

教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2026年6月第2期 总第 106 期

末世的教会领袖

末世的教会领袖

——基于提摩太后书3:1-4:4的事奉装备

照圣经之法传讲律法

神学生的属灵生活

承先启后的事奉：生命影响生命的领袖塑造

众长老带领的会众制教会治理

附：一位持长老制教会治理观人士的回

访谈路牧师：神在祂的教会中掌权

——记述一间改革宗浸信会教会的长执选立过程

书评：《谦卑之道：奥古斯丁的讲道神学》

目录



本期主题： 末世的教会领袖

01

讲道释经

末世的教会领袖

——基于提摩太后书 3:1-4:4 的事奉装备 / 卡森 (D. A. Carson)

在提摩太后书 3:1-4:4 中，保罗首先描绘了一番末世的图景；接着，他开始向提摩太发出劝勉：作为教会领袖，在这样一个充满混乱、迷惑与属灵败坏的末世处境中，应当如何生活、事奉，以及哪些事情需要始终坚守并置于生命的中心。保罗教导提摩太要效法正确的榜样，不要对这个世界心存幻想，更重要的是，当紧紧持守圣经，且要想尽一切办法教导神的话。

14

照圣经之法传讲律法 / 查尔斯·毕列治 (Charles Bridges)

在事奉中，准确地分辨律法与福音何等重要。二者一旦被混淆，就会把律法讲成某种在救恩上有效的原由，或把律法的要求讲成好像可以靠自己的力量去完成似的。这种不合福音的混杂，阻碍人自由而直接地来到神面前；甚至真诚的基督徒，有时也更多从自己对律法的顺服中寻找安慰，而不是从福音的义中寻找安慰；结果，持续的失望就使他们落在因惧怕而生的奴仆之心之下，而不能欢喜快乐，也不能站立在基督所赐的自由里。这种“别的福音”会助长自义的心态，给被唤醒的良心带来困惑和愁苦，并且拦阻人在福音里得着一致与坚固。

26

教会建造

神学生的属灵生活 / 本杰明·华菲德 (Benjamin Warfield)

征兵官不会争论：士兵是有右腿好，还是有左腿好；士兵应该有两条腿。我们有时听人说：“跪着十分钟，胜过读书十小时。”意思是说，前者能使人更真实、更深刻、也更有效地认识神。对此，一个合宜的回应应当是：“以祷告的心读书十小时不是更有收获吗？为什么你认为非得离开书本，才能转向神呢？”

36

承先启后的事奉：生命影响生命的领袖塑造 / 高兴

曾经，我深受我的老师影响；而如今，我所牧养的弟兄姐妹也被我深深地塑造着。这种生命影响生命的模式，贯穿了我的整个事奉生涯。实际上，这正是新约圣经中的门徒训练模式。使徒保罗与提摩太的关系，就是这种模式极好的范例。这种基于关系和榜样的全人栽培模式，可以应用于今日教会对于年轻同工的训练与栽培中。作为牧者，我们的生命中需要有“保罗”——那些可以教导、督责、做我们榜样的属灵长者；同时，我们也要去训练我们生命中的“提摩太”——那些需要被装备、被引导、将来要接续我们事奉的年轻同工。

48

神学探讨

众长老带领的会众制教会治理 / 撒母耳·沃尔顿 (Samuel Waldron)

众长老带领的会众制教会治理，首先是一种“会众制”教会治理，其次是由众长老带领的教会治理，第三它是一种改革宗或清教徒式的教会治理，受敬拜的限定性原则的指导。

www.churchchina.org



编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

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

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。

未经作者授权，任何印刷性

书籍刊物及营利性电子刊物

不得转载。欢迎非营利性电

子刊物转载，但须注明出处

及链接（URL）。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

这一治理模式内部存在许多变体和差异，其中最重要的区别在于长老的组织架构和长老的权柄。有两个历史时期有助于我们理解这一制度：后使徒教会时期和包括特别浸信会在内的清教徒公理会时期。该模式涉及的四项原则——清教徒原则、独立制原则、民主制原则和众长老原则——必须根据圣经加以论证。

附：一位持长老制教会治理观人士的回应 文 / 罗伊·泰勒 (Roy Taylor) 译 / 梁曙东 校 / 无声

简言之，限定性原则就是：神通过圣经规范教会的敬拜和治理，神的话语未作要求的，教会并无权柄提出要求。这样的陈述消解了罗马天主教立场带来的危害——罗马天主教认为，教会有权在没有圣经依据的情况下对神学、敬拜和教会治理作出宣告；也消解了路德宗立场带来的危害——路德宗允许在敬拜和教会治理方面存在非常宽泛的“无关紧要之事”；还消解了圣公会立场的危害——圣公会要求人服从《公祷书》和教会等级制度，却未充分顾及良心的问题。圣经关于敬拜和教会治理的教导的某些方面是容易辨别的。然而引发争议的，正是那些更普遍的圣经原则和历史先例，而这些有可能是因文化而异。

历史回顾

82

访谈路牧师：神在祂的教会中掌权 ——记述一间改革宗浸信会教会的长执选立过程 / 本刊编辑部

教会的长执选立过程向所有人显明：教会与这个世界的运行方式是不一样的。我们是一群被神呼召出来、属神的子民，我们选立领袖，不是尔虞我诈，不是靠权力运作，也不是看谁跟牧师关系更好；而是单单按照圣经的原则，依据一个人的品格和恩赐，以及会众在神面前清洁的良心来作出判断。因此，整个过程既是公开透明的，又是审慎圣洁的。这一切都在反映一个事实：神正在祂的教会中作王掌权。这是何等美好的画面！

96

书评：《谦卑之道：奥古斯丁的讲道神学》 / 彼得·桑隆 (Peter Sanlon)

《谦卑之道：奥古斯丁的讲道神学》一书深入分析了奥古斯丁讲道的教义前提与伦理设定，为学界重新审视其讲道提供了重要补充。这项关于奥古斯丁讲道的研究，不仅加深了我们对奥古斯丁讲道本身的理解与欣赏，也对我们当下的讲道实践提出了有力的挑战；将我们的目光重新引向谦卑这一属灵美德，并提醒我们：讲道绝非可以被简化为一套技巧。相反，它是一种属灵的操练，要求讲道者必须从内心深处去认识并归向那位谦卑的基督。

封三

清教徒论牧师职责 / 周毕克 (Joel R. Beeke)、马可·琼斯 (Mark Jones)

清教徒就地方教会牧师的多重职责，持有基本一致的观点。欧文重点强调了十一项责任，其中包括：藉着传讲上帝的话语来牧养会众；持续、热切地为会众祷告；执行圣礼；持守福音的教义并为之辩护；为灵魂归信而努力；看顾信徒的需要；过敬虔的生活等。





末世的教会领袖^[1]

——基于提摩太后书 3:1-4:4 的事奉装备

文 / 卡森 (D. A. Carson)

译校 / 述宁

一、末世的图景

1、已然未然之间的圣战

你该知道，末世必有危险的日子来到。(提后 3:1)

在当今时代，上述这类经文往往会导致教会的某些群体沉迷于对末世、终末时代或者末日的疯狂揣测之中。前几天，我在三一福音神学院的一位天性幽默的同事开玩笑说，他想趁这股热潮“捞一把”，考虑写一套书，名叫《紧随其后》(Right Behind)。不过，就算他不写，市面上也早已有一套叫《末世迷踪》(Left Behind)的书。^[2] 这一类题材总是能够轻易俘获人的眼球。然而，不管我们怎么评价这类富有想象力的作品，圣经确实论到了末日的若干重要真理；若传道人为遏制这股揣测狂潮而忽视这些真理，这样

的做法对教会并无益处。我们必须妥善处理这些事情，而不仅仅是置之不理。

圣经在处理末世问题上最引人注目的一点，或许就是：尽管它确实论到了世界终结时的一些事，即基督再来时会发生的事；但它更多强调的是这一事实，即从基督第一次降临到祂再来，这整个期间，我们就已经活在末世之中了。很多经文说得非常清楚。例如，约翰一书 2:18 说：“小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了。”请留意，约翰并不是说：“你们也许听说末了有一个敌基督者。但我不认同这个说法，根本没有那回事。因为现在已经出现了许多敌基督者。”他说的乃是：“你们曾听见说，那敌基督者要来；正如在末了会有一个敌基督者，现在已经有许多敌基督者出来了。”

[1] 本文取自 TGC 网站，网址链接：<https://www.thegospelcoalition.org/sermon/equipped-to-serve-part-4-2-timothy-3-1-4-8/>。2026 年 6 月 11 日存取。文中标题为编者所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注
[2] 《末世迷踪》(Left Behind) 是全球销量最高的基督教末世题材系列小说之一，由美国作家蒂姆·莱希 (Tim LaHaye) 与杰里·詹金斯 (Jerry Jenkins) 合著。该系列包含 16 本书，其中有 4 本已经译为中文出版。这套书基于一种前千禧年派的被提神学。——编者注

这正是典型的新约视角——从基督降临之初到祂再来，存在着两个时代的重叠。旧时代正在消亡；新时代则以强有力的方式破晓。国度已经降临，尽管尚未完全成就。换句话说，我们活在已然与未然之间。基督已经来了，但又尚未完全来临。教牧书信中描述了相当多的末世标志，并告诉我们在末世应当如何生活。例如，提摩太前书 4:1：“圣灵明说：在后来的时候，必有人离弃真道，听从那诱人的邪灵和鬼魔的道理。”在这节经文的上下文中，保罗谈的是他那个时代正在发生的事情，而不是在预言两千多年后才会发生的事。同样，在提摩太后书 3:1 及后面的部分，可以非常清楚地看到，保罗明白，他和提摩太都活在末世，因此他告诉提摩太该如何回应末世中所发生的事。

这一切都以一个巨大的战争为前提。奥斯卡·库尔曼 (Oscar Cullmann) 提出了一个广为人知的神学概念^[3]，他通过区分“诺曼底登陆日” (D-Day) 和“欧洲胜利日” (V-E Day)，来说明基督徒如今正生活在已然与未然之间——决定性胜利已成定局，但最后的仗仍需去打。

我们知道，二战结束后，这两个日子的区分显得非常重要。在诺曼底登陆日，东线俄军已势如破竹，北非盟军也已取得胜利，正沿着意大利半岛向北推进。在三天之内，约一百三十万军队携带着海量的战争物资在诺曼底成功登陆。任何一个有理智的人都能

看出：战争实际上已经结束了。无论从兵力数字、后勤保障、能源供给、钢铁供应，还是从消耗战与战场主动权来看，德军都已是强弩之末。那么，希特勒是怎么回应的呢？他会说“我搞砸了”，然后求和吗？完全没有。恰恰相反，此后爆发了整场战争中最惨烈的一些战斗。在“突出部战役” (Battle of the Bulge) 中，德军若非燃油短缺，几乎又一次打回海岸线；而在东线，俄军持续推进，柏林则经历了整场战争中最血腥的攻城战之一。

但最终，欧洲胜利日还是来临了——直到那一天，战争在欧洲才真正结束。库尔曼要表达的是：从某种意义上说，基督的第一次降临——包括祂的道成肉身、代替我们受死，以及祂的复活——对基督徒而言，就是我们的“诺曼底登陆日”。从属灵角度说，任何一个稍有见识的人都明白：这场战争的胜负早已注定。你知道最终谁会得胜。那场决定性的战争已经打完了。在原则上，魔鬼已经是一个被击败的仇敌了。哪一方终将得胜，已经毫无疑问；但这是否意味着魔鬼就会俯伏下来求“我投降”？当然不是。启示录 12:12 非常有力地描绘了这一点：“因为魔鬼知道自己的时候不多，就气忿忿地地下到你们那里去了。”

所以，我们就会一再经历“突出部战役”——魔鬼试图再次突围。它明知自己的结局将至，并且正因为知道这终局，就在震怒中一

[3] 奥斯卡·库尔曼是 20 世纪著名的新约神学家、法国路德宗神学家 (1902-1999)，他在《基督与时间》(Christ and Time) 一书中，用二战中的两个关键节点来解释基督复活与再来的关系。这一类比至今仍被广泛引用。——编者注

再爆发，在一场又一场最血腥的争战中肆虐。直到最后，我们的“欧洲胜利日”——基督亲自再临的时候来到。我们正活在末世之中，活在这场已然与未然之间的圣战末期；这正是我们当有的眼光。这意味着，我们应当预料到某些冲突、某些困难、某些挑战，并预备好面对这些。我们正卷入一场巨大的属灵争战——这种异象在圣经中不是一而再、再而三地出现吗？

圣经中论及属灵争战的内容非常多。比如，以弗所书第6章的图景：要穿戴神所赐的全副军装，好抵挡我们灵魂的大仇敌。我们争战的对象不是属血气的人，而是魔鬼自己，以及那一切黑暗中迷惑人、凶猛攻击人的势力。因此，如果你不预备好进入这属灵的战场，就不要进入事奉。如今，我们因着对现实战争的厌倦已经变得如此软弱，以至于唱像《信徒精兵歌》(Onward, Christian Soldiers)这类的诗歌，都会让我们感到尴尬。从某种意义上说，虽然我们要避免把教会变成军国主义或沙文主义，但我们必须清醒认识到自己身处真实的属灵战场；若缺乏这种争战意识，便会成为整个属灵共同体成长的障碍。

2、罪人本性的写照

因为那时人要专顾自己、贪爱钱财、自夸、狂傲、谤讟、违背父母、忘恩负义、心不圣洁、无亲情、不解怨、好说谗言、不能自约、性情凶暴、不爱良善、卖主卖友、任意妄为、自高自大、爱宴乐、不爱神，有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意，这等人你要躲开。(提后 3:2-5)

保罗在这里列出了十九项罪人的本性写照。这不是某种军国主义、沙文主义式的冲突；它真正所描绘的，是一场对抗魔鬼、对抗罪的争战。

前四项描绘的是自私——“专顾自己、贪爱钱财、自夸、狂傲”。提摩太前书 6:10 谈到了那些贪恋钱财的人，他们被引诱离了真道。而自夸，正像约翰一书 2:16 所说的“今生的骄傲”，人因自己所拥有、所得到、所成为的一切而自夸。

后面的两项，则暗示一种在社会关系上具有破坏性的行为——“虐待 (abusive；译注：和合本译为‘谤讟’)、违背父母”。无论在言语上还是在行为上，虐待都是深具破坏性的。它造成家庭中的破裂，使人们以恶劣的方式彼此相待。虐待会伤害、毁坏他人，表达的是对人的恨。这会加剧彼此之间的矛盾，甚至会演变成肢体暴力。我相信，在我们的教会中，可能都有一些人曾在自己的原生家庭中遭受虐待。而违背父母是一种极可怕的心灵悖逆、内在反叛的标志。若你连对父母都是悖逆的，那么你本质上就是一个悖逆的人。

接着，是四个否定词：“忘恩负义、不圣洁、无亲情、不解怨。”仿佛是在说明，上文所揭示的破坏性，有一部分正来自道德的缺失：不是有爱，而是冷漠；不是感恩，而是忘恩。随后，又有两个与言语和行为有关的词：“好说谗言、不能自约。”

接下来，是两个情感强烈的词：“性情凶暴、不爱良善。”有些译本把“性情凶暴”译作

“残忍”，字面意思是未被驯服、野蛮凶暴，行为几乎与猛狮无异，是那种未曾受约束的兽性。而不爱良善，也就是不喜爱美善之事。这里再次显出一种真实的爱与情感的缺失——对于真实、尊贵、良善、甘美、宝贵之事毫无爱慕。

之后三项，似乎显示保罗从这个时代的总体特征逐步转向那些假教师身上。经文说：“卖主卖友、任意妄为、自高自大。”他们几乎从不考虑长远后果。什么潮流来了，他就跟上；什么口号响了，他就敲鼓助威；什么风尚流行，他就贴上去。可是，他对于自己的行为、言论、潮流、偏好所带来的后果，却毫不在意。他们的行动很快，却没有智慧；总是自作聪明，甚至在神学上也是如此。他们过度主张自己的意见，却极度缺乏谦卑，无法接受和顺服教会长久以来所持守的立场。他们常常抱怨：“这些死板的教会啊，总是在做那些一成不变的事……我们希望教会在每次祷告前先点上一根蜡烛，这多神秘，多有象征意味！”他们如此迷恋自己的看法，以致不愿意从基督教会跨越千年的经验中汲取教训。

最后两个词是：“爱宴乐、不爱神。”在细数了这十九项罪人的本性之后，保罗发出最严厉的指控：“有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意。”意思是，宗教本身成了一场表演。有时，这种表演是一种禁欲主义姿态；有时，它是以某种知识为资本的炫耀；有时，它展示力量；有时，仅是一种礼仪性的展示。但归根结底，它就是表演。然而，那种真正改变生命的能力，那种把人从贫民窟中带出

来、使他们成为永生神儿女的能力，那种使男女与神和好、彼此和好的能力，却完全缺席。甚至，人们并不渴慕它；他们感兴趣的，只是这场表演。

教会本身竟变成了某种名利场。这有点像提多书 1:16 所说的：“他们说是认识神，行事却和祂相背；本是可憎恶的，是悖逆的，在各类善事上是可废弃的。”保罗这话说得非常严厉。实际上，这些敌对者是在说，真正的敬虔可以由他们的知识来证明；但他们并没有那种心意更新而变化的行为，足以支撑他们的宣称。

当然，在古代世界，许多异教本来就是如此，他们把灵性与伦理分开了。在异教世界里，你可以显得非常“属灵”，却丝毫不影响你的生活方式。唯独圣经坚持认为，人的信心和行为不可分割。若你真是属灵的人，就一定会改变你的行为。如果宗教变成一种你大张旗鼓展示的东西，却丝毫不影响你的生活方式，你仍然有婚外情、说假话，也不舍己爱人，那么从圣经的角度看，这一切就毫无价值。所以，保罗在第 5 节警告说：“这些人你要躲开。”

当然，这是一个重要原则，但我们仍需小心，这并不是唯一的原則。因为令人遗憾的是，这些特征中的一项或几项，时不时也会出现在我们每个人的生命里。如果一旦有人在这十九项中的任何一项上跌倒，我们就一概与他断绝往来，那么我们最终也要弃绝自己了。我们将把所有人都逐出教会，也包括我们自己。也就是说，若我们把“这些人你

要躲开”这句话，用在任何一个曾犯过其中某项罪的人身上，那么我们就只能看到一个空荡荡的教会。

然而，这个强调仍然极其重要。因为当这些事一旦形成了某种模式，你就在那里看见末世的邪恶：一种假冒的宗教，一种披着华丽外衣的自我迷恋，一种去神化的偶像崇拜——把我们自己放在宇宙的中心，也把我们的选择、实践，甚至我们的敬拜形式放在中心位置。可到头来，我们并不真正渴慕俯伏于神所启示的关于祂自己、关于这个世界、关于我们身份的一切真理之下。

人类最首要的责任，就是承认自己是受造物，不是创造主。除此之外的任何做法，都是在把神从神的位置上挪开（de-Godding of God），都是偶像崇拜的开端。这就是伊甸园里的那种罪。不过，如果我们承认自己是受造物，那么我们就必须从神和祂的话语开始，从祂的属性和祂的荣耀开始。祂才是一切的中心。我们是为祂而存在；祂不是为我们而存在。若我们开始把神想成某种住在远方、专门为我们效劳的存在，又说：“我要自己来定义神是怎样的，祂必须要赐福给我。”那么，对于任何真正从自己受造物身份出发思考的人来说，整套观念都极其荒谬；这无非就是偶像崇拜。约翰一书的结尾说：“小子们哪，你们要自守，远避偶像。”（约一 5:21）

约翰一书中谈了很多后来被称为“原始诺斯底主义”的危险，谈到真理的重要性、十字

架的中心性等；也谈了彼此相爱、彼此代祷等实际劝勉，结尾却说了一句要远避偶像。第一次读到这里时，会让人忍不住愣一下：“作者为什么用这句话结尾？他在这封书信前面其实没怎么在谈偶像崇拜呀！”但当你停下来思想时，你就会明白：作者的意思是，凡是不承认福音那更新改变人的大能，不承认真理中关于基督是谁的宣告，不承认对弟兄姐妹的爱，不承认那种深深委身的顺服，也不是一次又一次回到十字架——即整卷书的核心——就都是偶像崇拜，因为那背后已经是在拜另一位神了。

20 年前，美国两位社会学家——克里斯蒂安·史密斯（Christian Smith）和梅利娜·丹顿（Melina Denton），出版了一本书，名叫《自省》（Soul-Searching）^[4]。在书中，他们极其深入地探究美国青少年的信仰状况。这不是一本基督教书籍，而是一项非常扎实的、很有能力的社会学研究。他们深入追问：美国青少年的宗教生活究竟是怎样的？他们真正相信的到底是什么？最后，他们把研究的现象概括为三个字母：MTD（Moralistic Therapeutic Deism），即道德主义疗愈式自然神论。

这些青少年所理解的神，大体上是一种自然神论式的神观。他们确实相信，这世界有一位神，并且某种意义上创造了万有；然而，这位神并不真正介入世界日常的运行。世上的事务，终究还是需要人自己去面对、处理。这便是其中“自然神论”的部分。

[4] Christian Smith, Melina Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York: Oxford University Press, 2005).

与此同时，这位神也被认为关心道德与伦理，关心人的是非善恶——这便构成了其“道德主义”的一面。人应当善待他人，应当努力成为一个体面而良善的人；天堂与地狱也确实存在。然而，大多数人最终都会进入天堂：一方面，因为人本身并不算太坏；另一方面，因为归根到底，这位神本身也是温和而宽容的。他期望人行善，而人也理当尽力活得正直、友善。

但更重要的是，这位神希望我们快乐。既然他愿意我们快乐，他便会关心那些能够带来幸福感与满足感的事物，并在某种程度上将这些赐予我们。这便是其中“疗愈式”的部分。偶尔，当人在重大危机中向他祷告时，他也会适度地介入，给予帮助与安慰。

在他们的研究中，有一组样本是按照全国性统计方法选取的 267 名青少年。研究者对他们所进行的不是简单的问卷调查，而是持续时间更长、层次更深、内容更复杂的深度访谈。研究者向这 267 名受访者提出了同一个问题：“按你的理解，一个人若想认识神，需要什么条件？”然而，在 267 人中，只有 12 人提到了悔改。归根到底，他们并未真正面对罪的本质。他们没有真正意识到自己作为受造物，同时又作为悖逆者，在神面前所处的位置。他们也从未真正触及圣经关于神之忿怒的教导。然而，如果连“问题究竟是什么”都无法形成共识，又怎么可能在解决之道上达成共识呢？

结果最终所形成的，就是 MTD——“道德主义疗愈式自然神论”。而且，我毫不怀疑，

这种 MTD 在成年人群中同样泛滥成灾。你根本不需要一路追溯到青少年那里，才会发现这种现象；它其实早已广泛存在于整个宗教文化之中。从某种意义上说，教会必须与这种荒谬而空洞的信仰形式明确地划清界限。必须如此！就如保罗所严厉警告的那样：“这等人你要躲开。”否则，最终所剩下的，只会是一种徒具宗教外形，却早已失去属灵能力的信仰；最终连基督本身也将一并否认了。

3、诺斯底主义的假教师

⁶ 那偷进人家、牢笼无知妇女的，正是这等人。这些妇女担负罪恶，被各样的私欲引诱，⁷ 常常学习，终久不能明白真道。⁸ 从前雅尼和佯庇怎样敌挡摩西，这等人也怎样敌挡真道。他们的心地坏了，在真道上是可废弃的。⁹ 然而他们不能再这样敌挡，因为他们的愚昧必在众人面前显露出来，像那二人一样。（提后 3:6-9）

在保罗正式展开其核心论证之前，他先进一步指出了末世假教师的三个更深层特征。第一，他们特别猎取软弱的人，尤其带有明显的性与权力操控意味。6-7 节所描绘的，是一种鬼祟而隐秘的侵入行为：他们潜入基督徒家庭之中，利用人性的软弱，对那些在属灵、情感或人格上较为脆弱的妇女进行操控。在这里，正确理解经文的意思非常重要。经文并不是说所有女性都意志软弱；同样，它也不是在暗示所有男性都是这种鬼祟的侵入者。保罗所揭示的，乃是一种属灵与道德败坏中的典型权力结构。

事实上，在教会中，每当出现性方面的不端行为时，其背后通常都不仅仅是性本身的问题。尤其当一位属灵领袖——无论是牧者、长老，还是监督——与教会中的女性发生越界关系时，几乎总伴随着权力关系的扭曲。那里往往存在一种支配、操控与控制的欲望。单纯出于肉体欲望的情况，反而并不多见。于是，当一方有强烈的支配欲和控制欲，由情欲所驱动；而另一方则有深层的不安全感、情感依赖，以及渴望被肯定、被占有的心理，同样也被欲望所推动。当这两者结合时，便形成一种极具毁灭性的组合。

换句话说，一个人的信念结构会塑造他的伦理实践。而一种错误的世界观，也必然会扭曲人对男性、女性、权柄、亲密关系与身体的理解；并且会乘虚而入，利用人的软弱、矛盾、神经质、罪疚感和愧疚感，直至最终，一个家庭被彻底撕裂。因此，教义之所以重要，并不仅仅因为它关乎神的真理；它同样关系到人的生命、关系与家庭的圣洁，以及婚姻中性的纯洁。不要自欺！

假教师的第二个特征：他们的心思已经败坏，对真理也早已失去了敬畏与忠诚。保罗说，这些人就像出埃及时与摩西为敌的雅尼和佯庇，他们内心腐败，敌挡真道，离弃了对基督的信仰（参 8 节）。他们或许能够滔滔不绝地评论各种社会现象、社会议题、文化现象与时代趋势；然而，归根到底，他们始终不愿意对基督作出那种排他性的宣告。

他们已经偏离了与基督的死和复活紧密相连的福音核心。

但紧接着，第 9 节告诉我们假教师的第三个特征：他们的愚昧终究无法永远隐藏：“然而他们不会得逞太久；因为他们的愚昧必在众人面前显出来，像那二人一样。”（译注：和合本将前半节经文译为“然而他们不能再这样敌挡”。）不过，你要明白，“他们不会得逞太久”并不意味着他们下个星期就会被揭穿。一场新运动兴起之后，有时需要一年、两年、五年，甚至半代人的时间，人们才能真正看清它的真面目。

当一种新思潮、新运动或新属灵潮流出现时，人们往往会被要求立刻作出判断；然而，有时候，更谨慎、更有智慧的回应反而是：“我现在还不能完全确定，因为我尚未看清这一切最终将产生什么结果。”但随着时间推移，真相终究会浮现。它不仅会在其教导是否真正符合圣经这一点上显明出来，也会在它最终所结出的果子、所产生的行为与伦理扭曲上暴露出来。

大约 15 年前，英国谢菲尔德曾出现过一个名为“9 点钟崇拜”（The 9:00 Service）的运动^[5]。最终，人们发现：一种错误的属灵文化，其败坏的果效迟早会显露出来。事实上，这一运动中的某些问题已经持续了很长时间；只是起初，几乎没有人真正知道背后发生了什么。直到后来，真相终于浮出水面，

[5] “9 点钟崇拜”运动，是二十世纪九十年代初在英国谢菲尔德（Sheffield）发起的一场极具争议的基督教青年崇拜与新兴教会运动，旨在吸引对传统教会失去兴趣的年轻人和后现代群体。该运动的发起人是英国圣公会牧师克里斯·布莱恩（Chris Brain），但随后因其被曝出滥用职权、操纵信徒以及涉嫌严重的性行为不端指控，该运动于 1995 年被强制停止。——编者注

丑闻爆发，整个运动的公信力也随之崩塌。而事实上，那些更有属灵洞察力的人，早已隐约察觉其中潜藏的问题；到了最后，一切终于真相大白，任何人都无法否认。因此，不要轻率地定罪，但也不要急于为每一种时髦的新潮流背书。你必须明白，在神护理的主权之下，真相终究会被显明。

这正是保罗在这段经文中所描绘的图景。接下来，他便开始向提摩太发出劝勉：作为教会领袖，在这样一个充满混乱、迷惑与属灵败坏的末世处境中，应当如何生活、事奉，以及哪些事情需要始终坚守并置于生命的中心。

二、末世的教会领袖

1、效法正确的榜样

但你已经服从了我的教训、品行、志向、信心、宽容、爱心、忍耐，以及我在安提阿、以哥念、路司得所遭遇的逼迫、苦难。我所忍受的是何等的逼迫！但从这一切苦难中，主都把我救出来了。（提后 3:10-11）

新国际版圣经在这里加了一个标题：“保罗向提摩太的嘱咐。”意思是说，前面的内容讲完了，现在开始嘱咐。这提醒我们，要把保罗在这里所说的话，放在上文的背景下来理解。

保罗实际上是在说：“你已经看见那些假教师，也已经看见他们的所作所为。现在，我要给你看另一种模式。”那么，我想问你：

在过去——比如最近两年——你是否曾对某个年轻的基督徒说过：“我要你照着我的样子生活；我要你跟随我；我要你效法我。这是我的期待。如此，你就可以学会怎样做一个基督徒。”你没有这样说过吗？你为什么没说呢？

其实，你本应该这样说。保罗在哥林多前书不也是这样说的吗？“你们该效法我，像我效法基督一样。”（林前 11:1）保罗在这里是同样的意思：“这个世界充满了错误的行为模式，不要效法它们。你效法我。让我告诉你，你应该在我身上看到什么。”于是，他提到信心、逼迫、忍耐、公义，然后他说：“在这一切事上，你应当照着我的样式去行。”难道我们今天不也应当这样说吗？

说到底，我们每一个人都在跟随某种榜样。人人都在模仿、学习、被塑造。小孩子尤其如此。他们的榜样虽然不多，但他们对我们的模仿极其紧密。孩子们说话的口音会变得和我们一样，行为习惯也会越来越像我们。曾经，我们一家每隔两年就去英国住一年。每逢第三年回去时，只需要两三天，我的孩子们就会重新变成地地道道的剑桥郡口音。你能立刻听出来——他们讲话完全就是当地人的腔调。然而，等他们再回到美国，大约四天之后，他们听起来又完全成了典型的美国中西部口音——因为他们不想显得与众不同，于是会自然地调整自己，使自己的口音听起来与周围的人一模一样。你看，孩子们其实是在选择自己的模式。他们不再想照着父母的方式讲话；他们要像街上的孩子一样说话。

当然，随着孩子们进入青少年时期，他们所选择的范围也扩大了。他们开始想要变得像摇滚明星、电影明星，像《ELLE》杂志封面上的人物，或其他类似的形象。一下子，多出了整整一套新的模式，只不过门槛似乎比儿时更高了一些。但无论我们是什么人，归根到底，在我们的想象世界里，在那些天马行空的想法中，在半夜醒来脑海翻腾不息的念头里，我们不断拿着某种“理想形象”作为参照，并暗暗希望自己能够成为那样的人。

如果你血气方刚、雄性荷尔蒙旺盛，你或许会幻想：在某个关键时刻，自己凭着高超的跆拳道或其他格斗技巧，将所有恶人一一制服。又或者，你想象自己站在聚光灯下，全世界都在欣赏、羡慕你的美貌。甚至，我们也会用一种宗教化的方式来幻想自己，想象着有一天，自己能够像司布真在伦敦水晶宫（Crystal Palace）讲道时那样，拥有震撼人心的能力与影响力……你看，这一切模式都在我们脑海中轮番出现，不断塑造我们理解自己的方式。

你甚至可能会设想另一类场景：比如想到配偶罹患癌症，想到自己有一天不得不独自生活；你会想象那些悲伤、眼泪和漫长的孤独，但与此同时，你也会想象自己将如何坚强地撑下去。难道我们不是一直都在运用这种想象力吗？这是人根本无法避免的。因此，你必须谨慎选择你的师傅。既然你是基督徒，就必须认真思想：你真正渴望成为怎样的人？而一旦你开始认真提出这个问题，同时也是在问：“我应当怎样藉着自己的生命，成为别人跟随基督时的榜样？”因为基督徒

门训中极其重要的一部分，本来就只是榜样的传递。仅此而已。

我分享一个曾给我带来强烈冲击的经历。大学时期，我与一位同学在宿舍开办福音查经班。起初只邀请三个人，却很快增长到十六人；而我当时不过是一个主修化学与数学的本科生，面对许多睿智而尖锐的问题，常常束手无策。那时，校园里有一位名叫戴夫·沃德（Dave Ward）的研究生。他性格粗犷直接，说话直言不讳，诚实又正直，并且极有传福音的恩赐。当我遇到无法回答的问题时，常把问问题的学生带去见他。

有一天晚上，我带着两位学生去见他，其中一位学生表示，自己只是抱着开放的心态来了解各种宗教。戴夫毫不客气地回答：“对不起，我没有时间和你闲谈。”因为他知道，对福音只是浅尝辄止的人，并不是真正寻求真理。而另一位学生则说，自己来自一个道德良好、家庭温暖，也相信神的家庭，因此不明白基督教到底多了哪些自己没有的东西。对此，戴夫没有立刻展开神学辩论，而是说了一句极具力量的话：“来看我！”他邀请那位学生进入他自己的生活会，一同起居、观察他的生命，并在长期相处中亲自判断：福音是否真的带来了不同。后来，那位学生虽然没有真的搬去同住，却开始大量与戴夫相处；最终，他成为了一名基督徒，后来成为宣教工场上的医生。

“来看我！”这也是保罗对像提摩太这样的年轻人所说的话。若你是一位刚刚开始事奉或正在考虑事奉的年轻人，要决定你想成为

怎样的人。你是想成为那些昙花一现、声名鹊起、被异性崇拜的人，还是想成为一个被苦难、忠诚、主里的喜乐、坚忍、智慧和信实所塑造的人？你想成为怎样的人，那就效法怎样的人。

若你是一位年长的教会领袖，你需要意识到，你有责任把教会中的年轻一代牧者放在你的翅膀底下。提摩太·凯勒（Timothy Keller）曾和我分享过他的一个故事。有一次，他教会里一位从事投资银行工作的弟兄，向他提出了一个极具挑战性的问题。那位银行家说，他们的机构明确规定：当一个人晋升到足够资深、成为高级合伙人之后，他必须将三分之一的工作时间，投入在培训年轻员工身上。于是，他问凯勒：“那么你花了多少时间，去培养那些正在你身后成长起来的年轻牧者？”凯勒后来对我说：“那一刻，我感到非常羞愧。我只能回答：大约百分之二。”

而这正暴露出我们今日教会中的一个严重缺失。因为有太多东西，是单靠讲台信息无法真正传递的。比如，一个人如何祷告，如何传福音，如何经营婚姻与家庭，如何安排生活中的优先次序，如何选择阅读什么书籍——这些事情，甚至连课堂教学都无法充分塑造。因为这些最终都与你怎样生活紧密相连。

事实上，你若仔细阅读教牧书信，就会发现其中有大量教导，并不仅仅是在阐明教义，而是在描述一种具体可见的生活形态：年长的妇女如何帮助年轻的妇女，年长的男人如何带领年轻的男人，仆人应当怎样生活，主

人应当怎样待人，商业往来中应当如何行事，基督徒在家庭、工作与教会中应当呈现怎样的生命等。

这些教导的目的，并不只是确保每个人都知道“赎罪”这个词，以及它在神学上的定义。当然，这些教义本身确实极其重要；但真正的问题在于：我们在生命中是否真实地活出这些真理。因为基督徒生命的塑造，从来不只是信息的传递，更是生命的呈现。有些部分需要教导，而另一些部分则只能通过榜样来学习。因此，要谨慎选择你要效法的榜样，也努力成为别人可以效法的榜样。

2、不要对这世界存有幻想

不但如此，凡立志在基督耶稣里敬虔度日的，也都要受逼迫。只是作恶的和迷惑人的，必越久越恶，他欺哄人，也被人欺哄。（提后 3:12-13）

这段经文并不是说，这个世界会一直不断恶化下去；而是说，在每一个世代中，作恶的人都会从坏变得更坏。他们一再沉沦，一再败坏，一次又一次地在邪恶中愈陷愈深。因此，我们不要对这个世界抱有幻想。

这个世界之所以常常陷入混乱，其中一个重要原因，就是人并不真正相信罪这个现实，因此总带着一种近乎荒谬的乐观主义。最典型的例子，其实就发生在十九世纪末和二十世纪初。那时，许多人都满怀信心地认为：“人类既然已经走过了玫瑰战争（Wars of the Roses）的血腥年代，走过了欧洲的宗教

战争，也走过了帝国扩张时期的种种战争，那么进入二十世纪之后，世界理应变得更美好、更和平、更文明。”

结果接踵而来的，是第一次世界大战，随后是经济大萧条，再之后是第二次世界大战，接着又进入了漫长的冷战。而如今，我们已经进入二十一世纪，冷战结束了，斯大林主义已经崩溃，希特勒所代表的纳粹主义也早已覆灭，于是人们再次开始幻想：“现在总该迎来和平与稳定了吧？”可一旦现实并非如此，我们竟然还会感到惊讶。

事实上，二十世纪是整个人类历史上最血腥的世纪。甚至撇开战争不谈，仅仅死于本国政府之手的人，数量就高达约一亿七千万。这是有史以来最充满杀戮的时代。因此，我实在想不出，在这个堕落、被咒诅的世界上，有什么理由能够让人相信：二十一世纪必然会比二十世纪更美好。它完全可能同样血腥，甚至更加血腥。

