

新教文库·清教徒译丛



清教徒的脚踪

PURITAN PAPERS

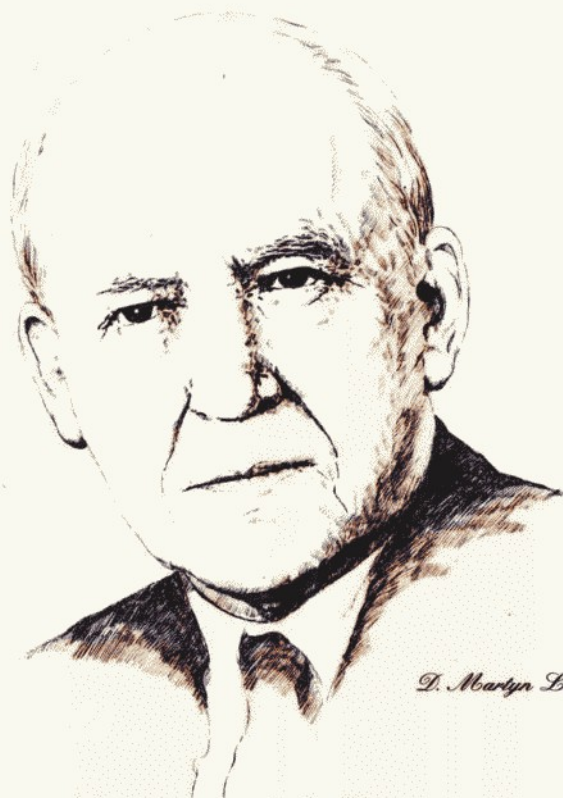
[英] 钟马田 (D. Martyn Lloyd-Jones) 等著

梁素雅 王国显 等译

 华夏出版社
HUAXIA PUBLISHING HOUSE



编辑：王凤梅 特邀编辑：张惠恩
封面设计：九藏广告



D. Martyn Lloyd-Jones

归回古道，重修祭坛，再求复兴

整本书流露出钟马田博士坚守信仰立场的坚定信念以及对大复兴的热望，从中我们可以看到清教徒在讲台上得到极大能力的原因。相信读者们也将从此书中得到深深的感动。

——编者

因此，复兴从定义上来说，是指让正在沉睡，毫无生气、几乎濒危垂死的教会众肢体充满生气，变得活泼，醒觉过来。圣灵的大能突然临到他们身上……他们会谦卑下来，认清自己的过犯，甚至心中惊恐起来

——钟马田

ISBN 978-7-5080-6222-8



9 787508 062228 >

定价：39.80元



清教徒的脚踪

PURITAN PAPERS

 华夏出版社
HUAXIA PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

清教徒的脚踪 / (英)钟马田著 ; 梁素雅等译. —北京 : 华夏出版社, 2011. 1

(新教文库·清教徒译丛)

书名原文: Puritan Papers

ISBN 978 - 7 - 5080 - 6222 - 8

I. ①清… II. ①钟… ②梁… III. ①基督教 - 研究
IV. ①B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 260713 号

Copyright © The Committee of the Westminster Conference

Originally published in English under the title Puritan Papers

中文简体版由 The Committee of the Westminster Conference 授权出版发行

All rights reserved.

北京市版权局著作权合同登记号:图字 01—2011—0325

出版发行 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经 销 新华书店
印 刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
装 订 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
版 次 2011 年 1 月北京第 1 版
2011 年 1 月北京第 1 次印刷
开 本 660 × 965 1/16
字 数 335 千字
印 张 22.5
定 价 39.80 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

总序：美德的根基

江登兴

清教徒运动是一场源于英国的宗教改革运动，从16世纪早期直到1689年英国《宽容法案》通过，其时间持续近150年，其影响范围主要是英国和美国。

1517年，马丁·路德宗教推行改革，成为世界现代史发端的重要事件之一，之后加尔文在瑞士把宗教改革引向深入。

英国受宗教改革影响略晚，清教徒运动从最初本质上是英国本土的宗教改革运动，它在精神上尤其深受加尔文宗教改革的影响。

清教徒运动发端于16世纪早期英王亨利八世的改革，之后成形于1558年之后的伊丽莎白一世时期。英国的宗教改革由于在开始的时候就存在亨利八世为离婚而脱离罗马教会的功利性考虑，因此自然就伴随着不彻底性。这种不彻底性，表现在英国教会在宗教改革之后，在教义上是加尔文主义的，但同时保留了大量罗马天主教的遗风，包括许多的天主教的礼仪和服饰，而英国的教会体制也继承了天主教的主教制。

清教徒继承纯正的宗教改革精神，盼望在英国促进纯正信仰的发展，彻底革新英国教会。他们付出了许多卓越的努力，但没有取得最后的成功。

起初，清教徒追求的是教会礼仪的改革，包括不再穿有神父遗风的圣袍、不再在洗礼时在婴儿头上画十字架、圣餐时不必下跪等。

在伊丽莎白一世时期，他们的追求经历挫折之后，清教徒转向更深层的追问，那就是：主教制是否具有合理性？由此清教徒运动转向长老制阶段，长老派追求教会治理体制的改革，就是由主教制转向长老制，这一运动始于伊丽莎白年间，在詹姆士一世时达到高峰。

詹姆士一世在汉普顿御前会议上威胁清教徒们要老老实实的，不

然，“我会把他们赶出这块地方——或者更糟”。

此前已有一部分清教徒走上了与英国国教分裂的道路，他们是公理制的教会，也称为独立派。1620年，“五月花号”远航蛮荒之地的北美新大陆，这艘船上的成员均来自一个清教徒独立派的教会。

詹姆士一世的儿子查理一世上台后，对清教徒实行高压政策，于是更多的清教徒远走新大陆，在异乡建造他们所追求的“山上之城”。

1649年，被马克思主义者称为“英国资产阶级革命”的英国革命爆发，清教徒是这场革命中的主力军，成为推进社会进步的重要力量，在历史上写下了浓墨重彩的一笔。

英国革命中，由于克伦威尔的兴起，公理会比长老派后来居上，占了主导地位。克伦威尔统治之后，英国经历王政复辟和光荣革命。当1689年《宽容法案》通过以后，清教徒在英国所追求的目标大都已经达到，而清教徒运动也已到了尾声。

值得一提的是，“五月花号”所代表的清教徒移民成为美国的开国先贤，永载史册。他们于1620年凭借有限的补给，在非常艰难的条件下远航北美。在登陆之前，他们签署了著名的“五月花号公约”，这个公约奠定了美国公民公共治理的基本原则，也被誉为是美国的“出生证明”。

清教徒以其卓越的历史贡献，促进了英国的发展，也奠定了北美新大陆的根基，在世界现代史上功勋卓著。他们之所以有这么杰出的贡献，是与其独特的信仰及品格相关的：

1. 清教徒追求对纯洁信仰的追求，导致他们对生活的态度极为严谨。他们注重友爱、宽恕、诚实、节制。

2. 清教徒有独特的工作伦理。他们认为节俭是美德，但他们也强调进取，他们相信通过努力和勤奋地工作，在工作上取得更高的成就是荣耀上帝，因此一些著名的学者认为清教徒极大地促进了现代资本主义伦理的形成。

3. 清教徒以其信仰的忠诚，认为促进社区与社会的变革，建造更公平、正义、友爱的社会是他们的天职，为此他们的工作极大

地促进了社会的发展，特别是早期美洲殖民地的发展。

4. 清教徒非常重视教育。他们重视知识的传播，美国最早的一批大学，如哈佛大学，都是由清教徒设立的。

20世纪40年代以来，针对清教徒的研究已成为20世纪以来西方学术界的热点。由于各种原因，中国学术界对于清教徒的介绍非常有限。我们在学术研究上需要得到更多清教徒的资料，已经成为相当一部分专业研究学者的共识。

在中国当代介绍清教徒，还有独特的社会意义。在我们发展经济的过程中，我们不能只有量的增长，我们还需要优秀的商业伦理，而清教徒出于纯洁的信心产生出来的诚实、节制、勤奋和进取，对于当代的我们是极好的借鉴。

另外，清教徒们致力于革新社区，致力于培植公共生活中的友爱、纯朴、清洁的美德，对我们当代社会发展也具有极好的借鉴意义。

清教徒有如此杰出的历史贡献，了解他们有如此正面的当代意义，但是他们一切的美德都是从他们纯洁的信仰之根上结出的果子，因此认识他们的信仰，也了解他们的历史贡献，是我们策划这一套书的初衷。为此，我们将介绍清教徒的当代研究成果，也将翻译清教徒的经典原著，来服务关心清教徒议题的读者朋友们。

盼望清教徒能够为当代社会进步提供独特的精神资源。

序言：回归古道，再求复兴

江登兴

本书主要是钟马田博士（D. Martin Lloyd Jones）在“威斯敏斯特论坛”（Westminster Conference）上发表的文章合集，后面也收录了少数名家的作品。

第一部分从历史角度介绍清教徒。其中包括清教徒的第一代领袖持守清教徒立场的处境和原因、他们追求彻底革新的勇气，这一代人奠定了清教徒精神的根基；接着介绍了此后的一代，如亨利·雅各等人如何致力于内部的建造，以及此后清教徒的精神如何影响了爱德华滋、哈理斯等人，讲述他们火热的生命和他们所带起的大复兴；最后阐述了清教徒在英国走向信仰宽容的政治变局中的失败与教训。

第二部分介绍清教徒的思想，也包括神学性的总结。其中复兴是钟马田博士关心的核心话题。书中展现了清教徒事奉的大能、深刻的属灵经历，以及他们的成熟的属灵生命如何体现在个人生活、群体生活和社会参与中。

威斯敏斯特论坛的来龙去脉是这样来的。1950年代，有一群年轻人在巴刻博士（Dr J. I. Packer）和钟马田博士的领导下，开始了一个清教徒的研讨会。钟马田博士时常提到他大大受益于清教徒，并且督促人们到“福音派图书馆”去借阅他们的著作。那时候，清教徒的著作仅仅在旧书商的手里才能买到，但是由于得到这些作品的人迅速发现了书中包含着隐秘的珍宝，为了和大家分享，于是就产生了“清教徒论坛”（Puritan Conference），后来改名为“威斯敏斯特论坛”。

以这个论坛为标志，清教徒的精神得到了广泛关注。每届论坛的成果都以 Puritan Papers 的名字结集出版。

多年前，我有机会得到一册海外出版的繁体版《清教徒的脚踪》

(The Puritans)。虽然我对其中的历史相当陌生，文章篇幅又很长，但是钟马田有深刻的洞察力、坚定的信念，加上对清教徒历史的如数家珍，从而使本书深具可读性。这样，我一下子就喜欢上了这本书，并且放在枕边反复阅读，多年下来，有些篇章我读了不下五遍。这不仅帮助我理清了清教徒历史的大致脉络，而且，在这个过程中，清教徒的精神也极大地建立了我的信念。

因此，就有了出版这本书的冲动，于是我开始联系《清教徒的脚踪》的版权，但是始终得不到授权。由于这本书是钟马田博士在 Puritan Papers 里面所发表的文章的个人合集，于是我决定去寻找 Puritan Papers 的授权。在大西洋两岸和英美多家出版社之间来回求索，但是他们异口同声地告诉我，版权不在他们手里，不过他们都热情地介绍可能拥有版权的出版社，最后终于找到了“威斯敏斯特论坛”，他们非常慷慨地允诺将所有论坛的论文授权给我们出版。于是就有了这本书。

值得一提的是，海外版的《清教徒的脚踪》删除了英文版 The Puritans 里面 6 篇左右的文章。我们把此书的大部分重新译出来了，只是我们只选取了其中主要的文章出版，一些离我们处境比较远的主题的文章，我们没有收录。不过考虑到这是向读者第一次介绍清教徒，我们又在后面加上了巴刻等名家的作品。

钟马田博士之前没有收入本书的几篇文章，我们也将 Puritan Papers 的后面几辑中陆续收录。

Puritan Papers 是 20 世纪中叶以来，西方著名学者们研究清教徒的最重要成果，可以成为中国大陆读者了解清教徒的一个介绍性的文本，有利于我们回归古道，重修祭坛，再求复兴。

感谢王国显和梁素雅老师的授权。也感谢所有参与本书翻译和校译的朋友们。本书最后由宁依华总校译。

目 录

第一部分 清教徒的历史及代表人物

第一章 清教运动及起源 (1971)

钟马田 (D. M. Lloyd-Jones) 著 梁素雅、王国显译

小冀 校 2

第二章 约翰·诺克斯——清教运动的创始人 (1972)

钟马田 著 梁素雅、王国显译 小冀 校 22

第三章 亨利·雅各和第一个公理会教会 (1966)

钟马田 著 李丽书 译 42

第四章 威廉·威廉姆斯和威尔士加尔文派循道会 (1968)

钟马田 著 李树斌 译 63

第五章 哈里斯与复兴 (1973)

钟马田 著 梁素雅、王国显译 杨征宇 校 89

第六章 爱德华滋和复兴的极其重要性 (1976)

钟马田 著 梁素雅、王国显译 杨征宇 校 110

第七章 约翰·加尔文和乔治·怀特菲尔德 (1964)

钟马田 著 李树斌 译 133

第八章 清教徒的困惑——1640 - 1662 年间的经验教训 (1962)

钟马田 著 杨征宇 译 162

第九章 我们能从历史领受教训吗? (1969)

钟马田 著 梁素雅、王国显译 诚 之 校 180

第十章 长老会之死 (1969)

海威尔·R. 琼斯 (Hywel R. Jones) 著 杨征宇 译 199

第二部分 清教徒的思想与观念

第十一章 复兴——历史与神学思想的回顾 (1959)

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 诚 之 校 216

第十二章 清教徒的讲道 (1977)

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 杨征宇 校 236

第十三章 知识——真的与假的 (1960)

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 诚 之 校 251

第十四章 清教徒的日常生活 (1957)

布朗德 (Elizabeth Braund) 著 陈知纲 译 272

第十五章 清教徒的良心 (1962)

巴刻 (J. I. Packer) 著 李丽书 译 283

第十六章 清教徒眼中牧者的生活与工作 (1958)

保罗·库克 (Paul Cook) 著 陈知纲 译 302

第十七章 巴克斯特的社会经济思想 (1958)

伍德里奇 (D. R. Wooldridge) 著 陈知纲 译 315

第十八章 清教徒教会中的纪律观 (1959)

唐纳姆 (D. Downham) 著 陈知纲 译 325

第十九章 巴克斯特的《归正的牧师》(1967)

凯杰 (J. A. Caiger) 著 杨征宇 译 336

第一部分



清教徒的历史及代表人物

清教运动及起源^①

钟马田 (D. M. Lloyd-Jones) 著 梁素雅、王国显译 小冀校

—

我之所以要谈这个题目，原因是我认为，我们必须不时提醒自己：清教主义究竟是怎么一回事。以往我有两次机会谈及这个问题：一次是1962年在福音派图书馆的一次演讲中，谈到发生在1662年的“大放逐”（Ejectment）；当时我只是简单地提说一下，主要是为了说明“大放逐”事件发生的背景。之后，在1965年，在一篇题为《亨利·雅各和伦敦第一个公理会教会》的文章里，我又简略提及。可是，我仍然觉得有必要再回去探索一下这个问题，主要原因是人们对清教主义的定义的认识有点混乱，必须加以澄清。

我并非以学术的态度来谈这个问题，我的兴趣不是学术性的，从来就不是。清教主义可能变成一个圈套、一种真正的危机。谈这个问题的巨著为数不少，可以引起极具刺激性的理性探讨，引出极有趣的理论性讨论。但这绝不是我对清教主义的态度。

请大家原谅我要插入一段个人的回忆，来说明我对这问题产生兴趣的起因。我是在被称为威尔士加尔文派的循道公会中长大的。对他们的历史产生兴趣的时候，我发现这一运动的领袖们——罗兰斯（Daniel Rowlands）和其他人——都是一群被称为清教徒之人的作品的辛勤阅读者。他们常引用清教徒的话，以至于有时招致批评，说他们的讲道是清

^① 传讲于1971年，该年度特会的主题是“为真道打那美好的仗”（The Good Fight of Faith），取自《提摩太前书》6章12节。——编者注。

教徒式的。这一点引起了我的广泛兴趣。但我真正的研究心思发生在1925年，原因是什么，我现在不必解释。当时我偶然读到刚刚面世的巴克斯特（Richard Baxter）的一本新传记。该书在出版前，我就在《英国周刊》读到它的书评，深受吸引，因此该书一出版，我就把它买下来。从此以后，对清教徒及其著作的真切而活泼的兴趣就深深抓住了我。我也要坦白承认，我整个的侍奉也深受他们的思想影响。后来还有一件事叫我更进一步受到他们吸引，这便是约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）的著述。要想读懂他的著述，就不可能不追溯到同样的根源。我对清教思想深感兴趣，是因为我认为这是对我的传道侍奉最有助益的。他们在尽心传讲上帝的道的侍奉上，是伟大的典范，叫我大受激励。

这就是我急于澄清清教主义正确定义的原因。坊间充斥了大量这一主题的出版物，因此把问题弄得相当复杂，要能跟上这琳琅满目的出版书籍，实在不是容易的事。其中最好的，有纳彭（Knappen）所著的《都铎王朝的清教主义》（*Tudor Puritanism*）、哈勒（Haller）所写的《清教主义的兴起》（*The Rise of Puritanism*）和帕特里克·柯林逊（Patrick Collinson）的《伊丽莎白时期的运动》（*The Elizabethan Movement*），这最后一本，是最近出版而且非常重要的著作。此外还有博德（Porter）所写的《都铎王朝剑桥的改革与反应》（*Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*），也是一本非常重要的书。还有纽（J. F. H. New）所写的《圣公会与清教徒》（*Anglican and Puritan*）^②和其他许多讨论个别专题的著作。这些书籍都很尖锐地提出了关于“清教徒”的定义的问题，因此把事情弄得更复杂了。

虽然如此，我们今天要讨论这个问题的最主要原因，却是我们今天的处境。我们现今的光景，与16世纪非常相似。当时是个变化万千的时代，这一点我们在这次特会中有好几篇论文都提到了；16世纪是新时代的开端，今天也是一样。这就是为什么讨论这个历史性的题目显得如此重要。

^② Anglican 指“英国国教会的”，今日华人普遍称“英国国教会”为“圣公会”，本书中两种译法可以互换。——编者注。

问题是如何定义“清教徒”这个名词。有关这个问题的讨论，已经出现在不少的书籍和刊物中。究竟“清教徒”这个词出现于何时？它在何时第一次被应用？历史学者对这个问题有兴趣，可是，他们所着重的是历史本身，或者是史料的编纂，而非清教徒的精神与教导。这样的处理方式使他们陷入一种危险，他们用他们独有的学术手法，作出非常仔细的分析（若不说他们故弄玄虚），因而引起混乱。事实上，清教徒内部彼此也有差异，也有一些随年日而改变立场的。

这一切的情况，使如何定义的问题变得更困难、更复杂。在《教会历史》这套书中，其中一册有剑桥大学巴兹尔·霍尔教授（Basil Hall）的一篇文章论及这问题，许多人就奉此为准，认为他多少解决了这一语义问题。霍尔教授自称他已为清教徒定下了一个正确的涵义。他说：“真正的清教徒，是那些没有离开英国国教会而信奉清教思想的圣公会信徒。”他把长老派、分离派和其他各派都排除在外。

他得出这样结论的原因，我们是不难领会的。他是从要求简洁的角度看问题。他这样机械式的分类方式所得出的定义，有其可取之处。但我要指出，要说明清教主义的真正含义，这样的定义是近乎荒谬而不当的。

有一种观点是圣公会所定义的清教主义。他们认为清教主义始于1570年代后期及1580年代前期的格里纳姆（Richard Greenham）和罗杰斯（Richard Rogers），随后，17世纪初期，伟大的珀金斯（William Perkins）继之而起，把它发扬光大。根据这样的定义，清教主义基本上是教牧神学——专门关注教牧神学和信徒良知的问题。当然这些都是这几个人所专长的，为首的就是格里纳姆。他教导那些与他住在一起的青年人，形成颇有规模的教导学派。他们当然研讨所有重要的真理，但特别注重牧养方面；他们也处理“良知的问题”，就是基督徒生活中所遇到的各种困难。

我要指出，对清教徒这样的定义，不但有不足之处，而且我们若是采纳这个说法，那就会把清教思想最根本的特征遗漏了。有人对清教徒与圣公会之间的分歧轻描淡写，不当作一回事，认为那只是在经济上和行政管理上的处理方式的差异，不值得一谈；他们认为那些差异与教义

无关，只是一些无关紧要的问题，认为清教徒一味地小题大做。他们认定，那些差异一点也不重要。

但是，前面提到的纽在他所著的《圣公会与清教徒》一书中指出，在一些基要教义上，清教徒和圣公会信徒总是存在分歧的，譬如人论、教会论、圣礼论、末世论等。这本书十分重要，只是我发现，多数人对他的观点存有疑问。他们没有认真地对待他，只是批评他太过火了。但纽确实引起不少人重新去思考这个问题。他的论点是，那些所谓“无关紧要的问题”事实上却是从一些基要问题的分歧开始的，这些分歧涉及基督教信仰的关键教义。我把纽的书读了几遍以后，差不多要承认他说的一点都没错。他可能是说得过火一点，但我相信他的论点基本上是对的。我只要加上一点补充修正就清楚了，他所指的圣公宗主张，实在是经过胡克（Richard Hooker）加以明朗化之后的立场，是真正的英国国教主义，而非早期的样式。讨论这种问题的困难，在于人容易把尚未发生的事当作当时已存在的事实。为了讨论问题时有清楚的分野，我们要把清教思想和英国国教主义明确地分别开来；但准确地说，所谓英国国教主义，实际上是从胡克才开始出现的；虽然在他以前已经隐约有这种思想，但是却是到了胡克时才加以明确的。因此我们如果从英国的宗教改革初期来着手讨论这两派思想的主流，应该是合宜的。所以我们要先以纯正的历史态度来看待这个问题，才能脱离这个混淆不清的困境。

二

第一个问题是：清教主义始于何时？那些赞同霍尔教授的人会指出，“清教徒”这个词是1567年才开始使用的，那么，清教主义自然是从此时开始了。这个事实的说明，当然是对的，但这完全错失了清教运动的精神。我同意纳彭在《都铎王朝的清教主义》一书中所说的，清教主义的精神，首现于丁道尔（William Tyndale）身上，可以追溯到1524年。为什么这样说呢？原因是清教主义事实上是一种思想，这一点我要说清楚。清教主义是一种态度、一种精神；它的两个最大的特色，已现于丁道尔身上。他热切希望平信徒都能读圣经，可是困难重

重，他所采取去克服这些困难的方法，表明他是个清教徒。他没有征得主教们的同意，就把圣经翻译出版，这就是清教徒所发的第一炮。不经主教们的同意而去做这样一件事，这真是不可思议。可是丁道尔就这样做了。他所做的另外一件事，也表明了清教徒的特色——他竟然未获国王的批准，径自离开英国。这个不寻常的举动，在当权者的眼中，是该受严厉申斥的。但丁道尔急于要把圣经翻译出来，并付印出版，所以没有经过国王的批准就离开了英国，前赴德国，在那里得到路德和其他人的协助，完成了这件大事。这两件事所表明态度，都是清教徒对当权者一贯的作风，表明他们看重真理过于传统与政权的势力，并坚持照着自己所认定正确的方式，去自由侍奉上帝。

从丁道尔开始，这种精神、态度和心态就不断地显明出来。众所周知，亨利八世事实上只真正关心一件事，就是能够和他的妻子离婚，以便再娶。这就使他急于摆脱教皇和他的权力，好使自己能成为英国教会的元首。从教义上来说，他至死都是一个彻底的罗马天主教信徒。这样复杂的动机加上混乱的思考和君臣们不一致的献策，使他常常觉得为难，只好不时更改政策。比方说在1532年，他下令制订十条信纲，虽然仍然保留罗马天主教特有的各种仪式，却多少修改了对炼狱的看法、对圣人的膜拜、对圣物的礼拜、圣像、朝圣和这一类的东西。可是，这个措施只是昙花一现。1538年，他又完全改变了立场，或多或少恢复原状。起初他鼓励翻译圣经，后来却又改变主意。1539年，他制订六条信纲，规定如果有人不接受变体说（Transubstantiation），就要视为异端分子，而此类异端要被处死；不许人在弥撒时领饼饮杯；强迫恢复向神甫告解的旧习。换句话说，他要保留罗马天主教会所有的仪式。他所关注的，只是要自己成为英国教会最高的元首，因此不许神职人员结婚，崇拜的程序一律用拉丁文，重新设立圣像，重新起用罗马天主教的教士服饰。

亨利八世的措施，又引起了清教徒典型的反应。在这些信奉新教真理的人群中，起了分裂。一面是克蓝麦（Cranmer）与追随他的人，他们说：“我们必须容忍。皇上反覆无常，你永远不会知道下一次他要做什么。现在他是这样主张，但希望过了一年，他又会改变主意，那时

我们的处境便会好多了。”因此，他们决定留在英国，忍受这一切。我并不质疑他们的动机，也不打算指责谁，只是要澄清清教主义的起源。以上是克蓝麦等人的立场。但同时有另外一方，他们不能忍受这些措施，于是离开了英国，逃往欧洲大陆。这些人是谁呢？其中包括科弗代尔（Miles Coverdale，他也是因翻译圣经而出名的人之一）、后来出任格洛斯特主教的胡珀（John Hooper）、希尔斯（Hills）和其他一些人。他们都去了欧洲大陆，在那儿受到布林格（Bullinger）的影响，更受教于茨温利（Zwingli），深受他们的影响。当时茨温利早在布林格和日内瓦的加尔文（John Calvin）及其他人之前，就在苏黎世教导圣经；他主张大刀阔斧的改革作风，激烈反对仪式和神甫服饰。这些英国人深受他的教导影响，不久就摒弃了以前仅仅反对罗马天主教教义的比较缓和的做法。他们早已看清罗马天主教的错误教导，所以加以抗拒反对；但现在又受到大陆的影响，因而就更进一步，一并反对天主教的宗教仪式。

他们开始感觉到，宗教改革并不彻底。光是改变教义和摒弃罗马天主教的错误教导，是不够的，改革也必须在实践方面彻底付诸实施。这样，认为改革尚未完成的想法便开始形成。这种认为宗教改革还不够彻底的看法，实在是清教运动最基本的特色。

但是对于这个问题，他们之间的意见也不一致。丁道尔认为可以容忍那些宗教仪式、教士服饰等等，只要向会众解释清楚就行。但有些人认为这些东西完全不能接受，因为这些东西都是罗马天主教遗传下来的，应该悉数铲除；既然已经采取了摒弃的行动，又认定必须这样做，那么就应该贯彻始终。说到这一点的时候，他们就常引用《路加福音》第9章末了所记载主自己说的话，手扶着犁的，就不该往后看。他们鼓励众人努力完成改革大业，就常用这个显明的比喻。因此，早在这个时候，在那些已经成为新教徒的人中间已有了分歧：有些认为改革尚未完成，天主教宗教仪式必须全部铲除，但另外一些人却不这么认为。

我认为前者是真正的清教徒。我不称他们是清教徒的先锋，而是称他们为清教徒，因为他们的思想和行为都是典型的清教徒的作风。以后的情况，简括地说就是这样：这些人后来回到英国，影响了整个国家的思想；而当时在亨利八世统治的末期，基督徒受到了极大的逼迫，因此

他们往往来往于欧洲大陆与英国之间，随时走避。

现在我要谈谈爱德华六世在位的那段时间。这时，清教徒的影响更明显，他们的教导更为公开。当胡珀被授予主教职权时，曾有危机出现。胡珀曾经打算出任主教，但他不能接受克蓝麦、里德利（Ridley）和其他人所硬性指定的方式受封立。他被告知必须要穿上传统的主教圣服，但曾在欧洲大陆受教后于 1539 年返回英国的胡珀表示不能同意，并且坚决反对，结果被投进监狱，胡珀大概是第一个公开反对圣服的人。

他的基本论证如下。他用以下的三段论来进行论证。大前提：在基督教会内一切所须要做的，或者是圣经明文规定的，或者是无关紧要的。小前提：圣服不是圣经明文规定要在基督教会内穿的，也不是无关紧要的。结论：所以，圣服不是基督教会必需的。胡珀又加上进一步的解释。在大前提上，他附带定义了无关紧要之事，这一点十分重要。他说：所谓无关紧要的事，就是实行出来也不造就人，而若不行出来，也不会叫人受亏损的事。然后在小前提上，他又附上四点说明：

- (1) 无关重要的事，也必须有圣经的根据；
- (2) 若圣经没有说明，那就是在不违背基督教信仰的前提下，各人能按着良心自由去做，或不去做的事；
- (3) 这些事，必须是在教会内有明显和公开的用处的；
- (4) 教会施行这些无关重要的事，要采取宽大的态度，不能强制执行。变了质或滥用的话，这些事就不再是无关紧要了。

胡珀的辩论，基本上就是如此。

这些事就成了争辩的焦点。在爱德华六世统治时期，清教徒和圣公会之间已有明显的分野。一边是胡珀，另一边是克蓝麦和里德利，两边的分歧点就在所谓无关紧要之事上面。当时分为两派主要的意见。圣公宗认为这些事不重要，只有福音就够了，而且最要紧的是要保存教会的完整，这是圣公宗的典型态度。他们持定：既然这些无关重要的事毫不重要，那么只要有机会传福音，并且教会得以保存，那就应当满意了。

又说，我们既然已经脱离了罗马天主教，就决不回头；只要能自由地传福音，那么其他的就不重要了，可以不用计较。

对于这样的辩论，清教徒的答复如下：“既然是无关紧要，那么你们为什么要付诸实行呢？”清教徒反辩的实质是：“既然你们说那些无关紧要，那么为什么要强迫我们去顺从？我们为什么必须要顺从这些事呢？”因此，在爱德华六世在位期间，对教规的恪守，就有了这两派基本上不同的意见的出现。圣公宗的看法，是渐进的、地道的“大公教会式”的看法，而清教徒的看法却是一成不变的，认为一切的恪守都当以新约圣经为准，这是永不能更改的原则。

这不过是对两者之间分歧的笼统的说明。圣公会一贯教导这种渐进式的思想，认为教会从经历中增长智慧，可以对圣经的教导有新的发现、新的领会，因此在教会管理和仪式上等等，可以加以发展和增添。另一方面，清教徒却持相反的意见：“非也。新约圣经的教导是持定不变的，我们必须遵从。”这些意见上的冲突，不可避免地引出了在主教制度上的看法的分歧。究竟什么是主教？主教真的也是“主”吗？他一直以来大权在握，是否他真该有这种主权呢？清教徒开始质疑这一点，认为他们在欧洲大陆上所亲眼看见的样式是比较合宜的；他们也不断地从与大陆领导人的通信中学习那些样式。

我没有更多的时间进一步说明这一点。不过，研究思考过以后，我觉得非常清楚，这一时期一个具有决定性的因素——记住，我们仍然是在爱德华六世时期——就是要看这个人有没有在欧洲大陆上生活过。在追溯1539年所发生的事情的时候，我曾经联系到这一点。要理解当时的种种困难，必须看到一个事实：克蓝麦已经有15年之久没有离开过英国本土，里德利根本就没有跨出过英国一步，而拉蒂默（Latimer）这位伟大的传道人，他主要的工作是关心道德事宜，而不是这些事。至于那些去过欧洲大陆，也亲自见过在日内瓦及其他地方的情形的，都深受这些经历的影响，他们的思想因此改变。而没有受到这种影响的里德利和克蓝麦以截然相反、完全孤立的方式看待这些事情。有趣的是，根据约翰·福克斯（John Foxe）在他那本伟大的著作《殉道者列传》（*Book of Martyrs*）中的记载，里德利临死前不久，终于同意胡珀的看

法，主张废除主教圣服或在教会之外穿着教士服，并那些与教会仪式有关的各种服饰。就在里德利临死前，他说这一切都“愚昧讨厌，只配给戏剧中的丑角去穿戴”。所以我认为在爱德华六世时期，真正的清教思想已经存在。

到了女王玛丽一世时期，这一点更加明显，她在 1553 至 1558 年间统治英国，当时发生在欧洲大陆的事，要比发生在英国国内的事更为重要。许多真正的清教徒再次逃往欧洲大陆。有些人留在了英国，例如拉蒂默、里德利和克蓝麦，他们都被处死了；很多人都逃往欧洲大陆了。有些去了日内瓦，有些去了施特拉斯堡，也有些去了苏黎世，不一而论。最值得注意的，是去了法兰克福的那些人，在此发生的事极为重要。那里进行了一场大争辩，产生了深远的影响。我只能简单地总结一下，证明事态并不是刚刚出现，而是久已显明，现在更为清晰地显明出来。伟大的惠廷厄姆（William Whittingham），就是那位对“日内瓦圣经”的翻译作出最大贡献的弟兄，当时在法兰克福，他为那里的英国人教会草拟了一套敬拜制度，完全脱离了 1552 年版爱德华六世祈祷书，取消了固定祷文，教士服饰也不再使用，而且规定人必须公开承认他们所信的，才能参加教会。他设立牧师（或称监督）、传道人、长老和执事。这就是当时在法兰克福的英国信徒的教会——人称他们为放逐者的教会——的模式。大部分的信徒都接受了，但格林德尔（Edmund Grindal），一个真正的伟人——我认为他是这些人中最具魅力的——当时就在施特拉斯堡，他不赞同所有的制度。然而真正引起麻烦的，却是理查德·考克斯（Richard Cox）。法兰克福的纷争最终集中体现在两个人身上：考克斯和约翰·诺克斯（John Knox）。这一套教会的仪式和制度，是惠廷厄姆草拟的，约翰·诺克斯被任命为教会的牧师。但是几乎同时，考克斯也从英国逃来了。他本人是圣公会信徒，性格刚强、能影响多人。他反对所有的制度，表示教会“应该保留在英国本土的那种体制，外表也该像个英国人的教会”。这正是地道的圣公会主张——“应该保留英国的那种体制，外表也该像个英国式教会。”诺克斯对此作出了答复，说：“主的心意，是要她像基督的教会。”英国式的教会和基督的教会两者间的抗衡，正是圣公会和清教思想主张之间的根本分歧。

最后，诺克斯被迫离开法兰克福。他去了日内瓦，在那里得到加尔文的接待与容纳。诺克斯在日内瓦的学习收获甚大，后来体现在苏格兰教会中。这一场在法兰克福的争论，清楚显示出圣公宗和清教徒之间的分歧。

可是，奇怪的是，考克斯虽然把诺克斯赶走了，但他却接着作出了一些让步。他废除了不少礼仪，例如个人私下的洗礼、孩童坚信礼、各圣徒纪念日、在圣餐桌前跪领圣餐、穿亚麻圣服和其他种种，包括十字架装饰之使用。

就算在他最得势的时候，考克斯虽然仍坚持“英国式样的教会”，但他深受欧洲大陆改教者的影响，同意废除许多礼仪。这一点历史事实非常重要。这事发生在玛丽女王在位时的大放逐期间。

同一时期在英国，也发生了一些相当重要的事。有一些弟兄——通常不是教会的神职人员——开始在伦敦组建一些小教会。在伦敦以外，我们没有见到相关的纪录。这一段伟大的历史，都发生在伦敦。在16及17世纪期间，伦敦是个十分重要的城市，全国唯其马首是瞻，而就在玛丽女王统治的期间，独立教会开始崛起。我特别提出这一点，是因为朝圣者先贤之一——布拉德肖（William Bradshaw）后来常提起这些教会。他和布鲁斯特（William Brewster），提到这些独立教会的时候指出，它们的做法，事实上是英国女王玛丽时期所发生的事件的延续。可是，在法兰克福所发生的，才是大事，真正的分歧和决裂，明显地表明出来。这些人都是新教的信徒，他们都反对罗马天主教，但他们仍然有分歧，就是清教徒思想和圣公会思想之间的分歧。

伊丽莎白一世在1558年登基，给所有新教的信徒带来极大的鼓舞。新女王是个真正的新教徒，跟她那位同父异母的姐姐玛丽不同。因此，新教信徒们怀着极大的盼望，以为在爱德华六世统治末期所没有完成的改革，终于能得以持续下去。可是不久以后，他们就被抛在绝望的深渊中。很快伊丽莎白宣称她是英国国教教会最高的元首，她掌握主教任命权，绝不假手他人，而是坚决主张自己做。不但如此，她还坚持恢复所有以前曾引起不少抗议的仪式。后来因《为英国国教教会辩护》（*Apolo-gy for the Church of England*）一书出名的朱维尔（John Jewell）就极力

反对穿着圣服。格林德尔写信给布林格和仍然在世的其它领袖，说他长期激烈地抗议，要求废除祈祷书、圣服和其他仪式。格林德尔原来是伦敦主教，后来出任坎特伯雷（Canterbury）大主教，但他写这些话是后来的事。这些人从欧洲大陆回来，都尝过改革宗教会敬拜方式的甜头，他们就想把这些样式搬到英国来。格林德尔说他在废除这一切的主张上，曾“长期激烈地抗议”！但却不理想。伊丽莎白女王为了种种原因，坚决反对这些人的主张。主要的原因之一，无疑是政治因素。当时她的处境十分困难，我不难举出理由为她辩护！她实在是一位能干而出色的政治家。但是，人竟然能获得完全操纵教会的前途的权力，这终究是个悲剧，也是根本的错谬。

伊丽莎白女王的态度又引起了同样的分裂，就是以前亨利八世时期的分裂。在这种情景下，人们能做什么呢？他们都是新教信徒，相当一部分还在欧洲大陆一起生活过一段时间，但现在，他们面对真正的困难，进退维艰。他们会怎么做呢？旧有的裂痕又再度出现。有人说：“我们不能为了少数几样礼仪而离开教会。这些礼仪本身并不违法，只要福音纯正的教义仍能保持完整和自由，那就够了。”这是格林德尔的论辩。一定不要为了区区几种礼仪而离开教会，目前我们还能自由传讲福音，还能保存纯正教义，当然是不能离开教会。那么，他们怎样做呢？他们提出抗议，这一点实在值得赞赏。他们向女王和伯利（Burleigh）提出抗议，后来又向莱斯特（Leicester）伯爵和其他人抗议。他们抗议，但抗议之后，却又同意在教会中担任各种官职，出任主教等等。他们辩称：如果他们拒不受职，伊丽莎白女王就会转而起用罗马天主教教徒。这是他们的辩证。让我们为他们说句公道话。想象一下，如果你身处他们的处境，又如何呢？现在回顾的时候放马后炮，那是人人都会做的。但是，当时他们实在是如此存心。既然他们可以自由传福音，教义也正确，假如为了一些礼仪——而事实上他们全然不相信这一套——而拒绝不在教会受职，就等于放弃了岗位，拱手让给那些暗中信奉天主教的人，甚至是公开的天主教徒，那么，整个教会就会失去真正的新教精神了。这个主张，正是帕克大主教（Archbishop Parker）、考克斯、格林德尔、朱维尔等人的论点，是地道的圣公会反应。

清教徒的看法又如何呢？与此大不相同。他们以牛津的沙盎逊（Thomas Sampson）、科弗代尔、约翰·福克斯、汉弗莱（Laurence Humphrey）、利弗（Lever）和其他一些人为代表。他们怎样做呢？他们公然反抗女王。他们认为不能光是顺应别人的意见，以为“继续下去，寄望将来，盼能改善情势”。他们不同意采取“先进入其中，之后再战胜之”，认为只是一味消极反抗的立场，是不对的；仪式及相关事宜，与真理攸关，不能光是消极反抗。因此他们继续争战。

然后，历史上发生了一件颇具重要性的小事。有时历史的发展，会全因一件偶发的事件而转向。在1562年10月10日就发生了一件这样的事。伊丽莎白女王染上天花，病情危殆。清教徒们顿萌一丝希望。他们满心相信，一旦伊丽莎白病亡，他们就可以运用手段拥有一位能更彻底推行新教主张的人，那么形势会大为改观。可惜伊丽莎白并不像后来的安妮女王那样一病不起。你们大概记得，当安妮女王病亡时，那些不从国教的人如何欢腾雀跃。可惜伊丽莎白不久就病愈，清教徒们的景况就每况愈下，接着就是那著名的关键性的1563年的总会议（Convocation）。从多方面来说，清教徒的公开争议，这可说是最后的一次。他们争论的焦点是，在教会崇拜中，应改穿日内瓦教会样式的长袍而不是圣服。在这次争论中，圣服成了焦点。清教徒认为这是由罗马天主教遗传下来的服饰，因此主张废除，认为牧师应改穿日内瓦教会样式的长袍。他们也主张废除跪领圣餐制，取缔所有圣徒纪念日，取消洗礼时画十字架的规定。当时总会议的下议院，清教徒仅以一票之差落败，59票反对，他们只有58票。但对“圣公会党”来说，这一票已经足够了。伊丽莎白女王和主教们也常援用这次的“胜利”。经过这次在1563年总会议失利以后，清教徒可说是元气大伤了。

清教徒们继续奋斗不懈，但方式已转为一种自卫性的辩护。他们一直抗议穿圣服，演变成1563至1567年间的“圣服之争”（Vestments Controversy）。在此时期，清教徒这名称才被普遍使用。在这以前，人大抵称他们为“严守教规者”（Precisians）或其他称呼。清教徒承认圣服——斗篷和其他所有圣服，特别是教士服——实质上无关紧要。但他们说，承认它在理论上是无关紧要，与实质上实践有别。意思就是说：

虽然穿着圣服本身或许不算什么，但他们认为，因为这是罗马天主教所采用的，所以就属于教皇制的残余；圣服本身并不重要，穿圣服也不算大恶，但因为罗马天主教重视这些东西，事情就变得严重。这正是胡珀的论点之一。他们称，圣服是天主教的、偶像崇拜的东西，因为它带来这方面的联想。清教徒同时指出，凭斗篷和其他圣服的穿着，不能保证圣礼的庄严，也不能坚固人的敬畏之心，反而有碍，因为罗马天主教也一直沿用这些圣服，它们实际上有损于圣礼。

但清教徒首要反对的是这些礼仪的强制实行。伊丽莎白女王命令主教们去执行，但她做得很巧妙，自己并不直接发施号令。她不想失去她的声望，因此假手于那班可怜的主教们。我们读到有关帕克大主教、格林德尔和其他主教们的记载，不免为他们叫冤。事实上他们所领会的与另一方反对的人一样，只因他们在教会内任职，就不得不依照女王的指令去做。就是这样，造成双方冲突不已。

随着形势的发展，新的问题又出现了。清教徒开始质疑：“属世而非属教会的权力，是否有权干预这些事呢？”这显然是辩论发展下去所带来的下一步合理的疑问。起初，他们只是反对事情本身，但当他们被强迫去做的时候，他们就提出对世俗权威的质疑。究竟谁该负责解决有关教会的事？这一点质疑成了主要原则，也成了争论的中心问题。在所谓“无关紧要的事”上，公共权力的限度是什么？在1563至1570年间，这个问题渐渐突出。我们必须知道，很重要的一点：在当时这些新教信徒中虽有分裂，但在宫廷以外的人，都认为“英国国教”式的妥协只是暂时的权宜之计，仅限于一时之需。假以时日，他们就可以教育好人民，甚至可能使女王回心转意，那么政治局势就变为有利。我们必须要了解他们的这种心境。这些所谓“圣公会”的人认为，他们所站的立场只是暂时性的，只是权宜之计而已。没有任何迹象显示他们这种居心是长久之计。在当时极端艰难的环境下，他们得过且过、度日如年，必须适应君主反复无常的心思。

帕特里克·柯林森用一段很有趣的话来形容英国国教主义，说它是一种“以中庸和折衷为特点的改革宗大公教会”。不错，他们尽量利用良机，努力折中，他们采取中庸立场。清教徒却绝非如此。而同时已有

迹象显示，欧洲大陆的再洗礼派（Anabaptists）已经开始发挥影响，这也驱使一些清教徒走向极端激进。

双方的立场都开始强硬。我认为这是伊丽莎白时代真正的悲剧。试想想：在伊丽莎白登基初期，这些人刚从欧洲大陆回国时，大家基本信仰相同，甚至在所谓“无关重要”的事上的意见也表示一致，可是不久就发生裂痕。一些人受职教会，另一些人却拒绝受职。不肯受职教会的开始进行扰乱，以各种方式对抗。女王命令主教们设法加以控制，慢慢地你就发现这些主教们的表现受限于他们的职务。接受一份职务往往很危险：因为在受任时已宣誓尽职，就必须执行职务，心里就以此为首要的责任。此外，这些人关于欧洲大陆所见所闻的记忆已经开始褪色。当时也不再再有在玛丽女王统治时那种受迫害的情况，因此这些人安顿下来，有些还变得十分富有；那个时期任主教的人，待遇都是非常优厚的。这一切的变化都开始影响他们。他们早已忘掉在欧洲大陆大家一同逃难时彼此间的和谐，同时他们又开始认为教规非常重要，大家必须守教规，必须保持次序。结果，以往在玛丽女王期间遭受逼迫的日子中彼此友爱互助的弟兄们中，就产生了怨毒，最终引起僵局和分裂。

之后，在1570年，发生了一件戏剧性的事件，此事和剑桥大学的一位神学教授托马斯·卡特赖特（Thomas Cartwright）有关。他被任命为玛格丽特夫人神学讲座教授（Lady Margaret Professor of Divinity），开始讲解《使徒行传》头几章。有趣的是，今天许多圣公会信徒反对从使徒行传吸取任何教义，这种态度始于1570年。卡特赖特提出一个很大的问题：教会的本质究竟是什么？因而引起在英国实行长老制的主张。

这是个全新的因素。当时有部分清教徒已经认识到，君王不该有管治教会事务的权力，主教也不该被赋予这种权力。事实上，他们甚至怀疑是否应该设立主教；他们认为教会不应该有主教这样的职位。他们看到日内瓦的长老制模式，很是欣赏，因此就把这种制度介绍到英国国教会。

那么，那些被称为圣公会信徒的其他清教徒的反应又如何？他们认为权宜之计还是设立讲师。这些人事实上并不满足于现状，他们的心中不

安。从根本上来说，在教义上他们关注教会的彻底改革，但为了我在上面已经指出的原因，他们觉得只能暂时迁就，他们不少人果真是为了良心的缘故这样做了。他们辩说：既然已经宣誓受职，他们就只能遵守诺言；如果他们加入长老会，就等于失信毁约。所以他们只能继续维持现状，但事实上他们并不满意，结果，他们所采取的权宜之计，是设立讲师。讲师究竟是些什么人呢？他们并非接受一种职位，他们不过是普通的传道人，并不负责教区，也不过问教会牧养的工作。他们的责任只是按他们的理解讲解真教义。不久以后，这些讲师大受欢迎，尤其是在一些市镇里，更受欢迎。

另外一个新的概念，就是所谓的“先知讲道”，意思就是在教会内聚会，研究圣经，有时只限于牧师，有时也包括平信徒。其中一人被指定讲解某段经文，其他的人就可以分别评论这人的讲解，然后大家一起讨论。这种“先知讲道”的方式，也大受欢迎，并且经常举行。这种情况，尤以市镇为甚。

清教徒和圣公会之间基本的区别，可以从两个人——特拉弗斯（Walter Travers）和胡克身上生动地归纳出来。他们两人原来经常在伦敦的圣殿教会（Temple Church）讲道，胡克上午讲道，特拉弗斯下午讲。胡克是地道的圣公会信徒。开始的时候，我已经指出，英国国教主义获得明确的定义，全因胡克所做。他所写的《教政法规》（*Laws of Ecclesiastical Polity*），为英国国教会奠定最终的模式。另一方面，特拉弗斯却赞成长老派的立场。情势现今已更加明朗，圣公会所持的临时性权宜立场已趋僵化；胡克明显的英国国教作风，大异于帕克、格林德尔和其他那些在玛丽女王统治期间流放欧洲大陆后归回的人的主张。情势大大改观，而这个改变也是无从避免的。在 1558 至 1563 年间所采取的暂时性的迁就，终于演变成胡克的立场。

另一方面，其他纯正的清教徒所持的立场，却向反方向发展，其中一部分发展为长老派。在苏格兰，因着约翰·诺克斯的努力，已有这样的发展趋势。但在英国，事态同时也向另外一个方向发展，所谓的“分离派”（Separatists）开始出现。他们主张完全摒弃国立教会，主张“迅速改革，不再留恋”，意思是不要留恋王权或官位。所以就有了分离派

的伟大事迹。我不打算在此追溯历史，我只是要指出：较激进或纯正的清教徒，分别发展成长老派和分离派，前者相信英国国教会还有希望进行改革，成为长老制的教会，后者却完全放弃了英国国教会。

那么，圣公会的清教徒又如何呢？这一点非常有趣，也十分重要。到了这段时期，由于女王和主教，及其他有权力的廷臣的态度强硬，将英国国教会按照清教徒方向改革净化的希望，显然已全告破灭。当伊丽莎白初登基时，他们还存着决心去改革，但后来内部决裂，我们已经提到这一点。清教徒认为仍然需要继续改革，其他的人却软化迁就，打算假以时日，长期缓进。起初大家都同意进行改革，但到了1570年代末期及1580年代，情势显示改革不可能持续下去，到了1590年代，局势变得更为明显。1593年，彭里（John Penry）、巴罗（Henry Barrowe）和其他一些人由于持分离派的主张和实践，惨被处死。

圣公会的清教徒——这是我给他们的称呼——的反应如何呢？就是在这段期间，他们转向注重德性栽培和教会牧养的教导——“良心的命题”（Cases of conscience）以及教牧神学。要将整个英国国教改革成为长老会式教会（又称经典运动，Classical Movement）的努力，已经宣告失败。因此，他们开始集中注意教牧教导和教牧神学，但并不忽略一般新教神学的教导。这正是霍尔教授给清教徒主张所下的界说，只有他自己认为这才是清教运动。但我在上面已经指出，这不过是后来他们被迫发展出来的。他们的初衷既然不能实现，就只好转移方向，盼望最终情势还能改观，教会真正的改革也可能实现。当然，他们以往一直都有教牧的教导（这也是敬虔主义的元素），但直至那时为止，教牧教导仅居次要位置，重点都是在教会彻底的改革上。事实上根本的论点是，只有真正的归正的教会，才能保证真正的属灵生命能开花结果。

1603年，伊丽莎白女王去世，苏格兰国王詹姆士六世继任为英国国王詹姆士一世。此时，人人满怀希望，他们心想：“机会何等难得！这人在苏格兰受约翰·诺克斯及他的继承者的影响，对神学深感兴趣，是个加尔文主义者。他一定会解决一切问题。”因此，他们向新国王请愿，呈递《千人请愿书》（Millenary Petition）。国王召开汉普顿宫会议（Hampton Court Conference），拒绝请愿书所提的全部要求。他的作风比

伊丽莎白更差劲。可怜的清教徒，他们做出了什么反应呢？许多人移居海外，有一部分移徙至荷兰，后来成为在 1620 年移居美洲的清教徒天路客先辈（Pilgrim Fathers）。那些留居英国本土，没有离开英国国教的人，又如何呢？他们继续在属灵方面和德性培养上教导，其中佼佼者有西比司（Richard Sibbes）、普雷斯顿（John Preston）及其他很多人。可是新的事情又出现了。查理一世做了愚昧的事，把政治因素掺入教会，使原来是纯粹属灵的争战和努力有了掺杂。有了政治因素的参与，清教徒们又萌生希望。冲突就一直维持下去，一直到 1640 年，演变成英国国王与清教徒间的公开战争，结果带来共和国时期和克伦威尔执政时期。圣公会被取缔，长老会派被正式确立；后来长老派势力消退，公理会势力抬头，可是局面一片混乱。

到了 1662 年，发生了大放逐运动，圣公会的清教主义在此时可算是正式解体，我们称它为“放逐”，自然较为恰当。但从某一方面而言，似乎又不能称它为“放逐”，因为这些人所坚持的立场，迫使当权者不得不放逐他们，因为他们不甘愿妥协，不肯逆来顺受。早在 1640 年代，古德温（Thomas Goodwin）就已晓得，要把英国国立教会变成真正的改革宗立场是绝对不可能的。国立教会决心采取“中庸之道”，除此之外，绝无其他。古德温因此宣扬独立教会的主张。

欧文在 1640 年代也赞同独立制教会，他在大放逐之前一年（1661 年）就离开英国。到了 1662 年，反对妥协的人约有两千名之多，都被放逐，背井离乡，这就是所谓不从国教者的开端。在这之前，已经有不从国教的精神在蔓延，但现在是正式的不遵从国教。到了这时，清教思想在英国国教内部不复存在，虽然还有少数人留下来，例如拉文纳姆（Lavenham）的古诺（William Gurnall）和其他几位，但他们人少势弱，起不了什么作用。要在英国国教会内维持清教精神的一切努力终于完全失败。事实上，在 1563 年，这个失败就早已定案了。

与此同时，清教徒天路客先辈们已经到了现在的美国，因此有了“新英格兰方式”。接踵而至的是圣公会信徒，例如柯顿（John Cotton）、马瑟（Richard Mather）和胡克，但是他们定居时并没有主教，因此他们成立了公理会。他们并不认为英国国教会不是真教会，然而他们却一

致同意采取“新英格兰方式”，即公理会方式。我的论点是：真正的清教思想——不仅仅是在理论上或学术上——永远不会以仅成为一个包罗万象的英国国教会的一个支派而满足，他们一定最终演变成长老会派，或独立派教会。

我现在要总结一下，清教徒的特色究竟是什么呢？圣公会和清教徒之间的区别是什么呢？请记住：他们都是新教的信徒，而且一直到16世纪末期，他们实际上都是加尔文主义者。坎特伯雷大主教惠特吉夫特（Whitgift）的立场虽有点含糊，但起码他和其他的人一样，是加尔文主义者。圣公会的清教徒也一样是新教信徒，主张加尔文主义，也主张国教教会。在当时，两派的人均有这些共通点。那么，两派的区别在哪儿呢？我同意有人所说的：真正的分别在于，虽然同是新教，圣公会的作风往往隐含天主教色彩，这是他们之间的根本区别。当时，两派人士都主张包涵性的教会，并与国家政权联结等信念。

那么，清教徒和圣公会信徒现今又有何区别呢？我希望自己已经表明，区别之处并不仅限于所着重的教导和教牧工作。那么究竟是什么呢？我也在上面指出，那是对教会本质的看法各有不同。清教徒致力于教会全面和彻底的改革。起初不过是反对各种仪式和圣服的规定，后来就发展成对教会教义的全面改革。在英国，情况的发展与在欧洲马丁·路德所经历的一样，那不是相当有趣吗？路德起初只是反对赎罪券，但一旦开始对这些体制发生疑问，如果一直有系统地追究下去，早晚会涉及教会整个的教义，就是有关教政及其他类似的问题。路德就是这样经历过来的。当他在1517年，在教堂门外钉上他那篇著名论纲的时候，他还没有彻底谴责罗马天主教会。到了翌年，他才开始作公开的抨击。以后，在英国发生的事也有类似的次序。起初只是关于仪式和圣服，结果后来却引出了对英国国教会整个情况的质疑，他们渴望彻底地进行改革。清教徒无法满足于一个仅仅是部分革新教会，他们要的是一个彻底的改革宗教会。

清教徒和圣公会之间第二点的区别在于国际性与国家性的分歧。这正是我在提及诺克斯和考克斯的时候所说的他们之间的分歧。约翰·诺克斯有国际性的眼光，所有清教徒都有这样的眼光。他们在欧洲大陆亲

身经历过教会生活，他们认为：“我们都是基督徒，属于同一个伟大的教会。”他们看教会有国际性视野。另外一方面，圣公会的人却主张国家性的教会，广义来说，考克斯主要关心“英国国教的样式”的保留。当然，从欧洲大陆来的影响，叫克蓝麦会赞同某种普世性的新教思想，但没有什么结果。我相信说圣公会基本上是主张国家性教会的说法是公允的，尤其是对英国而言。英国国教会是例外，不同于欧洲大陆的其他新教教会。我相信决定的因素，大部分就在于这个国家性概念，相对于国际性概念。

这一点，可以用另一种方式来表明。清教徒往往仅仅主张回到新约的原则，而圣公会则同时顾及到传统、习惯和延续性的保存。圣公会往往强调延续性，这也是为什么今天许多人认为圣公会是“桥梁教会”，她自称不仅是改革宗教会，同时也是大公（Catholic）教会。延续性和传统并重！

再换另外一种方式，可以这样说：清教徒的教导惟独倚靠圣经，而圣公会信徒则主张运用理性。这一主张首见于朱维尔的理论；到了胡克，这一点就更为明显。而胡克给予理性的地位，成为圣公会思想体系中的决定因素。

他们之间的分歧，也可以分析如下：清教徒主张福音派的观点是唯一可以接受的观点，但圣公会认为福音派只是许多不同的主张的一种，仅是各种不同态度中的一种，所以只要还可以自由发挥己见，那就该满足于现状，成为包涵一切的教会中的一翼，这是根本的区别。清教徒绝对不能接受这个看法，但圣公会信徒则常为此争论。

说到实践方面，这两者之间的分歧概括如下：清教徒着重敬拜的属灵性，而圣公会则强调崇拜的形式方面，着眼在崇拜安排的技巧；清教徒寻求信徒间的交通，圣公会则较重个人追求；清教徒思想注重信徒的聚集团契，圣公会信徒则不然，较着重个人自己的追求；清教徒认为信徒应该省察自己的罪，也应该有严格的教会纪律，而圣公会则往往满足于外表的遵从。

我认为以上所罗列的都是主要的分歧。我十分了解其中许多伟人的态度，尤其是在伊丽莎白女王统治的初期，为了暂时性权宜之计，他们

只好遵守很多自己也厌恶的规条。大家记得，加尔文也劝诫他们要那样做，他虽然根本不相信主教，但却劝他们接受主教制度，认为在当时英国的情势下，暂时这样做是对的，这就是所谓的权宜之计。布林格和其他人也这样劝告他们。我可以了解这些人的用心，也明白那些经过伊丽莎白统治时期，甚至挨过詹姆士一世和查理一世时期，一直忍耐下去的人的苦衷。我虽然不同意他们的主张，但我完全了解他们的处境，因为他们一直抱着希望，等待局势好转的一天。虽然这个希望不大——有许多人说，根本没有希望——但他们总希望有那么一天，英国国教会最终能彻底成为改革宗教会。这种心态，一直到1662年，我都可以理解。但在1662年以后，我就不能理解为什么他们还继续那样做。接下来的三百年的历史，可以看见那些宁愿流放海外，不愿屈服于天主教的遗传的那些人，果然做对了。清教主义归根究底是一种心态、一种精神。我认为真正的清教精神，最终见于长老宗的主张，也可见于约翰·诺克斯身上、卡特赖特等人的表现，亦见于分离主义、新英格兰的众教会、不从国教者、独立派和浸信会，也可以在古德温和欧文的身上发现。他们的主张，一定是清教派的根本思想，因为他们把教会和教会的教义放在中心的重要地位。同样，在司布真的身上，也带着基本的清教精神，他实在是清教徒思想的完美榜样。今天，在浸信会联合会、英国公理宗教会、循道会及其他根源于清教派的各支教会，都充满圣公会的思想。他们的作风更像是圣公宗，而不是清教徒。他们正在否认自己的根源。

清教徒主要致力于保持教会的纯正，要成为真正的改革宗教会。人可能会向往清教徒教导的某些方面，例如对恩典的教义和对教牧神学的重视。但不管他怎样欣赏这些教导，如果他首要的关注点不是坚持纯正的教会、圣徒的聚集，那么，他没有资格自称为清教徒。

清教运动始于对教会进行彻底的改革，从而引发教会整个教义的改革。我们为清教运动所表现的其他方面感谢上帝，也为他们所流传下来的伟大教导感谢上帝。但是，如果我们没有把教会的教义摆在中心地位，我们就离弃了真正的清教徒的心态、目光、精神和领会。

约翰·诺克斯 ——清教运动的创始人^①

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 小冀 校

提起约翰·诺克斯，多数人只会联想到苏格兰，认为只有苏格兰人应该怀念他，纪念他的工作。对于这样的说法，大可以作如下的回应：到过日内瓦，见过著名的伟大改教者之纪念碑的人，一定会留意到约翰·诺克斯也位在其中。他的名字，与可敬的加尔文和法勒尔（Farel）等人同列。这就足以证明，约翰·诺克斯不单是在苏格兰干了一番不可思议的大事，他所做的工作也是世界性的。

论到这位伟大的人物，我要首先引用卡莱尔（Thomas Carlyle）所说过的一句话。没错，卡莱尔也是苏格兰人，然而他也是一位以不轻易论说某事而出名的历史学者。他在著作《英雄与崇拜英雄者》（*Heroes and Hero Worshippers*）一书中论到约翰·诺克斯，他说：“他是苏格兰、新英格兰和奥利弗·克伦威尔的信仰——那就是清教派的信仰——的大祭司和创始人。”卡莱尔并没有把英格兰包括在内——他其实应该把它也包括在内的——但他却把新英格兰和奥利弗·克伦威尔包括在内！卡莱尔认为，约翰·诺克斯是引发一连串伟大事件之运动的开山鼻祖。这个运动的影响，不仅限于不列颠群岛，且远及其他各地，影响到整个历史的发展。那么，卡莱尔所说的有道理吗？我们可否加以证实呢？我打算为大家指出，卡莱尔绝对没有夸大其词。

^① 传讲于1972年，该年度特会的主题是“成为基督徒”（*Becoming a Christian*）。——编者注。

二

在我们论到诺克斯是清教运动的奠基者之前，先让我简单地介绍一下他的生平。他在罗马天主教教义中被抚养成人，并成为神父；有一段时期，他还得了约翰·诺克斯爵士的勋衔。他出身于贫寒之家，也没有任何贵族为其祖先，得不到任何人的举荐。他成为伟大的人物，完全是凭他本人超卓的天赋才能，更是因为他转奉了新教。他的归正经历了非凡的方式，通过苏格兰宗教改革最初伟大的曙光——威沙特（George Wishart）及其他人等——的努力所影响。他经历了彻底的改变，掉转方向，毅然抛弃罗马天主教的思想。后来他在圣安德烈教堂参与侍奉。起初他并没有讲道，但后来被迫站上讲台。因此，在后来法国人夺取圣安德烈教堂，又搜捕其中的人的时候，约翰·诺克斯成为阶下囚，被囚在船舱内做划船的奴隶，差不多两年之久。这是一段艰苦的经历，不但生活困苦，还要忍受极端的残害，以致他的健康受损，元气大伤，以后不断为疾病缠身，经常与疾病搏斗。

最后，他终于脱离了困境，回到英格兰和苏格兰。但当时苏格兰的情势对他非常不利，因此他移民英格兰，在伯威克（Berwick-on-Tweed）被任命为牧师。在1549至1551年间，他就在这里和纽卡斯尔（Newcastle）两地工作。（究竟诺克斯生于何时？是在1503年还是在1504年，还是约在1513年或1515年呢？这问题至今仍争辩不已，但这一点无关紧要。重要的一点是，1540年离开罗马天主教的时候，他已经成年，并且在伯威克和纽卡斯尔两地讲道）之后，他到了伦敦，当时爱德华六世在位。诺克斯成为一名宫廷牧师和宫廷讲员，因此得以跻身中央事务，有许多机会向国王和廷臣讲道。后来，爱德华六世年仅16岁时就去世了，玛丽，就是“血腥玛丽”，继承王位。诺克斯和其他一些人，不得不亡命天涯。后来他逃到欧洲大陆，在日内瓦受教于加尔文。当时流亡在法兰克福的英国信徒成立了教会，邀请约翰·诺克斯担任牧师，与另外一位牧师同工。他十分不情愿，但终于被加尔文说服，他到了法兰克福牧养该教会。可是在经过种种困境和争论后，他迫不得已离

开法兰克福，和另外相当多的难民一起转至日内瓦；在那里，1556至1559年间，任职英语教会的牧师。到了1559年4月，玛丽女王去世，伊丽莎白女王登基，他得以归回，不仅回到不列颠群岛，而且可以回到苏格兰。至此，开始了他一生最伟大的工作，从1559年4月，直到1572年11月24日去世。

上面只是这个人一生的简述，事实上描述他的传记相当多，其中也不乏精彩的。里德利（Jasper Ridley）最近出版的一本值得一读，其中有不少精辟的评述，都是作者精心研究所得。论及约翰·诺克斯的著作中，这本算是佼佼者，远胜过大约三十年前珀西爵士（Lord Eustace Percy）所写的那一本。

三

现在要谈谈诺克斯这个人。从来没有人像他那样备受诽谤。加尔文也遭受很多诽谤，但约翰·诺克斯比他更甚，可能是因为他的性格使然，与加尔文的情形有点不相同。但这一切的诽谤，都是出于人的无知，且加上来自罗马天主教的人士，及其他主张所谓大公教会的人，给他各样恶意的中伤。在这些高唱普世教会的日子，不可避免的，约翰·诺克斯就成了众矢之的，备受尖酸苦毒的抨击。那些人都高举苏格兰女王玛丽，极力将她粉饰，甚至崇拜她，那情况比她的自我宣传更夸张。

可是，我并不是要为约翰·诺克斯辩护，他并不需要我，也不需要任何人为他辩护。让我们先看看这个多姿多彩的人。他个子矮小，这一点是不能忽略的！有人说，世上最伟大的事迹，都是矮子和小国所作的！他外貌并不英俊，起码以现代审美的眼光而言，他的外表并不出众。他强而有力，粗鲁而朴实，身型外表方面没有任何值得夸口的地方。唯一要指出的是他的眼神，从他眼中不时所透出来的光辉，足以使对方骤然升起敬畏上帝的心。给人印象最深的，是他的才能。他不像加尔文那样满有才干，也不像他那般有学者风度。事实上，有才能的人不一定是学者。约翰·诺克斯的才能，特别表现在他的辨别力上，他能“区别互有区别的事物”。等一会，你会看见这是他最突出的特色。

另外，他精力充沛。历世历代以来，上帝所重用的伟人，都有过人的精力。约翰·诺克斯能成就那一切，当然可以说是出于上帝的恩典，但他本人特有的条件，也是相当重要的因素。我最近读到18世纪伟大的威尔士传道人罗兰斯的传记，留意到他也是精力过人的。当时的人往往提及他这一点特别的天赋。这种特色，不但是伟大的政治家所具备的，也不仅是军事领袖所通有的，通常而言，也同样是伟大的传道人所表现出来的。我联想起狄摩西尼（Demosthenes）对雄辩术所下的定义，那就是：“行动，行动，行动。”

约翰·诺克斯还有一个特点，就是精明过人。他当时的处境，也叫他必须处事机灵。在当时而言，政治与宗教的联合是必然的，就是说，约翰·诺克斯必须与苏格兰的当权者合作，但他深知这些表里不一的政客们的嘴脸，洞悉他们的奸诈。好几次都因为他的机智，宗教改革才幸免于难。里德利形容他为“完美无瑕的政治家”，他实在是如此，他也非得如此不可。好几次拥护改革的人，几乎被人利用投赞成票，因为他们根本不知道人家葫芦里卖的是什么药，对敌方所运用的手段懵然不觉。但约翰·诺克斯却洞悉这一切，因着他的机灵，得以及时挽回败局。有好几次，他能深入明察苏格兰玛丽女王的心计和意图，也洞破她要废除他的工作的奸计。

然后我要提到他过人的智慧。我要强调这一点，是因为不少人认为他是偏执狂，为人冷酷无情，非常自负，野心很大，而且不能容忍别人的反对异议。但当你读过有关他的客观的记叙，你们不得不佩服他那非凡的智慧。他似乎总是晓得适可而止，永远不会做得过分。尽管有人怂恿他，又有别的人阻拦他，他都能巧妙地将事情处理，做得合乎中道。比方他在伯威克的时候，他并没有公开抨击当时官定的公共祈祷书，他只是不使用它而已。两者是有区别的。我强调这一点，因为我常常劝告年轻的弟兄们，这一点非常重要。只要有实际行动，无需事前大事宣传，事实胜于雄辩。约翰·诺克斯没有公开抨击祈祷书，以致引起注意；也没有高举标语牌，扬言他不打算采用。他根本就不睬不理，不去用它。这种行动，表明了他的节制以及过人的智慧。

有人批评约翰·诺克斯为人懦弱胆怯，因为好几次在苏格兰遭遇逼

迫，时势险恶的日子，他逃去英格兰和欧洲大陆。但我认为这是出于他的智慧和机警。他晓得，如果留在苏格兰的话，必定会像威沙特、汉密尔顿（Patrick Hamilton）和其他以往的人那样被处死，那么他就不能为他的使命继续奋斗，所以他只好逃命。我认为他这样做是对的。有些时候，逃命要比留下来殉道需要更大的勇气。

然后我要谈谈他的节制。许多人也许认为，论说这个“狂热、偏激、极端”的约翰·诺克斯所表现的节制，简直是笑话。但这个人的节制能力，实在叫人难以置信。他给伯威克的信徒们的劝告就是一个很好的例子。当时他身在伦敦，爱德华六世的统治快要结束，玛丽即将登基，他晓得那些以往他在伯威克牧养的信徒，将要面临极大的困难。当时钦定的祈祷书并没有在达勒姆（Durham）教区采用，因为适巧达勒姆的主教滕斯托尔（Tunstall）更喜欢天主教思想，不喜欢这本带新教色彩的祈祷书，所以从来没有强制采用。约翰·诺克斯当然是正中下怀，可以根本不用去管。但现在情况急转直下，官方一定会勒令实行，因此他去信给在伯威克和纽卡斯尔的弟兄们，劝勉他们要节制。

他们应该持守什么立场呢？就如我现在要指出的，当时首要争论的，是跪领圣餐的问题。约翰·诺克斯劝告他们说：为了更大的原则和更重要的真理，他们应该在这点规定上表示顺从，这是值得谅解的，这就是适度和节制的表现。还有更多的例子。当他到了法兰克福与另一位牧师同工的时候，发现他们已经决定采用加尔文所拟定的崇拜秩序。大家都已经同意了，他们也以为他一定会马上同意，因为他素来敬佩加尔文。可是，约翰·诺克斯却不表示赞同，原因是他们还没有征得所有其他流亡到斯特拉斯堡、巴塞尔和其余各处的英国弟兄们的意见。这也是节制的表现。他只能与其他领袖们一致行动。后来，他和一些领袖一同草拟了另外一份崇拜秩序，但遭到一些反对。他比其他任何人更乐意顺应众人的意见，加以修改，也加添了一些。此外，就如我去年在谈到清教徒的起源的时候，我所指出他与考克斯之间的不同表现。这位来到法兰克福的圣公会信徒——考克斯，坚持他所谓“英国国教的样式”，而且要坚持英国国教徒的习惯，使用祈祷书。约翰·诺克斯想尽一切办法，希望能折中一下，谋求协议。可是考克斯和他的同仁始终不肯让

步，以致无法达成协议。这位常被人诽谤，硬指为不肯容忍人而又满有偏见的约翰·诺克斯，在这些反对他，甚至迫使他远走日内瓦的圣公会人面前，显出何等温和节制的风采。

现在我得强调一下他的创新能力。有些人以为，约翰·诺克斯不过是加尔文的“传声筒”。这样的说法完全不符事实。别的人可能会犯此毛病，但约翰·诺克斯绝对不是这样，他是个独立的思想家。他自己独立思考，若从圣经里有所领会，就会毫不迟疑地提出来，就算是与别人的不同，也不会缄默不言。他的见地，就算是与丁道尔或加尔文以前所见的相违，他也不会退缩。他就曾经在信徒对他们的王侯及统治者应有的责任这个问题上，表示不同意加尔文和丁道尔的意见。他主张在某些环境下，可以与统治者对抗，甚至可以起来革命。这是他独有的眼光，他没有在这个问题上附从加尔文的意见；事实上在其他的事上，除非他所见相同，否则他不会盲从附和。他爱自己分析问题，找出答案。这一点非常重要。我们不能不加以思索，便全盘接受从书本上所得的。就算是伟人所写的书，我们也不能这样囫圇吞枣，必须慎思明辨。约翰·诺克斯就是这样做的。如果他的结论与众不同，他也大胆地说出来。他对英国国教种种仪式的看法也是如此，他往往能比别人先看见。他写那本《荒谬的女权统治》（*The Monstrous Regiment of Women*）再一次表现了他独创的见地。

这就使我们看到了他的勇敢。他死的时候，人称他是个“天不怕、地不怕”的人，这倒说得没错。我可以加上一句：他连女人也不怕。而他当时要面对两个女人：其中一个性格异常坚强，另外一个则是苏格兰女王玛丽，她懦弱，却是个强对手。懦弱的女人，通常善用她们的美色和女性本色武装自己。英格兰的伊丽莎白女王没有美色，却有确实坚强的性格。约翰·诺克斯需要和这两个女人打交道，全不畏怯。她们的本事各有千秋，但对约翰·诺克斯而言，没有什么区别。他的无畏精神，叫人难以相信。他以同样的精神，反对克蓝麦、里德利和马特（Peter Martyr）。他常是孤军作战，但从不畏缩。你在他身上所见的英雄本色，与当年马丁·路德在沃尔姆斯帝国议会（The Diet of Worms）上的表现相同。

不要忘记，他是一个传道人。他的讲道激烈有力。伟大的传道者，话语通常都强烈有力。我们也都该说话铿锵有力，这并不是出于人的天然性格，而是出于所感受到的福音的大能。激烈有力表示有能力。约翰·诺克斯是个大有能力的传道人，结果是他成为一个影响力极大的传道人。他的讲道深深影响了爱德华六世，这一点我在下面会再提及。其实不单爱德华六世，还有许多人也深受他的影响。人们常常提到，苏格兰玛丽女王如何感受到他话语的能力，往往因而流泪暗泣，不是因为她信服这些话，而是出于痛恨和愤怒；她对这个人充满了畏惧，惧怕他祷告和讲道所发出来的能力，甚于许多军团所带来的威胁。伦道夫（Randolph），一位当大使的朝臣，曾这样形容约翰·诺克斯和他的讲道：“这一个人的声音，在一个钟头内注入我们里面的生命力，胜于五百个号筒，一齐向我们的耳朵不停地吹响。”仅仅是一个人的声音！许多时候，诺克斯凭借一次讲道所传递的信息，就把情势完全扭转过来。当那些议员及其他人都被警告，慌作一团，正打算屈服让步的当儿，约翰·诺克斯会站上讲台，来一次讲道，于是情形完全改观。这一个人的能力，远胜于五百个号筒一齐向我们的耳朵吹响！

讲道的功效往往如是。约翰·诺克斯的讲道就有这样的效果。也许他在这方面所得的称赞，莫过于有一回一位英国牧师无意中所说的。血腥玛丽在英格兰登基不久以后，维斯顿（Hugh Weston）受任为一个在牛津举行的会议的主席，讨论圣餐和其他问题。一边是克蓝麦、里德利和支持他们的人，另一方是罗马天主教人士。讨论进行中，维斯顿说：“这个逃亡的苏格兰人（意思是说一个苏格兰难民）挪走了圣礼中对基督的膜拜，他还成功地把这些异端编入最近 1552 年的公祷书里面。当时这个人是如何得势啊。”维斯顿并非指在苏格兰所发生的事情，而是指在英格兰的情况。这就是约翰·诺克斯的仇敌对他的讲道能力的见证。对这些罗马天主教徒来说，在圣餐礼仪上取消对基督身体的膜拜，完全要归功于约翰·诺克斯。这一点说明他的讲道是如何有能力。

四

现在来谈谈约翰·诺克斯是不是“清教运动的创始人”的问题。

卡莱尔说的对不对？约翰·诺克斯是不是“清教运动的大祭司和创始人”呢？清教派思想，从许多方面来说，可追溯至丁道尔。但我也同意：从思想体系和组织而言，卡莱尔所说的也有道理。威廉·丁道尔在他的精神与行动中，表现了不少清教徒的原则，但到了诺克斯，这些表现就更明显。我同意上个世纪一位名叫洛里默（Lorimer）的作者所说的：另外一个唯一有资格称为“清教运动创始人”的，是格洛斯特的大主教胡珀；但我更同意他所说：无疑在这个资格上，我们要把约翰·诺克斯放在胡珀的前面。他们两人所见略同，但我往下说下去，你就会发现两人之间的不同。

那么，是根据哪一方面，我们说约翰·诺克斯是“清教运动的创始人”呢？第一个方面，是根据他的独立创新的思想。顾名思义，清教徒都是独立的人，他们是有独立思想的，永远不会是“代表既成体制的人”；不光是在宗教信仰而言，他不是属于“国立教会”的，就是在其他方面，也是一样。对我来说，这是最重要的一点。有人生下来就是“代表既成体制的人”，不管在哪一方面，他们永远站在当权者那一边，永远属于一些已固定了的团体。他们只致力于保存旧有的秩序。这种人，在自由教会里面也常常见到的，就如在圣公会和基督教其他宗派一般。他们热衷于既成的体制，而且往往以此为出发点。但是，清教徒基于他的本性与精神，永远不会是“代表既成体制的人”。这是由于他的独立性与创新精神，也因为他自己研读圣经，渴慕认识真理，不管别人有怎样的说法或想法。

第二个方面，约翰·诺克斯有资格称为“清教运动的创始人”，是因为他清楚地带来了清教运动的指导原则。这些原则，首要的是以圣经——上帝的话——为最高的权威。这一点无须多言。罗马天主教体系以其教会、教会传统和教会对圣经的诠释为最高权威，其他改革不够彻底的教会也一贯沿用这种作风。但清教徒的典型特色却是：强调上帝的话有最高的权柄。这也是约翰·诺克斯的指导原则。如果一件事没有圣经的根据，他就绝对不去做，也不准把这件事介绍到教会中。

诺克斯的第二个指导原则，是主张教会的改革应该包括“根基和枝干”（root and branch）。这并不是我说的，是约翰·诺克斯用的词，其

他的人也跟着应用这句话。换句话说，清教徒并不以仅仅在教义上的改革而感到满足。约翰·诺克斯和其他清教徒们，与英国的其他领袖意见相左，也是为了这原因。所有的人都主张改革教义，在教义上所有的人都是加尔文主义者。但差别之处，在于清教徒对改革的彻底要求，不仅要改革教义，也要把改革贯彻到实践方面，包括对教会本质的整个看法。对清教徒来说，改革不仅是修改或一点改善，改革是教会“全新的建造”——不仅是将已存在的修改一下，而是进行以新约的教导为准的建造。这是约翰·诺克斯的第二个指导原则。

诺克斯渴望把教会恢复到新约圣经的模式。基于此，他认为必须改革教会的仪式，就是教会的敬拜方式和圣礼的施行方式。他这样说：“向上帝的敬拜，尤其是圣礼的施行，必须以圣经所指明的为准，不得加添，也不得减少。”又说：“教会没有权柄可以自行发明一些宗教仪式，再自行赋予其重要性。”正是因为这一点，他受到指控和反对。他又辩说：“人不可创立或发明一种讨上帝喜悦的宗教，他只能持守并遵行从上帝而来的信仰，不能加以删减或修改。”他还教导说：“教会施行的新约圣经的圣礼，必须依照耶稣基督所设立和使徒们所施行的，不能随意加添或减少。”又说：“弥撒是可憎恶的偶像崇拜，是亵渎基督的死，玷污主的晚餐。”他就因为主张这样的教导而被控告，被指控为有罪，但他坚持他的立场。

他的指导原则就是这样。但更重要的是，他把原则应用出来，对我来说，没有所谓理论上或学术性的清教徒。不错，有人对清教思想感兴趣，但是，除非他们能实践出这些思想，否则就是清教运动的叛徒，因为真正的清教徒的特色，就是实践。有人高唱“清教徒的良知”，这很好，但如果不顺着这良知去行，就是否定清教信念。胡珀和约翰·诺克斯，在许多方面都是一致的，但胡珀有时会说了不算数，他被按立为主教的时候，声言他不会穿传统的圣服，因而给下到监牢里。可是不久以后，他屈服了，同意穿圣服。我所要指出的重点，是说明真正的清教徒不但能看见这些事情，也能持守他们的观点，而且能应用出来，实行出来。在这一点上，约翰·诺克斯极为出色，远胜于胡珀。他照着自己良心所相信的，在新约圣经中所表明的教会的本质、法制、礼仪和教会纪

律，尽心地应用实行。在这方面，约翰·诺克斯是非常突出的。

五

现在，我们要来看他如何将这些原则付诸实践。在伯威克和纽卡斯尔的时候，他没有采用1548年爱德华六世钦定的公祷书，也没有采用1549年的公祷书。在这个行动上，滕斯托尔从旁协助他。绝大多数牧师都遵命采用，约翰·诺克斯却坚守他的立场。虽然他是在英格兰官方许可下讲道，但在圣礼的施行上他不受官方的控制，也不接受祈祷书规则的控制或操纵。

其次——这也是很重要的一点——当时的习惯是在领受圣餐时下跪，圣公会就是这样做的。约翰·诺克斯是第一个教导信徒坐下来领受的。他不但是这样教导，而且自己先实行出来，这就是把清教精神应用出来的表现。照着自己对圣经的理解，他归纳出这样的结论：在领受圣餐时下跪是不对的。有相当的事实证明，他在成为法军的阶下囚以前，在圣安德烈教会的时候，就已经把这样的观点付诸实行了。但不管事实是否如此，我们确切地知道，他在伯威克这样行了。这是一项伟大的创新。几百年来，在罗马天主教的控制下，这个圣礼是以跪下的方式来领受的。改革宗的安立甘教会也沿用这个习例。他带头实行的另外一项改革，就是用普通的饼代替圣饼。他不再使用罗马天主教已经沿用了几百年的圣饼，这也是当时圣公会所接受的传统习惯。不久之后圣公会也改用普通的饼代替，但约翰·诺克斯是第一个这样做的，是他在伯威克任牧师的时候就开始实行的。

至于洗礼方面，他拒绝为已被逐出教会之人的孩子施洗。当时其他牧师仍旧沿用这旧例。他也反对私下给人施洗的传统，也拒绝在施洗时画十字的做法。熟悉清教运动以后的历史的人，就知道这一切的革新，在清教徒一贯所持有的立场上，占十分显要的地位。早在伯威克和纽卡斯尔牧养教会的时候，诺克斯就开始介绍这些清教徒式的思想了，并且同时把这些思想付诸实践。

后来，诺森伯兰公爵（Duke of Northumberland）把诺克斯带往伦

敦，担任宫廷牧师，诺克斯成为大受欢迎的传道人。我们要在这里提及的，只是与他如何成为清教徒创始者有关的方面。1552年，出现了一个很大的危机。1549年已经出版了一本修改了的祈祷书，但几乎所有人都认为力度不够，还保留了太多罗马天主教的痕迹和遗传，因此决定重新编制新的祈祷书，他们也打算草拟新的“宗教信条”，于是着手进行。1552年9月，新的祈祷书拟定出来了，大半出自克蓝麦的手笔。他们也草拟了45条信纲，成为后来《三十九条信纲》的基础。当时正是紧要关头，因为新订的祈祷书已交去付印，打算在1552年11月1日实施。出于礼貌，稿件副本也分送诺克斯及其他宫廷牧师和传道人过目。当然，这样做是假定他们会一致同意的。可是，约翰·诺克斯马上发现其中一部分是他所无法接受的。45条信纲的第38条说：“这第二版的公祷书是圣洁神圣的，并有上帝圣经的明证；其中每种礼仪与仪式，完全一致吻合，无论在公祷上，还是在圣礼和普通礼仪的执行上，都是如此。”

约翰·诺克斯马上觉得无法容忍这个立场。为什么呢？很重要的一点，在这本新的公祷书中有一条例，明令接受圣餐的人必须下跪。在1549年的公祷书中，是没有这条明文规定的。为什么呢？因为这是一贯的传统习惯。罗马天主教时代是这样行，之后英国国教也一直沿袭，所以，1549年公祷书没有提到这一点。但胡珀和其他人已经对此提出质询。诺克斯也是如此，而他在伯威克和纽卡斯尔的实际做法已是众所周知。因此克蓝麦、里德利、马特等人觉得有必要在新编的公祷书中，把这条例明列出来，命令都必须跪下接受圣餐。诺克斯立刻感到为难。既然声称这本新公祷书是“圣洁神圣的，并有上帝圣经的明证”，而这信条如此规定，他怎能接受呢？这样的宣告根本不是真的，是谎言。那么，他该怎样做呢？幸好机会来了，让他可以表明态度。爱德华六世和他的朝臣在温莎堡上朝，刚好轮到约翰·诺克斯讲道。他一如平常勇敢无畏，放胆讲说这件事情。他的话语带着如此大的能力和功效，以至于国王和其他许多人都受到震撼，动摇了他们在这件事上的看法。诺克斯明说：下跪是偶像崇拜，是犯罪。请记住，当时他的对手，是克蓝麦、里德利和马特，而且公祷书亦已付梓，六个星期或不到六个星期以后的

11月1日，便要付诸实行。但诺克斯这一次的讲道，引起了极度的惊愕，众人议论纷纭。诺克斯和其他一两位牧师写了抗议书，呈交国王，请求当局不要强迫信徒在守圣餐时下跪，因为这样做是犯罪，是偶像崇拜。当局讨论协商许久之后，才达致折中的办法。诺克斯希望这一条不要出现在新的祈祷书中，但他的希望没有实现。虽然如此，情势还是有了重要的改善。因为被诺克斯说服了，国王就签署了一项声明，作为公祷书的附录，说明外加一条新条例，防止因在圣餐时下跪所引起的危险，尤其是可能演变成偶像崇拜的危险。

这项声明无疑是出自克蓝麦手笔，充分表现了他特有的进行妥协的天才。当时新公祷书已付印，但仍然在印刷商手中，当局应该如何处理这尴尬局面呢？他们只好加插了这新条例和国王的声明，一并印在散页上，而国王命令这散页，要附在公祷书内。流传到现今的几本公祷书的原版本中，都夹有这附页。

这一项新条例，是约翰·诺克斯透过国王的权力，迫使克蓝麦加上去的。内容声明：

虽然没有任何礼制的撰写可以十全十美，但为了防止一些因无知和软弱，或出于恶意和顽固的误会和曲解；又因着弟兄相爱之心，为了避免有人被冒犯，故此我们同意作此声明：公祷书中有关主的晚餐的条例，规定守圣餐的人必须下跪，表示以谦卑和感恩的心，接受基督赐给相称之人的恩惠，也避免守圣餐时的混乱和不敬度的情形。但是，为了防止有人误解或滥用，我们要声明，跪领圣餐不代表敬拜或应该敬拜圣礼的饼和酒，也不表示敬拜或应当敬拜基督真实临在的天然的身体和血。因为圣礼的饼和酒，依旧是它们的天然本质，因而不能崇拜它们，因为这是偶像崇拜，是所有忠心的基督徒所厌恶憎恨的。至于我们救主基督的天然身体和血，是在天上，不是在饼和酒中，因为基督真正的天然身体在同一时间在多处临在的说法，是有违真理的。

这条例后来被称为“黑色条例”。但我主要想指出，这条例的引入主要归功于诺克斯所作的努力。它被附加在公祷书中，防止拜偶像的可怕流弊。这种行动，是纯粹清教精神的表现。伊丽莎白登基以后，从祈禱书中剔除了黑色条例。在略加修改以后，条例恢复加插在1662年公祷书中。

这就是证明这个人是清教徒领袖的有力证据。他也为争取许多其他的事而努力过，但都失败了。他曾尝试修正有关圣礼本质的信纲第26条。诺克斯认为：“上帝可以在圣礼之外赐下恩典，但圣礼是上帝恩典的标记。”与此相反，克蓝麦却认为：“恩典是藉着两种圣礼赐下的；圣礼不仅仅是恩典的标记或管道。”在这次争辩中，诺克斯再一次为清教徒在圣礼上所持的态度，对抗克蓝麦、里德利、马特和其他典型的圣公会信徒。

在伦敦这段期间，诺克斯的清教精神还表现如下：公祷书的争论，使诺克斯英名远播，有人请他出任罗切斯特（Rochester）主教，但他婉拒了。胡珀接受了格洛斯特主教的职位，但诺克斯却拒绝接受。唯一可能解释诺克斯拒受的原因，就是他的清教原则，他从来没有真正相信过主教。

六

在法兰克福工作的时候，也发生了一件值得留意的事。我们已经说过，诺克斯当时在日内瓦受教于加尔文，被邀请前往法兰克福，担任在那里逃亡的英格兰人教会的两个牧师职位之一。这实在是非同小可的殊荣。这是一个英格兰人的教会，是一些逃命至此的伟大英格兰人所建立的，他们竟会邀请一个苏格兰人当他们的牧师。原因何在呢？一位地道的英格兰人富勒（Thomas Fuller，他不是清教徒）在接下来的那个世纪，说了这些话：“你也许会觉得，事情太不合情理了。在当时海外，有这么多能干的英格兰牧师。法兰克福的英格兰人教会是当时最为引人注目和卓越的海外教会，竟会邀请一个苏格兰人来当牧师。虽然约翰·诺克斯并不是英格兰人，但他著名的功绩，使众人乐于接纳他。”这话

说得不错。

在法兰克福的时候，他做了一件将清教精神表露无遗的事。他和惠廷厄姆，就是著名的日内瓦圣经的主要翻译者，一起草拟了一份教会崇拜规则，以代替他们不喜欢的公祷书。由于约翰·诺克斯为人从不过激，这份草稿经过一些修改后，教会决定采用。但之后，考克斯和支持他的人也来了。我刚才已经说过，约翰·诺克斯草拟这份教会崇拜规则，是要摒弃公祷书。他并没有公开明说，就如他往常的作风一般。但当考克斯以挑衅的口吻和大失君子之风的态度提出反对的时候，他就不能再隐忍了。考克斯的行为，可以说是相当讨厌和粗暴，毫无协商的余地，清教徒们受圣公会成员以这样的手段对付，也不是最后一次。考克斯既然表现出这样的态度，约翰·诺克斯就不能再保持缄默。只要还有一丝希望可以引导信徒走上正途，他是不打算大张旗鼓的。可是，考克斯的表现如此令人反感，约翰·诺克斯马上就在次日讲道，明确表明他对公祷书的看法。后来他追述这些事的时候，说：“到了约定讲道的时间，我开始表明我的立场……以及我怎样被迫改变了我先前的做法。”这就是伟人的标记：他改变了自己的观点。只有小人才从来不会改变自己的观点。他接着解释自己为什么要改变立场，并且说，自己相信英格兰现在面临的玛丽女王统治下的困境，是上帝对他们的惩罚，因为他们没有彻底进行改革，在对待公祷书一事上更是如此。

就这样，诺克斯明确、公开地表明了自己对公祷书的态度。这直接导致了他被赶出法兰克福。于是他去了日内瓦。在英格兰人中间建立清教徒教会的初次努力就是在法兰克福进行的。由于考克斯和他的朋友卑鄙地指控诺克斯犯有叛国罪，说他反对作为政治仲裁者的国王，这次努力失败了。这样的控告基于他在阿默舍姆（Amersham）的一次讲道，这篇讲章也印刷出版了。

于是，建立一个清教徒教会的初次努力，在法兰克福就遇到失败，约翰·诺克斯和支持他的人迁居到日内瓦。在法兰克福得不到接纳采用的，却在日内瓦成功了。约翰·诺克斯将所草拟的、曾经在法兰克福尝试过但却被拒绝的教会崇拜规则介绍出来，这便成为日内瓦的教会崇拜规则，人称它为日内瓦典籍（Geneva Book），这并不是加尔文的教会议

文，加尔文有另外一份，但这一份主要出于约翰·诺克斯的手笔。这一份也是他后来回到苏格兰之后在那儿实施的。直到如今，苏格兰教会还接受这份规则作为官方规则典籍。

因此，在日内瓦的英国人教会，可算是第一个真正的清教徒信仰的教会。这一个事实，可以作为卡莱尔辩说约翰·诺克斯是英国清教运动创始人的最有力论证。也正是在日内瓦，他表明了对君侯的态度，说明基督徒对掌权者应有的态度。在这方面，他比加尔文有先见之明。这一点，也可以证明他富于真正的清教精神。我要指出，若非接受这样教导的光照，就无法真正理解下一个世纪在英格兰所发生的事。他的教导，为以后的发展打开了一扇门。

还是在日内瓦的时候，他发表了著名的论文《吹响反对女性丑恶统治的第一声号角》（*The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*，以下简称《第一声号角》）。荒谬的女权统治！约翰·诺克斯认为，由女王在位统治，有违圣经真理。他还引用经文来证明他的看法是正确的。结果，他开罪了女王伊丽莎白一世。她一直怀恨在心，但他实际上还写了《第二声号角》，只是没有正式发表。

这些事表现出诺克斯不但具有无畏精神和思想上的独立性，而且发扬了他所主张的清教思想。但是，为了认识全面，我得补充一句，诺克斯有时会巧妙地运用诡辩。他说圣经明显指出女权统治的流弊，但又解释为什么在当时特殊的情势下，可以容许伊丽莎白在英格兰和玛丽在苏格兰暂时性的统治。这可以说是诡辩。不管怎样，他在这方面的主要立场，是在《第一声号角》中所表明的。

在这里还要提说另一件事。都铎王朝的玛丽女王去世，伊丽莎白1558年登基。诺克斯看见机会来了，就写了《劝告英格兰赶快抓住饱受玛丽专制摧残践踏的基督的福音》（*A Brief Exhortation to England for the Speedy Embracing of Christ's Gospel Heretofore by the Tyranny of Mary Suppressed and Banished*）。1559年，他从日内瓦发出这篇文告，但伊丽莎白十分反感，反对这个对英格兰人指手画脚的苏格兰人。诺克斯在文告中的措词激烈。他自然非常关心英国国教的情况，既然他曾在法兰克福和日内瓦，也曾在伯威克和纽卡斯尔，在流亡的英国信徒中做牧师，因此

