

# 教會

# CHURCHCHINA

扎根教會 服务教會 传扬神的国度

2009年9月第5期 总第19期

## 路德的十字架神学

圣灵保惠师的同在与充满

Anfechtung: 上帝的拥抱  
——路德的试探观

“这是我的身体”  
——改教时期关于圣餐的争论

草木禾秸中的金银宝石

以斯拉-尼希米记解经9-10章

华人教会的反理性传统

为谁倾倒  
——《何竟如此》读书笔记

每个人都是神学家  
——路德对神学的理解



# 目 录



## 本期焦点

02

### 路德的十字架神学/卡尔·楚曼

对路德而言，十字架的教导是：这个地球上最有福的人，耶稣基督本人，恰恰是在他的受难和死亡中显出了是蒙神祝福的。如果那是神对待他爱子的方法，那些借着信心与基督联合的人，难道有任何权利期待其它的什么吗？

## 当代评论

06

### 圣灵保惠师的同在与充满/越寒

今天许多所谓的“圣灵充满”中充斥着与圣经真理违背的呼喊，充斥着各样的污秽和不洁！说什么与耶稣同钉的两个强盗，一个之所以得救，乃是抓住了机遇；一个没有得救，乃是没有抓住机遇。抹杀神的拣选，违背了经上的明训：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸”。（弗 2:8-9）这样的充满到底是出于圣灵还是出于邪灵？

## 神学探讨

14

### Anfechtung: 上帝的拥抱——路德的试探观/柯哲辉

Anfechtung是非常不容易翻译的德文，培登（Roland H.Bainton）形容它为“上帝对人的考验，也可能是魔鬼对人的攻击，其中包括了怀疑、混乱、痛苦、激动、骇惧、失望、孤单和绝望；这一切一同起来侵袭人的心魂。”

19

### “这是我的身体”——改教时期关于圣餐的争论/晨辉

耶稣在26节做了四个动作：拿起饼来，祝福这个饼，擘开它，递给门徒们；他命令门徒做两件事：接过饼，吃这饼；他指着递给门徒的饼，说了一句不寻常的话：“这是我的身体”。当时犹太人在逾越节晚餐中的那个时刻要说这样一句话：“这是那个困苦饼，是我们祖先离开埃及时吃过的”。



# 教會

CHURCHCHINA

主办



www.ccimweb.org

编辑



《教會》编辑部  
cc@churchchina.org

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

版权声明:

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

仅供内部交流,请勿用于营利目的。

## 讲道释经

### 34 草木禾秸中的金银宝石/康来昌

这么多年来,我发现我自己所有的建筑物似乎都垮掉了。我读经、祷告,都是在真实地寻求神,虽然也有骄傲、自大的成分,但也确实有想要圣洁,讨主喜悦的心;我看那么多神学书,那么追求,那么希望有深度、广度,却常常在火的试炼,在雨淋、水冲、风吹的情形下垮得很厉害。为什么,因为没有听见就去行。

### 39 以斯拉-尼希米记解经9-10章/拉尔夫·戴维斯

这里所讲的婚姻危机与4:2中提到的早期危机相同。但是其中也有差异。公元前536年的犹太人竭力抵挡,不让自己被同化,公元前458年的犹太人渐渐屈服了。以色列人抵挡住了直接的危险,却对更加微妙和隐蔽的危险屈服了。

## 历史回顾

### 45 华人教会的反理性传统

——华人教会探源系列之三/林慈信

圣灵在人生工作中的工作,主要是光照理性认识真理,克服意志降服在神面前,然后感情跟着理性及意志向神做出爱的回应。

### 49 为谁倾倒——《何竟如此》读书笔记/子衿

当我们习惯性地以为,巴医生从此就可以在新疆为主做大工,行大事,显异能的时候,传奇却嘎然而止。这位饱受主恩保守和带领的英国医生在抵达目的地乌鲁木齐后不到7个月,就归回了主的怀抱。

## 经典译介

### 53 每个人都是神学家

——路德对神学的理解/奥斯瓦尔德·拜耳

神学家是这样的人,他被试炼推动着,以祈祷进入圣经并被圣经所解释,从而为其他受试炼的人解释圣经,使他们也同样以祈祷进入圣经并被其解释。

### 封三 小要理问答不可磨灭的印记







# 路德的十字架神学

文/卡尔·楚曼 译/唐兴 校/何当

没有人会想到，马丁·路德在1517年10月为反对赎罪券所发表的《九十五条论纲》会引发宗教改革运动。这份文件本身只是要为一场大学辩论的内容提出一个架构。路德只是要对赎罪券的实施提出修正，并非要废除它。他肯定不是在提出一个全面的神学和教会改革方案。

其实，在1517年9月4日驳斥经院神学的辩论中，他曾提出更具争议性的议题：他整体性地批判中世纪神学几个世纪以来所使用的方法。但这个辩论没有什么争议地过去了。的确，从人的角度看，是许多社会、经济和政治性的外在因素的偶然结合，使后来的辩论成为点燃宗教改革的火花。

## 海德堡辩论

而当导火索被点燃后，教会显然犯了一个致命的错误：他们把此事件看成微不足道的地方性事件，让路德所属的奥古斯丁修会去处理。修会决定于1518年4月在海德堡召开会议，并要求路德发表一系列关

于他的神学的提纲，以供他的弟兄们评估。就是在这里，那相对平和的《九十五条论纲》给予路德一个重要的机会，可以清晰地阐述他先前在9月份所发表关于经院哲学的论述。

海德堡辩论的重要性有二：首先，与会者里有另外一位日后的宗教改革巨人：斯特拉斯堡的改教家，最终以剑桥大学神学教授身份离世的马丁·布塞珥（Martin Bucer）。他具有宽广的智识和对教会前途的眼光，对那一代的改教者具有深重的影响力，不亚于约翰·加尔文。路德于1517年在海德堡的论述，使布塞珥首次体验到改教思想。然而，当布塞珥赞叹于路德对教会变成了什么所作的攻击时，他却忽略了路德所宣讲的神学中心思想。这就是海德堡辩论的第二个重要性：十字架神学。

## 十字架神学

在论纲接近末了之处，路德提出了一些（典型路德式的）议题，这些议题看起来似乎是荒谬、暧昧难解的：

19.如果有人认为在实际已发生的事情中，可以清楚认识属神的无形事物（罗1:20），他不配称为神学家。

20.只有那些透过苦难和十字架来理解属神的有形而显明事物的人，才配称为神学家。

21.荣耀神学家称良善为邪恶，称邪恶为作良善。十字架神学家把事物看为实际上当看的。

22.那种透过可见的工作来了解属神的无形事物的智慧是极为傲慢、盲目和僵硬的。

这些陈述实际上包含了路德神学的关键，如果领悟到他所用的那些难懂的词汇所要表明的意思，不仅可以了解路德神学教义性的内容，并且了解他认为神学家所应该具有的思想模式。他采用了保罗在哥林多前书中的震撼性论述，并将之发展为一个完整的神学议题。

路德论述的中心思想，是强调在真正认识神对自己的启示之前，人不应该推测神是谁或如何行动。就是说，路德把神的自我启示视为所有神学的公理基础。当然，大概历史上没有任何一个异端会反对这一点，因为所有的神学都预设了神的启示，不论这启示是在自然、人的理性、文化或其它什么地方。

但是，路德对启示的观点具有强烈的限制性。通过道成肉身，通过在人类血肉之体中显明自己，神启示出他自己是对人满有怜悯的，这启示的最高峰就是在各他的十字架上。路德有时候的确把基督的钉十字架称为“神的背面”（God's backside）——神看上去与人对他的“合理的”期盼极其相反。

这样，“荣耀神学家”就是那些人，他们按照他们对神应有样式的期待来建造神学——由此，很搞笑地，他们把神弄得看起来正像他们自己。而“十字

架神学家”则是那些按照神在十架基督里的自我启示来建造神学的人。

## 含义

这种立场具有革命性的意义。首先，路德要求所有神学词汇都要在十字架的光照下被修正。以“能力”这个名词为例，当荣耀神学家在圣经中读到“神的大能”，或在他们的神学中用到该词时，他们会认为神的大能与人的力量类似。他们以为，借着把他们能想象得到的最大能力进行无限扩大，他们可以真正理解神的大能。而在十字架的光芒中，这样的解读与神的大能的真义完全相反。神的大能乃是在十字架的软弱上被启示出来——表面上，耶稣败在邪恶力量和属地败坏的权柄下，实际上，这恰恰显明了耶稣征服死亡和战胜所有邪恶力量的神的大能。因此，当一个基督徒论到神的大能，或是教会和基督徒的能力时，都应当根据十字架的意义来理解：这是一种隐藏在软弱下的能力。

对路德而言，同样的方式必须被应用在其它的神学用语上。举例来说，神的智慧在十字架的愚拙中被显明。谁会发明这种愚拙的观念：神取了人的肉身，代表那些定意背叛他的罪人死于可怕的苦难；为了要洁净罪人，神使自己担当他们的罪；为了要兴起有新生命的子民，他自己却顺服至死？我们可以继续，查考诸如生命、祝福、圣洁或公义这样的概念。每一个名词都必须按照十字架的启示加以重新思考。这些都是重要的神学观念；人很容易就把自己本身的印象植入其中；它们都必须重新被置于十字架的亮光之下。

这样的洞察力是路德思想的要素之一，它赋予他的神学一种内在逻辑和一致性。以路德对称义的了解为例，神宣告信者在他的眼中是义的，不是借着任何原有和本质上的义（任何信徒本身所成就或取得的东西），而是基于一种异质的义，就

是外在于信徒的，基督的义。这难道不是奇特、不寻常，但却是神的十字架的奇妙逻辑吗？明明是不义的，被罪污染的人，却被神宣告是圣洁和公义的！这样的真理人的逻辑无法理解，按照十字架的逻辑却十分合理。

神降卑去爱那些不可爱和不义的人，是在他们有任何爱神的倾向之先，这又如何解释呢？对于荣耀神学家们而言这是无法理解的，他们认为神就像他们自己和其他的人一样，只对那些可爱、良善的人，或是赢得他们好感的人才会有所回应。但是，十字架告诉我们神却不是那样：与人认为神是谁以及会如何做相反，神并不要求其所爱的对象先爱他；他在先的爱创造爱，没有预设的条件。丑恶、残暴的十字架惨剧启示出神奇异的、出人意料的温柔和美丽。

### 基督徒伦理和经历的关键

路德并没有把十字架神学限制在神客观的启示上，他也把它看为是理解基督徒伦理和经历的关键。两者共同的根基是信心：对不信的人，十字架是荒唐无意义的；它就是看起来的那个样子：一个被神咒诅之人惨烈和肮脏的死亡。这就是不信的心对十字架的解释：希腊人视之为愚拙，犹太人认为它讨厌——这一切取决于你的罪是智力上的傲慢，还是道德上的自义。唯有被信心打开的心思，才能认识到十字架的真实意义。神的启示隐藏于外在的形体中。信心是神所赐的礼物，它不是人类心智本身的能力。

这种信心的原则让信徒了解到他应该如何去作。基督是大君王和大祭司，信徒与他联合，也是君王和祭司，但这却不是奴役他人的借口。事实上，君王和祭司身份在信徒身上的体现如同在基督那里一样，乃是借着受苦和自我牺牲服事他人。借着做万人之仆，信徒成为万事之主；借着主动服事，信徒全然自由。基督借着在十字架上的死彰显了他的王权和能力，而信

徒则是借着为了他人的益处无条件地舍己。如路德所言，我们应是我们邻舍的“小基督”，如此我们才能认识我们神之儿女的真实身份。

这样的论述是震撼性的，它为基督徒的权威下了一个全新的定义。举例而言，长老并不是那些使用他们的权力欺压他人，用他们的地位、财富或学位来强化自己意见的人。真正的基督徒长老，是将他整个生命奉献于在伤痛、不便和卑微中服事他人的人，当他这样做时，就彰显出基督一般的权柄，就是基督自己借着道成肉身和各各他的十字架所彰显的权柄。

### 借着苦难得祝福

十字架神学对信徒的意义不止于此。十字架是神对待借着信心与基督联合的信徒的模式。简单地说，大祝福源自大苦难。

对生活在富裕西方的人，这样的观念是难以接受的。举例来说，几年前我在某教会教导这个主题，我指出十字架不只是讲到关于代赎，更启示出神如何对待和处理他所爱的人。聚会结束后，有人反驳我说：“路德的十字架神学对以下事实缺乏足够的重视：十字架和复活标志着咒诅被逆转的开始，因此我们应该期待大祝福。专注在受苦和软弱上，就忽视了基督职事的末世论意义。”

当然，这人未能彻底地运用路德的十字架神学。他所言是对的，却未能按照十字架来理解。是的，路德会同意说咒诅已经被逆转了，但这逆转被显明出来，是借着邪恶因十字架的善而被彻底颠覆的事实。如果基督被钉十字架——这是人类历史上最邪恶的行为——能够与神的旨意一致，并成为击败这邪恶的根源，那么，其它任何的恶也能被推翻，向善俯首称臣。

不止如此，如果基督的死很奇妙地是一种祝福，那信徒所经历的任何恶，也都可以成为祝福。是的，咒诅已被逆转，是的，祝福要倾倒而出；但谁说这样的祝福必须与富裕美国的热望和期待相吻合呢？对路德而言，十字架的教导是：这个地球上最有福的人，耶稣基督本人，恰恰是在他的受难和死亡中显出了是蒙神祝福的。如果那是神对待他爱子的方法，那些借着信心与基督联合的人，难道有任何权利期待其它的什么吗？

这使得路德对邪恶问题的看法不同于其他人，比如《当坏事发生在好人身上》（When Bad Things Happen to Good People）的作者，犹太拉比哈罗德·库希那（Harold Kushner）。路德会说，这些事发生，因为这正是神的祝福之途。与我们所期待的相反，神借着异化性的行动来成就他在信徒身上的善工；他确实是借着显然的咒诅来祝福。

当我们领悟到，基督之死这个人类历史上最大的罪恶，乃是三一真神玄妙、深奥的定旨，同时这并未陷神于道德性的罪咎之中，全能的上帝为何无须为邪恶负责这个古老的问题就有了答案。邪恶这个问题的答案不在确立其源起的尝试中，因为这个神并没有启示，而在十字架时刻，它显明为着善邪恶已被全然摧毁。因为基督的十字架，罗8:28就成为真实的：如果神能够使那最大的邪恶逆转成为最大的祝福，他就更能使那些玷污人类历史的较小的罪恶——从个人的不幸到跨国的大灾难——得以转变，达成他良善的目的。

路德的十字架神学极其丰富，无法在一篇文章中详述。但是我期待，以上简短的描述可以标明那被马丁·路德有力地汇集起来的神学思想的丰富矿脉，当我们反思哥林多前书一章和遍布在圣经之中的，外表和实际之间戏剧性的对立的时候就能探寻到它。这是神学的金矿，是对感性主义、成功神学，

以及过度世俗的末世论的解毒剂。十字架不只是神为我们赎罪的地方；它也是一个深奥的启示：告诉我们他是什么样的神，他如何对他所创造的万物施行他的作为。✝

### 作者简介

卡尔·楚曼（Carl Trueman），美国费城威斯敏斯特神学院教会历史及历史神学教授，著作有*Luther's Legacy: Salvation and English Reformers 1525-1556*。本文转载自*New Horizons*, October 2005。



德国萨克森维滕堡万圣教堂，1517年马丁·路德于教堂大门公布著名的《九十五条论纲》

# 圣灵保惠师的同在与充满

文/越寒



## 一、圣灵奉差而同在

“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的。因为不见他，也不认识他；你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面。”（约14:16-17）

圣灵降临来作保惠师，是父应耶稣基督的请求所赐给、所差来的，“但保惠师，就是父因我的名所要

差来的圣灵”（约14:26）。也是因基督的差遣而来，“但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，他来了，就要为我作见证。”（约15:26）。同等、同尊、同荣的三一真神同心合意为成就父救赎的旨意之事“差”遣。父差子道成肉身成为人，父与子差圣灵来作保惠师；耶稣基督以“差”表达出代表性与使者性来。他告诉我们，子是父的代表与使者，圣灵是父与子的代表与使者。

我们要特别注意子差圣灵来作保惠师的意义。圣灵既是基督的代表，又是基督的使者，对此，我们必须十分清楚。

首先，圣灵奉父差遣来作保惠师，就是要他以基督代表的身份来作我们的主。他在我们里面掌王权，他的地位、权柄与基督完全相同。其次，圣灵既是奉基督的差遣而来，就说明他不但是基督的代表，也是基督的使者。他所作的一切都是从基督领受的，既不会高于基督，又不会低于基督；既不会多于基督，又不会少于基督。

所以，有些人错误地高举圣灵在基督以上，乃是不认识圣灵的代表性与使者性。他们离开基督关于圣灵保惠师的教导，极端强调与高举圣灵与圣灵的能力，强调荣耀圣灵，偏离了圣经的教训，是错误的。因为他们不明白圣灵降临到地上来，是来作基督的代表与使者，为成就耶稣基督在十字架上完成的救赎大工。圣灵只荣耀基督，见证基督；他不是



要把人带到自己面前来荣耀自己，而是带到基督里面，为要建立神的国。正如耶稣基督在对门徒的教导中向圣父祷告祈求的：“愿人都尊你的名为圣，愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”圣经从来不提圣灵要荣耀自己，只说他要荣耀基督，“他要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们”（约16:14）。

为此，圣灵来作我们的主，与我们同在。他是我们的保惠师，以他的同在来指教我们，安慰、劝导、帮助、鼓励、看顾、管教、修理、看守我们，引导我们背十字架跟从主，使我们在他的同在中逐渐长大成人，满有基督耶稣长成的身量，成为基督的见证。这位与我们同在的主，是与主耶稣一样的保惠师，一样的好牧人！我们也当向父与主耶稣基督献上感恩与赞美！

圣经里不断提到神的同在，不断应许神与信靠他的人同在。我们在祷告、分享中也总是说到神的同在。但是神的同在是什么？又意味着什么？其实我们并不一定清楚。我们必须真正明白神同在的意义，才能真正进入神的同在，享受神的同在。为此，我们就必须回到圣经里，在神的话里学习和明白他的同在是多么浩大的恩典，又是何等难以估量的福分。

神要与人同在，是神的旨意，是神创造人、救赎人的目的。他创造人就是为要与人永远同住、同在。撒旦败坏始祖亚当与神之间的关系，目的就是企图破坏神要与人同在这一永恒的旨意。虽然人犯罪堕落离开神，但神的旨意仍不受拦阻，因为他在创立世界以前就定好了救赎计划，要使我们这些在基督耶稣里被他拣选的人成为圣洁，无有瑕疵（弗1:4）。为此，他的独生爱子道成肉身成为人，死在十字架上，替我们成为罪，好叫我们在基督里成

为神的义，重新回到神里面成为神的儿女，从此进入与神的永远同在之中，而且“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一。”（弗1:10）“在基督里同归于一”就是神在启示录里告诉我们的，神在新天新地里与他子民永远同住、同在的情景。

“我听见有大声音从宝座出来说：“看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民；神要亲自与他们同在，作他们的神。”（启21:3）

为成就神永远与子民同在、同住的计划，神与我们立约，在约里与我们联合，作我们的主，与我们同在。在同在里引领、劝导我们，把我们带到他预定的、合他心意的状态中。基督是我们的主，我们的保惠师，圣灵代表基督来作保惠师，就是为了与我们同在。只有在主的同在里，我们才能靠他胜过这取死的身體；才能被他修理干净多结果子；才能成为主的见证，成为世上的光、世上的盐，叫人看见我们的好行为，便把荣耀归给我们在天上的父。

## 二、圣灵同在而作主

怎样才能常与主同在呢？或是说，我们当怎样行，主就会与我们同在？主的要求是“你们要常在我里面，我也常在你们里面。”虽然我们自蒙主拯救以后就已经在基督里，我们也称他为主，但是我真是从心里愿意尊基督为主吗？基督在我里面已经坐在宝座上主宰我的一切了吗？虽然我在祷告里已经把自己奉献给主，但是我在生活里真是愿意听他的话，遵他的旨意而行吗？请注意，我只是问我自己是不是“愿意”遵基督为主，“愿意”听他的话，遵行他的旨意。虽然，由于我的有限与软弱，常是“立志为善由得我，只是行出来由不得我”（罗7:18）。但是，主向我要的不是我已经凡事都能遵

行他的命令，而是我有“愿意”遵行的心与“尽力”遵行的行动。保罗说：“人若有愿作的心，必蒙悦纳，乃是照他所有的，并不是照他所无的。”（林后8:12）所以，只要我们诚心“愿意”尊主为大，并且努力背起十字架来跟从他，乐意遵行他的话，存心宣扬他的名。就体现出我们要主的心和要常在主里的意愿来。他就常与我们同在，把我们修理干净，使“枝子结果子更多”。使我们在跟从主的路上，从多有软弱、失败、跌倒，到在主的同在里逐渐减少失败、跌倒的次数和程度，逐渐长大成人，直到“满有基督长成的身量”。



从旧约里神与雅各的同在，可以略窥神为父的心肠。雅各心计甚多，行为诡诈，图谋私利，真是个罪人中的罪魁。但是神拣选了雅各，并且与雅各立约，应许与他同在，在同在里引领、管教、修理他，使他从一个一心为己的人，逐渐改变成为唯独高举神，心里只有神的人。当雅各仓皇逃亡、四顾无援、孤独绝望之际，神向他显现，应许与他同在。从神对雅各的应许中，我们可以明白神与我们同在的真义。

雅各出了别是巴，向哈兰走去。到了一个地方，因为太阳落了，就在那里住宿，便拾起那地方的一块石头枕在头下，在那里躺卧睡了。梦见一个梯子立在地上，梯子的头顶着天，有神的使者在梯子上，上去下来。耶和华站在梯子以上，说：“我是耶和华你祖亚伯拉罕的神，也是以撒的神，我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北开展，地上万族必因你和你的后裔得福。我也与你同在，你无论往那里去，我必保佑你，领你归回这地，总不离弃你，直到我成全了向你所应许的。”（创28:10-15）

神赋予“同在”的意义是：“你无论往那里去，我必保佑你，领你归回这地，总不离弃你，直到我成全了向你所应许的”。可见，同在就是神作我的主的具体体现，是神与我之间的最亲密状态。神作我的主，神就在与我同在中成就他在我

身上的计划，把我造就成为合他心意的器皿，使他的应许成就在我身上。神与雅各立约，就是要作雅各的主与雅各同在，但雅各只是在一无所有之时，他的心才会转向神，才会愿意以神为他的主。为此，神就做出安排，选择在他孤身一人背井离乡去往哈兰的路上，在伯特利旷野恐怖的夜晚，当他四顾无援，孑然无助，毫无指望之际，神才向他显现。他才发现他祖亚伯拉罕的神、他父以撒的神，是又真又活顾念他的神。他才决心以神为他的神，信靠神的同在，抓住神的应许来跟从神。

由此可见，“同在”是以神为主而不是以我为主；“同在”不是要神以他的全能来保证与满足我的需求，而是要我信从他、倚靠他。“同在”是圣灵来到我里面作我的主，来造就我，更新我，建造我，使我的身子成为神荣耀的殿。“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人；因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀神”。（林前6:19-20）

如果不认识圣灵降临在我们身上是来作我们的主，以为可以随心所欲取用圣灵的能力，就大错特错了。这是企图高举自己在圣灵之上；是不以圣灵为主，而以自己为主；不以圣灵为神，而以自己为神。小心啊！千万不要中了魔鬼的诡计，陷入亚当夏娃偷吃分别善恶树果子的大罪中。

老底嘉教会的状况不但是不少教会的现实情景，也是我们许多信徒的真实写照。我们应当常在主面前省察自己，以免不知不觉就陷进老底嘉式的网罗中：自以为敬虔爱主，常常祷告，不断聚会，参加事奉，却没有真心为主背十字架；不想严格遵照主的话生活，不能坚决抵挡世俗的侵袭，不愿为主放弃个人的喜好和追求；虽然向主的爱在不知不觉中逐渐冷淡，但是因为灵里迷惑、不够警醒，还在自我感觉良好，自以为仍在快跑跟随。故此，我们必须回到主面前来，求主光照自己，看看自己有没有在利己的小事上，常常不肯为主舍弃。如果常常有，而且已经很自然地有。就说明在我里面作主的已经不是主，而是自己——我已经独自坐在宝座上，把主挤出去，并且关在门外。所以，不要只注目自己表面上的好，而把不合主心意的污秽塞到床底！