所以，放下那些天真的幻想吧！不要以为我们已经进入了某种稳定、进步、不断向善的人类新时代。这是一个堕落的世界，一个受咒诅的世界。当然，也许神在祂的怜悯中会暂时宽容，也许在一段时间里局势不会迅速恶化，也许某些时期会相对和平。但如果你认为，大规模战争——尤其是欧洲的大型战争——已经成为历史，那么你既没有真正读懂历史，也没有真正相信圣经。

正如耶稣亲自所说：“你们也要听见打仗和打仗的风声，总不要惊慌，因为这些事是

必须有的，只是末期还没有到。”（太 24:6）而圣经也告诉我们：“人心比万物都诡诈，坏到极处……”（耶 17:9）既然如此，人类总会找到彼此毁灭的方法。也许不是今天或明天，也许需要五十年，但战争终究还是会发生。无论是地区性冲突，还是全球性大战，人类始终有能力重新走向暴力与毁灭。坦白说，迟早有一天，还会有人再次投下原子弹。这几乎只是时间问题。这是从全球层面而言。而在教会内部，虽然确实存在许多令人感恩的成长与复兴现象，但与此同时，新的异端不断兴起，新的文化压力也不断临到教会。

如今，当代西方世界最值得注意，也最危险的变化之一，就是“宽容”这个概念本身，已经被彻底重新定义了。旧式的宽容观，其实表达得非常清楚。伏尔泰那句广为流传的话，正代表了这种理解：“我或许极其厌恶你所说的话，但我愿意誓死捍卫你说话的权利。”这一定义的前提什么？首先，你虽与对方意见不同，但你仍坚持他有表达意见的自由；同时，你也承认，这样的自由同样也属于你。因此，你们可以彼此不同意，却仍彼此容许对方发声。这才叫做宽容。

然而，今天对于宽容的新定义，只要你说某件事是错的，你立刻就会被视为“不宽容的人”。坦白说，我至今都不太明白这种说法在逻辑上究竟意味着什么。因为，如果我必须先说：“你没错，他也没错，大家都没错。我们所有人都同样正确……”那么，我根本已经不需要“宽容”这个概念了。难道不是

我必须先不同意你，才谈得上宽容你吗？若根本不存在分歧，宽容也就失去了意义。所以，这套新的宽容观在理智上其实根本站不住脚。更严重的是，它在道德上也是自我矛盾的。因为这些人唯一无法宽容的，恰恰就是那些不同意他们的宽容观的人。换句话说，偏偏在他们认定某人错了的地方，他们反而表现得最不宽容！

而这一切，正在西方社会逐渐演变成重大的公共文化议题，它也正在重新成为某种逼迫基督徒的理由。而且，我们还会继续面对这些事情。你是否意识到：在过去一百五十年里，基督教殉道者的人数，已经超过了教会此前一千八百年历史中殉道者人数的总和？^[6] 甚至，仅仅在过去十年里，基督徒遭受逼迫与殉道的规模，就已经达到这样的程度：如果未来几十年仍维持同样的比例，那么今天全世界每两百位基督徒中，就将有一位因信仰而被杀。当然，这并不是平均分布在世界各地的。但如果你想到南苏丹过去十余年间数以百万计的死亡，再想到印尼某些时期中大规模针对基督徒的暴力事件，以及世界其他地方持续不断的宗教迫害——你就会发现，这绝不是危言耸听。

因此，在这样的现实之下，我们必须学会对这个世界保持清醒。不要沉溺于那种无限乐观的人类幻想，好像人性本身已经进步到足以避免灾难一样。圣经对人的判断仍然是真实的：“人心比万物都诡诈，坏到极处……”

3、紧紧持守圣经

但你所学习的，所确信的，要存在心里，因为你知道是跟谁学的。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。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 3:14-17）

保罗在这段经文中所强调的，并不仅仅只是持守“圣经无误”这一教义——尽管圣经的真实性极其重要；他更强调持守圣经，即持守那“使你因信基督耶稣有得救的智慧”的启示。换句话说，持守圣经，也就是持守福音，持守神所启示的一切真理，持守关于善恶、真伪、圣洁与悖逆的终极标准，持守我们一切永恒的盼望，持守十字架，持守复活，持守末世的得胜生活。

而且，持守圣经意味着敬拜神，因祂不仅是我们的创造主，也是我们的救赎主；意味着尽心、尽性、尽意、尽力爱耶稣基督；也意味着紧紧抓住一切真正宝贵、永恒的事物。这就是持守圣经的意义。圣经不仅提供信息，更塑造生命；不仅赐予知识，更使人因信基督耶稣而有得救的智慧。圣经对于整全生命的塑造，具有无可替代的重要性。

4、把圣经传给别人

我在神面前，并在将来审判活人死人的基督耶稣面前，凭着祂的显现和祂的国度嘱咐

[6] 该说法引自部分宗教统计研究，其中对“殉道者”的定义极为宽泛，常将战乱、饥荒中丧生的基督徒一并计入，迥异于早期教会严格的法律处决标准。——编者注

你。务要传道；无论得时不得时，总要专心；并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人。因为时候要到，人必厌烦纯正的道理，耳朵发痒，就随从自己的情欲，增添好些师傅，并且掩耳不听真道，偏向荒渺的言语。（提后 4:1-4）

保罗继续给出劝勉：“务要传道。”意思是，要把圣经传给别人。并且给出这项嘱咐一个严肃的理由：凭着耶稣基督的显现和祂的国度。也就是说，在末日，我们要为自己在肉身中所行的一切交账。因此，我们要以终局为念，以万事的成全为念，以基督快要显现为念，以永恒的价值为念，专心将神的话传出去。

接下来，保罗描述了一件末世会再三发生的事：人们只愿听自己爱听的话。因此，当你看到某位传道人聚集了很多听者，你不能立刻得出结论说：“这一定是正确的路。”在复兴与改革的时代，如果某位传道人有大批听众，那或许是一条当走的路；但在衰退和败坏的时代，如果某位传道人有大批听众，那反而很可能是一条不该走的路。因为神给我们的托付，不是按人数多少来判断事工，而是看我们是否忠于祂的话；这也意味着，我们最终前行的方式、得胜的方式、作见证的方式、得荣耀的方式，都完全仰赖神的话。

在启示录 12 章那个宏大的场景中，被释放的魔鬼向妇人的儿女——耶稣基督的教会——倾泻它所有的愤怒，因为它知道自己已经时日无多。然而，基督徒却战胜了魔鬼。他们是如何战胜的呢？他们是“因羔羊的血和自己所见证的道”（启 12:11）。无论魔鬼怎样控告他们，怎样企图击败他们，他们都安息在基督已经完成的救赎之工上。他们相信自己之所以能与神和好，是因为基督流出了自己的血。他们是凭藉羔羊的血而得胜。

他们也是因“自己所见证的道”胜过魔鬼。意思是：他们胜过魔鬼的方式，是通过为福音作见证。而且，他们在作见证的时候，“虽至于死，也不爱惜性命。”（启 12:12）当一个基督徒真的以永恒的价值为念来活着时，即便他们被死亡的阴霾所笼罩，也不能阻止他们一次又一次地为福音作见证。

你所在的城市的黑暗如何退去？乃是凭着羔羊的血，也是藉着你和众肢体坚忍到底、至死忠心所见证的道。把圣经传给别人吧！无论是午间查经小组、福音查经班，还是一对一辅导谈话……总要想尽一切办法教导神的话；而神的话，在神的灵大能运行之下，必要成就祂自己的工作。✠

照圣经之法传讲律法^[1]

文 / 查尔斯·毕列治 (Charles Bridges)

译校 / 述宁

编者按：当“以福音为中心的讲道”越发被重视的同时，我们不应忘记传讲律法的必要性。对于传道人来说，传讲律法并不容易。如果处理不当，会或使人过度惊恐，或损伤信徒的确据，或让人极端放纵。然而律法的确是圣经中极为重要的主题，因此回避传讲律法并不是智慧之举。传道人首先需要对律法本身有全面的认识，理解律法丰富的功用；同时也需要处理好律法和福音的关系，尤其是按照圣约的不同背景和阶段来传讲；再有，传讲律法还需要考虑到会众的情况。按着全备的真理传讲律法，能够使信徒内心清洁正直，引入爱慕基督并过圣洁生活。

本文选自 19 世纪英国福音派圣公会牧师查尔斯·毕列治 (Charles Bridges, 1794–1869) 的传世之作《基督教牧职》(The Christian Ministry) 中的讲道学部分，正是作者对于上述议题的思考与洞见。《基督教牧职》一书自 1829 年问世后，二十年内再版九次，至今该领域恐怕仍无出其右者，本刊曾转载过该书的书评 (2025 年 12 月第 104 期，“《基督教牧职》带给我们的六个教训”)。期待毕列治的教导能够帮助我们，更好地按着神的心意宣讲神的律法。

一个“在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人”的传道人，其标志乃在于他能“按着正意分解真理的道” (提后 2:15)。这意味着，他既要

要将福音充分而直接地应用于广大尚未归信的听众，也要向各类基督徒施以系统的属灵教导。他的教导体系应当显出合乎圣经的

均衡与完整；应当涵盖神整全的启示，这包

括教义性的教导、经验性的特权，以及实践性的果效。神的启示分为两个部分：律法与福音。二者本质不同，却又紧密相连，以致若不藉着其中一方，便不能准确地认识另一方。因此，如何传讲律法乃是我们本次议题的主要内容。我们将先单独论述律法，再探讨它与福音之间的关联。^[2]

[1] 本文选自 Charles Bridges, “The scriptural mode of preaching the law,” in *The Christian Ministry: with An Inquiry into the Cause of its Inefficiency*, 2nd typeset ed. (Edinburgh: Banner of truth, 2020; First published 1830), 241–58。文中二级标题和三级标题均为编者所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 请参阅查尔斯·西缅 (Charles Simeon) 关于加拉太书 3:19 的讲道，收录于其《布道时辰集》(*Horae Homileticae*) 中，其中对圣经中律法的传讲有极其清晰的阐述。比较达文南特 (John Davenant) 关于歌罗西书 1:28 中关于传讲律法的责任和重要性的论述。

一、律法的传讲：其性质、功用与义务

1、律法的性质

毫无疑问，按着律法本来的性质以及它与福音的关联来传讲律法，本就是福音职事的工作内容。然而，有人错误地把“传讲律法”与“律法主义的讲道”混为一谈；有人则把律法与福音割裂开来，孤立地传讲；还有人缩窄了律法原有的广阔，以某些较低的规则和较次等的标准来衡量人的品格和行为，例如权宜之计、世俗舆论、谨慎考量，或事情的后果。然而，正如福音会有一种律法主义的讲法，律法也同样会有一种福音性的讲法。路德因有人坚持律法不能使人称义，继而反对传讲律法而大为愤慨：

这些迷惑人的人，在我们还活着的时候，就已经混入百姓中间了；等我们死后，又将如何呢？世上从来没有比保罗更大胆、更严厉的讲道了，他几乎把摩西和律法一并撤去，指出它们不足以使罪人得救。然而，在适当的时间和适当的场合，我们仍必须大力宣讲十诫。只要我们不是在处理称义的问题，就应当极其尊崇律法，极力高举并称赞它，而且（与保罗一道）必须承认它是良善、真实、属灵且神圣的；事实上，它本来就是如此。^[3]

使徒保罗在最充分地阐明福音真理时，也同时说明律法的性质和义务。他称律法的性质为“圣洁、公义、良善的”（罗 7:12）。他又

告诉我们，律法若被合宜地使用，于我们乃是“好的”（提前 1:8）。因此，对律法这种性质的阐明，以及对这种用法的强调，必然都包含在传道职分的委任之中。

神的律法既是神心意与神形像的写照，就显明它是圣洁的：它向人彰显神的爱，同时又展示神爱人最荣耀的明证，而这正是祂圣洁的本质。它也是公义的：因为它符合并源自神与受造物之间最原初、最单纯、最清晰的公义原则。它又是良善的：良心告诉我们，这样的律法与神的性情完全相称；它最能成就神的旨意，就是藉着甘心顺服的蒙福操练，成就人与神的联合；人若恒久顺服这律法，也必把他带到那完全的福分里去，作为他遵行的结果与赏赐。^[4] 因此，无论就其作者、内容，还是就其目的而论，律法都当受到我们最高的敬重。

2、律法的功用

(1) 对于世人

律法的功用众多而且重要。世人因着律法而多得益处。律法向人显明神圣洁的性情，指教人的本分，并约束他们去履行。若没有律法那抑制性的约束，这世界就要成为“一片血场”。律法也定那些弃绝其轭之人的罪（参提前 1:9）。就连外邦人，也因那刻在他们心里的律法之功用（参罗 2:14-15）而被定为有罪。律法又是叫人知罪的媒介。的确，有一些人在其职事中把律法搁置一旁，不承认除

[3] *Luther's Table Talk*, ch. 12.

[4] *Vitr. Obs. Sacr. Lib. vi. cap. xvii. 11.*

十字架以外还有什么使人知罪的媒介。然而，我们的主岂不正是为这个缘故，而向那少年官运用了道德律吗？（参太 19:16-21）使徒保罗得以从属灵上认识自己的罪，不也是藉着律法这一途径吗？^[5]（参罗 7:7-9）律法审察人的每一个思想、想象、欲望、言语和行为，并且毫不妥协地要求人绝对而持续地顺服，否则便要承受其永远的刑罚——这一切都使人的心知晓自己的罪责、污秽与悲惨。如此一来，罪人在圣洁而忿怒之神的面光之下，既无可推诿，也无计可施；他于是被预备好，要么欢迎一位救主，要么永远灭亡。

因此，即便是那在外在行为上曾“就律法上的义说……无可指摘”（腓 3:6）的保罗，也不得不发出和税吏一样的呼求：“神啊，开恩可怜我这个罪人。”（路 18:13）如今，他在自己里面看见的，正是福音所针对的那种罪恶与悲惨的光景；于是，他伸出渴慕与信心之手，领受了基督白白的恩典。此时，他深知律法的益处，绝不会像反法律主义者那样，仅因律法失去了使人称义的功用就甘愿弃绝它（参罗 8:3）。因为律法作为约的形式，更扩大了他对福音的必要性，福音的本质以及卓越性的认识！中保、救赎主，以及赎罪祭的介入，正是因为神定意要高举律法，使之为尊（参赛 42:21）；如此，神便可以公义地赦免、称义并拯救罪人。律法的诫命与刑罚，也恰恰说明了以马内利受苦受死的必

要性。这样，定罪职事的荣光反倒衬托出赐生命和称义之职事那超越性的荣光（参林后 3:7-9）。这面镜子从侧面向我们显明了福音以直接方式所告诉我们的事——就是基督替我们成了什么、做了什么、受了什么，我们因此对基督之爱是何等无限的亏欠。这便是我们服事祂的约束力；祂的顺服已经满足了律法一切的要求，担当了原本要临到我们的一切刑罚，并为我们引进了永远的义，作为我们在神面前蒙悦纳的根基。

（2）对于基督徒

同样，律法作为生活的准则，对基督徒也至关重要。它临到基督徒，是以“义的最高完全”^[6]的身份，并带着神作为他的创造主、主权者和审判者的权柄。并且，作为救赎主的律法，它的约束力更是成倍地加强。就如保罗所说：“我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。”（林前 9:21）这就是基督徒在主爱的轭中甘心顺服的道路；这是他在地上最高的特权，也将成为他在天上福乐的圆满（参太 11:29-30；启 7:15，22:3）。

律法作为生活准则，是促进坚定与一致最有力的手段。它既被写在心里，就不断成为基督徒检验真诚的试金石。他有自己良心的见证（参林后 1:12），“知道律法原是好的”（提前 1:8），按着自己里面的意思，是喜爱神的

[5] 参考罗马书 3:20 中保罗的概括性论述：“律法本是叫人知罪。”此外，保罗告诉我们：“律法本是外添的，叫过犯显多。”（罗 5:20）这并非指人心中直接因律法而增多的过犯，而是在良心的确信中，被律法属灵性的有力彰显及其公义咒诅的宣告所唤醒。如果“违背律法，就是罪”（约一 3:4；参罗 4:15），那么对律法的正确理解必然是使人知罪的媒介。事实上，没有律法，我们也无法设想会有知罪，因为偏差只有通过参照既定标准才能被发现。甚至基督的十字架，作为使人知罪的方式，最终也归结于律法，违背律法就是罪；罪导致死亡。因此，律法具有持久且不可或缺的作用，它将我们引向基督——不总是带着恐惧，但总是带着知罪。

[6] 参加尔文关于路加福音 10:26 的注释。

律（参罗 7:22）；他看见神一切的训词，在万事上都是正直的（参诗 119:128）；他把自己所有违背律法的行为都看为罪（参约一 3:4）；他若未达到“那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁”（彼前 1:15），并且“你们要完全，像你们的天父完全一样”（参太 5:48）的地步，便绝不满足。

（3）对于传道人

律法的准则，也为人们每日的自我省察提供标准。神的仆人会为自己天然且常常不自觉地产生的自高之心而叹息；然而，律法既是完全的标准，就持续不断且及时地遏止这种倾向。它使人伏在尘埃中；不仅因人公开的过犯，也因其事奉中的罪而使人羞愧，好叫他把万事看作粪土，单单以基督为至宝；又叫他单纯倚靠十字架，并重新被激励，不断寻求得赦免、蒙悦纳和恩典的供应。

3、律法的义务

这律法加在基督徒身上的义务，与神的宝座一样永不改变。受造物与创造主之间那必然的关系，岂能被废去呢？救赎这一添加的纽带，并没有取消原初的义务，反而是使之更为坚固。我们因成为新造的人，就不再是受造物了吗？既然是，那么我们岂不仍然因神至高的权柄而负有个个人顺服的责任吗？或者，律法既然藉着基督——那位万有之主，又以最亲密且最具权柄的关系站在我们这一边——传递到我们手中，难道它的约束力就因此消

失了吗？我们不妨问：人为什么总想摆脱这条准则呢？若不是心中潜藏着对神圣洁本性的敌意，那么逃脱律法指导力量的念头，本身便是不可容忍的。律法非但不会令人生出为奴之心（参加 4:24），反而正是福音事奉中的全备自由（参雅 1:25）；以致我们几乎难以说清：我们究竟是更当为着脱离作为约的律法而感恩，还是更当为着作为生活准则的律法而有的约束而感恩。我们爱救主的明证，就是遵守祂的命令（参约 14:15）；而这些命令，就是道德律的诫命，如今以更有力、更吸引人的方式，如慈绳爱索一般系在基督徒心上。一个被唤醒的罪人最先发出的愿望乃是：“主啊，你要我作什么？”（参徒 9:6）而他恒常的祷告则是使“爱心在知识和各样见识上多而又多”（腓 1:9），并且“不要作糊涂人，要明白主的旨意如何”（弗 5:17）。因此，这样从救主手中领受律法——脱去其定罪的权势，却用来规范我们的情感、性情与言行，使之归荣耀于祂——这绝不是律法的奴役，反倒是福音中的特权。

然而，我们中间有些人因福音的应许而如此兴奋、振作，以致律法的教导反倒使他们感到压抑。若他们真这样想，这往往不过是反应了他们对律法的目的和功用看得过于狭隘；至于另一些人的散漫生活，则更明显地暴露出他们并未察觉自己何等需要律法有益的约束和引导。我们中间也有一些同工，似乎不敢强调律法的义务，唯恐被人视为摩西的教师，而不是基督的教师。然而，我们的主并不迟疑去坚立旧约时代的义务（参太 5:17）^[7]，也不迟疑于引导门徒承认，这些乃

[7] 参加尔文对此的注释。

是他们应尽的本分(参路 17:10)。既然如此,我们若照着主的榜样行,宁可因强调律法的制裁而承受“律法主义”的指控,也不愿因将律法的制裁搁置一边而受良心的责备。

反律法主义的酵,实在最合乎人心里的败坏;而它致命的影响也在那些认信者前后不一的生活中,表露无遗。若以“爱的律”取代十诫的准则,就等于把钟表的发条当作调节器。也就是说,用一个不断变动,又极易被自欺之心伪造出来的原则,去代替那稳定的行为准则。这一派的人几乎不可能达成坚定不移的认信;与此同时,不朽的灵魂却因基督徒缺失真诚而频频灭亡,成为这迷惑之道的可悲牺牲品。

略略回顾律法各个相对的层面与功用,我们可以说:律法作为约,激发“奴仆的心,仍旧害怕”(罗 8:15),使人自卑、惊惶、知罪,并落入沮丧;律法作为生活的准则,在神的引导之下,却在基督徒里面运行“儿子的心”,使他持续渴慕并乐意遵行律法,这就见证他在神家中的身份。律法作为约,把人带到基督面前,使他们脱离它的辖制;基督又把他们带回律法面前,以律法为他们的行事准则。如此,他们既脱离了律法的权势,就是“在捆绑我们的律法上死了”,便得以“按着心灵的新样,不按着仪文的旧样”(罗 7:6)来服事主。这样,他们就藉着自己在事奉中一贯地顺服律法,来显明自己对基督的感恩;因为基督已经代他们在律法作为约的要求上,成就了完全的顺服。

我们固然不可能有过多的福音,却完全可能有过少的律法。若在照福音之法传讲律法上有所缺失,便如以律法主义的方式传讲福音,都会明显使事奉失效。在这样的事奉中,必然对罪普遍缺少属灵察觉,尤其对属灵之罪缺少察觉;而由此直接带来的,就是属灵顺服标准的下滑。事实上,教会中流行的诸般错误,几乎都可以追溯到这里。若律法的属灵标准曾被清楚展示,其使人知罪的能力又被人真实经历到,我们就绝不会听见什么循道宗式的完全主义,神秘主义对内在光照的依赖,反律法主义的迷惑,正统认信与生活的不一致,法利赛式的自义,或伯拉纠主义与苏西尼主义所谓“本性正直”等说法了。人若缺乏这种知罪,即使对福音真理有最充分的认识,也终究无法在经验和实践上产生真正的果效。

然而,还存在另一种反律法主义的错误。若反律法主义就是放松对神律法那完全标准的顺服,那么,单单传讲道德的讲道,岂不也是这种不圣洁之酵的一种精致形态吗?它和公开的反律法主义者一样,都是以某种模糊不定、随时变动的倾向或不定标准,来取代神律法的标准。在这里,怜悯与救恩的观念,也像前一种情形一样,被用来为罪作掩饰。^[8]这种讲道的特点就是,只有盼望,没有惧怕。想到那些受迷惑的灵魂,竟在这黄粱美梦中滑向永刑,是何等可怕!为了抵挡错误,也为了有效彰显神圣真理,我们的事奉必须清清楚楚地展示神律法属灵的性质,以及它那不可更改的义务,这是何等要紧之事!

[8] 以某种方式行事,使得冒犯看起来不那么严重;使其变得苍白无力。

二、律法与福音的关联

约翰·牛顿（John Newton）对这个问题的的重要性作了精彩的评述：“清楚理解律法与福音之间的区别、关联与和谐，并明白二者如何互相效力以阐明并坚固对方，这乃是一项格外宝贵的特权，也是保守灵魂不致陷入两极谬误网罗的有福途径！”^[9] 在使徒时代，也有人“想要作教法师，却不明白自己所讲说的、所论定的”（提前 1:7）。这显然表明，对于一位基督徒教师而言，清楚明白律法在各样关系中的意义，是何等重要。事实上，若对罪人如何在神面前蒙悦纳这一重大问题没有清楚的把握，就无法对此进行准确阐明。加拉太教会中的犹太教师，正因误解了这一点，才用无知识的言语使神的旨意暗昧不明，又使那些无知的听众受了迷惑，离开福音的纯正简明（参加 3:1）；结果，他们非但没有使众人在基督所赐的自由里“站立得稳”，反倒几乎又使他们“被奴仆的轭挟制”（加 5:1）。

1、律法与福音的区别

我们必须明确说明律法与福音的区别。古代神学学派有一句格言：“谁若善于区分律法与福音，就当感谢神，并知道自己真是个神学家。”^[10]

律法于福音在最初启示的性质上有很大差异。律法至少在某种程度上能够被人认识，就如外邦人可以藉着自然之光认识它（参罗

2:14-15）；但福音却是神隐藏的奥秘，唯有藉着启示之光才能晓得（参罗 16:25）。因此，人在自然状态中，对律法尚有部分认识，对福音却是全然无知。

律法与福音在对人的看法上彼此不同。律法看待人，是作为神的受造物，在律法最初颁布时完全地立在神一切旨意之中的样式。但福音看待人，则是照着他真实的现状，是一个罪人，既无力顺服，也无力为自己的悖逆作出补偿；他是有罪的、被定罪的、无助的，且已经丧失的。

律法与福音在其制裁能力上完全不同。虽然二者都告诉我们：人应当是什么，应当作什么；但唯有福音，藉着使人联合于神的儿子并有份于从祂而来的属天生命，供应人所必需的资源。命令是律法的特征；应许与鼓励则是福音的特征。在前者那里，顺服是在死亡刑罚的威胁之下所要求的；而在后者那里，顺服则是由生命应许的鼓励所推动的。顺服律法固然也附带有应许（参加 3:12），但那应许所附加的条件，却远比亚当之约更难达到；这是因为亚当被赋予了足够的能力，可以完全地顺服，而我们却对最低程度的属灵要求也全然无能。反之，福音却白白赐下生命的应许，同时又使顺服成为领受这应许的原则和动力。

律法与福音在定罪的能力上也截然不同。正如一位杰出的作者简明地指出：

[9] Newton's Works, i.322.

[10] 关于这个主题的一些宝贵评论，以及墨兰顿（Melancthon）的观点（路德曾见证说：“他极其出色且清晰地教导了律法与福音的正确区别、用途和益处。”），可在斯科特（Scott）续写的《米尔纳教会史》（Continuation of Milner）第二卷第 230 至 237 页中找到。

律法定罪，却不能使罪人称义；福音使人称义，却不再定那信耶稣之罪人的罪。在律法中，神以永死的可怕威吓彰显自己；在福音中，祂却以永生的恩慈应许显明自己。前者如在以巴路山上发出咒诅；但后者如在基利心山上宣告祝福。前者中，神是在雷霆与可畏的威严中说话；后者中，祂则以柔和低微的声音说话。律法的号角向罪人宣告争战；福音的禧年号角则宣告平安——“在地上平安归与祂所喜悦的人。”（路 2:14）对知罪的人^[11]来说，律法是惊恐之声；福音却是“大喜的信息”。前者把神显为忿怒与报应之神；后者却把祂显为慈爱、恩典与怜悯之神。前者向罪人陈明祂是烈火；后者则呈现羔羊的宝血，熄灭神公义忿怒的烈焰。前者把审判的宝座摆在罪人眼前；后者则呈现施恩的宝座。圣经中每一句定罪的话，都属于律法；而每一句称义的话，都构成福音的一部分。律法因罪人的第一次过犯就定他的罪；但福音却向他提供对一切过犯的赦免。^[12]

因此，就每一个差异点而言，“那从前有荣光的，因这极大的荣光，就算不得有荣光了。”（林后 3:10）

2、律法与福音的和谐

我们也必须说明律法与福音之间的和谐，这是我们事奉中同样重要的课题。二者虽有区别，却并不彼此对立。既然都出于同一源头，

最终就必在同一计划中相遇，并共同服务于同一目标。正如它们荣耀的作者那些看似相反的属性却彼此和谐一样，律法与福音在基督教体系中也彼此配合、彼此成全。福音所预备的一切，完全足以对应律法的一切要求。它的义成全了律法作为圣约的要求；它的恩典则顺服了律法作为准则的要求。二者都具有命令与定罪的能力。

律法与福音也都合力把罪人带到基督面前：律法间接地发挥作用，像训蒙师傅一般，使人看见自己对基督的需要；福音则直接地发挥作用，在各方面把基督显明为完全适合人需要的救主。在这永恒之爱的中心，福音的慈爱与律法的诚实彼此相遇，律法的公义与福音的平安彼此相亲（参诗 85:10）。^[13]二者一同使神的道路对我们越发可爱：律法作为使人知罪的工具，教导我们珍视福音的恩典；福音作为圣洁的原则，则激发我们按着自己里面的意思喜爱神的律（参罗 7:22）。

律法的规范力量，也同样与福音的精神和目的完全和谐。福音的恩典，乃是按着律法的准则来规范我们的心与生活。爱既是律法的总纲，也是福音伟大的目的。唯有在神的律法写在心里的地方，福音才会真正居住。因此，既然二者都是同一启示的组成部分，它们就必在同一颗心里联合；虽然二者各自的职分在实质上有所不同，却绝不会彼此分

[11] 即那些内心深处确信自己有罪的罪人。

[12] *Colquhoun on the Law and Gospel*, pp. 166–67. 苏格兰改革家帕特里克·汉密尔顿（Patrick Hamilton）也曾写道：“律法向我们显明我们的罪；福音向我们显明罪的补救之道。律法向我们显明我们的定罪；福音向我们显明我们的救赎。律法是愤怒之言；福音是恩典之言。律法是绝望之言；福音是安慰之言。律法是不安之言；福音是平安之言。”——摘自《帕特里克的篇章》（*Patrick's Places*），附有殉道者约翰·弗里斯（John Frith）的短序。另参布拉德福德（Bradford）对此主题的看法，载于 *Fathers of English Church*, vi. 389–90。

[13] 参加尔文关于马太福音 5:17 的注释。

离。二者既同是神心意与形像的写照，就必定要么一同被人恨恶，要么一同被人喜爱。恨恶它们的，是属肉体之心那根本的原则；喜爱它们的，则是基督的心，也是天上事奉的开端。

3、律法为福音作预备

我们也当传讲律法如何为福音预备道路。施洗约翰的讲道——主要带有律法的性质——正是为了给基督预备道路。罗马书作为最系统的牧职教导，也清楚摆明了这种“按着正意分解真理的道”的次序。^[14]使徒保罗说，在“因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下”；不是被永远关在监牢里，而是“直圈到那将来的真道显明出来”（加3:23）。因此，“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”（加3:24）。对此，路德解释说，律法必须加在那将要称义的人身上，使他们被圈在其中，如同关在监牢里，直到因信而来的义临到；如此，当他们被律法击倒、谦卑下来时，便会飞奔向基督。主使他们谦卑，并不是为叫他们灭亡，而是为叫他们得救。因为神使人受伤，是为要施行医治；祂使人死，是为要使人活。^[15]

这似乎一直是教会一贯的看法。奥古斯丁说：“良心若未受伤，就不能得医治。你要以极大的热诚与迫切，传讲并力陈律法、警告^[16]，以及将来的审判。听的人若不感到惊惧，若不受搅动，就不配得安慰。”^[17]改教家们显然也持守这一判断。丁道尔这样写道：“基督福音的传讲者，首先应当藉着开启律法，证明一切不出于圣灵和对基督之信的事都是罪，由此使人认识自己，也认识自己的悲惨与痛苦，好叫他们得着帮助。”他又写信给约翰·弗里思（John Frith）说：“你要真实地解明律法，好叫凡有血气的都被定罪，并证明众人都是罪人，凡在律法之下所行的事，在怜悯除去其定罪之前，都是罪，都是该受咒诅的；然后，作为一位忠心的传道人，你要宣扬我们主耶稣的怜悯，叫受伤的良心喝生命之水。如此，你的讲道就必大有能力，不像那些假冒为善之人的讲道。神的灵也必与你同工；众人的良心都要为你作证，知道事情确是如此。”^[18]

前文已提到路德的观点。加尔文指出：“律法不过是为福音作预备。”他又说：“信徒若不先被降卑，就不能从福音中得益；而人若不认识自己的罪，也就不可能谦卑。律法本身的职能，就是把良心带到神的审判台前，并以惧怕刺伤它。”^[19]贝扎（Beza）简

[14] 首先是外邦人被律法定罪（参罗1:18-32；2:14-15）；然后是犹太人（参罗2章）；接着是整个世界（参罗3:9-19）。在律法证明了世界绝望的境况之后（参罗3:20），福音开始以其全部的丰盛和荣耀被引入（参罗3:21-31；4、5章等）。然而，这些例子禁止我们传讲脱离福音的律法。即使是约翰的事工（参太3:1-11；约1:29,3:25-36；路1:76-77）——更不用说他主的事工（参可1:15）——都将福音的启示与律法更严厉的劝诫联系起来。登山宝训将律法最深刻的属灵性阐释与福音的许多鼓舞人心的宣告结合在一起。罗马书的前几章仅仅是引言，为的是充分展示福音的事工，这在最重要的后续部分得到了展开。

[15] 参路德对加拉太书3:23-24的注释。

[16] 神的惩罚或报复带来的威胁。

[17] 参奥古斯丁对诗篇第59篇的注释。

[18] *Prologue to the Epistle to the Romans, and Fox's Book of Martyrs*. 1533.

[19] 加尔文关于约翰福音10:8和16:10的注释。

明而切中要害地说：“人总是需要先藉着传讲律法，为福音作好预备。”^[20] 大主教厄舍（Usher）在回答“为了生发信心，在讲道中所应采用的次序是什么”这一问题时说：“首先，要强调律法之约，使人知道罪与罪的刑罚；于是，良心的刺就扎入人心，使人感受到神的忿怒，从而对自己获得永生的能力彻底绝望。经过这样的预备之后，才把神的应许陈明出来；于是，罪人因生出得赦免的盼望，便向神恳求怜悯。”^[21]

最有能力的清教徒神学家们也都持这样的观点。珀金斯（Perkins，最具系统性的神学家之一）说：“律法之工的作用在于为福音开路；随后，福音之工才适时且甘甜地跟进。”^[22] 博尔顿（Bolton，最有口才，也最有经验的传道人之）说：“要先让律法的大能打碎并压伤人，因为这是栽种恩典所必需的预备；然后再倾注最甘甜、最宝贵的福音安慰之油，而且不要吝惜。但许多人——极多的人——因错失了次序，而把一切都搞砸了；要么是因为他们自己缺乏成圣，要么就是因为他们缺乏处理主事工的技巧。”^[23] 戴德姆的罗杰斯（Rogers of Dedham，极富经历性的一位神学家）也强烈表示：“谁都不要反对传讲律法；因为这乃是神自己以及祂历世历代的仆人所采用的健全之路。律法先使人谦卑，然后福音才施安慰。没有人能证明，信心是在起初没有任何预备以先，一瞬间就被生发

出来的。”^[24] 格林汉姆（Greenham，同属这一学派，在当时也极受尊重）简要地写道：“当神的话以某种能力和真诚被传扬时，律法的传讲无疑就会刺入人心，而福音的传讲则把我们带到基督面前。”^[25] 另一位有分量的作者说：“人的本性就是如此：在他还未能领受真正使人称义的信心之前，他必须仿佛先被律法打得粉碎。”^[26] 葛诺（Gurnal）则以他一贯善于比喻的方式表达这一看法：“在受造物因福音的应许被吸引归向基督之前，律法尖锐的针锋必须先刺入良心。田地若未经犁头翻开，就不适合撒种；照样，灵魂若未被律法的惊恐打碎，也就还未预备好领受福音的怜悯。”^[27]

我们以欧文（Owen）博士充分而坚决的见证，来结束这一系列引文。欧文不仅因其有力捍卫基督教教义而闻名，也因其对一切经历性敬虔有深刻洞察而著称。他说：“人若对律法一无所知，就休想明白福音。神的安排和事物本身的性质，都使律法在罪人身上居于先位；因为‘律法本是叫人知罪’（罗 3:20）；而福音之信，就是灵魂照着神的心意而行动，为要从那被律法所陷入的景况和状态中得蒙拯救。凡那些充满于学者著作中的、关于信心的描述，只要其中至少没有以某种方式涉及这等景况，或涉及律法在罪人良心中的工作，就都不过是空泛的推测。关于整套基督教教义，我最坚定持守的一点是：在真正信

[20] 参贝赞关于哥林多后书 3:11 的论述。

[21] *Usher's Body of Divinity*, 399.

[22] *Perkins on the Nature and Practice of Repentance*, chap. iii. on Rom. 8.15.

[23] *Bolton's Discourse on True Happiness*, 176.

[24] *Rogers's Doctrine of Faith*, 99, 66.

[25] *Greenham's Works*, 139.

[26] *Yates's Model of Divinity*, Book ii. chap. 26.

[27] *Gurnal on Ephesians* 6.19.

