

# 教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2026年3月第1期 总第105期

## 寻找忠心的教会领袖

杨腓力事件与我们的相关性

如何在生活中经历救恩

按正意分解神的道

兴起领袖

长老制教会治理

附：一位持众长老带领、会众制教会治理观人士的回应

司布真的牧师学院：牧职培训的典范

美好的灵性

以经文为导向的讲道应用

编后记：《以经文为导向的讲道》一书的价值

领袖是从祷告中产生出来的



# 目录



本期主题：  
**寻找忠心的教会领袖**

## 01 杨腓力事件与我们的相关性 / 本刊编辑部

近年来,在中国大陆基督徒的视野中,“杨腓力事件”已经不是第一起令信徒震惊、失望的“榜样塌房”事件了。2021年拉维·撒迦利亚被起底,2025年史蒂芬·劳森向公众认罪,此外,在中国大陆的教会处境中,类似未被公开报道的软弱与跌倒,也或近或远地发生在我们周围……当一则又一则的坏消息传来,当一件又一件的坏事情发生,除了叹息、抱怨,我们应该如何理解这些事件的原因呢?尤其是在家庭教会的文化处境中,我们应该如何认识、面对传道人犯罪的问题?我们(除却个人,还包括教会)又应该做些什么呢?

## 07 如何在生活中经历救恩 / 大牛

我们教会始终强调救恩,每次讲道都注重以基督为中心。我们相信,神托付给教会最重要的使命,就是传讲救恩,并让弟兄姐妹持续地经历救恩。然而我必须诚实地承认,在今天这样的社会与生活节奏中,我们基督徒在日常生活中,其实很少真的经历到救恩的真实与鲜活。因此,弟兄姐妹们需要在生活中的每一件小事上,开始学习经历救恩。生命的成长正是这样发生的:在具体处境中,转向基督,倚靠圣灵,让救恩的大能实实在在地触摸并改变我们。因为救恩不是抽象的概念,而是基督在我们生命中最真实的同在与更新。

## 23 按正意分解神的道 / 阿奇博尔德·亚历山大 (Archibald Alexander)

我自己在神话中的事奉,正迅速走向终点;而我最大的一个安慰,乃是看见教会的大元首兴起了年轻的传道人,来填补我们这些即将退场之人的位置。我始终认为,传讲福音乃是世上最尊贵、最重要的工作。当下教会的处境,迫切需要具备最高资格的传道人。而在一切资格之中,没有哪一项比深切、真诚、属灵的敬虔更为不可或缺:一颗长久浸润在基督之灵中的心,甘愿为祂的缘故将万事当作有损;并且不以自己的性命为念,好能欢然跑尽当跑的路,成就从主耶稣所领受的职事,证明神恩惠的福音。这样一位有智慧、有忠心、劳苦的工人,在结束地上的事奉回到天家时,至高的审判主必亲自显明祂悦纳一切忠心的仆人——就是那些按正意分解真理之道的人。

## 32 兴起领袖 / 舒得胜

教会始终需要领袖,也就是新约圣经中提到的长老。神要我们去交托、去训练那些能忠心教导他人的人。所以,我们要大胆地栽培和兴起同工,在教会中营造产生领袖的文化,留意潜在的领袖人选,并与他们建立深度的门训关系,制造大量服事的机会邀请他们参与,给他们最宽广的成长空间。培养领袖,值得冒险,但冒险也必须建立在稳固的建制框架和敬虔的反馈机制的基础之上。

## 43 长老制教会治理 / 罗伊·泰勒 (Roy Taylor)

长老会人士相信,以长老为代表的治理教会原则源于旧约,延续至新约,在初代教会中施行,于二世纪中叶逐渐弃用,直至十六世纪欧洲西方教会宗教改革时期才在教会得以重现。地方教会的代表性领袖由牧师与长老组成,长老会传统称之为“堂会”,欧陆改革宗传统则称之为“牧长会”。“长老会区会”是由较小地理区域内教会的牧师代表及治理长老代表组成。“大会”则由较大地理区域内教会的牧师代表及治理长老代表组成。“总会”则由代表整个宗派教会的牧师及治理长老组成。长老制教会治理体制具有代表性与联结性。

### 附：一位持众长老带领、会众制教会治理观人士的回应 / 撒母耳·沃尔顿 (Samuel E. Waldron)

圣经如此强调新约教会本质与治理体系的非延续性,这就要求我们承认,新约圣经在教会治理的议题上具有一种规范性意义。我要提出的主张就是:新约教会治理体制既非严格和法定意义上的代表性,亦没有严格和法定意义上的联结性。耶路撒冷会议的与会者由基督教母教会的使徒和长老组成,并有基督派往外邦人那里去的使徒参加,这是救赎历史一个独一无二的事件,而非当今长老制教会治理体系的一个先例。

[www.churchchina.org](http://www.churchchina.org)



# 教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部  
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

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

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

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

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

## 70 司布真的牧师学院：牧职培训的典范 / 艾伦·兰普金 (Aaron Lumpkin)

司布真深信：学院事工乃是时代之亟需。牧师学院迥异于当时其他院校，他曾阐明办学宗旨：“教会所需要的，并非追求渊博学识之牧师，而是专务拯救灵魂之仆人。”司布真意在将牧师学院打造成一个赢得灵魂的训练场。他进一步宣称，学院使命乃是：“藉着教导那些被圣灵感召的忠信之人，使得上帝恩典的福音得以被持守并广传。”他志在培养能够宣讲真道、牧养上帝群羊的牧者。司布真的教育背景与归信经历，为他创办牧师学院奠定了基础。通过学院的建立与运作，司布真始终致力于培养装备优良的福音事工领袖。

## 76 美好的灵性 / 基立

教会增长的关键在于质，而非单纯追求量。质量的提升自然会带动数量的增长。如果过分注重外在的建造和扩展，而忽略了建造人的生命和品格，无论是对教会还是工人，都必然带来亏损和试探。圣经论及的美好灵性，是基督徒因认识主、践行主的命令而有的自然而然的表现在，在实际的生活与服事中逐渐养成。它体现于对神及其话语的信心，与同工们和谐配搭，以及忠心而持之以恆的事奉。工人生命的品格与灵性的塑造，和规律的灵修生活息息相关，并且要将灵修生活中对神的敬畏与爱带入到生活与事奉的每一个层面中。

## 82 以经文为导向的讲道应用 / 丹尼尔·埃金 (Daniel Akin)

以经文为导向的讲道应用，可以定义为：“讲道者从经文中提取某项圣经真理，将其应用到会众的生活中，宣告它为何与他们的生活息息相关，并以符合圣经作者原初意图的方式，热切地鼓励他们在生活中作出必要的生命改变。”以经文为导向的应用极其必要！忠心的讲道者不仅肩负着解释和阐明经文含义的责任；他们同样有责任去应用经文，为着听众有生命改变的回应而讲道。我们蒙召，是要作行道的人，而不仅是听道的人。因此，我们必须教导并激励我们的会众将圣经应用到他们的日常生活中。

## 99 编后记：《以经文为导向的讲道》一书的价值 / 本刊编辑部

一支主要由特别浸信会牧师和教授所组成的团队，在他们的著作《以经文为导向的讲道》(Text-Driven Preaching)中，对于讲道中的应用部分进行了详细论述，本刊将其翻译成文——《以经文为导向的讲道应用》。在这篇文章中，作者关于预备讲道应用方面的见解，颇为清晰、有条理，深具学术性与实践性，且展现出属天的智慧和教牧关怀。这些内容不仅便于传道人在预备讲章应用时学习、实践，对于当代中国家庭教会面临的挑战，也具有宝贵的参考价值。

## 封三 领袖是从祷告中产生出来的 / 保罗·米勒 (Paul Miller)

耶稣作为这世上最倚靠上帝的人，无法只靠自己拣选门徒，所以祂祷告。祂以祷告来管理。与此相比，大多数教会却侧重于管理模式，将祷告流于形式。耶稣彻夜祷告的结果令人震惊：祂拣选了十二个“蓝领工人”。耶稣没有走进哈佛的殿堂，反而来到找零活儿的聚集地拣选门徒。





# 杨腓力事件与我们的相关性

文 / 本刊编辑部

## 又一个“坏消息”

据美国福音派杂志《今日基督教》(Christianity Today) 1月6日报道<sup>[1]</sup>, 以书写信仰与苦难闻名的基督徒作家杨腓力(Philip Yancey), 主动向该杂志寄出一份电子邮件, 在邮件所附的文字声明中表示, 他曾与一名已婚女性维持长达八年的婚外情, 并将退出写作与公开演讲事工。此消息一经公布, 为基督教界所震惊。

现年76岁的杨腓力是英语世界中极具影响力的基督教作家之一, 著有多本探讨苦难与恩典的信仰类著作, 包括《无语问上帝》、《有话问苍天》、《恩典多奇异》、《耶稣真貌》等, 曾13次荣获美国福音派出版协会(ECPA)金奖, 其著作在美国销量超过一千五百万册。随着作品翻译为中文, 他也成为中文世界基督徒所熟悉、信任的福音派作家。

在声明中, 杨腓力深感羞愧地承认, 自己“在长达八年的时间里明知故犯, 与一名已婚女性陷入罪恶的婚外情”。他坦承, 这种行为

违背了自己对婚姻的所有信念, 与自己的信仰及著作内容彻底相悖; 他也认识到这给女方丈夫及双方家庭造成了沉重的伤害。他表示, 出于对相关家庭的尊重, 将不再分享更多细节。

他坦言, 这不仅是他个人道德及属灵上的彻底失败, 也将使许多信任他的读者感到幻灭, 他悲痛地说: “更严重的是, 我的罪让上帝的名蒙羞。”

杨腓力表示, 除已向上帝与妻子认罪, 他还将全心投入专业的辅导与问责计划。他说: “如今, 我最重视的事是重建信任, 修复我们55年以来的婚姻。”

“由于我已使自己丧失了从事基督教事工的资格”, 杨腓力声明, “我将从写作、演讲及社群媒体中全面退休。接下来, 我需要我用余下的岁月, 努力活出我过去写下的话语。”他祈求上帝的恩典与赦免, 也祈求大众的宽恕, 祈求上帝医治所有被他伤害的人。

[1] Emily Belz, 《《无语问上帝》的作者杨腓力坦承婚外情, 退出事工》, 《今日基督教》, 2026年1月6日发表, 2026年3月11日存取, <https://zh.christianitytoday.com/2026/01/author-philip-yancey-confesses-affair-withdraws-from-ministry-zh-hans/>。

## 事件引发的思考

事件被报道后，随着基督教界的哗然，基督徒们面对的问题是，我们应当如何思考、面对杨腓力事件。以下是几个可能有帮助的角度：

### 1、警惕“属灵光环”：回归真实的教会委身

这份声明是通过媒体发布并进入公众视野的。当杨腓力在文字声明中表示“将全心投入专业的辅导与问责计划”，我们不禁要问：杨腓力的教会生活如何？他委身在哪一间教会、哪一个小组？他的牧师在哪里，他的团契友谊在哪里？他的属灵伙伴在哪里？牧师和教会在他的辅导与问责计划中担负什么责任，扮演什么角色？

当然，媒体未作报道并不代表他没有委身教会，而健康的教会生活也并不能保证信徒不犯罪。然而，这一事件理应迫使我们反思：当我们随着大众舆论的发酵、市场营销的裹挟，自发地信任某位属灵榜样，某位畅销书作家时，是否更应该保持独立的思考？是否更应当自觉地关注，这位作家是否真实地委身于地方教会？到底是什么在赢得我们的信任——是外在的名声、资源与影响力，还是其背后清晰的认信底色与真实的教会生活？而最终的落脚点在于：我们自己，是否已经切实委身于有形的地方教会与可见的属灵群体？

### 2、跨越“文字滤镜”：直面信与行的张力

鉴于杨腓力作为一位具有广泛影响力的基督徒作家，坦承自己的行为“与信仰及所写作的内容彻底不一致”。我们自然会追问：他的行为与他的信念、他的写作，三者之间的关系是什么？

出于爱心、智慧的考量，我们不应苛求正处于信任重建与婚姻修复中的杨腓力，当下便将这些思考化作文字呈现出来；出于对当事人的保护与尊重，我们也不应该去猎奇那些具体的人、事、细节。但因为，每一位基督徒都在自身的“信念、言语、行为”上存在着真实的张力，又常常对此视而不见、缺乏自省。正视这种张力，甚至对其进行深度反思与自我剖析，对于我们的生命成长极有价值。

愿我们对“信心的对象与内容，真实信心的实质，言语认信与行为表现”的思考，不仅停留在书房的沉思与桌边的清谈，也融入我们悔改的眼泪与清洁的良心。

### 3、辨析“激进恩典”：坚固抵挡罪的防线

进一步剖析杨腓力的神学倾向与写作风格，我们会发现，由于童年时期在南方基要派教会遭受的负面体验（如种族歧视），他对传统教会体制与“律法主义”抱有极度的反感。这种对过往伤害的反弹，使他走向了另一个方向：在神学上极力推崇“激进的恩典”，

在写作风格上则表现出浓厚的“情感化”特征——感同身受地理解问题，强调对恩典的体验具有真情实感。

就其书中所表述的内容，我们并不能把他反对“律法主义”等同于“反律主义”，因为他并不主张废弃道德律。但不可否认的是，他的确在强调恩典与感受的同时，轻视了敬虔的属灵操练，忽略了切实的悔改。他在《恩典多奇异》中写道：“恩典也意味我们不能做任何事——不论多少种族主义，或是骄傲，或是色情，或是奸淫，或是谋杀——会叫上帝少爱我们一些。”<sup>[2]</sup>

对于这种将信仰高度“情感化、恩典化”的倾向，小约翰弟兄早在 2013 年《生命季刊》中就曾撰文回应：“在这里有一部分是对的，那就是白白的恩典临到无论多烂的我，没有什么肯悔改的罪大到上帝不可赦免。但也要记得，哪怕对基督徒来说，也没有任何不肯悔改或悔而不改的罪小到上帝可以忽略，我们的上帝恨恶罪。”<sup>[3]</sup>当我们过度沉溺于“体验恩典”和“感受上帝的力量”，却淡化了“对上帝的敬畏”与“公义的审判”时，信徒面对罪恶诱惑的防线就会变得极度脆弱。我们必须警惕，对恩典的高举绝不能激进到“将恩典误用为放纵”的地步。

然而，在反思杨腓力神学偏差的同时，我们也必须直面他作品中所折射出的真实痛点——教会中确实存在着缺乏爱心、缺乏智

慧、甚至缺乏公正的恶。为了避免信徒在僵化的教条与无边界的情感极端之间摇摆，我们迫切需要为教会的真实建造而祷告：

期待教会塑造恩典与真理并重的文化：拒绝属灵霸权，建立躬身相爱、彼此看顾的生命连结；

期待教会在爱心中坚持合乎圣经的管教：向软弱者施恩而不失原则，向犯罪者或强者者执行纪律也不失怜悯；

期待教会提供专业且充满智慧的辅导：帮助那些深陷软弱或遭遇“属灵虐待”的灵魂，在真理中寻得真正的医治。

最后，因为他是一位福音派作家，他畅销的作品或许正摆放在你的书房与教会的书架上，我们自然而然地也会困惑：“杨腓力的书还能读吗？”就此主题，赵炳林弟兄特意撰文，于事件曝出后的第二天，刊载于《举目》官网<sup>[4]</sup>。文中，他从“人是全然败坏”，“真理属于上帝，祂仍在废墟中说话”，“圣洁的器皿重于华丽的恩赐，须要谨慎免得跌倒”等方面全面回应，论述深刻，有理有情。请感兴趣的读者留意，本文不再添足。

## 这不是第一起“坏事件”

近年来，在中国大陆基督徒的视野中，这已经不是第一起令信徒震惊、失望的“榜样塌

[2] 杨腓力，《恩典多奇异》，徐成德译（北京：中国广播电视出版社，2010），60。

[3] 小约翰，〈百分之百的恩典意味著百分之百的责任〉，《生命季刊》，总第 68 期，2013 年 12 月发表，2026 年 3 月 11 日存取，<https://www.cclife.org/View/Article/3508>。

[4] 赵炳林，〈杨腓力的书还能读吗？〉，《举目》，2026 年 1 月 7 日发表，2026 年 3 月 11 日存取，<https://behold.oc.org/2026/01/07/杨腓力的书还能读吗？>（赵炳林）2026-01-07/。

房”事件了。2021 年拉维·撒迦利亚被起底，2025 年史蒂芬·劳森向公众认罪，此外，在中国大陆的教会处境中，类似未被公开报道的软弱与跌倒，也或近或远地发生在我们周围……

当一则又一则的坏消息传来，当一件又一件的坏事情发生，除了叹息、抱怨，我们应该如何理解这些事件的原因呢？尤其是在家庭教会的文化处境中，我们应该如何认识、面对传道人犯罪的问题？我们（除却个人，还包括教会）又应该做些什么呢？本刊从过刊文章中，按此主题及与此相关的主题，择取部分篇目，分类汇编于此，以供读者按需阅读、思考。鉴于篇幅就不逐一介绍梗概了。好在读者按标题就可大概推测、了解选文的内容与目的。

## 1、分析问题

### 1) 教牧的试探与争战

保罗·区普 (Paul Tripp), 〈从自我欺骗中蒙拯救〉, 2021 年 03 月号 (总第 85 期), <https://www.churchchina.org/archives/210301.html>

保罗·区普 (Paul Tripp), 〈教牧事奉的战场〉, 2022 年 09 月号 (总第 91 期), <https://www.churchchina.org/archives/220904.html>

霍或, 〈来吧, 我们一起争战! ——约翰·欧文 What Every Christian Needs to Know 要点详介〉, 2015 年 01 月号 (总第 51 期), <https://www.churchchina.org/archives/150104.html>

### 2) 恩典与律法的关系

约翰·慕理 (John Murray), 〈律法与恩典〉, 2019 年 07 月号 (总第 78 期), <https://www.churchchina.org/archives/190703.html>

小约翰, 〈恩典与律法〉, 2011 年 07 月号 (总第 30 期), <https://www.churchchina.org/archives/110708.html>

大牛, 〈从《九十五条论纲》再思今日教会中的反律主义〉, 2020 年 12 月号 (总第 84 期), <https://www.churchchina.org/archives/201207.html>

### 3) 福音下的悔改

大牛, 〈福音下的悔改〉, 2016 年 01 月号 (总第 57 期), <https://www.churchchina.org/archives/160108.html>

约翰·米勒 (C. John Miller), 〈真假悔改〉, 2022 年 06 月号 (总第 90 期), <https://www.churchchina.org/archives/220607.html>

托马斯·波士顿 (Thomas Boston), 〈若不悔改都要灭亡〉, 2022 年 06 月号 (总第 90 期), <https://www.churchchina.org/archives/220605.html>

### 4) 教会文化

史蒂夫·马丁 (Steve Martin), 〈教会中的专制主义〉, 2022 年 09 月号 (总第 91 期), <https://www.churchchina.org/archives/220905.html>  
江登兴, 〈中国教会的专制主义危机〉, 2006

年 11 月号 (总第 02 期), <https://www.churchchina.org/archives/061101.html>

## 2、应对问题

### 1) 辅导原理

莉莉, 〈人是如何改变——圣经辅导的基本模式〉, 2008 年 03 月号 (总第 10 期), <https://www.churchchina.org/archives/080303.html>

鲍力生, 〈心的偶像与“浮华市集”〉, 2008 年 03 月号 (总第 10 期), <https://www.churchchina.org/archives/080304.html>

### 2) 如何辅导: 受害者、相关人

Grace, 〈教会如何介入帮助受害者〉, 2024 年 09 月号 (总第 99 期), <https://www.churchchina.org/archives/240906.html>

洪奕蕾, 〈教会如何介入帮助受害家庭〉, 2024 年 09 月号 (总第 99 期), <https://www.churchchina.org/archives/240907.html>

林慈信, 〈当教会令你失望时〉, 2022 年 09 月号 (总第 91 期), <https://www.churchchina.org/archives/220906.html>

### 3) 教会纪律

张老师, 〈教会如何介入帮助施害者〉, 2024 年 09 月号 (总第 99 期), <https://www.churchchina.org/archives/240905.html>

阿尔弗雷德·鄱锐尔 (Alfred Poirier), 〈教会使用“天国钥匙”的权柄——执行教会纪律惩戒的原则与实践〉, 2022 年 09 月号 (总第 91 期), <https://www.churchchina.org/archives/220903.html>

理查德·L·圭多 (Richard L. Guido), 〈从律师视角看教会内的性虐待事件〉, 2024 年 06 月号 (总第 98 期), <https://www.churchchina.org/archives/240606.html>

### 4) 教会重塑

王濯扬、苏民, 〈成为关爱受虐者、挽回施虐者的教会〉, 2024 年 09 月号 (总第 99 期), <https://www.churchchina.org/archives/240904.html>,

迈克尔·克鲁格 (Michael Kruger), 〈“这一切都不伤人、不害物”——在教会中营造抵制属灵虐待的文化〉, 2024 年 06 月号 (总第 98 期), <https://www.churchchina.org/archives/240605.html>

周功和、周一心, 〈末世的教会, 爱的团契〉, 2024 年 03 月号 (总第 97 期), <https://www.churchchina.org/archives/240306.html>

## “坏消息”的另一面

至此, 我们回顾了杨腓力事件的始末, 并初步归纳了由此引发的教牧与神学反思。为了帮助读者更全面地剖析与回应此类事件, 本刊汇编呈现系列文章, 期待能够帮助读者更深入地思考。

让我们再次将目光转向事件本身。《今日基督教》在刊发杨腓力声明的同时，也附上了其妻子珍妮特 (Janet Yancey) 的公开信：“我，珍妮特·杨 (Janet Yancey)，是在一种极度创伤与崩毁的状态中立下声明。”她坦言自己的创伤与孤独：“这种感受唯有亲身经历背叛的人才能理解……我所承受的创伤难以言喻。”

但珍妮特仍选择持守婚姻誓约：“55 年半前，我立下了神圣且具约束力的婚姻誓约，我不会背弃这个承诺。”她表示，自己相信并接受“上帝藉着耶稣已为世人的罪付上代价并饶恕，其中包括腓力的罪。”同时，她也恳求上帝“赐我恩典，使我也能饶恕”，并请

求公众为他们代祷。

珍妮特的信心，伴随着“难以言喻的创伤、崩溃”的情感，以及对“婚姻誓约”的持守，并最终转向对上帝在基督里饶恕恩典的依靠。这使我们不仅看到罪的恐怖破坏力，更见证了十字架救恩的深沉之爱。

带着对当事人的代祷，以及对自身灵魂的守望，本刊呈上关于此事件的简要分析与相关过刊文章。愿我们在阅读与反思中，重新审视我们的所信、所言与所行。盼望我们都能在十字架的荫庇下，回归真实的教会委身，在爱与真理中结出真实悔改的生命果子，见证基督那不离不弃的恩典。✝

# 如何在生活中经历救恩<sup>[1]</sup>

文 / 大牛

## 引言

我们教会始终强调救恩，每次讲道都注重以基督为中心。我们相信，神托付给教会最重要的使命，就是传讲救恩，并让弟兄姐妹持续地经历救恩。然而我必须诚实地承认，在今天这样的社会与生活节奏中，我们基督徒在日常生活中，其实很少真的经历到救恩的真实与鲜活。

我想请大家思想几个问题：当你想到救恩时，你觉得它是具体的，还是抽象的？它对你来说，只是一个知识、一套教义，还是像圣经所描述的那样——是丰富的、喜乐的、带着大能的？当你想到救恩时，心里会涌出喜乐吗？你真的感受到它的丰盛吗？

这让我想起将近二十年前参加一次牧者论坛时，王怡弟兄（那时还未按立牧职）说的一句话，我至今印象深刻：“对我们这些改革宗的人士来说，如果你想到神的恩典时，不觉得它奇异，不感到惊叹——那是有问题

的。”今天我也想问问大家，当你想到神的恩典，你会觉得它是奇异的吗？会觉得震撼，甚至惊叹吗？

我提这些问题，不是为了定谁的罪，而是希望我们能一起反思：信仰若只停留在认知层面，却没有在生活中化为真实的经历，那该是多么可惜！

## 一、有关救恩的三个要点

本次讲座围绕三大要点：

**第一，救恩不是所有的事。**所谓救恩，是特指神藉着基督成就祂的国度，并救祂的百姓脱离罪恶，进入天国。

**第二，救恩是最重要的事。**救恩是耶稣基督来到世上的目的，是祂亲自用自己的生命所成就的，因此，救恩的价值极重无比，是最重要的事。

[1] 本文整理自作者的一次讲座录音。承蒙授权刊载，特此致谢！——编者注

**第三，救恩关乎所有的事。**既然天国关乎我们生活的方方面面，既然罪影响了我们生命的每一个层面，所以，在所有的事上，我们都需要经历救恩。

这三点看似带有张力，实则共同勾勒出救恩的完整轮廓。为何如此？这正是我们这次讲座要一同探讨的。在展开讨论之前，我们需要先确立几个关于救恩的基本前提。这些前提将作为我们共同的认知基础，帮助我们更清晰、更一致地理解救恩如何在信仰与生活中真实地展开。

## 二、有关救恩的三个基本前提

### 1、圣经是关于救恩的书，整本圣经的核心是救恩

我们首先要确立一个基本前提：圣经不是百科全书，也不是系统神学。今天很多人对圣经有误解，甚至用它去论证科学定理（比如《游子吟》里的一些尝试），但这不是圣经真正的目的。圣经里固然包含知识和神学，但其本质不是一本包罗万象的学问之书，也不是一套教义手册。圣经本质上是一本关于救恩的书。神赐给我们的最大祝福就是救恩，而圣经正是为此而写。

正如提摩太后书 3:15 所说：“并且知道你是从小明白圣经，这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。”这里的“得救”原文就是“救恩”。圣经的目的是使人透过耶稣基督得着救恩，并在此根基上获得属天的智慧。接着经文又说：“圣经都是神所默示的，于教

训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。”（提后 3:16-17）这里的“善事”，在保罗的用法中常与救恩的实践相关，是蒙救赎之人所活出的生命样式。圣经的教训、督责、归正、学义——这一切都围绕救恩展开，是为了塑造属神的人，活出与蒙召的恩相称的生命。

所以，圣经是关乎救恩的书。神没有在圣经中启示相对论，也没有直接回答你该找什么工作——圣经不提供这类具体的答案。但圣经之所以关乎万事，是因为救恩本身关乎一切。正如上文所说，救恩不是所有的事，却是最重要的事，并且关乎所有的事。这意味着：圣经不直接教导科学，但它从救赎的层面指引我们看待科学；圣经不直接告诉你该选哪份工作，但它教导你应以怎样的心态、目的和原则去工作。因为人的堕落是全方位的，所有领域——包括知识、职业、生活——都需要被救赎，都需要被福音更新。

弟兄姐妹们，当我们读经、灵修时，要常常问自己：神的话今天光照了我生命中哪个尚未被救恩触摸的层面？如果你常常读经，但你的罪却没有被揭露，你的生命没有在某个具体方面经历基督的救赎与更新，那么经文可能只是停留在知识层面，缺少与生命的互动。

### 2、三一神完全参与到救恩中

救恩如此重要，以至三一神完全参与其中：圣父计划救恩，圣子成全救恩，圣灵施行救

恩在神的选民身上。救恩从始至终是神的工作，而我们是被动领受救恩的对象。

首先，圣父计划救恩。提摩太后书 1:9（新译本）说：“神救了我们，以圣召呼召我们，不是按照我们的行为，却是按照祂自己的计划和恩典；这恩典是在万世以前，在基督耶稣里赐给了我们的。”这表明，救恩完全出于神永恒的计划 and 恩典。

其次，圣子成全救恩。希伯来书 9:11-12 告诉我们：“但现在基督已经来到，作了将来美事的大祭司……并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。”这里所说的“美事”正是指救恩。基督在十字架上一次献上自己，便成就了完全、永远的救赎。救恩是祂全然成就的工作，我们无法增添分毫，也不需凭行为换取。

最后，圣灵应用救恩。希伯来书 10:29 称圣灵为“施恩的圣灵”。圣灵的角色，正是将基督所成全的救恩，施行在神所拣选的人身上，使我们在生命中真实领受、经历并活出这恩典。

这三者的区分至关重要。

### **3、信徒的责任是：靠着耶稣基督，藉着圣灵的工作，经历救恩**

既然救恩已经在基督耶稣里得以成全，这意味着我们要得着救恩，就必须靠着祂、在祂里面。正如圣经所说：“恩典和真理都是由

耶稣基督来的。”（约 1:17）我们不可能绕过基督而得救恩，也不可能在祂以外找到任何救恩的途径。

在教会中，我们常听到几个看似不同的概念：以救恩为中心、以福音为中心、以基督为中心、以十字架为中心。其实这些说的都是同一件事，只是从不同角度去描述：福音，就是关于救恩的好消息，是救恩的内容；基督，是救恩的承载者与道路，我们唯有藉着祂才能得着救恩；十字架，是基督成就救恩的方式——没有十字架，就没有救恩的完成。所以保罗说：“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架。”（林前 2:2）这不是一句简单的话，而是涵盖了救恩的全部丰富。

那么，我们如何实际地经历这已成就的救恩呢？是藉着圣灵的工作。罗马书 8:1-2 清楚地告诉我们：“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。”这里所说的“律”，不是指律法，而是指一种运行的准则或规律。我们过去活在“罪和死的准则”之下，但如今，“赐生命圣灵的准则”在基督里释放了我们，使我们脱离那准则的捆绑。

接着第 3 节指出，这释放的基础完全是耶稣基督所完成的工：“律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案。”这就是救恩的客观性——基督在十字架上所成就的一切，完全是在我们以外彻底成就

的事实。我们得救,不是因为我们做了什么,而是因为祂已做成。

不仅如此,经文接着说:“使律法的义成就在我们这不随从肉体,只随从圣灵的人身上。”(罗 8:4) 基督所完成的救恩,是客观存在的——它完全存在于我们之外,是耶稣基督在历史上一次且永远成就的。然而,这救恩必须藉着圣灵的工作,进入并塑造我们的生命。

关于这个“义”,在改革宗传统中有不同的强调重点:早期的改教家常称之为“称义的义”(forensic righteousness),强调这是神在法庭意义上的宣判;后来的神学家则更强调“成圣的义”(sanctifying righteousness),即神在我们生命中的实际塑造。但这两者并非对立。实际上,它既是神宣告我们为义的称义之义,也是神使我们实际成为义的成圣之义。正如图伦丁等神学家所指出:这义是指向一个完整生命转变——从随从肉体,转向随从圣灵。

那么,我们该如何经历这样的救恩呢?这与以基督为中心和圣灵的工作密不可分。让我以称义为例来说明:宗教改革强调,称义是一次性的、决定性的——当我们真心信靠基督的那一刻,神就宣告我们为义。这与天主教所认为的“称义是一生不断注入的恩典”截然不同。那么,“因信称义”是客观的还是主观的呢?清教徒常区分三个层面:

1) 客观性的称义——基督在十架上所成就的义,即基督所完成的救恩(Redemption

by Christ)。当耶稣从死里复活时,所有在基督里的选民都已在祂里面被称义。

2) 主观性的称义——圣灵藉信心施行在我们生命中的义,即信徒在基督里所经历的救恩(Redemption in Christ)。当我们信靠基督的那一刻,我们就真实经历到这称义。

3) 持续经历的称义——在良心法庭上的称义。我们虽已在神面前称义,但在每日生活中仍会犯罪。圣灵在我们的良心中工作,使我们不断悔改、重新支取基督的义。

这就引出一个重要问题:既然我们已一次称义,信仰生活中还需要认罪悔改吗?今天有一种被称为“救赎派”的错谬教导,认为基督徒既然已被称义,就不再需要认罪,否则就是否定基督已完成的救恩。这种说法看似有道理,却与圣经整体教导相悖。约翰一书 1:9 明确说:“我们若认自己的罪,神是信实的,是公义的,必要赦免我们的罪,洗净我们一切的不义。”马丁·路德也在《九十五条论纲》的第一条宣告:“当主耶稣说‘你们要悔改’,祂是指信徒的一生都当持续悔改。”

如何理解这种张力呢?关键就在于“良心中的称义”——也就是在时间中持续经历救恩。神是永恒的,祂称我们为义是已然完成;但我们仍活在时间中,仍会犯罪。圣灵是圣洁的灵,祂在我们的良心中责备我们,催迫我们不断回到基督面前认罪、悔改、重新支取恩典。每一次悔改,都不是再次称义,而是让那一次完成的称义,不断活化在我们的

生命实际中。如果我们自称基督徒，犯罪后却不觉得需要认罪，也不经历圣灵的责备，那可能意味着两件事：要么我们正落在神的管教与不悦中；要么我们根本不曾真实信靠基督。我们生命的实际状态，与我们如何经历救恩有极大的关系。

从救恩本身来说，基督为每一个信徒所成就的救恩是完全一样的——祂在十字架上所赢得的恩典，对你、对我而言，没有丝毫差别。将来在天上，基督的义临到我身上，也绝不会比临到你身上少一分。既然如此，为什么不同基督徒的生命表现却如此不同？关键在于：我们经历这救恩的程度不同。我们越多靠着基督、藉着圣灵，让这救恩进入并掌管我们的生命，我们就能越深地经历救恩带来的改变。我们越多领受救恩之乐、救恩之福，就越能在生活中活出与蒙召之恩相称的生命。

因此，本文特别聚焦于“我们如何经历救恩”。在明白了上述三个基本前提之后，这个主题就显得尤为重要。

### 三、区分救赎性恩典与普遍恩典

在开始探讨之前，我们先围绕以下三个情境，思考它们是否属于救赎性恩典：

第一个情境：小张身患重病，他恳切祷告后，得到了神的医治。这是救赎性恩典吗？

这不是救赎性恩典。想一想，耶稣在世时医治了很多人，他们都得救了吗？在路加福音

第 17 章，十个长大麻风的人得到医治，最后只有一个人回来归荣耀给神，而那人还是个撒玛利亚人。耶稣说：“洁净了的不是十个人吗？那九个在哪里呢？”（路 17:17）这暗示其余的人并未真正得救。因此，病得医治并不等同于经历救恩。许多人曾经历神迹，却最终灭亡。例如，在旷野的以色列人，他们亲眼见过许多神迹，但希伯来书说得很清楚，他们倒毙在旷野是因着不信的缘故（参来 3:19）。所以，经历神迹绝不等于得救，千万不要将二者混淆。今天不少灵恩派倾向这种误解，认为病得医治就代表这个人得救了——这完全不是真理。病得医治诚然是神的恩典，甚至是极大的恩典，但这不是救赎的恩典。

那么，如果一个基督徒得了重病，他向神祷告却没有得医治，这是否意味着他没有得救呢？当然不是。旧约中有一个例子：耶罗波安王的儿子亚比雅得了重病，几乎要死。耶罗波安让妻子改装去见先知亚希雅，但先知并没有医治这孩子。这是否说明亚比雅特别坏而不得救呢？恰恰相反。神藉着先知说：“在耶罗波安的家中，只有他向耶和華以色列的神显出善行。”（王上 14:13）但结果呢？他病重而死，而他那些作恶的兄弟反而比他活得更久。如果我们用病是否得医治来判断一个人得救与否，那就完全错了。

第二个情境：小张在梦中见到耶稣向他显现，并领受奇妙的启示。这是救赎性恩典吗？（请注意，我们暂且不讨论梦境是否真实，仅假设这确实是来自神的异梦。）

明确地说，这不是救赎性恩典。那么，有没有人领受过神特别的启示，甚至神亲自向他显现，最终却灭亡了呢？在旧约中，假先知巴兰领受了神的启示，圣经清楚记载：“神的灵就临到他身上。”（民 24:2）而且，他的预言的确出自神——你不能说巴兰的话不是神的话，那正是神的话语。但巴兰得救了吗？彼得后书明确指出，他是假先知，是灭亡的（参彼后 2:15）。

再看犹大，他亲眼见过耶稣，听过主的教导，甚至曾被赋予权柄去医病赶鬼。但他得救了吗？耶稣说他从起初就是“灭亡之子”（约 17:12）。可见，这也不是经历救恩。救恩崇高到一个地步，这些特殊经历都不能等同于救恩。

第三个情境：小张参加了一场灵恩特会，之后开始能说方言。这是救赎性恩典吗？（需要说明的是，方言现象非常复杂：既有虚假模仿，也有邪灵运作——比如佛教、藏传佛教、萨满教乃至印度教中，也存在类似“说方言”的表现。即便我们假定这里所说的是真实的“天使的话语”，也需谨慎，因为堕落的天使同样能模仿超自然言语。）

正如我们上文所探讨的，就算一个人能说预言，也不代表他得救了，何况是说方言。领受圣灵的恩赐，并不等同于得着救恩。扫罗王也曾受过圣灵感动，甚至说预言，但他并非真正属神的人。

既然上述三种情况都不是，那么究竟什么是救赎性恩典呢？我们来看马太福音 7:21：“凡

称呼我‘主啊，主啊’的人不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人，才能进去。”这段经文清楚地否定了那种“做了决志祷告就能得救”的观念。接着耶稣继续说：“当那日，必有许多人对我说：‘主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？’”（太 7:22）

请注意，传道、赶鬼、行异能——这三样都是圣灵的恩赐，也是当时犹太社会最看重的“大先知标志”。有人能奉主的名做这么多事，他们是否就得救了呢？耶稣亲自说：“我就明明地告诉他们说：‘我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！’”（太 7:23）耶稣没有说：“你们曾经被大大使用，后来堕落了。”祂说的是：“我从来不认识你们。”这些人或许曾被神使用去成就某些事（正如神也曾使用犹大），但这并不等于他们与基督有生命的联结。

这实在值得我们深思：今天的教会是否太过看重外在的恩赐与表现？但这些恰恰不是圣经强调的核心。圣经反而多次提醒我们，不要以这些作为得救的凭据。那么，这些经历——病得医治、异梦启示、说方言、行异能——是不是神的恩典呢？当然是恩典。