我们如果不常在主面前以主的话来对照省察自己里面的属灵状况，就会在不警醒中不知不觉地滑下去；甚至自我感觉良好，自以为富足，已经发了财，甚至一样都不缺；但是在主眼里却成为“那困苦、可怜、贫穷、瞎眼、赤身的”（启3:17）。

主站在我们的心门外无数次叩门，为什么我们会听而不闻，忍心把主关在门外？主用经上的话和多种方式无数次提醒我们，甚至击打、管教。为什么我们的心却像铁石，越久越发刚硬？可怜啊！我们为什么会把主关在门外？我们的心怎么会像被热烙铁烙惯了？为什么我们会变成失了味的盐？原因只有一个：我不爱主，倒爱自己；不以主为主，倒以世界为主。

“不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。”（约壹 2:15-16）如果总是在小事上爱自己过于爱主，总是追求满足自己过

于满足主，以为在小事上可以稍稍放纵自己，在关键大事上会顺服主。但是，岂不知小事上不忠心，大事上怎能忠心呢？小事上总是不忠心，必然把自己提升到主的位置上，于是基督就被关在门外。

要特别注意的是：不要以为只要追求属灵，主就会喜悦。如果追求的是自己属灵，如果想用自以为敬虔的操练来提升自己属灵的高度与深度，这种“属灵”实际就是属肉体。一切想提升自己达到超然境界的目的，都是要叫自己的“眼睛明亮”，想要“如神”（创3:5）。要知道，无论表层的贪爱世界还是深层的“属灵”自我提升，都是以自我为中心。目的是为满足自己，而不是满足主。

我们都当自问：“我是个以主为主，在灯台上为主发光的基督徒？还是自己作主，把主关在门外的基督徒？甚至是即将蜕变成为失了味的盐的基督徒？”求主怜悯、光照、拯救我们，把我们从迷路上挽回过来。让我们重新回到祭坛上献上自己为燔祭，重新打开心门请主进来，坐在我们的宝座上。

“看哪，我站在门外叩门，若有听见我声音就开门的，我要进到他那里去，我与他，他与我，一同坐席。”（启3:20）

现在再回到圣灵作主的问题上来。在前边我们已经知道，圣灵降临是为了代表基督，荣耀基督，而不是荣耀圣灵自己；圣灵是为基督作见证而来，不是为见证自己而来；圣灵只把我们带到基督面前，带进基督的话里，带进基督的真理里；圣灵作我们的主与我们同在，是要将一切的事按照基督的话“指教”我们，要领我们进入基督一切的真理。好叫我们活在基督的话里，靠圣灵更新生命，活出基督的样式。圣灵的能力只充满跟从基督，效法基督，为主而活、为主作见证的人。为要帮助我们学会为基

督作见证。圣灵刺透人的心，使人为罪、为义、为审判自己责备自己，把神拣选的人带到基督里，建造教会，在地上建立神的国。

我们只有真正认识圣灵的作主与同在，才能不致错误地解释圣灵在使徒行传里的大能作为；才能正确理解保罗书信里对圣灵、圣灵充满与圣灵恩赐的论述；才能明白基督在升天以前对门徒的指示：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（使1:8）

### 三、圣灵作主而充满

基督复活以后，向门徒显现时对他们的嘱咐极其重要。

“耶稣对他们说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验。”于是耶稣开他们的心窍，使他们能明白圣经。又对他们说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。你们就是这些事的见证。我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力。”（路24:44-49）

耶稣复活以后向门徒显现，先见证自己是复活的主，要他们“看我的手，我的脚就知道实在是我了。摸我看看！魂无骨肉，你们看我是有的。”又当着他们的面吃了一片烧鱼，以致门徒喜得不敢相信。于是主向门徒赐下了几个关键性的恩典。首先，教导他们明白起先曾经告诉他们的话：“摩西的律法、先知的书，和诗篇上所记的，凡指着我的话都必须应验”。继而“开他们的心窍，使他们能明白圣经”。然后，耶稣就差派他们“奉他的名传悔

改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦”，因为“你们就是这些事的见证”。在随后的四十天里，耶稣又用许多凭据，将自己活生生地显给使徒看，向他们显现，讲说神国的事。

在我们的眼光看来，门徒们应该已经充分装备好了，足以见证耶稣是复活的主，是神预备的弥赛亚；完全可以胜任主的差遣，到普天下去传扬福音、作主的见证了。门徒也充满勇气地要去为他们的主做工了。但是，主却紧接着“嘱咐他们说：‘不要离开耶路撒冷，要等候父所应许的，就是你们听见我说过。约翰是用水施洗，但不多几日，你们要受圣灵的洗。’……但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒1:4-8）

神救赎的计划已经在基督里成就了，门徒已经奉差遣到普天下传福音了。看来只要把神预先拣选的百姓召到基督的救恩里来，大使命就完成了。似乎万事已经俱备，可以马上出发去为基督作见证了，而且肯定马到成功！但是如果只是靠门徒自己，没有神亲自来作主；没有神亲自同在，引领和赐给门徒力量，不是神把预先所定下的人召聚来听福音，以福音的大能扎他们的心，就没有一个人能够相信、接受、悔改、得救。若没有神大能的同在，门徒即便能为主作见证，见证也毫无果效。若不是神作主，教会也建立不起来。

这一切的关键在于圣灵。圣灵必须降临在地上，必须在门徒里面作主、作王与他们同在，必须充满他们，他们才能从圣灵得指教、得引领、得能力，才能跟从圣灵为基督作见证。只有圣灵充满的大能的见证才能改变人心，才能建造教会，才能在地上建立神的国。因此耶稣告诉门徒，先有圣灵“要为我作见证”，然后才有“你们也要作见证”（约15:26-27）。

认识了圣灵作主与圣灵同在，就必须认识圣灵充满。耶稣说：“圣灵降在你们身上，你们就必得着能力”。但圣灵充满的真义是什么？怎样才能被圣灵充满？圣灵充满带来的能力怎样运用？是由被圣灵充满的人随意取用，任意挥洒，还是人因着完全地尊圣灵为主而被圣灵充满，因着完全顺服而成为圣灵的管道，在圣灵的引领中涌流出圣灵所赐的能力来？



我们必须要知道，圣灵充满乃是圣灵在我里面作主、与我同在的正常状态。一个蒙主救赎，信靠主、跟从主的人，他的正常状态就应当是在圣灵不断的充满中；而且逐渐充满到满溢、流淌出活水的江河来。“……耶稣站着高声说：人若渴了，可以到我这里来喝。信我的人，就如经上所说‘从他腹中要流出活水的江河来’。耶稣这话是指着信他之人要受圣灵说的，那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀。”（约7:37-39）主告诉我们，一个因信主从而在基督里的人，就应该“从他腹中要流出活水的江河来”。由此可见，从腹中流出圣灵的活水江河来应该是信从主之人的必然状态。

彼得和众使徒在官府的威吓前，为耶稣的名放胆直言时所说的话，也清楚地指明顺从基督和圣灵的关系。“我们为这事作见证，神赐给顺从之人的圣灵，也为这事作见证”（徒5:32）。信心是活的不是死的。信心体现在相信主、跟从主、顺服主中；有这样活泼信心的人，必然是圣灵充满的人。

如果只要相信、跟从、顺服主就一定被圣灵充满，那还用得着刻意求圣灵充满吗？

是的。只要真心求主在我里面作主，只要努力靠主，顺从主，遵从主的话，圣灵就必定充满。而且随着圣灵在我们里面越来越作主，圣灵的充满也会越来越深，越宽广，越来越完全；不断充满以至满溢、涌流，至终成为活水江河。当然，如果求圣灵充满是为了以圣灵为主，为要使自己的

奉献成为真实的相信、跟从，与对主的顺服，主也会悦纳这样的祈求。随着圣灵在心里作主，圣灵必然充满圣灵的殿。

又当为我造圣所，使我可以住在他们中间。（出25:8）

当时，云彩遮盖会幕，耶和华的荣光就充满了帐幕。摩西不能进会幕，因为云彩停在其上，并且耶和华的荣光充满了帐幕。（出40:34-35）

耶和华神啊，求你起来，和你有能力的约柜同入安息之所。耶和华神啊，愿你的祭司披上救恩，愿你的圣民蒙福欢乐。……所罗门祈祷已毕，就有火从天上降下来，烧尽燔祭和别的祭。耶和华的荣光充满了殿。因耶和华的荣光充满了耶和神殿，所以祭司不能进殿。那火降下，耶和华的荣光在殿上的时候，以色列众人看见，就在铺石地俯伏叩拜，称谢耶和华说：“耶和华本为善，他的慈爱永远长存！”（代下6:41-7:3）

耶和华神在会幕中与以色列人同在，又住在所罗门为他所造圣殿中时，他的荣光就充满了会幕和圣殿。现在住在我们里面作我们的主，他的荣光也会照样充满我们。

如果离开圣灵作主，那些不想背十字架跟从基督的人，圣灵会充满吗？极端灵恩派所倡导的极度自我中





心式的“圣灵充满”，难道是圣经告诉我们的圣灵充满吗？离开圣经真理求圣灵充满，真理的圣灵能够充满吗？离开神的圣洁，能求来圣灵圣洁的“充满”吗？今天许多所谓的“圣灵充满”中充斥着与圣经真理违背的呼喊，充斥着各样的污秽和不洁！说什么与耶稣同钉的两个强盗，一个之所以得救，乃是抓住了机遇；一个没有得救，乃是没有抓住机遇。抹杀神的拣选，违背了经上的明训：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸”。（弗 2:8-9）这样的充满到底是出于圣灵还是出于邪灵？

震耳欲聋的大喊大叫，违背圣经的自我宣告，其中充斥着情欲、败坏和虚假的医治；不撕裂心肠在神面前认罪悔改，却企图以圣灵充满抬高自己，愿意装扮属灵的人，在这样的大会里居然也得到了“充满”。其实并不奇怪，因为这不是圣灵充满，也绝不会出于圣灵！这样醉酒式的放荡、放纵，至少是随从肉体情欲的表现。求主怜悯、饶恕，求主光照，让我们清醒过来，重新回到主面前。

警醒吧！千万不要陷入网罗，落到虚假的圣灵充满中！

警醒吧！在得到的预言没有应验时，一定要慎思明辨，认真思考，不可掉以轻心，被谎言的灵又以另一个谎言遮掩过去。我们应当如此思想，若是出于全能的神的预言，能够不应验吗？我自己就曾经被假冒圣灵的灵蒙骗过，以致一度陷入撒旦网罗而无法自拔。但是让我清醒过来的一个重要因素，就是，“在众多预言中，只要有一个不能应验，就要重新察验所有这类预言的来源，因为出于圣灵的预言没有不应验的”。感谢主怜悯了我，使我清醒过来，脱离谎言的灵，被主从泥坑中提出来，使我的脚重新站在磐石上。回想这段经历至今仍不寒而慄！

保罗在以弗所书5:17-6:20中对圣灵作为的论述十分重要，我们必须认真领会，牢记在心。他要求每一个神的儿女都要“被圣灵充满”，而且“充满”的原文是指满溢式的充满，是“腹中流出活水江河”样的圣灵充满。

#### 四、圣灵充满而赐恩

之后，保罗进一步阐明圣灵在教会里各方面的作为：

圣灵充满而带来的在圣灵中的喜乐与类似醉酒所导致情绪释放的放荡、放纵，是完全不同的。真正的圣



灵充满必定因圣灵同在而体现为圣灵中的喜乐；对神的感恩赞美；因敬畏基督而有的彼此顺服；夫妻间的舍己相爱；儿女与父母间的敬重关怀；仆人和主人间的平等听从等等，都是出于圣灵充满而有的平安与合一。

圣灵充满的大能，使我们成为基督的精兵，使我们依靠圣灵，穿戴全副军装，为主打美好的仗，使我们不断在圣灵里祷告、代求，使主的仆人能靠着圣灵讲明福音的奥秘。

保罗又在加拉太书5:22中历数圣灵充满所结出的果子：“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”。

圣灵的果子见证我们是以圣灵为主，有圣灵同在与充满的人；圣灵的果子是察验神的仆人，察验神的儿女是不是被圣灵充满的标准；也是察验与分辨是圣灵或是邪灵的标准。

圣灵充满就会赐下圣灵的恩赐，为要造就教会。保罗在以弗所书第4章、哥林多前书12章到14章等几处都有关于圣灵恩赐的深刻教导。简而言之，圣灵

的恩赐只会赐给圣灵同在、圣灵做主与充满的人。恩赐的作用主要是造就教会，使教会成为主荣耀的见证，成为黑暗世界中的光。圣灵的恩赐绝对不是为了荣耀个人，而是为了荣耀基督，为了使教会在圣灵同在中，更加合乎主的心意，凡事顺服基督。而圣灵充满教会，是因为基督“要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。”（弗5:26-27）

一个没有圣灵作主、圣灵同在的教会，一个不传扬耶稣基督并他钉十字架的教会，一个不在凡事上顺服主和主的命令的教会，怎么可能会被圣灵充满与满有圣灵的恩赐呢？

在当前盲目追求、倡导的所谓灵恩的潮流中，求主赐下圣灵的作主与同在，让我们得到真正的圣灵充满，并在圣灵的光照中慎思明辨，警醒祷告，免得入了迷惑。求主施恩，赐我们懊悔的心，好叫我们都能回到主面前撕裂心肠，认罪悔改。

惟有这样，圣灵的复兴才能真正临到教会，教会才能真正承受起基督托付的使命。✝

# Anfechtung: 上帝的拥抱

## ——路德的试探观

文/柯哲辉

路德从来没有系统性地谈论信仰生活所面对的Anfechtung（试探）。但若是仔细翻阅路德著作，不难发觉试探时常被提及、讨论。原因是路德认为试探与信徒的信仰关系非常密切，简直可说是阴魂不散地缠绕在信徒的左右。路德一生也经历了许许多多的试探，他可说是对试探了解最透彻的人。研究路德的学者勒芬黎赫（Walther von Loewenich）甚至说，路德在修道院所经历的试探启发了他对宗教改革的洞察力，任何对路德性格的研究必须认真考虑试探的层面。

路德本身也曾宣称，真正的神学的建立，不可或缺的要素是信仰中的试探。他的一句名言是：

“一个人之所以能成为神学家，是因为他曾面对生、死、咒骂，而不是因为他能理解、阅读和默想。”

可见，路德的神学并不是单以圣经，在空中楼阁建构起来的。而是在经历了凄风苦雨——在各自的试探、挣扎中建构起来的。到底路德对试探有何看法？这些看法的基础建立在哪里？对于现代信徒来说，路德对试探的理解有何意义可言？这将是本文将要探讨的。

## 何谓Anfechtung（试探）？

Anfechtung是非常不容易翻译的德文，培登（Roland H. Bainton）形容它为“上帝对人的考验，也可能是魔鬼对人的攻击，其中包括了怀疑、混乱、痛苦、激动、骇惧、失望、孤单和绝望；这一切一同起来侵袭人的心魂。”

Anfechtung是信徒内心的挣扎，是受外在的某些因素冲击而引起的挣扎；更要命的是思想上的挣扎，在挣扎中看不到出路、听不见任何指引的声音、也没有什么安慰和帮助。

Anfechtung曾经让路德深感惧怕。他曾经如此自述：“……常常遭受这些痛苦，而且事实上仅仅发生在短时间之内。这些痛苦沉重有如地狱，言语难以表明，笔墨难以形容，是未身历其境者无法相信的。只要这些痛苦长达半小时，甚至只要六分钟，那人必全然毁灭，其骨头将化为灰烬……”为什么路德会有这样的经历？若要解答这个问题，我们必须了解路德的内心世界以及中古世纪的世界观。

## 路德的心灵世界

美国著名心理学家埃里克森（Erik H.Erikson）指出，青年路德经历了人类有史以来最激烈的成长过程。甚至说路德“一切他所属的，以及一切他拥有的，都被毁灭、重生。”青年路德是在一种冲突、危机的状况底下成长，对宗教常有着病态式的关心，甚至令朋友们以为路德被魔鬼附身。埃里克森认为这是一种宗教与精神病之间的边缘病症，这种病症是在青年时期恶化的认同危机。埃里克森认为路德加入修道院其实是为了解决这个危机。那为什么路德会患上这种病症呢？另一心理学家史密斯证明，由于路德的父亲过于严厉，导致路德有个不愉快的青年时期，影响了其宗教观念，认为上帝就如父亲一样，是那么严厉的。埃里克森也认同这种看法。

若称路德长期处于精神病状态之下实在是有点夸张。路德一直是大学的圣经教授，留下来的讲义繁多。只要肯花一点时间阅读，就会发现他并不像尼采般疯疯癫癫，反而是冷静思考型的人。无可否定，路德的辩论性文章情绪异常高昂，火药味蛮重的。但当时的辩论性文章都是这种形式，不足为奇。无论如何，埃里克森的研究至少反映了路德对宗教体验的极度敏感。哈佛大学荣誉教授马里乌斯（Richard C.Marius）认为，路德所面对的关键问题是死亡，他怀疑上帝是否有能力让死人从死里复活。路德虽然最痛恨怀疑，但他就是常在怀疑的挣扎中求存。可以说路德是一位诞生在生活、死亡与惩罚中，而不是阅读、思想和默想中的神学家。这样的宗教情操必然使之对试探存有超凡的体认。

## 中世纪的群魔乱舞

另一方面，中古世纪的世界观多多少少也影响了路德对试探的了解。研究路德的著名学者欧伯曼（Heiko

A.Oberman）提醒我们，路德是一位生活在在中世纪末期的神学家，肯定受当时的世界观所影响。欧伯曼形容路德为一位介于上帝与魔鬼之间的人。在此要澄清的是，这并不是说路德对魔鬼的理解完全受民间的迷信或遗传所影响，乃是说路德具有非常真实面对魔鬼挑战的经历。路德认为，人若不是顺从上帝，就有陷入魔鬼挑战的危机。有关路德对鬼魔的理解，保罗·阿尔托依兹这样澄清：“虽然路德神学这一部分的某些具体细节受到关于魔鬼和鬼魔的传统信念的限定，但绝不能简单地推论它是中世纪的遗传。”理由很简单，路德有关魔鬼的教义是以圣经的权威为依据的，是对教会传统的继承。

早期路德以苦修的方式对抗魔鬼的试探。以严峻苦修的戒律，弄致衰老不堪，弃绝一己的私念，日间做工不息，彻夜无眠祷告，费尽一切力量攻克己身。



这都是中古世纪修士面对试探的方法。对于路德来说，最难以忍受的试探是来自思想的怀疑。路德在修道院的生活充满了怀疑，怀疑自己所做的是否足够，是否可以讨上帝的喜悦。虽然他专心一意地实践成圣的工夫，也曾禁食三天三夜，除掉毛毯，在冬天操练自己，常为自己的圣洁而骄傲，并且会说：“今天我可没犯错。”但是怀疑依然不放过他，常会冒出来：“你是否禁食足够？是否彻底贫穷？”甚至，当路德的父亲以“当孝敬父母”的理由极力反对路德进修道院时，路德也在怀疑本身的选择到底是出于上帝的异象，抑或是出于撒旦的试探？飘浮不定的怀疑使路德的成圣生活非常痛苦，到底圣徒如何才能找到真正的稳定基础，如何去面对接踵而来、持续不断的试探？

不过，当路德对旧约和钉在十字架上的基督有了崭新的理解后，对试探的看法就有所改变。或者这样说，十字架神学和旧约讲义是路德理解试探的两大支柱。

### 旧约与试探

旧约圣经在路德神学里扮演了举足轻重的角色。许多学者认为，路德的改教思想孕育于诗篇的讲义，那是在1513-1515年期间。路德在旧约讲义中常提到试探的诱惑或攻击，尤其是诗篇的内容，更反映了诗人在试探中的挣扎求生；以致路德做了这样的结论：“旧约许多伟人的内心世界充满了试探。”诗人遇到试探虽是深感悲痛，不过诗篇也让我们看到诗人在试探中所得到的安慰。路德在诗篇讲义已经将焦点从试探的消极面转移至积极面，那就是试探的造就性。在解释诗篇的一处经文“在试探中您（神）实在给我出路”（诗4:1，德文意译）时，路德指出试探的造就性有三，那就是：教导、能力及圣灵里的喜乐和安慰。

中世纪的人相信，魔鬼很真实地透过某些事物来攻击人，威胁人的生命，试探往往是肉身上受到的诱惑或

攻击。不过从挪亚的经历，路德看见试探不单是肉体或世界的诱惑，最可怕的倒是思想的攻击。挪亚建造方舟，所面对的是思想形态的试探，完全与人的理解对立的试探。试想一下，挪亚造方舟在山上，相信海水会淹及全地，这完全与人的理解相冲突。挪亚如何在每一天的生活中面对他人的眼光和讥笑，让自己的理性降服在信心之下？路德认为挪亚是最伟大的先知，因为他所面对的试探是绝对孤单的试探；没有任何的支持点，更没有前人的榜样可以效法；挪亚肯定面对过如此的思想攻击：“你认为只有你才是义人吗？只有你才是讨上帝喜悦的吗？只有你才是正确的吗？而其它人都错了吗？”这种攻击实在非常痛苦，挪亚竟然没有被打倒，而是一生忠实传讲义道（彼后2:5）。路德认为若换成是他，早就疯了！

是什么力量使挪亚能够面对如此艰难的思想攻击？理由很简单，挪亚顺从上帝的话，始终相信上帝的应许。挪亚即使孤单地面对多人的讥笑和对抗，即使思想上面对许多攻击，他依然坚定地相信神的话语。从挪亚的处境，路德看见了自己的影子，发觉自己所面对的试探与挪亚非常相似，从中也更加肯定，克服试探的主要关键，不在乎成圣或行为上的操练，而是信心。年青路德就是担心上帝对不圣洁与罪恶的愤怒，往往容易跌入自我怀疑，怀疑自己所作所为是否得上帝的喜悦，怀疑自己是否被拣选。路德一直要尽力操练自己，使自己能蒙上帝的喜悦，但是内心深处却换来不确定的怀疑。因此，人所遇见最根本的试探就是不信，怀疑上帝的话语。路德说：“基督把不信称作唯一的罪。”

可以看见，试探和信心有密切的关系。最根本的试探是对信心的试探攻击，即怀疑上帝怎么可能对人施与恩典。这个发现在中世纪可说是相当有突破性，因为中世纪的人往往将试探看为成圣的工夫所将面对的问题，与信心毫无关系。路德却认为，试探的主要因素



不在于成圣，而是信心。欧伯曼指出，神的话语常常与我们的理性与价值观冲突，给我们带来诱惑和恐惧，这就是路德所面对，从魔鬼而来的试探了。魔鬼要做的，就是把基督徒赶到启示的边缘地带，试探他们去怀疑、探究在启示以外的神的本质，然后让他们坠落在虚无之中，不能再依靠上帝及他的话。也因此，完全信靠上帝的话语才是向试探夸胜的良药。这个发现与路德对十字架神学的理解相当有关。

## 试探与十字架神学

奥古斯丁修会为了路德的《九十五条论纲》，在海德堡举行了一场神学辩论。路德提呈论文，陈述其神学思想，就是有名的《海德堡论辩》，是十字架神学最早具体成形之处。十字架神学是一种辩证思考方式的神学，强调人在犯罪后，已无法与上帝直接面对面，只能在表面看不见上帝之处寻找上帝。也就是说，人必须在上帝所藏匿之处寻找上帝，因为上帝隐藏在他自己的启示里面。

那么，上帝以什么来隐藏自己？十字架。上帝用十字架把自己隐藏起来，结束了人自以为是的理性对上帝的所有思辨。十字架是上帝所拣选，让人认识他的唯一方式。在十字架上，我们到底看到了什么？不是荣耀，不是尊贵，不是欢乐。不！在十字架上，除了贫穷、羞耻、死亡，我们没什么可以看见的了。

“因为人们误用了通过上帝的事工来认识上帝，于是上帝希望人们能够在苦难中认识他。……在荣耀与威严中认识上帝对任何人来说都是不够的，也没什么益处，除非他在十字架的谦卑和羞辱中去认识上帝。”