之前，必须先有上述那种知罪工作；若没有这一点，这套教义连一行都不能被正确理解；人们争论它，不过是在空中挥拳而已。”^[28]

律法这些预备性的工作在每个人身上并不都以同样的强度发挥作用。然而，像我们始祖的情形那样，某种对罪责的感觉（参创世记 3:9-15）似乎仍是必要的；因为它能激发人的渴慕，并为接受福音预备道路。不过，我们必须谨慎，不可因为担心人只有肤浅的忧伤，就用威吓的话把罪人压得过重。真正谦卑的灵，并不是律法单独做成的结果，而是律法为福音作预备并与福音一同运行的结果：就是对罪与悲惨的感受跟蒙怜悯的盼望连在一起。我们更不可坚持说，这些预备性的经历具有任何功德，或在任何程度上侵犯福音无条件白白赐下的本质。它们之所以必要，不是因为它们构成我们被推荐到基督面前的资格，而是因为它们使我们倾向于被吸引到基督面前。我们若要来到祂面前，必须完全照着祂自己恩典的邀请而来，也就是“不用银钱，不用价值”（赛 55:1）。然而，对悲惨的感觉正是领受医治的预备。“康健的人用不着医生，有病的人才用得着。”（太 9:12）正如加尔文所说：“基督只应许给那些因感受到自己罪恶而谦卑、困惑的人。”^[29]这邀请尤其是向那些劳苦担重担的人发出的；除了他们以外，没有人会侧耳而来。

牛顿在论到格里姆肖（Grimshaw）时指出：

一个传道人若与神同行，按着自己所领受的亮光忠心使用，在律法之下被深深定罪，却对福音仍有不完全的认识，那么他就特别适合有效地向无知而邪恶的人讲道——这些人长期无视神圣律法，罪的习惯因而日益顽固，也从未有机会听闻福音。起初，他们既不能领受，也不能明白那种准确且有条理地陈述并讨论福音真理的讲道；虽然这种讲道使那些在知识上更进深的传道人被审慎而明达的听众所喜悦。但这些人却能感受到对其良心那种贴切而忠实的应用；并且，他们会因‘主是可畏的’（林后 5:11）而被劝服，去思想自己的道路，然后逐渐被神柔怜慈爱所影响。这位传道人在他们前面，已经足以指出道路的开端；而当他自己渐渐前行，在‘基督的恩典和知识上有长进’（彼后 3:18）时，他们也就渐渐跟随上来。许多近代最杰出的福音派传道人，正是这样被引导出来的。^[30]

4、福音坚固律法

我们也不可忘记：福音并不废掉律法，反倒坚固律法。使徒保罗早已预先回应那看似合理的反对，说：“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。”（罗 3:31）^[31]福音的信心（或福音的教义），在律法作为圣

[28] Owen on Justification, chap. ii.

[29] Calvin on Isaiah 65.1.

[30] Life of Grimshaw. 斯科特的早期经历将阐明这些宝贵的评论（详见其著作《真理的力量》[Force of Truth]）。

[31] 许多教父对这段经文的阐释证明了对律法的观点存在缺陷。俄利根（Origen）将因信坚固律法解释为：“因为基督说：‘摩西写的是关于我的。’”安布罗修（Ambrose）则认为：“因为礼仪上的律法已在圣经中得到应验，而且律法在道德方面所缺少的，在福音中得到了补足；并且当时所应许的未来，信证明它已经到来。”耶柔米（Jerome）的解释是：“因为我们通过信证明律法所说的是真实的，旧约将由新约取代，旧律法将被新律法取代……”正如帕雷（Pare）所评论的：“他们说了一些，但不是全部。”奥古斯丁则更清晰地理解了保罗的意思：“律法不是被废除，而是通过信被坚固；因信获得恩典，藉此律法得以成全。”（De Spir. et Lit. c. 29）他又说：“字句是命令，圣灵是赐予。”（《书信》第 200 封）。

约这一层面上坚固律法——因为它显明有一位神圣的中保代替人顺服律法，作为称义的代价；而福音也在律法作为准则这一层面上坚固律法——因为它把实践的义务建立在更坚固的根基之上，并藉着属天生命的大能和福音性的驱动，使这些义务得以成全。如此，基督各样职分就美妙地结合在一起：作为我们的中保，祂救我们脱离律法的咒诅；作为我们的君王，祂又把我们带到律法的治理之下。这合乎圣经的信心，既救我们脱离律法的定罪，也使我们有能力满足律法的要求。若拿去这一原则，我们就仍在已遭违背之律法的全部刑罚之下；而且，没有任何的根，可以把败坏的树接上去，使之结出好果子。

照样，福音的恩典也在律法的双重性质上坚固它。教义上的信心所启示的，恩典中的信心就加以运用。一方面将人暴露在约的刑罚之下，好使人得蒙悦纳；另一方面又给人能力活出爱来，也就是律法的总纲。因此，信与行，虽然在称义这件事上如光与暗彼此相对，但在已称义之罪人的生命与行为中却彼此和谐^[32]。

事实上，若律法是神形像的写照，是完全公义的准则，而遵行其诫命又正是圣洁的本质；那么，福音作为后来的启示，又怎能废掉律法的权柄和义务呢？基督徒究竟希望废掉律法的哪一部分呢？是那吩咐人爱神的部分，还是那与之相仿的、要求人爱邻舍

的部分呢？他岂不更愿这两部分都因外添的义务而被坚立吗？而福音的教义和激励，岂不正是坚立他那甘心顺服的习性吗？

三、结语

上述整个论述都提醒我们，在事奉中准确地区分律法与福音，是何等重要。好叫我们“不因误解圣经，而把律法当作福音，或把福音当作律法；而是能够熟练地分辨并区分二者各自的声音。”^[33]二者一旦被混淆，就会出现这样的情形：把律法讲成某种在救恩上有效的原因（参加 2:21），或把律法的要求讲成好像可以靠自己的力量去完成似的。这种不合福音的混杂，阻碍人自由而直接地来到神面前的道路，因为它把律法性的资格条件插了进来，仿佛这些条件是领受福音时所不可或缺的。甚至真诚的基督徒，有时也更多从自己对律法的顺服中寻找安慰，而不是从福音的义中寻找安慰；结果，持续的失望就使他们落在因惧怕而生的奴仆之心之下（参罗 8:15），而不能欢喜快乐，也不能站立在基督所赐的自由里（参加 5:1）。这种“别的福音”（参加 1:6-9）会助长自义的心态，给被唤醒的良心带来困惑和愁苦，并且拦阻人在福音里得着一致与坚固。

然而，当我们清楚区分二者的同时，也要维护它们彼此的依赖与关联。“属世的享乐主义者^[34]和自以为安稳的拜玛门之人^[35]，本来

[32] 也就是使人成圣。

[33] *Patrick's Places*, ut supra.

[34] 一个致力于享受精致感官愉悦（特别是美食和饮品）的人。

[35] 一个被金钱、财富或玛门所驱动或为之献身的人。

最应当聆听律法的教训，却偏偏最爱把福音甘甜的应许领受并应用在自己身上。”^[36] 因此，只传讲福音而不传讲律法，只会助长人的自欺。反之，正如路德极美地指出的：“雷鸣若没有甘霖，则有害而无益；照样，传道若只传律法的惊恐，却不同时滴下福音教导与安慰的甘露，他就不是有智慧的工头，因为他只是拆毁，却不能重建。”我们的委任，是叫我们在律法庄严的制裁之下传讲福音，也在福音恩慈的鼓励之下传讲律法。

简言之：

那些反对传讲律法，认为这只会把人引向绝望和不满之人，是何等无知与荒谬；因为保罗清清楚楚地告诉我们，律法乃是引人归向基督。我们承认，若单单、孤立地传讲律法，就是扭曲了它的用途；我们也没有权柄、没有委任这样做，因为我们得“权柄原是为造就人，并不是为败坏人”（林后 13:10；参林后 10:8）。律法原是为作为福

音的附属而颁布的，因此也必须如此被传讲。它原是“经中保之手”（加 3:19）颁布的，因此也必须在中保的手中被传讲。它原是以福音性的方式被颁布的，因此也必须如此被传讲。然而，我们仍必须照着律法本身可畏的面貌来传讲它。因为它虽然是在怜悯中被颁布，却也是在雷霆、火焰、暴风和幽暗之中颁布的，并且还是在那位中保的手中颁布的；也因为圣灵的方法正是先使人知罪，然后才把基督里的义与避难所启示出来。律法乃是开路先锋，使人在灵魂中为基督腾出地方，并预备好去迎接祂。^[37] ✝

作者简介：

查尔斯·毕列治（Charles Bridges, 1794–1869）是 19 世纪英国福音派圣公会牧师、讲道家与释经神学家，被称为“清教徒传统在 19 世纪英国圣公会中的延续者”，主要著作包括《箴言注释》《传道书注释》和《基督教牧职》。

[36] Patrick, ut supra.

[37] Bishop Reynolds' Works, 149.

神学生的属灵生活^[1]

文 / 本杰明·华菲德 (Benjamin Warfield)

译校 / 述宁

一、学识与敬虔：二者必须兼具

我受邀谈谈神学生的属灵生活，对此实在深感战兢。我认为，这是一个很值得我们认真思考的题目。

首先，我不愿你们以为，我是在贬低神学生为未来事奉所作的智识预备的重要性。神学院之所以存在，正是因为这种预备至关重要。无论我们如何理解和实践牧养事工，它始终是一项需要知识与训练的神圣职分。一个人若缺乏必要的学识，无论他拥有何等出众的其他恩赐，都不足以胜任牧养群羊的责任。

保罗明确指出，传道人必须“善于教导”（提后 3:2）。这不仅意味着善于劝勉、恳求、呼吁或激励他人，甚至也不仅意味着善于为真理作见证，而是意味着能够**教导**。而教导必然以知识为前提，因为凡教导人的，自己必须先明白所教导的内容。换言之，保罗所针

对的，是一种具有教导性的事奉，而不仅仅是一种激励性的服事。

然而，虽然学识不可或缺，必须善于教导，但仅这仍不足以使一个人成为传道人，这甚至不是传道人的首要资格。保罗为那些渴慕这崇高职分的人罗列了一长串必要条件，善于教导不过是其中一项。其余大部分所关注的，并非一个人的智识是否达标，而是他的灵性是否成熟。传道人固然需要学识，否则就不能承担这项工作；但在学识之前，也高于学识的，是他必须成为一个敬虔的人。

然而，若把这两者彼此对立起来，再没有比**这更有害的了**。征兵官不会争论：士兵是有右腿好，还是有左腿好；士兵应该有两条腿。我们有时听人说：“跪着祷告十分钟，胜过读书十小时。”意思是说，前者能使人更真实、更深刻、也更有效地认识神。对此，一个合宜的回应应当是：“以祷告的心读书十

[1] 本文选自“B. B. Warfield”网站，是华菲德博士于1911年10月4日在普林斯顿神学院秋季会议上发表的一篇演讲，主要探讨了神学装备与个人属灵生活之间的关系。网址链接：<https://bbwarfield.com/works/sermons-and-addresses/the-religious-life-of-theological-students/>。2026年6月11日存取。标题为编者所加。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

小时不是更有收获吗？为什么你认为非得离开书本，才能转向神呢？”如果学习与敬虔当真这样彼此对立，那么智性生活本身便成了一种咒诅。如此一来，神学生也就根本无从谈起属灵生活了。因为他作为学生这一事实本身，就会成为其信仰生活的阻碍。

如今，既然有人请我来谈论神学生的属灵生活，这本身就表明大家承认上述对立是荒谬的。你们是神学生，也正因为你们的这个身份，大家就理所当然地认为你们是专注属灵之事的人。对你们而言，培育自己的属灵生命应当是最首要关切的事情；这种关切深刻到一个地步，以至于你们最渴望的，莫过于有人能够提醒那些可能危及属灵生命的危险，并指明那些能够坚固、扩展属灵生命的途径。因此，这里绝不存在“二选一”的问题：或作学生，或作属神的人。你们必须二者兼具。

二、敬虔的学生：视学习为属灵操练

不过，神学生的工作与其属灵生命之间那种密切关系，也许仍值得特别强调。当然，你们并不认为信仰生活与学习彼此不相容。但也许，你们中间有人把二者分得太开——倾向于把学业放在一边，把属灵生命放在另一边，仿佛给予这一边，就要取走另一边。没有什么错误比这更严重了。信仰不会把人从工作中带离；它乃是把人送回工作中，并加给他一种更深的委身。我们不是这样唱吗：

求你指教我，我神，我王，
在万事中都看见你——
无论我所做的是何事，
都如同为你而做。
若是为遵行你的律法，
连卑微劳苦也发光：
若为此故，辛劳便成圣，
最微贱的工作也属神。

这不仅仅是乔治·赫伯特（George Herbert）^[2]个人的想法而已——也许他把这一点说得尖锐了些。他提醒我们，人可以像看一块玻璃那样看待自己的工作——要么除了玻璃什么也看不见，要么可以透过玻璃直视外面广阔的天空。他明白地告诉我们，没有什么工作卑微到不能被那句伟大的话——“为你的缘故”——所荣耀：

一个仆人，若有此心志，
便使苦役也成神圣，
清扫房间也为遵行你律法，
工作与行动都变美好。

但这是基于一样的教义；这教义就是新教伦理的根本教义，整个基督教伦理体系都由此展开。它就是伟大的“天职”（vocation）这一教义；也就是说，我们所能献给神最好的服事，就是尽自己的本分——我们那朴素、平凡的本分，不管它恰好是什么。中世纪的人却不这样想：他们在信仰生活与世俗生活之间划出一道鸿沟，并劝那些想要敬虔的人转身背离他们所谓的“世界”；也就是

[2] 乔治·赫伯特（George Herbert, 1593–1633）是英国 17 世纪最重要的宗教诗人之一，也是“玄学派诗人”（Metaphysical Poets）中的代表人物，同时是一位圣公会牧师。——编者注

说，不是离开世界中的邪恶——即我们常说的“世界、肉体和魔鬼”——而是离开那个日常劳作的世界，离开那由一切职业所构成的领域，而这些职业原是向自己和向同胞尽本分之男女每日所承担的任务。新教终结了这一切。正如杜梅格（Doumergue）教授雄辩地说：

随后，路德出现了；而加尔文则以更彻底的一贯性，宣扬了“天职”这一伟大观念——这个观念与词语，存在于所有新教子民的语言中——召命（德语 *Beruf*）、呼召（英语 *Calling*）与天职（拉丁语 *Vocation*）——却不存在于古老民族与中世纪文化的语言中。“天职”——就是神向每一个人所发出的呼召，不论他是谁，都是要他承担某一项特定的工作，不管那工作是什么。而这些呼召以及那些蒙召的人本身，在彼此之间都处于完全平等的地位。市长是神的市长；医生是神的医生；商人是神的商人；工人是神的工人。每一种天职，无论是我们所谓的自由职业，还是手工劳动；无论外表看来最卑微、最粗鄙，还是最高贵、最荣耀，都具有神圣的权利。

岂止是“君权神授”呢！这里说的是每一个劳动者的神授权利；只要他是诚实而良善的工人，就没有什么可羞愧的。杜梅格教授又补充说：“惟有懒惰，才是卑贱的；而当罗马教会不断增设乞修会^[3]时，宗教改革却把游手好闲之人逐出它的城镇。”

那么，作为神学生，你们的天职就是研习神学，而且要照着使徒的吩咐殷勤研习：“无论作什么，都要从心里作，像是给主作的。”（西 3:23）你们之所以是神学生，正是为此；这就是你们“当前的本分”，而忽略本分从来不是一种能结出果子的属灵操练。查尔斯·贺治（Charles Hodge）博士在他那些赏心悦目的自传体笔记中，提到菲利普·林赛（Philip Lindsay），他是普林斯顿神学院当时最受欢迎的教授，几乎被中部各州的每一所学院争相邀请去担任校长。林赛曾说：“一个人能为死亡所作的最好预备方法之一，就是把希腊文法学透。”贺治博士以他那独特的风趣评论道：“这就是他所告诉我们的应当尽本分的方式。”

的确，凡渴望成为敬虔之人的人，都必须首先尽自己的本分——那显而易见的本分，那日常的任务，以及此时此地摆在自己面前、需要自己去做的那一件具体工作。若这工作碰巧就是读书，那么他的属灵生命最根本所系的，便莫过于好好读书。你若称一个不读书的学生是敬虔人，就好比称一个忽略父职本分的父亲是敬虔人；一个没有尽上儿女孝敬义务的儿子是敬虔人；一个长期偷工减料、交出劣等活计的匠人是敬虔人；一个不过是做表面工夫的工人是敬虔人。这是不可能的！若你不先忠心履行那些简单而日常的本分，就不可能建立起属灵的生命。问题不在于你是否喜欢这些本分。你可以随意看待你的学业。你甚至可以觉得，当你唱到“连卑微劳苦”与“最微贱的工作”时，唱

[3] 又名“托钵修会”（Mendicant Orders）。这是天主教历史上的一类修会，其特点是修士不拥有固定财产，靠乞讨或信徒的施舍为生，并致力于外出讲道、传教和学术研究。——编者注

的恰恰就是你的学业。但若你想成为敬虔之人，就必须忠心把自己献给学业。任何属灵品格，都不能建立在忽略本分的根基上。

一个神学生若不读书，他的属灵生活当然出了问题；但这并不等于说，只要他读书了，他的属灵生活就必然一切合宜。即便是读神学，也可能是以一种完全世俗的精神来读。我刚才说过，信仰所做的是让一个人回归本职工作，并加给他一种更深的“委身”品质。我这么说，意思是要把“委身”一词按它的双重意义来理解——一方面是“热切专注”，另一方面是“属灵操练”，正如《标准词典》(*the Standard Dictionary*)对它所作的两种解释一样。一个真正敬虔的人，对于一切他本当去学的东西，都会带着这双重意义的“委身”去学习。这正是他的信仰对他所起的作用：使他尽本分，尽得彻底，并且“在主里”去尽。但在许多其他学科中，所研究的题目本身或许并不能直接滋养属灵生命，或激发敬虔的情感，或唤起特别的属灵反应。若我们“在主里”去研究这些学识，只是因为我们是“为祂的缘故”而去做的，正如那使“打扫房间”也成为敬拜行动的原则一样。

然而，神学却不是这样。神学的每一个分支都有一个独特的终点——认识神。神学生在其每日的任务中，被带到神面前，并且被保守在那里。一个信的人，站在神面前，却不敬拜神，这可能吗？诚然是有可能的。我已经说过，甚至连神学也可以带着一种纯粹世俗的精神来研究。但那当然只可能发生在一个不敬虔的人身上，至少也是一个灵性冷淡的人身上。此刻，我想问你们一个问题——

你们是否把自己作为神学生的每日任务，当作“属灵操练”来进行？这问题既作为一块试金石，使你们能辨明自己的属灵景况；也作为一种途径，使你们的属灵生命被激发。若这问题的答案是否定的，就当省察自己：一个人若能天天忙于神圣之事，心却冰冷、漠然，那他的属灵景况显然并不正常；若你们确实是把神学生的每日任务当作“属灵操练”来进行，就当欢喜。但是，无论如何，务必如此行！而且要越来越丰富地如此行。不论你们过去如何，从今以后，要让你们一切神学研究都成为“属灵操练”。这乃是神学生拥有丰盛而健全属灵生活的一条重要原则。要把你的心放进你的学习里；不要只是用头脑处理它们，要把你的心也投进去。它们使你时时刻刻被带到神的同在中；神的道路、神对人的作为、神本体的无限威严，正是这些构成了学习的内容。在这圣洁的同在中，把你脚上的鞋脱下来吧！

三、特权与危险：对神圣之事不可麻木

的确，我们常听人说，神学生最大的危险恰恰就在于他不断地接触神圣之事。因为这些事太过常见，就可能在他眼中变得寻常。正如一般人呼吸空气、沐浴阳光，却从未想过：即便他是歹人，良善之神仍然使日头照着他；即便他是不义之人，神仍然降雨给他。你也可能达到一个地步，甚至连圣所中的器具在你手中流转时，你都只定睛在用以制作它的那些粗陋的属世材料上，却从未把心思提到材料之上，去思想它们所指向的神圣奥秘。那些向你述说神可畏威严或荣耀良善的话

语，可能在你看来不过是一些词汇而已——一些希伯来文和希腊文字词，带着词源、词形变化和句法连接。那些向你确立神救恩作为之奥秘的论证，可能在你看来不过是一些逻辑范式，有前提，有结论，结构当然很工整，论证得也确然很有力；但对你而言，除了形式逻辑上的完备之外，再没有更多意义。神在祂救赎进程中的庄严步履，可能在你看来不过是一连串历史事实；这些事实巧妙地彼此交织，产生社会与宗教状况，也许指向某个我们可以敏锐推测的结局；但总的来说，它们不过像你在时间与空间中所注意到的其他事实一样。这就是你的极大危险！

然而，这之所以是你的极大危险，只是因为它首先是你的巨大特权。想一想，当你最大的危险是信仰中的伟大之事对你变得寻常时，你拥有的是何等特权！别的人在艰难的生活条件下被压得喘不过气，也许沉浸于每日谋生的挣扎中；无论如何，总是被世界沉重的拖拽和世上工作的可怕奔流所搅扰，以致很难有时间和机会停下来想一想：是否真的有神，有信仰，以及那能救他们脱离缠绕并掳掠他们之罪的救恩。而构成你们生命氛围的，恰恰就是这些事；你们的每一个毛孔都在呼吸它们：它们环绕你们，包围你们，从四面八方压向你们。所有这一切，都有变得寻常的一种危险！愿神赦免你们，你们正处在一个危险里：对神生出厌倦！

你们知道这危险是什么吗？或者，不如我们换个问法——你们是否真正意识到自己的特权是什么？你们是否充分运用了这些特权？你们是否因着不断与神圣之事接触，而

在圣洁上长进，日日更成为属神的人？若不是，你们就是在变得刚硬！我今天在这里，正是要警告你们：要认真看待你们的神学学习，不只是把它当作一项本分，因着为神而做，而使之神圣；更要把它当作一种属灵操练，一种本身就满载属灵祝福，并按其本性足以使你们的心思、心灵、灵魂与生命都充满属神的思想、情感、渴望与成就的操练。在神学院里，除非你们把自己在神学院中的学习本身看作一种属灵操练，并且天天从中汲取心灵的扩展、灵性的提升，以及对你们创造主与救赎主敬拜性的喜乐，否则你们的属灵生命就永远不能真正兴旺。

四、公共敬拜：连基督也不轻忽的操练

请注意，我并不是劝你们把神学学习当作你们唯一的属灵操练。它们是最有收获的一类属灵操练；而你们的属灵生活在极大程度上也取决于你们是否如此对待它们。然而，还有别的属灵操练同样要求你们准时且认真地参与；若忽略它们，必会对你们的属灵生活造成极严重的损伤。我现在特别指的是神学院既定而正式的敬拜聚会。我愿在这里说得完全明确，而且十分郑重。任何人若把自己从他所属群体既定的公共崇拜中抽离出来，都必然会严重损害他个人的属灵生活。希伯来书作者把“要坚守我们所承认的指望，不至摇动”（来 10:23）和“不可停止聚会”（来 10:25）这两项劝勉并列在一起，这并非毫无意义。当他吩咐我们不要停止“聚会、聚集”（the assembling of ourselves together）时，正如他所使用的词所显示的，他心里想到的

是群体既定而正式的集会；他是要把读者对自己所属教会的责任——他们乃是这教会的支柱——以及对自己的责任，一同压在他们的心与良心之上。而当他接着说“好像那些停止惯了的人”（来 10:25），他是要在他的命令中加上一鞭。我们几乎能看见他这样说时嘴角的轻蔑。那些人究竟是谁，竟刚强到这种地步，圣洁到这种程度，以致他们自己不需要公共敬拜的帮助；并且既然如此刚强、如此圣洁，竟不愿意为公共敬拜提供帮助？

尽管公共敬拜对一般人已经是必需的，但对像你们这样一群年轻人的必要性，更是无可比拟。你们聚集在这里，是为着一个属灵目的：预备去承担人所能从事的最高属灵服事——引导别人过属灵生活；那么，难道你们可以凡事都共同分享，惟独敬拜不可吗？你们聚集在这里，远离家庭，也远离家所代表的一切；远离养育你们的教会，也远离教会团契所代表的一切；远离社会性信仰的一切强有力的自然影响——那你们自己难道不应当形成一个属灵共同体，并拥有其自身有机属灵生命和属灵表达吗？我要郑重地说，像你们这样，而且必须这样地过着共同体生活、彼此分开居住的一群年轻人，若不藉着频繁而固定的公共敬拜，将其作为一个群体的属灵生命有机地表达出来，就不可能在个人层面上维持健康、充实、丰盛的属灵生活。没有什么能取代这种群体性的、在既定时间、作为其共同生活经常性功能而进行的有机公共敬拜。没有它，你们就不再是一个属灵共同体；你们也就失去了那种支持与扶持、激励与推动——而这些正是个体从自己所隶属之共同体的有机属灵生命中所领受的。

在我自己看来，我十分清楚这点：在这样一所学院里，全体学生每天早晚都应当一同聚集作公共祷告，并且每个主日两次一同参加正式敬拜。若缺少至少这么多的共同敬拜，我就不认为这所学院还能保持其作为一个鲜明信仰机构的特质——一个其机构生活主要是信仰生活的机构。我也不认为，聚集在这里的个别学生，若学院的有机信仰生活没有更充分地表达出来，他们还能维持住那种作为神学生本应有的高水平属灵生活。请注意，我并不是单单劝你们“去教会”。“去教会”无论如何都是好的，但我正在劝你们去的是你们自己的教会——也就是在这个学院作为机构所设立的一切敬拜聚会中，都以自己的出席和积极的委身参与来支持它。这样，你们就尽上自己的一份力量，使这所学院拥有一种有机的信仰生命；同时，你们也会从学院的有机信仰生命中，汲取到对你们个人属灵生活的扶持和激励——这是你们在别处得不到的，也是你们万万不能失去的。当然，前提是你们真在乎自己属灵生命的苏醒和成长。成为一个鲜活的信仰共同体中的积极成员，是健康属灵运作的条件。

我盼望你们不要告诉我，神学院规定的属灵操练太多，或者太叫人疲乏。若你们这样说，只不过显明你们自己的属灵活力已经降低到低谷。一个人若心中有温热的信仰情感，他的脚自然会转向圣所，并欢欢喜喜地把带到祷告的殿中。我听说，有些学生在冬日清晨并没有祷告的心情；而在一天辛劳工作结束时，又觉得太疲惫而无法祷告，因此便不觉得下午参加祷告会有什么益处；他们觉得主日早晨例行礼拜中的讲道枯燥无味，也在

主日下午的聚会中找不到基督。这些话，我仿佛以前就听过；而如果你们将来作牧者，不到六个月，若没听过非常相似的话，那反倒是例外了。你们每天在街上都会碰见这种话：它们不过是那颗已经迟钝，或者正在变得迟钝、无法回应属灵呼召之心的寻常表达。对于那些本应活在属灵高处的人来说，这绝不是可喜的症候。毫无疑问，那些在属灵之事上服事你们的人，应当把这些事放在心上。而你们这些领受服事的人，也同样必须把它们放在心上。让我直截了当地告诉你们：若你们忠心顺服主人的训诫“你们应当留心怎样听”（路 8:18），那篇你们觉得枯燥的讲道，就不会再显得枯燥。若你们在聚会室里找不到基督，那是因为你们没有把祂带进去；若你们在平常学习了一天之后，累到不能与弟兄们一同以公共祷告结束这一天，那是因为你们心里祷告的冲动太微弱。若讲台上没有火，那就该由你们在会众席上把它点起来。凡把神的同在带进圣所的人，就绝不会在那里遇不见神。

我们是多么容易把自己灵性冷淡的责任推卸到属灵领袖的肩上！看到路德如何以他合乎常理的智慧，回应人们对福音派讲道人缺乏吸引力的抱怨，实在令人耳目一新。他说：“神差派他们出去，不是为了取悦人；他们的职责也不是引起兴趣或提供娱乐；他们的职责乃是教导神拯救的真理。若他们已经这样做了，那么那些有灭亡危险、亟需真理之人，竟还挑剔真理呈现给他们时所用的器皿，那实在是轻浮。”比如，托

尔高（Torgau）^[4] 那里的人想要辞退他们的牧师，因为他们说，这些牧师的声音太弱，不能充满教堂；路德只是简单回应说：“这是一支老调子；听福音时有点困难，总比一点困难都没有地听那些远非福音的东西要好。”他又说：“人不能指望求得一位完全符合自己期待的牧师；他们应当为纯正的话语感谢神，而不是要求必须有圣奥古斯丁、圣安波罗修来向他们讲道。”若一位牧者讨主耶稣的喜悦，并且对祂忠心——那么再伟大、再有能力的人，也都应当同样对他感到满意。问题就在于：凡真正饥渴慕义、又确实得着真理的人，就不应当对盛装它的盘子过于挑剔。而他们也确实不会如此。

但我们为什么要援引路德呢？难道我们没有主耶稣基督自己的榜样吗？我们比祂更好吗？若说有谁可以正当地声称：群体的公共敬拜对他毫无裨益，那个人必定是主耶稣基督。然而，每逢安息日，人们总能看见祂坐在自己的位置上，和敬拜的百姓同在；在一切既定的公共敬拜中，没有哪一项是祂觉得自己有资格轻忽的。即便在祂最崇高的心境里、在祂最被高举的经历之后，祂仍安静地与神的百姓一同站在自己的位置上，与他们共同参与群体的公共敬拜。例如，他从那次伟大的受洗场景归来时（连天都裂开，有父神的声音为祂作证说祂是神所喜悦的）；从旷野严峻的试探归来时；又从加利利第一次伟大巡回布道归来时（正如经文说明，那是靠着“圣灵的能力”[路 4:14] 而行的）；

[4] 托尔高（Torgau）是德国萨克森州的一座历史古城，位于易北河（Elbe River）畔，在德国宗教改革史与二战历史中都具有重要地位，路德经常在此活动与讲道。——编者注

祂回到拿撒勒，“就是祂长大的地方”（路4:16），而经文带着令人惊叹的笔触继续写道：“在安息日，照祂平常的规矩进了会堂。”（路4:16）“照祂平常的规矩”，耶稣基督把在安息日出现在自己所属敬拜场所的既定敬拜中，当作祂一贯的习惯。

正如威廉·尼科尔爵士（Sir William Nicoll）所强调的：“这提醒我们一个真理，而在我们自以为属灵的时候，我们常常忘记这真理——就是：纵然是最圣洁的个人属灵生命，亦不可无恒常的敬虔操练；而教会规律性的公共敬拜，尽管在地方实践上有其缺陷和乏味之处，却仍是神为托住个人灵魂所设立的机制。”在这件事上，我们不能比主更聪明。若有人可以声称，他的属灵经历高到一个地步，不再需要公共敬拜；若有人可以觉得，他个人生命中的分别为圣和与神交通，使他不必再需要普通人所需要的东西，那个人本来只能是耶稣。但祂并没有这样主张。一个安息日接一个安息日，人们都能在敬拜之处看见祂，与神的百姓并肩而立——并不只是为了立个好榜样，而是有更深的缘故。那么，我们当中若有人以为，自己不再需要持守参与本地公共敬拜的敬虔习惯，却还能安然无恙，这岂合乎情理？对于那些巴不得像基督的人，我还需要再劝他们，务必在这一点上也效法祂吗？

五、内室祷告：属灵生命的基石

然而，即便你们已经极其殷勤地操练了群体属灵生活的一切共同表达形式，你们仍然还没有触及敬虔的基石。那基石当然是在你

们的内室里，或者更准确地说，在你们的心里——在你们私下的属灵操练和你们最深切的属灵渴慕中。你们如今是神学生；若你们想成为敬虔的人，就必须尽神学生的本分：你们必须从每日的神学学习中，为自己的属灵生命汲取滋养；你们必须完全进入自己所属群体的有机信仰生命中去。然而，要做到这一切，你们就必须让属灵生命的火在心里熊熊燃烧；在你们生命最深处，你们必须是属神的人。若我要较为充分地概述敬虔生活的方法，那时间绝对不够。凡诚实恳切寻求神的灵魂，都必寻见祂；而在寻见祂的同时，也就寻见了到祂那里去的道路。我可以给你们一个提示，特别适合作为预备进入职事的学生：要常常把你们呼召的伟大摆在眼前；换句话说，就是这两件事：摆在你们面前工作的艰巨，以及你们手中资源的无限。我想，老话说的好：若我们真正面对自己面前工作的可畏艰难，它就必定使我们重新跪下来；而若我们郑重衡量那托付给我们的福音大能，它也必定使我们继续跪着。我之所以特别提出这一点，是因为在我看来，我们正处于这样一个时代：它亟需回归生命及其结局的严肃性，也亟需回归我们作为服事生命的传道人这一呼召的严肃性。

奥利弗·洛奇爵士（Sir Oliver Lodge）告诉我们，如今“有文化的人并不为自己的罪烦扰”，更不用说为罪的刑罚烦扰了；而约翰斯顿·罗斯博士（Dr Johnston Ross）则根据“轻浮的现代宗教追求”（lightheartedness of the modern religious quest）这个主题，对我们讲了一篇极其必要的训诫。在这样的时代里，细心观察神学院生活的人告诉我

们：其中最显著的一点，就是从前神学生那种强烈严肃的人生态度，如今似乎已经出现某种衰退。这话但愿不是真的。若是真的，那将是极大的恶；而只要它在某种程度上是真的，就已经在那程度上是极大的恶。若你们想如今作属神的人，并在将来作无愧的传道人，我就要呼召你们回到这种严肃的人生态度中，并劝你们努力培养它。要思想传道人呼召的伟大，要思想你们是否配得上其崇高职分，将会牵动多么重大的结局；并且一次而永远地立定心志：靠着神的帮助，你们必要配得上它。托马斯·古德温(Thomas Goodwin)说：“神只有一个儿子，祂却让祂作了传道人。”约翰·牛顿(John Newton)说：“除了创造世界的那一位，谁也不能造就一个传道人。”——即一个配得上的传道人。

当然，你可以成为某种意义上的传道人，却不是神所造就的传道人。你可以把工作的动作都做出来，而我也敢说你的工作一定徒然——因为神是良善的，谁知道祂会藉着什么器皿成就祂向人施恩的旨意呢？海伦·杰克逊(Helen Jackson)^[5]描绘了一种实在太常见的经验：一个人的撒种，虽然对别人并非没有果效，但在自己灵魂中却毫无收成。她写出了这种绝望：

啊，老师，于是我说，
你这些年，岂不是喜乐的吗？
你口中所出的每一句话，
岂不反过来，使你的心加倍蒙福吗？

他的回答是：

为他人踴谷，我却饥饿难耐，
他人灵魂得生，我却辛劳致死。

她原本的意思，并不像我现在解读的这样恶劣。但保罗发出的那句可怕的警告，究竟是什么意思呢？“恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了。”(林前 9:27)而且，还有一种更可怕的可能，我们的救主亲自告诉我们：我们很有可能走遍洋海陆地，要使一个人入教，当他入了教，却使他沦为地狱之子，比我们更甚(参太 23:15，中文新译本)。若我们自己不是天国之子，岂不正处在一种可怕危险中，使我们所带来的人也成为地狱之子吗？连物质的水都不会高过它的源头；属灵的洪流，就更不受我们意志摆布了。没有什么错误比这种更可怕：就是试图以基督教工作中的活跃，来代替基督徒情感的深度。

这也就是为什么，今日有许多好人在摇头叹息：他们仿佛看见，在我们较年轻的基督徒工作者中，有这样一种倾向正在越发明显：不安于静、躁动不息的活动，似乎以牺牲属灵文化的深度为代价，在不断增长。当然，活动本身是好的：在主的事工中，我们理当奔跑而不困倦。但若它成了内在属灵力量的替代品，就不好了。我们不能没有“马大”；但若在全国各处，我们遍寻“马利亚”而不得，又当如何是好？当然，今天的“马大”对“马利亚”的欣赏，也不会比从前多到哪里去。马大喊道：“主

[5] 海伦·杰克逊(Helen Jackson, 1830-1885)是19世纪美国诗人兼小说家，以《拉莫娜》(Ramona, 1884)和印第安人权益写作闻名。——编者注

啊，我的妹子留下我一个人伺候，你不在意吗？”（路 10:40）从那时直到如今，人们一直在责备马利亚，说她把原可卖了周济穷人的珍贵香膏浪费掉了；说她把香膏倾倒在神前，又坐在主脚前，看起来像是无所事事。

一位在众教会中颇受尊崇的传道人，据说甚至公开宣称——请注意，不是私下承认，而是以此为荣地宣扬——他早已不再祷告；他只作工。显然，“作工并祷告”至少在传道人生活中，已经不再是座右铭了，现在变成了只作工、不祷告。有人告诉我们——正如他们告诉我们“神总站在兵力最强的一方”那样——唯一真正有功效的祷告，就是作工本身。你们会说，这只是极端个案。感谢神，的确如此。但在我们现代生活的诸般倾向中——这些倾向都推动人不断地活动；我几乎要说，是不假思索地活动，毫无意义地活动——你们务要谨慎，免得这最终成了你们的情形。或者，你们如今的情形，至少已经在某些方面与它有些相似。请问：你们祷告吗？你们祷告多少？你们有多爱祷告？在你们生命里，那段与神独处的“静默时光”究竟处在什么位置上？

我深信，只要你们真正领略到自己正在预备进入的十字架职事究竟是什么，以及你们这些预备进入此职事的人应当成为什么样的人，你们就必定会祷告。你们的心必呼喊说：“主啊，这些事谁能当得起呢？”（林后 2:16）你们的整个灵魂也必被这恳求挤压出来：“主啊，求你使我能当得起这些事。”

六、最后的呼召：作“预备吹号的天使”

旧时的科顿·马瑟（Cotton Mather）^[6]写过一本伟大的小书，作为预备进入职事之学生的指南。他给它起的题目并不算高明，叫作《事奉指南》（*Manductio ad Ministerium*）。但他以他卓越的构思，添加了一个更具深意的副标题：“预备吹号的天使”。

这正是马瑟对你们这些预备进入职事的学生们的称呼：“预备吹号的天使！”把这个名称领受为你们自己的，并活出与之相称的生命。把你们的白昼与夜晚都献给这件事！那样，也许当你们真正吹响号筒的时候，那声音就会纯净、清晰而有力，甚至或许能够穿透坟墓，唤醒死人！✝

[6] 科顿·马瑟（Cotton Mather, 1663–1728）是美国殖民时期最重要的清教徒牧师与神学作家之一，也是新英格兰（New England）清教传统的代表人物。——编者注