什么是恩典？恩典就是神赐给不配的罪人白白的恩宠。恩典必须满足四个要素：

**第一，恩典的施与者是神。**今天教会中一个很普遍的现象，就是常常没有神的位置。当我们说“这个教会有没有恩典”时，常常想到的是“人对我好不好”。但圣经所说的“愿

恩惠常与你们同在”（提前 6:21），指的是神圣的恩典，而非人的好意。教会是否有恩典，是指神救赎的恩典是否临在，而非人情上的“你好我好大家好”。

**第二，恩典的接受者是不配的罪人。**一个真正领受恩典的人，不会抱怨。抱怨的背后，其实是“我配得，你为什么不给我？”——这种心态恰恰证明他并不活在恩典中。一个真正活在恩典里的人，看一切都是自己不配得的，反而惊讶：“神竟会怜悯我这样的人？”

**第三，恩典的条件是白白地给予。**恩典不需要我们以善行换取，也不需满足任何条件。我们只是两手空空、按着本相来到十字架前，祈求怜悯。

**第四，恩典的本质是神圣的恩宠。**一个在恩典中的人，就是活在神圣的恩宠里——神竟愿意恩待、宠爱我这样的罪人。

但并非所有恩典都是救赎性的，神可以赐下恩赐、能力，甚至神迹给一个人，却不一定将救恩赐给他。这就引出一个至关重要的区分：普遍恩典与特殊恩典（或称“非救赎性恩典”与“救赎性恩典”）。普遍恩典是神赐给所有不配的罪人（无论信与不信）的恩惠，如生命、气息、智慧、才能、日常的供应，甚至病得医治、特殊天赋等。这些都是普遍恩典，它不带来救赎，却是神普遍的仁慈。因我们的神“耶和华有恩惠，有怜悯……善待万民。”（诗 145:8-9）救赎性恩典是神唯独赐给祂选民的恩典，为要

拯救他们，使他们从罪中被挽回，与神和好，得着永生。

这里有一个重要的提醒：圣经大量提到恩典、恩惠，而绝大多数指向的都是救赎恩典。在圣经中，明确提及普遍恩典的经文极少，以至于一些改革宗神学家（如赫尔曼·侯克马）甚至否认普遍恩典的概念，认为恩典永远特指救赎恩典。

因此，圣经的核心是救恩，神最关切的是将祂的百姓从罪中拯救出来。正如圣经所说：“我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照祂丰富的恩典。”（弗 1:7）这丰富、救赎性的恩典，才是神倾注祂诸般智慧与聪明的所在，也是圣经压倒性地关注的焦点。明白这一点，就能回答许多现实的困惑。

在神普遍的护理中，我们常常看到，就普遍恩典而言，不信的人有时似乎比信徒领受的更多。你是否发现，许多不信的人更聪明、成就更大、活得更滋润，甚至恶人反而长寿？所有这些，仍是神的恩典——人能存活一分一秒，都是神的恩典。然而，这都属于普遍恩典。与此形成对比的是，信徒却常常饱经忧患，在学问或才智上也不总是最出众的。这其中神主权的奥秘。圣经并未解释为何如此——神没有义务向我们说明。正如约伯记中所表明的：神的旨意高过我们的理解，我们当在尘土中敬畏、降服。然而，这的确拷问我们：什么对于我们才是最重要的？圣经一边倒地启示救赎的恩典，这表明在神眼中，救恩远比一切普遍恩典更重要。

若不明白这一点，我们就容易跌倒，甚至落入魔鬼的圈套。

让我们一起看诗篇 73 篇——亚萨的诗。诗人一开始就承认自己险些失脚，信仰几乎跌倒（参 2 节）。为什么呢？“我见恶人和狂傲人享平安，就心怀不平。”（3 节）请注意，这里的“平安”并非救赎意义上的平安，而是指生活安稳、没有灾祸。诗人继续描述那些恶人：“他们死的时候没有疼痛，他们的力气却也壮实。他们不像别人受苦，也不像别人遭灾。”（4-5 节）他们享受丰裕，身体健壮，所得甚至超乎所想。然而，这些恩典并未使他们谦卑感恩，反而：“骄傲如链子戴在他们项上，强暴像衣裳遮住他们的身体……他们讥笑人，凭恶意说欺压人的话……他们的口褻渎上天，他们的舌毁谤全地。”（6-9 节）这些恶人享尽安逸，财富加增，甚至藐视神说：“神怎能晓得？至高者岂有知识呢？”（11 节）

而诗人自己呢？“我实在徒然洁净了我的心，徒然洗手表明无辜。”（13 节）他努力对付罪，追求圣洁，却“终日遭灾难，每早晨受惩治”（14 节）。他看着恶人兴旺，自己却常经历艰难，因此心里不平，几乎跌倒。弟兄姐妹们，如果这事临到你，你能体会亚萨的感受吗？我相信很多人都能理解，因为我们常常也有类似的反应。为什么会这样呢？神有没有告诉亚萨原因？没有。但亚萨后来是怎么说的呢？第 15 节：“我若说，‘我要这样讲’，这就是以奸诈待你的众子。”他知道自己之前的想法不对，心里困惑：“我思索怎能明白这事，眼看实系为难。”（16 节）直到他“进了神的圣所，思想他们的结局”

（17 节），他的眼睛被打开：“你实在把他们安在滑地，使他们掉在沉沦之中。他们转眼之间成了何等的荒凉！他们被惊恐灭尽了。人睡醒了，怎样看梦，主啊，你醒了，也必照样轻看他们的影像。”（18-20 节）他看到了与救恩相对的审判。这些人虽然领受了许多普遍恩典，却没有得救。这使他幡然醒悟。于是，他说：“因而我心里发酸，肺腑被刺。我这样愚昧无知，在你面前如畜类一般。”（21-22 节）他认识到自己原先的想法不是一个得救之人该有的。

接下来，他的眼光改变了：“然而，我常与你同在，你搀着我的右手。”（23 节）以前，他只看到神每日惩治他，仅停留在普遍恩典的层面。现在，他看见了救赎恩典的层面：“你要以你的训言引导我，以后必接我到荣耀里。”（24 节）明白了这一点后，他的心完全改变了。他没有说：“现在我悔改了，求你别再让我受苦。”苦难或许仍在，但他的眼光已不同——他看见神与他同在，牵着他的手，要领他进入荣耀里。于是，他发出深深的感慨：“除你以外，在天上我有谁呢？除你以外，在地上我也没有所爱慕的。我的肉体和我的心肠衰残，但神是我心里的力量，又是我的福分，直到永远……但我亲近神是与我有益，我以主耶和華為我的避难所，好叫我述说你一切的作为。”（25-26、28 节）

#### 四、什么是经历救恩？

弟兄姐妹们，今天很多自称信主的人，所追求的却与世人没有两样。三一神要赐给我们的是救赎的恩典，我们却不去追求，反而只

求像世人一样在今生过得好——这是非常严重的问题。那么，究竟什么是经历救恩？

如果一个基督徒生病后，第一反应只是“神啊，求你医治我”，这其实有很大问题。我不是说不能这样祷告，但我们必须明白：即使病得医治，但人最终仍会死去。我们真正应当追求的不是免于疾病，而是即便在疾病中，也能经历救恩的确据。如果我们生病后心里充满惶恐、紧张，那恰恰说明我们在救恩上有问题——我们缺乏得救的确据。人非常容易自欺，在平安无事时，往往会说：“主啊，我真不想活在世上，我巴不得与你同在，好得无比。”甚至自己都被感动。但等到医生告诉你得了癌症，就立刻吓坏了——这才显露出内心真实的光景：我们根本没有得救的确据。

当我们真的得了重病，我们真正的需要是经历救恩，经历神的同在，经历“除你以外，在天上我有谁？除你以外，在地上我也没有所爱慕的”（诗 73:25）。我们可以真实地经历：“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在。”（诗 23:4）大卫之所以在死荫幽谷中也不怕遭害，不是因神医治了他，而是因为他有神的生命，有神的同在。

接下来，我们通过几个案例，来思考什么是经历救恩。

### 案例一：

小张在工作中与上司发生冲突，被上司训斥，对上司非常愤恨。后来，他读经时认识

到自己应当爱仇敌和顺服权柄，所以就求神使自己在面对上司时可以爱和顺服，而不是恨他；而且他真的开始在工作中顺服上司。这是经历救恩吗？

这不是经历救恩。因为小张虽然认识到“应该怎么做”，却没有真正认识到自己的罪。他只是从道德上知道该爱仇敌、该顺服权柄，却没有在神面前承认自己的愤恨是罪，没有经历神的赦免和恩典的更新。这是一种典型的律法主义或道德主义。小张其实还是以自我为中心，希望通过做对的事来解决问题。但真正的救恩不是从对错出发，而是从罪与义的关系出发。如果小张只是靠自己努力去顺服，这种顺服能持久吗？如果上司继续为难他，他很可能最终“忍无可忍，无需再忍”——因为他一直在靠自己的力量。

弟兄姐妹们，这就是我们真实的生活。圣经谈的不是遥远的事，就在你我每天的处境里——只要我们还活在这个罪恶的世界，冲突、受伤、被冒犯都是难免的。那么，我们怎样以救恩的方式来面对呢？想一想耶稣：祂被人打耳光、被吐唾沫、被兵丁羞辱、被有权柄的人审判——祂是怎么做的？祂说：“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得。”（路 23:34）这才是合神心意的回应。

你可能会说：“我做不到，只有耶稣能做到。”是的，我们靠自己做不到。那么，我们该怎么做？第一，承认自己的罪。当我心里涌出愤恨时，不是告诉自己“我要做得更好”，而是来到神面前说：“主啊，我在犯罪，我需要你的赦免。”第二，领受赦罪的恩典。

救恩不只是行为修正，更是生命被更新——从罪人变成蒙赦免的人。第三，让基督活在我们里面。不是靠自己去模仿耶稣，而是在圣灵里与基督联合，效法神儿子的模样。

## 案例二：

小张在工作中与人吵架，后来很内疚和羞愧，觉得自己很不像基督徒，就真诚地向那人认罪，请求他的原谅，也与那人和好。这是经历救恩吗？

这个例子看起来比第一个好一些，前者只觉得自己做得不够好，而后者有内疚、有认罪，也有和好的行动。但这仍然不是经历救恩。曾经我在面试一位同工，请他谈一下什么叫经历救恩，他的回答和小张很像：他跟妻子吵架后，觉得自己不像一个同工，就向妻子道歉认罪，妻子也原谅了他，两人和好。这能叫经历救恩吗？关键问题是：下一次呢？当下次冲突再发生，同样的情绪、同样的争吵可能再次爆发——因为他根本没有经历生命的改变，依然活在救恩之外。

我当时问那位同工：“你知道你的做法像什么吗？你在争吵时心里动了恨的念头，圣经说恨人就是杀人（参约一 3:15），你后来和妻子和好的做法就像杀人犯在法庭上对法官说：‘我下次再也不杀人了，你放了我吧！’法官会放了他吗？”当我们与人冲突时，首先得罪的是谁？是神。而这样做法的问题是：第一，没有真正面对神；第二，其实仍是律法主义——以为靠自己的道歉与

和好就能换来良心的平安，却忽略了我们更需要神的赦免。

这样做能让神赦免我们吗？绝对不能。就像一个杀人犯说“我以后再也不杀人了”一样，这不能除去他的罪。他必须来到神面前，承认自己得罪了神，然后仰望十字架说：“求你因耶稣担当了我的罪而赦免我。”他需要凭着信心，再次领受基督的代赎，经历“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义”（林后 5:21）。他必须得到神的赦免，与神和好，并让神的灵——那赐下爱和忍耐的圣灵——住在他里面。只有这样，他才可能有力量去爱，去忍耐下一次的冲突。否则，他只是在用道德约束自己，一旦再次遇到类似的环境，旧有的情绪依然会爆发。

已婚的弟兄姐妹们，你们和配偶争吵后是怎样做的？是不是也像这样——道歉、和好，但下次依然重复？如果你是这样做的，那其实并不是按着圣经的方式在处理冲突。同样，与同事的关系也是如此。我们可能还会把这样的经历当成“见证”来分享：“我信主前跟同事吵架很得意，信主后圣经光照我，我就主动去道歉……”但这样的“见证”在宣扬谁呢？是在宣扬自己——“我真不错”，却听不到耶稣，看不到自己是一个绝望的罪人如何蒙了主的恩典与救赎。

弟兄姐妹们，这正是为什么我之前问你们：想到救恩时，觉得它是抽象的还是具体的？对很多基督徒来说，救恩之所以抽象，正是因为我们在日常生活中太少真实地经历它——经历认罪、经历赦免、经历与神和好、

经历圣灵将基督的爱浇灌在我们心里。没有这样的经历，救恩就只是道理，而不是生命改变的大能。

### 案例三：

小张原本婚姻破碎，唯一的儿子也遭遇车祸过世，非常绝望。信主后，小张积极参加各种教会活动，并积极参与慈善事工，他发现自己这样做很有价值，可以荣耀神，心里也在这些活动中得到了平安与满足。这是经历救恩吗？

我立刻要说：这不是。为什么？他的平安与满足从哪里来？是来自活动与事工带来的成就感，还是来自与基督真实的相遇？从头到尾，他有认识到自己是一个不配的罪人吗？没有。他只是因着绝望，转而从宗教活动中找到了寄托。他没有认识到自己被罪恶（别人的和自己的）与痛苦深深地抓住，没有体会神在基督里对罪人所彰显的慈爱与怜悯，也不明白救恩带来的赦免与和好，更没有办法从中得到真正的平安、喜乐与满足。

著名的韩国电影《密阳》，描绘的正是这种状况。影片中的母亲在儿子被害后绝望，接触到教会后听到“神是爱”的信息，感到很温暖，很得安慰，甚至决定去饶恕凶手。但当她在监狱见到凶手，发现对方因信主而充满平安喜乐，并对她说“神已赦免我，我不需要你的饶恕”时，她崩溃了。她愤怒地质问：“我还没饶恕，神凭什么饶恕他？”之后她便开始以种种方式亵渎神、破坏教会。其实这不只是韩国教会的问题，许多地方教

会传福音也常常如此：匆匆跳过罪与审判，直接强调“你是可怜的，神是爱你的”。然而，一个从未认识自己罪的人，不可能真正转向神，也不可能经历救恩里的悔改与饶恕。他所得到的“平安与满足”，不过是建立在自我感觉之上的虚假安慰。那么，究竟什么是经历救恩？

圣经说得很清楚。在马太福音 1:21，天使对约瑟说：“你要给祂起名叫耶稣，因祂要将自己的百姓从罪恶里救出来。”耶稣这名字的意思就是“耶和華拯救”。今天许多教会传扬的拯救各有不同：灵恩派强调从疾病、邪灵中得救；成功神学强调从贫穷、苦难中得救；社会福音派强调从不公义的体制中得救；很多福音派强调从个人的痛苦处境得救。但圣经明说：耶稣来，是要将自己的百姓从罪恶里救出来。

此外，路加福音记载撒迦利亚的颂歌，也完整地呈现了救恩的图景：“拯救我们脱离仇敌……就可以终身在祂面前坦然无惧地用圣洁、公义事奉祂。”（路 1:71-75）这里的仇敌不仅指外在的压迫者，更是指我们生命的三大仇敌：世界、魔鬼，以及最根本的——我们里面的罪与败坏。救恩就是神“眷顾祂的百姓，为他们施行救赎”（路 1:68），并“叫清晨的日光从高空临到我们，要照亮坐在黑暗中死荫里的人，把我们的脚引到平安的路上”（路 1:78-79）。

所以简单来说，救恩就是：耶稣基督，唯一的救主，因着祂为我的罪钉死十字架并三天后的复活，藉着我们的信靠与悔改，将我们

从罪恶以及罪的咒诅中拯救出来。因此，弟兄姐妹们，我们应当常常问自己：“在这件事上，我有没有经历救恩？”这才是我们信仰生活最核心的问题。

## 五、救恩包括哪些层面？

救恩包含非常丰富的层面，传统教义神学一般将其划分为十个层面：有效的呼召、重生、信靠、悔改、称义、得儿子的名分、成圣、信徒的坚忍、得救的确据、最终的荣耀。这些层面也被称为救恩的次序。

在这些层面中，信靠与悔改是一体两面的关系，无法截然分开。我们对基督耶稣的信靠，必然建立在对自身罪的觉悟与绝望之上，并由此转向神——这就是悔改的信靠。而我们的悔改，也必然是基于信靠基督耶稣的悔改，而非以自己的悔改来换取救恩。两者互相交织，贯穿于救恩经历的始终。

需要说明的是，圣经用许多不同的词汇来描述救恩的丰盛，传统教义神学的划分只是其中一种归纳。有些重要概念（比如“平安”），很难仅归于某一个层面，而是跨越了称义、得儿子名分等多个维度。但这一框架仍有助于我们系统地认识和经历救恩的各个层面。在每一个层面上，我们都需要亲身去经历。同时必须牢记：救恩不是所有的事，救恩不等于吃饭、工作、婚姻或养育儿女；但救恩是最重要的事，并且关乎所有的事。

举例来说，吃饭本身不是救恩，但如何吃饭却与救恩有关。我是在感恩中进食，还是抱

怨饮食？圣经说：“你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行。”（林前 10:31）我有没有凭信心、带着感谢的心吃饭？如果我边吃边埋怨，那这顿饭反而成了另一次得罪神的机会。正如圣弗朗西斯曾劝诫一位抱怨的同伴：神赐下食物、溪水和鸟鸣，我们岂不该为此感谢赞美吗？这就是在救恩里吃饭。

还有，婚姻本身也不是救恩，但进入婚姻的态度与婚姻中的生活却与救恩息息相关。我寻求婚姻时，是凭信心等候、顺服神的带领，还是按照世俗的标准急于抓取？在婚姻中，我是否活出圣洁、忍耐、信靠的样式？若遇冲突，是选择坚守、寻求和好，还是轻易放弃？这些都反映救恩是否真实地影响了我生命的每一个领域。

## 六、如何在生活中经历救恩的不同层面？

下面，我会通过一些案例来进行说明。但有一点提醒：所有这些案例都不是为了提供一个简单的标准答案，也不是要设定一个“在这种情况下必须这样做”的准则。现实生活远比案例复杂，而我期待大家更看重的，是我们思考问题的整个过程。

### 案例一：

小张已经信主受洗多年，但是对于圣经一直读不进去，也不是很喜欢祷告。她原本是党员，很害怕别人知道她是基督徒，因此从来不给同事传福音。在家庭中，她常

常跟不信的丈夫吵架，因为丈夫根本不爱她，她认为圣经说的太对了，信与不信不能同负一轭（参林后 14:14）。她当初怎么就瞎了眼，嫁给这个男人了呢？请问：小张这样的信仰生活有没有问题？她该如何经历救恩？如果小张是你教会的一位姐妹，你会如何帮助她？

首先，她需要面对自己的罪。她有哪些罪？几乎活在不信中：不愿读经、不愿祷告、隐藏信仰、与丈夫吵架……这些都需要被正视。从她的表现来看，我们甚至需要打一个问号：她是否真的重生了？但我们必须谨慎，因为只有主完全了解人心。的确，重生的人也可能软弱，像哥林多教会的信徒虽有许多问题，保罗仍称他们是“在基督里为婴孩的”（林前 3:1）。

然而，如果一个人长期不爱慕神的话、不祷告、不为主作见证、在罪中毫无挣扎，我们就需要帮助她认真省察：我究竟有没有重生？我们的目的是帮助她，不让她自欺，而不是定罪她。因此，我们要引导她反思：

- 1) 为什么读不进去圣经？是理解上的困难，还是心灵对神的话毫无渴慕？
- 2) 为什么不喜欢祷告？是不知如何祷告，还是心里根本不想亲近神？
- 3) 为什么害怕被人知道自己是基督徒？是像亚利马太的约瑟那样暂时胆怯，还是根本不愿背负基督徒的身份？
- 4) 为什么常常与丈夫争吵？是否意识到，无论对方如何，自己的愤怒、苦毒、论断都是在犯罪得罪神？关键不在于“丈夫爱不爱

我”，而在于“我如何回应神”。她需要明白：我们遵行神的话，不论对方如何，而是因这是神的命令，是我们爱神、讨神喜悦的体现。耶稣在世时被人唾弃、辱骂、陷害，祂却回应说：“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得。”（路 23:34）这才是一个重生之人该有的样式，也是神对我们的期待。当我们说“这是我的权利，他应当……”时，很可能已落入罪的思维。真正的应当，只在基督身上完全显明，因为只有祂完全遵行了神的律法。

如果她意识到自己可能没有重生，该怎么办？重生完全是神的工作，但人也必须尽自己的责任——信靠与悔改。首先，她需要真诚面对神，自己读不进圣经，就为此祷告；不会祷告，就求神教她祷告；害怕作见证，就求神赐胆量。其次，她需要竭力追求悔改，承认与丈夫争吵是罪，求神赦免，并学习以恩慈相待。再次，她需要善用一切蒙恩途径：坚持聚会、听道、读经（哪怕从一小段开始）、与肢体一同祷告。最后，她需要抓住神的应许：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。”（太 7:7）她必须回到十字架面前，祈求耶稣基督将她从罪中拯救出来。

## 案例二：

小张在体检中发现自己已经是癌症晚期，他非常恐惧，晚上也睡不着觉，一直祷告求主治医，也费尽心思四处找最好的专家，希望能够得到最好的治疗。然而，治疗了三个月后，肿瘤不但没有缩小，反而更加扩散。小

张觉得自己快要崩溃了，他想不通，自己对神如此信靠，神怎么就不医治自己呢？请思考：小张该如何面对？我们应如何帮助他？你们认为小张的问题出在哪里？

我首先要提醒：小张所经历的，或许有一天也会成为我们每个人的经历。因为我们都必须面对死亡——不一定是因为癌症，也可能是其他疾病或意外。我们每个人都迟早都要经历这一刻，除非主在我们还活着的时候就来了。

因此，我对他的反应并不感到惊讶。事实上，当人面对死亡时，第一反应是喜乐平安的，并不多见。就连许多属灵长辈也曾坦诚，面对死亡时内心会有挣扎。诗篇中许多敬虔的诗人，当死亡的激流困住他们时，也曾经历恐慌与困苦。但关键在于：他们如何在这个过程中经历救恩？我们的反应往往暴露出我们信仰的真实光景：我们总是自以为活在救恩中，但当疾病、死亡临到时，我们里面那些尚未被恩典触摸的角落——比如对生命的掌控欲、对死亡的恐惧、对自我保全的执着——就被显明出来。而正是在这些被暴露的时刻，我们需要被提醒：一切救恩都在基督耶稣里，我们可以靠着祂走过最深的黑暗。

那么，小张的问题究竟在哪里？他看似在祷告求告神，也在积极寻求医治，但他内里却充满恐惧。大卫在诗篇 23:4 说：“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害。”小张为何如此惧怕？希伯来书提到，耶稣来是要“释放那些一生因怕死而为奴仆的人”（来 2:15）。

小张正活在惧怕的奴役中，这至少表明：他缺乏得救的确据。请千万不要以为拥有得救的确据是件简单的事。事实上，许多表面平安的基督徒，内心并未建立起真实、坚固的救恩确据。若一个人拥有完全的得救确据，当死亡临近时，他的反应会是一种释放与解脱，而不是惊慌恐惧。这并非说小张没有得救，而是他的得救确据尚不完全，需要被建立、被坚固。

此外，小张的信也存在问题。他信靠的似乎不是十字架的救恩，而更像是一种“神必医治”的信念。但耶稣从未应许我们今生不死——想想与耶稣同钉十字架的强盗，主对他说“今日你要同我在乐园里了”（路 23:43）。他依然死了，但他得着了救恩。小张需要认真省察：我究竟信的是谁？我为何信耶稣？耶稣从未应许我们免于苦难，反而说，在世上你们有苦难，但在我里面有平安（参约 16:33）。祂也从未应许信祂的人不会遭遇逼迫甚至死亡。我们信耶稣，不是为了今生不死，而是为了在死亡中得胜；不是为了免于苦难，而是为了在苦难中有祂的同在。

小张需要问自己：我有真正的平安吗？我有称义的确据吗？我得着神儿子的身份了吗？我与天父的关系亲密吗？在死荫幽谷中，我能感受到祂的同在吗？我真的确信离世与基督同在是好得无比的吗？这并不是说我们不该寻求医治，问题的关键在于正确的次序：我们首先应当在救恩里站稳，在信靠中寻求神，而不是在惊慌恐惧中盲目奔波。救恩不是所有的事，但救恩关乎所有的事。在这

个过程中，神若医治，我们感恩；神若没有医治，我们仍可因灵魂得救、有永生确据而平安，因我们知道我们要往哪里去。

### 案例三：

小张年龄已经不小了，但一直没有找到合适的信主配偶，他受不了家里的压力，偷偷跟一个不信的女人结了婚。他知道这是犯罪，心里也充满负罪感，可怎么认罪也很难有良好的平安，他现在很后悔，当初怎么就稀里糊涂地结婚了呢？现在又不能离婚！还要被教会惩戒，不能领圣餐，也不好意思跟弟兄姐妹说这个情况。如果小张在我们中间，我们可以怎样去帮助他？

我想提醒大家：罪本身有大小之分，但罪的根源往往是内心与神关系的疏远。渴望婚姻、承受家庭压力是真实的感受，但若与主的关系亲密，我们会在主里面对这些试探。若真是属神的儿女，在与不信者深入交往时，常会感受到圣灵的责备与价值观的剧烈冲突，以至难以走入婚姻。一个人最终选择与不信者结婚，往往意味着他已有一段日子远离神，可能是靠道德感而非与神的真实连结在支撑自己的生活。

从小张的表现可以看出，他的悔改更多停留在道德层面：他关注的是良心不安、教会惩戒、他人眼光，却没有真正意识到自己是在大大地得罪神，没有感受到自己与神的关系已何等遥远。这让我们想到大卫犯罪后的悔改。在诗篇 51 篇，大卫的焦点完全在神身上：“我向你犯罪，惟独得罪了你。”（4 节）他

一心要回到神面前，承认自己的罪，求神赦免，求神不要收回圣灵，求神使他重新得着救恩之乐（参 11-12 节）。他相信，再大的罪，神也必赦免；他最需要的，是与神恢复关系。

但这样的悔改并不容易。我们很容易陷入道德式认罪——因为我们信主久了，头脑里知道什么是罪，犯了罪就公式化地认一下，却未触及内心。这种认罪不会带来真平安，反而可能是危险的，正如扫罗王多次认罪却未真正悔改。什么是真正的悔改？大卫说：“神所要的祭，就是忧伤的灵。神啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看。”（17 节）这是一个痛苦却必要的历程。教会需要陪伴、引导他走向救恩，或许可以从一些小事上开始，让他重新经历神的慈爱与赦免之恩。

大卫的认罪首先诉诸神的慈爱与怜悯：“求你按你的慈爱怜恤我，按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。”（1 节）他知道教义本身不能救人，必须让救恩真实地应用在生命里。他说：“因为我知道我的过犯，我的罪常在我面前。”（3 节）他没有推卸责任。而小张的叙述里，却多少带着推诿：“家里压力大，稀里糊涂结了婚。”这就像亚当在伊甸园里的回应——把责任推给环境和他人，仿佛自己是被动的受害者。但圣经说：“各人被试探，乃是被自己的私欲牵引、诱惑的。”（雅 1:14）若不真正悔改，神审判的是犯罪者自己，而非他的家人或环境。

大卫写诗篇 51 篇时，实际上是在公开自己的丑闻，让全民在圣殿敬拜中吟唱——这等于所有人都在指责他。但他不在乎人的眼

光，只在乎神怎样看他：“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。”（5节）他承认自己骨子里就是罪人，不找任何借口。当我们来到十字架前，若还在遮掩、辩解，就是最愚蠢的。在神面前，我们必须赤露敞开，诚实承认：是我自己在犯罪，是我的私欲在得罪神。只有这样，才可能真正为罪痛悔，才可能与神和好。

当然，小张也必须准备好承受罪的后果。加拉太书 6:7 说：“不要自欺，神是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。”大卫虽得赦免，但他的家庭从此陷入乱伦、刀剑、背叛的悲剧。小张也需要面对他婚姻中可能持续的挣扎与痛苦。但仍要相信神的恩典够用，祂使万事互相效力，叫爱神的人得益处（参罗 8:28）。小张必须真实面对自己，当初选择结婚，很可能因为婚姻成了他内心的偶像，他没有真正交托给神。他必须承认：“这就是我，我就是这样软弱、失败，我需要神的救恩。”唯有如此，他才可能重新开始，在恩典中学习前行。

## 总结

最后，让我们再次回到有关救恩的三个核心要点：

**第一，救恩不是所有的事。**救恩是神在基督里，藉着圣灵的工作，将我们从罪恶及其咒诅中拯救出来的恩典。这就是十字架所成就的。教会必须不断传讲这救恩，因为我们的常态恰恰是常常没有活在救恩里。教会被呼召的核心使命正是如此——不断地宣讲救

恩、显明救恩，并带领人真实经历救恩。若忠心地传讲圣经，就必然传讲救恩，因为圣经本质上就是一本关于救恩的书。从这个意义上，教会不应过度参与社会事务，如大规模办学或直接运作公益项目。我更倾向于认为，教会学校应有其独立运作的空间，教会可作监督，但不应成为主办者。教会的核心经济与精力应当投入到传扬救恩上。至于教育、慈善、公益等事工，应由那些在救恩中蒙召、有恩赐、成熟的弟兄姐妹，在他们各自的职分与领域中带着使命感去践行。

**第二，救恩是最重要的事。**救恩是耶稣基督来到世上的目的，也是人类历史存在的意义。历史为何存续？是因为挪亚之约——这约本质是救赎的恩约，而非普遍恩典。神没有立即施行末日审判，正是为要展开祂全盘的救赎计划。因此，救恩在神眼中具有至高的重要性。

**第三，救恩关乎所有的事。**人的堕落是全方位的，因此救赎也是全方位的。救恩不仅关乎我们上天堂，也参与并更新我们生活的每一个层面——家庭、工作、人际关系、闲暇，甚至关乎疾病与死亡。

盼望通过本文，弟兄姐妹们能在生活中的每一件小事上，开始学习经历救恩。生命的成长正是这样发生的：在具体处境中，转向基督，倚靠圣灵，让救恩的大能实实在在地触摸并改变我们。无论大事小事，我们都可以其中经历救恩——因为救恩不是抽象的概念，而是基督在我们生命中最真实的同在与更新。✝

# 按正意分解真理的道<sup>[1]</sup>

文 / 阿奇博尔德·亚历山大 (Archibald Alexander)

译 / 郭春雨

校 / 榉木

编者按：1844年10月3日，时年72岁的阿奇博尔德·亚历山大牧师，应邀在纽约杜安街教会的一场牧师就职典礼上宣讲了这篇道。这位普林斯顿神学院的奠基之父，一生在神学教育上极力推崇圣经权威、归正教义与敬虔生命的实践。在这篇讲道中，他对着在场的会众，尤其是刚刚被按立的年轻牧师，发出谆谆劝勉：按正意分解真理的道，乃是牧师不可推卸的重大责任。

这篇近两百年前的讲道，对今日教会仍具很深的適切性。亚历山大牧师围绕如何按正意分解真理的道，给出了既古朴又深刻的教导。尤其对于“律法与福音的关系”——这一在当代教会中仍极易产生偏差的议题，他提供了宝贵的洞见。此外，这篇讲道的另一美好之处在于，亚历山大牧师用了较多篇幅探讨如何将真理的道应用于信徒的生命，这与本期的另一篇文章《以经文为导向的讲道应用》形成了呼应。

最令编者感动的是，在讲道的末了，这位一生为主的道竭力争战的老仆人，饱含深情地鼓励年轻传道人兴起，去承接“世上最尊贵、最重要的工作”。这不也正是我们的主对今日教会的深切期待吗？

## 引言

你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。（提后 2:15）

圣经中有些经文，似乎从未受到与其重要性相称的关注，也没有像其他同样重要的经文

那样得到重视。为了证明此言不虚，我举例说明，比如保罗在这句经文之前所发出的郑重劝诫。他劝勉提摩太要“在主面前嘱咐”那些在他监督之下的传道人（当然也包括所有传道人）：“不可为言语争辩，这是没有益处的，只能败坏听见的人。”（提后 2:14）单纯的辞藻之争，或为言语争辩，已经在神的

[1] Archibald Alexander, "Rightly Dividing the Word of Truth," in *The Princeton Pulpit*, ed. John Duffield (New York: Charles Scriber, 1852), 29-47. 略有编辑。承蒙授权，特此致谢！——编者注

教会中造成了无法估量的损害。在声称跟随基督的人中间，所发生的这些无益的争论，不仅使教会内部许多人心神不安、信仰动摇，也在教外的人心中滋生了根深蒂固的偏见；在许多情况下，正是这些偏见拦阻或延误了他们的归信。人们早已注意到，没有一种心态比神学家彼此争论时所表现出来的心态更加尖酸、苦毒；而且往往是分歧越小，怨恨越深。当争论仅仅或主要围绕言语展开时，这种纷争往往比涉及实质问题时更加顽固，因为在后者的情形中，或许双方都有理。

然而，也许有人会问：为了追求合一，神的仆人是否必须向任何质疑真理的人让步？或者，他是否可以在谬误面前作出妥协？我的回答是：绝非如此。他有责任“为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩”（犹 1:3），并持守自己所领受的“那纯正话语的规模”（提后 1:13）。只要谬误存在，争论就不可避免。但有两件事是严格禁止的：第一，无益的争论，其结果只是“败坏听见的人”（提后 2:14）；第二，带着怒气的争论，因为“主的仆人不可争竞，只要温温和和地待众人”（提后 2:24）。任何人都无权妥协哪怕一项真理，因为真理是神所交付的，叫所有传道人一同为造就教会而持守；他们也当将这真道交托给忠心的人，叫他们再传给后来的人。我们不必在非基要问题上与那些跟我们意见不同的人展开争论。

信心软弱的，你们要接纳，但不要辩论所疑惑的事。有人信百物都可吃，但那软弱的，只吃蔬菜。吃的人不可轻看不吃的人，不吃的人不可论断吃的人；因为神已经收

纳他了……只是各人心里要意见坚定。（罗 14:1-5）

在这一类情形中，只要我们最终目的是为了荣耀神，即便在一些细微之处有所偏差，仍然是蒙悦纳的。寻求神的荣耀，是一切真基督徒的根本特征：“我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。我们若活着，是为主而活；若死了，是为主而死。所以我们或活或死，总是主的人。”（罗 14:7-8）

在我们今天要查考的经文中，提摩太被劝勉要“在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人”（提后 2:15）；“工人”一词本身就包含了在所蒙的召上具备技能的含义。一个连如何完成工作都不知道的人，显然不配称为工人。至少，那“无愧的工人”必须在其专业领域驾轻就熟。因此，有两类人应当排除在福音事工之外：第一类，是不肯作工的人；第二类，是不知道如何妥善完成工作的人。这两个方面，只要有一个方面失败，都会使自己蒙羞。经文显然暗示了，履行这一职分需要特殊的智慧，因为随后补充说：“按着正意分解真理的道。”这显然要求具备精准的分辨能力，并非每一个高谈阔论的人都能胜任此事。谁若是想要“按正意分解真理的道”，除非他直接受了启示，否则就必须长期而勤勉地研读圣经；并且应当寻求一切可能的帮助——无论属神的帮助，还是属人的帮助。正如一个从未学过医的人无法去给人做手术，倘若他妄自承担一台最复杂的外科手术，必被视为极大的僭越。他的动机或许是好的，他也可能坚信自己是在行善，但这并不能改变此事的本质，也不能使手术的风险减少分毫。这样的外行

无法正确地进行诊疗，反而会在盲目的操作中伤及病人的要害。同理，让无知之人擅自进入神圣的牧职，岂不是更大的僭越吗？难道牧职是无需学习便可担任的吗？技艺拙劣的工人可能会犯的错误，真的不值得担忧吗？当我们进一步思考“按正意分解真理的道”所必需的条件时，就更能回答这些问题；而这正是我们接下来所要专注探讨的唯一主题。

真理具有多种不同形态——如物理的真理、数学的真理、道德的真理等；然而，此处所指的是一种特定的真理，被称为“真理的道”，也就是神话语中的真理，即神所启示的真理，关乎神学的真理。神赐下圣经，并非为要教导人哲学或与今生相关的技艺，其目的乃是教导人关于神的真知识，以及那惟一真实的救恩之道。我本可以在此详加论述，凡立志阐述圣经真理者，想要拥有对圣经真确的知识，理当进行怎样的学习与研究；但这一点已属不言自明，故不再赘述，而是就“按正意分解真理的道”这一重大责任提出若干观察。

## 一、必须谨慎地将谬误与神话语中的真理区分开来

光明与黑暗之间的对立，尚不及真理与谬误之间的对立那般分明。在某些情况下，谬误以其本来的丑陋面目公然显露，扬言与神的话语为敌，并假借“解放世界脱离束缚，使人得自由、随己意而活”的名义，企图颠覆圣经的权威。对于这一类谬误，并不需要多么高深的技巧，便可在其与真理之间划清界限；凡心灵正直之人，皆能一眼看出二者的

巨大差异。至于那些喜爱不义的人，这往往正是他们从公义之神那里所招致的审判。人们常常指出，不信者既无能力认识真理，也无心喜爱真理。

然而，谬误有时会披上真理的外衣，甚至借用真理的语言。就连撒但自己也会装作光明的天使（参林后 11:14）。因此，谬误与虚谎乔装打扮，迷惑粗心大意之人，若是可能，连选民也要被迷惑了（参太 24:24）。自古以来，假师傅层出不穷；假使徒、假先知、诡诈的工人，在各个时代，始终是神教会的祸害。直到今日，世界仍被谬误的洪流所淹没。败坏之人出于骄傲与放纵，仍在暗中破坏福音真理的根基；“人必厌烦纯正的道理”（提后 4:3）的时候已经来到。

在这样的处境中，敏捷的工人必须保持高度警惕，调动一切智慧，辨识、揭露并驳斥所有可能出现的谬误与异端。他要凭着自己的技巧、忠诚与警醒，保护基督那柔弱的羊群，不被披着羊皮的狼所吞吃（参太 7:15）。在一切关乎信仰要义之处，清楚阐明福音真理，使会众得到充分教导，并深深浸润于真理之中，使谬误无法在他们心里留下任何印记。谬误如同暗中蔓延的瘟疫；没有任何谬误能够促进圣洁。真理与圣洁之间的联系，乃是最为亲密、不可分割的。