他特意向这些信徒呼吁，提醒他们玛丽统治期间所发生的一切，再次说明这是上帝的审判临到他们身上。他呼吁大家要悔改归正，又提出了一些过激的劝告。这些劝告，我是不能苟同的。他表现得太偏激，失去了泱泱君子之风。他说：“没有任何人，可以不受教会纪律的管束，或在对上帝的信仰上后退。”然后他强调：如果在位的亲王、国王或皇帝想要摧残对上帝的真信仰，提倡崇拜偶像，那么“他们就该照着上帝的诫命被处死”。让我在此补充一句，并没有人因诺克斯所说过的这些话而被处死。他在理论上是这样说，但始终没有实行过。这是他所发表的极端之言论，实在难以为之辩护。

在这篇劝告英格兰人的文告中，勾画出他对教会和教育改革的蓝图。他主张设立圣经学校，教导和讲授圣经。这是一套关于教会和教育改革的计划，是国立教会的清教徒所发表的第一份改革纲要。这是一份重要的文件，是公开出版的第一份以清教原则为准的关于教会和教会治理原则的文献。诺克斯在其中表示他反对主教制度，提议每个主教管区划分为十个部分，由十位传道人负责，这些传道人必须定期讲道；取缔管区主教，取缔这些范围颇大的管区。原先的大主教区分割成可以管理的小区，由敬畏上帝和有学识的人定期在各城乡中讲道和教导信徒。此外他还主张开办学校。

此后他回到苏格兰，在那里终老一生。但这并没有结束他和英格兰清教运动的联系。后来他获悉，那些曾经跟随他的人，即真正的清教徒，开始受到主教的逼迫。其中一些主教曾经参加法兰克福和日内瓦的聚会。因此他从苏格兰写信给在英格兰的教会主教，请求他们不要迫害清教徒。他以一位纯正的清教徒的心，写信给那些在英格兰开始妥协的清教徒，并且表明他对圣服、礼袍等的态度，指出那是“来自罗马天主教的烂布”，说出了真正的清教精神。

1567年，他再次写信给在英格兰受苦的弟兄们。这封信引起了一些困惑，因为信中的言辞似乎令人泄气。事前，有一些受苦的清教徒写信给他，请求他明确表示支持他们的立场。其实在写给主教们的信中，他已作了明确的表示。可是，这回他复信劝告他们，不要脱离教会，不要扰乱公共秩序，这些秩序“暂时符合教会和平统一的需要”。换句话

说，他劝告他们不要退出教会，不要成为分离分子。他是反对分离运动的。但让我指出，他当时强调这是“暂时性”的。在这一点上，诺克斯常常被人误解。这些人指责他不主张分离运动，实际上就是站在“顺从国教的清教徒”一边。事实并非如此。这封信不过是他有过人的分辨能力的另一明证。诺克斯深识英格兰的特殊情形，他一直看得很准。这个苏格兰人有独到的眼光，洞悉英格兰人是自成一格的，他们具有妥协的天赋——我们不能忽略这一点。英格兰人的特色，不爱黑白分明的界说、拘泥的说明。直到如今，他们还喜欢以“没有成文宪法，却有帝国”而自以为荣，自夸自己的国家一直就是“混过来”的。诺克斯深识英格兰人这一特性。因此，他在伦敦时打算做的事，从来没有在伯威克和纽卡斯尔做过，以后也没有在法兰克福和日内瓦，或者后来在苏格兰做过。当他写信给英格兰信徒的时候，他晓得那时情况已经不同，因此，他劝告他们容忍，甚至让步。这样做，似乎与他一贯的作风大相径庭。他说，既然一般说来，当局仍让传讲真理，就不妨在某些细节上迁就一下，不要决裂。

大家注意，他强调这是“暂时性”的。他预感到，不久的将来，真理仍然有希望获胜，那时，众人就会看见他们必须废掉这些“来自罗马天主教的烂布”，也摒弃罗马天主教的其他一切遗传。当然，事情后来并没有实现，而诺克斯也在1572年去世。这个事件看来似乎是他自相矛盾的表现，事实上却是他的智慧和理解力的表现。

他对英格兰的清教运动的影响并没有随着他的去世而终结，而是仍然在继续。他在苏格兰所写的《宗教改革史》（*History of the Reformation*），竟然首先不是在苏格兰印行，而是在1587年，在英格兰，由英格兰清教徒印行出版。不仅如此，一位清教徒领袖菲尔德（John Field）在印行诺克斯另一篇文章的时候，在序言中赞扬他是“上帝尊贵可敬的器皿”，而且介绍该篇文章“印证他敬虔忠心的劳苦，因此是他勇往直前的无畏精神的印记”。

七

诺克斯的影响甚至延伸到下一个世纪。弥尔顿（John Milton）在为

处死查理一世辩护的文告中，就多次引用约翰·诺克斯的见解作支持。这就是为什么我一直强调，约翰·诺克斯有独特敏锐的眼光，对圣经也有独到领略的见解，尤其是他看准时机与掌权者对抗，甚至必要时把他置于死地。弥尔顿能领会到这一点，可见诺克斯实在堪称为清教运动的创始者。1683年，查理二世开始公开承认他信奉罗马天主教，并下令在牛津当众将约翰·诺克斯的作品全部公开焚烧，并禁令人们读他的作品。那时是1683年，而约翰·诺克斯早已在1572年去世！他的影响至深至大，仍然有人惧怕。可见他实在不仅是苏格兰的宗教改革家，同时也是英格兰清教运动的创始人。

再来看看移民美洲的清教徒天路客先辈。他们对政府和掌权者的看法，和约翰·诺克斯所见的完全一致。所以，正如卡莱尔所说的，他也同样可算是美国清教派的创始者。我甚至认为，从多方面看，他的思想，可说是1776年美洲殖民地独立战争的原动力，他是这种争取独立精神的开路先锋。

那么，我们对这个人的评价如何？他是属于他那个时代的人，也是为那个时代所服务的人。特殊的时代需要特殊的人物，而上帝总是及时预备。一个气质温和的人，在16世纪的苏格兰和英国其他许多地方，都派不上用场。那个时代所需要的，是一个刚强严格，而且勇敢无畏的人。约翰·诺克斯正是这种人，马丁·路德也属于这种类型。上帝能使用各式各样的人，也赋予各人不同的性格；不同的时代需要不同的人才。那个时代需要一个英勇而且性格粗犷的人，上帝就预备了这样一个人。

也许还有人以为诺克斯严酷无情，那应让我指出他为人惊人的谦卑。有人会说：“什么？约翰·诺克斯谦卑？”不错，他极其谦卑。一个人勇敢地真理坚守立场，不肯屈服，不能说明他不谦卑。因为他不是要维护自己，而是要维护真理。我可以证明，约翰·诺克斯比许多今天在教会侍奉的人都谦虚。他脱离天主教以后，在圣安德烈大教堂被邀请讲道，但他婉拒了。他不愿意讲道，照着他自己的话说：“上帝没有呼召，我就不能去。”意思就是，他不要干任何没有合法呼召的事，除非他十分肯定有上帝的呼召，否则他不会贸然应邀讲道。一位名叫拉夫

(John Rough) 的牧师某天特地造访，请求他答应去讲道，该牧师请同行的会众表示他们是真诚地邀请他，全会众便一齐大声喊出来，表示诚意。当时诺克斯的反应如何呢？“他突然流出泪来，退回自己的房间去”。他情绪低落，满心焦躁，直到他第一次站上讲台那天。“每个人都可以看得出他是如何地愁闷，从来没有笑容，尽量避不见人，天天独自一人”。

跟那些迫不及待地要奔上讲台的人比较，这是何等强烈的对比啊！这是真正的谦卑，也是清教徒的精神。这是出于“敬畏主的心”，他敬畏地站在上帝与人之间，战战兢兢地宣扬“基督那测不透的丰富”。清教徒并不认为每一个悔改归正的人都蒙召传道，也不以为这些人可以随意奔跑。做传道的，必须确实知道他是蒙召的，因为他深知这个侍奉的神圣；就像使徒保罗一样，他“又软弱，又惧怕，又甚战兢”。

一般认为诺克斯为人傲慢，在苏格兰女王玛丽面前态度粗鲁。但这个见解，是出于那些“混在女人中间的男人”的谬论，曲解了真正的女性，也曲解了女性的喜好。一般人心目中那些“喜欢混在女人堆中的男人”，都是社交圈子内的纨绔子弟。但其实真正的女性不会喜欢这样的人，她宁愿要有刚强性格的。你读约翰·诺克斯的生平，就会发现，和他通信来往的信徒，多有女性。这位品格严厉的改教者，这位对抗君侯，反对一切强权的人，居然有时间耐心地对待查尔斯·兰姆 (Charles Lamb) 称为“灵魂的腮腺炎和麻疹”的这些繁琐小事。这些姐妹们有她们的问题和困难——她们的“良心的难题”。他总是有时间给她们回信，不厌其烦地细述本末。他在日内瓦的时候，有两位姐妹越洋过海，几经艰苦，远道而来，要与他同工。他和岳母鲍斯太太 (Mrs Bowes)，也和洛克太太 (Mrs Ann Locke) 多年通信联系，可见这个人心地温柔，尤其是当他知道对方是个诚实无伪的人的时候。这也是他为人谦卑温和的表现之一。还有一件事，当他回到苏格兰以后，在教会中选立了监督 (Superintendent) ——不是主教。他这样做，是因为当时教会有这个需要。这只是权宜之计，不久就废掉了。但值得注意的是，诺克斯并没有自立为监督，他自始至终只是个传道人。他没有自立为监督，更谈不上什么总监督。这一切作风，不但表明他为人谦虚，而且表现了清教徒的

根本精神。

末了，我们要向这位高贵粗朴，却又温柔可爱的伟人道别；他已走到世上路程的终点，要到天上去领受永远的赏赐。下面是他的女儿对他临终时情景的描述：

到了中午，他请求太太为他朗诵《哥林多前书》15章，然后说他要他的灵、魂与身体都交给上帝，同时伸出三根手指。到了下午五点，他对太太说：“请为我读那段经文，就是我最初放下信心之锚的地方。”他太太就为他读出《约翰福音》17章。到了晚上十点晚祷的时候，医生问他是否听见了晚祷。诺克斯回答说：“我向上帝求的，是愿你和所有其他的人，都能像我听见一样，也听见了它们。为了这从天上来的声音，我要赞美上帝。”顿了一会儿，然后他说：“时候到了。”这就是他临终最后的话。

毫无疑问，当他要踏进天国的时候，号角要为上帝这位伟大的战士吹响，他要领受为他存留到永远的荣耀的冠冕。

亨利·雅各 和第一个公理会教会^①

钟马田 著 李丽书 译

—

请让我解释一下，为什么我选择了这个题目来向你们演讲。其实，倒不如说这个题目是为我而选定的更为确切：因为今年恰好是第一个公理会教堂（Congregational Chapel）或曰独立教会教堂（Independent Chapel）在这个国家成立的第 350 周年，并且这个教堂还一直存续到今日。

在以往的不同场合中，我似乎刻意要使人们回想起某些重要的历史事件。我相信，你们当中只有极少数的人（如果有的话）知道今年是第一个公理会成立的第 350 周年。在我们所生活的时代，人们不再记得这些事情，也不再对它们感兴趣了。这是一个很重要的征兆，表明我们正被某种灵性低潮所困，今晚，我无论如何都要做这么一场演说，因为 350 周年是个重要的纪念日。

但是，今年紧接着这个 350 周年纪念活动之后，却发生了一些事情，使得这件发生在 350 年之前的事显得更有趣和更重要了。去年五月，随着被称作英格兰公理会（Congregational Church of England）的形成，大不列颠的独立公理宗教会联盟（Congregational Union of Independent Churches）走到了尽头。现在，我可以毫不犹豫地说，公理会联盟

^① 传讲于 1966 年，该年度特会的主题是“一个坚定崇高目标”（One Steadfast High Intent），取自约翰逊（Samuel Johnson）作词的《上帝之城歌》（City of God, How Broad and Far）。——编者注。

的负责人很可能不知道这样一个事实：在我所说的这个公理会成立 350 周年之际，他们却采取了这样一个重大的举措，解除了基本的公理会会制。他们确实这么做了，并且成功了，虽然这对于他们不算什么，但对我而言，却非常有意义。所以我觉得，如果什么都不管，就让这个重要的事情不唤起任何注意力便过去了，那就是个错误。

正如我所说的，我对这件事的纯粹史实感兴趣，但那并不是我唯一的兴趣。在我们所生活的时代，对陈年旧事的纯粹兴趣，我们无法承受，太奢侈了，我们同样也不能把对于历史的兴趣当作纯粹的享受而沉浸于其中。对这类事情而言，这个时代是太过于严肃和急迫了。而我认为，在现今的时代，我们仍然可以从中学到很多东西，因此我正在呼吁人们注意这个重要的周年纪念。因为这段历史可以帮助我们每一个人去思考。

我们决不应该忘记，清教徒不仅仅对教牧方面的问题感兴趣，或者对那些看起来有些是诡辩的问题感兴趣。当然，我们都记得，他们首要的兴趣在于敬虔，以及在日常生活中行出圣经的教导。但是，对于基督教教会的性质的教义，他们也有惊人的兴趣，事实上，他们甚至是首先对此产生兴趣的人，如果我们忘记这个事实，那该是多么的遗憾和不幸啊。当然，在我向大家讲述关于亨利·雅各（Henry Jacob）和存续至今的第一个公理会的成立时，我也必定会讲到这一方面的主题。因为我们现今的基督教会正处于动荡的情形中，所以这个主题对我们而言就更重要和更引人关注了。

我试图要完成的任务并不容易。如果能够，那么显然有必要先定义什么是“公理会的”或是“独立的”。事实上，关于清教徒一词究竟代表什么意思，近来尤其引起诸多关注。剑桥的巴兹尔·霍尔教授写有一篇非常吸引人的文章，题目是：《清教徒主义：定义的问题》，收录在卡宁（G. J. Cuning）编辑的《教会历史》第二册中。

关于清教徒一词的准确意义，起初就非常混乱。有很多种因素导致了这一结果。但以理·尼尔（Daniel Neal）的《清教徒的历史》就是其中的一个因素。他在使用这个词语的时候有些大意，而且他人则倾向于学他的样子。另外，就像巴兹尔·霍尔教授指出的那样，公理会和浸信会的领袖们为他们的教会在这个世纪中所赢得的尊重而感到自豪，便急

于贬低他们的分离主义者的来源。这并不令人惊奇，实际上，这是不可避免的，从那些“在世上高升”的个人身上，我们也常常会看到这种现象。这些因素的共同作用，给清教徒一词的定义问题造成了严重的混淆。查普林·伯雷奇（Champlin Burrage）在1912年出版的两卷著作《英国早期的不从国教者》，是我看到的能够清理这种混乱的最好的作品，从那以后，这种情形得到了一些改善。但直到现在，这个定义还是不十分清晰。清教徒这个词被极为宽泛地使用，正如霍尔教授再次指出的那样：清教徒一词的内涵被扩大了很多。

那么，什么样的定义才是可行的？我们首先需要记得的是：这个词在直到现在的某一段时间之内，一直宽泛地包括那些不但在教会问题上与别人的观点激烈冲突，甚至还怀有很多苦毒态度的人。他们常常被统归为清教徒。这就是困难所在了。当然，在某些事情上，他们确实有共同点，但是在这一问题上，他们完全是分裂的，意见不统一。

我要试着给出一个粗略的定义。大约直到1570年为止，清教徒可以被描绘为英格兰国教会内一群不停地发出批评，并且有时难以被掌控的人，他们渴望改进教会的管理和崇拜。你可以想象一下相关的阐释和例子。他们是英格兰国教会的成员，他们所关心的一个问题就是：宗教改革应该被贯彻得更彻底些。他们觉得英格兰国教会在从罗马到日内瓦的半路上停了下来，他们急切地渴望可以把宗教改革更加彻底地贯彻到诸如礼仪和纪律之类的事情上。这种情形直到托马斯·卡特赖特和其他人开始推行关于教会管理的长老制观念之前。

卡特赖特和我所提到的其他那些信奉英国国教者一样，并不是一个分离主义者，记住这点是非常重要的。他和那些支持长老制的人相信，他们能够按照这个方向进行改革，并且把英格兰国教会变为长老制教会。因此，他们并非分离主义者。但是不久之后，被称作分离主义者的人就出现了。这个国家的第一个分离主义者的教会很可能是一个叫做理查德·菲兹（Richard Fitz）的人于1567年在伦敦建立的，但这个教会的历史非常多变而短暂。当你在1580年代找到罗伯特·布朗（Robert Browne）和罗伯特·哈里森（Robert Harrison）时，才会得到对分离主义者的比较清楚的定义。

英格兰国教会特有这样的原则：基督的教会应该与都铎王朝或者斯图亚特王朝相联系，而这样的原则就是错误的，所以上面这些人相信应该从持有这个原则的英格兰国教会中分离出来。布朗随后撤回了自己的主张，并且成为英格兰国教会一个教区的主教，得享长寿，而这一事实并没有使原则性的问题有任何改变。

在布朗和哈里森之后，出现了三个更值得注意的人。在我看来，他们就是分离主义者。他们是亨利·巴罗、约翰·格林伍德（John Greenwood）和约翰·彭里，并且都在1593年因为他们所坚持的原则而被处死。后面这些人相信要从英格兰国教会中完全分离出来。可以说，这两群人之间的分别在于：前者相信，要“为官长而耽延”，而后者则说，“改革不为任何人而耽延”——而这却是布朗的一本书的名字！

这就是在16和17世纪之交的转折点之前的情形。在那之后，要说明这个问题就更困难了。似乎每个人都假定独立派就是布朗主义者或巴罗主义者或格林伍德主义者（或是你随便想怎么称呼他们）的衣钵传人，但这就是麻烦所在，我想要说明的情形并不是这样。我们对这个问题必须要十分严谨。这时有一个叫亨利·雅各的人出现了，他是他们当中一个非常重要的人物，实际上也是该为真正的独立派运动（Independency）或公理会会制（Congregationalism）的产生负责的人，下面我要谈谈这个人物。

那些雅各的追随者有时被称为“雅各主义者”，而那些不属于雅各主义者的分离主义者则包括布朗主义者或巴罗主义者，甚至是重洗派，这两者的立场的区别是什么呢？可以这么说：独立派并不认为英格兰国教会是全盘错误的，他们不反对偶尔参加英格兰国教会的崇拜，事实上，他们也并不真正反对例如国家教会这样的概念。例如，奥立弗·克伦威尔是一个真正的独立派，但是当他掌握政权时，却保留了十一税制度，他的政府也在组织这个国家的宗教生活方面，扮演了积极的角色。

因此，我们便可以这样看待这个问题：1640年以前，最初的清教徒首先是英国国教成员，当然并不是分离主义者；之后又有长老会制的清教徒，也不是分离主义者；而在另一个极端却是十分清楚明显的分离主义者。在我看来，若是理解了亨利·雅各这个人物就可以知道，这个新

的群体很明显是在大约 1605 年产生的。

雅各和作为“清教徒天路客先辈的牧师”而闻名的约翰·罗宾逊 (John Robinson) 之间的关系饶有趣味, 且引人注目。约翰·罗宾逊最初是一个分离主义者, 后来却成为独立派, 这就是尼尔和其他人误入歧途的地方。我非常信服查普林·伯雷奇对这个问题所持的论点。旧的观念认为是约翰·罗宾逊把亨利·雅各转变成了独立派人士, 但实际情况恰好相反。其实是亨利·雅各把约翰·罗宾逊从一个分离主义者转变成了一个独立派人士。我认为查普林·伯雷奇已经通过引述罗宾逊在 1610 年遇到雅各之前和之后的作品内容, 以及他之后做事的方式而清楚地证明了这一观点。

对现今的我们而言, 这是一件有趣的事情。这表明他们的思想并非是刚硬不变的, 而是保持着开放, 常常准备听取新的事实、新的观点或是来自圣经的新鲜的实证。可我们却倾向于遗忘他们的这些特征。当然, 有些人是完全死板并且无论在什么情况下都不改变的, 但是, 大致说来, 我认为他们确实是愿意考虑其他的观点的。

而从 1640 年之后, 情形就大为不同了。从那时开始, 便有了一些常规的词语。长老会、独立派、浸信会或重洗派等词语产生, 以代替像清教徒这样的大集合名词。当然, 还有像贵格会、第五国度派、掘地派等其他名词。^② 但有趣的现象是, 从 1640 年之后, 像独立派、浸信会、长老会这样的词代替了清教徒一词而得到越来越多的使用。我们不必对这类事情做太多学究式的探讨, 但是如果我们要理解亨利·雅各的故事的实质, 那么我说这么多的东西就是必要的。

为了证明这一点, 我要引用著名的罗伯特·贝利 (Robert Baillie) 所说的话, 他曾为 1643 至 1647 年间的威斯敏斯特会议写过很多的东西, 并且是这个会议的苏格兰成员之一, 他说, “至于布朗主义者, 他们在伦敦或阿姆斯特丹的人数是非常少的”。“至于在伦敦的独立派清教徒”, 他也同样报告说, “时至今日, 所有参加已知的公理会的成员全部被计算在内, 包括男人和女人, 总数不超过一千人。”接着他证实

^② 关于 1640 年后出现的各种派别, 请参考本书第 8 章, 170 页。——编者注。

说，“但是除去人数不说，他们在其他方面都是如此的优秀，以至于所有其余的宗派当中没有一个能和他们相比的。”他在这里特别谈到独立派人士。你可以看到，贝利认为在1645年的伦敦，独立派清教徒的数目是很少的，总数低于一千人。

那么，我要试着给出一个定义。我相信独立派的人士完全不相信他们应该和英格兰国教会彻底分裂。他们愿意承认英格兰国教会是一个真正的教会，在英格兰国教会之内，无论如何都有真的教会和真的基督徒；他们也并没有把自己完全从其中分离出去。他们相信可以“在某些情形下顺从国教”，我在后面也会引用一些材料表明，他们在某些场合，也会与英格兰国教会会友一起侍奉。对他们的正确称谓应该是半分离主义者。

我已经试着对当时的情况作了宽泛的总体的描述。我们须要牢记的是，在那些年代里，这种混淆是很严重的。正如在这次会议上有不止一份文件提醒过我们，如果情况是多变和不确定的，那么当时的情形就是这样。

二

现在让我们来看看亨利·雅各的故事。他于1553年生于肯特郡，毕业于牛津的圣玛丽学院，之后成为牛津的基督教堂学院（Christ Church）的领唱。接着他被任命为肯特郡的切雷顿（Cheriton）地区的教区牧师，他以此为生，直到大约1591年。接下来，他可能去了荷兰。他已经开始被清教徒（我再一次宽泛地使用这个词）的教导所影响，结果他去了荷兰，并且在那里停留了一段时间。他不是极端的清教徒，我们可以用如下的方式证明。顺便说一句，他是一个非常有能力和学识的人。在1599年，他写了一本书，题目是《为英格兰的教会及其侍奉而辩护——针对弗朗西斯·约翰逊先生的反对意见及其理由而写的两篇论文》（以下简称《为英格兰的教会及其侍奉而辩护》）。弗朗西斯·约翰逊（Francis Johnson）先生是一个分离主义者，并且是荷兰的一个分离主义教会的牧师。他撰文称英格兰国教会不是真教会，而且她的侍奉也不是真正的侍奉。可见，亨利·雅各在这篇《为英格兰的教会

及其侍奉而辩护》一文中，为英格兰国教会做了辩解。

他的立场在这篇文章中非常明确。很显然，他并没有中断与英格兰国教会之间的交流，但是却拒绝一切被称为“她的腐败”的地方。他认为英国国教有许多败坏之处，但是尽管如此，他仍然不愿意像那些分离主义者一样说英格兰国教会不再是一个真的教会了。

大约 1600 年，他成为荷兰西兰（Zeeland）的米德尔堡（Middelburg）的“聚众教会”（gathered church）的牧师。这个教会的主要成员都是流放到此地的英国人。请允许我借此机会说说我的看法，我认为我国人民应该记住对这个国家的感谢之情，因为她在那个时代以这样的方式庇护了这些流亡者。大量的人断断续续地来到荷兰，而他们总是能在荷兰得到热情的欢迎和极大的自由。当然，这个国家在其他的年代也确实做了同样的事。

请继续来看这段历史。在 1604 年，雅各出版了一本书，题目是《以上帝的话语和人的最佳之见证证实英格兰的教会进行改革的必要性》（要记得他在 1599 年曾为英国国教做了辩护）。他在这本书中提及了以下几点：

- （1）所有关于信仰和纪律的事情绝对完全地包含在圣经之内，而不需要任何人的传统；
- （2）英格兰国教会的礼仪和牧师职务确实需要改革；
- （3）在主后头二百年的时间中，基督的教会不是由教区主教管辖，而是会众制的；
- （4）新约圣经已经含有教会管理的特定模式；
- （5）这种教会管理的模式不可以被人改变，所以，其他的模式都是不合法的。

你可以看出他有多忙：我们发现他于 1605 年返回了英国，并且参与发起了致詹姆士一世的《第三个谦卑的祈求》（A Third Humble Supplication）。顺便说一句，亨利·雅各是在汉普顿宫向詹姆士一世（他曾是苏格兰的詹姆士六世）呈递《千人请愿书》的人员之一，也是对国

王的拒绝感到极为失望的人物之一。但他们仍然继续恳求国王，在这份《第三个谦卑的恳求》中，他们迫切地恳求信仰自由。

他们的要求如下：

允许在公众场合聚会来敬拜和侍奉上帝，能够和平地享有我们自己对上帝的敬拜和对教会的管理的执行权，也就是只依据上帝的话语的规范，而不依据任何人的传统，并由我们的聚会当中的——一个牧师、长老和执事来治理教会，但就我们目前所处的状况而言，到现在为止，我们还从未享受过这样的权利。假定任何一个以这样的方式参与聚会的人总是应该（1）首先要像这个国家的法律所言明的那样，在治安法官面前宣誓效忠于陛下至高和尊贵的权威；（2）随后也应该仿照法国和荷兰的教会模式那样，和其余的英格兰教会保持兄弟般的交流；（3）应该真实地负担他们现今有义务承担的教会的和民事的所有方面的税赋；（4）如果他们当中的任何人违反了教会或民事方面的规则，破坏秩序并且违背基督徒应有的顺服，那么这个人应被交给陛下的法律官员来处置。

这些文字很好地概括了那些人在当时，即1605年左右所坚持的是什么。他们渴望在他们的聚会里有“一个牧师、长老和执事”，而不希望被迫随从任何人的传统。他们愿意宣誓承认国王的宗教权威，愿意和英格兰国教会保持弟兄般的交流，并且愿意付各种税费等等。

差不多时，雅各在一份称为《基督教的原则和根基》（*Principles and Foundations of Christian Religion*）的论文中给出了他对于一个真正可见的教会的定义：“一个真正的可见的，或者说是有牧师的基督的教会，是一个特别的集会，是众信徒完全的属灵协作，它自身拥有直接来自于基督的能力，以管理它的成员的所有宗教信仰事务。”

至于如何建成和聚集这样一个教会，他说道：“众信徒自由地认同基督和他的使徒们在福音中所建立和实践的宗教和道德责任，从而彼此联结和立约，共同成为一个神圣的社群的成员。所有完全的民事合作都通过这样一个自由的彼此认同而开始。”一个教会的工作人员应该是

“一个牧师或主教，以及众位长老和执事”。这就是他的见解：他在倡导用这种立约的方式形成一个教会，而这种方式随后就变得非常著名和受欢迎，他想要的是一个“独立的或会众制的非分离主义者的教会”。这是非常重要的。他从来就不是一个分离主义者。但是他相信，“英格兰国教会的每一个堂会都足以决定它们自己的策略和管理自己的事务，而来自于大主教、主教甚至是地区长老以及教会会议等的帮助都不是必要的”。他在1605年左右的立场就是如此。

到了1610年（我已提醒你们，他是在1610年遇到约翰·罗宾逊的），雅各出版了一本非常重要的书——《基督的真实的、可见的、有牧师的教会的神圣开端及其制度》（*The Divine Beginning and Institution of Christ's True, Visible, and Ministerial Church*）。因为这是这段历史中非常重要的一点，我必须从这书中引述一些章节。雅各写道：

我知道在英国有真正的可见的教会和牧师，虽然只是很偶然地，但我得说我不会拒绝与他们交流。我的意思是，既然在这些会众中有敬虔和圣洁的基督徒彼此联系，共同侍奉上帝，就他们所见而言，也赞同上帝的话语，所以他们本质上是来自基督的真正的上帝的教会，而我们也知道这一点，所以我们决不应该公开地和他们分裂。

我们又一次得到提醒，他不是分离主义者，分离主义者和独立派是不同的。下面是此书中另外几段摘录：

基督徒读者们，出版这篇论文是为了两类人。第一类人坚持认为，基督耶稣在新约中并没有为我们的可见的教会建立一种制度和管理形式；而是听之任之，教会可以在人的权威之下任意被建立，也可以再被加以更改，而在他们看来，这非常适合他们所生活的国家或城镇的情况；这样一来，他们就等于坚持并承认：在教会可见的外部管理方面，基督不是王，不是主，同时也不是立法者。第二类人清楚地知道，在基督的教会可见的外部形式上，基督是王，是主，也是立法者，就像在旧约中一样，基督在新约中也为他的可见

的教会及其管理设立了某种模式，对我们而言，这是永久的，无论是在哪里，无论是什么人，都不可以对它加以改变。基督徒本应相信这样真实而稳固的信仰表白和教导。但我却不知道他们如何能够，以及依据什么原因如此行事，并且也乐意其他的人继续保持以下明显相反的做法：首先，他们根本不参加任何一个他们所宣称的基督在新约中所设立的可见的有形教会及其管理，从而也就不参与基督在地上的可见的国度；其次，他们却顺服并从属于一个主教辖区的地方教会管理，并且成为一个从未被建立起来的教省教会的表面的成员，这是与上述的革新相反的，因此，基督并不是这样一个教会的王和主，我们通常也不能从这样的地方得到任何他所应许的属灵祝福。

这两类人，都是主耶稣所爱的，正是他们使我写了这篇小论文，我希望这篇论文能清楚地说明我的观点，以直接的论证彻底充分地反驳前者，以必然的确定无疑的推断反驳后者。我认为，如果在上帝的面前以正直单纯的良心深思并适当地衡量这件事情，那么没有一个基督徒的心灵不会和我一道承认：在我们现今的时代，这两类人（尤其是他们的错误）都是应该受到责备的。因为在所有察看此事的人的眼中，这是很明显的，按照前者的声明和见解，一扇宽大之门就此敞开，那些自由思想者便可以轻易进入；在英格兰，他们被称为家庭主义者，他们认为上帝的律法中有关教会的外部形式、牧师的职务和礼仪都是无关紧要的，因此便不用出席无论是公众的还是私人的宗教活动，在他们看来，很快就能以相似的推导得出结论说：既然这些涉及对上帝的特别崇拜的事情都是无关紧要的，那么就不应该去烦扰任何人的良心，也不应该把这类事情当成是上帝的命令或禁令：因此，不敬虔的和最违背基督教的做法便会充满这个国家。

然后他又继续展开一个相类似的论点。

这本特别的书对约翰·罗宾逊从一个分离主义者转变成独立派起了很大作用。

1611年，亨利·雅各出版了另一本书，详细阐述了他以前的论点，并且做了更加清楚的说明。他从圣经以及从使徒时代起的饱学虔诚之人的作品中援引另外的证据，说明“教会管理应获取会众的赞同”，以及“由福音而来的真教会仅包括一个会众群体（congregation）。教会的成员是在基督耶稣里被重新创造的，因此就有权力和能力选择被上帝的恩典呼召来做这项工作的牧师，而不可以接受由教皇职位传下来的被玷污的渠道的影响。”

接着他继续说明，如他所见，为了英格兰国教会的立场而作的辩词在这个问题上实际对天主教教徒有利：

既然人们并不赞成给予他们的牧师正式的职分，我们的反对者是否能够证实新教的牧师职务的正当性足以形成对天主教教徒的防御呢？哦，但愿英格兰那些敬虔博学之士能够充分证实这一点。而我将立即遵从。否则的话，罗马教会必定会尽他们所能在英格兰发展壮大，而这迫使我去认真地思考这件事情。每一天，我们都被天主教徒挑战，要去证明我们在英格兰的牧师职务的正当性，以及我们确实得到了这样的呼召。迄今为止，我们的学者说了些什么呢？必须就这个问题做出直接的回答，因为人们的良心不会对拖沓多变的回答感到满意，如果我们所说的话中仍有顾虑和困难，那也是不行的。

为了证明我们在英格兰的牧师的呼召和职务都是正当的，我们必须清楚地说明给予我们这个呼召的人们有适合做此事的权威。这是关键点。请我们的学者澄清这点，阻止那些叫嚣的天主教徒，那么所有人都会满意了。因为大家都清楚地知道，教会中每一个真正的牧师职务都必须是从一些有合理正当的权力的人那里得来的，而对于每个真正的牧师职务来说，这都是基本条件。

雅各解决了这个问题，他对于英格兰国教会所持的观点如下：

教皇任命了像克蓝麦和里德利这样的主教成为大主教。他们没

有从别处接受任命。而从他们以下，直至我们所有的其他牧师也都接受了他们的任命，直到今日。而随之而来的结果就是，英格兰所有的牧师职务都相继出自于教皇，在英格兰，所有侍奉教会的人都会如此回答。对我们来说，这是悲哀不幸的辩白。虽然这是虚假的，但这确实是天主教徒们所渴望的，并且他们因此感到得意。从两个方面来说，这种任命都是虚假的，首先，罗马教廷给予大主教克蓝麦等人的东西，又重新被他们完全收回了，就是说，当大主教脱离罗马教廷时，他们就罢免了他的职务，并且开除了他的教籍。所以，他们没有给他留下一丁点他们曾经给予他的权利和职务。但是，毫无疑问的，如果他们能够给予这职权，也就能够把它收回去，因此，一旦大主教成为我们的主教，并且就这样从罗马教会中被开除教籍，他随后就不再有任命牧师或是履行大主教其他任何职权的权力了，因为这种权力是源自于罗马教廷的。其次，我们都知道罗马教会正是敌基督的，这主要表现在他们的教士职务以及灵性的管理方面，而最主要的是，所有其余的人都是从教皇那里，就像是首脑那里得到他们的能力和权威的。现在我们怎能说这个敌基督者能够从基督那里得到权力来任命牧师呢？又怎能说从那些仅从教皇那里得到权力的人所派生出的牧师职务是合法的呢？答案必然是否定的。光明与黑暗有什么相通呢？基督和彼列有什么相合呢？基督和敌基督又有什么关系呢？什么都没有。我们的良心无法相信处于这种情形下的牧师职权，但是在英国，在我们中间，基督的真正的牧师有更好的来源。因此我们国家的基督徒的回答必定是错误的。谁不曾看到，天主教徒们因这个回答而欢欣鼓舞并且进行侮蔑呢？谁不曾见到，他们通过这件事得到了多大的鼓舞和激励，并且在他们中间得到极大的增长呢？事实上，当一个人见到这一件事鼓舞了数千人起来反对基督的福音和他们的国家的自由时，心中该是多么痛惜。因为当他们听见我们把这样满有恩典的恩赐、我们的荣耀、我们信仰中通向拯救的神圣的方式，也就是我们的牧师职务公开地归给罗马教会以及他们的手段时，他们就会说：如果枝子是神圣的，那么根就更是如此了；如果支流是甜的，那么源泉就是美味

的。而我们怎能选择这个回答，给天主教徒增光，并使他们在我们中间得到好处呢？

当然，这本书又一次影响了罗宾逊和其他许多人。这些事情都是在1611年发生的。

三

在此之后，事态迅速进展，形势也越来越明朗，这使得雅各明白，他必须回到英国，并且必须按照他在我曾提及的这些书中所指出的规则来建立教会。这件事发生于1616年——那正是350年之前——他怀着这个意愿回到这个国家，并将这意愿付诸实施。关于这一点，请允许我引用查普林·伯雷奇的第二卷作品，在这卷书中记载了此事，而这些记述中收集了保存在里真特的浸会学院（Regent's Baptist College）的古尔德手稿（Gould Manuscript）中的内容，关于这件事的所有历史都被记载在手稿中所谓的杰西记录（Jessey Records）里面。这份记录告诉我们，亨利·雅各先是在这个国家里，随后又在低地国家^③里多次参与关于这些事情的会议。他与约翰·罗宾逊先生做了大量交谈和讨论，之后在莱顿城^④（Leyden）的教会牧会，接下来又和其他有关人士一起返回英国，他在伦敦与以敬虔和博学而闻名的人们一起召开了几个会议，他们当中有思罗格莫顿（Throgmorton）先生和特拉弗斯先生，后者就是著名的沃尔特·特拉弗斯（Walter Travers），他曾是伦敦圣殿教堂（Temple Church）著名的理查德·胡克的同事；胡克在上午说了一件事情，特拉弗斯却在下午说了与之完全相反的事情。其他参与会议的人是温（Wing）、理查德·曼塞尔（Richard Maunsell）和约翰·多德（John Dodd）。雅各是被这些会议推上这个位置的，“在认真地估量了一切情形和环境之后，雅各先生和一些人共同禁食祷告，寻求主对他们的心

③ 指荷兰、比利时、卢森堡三个国家。——译者注。

④ 荷兰城市。——译者注。

意。最后，他们当中的大多数人决定，无论这事会导致什么样的麻烦，在英国确立与在荷兰以及其他地方一样的做法是正当的和值得赞扬的。亨利·雅各愿意为了基督的国度的缘故而冒险，其他的人则鼓励他”。

就这样，在1606年，这个教会就在伦敦的萨瑟克（Southwark）形成了。我没有办法找到这条街道的名字，只知道它在萨瑟克，下面就是对于这一事件的描述：

上述的亨利·雅各和萨宾（Sabine）、斯多斯默（Staiesmore）、理查德·布朗（Richard Browne）、大卫·普赖尔（David Prior）以及其他各位博学的圣徒约定了一天以禁食祷告来寻求主的面，为要把他们特别聚集在一起，成为一个教会的事情向主交托，在这一天快要结束的时候，他们达成了联合。那些计划了现在这一联合的人就这样彼此连接：弟兄们手拉着手，站成环形；他们宣告了大家的意图，亨利·雅各和其余的人都作了关于他们的信仰和悔改的宣告和声明，有些人的较长，有些人的则短一些。接着，他们就共同约定，要遵行上帝对他们所有的启示或是将要使他们知道的旨意，这就是这个教会的开始。

几天之内，他们就通知了在这里的旧式教会——指那些分离主义者的教会。从巴罗和格林伍德以及彭里的时代开始，分离主义者的教会就已经存在了，但是他们当中的大部分成员都被处死了，这些教会也都被消灭了，但是附近仍然零零星星有人聚集在一起。雅各和他的朋友们给他们发出了如下的信息：

在同一年里，亨利·雅各取得了这个教会的建议和肯定，和前面所说的这些可敬的讲道者一起向这个世界发布了“以某些基督徒的名义而作的信仰宣告，表明他们在哪些方面赞同英格兰教会的教义，在哪些方面是持有异议的，以圣经为根据，他们共有28项异议”。

我有一份这个声明的第一版的副本：

英国的某些基督徒的一份信仰声明，认为为了基督的源于福音的可见的、有制度的教会（就是被赋予外部的属灵管理能力的教会）而遵从基督的所有真正的实质的律例是必要的，虽然这些律例与这个国家通行的规矩是不一样的。这份声明是前述的基督徒为了肃清那些分宗派、图新奇以及闹分裂的毁谤而做的，也是为了向地方官员澄清他们鲁莽的敌对者对他们的错误指控。

在这个简短的介绍之后，下面就是这 28 个要点。我不准备非常详细地讲述其内容，而是简单地做出基本的概要的描述：

1. **基督的职分**。这一点总括了我刚才从雅各在 1610 年发表的作品中所引用的内容。要点在于基督是王：在教会的秩序、管理以及其他方面都是如此。

2. **圣经是全备的**。这一点再一次被提及，在圣经中有清楚的教导，说明一个教会应该如何形成，也就是说，基督是通过我们在圣经中找到的东西来实施他对教会的统治的。

3. **教会的辨别，或者说基督的真正可见的教会的普遍形式**，“我们相信基督的真教会可从四个方面来被理解和看待”——描述了教会的不同的形式。

4. 这是一个非常有趣的要点。**基督真实可见的有制度的教会的更为特别的形式**。这一要点称：“我们相信，根据福音，基督的真实可见的教会的本质是一个自由的堂会，是基督徒为了侍奉上帝而组成的，或者说是一个真实的属灵的有制度的身体，只包括一个独立的普通的堂会，而不是很多个教区。在此问题上有两点要加以注意。首先，根据福音，真实可见的有制度的教会仅是一个普通的堂会：圣经中清楚地说明了这一点。”举例如下：从《马太福音》18 章 17 节开始，接下来是《哥林多前书》5 章 4、12、13 节，11 章 18、20 节等等。那么，“第二点需要注意的是，根据上帝的律例，这一群基督徒所组成的普通的堂会是一个属灵的有制度的身体，所以这是一个自由独立的堂会。也就是说，它有从上帝而来的权能在内部作属灵的施政和管理，被独立的人自由做出的共同意

见所约束，并且直接从属于基督，总是处于他们能达到的最佳秩序。这些地方是能够证实的。”——下面又列举了一串圣经经文。

5. **教会会议和大公会议。**这同样使人感兴趣。“虽然我们承认所有的教会，但是有时确有必要通过教会会议的方式在世上设立一个教会或聚会的联盟。”虽然就某些方面而言，他们相信教会的独立，但他们却不是孤立主义者，他们相信这个“通过教会会议”而有的教会“联盟”。但他们还说：“但是其中并没有上下级关系，这些聚会绝不臣属于除了基督和圣经之外的任何更高的属灵权威。那些否认这一点，而坚持主教管区的和教省的（我们和他们自己都知道这并不是普遍的）可见的有制度的教会都是正当的和具有代表性的，在此问题上就改变了福音的原则。”

6. **关于一个被赋予了外在的属灵管理能力的、大公的或普世性的教会体制。**“有人会问，我们岂不是否认了有一个符合福音的普世的可见的教会了吗？我们的回答是：是的。根据福音，基督或是上帝从来没有建立过任何一个普世的可见的教会，平时对全世界所有宣称是基督徒的人进行外部的属灵管理，这是不正当的，也没有代表性。在新约里并没有这样一个教会。”

7. **关于独立的教省的教会。**“为什么我们同样否认了在主教管区和教省管辖下，有任何符合福音的真实可见的有制度的教会？这是令人惊异的；既然如此，我们就否认了在现在的英国有一个真正的可见的有制度的教会，因为英格兰国教会（就像通常所认定的那样）正是主教管辖和教省制的，或者说，是一个国有的可见的有制度的教会。我们回答说：虽然我们总是公然把他们当成真正的有制度的教会，而且尽管就我们所知道的而言，在某些方面和某种程度上，英国有很多真正的可见的有制度的教会，但是我们确实否认有一个符合福音的、国有的、教省制的、主教管区的教会（我们认为无论是教会整体还是其中具有代表性的部分都是如此）。我们要否认的原因是：在新约——上帝的话语中——并没有任何地方设定过这样的事物，就是说，新约中并没有设立过普世的可见的有制度的教会。在新约中只是有一群自由的会众，或曰普通的堂会，正如前面所讲的。”

8. 在英国的真正的可见的有制度的教会是怎么样的。此处表明：虽然有些作为独立个体的教会可以是真的教会，但由于英国的体制，他们处于受束缚的状态。

9. 主教教区、教省的大主教和主教。“我们相信，教区、教省的大主教和主教，以及他们之下的神职人员的属灵职务、呼召和权力都是与基督教的规矩以及基督在新约中设立的律例相矛盾的，因此，我们不可以与之互通。这一观点的凭据基于前述的第4点以及后面的第10点。”

10. 任命牧师。“我们相信，根据福音，牧师的呼召的本质是会众的赞成。”——这一个重要的观点又一次引出了关于教皇的观点，而这一点我们已经在其他的引文中见过。

11. 我们与英国教区的牧师和教区居民的互通。“首先，我们相信，认为我们可以从一个前任的牧师或主任牧师那里接受牧师的职位（在那个时代）是错误的，从这个方面来说，所接受的东西是无效的。其次，在我们当中的一个教区牧师如此接受牧职，并不会使他在所有方面的牧师职能成为无效的，也就是说，这不会使他所有的真实的牧师职务成为虚无的。”这是他们的论点中的一部分，认为他们有时可以去教区的教会做礼拜。他们把一个敬虔的、传讲真理的人和他所属的这个体系区分开来。因而他们有时可以和他一同做礼拜，但是他们在这样做的时候，要清楚地表明，他们不相信也不接受他所属的体系。

12. 论及兼任牧师和暂居者。这个问题有关兼任的牧师和暂居者。他们断言这是“和福音中上帝所定的秩序直接矛盾的；因此，简单来说，他们现在是不正当的；由私人的权威而委任的代理或临时的牧师，例如助理牧师也是如此。而单纯的讲道者则要好一些”。

13. 这一要点涉及纪律和谴责：“我们相信对于圣洁的谴责的真正执行也是要通过会众的赞成的。因此，通过纯粹的主教教区或教省的权威而发的谴责是不正当的，也就是说，如果没有与此事有重要关系的会众的必要的赞成，就是不正当的。”

14. 论及每个教会的牧师数目，以及关于牧师在管理教会的属灵事务和体制上的一般权力和权威。据说，每个教会至少应该有一个牧师；可以有更多，但是至少要有一个；我们也知道，他们相信教会中也应该

有长老和执事。

15. 论及在会众中混有褻读者以及诽谤者。“关于在一个可见的教会中有公开的褻读者和显明的敬虔的基督徒相混合，我们相信，虽然这不会立刻就毁灭教会，也不会使这个神圣的聚集变为虚无，但因为这样的混合，以及它所带来的更深的感染而导致极端的危险，确实会把整个聚会置于危险和绝望的处境，尤其是如果他们长期容忍这些人在他们中间的话。”因为这会对教会中的灵魂造成危险，这些褻读者应当离开教会。你看，这个观点是为了一个纯洁的教会而设的。

16. 关于人的传统。他们对此加以拒绝并公开谴责，而原因在前面的引文中已经说过。

17. 关于来自于使徒的传统。“我们相信所有来自于使徒的制度和律例（必须从圣经中得到证实）都是神圣的，即都是由上帝设立的，具有神圣的权威，完全不可以被人加以改变，并且应该在基督徒中间得到永久的和普世的应用，除非上帝自己（通过他自己的作为）阻碍它或是使之无效。”

18. 关于使徒所谓的说预言。“在会众当中清醒、审慎、有序并且很好地运用对圣经的解释和应用，使徒称之为说预言，我们相信，他明确允许教会中任何一个有理解力的成员（女人除外）说预言，现在，这是合法的、方便的、有益的，有时在许多方面来说还是必要的。”换句话说，一个表现出这种恩赐的男人可以这样运用其恩赐，女人则不可。

19. 关于在教会中宣读讲道词。“我们相信在礼拜时宣读讲道词是不正当的，这对于忠信的会众来说是很不合适的，也就是说没有聘请讲道的牧师做工，而只以宣读讲道词为满足是不合适的。”你看，如果他们宣读讲道词代替一个牧师讲道，那么就是错误的。“牧师勤勉、审慎和睿智的讲道以及对上帝的话语的应用通常带有上帝的能力，并使人得救。而在那些被认可的讲道词中，却没有哪一篇包含着完全良好的教义。”

20. 关于基督降到阴间。在约 1600 年，雅各和一个主教就这个问题展开了争论，而在这份声明中，他清晰地阐明了自己对这一问题的观点：这意味着我们的主在那一时刻处于死亡的权下。

21. 对于祈祷。“关于祈祷：虽然我们相信各种形式的由人所拟定

的祈祷文都绝非一件罪恶，也不是（就如我们所判断的）一个偶像，或是人的虚构，也不冒犯十诫的第二条诫命；但是我们一直确信并且声明：对于一套指定的礼拜仪式，或以强制命令加给正当建立的教会的公祷书，并要他们每当聚集的时候（与其他的祷告相比）都完全依照其中的字句来祷告是无益的，而且还会伤害许多使用公祷书的人，因为这会使神圣的热情、真实的虔诚、真诚的敬拜和其他来自上帝的圣灵的恩赐衰减。新约并没有涉及这个问题，也没有费力要在这个方面做过统一，而是让所有的教会按照其敬虔的自由、智慧、判断力和勤勉的思考来自自己决定。”等等。

22. **关于所谓的圣日。**“我们相信，并没有任何符合福音的圣日（主日除外），也没有禁食日，在一年的平常日子当中也没有要持续纪念某些特定时期的日子。”你可以从这些内容中感到明显的冲击力。

23. **关于婚礼、葬礼和所谓的安产感谢礼。**“至于举办婚礼和埋葬死者，我们相信这些并不应该是教会牧师的作为（因为不是属灵的行动），而应该是民事行为。牧师们并不是被呼召来做这类事情的；在上帝的整本圣经中，无论是在律法之下，还是在福音之下，都没有任何一个这样做的例子，因为没有合理的根据，所以我们相信牧师无论在任何时间、地点去尝试这些事情，尤其是当他把这些事情当作他的牧师职责的一部分时，都是不正当的。”这可能令人惊讶，但他们在这方面的教导的确如此。

24. **关于由国家的地方官员任命牧师。**声明中宣布这是不正当的，并且“与新约的内容相违”。

25. **关于忠于上帝之人的礼物和奉献。**这一要点鼓励人们拿出自愿的奉献。十一税不完全被定罪。下一个要点也部分涉及这个题目。

26. **关于十一税和牧师的最适当的、应有的和必要的生活费用。**“我们相信，根据福音，把十一税作为牧师的生活费用并不恰当，也不是合适的方式。但是我们相信如果是自愿的，那么这些十一奉献不是绝对不正当的。”他们喜欢以上述第 25 项来处理这个自愿奉献的体系，并且鼓励人们像圣经所教导的那样，在第一天准备好他们的礼物，把它们带给牧师。

27. 关于地方民事行政官的责任，以及监督和处理他的教会的属灵事务。“我们相信我们和所有真正的可见的教会都应当被监督，并且保持良好的秩序与和平，应该被至高者掌管（从属于基督），也应该从属于地方行政官：是的，当为了宗教的缘故而有此需要时。”这里又体现了独立派和分离主义者之间的一个重要的区别，后者在这个问题上持非常不同的观点。独立派后来才持和分离主义者相同的观点，而后者确实比独立派先明白这一点。我们必须准确对待这些事件，独立派只是随后才有那个观点的。

这一部分继续说：“地方行政官应该通过他的正当的权利来爱护和眷顾虔信上帝的人，并且处罚那些不服管教和无理的人。但这总是用民事的方式。因此，我们从内心之中谦恭地渴望我们掌权的尊贵的国王愿意以他的仁慈（他亲自或是通过一位行政官）来做这一特别的监督，并且管理我们，我们将非常谦恭地使自己置身于这样的管理和保护之下，因为我们想要应用这神圣的律例，也由于那些上议院神职议员在掌管我们，并因为将会出现的对我们甚至是对整个王国而言极为严重的恶行，所以我们承认需要这样的保护。尽管如果国王使民事行政官代替他行使这样的职能，上议院神职议员会认为这对他们是不小的伤害和得罪，但这却是上帝自己的律例。”从中可以看出他们所做的划分：他们可以接受从民事长官而来的约束，但是却拒绝来自英格兰国教会的官员的管理。“国王使民事长官代替他们行使这样的职能，是上帝自己的律例；而另一种不同的做法，就是把属灵的或是民事的管理（即主教管区或教省）交给话语的执事，这是有罪的，直接违背了在第4、10、24项中讲述的福音的经文。”我只是在引述，并不是在表达我个人的立场。

28. 论及我们要顺服基督而胜于顺服人——在应用真理上，以及在拒绝上述的违背真理的教会惯例上。换句话说，最后一项强化了前面各要点的应用。

四

这就是雅各的故事了。这个教会得到建立，亨利·雅各被任命为牧

师，所以他发布了以上的声明，为他们所做的辩护，也澄清对于他们分裂教会的指控。这个教会就这样开始了，并且复兴起来。雅各一直和他们在一起，直到1624年，他去了美国的弗吉尼亚，次年他在那里去世。一个虔诚的人成为他的继任者，而这实际上就是在这个国家形成的有连续历史的第一个独立教会或曰公理会。

在联邦时代之后（更晚于1662年），独立派的某些重要方面发生了变化，成了真正的分离主义者或曰自由教会成员。

正如我在开始时提到的，所有这些事情非常有趣，因为我们从中看到，这些人是如何在这些事上去寻求他们所感受到的上帝的话语的教导和基督的心意的。我感到，正是那些事情给我们带来真实的信息。这也确实是对我们的告诫，因此，要重读历史，弄清事实，而不要再做笼统的概括，说“清教徒曾说过”这个或是那个。我们应该尽力确认我们知道我们说的是什么，并且尽我们所能说得准确。

其次，这也告诫我们不可以僵化。至少让我们在这一点上效仿这些人吧。让我们去查考圣经，让我们的思想开放，让我们听听其他人所说的，我们也要意识到，虽然我们不理解，但是所有这些事情中显然有人性化的因素存在。有些人似乎能够一跃而至正确的观点，而另一些人则要一步步地来。在重新阅读整个故事之后，我学到的最重要的功课之一就是：我们必须耐心地彼此相待，必须要记得，同样正直的人也会有不同意见。我们必须记得使徒保罗要哥林多教会注意的事：在一切与基督徒生活有关的具体事情上，有刚强的和软弱的弟兄，所以我们要以耐心彼此相待，尽力互相帮助，任何时候都不互相争吵，或是对和我们不同的人心怀苦毒。我们看到，这些人花费这么多的时间，还必须不厌其烦地通过各种步骤来如此透彻地探求这些事情，在我们所处的时代，这些事项又一次以一种严峻的方式出现了，而我们也被呼唤在不久的将来做出各种各样的决定，让我们努力从亨利·雅各和第一个公理宗教会的故事中去学习，以得到帮助和鼓励。愿上帝为此祝福我们。

威廉·威廉姆斯 和威尔士加尔文派循道会^①

钟马田 著 李树斌 译

首先我想解释一下，为什么我要谈这个题目。原因很简单。本来我应该在去年的特会上讲今晚的题目，因为去年是威廉·威廉姆斯（William Williams）诞辰 250 周年。实际上他生于 1717 年年底。但当时我不得不先处理山德曼尼亚主义（Sandemanianism）的问题。对于我历年在这次特会行将结束时所发表的一系列演说，这样的安排在我的头脑中显然有某种逻辑上的先后次序。我突然意识到，去年的讲座恰恰是今晚题目的一个很好的前言，因为在威尔士，山德曼尼亚主义最主要的反对者非威廉·威廉姆斯莫属。所以，我觉得今年讲这个题目是非常合适的。而且，我深信这个题目将和贯穿本次大会的诸多议题之间建立起有趣的联系，因为我会涉及加尔文主义和循道主义这两个方面，同时我的发言在某种意义上也许能有助于总结我们迄今所讨论的种种问题。

对于威廉·威廉姆斯的生平，我不会说得太多。如果要讲他的故事，起码得花一个晚上。这个人非常多才多艺，是 18 世纪威尔士循道会的三位（抑或四位）伟大领袖之一。从去年的特会中我们听到，但以理·罗兰斯是一位杰出的讲道者，豪尔·哈里斯（Howell Harris）是

^① 传讲于 1968 年，该年度特会的主题是“上帝百般的恩赐”（The Manifold Grace of God），取自《彼得前书》4 章 10 节。——编者注。

一位优秀的劝诫者和组织者；但威廉·威廉姆斯却是一位集诸样恩赐于一身的多面手。

首先，我们本能地会想到他是一位伟大的圣诗作者。我甚至可以说，他在这方面的造诣极高。某些威尔士文学界的权威人士，尽管他们并不是基督徒，却都愿意承认，在他们的眼中，威廉·威廉姆斯是所有威尔士诗人当中最伟大的一位。具有真正意义的是，这样一位满有天赋的杰出诗人，乃是在圣灵的感动之下写出了这些无与伦比的圣诗。有一件事可以表明他作为圣诗作者以及散文作家的地位，那就是威尔士大学出版社正在策划重新出版威廉姆斯的《作品全集》。该文集已经有两卷面世。所以说，我们这里要讨论的是一个卓越不凡的人，一个拥有非同寻常才干的人。

除了是杰出的诗人和圣诗作者，威廉姆斯也是威尔士加尔文主义循道会的神学家。他不仅在对山德曼尼亚主义的反击中崭露锋芒，而且通过许多正面的方式展示了其神学素养。和他所在的神学家圈子（不过三四个人而已）相比，威廉姆斯堪为个中翘楚。他常常用诗或散文的形式来表述他的神学思想。但我认为在大多数情况下，他最擅长的恩赐是教导循道会的小型团体——他们常常有定期的聚会。大家一致公认威廉姆斯在教导方面有独一无二的才能。他写了一本书，书名叫做《如何融入探讨经历的信仰社团？》（*The Door to the Experience Society*, 或 *The Door to the Society in which experiences are dealt with*）。这是一本很经典的著作。我曾经试图就此专门写一篇论文，因为我觉得这本书对于当代的我们很有益处和教育性。今天在全国各地，只有很少的基督徒团体仍然坚持聚会和团契。早期的循道会面临同样的难题。他们常常有新的信徒加入到团体中来。接下来的问题是：如何教导这些初信者呢？他们需要领袖。或许他们是好人，但仍然不知道怎样和会友打交道。所以，威廉姆斯写下了这本书，旨在教导和指引他们如何应对这件非常重要的事情。

以上就是对这位卓尔不群之人的简单勾勒。我刚刚说过，威廉姆斯生于1717年。当他很年轻的时候，就在伟大的豪尔·哈里斯的布道会上信了主。他本来一直想当医生，并且正准备成为一名医学生。有一天，在回家的路上，他无意中看到一群人正在听一个人演讲。于是他也

加入了他们中间。原来是豪尔·哈里斯在对他们讲道。就在那个时刻，威廉姆斯归信了基督；几乎同时，侍奉的呼召也临到了他身上。最终，他被按立为英格兰国教会的一名执事，并且出席了1743年由威尔士加尔文派循道会举办，并由怀特菲尔德主持的首届联合大会。

二

以上是有关威廉姆斯的主要事实。你会发现，这个人很容易就能占用我们的全部时间。为了本次讲座的缘故，我建议只将他视为加尔文派循道会的领袖之一，特别是在威尔士地区。以下我们将要讨论的主题是“加尔文派循道会”。

多年以来，我常常发现：无论是阿明尼乌派还是加尔文派的人士，都把这个词视为自相矛盾的说法。“加尔文派循道会？”他们说，“有没有搞错？这是不可能的。明显的自相矛盾嘛。”我记得25年前，我去离这儿不远的一间教会参加他们的周年纪念活动。当时我发言说，我很高兴以一名循道会信徒的身份，代表怀特菲尔德和加尔文派循道会出席这次聚会。随后那间教会的牧师就说，他认为我的表述是一种自相矛盾。之所以如此，是因为他对于循道会或循道主义（Methodism）这个词的理解有很大的欠缺。另有一些人甚至会对我的表述感到震惊不已。特别是在欧洲大陆，很忌讳“循道主义”这个词语，很多加尔文主义者讨厌将加尔文主义和循道主义扯上任何关系。同样，正如我以下要澄清的，其原因也是由于他们对这两个词的理解存在严重缺欠。所以，就目前来讲，由此引发的探讨显然可以很大程度上填补我们的认知空白。

我认为，解决这个问题的最好方法，也是第一步，就是让我对加尔文派循道会产生的渊源作一个简单的概述。当然，我们首先要谈到的是循道主义的兴起。循道主义真正发端于1730年代。如果看时代背景，就知道当时的英格兰国教会普遍受到阿明尼乌主义的影响。你们肯定都记得伟大的查塔姆勋爵（Lord Chatham）论英格兰国教会的名言。他说国教教会有一份加尔文主义的教义信条、一套罗马天主教的礼拜仪式以及一群信奉阿明尼乌主义的神职人员。这是一个准确的描述。当时的国

教教会不仅被阿明尼乌主义所笼罩，而且深陷属灵的沉睡之中。

其他的教会又怎样呢？长老会（Presbyterianism）已经不复存在了。之前在英格兰的确有长老派，但它后来在教义上倒向了阿里乌主义。威斯敏斯特信条（the Westminster Confession of Faith）并不能保证你在教义上不犯错误。实际上，长老派是偏离正路最远的，并且因陷入阿里乌主义异端而被定罪，直接导致了自身的死亡。今天我们要看到的英格兰长老教会其实是一个新的宗派，仅上个世纪^②才开始出现。至于公理会教派，他们同样受到了异端的侵袭；阿里乌主义的倾向在某个时期甚至波及以撒·华滋（Isaac Watts）和菲利普·多德里奇（Philip Doddridge）这样的人物。有记载表明，公理会信徒还受到过极端加尔文主义（Hyper-Calvinism）的影响。此外，在浸礼会信徒（Baptists）中间也有此类极端加尔文主义的教导。

这是那个时代英格兰的大致情形。在威尔士，情况也非常相似，那里的英格兰国教会处在同样的光景之中。在不从国教的团体内，偶尔也能找到少数忠信人士，这是我们不应当轻视和贬低的。然而，热情高涨的循道派，也许包括威廉·威廉姆斯本人，却倾向于持尖锐的意见。在纪念罗兰斯和哈里斯去世的挽歌中，威廉姆斯试图要表达的观念是：当时的世代看不到任何属灵的亮光。的确有一些好信徒存在，但不幸的是，这些好人们只顾彼此辩论，争吵不休。因此从灵性活力的角度来看，他们的作用其实无足轻重。

当英格兰和威尔士处于如此光景之下的时候，循道会应运而生。它是如何产生的？我显然不能在此详述。在英格兰，循道会真正的起源和发端要归功于圣洁会（Holy Club），这个社团主要是在查尔斯·卫斯理（Charles Wesley）的推动下于牛津建立的。有关圣洁会的故事尽人皆知。然而，仅仅从圣洁会本身和内部不可能导致循道主义的出现。循道主义的真正源头来自于怀特菲尔德在1736年的重要经历，以及卫斯理兄弟在1738年5月间的重要经历。在威尔士，循道运动具有相当的独立性和自发性。可以说，威尔士循道会的兴起和英格兰循道会没有任何

② 19世纪。——译者注

关系。实际上，早在1735年，威尔士循道会就已经先于英格兰循道会诞生了；其标志性的事件是豪尔·哈里斯和但以理·罗兰斯二人的分别归主——同样，这也是两个独立无关的事件。之前他们从未听说过对方的名字，对彼此的情况一无所知。但上帝的灵以最令人惊讶的方式带领他们，直到1737年二人才相遇并开始同工。

这就是循道会的由来。起初他们是一体的——英格兰和威尔士的循道派最终见面并联合起来。当时只有一个循道会团体，包括了我上面提到的所有人物。但不久后，正如我们先前提到的，循道会分裂成了两派：加尔文派和阿明尼乌派。在威尔士的循道会信徒都是加尔文主义者；而在英格兰，只有一部分是加尔文主义者。在加尔文派这边，你可以找到不少大名鼎鼎的人物：怀特菲尔德、贝里奇（Berridge）、托普雷迪（Toplady）、罗曼（Romaine）、希尔兄弟——罗兰斯·希尔和理查德·希尔（Rowlands Hill and Sir Richard Hill），还有亨廷顿伯爵夫人（Countess of Huntingdon）。在阿明尼乌派这边，著名人物有卫斯理兄弟、约翰·弗莱彻（John Fletcher）、托马斯·奥利弗（Thomas Olivers）以及其他等人等。

这是引起人们极大兴趣的历史重点。在威尔士的循道会完全是加尔文派的。卫斯理兄弟曾经拜访过威尔士，但直到19世纪初他们才在那里建立起本宗派的教会。然而，我想再次强调一个事实：无论是加尔文派还是阿明尼乌派，他们的共同点是循道主义。这是一个基本的出发点。实际上，威尔士语中“加尔文派循道主义”这个词特别强调了这一点。他们不是说“Calvinistic Methodism”，而是说“Methodism-Calvinistic”。所以你也可以用“Methodism-Wesleyan”这样对应的称呼。词组中第一位的是循道主义，另一个是形容词，用来描述具体的类型。刚开始的时候他们一起同工，但后来由于分歧的缘故，怀特菲尔德逐渐和威尔士的团体建立了亲密的联系，并成为后者于1743年召开的第一届联合大会的主席。

三

我们现在要面对的问题是：到底什么是循道主义？首先我从反面来

回答。循道主义从一开始就不是一种神学立场，甚至都不能算为一种神学态度。循道主义从根本上说完全不是一场试图改革神学的运动。实际上，威尔士加尔文主义循道会直到 19 世纪才制订了一份教义问答或信仰告白书。我强调这一点，就是为了说明循道主义的本质不是一场神学运动。我们一定不要从神学改革的角度去理解它。

那循道主义究竟是什么呢？它在本质上是一种实验性的和经验性的宗教，是一种生活方式。我想这是比较适当的定义。是什么导致了它的兴起？它到底是如何产生的？答案包括以下几个因素。首先是一种觉悟，即认识到宗教从本质上讲是一种个人化的东西。这是所有循道主义者的共识。他们都意识到自己个人的罪，他们都对负罪感深有体会，因为那是一种非常痛苦的过程。他们都极度地感到自己需要罪得赦免，以至于这成为他们很大的负担——无论是加尔文派还是阿明尼乌派都是如此。还有一点就是他们对于认识上帝的强烈渴望。这里说的是对于上帝的直接认识：不是指信仰那些关于上帝的事情（他们已经做到了），而是指渴望认识上帝自己。“认识你独一的真上帝，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”（《约翰福音》17：3）。所有这些因素继而又汇聚为一种渴求，即盼望得到罪得赦免的确信。

许多人可能读过怀特菲尔德和哈里斯 1739 年在卡迪夫（Cardiff）首次会面时的谈话记载。乔治·怀特菲尔德向豪尔·哈里斯提的第一个问题是：“哈里斯先生，你知道你的罪被赦免了吗？”他并不是问：“你相信人的罪能够被赦免吗？”或“你相信你的罪得到赦免了吗？”而是问：“你知道你的罪被赦免了吗？”哈里斯回答说，几年来他一直为自己知道了这一事实而感到喜乐。这就是我上面提到的、所有循道派信徒具有的那个共同点，即得救确据和对于赦罪的确信（assurance）。

下一个在所有类型的循道会中都能看到的共同点就是对“新生命”的渴望。他们非常强调重生的教义（the doctrine of regeneration and re-birth）。你们都知道亨利·斯库格尔（Henry Scougal）写的书《人灵魂之中上帝的生命》（*The Life of God in the Soul of Man*）对所有循道会人士的影响有多大。那本书的主题最好地表达了他们的渴望和追求。怀特菲尔德的讲道总是会提到重生，其他的讲道者也是如此。实际上，卫斯

理兄弟甚至提出过纠正，觉得怀特菲尔德在这个题目上太过热心，有失平衡，以至于在因信称义的教导上不够充分。由此可见循道会对于新生命的必要性之重视程度。

接下来我要特别指出的，是所有循道派对“情感”的注重。他们非常关注怀特菲尔德说的那位“被感受到的”基督。仅仅拥有正统的教义或正确的信条并不能使他们满足，他们想要的是“感受到”基督。他们认为情感在基督徒的经历中占有极其重要的地位。关于这一点我可以举很多例子来说明。遗憾的是，只有两首威廉姆斯创作的圣诗被收入了公理会的诗歌本，而且都经过了翻译处理。所以你们很难从中看出他作为一名圣诗作者和诗人的伟大之处。翻译根本无法表达其原作的神韵。他的圣诗有一种无可比拟的风格，恰到好处地融合了优美的诗歌和全备的神学。这个诗歌本收录了“尊贵主引导我”（Guide me, O Thou Great Jehovah）和“越过幽暗群山”（O'er the gloomy hills of darkness）这两首。但下面我要引用的译文是威廉姆斯最杰出、最具代表性的圣诗作品之一：

温柔的耶稣啊，在我祈祷之时，请向我说话！
 哦，你的恩言何等甜美，
 如同和风吹过我烦躁不安的心灵，
 赐下世界不曾给我的平安！
 当你柔和悦耳的声音悄然临到，
 所有俗世的喧哗纷扰，
 所有罪恶的诱人腔调，
 全都偃旗息鼓，云散烟消。

他继续写道：

哦，救主，告诉我，你属于我，
 赐给我清楚的确据，
 消除我内心的不安，

驱散我的怀疑，挪去我的恐惧。
哦，我里面的灵魂从深处呼喊，
催促我去聆听你的天籁之音；
忧伤要永远离我而去，
绝望也不再如影随形。

这些歌词典型地代表了威廉姆斯的思想。在威尔士诗歌本中，他创作的该主题的圣诗数不胜数。对于自己在诗歌中所表达的内容，威廉姆斯深信不疑，但他不仅仅满足于此，而是希望真正去体验和感受这些事情的实际情形。

当然，你在英格兰循道会的圣诗作者那里可以找到同样类型和风格的曲调。让我从托普雷迪的作品中举个例子：

我渴慕向往的那位，
就是为我钉十字架的耶稣；
唯有在你那里，
我才找到了期盼已久的幸福；
取悦你，认识你，
是我福祉在地上；
看见你，爱慕你，
是我福祉在天上。

主啊，你若收回你的同在，
生命将失去存活的意义；
主啊，你若赐下你的同在，
死亡就毫无威慑的能力；
宁静之源，赏赐安息，
你的微笑，涌流安慰；
平安福乐，在你左右，
若你属我，两者皆有。

当我感受你的爱意，
我的百体喜乐充盈；
我愿一生与你同行，
因此洪福无与伦比。
愿你生命为我所有，
福杯满溢别无他求；
今生相伴，永世相随，
天堂之乐，无怨无悔。

如果你去读托普雷迪的日记，你会发现其中有多处类似上文的情感抒发。

所以我要再多花点时间谈谈这个得救确据的问题，因为从许多方面来讲，这是循道主义的显著记号和普遍现象。正如我们已经提到的，循道会在有关圣洁的教导，以及其他的一些事情上产生分歧，但在得救确据的教导上，他们却保持了高度的一致。这个教导是什么呢？就是说我们对于救恩的确信不仅仅只是一种从圣经经文里得出来的推论。他们同意说这个推论是确据的一部分，但还不够。我认为今天在我国和其他国家的大部分福音派信徒都止步于此。他们唯一的的确据就是从经文里得出的推论。经上说：“信他的人，不被定罪。”于是他们就会问：“你相信他吗？”“是的。”“很好，你不被定罪了，你有了确据。不用担心你的感觉如何。”等等。

循道主义的教导则正好相反。对他们来说，那不过是起点，让你能够继续前行，并且根据《约翰一书》的教导来试验你自己。当你这样做的时候，你就会得到一个更好的确据，这个确据强调和看重的是新生命的证据，所以能够使你脱离某种“相信主义”（believism）或者理智主义（intellectualism）的局限，这两种立场认为只需要相信和接受圣经的话就够了。但循道会人士关注的是进一步寻求确据的来源，即圣灵本身对他们是上帝儿女这一事实的直接见证。他们极为渴慕得到这样的确据，胜过其他任何事物。因此，他们花很大的篇幅谈论《罗马书》8章15至16节的经文，还有《加拉太书》2章20节：“……并且我如今在

肉身活着，是因信上帝的儿子而活，他是爱我，为我舍己。”还有其他几处经文。

我重复一遍，对上述教导的重视是所有循道会的共同特点。我们都很熟悉约翰·卫斯理于1738年5月24日在伦敦亚德门街（Aldersgate Street）的经历。他说：“我的心感到异常温暖，而且我确实地知道，自己的罪得到了赦免。”威廉·威廉姆斯花了很大的功夫来阐述确信的问题。让我引用两段话来证明这一点。下面我将他的著作《如何融入探讨经历的聚会及信仰社团？》中的一些文字翻译出来和大家分享。针对社团的负责人，威廉姆斯教导他们如何询问、考察和试验那些急于想入会的新人，以及如何考察已加入成员的信仰经历。他作了一个区分，即对待年轻会员或新会员的教义问答，和对待老会员的教义问答，是不一样的。他说：“对于入会有一段时间的老成员，你当然会期待他们有不少信心的亮光，但是，对于初次纳入的新成员，你不应当期待他们能同样有那么多的亮光。”——尽管他接下来又说：“有时候你会发现，人们信主初期的经历比他们后来的经历要好得多，这种现象让你感到震惊。”但不管怎样，他提出的主要区别就是：你不应当期望初信者像老信徒那样，能够清晰和确定地表达自己的信仰，并且拥有同样的亮光。

那么，你到底应该怎样询问和察验初信者呢？威廉姆斯提出的一个建议是，考查者可以这样问初信者：“尽管你还没有领受圣灵对你得救的见证，但你是否全心全意寻求上帝，并且以此为你生活的主要规则？我们所谈的不是你偶尔心血来潮的决志和认信，而是说寻求上帝是否是你生活中的首要之事？”请注意他开始的话：“尽管你还没有领受圣灵对你得救的见证。”然后威廉姆斯又谈到如何询问老信徒：“你必须考查他们的见证是否清楚明确，他们最初信主的经历是怎样的，还有他们是否持守了这些见证。”他建议如此提问：“你自己心灵里持有的这一见证是否得到了圣灵加倍的印证？”注意他用的词语——“加倍的印证（doubled）”。换句话说，这就是威廉姆斯对《罗马书》8章16节的理解：“圣灵与我的心同证我们是上帝的儿女。”我们的心告诉我们“所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸，父！’”。但圣灵会加倍地证实，刻上印记，提供担保，加上一笔，使之丰富有余，并且进一步确

认。在对老信徒进行信仰问答的方式上，这是威廉姆斯常用的词汇。

以上就是循道会的教导——当然，也是他们自身的经历。但以理·罗兰斯的例子可以清楚地表明这一点。当他在兰德威布莱菲（Llanddewi Brefi）从格里菲思·琼斯（Griffith Jones）的讲道中听到因信称义的道理时，他仍然对此不太确定。然而，有一天他在兰杰索（Llangeitho）自己的教会里参加圣餐仪式，正当他念诵启应经文的时候，圣灵突然感动他，赐下了“加倍的印证”，于是他明白了。从那时起，他的讲道发生了奇妙的改变，充满了惊人的能力，正如莱尔（J. C. Ryle）在其名著《英国复兴领袖传》^③（*Christian Leaders of the Eighteenth Century*）中所记载的。同样的事情也清楚地发生在豪尔·哈里斯的身上。哈里斯在1735年受难节之前的那个主日认罪悔改，并且在圣灵降临节那天得到了确信。但是直到三个星期后他才得到了圣灵的“加倍印证”，正是这一经历使他成为了一位传道人。循道会人士不仅教导“圣灵的加倍印证”，而且也鼓励人们去期待这样的经历，提醒他们不要以任何次好的东西为满足，就如上面威廉姆斯书中的引文所表明的。

我下面要谈的是循道会信徒（无论英格兰、威尔士还是任何派别的循道会）所共有的另一个重要特点。他们聚会通常是以小组或小班的形式——不管你怎么称呼都行。他们聚会做什么呢？主要是分享和察验彼此的经历，并且一起讨论这些经历。他们谈论和主之间的关系；自从上次聚会至今，个人生命中发生了什么事情，或遭遇了什么奇妙的事件等等。这是社团聚会时的主要内容。在我上面提到的那本书里，威廉姆斯对此有专门的论述。他非常强调经历、确信和对基督之“切身感受”的重要性。这类聚会基本上可以称之为“经历”聚会。实际上，我们用这个词来形容他们是很合适的，因为对圣灵工作的重视是循道主义的重要标志。不满足于头脑中所认信的真理，他们渴望进一步感受和经历圣灵在他们生命中的作为。

循道会信徒以非常认真仔细的态度，一丝不苟地将自己的信仰在生活中实践出来。他们接受这样的教导，并且受到团体的考查，以确认他

^③ 英文版1978年由英国的真理族旗出版社重印，中文版2007年由华夏出版社出版。——编者注。

们真的身体力行。这是他们社团生活的写照。通过聆听讲道的信息，人们有了生命改变的经历；他们申请加入社团，然后得到了接纳，并在其中继续成长。

还有一件我们需要强调的事情，就是循道会对于传福音的热忱。同样，这一说法适用于所有的循道会信徒。有谁能下结论说，在传福音的事工上，约翰·卫斯理和乔治·怀特菲尔德这两个人，谁的热心更大？这个问题你无法回答。事实上两个人都大发热心。对我来说，循道会的不同分流和支派在福音事工上都表现出几乎同样的努力和热情，他们都渴望自己的同胞能够认识上帝在基督耶稣里所预备的救恩，并且他们在事工上都取得了同样的成功。

这些都是循道会的共性。然后就产生了分裂。当我说他们有这些共性，“然后就……”给人的感觉好像是从那时起他们就没有这些共性了。但实际并非如此。在分裂之后这些仍然是所有循道会的特点，是他们的共性。但同时他们确实分为了两派：阿明尼乌派和加尔文派。

人们常常会提的一个问题是：为什么会发生分裂？我记得在几年前的特会上，有人在最后一场聚会中提了这个问题。这个问题很难回答。我认为在某种程度上不可能有答案。我能斗胆提个建议吗？（其实我们完全可以另抽时间作专题讨论）是否有民族性的因素掺杂在里面？我的意思是，也许这件事和民族特征有关。我不会就此深谈，只是简单提出问题而已。在这些事件中，民族性扮演了什么角色？或者你觉得和民族性压根儿就没什么关系？

让我在结束这个话题之前最后再说几句。我一直觉得约翰·卫斯理是我曾经研究过的最典型的英格兰人。我这样说是真凭实据的。然而，我们也晓得，正如我们上面已经提到的，英格兰国教会在那个时候完全受阿明尼乌主义的支配。卫斯理的父母和家人都是阿明尼乌派的信徒，并且以此为荣。不仅如此，杰弗里·纳托尔（Geoffrey Nuttall）教授提出的有趣证据表明，阿明尼乌主义在埃普沃思村（village of Epworth）特别受欢迎，而那里正是卫斯理一家居住的地方。所以说，他们完全是在阿明尼乌主义的熏陶和养育下成长起来的。毫无疑问，这是一个关键性的因素。但在威尔士，正如我提醒你们的，气氛完全不同，

那里的信徒都是加尔文派的。

这是一个很有趣的、值得注意的现象。这些人只是后来才变成了加尔文主义者。开始的时候他们都是循道主义者，但在威尔士他们信奉了加尔文主义。豪尔·哈里斯在他的日记里很清楚地告诉我们，自己如何成为了一名加尔文主义者。同样的事情也发生在怀特菲尔德身上，他“变成”了加尔文主义者。我不会详述他转变的具体时间，但事实是他成为了加尔文主义者。我相信在罗兰斯和哈里斯的例子中，也许也包括怀特菲尔德，他们都是在学习《三十九条信纲》和清教徒著作的过程中采纳了加尔文主义的立场。不管怎样，事实是他们变成了加尔文主义者。在威尔士，直到18世纪末他们仍然保持着纯正的加尔文主义观念。

四

现在我们来看威尔士加尔文派循道会的特点。这些特点再清楚不过了。首先最值得一提的，是他们优秀的讲道。这是最突出的特征。我一直以来都相信，加尔文主义必然会导致伟大的讲道；如果不是这样的话，我会质疑加尔文主义的真实性的。如果你没有伟大的主题，就不可能有伟大的讲道。这些人有伟大的主题，所以当时在全国上下都可以听到他们一流的讲道。他们的讲道最杰出的特点就是充满生命的活力，暖人肺腑，热情洋溢，大有喜乐。其中一些人在早期布道的时候，有一点律法主义的倾向，但这个阶段持续的时间并不长，不久后他们讲道的风格就发生了转变。

威尔士加尔文派循道会的另一个特点是歌唱。威廉姆斯创作了大量的圣诗，人们会用古老的曲调和民谣来配唱。此外，在讲道中经常会有大声地喊叫。他们打断讲道者的声音，大声呼喊“阿们”和“哈利路亚”，有时候聚会的气氛相当热烈。这种喜乐、欢呼、歌唱以及对确信的宣告是威尔士加尔文派循道会的显著特征。

还有一个不容忽视的重要特点，就是他们的持续复兴。我相信我没有必要去定义和描述“复兴”这个词。我知道在某些国家，“复兴”的意思是指举办一轮福音布道会。那不是复兴！我觉得没有什么事情比这

种“由人创办和组织的一系列会议”更加远离复兴的含义。那根本不是复兴！真正的复兴是“至高者的造访”（a visitation from on High），是圣灵的浇灌（an outpouring of the Holy Spirit）。这种现象在循道会的历史上接二连三地发生。回顾 18 世纪的伟大复兴，其中一次就是由 1763 年威廉姆斯出版的一本新诗歌集引发的结果。当时诗歌本一出来，人们都开始传唱，导致了新一轮复兴的来临。在此之前，教会经过了一段灵性枯干的时期，原因是威尔士加尔文派循道会内部出现了争吵。很不幸，这是他们历史上的一个污点。事件很大程度上是个人因素引起的。经过反复查阅相关资料，我觉得这是罗兰斯和哈里斯个性不同导致的冲突——这种事情在教会里很常见，不能不令人叹息。此外，大概在 1751 至 1753 年期间，哈里斯在教义观上无疑出现过偏差，这也是纷争的原因之一。在争吵过后，教会陷入了灵性枯干的光景。但恰在此时，威廉姆斯的新诗歌本面世了。当人们开始吟唱这些伟大的神学表白时，复兴开始了。

威廉·威廉姆斯的赞美诗充分地将神学知识和信仰经历融合在一起。我曾经在一堂论以撒·华滋的讲座上大胆宣称：威廉姆斯是那个时代的圣诗作者中最伟大的一位。你在以撒·华滋的诗歌里看到的是伟大、壮观和恢宏；你在查尔斯·卫斯理的诗歌中看到的是奇妙的实验性的经历。但威廉姆斯的诗歌却将二者融为一体。这就是为什么我将他单独归为一类。他在赞美诗中教导人们神学。在吟唱诗歌的过程中，他们逐渐熟悉了新约有关救恩的教义的伟大表达，以及如何颂赞上帝的荣耀。但此刻我要强调的是“复兴”的成分，因为这是“加尔文派”循道会的独特之处。你在其他信仰群体那里也可以看到一些活动，或者圣灵运行其中的某种场合；但是它们出现的几率要少得多，而且远不如我们在加尔文派循道会中所看到的那样，有圣灵清楚、“特别的”造访。

以上就是加尔文派循道会的主要特点。我想请大家思考一个问题，或许对我们有所帮助：这是一个完全新兴的现象吗？18 世纪加尔文派循道会的现象在以前的世代中找不到先例吗？我认为不是的，其实我们可以找出许多先例。我想这里我们所讨论的是一个非常有趣的题目，那就是加尔文派循道会和历史上的先驱者之间的关系。如果追溯过去，我

们从哪里可以找到暗示和预兆呢？举例来说，我一直觉得在格洛斯特主教、圣徒胡珀的身上，我们可以看到许多和循道会的信念类似的东西。胡珀在玛丽一世在位期间殉道。另一个例子是约翰·布拉德福（John Bradford），他同样非常强调宗教情感和对基督生命的切身体验。我们不要忘了：此二人实际上是最早的两位清教徒，尽管那时还没有出现这一称谓。很多时候，我们往往过于关注那些17世纪的清教徒，以至于忽略了16世纪的清教徒。然而，我们永远不应当忘记：假如没有这些先驱，17世纪的清教徒也许根本就无从谈起。在这些最初的清教徒身上，我找到了一些和加尔文派循道会相似的痕迹，这些痕迹比人们从那些称为“虔信派”的清教徒（“Pietistic” Puritans）——比如威廉·珀金斯、刘易斯·贝利（Lewis Bayly）等人——身上找到的还要多。“虔信派”清教徒所侧重的是实践和教牧神学（practical and pastoral theology）。他们关心的是如何将上帝的律法应用在信徒的生活中。他们非常强调“实践”律法。所以他们讲“决疑论”（casuistry），并且热衷于研究“良心的命题”。我再说一遍，他们的侧重点是律法的教导及其在基督徒日常生活中的应用。这样做的结果确实会导致某种敬虔，但是这和加尔文派循道会所说的敬虔不是一回事，后者一再强调的是“经历”。

如果我们把目光转移到18世纪，你会在沃尔特·克拉多克（Walter Craddock）和摩根·劳埃德（Morgan Lloyd）这些人身上看到一些和加尔文派循道会类似的东西——尽管并非完全一致。后者更多的带有奥秘主义色彩。但是，如果称呼这些加尔文派循道会信徒是奥秘派，那是不对的。的确，他们的信仰中含有奥秘主义的成分，你不能排除这一点。但你不能简单地将他们归为奥秘派。他们对奥秘主义（mysticism）一向持怀疑和反对的立场，这可以从他们抵制莫拉维亚弟兄会所倡导的寂静主义（quietism）的态度上得到证实。然而，需要肯定的是，我们不当从信仰中剔除某种确实存在的“基督奥秘论”（Christ-mysticism）；从使徒保罗的书信里，还有历世历代许多圣徒的身上，我们都可以感受到这种“基督奥秘论”。

从沃尔特·克拉多克和摩根·劳埃德等人的生平所提供的大量信息中，我们可以了解到18世纪颇为兴盛的信仰观念和实践。他们和贵格

会完全不同。他们并不像后者那样，只相信“内在亮光”（inner light）的启示而产生贬低圣经地位的倾向。他们也拥有伟大的神学内容。我常常觉得，你可以在约翰·弗拉维尔（John Flavel）和托马斯·布鲁克斯（Thomas Brooks）的著作中找到类似观念的零散表述——但仅仅是只言片语而已，远远不像加尔文派循道会那样将之置于中心地位。以我个人之见，我会毫不犹疑地把詹森派（Jansenists），包括著名的布莱斯·帕斯卡（Blaise Pascal），称作那个时代以前的加尔文派循道主义者。当然，我还要提到某些苏格兰人，比如威廉·格思里（William Guthrie），甚至比他还要早的罗伯特·布鲁斯（Robert Bruce）和约翰·利文斯通（John Livingstone）。相比大部分的英格兰清教徒而言，这些人的信仰特征更加靠近加尔文派循道会。

这是最有意思的地方。我们知道这些加尔文派循道会信徒读过大量的清教徒作品。他们从中汲取营养。除了圣经之外，清教徒著作是他们的第二食粮，他们从中受益匪浅。但我的观点是：加尔文派循道主义并不是清教主义简单的延续。他们加入了新的元素，即对于情感领域、复兴领域和得救确据领域的重视——我在前面已经描述了这些加尔文派循道会的精髓。我甚至敢说约拿单·爱德华滋也应该被称为一个加尔文派循道主义者。在他身上同样可以看到上述特点的融合。我知道才高八斗的知识界人士对待这个问题的态度常常暧昧不明，但我仍然要坚持说，约拿单·爱德华滋从原则上讲是一位典型的加尔文派循道会信徒，尽管在现实中他是一位公理会信徒。

当我们转向欧洲大陆的虔信派，情况同样有些微妙和复杂。在对施佩纳（Spener）、弗兰克（Francke）以及莫拉维亚弟兄会的信仰考察中，你会清楚地看到许多共通性。我们知道莫拉维亚弟兄会和循道会之间的交往联络，尤其在早期的时候。出于某些原因，他们后来确实分道扬镳了，但从一开始他们都意识到彼此的共同点，这个共同点就是我一直努力强调的加尔文派循道会的主要特征。

五

现在让我们尝试做一个评估，或者说，从所有的讨论中提取一些教

训。我们一直在关注循道会的历史，这一属灵运动虽然分裂为两个方向，但在某种意义上实际上是“貌离神合”的。有哪些教训值得我们思考呢？

在我看来，第一个教训是越发僵硬地界定名词和术语的危险。我们总是容易陷入这种危险，导致词语的含义越来越僵化，以至于最后经过一番演变，这些词语所代表的东西已经不再真实地反映原先的意思。今天如果你说“循道主义者”（Methodist）这个词，人们会想当然地认为你指的是阿明尼乌主义者，或者是约翰·卫斯理和他的追随者，这是很普遍的假定。对我而言，我国的一个宗教门派居然称呼自己为“循道会”（The Methodists），这是很荒唐的。他们没有权利这么做。这违背了历史真相。但这样的事情还是发生了——词语的含义被僵化。

第二，我们看到了党派情绪（party spirit）所带来的危险。“贴标签”一般会引发分门结党的情绪。这是我们基督徒切切要避免的问题。我们一定要避免硬性和僵化地划分界限，因为这类行为会引进错谬的情绪，而且最终会把我们带到一个地步，以至于我们很容易就像先前的人那样发问说：“拿撒勒还能出什么好的吗？”（《约翰福音》1：46）愿上帝怜悯我们，保守我们永远不要成为这种可怕之情绪的牺牲品！

还有一个教训对于正在度过当前世代的我们有非常重要的价值。我们身处一个变化的时代。毫无疑问，再过几年这个国家的宗教形势会和我们所知道的大不相同，到时候将出现一些新的基督徒群体。许多人肯定会加入一个联合的“地区教会”（Territorial Church），甚至是一个“世界教会”（World Church）。但也有人不会去参加。所以，对那些不属于某个“地区教会”的人而言，问题就来了：他们要怎么称呼自己呢？这是“宗派”（denominations）的难题。我们对以下的术语都很熟悉：公理会、长老会、浸信会等等，还有为数众多的门类和名称——我们的美国朋友在这方面的知识比我们要渊博得多。但我要提的问题是：难道现在不正是我们停止这一切做法的时候吗？难道我们不应该停止使用和传播这些出于人意的名称吗？我知道这很困难。人们会辩解说：“但你总得给教会一个合适的称呼啊。你必须展示自己和别人的不同之处在哪里。”但我的问题是：你是否应该那样做？当我们在这届特会

上进行了如此多的讨论之后，当我们对这些历史问题的来龙去脉都了解了之后，我们会不会做一个简单的决定，就是在未来的日子里，在我们教堂的公告牌上，只写这么几个字：“基督教会”？

如果有人来问我：“可你知道他们在里面讲什么吗？”我会回答说：“进去听听就知道了。”我们为什么要竖一块将人拒之门外的招牌？让所有人都知道这里传讲的是福音吧！这就是教会存在的目的。让人们进来吧，让人们聆听吧。他们很快就能发现那里传讲的是什麼，然后自己会决定将来要不要再次拜访。为什么我们要刻意夸大彼此的分歧和不同，甚至夸大到“广而告之”的地步？有必要吗？这种做法历来引起外界很大的困惑，并且现今仍然在制造混乱。这难道不是福音事工所面临的最大的拦阻吗？换句话说，我们在这个方面岂不是犯了分裂教会的罪吗？并且我们通过到处贴标签，使自己罪加一等。其实，我们只应当宣告说：这是一间基督教会，一个传讲福音的地方。难道我们就不能这样简单地处理吗？

说完了上面的话，让我再对加尔文派循道主义发表一些具体的评价。首先，我会说加尔文派循道主义是真正的循道主义，而且是唯一“真正”的循道主义。为什么这么说呢？因为我断言阿明尼乌派循道主义在以下几个方面是自相矛盾的。它的教导以强调“恩典”开始。阿明尼乌派循道主义者一直宣称，而且至今仍在宣称，他们传讲的是“恩典”。

基督唯一的公义，是我的表述；

基督拯救的恩典，是我的宣告。

这是查尔斯·卫斯理在一首著名诗歌里所写的。他们极力宣告这一点。但同样确凿的是，他们同时又鼓吹行为的重要性，以及自由意志的一整套教人自己在得救过程中所扮演的角色。我从来没遇到过任何一个阿明尼乌主义者能够令人满意地解释出《哥林多前书》2章14节：“属血气的人不领会上帝圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透。”他们的难处就在这里。他们宣称：“从天然本性上讲，所有人都是罪人——非常正确！”他们相信堕落的教义。

然而，他们接着会说，上帝出于他的恩典，已经把相信和接受福音的能力赐给了“所有人”。因此，那就意味着现在所有人都是属灵人，但保罗说得很明白，不是所有人都是属灵的，而是有属肉体的和属灵的两类人。所以，如果你说恩典是赐给了“所有人”，那么不可避免的结论就是：所有人都是属灵的，因为这是他们有可能相信和接受福音、不把福音看为“愚拙”的唯一理由（《哥林多前书》2：14）。所以，虽然他们开始的时候大谈恩典，但到了后面却否认恩典。

其次（我仍然在继续讨论阿明尼乌派或卫斯理派循道会的问题），尽管他们强调重生和新生，可接下来又说，我们有可能会失去重生后得到的新生命，从而否认了重生的教义。重生是上帝的作为，可他们却说基督徒能够撤销这一作为，并有可能失去新的生命。从这种观点得出的推论是：你今天可以是一个重生的人，明天又变成一个没有重生的人，过两天又再次重生了，如此变换反复——这种极端的形式从阿明尼乌派循道会衍生的救世军（Salvation Army）那里可见一斑。这一套“从恩典中坠落”的观念，以及可以反复得到和失去救恩的论调，无疑是对重生教义的根本否定。

同样的问题发生在他们针对得救确据的教导上。如果这个得救确据是你有可能会失去的，请问这样的确据还有价值吗？我的意思是：如果你有可能会失去救恩，那么对于这一救恩的确信还有什么价值？如果你在恩典和得救地位上的坚持完全取决于你自己，那你的确据在哪里呢？你能依靠你自己吗？如果完全凭靠我们一己之力持守恩典，试问有哪一个人最终能够得救呢？这不是得救确据的教义。这种观点实际上把所有的问题又丢还给我，把球又踢回来了；而且我和以前一样，处于完全的不确定状态中。毫无疑问，这就是为什么迄今有那么多人转而投向了罗马天主教。在那里，你可以把这个难题呈交给他们，教会来帮你处理。因为这件事情你自己不可能搞定。罗马天主教会不会给你提供得救的确据。他们会对你说：你不可能得到这个确据，你只需要把这个问题留给我们，我们会负责为你处理好这件事情。接下来，你会拿到颇能代表该教会特色的一大堆稀奇古怪的物品，然后他们会告诉你，这些东西证明教会会为你的救恩提供保障。由此看来，阿明尼乌派循道会对于得救确