承先启后的事奉：生命影响生命的领袖塑造^[1]

文 / 高兴

前言

2006年4月1日——愚人节，我做了一个在他人看似愚蠢、与我而言却意义重大的决定：全职事奉。今年是我事奉的第二十个年头。回顾整个成长与服事的过程，神为我预备了许多老师。他们在我人生的不同阶段给予我宝贵的陪伴和指引，并塑造了我的生命和事奉方式。

举个例子，每到一个场合，我会有意识地留意在场的人，特别是那些老人、小孩子或做后勤服事的姐妹，然后找机会和他们聊一聊，听他们讲讲自己的感受和观察。其实，这并非出于我原本的个性，而是经过长期的训练和塑造，我才逐渐学会了这种与人交往的模式。在这方面，对我影响最深的是T老师^[2]，每当他和我们在一起时，他总会主动靠近我们，与我们交谈，也会主动去关注那些默默服事的肢体。他对人的关爱不是刻意的安排，而是日常生活中自然而然的流露。我由此体会到：真正触动人心的关爱，

往往不局限于计划之内，而是发生在流程之外，在那些看似不起眼的时间空当里。

这样的经历和认识塑造了我不同的牧会理念，我开始致力于推动建立向外成长型教会，并引导信徒走出自己的“一亩三分地”，去真实地关爱和接纳他人。这里的关键在于，带领者会塑造会众。我们是怎样的人，我们所带领的人就会成为怎样的人。曾经，我深受我的老师影响；而如今，我所牧养的弟兄姐妹也被我深深地塑造着。这种生命影响生命的模式，贯穿了我的整个事奉生涯。

实际上，这正是新约圣经中的门徒训练模式。使徒保罗与提摩太的关系，就是这种模式极好的范例。当保罗在路司得遇见提摩太时，他注意到提摩太在本地教会中有美好的生命见证（参徒16:2），便选择他作为宣教同工，邀请他进入自己的生活与事工，对他进行言传身教。提摩太贴身观察保罗如何在各城传福音、面对逼迫和进行辩论（参徒16章；提后3:10-11）。之后，师徒并肩作

[1] 本文整理自作者在2026年一次牧者研讨会上的录音。——编者注

[2] T老师，是一位改革宗浸信会的宣教士，见下文。

战，一同在禾场上服事(参腓 2:22)。慢慢地，保罗会放手让提摩太独立承担重要任务，如处理哥林多教会的棘手问题(参林前 16:10-11)，让他在实际挑战中成长。

保罗对提摩太的训练内容，涵盖了真理根基、内在生命和事奉能力等诸多方面，是一个整全的过程。他劝诫提摩太“总要在言语、行为、爱心、信心、清洁上，都作信徒的榜样”(提前 4:12)。他要求提摩太“按着正意分解真理的道”(提后 2:15)，准确理解和教导圣经，且忠实地将所领受的教训，再“交托给那忠心能教导别人的人”(提后 2:2)。他提醒提摩太“不要轻忽所得的恩赐”(提前 4:14)，并要使之“如火挑旺起来”(提后 1:6)，鼓励他在实际服事中不断操练神所赐给他的能力。

这种基于关系和榜样的全人栽培模式，可以应用于今日教会对于年轻同工的训练与栽培中。作为牧者，我们的生命中需要有“保罗”——那些可以教导、督责、做我们榜样的属灵长者；同时，我们也要去训练我们生命中的“提摩太”——那些需要被装备、被引导、将来要接续我们事奉的年轻同工。

我生命中的“保罗”

神为我预备了多位老师，陪伴我、督责我、帮助我。我结婚之后，这些老师还不断地帮助我们夫妻建造婚姻和家庭，他们的做法对我影响至深。这些人成为我生命中的“保罗”：他们引导我学习神全备的真理，激励我靠着圣灵牢牢守住主所交托我的善道(参

提后 1:14)，并训练我将福音切实地应用于生命与生活中。

1、宣教士 A 老师

(1) 神学是为了服事教会

2004 年，我还在读大学，认识了一位改革宗背景的宣教士 A 老师。他是一位非常典型的清教徒式人物——早上四点起床，晚上九点睡觉，起床后的第一件事就是祷告。当时，我们的教会正在受改革宗神学的影响，同工之间因观念不同而导致关系紧张。但 A 老师来到我们当中之后，重新塑造了我们。他告诉我们：神学是为了服事教会，而不是建立自己；所以，神学要在教会里面学，在教会里落地。我们第一次有了“合乎圣经的教会”的概念。他带领我们不断地回到福音，教导我们作门徒意味着什么，向我们解释什么是教会成员制，成员制该如何运作，以及怎样带着爱去执行教会纪律。他不仅教导真理，而且活出他所教导的内容。

(2) 四十天的密集训练

我全职服事后，为了更好地塑造我，他邀请我和另外一位弟兄参加了为期四十天的密集训练。他让我们住在一个阁楼上，并自掏腰包请了一对云南山区的少数民族夫妻来照顾我们的生活，使我们可以专心学习，不用考虑煮饭等生活琐事。他也带我们参与当地教会的生活和事奉，让我们观摩教会是如何运作的。

在这四十天里，我们每天早上 6:00 起床，6:00-7:30 完成个人的读经、祷告灵修。吃完早餐后，休息 15 分钟。8:00-12:00，我们要读完当天指定的书籍。下午，A 老师会过来给我们讲课。晚上，他会带我们去孤儿院、街头小商店、旅游者的家庭中，和他们谈话、传福音。

我印象最深的是，每次去孤儿院，A 老师都是临时通知我们。比如他会说：“今晚你们要去孤儿院，和小朋友们见面 15 分钟。”然后给出一个主题和一段经文，要求我们讲得准确、清楚。他用幽默的方式提醒我们责任的重大，他开玩笑说，如果讲不清楚，就会把我们从小楼上扔下去（他以前是橄榄球运动员，力气很大）。——每次讲完后，他会请小朋友们过来，问：“刚才那位哥哥讲的是什么？”如果小朋友答不上来，我们就有“麻烦”了。他认为：听众能否听懂，完全取决于我们讲得是否清晰。A 老师常对我说：“你要么认真做传道人，要么回家去卖皮鞋。”他强调，讲台上的责任最重，因为传道人受的审判比别人更重（参雅 3:1）。他要求我真读圣经、理解经文，并谨慎地传讲。

四十天训练结束时，A 老师给了我们一些非常简单却又深刻的劝勉，我至今常与弟兄姐妹分享：

第一点：多祷告。在他看来，没有祷告，就没有能力；没有祷告，就没有圣洁的生活；没有圣洁的生活，属灵生命就会崩塌。

第二点：多读书（包括多读圣经）。他认为，不爱读书就不爱思考，思想就会变得非常

浅薄。他常说，在他四十多年的事奉生涯中，见过很多优秀的年轻人，最后都是在这两点上出了问题——要么祷告不够，要么读书不够。

第三点：不要睡懒觉。他知道当代年轻人往往喜欢睡懒觉、作息不规律，任凭时间流逝，最终虚度年华。

（3）三个灵性检查问题

A 老师和我们离别后，他还会不定期地和我们见面，吃顿饭，了解一下我们的属灵光景和家庭情况。有时，他会特地绕道和我们见一面。每次见面，他只问三个问题。

第一个问题：“你和神的关系怎么样？最近读经正常吗？”如果你说正常，他会进一步问：“最近哪一段经文触动了你，让你悔改或感恩？”

第二个问题：“最近的祷告正常吗？”如果你说正常，他会问：“你最近一次在祷告中经历神同在是什么时候？”在他面前，你敷衍不过去。他会盯着你的眼睛，问：“你讲的是真的吗？看着我的眼睛说。”

第三个问题：“你最近读的书如何影响你的生活？”他不想听你复述神学大纲，也不想听你讲理论，他关心的是你如何把所学的活出来。

这些问题虽然简单，却非常有力量。在后来训练同工的过程中，我几乎完全照搬了这些

问题。每次提问都能让兄弟姐妹们被提醒、被激励，就如我曾经也是这样被提醒过。

(4) 关怀他人的意识

我结婚之后，A 老师把我的妻子也纳入了训练。每次 A 老师来看我们，他会先让我“闭嘴”——因为我喜欢讲话，然后问我妻子同样的三个问题：读经、祷告、生活。之后，他会问：“他对你好吗？”我妻子的回答通常是模棱两可：“还好吧……”然后 A 老师会追问：“具体好在哪里？不好在哪里？”他说话从来不绕弯。慢慢地，我妻子学会了怎样表达自己真实的感受。

A 老师甚至会问我：“你对你身边的人敏感吗？”我一开始完全不懂什么叫“敏感”，以为可能是西方思维里的一种属灵敏感。

直到有一天，A 老师和我在一起，他的妻子打电话过来，跟他说“谢谢”。原来那天正好是他们结婚四十多年的纪念日，虽然他不在家，但他仍然送花给他的妻子。他对我说：“你要对妻子的喜好和需要保持敏感。”从那个时候开始，我才真正理解“敏感”这个词的含义——意味着走出自我中心，去关注身边人的需要。于是，我开始尝试去体察我妻子的喜好和需求，同时也去关注周围兄弟姐妹的需要。这也让我深刻理解到，属灵生活不仅是一套信仰原则和训练方法，更是一种活生生的信仰实践，是在行动中体现的爱和恩典。这样的训练塑造了我对他人关怀的意识。

我们也深刻感受到 A 老师对我们的爱。当时有一位弟兄的妈妈得了癌症。A 老师特意乘飞机从他所在的城市来到我们的城市。（单程就需三个多小时，加上来回，花在路上就需要八个小时左右）。在医院里，他默默地陪伴弟兄半天时间，然后拍拍他，做个祷告就走了。整整四个小时，他一句话都没说。我们都很纳闷：“你花了这么长的时间乘飞机过来，为什么一句话都不说？”他说：“神知道。我们只是让弟兄知道，我们爱他。”

(5) 建立属灵的友谊

后来，A 老师介绍我去一所改革宗浸信会神学院读神学。在神学院，我花了三年半的时间完成课程，A 老师告诉我：“去神学院，不是为了学改革宗神学——那只是过程，不是目的。目的只有两件事：第一，学习一套生活方式，塑造自己的属灵生命；第二，找到至少可以和你一起哀哭的人。在你事奉二三十年后，当你经历痛楚和艰难时，可以打电话给他，你可以在电话这头哭。”对于第二点，我有很深的感触。在禾场上，要有意识地建立属灵的友谊。一群人拥有同样的神学、同样的服事模式，痛点相似，默契自然就有了。

一位老师曾说过：基督徒的友情应该像天上的星星，各按轨道，彼此照耀；而不是像地上的沙子，彼此掩埋、互相磨损。可惜，我们常常是反过来的——没有造就，只有内耗。A 老师教导我们，真正的属灵友谊不会自然生成，而是需要花时间去经营。保罗说：“爱弟兄，要彼此亲热。”（罗 12:10）亲热不是客气，而是把你所珍视的好东西都愿意拿

出来和对方分享，比如一本好书、一杯热茶，也包括你的时间和精力。

即使后来 A 老师无法再入境，他仍然每几个月给我写一封信，问的仍然是他常问的那三个问题。并且每次他都会追问：“你说的是真的吗？”这二十多年来，他愿意把时间和生命投入在我的身上，我也一直在这样的塑造中成长。

2、宣教士 T 老师一家

(1) 从传福音开始

神学院毕业后，我开始植堂。植堂的前三个月，T 老师全家来到我们的城市指导我如何植堂。他的方法非常实际：从传福音开始。他带着我向街上的小贩、桥洞下的流浪汉，以及干完活休息的农民工传福音。他的做法是先和他们建立关系。比如，他会经常带我去小区的一家面馆吃饭，去了五六次之后，就把面馆老板请来家里和他分享福音。他说：“吃饭不是目的，而是为了建立关系，有机会传福音。作为植堂者，不刻意去做这些，你接触的就永远是教会里的人。”他还告诉我：“在小区里，有空就跟保安打个招呼、聊几句。刚开始人家会防备你，久了就熟了。”我就照着做。现在我进出小区，保安二话不说，直接就开门。这种刻意地与人建立关系、传福音的方式，现在已经融入到我的生活中。

(2) “家庭带领家庭”的门训模式

接着，T 老师建立了“家庭带领家庭”的门训模式：他带我学习服事，他的妻子（师母）

也来引导、门训我的妻子。我的妻子是独生女，在我开始植堂之前，她没有下过厨房，生活都是由双方父母帮助料理。我们开始植堂时，这种不健康的家庭模式需要立即调整。因此师母开始教导和帮助我的妻子，比如：带她一起读书，教她如何按照圣经做妻子、做母亲，如何料理家务、招待客人。

同时，我的孩子也在无形中被他们一家所塑造。那时我的孩子三岁，他们家八岁的女儿经常带着他玩。在玩的过程中，师母会纠正我孩子的一些旧有习惯，实际上也是纠正我们错误的养育方式。有一次，我的妻子带着孩子去师母家，临走时，师母的女儿要求孩子把玩具收好。我妻子想去帮忙，她说：“阿姨，这不是你的责任。”师母也说：“是的，他需要为自己的事情负责。”在教会中，师母也会特意帮助我们教导孩子规则。有一次敬拜中，我的孩子坐不住跑开，师母亲自把他拉回来坐好，让他明白规矩。师母的这种方式不仅教会我们如何引导孩子，同时也训练了我们的耐心，并建立了我们家中的秩序。

3、以生命作教导

这就是我被塑造的过程。我一直以来就是把老师做在我身上的，慢慢理解之后，再去做到别人身上；以此来训练同工、带领弟兄姐妹，并鼓励他们去服事。这背后有一个神学逻辑。就如 A 老师曾问我：“保罗说：‘你们该效法我，像我效法基督一样。’（林前 11:1）你敢对你的弟兄姐妹这么说吗？”我认为这就是事奉的关键。事奉最关键的因素是人——你自己要先成为那个人。人没问题，事才没

问题；人有问题，再大的事工一下子也就塌了。人是最难塑造的，不能走流水线。牧者必须花时间在他人身上，走进他们的生命，带领他们经历与基督同死、同埋葬、同复活。

直到今天，我的老师们依然在陪伴我，督责我的个人生活、夫妻关系，陪我面对生活和事奉中的艰难。植堂的艰辛，只有经历过的人才能体会其中的那种拉扯和破碎。他们虽然不一定能改变我的处境，但能让我知道自己不孤独，是蒙爱的。有一位弟兄曾对我说：“神很爱你，所以让你经历了很多苦。”这句话深深触动了。苦难是神塑造我们，并让我们学会彼此相交、彼此扶持的重要方式。

所以，对植堂者、牧者和长老的训练，是为了让他们能在属灵争战中站立得住。这是一场残酷的战争，新兵若没有经历严苛的训练，很容易阵亡。正如美国一些机构的研究数据显示：神学院毕业生在服事前五年的“阵亡率”平均超过 60%。因此，从神学院到教会的过渡，需要长期、系统地塑造和陪伴。

二、如何训练“提摩太”

1、训练的四个维度

(1) 品格

从某种角度来说，品格的塑造先于教义的学习。因为忽略品格很容易造成的一个结果是：眼里没有人，仿佛只有神——美其名曰“为神的道大发热心”，实质上带着极大的自义。

关于品格的训练，我们使用圣经的标准：提摩太前书 3:1-7、提多书 1:5-9、使徒行传 20:18-35、彼得前书 5:1-4。这些都是对长老的要求。我们认为，这些品格是所有基督徒都应当追求的，但只有成熟的基督徒才可以被设立为长老。

在这些品格里，每一样都非常重要，都需要被塑造，表现出“无可指责”（提前 3:2）。但是对于训练事奉者而言，有一样我非常在意，即他在家如何使用权柄。传道人最终面对的是权柄的使用。讲道等各样服事，可以说都是在使用权柄。我们在教会层面不容易观察他使用权柄的真实情况，但可以通过他的家庭看到。比如：他如何带领妻子？当被妻子冒犯时，他的反应是什么？他的孩子对他的权柄是否尊重？他讲的话，孩子是顺服还是悖逆？如果一个人不能在家庭中正确地使用权柄，在教会里就更不能。

另外，一个人跟妻子的关系，会直接影响他跟同工的关系。有人爱妻子爱到没有原则，有人对妻子很苛刻——这都是对权柄的误用。我们有责任帮助他调整。他愿意调整，就是成长。而且，品格不是要求人一下子完美，而是观察他一段时间，看他在这些方面有没有按照教导在成长。我们教会有为期六个月的实习生项目，以训练年轻传道人。为了帮助他们正确地使用权柄带领妻子和孩子，我们要求所有的实习生，每一天在个人灵修和家庭敬拜外，必须有半个小时的时间带领妻子一起祷告。

(2) 教义

我们教会认信改革宗浸信会的信仰告白（简称：1689 信条）。所以，教义训练基于信条来展开，并加以相关的神学课程和教牧实践——圣经神学、系统神学、教会历史、辅导门训、婚姻课程、子女教养课程等。如果一个人真正有心被装备去服事、植堂，他必须在教义上有扎实的基础，并且在属灵上保持殷勤（提前 4:15），这又跟品格相关。

那么，如何评估一个弟兄是否愿意在教义上殷勤追求？我们可以观察两点：一是他听道之后会做什么，比如是否会主动与肢体探讨今天的信息；二是他是否坚持阅读属灵书籍。对于有心在教义上成长的弟兄，我会主动抛出一些神学问题跟他讨论。他有困惑的时候，往往是成长的契机。我不会过早给出答案，而是推荐相关书目或文章，让他带着问题去阅读，并约定时间（比如一个月后）进行讨论。届时，通过检验他的完成度、学习心得以及讨论的深度，来评估他的实际操练情况。

我有一位共事了十年的同工。这十年间，无论我为他制定怎样的读书计划，哪怕过程再艰难，他都能毫不含糊地认真执行。我也在每一次的讨论中，真切地看到他的思考在不断深化。最让我印象深刻的是，有一年我给他列了一张书单，有 110 本，平均每本 300 页左右，涵盖多个领域，要求他在那一年内读完。每周，我会和他就所读的书讨论一次。一年下来，他不仅如期完成所要读的书，而且随着阅读量的积累和讨论的深入，他对神学的理解、对教牧实践的应用，越来越到位。

从刚开始只注重对与错，到现在可以将对的内容娴熟地、有爱心地应用于具体的案例中；从开始对人不敏感，到现在可以快速地捕捉到成员们的问题和需要。

同时，我也要求同工们处在战备状态——每个礼拜都预备一篇道，不管有没有机会讲，让他们处在随时可以“顶上”的状态。因此，如果没有教义的装备，临时讲道的能力是很弱的。我们的理念是：战时没有时间准备，所以要随时准备应战。

(3) 恩赐

恩赐是可以在训练中成长、在实践与陪伴中成熟的。训练一位弟兄的恩赐，秘诀就是：从小事做起。第一步先让他观察，接着放手让他去做，然后再教他如何跟进。在这个过程中，我们不断鼓励他持之以恒，等沉淀一段时间后，再一起来复盘，评估他在恩赐与能力上的实际提升。

比如，我带一位弟兄去探访时，路上会告诉他：“你先想好一个问题，待会儿以这个问题为切入点和对方分享交通。”探访结束后，我再问他：“你今天有什么收获和建议？”让他把这些记下来。下次再去探访时，他主导，我作陪。结束之后，我再给他一些建议和指导。然后，就鼓励他独立去做探访服事。最后，他就可以像我带他一样，带别人去服事。在辅导方面的训练也是如此。

在探访与辅导之外，我也会安排弟兄们两两搭档，带领小组学习。期间，我会严格把关

学习内容，并根据私下向组员收集的反馈，给予他们针对性的指导。等他们在小组服事中逐渐成熟，我便安排他们教导成人主日学。我对他们的要求很简单：准确、清晰。他们只需依托一套成熟的课程体系进行教导，无需再添加个人发挥。此外，结合主日下午的讲台演练，以及西缅讲道营与神学院课程，他们的讲道恩赐能在“操练与评估”的良性循环中不断被打磨。

当一位弟兄经过这些训练，各方面都成熟之后，我会问他：“现在你的意愿和负担是什么？”如果他的家庭预备得比较好，他又有负担、愿意被差派，弟兄姐妹也觉得他适合，我们会差派他去植堂。如果他在带领方面的恩赐不适合植堂，但是品格和恩赐又被认可，就会建议他考虑承担本会长老的职分。

(4) 心志

服事不仅是完成一项项任务，更关乎一个人内在的生命状态——是否真实地存着顺服与殷勤的心。比起外在的做事效率，我们更看重一个人在过程中流露出的敬畏、谦卑与忠心。

我们会持续观察一位弟兄在教会生活与各种服事中的表现，不只是看他做了什么，更看他是以怎样的心态去做。我们会留意他是否在大小事务上都愿意承担责任，而不是只选择自己感兴趣或容易完成的部分；他是否在不被看见时，甚至在辛苦的工作中仍然保持忠心与喜乐；也会观察他面对提醒与需要调整时，是否愿意受教、乐意改变，而不是坚持己见。我们也会看他是否愿意为弟兄姐

妹、为他人付上代价——不仅是时间和精力，更包括情感上的关怀与实际行动的支持。他是否乐意主动去关心他人，在别人有需要时伸出援手，而不是仅仅停留在形式上的参与；是否在团契与服事中建立真实的关系，而不是流于表面。

与此同时，我们也会观察弟兄们是否真心效法主耶稣基督，以主为榜样，在言语、行为与态度上逐渐被塑造。比如，我们教会大部分成员都是九零后，相对习惯舒适，对后勤卫生往往不够积极。因此，每当有客来访，我会有意在同工群里招募端茶倒水、洗水果、保洁等后勤服事。一方面观察谁愿意主动积极地承担，另一方面借此来培养服事人的心。

归根结底，我们所看重的，不只是一个人做了多少，而是他在服事中是否逐渐显明出一颗顺服主、爱人如己的心。这种生命的流露，才是服事真正的根基，也是持续成长与被神使用的关键。

2、打造一个完整的训练生态系统

对于训练工人，我们所关注的并不仅仅是能力被装备，更是生命被建造。我们一直致力于打造一个完整的训练生态系统：既有真理的教导，也有关系的承载；既有标准与要求，也有恩典与温度。这样一个训练生态系统，主要包括以下几个方面：

第一，被训练者必须先成为合格的教会成员，参与群体生活。我认为，在任何事工训

练中，都不应绕过教会生活本身，而是要让被训练者在真实的关系、实际的摩擦与彼此扶持中成长。这样，他们的品格、顺服与委身，才能有扎实的根基。

第二，被训练者必须参加教会小组，与不同的人讨论圣经和教义，否则无法成长。因为小组学习不是单向教导，而是让被训练者在互动中学习表达、倾听与思辨，从而逐渐建立稳固的信仰框架。这也有助于及早发现他们在神学教义方面的理解偏差或内在张力，避免问题累积到后期才爆发。

第三，被训练者要参加教会评估会，学会如何回应被批评和被鼓励。在评估会中，我们会让弟兄们学习如何温柔、有秩序地回应别人。评估会对于弟兄们的品格塑造、属灵成长很有帮助，当他们学会谦卑聆听后，就会刻意去改变自己，修剪那些被指出的问题。

第四，被训练者要参加教会的长老会，学习如何表达自己的观点和聆听他人的建议。我非常在意这一点，因为很多同工的关系都是在这点上出问题的。他们的动机可能正确，说的内容也没问题，但如果沟通方式不当，就会伤害别人。因此，我们会要求弟兄们：你们可以表达任何观点，但必须以正确的方式、温柔的方式、爱的方式。而且，不仅自己学会正确表达，也要知道在经历被别人冒犯时该怎么处理。

第五，被训练者要学会保密，不允许把会议中的讨论和分歧随意告诉他人。这不仅

是为了保护事工本身的秩序，也是帮助被训练者学习承担责任，约束言语，建立可信度。

我们盼望，藉此能够培育出既稳固又成熟、能够持久服事的人。

3、训练事奉者的几个关键点

(1) 允许同工犯错

在实习生项目中，我们会对受训者进行系统地训练。但在这个过程中，我们会遇到不同的人。有些人比较容易按这套体系成长，但也有些人，可能因为习惯、性格或能力的不同，并不完全适合这种方式。

所以，我们在带领和训练他们的时候，允许他们犯一些非原则性的错误，而这些非原则性的错误，有时候反而是他们成长的契机。真正的成长往往发生在尝试、失败和受苦之中。没有犯错，人不会成长。当然，我们必须区分原则性和非原则性的错误。原则性的错误会直接影响信任和品格，我们必须谨慎处理；而非原则性的错误，可能反而成为他们事奉上的祝福。

举例来说，当我们要求一个弟兄每周读多少页书，而他没完成时，我们不会一味指责，而是分析原因：是能力问题？态度问题？还是其他因素？在分析之后，我们会陪伴他、引导他、推动他，甚至在必要时施加适度压力。通过这样的陪伴和引导，他会看到不同的处理方式，从而去思考、去成长。

(2) 不要忽略常识

训练不仅关乎属灵层面，也涉及基本的常识。如果在相对单纯的教会中，我们尚且无法活出神的形像，又怎能指望在复杂现实的社会中为主作见证？因此，我们同样注重常识的操练：教导弟兄们在教会中尊重肢体，在家庭里敬重妻子。在这一过程中，我们也在塑造教会的文化。

而这一切，带领人必须先以身作则。我个人的习惯是：每年教师节，我会给我的老师们发信息表达感谢；老师们过生日，我也会送礼物，即便不在身边，也会请人代送。因为当年我读书的时候，老师也是这样对我的。他们的礼物可能很简单，一张小卡片上写着：“祝你生日快乐！”所以，我学会了。他们在意的不是礼物是否贵重，而是你的生命是否在成长。就像父亲对孩子一样——父亲不会看重礼物的价值，而是在乎孩子是否学会了爱与尊重。

每年春节，我也会请个别弟兄到家里坐一坐，同时也鼓励弟兄姐妹互相走访。不一定非要带礼物，约着见个面、一起吃顿饭，甚至一句简单的问候，都很好。我常对弟兄们说：很多人在社会上待人接物很礼貌周到，但到了教会却变得不拘小节、任性而行。他们的见证在哪里？作为神的百姓，在教会中，我们更要活出真实的见证。

(3) 呼召经过验证

提摩太前书 3:1 说：“羡慕善工。”我们通常把“羡慕”理解为“我愿意”，但这种理解

其实非常表面。因为人的“愿意”是很复杂的，其中交织着各样自我的情绪和动机。问题的关键不是他是否愿意，而是：他愿不愿意为这个呼召付代价？愿不愿意舍己？愿不愿意在不喜欢的事情上仍然顺服去做？愿不愿意在压力面前咬紧牙关坚持，即便感到软弱，仍愿意向神支取力量？如果答案是“愿意”，这才是真正的乐意之心。

在服事中，我们会刻意让弟兄们面对一些压力。因为如果一个人一遇到压力就说“我不干了”，他就根本无法进入真实的服事。由此可见，压力不是障碍，而是选拔的方式。然而，现实是：年轻一代的弟兄们对“付代价”其实很陌生，他们往往一上来就谈待遇、谈工作量。唐崇荣牧师说：“教会不需要雇工，需要神的仆人。”真正的仆人，是没有自己个人意志的人。他们面对艰难时也会痛苦，但仍然愿意为主舍己。

这种受苦的心志不是人天生就有的，而是需要经过训练与塑造。我在训练弟兄们的时候，也会非常心疼他们——因为给他们的压力的确不小。我常对他们说：“你现在觉得看书的压力很大吗？这才刚刚开始。”我更期待能让他们明白的是：面对压力时，他们完全可以依靠恩典胜过。并且，这也是他们验证自己是否有服事之心、是否有真实呼召的考察要点之一。

(4) 不被“完美”误导

有些弟兄看起来太完美了——没有明显的缺点，恩赐、品格、做事态度都很好。对于

这样的人，我们反而要格外留意。因为他们可能隐藏得很深，罪尚未暴露，甚至连他们自己也未察觉自己的问题。我见过一些这样的例子：表面无可指摘，后来却爆出严重的问题，例如淫乱、赌博等。因此，现在我宁愿看到一些同工有瑕疵，偶尔会犯非原则性的错误，因为这样我能看见神在他们的生命中真实地动工。

我们也要在教会中建立一种文化——透明与彼此监督。作为牧者，我们必须明白：人不可能完美。包括我们自己，都有许多瑕疵和罪，我们也不需要在自己的弟兄面前表现得毫无缺欠。我们常常可以彼此问：“你看到我的盲点是什么？你觉得我哪里需要调整？”

我们教会还有一张督导清单，包括信仰生活、家庭、财务、关系、习惯等多方面的问责。这份清单也可用于同工们的自我检视。大致内容如下：

- 过去一段时间，你每天有读经祷告吗？
- 你的家庭敬拜一周有几次？什么原因导致没有开始或没有坚持下去？
- 过去一段时间，你有没有浏览色情网站和色情视频，有没有自慰行为？如有，频率如何？
- 过去一段时间，除妻子以外的女性，你是否有任何超越姐妹或普通异性朋友关系的肢体接触，或在言语上以及通过社交媒体有任何挑逗性的言辞？
- 过去一段时间，你个人和家庭在钱财上有什么困难吗？什么原因导致陷入困

难？在钱财的获得上是否有违背基督徒伦理的地方，比如赌博、欺诈、不劳而获的手段？

- 你有什么不符合基督徒体统的爱好吗？（有些爱好不一定是罪，但不符合基督徒体统，比如沉迷网络游戏、网络小说，或者有追剧的习惯等。）
- 以上回答有任何不实之处或不清楚的地方吗？（包括没有透露全部事实，或表述上模棱两可、一词二用、隐瞒、偷换概念的地方。）

这份清单的目的不是定罪，而是爱与保护。我们需要经常使用它，因为这对于保持教牧同工的圣洁与警醒自守至关重要。我们训练同工，不是为了制造完美的人，而是塑造真实、在恩典中经历更新的人；不是为了避免失败，而是让他们在失败中仍然能够成长。教会所需要的，不是外表光鲜的人，而是在真理与恩典中不断被塑造的人。

结语

有一位老牧者说：“让一个人的生命成熟，需要整间教会的投入；让一间教会成熟，需要众教会的投入。”是的，没有人是自然成长的，都是需要被塑造的。然而，让一个事奉者成熟最快的方式，无疑是被放进一间教会里，并在一位成熟的事奉者旁边接受塑造。这正是我亲身经历的写照。当年，我的老师如何训练我、塑造我；如今，我也以同样的方式去门训、督责比我年轻

这也正是我们在新约圣经中所见的典范。保罗如同一位属灵的父亲，不仅以完备的真理教导提摩太，更在一切事上督责、勉励他，并以自身的生命为他树立榜样。由此可见，训练事奉者在本质上，乃是一种以生命影响生命、以关系为核心的同行与传承。

或许有人会说：“我并无保罗那样的恩赐，提摩太那样的人也不可多得。”然而，这一模式的关键并不在于恩赐，而在于一个决定：你是否愿意敞开自己的生命，陪伴他人成长？✝

作者简介：

高兴，一个妻子的丈夫，两个孩子的父亲，蒙召在东南沿海的一座城市中植堂牧会。

众长老带领的会众制教会治理^[1]

文 / 撒母耳·沃尔顿 (Samuel Waldron)

译 / 梁曙东

校 / 无声

一、其含义

在本次关于“教会治理”的研讨中，我受邀为“众长老带领的会众制教会治理”进行辩护。在本次讨论的语境中，以及在论述“教会治理”这一主题的基督教辩论史上，这一长串说辞均有明确界定的含义。然而，这种含义可能对读者来说并不是那么显而易见，所以请允许我通过三个短语来解释“众长老带领的会众制教会治理”的含义。

1、它是一种会众制教会治理

“众长老带领的会众制教会治理”首先是“会众制”教会治理。会众制教会治理一说，正如它在历史上关于教会治理的基督教辩论中的用法那样，具有两种相关却彼此有别的含义。（虽然会众制形式的教会治理通常将这两种理念结合在一起，但为了本次讨论的目

的，将两者区分开来就尤为重要。）会众制教会治理可以指地方教会的独立性（即独立制），也可以指地方教会内部的一种民主治理形式（即民主制）。它也可以同时指这两种观念的结合。^[2]

我在此处首先讨论的是地方教会的独立性。对于“民主制”的会众制教会治理理念，我将在下文结合众长老带领的地方教会进行讨论。

就“独立制”而言，会众制教会治理关乎众地方教会彼此之间的关系。在这种意义上，会众制教会治理倡导每一间地方教会都具有独立性（有时被称为自治）。换言之，这表明在地上的有形教会当中，不存在一种位于地方教会之上的教会机构或权柄。地方教会在这一定义意义上是彼此独立的。尽管独立的众教会常常表现出一种强烈的“联合”

[1] 本文引自 Samuel E. Waldron, “Plural-Elder congregationalism,” 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), 187–221. 承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 这一区分并非由作者首创。雅各·班纳曼 (James Bannerman) 在其论述长老制教会治理体制的经典陈述中，区分了会众制原则（他以此意指民主原则）与独立制教会治理体制中的独立原则：James Bannerman, *The Church of Christ* (London: Banner of Truth, 1974), 1:v. 另可参见雅各·雷尼汉 (James Renihan) 对此区分的评论，*The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists, 1675–1705: The Doctrine of the Church in the Second London Baptist Confession as Implemented in the Subscribing Churches* (Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 1997), 129.

