

环球基督教期刊

卷 1 / 第 1 期 / 2015

关于《环球基督教期刊》	1
事工培训：一项精细而艰难的服事	8
创世记与越南的创世起源故事： 归信与文化身份	23
律法和基督徒	36
爱比亚·吉肯格： 本加的男人中之男人	58
耶稣对列国的君王式祝福： 对马太福音 1:1 的宣教学理解	79
来自工场的报告——阿拉伯半岛上蓬勃发展的大学生事工	92
编者结束语 在宣教士使徒保罗的培训中三个影响	96
书评	102
摘要	119

关于《环球基督教期刊》

ABOUT THE JOURNAL OF *GLOBAL CHRISTIANITY*

《环球基督教期刊》旨在促进对于全球性基督教的国际性学术研究和讨论。本刊关切与教会的宣教事工有关的问题，盼望能够帮助那些为福音劳苦的同工们，在面对各种不同的挑战性宣教课题时，持守及应用圣经的真理。

整体而言，世界多处都缺乏受过培训和神学教育的领袖们，来领导教会及栽培未来的领袖，《环球基督教期刊》以牧师，宣教士和基督徒工人为目标受众。其教育水准，包含那些已经完成了一个本科学位程度的，到那些完成了一个或两个硕士水平的，在学校接受装备的，以及神学院学生和教授。我们理解，神学学生和教授以及其他学者会阅读本刊的内容，并对其感兴趣，但我们主要的对象，是那些已经在环球各教会中工作，或即将加入事奉行列的人们。本刊假定其受众拥有较高的教育水平，但不是一份纯学术性的刊物。

《环球基督教期刊》每年在 www.TrainingLeadersInternational.org 网站上，以 PDF 和 HTML 格式出版两期网络版，有多种语言版本。《环球基督教期刊》版权为国际领袖培训机构 (Training Leaders International) 所有。读者可自由传播电子版，无需特许，但任何打印版本的使用，必须先获 TLI 核准，但他们必须说明来源，并不能改变格式。

编辑

总编辑 戴夫·德尔
恩主国际学院总监

执行编辑 达伦·卡尔森
领袖培训国际机构 (TLI)

特邀编辑 腓利门·杨
领袖培训国际机构 (TLI)

特邀编辑 德雷克·威廉姆斯三世
天道神学院新约语言与文学教授

书评编辑 霍华德·弗曼
领袖培训国际机构 (TLI)

编辑委员会

克里斯丁·帕尔默
希伯来联盟

维杰·米萨拉
印度亨利马太学院教授

鲍勃·亚布鲁
圣约神学院新约教授

伊凡·本斯
亚洲神学院教授

特拉维斯·L·梅尔
伯利恒学院和神学院 宣教和教会历史讲师

杰夫·莫顿
希尔赛德浸信会牧师

泰特·斯蒂瓦特
TALIM 事工

克里·弗尔马
迪拜联合基督教会

投稿提示

文章应该长约 4000 至 7000 字（含脚注），并应投稿给《环球基督教期刊》的执行编辑，并由编委共同审阅。文章应使用清晰，简明的英语，遵循 SBL 文体手册（特别是简称），并参考“芝加哥文体手册”作为补充。文章应当一贯性地使用英式或美式拼写和标点，使用微软 Word 格式（采用.doc 或.docx 方式），或用.rtf 方式，以电子邮件附件的形式提交电子文档。特殊字符应使用统一码字体。

书评

书评编辑一般会选择一些人来做书评，但评论者也可与他们联系，以评论特定的书籍。作为安排书评的一部分，书评编辑将向评论者提供书评指导原则。

《环球基督教期刊》简介

INTRODUCING THE JOURNAL OF
GLOBAL CHRISTIANITY

达伦·卡尔森

许多文献已经充分显示，基督教的重心，已从西方国家转移到南方与东方。研究过这一大趋势的人们，常常提及在非洲、亚洲和南美洲归信人数直线上升，但却极少提及，上述三大洲在教育机会及受过良好培训的神学家这两方面的短缺。

在教会爆炸式的增长与滞后的培训之间的落差，凸显了一项迫切的需要，那就是环球教会须作伙伴式的配合，来帮助在新兴的基督教中心，培养基督教学者和培训领袖。西方宣教机构，并未有效地提供帮助，因为有些机构已经完全放弃了神学教育，而偏重于植堂，因此，许多三十年前原有神学培训的建筑物，今天空空如也。

在这一切之首的是，绝大多数我们的新弟兄姐妹，来自贫穷的处境，很少机会接受教育。在许多情况下，如果一个人想要修读神学，若要获得西方平信徒水平的教牧事工培训，他们首先必须克服自身教育水平的局限。要进入神学各门学科的世界，就必须学习英语，这对许多人可能会成为不可逾越的障碍，让他们无缘于许多精彩的书籍和释经书。使之难上加难的是，像中国这样的地方，神学机构不能公开地运作，人们发现更难去为那些寻求培训的人们组织、筹款和分发有帮助的资料。

当普世传福音佳绩累累，值得庆贺成功时，许多人关心这些教会长远的生命力，并试图把神学教育和基本的事工训练带给全球的教会。当然，教育并不能确保正统教义的持守，但是受过良好培训的牧师——无论是与学校合作，还是在本地教会的处境中培训，都能为神的子民提供稳定与保护。

在许多方面，一种不经意的地理上的短视由来已久，那就是许多人疑惑，到底西方是否还需要更多的神学学者。既然求职市场是艰难的，所以我们说，在西方许多博士学位持有者在咖啡店里打工，期望将来有一天，能够在大专院校或神学院里成为一个助教。然而自始至终，环球教会都有一个重大的需要：就是让受过良好培训的教师遍布全世界。

催生这本期刊的动力，是三个渴望。一是为环球教会提供一个机会，在直接影响他们的话题上彼此互动。因此，我们已经决意免费提供这本杂志，并将内容译为多种语言，从而向非英语读者们提供神学讨论的途径。

二是特别激励那些能够接触大量教育机会的人，更清楚地看到这一需要，甚至可能被促动，来帮助满足这一需要。这可能要求他去到另一个文化中，或者委身与别人合作，在需求巨大的地方提供单元课程。人们可能认为我们主要是在指美国人，但是如果我们不承认在肯尼亚，巴西，韩国和新加坡等多处，神已经兴起了许多好的神学家，我们就太疏忽了。

最后，我们盼望，在这期刊中提出的问题，对全世界的读者，既是挑战性的，也是鼓舞人心的。无论我们是在介绍一位不为人知的基督教领袖的事工，还是在察验圣经中某一段经文影响不同文化的方式，我们相信，本刊能开启读者们的眼睛，看到基督教信仰在全世界的影响力和复杂性。

诚然，我们并非唯一觉察这方面需要的人。但我们真诚地渴望与无数服事环球教会的机构一起事奉，这样，“惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督。全身都靠祂联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己。”（弗 4:15-16）

事工培训：一项精细而艰难的服务

Ministry Training: A Delicate and Difficult Service

戴夫·德尔

戴夫·德尔是加州桑塔克莱瑞塔的恩主国际学院(The Master's Academy International)的教务长,以及加州阿苟拉山的基督教残障学会(The Christian Institute on Disability)的高级研究员。

摘要：我们在培训事工中，应该把重点放在何处？本研究认为，要为当今以及下一个世代制定神学疆界，合乎圣经的方法，是将真理的宝库托付给有抱负的教师和传道者。这一事工，圣经将之形象地描述为交托和保守，既有旧约的根源，也有犹太教中两约中间期的反射，更有新约的延续和教会应用，并包括教会历史记载中近代的回应。正如保罗在提摩太后书 2:1-2 中，对提摩太的托付：教导领袖们如何进行培训神子民的事工。

——一个关于司布真鲜为人知的事实，可能会令我们感到惊讶，那就是他对教导和讲道事工所赋予的首要地位。作为一个自学成才的牧师，司布真把他的培训事工，看作“我生命的劳动和快乐——对于这项劳动，我所有其它的工作，都只不过是它的平台——这个快乐，甚至超越我事工的成功所带来的快乐。”¹ 这就是司布真为何在他二十一岁，牧养一间超过一千人的教会时，选择了他的第一个忠实的候选人，在他的书房进行培训。在两年的严格教导结尾，司布真写信给这位新培训出来的牧师，说他现在需要去找到“另一个人来做我衷心亲爱的提摩太”²。关于他的培训事工，司布真曾说道，“把属天的宝藏，传递给那些正在成为其未来守护者的人们，这绝不是一件无足轻重的工作……它是一项精细而艰难的服务。”³

对于提摩太后书 2:1-2 中，“保罗对提摩太的托付”这段经文的解经，能够帮助我们更好地理解这项精细而艰难的服务，并为我们这个时代各地方教会呈现出的某些培训方面的挑战，提供解决方案。⁴

¹ 1 Autobiography of C. H. Spurgeon Compiled from His Diary, Letters, and Records (Cincinnati, OH: Curtis and Jennings, 1900), 3.127.

