你碰巧赢得了大众的掌声，你就不能说任何让他们不高兴的话，因为他们今天喊“和散那”，明天就会喊“钉

祂十字架，钉祂十字架”。这一切都在影响着牧师的心。他和你们一样是人；他也会感受到这些。接着又来了批评的利刃，以及那些恨他也恨他之主的人的箭矢；他有时不免会感到痛楚。他可以穿上盔甲，喊道：“我不在乎你们的恶意！”但有时，即便是约瑟，弓箭手也曾大大地伤他。然后他又面临另一个危险——怕自己忍不住出来为自己辩护；因为凡试图这样做的人，都是大傻瓜。任凭毁谤者不管，像鹰一样不在乎麻雀的啁啾，或像狮子一样不屑转身去撕咬那狂吠的豺狼——这等人才是真正的勇士，他必得尊荣。但危险在于，我们总想为自己正名。哦！谁能稳操胜券避开这些危险的礁石呢？“谁能当得起这些事呢？”我的弟兄们，要站立起来，日复一日、年复一年地宣告“基督那测不透的丰富”。^[39]

意味深长的是，司布真对这个问题的回答来自他自己的亲身经历。司布真年轻时受到众多公开且常常残酷的批评，其中有一个尤为刻薄。司布真夫人提到了一封他们恋爱期间的信件，日期是1855年5月——正是上面引用的那篇讲道发表的同年同月。她写道：

接着，在五月周六的一封信中，出现了这样几句话：“我正处在低谷中，部分是因为《谢菲尔德独立报》（*The Sheffield Independent*）和《帝国报》（*The Empire*）对我的两次猛烈攻击，部分是因为我找不到讲道题目；然而信心并未失落。我知道

[37] C. H. Spurgeon, “A Summons to Battle,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 15 (Ages Digital Library, 1998), 693.

[38] C. H. Spurgeon, “Three Arrows or Six,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 39 (Ages Digital Library, 1998), 238.

[39] C. H. Spurgeon, “The Two Effects of the Gospel,” in *The Park Street Pulpit*, Vol. 1 (Ages Digital Library, 1998), 369.

并相信那应许，并且不怕倚靠它。我所受的所有伤疤，都是荣耀的伤疤；所以，软弱的心啊，继续上战场吧！我的爱人，你若在此，你会怎样安慰我；但既然你不在，我要做一件更好的事——独自上楼，将我的愁苦倾倒在我救主的耳中。“耶稣，我灵魂的爱人，我可以飞向你怀中！”^[40]

《谢菲尔德独立报》的一篇综述多少揭示了当时的公开批评，司布真表示讲道者在争战中对任务感到力不从心，正是基于这样的批评背景：“司布真先生宣讲的是**他自己**。他若不是演戏，就一文不值……他只是个轰动一时便销声匿迹的人——一颗突然划过宗教界上空的彗星。他像火箭一样蹿升，不久也会像棍子一样坠落下来。”^[41]

除了讲道者经常遭遇的批评之外，讲道这项事工还伴随着看似毫无“成功”的季节，并带来司布真所说的“内里流血”的创伤。这样的创伤会引诱讲道者——这名士兵——临阵脱逃。他评论道：

继续耕耘一块不知感恩的土地，继续把粮食撒在水面上，却找不到任何回报——这已使许多真诚的心因内里流血而昏厥……在我的同袍战友中，或许就有这种灰心的人，准备放下争战的武器，因为当下他们未能赢得胜利；我的弟兄们，我求你们不要放弃战场，

而要像约拿一样，記念主，仍旧坚守在王旗之下。^[42]

讲道者必须持续关注自己的心，因为在为灵魂争战的过程中，可能会产生一种内心的疲惫，这是极其危险的。司布真敏锐地指出：“若有人要按照当讲的方式来讲道，他的工作会比天下任何其他劳动更耗费精力……它必定会产生一种灵魂的摩擦和心灵的磨损，连最强壮的人也会吃不消。”^[43]更糟的是，即便讲道中取得了胜利，也可能使成长中的讲道者内心变得迟钝。司布真深切地为此叹息。他说：“我们知道，我们的讲章比年轻时更有思想、更加精确，我们的措辞也更好了；但我们早年事工中的眼泪在哪里呢？那种当我们每说一个音节就倾倒出自己生命时，常常感受到的心碎……激情……全然忘我，在哪里呢？”^[44]接着，司布真引用旧约中上帝从参孙身上收回能力的例子，深刻地追问那些在成长中的牧师：“弟兄们，若主离开我们，那会如何？——我们和我们的工作就都完了！若圣灵被收回，就没有什么能做成了；确实，连真正良善的尝试也不会有了。”^[45]

在这些争战层面的核心，是福音演说的另一个独特之处。福音讲道者必须为了另一位的光荣，献出他的生命与演说。正如司布真所言，讲道的首要目标是“荣耀上帝”。福音

[40] C. H. Spurgeon, *Autobiography*, Vol. 2, 23.

[41] C. H. Spurgeon, *Autobiography*, Vol. 2, 61.

[42] C. H. Spurgeon, “A Plain Talk Upon an Encouraging Topic,” in *The Metropolitan Tabernacle*, Vol. 54 (Ages Digital Library, 1998), 445.

[43] C. H. Spurgeon, *Autobiography*, Vol. 1, 88.

[44] C. H. Spurgeon, *Autobiography*, Vol. 1, 97.

[45] C. H. Spurgeon, *Autobiography*, Vol. 1, 97.

讲道的用意是彰显上帝的能力，而非讲道者自己的能力。这种“自我隐没”的目的挑战着讲道者追求自我张扬的渴望——尤其是当其他演说者常得赞誉的时候。司布真告诫说，许多“年轻的弟兄们”热切地“申请进入牧职，但令人痛心的是，他们主要的动机是渴望在人群中发光。从一般角度看，这些人有抱负值得称赞，但讲台绝不该成为野心攀爬的阶梯”。^[46]

此外，福音讲道者所面对的冲突可能使他在即时的果效中寻求安慰，专注于展现“心智能力”所带来的短期回应。有时，福音演说者可能渴望更多地采用高尔吉亚所操练的那种技巧，目的仅仅是为了在等候上帝大能时常常伴随的痛苦和谦卑中，感受到自信与成功。

6、福音讲道者的座右铭

讲道者所承担的非常的劳苦和不寻常的危险，促使司布真为福音演说者确立了一句座右铭。这句座右铭建立在“软弱中得力量”这一悖论之上——这种力量超越心智能力，足以克服灵魂中那失调的景况。司布真从使徒保罗那里引出这句座右铭：“这些事谁能当得起呢？”^[47]“要将人从罪与撒但的迷惑中拯救出来，将他们从黑暗带入上帝奇妙的

光中，将叛逆者变成上帝的儿女；这些事谁能当得起呢？然而，唯有做到这些才能带来救恩。”^[48]因此，福音讲道者所需的能力，必须来自上帝自己。认识到这一点，讲道者就不必绝望，因为正如司布真所指出的，上帝“从未让我们自备粮饷”^[49]，因为上帝“从不让祂的士兵自备粮饷去战斗”。^[50]相反，司布真向他的听众保证道：

基督君王与行列中最普通的士兵之间，有一种蒙福的合一。祂没有将祂的心、祂的看顾、祂的关切从我们身上移开：祂与祂的子民心意相连，也全然投入他们神圣的争战——而这事的明证就是：“看哪，我必快来。赏罚在我，要照各人所行的报应他。”（启 22:12）^[51]

上帝的同在与祂的应许，为积极参与福音演说之战注入了一种以上帝为导向的动机：

要知道你自己在祂里面已经得救，然后就出去与试探争战，以福音为你一生争战的旗帜。如果你们中有人曾试图脱离你们救恩的元帅去与罪争战，那么你要么已经受了伤，要么将来必会受伤；但若犹大的狮子在你们前面行，你们跟随祂，以福音为你们的呐喊，你们的胜利就是确定的，并且你们将有另一只花环可放在耶稣和祂荣耀福音的脚前。^[52]

[46] C. H. Spurgeon, *Lectures to My Students*, Vol. 1, 35.

[47] C. H. Spurgeon, *Lectures to My Students*, Vol. 1, 14.

[48] C. H. Spurgeon, “Not Sufficient and Yet Sufficient,” 576–77.

[49] C. H. Spurgeon, “A Cure for Care,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 8 (Ages Digital Library, 1998), 33.

[50] C. H. Spurgeon, “From Twenty-Five to Thirty-Five,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 43 (Ages Digital Library, 1998), 317.

[51] C. H. Spurgeon, “The Ascension and the Second Advent Practically Considered,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 31 (Ages Digital Library, 1998), 29.

[52] C. H. Spurgeon, “The Glorious Gospel of the Blessed God,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 13 (Ages Digital Library, 1998), 448.

“这些事谁能当得起呢？”靠自己的力量进入争战，只倚赖展现心智能力的策略并追求其果效，这会使讲道者力量不足，难以达成灵魂归信和造就的目的。唯有那些倚靠主的人，才“够格作执事”。^[53]

至此，我们已经回答了两个主要问题中的第一个：“在司布真看来，演说能力的本质是什么？”我们已经看到，福音讲道者有两种演说能力可供使用——“心智的”与“属灵的”。虽然两者都有用，但只有一种具备福音讲道者终极目标——通过灵魂归信产生朝向基督的信心——所需的力量。

作为讲道者的上帝

值得注意的是，这种观点引出了司布真式的一个宣告：讲道并非讲道者独自调动自身心智能力的单一事件。相反，福音讲道的重点在于，讲道乃是一个多重事件（plural-event）——在其中，上帝为了让听众的灵魂归信基督并得造就，即时地提供讲道者所需的那种超越心智能力的力量。由此可见，福音演说者若要履行讲道者的角色，自己首先必须履行作为听众的角色。福音讲道者尽管在心智能力的局限性面前显得软弱，但如果他要在听众的灵魂上获得必要的果效，就必须仰望上帝，这位上帝在讲台事件之前、之中与之后，都是讲道者力量的直接、临在、主动的宣告者和供应者。这一原则点出了福音演说对传统修辞理论所作出的变革性贡

献。福音演说者认识到，他拥有的修辞法则并非五项，而是六项。正如拉塞尔·赫斯特（Russel Hirst）所指出的，十九世纪美国讲道学构思理论在已确立的构思、布局、记忆、文采与表达等法则之外，又增加了“灵感”（Inspiration，神学上亦指圣灵感动——译者注）这一法则。^[54]此外，司布真所辨识出的这一“灵感”法则，最终揭示了早在十九世纪之前，这样一项法则就已存在于福音演说的理论之中。

至此，本文引言中提出的第二个问题——“司布真对第一个问题的回答，如何影响了他关于怎样获得这种能力的理论？”——有了答案，那就是：福音讲道者获得属灵能力，需要上帝在讲台事件中亲自临在、即刻动工。

1、隐秘的感化力

根据司布真的说法：“教导与讲道是主彰显其能力的方式。”^[55]换言之，福音讲道不仅是为了给听众提供信息或片刻的审美愉悦，而是意在促成上帝与人类良心之间的一场存在性相遇，借此，灵魂的刚硬被打破，灵魂的破碎被医治。这种相遇的源头是上帝自己；它在本质上是位格性的，在结果上是转化生命的。上帝将讲道命定为祂向人类启示祂自己的一种途径，也是在一种文化中产生切合时宜的讲台吸引力的适当模式。因此，讲道者与听众理应将讲道视为进入上帝

[53] C. H. Spurgeon, “Not Sufficient and Yet Sufficient,” 580.

[54] Russel Hirst, “Rhetorical Invention in the Conservative Tradition in American Protestant Homiletic Theory, 1850–1900” (Ph. D. diss., Rensselaer Polytechnic Institute, 1990), 94.

[55] C. H. Spurgeon, “The Power of the Risen Saviour,” 756.

同在的一种途径，而不仅仅将其本身视为一种修辞目的。司布真的观点断言有一种口才，其能力主要不在于福音讲道这一事实本身，而在于当福音讲道发生时上帝的作为。因此，司布真指出：

你们中有些人仰望真道的宣讲，却不再往更高处看；但所有真正的讲道者都会告诉你们：“能力不在我们里面。”口才和热忱即使达到最高峰，也不能破碎或医治一颗心。这是上帝的工作。是的，并且这不是哲学家所说的那种上帝存在于自然法则中的“次级工作”，而是上帝亲自、即时的工作。当人的良心被降卑时，是祂亲自伸出自己的手；也是凭着祂自己的右手，良心才得着舒缓与洁净。^[56]

司布真所坚持的，可以被称为福音讲道事件中的一种“双重同在 (dual-presence)”或“双重声音 (dual-voice)”。蒙召的讲道者在讲道的那一刻并非独自站立，讲道者的声音也并非听众所听到的唯一声音。当演说者宣讲圣经的教导时，上帝便直接临在而作工，通过在那个时刻为讲道者及其听众提供一种临在且“隐秘的”感化力，来彰显祂的存有与能力。

因此，带来讲台大能的“隐秘的感化力”，便是司布真所理解的“上帝之灵”。他的《清教徒要理问答》(*Puritan Catechism*) 揭示了他对这“灵”的理解：

问：上帝是什么？

答：上帝是灵（约 4:24），在祂的所是（结 3:14）、智慧、权能（诗 147:5）、圣洁（启 4:8）、公义、良善和真理（结 34:6、7）上是无限（伯 11:7）、永恒（诗 90:2；提前 1:17）、且不改变的（雅 1:17）。

问：上帝不止一位吗？

答：只有一位（申 6:4），是又真又活的上帝（耶 10:10）。

问：神性中有几个位格？

答：神性中有三个位格——父、子、圣灵——这三位是一位上帝，本质相同，权能与荣耀相等（约一 5:7；太 28:19）。

尼尔森 (Nelson) 指出：“在司布真整个信仰生活中，最显著的事实便是他坚持倚靠圣灵来引导他。”^[57] 在司布真看来，这“灵”并非仅是一股力量，而是一个有性情、有旨意的位格。司布真引用约翰福音 14:17，指出“虽然祂（圣灵）是世上最活跃、最有权威、最真实的工作者，但大众却无法辨认祂。”^[58] 这是因为属血气的眼看不见，属血气的耳也听不见这灵。

因此，仅仅出于自然的演说——无论多么有力——都无法使灵魂经历这位圣灵的工作。司布真指出：“因为圣灵既不能被眼看见，也不能被耳听见，所以世界不能接受祂，因为世界看不见祂，也不认识祂。”^[59] 然而，这位看不见的圣灵可以像风一样，当祂在讲

[56] C. H. Spurgeon, *An All Around Ministry*, 39.

[57] Nelson, “Theory and Practice,” 176.

[58] C. H. Spurgeon, “The Saint and the Spirit,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 13 (Ages Digital Library, 1998), 381.

[59] C. H. Spurgeon, “The Saint and the Spirit,” 381.

道事件的当下场景中应用基督的话语时，便能使人感受到祂的同在。从这“风”中，讲道者与听众能够以一种直接且可感的方式经历上帝，就如上帝自己正在使用福音这一适当的途径进行讲道一般。

2、上帝亲临现场

因此，司布真断言：“基督福音的真正能力，不在于其天然的合理性，也不在于它对人类需求的回应，更不在于其道德上的美善，而在于圣灵同在的能力……救恩是一个超自然的过程。上帝自己必须亲临现场。”^[60]

戴尔（R. W. Dale）赞同这一观点，他指出：“当讲道者说话时，向人的心灵与良知发出呼吁的，除他自己以外，还另有一个声音——即圣灵的声音；并且那一位——曾命令使徒去教导万民的主——也以不可见的方式同在。”^[61] 司布真解释了这两种声音如何配合运作：

讲道者只能发出普遍的呼召，而他的本分就是向周围所有人发出这呼召。他当站在城中的大街小巷，召人来赴恩典的筵席；是的，他还要到大道和篱笆那里去，尽其所能地勉强人进来。但人并不会因我们的勉强或呼召而来，除非在我们的恳求之中有一种隐秘的东西——一种安静、无声、全能的神秘力量，使人的声音成为圣灵的

声音，并将内在呼召的核仁藏于外在呼召的壳内……如果你所领受的呼召不过是我能给你的，不过是我的同工们能给你的，不过是那最热心的布道家能给你的，那么你的领受便是徒然，你仍在你的罪中。如果你真是上帝的子民，你必定知道在你灵魂中有一个声音——神秘地具有说服力、不可抗拒——曾对你说：“到耶稣这里来”，而你已顺服了它。^[62]

那么，上帝是如何将祂的声音与讲道者的声音结合起来的呢？

首先，上帝“亲临现场”是直接伴随圣经的宣讲而发生的。司布真说：“圣灵上帝以祂的同在使字句活过来，这样，对我们而言，它就真的是活泼的道了。”^[63] 换言之，在宣讲圣经这一合宜的途径中，上帝之灵使基督对讲道者与听众而言成为“实际临在的”。

其次，“当祂的（耶稣基督的）信息以圣灵的大能被诚挚而真实地传讲出来时，耶稣基督自己便实质地临在，借着祂仆人的嘴唇说话。”^[64]

根据司布真的说法，上帝先前已借着祂的灵说过话，其结果便是圣经。司布真指出：圣灵是“神圣之道的作者”^[65]，“圣灵亲自写成了这本书；它的每一部分都带有祂的印记

[60] C. H. Spurgeon, “The Gospel of the Glory of Christ,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 35 (Ages Digital Library, 1998), 228.

[61] R. W. Dale, *Lectures on Preaching* (London: Hodder & Stoughton, 1877), 36.

[62] C. H. Spurgeon, “A Family Sermon,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 23 (Ages Digital Library, 1998), 79.

[63] C. H. Spurgeon, “The Talking Book,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 17 (Ages Digital Library, 1998), 750.

[64] C. H. Spurgeon, “The Withered Hand,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 25 (Ages Digital Library, 1998), 544.

[65] C. H. Spurgeon, “Intimate Knowledge of the Holy Spirit,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 35 (Ages Digital Library, 1998), 179.

与标记。”^[66] 因此，当讲道者宣讲圣经的话语时，那位先前写下这些话语的灵便俯就降临，将祂的声音与讲道者的声音结合起来，以至于个体听众的灵魂可以听到那借由讲道者的嘴唇而临到的上帝在基督里的声音。讲道者与听众由此经历了一种原初的先知性话语的重演，这话语出自先知与使徒所经历的默示。例如，使徒保罗在帖撒罗尼迦前书 2:13 中对听众说：“为此，我们也不断地感谢上帝，因你们听见我们所传上帝的道，就领受了；不以为是人的道，乃以为是上帝的道。这道实在是上帝的。”因此，福音讲道者虽然不是使徒，也没有像使徒那样受到圣灵同等方式的默示，但当他在讲道中宣讲使徒的话语时，仍能期盼一种经验，可与那原初的默示作为类比。因着这种活泼的类比，福音讲道者也以感谢的心仰望上帝，因为他的听众在讲道中所听到的，不仅是“人的话语”，更是上帝的话语。

十九世纪的美国浸信会人士乔治·赫维（George Hervey）似乎赞同司布真。赫维颇为适切地将这种先知性类比定义为一种“局部的”或“讲道学的”默示，以区别于圣经本身那原初的“完全”默示。^[67] 正是基于这种部分的默示，司布真才能站在讲台上呼喊：“但愿圣灵赐下这篇讲道！”^[68] 他这样呼喊的理由，在于圣灵在地上代表基督。司布真引用约翰福音 16:7 宣告说：“因

为耶稣已经去了（天上），但保惠师仍与我们同在，作为祂的全权代表。”^[69] 简言之，借着圣灵在以基督为中心的圣经讲道中临在性的工作，在基督里的上帝便成了吸引灵魂的磁石。

尽管这一主题将在本书第三章中进一步展开，但这里仅需指出：司布真只是在重新引入并推进了宗教改革时期关于福音讲道的神学视角。例如，马丁·路德说：“我听了讲道；但谁在说话？是牧师吗？不，当然不是！你所听到的不是牧师。诚然，声音是他的，但我的上帝正在说祂所宣讲或传讲的道。”^[70] 同样，约翰·加尔文说：“人讲道，为的是上帝能借着人的口向我们说话。上帝的口是什么？就是当祂借着祂的仆人——祂差派给我们的——向我们说话时，祂向我们所宣告的祂的旨意，这仿佛是耶稣基督亲自在向我们说话。”^[71]

这种视角使人能够理解司布真何以如此描述自己在都市会幕（Metropolitan Tabernacle）教会的讲道：

我们知道耶稣亲自就近我们，我们听见圣经的话语，仿佛它们刚从祂的嘴唇中发出；因此，借着圣灵的大能，它们在我们心中燃烧，使我们的心的像罗腾木的炭火一样燃烧，发出最炽烈的火焰。^[72]

[66] C. H. Spurgeon, “The Sword of the Spirit,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 37 (Ages Digital Library, 1998), 296.

[67] George Hervey, *Christian Rhetoric* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1873), 29.

[68] C. H. Spurgeon, “The Blessed Guest,” 274.

[69] C. H. Spurgeon, “The Minister’s Plea,” 750.

[70] Robert Rayburn, “The Mystic Event in Preaching,” *The Joseph Ruggles Preaching Lectures*, Covenant Theological Seminary, October 16–18, 1996.

[71] Robert Rayburn, “The Mystic Event.”

[72] C. H. Spurgeon, “The Blessed Guest Detained,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 28 (Ages Digital Library, 1998), 272.

司布真引用约翰福音 16:14-15，精辟地总结了福音传道中“隐秘感化力”的必要性与大能：

无论何处传讲基督，那里就有一位崇高尊贵、地位至高的主同在。你们不要以为我是指任何世上的统治者。不，我所说的是圣灵——永远可称颂的上帝之灵。当一颗真诚之心传讲福音之道时，没有一次是没有圣灵临在那里，将基督的事启示给人的。^[73]

3、上帝的远离与新的感化

因此，任何传道者在面对文化衰败并需要予以回应时，其核心关切都在于寻得这样做的能力。这种能力首要的源头并不在于传道者本身；他首先必须在上帝当下的传道活动中寻求它。换言之，传道者必须这样处理一个正在背离上帝的世代：首先要问上帝是否正在远离那个世代，若是如此，原因何在。

司布真提出了这个问题，并得出结论：十九世纪讲台的软弱无力确实是根源于上帝的远离 (withdrawal of God)。他在一个事实中找到了充分的证据，即他那个时代的传道者已经放弃了上帝为传道所赐下的能力的正当途径：

圣灵显然正在远离这片土地……圣灵担忧，已经离开了教会；弟兄们，原因何在？……

我们的福音传道岂不常常是用高调的辞藻而非简朴的话语传讲的吗？穷人已经离开我们的许多礼拜堂，因为他们听不懂传道者冗长复杂的句子。许多人已经忘记，上帝的能力并不在于措辞的优雅。这是圣灵远离的原因吗？……在许多讲台上，教义被传讲，但没有十字架；诫命被传讲，但没有宝血；哲学被传讲，但没有被钉十字架的救主。^[74]

圣灵的这种远离既不是地位上的，也不是终极的，而是阶段性的且可感知的。司布真将其比作“隐藏”。“祂引领我们，”司布真说，“然后我们偏离正道，然而在此期间，那位亲爱、信实、温柔、如鸽子般的圣灵并未离开我们；祂一直与我们同在，并在我们里面。有时祂隐藏自己，收回祂的俯就，但上帝不会完全把祂的灵从我们身上取走。”^[75] 司布真认为，上帝收回祂的灵并隐藏自己，是为了恩典的目的。^[76] “有些时候，”他说，“当缺乏成功或我们所珍视的盼望枯萎时，会使我们最敏锐地感受到，除非主以祂的灵赐予我们，否则我们是何等荒凉、不结果子。”^[77] 司布真在别处扩展了这一思想：

诚然，有时主特意离开祂的儿女，收回祂恩典的神圣涌流，容许他们开始下沉，为要使他们明白，信心不是他们自己的工作，而是起初上帝的恩赐，并且必须始终靠圣灵新的感化力才能得以维持并在心中保持活泼。^[78]

[73] C. H. Spurgeon, “A Vindication of the Doctrine of Justification,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 21 (Ages Digital Library, 1998), 433.

[74] C. H. Spurgeon, “Signs of the Times,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 19 (Ages Digital Library, 1998), 688.

[75] C. H. Spurgeon, “Sympathy and Song,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 62 (Ages Digital Library, 1998), 286.

[76] C. H. Spurgeon, *Lectures to My Students*, Vol. 1, 130.

[77] C. H. Spurgeon, “Unstaggering Faith,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 13 (Ages Digital Library, 1998), 78.

[78] C. H. Spurgeon, “Mr. Fearing Comforted,” in *The Park Street Pulpit*, Vol. 5 (Ages Digital Library, 1998), 292.

重要的是要认识到，司布真在此的信念与《威斯敏斯特信条》的措辞非常接近——这些加尔文主义要理问答正是他自己《清教徒要理问答》的基础：

至智、至义、至慈的上帝，有时会暂时离开祂的儿女，使他们陷入多重的试探和自己内心的败坏，以此管教他们先前的罪，或向他们显明败坏的隐秘力量和他们内心的诡诈，好使他们谦卑；并使他们更加紧密而持久地倚靠上帝得着扶持，使他们更加警醒防备将来犯罪的可能，并为着其他各种公义而圣洁的目的。^[79]

因此，当这种疏离感出现时，并不是上帝最终离开了讲道者，而是上帝在隐藏自己，为了给讲道者一个切身的提醒：讲道在一个文化中获得吸引力和强大影响力的最大盼望，就是上帝自己。当无力感似乎增长时，与其开始寻找能带来即时果效的新策略，司布真会敦促福音演说者更多向上帝呼求，并主动等候祂的能力。

司布真将这种“上帝远离”的观念应用于他那个时代的文化衰落。对他来说，所需要的是讲道这一多重活动，而非新潮的风尚或僵死的礼仪。上帝将祂的声音和同在，与人类讲道者的声音和同在配合起来，这样，当听众听到讲道者说出圣灵所写的话语时，上帝的言语也在他们心中被听见。因此，当下最大的需要既不是寻找新方法，

也不是固守于受时代局限的礼仪，而是“回归”到基督里的上帝面前，寻求祂恩典能力的重新涌流。上帝是首要的讲道者，祂或亲临现场，或远离现场，都是要使讲道者和众人的灵魂不断仰望祂那吸引人的大能。司布真因此宣告：“若果真如此，那就让我们奉上帝的名回归到耶稣基督并祂钉十字架；我们若这样做，上帝的灵必定同在……”^[80]

结论

总而言之，司布真认为讲道具有双重目的。它旨在达致使人得救的信心，这种信心由灵魂的归信与造就而生发，并得以维系，同时这必然需要上帝大能的彰显。任何演说者都能够凭借“心智能力”在听众中产生回应。然而，福音讲道者必须寻求一种性质完全不同的能力，因为“心智能力”并无能力使灵魂归信基督，也无法使灵魂在基督里得以坚固。因此，司布真区分了这两种能力的果效：“因着道的光照，你里面会生出一些情感，它们看似属灵，实则只是人天然的情绪，”他说，“哦，愿上帝以祂无限的怜悯，将福音带给你们的灵魂时，并不仅仅伴随这种普通的能力！愿圣灵和大能一同临到！”^[81]

这种视角重新定义了讲台话语能力的性质，以及讲道者获取该大能的方式。讲道者必须成为一名听众，寻求上帝在讲道的那一

[79] “Chapter Five: Providence,” in *The Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian Publications, 1997), 36.

[80] C. H. Spurgeon, “Signs of the Times,” 688.

[81] C. H. Spurgeon, “Degrees of Power Attending the Gospel,” in *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Vol. 11 (Ages Digital Library, 1998), 622.

刻“亲临现场”并“实际宣讲”。因此，讲道并非旨在放大演说者个人声音的单一行为。福音讲道旨在表达一个多重事件——一种双重声音。由此推之，讲台上软弱无力的问题，或许在于讲道者忘记了上帝的感化。心地的刚硬与软弱无力，其根源可能在于上帝的远离。然而，讲道者必须克服的真正噪音，是罪与撒但对其自身及听众心灵的影响力。因此，基于使徒保罗的教导，司布真提出了一句座右铭，敦促福音讲道者让其扎根于自己的灵魂中：“这些事谁能当得起呢？”然后，司布真将注意力转向撒迦利亚书 4:6，以回答这“能否当得起”的问题。他指向上帝的大能：“万军之耶和华说：不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。”

在司布真的一篇讲道中，我们找到了一个有力的例证，概括了这种将讲道视为多重事件的观点。司布真在讲道中宣告：基督亲自临在，并向司布真的听众说话。“你们的主自己，”司布真说，“站在你们面前；你们记得祂是如何赦免了你们一切的过犯，我相信你们必会认真留意祂关于饶恕的劝勉。”接着，司布真转而承认圣灵的同在，这位圣灵预备好以属灵的大能在听众的灵魂中动工。他呼求这位临在现场的圣灵即刻应用基督的信息，他说：“愿那像鸽子一样的灵此刻覆庇这会众，在我们所有人的心中创造爱。”因此，对司布真而言，福音讲道是一种多重活动，其目的不仅是彰显心智能力存在于讲道事件当中——它的目的更是彰显上帝自己的实际临在。✝

作者简介：

扎卡里·W. 埃斯温 (Zachary W. Eswine) 博士在美国密苏里州圣路易斯市河滨教会 (Riverside Church) 担任主任牧师。他与妻子杰西卡 (Jessica Eswine) 一同创立了“睿智基督教事工” (Sage Christianity)。他曾担任圣约神学院弗朗西斯·薛华研究所 (FSI) 的驻院学者。他著有《点燃的火：司布真的方法如何能助益你的讲道》 (*Kindled Fire: How the Methods of C. H. Spurgeon Can Help Your Preaching*)，以及《向“后一切”时代讲道：撰写对接我们文化的圣经讲章》 (*Preaching to a Post-Everything World: Crafting Biblical Sermons That Connect with Our Culture*) 等多本著作。

讲道者当呼求圣灵

——读埃斯温《向“后一切”时代讲道》第15章“呼求圣灵”

文 / 提摩太

引言

扎卡里·W.埃斯温（Zachary W. Eswine）博士是美国密苏里州圣路易斯市河滨教会（Riverside Church）的主任牧师。他曾担任圣约神学院弗朗西斯·薛华研究所（FSI）的驻院学者，在讲道学领域颇有造诣，著有《点燃的火：司布真的方法如何能助益你的讲道》（*Kindled Fire: How the Methods of C. H. Spurgeon Can Help Your Preaching*），以及《向“后一切”时代讲道：撰写对接我们文化的圣经讲章》（*Preaching to a Post-Everything World: Crafting Biblical Sermons That Connect with Our Culture*）等多本著作。

埃斯温博士的讲道学著作丰富且深刻，本文只是基于他《向“后一切”时代讲道》^[1]一书第15章“呼求圣灵”的内容而写，希望能有针对性地就“讲道事奉与圣灵的关系”这一主题内容做具体的梳理总结^[2]，以及个人性的思考和应用。

内容梳理与反思

本章内容可以划分为两大核心板块：先是从理念上说明圣灵对于讲道事奉的绝对必要性，后是从实践层面探讨如何倚靠圣灵，并如何避免拦阻圣灵的工作。前者帮助我在此真理上有了深刻的自觉性思考；后者在实践上给了我很多提醒和敦促。下文将从这两个方面展开。

1、理念上的自觉

作者埃斯温博士在前一部分通过六个标题来展开论述：1）“唯一不可少的事”；2）“神必须亲自介入”；3）“直面内心”；4）“神话语之大能对圣灵的倚靠”；5）“寻求双重声音”；6）“圣灵的劝服”。

作者从自己教授讲道学的课堂经历讲起，说当自己宣读了“求你助我讲道与祈祷，使我心仰望恩典与恩膏（unction）”这样一段古

[1] “后一切”（Post-Everything）指超越后现代、传统与权威被全面解构的当代文化语境。——编者注

[2] 本文除经文外，凡引述内容均翻译自《向“后一切”时代讲道》第15章（含作者引用的第三方文献，已另作注）；其余梳理与总结部分，系对该章内容之转述与提炼。

老的祷告文后，发现全班 33 名学生中有 30 名不知道“恩膏”的意思。然后作者引述了钟马田在《讲道与讲道人》(*Preaching and Preachers*)一书中对“恩膏”的描述：

它是圣灵以一种特殊的方式降临在讲道者身上。它是一种获取能力的途径。这是神藉着圣灵赐下能力并赋予讲道者力量，使他能以一种超越人自身努力与奋斗的方式来从事这工，以至于讲道者被圣灵使用，成为圣灵藉以运行的管道。^[3]

坦白说，这段引述对我帮助很大，而这也就意味着我之前对作者所提的“恩膏”概念并不十分清楚。这也吸引我更认真地读后面的内容。

在“唯一不可少的事”一节中，作者强调圣灵对于讲道事奉的绝对必要性。作者促使我们审视：“如果圣灵及其所设立的敬虔途径 (means of piety) 从我们的事工中被挪去，我们每周的实际服事是否会受到影响？换言之，我们讲道的方式是否反映了我们对圣灵的积极倚靠？”作者引用属灵前辈的话警告说，学习了讲道技巧的讲道者，可能会忘记自己对圣灵的需要，甚至一些讲道者从未被教导过圣灵对于合乎圣经之讲道的必要性。因此，作者强调必须重拾这样一种信念：“如果在我们这个时代经历到讲道质量的极大提升，这种提升必定源自圣灵那更新的大能与同在。”^[4]这迫使我们回到我们最需要的那一位——神的圣灵。

这让我更自觉、更深刻地认识到讲道事奉（乃至一切教会事奉）的“属灵性”本质，让我想起多年前读到的约翰·欧文的观点：一切属灵成长都在于圣灵的工作；而自己却缺乏对圣灵作为神、作为位格者和主体的认识，也缺乏对祂的自觉倚靠。而对圣灵的主体性临在和工作缺少自觉的倚靠，会严重地影响我们自身的成长和服事。同时，回顾自己过去多年所受的讲道学训练，在“圣灵恩膏”这一块的确并不突出；当然，自己的无知、懒惰、不倚靠神是更大的问题。

接下来，在“神必须亲自介入”和“直面内心”两节中，作者向读者说明：圣灵之必要性的根源，在于讲道旨在达成的目的。而讲道的目的旨在彰显基督的供应，并胜过人心与各处处境中的偶像崇拜和魔鬼权势。这目的的达成，需要神亲自介入。讲道者试图通过讲章为其听众带来的任何属灵益处，都只能通过圣灵的工作才能实现。同时，在事奉经历中，讲道者很快就会开始深刻地认识到那个一直存在的事实：讲道者蒙神呼召，要去承担只有神才能完成的事（参林后 3:5-6）；开始明白并体会保罗所说的“我栽种了，亚波罗浇灌了，惟有神叫他生长”，以及“栽种的算不得什么，浇灌的也算不得什么，只在那叫他生长的神”（林前 3:6-7）；开始认识到自己完全要依赖一种自己看不见的能力，去扭转那些单凭个人能力无法改变的境况。我想，这些认识和体会对于每位讲道者的成长都是必须的。这让我对于在讲章预备过程中、讲道现场乃至讲道之后对神的介入和临

[3] Martyn Lloyd Jones, *Preaching and Preachers* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), 305.

[4] James Forbes, *The Holy Spirit and Preaching* (Nashville: Abingdon, 1989), 21.

在有了更自觉的期待。这也正是司布真、钟马田等讲道前辈特别强调的。

在随后的“神话语之大能对圣灵的倚靠”一节中，作者说明了旧约先知、新约使徒以及主耶稣自己在讲道事奉上都是倚靠圣灵来完成的。旧约的先知是“被圣灵感动，说出神的话来”（彼后 1:21）。新约使徒们在领受了大使命的同时，也受到主耶稣的嘱咐，必须在领受了圣灵的能力之后才能行动（参徒 1:7-8）。而论到主耶稣自己的传道事奉，路加福音引用以赛亚书说：“主的灵在我身上，因为祂用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人。”（路 4:18）作者总结说，在整本圣经中，神从不脱离祂圣灵的事工来发声。因此，我们每一个讲道者都当寻求圣灵来传讲圣言，因为这正是神自己传道的方式。这也让我更明白了，只有真理的圣灵才能引导人明白真理（参约 16:13），以及保罗为以弗所教会的祷告——“求我们主耶稣基督的神，荣耀的父，将那赐人智慧和启示的灵赏给你们，使你们真知道祂。”（弗 1:17）

进而，在接下来的“寻求双重声音”和“圣灵的劝服”两节中，作者具体说明了圣灵能力在讲道、听道中的展现。作者引用属灵前辈的话说：“当讲道者讲道时，除了他的声音，还有另一个声音在向人的内心与良心发出呼吁，那就是圣灵的声音；并且，还有那位不可见者的同在……祂曾吩咐祂的使徒去教导万民。”^[5]同时，作者也引用圣经中保罗传道的例子。路加在使徒行传中记

载，保罗在帖撒罗尼迦“与他们辩论，讲解陈明……耶稣就是基督”（徒 17:2-3）。路加随后写到人们对保罗讲道的回应：“他们中间有些人听了劝，就附从保罗和西拉。”（徒 17:4）保罗在帖撒罗尼迦前书中回顾这场极具说服力的讲道时指出，他们之所以如此回应，是“因为我们的福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心”（帖前 1:5）。同样，保罗在哥林多的讲道也“不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证”（林前 2:4），旨在使他们的信“不在乎人的智慧，只在乎神的大能”（林前 2:5），藉此圣灵的大能，人心才被劝服。

这部分内容让我更深刻地意识到，讲道的有效性在于人心听见圣灵的声音，而这唯独在于圣灵的工作！这也正是改革宗信仰所强调的，同时也是我们和阿米念主义的重要区别。深刻地理解圣灵藉着圣道向人心说话，会帮助每位讲道者更积极地呼求圣灵！

2、实践上的应用

在说明了圣灵对于讲道事奉的绝对必要性后，作者转向实践层面，探讨“信靠圣灵所设立的途径”和“对圣灵的拦阻”，以此教导我们如何倚靠圣灵及如何避免拦阻圣灵的工作。

在“信靠圣灵所设立的途径”一节中，作者讲了五个要点：第一，阐明圣经文本的含义；第二，高举基督；第三，不回避传讲罪、义

[5] R. W. Dale, *Nine Lectures on Preaching: Delivered at Yale College, New Haven, Connecticut* (New York: A. S. Barnes, 1878), 36.