冲动,并已经在地方教会的联会中有所合作,但即使最为热衷联会关系的会众制支持者,只要其立场足够坚定,他一定会认真维护地方教会的独立性。^[3]

2、它是一种众长老带领的教会治理

其次,众长老带领的会众制教会治理是“众长老”带领的教会治理。这意味着,在正常情况下,每一间地方教会均应由众位长老带领。^[4]显然,在这一点上我认同我的长老会弟兄们的观点,而与我的浸信会弟兄们存在分歧。因为地方层面上的长老制教会是由众长老带领的,这与“单一长老带领的会众制”教会截然不同。

但这并非问题的全部。因为在这里,我们面临着地方教会中会众制(就其民主治理意义而言)与长老治理之间的冲突。今天,许多福音派人士在读新约圣经时发现,地方教会应有众长老(也因此应由众长老带领)。这一对长老职分的重新关注,已经生发出对那种在众多福音派教会中践行的激进的、民主形式的教会治理的反对。那些发现了圣经中关于长老教导的人相信,应当由长老治会,而不是采用民主制意义上的会众制治理。不过,我怀疑大多数高呼“长老治会”的人,

只是在将长老治会与他们所熟悉的会众制民主治理相比较(或相对立)时,才相信长老治会。按照改革宗传统,长老治会意味着长老的决定具有权威,而无需教会全体会众批准。^[5]一位备受尊敬的长老会作者雅各·班纳曼(James Bannerman),清楚阐明了历史上长老会人士对长老治会之含义的理解:

长老制教会治理体系要求采取一切适当的途径,通过解释、劝服与教导,确保教会成员赞同教会治理者的决策与行动。但长老会人士不像独立派人士那样,将“成员的赞同”视作领袖的行动是否合法的前提条件,或是认为在教会的一切判断中,“成员的赞同”与教会治理者的同意一样不可或缺。相反,根据长老会的理论,教会成员的赞同只是附加在教会圣职人员的权威决策之上的认同,而不是赋予该决策正当性的必要元素,因而该决策并不会因为缺乏会众的赞同而失去合法性与约束力。^[6]

虽然我要为地方教会由众长老带领进行辩护,但我无意就长老会在这一问题上的观点进行辩护。当然,这并不意味着我认同当今大多数独立派教会所践行的那种典型的、民主制的会众制教会治理。此外,在我看来,对地方教会中的“众长老”若有合乎圣经的

[3] 《1689 浸信会公认信条》,或许是史上最具影响力的独立制教会公认信条,清楚表明了这一点(26 章 14 和 15 段)。

[4] 正如作者将在下文论证的,根据圣经,地方教会应有众位长老,这并非具有如此强制性的义务,以至于没有众长老的存在就必然涉及犯罪。这就是为什么作者用“在正常情况下”这句话来限定该陈述的原因。当然,虽然这不必然涉及罪,但缺乏众位长老本身是一种缺陷,出于圣经和实际的原因,必须认真加以解决。

[5] 这一规则的一个例外,就是长老通常由教会选举产生。然而,在此选举之后,长老的决定在教会纪律和其他事务上就具有决定性。

[6] Bannerman, *The Church of Christ*, 2:300–301. 但可参见古德恩,《系统神学》,Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 925; 以及伯克富,《系统神学》,Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 587–90. 古德恩断言,长老制教会选举自己的长老。确实,伯克富不仅允许“教会中的圣职人员和一般的会众都可以参与”到对教会一般圣职人员的呼召当中,甚至还谈到了“地方教会相对的自主权”。作为一位独立派人士,我欢迎伯克富的陈述。在我看来,他的论述包含了向会众制作出的重大让步,并在历史上的、长老制体制的真实原则方面有所妥协。

理解，势必会在逻辑上和实践中，对当今许多福音派教会激进的民主制倾向起到修正和约束的作用。即使我们拒绝了长老会模式的“长老治会”，在民主制的教会治理观与众长老带领教会的教会治理观之间，仍存在着一种张力。^[7]

3、它是一种改革宗或清教徒式的教会治理

我对“众长老带领的会众制教会治理”提出的第三个界定性主张就是，它是一种改革宗或清教徒式的教会治理。从历史上来说，“众长老带领的会众制教会治理”的主要倡导者与改革宗和清教徒传统紧密相关。这些观点今天之所以影响深远，很大程度上要归功于清教徒运动中产生的公理会（Congregational）和特别浸信会（Particular Baptist）的延续。

清教徒运动及其所属的改革宗传统相信，**圣经**提供了一种神所命定的教会治理模式。确实，若脱离这一点，便会无法理解清教主义（Puritanism）中的公理会和特别浸信会的分支起源。1643年，参加威斯敏斯特会议的公理会人士（congregational members）在他们著名的《辩护陈述》（*Apologeticall Narration*）中强调了**圣经**在教会治理方面的权威性和充分性：

首先，**我们之外**的至高准则，就是使徒所建立教会的原始模式与榜样。我们的良心充满着对**圣经之完全**的那敬畏和崇拜，即其中不仅有一种完备的充分性，能使**属神的人得以完全**，也能使神的众教会得以完全（我们在此排除那些纯粹的情境因素，或自然律所指示的普遍原则），只要充分认识和遵循其中所交付给人的指引与榜样。^[8]

《萨伏伊信仰与秩序宣言》（*The Savoy Declaration of Faith and Order*）的结论部分，以不少于30条的篇幅详细阐述了“教会的设立，以及耶稣基督在教会当中命定的秩序”。约翰·欧文在为该文件所作的序言中也断言，圣经对于教会治理而言具有完全的充分性：

我们谦卑地认为，我们所制定的关于教会及其治理的内容，是基督亲自命定、叫人遵守的秩序。我们努力遵循圣经的光照，并跟随照此准则行事的前辈而行。^[9]

这些观点其实就是在断言，指导清教徒教会敬拜的**限定性原则**（regulative principle），也同样指导着清教徒教会的秩序或治理。清教徒运动三大公认信条：长老会的《威斯敏斯特信仰告白》、公理会的《萨伏伊信仰与秩序宣言》以及《1689（或第二伦敦）浸信

[7] 参 Shawn Wright, “Authority, the Congregation, and Elders: The Struggle for Biblical Rule among the Particular Baptists” (paper presented to Dr. Timothy George in partial fulfillment of the requirements for a university study course, Beeson Divinity School, 1997)。肖恩·赖特（Shawn Wright）在这篇论文中，将众教长老的衰落归结于四个因素，他指出其中最重要的因素就是：“担心多位长老的存在会剥夺会众的权柄。”（第19-20, 30页）无论赖特是否正确，不可否认的是，这里存在一个难题或一种张力，需要出身于会众制背景、希望坚持教会应有多位长老的人士来加以解决。另可参见威尔斯（Greg Wills）的论文，收录于 *Polity*, ed. Mark Dever (Center for Church Reform, 2001), 34。

[8] Thomas Goodwin, Philip Nye, Sidrach Simpson, Jeremiah Burroughes, William Bridge, *An Apologeticall Narration Humbly Submitted to the Honourable Houses of Parliament*, ed. Robert S. Paul (Boston: United Church Press, 1963), 9。

[9] *The Savoy Declaration of Faith and Order* (1658) (London: Evangelical Press, 1971), 4。

会公认信条》，几乎用相同的说法表述了这一限定性原则。以下是他们对于这一原则的理解：

敬拜真神惟一蒙悦纳的方法乃是由祂自己设立的，并限于祂自己所启示的旨意，因此我们不可按照人的想象和发明，或跟从撒但的诡计，使用任何可见的代表物，或圣经所未吩咐的其他任何方法，去敬拜祂。^[10]

雅各·雷尼汉（James Renihan）研究了1675至1705年这一特别浸信会历史的关键时期，他让我们看到，特别浸信会人士相信他们的教会治理体制是由圣经命定的。他把这称为他们的“原始主义冲动”（primitivistic impulse）。^[11]

我为“众长老带领的会众制教会治理”所作的辩护，同样带着这种清教徒原则和原始主义冲动。这意味着我与我的长老会弟兄一样，坚守教会的限定性原则。这意味着我不认同这样一种传统，即安立甘宗（Anglican）对教会的限定性原则的拒绝，以及他们在教会治理的构建方面允许人的理性和权威参与其中的做法。^[12] 班纳曼做出了颇有助益的对比，厘清了清教徒和安立甘宗在这一教义上的不同观点：

就英格兰圣公会（the Church of England）而言，其对教会在敬拜神这件事上的权柄的教义是，除了圣经所禁止的，它有权规定一切。就我们自己的教会而言，我们对于教会在敬拜神这件事上的权柄的教义是，除了圣经或明显或暗示命令的，教会无权规定任何事情。^[13]

这意味着，在本次有关教会治理的讨论中，我与支持安立甘宗的弟兄在圣经诠释学和教会治理进路方面存在着根本分歧。

这也意味着，我与当代福音派（contemporary evangelicalism）的主流^[14]在这一主题的进路上存在根本分歧。就像那些在以弗所的施洗约翰的门徒一样，他们告诉保罗，他们“未曾听见有圣灵赐下来”（徒19:2）；许多福音派人士则通过行动告诉我们，他们“未曾听见有一种合乎圣经的教会治理”。许多人行事毫不羞愧，仿佛他们得到许可，可以按照自己人为传统、个人品味和自然理性，为神的家——“这家就是永生神的教会”（提前3:15）——作出安排。我为“众长老带领的会众制教会治理”辩护，除其他方面之外，也是对福音派教会中的这种态度提出抗议。

[10] 《威斯敏斯特信仰告白》21.1，以及《萨伏伊信仰与秩序宣言》和《1689 浸信会公认信条》22.1。

[11] Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, xvi-xvii. 他这样说：“特别浸信会教会论的根本，是一种强烈的原始主义冲动。安德伍德（T. L. Underwood）将此界定为‘在信仰和实践中强调新约圣经所描述的最初、最早模式，这意味着要在当下努力重建或效法这种形式。’我们在这整个调查过程中会清楚看到，浸信会人士不懈地致力于将这一原则应用于他们的教义和实践。它是发展出信徒受洗、浸水礼实践、教会秩序与治理、教会圣职人员角色、敬拜的各个方面以及教会间关系建立等的背后驱动力……这一模式呈现在新约圣经中，而承担复制这一模式的责任，对于圣徒的聚会而言至关重要。”

[12] Bannerman, *The Church of Christ*, 1:339. 英格兰圣公会的《三十九条信纲》（Thirty-Nine Articles）第二十条规定：“教会有权柄设立礼仪或仪式，并有决议信仰争辩的权柄。但是，教会不可命定与圣经相悖的任何事情。”

[13] Bannerman, *The Church of Christ*, 1:339-40.

[14] 作者此处应该指的是前文提到的英格兰圣公会。——编者注

二、其区分

“众长老带领的会众制教会治理”这种教会治理模式内部存在许多变体，它们在许多问题上存在显著差异：长老应该接受按立吗？^[15] 假设所有（或即使部分）长老都是牧师，长老应被称为某某（姓或者名）牧师吗？^[16] 长老（至少其中一部分）应由教会定期供应吗？^[17] 这些问题重要程度不同，但对于我当前的讨论而言，它们并不是最关键的问题。在持“众长老带领的会众制教会治理”观念的人士当中，需要区分两个最重要的问题：长老的组织架构和长老的权柄。

1、长老的组织架构

关于长老的组织架构，不同的观点可以排列在一个谱系上。

谱系的一侧是那些持守一种严格的两种教会职分（长老和执事）观点的人。持此观点的人认真维护众长老之间的对等或平等。这种观点认为，不仅所有长老的职分完全相同，而且不同长老之间不允许有些许甚至任何的差别。它拒绝将任何一位长老视为核心长老。这种拒绝，可能表现为不愿为任何长老提供定期经济支持，或者表现为众长老平等分享教会提供的任何经济支持。这种观点拒绝将长老职分专业化。公开讲道和教导、其他公开事工、长老会议

主席，以及其他牧养职责，由众长老平均分配或轮流承担，从而确保不破坏众长老之间的对等或平等。

谱系的另一端，则是那些持守教会存在三种职分观念的人。在这种体系中，长老内部区分为教导长老（有不同称呼，如传道人、牧师、主任牧师）和其他长老（治理长老）。这种组织架构在长老会当中相当普遍。教导长老尽管被视为众长老之一，但他在这种组织架构中也有一种近乎独特职分的角色：他在众长老中担任主席，作为教导长老进行讲道，而其他长老则很少公开讲道或教导；他是牧师，也被如此称呼，但其他长老则不然；他受过专业训练，并从教会外部蒙召，而长老群体的其他成员则由“平信徒”长老组成。这些都意味着牧师要承担起全面带领教会和众长老的责任。

我尝试避免使用带有偏见的说法，并力求公平地呈现这一谱系的两端。然而，希望读者不会对我的观点感到惊讶，就是在我看来，“众长老带领的会众制教会治理”当中合乎圣经的长老组织架构，应该位于这一谱系中的某处。我相信，我以上概述的每一种模式都能或多或少准确地描述到一些教会。但是，我心中并不针对任何特定教会。此外，我相信大多数“众长老带领的会众制教会治理”的教会所践行的组织架构，都位于该谱系中的某处。

[15] 我的观点是，长老应通过由现有教会长老按手的途径，就任地方教会的职分，在这意义上说，他们应受按立。

[16] 在我看来，我们称呼他人，尤其那些在我们之上有权柄的人时，以适当方式表达敬意，这是符合圣经的。既然长老确实对我们拥有权柄，那么在适当的场合（并非总是，也非每个场合）称呼他们为“某某牧师”，这是恰当的。

[17] 这是一个重要问题，但绝大多数（尽管并非全部）持“众长老带领的会众制治理”观念的人同意，至少一些长老应得到定期供应。特别参见林前 9:14；加 6:6；提前 5:17。

2、长老的权柄

另一个主要问题是关于长老职分的权柄。在这一问题上，也有许多不同的意见和做法。

谱系的一端，是一些人将长老治会的“长老制观点”焊接到了（独立制意义上的）会众制教会治理体系上，认为在该体系里，由长老会任命教会圣职人员并执行教会纪律，而会众的同意仅仅是对长老在这些事务上的权威行动的一种理想化补充。谱系的另一端，则是坚持认为教会纪律的执行和教会圣职人员的选举应由聚集在一起的教会进行，而将长老降格为仅仅是会众的代表、教会意志的施行者，以及小组讨论的引导人。

与长老的组织架构一样，对于长老权柄的问题，我也尝试以公平的方式描述谱系的两端。我相信，以上所概述的每一种模式都能或多或少地准确描述到一些教会。但是，我心中仍然不是针对任何特定的教会。此外，我相信大多数“众长老带领的会众制教会治理”的教会所实践的，是调和了这两种极端情况的一种组织架构。

三、其发展

在我对上述所定义的教会治理体制进行合乎圣经的辩护和阐述之前，很重要的一点，是要回顾其在教会历史上的先例。有两个时期特别有助于我们理解“众长老带领的会众制教会治理”的特征和先例。第一个时期是最早的后使徒教会时期，即第1世纪末至第2世纪上半叶；这一时期的作者被称为“使徒教父”。第二个时期是从16世纪末到17世纪，甚至是18世纪，不列颠诸岛和美洲殖民地的清教运动时期；这一时期的重要作者是包括特别浸信会人士在内的清教徒公理会人士。

1、使徒教父著作

据信，《使徒教父著作》（*The Apostolic Fathers*）^[18]是在主后150年以前，由使徒们的门徒写成的一组文献。^[19]《使徒教父著作》中最重要的争论，也许就是有关教会治理的问题。安立甘宗人士莱特福特（J. Lightfoot）根据《使徒教父著作》指出，尽管新约圣经没有提到主教制（episcopacy），但它仍得到了使徒的认可。他的观点如下：《使徒教父著作》中的证据表明，早在2世纪初，罗马

[18] 中文译本参：克莱门等，《使徒教父著作》，黄锡木主编，高陈宝焯等译，黄锡木和张略审校，基督教经典译丛（北京：北京三联书店，2013年）。——编者注

[19] 《使徒教父著作》可以分为九大类。并非所有的著作都由标题中提到的人实际所写。下面列出这些著作，并附上每部著作的标准定年和对它的评价。罗马的革利免（Clement，编注：中文版《使徒教父著作》将其翻译为了克莱门的《致哥林多人书》，被认为是真实作品（由圣经中的革利免所著），写于约主后97年。伊格纳修的七封书信：《致以弗所人》《致马内夏人》《致他拉勒人》《致罗马人》《致非拉铁非人》《致士每拿人书》和《致波利卡普书》，被认为是压缩版的真实作品，可能写于主后107年。《波利卡普致腓立比人书》与《波利卡普殉道记》，被认为是真实作品，写于主后156年。《十二使徒遗训》，并非由十二使徒所写，但可能是约主后150年由一位编辑根据可追溯到主后100年或更早的资料编撰而成。《致丢格那妥书》，作者不详，可能写于约主后129年。《巴拿巴书信》，并非由圣经中的巴拿巴所写，写作年代约为主后131年。《黑马牧人书》，并非圣经中的黑马所作，而是在约主后145年写于罗马。《克莱门二书》，并非由圣经中的革利免所著，写作年代约为主后140年。《帕皮亚残篇》，引自早期门徒帕皮亚已失传的五卷本著作，年代约在主后125年。这些引文见于凯撒利亚的优西比乌的《教会史》（约成书于主后324年）。

帝国的整个亚细亚行省，就已存在单一主教治理；使徒约翰直到第1世纪的最后10年仍活跃在亚细亚地区；因此，单一主教治理的设立必定得到了使徒约翰的认可，因此它在这种意义上具有了使徒性。^[20]

《使徒教父著作》中的哪些证据，在这一论证中发挥了至关重要的作用呢？就是伊格纳修的七封书信；而且，我们必须补充一点，这是现存的唯一证据。伊格纳修的这些书信大概写于主后107年，但不晚于主后116年。它们证明：在叙利亚的安提阿，以及（更为关键的）在以弗所、他拉勒、士每拿、马内夏和非拉铁非等城市的教会中，实行的是单一主教制。其中的三座城是使徒约翰在启示录中致信的对象。以下是伊格纳修书信中有关教会治理的代表性陈述：

至于与我同做仆人的巴鲁（Burrhus）——他按照上帝的旨意做你们的执事，在各方面都受到祝福——我祈求上主让他为着你们和主教的荣誉可以留在我身边。还有克罗科斯（Crocus）——就是配得上上帝和你们的，他在各方面都使我舒畅，我以他为你们的爱心的活泼榜样；愿耶稣基督的父也同样使他舒畅，还有阿尼西母、巴鲁、尤普鲁斯（Euplus）和弗兰托（Fronto），我在他们身上看见了你们各人的爱心。如果我配得的话，愿我在你们当中常常得着喜乐。所以，在各方面让尊荣你们的耶稣基督得着荣耀，本是合宜的，好让你们既然在一致的顺服下联合起来，顺从主教和长老议会，就可以在各方面得以成圣。

因此，我蒙允许代表你们敬虔的主教达马（Damas）、可敬的长老巴苏（Bassus）和亚波罗纽（Apollonius），以及与我同做仆人的查典（Zotion）执事，来见你们；愿我得以享受他的陪伴，因为他服从主教，如同服从上帝的恩典一样；又服从长老议会，如同服从耶稣基督的律法一样。^[21]

伊格纳修的书信表明，在以弗所的地方教会中存在着单一主教、若干长老和若干执事。

莱特福特的观点，尽管存在某些问题，但从伊格纳修书信的证据看，有其合理性。然而，它却受到了严密审视，尤其是来自急于证明初代教会由众长老治理的长老会人士的审视。这种审视是必要的。令人震惊的事实就是，在《使徒教父著作》中的其他文献里，再也找不到任何关于地方教会由单一主教治理的证据。在前面提到的其他八卷使徒教父著作（编注：参脚注19）中完全找不到这样的证据。不仅如此，其余的使徒教父著作，还存在着与之矛盾的陈述；这些陈述表明：教会都是由众位监督（主教）或众长老带领的。在这一证据中需要注意的两点是：每间地方教会都存在着众位监督（主教），而监督（主教）和长老的职分是等同的。

《使徒教父著作》中另外的代表性陈述，当属革利免写给哥林多教会的信。这封信的写作背景是：哥林多教会发生了一场反叛，罢免了他们的长老，革利免代表罗马教会写信，劝诫哥林多教会恢复他们从前长老的职

[20] 参 J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), 202.

[21] 伊格纳修，《致以弗所人书》第二章，《致马内夏人书》第二章，于《使徒教父著作》，77、86-87。

分。你会从中看到，无论是在哥林多还是在罗马，都没有提到有一位单一的、至高的监督（主教）：

现在，你们当中谁是高贵的？谁是有怜悯的？谁是充满了爱的？愿他说：“倘若反叛、争端、分裂是因我的过错引起的，我就退下。你们希望我去哪里，我就去哪里；人们要我做什么，我就做什么。惟愿基督的羊群与正当设立的长老们和睦相处。”

于是，他们（编注：使徒们）在乡下、城镇传道，并分派他们所结初熟的果子；他们在经过圣灵试验后，成为以后信徒的监督和执事。他们所做的并非什么新事，因为在许多年前已有关于监督和执事的记载；因经文某处提到：“我将在公义中设立他们的监督，在信心中设立他们的执事。”（参赛 60:17）

已先离开、在寿数满足时离世的长老们是有福的，因为他们不用再担心，有人可能会将他们从确立的职位上革除。因为我们知道有些人虽然行为良善，却被你们革除了他们所敬重并无可指责地履行的职分。

因此，你们这些带头反叛的人，必须顺服长老们，接受引至悔改的管教，弯下你们心里的膝头。^[22]

同样有趣的是下面出自《黑马牧人书》的引

文，它揭示了革利免写这封信时所处的罗马教会治理光景：

之后我在自己的房子里见到了一个异象。那位老妇人来问我，是否已经把小书卷给了众长老。我说还没有给。“你做得好，”她说，“因为我还有话要补充。在我全部讲完之后，通过你，这些话将传达给所有选民。因此，你要写两本小书卷，一本送给克莱门（编注：即革利免，下同），另一本给格莱普特（Grapte）。之后，克莱门将会把书送到国外的各城市，因为那是他的工作。格莱普特却将教导孤儿寡妇。至于你，你将与管理教会的众长老一道，向这个城市宣读书中内容。”^[23]

这些证据再清楚不过地表明，罗马和哥林多的教会并没有单一主教。有趣的是，伊格纳修在写给罗马人的信中，并没有把单一主教制说成是罗马的教会所践行的制度。

我们该如何看待这一切？我们该如何解释伊格纳修与其他使徒教父之间这种明显的反差？从教父们的著作可以清楚看出，单一主教治理在稍晚时期确实普遍存在于前尼西亚时期的教会。安立甘宗人士，如莱特福特也承认，主教制教会治理的独特特征在新约圣经中是找不到的。^[24] 因此，无可争辩的是，早期教会中存在一种迅速发展出主教制的趋势。尽管莱特福特将这种发展归因于使徒的认可，但这并非唯一可能的解释。伊

[22] 《克莱门一书（罗马人致哥林多人书）》，第五十四、四十二、四十四和五十七章，于《使徒教父著作》，41、34、35、43。

[23] 《黑马牧人书》，第八章，于《使徒教父著作》，222–23。另可参见 Vis 3, Sim. 9, ch. 27. *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson (New York: Scribner's Sons, 1905), 2:12。

[24] 参 Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 193–201。

格纳修无疑是叙利亚的安提阿这一大型且古老教会的单一主教，他将这种制度说成是亚细亚各教会的制度，至于这一说法是否正确则并不那么明确。可能他天真地将自己已经发展成型的单一主教制度投射到了那些尚未完全发展出这种制度的教会身上。请参考布鲁斯（F. Bruce）关于单一主教制起源的解释：

一个明显的考虑是，在当时的环境当中，单一领袖的出现几乎是不可避免的。委员会治理通常是软弱无力的，除非拥有一位强有力的主席。通常最强势的人物在任何情形里都会成为主席，不排除他灵里刚强的特质。在实践中，这样的人会成为同侪之首（*primus inter pares*），一旦他的地位获得接受并长久延续，不仅在实践上，而且在理论上，他很快也会被视为真正意义上的同侪之首。作为同侪之首的早期著名人物，当属耶路撒冷教会的雅各。^[25]

亚细亚众教会很可能存在同侪之首这样一种制度，而伊格纳修则认定这种制度其实就是单一首席主教制度，并且其中的带领长老就像他自己一样，是教会的单一主教。对于满怀激情的伊格纳修来说，犯这种错误是很容易的。还有一种可能，伊格纳修这种专注

且反复强调主教权柄之重要性的做法，恰恰证明了这样一个事实，就是他的理想远未成为教会的现实。布鲁斯断言：“对伊格纳修来说，君主式的主教制实际上是一个根深蒂固的观念。事实上，伊格纳修抗议的激烈程度，恰恰清楚证明，他的观点——即主教职分具有不可或缺和至高权威的特性——远未达到普遍接受的程度。”^[26]

那么，《使徒教父著作》的证据支持怎样的教会治理体制呢？尽管证据可能不足以得出某种教条式的结论，但它肯定暗示并认同一种“众长老带领的会众制教会治理”体制。

首先，且不论伊格纳修，上述证据足以表明：使徒时期的教会是由众长老带领的，而这些长老也被称为主教（监督），他们是由教会共同投票选举出来的。哥林多教会不知何故罢免了他们的长老；这在革利免看来是错误的，因此他劝勉作恶之人悔改，并顺服会众的判决。^[27]《十二使徒遗训》劝勉它的读者：“你们当为自己委任配得起主的人为主教（监督）和执事，就是那谦卑、不贪财、诚实和被认可的男人。”^[28]这就证实了早期教会治理中这一会众制元素。偏离这种初代教会治理体制，走向天主教君主式主教制的第一且致命的一步，就发生在人们违背新约

[25] F. F. Bruce, *The Spreading Flame* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 206.

[26] Bruce, *The Spreading Flame*, 203–04. 另见 Thomas M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries* (Minneapolis: James Family Publishing, 1977), 204. 林赛（Lindsay）评论道：“在第二世纪最后几十年以及整个第三世纪，伊格纳修的观念——对他个人来说或许只是一个虔诚的梦想——主导了整个教会，或至少是教会的很大一部分……比较 Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, 370–71，他指出伊格纳修并非描述事实的历史学家，而是提供建议的传道人；并补充说，他在伊格纳修的著作中并未找到证明主教被视为由于职分而位居至高的证据，而伊格纳修的措辞完全符合这样一种观点，即每个共同体中实际给予主教的尊敬取决于其个人品格，而他反复强调主教权柄的原则（这对他来说如同启示），则表明他并未发现他的理想实际存在。”

[27] 克莱门，《罗马人至哥林多人书》第五十四章，于《使徒教父著作》。关键句是：“现在，你们当中谁是高贵的？谁是有怜悯的？谁是充满了爱的？愿他说：‘倘若反叛、争端、分裂是因我的过错引起的，我就退下。你们希望我去哪里，我就去哪里。人们要我做什么，我就做什么。惟愿基督的羊群与正当设立的长老们和睦相处。’”

[28] 《十二使徒遗训》第十五章，于《使徒教父著作》。

圣经教导，使监督（主教）这一头衔专属于每一间教会的带领长老之时。

其次，最早的证据支持独立制的观念。毫无疑问，众教会之间存在着强烈的团结意识。^[29]

革利免在写给哥林多教会的信中，表现出对该教会的这种关切与责任意识。然而，革利免的关切显然仅限于对单间独立教会的教导、建议和劝诫；没有早期证据表明，存在对多间地方教会行使权柄的长老或主教。事实上，莱特福特承认初代教会的这种独立性：

此前^[30]，基督教世界由众多彼此独立、互相隔离的派别组成，他们因共同的信仰和共同的心志而迈向同一个方向，通过共同教师的个人影响力和使徒性权柄而偶然地联系在一起，但并未通过任何长久性的外部组织紧密团结为一个整体。如今，这一伟大结果终于得以实现。这一时期发生的变化之巨大，可以从圣保罗的教牧书信和圣伊格纳修的书信之间呈现出的基督教会体制和观念的差异中得以体现。^[31]

这一坦承令人震惊，但仍显不足。因为即使我们读遍伊格纳修的书信，也找不到任何证据表明，一位主教在他自己的教会（地方教会）之外拥有任何权柄。同样，《使徒教父著作》中也没有任何证据表明，众长老拥有除了地方教会之外的任何权柄。

《使徒教父著作》确实展现了一种在向主教制过渡当中的教会。然而，所有证据都与这种观念一致，即这一过渡和发展的起点正是“众长老带领的会众制教会治理”体制。

2、清教徒公理会人士（包括特别浸信会人士）

蒙神的护理，在英格兰的“清教徒世纪”^[32]期间促成了一系列独特的状况。这些独特的状况促成了初代教会施行的“众长老带领的会众制教会治理”体制在有形教会的回归。当时发生的情况如下：

在欧洲大部分地区，16世纪的宗教改革要么因罗马天主教的逼迫而销声匿迹，要么最终建立起了新教或改革宗类型的国家教会。而改革宗类型的国家教会通常采取一种长老制教会治理体制。英格兰的特别之处在于这两件事均未发生。宗教改革运动中原始的长老制信仰从未能够完全接管英格兰教会。然而，这些信仰也未遭遇逼迫以至消失。结果就是，一些清教徒开始意识到，无论是主教制还是长老制，都未能彻底洁净教会。英格兰（及其美洲殖民地）地区一个改革宗和清教运动的完整分支，在地方教会观方面形成了会众制（congregational）的观点。这些公理会人士（congregationalists）似乎一致认为，每一间地方教会都应是独立的教会。

[29] 随着地方教会中单一主教治理的发展，众教会最终脱离了独立制，走向了教区主教制（在这种制度下，许多教会由一位主教治理）。

[30] 根据引文的上下文，“此前”指的是使徒时期的初代教会。——编者注

[31] Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 202.

[32] Sydney Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale University Press, 1972), 90. 阿尔斯特姆（Ahlstrom）将伊丽莎白即位（1558年）到查理二世复辟（1660年）的这一段时期定为“清教徒世纪”。

他们在许多其他问题上开始产生分歧。早期（17 世纪上半叶），一些清教徒公理会信徒发展出了浸信会信仰，并成立了独立的特别（或改革宗）浸信会教会。^[33]随后，在独立教会与英国国教的关系上^[34]，以及在宗教自由方面^[35]出现了差异。最终，也是对于我们当前的讨论而言最重要的就是，一些公理会人士，例如以罗伯特·布朗（Robert Browne）命名的布朗派，在自己的教会中践行一种非常彻底或激进的民主形式，而另一些人则主张一种更为激烈的观点，也就是由长老治理地方教会。^[36]公理会人士之间存在诸多差异，这要求我们在其一致认同的独立制之外，不要轻易对其教会治理体制作出笼统定论。^[37]

因此，会众制教会治理（在地方教会的独立性意义上）其实与清教徒公理会教会治理之间并无争议。真正需要讨论的是，对于这些会众制教会治理的先驱们而言，地方教会应当如何自治的问题。这涉及以下两个问题。

首先，他们是否相信地方教会应由众位长老带领？作为身处改革宗传统的人，教会应由众长老带领这一观念是他们的共同传承。赖特宣称：

影响特别浸信会的每一个教会实体，在每一群会众中都有众位长老。例如，众长老带领是约翰·加尔文和改革宗众教会的做法。更重要的是，这是特别浸信会的前辈——独立公理会人士的做法。苏格兰的长老会人士，参加威斯敏斯特会议的神学家，甚至他们的神学对手，即普通浸信会人士，他们的教会都有众位长老。^[38]

赖特在随后的段落中断言，甚至早期的特别浸信会人士也践行众位长老带领的制度。^[39]赖特对当时处境的这一总结是正确的。

清教徒公理会人士当然相信，若是可能，每一间教会都应有众位长老。参加威斯敏斯特会议的不从国教弟兄们在他们的《辩护陈述》中清楚表明了这一点。^[40]约翰·欧文指出：“由使徒设立的第一批教会的模式（我们应予效法并以此作我们遵照的准则），不断表达和宣告，他们在每一间教会都设立了多位长老。”^[41]《萨伏伊信仰与秩序宣言》（英格兰清教徒公理会人士的公认信条）也清楚表明了同样的事情。^[42]特别浸信会人士也宣告他们自己赞成在教会设立众长老。雷尼汉在一篇对于教会职分这一主题的长篇论述中表明，对此问题存在各种不同的观点，但他详细地说明，

[33] 参 Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, 1–15。

[34] 参 Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts (1630–1650)* (Boston: Beacon Press, 1959), 53–101。

[35] 参 Miller, *Orthodoxy in Massachusetts (1630–1650)*, 263–313。

[36] 参 Goodwin et al., *Apologeticall Narration*, 8–14, 23–24。

[37] 《辩护陈述》（*Apologeticall Narration*）的众位作者也不喜欢“独立制”这一术语（参见第 23 页），但这仅仅表明了该术语在他们那个年代带有贬义。编辑罗伯特·保罗（Robert Paul）在对这份文件的评论中论证说，人们在早期阶段就采用了“会众制”一词，来描述他们的教会治理形式。参 Goodwin et al., *Apologeticall Narration*, 65–66。

[38] Wright, “Authority, the Congregation, and Elders,” 15–16。

[39] 参 Wright, “Authority, the Congregation, and Elders,” 15–16。

[40] 参 Goodwin et al., *Apologeticall Narration*, 8–14。

[41] John Owen, *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (Edinburgh: Banner of Truth, 1968), 16:113。

[42] *The Savoy Declaration of Faith and Order*, 44–45。特别注意“教会的设立，以及耶稣基督在教会当中命定的秩序”一章中的第 8–12 条。

17 世纪后期的特别浸信会人士，除极少数例外，都持守众长老带领的观点。^[43] 因此，发现《1689 浸信会公认信条》认为每一间教会都应有众长老，就并不令人感到惊奇了：

按照基督的心意所召集和有完整组织的一间具体教会，都由职员和成员组成；并且，基督所委任的职员，就是众监督或众长老和众执事，当由（如此召集和聚集的）教会选立，并分别出来，其目的是特别施行圣礼，执行基督所托付并呼召他们去行使的权柄或职责；此职分要延续到世界的末了。^[44]

确实，长老带领的组织方式有所不同。许多清教徒公理会人士仿照长老会的方式，将他们的长老划分为教导长老和治理长老。^[45] 雷尼汉承认一些特别浸信会人士以这种方式设立他们的长老，他总结说：“大多数特别浸信会人士致力于在他们教会当中设立多而平等的长老。”^[46]

其次，这些长老的权柄，与教会全体成员的权力之间，是怎样的一种关系呢？这并不是一个容易处理的问题。然而，在这个议题上，十七世纪的清教徒公理会和特别浸信会受到两种倾向的引导，试图走上“一

条介于**布朗主义**^[47] 和**权威性长老会治理**之间的中间路线”。^[48]

第一种倾向是维护教会拥有批准任命教会圣职人员以及对教会成员施行教会纪律惩戒的权利。《1689 浸信会公认信条》^[49] 和 1658 年英格兰公理会通过的《萨伏伊信仰与秩序宣言》^[50] 都明确声明，教会圣职人员的选举需要由教会成员共同投票。《萨伏伊信仰与秩序宣言》还要求接纳成员加入教会^[51] 和执行教会纪律^[52] 时，需教会批准。1648 年新英格兰公理会人士派遣的代表同意通过的《剑桥纲领》，在第 8 章第 6 和第 7 条要求教会圣职人员应由教会自由选举产生，并且教导教会有权罢免其圣职人员。同一文件在第 10 章第 5 条也将任命和罢免教会圣职人员列为教会的特权。^[53] 这些不同的文件涵盖了清教徒公理会最重要的三个分支。^[54]

第二种倾向是他们强调长老在地方教会治理中的重要性。人们从早期公理会的正式文件的强调很容易得出如下结论：他们在教会治理上持一种彻底民主的观点，几乎不需要长老的治理。然而，这种结论是相当错误的。《剑桥纲领》在第 4 章第 2 条中指出，长老虽然

[43] 参 Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, 177–230.

[44] 引自《1689（第二伦敦）浸信会公认信条》26.8。

[45] *The Savoy Declaration of Faith and Order*, 44–45. 特别注意第 9–12 条。将此与《剑桥纲领》（*The Cambridge Platform*）第 6–7 章：“信条与公理会纲领”（*Creeds and Platforms of Congregationalism*）相比较。

[46] Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, 205.

[47] 布朗主义的核心主张是每个地方教会应完全独立，不受国家或任何上级教会组织的管辖。——编者注

[48] Goodwin et al., *Apologeticall Narration*, 24.

[49] 第 26 章第 9 条。

[50] 《萨伏伊信仰与秩序宣言》的附录《萨伏伊教会秩序纲领》的第 9、11 和 12 条。

[51] 《萨伏伊教会秩序纲领》第 17 条。

[52] 《萨伏伊教会秩序纲领》第 19 条。亦参 Goodwin et al., *Apologeticall Narration*, 46–47.

[53] *Creeds and Platforms of Congregationalism*, ed. Williston Walker (Philadelphia: Pilgrim, 1960), 194–237.

[54] 参 Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, 128–76。尽管《1689 浸信会公认信条》对教会批准的必要性作了更简短的说明，但没有理由认为其观点与《剑桥纲领》存在着实质性差异。事实上，雷尼汉已经表明，那些签署了《1689 浸信会公认信条》的教会在这方面的做法基本相同。

对于地方教会的存在而言并非必需，但对于教会的完全来说却是必需的。^[55] 雷尼汉在特别浸信会的这一点上表示认同。^[56]《剑桥纲领》还断言，教会的治理是一种“混合政体”：首先是君主制（因为基督是君王），其次是民主制（因为教会拥有权柄），最后是贵族制（因为长老制的治理）。《辩护陈述》赞同并引用了卡特赖特（Cartwright）和贝恩斯（Baynes）的观点，他们“将逐出教会的权柄交给每一间具体教会的长老，但须得到教会的同意”。^[57] 雷尼汉对于特别浸信会教会中长老在施行教会纪律方面如何发挥作用的描述，也清楚表明了长老在其中发挥着至关重要的作用。^[58]

今天作为许多福音派教会之特色的那种彻底的民主会众制，是早期教会中那种更平衡的会众制失衡的产物。早期的民主会众制并不否认教会弟兄姊妹的权柄，但它通过强调众长老带领来平衡这种权柄。会众和长老在教会治理中各自发挥着至关重要的作用，以至于《剑桥纲领》明确指出：“任何教会行动，若未得到双方同意，便不能完成或完全。”^[59] 因此，凭着教会君王基督的旨意，会众和长老应在地方教会的治理中履行各自独特且相互关联的角色。

四、其论证

“众长老带领的会众制教会治理”涉及四项原则，这些原则必须根据圣经加以论证。它

们分别是：清教徒原则、独立制原则、民主制原则和众长老原则。

1、清教徒原则

清教徒原则主张，圣经提供了一种教会治理模式，我们既不可加添，也不可删减。因此，申命记 12:32：“凡我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添，也不可删减”同样适用于教会治理。

不过，我与清教徒人士一致相信，教会治理的“组成部分或要素”与它的“细节或实施方式”之间存在区别。《1689 浸信会公认信条》采用与《威斯敏斯特信仰告白》及《萨伏伊信仰与秩序宣言》基本相同的措辞，明确表达了这一点：

有若干关于敬拜神和**教会治理**的处境性细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，可以根据自然之光和基督徒的智慧予以规定，但总要遵照圣道的通则。^[60]

这一陈述的主旨是，尽管圣经足以告诉我们如何敬拜神和治理教会，但合乎圣经秩序的细节和实施方式则交由我们分别为圣的常识和圣经的普遍原则来加以处理。诚然如此，没有哪一本书大到足以涵盖所有的细节！

[55] *Creeds and Platforms of Congregationalism*, 210.

[56] 参 Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, 182.

[57] Goodwin et al., *Apologeticall Narration*, 12–13.

[58] 参 Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, 154–56, 209–11, 216.

[59] *Creeds and Platforms of Congregationalism*, 220.

[60] 见于每份公认信条的第 1 章第 6 条。

另一方面, 尽管合乎圣经的教会治理模式并不提供具体细节, 但在清教徒看来, 神对于祂教会的治理确实有明确规范, 比神对于民事政府的规范要具体得多。圣经没有规定具体的民事政府模式, 但规定了明确的教会治理形式。^[61] 如果限定性原则有任何意义的话, 那就是: 神特别关注教会敬拜和教会治理的秩序。

要完全证明清教徒的教会治理原则, 就需要调动所有支持敬拜限定性原则的圣经依据。受篇幅所限, 无法展开。^[62] 因此, 我将聚焦两处直接论及教会治理问题的新约经文。

提摩太前书 3:14-15 是关乎本卷书信主旨的关键经文, 保罗在此告诉提摩太他写信的原因:

我指望快到你那里去, 所以先将这些事写给你。倘若我耽延日久, 你也可以知道在神的家中当怎样行, 这家就是永生神的教会, 真理的柱石和根基。

这两节经文对我们讨论的目的而言, 有两个重要的明显特征。

首先, 保罗强调教会独特而荣耀的身份。教会是“神的家, 这家就是永生神的教会, 真理的柱石和根基”。保罗使用这三重描述, 清楚表明教会在这世界上拥有一个独特身份。

教会, 并且唯独教会, 才是“神的家”。其独特性在于它与永生神的特殊关联。它是永生神的聚会或教会。因此, 它有一个独特且极其重要的使命, 它是“真理的柱石和根基”。

其次, 保罗对于教会独特身份的强调, 对提摩太所带领的以弗所教会而言, 具有重大而实际的意义。“你也可以知道在神的家中当怎样行。”这清楚表明, 15 节中三重描述所定义的教会, 指向的是有形的、地方性的、有组织的以弗所教会。当我们记得这节经文是在告诉提摩太保罗写信的原因时, 这一点就得到证实。保罗在上一章教导提摩太关于以弗所教会聚会时当有的操守, 谈到了祷告和女人的地位。在第 3 章, 保罗则就以弗所教会的职分给出了详细的指示, 阐述了监督和执事资格的细则。

从这一切可以清楚看出, 教会的独特身份要求提摩太和其他基督徒当有一种特别的举止。擅自闯入别人的家, 未经许可就开始重新布置别人的家具或管教别人家的孩子, 这无疑是一种荒唐的行为; 当我们自以为有权柄重组神为祂圣洁、荣耀和独一无二的家所特别安排好的治理时, 岂不更加荒唐吗?