信的强调显然没有任何功效和作用。

现在我想对这一部分做个小结。对于加尔文所强调的教义之真理性，即众所周知的“加尔文主义”（尽管我已经说过我不喜欢这类术语），其最有力的证据之一就是约翰·卫斯理本人。尽管他的思想出现了混乱和错误，但他本人是一个得救的人。无论他这个人如何，上帝的恩典拯救了他。这就是加尔文主义！如果你说，作为一个加尔文主义者，一个人的得救取决于他对教义的理解，那么你实际上是在否认加尔文主义。人的得救并不取决于他对教义的理解。无论从哪个方面来讲，我们所有人的得救和我们是什么样的人无关。由此引申出来的现象是：有些人的思维非常混乱（因为他们在信仰思考中掺杂了人的理性），正如我们从约翰·卫斯理和其他人身上看到的；但即便如此，他们仍然是得救的人，仍然是基督徒，就和我们一样，因为决定一切的乃是上帝的恩典，而不在乎我们。

正是出于以上的理由，加尔文派循道主义是真正的循道主义。不仅如此，加尔文派循道主义还使循道主义免于蜕变为奥秘主义。这种蜕变的危险随时存在。如果你把重点放在感觉或“感受”层面，你已经身陷这种危险之中；你的信仰极有可能蜕变为奥秘主义，或某种虚假的禁欲苦修主义（asceticism），或某种“光照论”（illuminationism）。所有这些形态在历史上都出现过。但加尔文派循道主义可以使我们避免落入此类偏差，因为它非常强调教义的重要性。所以，你一方面有教义成分，一方面有“感受”成分——加尔文派循道主义完美地结合了这两点。它不仅可以保证我们在教义上的正确性，也保守我们在经历领域不堕入许多的偏差当中；在我看来，那些偏差发展到最后的结果不过是变成某种唯灵主义（Spiritism）。因此，我断言加尔文派循道主义是真正的循道主义。

第二，我宣称加尔文派循道主义是真正的加尔文主义。我想阐明的是：如果某个加尔文主义不具备循道主义的特质，那么我们需要很谨慎地考察它的真伪。缺少循道主义的加尔文主义会产生某些危险的倾向。我们必须清楚辨别这些倾向，否则就会陷入非常危险的境地。

1. 缺少循道主义的加尔文主义容易导致智识主义（intellectualism）和学院主义（scholasticism）。这是加尔文主义面临的巨大诱惑。其结果

是人们会大谈“在我们手中的真理”，而不是“在真理手中的我们”。

2. 缺少循道主义的加尔文主义容易导致的另一个危险是：本该处于次要标准的教会信条，居然喧宾夺主，取代圣经的地位，成为主要的和最高的信仰标准。我这里只是谈可能的倾向，并不是说这种情况发生在所有的加尔文派信徒身上。在公开场合我们通常宣称这些信条是“次要的、从属的标准”；圣经是第一位的，其次才是信条。但常常发生的危险是：加尔文主义者可能会颠倒这个次序。

这里有一个问题，在我们先前的讨论中曾经也提到过。在教会的讲坛上，如果主要以教理问答为基础和内容进行讲道，过于以圣经经文为基础和内容进行讲道，这样做到底对不对？我们须要好好考察一下这个问题。加尔文派循道会从来不以教理问答书作为系列讲道的内容。他们的主要观点和司布真的观点相同，就是：你甚至都不应该做系列式的讲道；每一篇讲道都应该是“赐给”你的，或者说是你领受得来的；而且你必须仰望上帝，求他赐给你讲章。换句话说，你必须求问上帝，让他赐给你在讲坛上要传讲的圣经经文和信息。这是加尔文派循道会强调的重点。总而言之，这一类的危险是无时不在的，就是我们可能会过分抬高信条的地位，使它不再是“次要的”标准。

3. 如果加尔文主义没有被循道主义校正的话，极有可能出现的第三种危险就是熄灭了祷告的热情。这是很严重的事情。加尔文派循道主义者是一群伟大的祷告人，他们的教会以祷告会著称——充满热情、感动人心的祷告会有时会持续多个小时，并且人们在其中领受了奇妙的经历。我可以举出事实来证明我的观点：缺少循道主义的加尔文主义倾向于打消祷告的愿望。我知道一些加尔文派教会根本就没有任何祷告会，在那里，祷告受到很大的阻碍。

4. 最后，缺少循道主义的加尔文主义趋向于制造一种毫无喜乐的、生硬的甚至严厉和冰冷的宗教。我说的是一种倾向。所有这一切都是智识主义带来的结果。而且，越是知识分子在教会中占据主导地位，教会生活就越没有喜乐，取而代之的，是一种刚硬、冷酷、严厉和偏执的教条主义。我本来想要说，缺少循道主义的加尔文主义倾向于成为“僵死的加尔文主义”。但我不会这么讲。为什么？因为在我看来，“僵死的

加尔文主义”是一个自相矛盾的词组。一种僵死的加尔文主义是不可能的。如果你所信奉的加尔文主义变得死气沉沉，那么它就不是加尔文主义，而是一种哲学，一种使用加尔文主义术语的哲学，一种智识主义。总之，它不会是真正的加尔文主义。

为什么这么说呢？因为真正的加尔文主义不仅恰如其分地阐述了我们的信仰和地位这些客观层面，也同样正确地处理了信仰的主观层面。倘若有人看不到加尔文主义里面的主观成分，我认为他根本就没有理解什么是加尔文主义。加尔文主义必然会导致对行动和圣灵作为的重视。它所强调的核心在于上帝对我们做了什么。不是人做了什么，而是上帝对人做了什么。不是我们怎样抓住他，而是“他怎样牢牢抓住我们”。所以，加尔文主义必然导致经历的发生，以及对经历的高度重视。这些加尔文派循道会信徒，并所有早期的加尔文主义者，都一直在谈论上头来的“造访”，主是怎样向他们显现，主是怎样向他们说话等等属灵的经历——我们在上面所引用的托普雷迪的诗歌和日记里都已经看到过此类表述。他们还谈到了圣灵的“隐退”（withdrawings）。为什么这些词汇从我们当代的加尔文主义者中间消失了呢？你上次说起圣灵的“造访”是什么时候？基督最近一次让你“真实”感受到他的同在是什么时候？你对于圣灵的“隐退”知道些什么？当你的“新郎”离开了你，并且最近一段时间没有来看望你，请问你的感受如何？这是真实的加尔文主义的本质。如果某一种加尔文主义对造访和隐退的经历一无所知，那么它只不过是对于加尔文主义的拙劣的模仿。我坚决反对它使用“加尔文主义”这个词作自己的名牌。

更重要的是，加尔文主义会让人拥有得救的确信，而得救的确信必然会带来喜乐。如果你体验到自己的罪孽得到了赦免，你成为了上帝的孩子，并且你要到天堂去，你能仍对这些保证和事实平心静气、无动于衷吗？这是不可能的。确信必然带来喜乐。不仅如此，对救恩的体验认识会激发祷告。上帝是我的父亲。我被他收纳为儿女。我认识了他。有一扇门已经对我开启，我要进到他那里去。我想和他说话，我希望更加认识他。这是真实的加尔文主义。无疑，这会进一步引导人对上帝的话语产生爱慕之心。你在上帝的话语中与他相遇。上帝的圣言会指教你如

何找到他。上帝的道会让你明白什么是造访和隐退。你依靠他的话语为生。没有什么比真实的加尔文主义更能驱使人去渴慕上帝的话语。

下面一点，正如我一再要说明的，真实的加尔文主义肯定会强调复兴的要素，上帝行动的“赐予性”（givenness）以及上帝的造访。需要说明的是，仅仅在加尔文主义衰退之后，复兴的次数才开始变得越来越稀少。加尔文主义的力量越强盛，你就越有可能看到属灵的复兴和再次觉醒。这是加尔文主义的教义所导致的必然结果。你不可能营造一次复兴。你知道自己需要完全仰赖上帝。这就是为什么你会向他祷告、祈求甚至和他争辩、理论。加尔文主义的先驱者们常常这样行。相比他们和其后几代的追随者所做的，今天我们应对教会问题的策略是何等不同。我们审时度势，然后说：“嗯，情况非常糟糕，光景每况愈下——我们应该怎么办？不如举行一轮福音布道会吧。”接着我们召集一个委员会进行策划，然后开始组织张罗，并且满口谈论着在一两年的时间内会有什么事情发生。

加尔文派循道主义者并不这样看问题。他们怎么看呢？他们会说：“为什么事情变成这样？出了什么问题？我们必定得罪了上帝，他为我们感到痛心。他已经向我们转身掩面。事已至此，我们还能做什么？我们必须跪下请他回来。我们必须向他恳求。”于是他们会用类似于摩西在《出埃及记》33章的祷文，还有《以赛亚书》63章的经文向上帝祈求。他们会和上帝争辩和理论，说：“毕竟，我们是你的百姓，不是那些外邦人。你为什么不回到我们中间呢？我们是属你的，你的名已经和我们的一切紧密相连。”他们会抓住“应许”向上帝哀求，在祷告中大大哀痛，直到上帝垂听他们，并再次造访他们。

这才是加尔文主义。没有什么比加尔文主义更能促进和提升祷告。我断言，不祷告的加尔文主义者，根本不是加尔文主义者。这些因素彼此互为助益，就像昼夜轮流更替一样。真正的加尔文主义者会关注复兴。为什么？因为他关注上帝的荣耀，这在他看为首要之事。世界本身的光景如何如何，并不是他们的出发点。使他们坐卧不安的是：这个世界如此败坏不堪，而上帝却正在其中。这是上帝的世界，世人不都在他的掌管之下吗？——上帝的荣耀！这是占据所有加尔文主义者思维的头

等大事。所以他们总是在等候、渴望、祈求上帝“彰显”他的荣耀，显出他的能力；盼望上帝兴起，击散他的仇敌，践踏敌人如同尘土，显出他全能膀臂的作为，这是加尔文主义的本色，是加尔文主义者所求所想的。他们为了上帝的名大发热心。正如上帝是忌邪的上帝，他们也是忌邪的百姓。

与此同时，加尔文主义者通过其教义，对未重生者的状态和光景有深刻的了解。他们对后者有很重的负担，并且急切地尽其所能来引导后者去认识在基督耶稣里的救恩。当这一切发生的时候，结果是什么呢？当然，是极大的赞美和感恩。

我的观点是：冰冷、伤感、悲观、沮丧的加尔文主义根本就不是真正的加尔文主义，而是对后者的一种拙劣的模仿；其实里面已经出了问题，性质已经变味了，那只不过是一种智识主义和哲学理论。加尔文主义会带来感觉，带来激情，带来温暖，带来赞美，带来感恩。看看保罗，他是我们杰出的典范。我们讨论的并不是什么“加尔文主义”，而是保罗的教导。保罗告诉我们，他常常感泣，他以眼泪布道。你是这样吗？我们最后一次为了福音感泣是什么时候？我们上一次流泪是什么时候？我们何时显露过像保罗那样的感受和激情？保罗无法控制自己，他为主癫狂了。看看他信中充满能力的高潮段落；看看他的灵是如何被提升到天上，以至于“在惊叹、慈爱和赞美中浑然忘我”。当然了，卖弄学问的学者们会批评保罗有“跑题”（*anacolutha*）的毛病。他说一句话，往往有始无终。开始说一件事，然后焦点就渐渐转移了，忘记回到起初的主题上来。感谢上帝！因为他看到的真理引导他迸发出那些气势磅礴、慷慨激昂的高潮段落。这是必然的结果。如果我们真正领悟了自己所信仰的东西，我们肯定也会和他一样兴奋不已。《罗马书》8章35节说：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？”答案是：“我被说服……”（《罗马书》8：38，“I am persuaded...”）注意，威尔士加尔文主义者的译文语气要更达意更强烈得多，他们会说：“我确知。”（I am certain）他们满有把握、确定无疑的，就是“无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高大的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的

主基督耶稣里的”（《罗马书》8：38-39）。让我们再来倾听一下保罗在《罗马书》11章末尾的颂赞：“哦，上帝丰富的智慧和知识何其深广！”^④请问在座的各位加尔文主义者，保罗所发出的那句感叹“哦”，在你们的讲道中出现的次数有多少呢？加尔文主义必定会让人不由自主地发出那种“哦”的呼喊，必定会引发像保罗那样的感受和激情。你的灵魂深处被触动，你的内心充满了喜乐和惊叹。“深哉，上帝丰富的智慧和知识！他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！”——类似这样的心声会涌流不绝。在《以弗所书》3章的结尾，我们也可以看到同样的现象。这样说话的人，都是被上帝的荣耀感所充满和统管；他们所思所想的，都是对上帝的赞美。

我的观点换种方式表达就是：初代教会的基督徒是最典型的加尔文派循道主义者。我这样说只是为了描述他们的信仰。不但那些伟大的使徒如保罗等等，就算是普通人、一般的信徒，当他们在一起擘饼聚会时，每家每户总是都充满了喜乐、欢呼，以及对上帝的赞美和感谢。彼得评论他们说：“你们虽然没有见过他，却是爱他；如今虽不得看见，却因信他就有说不出来、满有荣光的大喜乐（《彼得前书》1：8）。”这就是第一世纪的基督教！也是加尔文派循道主义的本质和精髓。它结出的果子就是赞美、感恩和喜乐。正如以下的诗歌所表达的那样：

哦，上帝，我们赞美你，敬拜你，
我们在列邦传扬你至高的权能；
万国在你的宝座前下拜，
承认你是永在的父。

众天使和撒拉弗齐声宣告，
哈利路亚，都归主的圣名；
天堂众子和所有在上有的，

^④ 原文：“O the depth of the riches both of the wisdom and knowledge of God.”（《罗马书》11：33）钟马田强调的是句首的语气词“O”，所以此处将经文直译，为方便读者理解。——译者注。

无不欢喜快乐，呼喊不停——

“哦，主上帝，圣哉，圣哉，圣哉！
万军之耶和華配受万物崇拜；
你充满天地万有，
你的光明、能力和威荣无所不在。”

使徒们加入了荣耀的阵营，
高声唱起不朽的颂歌；
狂喜的先知奔走传递，
哈利路亚的旋律万方响应。

得胜的殉道者也加入了行列，
大声宣扬你超越一切的恩典；
全地之上所有属你的教会，
无不承认和颂赞你的珍贵。

哦，荣耀归给你，至高之上的上帝！
圣父，我们赞美你的威荣，
圣子和圣灵，我们正当尊崇。
三位一体，永受祝福，万世无穷。^⑤

* * *

荣耀归给圣父，
荣耀归给圣子，
荣耀归给圣灵，
伟大的耶和華，三一真上帝，
荣耀，荣耀——（这是加尔文派循道会信徒常用的呼喊语）
直到进入永世。

⑤ 引自 Philip Gell's Collection, 1815。

哈里斯与复兴^①

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 杨征宇 校

也许有人觉得奇怪，在伦敦举行的这个特会，为什么要抽出一堂的时间谈这位名叫哈里斯的威尔士人，第一个原因，今年刚巧是他逝世二百周年，他是在1773年7月21日去世的。这个特会开始以来，一贯的习惯是在每一年，如果刚好逢侍奉上帝的属灵伟人的生辰或忌日的周年纪念，我们就会谈谈这些人的经历。这就是我为什么要谈哈里斯的主要原因。但除此以外还有特别的原因。哈里斯是教会历史上的属灵伟人之一，他的事迹实在动人。我们要让大家知道他的事迹，因为不少人完全不晓得这方面的知识。比方今年6月2日——而今年正是纪念哈里斯的二百周年的大日子——在卡迪夫《西方邮报》上，登了一篇波洛克（J. Pollock）所写的《怀特菲尔德》的书评，作者是一间学校的校长。他说：“怀特菲尔德的事迹，值得我们更多去注意，尤其是在威尔士，因为在这儿的加尔文主义循道会信仰，可说是传自亨廷顿伯爵夫人所传授的怀特菲尔德的教导。”对这句话，我只有一句评语：这简直是根深蒂固的无知的典型例子！但是，我恐怕有人以为是我的民族偏见在作祟，硬说哈里斯被人遗忘多年。那么，让我引述纳托尔博士的几句话。他是著名的近代历史学者，在汉普特斯（Hampstead）的新学院任教，他写了一本有关哈里斯的小书，名为《最后一位火热的人——哈里斯》（*Howell Harris the Last Enthusiast*）。英格兰人纳托尔博士写道：“我要将哈里斯从久已被英格兰作者遗忘了的困境中挽救出来，恢复他在整个福音复兴中该有的地位。……这就是我要特别谈论他的原因，要把他介绍

^① 传讲于1973年，该年度特会的主题是“加添给教会”（Adding to the Church）。——编者注。

给无知的英格兰人。”

但是，在伦敦，为什么英格兰人要注意这个人呢？哈里斯在他繁忙的一生中，前来伦敦不下 39 次之多。在穆尔菲尔兹（Moorfields），他代表怀特菲尔德在会幕教会讲道的次数，比别人都多；他又带领英格兰和威尔士的加尔文主义循道会教会三年之久。所以纳托尔说他在二百年前，在福音派的复兴觉醒中，占非常显要的地位。他与怀特菲尔德交情很深，又因为他所奉的加尔文主义思想，他亲近怀特菲尔德过于他对卫斯理兄弟俩的交情。可是，他也不失为这兄弟俩的一位挚友。他多次参加他们所举办的年会，也关注到缓解他们与怀特菲尔德之间的歧见，希望能把他们的距离拉近。往下我会再提到这一点。哈里斯也是亨廷顿伯爵夫人的至交。可是，我要谈哈里斯的最主要原因，是因为借着他的事迹，我们能更清楚大复兴的本质。

幸好有关他的资料积存甚丰。他不断写日记，每天在讲道侍奉上劳碌了一天以后，他必定花几个钟头写日记，而这些日记幸好都流传下来。最初的日记，是用拉丁文写，后来才转用英文。他字体纤细，而且不时还会在写过的篇幅上再加写一些，因此不容易辨认。但有不少人从事这工作多年，并将这些由日记中辨认出来的记录大量出版，由威尔士加尔文派循道书房印成几大册。这些日记的最大价值，是让读者们能洞悉当年大复兴期间发生的事，尤其是上帝所大大使用的那几位属灵伟人之间的彼此关系。



我要先简要地把一些突出的事实指出来。18 世纪初期的威尔士，从属灵方面说，可算是十分低沉。当时，英格兰的情形也好不到哪里去。但威尔士的情况更糟。威尔士人挣脱罗马天主教思想的樊篱，比英格兰人晚了一百年左右。虽然威尔士也出过一些伟大的清教徒，如劳埃德、克拉多克、鲍维尔（Vavasor Powell）及其他的人，但属灵的情况仍深陷低潮。在英国国教会中，也有一两个福音派的人；当时也有不奉国教者——独立教会和几处浸信会——但数目不多。当时教会的情况就

是如此。

在属灵方面来说，当地的人不但蒙昧无知，而且死气沉沉，结果是人民道德衰败。近代历史学者认为，有人对这个时期的描述未免流于夸张，我不要也犯这个毛病。18和19世纪的作者也许曾对当时的黑暗加以渲染，但我们可以相当肯定地说，当时的情形确实是十分可悲。可是，忽然间，大复兴出现，带来了属灵的觉醒，在1714年1月，这位复兴的主要人物之一——哈里斯出生。有人说他是唯一的主要人物，但我不能完全同意。

他出生于一个名叫特雷维卡（Trevecca）的小小村庄，所受的教育有限，但后来当了教师。那个时候的教师和今天的教师不同。他一生中最具关键性的大事发生在1735年，如果没有这件事，我们也许不会知道他是谁。这件大事就是他的悔改。事情是怎样发生的呢？说到这里，我不得不连带说出一件叫人诧异的事。威尔士的加尔文主义循道会今年对哈里斯逝世二百周年，仅略事庆祝。6月间，他们在卡迪根郡（Cardiganshire）兰彼特（Lampeter）举行大会，邀请了一位牛津大学威斯敏斯特学院的讲授教会历史的教授——别克·诺克斯（R. Buick Knox）讲有关哈里斯的事。这位教授所说的几乎叫人难以置信。他说：“决定哈里斯一生的关键，是在1735年复活节，在塔尔加斯（Talgarth）教会守圣礼的那时刻。”这句话叫人感到惊异，原因是与事实大有出入。最叫我惊异的是，这句话竟出自一位教会历史学教授的口，而威尔士长老会的历史学会，竟也把这篇讲道印在他们的期刊上。

究竟发生的事情是怎样的呢？在复活节前的星期日，1735年3月30日，哈里斯参加塔尔加斯地区的教会聚会。塔尔加斯离他出生和所住的村庄不远。在聚会中，教区牧师宣布接着的主日会举行圣餐礼拜，并说有许多人不守圣餐，是因为他们觉得自己不够资格。他说：“如果你自认不够资格守圣餐，那么你就不够资格祷告；如果你不够资格祷告，你就不够资格生存；如果你不够资格生存，那你就连死的资格都还没预备好。”这些话有力地撼动了这位迟钝的教师。他从来不是生活放荡的人，但他的生活并不严谨。这位教区牧师在宣布圣餐的时候所说的那几句话，引起了他一连串的认罪，至终引出彻底的悔改。

我特别提到这件事，是因为这件事叫我们联想到上帝的仆人所可能经历的奇妙的事。不过是作一个宣布，居然能令人认罪悔改。你永远想不到上帝会使用什么来作工；你的旁白附述，有时会比你准备好了的讲章更有效能。哈里斯参加了圣餐礼拜，结果更加重了他里面对罪的感觉，内心继续经历痛悔的挣扎，他要寻找安息，却又得不着。一直到了5月25日的主日，他再回到那个教会参加圣餐崇拜。在聚会中，照他说，他和魔鬼来了一次厉害的争战。在这个主日之前，他在附近另一个教会聚会，他已经把自己献给上帝，也已经得着一些内心的平安。而魔鬼在这个主日来攻击他，要摇动他的信心。但是，在聚会结束前，他已经得着了平安。他描述当时的经历，说：

在桌子面前，基督在十字架上流血的形象，不断地呈现在我眼前，使我重新得力，深信因着这血，我已经得着赦免了，脱去一切重担，我充满了喜乐，跳跃着回家，碰见一位愁容满面的邻居，我便问他为什么这样愁苦。我知道我的罪已全得赦免，虽然除了这本《敬虔的实践》（*The Practice of Piety*）提到过以外，我一直还未听过可以有这么一回事。哦，何等有福的一天！我要存着感恩的心，永志不忘。

哈里斯悔改以后，知道他的罪已经得了赦免，重担也已经脱落了。可是，三个星期以后，在6月18日，发生了一件更大的事，他得着更深的经历。他当时在兰伽斯提（Llangasty）教会的钟楼内读经祈祷，再一次把自己献给上帝，他所经历的比以往所经历的更厉害。从此，这个人就成了我们所要谈的那位如火燃烧着的传福音者，今晚我们也正要纪念这个人的劳苦。因着这次经历，他对所有还在罪中的人满怀怜悯和忧伤；也正因着这次经历，开始了他的传道生涯。

起初，他只是探望病人，为他们诵读一些以前给他不少帮助的属灵书籍，如《敬虔的实践》等等。他充满了能力，他读的时候叫人深受感动。不久以后，每当他要到病人家中诵读属灵书籍的时候，众人就闻声而至，挤满了屋子。最后，屋子挤不下这许多人，他就只好在屋外

读。听众越来越多，大批人悔改相信，结果，他开始设立一些聚会，就是我们在这次特会中所提及过的“经历分享聚会”。

我只能把他一生中较为突出的事例提出来。在1737年，他悔改两年以后，结识了来自威尔士西部地方的罗兰斯。1739年，他第一次跟怀特菲尔德见面。他结交了这些弟兄们，也和其他人有了接触，于是把许多类似“经历分享聚会”的组织联合起来，便于调整和看管，以免出差错。第一次联合聚会，在1742年举行，但更著名的，是1743年在卡菲利（Caerphilly）所举行的。主持那次大会的弟兄是怀特菲尔德，哈里斯和其他的弟兄们陆续传道，并且忍受不少逼迫和难处。有好几次，哈里斯几乎要丧命。英国国教会内的纷争、牧师间的对立，简直不可言喻，而外面群众的行动有时也很狂热。但这个人继续努力不懈，天天冒着生命的危险，我几乎不晓得有任何人能比哈里斯更勤奋作工不倦。他经常日间传道完了，晚上还要和信徒们私下交通，然后还要写日记。他经常不眠不睡，早上又回到学校工作，有时只睡一两个小时，就起来出门去别的地方传道。他就是这样努力不懈，以近乎超人的精力去应付一切。所以开始传道生涯不久以后，他的声音就永远沙哑了，但他仍旧坚持下去。

这样的情形一直持续到1750年。由于各种原因，他和罗兰斯及其他几位带领的弟兄之间起了争执，引起弟兄们的分裂，他就离开那里，退回特雷维卡老家，开始了一项蛮有意思的事业。他老早就听过，德国敬虔派的弗兰克（August Herman Francke）在哈勒（Halle）所开设的机构，类似孤儿院和属灵社区。哈里斯对此印象深刻，念念不忘，于是决心在特雷维卡成立同样性质的大“家庭”，召聚了为数不下百人的信徒，生活在一起。有人专司铁工，有人干木工，又有人种田生产，另外有人主持磨坊……，自成一个社区，而哈里斯就以圣经真道教导他们。后来他又做了很不寻常的事，那时当地人与法军作战，他参军去了，还在军队里当了军官，以后辗转到了英格兰，到过雅茅斯（Yarmouth），然后转往德文（Devon）和康沃尔（Cornwall）及其他地方，穿着军服随处传道，有时会引起一些特别的际遇。

1763年，他又回到循道会的团体。另外一件值得注意的事：在

1768年，他和亨廷顿伯爵夫人，还有其他一些人，在特雷维卡创立了一所训练传道人的学校，建了一座大校舍。这所在1768年成立的学院，成了一件大事，以后每年的周年聚会，也是大事。开幕的那一天，怀特菲尔德讲道；翌年，除了怀特菲尔德以外，还有约翰·卫斯理、罗兰斯及其他人讲道。这一切工作继续开展，到了1773年，哈里斯已筋疲力尽，就在那年7月21日去世。

这一切的侍奉，首先带来了加尔文主义循道会，而最终产生了“联合会”。哈里斯和其他的弟兄们，到去世的时候，始终是英国国教教会内的人。但他们的跟随者却离开了英国国教会，在1811年，首次自己按立教会牧师。假如当时只带来威尔士加尔文主义循道会的建立，那还好（在19世纪期间循道会在威尔士地方占很重要的地位）。但我们知道，哈里斯传道工作的结果，也引起许多人参加公理宗和浸信会。这些宗派都因哈里斯的传道工作大得益处，他们都承认这一点。同样，哈里斯的侍奉，也给在伦敦的众圣徒很大的激励。他把这一切的事都记录在他的日记里，读者可以从其中窥见，在那场福音大复兴中，除了卫斯理兄弟俩和怀特菲尔德以外，还有其他一些配搭在一起的弟兄们的事迹，例如森尼克（John Cennick）和许多其他的弟兄们所做的。

二

上面所说的是有关哈里斯一生的主要事迹。现在谈谈一些我要特别提及的事。这些特别要提及有关他生平的事，都是我认为和我们今天的处境最有关系的。对这些事，我们并没有像研究古物那样的兴趣，因为我们不是研究学术的历史学者。我们都是属灵人——许多是传道人、牧师和在教会内主日学工作，或其他侍奉上作带领的。我们是要从历史得着教训、裨益和激励。在今天的状况下，我们十分需要这些益处，因为今天在威尔士和英格兰的情况，与18世纪大复兴开始前的情况差不多。我们的处境十分相似，当然也有不同的地方，但我没有必要岔开话题来提那些分别，我只要提出这主要的一点：他们当年不必像我们那样，要与新派自由神学思想和现代神学思想争辩不已。当年的情景主要是死

气沉沉，所需要的是灵里苏醒。今天我们除了需要这种灵里的苏醒外，还加上了别的使命。

这些值得一提的事情究竟是什么？首要的是上帝的主权！今年威尔士的加尔文主义循道宗大会上，别克·诺克斯教授的讲辞中，用了这么一句话：“哈里斯所发起的运动。”这句话怎么说呢？可以说完全不是出于属灵的理解与悟性，充满了20世纪的心态和搞运动的味道。哈里斯从来没有发起过什么运动。他的一生，就如我所讲述的，都只是在说明上帝的权柄的彰显。当年，这个人心里并不大情愿步入教堂，刚好牧师作了圣餐崇拜的奇特的宣布，于是他立刻被吸引住了，领悟过来，并马上悔改，就开始了这个伟大的故事。哈里斯并没有发动什么，我们不能把他看作一个搞运动的人。不然的话，我们就否定了这个奇妙的故事所带来的主要信息。事实不是这样的！而是上帝的主权的彰显！我们不但在哈里斯的身上看见上帝的权能，也看见差不多与此同时，上帝在罗兰斯身上所做的工作。这两个人，从来没有听过对方所做的——两个人根本就是分别在相隔很远的地方工作，但上帝同时在这两个人身上工作，也同时做在怀特菲尔德身上。而我们也知道，在美洲的爱德华滋，和其他人身上，上帝也同时彰显了他奇妙的大工，这就是上帝管理着时间、地点和人物，显出他的权柄！

你如果去过特雷维卡，你会看见那儿还是个小村庄。如果有人问你：伟大的运动可能会在哪儿发生呢？那你多半会说在圣保罗大教堂，或伦敦其他的地方。但上帝作工的时候，并不是这样，他可能选中像特雷维卡那样的小村庄，或一些人们从来没有听过的不知名的地方。这就是上帝所选中的地方、时间和人物——一个穷苦的教师，或与此相类的人物。读读教会复兴的历史，你就会发觉，上帝每次都是这样做的——“……蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。”（《哥林多前书》1：26）

我所要强调的关于上帝权能的彰显的另一重点，就是复兴如何临到教会。哈里斯的事迹表明，复兴来临以前，未必先有革新。革新有时会带来复兴，但复兴有时会先于革新而临到教会。如果我们一定要说：复兴之前，必定有革新，又说复兴必须要有正统的教义为先驱的话，那就是

完全与事实相违。

第二点我要说的：什么是复兴？复兴是上帝的灵的浇灌，正像五旬节那天所发生的，圣灵降临在众人身上。在现今这个世代，我们必须强调这一点，因为近来有些人认为每个人重生得救的时候，就受了圣灵的洗，以后他所要做的，就只是顺服他所已经得着的。可是，这样顺服的结果，并不会带来复兴。必须要有圣灵临到人身上，浇灌他，就像当年五旬节那天所发生的。

这就引出第三点我所要说的，这一点在哈里斯的经历中表明得最清楚，我是指1735年6月18日，当他在兰伽斯提的教堂钟楼内所经历的那关键性的时刻。要明白哈里斯这个人，就凭这一次的经历，我们也可以借此明白，复兴是如何发生的。奇怪的却是纳托尔博士和别克·诺克斯教授都完全没有提到这一次的事，其他的人亦只匆匆提一笔，把它当作许多事迹之一。可是，以我对这个人素来所了解的，这个发生在6月18日的经历决定了他的一生。你必须了解当天他所经历的，才能明白这个人的表现，和他所做的一切。大家不妨读读前几年真理旌旗出版社（Banner of Truth）所出版的一本小书，名为《哈里斯的早期生活》（*The Early Life of Howell Harris*），作者是贝内特（Richard Bennett）；威尔士原文本，称为《威尔士加尔文派循道宗的开始》（*The Dawn Of Welsh Calvinistic Methodism*）。贝内特在该书中就详细讲述了这个关键性的经历。这究竟是个怎样的经历呢？我认为只有一个表达的方式可以把它形容出来。这个表达的方式，就是这些人，和他们的后继人所常用的一句话，“火的洗礼”或“能力的洗礼”。我特别指出，当时哈里斯已经悔改相信，亦已经得着赦罪之恩，他自己也知道已经得着，并且充满喜乐，可是在三个星期以后，他才有这个关键性的经历，成为火热的传道者。这究竟是个怎么样的经历呢？他是这样形容自己当时坐在钟楼内读经祷告的时候所经历的：

突然之间，我觉得因着我的救主的缘故，里面充满了对上帝的爱慕，内心如同蜡被融化一般，我不但充满爱慕，心中平安，而且渴慕离世，与基督同在，然后心灵里面，来了一个前所未有的催

迫，我就喊叫出“阿爸，父！”我不能做别的，只能呼叫“上帝，我的父！”我知道我是他的儿女，他爱我，也在侧耳倾听。我里面感到满足，喊说：“我心快乐满足！求你赐我力量，使我能赴汤蹈火，一生跟随你！”

正如贝内特所说的：

在塔尔加斯教会，他所经历的罪得赦免的恩典，无疑是甜蜜的，可是也在他心灵中带来更大的迫切，他说不出来是要求什么。但当他在兰伽斯提教堂私下祈祷的时候，上帝就把自己给了他。在那一刻，他就把心中所有的偶像除尽，内心满溢着对上帝的爱。在这件事发生以前，基督已进入他心中，但现在，他是与主同席；他得着了作上帝后嗣的灵，叫他呼叫“阿爸，父”，使他爱慕离世，与基督同在。接着的好几个月，他里面的疑惧一扫而空，心里充满了纯全的爱。

这是当时的经历的详细经过，我要再说：这是个关键性的经历，哈里斯也不时提及这次经历，他永远没有忘记它，这是他一生中最重要的一刻。你读他的日记，就会发现每次当他提到6月18日，他一定会提及在兰伽斯提教堂所经历的；他屡屡提到那天所发生的，而不是提他在同年5月25日在塔尔加斯教会所遭遇的。比方他在1739年6月18日所写的日记，就有这么一句话：“四年前的今天，上帝的大爱泻下在我心中，叫我把自已完全献给他。”

又在1746年6月18日，他在日记里这样说：“这是永远难忘的一天。11年前的今天，我得着了印记，保守我直到我得赎的那日。”他又说：

我读《启示录》21章7节，有了把握。哦，何等甘美的一天！以往我在兰伽斯提那古老的教堂中，也有过这样的把握。可是，因为软弱，没有彻底对付罪，又因为受一些非真正基督徒的掣肘，并

且因着我以前所得的把握，不是得自圣经中的应许，因此我又陷入迷茫中。

在1763年6月29日他所写的日记里，他似乎把日期混乱了，但他说：

28年前这一天，我得着圣灵的印记，作上帝的后嗣。（我并没有为这件事求，因为我根本就没有听过这样的事）。当时我心里充满对上帝的热爱，感受到我在上帝里面，他也在我里面的宝贵，巴不得自己整个人都溶化掉，与我所亲爱的父上帝永远同在。

他的日记还记载一件值得一提的事，不是他自己的经历，而是一个小使女的经历。“主向她奇妙地揭示自己，足足有几个钟头之久。她沉浸在他的大爱中，也茫然不知自己身在何处，她恍然大悟在基督耶稣的尊贵和荣耀中她所得的永远的福分，就完全俯伏顺服；圣灵又不寻常地催迫她为教会祈求，在地上做不寻常的奇妙的工作。在我们当中有许多这样的事例，显明圣灵浇灌在这些人身上。”如果你读过哈里斯的日记精华，你会发现他经常强调那是他一生的转折点，使他成为福音使者的决定性时刻。认识这一点，我们就更容易领会复兴是怎么一回事。我还可以指出，以后他还有几次相似的经历，证明了我上面所强调的。他屡次提及他那次特殊的经历，还有其他类似的经历。贝内特谈到他在1736年的事迹时，说：“他重复忆述他有一次所尝到的属灵丰富的筵席，那回他是从昆约（Cwm Iau）回家，路过格兰山（Grwyne Fechan），在途中，上帝似乎以笑脸临到他，上帝的大爱如此有力地感动他，叫他的内心几乎胀破。此后，这个山就成了他的圣山。”虽然他身体残弱，满身疼痛，又不能进食，可是在那些年间，属灵的境界向他赤露敞开，叫他衰弱的身躯披上无可比拟的能力，以至于他的外貌表现能叫仇敌退避三舍。

在另外一则日记上，他这样记录着：从聚会出来，已是早上二时，我就像喝醉的人一般，不能说话，只会喊“荣耀！荣耀！”喊了许久。

“谁能把主在这儿所做的数说出来呢？”在1747年他在日记中写着：“上帝降临我们当中，就像当年在威尔士的情形一样。我们的心在我们里面燃烧起来。”这时他是在伦敦，他又提及亨廷顿伯爵夫人。说：“我听到她宣告得着新生命的感受，并她坚持主教们必须有罪得赦免和接受圣灵的经历。”1749年5月的日记上说：“主临到我身上，爱如强力的水流漫过我身，叫我经受不住，不能再强辩和疑惑。”他往往把罪得赦免的经历，和接受圣灵的经历，清楚分开。换句话说，就是强调他在1735年5月间所经历的和后来在6月18日所经历的截然不同。

这是唯一能解释这个人的表现的原因。这使他对失丧的人充满怜悯，催促他要向这些人传福音，指出他们的光景，劝告他们及早悔改。他心中充满了对那些失丧，快将灭亡的人的关怀。我在这儿特别提出这一点。我们要试验那些自称受洗于圣灵的人，岂不是也用这个方法？只要看看他们有没有关注失丧的人的爱心就是了。主所表现的，正是这样。他看众人，如同“羊没有牧人一般”，“就怜悯他们”。被圣灵充满的人，也是像主这样，他必定会具备“怜悯失丧的人”的心肠，这样就可以试验出，他是否受了“圣灵的洗”。这样的人，并不会只记挂着自己，或在教会中的表现，也不会一味追述自己的经历，以此自夸。他必定会关心别人。在教会历史中，有些运动曾自称收效宏大，就如今天有些宗教运动也是这样，但这些运动必须承认，他们并没有着重福音侍奉。可是，圣灵洗礼的果效，就是叫接受圣灵洗礼的人火热传福音。这并不是贬低属灵经历的重要。但我必须指出，历史显示，人但凡有接受圣灵洗礼的经历，定必带来关心失丧灵魂的爱心表现，这是个最明显的特色。

在这里要连带提及的，是哈里斯往往强调新鲜经历的重要。有些人常只提及他多年前的属灵经历，而这些经历却已不再在那人身上出现，对这种人，哈里斯表示不屑。据说甚至在他临终前说见证时，也强调这一点。“我们不要只数说自己曾经从主那里所领受过的，要说我们刚从主那儿新领受的才是。”他十分关心这一点，人曾有过的生命活泼的重要经历，应该要重复出现；否则，人只能活在仅有的第一次经历的回忆里，那就十分可怜了。对这种人，哈里斯常常加以责备。

还有一点要在这里连带提及的，就是哈里斯的属灵状况，他经常活在圣灵的管制下，他相信圣灵直接带领人。他往往因为没有得着圣灵的带领，而不轻举妄动。为此有人批评他，事实上有时他真成了纳托尔博士所指称的“狂热分子”。有时他真的有过分狂热的危险，但我要指出的是，他实在是与上帝有紧密的联系，并且对圣灵的感动十分敏锐。你们读他的日记中所记录他自己所领的聚会，或别人的讲道，不难发现他所常用的表达字句——“当我发表我们的主的死那无限量的内涵的时候，那股强风就吹下来。”“主在他的全能中降临。”“我得着完全的释放；提到救恩浩大的时候，强风就泻下。”这些现象都是他所要追求的“主在他的全能中降临”。他另外还有一个常用的字眼——“权柄”。在讲道的时候，如果他感觉不到有“权柄”，心里就会不安，但一旦有了“权柄”，一切就都好了。他所爱慕和追求的，就是这个。他认为对于福音的传讲，这是绝对必要的。

三

现在要谈谈他的传道工作的特色了。也许在座的传道人会对这方面特别感兴趣。首先要说的是他讲道的方式。他称自己是个劝勉者，在这方面他特别谨慎，因为他原本要当牧师，但他从未得着按立；他所住的地方的教区牧师不肯按立他，所以他常提防不要让自己僭越受按立的牧师们所享有的特权。可是，他却也坦然指出，自己是比所有受按立的牧师更先“进入田里”。他虽然不是按立的牧师，只不过是劝勉人的，但在必要时，他也毫不犹豫地指斥他们的错处。他指斥过罗兰斯，也指斥过怀特菲尔德，甚至连亨廷顿伯爵夫人，他也没有放过。他觉得自己有从上帝而来的权柄，对待这些人，劝勉他们所该行的，也安慰激励他们。

他讲道的方式最为特别。他形容自己开始时的讲道方式是到病人家里朗诵属灵书籍。用这样的方式讲道不久，他开始把自己的见解加上去，他一面劝勉，一面讲解，但视线没有离开书本。当时的情形，照他所描写的是这样：“召聚来的人慢慢多起来，以至于房子也没法容得下。

上帝的话语满有能力，结果许多人当场呼求上帝赦免他们的罪。我不选用任何特别的经文，只是随着主的引导，自由释放地讲论。至于讲论的题目，事前并没有经过思考，而是得自一种很不寻常的方式，完全不是从我的记忆中来的，是在我心灵中一股强有力的直接推动的果效。有了圣灵的同在，就是上帝呼唤我传讲的印证。”“我讲道的时候，圣灵的能力临到以前，我会先展开话题。”他觉得他可以先打开话题，但等到圣灵的能力来临，他就让自己自由倾倒入圣灵要他所说的话。他说，有一回他“尝试不倚赖圣灵的托付而自己去讲道，结果完全失败”。我们知道有这么一回事吗？他又说：“我要学习如果没有呼召，我就不开口讲道。假如我不理会，照样讲道，就不会叫人得益处。”又有一次：“我双眼仍旧看着手上的书本，没有人留意到我已发挥所领受的话语的恩赐，还以为我是在读书里面的话，又以为我是照书中的话去祷告，因为我眼前始终放着翻开的书本。在当时我认为这样做也不妨事。”“我没有准备，完全倚赖上帝，我得着能力和恩赐，甚至自己也奇怪那些话语是从哪儿来的，而话语那么清晰、那么丰富、那么恰切。就是这样，一直讲了九个钟头，直到天亮，身体却不感到疲倦。当主与我同工的时候，一切都何等甘美！这样的恩赐何等非凡，我真害怕心中会生出骄傲。”换句话说，当时他带着书本去讲道，读书上的话；但当圣灵来临的那一刻，他就直接向会众讲道，不再照着书本去读，但视线始终没有离开书本。最后，他完全放弃诵读书本的方式，直接向众人传讲真道。贝内特说：“1737年开始，哈里斯的讲道，比以前更多在圣经上着眼；接下来的几个月，他论及撒该，讲解《启示录》3章20节和《路加福音》最后一章的一部分。”他仍旧没有事前准备，就向众人讲道，他虽头痛颤动，声音沙哑，但仍然照着他当时所领受的侃侃而谈。他已开始把话语的内容分段，但他从来不受分题或什么其他东西所限制。

说到这里，我要提出一个问题：这样的讲道，岂不正是新约圣经所说的先知讲道吗？这岂不就是《哥林多前书》11章和14章所说的先知讲道？我要说，这正是先知讲道。这个人的讲道，就只是说出他所领受的，是直接从上面来的感动，透过他倾倒入来。这不是启示，而是圣灵的感动。

这个人的生平，还有一点值得注意的，就是他在真理上的学习，或者可以换另一个说法：他在真理的认识上的成长。这一点对今天参加特会的人来说，是十分重要的，下面引述他在日记里所写的：

有一段日子，我竭力要用理智来感化自己和别人，完全没有想到这是圣灵的工作。我所犯的错误，是高举人的能力，辩说所有的人都可以改变自己，决志悔改。虽然我所传讲的是基督，心灵中也深感到他的同在，但事实上我对基督的认识微乎其微。我里面所得的教导叫我不得不承认，我凭自己不能做什么；可是，我所行出来的，与我里面的领受却不一致，这样的情况持续了很长一段时间。我里面有福音的信息，但我还是随从了律法的原则，因为我没有照着里面的领受去行，而是跟着讲章、书本和自己肉体的理性。基督就让我摸索了一段日子，就像他在古时对待众使徒的方法一样。当我辩说“拣选”是出于那恶者的教导，那些以肉体为念的牧师就暗暗欢喜，那些以前恨我的人，就转而欢迎我。但我仍不觉悟，还继续力辩人可以改变自己；否则，我一切所传的，都归于徒然。

换句话说，他头脑的知识和他心灵所领会的互相冲突。他继续写下去：

虽然经验告诉我，如果不是赐下来的，我就不能做什么，可是，我是个顽固的阿明尼乌派教徒；在沃尔诺斯（Wernos）讲道的时候，还大发热心，与那些相信“预定”的人激烈对辩。我坚持我的看法，有一段相当长的日子，没有任何人或任何理由可以把我这顽固的心思扭转过来。我对“拣选”的学习和认识很慢，而且是分段进行。首先，我确实认识上帝是永远不改变的，信心的种子就开始撒在我心中；可是接着有很长一段时间，那正确的认识始终未能成形，原因是我在悟性上的黑暗无知，我因此继续对“拣选”的真理加以否定和反抗，直到上帝怜悯我，进一步教导我，慢慢地，我心中的眼睛开了，得以看见福音的奥秘。上帝怜悯我，叫

我不再光读圣经上的字句，光增加头脑上的知识。当我里面成长的时候，我就慢慢领会到圣经里所说的话。我所领受的福音，不是从人来的，也不是从书本来的，是从上帝来的。我所传讲的是我所经历过的、所看见和感受的，也是我所听见和证实了的生命之道。

他说，他这些在教义上和领会上的改变是在1736年末后的一段日子里发生的。大家记得，他那次重要的经历发生在1735年6月。日记上写着：“1736年圣诞节左右，我开始想到基督。以前，我是着重人的工作。1737年在默瑟尔辛格（Merthyr Cynog），我第一次受到光照，才领悟到‘白白的恩典’的真理，虽然在这以前，我早就知道，‘我凭自己不能做什么’。”然后他称赞那位与他同时代的伟人：“我得以认识基督的真理，全因着罗兰斯的帮助。同年，我刚巧读到谢泼德（Thomas Shepard）所写的《真诚悔改的信徒》（*The Sincere Convert*），我这才从责任感和思想的框框中出来，叫我单单信赖基督。”他又接着说：“在默瑟尔辛格教会所听见的‘白白的恩典’的真理，非常亲切、清晰、有力。这个时刻以前，我一直是被罩在一片黑云下。我当场喊出来：‘主啊，巴不得我能从每一个讲台上，都听到这个完美的教导。我从来没有过这种自己全被剥夺的感受。为了这些完美的教导，我们该当如何感谢上帝！’”

这是哈里斯在教义认识上成长的简短说明。在这里，我又要提一个问题，来说明我的观点。如果我们坚持说：必须先有正确的真理认识和领悟，才能被上帝的灵所使用，那么我们岂不是有陷入一种阿明尼乌派主张的微妙思想的危险？坚持说真确的认识是必需的，这种说法完全是阿明尼乌派的主张。年轻的哈里斯的经历，可以推翻这个理论。虽然整整有一年半的时间，他不单糊涂，所持的真理也不真确，但上帝却大大使用他。约翰·卫斯理的经历当然也是一样。记得有一年，我在威斯敏斯特中央堂所举行的年会上讲道，我说我觉得自己站在那儿，代表了怀特菲尔德；后来往下说的时候，我稍微提及怀特菲尔德和卫斯理之间在神学的立场上的差异，当时我说了这样的一句话，今天在这里我要复述。我说：“据我看来，约翰·卫斯理可真算是加尔文主义思想的最大

的明证。”为什么我会这样说呢？因为尽管他在思想认识上有错误，他还是被上帝大大使用，把福音传扬出去，领多人归信！这是加尔文主义思想最大的明证——上帝的预定与拣选。哈里斯年轻的时候所经历的，也很明显地证实了这一点。

在这里我要提及的另一件事，就是哈里斯和其他弟兄们所组成的“联合会”（Societies）。埃文斯博士（Dr. Eifion Evans）说得不错，这些联合会，主要是信徒分享经历的聚会。哈里斯说，这些聚会主要是让信徒“一起读经，交通他们各人在灵里的光景，分享他们各人自己省察后所得着的，并且可以帮助一些无知的人更多认识真理”。我要强调的是，这些聚会的信徒都已经参加了教会，并且都有“在心中圣灵印证”的明证。有些别的信徒，可能没有这样的明证，但参加这些聚会的，都必须先有这个圣灵见证的明证，才具有参加的资格。这些人总是强调这一点。

然后我要说到哈里斯为人富于和解的精神，我不想用“普世”精神这个字眼，因为在今天，这个字眼可能叫人产生出其他的联想。所以在论到哈里斯的时候，我们还是不要用这个字眼。但我说他富于和解的精神，那就没有问题了。你们读他的日记，或是怀特菲尔德、卫斯理的日记，一定对于他的这种精神有深刻的印象。不是别人，而是这个人，最关切信徒的合一。但如果像别克·诺克斯教授那样暗示，说哈里斯是近代普世教会运动的先锋，那就简直是笑话。对于一些自称为基督徒，却否认基督的神性，否认主宝血的救赎和圣灵的位格的人，你不难想象他会怎样看待他们。可是，他对那些同有真正的信仰，并在“圣灵管治的生活中”分享共通的经历的弟兄们之间的分裂，却感到痛心。1742年，他在伦敦说过下面的话：“我们不该采纳那些外人所加给我们，叫我们羞愧的名称，就如长老会、贵格会、英国国教会、重浸派、循道会等等，我们只该采用圣经给我们的名称——基督徒，因为我绝对相信，上帝的心意是要所有跟随他的人都合而为一，就像父与子合而为一。”我还可以引述许多类似的话来表明这一点。下面是另一段值得一提的话：“我不会光看小事上的差异，免得妨碍了我的视线，看不见大事。有不少人就犯了这毛病。”这是他所持守的金科玉律。是留在英国国教

会内，还是离开成为不奉国教者之一？这个问题很叫他伤脑筋。为此他心里痛苦不已，尤其是在他工作早期那段日子。在日记里，他常常提到这件事。

但他最终还是留在了英国国教会内，为什么呢？我想：有好几个原因，其中一个原因肯定是他十分谦卑。他是个相当奇特的人，性格中糅合了一种莫名的谦虚——有时是近乎病态的反省心态——和畏怯及自我克制；但另外一方面，他又能勇敢得如咆哮的狮子，公开指责一些大人物，毫不胆怯。实际上，他是个虚怀若谷的人。他原来在英国国教会长大，也是在这些教会内得着那些影响了他一生的奇妙的经历。此外，还有一个给他影响至深的伟人——兰道罗尔（Llanddowror）的格里菲思·琼斯，就是那位创立巡回学校的传道人，是大复兴时期的“晨星”。哈里斯一想到要逆他的意的时候就发抖。此外还有一个最重要的考虑，就是英国国教会友中的福音需要和传福音的机会。当时的国立教会是属于英国人的教会，每个人都是当然的会友。人们需要去教会的话，就去国立教会，尤其是在特别的场合，例如为婴儿命名或举行婚礼、丧礼，都是在那儿。哈里斯看准了这是个传福音的好地方，也有福音的需要。不奉国教者已经寻找到真理，可是还有这些广大的民众完全落在黑暗的蒙蔽中，因此他不敢轻举妄动，免得妨碍了传福音的机会。他害怕一旦离开英国国教会，这些民众就不会听他讲道，会批评他是分离主义分子，那么他就会把福音的门关上了。我认为这是当时哈里斯最大的顾虑，虽然后来引起许多困难，但我始终认为他一直顾虑到可能发生的影响。

再者，他清楚地晓得，无论是英国国教会，还是不奉国教的教会，都不可能牧养因着他的福音事工而悔改信主的信徒。既然是这样，为什么不索性留在英国国教会，为信徒另组联合会，以便栽培他们呢？别忘了，当时不奉国教的信徒也不是十分属灵。在18世纪初期，在威尔士，甚至在英格兰，不奉国教者的表现，就是只会在教义上争辩。他们都是大有学问、有才干也熟悉真理的人，可是大部分时间他们都在彼此争论。此外，他们中很多是极端的加尔文主义信徒。很明显，当时哈里斯可以迟迟不能接受“拣选”和“预定”的真理，主要原因是因为有些不奉国教者所表现的极端加尔文主义思想；也因为这些人的作风，拦阻

了人接受恩典的真理。因为上述种种原因，哈里斯终其一生没有离开英国国教会。

四

结束前，我要谈谈他在 1773 年 6 月到 7 月间临终前的光景，这刚好是二百年前的事。那段日子，他在日记中写下不少感受。让我引述他一些话，来表明他如何面对快要走完世上路程的光景。

我的灵就像待在门外，等候呼召入内。我不可能要求什么，只愿意回家，又只愿他不再迟延，快快呼召我回家。哦，你为我流血，以至于死，现今又活着；求你快来，领我归家。至于归程如何，我只有交托在你手中，愿你眷顾我。我现今是属你的，也是永远属你的。我是你所买赎的，是你流血汗的果子；你的旨意就是我的天家。我感觉到我的灵已长久远离了家，而我该是陪伴羔羊的，我属于他，不能长久与他分离。我的灵喊叫出来：主啊，你是上帝，就该怜悯我、眷爱我，因为你已经照着应许给我了；你曾应许怜悯那些可怜的忧伤痛苦的心灵，和那些用信心抓住你的公义和宝血的果效的人。哦，主啊，你不能把我长久丢在这里，你必须怜悯我，召我归家，因为我在这里只是寄居的。我爱慕那些已得着荣耀的灵魂，渴慕也能在他们当中，因为他们已经亲眼看见你的荣耀；又因为他们没有诡诈、没有虚谎、没有罪污、没有假神也没有玷污；他们没有自己的智慧、没有自己的义；一切都在羔羊里面。

日记上又写着：

今天下午，我亲爱的救主光照我，何等甘美！哦，让我不要再吃这能坏的食物！从此以后，主自己要成为我永远的粮。“我感觉到我的灵正要离开这地上的一切人与物，要到我的父那里去，到我的本家，对了，是我的家。虽然我还在地上他的国度里，但当我等

候回家这一刻，我里面的渴望和呼求实在是不能得着满足。但当荣耀的主应允我的呼求，答应我快要到他那里去的时候，在我的灵里面，因着这位亲爱的救主的缘故，爱如火燃烧起来，我要直奔到他那里，他也不能不收纳我。我不能留在这里。虽然我不过是一点尘土，在你面前也毫无所有，但是，父啊，我要求你开恩，答允我的呼求。哦，主啊，我虽然不过是一条虫，但求你不要责备我，也求你减短我的日子。哦，我亲爱的主，我一定要爱你，我要哭倒在你脚前，与你摔跤，直到你向我显现。地上是你暂时寄居的，你也已经先我而去，因此我有必要随后跟上来，你不能把我长久留下来。你在这里，但同时也在那里，就是我的天家。我要得着我的救主，因你是我的一切，别人在地上、在宗教里面和在自己里面，有他们的追求，但我在你里面，有了这一切——欢畅、丰富、平安、荣耀、生命、公义、圣洁、智慧、福气、喜乐、欢欣。你对于我，是何等的宝贵！我渴慕回家，就如儿女渴望见到自己的父亲一样，又像游子渴望快到旅程的终点，也像工人极想快点完工、囚犯渴望得释放、后嗣等候承受产业的心情一样。

根据那些写他的传记的人的记述，他常常是满有喜乐地重复这两句话：“荣耀归于上帝！死亡已经失去了毒钩。”然后他就满有信心和把握，说：“我愈来愈清楚，上帝是我永远的父，我也快要到他那里去。”他三番五次地表示，救主对他是何等的亲密、何等的宝贵。“这就是跟随耶稣；我们是来到锡安山。我以前也见过这位神人耶稣的大荣光，但与我现在在他里面所看见的相比，那荣光就算不得什么了。”他就是这样满了得胜和荣耀地面对着在世路程的终点。

我还得提一提亨廷顿伯爵夫人对那回丧礼的简短记述：

哈里斯先生下葬的那一天，圣灵特别地作工，同时显在信徒和未信的人身上。这一天的情景实在叫人难忘。我想，当日在场的人，都应该心存惊异和感恩，永志不忘。参加这个严肃的集会的人，不下两万人。……我们架起了三个讲台，举行了九次讲道。听

众中流泪痛哭的，数以百计。……以往在聚会中，虽然我们也曾经历过上帝恩惠的同在，但我在这一天所目睹的，是我从来没有见过的，尤其是在守圣餐的时候，上帝将他的灵奇妙地倾泻下来。有好些信主多年的信徒告诉我，他们从来不曾见过上帝的荣耀那么大地彰显和那么丰厚的恩典，也未曾感受过福音的能力这样的浩大。

你们看看，就连在这样一个人的丧礼上，也有这样的事情发生。同样，罗兰斯在兰杰索去世的那天爆发了大复兴。这些伟人去世的消息往往会带来复兴。亨廷顿伯爵夫人的记叙未了的几句这样说：

这个哀伤的送殡长列停在塔尔加斯教区的教堂，打算照着英国国教的仪式，举行丧事崇拜。可是，拥挤在教堂内的会众纷纷流泪致哀之时，仪式被打岔了。主持丧礼的牧师，由于太伤心，不能自己，只好把公祷书递给另一位牧师去读——这种情况并不常见——但第二位牧师也不能控制他的悲伤，又把公祷书转递给第三位。可是，第三位牧师也一样过分哀伤，结果全场静默，一片愁云笼罩的默哀中，这位伟人的遗体便长眠在塔尔加斯教区的教堂圣坛下，与几年前去世的妻子合葬。

我要用一连串的问题，来结束今天晚上所讲的。今天，你知道有多少教会能有像哈里斯和他的同工所举行的经历分享聚会？第二，我们能否领会到基督信徒可以有这么丰富的生命？可晓得基督信徒能与上帝有交通？我们所信奉有关圣灵和他的工作的教导，可否在个人或教会内带来复兴？还是我们仍旧以为在重生得救时已得着圣灵所预备的一切，我们就只要学习顺服圣灵就可以带来复兴呢？我们所持守的真理，能带来圣灵的浇灌吗？能叫圣灵的“狂风”个别地或集体地临到我们吗？我们是否承认，在上帝的权能下，阿明尼乌派信徒也可以“被圣灵充满”，被上帝大大使用，使多人得救，教会得造就呢？这是个无法避免的问题。

今天的福音派信徒中，最大的罪过不就是“消灭圣灵的感动”吗？

我们认为使徒在《帖撒罗尼迦前书》5章19节的教导，只能在使徒时代的教会行得通吗？我们已经认识到这是我们最严重的过错吗？还是我们咬定只有在初期教会和使徒时代可以行得通来自我安慰，抚平我们的良心呢？我们今天最大的需要，岂不是要圣灵在我们个人的身上和在整体教会中浇灌下来呢？我们今天黑暗蒙蔽的情形，与18世纪初期太相似了。当时是什么把情势扭转过来的呢？是上帝的灵的浇灌！这岂不是我们今天最大的需要？我们不能光教导人去顺服自己已经得着的，而是要向上帝祈求，呼求他把他的灵再倾倒下来，就像当年五旬节他所做的，也要像他在教会历史中多次在大复兴中所做的，也像他1735年6月18日那回在哈里斯身上所做的一般。

爱德华滋 和复兴的极其重要性

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 杨征宇 校

我们来谈谈爱德华滋和复兴的极其重要性，事实上是要延续这个特会从开始就定下的主题，并且做出结论。这个主题就是——清教徒思想在新英格兰的实验^①。为什么我们要思考这个主题呢？主要原因是我们在美国的朋友们，今年要为美国摆脱英国统治而获得自由独立二百周年举行庆祝活动，我们要向他们献上礼赞。但是我们还有一个附带的原因，或是说动机，就是要从17世纪在新大陆所发生的事情中吸取教训；换句话说，我们这次在特会中所思想的内涵，已再一次突出了什么是构成清教徒精神的实质这个问题。

清教徒精神究竟是什么呢？一般人对这一点颇多争论。我认为，在新英格兰的实验已经为我们指出清教徒思想的实质。清教徒思想关系到基督教的本质。有人以为清教徒精神在实质上只关系到牧养教会的神学思想，其实这一点并不是主要的。清教徒精神的实质，是要把改革贯彻始终，把已经从教义着手开始的改革，推广到教会的本质、生活和体制中去。这次特会的主题也是这样明显地指示出来。这些清教徒为了种种原因——其中主要是因为受逼迫——远渡大西洋，来到新大陆生活。他们以前都是英国国教的信徒，但当他们一旦获得自由，可以照着自己所相信的那样子去做的时候，他们马上就脱离英国国教的作风，废除主教制度，在教会中转而采取公理会的主张，这一点转变甚为突出。在英国，大部分的清教徒后来也同样改变了他们对教会制度的主张。可是在

^① 传讲于1976年，该年度特会的主题是“新大陆的清教徒思想的实验”（The Puritan Experiment in the New World）。——编者注。

美洲的这些清教徒，一旦有机会和自由把自己的主张实行出来的时候，就立刻采取行动。而在英国，却要等到三十多年后在反抗查理士一世的战事爆发的时候，后来又在共和时期和1662年间的大放逐时期，才有同样的行动。所以我认为在新英格兰所发生的事，对表明清教徒精神的真正特点和性质，提供了一些极为重要的证据。

但我打算单单提说爱德华滋。我先说一下这个人一生中的主要事迹。他生于1703年，在1758年离世，因为接受预防天花疫苗的注射而致死。他天生好奇心重，爱动脑筋，对科学和神学都十分感兴趣，这种兴趣构成了他患病死亡的近因。他在新英格兰接受教育，后来入耶鲁大学读书。1727年，在麻省北安普敦（Northampton）被按立为副牧师，协助他的外祖父斯托达德（Soloman Stoddard）。过了一年，他的外祖父去世，他就成了那教会唯一的牧师，他担任这个职务，一直到1750年被该教会下逐客令为止。这件事实在令人费解，却可以为牧师和传道人带来一点激励。这位才华横溢的伟人传道满有能力，也正是复兴中的核心人物，却在自己的教会，以230票对23票的投票结果，在1750年被否决而必须离开。所以，弟兄们，不用因为在你们自己的教会内所可能发生的事而感到惊异。

他被迫离开北安普敦自己所带领的教会后，就到印第安人聚居的地方，那地方当时被称为边区，名叫斯托克布里奇（Stockbridge）。我相信是上帝的心意让他到那里去，因为他最伟大的著作中有好几册都是在那写成的；正如约翰·班扬（John Bunyan）在贝德福德（Bedford）被囚的12年间写成他的巨著一样，我相信这几年独居的生活让爱德华滋能专心写成他的巨著。接着他受聘为当时称为新泽西学院的院长，这所学院就是现今的普林斯顿大学。他到那里不久后，就染病身亡，正如我在上面所说的。

这个人一生中最突出的事件，就是他在北安普敦工作那些年间所爆发的大复兴。复兴始于1734年末，延续至1735年；然后在1740年因着怀特菲尔德和其他弟兄们的到访引发大觉醒运动（Great Awakening）。这些就是这个伟人一生中较突出的事迹。

爱德华滋和我们在特会中所谈论过的那些弟兄们有不同的地方：他

是 18 世纪的人物，不是 17 世纪的；他在美国出生，而其他我们谈论过的弟兄，多半是出生在英国，后来才移居到美国。还有一点，我们可以在爱德华兹的表现上发现清教徒精神的一个新成分。大部分伟大的清教徒都或多或少带些经院哲学的作风，形成他们那较复杂难懂的特色和他们在论著中段落分明的论述体裁。爱德华兹比较不拘泥于这种作风，结果他的方式就显得直接生动。此外我还要指出，在爱德华兹身上，圣灵的工作比在任何其他的清教徒身上更加明显。

然而，爱德华兹终究是属于我们一直在谈论的体系。他主张圣约神学 (Covenant Theology)，但完全不接受“半途信约” (Halfway Covenant) 的教导。这一点可以说是他在 1750 年被他所带领的教会排除的间接原因。他拒绝为某些人的儿女施浸，也坚持领圣餐的人的行为必须符合一定的标准。此外，他不同意“预备论” (Preparationism) 的教导，在这一点上，他比较接近柯顿，他的看法是这样：“基督徒信仰的所有要点都说明人之所以有资格进入天国，都是全凭上帝的大能。这神圣权能可以叫人发生剧烈的改变，而不是人能凭自己意志的能力叫自己逐渐改变过来。在另一个世界里人的情况极端分歧，即可见一斑。”^②我在下面就要指出，他相信圣灵直接即时地运作，能使人在毫无预备的情况下戏剧性地完全改变。但他也像其他的弟兄们那样，爱读埃姆斯 (William Ames) 的著述，也同样喜欢在讲道时引用埃姆斯的教导。爱德华兹当然也接受加尔文派的思想，像那些弟兄们一样，他也是公理宗信徒，和他们一样注重基督徒信仰和生活中的道德表现。可是我要指出：清教徒思想到了爱德华兹身上，就达致最高峰。因为在他身上，我们不但看见清教徒的共通点，也发现额外的属灵表现和充沛的生命。我不是说其他弟兄们完全没有这些表现。我是要强调，爱德华兹的生平和侍奉所表现出来的清教徒精神，已达到全盛的境界。

在教会经历了一段相当低沉、毫无生气的时期以后，爱德华兹出现了。这一点十分重要。我们必须看清楚，因为现在我们正处于类似的情况下。在爱德华兹所著的《上帝的灵工作的明显特征》 (*Distinguishing*

^② *Works of Jonathan Edwards*, 2: 557.

Marks of a Work of the Spirit of God) 的序言上, 库珀牧师 (Rev W. Cooper) ——一位当时的教会牧师——这样描写在大觉醒前教会的光景:

改革宗所有的教会都已经有一段长时期的荒芜死寂。那些光辉荣耀的浇灌都止息了, 圣灵的交通中断了; 结果福音没有了显著的果效。悔改信主的人稀少, 重生成为上帝的儿女也不多, 基督徒也不再像以前那样心里火热、不断更新。在这个地方, 我们当中的教会, 情况就是如此可怜, (除了一两处特别的地方经历过上帝的怜悯的浇灌之外, 其他的城市 and 教会都完全没有得着滋润) 稍微有点属灵感觉的人, 都会承认情况实在是这样, 这也正是那些忠心的教会牧者和认真的基督徒所感到痛心的。^③

正如库珀所说的, 当时在各地曾零星地出现复兴的现象, 尤其是在爱德华滋的外祖父所牧养的那教会, 后来他也成为该教会的牧师。但这些零星的复兴并没有散布开来, 也不持久, 很快就成了过去。当时教会的情况就是这样了无生气, 可是现在出现了新的现象。久旱以后来了甘露, 生命再一次显明出来。发生的这些新事, 在接着的一百年间, 都深切地影响了美国人的生活, 事实上这些影响一直持续到现在。

最近四十年来, 人们开始对爱德华滋的事迹发生兴趣, 实在是稀奇得很。我可以引述我本人的经历来说明这个现象。1927年我正要开始教会的侍奉, 我向一位在牛津大学刚刚取得神学第一等荣誉学位的朋友请教有关阅读的书籍。他介绍一大堆他在攻读学位时曾经参阅过的书籍, 其中有一本名叫《康德前的更正教思想》(*Protestant Thought Before Kant*), 作者名叫麦吉弗特 (McGiffert)。这本书里面有一章论到一个名叫爱德华滋的人, 给我印象最深刻。虽然作者只是把他作为一位哲学家来提说, 但我对这个人马上生发出极大的兴趣。后来再遇见我那位朋友的时候, 我问他: “你可以告诉我哪里有更多有关爱德华滋的资料吗?”

^③ *Ibid.*, 2: 257.

他说：“他是谁？”他竟然对爱德华滋一无所知。后来我又多方各处查问，都不得要领，直至两年以后，我偶然找到两册爱德华滋的文集，包括他全部的著述。我花了五个先令把它买下来，就像我们的主所说的比喻里面那个找到重价的珠子的人一样。这些文章给了我难以言喻的深邃影响。

可是过了不久，在 30 年代初期，人们对爱德华滋开始注意起来，领头的是米勒教授（Perry Miller），还有其他人；论及爱德华滋的著述，每年有好几本现于坊间。还有两个人，每逢假期就埋首在耶鲁大学的藏书中，搜集爱德华滋的讲道文稿，打算把他的全部著作汇集成册。1967 年我幸会这两位先生，还有机会亲览这位伟人的讲章手稿的一部分。真理旌旗出版社最近出版的两巨册，一般人认为是全集，事实却不然。在 1860 年间，有人曾出版了一本爱德华滋的著述，其中有不少内容并未收集在真理旌旗出版社所出版的那两册里面。此外还有更多其他的讲章、信件、短柬等等，将来都会汇集起来成为最完整的全集。

要解释这些现象，当然首先是因为爱德华滋是美国最伟大的哲学家，人人都同意这一点，因此对他倍加注意。但我要在这里提出警告：你们读这些有关爱德华滋较新出版的书籍，必须慎思明辨，因为其中有好几本是由英国文学教授们执笔的，也有部分作者本身是哲学家；他们只把他视为一位伟大的思想家，或是一位超卓的作家，甚至是一位在美国文学占有崇高地位的人物；在某种意义上说，他可算是英国文学浪漫主义运动的先锋。在这些中间许多不是基督徒，他们会不自觉地曲解了他，误导读者。所以阅读这些书籍的，都必须能分辨黑白。但是我要在这里特别指出，这位在二百多年前去世的人物，现在还对美国人的思想产生强大的影响，实际上他在上一个世纪已经开始产生影响。可是人们对他的评价，亦见仁见智，他曾被人毫不留情地攻击。比方霍姆斯（Oliver Wendell Holmes）曾这样批评他说：“爱德华滋所倡导的神学思想，根源于地狱最深处。……他所用的文字，连下一代的人过目后也会大受震惊。”又说：“如果爱德华滋能多活几年，他所主张的信条也许会软化成为较仁慈和合人道的信仰。”换句话说，爱德华滋就该会写出《早餐桌上的贵族》（*The Autocrat at the Breakfast Table*）那种文学作品。

感谢上帝，我们所拥有的爱德华滋绝对不是这位人本主义者霍姆斯所形容的，他可以说是完全不了解爱德华滋。

达罗（Clarence Darrow）曾在1920年代早期在“猴子案件”中为那位主张在学校讲授进化论的校长斯科普斯（Scopes）辩护，对手是布赖恩（William Jennings Bryan），达罗这样说：“爱德华滋专为恫吓无知妇孺，大肆亵渎他宣称自己所崇拜的上帝，这并不足为奇。……只有思想糊涂、脑筋有问题的人才会写出像《在发义怒的上帝手中的罪人》（*Sinners in the Hands of an Angry God*）那样的文章。”我特别引述这段话，原因是提到爱德华滋这篇以《在发义怒的上帝手中的罪人》为题的讲章。你们在电视上或其他场合屡屡听见人提及这篇讲章，似乎人所知道有关爱德华滋的事迹仅仅是以此为题的讲章；他们所知道的就仅止于此，而他们自己可能连那篇讲章也没有读过，只是复述别人对那篇讲章的批评，就像霍姆斯所说过的。他们指斥该篇讲章简直是狂言谬论，凡有理性的人都不能接受。这些批评当然是愚昧无稽的。

稍微认识爱德华滋的人，都知道他绝对不是那种口出狂言的人。不错，他所说的话，有些异常激烈、耸人听闻，很容易引起别人的误会。他曾经为这类批评而作了答辩，他说：

有些传道人受到批评，指责他们向那些早已四面受惊的人恫吓，而不加以安慰。这种批评，我认为并不公允。如果这些传道人捏造事实去恫吓人，或故意夸大其词，那么他们固然该受指责。但假如他们只不过是按照真理把事态真相说明，叫听的人受更大的光照，那么他们所作的就完全合理。当人的良知因着上帝的灵工作而苏醒过来的时候，就会得着更多亮光，让他们能更清楚看见自己实际的情况；而当亮光愈大的时候，他们也会愈发受惊。所以传道人不该受到指责，他们只不过愿意人的良知受到更大的光照；他们宁愿当时不设法减轻人的痛苦，是因为害怕干扰或妨碍了那已经在人心中的亮光。如果向那些还没有相信主耶稣基督的人随便说一些话，又不将他们所处的极端危险的处境真相告诉他们，那就是没有把上帝的话忠实地传给他们，反而是欺骗了他们，因为上帝的话只

是显明真理。^④

换句话说，爱德华滋只不过是相信圣经所说有关死在过犯罪恶中的人的可怕结局；他是从圣经的话这样领会的，并不是他所说的，而他自觉有责任将圣经里面的话警告世人。但是他也加以补充，说：“我认为只有在一种情况下，我们应该把真相向那些落在良心煎熬中的罪人隐瞒；那就是当人感到忧郁自责的时候，把真相向他们隐瞒，并不是害怕真理会伤害他们，而是顾虑到一旦把真实的情况告诉他们，有些时候他们会受欺，而误导了他们，因为在抑郁中的人易于产生误会。”^⑤ 因着这些话，可见爱德华滋绝不是那种口出狂言的狂热的游行布道家。因此，我们如果听见有人批评爱德华滋是那位传讲《在发义怒的上帝手中的罪人》的恐怖人物，不妨用上面的话为他辩护。

现在让我们来看看这位产生深远影响，且在美国宗教思潮上几乎稳执牛耳地位的人物。我坦白承认这是我从没有碰过的最困难的一项尝试，看来差不多是全无把握，原因就是上面已经说过的，爱德华滋给我的影响太深了，我很抱歉要这样说：我认为他工作的果效，比罗兰斯和怀特菲尔德所做的都大。也许我说得不够高明，但我要这样比喻一下：清教徒们就如阿尔卑斯山脉，路德和加尔文就好比喜马拉雅山脉，但爱德华滋就如珠穆朗玛峰！我常常感觉到，没有一个弟兄比他更像保罗。不错，怀特菲尔德是个大有能力、伟大的传道人，罗兰斯也是，但爱德华滋也一样。然而这两个人却没有爱德华滋那样的头脑、悟性，也没有他那种对神学思想的领会，也不像他那样有哲学家的风度。他们在他们当中，简直就是鹤立鸡群。因此，如果我仍套用珠穆朗玛峰的比喻，今天我面对的难题就是：我应该从山峰南面上山，还是要从山峰北路上去？攀上这山峰有这么多种途径，加上空气是这么属灵澄清，而这个人发出何等光彩圣洁的光芒，他又何等看重上帝的圣洁荣耀；要攀登这么耸立指天的峰巅，那渺小的登山者显得何等软弱无力啊！因此我只能把这个伟人的生平点滴和他的事迹大略介绍出来，盼望每个人听了以后，

④ *Ibid.*, 1: 392.

⑤ *Ibid.*

都去买他那两册著作全集，好好地去读一下。

让我先谈谈爱德华滋本人。首先我要说：他实在是个非凡的人物，在一个当时尚未发展完全的国家中长成。不错，当时在北美也有一些颇具才华的人，而且亦已有一些高等学府，例如哈佛大学和耶鲁大学均已开办，可是这些事实并不能解释为何有他这个人的存在。他生长在一个较偏僻的地区，可是他是个十足的天才，可以公开奚落进化论的观点，获得性状（acquired characteristics）的理论和和其他这一类的学说。他并不像那些我们一直在特会中谈论过的人物，他不是出身于牛津或剑桥。他有独到的创见，好像忽然出现的晨星，才智过人，富有幻想力和创新性；但最重要的，他为人坦诚，我所阅读过的评解圣经的著作中，他的见解可说是最直率老实的；他从来不逃避任何难题，总是正面去处理。他也不在问题外兜圈；他对真理各方面都深感兴趣。虽然他如此才华横溢，但为人谦虚，而且灵命深湛；他对实践的宗教信仰的认识比谁都到家，他也十分强调心灵里面的学习，换句话说，他给人的印象，就是个完备无缺、平衡不偏的人；他是个满有能力的神学研究者，同时也是个伟大的传道者；我们常不能兼顾，但这个人就像使徒保罗一样兼而有之。同时他也是个称职的牧师，牧养信徒的灵性，为他们解决问题。他牧养成年信徒，也同样关注孩童，相信他们也可以悔改得救，他甚至让他们自己聚会。他似乎能顾及每一方面，毫无偏差。他反对极端加尔文派思想，也反对阿明尼乌主义的主张。下面这一段他所说的话，可以显出他在教导和立场上的中肯见地：

在满有效能的恩典的享用上，我们并不是全然被动的，也不是上帝先作一点工，然后我们负起全部责任。不是的，是上帝作成全工，我们也全然作出自己的一份。上帝作成一切，而我们也全然跟上去，因为我们所作的，正是他所作成的果效。上帝是唯一的创始成终者，他是源头，我们不过是守本分地付诸行动。我们有各种不同的着眼点，完全被动，同时也全然主动。^⑥

⑥ *Ibid.*, 2: 557, para. 64.

上面所说的就是爱德华兹的见地。大家可留意到我所强调的他在教导上如何不偏不倚，没有任何矛盾冲突，都调和得十分均衡。

那么，这个人成功的秘诀究竟在哪里呢？我可以毫不犹疑地说：在于这个人的理智永远降服于他的灵命管治下面。我相信他跟自己那超卓的理智和创新的思想能力，一定有很厉害的争战。加上他博览群书、求知欲强，如果他要成为一位纯粹寻求知识的人，就如霍姆斯、米勒教授，或其他许多人所想象的那种学者，那真是易如反掌。但正如这些人所说的，爱德华兹的著述，常常透出他的信仰主张，但这正是这个人特别伟大之处，他总把他们的哲学理论放在圣经的绝对权威下，上帝的话统管着他一切的言论；他所有丰富的才智不但伏在上帝话语的权柄下，而且为上帝的话效劳。换句话说，他是个受上帝管治的人，有人说他“把专一的热心和有深度的完整头脑结合起来”。

现在让我们看他作为一位传道者又如何。他主要的身份是传道人。他自己的意愿是如此，除了在普林斯顿一段短时期以外，他一直在传道。假如他可以有自由选择的话，我相信他会继续专心传道及教导信徒。让我们先看看他的宗教思想。真正的宗教信仰究竟是什么呢？这是个我们要向自己提出的问题。对爱德华兹来说，答案是十分明确的。真正的信仰是实际地经历上帝，是在生命里与上帝的接触——上帝与我本人就是那“两个唯一的实体”。对爱德华兹来说，真正的信仰是属于心灵的东西，基本上是经验性的、是实际的。他在那回提及自己的经历的著名叙述中，就把这一点说得十分清楚。不要忘了我们是在谈论世上最伟大的天才人物之一，也是美国有史以来最伟大的哲学家。下面就是他所叙述的经历：

有一回，在1737年，我为了健康的缘故骑马到树林里去走走，到了一块隐僻的地方下马，照我往来的习惯，一面踱慢步，一面在心里默想和祷告。这时候，我对上帝儿子的荣耀，有了十分奇异的看见，这位上帝与人之间的中保，如何充满了奇妙、伟大、丰盛、纯全和甘美的恩惠与慈爱，是如何的柔和谦卑。这个恩惠显得何等平静甘美，并且高过诸天。基督本身彰显的无法言喻的荣美把

一切思想和概念都掩盖了！这种感受持续了大概一个钟头的工夫，我不停地流泪痛哭。我感觉到心灵里的火热，却不能表达出来，只感到迫切愿意倒空自己，完全放下自己，倒在灰尘中，单单充满基督；迫切地要以圣洁纯全的爱去爱他、信靠他、服侍和跟随他，并愿意完全成圣，满了属天的纯正洁净。我有过好几次十分类似的经历，所得的感受也是一样。

好几次我都感受到三而一的真神的第三位格的荣耀和他使人成圣的职事。圣灵借着他的运行，把属天的亮光和生命交通到人的心灵中。在圣灵的交通中，上帝就如属天荣耀与甘美的无限量的泉源，丰满无比，叫人的心灵完全充实满足；又如满有荣光的太阳，甘甜愉悦地散发着亮光和生命。有时我会生发出对上帝的話——就是生命之道——的热切爱慕；上帝的话就是生命的光，甘甜无比，并且叫人得生命，我心里饥渴，切慕上帝的话，要得着上帝的话丰富富存在我心里。^⑦

这就说明了爱德华滋对信仰的基本看法。另外一段话也可以把他的看法表明出来：

人人都会承认，真正的美德和圣洁主要是在人的心中，而不是在人的头脑内。因此，照着上文所说的，这种美德主要是由对上帝的爱慕（holy affections）所组成。信仰的事情在人的内心中的工作，不会超过人的内心对信仰的情感反应。理性上的领会如果不能叫人的心灵有感应，或是不能引起对上帝的爱慕，那么就全无用处。那些忽视在人的信仰里面所引发出来对上帝的爱慕的人，无疑地要承认真正的信仰，既然是发自内心，就能被提升至高处，并且能引起在心灵中高度的锻炼。^⑧

由此可见爱德华滋对信仰的基本见解。信仰主要是发乎内心，如果

⑦ *Ibid.*, 1: 47.

⑧ *Ibid.*, 367.

是与内心无关，那就全无价值，不管对头脑有多大的益处。我还可以引述另一段话来强调他这个看法。这段话引述自他一篇重要的讲章，题为《圣灵将上帝超自然之光直接照彻人心，乃合乎圣经和理智的道理》，我同意米勒教授的话，他认为爱德华滋所有教导的梗概，都在这一篇并不太长的讲章里面。他在讲章中明确地解释了这个属灵神圣的亮光：

是对这个天上最高超的荣耀的真正感受，带着比任何一切事物都更崇高更超然的性质；这荣耀与属地的和暂存的东西截然不同。凡灵里得着光照的人，都会真正看见及领会，也可以感受得到。这样的人不是仅在理性上相信上帝是满有荣耀的，而且在心里实际感受到上帝的荣耀；也不是仅在理智上相信上帝是圣洁的，认识到圣洁是可爱慕的，而且真正感受到上帝圣洁的荣美可爱；也不是仅推理判断出上帝是满有恩慈的，而且真正感受到上帝因着他属天的荣美而显得何等可亲可爱。^⑨

由此我们可见爱德华滋对信仰的看法，信仰就是这么一回事，我们也该以此来省察自己。

现在让我们转去谈谈爱德华滋讲道的方式。首先，我们要留意到的，是他真正地讲道，而不是授课。他从不讲授有关基督教的真理。我常听见人说，今天许多传道人似乎不是传道，而是作讲师。传道并不是讲课。爱德华滋也不会仅仅对一段经文加上评注就了事，这也不算是传道，尽管今天有许多人以为这样就可以交差，但爱德华滋却从来不以为这是真正的传道，事实上传道原来的真义也不是如此。

他讲道的时候，首先会引用经文；他永远依据圣经讲道，从来不会仅拟出一个题目就讲解下去，除非他必须解明一些道理时，才会这样做，可是就算有必要这样做，他也必定会选用一段经文。讲道的时候，他总是详加说明，而且往往加以分析。他思维分析能力强，他爱把要讲的话分段逐步讲解，为要把信息的中心意思带出来；在这方面，他善用

⑨ *Ibid.* , 2: 14.

了他明辨分析的思维能力。他采用这样的讲道方式，主要是为了把经文中的教导清楚带出来，然后加以理解，并指出圣经里面其他有关的经文，也指出这教导与其他真理的关系，最后就把真理阐明出来。但是，他的讲道并不就此停住，他往往继续指出如何把真理应用出来，因为他讲解是为了帮助听众，不是在宣读一篇论文，也不是只要把他的读经心得公布出来。他往往留心到如何帮助听道的人明白真理，指出真理与他们有关之处。但是，最要紧的一点，我要引述他自己的话：讲道必须充满“诚意和热情”。让我再提醒大家，我们现在所谈论的人，是个满有才智的伟人、出色的哲士，但却强调热诚、强调感应。他这样说明他的原则：

最近讲道，经常引得别人批评，指为无益且对听众有损。批评的人认为听到太多的话，刚听了的道会把以前听了的挤出去，结果听道的人完全得不着益处；他们认为一个礼拜顶多只能听两次或三次的讲道，多了就不易消化吸收，也会忘记。这样的批评，如果不是出于对宗教的反对，就是出于无知，没有认识到讲道如何叫听道的人得益处。听道最主要的益处，在乎当时心思里面所得的印象，而不是在听道以后凭记忆所得来的果效。虽然听道后所记忆的往往也能叫人得着极大的益处，但多半时候这些记忆是来自当时听道所获得的印象，回忆起来就使这些感想更新鲜，印象更深。^⑩

在这里我要补充一句：我往往劝人不要在我讲道的时候做笔记，福音派信徒渐渐有了做笔记的习惯，可是我要指出，这种习惯绝不是好像许多人所认为的那样的属灵标记！讲道最首要的目的，并不止于传讲知识。讲道最首要的目的，就如爱德华滋所说的，是在听道的人的心思里面引起共鸣。听道时所得的感受，要比事后的追忆所引起的重要得多。在这一点上，爱德华滋多少是在批评清教徒这个显著的习惯。清教徒的父亲们往往向儿女们盘问他们所听的道，要他们有问必答。我认为爱德华滋对讲道的领会十分正确，讲道并非主要是为了要传讲一些道理知

^⑩ *Ibid.*, 1: 394.

识。听道的时候做笔记，可能令人错失圣灵的冲击所带来的一些果效。我们这些作传道人的，要记得我们并不仅仅是道理知识的传授者，我们要劝勉人自己读一些有关的书籍，去得着有关的知识，而我们讲道就是要把这些知识点活过来。在大学里面作讲师的也是一样，许多讲师光是口授讲义，而学生们也照录无误，这实在是个悲剧。教授和讲师们的职责并不在此。学生可以自己阅读有关的书本，教授的职责就在于叫他们所读到的东西如火挑旺起来，点活过来。讲道的作用也是一样，让我们好好留意这一点，爱德华滋十分强调这一点的重要性，而我们今天所最需要的，正是这种热切、充满能力、能感动人的讲道；讲道必须要有“诚意”和“热情”。爱德华滋有时会在讲道前把讲章详细写出来，然后对听道的人读出来，但有些时候他就只凭大纲就讲。

现在让我们看看，作为一位神学家，爱德华滋的成就又如何。我只能略略提说，但大家可以从他的那两册作品全集里面找出答案。光看这两册著述，就算没有其他可以参考的，你也可以对他的神学思想略知梗概。别忘了，他的教导对象，正是一班跟我们一样的人，事实上那些人的文化水平并不比今天大部分的信徒。他所谈论的范围，包括所有主要的题目——原罪、意志的自由、因信称义、救赎的工作等等。讲道的时候，他把传讲福音的原则定下来。他写了《有关灵魂永远得赎的五次讲话》。他十分注重谈论末世所要发生的事和等待着上帝的儿女们的那份最终的荣耀。正如我所说的，他是一位满有能力的神学家，如果你要对那些主要的题目多点认识的话，不妨读读他的著述，你会发现他对真理的阐释条理分明、不难领会，也会获益良多。

但我在这里不能细谈下去，必须转去谈谈爱德华滋最突出的表现。他是教会复兴中的神学家，着重心灵里面的经历。在这方面最叫人感到惊异的是，爱德华滋实在是比任何人都更清楚人心里的运作，不管这人是已经得救或是还没有得救的。你如果想多知道一点有关宗教心理学，或人心悔改回转，或灵性复兴这一类的事，就要好好地读他的书。读过他的书以后，再去读詹姆斯（William James）的《宗教经验的种种》，就好像读了一本好书以后，再去读一本坊间通俗的平装书一样。读斯塔巴克（Starbuck）的书的感觉也是一样，尤其是读萨金特（William Sargant）评论爱德华滋那篇《在发义怒的上帝手中的罪人》的讲道的那些

理论以后，你就会有云泥之别的感觉。你若读了爱德华滋的著作全集，就会得着全部答案了。那些人全都是未入门的新手，就像在大海大洋边划小艇一般，而爱德华滋却可以领你往水深之处，让你看见人面对面遇见他的创造主那种光景。

在这方面，爱德华滋可以说是鹤立鸡群、无与伦比。在1960年代，有一个名叫霍夫施塔特（Hofstadter）的美国人，写了一本书名叫《美国生活中的反唯理精神》。有些美国的福音派信徒在近年来也似乎发现了这一点，他一反以往的作风，劝基督徒要更多注重理智。对这个问题的答案，还是去读读爱德华滋的著述吧。其中的理论并非反对唯理；我们谈到爱德华滋的表现的时候，根本不能用上“反唯理精神”的字眼，因为事实刚好相反，他的理智是被圣灵充满的，给圣灵点燃起来。我们的理智也该是如此。我所要辩证的是：爱德华滋在有关这方面的著述是独一无二的，据我所知道的，没有任何其他的著述可以与之相比。他所采取的途径有多种，他引述自己所目睹的别人的经历，我也引述过一些他本人的经历。他曾详尽地报导过他妻子的经历，他的妻子和他一样，是个可敬的圣徒，她有些经历是令人难以置信的，爱德华滋把这些经历记录下来，并且加以分析。在他的著作全集中，有一篇文章的题目是《记奇妙的悔改经历》，十分耐人寻味，也发人深省。你们读过这篇文章吗？没有的话，你要赶快去读读，保证你一定会一口气读完它。

他的著述中另外一组重要的文章是有关教会复兴的记叙，是别人要求他记叙下来的，其中有一篇是有关新英格兰的复兴。这篇记叙先后分送给在波士顿和英国的友人，在英国和苏格兰的信徒中大受欢迎。在爱德华滋的信札和讲章中，多次提及这些复兴和当时的经历。但最独特之处是他把复兴的经过详加分析，不但分析各人的经历，也分析普遍的现象。在这方面他实在到家，卓然有成。要知道真正的复兴是怎么一回事，就得好好读他的著述。他深识人的心理和天性。在这方面，没有人比得上他。

爱德华滋可以说是被迫写下这类记叙的，用来排除异见、消弭误会。他终其一生要同时应付两条不同的阵线。在他带领的教会内，圣灵开始作工，而且蔓延至其他教会，影响所及，相当广泛，然后就出现1740年的大复兴。教会普遍复兴的结果叫信徒们分为两派：其中一派

是全然反对复兴，他们是和爱德华滋那样持定正统教导，都是加尔文派信徒，却不欢迎复兴，厌恶情绪激动的现象，也不喜欢新奇的事，因此对当时的复兴十分反感。对这些人，爱德华滋就要极力为复兴辩护。但是同时，另外一派人却走上另一个极端，他们是狂热分子，在复兴中的教会往往有这么一批人，表现狂热极端，不免鲁莽行事，爱德华滋又得分神应付他们。因此他往往两面受敌。但是他唯一关注的，当然只是要上帝得荣耀，教会得造就。他无意要引起各种争论，但他必须要维护真理，为真理呼吁。

这些属灵经历的分析及有关复兴的记叙，主要的几篇都收集在全集内。其中之一名为《信仰的深情》，是他最著名的著述之一，其实是把论到《彼得前书》1章8节的一系列讲章汇编而成。“你们虽然没有见过他，却是爱他。如今虽不得看见，却因信他就有说不出来、满有荣光的大喜乐。”在这些论著中，爱德华滋志在把真正的和虚假的经历作出分别，正反两面都涉及，好叫反对复兴的和那些宗教狂热的，都同时得着帮助。在《信仰的深情》中，他把题目分为三部分去讲论：第一，“在宗教经历中热爱的本质和重要性”。他要确立这种热爱的合法性。反对复兴的人，也可以讲出伟大的讲章，可是这些讲章往往是冷冰冰的，任何热烈的情绪都是被绝对禁止的，因此爱德华滋要帮助他们去领会，在属灵的事情上，是容许有热情的。他还指出“真正的宗教信仰有大部分是在人的感情里面”，然后“由感情推理出来”。第二，“没有准确的迹象表明宗教性的热情是真正虔诚或不真诚”。这正是爱德华滋的作风——把正反两方都指明出来。他还继续指出：“极度的热情”并不表示这个反应是正确的；能引起“肉身的尖锐反应”也不表明是正确的迹象。“言辞流利及充满热情并不标志什么”“不是出于自己的激情也不表示真确”“出于经文的反应也不保证是真确的”“有爱心的表现也不一定能标志什么”“各种宗教热诚也不能表明什么”“有序而来的喜乐也不代表什么”“为责任付出时间和热情”“各种颂赞的发表、完备的信托和出于爱心的联系，都不一定是正确的迹象”。所有这些表现不一定是真纯的，也不一定是不真纯。第三部分就说明真正虔诚神圣的热爱的特色：“完备的热爱是出于上帝的灵的感动”“目的是提高属灵的品质”“实行基督徒的信仰是对别人或对自己应有的主要表现”。

这就是爱德华滋：他并不轻信人言，但也不刻意挑剔。他往往爱把正反两面都详加研究。为了在1740年代的复兴中所出现的不寻常的奇特现象，他必须常加辩护。他必须辩称在复兴现象下人的肉身不免受影响。有一回，他的妻子就曾经历一种称为飘浮在空中的奇异现象，从房间的一端移浮至另一端，自己却没有举步。在聚会中，有时有人晕厥昏倒、不省人事。爱德华滋并没有批评这种现象是出于那恶者，他对这些现象的评论有其独到之处。他往往对事情的正反两面都提出警告，一面告诫人不要消灭圣灵的感动，但一面也警告人不要给肉体冲昏了头脑，受了撒旦透过人的肉体所给的欺骗。他对所有的人都提出告诫，有一回他甚至警告当时和他一起生活的怀特菲尔德。怀特菲尔德有一个习惯：里面有“冲动”就马上照着去行，爱德华滋因此批评他，并且提醒他种种可能发生的危险。

下面的例子说明爱德华滋处理这类事情的巧妙手法。他告诫一些人不要光着眼在哲理或历史事实上面，而把复兴的现象一股脑儿撇在一边，同时也劝告人不要单看复兴的某些特殊现象而忽视了全面和所引起的特殊效果。但他指出最严重的偏差，莫过于凭个人特有的经历去论断，而不是根据圣经的教训。今天基督教会的大危机之一，尤其是在福音派教会内，就是人往往把圣经里面重要的教导降低至符合自己的经历。比方在《信仰的深情》中，爱德华滋所引用的这节经文：“你们虽然没有见过他，却是爱他。如今虽不得看见，却因信他就有说不出来、满有荣光的大喜乐。”（《彼得前书》1：8）人人都说这是每个基督徒都有的经历。爱德华滋为了提醒人防范这样的危险，说了下面的话：

我愿意大家留意一下，是否有人误用自己本身的经历来做准绳，而没有持定圣经为唯一的准则，结果只因自己从来没有某种经历而否定了一些别人的主张和经验。不是有许多人就因此对别人所经历的惊异吗？对因着上帝荣耀的完美和基督的荣美与大爱所突然领会的特异感受表示怀疑吗？他们不一定先发制人地就给这些自己从来没有经历过的现象定罪，可是他们不免会表示怀疑。只因他们对这些一无所知，结果就指责别人的激烈反应，怀疑他们所感受的极大的喜乐和爱，以及对别人的痛苦所引起的怜悯与共鸣。人若没

有身受某种经历，就容易产生怀疑。恐怕不少存心纯良的人也会犯这个毛病，他们虽没有存着恶意，可是却不等于说他们做得合乎情理。而且恐怕有些人因为这个缘故，不但否定那些特异的现象，连其他的现象，就如心知罪孽深重的感受、对上帝的荣耀和基督的佳美的领会、内心对福音的真理的信服和得救所必须有的对上帝的感动的反应等等，都给否定了。这些人所犯的毛病，就是凭自己的经历去作判断，而不是以上帝的智慧及他的话语为绝对的标准，反而肆意指责别的信徒对至高者的认识。^①

又比方他为上帝给人这些特异的经历和圣灵的工作辩证时所说的话：

如果不是出于上帝之灵的工作，当然无可争辩，有时那些现象只不过是某种狂喜，而人在不能自己、失去自制的情况下，陷入一连串的强烈的幻象中，似乎给提到九重天里，目睹一些荣耀的景象。这一类的例子，我也碰过一些，我想没有必要把那恶者的运作考虑在内，也不必认为这是和众先知所见的异象，或圣徒保罗给提到乐园里的经历混为一谈。在这类强烈的经历和情绪当中，人的天性是需要考虑的主要因素。^②

至于圣灵如何与我们的灵同证，爱德华滋有以下的解释。目前对这一点理解仍呈一片混淆，你们怎样解释《罗马书》8章15、16节呢？爱德华滋对圣灵的见证提出下面的例证：

以前在新英格兰也有过这样的事例——信徒因着从天上来的喜乐而小声喊叫。在克拉普船长（Captian Clap）回忆录里面，记载一个通情达理的男人——不是无知的妇孺——如何在床上因着灵性极大的喜乐而大声呼喊出来。在该书内第九页，他这样说：“上帝

^① *Ibid.*, 1: 371.