路德发现人犯罪之后，只能在十字架的谦卑、羞辱中认识上帝。因此，如保罗·阿尔托依兹所言，十字架神学让路德对所谓的“现实”产生了新的理

解。真正的实在不是世界和理性所想象的那样，而是其对立面。上帝及其拯救的现实是“似非而是”的，它藏在它的对立面里。信仰的本质和现实生活及理性和经验都是相冲突的。因此，在现实生活中，信徒常遇到试探。所谓试探是信仰与理性、经验的冲突。在这样的冲突里，十字架神学再次提醒我们，上帝的“是”隐藏在严肃的“不”之中。试探就是在贫穷、羞辱和受苦之中。试探的来临是现实的对立面，在其中，人才能真正地认识上帝；信仰就是在这种情况下去理解上帝。当主耶稣在十字架上喊着说：“我的神！我的神！为什么离弃我！”时，十字架下的人以为上帝已经离弃了耶稣，但是钉在十字架的就是上帝本身！从十字架神学来看，当人感到被神离弃的时候，是神最靠近那人的时候。我们怎么知道或了解这样的情况呢？既然我们无法靠理性或体验去理解，那到底是靠着什么去“理解”呢？唯有通过信心，通过坚定地相信上帝之道而紧紧地抓住隐藏在“不”之下深而不见的“是”。

这样，信心与隐藏的神有密切的关系了。什么是信心？根据来11:1，信心是“未见之事的确据”，所谓未见之事，岂不是隐藏之事吗？根据十字架神学，最糟糕的试探是没有任何试探，因为试探使信心在运作。信心的运作，就是要使人们通过隐藏的上帝去理解启示的上帝，而试探的到来，就是这个过程面对阻隔，在突破中充满挣扎的时候了。这是成长和得福气的契机，是对上帝深一层了解的机会。换句话说，当一个人在完全没有试探的时候，就是其信心完全没有运作的时候，像死海般的安静，没有长进。路德的十字架神学为试探带来了积极的一面，甚至勒芬黎赫这样宣称：“十字架神学就是试探神学。”

### 试探的造就

路德对旧约及十字架神学的了解，使我们重新认识试探。首先，没有什么解药可以解除试探。第二，试探并不是一种疾病。从挪亚与亚伯拉罕的一生，路德看见神的儿女将持续不断地在试探的战斗中，无人可以幸免。相反，没有试探才是最大的试探。当信徒以为一切都顺利时，才是最危险的时刻。它使人忘记神，松懈下来，放松自己享受罪中之乐。路德曾言：“我不祈求免于所有的试探——那比十个试探更加可怕，恰当的试探是必要的，只祈求不跌倒而得罪我的邻舍与神。”

既然试探是信仰生活不可避免的一环，那么信徒就不必为自己设下完全成圣的标准，幻想自己成为完全人。不然，信徒将落入无谓的痛苦与挣扎中。不过，这也不是说圣徒就被动式地去面对试探，或置之不理。路德所强调的是，既然圣徒不可避免试探的来临，就必须坦然接受；另一方面以积极的态度面对试探，将之看为信仰成长的契机。

所以，路德说了一句非常奇妙，中世纪的人不敢说的话：

#### 试探是上帝的拥抱。

在试探中，一个人可以学习许多未曾了解之事。无可否认，理论上我们似乎明白许多事理，但是往往透过试探或经历，我们才会进入真正的了解。试探教导圣徒在书本上永远都学习不到的功课。譬如，路德认为若圣徒要求永远不遇见试探，这是难以置信的，更是骄傲者的要求，以为自己可以做完全人。其实这是心里没有神之人的要求。换句话说，试探一直在教导人谦卑的功课。

### 结论

对试探的理解更加确定了路德的成圣观积极的一面，充满了动力。路德和今天的信徒对试探的看法往往不同：

- 1) 我们认为：属灵人是常在顺境中生活，属灵人是不会遭遇试探的。一个人若常在试探中，显示其灵命在低潮中。——路德却从旧约圣经中看见，属灵人所面对的试探是更加剧烈的。因此，我们不能武断地由信徒遭遇试探的多或少，来衡量一个人的灵命深度。
- 2) 我们认为：试探是不好的，只有消极的一面，期望过一种完全没有试探的生活。——路德认为，信徒根本不可能在没有试探的情况下生活。没有试探是最大的试探；它使人骄傲，以为可以靠自己的义生活。试探有积极的一面，使信徒的信心不断地在运作，挑战信徒从贫穷、苦难、羞辱中去认识上帝。唯有如此才能认识圣经的上帝。
- 3) 我们认为：试探与行为有关，与成圣有关。——路德让我们看见，最大的试探是思想的攻击。试探的根源不在于行为，而是在于思想上是否要相信上帝的应许的挣扎。信徒能够在试探中抓紧上帝的应许，在现实的“不”中坚持相信上帝的“是”，才是正确的途径。

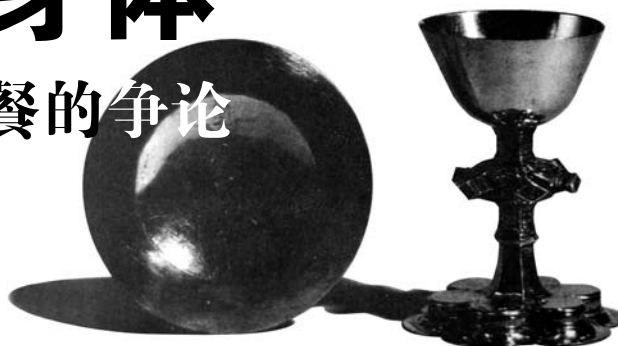
现今教会必须从路德对试探的了解，重新检讨试探的意义。✦

本文转载自《文桥》杂志第88-89期，有删节。

# “这是我的身体”

## ——改教时期关于圣餐的争论

文/晨辉



对于21世纪的华人基督徒而言，16世纪宗教改革时期关于圣餐的争议似乎只是一个古老的神学话题，改教阵营内部因着对圣餐的不同理解而分裂更是一个毫无必要的悲剧。今天的福音派基督徒更关心灵命的成长，走进任何一家福音派书店，你都会看到书架上放着无数关于灵命成长的书籍，“舍己”、“教会增长”、“如何摆脱各种辖制”，甚至“中世纪教会灵修手册”等等。这些书籍的确为信徒提供了一些好建议，但你很少会看到“领受圣餐是基督徒灵命成长的途径之一”的说法；甚至在教会的讲台上，主日学的教室里，很少听到详细解释改教时期圣餐争议的真实原因是什么，到底什么才是符合圣经的圣餐观。我们更多听到的，是在淡化罗马天主教与更正教之间信仰的本质差别的同时，强调超越宗派的“爱心、谦卑、合一”等等。这些都是圣经中的教导，认真谨守它们是基督徒的责任，但上帝在圣经中所启示的“爱心、谦卑、合一”是建立在真理的基础上，因为上帝就是真理的本体，脱离了真理的“爱心、谦卑、合一”只不过是我們头脑中的偶像罢了。当我们对圣餐争论不屑一顾时，我们这些福音派信徒（即宗教改革的后代们）谦卑的外表下隐藏的其实是属灵的骄傲，似乎我们比那

些改教家们更具有合一的精神，更为属灵；当我们忽视上帝所设立的蒙恩之道，用自己发明的属灵操练方式取而代之时，我们似乎不再相信上帝可以并且的确使用他所设立的这些蒙恩之道，以成就他的旨意，某种程度上这是一种不信。为了从这种不信的罪中悔改，我们有必要搞清楚宗教改革时期罗马天主教与更正教关于圣餐的争议的原因，什么才是符合圣经的圣餐观，为什么说圣餐是上帝所设立的蒙恩之道（means of grace，即上帝的百姓透过圣餐领受上帝救赎之恩）。

本文将先从历史的角度回顾改教时期关于圣餐的争论，分别描述路德、慈运理与加尔文的圣餐观，然后就某些相关经文的解经进行探讨，并指出蒙恩之道对于信徒灵命成长的重要性，最后从实践的角度说明教会至少应每周守一次圣餐。

### 1. 改教时期关于圣餐的争论

关于圣餐的争议是16世纪欧洲最为重要的核心话题。罗马与更正教会在圣经的权威、因信称义等话题上的对抗虽然激烈，但最为尖锐，也最情绪化的

却是双方在圣餐上的争议。这是因为对普通老百姓来说，圣经的权威、因信称义似乎是太抽象了（当然它们与信徒的实际生活息息相关，并不抽象，这里是说“似乎”），圣餐却是当时百姓信仰生活的中心。路德等改教家在各地改变了传统弥撒仪式的那一刻，成为在当地进行宗教改革最关键的时刻，因为自中世纪以来，普通百姓深深相信，弥撒及其过程中的圣餐不但是敬拜的中心，而且是他们救恩的中心，与之相比，讲道变得越来越不重要。当司铎在高高祭坛上进行弥撒仪式时，按照罗马教会的教导，有两件神迹发生了。第一件是“变质”（transubstantiation），即饼和酒已经不再是饼和酒了，他们的实质（substance）已经变成了基督的身体和血，尽管外表（accident）还是我们可以看到和触摸到的饼和酒，这种区分的依据是亚里士多德哲学中实质与外表的区别。第二件神迹就是“真实的献祭”，即在某种意义上基督重新被献在祭坛上，挪去上帝的愤怒并遮掩了我们的罪。自然这两件神迹就成为敬拜的中心。当祝圣的时刻来到，祭坛人员摇响祭铃，教会中的每一位都知道这是最庄严的时刻，他们都会抬头注视祭坛，此时司铎会举起祝圣过的饼并用拉丁语宣告：“看哪，上帝的羔羊，除去世人罪孽的”，人们这时就可以亲眼看到祝圣过的饼，然后饼会被放在一个盒子（Monstrance）里供人们上前跪拜，因为那饼就是基督自己。在这种教導體系下，我们就不难理解为什么弥撒对普通百姓如此重要，因为当你领受饼和酒时，你实际上是在领受基督的身体和血，这使你变得与以前完全不同，因为基督在你里面。套用今日福音派信徒的语言，就是与基督有了个人性的关系，而这种个人性的关系是透过吃基督的身体和喝他的血才有的。不但弥撒是那时普通百姓基督教信仰生活的核心，变质说更是罗马教会1215年在第四次拉特朗（Lateran）会议上早已明确定义的教义。

早期改教家们对圣餐的教义倾注了极大的关注，这不仅因为人们对此问题激烈的反应或是教会会议所做出的神学裁定，归根到底是因为我们的主自己在上十字架之前亲自设立了圣餐，而且他使用了非常强烈的语言：“这是我的身体”，改教家们因此认为每一个人都应当对此问题持非常严肃认真的态度，有必要澄清，忠实地理解耶稣“这是我的身体”到底是什么意思。

众所周知，马丁·路德与慈运理在此问题上有根本分歧，这导致了当时改教阵营内部的分裂。但在描述分歧之前，需要指出的是，他们与其他早期改教家们在此问题上仍有许多共同点：（1）所有的改教家们一致认为罗马教会对信心的重要性没有给予足够的重视。罗马教会教导说在圣礼中只要你不拒绝透过圣礼产生功用的恩典，这个恩典就发生在你身上发生功用，即“通过作工产生果效”（ex opere operato）。改教家们认为圣礼的好处只能透过信心才能得到，如果你不是在对上帝应许的信心



中来领受圣礼，你不会得到其中的祝福。（2）所有的改教家们一致拒绝“圣餐献祭”（Eucharistic sacrifice）的教义。圣餐不是我们在给上帝什么东西或做什么取悦上帝的事，而是上帝在他的怜悯中赐给我们的什么。（3）所有的改教家们一致拒绝“变质”教义，他们认为在祭坛上的饼和酒并没有变成基督的身体和血，因此祭坛上的饼和酒不应该被当作基督去敬拜。虽然这些改教家们都同意以上三点罗马教会的错误，但对于如何正面地表达圣餐的教义他们之间产生了分歧，而这些分歧是由于不同的进路造成的。

路德所找到的基督信仰的核心是，不是我们行为的义救了我们，而是上帝在基督里的义拯救了我们。这个伟大的真理贯穿了路德的整个思想体系，也对路德圣餐观的形成产生了巨大影响。路德认为罗马教会圣餐观的核心错误是“圣餐献祭”，它本质上是另一种形式的靠行为称义，因为“圣餐献祭”是指我们把饼和酒带到上帝面前，通过某种仪式把基督再次献给上帝并取悦了上帝，上帝因此就祝福我们。路德认为我们必须拒绝任何所谓圣餐是我们做了什么讨上帝喜悦的说法，圣餐是上帝为我们做了什么。对于路德，圣餐的中心在于上帝在这个圣礼中赐给我们一份礼物，就是基督自己。上帝知道我们的软弱，我们的信心需要扶持，因着他的怜悯上帝赐给教会这项圣礼，而教会在上帝的应许中就领受了基督。因此路德会说基督存在于饼和酒之中、之下（in, with and under），当我们领受饼和酒时，字面上（Literally）我们领受了基督的身体和血。路德说这不是变质而是同时存在，因此神学家们就将路德这种圣餐观称为“同质”（consubstantiation）。路德本人从未用过“同质”这个字，路德宗的神学家们也不喜欢这个字，也许是太靠近罗马了，他们坚持用“圣礼联合”（Sacramental Union）这个字。因此路德的进路

是，圣餐是上帝赐给我们的礼物，而绝不是我们做了什么。我们在圣餐中领受上帝的怜悯，就如同我们透过信心领受上帝所应许的拯救一样。

慈运理虽然与路德在圣餐观上有许多相同之处，但他却是从另外一个角度切入这个问题。慈运理认为罗马教会圣餐观的核心错误是变质的教义。慈运理从这点入手，说你不可能将基督献为祭，饼和酒没有变成基督的身体和血。变质的教义不可避免地将人引入到偶像崇拜中。偶像崇拜错在它定睛在属地的事上，而不是属天的事，而这也正是罗马教会的错误。罗马把我们引向饼而不是基督，把我们引向祭坛和祭司的行为而不是天堂和基督的行为。因此慈运理说：让我们弃绝一切关于基督可以被神秘地招到祭坛上的想法，变质教义的根本错误在于这是在搞偶像崇拜。另一方面，慈运理坚持基督已经复活升天，坐在父上帝的右边，这也是使徒信经所确认的，基督自己也说过他要离开我们，所以变质的教义不但是在搞偶像崇拜，而且违背了使徒信经和基督自己的教导。那么如何正面地表达圣餐的教义呢？慈运理认为圣餐本质上是纪念，是我们忠于基督的誓言。当我们透过信心领受饼和酒时，我们是在向众人见证我们在基督里的信心，是纪念基督为我们所做的一切并且安息在基督已完成的工作中。对于慈运理，“圣餐不是基督自己，也不是我们与基督之间真实的关系，而是一个提醒（reminder），一件上帝赐给我们有益的事，来帮助我们记住他的儿子”。虽然路德和慈运理都深刻地批判了罗马教会的错误，他们却采取了不同的进路来建立自己的圣餐观。路德强调圣餐是上帝赐给我们的礼物，这礼物就是上帝的儿子耶稣基督。慈运理强调圣餐是我们纪念主的行为，是我们对基督的忠诚。因此路德和慈运理围绕圣餐这个问题开始了激烈的论战。



### 二、路德和慈运理之间的论战

论战始于16世纪20年代。路德直接指责慈运理是一个理性主义者，因为慈运理并不真正相信上帝所说的话。这是一个非常严厉的指控，也使得慈运理非常气愤。路德认为，耶稣明明在圣经里说“这是我的身体”，但慈运理却说“这象征着我的身体”，这是把上帝的话放在他自己的理性审判之下，因此慈运理是一个理性主义者。慈运理针锋相对地回应到：路德在圣餐这件事上太过神秘化，因为他拒绝像一个神学家所当作的，使用自己的头脑去思考问题。慈运理认为圣经上的话是需要解释的，耶稣说“我是羊的门”，并不是意味着他就是字面意义上的那个门，因此我们要了解那些话是什么意思。慈运理也指责路德的圣餐观太过客观化，因为路德把基督放入饼和酒当中，而且路德的圣餐观没有给予信心足够的重视，我们必须靠信心才能从圣餐领受祝福。

路德也针锋相对地回应到：慈运理的圣餐观太过主观化，因为没有强调圣餐是上帝所应许的，赐给我们的礼物，这礼物就是他的儿子耶稣基督。慈运理不明白在圣餐中所发生的相通（communion）。如果读哥林多前书10和11章，你会发现那里所描写的是关于领受基督，我们需要辨别那是基督的身体，那里描写的绝不仅仅是纪念和信心，更多是按照上帝所规定和应许的基督身体的客观出现。路德承认，若没有信心人不能领受基督的祝福，但他继续说，没有信心的人在圣餐中领受的是诅咒，这才是保罗警告要我们分辨主的身体的原因，所以慈运理的圣餐观太过主观化，他没有给予基督的身体在救恩中的重要性以足够的重视。路德认为在慈运理的神学中有一种灵意化的倾向，逻辑上会导致削弱十字架和道成肉身。慈运理当然丝毫没有削弱十字架和道成肉身的意思，因为这些本是他极力宣讲的。

但路德认为慈运理如此强调圣灵和属灵实际，以至于基督的身体在我们救赎中的中心位置被削弱了。路德坚定地相信，是上帝定意差遣耶稣基督成为人，并且基督的身体在十字架上破碎，宝血为我们流出；因此基督的身体和血是基督所献上的祭，是我们所理解的救恩的核心；这就是为什么基督应许我们，就像他在十字架上用身体和血救赎了我们一样，他也将继续用他的身体和血坚固我们，这是他继续作我们的救主和中保的方式。我们永远都需要基督的身体和血，因此上帝通过他设立的圣餐把基督的身体和血赐给我们，使我们的信心得以成长。慈运理对此的回应是，路德尽可以强调基督的身体在救恩中的重要性，但是路德却忘记了圣经上说基督的身体已经升到天上，不再在地上了。慈运理反过来指责路德没有给予基督已经升天这个事实以足够的重视。基督已经升天，坐在父上帝的右边，因此他不可能临在于圣餐的饼和酒当中。慈运理认为这个论点非常强，因此他指控路德实际上否认了基督升天的教义，圣经明明说基督已经升天，但路德却说基督的身体在地上。对此路德无法解释。

路德没有也不会被慈运理的论点说服，但这的确促使路德认真思考基督的身体如何能在地上这个问题，并且也给出了一个解释。路德仅仅是在论战过程中给出这样一个解释，他自己并没有将此解释上升到教义的高度，但后来的路德宗神学家们把此解释列入路德宗的信条《协和信经》中。这就是后来的路德宗的神学家们所教导的，基督身体的“无处不在”（ubiquity）和“属性相通”（communicatio idiomatum）。路德的解释是，复活升天后荣耀的基督有两个本性（人性与神性），他的人性与神性的特质开始互相流通，这就是属性相通的意思。路德说在圣餐中基督那无处不在的神性的特质不但存在于他的神性当中，也存在于他的人性中，由于基督荣耀的人性是无处不在的，因此他的身体可以

同时出现在每个地方，拉丁文中“每个地方”是ubique，这样ubiquity这个字就是指基督的身体由于属性相通的缘故可以临在于每个地方，在圣餐中基督的身体就临在于饼和酒当中。这样路德就再次指责慈运理是一个理性主义者，因为他不相信基督的身体可以临在于每个地方，而且，不相信基督的身体可以临在于每个地方，这就是不相信福音。这样路德就认为自己有了一个很强的反对慈运理的论点。慈运理并未被路德的观点说服，相反他认为路德所阐述的ubiquity恰恰破坏了基督真实的人性，这正是路德自己极力要维护的。慈运理说：一个无处不在的身体就不再是人的身体了。人的身体之所以是人的身体，难道不正是这个身体要受时空限制吗？路德在此恰恰违反了他自己所极力要维护的。

说到这儿，我们可以多少体会这些问题的严肃性了，路德和慈运理都非常努力地按照圣经的教导去建立自己对这些问题的理解，但却得出了截然不同的结论。他们之间的公开笔战在1526到1528年达到高峰，谁也说服不了谁。为了促成两位改教领袖的和解，另一位改教领袖布塞珥（Martin Bucer）和德国贵族黑塞的菲利普（Philip of Hesse）邀请路德和慈运理参加了1529年10月初召开的马尔堡会议。

尽管在马尔堡会议开始时，路德看着慈运理和布塞珥说“你们有一个不同的灵”，即暗示他们出自邪灵，但慈运理和布塞珥还是非常愿意同路德在圣餐问题上寻求和解。路德和慈运理就宗教改革所涉及的教义进行了全面交流，发现双方在14条教义上完全一致，当他们谈到最后第15条关于圣餐的教义时，路德一开始惊奇地发现，他们即使在圣餐的教义上也有很大程度的相同。他们都同意圣餐不是献祭，他们都拒绝变质说，他们一致同意所有的信徒都可以领饼和酒，他们都同意圣餐是关于耶稣基督真实身体的一项圣礼，而且每一位基督徒在属灵意



义上都领受了基督的身体和血。如此看来，慈运理做出了许多让步：他已经愿意承认圣餐主要不是我们的行为，因为路德对此很看重，而且路德觉得慈运理再次把圣餐仅仅当成了我们的行为，我们主动的纪念；他也愿意承认上帝在圣餐中确实赐下了礼物，这个礼物就是一个属灵意义上与耶稣基督的接触点。他们双方无法弥合的分歧在于，基督的身体在圣餐中是否真实地临在，也就是路德最喜爱的表达，“基督存在于饼和酒之中、之下（in, with and under）”。在休会期间，路德再次尝试如何就表达基督的临在达成一致，路德问慈运理是否可以接受这样的表达：“基督的身体在圣餐中是essentially and substantively的临在，但不是qualitatively, quantitatively or locally的临在”。路德所提出的这种表达再次回到了经院神学的术语，虽然路德以前受过严格的经院



神学教育，但他早已不再用这些术语了。路德真正想说的是，基督身体的确临在于圣餐的饼中，但我们不要将这种临在想象成饼是我们可以去敬拜的客观对象。但是慈运理无法妥协到这种地步，他觉得这种说法过于靠近罗马天主教的变质说了，这使得路德始终认为在慈运理的内心深处有一些狂热的东西。他们最终无法达成一致，于是从此分手。这是路德和慈运理之间无论是在观点上还是在交往中最为接近的一次，马尔堡会议之后，双方彼此间的猜疑加深了。德国威腾堡与瑞士苏黎世从此失去了在这个问题上达成一致的机会。

这两位改教领袖没有就圣餐的教义达成一致是一件令人痛惜的事，这导致了路德宗教会与欧洲其它更正教会的分裂，直到今天。我们现在经常可以听到对路德和慈运理在教义立场上过分坚持的批评，但从另一方

面，我们作为宗教改革的后代，却不得不为我们今天对圣经真理马马虎虎的态度感到羞愧，路德和慈运理虽然没有就圣餐的教义达成一致，但他们忠于上帝话语，对圣经真理毫不妥协的态度依然值得后人学习。马尔堡会议的失败开始促使年轻的加尔文去寻求在路德和慈运理之外的另外一条进路，来使欧洲的更正教会可以就圣餐的教义达成一致。虽然加尔文的圣餐观似乎是位于路德和慈运理之间，但他的观点更靠近路德，而且他并不是简单地在路德和慈运理之间寻求妥协，他在奥古斯丁思想的影响下，建立了另外一个更符合圣经的圣餐观。

加尔文虽然不接受路德的圣餐教义，但对作为宗教改革运动先驱的路德却始终保持尊敬，这在当时各个教会之间围绕关于圣餐的教义产生激烈争论时，他给苏黎世改教领袖布灵格（慈运理的继承人）的

信中可以略见一斑：“要记住路德是多么伟大的一个人，他是如此有恩赐，勇敢，坚强，有学识；他始终如一地致力于传扬救恩的教义，拆毁敌基督。我坚持我反复说过的，‘就算他称我是魔鬼，我仍要尊他为上帝杰出的仆人’”。<sup>[1]</sup>因此许多研究改教的学者都认为，路德与加尔文之间在圣餐上的差距，绝不像后来的路德宗与改革宗神学之间所表现出来的那么大，加尔文的圣餐观可以说是更靠近路德而不是慈运理。难怪路德在读过加尔文关于圣餐的论文之后说：“这位作者是一位非常有学识和敬虔的人。如果起初慈运理和厄科兰帕迪乌斯（Oecolampadius）能像他这么清晰，今天这种丑恶的争吵根本就不会发生”<sup>[2]</sup>。路德显然认为，如果他有机会与加尔文坐下来讨论关于圣餐的教义的话，他们之间达成一致的可能性很大。也许路德过分乐观，而且上帝也没有赐下这样的机会，但两人之间的惺惺相惜是显然的。