和审判等议题；第四，培育基督的品格；第五，放胆传讲。通过对比这几项，我们可以知道自己在讲道事奉中是否在倚靠圣灵。

保罗在以弗所书 6:17 中称“圣灵的宝剑”就是“神的道”，因此，作者说当我们正确地阐明经文、传讲神的道时，圣灵就临在并动工。祂手握这道，如同挥舞宝剑一般。并且，要高举基督，多多传讲基督的位格与工作，因为圣灵来要荣耀基督（参约 16:14）。与此同时，要敢于传讲罪、义和审判等议题，因为圣灵来“就要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”（约 16:8）。关于培育基督的品格，作者说圣灵不会助长肉体的情欲。因此，一个破坏了仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔和节制的讲台事工，很可能偏离了对圣灵的倚靠（参加 5:16-24）。最后，圣灵赐下内心的胆量，使我们能够在冲突与试探之中，依然忠心地传讲福音，拒绝谄媚（参帖前 2:2-5）。

随后，作者从反面谈讲道者可能有的“对圣灵的拦阻”。具体讲了六个要点：第一，对“叫圣灵担忧”和“消灭圣灵的感动”保持敏锐；第二，警惕我们对灵修生活的怀疑；第三，倚靠祷告的共同体；第四，讲道者的偶像崇拜；第五，讲道者与魔鬼的争战；第六，倚靠宣讲的共同体。

作者首先是解释了何为“叫圣灵担忧”和“消灭圣灵的感动”。前者更关乎品格，后者更关乎教导。“叫圣灵担忧”是指在品格上认同神的灵所反对的事（参弗 4:30），讲道者若放纵自己行不敬虔之事，就是在叫圣灵担

忧；作者结合帖撒罗尼迦前书 5:19-21 将“消灭圣灵的感动”解释为在教导上抵挡圣灵所肯定的事——当讲道者逃避或回避神的道对自身和对会众内心的提醒和要求时，就是在消灭圣灵的感动。品格和教导这两个方面，是每位讲道者都要时常省察留意的。

进而，作者强调了灵修生活、对付偶像和与魔鬼争战的重要性。要明白我们是如何叫圣灵担忧、如何消灭了圣灵的感动，需要 we 关注自身的灵命塑造。但讲道者往往容易因为神学错误、属灵麻木和懒惰、处境艰难等原因忽略了自己的灵修生活。这也是我个人需要特别反省和改进的。我也能对比看到那些长期坚持规律灵修生活的讲道者与神美好的关系，和因此而有的属灵活力。

那为何我们这些立志爱主的讲道者在亲近主、倚靠主上也会如此挣扎呢？作者说首要的原因在于内心的偶像崇拜，然后就讲道事奉的领域剖析讲道者可能存在的各样偶像崇拜心理。比如：我们试图复制某一次曾蒙祝福的讲道经历或讲章风格，误以为那祝福是源于我们，而不是出于神的恩慈，自以为是某种方法本身保证了能力。或者期待成为明星讲员，追求受人欢迎和有影响力。

与此同时，作者提到讲道事奉通常处于比其他职业更为激烈的属灵争战中。原因在于，讲道者身处战斗的前线，因此要更自觉地与魔鬼争战，要穿戴神所赐的全副军装（参弗 6:10-18）。灵修生活、对付偶像和与魔鬼争战这关系紧密的三点对我有很大的提醒。让我明白自己作为讲道事奉者，如果在这三方

面不竭力，就必然软弱无力，且处在极危险的境地。

最后要说的是，作者强调了教会共同体之于讲道事奉的重要性。教会共同体应当是祷告的共同体，也是宣讲的共同体。因此，讲道者在祷告和宣讲两个方面都可以倚靠教会共同体，借此达成对圣灵的倚靠。祷告是讲道者与听众之间的一种共同体行动。讲道者在祷告中，常常竭力地为听众代求（参西 4:12）。听众也与讲道者一起，竭力地为着讲道者向神代求（参罗 15:30）。借此方式，讲道者与会众在代求中彼此帮助。作者强调，我们的祷告能够衡量我们是在积极倚靠圣灵，还是在倚靠我们自身的力量。这更让我们明白，为何像司布真、钟马田这样的讲道榜样，同时也是都是祷告的榜样。而谈及要倚靠宣讲的共同体时，作者对每一位讲道事奉者说：“你并不是在孤军奋战地讲道。神已经把祂的子民赐给了你，与你一同承担话语的事奉。他们同样领受了宣讲的事奉。尽管与你的服事有所不同，但它是真实的，能够提供切实的力量。……他们同样致力于‘以各样的智慧，用诗章、颂词、灵歌，彼此教导，互相劝戒，心被恩感，歌颂神’（西 3:16）。”

作为讲道者的回应

1、归正并深化对讲道的神学认识

埃斯温博士的著作提醒我：自己对圣灵作

为神和位格者的认识不足，并缺乏对圣灵工作的自觉倚靠，尤其是在讲道事奉与圣灵的关系方面。讲道事奉的本质是“属灵”的。这也让我再次想起多年前读到的钟马田的话：基督徒生命的失败，归根结底必定是源于未能理解教义和真理的某些方面。^[6] 神学影响实践，一切实践问题背后都有神学的问题。讲道事奉也是一样。因此，作为讲道者，应当不断加强神学学习，更全面深刻地理解圣经真理。

2、注重自身的属灵生命成长

神学的学习，旨在属灵生命的成长。讲道事奉的目标是期待会众成长，而讲道者首先当看重自己的生命成长。在品格和教导上一并成长，不叫圣灵担忧，不消灭圣灵的感动。积极倚靠圣灵设立的途径追求成长。保持稳定的个人灵修生活和家庭崇拜；凡事省察自己的动机，以荣耀神为目标，对付心中偶像；有自觉的属灵争战意识，靠着圣灵，顺服基督，胜过肉体，抵挡魔鬼；也在教会共同体中和弟兄姐妹一起成长，一同祷告，彼此代祷，并自觉聆听其他弟兄姐妹的提醒、劝勉和教导。

3、在讲道事奉中自觉倚靠圣灵

既已清楚知道圣灵对于讲道事奉的重要性，讲道者就应在事奉过程中自觉倚靠圣灵。对于在讲道预备过程中、讲道现场乃至讲道之后，对神主体性的介入和临在都有更

[6] 德里克·蒂德博尔，《灵巧好牧人》（香港：慕道出版社，2004），18。

自觉的期待，也因此在此事奉过程中更有与神同工的意识。

首先，在预备讲道的过程中倚靠圣灵。在选取经文、具体解经、总结主题、思考应用、书写讲章等各个环节都多多祈求，求神赐智慧和亮光。争取每周都能提早些预备好讲章，多留些时间祷告默想。期待自己的心能首先“听见”神的声音，并提前祷告求神预备会众听道的心，也常常鼓励、真心请求会众为讲道者和听众多多代求。

其次，在讲道现场，在信心中觉察神的临在，带着祷告的心宣讲，高举基督，体会基督的心肠，放胆传讲。期待神当下的同在和介入，如同当日主引导吕底亚的心，“叫她留心听保罗所讲的话”（徒 16:14），此刻也使用我的讲道，使我自己和会众都不只是听见人的声音，而是在心里听见圣灵的声音，经历圣灵的劝服与安慰。

最后，在讲道结束后，不过于在意自己讲得好坏以及他人的评价，更在意自己和会众听道的收获以及是否愿意行道，为此，在讲道后仍然持续祷告，因为知道“惟有神叫他生长”（林前 3:6），期待圣灵藉着所讲的道在人心运行，使众人在道上一同长进！

结语：呼求圣灵

最后，让我们再次回到本文开头的话，愿众位讲道事奉者一同面对：如果在我们这个时代经历到讲道质量的极大提升，这种提升必定源自圣灵那更新的大能与同在！愿我们一同仰望呼求我们最需要的那一位——神的圣灵。“万军之耶和华说：不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。”（亚 4:6）愿我们再次用那古老的祷文一同祈求：“求你助我讲道与祈祷，使我心仰望恩典与恩膏！”愿我们在有生之年，能经历神的道在教会大大复兴！✠

从运动到教会^[1]

文 / 迈克尔·霍顿 (Michael Horton)

译 / 本刊编辑部

校 / 梁曙东

引言

大卫·韦尔斯 (David Wells) 在《勇守真道》(The Courage to be Protestant) 一书中指出，平行教会事工正越来越多地取代教会本身。问题在于：福音派运动本身是否已经成为实体教会的威胁？现今的许多基督徒认为，去参加一场基督教音乐会、布道会或特会，就等同于圣约共同体在每个主日的群体聚集。乔治·巴纳 (George Barna) 在《革命者》(The Revolutionaries) 中主张，大多数基督徒很快就会（他希望如此）在网上获取属灵资源，甚至觉得没有必要参加一间本地教会，更不必说加入其中成为成员了。柳溪社区教会 (Willow Creek Community Church) 的内部自我调查报告《揭示》(Reveal) 给出了一个令人震惊的事实：许多参与度最高的会众，恰恰是对自己灵命成长最不满意的人。报告由此得出结论：信徒已经成长到超越教会的地步。然而，受访者的实际反馈是：薄弱的教导应对他们灵命的贫乏负责；教会领导层却得出了不同

的结论：他们需要更努力地让会众学会“自我喂养”，并减少对教会事工的依赖。

纵观各类教会，无论是传统教会、巨型教会还是新兴教会，对教会的本质、标志和使命似乎都存在大量混淆。这篇短文无法涵盖我在《子民与居所：圣约教会论》(People and Place: A Covenant Ecclesiology) 一书中处理的所有议题，但我在这里提出其中的几个要点。在此之前，我想先声明：以下这些误解（我视之为误解），没有一个是新鲜的。它们都在福音派中有着悠久的历史。

误解一：生活的每个层面都是神圣的

从薛华 (Francis Schaeffer) 等人那里学到上帝关切整个世界和整全的人，对我来说是一次思想突破。不仅仅是宗教，而是生活的每个层面，都在上帝的审判和恩典之下，而这位上帝既是创造主也是救赎主。

[1] 本文引自迈克尔·霍顿的白马驿站网站 (white horse inn)，网址链接：<https://whitehorseinn.org/resource-library/articles/from-a-movement-to-a-church/>。2026年9月11日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

我学习到，宗教改革恢复了新约对于信徒皆祭司的教导的强调。不只是预备讲章的牧师，也包括在画布前工作的艺术家，他们同样是在彰显上帝的美善，在履行上帝赋予的呼召。你不必在画作上印上约翰福音 3:16，使之“基督教化”；我们在世上的职业呼召，也不需要靠宗教功能或传福音的效用来证明其正当性。但作为在基督里的新造之人，我们以全新的眼光看待一切事物。我们不再把职业仅仅看作一份工作，而是看作一个呼召，并且努力思考圣经对我们全范围活动的实际意义。这并不是我自己一个人的体会，许多年轻基督徒也正从一种狭隘化的“敬虔主义”倾向中走出来。那种敬虔主义制造了一个“基督教小圈子”，形成了一套替代性的亚文化（其整体质量往往有限）。

然而，在这股热潮中，我们似乎又走向了另一个极端。我们之所以肯定这个世界和我们的在世呼召，其中一个理由就在于：上帝不仅是圣洁之事的主，也是寻常之事的主。我们不需要把事物“神圣化”（sacred），才能肯定它们是高贵的、上帝所赐的，并且能够荣耀上帝。无神论者或许并无此意，但当他们提供优质的商品和服务，创作精彩的剧本，研发出医治困扰全人类疾病的方法时，他们也在荣耀上帝的普遍恩典。

在堕落之前的伊甸园里，一切都是圣洁的。亚当和夏娃领受了一项神圣使命：通过日常劳作（耕种土地、驱逐蛇、看守和保护圣所）来扩展上帝公义的统治。堕落之后，这对夫妇领受了一个出人意料的好消息：

将来会有一位救赎者。但他们此后的工作要在“伊甸以东”完成。园子不再是圣洁之地。在西奈山，上帝颁布了以色列立约宪章的详细条款，将圣洁与寻常重新联合：不仅赐下了用以重申创造之初刻在良心上的指令的道德律，还有规范日常生活每个细节的民事律和礼仪律。随后，上帝领以色列进入祂的圣地。然而，当以色列违背了这一圣约时，上帝便像当初驱逐亚当和夏娃一样，逐出了祂的子民。在被掳巴比伦期间，犹太的子民要为他们所被掳之地的城市祷告，建造房屋，栽种葡萄园，在不妥协信仰和行为的前提下参与巴比伦人的日常生活。他们也被呼召在被掳之地“生养众多”，维系一个圣约群体，预备弥赛亚的最终降临。即使后来犹太人重返巴勒斯坦，他们依然知道自己仍处于被掳之中，受外邦压迫者的统治。

正如摩西在西奈山领受了圣洁国度的律法，耶稣在登山宝训中颁布了祂自己的命令。这不是用刀剑将外邦人赶出一块地缘政治意义上的领土的时代，而是忍难受苦、为仇敌祷告、将福音传到地极的时代。上帝的国就是罪得赦免的宣告。基督藉着十字架已践踏撒但的头；基督复活，已推翻撒但的国度。

此刻，基督正藉着祂的圣道和圣灵攻破撒但的监牢，将其中的人夺回，加入祂凯旋的行列。但是同样的，这个属灵的国度有别于今世的国度。前者通过圣道和圣礼带来的罪得赦免不断扩展；而文化活动属于寻常领域。基督徒和非基督徒并肩工作，通过提供商品

和服务爱邻舍、服事邻舍，促进公共福祉。这种工作并不是救赎性的；它并不能促成基督统治的终极成全——那要等基督亲自再来，使死人复活，施行审判与拯救，使万物更新的时候我们才能看到。

保罗在以弗所书第4章告诉我们：耶稣基督升上高天之后，将祂为自己子民赢得的一切恩赐浇灌在教会中，其中特别提到牧师和教师的恩赐——他们用圣道建造基督的身体，使之成全，连于元首耶稣基督。耶稣交给教会的大使命，不是到普天下去推行民主、救赎文化或研发癌症疗法，而是传道、施洗和教导。新约中凡涉及信徒在世生活的指示都很基本：与人和睦相处，亲手作工，周济缺乏的人，并彰显圣灵所结的果子。信徒发现一种药物疗法，与非基督徒所做的工作一样，都是圣灵在普遍恩典（common grace）中运行的结果。

“属世的”（secular）一词的本意是“属于今世的”。耶稣和保罗都一再使用“今世”（this age）和“来世”（the age to come）作为对照。前者指的是现今这个处于罪和死亡权势之下的秩序，后者则被定义为对这个世界的再创造，得荣耀的基督正是它初熟的果子。

所以我们不是只用两个范畴，即圣洁与邪恶来看待世界。还有第三个范畴：寻常（common）。在这个意义上，信徒的活动领域与非基督徒邻舍的活动领域是重叠的。他们共享普遍的祝福，也共担普遍的苦难。但基督藉着祂的圣道和圣灵所建立的那个圣洁国度，则是从一切文化中、跨越一切

时空所召聚的余民（remnant），是圣洁的，而不是寻常的，因为那是上帝藉着自己的救赎恩典所宣告归属于祂的宝贵子民。藉着祂的福音——这福音在洗礼中向我们以及我们的儿女作表征与印记——这圣约群体就是那圣洁的共同体，上帝从我们始祖犯罪之后就宣告并开始建立的这个圣洁共同体。

享受上帝的创造属于寻常之事。按其寻常的性质，这是对上帝的美善、大能和其他不可见属性的有力见证，保罗在罗马书第1章和第2章论述到这一点。然而，聆听上帝的福音则属于圣洁领域，正如保罗在罗马书第3章（以及第10章）所论述的，听到并领受福音就使我们成为圣洁。一场精彩的音乐会或许能见证上帝在人类创意方面的荣耀，但上帝却是在圣约群体的聚集中赐下祂拯救的道。上帝是全在的，祂的创造大能藉着祂所造的万物显明出来。然而，对于罪人而言，真正的问题是：上帝以恩典和怜悯与人同在的应许之所在哪里？

上帝仍然在六个普通日子之外分别出一个圣日。上帝仍然分别出一些特定活动：传讲圣道、公共祷告、认罪与赦罪宣告、施行洗礼和圣餐礼、歌唱基督的道，以及圣徒彼此相交。这些活动与工作、友谊和娱乐等寻常活动是不同的。因此，生活的每一个层面确实都蒙上帝普遍恩典的祝福和扶持，但在寻常与圣洁之间、普遍恩典与救赎恩典之间，以及那些正当的、荣耀上帝的、有益于邻舍的事物，与那些具有救赎性质的事物之间，仍然存在着区分。

误解二：“得救”并不意味着要“加入教会”

福音派早已习惯于将与基督建立个人关系和加入一间教会对立起来，但这种对立没有任何新约依据，事实上也与新约中的具体例子相矛盾。从五旬节那一天起，对于“我当怎样行才可以得救？”这个问题，使徒行传给出的回答就是：悔改，相信福音，并且接受洗礼。“主将得救的人天天加给他们。”（徒 2:47）公开认信是必不可少的（参罗 10:10）。我们无法洞悉人的内心；同时，也存在一些特例（例如十字架上的强盗），在这些情形下，人无法接受洗礼或成为正式的教会成员。然而，圣经要求的是公开的信仰告白，而不仅仅是拥有与基督个人关系的私下见证。并非所有在有形教会中的成员都与基督有内里的联合，正如保罗在罗马书第 2 章和第 9 章特别提醒我们的，这一点在新旧约中都是如此。负责考察认信的长老团并不比我们中的其他人更有能力判断人心，但一个可信的公开信仰告白意味着：我们绝不能私自论断同为教会成员之人的属灵状况。

使徒们的书信都是写给在特定地点的具体教会的，而且不仅写给教会领袖，也写给全体领餐会友。保罗称哥林多教会为“蒙召作圣徒的”，并凭着他们可见的成员身份，劝勉他们整顿自己的敬拜，管教犯罪的成员。信徒蒙召顺服上帝设立在他们之上的牧师和长老的属灵带领（参提前 5:17；来 13:17）。这不是“教会主义”（Churchianity），这是真正的基督教。

误解三：圣经并没有明确规定教会的外在形式、架构和方法

我是一个典型的美国人。我喜欢“赶紧干完”。我们美国人务实，说干就干。别花太多时间想我们在做什么，做就是了！许多福音派信徒想当然地认为：圣经给了我们一个清楚的信息，至于传递信息的方法，那就由我们自己决定了。

但即使在大使命中，在吩咐完“你们要去，使万民作我的门徒”之后，紧跟着的就是对这一使命的具体说明：传福音、施行洗礼，以及教导他们遵守主的一切吩咐。使徒行传第 2 章告诉我们，在五旬节诞生的群体“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷”（42 节）。这些都是群体性的、有秩序的、公开的活动。（在希腊文原文中，“祈祷”前面的定冠词表明，早期基督徒的敬拜在公共祷告方面沿袭了会堂礼仪的形式。）

纵观整卷使徒行传，使徒们始终专注于基督大使命中的这些要素。事实上，设立执事职分，正是为了让他们能全身心投入圣道和圣礼的事工中（参徒 6 章）。此后每当一个地方有了一批初信者时，使徒们便按立教牧和长老，正如保罗提醒提摩斯的，“我从前留在克里特，是要你将那没有办完的事都办整齐了，又照我所吩咐你的，在各城设立长老。”（多 1:5）虽然使徒保罗可以诉诸复活基督的直接差遣，但他也提醒提摩太在“众长老按手的时候”（提前 4:14）所领受的呼召和恩赐，以此坚固他的信心。最终，这种常规教牧事工将取代使徒这一特殊性事工。

前者要建立在后者的根基之上。不仅要在本地教会设立牧师、长老和执事，各教会还要在一个更广泛的团契中彼此负责、互相勉励、彼此劝诫。当安提阿教会把外邦人的加入问题带到全教会面前时（参徒 15 章），这个“全教会”是以各地方教会的“使徒和长老”为代表的。会议的结果是形成了一份书面决议，并要求每间地方教会都予以接受。

当读到各卷书信（尤其教牧书信）时我们会发现，其中对于特定的职分和资格都有清晰的说明。对于主的晚餐的意义和定期举行（参林前 10-11 章）、教会纪律（参太 18 章；林前 5-7 章）、公共敬拜（参徒 2:42-45；林前 14:6-39）以及执事对圣徒的关怀（参徒 6 章；罗 15:14-32；加 6:10；腓 1:1；提前 3:8-13），都给出了明确的教导。圣经甚至教导我们为什么要唱诗。为什么需要上帝告诉我们唱诗的原因？因为在公共敬拜中歌唱，不是仅仅情感的流露、娱乐活动，或表达个人思想、情感和奉献的一种虔诚方式。歌唱的目的与讲道、圣礼和祷告一样，都是为了“把基督的道理丰丰富富地存在心里”（西 3:16）。基督之所以如此关切祂有形教会的每一个层面，是因为祂知道我们多么容易偏离正路，为自己立起偶像，坚持按自己的方式敬拜。不仅基督的信息，连祂所设立的蒙恩之道，都是三位一体的上帝精心安排的，为要在罪人——包括信徒——的整个天路历程中将基督带给他们。同一个福音既将“远处的人”带到基督面前，也将那些近处的人——蒙受圣约应许的“你们和你们的儿女”（徒 2:39）——带到基督面前。

第二世纪，一种严重的异端曾席卷古代教会，就是诺斯底主义。诺斯底主义者试图将福音同化于希腊思想，在灵与物质、不可见与可见、内在与外在之间划出一道鲜明的界线。他们推崇的，不是圣道和圣礼的外在事工，不是牧师和长老这样的外在职分，而是圣灵通过自发的狂喜和光照所施行的内在事工。保罗在希腊文化主导的环境中（如哥林多和歌罗西）遇到的搅扰者（他讽刺地称之为“超级使徒”），很可能就是这一派别的先驱。但耶稣所建立的，并不是一个追求内在之光的神秘小团体；祂所建立的是一间有形的教会，祂应许在其中通过圣道和圣礼的公共事工赐下基督和祂一切的恩惠，并通过爱的管教来保守祂的羊群，看顾他们的身体和灵魂。

基督不仅是我们的先知和祭司，也是我们的君王。既然如此，祂不仅规定了我们个人的敬虔生活，也确立了我們作为祂身体当有的群体实践。耶稣救赎祂的羊，不是为了让他们“自我喂养”。圣灵打破我们的常规生活，搅动今世的既定秩序，为的是围绕圣子重新召集并融合祂的子民，而建立一个新的群体。

正如我在前面所说的，我和其他美国人一样务实。但这并不是一种无害的性格特点，尤其当它妨碍我们认真对待基督作为教会之王的权柄时。美国福音派运动深受查尔斯·芬尼（Charles Finney）领导的第二次大觉醒运动的影响。作为美国实用主义的典型代表，芬尼把原罪、基督代赎、唯独因信称义的教义，以及重生的超然本质，

都视为真正复兴和社会道德进步的拦阻。他倡导的“新举措”，例如“焦虑席”（anxious bench，即“决志呼召”的前身），先是补充、后来取代了上帝所设立的蒙恩之道。奋兴运动和其他策划性活动一样平常，其效果取决于一个聪明的布道家所能想象出的最有效的说服手段。

正如福音派运动常常将圣灵的内在呼召与外在蒙恩之道相对立那样，它也如此推崇魅力型领袖：他们不需要经过正规神学培训和教会的正式按立，来确认他们的那种自发、直接、来自内心的事奉呼召。关于这一新教热忱，究竟是美国人特有的信奉直觉个人主义、排斥外在权威和群体教导造成的结果，还是引致它的原因，历史学家们或许存在争议，但二者之间的关联显而易见。天主教历史学家加里·威尔斯（Garry Wills）在《头脑与心灵》（*Head and Heart*）一书中写道：

营地奋兴会（the camp meeting）为福音派传道人的资格确认打造了模板。他们靠会众的反应来获得认可。来自组织的资格确认、教义的纯正、个人所受的教育，在这里毫无用处。事实上，有些受过教育的传道人还得装出没学问的样子。传道人的按立是自下而上的，由他所带领的归信者赋予。这流程比政治选举更加民主：政治候选人还得竞选一段时间，而这里宣称这是一种由圣灵直接成就、自发且即时的呼召。自助式的信仰要求一种自助式的事奉。

威尔斯引述了理查德·霍夫施塔特（Richard Hofstadter）的结论：“明星模式并不诞生于好莱坞，而是诞生于奋兴布道家铺设的锯屑小径上。”美国超验主义（American Transcendentalism）^[2]是在波士顿知识分子中吸引大批追随者的浪漫主义版本，而芬尼的遗产则代表了“别样的浪漫主义”——一种自力更生和内在体验的大众化版本，“接续了超验主义的未竟事业”。爱默生（Emerson）写道：“人的高贵、人的神性，就在于能够自给自足，不需要任何馈赠，不需要任何外在力量。”也就是说，不需要一位外在的上帝，不需要外在的圣道和圣礼，也不需要正式设立的教牧职分。而奋兴主义正是以自己的方式，在边疆地区推广这一典型的美国式宗教。

当年著书反对芬尼“新策略”的改革宗牧师兼神学家约翰·内文（John Williamson Nevins），指出了“焦虑席模式”（即“决志呼召”的前身）与他所称的“要理问答模式”之间的对比：“我自小接受的传统长老会信仰，自始至终都建立在圣约家庭的信仰理念上：首先因着上帝在洗礼中所施行的圣洁作为而成为教会成员，随后对年轻人进行系统的要理问答训练，直到带领他们来到主的圣餐桌前。总之，这一切都建立在圣礼性的、教导性的信仰理念之上。”内文讲述了自己年轻时参加一次奋兴会的经历，他被要求放弃自己的圣约传承，认为那不过是僵化的形式主义。内文总结道，这两套体系“在根本

[2] 美国超验主义是19世纪30-60年代兴起于美国新英格兰地区的思想文化运动，是美国本土第一场重要哲学思潮。核心主张：人内在拥有直觉，可以直接超越感官与理性，领悟真理、接近神性；人性本善，自然是神的启示，无需依靠教会、教条作为中介。代表人物：爱默生（Ralph Waldo Emerson）、梭罗（Henry David Thoreau）。——编者注

上属于两种不同的信仰理念”。他显然是对的。我们不能只是把加尔文主义五要点钉在一套本质上是伯拉纠主义的方法论上。

误解四：我们不能“去教会”，因为我们就是教会

我们最近经常听到这种说法，但说到底，这并不是什么新的说法。我们当中的很多人就是在一种老式的保守福音派运动的影响下听着这样的话长大的。某种意义上，这种看法有许多值得肯定的地方。教会当然不是一栋建筑。事实上，地上并不存在什么圣洁的场所，除了由活石所建造、联于基督的那唯一的圣殿（参彼前 2:4-10）。然而，人们的争论往往超出了这一洞见本身。今天，一些人援引这句话告诉我们：宗教改革用圣道、圣礼和教会纪律来定义教会是错误的；这样的定义，是把教会当成了“特定事情发生的场所”，而不是“做特定事情的一群人”。对此，我们该如何回应？

首先，注意这种表述的重点所在。改教家们所确认的教会标志，其关注点在于，教会作为一个场所，上帝在其中主动作工，以拯救的恩惠服事祂的子民，并将他们作为更新了的邻舍，差他们进入世界。而新的说法却把教会（或者至少是个别基督徒）变成了行动的主体。换句话说，其重心落在了我们的行动上，而不是落在领受上帝已经做成的和正在为我们做的事情上。毫无疑问，这种强调也带来了一系列相关的混淆，比如呼吁人们“活出福音”或“成为福音”。我们难道忘了，福音是关于上帝

在耶稣基督里救赎工作的好消息？福音是为着我们的，但福音并不是关于我们的。福音完全集中在基督的工作、受死和复活上，而不是我们的经历、敬虔或服事行为。福音生出信心与顺服；之所以能够如此，正是因为福音本身就是对基督的顺服、受死、复活、升天与再来的宣告。当然，公共崇拜中也涉及圣约伙伴通过话语、祷告和歌唱进行的回应。但这始终只是一种回应——对上帝藉着圣道和圣礼所施行的审判和应许的回应。

其次，除了混淆了我们的工作和基督的工作之外，这个说法还混淆了聚集的教会与分散于世的教会。教会必须首先是**上帝施行特定作为的场所**（比如审判罪人和赦免罪人），然后我们才能成为“**做特定事情的一群人**”。我们的顺服是“因上帝的慈悲”而献上的“理所当然的事奉”（参罗 12:1-2）。教会作为一种上帝所设立的制度，是基督在地上的大使馆，拥有祂赋予的职分权柄，掌管天国的钥匙（参太 16:19）。

然而，教会并不只是由教会职员——牧师、长老和执事——所组成。每一个肢体都领受了恩赐，为要使所有人都得益处。此外，信徒和非信徒都领受了普遍的恩赐，好履行他们受造的呼召。所以，**聚集的教会**体现在所说的“教会标志”中，即宣讲圣道、施行圣礼和执行教会纪律，是可见的；而**分散于世的教会**则指教会成员作为个别信徒，在父母、朋友、同事、雇主、雇员、公民和志愿者等身份中，活在他们每周日常的各种天职中。因此，教会既是圣约之主用话语产生新

创造的“场所”，也是作为这一新创造的**传承者、涌入世界的“一群人”**。

教会作为基督国度的官方使馆，没有权柄对所有可设想的话题发表公开声明，或参与治理世界的事务。但基督徒可以彼此合作，或与非基督徒邻舍一同工作，去爱和服务邻舍，参与政治行动，推动社区改善。再次强调，关键在于尊重“寻常”，而不试图把它变成“圣洁”。作为制度性的教会，其使命限于圣道、圣礼和教会纪律的事奉（包括对成员身体和灵魂的关怀）。但**基督徒个人的活动范围**则广泛得多，他们在世上投入各种各样的天职。在上帝没有明确指引的领域，信徒有基督徒的自由，可以按照自己更新成圣了的常识来养育孩子、投票、娱乐、奉献时间和才能。

被《时代》周刊和《今日基督教》杂志冠以别称“新加尔文主义”（the New Calvinism）的恩典教义，其重新发现有望给那些常常将这一宝藏视为理所当然的改革宗和长老会教会重新注入活力。同时，作为一个在个人主义式福音派运动的影响中长大的人，我时常由衷赞叹教会中那属神的智慧：这些教会施行洗礼、进行教导，兼顾肉身与灵魂，对属上帝的羊群进行从生到死的全人牧养。而这正是福音派运动的薄弱之处。

五旬节那天，彼得宣告说：“这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们上帝所召来的。”（徒 2:39）那些注重世代相传的圣约牧养的老一代改革宗教会，会帮助我们理解将上帝的应许传递给“你们

和你们的儿女”是什么意思。“新加尔文主义者”可以帮助我们在向“远方的人”宣教方面更加积极主动，接触圣约群体之外的那些人。让我们一起行动吧！随着这场运动走向成熟，我期望它能更深、更广地从宗教改革的泉源中汲取养分。如果“改革宗”只是意味着一个人相信上帝的拣选恩典，那么托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）也是改革宗了。但正如天主教、东正教、路德宗和其他传统各有自己的信条，以此明确自己的身份，改革宗基督徒也通过经过严谨制定的信仰文件一同告白信仰。在上帝话语的规范性权威之下，三大合一信条（《比利时信条》、《海德堡要理问答》和《多特信条》）以及《威斯敏斯特信仰告白》和《大小要理问答》一起，组成了这一共识。

教会论是宗教改革所产生的各个教会传统的重要组成部分。圣公会神学家保罗·阿维斯（Paul Avis）观察到：“宗教改革神学在很大程度上受两个问题主导：‘我怎样才能得着一位有恩典的上帝？’以及‘我在哪里能找到真教会？’这两个问题不可分割地联系在一起……”按照宗教改革教会的说法，真教会存在于“凡正确宣讲圣道、合宜施行圣礼的地方”。我们今天面临的挑战是：从一场改革宗运动迈向一间改革宗教会。我们不仅必须质疑那种主导大部分美国宗教的、以人为中心的教义，也必须质疑从这种教义自然产生出来的方法和生活方式。圣经教义必然产生一种特定的敬虔和使命观。至少从第二次大觉醒运动开始，相较于敬虔主义与复兴运动所着重强调的内容，宗教改革及其认信传统的

独有教义特征所发挥的作用已经变得不那么清晰可辨。事实上，朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）结束他的美国之行时，用“没有宗教改革的新教主义”来概括他对美国宗教的整体观感。因此，就让我们来一场

新的宗教改革，恢复那高举上帝、以基督为中心、宣扬恩典的信仰与实践吧！我们祈求，愿这样的改革不仅能够更新我们的改革宗教会，更能够更新全世界更广泛的基督身体！✝

教会的首要使命^[1]

文 / 布莱恩·D·埃斯特尔 (Bryan D. Estelle)

译校 / 述宁

上帝所设立的属灵教会立于世间，其起源、目的和手段都与世上的国截然不同；这一恒久制度本身，正是上帝所作宏大且公开的教导，涉及属灵之事与属世之事之间根本区别。

——詹姆斯·班纳曼 (James Bannerman, 1807–1868)

编者按：教会应当如何面对其所处的社会与政治环境，是教会论中一个无法轻易绕过的问题。不同历史时期、不同政治制度和社会处境中的基督徒，所面对的具体问题固然不同，但背后始终存在一些更为根本的神学追问：教会究竟是什么？基督将怎样的权柄赐给教会？这种权柄的性质和范围是什么？教会作为教会的责任，与基督徒作为公民、邻舍和社会成员的责任，又应当如何区分而彼此关联？这些问题在今天尤其值得重新思考。无论是在美国围绕种族、社会公义、政治分化和基督教民族主义的争论中，还是在中国教会面对国家、社会与公共生活时，我们都很容易直接从某项政治立场或现实议题出发，却没有首先追问一个更基本的教会论问题：基督究竟授权教会做什么？

本文选自布莱恩·D·埃斯特尔《教会的首要使命：介入世界还是转化世界？》第一章。作者从改革宗和长老会传统出发，以“教会属灵性”为核心，讨论有形教会与无形教会、教会与国家、基督徒个人与教会整体、恩典之国与权能之国等重要区分。他所关心的并非简单主张“教会不要谈政治”，而是试图界定教会作为一个有形、建制性的群体，其职分和权柄究竟从何而来，又止于何处。作为全书的第一章，本文包含了较多对后续章节、历史争论及全书结构的介绍，因此并不完全具有一般独立论文那样封闭完整的形式。我们仍选择将其全文译出，正是因为这些内容使读者能够看见作者的问题意识、神学前设、概念框架以及整本书的论证路径，也为进一步讨论教会使命提供一幅较完整的地图。

[1] 本文选自 Bryan D. Estelle, “Chapter 1,” In *The Primary Mission of the Church: Engaging or Transforming the World?* (Ross-shire: Christian Focus Publications Ltd, 2022), 15–44。文中部分标题为编者所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢！——编者注

我们盼望借着刊登本文，为关于教会使命及其公共角色的讨论提供一个较为清晰的起点，帮助我们“基督徒应当关心什么”“圣经如何评价某一社会问题”以及“教会作为教会是否有权采取某种行动”区分开来，并重新追问：基督设立教会要做什么，又授权教会以什么方式去做？

前言

那是美国入侵伊拉克后的第一个主日。当时我在加利福尼亚一间新建教会负责部分崇拜服事；当时教会尚未聘任牧师，本地神学院的几位教授身兼牧职，承担讲道和施行圣礼的重任。崇拜结束后，我在一个房间里接受一位来访者关于崇拜服事的访谈。

这位来访者很特别。他是一名报社记者，专程前来参加我们的崇拜，以便在当地报纸上撰写一篇介绍这间新教会的报道。他后来发表报道名为《绵羊与山羊》(*Sheep and Goats*)。这位记者是一位犹太人，而我们这间当时仍处于植堂阶段的教会，则是一间保守的长老会教会。许多事给他留下了深刻印象：聚会后的茶点招待；崇拜中小孩子们都规规矩矩地坐在父母身旁；以及在传递主餐饼杯的过程中，会众没有因为他不领受圣餐而投来鄙夷的目光。毕竟他不打算领餐，因为这是我们的圣礼，而不是他的（何况我已经宣布了领餐的资格）。他很感激，因为他虽没有参与，却仍感到被接纳。显然，他在此前造访的其他新教教会中，并没有受到同样的礼遇。

然而，给他留下最深印象的是，整场崇拜中没有提及任何关于政治、政党或一周前

的伊拉克战争的事。我解释说，我们教会坚持“非政治化”(apolitical)立场；虽然我们认为，为执政掌权者祷告非常重要（正如使徒保罗所吩咐的），但我们极其谨慎，不在讲台上发表政治评论，甚至在公祷中也不流露政治倾向。作为教牧人员，我们履行公共事工时不提及，也不偏向任何执政者、政府或政党。这并非说，我们对社会不公漠不关心，而是教会作为一个整体并没有被赋予处理结构性不公的任务。当然，我也解释说，这并不意味着教牧人员不承认我们个人作为公民而有的依法纳税的义务、为所有在上掌权者祷告的责任（不分党派），以及遵守国家法律的义务，只要我们不被强迫停止传讲福音，或被政府强迫去行违背上帝旨意的事。正如盖伊·沃特斯(Guy Waters)所说：

我们并不是主张信徒退出社会和放弃参与社会事务……我们的意思是，基督……已经将教会的职分限定为：宣告基督在圣经中所启示的旨意。^[2]

因此，当我们履行牧职，以及教会作为一个整体开展事工时，我们保持政治上的中立与非党派立场。既非共和党，也非民主党，亦非独立派。国家与教会各自在不同的轨道上

[2] Guy Prentiss Waters, *How Jesus Runs the Church* (Phillipsburg, NJ: P & R, 2011), 70.

运作。尽管二者的权柄同出一源——上帝，但我们严格持守教会的属灵本质及其作为整体的职责。这位报社记者在别处从未见过这样的情形。他此前因工作缘故观察了众多新教教会，那些经历让他形成了截然不同的印象。我向他解释，那些常常被当作社会福音的东西，并非真正的福音。几周后，他在报纸上发表了一篇关于我们的相当正面的报道。我为这次见面心存感恩。

论述的前提

1、区分有形教会与无形教会

本书探讨的是“教会的首要使命”。因此，在后续各章中，我将界定教会的定义及其使命。我不会面面俱到地讨论教会应当是怎样的、应当如何治理。例如，我对教会中的职分只是略有提及，尽管圣经对此有大量论述。我也不会详细讨论执事制度，尽管这也是教会工作的重要组成部分。我写作的目的很明确：探讨教会首要使命中一些根本性的问题。而在许多地方，人们从未充分学习过这些问题，有时甚至可能被有意忽略。但上帝并没有在这个领域让我们无所适从。毕竟，教会的起源连同其治理的原则和规章，都源于上帝在永恒中的旨意和定规，这一点我将在下文讨论。在如此重要的事上，上帝怎么可能不将祂启示出来的旨意赐给现今的教会呢？

在我们展开对教会首要使命的研究之前，有必要先厘清一些定义。神学讨论中的许多

混乱，都源于在一开始就没有足够清晰地区分各种术语。首先，区分有形教会（visible church）与无形教会（invisible church）至关重要。《威斯敏斯特大要理问答》（WLC）对无形教会的定义是：

无形教会包括过去、现在、未来，在元首基督名下聚集归一的所有选民。^[3]

因此，按照这个定义，教会的存在超越地方堂会的层面。争议之处在于：应当如何治理这个教会。与此相区分的是有形教会。《威斯敏斯特信仰告白》（WCF）对有形教会的定义是：

有形的教会，在福音之下也是大公的、普世的（不像从前在律法之下仅限于一个国家），包括全世界一切信奉真宗教的人，和他们的儿女；这教会是主耶稣基督的国、上帝的家，照常例，教会之外，别无拯救。^[4]

请注意无形教会与有形教会之间的区别。沃特斯在他那条理清晰、通俗易懂的教会论著作中的阐述言简意赅：

第一，有形教会在性质上是普世的。然而，这是你我在我们的时代所看到的教会。无形教会同样是普世的，但横跨许多世代。第二，人成为有形教会的成员，或是凭自己对基督信仰的认信，或是因为父母中有人认信基督信仰。人之所以属于无形教会，是因为上帝永恒的预旨。第三，有形教会的人数会增减

[3] 《威斯敏斯特大要理问答》（WLC 64；译注：选自王志勇译本）。

[4] 《威斯敏斯特信仰告白》（WCF 25.2；译注：选自王志勇译本）。

变化，无形教会的人数则是固定不变的。第四（这一点对我们的讨论尤为重要），有形教会中的某些成员并非无形教会的真正成员。^[5]

在本书中，凡提及有形或无形教会，都是按照这些范畴来使用的。

在一开始，还有一个非常重要的说明：上述是长老制和改革宗教会的定义。换言之，我知道浸信会的弟兄姐妹未必会认同这些定义；然而我是以长老制教会的立场来写作的，但这绝不意味着在这些范畴上持不同意见的人就不是基督徒。我们不当在这个特定问题上固守教条，以至于与在基督里持不同看法的弟兄姐妹断绝团契。在笔者看来，教会治理体制，乃至洗礼的问题，不属于教会的本质（*esse*），而属于教会的健全福祉（*bene esse*）。

2、教会治理：神圣法权与人为法权

本书将频繁涉及另一个重要主题，即所谓“神圣法权”（*jure divino*）的教会治理，尤其是长老制。教会不能在治理上随心所欲，以为合宜就行；相反，教会的一切制度，都必须圣经中具有明确的依据；这不仅适用于教会的崇拜，也同样适用于教会的教义和实践。杰出的苏格兰神学家班纳曼（James Banner-man）对“神圣法权”治理作了如下界定：

教会治理的形式与架构，并未交由人的智慧来决定，也不能降格为单纯的基督教权宜之计的问题，而是由属神权柄所确定，并在圣经中有充分的展示……就其治理和组织而言，正如就其教义和圣礼而言，教会出于上帝，而非出于人……如果人正确地诠释和理解圣经，它就为确定基督教团体的体制和秩序提供了充足的材料，这体制和秩序正是其神圣创立者所定意的。他们相信，无论是在圣经的明确命令中，在使徒的榜样中，在初代教会于默示引导下的先例中，还是在新约所蕴含的一般原则中，都可能找到那具有神圣权威和普遍约束力的教会治理体系的主要且根本特征。他们相信，上帝的话语包含了教会治理的一般原则和纲要，这种治理足以成为一切教会的权威典范，能够适应不同时代和国家的需要，同时依然能展现出统一的特征和秩序，与圣经模式协调一致。按照这一观点，教会治理不是基督教自主裁量的产物，也不是基督教意识发展的结果；它的形态和定规，不是出于人的智慧，而是出于教会元首的智慧。它的根基不是人为的权宜考量，而是神的设立。^[6]

“神圣法权”的长老制教会治理，常常与“人为法权”（*jure humano*）的治理形成对照。班纳曼如此描述后者的立场：

[5] Waters, *How Jesus Runs the Church*, 11–12.

[6] James Bannerman, *The Church of Christ: A Treatise on the Nature, Power, Ordinances, Discipline and Government of the Christian Church*, 2 vols. (London: Banner of Truth Trust, 1960), 2:202. Quoted in Waters, *How Jesus Runs The Church*. 43. 关于此观点最详尽之阐述与辩护之一，见 *Jus Divinum Regiminis Ecclesiastici*，或 *The Divine Right of Church-Government*，最初由伦敦锡安学院牧师们于1646年12月主张，大卫·霍尔（David Hall）修订编辑（reprint, Dallas, TX: Naphtali, 1995）。对部分读者而言，以下事实或许具有历史趣味：改革宗神学院于1964年创办时，其奠基性特色之一便是“神圣法权”的长老制。见 Frank Joseph Smith, *The History of the Presbyterian Church in America: The Continuing Church Movement* (Manassas, VA: Reformation Heritage Foundation, 1985), 51.