^② *Ibid.*, 2: 263.

的圣灵与我的灵同证——我心里也相信！我是上帝的儿女，使我的心与魂充满了何等的确据，叫我深知基督是属我的；我里面因此大大喜乐，甚至躺在床上时，我不禁大声喊说：他来了！他来了！”^⑬

每一个信主的人都认识并感受到圣灵的同证吗？上帝绝对不容我们凭自己可怜软弱的经历来看这些充满荣耀的事实。在同一段的记载里面，他又提到弗拉维尔有一回在旅程中所遇见的毕生难忘的经历。

至于他妻子的奇异经历，他也辩证地分析。他在做出详细的记述以后，就加以分析和评估。在当时有许多人认为那不过是欣喜若狂所引起的幻觉和过度兴奋所产生的想象而已，到了今天仍有不少人这样评估。但爱德华滋做出了下面的评语：

假如这些不过是过度的兴奋，或是冲昏了头脑的后果，那就让我也得着这样喜乐的经历吧！我愿所有的人都能被这种美善而又满有荣光的喜乐所抓着。那些否定这些经历的人，究竟他们心目中所认为真正的信仰经历是怎么一回事呢？我们能往哪儿去找到像下述经文所描写的感受？“上帝所赐出人意外的平安”“说不出来、满有荣光大喜乐”“那吩咐光从黑暗里照出来的上帝，已经照在我们心里，叫我们得知上帝荣耀的光，显在耶稣基督的面上”“我们众人既然敞着脸，得以看见主的荣光，好像从镜子里反照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”“出黑暗入奇妙光明……”“……天发亮，晨星在你们心里出现……”让我们问一句：如果上述的那些经历不正是这些经文所指的感受，那么我们还能找到什么与这些相符的呢？^⑭

爱德华滋就是这样为当时特殊的时势下一些人所特有的奇异不平凡的经历，详加分析查究，并穷加质疑，也指出正反双方的解释，他却没

^⑬ *Ibid.*, 1: 370.

^⑭ *Ibid.*, 1: 69.

有令读者感到混淆泄气，就像一些人读了谢泼德所写的《十个童女的比喻》后所产生的混乱不清的感觉。爱德华滋往往能令读者兴奋感动，从来不会叫人感到沮丧，总叫人生出一股要更多寻求认识这类经历的渴慕之情。

让我在结束前发问：如何把这一次的信息应用到实际中去？在怀念这位属神的伟人时，如果不提到实际应用，就不免失之东隅了。今天我们能从爱德华滋领受到什么样的教训呢？从来没有别的人能像他那样给现今的世代更适切的启发，我们需要的也正是这样的启发。让我们思想一下刚才所说过的一切，然后再加上他在1748年所写的一篇文章里面的话。这篇文章题为《论上帝的子民为教会复兴和基督国度在地上开展的同心合意的祈求》。当时在苏格兰，有些信徒为了这件事聚在一起同心祈求，并在写给爱德华滋的信中把事情告诉他，征求他的意见，请他就这件事写一篇文章，因此他就写了这篇重要的文章，劝导信徒要同心聚在一起，每个月一次聚会祷告，用不同的方式为复兴祈求。他特别针对当时他和信徒们所领会的基督快要再来和将要显明的荣耀来勉励众人。文中言辞满了荣耀的能力。目前教会的光景如此，复兴实在是解决问题的唯一答案。让我这样说：为真理辩护的时候，如果不绝对强调圣灵的工作，那肯定要失败。但我们的作风一直是这样，我们辩护的方式偏重哲理上的争论，甚至把现代艺术、现代文学、现代戏剧、政治与社会舆论等等都扯上。其实我们必须提出的只有一件：圣灵的流出与浇灌。为真理的辩护，若至终不能引我们带出圣灵的浇灌这个需要，那就徒劳无功。我深信目前我们的处境，与18世纪30年代所发生的大事前的光景相同。在前一个世纪，有玻意耳讲座（Boyle Lectures）为真理提出辩护，我们也就眼前这个模式竭力辩护。不但如此，还有巴特勒主教（Bishop Butler）那著名的《类比论》，用不同的方式为福音辩证。但是这一切都不是使形势全然改观的因素，使情势改观的是复兴。今天的指望也在复兴，我们已尝试过其他种种方法，爱德华滋再一次提醒我们复兴的绝对必要。

我们先要来弄清楚他的意思，弄清楚复兴究竟是怎么一回事，我们必须把复兴和布道运动两件不同的事分清楚，这二者不能相提并论。在复兴中经历上帝的大能和呼唤人决志信主，是两件截然不同的事。几年

前，有一位当时颇负盛名的布道家极力邀请我去参加一个布道会，他满腔热忱地对我说：“你一定要去。真是十分奇妙！决心信主的人连绵不绝地走到前面，毫不带感情的冲动。真的，没有一点感情上的冲动！”他不住地强调当时不见感情冲动的场面，他大概没有读过爱德华滋的著作！假如决志信主的人毫无感情激动的表现，我们就要留心。如果人能决志信主而没有情绪上的反应，那究竟是怎么一回事呢？他觉悟到下阴间永远受苦的可怕，认识到上帝的圣洁公义，并相信上帝的儿子曾经来到世上，死在十字架上，后来从死里复活，为的是要拯救他的这一切作为，却没有情绪上的激动，这是可以想象的吗？

大家要好好地读爱德华滋论及复兴的话；他常用的一句话是——“圣灵的浇灌”。今天我们听见人爱提“更新”这个字眼，他们不喜欢“复兴”这个字眼，宁愿说“更新”，意思是说我们在得救重生的时候就已经在圣灵里受浸，因此只需认识自己所已经得着的，并顺服他。可是，这并不是复兴呵！你可以照着他们这些教训去行，并且可以多得益处，可是你仍旧没有得着复兴。复兴是圣灵浇灌下来的结果，是临到我们身上的事，我们不能代行，我们只有感觉到所发生的事。爱德华滋就是这样再次提醒我们复兴究竟是怎么一回事。

我要提出一点警告：不要消灭圣灵的感动。今天有许多信徒就犯了这个毛病。在福音派信徒中颇为流行的一本书，是罗纳德·诺克斯（Ronald Knox）所写的《热情》，他是个信奉罗马天主教的知识分子，对复兴的事毫无所知；他在书中自然提及爱德华滋和他那些著名的讲章。新约圣经告诫我们不要消灭圣灵的感动，我们可以有许多方式犯这个毛病：例如光注重神学理论，或光注重基督教原则应用到工业生产、教育、艺术或政治等方面。但同时爱德华滋向那些只注重宗教经历的人发出同样的警告——这个人很懂得平衡——你必须要有神学知识，但这种知识必须是如被火点燃起来的才是；不单要有光，也要有热，叫人感到温暖。在爱德华滋身上，我们找到最完美的结合——被圣灵之火点燃起来的伟大的教义。

末了，我还要在应用方面向两种人特别说几句话。第一种人是传道人。当年爱德华滋对传道人的教导，也是今天的传道人所迫切需要的：

我认为自己有责任把听众的情绪尽量提高，只要他们被激发起来的渴慕是出于真理，并且是与讲题不相违背的。我晓得长久以来，言辞迫切和充满感情的讲道是不受欢迎的。人心目中喜欢的传道人，是要满腹经纶、辩证有力和词藻考究的讲道者。但原谅我这样说：这样的偏爱实在是没有见地，也忽略了人的天性，我以往和现今的经验都充分证明这一点。虽然正如我以前说过的，在阐明真理的时候，清晰有条理的解说、有力的辩证和正确的方法，都是必要的，也大有裨益，不能忽略；可是，对属灵的事光有知识的加增，这对信徒来说并不是最重要的。人可以满有这种亮光，而全不发热。在这个世代里面，在基督教的圈子中，满有这类知识的人何其多！以前从来没有一个世代好像现今这样讲究理智的说服力、渊博的学识、条理分明的解说、正确的方法和清楚的表达；从来没有一个世代像现今的情况，信徒是那样缺少对罪恶的认识、缺少对上帝的爱慕，不纪念天上的事，也不追求圣洁的生活。今天的信徒所需要的，不是充实头脑，而是要心灵受感，他们正需要那种能产生这样的果效的讲道。^⑮

然后我要向教会内的信徒讲几句话。我上面所说的话，是否使你感到灰心沮丧呢？是否叫你甚至怀疑自己是不是个真正的基督徒呢？我给你的忠告是：读爱德华滋的著述吧！不要一味参加聚会，也不要追求目前在福音派圈子内所盛行的各种不同的活动，学习安静留在家中，再好好地阅读一下，不要光读现代人那些有趣又刺激的文章，要回头去读那些有深度、踏实稳健的读物。我们是否已失去了阅读的艺术？复兴的现象往往会在人勤读例如爱德华滋的著作全集这一类属灵书籍以后出现。因此我奉劝大家好好读读这个人的著述，也读他的讲章，然后才去读那些讨论神学问题的重要文献。

但是最重要的是，我们这些传道人或信徒在读过爱德华滋的书以后，要设法抓住他所最强调的一点——上帝的荣耀。不要只满足于一些因阅读而得的裨益，甚至也不要以所经历到的最高的感受为满足，让我

^⑮ *Ibid.*, 1: 391.

们追求更多认识上帝的荣耀，这样的追求才会引进真正的属灵经历。我们要认识上帝的威严、上帝的权能，并要生出敬畏的心。我们有这样的认识吗？在教会里面，人有没有得着惊奇诧异的感觉呢？这正是爱德华滋使人受到感染的感受。他认为最可怜的基督徒都可能受到这样的感染。他讲道的对象是最平凡不过的人，可是他认为他们也有可能得着这样的感受。还有一点，在这个危机四伏、动荡不安的世代，他所强调的“有福的指望”是最叫人受用的。你们可以读读他在大卫·布雷纳德 (David Brainerd) 的丧礼中所讲的道，里面提到那等待着上帝的儿女的天家和其中的荣耀。今天我们面对一切都在解体、面临崩溃的世代，不正是我们该抬起头来举目望天，等待那将要来的荣耀的时候吗？任凭这个社会经济瓦解吧，任凭一切都崩溃吧，上帝的旨意稳固永存。没有一件事能叫上帝放弃他的旨意，等待着的是那无可比拟的荣耀，是为我们预备的，也为一切等待的人所预备的，就是一切等待“我们伟大的救主基督荣耀的显现”的人。

末了，让我引述爱德华滋论及布雷纳德的话，把这番话应用在他自己身上是最恰当不过了：

在这位服侍基督的卓越的仆人身上，我们特别看见了叫我们得着何等激励的事。我们这些人也是蒙召作同样的福音侍奉的，这些事激励我们竭力追求，好叫我们跟他一样对待奉忠心，能受同一的灵所充满，同样被上帝纯全火热的爱所激动，同样迫切地关注我们的上帝的国度和荣耀，为锡安的兴旺而努力！这位基督的仆人，在他一生中，他是何等適切地活出这些原则，而在走完一生路程时又何等蒙福！时候将到，我们也必须离开我们在地上的帐篷，回到那差派我们出去收他的庄稼的主那里，向他交账。啊，我们是否关心到如何奔跑不像无定向的，斗拳不像打空气的？我们从这个人身上所看见的各种丰富，是否能激励我们完全倚靠上帝，求他扶持帮助我们作他的大工，并且借着禁食和祷告，寻求上帝的灵的感动，好叫我们能做成他的工？他在病床上殷勤叮嘱那些围在床前的准备服侍主的人，凭他以往亲身的经历劝勉他们。他往往提到传道人最需要的是在侍奉上有基督的灵的同在，也提醒众人，如果没有基督

的灵，他们就不能做什么。他曾说：“当传讲上帝话语的人是在上帝的灵的特殊感动下讲道的时候，话语就能摸到人的良知（用他所表达的比方），就像真能用手触摸到他们一样。但如果没有上帝的灵，不管运用多少理智和修辞，也只是像用一根木头那么笨拙，而不是用手去直接接触。”

哦，愿这些我们从这位非凡的人物身上所看见和所听见的事迹激励我们，也激励众人：他属天的圣洁、劳苦、舍己，并一切完全奉献，不但心里如此，实际行出来的也是一样，都是为了上帝的荣耀；还有那坚定的决志，恒久忍耐，就是在濒临死亡、疾病痛苦的煎熬中，仍旧坚定不移。愿我们作传道人的，和所有其他的人都能从这个人身上领会到我们在世上所要做的工是何等重要，因着纯全的信仰而得的经历和实践是何等美善，当我们离开身子与主同住的时候，那永远的赏赐是何等好得无比！愿我们从这个人圣洁的一生中都有效地得着激励，好让我们至终也能这样蒙福。^{①⑥}

^{①⑥} *Ibid.* , 2: 35 - 36.

约翰·加尔文和乔治·怀特菲尔德^①

钟马田 著 李树斌 译

在我切入正题之前，我想给你们读一段经文——《士师记》2章8至10节：

耶和华的仆人，嫩的儿子约书亚，正一百一十岁就死了。以色列人将他葬在他地业的境内，就是在以法莲山地的亭拿希烈，在迦实山的北边。那世代的人也都归了自己的列祖。后来有别的世代兴起，不知道耶和華，也不知道耶和華為以色列人所行的事。

我需要对自己的讲座题目稍作解释，因为乍听之下，让人觉得相当自负。过去的两天里，凡是和我们一起参加这场特会的听众，都已经听过五场有关加尔文和其著作不同方面的演讲。所以大家第一眼看上去，会觉得我好像在宣称，此次讲座不仅要涵盖约翰·加尔文，而且连怀特菲尔德也囊括在内！我希望纠正大家头脑中的这类想法。

我想澄清的第二个误解是，你们当中可能有人觉得：鉴于有五位讲员已经谈论过约翰·加尔文，这会儿钟马田肯定会总结说，他们把该讲的话都讲了，既然剩下给我的部分很少，所以我会主要谈论乔治·怀特菲尔德。

^① 传讲于1964年，该年度特会的主题是“新约中有能的执事”（Able Ministers of the New Testament），取自《哥林多后书》3章6节。——编者注。

这完全是误解。约翰·加尔文和他的著作，以及他留给我们的丰富遗产，是一个非常广大的题目。值此纪念约翰·加尔文逝世四百周年的特别时刻，如果我要继续阐述这个主题，应该说并不困难。至于我为什么要谈论乔治·怀特菲尔德，则有一个更有趣的理由。我们本来计划今年的整个特会以纪念约翰·加尔文为主题，今晚的这场聚会也不应该例外。但我先前收到了一封希尔顿·戴先生（Mr. Hilton Day）的来信，他是格洛斯特特的怀特菲尔德纪念教会（长老会）的牧师。信里说，鉴于今年是怀特菲尔德诞辰二百五十周年，他们觉得应该做点什么以表庆祝。所以他邀请我于12月16号周三的晚上下到格洛斯特发表有关怀特菲尔德的讲座。为什么他们选定12月16号，也就是今天呢？因为今天是怀特菲尔德二百五十年前诞生的日子。我回信深表抱歉，尽管我对于受邀赴格洛斯特就怀特菲尔德的主题发表演讲备感荣幸，但遗憾的是，我已有约在先，要在本次特会中做讲员。但他们非常通融，改变了日期，于是在12月8号周二，我有幸在格洛斯特特的怀特菲尔德纪念教会做了有关怀特菲尔德的讲座。

然而事情并没有结束。我的头脑中随之产生了一个想法，那就是我们应该把今晚的会议时间用来缅怀乔治·怀特菲尔德和他在18世纪所作出的伟大荣耀的侍奉。我的想法得到了巴刻博士和其他人的一致赞同。我们都感到，在1964年这个特别的年份，在今天这个特别的夜晚，正如景仰和纪念加尔文不容忽视一样，倘若我们对乔治·怀特菲尔德这位卓越的勇士只字不提的话，是说不过去的。问题是如何把这个内容插进会议安排中。所有其他讲座的题目都是围绕约翰·加尔文，如果突然话锋一转介绍怀特菲尔德，大家可能会感觉怪怪的。所以我们决定中和一下，把这堂讲座的题目定为“约翰·加尔文和乔治·怀特菲尔德”。

其实两位人物之间的关联，并不像某些人想象的那么遥远。尽管这两个人在很多方面都迥然不同，但我们仍然可以举出许多充分的理由，说明为什么要把这两个人放在一起讨论。约翰·加尔文非常瘦削，几乎可以说形容枯槁。而相比之下，乔治·怀特菲尔德则非常魁梧壮实。加尔文被称为一个典型的内向型的人，而怀特菲尔德基本上是一个外向型的人。还有许多其他的差别暂且不提。但把他们二人联系起来的，是他

们的相似之处。之所以将二者合在一起讨论，并非取决于在某些日期上的偶然巧合。

比如，他们拥有一个共同点：二者都是加尔文主义者——如果这样说可以的话。我们暂且先这样表达。我的真实意思是他们都是保罗主义者（Paulinists）。但人们习惯于用“加尔文主义者”（Calvinist）一词来表达这层意思。任何稍稍熟悉 18 世纪历史的人都知道，那个年代的循道会信徒分裂成两派（或者说两个阵营）一派以乔治·怀特菲尔德为中心，一派以约翰·卫斯理为中心。他们起初分裂的主要原因，是由于在神学观点上意见不同。怀特菲尔德是加尔文之教导的追随者，他在教义上完全是改革宗的背景；而卫斯理是阿明尼乌主义者。所以分歧产生了。从这一点我们可以清楚地看到怀特菲尔德和加尔文之间的关联。和卫斯理相比，怀特菲尔德对英格兰国教会《三十九条信纲》的认信要忠诚得多。《三十九条信纲》的核心是加尔文主义的，怀特菲尔德一直恪守不移；但卫斯理偏离了信纲，因此要对分裂负主要责任。所以从教义方面来讲，加尔文和怀特菲尔德有共同点。

他们还有其他的共同点。在昨晚巴刻博士的讲座中，我们了解到加尔文的热心，还有他在侍奉上承担的海量工作。看看所有那些解经注释书、《基督教要义》的巨著、无数的信件和小册子以及他留下的其他作品——这是非常惊人的现象。所有这一切他一个人怎么能够做到呢？更不用说他还要经常定期讲道，这实在太令人吃惊了，值得我们深思。同样的现象也见于怀特菲尔德身上，恐怕很少有人在上帝国度的侍奉上像他那样热心。他们在这一点上颇为相似。

还有一个共同点：他们二人都是在大概 55 岁的时候结束了地上的人生旅程。这是很耐人寻味的。加尔文去世时即将满 55 岁，怀特菲尔德去世时即将满 56 岁。这两位侍奉上作出巨大贡献的人都是在五十多岁的时候离世的。

另外一个我想特别强调的共同点是，他们都非常渴望促进福音派信徒之间的合一，这种渴望之强烈程度也许超过同时代的任何人。在这次特会上我们围绕加尔文谈论过这一点。加尔文非常希望所有新教和福音派信徒能够聚集合一。他对于当时出现的分裂和差异深感遗憾，并表示

自己随时准备付出一切力所能及的努力来实现这一目标。他甚至说，如果有必要，他愿意穿越十个海洋去参加一场会议——如果那场会议能够促进新教福音派信徒之间的联合的话。当然，他不是指和罗马天主教的联合，而是指新教福音派信徒之间的联合。

怀特菲尔德也是如此。在原则和教义上，他始终坚持自己的立场，和卫斯理兄弟针锋相对；但同时他却对分裂深感痛心，并且尽其所能来促进不同派别之间的联合。在他生命的最后一段岁月，他和卫斯理兄弟之间的交往几乎达到了这样一个程度，即互相到彼此的教会讲道。在怀特菲尔德临终前，他亲自提出邀请，指明要约翰·卫斯理在他的葬礼上讲道。这些事实不能不引起我们极大的兴趣，我们看到这两个人——加尔文和怀特菲尔德，在这一点上又是惊人的相似，他们都极为关注那些共同致力于传扬救恩福音的人们之间的合一问题。

最后一个相似之处：他们都对同代人和其后的世代产生了巨大深远的影响。有人会问：“你为什么要纪念乔治·怀特菲尔德诞辰二百五十周年？”对这个问题有很多种回答。其中之一是，怀特菲尔德是格洛斯特这座城市最伟大的儿子，正如我们的主席先生所指出的。16世纪的约翰·胡珀主教就是格洛斯特的主教，罗伯特·雷克斯（Robert Raikes）也是格洛斯特人，丁道尔也来自格洛斯特所属的郡。但我很高兴听到巴刻博士说，他们中间最伟大的无疑是乔治·怀特菲尔德。然而，今晚我们对他投以关注，并不是由于这个原因，而是因为他无疑是英语世界中迄今为止最伟大的讲道者。请注意我强调的重点！我是说“英语世界中”，并没有说他是全世界最伟大的讲道者。我很乐意注明，二百年前有一个和怀特菲尔德齐名的同代人，这一点是莱尔主教也不得不同意和认可的（尽管莱尔自己身为英格兰人）。我提到的这个人是以理·罗兰斯，18世纪生活在威尔士的一位牧师。但不管怎样，一般的意见都公认乔治·怀特菲尔德是英语世界有史以来最伟大的讲道者。让我们表达得尽量准确。如果你把罗兰斯和怀特菲尔德放在一起，那么我可以有充分的理由宣称，这两个人可能是自使徒时代以来最伟大的讲道者。我想莱尔并不会认为这是夸大其词。

我们纪念怀特菲尔德，不仅仅因为他是英语世界有史以来最伟大的

讲道者，也是因着他对历史的轨迹所产生的深远影响。巴刻博士在昨晚的演讲中对加尔文的评价正是如此。他的评价当然是真实的。把类似的评价放到怀特菲尔德身上，同样真实。怀特菲尔德对英格兰、威尔士、苏格兰，尤其是美国的影响力，实在难以估量。历史学家莱基（Lecky）的一个观点曾被许多人引用，他说，福音派的大觉醒运动无疑拯救了美国免遭像法国那样的命运，后者在1789年及以后的岁月中饱受暴力革命的蹂躏。如果他的话是正确的，那么乔治·怀特菲尔德在这件事上居功至伟。这就是为什么我们确信，今天呼吁人们来纪念这位伟人，来缅怀这位伟大的讲道者，是十分有必要的。

二

有关怀特菲尔德这个人，有一桩很特别的事实，我必须指明。那就是他长期以来默默无闻，受到了惊人的忽视。假如我现在请在座的各位写一篇论怀特菲尔德的文章，结果肯定会饶有趣味。你能挤出多少话呢？我斗胆宣称，他是整个教会历史上最受忽视的一个人。大众对于他的无知程度可以说是惊人的。你在阅读过程中，或在倾听别人谈论的时候，会始终觉察到这一点。将两百年前的“大觉醒和复兴运动”（the great Awakening and Revival）称呼为“卫斯理的”复兴已经成为约定俗成的习惯。人们一谈起那场属灵运动，总是将话题聚焦在约翰·卫斯理的所作所为——甚至查理·卫斯理都要忍受这种不公正的待遇。人们似乎倾向于认为，所有18世纪发生的那些事情，都是靠约翰·卫斯理一人之力所产生的结果。

我在一本弗雷德里克·吉尔（Frederick C. Gill）所著的有关查理·卫斯理的新书里面，就遇到过这样的例子。书名叫做《查理·卫斯理：第一位循道主义者》，其中有一处描述典型地说明了怀特菲尔德如何被人贬低。文中的背景是谈到两人就拣选和预定的教义持有不同的观点，继而分道扬镳，作者是这样评论查理·卫斯理的：“他充满伤感地

和自己在牛津时期的门徒^②分手了。”换句话说，怀特菲尔德在这里居然成了查理·卫斯理的门徒！正因为许多这样的讹传，多年以来怀特菲尔德不是被人遗忘，就是遭人贬低。但让我感到欣慰的是，如今我可以很确定地讲，那些最杰出和最著名的循道会人士都完全承认这些事实。晚年的欧内斯特·拉滕伯里博士（Dr. J. Ernest Rattenbury）曾公开表示，循道会从来没有给予乔治·怀特菲尔德应有的纪念和尊重。还有斯凯文敦·伍德博士（Dr. Skevington Wood），一位当代的循道会历史学家，也说过同样的话。

但问题是：为什么怀特菲尔德被人如此忽视？大多数人都对约翰·卫斯理的事知道一些——我认为他们知道的不多，只是一些而已，相比之下，怀特菲尔德则完全不为人知。有关他的伟大故事，人们似乎从来就没听说过。为什么？对这个问题的解释很重要。这就是为什么我刚才要读那段士师记第二章的经文。请注意经文要强调的是：不仅约书亚死了，而且那世代的人——那些和约书亚同时代的人，也都归了自己的列祖。经文又说：“后来有别的世代兴起，不知道耶和華，也不知道耶和華為以色列人所行的事。”这是非常耐人寻味和意义重大的一句话。我一直认为，这句经文对我们今天所处的地位有很大的启示。当人们不认识主的时候，他们很快对教会历史变得无知。一旦你失去了对主的认识，你对他曾经的作为也失去了兴趣。

我认为这正是过去一百年当中所发生的情况。对主的认识总是会导致和激发对教会历史的兴趣。今天晚上我要斗胆提议：如果某一类型的福音派对教会历史不感兴趣，那么这种福音派肯定出了一些问题。某些福音派人士似乎认为，福音派的历史起源于慕迪博士 1873 年对本国的第一次访问，这一观点显然是错误的。我们对于主的认识存在某种缺陷。如果某人真正认识了主，那么他自然会对主所有的作为，还有基督教会漫长历史中所有已知和被记载的事件有浓厚的兴趣。我想这些问题应该触发我们对自身的严肃反省。经文中提到的两件事——对主的认识的缺失，对主藉他的仆人所施行的伟大工作的无知——不可分割地联系

^② 原文是 convert，原意是归信者。吉尔说这句话所暗示的意思是：怀特菲尔德是查理·卫斯理在牛津传福音所结的果子。为译文通顺方便起见，此处译为“门徒”。——译者注。

在一起。当我们有空的时候，可以就此观点检讨自己。

人们对于怀特菲尔德无知的第二个原因，是由于他的谦卑。怀特菲尔德和加尔文一样，是一个非常谦卑的人。他说过：“只要主耶稣基督的名能够被人知晓，就让乔治·怀特菲尔德的名字被人遗忘和涂抹吧。”说到这里，能否让我再次向特会的听众提一个神学问题？有一个现象是，那些倾向于跟随约翰·加尔文教导的人，和那些跟随约翰·卫斯理所拥护的阿明尼乌主义教导的人比起来，对自吹自擂的兴趣要小得多。这难道不说明什么问题吗？我只是给你们提个醒。请你们好好关注一下市面上宗教期刊和神学论文的内容，看看我这样说有没有道理。约翰·加尔文的教导首先会使人降卑，他的教导以荣耀神为首要之事。人会觉得自己无足轻重，算不得什么。无论一个人享有怎样的殊荣，或被赋予什么样的能力，去做了何等大的事情，他知道那都是上帝做的。他真正关心的是上帝的荣耀。不知另一方的侧重和教导是否也是如此呢？事实上，我们对乔治·怀特菲尔德的了解，比对约翰·卫斯理的了解要少得多。

我很肯定一点，怀特菲尔德之所以被忽视，主要是因为他从来没有开创和建立一个宗派。在其晚年的时候，他也许觉得自己在这件事上做错了。据称他在临终前说，约翰·卫斯理比他更有智慧，因为卫斯理“把羊圈进了栏里”，而他没有。然而，事实上怀特菲尔德对于建立，或者说在自己身后留下一个宗教门派并不关心。只要能够传讲福音，并帮助培育有可能发展起来的信仰团体，他就感到很满足了。所以，他没有在自己身后留下一个宗派。但约翰·卫斯理给自己留下了一个宗派。不仅如此，他还给这个宗派留下了特定的神学观念，并受到本宗派的高度推崇和评价。多年以来，研究约翰·卫斯理的书籍层出不穷，从未间断。但对于怀特菲尔德来说，不会有任何一个宗派来做这个事情。我想，这就是他为什么长期以来不幸被人忽视的主要原因吧。

三

但是，为什么我们现在要花功夫重新唤起人们对这个人的记忆，并

且让他成为宗教界关注的焦点呢？我的回答是：这要归因于 18 世纪宗教复兴的现象——那是基督教会漫长历史中最惊人的事件之一。我非常同意某些人的观点，即认为那场复兴也许是自使徒时代以来圣灵能力的最大彰显。这样说是充分有根据的。如果你想知道我的意思，可以从以下的角度来思考。看看那场福音大觉醒和复兴运动到来之前这个国家的光景吧。当时的状况非常糟糕和悲惨。很遗憾我没有时间深入谈论这个话题。有一本书讲得很详细，书名是《卫斯理之前和之后的英格兰》，多么鲜明！当然，这本书是一位卫斯理派循道会人士写的，所以卫斯理在书中的分量可想而知。但作者引用的事例都是真实的。从这个意义上讲，他是一个优秀的历史学家，但却是一个糟糕的神学家，而且对真正发生的一切缺乏理解。但不管怎样，他是一个很好的历史素材的收集者。读读这本由卫斯理·布雷迪（J. Wesley Bready）所写的书，你就会看到这个国家在跌到谷底时，社会方方面面的景象。英格兰国教会在灵性上已经死亡；有关兼职领取圣俸，还有神职人员酗酒猎狐之类的事，想必你们都知道一些，因为对此类事情的描述太常见了。其他的宗派也强不到哪里去，他们在道德生活上也许稍微好一点；但当时的长老教会已经落入亚流主义的异端，最终完全消亡。其他的不从国教团体除了抓住一套僵死的正统教义，都处于昏睡状态。

有些人曾作出一些尝试，希望能遏止这种信仰上的衰退。有个叫玻意耳的人建立了一个讲坛，巴特勒主教推出了《类比论》一书来捍卫福音，还有其他人也写了一些著作，但统统徒劳无功。接着，大复兴来到了，整个英格兰的面貌被彻底改变了。英格兰国教会在许多方面得到了复兴。不从国教团体也得到了复兴。一个叫做“循道派联合会”（Methodist Societies）的团体诞生了，由此产生的更大范围的震荡和影响确实令人惊讶不已。这都是人们经常谈论的事实，而且我相信工会运动（Trade Union movement）也是这次复兴的间接产物。因为那些先前蒙昧无知、成天过着醉醺醺的酒鬼生活的人们，生命被更新改变，重生得救了；他们开始认识到自己作为人的尊严，于是要求得到受教育的权利和改善工作条件等等——这就是工会运动的起源。我们也知道威廉·威伯福斯（William Wilberforce）领导的废奴运动和这场复兴之间

的关联。威伯福斯实际上是复兴所结的果子之一。有人甚至认为，如果不是因为这场福音派大觉醒运动，我们也许永远不会有1832年的改革法令（Reform Bill of 1832）。

现在我要谈谈我的观点。以上举出的是福音派大觉醒运动所带来的某些深刻变化。很好！请注意：在这一切当中，乔治·怀特菲尔德是领袖，他是第一位的。对这个人的忽视以及相应的对约翰·卫斯理的过分抬高，实在是一件很不光彩的事情。请不要误解我。我不是要陷入某种争论。这件事的意义纯粹是关乎公正、诚实和真相。正是在这件事上，我们看出对怀特菲尔德的忽视是何等错误，何等令人遗憾。因为通过下面我给出的例子，你可以知道怀特菲尔德是走在最前面的人。

怀特菲尔德实际上是这群人当中第一个归信基督（converted）的人。我刚才引用的那本书的作者将怀特菲尔德视为“查理·卫斯理在牛津的门徒（即他传道所结的果子）”。而事实真相是：怀特菲尔德在1735年归信，而查理·卫斯理直到1738年才归信。当然，该书作者的意思是说，当怀特菲尔德到牛津的时候，查理·卫斯理和其他人已经成立了圣洁会，所以怀特菲尔德受邀去参加他们的聚会。但我要指出的是，那里并不是怀特菲尔德归信的地方。在英格兰，他们中间第一个归信基督的人是怀特菲尔德，时间是1735年。同样在这一年，豪尔·哈里斯和但以理·罗兰斯也在威尔士归信。所以，怀特菲尔德的确是最先的。

而且，怀特菲尔德是他们当中第一个用“唤醒”（awakening）方式传讲真实福音的人。他在1736年就开始这样布道，而1737年是他布道生涯最成功的时期之一。相比之下，我们都知道卫斯理兄弟在1738年5月之后，才开始真正意义上的福音布道。怀特菲尔德一直走在他们的前面。1737年他甚至在伦敦这座城市吸引了大批民众来聆听他的讲道，并产生了惊人的结果。

众所周知，那场复兴运动的显著特征之一是露天布道。这些传道人在露天场合向庞大的人群讲道，听众常常达到两万人以上。谁是第一位露天布道者呢？答案永远是一致的——乔治·怀特菲尔德。他是第一位在露天公开布道的人，而且他还费了很大力气去说服卫斯理兄弟也这样

做，因为这两个人要比他保守得多。怀特菲尔德在这一行动上先于卫斯理兄弟好几个月，并且为了说服二人效法自己，给他们施加了很大压力。由此你可以看到，怀特菲尔德才是真正的领袖。他是一位先驱，是所有这些领域的先行者。

怀特菲尔德也是他们当中第一个为宗教社团规范次序的人。他也是涉足慈善事工的第一人。有一所著名的循道会学校叫做金斯伍德学校 (Kingswood School)，许多循道会牧师将他们的孩子送到那里求学。这所学校最先是为那些贫困的矿工子弟和穷人的孩子开办的。谁建立了金斯伍德学校？乔治·怀特菲尔德！他总是—马当先，充当领头羊。我相信话说到这里，你们肯定已经赞同：对于这个人极不光彩的忽视，我的抗议是完全合情合理的。

然而，除此之外，怀特菲尔德还是威尔士宗教复兴的助推者。他实际上是当时威尔士加尔文派循道会（现称为威尔士长老会）的第一任教会会议主席。怀特菲尔德于1743年担任了该教会的这一职务。对待历史数据我们必须很精确。我想他担任主席的原因是这样的。当时威尔士有两位著名的布道者：但以理·罗兰斯和豪尔·哈里斯。出现的问题是：这两个人谁应该被选为第一任主席。英格兰人向来有很多用处，这一次，他们中间的一个派上大用场啦！最终，难题解决了，大家一致同意：这两个威尔士人都不会被选为第一任主席，而是邀请一位英格兰人担当此任。当怀特菲尔德以第一届威尔士长老派联合会主席的身份主持会议时，两位威尔士布道者欣然向他鞠躬致敬。

怀特菲尔德在苏格兰的影响力也很大。凡是读过有关坎伯斯朗 (Cambuslang，现为格拉斯哥的一部分) 圣餐聚会的系列事件的人，都知道我在说什么。还有，他对于美国的影响力，真是很难用言语形容。所有的作者，包括当代正在重新整理约拿单·爱德华兹所有著作的学者，都会很谨慎和诚实地说，从1740年开始，怀特菲尔德在美国的影响力是压倒性的。他在那里引发的第二次“大觉醒运动”，其震撼力甚至超过了1735年的第一次大觉醒运动。

这就是为什么我们呼吁公众关注他的原因。他访问美国有七次之多。我们中间有人现在仍然觉得穿越大西洋是一件很不容易的事情，但

是请想象一下两百年前的情况！怀特菲尔德一共十三次穿越大西洋。在最后一次，也就是第七次访问美国时，他在那里去世。所以算下来，他一共穿越了大西洋十三次。他拜访苏格兰共有十四次。据统计，在三十四年的传道生涯中，他大约共作了一万八千次的讲道。

四

以上所说的一切，就是我们应该纪念这个人的原因。这个人简直就是一个奇迹。在两百年前的伦敦，没有人比乔治·怀特菲尔德的名字更家喻户晓。他的生平事迹如何呢？为了让大家的头脑中对怀特菲尔德现象有一个概念，我在这里作一个简要的概述。我前面说过，怀特菲尔德于1714年12月16日出生在格洛斯特的贝尔酒馆（The Bell Inn）里。父亲是酒馆的老板。这个家庭的先祖当中有许多人曾是英格兰国教会的神职人员，但他的父亲不是。这就是怀特菲尔德成长和生活的环境。在怀特菲尔德还很小的时候，他的父亲就去世了。在他的日记里，怀特菲尔德告诉我们，自己在青少年时期陷入许多罪中，大部分都是年轻人容易落入的罪。但他从来没有觉得快乐，因为他一直有一个非常敏感的心。他有段时间辍学，但他觉察到那是不对的。在辍学期间，他始终在格洛斯特的那间酒馆里一如平常般的伺候酒水，但他的良心一直让他不安。他不得不回到学校，并最终得到了牛津一所学院的入学资格。正是在那里，如前所述，他受到查理·卫斯理和其他人创办的圣洁会的影响。约翰·卫斯理其后也加入了进来。在牛津完成学业之后，1736年6月20日，怀特菲尔德接受了格洛斯特主教本森（Bishop Benson）的按立，那时他才21岁。本森主教曾给自己立下过一条规矩，就是不会给任何不到23岁的人按立圣职。但是当主教听说了这个出类拔萃的年轻人的事迹并亲自面试之后，他决定打破自己订下的规矩，为其举行按立仪式，尽管后者只有21岁。

在按立一周之后的6月27日，怀特菲尔德在格洛斯特圣玛丽教堂的地下厅里发表了他的首次讲道。那座教堂是他童年受洗和第一次领圣餐的地方。很自然的，这一事件引起了公众极大的兴趣，甚至某种骚

动。人们都知道他的母亲是一间酒馆的老板，以及诸如此类的信息。所有的亲戚朋友闻讯后都跑来参加这堂礼拜，再加上许多其他人，结果教堂被塞得满满的。这真是饶有趣味的一件事。首次讲道，怀特菲尔德就展现出他的卓越不凡。他的身上有某种非常特别的东西。他的信息对会众产生了强烈的冲击。据说事后有人向主教汇报说，有15个人听了那篇讲道之后发疯了。本森主教是一个很聪明的人，他对此的评价是，但愿这种疯狂在下个主日之前不会被人遗忘。但实际上，主教明智地意识到，这儿出现了一位非常与众不同的布道者。怀特菲尔德的初次讲道表明了他是一位非凡罕见的布道者。请记住，那时他才21岁。

为了节约时间，我必须长话短说。怀特菲尔德在1736年8月来到伦敦。他在伦敦的首次讲道是在主教门（Bishopsgate）发表的。他来此地的职责本来是为了代理伦敦塔的牧师讲道，但他得到了更多的机会在别的地方布道。同样，他只要开始讲道，就马上会吸引大批人群的注意力。人们从来没听过这样的布道。和以往那种朗读一篇枯燥乏味的文章、例行公事般的讲道完全不同，这个人投入他全部的身心，带着权柄、能力和信念来传讲福音。从此，每一次当他讲道的时候，教堂总是座无虚席，场场爆满。

在伦敦呆了两个月之后，怀特菲尔德赶到汉普郡去代理一个朋友的助理牧师的工作。在那里，同样的事情发生了。由此导致的结果是，他接到许多助理牧师职位的邀请，许多晋升的机会都摆在他面前，预示着他日后在英格兰国教会里的发展将前途无量。当时，他的朋友卫斯理兄弟正在北美佐治亚地区做一些宣教的工作。在他们的影响下，怀特菲尔德也感受到上帝要他去那里服侍的呼召，于是毅然决定，这是他必须要完成的一次使命。鉴于没有马上出发去美洲的船只，而且需要做许多其他的安排，所以他先返回格洛斯特向他的母亲和亲朋好友道别。他在家乡再次登台讲道，效果依然令人瞩目。从某种意义上讲，这是他的生命和侍奉生涯中真正的转折点。怀特菲尔德有一些亲戚住在邻近的城市布里斯托尔（Bristol），他想去佐治亚之前也和他们告别，所以他又到了布里斯托尔。只要打听到一周当中任何时候，在当地教堂有什么讲座或者布道，他都会赶去参加。有一天，他去到某间教会，坐在会众当

中。这时，准备发言的讲员认出了坐在台下的怀特菲尔德，于是走到他面前，问他可不可以上台代替自己讲道。怀特菲尔德说：“当时我正巧有一份讲章放在口袋里，所以我同意上台讲道。”这次讲道，可以说标志着怀特菲尔德奇迹的真正开始。全体会众被大大震惊了。他又去别的教会讲道，同样人满为患。人们从四面八方赶到教堂，爬到灯柱上，挤在阁楼里，站在画廊边——总之，任何可以立足的地方都可以，只为了能够听到他的声音。这实在让人惊诧不已。他在布里斯托尔的首次讲道是在1737年1月。

由于日程一再耽搁，他仍然无法踏上佐治亚之行。故而他能够在1737年5月再次造访布里斯托尔，并于5月23日到达了那里。接下来的一段描述可以帮助你了解这个人的奇迹是何等不可思议。请记住，他当时只是一个22岁的年轻助理牧师。以下是他论到自己重返布里斯托尔时的情景：“大量的人群步行来迎接我，还有许多人驾着马车。他们都赶到城外一英里的地方来迎见我。当我从街上走过的时候，几乎所有人都向我敬礼并呼喊祝福的话语。”你能在头脑中想象这幅画面吗？一个22岁的年轻人！人们或步行，或驾着马车，一直走到城外一英里的地方去迎接他，简直可以堪比某种“皇家检阅游行”的场面，而这完全是他惊人和震撼的讲道所产生的效果。奇迹仍然在延续——怀特菲尔德接着又一路折返格洛斯特、牛津和伦敦。据称从1737年8月到圣诞节期间，他总共作了一百次讲道，而且每次讲道都是面对拥挤不堪的听众。他随即成为整个伦敦甚至整个国家最著名的人物。在那个年代有一本流行刊物叫做《绅士杂志》（*Gentleman's Magazine*），如果你想让自己的名字出现在上面可不是一件容易的事情。然而，1737年11月，《绅士杂志》上刊登了一篇以乔治·怀特菲尔德为主题的诗作，而那时他不过22岁。同年，怀特菲尔德的九篇讲章被出版，并且取得了极佳的销量。

最终，怀特菲尔德踏上了北美之旅。1738年的大部分时间里，他都呆在那儿。顺便提醒一下，正是在这一年的5月，卫斯理兄弟俩双双归信基督。但出于某些原因，怀特菲尔德在1738年年底返回了英国。现在我们要来看看伟大的1739年。当怀特菲尔德在他熟悉的老地方

——格洛斯特、布里斯托尔等地——巡回访问的时候，他听闻，在布里斯托尔郊区一个叫金斯伍德（Kingswood）的村庄里面，许多矿工的生活条件极为恶劣，他们过着非常堕落的生活。怀特菲尔德感觉对他们有负担。那些矿工从来不会去礼拜的地方，所以怀特菲尔德决定去他们那里。有一天他到那个地方，向一百名矿工布道。不料，由此产生的果效如此巨大，从那时起，他开始每次向至少五千名矿工讲道。这些人会直接从矿坑里上来，他们没有时间冲洗，只能站在那儿听，怀特菲尔德就这样对他们讲道。据称，他的听众很快就达到了两万人，所有这些人都是站在露天空地上听他讲道。此后，正如我先前说过的，他也影响了卫斯理兄弟来仿效这种做法。

然而，当怀特菲尔德从北美归来后，他发现伦敦的气氛和先前迥然不同。神职人员和牧师们对他的态度发生了很大变化。他在声望如日中天的时候离开了伦敦，可是当他回到这里时，他发现很多门都向他关闭了。为什么？

原因有很多。听他布道信主的人中间，有些人不够明智，他们的行为和所信的福音不太相称，这使得他们和教牧人员之间的关系变得很敌对。此外，某些神职人员从一开始就不喜欢怀特菲尔德有关重生之绝对必要性的教导。最有可能的一个原因是：他先前保留的日记有一部分被出版，这一行为被视为爱出风头的表现。人们认为有些话是他不该说的。毫无疑问，所有这些因素，加上浓厚的妒忌心理，使得许多教会向他关上了大门。所以，怀特菲尔德被迫举行更多的露天布道会。在伊斯灵顿（Islington）的圣玛丽教堂，怀特菲尔德讲道的要求遭到拒绝，他正要走上讲坛的时候被人拦住。他随即决定安静地结束礼拜，然后带领人们走出大厅，在教会的院子里向他们讲道。这一切举动使形势更为恶化，对他的攻击达到了令人难以置信的程度。有人开始攻击他的道德品行，甚至连他的外貌特征都不放过。怀特菲尔德的一只眼睛不幸有点斜视，因此他被伦敦的市井民众称为“斜眼医生”。不过，这并没有对他的侍奉造成丝毫影响。唯一可以确定的是：他仍然是那位闻名遐迩的布道者，他的人生使命就是如此。他会在穆尔菲尔兹广场（Moorfields Common，或译沼泽地公地）讲道，他会在玛丽列本的空地

(Marylebone Fields, 位于现在的玛丽列本路的北边) 讲道, 他会在梅费尔 (May Fair) 讲道。他经常在肯宁顿广场 (Kennington Common) 讲道, 布莱克希斯 (Blackheath) 也是他常去的地方。实际上, 在室外任何一处有广阔空间的地方, 只要怀特菲尔德站在那里开讲, 就会有成千上万的人涌来听道。每次听他布道的会众通常都在两万人左右。还有, 不要忘了, 所有人都是站着听。但他们甘心乐意。

这样的侍奉一直贯穿怀特菲尔德的有生之年。他在整个英格兰以这种方式布道, 在威尔士是如此, 在苏格兰是如此, 在美洲也是如此。这个奇迹就这样延续下去。当人们听说他来到镇上, 而且要开始传道, 店铺老板会马上关门停业, 因为他们绝不能错过他的讲道; 商人们忘记了他们的生意, 农夫们放下了他们的工具, 妇女们撇下了她们的活计。无论是白天还是黑夜, 怀特菲尔德都可以随时召聚一群几千人的会众。当他发言的时候, 这些人可以一直坚持站在那里, 无论是天寒地冻, 还是风霜雪雨, 都不为所动——总之, 不管是什么天气状况都无所谓。在北美的一个非常寒冷的冬季, 数以千计的人群常常站在露天场地上, 聆听这个人传讲福音。人们会从很遥远的地方赶来, 一心要抓住这个难得的机会, 为能听闻他的讲道而感到荣幸之至。

让我对怀特菲尔德的后半生作一个概述。从 1739 年他首次进行露天布道开始, 多年来他始终在不同的国家以这种方式侍奉, 直到最后, 在 1770 年 9 月 30 日清晨, 他停止了呼吸, 回到了主的身边。早年当他还是一名年轻传道人的时候, 他就时常渴望能够见到主, 如今, 他的心愿满足了。他临终时的情景非常能够说明他的性格和本色。当时他的健康状况不好。令人惊讶的是, 他直到生命的最后一刻仍在侍奉。这个人通常一天有五到六次讲道。这样的工作量在他的生活中是常事, 因此他的身体长期承受着巨大的压力和负荷。现在让我们回顾一下他生命的句号。怀特菲尔德答应在 1770 年 9 月 30 日那个礼拜天到新英格兰的纽伯里港口 (Newbury Port) 讲道, 所以他正在赶赴目的地的路上。途中他必须经过一个叫埃克塞特 (Exeter) 的地方, 镇上的居民听说他路过此地, 马上倾巢而出聚集到他那里。他们强烈要求怀特菲尔德给他们传道, 并终于说服了他。刚开始的时候, 他几乎不能张口说话。他的身体

非常虚弱，以至于要想清楚地发声都极为困难。他非常艰难和缓慢地开始了他的讲道，渐渐地，他开始恢复了活力。他一直向他们传讲了两个小时的信息才结束。这就是怀特菲尔德。他在讲道时充满了大能和力量，全体会众一如既往地受到了深深的触动。接着，他来到了纽伯里港口周六晚间下榻的地方，最后，他终于宣布自己要上床休息了。有人递给他一个烛台，上面插着一根点燃的蜡烛，而当时那个地方挤满了人。无论怀特菲尔德走到哪里，人们都簇拥着他，不停地提问，渴望从他口中得到只言片语。这幅临终前的画面实在充满诗意，美好无比。他努力地想挣脱他们，然后手里拿着烛台开始走上楼梯。接着，他转过身来，又开始对他们说话，又对他们发表了一篇训词和劝勉。他就这样继续不停地讲啊讲啊，直到那根蜡烛逐渐燃尽，从烛套里掉落下来，他手里只剩下了那个烛台。最后，他走进了自己的卧室，上床就寝。就在那天晚上，一场严重的突发病（用今天的术语称为“心源性哮喘”）夺去了他的生命。正如我刚才说的，他终于回到了他所挚爱的主的身边。当你读他感人的日记时，请注意字里行间，他何等渴慕离世与主同在的心情。他不是随口说说，他是认真的。他曾经因为说过这些话而遭到别人的责备，但这的确是他心中最大的渴望，如今他的恳求终于蒙了应允。好了，这就是乔治·怀特菲尔德这个名字所代表的奇迹，也是我们为什么需要好好追忆这些往事的原因。

怀特菲尔德可以对所有阶层的人士布道。他在伦敦的贵族圈子里有大量的追随者。亨廷顿伯爵夫人对这位出类拔萃的传道人推崇备至，经常开放自己宽敞的住处，并邀请当时所有声名显赫的贵族来聆听他的布道。而且他们都非常喜欢听他讲道。他是对贵族群体传道的人当中最伟大的一位，但让我提醒你，他也是向矿工群体传道的人当中最伟大的一位。无论是在穆尔菲尔兹、肯宁顿广场，还是在任何一个他曾布过道的地方，对站在那里的人群而言，怀特菲尔德无疑是最伟大的讲道者。他对孤儿院孩子们的讲道同样精彩动人。这是一个多么令人叹服、无与伦比的人！

怀特菲尔德在募集善款的事情上也具备一流的能力。他曾在佐治亚建立了一所孤儿院。维持孤儿院正常运转需要花费大量的金钱。所以形

成了一个惯例，就是每次讲道结束后，他会募捐筹款。他常常能够募集到大量的金钱，然后用这些钱去帮助任何有需要的人，任何贫穷或陷入困境的人们。英格兰举国上下都在谈论这个人。只要他来到伦敦，消息就会不胫而走，满城皆知。而且他能够吸引各种不同的社会阶层来听他布道。

五

如何解释这位奇迹般的人物呢？对我们而言这真是一件难事，不是吗？我们生活在非常贫穷荒凉的年代。^③18世纪是何等激动人心的世纪！当我们面对那个时代的伟大奇迹，应当如何解释呢？让我尝试做一些分析。

让我们先从这个人的故事讲起。怀特菲尔德身上天然的一面是非常有意思的。据说他还是孩子的时候，就非常机敏、能干和讨人喜欢。但他最出众的特点是拥有演讲的天赋。当他还是小男孩的时候就已经展露了这种才华。他会在酒馆里模仿布道者的样子发言。他生来就是演员的料，口才极佳。演说家都是天生的，不是你能培养出来的。你要么就是一个演说家，要么就不是。怀特菲尔德是一个天生的演说家。他在这方面的表现是情不自禁的。他特别擅长于声情并茂地诵读莎翁戏剧里的段落。在学校里他常常获得担当角色的机会。当需要有人在格洛斯特的社会名流面前发言的时候，他总是被推选出来，原因不仅是他令人惊叹的雄辩口才，还有其优雅自然的演讲风格。他是一个天生的演说家。像所有的演说家一样，他在自由和得体地运用动作姿态上有非常独到之处。说话咬文嚼字的约翰·卫斯理不是一个演说家，他有些看不惯怀特菲尔德的这种风格。我记得卫斯理的日记中写到某个时候这两位传道人碰巧都在都柏林，约翰·卫斯理就跑去听怀特菲尔德讲道。在他对礼拜的描述中，卫斯理提到讲员的手势，说他怎么看都觉得怀特菲尔德骨子里太像一个法国人。他的意思是说，怀特菲尔德用手说话的程度，不亚于他

^③ 指灵性冷淡低沉的年代。——译者注。

用嘴说话的程度。但那种方式正是演讲的艺术。有史以来最伟大的演说家之一是古希腊的狄摩西尼（Demosthenes）。有人曾问他：“演讲术的首要法则是什么？”狄摩西尼回答：“演讲术的第一条重要法则是动作。第二条重要法则是动作。第三条重要法则是动作。”一位演讲者并不是一个只动嘴巴和舌头的人，他的整个身体都投入到演讲中。“动作！”我们生活在一个不幸的世代，今天的人们对演讲一无所知。怀特菲尔德是一个天生的演说家。你听过大卫·加里克（David Garrick）说过的话吗？加里克是当时伦敦首屈一指的演员。他只要一有机会，就跑去听怀特菲尔德的讲道。他对怀特菲尔德的演讲技巧和手势姿态的兴趣，比对福音的兴趣更大。据称加里克曾说，只要让他能够像怀特菲尔德那样说“哦”这个字，他愿意付一百个金币。还有人说，只要能够让他像怀特菲尔德那样说“美索不达米亚”这个词，他会感到无比幸福。

我还可以引用更权威的证据。博林布罗克（Bolingbroke）是18世纪中叶的一位著名人物。他内外兼修、通晓世事、智慧通达，而且对演讲和口才很感兴趣。他常常听怀特菲尔德的布道。博林布罗克这样评论说，怀特菲尔德是他见过的所有讲员中，拥有最流利的口才和最强的语言驾驭能力的人。他曾经听过所有那个时代最杰出的政治家、政治辩手和其他各种类型演说家的演讲，然而他把怀特菲尔德放在排名的首位，将其视为最雄辩的人。除此之外，怀特菲尔德还拥有热情外向的性格，富有同情心。这都是他生命中的天然特征。

但这并不能解释怀特菲尔德现象。现在我们来查看属灵方面的原因。请容许我用比较粗略和直率的方式来谈这个问题。上帝知道自己在做什么。上帝曾赐给怀特菲尔德许多天然的恩赐，当他拣选了怀特菲尔德的时候，他知道自己自己在做什么。怀特菲尔德曾有过非常特别的归主经历。那是一个漫长和痛苦的过程。中间分为好几个阶段。前面我说过，还在青少年时期，他的良心就常常使他不安。当他来到牛津后，尽管受到各种各样派对活动的邀请，他都不愿意参加。他不愿出席那些场合，因为他太严肃了。后来他加入了圣洁会的聚会，结果那个团体使他变得更严肃了。他们努力行善、定期禁食、访问监狱……但所有这些行为并不能改善他的光景。就在那时，他读到了一本书，是17世纪末期一位叫亨

利·斯库格尔的苏格兰人所写的名著《人灵魂之中上帝的生命》。那本书对他产生了深刻的影响。他确信自己需要经历重生；做基督徒并不只是意味着过一个循规蹈矩的生活，或者做这事做那事，而是必须让上帝的生命住到你的灵魂里面。他意识到自己还没有得到上帝的生命。这使他跌入绝望的深谷，饱受痛苦的煎熬。他常常整个人趴在地上祷告，或者到户外某个地方祷告；只要能得到他所求的，他做什么愿意。他深深体会到罪的捆绑和权势。然而，乐意施恩的上帝终于向他露出了笑脸。

换句话说讲，怀特菲尔德的归主并不是一个简单的“决志”问题，这不是一蹴而就的事。相反，他经历了在罪中挣扎、绝望、呼救的巨大痛苦，然后一束光芒打破黑暗照亮了他。用他自己的话说，他接受了“圣灵的印记”，深知上帝已经赦免了他的罪。圣灵亲自印证了这一事实。毫无疑问，这个人受到了“圣灵的洗礼”。这很恰当地解释了他从最初开始讲道就一鸣惊人的原因。

我要特别说明的是：尽管以上叙述的只是怀特菲尔德归主早期的经历，但他此后的一生始终贯穿着这种令人惊羨的敬虔特质。这个人的祷告生活让我们所有人感到羞愧，甚至常常让我觉得自己对此类事情一无所知。只要一谈起讲道，他就会恐慌不已——这幅景象最清楚地表明了他生命中谦卑和圣洁的一面。尽管他为了侍奉的目的受过训练，而且在合适的时候被按立为传道人，他仍然害怕讲道。他觉得传道是一项如此神圣的任务；他是谁，岂能站上讲坛讲道呢？他恨不得逃之夭夭避之千里也不愿去讲道。这就是他对圣工的看法，这就是他对自己的看法；他看自己是何等的不配。当时人们费尽工夫，才好不容易说服怀特菲尔德走上讲坛布道。弟兄们，这其中难道没有我们可以借鉴的功课吗？

怀特菲尔德对新闻界的报道也极为反感和厌恶。总之，他是一位异常谦卑和圣洁之人。约翰·卫斯理在纪念怀特菲尔德的演讲上说，据他所知，有关圣洁的性情上，似乎只有一个人可以和怀特菲尔德相提并论，那个人是梅德利（Madeley）的约翰·弗莱彻。考虑到二人之间的关系，卫斯理在怀特菲尔德去世时发表的这番话，显然是对后者圣洁和敬虔品性的高度评价。

我已经介绍过怀特菲尔德在侍奉上的热心。我还想介绍他的另一个特点，就是对弟兄的爱心和宽宏大量的精神。我在开始的时候就说过，怀特菲尔德和加尔文一样，非常关注福音派真实的合一。在他里面没有小肚鸡肠，没有偏见狭隘。他有自己坚定的立场和观点。在教义问题上他敢于和自己的挚友卫斯理兄弟意见不同，并抵制后者的教导。但这并没有使他变得刻板僵化、心胸狭窄，也没有让他成为一个拉帮结派的人。完全没有！我可以证明这一点。举个例子，在苏格兰，厄斯金兄弟俩（Ralph and Ebenezer Erskine）基于某些充分的理由，从教会中分离出来。他们试图说服怀特菲尔德到苏格兰的时候只单单去他们那里讲道。但怀特菲尔德不同意，他说：“只要在苏格兰教会中有人相信福音，并且随时准备敞开大门欢迎我去传讲福音，那么我就会去。”他不会受厄斯金兄弟的限制和约束。事实上，他曾在格拉斯哥、坎伯斯朗、爱丁堡和其他地方对苏格兰教会的牧师们讲过道。这都是住在他里面的圣灵工作的结果——从上帝而来的爱心，对主内弟兄的骨肉之情、宽广的胸怀以及对所有传扬同一个福音信息的基督徒应该合而为一、彼此同工的热切盼望。

六

这就是怀特菲尔德。下面我要介绍一下他所传讲的信息。怀特菲尔德描述自己的信息是“诚恳的”、“浅显易懂的”。他总是直截了当。他传讲的是什么呢？第一个主题是原罪。没有谁比他更能够淋漓尽致地揭露天然的、未重生的心灵之真实景况。

第二个伟大的主题是重生。用他自己的话说，他的一篇有关“基督里之新生的性质和必要性”的讲道引发了在伦敦、布里斯托、格洛斯特和格洛斯特郡的复兴。他一直深信是这个主题的讲道真正导致了大觉醒运动。那是他的主打题目。

另一个非常显著的主题是他相信圣灵对人直接的、即刻的、内在的影响和作用。约拿单·爱德华兹专门为此和他商榷过。在爱德华兹的回忆录中记载了一件趣事，是关于他和其他人找怀特菲尔德交流这个问

题。爱德华滋说：“我试图和他在这个问题上交换意见，他太强调圣灵的内在影响了。”怀特菲尔德太过强调圣灵的直接引领了。他相信圣灵对他直接说话，并且他遵照圣灵的指示行事。爱德华滋在智力和知识层面有更杰出的恩赐，所以对怀特菲尔德的观点感到不快。非常有趣和滑稽的是，爱德华滋记载说，当他向怀特菲尔德陈述自己的意见时，后者完全充耳不闻。总之，以上这点也是怀特菲尔德常常传讲的题目。

下一个主题当然是因信称义。有人可能会纳闷，我为什么把重生放在因信称义前面。我这样做的原因是，怀特菲尔德先传讲的是重生，后来才传讲因信称义。很有意思的是，他在这个问题上经历了一个转变。在最开始的时候，他的布道几乎完全侧重于未重生的天然心灵的堕落景况，以及重生的必要性。这无疑是斯库格尔的教导对他产生的影响。在1737年出版的九篇讲章中，没有一处提到因信称义。如果你查阅他日记的第81页（最新修订的一个版本），在谈到因信称义的问题时，他说了一句很醒目的话：“我当时对这个题目的理解不像后来想得那么清楚。”他承认自己在1737年的时候，对因信称义真理的认识还未达到应有的地步。如果你再读日记的193至194页，你会看到，帮助他在真理的这一具体问题上理清头绪、获得正确认识的人，是约翰和查尔斯·卫斯理。卫斯理兄弟从一开始出来传道就讲因信称义，而怀特菲尔德没有。他们帮助怀特菲尔德在这一点上取得更好的平衡。我们必须实话实说。我前面讲怀特菲尔德不是一个宗派主义者，我也不是。卫斯理兄弟帮助怀特菲尔德看见：因信称义的真理在传道人的信息中占有极其重要的地位。在这件事情上，他们二人功不可没。

我前面已经提过，怀特菲尔德的讲道充满了浓厚的加尔文主义色彩。在这方面，他的立场非常清晰、毫不含糊。

尤其是在他传道的初期，他的信息里面还有一个突出的特点，就是对尚未归主的传道人的严厉批评。约拿单·爱德华滋在这一点上也曾劝阻过怀特菲尔德，但后者没有听从他的意见。怀特菲尔德经常谴责未受圣灵差遣和膏抹的事工，甚至在有大批教牧人员听他讲道的场合也不例外。对他而言，如果一个人传讲一位自己没有亲身感受到的基督（unfelt Christ），或者说，嘴上传讲基督，内心却对基督毫无感觉，这简直

是最可怕的事情。怀特菲尔德对这一类人发出毫不留情的谴责。

七

我已经简要介绍了怀特菲尔德其人其事，也介绍了他的信息有哪些特点。末了我要谈谈这个人身上最有代表性的东西，那就是他的讲道。你意识到这句话有什么区别和不同吗？我提这个问题是有原因的。作为一名传道人，我经常发现人们无法区分信息（message）和讲道（preaching）的不同之处；没有什么事情比这个更让我感到沮丧了。在陈述真理和讲道之间，有天壤之别。你手上可以有一篇内容正确、教义正统的信息，但这并不意味着你在传讲它。将怀特菲尔德和罗兰斯区分开来的，正在于讲道。

我要说的意思是：问题的关键在于信息是如何被展示和传达出去的。在那个时代，有些人讲道只讲同一篇信息（此类讲员历来都有）；但这不是怀特菲尔德的方式。我们该如何描述他的讲道风格呢？你只能将其描述为使徒性的和天使般的讲道。我很喜欢一位美国传道人的评语；他常常聆听怀特菲尔德的布道并出版过一些后者的讲章。他说：“有一种高贵的粗疏贯穿于他的风格之中。”这话是什么意思呢？他的意思是说，怀特菲尔德不会去坐下来写一篇措辞优美、文笔一流的讲章，并且字斟句酌，精心润色，还有总结陈词什么的。不，怀特菲尔德不做这些。他根本没有时间写讲章。他是一位即兴布道者；而且他的讲道中随处可见这种“高贵的粗疏”。他常常打破语法的规则，常常忘记给句子收尾。但这些问题对那些真正洞悉讲道真谛的人来说，实在算不得什么。“高贵的粗疏！”——多么盼望在我们这个灵性衰退的世代，教会的讲章能够多一点点这种“粗疏”的发挥，少一点点精雕细琢的散文！真正的讲道必不可少的因素是：热心、烈火和激情。怀特菲尔德是一位具有惊人的说服力和感染力的布道者。你们应该还记得他在格洛斯特第一次讲道时发生的事情。他的侍奉一直在产生类似的果效。他对天然人内在心灵的黑暗和罪性揭露得如此入木三分，以至于听道的人惶恐不安，深感震惊，沉浸在灵魂的痛苦挣扎之中。但他接下来的话语中

又充满了怜悯、慈爱和融化人心的恩典，使人无法抗拒。

这才是讲道！我很喜欢怀特菲尔德自己对讲道所持的看法。某一天，有人问他要一份先前某次布道的讲章，以供出版之用。怀特菲尔德答复说：“如果你能把其中的闪电、雷声和彩虹一起印刷出来的话，那么我对于出版这篇讲章没有什么意见。”你不可能把鲜活的讲道变成冷冰冰的铅字，这是不可能的。你可以把讲章的内容印出来，但你不可能把讲道印出来。你不可能复制闪电，你不可能重现雷声（我是说雷霆阵阵、电光闪闪），更不可能抓住彩虹。所有这些东西都在口头表达里，都在形体动作中，都蕴含在布道者的举手投足之内。你不可能把这些东西变成铅字。这就是为什么当人们读过怀特菲尔德的讲章之后，常常会：“我真是搞不懂。写出这样糟糕讲章的人，怎么可能是一个奇迹人物呢？怎么可能是一个优秀的布道者呢？”如果你也曾说过类似的话，那正表明你完全不懂得什么是真正的讲道。你不可能把讲道印在纸上。我向来认为：大约从19世纪中叶，甚至更早的时候开始，这个问题一直成为我们一个很大的难处。打印讲章或打印任何口头发言的做法，会对讲道带来灾难性的影响。布道者满脑子关注的是那些要读他讲章的人，而不是讲坛下面正在听他讲道的人。听众的反应不重要，重要的是读者的反应，还有自己的名声，还有那些迂腐的文学批评家们怎么议论——这些事情成了布道者成天关心的问题。所以，让我们好好记住怀特菲尔德对讲道的看法。

怀特菲尔德的这种讲道风格产生的果效简直势不可挡。他曾分享过自己以往对金斯伍德矿工们的观察。这些穷苦的人刚刚从煤坑里爬出来，墨黑的脸上全是煤灰，他们就这副模样站在那里听他布道。怀特菲尔德回忆说：“我正在对他们讲道，突然，我开始注意到许多人脸上出现了白色的沟痕。”那是什么？哦，那是矿工们眼中流下的泪水，在布满煤灰和污垢的脸上冲出的一道道痕迹。这是真正的讲道！这些贫穷的工人，他们对教义一无所知，除了罪以外什么都不知道，成天过着醉酒无度、放荡堕落的生活，而当他们听到这个人以大能传讲上帝话语的时候，他们泣不成声、泪如泉涌。此情此景，不禁使人联想到一位著名圣诗作者的描述：

创造无数奇迹的伟大上帝，
你的一切作为，旷世无双，庄严神圣，无不与你相称。

塞缪尔·戴维斯（Samuel Davies）是一位出色的布道家和优秀的学者。他曾经参与过18世纪在北美的一次复兴。当时他被选为一所大学的校长。不久他就和吉尔伯特·坦南特（Gilbert Tennent）一起被派往英国，为该校筹集资金。经过艰难的海上旅行，他们终于到达了目的地，其间他们多次认为自己差一点就葬身鱼腹。最终，他们在一个星期六的早晨来到了伦敦。他们见人后第一个问题就是：“怀特菲尔德在城里吗？”然后很高兴地得知他在这里，而且第二天早上要在穆尔菲尔兹讲道。所以他们决定要准时到场。戴维斯对那场礼拜做了记载。他说：“讲道一开始，我就马上清楚地意识到，怀特菲尔德先生在刚刚过去的一周肯定极为忙碌；可以很明显地看出，他没有时间好好准备讲道。”他接着说，“从脉络结构和思路条理性的角度来看，讲道的内容有很多缺陷和不足。这是一篇质量粗劣的讲章。但是，”他话锋一转，“整场讲道充满了圣灵的膏抹。就算让我在大西洋上的旅行再怎么辛苦受罪，就算我再冒许多次海上沉船的危险，我也会十分乐意赶到这个人的布道现场，为了领受这里恩典的浇灌。”我的朋友，这是真正的讲道。粗劣的讲章，但大能地传讲！

我们对这样的讲道了解多少呢？为什么我们谈到讲道的时候，好像那只不过是“发表一篇讲话”或“随便说两句”？我再强调一遍：讲道！正是讲道激发了上帝旨意下的那场巨大复兴。你可以去读一下约拿单·爱德华兹夫妇对怀特菲尔德布道的感受和描述。让我告诉你那位大名鼎鼎的切斯特菲尔德勋爵（Lord Chesterfield）说过的话。切斯特菲尔德是一位人文主义者，一位典型的18世纪贵族，交际广泛，曾写过一本有关教育子女的名著。他常常乐于去听怀特菲尔德的布道，并和其他人一样，被其讲道的大能所折服。你们肯定记得这个脍炙人口的故事：

某天下午，怀特菲尔德在讲道中举了一个形象的例子，以说明罪人身处一个极端危险的地位，且丝毫没有意识到自己正在走向通往地狱的路上。怀特菲尔德用非常生动的方式把这个道理活画出来。他把罪人比

喻成一个被狗牵着引路的盲人。不幸的是，那条狗挣脱了绳子跑掉了，丢下盲人独自摸索前行，他唯一可以依靠的，只有手中的一根拐杖。在完全不知情的状态下，这个可怜人慢慢走到了一个悬崖的边上。他的拐杖不小心从手中滑落，掉下了深渊。下面的无底洞是那样的深，以至于拐杖掉下去好长时间连个回音都没有。这个盲人小心翼翼地往前探身，想尝试着找回自己的拐杖；有那么一刻他的姿势几乎就要悬空了，接着……正当怀特菲尔德比划到节骨眼上，切斯特菲尔德勋爵忍无可忍，从座位上跳起来大喊：“我的老天啊！截住他！”然后不由自主地冲上前去，试图拦住那个盲人，防止他坠落深渊……

这不仅仅是一流的演说，更是一流的讲道。这种讲道的感染力甚至让切斯特菲尔德勋爵那样的人也为之倾倒。

但我个人最喜欢的故事，还是本杰明·富兰克林和怀特菲尔德之间的一段趣闻。富兰克林是一个天才，也是一位著名的科学家、久负盛名的作家、美国独立战争的领袖之一，还是美国差派到法国的首任大使。他常到伦敦来。这位才能出众、颇有修养的绅士自称是贵格会信徒。实际上，从基督徒的眼光来看，他根本算不上什么信徒。富兰克林之前住在费城，当怀特菲尔德访问北美期间，他是一名印刷商。这个人是一个精明的商人，所以他常常打印怀特菲尔德的讲章，然后四处销售。只要遇上怀特菲尔德讲道的机会，他从不错过。以下是他叙述的其中一次听道的经历。

我前面提到过，怀特菲尔德布道有个习惯，就是在结束的时候会为他在佐治亚的孤儿院筹集善款。富兰克林对这个惯例非常了解，他已经看过很多次了，而且也常常奉献一些款项。可是他后来对此有点厌倦了。富兰克林心里想，怀特菲尔德从他身上拿去的钱已经够多了。所以他郑重决定，某天当他再去出席怀特菲尔德的布道现场，到了结尾募捐的时候，自己说什么也不会再给一个子儿。富兰克林写道：“我口袋里装着金币、银币和铜币。但我拿定主意绝不再奉献一分钱，我以前已经给得够多了。”但他接着说道，“当传道人（怀特菲尔德）讲到中间时，我的心开始软下来，决定把铜币给出去吧。他的另一段精彩的言论迫使我又交出了银币。而他的讲道结束得实在太漂亮了，以至于我把口袋里

面的一切——金币和所有其他的钱，全部都倒进了收集奉献者的盘子。”你看到了吗？这就是讲道！这样的讲道已经超越了演说本身，这是灵里的演说，是被圣灵感动的演说，它所传达的信息，是上帝的话语，是荣耀的福音。

八

下面请容许我用几个简单的小标题，来归纳怀特菲尔德给这个世代的我们留下的一些功课。我很盼望能够在这些问题上说得更详细一些。

怀特菲尔德留给我们的第一个功课是：无论我们身处什么样的位置，都不应该绝望。绝不失去盼望！没有什么时候比1736至1737年之前的那段时期更糟糕了。当时的景况实在令人绝望透顶。然而正是在那样的一个时空交汇点，上帝将他的手放在了一个来自格洛斯特贝尔酒馆的、名不见经传的男孩——乔治·怀特菲尔德身上。上帝的主权！你看到了吗？各位，请不要浪费太多的时间为基督教会的未来担心忧虑。不要花太多时间去听当今一些分析家们的悲观言论；他们只会描述我们所面临的挑战和问题是多么大。无论在任何时候任何光景下，教会都是有盼望的。这是上帝历来所行的最惊人的奇迹之一。

第二，我由衷地希望，我们能够一劳永逸地彻底打破一个谎言，这个谎言是：加尔文主义和传福音的兴趣是互不相容的。（我不喜欢这些标签，但因为这是约定俗成的术语，所以我不得已用之）怀特菲尔德是英格兰有史以来产生的最伟大的布道家，而他是一位加尔文主义者。查尔斯·哈登·司布真（Charles Haddon Spurgeon），上个世纪^④最伟大的布道家，曾公开承认说，他一直以怀特菲尔德为自己的榜样——假如他确实有过榜样的话。同样，司布真也是一位加尔文主义者。我们中间有些人对当代福音布道的某些方面颇有微词，但那些意见和加尔文主义根本没有关系。我相信约翰·卫斯理如果活到今天，也会对某些现代的传福音方式表示反对，正如我们的态度一样。那些反对的声音并不是针对

^④ 指19世纪。——译者注。

加尔文主义的。加尔文主义强调上帝的荣耀、人的完全堕落、上帝在耶稣基督里预备的有关救赎的永恒计划和目的。这些教义只会激励和驱使那些真正的信奉者更加努力地传福音。怀特菲尔德的例子就足够说明这一点。然而他不过是浩瀚星系中的一颗灿烂夺目的明星。

第三个功课是：正统信仰是绝对必要的。怀特菲尔德传讲的福音，也是使徒们、宗教改革家们和清教徒所传讲的福音。他可以说是活在清教徒和他们的著作中。在压力很大、来不及准备讲章的紧急情况下，他甚至直接传讲清教徒以往的讲章！卫斯理不止一次说过，他曾发现怀特菲尔德在讲道时照搬马太·亨利的信息。但这又有什么关系呢！这是同一篇信息，而且在马太·亨利那里早就预备好了！在此我强调的是正统信仰的绝对必要性，我们信奉的是真理——巴刻博士在他的演讲中对此有精彩的阐述。

然而，接下来我要说的——也是怀特菲尔德特别要提醒我们的是：光有正统是不够的。在他所处的年代有信仰很纯正的人，但那些人基本上没什么用处。你可以有一个很正统的信仰，但这个信仰却死气沉沉，没有任何生命力。正统是基本的，必需的，但仅仅依靠正统教义从来不会给我们带来复兴，过去不会，将来也不会。当我即将结束这篇讲座的时候，我必须说明一点：将这两位人物放在一起讨论的最主要的理由是，从某种意义上讲，约翰·加尔文从来都离不开乔治·怀特菲尔德。我的意思是：那些跟随加尔文教导的人容易落入一种危险，就是倾向于变成偏重理智的教条主义者，或者陷入我所说的“僵化的正统信仰”之中。朋友们，那种信仰是没有什么价值的。你需要圣灵的能力浇灌在其上。仅仅讲述真理是不够的，真理的讲述必须伴以“圣灵和大能的明证”（《哥林多前书》2：4）。满带能力的怀特菲尔德将这一点淋漓尽致地表现了出来。他信奉正统的教义，但真正带下复兴奇迹的，是降在他身上的圣灵的能力。他曾回忆自己在接受按立时，有过很特别的感觉，似乎直接从圣灵领受了一个使命。他总是能体验到，圣灵像波浪洪涛一般浇灌在他身上。没有人比他对基督的爱了解更多。这样的爱淹没了他，征服了他，甚至超过了他肉身的承受能力。因着主爱的感动，他常常会泪流满面。

圣灵的能力是最关键的因素。我们必须持守纯正的信仰，但上帝不愿意我们停留在那里止步不前。我们必须寻求那曾经赐给怀特菲尔德的圣灵的能力。唯有那种恩膏才可以让我们生发对灵魂的伤恻和关切，并且赋予我们热忱和动力，激发我们带着能力和确信去向所有阶层和类别的人传讲福音。

还有一个教训对今天的世代有很重要的意义：怀特菲尔德非常看重信仰团体的价值。在怀特菲尔德早年的时候，他从一些信仰团体那里得到过很大的帮助，这些团体都是前一个世纪建立起来的。他在1736年6月27日于格洛斯特发表的第一篇讲道，题目正好叫做“信仰团体的价值”（The Value of Religious Society）。我提这一点是为了鼓励那些福音派信徒的小型团体。我为这些小型团体感谢上帝。我知道今天在这个国家的很多地方，他们每周或每月在一起聚会，一同学习圣经，祷告，交通上帝国度的事情。怀特菲尔德相信，信仰团体的价值是无可估量的。

然而，说了以上这么多以后，现在我要把最重要的一个功课作为我的结束语。我相信，怀特菲尔德在呼召我们回归讲道。我希望我的这番话不会引起误解。但事实是：没有什么能够取代讲道的地位。我向来很看重阅读的价值，我从阅读中得到很大的享受。但阅读不能取代讲道。看一篇讲章（布道文）和听别人传讲这篇讲章是两码事。感谢上帝，圣灵可以使用一篇书面的讲章，但它的果效完全无法和一篇被传讲的讲章相提并论。今天我们面对一个真实的危险，那就是人们认为读一读福音类的资料就可以了，或仅仅满足于听听无线广播、看看电视上的简短布道。不，这是远远不够的。你需要圣灵的自由运行，你需要“闪电、雷鸣和彩虹”。你不可能在书本里面找到这些，也不可能现代传媒操控的、有时间限制的广播电视节目中找到这些。我告诉你，当圣灵来到的时候，节目无关紧要了，时间无关紧要了，一切都无关紧要了，唯一重要的，是彰显荣耀的上帝，是我的灵魂，是这位尊贵的救主。

关于讲道的核心主题，怀特菲尔德是怎样指教我们的呢？这个主题就是：“你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是上帝所赐的（《以弗所书》2：8）。”这就是18世纪的讲坛上所传讲的荣耀的信息。

愿上帝呼召我们回归讲道！真正的讲道不是仅仅站在那里机械地陈述正确的信条。让我们祷告上帝赐下他的灵来浇灌我们。尽管我可以十分确定，我们永远不会也不可能成为和乔治·怀特菲尔德一样的传道人，但是，我们所求的，是能够倚靠“圣灵和大能的明证”来讲道。我们不是要做一群模仿者，但让我们仔细聆听这个人所发出的呼召，从而能够在生活和经历中实现真理，常常被上帝活泼的圣灵所充满，并且尽心竭力地传扬他荣耀和丰富的恩典。我们因为纪念这个人，向上帝献上感谢。愿上帝赐下恩典，使我们察验自己，察验我们的侍奉。也巴不得上帝将这样的一份渴慕、一份愿望放在我们所有人的心里，那就是期待有一天能再次看到上帝大能的膀臂在这个国家彰显，带下横扫一切的信仰复兴！

清教徒的困惑 ——1640 - 1662 年间的经验教训

钟马田 著 杨征宇 译

我准备谈的话题是“1640 - 1662 年间的经验教训”。我谈论这个话题，主要有四大理由。第一条当然是今年恰好为 1962 年，本次会议，尤其是本次会议，假如没时间、精力考虑 1662 年那些令人瞩目的事件，那该多糟糕啊。

关于这个话题，我已经在“福音派图书馆”主办的学术报告中^①从纯粹历史学的角度谈论了一些方面，因此我当然以为我们在座诸位都已经熟知那一伟大事件的要点。我将总结 1640 - 1662 年整个历史时期的经验教训，而不仅仅局限于 1662 年。

我谈论这个话题的第二条理由是，清教徒对良心的重视格外引人注目，正如本次会议已多次论及的那样。^②“清教徒的良心！”没有比这更有特色的了。他们迫不及待地想要知道真理究竟是什么样的，不仅想获得相关的理论知识，更要与真理同行，并不惜一切代价付诸实践。本次会议已经多次强调这点，因此无论如何花上一节时间，可能最合适的是最后一节时间，在我们已经思考的问题之应用方面，是至关重要的。1662 年的信息强调良心以及把我们懂得的原理和理智上的东西转化为

^① 《1662 - 1962，从清教徒精神到无立场》（1662 - 1962, *From Puritanism to Non-Conformity*），福音派图书馆年度讲演，1962 年。

^② 本次年会的发言已经整理成文集《信心和无亏的良心》（*Faith and a Good Conscience*）出版。

实际行动，这在今年尤其恰如其分。

第三条理由，我刚才已经暗示过了——对清教徒传道人起码了解的人都晓得，他们直到讲述到“应用”后才结束讲道。因此，这是我们必须年复一年身体力行的。这些关心牧会和实践的人，基本上都关注应用。他们强烈反对单纯从学术的、理智的、原理的视角认识真理。他们对加洛林王朝时代传道人的批评正在于此，后者沉湎于他们的经典想象，而对人们日常生活的实际应用多少有些漠不关心。清教徒总是非常注重应用。因此我们必须致力于将我们从他们对基督徒信仰、教会、基督徒实际生活和良心的全部态度上所学得的知识，应用于我们自己的当代情境中。

我的最后一条相关理由是，我们正在或无论如何将要面临宗教复兴，全能上帝的大能显明在我们当中，“枯骨”震颤着汇聚在一起，有他大能的明证和至圣真道的印证——注意，我们必须认识到，没有什么比这更紧迫重要的了。复兴之先通常有某种改革，这种复兴有明确条件，这是上帝命定的，正如历史所显明的那样：在他浇灌圣灵在一群人或一个人身上之前，他先预备好这群人或这个人。没有先行悔改就将极大地祝福赐予一个堕落倒退、叛教变节的老底嘉教会，是不可想象的。这是关键，因此我们应该致力于教会情况和状态的所有方面，使得我们得以顺从圣灵的带领和感动，预备好自己，迎接那盼望并寻求已久的圣灵浇灌。

这是我讨论这一话题的四个理由。正如我所言，假如我们没有试着从1662年那引人瞩目的伟大事件中有所收益，就虚度此年，那将铸成大错。我认为所有人都同意，在某些方面，那是这个国家宗教历史上的一个艰难事件。那是一个转折点，多少决定了这个国家三百年来历史和宗教模式。1640-1662年这一时期几乎与宗教改革本身一样重要，这是常识，因为在这一时期内，有关英国国教的本质，有了最终定论。

二

我们应该提醒自己，从宗教改革运动开始，这个国家的教会就从来

没有令人完全满意过，这点非常重要。被称为清教徒的群体从起初就不满，他们觉得宗教改革不彻底。如果我们不把握这一点，那么我们将不能理解这段历史。他们压根儿没有满意过。有人说，最近，大概从卡特赖特和马普里雷特^③事件被搁置，到劳德^④闪亮登场，清教徒和英国国教分歧很少，这种宣称可谓纸里包不住火。美国乔治教授及其夫人的那本论证此事的书，在我看来是基于谬论——他们几乎完全依赖于那个时代的讲道，而不考虑实际的历史事实。在当年的讲道里涉及争论的确实没那么多，但这可以解释为清教徒决不提倡这么做，由于他们对汉普顿会议很失望，加上詹姆斯一世和大主教班克罗夫特的压制措施而造成的。结果是清教徒继续安静地正面讲道，也不那么积极抗议，像他们在此之前和之后所做的那样。但是有大量事实证明他们持续不断、始终如一地对现状不满，我在“福音派图书馆”做的演讲中指出了这点。从宗教改革运动直到1662年，清教徒就从来没对教会状况满意过。关于詹姆斯在位早期，巴屯·巴贝治博士（Dr. S. Barton Babbage）在他的《清教徒和理查德·班克罗夫特》（Puritanism and Richard Bancroft, SPCK 于1962年出版）一书中下结论说：“他的成就是实实在在的，然而，假如说事关清教主义带来的挑战，这种平静只是表面的，而不是真实的，这种说法也是中肯的；冲突只是被推迟了，可没解决。”但是，我们现在直接关注的是，矛盾于1662年达到高潮和顶点，那时才有最终定论。

这是一个最显著的现象。多长时间我们会认真思考一次这一事实呢？几乎一年之内就发生如此重大的变化！我是认真的。看看英国内战、空位期和克伦威尔统治下的共和国时期。1644年，主教及其他教

^③ 马丁·马普里雷特（Martin Marprelate），清教徒写作团队的集体笔名，他们撰文批判教阶制度。——译者注。

^④ 威廉·劳德（William Laud），1633-1645年间任坎特伯雷大主教，是查理一世的支持者，与清教徒对立，1645年被处斩。——编者注。

职被废止了，《公祷书》^⑤被禁止了，《威斯敏斯特敬拜规则》被采用了。近一百年以来，人们所熟知的英格兰教会几乎完全消失了，教会的自己人（那些支持者们）认为如此。英格兰教会似乎已经消逝，而且一去不复返了，不同宗派的清教徒们在掌权。然而，1662年有一个彻底的变革。显然，变革实际上从1660年就开始了。在这个处斩查理一世并对英国的基督教教会观念做出巨大改变的国家，变革导致人们热烈欢迎查理二世于1660年5月29日返回伦敦，而长老会会员们在国王入城和进入威斯敏斯特教堂的仪式上占有显著位置。这件事表明一个现象，变化太明显了。我们必须仔细审视。

我再说，发生在1662年的事件是英格兰教会历史的明显转折点。让我引用罗伯特·S·博舍博士（Dr. Robert S. Bosher）的著作《如此复辟》（*The Making of the Restoration Settlement*, 1952年初版，1958年再版）中的一句话来描述这个转折点。他说：“1662年标志着正式拒绝采用大陆宗教改革规条。”博舍的这句话很有趣，因为他是从英国国教视角写的，他的书由历史学家诺曼·赛克斯博士（Dr. Norman Sykes）作序，赛克斯博士曾任剑桥大学教会历史学教授，后任英国国教会温彻斯特区会主席。诺曼·赛克斯博士说，他感觉博舍博士已经确立了论点，即1662年是劳德党在英国国教会内的全面胜利。正因为如此，才可以将这一转折点视为正式拒绝采用大陆宗教改革规条。一个世纪以来，清教徒一直希望英格兰教会最终能与宗教改革一致，正如清教徒在美洲大陆所做的一样。他们对此充满希望，然而，在1662年之后，他们不再有任何希望。据博舍博士说，劳德对教会的观点最终被确立起来，此乃该观点的全面胜利。

因此，有些事情我们必须考虑，而且是严肃认真地考虑。博舍博士

⑤ 《公祷书》（Book of Prayer）：1549年，英国国王亨利八世下令大主教克蓝麦制订的、规定英国教会遵守使用的敬拜礼仪书。1552年，血腥玛丽女王复辟教廷礼仪，废止《公祷书》。1559年，伊丽莎白一世女王即位，英国国会再通过《最高权威法》，英国完全废弃教廷权威。伊丽莎白女王强调两点，一是英格兰国王是英国教会首领，二是全国教会崇拜时用统一仪式，即使用《公祷书》。英格兰自由共和国（Commonwealth，本意为“邦联”，在特定语境中可以分别翻译为“联邦”和共和国）时期的1644年，《公祷书》再次被废止，英国教会普遍采用清教徒礼仪。1662年，查理二世于复辟后的第三年下令恢复使用《公祷书》。——译者注。

还说：“教会协议^⑥富有影响力，被视为英格兰教会史上的一个主要标记，保持了劳德党的永久性成就。”英格兰教会将继续作为各种不同传统的聚会场所，但广而言之，它的基本立场及其综合性的界限，最终是由1662年做出的决定所确立的。如果一个世纪前，英国国教成员严正宣告罗马教廷犯了错误，那么劳德党的胜利导致同样重大的判断——英格兰教会的精神不同于日内瓦教会的。他还说：“在伊丽莎白一世的方案中，宗教改革被赋予一个奇怪的英式表现形式，而1662年的方案可以解释为同样反宗教改革的特色版。”因此，1662年的事件是最重要的，它实在是一个转折点。清教徒的希望最终落空了。这是他们彻底的失败，一切盼望皆化为泡影。

三

我们应该观察剖析这一事件。为什么这么重要呢？我认为其重要性在于下列原因——假如我没有误读误解时代标志的话——三百年来，我们今天的情形最接近1640-1662年间的整个状态。我的意思是，我们正在考察的这个时期，所有一切都一如既往地在坩埚里。有大量不同的可能性，难以预言将如何转变。许多清教徒相信他们最终在一两点上真的成功了，他们已经得到了想要的一切。然而，最终证明这些都是徒劳，所有一切还是在坩埚里。

今天，所有一切再次都进了坩埚。教会本质的所有问题再次尖锐地提了出来。人们已经准备好用一种比三百年前更松散、更超然的方式来思考对宗派的依恋。直到最近，他们还非常执着地为宗派而斗争，就是他们所属的特定宗派，而且通常有许多苦毒。所有这些都一去不复返了，人们显然准备好把一切境遇丢进坩埚，谈论着即将出现的新事物。

我的问题是：我们为此准备好了吗？我们的出发点是什么？我们对各种可能性的态度是什么？我相信这些可能性非常真实，我认为我们在

^⑥ 教会协议 (ecclesiastical settlement) 指的是1660-1662年间查理二世复辟时期由劳德党领导制订的教会政策，包括教阶制度的确立及《公祷书》之修订，目的是完全脱离清教主义。——编者注。

座的多数人很可能将在今生见证非常新鲜的事物。对我而言，我们造成的处境正是我们需要引导的，正如三百年前的1662年那样。哎呀，不幸的是，我看得出这个时代的教训主要是警告。上帝允许我们甚至可以将这一教训转变为一种资源以及祝福和勉励的手段。我们处在这种境遇中，我们所有人都必须自我剖析，而且必须诚实地剖析自我。我预言我们将渡过一个时期，在座的每一位都将不得不做出性命攸关的重大决定，正如1662年那些人那样。我们将被迫决定非此即彼——实际上我们已经陷入如此的境地。为此，我邀请大家一起来思考这一非同寻常的历史时期。

四

我以提问开始：出了什么错？劳德从明显的惨败到最终胜利的转变，是什么造成的？你们都记得劳德被起诉、被处决，所有他那一方的人似乎都输了，尤其是查理一世被杀头之后，似乎是一败涂地，然而，到1662年，他们又赢了。似乎灭绝殆尽的劳德党卷土重来，庆祝辉煌的胜利。出了什么错？尤其是那一时期基本上占统治地位的清教徒们犯了什么错误？失败的原因是什么？

我可以直接告诉大家我自己对这一时期的分析。这一时期出了什么错？我认为第一个原因是政教合一。就我而言，这是导致清教徒历史混乱的主要原因。不幸的是，劳德不仅是大主教，而且是国王的首席顾问官，是最重要的一位政治人物，卷入了许多政治事件。结果是不可能分清人们的不满到底是政治不满还是宗教不满。许多人不太敬虔，但政治上不满。他们发现清教徒也有不满，自然聚集在一起，结果可想而知——有纯粹政治动机的人和宗教上的敬虔人结盟（我几乎要说“不圣洁”的结盟），因为他们似乎有共同的敌人。这当然意味着真正的目的被混淆了，人们为战胜共同的敌人而做出妥协。