² C. H. Spurgeon, “Spurgeon to Medhurst, 22 Sept. 1855,” in Letters of Charles Haddon Spurgeon (ed. I. H. Murray; Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1991), 60-61.

³ 3 C. H. Spurgeon The Sword and the Trowel (1883), 262-63. Cited in “C. H. Spurgeon’s Views on Training for the Ministry,” an unsigned editorial article in Banner of Truth (1960), 30.

⁴ Although other Scripture address the topic of maintaining fidelity in doctrine, 2 Timothy 2:1-2 focuses on the process by which that should occur.

1. 提摩太后书 2:1-2 的背景

使徒保罗警告提摩太，“我儿啊，你要在基督耶稣的恩典上刚强起来。你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。”⁵（提后 2:1-2）“交托”的主题，出现在较早的圣经经文以及经外文献中。

1.1. “交托”主题在旧约以及两约之间的使用

提摩太后书 2:1-2 中的希腊文单词 *paratithemi*，意思是“把某物交托给某人…为了妥善保管，或传递给他人。”⁶ 交托属天宝藏的背景，是在旧约中找到的。七十士译本把词语“交托”（*paratithemi*）应用于律法（出 19:7, 21:1；利 6:4（5:23）；10:3；申 4:44）⁷。它也将词语“保守”（*fulasso*）和“交托”（*paratithemi*），合成了一个紧密的隐喻——人所交托的事物，他们也期望忠心和有能力的人去保守。⁸ 保罗也把“保守”（*fulasso*）一词，应用到提摩太所被“交托”的事物上。这位使徒警告提摩太，“你要保守所托付你的”（提摩太前书 6:20），并且，“从前所交付你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着”（提后 1:14）。

“交托”和“保守”的意象，出现在“最早的拉比传统文献中”，⁹ *Mishnah Pirke Aboth*（父老言论集）。这个文本与保罗对提摩太的告诫之相似性，是引人瞩目的，也可能不是巧合。¹⁰ 摩西从西乃山领受了律法，并将它托付给约书亚，约书亚又托付给众长老，众长老又托付给众先知；众先知又将其托付给大会堂的人们。他们说了三件事：“判断要审慎，要培养许多门徒 [*talmidim*]；并要筑篱保守律法。”¹¹ 在这段文本中“托付”一语的模式化使用，提示了将“妥拉”（律法）“交托”给下一代所提及的群体（众长老，众先知，以及大会堂的人们）。“判断要审慎”，意思是“在应用经文上要有辨别力”。“要培养许多门徒”的命令，隐含着将经文教导给他人。“要筑篱保守律法”形象地说明了“保守”的使命。¹² “交托”与“保守”律法之间的联系，在忠于律法教训的、受过良好教导的门徒中也可看到。

⁵ Unless otherwise stated, all biblical quotations are taken from the New American Standard Bible (NASB)

⁶ “paratithemi” BAGD, 622.

⁷ English translations that render the term “set before” or “placed before” avoid the metaphorical connection between the Old Testament and New Testament uses of the term.

⁸ One study concludes that it is “The cohesive effect achieved by the selection of vocabulary” (M. A. K. Halliday and R. Husan, *Cohesion in English* (London, UK; Longman Group LTD, 1974), 274). Lexical cohesion unites the terms “entrust” and “guard” as reflex activities. Those to whom the truth is entrusted will guard it because they are faithful

⁹ R. N. Longenecker, “Introduction,” in *Patterns of Discipleship in the New Testament* (ed. R. N. Longenecker; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 3.

¹⁰ Issues of transmission and literary dependency are beyond the scope of this study.

¹¹ *Mishnah Pirke Aboth* 1:1 [The Sayings of the Fathers] cited in Longenecker, “Introduction” in *Patterns of Discipleship in the New Testament*, 3

¹² 2 Det. Pot. Ins., 65, cited in “paratithemi” TDNT 8.163. Later Judaism retained this perspective, although the term *paratithemi* gives way to a near synonym *parakatatithemi* in its nominal form.

约瑟夫在评论旧约正典的时候，也提出了类似的联系。布鲁斯说，“在摩西和亚达薛西之间（主前 465-423），他（约瑟夫）显然设想到先知之间不间断的承续，保证了这些记录的连续性和可靠性，这是人们相信他们已经做到的。”¹³ 神学家可能称为“神圣文本的保存”的事情，涉及保卫这些文本的传递，以及把它们交托给忠心的人。¹⁴

1.2. 保罗书信背后的缘起环境

当使徒保罗在提摩太后书 2:1-2 中托付提摩太的时候，他可能借用了旧约中对于他已经成形、并且反映在两约之间文本中的：“交托”，“保守”和“传递”真理的术语和意象。但是必须牢记一个关键性的区别：提摩太书的经文是写给一个教会领袖，并且是为一个地方教会而写。¹⁵ 这段经文的应用可以超越这点，但必须从应用于牧师和他们的教会开始。

保罗，在临近他地上生命的终点时，心念的是建立以弗所教会的秩序。¹⁶ 他召唤他信仰的儿子（提前 1:2）提摩太来监狱探访他，可能想到这也许是最后一次。至关重要，是在保罗圈子的所有成员中，他没有与任何人形成比与提摩太更亲近的相互关系。¹⁷ 事实上，这位年轻牧师“在一个永久的基础上分享了他（保罗）的事工。”¹⁸

¹³ F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove: Inter-Varsity press, 1988), 33. Bruce was alluding to Josephus' *Against Apion*, 38-41.

¹⁴ Later Judaism's use of the entrusting concept underscores fidelity to a message in the terminology of guarding and teaching: "But watching is something complete, namely giving over to the memory the views of sacred things won by practice, handing to the faithful guardian the entrusted possession of knowledge" ("paratithemi" TDNT 8.162). Here again, we find that entrusting to faithful individuals who will guard the treasured message is the crucial issue.

¹⁵ Bearing in mind that this was probably a house church with its fitting polity, Filson says, "The development of church polity can never be understood without reference to the house churches. The host of such a group was almost inevitably a man of some education, with a fairly broad background and at least some administrative ability The house church was the training ground for Christian leaders who were to build the church after the apostolic guidance, and everything in such a situation favored the emergence of the host as the most prominent and influential member" (F. V. Filson, "The Significance of the Early House Churches," *JBL* 58 (1939), 109-112). Regarding the potential pool of teachers, Wallace says, "Presumably, not all teachers were elders or pastors" (D. Wallace, *Greek Beyond the Basics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 284). It follows that the pool of early church teachers included women and men for gender-specific roles.

¹⁶ But not by adding perpetuity of structure. Bartlett, who argues that structure was the essential purpose in Paul's plan to write, argues, "There can be no doubt that the pastorals move toward a more rationalized, structured picture of church leadership than that suggested or idealized in the undeniably genuine epistles" (D. L. Bartlett, *Ministry in the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 151). But Fee argues conversely: "Even in the places where Timothy's role as a leader might be in view (2:3-7; 2:15-17; 2:22-26; 3:14-17), at issue is not 'church order' but ethical conduct. What makes Timothy a 'man of God' in this letter is not an 'office' but that he serves as a model for 'every good work' (3:17)" (G. Fee, "Toward a Theology of 2 Timothy—from a Pauline Perspective," *To What End Exegesis: Essays Textual, Exegetical and Theological* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), 327).