教会的治理形式应当交由其成员自行斟酌判断，并由他们根据所处时代、国家或所关联的民事政府的情况加以调整……圣经并没有为所有时代的基督徒设立一套可供仿效的教会治理典范，也没有规定任何特定的治理形式具有普遍约束力……基督徒的权宜考量，在对当下教会益处和需要之审慎考量的指引下，是决定教会外在组织的唯一准则，也是教会治理的唯一指南。^[7]

3、政教关系：厄拉斯主义

最后，还需要简要介绍一个定义：厄拉斯主义（Erastianism）。^[8] 这个术语将在本书多处出现，尤其涉及教会与国家之间的关系。A. A. 贺智（A. A. Hodge）清楚明了地解释了这个观点：

这一定义将国家视为神圣的制度，旨在满足人的一切需要（属灵的和属世的），因而负有传播纯正教义、正确施行圣礼和纪律的职责。因此，民事长官有责任扶持教会、任命教会的职事、制定教会的法规并监督其执行。于是，在德意志和英格兰的新教国家教会中，君主既是国家的最高统治者，也是教会的最高统治者。民事长官制定并强制推行信仰认信、治理体制、崇拜秩序以及全部教会行政事务。^[9]

在本书将要涉及的部分历史中，有一种 16、17 世纪的主要观点认为，民事长官在教会事务上与民事事务拥有同等的权柄，在教会纪律方面尤其如此。^[10] 威斯敏斯特会议就这些观点进行了激烈辩论，最终选择不接受厄拉斯主义，而是确立了教会权力与民事权力之间存在区分的立场。^[11]

现代人常常忽视一点：上帝在圣经中所启示的许多内容，是对一个信徒群体说的，而不仅仅是对个人说的。这一观点应当会令赖特（N. T. Wright）感到欣慰，因为他恰当地批评了福音被简化的问题，指出西方基督徒过于注重个人得救和上天堂。^[12]

教会的首要使命是属灵的

1、一个重要的区分：恩典之国与权能之国

班纳曼用优美的笔触阐述了关于主的教会的这一伟大真理：教会是一个有温暖炉火的家。

基督教会在世上所要承担的伟大职分之一，就是成为信徒联合的中心和家园，成为一处圣所，让基督徒在其中相聚，共同享受属灵的特权，并且发现这些特权因彼此分享而倍增。^[13]

[7] Waters, *How Jesus Runs the Church*, 42.

[8] 这一观点与托马斯·厄拉斯都（Thomas Erastus, 1524–1583）有着密切的关联。他是瑞士的一位神学家和医生。

[9] A. A. Hodge, *The Confession of Faith: A Handbook of Christian Doctrine Expounding The Westminster Confession* (Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1869; reprint 1958), 298.

[10] See the discussion in J. V. Fesko, *The Theology of the Westminster Standards: Historical Context and Theological Insights* (Wheaton, IL: Crossway, 2014), 299–301.

[11] J. V. Fesko, *The Theology of the Westminster Standards: Historical Context and Theological Insights*, 299–301. 见下文，尤其是第 13、14 章。

[12] N. T. Wright, *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion* (San Francisco, CA: Harper One, 2016).

[13] Bannerman, *The Church of Christ*, 92.

然而，班纳曼的另一项主张——或许也是他一生最伟大的成就——就是论证教会与国家的分离。他的立场大致是：基督是万有的统治者，但祂以不同的方式彰显其统治。基督治理民事领域，也治理教会领域。班纳曼认为存在一个在现代常被遗忘的细微区分：

国家，即民事政府这一制度安排，其根源在于上帝作为列国的至高主宰和统治者。教会，作为世间认信基督徒所组成的有形团体，连同其拥有的外在权柄、秩序和治理，其根源在于作为中保的基督。^[14]

表达这一区分的另一种方式是：存在恩典之国 (*regnum gratiae*) 和权能之国 (*regnum potentiae*)。权能之国是普遍的、一般的或自然的，也就是说，基督统治世界及其事务主要透过民事长官彰显出来。然而，在历史上，人们一向认为，基督不是以中保的身份施行在此领域的统治，而是以三位一体第二位格的身份。恩典之国则是基督对争战中的教会的统治，祂为信徒救恩的缘故，在教会的地上朝圣旅程中治理、祝福并保卫教会。这些基本范畴——即上帝以救赎者的身份统治教会这个属灵国度；以创造者和护理者的身份统治国家及一切其他社会制度这个民事国度——数百年来一直为改革宗思想家所广泛持守，直到现代时

期。^[15] 此外，直到 19 世纪，人们基本上都对自然法持肯定态度；在那之前，人们普遍认为自然法和理性具有一致性，其权威地位来自“圣经自身关于创造和上帝在其中的主权设计的启示之言”。^[16]

离开这一根本真理，任何描述教会首要使命的尝试都无法成立。没有这副坚实的骨架支撑，关于“教会的首要使命是什么”这个问题，我们的所有回答都将软弱无力、扭曲失真。这一真理——即上帝统治包括教会在内的整个宇宙，但在统治方式上有必要的区别——是一个至关重要的区分。这一公理性的真理，加上班纳曼对有形教会与无形教会之延伸含义的认识，深刻地影响了他对教会首要使命的思考。首先，他认识到，教会的首要职能是属灵的。例如他说：“基督教会的时代正是圣灵彰显的时代；教会的治理，就其首要特质而言是属灵的。”^[17] 对班纳曼来说，这意味着教会确实拥有一项首要使命。他在其经典的教会论著作中写道：“基督的教会由祂所设立，目的是在地上推进和维护恩典的工作；就其首要目标而言，被限定于促进其所在地方的基督徒群体的属灵益处。”^[18]

让我们推进到下一代。梅钦 (J. G. Machen, 我所事奉之宗派的创立者) 同样雄辩地表达了这一原则：

[14] Bannerman, *The Church of Christ*, 97. (强调为作者所加。)

[15] See David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Emory Studies in Law and Religion, John Witte Jr., general editor (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010).

[16] Christopher R. Seitz, *Figured out: Typology and Providence in Christian Scripture* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 60.

[17] Christopher R. Seitz, *Figured out: Typology and Providence in Christian Scripture*, 25. (强调为作者所加。)

[18] Christopher R. Seitz, *Figured out: Typology and Providence in Christian Scripture*, 98.

教会在新时代的责任与她在每个时代的责任并无不同。她的责任就是见证这个世界已在罪中沉沦；人生的光阴——不，人类全部历史的长度——不过是永恒深渊中一座微不足道的孤岛。有一位奥秘、圣洁、永活的上帝，是万有的创造者和护理者，无限地超越万有。祂已在祂的话语中启示了自己，并透过主耶稣基督赐给我们与祂相交的机会。无论个人还是国家，除此以外别无拯救。^[19]

2、“教会属灵性”的理论基础

教会对世界的怜悯之情，最重要的表达就是传讲耶稣基督的好消息。我在本书中的主张与此相同：教会是属灵的，其使命是属灵的。作为整体的教会应当恪守自己的职分。当她偏离职分时，就会导致界限模糊。当我在本书中使用“属灵的”一词或使用“教会的属灵性”（the spirituality of the church）这一短语时，我指的是那些真正关于教会、真正属于教会的事物。

即便如此，强调教会的首要使命是属灵的，并不意味着教会只处理非物质性的事务。赐给教会的权柄是属灵的；然而，“这并不意味着它是看不见的、完全内在的，因为基督虽然是属灵的君王，但祂统治人的身体与灵

魂。祂的圣言和圣礼是针对全人的。怜悯事工也关注人的身体需要。”^[20] 这也不意味着基督徒应当忽视贫穷人，或对社会不公视而不见（尽管这对于教会或个别信徒如何回应这些关切和议题可能产生一定影响）。毕竟，对于道德和民事领域的许多方面，圣经都有明确的论述。换言之，“纯粹政治性的”议题其实少之又少。^[21] 这同样不意味着我们应当忽视上帝赐给教会作为其首要使命的那些明确权柄领域。只要稍加思考就能看到：讲道、施行圣礼、执行教会纪律，更不用说探访病人和临终者、供给教会中经济困难的人，这些事很难说是不涉物质的出世行为！确实如此。

尽管如此，正如特罗克塞尔（Craig Troxel）撰文提到的，当前教会面临着越来越大的压力，被要求将对和平与公义、社会弊病与不公、贫困等议题的关切，纳入教会的集体使命之中。^[22] 教会作为整体，其首要使命是属灵的，这一事实并不免除个别基督徒行使怜悯和公义的责任。恰恰相反，特罗克塞尔接着指出，基督徒个人绝不能忽视自己向邻舍彰显怜悯、在世上作盐作光的责任，在面对危机和自然灾害时期尤其如此。^[23] 但按照圣经的定义，公义究竟是什么？这个问题可能并不容易回答，其

[19] J. Gresham Machen, 'The Responsibility of the Church in Our New Age,' *The Presbyterian Guardian* 36:1 (January 1967). 13. 梅钦（1881-1937）曾任普林斯顿神学院教授，是他那个时代坚定捍卫正统信仰的人。这促使他于1929年创办威斯敏斯特神学院（WTS），并于1936年创立正统长老会（OPC）。他出生于一个带有南方贵族传统色彩的家庭。（参见 D. G. Hart, 'Doctor Fundamentalism: An Intellectual Biography of J. Gresham Machen, 1881-1937' [Ph.D. dissertation, The Johns Hopkins University, 1988], 27-28.）这种影响所带来的一些后果，将在本书下文中讨论。

[20] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Holy Spirit, Church, and New Creation*, Vol. 4, John Bolt ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 4, 414-15.

[21] See, e.g., the discussion by David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 264-65.

[22] Craig Troxel, "The World Is Not Enough: The Priority of the Church in Christ's Cosmic Headship," in *Confident of Better Things: Essays Commemorating Seventy-Five Years of the Orthodox Presbyterian Church*, ed. by John R. Muether and Danny E. Olinger (Willow Grove, PA: Committee for the Historian, 2011): 337-66, especially at 362.

[23] Troxel, 'The World,' 363.

中涉及大量的复杂问题。^[24] 某些这类实践在具体操作层面如何施行，我将在本书后面讨论；然而，我们首先必须讨论其理论基础。

在本书中，我的前提是，正如犹太圣经学者格林斯坦（Ed Greenstein）所说：“理论会影响文本分析（尤其是圣经文本分析）的结果。”^[25] 他接着说：“我们的观察本身，而不仅仅是我们的诠释，都不可避免地受到我们所拥有的预设、假说和知识体系的塑造。我们的理论引导我们选择证据，甚至建构证据。”^[26] 在圣经研究以及系统神学研究中，我们常常以为彼此站在同一理论基础之上。然而，事实并非如此。我认为在教会论领域尤其如此。格林斯坦在他关于圣经诠释的文章中提出了一个类似的观点，特别是关于模型与方法之间的关联，他坚持说：“如果我们拥有不同的模型，继而必然拥有不同的方法（事实正是如此），那么我们只能在对方的理论框架中理解对方。”^[27] 在本书中，我不仅会仔细阐述自己关于教会论的观点，也会阐述他人的观点。否则，我们无法理解彼此，更谈不上进行有意义的对话。或者我们可能淡化真正的分歧，而分歧本身可以是一项重大的成就。

3、“教会属灵性”的本质

确实，本书的第一个论点至关重要：如前所述，教会使命的核心是属灵的。教会的诞生来自上帝，而非来自人。教会的源头决定了教会的使命。教会作为整体的使命与其本质密不可分，而这本质就是属灵的。这一教会论教义历来被称为“教会属灵性”（Spirituality of the Church, 简称 SOTC）。^[28] 这一教义的含义是：“教会是一个属灵的机构，承担属灵的任务，并以属灵的方式执行这一任务。”^[29] 贺智（Charles Hodge, 1797–1878）为福音事工训练了三千多名学生，被誉为“19 世纪美国最杰出的加尔文主义神学家”。^[30] 他这样表述：

圣经的教训，也是长老制教会的教训是：基督的国不属这世界；在信仰、崇拜和纪律方面，它不受国家权力的管辖；而它也无权干涉国家，不能对属于国家政策的事务作出教会性裁决。^[31]

这是一个简洁而恰当的定义。以下这段历史恰好说明了贺智的信念。19 世纪 60 年代初，贺智对教会与国家分离这一原则持有如此坚定的立场，以至于他撰写了一篇文章，

[24] See, e.g., Zach Keele, ‘A Biblical Theology of Justice,’ *Modern Reformation* (May/2020).

[25] Ed Greenstein, “Theory and Argument in Biblical Criticism,” *Hebrew Annual Review* 10 (1986): 77–93.

[26] Ed Greenstein, *Hebrew Annual Review* 10: 178.

[27] Ed Greenstein, *Hebrew Annual Review* 10: 173.

[28] 马库斯·麦克阿瑟（Marcus McArthur）在《归还给林肯：内战时期密苏里州的背叛与神职人员》（*Render unto Lincoln: Disloyalty and the Clergy in Civil War Missouri*, 未出版手稿, 2015 年）中指出，“教会的属灵性”这一教义早在南方长老会人士用它来为其关于奴隶制的立场辩护之前，就已经存在。他称这一教义为“非政治性的”，这并不是说持守这一观点的牧者没有个人的政治立场，而是指他们试图避开党派政治以及南北区域之间的争议。这一点在边境州尤其具有争议性，因为这样的立场容易引发人们质疑他们是否效忠脱离联邦运动。

[29] Darryl Hart quoted in Katherine Lynn Tan Van Drunen’s unpublished doctoral dissertation, “The Foothills of the Matterhorn: familial antecedents of J. Gresham Machen,” (Ph.D. dissertation, Loyola University Chicago, 2006), 185.

[30] Alan D. Strange, *The Doctrine of the Spirituality of the Church in the Ecclesiology of Charles Hodge*, Reformed Academic Dissertations, John J. Hughes ed., (Phillipsburg, NJ: P & R, 2017), 132.

[31] Alan D. Strange, *The Doctrine of the Spirituality of the Church in the Ecclesiology of Charles Hodge*, 279–80.

反驳所谓的“斯普林决议”（Spring Resolutions）。该决议由旧派长老会的总会通过，“不仅使整个宗派沿着南北地区界线发生分裂，而且还宣称长老会有义务‘促进和维护’美国及联邦政府的完整”。^[32] 尽管贺智的政治立场明显倾向联邦（北方），但他仍然认为“国家在纯粹属灵的事务上没有权柄，教会在世俗或民事事务上也没有权柄”。^[33] 贺智引用《威斯敏斯特信仰告白》第31章来论证他的观点。该章声明总会和议会只应处理教会性事务，而非民事事务。他进一步解释自己对教会权力之范围和性质的理解：“教会只能在执行上帝话语的范围内行使其权力，即赞同上帝话语所吩咐的，禁止上帝话语所禁止的。”^[34] 即便如此，贺智在“教会属灵性”的某些观点上，也不赞同南方同仁的看法（详见下文）。他继续指出，在某些情况下，教会有责任以教会的身份回应那些可能带来民事后果的道德议题。^[35]

虽然本书主要讨论的是教会的首要使命，但是在过去，尤其在19世纪，“教会属灵性”是用来谈论教会属灵使命的术语。贺智论证说，基督通过有形教会在地上彰显祂的国度。基督的国度能够与地上一切合法的民事国度共存而互不干涉，因为其本质是属灵的。基督赋予其有形教会中子民的责任如下：

基督徒被要求联合起来进行公共崇拜，接纳和除名成员，施行圣礼，维护和传播真理。

因此，他们组成教会，共同构成在地上有形的基督国度，由一切认信真正信仰的人连同他们的子女组成。^[36]

贺智说，基督的国度在有形教会中的外在彰显，不应被误认为就是内在的实际；但外在的有形教会对于彰显基督国度的内在实际，是必不可少的。贺智进一步精确地描述了基督国度的性质，在下面的论述中，他的定义变得更加清晰：

首先，它是属灵的。也就是说，它不属这世界。它不同于人类历史上曾经存在，或现今仍然存在的其他国度。它有着不同的起源和不同的目的。人间的国度是在上帝护理性的治理之下，为促进社会的属世福祉而由人所组织建立的。而基督的国度是直接由上帝为促进宗教性目的而建立的。它是属灵的，即不属于这世界，还因为它对其成员的生命、自由或财产没有权力，一切属世事务都不在其管辖范围之内。基督国度唯一的特权，就是宣告上帝在祂话语中所启示的真理，并要求所有在其管辖之下的人认信和遵行这真理。凡圣经未裁定的政治或科学问题，教会无权裁定。^[37]

对基督属灵国度之属灵本质的这一描述，常遭遗忘和误解，甚至被人滥用，有时还会遭到无视，或是无意中被忽略。因此，在现代文化中，许多人因对世间的某些苦难、困境

[32] For a short summary, see the article by D. G. Hart and John R. Muether, “The Spirituality of the Church,” *Ordained Servant* 7/3 (July 1998): 64–66. For a longer account, see Strange, *The Spirituality of the Church*.

[33] Quoted in Hart and Muether, “The Spirituality of the Church,” 64.

[34] Quoted in Hart and Muether, “The Spirituality of the Church,” 65.

[35] Strange, *Spirituality of the Church*, 262–63, 281.

[36] Charles Hodge, *Systematic Theology*, three volumes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 2.604.

[37] Charles Hodge, *Systematic Theology*, 2.604.

或不公深感不安，而迫切希望教会作为整体公开、正式地表态，并集体采取行动回应这些不公。这就提出了一个重要的问题：上帝是否授权教会这样做？在某些议题上教会或许有这样的权柄，但在另一些议题上则没有。例如，过去有人曾区分两类问题：一类是纯粹的政治行动，在这些问题上基督徒之间可能存在分歧，因此教会不应发表立场；另一类则是在道德立场上，基督徒能够在一些事情上达成共识，尽管可能带来民事后果。^[38]关键在于：牧者在讲台上只拥有宣告的权柄。也就是说，他们只能作基督的使者，宣告基督授权他们所说的话——不多说，也不少说。关于这一点，我们将在下文进一步讨论：教会可以对政治发表什么意见，以及教牧人员在政治议题上应当说什么、不应当说什么。

教会属灵使命面临的挑战

1、社会福音运动

我认为，教会的首要使命现今正面临挑战，因为有一些运动试图扩展教会的首要使命，将某种“重新定义的”社会福音纳入其中。这并不意味着福音的宣讲不会直接或间接地涉及社会关切。事实上，它经常会涉及。然而我认为，19世纪末20世纪初试图扩展教会首要使命的社会福音运动，在今天已经卷土重来，而且非常活跃。2011年，凯文·德扬（Kevin DeYoung）和纪格睿（Greg Gilbert）出版了《教会的使命是什么？理

解社会公义、沙龙与大使命》（*What Is the Mission of the Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commission*）。在随后发表的书评中，他们受到了不少反驳，因为他们试图精确地界定何为国度工作，以及教会应当如何（如果需要这样）致力于改变社会结构。让我简要回顾社会福音运动的历史。

这一运动在19世纪下半叶和20世纪初期颇为兴盛。它常与威廉·格拉登（William Gladden, 1836–1918）和沃尔特·饶申布什（Walter Rauschenbusch, 1861–1918）等人联系在一起。格拉登是俄亥俄州哥伦布市第一公理会的牧师；饶申布什则是一位美国浸信会牧师，也是罗切斯特神学院的教会历史教授。社会福音运动是对工业化的各种问题，以及由此产生的包括财富在内的一切弊病的回应：一些人极度富裕，另一些人则承受着严酷恶劣的劳动环境。我的观点是，按照寻求使某一文化（在此案例中是美国）基督教化的路线来重新定义神的国，实际上损害了信仰。例如：“新教社会活动家通过诉诸三位一体的第二位格来为改善工人条件的诉求正名，这样做实际上削弱了基督教更为宏大、更为荣耀的目标。”^[39]当然，这并不意味着工厂条件不重要，或者“不值得基督徒个人以公民、雇主或政府官员的身份去关注。但这确实意味着，教会有一项不同的、从教牧角度来看更为深远的呼召，而如果教会开始承担民事当局的工作，就会忽略这一呼召”。^[40]

[38] A distinction that Charles Hodge, for example, adhered to on several issues. See Strange, e.g., *Spirituality of the Church*, 246.

[39] Darryl Hart, *A Secular Faith: Why Christianity Favors the Separation of Church and State* (Chicago, IL: Ivan R. Dee, 2006), 119.

[40] Darryl Hart, *A Secular Faith: Why Christianity Favors the Separation of Church and State*, 119.

各方都应当专注于上帝赋予自己的职责说明。如果不这样做，结果就是界限模糊。

在1907年，饶申布什出版了《基督教与社会危机》(*Christianity and the Social Crisis*)一书，其中有一章题为“基督教的历史根源”，他在其中论证说，旧约先知“是基督教思想生活中不可分割的组成部分……现代研究已经表明，他们才是以色列独特宗教生活的真正塑造者”。^[41]他还写道：“研究先知是社会运动史中一个有趣的部分；不仅如此，对于充分理解基督教在历史中发挥的社会影响，以及真正理解耶稣基督的心意，它也是不可或缺的。”^[42]随后，他提出了自己的核心论点：

先知们的根本信念——正是这一信念使他们有别于当时一般的宗教生活——就是：上帝要求公义，而且只要求公义……先知坚持过一种正确的生活，那是对上帝的真正敬拜……在他们看来，道德不仅仅是有效的礼仪敬拜的前提条件……他们坚持认为，宗教性道德是上帝唯一关心的事，具有根本性的重要意义。^[43]

他接着推论，先知们首要关注的是将这一信念应用于公共领域。例如，他说：

先知们竭力坚持公义时所怀有的道德观念，不仅仅是家庭中的私人道德，更是建立国家

生活基础的公共道德。他们较少论及个人内在的纯洁之心，而更多谈论国家公义的制度。我们习惯于把敬虔与个人美德联系起来：所谓敬虔之人，就是安静、节制、清醒、良善之人。我们在教会中所反对的罪恶是酗酒、淫乱、舌头的罪。然而，先知们藉耶和华的审判所谴责的那对孿生罪恶，乃是不公义和压迫。^[44]

饶申布什的第三部重要著作《社会福音的神学》(*A Theology for the Social Gospel*, 1917年)，是他最系统性阐述自己思想的作品。^[45]

饶申布什所写的内容，特别是关于先知的论述，有一部分是正确的。古代希伯来人作为一个国家实行神权政治体制，我们自然会期望他们的先知们针对社会和宗教事务发出严厉的责备。然而，饶申布什犯了两个错误。第一，他错误地将这些原则推广到教会，即基督现今的国度；他这样做就忽视了基督的宣告——即祂的国不属于这个世界。我们如今已经不再生活在一个神权体制之中。第二，他没有认识到先知们真正的精髓所在。普林斯顿的圣经神学家魏司坚(Geerhardus Vos, 1862–1949)看到了这一点，他写道：

先知们斥责社会罪恶，是针对富人与穷人、强者与弱者之间的区别。这种区别在任何时代都是社会疾病的表现和诱因，但并非其根源……神的怜悯之声在这些经文中清晰可

[41] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (New York: Hodder & Stoughton, 1907), 2–3.

[42] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, 3.

[43] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, 4–6.

[44] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, 8.

[45] Hart, *A Secular Faith*, 103.

闻。然而，先知并不反对贫富共存的事实本身；所有先知都会认同箴言 22:2 的话。^[46]

饶申布什的观点与此何其不同，他在论到阿摩司时写道：“当我们强调先知们——甚至其中最具贵族身份的先知——的恻隐之心完全站在穷苦阶层一边时，我们的研究便又向前推进了一步。”^[47]他赞同并引用了考奇（Kautzsch）教授的话：“先知讲道坚持公平正义，警告人不可欺压贫穷无助的人，阿摩司便是其中的典范。”^[48]

在此后二十年间，饶申布什的思想大体保持一致。例如，1926 年，他出版了《基督教化社会秩序》（*Christianizing the Social Order*）。^[49]他在书中写道：“神国的盼望已经被希伯来先知们编织进了犹太思想的肌理之中。”^[50]他以修辞性的笔调写道：“这些人对上帝是如此敏锐，并如此强烈地感受到祂的公义，以至于他们赤手空拳地与粗暴的不义与残忍搏斗。他们是宗教不安的中心，是神圣不满的创造者，是一切欺压和败坏百姓之人的无情批评者。”^[51]他接着写道：

先知们是要求社会行动的宗教改革者。他们讨论的不是抽象的圣洁，而是处理百姓生活中具体的、当下的处境；这些处境有时是百姓自身的过错造成的，但通常是统治阶层

的罪恶所致……他们最持久、最根本性的要求，就是掌权者必须停止勒索和司法腐败。他们奋力要将暴政之手从百姓的咽喉之上击退。既然他们所抗议的罪恶是政治性的，因此他们纠正的方式也是政治性的。他们的宗教并没有取代政治，而是强化了政治。如果有任何一位现代传道人告诉他们，要把宗教和政治分开，各归各处，他们根本无法明白他在说什么……他们所盼望的神的统治，是一种被宗教之火点燃的社会盼望……他们是人，也与人打交道，但他们关注的不是灵魂（原文如此），而是社会。^[52]

从以上这些例子应当可以清楚看出，社会福音运动所教导的是：宗教生活永远不应当与社会生活及其需要脱钩。实际上，他们主张，教会作为整体有责任回应当时的社会议题，诸如经济不平等、贫困以及其他一系列问题。正如托贝特（David Torbett）所说：

社会福音运动的目标，是在地上实现神的国：通过个人与社会制度的救赎来终结社会不公，医治系统性的罪恶，尤其是失控的工业资本主义所带来的各种邪恶——这种制度败坏个人和整个社会。为了追求这一目标，饶申布什和其他社会福音倡导者建立了一种以教会为基础的社会行动模式，这一模式持续影响了好几代人。^[53]

[46] Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948), 295. 编注：“富户穷人在世相遇，都为耶和華所造。”（箴 22:2）

[47] Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, 11.

[48] Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, 11.

[49] Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order* (New York, NY: The Macmillan Company, 1926).

[50] Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, 50.

[51] Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, 51.

[52] Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, 51–52.

[53] David Torbett, *Theology and Slavery: Charles Hodge and Horace Bushnell* (Macon, GA: Mercer University Press, 2006), 181.

当然，处理系统性罪恶和系统性不公是一个复杂的问题；除此之外，如何界定“系统性不公”本身就是一个难题，我们将在下文进一步讨论。

人们通常以为，社会福音运动自 20 世纪初以来已经衰落。我的看法是，它只是进入了一段沉寂期。^[54] 社会福音在教会中提出的那些问题、理念和治理方式，并没有立即化为汹涌的洪流。那些观念确实在一段时期内稳步增长，但后来势头放缓，其中一些思想甚至转入地下。在这里，河流三角洲的比喻很有帮助。我们可以想象一条巨大而强劲的河流（即社会福音），它灌溉着广袤的区域，但渐渐分出许多较小的支流，原本的干流变得越来越浅、越来越模糊，却依然在滋养着许多不同的地方。^[55] 这确实是一个复杂而漫长的历史过程；不过，为了简要说明，我们可以将其理解为可以被辨认出来的许多松散而不同的线索。

我的观点是，社会福音这条“河流”过去转入了地下，如今它的许多支流正在涌出地面，在耶稣基督的有形教会中显现出来。然而，当前这些细流与源头如此相似，以至于我们在这些现代版社会福音中所观察到的本质，与 19 世纪末 20 世纪初的源头并无实质差别。换言之，基督的教会再次面临着重

新定义其使命的压力。因此，教会有必要再次审视其使命在根本上的属灵性质，这一使命是主耶稣基督所赋予的。

鉴于这一复兴的态势，我主张，我们需要以全新的视角来思考教会的首要使命，即属灵的使命。这必然要求我们思考教会与文化的关系，以及教会与国家的关系。罗马天主教会种种弊端，及其加在基督徒身上的重担（许多宗教改革家都曾为此作证），催生了诸多关于教会与文化关系的理论。加尔文在宗教改革时期对此作出了回应，提出了“两国论（two kingdoms theology）”。^[56] 这些思想精确地表达了属灵领域与世俗（或属世）领域之间那一经典的基督教区分。^[57] 这一点值得重申：尽管我强调神国在教会中的彰显具有属灵性质，但这并不意味着基督的国是非物质的或虚无缥缈的。^[58] 这种错误的理解不符合加尔文对基督之国属灵性质的重要强调。更准确地说，“属灵的”一词的含义是：

第一，这个国度的能力是圣灵的能力；第二，这个国度成就了创造在末世论意义上的目的（尽管其实现方式与最初的计划不同）；第三，这个国度只有在基督再来时才会完全实现。简言之，这个国度第一是出于上帝的灵，第二是引导人向上归于上帝，第三是引导人向前进入永恒。^[59]

[54] 在此，我沿用了保罗·J. 德哈特（Paul J. DeHart）近期的研究成果。《The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology》（Oxford: Blackwell, 2006），41–53。尽管他想出了“潜入地下的河流”这一隐喻，并将其应用于耶鲁“后自由主义”的沉寂与复苏。

[55] Paul J. DeHart, *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology*, 45–46.

[56] 参见 Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms, Law and Christianity Series* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 142–43。另见 Strange, *Doctrine of Spirituality*。该书多处指出贺智试图对抗罗马天主教会关于其拥有公民政府权威的主张。

[57] Tuininga, *Calvin's Political Theology*, 23.

[58] Tuininga, *Calvin's Political Theology*, 119–20, 123–24.

[59] Tuininga, *Calvin's Political Theology*, 119–20.

因此，我们需要提出一个简单的问题：基督的国是属灵的，这意味着什么？对于加尔文（也对于我）来说，这“意味着它引导人真诚地敬拜上帝”。^[60]关于这个常被误解的观念，下文还有更多论述，尤其是在关于国度性质的那一章中。正如大卫·范德卢内(Dave VanDrunen)所说：

基督教的本意，从来不是要消除家庭、民族、政治或经济关系上的差异。基督教所要做的是，是将来自不同家庭、不同民族、不同政治派别、不同社会经济阶层的人联合成一个共同体，“不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体……”（林前 12:13）^[61]

2、对“教会属灵性”教义的误解

我是一名教授，主要工作是教授希伯来文（有时也教其他闪族语言）、圣经神学，偶尔也教授实践神学。但我不仅仅是一位希伯来语专家和主要研究旧约语言和文学的教授，我也是一名教会成员，而且是真正委身教会的人。在我参与教会治理的过程中，我越来越关注一个问题：人们对于教会的首要使命，尤其是教会应当在周围文化中扮演什么角色，存在着极大的混乱。我开始看到，建制教会以整体教会的身份发表一些声明，这令我非常不安。我目睹许多牧师的注意力离开他们的首要职责和呼召，转而关注其他一些事务，而这些事务在两百年前根本不会令牧师分心。

当然，作为基督徒，我们应当紧密关注在我们的城市和乡镇中看到的各种社会弊病和不公。例如，在疫情期间，我们难道不应当关心自己所在社区和邻里中的严重贫困问题吗？当然应该。然而，我们作为个体基督徒，或作为一群基督徒自愿联合起来，与其他基督徒或者与其他关心公益的异教公民一起，通过向邻舍施以怜悯善行来改善那些社会弊病，这并不属于教会作为整体所领受的职分。

简单来说，我的目标是正面阐述教会的首要使命。如上所述，尽管我所要阐释的教会论通常被称为“教会属灵性”，但这正是我将在本书中使用的措辞。我会在书中使用“教会属灵性”这一表达方式，例如，在下文讨论这一教义历史的章节中（如第 12 章），因为相关讨论和文献中已经大量使用这一用语。然而，这一名称如今充满争议，我希望在当前的处境中，带来更多理性洞见，而非激化情绪（参见第 12 章，尤其是第 13 章）。

然而，真正推动这场讨论的是美国长老会（PCA）近年来的一些动向。特别是 2015 年总会（第 43 届）上提出的若干议案——它们后来被搁置，但在之后的一届总会（第 44 届）上获得通过；而其中最重要的推动因素，是改革宗神学院教会历史副教授卢卡斯（Sean Michael Lucas）的一篇体现他思想的文章，题为《承认我们的过去：教会

[60] Tuininga, *Calvin's Political Theology*, 127.

[61] David VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture* (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 148.

属灵性的历史、失败与盼望》。^[62] 卢卡斯引用了另一位学者马德克斯 (Jack P. Maddex) 的研究。马德克斯对“教会属灵性”教义持严厉的批评态度。卢卡斯说：“历史学家们一直将‘教会属灵性’教义仅仅视为一种保护性姿态，主要是在 19 和 20 世纪用于阻止南方人按公正对待非裔美国人。”^[63] 这一说法已被证明是错误的，至少是夸大其词。普雷斯顿·格雷厄姆 (Preston Graham) 证明，这一教义最直接的源头可以追溯到苏格兰宗教改革，远早于南北战争。^[64] 卢卡斯还撰写了一篇文章，试图指出“教会属灵性”教义在理解 and 实践中的危险，但我不同意他的论述。他的那篇文章包含事实性错误，部分原因在于，它依赖了马德克斯的历史研究。^[65] 马德克斯指出，南北战争之前的长老会可能并未教导一种要求教会与国家严格分离的“教会属灵性”教义。这一点是正确的。^[66] 然而，他对局势的解读是错误的。他坚称，“教会属灵性”教义是南方重建时期的发明，尤其是由边境州的罗宾逊 (Stuart Robinson, 1814–1881) 等人提出的。^[67] 他还

声称，罗宾逊在这些问题上没有受到桑威尔 (James Henley Thornwell, 1812–1862) 的影响，而桑威尔是当时南方长老会最重要的神学家。^[68] 事实上，马德克斯夸大了桑威尔和罗宾逊之间的分歧。^[69] 马德克斯将“教会属灵性”称为一种“新教义”，但它的核心思想实际上可以追溯到圣经时代。^[70] 他之所以得出错误的结论，是因为没有考虑桑威尔和罗宾逊思想的早期发展，更不用说他们思想的圣经根据了。^[71] 下一章将会证明，桑威尔的教会论思想受到的是来自旧世界欧洲的影响，而非新世界的影响。事实上，桑威尔对罗宾逊产生了深刻的影响。特罗克塞尔总结道：

正如在教会委员会之争（第 10 章讨论）中，各刊物及其编辑之间存在着彼此学习和相互影响一样，佩克 (Peck, 1860–1893 年间任教于弗吉尼亚联合神学院) 和罗宾逊都深受桑威尔及其关于教会权柄具有属灵性这一见证的影响……虽然罗宾逊接受“教会属灵性”的时间与桑威尔大致相同，并

[62] Sean Lucas, 'Owning Our Past,' in *Reformed Faith and Practice: The Journal of Reformed Theological Seminary* Vol. 1/1 (May, 2016): 25–38. <https://journal.rts.edu/article/owning-our-past-the-spirituality-of-the-church-in-history-failure-and-hope/>.

[63] RTS article.

[64] Graham, *A Kingdom Not of this World*, 11–16.

[65] Jack P. Maddex, 'From Theocracy to Spirituality: The Southern Presbyterian Reversal on Church and State,' *Journal of Presbyterian History* (1962–1985), Vol. 54. No. 4 (Winter, 1976): 438–57.

[66] Strange, *The Doctrine of the Spirituality*, 3–4.

[67] 关于罗宾逊的生平与教会论的简要介绍，可参阅 Craig Troxel's foreword in Rev. Stuart Robinson, *The Church of God as an Essential Element of the Gospel, and the Idea, Structure, and Function in Four Parts* (Willow Grove, PA: The Committee on Christian Education of the Orthodox Presbyterian Church, 2009), 5–12。

[68] Craig Troxel's foreword in Rev. Stuart Robinson, *The Church of God as an Essential Element of the Gospel, and the Idea, Structure, and Function in Four Parts*, 5–12。桑威尔被认为是 19 世纪美国南方长老会最杰出的神学家。关于他的研究文献，可参见：John Lloyd Vance, 'The ecclesiology of James Henley Thornwell: An Old South Presbyterian Theologian,' (Ph.D. dissertation, Madison, NJ: Drew University, 1990); Brian T. Wingard, 'As the Lord Put Words in her Mouth: The Supremacy of Scripture in the Ecclesiology of James Henley Thornwell and Its Influence upon the Presbyterian Churches of the South' (Ph.D. dissertation, Philadelphia, PA: Westminster Theological Seminary, 1992); Morton Howison Smith, *Studies in Southern Presbyterian Theology* (Jackson, MI: Presbyterian Reformation Society, 1962)。

[69] John Lloyd Vance, "The ecclesiology of James Henley Thornwell," 228.

[70] Strange, *Spirituality of the Church*, 3–4.

[71] Craig Troxel, "Divine Right Presbyterianism and Church Power" (Dissertation, Philadelphia, PA: Westminster Theological Seminary, 1998), 54–55.

且他形成这一教义的个人经历与桑威尔略有不同，但不能说罗宾逊对这一重要真理的持守完全独立于桑威尔。^[72]

3、种族关系问题

然而，就在卢卡斯发表那篇文章的大约同一时期，在2016年的美国长老会总会上，美国长老会为过去和现在与种族相关的罪公开表示“悔改”，并试图推进某种形式的种族和解，一些教会领袖将此视为社会正义的行动。在本书中，我将不时评论种族关系的问题，因为这一议题已成为当下我们文化中的一个重要争论焦点。我竭力让我的对话参与有助于增进彼此理解。自从我成为基督徒以来，我曾在多个教会外事工和教会内事工中与许多非裔美国人一同服事。在加利福尼亚州圣巴巴拉和俄勒冈州波特兰，我曾门训过年轻的黑人基督徒弟兄。我在教会外的事工中，服事过因一级谋杀罪服刑的黑人囚犯。这些囚犯中的大多数人，在入狱前从未离开过城市贫民区方圆15-20英里的范围。我亲眼看到过社会不公。那是令人痛心的经历。

如今，许多人提出，在种族问题上保持沉默——即便是作为整体的教会保持沉默——就意味着与过去和现在的不公义同谋。因此，教会应当在这个问题上发声，因为教会应当有“先知性的”声音。遗憾的是，“种族主义”这个词本身已经变成了一个极其令

人困惑的概念。^[73]在我看来，我们确实有责任与人讨论这个问题；然而，我们需要慎重考虑发声的场合和方式，本书将就此提出建议。我之所以选择在本书的某些地方论及这一话题，是因为教会中的人需要得到帮助，清楚思考并理解过去那些复杂、充满问题的行为。促使我写作的动机，并非我认为沉默等于同谋——这种说法根本站不住脚。人们的沉默可能有其他原因，即便是在作为整体的教会中也是如此。本书在后面的章节会提到其中几个原因。

回到“教会属灵性”的相关问题。据斯特兰奇（Alan Strange）的研究，著名历史学家马德克斯关于“教会属灵性”教义在南北战争后成为南方公民宗教（civil religion）一部分的说法，可能有一定的道理。^[74]此外，据斯特兰奇所言，马德克斯对于不应过度主张宗教与政治绝对分离的告诫，也可能是正确的。^[75]然而，许多历史学家指出了马德克斯的严重错误，因为“教会属灵性”教义在南北战争爆发之前就已经得到肯定和实行，这是清楚的事实。“教会属灵性”教义并非如马德克斯所说，是南方人士在重建时期发明的新概念。^[76]事实上，马德克斯错误认识这一教义的起源，导致他断言（引用斯莱德 [Peter Slade] 的话）：

所谓“教会属灵性”，实际上是有权势之人长期采用的政治策略，目的是在不受更多谴

[72] Craig Troxel, “Divine Right Presbyterianism and Church Power,” 54-55.

[73] John McWhorter’s recent article, “Words Have Lost Their Common Meaning,” *The Atlantic* (March 31, 2021).

[74] the concession made by Graham, *A Kingdom Not of This World*, 61.

[75] Strange, 4.

[76] Strange, 4.

责的情况下维持不公义的现状……它是一种精巧的神学手段，用以抵制系统性变革：这不是一条被滥用的无辜教义。^[77]

卢卡斯在其文章中的目标，用他自己的话说最为准确：“我想尝试做一件看似不可能的事：重新恢复‘教会属灵性’这一理念，使之成为教会就社会和政治议题发声的途径，成为全面的福音使命的一部分。”^[78]他在文章结尾说：“美国长老会第43届总会未能承认过去错误的原因之一，在于它所理解的‘教会属灵性’教义是有缺陷的。”^[79]卢卡斯这一结论有待商榷，我认为他的理解是错误的。

再看另一个近期的例子：蒂斯比（Jemar Tisby）的新书《妥协的颜色：美国教会与种族主义同谋的真相》（*The Color of Compromise: The Truth about the American Church's Complicity in Racism*）。^[80]在这本畅销书中，蒂斯比介绍了桑威尔和“教会属灵性”。^[81]蒂斯比对这些问题的描述过于简单化：

面对来自北方相同信仰群体日益增大的压力——要求他们效忠联邦并在其疆域内废除奴隶制，南方基督徒拒绝在所谓奴隶制这一“政治”议题上采取坚定立场。在桑威尔关于“教会属灵性”的论述中，他主张教会唯一的“宪法”就是圣经，教会对政治或社会

事务没有管辖权；“因此，教会的权柄只是事工性的和宣告性的。”按照桑威尔的观点，教会只能宣告圣经所教导的内容，对圣经沉默之处则必须保持沉默。在奴隶制问题上，“教会属灵性”意味着基督徒可以坚持良心自由来选择蓄奴或不蓄奴，因为圣经没有明确谴责奴隶制。^[82]

这些说法将极其复杂的问题简单化，而且在历史事实方面并不准确。我们既不作为一种明显带有种族主义色彩的奴隶制度辩护，也不为南北战争前后南方那种有害的经济生产方式辩护，但理解桑威尔在教会及其权限方面所做和所说的一切，有助于我们把握“教会属灵性”的原则。因为在当时支持这一教义的，既有赞同奴隶制的神学家，也有反对奴隶制的神学家。

首先，在奴隶制问题上，蒂斯比在复述桑威尔的观点时可以说过于宽容了。正如我将在下文说明的，19世纪最具影响力的北方长老会神学家贺智，与19世纪最具影响力的南方长老会神学家桑威尔之间，曾围绕教会论爆发过一场重大争论。他们在教会中的许多问题上展开了激烈交锋。在后续章节中，我将讨论他们在奴隶制问题上的观点及其细节和微妙之处。贺智在回忆与桑威尔的辩论时提到，桑威尔甚至说过这样的话：“有人说，教会是如此属灵，以

[77] Strange, 4.