## 二、必须将真理与哲学、单纯属人的意见和臆测区分开来

有许多人并不否认真理，却用自己编织的外衣将真理层层包裹，致使真理那可爱的纯朴

本相不能显明。他们不断把自己牵强附会、模棱两可的臆测，与神话语中的教义扯到一起。我们的神学中充斥着形而上的推理，而神的真理并不会借助这种方式得以阐明，反倒常常因此被遮蔽、掺杂。正因如此，一篇讲道往往没有包含多少圣经真理。很多传道人在讲道时，读过经文之后，所谈的似乎便与圣经脱离关系了；会众基本得不到喂养，时常饥肠辘辘——他们听到的是一些晦涩难懂的谈论，论及的主题要么不是经文的重点，要么在经文中作为理所当然之事，根本无需讨论，要么超越了人类理性的能力。至于这些推理本身是真是假，其实并不十分重要；因为它们既不能坚固我们的信心，也不能增强我们对神对人的爱。这并非神圣话语中那纯净的麦子，而是糠秕——“糠秕怎能与麦子比较呢？”（耶 23:28）这绝不是按正意分解真理的道！属灵的工人必须竭力将神的话语，与一切单纯属人的哲学和神乎其神的臆测分别开来。在恩典中的新生婴儿所渴慕的，是“那纯净的灵奶”（彼前 2:2）；也正是藉着这灵奶，他才得以长大。

### 三、必须能够分辨基要真理与非基要真理

圣经中的一切真理都是重要的，我们不可以拒绝或忽略任何一部分；然而，有些真理，若不认识、不相信，人便不能得救；而另有一些真理，真正的基督徒也可能不明白，甚至在不明白的时候加以否认。基要教义有两项重要标志：第一，否认这些教义，就会摧毁整个信仰体系；第二，认识这些教义，对于敬虔生命是不可或缺的。所有真理都关乎

救恩体系的完善；而基要真理则关乎救恩体系的存亡。

### 四、必须按着最有助于理解、最具功效的次序来加以安排

在任何体系中，总有一些内容居于原则性的地位，其余部分都建立在其上。若要在神的建造工程中成为熟练的工人，就必须在根基上下足功夫。然而，他也不可一直停留在基督道理的开端，而应当努力引导他的会众，在真理的认识上不断长进，日臻完全（参来 6:1）。

### 五、必须清楚地区分律法与福音

在信仰问题上，没有哪一类错误比那些关乎罪人如何蒙神悦纳，以及真正的称义方法这方面的错误更为常见，也更为致命。这些错误之所以尤当令人警惕，是因为它们似乎得到了理性的支持——理性告诉人，一位公义的神必会按人的行为对待人。从表面看来，恩典的教义，或唯独因信称义的教义，仿佛对圣洁生活并不友好。因此，在这至关重要的一点上，基督教世界中有超过半数的人被危险程度不一的谬误引入歧途。有些人对自身没有义这一事实浑然不觉，竟全然倚靠自己的善行；还有些人则试图在此问题上折衷妥协——只要允许他们的功德在得救的荣耀中占据主要位置，他们倒是情愿让基督退居次位，以让基督的功德来弥补他们那一点微不足道的缺失。

正是通过纠正这一教义上的错误，路德开启了宗教改革，并称此教义为“教会赖以站立

或跌倒的义”。这一判断完全正确，因为在这点上的谬误，会败坏持此谬误之人的整个神学体系；而任何一位传道人，若不能清楚宣讲“人藉着信靠基督的义而称义”的真理，即便他如保罗般博学，或如亚波罗般雄辩，也绝不是无愧的工人。这样的人，永远无法按正意分解真理的道。一旦他在这一核心要义上失之毫厘，你就会发现他在其他各处同样迷失方向，并使听众陷入迷惘。他口中的福音，不是清晰、可以理解的言语，而只是一种模糊混乱的响声。若他在罪人称义之道上犯了根本性的错误，便落在保罗所宣告的咒诅之下——因为他所传的是另一个福音（参林后 11:4），然而那并不是福音，它并未给失丧的罪人带来任何好消息，反而催促人试图从那早已关闭的旧门进入乐园；那扇门在很久之前就已关闭，并一直由神公义的烈焰之剑把守。

在这一点上，人们又常常在逃离一种错误时，跌入相反的极端；或者说，为了躲避一个极端，却奔向了另一个极端。一方面，有人试图靠遵行律法得救；另一方面，又有人否认律法与我们无关，甚至废掉律法，声称既然基督已经代替我们遵行了律法，道德律对我们便不再具有约束力。这种反律主义的酵，对属肉体的挂名基督徒而言，实在是可口的甜品——因为他们喜爱安逸与舒适，却恨恶舍己与圣洁的生活。

又有人谈论所谓的为基督徒设立的新律法，称之为“诚意之律”<sup>[2]</sup>，因为它不像道德律那

样为每一次违背定罪，也不要求完全顺服，而只满足于有诚意即可；仿佛神可以在不改变自身属性的情况下，改变其律法的要求；又仿佛设想一条可以不必要求完全顺服的律法，而同时竟不觉得这是极其荒谬的事。

还有人从另一种立场出发，声称耶稣的仆人应当宣讲白白的恩典与成全的救恩，却不可宣告律法的严厉，以免把西奈山的恐惧重新带回，引入奴役的灵。这些人或许自以为只有他们是白白恩典的朋友；然而，一位不再展现神圣洁律法之属灵特性、广度与约束力的传道人，大可不必再宣讲福音了。因为没有病人，就不需要医生（参路 5:31）；不传讲律法，就不会有定罪，也就不会有人呼喊：“我当怎样行才可以得救？”（徒 16:30）由此可见，按照罪人的经验，当按正意分解真理的道时，律法必须先于福音。我并不是在支持一种荒谬的实践性错误——即在一段时间内，甚至相当长的一段时间内，要将福音向会众隐藏。这样做，岂不是僭越神的主权吗？谁能断言，在听众之中，不会至少有一位已经知罪而急需立刻得着福音安慰的罪人呢？而那些已经信主的人，也需要不断地让那起初使他们得平安的宝血，再次洒在他们的内心与良知上。

因此，任何基督的仆人都不可在哪怕一篇讲道中，擅自扣留耶稣基督宝贵的福音——因为很可能，有一位可怜的罪人正在聆听，而且是此生最后一次聆听福音。凡读过使徒行传的人都知道，全能的恩典使人归信，并不

[2] 作者在这里所谈论的，应该是指起源于17世纪的“新律法主义”（Neonomianism）。其认为，既然人类堕落后无法完美遵守律法，神就在福音里废除了严苛的旧律法，设立了一条“新的、要求更低的律法”——即只要人有“诚意”（Sincerity）去尽力顺服，哪怕行为不完美，神也会接纳并称其为义。——编者注

需要数日或更长时间，藉着律法的定罪与藉着福音的和好，有时可以在极短的时间内完成。因此，那挥舞圣灵双刃宝剑的属灵工人，必须巧妙而精准地运用这一兵器，使其发挥最大的功效，刺入并剖开人的魂与灵、骨节与骨髓，使他们心中的思念和主意都被辨明（参来 4:12）。

基督的工人当忠心宣讲律法，表明它对一切受造之人都具有约束力，并向一切不悔改的罪人宣告咒诅；也当清楚陈明人完全无力满足律法的要求——这不是借口，而是罪；随后，便当充分展现并慷慨分赐在基督耶稣里那测不透的恩典，劝勉众人——无论罪有多大——接受这不配得的赦免与完全的救恩。

## 六、必须将圣经中的应许与警告，准确地应用在相应的对象身上

我们常常听见传道人极力铺陈神那极大、宝贵之应许所带来的丰富安慰，然而从他的讲述中，却没有任何线索能让人分辨这些应许究竟适用于谁。在许多讲道中，恩典之约中特定的应许被含糊、笼统地应用，好像凡是听见的人都是真正的基督徒，都理当享有这些应许所带来的安慰。这并不是对真理之道恰当的分解。真正恰当的分解，是必须藉着确定的圣经标记，将圣徒与罪人明确区分开来，使每个人都有充分的机会省察自己属于哪一类，也明白自己的前景如何。因此，按正意分解真理的道，也包括一种可称为“本相式讲道”的方式——意即藉着圣经启示的画笔，清晰而准确地描绘出人的本相。因为一旦传道人在人的本相方面随从自己的想

象，设立圣经未曾授权的敬虔标志，便常常会向神并未宣告平安的人宣告平安；同时，也会因模糊真实敬虔的证据，歪曲真正敬虔的特征，使神的儿女徒然忧伤，心中充满惧怕与疑惑。

令人深感惋惜的是，这种在讲道中细致而准确的区分，在我们这个时代已经大大式微。如今，从讲台上传出的信息，很少能真正帮助基督徒辨明自己的真实品格；也很少能揭露伪善的人与装样子的人，使他们离弃一切虚假的避难所。在归正教会最兴盛的时代，这种藉着圣经之光，对人的本相作出分辨的描绘，几乎是每一篇讲道的重要组成部分。然而今日，我们对修辞规则的关注，往往超过了对真信仰之标记的关切。欧文（Owen）、弗拉维尔（Flavel）、波士顿（Thomas Boston）、厄斯金（Erskine）等伟大牧者，何等不厌其烦地论及真信徒与假信徒之间的区分！而我们本国最杰出的传道人——马瑟（Mathers）、谢泼德（Shepards）、斯托达德（Stoddards）、爱德华滋（Edwards），以及布莱尔（Blairs）、坦南特（Tennents）、戴维斯（Davies）、狄金森（Dickinsons）等，也都智慧地分解真理的道，按时分粮给众人。确实，真理之道应当被如此传讲，使凡不刻意转眼的人，都能从这道中看见自己的真实本相，如同在镜中看见自己的样貌。

然而，这绝非仅凭丰富的想象力或流利的口才所能做到，也不仅仅需要神学院里所学的知识，或深刻的批判力。这需要传道人多多谦卑学习，不断省察自己的内心，使神的道丰富富地住在他里面，有各样的智慧和

属灵的悟性；同时，也需要他常常与老练的基督徒多多分享交通。在这些事情上，许多平信徒反倒比他们的教师更有智慧；而一位真正谦卑的传道人，往往乐意向那些有更长久、更深刻属灵经历的人学习。当别人来就自己的属灵光景询问他时，他也在向他们学习，因为这类功课，最适合向活生生的经历者学习。

## 七、必须使神的道适合不同属灵光景与阶段的基督徒

有些基督徒在属灵上如同壮年人，而另一些却仍是在基督里的婴孩，只能吃奶，不能吃干粮（参来 5:12）。因此，基督按着门徒所能理解的程度教导他们，并将许多话留待他们能够明白的时候再说。使徒保罗也采取了同样的方式。我们固然“要把神的道理传得全备”（西 1:25），却要按着次序，瞅准时机，并且明智地顾及听众能力与属灵长进的程度来宣讲。保罗对以弗所教会的长老说：“凡与你们有益的，我没有一样避讳不说的。”（徒 20:20）一个有得人智慧的传道人，必能准确判断在何时、以何种方式教导真理体系中的各个部分。“压伤的芦苇，祂不折断；将残的灯火，祂不吹灭。”（太 12:20）

此外，还必须顾及信徒的生命状态——他们的属灵生命或是在长进中，或是在退后、冷淡中。应当激励前者忍耐到底；也要如同将柴从火中抢出来一般搭救后者。真理之道应当按着基督徒的外在处境加以分解。当他们处在兴盛与尊贵之中时，应当劝诫他们“不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠

那厚赐百物给我们享受的神”（提前 6:17）；又要劝他们存战兢而喜乐，使用世物却不滥用世物（参林前 7:31）；并要提醒他们，许多自称基督徒的人正是因世俗的发达而属灵生命衰败，被虚浮世界的繁华与排场所迷惑。他们的情感过分依恋受造之物，以致敬虔的生命在顺境中反而枯萎，他们逐渐效法世界，享受其中的欢乐，追逐它的荣耀。甚至真正的基督徒，在这种境况中，也常带着一种病态的敏感，使他容易因弟兄的责备与善意的警告而受伤。

此时，就需要属灵外科医生的手术刀，因为内在之人已经生出危险的坏疽，不可任其蔓延。让讲台上忠心的警告，在那些品格可疑、处境危险的挂名基督徒的良心中回响吧！传道人若持守忠心，或许会冒犯他最重要的支持者，甚至导致他们离弃他的牧养；可能会这样，也确实曾经发生过这种情况，但他必须向神交账。若是一位福音使者以取悦人为首要目标，他便不再是神的仆人。因此，他必须“用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人”（提后 4:2）；不论众人愿不愿意听，他都当对自己的主忠心，也对他们的灵魂负责；并且要不惜一切代价，使自己不沾染众人的血，“用诸般的智慧劝戒各人，教导各人。”（西 1:28）

神的子民也常常身处患难，经过水深之处，波涛汹涌，几乎淹没，在将要下沉之际，他们从深渊处呼求；又或是长期的管教压在他们身上，使他们因忧伤而心灵破碎。“义人多有苦难。”（诗 34:19）“主所爱的，祂必管教，又鞭打凡所收纳的儿子。”（来

12:6) 然而, 在这一切忧患之中, 神早已在祂的话语里为他们预备了使人康复的良药, 好使疲惫的灵复苏, 破碎的心得医治。这些安慰必须由属灵的医生亲自施予。教会中这些忧伤、受苦的肢体, 正是最需要牧者关怀的人。牧者当以警醒而温柔的心照顾他们, 无论他们的居所多么破败, 境况多么卑微, 都必须寻访、探望。在这一点上, 我们可以清楚看见那些讨人喜欢、见风使舵的传道人, 与谦卑忠心的神的仆人之间的差别: 前者不断巴结权贵, 与富人宴饮交往; 后者却在寻找他主人的羊, 效法大牧人, 喂养他们、安慰他们。

牧者必须俯就卑微的人, 记念贫穷的弟兄, 探望患病的肢体, 并且用合宜的话安慰每一个疲乏的灵魂。而且, 他要引导那即将启程的朝圣者渡过约旦河, 进入应许之地; 也不可忽略为临终之人按时分粮。当主的圣民心力与体力一同衰竭, 灵魂振翅欲飞, 几乎就要进入未知的世界之时, 灵魂的引导者必须高举真理的火炬, 照亮他经过死荫的幽谷。那时, 要让大牧人藉着祂应许的话语发声, 说: “我总不撇下你, 也不丢弃你。”(来 13:5) 又说: “在我父的家里有许多住处。”(约 14:2) 并且说: “父啊, 我在哪里, 愿你所赐给我的人也同我在那里, 叫他们看见你所赐给我的荣耀。”(约 17:24)

使徒保罗劝勉提摩太, 要“竭力在神面前得蒙喜悦, 作无愧的工人”; 并指出得蒙神悦纳的方式, 就是“按着正意分解真理的道”(提后 2:15)。这一责任所包含的内容, 我们

已经加以思考和探讨; 至于具体的应用, 便留给一切关心此事的人。那些习惯教导别人的传道人, 也当乐意教导自己; 那些能够以技巧与忠心将真理应用在听众良心上的人, 也当对自己的灵魂忠心, 省察并纠正自己过去的亏欠, 并在事奉的终点到来之前, 努力在一切牧养的资格上长进, 在分解真理之道的忠心与技巧上精益求精。从这个主题中, 本可以引申出许多有益的结论, 但我宁愿暂且搁笔, 一则因为我占用你们的时间已经够多了; 再者, 我也不愿越过界限, 侵入本当由其他被指定参与这庄严服事的弟兄所承担的领域。

## 结语

我自己在神话语中的事奉, 正迅速走向终点; 而我最大的一个安慰, 乃是看见教会的大元首兴起了年轻的传道人, 来填补我们这些即将退场之人的位置。我始终认为, 传讲福音乃是世上最尊贵、最重要的工作。当下教会的处境, 迫切需要具备最高资格的传道人。而在一切资格之中, 没有哪一项比深切、真诚、属灵的敬虔更为不可或缺——一颗长久浸润在基督之灵中的心, 甘愿为祂的缘故将万事当作有损(参腓 3:8); 并且不以自己的性命为念, 好能欢然跑尽当跑的路, 成就从主耶稣所领受的职事, 证明神恩惠的福音(参徒 20:24)。

这样一位有智慧、有忠心、劳苦的工人, 可以在事奉行将结束之际, 与保罗一同宣告: “我现在被浇灌, 我离世的时候到了。那美好的仗我已经打过了, 当跑的路我已

经跑尽了，所信的道我已经守住了。从此以后，有公义的冠冕为我存留，就是按着公义审判的主到了那日要赐给我的，不但赐给我，也赐给凡爱慕祂显现的人。”（提后 4:6-8）到那时，至高的审判主必亲自显明祂悦纳一切忠心的仆人——就是那些按正意分解真理之道的人。✝

#### 作者简介：

阿奇博尔德·亚历山大（Archibald Alexander, 1772-1851）是 19 世纪美国著名的长老会神学家、牧师，也是普林斯顿神学院（Princeton Theological Seminary）的创始人之一及首任教授。他在普林斯顿神学院任职长达 39 年。

# 兴起领袖<sup>[1]</sup>

文 / 舒得胜

编者按：长期以来，敬虔生命、教导恩赐与抗压能力，是家庭教会选拔领袖的核心指标。但近年来，随着教会治理架构的日趋完善，领袖产生的模式正经历着积极的转型。“会众投票选举长老”这一模式，从以往的制度空白，逐渐被确认为长老呼召的重要外在印证。同时，教牧团队也日益将这一过程视为教导会众的绝佳契机——这不仅是对教会的属灵保护，更是为了激励成员对照圣经中设立监督的标准进行自我省察，进而学会在真理中彼此劝勉、互相建立。舒得胜长老的教会便经历了这一过程。本刊曾就“门徒训练”主题采访舒长老，本期，我们再次邀请他分享他们教会过往在训练与栽培工人上的心得与经验。盼望神藉着他与同工们对福音的忠心委身，能为当前教会的建制与成长提供宝贵的启发。

## 前言

教会始终需要领袖，也就是新约圣经中提到的长老。正如保罗在提多书 1:5 中对提多所嘱咐的：“我从前留你在克里特，是要你将那没有办完的事都办整齐了。”这“没有办完的事”就是保罗紧接着所说的：“照我所吩咐你的，在各城设立长老。”这意味着，一个教会即便已经成形，若缺乏治理的架构和领袖，在属灵上仍是不整齐、不完备的。事实上，在任何团体中，甚至是三五成群的松散小群体中，总会自然涌现出带头张罗事情的人，这便是领袖的雏形。而保罗要求提

多做的，乃是在各城正式地将那些经过时间验证、符合圣经资格的人设立为教会的长老。

保罗在提多书和提摩太前书中都列出了设立长老的明确标准，例如：必须是“无可指责的人，只作一个妇人的丈夫，儿女也是信主的”（多 1:6）。提多的任务，就是去帮助地方教会观察、寻找并按立那些符合这些属灵品质的人。而在给提摩太的书信中，保罗不仅教导设立的标准，更要求提摩太：“你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。”（提后 2:2）当时的提摩太还比较年轻，可能未曾想到“交

[1] 本文整理自作者在一次讲座中的发言。——编者注

棒”的事；但保罗提醒他，此时就要开始寻找能忠心教导神话语的人。兴起工人、预备传承，不仅是针对像我这样年过半百、受教会章程约束、预备65岁退休的人，更是给所有事奉者的原则。所以，我们教会的长老们在制定我的“工作描述”时，极具智慧地划分了四个象限：1) 祈祷传道（40%），这是首要任务；2) 训练与栽培工人（25%）：训练本教会以及其他教会<sup>[2]</sup>的潜在工人；3) 牧养与治理（25%）：教会内部的具体事务；4) 学习及其他（10%）：包括进修及其他事务服事。

从这个“工作描述”可以看出，“训练与栽培工人”被置于第二重要的位置。这提醒我不能只顾眼前的牧养，更要为未来储备工人。每年年终述职时，我无须夸耀自己培养了多少人——因为果效在于神——但我必须汇报我在“兴起领袖”上所尽的本分与做出的努力。下文中，我将分享我们教会在这项事工上的实践经验与心得体会。

## 一、在教会中营造产生领袖的文化

### 1、挑战你的弟兄们

#### (1) 有意识地引导弟兄们渴慕善工

在我们教会，长老们常会有意识地询问灵命成熟、热心服事的弟兄：“你是否考虑过成为长老？”或者：“你有没有想过将来牧养教会，甚至成为牧师？”面对这样的提问，

弟兄们往往会流露出真实的软弱：“有时候我考虑过，但我心里惧怕，觉得自己不够格。”这时我们会鼓励他说：“这种敬畏之心是宝贵的。建议你为此祷告，并仔细研读提摩太前书第3章和提多书第1章，了解神对领袖的标准。”不仅如此，我们还会有后续的跟进：“上次谈完之后，你的感动如何？读了经文后有什么新的看见？”

这种持续的、有意识的口头引导，实际上是在构建一种教会文化——一种鼓励人渴慕善工、敢于承担责任的文化。

#### (2) 部分地开放教牧会议

在我曾经的教会里，同工会总是蒙着一层神秘面纱：大家知道它的存在，也知道开会的时间，却没人知道会议中到底发生了什么。而在我们的教会中，同工会前面的环节是开放的；周三预备讲道的讨论和主日的评估会也向所有人开放；只要你愿意，就可以来旁听。虽然旁听者不一定拥有决策发言权，但我们通常会给他们表达想法的机会。此外，我们每年3月至9月的“实习生项目”也是开放的。我们会带着参与的牧者和同工一起读书，进行深度讨论，并欢迎所有成员来观摩。

当你开放这些教牧会议时，便会发现有一些弟兄很可能就是你未来的同工：有些人特别积极参与这样的交流，羡慕善工；有些人提的问题格外有见地。开放会议的方法

[2] 作者所服事的教会设有一个实习生项目，该项目支持其他教会的实习生来作者教会读书、实习半年，再回母会服事。——编者注

式能够创造更多的门训机会，同时也有助于发现未来的同工。

### (3) 创造单纯弟兄参加的活动

有些教会几十年如一日地坚持每周弟兄读书会，对此我非常羡慕。为什么这很重要？因为神呼召男人在家庭和教会中承担领袖的责任。要考察一个人是否符合提摩太前书第3章的标准，你不能只靠正式的面谈，还必须在生活中与他们“厮混”在一起。把自己放到弟兄中间去，透过日常的相处——无论是严肃的读书讨论，还是轻松的足球、篮球运动——你才能真正看清一个人的品格。

二十多年来，我发现一个不可忽视的现象：就是在有姐妹出现的场合，弟兄们往往更容易退缩，不敢“冒头”。这或许是因为姐妹们思维敏捷、表达犀利、语言精准吧！而相比之下，弟兄们就显得木讷迟缓。一旦这种反差形成压力，弟兄就会习惯性地选择沉默和后退。因此，我强烈鼓励教会创造一些“唯独弟兄”参与的空间（如丈夫群、弟兄读书会），让他们在其中感到安全并操练主动性。<sup>[3]</sup>

## 2、下放权力

在《门徒训练》<sup>[4]</sup>一书的“结语”中，约拿

单·李曼分享了关于狄马可牧师如何“用权与放权”的智慧。

### (1) 构建权责清晰的治理架构

对于健康的分权文化，一个最直观的检验标准是：弟兄姐妹遇到任何大事小情，是否都只找那位主要负责的牧师？如果是，说明教会的分权做得并不理想。

举个例子。在主日，偶尔会有孩子跑来问我：“舒长老，今天主日学大班的教室在哪里？”鉴于孩子还不是教会成员，加上我们教会目前处于流动的状态——每周在不同的酒店租用场地，教室位置临时变动是常态——孩子不知道情有可原。但如果是我们的正式成员也来问我这种行政细节，那就暴露了我们分权上的不理想和治理上的短板。

真正的分权不仅是设立岗位，更是要让全会众都知道谁负责什么。领袖不应凡事大包大揽；相反，领袖应当构建一个清晰的治理架构，使每一位同工各司其职，也让会众在遇到各类问题时，明确该去找哪位相应的负责同工。

### (2) 受制度的约束

领袖不应让大家觉得你是教会的“老大”，仿佛只要你一句话，任何规矩都能绕过去。

[3] 当然，我也在反思由此而带来的另外一个难题：在训练弟兄的同时，如何兼顾姐妹领袖的训练？虽然教会的长老只能由弟兄担任，但是如果姐妹兴起来服事姐妹，那也是好得无比的。虽然我们教会至今还没有“官方”的姐妹门训小组和姐妹小组长，但我不反对甚至期望有这样的小组和小组长。这些小组长理应由长老定期牧养，将她们纳入核心训练圈子（类似我们周三的长老扩大会议），但我迟迟未敢迈出这一步，原因就在于上述的顾虑：我担心一旦优秀的姐妹领袖进入这个核心圈子，那些正在成长的弟兄们又会因为压力而闭口不言，再次退缩。这是我目前的软弱与纠结，也是我们在构建教会文化时需要小心平衡的地方。目前我正在考虑利用另一个周间的晚上，来训练姐妹小组长以及儿主、青主的老师。

[4] 狄马可，《门徒训练》，陈晨译（九标志中文事工，2016），

不久前，一位外地长老来访，邀我周二与他同去一个地方。我婉拒道：“周二是我的工作日，不便出行。”他半开玩笑地说：“你怎么这么‘死脑筋’？灵活变通一下，把周一的例休调到周二不就行了吗？”我回答他：“这件事我不能独自决定。我们教会既规定工作时间是周二到周六，若要临时调休，我必须请示其他长老。这并非我不近人情，而是我不能在这个位置上随意破坏规则，我需要对长老会负责。”

还有一次，负责青少年事工的弟兄提交了一笔计划外的报销申请。虽然这笔费用该花，且事工目的、果效都很好，但因为该年度青少年事工的预算已经用尽，我没有直接签字。按理说，我本可以为了效率直接“拍板通过”，但我不能这么做。我只能对他说：“弟兄，虽然这笔费用应该报销，但今年青少年事工的预算既然用完，按照财务规定，我个人就没有权限批准了。我需要提交长老会讨论，通过后才能报销。”

综上所述，如果没有一个制度性的框架，分权就可能会导致灾难；因为每一个“权力枢纽”都可能会按照自己的理解去作决定，最终会影响教会的合一与事工的开展。

### (3) 对话语权的自我节制

分权文化不仅意味着权力的下放，更意味着对话语权的自我节制。例如，控制你自己讲道的比例。诚然，在教会初创期，可能只有一位合格的教导者，我们不能为了分权而将不合适的人推上讲台。但如果一位牧者在

间教会服事了50年，仍觉得“除了我，没人能讲”，这大概率就反映了牧者的心态问题——是不放心？是多疑？还是设立了不切实际的高标准？在我们的实践中，通常采取“隔周讲道”的模式：这一周由我讲，下一周由其他长老或潜在的长老候选人讲。我了解到国会山浸信会的狄马可牧师，过去几年承担了半数左右的主日上午的讲道，如今为了培养继任者，他将比例降得更低了。将讲台分享出去，就是给更多的弟兄操练成长和获得权威的空间，同时也让会众更加仰赖神的道而非某个人。

再者，在长老会议上，不必总是主任牧师充当主席或主持人的角色。我们教会实行“轮值主席制”，让不同的长老轮流带领会议。因此，会众可以看到教会当中有不同的领袖一起做事情。我在国会山浸信会实习时，也非常欣赏狄马可牧师在会议中的表现。他从不争做“麦霸”，也不抢着做第一个发言或总结陈词的人。他深谙沉默的智慧：大部分时间他选择倾听，把表达观点的机会留给其他领袖；只有当讨论偏离核心方向时，他才会站出来进行必要的引导。

### (4) 大胆授权

只有放手，新一代的领袖才能成长。不要因为害怕别人把事情搞砸就紧抓不放。在中国文化的背景下，许多父母因过度担心孩子把事情搞砸，而剥夺了他们试错的机会。这种百般的呵护，往往导致我们的男孩子长大后缺乏担当，不够阳刚，甚至习惯性地退缩。我们必须意识到：作为父母，不应剥夺儿女透

过犯错来学习的权利；同样，作为教会长老，也不应剥夺同工透过试错来成长的机会。并且，授权不仅是给予机会，更是给予信任。比如，我们在财务上给每位长老所负责的事工领域 1000 元的“签字权”，预算内无需请示，这既是信任，也是允许试错。

不妨回想一下我们自己的服事成长经历：我在牧会过程中从未犯过错吗？每当我低头思想，都深深地感恩：是弟兄姐妹和同工们的忍耐，给了我犯错的空间，才成就了今天的我。既然我们都是别人的包容中、从错误里成长起来的，为什么当我们成为了主任牧师，却容不得别人犯一个小错呢？

这种错误的模式也常常延伸到婚姻中。我在辅导时发现，有些弟兄确实因原生家庭的缘故，缺乏担当和勇气。但遗憾的是，妻子们往往无意识地从婆婆手中接过了“不许犯错”的权柄，怕丈夫搞砸，不允许丈夫承担责任，继续剥夺丈夫成长的机会。因此，我会劝勉这些年轻的妻子：“如果他的原生家庭没有给他长大的机会，你千万不要延续这个错误。该放手时就放手，让你的丈夫通过试错学习做一个真正的男人。”

总结来说，我们既要严谨地看守讲台，但同时也应当在可控的范围内大胆授权，对未来领袖表现出宽容。不要对每一个细小的失误斤斤计较，要学会信任，给他们成长的空间，也相信神会亲自带领祂的教会。在教会中，能放手的事工就放手。当然，在大胆授权的同时，我们也应该有一个约束和自我修复的框架，例如讲道前的讨论和讲道后的评估机制等。

## (5) 创造教导与服事的机会

主日崇拜中讲道的机会毕竟有限（每周仅一次），因此我们需要创造更多的教导机会来训练同工。成人主日学便是一个极佳的“演练场”。为了降低风险，我们通常使用成熟的教材（如九标志或国会山浸信会的课程），或者选定一本好书，安排两三位弟兄教导其中的内容。因为有优秀的教材，即便讲员经验不足，内容也不会有太大偏离。

另外，在我们周日下午的聚会结束前，有一个 12 分钟的短讲，我们会让门训小组长利用这个机会操练讲道。同时，我特意将我们教会的讲道培训命名为“短讲培训”。这是我刻意为之的一个心理策略，目的是为了降低门槛，减轻参加者的思想负担。我鼓励弟兄们勇敢地来参加这个培训，学习如何简短地解释应用圣经，即使将来不在教会主日讲道，至少也可以在家庭敬拜或小组中分享圣经。我们把期望值放得“亲民”一些，这样更多的人就敢于尝试。在这些参加培训的人当中，我们常常能发现一些有教导恩赐的弟兄。

我们要求每一个在主日讲道的弟兄，必须同时带领一个门训小组，这是我们在门训中的硬性要求。目的很明确：我们不仅要训练他们“会讲”，更要训练他们“会做”。带小组意味着你要去服事具体的人，去爱他们；当组员抱怨时，你要操练“快地听，慢地说”（雅 1:9）。我们要培养的工人，不仅要在讲台上宣讲真理，更要在生活中行出真理。

教会每次搞活动或组织培训，我们都会找人专门负责。哪怕是在仅有七八个人的短讲培训班里，我也会坚持设立班长。这看似多此一举，实则是为了让领袖才干在小群体中展现出来。实际上，为了挖掘每个人的潜力，我们甚至在小组中也设立了多种服事岗位。<sup>[5]</sup>

### (6) 尊重其他领袖

既然邀请别人参与服事，就必须给予充分的信任与尊重。切忌将同工视为听命办事的“小兵”或下属，在人前人后随意使唤。我们要时刻提醒自己：他们与我一样，都是神尊贵的仆人。这也是我一直在反省和学习的功课，因为与同工们太熟悉，我有时会变得过于随意。然而，一句不经意的话、一个冒失乃至失礼的动作，都可能让对方感到被冒犯或不被尊重。因此，我们必须刻意警醒，在亲密关系中依然保持对他人的敬重，同时也希望会众能感受到我们对其他同工的尊重。

**尊重，首先表现在给予实际的决策权和施展空间。**为了达到这个目的，作为主要负责人，有时你可能需要“强行休假”或“强行离开”。只有当你不在场时，他们才能真正站出来，不再依赖你的眼神或意见行事，而是独立地寻求神，承担起领袖的责任。

记得有一年，我们教会受到冲击，四位长老同时被带走。在那段真空期，一位弟兄站出来，井井有条地安排人领会、讲道、带领祷告……藉着那次危机，我们认出了神在他身上的带领，后来他成为了我们教会的一位带职长老，再后来成为全职长老。

领袖往往是神呼召并赋予了特定特质的人。因此，当小组或主日出现混乱时，不要急着去“灭火”。你或许要退后一步，观察一段时间。你会发现，真正的领袖是按捺不住的，他会自然地混乱中起来，有条不紊地平息混乱。这也是为什么我们要“强行休假”——你的缺席，正是为了给这些隐藏的领袖腾出兴起的空间。

**尊重，还表现为尊重差异。**作为主要负责人，我们常误以为自己的方法是最棒的。但“最”这个字往往暗示着傲慢。神创造了形状各异的树叶和千姿百态的云彩，也创造了不同风格的同工。事实证明，他们那些让你觉得不可思议的思考和言行方式，往往能弥补你的盲点与不足，所以要看别人比自己强（参腓 2:3）。

学会妥协是一门艺术。曾有同工提议，将我们下午的短讲从最后环节调到中间环节。起初我极不认同，因为我想象中，信徒听完道“迈着豪迈的步伐回家”是多么美好的画面。但同工们也提出了合理的理由，这并非原则

[5] 例如，我们在小组中设立如下服事人员：福音推动者——定期提醒大家传福音，并带领相关的代祷；门训联络员——关注组员的门训进度，询问他们在读什么书、跟谁门训；后勤服事——负责场地布置与会后清洁安排；诗歌带领人——提前选诗歌（通常选自主日已唱过的诗歌），并与组长确认；活动策划——弥补组长在组织活动上的短板，策划徒步或出游等活动；属灵长辈督责/关怀——我们教会原来有一位老姐妹，在我们小组里面没有什么事情交给她，后来我就请她通过电话问候组员，收集代祷事项。我设置这些服事岗位的目标是：让每个人都有机会参与服事，都有机会操练。

问题，于是我顺服了。结果我发现，这种安排让我在带领祷告会的时候，有了中场休息的时间，不再需要在台上持续站立一个半小时了。善用权柄，意味着知道何时坚持，也知道何时放手。

### 3、善用权柄，谦卑地寻求别人的建议

#### (1) 在恩典中依靠肢体

不要以为你是教会中的那一位“孤胆英雄”，需要独自搞定一切。当你感到纠结、理不清头绪时，要学会主动向别人请教：“这件事我想不清楚，请你给我一些建议。”真正的领袖，懂得示范如何虚心地接受帮助。如果你从不犯错、从不听劝，你就无法兴起新的领袖，因为你没有给别人参与的空间。神赋予你长老或主任牧师的权柄，并不意味着你永远都是对的，也不意味着你不需要他人的帮助。相反，你需要透过谦卑请教，向会众展示：一个拥有属灵权柄的人，是如何在恩典中依靠肢体的。在教会的祷告会上，我常常为一些我不知道该如何处理的事情，请会众代祷；然后请求大家：“如果你有什么建议，或者你能帮到我的话，请会后单独和我交通。”

#### (2) 虚心地接受别人的指正

作为教会的长老，在听取建议时，不要总是急于反驳。不要在给予对方 20% 的肯定后，紧接着用 80% 的“但是”去否定他。试想，如果你是那个提建议的人，每次得到的反馈都是一个巨大的“但是”，你以后还敢开口

吗？你还愿意给予建议并与这位领袖继续同工吗？在教会中，虚心接受一个好的建议，是难能可贵的品质；虚心接受一个不怎样的建议，是爱的谦卑。有一次我讲完道以后，同工们给了我 25 条建议，我把它们都记下来了，并回去一一思考。因此，听到好建议，要毫不犹豫地采纳；即使是不太好的建议，也要真诚地感恩。

提摩太前书中对监督的要求，其实是对每一位基督徒的要求——这样的生命才是平衡的；之所以集中在牧者身上，是因为牧者必须是一个“可视化的榜样”。而这“榜样”的一个重要的特质，就是温和地处理异议（参提前 3:3）。例如，给同工会提建议时，若是关乎真理、值得为之而战的核心原则，即便被否决，也要厚着脸皮、锲而不舍地再次提议。但如果是次要的行政事务，即便自己觉得有理，若同工会否决了，那么该放手就要放手。

在同工会中，我们有时会进行意向性投票。虽然最终决定权在长老，但这并不意味着大家的票数不算数。如果一个非原则性的提议遭到多数会众反对，长老们即使都认同，也未必会使用章程赋予的权利强行通过。这既是培养领袖的过程，也是表达谦卑的方式。甚至当别人的建议有错误或偏差时，只要不涉及真理原则，为了保护对方开口的勇气，这时不解释、不反驳、不纠正，也是一种智慧。不要滥用权柄去赢得每一次辩论，而是要善用权柄去呵护一个愿意发言的团队。

### (3) 小心谨慎地使用权柄

作为牧者，我们必须学会少用权柄，不要将个人意志、偏好以行政命令的方式凌驾于信徒的意志之上。那些基于头衔、职位或年龄而来的影响力，就像一块肥皂一样——用一次，少一次。如果你总是在非真理原则的事情上动用你的面子或职分去压人，你的属灵信用就会不断透支，这是非常可悲的。当真正关键的时刻来临时，你将发现自己手中只剩下块小小的肥皂头，而无法产生任何影响力了。

因此，教会领袖必须精准地使用权柄：凡圣经明言的，你要大胆地讲，那是神的权威；凡圣经未言的，你要小心谨慎。在涉及个人经验或智慧判断时，我们应当谦卑地声明：“弟兄，这并非主的命令，只是我个人的经验或建议。我不完全清楚神对你的具体带领，这仅供你参考，请你自行斟酌决定。”

### (4) 竭力栽培他人的生命

教会的牧师谦卑，与教会的门训文化有关。当你渴望会众生命复兴而不仅仅是自己复兴，当你渴望神的众教会复兴而不仅仅是自己的教会复兴的时候，你会谦卑地期待更多的人去带领他人作基督的门徒。作为教会的牧师，你不仅要盼望教会兴起更多的长老，更要盼望他们能超越自己，做得比你更好。

我们教会至今按立过 7 位长老，其中有好几位已被差派出去，而我们的祷告也从未停

止：“主啊，求你兴起更多人。”这些长老各有恩赐，在很多领域都比我优秀。我深信，当领袖开始期待被超越、被取代，甚至期待植堂者将本教会的人才带走时，门训的文化才会真正火热起来。因为那一刻，你的焦点不再是守护自己的位置，而是竭力栽培他人的生命。