能够更加清晰说明“一种特别的、合乎圣经的教会治理”这一事实的另外一处经文, 是在提摩太后书 3:15-17:

[61] 我知道我与一些神学家的观点存在分歧。我当然不否认圣经启示了影响我们对民事政府的思考的民事正义原则。我是说, 圣经没有一处要求国家采取君主制、寡头制或民主制的任何一种。圣经没有一处允许人拒绝顺服“错误”形式的民事政府。参见罗马书 13:1-7。

[62] 请允许我推荐我对该主题更详尽的论述: 《1689 伦敦浸信会公认信条现代释义》, 改革宗经典出版社, *A Modern Exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith* (Darlington, England: Evangelical Press, 1999), 267-71; 以及 *The Regulative Principle of the Church* (Quezon City, Philippines: Wisdom Publications, 1995)。后者可从密歇根州大急流城的 Truth for Eternity Ministries 获取。

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。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。

这是有关圣经充分性的经典圣经宣告。它不仅宣告圣经是神所呼出的（第 16 节中“神所默示的”的字面意思），而且指出圣经有多方面的益处。圣经对于“教训、督责、使人归正、教导人学义”都是有益的。即使说了这一切，保罗仍觉得没有完全表明圣经的充分性。他在第 17 节补充说，圣经叫“属神的人得以完全，预备行各样的善事”。新美国标准圣经（NASB）中翻译为“adequate（得以完全）”的词（编注：希腊语 ἄρτιος），根据一本词典的解释，这个词的意思是“有资格执行某种职能”，另一本词典则解释为“完全有资格”；翻译为“equipped（预备）”的词（编注：希腊语 ἐξηρτισμένος，来自动词 ἐξαρτίζω，由前缀 ἐξ 与词根 ἀρτίζω 组合而成），二者（ἄρτιος 和 ἀρτίζω）源自同一词根（编注：ἀρτ-），因此表达的是相同的意思，加在词根之上的前缀强化了这一含义。它有多种不同的解释意思，就是：“完全有资格”、“完全足够”或“彻底准备或装备好”。

如果“属神的人”这一描述指的是每一个基督徒，那么显而易见的推论当然就是，圣经彻底地装备了基督徒，去行管理教会来荣耀神这件善事。要回避这一推论，就必须为这

样一个命题辩护，即管理教会在圣经意义上不属于善事。

事实上，“属神的人”这个短语很有可能**不是**指每一个基督徒，而是指提摩太和像他一样在神百姓当中居于带领职位的人。首先，提摩太前书 6:11 也使用同样的描述来指提摩太。其次，旧约圣经使用相同的术语来称呼像摩西（参申 33:1；诗 90:1）、大卫（参代下 8:14）、以利亚（参王下 1:9）和众先知（参撒上 2:27）这样的人。如果这里所指的是神百姓的领袖，那么圣经对于“管理教会的生活和治理”而言的充分性，就更加清晰了。

早些时候我提到，安立甘宗论证说，主教制有未言明的使徒认可，这样的论证实属可疑。其原因不仅仅在于缺乏历史证据，这一论证更基本的问题是，它直接暗示了圣经对于规范教会生活来说并不充分。它将观点建基于一个据推断是使徒的认可上，并承认这种认可是在圣经范围之外的。更糟的是，它通过引入主教和长老之间的区别，实际上妄图篡改圣经的教会治理。不仅这种区别在圣经中无迹可寻，而且正如我们将在下面看到的，它实际上与圣经的证据相矛盾。

清教徒原则在今天，甚至有着更重要的应用。比安立甘宗的论证更糟的是教会增长专家那种自以为是的认定，即教会要有最大增长，就必须只能有一位牧师。^[63]基于这种实用主义的理由论证说必须要有单独一位强有力的牧师（而这是圣经从未规定的），这直接暗

[63] 古德恩，《系统神学》，Grudem, *Systematic Theology*, 929, 931。值得称赞的是，古德恩指出了这一论证不符合圣经的特征。

示了圣经对于“属神的人”来说并不足够，以及对赐下圣经之神的智慧的质疑。

最后，清教徒原则提醒我们，教会是君主制这一观念不仅仅是一个听起来不错的理论。教会确实是神的家，基督作为祂百姓的“祭司—君王”，通过祂的话语对这个家施行统治（参来 3:6，10:21）。当我们理解这一点时，“君王耶稣在祂教会中的王权”就具有了实践意义。正是在这一原则的背景下，并作为这一原则的实际落实，我们必须理解独立制、民主制和众长老原则的含义。

2、独立制原则

在开始为独立制原则辩护时，有必要仔细定义独立制是什么，不是什么。

先从“不是什么”开始。独立制原则当然不是指独立于基督作为“祭司—君王”对教会的权柄；它也不意味着不存在普世教会的治理。教会建立在使徒和先知的根基上，有耶稣基督自己为房角石。基督这位“祭司—君王”，连同祂的使徒，担当普世教会的职分，构成普世教会的真治理。

独立制原则并不意味着每一间教会在恩赐和美德方面自给自足，无需其他地方教会帮助。基于这一现实，历史上独立教会在许多方面都表现出需要与其他教会彼此紧密相

交的意识。特别浸信会经常组织正式的教会联合会，并以许多不同方式展现地方教会之间的团契。^[64] 英格兰清教徒公理会人士毫不犹豫地谈到召开临时会议或议会的事情。^[65] 新英格兰的公理宗或许通过他们的牧师联合会将这些原则进一步发扬光大，但其立场肯定与他们的英格兰弟兄们保持一致。^[66] 当然，这些联合会、联合会议、议会和会议的议程与会议记录在性质上都只是建议性的。它们对地方教会的内部事务并不行使任何权柄或司法权。^[67]

那么，独立制原则是什么？可以从反面和正面来定义。从反面说，它意味着在地上的有形教会中，没有任何教会权柄可以跨越地方教会施行司法管辖权。地方教会直接向天上的基督和使徒交账，因此独立于所有地上的教会权柄。从正面说，这意味着基督赋予了每一间地方教会足够的权柄来安排她的敬拜和教会纪律。用《1689 浸信会公认信条》第 26 章第 7 条的话来说：

对于所有如此召集的教会，祂都按照祂话语所宣布的心意，赐予她们一切必需的权能和权柄，以执行由祂制定让她们持守的敬拜和管教；又赐给她们命令和规则，可用来正确地行使这权柄。^[68]

在澄清了独立制原则的含义之后，我们现在可以来审视它的圣经根据。我们如此审视

[64] 参 Renihan, *The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists*, 313–50。留意《1689 浸信会公认信条》第 26 章第 14–15 条的说法。

[65] *Savoy Declaration of Faith and Order*, 47–48.（《秩序纲领》第 25–27 条）

[66] *Creeds and Platforms of Congregationalism*, 229–34.（《剑桥纲领》第 15–16 章）

[67] 注意前三个脚注中给出的参考文献的明确陈述。

[68] 比较《萨伏伊信仰与秩序宣言》中更详细但实质上相同的陈述，43。（《秩序纲领》第 4–6 条）

时，首先要表明上述引自《1689 浸信会公认信条》这段话中的圣经依据。这一段对基督赋予地方教会的权柄讲了五件事。这五点的每一点都得到关于执行教会纪律的两段主要圣经经文（参太 18:15-20；林前 5:1-13，特别是第 4 和第 5 节）的支持。人们想不出有比这更重大的教会权柄执行了。如果地方教会胜任执行教会纪律，它就胜任执行所有比这更小的权柄。在这些经文中，这项权柄**所界定的领受方**是地方教会。即使问题重重的哥林多地方教会也拥有这项权柄。这两段经文甚至都没有提到教会的长老；相反，却反复提到教会和教会的会众聚集。马太福音 18:18-19 提到的天国钥匙，暗示了这权柄的**完全充分性**。哥林多前书第 5 章断言，他们聚会的时候有主耶稣的权柄与他们同在（参第 4 节），以及第 7、13 节命令他们将那恶人从他们当中赶出去，这些都暗示了这种充分性。这权柄的**源头**显然是基督他自己（参太 18:20；林前 5:3-5）。基督通过地方教会直接行使这一权柄，没有迹象表明他们藉由中介权柄来行使。这一权柄**所指定的目的**包括甚至将教会成员逐出教会（参太 18:17；林前 5:7、13），但马太福音 18:20 也暗示了敬拜。马太福音 18:15-17，哥林多前书 5:4、11 和哥林多后书 2:6-8 列出的详细执行规则，清楚表明了这权柄**要按规范来实施**。

支持地方教会独立性的暗示性证据，来自启示录 2-3 章基督给亚细亚七教会的信。基督在此反复强调教会纪律这一主题，但每一间

教会仅对其自己的成员，以及对这些成员的纪律惩戒负责。基督从未断言、假定或暗示其他教会可以通过干预另一间教会的事务，来执行教会纪律。这些教会没有责任，或未被告知，要为老底嘉教会的教会纪律惩戒采取行动。这并不是否认一间地方教会可能有责任呼吁另一间教会为其未能执行适当的纪律惩戒而悔改。请记住革利免写给哥林多教会的那封信。然而，这与召集会议并通过该会议的权柄执行所需的纪律惩戒，明显不一样。^[69]

从将长老及其权柄和责任与特定地方教会关联起来的经文，可以得出更多支持地方教会独立性的证据。例如，在使徒行传 20:28，保罗告诉以弗所教会的长老，“**圣灵立你们作全群的监督**，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎。”类似地，保罗给帖撒罗尼迦教会的命令是：“弟兄们，我们劝你们敬重那**在你们中间劳苦的人**，就是在主里面治理你们、劝戒你们的。”（帖前 5:12）

除非我们负责在这问题上的举证，否则人们可能不会欣赏这样的证据。清教徒原则（长老会人士在历史上接受这一原则）就是，圣经给出了一种由神所命令的教会治理形式。除了纯粹的细节之外，不可对这教会治理形式做任何加添或删减。现在我们有明确的证据表明，长老要监督他们自己的羊群。我们有明确的证据表明，地方教会有权维护自己聚会的纯洁。然而，长老在其他教会施行治

[69] 潘文星 (Poh Boon Sing) 提出了一个有趣论证，从有七个灯台（代表七间不同的教会）而不是一个有七个分枝的灯台（如旧约圣经会幕中的灯台）这一事实来论证支持地方教会的独立性。《The Keys of the Kingdom》(Kuala Lumpur, Malaysia: Good News Enterprise, 1995), 59-61. 科顿 (John Cotton) 也从这段经文论证地方教会的独立性。《John Cotton on the Churches of New England》, ed. Larzer Ziff (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), 148-49.

理或执行教会纪律的权柄或先例在哪里？举证责任在于持守长老治理观点的一方，鉴于清教徒的原则，事情就尤为如此。

长老制寻求建立其观点的关键经文是使徒行传第 15 章。^[70] 如果这段经文不能清楚支持他们的观点，他们的论点就站不住脚。从本质上讲，长老会人士根据使徒行传第 15 章进行的论证是基于以下两点。首先，耶路撒冷会议对许多不同的地方教会施行权柄——这一点当然正确。第二，耶路撒冷会议是一次由代表许多不同地方教会的长老组成的教会会议或议会——正是这一点必须受到质疑。

确实，“长老”以**从属的身份**参与了这一具有权威性的决策（参徒 15:23, 16:4），但全教会也有参与。因此，如果这段经文支持由长老组成的会议治理众教会，那么它也同样支持由全会众治理众教会。^[71] 然而，事实并非如此，也无法证明这个会议是由众多教会、甚至两间教会的长老组成的。甚至没有证据表明保罗和巴拿巴身处作决定的“使徒和长老”（参徒 15:2、4、6、22-23, 16:4）之列。事实上，使徒行传 15:2、4 和 16:4 特别将保罗和巴拿巴排除在所指的长老之外。此外，绝对没有证据表明，在那些接受这些决议的众多其他教会当中，有任何长老出席了会议。

由于诸多原因，耶路撒冷教会在救赎历史上拥有一种独特权柄，是任何其他教会无法

比拟的。因此，耶路撒冷教会和其长老都不能被当作其他后来和不及于它的众教会的榜样。1) 主要来说，这是十二使徒居于其中的教会；他们的影响力和出席，使耶路撒冷教会的官方声明对所有教会具有权柄。2) 它是基督教第一间教会和母会。3) 它的领袖（即使不算十二使徒）是基督最初的门徒和跟从者。像我们主的同母异父的兄弟雅各这样的长老，虽然不在最初的十二使徒之列，却行使了一种只能称为使徒权柄的权柄（参加 2:9；林前 15:7）。

归根结底，使徒行传第 15 章无法承担长老会人士所赋予它的举证责任。它不是由许多教会的众长老参加的一次聚会。它之所以对众教会行使权柄，不是因为这一原因，而是因为它在救赎历史上拥有一个独特地位，并且因为它是由使徒带领的。

圣经教导了地方教会的独立性。任何其他观点在圣经中都没有先例或依据。

3、民主制原则

我使用“民主制”一词的时候，心怀犹豫。在我们这个时代，民主制作为一种治理形式，既与君主制对立，也与贵族制对立。我相信，正如上文已明确表明的那样，在合乎圣经的教会治理中，民主受到君王耶稣在祂教会中的王权、以及众长老原则的限定。因此，教会民主不同于人民行使主权。这里的

[70] 参 Bannerman, *The Church of Christ*, 2:325–26。古德恩（《系统神学》，原书第 926–27 页）证实了这段经文对长老会人士的重要性。

[71] 正如古德恩指出的那样（《系统神学》，原书第 926–27 页）。提到长老和全教会，很可能是为了强调，不仅是使徒，而是全教会，都否定了那些搅扰外邦教会之人的教训（参徒 15:24）。

民主，是指教会基于圣经决定何为耶稣这位君王旨意的权利；它不是不顾君王旨意随心所欲投票的权利。

尽管如此，圣经确实承认，教会成员在教会生活的重大决定当中，发挥着一种基础性和关键性作用。最清楚体现这一点的，就是纠正性的教会纪律，包括实际将某人逐出教会。关于这一主题的关键经文（参太 18:15-20；林前 5:1-13），在讨论独立制原则时已有涉及。^[72] 教会终止成员身份的权柄隐含了一点，就是它有权接纳新成员。^[73]

逐出教会的权利是如此基本和重要，以至于我们可以从中推断出，教会有权通过共同投票，选举自己的圣职人员。十二使徒带领教会选举七执事（我认为他们显然是第一批执事）的方式，证实教会拥有选举自己圣职人员的权利。使徒行传 6:1-7 包含了这一记载。在这里，尽管使徒身处教会之中，他们还是“叫众门徒来”（第 2 节，召集众门徒集会），敦促他们“从你们中间选出七个有好名声……的人”（第 3 节）。结果就是，“大众（全体会众）……就拣选了司提反”以及另外六个人（参第 5 节）。^[74] 教会有权选举圣职人员，这意味着教会也有权罢免那些不称职的职员。

然而，我对“选举”一词的使用，是有所保留的。在现代人看来，选举意味着几件

明显偏离了神话语的事情。例如，圣经并无两个或更多人为争取选票而相互竞争、最终使其中一人被选上担任职位的例子。没有依据认为，选举是一件主权和自主权柄的作为，或是教会权力的最终来源。再次强调，这种观念完全背离了圣经的观念。我们没有合乎圣经的权利按自己喜好投票选举任何人。使徒行传第 6 章、提摩太前书第 3 章和提多书第 1 章描述了使徒列出的地方教会圣职人员的资格，教会行使其投票特权时必须遵照这些资格。他们不能拒绝或罢免一个符合资格的人，也不能让一个不合格的人继续担任职分。使用“选举”一词只是为了概括公认信条所说的，即呼召某人担任教会中的职分必须“由教会本身通过共同投票”决定。

可以为民主制原则提供支持的最后一个证据，体现在信徒皆祭司（参彼前 2:5、9；启 1:6，5:10，20:6），以及新约圣经对信徒彼此劝诫（参罗 15:14；帖前 5:12、14）的呼召方面。新约圣经如此普遍地强调每一个信徒皆有的尊贵地位，以至于以上讨论的事项若无需经由他们的同意，实在令人感到惊讶。因此，即使没有上面引用的明确经文，我们也有充分理由推测，在教会成员和圣职人员的事情上，教会成员的同意是必不可少的。

民主制原则的实际意义是多方面的。认为驱逐成员和选举圣职人员并不一定要得到教

[72] 然而，在这方面不应忘记哥林多后书 2:6。它提到“受了众人的责罚”，从而确认了哥林多前书第 5 章的民主制原则。

[73] 这可能是使徒行传 9:26 的含意。我认为在这件事上不必进行实际的教会投票。在较大型的教会中，这可能变得难以操作。可以通过公开宣布加入教会成为成员的申请，若无反对意见就得到教会的同意。

[74] 使徒行传 14:23 提到“伸手”（“选立”一词的希腊文字面意思），常被引作公众选举长老的例子。我怀疑这是否是经文的意思。我认为它指的是使徒按立时的按手，而不是教会选举时的举手。无论我的理解正确与否，它肯定不够清楚，不足以在当前的讨论中作为证据经文加以引用。

会同意的教会治理体系，已经偏离了新约圣经的明确教导。这些体系的出现，可能是对我们这个时代太多福音派教会典型的激进民主会众制的一种可理解的反应。但最终而言，人们会发现，它们就像它们所反对的体系一样，容易遭人滥用。

如果教会成员资格如此关键地涉及教会治理，那么维护教会成员资格纯洁的重要性就不容低估。加入教会和继续留在教会中，都必须坚持圣经标准。

基于这一点，牧师必须抵制不信任教会成员的倾向。他们绝不可出于这种不信任，试图将过度的权柄归于己有。他们必须相信一间受到良好教导和属灵的教会的智慧。

4、众长老原则

在讨论众长老带领的会众制内部的差异时，我提出两个首要问题：长老群体的内部组织和长老职分的教会权柄。这两个问题将是众长老原则的论证焦点。

(1) 长老群体的内部组织

要全面看待长老群体的内部组织，我们需要考虑三件事：长老的众数性、平等性和多样性。

A. 长老的众数性

新约圣经中地方教会长老的众数性不容置疑。^[75] 我们不晓得新约圣经中有哪间教会是只有一位长老。^[76] 另一方面，我们知道许多教会都有众位长老：耶路撒冷教会（参徒 11:30），叙利亚的安提阿教会（参徒 13:1），路司得、以哥念、彼西底的安提阿等教会（参徒 14:23），以弗所教会（参徒 20:17），克里特岛的各教会（参多 1:5），雅各所致信的那些分散各处的犹太人教会（参雅 5:14），彼得所致信的在本都、加拉太、加帕多家、亚细亚和庇推尼的众教会（参彼前 5:1-2），腓立比教会（参腓 1:1），以及希伯来书所致信的众教会（参来 13:7、17、24），以及包括那间未具名的、其众长老为提摩太按手的教会（参提前 4:14）。

与支持众长老的这些大量证据相反，支持单间教会只有一位长老的论证则显得势单力薄。^[77] 有人引用主的兄弟雅各来支持这一点，但我们知道耶路撒冷有多位长老（参徒 11:30，15:2 等）。也有人引用七教会的使者加以论证（参启 1:20-3:14），但我们知道，其中的以弗所教会就有众位长老（参徒 20:17）。一些人注意到，在提摩太前书 3:2 和提多书 1:7，“监督”是单数，而在提摩太前书 3:8，“执事”是复数。然而，无论我们如何解释这一有趣的事实，它都不可能暗示

[75] 我在这里对圣经证据的使用，是基于我先前在论述独立原则时已论证过的内容。因此，我认定以弗所的教会实际上只是一间地方教会。当然，如果以弗所存在众多教会，它们都是一间（原初长老）城市教会的一部分，那么或许可以形成理论，认为每一间个别的教会只有一位长老。古德恩当然是正确的，他指出，这种理论在新约圣经中仍完全没有证据支持（《系统神学》，原书第 912 页）。

[76] 当然，我们确实知道有一些教会根本没有长老（参徒 14:23）。因此，我同意这样的观点：长老对教会的存在而言并非必要，而只对其健康存在是必要。当然，这些教会没有长老，原因是它们刚刚建立，尚未完全组织起来。值得注意的是，当它们被组织起来时，使徒在每间教会都设立了多位长老：“二人在各教会中选立了长老。”

[77] 在此，我承认受惠于古德恩，他在其《系统神学》928 至 932 页中指出并反驳了支持单一长老的主要论证。

每一间教会只有一位监督或长老。提摩太前书 3:2 的上下文谈的是监督的**职分**，这暗示（从提摩太前书余下部分可清楚看出）以弗所的教会有众位长老（参提前 5:17）。提多书 1:7 的上下文则清楚表明，当在各城设立众长老（参多 1:5）。^[78]

鉴于新约圣经关于每一间地方教会都有众位长老的大量一致性证据，人们自然要问，我们应如何看待只有一位长老的教会？我们基于新约圣经的证据，可以对此提出两点回应。

首先，我们可以承认，没有众位长老不一定是犯罪。提摩太前书 3:1-7 和提多书 1:5-9 要求长老应具备一定的资格；例如，长老“**必须无可指责**”（提前 3:2 和多 1:7，分别指出了这一点）。这些经文的明显假定是，并非每一位基督徒弟兄都具备这些资格。因此，在某些地方教会，可能出现在某个特定时期没有弟兄、或只有一位弟兄符合这些资格的情况。任命一位缺乏使徒所列资格的人，就会是犯罪。因此，在某些罕见的情况下，没有众位长老，反而实际上是顺服基督的结果。

其次，我们也决不允许因着这种让步，而掩盖了缺乏众位长老属于非正常情形这一事实。^[79] 每一间地方教会都有众位长老，这

既是使徒的先例（参徒 14:23），也是使徒的吩咐（参多 1:5）。任何教会若缺乏众位长老，都会在治理方面构成实际的缺陷。如果认为缺少这样的众位长老也无妨，便是质疑基督的智慧，正是基督引导使徒们在新约圣经的各教会设立众位长老的。^[80] 缺乏众位长老的教会不应安于治理上的这一缺陷。他们应当为拥有众位长老而祷告，他们应当使用各种途径促成众位长老的兴起。如果长时间缺乏，他们就应该寻求一间组织更健全的教会的长老们的临时帮助，以克服单间教会只有一位长老的固有危险。^[81]

B. 长老的平等性

正如我在这这里的用法所表明的，众长老的平等性是指他们在职分和权柄上是平等的。我倡导长老的平等性，是说每一位长老在教会有相同的权柄（authority）或治理权。我并不是说每位长老都有相同的影响力或权力（power）。纯粹的影响力和官方权柄在圣经中是两码事。押沙龙背叛大卫时在以色列中行使了极大的权力或影响力，但大卫仍拥有官方统治权。因此，正如我们将要看到的，职分的平等可以与影响力的极大差异共存。

众长老平等性的证据在于，新约中的“长老”、“监督”和“牧师”这几个称呼指的

[78] 一些人论证说，众长老的模式仅仅是由于所涉及的地方教会规模较大所致。这一论证站不住脚，因它承认某种模式至少在某些情况下是符合圣经。它站不住脚，更重要的是因为缺乏任何圣经支持。这种观点的支持者如何得知新约圣经众数长老模式是因为这一原因的？有哪一处经文支持这种理论呢？

[79] 从圣经角度讲，有必要谈论单一长老的不正常情形。在圣经中，长老几乎按定义就是众数。我的意思是，某位长老总是一个议会或长老会的一部分。我们已经在地方教会的相关证据中看到了这一点。而且，我们在圣经中也看到以色列的长老（参出 3:16 及其他多处经文），一座城的长老（参得 4:2 及其他多处经文），天上的二十四位长老（参启 4:10 及启示录中其他几处经文），以及犹太公会被称为犹太人的长老会（参路 22:6；徒 22:5）。

[80] 当然，我不否认一位满有怜悯的神可能会赐予一间教会平安、良好的治理和祝福，即使这间教会因无知或缺乏恩赐而未能有众位长老。

[81] 危险在于无政府状态（对长老的虐待）或暴政（对教会的虐待）。

乃是同一个职分。^[82] 新约不像许多早期教会人士所主张的那样，对长老和监督进行区分；也不像许多现代教会人士所主张的那样，对长老和牧师进行区分。

在新约中，长老和监督等同，这在许多经文中都很明显。在使徒行传 20:17，保罗请教会的长老来。他们来的时候，保罗称他们为监督（参徒 20:28）。保罗在提多书 1:5 吩咐要在各教会设立长老，接着给出了他随后称为监督的那些长老的资格（参多 1:7）。彼得前书 5:1-2 劝勉长老要执行监督的职责，第 2 节使用的词是意为“监督”的动词，与表示“监督”的名词源自同一词根^[83]。即使是本有兴趣在新约圣经中找到监督与长老之间区别的安立甘宗人士，也承认新约圣经中不存在这种区别。^[84]

牧师与长老或监督是否等同，这在今天更具争议性。然而，相关证据是极具说服力的。彼得前书 5:1-2 不仅告诉长老要作监督（行使监督的责任），还要牧养神的群羊。使徒行传 20:28 不仅将以弗所教会的长老描述为监督，还命令他们“牧养神的教会”。那些想把长老和牧师区分开来的人所提出的论据，反而显出他们立场的勉强与无力。他们辩称：使徒行传第 20 章和彼得前书第 5 章是使用“牧养”这一动词来描述长老和监督的职责，而不是使用名词。^[85] 这一论证的

意义在于，尽管长老和监督被吩咐去牧养神的羊群，但他们却不是牧师。这就好比，我的工作写书，但我却不是作家。这样的结论显然难以成立，若真如此，人们自然会期待新约圣经多次使用“牧师”这一名词来描述牧者职分，并且以此支持将牧师和长老加以区分；然而事实恰恰相反，新约圣经只有一次使用“牧师”这一名词描述教会中的牧者职分，那就是以弗所书 4:11。保罗在那里提到，基督将“牧师和教师”作为恩赐赐给祂的教会，但它也没有提供“牧师和教师”与长老之间存在对比或区别的證據。

或许，使用这段经文来教导这种区分的人之所以这样做，是因为他们预设，并非所有长老都是教师。由于他们认为：并非所有长老都是教师，而有一些长老是“治理长老”，所以他们认定：以弗所书 4:11 的“牧师和教师”和其余的（被认为不承担教导职分的）长老之间必然有所区别。

有六段经文对于评估教导长老和治理长老之间是否有区别，是非常重要的。

- 1) 雅各书 3:1 警告说：“我的弟兄们，不要多人作师傅，因为晓得我们要受更重的判断。”这段经文并没有区分教师和其他长老。
- 2) 使徒行传 13:1 谈到安提阿教会的领袖时，是：“有几位先知和教师。”因此，安

[82] 为避免混淆，我必须说明，用于指这一职分的有三个希腊文单词：πρεσβύτερος (*presbyteros*)，ἐπίσκοπος (*episkopos*) 和 ποιμήν (*poimen*)。在古英语中，这些词分别被翻译为：presbyter (长老)、bishop (监督) 和 pastor (牧师)。在现代英语中，它们通常被翻译为：elder (长老)、overseer (监督) 和 shepherd (牧师)。因此，这些不同的称谓，只不过是同样的三个希腊文单词的新旧译法而已。在我看来，所有这些都指向教会中的同一个职分。

[83] “监督”的动词是 ἐπισκοπέω (*episkopeo*)。

[84] 参 Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, 95。

[85] 参 Sing, *The Keys of the Kingdom*, 166-67。

提阿教会的每一位领袖都是按照恩赐和职分宣讲神话语的人。唯一的区别是，有些人是先知，而其他人是教师。这里没有把教师和其他长老区分开来。3) 罗马书 12:7 讨论的是属灵恩赐，而不是直接论述教会中职分的问题（参罗 12:3、6）。在罗马书 12:7-8 中，使徒区分了教导、治理和劝化的恩赐。在有些人看来，这种区分似乎证明了治理长老和教导长老之间的区别。每一个人都必须承认，恩赐和职分是两码事。4) 根据提摩太前书 3:1-7，很清楚的就是，每一位长老都必须善于教导^[86]和治理^[87]。因此每一位长老在某种程度上必须同时具备这两种恩赐^[88]。5) 提多书 1:5-9 证实了对提摩太前书第 3 章的这种解释。在 9-11 节，保罗坚持指出，长老必须持守纯正的教训，并能从正面教导和反驳性论辩两方面加以使用：既能“将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了”。显然，提多书第 1 章的“长老”、“监督”和“管家”必须是一位教师。^[89]

6) 第六处也是最后一处经文就是提摩太前书 5:17。它是在有关教导长老和治理长老，

以及牧师 / 长老的区分争论上最重要的经文。显然，这节经文没有在牧师职分和其他长老之间作出区分。^[90]这节经文的明显特征应该使我们意识到，它并没支持通常所说的牧师 / 长老之区分。很明显，这节经文所设想的是不止一位在道和教义上劳苦并在经济上得到支持的长老：“那（些）劳苦传道教导人的。”同样明显的是，其他不在道和教义上劳苦的长老，他们也可以在经济上得到支持。“加倍的敬奉”（慷慨的经济支持）是给所有善于管理的长老的；只是**尤其**要给那些在“传道和教导”上劳苦的人。

提摩太前书 5:17 也没有在两种类型或两种次序的长老之间作出区分：即教导长老和治理长老。它所作的区分，是在善于管理的长老与在道和教义上劳苦的长老之间。^[91]这并不是所谓的教导长老和治理长老的区分。这节经文从未主张，唯一从事教导的长老就是“那劳苦传道教导人的”。在道和教义上劳苦显然指的是在教导工作上付出**大量**劳力，甚至超过了其他善于治理的长老。这里的对比，不在于“非教导”和“教

[86] 提摩太前书 3:2 中的“善于教导”与罗马书 12:7 中“作教导的”源于相同的词根（编注：διδάσκειν[*didaskō*]）。

[87] 提摩太前书 3:4-5 中的“管理”与罗马书 12:8 中的“治理”源于相同的词根（编注：προϊστέμι[*proistēmi*]）。

[88] 提摩太前书 3:1-7 要求长老要“善于教导”。新约其他地方翻译为“善于教导”的单个希腊单词(διδασκτικός[*didaktikos*])只出现在提摩太后书 2:24 中。它与以弗所书 4:11 中的“教师”一词(διδάσκαλος[*didaskalos*])是源于同一词根(διδάσκ-),被不同定义为“在教导上熟练”和“与有能力教导有关”。提摩太后书 2:24 中的平行用法似乎强调,“主的仆人”必须具备教师应有的精神,在受委屈和遭遇反对时要忍耐、温柔、和平。将“主的仆人”描述为善于教导的人,这对我们的研究意义重大。我们认为,人们通常承认“主的仆人”描述的是这样的人:无论他可能还有什么其他身份,但他无疑是一位神话语的牧师或传道者。用“善于教导”描述这样的人,这就强化了这一结论:即不应将提摩太前书 3:1-7 中的普通长老或监督与提摩太后书 2:24 中的“牧师和教师”区分开来。

[89] 证实这一结论的,是“管家”一词的使用。该术语在新约圣经其他地方的用法清楚描述了一位受命教导神的话语,以此喂养神百姓的人(参路 12:42; 林前 4:1-2; 彼前 4:10)。

[90] 这段经文中不存在这种术语上的区分。诚然,我们可能习惯了将教会中劳苦传道和教导的长老称为**牧师**,而将其他监督称为**长老**。我们可能很容易将这种理解读入这段经文,但这段经文本身完全没有理由支持这种区分。

[91] 实际上,这段经文暗示了另一种区分,就是所有长老与善于治理的长老之间的区分。因此,我们可以在提摩太前书 5:17 中区分三个同心圆。最外圈包括所有长老。第二圈包括所有善于治理的长老。最内圈是那些善于治理并且劳苦传道和教导的长老。

导”之间的区分,而在于“某种程度的教导”和“更大程度的教导”之间的区分。^[92]

不可避免的结论就是,在新约圣经中,并没有任何依据可以区分牧师职分和长老职分。同样,用“教导长老”和“治理长老”这样的区分性术语来描述新约圣经关于长老团内部组织的教导,也不是一个好的方式。所有长老都是监督以及“牧师和教师”。所有长老都必须具备带领和教导的恩赐。

C. 长老的多样性

圣经清楚教导了**长老的多样性**。正如我们已经看到的,这种多样性不是职分或权柄的多样,而是关于属灵恩赐、经济支持和实际影响力的多样性。

首先,圣经、教会历史和经验都表明,长老们可能拥有非常不同的恩赐。新约圣经强调属灵恩赐的广度以及神赐予这些恩赐的主权(参罗 12:3-8;林前 12:4-31;弗 4:11;彼前 4:10-11)。有几种不同的恩赐,对长老而言是特别重要的。^[93] 神按不同程度赐下这些属灵恩赐。

新约圣经也教导,在经济支持方面存在多样性。有一些长老可能得到教会支持,其他长老可能从事其他职业性工作来支持自己。这里的关键经文当然就是提摩太前书 5:17。经文当中“加倍的敬奉”指的是慷慨的经济支持。^[94] 然而,对长老的这种经济支持不应不加区分地分配给所有长老。提摩太和由他带领的以弗所教会应把这种经济支持集中在善于治理的长老身上。在善于治理的长老当中,经济上的支持尤其要给予那些在讲道和教导方面劳苦的长老。一个人在治理、特别是在教导和讲道方面的属灵恩赐(以及他的经验、成熟度、勤奋和敬虔)的程度,与他得到的经济支持有关。^[95]

同样清楚的是,一个人的实际影响力可能存在极大的多样性。保罗比众使徒更劳苦,因此相应应有更大的影响力(参林前 15:10)。看来很明显的是,彼得要比许多其他使徒发挥了更大影响力(参太 16:18;徒 1:15, 2:14, 38, 3:1)。

因此,新约圣经教导了地方教会中长老的众数性、平等性和多样性。教会中的职责和事工的分配,必须同时受这三项原则的指导。

[92] 这节经文的其他明显含义对于从圣经角度看待长老职分也很重要。提摩太前书 5:17 并没有说所有长老都必须劳苦传道和教导。它允许一些长老可以从事其他工作谋生。这排除了将所有长老都视为全职传道人的解释。这段经文确实表明,教会在支持长老方面必须优先支持“那劳苦传道教导人的”。这无疑教导了在教会的带领当中,宣讲圣道的首要地位。最后,这段经文也确实假定了在长老当中存在不同程度的带领和教导恩赐,并且这些不同程度的恩赐可能导致长老职分内部职能或角色的差异,以及经济支持方面的差异。参见下文关于长老多样性的论述。

[93] 罗马书 12:7-8 列出了教导、劝化、治理的恩赐。哥林多前书 12:28 提到了教导和治理的恩赐。彼得前书 4:11 提到了讲道的恩赐。

[94] 应把提摩太前书 5:17 语境中的“加倍的敬奉”与对寡妇的敬奉作对比。毫无疑问,对寡妇的这种敬奉包括经济支持(参提前 5:3-4、8、16)。这样,寡妇应得到敬奉,而善于治理的长老则应得到加倍的敬奉——即足以让一位丈夫安舒地供养妻子儿女的慷慨经济支持。第 18 节证实这种敬奉的经济性质。保罗在此引用他在哥林多前书 9:9 用过的同一段旧约经文,教导福音的传道人应靠福音养生,或得到慷慨的经济支持。他还引用了主所说的一句话,这句话在马太福音 10:10 和路加福音 10:7 都有提到,都与在经济方面支持传福音之人有关。

[95] 当然,在某些情况下,教会在经济支持长老方面可能会心有余而力不足。在这种情况下,提摩太前书 5:17 设定的优先次序应指导教会如何分配对长老的经济支持。

恩赐、影响力和经济支持方面的差异，绝不能掩盖每位长老所拥有的职分上的平等权柄。^[96] 长老的平等性和众数性不应抹杀长老的多样性在教会的职责和事工分配方面所带来的意义。职分的平等并不要求在事工或经济支持分配方面实行人为的平均主义。相反，在这些事务上，应当承认基督在赐下多样性恩赐方面的主权。^[97]

(2) 长老职分的教会权柄

前文讨论的民主制原则可能似乎要求教会治理要采用一种纯粹民主的形式。因为我们已经看到，圣经教导我们，即使没有长老，教会可能依然存在（参徒 14:23）。我们也看到，在教会纪律和选举圣职人员等事务上，教会的共同投票至关重要。