### 三、加尔文的圣餐观

加尔文在很多方面认同路德和慈运理对圣餐的关注，一方面他认同慈运理所强调的“基督升天的教义”必须在我们对圣餐的理解中居中心位置，这就导致他不同意路德所提出的“基督的身体无处不在和属性相通”的观点；他与慈运理一样强调，在领受圣餐所带来的祝福时信心所处的中心位置，他感到某些路德宗神学家在他们的著作中并没有强调信心是我们领受圣餐所带来的祝福的管道。但在另一方面，加尔文同意路德圣餐观的核心，即“圣餐不是我们做了什么，而首先是上帝赐给他百姓的一件礼物，这份礼物就是基督他自己”；他与路德一样坚持基督的身体在我们救恩中如何强调都不过分的中心地位和重要性，加尔文不厌其烦地强调我们藉

着圣灵的大能被联于基督的身体和血，而且我们的救恩是靠着基督将自己的身体献为祭才得以完成。

加尔文在路德和慈运理两者之外建立了一个独特的圣餐观，当然更靠近路德。加尔文首先把圣礼定义成：“是外在的表记（signs），为了扶持我们软弱的信心，上帝用这个表记把出于他美好旨意的应许印（seal）在我们的良心上；同时也是我们在上帝、天使和世人面前见证我们的敬虔”（*Institutes* 4.14.1）；他跟随奥古斯丁，把圣礼也称为“看得见的圣言”。上帝在向我们所宣讲的话语中说的，他也在“看得见的圣言”即在圣礼之中向我们展现出来，宣讲的圣言和“看得见的圣言”一同把上帝的祝福带给我们。圣餐中那“看得见的圣言”特要使我们确信一件事，即基督随处都与我们在同，赦免我们的罪，坚固我们，使我们成长，成为我们属灵的食物。这个属灵的食物到底是什么呢？加尔文说就是基督他自己，圣餐中的“表记就是饼和酒，表示着我们从基督的身体和血所领受的看不见食物……基督是我们灵魂唯一的食物，因此我们的天父邀请我们一同来到基督面前，通过反复地分享他，使得我们可以不断地获取力量直到我们达到属天的不朽”（*Institutes* 4.17.1）；加尔文反复重复这个主题，即我们在软弱中需要上帝不断坚固我们，上帝出于他的怜悯将他儿子赐给我们，成为我们的力量、食物和鼓励，因此我们需要这项圣礼，就象我们需要饼和酒作为食物一样，我们也需要基督的身体和血喂养和坚固我们。加尔文会说“当我们领受这饼和酒的同时，我们也领受了基督的身体和血”，这种说法已经非常靠近路德的说法“基督存在于饼和酒之中、之下（in, with and under）”，尽管加尔文不会象路德走的那样远，但他愿意说，我们需要基督的身体和血，这是我们的救恩所必需的，而且在我们成圣的过程中，上帝继续不

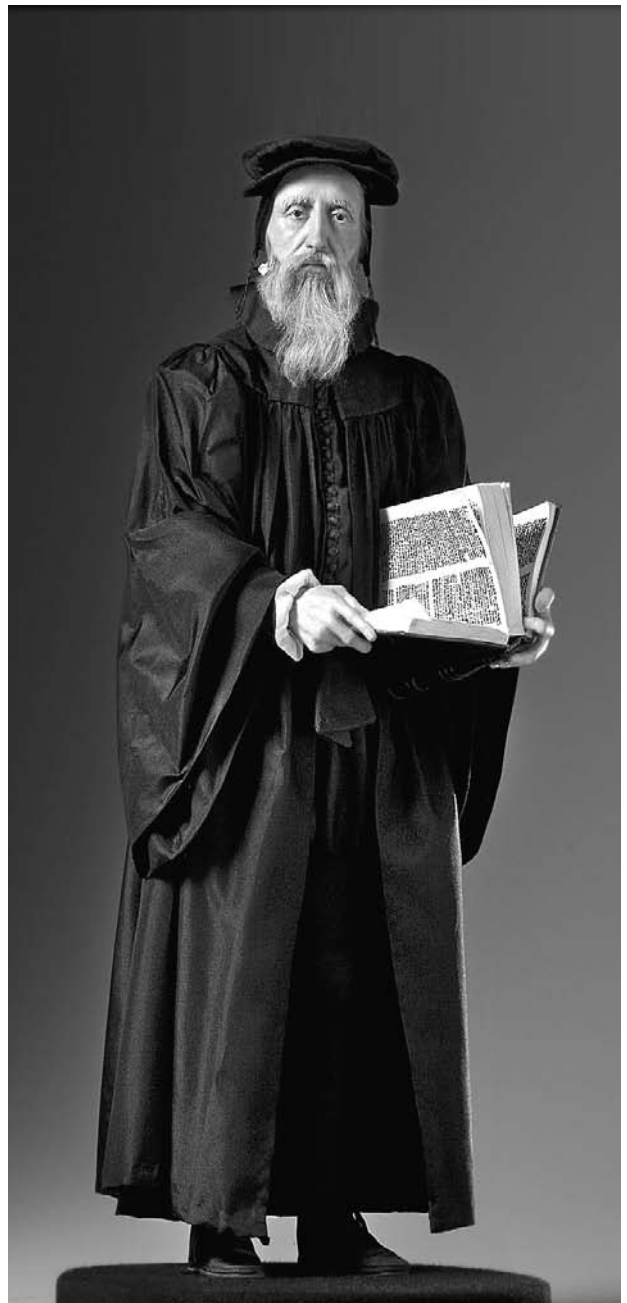
[1] Lewis W. Spitz, *The Renaissance and Reformation Movements*, Volume II, Concordia Publishing House, 1987, 412.

[2] *Ibid* 413.

断地用基督的身体喂养我们。对于加尔文而言，我们只有通过与基督的联合才能领受基督的祝福，而我们能够与基督联合的唯一根基，就是基督在道成肉身中取了人性的身体，加尔文的圣餐观和“与基督的联合”这个奥秘密不可分，“上帝永恒的道就是生命的源头，他的身体成为他内在生命流入我们生命的管道。因为在他的身体中人类的救赎得以完成……当我们寻找生命的本质时，我们只能在基督的身体那里找到”（Commentary on John 6）。加尔文说，上帝在这看得见的圣言中将基督应许给我们，如同他在宣讲的圣言中所作的一样；就象我们用信心领受了宣讲的圣言中所应许给我们的基督，我们在看得见的圣言中一样用信心领受了基督。基督的身体和血真实地被赐给每一位领受的人（真信徒与假信徒），但只有真信徒透过信心才领受了基督。（Institutes 4.17.33）

从加尔文以上对圣餐的论述来看，他似乎非常理解路德对圣餐教义的关注，他也尽了一切的努力去靠近路德。当加尔文成为一位杰出的改教领袖时，路德的继承人墨兰顿通过与加尔文多次并肩在联席会议上对抗罗马教会神学家的攻击，彼此建立了深厚的友谊，双方在圣餐教义上取得了一致的理解，通过墨兰顿的介绍，路德对加尔文的圣餐观给予了很高的评价，可惜他们没有机会讨论双方存在的分歧，路德去世之后，路德的其他继承者们不愿意对他们老师的观点做任何修改，而墨兰顿的圣餐观在路德宗内被压制，ubiquity的解释却被提升到路德本人都未曾给予的高度。

路德与加尔文的分歧在于基督以何种方式在圣餐中被赐下，加尔文要面对的难题是：一方面要坚持基督已经升天，坐在天父的右边，因而他的身体不在地上；另一方面又要坚持基督的确在圣餐中被赐下。为了保证基督的身体和血真实临在于（corporeal bodily presence）圣餐中，罗马教会的



答案是变质说，即圣餐中的饼和酒变成了基督的身体和血；路德宗的答案是同质说，即基督的身体和血存在于圣餐的饼和酒之中。加尔文认为罗马教会与路德宗在此问题上同有一个错误的假设，即“为了使信徒能够真正地分享基督的身体和血，基督的身体和血就必须存在于圣餐的饼和酒之中”。

(Institutes 4.17.31) 加尔文同意信徒的确真正地分享了基督的身体和血,但他不同意因此基督的身体和血就必须存在于圣餐的饼和酒之中。加尔文认为圣经中清楚地教导我们,基督复活后的身体(physical body)在天上而且会留在天上直到他再次回来(Institutes 4.17.24),基督的身体没有必要被拽到地上才能使我们真正地分享。在正面地描述信徒以何种方式真正地分享基督的身体和血之前,加尔文明确地说,“我要承认这是一个奥秘,远超过我头脑所能理解,我言语可以表达的,坦率地说,我宁愿经历而不是理解这个奥秘”(Institutes 4.17.32)。当然承认这是个奥秘,不等于说这个教义本身是荒谬和违反理性的。为了回应对手的攻击,对基督以何种方式在圣餐中被赐下的问题,加尔文的正面描述如下:

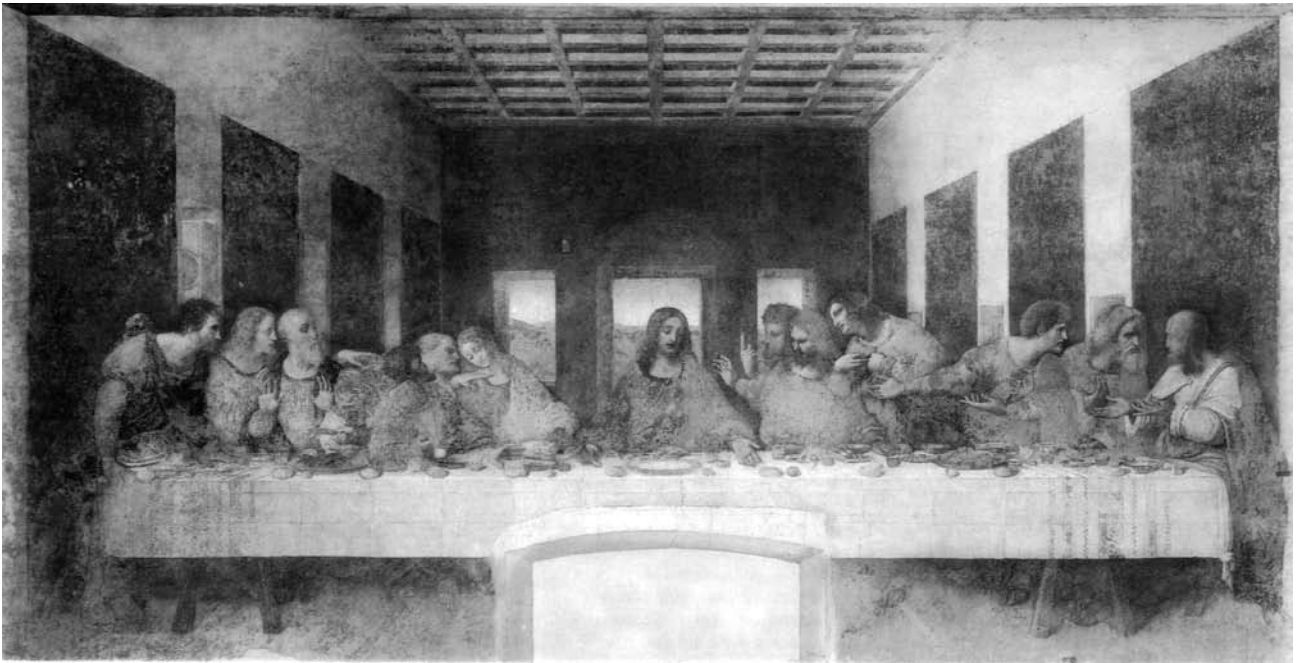
圣礼中的表记(sign)与被表示的事物(things signified)之间的联合是如此紧密,以至于无法将两者完全分离;但是圣礼中的表记与被表示的事之间的联合又是如此超越,以至于被表示的事必须与被表记区分开来,如果这个表记成为了被表示的事,那这个表记就不再是表记了;这个联合是一个独特的联合,在自然界不存在,唯一的类比就是神性与人性在耶稣基督里联合的奥秘,正如在迦克敦信经中的定义,“区分但不能分离”(distinction without separation)。圣餐的饼和酒是代表某些确实存在的事情,而非某些不存在的事情,不能仅仅是空洞的符号。主设立圣餐时的话“这是我的身体”是比喻的一种方式即换喻(metonymy),加尔文反对将这句话过分字面的理解,因为这样会抹煞表记与被表示之事物区别,他也反对将这句话仅仅理解为空洞的符号,因为这样就将表记与被表示的事完全分离。在圣餐中基督没有从天上降在地上,信

徒与基督最初的联合是透过圣灵的大能得以实现,尽管这个空间距离是如此之远,信徒与基督在圣餐中持续地相交,真正地分享基督的身体和血,同样是透过圣灵的大能得以实现,圣灵“足以克服一切的阻碍,超越一切的空间距离”。加尔文说,最终这是一个奥秘,但这是一个宝贵的奥秘,在这个奥秘中,上帝来到我们的软弱中,他不但在传道人所宣讲的话语中来到我们中间建立我们的信心,也在看得见的圣言(圣礼)之中来到我们中间建立我们的信心。还是那同一个道,同一个基督,同样的意义,但在圣餐中我们对基督有了不一样的经历,对基督过去为我们所作的应许有了新的确据。

从历史角度看,加尔文的圣餐观在16世纪不但代表了绝大多数改革宗神学家的观点,而且也被当时改革宗教会信条所采用,另外路德的继承人墨兰顿总体上也认同加尔文圣餐观,因此我们可以说,加尔文的圣餐观从广义的角度看就是改革宗的圣餐观。<sup>[3]</sup>从17世纪中期开始,主流改革宗神学家们的圣餐观开始逐渐靠近慈运理,到19世纪末20世纪初,这种偏离达到了顶峰,在改革宗神学家们中间,加尔文的圣餐观不但被拒绝,而且还被公开谴责。例如,普林斯顿神学家贺治(Charles Hodge)认为加尔文的圣餐观“怪怪”的;南方长老会神学家达布尼(Dabney)称,加尔文的圣餐观是奇怪、令人无法理解和不可能的;苏格兰神学家甘宁汉(William Cunningham)说,加尔文的圣餐观是非理性的发明,这也许是推广加尔文神学思想最大的障碍。进入20世纪之后,虽然主流改革宗神学家们的圣餐观还是纯粹的符号纪念说,但越来越多的人开始重新思考,加尔文和16世纪改革宗教会信仰告白中的圣餐观受到越来越多的重视。问题是,这种回归宗教改革时期圣餐观的运动符合圣经吗?<sup>[4]</sup>

[3] Keith A. Mathison, *Given for You, Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper*, P&R Publishing, 2002, 91

[4] Ibid 176



### 四、相关的经文的解经

第一处需要分析的经文是马太福音26章26节，即“这是我的身体”，耶稣在设立圣餐时所说的。耶稣在这里所表达的究竟是什么意思，我们到底应该是象天主教那样，用绝对字面化的方式去理解这句话呢，还是像今天的许多福音派基督徒那样，用一种简单的符号式的方式去理解呢？单单从语法的角度来看，这句话既可以按字面理解（例如一个人手里拿着一本书说：“这是我的书”）；也可以按比喻理解（例如一个人手里拿着一张自己的相片说：“这是我”）；单单从语法角度来决定这句话的含义是困难的。由于耶稣在设立圣餐时的历史背景是犹太人逾越节的献祭晚餐，因此了解晚餐的背景可以为我们正确理解马太福音26章26节提供亮光。

犹太人第一次逾越节记载在出埃及记12章，我们可以观察到：这个行为本身标志着犹太人历史的一个新纪元，另一方面也为日后教会设立圣餐提供了

历史背景；逾越节是一个群体性的敬拜行为，主要以家庭为单位，不是个人行为（出12:3-6）；逾越节既是献祭的晚餐也是一个纪念，犹太家庭通过吃逾越节羔羊，在表达自己与羔羊的认同的同时，领受了羔羊所带来的益处，逾越节作为纪念不断提醒百姓上帝救他们脱离埃及奴役的救赎行为；犹太人的后代们透过遵守逾越节，继续不断地参与到这个决定性的救赎里面，他们不仅仅回顾上帝过去慈悲的拯救，而且向前盼望，等待未来的拯救，与这个未来的拯救相比，出埃及仅仅是一个影子；逾越节羔羊的血是一个表记，把在上帝恩约之内的百姓与约外之民区分开来（出12:7, 13）。在耶利米亚（Joachim Jeremias）的书与卡森（D. A. Carson）的《马太福音注释》中这样描写耶稣时代的犹太人庆祝逾越节的过程：在星期四下午（尼散月14日），犹太人会把羊羔牵到圣殿里，祭司们将羊羔杀了献祭，被杀的羊羔取下后在火中烤熟。日落之后（尼散月15日开始），每个家庭会聚集一同吃逾越节的晚餐，其中包括四杯酒。晚餐的程序是这样的，先



由一家之主祝福这个节期，并一同饮用第一杯酒；接着就上一道包括青菜和苦菜的辅菜；用过辅菜之后，此时家里的一个男孩就会问这顿晚餐的意义，这位一家之主就向这个孩子解释这顿晚餐所代表的意义以及与出埃及之间的关系；全家接着要唱哈利（Hallel）的第一部分（诗篇113-114），然后一同饮用第二杯酒；然后这位一家之主就会为无酵饼献上感谢，全家就开始享用主菜，包括逾越节的羔羊、无酵饼、苦菜和一道果泥；此时一家之主会为第三杯酒献上感恩的祷告，这杯酒也被称为“祝福的杯”；一同饮用第三杯酒之后，全家接着要唱哈利（Hallel）的第二部分（诗篇114-118或115-118），然后一同饮用第四杯酒。如果我们明白了当时逾越节晚餐中通常发生的事，我们就会理解耶稣在太福音26章中对门徒所说的这句话：“他们吃的时候，耶稣拿起饼来，祝福，就擘开，递给门徒说：你们拿着吃，这是我的身体”。

耶稣在26节做了四个动作：**拿起**饼来，**祝福**这个饼，**擘开**它，**递给**门徒们；他命令门徒做两件事：**接过**饼，**吃**这饼；他指着他递给门徒的饼，说了一句不寻常的话：“这是我的身体”。当时犹太人在逾越节晚餐中的那个时刻要说这样一句话：“这是那个困苦饼，是我们祖先离开埃及时吃过的”<sup>[5]</sup>。毫无疑问，犹太人并不认为他们正在吃他们祖先在第一个逾越节晚上吃过的同一个饼，这句话本身的重点不是要把“这个饼”和“那个饼”联系在一起，而是通过一种比喻的讲话方式，指出这些犹太人真实地参与到神的救赎行动之中，用基纳（Keener）的话讲，犹太人在逾越节晚餐中的这句话告诉每个世代的犹太人，“他们真实地参与到上帝将他们的祖先带出埃及这个已完成的救赎事件中”，他们虽然没有生活在出埃及那个时代，但与

他们的祖先一样仍是上帝的立约之民。从这样的历史背景来看，耶稣所说的那句话“这是我的身体”不表示他手中的饼就是他物质的身体，就如同犹太人在逾越节晚餐中所吃的饼并不是他们祖先第一个逾越节晚上吃过的同一个饼一样。在以上这两种情况下，讲话的人是在用一种比喻的方式来原因另外一种联结。耶稣在这里将“这个饼”当作“他的身体”是因为在他与那些在信心中分享这个饼的人之间有一种联结，他们在基督里了（约6:56；15:4-8； etc.）。透过与基督的联合，他们参与到基督救赎行为所带来的恩典之中，这种联合是如此地紧密，以至于保罗可以说：基督徒们已经与基督同钉、同死了。在圣餐中，基督徒们领受了真实的逾越节的羔羊，领受了基督救赎行为所带来的好处，他们被联于基督，“在基督里”了。耶稣在26节只是命令门徒们**接过并吃**这饼，而没有要他们把这个饼献给上帝，相反，上帝在基督里把这个饼赐给了基督的门徒们。罗马教会把圣餐理解成挽回祭，即耶稣在十字架上所献上的那个挽回祭是错误的。这种观点一方面是由于过分字面地解读了26节，另一方面混淆了献祭与吃献祭的晚餐这两件不同的事。旧约中，杀羊羔献祭与吃献为祭的羊羔这两件事虽然无法割裂，但却是有区别，有不同目的的两件事；因此，门徒们在圣餐要做的事必须与基督在十字架上所做的区分开来。基督在十字架上所做的，是一个一次完成，永远有效的献祭行为（希7:27；9:12； etc.），圣餐虽与基督在十字架上所献的祭无法割裂，但它并不是献挽回祭这件事本身。在27-28节，耶稣拿起杯来后说了一些与26节相似的话：“这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦”，此时耶稣手中的杯很可能是逾越节晚餐上四杯酒中的第三杯酒，即“祝福的杯”。在旧约中有三处经文与耶稣所说的这句话有关；“立约的

[5] Keener, *Gospel of Matthew*, 631

血”指向出埃及记24:8设立旧约时的情景，现在耶稣藉着他自己的血设立了新约；“新约”与“使罪得赦”表明耶利米书31:31-34所提到的预言正在实现；“为多人流出来”指向以赛亚书53:12，表明耶稣就是那位受苦的仆人，这样马太福音26章26-28节的话语就把一幅生动的血祭的画面展现在读者面前。“但我告诉你们，从今以后，我不再喝这葡萄汁，直到我在我父的国里同你们喝新的那日子。”（太26:29）耶稣在此宣布他不再与门徒们同吃逾越节晚餐，直到那末世羔羊的筵席。耶稣没有喝的是逾越节晚餐中的第四杯酒，这就表明第一次圣餐并没有完成，还在进行当中，直到天国完全实现时，他将与所有被救赎的人一同参加筵席（路14:15；启3:20；etc.）。从这个角度看，在耶稣第二次降临前的每一次圣餐都是第一次圣餐的继续。

虽然约翰福音中没有设立圣餐的直接描述，但耶稣在第6章那段“我是生命的粮”的教导被许多人认为与圣餐的教义有关。尤其是耶稣在48-58节使用了形象生动的语言谈到了吃他的身体与喝他的血的必要性。有些学者认为这段经文清楚地讲圣餐，也有许多学者认为这里根本不是在谈圣餐。加尔文认为这段经文虽然不是直接在讲圣餐，却说“我要承认在这里所说的每一件事，都在圣餐中以比喻的方式，真实地赐给了基督徒；我们甚至可以认为基督要把圣餐作为这段经文的一个印记和确认”。反对这段经文直接在讲圣餐的主要理由有两个：莫里斯（Leon Morris）<sup>[6]</sup>认为，耶稣是在一个犹太人的会堂中讲的这段话，由于听众是犹太人，因此耶稣不太可能是在谈新约教会的圣餐，犹太人根本不可能明白这件事，但是耶稣在这里的教导确实使得当时的犹太人如堕五里雾中。瑞德鲍斯

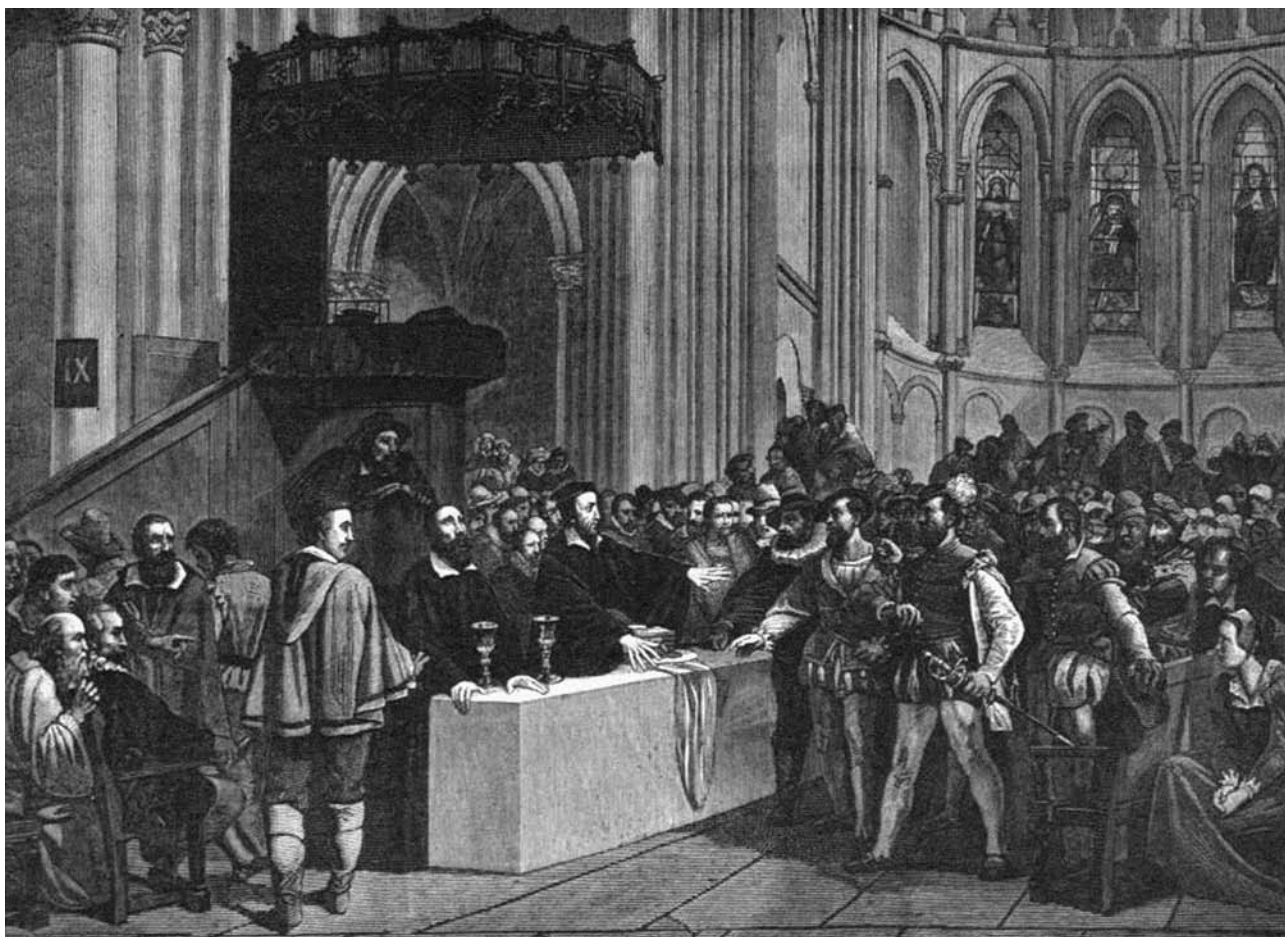
（Ridderbos）<sup>[7]</sup>的理由是，耶稣在这里的用词非常强烈，他在这里说“吃我肉，喝我血的人就有永生，在末日我要叫他复活”；另一方面他又说“我实实在在地告诉你们：你们若不吃人子的肉，不喝人子的血，就没有生命在你们里面”；如果这段经文主要是在谈圣餐的话，那么圣餐就成为救恩中不可或缺的一件事了。卡森<sup>[8]</sup>认为在54节与40节之间存在一个对比（parallelism），即一面是54节中的吃与喝，另一方面是40节中的看见与相信，两者的后果都是永生与末日复活。由于以上理由，大多数福音派学者虽然不认为约翰福音第6章的主要意图是在谈圣餐，但在第二层的意义上它的确可以被认为与圣餐相关。正如毛瑞思（F.D. Maurice）所言：“如果你问我这里是否是在谈圣餐，我会说不是；如果你问我圣经中哪里谈到圣餐的意义，我会说，没有比这段经文再好的”。瑞德鲍斯说“我们决不可说这段经文直接在谈圣餐，但我们却不得不说这段经文与圣餐一样都指向同一个实际（Reality），在这里用的是隐喻的方式，在圣餐中用的是表记的方式”，所指向的那个实际（Reality）就是我们与基督奥秘性的联合。

在哥林多前书第10章，当保罗在谴责哥林多的信徒与偶像崇拜发生联系时，他用圣餐为例说明他的观点。对于保罗，在圣餐中我们经历了与基督不断的联合，“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血么？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体么？”在哥林多前书第11章，他指出我们不但在圣餐中纪念主为我们所作的，还与其他信徒们一同相交成为基督的身体，在圣餐中我们还宣告基督的死，这是福音的核心信息。

[6] Morris, *John*, 352.