## 二、培养显出领袖恩赐的弟兄

### 1、观察

如果我们在教会已经营造出了能产生领袖的文化，那么接下来，就是需要留意潜在的领袖人选。应该关注什么样的人呢？基于圣经中提到的长老的资格（参提前 3:1-7；多 1:5-9），你应当留意具备以下特质的人。

#### (1) 羡慕善工

这类人对服事怀有极大的热忱。他们想参与服事，想旁听教会每个主日的评估和周间的长老会议。即便没有发言权，他们也愿意在一旁观察学习。他们是那些积极主动地服事，且喜欢靠近牧师、长老和教导同工的人。

#### (2) 渴慕真道

然而，喜欢和牧师、长老在一起，并不意味着这个人是被真理本身吸引。要区分一个人是被领袖的个人魅力吸引，还是真正爱慕真道，要观察他：a) 他是否喜欢研经，乐于探讨经文的解释；b) 他问你的问题，

是否关乎神的话语，是否经过深思熟虑；c) 如果你交托他一项小任务（如领祷），他是否会认真预备并扎根经文。

### (3) 思维清晰的教导者

观察他的理解力与表达能力：他讲出来的内容是否清晰、合乎逻辑？即便目前还有成长空间，他的思维结构是否稳固，是否能把真理讲得清楚？

### (4) 为真理生发“神圣嫉妒”

这里的“嫉妒”是指，当听到讲台上的错谬教导或看到教会受亏损时，他不会无动于衷，而是感到忧伤、焦急。这种对真理的敏感度与使命感，是领袖必备的属灵本能。

### (5) 具备领袖潜质与组织能力

领导力往往是神赐予的一种天然才干。在人群出现混乱时，他是否能站出来力挽狂澜？在处理家庭事务或复杂工作时，他是否能使混乱的状况有秩序？我们要留意那些在生活细节中展现出天然领袖气质的人。

### (6) 拥有公认的美德

美德是服事的基石。这包括对道的顺服、谦卑、节制，以及在家庭中作为丈夫或父亲的责任感。此外，还要观察他的人际关系：他是否爱人、服事人、怜悯人以及好客、乐于助人？如果他与身边的人总是无法长期相处，这通常是一个需要警惕的信号。

### (7) 诚实无妄、诚信可靠

参考叶忒罗给摩西的建议，领袖应当是“敬畏神、诚实无妄、恨不义之财的人”（出18:21）。诚信表现为对托付的忠诚：他是否言出必行？交给他的事是否需要反复催促？一个不遵守承诺并在任务完成上丢三落四的人，很难在属灵上承担重任。

### (8) 服事有实际果效

虽然我们不追求实用主义，但属灵的服事必然会产生真实的生命果效。他去传福音、门训别人时，是否有人因此受益或效法他的榜样？他做事时，身边是否总能吸引一群同工齐心协力？

## 2、投资

### (1) 进入门训关系

作为牧师，当你识别出这些值得关注的人后，下一步就是要与他们建立深度的门训关系，单独花时间在他們身上。曾有一位年轻的单身弟兄，经常是一整天都在我家和我一起门训和办公，我很享受这种感觉，好像回到我儿子在家上学的时候。花时间与这些弟兄在一起是你最宝贵的投资。作为教会的牧者，日常的安排总是十分忙碌，我们能投入的时间非常有限，但就是这样“五饼二鱼”般的摆上，将来不仅会给本教会带来益处，也可能成为另一个教会的祝福。我们是一间改革宗浸信会的教会，但曾有一位良心上认同婴儿洗的弟兄因为读大学来到我们教会，

我们很尊重他，也很爱他。因为我期待这个弟兄将来能够在长老会的教会服事，在他毕业之前，我就尽可能地抓住时间和他相处，希望在他毕业之前能够给他一点点祝福。这就是在神国里的投资。

## (2) 创造各种机会

除了花时间门训他们，还要给他们分享好的书籍，也要制造大量服事的机会邀请他们参与（正如前面第一点所分享的），鼓励他们在长老会议、读书会、主日学或短讲培训中分享并展现才干。在他们担当服事时更要倾囊相授，把自己的讲道模板和服事经验和盘托出，不要为自己“留一手”。这种投资还意味着要带他们走访教会、参加研讨会，同他们一起出差，哪怕需要请假、需要花钱；这也是了解弟兄、带他们一起开阔眼界的好机会。

## 3、冒险

### (1) 预支信任

挑选领袖，值得冒险，要给他们最宽广的成长空间。上文我曾谈到允许犯错的重要性，我们要学会预支信任，像透支信用卡一样，勇敢地让年轻人去尝试，甚至选择接受他们可能犯的过错，否则他们永远无法成长。我们要反思，不要拿自己服事二十年的成熟经验去衡量一个毛头小伙，倒要拿二十年前的自己与他相比，你可能会发现，他在某些方面比当年的你强得多。因此，要真诚地为他人的成功而喜乐，在人前人后大胆地夸奖和表扬。

### (2) 敬虔反馈

冒险的前提是建立一种敬虔的反馈机制。教会具有坦诚沟通的文化，才能对错误进行及时的修正。这种文化应当是双向的：我们要敬虔地给予和接受表扬，也要敬虔地给予和接受批评。表扬是为了真诚地欣赏对方身上神的形像，而非让人飘飘然；批评则是为了对方的长进。我们要建立一种尽情欣赏的氛围，不要总是纠正别人。但当确实需要纠正时，反馈必须清晰无误，不要像“打太极”那样拐弯抹角。无效的沟通无法带来生命的改变，我们需要清晰地对弟兄说：“这里你做的不对，你需要长进。”（参雅 5:12）

在兴起领袖的过程中，适度的冒险是必要的。但我们绝不是放手不管，而是要“授权并护航”。虽然有些同工尚未被正式按立，但当他们分担教会的带领职分时，牧者的监督必不可少，绝不能任由其随意发挥。

### (3) 体制保障

更为关键的是，这种冒险必须建立在稳固的建制框架之内。如果一间教会缺乏明确的边界，例如连信仰告白都没有，那么兴起更多的领袖可能是危险的——当讲台上今天传讲加尔文主义，明天传讲阿米念主义时，教会的分裂便在所难免。教会之所以需要建制，是为了确保我们在核心真理的解释上良心一致（信仰告白），在解决问题的原则上方式一致（章程），并在认定“谁是基督徒”的标准上准则一致（成员公约）。只有在这

些立约委身的文件之上，基督所说的合一才能得到真正的彰显。

这种合一并非强行统一。我们尊重彼此在次要神学观点上的良心自由。在现今还不完美的世界里，承认彼此认知的局限，并选择在各自认同的建制中尽心服事，反而比强行绑在一起更能彰显教会真正的合一。如果没有这些共同的信仰基石，我所谈论的这些领袖培育与信任机制，将无法在教会中真正落地。

## 结语

正如一句常被归于戴高乐名下的名言所说的：“坟墓里装满了自以为不可或缺的人。”作为牧者要有一个清醒的认知：你不是必不可少的。如果有人是必不可少的，神就不会让摩西、保罗、马丁·路德、加尔文离去。神要我们去交托、去训练那些能忠心教导他人的人。所以，我们要大胆地栽培和兴起同工。

又如狄马可的比喻所言：不要担心提名一头幼狮，它可能会抓坏地板，但如果你能耐心等待，日后将会得到一头毕生爱你们的雄狮。<sup>[6]</sup> ❖

---

[6] Mark Dever, “9 Ways to Raise Up Leaders in Your Church,” *The Gospel Coalition* (June 5, 2017), accessed March 3, 2026, <https://www.thegospelcoalition.org/article/9-ways-to-raise-up-leaders-in-your-church>.

# 长老制教会治理<sup>[1]</sup>

文 / 罗伊·泰勒 (Roy Taylor)

译 / 梁曙东

校 / 榉木

不同宗派的教会为自己取名时，往往体现出他们视为独特且重要的教义或实践。浸信会 (Baptists) 之所以称自己为浸信会，是因为他们持守信徒受洗的浸礼观；灵恩派 (Charismatic) 与五旬宗 (Pentecostal) 基督徒为自己命名时，强调他们对圣灵的经历；循道宗 (Methodists) 最初得名于他们有序追求个人虔敬；路德宗信徒选择以“路德宗” (Lutheran) 自称，表明他们所遵循的独特神学体系乃德国新教改革先驱马丁·路德的教导。许多持改革宗传统的长老会基督徒采用“长老会” (Presbyterian) 这一称谓，因我们这些长老会人士相信：旧约和新约圣经所教导的，并由教会沿用至主后二世纪中叶的教会治理体系，乃是由神百姓

选出的长老来治理教会的一种代表制形式。“长老会”一词源自新约圣经中的希腊文“*presbyteros*”，它通常被译为“长老” (elder)。“改革宗”指的是一种神学体系，而“长老会”则表示一种教会治理模式。<sup>[2]</sup>

## 一、教会治理的类型

若以民事政府治理作类比，主教制教会治理类似君主制，会众制教会治理类似一种纯粹的民主制，长老制教会治理类似代议制共和治理。我们需要说明的是，这些只是宽泛的大类，各类别内部肯定存在着多种变体。例如，主教制教会治理的最强有力形式是罗马天主教的教皇制。罗马天主教会的教皇被视

[1] 本文引自 L. Roy Taylor, “Presbyterianism,” in *Who Runs The Church? Four Views on Church Government*, Peter Toon et al., eds. Paul E. Engle and Steven B. Cowan (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 71-98. 题目略有改动。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 十六世纪法国及瑞士新教改革家约翰·加尔文，是改革宗传统最负盛名且最具影响力的神学家。人们常把改革宗神学家称为“加尔文主义者” (Calvinists)。实际上，加尔文属于第二代改革家，慈运理才是改革宗传统中更准确意义上的首位新教改革家。改革宗神学与大多数信仰正统的基督徒一样，认信历代教会的大公信经 (《使徒信经》、《尼西亚信经》等)，并进一步强调神的主权、神的圣约恩典、人按神形像受造这一奥秘、罪的普遍性导致整个人性的败坏而使我们受苦，以及圣经高于教会传统的至高权威，同时承认教会历代以来所积智慧的价值。欧陆改革宗教会 (瑞士、法国、匈牙利、荷兰等) 自称为改革宗，以强调自己的神学特色。其中的大多数同时采用长老制的教会治理模式。而某些改革宗教会，如匈牙利改革宗教会仍保留主教制教会治理模式，教会仍由主教进行治理。大多数长老制教会持改革宗神学立场。某些长老制宗派，如坎伯兰长老会 (Cumberland Presbyterian Church, 编注：该教会自 1810 年与美国主要长老会分开)，虽持守长老制教会治理模式，但不认同改革宗神学的某些独特教义。苏格兰改革宗教会使用“长老会”一词，以表明他们反对英格兰圣公会试图强加给他们的主教制教会治理模式，尤其是在 1560 年 (苏格兰教会首届总会) 至 1662 年 (君主制复辟及查理二世统治下英格兰圣公会对清教徒教师的大驱逐) 期间。在圣公会、公理会、浸信会及其他教会派别中，存在着一些基督徒，他们不同程度地持守改革宗神学，但并不遵循长老制教会治理模式。因此概括而言，大多数长老会人士属于改革宗，但并非所有改革宗教会都持守长老制教会治理模式。

为教会的最高主教，拥有的权威超越世界上天主教会任何分支中的任何主教。坎特伯雷大主教虽是英格兰圣公会的主教长，但其权威仍不及教皇。在教会治理类型的另一端，最纯粹的会众制教会治理模式往往存在于较小型的教会中。随着教会规模的扩大，让全体会众对教会事工的各个细节进行表决就变得不切实际。因此，源于会众制的较大教会，往往会发展出事实上的长老制治理模式，即由一个代表团体治理教会——该团体可能是长老团、执事团<sup>[3]</sup>，或由已接受按立的以及没有按立的教会领袖组成。其他源于会众制教会治理的较大教会，往往发展出事实上的主教制治理模式，其中的主任牧师是重大事务的主要决策者——尽管有人视此为新现象，但其实它是二世纪更古老的单一主教制教会治理模式的重现<sup>[4]</sup>。

长老制教会治理体系内部也存在着差异。某些长老会派别采用更具等级制的体系：教会权力自上而下由更高层级的教会法庭传递至较低层级的教会法庭。而另一些长老会派别则坚持更具“草根性”的长老制治理模式：教会权力自下而上，由较低层级的教会法庭传递至更高层级的教会法庭。需明白的是，长老制治理体制不存在首席主教或其他等级神职人员或牧师。然而，众教会并非独立存在，而是相互依存的。教会法庭存在等级划分：至少两级，通常三级，有时四级——

取决于派别的规模。这些团体被称为“法庭”（courts）而非“议会”（councils，该称谓源于苏格兰长老会的传统），或许是因为它承担着施行教会纪律的职责。地方教会的代表性领袖是牧师与长老，长老会传统称之为“堂会”（session），欧陆改革宗传统则称为“牧长会”（consistory）<sup>[5]</sup>。“长老会区会”（presbytery）是由较小地理区域内众教会的牧师代表及治理长老代表组成的教会法庭。“大会”（synod）则由较大地理区域内教会的牧师代表及治理长老代表组成。“总会”（general assembly）则由代表整个宗派教会的牧师及治理长老组成。<sup>[6]</sup>

长老制教会治理体制具有代表性（representative）与联结性（connectional）。所谓代表性，是指会众选举长老，组成堂会，而地方教会由堂会治理。会众通过投票来决定呼召牧师的事宜，而长老会区会则批准或否决某位牧师对一间具体教会的牧养事宜。长老制教会也设立执事，执事不承担治理职分，只负责慈惠事工。所谓联结性，是指地方教会视自己为更大教会的一部分，地方教会并非独立存在，而是需向更大的教会负责；地方教会不单独开展事工，而是与更大的教会合作。

## 二、长老制教会治理的依据

不仅教会治理的理论多种多样，这些理论的

[3] 在大多数教会中，长老和执事是教会按立的职分。

[4] Ignatius, *Epistle to the Magnesians*, 6.1.

[5] 一种较为古老的称谓是教会“议会”（senate），但该术语现今已不常用。

[6] 《美国长老会教会治理手册》（*The Book of Church Order of the Presbyterian Church in America*）11.4指出：“为有序高效地处理教会事务，必须明确界定各法庭的行事范围。堂会对单间教会行使司法权，长老会区会对特定区域内牧师、堂会及众教会的共同事务行使司法权，总会则对全教会相关事务行使司法权。这些法庭行使的司法权受章程的明文规定所限制。”（经总会常任书记办公室授权使用）

支持者也是秉持不同程度的确凿证据来支持自身的立场。有人论证说，圣经并未教导任何特定的教会治理模式。<sup>[7]</sup>也有人论证说，圣经仅教导一种宽泛的教会治理理论，该理论必须在每一种历史与文化处境中作出调整。另有人论证说，圣经并未规定任何特定的教会治理模式，教会治理应主要依据实际情况与当下的处境加以确定。例如，英格兰圣公会（Church of England）与美国圣公会（The Episcopal Church）认为，新约圣经中的教会是主教制教会<sup>[8]</sup>；而改革宗圣公会（Reformed Episcopal Church）则教导：“本教会承认并坚持主教制，但并非视其为神授权利，而是作为一种极为古老且理想的教会治理模式。”<sup>[9]</sup>当我们尝试确定究竟采用何种教会治理模式时，大多数基督徒首先会转向圣经。不过，我们同时也应考虑其他因素，例如常识、文化、基督徒的智慧、当地情况、圣经先例以及普遍的圣经原则，而不仅仅是圣经的命令与禁令。<sup>[10]</sup>

## 1、不局限于新约的圣经先例

长老会人士并不主张教会治理的每一个细

节都能在圣经中找到依据，而是认为教会治理的基本原则应当源自圣经。长老制教会治理模式，在旧约与新约中均有体现。长老会人士相信，以长老为代表的治理教会原则，源于旧约，延续至新约，并在初代教会中施行，于二世纪中叶逐渐弃用，直至十六世纪欧洲西方教会宗教改革时期，才在教会得以重现。

长老会人士讨论教会治理时往往从旧约开始，因我们相信，教会是由贯穿旧约和新约的神的百姓共同组成的。长老会人士相信，教会不独是新约时代神百姓的身体，而是贯穿于新旧两约。也就是说，教会起源于旧约，而新约教会与旧约神子民的群体直接关联。<sup>[11]</sup>所有基督教神学体系都承认，旧约与新约之间存在相似性与差异性、连续性与非连续性。<sup>[12]</sup>改革宗长老会的基督徒认为，教会包含旧约与新约的信徒，理由如下：1）他们有同一位救主——主耶稣基督；2）他们有共同的归宿——天堂；3）他们基于相同的根基得救——神的恩典；4）他们通过相同的工具媒介得到永生——信心。<sup>[13]</sup>因

[7] Edvard Schweizer, *Church Order in the New Testament* (London: SCM Press, 1961), 1.

[8] 参见英格兰圣公会《公祷书》按立礼规序言（1662年版）及美国圣公会《公祷书》按立礼规序言（1789年版）。

[9] 改革宗圣公会《原则宣言》（*Declaration of Principles*, 1873年12月2日通过）原则二，参见：<https://rechurch.org/principles.html>。

[10] 参照《威斯敏斯特信仰告白》第一章第六条：“神的全备旨意，也就是关于祂自己的荣耀、人的得救、信仰和生活所必需的一切事，若非已经通过圣经明确地说明，就是从圣经推导出合理且必要的结论：人无论何时，都不得把圣灵的新启示和人的传统加进圣经里。然而，我们承认，圣灵的内在光照对于救赎性理解圣道所揭示的这些事是必要的。至于某些关于敬拜神和治理教会的处境，与人类的行为和社团有相通之处，应该凭借自然之光和基督徒的谨慎，按照我们始终遵守的圣道通则来决定。”

[11] 这种对贯穿旧约与新约，神百姓延续性与统一性的理解，构成了改革宗对洗礼与圣餐独特观点的基础。正因如此，长老会为婴孩施行“盟约洗礼”，却不持守重生洗礼的教义，也不将此类洗礼仅仅视为婴孩的奉献礼。这也解释了为何许多加尔文主义者相信：在主餐中，信徒与基督有属灵的真实相交，并从合宜地预备主餐、领受主餐及主餐后合宜地反思中得益处。许多加尔文主义者确信基督在圣礼中的真实同在，但他们既拒绝把基督的同在局限于圣礼的具体元素（饼与杯）的教义，也反对将主餐仅仅视为一种纪念的观点。对此我们不多作探讨，本书仅关注教会治理问题。

[12] 关于从改革宗视角探讨新旧约的异同，可参阅加尔文《基督教要义》第二卷第十至十一章。加尔文在其中明确指出，旧约和新约存在三项基本相似点与五项差异。

[13] 关于此议题的关键经文，见罗马书第4章与加拉太书第3章。关于其他讨论，参见：Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. 2 *Anthropology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 354-77; William Sanford Lasor, “The People of God,” in *The Truth about Armageddon* (Grand Rapids: Baker, 1982); Geerhardus Vos, *The Kingdom of God and the Church* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1972); Jakob Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ: The Relationship between Church and Synagogue* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979)。

此, 长老制的教会论更倾向使用“圣经教会”这一说法, 而非使用“新约教会”。

## 2、长老职分的起源

长老职分源于旧约。旧约时代的以色列与大多数古代中东社会一样, 是一个父权社会。人们对年长者表现出尊重与恭敬, 通过漫长人生经历获得的智慧备受尊崇。身为家庭、村庄或部落的长老, 本身就具备一种固有的权威。当耶和华在燃烧的荆棘中向摩西显现之后, 便吩咐摩西招聚以色列的众长老, 告知他们, 祂将要拯救以色列脱离埃及的奴役, 并带领他们进入应许之地(参出 3:16, 4:29)。这些长老将随摩西前去, 代表以色列民在法老面前陈情(参出 3:18)。耶和华把律法赐给摩西(参出 20-23 章)之后, 指示他带七十位长老到山脚下, 以立约的仪式敬拜耶和华(参出 24:1、9-11)。

后来, 这种父权文化传统被提升为一种属灵职分。当摩西带领以色列人出埃及, 开始旷野寄居的第二年, 他因领导重担而不堪重负。尽管耶和华曾带领百姓叫他们走干地过红海, 并使用神迹赐下水与吗哪, 他们却心生不满, 盼望回到埃及(参民 11:4-6)。面对百姓的反复无常和忘恩负义, 摩西就如周一早晨的牧师一般向耶和华哀叹道:“管理这百姓的责任太重了, 我独自担当不起。你这样待我, 我若在你眼前蒙恩, 求你立时将

我杀了, 不叫我见自己的苦情。”(民 11:14-15) 耶和华并未应允摩西的请求, 而是指示他通过设立多位长老, 建立了一种共同分担的属灵带领权体制。<sup>[14]</sup> 祂让摩西从以色列的长老中招聚七十个人, 是受人尊敬且久经考验的领袖(参民 11:16)。<sup>[15]</sup> 随后祂的灵降在这些长老身上, 表明对他们的认可(参民 11:17、24-25)。当灵停在他们身上时, “他们就受感说话, 以后却没有再说。”(民 11:25) 圣灵的临在是神的手在他们身上的明证, 某种意义上, 也是在按立他们。神早先在设立利未人与亚伦家族担任祭司时, 已显明了祂的恩待(参民 8 章; 另见利 8 章)。

应当指出的是, 设立多位长老的目的在于, 让属灵带领成为一种共同带领。第二代领袖同享摩西的权柄, 向神的子民发号令(参申 27:1)。约书亚亦延续了通过长老进行共同属灵带领的做法(参书 8:10)。

## 3、犹太会堂的影响

尽管长老担任属灵领袖的职分, 早在基督降生前一千四百余年的摩西时代便已设立, 但直至主前六世纪会堂制度建立后, 长老职分才得以蓬勃发展。当巴比伦人在主前 586 年摧毁耶路撒冷圣殿并驱逐犹太百姓后, 被掳的人便开始聚集读经、敬拜、讲解经文和祷告。<sup>[16]</sup> 被掳的先知耶利米与以西结, 均把长老说成是当时带领神百姓的领袖(参耶

[14] 长老担任民事政府领袖的制度, 早在出埃及后不久便已确立(参出 18 章)。民数记 11 章记载了数年后的一起事件, 涉及设立另一些人为属灵领袖的事宜。

[15] 这便是按被掳后犹太教传统, 犹太公会由七十位成员加大祭司组成的渊源。

[16] 耶和华通过以西结发出的应许, 成了圣殿被毁后设立会堂的基础: “耶和华如此说: 我虽将以色列全家远远迁移到列国中, 将他们分散在列邦内, 我还要在他们所到的列邦, 暂作他们的圣所。”(结 11:16)

29:1；结 8:1, 14:1, 20:1、3)。随着会堂制度的普及，长老的地位日益显著。从巴比伦被掳归回后，随着所罗巴伯重建圣殿，以及利未献祭制度的恢复，凡犹太人所到的地中海各地，会堂均得以建立，拉比（教师）与长老的地位日益突出。

#### 4、新约中的长老职分

到了基督降世的日子，犹太会堂几乎遍布所有犹太社群所在之地。新约时期的教会最初以犹太人为主，五旬节当日便有三千人归信（参徒 2 章），随后耶路撒冷教会的人数增至五千（参徒 4:4），并持续快速增长（参徒 5:14, 6:7 等）。使徒保罗的宣教策略包括在会堂里传道，当中的一些犹太人和归信犹太教的外邦人有归正信主的，但更容易接受的则是那些“敬畏神的人”<sup>[17]</sup>，他们往往成为进入异教外邦文化的桥梁。<sup>[18]</sup>可能属于最早新约书卷之一的雅各书，将基督徒的敬拜聚集称为“会堂”（雅 2:2）。<sup>[19]</sup>当然，新约时期的教会是从犹太教母体中发展而来。尽管随着福音在外邦人中的兴旺，教会变得越来越外邦化，但教会仍然正当地视自己为那信仰的合法延续与成全——那信仰最初通过律法和先知启示出来，由那位神圣的弥赛亚，即拿撒勒人耶稣的生、死、复活和升天所成就。一世纪的基督徒持续使用旧约圣经，并

在新约各卷写成后，把它们作为圣经加以领受。一世纪的教会延续了众长老担任属灵领袖的传统——这种做法显然得到了基督自己的众使徒的认可。

事实上，使徒雅各在主后约 44 年的殉道（参徒 12:2），成为一个催化因素，标志着耶路撒冷教会的转折。<sup>[20]</sup>在此之前，耶路撒冷教会一直在众使徒的直接属灵带领下运作，即便在主后 35 或 36 年，司提反被石头打死后，使徒们仍留守其位。然而，大约在希律亚基帕一世逼迫教会（及雅各遭处决）期间，路加的记载开始频繁提及耶路撒冷教会的长老。巴拿巴和扫罗把从外邦教会募集的饥荒捐项交予耶路撒冷的众长老（参徒 11:30）。众长老与众使徒共同参与耶路撒冷会议（参徒 15:2、4、6、22-23, 16:4）。几年后，保罗向耶路撒冷的长老们汇报自己的宣教工作（参徒 21:18）。鉴于长老职分具有历史悠久且受人尊重的渊源，那些担任暂时性使徒职分的人将领导权交给担任长老职分的人，是自然且合乎逻辑的。

### 三、合乎圣经的实践

教会应当有多少位长老？教会应如何选立长老？长老应具备哪些品格？长老的职责是什么？再一次，圣经——尤其是新约圣

[17] “敬畏神的人”指那些接受一神论（承认以色列的耶和華是独一真神与活神）并视希伯来文圣经为神之道的非犹太人，他们遵行道德律，但并未受割礼，亦不遵循犹太人的礼仪律。

[18] 参使徒行传 9:20-22、28-30, 13:5-14:7, 16:13, 17:1-10, 18:4-11、18-21, 19:8-20。

[19] 关于福音在犹太人中传播成效的有趣见解，可参阅伦斯基（R. C. H. Lenski）在其《希伯来书注释》导言部分的论述。他据此论证亚波罗实为希伯来书作者，并论证说罗马大多数的犹太教会堂已转变为弥赛亚会堂或基督教会堂，希伯来书主要旨在鼓励罗马的犹太基督徒。

[20] 类似，导致首位殉道士——执事司提反殉道（参徒 7 章）的逼迫亦是一个重大转折。关于执事职分的设立，我们将在后文详述。关于这两次逼迫对教会影响的深入探讨，可参阅莱特福特（J.B. Lightfoot）在他的《加拉太书注释》中的论文：“Paul and the Three,” in *Epistle of St. Paul to the Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), 292-374。

经——提供了诸多教导。接下来，我们要转向这些范例与原则。

## 1、教会应有众位长老

新约圣经一再表明，各个教会都设立了众位长老<sup>[21]</sup>。耶路撒冷教会就有众位长老（参徒 11:30, 15:2、4、22-23, 16:4, 21:18）。保罗和巴拿巴在小亚细亚各教会按立众位长老（参徒 14:23）。由保罗所建立并由提摩太带领的以弗所教会拥有众位长老（参徒 20:17；弗 5:17）。保罗嘱咐提多在克里特岛各教会按立众位长老（参多 1:5）。雅各书作为一封普通书信，雅各在其中指示患重病的人应当请教会众长老来为他祷告，使他病得医治（参雅 5:17）。当“长老”一词作单数使用时，它泛指长老的职分（参提前 5:19），或特指一位具体的长老，如彼得（参彼前 5:1）或约翰（参约一 1:1；约三 1:1）。

我们在早期的基督教文献中同样可以找到有关众位长老的证据：

若干非圣经正典文献反映出由众位长老带领教会的情况（坡旅甲《致腓立比人书信》5-6章，参11章；《革利免二书》7.3；《以赛亚升天记》3.23及之后；《西比路神谕》2.264及之后），即便如伊格那修那样，将单一主教与众长老进行明显区分的情况也是如此（《致坡旅甲书》6；《致特拉勒斯教会书》3；《致士每拿教会书》8）。据后期相关记载（耶柔米《书信集》146；犹推古《纪

事》，PG 111.982），亚历山大教会由十二位长老带领，他们从中推选一位主席担任主教。<sup>[22]</sup>

## 2、长老的职责

长老作为属灵领袖肩负众多职责。如前所述，最初在摩西时代设立该职分时，长老就要分担管理的重任（参民 11:17）。使徒保罗劝勉以弗所教会的长老要为自己谨慎（树立敬虔榜样），作监督，牧养教会（参徒 20:28）。众长老审慎商议、辩论并裁决神学议题（参徒 15）。由众长老一起，而不是由单独一位监督，按立他人担当一定职分（参徒 6:6, 14:23；提前 4:14）。长老们为病人祷告（参雅 5:14），也为所有神的百姓代求（参徒 6:4, 20:36）。全体长老参与治理（参提前 5:17），即行使教会权柄。无论在会堂还是教会，当教会成员陷入罪中时，都由长老议会负责处理属灵纪律惩治事宜。教导长老或牧师负责教导和传讲神的圣道（参提前 3:2, 5:17），以及施行圣礼（参太 28:19-20）。

刚才提到的使徒行传第 15 章的经文，无疑是新约圣经中“长老制—代表性—联结性教会治理体制”（presbyterian-representative-connectional church government）的首要范例。当安提阿教会中某些从前属于法利赛人的信徒，因保罗不要求归信的外邦人受割礼，便宣称保罗有错，并坚持割礼为得救之必要条件，因而引起纷争时，安提阿教会就

[21] 我们所说的“众位长老”，是指在一间地方教会的传道人或牧师并非唯一的长老，而是有多位长老，被会众选立。

[22] Everett Ferguson, ed., *Encyclopedia of Early Christianity* (New York: Garland, 1988), 752.

派遣保罗、巴拿巴及其他代表前往耶路撒冷，与众使徒及长老们商议解决此事。这一事件揭示了若干重要原则：

1. 单间教会为解决神学问题，而诉诸于更大的教会（参 2、22 节），期待更大的教会具备解决问题的智慧与权柄。
2. 由众长老共同行使教会权柄，而非仅由使徒掌管教会权柄（参 6、22-23 节）。
3. 代表大会的决定是全教会的行为（参 22 节）。
4. 所解决的神学问题成为对所有教会具有约束力的认信标准（参 23、30 节）。它并非一次会议的建议，而是一场代表大会提出的有约束力的认信标准。
5. 使徒行传 14:23 中“在各教会中选立了长老”的表述，可视为与希腊人和罗马人在选举时使用的 *cheironteo* 一词的传统用法，即“举手投票”一致。<sup>[23]</sup> 长老是教会选举产生的代表。

### 3、长老的类型

犹太会堂体系设有拉比、长老、管会堂的首领 (*archesynagogos*) 和慈善事工负责人 (负责向穷人分发救济)。因此，人们在教会中发现类似的安排，就并不令人感到意外。“监督”、“牧师”、“长老”和“传道人”这些称谓均指神话语的工人。但牧师并非唯一的长老。具备领导恩赐（参罗 12:8）与治理恩赐（参林前 12:28）的平信徒领袖

与牧师一同事奉。保罗写道：“那善于管理教会的长老，当以为配受加倍的敬奉。那劳苦传道教导人的，更当如此。”（提前 5:17）所有长老都参与教会治理，但部分长老还承担讲道与教导的特殊职责。因此，某些长老制教会把平信徒长老称为“治理长老”，把牧师称为“教导长老”。

### 4、执事的职分

长老担任代表教会的领袖，这一职分源于旧约，而执事的职分则始于新约，路加在使徒行传第 6 章记载了这一点。随着教会人数的迅速增长，归信之人中说希腊话的寡妇在食物分配上遭到了忽略。众使徒遂劝勉教会选出七个有好名声、被圣灵充满、智慧充足的人，派他们管理这项事工（参 3 节）。于是，教会拣选了七个人——他们都有希腊名字（参 5 节），并由使徒所按立（参 6 节）。七执事之一的司提反，成为了首位基督教殉道士（参徒 7 章）。另一位叫腓利的，也领受了恩赐成为传福音的人（参徒 8:26-40, 21:8）。到了保罗在被囚期间写信给腓立比教会的时候，按立执事的做法显然已扩展至其他教会（参腓 1:1）。随着时间推移，执事承担起了其他慈惠事工，如为囚犯供应衣食、为无家可归的人提供庇护所，以及为那些从前从事卑贱职业（如盗贼、妓女和角斗士）、后来成为基督徒的人提供职业培训，使其可以从事有尊严的职业。

[23] 加尔文，《基督教要义》，卷四，第三章，第 15 条。另见利德尔，斯科特《希腊文词典》(Liddell-Scott, *Lexicon*) 中大量类似例证。也见阿恩特与金格里奇《新约圣经希腊文—英文词典》(Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*) 中该词条释义。

## 5、长老与执事的属灵资格

长老的属灵资格最初简单表述为：“就是你所知作百姓的长老”（民 11:16）的人。对执事的资格表述同样简单：“有好名声、被圣灵充满、智慧充足的人。”（徒 6:3）后来随着教会发展壮大，保罗在写给以弗所教会的牧师提摩太，以及在克里特岛植堂的提多的教牧书信中，更详细地描述了这些资格（参提前 3:1-13；多 1:5-9）。这些经文综合起来，为我们勾勒出一位长老或执事当有的样式。

长老或执事当具备的若干**基本特质**：

- “所知道作长老的”——得到他人认可，是属灵领袖
- “被圣灵充满”——敬虔，倚靠圣灵生活
- “智慧充足”——能将圣经原则应用于实际处境
- 非“初入教的”——不可以是初信的基督徒

在**家庭生活**方面，长老或执事应具备的一些特质：

- “只作一个妇人的丈夫”——字面意思是“只属于一个妇人的男人”，对妻子忠贞不渝
- “好好管理自己的家”——以敬虔的方式带领家庭
- “使儿女凡事端庄、顺服”，“儿女也是信主的，没有人告他们是放荡不服约束的”——作一个称职的父亲，照顾尚未离家的孩子
- “妻子（编注：和合本译为女执事）必须端庄，不说谗言，有节制，凡事忠心”

在**教会生活**方面，长老或执事应具备的具体特质：

- “自守”——通情达理，能作正确判断
- “端正”——生活井然有序
- “乐意接待远人”
- “善于教导”，“能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了”
- “不好喝酒”——不滥饮醉酒
- “不任性”
- “不暴躁”
- “不争竞”
- “温和”——仁慈，忍耐
- “不贪财”——不贪婪
- “好善”
- “公平”
- “圣洁”

在**群体生活**方面，长老或执事应具备的具体特质：

- “无可指责”——生活无明显的表里不一，不会使基督和教会蒙羞
- “在教外有好名声，恐怕被人毁谤，落在魔鬼的网罗里”

很明显，主通过圣经将长老和执事的敬虔品格置于优先的地位。

## 6、长老与监督是同义词

显然，与教会治理相关的一个核心问题在于：新约中的长老（elder）与监督（bishop）究竟是描述同一职分的同义词，还是明显不同的两个术语，用来描述两种层级的职分——其中监督拥有更高权柄。

“长老” (elder 或 presbyter[ 希腊文: *presbyteros*]) 一词, 表示智慧、成熟与权威。正如上文所述, 无论在旧约还是新约, 长老都是灵命成熟、展现智慧并行使属灵监督的领袖。教会还从希腊文化中借用了“监督” (bishop 或 overseer[ 希腊文: *episcopos*]) 一词, 该词按希腊文语境原本指奴隶的监工、行政人员或建筑工队的监理, 以及监护人、教师、侦察员、主管、督察等。<sup>[24]</sup> 在七十士译本中, 它用于描述督察、首领、督工或行政人员。<sup>[25]</sup> 该术语的希腊文渊源, 或许可以解释“监督” (bishop) 一词为何在新约圣经中仅用于描述外邦教会的情形, 比如: 腓立比(参腓 1:1)、以弗所(参提前 3:1-2)、小亚细亚地区(参徒 14:23) 及克里特岛(参多 1:5)。因此, “长老”一词主要强调属灵领袖的品格特质, 而“监督”则描述教会职分的角色或职能。

证明这些术语在新约圣经中互为同义词的最有力论证之一, 可见于莱特福特 (J. B. Lightfoot) 的《腓立比书注释》中的“基督教事奉” (Christian Ministry) 一文。<sup>[26]</sup> 有意思的是, 莱特福特博士本人正是英格兰圣公会杜伦教区的主教, 同时也是剑桥大学备受推崇的新约圣经与教父研究学者。他提出了以下六项论据:

1. 在腓立比书 1:1, 保罗向“诸位监督、诸位执事”问安。然而令人难以置信的是, 他竟只承认第一和第三等次的职分, 却忽略了第二等次的职分, 尽管第二等

次的职分对教会存续至关重要, 更是教会事工的主要部分。因此可以得出的结论就是, 监督职分等同长老职分。

2. 使徒行传 20:17 记载, 保罗招聚以弗所教会的长老 (elders 或 presbyters) 到米利都来。但在随后劝勉中, 保罗称呼他们的身份为教会的监督 (bishops 或 overseers) (参徒 20:28)。
3. 同样, 彼得写信给各教会, 对这些教会的长老说话, 又同时敦促他们以无私的热忱, “尽监督的职分” (彼前 5:1-2)。
4. 此外, 保罗在提摩太前书中描述了监督职分的资格 (参提前 3:1-7) 之后, 随即阐述了对执事的要求 (参提前 3:8-13) ——他未提及长老。然而“长老”一词对他而言, 并不陌生; 因后来当论述基督徒工人时, 他不再称这些职分为“监督”, 而改称为“长老” (参提前 5:17-19)。
5. 在保罗对提多的指示中, 这样的等同性更加明显: “我从前留你在克里特, 是要你将那没有办完的事都办整齐了, 又照我所吩咐你的, 在各城设立长老。若有无可指责的人, 只作一个妇人的丈夫, 儿女也是信主的, 没有人告他们是放荡不服约束的, 就可以设立。监督既是神的管家, 必须无可指责……” (多 1:5-7)
6. 这种等同并非仅见于使徒书信。罗马的革利免很可能是在大约主后一世纪的最后十年期间进行写作, 在他的用语中, 这两个术语仍在互换使用 (《革利免一书》42, 44)。<sup>[27]</sup>

[24] 参 Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 657.

[25] 参七十士译本的列王纪下 11:19; 历代志下 24:12, 17; 尼希米记 11:9, 14, 22; 以赛亚书 60:17.

[26] J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (Grand Rapids: Zondervan, 1953), 181-269.

[27] Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 96-98.