记录很清楚，清教徒这方有许多人，如巴克斯特，并不真心相信

《庄严盟约》^①，但为了获得苏格兰长老会的支持，他们还是在文件上签了名。因此动机不纯了，假如我们开始稀里糊涂地搞政教合一，那么动机总会不纯的。

大约在1640年，甚至保王党中人也有许多真心不喜欢并仇视劳德所作所为的，这是事实。1660-1662年间的人是纯粹的保王党，支持大主教。以前他们可是反对主教制度的，这都是因为二十年前劳德的恶行。他们不喜欢劳德，这驱使他们与清教徒合作，清教徒的志趣更多是纯宗教性的，结果一团糟。

我不打算仅谈论此事，但我第一件就谈论此事，因为我一直认为，了解1662年发生的悲剧，此事是关键。政教合一总是危险的。当前我们当然须要面对此事。我确信此次会议的每位非国教徒和自由教会人士都会同意我说，非国教教会的现状主要植根于上世纪末本世纪初教会行动的领导人是政客，而非宗教领袖！假如你反对上议院的主教们，那么你也应当反对那个从维多利亚女王时代后期到1914年，成为非国教徒的诅咒的政客传道人。他们为社会改良和政治活动大发热心，有真实的理由支持“非国教徒是祈祷的自由党，英格兰教会是祈祷的托利党”的说法。

教会内政教合一总是一种危险。愿我们吸取1640-1662年的教训，远离世俗的缠累！让我们用属灵兵器为主征战。这是第一个解释。

第二个解释更富有悲剧色彩。清教徒阵营中不幸的、最令人遗憾的分派，使得这段历史变成真正的悲剧。基本上这些人在教义上是认同的。《萨福依宣言》(Savoy Declaration)和《威斯敏斯特信条》有什么区别？可以忽略不计。它们在信仰的重大要素、信仰方法及其包含的方方面面基本认同。但呈现出来的画面是清教徒阵营分派，没完没了的分派。他们主要在教会治理上产生分歧，但也有其他事务导致分派。奥利弗·克伦威尔传记的读者，没有一个会无视这位义人的心灵被清教徒之间无休止的分裂所折磨。他在1645年9月14日于布里斯托尔写的一封信多少有些可怜：“这里的长老派和独立派教会有着同样信仰和祷告

^① 《庄严盟约》(Solemn League and Covenant)：英格兰与苏格兰签订的一项协议，苏格兰保证扶持英格兰国会党人反对保王党。——译者注。

的精神、同样的表现和答案；他们和睦相处，没有任何分歧；其他地方若非如此就太遗憾了！所有信徒都真正合一，这是最荣耀的，因为是内在的、属灵的，在这个身体内联于元首。”^⑧

我不想对其中任何一个宗派和群体不公平，但从客观的历史角度来看，尤其是作为一个从小到大都是长老会会员的人，我不得不说，真正该对分裂负罪责的政治团体是长老派。

我这么说的根据是什么？原因是长老派是最不妥协的。不仅如此，而且他们还随时准备和国王订立协议，无论查理一世还是查理二世。最不可思议的是，苏格兰长老会居然在1650年与查尔斯王子，即后来的查理二世，签署了一项协议，把他从法国带回来。还有一场短暂的战事，幸运的是，以保王党及其长老派支持者在伍斯特战役（Battle of Worcester）中的惨败而告结束。但是，长老派竟然有这样一群同党，并且还和那些在基督信仰的重大方面完全和长老派一致的人对战，这岂非悲剧？

然后，在空位期或共和国末期，1660年初，冒出来一位名人——蒙克将军（General Monck）。怎么说这个人呢？在很大程度上，他就是那个“出卖关卡”使得查理二世及其劳德党随从得以回国的人。他这么做，主要是因为他属于长老派。

清教徒之间起了分歧，而且正如我所言，分派没完没了。有长老派、独立派教会、第五王国派、贵格会员、掘地派、平等派^⑨及其他派

⑧ 第16封书信。

⑨ 长老派（Presbyterian）：英国清教徒中的一派。16世纪中叶，在英国国教教会内部掀起一场要求国教归正神学化的改革，主张取消教阶制，设立长老制，使更多的信徒能管理教会。其中的温和派后发展成为长老派。在17世纪的英国革命中，该派主张与国王妥协，在长期国会中曾与激进的独立派对立。

独立派教会（Independent）：英国清教徒的一个派别，认为各信徒之组合为一独立团体，基督是独一无二、至高无上的掌权者，反对教会长老制和主教制，主张脱离圣公会，于1640年主持对查理一世国王的审判并将他杀头，于1649年3月建立自由共和国，领袖人物为克伦威尔。后转变为公理会（Congregationalists）。

第五王国派（The Fifth Monarchy）：英国清教徒中的极端分子，相信基督的王国是《但以理书》所说的继亚述帝国、波斯帝国、亚历山大帝国和古罗马帝国之后的第五个帝国，而且已经临近，企图于1657年和1661年发动武装暴动。

贵格会（Quakers）：通称公谊会（the Society of Friends），1648年源于英国，特点是：一、神秘主义，注重内在之光，祷告时以身体震颤为圣灵充满的标志；二、反对洗礼和圣餐；三、和

别。清教徒政团分派了，几乎分裂了。当然，圣公会成员不仅知道这点，而且利用了这点。圣公会的策略就像任何一个幕后统治集团的代表一样：“分割与征服。”这项策略取得了最大的成功。最终导致1662年的灾难。当清教徒分派并彼此纷争之时，精明的劳德党，那些信奉劳德教导的人，大多数逃亡欧洲大陆，在为恢复他们原有的一切而计划阴谋。

博舍揭露了这一切，并清楚地予以说明。他的那篇著名论文，就是我说的诺曼·赛克斯教授声称，他已经彻底证实，正是这个流放中精明的劳德党造成了这个党在1662年的辉煌胜利。他们得到一位在17世纪在很多方面都非常优秀的政治家爱德华·海德（Edward Hyde）的帮助，其后是克拉伦登的伯爵。他们团结一致，立即包围了那位王子，后来他最终成了查理二世国王。他们坚持准备、策划阴谋并和国内的间谍保持联系。其他人在彼此纷争，可怜的奥利弗·克伦威尔被迫说出：“新的长老派和旧的神甫一样坏。”同时，保王党坚持团结的立场、团结的战

平主义，拒绝参加战争。

掘地派（Diggers）：1649年4月，退役军人埃弗拉德带领四个农民到伦敦附近圣乔治山冈开垦荒地，人数渐增至二十几人。温斯坦莱加入，并发表《真正的平等派举起的旗帜》的宣言。掘地派不主张暴力斗争，而想用仁爱感化土地私有者。1650年3月，公社被迫解散。但在其他许多地区有不少支持者，出现了贫民耕种村社公地的运动，有的地方参加者达千人之多。由于地主和军队的镇压，1651年掘地派运动失败。1652年，温斯坦莱发表《自由法》，详细阐述了掘地派的主张，描绘了公有制共和国的蓝图。该著作被认为是早期空想社会主义的重要文献，与多马·莫尔的《乌托邦》、约翰·瓦伦丁·安德烈的《基督城》和康帕内拉的《太阳城》齐名。掘地派关于取消私有财产的主张，在当时刚刚从封建社会向资本主义社会过渡的英国，引起贵族资产阶级的敌视，即使社会中下层人民包括一些城乡贫苦人民对此也感到陌生和不现实。

平等派（Levellers）：英国第一次内战期间，平等派的思想已在伦敦和其他一些地区传播。1646年夏，中、下层人民对议会里当权的长老派的不满情绪日益增长，平等派从一个思想流派形成一个政治派别。平等派主张：未来的国家应该是共和国；废除王权和上议院；由人民选举产生的下议院享有最高权力；扩大选举权；消灭专卖权和垄断，实行自由贸易；减轻赋税，取消十一税、消费税和关税；将被圈占的土地归还农民等。1649年共和国成立后，平等派继续为实现他们的理想与克伦威尔等新当权者作斗争。当年春，平等派士兵在伦敦和牛津郡发动起义，均遭到镇压。后来，平等派分裂为许多小的派别，逐渐衰落，有些人走上神秘主义道路。但平等派的人民主权和自然权利等学说对后世的激进民主思想具有一定影响。——译者注。

斗，虽然似乎一切都毫无指望。结果是，由于清教徒的分歧，以及保王党成功地利用了分歧，最终保王党于1662年获得了引人注目的胜利。

这就带我们来到我将要阐述的第三点——分歧的原因，不是其他问题，而恰恰是国家——教会理念。我们要明确这点：他们全都同意这一理念。长老派和圣公会一样信奉国立教会。的确地说，连奥利弗·克伦威尔也是如此！对此我们无需惊奇。总之，这是他们继承的处境和立场，他们一点也不晓得其他局面。普世教会一直是国立教会。所以他们开始也是如此立场。基本上他们是伊拉斯塔斯^⑩的立场。

对我而言，克伦威尔在这件事上的立场尤其耐人寻味。他是公认的伊拉斯塔斯主义者，可正如博舍所言，“是一位有所不同的伊拉斯塔斯主义者”。让我再次引用博舍的话。他在谈论空位期或曰共和国时期和英国国立教会的无政府状态时说：“然而，在消极忍耐基础上的国立教会的无政府状态下，可以观察到一个与旧日迥然不同的一致政策。克伦威尔时代教会的线索可以从新政权强烈的‘宗教性’对国家宗教人士的大量定罪，以及不停地在私人事务和公共道德方面立法中发现。不同于以前的政府，它对国立教会的态度是非教阶制（non-ecclesiastical）和非教士制（non-clerical）的。圣职任命、圣礼管理、圣餐礼仪及其他礼仪等标志着教会秩序与合一的问题，过去是争论的主线，此时被忽略了。在‘靠着耶稣基督信仰上帝’的基本要求以外为教会建立教义基础的每个尝试，都遭到护国公的坚决反对。”他对反对派把持的国会宣称：“‘每位信徒的信仰形式应该如此：他平安而行，对其他形式的信徒不存偏见。’这给予敬拜以完全的自由。”我将我在“福音派图书馆”的讲演重复一遍——这是英格兰的宽容政策和宗教自由的先驱。我们继续引用他的话：“新观念是伊拉斯塔斯式的，但是是新近被曲解的伊拉斯塔斯式的。”这句是重点：“国家政权并非试图制订教义和实践的规章制度，而是阻止制订任何规章制度。”这和以前的观点截然相反。以前是“国家制订宗教教义及其实践的规章制度”，现在也是如此，但克伦威尔反对这么办。他希望国家终止制订这种规章制度，从而确保宗教

^⑩ 托马斯·伊拉斯塔斯（Thomas Erastus）：16世纪瑞士医学家、茨温利派神学家，主张国家高于教会，因此有权管辖教会。——译者注。

宽容与自由。继续引用：“将英国国教会建设成为坚持几乎无限制的言论自由、为共同的敬虔热心而团结战斗的团体，是克伦威尔的理想。”为了奥利弗·克伦威尔感谢上帝！博舍博士继续说：“因此，他对共和国教会教区级狂热的大杂烩淡而处之——无论对圣公会和长老会，这么做同样是不可容忍的噩梦。”

我们谈论并引用的都是为了奥利弗·克伦威尔的荣誉辩护的。虽然他选择了伊拉斯塔斯主义教会观，坚持并实践这一观点，但他的理念是动用国家权力确保宽容、多元化和自由，而非强化特殊观念。

那么对其他理念，我们有何评价？我不是指克伦威尔派的理念，而是指在圣公会和长老会占绝对优势的理念。是否被现状左右太多了，而不停下来问问：“《新约全书》是怎么说的？”与其接受现状，自问：“我们该怎么办？”不如说：“好吧，有个机会重新开始；我们回头重温《新约全书》记载的初代教会的情形，就从那里开始吧。”但实际上他们没这么做，虽然双方都自称合乎圣经。好像不需要任何证明和证据似的，他们的基本立场是国立教会。整个论点简化为——该教会应该是圣公会还是长老会？

其次，他们不是受了《旧约全书》和以色列的寓意太多的影响吧？对我而言，问题的根源在于他们坚持接受《旧约全书》的寓意并应用于英格兰。那不是大错特错吗？《旧约全书》中，王国时代的以色列国家是教会（《使徒行传》7章38节），但16世纪的英格兰王国不是那个教会。《旧约全书》中，国家和教会二者是一体的、同一的。但在《新约全书》里截然相反。教会由蒙召的人组成，不囊括整个国家。国家和教会目标不一致，教会是由那些从世界上、从国家里蒙召出来，进入这个分别为圣的身体的人们组成。《新约全书》从未教导过教会和国家之间有直接联系。将《新约全书》的教会和异教的罗马帝国之间的关系做其他任何设想，都是不可能的。况且，基督徒是那些“脱离这罪恶的世代”“和不信的原不相配，不要同负一轭”以及“务要从他们中间出来，与他们分别”的人（《加拉太书》1：4；《哥林多后书》6：14、17）。蒙召的人来自万国列邦，“在此并不分希利尼人、犹太人……化外人，西古提人，为奴的、自主的”（《歌罗西书》3：11）。所以，对

我而言，这种解释在很大程度上将导致最终的悲剧。

另一方面，那些坚持政教合一关系的人很自然地相信他们的观点应该被“实施”。让我们尽可能对圣公会公平些，他们最应该为1662年的《合一法令》^①负责；其他人掌权时也这么办，在1660-1662年间也会这么做。和圣公会一样，长老派相信，应该利用国会立法和国家权力机关，强制人们顺服他们的教会观。在1644年，他们通过国家权力和国会立法实施了他们的观点。

这种观点意味着，最终这些事件的发生依赖并取决于人群的善变。结果是，向克伦威尔欢呼的同一群伦敦人，1660年在欢乐谐趣中迎回查理二世。同一群人！当权力赋予立法机关并将教义强加于国家时，这是必然结果。最终只剩下人群的多变，更不用说其无能、无力，尤其是不敬虔的人群，在这些事上哪有什么有价值的意见？《哥林多前书》6章告诫我们，基督徒不可将个人争执诉诸法庭，教义岂非更加不可？

双方似乎都按既定方针办事，也没有麻烦自己在《新约全书》教导的亮光中验证。非但如此，正如我们已经见到的，他们相信可以通过国会法案将一种“严格的敬虔行为”强加于全民，因此他们通过了有关体育、娱乐及其他事务的多条法案。我经过深思熟虑提出这件事，因为在最近的将来极有可能为此爆发一场战斗，对此你和我应该有某种态度。

我再一次贸然断言，我们在讨论一个基于谬误的立场，是《旧约全书》思维，而不是《新约全书》思维。并且这总是导致纷争。例如那群人，伦敦人，在共和国时代被强迫根据既定模式过一种既定生活方式。伦敦人从未信奉强加于他们的信条，也从未明白过强加于他们的原则。因此，伦敦人对此厌倦、厌烦了。人们回转倒向君主制，说什么必须迎回国王，摆脱那些搞糟生活的、卑鄙的清教徒，这是主要因素之一。对我而言，这种通过国会法案的道德强制，而不是道德和属灵劝导，

^① 《合一法令》(the Acts of Uniformity)：由英国国王颁布的四部文献组成，第一部由爱德华四世于1549年颁布，确立《公祷书》为唯一合法的敬拜手册；于1552年他颁布第二部，要求使用《公祷书》；第三部由伊丽莎白一世于1559年颁布，命令国民必须在国教教堂参加主日敬拜，重申《公祷书》的地位和作用；第四部由查理二世于1662年颁布，恢复《公祷书》在公开敬拜中的合法地位和重要作用，并规定教士必须由公认的主教任命。

必然导致反抗。我相信如今我们正见证此事。我们正见证反对维多利亚主义的运动，而维多利亚主义推行那些酷似共和国时代的强制性法规。对此，许多书都做过描述。在维多利亚女王时代甚至更早，作为威伯福斯等人的工作成果，维多利亚主义开始出现，国会像以往那样立法强迫人们过一种特定的生活方式。但正如以往导致共和国终结和 1660 - 1662 年事件那样，这种强制性法案总会产生反抗。

我在暗示，所有这些不同的教派、宗派如能在一个最佳时机团结一致，尤其是在查理二世归来之际——只要他们为一般的宗教宽容而团结一致，情况就会完全不同。但长老会不同意这样，那必须是长老会信条。因此，力量分散了，而圣公会，正如我所言，以其能力、机智、团结和伦敦主教谢尔登（Sheldon，后来的大主教）的所谓“政治手腕”获得了完全彻底的胜利。假如清教徒为一般性的宗教宽容而团结一致，而不在任何一种系统下，那段历史及其接下来的三百年历史就会大不一样。

这就是独立派教会所要求的一切。公理会，即独立派教会，只不过要求宽容而已。他们没参与萨福依及其他地方的讨论。他们对这种“要么长老派，要么圣公会”的抉择不感兴趣。他们所求的是按照他们所理解的圣经教导去自由地敬拜上帝。但不幸的是，并非所有清教徒都坚持这一观点，并且由于他们在次要事务上发生分歧，整个立场都失掉了。当然，失掉立场的意思并非不去布道了。哎呀，太晚了！很多人被迫领略了约翰·欧文博士、托马斯·古德温博士及其他人所持立场的真理性，他们也被迫采取这一立场。但损失已造成了，荣耀的可能性丧失了。

五

于是就有了对失败原因的一种分析。在大会的最后时段，请让我试着为我们今天总结点经验教训吧。首先，根据我们归正的和清教徒的观点，什么才是真正要紧的？我试图指出，这最核心的首要重点，将由于我例举的各种原因而变得含糊——政教合一、关注于次要的事情，等

等。那么，我们必须问自己这个问题——我们认为什么最重要？我们以什么为中心？我们将什么放在其他事务之上，又将始终瞩目何事？关于这个答案，我们肯定不会有不同意见。那就是救恩的福音，也就是“上帝荣耀的福音”。这就是清教徒都认同的事——福音的本性和实质。此次大会中，我们领略得够多了，在此我不再赘述。

非但如此，他们还强调有能力的好牧师的必要性，以及讲道居首位和中心。这些是他们认同为第一位的、首要的和最基本的事务，我们也必须认同这点。

什么是福音？我们不该首先确认此事吗？这样就不会有不确定因素了。我们的良知必须迫使我们说，对此不能有任何含混不清的地方。我们全部的立场肯定是基于这点，那就是我们说福音可以定义，可以用命题来陈明。我们确信信仰宣言，相信诸信经。这就是我们和当今基督教会内绝大多数人不同的地方。这就是我们必须不惜一切代价来坚持、宣告、捍卫的东西——纯粹的福音，纯正的福音之道。关于福音，我们不能忍受任何妥协。

其次，我们将因此被迫再次面对整个教会观。这个问题，所有的清教徒——实际上，那个时代也包括圣公会——一致认为是核心。在这方面，我们要称许欣赏他们：他们都关心教会。他们没有试图用组织运动来解决问题，他们每个人都关心教会的状态。圣公会为他们的教会观而斗争。长老派不满足于仅仅成为教会内的一个运动，他们想要整个教会成为长老制教会。我要表达的是，他们并未止步于这样的立场而不触及教会：“好吧，我们将继续做圣公会会员，但我们将在教会内推行自己的一个运动，我们将聚会、团契，并不时举办活动。”那也不是他们的观点。独立派教会也是如此。每个派别都在为某种教会观而斗争。他们没有满足于只要他们还能在各自运动中聚会，就容许教会情形混乱。每个派别都关心教会的状态和情形。教会论是他们的中心。

为此我们要提醒自己，不久前，由于我们不能用教会观念来思考，我们作为福音派不是分裂了、变得没有功效了吗？我们组织起运动，但我们没把自己信奉的应用于教会现状——因此我们的生活和行动到处充满了混乱，毫无秩序。

因此，问题来了：我们的教会观是什么？《新约全书》的教会观是什么？对于国立教会的整个问题及其决定教义和实践的方式，《新约全书》是怎么说的？这个问题应该是我们优先考虑的问题之一。1662年的这些人迫使我们面对这个问题。我相信，今天我们身边的运动，特别是普世教会合一运动（Ecumenical Movement）及其他因素，在迫使我们问这个问题：我们的教会观是什么？并且在这点上——教会纯洁的极其重要性，尤其是教义方面，我们肯定须要向清教徒学习。当然，其中无疑有纪律的必要性。在同一家教会容忍在基要信仰上观点截然相反的人，这么做对吗？假如我们同属一个团体，在各自立场上却几乎全不认同——我主的神性、童女生子、他的神迹、赎罪并牺牲的死、赎罪祭中刑罚和代偿的因素、我主实实在在的身体复活、圣灵的位格、重生、唯独凭信称义、我主再来的可称颂的盼望——如此团体可以称之为教会吗？在《新约全书》教导的亮光中，对那些从未去过任何一个敬拜上帝之处的人，我们可以仅凭他们曾在婴儿时期受洗，就认他们为“弟兄”、称之为“流失的基督徒”吗？这么做和《新约全书》关于教会及其纯洁、纪律、生命的教导相容吗？倘若我们认真对待这些清教徒，如果我们认真看待他们的下列教导，有关良心、一丝不苟的必要性，以及不顾一切后果地诚恳实践我们所信奉的真理等方面，那么这些问题必须是我们优先考虑、主要思索的。

另一个紧迫的问题是教会决定自己事务的自由。《新约全书》何处提到，除了教会自己之外，任何人，包括国家和君主，有权涉足教会事务？难道我们不须再次提醒自己“救赎主的王权”吗？

下面我提一个实际问题：我们已经在至关重要的、基要的、首要的信念上达成共识，那么我们能允许任何次要问题分裂我们吗？1640 - 1662年的历史给我们以重大教训。作为福音派，我们分裂为许多宗派，我们的努力事倍功半，最终我们所得甚微。但我要问，我们可以不顾已经提及的重大核心问题，而允许自己分派乃至分裂吗？通常，在我们作为委身教会的基督徒的整个生命中，我们和那些在核心重大事务上不认同我们的人联合，而非和那些认同我们的人联合，这么做对吗？

从1640 - 1662年学到的下一个教训是用属灵兵器而非肉体武器征

战的重要性。假如我们从1640-1662年没学到什么，至少它教我们懂得了这件事：在这种教会斗争中，体制中的教士每次都赢。他们是斗争的高手，政治手段才是他们真正信奉的事。当你我关注于教义和灵魂的培育之时，他们的整个注意力都放在实用性和政局上。所以，当我们开始和一个政教合一的观点斗争的时刻，我们就会产生结党的精神，开始用政党利益的方式来思考，将那些在核心要义上认同我们的人视为敌人和反对派，这时候我们的事业已经失败了。

对我而言，最令人作呕的事，或是最远离《新约全书》精神的事，莫过于党派精神。将他们自己那些对非基要、非核心要务的独特观点的兴趣，置于基要核心要务之上，这不仅是错的，而且正如我所言，体制中的教士在这类事上总能成功，过去如此，今后仍会如此。我们对他们的唯一评价是：“他们确实已经得到了赏赐。”他们在操纵、游说、幕后会议和组织方面是个中高手，并且他们会堕落到任何地步。想一想长老派吧，在我们考察的这个时代，他们实际上在和查理一世的寡妇亨丽埃塔·玛丽亚合作！虽然她是一个罗马天主教徒，仇视他们所持立场的每个方面，但他们还是与她合作。他们这么做，为的是压倒圣公会。真可耻！

“我们争战的兵器本不是属血气的，乃是在上帝面前有能力，可以攻破坚固的营垒”（《哥林多后书》10：4）。但当人们变得被党派精神驱使时，他们会堕落到任何地步，直到极致，并确保他们那个党派的胜利，于是就有了这些不圣洁的盟友。他们是那整个时代长老派记录上的污点。感谢上帝，本次大会提到名字次数最多的那些人——约翰·欧文和托马斯·古德温——无法被指控这些罪名。他们有着不一样的教会政府观，我已提过了。他们没有倚靠国家关系，他们只想要敬拜的自由，就是按照他们所理解的上帝在《新约全书》里教导的那样去敬拜的自由，因此他们从不诉诸这种可耻的行径和托辞。愿上帝保守我们不要产生狭隘的党派精神，那种精神关心的是它自己观点的胜利，而非上帝的荣耀以及教会的纯洁和利益。假如这不能成为我们从1640-1662年间汲取的教训，那么我要说，上帝救救我们——我们的事业已经失败了。

六

我要说结语了，这更加具有实践意义。我们从这一时代汲取的重大教训是，警告我们被人的微妙诡诈狡猾所网罗收买的危险。所有这些都发生在清教徒身上，尤其是1660-1662年发生在长老派身上。劳德党采用的是这种人的惯用伎俩，这也是今天他们在使用的规矩。这在现今基督教圈内仍能看到。罗马天主教，尤其是现今的教宗^⑩，都在按这个规矩办事。这个规矩是：不妥协地坚持基要信仰，除此之外，灵活些，随时准备在不相干的事上，就是在那些完全无关紧要的事务上让步，对反对派成员说话和气、态度友善甚至讨好，这是劳德党用于收买某些清教徒的蓄谋。他们给巴克斯特开价为赫里福德郡主教，给卡拉米开价为里奇菲尔德主教，给雷诺开价为诺里奇主教，给托马斯·曼顿开价为罗切斯特教区牧师，给贝茨开价为里奇菲尔德教区牧师，给鲍尔斯开价为约克郡教区牧师。只有一位接受了邀请，就是雷诺，他真的成为诺里奇主教。

我不打算议论雷诺，但我要说其他人：他们的行动中有清教徒的良心。清教徒的良心不被收买，不被人的灵活性、友善和讨好所欺骗。它不说：“要知道，其他有些人比我们自己人好得多。”它看透了这点，并超越了。当初为了试图分化清教徒团体，他们也曾向清教徒领袖提供优惠，但遭到了僵化的、顽固的、诚实的谢绝。这些人在这些事务上不能妥协，他们的良心不能被收买。他们更愿意走入旷野，忍受随之而来的许多可怕痛苦。要我说，那就是清教徒行动中的良知。审慎和细心，特别是细心不仅是要有正确观点，而且要不顾后果地照办。

换句话说，从这个时代得到的最终教训是：“你肉体的膀臂靠不住，不要敢于信靠你自己。”我们必须“信靠主，倚赖他的大能大力”。我们必须“靠着主，倚赖他的大能大力，作刚强的人”（《以弗所书》6：10）。我们必须真的认识到“我们争战的兵器本不是属血气的，乃

^⑩ 文中此处所指教宗为若望（约翰23世），1958.10.28-1963.6.3在位。——译者注。

是在上帝面前有能力，可以攻破坚固的营垒”（《哥林多后书》10：4）。不管他们是什么人，也不管他们是谁，不管我们有多渺小。如果我们明白了真道是什么样的，那么我要说，我们必须持守真道，为之征战，拒绝妥协真理，不惜一切代价。我们必须拒绝每个诱惑、每次收买、每种形式的讨好和荣誉；我们必须机智地看穿将用于反对我们的每样工具——职务、高位、荣誉地位、在我们宗派里的位置或其他任何东西——我们必须像这些人那样完全拒绝之，这样我们才能为信仰、为教会的纯洁、为上帝和他的基督的荣耀而奋战。

为了这些人的声明，我们感谢上帝，他们看清了岗位，不惜一切代价守住了。愿上帝施恩于我们，跟着他们的脚踪行。

我们能从历史领受教训吗？^①

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 诚 之 校

也许没有任何一件事，比在教会内上帝的子民的历史，更叫上帝的荣耀受到亏损。这就是为什么我要谈到从历史领受教训的原因。黑格尔（Hegel）所说的名言提醒我们：“历史给我们的教训，就是我们根本没有从历史中领受到教训。”

把这句话应用在世俗的事上，无疑是千真万确的。人类历史已经明显地证实了这一点。人类因着自己的愚昧，不断地重蹈覆辙。人们没有学到教训，也拒绝学习。可是，我不能接受这样的事发生在基督徒身上，我认为基督徒应该要从历史中学到教训。他有这样的责任，因为他是个基督徒。他必须提醒自己要做到。

我说这话的根据，是圣经本身的教导。比方说，在《诗篇》里面，我们屡次找到这样的事例：为了强调要宣讲的信息，引起国人的注意，诗人往往会扼要复述历史上所发生的事，指出国人所犯的 error，正是先人所曾犯过的。你们也会记得，《使徒行传》里记载，司提反在公会的人面前为自己所作的一番辩护，也是用重提历史来支持他的辩白。在《使徒行传》13章，保罗也使用同样的手法。

这些事例，指出了基督徒都应该从历史中去学习。世人真正的问题，是缺乏端正的思想。可是基督徒，该有这样的思想能力，因此有责

^① 传讲于1969年，该年度特会的主题是“内争分裂她身体”（By Schisms Rent Asunder），取自斯通（Samuel J. Stone）作词的《教会根基歌》（The Church's one Foundation）。——编者注。

专注自身的处境、沉迷于我们所钟爱的特殊研究领域，结果对现今这个紧要的历史关头浑然不觉。我已经说过，现在要再说一次：教会今天所处的景况，是自从宗教改革那伟大的时代以来所未曾有过的。因此，我们最好回顾一下这两个世纪的历史，从中领受一些重要的教训。

二

我没有必要花时间去描绘背景，或者去解释 16 和 17 世纪为什么是如此风起云涌的时代。一般来说，西方教会在这两个世纪前，一直只有一个，而且是统一的。接着发生了新教改革的大事。再往前看，在第 4 世纪初期君士坦丁（Constantine）把罗马帝国拖进教会以前，教会的统一性，是表现在教会的信仰、崇拜方式和某种所谓“内在的精神”。但当君士坦丁加入以后，那个制度化的成分变得更为明显，而从此以后，教会就成了制度化的组织，由分成等级的僧侣来统治，教会的管理变得刻板严格，执行教规、加以控制、运用逐出教会或判处死刑的权力等等来维持教会的权柄。但是，到了宗教改革的时候，西方教会就分裂了，成为罗马天主教与新派教会对峙的形势。新教改革似乎把以往奉为极端重要的教会统一的观念粉碎了，因此新教信徒马上被抨击为分裂分子。

可是——这一点是我要特别提出来探讨的——从我们的立场来看，接着发生的事情才是真正重要的。这次的分裂结果引发起一连串的分裂，以致罗马天主教往往因此而抨击新教思想，指出新教内在固有的偏差，使它在本质上带着不断分裂的倾向，而历史也证明了这一点。这是罗马天主教不断批判新教的话柄，而今天有许多关切普世教会合一运动的新教信徒，也居然有样学样，以此为话柄。

那么好了，让我们来看看事实吧！我想，我们立刻就得承认，事实似乎证明这个抨击是对的。你可以从路德和他所带动的反抗罗马天主教的运动开始，历史显明，不久以后，我们就看见甚至在路德宗的信徒中间就有了分裂，直到 1580 年制定了“协和信条”（Formula of Concord）时，还是不断有争辩、异议和结党。除此以外，还有在瑞士成立的改革宗教会，实行加尔文和日内瓦所主张的。此外，还有重洗派的各种不同

的分支。这是当时欧洲大陆一般的情况。

在英国本土，有英国国教会的设立，可是，不久就出现其他的分支。我不打算在这方面花太多的时间去缕述。总之，最后的情况就是，除了那些地道的英国国教的人以外，还有称为清教徒的、长老宗的、跟从布朗主张的（Brownists）、分离派、跟从巴罗主张的（Barrowists）、重洗派，以后还有贵格会、平等派、掘地派，还有其他的许多宗派。事实上，当时已出现了无止境的分裂现象。

苏格兰教会的历史，也许更能把教会分离的现象清楚地表现出来，只有真正的专家才能把这种种的分支全部追溯出来，有一些书籍中用图表把这些交错纵横的分支描绘出来。来到近代，我们可以看看美国的情形。几年前我就知道，那儿至少有 261 个不同的新教宗派（最近的数目是多少，我就不得而知了）。

这就是历史显明的事实。我们该怎么说呢？究竟这情况是怎样发生的呢？原因何在？我想，一个最常用的解释是：人的思想因新教改革而得着释放，人人都可以自由思想。在长期的束缚和专制下，一旦得着自由，无可避免地，人就易于走向偏激，但这只是一般的原因。我想针对这个问题加以探讨。新教的主张有没有道理呢？罗马天主教对新教的批评对不对呢？

当然，首先要回答的，是要指出罗马天主教本身根本没有资格向新教提出这样的批评。宗教改革爆发之前，罗马大公教内部早已有了分裂、分支甚至分离。就算是在君士坦丁的日子之前，亦早已有了分裂。他们被视为异端分子，还存留了好几个世纪，如诺洼天派^②（Novatianists）、多纳徒派^③（Donatists），还有许多其他的派别。而东方的东正教会和西方的罗马教会之间亦不断有争端。一般人认为罗马天主教有无上

② 公元 3 世纪中叶，诺洼天反对圣品人制度，要求“以经换命者”——在罗马帝国对基督教会大迫害中发誓叛教的基督教徒——必须重新受洗，由此发展成一个教派。4 世纪君士坦丁大帝发布《米兰敕令》后，正统派与诺洼天派和解，国教化之后，诺洼天派逐渐融入主流。——编者注。

③ 4 世纪早期迦太基主教多纳徒和另一位多纳徒领导的一个教派，由最初认为“非圣洁的人所施行的圣礼无效”，发展到“公教会圣礼无效”，要求公教会的基督徒重新受洗。至 5 世纪逐渐消亡。——编者注。

的权威，内部从来没发生过问题与纷争，历史证明这说法是错误的。

第4世纪以后，一直到新教改革的日子，情形一直如此。但是，罗马教会巨大的权力，当然能把这些分裂的趋势遏制下来。我常常想：说到这方面，最好用英国的政治情势作个比方。保守党最大的特色，就是能把它内部的异议纷争抑制下来，而自由派及工党的人却将他们内部的歧见公诸世人。保守党关上门去处理这些内部问题，很少为外界所知，但如果你到幕后去看，你会发现和其他地方一样，有着各种的分裂。这就是对罗马天主教人士的答复，我们也不必感到困惑。我们所关切的问题是：对于历史上所发生的事，我们就可以理直气壮了吗？

现在，我要告诉你们我的意见。罗马天主教和新教之间的分离，我已经准备好誓死为之辩护。可是，其他种种的分离却是有罪的，这一点是我要坚持的。这些分离，只是表明教会的分裂，其中所牵涉的一切，都是有罪的，而我们在上帝面前都是有罪的。

让我进一步说明这个论点。除了重洗派和其他各宗派之外，在新教信徒中间迅速发生的最突出的一件事就是：他们真正关切的，是教会的包涵性（comprehension）。当我们读他们的历史，又从不同的角度一遍又一遍地去细读的时候，我们不难留意到这微妙的因素——他们都在竭力寻求一个包涵所有信徒的教会。就拿马丁·路德作个例子吧，这也是他最关心的一点。他担心信徒的分离会引起整个新教改革的失败，支持改革的政治人物会感到不安，而他本人所作出的一切努力和争辩，甚至他所受的苦，都会完全落空。因此他十分关切教会的包涵性，特别是在他自己的团体之内。

同样，我可以指出，加尔文也从他的角度对新教信徒的合一表示关怀。以英国来说，圣公会和伊丽莎白一世，亦往往着眼于教会的包涵性，因而有《合一法令》的实施和其他的措施。在这次特会中，我们也提到，长老宗的人也有同样的表现。所有这些人，都在寻求一个国家性的教会。甚至在17世纪中叶的共和国时期，公理宗人士也是如此，只不过后来他们改变了立场。直到共和国之末、复辟之始那段时期，人人向往这个所谓包涵性教会的概念。但奇怪的是，他们虽然都声称努力寻求这个理想，可是他们却在彼此分离。

问题是：究竟是什么原因引起这些分离呢？究竟是什么原因使这寻求及保持教会的完整的努力落空了呢？我要把这些原因罗列出来，盼望我们能从这方面的历史中有所学习，作为我们在今天的处境的指引。

就我看来，问题的首要原因，阻碍新教信徒合一的最重要的事，是这个所谓国家教会的概念。事实上，他们会有这样的构想是不足为奇的，因为当时的改革运动，是在个别的国家内独立进行的。不但如此，这些国家各有它们的政府与教会之间的传统关系。因此，当他们脱离罗马天主教的范畴以后，本能地就想到自己国家的地位。他们并非要分离，只是要离开罗马天主教而已，而他们亦只能从本身所能领会的去看问题，结果他们都朝国家教会的方向去努力。在瑞士的城邦也是如此，他们主要是关心自己的处境，因着国家与教会长久以来传统上的关系，革新后的教会，都不免采取国家教会的形式。这种情况不但发生在欧洲大陆，也发生在英格兰和苏格兰及其他地方。在英格兰，国王或女王是国家的元首，也成了教会的元首，这是个十分重要的因素。如果我们不先弄清楚这一点，就不容易明白这方面的历史。

第二点，民族特色也有一定的影响。这一点本来也值得详细谈一下，可是时间所限，我不能细谈。难道民族特性也是个因素吗？在基督徒的属灵生活上，特别是连带到教会方面，民族特性占怎样的地位呢？

事实上，就英格兰而言，这是个很重要的因素。在宗教改革以前，在英格兰就早已弥漫着一种独立的精神和一种民族性的觉悟，英格兰已经有好几次反抗罗马教皇加在当地教会的权力与影响，已经发生过不少次运动和抗议。当时，在欧洲大陆大部分的国家，民族意识也正在抬头。因此，当教会脱离罗马天主教的势力的时候，就自然带着相当浓厚的民族色彩。

但是除此之外，我相信民族特色还有其他许多方面的影响，这些题目须要详细讨论，才可以探索出究竟来。可是我们不难下这么一个结论：在不同的国家里，宗教礼仪和习惯各有差异，可以说是民族特性相异所使然。就拿英格兰和苏格兰之间的不同为例吧。典型的英格兰人从来不喜欢定义事情，对他们来说，大英帝国的荣耀，就是她没有成文的宪法。英格兰宪法的产生是很自然的，靠着经验主义的原则“混过

来”，就是她主要的荣耀。我不想再多强调这点，但英格兰人天生就不斤斤计较，也不喜欢过分清楚解说。我这是说一般的英格兰人，当然会有例外，但那实在是凤毛麟角。在宗教改革期间和在伊丽莎白女王时代，在英格兰明显可见这种民族特性的表现。他们崇尚“中庸之道”，宁愿作出让步，不喜爱极端和吹毛求疵的表现。

我无意批评，只不过是描述事实。而我要强调，我们必须留意这一点，不然的话，就不能从历史的功课中有所学习。我要提醒大家，今天的危机，就是我们所讨论的若过多地根据当时提出的教会信条，而忽略这个特别的因素，就会造成自己的错乱。

另一方面，苏格兰人的特性却大异其趣。他们偏爱清楚地解说，亦要求别人一丝不苟。他们的观点与态度与英格兰人截然不同。我可以用同样的手法把其他民族，例如荷兰民族的特性做类似的分析。但我们绝对不能钻牛角尖，就像有些人用心理学或其他的理论去解释任何现象一样，这是很危险的。我读过一本书，作者自称可以运用地理因素去解释一切事物，甚至在谈到加尔文思想的时候，也扯到用日内瓦的寒冷气候来加以解释，还说：住在南方的人多半信奉天主教，愈往北走，人就愈倾向新教的主张。这样的说法显然就变得无稽了。我所要强调的，不过是要大家留意到各民族的特性，不要忽略这个特别的因素。

不光是民族性，个人的个性气质也非常重要。我要提醒大家，不能把这些因素摒除不理。我绝对相信，在16世纪所发生的困难，相当部分要归咎于马丁·路德的性格。他是个伟人，像具有强大威力的火山，与加尔文完全不同。路德并不像加尔文那样做事有条理，也不像他那样凡事要经过理智的思考。路德的火爆脾气，可以说是等会儿我要详述的带有悲剧性的事故的最主要原因。但我想，我要为他说句公道话。他的为人，可以说是受他本身经历不自觉的影响。假如你读到1518至1520年，甚至一直到1580年那些年间路德教会的历史，你会发现路德遭遇的最大难处，是强烈谴责异己者，甚至把他们排斥在教会之外。我十分相信，他这样做，是因为早期他受罗马天主教教会的逼迫。他曾经这样受迫害，而现在他又用同样的手法加在别人身上，自己也十分不情愿。他亦明明知道，自己既然曾经反抗极权，为自由而争战，那么，无论如

何，他要极力避免自己也沦为专制者。他心里明白这个道理，所以有好几次，对那些我们认为也该受谴责的人，他并没有加以责备。

除此以外，路德对教会的“隐秘性”的看法、对上帝之道“隐秘性”的主张，还有他整套观点和教导的明显属灵的成分，都叫他不能像加尔文那样把事情明确地讲解清楚，也不能把他关于教会纪律的主张实行出来。我以路德为例的这段话，就说到这里。对于在当时教会历史中出现，或在以后出现的人物，我们都可以照这样的理解加以分析。但我要向大家提出一个基本问题：基督徒的立场，是否该受这些属于个性的事所影响呢？我认为是不应该受影响的。可是我要说，事实上是深受影响的。

让我们看看第三个因素——政治！这自然是16和17世纪最有力的因素。路德强烈反对重洗派主张的真正理由是什么呢？毫无疑问地，是因为他心中对他们的疑惧。尤其是在农民革命以后，他惧怕这些原来他也首肯的重洗派人士所持的主张和所从事的活动会危害整个宗教改革。他深知当时王侯们和政府的反应是怎样，因此想尽办法阻止重洗派的活动，这完全是个政治性的动机。

同样，在墨兰顿（Melanchthon）拟订奥斯堡信条（Augsburg Confession）一事上，也可见是出于政治的动机。当时罗马天主教批评新教是异端，新教教徒所为是背离基督教信仰，因此国王和君侯们都当反对新教。墨兰顿拟订信条，主要目的在证明新教并非异端。新教的教导事实上除了在某些方面外，跟罗马天主教所教导的相同，这一点是墨兰顿主要的着眼点。因此，如果我们忘记了当时的背景，一味固执维护这信条，就像路德会的信徒那样，而不考虑当时的政治因素，那么，我们对奥斯堡信条的认识就会有偏差。同样，胡格诺派（Huguenots）所做的，也明显充满政治色彩。

这个因素在英格兰更为明显，英格兰教会的风格和特色，可说是伊丽莎白女王一手造成的，这一点是毋庸置疑的。最近出版的由豪高（Haugaard）著的《伊丽莎白女王和英格兰的宗教改革》一书，对这方面的论述颇为精辟，又特别论及1563年的英国国教总会议和会议前的一段历史发展。在其他许多书籍里，都提到沃尔辛厄姆（Walsingham）、

伯利、莱斯特伯爵及其他对清教徒普遍有好感的人的影响力。但重点是当时最主要的还是政治因素。伊丽莎白女王的处境十分艰难，她尤其恐惧法国的势力，所以她一直保持与西班牙的菲利普（Philip of Spain）亲善。但另外一方面，罗马天主教声称伊丽莎白不合法，是私生女，她自然不高兴，因此反对罗马天主教。结果，伊丽莎白经常要维持面面俱到。她感觉到，如果清教徒势力抬头，而教会朝那个方向去的话，那么英格兰自然会疏离罗马天主教会，会使英格兰处于不利地位。可是，她也不愿意向罗马教廷靠拢，因为如果她表示向教廷讨好的话，一定会令大多数国人反感。

照这样的情形看，显然她已落在政治动机和观念的控制之下。我想我可以这样说：照她的本性和气质而言，她跟她父亲一样，比较倾向天主教。要证明这一点，可以举出不少证据来。但她主要还是以王室为重，以她整个的处境和国家的前途为前提。作为一个政治家，我们要给予她高度的评价，但我们所关心的是教会的本质。

但到了詹姆斯一世和查理一世的时代，这个情况更为显著。他们提出的口号是：“没有主教、没有君王。”他们一切的主张和措施也以此为准则。在这一边，政治因素操纵了一切，但在清教徒那一边，我们不得不承认也有同样的现象，就如汉普登（Hampden）和皮姆（Pym），他们以宪法和政治理由，反对这些权力，因而形成复杂的动机。宗教和政治联结起来，问题就相当混乱，再加上当时的教会包涵性的概念和对国家教会的倾向，结果，这些问题的真正属灵因素就给政治性的因素压制下去了。许多历史学者都认为，在1643年英格兰签署《庄严盟约》（Solemn League and Covenant）纯粹是基于政治原因。英格兰人并没有意思要这样做，但当时国会军队节节失利，十分需要援助，因此他们必须转向苏格兰求助。苏格兰人认为时机到了，于是立下条件，争取权益，结果他们成功了。

请容我暂时扯开谈一谈。在我们的研讨会中，有人曾提出一个问题：在16世纪期间，新教得以抬头，为什么到了17世纪，长老会信仰都不能加以实施呢？我认为这个问题的答案相当简单。在16世纪期间，亨利八世专政，王室权力很大，可以强行实施任何政策。但到了长老制

的主张正式公开的时候，虽然原意是要让它变成永久的制度，但当时反抗及改革之风已盛行，王室的权威受到挑战，而军队的势力日盛，结果国王被斩首，国家权力落到军人手中。当时在克伦威尔统率下的军队内，主要是独立派的，他们不能忍受强加施行长老制度。同时，我们别忘记在1660年以后英格兰人所特有的保守派立场。他们对仪式、勋衔、封号的情有独钟，毕竟英国是全世界还保留王室制度仅有的几个大国之一。这些表现决非巧合，而是英格兰人的特色。他们的心态就热衷于王室制度、勋衔封号这些传统。又比方说，威尔士人多是农民出身，从来就不像在英格兰流行的风气那样尊崇爵位衔头。这一类的特性，你不能撇开不谈，因为这是十分重要的因素。英格兰人不愿意看见这些暴发新贵崛起，占据高位，他们宁愿有君王在位统治。虽然他们或多或少会接纳克伦威尔的统治，但当他的两个儿子表现不够出色的时候，他们宁愿转向依附查理二世。很不幸，苏格兰人也是这样怂恿他们。苏格兰人当时信任了那个口是心非的查理，还以为建立长老制度的良机到了，或者起码可以往大幅修正主教制度的方向进行。

此外还要加上传统的因素，在前面我已提过这一点——不喜改变的特性。这个特性在主教制度的保留上体现得特别清楚，这也是造成当时保留从罗马天主教会所遗传下来的仪式的部分原因，当然我知道，这些仪式已加以修改，但骨子里依旧是罗马天主教的仪式。但是，最突出的一点，还是主教制度。我们读1560至1640年，甚至到1660年间的历史，不难看见当时形成包涵性教会的强大阻力之一，归根究底是这个主教制度。一遇上这个根深蒂固的制度，这方面的努力就都触了礁。

就拿一些要改革主教制度的几番尝试作例子吧，这些都是非常有益的，可是厄谢尔大主教（Archbishop Ussher）的努力和其他人的尝试都没有成功。复辟以后，克拉伦登（Clarendon）掌握大权，所有被放逐的主教纷纷回国，主教制度又复抬头，主教们控制全局。一旦大权在握，就会有1662年发生的大放逐和所有其他我们熟知的迫害事件。

引起不幸分裂的第五个主要原因，就是对基本信仰的定义所引起的争论。换句话说，就是有关基督教信仰的基要部分和非基要部分如何划分的争辩。也许再换一个说法，就是要大家在太多的细节上一致的结

果。对我来说，这一点是那一百年间所带来的最重要的教训。

让我举一两个事例，以路德为例，特别是他在圣餐礼上的主张。在教会历史上，路德会与其他改革宗教会间的分裂实在是个大悲剧。而引起这个分裂的起因，几乎全是因为对这件事的看法的分歧。当然还有其他意见上的分歧，但我同意一些历史学者所得的结论：在1529年所举行的马尔堡会议（Colloquy of Marburg）失败，真正原因是在这一点的争论上。路德拟订了15项信条，茨温利和同行的艾科兰巴迪（Oecolampadius）全盘接受了其中的14项，甚至也部分同意了第15项。但大家会记得，当时路德拿起粉笔在桌子上写了这几个字：“这是我的身体”，意思是说：饼并非“代表”基督的身体，而“是”基督的身体本身。就是因着路德坚持基督真实临在的所谓合质说（Consubstantiation），会议终于失败。

路德因此破坏了建立包涵性教会的整个希望，也因而毁灭了新教的合一远景。有人说得好：“圣餐礼拜成了祸根。”这实在十分可惜，但事实确是如此。结果，路德因此猛烈抨击茨温利和跟随他的人，也抨击加尔文，说过不少十分难听的话。我并没有确切证据，但就这一点表现，有人归咎于路德健康出了毛病，看来似乎也有点道理。这样的猜测无疑是有危险性的，但我们也不能把这可能性全部抹煞。这些历史性的因素，可以决定人的态度和抉择。总而言之，当时合一的希望因而泯灭，也正因为对这一点的争论，整个情势全然僵化。

在这里，我还要加上一点令人十分惋惜的注脚。1546年，路德在临终前不久，刚读了一本加尔文所著的《论我们主的圣餐》小册子。读完以后，他对墨兰顿说：“在有关这一个圣礼的争辩上，我们实在是太过火了，我只有把整件事交托给主。我死了以后，你认为该怎么办就怎么办吧。”很可怜！是不是？但是已经太迟了，破坏已经造成了。他虽然已经发现了自己表现得太偏激，但大势已去，僵局已经造成了，以后每况愈下，教会合一的希望完全幻灭了，因为在1580年拟定了协和信条后，这一点主张成了路德宗专有而不能更改的信条，并且产生了正统路德会派，因而引起称为虔信派（Pietists）的反抗运动。

17世纪有一位清教徒，就这件事说过一句十分尖锐的评语：“看看

这些所谓路德派和加尔文派之间的争吵。自从宗教改革以来，这些争吵所引致的伤害，要比罗马天主教所有的打击带来的伤害更严重。”

这不过是从英格兰和苏格兰的历史，以及后来美国的历史所引证出来的许多事例之一，也正是我所说的，对一些非属基要的信仰的坚持所带来的后果。这是区分所谓基要与非基要整个问题的一部分。信徒们不能在爱心中做出决定和结论，以致破坏了福音派新教中真正合一的一切努力。

尽管我说了上面的话，叫人稀奇的是，在这段期间，为新教合一的理想所作出的努力仍十分显著。法雷尔（William Farel），就是那个曾经力劝加尔文留在日内瓦的弟兄，就非常关注这方面并作出不少努力。布塞尔（Bucer）也十分关注这件事，极力呼吁团结一致。大家知道，布塞尔给加尔文的影响很大，同时也多方鼓励他向这方面努力。关于在圣餐礼上的争议，布塞尔认为那不过是“字句上的问题”——他也实在说对了。至于加尔文，在这次争议上，也承认那差异“并非十分严重”。

但更要紧的是，我要为大家指出加尔文所表现的对新教内信徒合一的愿望。尽管路德对他十分不客气地谩骂，但他提到路德的时候，不但语气柔和，而且宽宏大量，充满钦佩之情。有一回他写信给墨兰顿，说：“让我们一起为临到教会的不幸而悲伤，但也为我们并非完全被打垮了而喜乐。”谈到圣礼，他对布林格说：“只要我们能花半天工夫一起好好谈谈，是不难达致协议的。”这就是加尔文的为人，但他却饱受中伤。

1560年，加尔文致信伊丽莎白一世时期的帕克大主教（Matthew Parker），力劝他向女王进言，召集新教牧师举行大会，为英国教教会和其他所有改革宗及福音派教会，拟出一份教会崇拜及治理的规章。加尔文极力鼓励他这样做，并说出众所周知的声明：他愿意远渡重洋等等，为这方面尽心竭力。结果他所得着的答复，是这么一句话：英国国教坚决保留主教制度。帕克还认为这个制度并非传自罗马天主教，而是得自亚利马太的约瑟！事情就这样不了了之。

我相信你们也知道加尔文曾经如何劝导向他求教的英国清教徒。他

们征求他们对他们坚持主教制度和教会礼仪的立场的意见。也许是大出你们意料之外，加尔文劝导他们不要坚持。加尔文并不主张主教制度，但他十分关切新教徒的合一，认为在英国那特殊的环境下，大概不宜突出这些特殊的作风。（也许加尔文懂一点心理学，知道一点这个民族的特性）结果他们并没有接受他的劝导，但他确实这样开导过他们。让我们还是给克蓝麦记上一功，是他在爱德华六世在位的日子，曾经尝试召开会议讨论这件事。克蓝麦是获得布塞尔支持的，而布塞尔当时任剑桥大学神学教授。

由此可见，就算在处处充满分裂现象的这段时期中，也有这些对新教统一所作出的努力。值得注意的是，这些努力所带来的最后两个重要的成果，一是圣经的钦定译本，另外一个当然是《威斯敏斯特信条》了。英国福音派新教统一的努力的最后表现，也就在此。可是，十分可惜，到头来一事无成。弥尔顿也只能抱怨说：“新长老”无异于“旧神甫”。

三

上面所述，仅是一次对历史匆匆的巡礼。现在让我指出所得的教训和结论。我的论点是：今天教会的处境为我们带来的机会，是自从新教宗教改革以来所不曾有过的，但我还要再进一步指出，从这段时期的历史所得的启发告诉我们，现今的处境比在16及17世纪中我们的先人更为有利。我究竟根据什么下这定论呢？因为我们的光景与他们的大不相同。其中一点是：在今天，政治因素不再像当年那样具有强大的影响力，可以支配一切。几个世纪来的传统都是如此——教会与国家挂钩——结果几乎是无可避免的，情势迫使他们去做当年所做的，正如我在上面要证明的。但今天的情势已经完全不同了。

不但如此，今天的趋势显示，教会与政权分离的愿望愈来愈强烈，不光在其他的国家如此，甚至在英国本土也有这个现象。而且，今天我们所生存的时代，不再有像当时16及17世纪那种民族主义的存在。我们现在是生活在一个国际性的时代，提出要成立欧洲经济共同体（Eu-

ropean Economic Community) 的要求，就是明证。大家现在都比较愿意放弃保留国家主权的某些部分，这种情形是前所未有的。这就是我们今天所处的与前人不不同的光景，而在宗教范围内，现今又大谈普世教会合一运动。

我这样说，是要指出我们有新的自由，可以运用策略，而这是以前的新教改革者所没有的，摆在我们面前的机会也是他们所没有的。他们受限于所承受的传统，而我们却不是这样。不管你如何批判这个世代，事实上今天我们所享有的运作的自由，是前所未有的。那么，我要向你们提出这个问题：我们今天有没有像加尔文及其他那些人那份对福音派新教信徒的合一的热切要求呢？我们有责任必须如此要求。教会内的分裂，实在是个耻辱，也是个带来死亡的罪恶。完美的教会，该像主自己在《约翰福音》17章所描述的那样，在新约圣经中也有其他类似的经文。假如我们没有那份热切的愿望去追求圣徒的合一，那么我们就没有遵照新约圣经所吩咐的去行。因此，我们必须自我检讨一下。他们在那特别艰苦的情形下能有这样的愿望，我们岂不更该有这样的渴慕吗？

那么，我们要怎样做呢？在这里，我要再次提出几点供大家考虑商议。其实，每一点要思索起来的话，都颇费思量，所以我只能提纲挈领地讲。第一点：我们实在必须放下建立国家教会的念头，永远不要再提。在英国本土，自从复辟以来，就已经不再有国立教会，这个构想在大放逐的时期就已经完结了。每一个《宽容法案》(Act of Toleration)都否定国家教会的可能性。1820年间，更有对不奉国教的人和天主教徒的认可。因此，事实上，这个构想就到此为止了。可是，这个民族的特性就是模棱两可，可以说是，也可以同时表示不是。

当然，这样的处理方式，在政治圈子里是行得通的。但我今天要奉主的名问大家：在基督教会内，这是否合宜呢？这是我要提出的问题。我要指出，设立国家教会的构想，和认可该国家内的众教会，是截然不同的两回事。不错，在一个国家里面有“众教会”，这是无可避免的。最低限度会有一些团体，而众教会就自然地会一起工作，一起运作。但这是与国家教会的构想完全不同的。因此，我建议放下这个概念。

第二步就是我们必须面对如何区分基要的与非基要的信仰这个问

题。首先，我要提两个反面的事例。我们不要采取一般福音派的立场，就如约翰逊（Samuel Johnson）所采取的态度，他说：“至于我，我认为所有的基督徒，不管是天主教徒还是新教信徒，在基要信条上都达成共识。他们之间的差别极微，而且是政治性的差别，不是宗教信仰上的差别。”这位伟大的词典编辑者有时也会说废话！这种立场，我们自然无须花时间去讨论。

但是，我们也要拒绝采取巴克斯特的立场。他说：凡信奉使徒信经，依照主祷文的教导去崇拜和遵守十诫的，都是真正的基督徒，也都是基督的宇宙性教会的一分子。等一会儿我就要提及，当时他在会议上这样提出以后，有人就向他指出：如果是这样的话，那么我们就要把天主教徒和苏西尼派^④（Socinians）都要接纳到教会交通里面。因此，这个提议当场就被否决了。

我们所要采取的立场，是要介乎两种极端之间，介乎“以整体教会的名义所发出的带约束力的谴责”与打响“迂腐的学术招牌而武断地把别人打为异端”这两种立场之间。换句话说，我们要避免“来者不拒”那种毫无规限的宽松立场，也要避免“以自我为中心的严格规定”的极端。我们所要寻求的，就是在这两种极端之间的中肯立场。我刚才所提及，在16、17世纪中，由于不能作出中肯正确的划分而引起许多问题。

下一步又如何呢？依我看，就像当年宗教改革那段日子，今天仍存在着这个很大的分歧：一方面是一个连罗马天主教也包罗在内的包涵性教会的概念（虽然这也经过了一些修改），另一方面是对教会采取福音派原则的看法。这是很大的不同。当年宗教改革时期，已经出现了这个局面，但很不幸，后来不断地分裂，最终导致新教四分五裂。我认为现在我们有另一个机会可以恢复正确的立场。这就是那巨大的分歧：一方面是罗马天主教的观点，即包涵性、包容一切的观点，一边是福音派比较严谨、有针对性的观点。

下一步，我要提醒大家，要避免受传统所约束，甚至要避免律法主

^④ 苏西尼派反对三位一体，主张神格唯一。——编者注。

义式地、被我们在16及17世纪期间所拟定的威斯敏斯特信条所约束。要记得：信条不过是附属的标准，不可能与圣经的权威等同。不要让自己不顾一切代价去维护当年所定下的信条，而忘了去面对今天所处的时代的现实。

我认为美国的长老会，似乎可以在这方面提供很好的例子。在18世纪，美国的长老会信徒毫不犹豫地修改了威斯敏斯特信条中有关教会与政府的关系那方面的规定。他们要求一个完全自由的教会，不受政府控制，因此把信条中的第20章第4段、23章第3段和30章第1段，都修改了。

我要说：这种考虑是属灵的，也合乎圣经的教导。威斯敏斯特信条并非上帝所默示的，因此我们可以不受它的约束。我们可以有应用信条作引导的自由，但不用盲从附和，也不用墨守成规。我们可以应用这些信条，也为此感谢上帝，但同时，我们是属基督的，已经重生，圣灵内住在我们里面，我们同样地可以分辨有关教会的真理和圣经中有关的教导。我们要记得：在这些信条的拟订上，有历史因素的影响，这个历史的因素是当时他们所处的特殊环境使然。因此我要说，如果我们墨守信条中所有细节，那是不对的。要考虑到其中的历史因素，要在圣经的亮光中检讨这些信条。教会必须不断归正，也要不断把自己服在圣经的权柄下。

今天当然有许多人对信条加以滥用。有些人只在口头上提说一下，然后就把信条丢到博物馆去；有些人却把它当作挡箭牌，只是用来维护自己，成了一种教会策略，而不是真理。这两种情况，实在是把信条糟蹋了。我们应该在圣经的亮光中检讨这些信条，并晓得上帝今天呼召我们如此做，正如在17世纪的时候他呼召新教信徒先贤去做一样。

我这样说，是因为如果我们不去防备他们所犯的错误，就会重蹈覆辙，特别要防备走极端的错误和死守一些无关紧要的细节的毛病。我们今年在特会所听的，岂不是个悲惨的故事——基督教会四分五裂、经历所有的困难、迫害、误会和排斥？我们是“基督的身体”，是基督信仰的监护人与守护者。而在我们周围，不少人正在沉沦，走向阴间，这真是个悲惨的故事，我们该引以为耻。我们要从历史中领受教训，不要重蹈覆辙，要记着其中有不少必须分辨的，我只能这样提一下。要分别什

么是错误，什么才是异端，也要分别假先知的教导与领会错了的信仰。

在此，我要引用墨兰顿的话：“我们可以容忍那些犯了错误，但并不为错误辩护的基督徒，以他们为弟兄；但对于那些传扬并维护一些没有圣经根据的教导的人，我们不能视为弟兄。”换句话说，这就是那基本的分别。到了今天，仍是这个基本的分野：天主教与新教，或说一边是包罗了罗马天主教的包涵性教会，另一边是信奉福音派信仰的真正的宗教改革者。分界线就在此——“我们不能把那些传扬并维护没有圣经作根据的教导的人作为弟兄看待。”如此，我相信就回到16世纪的宗教改革者的立场，只是我们今天还有现代主义、自由派神学等等。但我们不用讨论这些，他们也不会引起问题，因为他们所传讲的根本不是福音。那么，我们如何划定界线呢？

让我引述一些清教徒的话。罗伯特·哈里斯（Robert Harris）说：“我不会费神去下定义，对救恩而言，哪些是绝对基要和绝对必需的，也就是没有这些，也就没有指望的。这是我所确信的：第一，基本的信仰要点，事实上比争论双方所认为的要少。第二，一切搭建的房子和上层的结构，不会损坏房子的根基。”你们看，在17世纪，他们就已经论到“搭建的房子”了！哈里斯是威斯敏斯特教会大议会成员之一，他确信“一切搭建……和上层结构，不会损坏房子的根基”。这正是我们要留意的：不要损坏房子的根基。那么，对那些搭建的结构，我们更可以容忍了。他又说：“人若肯心存谦卑和真诚，虽然彼此意见相左，仍可以同行，一同祷告，并彼此相爱。”对这一番说话，我们应该有共鸣。

赫勒（Charles Herle）说：“对那些在我们当中的分歧，无论是什么，让我们把歧见放在祷告中，而不是更多地争辩。”我们肯说“阿们”吗？他也是威斯敏斯特教会大议会的成员——“让我们把歧见放在祷告中，而不是更多地争辩。”他又说：“至于我们当中的歧见和那些要独立的弟兄们，并非如你所想象的那么严重。大不了，我们可以像亚伯拉罕和罗得一样，各走各路。但我们仍旧是‘弟兄’，就像亚伯拉罕所说的，也像他和罗得那样互助，并屡屡共御仇敌。我们的歧见，最多只能弄皱衣服边缘，绝对不会扯裂基督的衣袍。”这正是我们该站的立场。歧见只能碰到“边缘”。我是说那些真正的信徒，不是说别的人！歧见只是“边缘”的东西，不会“扯破基督的衣袍”。

那么，我要摆在大家面前实际的建议是什么呢？我提出来作为这个信息的结束。1654年，克伦威尔主张容忍。他与国会召集教会人士商讨在基督教的基本信仰中，有什么是可以作出让步的。实际的意思是这样：我们当中既然有分门别类，究竟在基督教基要信仰中，我们要坚守什么才可以彼此有相交呢？于是成立委员会，成员是：巴克斯特、欧文、古德温、切尼尔（Dr. Cheynel）、马歇尔（Marshall）、雷纳（Reyner）、奈（Nye）、辛普森（Sydrach Simpson）、瓦因斯（Vines）、曼顿（Manton）和杰科姆（Jacomb）。我在上面已提过，巴克斯特一开始想简化会议的讨论，提出只要写使徒信经、主祷文和十诫就可以了，但大家推翻了这建议。经过一番讨论后，拟出16条信条，使福音派新教信徒能根据这些信条所表明的基要信仰，可以有真正的相交。这16条信条如下：

1. 圣经是认识上帝和向上帝而活的准则，不这样相信的人，就不能得救。

2. 只有一位上帝，他是世界的创造主、管治者与审判者。这是借着信心领受的，此外别无他法。

3. 这位创天造地的上帝，他的本性和恩惠，是永远与一切被造之物截然有别的。

4. 这位上帝是一本体、三位格的。

5. 耶稣基督是上帝与人之间唯一的中保，除他以外，别无救法。

6. 这位耶稣基督是真上帝。

7. 这位耶稣基督也是真人。

8. 这位耶稣基督是神人合一。

9. 这位耶稣基督是我们的救主。他背负我们的罪，并付上赎价，还清罪债。

10. 就是这位主耶稣基督，在耶路撒冷被钉死在十字架上，后来复活，并且升到天上。

11. 这位耶稣基督既然是上帝，同时又是人，他就与所有圣徒及天使迥异，纵使圣徒与天使能与他联合，并有交通。

12. 所有的人，照着本性，原来都是死在过犯罪恶中，没有人能得救，除非他们被重生、悔改并相信基督。

13. 我们得救，被称为义，是本乎耶稣基督的恩，也因着信，并不是出于行为。

14. 人若继续犯罪，明知故犯，不管借用任何理由，都是可咒可诅的。

15. 要照着上帝自己的旨意来敬拜上帝。凡离弃和鄙视对上帝敬拜的本分的，不能得救。

16. 死人要复活；到了审判的日子，众人都要显露，有的进入永生，有的永远定罪。

根据巴克斯特的报导，信条是欧文写的，古德温、奈和辛普森从旁协助；雷诺兹（Reynolds）负责抄写；马歇尔这位严肃可敬的弟兄，也尽了一点力。但其他的人则比较被动。

有了这些信条，不光是把自然神论者（Deists）、苏西尼主义者和天主教徒，都摒除在外，也把亚流主义者、反律法主义者、贵格会派和其他类似的教徒，也分别出来。我要问大家：难道我们不可以接受这些信条并承认是基要信仰吗？难道这些信条还有不尽之处吗？当然我们记得，当时那些主教、教士会会长之类都已遭废除，所以不用提起，而且当时的教会也没有受一些对圣经采取所谓“高等批判”的歪风所搅扰。这些弟兄们在处理“传统”的态度上，也表示一致，他们的目的，只是拟订福音派人士可以相交的最低限度的原则。今天，在我们所处的特殊环境下，我们必须把这些信条加以进一步阐释。但我还要提醒大家，我们只图最低限度的要求，而不是最高的要求。如此，在这样的基础上，我们可以相处如弟兄，一同侍奉、一同聚会，在意见相歧的事上彼此交换意见，彼此得着造就。

长老会制之死^①

海威尔·R. 琼斯 (Hywel R. Jones) 著 杨征宇 译

在《长老会历史学会会刊》最近两期上，探讨了“长老会延续性”问题。^② 在此话题下讨论的是，19世纪和17世纪的长老会制完全不同；而17世纪和16世纪的长老会制也明显完全不同。这提醒我们，我们处理的并非是静止僵硬的整体。英格兰的长老会制是一场运动，根据各人观点，或发展，或衰退。

在尝试着将17世纪和19世纪的长老会制联系起来的过程中，两个主要着眼点很明显。德赖斯代尔 (A. H. Drysdale) 在他那本关于英格兰长老会的著作《英格兰长老会的历史：他们的兴起、衰落和复兴》中，试图证实一个基本的连续性。^③ 他将18世纪描述为“毒蘑菇”，并提及17世纪那些没变成独立派教会和一位论派的聚会，这些聚会投身于1836年成立的英格兰长老会，这就证实了他的主题。

另一方面，最初的分裂也被认出了。斯基茨 (H. S. Skeats) 和迈阿尔 (C. S. Miall) 指出，1689年后，宗派忽然消失不见了，正如它们突然崛起一样，并且除了在文学作品中，别处再也没留下它们曾经庞大的蛛丝马迹。^④

去年，一位论派出了一本书，由四位作者合著，书名为《英格兰长

① 传讲于1969年，该年度特会的主题是“内争分裂她身体”。

② *Journal of the Presbyterian Historical Society*, 1965及1969年5月出版。其中一篇为George Yule, “Some Problems in the History of Presbyterians in the Seventeenth Century” (May 1965)。

③ A. H. Drysdale, *History of the Presbyterians in England: Their Rise, Decline and Revival* (London, 1889)。

④ Herbert S. Skeats and Charles S. Miall, *History of the Free Churches of England, 1688 - 1891* (London, 1891), p. 248.

老会：从伊丽莎白女王时代的清教徒精神到现代一位论》。^⑤ 这本书的书名及其内容再次揭示了长老会和一位论派之间的发展脉络。德赖斯代尔因为责难 18 世纪神学而受到批评，而像威尔伯（E. M. Wilbur）那样的一位论派历史学家由于不承认他们与长老会前辈的关系而受到责备。作者声称，长老派清教徒精神的某些“最佳”要素保留在一位论之中，即所谓“教区”观念，满足社区所有需求的服务。这是典型的 20 世纪宗教价值判断，但此书中还有些有价值的信息。

很明显，18 世纪的长老会发生了某些事件，使其变得有点像现代长老会，^⑥ 并且对那些没有观察到这些矛盾的人来说，真的就是将分支合成为更大的整体。发生了什么事？什么因素曾发生作用？能发现其衰落模式吗？长老会制在 18 世纪都消失了吗？抑或是发生了巨大的崩溃，以致假如没有从边境以北的长老会输入新鲜血液，长老会制在 19 世纪就不复存在了呢？

英格兰长老会的根源在于欧洲大陆宗教改革运动，最初出现于伊丽莎白女王时期。为了辨明 18 世纪发生了什么事，我们必须从更早的时期选取一些事件。我们将以四个主题来研讨我们的话题：长老会制的出现、权势、受排斥和瓦解。

长老会制的出现

托马斯·卡特赖特于 1570 年在剑桥公布了长老会的理想，与惠特吉夫特意见相左。由于女王阻挠国会深入改革的意愿，在 1572 年，《告诫国会书》（Admonition to the Parliament）出现。^⑦ 这是重要的一年，因为万兹沃思长老制监督会（Wands worth classis）于本年成立。^⑧ 这是地方性的教区长老会务评议会，没有扩展到很多教会。

^⑤ C. Gordon Bolam et al., *The English Presbyterians: From Elizabethan Puritanism to Modern Unitarianism* (London: Allen & Unwin, 1968) .

^⑥ *Journal of the Presbyterian Historical Society*, May 1965 and 1969.

^⑦ Iain H. Murray, ed., *The Reformation of the Church: A Collection of Reformed and Puritan Documents on Church Issues* (Edinburgh: Banner of Truth, 1965), p. 85.

^⑧ Drysdale, *History of the Presbyterians*, p. 143.

1573 - 1583 十年间发生了三场运动。首先，涌现出许多“长老监督会”和“研讨会”，会上“弟兄们”讨论《公祷书》的需求。华威克郡、埃塞克郡、剑桥郡、诺福克郡、北汉普顿郡和牛津郡都举行过这种会议。其次，涌现出更多的教区长老会务评议会，例如著名的德汉姆评议会。再次，编纂了一部《纪律手册》，出现在1584年伦敦研讨会上。1644年前，这部书没有翻译成英文，但它很快流传开了，1587年出现了手抄本。1588年华威克郡集会上签署这份文件，两年内签名的神职人员超过五百位。

对长老会事业的致命一击是1577年5月的一份查禁“作先知讲道”的禁令。伊丽莎白女王禁止这些事，随后大主教惠特吉夫特以《试验条文》(Test Articles)和《高等委托书》(High Commission)来积极推行禁令。在广大区域内，大量传道人被停职了。主教们施行暴政，无敌舰队被击败，罗马天主教的威胁从而减轻，马普里雷特小册子的使用以及对任何不从国教者的惩罚威胁，所有这些结合起来摧毁了强劲的长老会制，使之完全肢解，此后销声匿迹了。实际上，人们甚至不清楚它的精神是否还是原样的。

长老会制的权势

接受《庄严盟约》使得长期国会被迫支持改革宗教，根除教宗制度和教阶制度，并在教会中建立长老会体制。这不像苏格兰那样成为全民的迫切愿望，但寻求苏格兰的军事援助，以反抗查理一世在内战中向爱尔兰求助，则必须付出代价。1646年3月，国会颁布法令，在全国树立长老会制。从技术角度而言，这是在上升期，但这是空洞的胜利，持续不久。克伦威尔、独立派教会和陆军势力的兴起很快将长老会的希望化为尘埃。但必须指出，这一时期的长老会制经受着两大弱点之苦，并在以后的历史中重新出现。

首先，长老会制在全国范围内整体上并没有真正的根基。瑟曼

(C. E. Surman) 在他的研究《1643 至 1660 年间英格兰典型的长老会制》^⑨ 中指出，长老会制植根的范围比原先想的要更广泛。然而，长老会阵线并没有表面上显示的那么可怕。许多人坚持苏格兰长老会制的原则，但另一些人却认为这是一种必须付出的代价。自 1642 年以来，教会里没有管理机构，许多人已经觉得不能再拖延下去了，即便不满于某些特定原因。对兰开斯特的传道人而言的确如此。^⑩ 由于缺少定居的传道人，选拔长老也很困难，结果导致欠缺有效的纪律。

其次，长老会制并非像人们所期待的那样具有坚实的基础。当年，这个阵营里有许多分歧，分散了注意力，况且 16 世纪长老会制的实质也遭到质疑。最初在 1640 年代，“长老会”和“清教徒”是同义词。理查德·巴克斯特写道：“任何一个向往严肃的属灵敬拜方式的（即使他支持温和的主教制度和圣餐礼拜）职业人，通常被称为长老会员，以前被称为清教徒。”^⑪ 这可以有助于解释，为什么长期国会前的主日讲道没有要求按照神圣权柄建立长老会制。它们反复索要对敬虔的传道人的需求。尤尔（G. Yule）教授在此基础上发表观点认为，1590 年代长老会制失败后，其重心更多地转向属灵事务上，“教会管理机构的问题退入背后”。^⑫ 这实在太夸张了，但有真实的成分。

虽然苏格兰的统治者在压力下操控着对他们有利的大量舆论，但在反对那曾使他们的祖先受罪的教阶制度上，他们比教会里那些反对教士等级制度原理的人走得更远。这在对大主教厄谢尔所著《教阶制的降级》的答复中很明显。^⑬ 巴克斯特同意这一答复，伯吉斯（Burgess）、马歇尔、瓦因斯和加泰科（Gataker）也都同意。贝利（Baillie）于 1640 年写了《伟大的宗派》来支持厄谢尔的观点，^⑭ 还说：“所以这些都是为了削弱主教，但完全废弃主教是最敬虔者的唯一目标，是问题的

⑨ Charles E. Surman, *Classical Presbyterianism in England, 1643 - 1660*.

⑩ *Thomason Tracts*, E. 371.

⑪ Richard Baxter, *Reliquiae Baxterianae* (London, 1969), 1: 278.

⑫ Yule, "Some Problems in the History of Presbyterians."

⑬ James Ussher, *The Reduction of Episcopacy...* (Edinburgh, 1689).

⑭ Robert Baillie, *Letters and Journals*, 2 vols. (Edinburgh, 1775), 1: 286 - 287.

症结。”^⑮ 他还写道，“长老制被这些人认为是陌生的怪物。”^⑯ 他怎能这么说呢？

看起来这样的批评是针对两件事，即准备顺从伊拉斯塔斯关于国会的教导，以及勉强认可各个聚会须要顺从更高权力的要求。关于第一件事，国会要求否决教会决定的权力，并致函给教会说：“神圣权力所植入长老制的那些原理……侵蚀了国会所有诉求的基础。”^⑰ 贝利称 1646 年法令为“跛足的伊拉斯塔斯长老制”。^⑱ 关于第二件事，约翰·巴斯特维克（John Bastwick）在 1645 年出版的《独立不是上帝的命令》^⑲ 中，将英格兰方案称为“独立于政府的长老会”，不同于苏格兰方案“依赖政府的长老会”。他抱怨说，前者将传统的地方性教会局限于仅提供咨询的角色。

1644 年英语出版的《纪律手册》（*Book of Discipline*）指出英格兰和苏格兰长老会制的分歧。区别在于是“上帝的话语中描述的教会神圣的纪律”，还是“从教会会议和教会实践中总结出来的会议纪律”。1644 年版的书中认可了这种区别，前者用黑体字印刷，后者仅仅是“有益的”，并且“在它没被圣经权威明确认定前”仍允许修改。地区性教会的长老会议是教会治理的基本单元，并且人们期待的学习班、教会会议和聚会的方案建基于一个道德义务上，例如：“尽管没有哪个特殊的教会可以凌驾于另一个教会之上，但同一个堂会、区会和总会的每个具体的教会应该遵循他们所交通的多数教会的意见。”^⑳

在这一时期出现了两本书，在这一论题上造成了进一步的混乱。这两本书都反对苏格兰体系，同时都引用卡特赖特支持自己。一本是威廉·布拉德肖的著作《英格兰清教徒精神》^㉑ 的再版，其中地区性教会自治的内容浓缩了卡特赖特《纪律手册》的原则。这本书得到了威

⑮ *Ibid.*, 1: 303.

⑯ *Ibid.*, 2: 117.

⑰ *H. M. C. Portland*, 1: 296ff.

⑱ Baillie, *Letters and Journals*, 2: 362.

⑲ John Bastwick, *Independency Not God's Ordinance*, (London, 1645).

⑳ Murray, *The Reformation of the Church*, p. 179.

㉑ William Bradshaw, *English Puritanism: Containening the Maine Opinions of the Rigidest Sort of Those That Are Called Puritanes in the Realm of England* (London, 1605).

廉·埃姆斯 (William Ames) 的极大称赞, 并且影响广泛。

另一本书是由五位独立派教会人士在威斯敏斯特教会大会议的报告, 题目是《辩道的解说》。^② 这本书提及保罗·拜恩斯 (Paul Baynes) 的著作《主教们的试炼》,^③ 后者坚持教区制教会, 反对主教制教会和地方性教会。卡特赖特用单词“教会”有模棱两可的意思^④ (指普世教会和地方性教会), 所以独立派教会在他翅膀下寻求庇护。西德拉克·辛普森宣称, “独立派教会”这个单词最初用于那些站在长老会治理立场的人身上。托马斯·古德温在《辩道的解说》中写道:

我们相信真理持守于中道, 既不像布朗主义——我们被人错误指控为布朗主义, 也不像这些时代所持的论点, 即在所有下级教会及其会议中皆由权威的长老会议治理。^⑤

在英格兰, 这时候人们为教会体制谋划试验框架, 而非为已经分裂的立场开战。在 1662 年之后, 巴克斯特描述长老会制为“不过是一个陌路人……我发现 (我能遇见的) 最多的是反对平信徒长老的合法圣职身份,^⑥ 还有支持温和的原始主教制”。^⑦

长老会制受到排斥

1660 年, 有些苏格兰人就他们关于英格兰宗教未来路线的观点询问了阿舍、曼顿和卡拉米 (Calamy)。他们的回复和在《合一法令》颁

^② Thomas Goodwin et al., *Apologeticall Narration* (London, 1643)。本书由古德温等五位出席了威斯敏斯特教会大会议的独立派弟兄合著。

^③ Paul Baynes, *The Diocesan Tryall* (London, 1621)。

^④ Janet G. Macgregor, *The Scottish Presbyterian Polity: A Study of Its Origins in the Sixteenth Century* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1926) and *Journal of the Presbyterian Historical Society*, 2: 128.

^⑤ Thomas Goodwin, *Apologeticall Narration* (1643), cited in Bolam et al., *The English Presbyterians*, p. 41.

^⑥ 有些教派认为平信徒长老不算正式的神职人员。——译者注。

^⑦ Baxter, *Reliquiae Baxterianae*, 1: 3.

布前的一样，非常有启发性，并指出了未来三十多年长老会遵循的路线。以下是他们写下来的想法。

普遍的潮流是由内到外方方面面都支持旧的主教制，因此当这股潮流向这个方向发展壮大时，就不可能期望在这个国家公开建立长老会治理，对此不加掩饰的容忍，使得天主教徒和各种宗派的信徒将自己隐藏在这种宽容之下时，会产生一种伤害：没有任何路线会因此确保我们对我主基督耶稣的敬虔和关注，除非通过将长老会议变成公共体制的一部分，除了将主教制削减为宗教会议治理形式，双方在教会所允许差异的自由范围内的次要问题上相互尊重之外，不受任何影响。^②

此处两个思路提供了这个时代长老会制的关键，为随之而来的长老会制的崩溃铺平了道路。理查德·巴克斯特在此两方面也起了作用。首先，他们意识到，国王复辟使他们在长老会基础上建设全国性教会的希望落空了。《白雷达宣言》（Declaration of Breda）和海牙会议给予长老会会员希望的基础，即他们的顾虑会得到赞赏、受到关注。在此基础上，他们计划了一项策略，这就是此处的第二个思路。他们希望尽可能更多地让步，作为对调和等级体系主教制的回报。这能使他们留在国会内。他们可不能容忍呆在外边。

当长老会领袖会见国王时，巴克斯特极力主张，联合可以“通过只将必需事物列为联合条款，真正实践对付罪的教会纪律，并且不要开除信实的牧师”来获得。厄谢尔方案是一个简化的主教制，被长期国会和威斯敏斯特会议摒弃，但在1660年7月被长老会发展成为一种基础。为了达成这样的谅解，他又做了重复的尝试：例如，在议会和保王党国会之间的《伍斯特宣言》（Worcester House Declaration），还有萨福依会议（Savoy Conference）、罗伯特·阿特金斯爵士的议案、在黑色巴多罗

^② Robert Wodrow, *The History of the Sufferings of the Church of Scotland from the Restoration to the Revolution*, ed. Robert Burns, 4 vols. (Glasgow, 1828–1830), 1: 54.

买日之后对威尔金斯主教的拜访。²⁹ 1662年8月24日，正如佩皮斯所预言的，“在长老会员之间做了疯狂的工作”。

甚至在《合一法令》和大放逐之后，在国教教会内达成谅解的愿望仍然延续，并有一个可悲的、两面性的后果。

首先，长老会员在这件事上分裂成两派，对《五英里法令》的反对行动使得两派正式成形，即被册封的爵士贵族（包括贝茨和曼顿）和“小鸭”（包括安尼斯利和詹尼威）。爵士们和独立派教会有些疏远了，后者想要在国教教会外被容许自立。有时候他们甚至彼此攻讦。

1672年《皇家特赦令》取悦了独立派教会，但在接下来的几年内却使那些支持退让的长老会员分裂了。菲利普·亨利（Philip Henry）这样表达他们的感受：

因为不同的人追求不同的利益，这件事带来各种各样的反应。国教徒生气了，长老会员高兴了，独立派教会非常高兴，天主教徒胜利了。危险在于……避免允许在不同地点聚会会帮我们废除教区秩序，这种秩序只有上帝才有权设立，并从我们中间真心实意地消除分裂和仇恨。我们因此陷入了一个三择一困境，要么实行独立派教会那套，要么和国教徒发生冲突，要么像以前那样痛苦无言地作壁上观……直到主开启一扇更有效的门。他衷心希望——那些在位的有时候会允许严肃的非国教徒偶尔在他们的讲坛上布道。通过这种方法，他认为双方的偏见会随着时间推移而逐渐消除，并加强联手对付共同的敌人——天主教徒，他预见这些人最能浑水摸鱼。我们本该选择这条路，而非保留另一个会议，但实际上并非如此。³⁰

他们建立教区体系的全国性教会的希望破灭了。只有在某些特殊教会才能保持长老治理，不可能有更高级的教会法庭。恢复了教区制和长

²⁹ Roger Thomas, "Comprehension and Indulgence," in Geoffrey F. Nuttall et al., eds., *The Beginnings of Nonconformity* (London: James Clarke, 1964).

³⁰ Matthew Henry, *The Life of the Rev. Philip Henry*, ed. J. B. Williams (London, 1839), chap. 6.

老制的牧师圣职按立，后者成为长老会制的标志。1668年巴克斯特描写长老会员：“他们的教会必须是独立形式，表面上必须如此实行，虽非在相同原则基础上。”

然而，即使在复辟后没有迫害的法令，人们还是想知道1662至1688年间长老会员是否会尝试建立自己独特的体制，因为他们厌恶在国教教会之外。所以，当时他们并未像后来那样被腐蚀。长老会主义主要是思想和关怀方面的运动。

其次，一个神学分歧出现在同一群人中间，将同一群人粗暴地分裂了。这形成了反律法主义者之争的前奏以及1719年盐商大厅分裂事件的背景，后者标志着长老会制内部已经存在瓦解的迹象。在此，理查德·巴克斯特在两方面的影响力还是很强。

一方面，一份不太详细的信仰宣言被视为充分的基础，足够教会之用。1654年，在奥利弗·克伦威尔设立的委员会总结基要信条作为实践宗派宽容的基础之时，巴克斯特建议“仅将使徒信经、主祷文和十诫作为我们基要信仰的要素，至少包含得救必需的所有一切”。

他的这一立场遭到批评，因为这样的条款宽泛得足以接纳“天主教徒和苏西尼派”。据说他的回答是“那就更好了”。他进一步写道：“两件事使得教会如同火烧，并荼毒教会一千多年了。其一，扩编信经，加入了上帝没制订的许多基要信条。其二，用我们自己的词语编写我们的信经和信仰宣言（因而是欺骗）。……噢，基督的教会由于扩编信经而经受了多少纷争伤害呀。……加入使徒信经的每条新条款都是抻拉信徒头脑的工具，在争辩中会将教会开膛破肚。”^①

另一方面，威斯敏斯特会议的加尔文主义有一个缩水版。虽然巴克斯特尊重《多特信仰决议》和《威斯敏斯特信仰宣言》，但他从早年开始就批判极端加尔文主义，他称之为反律法主义。他坦承自己接受“阿米拉杜（Amiraldus）关于普世救赎和恩典的思路”。^② 因持守阿米拉杜主义，巴克斯特拒绝双重预定论（得永生和永被丢弃都由上帝预定），并坚持普世都可能得到上帝的恩典，认为称义的信心包括顺从。他写

^① Baxter, *Reliquiae Baxterianae*, 2: 523.

^② *Ibid.*, 1: 110.

道：“接受基督是主（Lord，主人）……是称义信心的一个基本部分，与接受他作为救主（Saviour，拯救者）同样重要，因此真心顺从，对于我们在上帝面前称义而言，与信靠同样重要。”^③

此外，巴克斯特没有说明人类理性的堕落，而是给予理性以认信是否为启示真理的地位。

广泛的知识分子运动在复辟时代登上历史舞台，剑桥的柏拉图主义者将基督教的总和诉诸“理性”和“美德”；宗教信仰宽容主义者是有影响力的教会领袖，他们回避了神学难题，集中注意力于“人的责任”；约翰·洛克实际上用理性取代启示，他的作品和怀疑主义自然神论者暴露出理性有多么堕落，尽管是间接的。对如此的流行时尚，宗教不可能完全免疫。实事求是地说，巴克斯特的神学及其实践的不一和缺陷，落入那些不如巴克斯特保守的人手中，在18世纪成为拆毁长老会制的武器。

在1672年，在《信仰自由宣言》的影响下，为长老会和独立派教会辩护的商人演讲在皮纳厅开始了。

巴克斯特在那里做了四次讲道后遭到激烈的攻击。1687年当独立派教会的托马斯·科尔在皮纳厅讲道时，争论又开始了。两年后托拜厄斯·克里斯普的一些讲道稿被他儿子塞缪尔重新印刷时，再次爆发了争论。在本书的导论中，巴克斯特受到批判，正文是巴克斯特深深反对的反律主义，如称义先于信和上帝视他的百姓无罪等教导。这导致长老会会员内部的分歧，并将他们进一步和独立派教会划分开来。巴克斯特在下一篇讲道中指控那些在法案上签字的人“挂着耶洗别住所的门牌”，这些人其中有些是他的朋友。接下来他出了一本《圣经福音书反对宗教信仰自由主义者》。每位接下来演讲的人都站在反对前一位讲员的立场上，争论延续了。

丹尼尔·威廉姆斯（Daniel Williams）博士继承了巴克斯特的衣钵，他出了一本《福音真理所指出的》，^④参与了争吵，为巴克斯特辩白。这导致整整九年的纸上论战。争论转向救恩中律法和顺从的地位。

^③ Richard Baxter, *Aphorisms of Justification* (1640), pp. 69, 72.

^④ Daniel Williams, *Gospel-Truth Stated and Vindicated* (London, 1692).

所有这些并非“欢乐联合”及公基金的好兆头。理查德·戴维斯的案例使伦敦联盟突然陷于崩溃。1691年的首脑协议^⑤（Heads of Agreement）是一个双方妥协的基础，任何一方都不可否定对方不能接受的东西，而是双方可以合作的基石。1692年9月至1695年4月间，当伦敦联盟走到尽头时，不和蔓延开去，虽然联盟在国内其他地区仍然继续存在。当威廉姆斯当选皮纳厅领导人时，剩下的长老会成员全体退出，并在当天同一时刻于盐商厅另外组织了演讲。

1689年通过的《宽容法案》给了长老会员中残存的重返国教教会的希望以致命一击。从那时起，他们自己和所有人都清楚了，他们的路线在国教教会之外。然而，《加拉登法典》（Clarendon Code）从外面压迫他们，他们对宗派主义的恐惧及其对全国团结的热爱从内部限制了他们。此外，他们还容忍过他们中间教义上含糊其辞的缺陷，他们还和独立派教会为一些琐事争吵。所有这些令人丧失活力的因素可不是未来的好兆头。

长老会制的瓦解

刚才特别提及的那些因素促使长老会制覆灭。将这些因素收集在一起，都与两个要点相关：教会体制和纪律以及教会教义的纯洁性。

与前者相关的是，卡拉米修订了马太·西尔维斯特的著作《巴克斯特烦劳而有价值的一生》。1702年再版的序言中，卡拉米坦诚地将当年的长老会制描述为“不过是独立派教会的阴谋”。他说：“每个敬拜团体必须自己决定所有必需的细节。……宗教会议在研讨、劝诫、对限制混乱提供建议、对分歧做决断以及按照对共同关注事物的认同来做规划等方面仍有用处。”^⑥

作为答复，本杰明·霍德利（Benjamin Hoadly）注意到一个事实，

^⑤ Murray, ed., *The Reformation of the Church*, p. 301.

^⑥ Edmund Calamy, *A Defense of Moderate Non-Conformity: In Answer to the Reflections of Mr. Olyffe and Mr. Hoadly on the Tenth Chapter of the Abridgment of the Life of the Reverend Mr. Rich. Baxter*, 3 vols. (London, 1703-1705), part 11, pp. 87-89.

即卡拉米在试图“立即为那些被驱逐的牧师寻求辩护，而且提出一项方案，既不同于他们的主要目标，也不同于国教教会的理想”。^⑤ 然而必须记住，1662年被驱逐的牧师仍有人活着，约翰·豪就是其中之一，他热情推荐这部著作。只有丹尼尔·威廉姆斯博士不同意卡拉米，他私下里表示了反对。

在尝试调查分析不和的过程中，这是一个值得牢记的因素。在一家长老会的堂会里，没人能在教会会议上被授予特权，牧师在传道上有自决权。倘若董事们是一群属世的人（通常他们就是如此），那么牧师是碰不得的。英格兰长老会牧师比他们的苏格兰同行更自由些，因为不存在合法召集他们回答有关个人信仰问题的宗教会议或教会执法会议。^⑥ 这点在盐商厅争议中曝了光——教会中缺乏有效的行政机构，就相当于没有堡垒和上诉法庭一样。

关于长老会制的教义纯洁性，有些因素必须注意。在卡拉米的上述著作中，有证据表明在整个教会中（长老会这么想），有大量的充分的信仰自由。洛克关于宽容的信函影响了卡拉米，就有了不愿意对会内的异端执行纪律，同样容忍门外的异端的情况。1713年，卡拉米推荐约翰·福克斯并信任那些没被发现的失职人员；这位福克斯难以理解三一论和关于《三十九条信纲》的签署，他本人就没签字。卡拉米坚持圣经论以反对勒克莱尔（Le Clerc），并坚持三一论，但他不会对那些向新观点持开放态度的年轻人执行纪律。

有些人发现不可能采取巴克斯特主义立场，他们坚决自觉地站在阿明尼乌主义的立场之下。有英格兰西南诸郡的约瑟夫·斯坦登，有拒绝在1711年教会执法会议要理问答上签字的塞缪尔·伯恩，还有约瑟夫·多德森和尼古拉斯·比林斯利。在《从1665年到1731年12月25日伦敦不从国教者利益的观点》这本书中，我们读到当时的异端被描述成“经常通过赞赏普救论而大量攻击神圣旨意，称普救论为充满恩惠的

^⑤ Benjamin Hoadly, *The Reasonableness of Conformity to the Church of England* (London, 1703), p. 528.

^⑥ J. Brooks, *The Prevalence of Arianism amongst English Presbyterians in the Early Part of the Last Century* (1837), pp. 5, 8.

观点，因此他们显露出喜欢为异教和仅靠自然亮光得救的可能性而辩护，后者是在人类能力和努力方面真实改善。这种宽容观点逐渐产生一种意见，轻视启示及其对得救的必须性……那么，他们随后变成怀疑主义者，并在所有真理中视三一论为笑料，就不奇怪了。”

洛克的《论人类理解力》^③逐渐成为反学术的教科书。乔舒亚·奥德菲尔德从1699年就在伦敦用这本书，托马斯·狄克逊于1710年在怀特黑文用这本书，塞缪尔·琼斯也在蒂克斯伯里用这本书。长老会牧师在此受训，教会因此受到影响。

巴克斯特确定，只有圣经才能保证基督教基本要道免受攻击。圣经和传统不仅是牵手同行的，而且是不可分割的。然而后来它们被割裂了，而且是在坚持惟独圣经的立场上。1695年，洛克写了《圣经中宣讲的基督教的理性》^④，并在圣经的基督宗教和信经的基督宗教之间打入了一个楔子。他对使徒书信进行意译，目的是诉诸“回到使徒保罗自己”，将圣经注释者和“清教徒的讲论”置于被遗忘的地步。1707年，约翰·米尔的《新约全书》版本^⑤展示了圣经抄本三万处异文，将最高标准置于被怀疑的领域。然后在1712年，塞缪尔·克拉克（Samuel Clarke）出版了他的《圣经的三一论》^⑥，还有威廉·惠斯顿（William Whiston）的《复兴的原始基督宗教》^⑦，都是阿里乌派。

教会缺乏行政机构，以及1719年盐商厅事务组成的现存错误，共有两个因素。塞缪尔·克拉克的书影响了一位名叫雅各·皮尔斯的牧师，在这本书出版的次年，他迁居埃克塞特。在那里，三一论的争论纷起，埃克塞特教会执法会议没能处理好此事。十三位董事写信给伦敦牧师咨询，这些牧师（其中有卡拉米）答复说，应该与那个地区受尊敬的牧师磋商，于是就选了七位。他们的信仰都是正统的，所以皮尔斯写信给伦敦的约翰·S·巴林顿（John S. Barrington）寻求帮助，巴林顿是

③ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London, 1690).