[7] Ridderbos, *Gospel of John*, 241

[8] Carson, *Matthew*, 297



根据对以上几段经文的分析，我们可以得出以下结论：加尔文和16世纪改革宗教会信仰告白中的圣餐观是符合圣经教导的，它在坚持基督在圣餐中真实临在的教义的同时，避免了变质说和同质说的错误；在坚持基督身体的真实人性和基督身体升天的教义的同时，避免了纯粹符号纪念说的错误。

## 五、蒙恩之道对于今天信徒灵命成长的重要性

加尔文与16世纪的改教家们一样，认为圣餐是上帝设立的蒙恩之道之一，他对蒙恩之道重要性的强调甚至会令今天某些改革宗信徒感到吃惊。基督教要义第4卷的卷名是“上帝用来邀请我们进入基

督团体并保守我们在其中的外在方式（即蒙恩之道）”，相对于基督教要义第3卷主要在教导上帝使用的内在方式（即圣灵的内在工作）使我们产生信心，整个第4卷都是在讲蒙恩之道，即上帝用来使我们成为基督徒，保守我们的外在方式。基督徒的经历不单单是个人性的，像信心的产生，圣灵将基督带入我们的心里等个人性的经历，通常是在上帝所使用的外在方式中产生的。上帝用来使我们成为基督徒，保守我们的外在方式是什么？就是教会，即教会中圣道的宣讲和圣礼的实施。加尔文虽然与当时的改教家们一道拒绝了那种绝对的中世纪教会观，即上帝的恩典只透过教会赐给个人，离开教会根本就没有上帝的恩典；但加尔文依然会说教会非常重要，因为教会是上帝所设立的，在世上实

施上帝拯救的工作；尽管最终是圣灵进入我们的心并重生了我们，但圣灵通常是透过教会作工，透过教会中上帝话语的宣讲，透过教会中圣礼的实施，将上帝的恩典施行在我们身上。加尔文认为，我们作为基督徒没有权利在上帝设立的蒙恩之道之外去寻求上帝，如果我们藐视这些外在方式，即上帝所设立的教会、传道人、圣礼，我们实际上是在藐视上帝，我们就根本没有显示出作为真信徒所应具备的顺服之心。这样，加尔文就把信徒与地上的有形教会紧密地联系在一起。尤其是教会中上帝话语的宣讲，圣礼的实施，以及教会纪律对于建立、维持一个基督徒的信心，对于基督徒的灵命成长是必需的，如果一个基督徒认为他不需要听道，不需要领受圣礼，也不需要接受教会的管理，他仍可以做他的基督徒，那么他根本就不明白什么是符合上帝旨意的基督徒生活，也许他尚未重生。

加尔文始终认为，上帝把透过外在表记所应许的恩典，真实地赐给了那些凭信心领受这些表记的人，因此在传道人所作的与上帝所作的之间存在一个对比（parallelism）。正是由于这个对比，我们可以说那些守圣餐的人是领受了基督的身体和血（太26:26-28；林前10:16）；正是由于这个对比，我们可以说那些领受洗礼的人接受了赦罪之恩（可16:16；使2:38，22:16；罗6:3-4），但是这并不表示上帝的作为总是被捆绑于传道人的作为发生



的那一个时刻。上帝通常在传道人施行圣礼的表记时，将这个表记所代表的实体赐下，但另一方面，我们也不可过于坚持把“通常发生的事”当作是“必然要发生的事”，因为那是在冒犯上帝的主权，想一下十字架上罪得赦免的那个强盗，上帝的作为可以发生在施行圣礼之前，也可以在施行圣礼之后（罗4:10-11）。

加尔文虽然反复强调蒙恩之道的重要性，但他与改教家们一道拒绝那种视圣礼的物质元素（水、饼、酒）本身具有内在魔力的观点。圣礼之所以是蒙恩之道（means of grace）不是因为恩典进入到圣礼的物质元素中，而是因为圣灵将这些物质元素作为圣灵工作的管道。没有圣灵工作在其中，圣礼本身不能成就什么；如果领受圣礼的人没有信心，圣礼对于那个人是无效的。加尔文与改教家们包括路德一起，拒绝罗马天主教的那种认为恩典包含在圣礼的物质元素（水、饼、酒）之中，圣礼“通过作工产生果效”（ex opere operato）的教导。

## 六、守圣餐的频率

教会面临的一个实际问题就是：我们到底应当隔多长时间守一次圣餐？目前每个教会的做法都不相同，很多教会是每个月或每个季度一次，个别教会一年一次，但也有不少教会是每周一次，基本上取决于教会长老的决定。圣经告诉我们守圣餐是使徒时代基督徒聚会的组成部分之一（徒2:42；

20:7)。每周守圣餐也是使徒去世后早期教会所遵守的，这反映在《十二使徒遗训》<sup>[9]</sup>和殉道士游斯丁的著作中<sup>[10]</sup>。其实教会对圣餐本质的理解决定了教会守圣餐的频率。如果圣餐仅仅是纪念，那么一年一次就很正常，我们毕竟一年只庆祝一次圣诞节，正如慈运理当年在苏黎世教会所采取的做法；但如果圣餐不仅仅是纪念，而是我们与基督相交的话，如加尔文或路德所坚信的，圣餐是上帝所设立的蒙恩之道，我们就应当每周都要守圣餐。圣餐是上帝赐给我们的礼物，在圣餐中基督用自己的身体和血喂养、坚固和更新我们，使我们的灵命得以成长，使我们的信心得以坚固。加尔文将圣餐比喻成上帝用来把我们带到他面前的阶梯（这与基督是我们与上帝之间唯一的中保并不矛盾），如果有人试图脱离这个阶梯，靠自己向上跳，那他一定会摔断脖子；如果我们想靠近上帝，我们要用他为我们设立的途径，因为上帝知道什么样的途径最适合于我们。当我们明白了圣餐到底是什么，上帝设立圣餐的原因，我们就不会把圣餐看作是教会崇拜仪

式之外的一个附加品，与此相反，圣餐是新约教会崇拜仪式中不可或缺的一部分，谁会不愿意在每周的崇拜中与基督相交呢？

在反对每周守圣餐的众多理由中，值得注意的一条是：新约圣经没有明确规定教会要每周守圣餐，所以每家地方教会就可以按自己所认为合适的频率守圣餐。若以上理由可以被用来反对教会每周守圣餐的话，它也可以被用来反对教会主日崇拜中的任何一项，新约圣经不但没有明确规定教会要每周守圣餐，也没有明确规定每周要讲道、祷告、唱诗。我们虽没有新约版的利未记明确规定崇拜的具体细节，我们却有描述性的经文（徒2:42；20:7）告诉我们守圣餐是使徒时代教会聚会时的主要内容。而且在这些描述性的新约经文中，我们可以看到守圣餐与教导、讲道、祷告一样是崇拜的组成部分。再者，新约圣经中虽没有明确规定守圣餐的频率，但却有关于圣餐本质的清楚教导，每周至少守一次圣餐，是教会对圣餐本质理解的自然延伸。✝



[9] *Didache* 14:1, in Michael W. Holmes, ed., *The Apostolic Fathers*, 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids: Baker, 1989), 157

[10] Justin Martyr, *The First Apology*, 67, in *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans 1973, 186

# 草木禾秸中的金银宝石

文/康来昌

“我照神所给我的恩，好像一个聪明的工头，立好了根基，有别人在上面建造，只是各人要谨慎怎样在上面建造。因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基。若有人用金、银、宝石、草木、禾秸在这根基上建造，各人的工程必然显露，因为那日子要将它表明出来，有火发现，这火要试验各人的工程怎样。人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得赏赐；人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救。虽然得救，乃像从火里经过的一样。”（林前3:10-15）

这段经文讲到“建造”。神无所不能，无所不做，做无不善，教会，是神借着他的仆人造作而成的（弗2:10、20），保罗说自己是“聪明的工头”，把教会建造起来。

对一个建筑物而言，最重要的是基础。教会和每个基督徒的基础都是耶稣基督，如果神的儿女没有把一切建立在耶稣上，最终都会垮掉。

在基础之上，建筑物所使用的材料也很重要。当然不会真有人用金、银、宝石作建材，它们只能作装饰，也经不起火烧。保罗的意思是，要用最好的、最耐用的建材来建造基督徒和教会。教会建造的建材是什么？和基础一样，也是耶稣基督。这样的教会，最终会得胜，结好果子，火的考验不会把它烧掉，反而炼得更精、更美、更好。

初代教会里有两大派，一派是外邦基督徒，比较以耶稣为基础、为建材，在艰难的考验下，他们站住了。另一派是犹太基督徒，不大以耶稣为基础、为建材，而是人文、道德、律法色彩较重，最后垮掉了。教会历史上，做了好见证的，必定是以耶稣基督为本、为材、为荣。

现代中国教会的文献和数据不足，还有很多缺环。笼统地讲，1949年以后，所有自由派通通变节（有的本来就是世界的同路人），而那些有名的基要派领袖，包括王明道、贾玉铭、杨绍唐、陈崇桂等等，表现得其实并不更好（王明道后来站起来了）。在那个年代，哪个教派最能经受火的考验？是聚会处吗？聚会处几乎在每个方面——如爱主、顺服、祷告、奉献、对圣经的熟悉、肢体的关怀、传福音等等——都比一般教会出色，但恐怕他们仍然没有真正以耶稣为基础，为建材，而是以倪柝声弟兄为基础和建材，所以倪柝声一垮，聚会处的弟兄姊妹就跌倒了。其它一些名人的跌倒，和他们的生命建造的基础与建材中掺杂有民族主义的东西相关。信仰只能建造在耶稣基督和他的十字架上，别无选择。

当时很多渺小的基督徒反而站住了。可能因为渺小使他们谦卑，基督反而更能成为他们的一切，就没犯哥林多、老底嘉教会的错误。



圣方济各向小鸟说教

上面提到的建造，是知识为主的，要传扬、知道、讲论、教导耶稣基督并他钉十字架（林前1:23, 2:2、6、12、13），就是要有正确的系统神学，包括神论、基督论、救赎论、圣灵论等。基督徒有了金银宝石般的知识，还要有金银宝石般的行为。保罗说：“那已经立好的根基，就是耶稣基督”。马太福音那里，耶稣说：

“所以，凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子总不倒塌，因为根基立在磐石上。凡听见我这话不去行的，好比一个无知的人，把房子盖在沙土上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子就倒塌了，并且倒塌得很大。（太7:24-27）

一说到“根基”、“磐石”，我们当然马上想到耶稣基督，所以“要看好的属灵书，上好的主日学，参加好的聚会，不要那么肤浅”，这也都对，但不是耶稣在这里的意思。耶稣说“聪明人把房子盖在磐石上”，不是在讲那磐石是自己或者（像天主教说的）是使徒彼得。一个盖得稳固的建筑，乃是“凡听见我这话就去行的”。听了之后要“去行”，这样的“行”，才是好的“行”。

我要检讨自己的一个大错误。以往，我有一个看起来非常正确的想法：教会不能世俗、庸俗化，不能下里巴人，要阳春白雪。学神学要以圣经为本，学习最好的神学，读书就读奥古斯丁、路德、加尔文、清教徒、爱德华滋的东西，人生有限，不要去看二流以下



的作品，不要像那些庸俗的人去赶时髦。但知识又是叫人自高自大，所以不能只看神学书，不能只是坐而言，还要起而行，效法教会历史上最伟大、灵命最高深的人：社会服务要如乔治·慕勒<sup>[1]</sup>，政治参与如威伯福斯<sup>[2]</sup>，宣教如莫拉维亚兄弟会<sup>[3]</sup>，祷告如大德兰<sup>[4]</sup>，爱人如方济各<sup>[5]</sup>，圣洁如伯纳尔<sup>[6]</sup>，顺服如依纳爵<sup>[7]</sup>，谦卑如小德兰<sup>[8]</sup>，勇敢如圣凯瑟琳<sup>[9]</sup>，忍耐如圣十字约翰<sup>[10]</sup>，敬虔如圣文德<sup>[11]</sup>，讲道如怀特腓<sup>[12]</sup>，牧养如清教徒。总之，一切是金银宝石，绝不用草木禾秸。近代的布道会不行，因为把神的荣耀和权柄打了折扣；宣教士不行，心志不坚，不如戴德生；祷告会不行，不火热；查经不行，不是不够严谨，没按“文法-历史”原则解经，就是太学术化，没有生命；教会办太多园游会、跳蚤市场、聚餐、郊游，这都不行，是走巴兰的道路。更不要提教会的政治运作、基督徒的虚伪，等等。所有这些，让我们对教会看法极为负面，让我们极为失望，觉得这都是草木禾秸，一烧就没有了。



依纳爵

如今看来，如此理解金银宝石，只会使人越来越有属灵的洁癖，属灵的孤僻，不待雨淋，水冲，风吹，不待大灰狼撞上三只小猪中头两只的草木屋，房子就消失了，因为根本没房子，从来没建起来，还没有倒塌的资格。

这么多年来，我发现我自己所有的建筑物似乎都垮掉了。我读经、祷告，都是在真实地寻求神，虽然也有骄傲、自大的成分，但也确实有想要圣洁，讨主喜悦的心；我看那么多神学书，那么追求，那么希望有深度、广度，却常常在火的试炼，在雨淋、水冲、风吹的情形下垮得很厉害。为什么，因为没有听见就去行。

几十年来，有许多华人优秀的中青年知识分子信主，教会非常看好、看重他们，他们也满有任重道远、舍我其谁的使命感，更有金银宝石的恩赐，受过金银宝石的神学训练，想用金银宝石来建造教会。可是残酷的现实教会，叫这些“力拔山兮气盖世”的理想主

- 
- [1] 乔治·慕勒 (George Müller, 1805-1898)，19世纪英国弟兄会领袖，在布里斯托开办孤儿院，一生照顾的孤儿总数超过10万人。——编者注
- [2] 威廉·威伯福斯 (William Wilberforce, 1759- 1833)，英国国会下议院议员 (1780-1825)，英格兰废奴运动领袖，在英国国会通过《废除奴隶制度法案》(Slavery Abolition Act) 的三天后辞世。——编者注
- [3] 莫拉维亚兄弟会正式名称为“弟兄合一会”(Unitas Fratrum)，他们不仅最先开展24小时守望祷告，也是最早认真遵行主的“大使命”的群体，在非洲、亚洲、格陵兰、拉布兰及美洲印第安人中开展宣教。——编者注
- [4] 大德兰 (Teresa of Jesus, 1515-1582)，西班牙圣衣会(加尔默罗修会)修女。——编者注
- [5] 圣方济各 (Francesco, 1182-1226)，又称圣法兰西斯，方济会(小兄弟会)的创办者。很多圣方济各生平的故事和他对动物的爱有关。——编者注
- [6] 伯纳尔 (Bernard of Clairvaux, 1090-1153)，法国明谷 (Clairvaux) 修道院创办人，其属灵生活影响了全欧洲的修会和修道院，被马丁·路德誉为“世上最圣洁的修道士”。——编者注
- [7] 圣依纳爵·罗耀拉 (Ignacio de Loyola, 1491-1556) 又称伊格那丢，耶稣会创始人，在天主教内进行改革，对抗马丁·路德等人所领导的宗教改革。著有《神操》(Spiritual Exercises) 一书。——编者注
- [8] 小德兰 (Teresa of Lisieux, 1873-1897)，圣衣会修女，在世仅24年，以“神婴小道”的灵修路线著称，核心是谦卑与信靠的小孩子样式。——编者注
- [9] 圣凯瑟琳 (Catherine of Siena, 1347-1380)，意大利多明我会(道明会)修女，与大德兰、小德兰并列天主教三位女圣师。——编者注
- [10] 圣十字约翰 (John of the Cross, 1542-1591)，圣衣会修士，以“心灵黑夜”的神秘灵修著称。——编者注
- [11] 圣文德 (Bonaventure, 1221-1274)，方济会修士及第七任总仆，曾大力改革方济会。——编者注
- [12] 怀特腓 (George Whitefield, 1714- 1770)，大觉醒运动代表人物，卫理宗共同创始人。在大众传播工具尚未发明的年代，曾有百万人听过他讲道。——编者注

义者，有“骓不逝兮可奈何”的哀叹（教会推不动啊！），以至于很快就“银链折断，金罐破裂”（传12:6），不少人从此淡出教会，“肉身成道”——肉身不入教会，笔写“教会当前使命”、“如何建造教会”之类的文章，用在自家书桌上的笔耕代替了固定的、有形的教会生活。他们所走的路与他们所讲的“道成肉身”刚好相反。曾经沧海难为水，他们在听见、明白、传扬、宣讲、教导耶稣的话的事上非常丰富，而在如何去行，如何活出来这件事上，他们却乏善可陈。

所谓用金银宝石，就是用神的话，用好的神学作建造教会的基础和建材，这不容置喙，但要记得，教会历史上，践踏、忽视、少用金银宝石是常态。

我们说，一个建筑物最重要的是基础。而很多人在信耶稣的时候，他对耶稣的认识有多少，其实大可怀疑。虽然我们都会讲“耶稣基督是上帝的独生子，为我们的罪死而复活……”，但很多人是喜欢教会的气氛，或者被自己的小孩、婆婆、媳妇、爸爸、妈妈、女儿信主后的改变所感动，就愿意来信，也有为了追女朋友，或应老婆、父亲大人的要求的。比较理想的状况是信了主之后，慢慢在培灵会、读经祷告、教会生活中，发现这位耶稣真是很棒，慢慢地灵性开始越来越好。但还有很多人一直信，到死的时候，耶稣有多少是他们生命与信仰的根基，或者一个教会能凡事想到耶稣基督是个根基，在现实里恐怕都是个问题。



圣凯瑟琳

我们说，在基础之上，建材也很重要。而比较多的状况是，我们每个人的信仰经过一些很大的考验，比如事业失败，婚姻破裂，小孩身体不好等等，之后，我可能还是信耶稣，但却是勉强得救，我还是信，但信得非常冷淡，慢慢退缩了。这样的现象在每个教会都可以看到。各人的状况不同，但大概很多人都活在一种不冷不热的状况中：说死，也没有死，活，也活得不大好；说果子，也没结什么果子，说枯萎了，砍下来，还又有一点绿叶子。我看大概多数基督徒是这个样子。

主说：“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊！你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。”（太23:37）在大多数的时候，大多数的教会和信徒都是不冷不热、名活实死的（启3:1），“你们的良善如同早晨的云雾，又如速散的甘露。”（何6:4）但是我们不能因此就不去行，就打退堂鼓。

很多神仆会倦勤，甚至求死，因为看见神的标准太高，而人的水平太低。保罗工作的对象如何？加拉太、哥林多、歌罗西、以弗所等教会，多是草木禾秸，多是叫他哀痛欲绝的。金银宝石者，不只是神仆的恩赐，不只是教会传扬的内容，还包括“就去行”、“仍去行”、“恒去行”的心志，以及“向着标杆直跑”的行动。很多所谓渺小的人，他们看起来似乎庸俗、平凡、糊涂，却比那些阳春白雪的人物更多“就去行”，更加持续了教会的生命。我们当然应该期盼教会的复兴，期盼基督徒时时火热，但复兴

与火热的状况不是教会的常态。教会的常态就是“平庸的”讲道、崇拜、主日学、团契、小组等。要等祭司或圣殿圣洁了才献祭，恐永无献祭之日，要等宣教士都有保罗般的水平才差派出去，差派和宣教必定要停止。在《傲慢与偏见》中，班纳特先生是一位有品味的绅士，班纳特太太则极其庸俗，但这个家的一切实际运行，恐怕都靠班太太。宁为玉碎、勿为瓦全，恐怕会连瓦器的功能都没有了。因为没有复兴就不干了，这是违反圣经和所有属灵伟人作法的。

“听见主的话就去行”，包括去跟最庸俗的人在一起，同时仍然能够有最高的标准。当我们对神的认识越丰富、越深的时候，我们能不能越俯就卑微的人？当我们越属灵，越懂圣经，越会祷告，越会讲道，越看到属灵前辈的伟大时，我们能不能不降低标准，但却越爱别人？我们亲近人，不能降低标准，不能世俗化，只知道做讨人喜欢的事情，但我们越靠近主，就越要道成肉身，俯就卑微。

下面提几处经文为例：

出埃及记21:2，神在讲完十诫这么高超、伟大的经文以后，接下讲的看起来是好庸俗的事情：“你若买希伯来人作奴仆……”，什么？在神的家里还有作奴隶的事情？在罪恶的世界里，基督徒可以怎么做？应该怎么做？后面，出埃及记21:20又讲到：“人若用棍子打奴仆或婢女……”，什么？属灵的人哪里有打别人的？哪里还可以打自己家里的佣人？如果我们再走下去就会发现，在出埃及记里，十诫虽然是最重要的，神谈到十诫其实只用了一点篇幅，其它大部分的篇幅，是在讲神儿女生活上的庸俗事务。