长老会神学家查尔斯·贺智 (Charles Hodge) 也提出了类似的论证, 他的结论是:

关于“监督”这个称呼, 各方基本上就如下要点达成一致: 其一, 新约圣经中, 这一称谓是用来指教会所设立负责治理、教导并授予圣职的职分; 其二, 长老与监督这两个称谓是同一类职分。<sup>[28]</sup>

#### 四、主教制兴起的原因

尽管由长老进行代表性的属灵带领模式, 拥有强有力的圣经根据, 但大多数教会历史学家都认同, 早在主后二世纪中叶, 主教制的教会治理体系便已形成。长老会人士当然不否认这一历史发展, 因此也不会反对“主教制是一种极为古老的教会治理模式”这一宣称。我们赞同莱特福特主教的结论:

“主教制”这个名称本身的历史, 暗示了有关它起源的另一种说法。若主教 (bishop, 即监督) 最初是作为长老的同义词使用, 后来逐渐专指一种更高的职分, 而众长老在此职分之下进行事奉, 那么严格意义上的主教制似乎就是从长老这一从属性职分发展而来。换言之, 主教制并非产生于使徒统绪的地方化, 而是出于对长老制的抬举: 原本所有长老通用的头衔, 最终专属于其中为首的人。<sup>[29]</sup>

#### 1、早期主教制

在教会历史这一早期阶段, 其治理体系是如何从长老制转向主教制的? 促成这一变迁的基本因素有三: 1) 逼迫与维护神学正统的努力; 2) 地理与政治因素; 3) 运作效率。

##### (1) 逼迫与维护神学正统

耶稣曾警告门徒, 他们要面临逼迫。<sup>[30]</sup> 教会确实如祂所预言的那样遭受逼迫。基督徒既受犹太领袖迫害, 也在异教领袖与罗马当局手下受苦。彼得和约翰被犹太公会逮捕、囚禁并鞭打 (参徒 4:1-22, 5:17-42)。执事司提反被犹太暴民用石头打死 (参徒 7 章)。大数的扫罗肆意残害教会 (参徒 8:1-3, 9:1-2)。扫罗归信后, 昔日逼迫者却成了受逼迫者。<sup>[31]</sup> 西庇太的儿子、约翰的兄弟雅各被希律·亚基帕一世斩首, 成为十二使徒当中首位殉道者 (参徒 12:1-2)。

主后 70 年, 正如耶稣所预言的 (参太 24-25 章), 罗马皇帝提图斯·维斯帕先 (Titus Vespasianus) 摧毁了耶路撒冷, 犹太基督徒在被围期间逃离了圣城。在此之前, 外邦世界仍视基督教信仰为犹太教的一个分支 (类似于法利赛人、撒都该人、爱色尼派和奋锐党)。而这一事件标志着基督教与犹太教的界限更加清晰。随着更多的犹太人归信基督教, 犹太教对基督教信仰的反

[28] Charles Hodge, *Discussions in Church Polity* (Philadelphia: Grant, Faires, and Rodgers, 1878), 242.

[29] Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 196.

[30] 参马太福音 5:10, 10:16-26; 马可福音 4:17, 13:9; 路加福音 10:3, 21:12-19; 约翰福音 15:18-25, 16:1-4.

[31] 参使徒行传 9:23-25, 29, 13:50, 14:5, 19, 16:19-24, 17:13, 18:12-17, 19:21-41, 20:3, 21:27-28:31.

对和对基督徒的逼迫日益加剧。主后 132–135 年，自称是弥赛亚的巴尔·科赫巴（Bar Kokhba，意为“星辰之子”）率领犹太人起义。在此期间，犹太基督徒成为了革命者专门逼迫的对象。自此，无论是犹太人还是世俗当局，都不再视犹太基督徒为犹太教内部的一门教派。随着基督教信仰对异教信仰的威胁日益增大，基督徒开始遭受异教的迫害，这在以弗所的银匠暴动一事中得以体现（参徒 19:21-41）。

罗马帝国对教会进行了十次逼迫，第一次是由尼禄皇帝在主后 64 年发起，保罗与彼得正是因他的命令而殉道。基督徒经历的最后一次帝国逼迫，是在戴克里先与伽列里乌斯统治期间（主后 303–311 年）。<sup>[32]</sup> 每次逼迫的强度与持续时间各异，一些是地方性的，其他则是帝国范围的。常年的逼迫使得监督—长老的角色变得更具权威性，因为他们传承了使徒的教导，并且负责保管圣经、注释书、礼仪用品，以及教会的来往书信与记录。<sup>[33]</sup> 此外，当教会对陷入道德放荡或异端的成员实施教会纪律时，监督—长老的权威地位得到了进一步巩固。由此，兴起了君主式主教（monarchial bishops）。安提阿的伊格那修（Ignatius of Antioch，卒于主后 117 年）曾提及这种单一主教制（即仅由一

位主教担任地方教会的带领人）。<sup>[34]</sup> 四世纪的教父耶柔米（Jerome，约 342–420 年）在反思之前几个世纪的教会光景时指出：“古代的长老和监督是同一类人，但为根除异端丛生之患，所有责任遂逐渐集中到了一个人的身上。”<sup>[35]</sup>

## (2) 地理与政治因素

诸如耶路撒冷、安提阿、士每拿、哥林多、以弗所、腓立比、帖撒罗尼迦教会，尤其是罗马教会，因使徒们的亲身劳苦事奉而备受尊崇。这些教会被奉为“母会”，其中传承了使徒教训的监督—长老们的智慧尤其受人重视。

此外，教会认真对待基督的大使命（参徒 1:8），将福音传遍了罗马帝国，从耶路撒冷起，直传到万民。至二世纪后期（爱任纽与特土良时代），主教（监督）已开始监督某一地域内的多间教会。三世纪中叶，居普良（卒于主后 258 年）提出一种观念：彼得以及在他之后担任罗马教会主教的人具有显赫地位<sup>[36]</sup>；尽管他对其他使徒同样怀有崇高敬意，认为他们具有权柄。<sup>[37]</sup> 居普良把罗马教会称为教会的“母体与根基”（*matrix et radix*）。<sup>[38]</sup>

[32] 有人认为这十次逼迫应验了基督对士每拿教会所说的话，即教会要受患难“十日”（启 2:10）。发起这些逼迫的皇帝包括：尼禄（主后 64 年）、多米提安（90–96 年）、图拉真（98–117 年）、哈德良（117–138 年）、马可·奥勒留（161–180 年）、塞普蒂米乌斯·塞维鲁（202–211 年）、色雷斯人马克西穆斯（235–236 年）、德西乌斯（249–261 年）、瓦勒良（257–260 年）以及戴克里先、伽列里乌斯（303–311 年）。

[33] 君士坦丁执政后，于主后 313 年颁布《米兰敕令》，终结了罗马帝国对基督徒的逼迫。随后引发争议的是：逼迫期间向罗马政府交出圣经及其他基督教文献的牧师是否应恢复牧职，以及他们施行的洗礼是否有效。

[34] Ignatius, *Epistle to the Magnesians*, 6.1.

[35] G. P. Fisher, *The History of the Church* (London: Hodder and Stoughton, 1913), 52.

[36] 见 Cyprian, *On the Unity of the Church*, 1.4。他在其中论证说，彼得在众使徒中居首位，亦是教会合一的根源。尽管该部分同样强调彼得的首席地位，而不仅仅是他的卓越，但被教父学者认为是后世的增补。

[37] Cyprian, *On the Unity of the Church*, 1.4; *Epistles of Cyprian*, 48.3.

[38] Cyprian, *Epistles of Cyprian*, 48.3.

当戴克里先统治下的罗马帝国终止对基督徒的逼迫后，他的继任者君士坦丁于主后313年颁布了《米兰敕令》，宣布基督教为合法宗教。狄奥多西一世（狄奥多西大帝）于379-395年执掌罗马帝国期间，建立了基督教国家，并逼迫异教徒。罗马政府的结构不仅影响了教会治理形式，还影响了教会的神学和敬拜礼仪。以罗马为中心的西方教会仿效罗马法庭，其神学发展讲究逻辑，注重修辞。以君士坦丁堡为中心的东方教会则效法帝国宫廷的仪仗仪典，其礼仪发展更为繁复，神学思想较西方教会更具奥秘色彩。

教会最初在市中心扩展，随后向更偏远的乡村地区扎根。到尼西亚会议时期（主后325年），城市教会的主教已获得高于乡村主教的地位。罗马帝国五大主要城市成了基督教拓展的中心：1) 耶路撒冷——母教会；2) 叙利亚的安提阿——第一间外邦教会；3) 亚历山大——北非最重要的罗马城市；4) 罗马——帝国首都；5) 君士坦丁堡——君士坦丁崛起后的东方首都。这五座宗主城市的主教尤其具有影响力，享有特殊威望，类似于今天某个州某宗派最大教会的主任牧师所享有的尊崇。罗马被视为“众教会中的首位”，君士坦丁堡次之。罗马主教卡利克斯图斯（Callixtus，主后217-222年任职）自称“至大祭司”（*pontifex maximus*）和“主教之主教”（*episcopus episcoporum*），不过特土良对此类自夸给予了讽刺性的谴责。<sup>[39]</sup>

到五世纪中叶，利奥一世宣称自己拥有在全教会之上的权威，尽管东方教会并不承认他的至高地位。随着时间的推移，罗马的显赫地位进一步提升，因为相较于亚历山大与君士坦丁堡，罗马在处理异端及异端分子方面更为成功。

### (3) 效率因素

主教制逐渐被视为一种高效的运作方式，尤其是因为它模仿了罗马民事政府模式，及其有效的治理形式。拥有决策权且能够将责任委派他人的权威主教，其运作效率高于众人共同领导的模式。

## 2、后来的主教制

随着时间的推移，西方教会逐渐形成了更具权威性的主教制，其原因有多种。罗马不仅是西方唯一的宗主城市，而且还是帝国的首都；罗马主教因此成为所有主教和宗主中最负盛名者。不同于东方教会，罗马教会自二世纪中叶起开始从希腊文过渡到拉丁文，因此便能够更容易地化解神学争端——因拉丁文不存在希腊文中那些容易引起歧义的细微差别。西方教会因为在传福音和宣教方面更卓有成效，其发展速度比东方教会更快。随着蛮族入侵，教会——尤其是西方教会——在罗马帝国中逐渐成为更加凝聚的力量。此外，“彼得至上论”<sup>[40]</sup>，以及罗马主教努力行使普世权

[39] Tertullian, *On Modesty*, ch. 1.

[40] “彼得至上论”主张：基督拣选彼得为首席使徒，在基督不在时作地上全教会有形的元首；彼得成为罗马主教，其继任者为全教会的元首。如前所述，迦太基主教居普良倡导此观点。

柄，导致罗马教会的地位超群。尽管罗马城于410年被蛮族攻陷，许多蛮族后来反而归信了基督教并成为西方教会的一部分。东方教会首先面对伊斯兰教的崛起（主后633–732年），并在一百年间接连失去了耶路撒冷、安提阿和亚历山大三大宗主城市。东方教会的基督徒将目光投向君士坦丁堡宗主，视其为统一的象征。东西方教会关系持续紧张，部分原因在于罗马宣称拥有普世权威，最终于1054年爆发大分裂：君士坦丁堡宗主与罗马教皇彼此开除了对方的教籍。<sup>[41]</sup>中世纪时期，罗马教皇体制的权力、影响力和财力达到了顶峰。

## 五、长老制教会治理的恢复

政治与神学动荡起初并未动摇主教制。尽管英格兰地区发生了宗教改革，但英格兰圣公会仍保留着一种主教制教会治理体系。路德宗人士亦未表现出改革教会治理体制的强烈意愿。恢复“长老制—代表性—联结性教会治理体制”的重任，最终落在了约翰·加尔文的肩上。

### 1、约翰·加尔文

西方教会的宗教改革初期，部分人士致力于推动更为彻底的教会改革。当宗教改革运动扎根之后，神圣罗马帝国皇帝查理五世于1544年在斯派尔城召开帝国议会，商讨进一步的改革事宜。斯特拉斯堡宗教改革领袖

马丁·布塞尔（Martin Bucer）邀请第二代改教家约翰·加尔文撰写论文呈递皇帝，阐述持续改革的必要性。加尔文聚焦教会需要改革的四大领域：1）敬拜；2）神学（尤其是称义的教义）；3）圣礼；4）教会治理。

倘若有人追问，基督教信仰在我们中间得以存续及其真理得以持守主要靠的是什么，就会发现以下两点不仅占据首要地位，更囊括了所有其他要素，因此包含了基督教信仰的整体实质，即：第一，对敬拜神的方式的认识；第二，对获得救恩的源头的认识。若失去这两点，纵使我们以基督徒之名自夸，我们的认信亦属虚妄。位于这两点之后的，是圣礼与教会治理——此二者的设立皆为维护以上两点教义，不可为任何其他目的挪作他用；确实，唯有通过以上两点教义，方能确定圣礼与教会治理是否得到纯全且正当的施行。<sup>[42]</sup>

加尔文在他的《基督教要义》中，用了将近三分之一篇幅阐述教会论。<sup>[43]</sup>教会论的一个重要方面就是教会治理。与其他改教家一样，加尔文回顾了教皇统治下教会的衰落与弊端，然后倡导回归“长老制—代表性—联结性教会治理体制”。他在解释以弗所书4:11时指出，新约记载了若干非同寻常的临时职分，比如使徒、先知、传福音的，以及若干常规的常设职分，比如牧师和教师。<sup>[44]</sup>使徒职分是独特的，由基督设立，作为教会在新约阶段的根基。先知是传递神启示的人，

[41] 因梵蒂冈第二次大公会议之故，东正教会与罗马天主教会于1963年撤销了这些针对对方的绝罚令。

[42] John Calvin, *The Necessity of Reforming the Church* (Audubon, NJ: Old Paths Publications, 1994), 4–5.

[43] 参见约翰·加尔文，《基督教要义》卷四，第一至二十章。

[44] 加尔文，《基督教要义》卷四，第三章，第4条。

他们临时的职分随着圣经正典的完成而终止。加尔文认为，那些“传福音的”，包括那七十位门徒，以及使徒的门生 (*protégés*)，比如路加、提摩太、提多。然而，牧师和教师则是常设的职分，其中牧师类似使徒，教师类似先知。他指出，“监督”、“牧师”、“长老”和“传道人”等称谓，皆是指传讲真道的人。他引用罗马书 12:7-8 与哥林多前书 12:28，来论证治理长老的职分（有治理恩赐的 [参林前 12:28]，殷勤治理的 [参罗 12:8]），以及执事的职分（怜悯人的 [参罗 12:8]，帮助人的 [参林前 12:28]）。<sup>[45]</sup>

加尔文在解释提摩太前书 5:17 时，提出该段经文暗示存在两种长老：仅治理的长老，以及既治理又教导的长老。这位日内瓦改教家教导说，古代教会设有三种职分：1) 担任牧师和教师的长老；2) 治理长老，负责责备和纠正道德问题；3) 执事，负责收集和分发救济穷人的捐项。<sup>[46]</sup> 加尔文认为，执事职分是平信徒开展的慈惠事工，而非初级神职人员职位。在恢复执事职分原有的慈惠事工功能方面，加尔文与斯特拉斯堡的改教家们步调一致。在日内瓦，执事们建立了一家医院照料病人，关怀孤儿寡妇，向赤贫的人分发食物和金钱，并设立法国难民基金，援助那些逃避逼迫的新教难民。<sup>[47]</sup>

教会的会众在选择他们的牧师和治理者时拥有发言权，因为正如加尔文依据使徒行传 14:23 进行的论证，“长老是举手表决选举出来的”。加尔文援引的是希腊人和罗马人选举时使用的“选立” (*cheironteo*) 一词的古典用法，即“举手表决”。<sup>[48]</sup> 鉴于担任祭司的利未人在分别为圣、任职之前须被带到会众面前（参利 8:4-6；民 20:26-27），马提亚被选为使徒群体的一员（参徒 1:15 及之后）以及最初的七位执事的选立都是由会众选出的，因此会众在选举牧师时应拥有发言权。<sup>[49]</sup> 加尔文还援引居普良的一段话，指出在选立监督时，会众的认可至关重要。<sup>[50]</sup>

这种“长老制—代表性—联结性教会治理体制”得到法国改革宗教会、荷兰改革宗教会、苏格兰教会以及部分瑞士和德国教会的采纳，很大程度上得益于加尔文的影响。他的著作广为流传，吸引许多人前往直内瓦，在当地学院进行学习。

## 2、不列颠群岛

英格兰的宗教改革走过了一条独特路径。亨利八世（1509–1547 年在位）渴望摆脱教皇统治，企图吞并罗马天主教会在英格兰的大量产业，要与阿拉贡的凯瑟琳离婚——她为他生了一个女儿（玛丽），却未能诞下

[45] 加尔文在新约圣经中看到两种类型的执事：1) 担任正式职分的男性，负责收集和分发捐项并管理与穷人有关的事务（如使徒行传第 6 章最初的那七人）；2) 致力于照顾穷人并亲自参与此类事工的女性（通常是寡妇，如提摩太前书 5:9-10 所述）。参见《基督教要义》卷四，第三章，第 9 条。

[46] 加尔文，《基督教要义》卷四，第四章，第 1 条。

[47] 参见 Hughes Oliphant Old, *Worship That Is Reformed According to the Scriptures* (Atlanta: John Knox Press, 1984), 153–54。法国难民基金涵盖多项事工，包括：提供住房、家具、工匠创业所需工具、青年职业培训学费，以及为有婚嫁需求的女性筹措嫁妆。该基金还差派宣教士重返法国，并印刷新教文献供宣教士分发使用。

[48] 加尔文，《基督教要义》卷四，第三章，第 15 条。另见利德尔，斯科特《希腊文词典》中大量类似例证。也见阿恩特与金格里奇《新约圣经希腊文—英文词典》中该词条的释义。

[49] 加尔文，《基督教要义》卷四，第三章，第 15 条。

[50] Cyprian, *Letters*, 67.4。

儿子。他对神学方面的改革毫无兴趣。事实上，自诩为神学家的亨利八世曾写过一本反驳路德的《七圣事论》（1521年），在他统治末期（1546年），更将持守新教圣餐观的安·阿斯基（Anne Askew）处以火刑。将路德逐出教会的教皇利奥十世十分欣赏亨利的《七圣事论》，以至于将“真道捍卫者”这一称号授予亨利。亨利八世的儿子爱德华六世统治期间（1547–1553年在位），首位新教的坎特伯雷大主教托马斯·克兰莫（Thomas Cranmer）主导编写了1549版与1552版的《公祷书》，但仍然保留了主教制。在玛丽·都铎（人称“血腥玛丽”，1553–1558年在位）统治期间，罗马天主教运动得以恢复，新教人士遭受逼迫。伊丽莎白一世（1558–1603年在位）执政时期，持守加尔文主义的长老会人士对于英格兰圣公会效法日内瓦的模式进行更彻底的改革寄予厚望。尽管他们中的一些人后来成为了主教（其中的埃德蒙·格林达尔 [Edmund Grindal] 更被擢升为坎特伯雷大主教），但他们尝试按照自己的期望改革英格兰圣公会的教义、敬拜及教会治理体制的努力，最终还是受挫了。

清教徒运动兴起于伊丽莎白女王统治时期。许多清教徒盼望建立长老制教会治理体制，当苏格兰斯图亚特王朝君主詹姆斯六世登上英格兰王位，成为詹姆斯一世（1603–1625年在位）时，他们的盼望得以重燃。这位接受长老会教育的君主，在收到清教徒向他呈递的《千人请愿书》（*Millenary Petition*）<sup>[51]</sup>

后，于1604年召开了汉普顿宫会议，以审议他们的诉求。然而，当其中一位清教徒请愿人士约翰·雷诺兹（John Reynolds）提出以长老制取代主教制时，詹姆斯简短地回应道：“没有主教，就没有国王。”查理一世（1625–1649年在位）对清教徒的压迫更为严酷，他任命威廉·劳德（William Laud）为坎特伯雷大主教。1642年，由于英格兰的新教贵族和苏格兰人反对查理的宗教政策，英国爆发内战。查理一世最终于1649年被处决。

在英格兰内战与奥利弗·克伦威尔担任护国公的摄政时期，英格兰圣公会遭解散，主教制被推翻。议会罢免了上议院的主教席位，召集神学家开会拟定方案，旨在建立类似于欧陆改革宗教会及苏格兰教会的治理体制。这群神学家从1643到1648年在威斯敏斯特大教堂召开会议，这实为英格兰国会性质的会议，而非教会的会议。这次会议受命修订《三十九条信纲》与《公祷书》，最终制定了《信仰告白》、《大要理问答》及《小要理问答》，以取代《三十九条信纲》，并制定了替代《公祷书》的《敬拜指南》（更像是一套敬拜规范<sup>[52]</sup>，而非祈祷书）。

由于该会议的委员几乎全都是坚定的加尔文主义者，他们在教义问题上比在教会治理问题上更容易达成共识。在教会治理上，人们观点各异：有人持埃拉斯图斯（Thomas Erastus）的立场，认为国家是教会的最终权威；也有人相信长老制是神所唯一命定

[51] 因有一千名牧师支持而得名。

[52] 即关于敬拜的原则与指导，而非需严格遵循的固定礼仪程序。

(*jure divino*) 的教会治理体制；另有人主张恢复修正过的主教制；少数人主张实行会众制。

这次后来被称为“威斯敏斯特会议”的大会，邀请苏格兰派遣无表决权的代表参与讨论。少数几位苏格兰代表试图说服大会，并通过大会说服英格兰国会采纳他们认为神所唯一命定的长老制，但未获成功。最终，大会倡导一种长老制教会治理体制，但并非是神所唯一命定的长老制。大会最初向国家议会提交了一份《教会治理提案》<sup>[53]</sup>，该提案在1644年11月被英格兰议会拒绝<sup>[54]</sup>，却于1645年得到了苏格兰教会的认可。威敏会议制订并推荐了一份《教会治理实践指南》(*A Practical Directory for Church*)，主张采用长老会区会与大会的治理体制，但未设总会，议会（而非国王）为教会的终极权威。虽然长老制教会治理体制于1647年理论上被英格兰采纳，但实际上并未得到实施。<sup>[55]</sup>

克伦威尔逝世后（1658年），查理二世（1658–1685年在位）登基，英格兰圣公会重新建立，要求遵照《公祷书》并恢复主教制。查理二世临终之际宣布放弃新教信仰，表明效忠罗马天主教会。英格兰长老会与公理会、浸信会、贵格会所能得到的最高地位，仅是受到容忍的不从国教者身份。然而，威斯敏斯特会议的成果在当时

且在今天，持续影响着苏格兰和美洲的长老会，甚至全球范围的长老会。

尽管长老制教会治理体制最终未能在英格兰教会实现，但当宗教改革在苏格兰兴起时，苏格兰教会不仅采纳了改革宗神学和敬拜规范，还采用了“长老制—代表性—联结性教会治理体制”。约翰·诺克斯（John Knox）是苏格兰宗教改革领袖，他受第一批改教家之一的新教殉道士乔治·威沙特（George Wishart, 1513–1546）影响，于1544年后的不久便采纳了宗教改革原则。在英格兰与苏格兰遭受逼迫期间，诺克斯先后在法兰克福和日内瓦的改革宗教会服事，期间受加尔文教导的影响。他在1559年返回苏格兰，于次年主导成立了苏格兰长老会总会。他是《苏格兰信条》（其中阐述了教会神学）的主要撰稿人，也是起草《第一教会条例》(*First Book of Discipline*，其中阐明了教会的长老制治理体制)的五位牧师之一。1578年通过的《第二教会条例》(*Second Book of Discipline*)进一步细化了教会的治理体制，明确规定了教会法庭的分级制度。<sup>[56]</sup>

### 3、美国的长老会体制

美国的长老会体制区别于它的苏格兰先驱。苏格兰长老会总会的设立先于区会，而美洲殖民地的长老会则是先建立堂会，后于1706年成立费城长老会区会；1717年成立

[53] 哥尼流·伯吉斯 (Cornelius Burgess) 提出的命题如下:1) 圣经表明教会中存在一个长老会;2) 长老会由传道的牧师, 以及其他经表决认可参与教会治理的公共圣职人员组成。William M. Hetherington, *History of the Westminster Assembly of Divines* (Edmonton: Still Waters Revival Books, 1993), 180.

[54] Hetherington, *History of the Westminster Assembly of Divines*, 180–82.

[55] Hetherington, *History*, 280.

[56] 基层为地方教会堂会, 上一级是长老会区会, 最高层为总会。

费城大会，1741年成立纽约大会；最终于1788年成立总会（也设在费城）。总会成立时，通过了八项代表性教会治理的初步原则<sup>[57]</sup>，这体现了美国更具民主色彩的自由教会观念，而不是复制苏格兰长老会的治理体制。多数美国代表认为，苏格兰长老会的治理体制具有自上而下的贵族式观念，它赋予了总会过高的权柄。<sup>[58]</sup>

## 六、长老制教会治理体制的优点

### 1、基于圣经的教会治理体制

长老会并不持守罗马天主教会、东正教会或部分高派圣公会所谓的“使徒统绪”，即

存在一条不断延续、可追溯至使徒的，经由按立的主教（监督）传承，并且唯有这样的主教（监督）才拥有按立的权柄。<sup>[59]</sup> 长老会也不认同“地界主义”的浸信会观点，即从一世纪直到当代，存在一条从未打破的地方教会传承，这些教会施行信徒洗礼和会众制治理体制。<sup>[60]</sup> 长老会与路德宗及低派圣公会共同认为：真正的使徒统绪在于维护并传扬众使徒（他们也是新约圣经作者）交付给教会的真道，并遵循使徒的实践做法，顺服圣经所启示的神的旨意。改革宗与路德宗对教会历史的看法，既不同于罗马天主教和东正教各教会所宣称的“教会无谬论”，也不同于某些十六世纪激进改教家，或十九世纪“复原主义者”

[57] 美国长老会阐述其基于并符合神圣言的治理形式时，重申了指导制定该形式的以下重大原则：

- 1) 唯独神是良心的主宰，所以对于那些凡是违背上帝话语的，或在信仰和敬拜方面没有圣经根据的出于人的教义和命令，人的良心完全可以拒绝接受，不受其捆绑。因此，凡涉及宗教之事，个人判断之权利乃是普世的且不可剥夺的。任何宗教体制所获的民事政府支持，不应超出为保障其与所有其他体制享有的同等保护与安全所需的范围。
- 2) 在完全符合上述原则的条件下，每一间基督教教会，或特定教会之联会，均有权利宣告接纳人领受圣餐的条件、成为其牧师及成员的资格，以及基督所设立的完整内部治理体系。教会行使该权利时，可能因制定过宽或过严的同领圣餐条件而犯错；但即使如此，这并非侵犯他人的自由或权利，只属不当行使自身的自由或权利。
- 3) 我们配得称颂的教主，为造就祂的身体，即有形教会，已设立了教会圣职人员，不仅为了传讲福音、施行圣礼，也是为了维护真理与人当尽的本分而施行纪律惩治。这些圣职人员以及他们代表的全教会，均有责任责备或驱逐那些持守错误教义、败坏风气的教会成员，在处理这些事务的所有情形里，均需遵照神话语中的准则而行。
- 4) 敬虔乃奠基于真理之上。一方面，真理的试金石乃在于其促进圣洁的能力，正如我们教主所言：“所以，凭着他们的果子，就可以认出他们来。”（太7:20）将真理与谬误等同的观点，其危害与荒谬无出其右。另一方面，信心与行为、真理与责任之间存在着不可分割的联系。否则，认识真理或接受真理便毫无意义。
- 5) 基于上述原则，必须切实确保所有获准担任教师之人在真道上纯正。然而对于某些真理和形式，品德高尚、原则坚定之人仍可能存在分歧。在所有这些问题上，无论是个人信徒还是教会团体，都需以宽容之心彼此相待。
- 6) 虽然圣经已明示教会圣职人员的品格、资格与权柄，以及圣职人员就任的正当程序，但选举教会圣职人员以在任何特定团体中行使权柄之权，仍属该团体本身。
- 7) 教会的一切权力，无论由全体信徒，还是通过代表行使，都仅具服事性与宣告性，因圣经乃信仰与实践的唯一准则。任何教会司法机构皆不可制定约束良心的法律。所有教会法庭皆可能因人软弱而犯错，但维护圣经律法的目的必须完全在于道德或属灵方面，不应附带任何民事效力，其效力就必须完全源于其自身的公义、不偏不倚之公众的认可，以及教会那位至高元首的认可与祝福。
- 8) 若能坚定恪守上述圣经原则，以教牧智慧与基督徒之爱施行的治理与纪律，其有力严谨之效，必将增进教会的荣耀与福祉。

[58] 更详尽的讨论可参见 Paul R. Gilchrist, *Distinctives of Biblical Presbyterianism* (Atlanta: World Reformed Fellowship, 2002)，其中论及欧陆改革宗教会、十六世纪苏格兰长老会、部分出席威斯敏斯特会议的苏格兰代表（如乔治·吉莱斯皮、亚历山大·亨德森）所倡导的“民主长老制”，与塞缪尔·卢瑟福、罗伯特·贝利所推崇的“贵族长老制”之间的差异。前一种模式，教会权威经接受治理之人的认可，自下级法庭逐级上溯；后一种模式，教会权威由上级法庭向下级法庭传递。另见 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939), 583-84; William Cunningham, *Historical Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1969), I, 57, II, 536; James Bannerman, *The Church of Christ* (Edinburgh: Banner of Truth, 1974), 266.

[59] Bannerman, *The Church of Christ*, II, 436-51.

[60] “地界浸信会运动”由格雷夫斯 (J. R. Graves) 于十九世纪发起，主要在美国南部地区开展。

所主张的观点，即使徒去世后教会立即被异教混合主义所淹没。

改革宗信徒认为，教会始终同时并总是圣洁却不完全、智慧却并非无谬。改革宗教会这样认为的时候，就认同教会整个历史长河中的传承脉络，承认教会的其他宗派是普世教会的正当体现，承认其他基督教同领圣餐的群体的按立与圣礼，接纳其他宗派的教会成员，并允许其他宗派的基督徒在我们的教会领受圣餐。这种观点应用于教会治理体制时意味着，自宗教改革以来，长老会就从未将长老制教会治理体制视为教会存在的必要条件，但却认为其对于教会的完全而言必不可少。<sup>[61]</sup>然而，正如我们在上文所论证的，圣经在教会治理问题上并非缄默不言。总体而言，长老制教会治理体制的首要优势在于其最符合圣经的教会治理原则。

## 2、教义上向神忠心

没有任何教会治理体制，能绝对保证其牧师和教会圣职人员在神学上的纯全。无论采用何种教会治理模式，背道与异端都曾在教会各宗派中出现。然而，长老制教会治理体制具备内在保障机制，只要忠实遵守便能发挥作用。首先，改革宗长老会拥有具有约束力

的信条性教义标准，它不只是一种建议性的共识。<sup>[62]</sup>其次，改革宗长老会的教义标准源于圣经，倚靠圣灵，并得益于历代教会神学共识的智慧。最后，牧师和圣职人员必须恪守合乎圣经的教义体系，方可接受按立及参与事奉。

## 3、互相问责

一间遵循“长老制—代表性—联结性教会治理体制”的教会，不仅在教义纯正方面互相问责，在生活方式上也同样如此。<sup>[63]</sup>历史上，改革宗长老会将教会标志定义为：1) 忠心传讲圣道；2) 正确施行圣礼；3) 执行教会纪律。<sup>[64]</sup>在长老制体系中，地方教会的成员接受该会长老的督责，牧师和教会接受长老会区会的督责，而长老会区会则接受总会的督责。一旦启动教会纪律的司法程序，人们就必须严格遵循既定的详细步骤。此外，还有可能向上级教会、长老会区会，甚至总会提出上诉。<sup>[65]</sup>

## 4、合作事工

作为一间长老制教会，不仅意味着互相承诺持守一套信条性教义标准，相互问责，也意味着承诺开展合作事工。这是基于如下教会

[61] 即并非教会的 *esse* (存有或存在)，而是教会的 *bene esse* (福祉或完全)。

[62] “只要基督，不要信条”这样的表述过于简单。像“耶稣拯救”这样的简短宣告，实为神学陈述，必须通过圣经教导加以说明，需要回答这样的问题：“耶稣是谁？”“耶稣有何独特之处？”“得救是什么意思？”“我们为何需要得救？”“我们从哪里被救出来？”“我们得救后要去哪里？”“我们如何得救？”探索这些问题的答案，就是神学。

[63] 对初期教父而言，纪律 (*Disciplina*) 意指基督徒的生活之道，持守基督徒的生活方式。它包含牧养教导、门徒训练与监督，而不仅限于涉及教会的纠正性纪律惩治。参见 Jean Danielou, *The Origins of Latin Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), III, 464。

[64] 尽管加尔文在《基督教要义》中并未将教会纪律列为教会的标志之一，但他确实对此进行了详尽论述。日内瓦教会践行教会纪律。宗教改革时期的改革宗信条，如《第一苏格兰信条》和《比利时信条》均将教会纪律列为教会的标志之一。

[65] 多数长老会教会秩序手册分为三部分：1) 治理形式；2) 纪律规则；3) 敬拜指南。

论的立场：教会超越地方教会范畴，当地方教会与区域教会或全国教会共同事奉时，其工作的果效远超各地方教会的单独事奉。因教会乃神百姓的圣约共同体，地方教会并非独立存在，而是相互依存——不仅在教义认信与督责方面，亦包括合作事工方面。这并不意味着遵循其他教会治理模式的教会无法进行有效的合作事工<sup>[66]</sup>，但对长老会而言，合作事工是神学原则问题，而非单纯的实践策略。

## 5、制衡机制

滥权是教会漫长历史当中反复出现的罪。大多数改革宗信徒相信，罪玷污了全部的人性。<sup>[67]</sup>相信人性败坏的人深知“权力导致腐败，绝对权力导致绝对腐败”这一断言的现实真谛——不仅在政治领域，在教会中亦然。等级制、主教制或单一主教制，给个别领袖滥权提供了更多机会。纯粹的会众制则为“多数人暴政”提供机会。“长老制—代表性—联结性教会治理体制”，由多位老人在分级的教会法庭中进行治理，可以对个别领袖的滥权形成有效制衡。此外，长老制体系不仅体现多数决议的原则，而且保障了地方教会及更大教会中少数群体的权利。

## 七、结论

在本文中，我们论证了教会治理体制在圣经中并非无关紧要之事，以及长老制教会治理模式是合乎圣经的，是具有历史性的，并且是可实践的。“长老制—代表性—联结性教会治理体制”由神在旧约中设立，在犹太会堂中发展，在新约教会中延续，直至主后二世纪中叶，并在十六世纪宗教改革时期重归教会。长老制教会治理体制因最契合圣经关于教会治理体制的一般原则，故此应在当代教会中推行。长老制教会治理体制虽非教会存续之必需，却是教会臻于完全之关键。

### 作者简介：

罗伊·泰勒 (Roy Taylor)，先后担任阿拉巴马州彩虹市长老会 (Rainbow City Presbyterian Church) 牧师，改革宗神学院 (密西西比州杰克逊校区) 讲道学与教会治理学教授，哈蒂斯堡第一长老会 (First Presbyterian Church of Hattiesburg) 资深牧师，并长期担任美国长老会 (PCA) 总会书记 (1988–2020 年)，负责协调总会行政、会议程序、教会治理等事务。

[66] 例如美南浸信会由会众制治理的教会组成，但作为宗派却通过它的合作计划，差派了历史上规模最大的新宣教队伍。

[67] 全然堕落是所谓的“加尔文主义五要点”的第一点。这并非指人尽其所能地主动作恶，也并非否定人的尊严。它是指罪已深刻扭曲了人的理性、情感、意志和行动。

附：

## 一位持众长老带领、会众制教会治理观人士的回应<sup>[1]</sup>

文 / 撒母耳·沃尔顿 (Samuel E. Waldron)

### 赞赏

在回应泰勒的文章之前，我首先要对他所提出的非常清晰且在诸多方面准确的教会治理论述表示赞赏。泰勒在开篇便明确指出了长老制教会治理的定义：“由神百姓选出的长老治理教会的一种代表制形式。”接着，他又对他的观点提出了另一段有益的论述：“长老制教会治理体制具有代表性与联结性。”他帮助我们区分了作为神学体系的“改革宗”和作为教会治理形式的“长老会”这两个概念。这使我能够说，也是我要说的：我属于改革宗，但在关于教会及其治理的观念方面，我既不是长老会人士，也不主张婴儿洗。泰勒允许我作出这种区分，我深感欣慰。

泰勒的其他观点同样值得称道。他指出，当教会规模扩大，一种不加限制的民主会众制就会变得难以运作，教会往往就会发展成为事实上的 (*de facto*) 长老制或主教制体系；这一观察很有意思。他精辟地指出，“主任

牧师”这种观点“其实是二世纪更古老的单一主教制教会治理的重现”。我当然也强烈认同他的主张，即所有长老都是监督，以及在每一间教会设立众长老才是规范的做法。最后，我显然赞同泰勒所强调的，最合乎圣经治理原则的教会治理模式，理应得到每位基督徒的效忠。

### 疑问

在提出我对泰勒观点的主要反对意见之前，我想就泰勒对长老制教会治理体制的辩护提出若干关键质疑。

#### 第一：教会治理是否符合圣经，而非仅符合新约圣经？

泰勒坚称，长老会人士（因强调教会与以色列的延续性）更喜欢使用“圣经教会”，而不仅仅是“新约教会”。我由衷赞同泰勒所坚持的如下观点：

[1] 本文是浸信会牧者撒母耳·沃尔顿 (Samuel E. Waldron) 对“长老制教会治理”一文的回应，引自 Samuel E. Waldron, “A plural-elder congregationalist’s response,” in *Who Runs The Church?* 112-23。

大公教会或普世教会（也可按圣灵内在的工作和恩典的真理称为无形教会），是由过去、现在和未来在教会的元首基督之下所召集的合而为一的全体选民构成；这教会是祂的新妇、身体和那充满万有者所充满的。<sup>[2]</sup>

我也赞同泰勒坚持的观点：旧约和新约的每一位圣徒，都有同一位救主、同样的结局和同样的救恩——这拯救是唯独恩典、唯独基督、唯独信心。泰勒论述的缺失之处在于看不到这一事实：旧以色列与新以色列之间一个显著的非延续性，就是他们外在的治理模式。旧约时期的教会是一个属地的族群，新约时期的教会则是一个属灵的族群。这种对比，在圣经中是清晰可见的。