④ John Locke, *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (London, 1696).

⑤ *Hē Kainē Diathēkē: Novum Testamentum cum lectionibus variantibus... in easdem notis... studio et labore Joannis Millii* (Oxonii, 1707).

⑥ Samuel Clarke, *Scripture-Doctrine of the Trinity* (London, 1712).

⑦ William Whiston, *Primitive Christianity Reviv'd* (London, 1711-1712).

三宗派委员会的委员。巴林顿向委员会提出了一些“建议”，委员会在寻求为将来的异端案件建立足够的证据库，他说正统文本只有圣经，而不能有人类的信经。经过论证和修改，委员会认可了这些建议，但决定将“建议”置于伦敦全体牧师之前。这发生在1719年2月24日，辩论主要围绕一个需要签字认同三位一体的条款（埃克塞特来的七位委员送来这个条款，被委员会删除了）是否应该添加进来而展开的。四位委员以压倒多数做出最后决定，将这一条款排除在外。主张不签字的得胜一方主要由长老会会员组成，虽然阿里乌主义不是一个宗派问题，但它控制了许多长老会的堂会，所以总的说来，宗派的分歧加剧了。

教会在分裂双方之间择取其中一方的立场，人们被吸引到符合他们各自观点和感觉的那方。虽然关于一个特殊教义的陈述激化了矛盾，但出现的问题更大，事关原则上签署一个具体的教义陈述，或是查询自由，明白这些对我们有好处。约翰·汉弗莱用下面这番话谈论了他对路德、加尔文、威斯敏斯特教会执法会议和多特宗教会议的态度：“我不会将我的理解力沉迷于其中任何一个之中。”

这种态度的结果开始在长老会牧师中听到，如伦敦的纳撒尼尔·拉德纳、爱德华·桑德考克（以前是独立派教会）、塞缪尔·钱德勒和乔治·本森，利物浦的亨利·温德尔和约翰·布雷克尔，罗奇代尔的乔赛亚·欧文以及伯明翰的塞缪尔·伯恩。这种自由态度的另一种表现形式出现在1735年伊尔明斯特的斯特朗校勘修订的威斯敏斯特要理问答里。另外，1736年伯恩修订了斯特朗的著作，并于1738年出台，由长老会领袖签署，被德赖斯戴尔称为“第一份阿里乌派宣言”。其中也有阿明尼乌主义的味道。这些用于取代要理问答来教导儿童。诺威治的约翰·泰勒是这场倒退中一位有影响力的人物，他对长老会未来的预言恰好和他所指出的相反。他写道：

如果不从国教者坚持站在自由和爱的立场上……如果他们拒绝所有结党的阴谋，而站在普世基督宗教的立场上；如果他们允许自由研读圣经，并勉励那些忠诚学人的劳动；如果他们坚定地决定唯独在上帝之道上建立他们的信仰、实践和敬拜，从始至终地遵行照

办……那么他们将实行他们自己真正的原则。……但如果他们放弃了自由和爱；如果他们顽固地追随结党之人及其阴谋；……如果他们阻挠那些将给他们带来更多真理亮光的忠诚学人，那么他们将减弱直至消失得无影无踪。^④

在此，不从国教的协会有一种影响，其中出现了一位论派的斗士约瑟夫·普里斯特利。结果，富裕的董事指派了一些自由思想的牧师，使教会受到影响。1770年，英格兰有至少五百家长老会堂会，但到了1812年只有不到一半了，而且剩下的主要是一位论派的。北部四郡相对未受伤害，但此地苏格兰传统最强。

英格兰长老会制在最有希望时被伊丽莎白一世女王及其主教们打倒了。从此，它和它的教规斗争，随后又与它的教规和教义斗争，直到教规不再可行、教义又被侵蚀。如果我们说“死亡”意味着彻底灭绝，那么还不能确认英格兰长老会制死亡了，但如果我们的意思是它在自己存在的地区完全无法自己恢复生机，那么“死亡”是一个极其精确的描述。今天在英格兰见到的长老会制是19世纪苏格兰人的复兴措施所带来的成果。

^④ Drysdale, *History of the Presbyterians*, p. 521.

第二部分



清教徒的思想与观念

复 兴

——历史与神学思想的回顾^①

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 诚 之 校

今年刚好是如你们所知，1859年发生在许多国家之大复兴的一百周年，因此我们要在这里谈谈这个题目。但是，我们要大家注意它的更重要的理由，是世界的现状。这次特会的最终目的，不在于理性上的激发，而在于要使我们能对教会的情况生出真切深厚的关怀。因此如果我们能在这次特会的结尾探讨一下这个题目，是很有意义的。假若我们的主要目的不是这样的话，那么研讨就只会沦为理性上的空谈，仅仅成了对清教徒的一种学术研究。这类研究虽然也相当有趣并引人入胜，可是它的结果最终不会有多大价值。

在切入正题以前，我必须说清楚：我不打算在这里就“复兴”作任何正式的演讲。今年我曾用了26个主日在讲台上谈“复兴”，但今天晚上我不打算这样做。这次特会的主要对象是牧师和准备服侍主的神学生，所以目的不在于谈“复兴”，而是要探讨一下围绕着这题目的一些困难与问题。

我们不需要多花时间去解释“复兴”的定义。圣灵在教会中做出非比寻常之工，教会的生命经历到了，就是复兴。圣灵主要是在教会众

^① 传讲于1959年，该年度特会的主题是“人们怎能听见呢？”（How Shall They Hear?），取自《罗马书》10章14节。——编者注。

肢体中做这个工作，所以复兴就是信徒的苏醒。没有生命的东西是不可能苏醒的，因此复兴从定义上来说，是指让正在沉睡、毫无生气、几乎濒危垂死的教会众肢体充满生气，变得活泼、醒觉过来。圣灵的大能突然临到他们身上，使他们对原来仅在理智上所认识的真理，有了新鲜而深入的领会；他们会谦卑下来，认清自己的过犯，甚至心中惊恐起来。其中很多会感到自己从来就不能算是基督徒，结果却是看见了上帝荣耀的救恩，并经历其大能。然后，因着他们的复苏，重获生气，他们就开始祷告。牧师的传讲充满全新的能力，结果就有大批原来在教会之外的人纷纷悔改相信，进到教会来。因此，复兴的两大特点是：（一）教会众肢体经历不寻常的灵里苏醒；（二）许多本来在教会之外漠不关心且活在罪中的人纷纷悔改信主。（教会复兴的结果，例如提供更大的教会建筑、设立许多新的目标、许多人委身圣工并开始接受训练等现象，我不在这儿提说了）属灵复兴的真义就在此。

二

说到这点，我们最好还是先从实际的历史事实开始。这篇演讲的标题说到其中一部分会是历史的回顾。首先要提及的一点就是罗马天主教不曾有过复兴。这个事实相当重要。天主教内个别的人也许经历过复兴，但天主教本身却从来没有过。为什么呢？这是他们对有关圣灵的整套教训所直接带来的后果。他们把圣灵囿困在天主教内和教士身上，特别是各种圣事，其中又以洗礼最突出。这样就限制了圣灵的运行，没有机会让圣灵作工，因此他们从来就没有复兴这回事。

同样，一位论派也从来没有过复兴。我只是说出事实而已。

我要提及的第二点就是——在这里我要慎重指出，我无意批评任何人，我只是就事论事——一般来说，圣公会也没有经历过多少复兴。不错，其中有个别的人曾经是复兴的主要人物，并曾被上帝大大地使用，正如我们往后要提及的，可是纵观圣公会的历史，没有发现任何全教会性的复兴。这一点亦显然是很重要的。一百年前在爱尔兰的圣公会有过一点复兴的现象，可是别地的圣公会就没有过。那么究竟是什么原因

呢？有没有可能是圣公会的崇拜仪式妨碍了圣灵的自由运行呢？又或者 是圣公会和国家政府联合影响了圣灵的作工？或者圣公会本身的特质和 它对本身并整套制度的看法抑制了复兴的可能呢？不管怎样，这个在圣 公会历史上的现象相当重要，叫人无法忽略。

在这儿我暂时不谈宗教改革运动，因为往后我还要详细提及。现在 先从过去的世纪作一次巡礼，我们就会发现：在 17 世纪时期的 1620 年 代，北爱尔兰发生过一次明显的大复兴，事实上是一连串的几次复兴。 在苏格兰几处聚会的地方，因着韦尔什（Welsh）、布鲁斯、利文斯通、 大卫·迪克森（David Dickson）、拉瑟福德（Rutherford）、布莱尔 （Blair）等人的工作，也有零星的复兴。而在英格兰，有戴德姆的罗杰 斯（Rogers）和基德明斯特的巴克斯特（Baxter），也说得上是复兴。到 了 18 世纪，德国赫仁护特的莫拉维亚弟兄（Moravian at Herrnhut）在 1727 年来了一次大复兴。约翰·卫斯理在他早期的日记内曾生动地记 述圣灵当时奇妙的运行，这一切也记载在莫拉维亚弟兄会历史的史册 上。至于美国，有爱德华滋和当时的“大复兴”，怀特菲尔德在其中也 占很重要的地位。怀特菲尔德后来在英国和卫斯理弟兄及其他弟兄们的 侍奉都明显有圣灵的浇灌，一直至 1790 年。事实上这整段时期，广泛 来说，可算是一个复兴的世代。

1735 年以后，威尔士亦有同样的情形。哈里斯和罗兰斯形容自己 接受了“圣灵大能的洗礼”，引起了教会的大复兴，持续了好几年，接 着慢慢地消减，后来又再恢复，一连串的复兴，一波接着一波地，持续 至罗兰斯死后的时期。如此断断续续的复兴，一直至该世纪的末了。苏 格兰也有同样的情况，熟悉 18 世纪历史的人都听说过发生在坎伯斯朗 那次擘饼聚会的事，和后来在基尔赛斯（Kilsyth）及其他地方所发生的 事情。

到了 19 世纪，北爱尔兰在 1858 年发生了一次令人瞩目的复兴（但 一般称之为 1859 年的复兴），后来散播到苏格兰。同年在威尔士整年内 亦有同样的复兴。而众所周知的，美国在 1857 年也来了一次大复兴。

如果我现在就停下来谈谈这许多次的复兴，一定相当有趣。但是我 看没有这个必要，因为最近有不少记叙这些复兴的书籍已先后出版，其

中有两本谈及爱尔兰教会的复兴。有一本有关1859年苏格兰的复兴亦将出版面世。^②多年来，还有几本记叙这类史实的书籍已经出版，但都只是将事情始末记载下来，没有涉及目前我们要解决的难题；甚至斯普拉格（Sprague）的《复兴讲座》^③（Lectures on Revivals）也只是泛泛地论及这些问题。但不管怎样，上述就是一直延续至1860年的历史，是在一个世纪内反复重现的复兴。还有，我不免注意到一件事：光是在威尔士这一个地方，在1760年至1860年间，就发生了至少15次主要的复兴。

现在我要提到另外一个相当重要的现象：在1860或1870年以后，人对这些事的看法大大改变了，似乎这个历史关节成了分水岭。1860年以前，人多想到复兴的事，而在教会历史中我们亦多次看见复兴。可是在1860年以后，复兴就不常见了。到了现在，我相信在这个世代，教会内大多数人差不多不再想到复兴这回事。1860年以前，人都本能地想到复兴。遇上教会荒凉的时候，或是发生了不如意的事，信徒们第一个反应就是“我们不该来一次谦卑认罪，呼求上帝来临到我们当中吗？”他们差不多是本能地这样做。可是我们现在却不然，为什么呢？教会的态度改变了。究竟是什么原因呢？我想我可以提出几个因素。

第一个因素，无可置疑的是归正神学的衰微。在上世纪40年代^④崛起的现代神学，在六十年间发展迅速，归正神学反而退居幕后。从不尊奉国教的新教立场来说，在这时期以前所流行的神学思想，差不多全部是加尔文派的，与循道会体系的迥异。但这些神学思想突然消减衰退，改变得太快了。熟悉司布真生平的人都知道，他当时不但已觉察到这个现象，还为此深感痛惜。

第二个因素是芬尼（Charles G. Finney）的著述带来的影响。因着他的布道会在人数上所显示的成功，他的工作引起了许多人注意，而他的讲道集《宗教的复兴》，也成了畅销书，广受欢迎。芬尼整套教训和

② Ian R. K. Paisley, *The "Fifty Nine" Revival*; John T. Carson, *God's River in Spate*; Eifion Evans, *When He is Come*.

③ 《复兴讲座》曾经由真理旌旗出版社再版。

④ 指1840年代。——编者注。

观点影响当时教会的看法甚大，也产生了我们所谓“布道运动”（evangelistic campaigns）的概念。今天在这方面的混淆，芬尼要负最大责任。我们在美国的弟兄们甚至对这些名词也弄不清楚。他们说要“举行奋兴会”，就自然是指布道运动，这都是芬尼所带来的影响，实在使情况变得十分混乱。教会对这些事的看法受芬尼的教导影响至大。现在，当教会软弱的时候，人就想到去成立小组，举行布道会，并作出宣传工作去推动，而不是本能地退到上帝面前，为教会复兴祈求。正是如此，整个观念和思维都完全改变了。

第三点是颇为引起争论的，我自己在这方面也没有十分的把握，但愈来愈感觉到这是十分重要的因素。我刚才正谈论在1860年间所发生的改变，就不得不联想到神学院是引起这些改变的重要因素。让我试着解释清楚。在1830年以前的情形大概是这样：起初负责讲道的都是那些自己灵里复兴的传道人，后来悔改信主的人多起来，其中有些自觉蒙召要传道，亦有一些是经带领的弟兄提醒他们有讲道的恩赐而开始侍奉。这些人都是在祷告中，或在小组查经的时候，显出他们有这些恩赐，教会也鼓励他们参加侍奉。这些人有的是农夫，也有的是工人，从来没有进过神学院，可是却在心灵中与上帝有生命的交通，勤读圣经和其他研经书籍。他们有很强的天赋才能，大部分自学成才。第一批带领的弟兄们离世后，通常就由这些人接续讲台的侍奉。可是不久以后，因为教育普及，听道的人中有知识学问的人渐多，有人认为这些平凡浅薄的传道人不能应付听道的人的需要。（我无意批评这个看法，我只不过把事实摆在你们面前而已）于是认为传道人必须接受训练，而侍奉主的都必须相当有学问。这个动机无疑是好和正确的，也没有任何充分的理由指出属灵与学问不能并存。可是实际上当人愈来愈有学问的时候，他们对属灵的事就愈来愈不关心。这差不多是无法避免的，因为我们仍活在肉身中，仍是不完全的。不管人是否情愿，慢慢地，他会发觉自己对纯理性的知识更感兴趣。我自己就有过这样的经历。不自觉地就只顾寻求基督教纯理性的知识与学问，以至于全然忘了圣灵的工作。因此我在这里提出一点可能：人对神学院的训练愈看重的时候，就愈少想及属灵的复兴。我们的学问和知识愈多，就愈受敬重，但当我们成了“有分

量”的重要人物时，就觉得要对我们所做的或容许发生的事十分谨慎。这样的人，要他们持定“在基督耶稣里的单纯”就极其困难了，起码比上面我提及的那些传道人更感困难。这一点我不想渲染过度，不过我得指出这可能是个严重的因素。

不管作何解释，现今的情况果真十分特殊，若我没有看错，人对复兴的事已失去了兴趣，我这样说是有根据的。我对讨论甚有兴趣，因此常常参加一些聚会的研讨，在这些场合中，我发觉人对复兴不但失去兴趣，甚至还存有抗拒的心理。出版商就曾告诉我，我在上面所推荐的斯普拉格著的《复兴讲座》，销路不太好。我感到惊奇，可是这是事实。为什么人对复兴失去了兴趣呢？为什么人的心思不再想到这方面呢？还有一点是很有趣的：我所说的这个情形不只限于阿明尼乌派的弟兄们，加尔文派的弟兄们也不例外。让我们把这件事弄清楚。如果你查看一下最近五十年来各学派所出版有关圣灵的书籍，你会发现没有一本有提及复兴的。你也用不着感到惊异，因为作者们虽然口头上高举圣灵的工作，事实上还是倚靠人自己，依赖人所做的，这样的心态在布道运动和它所附属的一切活动中表露无遗。首先是在布道运动中带领人信主得救，然后把他们领到别的地方继续受造就。这就是一般的做法，我绝对不是取笑人，我只是把目前流行的想法描写出来，以为只要把人领去该去的地方，果效就自然会跟着来。这些人会说：“你还要求什么呢？干吗要谈复兴？事情不是进行得很顺利吗？看看这一大批人！看看来的人多么踊跃！这不就够了吗？还需要什么改进呢？”如果他们的大前提是对的话，那么这样的态度就是完全合理的。

可是连持归正信仰的人都持同样的态度，那么我不但感到奇怪，而且觉得可悲。阿明尼乌派弟兄们出版的书籍绝口不提复兴，连加尔文派的也是一样。比方蔡弗博士（Dr. Lewis Sperry Chafer）在他那套圣灵的巨著内，竟然亦没有提及复兴这方面，这正好是一个受当前气候影响的加尔文派信徒所表现的例子。但是还有更可悲的，当我在预备这一次信息的时候，我曾就教于霍奇（Charles Hodge），结果得不着任何帮助，他似乎对复兴毫无兴趣。为什么呢？我想原因离不开我刚才所提及的。霍奇是位神学家，他心目中的教会并非眼前可见的地方教会，而是像一

套伟大的真理系统。他生活在充满比较、辩论、对照的圈子内，着重思想系统，尤其是哲学，因此不可避免地，他就不再想到复兴和圣灵的工作。

在这里我要连带提起一点颇耐人寻味的事。我认为加尔文派的弟兄们对这方面改变看法是在美国开始的，时间是介乎亚历山大（Archibald Alexander）和霍奇之间。大家都知道，霍奇是亚历山大在普林斯顿（Princeton）神学院的接班人。亚历山大早期亦曾有过复兴的经历，霍奇亦略有体会，但程度远不及亚历山大。亚历山大年纪较长，可算是前一个世纪的人。我认为事情发生变化也在这个时期。

另外一点也值得一提。如果你想有关复兴这方面找些参考资料，多多少少你就得回到1860年前所写成有关圣灵和他的工作的书籍，比方斯米顿（George Smeaton）所著的《圣灵的道理》和布坎南（James Buchanan）的《圣灵的职事与工作》，在这两本书都用了整章的篇幅写到复兴。但你会留意到，两本书都是写在我刚才所提及的年份之前。这一点不是很耐人寻味吗？你当然明白，他们活着的时代，正是我所说的教会本能地想到复兴的年代。

三

现在让我们尝试分析一下。为什么属于归正传统的信徒，竟然会对复兴这回事失去兴趣呢？我已经给你们提示了一个理由，那就是因为人对这些事的处理改采纯理智、纯理论的态度。福音的执事常常要同时在两条战线上争战。首先他必须鼓励信徒对教义与神学要有兴趣，但不久之后他就发现要开设第二条战线，就是警告人光是对教义与神学有兴趣是不够的，要防备成为仅仅是正统的理性知识分子的危险，却渐渐忽略了自己属灵的生命和教会的成长，这正是持归正立场的信徒隐伏的危机。他们是唯一关心神学理论的一批人，因此魔鬼就来推他们一把，将他们赶到另一个极端，叫他们成为纯粹研究神学的人，对真理仅具理性的兴趣。

第二，这种现象的产生，亦由于在上一个世纪，大家费了太多精力

去抗拒现代主义的影响，仇敌特意借着这些影响发动攻击，因此持守正道的信徒就全力去抵挡它，要把它击退。这样做是对的，但不知不觉间，他们让这种冲突控制了全部心思，一味辩护而没有提出正面的信息。在18世纪早期也有类似的事情发生。唯理主义和泛神论的思想进入教会，引起教会的关注。那么他们怎样应付呢？他们马上设立玻意耳讲座、巴特勒着手写《类比论》还有其他应变的办法，透过这些对反对的言论的答辩和理性的分析，尝试挽狂澜于既倒。请大家不要误会，我并不是在批判辩护的对策，但我要说：教会若只顾为本身辩护，就不能积极发挥作用，她已经落在撒旦的网罗里，只能消极地存在，而浑忘了圣灵的积极效能。历史证明了玻意耳讲座和巴特勒主教和他们那些人的失败，上帝就把他的灵浇灌在怀特菲尔德和卫斯理这样的弟兄身上。

第三个原因，据我所见，是人天性厌恶过多激动的情绪。研究神学思想的人都不大信任情绪，他们认为其他的人可以流露激动的感情，可是他们却不一样。就这样，人就微妙地生出对激动的情绪的一种厌恶，认为那是病态的和错误的，他们在这方面失去了平衡，结果便消灭了圣灵的感动。

另外一个在今天特别显出有密切关联的原因是，人对五旬节派的表现太过敏感了，他们惧怕五旬节派的影响，又严紧防范这些偏差，以致消灭圣灵的感动。我们对某种事情过分敏锐的反应，会令我们在持守圣经真理上失去平衡，这种极端的表现往往也是一种危机。

还有一个因素是值得慎重考虑的。我认识一些属于归正团体的人确实有这样的想法。他们说：怎么连像约翰·卫斯理这种人也在18世纪的复兴扮演重要的角色啊！言下之意似乎是影射当时的复兴是不正当的，也是要不得的。“这种人能做什么大事呢？假如像卫斯理、芬尼和其他阿明尼乌派的人都能在复兴运动中有份并大派用场，那么我们不得不给复兴打上问号了。”这样的态度是不对的，原因是我们习惯先入为主地把人分门别类，忘了上帝能在任何情况下显出他的权能。人可能会思想糊涂，就像卫斯理对某些事物的看法会有不及之处，但上帝仍旧能祝福他、使用他。假如上帝不能这样做的话，那么上帝还能称得上满有权能、无所不能吗？因为我们习惯了分门别类，就很容易犯思想错误，

就可能会消灭上帝的灵的感动。

但最重要也最严肃的一点是，清教徒本身似乎没有给我们任何在复兴这回事上的教导。啊，如果我能从他们的教导中广泛地、大篇幅地引用的话，那多好呀！可是我却不能。据我所知，他们并没有论及这个题目。他们认识这回事吗？欧文所著有关圣灵工作的一套巨著，并无谈及这方面。我们查看一下他对《约翰福音》7章37至39节，或《使徒行传》2章彼得所说的“这正是先知约珥所说的”，又或从《使徒行传》3章19节所说的“那安舒的日子，就必从主面前来到”，就会发现他根本没有对这些经文的意义作出任何解释，其他的清教徒也是如此。这实在给许多人制造出极大的难处。他们因此会说：“清教徒们都没有论及复兴，根本就不提，那么这样的事会是正当的吗？是否其中真有可疑之处呢？”

让我们正面答复这个问题吧。究竟为什么清教徒们没有论及复兴呢？我想提出几个理由让你们思考一下。其中一部分原因会不会是他们活在一个特殊的世代，须要应付一种特殊的需要呢？在当时的世代，清教徒是走在时代尖端的，并不落伍，以当代人身份，实际面临一些所遭遇的情形。他们四面受敌应战，不但要抵抗旧有的罗马天主教的教训，与劳德和他那一伙人所提倡的国家教会的主张，还要应付他们自己中间一些“狂野人”（wilder men）的言论和一些宗派。我并不欣赏“狂野人”这个形容词，但清教徒当中事实上有些人，例如克拉多克和劳埃德，基本上和欧文及古德温大相径庭。他们在精神上更乐于直接验证，较为倾向神秘主义。这一点尤以劳埃德较为显明，而贵格会的弟兄们当然也是如此。清教徒中作带领的弟兄们就专对付这些人，他们十分担心那些极端的表现，也满心疑惧。我们都有机会阅读这些带领弟兄们的著作，这些有关圣灵工作的著述，就充满了这方面的论辩，结果常会流为消极的辩护。我相信这是部分的原因。

然后，我可以提出一个大胆的设想吗？这些为首的清教徒自成一教派，在其中成长，所承接了的一些思想和传统是否会在他们身上起阻遏作用呢？起码他们特别看重次序，亦可能过分着重这方面，务求凡事“合乎体统”，而且要“按规矩而行”，以致我有时亦不得不承认他们有

消灭圣灵感动之嫌。

我还要加上另一点：性格也许会有点关系吧？我刚才声明我要从历史及神学思想的角度来谈复兴，差一点我就想加上“地理环境”的因素，甚至“种族”的因素，我想这些都有点影响。每个人都有自己的仗要打，我们各有不同的性格，也各有独特的性格弱点要克服。在这方面，我想英格兰人也许有自知之明，知道哪些是该克服的吧？在教会历史中多次复兴都发生在英格兰以外的地方，难道是偶然的吗？自然不全是。正如我刚才所提出的，18世纪就很突出，而在17世纪也有过几次奇异的零星的事例。但是，因为性格与特质不同，不是有一些人会比较易于犯消灭圣灵的感动的错误吗？这实在是个危机。

不管真正的原因是什么，我们总会同意这一点：清教徒主要的志趣是在牧养和个人方面的验证。这是他们的长处，亦因此格外合适他们特殊工作的需要——就如良知的分析、疑难问题的化解和对在困难中弟兄的扶持。在这些事上，他们都做得很出色，而毫无疑问的，这也正是他们那世代和当时的时势所特别需要的。

不管怎样，这几点就是我认为造成这些属于归正传统的一班人，缺少对复兴的兴趣的原因。

四

我们现在要谈到有关复兴的难处和人反对它的原因。一个普遍而明显的反对理由是人厌恶它所表现出的现象（可惜我没有时间详细谈论这一点）。有些人对有时在复兴中引起的现象深感惊悸，起了戒心，因而索性全然不理。事实上在一些复兴中根本没有任何特别现象。复兴的情况各有不同，因时期或地方而异。我就停在这儿，不再在这方面说下去。

另外有一个特别的难处。我不确知现今普利茅斯弟兄们（Plymouth Brethren）的看法如何，但我却晓得他们早期的弟兄的教导，他们强调为复兴祈求错误的，因为他们认为圣灵已经在五旬节那天一次性赐下来了。既然如此，我们还能祈求他现今再来吗？这是他们的教导，而我

相信这些教导的影响很普遍，甚至不属于普利茅斯弟兄会的人亦深受影响。他们的论据是这样的：“为什么你要为圣灵降临，就是为圣灵浇灌下来祈求呢？圣灵已经在五旬节那天浇灌下来了，怎可能再浇灌一次呢？”这样的教导实在阻拦了不少人为复兴的事向上帝祈求的心意。

另外一个反对的原因指出，新约里面并没有教导人为复兴祈求。说到这一点，就得多花一点时间。我们有充分理由答辩，主要的一点是——新约教会并没有得着任何教导要为复兴祈求，因为当时教会就身处一场大复兴中。我们所读到新约里面的教会，正是一篇复兴的记叙。新约的教会充满了圣灵的大能。当你读到教会复兴的史实时，不就立时想起《使徒行传》吗？正在复兴当中的教会的情景，必然与新约时期的教会相似。新约时期是一段复兴的时期，五旬节那天圣灵的浇灌一直持续下去。新约的教会是个属灵的教会，是被圣灵充满的。在这点答辩上，我总爱引用《哥林多前书》14章：保罗说到在聚会中说方言的时候，劝勉各人总要轮流着说；又提醒众人，若有说预言的，如果有别的人得了启示要说话，那么先前的人就当闭口不言等等。换作是今天的话，你会有必要提这些劝诫的话吗？绝对不会！为什么呢？原因是今天教会的属灵情况根本不是这样。新约的教会不但被圣灵充满，也受了圣灵的洗。让我在这里加插一点颇引起争论的：据我看来，18世纪在英格兰和威尔士由循道会的先辈们所开创的集会，比在17世纪清教徒的众教会还更接近新约的教会的样式。圣灵在其中更能自由运行，而众信徒亦更活跃地参加侍奉。这一点颇值得我们思考。

对于有人提出新约并没有教导我们祈求复兴的辩证，上面已举出部分的辩论根据。但我还有些要说的话，我知道针对《使徒行传》3章19节的注释颇为含糊，可是布坎南和斯米顿却完全接受那些注释，并说它是指灵性复兴，我也倾向他们的见解。“那安舒的日子……从主面前来到”，正是指复兴的日子，好像彼得是在说：“现在你们已经历了圣灵大能与祝福的第一次样本，后面的日子你们还会重复这样的经历，直到万物恢复的时候。”让我们再多看一处经文来证明新约的教会是个复兴的教会。在《帖撒罗尼迦前书》1章5节，保罗说：“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。”究竟

是什么能令当时的世界天翻地覆呢？是神学思想所影响吗？还是光凭正确道理的播扬？事实上还是因为除此之外，有“圣灵和大能的明证”。那些人怎样引起天翻地覆的呢？答案就在《使徒行传》里面所载的大复兴里，圣灵浇灌下来，事情就这样发生了。当时众教会是怎样设立起来的呢？仅仅因为使徒们把正道教训人吗？当然不是！是因为圣灵和大能的明证伴随着这些正道。正确的教义，可能会使教会死气沉沉。正统也可以是死的，教会可以绝对正统，却一无是处。必须要加上圣灵大能的浇灌，有膏油涂抹，也有权能的彰显。当时发生的所有奇妙的事，就只有这个原因。

接着是另一个难题，是现今我们常常听到的。有人说，我们不必要谈复兴，因为我们首先需要的是改革。要先有改革，才会有复兴。他们又说，你信奉的道理必须要正确，才可以有祈求复兴的条件，所以我们要专一着手改革。我承认这两者之间的关系十分微妙，一时也说不清，但我认为两者之间并不如我们所想的那样泾渭分明。16世纪宗教改革时发生什么事情呢？如果从头说起，当然不仅是因为罗马天主教会的教导错误，而是整个教会系统都已迷路了。我们把当时发生的事情称为“宗教改革”，主要原因是人对教会的性质与组成有了革命性的看法，不仅是改变了他们的教导。同时让我们不要忘记，在宗教改革时期来了大复兴。当你读到像拉蒂默这样的人的传记时，难免会马上领会到，他是在复兴中被使用的传道人。如果说英格兰的一般人就只因着在道理的教导上有改变而受到影响，这样的讲法有理吗？难道这样就会引起复兴？可以找到这样的例子吗？当然不可能！绝对不是如此。事实上当时发生了真正的复兴，毫无疑问是有圣灵大能的明证，这才可以充分解释在16世纪时期所发生的事。

现在让我谈谈另一面。历史事实指出，北爱尔兰在1859年复兴前，确在一段长时期发生教义上的争端。长老会大部分接受了阿里乌主义，而英名远扬的库克（Henry Cooke）远在复兴到来之前，就奋力抗拒阿里乌主义的影响并最终得胜了。实际上，大约是在复兴之前三十年。这段相隔的年日不无意义。为了公允，我不得不把这些史实补述出来。

但现在我又得举出另一面的事例。有人说：“你没有资格谈复兴。

在信仰上没有归正的人，没有资格期望得着复兴。”这个说法的简单答案，就在怀特菲尔德的身上。他在1737年得着圣灵大能的洗，但直到1739年当他外出到美国的时候，才在神学思想上改奉加尔文派主张。他对真理认识的错误还没有纠正前，复兴已经临到他了，并且因着他也临到许多人身上。哈里斯在威尔士的经历也是一样，他在1735年受圣灵大能的洗，但两三年后才确切认识真理。所以让我再一次这样说：如果你说我们首先要有改革，上帝才可以赐下复兴的话，那你就像阿明尼乌派的说法，等于是说我们首先要做好，上帝才能做工。那就是把上帝的大能加上限制了，是开倒车回到阿明尼乌派的主张，否定归正立场的基本信仰。假如你真实相信上帝的权能，那么你也一定相信不管教会的情况如何，上帝都能赐下复兴，事实上上帝在18世纪时期就这样做了，当时教会备受自然神论和理性主义的摧残，教会人士生活放荡败坏，宗教领袖们也不例外。而不奉国教的信徒也死气沉沉，原因是受阿里乌主义的影响，连以撒·华滋这个人也难免受影响。就在这种情形下，上帝做出奇妙而令人惊异的大事，当时他所使用的人中，甚至有一些在信仰思想上还有点混淆不清。持守归正信仰的人当中，竟然有人会说出必须有改革才能有复兴这种自相矛盾的话，实在使人大感困惑。这样的人绝对不该说这样的话，他没有资格加上任何条件。上帝能在人所能做的之外，借着绝对的权能随己意作工，这才是复兴。

五

现在让我对整个情况作出总结与评价吧。目前这样的混乱局面，致使教会分成两大派系：其中一批人经常谈复兴，亦只谈复兴，只对一些异常的和特殊的现象感兴趣，“看不起只发生小事的日子”，也就是轻看教会常规的工作和圣灵在教会中恒常的工作。另外一批人却只强调教会和教会中圣灵平凡而常规的工作，不信任一切异常及特殊的现象。在这种情况下，答案自然是两者都犯了错误。下面引述布坎南所写的《圣灵的职事与工作》里面的一段话。布坎南是爱丁堡自由教会学院（Free Church College）的教授，他这段话写在1856年：

圣灵执行他荣耀之工的方式，并不限于某一种模式。当我们思想这个性质的话题时，永远应该想到他的权能。很可惜这一点常被忽视了。一方面有人过分偏重并强调圣灵恩赐最完美的显明，是在普遍而突出的复兴中，而这种现象往往是对信心的祷告的应允。另一方面，有不少人只看福音工作的安静而渐进地开展，而排斥或起码来说鄙视突发性而异常的恩典显出。（今天你不也见到这两种人吗？）前者光偏重神奇惊人的现象，后者的错误却走上另一极端，只强调那较平凡和安静的。我想最好我们承认两种方法都存在，让圣灵依照他满有权柄的智慧与恩典来取舍。无论他采取何种方式，他都能使人悔改得救，无论是一个接一个地，或是同时一起。不管他采取哪一种方式，无疑地他已考虑到那更美好的成果。我们不同意那些忽视在教会固定工作下，经常有人悔改得救的伟大成果的那些人。只因为悔改信主的人在表面上没有经历属灵的大奋兴，他们就忽视这些一个一个地进入永生上帝的教会的大群人。同时我们也不同意他们的想法，以为教会一定每次都要有圣灵以某种异常的方式赐下来。可是在另一方面，我们同样不同意另一些人完全排斥复兴，以为这只是幻象，并不符合圣经真理。他们只看重真理的渐进开展和在教会固定工作下个别的人得救的缓慢进展。事实上，两种方式——或许是同时有大批的人悔改得救，或是一个接一个分别悔改得救，都是圣灵大能工作的结果。在某种情况下，前者会发生，而在另外的情形下，后者却存在，各自有其理由。

这段话中肯地综合了17和18世纪中特有的经验。对圣灵所作的工，上帝不会允许我们厚此薄彼，因为两种方式都是出于上帝的管治与智慧。

那么我对这问题最终的答案是什么呢？我想我最好还是再引用布坎南的话：

我们太习惯于只着重那较缓慢、安静与渐进的方式，以维持并

扩展基督的国度，因此当我们听见上帝的灵突然全面地作工时，就不免大吃一惊，或甚至有几分难以置信。我们甚至不会期望，也不再为教会和世界的情况更显著或更迅速地改变而祈求，而只看见教会的例行工作。”（我在想：今天有多少人犯这个错误呢？）“但‘上帝的道路非同我们的道路，他的意念也非同我们的意念’。在上帝的教会的历史中，他往往为了一些明智的原因，会用十分奇妙和非凡的方式显明他的恩典与大能。部分的目的是要惊醒沉睡中的教会，另一部分的原因是要提醒反对的人，叫他们信服，而最大的作用是要这些轻看上帝恩典权能的人领受教训。”

请听下面在斯米顿的书中引述的一段爱德华滋的话，也说出同样的意见，很值得注意：“从人堕落开始，直到今天，救赎的果效一直都主要是借着上帝的灵的奇妙交通延续下来的。”请留意这一点。然后他继续说：“虽然在属灵的侍奉上，上帝的灵的供应往往经常固定地临到，可是为了这些圣工的延续而发生的大事，却往往是借着上帝的灵在特别施怜悯的日子倾倒出来而产生的。”读教会历史的时候，如果不存任何偏见，我们就不得不证实并同意爱德华滋所说的。不错，教会成长与发展的历史，主要就是复兴的事迹，是上帝的灵满有能力地、罕见地倾倒出来。毫无疑问地，上帝确实保守了他的工作满有蓬勃的生命，并且一直向前推进，主要是借着他的荣耀与大能非凡、异常、显著的彰显。我要强调，光凭历史就可以证明这一点，叫人不容置疑。

六

末了，我要提出这个问题：为什么归正信仰的人应该超过所有的人，对复兴感兴趣呢？原因肯定是下述的几个。第一，没有比复兴更能印证教会是上帝的教会的。教会历史若用图形来表示，那条曲线是起伏伏的，由此可见教会并不是人为的组织，假如是的话，教会老早就该衰败而且消失了。但教会是永生上帝的教会，教会能存活，完全是因为教会是属上帝的，而上帝时刻作满有恩典的干预，保存教会直到今天。

第二点原因我要说的——教会复兴的历史，证明了人光凭自己实在不能做什么，不管他是个多么伟大的卫道者，为了真理如何勇猛争战，流多少汗，如何迫切祷告，或执笔大写文章等等，他还是毫无用处，完全不能做什么，也不能挽狂澜于既倒。我们也许会一直以为自己有机会解除困境，还着手组织各种社团，或著书立说，或发起运动，总以为我们可以挽回危局，但事实上我们全不济事。当仇敌如洪流冲来的时候，是主自己扬起旌旗。让我再说：复兴的史实一次又一次地清楚证明，人若只凭着自己，那是如何的软弱渺小。

还有一点是相当重要的。还有什么比复兴更能证明人得救是圣灵作工的结果，而不是只凭道德上的说服或辩论呢？怎样证明呢？就看复兴的突发性吧！假如人得救是辩论或道德上说服人的结果，那么你就必须花一些时间。芬尼的想法的谬误就在此，虽然他口头上承认圣灵作工的果效，可实际上他排斥圣灵作工的可能性。他认为理智的辩明能叫人悔改。阿明尼乌派的看法归根结底也是如此。可是归正的人却说：“不，不，这是圣灵作工的结果，是圣灵直接在人的头脑、情感和意念上做照明和更新的工作。”什么时候和什么场合会比在复兴的时候及场合更能显明这一个现象呢？请看人如何突然地悔改相信吧。对啦，还要看在复兴的历史上繁多的事例，许多人甚至在还未抵达会场或还未听到讲道之前便悔改了，在路上他们突然心里明白过来，悔改相信。你不可能说这是出于道德上的说服，他们根本还未听到信息，亦没有事先和人辩论一番。在多特大会（Synod of Dort）上就是争论这一点：究竟圣灵在人悔改得救这件事上占什么地位？复兴的现象就证明了这一点。阿明尼乌派理论的基本谬误和不足之处，就是否认圣灵在人决志信主的事上所占的地位，而强调人可以改变自己的心意而归信。相反，复兴却表明了人悔改信主永远是圣灵作工的果效。在复兴的时候，你就看见圣灵的工作以巨大且惊人的进度发生，因此我提醒大家注意这一点。

第四点，我要问：有什么比复兴更能显明上帝的权能呢？请先看复兴发生的时代背景吧。什么时候会来复兴呢？答案绝不像芬尼所主张的，认为我们必须准备好一些先决条件，复兴才会发生。不，上帝能在人最意料不到的时候叫教会复兴。我们根本不晓得他会什么时候做，复

兴的发生往往是突发性的，叫人料想不到。阿明尼乌思想的教导多少有这样的含义：“只要我们这样做，就会……”不是这样的，复兴的历史所证实的刚好相反，尤其是在复兴的开始和结束的时候，这是个顶荣耀的事实。人不单是不能引起复兴，也不能使它停止，更不能在复兴停止后叫它持续下去。许多时候人曾尝试这样做，但从来没有成功过。上帝的权能就在复兴的时间安排上显示出来。还有，上帝的权能也显明在复兴发生的地点。我实在不明白为什么基督徒会对复兴的事不感到振奋。上帝能挫败聪明人的智慧的明证，莫如在复兴的事上。请看他在什么地方兴起来——在小小的村落里，在一些你从来没有听说过的地方。还有，看看上帝所使用的人，假如你要得着对《哥林多前书》1章25至31节最完美的讲解，不妨读些有关复兴的书籍。“按着肉体有智慧的不多……有尊贵的也不多，”反倒是那些愚拙的、卑贱的、无有的——上帝瞧不起人的聪明智慧——把它显露出来。上帝的权能的显明，莫如在复兴的时候了。

最后一点：没有比复兴更能显出上帝的恩典是如何叫人无法抗拒。当然，每个人真正悔改相信的时候，都能显出上帝的恩典，但在复兴临到的时候，这一点就更明显，叫人无从怀疑。有人去参加聚会，本意是要去捣乱、去破坏，可是突然地被击倒，眼睛给打开了，他们就得着生命。没有比复兴更能显出上帝叫人无法抗拒的恩典了。不光是那些“原来要嘲笑聚会的无知的人”，还有仇敌和自以为是的都被打倒，谦卑悔改而得着重生。复兴就是如此把这方面的圣经真理强调出来。

我们对整个议题的结论就是：上帝在这个时刻给我们的呼召，首先是要为复兴呼求他。上帝不允许我们沦为一群只会谴责追求奋兴运动分子的人，而自己静坐不动！这正是别人批评我们当中一些人的话，但愿我们并不是如此！难道我们仅能消极地指出别人的错处，指出他们理论上的一些漏洞，光作反面的谴责和嘲弄吗？我们当然不能如此！那么我们该做什么呢？我们应该如常地照着清教徒的样式传扬那丰富完美的福音，我们应该竭尽所能地用合乎圣经原则的方法辩明真理、宣扬真理，我们应该适当地运用为真理辩护的对策。我们都该做这一切，还要继续努力革新，可是同时要尽力维持布坎南提醒我们所该有的平衡，多为复

兴祈求，因为没有比这个更能帮助我们从事目前的争战。感谢上帝，我们的努力已有不少的成果，我们一点都不要轻看或低估这些成果，但我们还多有缺欠。我们目前所生活的世代、教会的光景（世界现况更不用提了），都需要上帝权能有力的彰显，绝对需要圣灵的工作和刚才我所强调的一切。就是说，我们需要复兴。

七

那么，让我们下决心为上帝的灵大大浇灌下来而切切祈求吧。让我先引用斯米顿的话：

说到祷告的特别方式，我们可以这样说：每次基督教范围内兴起普遍的苏醒的时候，信徒都会像当年在主升天与五旬节之间那段日子的门徒那样，为圣灵浇灌而同心祷告，因为没有其他方式。今天的教会有充分的根据去等候、期望和祈求。最初的门徒凭着简单的信心，充满活泼的指望等候，不是等待他们从前所没有的圣灵，而是等待得着圣灵更多地赐下来，今天教会还可以期待更大的事。当年他们等候了十天，同心合意祷告仰望，然后忽然间圣灵赐下来，他们属灵的眼目明亮了，得以明白他们以前不能领会的属灵的事，而且得着那世人所不能夺去的喜乐。这就是在圣灵里的祷告（《以弗所书》6：8），为圣灵——“父上帝伟大的应许”——的祷告。这种能叫圣灵赐下来的祈求，绝不会因一时没有蒙应允而停止，也不会因一时不能同心而放弃。这种能赢得叫那位厚赐圣灵的上帝垂听的祷告，正是若不得着祝福决不罢休的祷告。当这样切切恳求的灵从上倾倒下来的时候——当人迫切渴慕圣灵——当教会照着上帝荣耀的丰富呼求，并且等候上帝所应许且因基督所成全的大事的时候，锡安得蒙恩惠的那预定的日子就要临到（《诗篇》102：16-18）。我们查看在《圣经》中所记载的圣徒的祷告，都是为了上帝的荣耀、教会的成长蒙福和教会得蒙保守圣洁，这些心思在圣徒的祷告中所占的分量，远超过一些为个人的代求。所以假如我们

是受到别样的心思所推动，那么我们的祷告就不是出于圣灵所教导的，也不是奉主基督的名的呼求。在主升天以后最初那段日子，门徒在等候圣灵降临的时候，当时教会对祷告的态度，应该仍旧是今天教会的态度。我无须指出使徒们如何提醒要迫切“在圣灵里祷告”和“为圣灵赐下”祷告的多处经文，也无须指出那些真正为上帝作工的工人们，例如路德、卫斯理、怀特菲尔德及其他人等一般的习惯，来证明祷告是侍奉上帝的主要工作的这个伟大真理。我们就可以不再受错谬为害人的道理所搅扰，亦不会再褻慢圣灵，像普利茅斯弟兄们那样。他们认为在五旬节的时候，圣灵已倾倒下来，教会没有必要也没有保证要再为上帝的灵浇灌下来而祈求。正好相反，教会越迫切祈求圣灵，越认真等候圣灵的交通，教会就能得着越多。出于信心，为将要败亡的人悔改得救的祷告，要持续不断地从地上上升。在上帝得着人归向他之前及之后，必有这样的祷告。

从上面这一段引述的话里，可见今天我们急切要做的，就是不断地祷告，就如当日以赛亚在急难的日子所呼求的。请留心听：

求你从天上垂顾，从你圣洁荣耀的居所观看。你的热心和你大能的作为在哪里呢？你爱慕的心肠和怜悯向我们止住了。亚伯拉罕虽然不认识我们，以色列也不承认我们，你却是我们的父。耶和華啊！你是我们的父，从万古以来，你名称为我们的救贖主。耶和華啊！你为何使我们走差离开你的道，使我们心里刚硬、不敬畏你呢？求你为你仆人、为你产业支派的缘故转回来。你的圣民不过暂时得这产业。我们的敌人已经践踏你的圣所。我们好像你未曾治理的人，又像未曾得称你名下的人。

以赛亚呼求上帝垂顾之后，就继续求告下去，说：

愿你裂天而降，愿山在你面前震动，好像火烧干柴，又像火将

水烧开，使你敌人知道你的名，使列国在你面前发颤。你曾行我们不能逆料可畏的事，那时你降临，山岭在你面前震动。从古以来人未曾听见、未曾耳闻、未曾眼见，在你以外有什么上帝为等候他的人行事。你迎接那欢喜行义记念你道的人，你曾发怒，我们仍犯罪。这景况已久，我们还能得救吗？我们都像不洁净的人，所有的义都像污秽的衣服。我们都像叶子渐渐枯干，我们的罪孽好像风把我们吹去。并且无人求告你的名，无人奋力抓住你。原来你掩面不顾我们，使我们因罪孽消化。耶和華啊！现在你仍是我们的父！我们是泥，你是窑匠，我们都是你手的工作。（《以赛亚书》63：15-64：8）

我们有多少人已经兴起，奋力抓住上帝呢？究竟有多少人呢？这是圣经的教导，也是先圣们的教导。他们等候上帝，不断地呼求，直至他裂天而降。让我们好好抓住上帝，哀求他辩明他自己的真理，就是我们所宝贝的真道，好叫教会得着复兴，更多的人得着拯救。

清教徒的讲道^①

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 杨征宇 校

这个特会的主题并不是学术性的，我们针对的是现今这个世代基督教会所面对的前途急务。如果大家还搞不清楚，让我引述近代一位教会历史学者查尔斯·史密斯博士（Dr. Charles Smyth）最近在对《宗教改革、信从国教与不从国教》（*Reformation, Conformity and Dissent*）的书评中的一段话。他说：“17世纪的清教徒被迫要面对的问题，今天我们的不幸也要面对。”他说的一点都不错。因此我们该庆幸今天大家能这样聚在一起探讨这些问题。

我们特会的目的，是要指出圣公会和清教徒两者思想的差异并不限于表面上的。这两派之间的歧见，并非只见于一些无关重要的细节上，而是与基本的问题有关。我不止一次提及纽博士所写的《圣公会和清教徒》这本书。其中所说的虽有不足之处，但也指出了圣公会和清教徒之间的分歧并不是零星的表面上的分歧，而是根本的看法各异。

现在看看他们在讲道方面的看法是如何不同。以往谈过了每一方的主张，现到了末了，当然要谈到这个问题。以往我们谈到权柄这个问题，谈过彼此对教会的看法、教会的功能、教会的管治、聚会房子的形式及大小、礼仪的采用等各方面的主张，这一切的探讨，可说是为讲道这个问题做好准备。在研究过清教徒对敬拜的看法和教会管治的主张，就来到讲道这个重要的题目上。在纽的书里面，只用了两页的篇幅谈讲道，实在可惜。这本书实在很不错，但他只用了这么少的篇幅谈这个重要的题目，几乎叫人难以相信。我要指出在目前这世代，这是个极其

^① 本章传讲于1977年，该年度特会主题是“圣公会和清教徒的思想”（*Anglican and Puritan Thinking*）。——译者注。

重要的题目，这个世代专爱问难，尤其怀疑讲道的价值和目的和它的重要性。越来越多的人蔑视讲道的价值，而偏爱各种形式的唱诗，还要加上不同的乐器伴奏；还有人回头去采用戏剧化朗诵圣经的方式，或索性以戏剧方式去表达圣经，也有人退回去以舞蹈和各种不同方式来崇拜。这一切都影响了讲道的地位和价值，把它贬低了。

大家知道，甚至在清教徒的主张出现以前，宗教改革已把一切繁文缛节一扫而光了。中世纪那种所谓“神秘剧”和在教会内一切戏剧性的表演，全部都给扫除了。宗教改革把这些都革除了，但现在一些自称为相当属灵的人，却开倒车，恢复采用这一类使福音和真理受蒙蔽的方式，真是可悲！如果用模拟表演或戏剧的方式来表达圣经的话，就会分散人的注意力，叫人领会不到圣经话语里的真理。但讲道的功用是把经文里面的真理带出来，下面我就要指出这一点。我们必须明了讲道的重要性，不但因为上述原因，而且因为有人主张让更多信徒参与在聚会中的话语职事。工业管理所要求的制度也开始在基督教会范围内出现了。

我同意教会内个别肢体有不同的恩赐，应该有机会来让这些恩赐显明出来，但我肯定，不是每个信徒都有讲解圣经的恩赐，不是每个信徒都蒙召讲道。讲道的恩赐是特殊的，我们必须纠正观念，不能以某种讨论或交通方式，来完全取代一个或两三个蒙召的人站出来讲道的方式。

我们所取法的是清教徒式的讲道。他们认为讲道是以属灵的教导为依归，不是随从人的口味，而是说明一个人属灵的领会和对福音的看法。这一点我可以用历史，甚至从宗教改革前的历史来说明。在宗教改革前，在罗马天主教会内，也有一些圣灵的工作。其中有在德国的陶勒（John Tauler），他是个被圣灵充满的人，讲道大有能力，很受欢迎，众人一窝蜂去听他讲道。在英国有 14 世纪的威克利夫（John Wycliffe）和罗拉德派（Lollards）。威克利夫也是个满有能力的讲道者，随从他的罗拉德派信徒周游全国传道，甚至在露天空地上讲道。如果你认为威克利夫是宗教改革的“晨星”，那你也可以领会他得着圣灵苏醒的结果，是使他专心致力于讲道，这往往是改革与复兴时期中的主要特色。到了宗教改革时期，我这个说法就更不用多加说明了。马丁·路德是个伟大杰出的讲道者，加尔文也不例外。让我们不要忘记：这些伟人都经常讲

道，而且都是很出色的讲道者。你一想起苏格兰的约翰·诺克斯，一定会联想起他出色的讲道，苏格兰的玛丽女王在听他讲道的时候会全身发抖。她对他的讲道所感受的畏惧，远过于由英格兰来捉捕她下狱的兵丁的恐吓。瑞士的茨温利也是一样。这些属灵的伟人都是卓越的讲道者。在英国还有拉蒂默，他在圣保罗大教堂的讲道，吸引了不少听众，他的表现接近清教徒的讲道者，虽然认真说来，他本人不是个清教徒。

我的用意是要指出，我们对讲道的看法的根据是在属灵的领受。这些弟兄们和清教徒们，还有所有看重讲道的信徒，都宣称主传讲真理的方式就是讲道。我们的主是一位讲道者，他的先锋施洗约翰也是传道者。在《使徒行传》里面，我们也发现同样的情形：在五旬节那天彼得站起来讲道，以后他一直就专心传道。使徒保罗首先是位讲道者，在雅典他向当地人民宣讲真理。这就是清教徒对讲道的基本主张。

我接着要指出，对于讲道，圣公会和清教徒各持异见。首先看看圣公会的主张，他们的公祷书，没有规定在早祷和晚祷时要有讲道。这一点很重要，充分表明了他们的主张。公祷书的作用在调整规划各样仪文，而里面没有明文规定在早祷和晚祷时要有讲道，那意义就很明显了。第二点，伊丽莎白一世女王和主教们都极力反对所谓“先知讲道”，结果在1576年勒令禁止，这正是圣公会的作风。英女王是英国教会的最高元首，她的话具有无上的权威，因此有权透过主教们明令制止“先知讲道”。同样，胡克这位圣公会的主张和精神的代表反对清教徒方式的讲道，只准许信徒在家中和在教会聚会时读经文，也可以读事前已按专题写好的劝勉文，可是无论在性格上或理智上，他都反对讲道。到了17世纪，劳德大主教，以后还有一位颇受人欢迎的罗伯特·索思（Robert South）牧师，经常拿清教徒们的讲道开玩笑，嘲讽他们。换句话说，圣公会整个心态就是反对清教徒方式的讲道。

现在来看看清教徒的主张，对他们来说，讲道在聚会里是占中心地位。伊丽莎白一世女王时代的格林德尔大主教——一位值得注意的非凡人物——就十分相信讲道的必要，在血腥玛丽女王时代的大逼迫中，他曾走遍欧洲大陆，他说：“在讲道的时候，从警戒、责备、劝勉所表现的热诚，要比念劝勉文更能感动听道的人。”我同意有些人所说的，他

不过是有几分清教徒的气质。他本来是彻头彻尾的清教徒，可是后来慢慢放弃清教徒的主张。但是后来在他出任坎特伯雷大主教以后，他呈文向伊丽莎白女王明确表示，他不反对先知讲道。他说：“论到讲道，圣经明说要传讲福音，要差派更多工人去收主的庄稼。这是传扬救恩的普通途径，听道的人也因而得着教导，明白如何顺服上帝，如何听从官长。读劝勉文虽然也有好处，但比不上讲道，因为讲道的人能按时间、地区及听众的需要，更有功效地传讲真理。劝勉文的用途，只是补救缺少传道人不足之处。依照爱德华六世的法令，如果有讲道的话，就用不着劝勉文。因此企望女王陛下不要反对这么有功用且是上帝所指定的方式。”接着他还指出，女王不应该干预教会的事务，因为她并没有那样的资格。因着这篇陈词率直的呈文，他被降级，不得行使坎特伯雷大主教的职权。这篇可敬可佩的文章，特别是因为出自格林德尔的手笔，显得更加重要。

清教徒卡特赖特——英格兰长老会派的真正创立人——说：“上帝的话，只有在借着安慰和劝诫直接摸到听道的人的心灵和良知的时候，才产生活泼的功效。”他还说了下面的话来说明他的意思：“就如火被拨动的时候会发生更多热力，上帝的话语借着讲道被吹动，在听道的人心中激起的火花，比仅仅读出上帝的话更炽烈。”我认为这句话非常有意思，叫人印象深刻。这句话也凑巧说出了讲道的目的。讲道主要的功用，不在传授知识，而要像卡特赖特所说的，将这些知识加上热、加上生命、加上能力，打入听道的人的心中。站在讲台的传道人，并不仅仅在传授知识给听众，而是要借此激励鼓舞他们，叫他们生命活泼起来，享用圣灵的荣光。

在17世纪初期首先著书论清教精神的布拉德肖，就曾说过下面的话：“清教徒们认为教会牧者最首要的职责，就是借着讲解上帝的话语，把福音严正地向会众公告，并借着劝勉和责备，把福音真理应用出来。”到了1640年代，威斯敏斯特大会所编印的礼拜条文录中，就有这样的说明：“讲解上帝的话语，就是传递上帝使人得救的大能，也正是福音侍奉中最重要及最美善的工作。作工的人应以此为荣，因为这样做，能救自己，又能救听道的人。”

这样看来，圣公会成员和清教徒对讲道的重要性的看法显然有相当大的距离。

现在看看清教徒如何实践他们与众不同的看法，这一点很有意思。在谈到教会的定义和教会的本质的时候，你往往发现清教徒会提出两个要点，以后他们会改为三个要点。但不管怎样，第一要点总是讲道，就是认真传讲上帝的话，接下来的要点是圣礼的遵行，第三是属灵的操练。在所列出的这些要点中，讲道往往放在首位，比圣礼的遵行还优先。

其次我要谈谈先知讲道。在上面我已提及过先知讲道。在伊丽莎白一世时期，从1563年起受禁止，至1576年为止，这期间清教徒主张中，颇为重视先知讲道。先知讲道的进行程序相当特别：有时几个传道人和其他的人聚在一起，有时只有传道人在场；又有时聚会是公开的，别人可以旁听。在场的传道人轮流讲解同一段经文，年轻的先开始，各人依序讲解，一次聚会中可能有四五个人发言。形式好像先知学校，让人有机会受训练学讲道。在罗马天主教的影响下，没有人重视讲道，因此很少有讲道的传道者。人所重视的是圣礼、神甫及其他活动，例如宗教戏剧等，结果能讲道的人不多。刚才我已提及：格林德尔提醒伊丽莎白一世女王，劝勉文的用途只限于没有人讲道的时候让会众听读，只是一种暂代品。清教徒们晓得教会需要传道者讲道，而训练人讲道的方法，就是让一些人在聚会中一同讲解同一段经文，然后大家讨论并提问题。当时他们就是采用了这个方法，而这方法也很管用，但伊丽莎白一世女王反对，她无疑对这事有点疑惧，而附从她的主教们为了讨好她，也为了保持秩序和维护自身地位，同时也感到疑惧，因此至终在1576年同意禁止先知讲道。清教徒们引进这种先知讲道方式，也是他们重视讲道的明证。

先知讲道的方式遭受禁止以后，他们又引进另一种应变的方式，这种方式广受欢迎，就是所谓“讲座”，由有属灵亮光的传道者负责。在教区内通常有牧师和一位或多位副牧师，但负责讲座的传道者并没有教会行政职责，他只负责讲解圣经和传道。这些讲者往往不是由教区支持，而是由一些富有的弟兄或地方议会支持。在伊丽莎白一世女王执政期

间，有些贵族大力支持这样的措施。当时伊丽莎白一世女王的宠臣莱斯特伯爵就是其中之一，他甚至多次运用权力和他的影响力，保护这些清教徒。当时许多市镇都有这一类“讲师”在教会内讲解圣经。沃尔特·特拉弗斯是圣殿教会的“讲师”，但该教会的主任牧师却是胡克。清教徒就是用这个方法来维持福音真道的传讲。

还有一个现象是证明清教徒强调讲道的，在他们的会堂里，他们是将讲坛放在前台中央，聚会的人所注意到的就不是圣坛，而是讲坛，上面放着打开的圣经。很可惜，现在有些不信奉英国国教的教会，并没有把圣经放在讲坛上，有些时候还仍旧把讲坛放在角落那儿！我总觉得这样的摆设有些特殊的意味。清教徒可是把讲坛放在中央，且上面放着圣经。

还有，这些清教徒传道人讲道次数甚多，有人一个星期内每天都讲道，在主日讲道还不止一次。加尔文在日内瓦的时候就是这样。我们往往忘了加尔文首先是个讲道者。有时他天天讲道，主日讲道两次。清教徒就是这样把着重讲道的传统持续下来。这些讲道不但是经常性的，而且是系统性的。听道的人长途跋涉赶来听道。这种强调而且爱慕听道的表现，实在是清教徒的特色。还有，这些讲章往往集印成册，这一点很有意思，因为清教徒的神学教导，大部分就是靠这些编印的讲章留存下来的。我要再说一遍：属灵教导的最佳方式，岂不是应该借着讲道讲解上帝的话吗？如果是依据上帝的话语来讲道，就能维持平衡，不会有偏差，而且能提醒信徒实践这些教训。

清教徒为什么会这么看重讲道呢？原因有几个。第一，正确的讲道是讲解上帝的话，不是在阐述该教会的信条或教导，这是很重要的特色。罗马天主教的人，如果有讲道的话，就只是讲解他们的教会信条，清教徒绝没有这样的作法。对他们来说，讲道就是讲解上帝的话语，没有别的掺杂。他们甚至认为在忠心讲解上帝的话语的时候，事实上是上帝自己在说话，因为所讲解的是上帝自己的话语，而不是人的话语，因此他们认为讲道是首要的，我们实在必须好好思想这一点。如果有人问我：一般宗教和基督教之间主要的区别是什么？我会说：宗教往往强调人如何敬拜神、如何讨他喜悦。世上所有其他的宗教大抵都是这样，伊

伊斯兰教、印度教、佛教，不管他们崇拜的仪式礼节如何，着眼点是在人去努力，献上他所能的，一般宗教都是这样。可是基督教不是这样，基督徒在上帝面前聆听，因为上帝在说话！宗教是教导人去寻求上帝，而基督教告诉我们，是上帝在寻找人，将自己向人显明，吸引人到他那里。我相信清教徒着重在讲道的时候要专讲解圣经的原因，也是在此。

清教徒强调讲道远比一切圣礼或仪式重要，认为听道也是一种敬拜，就像守圣餐一样，应该在聚会中占较重要的地位。他们认为圣礼不过是印证所讲解的圣经真理，因此是附属于所讲解的，这一点理解相当重要，这是他们对圣礼的看法。我们别忘了他们其中有些人十分看重主的晚餐，尤以加尔文为甚，他不同意茨温利的看法，后者认为圣餐只不过是个纪念性的聚会。他相信在纪念主的晚餐中，主的灵实在同在，不过他也认为“守圣餐的时候，如果没有讲道，就没有意义”。换句话说，清教徒认为圣礼只是印证上帝的话语，并不能把上帝的心意传送。讲道是传讲上帝的话语，圣礼就加上印，向我们证实所听的道，因此讲道的重要性是超过圣礼的。

同样，讲道也比规定的崇拜仪式更重要，因为讲道可以教导信徒如何为自己祈求。清教徒认为教会的众肢体是“有君尊的祭司”。假如崇拜仪式太长的话，就没有时间讲道，信徒就得不着造就，也不晓得如何为自己祈求，但是他们应该是可以自己祈求的，因为圣经的教导指明所有的信徒合起来就是宇宙性的祭司，凡是教会内的肢体，都是这“有君尊的祭司”的一分子，都应该有祷告的职事，因此他们都必须接受教导，懂得如何祈求。而讲道、解经与教导都应该有充分的时间，比任何仪式都更重要。

此外，清教徒认为讲道是圣经鼓励人追求圣洁所用的方法，因此他们特别注重讲道。他们看见被胡克及其他人接纳为基督徒的人那些可耻的行为，就感到震惊，因为这些人主张教会和国家分享同一的界限。照圣公会的主张，所有教区内的人，不但是国家的公民，而且是教会的肢体，可是这些人有不少是过着罪恶的生活。对清教徒来说，这有违新约圣经的教导，因为上帝的话说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的。”而且教会是“圣洁的国度”。激励信徒追求圣洁的方法，不是叫他们去相

信守圣礼的祝福，也不是叫他们向神甫告解，而是用上帝的话语教导他们，并把这些教导深印在他们心中。柯林森在他那本谈论伊丽莎白一世时期的清教徒思想的著作中，就曾引述这样的话：“讲道是最主要的，但圣公会却把它视为附属品，意思就是说，没有讲道，他们仍旧可以聚会。”圣公会以礼拜仪式和圣事为首要，讲道不过是附加进去的。

另外一方面，清教徒经常聚会讲解圣经，完全不把圣事或其他仪式包括在内，这就是基本上与圣公会的作风相异的作法。清教徒强调只有借着讲道，才能激励信徒追求圣洁。讲道的时候，是把上帝的话教导人，应用到人身上，正如卡特赖特所说的。

珀金斯对讲道有如下的见解：“讲道的果效，是把教会召聚起来，添满被召的人的数目。”这正是教会首要的使命。讲道还有另外一个果效：“把狼从主的羊圈中赶出去。”就是在真理认识上把信徒建立起来，好叫他们能运用上帝的话，把那些引进异端邪说及谬误教训的灵性上的豺狼赶走。讲道的果效是添满被召的人的数目，并且用上帝的话保护他们。

在讲道的方法方面，两派之间也有强烈的分歧。一般来说，圣公会的做法，是挑一个题目，或是有关神学的，或是伦理性的甚至是一些一般性的题目，然后加以发挥并探讨。他们所采用的劝勉文和其他的东西就是这样。另一方面，清教徒却十分注重经文的准确阐释。先选出圣经中的一个词，或一节，或一段，然后把正确的意思找出来。找到以后，就把经文中的教义说出来，这个次序是清教徒讲道的基本原则。他们的目的是把教义阐明，而教义必须从上帝的话语中找出来，绝对不能把教义勉强套上上帝的话。不是先有了教义，然后去找经文支持它，应该先有了上帝的话，然后在上帝的话语中把教义找出来，还要提出理由来支持这个教义，并且提出其他的与这教义相关的经文以供参考。这样，把各处经文作比较来提出证据，支持所要说明的教义，就是从选定的经文中得出的教义。印证了教义以后，还得更进一步提到教义的应用。清教徒往往是这样做的，从来不会只解释一些经文便算数，他们一定会提到如何应用到实际生活中去，而且往往能提出多点实用之处。此外他们还会讨论到一些反方面的意见，然后找出答案等等。这就是他们所坚持的

讲道形式。

珀金斯在他所著的《先知讲道的艺术》一书中，提到有四点讲道者须依遵的大原则。《先知讲道的艺术》是他所写的有关讲道的早期著述中的一本。这四点原则如下：

- (1) 清楚读出圣经中所引用的经文。
- (2) 根据圣经本身把经文的意思说出来。（换句话说，解经必须根据圣经，必须把经文和其他经文作出比较）
- (3) 照着经文的原意，总结出几点叫人得造就的教义。
- (4)（如果讲道者有这个恩赐）把正确总结出来的教义，用简单浅白的话语应用到人的生活 and 行为上去。

以上这四点，不但把清教徒式的讲道恰切地形容出来，也说明了正确的讲道的模式。我们所讲的，并不是要在某一个题目上发表宏论。有些人讲道，把经文读出来以后，就把圣经合上，放在一旁，然后把事先准备好的讲章读出来，这并不是个好现象。讲道者所传讲的，应该从开始到末了都是出自上帝的话语。要紧的不是讲道的人或他的主张，而是上帝的话，因为只有上帝的话是传道人话语权柄的根据。在这一点上，我们也可见圣公会和清教徒间的分歧。

再谈谈另一方面更显明的分歧，就是在讲道的作风上。在这一点上，两派之间的迥异是显然可见的。老实说，在17世纪初期，也曾出现过一些非常伟大的圣公会传道人。安德鲁斯主教（Bishop Andrewes）无疑是其中之一，圣保罗教堂教长约翰·多恩（John Donne）和杰里米·泰勒主教（Bishop Jeremy Taylor）也是其中的典范。我这样称许他们，并不是依清教徒的标准，而是像维多利亚时期我们的先辈们所惯常用的评审标准，所谓“讲坛上卓越的讲员”或“大受欢迎的传道人”。多恩是伦敦有史以来最受欢迎的讲道家，他实在不凡。假如我没有记错的话，他悔改信主、离弃世界的追求的时候，已经是四十多岁了。他也是个颇负盛名的诗人，但他悔改信主的经历很特别。他天生有口才，言语流利、讲章动人，常常谈到死亡的事。受吸引去听他讲道的人很多，

主要原因是他讲道的风格，不是讲道的内容。他爱运用华丽的词藻和巧妙的雄辩，也喜欢引经据典，所引用出自拉丁文或希腊文书籍的语句，相当冗长，这种引用经典的作风，当时的人都公认是讲章所不可少的。换句话说，这种讲道俨然是一项表演。还有，讲道者一般都是诵读讲章，不是照章诵读，就是照记忆背诵出来，就如一些戏剧性的朗诵。当时的人去参加政治性的集会，目的是去听一场政治性的演讲；照样，人去参加聚会，目的是去听一篇措辞美丽、口齿伶俐、音调抑扬顿挫而且引用动人比喻的讲章。

圣公会的卡洛林教士们（Anglican Caroline divines）的讲道就是这样。巴克斯特有一回听安德鲁斯讲道以后，说：“当我读到像安德鲁斯所讲的这类的文章，或者听到这一类的讲章，我感觉到里面全无生气，我认为他们不过是在属灵的事上舞文弄墨。”这句话简直是一针见血，他们讲道等于在表演。17世纪，法国也有些出色的传道人。雅克·波舒哀（Jacques Bossuet）无疑是当时最伟大的，他是罗马天主教徒，演说口才十分动人，此外有马西隆（Massillon）和费奈隆大主教（Archbishop Fénelon）都很长于讲道，这些人称为“演说家”的传道人的讲道，就如一场演说、表演一般，真理居次要地位。他们不是否认真理，但外表的修饰把真理掩盖了。塞缪尔·泰勒·柯尔律治（Samuel Taylor Coleridge）批评杰里米·泰勒的讲章，形容他就像一具“大理石的幽灵”，缥缈虚幻，并且像大理石一般冰冷。这是只注重讲章的体裁和词藻，把真理撇在一旁的结果。

回头来看看清教徒的作风，我们就不得不提古德温这位最出色的传道人。他年轻的时候，非常羡慕一位在剑桥的森豪斯博士（Dr. Senhouse）的讲道，但后来他发现这位博士的讲道出色之处，“不外是那在表面的修辞，而不是在真理的清楚说明”，他又说那些“文学性的字句也很出色”，“讲章流畅通俗，却非叫人得益处的福音性讲章”。古德温还将“严肃认真的讲道”和这些“华丽的讲章”“华而不实的雄辩”作出对照。可怜的古德温！他本人天生有口才，但早期的时候却偏爱这批在剑桥的演说动人的讲道者。他起初决心效法他们，好叫自己也能讲道动人。但他后来说：他一生中最厉害的争战就是要胜过这个“主要欲

望”。他这个“主要欲望”并不是属肉身或道德性的，而是要得着讲道口才出众的名声。有一个故事是和他这个争战有关的：有一回他被邀在剑桥大学讲道，他准备好了一篇词藻绚丽流畅的讲章，深信必会大受赞赏。可是圣灵突然在他良知里提醒他，叫他看见他的用心不对，里面起了极大的争战，就像治死了他的理智一般，他马上把所有堆砌华美的词藻全部删去。他看重属灵的事的心志，使他决心要令听众中最卑微的人都能听懂他的讲道。

清教徒们一直指责圣公会的讲道作风，也避免自己的讲道染上这种陋习。不但在当年是这样，就是后来如蒂洛森（Tillotson）、斯蒂林弗利特（Stillington）和索思等，还有其他后世跟随他们脚踪的人，他们的作风也是如此。直到这个世纪，他们还是主张“浅白、坦率、实用和能使人得救的讲道作风”，认为讲道应该是“简易明白、诚恳忠实”的，因为他们是蒙召在恩典中借着在主耶稣基督里的信心去讲道。

可是大家不要以为清教徒既然反对堆砌华丽词藻的演讲方式，讲道就一定会乏味或沉闷，不少人是这样嘲讽他们的。但事实上他们其中不乏有识之士，只是他们坚持必须把人的智慧隐藏起来，因为讲道的人是在传讲从上帝而来的信息，而不是说出自己的话。珀金斯说得一点都不错，他说：“传道人必须明白他可以——甚至他必须——在预备讲章的时候，私下参考各种艺术及哲学的书籍。”他可以在准备的时候参考各类书籍，而且他必须是个学识丰富的人，他阅读的范围越广，越能使讲道有更大的效用。不要以为清教徒既然反对讲究修辞的讲章，就是反对知识，反对学问修养。珀金斯的意思并不是这样。他是说，在准备讲章的时候，可以广泛参考各种有关书籍，但在讲道的时候，就要把这些参考资料隐藏起来，不作任何炫耀。

珀金斯这句话提醒我们：博览群书是有益处的，可充实传道人的知识。传道人可以自由运用知识，但绝对不能加以标榜或炫耀。那些引用一大堆别人的见解的讲章，不过是炫耀讲道者的学问，事实上往往还是不学无术的假货！珀金斯相信学问可以帮助人，但讲道的人却要隐藏自己的学问和知识。艺术的精华在于把艺术隐藏起来。要充实，但不要炫耀自己的学问。

富勒是17世纪的一位教会历史学者和文笔优美的作家，他曾经说过下面这段有关珀金斯的话：

论到珀金斯先生，我可以这样说：就如医生注射的药剂里都已混合了一切要素，将所有药物的精华都浓缩在里面，而把一切的固体块片都滤出来不见了。同样，他（传道人，亦指珀金斯）会把所有丰富的学问注入他的讲道里面，可是听众却不会有特殊的感受，所听见的字句也只是一些本来就熟悉的。简单来说，在他那由大学内和市镇中的信徒组成的教会里面（在剑桥），学者们能听到隐含满腹经纶的讲章，而市民也能听到再浅易不过的道理。

这位学富五车的伟人，就像药剂师一般，把精华都注进讲章里面，所有的效用都灌注在内。药剂师把药物调制后，就把草药丢掉，草药的精华却留在药液里。传道人也该是这样，只把他的学问精华拿出来。我们讲道的标准也该是如此。有学问修养的人来听道，会有所领受，也会感觉到讲者的学识与自己不相上下。可是同时，若有目不识丁的人来听道，他也会感到得着益处。传道人的讲道，如果只适合前者，或只适合后者，他就不适宜做传道人。

清教徒虽然对讲道有这样的要求，但不表示他们的讲道都是沉闷乏味的。事实上他们都是满有生气的传道人，其中有一些甚至在讲道的时候用相当激动的手势。加尔文的讲道就充满活力。他们运用比喻来讲解，而不只是以比喻来点缀内容。如果讲道时所用的比喻只吸引到人去注意比喻的本身，那就把讲道玷污了，我们不能容忍这样的讲道。清教徒的讲道叫人感到亲切、坦率、清楚、迫切。有些人甚至批评他们大叫大嚷，因此他们的讲道绝对不是单调乏味的。胡克、索思和其他的人批评清教徒的讲道的时候，往往取笑他们在讲台上所用的动作和手势。

一般来说，清教徒不会事先写好讲章来照读，他们甚至往往不用笔录提示。加尔文就从来没有事先写好读章、聚会时就捧着照读的习惯，他最多只写下一些提示，甚至临时即席就讲，因此他的讲道十分生动。最近我发现一些现象，是我以前没有留意到的，我现在提出来希望将来

有机会探讨一下这个现象。这个现象就是：在英国早期的浸信会信徒，有一些不但反对读讲章，而且习惯在讲道的时候，选读经文以后就把圣经合上，然后就讲道。他们认为讲道是一种劝勉式的教导，类似《哥林多前书》14章所说的“先知讲道”。托马斯·赫尔韦斯（Thomas Helwys）是英国早期一位浸信会信徒。他在比较他自己的讲道方式和约翰逊（Johnson）的方式的时候（约翰逊是当时独立派教会的信徒，不是浸信会的），说了这些话：“他们聚会崇拜的方式，是把讲道用的经文和翻译出来的诗篇，读出来就行了。我们却在祷告以后，作先知讲道，颂唱诗篇，把译文放在一旁。我们认为这样做，可以证明在聚会崇拜的时候无须用任何书本，甚至原稿也用不着，但我们仍保留在教会敬拜聚会的时候读圣经和讲解圣经的方式，这是为了辩明真理，分辨是非，建立信心与信仰的基础。”

这番话的意思是指，他们在聚会的时候，读经文以后就会逐节简略解说一下，但到了讲道的时候，他们会把圣经放在一旁，开始作先知讲道性质的讲道。后来在威尔士的循道宗创始人特雷维卡的哈里斯，也是这样的作风，他在讲道的时候甚少引用圣经，这是众所周知的事。他直接向会众说一些劝勉告诫的话，就算是讲道。他本人熟读圣经，浸淫在其中，并且不断默想其中的话，因此就能从圣经中带出信息，但他并不用讲解圣经的方式，而是直截了当地把信息带出来。他这样的方式，与一般清教徒讲道的作风迥异。有些浸信会信徒显然也这样做，还有一些其他的分离派信徒，远在那些浸信会信徒以前也已经这样做了。换句话说，他们的先知讲道的方式，我们一些人也许不会赞同。但不管如何，我想我们也应该反省一下：我们的讲道是否也该多包含一些先知讲道的成分呢？

你们有没有想过：早期的基督徒的讲道方式是如何的呢？使徒们和初期的传道人的讲道是怎样的呢？我们倒确实知道，他们的讲道方式不会是现今我们传统的作风。《使徒行传》所记载的保罗的讲道显示，他脑子里已装备了整本旧约的信息，因此当讲道的时候，就能运用自如，应用到主耶稣基督所行的，这一点可以从他在雅典和在安提阿所讲的得到证明。我们却往往忘了这一点，一味注意解经阐释，满以为把经文解

说清楚了，就是实实在在地讲了道。但是，真正的讲道应该重在信息，而这样的信息不一定根据某些经文的解释。我是在论及清教徒的讲道是如何自由释放、充满热情的这一点特色，顺带提到上面的话。

这里我要引用巴克斯特的名言：“我讲道，就好像那是我最后一次讲道，以后不再有机会，也像一个快要咽下最后一口气的人，向一些垂危的人说话一般。”这句话把清教徒讲道特色的精粹总结起来了。从古德温的传记中，我们晓得他在真正悔改得救以后，开始从“他内心充满着丰满”来讲道。“他讲话诚恳迫切，所论及的那丰满白白的救恩，正是他本人所享有的生命和喜乐。他讲道是根据他的经历，他所感受和享用的美善的生命之道。他最大的愿望，是能使罪人悔改归向基督。他不在乎别人的称许，也不再计较以前他所看重的名声或荣誉。除了耶稣基督和他的被钉十字架以外，他不知道别的，上帝亲自为他恩惠的话语作见证。”

在总结时，让我引用17世纪末期与18世纪初期继承清教徒传统的以撒·华滋所说的话。他劝勉传道人说：

你们要尽上本分，把那由早期清教徒讲道所开始的平实作风持守下去，也学效现代的不信奉英国国教者的讲道作风，虽然被人轻视，却是大有功效，盼望我们不致把这个优良的榜样失落。

这些话实在是对我们的当头棒喝。愿我们能确保这种平实的讲道方式而不致失去。巴克斯特也同样提醒我们：

愿我们时刻想到这个可怕而严重的事实：人可以因我们的讲道得拯救，也可能因我们的疏忽而失落，至终下到阴间灭亡。愿我们永志不忘这个可怕而至关重要的可能性。

末了我要引用这位在传道人当中的大师、最伟大的讲道者、教师和建造教会的传道人——使徒保罗的话：

感谢上帝——常率领我们在基督里夸胜，并借着我们在各处显扬那因认识基督而有的香气。因为我们在上帝面前，无论在得救的人身上或灭亡的人身上，都有基督馨香之气。在这等人，就作了死的香气叫他死；在那等人，就作了活的香气叫他活。这事谁能当得起呢？我们不像那许多人，为利混乱上帝的道，乃是由于诚实，由于上帝，在上帝面前凭着基督讲道。（《哥林多后书》2：14-17）

清教徒都是能体会上帝心意的人，也常活在上帝的面前，他们不要讨人的喜悦。套用约翰·弥尔顿（John Milton）的话：他们无论做什么，都像“是做在我那位伟大的主眼前”一般，因为晓得有一天必要为这些工作交账。我们所得的地位是站在上帝与人之间，不是作“活的香气叫人活”，就是“作死的香气叫人死”。何等严肃的任务！每次当我们踏上讲坛的时候，愿上帝提醒我们：我们是在他面前，“凭着基督讲道”，也是为了他而讲道！让我们向这些早期的清教徒学习，就像以撒·华滋所说的。让我们记着：今天这个世代最大的需要，就是凭着圣灵所宣告的上帝的话语。

知 识——真的与假的^①

钟马田 著 梁素雅、王国显 译 诚之 校

讲解《哥林多前书》8章1至3节

这次特会结束以前，我们必须尝试把我们一起思考过的事加以应用。不但如此，也许我们也该对以往的作风作一次检讨并评估一下。我们不必为这样做提出辩护的理由。以往清教徒也总会这样做。他们最看重的是牧养圣徒，因此我们也该如此。如果特会开过了，而我们却没有把所领受的加以应用，那就没有了牧养圣徒的功用，特会的主要目的也就落空了。特会的名称和主题，都说明了我们必须这样做。但是，这并不是我们这样做的主要理由。这个理由也是不够充分的。事实上，我下面要指出这个理由的危险性。光是要秉承并延续当年清教徒所做的，这个理由并不够充分，我还要提出更强的理由。

这些更强的理由究竟是什么呢？第一，如果我们不这样做的话，会有很大的危险。这一点要比我们光要仿效清教徒的作风的理由更重要。我们被迫必须这样做，是因为如果不做就会引起巨大的危险。由此我们可以引伸出第二个理由：如果我们只把清教徒的教训变成一种新的烦琐哲学，光会引经据典，反复引述来炫耀这些理论知识的话，那就是再愚蠢可笑不过了。这正是那些反对清教徒的人的所为，我意思是指卡洛林教士们和那些类似他们的人，他们的讲章大部分只是一连串的引经据典的引喻。

^① 传讲于1960年，该年度特会的主题是“渐渐地多知道神”（Increasing in the Knowledge of God），取自《歌罗西书》1章10节。——编者注。

上面就是在这次特会结束前我们要这样做的主要理由。

基督徒所面对的危机不是一成不变的。基督教会的生活和传福音的工作，也往往有不同的着重点和特性。比如，今天我们聚集在这里的人就很清楚那些在福音派圈子内常见的行动主义者的危机。他们精力充沛、整日忙乱，不是组织集会，就是忙于参加各种活动，经常强调我们必须去做一些事。对这类行动主义带来的可怕危机，我们最清楚不过了，我们也永不厌烦地提出抗议，指出这种专注于活动和工作，却轻忽对教义的认识和知识的长进所引起的危机。我们在这方面看得相当清楚，可是对本身所面对的另一完全不同的危机，很可能懵然不知。这种危机是发生在另一些不同的人身上。事实上我们应该要做的第一件事，就是先要认清自己，认识我们所属的那个特定的人群，并要知道每一种人群都隐藏着不同的危机。让我言归正传吧！我看，毫无疑问，在我们这些每年参加这个特会的人当中所隐藏的危机，就是在理性和知识上的自高自大。

我说得相当直率。我不是说我们果真是这样自高自大，我是说这种危机的可能性相当大。我也不是说我的监察分析能力已到了可以准确探测到这种毛病的存在的程度。不过，先让我借用一个医学上的例子，我相信我已留意到一些症状。在医学上有所谓的传染性热病，比如麻疹。一提起麻疹，你自然就联想到一个满身长疹，咳嗽发烧的小孩子，这是麻疹的特有症状。但是，有一点相当有趣，假如我没有记错的话，患上麻疹的病人，染上病后第四天才会有斑疹出现，在这之前，那小孩子不过是体温升高、头痛、没有胃口甚至呕吐等等，口腔内可能出现白斑点。这一切就是所谓症状，但是实际上它们并不是麻疹本身，只不过是医学上所谓的“前驱症状”，真正的良医可以马上诊断出来，不用等到麻疹出现才做出诊断。他经验丰富、医术高明，当他测准了那些症状，就诊断说：“我认为这孩子患上了麻疹。”

这就是我所要引用的症状。我意思是说，对这种在理性和知识上的自高自大，虽然我还不能做出真确或彻底的分析，但我想，在某些事件上，我已经偶然发现到一些症状。因此我打算借着《哥林多前书》8章1至3节这段经文，和你们思考一下这个问题。

论到祭偶像之物，我们晓得我们都有知识。但知识是叫人自高自大，唯有爱心能造就人。若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。若有人爱上帝，这人乃是上帝所知道的。

我要和大家思考这段经文，好应用到我们自己身上。我们用不着花时间去谈这段经文的内容和当时哥林多地方教会的情况，使徒在这儿是论及献给偶像的祭肉，因为这是引起当时教会分裂的原因之一。当时有些弟兄较有知识，亦较刚强，可是另有一些弟兄比较软弱，在这件事上就有了不同的领会。比较有点知识的弟兄晓得上帝只有一位，并没有别的上帝，每个弟兄都知道这一点，知识多点的更会清楚，因此说不要吃祭过偶像的食物就简直是废话，等于是倒退回去迷信偶像。基督徒可以自由选择食物，其中有些甚至说他们可以去参加那些异教的节期。他们会说：“为什么不可以呢？这些所谓‘神’，根本就不存在嘛！”因此他们居然去参加了，因而成了那些比较软弱的弟兄的绊脚石。他们瞧不起这些软弱的弟兄，嫌他们缺少理性上的领悟力。当时哥林多教会陷入痛苦的困境，就因为是在较有知识的弟兄和另一些比较软弱及缺少知识的弟兄间起了冲突。

这段经文所提到的特别事例非常有趣，但我们要注意的是使徒对这个事例所采用的处理方式，他照惯例不直接单就这件事去谈论，而是把问题提出来，指出一个更重要的原则，而这个原则是关乎知识的。在某种意义上说，哥林多教会的真正问题，不在于祭偶像之物，而是在人对自己所拥有的知识的看法。因此使徒就针对他们对运用知识的态度去谈。所以我们的主题和从这段经文所引伸出来的原则，就是对知识错误的看法的危机。

为了使下面的话说明得更准确一点，我必须指出，保罗在这里所说的“知识”，和《提摩太前书》6章20节所提及的不同。在《提摩太前书》，保罗是论及有些偏离了真道的人，因着那“似是而非的学问”，而败坏了信心，这些只是“似是而非的学问”，并不是《哥林多前书》8章所说的“知识”。《提摩太前书》所说的是指一种不可理解的知识，是指一些自以为受感而获得某种直接知识的人，这是一种虚假的妄想而

已。但是在《哥林多前书》所说的“知识”，是我们平常所理解的，也正是应用在今天参加这特会的我们这群人身上的。

当然我们不必再强调知识的重要，我们永远不会认为自己的知识太多了，已经足够了。知识是最基本的，教义是极为重要的。圣经里面充满了真理，尤其是新约圣经，其中的书信把信条和真理作了有力而荣耀的阐明。使徒们不但传讲真理，亦一再强调真理知识的重要性。根据新约书信的教导，教会的难处大部分归咎于在知识和领会上的缺欠。因此，知识是绝对需要的，我们必须重视和强调。有一篇阐述欧文论到离经背道的教训的文章，就说得很清楚。你们都会记得：首要是真理，其次是敬虔，然后才有敬拜。我们都同意这一点，这对我们不是问题。可是——现在我们就要进入正题了——我们可能会对知识产生一种错误的概念。知识和悟性的恩赐，除了上帝赐下他儿子和救赎的恩赐外，也许是上帝给我们的各种赏赐中最宝贵的了。可是这个恩赐，却可能成为我们属灵生命中的陷阱和危机，这正是哥林多教会的处境。因此在特会结束以前，在我们花了那么多时间在知识和悟性上寻求后，我们来面对一下这可能要临到的危机是合宜的。我打算在下面好好地谈谈这问题。

一 对知识有错误看法的几种原因^②

首先我们要研究一下引起对知识有错误看法的原因。我们无法太详细地谈论，在这一切的背后显然有仇敌的工作，但可以把这些原因，分为普通的和特殊的两大类。魔鬼既然不能拦阻我们随从真理，不能把我们困在心思上的黑暗与无知的境界中，另一方面又看见我们已经发现光是忙乱活跃在工作中的危机，因此就突然完全改变战略。它把自己伪装成光明的天使，叫我们在寻求知识的事上走进极端，结果陷入它的网罗，就如它成功地把那些专爱活动的人陷入网罗一样。换句话说，我们又回到一向熟悉的那种光景——从一个极端转到另一个极端的危险，也就是矫枉过正的危險。这似乎是墮落带给人最可怕的后果之一，是一直

^② 本章分题为校译者所加。——编者注。

困扰人类的恶习，叫人不容易保持平衡。为了矫正错误，我们往往陷入另一极端，以致处境一样危殆。我们往往面对仇敌魔鬼的攻击，它时刻准备把原来是上好的东西，改变成为使我们不义的工具，败坏我们的心灵。

另一个普遍的原因，就如那句人所共知的谚语所说的：“半吊子学问是危险的。”这当然不是说满有学问就没有危险，一样是有危险的。但我相信在现今的情况下，不学无术会有更大的危险，就像那些初入行的新手，稍微学懂了一点，就自以为什么都懂了。你岂没见过有些一年级学生，比快要毕业的学生更神气，更自以为是吗？关于这方面的危险，我就不在这儿多说了。

我们得多花一点时间说明第三点原因，因为这一点是常常引起争论的。我认为在目前的情况下，还隐伏着一个十分特殊的危机，那就是——舍听道而仅专注阅读书籍，这个危机在我们身处的世代显得最厉害。我要强调的一点是，光靠阅览书籍而不去听道，危险很大，因为这样的人没有机会感受到话语传讲出来时的能力。我说的是什么意思呢？我的意思是说，当一个人静坐家中看书的时候，他会觉得一切都在他的控制下。当然书中所写的会给他一点影响，但如果他不高兴，他大可以合起书本，站起来到外边走一圈，或者做其他形形色色的事。但如果他在听道，他就不可能这样做了。当然有人会不顾礼貌地在聚会中站起来走出去，但一般来说，这样做的人并不多。

因此，在某种情况下，听道能救我们脱离光靠阅读的危险——当然是指传讲的是真正的道。人听的是真道时，他会感受到话语中的真理所发出来的“能力”，而这样的感受是他在光看书的情况下所缺乏的。布鲁克斯（Phillips Brooks）曾经给讲道下过这样的定义：“经由人的性格传递出来的真理。”你也许并不同意他的说法，但的确相当有道理，圣经中也给我们不少这样的事例。事实上，上帝会使用人不同的性格，不但如此，讲道的人是一面讲解，一面应用经文所说的，以确保其中的真理能应用到实际上去。但是，当人光看书时，他可能永远不会想到应用的方面，他大可以把书合上，随时随地就放下书本，从来没有实践的 necessity。恐怕在现今这个世代，人越来越不喜欢听道，而讲道的时间亦越来越

越少，结果借重书本的趋势就相应增加，而我们所面临的危机也就比以前的世代更甚。我当然不是在排斥书籍，更不是要抵制出版书刊，我完全没有这个意思！我只不过是提醒大家这方面的危机，并且强调听道的重要和优胜之处。我们必须服在真理的大能下。我们也许不愿意，但传讲上帝话语的人却有这样的责任。假如他办不到，他就是失职。我们在听道的时候，往往避免下结论，不谈实践出来的必要，可是传道的人却要不断提醒我们。他抓住我们，叫我们面对这些必要，就是这样，帮助我们免去陷入某种的危机里。一个不看重听道而只看重书本的世代，实在是危机四伏。

现在我要转去谈谈特殊的原因。其中一个原因是把求知作为唯一的目的，对真理和知识的探讨，只着重理论性及学术性的研究。这种危机很明显，也是大家都晓得的，因此我在这里不再提普遍性的原理，只提一些特别的事例。

我一向都反对举办圣经知识考试，把圣经当作一个学科去啃读，变成考试科目之一，会使人对圣经产生仅止于理论性的兴趣。我承认事情不一定会如此，可是当人把它列为考试科目之一的时候，无形中就已经把圣经知识与其他学科相提并论了。记得 1932 年我在美国某地方领聚会，那个特会是在 1874 年由一位敬虔的教会监督为基督教人士创办的，但后来慢慢地败落了，不是说参加聚会的人数减少，而是指在对真理的讲解上变了质。我发觉这个特会自称能开办任何人感兴趣的科目（而事实上宣传海报也这样注明），而在科目名单上的第 16 项居然有“宗教”这一科。这就是一个例子，说明人如何对真理的研究仅限于学术性和理论性方面，就如人修读化学、历史、美术、宗教、神学等科目。如果再加上考试，整件事就更糟了。

研究宗教历史也会隐藏这种危机，这一点我深表遗憾。我认识三位历史专家，专研究基督教历史、教会历史和历史中的名人及各个运动。他们三人对此耗尽一生，对 18 世纪的研究尤有心得。可是最令我惊奇的是，他们毕生专注于研究宗教各次大复兴和一些属灵的伟人，可是这些研究却丝毫没有影响他们。对他们来说，这些只是一种学问研究，纯属学术和历史的范围。他们熟知一切细节，可是对其中的精粹却毫无所

知。这就是我所说的对历史研究的一种危机，说明纯粹理论性的研究的危险。

在研究神学的过程中也隐伏着类似的危机：神学研究成了考试科目之一，成了学位或文凭考试的必修科，结果令修读的人把对关乎追求认识上帝的事仅看为一门学问，就算不用考试，趋势已经形成。人可以对属灵的事采取一种纯学术性及理论性的态度。事实上我认识不少这样的人，他们甚至把它作为业余兴趣，就如有人喜欢闲时玩玩拼字游戏一般，两者的态度在伯仲之间。这类虚假的“知识”只是空谈理论，不切实际。我们已完全摆脱这种危机了吗？