然而，尽管这些圣经事实似乎暗示了纯粹的民主制，当今许多福音派教会也在加以践行，但这其实只是对相关新约经文的一种非

常片面的观点。它抓住了新约圣经教会治理中的民主元素，却忘记了在合乎圣经的教会治理当中也存在君主制和贵族制元素。

当代教会激进的民主会众制忘记了基督是教会的君王，祂通过神的道，特别是祂使徒的教导，来治理教会。这意味着，我们根据自己的民主制经验所作出的关于教会治理的逻辑性推论，必须让位于这位君王关于教会治理的法令。神的道有一种倾向，就是把那些在人的智慧看来互相矛盾的事情并置在一起。因此，尽管与民主制原则相关的那些事实表明，当采纳一种看似自足的民主，但神的话语却指出，教会应当拥有治理类的职分。

新约圣经教导我们，教会拥有实际权柄的圣职人员，从而用清教徒所说的贵族制长老群体来补充教会的民主制。有两件事特别表明了长老群体行使的实际权柄：A. 有关这些圣职人员的权威性描述；B. 这些职分来源于神。

[96] 在像我这样持守长老众数性与平等性的人当中，已经发展出了“带领长老”这一观念。这种观点认为，相信会有一人脱颖而出，成为长老群体的主要带领人，这既合理也符合圣经。人们通常认定这人将会是主要的传道人和长老群体的主席。为支持这一观点，有人引用了诸如旧约圣经中的摩西和约书亚，以及新约圣经中彼得和雅各等主要带领人的例子。人们有时也会引用七教会的使者为例，认定这些使者是主要的领袖或带领长老。我不同意支持这一观点的一些论据。我对使用七教会的七位使者来支持带领长老的论证尤其感到不安。对于那些相信长老应有多位且平等的人来说，用这段经文来支持有一位带领长老的观点，显然太过牵强。对这段经文的使用若是恰当，那么它就强烈倾向于认为每间教会都必须有一位主要带领人。它也会强烈暗示，他应在称呼上与其他长老区分开来，被称为“使者—长老”（angel-elder）。对这段经文的这种解释，将会在教会治理中引入一个新约圣经其他部分均没有的重要因素。而这一切都将基于启示录一种象征性的指涉。应当很容易看出，这违反了圣经诠释原则。它根据不确定和象征性的经文来解释清楚明白的经文。对此经文还有其他解释，是与新约圣经其他部分更为一致的。使者可能是将约翰的书信带给各教会的人类使者。希腊文中“天使”一词也可译为“使者”。或者，这可能指的是每间教会的“守护天使”（参见古德恩，《系统神学》，原书第 930-31 页）。然而，鉴于新约圣经关于长老多样性的教导，我愿意接受这种观点的一个限定性说明的版本。带领长老可能作为众长老中的“同侪之首”而出现。在一定界限内，这并不违反长老的众数原则和平等原则。其中一些界限如下：这位长老与其他长老之间的区别，必然始终是一种事实上的区别，而非法律上的区别。换言之，它必须是一种影响力的区别，而非职分上的区别。这意味着不能为这位长老保留任何称谓方面的区别，他绝不能被称为主教、牧师、传道人或主任牧师，以区别于其他长老或其他牧师。否则这将会是在偏离圣经教导上迈出虽小却严重的一步，正如初代教会的历史所证明的那样。同样，也不应教导说每一个长老群体都必须有一位带领长老。虽然可以承认，出现一位主要的带领人，这是可以允许且偶有发生，但在缺乏圣经凭据的情况下，绝不能将其定为强制性或普遍性的要求。实际地说，其他长老必须感受到他们在职分方面（若不是在影响力方面）与带领长老同等。带领长老和其他长老都必须感受到，带领长老与所有其他长老一样，也是处于其他长老们的牧养性监督之下，并相应行事。

[97] 当然，这并不意味着最好的讲道人应包揽所有的讲道工作，或领取所有的经济支持。新约圣经也教导了教会多种事工的价值，以及在长老群体和教会中培养多种恩赐的重要性。最大造就原则（参林前 14:1-26）并不意味着被普遍认为是最讲道人或教师的那一位，应包揽所有的讲道和教导。一个不同的声音有时可能比一个较大的恩赐更能造就人。

A. 有关圣职人员的权威性描述

圣经对于教会治理的圣职人员有七种描述。有关这些圣职人员的每一个描述性名称都表明了他们拥有的实际权柄。

1. 他是**长老** (*presbyteros*)。这是该职分最常见的名称，也是经上经常使用的名称。使徒行传 11:30 和提摩太前书 5:17 明确暗示长老的权柄。这一名称表明，他是教会治理委员会的一员。

2. 他是**监督** (*episkopos*)。这是该职分第二个常见名称。(参彼前 2:25，此处用来指基督，英文翻译为“guardian”，即“守护者”)。这一名称表明，长老是守望者，是守护者，是公仆——由更高权柄差派，负责监督那位差遣者交托的事务。

3. 他是**牧师** (*poimen*)。经上经常把长老描绘为群羊的牧人(参徒 20:28；弗 4:11；彼前 5:2)。

4. 经上有几次把长老描述为**领袖**(源于动词 *hegeomai*，有时的意思是带领或治理；参来 13:7、17、24)。一个相关的词，就是用来指被皇帝差派，负责治理帝国不同行省的总督(参彼前 2:14)。

5. 经上有时也把长老描述为**教师** (*didaskolos*)。以弗所书 4:11 将长老称为“牧师和教师”。

6. 经上也把长老描述为**管家** (*oikonomos*；参多 1:7)。路加福音 12:42 描写管家是主人

安排的管理其他仆人以便供应他们的人，罗马书 16:24 将其翻译为“城内管银库的”。

7. 提摩太前书 3:4-5 也把长老描绘为**父亲**。

在教会治理职分的这些描述性名称中，每一样都以这样或那样的方式指出它是一个有权柄的职分。其中几个名称表明，这一治理职分的权柄是从一个更高的权柄而来，就是基督的委派。我们现在必须考虑这一重要的含义。

B. 这些职分来源于神

真长老来源于神，这一点也必须加以强调。使徒行传 20:28 用“圣灵立你们作监督”这句话强调了这一点。以弗所书 4:11 强调“牧师和教师”是基督的恩赐。因此，真长老的权柄源自复活的基督和祂浇灌给教会的圣灵的作为。

今天，人们认为长老是教会的代表。尽管他们可以作为教会代表行事，但证据清楚地表明，他们**不仅仅是**代表。赋予该职分的描述性名称表明，长老有远比这大得多的权柄。想想这些名称：监督，领袖，或者作治理的以及管家。而且，正如已经指出的那样，使徒行传 20:28 和以弗所书 4:11 暗示这种权柄不是出于人，乃是出于神。这绝不与教会选举长老时的共同投票相矛盾，却将他们的选举置于一种新的亮光下加以查看。我们现在看到，教会通过共同投票，感恩地领受教会君王赐予的恩赐！只要候选人符合这样的恩赐，教会就有义务予以接受。

五、结语

长老对教会的真实权柄非常实际。正如我们已经看到的，以上讨论的清教徒原则意味着，一种特定的教会治理和敬拜形式由神赐给了教会。无论是教会还是教会的长老，都不被允许改变这些形式。因此，长老会的权柄并非一种可以增添神律法的立法权。教会的限定性原则并不规定教会治理或敬拜的细节或应用。对于此类事情，长老有权安排教会生活的细节。在许多情形里，对此类细节的安排无需提交给教会。然而，将更重大的决定提交给教会，这可能是明智之举。在这些情形里，教会对其长老的回应必须具备顺服其合法治理者的特征（参帖前 5:12；来 13:17）。只有当长老提议某些违背圣经，或侵犯了其他人类权柄的管辖范围的事情时，教会成员才应认为有自由予以反对。当然，对于建设性的建议和有益的评论，长老应该始终持欢迎态度。

教会的长老监督教会财务。他们是教会的管家（参路 12:42；罗 16:32）和监督。因此，给耶路撒冷教会的奉献款是被送到耶路撒冷教会的长老那里。执事不掌管教会的财务，他们替长老管理财务。

甚至比这些事项更重要的是，所列举的证据强调了长老用神的话语教导教会，以此承担带领教会的责任和权柄。^[98] 圣经描述长老

是牧人（牧人喂养羊群）、管家（按时向其他仆人分粮）和教师（当然就是教导），这样的描述就特别暗示了这一点。正是主要通过这种途径，长老带领基督的羊群，而基督的羊听基督的声音！

最后，显然即使在新约要求教会发声的教会纪律惩治和选举圣职人员这些事情上，长老也应负责带领。很清楚的就是，他们的权柄要求他们在教会纪律惩治的事情上提出证据和建议。显而易见，他们的职责要求他们筛选潜在的圣职人员，向教会推荐，并在他们当选后设立他们任职（参提前 5:22）。^[99]

新约圣经关于长老教会权柄的教导主旨，在《剑桥纲领》中得到很好表述：

从上述前提，即一般的治理权只属于长老，而特别的权力则属于众弟兄（例如，在惩戒事务上的裁决权，以及在事关基督徒自由的事务上的自由权），可以推断：在组织井然的教会，以及健康的教会治理体制当中，教会的一切行动都以一种混合治理方式进行，因此，若没有长老和众弟兄双方的一致同意，教会的任何行动就均不能圆满或完全。^[100]

因此，在教会全体拥有发言权的每种行动上，都要求教会成员及其长老群体**双方的一致同意**（以此显明教会的合一）。✝

[98] 这再次表明，从圣经角度看，不参与教导的治理长老会面临怎样的困境。

[99] 至少一些清教徒公理会人士认为，对于任命人担任教会职分而言，按立并非必需（Walker, *Creeds and Platforms of Congregationalism*, 215–16）。然而，在我看来，可以论证由长老进行按立是按圣经任命教会圣职人员的最后一步，并且接受按立是担任职分的一种资格，而长老可基于合乎圣经的理由拒绝为某人按手（参提前 5:22）。

[100] *Creeds and Platforms of Congregationalism*, 220.

作者简介：

撒母耳·沃尔顿 (Samuel 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。

附：

一位持长老制教会治理观人士的回应^[1]

文 / 罗伊·泰勒 (Roy Taylor) 译 / 梁曙东 校 / 无声

沃尔顿关于“众长老带领的会众制教会治理”的专文，引发我从一位长老会人士的视角提出几处认同点，也有几处分歧点。沃尔顿与本书所有其他撰稿人一样，并不主张某一种特定教会治理观和实践做法对教会的**存在**而言是必要的，而是认为其对教会的**完全**是必要的。我认为安立甘宗的论证本质上是一种历史论证，而单一长老会众制的论证本质上是一种推理或演绎论证（如本书中所陈述的），但沃尔顿认为，“众长老带领的会众制教会治理”是新约圣经教导的教会治理形式。他说：“圣经教导了地方教会的独立性。任何其他观点在圣经中都没有先例或依据”，并且“新约圣经中地方教会长老的众数性不容置疑”。他认为在新约圣经中教会治理并非一个无关紧要的问题。正如他所言：

我与当代福音派的主流在这一主题的进路上存在根本分歧。就像那些在以弗所的施洗约翰的门徒一样，他们告诉保罗，他们“未曾听见有圣灵赐下来”（徒 19:2），许多

福音派人士则通过行动告诉我们，他们“未曾听见有一种合乎圣经的教会治理”。许多人行事毫不羞愧，仿佛他们得到许可，可以按照自己人为传统、个人品味和自然理性，为神的家——“这家就是永生神的教会”（提前 3:15）——作出安排。我为“众长老带领的会众制教会治理”辩护，除其他方面之外，也是对福音派教会中的这种态度提出抗议。^[2]

我深信众长老治理有圣经根据，同意他提供的众数长老的证据和论证^[3]，但恕我不能认同他的这一观点：圣经的教会模式是彼此独立的。他提到敬拜的限定性原则，以及这一原则在教会治理方面的应用，我作为一位长老会人士，对此心有共鸣，虽然我认为他对限定性原则的理解比加尔文或威斯敏斯特会议的理解要狭窄。桑韦尔 (J. Thornwell) 和罗伯特·达布尼 (Robert Dabney)，这两位十九世纪南方长老会的神学领军人物，他们作出的主要贡献之一，就是重新强调长老

[1] 本文选自 Roy Taylor, “A Presbyterian’s Response,” in *Who Runs The Church?* Peter Toon et al., eds. Paul E. Engle and Steven B. Cowan (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 187–221。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 引自“众长老带领的会众制教会治理”中的“一、其定义”的最后一段。——编者注

[3] 尽管我认为他在某种程度上削弱了长老的权柄，并且认为他关于牧师角色是同僚之首的观点也不够充分。

职分的平等性。因此，作为一位南方长老会人士，我赞赏沃尔顿对此问题的关注，尽管他在这一原则方面比我和大多数长老会人士所愿意的走得更远。

所有形式的教会治理都有一个信念和实践光谱。沃尔顿列出了“众长老带领的会众制治理”内部在以下方面的差异：1) 牧师的角色（如果要有一位长老接受任命担任牧师的话）；2) 长老相对于会众的权柄。

一些初步事项

在此，有必要先提醒我们自己注意以下几点：

第一，圣经^[4]为我们提供了关于教会治理的诫命、普遍原则和历史范例。但除了职分的资格要求（参民 11；徒 6；提前 3；多 1；以及彼前 5），圣经并没有给我们提供详尽的细节。

第二，无论人们对教会治理持何种观点，将一种发展完全的教会结构导入新约圣经，都是不合适的。初代教会的组织和结构的特征是：简单而非复杂，初级而非发展完全。

第三，使徒的职分是独特且暂时的，其具备的属灵权柄和能力，无法在后来的世代中得以复制。

第四，初代教会的区域性集会并不频繁。受

到犹太人、异教徒和行政当局的逼迫，初代教会在保罗几次宣教旅程之后广泛分散在地中海沿岸。直到米兰敕令（主后 313 年）使基督教合法化并结束罗马帝国的逼迫之后，教会才得以自由举行频繁的区域性会议。到那时，一种主教制已然充分发展起来。第一次尼西亚会议（主后 325 年）是自使徒行传第 15 章记载的耶路撒冷会议以来，教会召开的第一次总会。

第五，新约时期的教会并非在历史真空中产生，而是在犹太教和会堂传统的母体中成长起来的。旧约圣经和会堂影响了教会的敬拜和治理形式。随着福音在异教文化中扎根，教会也采纳了适应那种文化的敬拜和治理形式。

第六，几乎所有教会历史学家都同意，主教制在主后二世纪中叶便出现在教会当中，并在随后的几个世纪发展成为等级更加森严的制度，最终发展到罗马天主教教皇制的巅峰形态。

敬拜的限定性原则

沃尔顿以清教徒的敬拜限定性原则^[5]作为同样适用于教会治理的原则。《威斯敏斯特信仰告白》（1.6）、《威斯敏斯特大要理问答》（104–110 问）和《威斯敏斯特小要理问答》（45–52 问）都论述到这一原则，其中第一份文件的陈述尤为重要：

[4] 读者会注意到，我说的是“圣经”，而不仅仅是新约圣经，因为旧约圣经是长老职分的起源（参民 11 章），并且这种职分在会堂时期得到了发展，之后在教会的新约阶段得以延续。

[5] “敬拜的限定性原则”是在威斯敏斯特会议（1643–1648）制定《威斯敏斯特信仰告白》和《威斯敏斯特小要理问答》之后出现的术语。《威斯敏斯特信仰准则》中并未明确提及这一术语，但其概念肯定是在其中。

有关神自己的荣耀、人的得救、信心、生命所必需的一切事的全备旨意，要么已经通过圣经明确地说明，要么可以通过合理且必要的推论，从圣经推导出来：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。有若干关于敬拜神和教会治理的处境性细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，可以根据自然之光和基督徒的智慧予以规定，但总要遵照圣道的通则。

换言之，任何为神的荣耀、我们的得救、我们当信的，以及我们当如何生活所必需之事，要么在圣经中有明确陈述，要么可以从圣经推导而出。我们不可藉着所谓的圣灵启示或人的遗传，给圣经加添什么。我们要认识圣经关乎得救的真理，就必须由圣灵在我们心中动工。关于敬拜神和教会治理的处境性细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，应按照自然启示和基督徒的智慧加以安排。当然，人必须始终遵循神话语的普遍原则。

这里出现两个问题：1) 如何从圣经中推导出敬拜和教会治理的原则？2) “处境性细节”一词有何含义？简言之，限定性原则就是：**神通过圣经规范教会的敬拜和治理，神的话语未作要求的，教会并无权柄提出要求。**这样的陈述消解了罗马天主教立场带来的危害——罗马天主教认为，教会有权在没有圣经依据的情况下对神学、敬拜和教会治理作出宣告。这也消解了路德宗立场带来的危害——路德宗允许在敬拜和教会治理方

面存在非常宽泛的“无关紧要之事”(adiaphora)。它也消解了圣公会立场的危害——圣公会要求人服从《公祷书》和教会等级制度，却未充分顾及良心的问题。圣经关于敬拜和教会治理的教导的某些方面是容易辨别的，即需要顺服的明确要求和应当遵守的严格禁令。神吩咐的事，我们必须做；神禁止的事，我们绝不做。然而引发争议的，正是那些更普遍的圣经原则和历史先例，而这些有可能是因文化而异。

一些人对限定性原则持更严格的看法，断言人们必须要有明确的圣经命令才能证明敬拜或教会治理中的某一做法才算正当（尽管就连持更严格看法的人也为某些特殊情况留有一定的余地）。例如，一些持更严格看法的人坚持在崇拜中只能在无乐器伴奏的情况下唱诗篇；另一些持更严格看法的人不接受奉献作为集体敬拜中的一种敬拜作为，因为新约没有明确的命令要求在敬拜的环境中进行这一活动，取而代之的是，他们在教堂门厅设置奉献箱来收取奉献。相反，那些对敬拜限定性原则持较不严格看法的人允许人们既唱诗篇也唱赞美诗，因为圣经有通过歌唱敬拜神的依据或原则；他们允许把金钱奉献作为集体敬拜仪式的一部分，因圣经有通过奉献敬拜神的原则。对敬拜的“处境性细节”持更严格看法的人会关注诸如主日礼拜时间等细枝末节；而持较不严格看法的人则没有如此关注。沃尔顿在将限定性原则应用于教会治理时，采取了比我更严格的看法，尤其是在牧师的角色方面。

长老的众数原则

沃尔顿提供了充分的证据——不仅从新约圣经，而且从使徒教父著作中除伊格纳修之外的八个主要来源——确立了地方会众长老的众数原则。他认为，“长老”（*presbyteros*）和“监督”（或“主教”，*episkopos*）这两个术语在新约圣经中，是作为同义词使用的。尽管我同意所有这些，但恕我无法认同他对众数长老的观点，这主要是基于两点：1) 长老的权柄；2) 牧师的角色。

(1) 长老的权柄

沃尔顿在他文章中，主张一种调和性立场，不认为长老毫无权柄或者仅仅拥有建议权。^[6] 他清楚表明，长老负责治理、指导、教导和带领，而不仅仅是提供建议。但长老的权柄并不是绝对的，因为他们是由会众选举产生，且是可以被罢免的。然而，他坚持认为，会众必须投票批准长老在教会纪律案件上的决定。这是我们在限定性原则方面发生分歧的一个例子。沃尔顿的理解是，马太福音 18:15-20 要求会众采取行动，显然是因为圣经没有明确说单由长老处理教会纪律事务。然而，长老会人士（以及一些遵循众长老带领的会众制的人士）认为，长老可以决定教会纪律案件，因为：1) 教会的组织应当是通过使徒的事工发展起来的，而这又遵循的是旧约圣经中长老职位的起源（参申 11）；2) 当时（即基督在世时）教会的

组织是简单和初步的；3) 在新约圣经中发展起来的长老职分，是具有属灵权柄和带领权的职分^[7]；4) 教会在敬拜形式和治理方面遵循了犹太会堂的做法（纪律惩戒在犹太会堂中由长老而非会众处理）。因此，长老会人士和一些遵循众长老带领的会众制的人士，把我们主的命令“告诉教会”（太 18:17）理解为是“将此事提交给教会的领袖（长老）”，而不是“将此事提交给成员会议”。显然，长老会的论证是通过演绎进行的推理，但却是一个合理且必然的推论，绝非简单化的理解。因此，尽管是推论，我仍相信这是有效的。

(2) 牧师的角色（关于长老的平等性）

沃尔顿所描述的长老平等性的观点，我大部分是同意的，尽管我不会走得那样远，以至于说在众长老中不存在牧师的独特角色，不存在“同侪之首”。沃尔顿愿意接受一位长老可能是“同侪之首”的观点，但由于他对限定性原则的严格看法，他不希望这位带头的长老有任何头衔，以至于将其与其他长老区分开来，因他看不到有明确的圣经命令要求人们如此行：

这位长老与其他长老之间的区别，必然始终是一种事实上的区别，而非法理上的区别。换言之，它必须是一种影响力的区别，而非职分上的区别。这意味着不能为这位长老保留任何称谓方面的区别，他绝不能被称为主

[6] 这句话的原文存在逻辑上的瑕疵，编者根据上下文对其进行了修正。按照原文 “In his chapter, Waldron takes a mediating position between elders having no authority and their being only advisory,” 似乎是在说沃尔顿在长老毫无权柄与仅仅拥有建议权之间采取了一种调和立场，但事实显然不是这样。——编者注

[7] 正如沃尔顿出色展示的那样。

教、牧师、传道人、或主任牧师，以区别于其他长老或其他牧师。^[8]

然而，我们另一位浸信会弟兄帕特森（Paige Patterson）指出，1527 年的重洗派《施莱特海姆信条》（*Schleitheim Confession*），1658 年的公理会《萨伏伊信仰与秩序宣言》，1644 年的《伦敦浸信会信条》，1656 年的《萨默塞特浸信会公认信条》（*Somerset Baptist Confession*），1688 年的《费城浸信会公认信条》（*Philadelphia Baptist Confession*），以及 1689 年的《第二伦敦浸信会信条》都提到了牧师的职分。^[9] 此外，在公理会和浸信会团契中，长久以来的做法就是，牧师通常作为施行洗礼和主餐的领袖。

独立性

我与两位浸信会弟兄的主要分歧在于，他们坚持认为新约的教会是独立的（自治），因此今天的教会也应该是独立的。^[10] 我相信新约圣经中的教会是相互依存，而非各自独立，并且联结主义是今天应当遵循的一条圣经原则。我坚持这一立场有两个原因：1) 新约圣经的见证；2) 关于教会的教义。

(1) 新约圣经的见证

新约的教会在地理上是互相分隔的。与现代相比，当时的交通和通讯都很困难，更不用说大部分教会都很贫穷，负担不起旅行费

用。如前所述，教会的组织架构是简单和初步的，而逼迫使得大型区域性聚会既危险又不明智。这就是使徒行传第 15 章对耶路撒冷会议的记载特别重要的原因。如果新约的教会仅仅是独立性地方教会的联会，耶路撒冷会议就不可能解决这样一个神学问题：外邦人是否一定要受割礼才能得救？他们的决定也不可能对所有教会具有任何约束力。

确实，没有理由相信由保罗和巴拿巴在第一次宣教旅程中建立的塞浦路斯和小亚细亚的众教会的长老们都参加了耶路撒冷会议。我也承认，来自腓尼基和撒玛利亚众教会的长老们参加该次会议（参徒 15:3-4）的看法只是一个推论（尽管该推论合情合理）。然而，事实仍然是，耶路撒冷会议的决议是一次权威性集会的教会法令（ecclesiastical decrees），而不仅仅是教会联会一场大会的敬虔建议。耶路撒冷会议委派保罗和巴拿巴将法令传达给安提阿、叙利亚和基利家的众教会（参徒 15:22-29）。后来，保罗、西拉和提摩太将法令传达给特庇、路司得等地的众教会，让他们可以遵守这些法令（参徒 16:4）。如果新约的初代教会是各自独立的，那为什么耶路撒冷会议要颁布这样的法令？沃尔顿根据耶路撒冷母会的独特性，解释了这些法令的效力。然而，一旦承认这一点，独立性的论证就站不住脚了，因为独立性的本质就在于，没有任何一间地方教会或教会会议在神学和教会纪律的事务上对另一间教会具有任何权柄。无论耶路撒冷教会

[8] 引自“众长老带领的会众制教会治理”一文中的脚注 96。——编者注

[9] 参 Paige Patterson, “Single-elder congregationalism,” in *Who Runs The Church?* 135-39。——编者注

[10] 他们使用“独立”一词指代“自治”。美南浸信会是美国最大的改革宗宗派。该派别的众教会都是自治型教会，但他们以联会形式组成一个宗派，以完成共同使命。其他教会的独立性在于，它们不与任何宗派联合。

对众教会拥有的是一种“独特的权柄”还是一种教会会议的权柄，事实仍然是，它拥有一种与会众制 / 独立性相悖的权柄。

业家精神非常契合，但对于表现教会的普世性、合一性而言，它是最不恰当的一种教会治理形式。✙

(2) 关于普世教会的教义

作者简介：

独立性的最终争议点，是关于普世教会的教义。普世教会是圣经一条弥足珍贵的教义。^[11] 保罗在他写给以弗所教会的书信中最充分地描述了教会，称教会是基督的新妇，基督的身体。圣经中教会的形像是：多样却是合一；不完全却是一体。历经多个世纪，教会已然认识到自己是独一无二的——合一的、圣洁的、大公的^[12] 和使徒性的。虽然独立性与粗犷的美国个人主义和企

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 (密西西北州杰克逊校区) 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。

[11] 《威斯敏斯特信仰告白》第 25 章“论教会”指出：

- 25.1 无形的大公教会或普世的教会，由过去、现在和将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；这教会是主的新妇、身体，是充满万有者所充满的。
- 25.2 有形的教会，在福音时代也是大公或普世的（不像从前在律法时代仅限于一个国家），包含全世界一切告白真信仰的人，以及他们的儿女。这教会是主耶稣基督的国度、神的家。在教会之外，通常没有得救的可能。
- 25.3 基督将牧职服事、圣言和圣礼赐给这大公、有形之教会，以便在今生直至世界的末了召集并成全圣徒。又照所应许的，藉着亲自来在和圣灵，使它们生效。
- 25.4 此大公教会有时比较显明，有时比较隐蔽。作为这一大公教会肢体的各个教会的纯正程度，乃取决于其所教导并信奉的福音教训，所执行的圣礼并所守的公共敬拜的纯正程度。
- 25.5 世上最纯正的教会也难免有混杂和错谬。有些教会如此地堕落，显然不是基督的教会，而成为撒但的会堂。虽然如此，在地上总是有照着神的旨意敬拜祂的教会。
- 25.6 除主耶稣基督以外，教会没有别的元首；因此，罗马天主教的教皇在任何意义上都不是教会的元首，而是那敌基督者、大罪人和沉沦之子，是那在教会中高抬自己，反对基督和一切称为神的。

[12] 即普世的，它超越一切种族、性别、社会地位、政治立场、经济地位、地域等等的障碍。

访谈路牧师：神在祂的教会中掌权

——记述一间改革宗浸信会教会的长执选立过程

文 / 本刊编辑部

编者按：Q教会是一间成立约十年的改革宗浸信会教会。其母会起源于2005年一个由十多名大学生组成的查经小组，历经十余年的发展，至2016年，已成长为一间约有一百七十位会众的地方教会。2016年底，因为外部环境带来的冲击，母会决定分成两个堂点，Q教会即在这一背景下成立。直到今天，Q教会仍保持着以年轻人及具有校园背景的会众为主体的活力特征。

自创立之初，Q教会便朝着改革宗浸信会的方向建制，并于2019年建制完成。路程牧师和教会一同经历并推动了这个过程。2004年，路牧师在大学期间听闻福音并归信基督。大学毕业后，他委身于Q教会的母会，并被鼓励全时间投入校园事工。在七年的全职服事中，他愈发认识到地方教会对于基督徒生命与福音使命的重要性，也在教会弟兄姐妹的印证与支持下，于2014年赴美读神学。2017年学成归国后，他开始牧养Q教会，并服事至今。

早在2016年底、路牧师尚未毕业回国之前，他便与当时暂时负责带领Q教会的几位同工多次交通、共同祷告，寻求教会未来应当建立在怎样的神学与治理架构之上。期间，路牧师曾写信向同工及全体会众系统介绍自己的神学认信，并在持续沟通中逐渐明确：教会将以“改革宗神学立场、浸信会背景、互补主义原则，以及众长老治会”为核心方向。

2017年夏，路牧师归国后，开始通过密集的成人主日学、成员课程及同工培训等形式，系统教导会众信仰告白与教会论。次年7月，在经过长期祷告、充分教导和数轮问答之后，教会开始对第一批成员进行正式面谈；随后，同工团队经讨论确认了首批成员名单。其后，教会召开了第一次成员大会，正式确认信仰告白和成员之约，并投票通过教会章程。

2019年1月，教会正式选立了首批两位长老。同年11月，又确认了两位受邀督理牧师。迄今为止，Q教会共选立过四位长老，其中两位已于2023年被差派出去植堂。与此

同时，在执事层面，也先后约有十五位弟兄姐妹参与服事，共同承担教会日常治理与关怀事工。

近期，本刊就长执的兴起对于教会的意义，以及提名、选立长老的实务，对路牧师进行了访谈。

一、教会需要兴起长执

本刊编辑（以下简称“编”）：在您早期的成长与服事经历中，您对于教会领袖最初的印象是什么？当时教会中的领袖或同工通常是怎么产生的？

路牧师：最初，我对教会领袖的理解非常简单：他们在带领，他们做决策，他们说了算。在当时的教会环境中，领袖层往往掌握最终决定权。每当教会有新的人事安排，比如任命同工或小组长，通常都是由领袖直接决定并通知大家，会众只需接受安排就好。

编：后来您前往海外神学院学习，并委身于当地教会。您是否在那里观察到不同的教会治理模式？这些经历是否引发了您新的思考？

路牧师：是的。委身当地教会不久后，我便经历了会众通过投票确认我成员身份的过程；随后，我也开始学习如何行使成员的责任与权柄。其中，最令我印象深刻的，是教会选立长老的过程。由现任长老团提名候选人之后，教会通常会预留两个月的观察期。在这段时间里，会众被鼓励主动

与候选人接触——邀请他吃饭、与他交通、聆听他的教导，从而更深入地了解他的生命品格、家庭见证以及牧养和教导的能力。

这种模式令我耳目一新。刚开始时，我甚至会疑惑：这与一般意义上的民主投票有什么区别？但后来我逐渐意识到，这并非世俗意义上的选民政治，而是神所赋予教会信徒的一种属灵责任与权柄。这一票，并不是在表达个人偏好，而是会众共同的辨识与印证。就像主耶稣所说，羊会认出自己牧人的声音；教会也是在一同分辨：这位候选人是否真是神赐给这间教会的属灵领袖。

编：在经历这些观察与思考后，您如何理解“按照圣经选立长执”对于教会的重要意义？

路牧师：我认为，选立长执最重要的意义之一，在于它重新确认：这间教会究竟属于谁。选立本身，是一个彼此确认的过程。对于候选人而言，他需要认真思想，并向教会表明：他是甘心乐意地承担服事，而不是在压力之下被“架”上这个位置。与此同时，会众也需要依据圣经的标准去辨识：这个人是否具备相应的监督资格、服

事意愿和属灵恩赐。当双方都努力在圣灵的带领下作出决定时，教会的治理和权柄次序就能够真正朝着同一个目标前进，达成真正的同心合一。因此，重要的不只是最终的选立结果，整个辨识、祷告、交通与彼此确认的过程，本身就具有重要的属灵意义。

编：选立长执之后，您观察到教会发生了哪些变化？

路牧师：对会众而言，最明显的变化之一，是教会中牧养与行政之间的界限变得更加清晰。在传统家庭教会的模式中，领袖往往长期处于一种“事事包办”的状态。如今，随着教会对圣经中长执职分的理解逐渐深化，彼此的分工也越发明确：长老主要负责教导、牧养、祷告与治理；执事则在行政与事务层面辅助长老，落实教会各项具体计划。这种更为清晰的架构，不仅帮助会众明白应当如何分别回应两种职分的带领，也使教会领袖能够更真实地效法使徒行传第六章中使徒的榜样，摆脱繁杂事务、专心祈祷传道，确保时间与精力能按照合乎圣经的优先次序被使用。

与此同时，长执制度的建立，也会深刻影响整个教会文化。通过选立的过程，会众亲身见证并确认了圣灵在地方教会中的选召，这不仅增强了领袖带领的属灵合法性，也使会众基于圣经而生发出真实的尊重与顺服。我认为，这样的治理架构，其实有效地回应了当代教会面临的两种极端挑战：一方面，它能够纠正传统家庭教会中某些

家长制式的滥权倾向；另一方面，它也帮助平衡当代新兴城市教会，特别是年轻群体中常见的去权柄化倾向。许多年轻人想要追求一种类似校园团契的亲密氛围，却容易忽略圣经中关于治理与顺服的教导。但当长老的职分与责任被重新明确之后——即圣经所说“你们要依从那些引导你们的”（来 13:17）——会众便能够在真理中建立清晰的界限，并在合乎圣经的秩序中学习顺服，而这最终也有助于教会真实的合一。

编：您刚才提到，明确长老与执事的分工给教会带来了很多益处。那么，在实际运作中，教会是如何清晰界定长老与执事之间的权责边界的？

路牧师：关于长老与执事的权责边界，我认为最核心的一点在于：既然神已经把治理教会的责任托付给长老，那么长老就应该做好带领者，而不必事无巨细地包揽一切。

从长老的角度来说，他们更多承担的是带领的责任，需要把握教会整体方向，并给予执事明确的指导。但与此同时，长老也必须给予执事充分的信任和空间。因为执事同样承担着责任，且有权柄。长老要学会放手，让执事能够在各自的服事范围内独立承担工作。

而对于执事而言，他们则需要殷勤、主动地与长老同心配搭。在教会整体方向、核心价值观以及圣经原则之下，把许多具体事务真正落实到教会生活中。

我们经常会开玩笑说：执事就是教会的“减震器”。因为教会中的行政事务往往极其琐碎，而这些细节若处理不当，很容易造成会众之间的摩擦、误解、不适。执事的服事，很大程度上就是藉着细致、耐心的工作，去缓解这些张力，化解冲突，并尽可能消除那些可能破坏教会合一的因素。

因此，在选择执事时，我们所看重的，并不仅仅是能力本身；我们同样会特别留意那些性格温和、有耐心、愿意与长老同心服事的弟兄姐妹。

编：当下国内城市生活节奏非常快，教会成员（尤其是弟兄们）普遍面临巨大的职场压力和家庭养育压力。在这样的环境下，呼吁弟兄承担长执职分时，您认为最大的困难是什么？

路牧师：最大的困难，其实是时间。许多弟兄在人生不同阶段，都面临着极其现实的责任与压力。有些弟兄因为孩子年幼，需要投入大量精力在家庭照顾与养育上。有些家庭则长期承受着大城市高昂生活成本的压力，同时还要面对竞争激烈、节奏紧张，甚至相当恶劣的职场环境。他们既要努力供应家庭，又希望在工作中忠心，因此不得不把大量时间投入在工作上。尤其在大城市，通勤时间很长，有些弟兄姐妹为了更紧密地参与教会共同体生活，刻意选择住得离教会和其他成员更近，但这也意味着他们必须付出额外的时间成本用于通勤。

因此，当前最大的现实困难是：弟兄姐妹能够真正投入在教会的时间十分有限。但某种程度上，这也更加显明那些愿意带职承担长执职分的弟兄里面真实的心志。因为一个人越是在现实的压力之下，越会被迫认真思考：什么才是真正有价值的事？而在这种处境中仍然愿意甘心服事，本身就是蒙神喜悦的。

编：教会若要兴起更多长执，不仅需要弟兄姐妹甘心投入时间，也需要他们在属灵生命和事奉装备上逐渐成熟。那么，您平时是如何训练与预备能承担这些职分的人？

路牧师：我认为，主日上午的成人主日学核心课程非常重要。回顾我们教会早期推动建制改革的过程，其中最优先的工作之一，就是通过核心课程帮助会众理解圣经中关于长执职分的教导。传统家庭教会普遍比较弱化“教会治理”这个概念，因此许多会众对教会领袖的理解其实是模糊的：他们不太清楚牧者究竟如何带领教会，权柄的边界在哪里，以及应当如何在圣经的原则下给予尊重与顺服。

因此，这类核心课程，本质上是对系统教义中“教会论”的梳理。我会建议，这些课程每隔三到五年就滚动教导一次。一方面，随着新成员不断加入，或新的植堂逐渐建立，总会有新的会众群体需要系统的教导；另一方面，即便是已经听过课程的老成员，也常常容易产生一种“我已经明白了”的错觉，但实际上，他们对教牧职

责等具体层面的理解仍然相当有限，通过反复重温，很多观念才能真正深化。

另外，在门徒训练方面，我认为可以从两个层面展开。针对普通会众，我们会鼓励他们持续为长执祷告，这会帮助他们思考：在哪些事上，应当学习信任并顺服长老的带领。因为在真实的教会生活中，当长老作出决策或调整方向时，会众难免会有不同意见或情绪反应。所以，我们也会在门训过程中讨论这些真实案例，以使会众再次被提醒。此外，当一段“一对一”门训关系结束后，如果兄弟姐妹问：“接下来我应该读什么书？”那么，长老作为资源的提供者，除了推荐个人灵性提升的书籍，更应推荐一些关于教会建造等相关内容的书籍。