[78] Strange, 4.

[79] Strange, 4.

[80] Jemar Tisby, *The Color of Compromise: The Truth about the American Church's Complicity in Racism* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2019). 这本书已经收到了不少评论，其中有些比另一些更有参考价值。

[81] Jemar Tisby, *The Color of Compromise: The Truth about the American Church's Complicity in Racism*, 85–87.

[82] Jemar Tisby, *The Color of Compromise: The Truth about the American Church's Complicity in Racism*, 85.

至于她不能支持人们进行殖民活动，也不能谴责奴隶贸易。”^[83]严格说来，这只是转述之词，笔者在桑威尔已出版的著作中没有找到如此极端的表述；然而，如果桑威尔确实在总会上说了这番话，那么按照他自己关于牧师宣告性权柄的原则来衡量，这也是错误的。例如，提摩太前书 1:10 明确将“抢人口”（拐卖人口）列为基督教会中任何成员的明显罪行，就更不必说教会中有职分的人了！难怪贺智以如此激动的语气反问：“圣经中难道没有任何经文证明，抢人口和为获取奴隶而发动的毁灭性战争是极度邪恶的吗？”^[84]桑威尔在处理奴隶制问题时，确实带有某种程度的个人利益考量。^[85]然而，一个重要的问题是：桑威尔是否只是借着“教会属灵性”这一教义来掩饰自己的立场，还是他认为存在更重要的事情？那个更重要的事情，就是上帝所设定的对教会权柄和权力的限制，即教会作为一个整体的职分，简言之：教会的首要使命。当教会不恪守自己的职分时，必然的后果就是界限变得模糊不清。

撇开这两位神学巨擘之间的争论不谈，蒂斯比上面那段冗长的引文还暴露了其他方面的扭曲描述。事实是，教会的权柄确实只是事工性的和宣告性的；然而，这些术语需要按照它们在改革宗和长老会文献中由来已久的定义来加以仔细界定和解释。此外，面对南方那一特殊的、以种族为基础的奴隶制

度，教会可能有一种或多种负责任的回应方式。长老会信徒，尤其是旧派长老会，历来对于以教会作为整体介入社会和政治议题持审慎态度。^[86]这种谨慎是基于圣经和信条的缘故。在上面的引文及其后续的论述中，蒂斯比对这些问题的误解显而易见。况且，如果有人想要废弃“教会属灵性”教义，他用什么来替代呢？这是一个至关重要的问题。尤其是，如果“教会属灵性”本身就是圣经所教导的，并且是改革宗信条所确认的教义，那么这个问题就更加重要了。如果圣经对于基督徒个人和教会整体的圣约信仰和生活是充足的，如果“教会属灵性”是一项圣经教义，而且是在我们具有约束力的信条中所教导的，那么由此可以断定：抛弃“教会属灵性”教义，就是在反对圣经、反对信条，也是在反对上帝。如果上帝为教会的治理设立了这一教义，那么它就理当在教会中占有一席之地。然而，即便我们作为 21 世纪的基督徒强烈反对桑威尔在奴隶制问题上的立场，或者反对他的南方同时代人达布尼（Robert Lewis Dabney, 1820–1898）的观点（达布尼持有臭名昭著的“含的双重诅咒”理论，详见下文。这一理论影响了他对奴隶制的看法），也不能因此推断我们无法从这些人身上学到任何东西。恰恰相反，既然我们都承认可以从不信之人身上学到许多有益的内容，那么我们更应当承认：对于那些与我们存在分歧的基督徒弟兄，我们同样能够从他们身上学到许多宝贵的教训。

[83] Strange, *Spirituality of the Church*, 280.

[84] Strange, *Spirituality of the Church*, 280.

[85] Hart, *A Secular Faith*, 63.

[86] 关于“老派”与“新派”的定义，可参见：George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925* (Oxford/ New York: Oxford University Press, 1980), especially 44–45。这本书后来经过扩充和修订：Understanding Fundamentalism and Evangelicalism (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991)。

事实是，所有的牧师和神学家都有局限。桑威尔和达布尼有局限，贺智有局限，梅钦有局限，本书正文或脚注中提到的每一位当代牧师和神学家都有局限。这是事实。也许两百年后，后来的世代回顾我们这一代人时，也会指出我们身上的许多不足。但这不应阻止我们从事神学、历史或教会论的研究。相反，这应当使我们在评判过去和现在时保持谦卑。

结语

在写作这一主题时，我在其中某些方面是以专业学者的身份在写，因为我首先是一位受过圣经诠释训练的教授。我并不是一位专业的历史学家；尽管如此，我对教会历史有着深厚的兴趣。因此，在本书一开始，我愿意说明：我将以一个在神学各学科受过综合训练之人的身份来写作，而我更为专精和权威的领域，是圣经的语言和文学，以及那些对圣经作者产生最直接影响的文化背景。即便如此，现在是时候来处理教会论了，尤其是将“教会的首要使命”这一教义从书架上取下来，拂去上面的灰尘，重新审视它的圣经基础与信条根据，以及它在教会历史中备受尊重的悠久传统。

让我们以一个积极而具有实质性内容的方式开始。我首先列出美国长老会《教会治理章程》(*Book of Church Order*)中所陈述的原则。本章是本书许多原则的简要概述，这

些原则将在后文逐一展开说明。本章论述的是教会权柄的性质和范围。这里所引用的是美国长老会的《教会治理章程》第三章^[87]，其中所阐明的原则，是美国长老会的教会治理及其制度运作——特别是教会权柄的性质——最根本性与基础性的原则，我将在后续章节（尤其是第13章），作更详细的评论。

3.1. 基督所赋予祂教会的权柄，归属于全体信徒，包括治理者与被治理者，使其成为一个属灵的共同体。此权柄由会众行使时，及于选举基督在教会中所设立的职分人员。

3.2. 教会的权柄完全是属灵的，并分为两方面。职分人员有时分别地行使这种权柄，例如宣讲福音、施行圣礼、劝戒犯错者、探访病人以及安慰受苦的人，这称为职分权；他们有时则在教会法庭中共同地按照审判程序行使这种权柄，这称为司法权。^[88]

3.3. 教会作为有别于国家政体的国度和治理体系，其唯一的职能就是宣告、施行和执行在圣经中所启示的基督的律法。

3.4. 教会的权柄是完全属灵的；国家的权柄则包括强制力的行使。教会的宪章来自神的启示；国家的宪法则须由人的理性和天命的进程来决定。教会无权为国家构建或改造政府，国家也无权为教会制定信条或治理体制。二者如同在同心轨道上运行的

[87] 目前并无关于美国长老会《教会治理章程》的权威中文译本，本部分内容由本文译者所译。——译者注

[88] 对于那些可能不熟悉“分别地 (severally)”与“共同地 (jointly)”这一区分的人来说，这两个词分别是指本段所提到的两种不同的权柄：“第一种是职分权，这种权柄可以由那些已经按立并被任命担任教会职分的人分别行使。第二种是司法权，这种权柄则由教会法庭共同行使。”（参见：Morton Smith, *Commentary of the Book of Church Order* [Greenville, SC: Greenville Seminary Press, 1990], § 3-2。）即使一位教会职分人员单独行使职分权，他仍然服从教会法庭的监督；从这个意义上说，这种权柄最终仍然是在教会整体治理体系中共同行使的。

行星：“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神。”（太 22:21）

3.5. 教会及其条例、职分人员和法庭，是基督为建造和治理祂的百姓、传播信仰、向世界传福音所设立的机构。

3.6. 无论是共同行使还是分别行使教会权柄，只要符合立法者基督所制定的法规，并且是由祂在圣经中所设立的教会法庭或职分人员加以施行，就具有上帝的认可与权威。

我们将在本书后文中回到这些原则。这里面可能有一些读者不熟悉的措辞，例如：“分别地”或“共同地”行使权力。我们将在适当的时候讨论这些内容。然而，当我们开始这项研究时，读者应当注意：这些原则并不必然导致教会陷入“静默主义”（quietism），或对世俗事务漠不关心，也不会演变成某种形式的封闭式神学与实践。^[89]同样，诉诸这些原则，或诉诸重要的宗教改革家，也并不意味着教会的教导不应当谴责社会罪恶。要明白为什么如此，我邀请读者拿起本书来读。不要跳到你最感兴趣和最具争议性的话题。相反，请审视圣经和历史的证据，从前人的论述中学习。请将本书从头读到尾。

全书大纲

本书分为四个部分。第一部分提供教会首要使命的圣经根据。理想的做法是考察圣经正

典的全部内容；然而，那将是一项庞大的工作。因此，我作了选择性的处理。第 2 章论述创世记前几章中的一些基础性材料。第 3 章讨论约瑟的故事，并说明它与我们主题的关联。第 4 章转向但以理书中的宫廷叙事。第 5 章讨论新约中一些与我们的论题密切相关的重要经文。

本书第二部分探讨：教会的首要使命不是什么。我的教学经验使我确信，将一个概念与说明它“不是什么”的例子加以比较，是非常有帮助的。这样的过程有助于澄清正确的观念。这一部分共有四章。第 6 章讨论两位极具影响力的荷兰思想家：杜伊维尔（Herman Dooyeweerd）和凯波尔（Abraham Kuyper）。他们二人对教会产生了深远影响，尤其是在基督徒应当如何看待自己与文化的关系方面。第 7 章讨论一个重要的神学运动：解放神学（liberation theology）。我假设许多读者对这一运动的历史和思想并不熟悉，因此我将追溯它的发展过程，并分析其中几位主要代表人物。我的论点是：一位有思考力的读者会在现代教会的许多角落中听到这一运动的回声，即便保守的改革宗教会并未完全接受其激进的、马克思主义的，甚至有时带有暴力倾向的议程。第 8 章讨论神律主义（theonomy）。近年来，有人认为神律主义的影响正在减弱；然而，若干有分量的出版物似乎表明情况并非如此。最后，第 9 章讨论现代教会中所谓的宣教运动（missional movement）。在这一章中，我将描述宣教运动的特点，并探讨上个世纪最

[89] D. G. Hart, *The Lost Soul of American Protestantism*, American Intellectual Culture Series (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2002), 178–81.

杰出的宣教领袖之一纽毕金 (Leslie Newbigin)，以及他对现代教会及其使命所产生的深远影响。

本书第三部分转向对教会的首要使命的积极定义。这一部分同样包含四章。我认为，这几章对于厘清教会的角色与首要使命至关重要。第 10 章讨论神国的本质，因为这一主题在有关教会使命的讨论中频繁出现。第 11 章讨论信条文献中关于教会的重要教导，尤其是《威斯敏斯特信仰告白》。我不仅会较为详细地讨论基督作为教会元首这一教导的重要性，还会探讨教会与国家之间的关系。这一章也会简要提及苏格兰的分裂争议 (Disruption Controversy)，因为正是在这场激烈的争论中，教会治理原则得到了重要的澄清。第 12 章深入讨论美国内战期间教会所扮演的角色，同时进一步考察桑威尔、贺智与罗宾逊的教会论。这一章也会触及种族关系这一敏感议题。这是无法避免

的，毕竟我们所讨论的是与美国内战相关的历史事件。

第四部分可以说是将理论付诸实践的关键所在。在本书最后三章中，我要讨论的是：圣经关于教会论的教导——尤其是关于教会首要使命的教导——在哪些领域对教会的实践具有切实意义。为此，第 13 章讨论教会权柄的性质与限制。第 14 章探讨教会使命与政治，以及教会使命与教育的关系。由于篇幅所限，讨论只能有所取舍，择要而论；不过，渴望进一步深入研究的读者可以循着脚注中的线索，找到相关课题更深入的研究资料。第 15 章以保罗在亚略巴古向雅典市民布道的著名经文作为全书的结尾。这篇崇高的讲道是保罗精湛布道的典范，有力地展示并体现了本书关于教会首要使命所阐述的正面原则。在全书中，我将论证教会的使命是属灵的；这意味着，我所描述的是那些真正属于教会、本应归于教会的事物。✠

作者简介：

布莱恩·D·埃斯特尔 (Bryan D. Estelle) 博士，是美国正统长老会 (OPC) 的牧师，自 2000 年起于加州威斯敏斯特神学院任教。埃斯特尔博士著有《藉着审判与怜悯得救：约拿书中的福音》(*Salvation through Judgment and Mercy: The Gospel According to Jonah*)、《出埃及记的回响：追踪一个圣经母题》(*Echoes of Exodus: Tracing a Biblical Motif*)、《教会的首要使命：介入世界还是转化世界？》(*The Primary Mission of the Church: Engaging or Transforming the World?*)。现正在撰写单卷本箴言注释及三卷本诗篇注释。

爱中当面劝戒的九种方式^[1]

——给胆怯者的入门指南

文/J. 阿拉斯代尔·格罗夫斯 (J. Alasdair Groves)

译校/述宁

当面劝戒 (confrontation; 译注:可直译为“对质”)之所以常常名声不佳,并非毫无缘由。它令人畏惧,感到难以妥善处理,且往往效果不佳。然而,圣经清楚指出,当面劝戒是爱的一个重要组成部分。纵观整本圣经,神一再当面劝戒祂的百姓——这并非神冷酷严厉,而恰恰是因为祂爱他们。从伊甸园到西奈山,从士师时期到被掳岁月,尤其是在十字架上,神因祂百姓的罪而当面劝戒他们,为要保护他们、赐福他们,并帮助他们悔改,行在生命的道上。

同样,作为信徒,我们也蒙召藉着指出彼此生命中错误、有害或邪恶的事来彼此相爱。事实上,先知以西结和箴言的作者都一致认为:若看见一位同为罪人的弟兄姐妹跌跌撞撞地走向毁灭,却拒绝当面劝戒,这不是善意、礼貌或不判断,而是自私(参结 3:17-21; 箴 24:11-12)。这是把你自己想避免不适的愿望,置于他人益处之上。

然而,对于我们这些对当面劝戒心存戒惧的人(像我一样)来说,不这样做很少会让人

觉得是自私。相反,置身事外似乎才是正道。而且,在我们的文化中,论断人几乎成了最大的罪,这更无助于我们勇敢地当面劝戒。反而,它诱使我们为自己的怯懦辩护,选择“各人自扫门前雪”。于是,当我们看到某位弟兄或姐妹陷入罪或罪的毁坏中时,我们会远远地论断、背后议论,或者干脆假装没看见问题,对之置若罔闻。

当然,也有一些人存在相反的问题:他们热衷于当面劝戒,恨不得立刻把别人摆正位置。我们都见过那种言辞严厉的人,他们缺乏怜悯,身后留下一连串破裂的人际关系。于是,像我这样喜欢回避冲突的人,常常会拿这种“鹰派”式的当面劝戒者为借口,不去说那些能带来生命的警戒与挑战之言;同样,我也相信,爱当面劝戒的人看到我们这些怯懦的“老好人”,也会因此为自己那种激进的劝戒风格辩护。

话虽如此,我仍然想鼓励那些不擅长当面劝戒的人:我们需要帮助,才能在这一方面顺服神关于爱的命令。祂呼召我们,为着他人

[1] 本文翻译自 Alasdair Groves, “Nine Ways to Confront in Love: A Primer for the Timid,” *Journal of Biblical Counseling* (JBC) 31:1 (2017): 56-74. 承蒙授权翻译转载, 特此致谢! ——编者注

真正的益处，要勇敢地指出他们的罪，并要在此方面坚定委身。这既包括直接影响到你的罪，也包括对你并无直接影响的罪。这两类情形都很重要。本文会依次讨论这两种情况。在思考该如何回应的过程中，我们需要在神那里寻求智慧与勇气。

为此，我首先会提出一些关于何时应该当面劝戒的原则。我们越明白何时应该当面劝戒，以及当面劝戒如何能自然地融入正常的人际关系之中，回避者就越可能挺身而出，攻击者也越可能放缓脚步。然后，我会把这个令人畏惧的词——当面劝戒——化解为九种实践方式，使其更容易付诸实行。

何时应该当面劝戒？

知道何时应该当面劝戒，是智慧的开始。这类判断并不容易，因为在一群彼此关系紧密的罪人中，出现张力与冲突是不可避免的事情。你会做出愚昧、自私、盲目、骄傲、轻率、报复性、伤害性的事，别人也是如此。即使我们的冲突只是围绕一些个人偏好方面的小事，罪也会很快浮现出来。那么，我们是不是每次看见有罪发生都该去当面劝戒呢？感谢神，并不是。

当你看见别人犯罪——无论是发怨言、说话尖刻、撒善意的谎，还是更严重的事——你面前都有两条路：其一，遮盖过犯；其二，当面劝戒犯错的人。虽然本文关注的是如何当面劝戒犯错者，但我们对罪的大多数回应，其实都应归在“遮盖过犯”这一类。圣经并没有鼓励我们去指出身边人的每一个

罪。若你连亲近之人的每一个错误行为和态度都要逐一处理，更不用说那个在路上突然抢道的陌生人，生活很快就会停摆。因此，在转向当面劝戒的具体方式之前，我们需要首先思想：在什么情况下，遮盖过犯比当面劝戒更合宜？

正当当面劝戒的呼召，是建立在神出于爱而责备人的基础上；遮盖彼此过犯的呼召，也建立在神如何遮盖我们之上。神以两种方式遮盖我们的罪：第一，圣灵从不会一下子将我们所有的罪全然显明。那一桶冰水若当头泼下，足以使我们手脚冰凉。相反，在每一个时刻，祂只引导我们留意生命中罪的一小部分。第二，神藉着赦免来遮盖我们的罪。祂不再看那些在基督里之人的罪。因此，我们也当效法耶稣遮盖罪恶过犯的榜样，只在这样做是要寻求对方益处时，才提起那些事情，并且是从怜悯与赦免的心发出。

遮盖过犯的意思是，在不把对方的罪拿出来大作文章的前提下，继续与对方保持关系。这是一种忍耐的行动：承受他人行为带来的痛苦与损害，并选择不让这些破坏彼此的关系。当那罪是直接得罪了你，或伤害了你所关心的人时，这也要求你在心里饶恕犯错的人。例如：也许你的配偶严厉指责你，因为你曾答应在亚马逊上下订单，却忘得一干二净；但你选择遮盖对方的这个过犯，不去指出配偶说话严厉，只为自己的疏忽道歉。又或者，你的朋友在谈论你的事时不够谨慎，或曾答应帮助你小组中的一位姐妹却临时反悔；但你的回应是放下不提，不在你们的

关系上退后。即便这类看起来细小而“体面”的罪^[2]，也会造成伤害，并使神忧伤。然而，箴言的作者告诉我们：“宽恕人的过失，便是自己的荣耀。”（箴 19:11）彼得也告诉我们，爱能够“遮掩许多的罪”（彼前 4:8）。保罗一再警告人不要说制造纷争的话，所指向的也正是这一点——如果一个人总是在弟兄姐妹中不断指出、处理自己所见的种种过失，团契生活终将被撕裂。

遮盖过犯是一个复杂的话题，对于像我这样谨慎退缩的人而言，常常很难判断在某个具体情境里什么才是对的。那么在什么情况下，不应当选择遮盖过犯，而是应该当面劝戒呢？我简要提出两个判断：^[3]

第一，不要因为害怕当面劝戒而选择遮盖。^[4]

诚然，当面劝戒是有风险的；一想到事情可能会变糟，心里感到不安，这是完全可以理解的。然而，若想到自己可能会伤害朋友的感情、损及关系，或者惹得对方生气，却仍一点都不紧张，那反而是不正常的。即便如此，害怕后果或感到不舒服，并不是不去劝戒的正当理由。相反，决定遮盖过犯，是为了向对方表达爱与关切，而不是为了让自己过得更舒服或更顺遂生活。

第二，当某个过犯正在严重损害犯错之人与你或他人之间的关系时，就不要选择遮盖。

一方面，若你面对的是一个直接影响到你的罪，我的妻子曾对此给出过最好的建议：如果对方的某个过犯已经影响了你们的关系，即使你努力去遮盖、继续往前走，它仍持续造成影响，那么你就应当把这件事谈开。也就是说，若有人得罪你，而你能够以怜悯之心遮盖，就当如此；但若不把问题提出来，反而会对关系造成更大的破坏，你也应当甘愿为着关系的益处把问题摆上台面。这样，你的焦点就仍然是对方的益处，而不是你自己的舒适。有些人不惜一切代价为了维持表面的和平，这样就会轻易放过严重的问题；而另一些人则认为自己有责任去指出他人的每一个过犯。而正确的原则却把我们引向另一条路：关心对方，但不再把眼睛只盯在自己身上。

另一方面，若那人的罪并不是直接得罪你，那么衡量标准就会稍有不同。你需要权衡几个因素：你与这个人的关系有多近？（不过要小心，不要把关系不够近当作自己保持距离的借口。）在他身边，还有谁可能对这个问题说得上话？此外，这个问题究竟有多严重？这些因素并不能形成一套完整无误的操作流程。但一般来说，当我与这个人在关系上更亲近、别人较不可能介入其生命，以及当问题更为严重时，我更倾向于去当面劝戒。相反，若与对方关系较远，其身边另有合适的人能够智慧地帮助他成

[2] 这里所用的这个说法，借自杰里·布里奇斯（Jerry Bridges）的一本著作的书名。

[3] 罗马书 12:9-21 是圣经中论述如何实际地遮盖过犯最丰富的经文之一。如果你观察一个人如何将保罗在这段经文中所描述的群体生活原则活出来，你就会发现，当面对那些应当以爱心遮盖的事，以及那些应当以爱心正面处理的事时，这个人的心态是正确的。

[4] 然而，我并不是建议你当面劝戒一个可能会因你的劝戒而伤害你的人。如果你担心对方会对你进行身体或言语上的攻击，切断你的经济或食物来源，或任何其他形式的压迫性权力滥用；那么，在当面劝戒对方之前，你应当先寻求外界的帮助。当然，任何会做出这类事情的人，都迫切需要有人去面对并指出他们的问题；但我仍劝你寻求他人的建议和支持，以便判断如何以最恰当的方式回应你所面临的处境。

长，且问题的破坏性较小时，我就会更放心地选择遮盖过犯。

还需要再加几条提醒：有些人因害怕冲突，会自我欺骗，以为某个问题并没有影响关系；另一些人则过于敏感，连很小的过犯都极难遮盖；还有一些人，因为某个罪并未直接影响自己与对方的关系，便选择沉默。然而，其实神的爱早已呼召他们介入。毫无疑问，每个人都常常需要智慧朋友的帮助，来分辨什么时候该放下，什么时候该提出来。从总体上说，我们应当努力遮盖自己所看到的大多数罪，而把出于爱的当面劝戒保留给生命中有更为严重罪的人。这一件事本身就足够我们操练的了。^[5]

如何当面劝戒？

那么，一旦你确定需要采取行动，应当如何着手呢？第一步，并不是思考该对犯错者说什么，而是预备自己的心。这正是耶稣的意思：祂教导我们，在看见邻舍眼中的刺之前，先要把自己眼中的梁木取出来（参太 7:3-5）。在你认真处理自己在这处境中所面临的试探之前，你根本没有准备好帮助邻舍去对付罪。我八岁那年，曾有一块树皮碎片扎进了我的眼睛，怎么也取不出来。我可以告诉你，没有多少事比尖锐的东西扎在眼睛里更迫切需要救援，也更让人深深感激别人的帮助了！然而，无论那根“刺”让你的邻舍有

多么难受，他绝不愿意接受一个自己眼睛也有问题的人的帮助——那只会让事情变得更糟。因此，在当面劝戒别人之前，要先带着你在该处境中所面对的愤怒、绝望、懦弱、自私等试探，来到主面前。根据需要，寻求他人的辅导和代祷。停留在那里，直到你能看得清楚。

当你预备自己时，请把这个核心原则牢记于心：**出于爱的当面劝戒，永远是温柔的。**保罗在劝勉我们把当面劝戒当作寻求某人益处的方式时，对此说得十分清楚：“弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来。”（加 6:1）这并不是说我们要软弱或犹豫不决；恰恰相反，温柔是指用达到目标所必要的最小力量。医生在做骨折复位时，可能需要用很大的力，但一位好医生绝不会多用哪怕一点超过骨头复位时所必要的力量。我们教孩子抚摸狗时，会说“要温柔一点”，帮助他们学会控制手的力道，让狗感到舒适，而不是力量大到把狗推开，甚至吓到它。温柔并非软弱，而是受到约束的力量。^[6]同样，出于爱的当面劝戒，也寻求以最不强迫的方式帮助一个人从一条毁坏的路上转回。

这就引出了下一个问题：在我们寻求温柔、最少强制的当面劝戒方式时，我们有哪些选择？我认为，向另一个人指明他的问题

[5] 前面关于何时应当遮盖过犯的讨论，实际上预设了一个前提：这个问题此前从未被提起过。当然，很多时候，你已经就某个问题与一个人谈过，而后来又发现同样的问题再次出现。如果他此前已经被指出过问题，而且他也愿意接受劝勉，但问题仍在持续，那么关键是要问：再次提起这个问题，是否有可能帮助他获得新的认识，并在努力改变的过程中信心得到坚固；还是更有可能使他感到灰心，以至于只能说：“我知道，我知道，我已经在努力了！”

[6] 我借用了大卫·鲍力生（David Powlison）的这个说法。

至少有九种方式。我按强制程度高低列举这些方式，从程度最低的方式——提问，到最高的方式——退出关系。虽然这些方式逐渐变得直接，但我们在使用时，并非必须依序穷尽上一步骤，才能进行下一步骤。事实上，在任何一个具体情形中，你都不会用尽所有九种方式；你也不一定总是从第一种方式开始。有些情况可能会要求你直接从第七种方式切入。另一些情况可能最适合从第一种方式开始，然后跳到第四种，再到第八种。

此外，这九种方式并非彼此泾渭分明，不允许混合使用。恰恰相反，即便在一次谈话中，也可能需要在它们之间来回转换。把这些不同的方式一一细分，目的是为你提供更多切入的角度。在不同的情境中，你需要作出具体的判断，以明确从哪里开始；也要求神赐你智慧，使你知道，若需要进一步的当面劝戒，下一步该如何推进。

以下是九种当面劝戒方式，从强制程度最低的开始。

1、提问

单纯的提问，可以称为一种有效而温柔的当面劝戒方式。但要注意，并非所有问题都适用。举个例子，我曾在电视上见过一位主持人猛烈抨击一位作者嘉宾，逼他承认自己在书中隐藏了某种险恶目的。在一连串尖锐批评之后，那位主持人问道：“我刚才说的都是事实，不是吗？”这显然不是我所说的那种劝戒式提问。

我所指的，是那些真诚的问题，邀请对方反思自己为何要说这些话、做这件事或持有这样的想法。以下是几个例子：

- 你之前跟我提到的那次冲突，现在怎么样了？
- 我听说你的工作时间被缩减，你很生气。你的处境看起来很难，你是怎么处理这件事的？
- 你最近说史蒂夫作为执事很不称职。你为什么这么说？
- 前几天你在脸上发了那个帖子，我很好奇，你当时是怎么想的？

如果你认真聆听对方的回答，也许会发现对方处理事情的方式，与你原本想象的有所不同。同时，这也给了对方一个机会，停下来反思自己正在做出的选择。

让我举一个自己生活中的例子。大学时，我和另外七个男生同住在一所房子里。他们选择的一些生活方式，以及他们在受到批评时对批评者所表现出的轻蔑态度，令我感到困扰。我发现自己一如既往地回避直接冲突，但在心里却对他们愤愤不平。主责备我，让我知道，我需要诚实地向这些朋友提出一些关于他们的动机和想法的问题，而且我需要带着真正想要理解他们的渴望。于是，我邀请这几位室友一起吃早餐，坦诚地请他们帮助我理解他们所做的选择。虽然对于他们的选择，我们并没有达成共识，但这使我能够以更多的包容和理解来面对那些存在分歧的事情。这件事也给我这些朋友——他们都是很好的人，我也很享受与他们一起生

活——敲响了一记警钟，让他们意识到，他们在宿舍里制造了一些紧张关系。后来，他们收敛了那些论断人的言语，而我甚至根本不需要明说他们需要这样做。

当然，在藉着提问来进行当面劝戒这件事上，耶稣是最好的榜样。在约翰福音第4章，祂问那个撒玛利亚妇人，她的丈夫在哪里，藉此挑战她反思自己不道德的生活方式。在马太福音第19章，耶稣邀请那个少年财主思考神的命令——要人爱祂、事奉祂——背后的的心意，祂采用的方式是提问：律法怎么说？而当耶稣问法利赛人，约翰的权柄是从哪里来的时候，这个问题挑战他们看见自己真实的动机：他们正利用所谓的“智识辩论”，来设法陷害祂（参太21:23-27）。

诚实的提问可能很有效：它可以帮助人们用他们以往从未有过的方式，有意识地表明自己的动机和行为。这也能保护你，不致在还不了解事情全貌的情况下，骄傲地贸然当面劝戒别人。在绝大多数出于爱的当面劝戒中，提问都会是一个正确的起点。

2、鼓励

和提问一样，“借助鼓励来当面劝戒”这个想法，也容易让人误解。鼓励一个人，并非扮演啦啦队——只管喊加油、盼着最好的结果，却绝口不提改变的需要。真正的鼓励恰恰相反：它不直接针对问题，而是肯定对方在这事情上做得好的部分。这会让对方意识到问题所在，同时也能感受到自己完全有能力继续走正确的路。

我曾辅导过一位丈夫，他对自己的妻子心怀愤怒、态度苛刻。他自以为义的态度非常伤人，说话相当严厉，还总是试图操控人。然而，在一次我们的谈话中，当他再次讲述对妻子的挫败感时，忽然意识到自己的问题；他面带懊悔地说：“我需要更多地看自己的问题，对吗？”

在这样的时刻，你面前有两个选择。这位丈夫打开了一条缝隙——我本可以强行推进，继续敦促他看清自己以自我为中心的现实。但我选择了另一种方式：我称赞他能够及时自我省察，并指出他正在活出马太福音7:1-4的教导：先从自己眼中取出梁木，再去处理妻子眼中的刺。更严厉的批评未必是错的，但我亲眼看到，单单指出并鼓励圣灵已然在他里面做的善事，效果会好得多。

3、为他人所受的试探表示同情

你是否曾有过这样的经历：有人同情你，因为他们深知你要抗拒诱惑有多么艰难？凡是参加过“匿名戒酒互助会”的酗酒者，都体会过那种如释重负的感觉——听见别人坦言“向酒说不”是何等艰难。知道自己并非独自挣扎，这本身就是一种安慰。

当然，若你曾经历过同样的挣扎，就更容易与对方的试探感同身受；但这并非必要条件。你不必曾对酒精、药丸、网络或购物上瘾，也能体会在生活艰难时，某件看似能带来安慰的事物对人的吸引力。同样，你也不必亲身经历过背叛或虐待，才能在自己心中发现苦毒、怨恨或焦虑。

当有人足够了解你、关心你，以至于能够理解你所面对的那种挣扎，这本身就能带来极大的不同。很少有哪种劝戒方式比这样的话更容易让人接受：“你在工作上遇到那种事情，真是太糟糕了。如果有人这样对待我，我一定会非常生气！不去想着怎么报复，一定很难吧！”谦卑地承认自己的挣扎，会使你的软弱成为桥梁，与另一位同样身陷挣扎之中的人建立起连结。这样做，丝毫不会让你忽视对方生命中真实存在的问题。

如果你所同情的那个人，在面对背叛或试探时一直在努力与苦毒争战，那么你现在就有机会去支持和鼓励这位同样身陷挣扎的同伴。另外，如果你所担心的那个人还没有认真思考过这个处境，也从未有意识地与之争战（或者他知道应该争战，却一直没有这样做），那么你对他处境的同情，就为他自我反思和觉醒预备了水到渠成的第一步。

4、劝勉

藉着劝勉当面劝戒，与藉着鼓励当面劝戒感觉相近，但二者之间有一个重要区别。二者都是在催促人追求某种良善，以对抗特定的罪；但鼓励所看重的是这人生命中已经存在的善，而劝勉所指向的是尚未出现的善。

新约作者经常这样做：

- 希伯来书的作者对那些在逼迫中受试探、想要放弃的基督徒说：“……就当下放下各样的重担，脱去容易缠累我们的罪……仰望为我们信心创始成终的耶

稣……免得疲倦灰心。”（来 12:1-3）

- 保罗劝那些在压力之下、想把犹太礼仪加在信心之上的基督徒，要“以认识我主基督耶稣为至宝”，并且要“向着标杆直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓 3:8、14）。
- 彼得劝那些在苦难中、面临即将被惧怕和绝望吞没的基督徒，要“谨守、警醒”，因为他们正遭受魔鬼的攻击。他呼召他们抵挡魔鬼，“在真道上站立得稳，因为知道你们在世上的众弟兄也是经历这样的苦难”（彼前 5:8-9）。

在每一个例子中，面对听众所处的危险，圣经作者并没有批评他们已有的失败，而是催促他们，以最切合其挣扎的方式去追求基督。

那么，何时适合用劝勉来当面劝戒呢？当对方已经意识到问题的存在，却还没有采取行动去处理时，劝勉最为有效。一个常见的例子是引导年幼的孩子：“我知道你很喜欢那个玩具，但现在是和妹妹分享的机会。记得我们谈过学习分享有多重要吗？当我们和别人分享时，就是在显明爱心，就像神把耶稣赐给我们一样。”又或者，你有一个朋友向来懒散，当他提起工作上的某个机会时，你回应说：“听起来是个很好的机会！如果你能走出舒适区，那会是非常好的事情。这并不容易，但如果你坚持下去，我想你会迎来广阔的前景。”

人们不去处理自己生命中的问题，最常见的两个原因是：第一，他们轻看自己罪的严重性；第二，他们已经失去了能够改变的盼望。一个人若不认为自己的问题很严重，或不相

信自己能够改变，就不会真正去尝试。劝勉能够帮助人重新获得（或初次获得）那种紧迫感，并看到一个远景——行走在通向生命、完全与平安的义路上。

5、表达关切

表达关切是我最常用来当面劝戒他人的方式，因为它最简单、最直接。当我说“表达关切”这个词语时，我指的就是它的字面意思：你告诉对方你所观察到的行为，并让他知道，你对此感到担忧。你不过是把一个问题提出来供人讨论，或者把某件事摆到桌面上，让人去思考。对人的关切，是各种形式的爱绝对必需的，而人们通常也会感激这种观察和关心。

它在实际中的表达是这样的：“嘿，我听说你又退出了一个小组，我挺担心你的。发生什么事了？”或者：“弟兄，我很担心你的状况。我以前从没见过你像昨天那样对你妻子说话，而且你最近似乎不太愿意搭理人。到底怎么了？”表达关切并不包含给出建议。你之后当然可以选择提出建议（特别是对方主动向对方求助时），但让对方知道你的关切，并不要求你必须这样做。你只是举起一面镜子，让对方看见自己，并知道你心里惦记他。你这样做也是在尊重对方，因为你把改变的责任和权柄留在它真正所属的地方：他和主之间。

在圣经中，我们很少看到明确的表达关切的劝戒方式，这也不难理解，因为这与圣经的文体和形式有关。若你面对面地和一位弟兄姐妹说，你察觉到某种不健康的模式，这样

做是合宜的；但若你是在给远方的一群人写信，而且在很久之后才可能收到回音，那么把劝戒保持在开放状态，通常就不明智了。

尽管如此，向所劝戒的人表达关切这一思想，仍贯穿所有使徒书信。例如，保罗差派提摩太去见腓立比人，因为提摩太实在挂念他们的境况（参腓 2:20）。表达了关切之后，保罗立刻严厉地警告他们要警惕律法主义倾向（参腓 3:1-19）。又如彼得，他挑战读者要在神面前自卑，并把自己的忧虑卸给他；而这劝勉的根据正是神对他们的关切与顾念（参彼前 5:7）。你甚至可以说，整卷帖撒罗尼迦前书都表达了保罗对帖撒罗尼迦人的关切——他担心他们因受苦而落入离弃福音的试探中（参帖前 3:5）。然而，当保罗得知自己担忧的事并未发生时，他是真心地欢喜快乐（参帖前 3:6-9）。

6、警告

当你需要给某人明确的警告时，你已经在当面劝戒这条路上走得相当远了，但仍需保持温柔。请记住：温柔不是没有力量，而是审慎地运用力量，选择那条促成良好改变所需的最不激进的方式。

警告关注的是后果。警告的意思是：“你正走的路是一条崎岖难行的道路。快看看前方，如果你不从这条路上转回，将会遭受怎样的破坏！”当你发出警告时，你是在明确指给对方当下的选择将在未来带来的负面影响。在过去两周里，我给五岁的女儿提出过几次警告（大多是在她准备睡觉时），因为

我希望她明白，若她不再大发脾气，随之而来的管教是可以避免的。在婚姻辅导中，我警告过一位丈夫：即便他觉得自己对妻子的批评有道理，他的做法也会破坏他渴望与妻子建立的亲密关系。我也曾警告过一位想忽视医生术后休息指示的人：若在康复过程中缺乏耐心，实际反而需要更长时间才能去做想做的事。

在圣经中，表达关切的劝戒方式大多是隐藏的，但警告却无处不在。以西结书为警告提供了框架：那些关心神子民的人，必须在百姓行走在恶中时警告他们。否则，神要让他们为那些迷失之人所遭受的后果承担部分责任（参结 3:16-21）。对我们而言，我们虽然极不可能面临如此严重的后果，但确实会遇到需要认真对待的警告机会。

耶稣关于“聪明和无知的建造者”的比喻，或许是圣经中警告的最好例子。风平浪静时，任何地基看起来都很牢固；但若你把生命建立在神的义以外的任何事物上，暴风雨来临时，你必将倒塌（参太 7:24-27）。耶稣的警告不断地把我们的注意力拉回到那个永恒性的问题上：为物质财富、受人尊重或饮食享乐而活的人生，终将崩塌（参太 6:19-34；可 9:33-37；路 15:13-19）。箴言中有人大声疾呼，直到嗓子嘶哑：愚昧必然导向痛苦，而罪总是滚雪球般越滚越快，最终使人在坟墓的筵席上落座（参箴 7:6-27）。

警告，是在发出警报：这个人正走向麻烦。当危险迫在眉睫时，你发出警告；当某人一再轻忽问题的严重性时，你发出警告；

当较温和的谈话未能引起注意，或者对方明显缺乏改变的动力时，你发出警告。从根本上说，警告所诉诸的，与其说是对与错的问题，不如说是在强调某个选择或某条路将带来的伤害。

7、恳求

恳求所关注的不是未来的危险，而是诉诸于你与犯错者之间的关系。警告通常采用的句式是：“如果你不改变某个错误的选择或行为，就会有不好的后果。”而恳求通常听起来更像：“我求你不要……”“请不要……”“我能做什么，能够让你改变主意？”这些恳求使问题变得非常私人化，呼吁犯错者认识到，他的行为给劝戒者带来的影响，从而感受到问题的迫切，并因此被触动。

与任何形式的当面劝戒一样，恳求也可能被用于操控目的（因此也理应受到当面劝戒！）。然而，若意图正确、执行得当，强调对方的行为结果触及到你的利益，以及若不作出改变你将遭受的严重影响，是完全恰当的。因此，无论你是在恳求一个人离开厌食症、吸毒，还是不退出教会，或是停止在盛怒中对朋友大发雷霆，你都在以你们的友谊为基础，恳求他不要犯这个错误。

罪会滋生自我中心，因此人们常常需要一个尖锐的提醒，让他意识到自己的行为会影响到其他有血有肉、活生生的人。成功的恳求能唤醒犯错者内心深处的怜悯和同理心——这些是神赐给我们的情感，可以推动

我们在关系中活出公义。这正是保罗在恳求加拉太人时所做的事，他劝他们不要试图用遵守犹太律法来取代福音恩典作为得救盼望。保罗呼他们为“弟兄”，满怀深情地提醒他们：当他第一次来到他们中间时，他们之间的友谊是如何建立的；以及当他身患重病时，他们是如何照顾他的。与他人的团契，是神赐给我们的美好礼物。凭着我们在基督里的团契（与基督徒）、我们的友谊（与非基督徒），或者至少我们共有的人性（与素昧平生的陌生人），来向人发出呼求，并非错误之举。

在这里，我想重申：这些劝戒方式之间可以且应当有所交叠！例如，恳求、警告和表达关切，是当面劝戒时非常自然的配合手段。先告诉对方你感到担忧——表达关切，然后解释你担忧的是什么后果——警告，再恳求他改变方向——恳求，这样做完全正常和恰当。你的目标不是让这些方式保持泾渭分明，而是通过多条途径，触及那个需要你帮助的人。

8、责备

终于，我们来到了责备。这正是大多数人一听到“当面劝戒”这个词，脑海中首先浮现的印象。由于“责备”这个词语含义极其丰富，实际执行也极度令人紧张，所以记住一点很重要：与提问或表达关切一样，责备也是出于爱的当面劝戒方式。