利未记的主题是圣洁，内容给我们的印象却似乎是无聊，其实，那些食、衣、住、行、育、乐的规定一点都不庸俗，相反，读经、祷告、禁食、灵修、宣教、擘饼、敬拜、赞美，还有神学研究，到可以非常地属世、属肉体、属血气，圣经上责备这些“属灵活动”的经文太多了。耶稣没有命令我们不顾吃喝，而是不为吃喝忧虑，主祷文甚至说“我们日用的饮食，今日赐给我们”呢！神的国不在乎吃喝（罗14:17），那是强调我们要在公义、和平、并圣灵中的喜乐中生活，

我们应该用吃喝纪念主呢（林前11:20-34）！神顾念人生活中的每件事，每件事都是神的事。教会若要以耶稣为根基、建材和目标，若要建造金银宝石的工程，就要“去行”，凭着信，靠着恩，在主里，行在“庸俗”的生活中。

教会软弱，这是历史的常态，牧者、长执、同工、会友皆如此。我们可不可以因此换教会？可以的，有的时候，如果实在太艰难，或实在留不下去，也只有

换（天主教说任何时候不可以，包括教会极腐化时，天主教的对错此地不论），但这跟婚姻、工作一样，如果换了，就有可能换到一个情形，就是天下之大，却无教会可去，无婚可结，无工可作，无人可处，最后发现，自己跟自己也没有办法独处，因为自己也不是金银宝石。

金银宝石只能更纯，而不是更草木禾秸化，怎样让这些草木禾秸在那些艰难的状况下能脱胎换骨，变成金银宝石？继续在悟性上使信仰更纯正，继续知行合一，继续求赦免更新，起码不要继续孤僻、洁癖化。

最美好的生命，神给的生命，是在罪恶的世界，在软弱的教会，在我们这取死的身體里活出来的，因为我们在基督里。✝



怀特腓

# 以斯拉-尼希米记注释: 9-10章

文/拉尔夫·戴维斯 译/恩惠 王培洁 校/煦

## 以斯拉记9章 圣约之城的麻烦

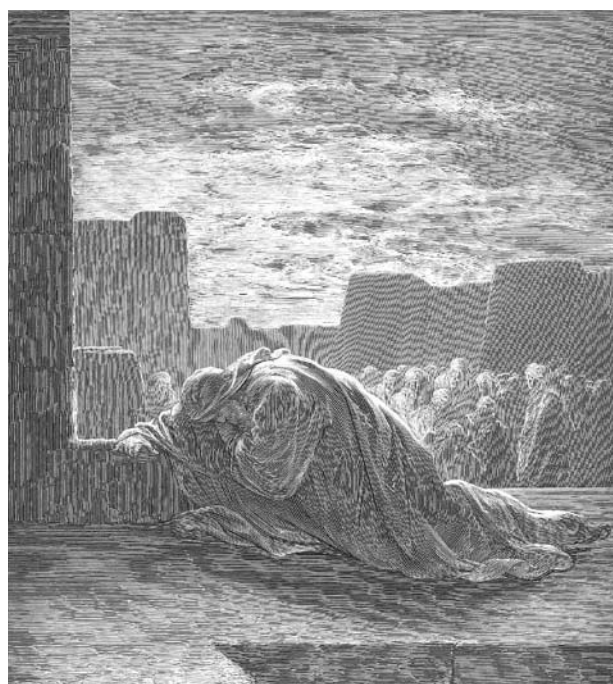
综合以斯拉记7:9、8:31和10:9里记载的时间，当拉9:1-2所提到的问题引起以斯拉注意之时，以斯拉在耶路撒冷呆了约有4个半月之久<sup>[1]</sup>。

### 一、获悉圣民不忠（拉9:1-4）

#### 1. 使人难过的消息（拉9:1-2）

如果以斯拉在耶路撒冷呆了四个半月，为什么此消息令人如此震惊？以斯拉为什么对此一无所知呢？拉8:36给了我们一个可能的答案，就是以斯拉到达耶路撒冷后，可能没有呆在耶路撒冷，而是“马不停蹄地四处奔走，将波斯王的谕旨传告给王所派的在犹大地邻近一带的总督省长们。”<sup>[2]</sup>

这是一个关于圣洁的问题（以色列民……并没有离绝……拉9:1），是一个十分严重的问题，连祭司和利未人也涉足其中。这是关于犹太人与异族通婚（拉9:2），违背妥拉律法（出34:11-16，申7:1-5）的古老问题。留意第一节经文后半部出现的外邦群体。



“圣洁的种类和这些国的民混杂”（拉9:2）。麻烦再次出现。什么时候神的子民失去其独特性，他们就不再是神的子民了，至少在有形和可见的方式上如此。教会必须是一群与众不同的人，他们永不能，也永不该与世界同流合污。

[1] Cundall, NBC, 1970ed., 403

[2] Fensham, NICOT, 124.

### 2. 激烈的反应（拉9:3-4）

注意以斯拉的外在反应：他撕裂衣服和外袍，拔了头发和胡须，惊惧忧闷而坐（忧伤、悲痛，拉9:3）。以斯拉似乎是在困扰无助中发疯了。另外一些人，虽然他们在行为上与以斯拉不完全一样（拉9:4），他们的感受是与以斯拉一样的。以斯拉说：“凡为以色列神言语战兢的，都因这被掳归回之人所犯的罪，聚集到我这里来。”留意：这“战兢”正是神希望他的百姓有的反应：“但我看顾的，就是虚心痛悔、因我话而战兢的人。”（赛66:2）这才是教会应有的样式。

注意1-4节经文中，获悉以色列人不忠的两个必然结果：

- 1) 神的子民极其令人失望——永远不要对圣约之民竟然如此犯罪而惊讶。
- 2) 对以斯拉在拉9:3中那种激烈的过度的反应，我们常常不理解这是对罪的一种真诚而圣洁的反应——令人悲哀的是，这更说明我们有问题，而非其它。

## 二、认罪悔改的祷告（拉9:5-15）

注意拉9:5祷告中的明确可见之处：

撕裂外袍=极度痛苦

双膝跪下=谦卑

举手=恳求

不要贬低或轻忽外在的表达，觉得它没有什么重要性。（珥2:12-13是内在与外在悔改的综合表现。）我们来研究以斯拉的祷告包含了哪些方面：

### 1. 重大的罪恶（拉9:6-7）

- 1) 我们犯罪的数量（拉9:6a）。注意以斯拉如何试图用这些形象的描述来表达罪恶的巨大规模和重大。
- 2) 我们历史上的罪（拉9:7b）。我们的罪恶是从我们的列祖开始，一直持续，并历经惩罚和审判，其影响一直延续到今日。

注意6节下半句经文中词汇的转换——从单数人称转为复数人称“我们”——这表示以斯拉与以色列民的罪恶认同。

### 2. 恩典的时刻（拉9:8-9）

第8节经文以“现在”一词开始，指明了一个至关重要的时刻。下一个用词直接是“暂且”，表明这个至关重要的时刻之短暂性。这短暂的恩典时刻与第7节经文所总结的整个以不忠和审判占主导地位的历史形成鲜明对比。这“短暂片时的恩典”是耶和華我们的神施恩。来观察一下这恩典的亮点。

这是**幸存/存留的恩典**：耶和華我们的神给“我们留些逃脱的人（即余民）”。

这是**安全的恩典**：“使我们安稳如钉子，钉在他的圣所”。“钉子”通常指帐幕的营钉（橛子），是打入地里，作为支撑帐幕的稳固之处。或者正如赛22:23所提到的，是钉子被钉入墙中，可以使物体安全稳妥地挂于其上。格林斯（Clines）喜欢用“钉子”来描述重建的圣殿，正如“钉在他的圣所”这一用语所暗示的。无论如何，以色列民在颠沛流离的“后被掳时期”的生活被赋予了某种程度的安全感和稳定感。

这是**安慰鼓励的恩典**：“我们的神好光照我们的眼目，使我们在受辖制之中稍微复兴。”

这是**忠贞不渝的恩典**：9节上半节经文所暗示的：“我们是奴仆，然而在受辖制之中，我们的神仍没有丢弃我们。”

这是**看顾的恩典**：“在波斯王眼前向我们施恩，叫我们复兴，能重建我们神的殿，修其毁坏之处……（NJB）”拉1-6章所有戏剧性事件和历史都包含在这半句话之内了。

这是**保护的恩典**：“使我们在犹大和耶路撒冷有墙垣。”城墙（或墙垣）象征保护。这不是一个字面上的城墙，这是在犹大和耶路撒冷的城墙。

综上所述，以色列人的滔天大罪（拉9:6-7）与上帝的宏大恩典（拉9:8-9）相遇。

### 3. 愚蠢的不忠（拉9:10-12）

第11节经文引用了先知的的话，在谈到他们得以为业之地上以前的居民时，以斯拉用尽了有关不洁和污秽的词汇。11-12节经文概括了先知的信息：以色列民不仅不能与异族通婚（12节a），而且要一如既往，斩钉截铁地反对（12节b）这些异族和他们的影响。这是以色列唯一的希望（12节c）。以斯拉引用先知不断宣讲的信息之前，第10节经文显露了以色列民的愚蠢：“我们还有什么话可说呢？因为我们已经离弃你的命令”。以斯拉在说我们不是违背一些最近发布的命令，而是长久以来借众先知所赐的命令。因此，我们不可原谅。

### 4. 失去机会的危险（拉9:13-14）

注意经文：“神啊，我们因自己的恶行和大罪，遭遇了这一切的事，并且你刑罚我们轻于我们罪所当得的，又给我们留下这些人。我们岂可违背你的命令，与这行可憎之事的民结亲呢？若这样行，你岂

不向我们发怒，将我们灭绝，以致没有一个剩下逃脱的人吗？”

以斯拉在这里列举了遭刑罚的经历（13节a）、神仁慈的约束（13节b）之后，才说神对以色列人的忍耐大概到头了（14节）。以斯拉提出了问题：“我们犯罪是否使恩典远离？”正如柯德纳（Kidner）所说：“这个祷告以清晰的认知为结束：即神完全有理由洗手不管这些百姓……这不是夸张的想象。另外还有一些散居在外的以色列人，神可以借着他们去成就自己的应许（69页）”。

### 5. 祷告的挫折（拉9:15）

耶和华神是公义的（v.15a），我们是有罪的（v.15b）。这里有什么盼望呢？

留意：我们在这里看见悬念（在祷告中，他没有做明确而特别的恳求，留给我们悬念）和挫折（对以斯拉来说，他还能祈求什么？他只能把以色列人摆在耶和华的仁慈前）。

Peletah一词（“escaped remnant” NASB，得逃脱的人、剩下的人）出现在8、13、14、15节经文中。当我们回头查看整部以斯拉记，我们不得不说：考虑到那憎恨我们的敌人（拉1-6章）和我们所贪爱的罪（拉9-10章），这剩下的人仍得以逃脱，不能不说是一个神迹奇事。



## 以斯拉记10章

# 圣约之城中的问题

### 三、盼望的话语（拉10:1-4）

#### 1. 得救的绝望、有感染力的悲痛（拉10:1）

以斯拉虽然是犹太人，但他也是政府高官。此时，他因为悲恸和忧伤，根本没有顾及自己的身份和地位（“哭泣，俯伏在神殿前”，“俯伏”之后使用了反身代词“自己”），于是就吸引了一群和他有着相同看法的男女、孩童聚集在他身边。

#### 2. 小人物起大作用（拉10:2-4）

示迦尼承认全体以色列人所犯的罪（“干犯了我们的神”，这个词的字根是maal，在本章的2节、6节和10节中使用）。他一点也没有逃避当时存在的问题，但他用了两句以“现在”（veatah）开头的話补充说明：

“然而**现在**以色列人还有指望”（2节b）

“**现在**当与我们的神立约”（3节a）

第一个词就是“指望”，但是示迦尼的指望并非盲目的乐观主义。而是一个呼召，与神立约。这个明确的约要求有悔改的表现，这样的悔改是一条艰难的路：“休这一切的妻，离绝她们所生的”。“指望”通常都不是能轻易得到的。接着在第4节中，示迦尼不仅把整件事的带领责任放在以斯拉身上（“你起来，这是你当办的事”），同时也承诺了

百姓的支持和鼓励（“我们必帮助你，你当奋勉而行”）。

示迦尼就像圣经中的阿尼色弗和以巴弗提一样——虽然鲜为人知，但是他们在他们自己的位置上的忠心给神的国带来了改观。

### 四、管教的过程（拉10:5-44）

#### 1. 初步承诺（拉10:5）

以斯拉成功地使祭司、利未人和以色列众人起誓立约。

#### 2. 持续的悲伤（拉10:6）<sup>[3]</sup>

以斯拉的悲伤并不是（第1节中记载）仅仅为了众人的益处而做出来的。我还记得上大学的时候，一个著名的基督徒四重唱组合来我们校园演唱。音乐会中间的时候有休息，他们退回到舞台的帷幔后面。我的一个朋友坐在楼上的侧面，所处的角度正好能够看到我们大部分人注意不到的事情。他说，就在四重唱组合走出帷幕继续演唱音乐会的时候，他看到其中一个人突然之间换上了一张笑脸。他在后台的时候并非如此，但是他想要在大众面前挂上灿烂的笑容。以斯拉并不是这样，他走入约哈难的屋里（很显然位于圣殿中），继续为以色列人所犯的罪悲伤（在希伯来文中，这里使用了分词，代表动作的持续），既不吃饭，也不喝水。

[3] 就约哈难以及有关以斯拉行事日期的讨论，请参考芬尚（Fensham），NICOT, 136页。



难道以斯拉的禁食不就是摩西在出埃及记32章中金牛犊事件后的禁食（出34:28；申9:18）的反映吗？<sup>[4]</sup> 这里的以斯拉不就是“第二个摩西”吗？

### 3. 公开聚集（拉10:7-14）

这次聚会显然是由耶路撒冷的首领们（“他们”）而不是以斯拉召集的。大家距离耶路撒冷最远没有超过40-50英里。凡不参加的就会被赶出被掳归回的会堂，纵容娇惯的教会在那个时候可是还没有出现呢。

当时是（根据第9节：九月二十日）公元前458年12月19日，正赶上雨季。就如山内（Yamauchi）所讲，12月和1月的耶路撒冷非常寒冷，气温都在4度到10度左右。以色列人的罪和当时的大雨都使他们战兢颤抖不已。我们来看这部分的概要：

- ▲ 谴责（10节）：你们有罪了——mealtem，字根为maal
- ▲ 命令（11节）：认罪、分别为圣
- ▲ 愿意（12节）
- ▲ 延期（13节）：原因是下雨天（v.13a）和犯罪的人太多（v.13b）
- ▲ 提议（14节）

他们提议说让犯罪的人按约定时间前来办理。芬尚（Fensham）<sup>[5]</sup> 这样写道：“了解他们（犯罪的人）情况的当地首领和士师要陪着他们一起前来。这是非常重要的提议，人们希望有一个公平的调查，在密切了解事情始末的首领的协助下，每个案例都能够得到认真、详细的审查。”目的是为了“神的烈怒转离我们”。

我们要注意，之所以要离绝这些外邦的妻子，不是因为种族和民族的差异，而是因为她们是外邦人，并没有相信耶和華的名。

### 4. 少数抵挡者（拉10:15）

芬尚似乎认为这些人只是在抵挡当时做出的提议，但是很有可能他们抵挡的是全部的过程。也许他们认为这么做过于严厉，也许他们想要保护牵涉在其中的亲属。山内<sup>[6]</sup>指出，倘若15节中的米书兰与29节中的巴尼的子孙米书兰是同一个人的话，那么他很可能就娶了一个外邦的妻子。

### 5. 认真缜密的工作（拉10:16-44）

调查和听证从十月一日（第16节，参考比较第9节）开始，一直延续到正月初一（第17节），整整用了三个月的时间，于公元前457年3月27日结束。<sup>[7]</sup>

他们可能是在到达犹大地之后才娶了外邦的妻子。这些犯罪的人包括各个不同层面的人——祭司、利未人和百姓。根据经文中所列出的名单，犯罪的人包括17个祭司、6个利未人、1个唱歌的人、3个守门的人、84个百姓，共计111人。

这说明他们工作很细致，经过反复衡量，平均每天只调查1.2个案例，要是不算安息日的话，可能比这个数字稍高一点。整个过程一点也不匆忙草率，也没有恶毒的诽谤。调查111个案例共用了75天的时间。

注意一下圣经中没有提及的，也就是，被休的女人和孩子都怎么样了。也许他们回到女方的父母和家人身边，但这并不是这段经文关注的内容。

[4] Yamauchi在EBC, 4:670指出两者的联系。

[5] NICOT, 140.

[6] EBC.

[7] Yamauchi, EBC, 4:668.

### 6. 必要的评估

这里所讲的婚姻危机与4:2中提到的早期危机相同。但是其中也有差异。公元前536年的犹太人竭力抵挡，不让自己被同化，公元前458年的犹太人渐渐屈服了。以色列人抵挡住了直接的危险，却对更加微妙和隐蔽的危险屈服了。

正如梅尔斯（Myers）<sup>[8]</sup>所讲，在为数3万人口的社区（也许是5万）中共列出了111个名字。倘若所有犯罪的人都被列举出来了的话，那么这个比例非常小。然而洁净的工作是必须要完成的。

山内<sup>[9]</sup>说，从以色列人在埃乐芬提尼（Elephantine，犹太人在埃及的居住地）居住地就能够明显看出相互通婚带来的后果，那里百姓中的首领和祭司都与外邦人通婚。埃乐芬提尼的以色列人并不单单敬拜耶和華，而且也敬拜女神亚那特雅威（Anath-Yahweh）。

### 7. 有待探索的问题

记住以斯拉和犹太人面对的问题：有些人娶了外邦人为妻，她们仍然保留外邦信仰，并没有转而相信耶和華。

我们面对的问题是：以斯拉记9-10章的模式应该被今天的教会所沿用吗？以下是我对这个问题的回答，很可能并非是这个问题的最终答案。

原则上说来，是。我们在以斯拉记9-10章中所看到的模式其实就是出埃及记34:11-16和申命记7:1-5的经文在被掳后的历史时期和社会中应用。这些内容难道不仍要应用于今天的教会吗？这些内容难道不就是保罗在哥林多前书7:39中所说的吗？即基督徒

的寡妇可以再嫁，“只是要嫁这在主里面的人”。神的话语规定婚姻要在信徒之间，圣经中一直关注后代的问题，要养育属灵的后裔。一个基督徒嫁娶了非信徒之后，就会不可避免地出现很多困难和妥协。以斯拉在这两章中的行为可以被看作是马太福音5:29-30的一个集体性应用（只是年代上有所不同）。

具体说来，以斯拉记中的模式又不能在今天的教会中沿用。让我们从一开始就加以明确区分：保罗在哥林多前书7:12以及以后的经文中讲到的内容和以斯拉记9-10章有所不同。保罗讲到两个人在结婚的时候都是外邦人，但是因为其中一个信了基督，成为信与不信者相结合的婚姻。在这种情况下，倘若非信徒一方愿意继续维系婚姻，基督徒这方就不应该结束婚姻。保罗可能看到，联合带来的影响力会让人亲近福音。

以斯拉面对的问题是盟约的百姓与外邦人缔结婚姻。倘若这样的事情发生在新约背景之下，即教会中，这些基督徒应该按照马太福音18:15-20受到劝诫，为自己故意公开的犯罪而悔改。倘若犯罪的人愿意悔改，那么是不是需要离婚呢？我不这么认为。为什么不需要离婚呢？以斯拉记9-10章不是这样指出的吗？不见得。难道以斯拉记9-10章中记载的不是一个独特的情形和特殊的紧急状态吗？还记得上面提到的在埃乐芬提尼的例子中，以色列人面对的危险吗？这关系到真正的属神的子民在世界上的生死存亡问题。因此当时就需要使用激烈的方法。就如霍姆格伦（Holmgren）所说：“有时候，要想保留一种生活方式，就要发布让民主精神和普世精神失望的政策”（被Breneman布伦南所引用）。这样看来，布伦南的观点可能是正确的：以斯拉记9-10章“是描述性的，而非指示性的。”<sup>[10]</sup> ✦

[8] Anchor Bible.

[9] EBC, 4:677.

[10] NAC, 165.

# 华人教会的反理性传统

## ——华人教会探源系列之三

文/林慈信 译/诚之 煦

谈到“反理性主义”(反智主义, anti-intellectualism), 华人信徒可能有两种极其不同的反应。有人认为“知识叫人自高自大”, 因此反智是基督徒生活真义的一部分, 反智的生活、思维方式是自然的、不可或缺的; 另外有人会觉得, 踏进21世纪, 讨论反智已是过时, 大部分青年信徒已不了解华人教会反智传统是怎样一回事了。不过, 我们必须意识到, 自西教士来华以来, 华人教会一直流行着一种反理性、反神学(反教义)及反文化的思维方式, 这种思维方式深深地根植在传道人及信徒的生活与事奉中。在21世纪中国教会事奉的人, 无论我们对反理性主义的看法如何, 我们都需要认识这种思维方式, 并了解应该如何回应它。

### 反理性主义的定义

究竟反理性主义是指什么? 它是如何从西方传到东方? 在我们描述它是什么之前, 让我们先来看它不是什么。

首先, 它不是指对高等教育的漠视。一般华人父母极其重视孩子的教育, 至一种“崇拜教育”的地步; 基督徒父母也不例外。不过, 把儿女送进大学、研究院的基督徒(很多自己也是所谓“知识分

子”), 一来到对基督教信仰的认识上, 则变得彻底地反理性。

其次, 它也不是指凡事不经大脑。事实上, 教会历史中“反理性”的神学大师都是非常聪明, 有思想的人, 他们发展出一套一套有条理的神学系统, 西方神学家、华人神学家皆如是。在现今的中国教会界, 一些基督徒哲学家们发展出儒学与基督教、道家与基督教“神秘主义”等融合体系。他们能言善道, 使用书刊、杂志、各种集会讲座、各种媒体渠道, 来推崇他们的反理性主义, 使用他们从西方学来的各种方式来反对他们所认为的“西方”(希腊-罗马的思想包袱)。

第三, 很多华人教会领袖惯用科技方法来解决问题; 遇见实际困难时, 都会分析问题的定义及最佳解决方案(optimal solution)等。在策划教会事工或福音事工时, 都常用目标管理(Management by objectives)的流程; 但是在某些时刻, 又会转向心灵中的反理性思维方式。什么时候用科技分析? 什么时候用计划与检讨? 什么时候在心灵中反理性? 很多时候连当事人也不清楚, 别人从旁观察、猜测, 更不用说了!