关于新约启始的核心（且唯一明确的）经文清晰表明了，新约时代神百姓的本质与教会治理体系，存在着这种显著的非延续性：

耶和華說：“日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約。不像我拉着他們祖宗的手，領他們出埃及地的时候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們却背了我的約。這是耶和華說的。耶和華說：那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們里面，寫在他們心上。我要作他們的神，他們要作我的子民。他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說：‘你該認識耶和華。’因為他們從最小的到至大的，都必認識我。我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡。這是耶和華說的。”（耶 31:31-34）

这种对比贯穿新约圣经：

所以我告诉你们，神的国必从你们夺去，赐给那能结果子的百姓。（太 21:43）

凡接待祂的，就是信祂名的人，祂就賜他們權柄，作神的儿女。這等人不是從血氣生的，不是從情欲生的，也不是從人意生的，乃是從神生的。（約 1:12-13）

应当防備犬類，防備作惡的，防備妄自行割的。因為真受割禮的，乃是我们這以神的靈敬拜，在基督耶穌里夸口，不靠着肉體的。（腓 3:2-3）

旧教会与新教会的本质及治理体系之间存在着强烈的非延续性，这正是经文记载耶稣首次提及教会时使用将来时态的原因：“我还告诉你：你是彼得，我要（译注：I will）把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能（译注：will not）胜过他。”（太 16:18）

因此，当保罗以耶稣这一说法为根基展开论述时，他明确指出教会是建立在使徒和先知的根基上（参弗 2:20）。此处所指的先知并非旧约先知——若是旧约先知，这样说的顺序就是错误的；更重要的是，“使徒和先知”这一短语的并列用法很明显指的是新约先知（参弗 3:5，4:11；林前 12:28-29）。

耶稣与保罗的用语迫使我们承认：神在地上的有形教会，其本质与治理体系已迎来一个

[2] 《1689 浸信会信仰告白》26.1。

新开端——这新开端始于与基督第一次降临相关联的救赎历史事件。

圣经如此强调新约教会本质与治理体系的非延续性，这就要求我们承认，新约圣经在教会治理的议题上具有一种规范性意义。具体而言，旧约中关于长老的信息或许有助于理解新约的教导。<sup>[3]</sup>毫无疑问，两者之间存在着某些延续性。然而，这种延续性无法决定教会治理的具体细节。圣经对新约教会本质与治理体系的非延续性的强调，也不允许如此。

## 第二：长老是否分为两类？是否存在平信徒长老？并非所有长老都是牧师吗？

泰勒断言：长老分为两类；存在着平信徒长老；另外，并非所有长老都是牧师。这三项主张关系密切，因此一并探讨。

关于长老分为两类的断言存在问题，部分原因在于这样的断言不够深入。正如我们所见，长老会人士用来建立如此断言的关键经文，恰恰表明圣经中的长老职分可能存在着丰富的多样性。提摩太前书 5:17 指出：“那善于管理教会的长老，当以为配受加倍的敬奉。那劳苦传道教导人的，更当如此。”这段经文作出两种区分，从而将以弗所教会的长老按三个同心圆加以区分。

首先区分的是：以弗所教会所有合格的长老与那些善于管理的长老。须知所有合格的长老都必须兼具管理与教导的职能。提摩太前

书 3:2 断言，所有长老都必须善于教导（参多 1:9）。提摩太前书 3:4-5 则断言，所有长老都必须管理教会。在这些合格长老的大圈层中，又存在善于管理的群体——他们在这方面超越了同侪。显然，他们的恩赐与敬虔让他们比普通的长老更为神所使用。经文暗示这些善于管理的长老，即使不是“劳苦传道教导人”，也当配受加倍的敬奉，即得到经济支持。因此，经文中的这第二种区分变得清晰起来（而不是如长老会人士声称的那样只有一种区分）：在善于管理的长老这一圈层当中，存在着“劳苦传道教导人”的长老——教会的经济支持应集中在这最里面的长老圈层；但也可向外扩展，把管理得好的长老包括进来。

泰勒观点的另一个问题在于：区分教导长老与治理长老，始终存在一种危险，就是将差异夸大超出圣经的支持范围。倘若长老会人士使用教导长老与治理长老的分类，则必须明确一点，所有的长老都要即治理，又教导；他们也必须承认，仅将长老分为这两类，实际上过于简化了新约呈现的长老类型的多样性。

泰勒乐于使用“平信徒长老”一词，清楚显示了他对治理长老与教导长老差异的不当强调。泰勒使用这种术语引发了诸多问题，他却不予作答。例如，此称谓立即暗示了神职人员与平信徒的区分。泰勒并未证明这种区分的合理性。圣经提到的是长老与弟兄，哪里曾提过神职人员与平信徒？难道所有长老不都是接受别人按手吗（参提前 5:22）？

[3] 我在本书的第四章就是以此方式使用了这些信息。见“Plural-Elder Congregationalism,” in *Who Runs The Church?*, 185-221。

难道他们不都是按此意义被按立的吗？在长老制教会中有一种普遍现象：教导长老并不是他们牧养的地方教会的成员，而是属于他们当地的长老会区会。相反，治理长老必须是这些地方教会的成员。用提摩太前书 5:17 来支持泰勒的这种区分，明显超出了经文的本意。

泰勒断言，并非所有长老都是牧师，这也凸显出他对两种类型长老的不当强调。他说：“但牧师并非唯一的长老。具备领导恩赐（参罗 12:8）与治理恩赐（参林前 12:28）的平信徒领袖与牧师一同事奉。”尽管泰勒主张所有长老都是监督，但他显然不认为所有长老—监督都是牧师（牧者）。

正如我们所见，泰勒坚持教会必须建立合乎圣经的教会治理体系，这值得称道。因此他有责任证明长老与牧师的这种区分。他的证据在哪里？在证实这种区分的文章段落中，他仅援引三处经文：哥林多前书 12:28，罗马书 12:8，及提摩太前书 5:17。这些经文均没有明显表明长老与牧师的区分。确实，这些经文不存在表明“牧师”（pastor）或“牧者”（shepherd）的希腊文单词。前两处经文提到带领与治理的恩赐，后一处经文则区分了不同类型的长老，仅此而已。泰勒若要论证区分长老与牧师是合理的，就理应提供更为充分的证据，尤其是当他如此热切地强调，我们绝不可在长老与监督之间作类似的区分时！

这已足以动摇泰勒的论点，但实际情况却更为糟糕。因为存在明确证据反对这种对长老

与牧师所作的区分。正如我在本书第四章所写的，使徒行传 20:28 与彼得前书 5:1-2 均要求长老—监督牧养神的羊群。若他们既非牧师亦非牧者，这任务对他们而言岂非荒谬？以弗所书 4:11 提及牧师时，所用的说法“有牧师和教师”中，也将牧师描述为教师。这是否证明，牧师等同于教导长老，却有别于治理长老？显然不是！提摩太前书 3:2 与提多书 1:9 明确指出，所有长老都必须善于教导。压倒性的证据表明，以弗所书 4:11 中的牧师—教师，其实就是长老—监督。

新约圣经对长老职分的看法确实包括多样的恩赐。肯定的是，教导能力的程度存在差异。然而，没有证据表明在方法论上存在着两种长老的区别，或所谓的平信徒长老；也不存在长老与牧师之间的区分。

## 反对意见

“长老制教会治理体制具有代表性与联结性。”这种对长老制治理体制的有益描述，为我的两个主要反对观点提供了框架。我要提出的主张就是：新约教会治理体制既非严格和法定意义上的代表性，亦没有严格和法定意义上的联结性。

### 主张一：新约教会治理体制不是严格和法定意义上的代表性

关于长老制教会治理体制的第一种反对意见，我特意作了限定性说明，我说的是：它不是严格和法定意义上的代表性。首先容我解释这一限定性说明：我当然并不否认在宽

泛意义上，一间教会的长老可以代表其所属的教会。他们确实可以作为代表，由教会派遣出席联会会议，这种身份或许最为恰当。长老还可通过其他方式代表他们所属的教会，比如，代表他们的会众展开书信往来或致意问候。

然而，长老会人士在谈及教会治理具有代表性时，他们所指的不止于此。他们主张一间教会的长老团在法定和代表的意义上就是该教会。因此，长老团的决定即等同于教会的决定。他们的决定无需教会同意就可得到确认或认可，因为教会已经由他们的代表（即长老）在决议中表示同意了。

长老这种严格和法定意义上的代表性质，在教会纪律的议题上体现得最为鲜明。泰勒写道：“无论在会堂还是教会，当教会成员陷入罪中时，都由长老议会负责处理属灵纪律惩治事宜。”按长老制教会治理体制，教会成员资格与教会纪律事宜可由长老独自裁决。在此类事务方面，按代表的意义而言，长老就是教会。无需教会成员聚集投票表决，但可告知教会成员，可以征求教会成员的支持。然而长老的决议是决定性的。

值得注意的是，泰勒并没有为这一观点提供任何经文依据。毫无疑问，他相信这源于长老的普遍权柄，以及像使徒行传 15 章这样的经文（下文将讨论这段经文）。反对他这个观点的原因在于，新约圣经关于教会纪律的两段主要经文教导了与之相反的内容。其中第一段是马太福音 18:15-20：

倘若你的弟兄得罪你，你就去趁着只有他和你在一处的时候，指出他的错来。他若听你，你便得了你的弟兄；他若不听，你就另外带一两个人同去，要凭两三个人的口作见证，句句都可定准。若是不听他们，就告诉教会；若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样。我实在告诉你们：凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放。我又告诉你们：若是你们中间有两个人在地上同心合意地求什么事，我在天上的父必为他们成全。因为无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。

这段经文看起来很清楚，难道不是吗？然而长老会人士却认定此处的“教会”，指的是由教会长老代表的教会，而非聚集起来的全教会。当然，按照他们的前提，这是完全说得通的，但我们现在要质疑的正是这些前提。他们凭什么有权这样认定？他们这个理论的问题在于，在整本新约圣经中根本找不到支持这一观点的根据。相反，新约多处经文将教会与她的长老清楚区分开来，或者以其他方式清晰表明教会所指的是聚集在一起的全教会（例如：使徒行传 5:11, 8:1、3, 9:31, 11:26, 13:1, 14:23、27 中的例子）。

马太福音中另外唯一一处提及教会的经文，再次证明了“长老代表教会”这一观点实属武断。当马太福音 16:18 宣告基督要建立祂的教会，阴间的权柄不能胜过她的时候，显然并不是指长老代表的教会。而马太福音 18:15-20 本身的真实含义也与这种解释相悖。显然，要把犯罪的人视为外邦人的，应

当是全教会。这强烈暗示，要把犯罪的事告知他们，并且要由全教会警戒犯罪之人，而不仅仅是代表教会的长老。

长老会人士可能诉诸于旧约圣经，以支持他们教会代表应由长老组成的观点。然而我们已经看到，恰恰在教会本质和治理体系上，旧教会与新教会存在着非延续性。纵使可以根据旧约圣经证明这样的观念，也不能因此得出结论，认为新约圣经存在这样的观念。

希伯来文旧约圣经七十士译本使用 *ekklesia*（教会）一词共七十七次。在少数情形里可能用来指代表性的集会（历代志下 1:3 有这种可能）。另有一处必须作此解释，但似乎属于特例的情形（参拉 10:14）。多数情况下，该词显然不是指代表性的长老的聚集（参申 4:10, 9:10, 18:16；士 20:2；拉 2:64, 10:1）。

因此，几乎或根本没有理由认为马太福音 18:15-20 指的是教会的长老。相反，有诸多理由表明这并非指长老。然而，当我们来看哥林多前书 5:1-13——新约圣经另一处关于教会纪律的重要经文时，连这一丝可能性也烟消云散了。

这段经文显然是写给哥林多全教会的，即哥林多前书 1:2 所称的同一个教会：“写信给在哥林多神的教会，就是在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的，以及所有在各处求我主耶稣基督之名的人。基督是他们的主，也

是我们的主。”这封信从未提及哥林多教会的长老。事实上，从书信内容本身来看，尚不确定该教会当时是否已有长老（但“教会”一词出现了二十三次，每次都明确指聚集在一起的全体教会成员）。在这段具体经文中，所有迹象都表明，聚集在一起的教会采取行动将那犯罪之人驱逐出去。

风闻在**你们**中间有淫乱的事……**你们**还是自高自大……就是**你们**聚会的时候，我的心也同在。奉我们主耶稣的名……**你们**既是无酵的面，应当把旧酵除净，好使**你们**成为新团……我先前写信给**你们**说：不可与淫乱的人相交……但如今我写信给**你们**说：若有称为弟兄是行淫乱的……这样的人不可与他相交。（5:1-11）<sup>[4]</sup>

因此，当保罗最终在第 13 节发出命令：“你们应当把那恶人从你们中间赶出去”，他此时所指的，显然是聚集起来的全教会，而不仅仅是长老。因此，是全教会有责任采取行动将那恶人赶出去。

而且，哥林多后书 2:5-8 很可能提到了这同一情形：

若有叫人忧愁的，他不但叫我忧愁，也是叫你们众人有几分忧愁。我说几分，恐怕说得太重。这样的人，受了众人的责罚也就够了；倒不如赦免他，安慰他，免得他忧愁太过，甚至沉沦了。所以我劝你们，要向他显出坚定不移的爱心来。

[4] 强调为作者所加。

保罗在这里再次对全教会说话。与先前一样，他没有提到教会的长老。他要求他们所有人都赦免、安慰这受到管教的人，并重申对这人的爱。圣经原文是这样说，这人接受了教会大多数成员施行的教会纪律惩戒。<sup>[5]</sup> 在此语境下，“大多数”必然是指哥林多教会成员中的多数人，且必然认定存在某种表决，以执行这惩治。

因此，在这两处主要经文当中——按长老制标准，本应由长老作为教会代表行事——我们既未看到有这样的事，也未见经文提及长老。实施教会纪律的是聚集在一起的全教会，以集体形式行事。尽管长老会人士必须在这些经文当中寻找他们代表性的教会治理形式，但这种治理形式却惊人地不在其中。<sup>[6]</sup>

### 主张二：新约教会治理体制没有严格和法定意义上的联结性

我在写 *Who Runs The Church* 一书的第四章时，预见到使徒行传第 15 章及耶路撒冷会议会在泰勒论证联结性时发挥的关键作用。泰勒认同：使徒行传第 15 章是新约圣经中“长老制—代表性—联结性教会治理体制”的首要范例。为避免重复论述，我仅针对泰勒根据使徒行传第 15 章得出的四项结论作出回应。

泰勒的第一个结论是：“单间教会为解决神学问题，而诉诸于更大的教会。”泰勒所说的“更大的教会”，是指由来自众多不同教会长老组成的更高层级的代表性法庭。他在此之前论述说：“所谓‘联结性’，是指地方教会视自己为更大教会的一部分，地方教会并非独立存在，而是需向更大的教会负责交账；地方教会不单独开展事工，而是与更大的教会合作。”为证明这诉诸于更大教会的做法，泰勒引用了使徒行传 15:2、22。这些经文确实记载保罗和巴拿巴上耶路撒冷去见使徒和长老，然而经文并未表明他们是去到由多家教会的长老组成的代表性集会面前。从使徒行传 15:2 和 16:4 可清楚看出，此处所指的使徒和长老只是耶路撒冷教会的成员，就连保罗和巴拿巴本人也未列入这些使徒和长老当中（参 15:2、4，16:4）。

泰勒的第二个结论是：“由众长老共同行使教会权柄，而非仅由使徒掌管教会权柄。”此言虽属实，却非泰勒所指的意思。经文提及的长老确实与使徒同享管理耶路撒冷教会的权柄，他们身为这间母会的长老，或许还拥有一种独特的权柄。但另一种可能的解释是：他们参与决策，或许仅仅是因为那些主张割礼、搅扰教会的人宣称得着耶路撒冷教会的某种授权。因此，他们与会，既是为了表明耶路撒冷教会与使徒在此事上团结

[5] 希腊语短语 *hupo ton pleionon*，字面意思是“由多数人”。

[6] 顺便说一句，这正是泰勒如此费力地要在使徒行传 14:23 寻找教会选举长老的原因。在我写的那一章（编注：指脚注 1 中“*Who Runs The Church?*”一书的第四章）中，我主要依据先前刚刚讨论的两段经文，从聚集在一起的教会的整体权柄推导出教会选举长老。我在这两段经文当中找到了主张长老应由教会选举的主要理由。在较低程度上，使徒行传 6:1-7 提到全教会选择执事一事也稍微表明了这一点。我认为使徒行传 14:23 充其量只是教会选立圣职人员的模糊依据。希腊原文所指的“伸出手来”更可能是使徒按手将这些人分别出来担任职分。经文指出是他们——而不是教会——伸出手来。然而泰勒却以此为依据断言当时这是选举长老。他不得不如此断言，因在他看来，马太福音 18 章和哥林多前书 5 章指的是代表教会的长老采取的行动，而不是全教会采取行动。这就使得他把他的整个神学体系的关键部分仅仅建立在这最令人人生疑的根基之上。

一致，也是因为他们对从耶路撒冷出去作工的人负有责任。

泰勒的第三个结论是：“代表大会的决定是全教会的行为。”泰勒这样说，是要我们认识到耶路撒冷教会有一些长老是作为普世教会（的代表）行事。这种理解的问题在于，它完全误读了“全教会”这一短语的意思。此处所讲的教会并非一次代表性的集会——使徒行传 15 章乃至整本新约圣经都找不到这样的集会。相反，这里明确是指使徒及众长老在耶路撒冷接待保罗、听取他报告（参 4 节）的那间教会，即在耶路撒冷的一间地方教会。使徒行传 15:22 的措辞将使徒、长老与全教会的人区分开来，讲的是“使徒和长老并全教会”。这种措辞清楚表明：全教会并非代表性的集会（长老），而是除长老之外的某个群体（耶路撒冷地方教会的教会成员）。后续经文提到拣选犹大和西拉（“在弟兄中是作首领的”），差他们作耶路撒冷教会的代表，与保罗、巴拿巴同去，这就进一步佐证了此种解读。

泰勒的第四个结论就是：“所解决的神学问题成为对所有教会具有约束力的认信标

准。”泰勒的这一观点无疑是正确的。然而问题在于：为何这具有权威性和约束力？我们已看到，这首先要因为在耶路撒冷的使徒具有权威，其次或许是因为耶路撒冷教会的长老具有独特的地位。正如我们已经论证的那样，没有理由认为这次会议是一次具有代表性的集会，亦无依据认定其决议因此就具有约束力。

耶路撒冷会议的与会者由基督教母教会的使徒和长老组成，并有基督派往外邦人那里去的使徒参加，予以祝福，这是救赎历史上一个独一无二的事件，而非当今长老制教会治理体系的一个先例。

#### 作者简介：

撒母耳·沃尔顿 (Samuel E. Waldron)，美南浸信会神学院哲学博士，1977 年至 2001 年担任位于美国密歇根州大急流城改革宗浸信会牧师，现任肯塔基州欧文斯伯勒恩典改革宗浸信会 (Grace Reformed Baptist Church in Owensboro) 牧师，以及盟约浸信会神学院 (Covenant Baptist Theological Seminary) 院长兼系统神学教授。

## 司布真的牧师学院：牧职培训的典范<sup>[1]</sup>

文 / 艾伦·兰普金 (Aaron Lumpkin)

译 / 王濯扬

校 / 尽心

查尔斯·司布真 (1834–1892) 是维多利亚时代最杰出、最著名的传道人和布道家之一。作为伦敦都城会幕教会 (Metropolitan Tabernacle) 的牧师，他每周向数以千计的人宣讲福音，这也是他牧师生涯的主要服事。司布真是一位坚定的浸信会信徒，持守加尔文主义神学，这一神学思想成为他向大众传播耶稣基督福音的强大动力。他创办并参与了众多事工，包括建立救济院和孤儿院。据统计，他先后参与的事工机构达66所之多<sup>[2]</sup>，其信仰不仅体现在言语上，更贯彻于行动中。他的正统教义 (orthodoxy) 塑造了他的正统实践 (orthopraxy)。

司布真对牧师学院 (Pastor's College) 的热忱，仅次于他对讲道的热爱。他志在培养能够宣讲真道、牧养上帝群羊的牧者。司布真的教育背景与归信经历，为他创办牧师学院奠定了基础。通过学院的建立与运

作，司布真始终致力于培养装备优良的福音事工领袖。

### 司布真的教育背景与归信经历

司布真于1834年6月19日出生，父亲约翰·司布真 (John Spurgeon) 与母亲伊丽莎 (Eliza)<sup>[3]</sup> 因家境拮据，将他交由住在斯坦伯恩 (Stam Bourne) 的祖父母雅各·司布真 (James Spurgeon) 夫妇抚养。<sup>[4]</sup> 由于祖父是公理会牧师，父亲后来也成为公理会牧者，司布真自幼便浸润于浓厚的基督教信仰氛围中。在安姑姑 (Aunt Ann) 与伯利夫人 (Mrs. Burleigh) 的启蒙教育下，五六岁的司布真已能独立阅读。<sup>[5]</sup> 他常待在祖父的书房里，很早就接触了约翰·福克斯 (John Foxe) 与约翰·班扬 (John Bunyan) 的著作。六岁时，他返回科尔切斯特 (Colchester) 与父母同住，但每逢暑假，仍常

[1] 本文取自唯独教会网站 (Sola Ecclesia) 于2022年7月18日发表的文章，原题为 Spurgeon's Pastor's College: A Model for Pastoral Training。网址链接：<https://solaecclesia.org/articles/spurgeons-pastors-college-a-model-for-pastoral-training/>。2026年3月11日存取。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 阿诺德·达里茂，《司布真传》(增订版)，陈凤译，新教著名人物传记译丛 (北京：华夏出版社，2014)，168。

[3] 达里茂，《司布真传》，12。

[4] Rodney Douglas Earls, "The Evangelistic Strategy of Charles Haddon Spurgeon for the Multiplication of Churches and Implications for Modern Church Extension Theory" (PhD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1989), 26–27.

[5] 达里茂，《司布真传》，11。

回祖居与祖父一同生活。回家后，他对阅读的热情丝毫不减，尤其钟爱清教徒的著作。<sup>[6]</sup> 十至十四岁期间，他就读科尔切斯特的斯托克韦尔家庭学校（Stockwell House School），课业出众。之后进入位于梅德斯通镇（Maidstone）的圣奥古斯丁农业学院（St. Augustine's Agricultural College）深造。十五岁时，他已成长为品性高洁、通晓圣经与清教徒神学的英才。<sup>[7]</sup>

然而，纵使勤学经卷，司布真仍未重生。那时他虽然已知晓上帝、明了己罪，却无法将这些真理与自己的生命联系起来。1850年某个主日，他踏入一间循道宗教堂，原定牧师因大雪未能赶到<sup>[8]</sup>，一位临时讲员代替登台。当朴素的圣言被宣讲，悔改的呼召一经发出，司布真“立刻看见了救恩之路……乌云已经散去，黑暗消退”，他终于认识到基督宝血之珍贵。<sup>[9]</sup>

1850年8月，司布真前往剑桥的一所学校，作学生兼助教。这所由他昔日在科尔切斯特学校的老师所创办的学校，为他日后的教导与讲道事工奠定了基础。<sup>[10]</sup> 在校期间，司布真的助教工作，使得其教导与宣讲的技艺得以锤炼。

在剑桥期间，斯特普尼学院（Stepney College）院长约瑟夫·安格斯博士（Dr. Joseph Angus）曾邀约司布真会面，商讨他继续深

造的事宜。司布真虽对神学教育抱有热忱，却不愿因此成为其他人的负累。二人约定在著名出版人丹尼尔·麦克米伦（Daniel Macmillan）的家中会面，司布真如约而至，被安排在客厅就座，却苦等两小时之久，他心中纳闷安格斯博士是否还会赴约。却不知，博士早被引至另一个房间等候，两人就此错过。司布真离去时，一句经文重重压在他心头：“你为自己图谋大事吗？不要图谋！”（耶45:5）于是，他决定不再继续接受正规教育。<sup>[11]</sup>

虽然司布真没有继续接受正规的教育，但他已充分具备牧养与培训他人的能力。那时英格兰牧者中，若论博览群书，恐怕无人能与之比肩。

若没有那些在他身上倾注心血，并将他引向主耶稣基督拯救大能的前辈，便不会有我们今日所熟知的司布真。因着与圣经中永活基督的相遇，他的生命被彻底翻转了。清教徒与其他诸多属灵先贤，共同塑造了司布真，使他持守一种强调归正、门训和善行并以基督为中心的事奉观。

## 司布真与牧师学院

司布真不仅在讲道和布道方面是一位领袖，更以培养未来牧者为己任。他视牧师学院为自己所开创的最重要的事工之一，因而

[6] 达里茂，《司布真传》，14-15。

[7] 达里茂，《司布真传》，16-17、20。

[8] 关于这些情况的实情，目前尚有争议。参见 Peter J. Morden, *Communion with Christ and His People: The Spirituality of C.H. Spurgeon* (Eugene: Pickwick Publications, 2014), 48-55。

[9] 达里茂，《司布真传》，22-24。

[10] W. Y. Fullerton, *C.H. Spurgeon* (London: Williams and Norgate, 1920), 43。

[11] Fullerton, *Spurgeon*, 53-55; 达里茂，《司布真传》，45-46；G. Holden Pike, *The Life and Work of Charles Haddon Spurgeon* (London: Cassell & Company, Limited, 1894), 1:71-74。

写道：“我肩负的责任，不仅是自己传讲福音，更当助人同担此任。”<sup>[12]</sup>他立志培养能够传讲福音的领袖，渴望见证被福音翻转的生命。

牧师学院肇始于1855年，那时还只是一间非正式的院校，缘起于司布真开始门训托马斯·梅德赫斯特（Thomas Medhurst）。此人在司布真的牧养下归信基督，并于1854年受洗。梅德赫斯特初信之时，便结出许多属灵的果子，于是司布真鼓励他投身牧职。不久，他便随司布真接受牧养训练。随着时间推移，司布真意识到若要培养更多牧者，需要获得他人的协助。

1857年，经两位执事举荐，司布真邀请乔治·罗杰斯（George Rogers）担任牧师学院导师。十年间，学生从一人增至八九十人。<sup>[13]</sup>学院初设于罗杰斯家中，1861年因人数增长，迁至都城会幕教会的地下室。后来，学校筹集资金，终在坦普尔街（Temple Street）兴建新校舍，自1874年使用至1923年，方迁往南诺伍德山（South Norwood Hill）。<sup>[14]</sup>

司布真深信：学院事工乃是时代之亟需。牧师学院迥异于当时其他院校，他曾阐明办学宗旨：“教会所需要的，并非追求渊博学识

之牧师，而是专务拯救灵魂之仆人。”<sup>[15]</sup>司布真意在将牧师学院打造成一个赢得灵魂的训练场。他进一步宣称，学院使命乃是：“藉着教导那些被圣灵选召的忠信之人，使得上帝恩典的福音得以被持守并广传。”<sup>[16]</sup>

司布真认为，同时代的其他学院不足以培养上帝托付于他的学生，这些学院不仅学费高昂，更令人扼腕的是，他们在福音立场上的偏离。司布真并未因这些既有缺憾而哀叹，反而立定心志，建立合乎上帝心意的学院。

司布真致力于提升未来教会领袖的神学清晰度与宣教热忱。<sup>[17]</sup>他效法路德与加尔文，曾如此论述：

伟人之成，多赖其能将自身的品格和信念，深深印刻在他们所接触的人身上……当亨廷顿伯爵夫人（Countess of Huntingdon）<sup>[18]</sup>觉察大众需要被福音影响并改变时，她即刻明白必须设立学院，来进一步训练这些刚刚开始传道的年轻人。正是这种被圣化的常识（sanctified commonsense），引领教会去建立一所学院。<sup>[19]</sup>

司布真深知建立学院的必要性。这种信念极其深刻，促使他竭力培养福音里的工人。牧师学院并非照单全收所有申请者，唯有那些

[12] C.H. Spurgeon, *The Sword and Trowel: 1883* (London: Passmore & Alabaster, 1883), 85.

[13] Ian M. Randall, *A School of the Prophets* (London: Spurgeon's College, 2005), 2-3.

[14] Randall, *A School of the Prophets*, 3-4.

[15] C.H. Spurgeon, *C.H. Spurgeon's Autobiography, Compiled from His Diary, Letters, and Records, by His Wife and His Private Secretary*, vol. 3, 1856-1878 (Chicago: Curtis & Jennings, 1899), 129.

[16] C.H. Spurgeon, "Annual Report of the Pastor's College," *The Sword and Trowel*, 21 (June 1885), 307.

[17] Earls, "The Evangelistic Strategy," 81-82.

[18] 亨廷顿伯爵夫人（Countess of Huntingdon）指的是塞琳娜·黑斯廷斯（Selina Hastings），一位18世纪英国贵族女性和宗教领袖，她通过创立“亨廷顿伯爵夫人联合教会”（Countess of Huntingdon's Connexion），在英国的宗教复兴运动，特别是循道宗和加尔文主义复兴中扮演了关键角色。她的努力促成了切森特学院（Cheshunt College）的成立，该学院后来迁至剑桥，成为重要的神学教育基地。——译者注

[19] Pike, *Life and Work of Spurgeon*, 4:356.

至少讲道两年以上的人，才会被录取。司布真并不认为自己能“制造”出一位牧师，相反他只训练那些已经被上帝呼召并赋予恩赐的人。故此，如果申请人确实被认为有上帝所赐的恩赐，纵使他无力承担学费或学历未达要求，也不会被拒之门外。<sup>[20]</sup>

这所学院采用了一种独特的神学教育方法，即将课堂训练与有导师指导的实习相结合。学生们深度参与都市会幕教会的各项事工，从而将所学付诸实践，并于实地观察中体悟课堂所教授的实践神学。<sup>[21]</sup>

司布真在领袖培训方面的投入获得了巨大的回报。在成立的头十年，学院迅速发展。到了1865年，牧师学院年度会议开始提供统计数据报告。当年，毕业生所服事的教会共有7359名会友；至1891年，会友人数已增至63211名。自1875年后，会友净增长率更为显著，平均下来，年净增会友为2911人。在1865-1891年间，学院毕业生共为96035人施洗，年均施洗3557人。

司布真最终实现了创办学院的初衷。他发掘并培养了许多具有恩赐、委身于布道与门徒训练的牧者。<sup>[22]</sup>其中一部分人更被差往异国传道，这也是他的夙愿。<sup>[23]</sup>对于那些毕业时未遇牧职空缺者，司布真鼓励他们开拓建立新的教会（植堂事工）。<sup>[24]</sup>

随着时间的推移，学院的成就获得宗派内的广泛认可。一份宗派刊物指出，牧师学院的年度收入竟堪比布里斯托（Bristol）、罗顿（Rawdon）及摄政公园（Regent's Park）三所学院的总和。该刊在深入考察后得出结论：“在为教牧人员提供学院培训这项事工上，司布真先生及其友人的热忱与慷慨，超过众多牧者与同工。”<sup>[25]</sup>这座为训练福音使者而创立的牧师学院，圆满地完成了其使命。

## 司布真对学生的讲座教导

在牧师学院，司布真主要通过讲座培训神学生。他常于每周五下午召集学生授课<sup>[26]</sup>，内容涵盖多重主题。他尤为强调学生的灵性健康——因为唯有属灵健康的牧者，才能结出丰硕的事工果实。

司布真首先教导学生，生命必须与救主紧密相连。牧者首当蒙恩得救，因为若非如此，一切事工终是徒劳。蒙恩得救的牧者还必须生命成熟，持续追求圣洁与敬虔。如此孜孜以求，方能活出无可指摘的生命，塑造与圣经相符的高尚品格。若无此根基，便不配称为牧者。<sup>[27]</sup>

关于牧职呼召，司布真提出四重检验标准：

其一，学生必须对牧会怀有强烈而专注的渴

[20] Timothy Albert McCoy, "The Evangelistic Ministry of C.H. Spurgeon: Implications for a contemporary model for pastoral evangelism" (PhD diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 1989), 279-80.

[21] 达里茂, 《司布真传》, 119.

[22] McCoy, "The Evangelistic Ministry," 282-85.

[23] Pike, *The Life and Work of Charles Haddon Spurgeon*, 2:383.

[24] Earls, "The Evangelistic Strategy," 85.

[25] Pike, *The Life and Work of Charles Haddon Spurgeon*, 3:154.

[26] Pike, *The Life and Work of Charles Haddon Spurgeon*, 4:294.

[27] 参司布真, 《第一章 牧师的自我警醒》于《注意! 牧者们》, 甘霖译(改革宗经典出版社, 2010), 1-19.

望；如果除了上帝的荣耀外，还存有任何其他欲求，便不应追求圣职。

其二，学生必须具备一定的讲道教导恩赐；因为若非如此，就无法证明他们蒙召去讲道。

其三，学生在带领丧失灵魂得救这方面必须结出一定的果子；若人们未能因其生命的影响而归信，那么该学生的呼召就是未被印证的。

其四，其教导必须被教会认可；司布真藉此指出：学生的教导应当造就教会，并符合圣经中列出的资格和标准。<sup>[28]</sup>

司布真自始至终强调祷告在事工中的核心地位。这不仅是他的教导，也是他自身的实践。他致力于教导并亲身示范一种恳切寻求上帝的祷告生活方式。他为人们祷告，无论他们是否已经归信。<sup>[29]</sup> 司布真关于祷告的教导，于个人祷告、公开祷告皆可适用。关于个人祷告，他教导说，祈祷是持续不断的，因为人应当终日与上帝亲密相交；个人祷告也有助于讲道的预备，忽视它的人实属狂妄自负；讲道后更当为听众继续祷告。个人祷告是牧者生命的必需。<sup>[30]</sup>

至于公开祷告，司布真也提供了相应指导：应当符合圣经、避免刻板的仪式化，并专注

于上帝；祷告需避免世俗的言语、无益的重复与强求，当从心发出；在敬拜之时合宜地穿插长短适中的祷告是有益的。司布真深信，遵循这些原则的祷告必将造就会众。<sup>[31]</sup>

在讲道训练中，司布真兼顾内容与传讲方式。学生们首先需掌握释经技巧以理解圣经，并深研神学以夯实话语根基。只有在这之后，学生们才会被教导表达技巧和例证的重要性。<sup>[32]</sup> 他常在学生讲道后直接点评，以坦诚之心谋求他们的最大益处。他反对照本宣科，要求学生脱稿宣讲，并视此为造就成功讲道的必要能力。<sup>[33]</sup>

司布真力主讲章以经文为本，不要堆砌细节；并以有序的方式，充满与福音相连的教义。<sup>[34]</sup> 司布真还就如何选择讲道经文向学生提出建议。他认为，不应由他人代选经文，而应当选择那些正在塑造牧者本人生命的圣经篇章。与此同时，牧者也应不断学习研读经文，并据此撰写讲章。<sup>[35]</sup>

司布真也教导例证在讲道中的重要性。考虑到周五的讲座通常是一周的最后一课，学生难免疲惫，他特意在授课中示范如何适切地运用例证。他希望学生们能看到例证的价值，并将其应用到自己的讲道中。<sup>[36]</sup> 他强调，例证不应被视为讲道的支柱，正如窗户不是房屋的承重结构一样；故不宜滥用，而应节

[28] 参司布真，〈第二章 事奉的呼召〉于《注意！牧者们》，20-39。

[29] 达里茂，《司布真传》，120-21。

[30] 参司布真，〈第三章 传道人的私下祷告〉于《注意！牧者们》，51-66。

[31] 参司布真，〈第四章 我们的公开祷告〉于《注意！牧者们》，67-90。

[32] Randall, *A School of the Prophets*, 17.

[33] Pike, *The Life and Work of Spurgeon Charles Haddon*, 3:78.

[34] 参司布真，〈第五章 讲道的内容〉于《注意！牧者们》，91-105。

[35] Spurgeon, *Lectures*, 81-96. (《注意！牧者们》未收录这部分内容。——编者注)

[36] Earls, "Evangelistic Strategy," 95.

制使用，以吸引听众、照亮主题。<sup>[37]</sup>即使在关于例证的讲座中，他也告诫学生：只讲自己所知之事，避谈尚未明白之理。<sup>[38]</sup>因此，例证当用于引导人明白圣经真理。

司布真与学院的其他导师还教授其他几个关键领域：圣经研读、神学、教会历史、圣经语言与古典语言、日常牧养事工及通识修养。<sup>[39]</sup>学生们被教导要将圣经带入生活——仅有解经技巧并不足够，必须将经文与人的生命相连。他们也被鼓励研读历代基督教思想家和神学家的著作。司布真与导师们深知原文的重要性，因为上帝的启示正是藉此媒介进行传递的；故学生们必须透彻掌握这些语言。学院还提供阅读书单，以促进学生的灵命成长与批判性思维能力。<sup>[40]</sup>学生们被训练成为勤奋不辍、怀有异象的激励者，能够带领会众追求上帝的荣耀。<sup>[41]</sup>

总体而言，这些讲座表明：司布真致力于培养能够沿着信仰先贤们所铺设的道路继续

前行的领袖，尤其在祷告与讲道这两项核心职责上，继承属灵传统的不灭薪火。

## 结语

查尔斯·司布真，这位毕生致力于践行上帝的呼召，以讲道与培养教会领袖为使命的牧者，历经时代验证，已成为基督教历史上丰碑式的人物。其思想对后世代的信徒具有深刻影响，时光长河将永续见证。

司布真渴望高举基督，这种渴望浸透于他生命的方方面面。对耶稣、对教会、对与基督隔绝之人的爱，催生了他强有力的讲道事工，也孕育了一间以“培育门徒，遍及万邦”为使命的学院。通过牧师学院，司布真延续了训练福音使者的属灵传承——正如保罗对提摩太的嘱托：“你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。”（提后 2:2）✝

## 作者简介：

艾伦·兰普金博士（Dr. Aaron Lumpkin），美东南浸信会神学院（Southeastern Baptist Theological Seminary）历史神学博士，现担任密苏里浸会大学（Missouri Baptist University）灵命培育副校长兼神学助理教授。他和妻子撒拉（Sarah）育有三个孩子。

[37] 参司布真，〈第十八章 讲道中的例证〉于《注意！牧者们》，355-73。

[38] Spurgeon, *Lectures*, 436.（《注意！牧者们》未收录这部分内容。——编者注）

[39] Randall, *A School of the Prophets*, 11.

[40] Randall, *A School of the Prophets*, 12-16.

[41] Randall, *A School of the Prophets*, 20.