责备的意思是：指明对方的错误，并坚持要求他停止令人不悦的行为。责备的权柄通常

就内含在关系之中（例如：上司、父母、警察）；也可能是诉诸某个外部权威（例如：圣经、民法）。无论如何，责备是命令对方改变，援引的是对与错的标准，即公义本身的标准。

我责备最多的人，是我的孩子们。我常用严肃的语气对他们说：“我清楚地告诉过你，不能打开那个橱柜，可你还是打开了，对吗？那是不顺服爸爸。”在成年同伴之间，责备就不那么常见了；不过，这些年来，我和好友之间关系最深刻的时刻，正是他们坦诚地指出我做了错误的选择，并且告诉我，事情本可以有另一种更妥当的处理方式。我特别想到一位朋友，他最近多次带着对我处境的明显关切告诉我：我生活的节奏不健康。最近一次，他甚至指出，我尝试自律的某种方式，实际上正把我引向律法主义，而不是在恩典中成长。他说得对。朋友的忠言逆耳，却是真实可信！

没有人喜欢被责备（尽管在那一刻，当有人关心你，也足够了解你，以至于敢说这样的话时，责备本身也可以带着一种安慰和鼓励，正如我从那位朋友的话中所经历的）。听到自己是错的、自己的行为 and 目的一直是罪恶的或愚昧的，这本来就我们的骄傲格格不入。即使对方知道我们对他的责备是切中要害的，他也确实需要听见逆耳良言，但责备仍然会刺痛他。我们这些内心怯懦的人，对此有一种直觉，不想去惹那些可能因此生气并反过来迁怒于我们的人。然而，你对朋友的爱越深，就越愿意承受伴随责备而来的尴尬和风险。当责备必要时，就应当尽

可能平静、和善地给出。我们渴望对方在我们把事实摆上台面时，能够听见我们声音中的怜悯和痛苦（若我们心中没有怜悯和痛苦，说明我们在去主面前处理自己眼中的梁木这件事上，还没有做好）。

耶稣在祂的事工过程中，曾发出过各种各样的责备。在较温和的一端，耶稣常常责备门徒们小信（到马太福音末尾，“小信的人哪”几乎成了一种亲昵的称呼）。在严厉的一端，耶稣使用了令人震惊的语言，斥责法利赛人假冒为善，称他们为“粉饰的坟墓”、“毒蛇的子孙”和“魔鬼的儿子”。祂认定，若想要将他们从自义和自我欺骗的沉睡中唤醒，就需要这样有力的责备。

简而言之，当你不得不面对这令人不快的认识——唯一温和的当面劝戒方式，就是一次完整的正式责备。你的目标是：尽可能清楚地呈现对方正在做的事情，并尽可能简单地解释为什么这是错的，最终坚定（但仍然保持尊重）表明他需要改变。在这过程中，要避免拐弯抹角，同时也要避免不必要的侮辱性语言，这样对方才有机会真正听进你所说的话。

9、退出关系

有时候，最坏的事情确实发生了。一位妻子选择离开丈夫、孩子和教会，与情人同住。一位亲兄弟姐妹陷入阿片类药物成瘾，拒绝接受康复治疗。一位愤怒的丈夫沉迷于自以为是的感觉，无法约束自己的拳头。有时候，你已尽己所能地进行了当面劝戒，

最后能做的，只是从一个正滑向属灵崩溃（通常也伴随着其他方面的崩溃）的人身边退出。这是你所能经历的最令人悲痛、最令人沮丧的体验之一。当你曾向某人指出生命之路，却眼睁睁看着他执意走向相反的方向，实在叫人心碎。

退出是什么意思？简单来说，就是通过改变你与那个不悔改之人的关系来劝戒他。这意味着，你们的关系不能以和之前相同的方式继续；两人之间必须有所改变。退出的表现形式包含一个渐变维度：从完全中断联系，到一些微妙的变化，如不再分享某些敏感的个人信息。还可能意味着，你将不再试图阻止对方走自己的路，他可能需要承担一意孤行的后果，包括法律上的后果。如有必要，你甚至可能需要报警。

当你退出时，你并不是以这样的方式在惩罚对方。相反，即便是在这种最极端的当面劝戒形式中——你被迫以某种方式中断关系——你仍是出于爱对方的缘故。让对方经历那种失去了与你的关系的生活，而它本有救赎、挽回的价值（redeeming value）；耶稣把这描述为看某人“像外邦人和税吏一样”（太 18:17），意思是说，不再有真正的团契和心灵里的合一。保罗则称之为把那个人“交给撒但”（林前 5:5），在更深层面上发出了同样的断绝团契之声。

然而，即便如此，我们的盼望仍是：愿这痛苦的过程，最终会把浪子带回家！保罗说，教会施行惩戒（例如，不让犯错者参与敬拜），其目的不是要毁灭他，而是要使他的

灵魂得救（参林前 5:5）。从团契中逐出犯错者，之所以能拯救他，是因为这样的方式允许他走在毁灭之路上，并亲身感受到那条路是何等可怕。我们的盼望和祷告是：死亡宴席的开胃小菜会在主菜端上来之前先变得腐臭难咽——使那个人起身离席，重新去寻找生命之路。

在不同的处境里，这看起来会非常不同。正式的教会惩戒，以及面对家庭暴力时拨打报警电话，绝非是一段友谊出现了紧张那样轻松。在此，我无法给出一套全面的建议。相反，我只简单提出几种可能的方式，说明即便是这种最终形式的当面劝戒，也依然带有相当的弹性。例如，当某人犯下严重罪行时，你有责任与法律机关合作——有时是把人带去，有时是提供证词，有时是寻求保护等。甚至，退出的程度可能更彻底，如申请限制令，或者因对方坐监而与他分离。在其他处境中，比如，当一位家庭成员沉溺于某种淫乱的生活方式时，你无奈选择退出你们的关系；虽然这种退出较不具象，你可能仍会经常见到他，一起参加家庭聚会，也会偶尔发个信息，但这仍然是基督里团契的破裂，因此格外痛苦。你们或许可以同桌吃饭，甚至彼此相处依旧相当愉快、有礼，但你们不再共享服事同一位主的喜乐。而退出的不同具体表现，几乎可以落在两种极端方式之间的

任何地方。

我在少数几次辅导中经历过退出这类情形，通常的方式是：我先平静地说明自己能为辅导对象提供哪些帮助；然后，以一种温和却坚定的方式告诉他，如果这并非他所愿寻求的方向，我就无法继续提供支持。在辅导之外，我见过一些人因反复遭受配偶的背叛或极端不成熟的对待，虽仍选择留在婚姻中，却也意识到真正的信任与亲密已经失去。我还见过亲密的朋友被迫退回到点头之交的关系。我也见过长老们痛哭流涕，因为不得不将一个不悔改的奸淫者逐出教会。

无论这种令人痛苦的经历以何种形式发生，你仍然应当为关系的修复留一扇门，只要对方的心愿意改变。就如浪子的父亲远远看见儿子回来，提起庄重的长袍，奔跑着冲过院子去拥抱他（参路 15:20-24）——这正是你作为一个在基督里的人，曾被欢迎、被接纳回到自己因罪而被切断关系的家庭中的方式。这并不意味着会很快恢复信任，也不意味着关系会立刻回到从前的样子。^[7] 在许多情况下，这需要漫长的岁月；而在另一些情况下，甚至在今生都无法完全修复关系。实际上，真正的救赎并不要求一切都还原如初。无论如何，当我们选择退出关系时，我们的盼望在于：那种带有后果的当面劝戒发挥其悲悯人心的作用，叫罪人从毁灭中回转。就像我

[7] 为恢复关系留一扇门，不代表要让一个曾挪用公款的人重新管理教会财务，也不代表要让一个性侵犯继续看管你的孩子——即便这些人已经悔改了。给悔改者留出恢复的空间，并不意味着你要完全恢复对他品格和行为的信任。处理那些犯下严重罪行却又真诚悔改的人，是很棘手的，需要仔细考量，这不在本文的讨论范围内。如果想深入了解在严重犯罪后如何智慧地恢复或限制关系，可以参考：Aaron Sironi's article, "From Your Heart... Forgive," in the *JBC* 26:3 (2012): 46-61；也可参阅 Julie Lowe 的讲座，"Protecting the Vulnerable in the Church"（可在 ccef.org 获取），其中谈到了教会应如何处理施虐者、受害者等问题。

们的天父一样，我们蒙召带着警醒的盼望，等候那些悔改的税吏、外邦人和酒鬼回来。^[8]

当面劝戒是一种爱的行动

即便你已经掌握了九种不同的方式，当面劝戒做起来仍旧不易。但不要灰心，也许事情看上去并没有那么难。许多形式的当面劝戒，不过是带着目标和关怀去谈话时自然发

生的一部分！而且别忘了，你和我都曾受到那位圣者的当面劝戒。我们已经尝过、看见，祂为了我们的益处而介入，把我们从错误的路上领回，引向生命之道。所以，我为你们这些像我一样会躲避当面劝戒的人祷告：愿你们越来越珍视基督那拯救人的劝戒，也愿这份经历满溢出来，成为对他人的爱，使你们不至于眼睁睁看着弟兄姐妹跌倒，远离（哪怕只是稍稍偏离）那位呼召他们出死入生的神，却袖手旁观。✝

作者简介：

阿拉斯代尔·格罗夫斯（道学硕士）现任 CCEF 新英格兰分部执行主任，并兼任 CCEF 圣经辅导学院院长。

[8] 扎克·埃斯温 (Zach Eswine) 在其著作《不完美的牧师》(The Imperfect Pastor) 中，撰写了一章极佳的内容，题为“关爱罪人”。这一章探讨了如何以爱心对待和应对那些正在切断自己与团契联系的人。作为一位经验丰富的牧师，埃斯温在反思自己的生命与事工时，将读者带进一个紧张而棘手的处境。（你会注意到，在加拉太书 6:1 的释经上，他与我有一点分歧——埃斯温认为保罗是在对一小群成熟的基督徒说话，而我认为保罗是在对所有基督徒说话。无论如何，我们当然都能认同，信徒越成熟，就越能按照保罗的心意去实践这段教导。）

在焦虑中遇见基督

——对焦虑症的识别与圣经辅导^[1]

文 / Wisdom

编者按：随着经济形势下行、人工智能（AI）重塑工作形态，越来越多的人置身于未知与不确定之中，并因此承受着不同程度的焦虑。教会中也有不少兄弟姐妹正经历焦虑情绪，甚至患有焦虑症。在这样的社会处境中，牧者不仅需要陪伴和牧养那些正在焦虑中的信徒，也需要面对牧养事工、经济压力、逼迫等各方面的挑战。面对这些压力，牧者自己也难免经历担忧、焦虑等情绪。因此，对于牧者而言，如何认识和辨别焦虑的表现与症状，并从属灵层面理解其可能的原因，进而学习如何识别、陪伴和辅导，是十分重要的。为此，我们将从事圣经辅导事工多年的 Wisdom 老师的专题讲座整理成文，希望能够帮助牧者更加全面地认识焦虑，并在牧养与辅导中得着切实的属灵智慧。

一、认识“焦虑”

下来，一个人可能会失去动力，失去喜乐，进而想要逃避现实。

1、了解焦虑的三个层面

焦虑是一种非常普遍的人类经验。通常会表现在三个层面：思想、身体与关系。

例如，许多青少年拒绝上学，看起来只是“不想去学校”，但背后往往隐藏着很深的焦虑。可能是不知道如何面对同侪关系，无法承受成绩压力，害怕达不到自己或父母的期待，或是恐惧失败等。这些想法不断在他们脑中运转，使他们越来越无法面对现实。

（1）思想层面

焦虑首先会影响人的思想。处于焦虑中的人，脑海里常会思绪飞转；他们一直思考如何规避风险，不断推演最坏的结局，并想尽办法预防自己不愿面对的事情。长期

（2）身体层面

焦虑也会直接作用于身体。常见的生理表

[1] 本文整理自作者的一次专题讲座。——编者注

现包括：心悸，呼吸急促，食欲丧失，以及恐慌发作时极易出现的过度换气。同时，它也会累及个人的日常状态，导致人无法专心，明知该工作却完全无从下手。更严重者甚至会出现“解离”（Dissociation）现象，失去对躯体的真实感，仿佛自我与身体彻底分离。

（3）关系层面

焦虑不仅影响自己，也影响关系。有些人很容易发怒，脾气暴躁，充满攻击性。表面上看起来是在生气，但其实更深层的情绪是焦虑。另外，有些人在与别人相处时，无法专心听别人讲话，经常打断别人，思绪不断跳跃；这些也可能与焦虑有关。而焦虑一旦影响关系，又会带来新的焦虑。例如：一个人因为焦虑，脾气越来越差，导致家庭关系恶化。关系恶化之后，他又开始焦虑：“是不是别人越来越讨厌我？是不是我的婚姻出问题了？”于是，焦虑越来越严重。这是一种恶性循环。

所以，在了解一个被辅导者时，我们不仅要了解他的思想、身体、关系层面的焦虑，同时也要了解：他的身体如何影响思想？他的思想如何影响关系？他的关系又如何加深焦虑？这些都是被辅导者真实受苦和挣扎的地方，也是辅导员需要理解的重点。

2、分辨健康的焦虑与焦虑的陷阱

人们通常认为焦虑是负面的，但它其实具有两面性。例如，母亲担心孩子沉迷手机会影

响身心，这种焦虑很正常，是爱的表现；但若情绪失控，演变成认定“孩子以后就毁了”，并因此愤怒，导致亲子关系恶化，焦虑便超出了健康范围。因此，我们可以将焦虑视作一个光谱：一端是“健康的焦虑”，另一端则是“焦虑的陷阱”。

在这个破碎的世界里，恐惧本身其实是神赐的礼物。若父母对孩子面临的危险无动于衷，反而让人怀疑他们是否真的爱孩子。因此，在理解焦虑时我们需要分辨：有些焦虑源于责任、爱与敬虔；而有些焦虑，则出于人的罪性。

辅导员的重要职责，就是帮助人们将健康的关切与人的罪性区分开来。很多基督徒一谈及焦虑，便立刻觉得：“我不应该焦虑”，认为这必然代表自己信心不足。然而事实上，我们需要帮助他们看见：在他们的焦虑之中，或许有许多部分其实是符合神心意的。真正的问题仅仅在于，这些健康的关切往往与人的罪性纠缠在了一起。

从临床心理学来看，《精神疾病诊断与统计手册》第五版（*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition*，以下简称《DSM-5》）将焦虑定义为：一种以内在心理、生理状态为基础，受到未来可能发生的负面结果所支配或控制的恐惧。

这就带出了焦虑极具代表性的特征：它几乎总是与“未来”有关。正如大卫·鲍力生（David Powlison）所言：“焦虑让我们活在未来。”

焦虑者的脑海中总在盘旋：万一发生某件事该怎么办？我该怎么预防？最坏的结果会是什么？相比之下，恐惧更多是面对眼前真实存在的危险。简单来说：恐惧，是面对现在；焦虑，则是活在未来。例如，如果你因为怕蟑螂，在看到蟑螂时感到害怕，这是恐惧；但如果你因为害怕未来家里出现蟑螂，而强求家人必须保持地板极度干净、垃圾立刻丢掉，这种处理“未来可能发生之事”的状态，就属于焦虑。

事实上，每个人每天都会经历不同程度的焦虑。焦虑本身会随着事件的重要性、危险程度，以及我们对事件的认知，而产生不同强度的反应。比如，孩子今天出门没带伞，父母可能只是轻微担心他淋雨；但在新冠疫情期间，担心孩子出门是否会感染病毒，这两种情境引发的紧张与焦虑程度显然截然不同。这些都属于正常的情绪波动。

那么，焦虑什么时候会越过界限，成为需要关注的问题？

通常来说，当我们面对压力时，身体进入警觉状态以应对挑战，这是正常的生理防御。但是，当危险已经过去、刺激已经消失，人却依然无法恢复平静，持续陷入紧绷状态时，它就可能演变为病理性的问题。

对此，《DSM-5》给出了一个核心的判断标准：焦虑是否已经损害了个体的正常功能。当一个人因为焦虑而无法工作、无法专注、难以维持人际关系，或是长期受困于失眠、

疼痛、肌肉紧绷等躯体症状时，焦虑就不再只是一般的情绪反应，而成为了需要被关心和帮助的心理困扰。实际上，这类问题在人群中并不少见，据统计，约有三成成年人都曾经历过不同程度的焦虑困扰。

3、理解焦虑是身心的整体反应

前文介绍过，焦虑会表现在人的思想、身体与关系上。在陪伴一个焦虑中的人时，我们需要帮助他理解：焦虑是涉及身体、思想、行为，以及内在情绪状态的整体反应。在《DSM-5》对焦虑相关症状的描述中，我们可以从几个不同的面向来理解一个人的挣扎。

(1) 生理层面（器官）

焦虑首先会影响我们的身体。常见的生理反应包括：心跳加快、心悸、呼吸急促、过度换气、容易出汗、头晕、肠胃不适、失去食欲等。

(2) 动作层面（四肢）

焦虑会让人出现焦躁不安的肢体反应，甚至伴随肌肉紧绷与浑身发抖。其中，肌肉紧绷又分为不同情况：一种是面对紧急危险时，身体自然进入戒备状态而产生的短暂紧绷；然而，长期焦虑的人往往处于一种持续性的紧绷状态中。他们的身体长期无法放松，肌肉一直保持着高度张力，这甚至可能进一步引发慢性的身体疼痛。

(3) 认知层面（大脑）

焦虑也会影响一个人的思考方式。很多焦虑中的人，会不断担心最坏的情况发生。他们可能不断重复思想过去发生的不好经历，并用过去的经验预测未来。

有些人在严重焦虑的时候，会出现一些特殊的主观体验。比如，有些人会觉得整个世界变化得非常快，好像所有事情都失去控制；也有些人会觉得时间变慢，周围的一切变得迟缓。

因此，在陪伴焦虑者的时候，一个很重要的问题是：当焦虑发生的时候，他的世界是什么样子的——他正在害怕什么？他正在努力控制什么？他认为必须发生什么事，自己才会感到安全？这些问题帮助我们进入他的内在世界，而不是只告诉他“不要焦虑”。

(4) 行为层面（外在）

焦虑也会影响一个人的行为表现。有些人在焦虑时，会表现得比较激动，例如：坐立不安，不断活动，很难停下来。另外一些人则可能出现相反的反应：身体僵硬，行动力下降，逃避面对问题。还有一些人会变得特别敏感，对环境中的各种变化非常警觉。例如：一点小变化，也可能会让他产生强烈的不安全感。同时，焦虑也可能造成注意力无法集中，不断逃避让自己不舒服的事情，情绪容易急躁。

当焦虑进一步加剧时，有些人会发展出较明显的行为表现，例如强迫性行为（OCD），像是一定要洗很多次手，或是出门前必须完成某些固定仪式，否则就无法安心。这些其实都是试图借由“控制”来降低焦虑。举例来说，一个非常焦虑的妈妈因为害怕孩子生病，就会过度坚持一些事情：每天一定要吃维他命，出门前衣服一定要穿得够暖，所有东西都必须准备齐全等。她希望把所有能掌控的风险全部控制住，以减轻内心的不安。不同的人，因为角色不同、在意的事情不同，试图控制的内容也会有所不同。

(5) 心理层面（心灵）

在心理层面，焦虑中的人常常会精神紧张、焦躁不安、担心害怕、容易愤怒等。他们的内心常常处在一种不安全的状态，好像随时需要面对某个即将发生的危险。所以，我们在陪伴焦虑者时，需要帮助他们慢慢认识：“我现在到底害怕什么？是什么让我觉得不安全？我正在努力抓住什么？”很多时候，焦虑的背后并非单纯的情绪问题，而是隐藏着一个人内心深处所珍视、恐惧失去，或是拼命想要掌控的事物。

4、掌握常见焦虑症及相关障碍的分类

下面介绍《DSM-5》中几个常见的焦虑症分类。在陪伴过程中，我们可能会遇到不同形式的焦虑表现。唯有看清被辅导者的核心困难在哪里，我们才能懂得如何更好地陪伴他——这正是我们掌握焦虑症分类的真正目的。

(1) 广泛性焦虑症 (Generalized Anxiety Disorder, 简称 GAD)

广泛性焦虑症主要表现为：一个人对于生活中许多不同领域持续、过度地担忧。这些担忧可能包括工作、身体健康、财务状况、人际关系、家庭问题等。其实，每个人每天都会面对不确定性，也都会有焦虑的时候。但是，当这种担忧持续很长时间，并且达到一定程度，通常持续六个月以上，同时影响一个人的生活功能时，就可能被称为广泛性焦虑症。

(2) 恐慌症 (Panic Disorder)

恐慌症的特点，是出现不可预期的恐慌发作。人在恐慌发作的时候，会经历强烈的恐惧和极度的不适，并伴随着明显的身体症状，例如：心悸、冒汗、呼吸困难、胸闷、感觉自己快要死了，等等。而且，恐慌症带来的痛苦不仅是在发作的当下，很多恐慌症患者还有另外一种焦虑，就是害怕下一次恐慌再次发生。而这种害怕本身，又会让身体长期处于高度警戒状态，形成一个恶性循环。

很多被辅导者刚开始都会带着这样的期望：“我不要再发作，我要彻底预防恐慌症。”但事实上，越是试图极力避免发作，就越容易加深焦虑，最终陷入恶性循环。因此，辅导的重要方向并非单纯教导他“如何预防”，而是帮助他认识到：恐慌会来，但也一定会走。我们需要将辅导目标从“消灭恐慌”转变为“如何一起面对恐慌”，学习在发作时与它共处，并在其中经历神的同

在。根据我的陪伴经验，当患者不再那么恐惧“恐慌”本身时，他们发作的频率反而会显著下降。

(3) 场所恐惧症 (Agoraphobia)

场所恐惧症是指被辅导者对某些特定环境产生强烈的恐惧感。例如：害怕搭乘大众交通工具，害怕空旷的空间，害怕封闭空间（如电梯、飞机）。每位被辅导者害怕的对象都不尽相同。我曾陪伴过一位被辅导者，他特别害怕搭乘扶梯，每次乘扶梯，都很容易诱发他的恐慌发作。因此，在陪伴过程中，我们需要帮助被辅导者辨认：哪些场景容易引发焦虑？哪些空间容易诱发恐慌？这些都是评估的重要内容。

(4) 社交焦虑症 (Social Anxiety Disorder, 简称 SAD)

社交焦虑症是大家比较熟悉的一类焦虑症。患者在一种或多种社交场合中，会感受到强烈的焦虑与恐惧。这一类被辅导者的核心挣扎，往往来自惧怕人。他们不断担心：“别人怎么看我，会不会讨厌我？别人会不会否定我？我会不会出丑？”因此，他们害怕进入需要与人互动的情境。

(5) 特定对象恐惧症 (Specific Phobia)

有些人会对特定的对象或情境，产生异常强烈的恐惧。这些恐惧的触发物不一定是人，也可能是动物、物品或特定事件，例如：怕蛇、怕针头、怕见血，或是害怕搭飞机。

我有一位朋友非常怕蛇。哪怕是孩子的百科全书或圣经故事绘本，只要印有蛇的图案，她都必须用纸将其贴住；因为对她而言，仅仅是看到图片，就会引发明显的生理反应。此外，有些人会严重晕针，或一看到血就恶心反胃，需要立刻坐下缓解，严重时甚至会直接昏厥。

值得注意的是，许多受此困扰的人，理智上其实很清楚自己的害怕是“不合理”的。然而，面对这种深层的恐惧，他们根本无法单凭意志力，靠着告诉自己“不要怕”，就能让它凭空消失。

(6) 分离焦虑症 (Separation Anxiety Disorder)

分离焦虑主要发生在个体面对重要关系分离的时候，例如：孩子离开主要照顾者，或是成年人与父母、伴侣及高度依赖的对象分开。面对分离，每个人都会产生情绪反应，其关键的分野在于：这种焦虑是否已经严重到了影响正常生活的地步。

我们需要厘清的是，正常的心理发展反应，并不等同于疾病。就像小朋友第一次上幼儿园，大多都会哭，这是成长的必经之路。真正需要干预的，是当一个人随着年龄增长，这种焦虑不仅没有消退，反而持续，并严重阻碍了其学习、工作、独立生活与人际关系时，那才可能被界定为“分离焦虑症”。

在陪伴分离焦虑者时，辅导者需要进一步分辨其焦虑的深层根源，例如：是缺乏独立生

活的能力吗？有些人的焦虑，源于不知如何照顾自己或处理日常事务。面对这种情况，辅导的重点是切实地帮助他培养和学习新的生活技能。

或者，是存在不健康的情感依附？另一些人的焦虑则深植于情感上的过度依赖。如果一个人总觉得“没有那个人，我就活不下去”，此时就需要帮助他学习建立健康的独立性。更重要的是，引导他将真正的安全感建立在神的身上，而非将生命的重量完全依附于另一个人——这也是帮助分离焦虑症患者极其重要的属灵方向。

(7) 选择性缄默症 (Selective Mutism)

选择性缄默症比较少见。患者会在特定社交情境中无法开口说话，但在其他熟悉、安全的环境里，却可以正常说话。这种情况特别容易发生在儿童及学生阶段，并且会影响学习与学校生活。

我曾经陪伴过一个孩子。他在学校、主日学都很少说话，但回到家里，却可以与父母正常交流。因此，当老师向家长反映孩子的问题时，家长完全无法理解。因为孩子最信任的人就是父母，他在父母面前表现正常。后来，我们花了不少时间帮助家长明白：什么是选择性缄默？这种孩子有哪些典型表现？为什么这些表现，家长未必看得到？当家长慢慢理解这种疾病的特点之后，才开始愿意接受孩子确实需要帮助。

因此，陪伴这类被辅导者时，对家长进行教

育和引导往往是非常重要的环节。否则，家长容易认为：“我的孩子没有问题，是老师太敏感了。”

(8) 药物或身体疾病引起的焦虑症

还有一种焦虑，需要特别留意。有些人的焦虑，主要由药物或生理疾病所致。例如：某些药物的副作用；滥用物质、毒素暴露；身体疾病，如甲状腺功能亢进等，这些都可能

导致出现类似焦虑症的表现。

在辅导过程中，我们不能简单地把这种焦虑直接归咎于个人的罪，虽然从神学角度来说，这仍然与罪进入世界后的堕落有关——因为人的身体已经不再完全健康；但是，这些焦虑主要是由于身体功能失调所造成。辨认生理因素，同样是陪伴工作的重要一环。

(9) 强迫症 (OCD) 的焦虑

在《DSM-5》中，强迫症和创伤后应激障碍已经不再归类于焦虑症，而是各自成为独立章节。事实上，在过去的版本中，它们原本都属于焦虑症的一部分。后来之所以独立出来，是因为研究发现：虽然两者都会表现出焦虑症状，但产生焦虑的机制并不相同。

一般焦虑症的核心，多半是因为对未来威胁的过度担忧，或对某些情境的持续恐惧。然而，强迫症的焦虑来源却不同，它通常来自重复出现的侵入性思想和重复性的行为。例如：必须反复洗手；东西一定要摆成固定角度；一定要完成某些仪式，否则无法安心。

真正让他们焦虑的，并不是未来可能发生什么，而是此时此刻，这些强迫性的思想或行为没有完成。因此，从这个角度来看，强迫症的焦虑更接近我们前面提到的“恐惧”——一种针对眼前状态的焦虑，而不是针对未来的忧虑。

除了临床表现不同之外，研究也发现，强迫症与焦虑症在大脑运作机制上并不相同。简单来说，强迫症主要涉及大脑皮质—纹状体—丘脑回路的异常；焦虑症则更多与杏仁核、海马体以及前额叶皮质之间对恐惧情绪的调节有关。

(10) 创伤后压力症候群 (PTSD) 的焦虑

与一般焦虑症或强迫症不同，创伤后压力症候群的焦虑，通常有一个较明确的来源。它往往是由某个真实发生过的重大创伤事件所引发，例如战争、暴力、重大意外、灾难或其他严重创伤经历。因此，它的焦虑反应，更像是对过去创伤经验的持续影响，而不是单纯对未来危险的担忧。这也是为什么《DSM-5》将 PTSD 从焦虑症中独立出来，作为一个单独的诊断类别。

临床上，PTSD 患者的表现，与一般焦虑症并不完全相同。他们常见的症状包括：情感麻木、解离、过度警觉、对环境持续保持戒备。因此，他们经历的不仅仅是焦虑，而是一整套由创伤引发的心理、生理反应。

至此，需要澄清的是，学习这些分类绝非为了替他人下诊断。毕竟，我们不是精神

科医师，不具备法定层面上的诊断资质。因此，即使在辅导过程中，我们怀疑对方可能符合某种诊断标准，也不能直接断言：“你得的就是这个病。”若需要正式的医学诊断，我们应当建议他寻求专业医师的评估。至于诊断之间是否有灰色地带，其实并不会影响圣经辅导的方向。因为，无论是哪一种焦虑，其核心所涉及的信仰议题，往往有许多共通之处。

5、《DSM-5》对于辅导焦虑症的意义

完整版的《DSM-5》不只是列出诊断标准，也介绍许多关于生理机制的研究。这些内容能帮助我们理解被辅导者的挣扎，有多少来自身体、神经系统或生理功能，又有哪些属于心的问题，以及罪性的回应。然后，再放回圣经辅导的“三棵树”模型^[2]中思考：哪些属于“炎热”？哪些属于“荆棘”？哪些涉及人的心？这样，我们会更加理解被辅导者。

例如，从根本来说，强迫症患者和其他人一样，都需要面对人与神关系的问题——是否真正相信神掌权？这是属灵层面的议题。然而，我们也需要进一步理解：强迫症中的侵入性思想，很多时候并不是患者主动产生的。例如，这些思想会不断告诉他：“你现在一定要去洗手！你必须立刻完成这件事！否则就会出事！”这些想法并不是他主动选择的，也不是单靠意志就能够停

止。有些研究认为，这与脑部运作机制有关。因此，这类侵入性的思想，更像是一种临到人身上的苦难，而不是人主动犯罪。

因此，清楚分辨苦难与罪，才能真正帮助强迫症患者。在“三棵树”模型中，“炎热”代表临到人身上的苦难，不是人主动选择的。所以许多侵入性的强迫思维，更适合放在“炎热”这一层来理解。真正需要面对的，不是这些思想本身，而是当这些思想出现时，我如何回应它。如果我们把所有侵入性的思想，都直接视为人的罪，只不断要求被辅导者认罪、悔改，那么不仅无法帮助他们，反而会带来更深的挫折感。因为他们真正的挣扎，并不是为什么会出现这些思想。在辅导中，我们需要分辨：哪些属于罪性的回应，需要悔改；哪些属于苦难，需要陪伴、安慰和忍耐。这样的区分，才能真正帮助被辅导者，也更符合圣经辅导对人的整体理解。

当然，我们也必须记得，《DSM-5》并不是建立在圣经世界观之上。它提供的是一种临床描述，而不是最终的解释。我们不能把它当作解释人的终极答案。但是，它仍然能够帮助我们更具体地认识被辅导者正在经历什么；并进一步思考，在“炎热”与“荆棘”彼此互动的过程中，形成了怎样的循环。因此，《DSM-5》是一个认识人的工具，而不是解释人的权威。

[2] “三棵树”模型，描述的是一种合乎圣经的生命改变模式。在这个模型中，有五大基本要素：炎热—荆棘—心—十字架—果实。其中“炎热”指临到人的外部环境，“荆棘”指人心在面对环境时所做出的各种出于罪与堕落本性的反应。——编者注

二、辅导“焦虑”

1、从圣经理解焦虑的根源

在学习各种辅导技巧之前，先要理解焦虑真正的根源是什么。唯有如此，后续在探讨各种陪伴方法时，我们才不至于仅仅学到一些“缓解焦虑的小技巧”。今天，AI、网络、心理学都可以教人如何缓解焦虑；但圣经辅导真正关心的是：人在焦虑中如何重新认识神，并在与神的关系中找到真正的盼望与安息。

回到圣经来看焦虑，就会发现，神不断提醒我们：不要惧怕。爱德华·韦尔契在他的著作中说：“不要惧怕，是圣经中最常出现的命令之一。”帖撒罗尼迦前书 5:14 也劝勉我们：“要勉励灰心的人。”这些都提醒我们，焦虑并不是一个陌生的问题，而是堕落世界中人人都会经历的挣扎。

从圣经的角度来看，人之所以会焦虑，大致有三个方面的根源。

(1) 焦虑来自我们所处的破碎世界

始祖堕落以后（参创 3 章），罪进入世界，整个受造界都受到影响。世界真实地充满危险，灾难真的会发生。因此，焦虑并非全是错的。因为在未来，我们确实可能遭遇疾病、意外、失败、关系破裂乃至死亡。面对这些真实的威胁，绝非一句轻飘飘的“别想太多”就能轻易消解。

辅导者必须承认，很多痛苦是真实存在的。而某种程度的害怕，本来就是人在破碎世界中的正常反应。因此，不能急着把一切都解释成信心不够、犯罪了，或没有依靠神。这样只会增加被辅导者的羞耻感。

此外，身体受限也是真实的。例如：长期高压造成神经系统失调、长期失眠、某些身体功能无法完全恢复。这些健康问题，有些人可以恢复，有些人却不能。因此，辅导者要帮助被辅导者建立正确的认识：身体具有恢复能力，但身体也是有限度的；恢复速度会受到年龄、长期压力、生理状况和疾病程度等因素影响。

圣经也从未否认苦难。新约不断告诉我们：基督徒受苦是正常的。保罗的大部分书信，都在讨论：如何在苦难中依靠神；如何在患难中仍然有喜乐；如何在软弱中经历神的恩典。实际上，人的焦虑里面常常存在许多合理、真实，甚至敬虔的部分。

因此，需要帮助焦虑者承认，他的害怕是真实的。这一点特别重要，尤其面对基督徒时。他们常常会这样想：“我不应该焦虑。”于是，开始自责、羞耻，怀疑自己没有信心，没有信靠神。甚至，辅导者也容易直接说：“你就是要更相信神。”然而，对于已经陷入焦虑循环的人来说，这种回答几乎没有帮助。因为他也很想相信神，只是此刻，他已经困在焦虑里面出不来了。辅导者要做的不是纠正，而是陪伴，并帮助他看见，他的害怕有真实存在的理由。

特别是在陪伴许多焦虑的父母时，继续谈下去会发现，他们真正害怕的不是自己会受苦，而是担心孩子会受苦。他们一直试图预防孩子经历痛苦——比如受伤、失败、走错路。这其实反映出他们深爱自己的孩子。这时候，就可以继续陪他们思考：受苦究竟意味着什么？圣经告诉我们，神会使用苦难来塑造祂的子民。很多人回顾自己的人生都会发现，那些最痛苦的时候，反而成为自己最认识神的时候。于是，可以鼓励他们进一步思考：如果神曾经藉着苦难塑造我，我是否也能够相信，神同样会藉着孩子经历的苦难，塑造他们的生命？这样的讨论，往往比一句“不要焦虑”更能够带来安息。

（2）焦虑来自我们敬拜偶像的内心

焦虑，往往暴露出我们内心深处最害怕失去什么。因此，一个直击核心的叩问是：“生命中如果失去了什么，我就会觉得自己毫无价值？”

我曾经陪伴过一位年轻人。一开始，他非常焦虑，原因是工作太忙。后来过了一段时间，他再来辅导，却是因为工作太闲。于是，我问他：“以前忙的时候焦虑，现在闲下来为什么还是焦虑？”他回答：“我担心自己是不是快被取代了。”继续谈下去，他又说：“我觉得自己像薪水小偷。”最后，他终于说出了最关键的问题：“如果我没有生产力，我就是没有价值的人。”

至此，我发现，原来这位年轻人真正相信的价值，不是神赋予他的身份，而是他的

生产力。他知道神爱他，但这只是头脑里的知识。真正支撑他价值感的，其实是工作表现。他的信仰和工作完全脱节。于是，这也让辅导真正进入他内心最深处。路加福音 12:34 说：“你们的财宝在哪里，你们的心也在那里。”焦虑会把我们的“财宝”显露出来。

提摩太·凯勒曾说：“焦虑像一面镜子，映照出我们真正在乎什么。我们的焦虑程度，与我们所信任、寄予希望或带来最大快乐的事物的脆弱程度成正比。”意思是说，我们越把价值建立在一个容易失去的东西上，焦虑就会越严重。因此，可以问问自己：“在我的生命中，什么是那个我感觉绝对不能失去的事物？”焦虑所在，往往就是我们潜意识敬拜的祭坛。

（3）焦虑最终反映出我们对神的不信

焦虑最深层的问题，最终仍然回到这个核心要点：我们真正敬拜的是谁？焦虑反映出我们对神的不信，通常会表现为四个方面：

——不相信神的能力

焦虑的时候，我们真正相信的是：我的计划够不够完整？我的风险管控做得如何？别人有没有照我的方式执行？实际上，真正依靠的，其实是自己。但诗篇 121:2 说：“我的帮助，从造天地的耶和华而来。”

——不相信神的慈爱

门徒在风浪中叫醒耶稣时，他们真正的问题不是风浪，而是他们怀疑：主真的在乎我们

吗？然而，罗马书 8:32 说：“神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和祂一同白白地赐给我们吗？”

——不相信神的智慧

很多时候，我们嘴里承认神掌权，心里却说：“神啊，这件事我自己处理。”于是，自己开始规划、掌控、承担，好像神不知道自己在做什么，需要我们来补充。然而，纵观整个约伯记，神在旋风中显明了祂那深不可测、超越人类视角的永恒智慧。

——不相信神与我们同在

焦虑的时候，我们的感觉是：“神没有看见我，祂不能帮助我，我只能靠自己。”于是，我们不断靠控制环境来寻找安全感。但诗篇 23:4 说：“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在。”

因此，辅导中，我们不要只是抽象地说：“你要相信神。”因为大多数认真追求神的人都会回答：“我知道。我也想相信。”真正需要帮助他们承认的是：“我现在真的很难相信。”可以陪他们具体地去探索他们无法相信神的地方：“我现在怀疑神的哪一方面？是觉得神没有能力？神不够爱我？神没有智慧？还是觉得神没有与我同在？”然后，向神祷告说：“主啊，我们需要你的怜悯和帮助，我需要你赐下我没有的信心来相信你！”只有这样，他们与神的关系才会真正变得真实。

简言之，解决焦虑不是靠自己努力产生更多信心，而是认清我们到底属于谁。我们不是在真空中对抗恐惧，我们是被一位全能的救

主双手托住的。就如《海德堡要理问答》第一问中所描述的那样：

问：“无论生或死，你唯一的安慰是什么？”

答：“我无论生或死，我的身体、灵魂都不属于自己，而是属于我信实的救主耶稣基督。祂用宝血完全偿还我一切罪债，救赎我脱离魔鬼一切权势。祂也保守我，若非天父许可，我连一根头发也不能掉落。万事都必须互相效力，使我得救。因此，祂藉着圣灵使我确信永生，也使我从今以后甘心乐意为祂而活。”

这正是我们陪伴焦虑者时最终要带领他们回到的地方。如此，福音才真正成为他们的好消息。

2、直面焦虑

(1) 它不是什么

在讨论如何帮助焦虑者之前，必须先知道，圣经所说的面对焦虑，并不是以下几件事：

——不是跳过真实感受

有些基督徒会用属灵语言逃避真实感受。例如：“虽然我爸爸刚过世……但是哈利路亚，耶稣已经得胜！”很多人前一秒还在哭，下一秒立刻说：“我要感谢赞美主。”这不是圣经所谓的信心，而是跳过自己的真实感受。神没有要求我们否认自己的痛苦。

——不是求神把焦虑拿走

很多焦虑者不断祷告：“主啊，求你把焦虑拿

走！求你让恐慌症不要再发作！求你让我不要害怕！”但如果祷告的期待只是让神拿走焦虑感，那么最后很容易得出一个结论：“神没有听我的祷告。祷告没有用。”有一些基督徒学者称这种情况为“焦虑式祷告（Anxious Prayer）”。这类祷告的一个特征是：越祷告越焦虑。实际上，祷告变成了自言自语。

——不是单纯的转念

有些人面对焦虑，马上背经文，但如果只是利用经文让自己转移注意力，这仍然不是圣经中真正面对焦虑的方法。

——不是评估风险

有时，辅导员需要帮助被辅导者判断：“事情真的会发生吗？”这是有帮助的。但终究，我们不是神，没有人能知道未来。因此，风险评估不是终极答案。

——不是情绪管理技巧

现代心理学有许多缓解焦虑的放松技巧，这些技巧确实可以降低神经系统警觉，帮助身体平静下来，但它们不是最终目标。真正的问题不是“我怎样完全没有焦虑”，而是“我怎样在焦虑中遇见神”。

(2) 它是什么

——学习与焦虑共处

重点不是消灭焦虑，而是学习与焦虑一起生活。因为现实世界仍然有危险，我们在其中生活仍然会受苦，焦虑不会完全消失。

——在焦虑中经历神的同在

还记得彼得在海面上行走的故事（参太

14:22-33）吗？当彼得注目于耶稣的时候，他可以行在水面上。但当他注目于风浪时，他开始下沉。这里的关键在于，虽然彼得害怕、焦虑，但是他大声喊：“主啊，救我！”他没有背经文、背神学教义，也没有分析风险、计算浪高，他只是向主呼求。然后，主伸手拉住他。主把彼得拉起来以后，风浪并没有停止，彼得仍然身处狂风巨浪之中。但是他知道，自己不是一个人。因此，真正胜过焦虑的途径，从来不是消除眼前的危险，而是确信神的同在比一切危险都更加真实。