¹⁷ F. F. Bruce, *The Pauline Circle* (British Classics Library; Paternoster: Carlisle, UK, 1985), 29.

¹⁸ Bruce, *The Pauline Circle*, 30.

提摩太必须接受保罗的托付，牧养以弗所的教会，以弗所城当时向所有各式宗教思想开放。¹⁹事实上，据称它是小亚西亚最主要的魔法中心。²⁰因此，保罗的信充满了对信仰变节的担心。使徒哀叹道，“凡在亚西亚的人都离弃我”（提后 2:15）。我们必须立刻看到保罗深重的忧伤。他们离弃了他。他们同时也背叛了福音。但是保罗的话语，表明了被离弃的悲哀。就是在这里，使徒转向年轻的提摩太，讲到他信仰变节的可能性。马歇尔说，“首要的问题，不是逼迫的苦难，或身体的痛苦。相反，这里暗示，人们以保罗和福音为耻的事实，使提摩太的忠诚显得格外需要。”²¹ 保罗对提摩太最根本的挑战，就是忠心持守在他的岗位上。

2. 提摩太后书 2:1-2 的信息

依据提摩太后书 2:1-2 的经文次序，有几个问题，引导我们对这段关键经文的解释：保罗在“刚强起来”的命令中，指的是什么？谁是“许多见证人”？“交托”的意思是什么？“我所教训的”指的是什么？“忠心”和“能”指的又是什么？

2.1. 保罗在“刚强起来”的命令中，指的是什么？

和合本的“我儿啊”，英文是“You therefore”，代词“You（你）”，是起未决之例的作用，把提摩太与保罗在前面章节中暗指的信仰变节者加以对比。推论性的“therefore（因此）”，指向前面那些离开人的不忠（提后 1:15），以及阿尼色弗忠心的榜样（提摩太后书 1:16-18）。因为阿尼色弗是依靠神的力量得以忠心，所以提摩太也必须也如此，然后再选择其他将效法他们忠心榜样的人们。

命令式“要刚强起来”，意思是提摩太必须“要充满力量”。²²“刚强起来”的同一希腊文词语，也用于基甸面对冲突之时（七十士译本，士 6:34），用于保罗以福音对抗大马士革的犹太人时（徒 9:22），也用于其它面对挑战的时候。在使徒行传 18 章，保罗警告以弗所的长老，要对冲突做好准备，因为豺狼在等着要毁灭羊群。²³ 对于作为同一教会牧师的提摩太，也是如此。“只有他自己被新的勇气刚强起来的时候，他才能感召其他人也刚强起来。”²⁴ 这样，“要刚强起来”的命令，回顾了保罗在提摩太后书 1 章中所列举的忠心委身与不忠心委身的例子，并

¹⁹ C. E. Arnold, *Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians* (Grand Rapids, MI: Baker, 1989), 14.

²⁰ Ibid.

²¹ I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1999), 716.

²² Nigel Turner, *Christian Words* (Edinburg, Scotland: T. & T. Clark, 1980), 135.

²³ Walton observes, “Luke’s Paul, when he speaks to Christians as a pastor, sounds like Paul writing as a pastor” (S. Walton, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians* (Society for New Testament Studies Monograph Series #108. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 213)

²⁴ B. Weiss, *II Timothy: A Commentary on the New Testament* (New York: Funk & Wagnalls, 1906), 4.94.

引入他在下一节的告诫，要兴起面对冲突时能忠心的领袖。²⁵ 在书信结尾，保罗回到他对信仰变节的关注，列出了一个离开者的清单（提后 4 章）。

“要刚强起来”的命令，言下之意是有争战。²⁶从经文的语境上看，这是一个争战的主体，强调了提摩太面对的激烈抵挡。保罗另外两处经文，告诫哥林多信徒（林前 16:13）和以弗所信徒（弗 6:10），在面临冲突的时候要刚强。在弗 6:10 中，保罗打开了用于属灵争战的防御性和进攻性武器的兵器库。在提摩太后书 2:1-2 中，原文中用动词被动态表达的“在（基督耶稣的）恩典上”，这恩典是“不配得的礼物，作为神的帮助”²⁷。着重强调的是，这是“提摩太最需要的一一就是神赋予他能力”²⁸。提摩太已经被带入的这个新领域一一“在基督耶稣里”，就是力量的核心所在。²⁹那些不从升天的基督支取力量的背道者，损害了福音的使命。更进一步的是，“倘若倚赖神的大能，胜利就将成为现实。”³⁰ 用格朗德曼的话说，“这个地方（在基督里），在很大程度上，被赋予了属于基督的超然能力。”³¹神的大能和武器，对于那些因深深倚靠基督而忠心的领袖们，是唾手可得的。

2.2. 谁是见证人，他们起到什么作用？

对此有许多种不同的解释。第一种看法认为，“保罗使用了集体的概念，用于见证人，”³² 这群见证人自然把听见的引证出来。如果我们解释介词“在…面前（英文 ‘in the presence of’ 或 ‘before’）”，存在好几种可能性：这些见证人是长老（提前 4:14）³³，提摩太的亲属，特别是他的母亲和外祖母，³⁴或是所有当提摩太被按立时在场的人们³⁵。但是这个观点带出了一些挑战。不仅把希腊文

²⁵ A conclusion drawn by W. D. Mounce, *The Pastoral Epistles* (WBC; Nashville, TN: Thomas Nelson, 2000) 503, and Marshall, *The Pastoral Epistles*, 721.

²⁶ See also in 2 Tm 2:3-5.

²⁷ W. Robertson Nicoll, *The Expositor's Greek Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, reprinted 1976), 4.60.

²⁸ D. Guthrie, *The Pastoral Epistles* (Downers Grove, IL, Intervarsity Press, 2009), 149.

²⁹ Referring to the Ephesians 6 passage, Arnold suggests that this is “the sphere or new set of conditions in which they live” (Arnold, *Power and Magic*, 108). It means, “they are no longer subjected to the tyranny of life under the control of the prince of the power of the air (2:2) but now live under the loving headship of Christ who is Lord” (Ibid.). In the Ephesians and Corinthians passages, the source or sphere is the Lord.

³⁰ Arnold, *Power and Magic*, 107.

³¹ W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt* (BWANT 8, Stuttgart, Germany: 1932), 108, translated and cited in Arnold, *Power and Magic*, 108.

³² Leland Ryken, James C. Wilhoit, and Tremper Longman III, *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998), 53.

³³ W. Lock, *Godliness and Contentment: Studies in the Three Pastoral Epistles* (Grand Rapids, MI: Baker, 1982),

93.

³⁴ I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles*, 727.

³⁵ J. E. Huther, *Meyer's Critical and Exegetical Handbook to Timothy and Titus* (Winona Lake, IN: Alpha Publications

介词“*dia*”的意义解释为“在…面前”是较为罕见的，按第一种看法，这段经文也要求这些见证人要为多项事件作证，那就远超过该词所能表达的。

第二种解释，倾向于将这个介词翻译为“藉着”³⁶，认为这些见证人是要被传递的信息之源，而不局限于那些见证了保罗把这些信息传递给提摩太的特定人群。这就是说，见证的动作，不限于第一种观点所认为的，是一个单一的事件。这些见证人是谁，存在着几种可能性：在提摩太的归信中有所参与的人³⁷，同样听到保罗信息的许多人³⁸，或者整个教会³⁹，但不排除那些从最初就听到这个信息的人们⁴⁰。尽管为这个人群设限是困难的，但它很清楚地包含那些从保罗听到这个信息、并把它传播给提摩太的人们。

这两种观点——见证信息内容和把它传递给人——不仅是相互一致的，而且，如果将二者结合起来，能够增强见证人隐喻的完整效果⁴¹。

2.3. 词语“交托” (*paratithemi*) 的意思是什么？

在使徒行传中，它被用于拣选长老，并把他们交托给神来服事神（使徒行传 14:23；20:32）。从语境上看，它是希腊文不定过去时的进入式使用，从发出动作的观点看这个动作⁴²。*Paratithemi* 是指教导，还是持守纯正教义的一个意象？人们可能很轻易地假定，“交托”是“教导”的一个近义词，因为这里的被培训者必须要能够教导⁴³。这个隐喻的来源是什么？“在古希腊和犹太环境中，以及古罗马，人们可以找到法律程序，借此将物品交托给别人保管一段特定的时间⁴⁴。”在这段

reprint, 1979), 9.225.