第二点特殊的原因，是我们纯粹用理性追求真理——只用理性。把理性从人各方面分别孤立出来是十分危险的。我们都承认要优先运用理性，但是我们强调整理性，是大异于光谈理性和把人视为纯理性的态度。这种态度最容易把人误导入“虚假的知识”里，这正是使徒保罗所要说的，对真理只有纯理性的寻求，不用心灵，也感受不到真理的能力，事实上是完全没有进入到感觉的层面。这类人纯粹用自己的思想去吸收知识，也完全不运用意志。如果研究的兴趣不能引起行动，又没有“带动”意志，也就一样没有益处。我们不用再谈下去。关乎这方面的经文，当然是《罗马书》6章17节。使徒说：“感谢上帝！……你们……从心里（这是心灵方面）顺服了（这是意志的运用）所传给你们道理的模范（这才引到心思上去）。”^③ 从这节经文中，你可以看见人的所有都用上了。假如把理性从人的心灵和意志区分出来，结果就一定只落得一些知识的空谈，也只剩下一些虚假的所谓“知识”。

套用另一种说法，这种危机，就如仅晓得事物一些有关的皮毛，而不真正认识事物本身，此二者真如云泥之别。仅会传讲有关福音的事，和传明福音本身，有多么大的区别啊！一味只会论及关乎福音的事，却没有把福音释放出来，这是有可能的，这不仅毫无益处，而且十分危险。我们很可能略略知道一些有关的细节，却没有真正的认识。别忘了，神学上的探讨最终的目的是认识上帝！上帝是有位格的！不是一堆

^③ 按照原文的词序，首先是“顺服了”，第二是“从心里”，最后是“所传给你们道理的模范”。——编者注。

抽象的真理，也不是一些哲理性的定论，是上帝的本身！有位格的！要真知道他——就是“认识你独一的真上帝，并且认识你所差来的耶稣基督”！

上面所述的就是引起危机的真正原因。但我在这里还得额外提出一点，是给传道人的——只针对传道人。这和目前这类特会有很密切的关系。我认为有些人惯用清教徒和他们的著述，来替代自己的思考。让我说清楚这一点。有一回我讲道的时候，详尽分析问题后，举出好几点提议作为解答，就像我现在所做的程序一般。聚会完了，有一位传道人来找我，问我说：“你所列举的问题和答案，是不是从清教徒的论著中找出来的呢？”他告诉我这是他常采用的手法。我得承认，当时我相当惊奇，也得了极大的警惕，但我确实知道有这样的可能性。人如果这样做的话，无疑是借用清教徒所说的来代替自己的思考，用现成的分析和意思，而不是经过自己的思考分析。这样做的话，显示那人所有的，不过是“虚妄的知识”，只不过是存在于思想里的一些东西。求上帝救我们脱离这种仅会“传讲清教徒”的危险，或把它们用来替代自己的认真思考和心灵的行动。当然，这也同样适用于滥用其他任何作家的著述的情况。

二 对知识有错误看法的一些征兆

现在要谈第二个大分题：这种情况的征兆。徒有虚妄的知识和对知识有错误的看法，这一类毛病有好些普遍的征兆。比方说，这些人通常会缺少平衡。他们所拥有的一点知识，只是他们原本感兴趣的问题，对其他事物却一窍不通，这样的人会立刻失去平衡。他过去突然对某一方面的知识深感兴趣，于是锲而不舍地追下去，稍有心得以后就自满自足，对其他方面却毫无所知，只偏重自己的专长，结果失去了平衡。这种人的偏差，往往在他们所惯用的口头禅和陈腔滥调中表露无遗，常把一些故作惊人的用词或口号挂在嘴边。这些表现往往揭露不学无术的人的真面目，他们缺少真正的知识，也没有知识上的均衡发展。

使徒用“自高自大”这个形容词。“知识是叫人自高自大。”形容

得多么恰当呵！他的意思是什么呢？他不正把骄傲的人的嘴脸描绘出来了吗？这种人自以为他什么都懂。他不像其他的人，他的知识丰富，有知识，悟性高，他什么都知道！他也不像那些从来不碰书本的人，他博览群书，因此沾沾自喜，自以为已经成功了。“自高自大！”我们怎样晓得他自夸知识丰富呢？那就看他如何炫耀自己的知识了，看他那趾高气扬的神态，走路姿势也像个清教徒！说话神气也像模像样！这些正是“自高自大”的人的写照。他因为知识而自我膨胀，难怪他不能把腰板挺直站起来了。

这种人表现出来的特性，是无法容忍别人的指正，也不甘受约束，更不能忍受别人的反对，他什么也不能容忍。他既然学富五车，就无法接受别人的提议，不容相反的意见存在，也不肯考虑这些相反的意见。换句话说，“自高自大”的人的表现就是如此，这就是“傲慢”。使徒雅各认识这种人，因此他说：“我的弟兄们，不要多人作师傅。”（《雅各书》3：1）。如果教会里面的人都作师傅，你想那多可怕！每个人都是学术权威，精通万事。“我的弟兄们，不要多人作师傅。”可是，趋势就是这样，许多人自认有知识，能领会万事，而当然也想别人知道自己的本事，因此他们就僭占高位，结果是自欺欺人。

但是，最严重的还是在他们对待别人的态度上，这正是哥林多教会的问题。自认有知识的人说：“我们知识丰富，我们什么都懂！”使徒就回答说：“我们晓得我们都有知识。”根据有些注释圣经的学者指出，他们重复地说：“我们有知识。”因此他们就自以为高人一等，瞧不起别人，就像法利赛人一样。他们自夸所拥有的知识和悟性，倒比他们炫耀自己的善行更多。其他的人既然不能领会，对偶像的事模糊不清，那么就简直不值得一顾。他们因此蔑视这些人，没有一点体谅，还说不用为他们着想。有些自高自大的人的表现是如此。也有索性全不理睬人的，甚至连蔑视的反应都没有，把这些较软弱的弟兄全不放在眼里，就像他们根本不存在一般。这些自高自大的人高高在上，就如进入云中，根本就看不见别人的存在。还有一些人的傲慢表现在厌恶的态度上，认为别人既然悟性不高，就会妨碍自己的追求。为什么传道人总是提及那么浅显的道理？他似乎只顾及一些基本道理，而那些满有知识的人却只

想听高深的道理。主日的聚会总是传讲福音性的信息，传道人还得唠唠叨叨地详细加以解释，担心聚会的人听不懂，因此较有知识的，就觉得给人拖了后腿似的，不能进到高处。他们自以为已经到了阿尔卑斯山，就等着传道人把他们带上珠穆朗玛峰。其他的人那么愚钝，简直叫人讨厌，也妨碍他们长进。这正是当日哥林多教会的光景，也是今天许多聚会地方的情形。较有知识的人都想百尺竿头，更进一步，但受阻于其他人，因此他们瞧不起别人，这种表现比比皆是。

最后我要提及的一种现象，就是这些错解知识，或徒有虚名而不是有真知识的人，往往会自满自足，不再认真追求，一味陶醉于自己的“知识”领域中。他似乎没有想到在世界某个角落里还有失丧的人。他把自己埋在书堆里，看不见别人。偶而与人交谈时，就告诉他正在研读的东西，或是与人讨论真理问题，侃侃而谈。今天教会里有部分人，就如世人中也有这样的人，从来不问世事。你从来不曾听闻他们会领人归主，他们似乎对人类问题或罪恶猖獗漠然不见。为什么如此呢？因为他们把全部时间花费在自己的生活圈子中，对周遭的事物一概不管，与人畅谈自己研究的心得时，就是彼此炫耀学问。这样一来，他和外面的活动完全脱了节。也许我们还没有见到这种极端的情况，但我要求你们今天聚会的人，各人省察自己。你岂没有发现你很容易会落在这类的偏差中，整日埋首书本，增加知识，启发自己，结果忘了自己身处的充满罪恶的世界？这是悟性与才干过人的人最常遇见的试探。他们可以耗尽一生从事知识的发掘，或与类似的人交流学问心得。

三 错误知识的虚空

第三个分题我要谈到这种所谓“知识”的虚空。你们留意使徒在第二节所说的：“若有人以为自己知道什么。”对于这种人，他只能这样说：“按他所当知道的，他仍是不知道”。这句话一部分的意思是说：这个自以为满有知识的人，事实上不是真有知识。这不是很明显吗？意思就是说：假如这个人真正认识上帝的话，他一定不会是这样的。因此使徒说：这个人自以为满有知识，事实上，“按他所当知道的，他仍是

不知道”。因为如果他真知道他所当知道的，他绝不可能有这样的表现。这一点不必再举例说明。他根本没有可能知道：他也没有真正的知识。他以为他认识上帝，但他所认识的，不过是知道关乎上帝的一点知识，不是真正的认识上帝。否则，他的为人就不会是这个样子了。

让我引述那位伟大的怀特菲尔德在谈论圣经时所说的话：

这是我的磐石，是我的根基。我天天倚在枕上读圣经，已有35年之久。我爱读圣经，但圣经不过是把上帝的应许记录下来，而从头到末了，每个字都在讲述一个属灵的救赎计划，圣灵把我们连于上帝。借着圣灵的帮助，信主的人能呼叫“我主我上帝”。但是，假如你仅以此为满足（请注意：他所说的“此”，是指圣经本身而言），如果你仅以此为满足，魔鬼就会让你一味谈教义谈个够，你会从信奉阿明尼乌派的主张，转而信从加尔文派；假如你满足于这种根本没有基督在你里面的现状，你应该够正统的了。^④

留意怀特菲尔德所说的话：假如你仅热衷于这类理论性的知识，魔鬼就会让你对教义谈个够，你会从阿明尼乌派转奉加尔文派。你若仅以此为满足，不在乎基督是否住在你里面，对你而言，你的信仰已够正统了。假如你不认识基督，也不认识上帝，魔鬼根本不在乎你从阿明尼乌派的主张转奉加尔文派的信仰，因为两者都同样有不足之处。只在理论上是加尔文派的，一点不比只在理论上是阿明尼乌派的人有价值。这就是怀特菲尔德的意思，因此他提出警告，因为他所关注的是我们是否在一个得着了圣灵的状态。然后他往下说：“当你得着圣灵的时候，你就可以说：‘上帝是属我的。’”他的意思是说：魔鬼一点不在乎你光有知识而没有圣灵的教导，因为仅有知识本身，就算是真正的知识，也没有多大区别。这就是怀特菲尔德说的话。他本人信奉加尔文派主张，而且是有史以来最伟大的布道家之一。

让我再提出另一个理由。我们这样的景况——自以为真知道，真有

④ 引用《以赛亚书》60章19节的讲章：“上帝——信徒的荣耀。”

见识，因而自以为荣，把那些专爱搞活动的人看扁了，批评他们不懂属灵的事，于是不理睬他们——为什么会如此荒谬呢？为什么这并不是真知识呢？答案就是——知识的浩瀚无涯！我的意思是什么呢？我们现在所谈的知识，是对上帝的认识啊！所有这一切道理，都是关乎上帝的事！你如果明白这一点，你就会同意人怎么可以自夸见识渊博。他一旦领会到知识是如何地广阔无边，就一定会看见自己是何等渺小如侏儒，就像在大海边涉水的小孩子一般，他自以为已经到了水深之处，但对大海的深邃，他究竟知道多少呢？他其实一直只在头脑的知识里钻。但当你一想到这知识，就是圣经里一切的启示，都是为了要把我们带进对上帝真认识里，他是那位在荣耀中永存的，满了威严、尊贵和圣洁，你就明白这样一个自称有见识的人，怎能有资格自夸呢？请再看看使徒保罗在写给以弗所教会的书信中，如何为以弗所教会祈求，他“在父面前屈膝”，为的是什么呢？为的是要他们“能以和众圣徒一同明白基督的爱，是何等长阔高深，并知道这爱是过于人所能测度的”（《以弗所书》3：18-19）。想想看：这个人，只因为他读过清教徒的教训，也研究过神学，就自以为满有知识，比那些无知的人高出一头，就如此神气十足地大摇大摆走路！“自高自大！”可怜的人！他看不见自己的无知！“按他所当知道的，他仍是不知道。”假如他真正认识上帝的话，他就不会有这副嘴脸。要全知道那浩瀚无涯的知识，简直是不可能的。

四 拥有真正知识的人

为了要强调这一点，我要引述好几位对这真知识稍微有点领会的人的话。让我先引述司布真的话：

你们这些自以为知道并认识真理的人，求圣灵帮助你们，不要说没有经过经历印证的话。但我希望我们可以承认自己确曾与上帝交谈过。我们从来没有见过他的面，也没有见过他的形象，并没有像摩西那样的经历，被上帝放在磐石穴中，看见了上帝的背。但我们确曾与他有交通，也呼叫“阿爸，父”，也从心里敬拜他说：

“我们在天上的父”。我们确曾到过他面前与他相交，并不是自欺。我们已寻见他，并且因着基督的宝血，得以就近他的脚前，向他陈明心里要说的，甚至向他辩白过。其实也不是我们一直在向他诉说，他也曾照自己的旨意，借着圣灵，把他的大爱充满我们心里。我们有了作上帝后嗣的灵，他也向我们显出为父的慈爱。我们虽然没有听到任何声音，却真正感觉到了；虽然没有天使给我们见证，我们却已知道了，圣灵与我们的心的同证我们是上帝所生的。他接纳了我们——并没有把我们拒之千里外。我们因基督的血得以亲近上帝了。^⑤

这就是真认识上帝的知识！这是一个例子，让我再提其他的例子。以撒·华滋告诉我们，当约翰·豪（John Howe）这位清教徒死后，有人发现在他的圣经的空页上，写了下面的话：

1704年10月22日，因着我的上帝那可称颂的丰富和他那使人欢欣并得安慰的灵，那天我所感受的，远超过我的心思所能表达的。当时我就经历到心灵里不可言喻的喜乐，把我整个人都融化了；因着上帝如此丰丰富富地将他的大爱向人浇灌下来，我心中满了喜乐，眼泪涌流出来。就是为了这个目的，我心里很明显地得着圣灵，也被这当受称颂的圣灵所得着。^⑥

以撒·华滋也举出弗拉维尔的例子。当时弗拉维尔正在旅途中，突然上帝就近他，让他得着很亲密的经历：

他在路上，心思澎湃，就像以西结在异象中所见的河水，愈涨愈高，直至泛滥两岸。当时他心中的意念，是愿意沉醉在这属天的极大的喜乐中，叫他完全再看不见周遭的事物。当时有好几个钟头，他就像在床上熟睡一般，浑然不觉周遭所发生的事。后来到了

^⑤ 引用《约翰一书》1章3节的讲章，时为1861年9月15日。

^⑥ Isaac Watts, *Evangelical Discourses*, 1746.

一股清泉，他感到筋疲力尽，就坐下来，用泉水洗濯，心中渴慕：如果合上帝心意的话，就让他在那地点离开世界。当时他感觉死亡一点也不可怕，甚至可爱，这是他从来没有过的感受，这当然是因着基督的荣面。当时他相信自己快要断气，但他想不起自己当时是否想起自己的妻儿或其他任何地上的事。后来他到了下榻的旅馆，那感受仍然抓住他，叫他不能入睡。他心中满溢了主的喜乐，叫他觉得自己像是另一个天地的居民。过了好多年以后，他回想到那日，感受就像在天一样。他承认那天的经历，叫他真正预尝天上的生活，比他所读过的许多书或听过的许多信息，更叫他实在地尝到在地如在天的感觉。^⑦

这是弗拉维尔的见证。让我们也听听爱德华滋所说的话：

1737年，我为了健康的缘故，骑马到树林中散步。在一个平常到的隐蔽的地点下了马，一面漫步，一面默想上帝的话和祷告。当时我所感觉得到的，就是上帝的儿子作上帝和人中间的中保，是何等的荣耀，他的恩慈大爱，他降卑所显明的柔和谦卑，是何等奇妙、伟大、丰富、纯全和甘甜！这个平和而甘美的恩典，在天上也显得十分伟大，基督显得不可言喻的崇高超脱，可以淹没人一切的心思和概念。这样的感受，据我估计，大概延续了一个钟头。在这个钟头内，大部分时间我在流泪痛哭。我心里有说不出的火热，愿意倒空自己，向主完全降服，躺在尘灰中，单单被基督充满，以圣洁纯全的爱爱他、信靠他、仰赖他而活，并借着一种属天的纯洁，完全得洁净。^⑧

我再提一个例子，是一位清教徒博尔顿（Robert Bolton）在一本于1635年出版的书中，形容一个叫霍兰（John Holland）的人所经历的事：

⑦ John Flavel, *Treatise of the Soul of Man*.

⑧ Jonathan Edwards, *Personal Narrative*.

请听另外一位属上帝的圣徒如何走完他一生的路。在他去世前一天，他继续用了两个多钟头默想和讲解《罗马书》8章。突然他对我说：“你停下来不要读下去啊！我看见的这光，是什么呢？你把洋烛点燃了吗？”我回答说：“没有！这是阳光呀！”当时是一个晴朗的夏天傍晚五时左右。“阳光？不是呀，是我的救主的光耀呀！”然后他又说：“世界呀，再见了！欢迎天国的临到。今天从高处来的晨星，临到我心中了。等我离世以后，在为我举行的丧礼中，你们要这样说：上帝亲近人，与人相交。”（这是他要求在他死后所传讲的信息——上帝亲近人，与人相交）“我感觉到他的怜悯，我也看见了他的荣耀，或在身内或身外，我说不出来。上帝知道，但我所看见的，是没法用言语表达出来的。”就是这样，他灵里满溢极大的喜乐，笑容满面，声音柔和，就如漫游到天国，而他所说的，我们根本不能领会。当第二天太阳刚升上，他就如雅各扶着杖头坐起来，说出下面这些满有恩典的话，结束他的一生：“啊！我将有何等奇妙的改变！从黑夜转入白天，从黑暗进入光明，出死入生，哀伤要化为安慰，又从这结党纷争的世界迈进天国！啊，我亲爱的弟兄姐妹和亲友呀！万分可惜我要把你们都撇下，可是，当我离开以后，请你们别忘记我死的情景，希望在你们离世前也能得着我现在所感受的，就是上帝如何就近人！啊，现在你们这些火车火马，就是当年把以利亚接去的，要把我载去我那快乐的天家；你们这些可爱的天使，你们怎样把拉撒路带到天上，也要怎样把我带去，啊，把我带去我所至爱的主的怀里，阿们！阿们！主耶稣呵，我愿你来，快点来！”就是这样，他便睡了。^⑨

这就是真知识，是我们所该认识的知识。我所要说的意思是：当我们领会这正是圣经所要引导我们认识的，也是所有神学研究的目标、所有属灵教导的目的。如果我们领会这就是那“知识”的话，我们还会

^⑨ Robert Bolton, *Comforting Afflicted Consciences*.

自认有知识，“自高自大”，以自己所谓的“知识”和“学问”自夸吗？这简直是不可能的。

五 真知识的检验标准

且让我们想想有什么能试验出自己究竟有没有这“真知识”的准则。首先最重要的，显然就是爱上帝的心，正如使徒在《哥林多前书》8章3节所说的：“若有人爱上帝。”他实际上是说：这就是知识。换句话说，认识上帝的，就必须爱他。人根本不能没有爱上帝的心而能认识他，这是不可能的。为什么呢？因为上帝就是爱，因为他本质的荣耀，也因为他的所是。人若真正认识上帝，自然就“落在惊异、爱慕和颂赞”的感受中，他必会爱上帝。真知识一定会引进对上帝的爱慕。所以，假如我们不能说我们爱上帝，那么我们会有资格说我们认识上帝吗？我们可以有一大堆关乎上帝、与上帝有关的知识，甚至我们可以在思想上明了救恩的全部计划，但我们仍然可以对上帝一无所知，并不真知道他。“认识你独一的真上帝，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”（《约翰福音》17：3）上述引自敬虔的人的话，就将这真知识清楚地说明出来。

第二点，要试验这知识另一个方法，就要凭那自认有知识的人的品格作定准。“知识是叫人自高自大”，这是使徒指出来的，“唯有爱心能造就人”。究竟造就出怎样的品格呢？《哥林多前书》13章就说得十分清楚：

爱是恒久忍耐，又有恩慈。爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理。凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。爱是永不止息。先知讲道之能，终必归于无有。说方言之能，终必停止，知识也终必归于无有。我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。等那完全的来到，这有限的必归于无有了。（《哥林多前书》13：4-10）

真实属灵的品格就是这样，它的特点是什么呢？首先最主要的，就是谦卑。看看在圣经的记载里面那些遇见上帝的人，他们都要仆倒在地像“死了”一样；他们要像以赛亚那样说：“祸哉，我灭亡了！”他们会因自己的知识和学习自夸，自以为高人一等吗？不会！他们只会自惭形秽，只会自觉不配站在那个地位上，不配批评别人。真正的知识必定会带出谦卑，也会带出圣洁与敬虔。

那么，对待邻舍的态度又如何呢？《哥林多前书》13章也已清楚指出来——我们要爱我们的邻舍。我们的主也说过，这是第二条大的诫命：“爱邻舍如同自己。”那么，我们自然就该爱他们，尤其是因为他们软弱无知。如果他是个阿明尼乌派的弟兄，那又怎样？如果他不认识恩典的教义，那又怎样？我们该如何对待这样的人呢？难道我们要鄙视他，不理睬他，把他撇在一旁吗？让我为你们再一次引述怀特菲尔德的话：

对这样的人，信主的人就会想到在他们当中基督的产业。主说：“我的羊。”呵，为了这宝贝的称呼——“我的！”我要称颂上帝！照着他永远的拣选，我们成了他的羊。主基督说：“父所赐给我的羊。”这些羊是父上帝因着从亘古以来与他儿子所立的约，在这个约中赐给耶稣基督的。

这是对拣选这伟大的教义一个何等宝贵、奇妙的说明，这拣选的教义也正是恩典的教义的一部分。怀特菲尔德又说：

我愿那些还没有这样领会的人能有更好的头脑思想，虽然我相信在反对此教义的人当中，很多人的心比头脑更好。愿上帝帮助我们能存诚实的心彼此包容。

我无须对这些话再加上什么了，正确的看法就是这样。怀特菲尔德说：“愿他们有更好的头脑去思想。”我们当然也会同意他这句话。我们相信这样的人是犯了错误，但毛病是在他们的头脑思想里面，他们还没有看见。我们不要鄙视他们，或嘲笑他们，不要把他們撇在一旁不理

会，不要看见他们从对面走过来时，你就走去马路另一边，不要认为他们不配和你有交通，也不要认为如果和他们理论，你是在浪费时间。不要这样！让我们同意怀特菲尔德所说的：他们的心比头脑更好。只要一个人的心是对的，就算他的思想不对，我们也要存心忍耐对待他，帮助他。我们不该只指出别人的错处，一心想证明自己是对的。假如你相信你是对的，别人是错的话，那么，你的责任就是要纠正他。你要纠正他，就要用爱心、忍耐，设法了解。不要用威吓的态度，更不要把他看扁，轻视他。你要设法了解他，向他提出例证，跟他讨论研究。不要向他激烈地喊口号，要尽量用爱心为他解明圣经里的话，好引导他在头脑上明白更多。不错，当一个人有真知识的时候，他一定会“爱邻舍如同自己”。

六 真知识的成果

那么，总的说来，真知识的成果是什么？首先，我们会在主里有喜乐。我的朋友啊，当我们认识主的时候，我们不单是信靠他，我们也在他里面喜乐。“你们要靠主常常喜乐，我再说，你们要喜乐”（《腓立比书》4：4）。教会里面最喜乐的人，一定是那些认识恩典的教义的人，他们绝对不会因自称为有知识而自高自大，他们因为认识上帝，且领会他的大爱，就一定充满喜乐。

同样，他们会为了上帝的名大发热心，因而对失丧的灵魂充满怜悯。世上最伟大的布道家，正是持守恩典的教义的人。为什么呢？因为他们对上帝有最清楚的认识。你晓得这个事实吗？在1790年间掀起的伟大的福音运动的初期，每一个参与其中的人都是加尔文派的。我不喜欢这种在圣经里找不到的称呼，但这却是简单的历史事实。今天海外流行一种概念，认为那些高举恩典信条的人都不作工，也不相信福音工作的重要性。为什么在海外会有这种概念呢？为什么人们会有这种概念？其中有点道理吗？如果有的话，那意思就是：我们自以为有的知识，根本不是知识。我们有的只是无用的理论上的知识，不是认识上帝的知识。人若认识上帝，他就一定要比别人更为上帝的名发热心，更看重上

帝的荣耀，他会渴望全地的人都来亲近他，他也一定是个最活跃的传道者。他必然会是如此，因为他真正认识上帝，他也热爱那些失丧的灵魂。我们晓得，在18世纪期间，没有比怀特菲尔德更火热、更不辞劳苦地服侍上帝的人。

有真知识的人，必定热爱失丧的灵魂，也为上帝的荣耀大发热心。这一点不必再加以证明，因为事实就摆在眼前。多希望我们真的认识他！就为了这个原因，上帝的儿子要从天上来到地上，要叫世人认识上帝的荣耀。上帝的儿子甚至来到地上受死，也只是为了这个目的。我们也该认识他们——圣父上帝、圣子上帝、圣灵上帝。假如我们能够这样认识的话，就能照着我们那有限的容器，活出我们的主的生命，也就能像他一样忍耐。“压伤的芦苇他不折断，将残的灯火他不吹灭”（《以赛亚书》42：3）。虚妄的知识常为我们带来偏见、傲慢，也不能容忍别人，求上帝怜悯我们。“你们应当有这样的意念，这也是基督耶稣的意念”（《腓立比书》2：5；新译本）。耶稣是何等谦卑！让我们能表明自己是认识上帝的，不光是借着我们对上帝的爱，也是藉着我们对邻舍的爱，尤其是对那些失丧的、软弱无知的、退后灰心的、在灵里作婴孩的、初信的和那些学习迟缓的。愿我们能对他们满有忍耐，正如上帝对我们满有忍耐一样。

末了的话——我们怎样才能得着这个真知识呢？我只能提纲挈领地提点一下。读圣经！很显明，你要从读圣经开始。可是，还要加上对自己的省察，这一点是多么重要呵！光读圣经是不够的；要省察自己！你如何省察自己呢？假如你读圣经的领会是正确的话，你自然很快就会知道。你要查问自己，把从圣经里学习到的应用出来。比方说：“这话是对法利赛人说的，但我是不是这样呢？”还有其他例子。但是，你如果在省察自己方面需要一些帮助的话，那就要读一些真正认识上帝的圣徒的日记。爱德华滋曾提出供人省察自己的一系列问题，梅德利的弗莱彻也曾提供过类似的建议。你如果喜欢，可以参考这些问题。不管你怎样做，你必须去做：省察自己！

我还要强调另一点——阅读要平衡。我对这方面相当关注。没有任何事要比失去平衡的阅读习惯更容易产生虚妄的知识，更容易令人成为虚妄知识的受害者。那些光阅读神学书籍的人最易受害。因此我要劝诫

人，阅读要平衡，就如饮食要平衡一样，你不能光吃一种食物。如果你只吃蛋白质，你一定很快会生病。你的饮食必须保持平衡，这个原则应用在这里也一样重要。有人问：“你的意思是什么呢？”让我存谦卑的心这样回答：“使我获益最深的，是我一面读神学书籍，一面也读属灵人的传记，以保持平衡。这是我能给大家最有帮助的忠告。”

我习惯上是这样：在假期，我总是这样阅读，后来我尝试每天都如此。但是特别在假期，我通常在早上研读神学著作，到了晚上，我就会转去读一些传记。这样的阅读方式的好处就是：经过一个早上三四个钟头的研读，到了中午的时候，不免自觉有点了不起，自认已获得不少知识，可以炫耀一下。我就是这个样子！我记得很清楚我第一次“失脚”的经历，那是在1928年，我偶然捡起爱德华滋的生平传记。我以前从来没有听过他的名字，但我开始翻读他的传记以后，很快就发现，任何人读他的生平，只要你读过一页，你就不能不自惭形秽。那个下午我读了爱德华滋的生平的感受，把我经过一个早上的研读所得的错觉全盘纠正过来。对付虚妄知识的贻害，最佳补救办法就是读一些属灵人的传记，就如爱德华滋的、怀特菲尔德的或梅德利的、弗莱彻的生平。

主日晚上我通常也会这样做。对传道人来说，星期日是十分危险的一天。假如你不想出错，那么，当你在星期日晚上回到家里喝过茶或吃了饭以后，不妨拿起一些有关怀特菲尔德或爱德华滋，或其他一些伟大的清教徒的属灵经验的书籍读一下。尤其是如果经过主日一天的服侍，你自鸣得意，觉得自己的讲章很不错，证道有力，那么，当你翻读这些属灵人的传记，不久你就会被带回现实里，看见自己的缺欠，甚至你会开始怀疑究竟自己有没有传过什么信息。我在想：我们真正传过信息吗？传过多少次呢？多少时候我们有过像怀特菲尔德那种经历呢？有一回他正在传信息的时候，突然停下来，向会众说：“啊，但愿你们能感受到我现今所感受的！”各位传道人，你们以为如何？就因为我们积累了相当多的理性知识，和神学上及学术上的资料，就自认有了对上帝的认识，这是多么愚蠢可笑的表现啊！“……要在我们主救主耶稣基督的恩典和知识上长进”（《彼得后书》3：18）。我们能像司布真那样，知道被上帝“拥在怀里”的感受吗？我们有真正“感受”过面对上帝的滋味，就如清教徒们所说的吗？

要“知道并感受”到上帝的亲近！如果我们对这种感受一无所知的话，我们所拥有的全部知识，又有什么价值呢？“我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么”（《哥林多前书》13：2）。求上帝保守我们不致落在“虚妄的知识”里，因为这并非是真知识，只是假冒的，而且毫无用处。

清教徒的日常生活^①

布朗德 (Elizabeth Braund) 著 陈知纲 译

“人的性情更容易为榜样所引导，而不是为命令所引导。”卡拉米长老在为了一本收集了许多清教徒传记的书所作序言中这样写道。而且，毋庸置疑，这种描述的主要目的之一就是在尊荣有关人物的同时，为其他基督徒在其日常生活中树立榜样。

本文的目的，就是要试图说明大量这类早期传记和其他自传性作品所揭示的某些东西，来了解传记的主人公是如何奋斗的，并透过他们的实例来了解英格兰清教徒是如何接受劝勉来管理自己生活的。然而，对信息所援引的材料及文中所讨论的那些清教徒，首先必须进行更加明确的界定。因为本文绝非试图对 16、17 世纪所有清教徒的生活做一概述，而只是着眼于我所认为的清教徒传记和自传性作品中那些优秀群体的代表的描述。

在 16 世纪末以前，这类作品便开始出现，在此后一个世纪中则继续大量涌现。它们包括那些早期清教徒的生活，和那些寻求在英格兰的建制教会中继续改革的人的生活，但是，其中大多数人属后者，而且其中还包括了长老会的信徒。因此，在随后用到“清教徒”这一术语时，我们所指的乃是这些人。

文中所探讨的传记，主人公绝不仅限于牧师，这些传记为清教运动触及了这一国家的所有阶层提供了雄辩的论据。然而，这些传记乃是描写那些被同时代的人视为杰出的基督徒的，而且因为作者心中带有树立楷模的目的，所以他们倾向于专述主人公日常生活中那些特别优秀的事

^① 传讲于 1957 年，该年度特会的主题是“话语的执事” (Servants of the Word)。——编者注。

迹。另一方面，这些人的自传和日记则提供了他们对自己内心败坏与失败进行省察的记录，正是借助这种灵魂的 X 光片式的描述以及他人的描述，我们试图对这些清教徒中的男男女女日复一日、经常处在艰难困苦中的生活作惊鸿一瞥。在这过程中，我们或许也会了解到，借助其个人生命复兴从而渗透到这个国家许多不同领域，并转化成一种导致我们民族生活深刻变化的要素的情形。

这些描写清教徒的作品同时还揭示了一种基本的日常生活模式，无论他们在社会和时代中的地位如何，这一模式一直都是这些男男女女所追随的目标。他们的生活处境虽然不同，但居于主导地位的却仍是同样的根本特点。我们首先将其视为由全能上帝的手完全掌管的一群人，这种认识伴以一种对其内心败坏的意识，使他们得以清醒地生活。但是，他们同样也具有整全性（totality）的特点，他们借助这种态度试图让生命中的任何一部分都为荣耀上帝而活，而且在许多描述中诚然贯穿了一种紧迫感。然而，他们的紧迫感绝非仅仅是一种激进主义（Activism），对临到他们头上的一切事件，他们都尽全力不仅要去顺服上帝的意志，而且会心存感恩。更重要的是，他们的生活都打上了严格强调遵守公共和家庭崇拜以及日常生活中个人责任的烙印。但是，更为重要的是，他们严以律己，务求使自己的一切思想和行为都能合乎上帝的圣道，而且为了达到这一目的，他们当中有些人还制定了原则，援引圣经中的经文，以此作为他们行事为人的标准。

我们将通过考察他们在自己家庭中的行为，以及追述他们一天当中的个人责任，来追随清教徒借以规范自己日常生活以荣耀上帝的方式。然而，首先要对他们的各种职业与兴趣进行简单介绍，因为除非他们蒙召承担牧师职分，否则他们是不会忽略自己的世俗工作的，而且懒散的生活是他们所强烈贬斥的。他们同时也会参与理性的探索、音乐及其他一些休闲活动。但是，他们却行事谨慎，不让这些活动影响到基督徒的责任，并且试图按照圣经原则来管理自己的生意。他们对待工作的态度，在大法官马修·黑尔（Matthew Hale）身上得到了很好的总结。他提醒自己，在自己每天所做的决定中，他所受到的一般呼召的目的就是要在这一职位上来侍奉上帝。

现在，我们便来考察清教徒家庭中的日常生活，其中所强调的是一家之主的权威和严格的责任。但他的妻子绝非是一个无足轻重的人物，她与丈夫一道承担着关注家庭物质和灵性需要的责任，因为他们将自己视为要为所有人向上帝负责的人。在履行这些责任及规范自己日复一日的生活的过程中，他们极其重视守安息日，诸多传记描绘了许多家庭如何度过主日的情形。

为安息日作准备通常是在周六晚上，此时他们会省察自己过去一周的行为。实际上，在参加圣餐前的一整天通常都会分别出来用于祷告、禁食和自我省察。在主日清晨，许多人至少会像平时那样一大早就起床，在前往教会之前再做进一步的准备，这些人在盼望这一天时所洋溢着的喜乐之情是显而易见的。各个家庭中的家长不仅自己严格地遵守公共崇拜，而且也将确保家人参与崇拜当成是自己的责任。下面的记录便描述了16世纪后期一位柴郡的官员在去往教会路上的情形。在步行动身之前，他

将全家人都召集到自己身边，除了两三个人看门或守家以外，他既不会留下厨师，也不会留下管家，或是仆人中的任何一个人。随后，便带上自己的仆人和邻居们——他们就在路上——与他一同上路，带着一种喜悦和舒畅的心情，就像一位主家中的首领一样向着上帝之家进发。

在早晨的公共崇拜之后，这一天剩下的时光中具体的程序会因为各个家庭而有所差异，但总体而言，这一整天都要按照主和家长所指示自己儿女和仆人的守安息日。要么是按他们所作的笔记来复述讲道的内容，并将笔记用于个人默想；要么就是要求家中的每位成员描述出他所记的内容，这是他们不变的习惯。就这一点而论，德文郡一位名叫约翰·罗（John Rowe）的人的方法颇具代表性。据说他

一吃完饭，就会向自己家人复述讲道的内容。做完了这件事以后，下午的公共崇拜时间就要到了。于是，他就会匆匆忙忙地赶往

教会。当公共崇拜结束之后，他会首先花上相当长的时间在暗室中。随后，在复述下午所宣讲的布道词时，让他的家人述说自己从中领会到了什么内容。

在晚餐之后，通常会唱颂诗篇，与此同时，在某些家庭中，在主日最后结束，人们在退去休息进一步私下祷告前，有些女主人会进行检查并与自己的女仆一起祷告。

考察完主日后，我们来考察清教徒日复一日的平常生活。然而，在某些日子里会举行一些特别的活动。人们被描绘成要走几英里来参加每周的讲道，这些讲道通常会每逢集市时在各种中心举行。此外，还会举办感恩节或是禁食祷告日，此时的教会仪式就会举行得“既严格又隆重，会从早晨八点钟持续到下午四点钟”。在家里，全家人为了感恩而放下手中的工作，所带来的祝福也是显而易见的，他们所要遵守的不仅是家庭中的禁食，还要按照规定的周期或是为了某些特定原因而禁食，正如一位日记作者写道：“在上帝管教的护理的责备之下，我分别出一天的时间，以禁食和祷告来谦卑自己的心，好使自己能从上帝那里领受我所受患难分别为圣的功用。”

但是，尽管这些禁食祷告日和感恩节在清教徒生活中非常重要，它们对清教徒家庭的日常生活来说却仍是额外之举，在此我们将用三个标题来对这种生活作出总结。

首先，家庭崇拜。

这一点被社会各阶层的人视为一种重要的日常责任，而且在清晨和夜晚都会举行，凡是住在家里的人都被要求参加。清晨时，崇拜通常是在各种世俗事务一窝蜂涌进来之前举行的，而且除了清教徒贵族家庭有自己的家庭牧师外，都是由男主人亲自主持的。在祷告开始之后 [因为仆人和子女的软弱，保罗·贝恩斯 (Paul Baines) 建议说，各个家庭的家长一次祷告的时间不要超过一刻钟]，接下来便是诵读圣经，常常还会伴以根据讲道和书籍精心准备的经文注释。唱颂诗篇也经常纳入到早晨的崇拜当中，菲利普·亨利 (Philip Henry) 就曾经宣告说，“那些在家庭中早祷和晚祷的人，做得不错；那些既祷告又诵读圣经的人，做得

更好；但是，那些既祷告又读经又唱颂诗篇的人，则做得最出色了。”

当夜幕降临时，全家人就会与所有到访者一道再次聚集。崇拜的形式有时候与早晨崇拜的形式相同，但晚上的时间则是更多地花在解释圣经上了，还可能会就当天晚上或是前一周所读到的内容向家庭成员进行提问。

其次，在这一天余下的时光中，清教徒家庭的行动以及男女主人进一步关注其仆人所受的敬虔教导。

尽管不再专门参加崇拜活动，但是诸多传记都揭示了清教徒在一天中努力通过榜样和劝勉来生活在并引导其家人也生活在上帝的面前。

在他们的个人生活中，前文已经提及的纪律便被付诸实施。一位刚刚二十几岁的姑娘被描绘成“首先是让自己的心灵理清头绪，随后便是将所有其他事务进行最准确的归序……她已经将自己的时间划分成了处理事情、用餐、读书几部分”。懒散、闲聊和不必要的拜访都是要避免的，而且在与基督徒相伴时，人们会严肃地对待彼此之间的教训与劝勉责任。在清教徒家庭中，用餐时间同样也会提供谈论属灵话题和训诲的机会。但是，各家家长同时也会有意识地利用进餐的一举一动来树立榜样。在每天自我省察的一连串问题中，出现了下列问题：“我或吃或喝有没有为荣耀上帝而行？当我煞有其事地渴望祝福并且回以感恩时，我有没有在欺骗上帝？”

在某些家庭中，每餐之后都会为仆人们大声地诵读一段经文，或是一篇以敬虔为题材的文章。在这一天剩下的时光中，女主人包括那些贵族家庭中的女主人，都会抓住任何机会来进行检验并与女仆们谈论属灵的话题，还可能会向她们大声宣读某些书籍。除此之外，每周一两次让家中的佣人在晚上聚在一起接受主人的问答式的教导，主人将这件事视为一项必须严格履行的责任。有的时候，还会把他们单独带到一边，来询问他们心灵状况。

因此，通过这些对清教徒的描绘表明，他们关注仆人灵性，并视之为自己责任，以及他们在实际生活中如何来履行这一责任。但是，倘若没有谈到至少是我们所提出的第三个标题的话，那对他们家庭中日常生活的描绘就不完整，也就是：

第三，丈夫对自己妻子属灵关怀的重视，以及父母对训诲自己子女的重视。

大多数传记都注重讨论妻子对丈夫权威的认同及其对丈夫权威的顺服，但是，与此同时，也清楚地表明了丈夫对照顾妻子灵性与物质需要的责任。

在子女的问题上，为人父母者会严肃地对待世俗教育，但是他们首先关注的却是在真理的知识上来培养他们。在这样做的过程中，他们既承认身教的重要性，也承认言传的重要性。在进行严格教育的同时，许多父亲都会以爱心来治理这个家。人们在谈到塞缪尔·费尔克拉夫(Sammuel Fairclough)时，说：“作为一位父亲，他会维护自己的权威；作为一位好父亲，他实在行使了极大的仁慈。”而费尔克拉夫绝非仅此一人。

这些为人父母者在子女年纪尚幼之时，就开始用上帝的圣道来教导他们，而且会注意用一种像菲利普·亨利所谓的方式，“旨在使他们明白并热爱真理”。孩子们受到了严格的教育以遵守公共崇拜和家庭崇拜，还会定期与仆人们一道来学习教理问答。当他们长大成人要离开家时，他们的父母也会给他们寄去属灵建议的信件。从这类信件中，我们发现了一位清教徒母亲写给自己读本科的儿子的信，写信的方式不仅表明了她对儿子的关心，也表明了对其灵命中某些事项的关注，她这样说：

从某种程度上讲，对灵魂来说，就像对身体一样，都需要有一种良好的饮食习惯。我们必须以上帝的圣道为粮，我们在这样做过之后绝不能等闲视之，而是必须将我们所认识的真理付诸实施。亲爱的耐德，不要让任何事情妨碍了你操练不住地祷告和读经的生活。从切身经验来讲，我可以这样说，个人的祷告乃是使心贴近上帝的最好方法之一……向上帝敞开我们的心扉是一件甜美的事。

清教徒通过言传身教的方式教养自己的儿女，并管理自己的家庭生活。但是，就是在这样一个设定的范围内，他们来履行自己个人的责任，并且努力使自己的心灵在一整天中都遵守灵性规范。为了避免睡得

太多，那些贵族和那些出身寒微的人都会早早地起床，通常是在四五点钟就起床了。一起床，他们就会竭力地将自己的心思放在上帝身上，下面是对那些男男女女重视醒来后使自己心意归序的典型描述。“他刚一醒来”，我们看到，“一如既往的关切，就是要理清自己的心绪，使之适合此后一整天的圣洁生活，将这一天和自己思想中‘初熟的果子’献给上帝”。

这些人起床之后，通常会花上一段时间进行个人祷告，这会与研读圣经和默想结合起来，在家庭崇拜开始之前可能会持续四个小时。此后，在这一天中还会分别出一定的时间段来，他们停下自己日常的工作来祷告，有些人在一天中这样做的次数会多达七次。这些祷告也绝非简短的“电报式”祷告，一位母亲在写信训导自己的子女时，曾经警戒他们：“要分别出一段适当的时间来用于履行祷告的责任：轻描淡写、胡拼乱凑的祷告是在盲目献祭……”最后，在夜晚上床睡觉时，还会有进一步的祷告。

每一天还要留出一段时间来用于个人的读经，并伴以祷告。在这个时候，女人和男人一样，要查考圣经注释，并要花时间定时阅读解经书籍。人们发现，书籍也有助于许多人每天履行默想的责任，见证他们从规范性思考伟大圣经真理过程中所获得的极大祝福，并为人们默想的主题提供建议。巴克斯特曾经宣告说：“伟大的真理会在人内心成就伟大的工作。默想伟大的、重要的真理便会塑造出伟大、有分量的基督徒。”

他们经常引导自己思考的那些真理乃是上帝自身以及主耶稣基督的位格与作为。但是，死亡同样也是清教徒经常思考的一个问题，有些人每天都会这样去做，我们发现，沃里克女伯爵（Countess Of Warwick）在自己的日记中写到，这种念头：

对我产生了如此的影响，使我处在一种极为清醒的状态当中。在这种情况下，另一种生命中的诸多情况对我来说很大程度上已经实现了，因此对我产生了非常深刻的影响。我的灵魂确实更努力地跟随上帝，追求更好侍奉上帝的恩典，超过我以前所做的。

除了这些固定的祷告、默想和研读圣经的时间以外，这些清教徒在任何时候都会严密地守望自己的灵魂和行为，每天晚上都要对自我进行省察，这也被视为一项重要的责任。“要进入你内心的隐秘之处，试验并要心存敬畏，心存敬畏也当试验它。”一位年轻人写到。这些男男女女绝不会错误地把自我省察想象成一项轻松的工作，或是低估了自己内心的诡诈。为了在这项责任上帮助他们，许多人会写日记无情地记录下自己每天的失败以及上帝对他们的怜悯。从这些日记当中，我们看到了，他们戒慎恐惧，免得因为上当受骗而驻足于虚假的确据之上。他们会定期地针对信仰中的每一种根基与处境的证据，用圣经来试验自己。在他们每天夜里的自我省察中，他们不仅会回顾一天中的每一个行为，而且还会再深入一步来省察发出这些行动的动机，并且置疑他们所依赖的感觉。“我对我自己心存愤恨，”一个人叹息道，“免得搅扰我的是那恐惧的杖，而不是为罪忧伤。”欧文·斯托克顿（Owen Stockton）在探索自己内心的动机时承认：“当我被自己罪性的作为弄得心意难平的时候，那使我恢复以前平静的并不是来自（我所发现）上帝所谈到的透过基督的宝血而来的平安，而是来自这些罪的间断和终止。”

然而，尽管对清教徒的描述揭示出他们在不断地省察并约束自己及家人，但这些描述也表明，在日常生活中，他们为了基督徒弟兄弟姐妹们和非信徒，同样也强烈并积极地关注着自己的日常生活。这一点首先可以从他们的祷告生活中看到，他们被描绘成是在为着他人的灵魂与上帝摔跤较力的人，并花上整天的时间为国家和教会祷告。但是，他们的关注并没有止步于狂热的祷告，而是延伸到了对其他基督徒实际关怀的行动中。尤其是他们帮助并支持牧师，但他们也会为帮助国内外处于患难中的基督徒的事业捐款。与此同时，他们还日复一日地努力帮助那些处在患难当中的基督徒，或是那些患病和老迈的基督徒。

虽然我们正在探讨的这些清教徒倘若没有蒙召担任牧职的话，并不会去讲道，但是，许多人在将忠诚的牧师请到自己或是其他附近的社区中起到了关键性作用。此外，他们在与那些非信徒进行个人对话的过程中会坚持不懈，而且，经常的情形是，似乎这种迫切的关注有时候会带领他们与路人或田间的陌生人搭话，与他们谈论永恒的话题。他们也不

会忽略他人物质上的需求。尽管他们的基督徒同胞是他们爱心行动首选的对象，但这些人也会将施舍给穷人，并将尽其所能扶危济困视为自己基督徒责任中的一部分。实际上，他们对社会状况及对公共利益的积极关注已经延伸出去，影响了许多人和社会生活中的许多领域。

在追踪清教徒日常生活的过程中，正如他们的传记中所浮现出的那样，我们看到，尽管他们对公共崇拜和家庭崇拜、治理与训导整个家庭，以及个人责任都极为重视，但是，积极关注他人与爱心行动同样也在其对基督徒生活的理解中扮演着重要的角色。在本文结尾时，再来谈谈他们的著作所揭示的他们的灵性经历。

必须立刻指出的是，许多人经历了各种疑惑与冲突，而且所有的人都非常清楚地意识到了自己内心的痛苦。但是，与此同时，这种揭示他们内省的作品、日记和信件，同样也揭示了他们深刻的属灵喜乐以及对基督的渴求。从那些既非牧师也非领袖的清教徒们的作品中所选取出的以下短论可以为自己辩护：

首先，有一位刚刚二十几岁的年轻人约翰·詹韦（John Janeway）曾经感叹说：

噢，要让我们的灵魂被思考基督如此的大爱所征服……这时候它就会对我们产生彻底影响，使我们更渴望去效法我们所热爱的主！……倘若我们在任何时候体验到了这种更活泼、更丰盛的基督圣灵的内住的话，那它会让这颗心何等火热起来啊！我们有没有体验到这句话中的含意呢？那就让对这真理的甜蜜记忆在我们里面得以更新吧。

其次，有一位克拉克夫人（Mrs Clarke）在自己最小的孩子去世之后，曾经见证说：

尽管很长时间我处在丧子之痛的重担之下，但是在这段时间，主甜美地将他对我灵魂特殊的爱彰显出来，使我确信：在基督里，他就是我充满恩慈并且已经与我和好的天父，因此，我对他的爱大

大地增强，甚至如火点燃，以至于靠着他的恩典，这爱在我里面成就了更多的勤勉和谨守，以维持并保守这些关于他大爱的证据。

再次，在记录下上帝在他五十岁生日时所施予的诸般怜悯时，爱德华·哈利爵士（Sir Edward Harley）写道：

上帝啊，你的意念向我何等宝贵！其数何等众多！……主啊，我乃泥土，愿你做我的窑匠。求装扮这泥土房屋作你的圣殿，求叫我成为赞美与侍奉你威荣的器皿，求你不要以作我的上帝为耻。

尽管这些人从上帝成文的圣道中获得了自身地位的确信与见证，但还有其他见证，这些人被描述成知道这一切，正如埃克塞特市某位议员的例子一样，据说：“上帝赐给他以圣灵的见证和印记，并且以此来使他确信上帝在基督里永恒的爱，以及他的收纳和天国中永恒的福乐。”

拥有了这一确据的人便会敦促其他人通过祷告、勤勉地运用蒙恩之道及自我省察方式来寻求这确据，这些人一直以来都对自己被赋予的这些责任漫不经心。约翰·罗同样也回应了其他人的这种经历，他看到，

当这种见证出现时，总是会提升人的心灵，使之更加渴望与上帝亲密联合并且与之相交，使人更加厌恶自己，而且更加关注讨上帝的喜悦，害怕不蒙他悦纳，而且（一言以蔽之）使我们更加亲近上帝，而虚假的闪念则会使灵魂懈怠。

最后，有些实例说明，清教徒以这种方式被赐予了特殊的属灵经历，以至于他们几乎无法容纳这种属于他们的荣耀和喜乐，而是会用柴郡乡绅约翰·布鲁恩（John Bruen）那样的方式宣告：“它们是如此奇妙，难以言喻，以至于到底我是在身体之中，还是在身体之外，就像保罗那样，我难以讲明。”那些临终的人对这类经历的记载并不少见。据说，塞缪尔·温特博士在去世之前的那天夜里，就蒙上帝所赐瞥见了天国的荣耀。尽管他此前一直都认为，自己曾经像所有人一样研究过其中

大部分内容，但他在那个时候“看到了世界上所有神学家在认识天国荣耀的极大奥秘一事上，不过是孩童而已，而这样的荣耀主在那一夜让他比以前更加清楚地看到了”。

这种描述澄清了清教徒被赋予了关于上帝在基督里的慈爱的深刻经验性知识。我们已经看到，他们乃是在行事为人时意识到上帝的荣耀和自己内心败坏的人，而且这种知识使他们激励自己在各种环境中对上帝心存感恩。或许，正如我们看到的那样，他们靠着规则和纪律紧张地度日，或许会出现这样的问题：在其生活方式中，有没有什么激发了反作用以及一种相反的重点的倾向呢？而且，这种情况在17世纪中叶的历史中还有迹可寻吗？然而，即使存在这类倾向，又即使有些人像传记作家指出的那样犯了形式主义错误，但我们追述其日常生活的这一阶层的清教徒的愿望，无疑仍然可以用约瑟·阿雷恩（Joseph Alleine）的话作出总结。他在谈到自己的日常规则时，宣称：

我不能说自己已经得着了，而是说这是我决心要学习的，是我所要做的。不管是圣职还是民事行为，我所做的只有一件事，所追求的目的只有一个，就是讨上帝的喜悦，让他在我身上得荣耀。

会议主席在总结中指出，清教徒的日常生活与今日基督徒生活之间无疑存在着区别的观点没有丝毫理由。我们希望让基督徒的生活能变得轻松一点，在对待它时宽松一点，但是，只有假基督徒的生活才会轻松。真正的敬虔要求自律、自我省察并要求有一颗严肃、专一的心。假如没有了这些，就无法过基督徒生活。文章呼吁我们，要对我们的实际生活提出质疑，并要重新学习走古圣之路。

清教徒的良心^①

巴刻 (J. I. Packer) 著 李丽书 译

—

最近在 D. H. 劳伦斯的小说《查泰莱夫人的情人》一案所出示的证据中，理查德·霍加特 (Richard Hoggart) 竟称劳伦斯为一位清教徒，这使法庭大吃一惊。当问他的意思究竟是什么时 (这是个很自然的问题)，他回答说，因为在他看来，清教徒是极度关注良心的人。因为在清教徒对良心的关注——这是历史上清教徒的标志——和劳伦斯对良心的关注之间，绝无任何相同之处，所以他做的这个定义要么是诡辩，要么是愚蠢的。但是，霍加特的表述却指向了一个重要的事实：在被称为清教徒的人的心灵和思想中，真正超乎一切的，是对于上帝的渴求——想要真正认识他，正确地侍奉他，并且由此荣耀他和享受他。而正因为如此，他们实在深深地关注着良心，因为他们认为上帝是通过良心——人的心智官能来承载他的话语的。因此，在他们看来，对一个人来说，没有什么比良心得到光照、指引、清洗并且保持洁净更加重要。他们认为，除非一个人的良心暴露并且沉浸在上帝的话语之中，否则就不可能有真实的来自心灵的领悟，或是任何真正的敬虔。

说到这些，清教徒只不过是维护宗教改革最初期所强调的东西。例如，我们可以想到路德在沃尔姆斯说的一段重要的话：“我的良心已被上帝的圣言所俘虏。我不能也不愿意取消任何声明，因为我以为违背

^① 传讲于 1962 年，该年度特会的主题是“信心和无亏的良心”，取自《提摩太前书》1 章 19 节。——编者注。

良心既不妥也不诚实。望上帝助我！阿们！”也可以想到在1530年的奥斯堡信条中，第20条里有一句著名的话，是关于称义的教义的：“这一教义完全与受惊扰的良心的冲突相关联（拉丁语 *illud certamen per terfactae conscientiae*），没有这样的冲突，就不可能理解这条教义。”

他们认为，良心意味着一个人知道自己站在上帝的面前（路德称为：*coram Deo*），服从上帝的话语，面对上帝的律法并受其审判，但如果是一个信徒，就会因为上帝的恩典而被称义和接纳。良心是上帝宣读他公正的判决的法庭（*forum*）。良心是唯一能使真正的信心、盼望、平安和喜乐生长的土壤。人类是按着上帝的形象创造的，而良心就是这个形象经过极大损毁之后的其中一面。良心被上帝活泼有力的、洞悉一切的话语所覆盖，并且被他的圣灵所光照，而有生命的基督教（加尔文写了关于“基督教”的要义）就直接根植于这颗良心的领悟和活动。这是宗教改革者所持的观点，清教徒亦是如此。

但是，我们在今天还能找到这种强调吗？可怕的事实是，现今这种论调几乎绝迹了。就整体而言，西方社会的良心在衰落：背弃信仰之风日盛，因而道德标准也日渐低落。在知识分子中间，良心有时却被曲解。请再看看 D. H. 劳伦斯和他的追随者们以及以赛亚的咒诅——“祸哉！那些称恶为善、称善为恶……的人！”（《以赛亚书》5章20节）

在基督教会中，良心应该是敏锐和警醒的，但情况是这样吗？恐怕那些基督称之为“世上的盐”的人已经失去了太多应有的味道。今日的福音派人士是否以良善和正直而闻名呢？我们在社会中是否以对道德事物的敏感以及对危难中的人的同情而闻名呢？我们那些热诚而雄辩的讲道者是否给他们自己赢得了上帝给挪亚的称号——“传义道者”（《彼得后书》2章5节）呢？

所谓“不从英国国教者的良心”，曾经在国民生活中具有某种意义，但是它现在还有任何意义吗？基督徒曾被教导，要养成每一天在上帝的话语中自我省察的习惯，并与他们的良心对话，但是在今天，这个习惯还剩下多少呢？我们岂不是不断地通过公开的无原则和不负责任的行为表明我们忽视了这个内心的训练了吗？我们迫不及待地声明要脱离

律法的捆绑，但是我们难道不是处在许可反对律法的危机之中吗？

一个常见的观点认为：只要一个人在生活中是正直的，那么教义就无关紧要，这一观点理应被批判，但是如果我们趋向另一个极端，认为只要一个人是“正确的”（我们所说的“一个好加尔文主义者”），那么他的生活就无关紧要，那么我们眼中的梁木就比我们弟兄眼中的微尘更坏了。因此，在这个时代研究清教徒的良心，能够振奋我们的心神，有益于我们的健康。

二 清教徒关于良心的观念

从珀金斯以来的所有清教徒神学家都认同良心是一种理性的功能，一种自我认识和判断的道德能力，处理关乎对与错，责任与功过的问题，并且如同上帝的声音一样，拥有处理这些问题的权威。当清教徒要指出这个事实，即良心所拥有的认识是共有的认识、共享的认识并与另外一位——也就是上帝的认识是一样的时候，便常常诉诸这个词语（英语中良心 *con-science* 来自于拉丁语 *con-scientia*；*con* 是“共”的意思，*scientia* 是“认识”的意思）。因此，良心的判断就表达了一个人曾有的最深刻和细致的自我认识——也就是像上帝那样了解自己。

威廉·埃姆斯把关于良心和道德疑问的题目作为他的教科书的开篇，他重复了阿奎那（Aquinas）对良心的定义：“一个人根据上帝对他的判断来对自己进行判断。”^② 这个定义的不同版本经常在清教徒的作品中出现。埃姆斯引用《以赛亚书》5章3节和《哥林多前书》11章31节作为这个定义的圣经根据。爱丁堡的教授大卫·迪克森（David Dickson）沿同一思路做出了更充分的阐释：“与我们自身相关联的良心……来自于我们的灵魂的领悟力，能够省察我们和上帝之间的事情是怎样的，把我们在思想和言行的情形态度之中所做到的或是所欠缺的，与他所显明的旨意相比较，并且按照事情的要求进行判断。”^③

^② William Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (1643), p. 2.

^③ David Dickson, *Therapeutica Sacra: Shewing Briefly the Method of Healing the Diseases of the Conscience Concerning Regeneration*, (1664), p. 3.

托马斯·古德温说，良心是“实践理性的一部分”，^④而清教徒神学家们仍然跟随阿奎那——因为当他们判断自己的教导是否合乎圣经时，就会毫不犹豫地从中古的作家那里取材——都把良心的推理描述为一种实践中的推论方式：从主次两个前提，即关于我们的责任（我们应该或不应做什么）和我们在上帝面前的景况（顺服或不顺服，受赞许或责备，被维护或是被定罪）中得出结论。迪克森举了一个例子，是关于责任的推理：

我必须遵从上帝为信心和行为所定的准则。

而圣经是上帝所指定的关于信心和行为的唯一准则。

因此，我必须遵从圣经，把它视为唯一的准则。^⑤

下面是另一个释例：上帝禁止我去偷窃（主要前提），拿了这些钱就是偷窃（次要前提），因此，我一定不可以拿这些钱（结论）。

在关于一个人的景况的实际推理中，主要前提是一条启示出来的真理，所起的作用如同自我判断的准则，而次要前提是关于一个人的可知的事实。埃姆斯用了两个推理来加以解释，在第一个推理中，良心作了定罪，在第二个推理中，良心给予了安慰。第一个是：“活在罪中的人必定死，我活在罪中，因此，我必定死。”第二个是：“凡相信基督的，都不会死亡，而会得生命。我相信基督，因此，我必不会死，而会得生命。”^⑥

良心进行推理的历程就像我们多数的思考过程一样，是非常紧凑的，以至于我们只能感知到结论，但任何一个省思他的良心的运作方式的人都会很快明白，这个关于实践中的推论的学说的确是一个正确的解析。

从普遍的经验看来，良心的运行大多是自发的，虽然有时我们能够

^④ Thomas Goodwin, *Works*, in James Nichol, *Nichol's Series of Standard Divines* (1864 - 65), 6: 272.

^⑤ Dickson, *Therapeutica Sacra*, p. 4.

^⑥ *Ibid.*, p. 3.

压抑良心，但它要表达的内容却常常独立于我们的意志，有时甚至与我们的意志相反。良心会以一种奇特的方式说话，它远离我们、监督我们，以一种我们从未给它却也不能夺去的权威对我们讲话。把良心当成上帝在灵魂中的监督者和代言人并非异想天开，而是人性经验的必然。

所以，当清教徒们把良心称为“在我们里面的上帝的代言人和代管者”^⑦“我们心中的密探”^⑧“上帝用来逮捕罪人的警官”^⑨时，我们不可把这些观念当成离奇的想象。它们代表着良心力图严肃地按照圣经的概念来秉公执正。而所有人的经验都能反映出这一点——也就是说，良心的概念就如同一个宣布事实的证人（《罗马书》2：15，9：1；《哥林多后书》1：12）、一位阻止罪恶的指导者（使徒行传24：16；《罗马书》8：5）以及一个评估功过的审判者（《罗马书》2：15；试比较《约翰一书》3：20-21）。这些章节充分证明了清教徒关于良心的观念，即上帝放在人心里面的一个传声装置，是为了把他的话语应用到我们的生命中去而设置的，或是（换一个比喻）一面镜子，能够捕捉从上帝那里照耀出来的、关于道德和灵性的真理之光，并且把这光芒反射并聚焦在我们的行为、愿望、目标和选择上。当清教徒以这样一种方式描述良心，并把它视为上帝在灵魂中的监督者时，他们不过是遵循圣经罢了。

为了详细说明最后一个观点，我们将引述三个来自于清教徒的、典型的、详细的对良心及其活动的表述。第一个是理查德·西比司的描绘，他把良心视为我们心中的上帝的法庭，并且也是提前预备最后审判的地方（一个很普遍的清教徒思想）。

为了说清对良心本质更深的探究，就要知道上帝在人的里面设立了一个法庭（西比司在详细解说《哥林多后书》1章12节），而在一个人里面可以找到一个法庭所有的一切。

1. 其中有一个书记员，记录我们所做的事情。……良心写着日记，它记下了所有的事情。虽然我们认为这些事情会被忘记，但

^⑦ Richard Sibbes, *Works* (1862), 3: 209.

^⑧ Thomas Brooks, *Works* (1867), 5: 281.

^⑨ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour* (1837), p. 347.

它们不会被遗忘……有一个书记员记着这些事情。良心就是这个书记员。

2. 还有证人。“良心的见证。”良心会作见证：我做了这事，我没有做那事。

3. 还有一个控告人和证人在一起。良心会控告，或做辩护。

4. 还有那个法官。良心就是那法官。它会做判断：这事做得好，那事做得不好。

5. 还有一个执行判决者，而良心也是这一位。在控告和审判之后，便有惩罚。通常在一个人去地狱之前，在他的内心中就产生了第一次惩罚。良心的惩罚是对将来审判的先知先觉（即一个预先的审判）。在所有的坏行为之后，现在（即在目前）地狱就会闪现……如果悟性领会到了悲伤之事，那么心灵就会自责，就像大卫的“心中自责”（《撒母耳记上》24：5）……心灵现在在悲哀中自责，又因为未来而恐惧。

上帝在人的里面设立并培植了这个良心的法庭，这是上帝的大厅，他在这儿作了他的第一次审判……他设立了法律。而良心做了所有其余的事情。它记录、它作证、它审判、它执行，它做了这一切。^⑩

第二个表述来自于约翰·班扬（John Bunyan）的《圣战》，描述了在叫做“人之魂”的城镇中的“记录者先生”的生涯：他先是在罪的掌控下，然后处在恩典的掌控下。

记录者先生……饱读他的国王的法律，也是一个勇敢和忠实的人，他在任何场合都说真话。他长着一一条勇敢的舌头，还有一个充满了判断的头脑……（在“人之魂”城落入魔鬼的掌控之后）他就远离了他以前的国王，大大地衰败变质了……但是，他还会不时想起前一个国王，并且害怕自己被他的法律处置，这时候他对魔鬼

^⑩ Sibbes, *Works*, 3: 210-11.

说起话来，就像狮子大吼一样。没错，某些时候，他还会冲着魔鬼发作——因为你要知道，有时他发作起来是很可怕的——整个“人之魂”城都会因他的声音而颤动……他的话语……就像隆隆的雷声，又像雷的霹雳……^①

最后，国王的儿子以马内利冲破了耳之门，并且派遣了三位军官——传道者、定罪者和审判者占领了记录者先生的房间，这个举动震惊了这位老绅士，并且差不多使他绝望了，但在这时候，以马内利却让他成为信使，告诉这个城镇的居民，他要赐给他们“慷慨大度的宽恕”，并且任命他成为讲道者，向人们谆谆教导道德律以及他已经或以后要从“主人的秘书”（圣灵）那里学来的以马内利父亲的旨意。

最后一个是威廉·芬纳（William Fenner），他在《良心论》（*A Treatise of Conscience*）中，详细解说了最后这个把良心当作讲道者的观念。

它是一个讲道者，告诉我们对上帝和人应负的责任。是的，它是一个有力的讲道者，它会告诫、催促、煽动；是的，它尽其所能成为最有力的讲道者。它会使天下最坚强和固执的心不时地产生震动……良心为上帝自己的灵服务，它是引导者，使我们走当行之路，所以它和上帝的灵一同受拒绝或被服从，一起哀伤或欢乐。我们若得罪良心，就会得罪上帝的灵；我们若压抑自己的良心，就会压抑上帝的圣灵。^②

而这就是清教徒所认识的良心。

三 良心在清教徒神学中的地位

为了展示良心在清教徒神学体系中的重要性，我们就要把良心和清

^① John Bunyan, *Works*, ed. G. Offor (1859), 3: 260ff.

^② William Fenner, *A Treatise of Conscience*, in *Works* (1651), second pagination, p. 24.

教徒触及的其他一些重要主题联系起来，说明他们所强调的一些最具代表性的主题是如何与他们的良心观紧密结合的，又是如何在他们的教导中反映这一观点的。

1. 这一教导反映了清教徒关于《圣经》的观点。

清教徒说：上帝必须绝对掌控我们的良心。“良心……必须单单臣服于他，因为只有他是良心之主……良心是上帝的代理人，并且必须履行这个只关乎至高之主的命令和指示的职务。”^⑬ 因此，结果就是绝对需要使我们的良心完全与上帝的思想和意志相符。否则，无论我们做什么，我们都不可避免会犯错。因为嘲笑良心，以及跟随出错的良心都是犯罪。“如果你跟随它，”巴克斯特解释说，“你就做了上帝禁止之事，从而违犯了上帝的律法。如果你抛弃良心，违背良心，就是做了他禁止你做的事，拒绝上帝的权威。”^⑭

巴克斯特在他的第 27 点指导“为了忠实地侍奉基督以及行善”中，警戒不可有把良心当成最终标准的观念。

不要把你自己的判断或良心当成法律，或是赋予你责任的上帝。良心只是对上帝的律法，对他给你的责任，以及你自己对他顺服与否的识别者。这个世界上有一种非常普遍的危险的错误（直到今日仍然很普遍）：一个人应该做所有他的良心告知他是上帝旨意的事。每个人都必须服从他的良心，就如同良心是这个世界的立法者一样，但实际上上帝才是我们的立法者，而不是我们自己。而良心……只是被任命去识别上帝的律法，并且呼唤我们去遵守，但却不可跟从出错的良心，而是要更好地教导它……^⑮

但是如何知道上帝的旨意呢？我们能否确实肯定地分辨他的要求呢？在虔诚的猜测的迷雾中，是否有一条出路，可以见到清晰肯定的亮光？清教徒说，是的，有一条路就是把我们的良心置于圣经的轭下，因

^⑬ David Clarkson, *Works* (1864), 2: 475.

^⑭ Richard Baxter, *Practical Works* (1838), 1: 116.

^⑮ *Ibid.*, pp. 115 - 116.

为上帝在圣经中充分向我们启示了他的旨意。对他们来说，圣经不是人类对于启示的会出错的、有时不可靠的见证（所有这些见证都是某些现代派允许存在的）；圣经本身就是启示，是永活上帝的生命的话语，是上帝对自己救赎工作和计划的神圣宣告，由圣灵通过人类执笔者写成，并且赐给所有时代的教会，对一切可能产生的关于信仰和生命的问题作了清晰的指导。

但是，或许有人会说：这个方案是不切实际和空洞的。圣经毕竟是一本非常古老的书，是一个早已消失的文明的产物。大部分内容是由与我们自身处境完全不同的人写成的，它怎能给我们今天的问题带来清楚而直接的亮光呢？清教徒会回答说：圣经可以做到，因为书写它的上帝仍然是一样的，而他对于人的生命的看法也没有改变。如果我们能够在他的记录中学到他对于以色列和早期教会的劝导以及处理问题的原则，并且把它们反映到我们自己的处境中，那么就能建立我们所需的引导。上帝赐给我们圣经，就是为了帮助我们得到这样的引导。当然，了解相关的原则，并且在各种情况下正确应用它们的确是一件艰辛的工作。对圣经无知和对情况的错误判断会带来持续的偏差，而拥有足够的耐心和谦卑地领受圣灵的帮助也同样并非易事。但是在原则上，圣经已经为生活的一切细节和分支提供了清楚确切的指导，这是真实不变的，如果我们以愿意学习和期待的心态来看待圣经，那么上帝便会亲自在我们的思想和心灵中印上确定的印记，使我们明了在面对各种情况时该如何行动。“上帝已经指出了治疗盲目和错误的方法，”巴克斯特写道，“带着适当的自我质疑前来靠近光明，并且公正勤奋地应用上帝所有的手段，避免导致欺骗和错误的动因，那么真理之光就会立即向你表明真相。”^{①⑥}

清教徒自身在对于上帝的真理的实际运用上追求清晰肯定，并且相信这些道理已经赐予他们了。这样的一种寻求练就了他们的道德敏感度以及对于圣经的领悟。他们对于模糊的道德促进不感兴趣，他们想要抓住上帝的真理，并且把他们所得到的上帝的启示进行同样准确的应用。因为他们致力于在道德以及教会事务中准确遵从上帝显明的旨意，所以

^{①⑥} *Ibid.*, p. 116.

初期清教徒博得了“严守教规者”（precisians）的绰号。虽然这个词有贬义和嘲讽的味道，但实际上，这对他们而言确实是一个合适的名字。现在人们把他们的态度归于倔强易怒和生硬或病态的性情，但他们自己并不这样看。

埃塞克斯郡（Essex）的韦瑟斯菲尔德镇（Wethersfield）的清教徒牧师理查德·罗杰斯曾经在16世纪初的一天与当地的一位庄园主一起骑马，后者在把他“严守教规”的行为方式挖苦了一番之后，问他是什麼使得他如此严守教规。“噢，先生，”罗杰斯回答说，“因为我服侍一位严谨（precise）的上帝。”

如果清教徒有他们的顶峰的话，那么就应该是这句恰当的座右铭。一位严谨的上帝——就是说，这位上帝在圣经中严谨地显明他的想法和旨意，并且期待他的仆人有相应严谨的信仰和行为——这就是创造并控制了历史中清教徒观念的上帝观。圣经自身引导他们形成这样的观念。如果我们不能表明，在遵从上帝的话语方面，我们与他们是同样的勤勉和尽责，那么既然我们也同意清教徒对圣经的评价，就无法给自己找借口了。

2. 清教徒关于良心的教导反映了他们对于“个人信仰”的观点。

对清教徒来说，敬虔是有关良心的首要的事实，因为敬虔存在于热诚、守纪律、“考虑周到的”（深思熟虑的）反应当中，用以知晓福音的真理，并且会专注于取得和保持一颗美好的良心。当一个人还没有重生时，他的良心便在败坏与沉睡之间摇摆。恩典的第一个工作就是迫使一个人面对上帝对他的要求，并且使他知道他在上帝眼中的罪过、无能、叛逆和隔离，从而唤醒他的良心，并且使他知道他的良心是彻底坏了。但是对通过基督而来的宽恕和平安的认识会使他坏掉的良心变好。一颗美好的良心是上帝赐给像班扬笔下的天路客那样的人的礼物，他使他能够以悟性仰望十字架。这会使他一生在一切事情上都不断力求行在上帝的旨意中，并且一直关注十字架。让芬纳来解释这一点吧。

假设一个人有良心的平安，那么他必须做什么才能保持这平安呢？我可以回答：

第一，我们必须小心，不可做违背良心、使良心困扰的事……在我们有困难时，任何以邪恶方式得到的东西都不会使我们欢快和舒服……无论良心在一件事物的任何方面找到错失，那么它都是卑劣的。使徒给了我们一条好规则：人在自己以为可行的事上能不自责，就有福了（《罗马书》14：22），也就是说，良心不受到定罪的人，就有福了……

第二，如果我们要保持我们的平安，就必须努力使我们的心扎根在对上帝的爱的确信中……

第三，我们必须以确实的信心涂上基督的血，我们必须努力以基督的血洗涤和洁净我们的良心。如果我们发现自己犯了罪，就必须马上靠近基督的血，去洗净我们的罪。我们决不可以让这个伤口发脓或溃烂，而是要立刻让它得到治愈……我们每天都犯罪，因而他每天都赦免我们的罪，我们必须每天都因此到他面前……我们必须每天都仰望那条铜蛇。称义是永远流淌的源泉，所以我们不能期望立刻得到全部的水流……我们要每天去请求得到这日的宽恕……让我们每天晚上入睡时，都不缺乏一次新的赦免。在一间充满毒蛇猛兽的房间里睡眠，也胜过在一样罪恶中入睡。如果每天都确实洁净了当天的罪，那么我们的良心就有真正的平安。^{①7}

清教徒说：美好的良心是最好的祝福。西比司称：“良心不是世上最好的朋友，便是最大的敌人。”^{①8} 没有一个朋友比知晓与上帝同在的平安的良心更好，正如芬纳所说的：

首先……它是一切安慰的来源。一位知名的牧师把它称作亚伯拉罕怀抱着的灵魂……

其次，一个安宁的良心使一个人品尝属天和属灵事物中的甜美。上帝的话对他来说就像对大卫一样，他说（他的良心这样说）：我没有偏离你的典章……比蜜更甜，那么接下来是什么？你

^{①7} Fenner, *A Treatise of Conscience*, pp. 108 - 109.

^{①8} Sibbes, *Works*, 7: 490.

的言语在我上膛何等甘美，在我口中比蜜更甜！（《诗篇》119：103）一颗美好的良心能使人在祷告中……安息日中……圣礼中……都品尝到甜美。你在这些事物中为何甚少体会到甜美呢？原因就是：因为你没有美善良心的平安……

第三，一个美善安宁的良心最终会使一个人在所有外在事物上都尝到甜蜜：或吃、或喝、或睡眠、或朋友的陪伴……只有健康的人会在消遣、步行、饮食、运动等事物中得到欢乐，这些事情不会给那些卧在床上的、半死不活的人以安慰。但是当良心有平安时，灵魂就是完好健康的，因此便能甜蜜安乐地享受所有事物。

第四，它会把诸如烦恼、考验、悲哀、折磨等坏事化为甜美。如果一个人在他的良心中有真正的平安，这就会使他在这一切坏事中得到安慰。当外界的事物使我们不得安宁时，在内里得到使我们欢快的事物该是多大的安慰啊！当外在的痛苦使我们烦扰混乱、愁上加愁，而内心却有平安——良心的平安，它来缓和一切、平静一切，这是多么幸福呢！当疾病和死亡来临时，美好的良心的价值究竟有多大呢？当然，超过世间其他的一切……良心是上帝对灵魂的和平的回应：无论是生、是死还是审判，这都是难以言喻的安慰。^{①⑨}

一个有美好良心的人能够镇定地面对死亡。班扬有一段著名的描述，是关于穿越约旦河的，他告诉我们：“诚实先生曾在他的有生之年对一位好良心说过，请他在那里迎接他，而好良心确实这么做了，并且伸出他的手，帮助诚实先生走了过去。”^{②⑩}上帝通过美好的良心这一恩赐来回应祷告：“主啊，如今可以照你的话，释放仆人安然去世”（《路加福音》2：29）。

好良心也是柔软的良心。不敬虔之人的良心可能会非常冷硬，以至于他们的良心几乎从不工作。但是（清教徒说）健康的基督徒的良心会持续运作，听从来自于上帝话语的声音，在一切事情上都力求察明他

^{①⑨} Fenner, *A Treatise of Conscience*, pp. 79 - 80.

^{②⑩} John Bunyan, *Pilgrim's Progress*, in *Works*, 3: 242.

的旨意，并且会积极地进行自我守望和自我判断。健康的基督徒知道他的软弱之处，并且一直都不信任和怀疑自己，以防罪和撒旦趁他不注意时将他陷入网罗，因此他常常在上帝面前拷问自己，细察自己的行为 and 动机。当他发现他有道德上的缺陷和欺骗时，便会冷酷地给自己定罪。这就是保罗催促哥林多人在聚会时进行的那种自我省察。（《哥林多前书》11：31）

我们的良心在察探我们自己真正的罪时（与撒旦激动我们去关注的想象中的罪是不同的），所表现出来的目光敏锐度就是一个指标，说明我们究竟有多么了解上帝，走得和他有多近——也就是关于我们属灵生活的真实质量的一个指标。一个“昏沉”“呆滞”的圣徒的迟钝的良心就是灵性欠佳的迹象。健康的基督徒不必是热情外向的基督徒，而是那些灵魂中深深烙有上帝临在的印记的人，他因上帝的话语而战兢，并通过持续的默想而将上帝的话语丰富地收藏，还会以每日测试和更新他的生命来作出回应。我们可以问问自己，我们的良心在日常生活中，有多少照此而做的活动，我们就可以借以评估我们在上帝眼中的真实状态。

3. 清教徒对于“讲道”的观点可以反映出他们关于良心的教导。

清教徒对于讲道的观念中，最有特色的就是他们非常注重在听众的良心里查究对真理的应用。按照清教徒的评价，一个“属灵的”“有力的”讲道者的标志就是对真理严格和忠实的应用，并会借此“撕裂”人的良心，使他们按照上帝的看法面对自己。清教徒知道，虽然有罪的人可能会较快明白真理该如何用于其他人，但是把真理用于自己时却很迟缓。因此，福音真理中未得应用的一般陈述就不大可能产生很多益处。因此（清教徒说）讲道者必须把这一点当作他的主要工作，要详细说明这些应用，逐步把听者的思想引导到实践推导的途径上，使他们从心里认清上帝的话语，并使上帝的话语发挥审判、破碎、医治、安慰和引导的作用。“因为人们……应用得缓慢，”埃姆斯称，“因此所有牧师就必须不仅广泛宣告上帝的旨意，同样还要尽可能地在公开的和私人的场合中去帮助人们应用上帝的话语。”^②

^② Ames, *Conscience*, p. 20.

应用，是讲道者从头脑到达心灵的通道。关于讲道中的应用部分，《威斯敏斯特守则》（Westminster Directory）称：“虽然这确实是非常困难的工作……需要非常的审慎、热情和大量的默想，并且对于天生败坏的人来说是非常不令人愉快的，但他（讲道者）却要这样努力工作，以至于他的听众感到上帝的话语是活泼有力的，并能够辨明他心中的思想和意图。如果当时有任何不信或无知的人在场，他心中的隐秘也会被显明，并且归荣耀给上帝。”如果上帝的话语要对人有益处，那么就必須如此刺入人的良心。

有效地应用的前提是：首先要证明被应用的真理是来自于上帝的真实道理，而不只是讲道者聪明的想法。这意味着这个道理必须要以这样一种方式从讲道者的讲义中被引出，以至于“听者能够分辨出上帝是如何从讲道中来进行教导的”（《威斯敏斯特守则》），因此也迫使听众意识到这来源于上帝自己的权威。芬纳用一个相关的论点，再次强调了这一看法：“上帝的律法是对良心绝对的、终极的约束。”^②

那么，正确应用上帝的真理的技能从何而来呢？清教徒说，这来自于上帝在一个人身上强烈地运行他的真理的经验。清教徒说，通常来说，那些自己的良心受上帝的真理作用最深的人拥有以审慎的、扎心的应用唤醒他人的良心的最强烈的能力。约翰·欧文说的这句话就含有这样的意思：“如果上帝的道没有强有力地驻于我们内心，那么也就不会带着能力从我们这里传递出去。”^③清教徒会毫不犹豫地说，这正是安瑟伦（Anselm）的断言中的一层真意：造就神学家的，是心灵（*pectus*）。

有人或许会问，如此注重对良心的察探，岂不是会造成一种病态的、内省的虔诚吗？一直看重自我怀疑和自我省察，是否会使我们从注目基督的丰盛转为注目我们的空虚，而实际上会削弱信心，把我们导向灵性的沮丧和消沉？如果事情就停在这里，那必然会这样，但是，这当然不是终点。清教徒从讲坛上撕裂人们的良心，并且催逼他们在隐秘处

^② Fenner, *A Treatise of Conscience*, pp. 143 - 144.

^③ John Owen, *The True Nature of a Gospel Church in Its Covenant*, ed. John Huxtable (London: James Clarke, 1947), p. 66.

自我审判，但这只是为了驱使罪人投靠基督，并且教导他们在他里面靠信心而活。他们反复讲述律法，只是为了打造通向福音之路，以及依靠上帝的恩典而得到生命。从来不能把目光转离自身的病态的内省和阴郁的自我关注，是糟糕的清教主义。清教徒自己曾多次定此种清教主义为有罪。研读清教徒的讲章将会揭示讲道者持续关注的内容，他们仔细探测罪恶，是为了引导他们的听众得到由信心而来的生命，以及一颗美好的良心，他们说这是人在这个世界上所知的最欢乐的生命。

四 清教徒的良心实践

清教徒关注美好的良心，这给他们的教导带来了极大的道德力量。从宗教改革至今，在英国所有的福音派人士中，清教徒无疑是最卓著的正直的讲道者。在那个时代里，他们真正是社会的盐，他们在许多观念中造就了只是近年来才开始被腐蚀的一个国家的良心。要求把安息日分别为圣，直言反对堕落的消遣（淫荡的游戏、乱性的舞蹈、暴食、醉酒以及黄色小说），憎恶褻渎的言行，坚持忠实履行一个人的呼召以及在生活中的岗位上尽责——这些重点仍被记得（或被褒扬，或被指责）是“清教徒”的。就像劳德在教会事务上有一个“彻底的”策略一样，清教徒在道德领域也有一个“彻底的”策略。他们花费了极大的努力来为基督徒在关于上帝和人的各种关系中所负的职责制定详细的指导。他们在这个领域的作品中，有许多对十诫的解说；例如理查德·罗杰斯的《七篇论文》（又名《基督徒实践》，*Seven Treatises... the Practice of Christianity*, 1603），珀金斯和埃姆斯关于良心和道德难题的著作，以及巴克斯特的《基督徒守则》（*Christian Directory*, 1670），以及关于基督徒生活的难以计数的小册子，从登特（Dent）的《凡人通往天堂之路》（*Plain Man's Pathway to Heaven*, 1601）到托马斯·古奇（Thomas Gouge）的《基督徒指南：如何终日与上帝同行》（*Christian Directions Shewing how to walk with God All the Day long*, 1688）。

所有这些对基督徒行为的详细的教导是否是导致新律法主义的一个失误，并且剥夺了基督徒的自由呢？是否是一个导致了法利赛人行为的

衰退呢？不！首先，所有这些道德教导都是基于福音的，也就是源于新约的。清教徒的这种极度的道德驱动力是对所得到的恩典的感戴，是为使行为配得上所蒙的呼召的责任感，而在清教徒的教导中，没有任何自以为义的空间，因为这些教导不仅不断地着重说，基督徒的行为是来自于生命，而不是为了生命，而且还反复强调：即使我们最好的行为也因为罪而受损了，所以其中包含着需要被宽宥之处。

其次，这些道德教导（再次说明，就像在新约中一样）不是对日常行动发出的机械的、精确的命令，所说的是应当坚持的某些态度和需要应用的某些原则，因此虽然一个人得到了许多的教导和建议，但他总是可以凭他自己的主动权来做最终的决定和判断，这来自于他在上帝面前的良心自发的、负责任的行为。

第三，清教徒的道德教导并非是独断的，它是作为对圣经的解释和应用而被给出的，依照新教的个人负有判断责任的原则，还要被那些接受的人按照圣经来查验。清教徒不希望人的良心被他们的教导所约束，而是被圣经所约束，只有当清教徒的教导被显明是符合上帝的话语时，良心才被约束。

第四，清教徒的道德教导采用了由热诚智慧的虔诚而来的积极的理想形式，这是基督徒必须一直追求的，但又不会在这个世界上完全达到的目标。无法达到的积极理想是律法主义精神的死因，而只有在把禁欲视为美德之要素的消极限制的气氛中，律法主义精神才会兴盛。实际上，无法想象出在内容和实质上更不具有律法主义的教导了。

但是，有人或许会说，他们虽然受福音推动而习惯于注重公正的细枝末节之处，但这岂不是会削弱他们的平衡感，使他们谨小慎微地对待本应不在意的无关原则的小事吗？在清教徒所处的时代，他们不断受到这一指责，在他们坚持英格兰教会的敬拜仪式所需的净化要远超过伊丽莎白女王的宗教和解所作的安排时，就更是如此。清教徒对白色礼袍、结婚戒指、洗礼时画十字、跪领圣餐等礼仪的反对行动，被指责他们的人贬为一种在不利的审判中显明自己有理的刚愎自用。再说，在1662年，许多人都认为理查德·巴克斯特和那些与他持有相同观点的牧师（其中的大多数似乎是被放逐的）并没有真正充足的理由来反对《合一

法令》中的条款。在大放逐的三百周年纪念之际，确实值得看看这个意见的理据是否充分。

巴克斯特和他的朋友们所做的决定之辛酸是毋庸置疑的。他们相信新教的英格兰国家教会的理念，而且他们已经把自己看作这个教会的牧师了，并且也只愿意照这样做下去。他们不是君权神授的长老会会员，他们不反对固定的礼拜仪式（如果这是基于圣经的），也不反对主教制（如果这不是教长政治）；他们接受国家单一宗教信仰的理念，但是他们却觉得有必要反对查理时代的和解安排，或是退而完全静默，或是退而偷偷摸摸地以小宗派的形式聚会——这两种选择都是他们极其不愿有的，更何况第二种选择还会使他们遭受逼迫。这是一个极其痛苦的决定。为什么他们却觉得一定要这么做呢？

他们有四个主要的理由。

第一，他们无法凭着良心对《合一法令》中要求他们使用的1662年公祷书表示“真诚的赞同”。首先这本书仍然保留了清教徒反对了一个世纪的礼仪，这些礼仪遭反对，是由于它们首先感染了迷信的联想，这是他们不愿要的。其次它们是无圣经根据的，所以不应被强行制定。此书还保留了清教徒代言人在萨福依会议上绝对反对的措辞，例如在洗礼时宣布重生的断言，在探访病人时用的强烈的赦罪文，以及在葬礼上把死者称为主内弟兄。即使如此，如果他们只是被《合一法令》要求同意常常使用公祷书，那么他们或许会觉得这么做无碍良心的自由（毕竟这确实是早期清教徒曾经用过的书，他们当中的许多人并没有背离这本书，直到1640年）。但是《合一法令》的要求是：公开宣布“真诚的赞同”，这对他们而言，似乎在某种程度上意味着要他们做出他们不敢表示的赞成，从而使他们犯作伪证之罪。

第二，这个法案还要求他们公开放弃1645年的《庄严盟约》（盟约保证要进一步进行英格兰国教会的改革，以使它的方针更接近其他进行过改革的教会，尤其是苏格兰教会，并且要废除传统的圣公会的等级制度）。但是有许多清教徒，即使那些并不相信新约描述了一个彻头彻尾的长老会制度的人，也觉得无法宣布这个盟约是“不合法的盟誓”：无论是从宪法上来说，还是从神学上来说，他们都看不到其中有任何切

实不合法的东西，因此，他们再一次为避免作伪证的风险而声明放弃。

第三，他们反对迄今为止并未接受主教命令的英国牧师应立刻被任命为主教的要求。他们认定，如果接受这一要求，就不仅是把他们以前的牧师职务视为非法和有罪的，而且还暗示，全世界所有非主教制的新教基督教会的牧师职务都是有罪的。

第四，这些清教徒牧师避免因为他们自己的羊群——实际上，是所有英国人——注视着他们就尝试放宽他们良心的范围，而且他们也无法公开地对他们过去所坚持的原则做出妥协，而同时又不使他们自己、他们的呼召和他们从前的教导蒙羞。克拉米记录了当时集中表现他们畏惧的一句言论——“如果这些牧师遵奉了国教，那么人们就会认为宗教信仰毫无意义。”清教徒的牧师们认定，如有需要，他们当准备以苦难来证实那些他们看作是真理而公然坚持的事，而不是冒险以似乎趋炎附势、放弃原则的行为破坏他们从前全部的侍奉。因此，一旦他们初步认清《合一法令》的细则是不可容忍的，他们就不再费力去寻找灵巧处理的方式和手段了。他们不愿表现出是在玩弄真理，而更愿意退到旷野中去。

这是不是吹毛求疵呢？他们的态度是一种纯粹不合理的乖戾吗？当然不是。相反，这是清教徒用行动对他们的良心所作的最终的诠释。清教徒解决道德疑虑的两个主导的定理是：首先，不可在实际行动中违背或损害任何已知的真理，其次，尽管这种妥协和犯罪会导致巨大的利益，但是却一定不能犯下可避免的罪。私利并不是做违背原则之事的理由，结果并不能使手段正确。我们现在不需要讨论巴克斯特和他的朋友们对复辟时代的法案的判定是否正确，我们也不需要以下这些人做出判断：例如，顺从国教的古诺（Gurnall）和特拉普（Trapp），成为诺里奇（Norwich）地区主教的雷诺兹，还有接受了主教任命和奉献礼并成为苏格兰的一个主教的莱顿（Leighton）。我们只是想在这里说明巴克斯特和他的朋友们的行为是为对得住良心而付出高昂代价的例子。有意见认为——直率地说——他们不顺从国教的根源是他们的褊狭、容易受伤的自尊心，加上他们固执地拒绝认错，而这看法显然是荒谬的。伪证、宗教改革、圣经的权威以及主教的赦免权，这些在他们看来都是关

于神学原则的事；他们以向他们、或是向任何基督徒敞开的唯一的途径来保守一颗美好的良心——跟随圣经中的真理，拒绝为了在世间的任何报酬而出卖或背叛它。

所以我要得出的结论就是：对良心的忠诚是所有清教徒宗教信仰的标志，这一点在 1662 年的大放逐中得到最终的体现，而这也是在所有时代中基督徒必需的美德。这是人类对上帝启示的不变的真理的正当回应。它或许会像在 1662 年那样，使人付出高昂的代价，但是若没有良心，教士的职分就是反宗教的，基督徒的信仰宣告就成为对上帝的亵渎。现今是在教会生活中进行妥协的时代，或许只能预计上帝所启示的真理的真实存在被非常广泛地怀疑或否认。但是如果我们相信上帝曾借着他的儿子说话，圣经是他自己的话语宣告这一启示——换句话说，如果我们持有清教徒对圣经的观点——那么，就如我们前面说过的，对真理不折不扣的忠诚是清教徒的标志，也应该是我们的标志。愿上帝给我们亮光以明白他的真理，给我们良心能够应用真理并靠真理而生活，并且给我们对良心的忠诚，使我们能够固守真理，无论我们要在这个老底嘉的时代²⁴里付出什么代价。

²⁴ 即对信仰不冷不热的时代，见《启示录》3 章 14 - 22 节。——译者注。

清教徒眼中牧者的生活与工作^①

保罗·库克 (Paul Cook) 著 陈知纲 译

导言 清教主义与牧师职分

纵观历史，清教主义发端于一场神职人员的宗教改革运动，其中所反对的诸多问题之一就是腐败的神职，而且，将清教徒的兄弟之情联合起来的一种理想，从伊丽莎白时期这场运动出现开始，直至在一个世纪之后受到镇压为止的整个时期，都是对牧师所受召命抱持一种普遍的高派观点。这种情形从未改变过，而且正是这一理想与其他问题一道将他们团结了起来。他们所抱持的信仰乃是一种充满活力的加尔文主义，对个人圣洁生活与教会内基督的荣耀抱有像保罗那样的激情。他们始终如一的目的就是要推动依靠圣灵的宣讲，并追求复兴教牧工作。

一 牧师的职分

清教徒认为，这一问题正如其他宗教事务一样，明显是基于圣经并由其来把握的。认识到这一点对正确评估清教徒来说至关重要，尽管他们通常拥有广博的学识，但他们完全依靠圣经中所记载的对上帝旨意无误的启示，以此作为自己的引导。

1. 牧师职分的性质

托马斯·卡特赖特曾经攻击伊丽莎白时代的“主教制” (episcopa-

^① 传讲于1958年，该年度特会的主题是“产业实在美好” (A Goodly Heritage)，取自《诗篇》16章60节。——编者注。

cy) 是根植于人的传统, 必须按照圣经来进行改革。从他那个时代起, 清教徒便将大部分思想专注于按照圣经中所描绘的情形来阐述牧师的职分。托马斯·古德温, 尽管是一位独立派人士, 但在这一方面仍具有相当的代表性。一位“牧师”(Minister, 或古德温通常所使用的 pastor)^② 乃是被设立来治理并教导基督的“羊群”的。他必须是被设立为照管某一“羊群”(即地方教会)的, 而且是只照管一个“羊群”的。倘若他有许多“羊群”, 那他就无法完全向他们尽到自己的责任; 倘若他像一位教区的主教那样, 没有“羊群”, 那他就不过是一位有名无实的领袖而已, 实际上, 他根本不是什么牧师。^③ 牧师乃是借着一种特殊的、超自然的“呼召”而被设立的, 这一“呼召”来自上帝, 而且由圣灵借着地方教会的代表而加上了印记。欧文主张, 牧师职分并不是由人所创造出来的, 而是由基督为了其教会的存续而设立的。因此, 牧师得以占有其职分, 乃是凭借基督的权威, 并要为那交托给他们所看顾的羊群向其负责。基督为了自己的缘故, 赐给他们特殊恩典以承担他们的特殊使命。

成为一名牧师是一项庄严的责任。清教徒响应保罗“我若不传福音我就有祸了”的宣告, 接受委托以传扬福音乃是一件庄严的事, 因为“人若听了道, 却违背这道, 便处在一种特殊的诅咒之下”。^④ 然而, 古德温告诉我们, 牧师的侍奉“乃是世界上最美好的呼召”。^⑤ 它带着一种特殊奖赏: “一位贫穷的牧师, 不仅会因其作为一位基督徒的个人圣洁, 而享有一种个人的荣耀, 而且会因其作为一位牧者, 而享有一种附加的荣耀。”^⑥

2. 担任牧师职分的资格

当清教主义出现时, 神职人员昏昧无知、粗俗鄙陋、纪律涣散、腐化堕落。1570年, 爱德华·迪林(Edward Dering)在伊丽莎白面前讲

② Pastor 与放牧有关, 较强调牧师对羊群的“牧养”; minister 较强调牧师的职事。——编者注。

③ Thomas Goodwin, *Works*, 11: 221-231.