# 美好的灵性<sup>[1]</sup>

文 / 基立

## 看重工人美好的灵性

教会增长的关键在于质，而非单纯追求量。质量的提升自然会带动数量的增长。“有工人，就有工作”——这是我们一直以来领受的真理。林道亮牧师（华神前院长）在一次培灵会上曾分享过“教会增长重在质”这一主题。他提到，若工人经过良好训练，就一定会有服事的机会。一名优秀的工人，不仅品格高尚，各方面素质出众，还具备正确的神学理念和稳固的神学根基。更重要的是，他必须拥有美好的灵性。如果缺乏美好的灵性，知识不仅无用，甚至可能带来破坏——因为这种人容易自高自大、看不起他人，甚至对教会造成伤害。反之，若拥有美好的灵性，即使犯错或遭遇失败，也无需过于担忧。就像犯罪跌倒的大卫可以真诚地悔改，接受神的对付和管教，一个真正跟随主的人，跌倒之后也可以重新站立、重新得力，很快就能再次启程。有“对的生命”，才有“对的事奉”。

灵性的成长取决于与神的关系；一个人越亲近神，就越能让神改变他的生命。然而，这需要有一个明确的指引——那就是神的话语。

神的话语提供了真理的规范，在这个规范之下，人才能与神建立美好而深刻的相交。

圣经论及的美好灵性，并非世人认为的人格魅力，亦非少数超群圣徒的专利，而是基督徒因认识主、践行主的命令而有的自然而然的表现。正如彼得后书 1:3 所说：“神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们，皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主。”

在圣经中，“美好的灵性”一词曾两次用来形容但以理。（但 5:12, 6:3）他忠心办事，又有才干，并且对神有坚定的信心，即使面对国破家亡的困境，也从未动摇。这种信心真实可见，超越时代与苦难，也使他能在关键时刻被神使用，显明真理。

## 但以理“美好的灵性”

### 1、因信靠而有志气

但以理随犹大王约雅敬被掳巴比伦，本是一个饱受亡国之痛的卑贱的俘虏，竟被选入王宫受训。巴比伦王要以迦勒底的文化思维和

[1] 该文整理自作者在教会祷告会的分享以及对作者的访谈。——编者注

巴比伦的生活习俗模式来影响这些年轻人，使他们忘记自己的国家和所信仰的神，将来可以成为完全服从他的官员。在世人来看，他们前程似锦，但实际却是暗礁险滩。但以理和他的三位朋友遇见的第一个试探，与亚当在伊甸园里、主耶稣在旷野中曾遇到的试探一样，都与食物有关。国王所享用的膳食和美酒自然是最顶级的，然而但以理他们却更珍视神选民的身份，立志不以此玷污自己，即使可能会断送前途，性命难保。他们确定生命的意义是荣耀神的名。（参林前 10:31）他们身在巴比伦王宫，却心向耶路撒冷，他们的信心越过时空，定睛在神的应许上。心志在先，能力随后。

无论处境如何，他们都定意要守住自己的信仰。然而，但以理向太监长所派的委办提出要求的时候，却是温和有礼。圣经两次用了“求”这个字（参但 1:8、12），但以理恳求对方给他们十天的时间来试验。坚定和礼貌的平衡在少年人中诚然是罕见的。很多时候，我们在表明立场时，会显得咄咄逼人而不近人情，其实这种激烈的态度往往显出内心的不确定，而不是真信心。但以理美好的灵性，表现在他有志气却不凭血气，有信心却谦和有礼。

## 2、因爱神而有勇气

但以理书全卷 12 章里并没有直接记录但以理是如何爱神，倒是三次提到天使称他为“大蒙眷爱的人”（参但 9:23，10:11，10:19），然而整卷书字里行间无不流露出但以理敬畏神和爱神的心。他在为那骄横的尼布甲尼撒王解梦的时候，勇敢地宣告说：“只有一位在天

上的神能显明奥秘的事。”（但 2:28）当但以理将神的旨意显明，巴比伦王立刻五体投地，对但以理说：“你们的神诚然是万神之神、万王之主，又是显明奥秘事的。”（但 2:47）神的名在异教外邦的权力中心被高举，对于那些被掳的神的子民是何等大的激励。但以理爱神，他生命的中心是荣耀神、见证祂的名。

但以理书第 5 章记述了但以理向另一位傲慢的巴比伦王伯沙撒，讲解那在王宫与灯台相对的粉墙上出现的文字。他同样坚定勇敢、无所畏惧地说：“你的赠品可以归你自己，你的赏赐可以归给别人；我却要为王读这文字，把讲解告诉王。”（但 5:17）面对众多大臣，以及皇后、妃嫔，他放胆向王宣告神的审判。但以理不贪恋人的赏赐，为神的圣洁大发热心，有力量有胆量责备犯罪的君王，因为他心中有神，被神的爱充满。“爱里没有惧怕；爱既完全，就把惧怕除去。”（约一 4:18）今天也是如此，一个传道人若能活在基督的爱里，就有真正的平安和喜乐。他不贪恋世俗的名利，也不被私欲牵引诱惑（参雅 1:14），勇敢为主传福音作见证。

## 3、因忠心而有底气

但以理经历了巴比伦、玛代波斯两个朝代，先后服事数位君王超过半个世纪，却始终站立得稳，他的底气来源于在神面前的忠心。

忠心而有见识的人各个时代都有如凤毛麟角，但以理忠心办事，毫无错误，才干能力又超乎众人之上。圣经说他“有美好的灵性”（但 6:3）。大流士为王时，总长和总督找不

到但以理任何的过失来参他，只能在信仰的问题上找他麻烦，设计谋害，致使大流士王立下禁令：“三十日内不拘何人，若在王以外或向神、或向人求什么，就被扔在狮子坑中。”（但 6:7）但以理却持守忠心，在家中那开向耶路撒冷的窗前，一日三次双膝跪在神面前祷告感谢，与往常一样。（参但 6:10）但以理知道这条禁令，也知道这条禁令是同僚陷害他的诡计，但他并没有退缩隐藏，而是坦然面对，在他生命中有一个稳定不变的中心：敬拜独一的真神。

这是他活着的目的，也是他智慧和能力的根源。在他的心目中，真正当惧怕的是因妥协而得罪神，这是在他还年轻的时候就已经建立起来的信念。但以理能有这样美好的灵性，是因为他与神保持密切的关系，即使他身居要职、日理万机也从不忘记跪在神面前祷告感谢。这是他多年从不间断的习惯，这习惯早已融入他的生命。有人说，品格可能在紧要关头时彰显，但却是在日常点滴中养成，这就是素常操练的价值所在。但以理若没有“立志不以王的膳玷污自己”的那个决定，后来就不会有面对“狮子坑”的试炼时那美好的见证。

## 塑造今日工人美好的灵性

所以说到美好的灵性，其实一点也不抽象，而是非常真实。它不是什么高深莫测的理论，而是极其生活化、具体化的。信仰与生活不可分离，如果服事主只是停留在知识层面，知道很多却不去实践，那就失去了真正的意义和价值。在神学院建立正确的神学架

构是必要的，而美好的灵性却是在实际的生活与服事中逐渐养成的。

### 1、美好的灵性体现在日常事奉中

观察一个人的品格和灵性，最重要的就是看他在实际生活中，怎样对待神和神的话语，其中几项属灵品格尤为关键：

#### 第一，“美好的灵性”体现于对神及其话语的信心。

这信心首先是在我们重生得救时，神所赐给我们的。（参弗 2:8-9）神赐给我们的真实的信心，其实就是对神话语的正确回应。“信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”（罗 10:17）信心最重要的不是“信”的程度，而是所信的对象是谁，我们信心的对象是神。信心的根据是神的话，不是根据自己的经验、思想与感受。很多时候人会错把“自信心”当成信心，而自信心产生出来的“信”会凭着感觉、情绪和环境的变迁动摇。神的话所指向的是神的儿子，约翰福音中说：“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命。”（约 20:31）信心也是一条道路，信主得救之后就当“奔那摆在我们前头的路程，仰望为我们信心创始成终的耶稣”（来 12:1-2）。我们信心的起点和终点，都是耶稣基督。这信心是根据神的话，经历神的话，最后可以见证、传扬神的话。

一个事奉主的人对神话语的信靠与顺服就意味着他在基督里与神有真实的生命连接。他

不仅敬畏神，不敢作恶得罪神，对于神的话语也有一种持久的、发自内心的爱慕。他看重在教会中按着正意分解真理的道、带领弟兄姐妹好好查考圣经，在服事中高举基督，并且有一个心志：“我选择、我决定跟随主走这条信心的道路。”（参约 12:26）“信心的道路”也意味着绝不奉行实用主义。教会的一切必须按照圣经行事，世界对我们的诱惑太大了，世俗的价值观在持续地影响我们每一个人，若不注意就会跌倒。今天教会许多问题的根源其实是因为随从了世界的潮流与声音。

## 第二，“美好的灵性”体现于与同工们和谐配搭。

教会不是一个人的独角戏，而是众人一起和谐配搭、共同见证的群体。因此，每个人都必须接受神的对付和雕琢。杨心斐姐妹<sup>[2]</sup>是影响我很深的一位属灵长辈，她从不单打独斗，而是始终带着一群人一起服事。这群人常伴她左右，与她一起学习。她不会居高临下地说“我来教导你们”或者“你们要听我的”，而是大家一同学习、一同查考圣经。如果有时间和机会，还会一起探访，一起做事。当她看到生命比较成熟的人时，也会放手让他去做工。

保罗也非常重视同工团队的建立，他的同工同时也是他的属灵伙伴。如果同工关系仅仅停留在事工层面，而不能成为伙伴，我认为迟早会出问题。因为各人领受看法不一定相同，如果谈不拢，最后只能分道扬镳。我们

今天活在一个错综复杂的人际关系当中，求主怜悯帮助我们不受其缠累。同工关系不好，一边做事一边猜疑，实在痛苦，其实教会的一些问题，往往都是沟通不善造成的，我们要常常提醒自己，既“不要看自己过于所当看的，要照着神所分给个人信心的大小，看得合乎中道”（罗 12:3），也不要“以小人之心度君子之腹”。

## 第三，“美好的灵性”体现于忠心而持之以恒的事奉。

如今，人才济济，许多人能力出众，但既具备见识又忠心耿耿的人才却十分难得。一个忠心的人，内心充满爱，能体恤他人的软弱；他清楚自己的身份，明白自己的不足，知道自己需要倚靠耶稣，因此也能理解和关怀他人。

每一项事工，如果不能长期坚持，甚至一生持守，就很难看到真正的果效。所有事工都必须持之以恒，而非仅凭一时热情。服事几天、几个月，甚至几年，果效或许还不明显；但如果能坚持十几年、几十年，很可能就会收获斐然。所以我们非常看重来到教会的新同工，是否愿意沉淀下来，接纳身边并不完全的同工，与大家一起持之以恒地同心事奉神，几年、十几年甚至几十年。

## 2、美好的灵性塑造于日常事奉中

首先，工人生命的品格与灵性的塑造，和规律的灵修生活息息相关，并且要将灵修生活

[2] 杨心斐姐妹（1928—2011），中国家庭教会老一辈传道人。

**中对神的敬畏与爱带入到生活与事奉的每一个层面中。**

诚如但以理，“双膝跪在他神面前，祷告感谢，与素常一样”（但 6:10）。无论外界环境如何变迁，无论自身状态多么软弱，每日藉着读经祷告亲近神是不可逾越的底线。我们服事的对象是神，若不亲近祂，如何能服事祂？若不聆听祂，如何能明白祂所喜悦的是什么？离了主，我们什么都不能做。（参约 15:5）使徒保罗勉励年轻的接班人提摩太说：“你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。”（提后 2:15）一个人对神及其话语的态度，决定了他生命的道路与事奉的方向。即便热心积极地投入服事，若轻忽了那“不可少的只有一件”（路 10:42），便会陷入自我忙碌的陷阱。我们当警醒，不要迷失于手中所做的手，浑然不觉自己早已渐渐偏离了起初目标。要警惕在轰轰烈烈的事工表象下，生命逐渐沦为脆弱空虚的“空壳”。那时只会觉得服事太艰难，毫无喜乐和满足。这是因为没有在与神的连结中去作工。回想我们刚开始事奉的时候，属灵资料非常稀少，有时连圣经也没有，凭什么持守信仰？就是专心仰望神，藉着祷告，藉着仅有的、零零碎碎的经文。而且纵然艰难，那时的事奉却充满了喜乐，就像大卫所说：“在你面前有满足的喜乐，在你右手中有永远的福乐。”（诗篇 16:11）

我听说有的人平常很忙，没有时间灵修，主日将至或快要服事查经聚会时，就赶快打开 AI，让 AI 替他写讲章。这是很大的危险，

因为没有在与神生命的连结中作工。我并不是说要完全拒绝使用 AI，而是我们要警惕不要被世界的文化同化。教会要意识到这个问题的严重性，现代科技决不能取代个人的灵修和研经。

**其次，发现和栽培工人，要在一个属灵群体里面。**

我们选择教会的同工，基本还是沿用杨心斐姐妹的方式：不是个别地带领某个人，而是让一群人固定地聚集，不断地学习、操练，并持之以恒。每周，同工们会先一起预备查经，每个人都要认真预备，大家一起讨论、切磋、归纳总结；之后，传道人或受过神学装备的同工会轮流带领教会的查经聚会。这虽然极耗精力，但我们每周都如此坚持。在这样的聚会中，我们除了研读真理，也会交流彼此的实际生活。这种生命的塑造至关重要——它不仅确立了你的身份，也决定了你的归属。这种共同成长会带给工人属灵伙伴，大家可以彼此安慰、彼此代祷、彼此提醒，在艰难的处境里彼此守望相助。但以理在困境中立足于不败之地的关键之一就在于，他有三位忠心可靠、志同道合的属灵伙伴。他们在各自的岗位上同心合意地见证这位独一真神。（参但 1:11-15, 2:17-18, 4:28-29）

**最后，在神面前常常省察悔改，日日心意更新。**

服事多年的工人，可能已经身处重要的位置，接触面广，常要面面俱到，难免感到心力交瘁。此时，更要回到原点，回到“起初

的爱心”（启 2:4）。悔改与省察，不仅是圣餐或主日崇拜时才做，更是每一天在主前应有的回应。日日心意更新，对事奉者而言至关重要；否则，服事中积压的委屈与怨怼，极易发酵为生命的苦毒。唯有不断地在主面前回转、更新，才能在繁重的事工中守住起初的爱心。

在这一方面，约瑟有两句经典的话，应该成为传道人的座右铭：一句是“我怎能作这大恶，得罪神呢？”（创 39:9）；另一句是“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的。”（创 50:20）这两句话蕴含双重提醒：第一，今天我们所接触的、所做的、所说的一切，神必鉴察，我们当心存敬畏，不敢得罪祂；第二，我们所遭遇的一切事，无论大小，都是在神的手中。即使有人故意伤害我们，我们也相信这是神所许可的，要让我们在困境中经历祂大能的保护和拯救，成就祂的美意。

保罗的两句话也应当反复思想。在大马士革路上，他被天上降下的强光四面环绕，无处可逃，只能仆倒在地，问：“主啊，你是谁？”（徒 22:8）当得知这位竟是他所逼迫的耶稣，他又问：“主啊，我当作什么？”（徒 22:10）——认识“耶稣是谁”，才能不断确认自己的定位，找到自己生活与事奉的意

义，并寻求明白自己“当作什么”：行所当行，止所当止。

## 结语

教会增长重在质，如果过分注重外在的建造和扩展，而忽略了教会是神的殿，忽略了对教会内在的建造，忽略了建造人的生命和品格，无论是对教会还是工人，都必然带来亏损和试探。神何等伟大，祂说有就有，命立就立，整个宇宙是祂的话创造的，宇宙的次序也是祂的话建立的；但为了一个人的生命品格，祂愿意付出代价。祂等候摩西八十年，然后大大使用他。

这与世界的做法完全不同。神满有耐心，祂所拣选的器皿，祂必亲自陶造，塑造其生命品格。一个器皿被塑造起来，乃是为了传扬福音，见证那位召我们“出黑暗、入奇妙光明者的美德”（彼前 2:9）。诚如经上所记：“脱离卑贱的事，就必作贵重的器皿，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事。”（提后 2:21）✝

## 作者简介：

基立，中国大陆家庭教会传道人。

## 以经文为导向的讲道应用<sup>[1]</sup>

文 / 丹尼尔·埃金 (Daniel Akin)

译 / 述宁

校 / 无声

在雅各书 1:22 中，耶稣同母异父的弟弟嘱咐他的读者：“只是你们要行道，不要单单听道，自己欺哄自己。”随后，他在第 25 节回答了为什么要行道：“……实在行出来，就在他所行的事上必然得福。”

在圣经中，信心与行为从未被割裂开来。我们信什么，决定了我们如何生活。北卡罗来纳州著名的布道家范斯·哈夫纳 (Vance Havner) 喜欢说：“你活出来的才是你真正相信的；其他的一切都只是宗教空谈。”

忠于圣经的以经文为导向的讲道 (text-driven preaching) 不仅会阐释经文，而且出于圣经和神学的必然性，也会应用经文。不幸的是，这是讲道学中一个容易出现混淆的领域，教会因此遭受巨大亏损。一方面，主题式讲道和以需求为导向的讲道非常关注应用，但往往未能充分阐释经文，因而无法为应用提供必要的圣经和神学基础；另一方面，一些讲

道者仅对经文进行流水账式的解释，却忽略了向心情急切的会众展示经文与他们的相关性；会众渴望听到的是那种能够启迪思想、激励心灵、激发意志的真道。

霍华德·亨德里克斯 (Howard Hendricks) 说：“在整个讲道过程中，应用是最容易被忽视，但却是最为需要的一个部分。太多的圣经研读开始并结束于错误的地方——始于解释，也止于解释。”<sup>[2]</sup>接着，他用一个惊人的画面冲击了我们对释经学和讲道学的感受力：“观察加上解释，却没有应用，那就等于堕胎。也就是说，每次你只是观察并解释经文，而不把它付诸应用，你就是将圣经的目的流产了。圣经被写下来，不是为了满足你的好奇心，而是为了改变你的生命。”<sup>[3]</sup>

华特·凯瑟 (Walt Kaiser) 也认识到应用可能被边缘化的事实，心痛地将责任推到我们这些负责培训传道人的面前。他写道：

[1] 本文选自 Daniel Akin, David Allen and Ned Mathews, eds., *Text-Driven Preaching: God's Word at the Heart of Every Sermon* (Brentwood: B&H Academic, 2010), 269–93。略有编辑。承蒙授权，特此致谢！——编者注  
[2] Howard Hendricks and William Hendricks, *Living By the Book: The Art and Science of Reading the Bible* (Chicago: Moody, 1991, 2007), 289。作者为忠于圣经的圣经研读提供了一个简单的三步流程：1) 观察：我看到了什么？2) 解释：这意味着什么？3) 应用：它如何运作？  
[3] Hendricks and Hendricks, *Living By the Book*, 290。

大多数神学院或圣经培训班中教授的解经步骤，与大多数牧师每周预备讲道时所面对的真实困境之间存在着巨大鸿沟。在整个神学课程体系中，最让学生感到孤立无援、只能独自摸索的环节，莫过于要在如下两个相距甚远的现实之间架设桥梁：一方面，如何理解圣经文本在过去被赐下时的含义；另一方面，如何在当下切入实际地宣讲圣经，从而生发信心、生命和善工。在不同时期，人们已经详尽、透彻地探讨过这座桥梁的两端：一端是，对文本的历史、文法、文化和批判性分析；另一端是，反映在应用于各类场合的讲章大纲集里的实践神学、灵修神学、讲道学和教牧神学（连同各种表达、组织和说服技巧）。但是，谁曾绘制出这两端之间的路线图呢？<sup>[4]</sup>

本文的目标就是提供这样一张路线图，跨越从释经到应用的桥梁，并论证其在一种健康和整全的讲道学策略中的本质属性。我们的第一步是，对我们所追求的目标作出一个良好、扎实的定义和描述。

## 一、什么是“以经文为导向的应用”？

我在美南浸信会神学院任教时，有幸指导过一位杰出的讲道学博士生。他名叫斯科特·布鲁（Scott Blue），如今他以教师和牧师的双重身份在服事我们的主。他以创纪录的速度完成了博士学位，并获得了最高

分，这相当了不起。更令人敬佩的是，他是一位四肢瘫痪者。布鲁博士的论文题目是《释经讲道中的应用》（*Application in the Expository Sermon*）。他还与赫歇尔·约克（Hershael York）合著了一篇探讨同一主题的精彩文章。<sup>[5]</sup> 由于我和这两人都有过密切合作（我曾任布鲁的博士生导师，而约克则是我亲密的同事），并就这一重要议题和他们进行过多次深入探讨，在此我想借鉴他们的卓越见解，尤其是在应用的定义和描述方面。

以经文为导向的讲道应用，可以定义为：“**讲道者从经文中提取某项圣经真理，将其应用到会众的生活中，宣告它为何与他们的生活息息相关，并以符合圣经作者原初意图的方式，热切地鼓励他们在生活中做出必要的生命改变。**”<sup>[6]</sup> 对于这个极佳的定义，我想补充一点：应用应当是以神为中心（God-centered）和以基督为焦点（Christ-focused）的，并符合圣经宏大的救赎故事线以及创造、堕落、救赎、成全的模式。让我来详细阐释这个定义：

**第一，以经文为导向的应用，必须根植于通过对圣经文本进行历史—文法—文学—神学分析所获得的真理。**应用必然源于我们的解经（exegesis）和释经（exposition）。这个顺序没有商量的余地，它是根本性的。实践性的应用必须以圣经释经为根基。

[4] Walt Kaiser, *Toward an Exegetical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1981), 18.

[5] Hershael York and Scott Blue, “Is Application Necessary in the Expository Sermon?” *SBJT* 3, no. 2 (Summer 1999): 70–84. 另，布鲁的博士论文题目是：“Application in the Expository Sermon: A Case for Its Necessary Inclusion”。

[6] York and Blue, “Is Application Necessary in the Expository Sermon?” 73–74.

**第二，以经文为导向的应用，必须基于经文作者的原意。**作者的意图决定了应用的方向和内容。既然我们相信圣经的终极作者是神的圣灵，我们就不敢轻慢或操纵经文的清晰意义，以迎合我们预先设想的任何讲道应用。这是失职的讲道行为，足以丧失其牧者资格。

**第三，以经文为导向的应用，应当向听众显明圣经真理在他们当前生活处境中的相关性和实践性。**圣经不需要去刻意制造相关性。作为神所启示的永恒真理，它现今以至永远都具有相关性。然而，展开并阐明圣经的相关性，乃是传道人的责任。我特别喜欢路易斯·洛茨（Louis Lotz）的说法：

好的讲道始于圣经，但不止步于此。它走进医院和大学宿舍、工厂和农场、厨房和办公室、卧室和教室。好的讲道进入人们的生活世界——那个充满悲剧与胜利、美好与孤独、破碎的心灵、破碎的家庭以及重重压力的真实世界。好的讲道进入真实世界，与真实的人对话——那个被拽进教室的高中生；那个想离婚的家庭主妇；那个哀叹时光一去不返、因进入生命倒计时而感到恐慌的祖父；那个即将失去农场的农民和必须没收该农场的银行家；那个多年来隐瞒其同性恋倾向的老师；那个视金钱为神的商人；那个因肥胖而厌恶自己的单身女孩……好的讲道帮助他们与神相交。<sup>[7]</sup>

**第四，以经文为导向的应用，必须包含实际的例证、榜样和建议，以便听众能够采纳并按照所教导的圣经真理生活。**依我之见，最好的起点是圣经中的榜样。特别是旧约当中，蕴藏着一个资源库。然后，我们回到此时此地，仔细考量宣讲神话语的具体处境。在这个意义上，优秀的讲道必然不会忽视跨文化的处境化（cross-cultural contextualization），尤其当我们发现自己身处一个日益具有宣教性的处境时，即便在美国也是如此。在这一点上，杰出的宣教学家大卫·黑塞格雷夫（David Hesselgrave）的话极有帮助：

处境化可以定义为：尝试以忠于神启示（特别是当圣经教导中如此呈现时）的方式传达神的位格、工作、话语和旨意之类的信息，使之对身处各自文化和生存处境中的回应者而言，意义重大。处境化既是言语性的也是非言语性的，涉及神学建构、圣经翻译、解经与应用、道成肉身的生活方式、传福音、基督教教育、植堂与增长、教会组织、敬拜风格等——事实上，涵盖执行大使命的所有活动。<sup>[8]</sup>

**第五，以经文为导向的应用，必须说服和劝诫听众以顺服的信心回应圣经真理。**约克和布鲁指出：“讲道应用必须能说服听众，他们应当使自己的生活会符合所呈现的圣经真理，并鼓励他们这样做，同时警告他们

[7] Louis Lotz, "Good Preaching," *Reformed Review* 40 (Autumn 1986): 38.

[8] David Hesselgrave, "Contextualization That Is Authentic and Relevant," *International Journal of Frontier Missions* 12 (July–August, 1995): 115 (强调为本文作者所加)。同样在宣教性的处境下，斯坦·格思里（Stan Guthrie）补充道：“信息必须经过剪辑或处境化处理，以确保既忠实于圣经文本，又能让受众在其自身处境中可以理解并自觉相关。” S. Guthrie, *Missions in the Third Millennium: 21 Key Trends for the 21st Century, revised and expanded* (Waynesboro, GA: Paternoster, 2000), 129.

若不这样做会带来的负面后果。”<sup>[9]</sup> 杰·亚当斯 (Jay Adams) 补充说, 传道人要“使经文真理切合会众的生活, 以至于他们不仅明白这些真理应当如何在他们的生活中带来改变, 而且感到有义务甚至渴望实施这些改变”<sup>[10]</sup>。

## 二、为什么“以经文为导向的应用”是必要的?

讲道中的应用帮助我们在阐释神话语的基础上回答两个重要问题: 一, 那意味着什么 (So what)? 二, 现在该怎么做 (Now what)? 也就是说, 圣经今天如何对我说话? 我该就此做些什么? 这部分在讲道中如此重要, 以至于现代释经学之父约翰·博达斯 (John Broadus) 说:

讲道中的应用不仅仅是讨论的附录或次要部分, 而是要做的主要事情。司布真说: “应用开始的地方, 才是讲道真正开始的地方。”……丹尼尔·韦伯斯特 (Daniel Webster) 一再重复说: “如果有人向我讲道, 我希望他把讲道变成一件关乎我个人的事, 关乎我个人的事, 关乎我个人的事!” 向每一个人如此讲道, 是我们庄严的责任, 无论人们愿意与否。<sup>[11]</sup>

以经文为导向的应用是必要的, 因为它要求听众作出决定。此外, 若应用得当, 它会提供具体的行动计划, 使神的灵藉着圣经真

理, 将其塑造为我们生命的一部分——既是我们现今在基督里的所是, 也是我们日渐成为的样式 (参罗 8:28-29)。

因此, 以经文为导向的应用之所以必要, 至少有以下五个原因:

**第一, 它是神启示的主要目的之一。** 神希望我们认识祂、爱祂并顺服祂。宣告圣经真理的行动, 若不包括呼召人们顺服, 便是不完整的。

**第二, 它平衡讲道中的信息。** 认知先于行动, 但认知必须带来行动, 否则释经将无法达成其预定目标。

**第三, 它将圣经聚焦于会众的真实需要。** 罪带来隔绝、忧愁、痛苦和死亡。我们所处的世界满目苍夷。应用正是回应这些需要, 并提供神真理的医治膏油。

**第四, 它使圣经原则在真实生活处境中具体化。** 以圣经的全备真理去触及全人——这正是好的应用所做的。

**第五, 它在圣经的世界与我们生活的世界之间架起必要的桥梁。** 应用向我们表明, 我们的问题归根结底与古人相同: 罪是我们一致的问题, 而基督是唯一的答案。虽然经历时代变迁, 有些事情从未改变。

[9] York and Blue, “Is Application Necessary in the Expository Sermon?” 73.

[10] Jay Adams, *Truth Applied: Application in Preaching* (Grand Rapids: Ministry Resources Library, 1990), 17.

[11] John Broadus, *A Treatise on the Preparation and Delivery of Sermons* (New York: A. C. Armstrong and Son, 1894), 230.

我的朋友兼同事——美南浸信会神学院讲道学教授韦恩·麦迪尔（Wayne McDill），就以经文为导向的应用的正确使用和必要性，提供了有益的见解。他写道：

应用不是把传讲的真理当作攻击会众的工具。应用是向当代听众呈现圣经真理的含义。它是引发行动的呼召，要将圣经的原则付诸我们生活的实践。它关乎态度、行为、言语、生活方式和个人身份。它诉诸良心、价值观、信念以及对基督的委身。<sup>[12]</sup>

伟大的宗教改革神学家约翰·加尔文，也看到以经文为导向的应用的重要性和必要性。他说，这将影响我们如何教导，以及教导什么给我们所牧养、所看顾的会众：

倘若我们在这里待上一整天，我向你们讲解了半卷书，却不考虑你们或你们的益处和造就，这有什么益处呢？……我们必须考虑到那些听道的人……因此，我们务要留意，那些肩负教导责任的人，当他们对会众讲话时，应当判断哪些教导是美善有益的，以便他们能够忠心且审慎地将真理传开，使各人得益处。<sup>[13]</sup>

我们要留心听从他的劝告。

### 三、如何构建“以经文为导向的应用”？

提摩太·沃伦（Timothy Warren）说得极为准确：“若未能使神的百姓因听了所阐明的道而在思想与行为上有所改变，（讲道）就不算完成。”<sup>[14]</sup>以经文为导向的讲道的目标，是要得着一群因与神的话语相遇而在思想和生活方式上有所改变的会众。我们所追求的，是生命的改变——除此之外，没有任何东西能满足忠心释经的讲道者。华理克（Rick Warren）牧师直截了当地指出：

我要一再强调：讲道的目的是顺服。新约圣经中的每一位传道人，包括耶稣，都强调品行、生命的改变和顺服。你所顺服的那部分圣经，才是你真正相信的。人们说“我相信十一奉献”，但他们真的奉献了吗？没有？那他们其实并不相信。

正因如此，你应当始终为着回应而讲道，目的是要让人照着所听的道去行。这正是约翰所做的：“这世界和其上的情欲都要过去，惟独遵行神旨意的，是永远常存。”（约一 2:17）以及，“我们若遵守祂的诫命，就晓得是认识祂。”（约一 2:3）<sup>[15]</sup>

在我们着手阐述具体方法之前，有几点观察应当指导我们的整个过程。让我们再次借鉴华理克牧师的洞见。接下来，我将详细引用

[12] Wayne McDill, *The 12 Essential Skills for Great Preaching* (Nashville: B&H, 1994), 187.

[13] 引自 Peter Adam, *Speaking God's Word: A Practical Theology of Preaching* (Downers Grove: InterVarsity, 1999), 132–33.

[14] Timothy Warren, “A Paradigm for Preaching,” *BibSac* (October-December 1991): 143.

[15] Rick Warren, “Preaching Tips That Will Change Lives,” *Ministry Toolbox* 246 (February 15, 2006).

他的论述<sup>[16]</sup>；因为我相信，你将会发现这样做是值得的。

## 1、关于讲道应用的九项基本观察

### 1) 所有行为都基于信念

你所相信的将决定你如何行动。信念与行为携手并进。例如，你因为不幸福而离婚，那是因你相信与维系婚姻相比，违背神带给你的痛苦更少。这是一个谎言，但你相信了它，并据此行动。当有人来对你说：“我要离开我的丈夫，嫁给另一个男人，因为我相信神希望我幸福。”她刚刚告诉你的，是她行为背后的信念。那是错误的信念，但她相信它。

### 2) 每个罪的背后都有一个你所相信的谎言

在你犯罪的那一刻，你在做你认为对自己最好的事。你说：“我知道神说应该那样做，但我要这样做。”你在做什么？你在相信一个谎言。你要开始寻找隐藏在信徒行为背后的谎言。当你开始处理这些谎言时，你会逐渐看到改变。提多书 3:3 宣告：“我们从前也是无知、悖逆、受迷惑、服事各样私欲和宴乐……”当你活在罪中，你就是活在欺骗中，相信一个谎言。

当你看着你的会众，你可能看不到他们相信的谎言，但你能看到他们的行为。你知道他们不忠，你知道他们不委身，你知道所有这

些事情。难点是找出行为背后的谎言。你在事奉中越有智慧，你就能越快看出这些谎言。你会成长，属灵分辨力日益增强，因为你会一次又一次地看到同样的模式。

### 3) 改变总是始于思想

你必须从行为背后的信念——那个谎言——入手。罗马书 12:2 命令道：“只要心意更新而变化。”你的思考方式决定你的感受方式，你的感受方式决定你的行动方式。如果你想改变你的行动方式，你必须决定改变你的思考方式。你不能从行动开始，而是必须从思想开始。箴言 23:7 说：“因为他心怎样思量，他为人就是怎样。”

### 4) 要帮助人们改变，必须首先改变他们的信念

耶稣说：“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”（约 8:32）为什么？因为要帮助人们改变，你必须帮助他们看到他们行为所基于的谎言。这就是为什么一旦人认识真理，真理就会让人得释放。

### 5) 试图改变人的行为，而不改变其信念，这是浪费时间

在人的心意被更新之前，要求他发生改变，那是行不通的。他必须先内化神的话语。神的话语必须成为他生命的一部分。

[16] 作者后面“关于讲道应用的九项基本观察”引自华理克牧师的文章：“Preaching Tips That Will Change Lives”，原文网址：[https://www.christianpost.com/news/preaching-tips-that-will-change-lives.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.christianpost.com/news/preaching-tips-that-will-change-lives.html?utm_source=chatgpt.com)，2026年3月11日存取。——编者注

你的信念模式存在于你的思想中。每当你思考某个信念，它就在你的大脑中产生一次电脉冲。而当你再次产生那个念头，它就加深那道沟槽。如果你希望你的教会出现改变，就必须帮助人们走出他们的沟槽，改变他们的自动模式。举个例子，假设我去买了一艘有自动驾驶功能的快艇。我把快艇设定为向北自动行驶，它就会自动向北走，我甚至不用伸手控制方向盘。如果我想调转船头，我可以强行抓住方向盘，凭借意志和力量把它转过来。我可以强迫它向南走，但整个过程中我都处于紧张状态，因为我在对抗船本身的自然倾向。很快我就会疲惫，松开方向盘，船就会自动掉头，回到它被设定的航向。

生活中的情况也是如此。当人们一遍又一遍地学习某事，受教于世界的思维方式，他们就被预设成以那样的方式行事。比如，有个人每当紧张时，就习惯性地地点上一根烟。但有一天他想：“这是在要我的命！我会得癌症。”于是他强迫自己扔掉烟盒说：“我要戒烟！”他坚持一周，一周半，两周没抽烟，但整个过程中他都处于紧张状态，因为他没有改变头脑中的预设程序。最终，他会放弃，再次拿起香烟。

如果你想使人发生彻底而持久的改变，就必须照着新约的方式来行：心意更新而变化。仅仅告诉人们“你需要戒烟……你需要停止做这个……你需要停止做那个”，这完全行不通。你必须帮助他们改变信念模式。

## 6) 改变思想的圣经用语是“悔改”

大多数人听到“悔改”这个词，他们会想到什么？他们会想到一个站在街角的家伙，身上挂着标语牌，上面写着：“要么回转，要么下火湖。你死了要下地狱受煎熬，而我们却要上天堂。”他们想到的是某种怪人。

但悔改是一个美妙的希腊词 *metanoia*，意思是“改变你的思想”。悔改是通过接受神对某事的看法，来改变我们对该事的看法。悔改的现代说法，叫“范式转移”（paradigm shift）。我们以此为业——转移人的范式；我们以此为工——唤醒人的悔改。我们要在人们最深刻的层面——信念和价值观的层面——改变他们的思想。

## 7) 你无法改变人们的思想，唯有圣灵应用神的话语带来改变

哥林多前书 2:13 帮助我们专注于此：“我们讲说这些事，不是用人智慧所指教的言语，乃是用圣灵所指教的言语，将属灵的话解释属灵的事。”在真正的讲道中，是神在讲道人里面工作。

撒迦利亚书 4:6：“万军之耶和华说：不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。”所以请记住，不是你改变人的思想，而是由圣灵应用神的话语带来改变。

## 8) 行为方式的改变是悔改的果子

严格来说，悔改不是行为的改变；行为改变是悔改的结果。悔改并不意味着离弃你的罪；

仅仅意味着改变你的思想。在马太福音 3:8, 施洗约翰说：“你们要结出果子来，与悔改的心相称。”换言之：“好！你在心里已经改变了对神、对生命、对罪、对你自己的认识——现在让我们看看随之而来的果子吧。”

## 9) 最深刻的讲道是为悔改而讲道

因为生命改变只发生在人的思想发生改变之后，所以为悔改而讲道就是为生命改变而讲道——这是你能传讲的最深刻的讲道。

悔改是新约的核心信息。新约的传道人们传讲什么？

- 施洗约翰：“天国近了，你们应当悔改！”（太 3:2）
- 耶稣：“你们当悔改，信福音。”（可 1:15）
- 耶稣告诉门徒讲什么？“门徒就出去传道，叫人悔改。”（可 6:12）
- 彼得在五旬节讲了什么？“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗……”（徒 2:38）
- 约翰在启示录中讲了什么？悔改（参启 2-3 章）。

华理克牧师总结道：

我相信，当今讲道的一大不足，在于很多传道人不敢坚定地站在神的话语之上，谦卑却有力地挑战人们的意愿。这需要勇气，因为他们可能会拒绝你，拒绝你的信息；他们可能会生你的气，在背后议论你。所以现在，

我向你提出一项个人性的挑战——关乎生命的应用。你是否打算照着圣经被赐下的本意来使用它？你是否愿意为你的讲道没有专注于那些能改变人们品格和行为的应用而悔改？<sup>[17]</sup>

这是一位经验丰富的讲道老将所说的话，发人深省且具有挑战性。这些话提醒我们，以经文为导向的应用是多么必要！忠心的释经者不仅肩负着解释和阐明经文含义的责任；他们同样有责任去应用经文，为着听众有生命改变的回应而讲道。我们蒙召，是要作行道的人，而不仅是听道的人。因此，我们必须教导并激励我们的会众将圣经应用到他们的日常生活中。

接下来，让我们转向一个模型，来看看如何实现这一至关重要的目标。

## 2、进行应用的十项指导原则

### 1) 应用应当是以神 / 基督为中心的

对此阐述得最好的莫过于丹尼斯·约翰逊（Dennis Johnson），他写道：

讲道必须以基督为中心，必须在救赎历史的脉络中解经，必须着眼于改变，必须带着激情和个人应用宣讲宗教改革的教义核心（唯独恩典、唯独信心、唯独基督、唯独神的荣耀），并且必须使用与我们文化中的未信者（unchurched）相连的语言说话，打破他们

[17] Warren, “Preaching Tips That Will Change Lives” .