³⁶ Taken thusly by Colin G. Cruse, “Ministry in the Wake of Paul’s Mission” in *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul’s Mission* (eds. Peter Bolt and Mark Thomson; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 213.

³⁷ Mounce, *The Pastoral Epistles*, 505.

³⁸ Marshall, *The Pastoral Epistles*, 726.

³⁹ C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles in the New English Bible (NCB)* (Oxford, UK: Clarendon, 1963), 101.

⁴⁰ Scott says, “Timothy had heard them from Paul, but since Paul himself had received them under the attestation of many others, including the personal disciples of Jesus, they may be accepted with full confidence as the primary demands, acknowledged by all who from the beginning had held the Christian faith” (E. F. Scott, *The Pastoral Epistles: The Moffatt Commentary* (New York: Harper Brothers Publishers, n.d.), 100).

⁴¹ Marshall draws together the two interpretations: “This would be at once a warning against any attempt to falsify what Paul had said, a reminder that any lapses of memory could be reminded by an appeal to such witnesses, but also an encouragement to Timothy that what he preaches as the Gospel received from Paul is backed up by many people” (Marshall, *The Pastoral Epistles*, 725).

⁴² Wallace, *Greek Beyond the Basics*, 558; H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1927), 195.

⁴³ “Teaching, although not exclusively, refers to doctrinal instruction as opposed to Scripture (Old Testament)” (J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (BNTC; London, UK: A. & C. Black, 1963) 43-8). Kelly continues, “A great deal of catechetical material is embodied in the NT writings including the Pauline letters.” But according to 2 Tim 3:16, teaching can be done on the basis of Scripture” (Kelly, *the Pastoral Epistles*, 43-8).

⁴⁴ “paratithemi,” *TDNT* 8.162.

经文中，“这样，交托对象的可靠性是最重要的⁴⁵。”斯科特解开这个隐喻，将这节经文按字面意思译为：“传递它们”⁴⁶，这抓住了这个隐喻的本质——“存放在别人那里”⁴⁷作为保证，或“交托”⁴⁸。

此处和提摩太前书 1:18 的重点，在于将真理“存放”以便妥善保管，或传递他人⁴⁹。这个隐喻所指的对象，可以在前一章中找到。保罗警告提摩太，“那纯正话语的规模……常常守着”（提后 1:13）。然后他并列地发展了一个隐喻：

“从前所交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着。”（提后 1:14）

对于理解这节经文至关重要的一段经文，稍后出现在提前 6:20：“提摩太啊，你要保守所托付你的”。在这个语境中，提摩太做到这一点，将是通过躲避世俗的虚谈，就是那并列为“那敌真道、似是而非的学问，已经有人自称有这学问，就偏离了真道。”这一对“交托”和“保守”的清晰警告，对于保罗在提后 1 章，特别是在 2 章我们讨论的经文中，将要更意味深长地说的话，是基础性的。从语法构成上讲，在提后 2:1-2 中，祈使的“交托”，原文是不定过去时，作为原文是现在时的“刚强起来”的一个应用。句法关系可以从译文中看出，“接受力量以便交托 (receive strength *in order to* entrust.)”“交托”的神圣事工，将要求一种能力，以及“与任务相称”的能力。只有神能够提供这样的力量。

2.4. 这些事（我所教训的）是指什么？

“关系代词 ‘which’，就是指 ‘这些事’⁵⁰，希腊文原文是 *tauta*。”提摩太从保罗那里听到的“这些事”（提后 2:2），究竟是指什么？原文这个中性不定关系代词，提供了所指对象的几种选择：福音信息⁵¹，就是保罗与提摩太讨论救恩时所暗指的；“使徒的信息”⁵²，这包含了他的所有教导（提后 1:13-14）⁵³；“给予提摩太的指示，让他完成他的职分”⁵⁴；“自从第一次相遇那天起，在他们相处中，这个门徒从他老师口中听到的全部系列讲道和课程”⁵⁵；甚至更宽泛一点，

⁴⁵ Ibid. Additionally, “But there was too, a stringent penalty for embezzlement, and the special wrath of the Gods was invoked” Ibid.

⁴⁶ Scott, *The Pastoral Epistles*, 100.

⁴⁷ “paratithemi” James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1930), 490.

⁴⁸ There is another closely related option for the meaning of entrust. Commonly in the ANE, entrusting was the act by which an administrator authorized an official to perform an administrative act or process on his behalf. Entrusting was term used for agency in conducting missions.

⁴⁹ “paratithemi” BAGD, 623.

⁵⁰ Marshall, *The Pastoral Epistles*, 724.

⁵¹ Proponents include: H. A. Kent, *The Pastoral Epistles* (Winona Lake, IN: BMH Publications, 1995) 256-7; Mounce, *The Pastoral Epistles*, 504; and David Peterson, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Leicester, UK: Apollos Press, 1992), 197.

⁵² G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 389.

⁵³ Knight, *The Pastoral Epistles*, 390.

⁵⁴ H. A. W. Meyer’s *Commentary on the New Testament* 9.15.

⁵⁵ William Hendricksen, *I-II Timothy and Titus* (Grand Rapids, MI: Baker, 1957), 246.

“从基督和祂的使徒传承下来的，一切有关于基督教信仰的基本内容”⁵⁶。大体上，它可能是指“真理的传统”⁵⁷，也就是，“要被传承下去的传统”⁵⁸。其它的选择包括：“他所接受的教义”⁵⁹；“基督教的基要真理”⁶⁰；或者，那些在最初的几个世纪中逐渐认定的“信仰规则”或“真理规则”⁶¹，它被一个作者指为“第二和第三世纪教会制定的圣经解释示意图”⁶²。我们从诺洼天（约公元 250 年）了解到，这是一个他所依循的“圣经教导总结”⁶³。这些解释许多是相互重叠的。

从一个不同的方向，梅尔说“这些事”“并不更多地指整个福音性的教义，而是指给予提摩太让他尽自己职分的指示。”⁶⁴

一个更进一步的设想，来自上文的语境。在前一章，保罗讨论了提摩太后书 1:14 中的“善道”（译注：英文为“deposit”，意思是“凭据”；希腊文为 *paratheken*），在此之前，是提摩太后书 1:13 中的“纯正话语”（*agiaionton logon*）⁶⁵，就是提摩太从保罗那里听到的。我们若提出，这“善道”或“纯正话语”，很可能就是保罗曾经教导给同一个地方教会的“神的旨意”，就是此刻他警戒提摩太要保守的（徒 20:27）⁶⁶。提摩太会不尽心竭力吗？

2.5. “忠心”和“能”指的是什么？

接受教导的人，要对什么，或对谁忠心？有两种可以彼此协调的解释。一种认为，“忠心”指的是对纯正教义的委身⁶⁷。保罗重复提及那些离弃信仰的人。这可能看似唯一的选择，直到我们思考这个语境的要点。许多人因为艰难和羞耻，而背弃了保罗和他们在事奉中的职位。在这个情形下，“忠心”可能意味着面对反对时刚毅不屈。因此，提摩太必须不能单单选择那些将持守在纯正教义里的栅栏里的人，而且，必须也单单选择那些将在激烈的争战中，持守在他们的职位上的人。他应当避免选择那些可能会背道的人⁶⁸。“忠心”在这个语境中特别地针对那些背

⁵⁶ A. Plummer, *The Pastoral Epistles, in The Expositor's Bible* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1943), 4.466.