那么，焦虑依然存在，却又能同时经历神的同在，这究竟是一种怎样的状态？

对于许多身处真实苦难中的人而言，他们周遭的危险并未平息，苦难也没有结束，焦虑依然会不断袭来。但是，他们深知自己不再靠着“风险管理”来度日，也不再试图单凭一己之力去掌控环境，而是选择一次又一次地呼求：“主啊，救我！”于是，在每一次的呼求中，他们都真切地经历到神与他们同在。危险没有消失，但孤单消失了。神的同在，从来不是保证人生从此免于风浪，而是祂应许在风浪中与我们同行。因此，焦虑或许仍然存在，但它已经无法再将我们吞噬——因为，神比焦虑更大。

3、抵御焦虑的日常操练

(1) 觉察：认识自己

圣徒们常说，人需要认识自己，才能认识神；而当我们认识神的时候，也会越来越认识自

己。因此，无论是在辅导过程中，还是透过家庭作业，我们都需要帮助被辅导者去认识自己——认识自己的身体、自己的局限、自己的压力承受临界点（阈值）——这是非常重要的。

——从身体症状开始觉察焦虑

每个人对于“安全”与“不安全”的感受范围都不相同。这种差异可能来自身体特质，也可能来自家庭背景、成长经历，甚至过去受伤的经验。因此，我们可以帮助被辅导者去观察：“什么事情会让我觉得不安全？当我感到不安全时，我的身体会有什么反应？”当一个人暂时无法从情绪层面认识自己，我们就可以帮助他从身体方面开始观察。例如：“我的心跳有没有变快？我的胃是不是开始不舒服？我是不是一直跑厕所？我有没有呼吸变快、身体紧绷？”这些身体信号，可能是在提醒他：“我现在正在焦虑。”

——辨认触发焦虑的情境

某些情境会触发焦虑。例如，有人发现：“每一次老板很大声地跟我说话时，我其实都非常焦虑。可是因为当下我要回应，所以我把焦虑压下去了。等我回到自己的座位时，就开始心慌。”此时，他意识到：“原来，我刚刚进入了一个让我觉得非常没有安全感的情境，所以我的整个神经系统一直处在高度警戒的状态。”帮助被辅导者认识这些情境，能够让他们更理解自己的焦虑，而不是只觉得身体突然出了问题。

——认识焦虑对关系的影响

焦虑不仅影响身体，也会影响人与人的关

系。因此，我们也需要帮助被辅导者去观察：“当我焦虑的时候，我会有什么表现？”有些人会说话越来越快；有些人会提高音量；有些人会变得很急躁；有些人会开始攻击朋友、伴侣或家人。之后，帮助他们去反思：“当我焦虑的时候，我会做什么？我通常会怎么回应别人？我会不会因为焦虑，而伤害了关系？”这些观察，都能够帮助一个人更快意识到：“我现在可能已经进入焦虑状态了。”

——辨认自己面对危险时的反应模式

我们可以引导被辅导者去观察：当内心感到非常危险时，自己通常会触发哪一种本能的反应模式。有些人属于“战斗”模式，当他们觉得受到威胁时，就会立刻攻击别人，用强硬、对抗的方式保护自己。有些人属于“逃跑”模式，他们会尽可能远离让自己感到危险的人或环境，以保护自己。还有一些人属于“僵住”模式，当危险来临时，他们会愣在那里，不知道怎么办，也无法行动。引导被辅导者觉察自己在压力下的本能反应，是帮助他们认识自己的重要过程。

——写焦虑日记

我也会用一个很实际的方法帮助被辅导者认识自己，就是写焦虑日记。如果被辅导者已经能够意识到自己有焦虑的问题，我会请他在觉察到自己焦虑的时候，把它写下来。

写焦虑日记，并不是为了单纯记录事件，而是帮助一个人不断追问：“为什么我会有这样的反应？为什么这件事情会引发我这么大的焦虑？”并且帮助他认识到：自己在焦

虑背后真正看重的是什么；自己想控制、抓住、害怕失去的是什么。

除此之外，还有一个很重要的练习，就是替自己的焦虑打分数。我通常会请他们用1-10来评分。1分代表几乎没有焦虑，10分代表极度焦虑。刚开始，他可能还说不清楚“什么让自己觉得安全，什么让自己觉得危险”，但通过持续地记录，他会慢慢发现，自己的焦虑其实有不同的程度。例如：同样面对冲突，如果对象是家人，他的焦虑可能是3分；但如果对象换成老板，或许就能达到7分。

很多焦虑者在强烈焦虑时，会有一种“混乱成一团”的感觉。但当他开始逐渐分辨“是这件事情让我害怕、没有安全感，让我觉得失控”时，他的焦虑通常会明显降低。因为当一个人开始知道自己怎么了，他就不再只是被焦虑吞没，而是能够开始面对它。因此，写焦虑日记可以成为帮助被辅导者探索内在挣扎的重要工具，并帮助他认识自己焦虑背后的核心问题，也为后续面对、处理焦虑奠定基础。

——在祷告中觉察

上文曾提到，焦虑中的祷告很容易成为“焦虑式祷告”——“神啊，请马上解决我的问题，让我的不舒服消失。”这种祷告其实不是在与神相交，而是在不断重复自己的恐惧。真正的祷告是：“主啊，帮助我在我的焦虑里面遇见你，帮助我在这里学习更像基督。”两者方向完全不同。

在辅导中有一个非常有效的方法：在辅导结束时，邀请被辅导者为自己祷告，并仔细聆听他的表达。很多时候你会发现，即使你们刚刚才探讨了非常深刻的内心挣扎（如恐惧、痛苦、不信或无助），可一旦进入祷告，他便会立刻切换到一种惯用模式中，例如：“哈利路亚，赞美主，我相信你是全能的……”这些宣告本身没有错，但问题在于：他的祷告与他真实的挣扎之间，是完全割裂的。此时，我们需要温和地引导他去觉察：“你刚刚描述的心灵状态，与你现在的祷告状态有什么不同？”借此帮助他看见，自己的信仰表达与真实生命之间的落差。

(2) 联结：委身团契

许多焦虑的人长期困在自己的思想循环里面——自己担心，自己分析，自己责备自己，自己寻找解决办法。结果，焦虑变成一个只有自己来承担的重担。因此，一个重要的操练是，学习在真实的信仰群体中，把自己的挣扎分享给可信任的人，并邀请别人为自己祷告。不要孤军奋战！

在辅导中，辅导员可以给被辅导者这样的练习：“你担心的事情，有没有一个人可以分享？你是否愿意请别人为你祷告？”这个过程会帮助被辅导者经历到：“我不是孤单面对。神也透过属灵群体扶持我。”

(3) 转化：用真理回应

在辅导过程中，需要抓住焦虑发生的现场。例如：当被辅导者分享某件事情，辅导员

发现他有一些焦虑的症状时，可以停下来问他：“你现在有什么感受？”然后，进一步帮助他辨识：“你的焦虑程度是多少（1-10分）？在这个状态里，你觉得神在哪里？”很多被辅导者可能会回答“我感觉不到神”，或者“我根本没有想到神”。但这正是辅导的重要入口。可以继续问：“如果邀请神进入你这个焦虑里面，你希望神怎样帮助你？”

鼓励他将脑海中的恐惧转化为对神属性的默想。可以默想路加福音 12:22-32 或彼得前书 5:6-10，将重担卸给顾念我们的神。然后，借着诗篇 121 篇学习向神祷告，在当下操练把注意力转向神。如此，神的话语就不再只是抽象的属灵要求，而是在真实挣扎里面经历神。

长期焦虑的人常常会觉得：“神没有帮助我。”但辅导员需要帮助他重新发现，神的帮助不一定意味着焦虑马上消失，症状完全停止，所有困难立即解决；但会有神恩典工作的证据显明出来，比如：他愿意来接受辅导；他开始面对过去逃避的问题；焦虑程度从 10 分下降到 7 分；他开始学习依靠神。辅导者需要陪伴被辅导者数算那些微小但真实的改变，练习每天认出神在他生活中工作的痕迹（参诗 139:17-18）。如此，“神的同在”不会仅仅是一个概念，而会成为生活中真实经历的恩典。

还有些比较年轻的被辅导者，尤其是学生，容易走向一种“躺平”的状态。他们认为反正都交给神了，于是什么都不做。曾经

有一个被辅导者对我说：“我恐慌症发作的时候，神根本不在乎我。”于是，我问他：“那么，你有没有固定时间的读经、灵修？”他说：“没有。”我就回应他说：“如果你根本没有花时间认识神，你怎么知道神有没有帮助你？你又怎么能够辨认神在你生命中的工作？”这其实就是他没有承担自己的责任，却一直把责任推给神。

也有另一类被辅导者，他们的问题正好相反。他们承担了过多的责任，把许多原本属于神主权的事情，也都揽在自己身上，因此不断陷入焦虑、自责和重担之中。比如，一个为孩子焦虑的母亲可能会过度担心孩子的灵命、朋友、成绩和未来。这时一个很重要的工作，就是帮助她分辨：“哪些事情是我的责任，我需要忠心去做；哪些事情属于神的主权，我需要学习交托。”作为母亲，她的责任是爱、教导、陪伴孩子，为孩子提供合适的环境。但有些事情不属于她的控制范围，比如孩子最终是否信主，孩子内心的改变，孩子未来的发展；这些需要交托给神。

（4）练习：生理调节

焦虑会影响一个人的自律神经，会使他身体紧张、呼吸急促。通过身体操练，可以帮助他重新恢复稳定。例如：放松练习、呼吸练习等。

放松练习：长期焦虑的人常处于紧绷状态，如果直接告诉他放松，他可能压根不知道什么叫放松。所以可以通过对比的方式帮助他

做放松练习，例如：先握紧拳头五秒，然后放松。当他经历到从紧张到放松的过程，他才开始知道自己的身体哪里紧绷。

呼吸练习：用鼻子吸气 5 秒，然后用嘴巴吐气 5 秒，重复数次。这种练习能够帮助人调节呼吸节奏，降低交感神经兴奋，进而帮助身体恢复平静。特别对于恐慌症者非常重要。因为恐慌症常伴随呼吸过快、换气过度等身体强烈警报反应。当身体先平静下来，人才能进一步处理情绪、思想模式和属灵挣扎。否则人处在高度焦虑状态中时，很难听进去辅导。

这些虽然来自心理学技巧，但也可以从认识神的创造的角度理解——神创造了人的身体，并且人在身体经验中也可以经历神的帮助。

(5) 转向：神的同在

每个人经历焦虑的方式不同，因此需要找到个人化的帮助方式。有些人可以透过诗歌、默想经文、安静祷告等方式，帮助自己重新转向神。但需要避免使用逃避焦虑的方式，例如刷手机、不断追剧、吃东西、睡觉等。如果目的是逃避感受，它不会真正解决问题。

真正有效的帮助方式可以帮助我们停留在焦虑里面，却不被焦虑控制，并且转向神。有一位牧者说：“神常常透过我焦虑的时刻，带领我的心进入深刻的悔改和信靠；但我也常常在焦虑中依靠自己，而带给自己深深的羞耻。”面对焦虑，我们的问题不是如何永

远消除焦虑，如何完全控制环境；而是当焦虑来临时，我是转向神，还是继续依靠自己。焦虑成为一面属灵镜子，让我们看见自己真正信靠、敬拜什么。

4、关于药物的使用

(1) 审慎评估

不同药物效果不同、副作用不同、个体反应不同，辅导者需要帮助被辅导者获得充分信息。不是替他决定，而是帮助他了解选择，面对代价，并让他在医生建议下做智慧的判断。如果药物有严重的副作用，比如影响睡眠，或过度麻木影响处理心灵问题，就需要谨慎地选择其他方法。

圣经并没有给出一个简单的“可以吃药”或“不可以吃药”的答案。因为神是看人的整体：身体和心灵。因此，药物更多是一个智慧判断的问题。关键在于人在使用各种帮助的时候，是否仍然信靠神，并在过程中学习依靠祂。我们需要帮助被辅导者思考：“我为什么选择吃药？这个决定是否帮助我更好地认识神、更好地生活、更有力量面对自己的问题？”

(2) 感恩领受

在成圣的过程中，生命成长与痛苦缓解同样重要。当然，我们成圣的最终目的不是单纯为了减轻痛苦，而是越来越像基督。但是，当某些痛苦已经大到严重影响我们的生活功能时，适当地缓解这些痛苦，并不一定就是犯罪。

我们需要从“已然—未然”的角度来看待痛苦。在将来的新天新地里，“神要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛。”（启 21:4）那一天，痛苦完全被除去。但是现在，我们仍然活在堕落的世界中。神在普遍恩典中，也赐下许多帮助人的资源，包括医学和药物。因此，药物本身不是问题。问题在于我们如何使用它。

我曾经陪伴过一个朋友。他因严重的家庭创伤，长期有焦虑问题和注意力困难。他过去一直没有考虑药物，而是认真接受辅导，也学习圣经辅导。但是，因为长期处于高度压力状态，他的交感神经系统已经长期失衡，身体常常无法正常调节。后来，他开始服用低剂量抗焦虑药物。结果，他的生活有明显改善，能够更稳定地工作，能够正常生活，情绪也不再完全失控。更重要的是，他没有因为吃药，就停止面对自己的内心问题。他仍然继续处理自己的创伤和内心的恐惧，并且努力建立与神的关系。这是一种健康的平衡。

（3）省察动机

有些人认为：“只要吃药，我的问题就解决了。”这会带来两个危险。一个危险是，把药物当作终极的拯救，让它取代神的位置，它就成为了偶像。第二个危险是，借此逃避处理深层的心灵问题，不愿意面对自己的罪，不愿意探索自己焦虑背后的信念，也不愿意进入生命的改变。这时，药物就可能成为逃避的工具。甚至在一般心理治疗领域，很多专业人士也会强调，药物可

能会帮助缓解症状，但不能单独解决一个人的深层问题。

（4）除去羞耻

很多基督徒拒绝药物，是因为羞耻：“吃药是不是代表我的信心不足？是不是我不够属灵，所以才需要药物？如果我吃药，是不是代表我失败了？”他们害怕被论断。这时候我们需要帮助他们分辨这种羞耻感来自哪里：是来自神，还是来自自己的控告？并帮助他们认识到：药物并不是对信仰的否定，而是神在普遍恩典中提供的帮助。因此，福音的回答不是简单告诉人“你必须吃药”或“你绝对不能吃药”，而是帮助他来到神面前面对自己的骄傲与羞耻，并学习相信神的恩典。

我有一个宣教士朋友，在海外服事多年，经历很多创伤。回来以后，他长期失眠，需要使用安眠药。过去他很挣扎：“我是宣教士，为什么我还需要吃药？”当别人为他祷告时，他甚至不敢说：“请为我的失眠祷告。”因为他害怕别人认为，他信心不够。后来，他慢慢认识，这是他在这个时代中的软弱，而神仍然在其中供应他。他不再因为自己的失眠而控告自己。

结语

焦虑最终涉及的是我们如何依靠和相信神的供应。在这个过程中，我们需要先帮助人认识：“我有哪些责任？我需要将什么交托给神？”这样，他的悔改才不是笼统的——“我要更加信靠神”，而是具体的——“我在哪里

“不信靠神，想掌控神没有让我负责的事情？”
我们需要帮助被辅导者看见，焦虑不是只有失败和软弱；在焦虑中，神仍然工作。

而作为辅导员，我们同样需要分辨：哪些是我们的责任，哪些是神的工作。当我们因被辅导者对神生气而感到焦虑时，我们要意识

到，这是对方和神的关系，不是我们的责任。我们的责任是爱和陪伴他，为他祷告，把他带到神面前。真正改变人的，是神自己。如果连那个少年官都可以忧忧愁愁地离开耶稣（参太 19:16-22），我们就不能给自己一个责任：“如果我没有让这个人来到神面前，就是我的失败。”✝

作者简介：

Wisdom 是威斯敏斯特神学院圣经辅导道学硕士，也是有执照的社工师。在教会与机构从事圣经辅导事工多年。

宣道会甘藏边区事工简史（1936–1945）

——抗战时期的艰困与坚守（上）

文 / Little Paul

编者按：1936年至1937年上半年，宣道会甘藏边区的各项工作都在平稳推进，且显露出一些复兴的迹象。然而，抗日战争的全面爆发中断了这一趋势。除了战火纷飞、交通阻断等外部困难之外，教会内部的隐忧，如人才断层、结党纷争等问题，也一一暴露。在极大的艰困之中，宣教士与中国同工们选择坚守，虽至于死，也不爱惜性命。终于，在1944年，教会迎来转机，信徒人数增长，生命渐趋成熟。本文为“艰困与坚守”篇的上半部分，重点考察临洮、岷县、陇西等地汉族教会的发展状况。本篇的下半部分将转入对同一时期宣道会甘藏边区在藏族及穆斯林地区事工进展的探讨，相关内容将于后续连载中呈现，敬请读者期待。

一、全面抗日战争爆发前：初显一线曙光

1936年12月12日，“西安事变”爆发，波及甘肃政局，驻甘东北军与中央军、地方武装进入紧张对峙中。^[1]通往东部地区的道路被阻断，邮寄服务停止，电报通讯也暂停了。甘藏边区的宣教士通过一些渠道得知：东北军计划将在甘的外国人扣为人质，

作为与中央政府谈判的筹码。随后，东北军一部逼近临洮。幸而对宣教士友善的鲁大昌抢先率军进城，严密布防，危机始而消弭。^[2]

1936年12月25日，蒋介石被释放，“西安事变”和平解决。1937年，东北军被调离甘肃。此后，忠于蒋介石的贺耀组、朱绍良先后出任甘肃省主席，全省政局渐趋平稳。^[3]

-
- [1] 1930年，随国民军主力撤出甘肃（3月），冯玉祥在中原大战中彻底失败（11月），甘肃回到军阀割据的时期。1931年，甘肃又历经“雷、马事变”（8月）、杨虎城陕军入甘（10月）等混乱局面。1933年3月，中央军嫡系——胡宗南的第一师进驻陇南。1935年，张学良的东北军被调到陕甘一带“剿共”。同年11月，东北将领于学忠出任甘肃省主席，所部五十一军嗣后进入兰州。时至1936年，甘肃全省已经形成东北军、中央军及各地军阀并立的局面。资料来源：《甘肃文史资料选辑》，第十辑：甘肃解放前五十年大事记（兰州：甘肃人民出版社，1981），122–27、160–61、166；《近代中国史料丛刊续编第四十九辑——胡宗南上将军年谱》，沈云龙主编，（新北：台湾文海出版社，1972），49–50。
- [2] Eva M. Moseley, *Moh Ta-lu, Man of Great Plans: The Biography of Dr. Thomas Moseley* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1963), 185–87.
- [3] 《甘肃近代史》，丁焕章主编，（兰州：兰州大学出版社，1989），337–53、436–37；王劲、杨红伟，《甘宁青民国人物》（北京：中国社会科学出版社，2013），74–75、96。

这样，甘藏边区在两年之内三经试炼的风暴（红军两次过境及“西安事变”）。因着上帝恩典，外国宣教士和中国信徒大蒙保守，没有重大损伤。此时，多年的劳苦初见成效，希望的曙光也显露出来了。

1、中国传道人人日渐成熟

(1) 临洮教会的苟乐天、苟成义和王颂真

甘藏边区长期以临洮为汉区工作的总部。临洮教会也一直是信仰根基最稳固的教会之一。

1906年8月12日那个主日的清晨，苟乐天作为临洮第一位信主的人，在洮河中受洗。为其施洗的艾自新如此说：“苟先生35岁，正是年富力强之时；他此前即已考中秀才，十分熟悉本地风俗，口才很好，身材比平常的中国人高大，面容饱满，神色和蔼。他向人讲解信仰时，谦恭有礼、不事浮夸，却又令人信服。”因此，宣教士们相信：“上帝可能会藉着苟乐天满足甘藏边区对中国本土助手的需要。”

苟乐天不负众望，于1912年接受宣教士的按立，成为甘肃全省的第一位中国牧师。他勤勤恳恳地牧养临洮教会，也曾多年担任狄道圣道学堂的校长。自1927年起，甘

肃迭经变乱，苟乐天苦苦支撑，带领信徒共渡难关。^[4]

长期在临洮教会服事的还有苟成义。他是苟乐天牧师的侄子，原先是一位制香的手艺人。苟成义在1910年受洗，取圣经名为“约翰”。制香的工作虽然报酬丰厚，但与偶像崇拜有染。于是，苟约翰放弃这份工作，进入圣道学堂学习。

从圣道学堂毕业后，苟约翰作为传道人跟随克省悟在岷州、临洮服事了两年。克省悟说：“这是一位高个子年轻人，记忆力极佳。他不住地祷告，用从神而来的智慧处理纷繁复杂的事务，很少对人发怒或是失去耐心。苟约翰讲道特别诚恳，无论在何处，听众都会因他的信息而认罪、回转。教会的会众更喜欢听他分享圣经，胜过任何一位外国宣教士……”^[5]

1916年以后，苟约翰成为临洮教会驻堂牧师。莫大猷曾这样评价他：“聆听苟约翰的讲道，犹如参加一场属灵的盛宴。无论在美国国内，还是在海外事工中，鲜有哪位宣道会的工人能在传道或牧养上超越这位弟兄。他那温柔的爱心、在试炼中的忍耐，以及对灵魂的热忱，都源自深入的祷告生活和勤勉的读经操练。”^[6]

[4] David P. Ekvall, *Outposts* (New York: Alliance Press Co., 1907), 56, 202-03; “Extracts from Kansu (China) Letter,” *The Alliance Weekly*, September 28, 1912, 426.

[5] W. Christie, “The Beginning of the Harvest,” *The Alliance Weekly*, April 6, 1918, 9.

[6] David P. Ekvall, “A Letter from the Tibetan Border,” *The Christian and Missionary Alliance*, January 21, 1911, 259; W. Christie, “The Beginning of the Harvest,” 9; *The Thirtieth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1926, June 2-8, 1927, 31-32. 中华全国基督教协进会，《中国基督教会年鉴（第十三期）》（上海：广学社，1936），370。



图一：华西宣道会委员会合影（1932年9月，摄于临洮）^{〔7〕}

后排（从左至右，下同）：王焕章、王焕理、斐文光、侯世勳、苟成义、莫大猷

前排：葛卫道、德文华、苟希天、吕成章、胥耀西

此外，王先生也是临洮教会最为得力的工人之一。这位王先生在1920年临洮教会的献堂聚会中信主。他是一个样貌古怪的中年人，穿着老式衣服，留着已经过时的长辫子。此前他曾作为画工，靠为寺院绘制佛像、纹饰谋生。王先生身世坎坷——他和妻子此前已经生下13个孩子，但无一存活。

走投无路之际，王先生被新修建的福音堂所吸引，于是走进福音堂，并接受基督为救主。进而，他鼓足勇气，将家中的神龛、佛经和偶像全部烧毁。通过他的见证，王夫人也归

向主。随后，王夫人再次怀孕，整个教会都为此迫切祷告。可是，母子二人竟然双双离世。藉着众人的祷告与关怀，王先生不但没有在试炼中跌倒，反而进入圣道学堂，改名为“颂真”，预备全职服事主。

年逾四十的王颂真缓慢而艰难地学完全部课程，毕业后加入了“甘南宣道会布道团”。1927年，宣教士被迫离开，教会只能靠中国人自己维持。由于财力有限，王颂真和其他一些新加入的工人被辞退了。然而，他没有因此灰心，仍坚持自费传道。在多年贫穷、

〔7〕 照片来源：由宣道会档案馆（C&MA National Archives）提供。

卑微和忠心的事奉后，临洮的全体会众一致推崇王颂真担任牧师。于是，王颂真成为负责乡村布道的受薪传道人。

1934年下半年，莫大猷、王颂真有一次外出布道。他们在盛夏骑马赶路，忍受烈日的烤灼。投宿的客栈四处蝇虫飞舞，土坑上爬满虱子、跳蚤。在日复一日的奔波中，两人双双感染斑疹伤寒，高烧不退，一度昏迷不醒。博德恩医院派一名医生前来诊治，宣教士护士白姑娘也在旁殷勤照料。经过多方祷告、精心治疗，莫大猷和王颂真的性命才得保全。^[8]

1935年末，红一方面军过境甘肃，宣教士们又一次撤离。这一次，年近六旬的王颂真牧师依然忠心地牧养群羊。他不但在城内传道，还步行前往远处的乡村服事。^[9]

（2）陇西教会的胥耀西

1927年，甘藏边区在推行“教会自养”政策之初，陇西教会就面临较大的困难。正如时人所述：陇西“男女信徒无多，又多穷寒之家，加之连遭年荒，累受兵灾，并土匪种种苦害，实无丝毫自养自传之力”。所幸当地传道人胥耀西、胥志仁父子在供养不足的情况下，甘心牧养群羊，且亲手

做工，仰仗神的恩典度过“吃树皮、草根、人肉的天年”。^[10]

1930年12月圣诞日晚，陇西教会数十名弟兄姐妹在福音堂礼拜。聚会临近结束之时，后院忽然起火，结果男女讲堂、礼拜堂及牧师的住宅全部焚毁。胥耀西全家九口仅以身免，尽皆“无衣、无食、无铺、无盖”。此后一段时间，每主日“男女信徒坐于灰土中礼拜上帝”。陇西教会众肢体彼此扶助，美国教会的爱心奉献也陆续寄到，教会终于在中山大街（今万寿街）租到一处房舍，用于主日聚会。1933年初，莫大猷夫妇应邀来陇西举办三天的聚会，惊喜地看到140余名信徒和慕道友“热切地寻求上帝的旨意……”

胥耀西是天水甘谷人，生于道光二十一年（主后1842年），历经清朝五帝（道光、咸丰、同治、光绪、宣统）和民国等六个时期，此时已年过九旬。中国人向来有敬老的传统，所以信徒都尊称其为“胥爷”（Sui-ieh），教外的人也心怀恭敬地听他传讲福音。满头银发的胥耀西站在台上讲道，已然成为陇西教会的一道风景。担任甘藏边区主席多年的莫大猷说：“胥爷对众人怀有如此温柔的爱。他那雪白的长须、族长般的风范常常令我联想到挪亚。”^[11]

[8] Mrs. Thomas Moseley, "Our Foreign Bag," *The Alliance Weekly*, December 10, 1932, 798; Eva M. Moseley, *Moh Ta-lu, Man of Great Plans: The Biography of Dr. Thomas Moseley* (1963), 155-56.

[9] Mrs. R. B. Ekval, "Kansu-Tibetan Border Mission Annual Conference of 1934," *The Alliance Weekly*, December 8, 1934, 778; Howard Van Dyck, *William Christie: Apostle to Tibet* (Harrisburg, PA.: Christian Publications, 1956), 120-22.

[10] 胥志仁，〈教讯：陇西福音堂被灾之呼吁（甘肃）〉，《兴华周报》，1931年，第28卷第5期，32。

[11] 中华全国基督教协进会，《中国基督教会年鉴（第十二期）》（上海：广学会，1934），264；陇西县志编纂委员会，《陇西县志》（兰州：甘肃人民出版社，1990），366；Rev. Thomas Moseley, "Finished By Faith," *The Alliance Weekly*, January 6, 1934, 10; Rev. Thomas Moseley, "Missionary Echoes from the New York Convention," *The Alliance Weekly*, October 29, 1927, 713.



图二：晚年的胥耀西（1936年，陇西）^{〔12〕}

胥耀西深爱主所托付的群羊。他的事工不只限于陇西城内。只要体力允许，便步行前往乡间，抓住一切机会传扬福音。他格外注重教导归信者，始终确保他们明白福音真理，也懂得如何祷告。

胥耀西与主关系亲密，神也垂听他的祈求。有一个陇西的青年人没有儿子。某日，他在街上看到一个因患重病被弃于灰堆中的男婴，就立刻抱起来，向胥耀西求助。经胥耀西按手祷告后，孩子奇迹般地活过来，被那

位年轻人收养。后来，这个孩子还进入宣道会设于临洮的男校学习。

2、自立原则下中西同工合一事奉

（1）相爱之谊

自从汉区教会在1932年完成重组、成为真正的自立教会之后，宣教士与中国信徒的合作经历了前所未有的喜乐、顺畅。从前，宣教士领导他们（over them）；如今，宣教士在一种全新的和睦、尊重的关系中，与他们同工（with them）。宣教士必须决定一切、筹划一切和负担一切的日子，已经去而不返了。现在，中国信徒自己组织特别聚会，邀请宣教士作为“外请讲员”，不但拒绝让他们支付伙食费，还想方设法提供各样便利，甚至用自家的马车把他们送到目的地。宣教士也无需通过赠送大量礼物做“隐性的支付”——教会通过了一项规定，即宣教士的奉献不得超过本地奉献最高的人。这有效地帮助宣教士避免“过度热心”，以致破坏自立原则。

宣教士将更多的精力投入未得之地的布道工作中。几乎每个星期，他们都会带上色彩艳丽的海报、描绘圣经故事和场景的卷轴、主日学卡片、福音单张、赞美诗歌单和一盏乙炔灯，按南、北、东、西的次序交替前往一些村庄布道。中国传道人、女传道，甚至是经营小本生意的年轻人，也自发与他们同去。男人骑牲口、女人坐马

〔12〕照片来源：Miss. Ruth E. Lindstrom, “Our Foreign Mail Bag,” *The Alliance Weekly*, December 5, 1936, 781。



图三：甘藏边区的宣教士在岷县使用福音海报布道（1930年代末）^{〔13〕}

车、年轻人骑自行车，一起踏上了布道之旅。他们吃同样的食物，宣教士为了避免“特殊待遇”，甚至放弃了多年喝牛奶的习惯。在去旅店的老板那里付款时，宣教士经常惊讶地发现：一位中国信徒已抢先为所有人结了账！

最让人欣喜的，莫过于宣教士与中国同工之间彼此相爱的关系。教会重组前，甘藏边区有35名领取薪水的中国传道人。尽管宣教士偶尔会对中国同工的违规行为（如在传道之外经营副业）进行劝诫，但靠着多方祷告与基督里的智慧，从未有过反目成仇的情况。

自立之后，中国同工仍然保持着对宣教士的尊敬与信任，他们没有试图凌驾于宣教士之上，反倒经常征求他们的意见和建议。^{〔14〕}

（2）通力协作

1934年末，一间女校在临洮创办，培贞女校的毕业生李守贞被聘为教师。莫大猷夫人和李守贞在开学之前赴新添铺支堂布道。此前不久，一伙土匪刚刚洗劫新添铺，肆意拷打勒索民众。姐妹们却带来和平的福音。她们先使用福音海报将布道所布置一番，再邀请人来听道。从公立学校来的孩子们很快坐

〔13〕 照片来源：由孙守成的孙子 Ted Carlson 先生提供。编者注：这张照片的原件应为黑白，孙守成之子孙名世（Robert Carlson）可能做过上色处理。孙名世曾加入“基督徒海报”（Chinese Christian Posters）事工，对于民国时期的基督教海报原件有相当的研究。详见网页：<https://ccposters.com/zh/pg/about/>。

〔14〕 Moh Ta-lu, *Man of Great Plans* (1963), 153–54, 173.



图四：陇西宣道会欢送林路得回国（1937年5月）^{〔16〕}

后排姐妹队列右一、右二：林路得（锦旗旁）、何佩道；前二排弟兄队列左一：胥耀西

锦旗内容：中间题词“为主宣劳”；左边落款“陇西中华基督教宣道会全……”

礼拜堂对联：“冬至生一阳劝大众信仰真神庶物同望，春回更万象愿同胞皈依救主群伦所安”

满整个房间，从早到晚兴高采烈地听姐妹们用挂图传讲圣经，也学唱赞美诗。^{〔15〕}

何佩道姑娘、林路得姑娘作为1927年大撤退后首批返回甘藏边区的单身女宣教士，于1933年4月从西安飞抵兰州。考虑到陇西是当时甘藏边区主要的汉族教会中最亟需援助的，且长期没有宣教士驻守，两人决定搬到那里居住。她们选择从事长期遭到忽视的妇女、儿童事工，以扶助教会成长。

女宣教士在陇西工作的起头十分艰难。她们此前没有在陇西服事过，是地道的“陌生人”。这里的教会既没有女传道，也没有得力的平信徒姐妹，只有看门人偶而能和她们一起出去布道。但两位姐妹还是坚持挨家挨户地探访妇女，定期去远近乡村布道，又为教会妇女举办查经班和特别聚会。

两位女宣教士存心谦卑，从不在主日聚会中讲道，并刻意回避教会重大决策的制定。在

〔15〕 Mrs. Thomas Moseley, “The Children of Hsin Tien Pu,” *The Alliance Weekly*, February 9, 1935, 89, 93. 许自诚,《我一生的感恩记》(非正式出版物), 10-13。

〔16〕 照片来源：由宣道会档案馆提供。

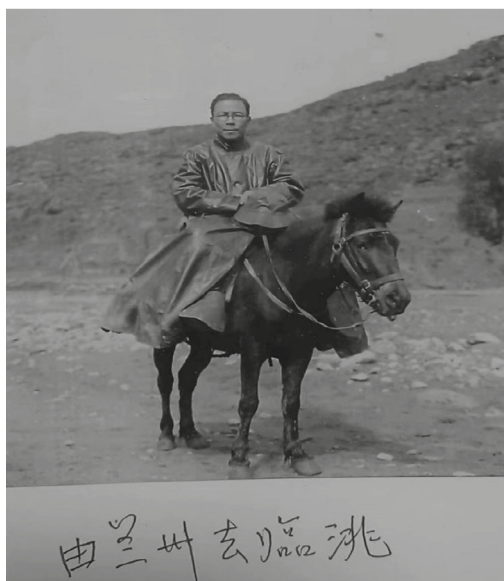
协助调解教会内两派的争议时，她们也极其谨慎，不偏不倚。成熟的生命和忠心的服事使她们得到了教会长执、信徒发自内心的敬重。1937年5月，林路得姑娘回美国休假之前，陇西教会赠送她一面锦旗，上面赫然绣着“为主宣劳”四个大字。

除了中国传道人和外国宣教士的通力协作外，尚有外地布道家接续来到甘藏边区，扶助当地教会。1935年5月22日，王载造访临洮，布道三日。神的仆人“言言玕珠，语语金石，发人猛醒，导人归正”。教内外听众由此“或悔改，或复兴，或立志献身事主，均大不乏人”。^[17]

3、华西中华基督教宣道会第一次年议会

1937年5月16日至23日，汉族教会在临洮举办了一次具有里程碑意义的会议——“华西中华基督教宣道会第一次年议会”。来自陇西、岷县、卓尼、录巴寺、临潭旧城、临潭新城、临夏、官堡（今甘肃省定西市渭源县会川镇）和临洮的62名教会代表，以及斐文光、德文华夫妇、海映光夫妇与何佩道姑娘等宣教士一同赴会。一些代表乘马车、骑驴或步行，另一些乘木筏顺洮河的湍流而下，还有一些骑骡子翻越高山、踏过泥泞、冒着盗贼劫掠的危险赶来。这次会议已经筹备了三年，但由于资金短缺、盗匪猖獗和红军过境等原因，被迫推迟到此时。代表们预备就工作中的进展、所存在的问题展开讨论，并制定全区的工作计划。

为使中国信徒和外国宣教士的灵性得着更新，莫大猷夫妇还特别邀请中国教会的著名传道人王明道来临洮讲道。早在1935年末，莫大猷夫妇为躲避过境红军暂住北平，曾在王明道主持的“基督徒会堂”聚会。他们认为王明道是“主耶稣基督的忠实跟随者”与“真正的十架精兵”，盼望“甘肃的基督徒也能因他的服事而蒙福”。尽管事工繁忙，王明道仍然乐意接受他们的邀请。



图五：王明道在临洮—兰州的旅途中

（1937年5月）^[18]

在八天的会期里，王明道白天向中国信徒与宣教士讲道，夜晚则举办布道会。他的服事蒙神祝福——基督徒们经历了深刻的认罪悔改，对于“教会领袖的职分”也有了更为丰满、全面的认识。不只一位中国基督徒说，他们从未听过如此充满属天智慧的信息。一些宣教士觉得，在美国也没有比这更好的讲

[17] C. F. Snyder, “West China Annual Conference,” *The Alliance Weekly*, November 23, 1935, 753；鑫测，〈临洮复兴布道之盛况——王载先生主讲〉，于《通问报耶稣教家庭新闻》，1935年6月，第1643期，第8页。

[18] 照片来源：王明道先生家藏。



图六：华西中华基督教宣道会第一次年议会合影（1937年5月）^[19]

前四排（有座位者）左四：海映光夫人，左六：何佩道姑娘，左七：德文华夫人，左八：胥耀西（陇西），左九：莫大猷，左十一：苟希天（委办长），左十二：王明道，左十三：德文华，左十四：苟乐天（临洮），左十六：王焕章（副委办长，官堡），左十七：葛卫道（岷县），左十七：苟成义（临洮），左十九：王焕理（临夏）；前五排左五：莫大猷夫人，左九：侯世勳（临潭、录巴），左十三：苟和天（临洮），右二：张树青（临洮）；后排左四：斐文光

道！晚间的布道会也大大地感动慕道者的心灵，平均每次有 500 人参加。出席人数最多的一晚，可容纳千人的临洮福音堂被挤得水泄不通。为将座位留给福音朋友，留着灰白胡须、德高望重的基督徒老者自愿坐在地上，场面十分动人。

与会代表们也讲述了在过去六年中，他们如何忍受苦难、尽心竭力地建造自立教会。他们中的许多人甘心领受微薄的供应，过着清贫的生活，坚忍地面对教会内部的困难和外

部势力的反对。他们那“既被试验，就比那被火试验仍然能坏的金子更显宝贵”（彼前 1:7）的信心，令人备受鼓舞。

苟希天牧师（苟保罗）再次当选为华西中华宣道会委办长，王焕章（王提多）被选为副委办长。委员会其他成员从各地教会中选举产生，每个地区均有自己的代表。会议在对主耶稣基督的再来、祂的宝贵与能力的深刻体认中闭幕。与会代表们靠主重新得力，满心喜乐地返回各自的教会。^[20]

[19] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/8001558224/catalog>。

[20] Moh Ta-lu, *Man of Great Plans* (1963), 170–71, 188–89; Rev. Thomas Moseley, “A Refreshing Conference,” *The Alliance Weekly*, September 25, 1937, 617; 王明道著，〈第四章：坚城铁柱铜墙〉，《五十年来》（1950年）。



图七：宣道会甘藏边区 1937 年宣教士年会合影（临夏）^[21]

后排（从左至右，下同）：骆德生（怀抱儿子 Samuel Edward Notson）、骆德生夫人、白姑娘、季维善夫人、胡其华、胡其华夫人、季维善、海映光夫人、斐文光、莫大猷；中排：德文华、德文华夫人、何佩道姑娘、孙守成夫人、Beth Harrison（胡其华长女）、斐文光夫人、莫大猷夫人；前排：Carol Carlson（孙守成之女）、胡约翰（Robert Malcom Harrison，胡其华之子）、Marion G. Griebenow, Jr.（季维善之子）、孙名世（Robert Carlson，孙守成之子）、Bruce Harrison（胡其华长子）、Frank S. Harrison（胡其华之子）

二、抗日战争期间：忧患阴霾中的坚守

1、战火肆虐之秋，宣教士逆向奔赴

1937 年 7 月，卢沟桥事变爆发，标志着日军全面侵华战争的开始。7 月底，日军进占天津、北平。8 月末，甘藏边区的宣教士齐聚临夏，参加当年的年会。会议期间，

他们每天通过收音机了解各地的战况，怀着深切的同情为中国祷告。正当宣教士们担忧无法留在中国时，忽然接到电报：“美国领事馆建议在甘宣道会宣教士集中于临夏，静候事态发展。”宣教士们立即跪下，既为没有被命令离开宣教工场而感恩，又向神发出强烈的呼求——愿中国得享平安，更愿屡遭扰乱的甘肃四围安靖，福音不被拦阻。^[22]

[21] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/8001558453/catalog>。

[22] “Kansu-Tibetan Border Mission Conference,” *The Alliance Weekly*, January 15, 1938, 46.