第四，运用情感，流露情感本身也不一定是反理性主义。基督徒（尤其是17世纪的清教徒神学家）认为，圣灵在人生命中的工作，主要是光照理性认识真理，克服意志降服在神面前，然后感情跟着理性及意志向神做出爱的回应。今天成千上万的破碎心灵极需要神的话语及圣灵的工作；不过，是使用反理性的方法，抑或使用更全面、更合乎圣经的方法来帮助有需要的人，则是问题之症结。

那么，究竟反理性主义是指什么？它在华人基督教会中的表现是多方面的。

首先，在神学上的“人论”方面，反理性主义者会压抑理性，抬高“灵”或“直觉”。“理性”是不好的，“灵”才是好的。华人教会某些圈子内流行着一种三元论：人乃由灵、魂、体三方面组成。“魂”是什么？乃是思想、情感和意志。与神交通不应用“属魂”的方法，应循“属灵”的道路，不靠理性，不用情感，只用直觉，人的灵与神的灵密切相交。

其次，在海外，来自中国大陆的基督徒知识分子圈子内，也流行着一种“直觉主义”。根据这种说法，理性乃亚当原罪之内容。人犯罪堕落，是因为人用了理性。人得救的意义，就是要从理性中释放出来。认识神的正确途径，乃借着信心和直觉。这种“直接叩耶稣的门”的直觉式属灵神学，拒绝参考二千年来教会留下的宝贵传统与智慧。不少中国知识分子信主与成长的过程都受这种“直觉主义”影响。

第一种与第二种的“直觉式属灵神学”可以说是不谋而合；难怪第一类的反智信徒与教会，有可能欢迎第二类的反智教导。

第三，一些牧师对圣经的看法和讲道中的“反理性主义”影响到信徒如何读经、查经。这种看似有效的讲道和查经，往往注重分享自己的领受和心得，忽略严谨地查考经文的上下文、主要教训及要点之间的关系；不作严谨的研读而马上跳到实际生活上的应用。换句话说，查经变成分享自己的感受，讲道只是有关敬虔生活的训勉。讲章结构与该主日读的经文之结构也毫无关系。

第四，在神学院教育中的表现。有的院方标榜知识、灵命及事奉三方面平衡发展，其实，在某些院校中，个人灵修取代了严谨的圣经研究及教义研究；又在某些院校中，时间多花在探讨受众分析、当代敬拜风格的学习、同工人际关系、教会增长，及周末和假期的实习，而脚踏实地地研经、释经，及教义神学根本无法系统地进行。

## 反理性传统的历史脉络

反理性主义如何从西方到东方？思想史和教会史上的数次运动都对此有贡献。

第一，欧美教会的几次复兴都是针对已成型的教会中信徒灵命冷淡的状况而开始的，18世纪德国的敬虔运动，19世纪英美同时期的卫理公会、凯锡克运动和其它19世纪的圣洁运动，都是寻求在人心灵中重新点燃神的爱火。有些复兴运动，无意间接受了反理性的读经释经方式，有些则在他们指导信徒如何保持与神亲近时有意识地贬低理性的作用。

不过，复兴运动不都是反理性的。16世纪的宗教改革、17世纪英国的清教徒运动和大觉醒就是三个典型的代表，表明在基督徒追求认识上帝的过程中，在圣灵的重生和掌管下（包括光照理性，教导真理，在人心中为真理作见证，使人抓住圣经的应

许，尤其是得救的确据等），我们的理性应有适当的位置。可惜华人教会不是宗教改革与清教徒直接结的果子；它是其后18、19世纪复兴的果子。近年来，宗教改革与清教徒运动的神学再次被神学界重视，使有心人士得着鼓励。

第二，反理性主义来自以祈克果（Kierkegaard）为代表的存在主义哲学，直接地或间接地透过卡尔·巴特（Karl Barth）等人的新正统神学影响了当今华人基督教思想界的一些精英人士。祈克果的存在主义关心的是现在和当下，是对黑格尔的宏观宇宙论的排斥。从20世纪60年代起，存在主义在中国的大学青年中非常流行，先是台湾、香港，后是大陆和海外。普世的青年在寻找真实自我（authentic humanity），在这潮流里，不少华人青年转向祈克果、尼采等的存在哲学，也有不少人追随儒家、道家及佛教的宗教哲学。一部分后来信了主，并致力于文化界之福音事工。可惜有些人的传统“文人”情结根深蒂固，他们的思想没有彻底被神的话光照、批判、重整，他们的存在主义与儒释道哲学仍构成他们的方法论及思想的一部分。他们的思想多以传统中国文化为本位，较难突破自身的文化优越感，比如，他们会认为华人能写出传道书和雅各书的较好的注释书，而西人只擅长在教义方面的注释，如罗马书。因此，在一些华人基督徒思想家的思想体系中，无论信主前或信主后，都带有存在主义及儒释道的成分。

第三，前来中国的宣教士们大多是从圣经学校/学院培养出来的，而这些圣经学校/学院又是19世纪欧美复兴运动的产物。他们认为传统神学院过分注重学术及宗教仪式，不能给传道人带来生命的震撼（impact）。19世纪90年代普世宣教的口号是：在这一代将福音传遍全世界（the evangelization of the world in our generation），这些专门培养宣教士的圣经学校

便应运而生。最早创立的圣经学校随着宣教运动的发展也在演变，以宣道会为例，先是圣经学校（如“宣教士学院”），变成四年制的文理大学（奈亚克学院），后又加上宣教的研究院（宣道会神学和宣教学院），最后成为完备的神学院（宣道会神学院）。这样的例子很多，包括今天的慕迪圣经学院、天道学院（多伦多）、白奥拉大学（洛杉矶）。

华人教会中这个演变的时间迟了一代。民国初年、五四、南京政府及抗战时期，中国神学教育以圣经学校为主。圣经学校的学制有的招收初中学生（称“圣经科”），有的招收高中毕业生（称“神科”）。课程注重祷告、读经、背经及个人布道与讲道的操练。这样的训练，长处是训练传道人刻苦耐劳，过有纪律、圣洁的生活，至死忠心于传道使命。弱点是在西方语言、人文学科、系统教义或神学思维上未能提供足够训练。华人传道在1949年后多在台、港、东南亚各地接受这类的训练。若要进一步适应现代（甚至当今的后现代）人的需要，不少传道人在圣经学院毕业及传道若干年后，到西方（或留在亚洲）再入读大学文科，之后再进神学院读两年制的硕士课程。

本人并无意推荐神学研究院为最佳的训练传道人的模式，作为传统西方神学教育训练出来的人，我深切体验到这类高度学术、思想型的训练对预备传道人的致命缺陷，备尝艰辛才学到生命、事奉和团队关系等方面的功课。不过，圣经学校的反理性主义模式的训练也的确需要修改（这类训练颇有令学生与世界隔绝，对文化、思想界不闻不问的倾向）；事实上，我们看到在全球正兴起一个再思神学教育的运动，其中也包括世界各地圣经学校的领袖们。赞美主！愿我们能够找出适用于21世纪最好的神学院和圣经学校的模式。

第四，反理性意识可追溯至19世纪70年代的美国教会。当时南北战争（1861-1865）刚结束，社会开始工业化、都市化；神学信仰方面，圣经批判、自由神学、进化理论等从欧洲涌进北美神学院；保守的信徒深感主来的日子近了，世界更加败坏，魔鬼作为更加猖獗。因此，当务之急乃是抢救灵魂，不必关心今世的事务（如以福音更新社会、文化与思想等），因这

世界和其中所有的都要成为过去。其结果就是教会与周围的社会、文化隔绝，基督徒对作盐作光、更新文化和社会的使命大多缄默。传道人心担心信徒若关心文化的话会失去纯正信仰；这种担忧不是没有理由的！总的结果就是基督徒逃避世俗文化，无法应对来自世界的思潮和流行媒体的挑战。

### 华人基督信仰思维之再寻

21世纪初，中国教会需要对人（理性、情感、意志）有合乎圣经的整体而平衡的认识。清教徒的教导是，当圣灵重生一个人时，圣灵光照人的灵魂，以致福音真理对这入产生作用，使其降服于神；悔改和信心是圣灵所赐的礼物，换句话说，是意志的降服；最终，在圣灵的工作下，情感跟随理性与意志，接受耶稣基督的恩典和慈爱。

一个重生的人，圣灵的管教将使他全人来爱神：理性透过神的话语被圣灵掌管，情感上爱神而不爱世界和肉体，意志被挑战来持续地降伏于神的旨意。理性、情感、意志，没有一样被废弃，一个人的灵魂的所有功能（理性、情感、意志）都要完全顺服神——他的救主。

人的情感是脆弱、病态、受伤的，需要医治；人的理性迫切需要重新教育，特别是在缺乏真理和意义的后现代社会中；人的意志在寻求敬虔、正直、公义的楷模，耶稣基督，我们信心的创始成终者，正是我们至高无上的楷模，他是我们的教师，我们的大祭司，我们的主和神。

愿中国教会教导她的信徒正当地使用理性来查考、学习、理解、持守圣经真理，心里爱神的火被神的话语点燃，愿神的话语持续烙印在我们的头脑和灵魂中，使我们爱神的火焰能够一直燃烧。✠



# 为谁倾倒

## ——《何竟如此》读书笔记

文/子衿



近来常常听到一种论调，教会规模一定要做大，一定要得到社会的承认，一定要成为社会的主流，似乎惟有这样才能成为造在山上的城，才能成为照在世界的阳光，才能在人前作见证，才能将荣耀归于主。于是，需要巨型教会的呼声，也不可避免地日益高涨。姑且不论其中的神学问题，或者参与者的心态如何，我们只是就着如何荣耀神的话题，简单地从一本由主内长者近年翻译并重新印刷的小书《何竟如此》(To What Purpose)中，寻找一些答案。书名源自大家都熟悉的一段经文：

耶稣在伯大尼长大麻风的西门家里坐席的时候，有一个女人拿着一玉瓶至贵的真哪哒香膏来，打破玉瓶，把膏浇在耶稣的头上。有几个人心中很不喜悦，说：“何用这样(to what purpose)枉费香膏呢？这香膏可以卖三十多两银子周济穷人。”他们就向那女人生气。(可14:3-5)

抹大拉的马利亚用一玉瓶珍贵的真哪哒香膏膏主。在大家对这段经文没有很切身的体会时，大都会交口赞誉马利亚的义行，称赞她的爱心，但是如果我们把自己代入当时的场景中，是否还能有相同的看见？不妨大胆设想一下：在一个小型的家庭聚会里，有一位姊妹拿价值6、7万元人民币（这大概是三十两银子今天的价值）的一瓶香膏，膏抹在三年来与我们朝夕相处

的老师身上，无论她是用怎样恭敬的方式去膏抹，我们作为旁观者是否还能赞叹出来呢？更遑论这些人，从老师到学生都一直经济环境窘迫，朝不保夕。在不知道明天还有多少地方要去，不清楚未来还有多少道路要走的时候，看到价值昂贵的香膏被如此地使用，相信我们的反应和这些门徒应该一样。

这本最初在1933年由内地会（现海外基督使团前身）出版的小册子，是用来纪念他们差派至中国，抵华仅16个月便安息主怀的英国医生巴富羲（Dr. Emil Fischbacher），记载了巴富羲医生来华短短16个月里的经历。这本小册子薄薄的，加上封面、序言、作者感言、译者感言、附录资料图片等等都不超过100页，既没有恢宏庞大的架构和场面，又没有精辟高深的见解和论证，更没有轰轰烈烈的复兴发生，却何以感人至深，激励了那么多人继续为主献身传道？

本书伊始，就能看到巴富羲赴华宣教过程如何充满了曲折和艰难，这与其在英国受感动蒙召并参加赴华宣教团队的诸事顺遂一起形成了绝佳的印证：如果说他在英国的前期筹备过程显出是上帝亲自呼召他，为他打开向中国宣教之门的话，那么其后的种种经历，以及得到的奇妙保守和帮助，不论是他抵华第一站吴淞口的炮声隆隆；赴皖学习中文的曲折旅途；接受分配前往新疆宣教任务后面临的种种问题；以及长达2000



英里（3220公里）的穿越戈壁沙漠的赴疆行车路程，这一切似乎都在继续印证巴富羲赴华宣教是出于上帝的呼召和带领的。但是，当我们习惯性地以为，巴医生从此就可以在新疆为主



做大工，行大事，显异能的时候，传奇却嘎然而止。这位饱受主恩保守和带领的英国医生在抵达目的地乌鲁木齐后不到7个月，就归回了主的怀抱。他没有死在宣扬福音的迫害里，没有倒在布道演讲的讲台上，更没有殉难于异文化宣教的冲突里。只是默默无闻地死于为当时新疆内战的伤兵治疗而感染的伤寒中。

这一切也许会引发我们这些追求为主行大事，作大工的基督徒们如同主耶稣传道时的门徒们一样的惊叹：何竟如此枉费！？难道上帝对他的呼召，他在英国受到的感动，以及在中国行程中，种种近乎不可能征服的艰难下所得到的引领和帮助，只是为了让他甫至新疆就倒下吗？福音的复兴在哪里？教会的见证在哪里？信徒人数的增长在那里？在缺少这些本应期待被拥有的成绩的衬托下，他此前的一切经历和过程都变得黯然失色。从他1931年5月最后一个周六在英国蒙召，到1933年5月最后一个周六在中国离世，如果说他这两年有什么成绩可言的话，可能只有时人的称赞：

柏爱生先生在六月初的报告中写道：“巴医生将自己的生死置之度外，毫无保留的去抢救伤员，他对工作的认真，不仅让我们深受激励，而且令城里的每一个人对之心存感激，政府中的大小官员公认他是个义薄云天，舍生取义的人。政府追悼他的挽联上写着‘舍己救人’四个大字”。（55页）

何竟如此？这一切仅仅出于他不考虑后果的一时冲动吗？我们可以从三个方面去寻找答案：

### 1. 家庭的教导

他出自一个敬虔的基督徒家庭，从小受到良好的教导，他的父亲有一个宏伟的心愿，就是希望他的10个儿女里，他能够至少资助其中5位成为经济上不依赖其它社团的海外传教士。甚至在巴富羲刚成年时，他的大姐就已经在中国传道。

### 2. 个人的心志

巴富羲曾童年时就向讲台上的牧师递交过一张亲手签名的发愿卡，上面写着：“我年轻，健壮又自在，尽力作我能作的事；为了真理，公义和你，——生命的主，我来就你。”

他成年后也在和家人的通信里曾经这样写道：“我在1926年取得医师资格之后，一直以为神呼召我的时刻即将到来，……你知道W医生有三、四年一直希望我去他那里工作，……然而我始终觉得那不是我该去就业的地方，因为心里总感到有去国外传道的可能。”（10页）

### 3. 呼召的真确

1931年6月，巴富羲偶尔看到中国内地会刊物《亿万华民》（China's Millions）上一位匿名的中国传教士写的文章后，写信报名参加内地会发起的“二百人”来华运动，他写道：“过去我一直向往去非洲传道，但上周六晚上，当我拿起本期《亿万华民》，并读完那篇呼吁青年到中国去的文章之后，便再也无法抗拒圣灵的感动，不得不提笔写这封申请的信。”（11页）

受邀参加了内地会在斯梅西克的大会以后，他的生命发生了奇妙的改变，以致他在给妹妹的信里这样写道：“现在我感到奇怪——真不明白在自己身上所发生的事，如果你在这，我会当面向你详述。此前我的

内心曾月复一月的感到压抑，似乎已经迷失了方向，而如今神已成就了他的美意。”（11页）

“在斯梅西克的日子虽然极其美好，但我仍觉得尚未站到最蒙神赐福的地位上，因为总想保留一点自己的权利，所以内心未享受完全的安息。当我进入内室，用半个小时和神交通之后，里面那一点不愿顺服的心态消失了，我不希望它再回来，因为神给了我百倍的报偿，多么奇妙！如今我渴望到中国去了，因此前却一直不愿考虑是否会去中国……。”（12页）

甚至他在给当时的病人的信里也这样写道：“现在我明白，顺服就是喜乐，再无苦恼，也无内心和思想上的争斗，我的心已经完全与神谐和。”（13页）

在确认了这一切问题以后，似乎疑问进入一个死胡同。在良好的家庭教导和属灵环境下；在热切地预备为主传教、作工的心志里；在真实的呼召和明确切实的圣灵引领里，是什么原因导致巴富羲医生赴新疆宣教在果效上看起来乏善可陈？

这时，我重新回到了书名和所引用的经文：“何竟如此枉费香膏？”价值30两银子的香膏，就这样枉费在耶稣的身上，如果换了银钱，可以救济多少穷人，可以吸引多少人跟随，岂不胜似这样只散发一阵子香气。但耶稣却说，“她在我身上作的是一件美事”，甚至“普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所作的以为纪念。”如果我们抛开其它经文所言及的膏主的意义，只单单从常理而言，都不会认为此说合乎情理。正如我们按照正常逻辑，也不能理解为什么虔诚的财主巨额银钱的奉献，在主的眼里会比不上穷寡妇的两个小钱一样。

我们也许可以再回过头去看看，究竟是怎样的文字和警句，唤起了巴富羲医生愿意放弃在英国的优裕生活，毅然为主赴华宣教，甚至在最艰难的时候都不曾消逝的信心和心志：

“如果舒适的本国生活，拦阻你去中国为主受苦，那末，尽管你在本国能完成许多工作，但在基督的审判台前却不能存留；反之，如果你清楚神的旨意并遵行，到中国去，你生命的火花就不会熄灭，将永远闪烁在拯救灵魂的圣工之中。”（56页）

对于此次来华宣教，他还有怎样的认识和期待，只能从他到达新疆以后，写给家人回顾自己旅程经历的信里可以略窥一斑：

“你肯定会记住这个日子（1932年12月31日），一年前的今天，我在维多利亚车站向你们告别……，今天有多少该向神称颂的事啊！真的，我几乎被回顾一年来神为我施行诸多奇事的纷繁思绪所淹没，日前我对自己说，我为主舍弃的何等的少，我对主赐给我的丰盛恩典有了更深的领悟。假如十八个月之前，我能预知这一年中的遭遇，无疑会感到代价太大，付出太多了，但如今我会静下来思考，我为主舍弃了什么？这样的反思使我对我的现状完全知足，并有真正的喜乐……，我已学会了透过主去看各种困难，而不是透过各种困难来看主……。”（48页）

“如果一个人能毕生无条件的向主降服，那么主要为他做的事和主要用他去做的事，都将是没有限量的。我深信这就是蒙福的秘诀——当然说说容易，要行出来就是另一回事了。一个人只有靠着圣灵的帮助，才能向主降服，向主降服和勉强顺服神的旨意是不同的，降服不是消极的事，而是非常积极的事，降服建立在坚固信心的基础上，深信神为他自己荣耀的缘故，必定悦纳向他献身的人，对我而言，领悟这一亮光是近期最重要的事件之一。”（48页）

“像这类远征计划，一般都必须由对全部行程都很了解的人士制定；然而我们此行，则完全显明是主奇妙的引领。……或许主的旨意向我们悟性迟钝的人显明会稍晚一些，延迟显明他的美意，甚至没有显明，无论如何我都深知，他的美意必定成全。”（57页）

“你一直寻求神所作的一件‘新事’。如今我对‘新事’有了蒙福的领悟，当我不再按原来刻板的思绪去理解‘新事’的时候，便惊奇的发现在神的宝库里有无尽的‘新事’。旧约以赛亚书四十三章中神要作的‘新事’，是一个永不失效的现实应许，哦，我们所以贫穷，不正是因为不能坚信神的应许吗？近来在读经时，我发现还有很多自己尚未得着的应许。”（57页）



巴富義医生

从他这些私人信件的字里行间，我们都没有找到我们想要看的：对宣教果效的预计和评估、对福音工作的展望和期待，有的只是向神的彻底顺服以及对神应许的无比信心。这时，我们似乎可以理解那同样激动抹大拉的马利亚和1000多年后英格兰的巴富義医生的感动是什么了，那就是真实与主相交，被主得着后的那同样完全的奉献心志。

香膏为谁倾倒，生命为谁摆上？基督！他们做这一切的目的，究竟是为了谁？基督！这是一件美事，只是因为作在了基督身上，只是因为单纯地是为了基督的缘故。

“耶和华喜悦燔祭和平安祭，岂如喜悦人听从他的话呢？听命胜于献祭；顺从胜于公羊的脂油。”

（撒上15:22）神借着先知的口显明他对我们的心意；而当巴富義将自己以顺服和敬畏的心全然献在神的祭坛上时，神的心意就得到了满足。正如作者在文中引用来表达自己思念的诗一样：

“再进一步，他达到了人生的终点；  
再说一语，他干完了终生的工作；  
再劳一刻，他背尽了基督的十字架；  
夕阳西沉，一日工成。”（54页）

作者和译者都在本书的感言里提及，他们和身边的家人、肢体，是如何为巴富義医生的事迹所感动和

安慰，甚至激励的过程。同样的，他的榜样力量也一直鼓舞着一批又一批愿意为主全然奉献，愿意为主的嘱托去破碎自己，走上主的十架归路的肢体。当年西北灵工团赵西门弟兄所写的那首《十架归路》，可能正是这一代又一代为主舍命的传教士们心底的声音：

我心饥渴的爱慕，十字架的归去路，火的时代催我走，不容稍有所踟蹰，认定十字架的血路，这是我唯一归途，认定十字架的血路，这是我唯一归途。

这条十架的归途，凄酸痛苦多云雾，常经软弱和干枯，多有眼泪和伤处。然而主慈手常搀扶，领我前进不后顾，然而主慈手常搀扶，领我前进不后顾。

我宁拣选十架苦，不愿拣选平安路，我愿流血秦国道，不愿偷生在斯土。甘受十字架的羞辱，与主同尝杯中苦，甘受十字架的羞辱，与主同尝杯中苦。

十字架的归去路，本是漫长的征途，有血有泪有争战，多风多雨多险阻。几千年来的殉道血，都在这条路上流出，几千年来的殉道血，都在这条路上流出。

随主到客西马尼，随主到髑髅疆土，最后进入永远家乡，再无悲痛黑暗云雾。

请容许我在此引用作者的感慨，作为本文的结束：

“人的生命是不能用在世时间的长短来衡量其价值的，斯多克博士在论及大卫·布兰纳德时说：‘他死后为他所著的传记，要比他生前的工作更有效’。瞬时所播下的种子，要经历几个季节的发芽和生长才有收获。谁会用主耶稣活在世上的时间，来衡量他生命的价值呢？我们自己往往只了解历史的表象；惟有爱才能明白其中的奥秘。”（6页）❖

# 每个人都是神学家

## ——路德对神学的理解<sup>[1]</sup>

文/奥斯瓦尔德·拜耳 译/蔡述宁 校/何当

Omnes dicimur theologi, ut omnes christiani

我们都被称为神学家，正如我们也都被称为基督徒

### 1. 什么是神学家？

“以色列啊，你要听！”（申6:4）“只有耳朵是基督徒的器官。”<sup>[2]</sup>但听什么呢，自始至终要听的是什么呢？答案是：十诫的福音性序言：“我是耶和华你的神！”（出20:2）路德从这问询（Anrede）和应许出发来理解信仰，而不是反过来，即从信仰出发理解问询的话语。否则，上帝的话语就仅仅是我们的宗教感受的表达。

不，在路德的教理问答体系<sup>[3]</sup>中至关重要的一项是：认信是在十诫之后，是紧随并隶属于十诫的福音性序言的。因此，纲领性的，对路德神学的独特系统性而言决定性的一句话是：“信仰不是别的，而是基督徒对第一条诫命的回答和认信。”<sup>[4]</sup>

对神学的理解，确切地说，对神学家的理解也是从这一点出发。我们习惯于问：“什么是神学？”我们也认为，我们能够询问事物本身。但路德却首先

询问神学家，即询问生平经历中详细的个性特点、生活地点、个人特征和生平事件。

想要细究“什么是神学家”这一问题，我们必须将之转化为下面的问题：“你是谁？”因为按照福音新教的理解，每个人都是神学家，每个相信的人都是基督教神学家。<sup>[5]</sup>信仰使人思考，不只有专业神学家（他们以特殊的方式思考），而是每个人。“你是谁？”回答是：“我就是那被告知‘我是耶和华你的神’的，我正是借着这话语才被造的。”主体的形成就是这样实现的。主体性并非给定的，以至于人像笛卡尔一样，从自己的主体性出发只询问“我从哪里来”。毋宁说，主体是从那设定了他的存在的问询那里一直不断地领受新的东西。主体及其自由因此可以被描述为回答，而非绝对的自发性。只有我把上帝当作我的生活历史和世界历史的创造者（即创作了我和所有世界的诗人<sup>[6]</sup>）来对待，“我是谁？”这个问题才能得到合适和准确的回答，即：不是谈论他，而是通过回答向他说话。这一切发生在祈祷

[1] 本文译自Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3., Auflage, 2007) 的第一章：“Jeder Mensch ist Theologe: Luthers Theologieverständnis”。——译者注

[2] WA 57 III, 222, 7（《希伯来书注释》10, 5; 1518）：“solae aures sunt organa Christiani hominis”

[3] 参拜耳：《神学》（系统神学手册1），居特斯洛，1994年，106-114页，以及WA TR 5, 574-581（编号6287）

[4] 《路德宗认信文集》，647页，36-38（大教义问答）

[5] 参注8

[6] “‘Nos sumus ποιήματα ποιητή Die’. Ipse poeta est, nos versus sumus et carmina quae condit.”——“‘我们是上帝的作品’（弗2:10），他的诗篇。他自己是诗人，我们是他的诗句和歌曲，是他创作而成的。”（WA 44, 572, 26以下〈创44:17注释〉）

中，在oratio中：在赞美和哀诉中，即在祈求和代求、感恩和崇拜这些与上帝的倾心交谈之中。

在上述生活和时间的空间（它是借着造物主的问询而被造的，被造物在信仰或不信中的回答也都在其中）以内，“是什么”的问题才有意义。“是什么”的问题本身总是被和抽象联系在一起，这在盎格鲁-萨克森的语言分析中尤为明显。这个“是什么”误导人接受一种准物化的对象性（*quasidingliche Gegenständigkeit*）。如此，人们以为可以忽视位格性来问询神学的“本质”，谈论什么是神学。但位格性问题是建构性的。因此，人之所以能谈论“神学”，是因为他被建构成了神学家，即，通过赋予我和所有被造物以生命的上帝的问询。

这样一个主体性存在者的神学家身份有何意义？在一篇《桌边谈》中，路德给出了一个简洁但充分的回答：“*Quae faciant thoelogum: 1. gratia Spiritus; 2. tentatio; 3. experientia; 4. occasio; 5. sedula lectio; 6. bonarum artium cognitio.*”<sup>[7]</sup>“什么使人成为神学家？（1）通过圣灵而作用的恩典；（2）试炼；（3）经历；（4）时机；（5）经常性的、专注的经文研究；（6）对科学的知识 and 训练。”

当然这里所列举的首先只是那样一些特征，即在上帝属灵的恩赐（1）和人的教育（6）的张力中专业神学家所具备的条件。但进一步分析将表明，它们所描述的同时也是每个基督徒的宗教、教育和生活的历史背景；我们也会看到，这也是每个人的历史背景。从路德著名的神学学习的三个规则（*Oratio, Meditatio, Tentatio*）来看也是这样；正如路德在前

述《桌边谈》中通过六个特征所表明的，它们是在一个更大的关联中被列举出来的。

### 1.1. *gratia Spiritus*（圣灵的恩典）

六个特征的第一个特征是指上述创造神学论的、基础人论的神学家构成因素。什么使人成为神学家？首先，作为创造主之灵的恩典的“*gratia Spiritus*”。这不是人的自我授权，也不是自我确认或自我回忆使人成为神学家，而是单单通过上帝的灵，也就是说，通过他的话语而成就的*creatio ex nihilo*（自虚无中的创造）；在这创造中，我们通过神性的气息，“他口中的灵”（诗33:6）而被赋予灵性，而不是首先通过我们人类的语言理性（创2:19以下）。

首先来分析神学家身份的这一基础人论的定位是重要的。不然的话，所有其它的定性都将悬于半空中。所以，“*gratia Spiritus*”理应被放在首位。因为只有这样，对神学家的主体性、他的生活历史和生活世界的状态的合理询问才会找到神学上合适的处理和回答。<sup>[8]</sup>

只有持续关注上面所描述的神学家之存在的基础人论因素，第六项即最后一项特征“对科学的认识和练习”的意义才能真正得以被评判。因为，那些通常经过艺术科系（*Artistenfakultät*）培养的、因此能胜任学术探究和论辩的专业神学家，和其他任何一个基督徒，或者，和其他任何人并无根本性的区别；每个人都同样拥有语言理性。一个受过专业训练的神学家和其他基督徒（作为基督徒他们其实也已经在成为神学家<sup>[9]</sup>）相比，唯一的区别（这是他

[7] WA TR 3, 312, 11-13（编号3425）

[8] 参见这名言：“我，基督徒，是作为神学家的我的认识对象。”（约翰·克里斯安·康拉德·冯·霍夫曼，《神学伦理》，Noeligen, 1878年，第17页）

[9] “*Omnes dicimur Theologi, ut omnes Christiani*”——“我们都被称为是神学家，正如我们（也都被称为）是基督徒一样”（WA 41,11,9-13〈诗5的讲道；1535年1月17日〉）

特殊的使命)在于:他必须能够用科学的语句解释基督信仰,也就是说,用那些达到最大可能清晰程度的语句。

但神学不仅仅是个学院概念(Schulbegriff),它也是,甚至首先和基本地是一个大众概念(Weltbegriff)。

对于“学院概念”和“大众概念”之间的区分,我采用的是在康德那里能找到的用法<sup>[10]</sup>。哲学中的学院概念是在学校、学院、大学中专业地被梳理出来的概念——它形成了独特发展出来的专业术语。与此相应的语言游戏,即学术语言,只能在一个相对狭窄的范围内学到并被理解,属于一种特殊的生活形态<sup>[11]</sup>。而哲学的大众概念正好相反,它指的是那些关涉每个作为人的人的事物,他的终极关切;它涉及人的终极目的,人在世界中的位置,对他的定性:什么是人?我在这个世界上到底是为了什么?什么是我在时间中的永恒定性?