⁵⁷ K. L. Barker and J. Kohlenberger, *The NIV Bible Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), 2.911.

⁵⁸ Marshall, *The Pastoral Epistles*, 724.

⁵⁹ Weiss, *II Timothy*, 94.

⁶⁰ Scott, *The Pastoral Epistles*, 100.

⁶¹ Bruce, *The Canon of Scripture*, 18. Bruce summarizes, “In the earlier Christian centuries this was a summary of Christian teaching, believed to reproduce what the apostles themselves taught, by which any system of doctrine offered for Christian acceptance, or any interpretation of biblical writings, was to be assessed” (Ibid).

⁶² R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (London, UK, SCM, 1962), 127.

⁶³ Bruce, *The Canon of Scripture*, 179.

⁶⁴ Huther, *Meyer's Critical and Exegetical Handbook to Timothy and Titus*, 9.225.

⁶⁵ Personal correspondence: Dr. Robert. R. Thomas, The Master's Seminary, Sun Valley, CA.

⁶⁶ Expressed passionately in the preceding context (Acts 20:17-21).

⁶⁷ Translated as “Faithfulness and loyalty” (Turner, *Christian Words*, 158).

⁶⁸ One can hear echoes of John Mark's failure and Paul's rebuff. But also, a change of heart comes over Paul once John Mark proves himself “faithful,” or in Paul's terms, “useful for service” (2 Tm 4:11).

道者，但不能阻止他们转离圣经教导。关键的是，主耶稣坚固保罗，看他有忠心，让他服事祂（提前 1:12）。

合格的教师，必须也“能”（*ikanos*）教导别人⁶⁹。这第二种，但也相关的条款，看的是是否适合或有能力教导⁷⁰。不少其他使用了“能”（*ikanos*）这个词的经文，帮助我们感恩于神赋予我们能力的重要性。首先而且简单的是，神“叫我们能担当”（林后 3:6）。但是其次，祂“叫我们能与众圣徒在光明中同得基业”（西 1:12）。我们在服事中的能力，与我们在永恒中的祝福一样，都是被神所赋予的。如同第 1 节中的动词“刚强起来”表明的，这种能力的赋予，其来源与媒介，是外在于在基督里的个人的。这个神圣的过程，全然都是恩典。保罗教导另一个牧师培养对象提多，正是“坚守所教真实的道理”的行为，是神使教师“能”（*ikanos*）“将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了”（多 1:9）。当保罗提醒提多，教导必须既包括劝诫也包括驳斥的时候，提摩太后书 2:1-2 的回声，回响在这里。但是，是神使人能做出这两种事工的行动。

3. 提摩太后书 2:1-2 对我们培训事工的启示

我们可以从这段经文得出好几个应用要点，首先讨论推理出来的要点，然后讨论这段经文对于牧师们在他们教会中的培训事工，或服务于他们教会的培训事工，有何更清晰的命令。这些包括：带领所有在基督里的信徒走向成熟；为教师建立培训事工；只选择合格的候选人参与教导事工；把信息传递给可以保守它的下一代领袖；并领受神的力量，来战胜恐惧和羞耻，投入事工的培训。

3.1. 带领所有在基督里的信徒走向成熟

词语“别人”并不仅限于那些教导另一代教师的人们。保罗在这里包含了一切信徒，他理解，每一个代代延续的世代，都要选择和培训领袖。带着这个思想，使徒警戒提摩太，要选择那些忠心的人，这个品质，要求成圣的成熟。但是重点是在教导上，这意味着被教导者的成熟，是一个目标。⁷¹

⁶⁹ Guthrie, *The Pastoral Epistles*, 151. Note Samuel Miller's message, "The Duty of the Church to Take Measures for Providing An Able and Faithful Ministry," (Dallas, TX: Presbyterian Heritage Publications, 1964). This manuscript is the inaugural address for Archibald Alexander's installation as first professor of Princeton on Seminary 12 August 1812.

⁷⁰ "ikanos" *BAGD*, 374.

⁷¹ As an example, David Peterson cites Paul's concern in his Romans letter for the "obedience of faith," meaning an "obedience which consists in faith and an obedience which finds its source in faith" (David G. Peterson, "Maturity the Goal of Mission," in *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission* (eds. Peter bolt and Mark Thomson; Downers Grove: Inter-varsity Press, 2000), 187). Another study treating faith and obedience is P. T. O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Carlisle, UK: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 1995), 33.

有人说，福音派持守“教义上的差异有永恒的重要性”⁷²。但是福音派主义面临挑战，就是让所有福音派大军参与教义之中，而不仅仅是其知识精英。一个神学院院长提出，神学教育正在从“神职模式”转向“神的子民模式”⁷³。他警告说，“神学院教育的目标，不是简单地制造一个受过教育的神职人员，而更多地是要建立神的子民，成为在基督里受过教育的会众。”⁷⁴

更有甚者，大卫·彼得森提醒我们，“如果新约教导的平衡要得到保守，然而，应该有一些空间，让教会成员作出非正式的贡献。”⁷⁵非全职事奉的教会成员，应该分担保守教会教义的关注与工作。如同詹姆斯·蒙哥马利·博伊斯曾经表述过的，“我们不缺少领袖，但缺少跟随一个能够更新转变许多人的生命、更新转变许多国家的领袖的人……我们需要更多愿意用神的方式做事的人，更少用人的方式做事的人。”⁷⁶

使徒保罗暗示了提摩太对教会深深的牧者关怀：“我没有别人与我同心，实在挂念你们的事。别人都求自己的事，并不求耶稣基督的事。”（腓 2:20-21）⁷⁷

“实在挂念你们的事”——这些话清晰地证明，提摩太对于培育所有群羊的牧者关怀。

3.2. 建立教师的培训事工

提摩太将会需要训练这些领袖。事实上，“交托，将要求在课程中和在生命中训练。”⁷⁸“在教会领受真理的那一刻，她就被告知，她有使之被人知晓的责任。”⁷⁹于是，这就可能被视为一个不是严谨定义上的神学学校形成的最早迹象⁸⁰。但是，诸如路德，加尔文，以及其他教会历史上的领袖们，全都将他们的事工传递给了他们的提摩太们。⁸¹

⁷² Glen T. Miller, *Piety and Intellect: The Aims and Purposes of Ante-Bellum Theological Education* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990), 21.

⁷³ Carnegie Samuel Calian, *The Ideal Seminary: Pursuing Excellence in Theological Education* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), xii.

⁷⁴ Calian, *The Ideal Seminary*, 5. In this regard, John Piper warns, “We are pastors being killed by the professionalizing of ministry” (J. Piper, *Brothers, We Are Not Professionals: A Plea to Pastors for Radical Ministry* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2002), cover).

⁷⁵ Peterson, *Engaging with God*, 197.

⁷⁶ James Montgomery Boise, *Whatever happened to the Gospel of Grace? Rediscovering the Doctrines that Shook the World* (Wheaton, IL: Crossway, 2009), 28.

⁷⁷ Translation by F. F. Bruce, *The Pauline Circle*, 33.

⁷⁸ Peterson, *Engaging with God*, 197.

⁷⁹ Plummer, *The Pastoral Epistles*, 466. “In order to do this he is to establish a school—a school of picked scholars, intelligent enough to appreciate and trustworthy enough to preserve, all that has been handed down from Christ and His apostles respecting the essentials of the Christian faith” (Ibid).

⁸⁰ Plummer, *The Pastoral Epistles*, 467.