1937年11月12日，日军攻陷上海；12月，首都南京陷落。1938年5月，中国军队弃守徐州；10月，武汉沦陷。至此，“北平—包头—兰州”、“郑州—西安—兰州”、“武汉—汉中—兰州”等陆路交通线全部被切断。

随着日军侵华战事的升级，宣道会在中国的各个宣教区都受到不同程度的波及。在华中区，上海宣道会的房舍在“淞沪会战”中损毁严重。武汉三镇自1937年下半年就遭受严重的轰炸。经美国领事馆建议，宣道会安徽、湖北和湖南三省的宣教士及在当地求学的宣教士子弟（含三名来自甘藏边区的孩子），于12月末撤往香港。在华南区，广西宣道会各会堂、神学院频遭日机轰炸，多名牧师、教职人员和信徒遇难。^[23]

1941年12月，日军突袭美国珍珠港，太平洋战争正式爆发。至此，中国广大日占区的美、英侨民不再享有人身安全保障。随后，英属马来亚半岛、美占菲律宾等太平洋岛屿相继被日军攻占，“美国西海岸—夏威夷—东南亚—中国”的海路交通线完全中断。1942年，宣教士须乘飞机转道印度，再改乘轮船，经停葡属东非，驶入大西洋，方能返回美国。

1943年末，情况稍有好转，但仍需经印度、绕道澳大利亚才能回国。这两条路线旅费高昂、旷日持久，还常常一票难求，所以身在美国的宣教士鲜有能在二战结束前来华的。^[24]

在第二次世界大战的多数时间里，甘藏边区空前孤立——与宣道会美国总会的联系“道阻且长”^[25]，向宣道会其他在华区会求援亦成奢望。除此之外，战火也蔓延到甘藏边区所在的各个区域。1937年11月至1942年8月期间，日本空军在甘肃的兰州、陇西等地进行“无差别的狂轰滥炸”，造成一千余人的伤亡，房屋等各类财产损失惨重。1941年6月，日军空袭松潘（今四川省阿坝藏族羌族自治州松潘县），炸死近两百人，受伤近五百人。甘藏边区的宣教士和中国信徒几次从轰炸中死里逃生，生活和服事都大受影响。^[26]

绝大多数在华的西方侨民于战火逼近时选择了撤离^[27]。然而，甘藏边区的宣教士为基督的名和中国教会选择坚守，甚至是逆向奔赴。

1937年9月初，甘藏边区年会后，宣教士获准暂时回到各自的宣教站。但此行仅为取回过冬衣物和贵重物品，仍要预备随时撤

[23] “Emergency Evacuation,” *The Alliance Weekly*, (October 9, 1937), 312–14; “Our Work in China,” *The Alliance Weekly*, January 29, 1938, 312–14; “Bombing in China,” *The Alliance Weekly*, January 14, 1939, 18; “Missionaries in Hongkong,” *The Alliance Weekly*, September 7, 1940, 562–63; “Department of Prayer,” *The Alliance Weekly*, September 25, 1943, 616; 梁家麟,《建道神学院百年史》(香港:建道神学院,1999),110–11;于力工,《夜尽天明——于力工看中国福音震撼》(台北:橄欖基金出版部,1998),102–03;倪步晓,《差传、基要与自立实践:基督教宣道会华中教区的宗教传播及其身份建构的探析(1889–1951)》(香港:建道神学院,2022),226–27。

[24] 彭训厚主编,《第二次世界大战编年史》(桂林:广西师范大学出版社,2015),249、270、272–73、281、285、289;(英)道格拉斯·福特,《太平洋战争》(北京:北京联合出版公司,2014),58–60、128;“Last Minute Foreign News,” *The Alliance Weekly*, August 8, 1942, 499; Robert D. Carlson, “Vocation in India and Return to the States,” *Memories Of Years Past* (unpublished manuscript, 2008), 6–7; “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, January 29, 1944, 74.

[25] Carol E. Carlson, Anna Haupberg, and Ruth Noston, “West China Mission Conference,” *The Alliance Weekly*, May 6, 1939, 280.

[26] 尚季芳等,《兰州通史·民国卷》(北京:人民出版社,2021),258–59、264–65;松潘县志编纂委员会,《松潘县志》(北京:民族出版社,1999),24;甘肃省档案馆,网页:<https://www.cngsda.net/hsgs/49019.jhtml>。

[27] 陈志刚、张生,〈抗战初期美国在华撤侨撤军决策与行动〉,于《安徽史学》,2013年第6期。



图八：宣道会甘藏边区 1939 年宣教士年会合影（岷县）^[29]

后排（从左至右，下同）：德尔克、吕有志、佚名、孙守成夫人、白姑娘、季维善、胡其华、骆德生、骆德生夫人、林路得姑娘、艾名世、艾名世夫人、孙守成；第二排：德尔克夫人、斐文光夫人、吕成章夫人、何佩道姑娘、海映光夫人、胡其华夫人、季维善夫人（怀抱女儿 Lois Ruth Griebenow）；前排：吕成章、孙名世（孙守成之子）、Samuel Edward Notson（骆德生之子）、Carol Carlson（孙守成之女）、Marion G. Griebenow, Jr.（季维善之子）、胡约翰（胡其华之子）、Frank S. Harrison（胡其华之子）

离。10月初，他们按美国领事馆指令，再次集结于临夏、临洮待命。宣道会美国总部也发来急电，建议全体宣教士转移至汉口。宣教士们经过恒切祷告和审慎评估，作出回复：“考虑到甘肃地处偏远，现在撤退既不明智，也非必要。”不多几日，他们喜出望外地从美国领事馆、宣道会总部收到“同意返回驻地”的回电。于是，这群基督的精兵继续坚守在甘藏边区。^[28]

1939年初，吕成章夫妇及女儿吕有志（Miss Ruth Ruhl）、艾名世夫妇、胡其华夫妇、德尔克夫妇、林路得姑娘等十名宣教士，携七名子女，毅然从美国启程，前往战火纷飞的中国，使甘藏边区得到急需的增援。因日本早在1938年8月就宣布封锁中国港口，他们只能先在香港登陆，再转道法属印度支那（今越南）入境中国，经云南、四川到达甘肃。以往至多需要三个月的行程，本次竟然耗时近八个月，途中之艰难、劳累亦是难以名状。^[30]

[28] “West China Mission Conference,” *The Alliance Weekly*, May 6, 1939, 280.

[29] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/8001560490/catalog>.

[30] Rev. A. C. Snead, “Late News from China,” *The Alliance Weekly*, April 15, 1939, 234; Ruth Ruhl, *Prayer Letters* (C&MA Archive Office, August 15, 1939).

莫大猷一家的情况稍有不同。1940年初，正当回国休假的莫大猷预备返回甘藏边区之际，宣道会总会延请他出任乃役宣教士训练学校校长一职。对此任命，莫大猷夫妇内心相当挣扎——他们难以割舍甘肃的中国信徒，也不愿辜负孤军作战的宣教同工。但为了推动、激发美国国内更多年轻人投身海外工场，莫大猷最后还是选择了顺从这一安排。^[31]

抗日战争期间，甘肃民众身处苦难之中，坚守在甘藏边区的宣教士也同受苦难。多名工人在服事中“按着力量，也过了力量”，以至健康受损。几乎所有宣教士都饱受骨肉分离之苦——他们与子女远隔千山万水，直至数年后方能见面。斐文光、艾名世夫人和吕成章，为汉、藏两族同胞燃尽自己，把生命永远留在甘肃。（关于吕成章一家的见证，请参看文末“外一篇：至死忠心、前仆后继的榜样——吕成章一家在岷县的事奉”。）

2、时局危难之间，中西同工矢志不渝

自1925年起，冯玉祥的国民军主政甘肃，“以一省养兵十万余”，激起“河州事变”，波及甘青宁三省，死伤者数十万。1930年中原大战期间，甘肃作为国民军的后勤基地，饱受盘剥。1931年，甘肃重回割据时期，

各路军阀大肆搜刮，多地遭遇烧杀掳掠的惨事。适逢全省在1928年至1930年出现罕见的旱灾，“死亡达300万人”，民穷财匮之状况更为加剧。

1942年，甘肃南部、中部地区发生严重灾害，政府无视灾情，依然要求完成各种征购任务。1943年1月，临洮、临夏等地饥民揭竿而起，很快发展成数万人的暴乱，波及康乐、陇西、岷县、榆中等20余县，持续半年有余，史称“甘南民变”。期间，甘肃全省社会治安急剧恶化。^[32]

因战事频仍、生活艰难，许多农民聚啸山林，打家劫舍。地方部队军纪败坏，基层士兵也经常参与抢劫。早在1938年，在一些地区的旅行便因匪患猖獗而变得十分危险。当年5月，斐文光等人从陇西赴岷县途中，遭遇一伙掳掠行人的士兵。他们趁夜逃进山谷隐蔽，又在黎明时分骑马赶路，才躲过一劫。1942年，几位宣教士乘汽车外出时，甚至遭遇了危及生命的枪击。1943年，“大股全副武装的土匪在甘藏边区流窜”，严重地阻碍了宣教士和中国工人的巡回布道事工。林路得姑娘一次外出时，遇到一伙正在打劫其他行人的土匪，幸得上帝约束恶人的手，她才得以从路旁安然经过。数月之久，各个方向的道路都不安全，宣教士们不敢出城，多地的夏季年会也被取消。一时之间，匪患看

[31] “Arrivals,” *The Alliance Weekly*, September 10, 1938, 589-590; “Missionary Training Institute,” *The Alliance Weekly*, January 20, 1940, 35; *The Fifty-Fourth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1940, May 15-21, 1941, 10; *Moh Ta-Iu, Man of Great Plans* (1963), 194, 198, 202-03, 205-06.

[32] 甘肃师范大学历史系编，《甘肃史稿》（兰州：内部出版物，1964），231-34，305-09；《甘肃近代史》（1989），337-39，473-77；《甘宁青民国人物》（2013），99-100。

似永无平息之日。直至次年，人们才可以相对安全地出行。^[33]

受日军侵华战事的影响，由国民政府发行的法币持续贬值，食品、衣物及生活必需品价格飞涨。在甘肃，因民众在日常生活中大量使用银元，通货膨胀尤为严重。1943年初，一对宣教士夫妇每月的津贴共计为52块银元，而此前单个宣教士的月收入就有60块银元。由此，宣教士们的生活十分拮据，很难像从前那样用自己的积蓄支持事工、帮补穷人了。^[34]

如前所述，甘藏边区在宣道会的中国各宣教区中率先实现了“自养”——1931年至1937年的六年中，华西中华宣道会委员会（由中国本土的工人组成，简称“华会”）委办长、牧师、传道人、学校的教师以及售经员，没有收到外国差会的任何补助。^[35]然而，一个不容忽视的问题是，“自养”是以当地中国信徒的财力状况为基础的。与华中区、华南区相比，甘藏边区的中国信徒实乃最穷困、人数最少和最为分散的一群。信徒时常忍饥挨饿，如何奢望教会的奉献丰足有余呢？这样，无法从教会得到供应的传道人也有被迫从事他业，甚至转投其他差会的情

况。1934年，甘藏边区的中国传道人已由七年前的40余人下降为17人。抗战时期，这样的情况就更为严重了。^[36]然而，坚守在事奉岗位上的中国牧者们，仍以牧养群羊为己任，鞠躬尽瘁，死而后已。外国宣教士也与他们同心事奉。

华西宣道会委办长苟希天全年栉风沐雨，在各处汉族教会往来奔走，尽布道、牧养之责。

在临洮，几位重要的中国同工于1938年相继离世。其中包括为福音多受劳苦的苟乐天牧师，和为跟随主付出高昂代价的杨博拉女传道，还有热心事奉多年的平信徒孙太太。此后，由苟成义、王颂真这两位不再年轻的传道人坚守岗位，教会长老赵成武也在一旁扶助。赵成武是宣教士在临洮按立的第一批长老，长期负责主持教会、接待宣教士等工作。他在临洮城内经营一间银匠铺，因诚实守信，所以生意红火。银匠铺每年经营的收入，除了自家用项以外，几乎全部投入到教会的各项事工中。自1940年末起，海映光夫妇时常从临夏赶来，每次停留数周之久。期间，他们指导圣经学校的学生，也在福音堂讲道，稍微弥补了莫大猷夫妇去职的缺憾。^[37]

[33] Rev. A. R. Fesmire, "Our Foreign Mail Bag," *The Alliance Weekly*, July 16, 1938, 456; "Kansu-Tibetan Border," *The Alliance Weekly*, October 1, 1938, 634; Rev. C. E. Carlson, "In Perils of Robbers," *The Alliance Weekly*, January 9, 1943, 24, 32; *Memories Of Years Past* (2008), 56-60; Miss. Ruth E. Lindstrom, "Lungsi, Kansu Tibetan Border," *The Alliance Weekly*, July 10, 1943, 411; "Department of Prayer," *The Alliance Weekly*, September 25, 1943, 616.

[34] "West China and Kweichow-Szechuan," *The Alliance Weekly*, March 27, 1943, 202; Rev. Carter D. Holton, "Streams of Blessing in Kansu," *The Alliance Weekly*, November 20, 1943, 745.

[35] Rev. Thomas Moseley, "A Refreshing Conference," *The Alliance Weekly*, September 25, 1937, 617. 赵柳塘，〈基督教会四十年之我见〉，《广西文史资料选辑（第三十三辑）》（南宁：广西区政协文史资料编辑部，1992），139。

[36] 1934年，宣道会甘藏边区的领餐会友共609人，少于华中区的1860人，华南区的2021人。当年，甘藏边区的中国传道人只剩17人，而华中区、华南区的中国传道人则分别为51人和143人。资料来源：梁家麟，《华人宣道会百年史》（香港：建道神学院，1998），14-15。

[37] *Moh Ta-lu, Man of Great Plans* (1963), 203; Rev. C. E. Carlson, "News from West China," *The Alliance Weekly*, September 5, 1942, 569; "A Book of Remembrance for China," *The Alliance Weekly*, August 12, 1950, 505; Myrtle Dillon, "Letter from Mrs. Carter Holton to daughters Myrtle and Jean dated November 4, 1941," *My Life and Testimony* (unpublished manuscript, 2016), 75. 兰州 YD 弟兄（赵成武的外孙）口述史资料一则（访谈时间：2026年5月5日）。

在陇西，胥耀西老牧师依然在教会中忠心事奉。每当有弟兄姐妹生病，他总是最早去看望的人——尽管因为家中不宽裕，有时只能给孩童们带一把烤豆子当礼物。1938年夏，时任甘藏边区主席的斐文光与苟希天一同来到陇西，主领为期一周的聚会，见证了十几位信徒的受洗。1941年夏，时任甘藏边区主席的孙守成和妻子来陇西服事一周，年近百岁的胥耀西几乎一场不落地出席了每天四次的讲道。同年8月5日，日机轰炸陇西。城内死伤枕藉，宣教士与中国基督徒却无一伤亡。一条街上有两间基督徒开设的商铺，胥耀西当时正坐在其中一间内。两家铺面安然无恙，但它们之间的建筑却被夷为平地。事后，全城居民都在谈论基督徒大蒙眷顾的事。^[38]

胥耀西直至101岁（1943年）才安然归主，而在其离世前一个月仍能精神矍铄地讲道一个小时。除了胥耀西、胥志仁父子二人外，在陇西教会服事的中国基督徒还有张和平、康昶荣等人。张和平是天水甘谷人，幼年时被天水内地会学校收留。后信主，在兰州博德恩医院学习、服事，复又迁至陇西，

以开办药房为生，热心教会事工。康昶荣早年毕业于狄道圣道学堂，深得宣教士信任。后被聘为看门人，协助从事乡村布道，是极为得力的福音工人。张和平、胥志仁等人曾于1938年赴陇西城西七十里处的莲峰（今甘肃省定西市渭源县莲峰镇），发展组建“陇西宣道会莲峰支会”。^[39]

坚守在官堡的有王焕章。他长期使用自家的房产设立教堂，忠心服事弟兄姐妹，遂于1932年被选为华西宣道会委员。1937年起，又出任华西宣道会副委办长。1941年，孙守成曾赴官堡参加主日聚会，与信徒团契交通，认为“教会属灵状况甚好。”1943年，甘肃省府决定成立会川县于官堡。1945年，因原委办长苟希天已担任甘宁青基督教联合会会长一职，所以王焕章被推举为新一任华西宣道会委办长。^[40]

3、青黄不接之际，圣道学堂艰难复校^[41]

宣道会自创办之初，就极重视神学教育。诚如一位宣道会的传道人所讲：“创办神学院，不仅是造就人才，使福音事业发展得更为广

[38] Rev. A. R. Fesmire, "Our Foreign Mail Bag," *The Alliance Weekly*, July 16, 1938, 456; Rev. C. E. Carlson, "Our Foreign Mail Bag," *The Alliance Weekly*, August 9, 1941, 506; Rev. C. E. Carlson, "News from West China," *The Alliance Weekly*, September 5, 1942, 569; Miss. Ruth E. Lindstrom, "Air Raid on Lungsi, West China," *The Alliance Weekly*, October 11, 1941, 648-49. 张世舜, <日本飞机轰炸陇西纪实>, 于《陇西文史资料选辑(第一辑)》(内部发行, 1995), 53-54。

[39] Miss. Ruth E. Lindstrom, "Lungsi, Kansu Tibetan Border," *The Alliance Weekly*, July 10, 1943, 411; Miss. Ruth E. Lindstrom, "An Aged Warrior Called Home," *The Alliance Weekly*, August 14, 1943, 521-22; Rev. Howard Van Dyck, "A Book of Remembrance for China," *The Alliance Weekly*, August 12, 1950, 505. <甘肃宣道会传道史>, 《金陵神学志(中国基督教历史特号乙编)》(1925), 82;《陇西县志》(1990), 389、743;渭源县志编纂委员会,《渭源县志》(兰州:兰州大学出版社, 1998), 439、735; <民国时期陇西西南街的张和平一家考略>, 网页: <https://www.163.com/dy/article/G21GUB930532B8U9.html>。

[40] Rev. Thomas Moseley, "A Refreshing Conference," *The Alliance Weekly*, September 25, 1937, 617; Rev. C. E. Carlson, "Our Foreign Mail Bag," *The Alliance Weekly*, August 9, 1941, 506; "Requests for Prayer," *The Alliance Weekly*, February 24, 1945, 58; *The Fifty-Ninth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1945, May 15-20, 1946, 66. <甘肃宣道会传道史>, 《金陵神学志(中国基督教历史特号乙编)》(1925), 83;《渭源县志》(1998), 735。

[41] 关于甘藏边区各类学校的创立、停办经过, 艾名世在其 *Gateway to Tibet* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1938) 一书中有详细的说明。本节有大段内容译自该书的 "Chapter V. Schools of Part III The Chinese Field and Work"。

泛，而且我们不忘为下一代着想，是继往开来的一个工作重心。保罗在工作之余，极留心寻找青年人，加以训练，然后将传道责任托付他……”^[42]

狄道圣道学堂^[43]建于1910年。这间圣经学校一直秉持很高的办学标准，提供全面、均衡的学术性训练。此外，在宣教士和中国传道人的带领下，神学生每日进行露天布道，假期开展巡回布道。每隔三年，就会有一批神学生从这里毕业，成为各地教会的中坚力量。

培贞女子学校在1910年建于洮州旧城，后迁至岷州。这间寄宿制女校提供系统的基础教育课程，又增设师范教育、神学训练两科，培养出许多有学识且敬虔爱主的女生。其中一些成为女传道和牧师的妻子，还有人在当地女子小学任教。^[44]

1927年，因北伐战争而爆发的大规模排外风潮，迫使甘藏边区宣教士撤出中国。在此剧变之年，中国人此前对教会学校的疑忌，伴随着激昂的民族主义情绪，彻底爆发出来。狂热的民众将宣教士创办、资助的学校一概视为民族团结的威胁，又辱骂其中的师生为“帝国主义的走狗”。

与此同时，新出台的教育法规强制教会学校向政府注册，且禁止在校内开展基督教教育。这样，甘藏边区所有学校的关闭已成定局，狄道圣道学堂、培贞女子学校也从此落下帷幕。1927年之后五年里，教会学校和基督教教育已经成为一个无人提起的“死命题”。

神学教育的停滞使得甘藏边区不复有充足的人力支持。在1915至1927年间，宣教士去未得之地拓荒时，常有中国传道人或女传道伴随左右。及至1937年，甘藏边区已经陷入无女传道可用的境地。1944年，在甘藏边区接受按立的王焕章、侯世雄（又作“侯世勳”）和王颂真，均为1927年之前从狄道圣道学堂毕业的工人。这意味着，全职工人老龄化的状况已经较为严重。事实上，随着老一代牧师的辞世，甘藏边区的传道工作即将进入青黄不接的窘境。^[45]

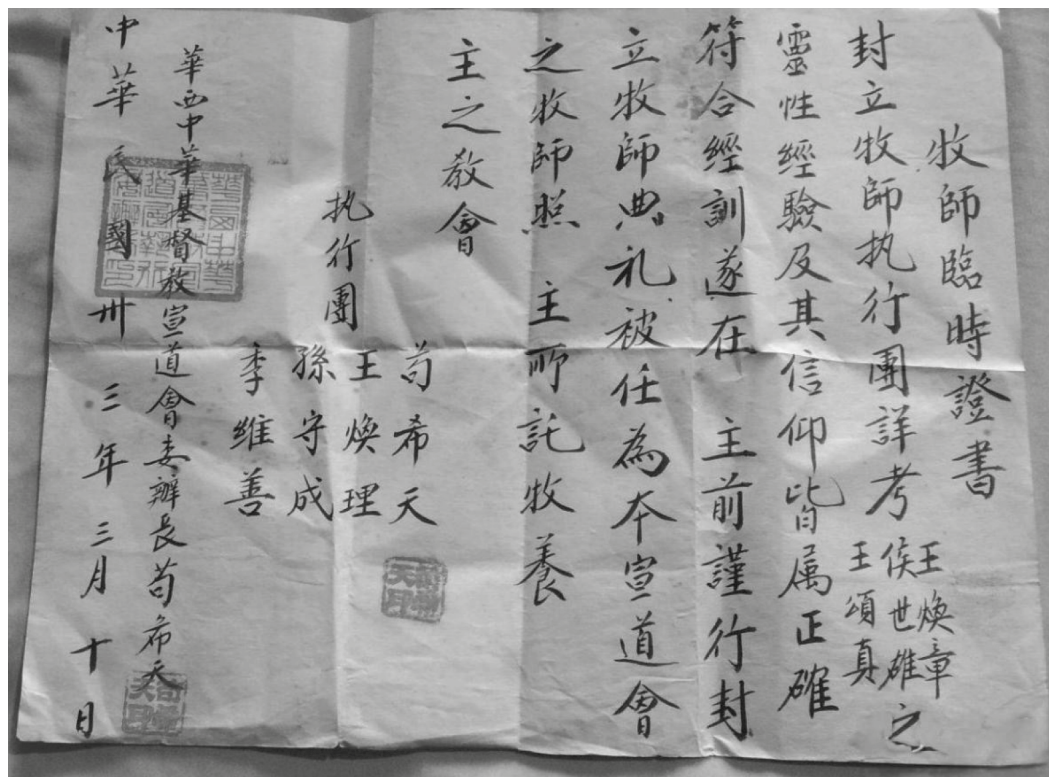
值得一提的是，神召会在1927年之后因势利导，竭力维持各类圣经学校的运行。新普送之女陈佐华（Louise M. Chenoweth）于1921年在岷县创立的圣膏女校，持续办学至1930年。此外，新普送于1928年在岷县、宕昌等地成立贫儿院，在持续多年的旱灾、饥荒中，收容5岁至15岁之间的儿童，救他们脱离饿死、被拐卖的命运。孩子们在贫儿院学习识字，被教导圣经，操练制鞋、

[42] 林证耶，《翟辅民传》（香港：宣道书局，1962），19。

[43] 民国18年（主后1929年），狄道县更名为临洮县。为避免引起混淆，本篇中除“狄道圣道学堂”这一名称以外，一律使用“临洮”作为地名。

[44] 岷县地方政府于1934年成立岷县城关女子小学，教员大都是“从福音堂出来的”，“因为福音堂（此前）办有一个女子小学”。培贞女校的毕业生包修德、王淑贞、乔化仙等人，都先后任岷县女子小学教员，乔化仙还于1939年至1942年出任校长一职。资料来源：张扬明，《到西北来》（上海：商务印书馆，1937），192-93；王征瑞等，〈岷县岷阳镇女子中心国民学校简况〉，《岷县文史资料选辑（第一辑）》（岷县：内部发行，1988），58-60；周文浩，〈岷县基督教概述〉，《岷县文史资料选辑（第四辑）》（岷县：内部发行，1997），177。

[45] “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, January 30, 1937, 75. 苟希天等，〈甘肃宣道会传道史〉，《金陵神学志（中国基督教历史特号乙编）》（南京，1925），81、83。



图九：宣道会华西区（甘藏边区）按立牧师证书（1944年）

织毯等手艺，终能自立于社会。截至1931年初，贫儿院已经先后接收500余名儿童。之后，又继续收纳家境贫寒的儿童，直至1937年左右才停止办学。贫儿院的孩子离校时，多数已经建立坚实的信仰根基，一些还成为优秀的传道人。正是在这一时期，神召会在多个地区出现“后来者居上”的势头。^[46]

1932年，在甘藏边区汉族教会的重组会议上，代表们提出恢复圣道学堂的动议。但因本地汉族教会的财力不足以支持学校的运

行，而负责汉区工作的宣教士又认为自养原则不可动摇，所以重开圣经学校的计划只能一再拖延。五年后，在“华西宣道会第一次年议会”上，三年全日制圣经学校的重要性又被提起。然而，由于资金匮乏，只能以开办短期神学培训班作为替代方案。

1938至1940年，在委办长苟希天的带领下，甘藏边区各地教会均举办了为期十天至两周的短期圣经学校。这种系统性的圣经学习使众教会获益良多。1938年，有250人参加学习。1939年，参加的学员达到315人。

[46] Louise M. Chenoweth, "Girl's School In W. China," *The Pentecostal Evangel*, July 12, 1924, 10; W. W. Simpson, "Famine Orphans Saved," *The Bridegroom's Messenger*, October to December, 1929, 11; W. W. Simpson, "My First Missionary Training," *The Pentecostal Evangel*, March 21, 1931, 10-11; W. W. Simpson, "Prayer Requests," *The Bridegroom's Messenger*, April, 1935, 2; W. W. Simpson, "News From War-Torn China," *The Pentecostal Evangel*, September 11, 1937, 8.

许多基督徒的生命得以进深，大量非信徒决志信主。一些在公立学校担任老师的穆斯林迫于同族的压力，不敢走进福音堂，但连续几晚站在寒冷的窗外听人讲解圣经。此外，在经济状况十分紧张的情况下，教会的奉献款却在不断增加。^[47]

1940年末，孙守成在出任甘藏边区主席伊始，便决定从宣教士的整体经费（General Fund）中拨款，启动三年全日制圣经学校。苟希天任校长，海映光定期从临夏赶来协助，王焕章带领学生们进行布道实习。差会支付学校教师部分的薪资，汉族教会承担其他费用，还为神学生提供经济支持。

1940年12月，狄道圣道学堂终于复校。此时，该校已停办13年，造成严重的神学人才断层。

1941年10月，圣道学堂迎来第二学年。当时，圣经学校在师资方面捉襟见肘（中国教师担负外地教会的牧养之责，宣教士不能常驻临洮），学生的质量也不尽如人意。但孙守成凭着在基督里的信心，如此说：“学校的进展令人鼓舞。目前共有十二名学生就读。虽

有几位似乎难堪大任，但想到从前看来资质平平，如今却成为教会栋梁的人，我就希望倍增。……明年能否继续，取决于我们的资金状况。但只要还有一线希望，我们就绝不停办。”^[48]

1944年初，六名学生毕业。他们立刻接受呼召，作为生力军投身于教牧人员减员严重的汉族教会中。^[49]

4、纷扰撕裂之处，众教会播种和平

1914年，席儒珍因“圣灵恩赐”一事的分歧，愤而退出甘藏边区。1918年，更名为“新普送”，作为神召会的宣教士重返甘肃，造成极大的分裂。一位宣教士曾沉痛地回忆道：“因着这场不结果子的争执，多地教会的增长、进深势头停止了，众教会、亲族乃至最亲密的属灵伙伴反目成仇，而仁爱与恩慈已彻底消声匿迹。”^[50]然而，上帝的恩典胜过人的过犯。1926年，宣道会与神召会终于达成睦邻协议。随后几年中，彼此之间的嫌隙也被弥合。渐渐地，两个差会在甘肃的教会都达到一定的成熟度，荣耀了主的圣名。可是，倘若弟兄们在当初传讲基督时不

[47] Ruth Ruhl, “West China Conference,” *The Alliance Weekly*, January 13, 1940, 26; *The Fifty-Second Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1938, May 18-23, 1939, 68; *The Fifty-Third Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1939, May 16-20, 1940, 62-63, 70.

[48] Rev. Thomas Moseley, “The Indigenous Church in West China,” *The Alliance Weekly*, December 17, 1932, 814; Rev. Thomas Moseley, “A Refreshing Conference,” *The Alliance Weekly*, September 25, 1937, 617; “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, November 30, 1940, 762; Rev. A. C. Snead, “In Lanchow, Kansu, West China,” *The Alliance Weekly*, March 8, 1941, 154.

[49] “Kansu-Tibetan Border,” *The Alliance Weekly*, April 26, 1941, 266; “Conference Greetings,” *The Alliance Weekly*, February 21, 1942, 121; Rev. C. E. Carlson, “News from West China,” *The Alliance Weekly*, September 5, 1942, 569; *The Fifty-Third Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1939, May 16-20, 1940, 69; *The Fifty-Fourth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1940, May 15-21, 1941, 29; *The Fifty-Fifth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1941, May 14-19, 1942, 72; *The Fifty-Seventh Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1943, June 1-6, 1944, 39.

[50] Robert B. Ekvall, *Gateway to Tibet*, 56, 96.



图十：池维谋（左六）访问兰州的安息日会（1933年7月）^[52]

含结党、争竞之心，服事的果效岂不更要加倍临到吗？^[51]

但是，人并非都有“寻求和睦，一心追赶”的知识。在甘肃全境之内，宗派纷争此起彼伏。基督复临安息日会（Seventh-day Adventist Church，以下简称“安息日会”）^[53]、

耶稣家庭^[54]先在内地会系统的教会造成混乱与分裂，后来又进入宣道会甘藏边区，给宣教士和中国信徒带来无尽的困扰。

安息日会因其自身的教义与主流教会迥异，所以视诱导其他宗派信徒改宗的活动为“传福音”。1928年，安息日会进入甘肃。他们

[51] 关于神召会从宣道会分裂，以及两个差会在甘肃重新达成睦邻协议的过程，详见：〈甘藏边区简史（中）〉，《教会》92，2022年12月，69-86；〈甘藏边区简史（中续）〉，《教会》93期，2023年3月，73-98。Robert B. Ekvall, *Gateway to Tibet*, 56, 96; Raymond H. Smith, *The China Experience: Martin Ekvalls and Howard Smiths, 1892-2013* (unpublished manuscript, 2013), 29.

[52] 照片来源：Harvard-Yenching Library, <http://id.lib.harvard.edu/images/olvgroup119/urn-3:FHCL:81091/catalog>.

[53] 安息日会始建于19世纪中叶的美国，自称“余民教会”。他们相信怀·爱伦（Ellen Gould White）的著作“以先知性权威说话，带给教会引导、教训及督责”，强调“遵守第七日（星期六）是上帝永不改变的诫命，是在基督里蒙救赎的表征”，“基督徒要尽可能采用最健康的饮食，并禁止食用（旧约）圣经所指明的不洁净的食物（如猪肉）”。此外，安息日会还持有诸如“基督在王后1844年后进入赎罪工作的第二阶段”等迥异于正统教会的教导。

[54] 耶稣家庭的创办人敬奠瀛于1914年受洗加入美以美会。1918年，进入济南一家教会医院当传道员。服事期间，看到教会中“钱作主”、“势力作主”和“西方宣教士专权”等问题。1924年，赴泰安参加“阿尼色弗之家”孤儿院举办的奋兴会（神召会背景），接受了“方言”、“灵歌”和“灵魂被提升天”等五旬节派的信仰形式，遂退出美以美会。1925年，在神召会孤贫院工作几个月后，复被逐出。此后，自行回到马庄创立教会。因长期与西方差会不睦，再加上“惟独通过读经获得属灵知识”的经历，使敬奠瀛形成一种“除圣经和圣灵之外，不需要任何传统、宗派之解释”的神学倾向。这一倾向也决定性地影响了耶稣家庭的其他传道人，导致他们很难与其他宗派的教会和睦相处。资料来源：陶飞亚，《中国基督教乌托邦研究——以民国时期耶稣家庭为例》（北京：人民出版社，2012），56-57、63-65、68、80-82、84-89；连曦，《浴火得救——现代中国民间基督教的兴起》（香港：香港中文大学出版社，2011），44-48。

很快就在兰州和西宁以“提供工作机会”、“发放津贴”等手段“收买”内地会的基督徒。1933年，池维谋牧师来兰州期间，曾造访安息日会，礼貌地说，他不认可这种“偷羊”（Sheep Stealing）的工作方式。^[55]

1937年下半年，安息日会租下临洮主街上最宽敞的房屋，预备开展活动。他们许以更高的薪金，试图引诱宣道会的传道人转至安息日会工作。莫大猷夫人心痛地说：“我们并不反对新的差会进入我们所在的地区。毕竟，福音需要是如此巨大。但是，这些人来，不亲手建立自己的根基，却预备蚕食其他的教会。宣道会的宣教士在临洮历经多年的忧患与试炼，方才建立起一间坚固和纯正的教会。这个新来的团体却不打算效法其他宣教士的榜样，只想用金钱收买……”^[56]

此时，甘藏边区在临洮的教会已在各个方面实现“自养”——中国信徒自行支付牧师和女校教师的薪资，甚至供养华西区的委办长。安息日会为了与原有的差会竞争，就倚仗美国总会丰富的财力，并不尝试推动“自养”，这本来就是一种倒退。令人欣慰的是，临洮宣道会平安地度过了这一次试炼——

无论是中国传道人还是信徒，没有一人被引诱离开。

安息日会诚然给甘藏边区造成不小的冲击。而耶稣家庭进入甘肃后，肆意破坏教会秩序，所造成的损害更甚于前者。

1933年，耶稣家庭的段彩炬等人到甘肃布道。内地会甘肃省主任任守谦（Ebenezer J. Mann）表示欢迎，进而邀请他们到兰州的内教会分享。1934年，敬奠瀛本人带领张凤云、巩守仁^[57]等人赴甘肃天水布道。鉴于一些信徒开始追求“圣灵充满”、高举“属灵恩赐”，教会出现分裂的苗头，任守谦不再接纳耶稣家庭的传道人到内地会讲道。

自1936年起，天水、兰州两地的内地教会开始发生大规模的分裂。持守原内地会信仰的保守福音派信徒，和倾向于耶稣家庭的“灵恩派”信徒之间的矛盾日渐激化。双方在聚会中互相争吵，甚至为礼拜堂等教产的归属，以“盗窃”的罪名将对方告到法庭。与此同时，为争夺“甘肃中华基督教会”这一名称的使用权，内地会的任守谦与已转至耶稣家庭的巩守仁对簿公堂数年之久。巩守仁最终胜诉，但这起争端没有真正赢家——

[55] Rev. E. J. Mann, “Advance in North-west,” *China's Millions*, December, 1933, 226–27. 张子度，〈基督复临安息日会在兰州〉，于《甘肃文史资料选辑》，第三十一辑：《民族宗教专辑》（兰州：甘肃人民出版社，1989），167–68；王建平，〈中国陕甘宁青伊斯兰文化老照片〉（上海：上海辞书出版社，2010），59–60。

[56] Moh Ta-lu, *Man of Great Plans* (1963), 189–90.

[57] 巩守仁（1906–1958），甘肃省甘谷县人，其父巩心得系甘谷最早的基督徒，传道足迹遍及陕甘两省。巩守仁自幼信仰基督教，曾就读于甘谷东街小学，很受在该校任教的内地会宣教士任守谦赏识，后被介绍到位于兰州的内教会华英中学就读。1925年，巩守仁因在华英中学内组织抗议“五卅惨案”的示威活动而被开除。后转入博德恩医院，在医疗宣教士金品三的带领学习医学，成为天水地区较早的西医。1936年左右，接受耶稣家庭灵恩派教义，又为其受苦、舍己的精神所感动，决心建立脱离外国差会、完全自立的本色化教会。此后，带领一部分信徒与原内地会教会分裂，又出任“甘肃省中华基督教会”理事长。1949年，巩守仁带领原天水仁爱医院的部分医务人员赴新疆哈密行医布道。1951年，被怀疑为“特务”、“间谍”被捕。在狱中关押期间因突发脑血管病而偏瘫，于1956年释放，两年后病逝。资料来源：甘肃省地方史志编纂委员会，《甘肃省志·宗教志》（兰州：甘肃人民出版社，2005），429–30。

任、巩二人在基督里的情谊被彻底撕裂，各地教会所受的伤损更是大得无可弥补。^[58]

1942年，巩守仁、张凤云、李明曜等耶稣家庭的领袖在水发成立“甘肃中华基督教会”，尔后呈请甘肃省政府备案，同期向全省各地派遣传道人“接办教会”。此举实则是以“创立中国自办教会”为名，行“神学干预和行政控制”之实，故而在各地教会中引起连续的分裂。

在甘藏边区各教会中，首当其冲的是陇西、临洮。在1942年末的《宣道周刊》(*The Alliance Weekly*)中，登载了这样的代祷事项：“请为陇西和临洮的教会祷告。愿各教会的基督徒能潜心查考神的话语，不被所谓‘耶稣家庭’游行传道者的错误教义迷惑，并能分辨谬妄的灵。这些人正处心积虑地获取会众信任，进而分裂教会。”^[59]

1942年，耶稣家庭的五位游行传道者首先来到陇西。他们极度仇视外国宣教士，倚仗当地教会中两位“富有且极具影响力”的女性信徒，吸引一些人支持自己。后来试图摘下原宣道会的牌匾，改为“中华基督教会”，以全面接管教会。林路得、吕有志两位宣教士心如火烧、极其窘迫，只好

与少数洞察到事态严重性的中国信徒恒切祷告。耶稣家庭的传道人最终未能得逞，但还是有四个家庭离开宣道会，另立“陇西县中华基督教会”。这一支分离出去的信徒人数只有十余人，其负责人去世后便基本停止活动。^[60]

在临洮，耶稣家庭派出的传道者以“扫除帝国主义利用教会侵略之阴谋”、“追求圣灵充满”等教训，在教会中挑起争端。海映光说：“他们的教义与多年前的（神召会）如出一辙，只不过此次规模大得多，且有雄厚的资金和强大的组织作支撑。除了关于圣灵恩赐方面的极端教义外，他们还多了一样机巧的排外主张，令真正关心基督徒属灵福祉的人深感忧虑。”^[61]

与陇西教会的应对相仿，临洮的中国传道人以及宣教士亦未与耶稣家庭作正面冲突，只是坚定仰望神，持续地向信徒传讲真理。最终，耶稣家庭带来的纷争止息了。但仍有一些信徒，如曾陪同苟希天接待王明道来访的张树青，宣布脱离宣道会，加入耶稣家庭。更令人痛心的是，许多受耶稣家庭影响的信徒，后来脱离这一运动，却因羞于重返教会，且充满灰心、怀疑，“陷入比不信者更难接近的境地”。^[62]

[58] 《甘肃省志·宗教志》(2005), 343。《中国基督教乌托邦研究》(2012), 106、114–15、128。Rev. E. J. Mann, “Advance in North-west,” *China's Millions*, December, 1933, 227。张成之, <基督教传入甘肃兰州的总情况>; 李子柔, <我参加“耶稣家庭”的情况>; 李明曜, <兰州耶稣家庭与中华基督教会的始末>, 于《甘肃文史资料选辑》, 第三十一辑(1989), 140–41、155–57、170–78; 黄剑波, 《“四人堂”纪事——中国乡村基督教的人类学研究》(中央民族大学博士学位论文, 2003), 33–34、168; 《甘肃基督教简史》(兰州山自石教堂内部出版物, 编印年代不详), 94–98。

[59] “West China,” *The Alliance Weekly*, October 24, 1942, 682。 “West China,” *The Alliance Weekly*, November 28, 1942, 768。《甘肃省志·宗教志》(2005), 344。刘继华, <宗派主义与民末甘肃基督教的本色化>, 于《青海民族研究》, 2015年7月期, 124。

[60] Miss Ruth E Lindstrom, “Shadows and Sunshine,” *The Alliance Weekly*, August 12, 1944, 344–45。《陇西县志》(1990), 743。

[61] Rev. Carter D. Holton, “Streams of Blessing in Kansu,” *The Alliance Weekly*, November 20, 1943, 745。

[62] Rev. Carter D. Holton, “Streams of Blessing in Kansu,” 745。临洮苟氏家族的口述史资料一则(访谈时间: 2021年6月2日)。



图十一：甘宁青基督教联合会成立大会全体会员合影（兰州，1944年）^[63]

后排左四至左八：艾荣德、苟希天、李摩西（内地会 - 兰州）、李湛恩（Eric R. Liberty）、席德思，左十一：连福川、左十二：王焕章（宣道会 - 官堡），左十四：季维善，左十五：白约翰；前排左二：薛仁勇（内地会 - 武威），左四：赵成武（宣道会 - 临洮），左六：吴宝琇（内地会 - 天水），左八：沈砚法（内地会 - 兰州），左十二：马伯良（内地会 - 银川），右五：辛西轩（协同会 - 平凉），右四：王焕理（宣道会 - 临夏），右三：侯世勳（宣道会 - 临洮），右二：王颂真（宣道会 - 临洮）

甘藏边区的宣教士为使甘肃民众听闻福音，跋山涉水来到这里。有人为服事主终身未婚，有人承受丧妻、丧子之痛。不知以“耶稣家庭”自称的主内弟兄何以如此仇视他们？耶稣家庭进入甘肃之前，宣道会已经在此辛勤耕耘近40年。可他们的传道人下车伊始便要求“接管教会”，是否过于粗暴？

平心而论，耶稣家庭中有许多愿意受苦、舍己的信徒，赴边疆布道也显示他们跟随主的决心。但是，他们在甘肃多地的活动既无谦卑之心、和睦精神，也无建设性，给当地教会造成的损失无可挽回。