④ *Ibid.*, 5: 6.

⑤ *Ibid.*, 6: 415.

⑥ *Ibid.*, 9: 368.

道时，曾经如是描述：“瞎子领瞎子，也是不能看见的；是哑巴狗，也是不叫的狗……这个教区牧师反对那个教区牧师，那个教区牧师反对这个教区牧师，教区则两者都反对，教区反对教区，而且所有的人都是为了肚腹。”^⑦ 迪林表达了清教徒的普遍情感，就是呼吁一种有教养的、敬虔的侍奉。

有些反应过度的人则认为，无需知识，只要有敬虔就够了。威廉·德尔（William Dell），这位共和时期的左翼清教徒，就曾经攻击这样的做法：“把大学变成了牧师的源泉……因为人的学问在属人的事物上有其作用，但在基督的国度里却没有任何地位和丝毫用途。”^⑧ 随着这种贬低普通教育在牧师培训中的作用而来的，就是在某些地区出现了一种与之相应的贬低准备布道词并将其视为干犯圣灵自由的现象。这一点假设的前提是在他站起来讲道时，圣灵就会将所要宣讲的信息赐给讲道人，但是在此前一个阶段，圣灵却不会或是不愿意这样做。然而，这并不是清教徒普遍的观点。鉴于有些人支持即席讲道而不去学习的情形，古德温说道：“保罗要求提摩太要默想并且学习圣经……”^⑨ 清教徒相信，真正的、健全的学识乃是一位牧师所受装备必需的一部分。他们因此极力支持教育。大学教育的重要性在共和国时期受到了人们的重视，当他们在复辟时期被从大学校园中驱逐出来时，他们便建立起了自己的大学——到 1688 年时，有二十所大学，到了 1750 年时，则达到了五十所大学。他们认为，学识乃是上帝所赐的恩赐，若加以正确运用，会有助于造就一位牧师。他们并不高估学术的价值，或是赋予它以一种虚假的卓越地位。他们绝不会忘记，若是没有圣灵的帮助的话，便没有任何人的侍奉能达到目的。但是，“倘若我们给予理性、记忆、研究、书籍、方法、形式等恰当地位，使之服从于基督及其圣灵的话，那它们就绝非消灭圣灵的感动。它们若各得其所，便是必不可少的，而且，倘若我们希望获得圣灵的帮助，那这种方法我们也是必须使用的”。^⑩

^⑦ Edward Dering, *Works*, p. 12.

^⑧ William Dell, *Selected Works*, p. 583, cf. p. 655.

^⑨ Goodwin, *Works*, 9: 378.

^⑩ Richard Baxter, *Works*, 5: 567.

到底何种恩赐是一个人蒙召担任牧职的标志呢？欧文在其《福音教会真正的本质》（*The True Nature of a Gospel Church*）一文中列出了五种标志：（一）属灵恩赐——“知识、智慧、悟性以及祷告和讲道的能力”；（二）怜悯之心与爱心；（三）对基督羊群的警醒；（四）对上帝荣耀的热心；（五）在基督徒的品格和圣洁生活方面，“在某种程度上要比其他基督徒卓越”。

二 牧师的个人生活

因为震惊于时人对牧职的滥用，清教徒按照圣经对牧师生活与工作各个方面的各个都做了重新反省，从而形成了基督教会在此问题上所持的最崇高的观念之一。

表里如一，他们认为，这乃是牧师最重要的品格。一位牧师的生活必须要与他的信仰保持一致，而且必须要成为他“羊群”的榜样。巴克斯特所著的《归正的牧师》（*The Reformed Pastor*）一书中便强有力地阐明了这一点：“当为自己谨慎，免得你实际生活在你讲道时抨击他人所犯的各样罪中；免得你犯了那你每天都在咒诅的罪。”在注释保罗所说的“你们就当为自己谨慎”（《使徒行传》20：28）时，巴克斯特认为，一位牧者必须（一）务要确知救恩的作为在自己灵魂中已彻底成就了；（二）当谨慎自守以便警醒、活泼地操练自己基督徒的美德，同时，凡是打算向其他人宣讲的真理，都当首先向自己宣讲，并要不断地为自己的心警醒守望；（三）当为自己谨慎，免得自己作出的榜样与自己的教训相悖；（四）当谨慎自己在工作所需的诸般资格上一无所缺。牧师在对待自己时，必须是一位无情的现实主义者，并要在自己内心打那属灵生命之战，来抵挡世界、肉体和魔鬼。因此，他必须经常并且彻底地省察自己。每一位基督徒都必须如此，但是牧师却尤其如此。必须明确认识到，清教徒主张自我省察并非呼吁人们进行一种病态的和情绪化的内省，而是在上帝面前，用上帝的标准并为上帝的荣耀而做的一种衡量自己的实际操练，以便在更加清楚地认识自己时，就能更加实际、有效地遏制自己的罪。巴克斯特提出了为什么牧师要进行自我省察

的八条理由：（一）你要去赢得天国，否则，自己就失丧了……一种神圣的呼召并不会拯救一位不圣洁的人……（二）你也和其他人一样，有邪恶之情；（三）牧师与其他人相比，所受的试探更大……（四）那试探人的（指魔鬼撒旦）会将他第一流、最尖端的武器用在你身上。倘若你们是抵挡他的领袖，那他就绝不会比上帝所限制他的，多饶你一分……（五）有许多双眼睛正在注视着你，因此也就会有許多人看到你跌倒了……（六）你所犯下的各样的罪行比其他人更甚。这些罪行就其本身而言，有更多的伪善，而且对敬虔的功夫更加有害……（七）你的上帝、你的主的荣耀以及他圣洁真理的荣耀，更多地肩负在你身上，胜过其他人……（八）那听你讲道之人的灵魂，还有你劳苦的成就，实在是很大程度上依靠于你的自我省察。一个没有像他所宣讲的那样来生活的人，他的讲道必将受到人们的鄙弃。一位牧师所做的一切都是某种讲道。

当天的罪要当天悔改，当天的罪要当天承认。清教徒认为，在任何基督徒的生活中，尤其是在一位牧者的生活中，天天进行自我省察的自然结果就是要把它变成一种必要的操练，因为唯有这样，才能够保有圣灵的丰满和救恩的确据。上帝不会对一位疏于关注自己罪孽的懒虫关注有加，这人不愿费力劳神地来省察自己的生活，并一一认罪。理查德·罗杰斯与塞缪尔·沃德（Samuel Ward）的日记被保存下来，成为这种日常操练的帮助。日记的作者“之所以记下自己跌倒的事，并为之忧伤，乃是要使自己耻于再犯”。^① 材料告诉我们，马太·亨利在每天结束时都会有规律地进行回顾，承认自己的失败和失去的机会，用笔和纸将其记录下来。这样的做法颇为典型，而且这种自我省察和认罪的日常操练在塑造清教徒牧师生命过程中的重要意义怎么形容也不会过分。

清教徒努力使自己生命中的方方面面都臣服于上帝的旨意：“他们指出，这样做乃是要在教会中及其所处的周遭环境下，努力按照他们从保罗、奥古斯丁和约翰·加尔文那里汲取的自律来生活。”^② 简朴

^① Two Elizabethan Puritan Diaries, ed. M. M. Knappen, p. 3.

^② W. Haller, *The Rise of Puritanism*, p. 25.

与秩序是他们日常生活的标志。毫无疑问，对他们而言，过这样的自律生活在他们所处的时代绝非比我们所处的时代更加困难，也并非更加容易。

清教徒们多会谈及到牧师所面对的特殊试探。他们的任务是如此繁重，以致实在是抹煞人性的：“牧师的工作会磨灭人之本性，犹如蜡烛，在闪光时，就会耗损自己。”^⑬ 方学方讲之时，魔鬼便会来反对他。“用情欲来搅扰他，又使他的热心化为一种苦涩和无情。”^⑭ 巴克斯特提出了三种特别搅扰牧者的罪：因其职务、受人欢迎或是出头露面所带来的骄傲；忽略学习与不恰当的准备；因为老于世故的因循，以致这人会变得越来越惮于谈及自己的心灵。同样，倘若他忠心耿耿，那这位牧者对这个愤怒的世界所能期待的就是谩骂和诽谤，对此他必须学会温柔地予以忍耐。他实在需要自己会众的祷告！

牧师在其处理神圣事务的过程当中，必须要圣洁、谦卑、敬虔。“一位讲道人，若是能像得见上帝威容一般讲道，那他虽然用语通俗，也会比一个不敬虔之人用最精心准备的布道词更能影响我的心灵。”（巴克斯特语）他必须学会憎恶并且远避一切的罪，即便是最小的罪，因为在面对一位伟大的上帝时，没有哪种罪能算为小罪。而且，他必须要学习（实际上，倘若他与上帝同行的话，就不会感觉不到），对听任那未经悔改的罪将他们与上帝隔绝开来的那些人抱极大的同情。“‘一位牧师’，克里索斯托说道，‘……仍须为自己的罪及会众的罪忧伤。’牧师的职分就是一种哀痛者的职分。”^⑮

对一位清教徒牧师来说，祷告乃是一项持之以恒的行动。“要常常祷告，”班扬说，“因为祷告乃是灵魂的盾牌，是向上帝所献的祭，也是打伤撒旦的利器。”^⑯ 当留出固定的时间来祷告，不仅是个人祷告，还有家庭祷告。

牧师的家庭折射出一种纯朴的敬虔。他的家庭生活被定为会众永远

^⑬ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, p. 791.

^⑭ *Ibid.*

^⑮ Thomas Adams, *Works*, 1: 365.

^⑯ John Bunyan, *Works*, 2: 1297.

仿效的榜样。早晨与晚上都由这位作为一家之长的牧师来主持祷告，乃是一条原则。就像每一位清教徒父母一样，牧师为自己子女定下的最大志向就是，他们可以用清洁和谦卑的生活来尊荣基督的教训。

三 牧师的工作

1. 牧师的教义

这些清教徒所宣讲的又赖以生活的信息其本质到底是什么呢？一般而言，它具有加尔文主义的本质（尽管有少数清教徒并不是加尔文主义者，例如，约翰·弥尔顿和古德温；而有些加尔文主义者则并不是清教徒，例如，惠特吉夫特就是一位加尔文主义者）。圣经乃是他们信仰的尺度。以上帝以及他的荣耀为本，决定了他们处理一切事务的方法。保罗的教义，尤其是《罗马书》中所阐述出的内容（是“救恩论的精髓与完美体现”）^①，乃是他们所传福音的本质。上帝、罪、律法、拣选、赖恩并因信基督得救，灵魂的重生，乃是他们固定不变的主题。在人们看来，牧师的责任包括捍卫福音，以“抵挡来自教会内外的那些引诱者的诡计，或是拔除他们当中任何毒根或错谬”^②。因此，他们有双倍的需要来勤勉地研读圣经，并且彻底认识信仰。

2. 牧师的讲道

在《忠心的牧人》（*The Faithful Shepherd*）一书中，理查德·伯纳德（Richard Bernard）将宣讲上帝之道界定为“由一位公共的牧者按照信仰的类比方式，用诉诸良心以提醒或更新人心的劝勉之言将其展开，使人们能接受，对此，他们则应当仿效。”讲道乃是一项庄严的工作，因为讲道人乃是奉上帝之名讲道。一个人需要借助祷告来预备自己，并要带着恐惧战惊之心来登上讲台。丹尼尔·卡吉尔（Daniel Cargill）这位盟约派信徒（Covenanter）曾经在绞刑架的梯子上说道：“主知道，我登上这梯子时的恐惧战惊要远比我登上讲台时轻得多。”

^① Thomas Draxe, *Earnest of Our Inheritance*, p. 1.

^② John Owen, *The True Nature of a Gospel Church*, p. 70.

清教徒所宣讲的虽然是稳固的教义，但他们讲道时却用一种普通人能明白的方式。在驳斥当时控制着大多数讲道的那种夸耀和卖弄之风的同时，他们追求“浅显明了”“属灵”“大有能力”。“然而，为什么讲了这么多，却没有学到多少东西呢？因为讲道者大唱高调，听道者则爱听新奇之事，以娱人之耳，而不是单纯用圣道的能力来悦人之心。”（理查德·格里纳姆语）清教徒逃避“哗众取宠的猎奇心态”，追求成为“单纯的圣道能力”的器皿，用一种浅白、严肃、生动、充满激情、拉家常却又大有尊严的方式来宣扬那核心真理。他们宣讲律法，以便将人从“自我”的窠臼中赶逐出来；宣扬上帝的大能，以便拯救那些无助之人，给他们以希望；宣扬福音，以便能吸引人归向基督。对律法的宣讲必须放在恰当的位置上，“因为田地若仍未用犁铧翻过，就不适于撒种！灵魂若不为律法的恐惧所驯服，就仍未预备好接受福音的怜悯”（古诺语）。要想使一个人成为真正幸福的人，首先就要使他成为一个可悲可悯之人。在选择讲道的主题时，最重要的地位应当留给那些最基要、必不可少又与实际生活密切相关的主题。“首先，是基要的真理，或者说……教理问答中的要点，这包括人们所必须认识和相信的真理……其次，必须经常宣讲的那些真理，乃是牧师看到的审判教义中或是会众的生活中被撒旦或其工具所破坏最多的真理……第三是日常所用和实际生活中的真理。”（古诺语）清教徒钟情的是系列讲道，以便能增进他们大规模领受系统的教训。

讲道对于牧师的要求非常之高：他必须要认识上帝的真理，而且必须要拥有对真理能力的亲身经历，因为“一个人只有在他对自己的灵魂宣讲这道的时候，才能很好地向其他人宣讲”（欧文语）。但是，敬虔的牧师虽然认识到自己的不配和各种局限，仍然能带着信心的盼望登上讲坛，因为“基督与这位牧师一同登上讲坛；有一位比人更大的在那里；主人和仆人在一起同工”（古诺语）。那让讲道人坚持下去的乃是他盼望圣灵的能力可以临格在他身上，引导他，并且借着他来工作。倘若没有了这样的盼望，讲道实在是会变成一种令人心碎的事业，因为“任我们编织自己的网罗，却永远不会收紧，终会一位邪恶者找到漏洞从中逃脱出来，唯有圣灵降临，才能制止这一切。……

人心多有欺诈狡黠，牧师必须有极大的智慧来找出他们的蛛丝马迹，而且，若没有上帝圣灵的帮助，他们永远也不可能做到这一点”（古德温语）。因此，为了给圣灵完全的自由，伯纳德建议说，如若可能，牧师应当脱开自己的手稿，并要在环境要求的情况下，随时准备调整自己讲道的过程。

牧师因为受试探而造成道德上的懦弱，要比犯各样罪的更多。有太多的牧师，伯纳德说，乃是“讨人喜悦的人，而不是基督的仆人。这就是为什么有许多人会衡量自己所用的每个词，就像在天平上一样，来权衡其中的轻重和平衡点，以便讲得冠冕堂皇，好娱人耳目，多博得一些喝彩，而不是为了说服人的良心，或是除去人的不虔不敬；他们有的时候会瞥见罪，但却敬而远之，惟恐撞上了它。”但是，清教徒却因为敬畏上帝的缘故，并不害怕人的面子。一个敬畏上帝的人，古诺说，就会“首先是在肯定福音真理方面……其次，是在斥责罪并对那胆大妄为的罪人宣布审判”时刚强壮胆。他补充说，这样的胆识必须披上一种智慧、温柔、谦卑精神的外衣，但绝不会有任何的妥协，因为那害怕自己会众面子的人，乃是最有可能扼杀他们灵魂的人”。

讲台绝不是草率和儿戏的地方，而是供最严肃、迫切的情形之用的地方。巴克斯特发现自己“藐视……那种既散发出轻佻之气，又倾向于把所有重要真理从中蒸发出去，将这一切变成虚幻，使其不能为人心接受的那种讲坛上的证道，斥之为骄傲的愚妄”。对于讲道人，他主张说，应当“像一个垂死者给另一个垂死者传道”。对这一点，所有的清教徒都是意见一致的。

3. 牧师的祷告

有些清教徒会套用一种格式来进行公祷，有些清教徒则不然，但是，在他们当中有一种普遍的感触，认为单独且必须套用某种模式，会对这位牧师产生某种限制，并可能会使他难以将公祷与会众变动不居的需要联系起来。许多清教徒，其中有巴克斯特，同意加尔文的观点，认为教会礼仪的某些模式与自由祷告可以在同一场崇拜仪式中理想地结合起来。一般而言，清教徒在这方面抱持一种包容态度。古诺就是一位典型的代表，他看到，就即席祷告问题在圣经中并不能找到任何明确的命

令或禁止，接下来又评论说：“唉！其中的害处并非在乎形式，乃在乎仪文。”清教徒都主张，公祷必须在任何情况下都能为会众所理解（因此，不能用人听不明白的方式，或是用拉丁语祷告），而且在结束时，会众应该用“从自己发自内心的‘阿们’来作见证”。他们愿意与那位以他们的名义献上祷告的祷告人联合起来。

4. 牧师的研究

清教徒是伟大的研究者，不管是对圣经本身，还是对其他主题的研究，只要他们认为这些研究会帮助他们更好地理解圣经。他们研究的动机并不是出于自私的理性上的满足，而是出于荣耀上帝和服侍他的百姓。他们持之以恒地要求所有的牧师都应当在研究中勤奋并接受训练。“记住这一点”，柯顿·马瑟（Cotton Mather）说道，“人若不勤奋，就不会成为卓越的人。”马瑟颇有见识地警告牧师们，不要过度迷恋于当代的著作和神学思想，因为对一个即将逝去的单一时代，甚至是对我们自己所处的时代所进行的反思，都可能反映出某些信条的普遍缺失，而且与以往的信念背道而驰。对神圣事物的所有研究，倘若没有来自上天的光照，那么在任何情况下都将是枉然而且毫无结果的。“在我内心里必须先有圣灵，就如在圣经中有圣灵一样，然后，我才得以明白某些事物。”理查德·西比司说道。

5. 牧师的探访

清教徒给大不列颠的家庭生活留下了一种永不磨灭的烙印。特里维廉（Trevelyan）说道：“正是借着岛上各地清教徒们在其仍在官方教会内时个人持之以恒的努力，家庭祷告和读经才成为所有人的习惯。这些习惯使英国教育的原动力维持了数代之久，在詹姆士一世和查理一世统治期间，通过成千上万热心人耐心的工作得以慢慢地奠定了基础……”（《斯图亚特王朝》）。牧师们通过定期到会众家中探访带来了这种影响。他们的探访并不是社交往来的礼节，乃是来进行教理问答和教导他们的。巴克斯特的《归正的牧师》描述了巴克斯特本人在基德明斯特（Kidderminster）期间使用且获得了极大成功的探访和教理问答机制（依靠这套体系，他和自己的两名助手每年都要与八百个家庭打交道），在很大程度上鼓励了其他地区的这类工作。

6. 牧师的辅导

“所有基督徒都有义务出于爱心来彼此教导，并互相帮助，但是，基督教的牧师乃是教会所设立依其职分来完成这一工作的，因此就必须要比其他人更能胜任这一工作”（巴克斯特语）。牧师必须拥有圣经知识、审慎分辨力以及作为医生为人灵魂开具药方的能力。“牧师们，”托马斯·亚当斯（Thomas Adams）说道，“乃是基督所领导下的医生，他们受差遣上路时手中只带着基督的医术，而且受教要将这医术应用于我们的需要。”他们对灵性健康、疾病与恰当医疗方法的必要认识，只能“通过勤勉地研读并默想圣经，迫切地祷告，对属灵事务及他们灵魂中各样试探的经验，通过谨慎观察上帝对待他人的方式，以及他们抵挡上帝恩典工作的方式来获得”。

清教徒对待受压抑灵魂的方法可以简单列出其脉络。牧师常常会考量自己正在与之打交道的人是否真正归信了，因为他知道，其中有许多自我欺骗。为了确定这一问题，他会去寻找这人对罪的意识以及对上帝的爱。倘若他找到了怀疑这人归信与否的理由，那他就会像对待一个不信的人那样来对待他。然而，倘若他对这一点非常满意，那他接下来就会考量这个求问者受压抑是出于非灵性因素（“抑郁症”）的可能性。倘若它看上去真是灵性的因素，那他就会从以下方面寻找其原因：（一）要么是来自撒旦的攻击；（二）要么就是隐而未现的，或是没有认的罪；（三）上帝所赐的一种暂时性的灵性遗弃状态。基于凡属上帝的儿女都在他掌管之中且在他眷顾之下这一公理，牧师接下来就会帮助这位探问者来明白自己的状况，以及上帝在这件事上的旨意，并教导他在这种状况下应当采取什么行动。

四 清教徒侍奉的实际结果

清教徒提出了牧者的标准。巴克斯特在《归正的牧师》一书中指出，这样做具有至关重要的战略意义：

倘若上帝更新这些牧者，并使他们热切、忠实地履行自己的职

分的话，那么，会众肯定会被改变。所有的教会要么会随着牧者的兴起而兴起，要么就会随着牧者的衰落而衰落（不是在其拥有的财富上，或者是属世的荣耀上，而是在知识、热心和工作的能力上）。

在上帝的掌管之下，在清教徒占据主导地位时期，一代改革宗牧师在英格兰成长起来。1662 年，他们当中许多人被赶出了自己生活的地方，并与他们所辛勤侍奉的会众分离开，这诚然是一大悲剧。但是，在他们所处的时代，当他们可以自由地侍奉时，他们却取得了巨大的成就。不仅在世人眼中重新树立其牧师的尊严，并且他们建立的教会影响了整个社会，使其向往一种更加敬虔的生活方式。“我对此进行了仔细的考察，”伊普斯威奇的塞缪尔·沃德宣称，“在什么地方上帝兴起了为道大发热心的讲道人，在这样的城市中，那古蛇（撒旦）就没有了巢穴，也没有了立足之地。”通过用一种拉家常式的、尖锐的、充满爱心的讲道方式来宣扬真理，清教徒创造了诸多神迹。譬如，当巴克斯特最初抵达基德明斯特时，他发现“大概一条街上只有一家人敬拜上帝，并呼求他的圣名，而在我离开时，一条街一侧不敬拜上帝的则超不过一家。”在那段时间，不到 15 年，有数以百计的人归信上帝，教会也进行了扩建以便能容纳涌入的人群。而且，巴克斯特不过是众多牧师中的一位。因此，难道我们就没有理由认为他们带来如此真敬虔的神学必然与上帝的真理严格相符吗？再者，难道这不值得我们努力反思，重申并将同样的圣经教导用于我们自己的时代吗？

选读书目：

1. 历史类著作：

- (1) G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason*.
- (2) G. R. Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution*.
- (3) W. Haller, *The Rise of Puritanism*.

2. 清教徒专著：

- (1) Thomas Adams, *Works*, vol. 1.
- (2) Richard Baxter, *The Reformed Pastor*.
- (3) Richard Bernard, *The Faithful Shepherd*.

- (4) Richard Bernard, *The Shepherd's Practice*.
- (5) Thomas Goodwin, *Works*, vol. 5, 6, 9, 11.
- (6) William Gurnall, *The Christian in Complete Armour*.
- (7) Cotton Mather, *Student and Pastor*.
- (8) John Owen, *True Nature of a Gospel Church*.

巴克斯特的社会经济思想^①

伍德里奇 (D. R. Wooldridge) 著 陈知纲 译

一 作为教师的巴克斯特

理查德·巴克斯特生于1615年，于14岁时归信基督。他曾在一所位于基德明斯特的非常大的教会中担任牧师逾13年之久，并在上帝的带领下，改变了这个小城的整个面貌，直到1662年时与大约两千名清教徒牧师一道因为拒绝服从《合一法令》而被逐出了教会。从那时起，他便住在伦敦市及其附近，偶尔去讲道并写下了大量著作，直到1691年辞世。以下对其社会经济思想所做的概要，乃是从其对这类问题所做的一系列极为实际的探讨中，尤其是从他的鸿篇巨制《基督徒指南》(A Christian Directory)一书中提炼出来的。

我们首先对巴克斯特探讨基督徒生活的方法进行简单的概览，因为他所强调的重点在此文中乃是具体理解其经济思想的基础。

1. 基督徒生活的开始

这种生活必须从归信开始：非信徒必须彻底地弃绝自己，并要无条件地将自己交托给主，还要彻底地离弃自己过去的罪恶生活。巴克斯特反复地迫切强调这一点。“当将自己交托给主，以他为你灵魂的‘至大医生’，好让他能够用自己的‘血’来赦免你，并且用他的‘圣灵’来圣化你……要快地作，不可迟延……当毫无保留地、绝对地、彻底地去做……”^② 这种决定性的弃绝自我的行动，便是人与上帝订立盟约或

^① 传讲于1958年，该年度特会的主题是“产业实在美好”。——编者注。

^② Richard Baxter, *Works* (1707 ed.), 2: 515a.

说契约，因为上帝应许那悔改的信徒今生要得着赦罪和生命，来生要得着荣耀，而且，这个盟约使基督徒有责任不断地顺服，作为最终救恩的条件。巴克斯特因此强调在善行上坚忍的必要性，这与一些同时代的人那种涣散的反律主义倾向形成了鲜明的对比。这种强调使他更加迫切要求基督徒在职业中要表里如一。

2. 对基督徒生活的持守

巴克斯特谴责一切邪恶的自我放纵之举，并不断地要求人们要远避一切形式的罪。他称赞读圣经和研读其他好书、公共崇拜、个人祷告、基督徒的相交、严肃地默想来生以及至少选择一位基督徒“挚友”等举动，以之为圣洁生活的手段。圣洁之性“绝非他物，乃是经常性地优先将我们的灵魂、身体和生命及我们所拥有的一切奉献交托给上帝，去尊崇他、热爱他、服侍他并寻求他，不可追求一切属肉体的快乐与兴盛”^③——务要使圣洁之性的完满成为基督徒的终极关切。基督徒必须培养自己的德行，爱、诚实、恩慈、温柔必须成为信徒品格的特色，并要不知疲倦地行善。“在服侍上帝的工作上，你们必须摆上性命，并要在敬虔的工作、公义和爱心上，竭尽你的所能。”^④“务要竭力行善。”^⑤“无论活着还是濒死，总要以行善为你的关注和事业。”^⑥这种思想在他的著作中反复出现，而且他持之以恒的目的，就是要告诉基督徒“行善”在生活中的方方面面到底意味着什么。

3. 基督徒生活的高峰

巴克斯特一生中大部分时间是在巨大的患难中度过的，他认为自己一直都处在死亡的边缘上。这种情况教导他要引导自己的思想朝向天上，也朝向负责任地生活，就像是一个剩下不多时间、很快就要向上帝交账的人一样。他反复敦促其他人要学习同样的教训。“你们要像那行将入土的人一样生活。”^⑦“每天都要在为死亡做准备的过程中度过，并且，在你一切的事务上，都应当牢记你要往哪里去，还有你必须在哪儿

③ *Ibid.*, 1: 7a.

④ *Ibid.*, 1: 102b.

⑤ *Ibid.*, 1: 103b.

⑥ *Ibid.*, 1: 439a.

⑦ *Ibid.*, 1: 725a.

永远居住。”[巴克斯特，《为穷农夫辩护》(*Poor Husbandman's Advocate*)] 每天的生活必须争分夺秒地度过。

根据这些重点内容，我们现在便开始探讨巴克斯特关于两个重要的主题——工作与财富的教导。

二 巴克斯特关于工作的教导

巴克斯特抱持改革宗的“呼召论”(doctrine of the calling)立场，它建立在“世俗工作与作为祭司的牧职一样都是服侍上帝的方式”这一观念的基础上。他提出了这些论点：

1. 基督徒必须有呼召

凡有能力在某种呼召中工作的人都必须工作，只有那真正没有工作能力的人才能得免于此。这种情形甚至适用于富人，因为尽管财富或许可以使他们免于“肮脏”的工作，但他们却没有丝毫权利游手好闲。牧师或许因为被“属灵的工作”所占据，故而能够免于“世俗工作”，但是，那些隐修士却因为将自己的宗教变成了一种用以抗辩行善的借口，而受到谴责。^⑧

2. 基督徒必须仔细选择自己的呼召

他所选择的工作应当是这样一份工作，他能在其中最大限度地“侍奉上帝”，既有益于自己，又有益于他人。这份工作应当是一份他能从中找到乐趣，也是他所适合的工作，而且，这份工作不应该危及他的属灵生命。有些行业优于其他行业，譬如，那些涉及杀人或者赌博的工作就明显是有罪的，其他工作，诸如销售烟草和羽绒制造，为了支持那些用场更大的工作，则应当予以避免，包括从政、作教师、当裁缝和制衣一类的工作，则是向人们推荐的行业。^⑨ 巴克斯特在判断诸多职业时，固定不变的试金石就是“公益”。对于公益事业有贡献的（包括对个人的福利：既包括身体上的福利，也包括灵魂上的福利）的工作，乃是合

^⑧ *Ibid.*, 1: 106, 355b; 3: 450.

^⑨ *Ibid.*, 1: 357.

法的，而且，在这些工作当中，那些贡献最大的工作就是最好的工作。

3. 基督徒必须在自己的呼召中努力工作

上帝的意思乃是要人借着汗流满面的劳动来挣得自己日用的饮食。若有人不工作，那他就不配得到自己的食物。第四条诫命，就是要在第七日守安息日，乃是以“六日劳碌作你一切的工……”为前提的。上帝在圣经中命令人努力工作。巴克斯特严厉地批评那些“游手好闲的惹是生非之人”，着重指出了这种罪的严重性。他告诉我们，懒惰不仅毁灭我们自己的能力，而且还剥夺上帝当得的服侍，剥夺我们自己和国家，毁灭人的美德，滋生其他的罪，使我们成为受造之物的耻辱，而且使我们不能向他人行善。^⑩实际上，“游手好闲与奸淫、荒宴、酗酒以及其他诸如此类的兽行般的罪同属一类。因为这一切都是邪恶的肉体之乐，或者说邪情私欲”。^⑪

由此便可以得出结论，基督徒必须“爱惜光阴（或作赎回光阴）”——“断不可虚掷光阴，而是要利用每一分钟，以之为最宝贵之物，并要完全在恪尽自己职守的过程中度过”。^⑫我们所有的时间必须是为上帝献上的，不仅要用于默想和祷告，同样也要以最大的勤奋将其用于我们所受的呼召中。时间不光要善用，而且要用到最佳，必须要遵守优先性原则。“当一个人可以挣到一英镑却得到了一个便士时，当他应当朝见自己的君王时，却在拜访邻舍，那他就是弄丢了自己的时间。”^⑬挥霍时间之流，如嗜睡、闲聊、不必要的运动、信马由缰的思想以及毫无用处的阅读等，都必须与“贼中之王……亦即一颗不圣洁、不敬虔的心”^⑭一道，予以弃绝。“哦！你当像在末日审判中所听到的那样，来度过自己的光阴！”^⑮

现在，让我们来考察，巴克斯特对从事三种具体行业的人——即地主、仆人和商人所给予的进一步的具体建议。

^⑩ *Ibid.*, 1: 358-361.

^⑪ *Ibid.*, 3: 641a.

^⑫ *Ibid.*, 1: 218b.

^⑬ *Ibid.*, 1: 227a.

^⑭ *Ibid.*, 1: 227-228.

^⑮ *Ibid.*, 1: 222a.

(1) 地主。巴克斯特一直都是位现实主义者，虽然他的思想或许一直都专注于天上之事，但他的眼睛却仍然关注着自己周围所发生的一切。随着 17 世纪渐渐过去，他所看到“呐喊着的”显著弊病之一，就是富裕地主对贫困佃农的严酷压迫。巴克斯特认识到，这个将其财富建立在自耕农之上的国家正经历着一场灾难，他著书立说反对这种压迫，主要因为它乃是对人与人之间的正义和怜悯的侵犯。

首先，他谴责高地租。他认识到，通货膨胀会使享受固定收入的地主处境窘迫。于是，他就可以因此有正当的理由来提高地租——实际上，佃农能支付增加的地租，而租约又允许的情况下，那他就应当这样做。但是，倘若遇到了极大的困难，那首先就应当以怜悯为怀，即便在这里地主自身也缺少钱用。

其次，巴克斯特谴责奢侈浪费现象，他将这一点视为高地租的原因所在（它们被称为“榨取的地租”，rack rents）。他严厉地斥责地主贪恋钱财、内心刚硬，又骄奢淫逸。

第三，他恳请人们要有爱心。这就意味着要降低压迫式的地租。注重实际的巴克斯特同样也主张说，地主们应当到他们的佃农那里去参观，以获取关于他们的需要和问题严重程度的第一手资料，以便能有效地帮助他们。

巴克斯特同样也关心小佃农们自身的属灵福祉。在当时的情况下，他们就像“牲口”一样苦苦地挣扎，才能够使收支相抵。因为除了工作以外，再也没有时间做任何事情，他们正在忽略对“灵魂的关注”。巴克斯特预见到，土地正在蜕变为“无神论、不信和野蛮”。极度贫穷和极度劳苦，正在剥夺着贫困农夫的教育，并因此使得他们不能阅读那可以引导他们归向上帝的圣经及其他书籍（参见《为穷农夫辩护》，e-d. Powicke, 1926）。

对于那些雇佣仆人的富人们，巴克斯特同样也提出了与之相应的建议。给仆人们所分配的工作既不能太少，以至于他们有时间去游手好闲，也不能分配得太多，以至于他们没有时间去祷告、读经以及进行其他的属灵操练。他们的主人除了照顾他们的世俗需要以外，还有一种特殊责任，就是照顾其属灵的需要。

(2) 仆人。在选择工作和主人的过程中，仆人绝不能以悠闲、高工资和乐趣作为自己选择的标准，而是要以“讨上帝的喜悦以及你们灵魂的救恩”为标准。倘若能够选择的话，巴克斯特说，就要找一个敬虔的家庭来服侍；或者，倘若无法做到这一点，那就要在一个能生活在“一位诚实、大有能力、令人心悦诚服的牧师”照管下的地方找一份差事。“倘若你有选择的话，那就既不要选择一份游手好闲的工作，也不要选择一份事务过于繁忙的工作。”^{①⑥} 巴克斯特以他注重实际的方式补充道：“倘若一位仆人想找到最好的主人和最好的工作，那他就必须要在辛劳、勤奋、值得信赖及其他仆人的美德方面，成为比其他人更优秀的仆人。”^{①⑦}

仆人必须尊重并服从自己的主人，而且要努力工作，因为三心二意的工作乃是欺骗自己雇主已经付了工资的劳动，因此就等于偷盗。浪费属于别人的时间就等于犯罪。巴克斯特责备那些牢骚满腹又不诚实的仆人，并训导他要忍受艰难和警戒，也要为自己的主人祷告。^{①⑧}

(3) 商人。早期的决疑论者（Casuists）曾经将商人的工作斥为邪恶的。但是，巴克斯特是生活在一个商人正扮演着日益重要的角色的时代中，他并不同意这种观点。商人的职业同样对“公益”事业有贡献，因此，巴克斯特认为它是合法的。^{①⑨}

巴克斯特提出了从事商业活动的普遍原则。一切的“讨价还价或是契约”，都必须受到敬虔和正义原则——即爱自己的邻舍和舍己原则的管辖。商业生活必须作为宗教生活中的一部分，商业行为必须受到上帝律法的管辖。绝不可以有双重标准，也绝不可以有丝毫的妥协。人的生命绝不是密封箱中度过。对那种实用主义的异议——“在市场上，每一个人都应当获得尽可能多的利益，这是理所当然”，巴克斯特驳斥说，“在基督徒中不是这样，即便在那些承认真理和普遍诚实的不信者中也不是这样。”^{②⑩}

^{①⑥} *Ibid.*, 1: 386.

^{①⑦} *Ibid.*, 1: 387.

^{①⑧} *Ibid.*, 1: 435-437; 4: 208b.

^{①⑨} *Ibid.*, 1: 819a.

^{②⑩} *Ibid.*, 1: 805-823.

因此，在一切交易当中，基督徒必须格外诚实，而且总是要将其他人的利益放在第一位。交易者在定价问题上得到了这样的建议：遵守法定的价格要求。在市场上销售时，就要遵守当地市场的价格；在一个平等的合同中，对货物的真实价格进行评估，对此，买方若不想买，也可以放弃不买；不要从一位特别需要这批货物的人身上占太大的便宜。有一个与确定价格密切相关的因素，便是有关各方的财务状况。没有任何理由不从一个愿意出价的富人那里收取比一位穷人所出更高的价格。砍价是一种不良的商业行为，因为它会鼓励那些销售者给自己的货物标出一种不诚实的高价，而基督徒则应当按照货物的真正价值来进行标价，而且“除了正当的收益之外绝不多取”。

“装饰门面”绝不能用于增加某种商品的价值。基督徒在因为受骗而购买了一件残次品之后，不应当放过此事。巴克斯特提出的原则是，一般而言，只要是它不违背真理、不违反诚实、不妨碍其他人的最大利益，就要尽可能地以商业企业的方式来予以制裁。在面临困难的情况下，则必须以基督徒的爱心作为指导原则，而富人要帮助穷人。

由其朋友亨利·阿什赫斯特（Henry Ashurst）为巴克斯特所作的葬礼致辞，反映了他关于基督徒商人的理想：“上帝极大地祝福他的诚实和慷慨，而且，人们认识到，他们可以与他交易，而不至于有受欺骗之虞，因此他逐步成为一个非常富有的财主，但是，他从来没有如此专注于他的生意，而是随时准备用任何方式服侍上帝，并帮助其他人或公共事业。”^②

三 巴克斯特关于财富的教导

巴克斯特在这一问题上提出了三个论点：

1. 财富是努力工作的赏赐

巴克斯特并没有超出圣经中的内容，将贫穷视为一种理想。对他来

^② *Ibid.*, 4: 909b.

说，“成功乃是上帝对尘世间努力工作的一般奖赏”。^② 通过合法方式所取得的财富，乃是上帝对勤奋工作者的祝福。然而，财富却并不一定是上帝祝福的某种标志，而有可能最终变成一种咒诅，正如下一个论点中所说明的那样。

2. 财富对救恩来说是一种危险

为了上帝的缘故而寻求收益，乃是正当的、是好事，但是，为了一己之私利而去追求财富，则是贪财。这实在是“否认上帝，颠倒了人的生活方式之举”。^③ 贪财就是崇拜偶像，而且是将劳动变成了罪。^④ 财富的意义绝不是作为一种目的，而是在所行之路上的—种供应。基督徒的心必须要放在天上，以服侍上帝，而不是放在地上，使自己成为金钱的奴隶。“务要谨慎，免得这世界或是其中的任何东西再偷偷地进入你的心，对你显得如此甜美。”“贪财乃是万恶之源，贪恋世界乃是爱上帝的死敌。”^⑤ 富人得救尤其困难，因为他们在这—点上受到了特殊的试探。圣经并不仅仅是教导得救的人少，而是教导在这少数人当中也有少数多有财富的人能够找到永生：“圣经用这样—种普遍的语言说，就好像救恩差不多已经分配给了贫穷人，而富人则被赶出了—样，因为他们得救的人很少。”^⑥

3. 财富乃是应当运用的“才干”

(1) 财富绝不可以用作错误的用途，亦即用于奢侈浪费。巴克斯特悲叹说：“富人既不认识‘财富’的真正用途，也不认为自己必须要为所拥有的一切向上帝交账。他们认为，他们的财富是他们自己的，他们愿意怎样用这些财富就怎样用。”^⑦ 财富是上帝所赐的—种管家身份，钱财应当用于荣耀这位赐予者。

(2) 财富可以用来投资。巴克斯特认为，投资是经济生活中不可或缺的一部分，基督徒可以合法地参与其中。实际上，借贷是—种责

② *Ibid.*, 2: 527a.

③ *Ibid.*, 1: 203a.

④ *Ibid.*, 3: 627a.

⑤ *Ibid.*, 1: 488a.

⑥ *Ibid.*, 4: 474b.

⑦ *Ibid.*, 1: 294b.

任，当其他人有这样的需要，而他的谨慎之心也允许的话，²⁸ 而且，想得到一种合理的利率并非犯罪。巴克斯特用以下这种方式来证明“有息贷款”的合法性：首先，它可以用一种爱心捐助的方式来极大地帮助那些穷人。其次，这种做法并没有为上帝所禁止：摩西律法中所严格禁止的只不过是一种没有恩慈的行为，但基督并没有规定任何“实体法”来反对这种做法。第三，“自然法”并没有禁止一切的有息贷款，因为有息贷款并不必然就与敬虔，或一个人的福利，或一个人的邻舍的福利相悖。然而，当违背了正义和爱心的原则时，有息贷款则是邪恶的。例如，当爱心要求无息贷款时却收取利息，则是错误的。

巴克斯特颇有智慧地论述说，人们不应该允许把财富囤积起来使其贬值的做法，而是应当用于增加其价值——更重要的是——用于帮助他人。正是这种作为才会荣耀上帝。

(3) 财富在用于我们自己的需要时必须节俭。上帝乃是财富的“大东家”(Chief Owner)，人作为上帝的管家，必须忠实地管理它，而这就意味着要避免浪费和挥霍之举。尽管巴克斯特认识到，在维持一个人既定的社会地位方面可能会产生某些不可避免的花销，²⁹ 但是，价格高昂的吃喝、过分讲究的衣着，给富丽堂皇的建筑做奢华的装修，还有不必要的休闲活动，都必须予以禁止。³⁰ 在基督徒将金钱用于休闲和享受的活动之前，他必须按照随后可能会出现的情况，计算清楚他必须在自己、自己的子女、税收、穷人和教会的费用上花费多少钱。因此，他必须记账。在任何情况下，金钱都只能花在这些没有罪并且真正能使人得到休养的“休闲”上，也就是要促进身体和心灵的健康，使基督徒更加适于服侍上帝。

(4) 财富必须用于积极行善。巴克斯特对爱心在基督徒生活中的地位抱有一种崇高的观点。通过这种方式行善，使我们更加效法上帝。它表明，我们的信仰应当是诚实的，而且这也是圣经中用强有力的字眼所吩咐和夸奖的。因此，“要将行善作为你敬虔生活中最重要的外来部

²⁸ *Ibid.*, 1: 816b.

²⁹ *Ibid.*, 1: 372.

³⁰ *Ibid.*, 1: 927ff.

分，并要使它成为你生活中的交易与事务，而不是作为顺便办理的一件事”。^①而且，他还补充说，现在就去做，而不要把善行推到无限的将来。在用爱心的捐助来满足其他人的要求时，“像你愿意别人怎样待你那样”去行善的方式，乃是爱人如己的基本要素。

巴克斯特在决定一个人到底应当给那些有需要的人多少捐助方面，并不是一位律法主义者。他没有定下任何固定的比例，他唯一的原则是“尽你所能地去给”。在“十一奉献”的问题上，他所作的判断（在写给托马斯·古奇的一封信中）是这样的：“你的十分之一那部分，对某些人来说太大了，对另一些人来说又太小了，但是，对大多数人来说，我认为，它可能是一个同样适合于其他人的具体数目。”^②他愿意看到，将基督徒的金钱用于国内外的异教徒的归信上，用于鼓励“敬虔的牧养工作”上，用于建立和捐助学校和医院上，用于帮助贫困儿童上，当然，也用于救助穷人上。这意味着他本人将自己年收入的几乎一半都用在了这种慈善事业上。

四 结论

因此，巴克斯特向我们展示出，在我们所挣得的收入和花销上面如何使上帝得荣耀。我们必须在自己所受的“呼召”中恪尽职守，我们必须努力追求最成功的方式，并要祷告我们的劳碌得以正当地兴旺起来；上帝若是用财富使我们兴旺起来时，我们则必须怀着感恩之心来接受（但也当心存敬畏），并要将这财富用在对他的侍奉上，又要尽我们的所能来行一切的善事。^③但是，我们绝不能放纵我们的心。“人啊！当仰望天国，并要记念在那里有你的家，有你的盼望，否则，你永远是一个失丧的人。正是为了这缘故，你必须谨慎，又必须为之辛劳。”^④

^① *Ibid.*, 1: 868a.

^② *Ibid.*, 1: 865b.

^③ *Ibid.*, 3: 658b.

^④ *Ibid.*, 1: 206a.

清教徒教会中的纪律观^①

唐纳姆 (D. Downham) 著 陈知纲 译

今天，正确地实施教会纪律的问题既势在必行，又令人困惑。回顾16、17世纪对这一问题的看法，会帮助我们在这一问题上把握其要领。

一 教会纪律的必要性

欧陆与英伦的宗教改革者们当时在这一观点上的意见普遍一致。加尔文说：“正如基督论乃是教会的生命，教会纪律则俨然教会的筋骨，这是因为教会之躯的各肢体得以依托覆缀其上，各得其所。”教会纪律“既是一副嚼环，用以约束并制伏那些抵挡基督论者，也是一剂兴奋剂，用以激发那冷漠之人”。加尔文在日内瓦的实践乃是与他的教训相一致的。加尔文在其早期的服侍中，曾经因为这个城邦的邪恶而拒绝分发圣餐。邪恶的市民则通过给他们的狗起名为“加尔文”的方式，对他这种毫不妥协的热情作出了反应，而且，他还曾经被驱逐了三年之久。在重返日内瓦城之后，他建立起了一个教会法庭，由六位城邦中的牧师和十二位教会中的长老组成。他们每周四召开会议，“无论其身份，凡作奸犯科之人”一概以纪律论处。

加尔文对不列颠的宗教改革者们在这一问题上的影响是巨大的。诺克斯的《教会纪律手册》(*Book of Discipline*)、克蓝麦的《公祷书》和《三十九条信纲》以及后来的《1603年教会宪章》(*Canons Ecclesiastical of 1603*)，都表明我们的神学家赞同那些国外的神学家的意见，亦即必

^① 传讲于1959年，该年度特会的主题是“人们怎能听见呢？”。——编者注。

须用一种更为普遍的教会纪律来取代告解礼与苦修，而且，这种教会纪律与圣道的宣讲和圣礼的施行一道，同为真教会的标志。

然而，在英格兰，宗教改革者的愿望却遇到了重大挫折。那种继承下来的教会与国家之间的政教关系乃是造成这一情形的主要原因。按照普通法（common law）的规定，只有民事法庭才能够对那些被逐出教会的人实施惩罚。（今天，“教会法庭到底能够在多大程度上对一位平信徒作出宣判，而不论其情形如何，这一点颇令人怀疑”）^② 这就意味着，尽管国教教会在其章程中有明确的规定，但从一开始在实践中就受到了很多限制。

伊丽莎白时代的清教徒都是虔诚的教会人士，他们要求建立起一套在教区基础上进行运作的教会纪律。因此，他们有时候会被人们称为“严守纪律者”（Disciplinarians）。他们认为，只有纪律才能使教会生活虽历经各样混乱而不毁。此后，巴克斯特曾经在基德明斯特镇为自己的工作作证说，“对实施教会纪律给会众带来的裨益绝不可小觑，因为我清楚地发现，若没有教会纪律，我就无法使那些敬虔之人免于分裂。”坚守教会纪律的本能是显而易见的。但是，这种对教会纪律的需要，绝非仅仅是基于某种权宜之计，最让这些人困扰的乃是这样一个事实，使教会秩序化的新约模式中的那种基本因素早已为人们忽略了。

二 纪律的目标

对于清教徒来说，这类目标有三：

1. 通过遵行他的圣道来荣耀上帝。上帝既然早已言明并规定了教会纪律，那他们就必须遵守之。一如既往，清教徒对遵守纪律本身的关注超过了对遵守纪律的结果的关注。

2. 为了捍卫教会信仰与生活的纯洁，而这一点若非因为有教会纪律必然会丧失掉。托马斯·古德温在谈到《启示录》第2章至第3章时说：“基督吩咐众教会要效法最初所赐给他们的模式，而他们或者说有

^② Boulbee, *The Thirty-nine Articles*, P. 278

人在这一点上动摇了，他让他们回到最初所领受并从众使徒那里所学到的模式，因其中包含了一种不可偏废的永恒原则。既然他们没有偏离这一模式的自由，那我们也就没有这等自由：《启示录》3 章 3 节中说‘所以要回想你是怎样领受……又要遵守，并要悔改。’这些写给七教会的书信对教会纪律的关注一如对教义问题的关注，因为他从他们身上所看到的问题依然（一直）是纪律松懈，而这使得人们的教训和实践无的放矢。”巴克斯特在他的《归正的牧师》一书中指斥自己的牧师同仁，因为忽视运用上帝“为治愈罪人”所赐下的命令，从而将赌咒发誓、酗酒、奸淫招致自己头上。（无怪乎他的同事们希望他的著作以拉丁文形式出版）

为了保护教会中那些软弱的成员免受各种有害的影响，同样也需要有纪律，因为“近朱者赤，近墨者黑”。“那邪恶之人犹如鳄鱼一般，会把道路弄得湿滑难行，好使你跌倒，而在你跌倒之时，就俨然被吸干了鲜血。”（斯温诺克语，Swinnock）因此，为了那些在基督里为婴孩者的缘故，就必须把那些邪恶之人从教会当中赶出去。

3. 为了更新并复兴那些正陷于错谬中的成员，这一点我们随后就会彻底明白。

三 实施教会纪律的情形

那些犯了昭彰之罪，诸如奸淫、偷盗，或是信奉异端之类的罪的人，必须要接受审查，若没有明显的悔改迹象，就要被立刻逐出教会。在由清教徒于“共和时期”发展起来，又被斯图亚特王朝复辟时期那些不从国教者保存下来的纪律体制中，那些小错误也被列入了监督之项。下面便是一些与 20 世纪相关的例子：

1. 忽略公共教会礼仪被视为退后的第一个标记。教会成员要求参与所有的教会聚会，“每周只去教会一次的人（oncens）”立刻就会成为怀疑的对象。如果出现连续不到教会的情况，就会指定一位成员来监督这个不参加教会崇拜的人的一举一动，并努力将其挽回。

2. 选择以基督徒团契之外的人为伍，被视为应当予以监督的事项，

尤其是在选择一位不信主的异性并与之结婚时。“呜呼！忧愁、悲伤、困惑、圣伤之情，便是这等可憎之事重压在以斯拉良心上的！”布鲁克斯惊叹说，“你若是一位圣洁的人，那你就会更多地从自己妻子身上寻找恩典的基业，而不是与自己妻子一道去寻找金子的基业；你就必然会看重公义胜过财富，看重敬虔胜过金钱，看重她在天国所存的基业，胜过她在世上的基业，看重她是一个重生的人，而不是她出身高贵。你认为，那不会用牛驴一同耕地的上帝，会和这等卑贱的人同负一轭吗？唯愿我能对这等驴子讲话，他们的不虔不敬早就使他们丢掉了底线，比这等的牛驴还不如。”有一个浸信会的人，倘若说不是被逐出了教会的话，那也是曾经被中止了教会生活达36年之久。有些清教徒牧师，为了反对杂婚所找到一种救治办法，就是采用拉郎配的方式！

3. 清教徒还会在个人的衣着方面受到劝勉。上帝为什么会以瘟疫和大火光顾伦敦的众多原因之一，在布鲁克斯看来，乃是如此：“在许多传讲福音的人身上，有太多与世界时尚一致之处。”他在注释《以西结书》23章15节时，说：“那些从埃及人那里借华美外袍来穿的人，就会身上长满毒疮、疖子。当然，恐怕主绝不会穿这等外袍，倒是说，第一，他们愿意穿上那等能穿着死去的袍子；第二，是那等可以穿着出现在古人面前的外袍；第三，是那等可以站在审判台前的外袍。”毫无疑问，查理二世之所以认为“长老会”“不是绅士的宗教”，乃是因为长老会信徒断定他所穿的花哨王袍与一位君主的身份不相称！

“软弱的人性几乎会犯任何错误”，克拉格（G. R. Cragg）写道，“这一点便被视为警戒教会成员，劝勉其行事为人（要与其身份）更加相称的理由。强烈的欲望、退后或发怨言、无故发怒、暴躁和争竞的精神、悖逆、借东西不还、苛待自己同胞、懒散，这些错误与其他许多错误一道被列为实施教会纪律的正当理由。”

四 教会纪律的模式

教会纪律既有预防性的（preventative）纪律，也有纠正性的（corrective）纪律。

预防性纪律的实施，首先在于要仔细检查一位成年申请人要求被纳入教会中的申请。“在许多教会中，纳入教会并不是立刻或自动完成的，”克拉格写道，“延期答复是一种通常的做法，对每个人的情形进行详细的调查乃是一种规范。”成员要展示出重生的标记，愿意公开地承认上帝对付他们的情形，并且愿意完全服从基督和他的命令。有时候，还会要求他们签署一份约书。我引用一份由奥利弗·海伍德（Oliver Heywood）所起草的约书：

本人诚然同意成为由奥利弗·海伍德任教师和监督员之教会的一员，并依照上帝的圣道来服从他的教训、牧养、引导和监督。在公共崇拜中与教会相交，并服从其他成员出于兄弟之爱的警戒，以便在真知识和圣洁上造就自己。

在苏格兰，预防性纪律中的第二阶段是“捍卫主的圣餐桌”。其方法是通过举行圣餐礼之前的讲道（action sermon），警告那些正生活在已知的罪中的人不要来到主的圣餐桌前。《公祷书》同样也包含了与之具有同等效力的警戒，向那些领受圣餐的人宣读说：“你们当中若有人褻渎了上帝，拦阻或是毁谤他的圣道，犯了奸淫，或是陷在邪恶、嫉妒抑或任何其他形式的大罪之中，就当悔改自己的罪。否则，就不可来到主的圣餐桌前。免得在你领受了圣餐之后，魔鬼就进入你的内心，犹如魔鬼进入犹大的内心一样，并使你充满诸般的罪行，带你走向灵魂与身体的灭亡。”“你们应当谨慎，”约翰·欧文说道，“按照福音原则，这样的圣物只施给那些适合和配领受圣餐的人。那些强迫牧师将这带着应许的圣礼施给他们的人，或是将这印记毫无差别地施给所有人的，诚然是剥夺了他们一半的牧师职分与责任。”

纠正性纪律的各个阶段在《威斯敏斯特信条》第 3 章 4 条中有规定。违反教会纪律的人私下受到劝诫，如有必要，还会给以公开的警戒。倘若他漠视了这一点，就要终止他领受圣餐的资格。这种做法有时候会被称为“小驱逐”（lesser excommunication）。最后的一个阶段，就是将其彻底逐出教会（complete excommunication）。对于这一庄严的步

骤，绝不能轻率或是贸然地从事，因为，欧文写道：“每一个教会群体的最大原则就是，人们要遵行主基督所命令之事，任何人不得凌驾于教会之上，而故意悖逆他的命令。故此，因为一些细枝末节的小问题就将他们逐出教会……乃是与他们内心的‘自然之光’相悖离的。”只有当违纪者的罪行已经显露无遗，而且已经用尽了任何可能的办法说服其改弦易辙而无效时，才能断绝其教会生活。

谈到彻底逐出教会的后果，古德温写道：“伴随着这一诫命而来的确切的内在影响，就是撒旦所带来的内在的良心痛苦与沮丧，而这在所有痛苦中是最大的惩罚……这种情形我从那个被赶出教会的哥林多人身上看到了；这个人被赶出教会，被说成是奉主耶稣的名交给了撒旦（《哥林多前书》5：4-5）。要将这人按基督的托付赶出教会，这命令既然要奉他的名发出，当他们在地上宣布这一命令时，他就在天上签署这命令。”深入评论这一行动的严肃性会显得非常肤浅。用一句17世纪经常用到的话说，就是要“带着哀恸和酸楚之情”对违纪者实施这一判决。

巴克斯特建议，在这样做之前要有三天的祷告期，然后，教会将召开大会，代表那个不肯悔改的人再次献上祷告。教会将宣读诸如《利未记》8章和《哥林多前书》5章一类的经文，并对其进行解释。在详细陈述了违纪者的罪状，以及用以召回他的方法都已经落空之后，将宣告“这人从今以后不再是本教会中的一员，必须将其赶到世界中去，使之不再与我们一道在主的神圣奥秘上有份，也不再属于我们的团契，更不再享有上帝家中的特权——愿上帝怜悯他的灵魂”（参见克拉格的著作）。会众会受到警戒，要待这人像“外邦人和税吏”，直到他被重新纳入教会为止，同时为他的灵魂祷告。有时候，这一行动还伴随着教会的禁食祷告。

采取这一行动的精神必须是正直的：一方面是漫不经心的极端，另一方面是律法主义、求全责备的极端，两者都必须予以避免。清教徒领袖在处理这一问题时，经常会提到保罗的眼泪。牧师及其会众都会受到提醒，保罗曾经“昼夜不住流泪”地警戒过以弗所人，并出于一颗“先前心里难过痛苦，多多流泪”的心写信给哥林多人（《使徒行传》

20: 19, 31; 《哥林多后书》2: 4)。在一个世纪之前, 加尔文就已经提出了, 教会的监督必须“要以治病救人, 而不是摧毁这个罪人为宗旨”, 而且“用来管教的杖必须是充满父爱的杖”。欧文提出了同样的观点: “这种审判的本质和宣判的目的必须是纠正性的, 而不是惩罚性的; 为了治病救人, 而不是为了使之毁灭。”巴克斯特同意这种观点: “在审判过程中必须采取谨慎的态度, 免得我们伤害人, 而非使人受益……即便是我们在大刀阔斧地处理某些事件时, 我们也必须谦卑地处理此事, 并要表明: 这既非出于恶意, 也非出于专横, 更不是出于报复, 而是出于一种我们的良心所不能忽略的责任。”专横霸道的诱惑是真实的, 但必须予以抵制。欧文提出了我们借以检验自己动机的几条原则:

(1) 不明朗的情况下, 绝不允许将人逐出教会。

(2) 有偏见、偏袒、急躁和所有仓促之举, 在实施教会纪律的过程中都必须谨慎地加以避免, 因为这一审判乃是主的审判。

(3) 这里同样也须要牢记, 我们也是血肉之躯, 也容易受到试探, 这就会约束我们并使我们心存敬畏按捺在此类事件中容易表现出的草率与自信。

因为教会纪律乃是以召回违纪者为目的, 所以绝不可存心某些事, 以致在这人最终复兴之路上设置不必要的障碍。

五 罪人的复兴

清教徒对于被逐出教会的人一宣告悔改就欢迎其回归教会的事情上, 持谨慎态度。他们记得, 复活后的主在恢复彼得所享的恩宠之前, 对犯了错误的彼得进行了仔细的查验(《约翰福音》21: 15-19), 而且, 他们还想到了“因为依着上帝的意思忧愁, 就生出没有后悔的懊悔来, 以致得救”。然而, “世俗的忧愁是叫人死”(《哥林多后书》7: 10)。对他们在此类事件中所要寻找的悔改宣告的真实与诚意的标志, 布鲁克斯做了以下规定:

(1) 真正的悔改是自由和甘心乐意的，不是出于被迫的，更不是心有不甘地挤出来的，就像法老和扫罗的认罪一样。

(2) 真正的悔改认罪是完全彻底的。与犹大的后悔不同，他承认自己出卖了无辜之人的血，却没有承认自己的贪婪。

(3) 真正的悔改认罪是诚实的，是从加在灵魂上的恩典的印记中所迸发出来的。

(4) 真正的悔改认罪是绝然不同的，也是不能混淆的；在认罪时，犯罪者要事无巨细地承认自己的罪，正如大卫承认自己奸淫与杀人流血的罪一样。

(5) 真正的悔改者会承认自己堕落的情形及犯罪的严重性。

(6) 真正的悔改者要为罪忧伤，就像便哈达的仆人头套绳索那样，来到上帝面前。

(7) 真正的悔改认罪，虽然并非总是带着很强的信心，但总是与信心相伴。

(8) 真正的悔改，乃是伴随着生命的改变。

认罪，诚然惟独是向上帝做出的，但是，若缺少了“依着上帝的意思悔改”的标记，那么对申请人恢复自己会籍的要求，就必须以怀疑来看待。

恢复教会成员身份的形式依不同教会而有所不同，但一般而言都形式简单，主要包括赞美和祷告上帝使这位被复兴者能从此持守在正路之上。这种形式有的时候还伴随着按手。在某些教会中，要求这位被复兴的悔改者要在教会的面前对公开和私下里所犯的罪行表现出忧伤之情，并且恳求他所得罪的那些人的公开饶恕。

六 “钥匙权”

对于在教会纪律中所实施的权利这一主题，在 17 世纪中有非常充分的讨论。清教徒所持的立场是逐出教会和恢复会籍的权力寓于圣道之

中，也因此寓于教会之中，只要是这一教会通过正当授权的代表正确地运用了圣道。欧文说：

这种逐出教会的行为，乃是一种奉主耶稣基督之名行使教会权力的行为，而且，倘若如此，那它也就是教会中承担圣职者的行为，因为除了那种寓于教会圣职人员身上的权力外，教会中便没有任何权力，可以以此称之。……有两条原因证明逐出教会的权力，亦即实施这一行为的权力乃是在教会长老的手中：

(1) 因为众使徒依其在各教会中的“职分权力”（office-power），诚然参与了这一权威性的逐出教会的行动，这一点在《哥林多前书》5章的例子所持的意见中是显而易见的。除了教会长老的“职分权力”外，并不存在其他权力。

(2) 这是一种治理的行为。然而，所有的治理，既然这样称呼，都惟独掌握在治理者手中。我们可以补充一点，对于维护教会纯洁、捍卫教会尊严、教导教会中的所有成员、纠正那些违纪者及其教恩的关注，主要责任是赋予了治理者抑或说是托付给了他们。

然而，为了避免误解，欧文很快又补充说，逐出教会乃是惟独属于教会长老的行为：

在权柄问题上，宣告这审判的责任乃是托付给了教会身体。按照他们所认可和实践的程度，将其付诸执行，因为与那些人（被逐出教会者）断绝往来的乃是他们，否则，这种审判就没有了任何用途或是效用。这种惩罚必须是“众人”所实施的（《哥林多后书》2：6），他们同样也能复兴那受责备之人。因此，未经教会同意的逐出教会之举不过是无效之举。

上述引文表明，清教徒牧师觉悟到，他们已经从那位教会大元首自己那里领受了实施治理和纪律的权柄。今天，这种觉悟已经在极大程度上丧失了，轻视基督教牧职的观点颇为流行。这无疑是教会纪律已经陷

人声名狼藉之中的一个原因。

七 一些实际意义

显然，宗教改革者和清教徒都将教会纪律视为秩序井然的教会的标记。加尔文强有力地批判那种反对纪律者（anti-disciplinarian）的态度，他说：“凡希望废除教会纪律的人，或是那些阻拦恢复教会纪律的人，不管他是出于无意也好，故意也罢，实际上都是想彻底毁灭教会。”倘若这种说法正确，而且教会纪律乃是真教会有别于假教会的标记的话，那么，20世纪教会的诸多做法，例如不加分辨地予以洗礼，放开来到主的圣餐桌前的邀请，在没有考察其处境情况下就允许离婚人员再婚，未经考查就接纳某个人成为教会中的成员，都须要进行严肃的省察。论到诚心欢迎附近教会中跌倒的人，应当如何行事呢？论到那些不去教会的人，他们为了保证死后得奖赏（postmortem rewards），多年前就将自己的名字写在了我们的“选民名单”（或“领圣餐者名单”）上，又当怎么办理呢？我们要用这种漫不经心的方式来彻底摧毁我们的教会吗？我们若在这等事上有确信，那我们愿意采取积极的行动来改弦易辙，使教会纪律恢复其应有的地位吗？

让我们用巴克斯特的话来结尾：

倘若众位牧师能在履行这一职责时，以全力以赴、舍己的精神尽其职守，那他们就能在这类事情上有所作为，并盼望从中蒙受祝福；但是，我们若在自己的工作中面对一切危险事物和忘恩负义的事上退缩，在那些需要付出代价或烦心之事上互相推诿，那我们就不能指望这套属血气的方式会带来什么巨大的益处。我们若在尽自己的职守时如此残缺不全，又如此漏洞百出，那我们就不能指望福音能运行，并得荣耀。

愿上帝帮助我们用心领受这番话。

选读书目：

- (1) J. M. Lloyd-Thomas ed. , *The Autobiography of Richard Baxter*
(an abridgement of *Reliquiae Baxterianae*)
- (2) J. Horsfall Turner ed. , *Oliver Heywood's Diaries, etc.*
- (3) Richard Baxter, *The Reformed Pastor.*
- (4) Richard Baxter, *The Christian Directory.*
- (5) John Owen, *The True Nature of a Gospel Church.*
- (6) Thomas Goodwin, *On The Constitution, Right Order, and Govern-
ment of the Churches.*
- (7) Confessions of the Reformed Churches
- (8) H. H. Rowdon, *Puritan Church Discipline.*

巴克斯特的《归正的牧师》^①

凯杰 (J. A. Caiger) 著 杨征宇 译

引言

“我传道，就像从不确定能否再次传道，且像一个垂死者给另一个垂死者传道。”

“我不过是上帝手中的一支笔，颂赞岂能给一支笔？”

这两句著名的语录帮助我们了解巴克斯特本人和他对自己侍奉的态度。在第一句语录中，我们能感受到他讲道的时候在内心燃烧着的紧迫感。其次，当我们的影响力及其工作越来越推崇时，第二句语录表现出来的谦虚精神恰好抑制我们对他的钦羨。

理查德·巴克斯特是英格兰西部的什罗浦郡人士，1638年被按立为牧师，时年23岁。三年后他被任命为基德明斯特堂会副牧师。在那里经过一段时间混乱的侍奉，看起来他像是不堪忍受内战早期部队运动和暴力冲突的骚扰，他搬家去和那些在考文垂的议会军要塞找到避难所的清教徒牧师住在一起。1645年，他成为议会军的随军牧师，并于1647年返回基德明斯特任驻堂牧师，他在整个英吉利共和国时代都留在那里，事工上发挥了巨大的影响力，直到复辟时期带给他迫害和羞辱。他被禁止讲道，于是就拿起笔做刀枪，直到1691年去世。

《归正的牧师》(*The Reformed Pastor*) 写于1656年，巴克斯特时年

^① 传讲于1967年，该年度特会的主题是“于教训、督责都是有益的” (Profitable for Doctrine and Reproof)，取自《提摩太后书》3章16节。——编者注。

41 岁，这本书植根于巴克斯特本人在基德明斯特的牧会实践，值得注意的是他讲道的迫切、他惊人的委身及其致力于对会众的要理问答式教导。这本书是他在侍奉期间主日讲道的补充和延续，迫切有力地呼吁牧师归正，向他们提出挑战，让他们完全服从工作中涉及的教会法规，恳求他们在《新约全书》教导的亮光下逐步归正以至于称职。

本文从巴克斯特丰富的材料中选取下列四个主题：（一）牧师对其职责的一般看法；（二）牧师对他本人灵魂的关切；（三）牧师及其讲道；（四）牧师及其弟兄们。

一 牧师对其职责的看法

两个简单的大前提决定了巴克斯特对于牧师职位的观点：

（1）每群会众必须有（一个以上）自己的牧师，且每位牧师须有自己的会众。

（2）习惯上，会众通常不得比牧师能够牧养照看的人数多：

上帝不会交托我们本质上办不到的事。他不会强迫人跳到月亮上、摸星星、数点海沙……上帝会要求一位会督照看一整个县、或是成千上万人的许多教区，以致他认识不了、照顾不过来吗？所以高级教士们有祸了！这是将本质上不可避免地受诅咒的必然性强加于他们……哦，基督之教会欢乐吧，工人们有能力、有忠心，而且人数比例刚好与灵魂的数目相称！

1660 年当巴克斯特拒绝赫里福德主教职位时，他的思想是否充斥着这种后来的原则呢？

牧师的职责是“在上帝要求我们为他们的救恩所做的一切圣事和圣礼上，以极大的警醒和勤勉，对教会整体及其各肢体悉心照看”。我们教牧监管的最终目的是讨上帝喜悦并荣耀上帝，以及他的教会得荣耀。我们职分的近期目标是在我们的督责下，人们的成圣、神圣的顺服、合一、有秩序、美善、力量、坚忍、成长及其正确地敬拜上帝，尤其是在

严肃会中。

牧师必须习惯于讨上帝喜悦，并让他成为侍奉的中心，向他而活，因他是上帝，也是牧师的欢乐。他必须关注教会的益处，为教会的美善而欣喜，以教会的健康安乐为乐，并愿意为教会奉献，甚至牺牲自己。他的心必须放在来世，深深意识到将来无法估量的荣耀丰盛如何比世俗琐事更令人喜悦。“不以圣洁为乐、不恨恶罪孽邪恶、不爱教会的合一纯洁、不憎恶不和与分裂、不喜悦圣徒交通、不享受与上帝的百姓一同公开敬拜上帝的人，不适于做一个教会的牧师。”

我们牧养的对象是整个教会（我们要在其中忠实执行我们的公开职责）及其中每位会员（假定我们必须认识我们照看的每个人——如果我们不认识他们，那又怎么照管他们呢？）。

基督自己，良善的大牧者、教会的元首，看顾整个教会，看顾每个人……圣经的许多段落使我们确知，我们的职责是照管我们会众中的每个人；古代大公会议决议的许多段落直白地告诉我们，那时候，直到教会开始拥挤且增大到不能像一般教会一样领导为止，当它们的人数增长很多且归信者增多时……按姓名照看会众的每位成员被视为我们的职责，即使他是最卑微的仆人或婢女。

牧师的工作包括照顾各种条件的群体。

领人归主的工作是伟大的事业，我们必须首先尽心尽力去实现。那没和罪人谈道而任凭他下地狱的人，不像众人的救赎主那样爱灵魂，他对邻舍的爱还不如一个人的最大的敌人根据理性对此人所拥有的爱的水平。因此弟兄们，无论你们忽视谁，不要忽视最卑微的……不管其他事做没做，都要坚持领灵魂归主的伟大工作！

接下来是建造那些已经真心归信的人。

多数敬虔人陷于软弱和低层次恩典中，将他们提升到高层次可

不是一件易事。增加他们的知识和恩赐，不太容易，但增加他们的恩惠是最困难的了……基督徒的刚强是教会的荣耀。当人被上帝之爱所燃烧，靠活泼有效的信心而活，轻看这世界的利益和荣誉，以纯全的心切实地彼此相爱，能忍受并真心饶恕犯错误的人，为基督的缘故喜乐地受苦，学习做善事，在世上行事为人不伤害他人，预备好为万人的好处做他们的仆人，向什么样的人就做什么样的人，来赢得他们，同时远离恶事，凡事都调和以谨慎、谦卑、热心和属天灵性的甜美结合之时——他们的职业多么荣耀！世人更能从一个人的生活中读出敬虔的实质，而不是从圣经中读到。因此，加倍努力洁净并成全圣徒，使他们在主里刚强壮胆，合乎主用，是我们工作必需的一部分。

我们还必须牧养那些堕入试探，尤其是导致错谬和异端的试探的人。

哦，圣洁的谨守勤勉对于一个牧师保护会众免受异端腐蚀、不堕入道德败坏的想法和行动中，尤其让他们保持合一与和睦，遏制分裂方面，是多么重要！

忧伤的人必须得安慰，年长的人和痛苦的人必须受鼓励，刚强的人必须得到扶助以保全已得到的恩惠，帮助他们更加进步成长，指导他们在侍奉基督、帮助弟兄上加添力量。

我们必须尽可能充分地认识我们所有会员的情况，我们必须想尽一切办法在关乎救恩的事务上教导无知的人，我们必须准备好对那些以良知问题来问我们的人，我们还必须特别关心众多的家庭，看他们是否秩序良好，每个关系的义务都已尽到了。要鼓励户主和家人一起读经祷告。要探访病人，帮助他们准备好，要么过一个多结果子的生活，要么欢乐地死去。那些触犯调节诫命、不思悔改的人，要让他们知罪，要责备他们，教会必须执行必要的纪律。

二 牧师照顾自己的灵魂

如果我们三心二意地研究，正如我们对我们的听众那样，我们很多人就会事倍功半！我们为他们的虚己几乎没做什么，恐怕我们有些人为自己的虚己做得更少。太多人为其他人的灵魂奔波，似乎忘记了他们自己的灵魂也需要操心……

我们很多传道人讲道讲得让人打瞌睡，这很糟糕，但如果我们讲道讲得连自己也打瞌睡，花很长时间讲克服心肠刚硬，直讲到连我们的心肠都因自己责备的噪音而变得刚硬，那就更糟糕了。

我们最令人发指、显而易见的一项罪是骄傲。对我们某些人来说，骄傲十分普遍，它为我们写下讲道稿；它选择我们的团队，控制我们的表情，将语调和重音加在我们的话语上；当我们理性思考时，它是决策者，激励我们制订计划；它使某些人的头脑中充斥着渴望和意图；它将嫉妒和苦毒的念头附着于他们心上，以反对任何妨碍他们的光荣、侵蚀他们的荣耀或阻挠他们的荣誉偶像化的人。

英格兰牧师们的另一项罪是减损全教会的合一和平。宗派主义式的敬虔、而非热爱并温柔地关怀大公教会，将爱心和敬意局限于一个党派，这是基督徒世界的一项重大而普遍的罪……自称大公教会的人群中找不到具有大公精神的人。人们对全教会没有普世关怀和敬意，却好像将他们自己的党派视为全部……虽然我们当中的人颇敬虔，我们之间的不和也十分微不足道，我们在英格兰的分派却与普天下其他国家的分派同样糟糕。使我们不和的最主要原因不是别的，恰恰是教会治理的正确形式和秩序。难道长老会、圣公会和独立派教会之间的分歧如此之大、以致无法达成协议吗？

上帝的仆人们应该活得像一个整体、一个心志、一个心灵、一副口舌，应该促进彼此的信心和圣洁，互相劝勉、扶持以抵挡罪，并一同在未来荣耀的盼望中喜乐，相反，我们却生活在相互嫉妒之中，并将圣爱淹没在苦毒的争论中，这真是太不幸了……

假如敬虔的牧师们没有骄傲自大并顽固地争吵，那么英格兰该

会是怎样的国家呀！假如我们达成一致，那么我们的话语对人就有威信。只要我们活着，就可以一直谈论平安，但除非我们回归使徒的单纯，否则我们就得不到平安。

巴克斯特现在吹起警号，呼吁弟兄们为教会侍奉而自己奋起。

收成很好，工人太少，游手好闲的人和争吵碍事的人太多了。人的灵魂是宝贵的，罪人的悲剧是巨大的。教会的美丽和荣耀是可期待的。我们帮助他们去获得的喜乐是不可想象的。作一个忠心的管家所得的安慰是不小的。完全得胜的安慰更大。作为上帝和他的圣灵的同工，荣耀是不小的。宣扬基督为人得救而流血，绝非小事。带领基督的军队穿过敌人丛中，指引他们安全地通过旷野，驾驶航船穿越风暴、礁石、险滩和暗礁，安全抵达安息的港湾，这些事需要不小的技能和努力。

田里的庄稼都发白了，为我们的收割所做的预备工作已经很多，工作的季节比以往任何时代都更温暖舒适。我们已经漫不经心、游手好闲太长时间了。现在时间在流逝，当我们闲混时，人们在很快地死去，去了另一个世界。

假如我们日常传讲的荣耀的事，在我们灵魂之上留下清晰而深刻的印记，哦，那么我们的讲道和私人生活该有多么大的改变呢……哦，这些事情多么需要严肃认真、坚持纪律呀！我担心我自己……是否还有余地容纳其他想法或言辞，这些惊人事件是否不能完全占有我的时间。我惊奇我怎能轻率冷漠地传讲这些事呢？我怎能听任人们活在罪中，而不去为了主的缘故恳求他们悔改，不管他们如何回应，无论我会遭遇什么样的痛苦和麻烦呢？我很少走下讲坛，但我的良心使我极度不安，因我没有更加严肃热心。它没有责备我贪求人的首饰古董，也没有责怪我放任言辞粗鄙，但它问我：“您怎么能用这样的心态来谈论生死呢？你不该为这样的人哀哭吗？您的泪水不该打断您的发言吗？难道您不该大声哀哭，为生死的缘故恳求乃至哀求他们吗？”良知的黄钟大吕回响在耳畔，但昏昏欲

睡的灵魂不肯觉醒。

倘若天上的上帝晓得我们的心，在我们每月禁食的时候，在我们祷告哭求的过程中，在会众中间，以他可畏的声音回应说：“若宗教改革不是教导并不停地劝导罪人归信我的基督和赐予他们的恩典，以及根据我的话治理我的教会，又是什么呢？”我说，倘若上帝（或他的任何一位使者）如此答复我们，而我们的心如今正像他们论证的那样，难道这不会使我们惊奇吗？

巴克斯特坚持认为，基督教牧师必须是一位学子，而当他在侍奉中遇到险境时，他会放下他的研究，但他也坚持认为，这些知识上的训练不是首要的和最重要的。远见对建立正确的教牧侍奉观念是不可缺的，侍奉中的不同要素之间必须有合适的关联和比例。

我高度评价通用知识，并且不鼓励任何人对此掉以轻心，但我更重视灵魂得救。不管有什么别的工作没做，和我们所有劳作的终末结果直接相连的这项工作也必须完成。人可以不知道上帝有没有预定被造物的所有行动、理智是否必须决定意志、上帝是按照自然因果律还是道德因果律来施行恩典的、自由意志是什么等等成百上千个问题的答案，灵魂也可以得救。好好地进天国，也帮助人们进入，将来就能晓得所有这些事，还能多知道千百万件呢，靠自己学习可永远知道不了……

认真努力使罪人得救，会比其他方法更能帮助你深入掌握救恩的法则。这方面知识多一点，比得上全世界其他所有知识。哦，当我举目望天，瞩目于不可接近的光，渴求上帝的知识，发现自己的灵魂是这样黑暗冷漠，以至于我将要说“我不认识上帝——他在我之上——在我能力范围之外”的时候，这是最致命、最令人痛心的无知！我想，我情愿拿出其他所有知识，来换取对上帝和来世生命的知识多瞥一眼。哦，我宁愿对逻辑、形而上学和繁琐哲学一窍不通，来使我对未来将临之事能多有一点亮光……我宁愿丢掉全世界所有图书馆，也不愿我的灵魂因罪下地狱，至少我晓得这是我的

责任。

这只不过是巴克斯特思想的平衡，他可没有呼吁弟兄们在得救的职分和学识长进之间取舍，他呼吁他们两者都要掌握得恰如其分。因此牧师必须极为关注自己的时间。他不敢浪费一分钟，无论是不必要的睡眠，还是没有果效的行动。他应该花时间进行体育锻炼，以保持身体健康，但要认识到他的健康和活力是为了上帝，为了侍奉他。

我们的时间和精力除为上帝献出之外，还拿来做什么？一支蜡烛除了用来燃烧外还能做什么？如果我们必须燃烧消耗，那么照亮人们的天国之路、为上帝工作不是应该比活在肉体中更适当吗？假如你靠减少工作来延年益寿，那么死的时候怎么会舒服呢？工作越多的人活得越长。

那些像我一样经常直面死亡的人将学会珍惜时间。我承认我对某些牧师惊诧莫名，他们可以花两三个小时甚至一整天的时间打猎、射击、玩保龄球或其他休闲娱乐运动，可以空坐一个小时吹牛皮侃大山，花上一整天的时间迎来送往——这时多少灵魂在呼救，死亡却不耽延，而他们晓得一个小教区的工作也多得需要他们全力以赴。

一位医师在瘟疫流行、有许多人在生死关头期待救治时，他可以休闲娱乐超过自己生活所必需的吗？他的欢乐比不上人的性命，你们的也比不上人的灵魂！多劳多得，多种多收。如果你对这些基督教的吊诡道理一无所知，那么你就不可能去教导别人。当前，我们的收入、灵命与平安妨碍我们尽本分。越尽忠职守的，越有份于上帝，施行恩典能增进这份福分。比其他人更多与主同在、更多有所得着，难道是当奴隶吗？

巴克斯特在他对上帝之教会的关切中，强调了牧师的尊严和荣誉。正确的教会观对于忠实的教会牧养操练是一个影响很大的理论。

我们必须牧养并喂养上帝之教会。正是为了教会，世界才存留，圣灵使教会成圣、与基督联合，教会是基督奥秘的身体。这教会有天使同在，作为服役的灵来服侍，教会中的小子们都有守护天使在天上瞻仰着上帝的面容。哦，我们承担着何等的使命！我们有上帝之家的管家职分，难道可以轻忽吗？上帝不允许！难道人的灵魂不是为了目睹上帝的面容并永远住在他的荣耀中吗？难道这不值得你全力以赴地工作吗？基督与他们同行。记住他的同在，尽量保持所有人清洁。对至高上帝的赞美在他们中间。他们是被分别为圣的族类、君王般的祭司、圣洁的国度、蒙拣选的一代，为要赞美那呼召他们的那一位……成为他们之中的一员是多么高的荣誉，是的，宁可在上帝之家做看门的人。但作为这些祭司之中的祭司、这些君王之中的治理者——这种荣誉将使你在如此尊贵的侍奉中勤奋忠诚的义务倍增。

圣子上帝用他的宝血赎买了教会。这个观点对那些粗心大意的人是多么大的激励啊！一位古代的博学者说：“假如基督把他为我存留的一匙宝血放在一个玻璃杯里，那么我该多么小心地保存这宝血，多么温柔地照看那个玻璃杯呀。”如果他已将赎买我的宝血委托给我，难道我不该尽责照看吗？难道我们应该认为宝血是为那些不值得我们全心全意照看的人而流洒的吗？你们可以看出，粗心大意的牧师犯的可不是小错。他们躺下的同时，基督的宝血徒然流洒了。他们使他以极大代价赎买回来的灵魂丧失了。

啊，让我们来聆听基督的讲论吧：“我为他们而死，难道你不该照看他们吗？他们不配得我的血吗？不值得你的劳作吗？我从天上降临地上，来寻找拯救丧失的人；难道你不该到隔壁、邻街、邻村去寻找他们吗？你的劳作和高傲比起我来是多么微不足道啊！我降卑自己至此，但你被我使用是你的光荣。我为他们的救恩做了多少事、受了多少难，如果我愿意让你做我的同工，难道你能拒绝这一点交托在你手上的小事吗？”每次我们看我们的会众时，让我们充满信心地牢记，他们是用基督的宝血赎买回来的，因此我们应该相应地对待他们。

所以无论任何方法、任何理由，牧师都应该当心他自己：不仅仅因为他的地位特别暴露在我们那位大仇敌的攻击面前。

那试探人的会首先对你们发动它最厉害的攻击。如果你们带头反对它，它不放过你们的程度就如上帝管束它的程度。它对你们怀着极大的恶意，这和对它造成的极大伤害相关……它晓得，假如教会领袖在安歇的人们眼前跌倒，会在他们中间掀起多么厉害的轩然大波。它长期以来都企图用那种方式战斗，打垮牧人，就可以驱散羊群。你们这些有智慧、有学识的人哪，当心你们自己吧，免得它胜过你们。魔鬼是比你们更伟大的学者、更聪明的辩论者。

它可以把自己变形为光明天使来行骗；它会混入你们当中，在你们察觉前绊跌你们；它可以骗得你们一愣一愣的，骗掉你们的信仰和清白，你们还不晓得就已经丢掉了；不，你丢掉时，它会让你相信你得到了。你们不会看见鱼钩和鱼线，更看不见那个狡猾的渔夫，它在喂你们吃鱼饵呢。它的鱼饵恰好符合你们的脾气秉性，让你们自己的原则和性格背叛你们。每次它毁灭你们的时候，它都会使你们成为你们自己祸殃的容器。

在整个基督宗教的讲论中，比这更有智慧、更有影响力的还真罕见。

三 牧师及其传讲

巴克斯特的风格并不像路德那样火暴。路德大发雷霆，用硫磺火湖、岩石和熔岩的清晰画面激发了想象力，猛烈冲击着正在颤抖的乡郊。巴克斯特好联想到奔流的瀑布，带着雷电般的能量急泻直下。这两位都是传道人，他们令人惊奇的活力在他们的传讲中充分显示出来。

尽力传讲的牧师太少了！哎呀，我们说得这样令人昏昏欲睡、这样柔和，那些睡着的罪人根本听不见。这么轻的鞭挞，那些心肠

刚硬的人根本感觉不到。

有些牧师手头有多么精彩的教义呀，但却因为缺少紧密、活泼的应用，让那些教义死在他们手上……哦，先生们，和永生或永死相关的人性本质的信息，我们该多么平白、严谨并迫切地宣讲啊……没有什么比在这件事上草率麻木更不合适的了。什么？冷冰冰地为上帝和人的救恩说话……如果你们给予上帝神圣的一切以极高的赞美，却冷冰冰地说出来，那么你们就似乎是把所说的一笔勾销了……如果我们接受了命令，无论手上有什么工作都要竭尽全力去做，那么传讲人得救的工作当然应该竭尽全力去做，以至于人们不仅听见我们讲道，也能感受得到。

我们必须在我们公开和私下的劝勉中真诚热忱、严肃火热。我们所有的工作必须虔诚地安排，以适于那些相信上帝临在并且不把圣洁的事物视为等闲的人。上帝在我们的职责中越多显现，这些职责对人就越有权柄：虔诚是灵魂的深情，从深入理解上帝而来，并表明了亲近上帝的心思。最敬虔的传道人传讲时就像见到上帝的面容，虽然用大白话，却比那些不敬虔的人用华丽的辞藻更能打动我的心。在世界上所有讲道中，我就恨那种企图让人大笑、或用轻浮搞笑来打动人心，而不是奉上帝之名用圣洁的敬虔影响人的讲道。我们应该设想自己看见了上帝的宝座，千万光明天使服侍他，当我们在圣洁的事上接近他时，会敬畏他的荣美，事实本该如此，否则我们就会亵渎冒犯，徒然奉了他的名。

我们所有的工作必须按属灵方式完成，圣灵内住于人，作工在人身上，通过那些尝过圣灵滋味的人完成属灵的工作。有些人的讲道中有属灵的格调，属灵的听众会领悟并喜爱。而在有些人，这种神圣的气息太少了，甚至当他们在讲属灵之事的时候，也好像是寻常事物。

失去对圣经的美善（Scripture excellency）的喜爱，是心灵失调的一个记号。这是由于属灵的心本来就向往上帝之道，因为这是重生他们的种子。

在我们的讲道和纪律中，必须小心谨慎，既严格又温柔。如果

不严格，那么我们的责备就会受到蔑视；如果太严格，那么我们就是盗用主权，而不是劝导人的心思归向真理了……我们侍奉的全部过程必须贯穿着对人们温柔的爱。我们必须让他们看出，除了有利于他们的事外没有什么能取悦于我们，有益于他们的事也有益于我们，没有什么比他们受伤害更困扰我们的了。当人们看出你们是毫无虚假地爱他们时，他们会听从并承担任何事情，也更容易效法你们……所以，你们务必感受到从内心发出的、对人们温柔的爱，并让他们在你们的讲论中感受到，在你们的行动中眼见到这爱。

此外，如果你们要在工作上成功，那么就要切实保持对成功热切的渴望和期待。如果一个人不心系成功，那么上帝也不赐福于他的工作。但愿所有传讲基督和人的救恩的人们，不达到传道之目的，就不满足。

你们不可能通过说俏皮话、讲好听的故事，或拼凑一篇辞藻华丽的讲稿来打动人心。人们不会因为一个死气沉沉的呼吁而放弃他们最珍视的享乐，他们不会听从一个口不对心的人的呼吁，也不在乎他的呼吁是否得到响应……我们绝大多数的听众很在乎讲论的每个字词的发音和语调。如果最好的事不是以动人的方式传扬的，那么就几乎不会打动他们。尤其是要确保绝无矫揉造作，我们要讲得像和他们每个人单独谈话那样熟悉。缺乏熟练的语气和表达，是我们多数传道人的重大缺陷之一，我们必须小心弥补。

要非常小心地在生活和行为中保守你们的恩典。当你们的心思在属天的圣洁事物中时，你们的人就会有份于这果效。你们的祷告、赞美和教义对他们来说是属天的、甜美的。你们与上帝同在时，他们感受得到。在你们心中最多的，在他们耳中的也越多。我们喂养基督的小羊，他们会很快在渴慕灵奶时发现你们所想的，我们也会很快在他们敷衍了事地履行某些职责时见到它。如果我们听任我们的爱心消沉下去，那么就不可能激发他们的爱心。如果我们减少圣洁的关注和敬畏，那就会在我们的教义中体现出来。内容没显露出来，态度方法也会暴露出来。如果我们提供不健康的食品……我们的听众很可能吃得更糟。而如果我们富有信心、爱心和热

心，它们将多么充足地涌流出来更新我们的会众，我们也将会看见这些恩惠在其他当中增长中呀。

我承认，我必须说，根据可悲的经验，我让会众晓得我的灵魂失调了。当我让我的心变得冰冷时，我的讲道也是冷冰冰的；当我的心混乱时，我的讲道也混乱。所以我常在我的听众之中观察到，当我的讲道变得有点冰冷时，他们也就冷漠了，下一次我听到他们的祷告就像我的讲道一样。

最重要的是，要常常在隐秘处祷告默想。在那里，你们可以获得属天的火，来点燃你们的奉献。

四 牧师和他的弟兄们

巴克斯特对教会的合一有着深切的负担。他恳求他的弟兄们对大公教会的合一与平安要格外温柔。他意识到确证一个基督徒和真教会的困难，并提出了疑问：什么是教会合一的真正中心和纽带？通过什么才能愈合悲惨的破口？他希望有可能在某个古信经的用法上达成一致，可最终宣布只有圣经本身才是教会唯一的安息所。

直到人们再次满足于将圣经作为充分的标准——在一些必要的事上是明显的标准，在其余的事上是隐含的标准，在此之前，我们看不到一个大公的、基督徒的、持久的平安……这是我要推荐给弟兄们的事，教会平安最需要的是在必需的真道上合一，并忍受可以忍耐的失败，在可以担待的事上彼此担当，不要制订出比上帝已说过的话更长的信经、更多的必需品……活着看见上帝治愈他分裂的教会之时的人，会看到所有这些都将实行，这样的调和会稳健地展开。

他努力说服弟兄们认清分裂教会的罪恶——他们之间的分裂和教会内的分裂。他们必须通过竭力和真弟兄团结在一起，同心和谐地做上帝的工作，来显示对分裂的憎恶。当他们意识到教会内有分裂教会的活动

时，必须抓住每个机会来温柔地反对这些错误，记住：在讲坛上斥责一个分裂教会者、作证指控他，比熟练地医治他要容易得多。

我们必须专注于我们中间的联合与团契，监管教会的合一与平安。牧师必须不仅倾听合一的动议，而且要提议并推行。因此他们必须紧密保持基督徒信仰的古旧纯真以及大公合一的基础和中心……必须坚持圣经的充分性，除圣经外什么都不可强加于人……我们必须好好学会确定性和不确定性、必要性和非必要性、大公真理和私人意见的区别，将教会平安的重点放在前者而非后者上面。不要和弟兄们争吵反目，而要团结起来反对共同的仇敌。牧师必须协作并坚持团契、交流和定期聚会，较小的判断差异不能搅扰他们。他们必须尽心尽意在合一与和睦的事上做上帝的工作，这是宗教会议的用途——不是一派辖管另一派并制订律法，而是避免误解、讨论彼此教导、保持合一与团契并继续在上帝已经命令我们去做的作品中团结一致。

五 结论

那么我们应该关注巴克斯特关于基督教会牧养观念中的哪些事项呢？

1. 我认为首先应关注**牧师的忠诚**的呼召。牧师是上帝羊群的牧人。羊不是他的，他们属于天父，他负责照顾他们。因此他必须在个人圣洁敬虔、恰当的讲道和牧养辅导上尽忠。

2. 其次是识别**教会合一**的珍贵性，在“使徒的简明的福音”里寻求合一的根源，像并逃避瘟疫一样避免教会分裂的每个倾向。

3. 在此基础上，忠诚的牧师会看出**牧师团契的必要性**。任何地方看得见的教会合一都依赖于教会牧师自由而稳定的协会。

4. 最后，我们要好好认真考虑巴克斯特的**整全牧养观**——牧职的尊贵、庄严、特权、要求、报偿、目标和荣耀。1925 年在新门街基督教会巴克斯特墓地的巴克斯特纪念碑揭幕式上的讲话，很好地表达了这

点：“《归正的牧师》是英语作品中关于神职人员的职责的最佳手册，因为它在读者心中留下了对属灵侍奉之崇高庄严的不可磨灭的印象。”

通过这些话，我们可以靠着真心谦卑、符合上帝旨意的祷告，将我们自己单单交托在上帝大能的手中，在他的美善和恩典中，使我们配得上完成这样的呼召。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 清教徒的脚踪

作者 = (英) 钟马田等著

页数 = 350

出版社 = 北京市：华夏出版社

出版日期 = 2011.01

SS号 = 12883831

DX号 = 000008076678