⁸¹ Schindler addresses the debt of these leaders to their own Timothys: “We talk of Luther and Calvin in the days of the Reformation, but we must remember that these men became what they were largely through their power to stamp their image and superscriptions upon other men with whom they came in contact. If you went to Württemberg, it was not Luther only that you saw, but Luther’s college, the men

约拿单·爱德华滋可以作为一个杰出的榜样，他把握了保罗在这段经文中表达的精髓。“他邀请了许多学生到他的家中来做研究生水平的训练，比如约瑟·贝拉米和撒母耳·霍普金斯。这些学生转过来也开始了他们自己的“先知学校”⁸²。像司布真一样，爱德华滋是在坚持牧养和其他责任的同时，做这件事的。⁸³

假若当时要建立一个学校，它应该提供提摩太所受到的相同类型的培训。所要的不是一个单一的研究生课程，而是这教导的永久性。“语境暗示，提摩太可能会做很多次，而不是只在一个场合。”⁸⁴但是，就像保罗对提摩太的训练，它必须是个人性的，这是一个在许多神学院的训练中悲哀地失去了的特性⁸⁵。领袖在培育了他们的会众中最被了解⁸⁶。我们应该更少地去建立新的训练机构，而更多地预备神的子民来做领袖。

这样的命令，将要求触动灵魂的教导。司布真说，“一个人必须首先在他自己的灵魂里认识真理，然后才能向那些坐在他脚前的人们有效地传递这个真理。知道了这一点，他必须每天活在对真理的享受之中。只有当圣灵荫蔽了一个人的思想的时候，他才能以正确的方式影响他人的思想。福音的灵必须在他的里面，如同福音的教义在他里面一样。”⁸⁷

3.3. 只选择合格的候选人从事教导事工

不是每一个人都是候选人。他必须可靠。除了被神赋予能力教导真理之外，真理必须被交给这位神人，来保卫真理。“就在教会接受真理的那一时刻，就被告知，她有责任来保护真理。”⁸⁸ 我们的经文没有把教导和交托分离开来。它必须是“一个学校，其目标不仅仅是教导无知者，而且是保卫和维持一个明确的教义主体。使徒保罗在以弗所时公开教导的，就是在一大群见证人支持之下，要被保存并

around him—the students being formed into young Luthers under his direction. It was the same at Geneva. How much Scotland owes to the fact that Calvin could instruct John Knox!” (R. Schindler, *C. H. Spurgeon, His Life and Work*, 134 cited in “C. H. Spurgeon on Training for the Ministry”, 28).

⁸² H. Stout, *The New England Soul* (New Haven, CN, Yale University Press, 1986), 228.

⁸³ Homer Kent warns, “Every such servant of God *while not neglecting the whole congregation* should endeavor to develop leaders who will be qualified and competent to carry the Gospel effectively to others. This is how the Gospel reached us. It is our responsibility to future generations” (Kent, *The Pastoral Epistles*, 259).

⁸⁴ Marshall, *The Pastoral Epistles*, 727.

⁸⁵ When the “New Divinity” parsonage schools, called “schools of the Prophets,” were eclipsed by the seminaries with the advent of seminaries at Andover (1808), Princeton (1812), Harvard (1815), Bangor (1816), Auburn (1818), General (1819) and Yale (1822) something precious and timeless was lost: “The close personal ties between teacher and student, the effective mentoring practices, the living model of pastoral commitment, the practical experiences—these were casualties to the modern theological seminary” (David W. Kling, “The New Divinity Schools of the Prophets” in *Theological Education in the Evangelical Tradition* (eds. D. G. Hart and R. Albert Mohler, Jr.; Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996), 147).

⁸⁶ Roland Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962) 100.

⁸⁷ Spurgeon, *The Sword and the Trowel* (1883): 262-63, cited in “Spurgeon’s views on Training for the Ministry,” 30.

⁸⁸ Plummer, *The Pastoral Epistles*, 466.

传递下去，作为全备教义的规模，不加妥协，不被败坏。”⁸⁹钟马田问过一个问题，“人们在他们学习结尾之时，是否比他们学习开始之时对真理更加确定？”⁹⁰钟马田责备世俗化训练方式，更多地带来神学上的不确定性，并在他那个时代的事工培训毕业生中间漂移。⁹¹

简而言之，保守是重点，教导是方法。司布真的回应是，教会的培训事工“以把那些没有被呼召到这个神圣职位上的人排除在外为目标。我们不断地拒绝申请人，因为我们质疑他们是否适合。这些人中有些人有教育背景和金钱，并有父母和朋友们热切的请求作为支持；但是这一切对他们的资格都徒劳无益。”⁹²其他人分享了司布真对于“保守”的委身。关于J.C.莱尔，有人说，“他不让按立的批准变得轻易。”⁹³在为阿基巴尔德·亚历山大就职作为新成立的普林斯顿神学院第一位教授所作的演说中，撒母耳·米勒警告说，“除非我们慎重查验，并带着神圣的小心来选择；除非我们学会不受欢迎的艺术，来抑制莽撞者，拒绝不合格者——也要学会更令人愉快的责任，就是鼓励谦虚的和胆怯的；否则我们会在我们为基督所发的诚实热心中，陷入这样的危险，就是让教会充满游手好闲者和害虫，充满职业化的无知，低能，异端和野心，而我们却愉快地梦想着我们正在为她的服事预备忠心的工人。”⁹⁴莱尔使用了强烈的字眼，因为他在说到一个决定性的问题。

在葛登宁·斯布林的按立仪式上，撒母耳·米勒讲道说，“你们现在被注入了按立他人进入这个圣洁职位的能力，就是你们自己已经为之分别出来的职位。这个能力，从来就是并且将永远是，能够被委托给基督的事奉者最重要的能力之一。”⁹⁵他继续说道，“让你个人的努力和你职务上的行动，都被稳步地引导，来抵制这样的错误。这个错误就是，当你在任何情况下，给教会带来不合格的服事者

⁸⁹ Plummer, *The Pastoral Epistles*, 467.

⁹⁰ Cited in Ian Randall, *Educating Evangelicalism: The Origins, Development and Impact of London Bible College* (Carlisle, UK: Paternoster Press, 2000), 105.

⁹¹ D.M. Lloyd-Jones, *Training for the Ministry Today* (London, UK: London Theological Seminary, 1983), 5, 9. For Lloyd-Jones, it was an issue of method. Speaking of training institutions that had applied academic methodologies, he said, “They were established on the basis ... that what we needed to do was to safeguard the teaching; but the method of training was never considered at all. It was felt that all that was necessary was that we should guarantee that the teaching was Evangelical; but they made the fatal mistake of allowing the curriculum to be determined by the liberal outlook, sometimes even by secular universities such as the London University. A secular university ... was to determine the curriculum and the syllabus that Evangelical ministerial students are to study!” (Lloyd-Jones, *Training for Ministry Today*, 5).

⁹² C. H. Spurgeon, *The Sword and the Trowel* (1887), 206.

⁹³ *A Charge delivered to the Clergy of the Diocese by J. C. Ryle ... at his Second Visitation ... on October 21st, 1884, 1884*. Cited in Peter Toon and Michael Smout, *John Charles Ryle: Evangelical Bishop*, (Sterling, GA: Grace Abounding Ministries, 1976), 79. In Ryle’s own words, “I cannot sympathize, with those who press Bishops to bring into the ministry men who know little about Latin, Greek, Church History, the English Reformation, the Prayer book, Church Catechism, or Evidences of Christianity, and are only godly men who know the Bible and can talk about the Gospel” (Ibid).

⁹⁴ S. Miller, *An Able and Faithful Ministry* (Dallas, TX: Presbyterian Heritage Publications, 1987) vi.

⁹⁵ Cited in Samuel Miller, *The Life of Samuel Miller* (Philadelphia, PA: Claxton, Remsen, and Haffelfinger, 1870), 1.289.