而对于那些已经显出长执潜质的人，门训则应更具计划性。这包括：有意识地给他们提供服事机会，在过程中给予劝勉和观察，并帮助他们重新调整时间分配与人生优先次序，使他们逐渐学习承担责任。在具体实践上，我们目前有组长训练，我会集中讲解“成长小组”的课程内容。与此同时，我们也会结合一些优质资源来训练同工，例如：神学院的线上课程，西缅释经工作坊等。

编：对于已经按立的长老和执事，教会是否设有定期的述职、评估和休假机制？

路牧师：我们有评估机制。按照教会章程，长老的事奉每三年需要接受一次重新确

认，这是一种由全体会众参与的整体性评估。除此之外，每到年末，长老之间也会有彼此的分享、回顾与鼓励。不过，这种评估并不是非常正式、制度化的形式，不需要填写表格，而是一种彼此的回顾和劝勉。

至于述职机制，我们也有，尤其是在执事层面。执事通常不是在长老会议或成员大会上公开述职，而是直接向负责相关方面的长老述职。目前，在植堂之后，我们共有六位执事，采取的是“分管制度”：每位长老分管三位执事。因此，执事需要定期与分管长老进行沟通和反馈；同时，在处理某些具体事务时，他们也会主动寻求长老的建议与指导。

关于休假制度，目前长老和执事并没有正式意义上的休假安排。不过，作为全职牧师，教会为我提供了一套很有恩典的休假制度，使我能够在长期服事中获得适当的休整。

编：如果长老和执事在任期中途出现无法继续履职的情况，教会通常会如何处理？

路牧师：这种情况其实是会发生的。过去我们的执事中，有些因出国或转会而离任，也有一些是因为家庭进入特殊阶段，例如生育与育儿等需要暂时卸下服事。在教会章程中，我们对此是有明确规定的。如果一位长执因为某些原因无法继续履职，通常需要经过正式程序：第一，要向全体会众说明情况；第二，

要正式提出请辞；第三，要征得全体成员的同意。

不过，在实际操作中，我们也会尽量结合具体处境，以较有弹性的方式来处理。例如，如果一位担任执事的姐妹怀孕生产，我们通常会默认她暂停服事。很多时候，在生产之前，她们自己就会开始思考这件事，并主动提前提出申请。另外，我们也遇到过执事的妻子生产的情况。遇到这种阶段性家庭需要时，我们通常会给这位弟兄一段缓冲时间。比如在孩子出生后的几个月里，他会暂时减少服事量，同时邀请其他肢体协助承担部分事务；等家庭逐渐稳定之后，再重新回归服事岗位。我们希望，这种处理方式既能尊重教会章程，也能顾及弟兄姐妹在家庭中的实际需要。

编：像您刚才提到的这种阶段性卸任或暂停服事，一般是同工主动提出，还是教会主动介入安排？

路牧师：通常情况下，我们会主动去关心和询问。因为作为牧者，我们平时都会比较了解同工家庭的近况及变动，所以当发现某位长执可能正面临较大的家庭压力、身体状况或现实困难时，我们一般会主动与他们沟通，了解他们目前是否还有足够的精力继续承担服事。当然，每个人的情况也不尽相同。有些弟兄姐妹虽然进入了比较忙碌或辛苦的人生阶段，但他们会认为：“我目前的状态还可以，仍然能够继续服事。”在这种情况下，我们通常也会尊重他们个人的判断与意愿。

二、对长老的提名、考察和选立

编：在 Q 教会，从提名长老到最终选立，通常会经历哪些具体环节？

路牧师：在我们教会，长老选立的整体流程包括以下几个阶段：

第一，提名候选人。现任长老会首先经过讨论，共同提名他们认为合适的候选人。

第二，征询候选人及其配偶意见。在这个阶段，我们会先与这位弟兄私下交通。如果他已经结婚，我们会特别重视他妻子的意见。只有在配偶没有明显阻拦，且愿意给予支持的情况下，我们才会进入下一阶段。

第三，由教牧同工会确认。长老会将提名提交给教牧同工团队讨论与投票。只有在同工团队达成一致意见之后，教会才会正式向这位弟兄发出邀请。

第四，填写考牧问卷。候选人需要完成一份详尽的考牧问卷。内容包括：对神学与教义的理解；对教会治理与牧养的认识；实际牧会处境中的回应；个人生活与品格情况等。

第五，与候选人家庭进行正式面谈。根据问卷内容，长老们会进一步安排一次正式面谈。不仅候选人本人参加，而且会邀请他的家庭共同参与，尤其是妻子要在场。

第六，在成员大会上正式提名与分享。如果前面的阶段顺利通过，教会便会在成员大会上正式提名这位候选人。届时，他需要向全教会分享自己对长老职分的认识、服事的心志以及代祷需求。

第七，成员现场提问与交流。在成员大会上，长老会直接接受成员的问询。为了鼓励弟兄姐妹坦诚交流，也为了保护候选人，在这个环节，候选人需要暂时回避。

第八，公示与澄清期。按照教会章程，在正式选立之前，教会通常会预留两个月时间，作为公示与预备阶段。这个阶段其实非常关键。教会可以借此时间处理任何可能存在的疑问、顾虑或需要澄清的问题，从而最大限度地避免试探、误解或隐患。

编：在观察和提名潜在的长老候选人时，您通常会重点考虑哪些因素？

路牧师：按照提摩太前书第3章的教导，对于长老而言，最重要的有两个方面：一是品格，二是恩赐。识别候选人品格需要从公开和私下两个层面来观察。在公开层面，我们会看他在教会公共生活中承担责任时，是否表现出忠心、勇敢和热情；是否愿意承担重担，并在服事中保持稳定。在私下层面，则更关注他在人际关系中的生命表现：他是否真实地效法耶稣基督爱的榜样，去关心、陪伴和牧养他人。其中一个很关键的观察点是：谦卑。比如，在同工会讨论或决策过程中，他是那种一味坚持自己观点、不愿倾听别人意见的人，

还是那种虽有明确的立场和原则，却同时柔和、谦卑、愿意倾听和沟通、容易相处的人。

至于恩赐，长老必须善于教导；而教导恩赐的印证，则需要教会主动给予机会，让弟兄们在实际服事中接受操练。例如，当我们观察到某位弟兄具有潜在恩赐时，就会先给他带领小组或查经的机会。之后，也会邀请他在成人主日学、祷告会进行短讲。对于那些在这些阶段已经显出较明显教导恩赐的弟兄，甚至会进一步安排他们参与主日证道。这样做主要有两个目的：第一，让弟兄们在实际服事中得到装备与成长；第二，也让会众有足够机会去观察并认出他们的恩赐。

实际上，这与我们改革宗浸信会的认信有很大关系。我们相信，新约教会是由那些被圣灵重生、真正认信福音且真实悔改归主的人所组成的。因此，每一个属神的人，无论他信主时间长短，都拥有属灵的敏锐度或辨识力。按照新约圣经的教导，“认出并确认领袖”的权柄是赋予全体会众的。所以，当我思考如何兴起长老时，特别是在考察恩赐这一方面，我会特别在意会众真实的反馈：他们是否因着这些弟兄的教导，在属灵上得到了真实的益处？他们是否因着这些人的榜样和带领，能够更加爱神、更深刻地认识福音？

编：在改革宗浸信会的教会中，长老提名既需要长老团队在属灵上把关，又需要体

现会众的权柄。那么，Q 教会的章程是如何在这两者之间取得平衡的？

路牧师：目前，我们教会在长老选立上，主要会从以下几个层面来平衡长老团队的责任与会众的参与：

第一，长老内部的初步评估。目前我们教会会有两位长老：一位带职，一位全职。每个月同工会结束之后，我们都会留出大约 15 分钟，进行一个长老之间的闭门会议，专门评估教会中是否有潜在的、可能被兴起为长老的弟兄。如果我们认为某位弟兄的时机已经成熟，我们就会开始讨论何时进入提名阶段；如果暂时还不成熟，我们也会具体分析他在哪些方面还需要更多的操练或成长。

第二，会众层面的私下了解与观察。我们会主动询问会众一些问题：“在日常生活中，除了现有的长老之外，还有哪些弟兄在主动关心你？”“有哪些弟兄的教导、陪伴或带领，对你目前的属灵生命有很大帮助？”通过这样的交流，去观察神在哪些弟兄生命中已经开始了奇妙的工作。

第三，教牧同工会的共同讨论。由于目前我们教会只有两位长老，为了更好地承担牧养工作，我们设立了教牧同工会，邀请一些有潜在长老资格，但尚未完全成熟的弟兄加入。这些弟兄热心关怀会众，也承担一定的教导职责，并且愿意在此委身。教牧同工会每个月召开两次会议，他们也

会参与到教会的一些实际决策中，并向长老提供建议。我们会在此前长老内部评估的基础上，进一步在教牧同工会中讨论候选人的提名。为了尽可能地维护教会的合一，我们目前采用的原则是：提名必须获得同工会全体一致通过。

第四，会众整体的观察与印证。在正式提名之后，我们会按照教会章程，预留两个月的观察与预备时间，让会众有充分机会去认识、观察和了解候选人。在这个阶段，教会鼓励成员随时与长老交通，提出问题或分享顾虑。在正式投票前，我们也会安排专门的问答环节，帮助会众更全面地了解候选人。最后，在成员大会上，会以无记名方式进行正式投票。按照教会章程，候选人必须获得超过四分之三成员的赞成，方可被正式选立为长老。

编：您刚才提到，会众在观察和印证长老候选人方面扮演着非常重要的角色。那么，在提名和选立长执之前，会众可以发挥哪些作用？

路牧师：首先，这需要在讲道与教导中的持续引导。在主日讲道中，我会经常鼓励弟兄们要羡慕善工。与此同时，我也会鼓励姐妹们：作为妻子，她们可以积极支持自己的丈夫去追求和承担这样的属灵职分。

其次，我们会持续邀请全教会为领袖的兴起祷告，求神亲自为教会预备并兴起更多适合的长老和执事。使会众对于兴起领袖

这件事，在祷告中逐渐形成共同的负担与期待。

再次，是在成员大会中的互动与反馈。通常在每次成员大会结束前，我们都会安排一个“教牧点评”的环节。牧者会结合近期教会的整体情况，以及成员大会中的互动，给予一些回应与反馈。这一环节有一项重要内容，就是鼓励会众积极向长老团推荐合适的人选。按照我们的章程，只要有十位以上成员联名，就可以正式向长老团提出动议。如果大家认为某位弟兄已经具备长老的潜质，或者觉得教会在某些具体事务上——例如后勤、行政等——已经出现明显的人手不足，需要增设执事，他们都可以正式提出建议。

除了正式的动议，成员们私下的反馈也非常重要。很多弟兄姐妹会主动向我们表达，他们认为哪些人适合作为长老，我们非常看重这些声音。此外，当教会出现实际需要时，比如某位执事因为家庭原因需要请辞，会众也会意识到教会需要补选新同工。这个时候，我就会借机鼓励大家一起祷告、共同寻求，思考有哪些合适的人选。

编：一旦某位弟兄被提名为长老候选人，在后续观察过程中，您通常会特别留意哪些方面？

路牧师：在评估长老候选人时，我会同时关注“显性标准”与“隐性考量”。所谓“显性标准”，就是提摩太前书3章中所列出的那些明确资格。这些标准是清晰且可

评估的：1) 他必须能够带领好自己的家庭，教养好儿女。2) 他需要具备健康的财务管理能力。因为“好好管理自己的家”，不仅包括家庭关系，也包括金钱管理。一位合格的监督不应让家庭长期陷入不必要的债务或混乱之中，而应在财务上表现出忠心、节制与责任感。3) 他在教外要有好名声，并且对神的话语充满热忱。

在这些显性指标之外，“隐性考量”隐藏在服事的细节里。比如，有些弟兄确实很有讲道恩赐，甚至很享受讲台上的瞩目；但我更在意的是：在讲台之外，他是否愿意主动为肢体祷告？是否有爱心去探访、陪伴他人？如果我发现一个人特别热衷于“上讲台”，却对私下牧养缺乏兴趣，我通常不会立刻很生硬地提醒他，而是会选择继续观察和等待——直到他生命中那个“愿意关心人”的动力真正生长出来。

再比如，对于祷告会，我们虽然没有强制要求，但会非常鼓励大家参与。如果一位候选人在待人接物上深受欢迎，但在祷告会中却总是不见他的身影，我绝不会简单地下结论说：“你不参加祷告会，所以不能作长老。”不过，在我心里会有隐性的考量：我需要通过等待，直到他在那些没人看见的细微之处，在祷告的劳苦中，真正愿意付出他的时间与精力。

编：您通常会如何引导会众去评估一位长老候选人的品格和恩赐？

路牧师：关于长老的品格与恩赐，提摩太

前书 3:1-7 已经给出了清晰的教导。但在实际应用这些原则时,需要有智慧。例如,圣经要求长老必须无可指责,但这绝不意味着他必须是一个完人——除了耶稣,世上没有完美的人。所谓无可指责,更多是指他在各方面都没有明显而重大的罪,以至于足以让人指摘,甚至辱没基督的名;他应当是群羊的榜样,而不是一个毫无软弱和瑕疵的圣人。

我发现,有时候会众对长老的期待,反而会高于圣经的要求。有些弟兄姐妹会特别揪住候选人细微的缺点,或某些仍需成长的地方,以至于忽略了他整体生命中的成熟。因此,在引导会众评估长老候选人的品格时,我会鼓励大家思考的问题是:“他在哪些方面可以成为我们效法的榜样?”而不是去苛求他一点问题都没有。

在恩赐的评估上,我特别希望会众去思考:“这位候选人是否能够真实地造就这间教会的弟兄姐妹?”神兴起长老,是要为牧养特定的羊群。因此,长老最终需要被这群会众亲自认出来。我常会举个例子:如果我去到北美那些成熟的大型教会——例如拥有许多资深长老的国会山浸信会——相比那些经验丰富、生命成熟的牧者,我自己显然还有许多需要成长的地方,未必适合在那里担任长老职分。但是,在我们现在的教会中,我受过一定神学装备,也有服事的负担与心志,而会众也认可我的品格与恩赐。那么,我便有资格在这间教会担任牧职。

所以,我们并不是在降低圣经的标准,而是希望建立一种合乎中道且带有恩慈眼光的评估方式。对长老候选人的评估,应当基于一颗敬虔的心,而非一颗苛责的心。

编:提名之后,如果在考察期间有会众对某位候选人提出严重质疑或反对意见,教会通常会如何处理?

路牧师:首先,我们一定会认真了解对方提出质疑的具体原因。如果这些理由非常主观,比如“我就是不喜欢他”,或者“我觉得他不太属灵”,那么这正是一个牧养的机会。我们会引导这位肢体回到圣经本身,学习按照圣经清晰的原则和标准来衡量一位长老候选人。

但如果会众提出的意见是合理的,或者确实涉及一些值得进一步查证的问题,尤其是当他们提供了一些我们此前并不了解的信息时,这些反馈对我们来说就非常重要。在这种情况下,我们会进一步沟通、调查并澄清相关情况。若核实后,发现确实存在影响任职的问题,我们甚至会考虑撤回提名。当然,到目前为止,我们还没有撤回过提名。

但我们遇到过一次质疑提名的情况。那次,是在长老提名进入教牧同工会讨论的时候——也就是整个选立流程的第三个阶段。当时,有一位同工提出了不同意见;由于我们采取的是“一票否决”原则,因此提名就被暂时搁置了。

但事后回头看，我认为这是出于神主权的奇妙安排。因为这件事反而成了一个很好的机会，让我们得以进一步观察并试验这位弟兄：当他面对被拒绝或提名被搁置时，他会如何回应？他是否能以敬虔、谦卑的态度去接受这样的结果，并仍然继续忠心服事？如果他能以此展现出生命的成熟与顺服，那么等待时机成熟，我们仍然会再次提名他。

编：后来这位弟兄的提名通过了吗？

路牧师：他通过了。

编：当时对于这位提名未通过的弟兄，您是如何从牧者的角度去鼓励、造就他的？

路牧师：首先，我们会坦诚地告诉他原因。当同工会内部有人投下反对票时，我们一定会请对方清楚说明理由。即便我未必完全认同那个判断，但我仍然需要认真倾听他的观察与顾虑。

接着，我们会把这些反馈如实地告诉这位弟兄：“同工会中有人提出了这样的建议，认为你在某些方面还需要进一步成长。”但与此同时，我们也一定会给予肯定和鼓励，让他知道：过去这些年，大家已经真实地看见了他生命中的成长与美好的改变。

最后，我还会进一步询问他的真实想法：“你是否仍然愿意继续寻求这项呼召？”这一点至关重要。如果他说，现在感到压

力很大，暂时不想考虑长老职分了，我们也会尊重他此刻真实的心境与状态；但如果他的回应是：“无论结果如何，我仍然愿意继续寻求，主权在神。”那么，这反而会成为共同成长的机会。因为接下来，我们就可以一起观看神将怎样在他的生命中，以及怎样在会众心里继续作工。

编：通常在选立之后，教会还会举行按立典礼。您认为按立典礼对于新被按立的长老或执事，以及对全会众而言，有哪些意义？

路牧师：无论是对于被按立的人，还是全体会众，按立典礼都是一件非常令人受激励的事情。因为每一位圣职人员的兴起，本质上都是圣灵的工作与神恩典的明证。我们既为这位弟兄愿意服事的心感谢神，也为神如此祝福这间教会而感恩。与此同时，全教会也会因此被激励：在未来的日子里，我们愿意跟随这位被神兴起的同工，在他的带领、教导和牧养之下，一同去服事神、荣耀神。

我还记得，我们教会最初按立长老的时候，因为有其他督理牧师在场，那一刻呈现出了一幅大公教会的美好图景。这向所有人显明：教会与这个世界的运行方式是不一样的。我们是一群被神呼召出来、属神的子民，我们选立领袖，不是尔虞我诈，不是靠权力运作，也不是看谁跟牧师关系更好；而是单单按照圣经的原则，依据一个人的品格和恩赐，以及会众在神面前清洁的良心来作出判断。

因此，整个过程既是公开透明的，又是审慎圣洁的。这一切都在反映一个事实：神正在祂的教会中作王掌权。这是何等美好的画面！

三、体会与建议

编：经历了前述整个长执选立的过程后，您最感恩的是什么？

路牧师：我非常感恩的一点是，在整个过程中，全体会众都能够广泛参与其中。这使长老们有大量的机会与弟兄姐妹沟通，聆听他们的观察与反馈。而这样的沟通本身，对长老而言就是一种极大的鼓励。因为当我们去询问会众对某位候选人的看法时，实际上是在寻求一种属灵印证。

很多时候，教牧同工会的人数并不多，通常只有五六位同工，最多也不过十来个人。仅凭我们这几个人对候选人的观察，未必足够全面。但当我们开始听取更多会众的反馈时，如果大家所观察到的生命表现是一致的，我们就会更确信：神在这个人身上的工作是真实的。我们会越来越清楚地确定，他不是一个假冒为善的人，无论是在有影响力的人面前，还是在普通的弟兄姐妹面前，他都存着一颗正直的心。这样的确认，不仅会增强长老团队的信心，对候选人本人而言，也是一种很大的激励。因为他也有机会听到大家对他生命的真实反馈，看到神在他身上的作为。

我越来越觉得，整个选立过程的意义，远远不只是最后投票通过的那一刻，也不仅仅在于按立典礼本身。更重要的，其实是在此之前，教牧同工、会众与候选人之间那种深入的沟通。正是在这些互动中，真正彰显了什么是圣徒相通——我们是在一同建造主的教会，而不是在经营一个属世的组织或俱乐部。

编：关于长执的选立，您是否可以分享一些自己的体会？包括经验上的收获，以及一些教训和反思。

路牧师：对我来说，最重要的一个体会就是：人看人是看外貌，耶和华是看内心（参撒下 16:7）。神所看重的，是一个人服事的意愿，还有他的品格。当然，恩赐也非常重要；但按照圣经的要求，品格始终具有更高的优先性。而这种品格，并不是靠短时间就能轻易判断出来的；而是需要在一间地方教会长期的共同体生活中，在日常聚会、彼此相交、服事配搭、教导学习，以及各种真实的人际关系中，被一点一点地认出来的。因此，耐心等候就显得非常重要。既然我们相信神爱自己的教会，那么即便有时候教会看上去仍有缺乏，仍不够成熟，我们也应当相信：神终究会按着祂的信实兴起领袖。所以，我们需要信靠神的主权，耐心等候祂的时间。正如保罗所提醒的，在给人行按手的礼上不可急促（参提前 5:22）。归根到底，长老是神兴起的人，我们的责任不是去选拔，而是去认出。而这种认出，本身就需要时间。

至于教训方面，我曾经历过一位长老请辞。现在回头看，我常常会思考：有哪些地方原本可以做得更好？其中一个反思，就是对于带职长老所从事行业的评估、职业伦理的评估，以及他在职业关系中的界限问题，可能都需要更加审慎。当然，这不完全是一个“圣经原则是否清楚”的问题，更多涉及教会治理中的智慧考量。

编：在中国的处境下，国外的一些教会体制在落实时，会不会存在“水土不服”的问题？即使对你们教会而言未必明显，但对于某些地区的教会，会不会存在类似的挑战？

路牧师：我认为，只要是合乎圣经的教会体制，其核心原则本身就是超越文化的。

不过，国外教会与中国教会在治理模式上，确实存在很大差异。因此，在实践层面，我们一定需要有处境化的思考。圣经原则不会改变，但具体应用方式会有所不同，因为社会生态、群体结构和文化背景都不一样。

举例来说，国外很多教会非常强调成员制，也会通过很多外显方式来体现教会边界。比如，他们会印发成员手册，放在教会中供大家自由领取，帮助会众通过手册彼此认识、熟悉教会成员。但在国内，我们通常不会采取这样的方式，主要是出于安全方面的考虑。

另外，国外教会通常拥有固定的聚会场所，成员住得也相对较近，加上很多家庭都有私家车，所以当教会强调祷告的重要性，并鼓励会众参加祷告会时，他们往往会这样安排：上午举行主日崇拜，傍晚再举行一场祷告会。这种安排对有小孩的家庭会比较友好——通常比较小的孩子需要睡午觉。但对于中国一线城市的家庭教会来说，情况往往完全不同。我们很多时候没有固定聚会场地，弟兄姐妹住得相对分散，很多家庭没有私家车；于是，我们就会把祷告会安排在下午。但这对一些有年幼孩子的家庭来说，确实会有挑战。

除此之外，中国不同地区之间的教会处境差异也非常大。例如，三四线城市和农村地区的教会，与一线城市的新兴城市教会，在社会生态方面有很大区别。有些地方所面对的压力和逼迫会更加严重；与此同时，也更缺乏年轻同工和受装备的人。因此，那些地区的教会，往往需要更长时间、更有耐心的教导，才能逐步理解并实践合乎圣经的教会成员制与教会治理。尤其是在严酷的处境中，如何忠心地活出这些原则，本身就是一个非常现实的问题。而这也让我们这些已经完成建制、相对成熟的教会，更加意识到，自己有责任去支持、帮助那些处境更艰难的地区的教会成长。

编：对于目前正在寻求建制化、预备选立第一批长执的国内教会，基于您过去的经验教训，您会给他们哪些建议？

路牧师：我想给出的建议，听起来似乎有些矛盾：既不要太快，也不要太慢。因为这些年我观察到两种现象：有些教会走得太快，而另一些则走得太慢。

先说走得太慢的教会。我观察到，无论是长老会还是浸信会，不少改革宗教会通常在选立长老这件事上都偏于谨慎。我能够理解大家对于教会治理这件事的慎重。但问题是，有些教会十年都没有兴起新的长老，这就显得太慢了。

尤其当我实际了解一些教会的情况时，会发现他们其实有弟兄已经预备好了，只是教会对于提摩太前书3章中“善于教导”的标准，设定得过高了。特别是对带职长老而言，他们在时间和精力上毕竟有限，如果要求他们必须达到全日制神学装备的程度才能任职，我认为这未必真正有益于中国家庭教会当前的处境。因为当今的国内家庭教会，非常需要那些既有敬虔生命、为道热心，又有教导恩赐的弟兄作榜样，带领会众在福音里扎根成长。如果教会长期停留在“等待更完美的人出现”的状态，不仅候选的弟兄会逐渐困惑、气馁，全会众也可能因此灰心。

但另一方面，我也看到很多教会的问题恰恰相反，就是走得太快。而这种快，其

背后往往带着一种实用主义的倾向——因为教会需要人干活。只要某位弟兄有热心、有能力，讲了几次道感觉不错，很快就被推到长老的位置上。但问题在于：恩赐可以较快显明，但品格却必须经过时间验证。

尤其有一种情况特别需要谨慎：有些从其他教会转会过来的“人才”，他或许在原教会已经服事多年，也很有经验。我们可能马上就会心动，希望他能迅速承担各种重要职责。但我认为，更有智慧的做法是先观察：观察他的个人生活、家庭关系，观察他如何与会众相处，是否真正关心人，是否有规律、敬虔的属灵操练。这些都需要时间来显明。因此，即便一位弟兄非常有经验，我仍建议：在他加入教会的前两三年，不要急于让他承担太多牧养性的责任。当然，他作为成员完全可以参与服事；但若正式选立为长老，我认为仍需要比我们原本预期更长一些的时间，去耐心地验证和观察。

总结来说，长老是神在教会中所兴起，并由教会共同认出来的神的仆人。因此，教会既不能因过于谨慎而迟迟不行动，也不能因需要而仓促按立。真正重要的，是在耐心中学习分辨神的工作。✠

书评：《谦卑之道：奥古斯丁的讲道神学》^[1]

文 / 彼得·桑隆 (Peter Sanlon)

译 / 王濯扬

校 / 尽心

前言

过去十五年，基督教学界对奥古斯丁在教会历史与神学领域的重要地位，作出了必要且有益的说明。但在2001年，《剑桥奥古斯丁指南》(*The Cambridge Companion to Augustine*)^[2] 还曾轻描淡写地评价奥古斯丁的讲章“短小、零散”，其他学术著作亦以“平庸”二字贬抑其讲道。到了2007年，当我开始攻读关于奥古斯丁讲道神学的博士学位时，英语世界的学术圈尚无此主题的系统著作。然而，随着近年来大量相关研究的问世，人们逐渐认识到：若忽略奥古斯丁的讲道，便无法全面把握其神学思想与生平实践。对此的重要贡献者包括保罗·科尔贝 (Paul Kolbet)、安东尼·杜邦 (Anthony Dupont)、帕图特·伯恩斯二世 (Patout Burns Jr.) 以及迈克尔·格洛瓦斯基 (Michael Glowasky) 等。

目前，奥古斯丁尚有大量未经整理的讲道稿，以及源自这些讲道的注释文献留存于世。然而，令人惊讶的是，早期学者对于这些资料关注甚少。但近年来，这一状况已被有效扭转。《谦卑之道：奥古斯丁的讲道神学》一书深入分析了奥古斯丁讲道的教义前提与伦理设定，为学界重新审视其讲道提供了重要补充。该书认为，奥古斯丁的讲道之所以富有力量，正是在于：“谦卑不仅是一种观念，更是一种实践。”^[3]

本书的内容

本书在前半部分将奥古斯丁的讲道置于一种语境框架之下进行探讨；后半部分则在基督论、教会论与救恩论这一教义框架下对其讲道加以审视。

第一章借助“言语行为理论” (Speech Act

[1] 本文翻译自 Peter Sanlon, “Book Review: The Way of Humility: St. Augustine’s Theology of Preaching,” *Themelios* 50.2 (2025): 387–88。略有编辑。承蒙授权，特此致谢！——编者注

[2] Eleonore Stump and Norman Kretzmann eds., *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

[3] Charles G. Kim Jr. *The Way of Humility: St. Augustine’s Theology of Preaching* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2023), xxxii.

Theory)^[4] 这一语境框架，将奥古斯丁的讲道视为一种“行动类语言” (species of action)^[5]。它与古典修辞学的关键区别在于，讲道者所秉持的谦卑态度。这一语境框架对于理解奥古斯丁的讲道固然提供了有益的洞见，但其重要性或许不及本书后半部分所探讨的宏大教义框架。处于这一教义框架核心位置的，乃是谦卑这一美德与属灵气质。正是凭借这种谦卑，奥古斯丁得以“通过一种人人可懂、人人可享的方式讲道”^[6]。

第四章在论述奥古斯丁的基督论时，明确指出：若想要呈现一位谦卑的基督，讲道形式本身也必须体现谦卑。当人们认识这位谦卑的基督之后，便会被引向更深的愿望：“奥古斯丁这位讲道者所期许的，不仅是他的会众能正确地祷告，也包括他们能在心中激起对认识神的渴慕。”^[7]

而论述救恩论的末章强调，听众若要真正理解一场讲道并从中获益，神必须亲自行动：

唯有分享基督的谦卑，人们才有可能或有能力以“被神化的眼睛” (deified eyes) 来看待所有事物。奥古斯丁通过讲道者的言行，教导人领受出于基督的谦卑美德。而讲道本身，也为讲道者与听众共同开启了一种可能——藉着谦卑地倚靠神，来实现生命成长。^[8]

本书的价值

本书有力地表明，奥古斯丁对讲道怀有一种鲜明的教义性异象，并且他竭力在自己所传讲的各篇讲章中将其付诸实践。在他讲道的异象中，谦卑是一项根本性持守。正因如此，他能够从哲学传统中汲取关于诠释学（用于理解圣经）与修辞学（用于沟通）的有益洞见。奥古斯丁并不自视过高而耻于向人学习，但他同时坚信，所汲纳的一切智慧，都必须顺服于圣经的权威，并在其之下接受改造与转化。由此可见，谦卑对于讲道者而言，乃是不可或缺的品格。

与此同时，奥古斯丁的讲道也致力于在听众心中培育谦卑，并勉励他们活出谦卑的生命。他期望人们不再倚赖自身善行，而是单单倚靠三一神的恩典。为此，听众需要谦卑地领受讲道所传递的恩典。在这一过程中，圣经、讲道者与听众在对谦卑的体认上彼此呼应、趋于合一。正因如此，本书的宝贵之处在于，它始终如一地凸显了谦卑在奥古斯丁讲道中的核心地位。

这样一本学术专著，因其对教会有切实的价值而得以出版，实在令人欣慰。这项关于奥古斯丁讲道的研究，不仅加深了我们对奥古斯丁讲道本身的理解与欣赏，也对我们当下的讲道实践提出了有力的挑战。如今，不少

[4] “言语行为理论”源于奥斯汀 (J. L. Austin) 的著作《如何以言行事》(How to Do Things with Words)。这本书是语言哲学与语用学的经典，作者在其中提出了著名的“言语行为理论”，其核心思想是：说话不仅是在描述事情，也常常是一种行动（例如承诺、命令、宣告等）。参：奥斯汀，《如何以言行事》，杨玉成和赵京超译，汉译世界学术名著丛书（北京：商务印书馆，2017）。——译者注

[5] Kim, *The Way of Humility*, 38.

[6] Kim, *The Way of Humility*, 120.

[7] Kim, *The Way of Humility*, 161.

[8] Kim, *The Way of Humility*, 177.

人实际上仅将讲道视为一种实用或理性的信息传递。于是，讲道者往往沦为包装与推销个人解读的角色。然而，这项研究将我们的目光重新引向谦卑这一属灵美德，并提醒我们：讲道绝非可以被简化为一套技巧。相反，它是一种属灵的操练，要求讲道者必须从内心深处去认识并归向那位谦卑的基督。

当代许多对于讲道者的训练，在潜移默化中迎合并助长了一种观念：仿佛讲道者自身拥有某种特殊的技巧与能力。而讲道者也因此很容易自以为处在比会众更高的属灵层次。于是，讲好一场道，便被理解为倚靠个人能力、熟练运用解经与沟通技巧的结果。于是，奥古斯丁就此对我们提出了深刻的挑战：比技巧或方法更为根本的，是讲道者对神谦卑的倚靠，以此寻求真实而深刻的属灵洞见。在运用修辞技巧为神效力之前，讲道者首先需要在神面前培育真实的谦卑。若本书将谦卑视为讲道的重要特征之观点成立，那么讲道者就必须意识到，他如何看待自己以及生活的各个层面，都会影响他的讲道健康与否。同样，会众也需要操练谦卑，方能从讲道中真正获益。教会讲台不是让人自高自大

或过度批判的地方，讲道者在传讲神的话语时，其谦卑的心灵会使听众的心向神敞开。

过去十五年来，学界对奥古斯丁讲道的重新认识，清楚地体现在这样一个转变之中：早年《剑桥奥古斯丁指南》曾将他的讲章视为价值有限，及至2025年5月，这些讲章却被认定为理解奥古斯丁思想的至关重要的资料，并因此催生了《剑桥奥古斯丁讲章手册》（*The Cambridge Handbook to Augustine's Sermons*）一书的出版。这一转向对福音派教会同样具有启发意义：我们也当重新重视讲道事工，将其视为一项为着教会的益处和神的荣耀而进行的关键属灵操练。迈向这一目标的良好一步，便是去阅读并深思奥古斯丁的讲章。目前，这些讲章已有十一卷现代译本面世^[9]；而对于希望概览其要义的读者，还有一卷精选集可供选择^[10]。✝

作者简介：

彼得·桑隆（Peter Sanlon）是英国坦布里奇韦尔斯长老会教会（Tunbridge Wells Presbyterian Church）的牧师。

[9] Saint Augustine, *Sermons*, ed. John E. Rotelle, trans. Edmund Hill, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* (New York: New City Press, 1990–1997).

[10] Saint Augustine, *Essential Sermons*, ed. Daniel E. Doyle, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* (New York: New City Press, 2007).

清教徒论牧师职责^[1]

文 / 周毕克 (Joel R. Beeke)、马可·琼斯 (Mark Jones) 译 / 陈知纲、李愚

清教徒就地方教会牧师的多重职责，持有基本一致的观点。欧文重点强调了十一项责任^[2]，其中包括：

- 藉着传讲上帝的话语来牧养会众。牧师在大有能力将圣经真理传讲给会众之前，他必须先向自己的灵魂传讲。
- 持续、热切地为会众祷告。牧师在他的职分上真诚服事的记号，可以在他的祷告生活中来显明。此外，祷告与传讲上帝的话语之间有着重要联系，因为“若要传讲话语，却不为其果效持续、热切地祷告，就相当于不相信话语的效用，因而忽略其目的，还随意将福音的种子扔掉”。^[3]
- 执行圣礼。圣礼的首要目的“是对所传讲话语的特殊证明和应用”。^[4]
- 持守福音的教义并为之辩护。牧师对上帝的话语必须有“清晰、纯正和全面的认识”；他必须爱真理到一个程度，以至于他在面对新观点时谨慎而战兢：“虚浮的好奇心、大胆的猜想和时刻想要抒发自己的诡诈，这些会给教会带来极大的麻烦和破坏。”^[5]
- 为灵魂归信而努力。通常使人归信的方式都来自教会，因为传讲上帝的话语是促成归信的工具，而这正是牧师们的职责。^[6]
- 看顾信徒的需要。不管是哪方面的需要，如探访病人、关心穷人以及怜悯患难中的会友等——信徒从属灵问题到身体的需要，牧师都要看顾。^[7]
- 过敬虔的生活。“如果（各教会的）牧师在顺服福音和圣洁上没有作出榜样，会众的信仰也不会提升、改进。”^[8]

欧文的强调揭示了忠心的福音传道人的众多标志。以上完全符合保罗对提摩太的劝勉：“你要谨慎自己和自己的教训，要在这些事上恒心。因为这样行，又能救自己，又能救听你的人。”（提前4:16）论及牧师必须具备标志性的个人圣洁和信仰纯正，清教徒的作品中经常引用这段经文。✝

[1] 本文节选自《清教徒神学》一书。周毕克、马可·琼斯，《清教徒神学》，陈知纲、李愚译（香港：经典传承出版社，2020），703–04。——编者注

[2] 作者在此仅引用了七项责任，如果有读者想了解全部十一项责任，可以参考《清教徒的肖像》第256–60页，以及欧文的英文原著：*The True Nature of a Gospel Church*。——编者注

[3] Owen, *True Nature of a Gospel Church*, in Works, 16:78.

[4] Owen, *True Nature of a Gospel Church*, in Works, 16:79. 古德温亦坚称“教导是比圣礼更高一等的仪式。” Goodwin, *Government of the Churches*, in Works, 11:337.

[5] Owen, *True Nature of a Gospel Church*, in Works, 16:82.

[6] Owen, *True Nature of a Gospel Church*, in Works, 16:83.

[7] Owen, *True Nature of a Gospel Church*, in Works, 16:87–88.

[8] Owen, *True Nature of a Gospel Church*, in Works, 16:88–89.

那美好的仗

我在神面前，并在将来审判活人死人的基督耶稣面前，凭着祂的显现和祂的国度嘱咐你，务要传道，无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人。因为时候要到，人必厌烦纯正的道理，耳朵发痒，就随从自己的情欲，增添好些师傅，并且掩耳不听真道，偏向荒渺的言语。你却要凡事谨慎，忍受苦难，作传道的工夫，尽你的职分。

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。

——提摩太后书 4:1-8

非卖品

《教会》网络杂志 季刊

主页: <https://www.churchchina.org/>

投稿: churchchinatougao@gmail.com