为对抗安息日会、耶稣家庭等教派的侵扰，内地会陇南区会的吴宝琇（又名吴洁天）等

人提议各差会体系的教会加强联络、彼此扶助。这一倡议很快得到众多教会的响应。1944年3月24日，内地会、宣道会和协同会所属兰州、河西（今甘肃武威、张掖、酒泉）、陇南（今甘肃天水）、甘南（今甘肃定西、甘南）、陇东（今甘肃平凉等地）和青海、宁夏等地近70间教会的代表齐聚兰州，正式成立“甘宁青基督教联合会”。宣道会的苟希天牧师出任会长，内地会的吴宝琇医生、李摩西弟兄任副会长，李摩西兼任总干事；兰州的沈砚法长老、宁夏的孟昭翰牧师、陇南的刘基医生、平凉的辛西轩长老四人担任常务委员会委员。内地会的白约翰（John Bell）、艾荣德（Howard H. Knight）、席德思（L. A. Street）和宣道会的季维善等宣教士受邀出任联合会顾问。

[63] 照片来源：由宣道会档案馆提供。

众人在祷告中经历团契交通的美好，甘心放下分歧、除去偏见，同心合意地兴旺福音。会议期间，中国同工肯定、赞赏外国宣教士以往的工作，共同表达与他们继续同工的强烈意愿。参会代表一致同意：尽管不同差会体系的教会在教义和治理方面存在差异，但应当彼此尊重、接纳。由此，联合会的宗旨定为：“联合西北各教会，促进自立、自养、自传。各教会遇到问题、需要帮助时，即派人前去调解。但是，被邀调解是站在友谊（而非权柄）的立场上，绝不干涉各教会内部行政。”大家还讨论了开办神学院、组织布道活动等合作事宜的可行性。

3月29日，中西同工在圣餐仪式中同领主的饼和杯，心被恩感，一同见证在基督里的合一。^[64]

三、抗日战争末期：忍耐到底，云开见日

1944年3月，甘藏边区主席孙守成返美。季维善被任命为教区监督（Superintendent）。他全心全意地投入到新的事奉中，一年骑乘近5千公里，有100天在马背上度过，另有60天参加13处教会的特别聚会。

在甘肃服事逾40年的吕成章夫人虽持续患病、健康堪忧，但仍坚持从事常规的驻堂事工。林路得、吕有志除了在城内的工作外，

还积极前往乡村探访、巡视教会支站，举办妇女聚会，组织儿童事工。

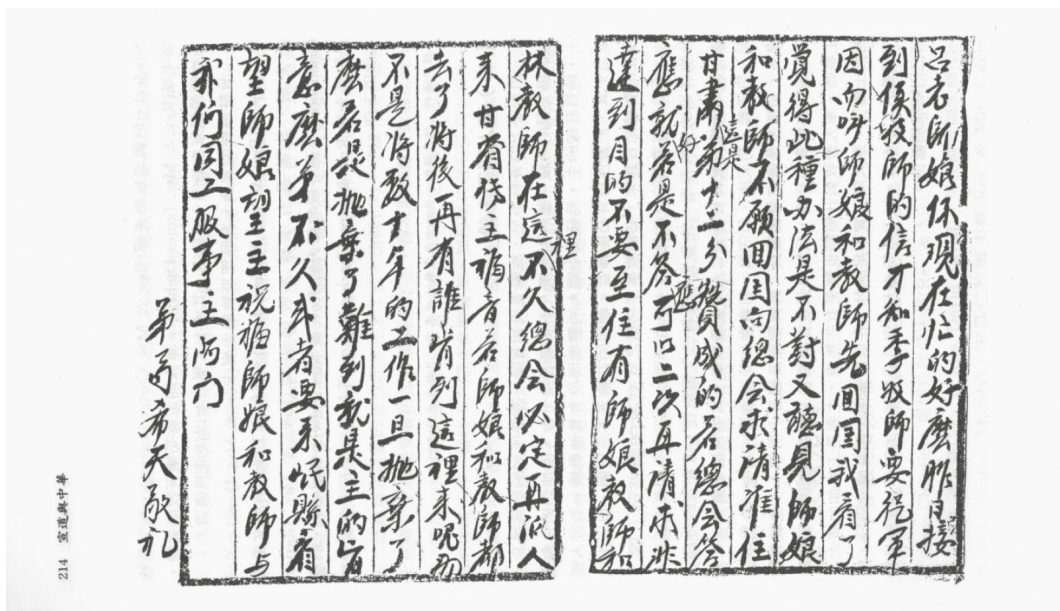
1944年4月至12月，侵华日军发动豫湘桂会战。中国军队伤亡惨重，在各条战线溃败，陪都重庆为之震动。因战势急转直下，又有“日军可能从华北向甘肃推进”的传闻，季维善遂于1945年初向宣道会美国总部提出“全员撤退”的预案，并获得“俟时机必要，即可撤离”的批复。在1945年的宣道会祷告手册上，甘藏边区被标为“（宣教士）已撤离区域”。^[65]

苟希天听到这一撤退计划，急忙给吕成章夫人写了一封情辞迫切的信：“吕老师娘：你现在忙的好么？昨日……才知季牧师……叫师娘和教师（吕有志）先回国。我觉得此种办法是不对（的）。又听见师娘和教师不愿回国，向总会求请准住甘肃。这是弟十二分赞成的。若总会答应就好。若是不答应，可以二次再请求，非达到目的就不要止住。有师娘、教师和林教师在这里，不久总会必定再派人来甘（肃）省传主福音。若师娘和教师都去了，将后再有谁肯到这里来呢？……弟苟希天敬礼”

吕成章夫人与女儿吕有志恒切祷告，祈求主让她们继续留在甘肃。感谢上帝，因着祂的眷顾，时局持续好转，撤退计划也自然取消了。季维善以及三位女同工得以继续留在岷县、陇西等站点服事中国人。

[64] “The Minchow Church Conference,” *The Alliance Weekly*, September 9, 1944, 377; *The Fifty-Eighth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1944, May 29–31, 1945, 46; “Church Developments in the North-West,” *China’s Millions (London Edition)*, July–August, 1944, 31; 《甘肃省志·宗教志》(2005), 338–39; 刘继华, <宗派主义与民末甘肃基督教的本色化>, 于《青海民族研究》, 2014年7月期, 123。

[65] *The Fifty-Eighth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1944, May 29–31, 1945, 44–45; “West China,” *The Alliance Weekly*, February 27, 1943, 144; “West China and Kweichow-Szechuan,” *The Alliance Weekly*, April 21, 1945, 122; “Last Minute Foreign News,” *The Alliance Weekly*, January 27, 1945, 19.



图十二：苟希天致吕成章夫人的信件（写于1945年初）^{〔66〕}

这一时期，甘藏边区各汉族教会的工作虽然开展得十分艰难，但上帝终于带领他们进入了宽阔之地。

1944年，甘藏边区的11个教会举办了年会，共计147人受洗。1945年，受洗人数有69人。全区的教会成员总数首次破千，达到1169人。岷县、陇西两地在受洗人数、慕道人数等方面均居领先地位。^{〔67〕}

在陇西，乡村布道事工蒙神赐福，特别是在首阳镇（今甘肃省定西市陇西县首阳镇）的进展极为振奋人心。1944年夏，虽然时常有防空警报，但陇西教会委员会还是凭信心举办了特别聚会。他们此前在整理名册时，发现一些常来聚会却尚未受洗者的名字。于

是，中国同工和宣教士每周日晚为此祷告，同时开办栽培课程。特别聚会开始时，季维善夫妇专程赶来，担任讲员。他们心中火热、灵里谦卑，不仅参加了陇西县城的大会，还赶往其他三个支站讲道。陇西教会共有63人在本次聚会中受洗。林路得在甘肃服事多年，从未在哪次聚会中见过这么多人受洗，心中十分感恩！

接受洗礼的信徒中有下至9岁的幼童，上至72岁的老人。一些人非常贫穷，连受洗时穿的衣服都是借来的；一些人身体虚弱，但甘心冒险受浸水礼；还有9名来自基督徒家庭的高中男孩——他们在学校中为同学所嘲讽、被老师逼迫。县政府的一位官员亦在受洗者之列。几年前，他为迎娶一位基督

〔66〕 照片来源：《宣道与中华》（1997），214。

〔67〕 The Fifty-Eighth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance, 1944, May 29–31, 1945, 45–46; The Fifty-Ninth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance, 1945, May 15–20, 1946, 67.

徒姑娘，曾口头敷衍“会信主”。后因妻子被鬼附^[68]，也才在绝望之中阅读圣经，认识到唯有上帝是真神，又请教会来家中清除偶像。此外，一户被邪灵苦害的人也全家受洗，婆婆长年在庙中拜偶像，花很多钱做法事，但毫无用处。受洗之后，他们一受搅扰就唱诗、祷告，得着平安。如今人们知道，唯有基督的名——而不是牧师、宣教士自己——有能力赶逐污鬼。

因主将得救的人天天加给教会，陇西教会委员会便请求按立胥志仁、康昶荣两位弟兄——他们曾是差会的受薪传道人，如今业已实现自养。另外，陇西教会在1941年初送往狄道圣道学堂学习的一位学员已经毕业。在其读书时，教会便提供经济支持。此时，更决定聘请他作为正式的传道人，负责乡村布道工作。这位年轻弟兄花费大量时间在乡下服事，常常步行数十公里去首阳、莲峰、安家门（今甘肃省定西市陇西县文峰镇安家门村）等各支站主持聚会。^[69]

在岷县，吕有志自1944年初起，应岷县中学（今岷县一中）之请，每周都要花一些时间给200余名学生教授英语。她利用这一机会传讲福音，还邀请学生来教会参加英文查

经班，收效甚好。在吕有志的带领下，岷县的青少年事工蒸蒸日上。在一次聚会中，有30人悔改信主，其中7人在参军、奔赴前线之前接受了洗礼。因着年轻人持续不断地归主，岷县教会的青年团契得以成立，固定在每周六晚聚会。^[70]

同年5月，岷县教会年会召开。乡下的基督徒们步行赶来，与城中信徒一同参加为期3天、每天6场的聚会。吕有志邀请岷县中学的师生来参加年会，结果校长、教育主任和120名学生一起涌进礼拜堂。座位迅速坐满，不得不增加长凳。苟希天牧师倚靠圣灵的大能，满有恩膏、挥洒自如地讲道，既为已认识耶稣之人预备灵粮，也给初闻福音的人提供最简洁、清晰的教导。听众兴致盎然，十分专注。头一场聚会结束后，原定半小时休息被取消，由季维善继续讲下一场……

年会的最后一天是一个主日，又有大批学生前来参加聚会。讲道结束后，教会的会众和慕道友一起来到洮河边，观看苟希天为11位成人和1个男孩施洗。随后举行圣餐礼拜，当众人重新记念主的受难时，心灵被神大大触动。吕成章夫人充满感恩，在年会闭幕时的致辞中说：“神以‘喜乐油代替悲哀，赞

[68] 宣道会认为，在异教猖獗的地区，“被鬼附”的情况与初代教会时期一样真实（参太8:16；可5:2；徒19:13），而且并不罕见。唯有通过祷告，并由信徒奉主之名发出命令，藉着复活之主的权柄，才能使被鬼附的人真正得着释放。民国时期，陇西地区冠以“道教”名号的本土迷信盛行。宣教士观察：“甘藏边区没有一个地方堪比陇西，有众多的异教神祇得着如此虔诚和狂热的供奉。”故而，当地人被鬼附的情况更频繁、更严重。在《宣道周刊》上，关于偶像崇拜者退后、背道信徒被鬼附的记载十分多。资料来源：Miss. Ruth E. Lindstrom, “Authority over Demons,” *The Alliance Weekly*, August 24, 1940, 537; Robert B. Ekvall, *Gateway to Tibet*, 114.

[69] Rev. C. E. Carlson, “News from West China,” *The Alliance Weekly*, September 5, 1942, 569; Miss Ruth E Lindstrom, “Shadows and Sunshine,” *The Alliance Weekly*, August 12, 1944, 344-345; Miss Ruth E Lindstrom, “Our Foreign Mail Bag,” *The Alliance Weekly*, June 15, 1946, 378.

[70] *The Fifty-Eighth Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance, 1944*, May 29–31, 1945, 46; Miss. Ruth Ruhl, “A Stirring in West China,” *The Alliance Weekly*, June 29, 1946, 408.



图十三：甘藏边区中西同工合影（摄于1945年末）^[72]

前排左二至左四：苟希天、吕成章夫人、康昶荣；后排左三：林路得，右二：吕有志

美衣代替忧伤之灵’（赛 61:3），我们要感谢祂的作为！”^[71]

教会生命见证不只局限在礼拜堂内，还在各行各业中发出光来。例如，一位内地会的基督徒出任陇西监狱的典狱长。他拆毁监狱的偶像，设立了一个礼拜堂，定期邀请陇西教会的弟兄姐妹布道，带领不少囚犯信主。1941年8月，日机轰炸陇西，几枚炸弹落在监狱附近，一枚恰好落在院子里。囚犯们当时正在监内祷告，但院中的炸弹竟然没有

爆炸，故无一人丧生！在岷县，一位在公办马场工作的年轻基督徒热心为主作见证。受其影响，九位同事先后受洗归主。他们每天早晨祷告，晚上查经。从重庆来岷县视察的官员看到这群弟兄和睦同居，十分受感动，也称赞他们的信仰……^[73]

在甘藏边区坚守的外国宣教士与中国传道人、信徒同心合意地建造教会，神也坚立他们手所做的工。主的道日渐兴旺，而且得胜，就是这样。✠

[71] “The Minchow Church Conference,” *The Alliance Weekly*, September 9, 1944, 377.

[72] 照片来源：Miss. Ruth Rulh, “Our Foreign Mail Bag,” *The Alliance Weekly*, April 6, 1946, 217.

[73] *The Fifty-Third Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1939, May 16–20, 1940, 69; Miss. Ruth E. Lindstrom, “Air Raid on Lungsi, West China,” *The Alliance Weekly*, October 11, 1941, 648–49; “The Minchow Church Conference,” *The Alliance Weekly*, September 9, 1944, 377; *The Fifty-Seventh Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1943, June 1–6, 1944, 39–40.

外一篇：至死忠心、前仆后继的榜样 ——吕成章一家在岷县的事奉

在抗日战争这段艰难的时期，甘藏边区有许多“为做基督的工夫……不顾性命”（腓2:30）的宣教士与中国传道人。其中，论到服事年限之长，付出牺牲之大，薪火相承之盛，当首推吕成章一家。

吕成章夫妇长驻岷县。岷县教会作为甘藏边区最早建立的汉区教会，长期以来在全区宣教事工中起着举足轻重的作用。自1930年返回甘肃后，吕成章曾多年担任甘藏边区负责汉族事工的副主席。

吕成章顾念宣教士同工的需求，返美休假期间多次接受牙科培训，后在岷县宣教站创立一间设备齐全的牙医诊所。1933年初，宣教护士白姑娘又在此开办药房。同年11月，宣教士住宅被火烧毁。但是，吕成章殷勤筹划，在不到两年的时间里就完成重建工作。新建成的院落包括主日学室、培训基督徒工人的教室、一个装备中英藏三

种字模的印务所、一间牙科诊室、几间客房，甚至还有一个网球场。因此，岷县成为各地宣教士接受治疗、稍事休憩的避风港和进入藏区的中转站。在20世纪30和40年代，岷县一直是甘藏边区开办宣教士年会的首选之地。^[1]

吕成章待人诚恳、极其谦和，与不同族群的民众、各个宗派的基督徒都能和睦相处，年龄、背景各异的信徒也甘心与他同工。

一位在清朝担任过官员、仰慕吕成章为人的满族士绅，曾对他说：“我们缘何成为莫逆之交？莫非我俩前世是亲生兄弟？”岷县的孟名世牧师早年与吕成章同工，后来转会至神召会。1926年5月，孟名世被藏兵殴打，身受重伤，被家人抬到宣道会抢救。吕成章牧师不计前嫌，看护周到，以至孟名世“十分感谢他们的厚意”。^[2]

[1] Mrs. R. B. Ekvall, "Kansu-Tibetan Border Mission Annual Conference of 1934," *The Alliance Weekly*, December 8, 1934, 777; C. F. Snyder, "West China Annual Conference," *The Alliance Weekly*, November 23, 1935, 753; Janet Fowler, "Minsien Revisited ... after 34 Years," *The Alliance Witness*, December 7, 1983, 9; *The Thirty-Seventh Year Annual Report of the Christian and Missionary Alliance*, 1933, May 17-22, 1934, 61.

[2] 孟名世, <孟氏天路历程>,《神召会月刊》,1929年2月;李璘, <孟名世与孟氏天路历程>,《闲斋漫语》(兰州:甘肃人民出版社,2012),156。



图一：吕成章和中国传道人站于岷县礼拜堂外（约摄于20世纪20年代）^{〔3〕}

吕成章在医疗领域的服事大有成效。无论是“腹胀如水缸、呼吸困难，生命濒危”的少女，还是“一条腿变成深黑色，需要截肢”的小女孩，都曾在他这里得着医治。因甘肃全省受过牙科训练的人才凤毛麟角，许多人长途跋涉来岷县寻求治疗。一些被救治的孩子进入宣道学校就读，还有一些得着帮助的乡亲始而信主，都成为教会得力的成员。

20世纪30年代初，岷县全境饿殍遍野，吕成章协调引入中国华洋义赈救灾总会的资金，采用“以工代赈”的方法，救助饥民、修筑公路。事后，岷县当地民众向宣教站敬赠一幅“德盛再造”的牌匾。

1936年前后，与吕成章配搭事奉的中国传道人 是葛卫道、陈天祥。两人都是狄道圣道学堂的毕业生。葛卫道是一位长者，在岷县教会任牧师，曾出任华西宣道会委员会委员。陈天祥（或称陈子明）年富力强，担任青年会的主席。他通晓汉、回、藏三种文字，在吕成章负责的印刷事工中甚为得力。此外，还有一位忠心服事吕成章多年的回族人马爷。他原先是穆斯林，但与吕成章朝夕相处中，被其生命的见证感动，最终归信基督。

1935年9月，红一方面军过境甘肃，甘藏边区宣教士全体东撤。国民政府的省长因需治疗牙病，挽留吕成章停驻兰州。1936年初，

〔3〕 照片来源：由宣道会档案馆（C&MA National Archives）提供。



图二：宣道会甘藏边区 1933 年宣教士年会合影（岷县）^{〔4〕}

前二排左二、左三：吕成章夫妇；宣教站前悬挂牌匾“德盛再造”

甘肃局势刚刚恢复平静，吕成章便赴岷县等地看望信徒，此后回国休假。

1938 年，年过六旬的吕成章夫妇面临一个抉择：是留在美国退休、颐养天年，亦或是重返甘肃的宣教工场。若是选择前者，很难设想岷县宣道会将落入何等光景；如果选择后者，两人的身体又恐怕难以承受繁重的宣教工作。吕成章夫妇以拓展神国为念，对自身安危一无挂虑，遂于 12 月从美国启程，第 5 次前往中国。次女吕有志自小在甘藏边区长大的，谙熟中文，又服从了父母的教训、品行、志向和爱心，也一同出发。

借道法属印度支那入境，途经云南、四川前往甘肃途中，时年 65 岁的吕成章需要亲自驾驶卡车穿过崇山峻岭、激流险滩。为看守汽车及车载物资，他连续几个月都睡在街头。经过数月的旅行到达岷县后，吕成章夫妇虽已疲惫不堪，但还要打起精神，救治两个被火烧伤的当地人，也预备接待即将来岷县参加年会的宣教同工。^{〔5〕}

因着吕成章夫妇的坚守，许多宣教士在岷县宣教站舒适的客房中精力复原，他们的子女也得以在此度过一段无忧无虑的时光。岷县宣教站定期印刷英文版《甘藏边区快讯》

〔4〕 照片来源：由宣道会档案馆提供。

〔5〕 “Work and Workers,” *The Alliance Weekly*, January 21, 1939, 234; Ruth Ruhl, *Prayer Letters* (in the C&MA National Archive Office), August 15, 1939.



Rev. S. B. Harrison

Rev. William Ruhl, of Northwest China, with some faithful helpers. From left to right: Mr. Meng, the printer; Fu tsen, a faithful servant; Mr. Ruhl; Mr. Ch'eng, Chairman of local Young People's Society and a Bible School graduate; and Mr. Ma, a Moslem who has made profession of faith in Christ.

图三：(从左至右)马爷、陈天祥、吕成章、仆人Fu tsen、印刷工孟先生

(摄于1933年，岷县宣教站院内)^[6]

(Kansu-Tibetan News)，供美国的代祷者了解前线的进展；制作藏文福音单张，供合作、卓尼等地宣教士使用。1941年初，吕成章还主持印制了甘藏边区第一本藏文赞美诗歌集。^[7]

在这一时期，岷县教会面临许多艰难。1939年末，多年来忠心耿耿地帮助宣教士的回族基督徒马爷安然离世，与他所信的救主耶稣同在。1942年，在岷县教会事奉多年的葛卫道牧师也息了地上的劳苦，回归天家。而原本被寄予厚望的陈天祥竟然公开犯罪，令教会蒙羞。

1942年11月26日，吕成章突发大出血，经确诊为食道癌。此后病情逐渐恶化，但信心仍然稳固。12月15日，他在致德文华的最后一封信中写道：“年老时为主忙碌，实在好得无比。”癌症末期，吕成章身体虚弱，需要两人搀扶才能走上讲台。一个圣餐主日，在祝谢、分饼时，陈天祥竟然将饼扔到地上，吩咐会众践踏。众人惊惧万分，没有一人敢走上来。吕成章挣扎着站起来说：“你们不愿这样做是好的，可你们每天都以犯罪践踏主。你们要悔改！”言毕，再无力支持，经人搀扶坐下来。陈天祥之后悔悟，找到病卧在床的吕成章，请求宽恕。吕成章以仅有

[6] 照片来源：由宣道会档案馆。

[7] Rev. A. C. Snead, "In Lanchow, Kansu, West China," *The Alliance Weekly*, March 8, 1941, 153.



图四：吕成章的墓碑（摄于1987年）^{〔11〕}

的力气紧握他的手，表示原谅和安慰。^{〔8〕}此后，陈天祥的生命发生翻转，成为一名忠心的工人。其他会众看到吕成章老牧师至死忠心的榜样，亦被复兴。

1943年7月19日，吕成章平安辞世。岷县宣道会的弟兄姐妹将其埋葬在礼拜堂院内，旁立一块小小的方墓碑，上书：“我已战善战，当途程，守主道，今而后有义冕

为我而备，其文光牧师之谓也。”^{〔9〕}吕成章夫人虽年迈体弱，但仍承接亡夫遗志，继续在岷县坚守。为照顾母亲，吕有志获准转至岷县教会事奉。其时，除了次女吕有志外，尚有长女吕以斯帖在宣道会华南区服事，儿子吕新民则在美国牧会，也预备前往中国宣教。^{〔10〕}时人称赞他们是“百分之百”的宣教士家庭。这也实在是至死忠心、前仆后继的一家人！✝

〔8〕 Ruth Ruhl, “West China Conference,” *The Alliance Weekly*, January 13, 1940, 26; “Minchow Church Conference,” *The Alliance Weekly*, September 9, 1944, 376; Rev. C. F. Snyder, “Rev. William Neff Ruhl,” *The Alliance Weekly*, September 11, 1943, 583, 590; *William Neff Ruhl* (in the C&MA National Archives); 罗腓力,《宣道与中华》(香港:宣道出版社, 1997), 219-21。

〔9〕 碑文为文言体,意为:“那美好的仗我已经打过了,当跑的路我已经跑尽了,所信的道我已经守住了。从此以后,有公义的冠冕为我存留。”(提后 4:7-8)——这实在是吕成章(字“文光”)牧师一生的写照。

〔10〕 吕成章的长女吕以斯帖(Mrs. Esther A. Fowler, 1907-1975, 即后来的傅证道夫人),于1936年赴华宣教,先后在广西省、越南、香港服事,于1975年病逝于香港。次女吕有志(1911-1996),于1938年赴华宣教,先后在甘肃省、台湾服事。儿子吕新民(Fred Ruhl, 1916-1989),于1946年赴华宣教,先后在川黔两省交界、菲律宾和台湾服事。

〔11〕 照片来源:由克省悟的外孙康纳德大夫(Dr. William Christie Conrad)提供。康纳德大夫曾在1987年8月访问岷县教会。他应吕成章后代的要求,专程寻访吕成章的墓地,拍摄了这张照片。

书评：《查尔斯·西缅：一位教区牧师》^{〔1〕}

文 / 莱兰·布朗（Leland Brown）

译 / 本刊编辑部

校 / 榉木

正如教会历史上许多著名牧师一样，查尔斯·西缅（Charles Simeon, 1759–1836）今日最广为人知的，是他的讲道事工。一个致力于训练牧师讲道的知名福音派机构——西缅讲道营（Charles Simeon Trust）——甚至以他的名字命名。该机构举办的讲道培训经常引用西缅的一句格言：“我的努力方向是把圣经里本身就有的东西发掘出来，而不是把我以为可能有的东西硬塞进去。”^{〔2〕}然而，这位卓越的讲道者究竟是怎样的一位牧师？在他所属的教会传统中，他又是如何理解并实践牧职事奉的？这个被忽视却又引人入胜的课题，正是扎克·迪普里马（Zack DiPrima）所著的《查尔斯·西缅：一位教区牧师》（*Charles Simeon: Parish Pastor*）^{〔3〕}一书所探讨的主题。

本书兼具重要的历史价值与实践意义。长期以来，人们对西缅在讲台上的卓越成就早已耳熟能详，而对他作为一位牧师的研究却相对不足。学界已经探讨了祂的属灵

生命，分析了祂的“独创性”，以及祂坚持将圣经置于神学体系之上的立场，而且祂在剑桥早年面对质疑却始终忠心事奉的经历，也已广为人知。然而，迪普里马并未止步于将西缅视为一位讲道者，而是从几个不同的视角来考察祂：作为教牧导师的西缅，作为忠实圣公会信徒的西缅，作为敬虔楷模的西缅，以及作为教区牧师的西缅。这些特质使西缅作为一个历史人物的形象更加丰满，对有志于牧养事奉的牧者而言，亦提供了丰富的实践洞见。

迪普里马首先交代了全书的研究方向。他指出，本书关注的是西缅的教牧神学，即西缅以神学为根基的牧职观，以及祂所秉持的独特的实践方式。第一章“教牧导师”，将西缅置于几位对其影响深远的重要人物所构成的历史背景中，展示了祂如何有意识地善用自己的影响力，培养并安置未来的传道人，并有力地论证了西缅借着师徒培育所产生的全球性影响。

〔1〕 本文翻译自 Leland Brown, “Book Review: Charles Simeon: Parish Pastor,” *Themelios* 51.1 (2026): 196–97。承蒙授权翻译转载，特此致谢！——编者注

〔2〕 Charles Simeon, *Horae Homileticae* (London: Holdsworth and Ball, 1832), 1:xxi.

〔3〕 Zack DiPrima, *Charles Simeon: Parish Pastor* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2025).

下一章将西缅描绘为一位忠于圣公会的福音派人士。在当时，这使他显得有些特立独行。然而，迪普里马认为，正因他始终坚定地委身于圣公会，才得以成为塑造圣公会福音派传统的关键人物。

第四章深入探讨了西缅的个人敬虔，尤其能使读者获益之处在于，迪普里马重新发掘并呈现了西缅敬虔生命所树立的榜样。本章特别强调，西缅一再坚持，牧者应当对自己的会众怀有温柔的爱心，并以温和的态度对待他们。接着，迪普里马转而论述西缅在教区中的牧养实践，重点介绍了他如何借助各种团契，有效牧养一个庞大的会众群体，因为对其中的每位信徒逐一进行个人探访几乎是不可能的。在这里，读者可以看到，西缅对于牧职核心信念的持守是带有创新精神的。

最后一章“讲道典范”，探讨了西缅事奉中最广为人知的一面——他的讲道。迪普里马认为，西缅讲道事工的影响，尤其是他将自己的理念传递给后来的传道人，构成了他一生影响力与属灵遗产的巅峰。事实上，正如迪普里马所指出的，就连司布真、巴刻和斯托得，也都深受西缅讲道理念与讲台造诣的影响。

本书属于一种相对小众却颇具吸引力的著作类型，它是一部你会乐于阅读的已出版的博士论文。虽然本书是一部学术著作，其核心在于论证西缅如何借着教牧事工产生深远的历史影响，但全书行文平易晓畅，读来引人入胜。首先，本书所研究的对象，

是福音派早期历史上一位极具特色且饶有趣味的人物。西缅始终保持着鲜明的个人风格，而迪普里马所着重呈现的那些独具特色的牧会实践，也足以引发读者深刻思考。此外，本书的文字流畅生动。迪普里马大部分的细致历史分析，都将西缅置于早期圣公会福音派这一引人入胜的背景之下；那时围绕在西缅身边的，是一群卓越甚至有时颇具传奇色彩的人物。诚然，迪普里马对西缅所处历史处境的梳理，偶尔仍带有博士论文式的缜密与详尽；然而总体而言，这样的处理不仅必要，而且富有启发性，读来亦颇具趣味。

迪普里马选取的研究视角——“教牧神学”——同样值得关注与称赞。历史中的教牧神学虽然长期以来未受到充分重视，却正逐渐发展成为一个新兴的研究领域；它处于人物传记与历史神学的中间位置。从研究方法来看，教牧神学一方面考察人物对牧职本质及其实践所表达的观点（就本书而言，主要是西缅的讲章和属灵反思），另一方面也透过其实际牧会工作的记述，归纳其牧会理念（例如，西缅为牧者举办聚餐，以及借助各种团契牧养教区会众的做法）。迪普里马很好地把握了这两方面之间的平衡，并进一步丰富了关于西缅如何影响后来一代代教会领袖的历史见证。当然，这类研究本身也存在一定的局限。西缅的《讲章集》(*Horae Homileticae*) 卷帙浩繁，其中或许仍蕴藏着更多有助于理解其牧职事奉的宝贵材料。然而，对于未来有志于研究这一主题的西缅学者而言，本书无疑提供了一个极佳的起点。

从这一研究视角来看，本书最具启发性的地方，或许在于它向读者展现了：西缅不仅是一位伟大的讲道者或敬虔圣徒，更是一位充满智慧且富于开创精神的牧者。最引人入胜之处，在于本书如何揭示西缅忠心的教会职守，与他在公共崇拜之外悄然进行的创新牧养实践之间的互动关系。正如迪普里马所指出的，西缅一方面热爱圣公会，并坚定持守其礼仪传统；另一方面，又积极采用多种富有创意的牧会方式，例如为有志献身牧职者举办聚餐，以及组织各种团契，使堂区和教区内每一位会友都能得到照顾。这种组合，在早期福音派人士中可谓独树一帜。然而，正如迪普里马所论证的，正是这种独特的结合，使西缅对后来的牧者们产生了深远而决定性的影响。借用司布真的话来说，西缅拥有一种“全方位”（all-round）的事奉。这种事奉远远不只是讲道，还包括培育下一代传道人，珍视并善用自身所属的教会传统，以及亲自牧养基督用宝血所买赎的羊群。

然而，正如本书最后所指出的，西缅最主要的影响力，归根结底还是通过他的讲道发挥出来的。本书不仅进一步丰富了我们对于西缅讲道事工的认识，超越了人们耳熟能详的几个方面——例如他对讲道能力的坚定信念，坚持以作者原意作为释经的指导原则，以及对以系统神学主导圣经诠释所持的审慎态度；迪普里马还开拓了新的研究领域，特别是在西缅的讲道实践方面，包括他所采用的骨架大纲、口头演练、即席讲道法，以及他对优秀讲道的各种修辞特质的坚持。在这些理念与实践上，西缅不仅为后来一代又一代福音派传道人树立了榜样，也成为他们的重要导师。

如果你想阅读一部关于福音派早期历史上一位最具影响力，也最引人入胜的人物的严谨历史研究，我诚挚推荐《查尔斯·西缅：一位教区牧师》。对于寻求牧会智慧的教会领袖来说，本书所描绘的这位既深深扎根于自身传统，又富于开创精神的牧者，为今日的事奉提供了丰富的理论与实践素材。✦

作者简介：

莱兰·布朗（Leland Brown），来自美国南卡罗来纳州芒特普莱森特市东库珀浸信会教会（East Cooper Baptist Church）。

书评：《戴上不朽荣耀的冠冕： 威廉·帕金斯属灵生命中的末世盼望》^[1]

文 / 埃里克·比奇 (Eric Beach)

译 / 本刊编辑部

校 / 榉木

在16世纪末至17世纪初的英格兰、欧洲大陆以及新英格兰地区,威廉·帕金斯(William Perkins, 1558-1602)是最具影响力的英国新教徒之一。如今,在某些学者圈,他被誉为“英国清教主义之父”。但有些读者或许会惊讶地发现,到19世纪中叶,帕金斯的著作在英格兰和美国已经淡出了人们的视野。尽管近几十年来,对帕金斯的研究经历了一场复兴,但学者们大多忽视了他的末世论,而是将关注点集中在讲道学、预定论和圣约神学等主题上。这一研究空白,并非因为死亡、天堂和末世论主题在他的著作中无足轻重。恰恰相反,正如马修·哈特林(Matthew Hartline)在《戴上不朽荣耀的冠冕:威廉·帕金斯属灵生命中的末世盼望》(*Crowned with Immortal Glory: Eschatological Hope in the Spirituality of William Perkins*)^[2]一书中令人信服地表明的那样,这些主题在帕金斯的书籍、讲章和灵性作品中反复出现。

这本书是哈特林2022年博士论文的出版版本。该论文题为《戴上不朽荣耀的冠冕:威廉·帕金斯属灵生命中的末世盼望》,完成于美南浸信会神学院,指导教授为尤伊尔(J. Stephen Yuille)。哈特林目前在伊利诺伊州科布登的第一浸信会教会担任牧师。《戴上不朽荣耀的冠冕》一书有三个主要目标:1) 界定帕金斯的末世盼望;2) 论证这一盼望如何植根于创造、圣约、救恩论与道成肉身等重要神学主题;3) 阐明这一末世盼望如何塑造帕金斯对基督徒属灵生命与事工的理解。^[3]循着这一论证脉络,作者最主要的关切,是重现帕金斯关于圣经属灵观(biblical spirituality)的理解。^[4]

总体而言,本书按照时间顺序分为五个部分展开:1) 概述帕金斯的末世论,包括探讨他对千禧年、荣福直观(beatific vision)等传统议题的看法;2) 阐释帕金斯的救恩次序,说明末世论如何与救恩论、圣约神学以

[1] 本文翻译自 Eric Beach, “Book Review: Crowned with Immortal Glory: Eschatological Hope in the Spirituality of William Perkins,” *Themelios* 51.1 (2026): 198–99. 承蒙授权, 特此致谢! ——编者注
[2] Matthew Hutton Hartline, *Crowned with Immortal Glory: Eschatological Hope in the Spirituality of William Perkins*, Princeton Theological Monograph Series (Eugene, OR: Pickwick, 2024).
[3] *Crowned with Immortal Glory*, 6.
[4] *Crowned with Immortal Glory*, 8.

及与基督联合等教义紧密相连；3) 讨论帕金斯关于得荣耀的教义；4) 阐述帕金斯关于身体复活的教导；5) 说明帕金斯的末世论思想如何与其关于基督徒敬虔生活和事奉的教导相互关联。

哈特林这部著作有许多值得称道之处，这里着重提出三点：

首先，就我十余年来阅读帕金斯研究文献的经验而言，哈特林这部专著可以说是对帕金斯著作最为细致的解读之一。鉴于《戴上不朽荣耀的冠冕》仅约一百五十页的篇幅，这一点尤为突出。几乎每一页中，哈特林都会引用或提及帕金斯鸿篇巨作（超过两百万字）中的五六处段落。此外，与相当一部分研究帕金斯的文献不同，哈特林的研究广泛取材于帕金斯的所有著作，而非仅仅依赖于帕金斯约数十种出版物中的少数几篇。因此，哈特林使读者真正沉浸于帕金斯的思想之中。

其次，尽管学者们对帕金斯的末世论有所涉及，但并未予以详尽深入的研究。因此，哈特林的著作恰当地填补了帕金斯研究中的一项重要空白。

第三，哈特林的著作将一个相对研究不足的主题（末世论），与已有大量研究的主题（救恩论和圣约神学）联系起来，从而为后者提供了新的诠释视角。鉴于学界关于帕金斯救

恩论和圣约神学的著述已相当丰富，这一贡献绝非易事。

鉴于本书是已出版的博士论文，在结束本文之前，我想提出两点观察：

第一，本书基本避开了关于帕金斯、其同时代人以及更广泛的清教徒运动的学术争论。一个值得注意的例外，是哈特林关于帕金斯与行为之约的讨论。^[5] 然而，引言中的研究综述不足一整页，^[6] 许多章节引用的二手文献最多不超过五种。作者的论点及其对帕金斯思想的阐述，基本上是在一种相对缺乏学术对话的状态下展开的。虽然哈特林探索的多属帕金斯研究中的空白领域，但作为一篇博士论文，本书普遍缺乏与二手文献的互动对话，这一点仍值得留意。

第二，除了引言章节中约五页关于帕金斯生平的简要介绍外，本书几乎完全忽略了帕金斯所处的历史背景。^[7] 作者没有阐明与 16 世纪 90 代剑桥生活相关的背景，例如瘟疫带来的恐惧、婴儿夭折、分娩死亡，以及对罗马天主教入侵的忧虑。这些因素构成了帕金斯讨论末世论议题时的背景——有时甚至成为其论述的前景。

总而言之，如果你是一位希望在原始历史处境中理解帕金斯思想的历史学家，或是一位寻求在更广泛学术争论背景中展开论证的学者，那么读完哈特林的著作后，你

[5] *Crowned with Immortal Glory*, 35-36.

[6] *Crowned with Immortal Glory*, 5-6.

[7] *Crowned with Immortal Glory*, 1-5.

很可能会觉得意犹未尽。然而，对于希望深入了解帕金斯末世思想的神学研究者而言，哈特林的这部著作是一部论述精准、研究扎实的学术专著。同样，对于牧者、

关注此主题的平信徒，以及那些希望从帕金斯关于永恒之事的思考中获得属灵成长的人而言，哈特林的这本书都是一部准确、详尽且极具价值的指南。✝

神圣的超自然之光^[1]

文 / 约拿单·爱德华兹 (Jonathan Edwards) 译校 / 王濯扬

上帝的圣灵直接赐下神圣的超自然之光，而非人借由自然手段获得。在此，有三点说明。

第一，这并不是说，人的自然官能 (natural faculties) 在其中未被使用。它们乃是承受这光的主体；并且它们并非完全被动，而是主动的。当上帝让这光进入灵魂时，乃是按着人的本性对待人，并运用人的理性官能。然而，即便如此，这光仍然是直接从上帝而来。因为人的官能只是作为承受主体被使用，而非原因。正如太阳升起时，我们能看见各样事物，但对眼睛的使用，却并非这些事物被显明的原因。

第二，这并不是说，外在手段与此事无关。此事不同于默示——把新的真理直接启示出来；而是上帝藉着这光，赐下对祂话语中已经启示的同一真理的正确领悟。因此，这光并非脱离圣道而赐下。福音参与其中，这光就是“基督荣耀福音的光” (林后 4:4)。福音如同一面镜子，藉着它，这光传递给我们。正如哥林多前书 13:12 所说：“我们如今仿佛对着镜子观看。”

第三，当谈及这光是由上帝直接赐下，而非借由自然手段获得时，其意思是：这光是由上帝所赐予的，并不使用任何凭借自身能力或自然力量运作的手段。上帝确实使用某些手段，但并非将其作为产生此果效的中介因 (mediate causes)。严格说来，此事没有任何第二因 (second causes)，乃是由上帝直接产生的。上帝的话语并非此果效的真正原因，而只是被用来将这种拯救性教导的内容传递给头脑 (mind)；而这一步，确实是藉着自然力量或影响完成的。上帝的话语将这些教义传达给我们的头脑，使我们在头脑中形成对于这些教义的概念；但我们能在心中 (heart) 感受到这些教义的神圣卓越，却非话语之功。诚然，一个人若没有圣道，就不能拥有属灵的光。但这并不证明圣道本身产生了那光。人头脑里必须先存有某项教义，才能洞悉它的卓越；而尽管教义或命题本身是藉着圣道传达的，但人洞悉其卓越却是上帝之灵直接的工作。因此，作为这光内容的各种观念，是藉着上帝的话语传达给头脑的；但这种恰当的心灵感受——也就是这光的本质所在——却是直接来自上帝的灵。譬如，“有一位基督，且基督是圣洁而恩慈的”这一观念，是藉着上帝的话语传递给头脑的；但因着那圣洁与恩慈而真切感受到基督的卓越，却仍然是圣灵直接的工作。✠

[1] 本文节选自爱德华兹 (Jonathan Edwards) 的一个小册子：《神圣的超自然之光》(Divine and Supernatural LIGHT)，网址链接：<https://www.reformedontheweb.com/edwards/a-divine-supernatural-light-jonathan-edwards.pdf>，2026 年 9 月存取。——编者注

磐石上的教会

耶稣到了凯撒利亚腓立比的境内，就问门徒说：“人说我人子是谁？”他们说：“有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，又有人说是耶利米或是先知里的一位。”耶稣说：“你们说我是谁？”西门彼得回答说：“你是基督，是永生神的儿子。”耶稣对他说：“西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。我还告诉你：你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能胜过他。我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”

——马太福音 16:13-19