的时候，还想象着我们真正在服事基督的教会。”⁹⁶ 有一个群体的教会在这件事上一同向神立约：“希望成为牧师的人，需要显示出证据，证明他们是被神呼召，并被神装备的。当我们认为人们不适合牧师职分，我们必须这样告诉他们。”⁹⁷

教会历史提供了许多小心选择事奉者的例证。但是，或许最清楚也最有权威的信息，也是从保罗而来：“给人行按手的礼，不可急促”（提前 5:22）。

3.4. 把信息传递给下一代将会保守它的领袖

词语“交托”意味着保卫或保护。古特利说，“基督教真理的传承永远决不能留给随机性，并且也清楚不是偶然地委托给每一个基督徒的，而只是委托给可信赖的人，他们也将够资格来教导别人。两个品质是需要的：对真理的忠诚，即，必须经过证明的忠诚；以及教导的天资（提前 3:2）。”⁹⁸ 保卫和保护要求合格的教师。

有鉴于此，马歇尔警告说，“主要的要点是，被提摩太教导的人，必须既可信赖又有能力教导。”⁹⁹ 这就要求一个教师必须是：（1）一个圣经信息的勤奋学生，并且完全熟悉其教导；（2）对交托给神的教会的神圣信息忠诚和信实；并且（3）活跃地参与培训与装备更多工人，这是教会的成功发展必须的一步。¹⁰⁰

保卫和保护，将确保真理的安全传递。提摩太“有责任确保使徒统续忠实地传递到下一代，”¹⁰¹ 这也包括牧养的实践。¹⁰² 尽管这段经文真的警戒提摩太，并且延伸到警戒我们，要参与培训事工，然而这段经文清晰的重点是在传递过程上，没有这个过程，我们将没有信息可教导，也没有领袖来领导。简言之，使徒呼吁对圣经的忠诚，这是通过忠心地把它传递给那些将继续这一过程的人们¹⁰³。事实上，

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ *The Fellowship of Independent Evangelical Churches, UK, 2.*

⁹⁸ Guthrie, *The Pastoral Epistles*, 151. The author adds, “The idea is clearly to entrust something to another for safe keeping, and in the present context this notion is of great significance” (Ibid).

⁹⁹ Marshall, *The Pastoral Epistles*, 727.

¹⁰⁰ D. Edmond Hiebert, “Pauline Images of a Christian Leader,” *BibSac* 133 #531 (July 1976), 229. The author concludes, “However we conduct our teaching it will need to accomplish these and other goals as well as possible. In short, only solid teaching by men faithful to the teaching will serve as a fitting response to Paul’s mandate to pastors” (Ibid.).

¹⁰¹ Cruse, “Ministry in the Wake of Paul’s Mission,” 213.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Attempts to find church order must also be cautious. Fee warns that 2 Tim 2:2 “has nothing to do with order, and everything to do with loyalty to Paul’s gospel by faithfully transmitting it to those who will faithfully continue the process. But there is no ‘appointment,’ no titles, nothing that hints of ‘order’ per se” (Fee, “Toward a Theology of 2 Timothy—from a Pauline Perspective,” 327).

正典化将会建立这个实践¹⁰⁴。罗杰·尼克尔令人信服地论述，“交托”对于正典化有很重要的含义¹⁰⁵。

3.5. 通过接受神的力量，战胜恐惧和羞耻，来做事工培训

从语境上说，这是最大的信息：从神接受力量，将帮助提摩太保持专一的重心¹⁰⁶。这个信息来自于在其章节中看这节经文（提后 2:1-23）。这个信息是给一个牧师，让他不要因为背道的领袖而疲倦灰心，就是那些尝试过，又因为这样那样的原因退出的人。相反，这个劝诫就是，要复制和选择像阿尼色弗那样的人。

教会历史也回响着关于“交托”的信息：加尔文预见到过度保护的潜在可能性，他说，“看到神已经给予我们这样一份珍宝，和像祂的话语如此无价的一样事物，我们必须尽我们所能使用我们自己，让它必须被保全安然无恙，完好而且不会消失。并且要让每一个人都一定要把它稳固地锁进自己的心里。但是，只把眼睛盯着自己的救恩是不够的，神的知识必须要普照整个世界。”¹⁰⁷司布真曾经说过，

“若是我们知道真理，并在其中被神的恩典所坚立，那么，把这属天的珍宝传递给那些在未来将要成为它的守卫者的人，就不是一件微不足道的工作。”¹⁰⁸更近一些时期，约翰·派博把这个荣耀的任务与圣经解经的严格性相连。“并且如果写下的神的话语，是历史性真理的凭据……那么让我们祈祷，神将兴起一代代的传道人，带着加尔文那样的虔诚献身，为着万民的喜乐，把自己奉献给思想耶稣基督的荣耀时那种解经的狂喜。”¹⁰⁹

¹⁰⁴ Guthrie adds, “He must, at the end of his life conceived of the teaching being in the form sufficiently fixed to be transmitted, in which case the claim that stereotyped doctrine in pastorals is un-Pauline falls to the ground. Secondly it is evident that Paul recognized that the manner in which he himself had forged out the doctrines would not continue in the next generation, and that more normal methods of transmission would not only be resorted to, but would be essential” (Guthrie, *The Pastoral Epistles*, 151).

¹⁰⁵ Roger Nicole said, “There is a notable parallel here with the establishment of the OT canon. God entrusted his OT oracles to the Jews (Rom 3:2), and they were providentially guided in the recognition and preservation of the OT. Jesus and the apostles confirmed the rightness of their approach while castigating their attachment to a tradition that was superimposed on the Word of God (Matt 15:1–20; Mark 7:1–23). God entrusted his NT oracles to his people in the churches, and they are nearly unanimous in the recognition of the NT Canon” (R. Nicole, “The Canon of the New Testament,” *JETS* 40:2 (1997), 205)

¹⁰⁶ Ryken, et.al, *Dictionary of Biblical Imagery*, 497.

¹⁰⁷ John Calvin cited in the *Reformed Quarterly* (Fall 2001), 9.

¹⁰⁸ C. H. Spurgeon, *The Sword and the Trowel* (1883) 262-63, cited in “Spurgeon’s views on Training for the Ministry,” 30. He continues, “A man must know the truth in his own soul before he can effectually transmit it to those who sit at his feet. Knowing it, he must live in the daily enjoyment of it” (Ibid).

¹⁰⁹ J. Piper, *The Legacy of Sovereign Joy: God’s Triumphant Grace in the Lives of Augustine, Luther, and Calvin*, (Wheaton, IL: Crossway Books, 2006), 148.

4. 结论

从神支取力量的命令，隐含着争战的课题，特别适用于神向他们交托了祂神圣的“凭据”、并差遣他们守卫它的人们。他们必须忠心，不能背道，并且必须能够教导。但是，这并不容易。

阻止忠心和有能力的领袖不至背道，并且防止不合格的人来教导：这就是“交托”所意味的，也是我们如何为这个世代和下一个世代定义神学疆域的方式。尽管其他人背道了，你却要在主里刚强，并且教导那些你所培训的人也刚强，这样他们信靠神会给予恩典，使他们能够教导别人。他们需要像军中当兵的一样忍受艰难困苦，像场上比武的一样按规矩比武，并像农夫一样劳力，因为这就是守卫这珍宝并把它交托给别人的工作所要付出的代价（提后 2:3-6）。说了这些之后，使徒保罗提醒我们，一个从前的背道者，在一个忠心的鼓励者的扶持之下，可以再一次成为“在传道的事上与我有益”的人（提后 4:11）。

也许令人惊讶的是，如果用今天某些事工的度量来衡量，保罗可能是一个可怜的失败。事实上，我们可能很容易将我们的注意力，只放在如提摩太这样的牧师们，以及他们的培训对象（其中有很多人背道）上。但是，为免我们看不见这段经文的核心，马歇尔补充说，“更进一步，这里重要的是这个信息，‘可信赖的人’只在他们保守这个信息并教导它上才是重要的。”类似地，斯科特说，“人只是作为这珍宝的监管人才是重要的，而要求于他们的一切，就是在他们所信托之物上忠实；为了这个原因，至关重要，他们必须被正确地教导，并且自己应当是拥有最高尚品格的人。”保罗的信息，请求我们确保纯正的内容。我们必须为圣经“筑篱”。