神学同样不仅仅有其学院概念以及与此相关的规则、方法(如历史-批判的、经验的、意识形态批判的);它们存在于在几千年中发展出来的质问(quaestio)中:提问、检验和决断,正如中世纪以来在大学神学系建制化固定下来的一样。与神学这一行业、其生活形式及其学院概念有所区别的是它的大众概念。和哲学的大众概念一样,它涉及到的那些关涉作为人的人的事物。

关涉每个人的像是惊奇和哀诉这样的基本运动:它们暗含并引发基础性的提问。正是那基础性的



提问,最终建立在上帝的自我展示(“我是耶和華你的神!”)以及由此而给定的事实性论争的基础上(针对这种论争,必须申明“除了我以外,你不可有别的神!”)。从话语和信仰之间的这一初始性论争产生出了次一级的论争,它们推动了科学的(wissenschaftlich)提问。<sup>[12]</sup>

在接触路德的过程中,我们会意识到并熟悉神学中学院概念和大众概念之间的区分——从前面已经提到的神学学习的三个规则(Oratio, Meditatio, Tentatio:祈祷,[经文]默想,试炼的经历)来看,尤其是在涉及初始概念,即大众概念时。由此可以说:神学家是这样的人,他被试炼推动着,以祈祷进入圣经并被圣经所

[10] 依曼努尔·康德:《逻辑学》,见康德:形而上学和逻辑学,十卷本,威廉·魏舍得(Wilhelm Weischedel)编,卷五,达姆施塔特,1968年,446-450页

[11] 比较皮埃尔·哈道特(Pierre Hadot):《精神练习和古代哲学》,巴黎,第二版,1987年(《作为生活形式的哲学——古代精神练习》,柏林,1991年)

[12] 比较奥斯瓦尔德·拜耳:《神学》(注2),505-511页及528页以下

解释，从而为其他受试炼的人解释圣经，使他们也同样以祈祷进入圣经并被其解释。<sup>[13]</sup>

“我们是如此的被造物，上帝意愿在永恒中，不朽地与之交谈，无论是在震怒还是恩典中。”<sup>[14]</sup>如果这句话属实，那么每个人都是生活在默想之中，即在与上帝的话语的交往中；又或者，他生活在与这种交往相悖的状态，即败坏的状态中（*statu corruptionis*）；他生活在悖逆的、错谬的“默想”中，称呼那事实上不是上帝的为上帝。<sup>[15]</sup>不信的人尤其是在十字架前迷失，因为他没有在那里预想到上帝。

路德对默想的理解（现在只讨论他的三个规则的这一个）当如此把握：它抵制所有决定了我们现代处境的分离，即在科学的神学、专业化的公共宗教以及沉默的私人信仰中的分离。在这些处境中分离开的，在路德的默想概念中得到了整合。所以，研究这默想概念，在和现代社会的争论中重新应用它（即所谓的“后现代的”，而调整性的或极力获取到的后现代性只在作为对现代严肃的元批判时才会被触及）是值得的。

### 1.2. *tentatio*（试炼）

试炼（*Anfechtung*）和试探（*Versuchung*），这两个词的含义在神学上很难明确区分，尤其是在希腊文和拉丁文圣经中它们是一个词（*πειρασμός*, *tentatio*）。这两个概念的最大的严肃性在于：对于新约以及与它相关的基督教来说，存在着一种（比宇宙和人类的毁灭

更为可怕）彻底的但又不是终结性毁灭的可怕的可能性，就是永远与上帝隔离的永死，与上帝之团契的破裂，作为恶本身而与上帝分离。

试炼因此比极端的理性困惑更强烈，比对存在之根基被动摇的恐惧更深入，也比对自我和世界的信任被破坏或丧失的经历更深入。它导致这样的境况，即在其中“一切都消失了，我只看到我的虚无和毁灭”<sup>[16]</sup>，我成了我的敌人，整个世界成了我的敌人，上帝亲自试炼我：我所经历的上帝成了言而无信、自相矛盾的上帝（创22）<sup>[17]</sup>。

在这样的境况中，当面对自己内心“相互指责和推卸的想法”（罗2:15）<sup>[18]</sup>，面对自我良知的声音，面对疾病、羞辱、不公、痛楚、疼痛以及死亡所带来的对“甚好”（创1:31）的创造的质疑，（最为痛苦的是）面对自相矛盾的、因此隐藏的上帝（“他对你似乎毫不关心”<sup>[19]</sup>）时，却仍投靠于这位上帝，这位不仅关心你，还为你说话和出面的上帝——投靠这样一位天父，他借着圣子在圣灵里解除了对他创造之工之良善和公义的所有质疑：他给人以对救赎的确知（罗8:26-39），胜过各种形式的试炼。

对救赎的确知绝不仅仅是认知性的知识。当路德强调“*tentatio*”时，他所指的是论断性内容的对已知之确知对于已知的超越，换言之，经历对知识的超越。因为试炼“不仅教你知道和理解，也叫你经历”，“不仅你的信仰，上帝的话语也是”<sup>[20]</sup>“正确的、真实的、甜美的、可爱的、有能力的、安慰人

[13] 上帝通过圣经与我说话，我被圣经解释以及在何种程度上被圣经解释，将在第四章1节中进一步阐明。也参照：奥斯瓦尔德·拜耳：

《权威和批判——论释经学和科学理论》，图宾根，1991年，特别是1-82页

[14] WA 43, 481, 32-35（创26:24以下；参第十五章1.2节）

[15] 参第六章2节关于拿1:5的论述

[16] EG 373,5（约翰·亨利希·施罗德，“耶稣，生命君王，助我得胜”）

[17] 比较路德的注释：WA 43, 200-205（《创世纪讲义》1535-1545年）

[18] 另译，和合本作“思念相互较量，或以为是，或以为非”。——译者注

[19] EG 361,9（保罗·盖哈德，“交托你的道路”）

[20] WA 50, 660,1-3（维腾贝格版路德作品第一卷前言，1539年）；比较II.1.3



的”。路德对以赛亚书赛28章19节的翻译正与此对应：“因为只有试炼叫人注意上帝的话语。”

### 1.3. experientia (经历)

路德所谓的“经历”主要不是actio (行动)，而是一种passio (激情)：不是我得到的经历，而是我所忍受的经历。极端点说，这是在试炼中通过上帝的话语而获得的经历。路德的名言：“Sola experientia facit theologum” (只有经历造就神学家)<sup>[21]</sup>，只有这样理解才有意义；不是任何经历，而是对圣经的经历造就神学家：在这点上，路德的话最为人误解。

“试炼”的特征因此不能以一种分散的普遍性来理解。试炼更是通过一种特定的文本世界而被构造的；这文本世界不因其特定性而狭隘，反而是极其宽广的。一个基督徒以及一个专业神学家的存在，更可以说每一个人的存在，只要他经历试炼（不管是什么形式的试炼），其存在就是一条经历之路，一条需要花时间去走的路。在路德的生命及神学中，宗教改革的转折从不是发生在某一单一的时刻；它们更是发生在“默想的日日夜夜”<sup>[22]</sup>中。路德强调，他是：

“（如奥古斯丁对自己的描述）在持续的写作和教导中取得进步的人，而不是那种人，他们从一无是处一下子就变为举足轻重，尽管他们仍是一无是处，不仅没有奔波劳累，也没有忍受过试炼，也无任何经验，却看一眼经文就能穷尽其精义”<sup>[23]</sup>。

### 1.4. occasio (时机)

我们曾提及时间这个层面；它所描述的是第四个特征。路德对这词的使用是特别为箴言、传道书有关时间的理解（他在1526年一个课程中阐明了这一理解）所决定的。<sup>[24]</sup>（除此之外他也在《桌边谈》中谈及“时机”是神学存在的特征<sup>[25]</sup>）箴言论及的是临到我、给予我的，选定给我的时间：凡事都有时；并不是一切都同时有时。

路德强调，比方位、个性和个体性还重要的是时间上的时刻。<sup>[26]</sup>但是“时态一词太笼统。我认为，其词源是 a cadendo，似乎是指一种偶然”。“occasio”是偶然降临到我的合适时机，不是我自己能寻获和努力得到的，更是碰巧给予我的；它同时包含这样的呼吁：“利用这个时间和它所给予你的一切”<sup>[27]</sup>，“Carpe diem”（抓住时日）<sup>[28]</sup>！如果有谁不抓住时机，有谁不趁着机遇（kairos）这个少年人还满头黑发时快速果断地抓住它，那他只能见到它光秃的后脑勺。<sup>[29]</sup>

“时机走向你，把她的头发递给你，似乎想说：看哪，你有了我，抓住我！哦，你以为，她一定会再来。快，她说，如果你不愿意，那你只能干瞪眼了”<sup>[30]</sup>！

这个被给予的时刻，这一“片刻”<sup>[31]</sup>应从这时间术语的双重意义来理解：看到时机，和精神上的当下行动，抓住时机。

[21] “只有经历造就神学家” (WA TR 1,16,13 <编号46; 1531>)

[22] WA 54,186,3 (路德拉丁语作品全集第一卷前言; 1545年); 比较诗1:2

[23] 同上, 26-29行; 比较奥古斯丁:《书信》143, 2 (MPL 33,585)

[24] WA 20,1-203。

[25] 特别是WA TR t, 358-360 (编号7050)

[26] 比较WA TR 6,359, 14以下 (编号7050)

[27] 同上, 16行以下, 19行

[28] Horaz, Oden I, 11, 8

[29] “Fronte capillata post haec occasio calva” (WA TR 6, 358,33 <编号7050>); 引自Cato Dionysius)

[30] 同上, 31-34行

[31] WA 19,226,20 (《注释先知约拿》, 1526年); WA DB 10 II, 11, 1

特别给人印象深刻的是在《致德意志各城诸侯：应当建立并维护基督教学校》（1524年）一文中关于“occasio”的论述：

“亲爱的德意志人，要买进，趁着市场还在眼前；要收集，趁着太阳还照耀、天气还好；利用上帝的恩典和话语，趁着它们还存在。因为你们应当知道：上帝的话语和恩典是移动的阵雨；它曾到过的地方就不再回来。它曾在犹太人中间——但过去了就是过去了：他们现在一无所有。保罗把他带到了希腊。过去了也就过去了：现在他们有了土耳其人。罗马和拉丁人也曾拥有它——过去了就是过去了：他们现在有了教皇。你们德意志人不要以为，你们会永远拥有它，因为忘恩负义和轻蔑不会使它保留下来。所以，要抓住[……]”<sup>[32]</sup>。

“要抓住，因为正是时候。现在，现在，趁现在还在”<sup>[33]</sup>！“今天，你们这样听从他的话语[……]！”（诗95:7以下；伯3:7-15）。

面对福音的应许，认识时机的紧迫性被推到极致。在冒着风险接纳呈现出来的话语以及负责地传递所接受的内容时，人抓住这机遇（Kairos，林后6:2；参赛49:8）。一个当下化的解释总是一种更新，因为它进入相应的新的时间和处境中。福音应该不断地被重新讲述，因为它是那种永远不会变老的新事物，要崭新地被讲述，但不是添加一些新的（不同的）东西。所以说，福音必须不断地被解释；但福音（不同于神话）不能被续写却又不失去其确定性。

福音只有在和律法区别开来时才保持是福音。只有认识到时代如何：是律法的时代（tempus legis）还



是福音的时代（tempus euangelii）<sup>[34]</sup>的人才是神学家。因此，在关键问题上察觉“occasio”的关键，在于具体地把握律法和福音的区别。

对律法和福音之区别的认识无法通过一种救赎历史的架构得以确保；它不是时序性的（chronologisch）而是机遇性的（kairologisch）。如何具体区分，这是无法程式化的，它更是一种给予我的幸运，因为这是上帝的作为，圣灵的作为<sup>[35]</sup>——是呈现为惠顾（上帝的时候的惠顾）的技艺<sup>[36]</sup>。

抓住occasio或机遇不是自以为是地对时代信号的解释，其关键在于圣灵的光照。由此，和其它所有特

[32] WA 15, 32, 4-13（《致德意志各城诸侯》，1524年）

[33] WA TR 6, 359, 36以下

[34] WA 40, I, 209, 16-23; 526, 21-31; 527, 21-27（《加拉太书注释》，1535年）

[35] WA TR 2, 4, 7-16（编号1234；1531）；WA 36, 13, 22-27（加3:23-29讲道，1532年）

[36] 参见9,28以下；WA 40 I, 526, 15（《加拉太书注释》，1535年）；WA TR 6, 142（编号6716）

征一样，*occasio*这第四个特征是被第一个特征（即圣灵的恩典）解释的。我只能祈求圣灵的降临。这样，又回到了那三条规则的第一条：祈祷。

### 1.5. *sedula lectio*（仔细的经文研究）

如果关键的事情，即黑暗心灵的被光照，以及通过圣灵恩典的作用而产生的，存在的转变，只能祈祷而得，那么“*sedula lectio*”，即有计划的、方法化地实施、专注的、一生勤奋而仔细实行的对圣经的研究又能达到什么呢？从最后两个特征的角度来看，前面描述过的上帝的圣灵恩赐和人类的教育努力之间的张力无法被忽视。

通过祈祷和期盼而得的，无法通过人工作和教育的功绩而产生的圣灵的工作，也就是说三位一体上帝自己的工作，并不排除人的努力和专注；前者更是释放了后者。圣灵的恩典解放了人的言语理性，使其合乎创造地被使用：通过耕种和管理（创2:15）来统管世界（*dominium terrae*；创1:28）；进行教育和劳动；塑造世俗生活领域，这都是路德在其地位理论（*Ständelehre*）中思考的。

人的教育工作的基础是话语：听和说，阅读和写作；“人所拥有的，没有什么比说话更有力量和尊严，因为和外形或其它作为相比，通过说话（创2:19以下）人最大程度地和其它动物区分开来”<sup>[37]</sup>。这样，“*sedula lectio*”首先指的确实是“按理被呼召的”神学家的日常行为：他“应在教会中公开地教导、布道和主持圣礼”<sup>[38]</sup>；这是指持续地、专注地处理圣经经文，持续一生的、细致的经文默想：

“这就是：不仅仅在心里，而且也在外在方面，不断地进行口头诵读，琢磨推敲经书的字句，阅读并反复阅读，勤奋地关注，并思考圣灵借此要说明的是什么”<sup>[39]</sup>。

而这样的*sedula lectio*对于每个基督徒而言都是必要的。是的，这代表任何一个人的存在都是借着一个听-读空间构建而成的（在话语及永生之书和世俗生活所需书籍之间做区分的必要性并不因此被破坏）：他被问询，以至于他可以回答，可以言说和阅读，同时也必须自我负责。

路德（特别在致诸侯的书信中表现出来的）充满激情的呼吁，即承担对语言教育的关注，有着基础人论和基础伦理学的意义；他和人文主义者在这方面是一致的<sup>[40]</sup>。语言不仅仅对精神和永恒生命，也对世俗的、短暂的生命具有基础性、本质性意义；它们不仅对“理解圣经”，也对“施行世俗统治”是必要的<sup>[41]</sup>。

### 1.6. *bonarum artium cognitio*（对科学的知识和训练）

这第六个特征是与神学之大众概念联系最弱的。这只是就人获得语言理性、这样那样得以发展，或者：错误和相反发展而言。它被列在名单末尾，其重要性完全在于神学的学院概念。如果没有按以三艺（语法、辩证、修辞学）和四艺（算术、几何、音乐、天文）划分的博雅七艺（*septem artes liberales*）的知识和训练（“*cognitio*”），神学家是无能于其职业的。

[37] 亨利希·鲍尔康（Heinrich Bornkamm）编，《圣经路德序言》，66（=WA DB 10 I, 101, 13-15〈诗篇第二卷前言〉，1528年）

[38] 《奥格斯堡人信文》，第14条（BSLK 69,3以下）

[39] WA 50, 659, 22-25（维腾贝格版路德作品第一卷前言，1539年），比较II.1.2

[40] 赫尔玛·荣汉斯（Helmar Junghans），《基督的话给生命》，选自《路德其人及其处境》学术研讨会集（瓦特堡，1996年5月2-5日），爱森纳瓦特堡基金会编，雷根斯堡，1996年，154-175页

[41] WA 15, 36, 17以下（《致德意志各城诸侯》，1524年）

在自古代流传下来的教育标准中，路德明确和清楚地突出在语言方面的能力<sup>[42]</sup>。所以，对这最后一个特征的描述中，像“bonae litterae”（典雅文学）和“artes liberales”（博雅技艺）这样的组合不是偶然的，而是对理解路德的意图是极富启发性的。这是指，借助语法的艺术、辩证法以及修辞学，发掘并认识圣经的文本意义，在学校和高校里将其传授给人，由此服务于经文的外在清晰性（经文的外在清晰性“是被用来服务话语”<sup>[43]</sup>）。

在三艺中，路德对语法学更为强调：“在所有人类发明的科学中，语法在促进神学方面极其有用”<sup>[44]</sup>；“首先我们要注意语法方面的问题——这是真正的神学性问题”<sup>[45]</sup>。在路德的评估中，语法之后是包括了“诗歌和历史学”<sup>[46]</sup>的修辞学；语法和修辞学对他来说要比辩证法<sup>[47]</sup>更重要；没有语言和历史，后者就会沦为空谈，并误入歧途。因此，路德坚持语法和修辞应先于辩证法被学习和关注。

“经院学者欺骗了尚未成熟的逻辑学，也就是说，他们没有首先关注语法学或演讲术。因为，如果人在了解语法之前就想要学习逻辑学，并且愿意传授而不是倾听，愿意判断而不是述说，那么他不会得到什么正确的东西”<sup>[48]</sup>。

在语法学和修辞学的前提下和在它们的相互关联中，了解和操练并正确使用辩证法，对于在学术探讨中解决神学争议来说是不可或缺的。路德自己能

游刃有余地运用辩论术，甚至还亲自为他儿子汉斯写了一部“辩证法”。

## 2. Habitus θεόδοτος (神赐的技能)

六个特征的顺序是符合实际的。它们描绘了从上帝的属灵恩赐到人类的教育努力之间的张力。两种不同的运动，由上帝的灵赐予的恩典的道路，以及人类获得的教育的道路，得以维持为一个整体。与此相应的，路德宗神学家约翰·格哈德（Johann Gerhard, 1582-1637）以佯谬的方式将一种“habitus θεόδοτος”，就是说，一种上帝赐予的Habitus归给神学家<sup>[49]</sup>。

“Habitus”一词是亚里士多德伦理学中的一个概念，是指一种通过练习而获得的技能，在其形成的过程中人自己实践，实现自己。杰哈德佯谬式的判断中的挑衅是不容忽视的。但它不仅由于神学的学院概念，也由于其大众概念而存在。因为，任何一种出自人的教育努力都是上帝属灵的恩赐，即使人并未意识到这点。✦

### 作者简介

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

[42] 比较注39：特别是36, 6-43, 18

[43] WA 18, 609,5（《论自由意志》，1525年）。比较IV.6.1

[44] WA 6, 29,7以下（《有关哲学书籍是否对神学家有用的问题的15个论点》；1519年？）

[45] WA 5, 27, 8（《诗篇注释》，1519-1521年）

[46] WA 15, 46, 18；比较51, 23-52, 24（《致德意志各城诸侯》，1524年）

[47] 同上，46, 19-21

[48] WA 26, 443, 8-12（《基督的晚餐·认信》，1528年）

[49] WA TR 4, 647-649（编号5082 b; 1540年）；较长的版本 WA 60, 140-162这篇桌边谈的扩展部分很有可能不是出自路德之手





## 小要理问答不可磨灭的印记 / 文/华腓德 ( Benjamin B. Warfield, 1851 – 1921 ) 译/文睿

什么是“小要理问答不可磨灭的印记”？下面是一位美军将军小小的个人经历。在一个极其动荡，充满暴力骚乱的时代，他正在西部的一座大城市。每天街上到处都是危险的人群。一天，他看到一个人正向自己走过来，身上有一种结合着镇静和坚毅的风采，一举一动都带着鼓舞人的信心。四周纷乱环境下如此举止深深打动了这位将军，以致这人走过的时候，他转头去看这人，却发现这位陌生人也在转身看他。见他转过头来，陌生人立刻回到他身边，用食指顶着他的胸

膛，单刀直入地问道：“人生的首要目的是什么？”他得到同样方式的对待，“人生的首要目的就是荣耀神，并以他为乐，直到永远。”——“啊！”他说道，“我一看就知道，你小时候学习过小要理问答！”他得到的回答是，“嗨，这正是我对你的想法。”

摘自：《我们应当花力气学习威斯敏斯特小要理问答吗？》  
(Is the Shorter Catechism Worth While? )

**三年**  
**= 1,095,000年**  
**= 0.00034272日**  
**= 《教会》创刊至今的时间**



在神的眼中，我们所是（being）的  
远远胜于我们所做（doing）的，  
我们对基督的忠心和对话语的顺  
服，远远胜过我们为神所做的事情  
是否足够成功、美好甚至壮观。

非卖品