对基督教的刻板印象，使他们与那位满足罪人真实需要——无论是意识到的还是未意识到的需要——的基督面对面。<sup>[18]</sup>

约翰逊借鉴提摩太·凯勒 (Timothy Keller) 牧师的洞见，补充道：“无论是未信者还是信徒，他们在讲道中需要听到的都是福音，以及福音对于生命的意义：相信福音意味着因回应奇异恩典而活出一种充满信心的感恩生活。”<sup>[19]</sup>

这一观察至关重要，必须贯穿圣经宣讲的所有层面。耶稣是整本圣经的主角。祂是救主，拯救我们脱离罪的刑罚（称义）、罪的权势（成圣）和罪的存在（得荣耀）。以经文为导向的应用尤其关注成圣。我们的会众必须明白，他们靠耶稣而得救，也靠耶稣成长为基督的样式。西雅图的马克·德里斯科尔 (Mark Driscoll) 牧师将这一点称之为“讲道中的基督论问题”：

耶稣如何成为主角——救主 (the Hero-Savior)？整本圣经是一个故事，其中耶稣是主角。因此，要正确地教导和宣讲圣经，我们必须不断高举祂为主角。任何一篇讲道，若焦点不是耶稣的位格和工作，都将缺乏属灵权柄和能力，因为圣灵不会祝福除耶稣以外任何被高举的主角的教导……关于讲道的目的，以及它应当专注于使失丧者归信还是使得救者成熟，一直存在争论。这种在为慕道友讲道 (preaching for seekers) 和

为信徒讲道 (preaching for believers) 之间的表面冲突，只需注意一点就可以解决：二者都需要为自己的罪悔改，并信靠耶稣，从而靠着圣灵的大能活出新生命。<sup>[20]</sup>

## 2) 将应用编织进讲章的大纲或段落

换言之，让你信息的大纲成为你讲章的应用点。用清晰、简洁的完整句子陈述它们，使用现在时态，并与经文的清晰含义保持一致。一个来自歌罗西书 3:18-21 的简单例子，可以帮助我们看清目标。这段经文的上下文是耶稣基督的主权——祂的道丰富地存在于我们每个人心里（参西 3:16）。此处讨论的主题是基督徒家庭，其中给出对每个家庭成员的指示。以经文为导向的应用与以经文为导向的释经相结合，大致会呈现如下样貌：

题目：当基督成为家庭之主

大纲：

1. 妻子当顺服丈夫（参 18 节）
2. 丈夫当爱妻子（参 19 节）
3. 儿女当听从父母（参 20 节）
4. 父母当鼓励儿女（参 21 节）

我们应当认识到，经文的一些应用会更直接地作用于理性（信念），而另一些应用则更直接地作用于意志（行为）。有些应用则实际上会同时触及两者。关键在于，应用必须忠实于经文的本意。

[18] Dennis Johnson, *Him We Proclaim: Preaching Christ from All the Scriptures* (Phillipsburg: P&R, 2007), 54.

[19] Johnson, *Him We Proclaim*, 55.

[20] Mark Driscoll and Gerry Breshears, *Vintage Church: Timeless Truths and Timely Methods* (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 101-02.

### 3) 以让你的会众采取具体行动为目标

模糊不清的思维对讲章的任何方面都是致命的。在应用方面尤其如此。在使用圣经意象时，我们必须记住我们是在向羊讲道（参诗 23；约 10）；羊需要非常具体和明确的引导与指引。我们不能假定他们会自行领悟。这是所谓的“新讲道学”（New Homiletic）的致命弱点之一。我们不能指望我们的会众去填补讲道应用的空白。我们的目标是提供实际步骤，它们虽然具有挑战性，但靠着神的恩典和基督的力量可以达到。我们不能只用“应当”敲打他们的脑袋，却不告诉他们“如何做”。要挑战你的弟兄们成为教会和家庭的领袖，作敬虔的丈夫和父亲，但请务必向他们展示该如何做。

### 4) 将应用与例证相结合，并提供圣经带来改变的具体实例

同样，必须由经文来驱动这种结合。有些例子会触动理性，具有深刻的神学性；另一些例子则会打动心灵，关注实际生活。

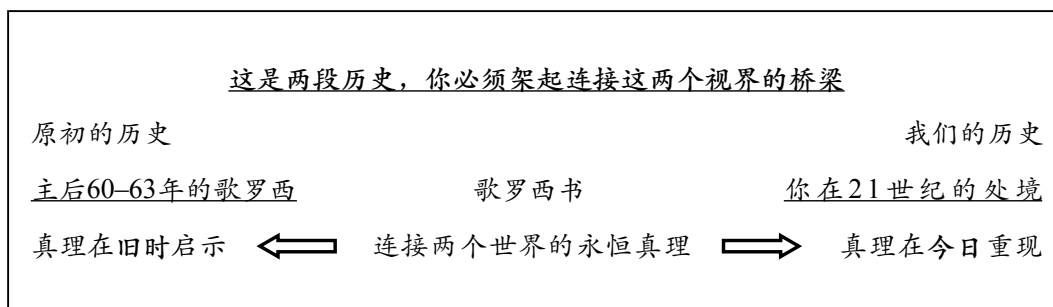
华理克说：

如果你想让你的会众与他人分享信仰，那就讲讲你们教会里已经在这样做的人的故事。如果你想让你的会众关怀病人，那就讲讲你们教会里那些关怀病人之人的故事。如果你想让你的会众友善待客，那就讲讲那些友善接待访客之人的故事。<sup>[21]</sup>

### 5) 以普遍原则的形式陈述应用

寻求那些在任何地点、任何时间、任何境况下都真实适用的真理。要记住一个终极原则：任何问题的答案都在于一个人，祂的名字叫耶稣。当你陈述普遍原则时，要与当下人们的需求、兴趣、问题和关注点相契合——这正是讲道相关性的关键。下图可以直观地说明我的意思：

你的原则必须与圣经的整体脉络和全部内容保持一致。信仰的类比（analogy of faith）在此至关重要：“圣经不会自相矛盾。”当你陈述这些原则时，要足够具体，以指明行动的方向。



（图表 1）

[21] Rick Warren, “Put Application in Your Messages,” Ministry Toolbox 317 (June 27, 2007).

对于任何经文，都始终问这 13 个问题：

1. 是否有榜样供我效法？
2. 是否有罪要避免 / 承认？
3. 是否有应许要支取？
4. 是否有祷告要重复？
5. 是否有命令要顺服？
6. 是否有条件要满足？
7. 是否有经文要背诵？
8. 是否有错误要避免？
9. 是否有挑战要面对？
10. 是否有原则要应用？
11. 是否有习惯要改变——即开始或停止？
12. 是否有态度要修正？
13. 是否有真理要相信？

#### 6) 让你的思想充满对生活中各种关系的理解

带着对教育、社会生活、职场、教会、价值观、思想生活、世界观、婚姻、家庭和性等各种关系的关注，来查考经文。让你的思想自由驰骋，探索经文所涉及的各种可能的关系。要切合实际，具体思考，而非抽象思辨。努力透过牧养对象的眼睛，设身处地地看经文。汉斯·芬泽尔 (Hans Finzel) 在《解开圣经》(*Unlocking the Scriptures*) 一书中，强调了四大类关系，每一类都包括具体的考量：

##### A. 与神的关系

1. 当明白的真理
2. 当顺服的命令
3. 当献上的祷告
4. 当留意的挑战
5. 当支取的应许
6. 当享受的团契

##### B. 与自己的关系

1. 当省察的思想或言语
2. 当采取的行动
3. 当效法的榜样
4. 当避免的错误
5. 当改变或提防的态度
6. 当调整的优先次序
7. 当追求的目标
8. 当持守的个人价值观或标准
9. 当离弃的罪

##### C. 与他人的关系

1. 当分享的见证
2. 当给予的鼓励
3. 当提供的服事
4. 当请求的宽恕
5. 当培育的团契
6. 当发出的劝勉
7. 当分担的重担
8. 当表达的恩慈
9. 当展现的款待
10. 当改变或提防的态度
11. 当离弃的罪

##### D. 与撒但的关系

1. 当争战的对象
2. 当识别的诡计
3. 当抵挡的试探
4. 当避免和承认的罪
5. 当穿戴的属灵军装<sup>[22]</sup>

#### 7) 经文的本意只有一个，应用却可以有很多

杰里·维恩斯 (Jerry Vines) 和大卫·艾伦

[22] Hans Finzel, *Unlocking the Scriptures: Three Steps to Personal Bible Study* (Portland: Victor, 2003), 64.

(David Allen) 遵循赫希 (E. D. Hirsch) 的观点而恰当地论述, 我们必须区分“意思”(meaning) 和“意义”(significance, 我们称之为应用)。他们指出: “当解经者面对一段经文时, 他可以基于一个前提展开工作: 这段经文存在一个确定的意思。他的任务是通过解经发现这个意思。完成这一步之后, 还有进一步的工作, 就是将这个意思应用到当代人身上。……因此我们提出, 一段经文只有一个本意, 却可以有多个应用。”<sup>[23]</sup>

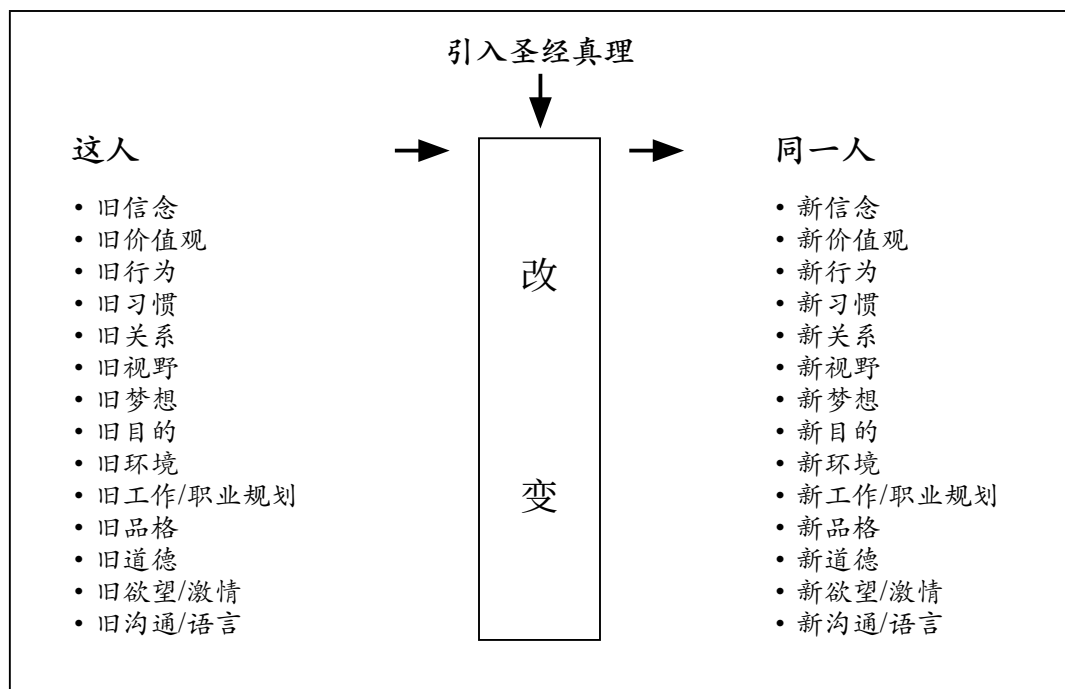
#### 8) 有意识地将通过解经得出的应用付诸实践

永远不要忘记, 直到你真正吸收所学真理,

并付诸实践后, 你才算彻底完成应用。事实上, 对经文的应用和实践, 将成为你理解圣经真理的注脚。如果你没有先将真理应用在自己身上, 就很难将其应用在别人身上。诚然, 没有人能将所有真理都应用出来。但是, 你应该殷勤、有意识地致力于实践某些真理。你现在正在为何事信靠神? 你在哪些方面仰望耶稣并支取祂的恩典? 你有什么行动计划, 以使你的思想和生活方式发生改变? 这些是你在向听众提问之前应该先问自己的问题。

霍华德·亨德里克斯 (Howard Hendricks)

提供了一个有用的对比 (参下图), 帮助我们看清曾经的位置 / 现在的位置, 以及我们盼望到达的目标 / 前进的方向:



(图表 2) <sup>[24]</sup>

[23] Jerry Vines and David Allen, “Hermeneutics, Exegesis and Proclamation,” *CTR* 1, no. 2 (Spring 1987): 315–16. 维恩斯和艾伦的见解并未否定那种引人入胜的可能性, 即存在更深层含义或所谓“更圆满的意义”(Sensus Plenior)。关于这个问题, 请参阅以下精彩的论述: D. Moo, “The Problem of Sensus Plenior,” in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and J. Woodbridge (Grand Rapids: Baker, 1995), 179–211。

[24] Hendricks and Hendricks, *Living By the Book*, 313.

### 9) 要警惕应用中的挑战和问题

霍华德·亨德里克斯警告我们，要注意他所说的那些“应用替代品”<sup>[25]</sup>。他提出了五个替代品；快速浏览并消化其中的每一个，对我们的学习大有帮助。

**第一，我们以解释代替应用。**人很容易满足于知识而非改变。这是可悲的，因为正如亨德里克斯父子（Howard Hendricks & William Hendricks）所说：“根据圣经，知而不行就是根本不知道。”耶稣说：“你们为什么称呼我‘主啊，主啊’，却不遵我的话行呢？”（路6:46）主耶稣说得很明确：要么别再称我为主，要么开始遵行我的吩咐——两者不可分割。雅各书4:17提醒我们：“人若知道行善，却不去行，这就是他的罪了。”知道真理却不照此去行的人，不仅是犯了错误，或是判断失误，而是在犯罪。在神看来，没有顺服的知识是罪。而我们有知识这一事实，只会增加我们的罪责。

**第二，我们以肤浅的顺服代替实质的生命改变。**在这种情况下，我们将圣经真理应用到我们已经应用的领域，而不是新领域。结果就是，我们的生命中并无明显和真实的改变。盲点依然存在，真理从未触及我们生命中需要改变的部分。

**第三，我们以将罪合理化代替悔改。**亨德里克斯指出：“我们大多数人都有一个内置的预警系统，用来抵挡属灵的改变。当真理过

于扎心时，警报就会响起，我们便开始为自己辩护。我们最喜欢的策略是将罪合理化，而不是悔改。”我们积攒了大量的应对之词，以至于每当真理过于扎心时，我们总有十几条甚至更多的理由，说明这些真理适用于其他任何人，唯独不适用于我。

**第四，我们以情感体验代替意志决定。**对属灵真理作出情感回应并无不妥。然而，如果这是我们唯一的回应，那么我们的属灵生命只不过是一个空洞的外壳，里面空空如也。我们追求的目标，是对神真理的意志性回应。我们所追求的，是基于圣经真理而作出的实质性、改变生命的决定。我们绝不能满足于仅仅接触神的真理，或因而感到扎心；我们必须被真理**改变**。真正的改变始终发生在意志层面。

**第五，我们以言语代替生命改变。**“我们只会夸夸其谈，却不付诸行动。”我们认为，如果我们能滔滔不绝或令人信服地谈论某处经文，我们就稳妥了。我们欺骗了他人，让他们以为我们已经掌握了那项圣经真理。但神不会被欺骗，祂知道我们的心，也知道我们的行为。撒母耳记上16:7说：“耶和華不像人看人，人是看外貌，耶和華是看内心。”希伯来书4:13补充道：“并且被造的没有一样在祂面前不显然的。原来万物在那与我们有关系的主眼前，都是赤露敞开的。”其他人被我们的花言巧语迷惑，但神不会。主察看内心，在祂眼前没有隐藏的事。

[25] Hendricks and Hendricks, *Living By the Book*, 291-97. 我在这部分中尽可能完全遵循他们的分析，详细引述原文。

## 10) 防备“应用的异端”

这一危险尤为普遍，我们将专门用一部分的篇幅来讨论它。我主要借鉴的是哈登·罗宾逊（Haddon Robinson）那篇出色的文章《应用的异端》（*The Heresy of Application*）。<sup>[26]</sup>

## 四、以经文为导向的应用中异端的危险

哈登·罗宾逊说：“在应用中传讲的异端，比在圣经解经中传讲的更多。”他指出：“传道人都想忠于圣经，他们在神学院也学习了释经学。然而，他们可能并没有学会如何从圣经文本走向现代世界。他们走出神学院才发现，传道人真正的问题是**应用**：‘我面前的这段经文，对于我的听众意味着什么（或者说如何应用）？’”

有时我们应用经文的方式，可能会让圣经作者说：“等等，那样就错误地运用了我所说的话。”这是一种异端：以错误方式应用了美好的真理。罗宾逊说，这种异端看起来就像是，根据路得记讲了一篇关于“如何与婆婆相处”的讲道——路得记不是为了解决婆媳问题而写的！

罗宾逊指出，这种应用方式会严重影响会众将来如何处理神的话语：

一个影响是，你摧毁了你所声称的正在宣讲的圣经。最终，人们开始相信任何带有圣经

味道的东西都是神的话语。长远的影响是，我们在传讲一套神话（mythology）。神话中包含一点儿真理，却掺杂着大量的虚构成分，而人们倾向于生活在这样的虚构之中。他们生活在推论（implications）的推论中，然后有一天发现，他们以为神所应许的，其实神并没有应许。

肯定我们所提供的应用步骤的同时，罗宾逊指出：“在应用中，我们试图将我们所相信的永恒之神的真理（这真理是在特定时间、地点和情境下给出的）应用到生活在另一个时间、地点和完全不同情境中的现代人身上。这比看起来要难。”

确实，正如罗宾逊所说：“圣经是具体的——保罗写信给特定的教会，故事也是具体的，但我的听众却是普遍的。”随后，他提供了避免应用中的异端的指导方针或原则，引出了他所谓的“抽象阶梯”（Ladder of Abstraction）的概念。他建议我们，应对所研究的每段经文提出两个问题：1) 这段经文关于上帝教导了什么？2) 这段经文关于人性教导了什么？对此，我们还要加上一问：这段经文关于耶稣教导了什么？

他解释了如何切入这个问题：

把经文直接带到现代情境中。在某些情况下，这很管用。例如，耶稣说：“要爱你们的仇敌。”（太 5:44）我对我的听众说：“你有仇敌吗？爱他们！”

[26] E. Rowell with H. Robinson, “The Heresy of Application,” *Leadership* 18, no. 4 (Fall 1997): 21–27. 编注：中文译本可参见：罗宾逊、拉森等，《讲道者工作坊》，林成荫、吕允智译（美国：更新传道会，2010）。

但当我继续往后翻，耶稣说：“变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。”（太 19:21）我犹豫了，不敢直接搬过来，因为我想：如果每个人都这样做，我们将会出问题，而且是大问题。

有些经文看起来好像可以直接应用到我的当代听众身上，但也未必。我需要了解经文背景和听众的处境。

罗宾逊再次正确地警告我们：“一段经文的意思，不能是它原来没有过的意思。也就是说，当保罗写信给他那个时代的人时，他期望他们明白他的意思……我不能让那段经文在今天的意义，是在古代世界原则上从未有过的意思。这就是为什么我必须解经。在我进入当代世界之前，我必须诚实地对待经文。”接着，罗宾逊将他的“抽象阶梯”应用到他在申命记中选取的一段非常不寻常的经文（他引用的经文首先出自埃及记 23:19, 34:26）。他的见解非常有帮助：

申命记 14:21 说：“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔。”首先，你必须问：“这到底是怎么回事？”从字面上看，你可能会说：“如果我有一只小山羊，今晚我想用它母亲的奶煮它作为晚餐，我应该三思。”

但现在我们知道，异教徒在敬拜他们的偶像时会那样做。因此，这里所禁止的，不是用母山羊的奶煮小山羊，而是禁止卷入神子民周围的偶像崇拜，或将其习俗带入他们的信仰中。

如果是这样，传道人把这段经文直接搬过来就行不通。你必须沿着“抽象阶梯”往上走几级，直到你达到这个原则：你不应该让自己卷入偶像崇拜的事情，即使是看起来与实际去拜偶像没有直接关联的方式。

换句话说，要寻找在任何地方、任何地点、任何时间、任何情况下都真实适用的真理。要在经文中下功夫，直到你一方面捕捉到其中所启示的神的形像，另一方面也看到所描绘的堕落之人的画像。

罗宾逊对我们所讨论的这一点作了进一步阐述：

我处理每一段经文时，首先做的一件事是向上提升到神。每段经文都有对神的启示，比如神是创造者或护理者。其次，我问：“这里的堕落因素（depravity factor）是什么？人性中的什么在反叛神的这一形像？”这两个问题是应用中很有帮助的线索，因为神永不改变，人类的败坏也永不改变。我们的堕落表现或许不同，但其本质仍是同样的骄傲、顽梗、悖逆。

以哥林多前书第 8 章为例，保罗处理吃祭偶像之物这个主题：

关于神的启示：耶稣基督是我们的救赎主。因此，保罗论证说，我决不吃肉，因为如果我伤了我弟兄软弱的良心，就是得罪救赎了他的基督。

堕落因素：人们想要维护自己的权利，以至于他们并不在乎为他们的弟兄而死的基督。

罗宾逊继续挑战我们：要在应用上诚实地对待经文和听众。他说：

我们总想在人们生活的具体事情上宣称“主如此说”，但我们并非总能如此。所以，我们需要区分从经文所得的各种类型的推论。这些推论可能是必然的、可能的、未必的或不可能的……

太多时候，传道人赋予一个可能的推论以必然的推论（即顺服层面的）才有的所有权威。只有对于必然的推论，你才能宣告“主如此说”。这将有助于我们避免在经文应用中的律法主义倾向！

在结束语中，罗宾逊对那些蒙召宣讲无误圣经的人说了一番充满牧者心肠的话：

擅长解经的人往往花大量时间在解经上，却可能不知道何时该停止。如果他们额外花点时间，来思考如何传达他们的研究成果，他们将受益匪浅。而另一些人则注重传达的方面。他们总能讲得切合时宜，但他们更为迫切的是需要花更多时间停留在圣经文本上，让经文对他们说话。

圣灵回应神的话语。如果我忠于圣经，我就给了神的灵可以动工的基础，而如果我讲的是《读者文摘》，圣灵就无从动工了……

这就是讲道的伟大之处。当传道人认真对待神的话语时，总会有事情发生。

## 结论

《威斯敏斯特公共敬拜指南》（*The Westminster Directory for Public Worship*）中写道：“传道人即使十分清楚地解释并确认了教义，但他不应以此为满足，而是要强调具体实践，应用于听道者身上。”<sup>[27]</sup> 为了有效地做到这一点，我们必须了解圣经和文化，了解圣经的世界和我们所处的世界。埃里克·亚历山大（Eric Alexander）说得好：

因此，我们的应用需要与时俱进。出于这个原因，了解我们生活的世界及其思维模式相当重要。出于同样的原因，了解我们会众生活的世界也很重要。传统上，福音派最善于了解圣经，最弱于了解世界。而其他人则大多善于了解世界，弱于了解圣经。但这两者没有理由必须相互排斥。<sup>[28]</sup>

当然，要做好这一点，我们需要求告神的圣灵——祂必须首先将圣经真理应用在神仆人自己的心中。再来听听亚历山大的话：

我们承认，也认同：圣灵才是神话语的真正应用者。对我们所有的思考而言，这都是一个至关重要、核心、基本的真理。是圣灵拿着神的话语，用它作为剑，刺入剖开魂与灵。但我们并不因此就无需竭力追问：“我应当

[27] 引自 Eric Alexander, *What Is Biblical Preaching?* (Phillipsburg: P&R, 2008), 29.

[28] Alexander, *What Is Biblical Preaching?* 30.

如何将这些真理应用于我自己的良心，然后应用于这些百姓的良心？”<sup>[29]</sup>

伟大的清教徒约翰·欧文补充道：“一个传

道人唯有将那篇道先对自己的灵魂传讲，他才能真正把它传讲给他人。如果道没有带着能力内住在我们里面，它就不会带着能力从我们而出。”<sup>[30]</sup> ✚

### 作者简介：

丹尼尔·埃金（Daniel Akin）博士自 2004 年起担任美东南浸信会神学院（Southeastern Baptist Theological Seminary）院长及讲道与神学教授。他与妻子育有四子。

---

[29] Alexander, *What Is Biblical Preaching?* 29.

[30] Alexander, *What Is Biblical Preaching?* 28. 关于本文的内容，我还想推荐两本书，它们对应用之重要性作出了相当精彩的论述：Daniel Doriani, *Putting the Truth to Work: The Theory and Practice of Biblical Application* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2001), 以及：罗宾逊、拉森,《讲道者工作坊》。

## 编后记：《以经文为导向的讲道》一书的价值

文 / 本刊编辑部

教会在新老领袖交替之际，往往面临一个难题：老一辈牧者深具威望，牧养经验丰富；新一代领袖大多影响力尚浅，牧养经验不足。就讲道而言，老牧者的信息往往深入浅出，其应用更容易被会众信服、接受；而新领袖的讲道则可能或晦涩或浅显，在应用上容易被人贴上“不切合实际”的标签。

这就促使我们思考：在讲道的应用上，或者说，在挖掘经文的适切性上，好的标准是什么？智慧的做法是什么？当然，即使不是处在新老领袖交替的特殊处境，这同样是讲道者需要面对的难题。

因为，在基于释经归纳得出圣经真理方面，以及在以基督 / 福音为中心构建讲章方面，释经学、圣经神学已经提供了比较完善的规范；但是在挖掘经文的适切性、发展讲道应用方面，却缺乏可被普遍采用的规范。这就导致在讲道应用方面，需要讲道人凭经验来完成。

如何给出应用，成为了传道人预备讲章过程中的难点。如果缺少对发展讲道应用方面的关注，除了在做法上缺少规范，在智慧上缺少积累；还会在实践中产生各种问题——除了前文所说新老交替时面对的难题，也包括：把讲台当炮台，无论哪段经文都能得出同样的应用，对教会重点关注事项的不断重复等。

一支主要由特别浸信会牧师和教授所组成的团队，在他们的著作《以经文为导向的讲道》(*Text-Driven Preaching*)<sup>[1]</sup>中，对于讲道中的应用部分进行了详细论述（本书的第11章）。本刊将其翻译成文——《以经文为导向的讲道应用》(*Applying a Text-Driven Sermon*)，以供读者参考。

那么，全书的主要内容如何，其中有哪些宝贵之处？本文首先参考三篇书评<sup>[2]</sup>，对本书做些介绍；之后，会基于上述译介文章，着重介绍其应用部分的价值。

[1] Daniel L. Akin, David Allen, and Ned L. Mathews, eds., *Text-Driven Preaching: God's Word at the Heart of Every Sermon* (Brentwood: B&H Academic, 2010).

[2] Book review by M. Lane Harrison, <https://mlaneharrison.com/2012/12/text-driven-preaching-gods-word-at-the-heart-of-every-sermon/>; Book review by Michael Duduit, <https://www.preaching.com/book-reviews/the-preachers-bookshelf-text-driven-preaching-gods-word-at-the-heart-of-every-sermon/>; Book review by David Norman, <https://www.davidnorman.org/text-driven-preaching/>.

## 本书的主要内容

本书共 11 章，由多位作者分别撰写，最终由其中的三位作者汇编而成。全书分为三个部分：

第一部分（1-4 章），主要探讨与传道人相关的议题。开篇第 1 章从修辞学的历史根源及其如何塑造讲道传统切入，首先介绍了亚里士多德著名的三种说服方式（修辞三要素）：人格诉诸（*ethos*）、理性诉诸（*logos*，或译作逻辑）与情感诉诸（*pathos*）。作者分别对这三要素加以界定，阐明其重要性，揭示它们之间的内在关联，并指出其对于当代传道人的现实意义。在第 2 章的历史概述部分，梳理了讲道发展的脉络，为读者提供了宝贵的综述。第 3 章指出，有效讲道的秘诀必须始于预备阶段。作者挑战讲道人：当在讲章预备中完全倚赖圣灵，在研读与默想中仰望祂的带领。然后从多个角度展示了如何在预备过程中实际地倚靠并顺服圣灵。第 4 章进一步探讨了传道人的品格与圣洁议题，并提出一个核心论点：经文应是传道人讲道内容的主体与根基。<sup>[3]</sup>

第二部分（5-8 章），主要讨论讲道的预备。这一部分信息丰富，为讲道预备的实践提供强有力的资源，既能够鼓励、提醒，也能带来更新。第 5 章为以经文为导向的讲道奠定

基础，明确指出：讲章不仅应当基于圣经，更应切实阐明经文的意义。作者进一步说明，以经文为导向的讲道也当忠于经文的内容、结构，以及经文的精意。这两句话清晰地描述了什么是以经文为导向的讲道。本部分的价值在于：不仅详细说明了预备讲章的步骤，还设计了一系列有助于对经文进行适当而全面分析的问题（第 6 章）。此外，书中对圣经文体（第 7 章）和圣经神学（第 8 章）的介绍，也引导读者在研读与预备中真正进入经文、把握经文。<sup>[4]</sup>

第三部分（9-11 章），聚焦于讲道本身。其中对传播理论的介绍（第 9 章），有助于传道人思考如何以最佳的方式将信息的传递效果最大化。关于信息传递（*delivery*）的章节（第 10 章）也颇具启发性，它妥善地处理了情感与理性之间的关系。最后的应用章节（第 11 章），则提供了极佳的原则框架，帮助读者理解：在讲道中保持忠实的应用为何如此重要，以及应当如何去做。<sup>[5]</sup>

## 本书的宝贵之处

为什么还需要另一本关于释经式讲道的书呢？本书的作者兼编者之一大卫·艾伦（David Allen）在导论中指出，很多人尝试在以经文为导向的讲道和当今许多打着释经式讲道旗号的讲道之间作出区分，因为他们发

[3] Book review by M. Lane Harrison.

[4] Book review by M. Lane Harrison.

[5] Book review by M. Lane Harrison.

现，后者名不副实。艾伦提出的十二步讲章预备方法<sup>[6]</sup>，既能帮助年轻传道人，也能造就经验丰富的讲道者——对前者具有指导意义，也促使后者反思自身实践。

艾伦提醒读者，以经文为导向的讲道，并不意味着必须拘泥于某种演绎式的讲章形式，也无需依赖于诸如三点式结构或押头韵之类刻意的人为大纲技巧。一篇好的、以经文为导向的讲道，只要能够清楚解释经文本身的意义，完全可以呈现为多种不同的形式。<sup>[7]</sup>

艾伦认为，当今许多教会的属灵贫乏，根本原因在于讲道中圣经内容的缺失。真正以经文为导向的讲道，不应该把时间浪费在细枝末节上，更不该让会众离开时仍不明白神藉着这段经文对他们说了什么。<sup>[8]</sup>他进一步观察到，当今太多的讲道是水平层面的，而不是垂直层面的——这种以人为中心的讲道，只不过是迎合会众所谓的“感受式需要”，却未能将那位唯一能真正满足人真正需要的主高举在他们面前。

## 本书对讲道应用的论述

本书的另一位作者兼编者丹尼尔·埃金（Daniel Akin）在书的最后一章，论述了应用的定义及其重要性，并在如何预备应用方

面提供洞见。<sup>[9]</sup>埃金认为，应用是将圣经中的真理与听众的生活联系起来的过程，旨在解释真理的相关性，并鼓励听众根据圣经作者的原意作出改变。就此而言，不带应用的讲道是不完整的，传道人应当针对会众在现实世界中的痛苦、罪与真实的需要提供真理的膏油。

关于什么是以经文为导向的应用，埃金提出了五项核心要素：

1. 以圣经释经为根基，将应用建基于通过对圣经文本进行分析所获得的真理上。
2. 忠于经文作者原意，不可为了某种预设的讲道应用而操弄扭曲经文原意。
3. 展现圣经真理在听众当前生活处境中的相关性和实践性。
4. 包含实际的例证、榜样与建议，以便听众能够采纳，并按照所教导的圣经真理生活。
5. 说服和劝诫听众以顺服的信心回应，鼓励他们践行真理，并警告忽略的后果。

以经文为导向的应用之所以必要，埃金认为至少有五个原因：

1. 应用是神启示的主要目的之一。
2. 应用平衡讲道中的信息。

[6] 这十二个步骤分别是：1. 从段落层面开始，然后推进到句子、从句、短语和单词层面；2. 分析段落内的句子和从句；3. 分析段落中的关键短语；4. 对文本中的重要词语进行研究，注意重复出现的词以及属于同一语义域的词（具有相似含义的不同词、反义词等）；5. 进行翻译比较：查看几种不同的译本，了解它们如何处理该段文本；6. 查阅注释书；7. 对段落进行图解分析（使用句法框图或结构框图）；8. 根据前述成果，拟定一个释经大纲；9. 根据释经大纲，拟定讲道大纲；10. 撰写讲章主体部分：重点放在解释经文、举例说明和生活应用上；11. 撰写讲章的开头和结尾；12. 思考宣讲技巧：如何宣讲才能突出经文的精髓。

[7] Book review by Michael Duduit.

[8] Book review by Michael Duduit.

[9] Book review by David Norman.

3. 应用将圣经聚焦于会众的真实需要。
4. 应用使圣经原则在真实生活处境中具体化。
5. 应用在圣经的世界与我们生活的世界之间架起必要的桥梁。

在最核心的关于如何进行应用的部分，埃金的论述分为两点。

首先，他引用华理克牧师的宝贵见解，透过九点观察来说明生命改变的逻辑与原理：一个人的行为基于他的信念，当他犯罪时是因他相信了谎言，因此不是要先改变他的行为，而是要先改变他的信念。神的话语藉着圣灵的大能，可以改变人的思想和信念，从而使人结出悔改的果子。因此，最深刻的讲道是为悔改而讲道。

其次，他着重阐述如何实现应用这一至关重要的目标。在这一点上，他详细列举十项指导原则，涉及应用的目的、应用的方式、应用的原则、应用的多样性、应用中的问题与挑战等方面。

文章最后，埃金专门指出讲章应用中一个颇为普遍的危险，他称之为“应用中的异端”。在此，他引用哈登·罗宾逊的话：“在应用中传讲的异端，比在圣经解经中传讲的更多。”这种异端是以错误的方式应用了圣经美好的真理。例如，将路得记的要点理解为

如何处理婆媳关系。埃金认为，这种应用方式会严重影响会众将来如何处理神的话语。因此，他引用罗宾逊的“抽象阶梯”（Ladder of Abstraction）<sup>[10]</sup>的概念，来帮助传道人学习如何将一段特定历史背景下写成的经文，忠实地应用到完全不同的当代处境中，而不沦为牵强附会或律法主义。另外，埃金提醒，在使用“抽象阶梯”时，要留意区分从经文推导出的四种含意层次（罗宾逊提出的）——必然的含意、可能的含意、未必的含意或不可能的含意，绝不能将可能的含意当作必然的含意来宣讲。

## 结语

埃金在如何预备讲道应用方面的见解，颇为清晰、有条理，深具学术性与实践性，且展现出属天的智慧和教牧关怀。这些内容不仅便于传道人在预备讲章应用时学习、实践，对于当代中国家庭教会面临的挑战，也具有宝贵的参考价值。

对于当今的中国家庭教会而言，无论是新老领袖的交替，还是因教会分堂、植堂而产生的领袖更迭，会众建立起对新领袖的信任是一个充满挑战的过程。如何平稳地完成教会领袖的新老交替，涉及到方方面面，如牧者的资格、品格、成长，教会建制中会众对新领袖的认出与顺服，教会牧者与会众在福音认信与牧养方式上的共识等。

[10] “抽象阶梯”是罗宾逊提出的一个帮助传道人从圣经经文的历史处境过渡到当代应用的思维工具。在处理一段经文时，分为两步。第一步，从经文的具体细节开始，沿着“阶梯”向上爬，剥离特定历史文化的表象，寻找背后那个永恒的神学原则。第二步，带着这个永恒原则走下“阶梯”，进入当代会众的处境，将其应用为今天会众可以执行的行动。“抽象阶梯”可以保证讲道应用的权威性来自经文本身，而非传道人的个人主观臆断。——编者注

其中，讲道中的应用常常成为一个矛盾爆发点。如本文开头所提及的，新传道人在讲道的应用方面缺乏牧养经验，给出的应用常被认为不切实际。因此，埃金对于讲道应用方面的论述，可以作为一份指南，以帮助刚刚登上讲台的传道人，在预备讲道的应用上越来越有章法，越来越有智慧。

另外，埃金这些关于应用的见解，也具有塑造教会文化的价值。对于老牧者，这些内容可以提醒他们在应用时，不掺杂自己的领袖意志，而是被主的话语支配，忠实地进行解经讲道；对于新领袖，这些内容可以对他们有所提醒，使得他们在构建应用时，具有基于圣经的谦卑、坚定和勇敢，进行扎实的解经、学术上的深入钻研，也

通过对会众有更具体的了解，在祷告中不断认出圣灵对会众要说的话；对于会众，当他们不认可新领袖关于讲道中的应用时，这些内容可以提供一个框架，帮助他们有理有据地提出问题或建议，避免模糊评价，只传递了不信任的情绪，却找不到具体可谈、可解决的问题。

总结来说，对于教会中的老牧者、新领袖、会众们而言，以经文为导向的讲道应用是所有人追求的目标，更是上帝对祂百姓的心意。祂希望我们认识祂、爱祂并顺服祂。因此，我们需要为此不断祷告，求神兴起忠心而有见识、有爱心的下一代传道人。愿父神的恩惠伴随主的教会，在圣灵中延续到新的世代！✝





## 设立长老

我从前留你在克里特，是要你将那没有办完的事都办整齐了，又照我所吩咐你的，在各城设立长老。若有无可指责的人，只作一个妇人的丈夫，儿女也是信主的，没有人告他们是放荡不服约束的，就可以设立。监督既是神的管家，必须无可指责，不任性、不暴躁、不因酒滋事、不打人、不贪无义之财；乐意接待远人，好善、庄重、公平、圣洁、自持，坚守所教真实的道理，就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了。

——提多书 1:5-9