这位年老的、被争战耗尽心力的，并被判了死刑的使徒，告诉他亲爱的信仰的真儿子，“你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心，常常守着。从前所交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着。”（提后 1:13-14，和合本）。

创世记与越南的创世起源故事： 归信与文化身份

Genesis and the Vietnamese Story of Origins:
Conversion and Cultural Identity

丹尼尔·C·欧文斯

丹尼尔·C·欧文斯是河内圣经学院 (Hanoi Bible College) 讲师，以及资源领袖国际机构 (reSource Leadership International) 地区总监

摘要：文化故事塑造身份，那么，当我们相信耶稣，并参与到救赎的圣经故事中时，发生了什么？我们必须完全放弃我们的文化故事吗？本文通过比较越南的创世起源故事与圣经故事（重点是创世记这卷书），对这一问题作出考察。当二者并列在一起的时候，我们发现，越南的创世起源故事与圣经在世界观上有重大的差异。另一方面，二者都从共同人性和身份疏离作为人类状态一部分的角度，讨论伦理问题。带着相互联系的这两点，我们可以开始商讨，做一个基督徒和做越南人意味着什么。

一个古老传说的故事，蓝天之下只有两个人
拉龙全 (Lạc Long Quân) 和奥克 (Âu Cơ) 在地上相遇
人们开始相爱，生了一百个蛋
五十个上了山，五十个下了深海
海忍受了父亲龙的手
荒芜大地的面孔，母亲奥克 (Âu Cơ) 建立
.....
歌唱.....一起唱一首热情的摇篮曲
歌唱.....一起，出于同一血缘，母亲和父亲

“罗路奥拉” (“Lời Ru Âu Lạc”)，努言明松 (Nguyễn Minh Sơn)¹

做一个基督徒，和做越南人，意味着什么？任何文化中的信徒，都会遭遇到这类基要性的问题，并且它值得我们作出慎重的神学反思。为稍微使问题更集中，我想在与圣经故事的关系中思考身份问题。在归信中，信徒进入更广阔的圣经故事，如同那些藉着基督的十字架被救赎的人们一样，但是，他们必须在这个过程中，放弃他们原有的文化故事吗？在本文中，我将尝试捕捉越南文化身份，如何可能与圣经故事交叉，以及二者如何可能有的分歧。

通过把越南文化带入与圣经的对话，我越过了圣经神学的舒适世界——我在其中受过培训。我这样做，是承认，我既不是古代以色列人，也不是越南人。特别是关于越南文化，我可能对很多事情有误解，或简单地把西方的范畴，应用于两个东方故事中。我相信，越南牧师-神学家们能够把这篇文章，作为一个对话的开始，并超越我所已经做的向前推进，以使圣经故事能在越南文化处境中发扬光大。并且受益于这篇译自英文的文章，我亦盼望鼓励其他亚洲牧师-神学家们，去反思基督徒身份，同时为西方人提供进入亚洲文学丰富遗产的一扇小窗，让它成为亚洲更加脚踏实地的神学思辨和福音宣扬的背景。

1. 进路

1.1. 谁应该定义越南文化身份？

当我们试图为越南文化身份下定义的时候，面对数项挑战。首先，谁应当为越南文化身份下定义？越南在文化上是多元的，拥有超过六十个不同的种族群体。能够有一个单一的文化身份，代表所有越南国界境内的文化吗？即使我们把自己限于越南国内人数最多的“京族人” (Kinh)，我们仍可能遇到他们中持有不同的观点角度。当我最初生活在越南的时候，我的一个越南老师告诉我，祖先崇拜对于越南身份是基本要素。我遇到的其他人会说，越南人一般都是佛教徒。这些观点中的任何一个，对于越南身份是基本要素吗？显然，许多新教徒和天主教徒，会对这两个观点或其中之一有不同意见。此外，在 20 世纪，许多人离开了越南，到西方不

¹ Source: <http://music.yeucahat.com/mp3/vietnamese/21367-loi-ru-au-lac~acm.html>, accessed April 6, 2014. English translation mine.

同的国家，然而越南侨民中的许多人仍与越南维系着亲密的家庭纽带，或已经回到越南生活。越南文化身份是否包括这侨民？

1.2. 外国影响的冲击

其次，越南人生活中有据可查的多元化的外国影响，使这一问题变得更加复杂。中国的影响是古老而深远的，但是法国，美国，和俄罗斯的影响，已经在过去的两个世纪，以多种多样的方式塑造了越南人的生活。随着全球化的到来，来自越南以外的影响急剧增长。无论我们对越南文化身份的总结是什么，都必须谨慎小心，又应开放而不武断，特别是当非越南人是作者。

我们必须建立一个文化概念，用它来把握越南文化身份。根据一个定义，“文化是一个集体现象，提供一个群体作为共同参考框架。”故事能够成为一个共同的参考框架，区分一个群体和另一个群体²。欧裔美国人常常对他们的孩子讲述“五月花号航行”的故事，它承载英国清教徒，来北美寻求宗教自由。这个分享的文化故事，有助于说明美国对待宗教生活的态度。然而，非裔美国人可能在与奴隶贸易的关系中理解他们自己，这些贩奴活动把他们的先祖在非常不同的情况下带到北美。在这两个例子中，故事都提供了身份的基础。那么，越南是怎样呢？在现代的时代，西方人的出现，以及西方文化在越南的影响，有些时候是有益的，但可能更经常是痛苦的³。东西方在越南国土内的交汇，不是我在本文中的关注点。相反，我承认越南拥有悠久的历史，以及丰富的文学传统，这是赋予越南文化身份所在。当人们称为基督徒，他们的文化故事在那个时候与一个更大的故事聚合，这就是基督教，它起源于圣经故事里。

1.3. 把信徒与圣经的更大故事相连

有些人认为基督教是一套信条和规则。但是当我们阅读圣经，我们看到，它首先不是一套思想或教导。它首先，并且最重要的，是一个宏伟的故事，或戏剧⁴。在其中，我们遇见创造了一个“甚好”世界的神。我们知道了最初的人类亚当和夏娃，他们犯了罪，把羞耻，冲突和死亡引入了人类的经验中。我们看到，神如何从地上的所有家庭中，拣选亚伯拉罕和他的后裔，成为世界的祝福之源。从亚伯拉

Barbara Flunger and Hans-Georg Ziebertz, “Intercultural Identity—Religion, Values, In-Group and Out-Group Attitudes,” *Journal of Empirical Theology* 23 (2010): 2.²

³ For a fascinating study of the ebb and flow of foreign influence on Vietnamese culture, see Neil L. Jamieson, *Understanding Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1993).

⁴ “Story” is the fundamental framework of biblical theology. For one scholar’s perspective, see James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress, 1999), 345. He acknowledges that not all of the Bible is narrative, but the non-narrative portions of the Bible are brought into the story (*ibid.*, 356).

罕的血脉，神拣选了大卫王，来开始一个列王的王朝，他们将在神的权柄之下统治。当以色列在成为世界的祝福之源上失败，并被赶到被掳之地，人们受苦，然而仍旧盼望看到大卫家的王，就是先知所应许将要来的。耶稣基督，这位神-人，就是那位王，祂在十字架上的死，满足了神对罪人的忿怒。随着祂的复活和升天，教会继续承担了向万国中拓展神国度的使命，就在我们等候基督再来，建立祂的统治，等候神创造新天新地的时候。从创世记到启示录，我们看到这一宏伟叙述的延绵。

这与归信和文化身份有何相关呢？使徒保罗使用许多隐喻，描述在归信中发生的事情，但是我将提及两个。在罗马书 11:17，外邦信徒就像野橄榄枝，接在神子民的橄榄树上。并且在加拉太书 3:7-9，那些相信的外邦人，就成为亚伯拉罕应许的承受者。稍后在那一章中，在 27-29 节，保罗宣告，藉着“受洗归入基督”，信徒与亚伯拉罕的后裔，一同成为完全的承受产业者。我们可能会说，基督徒成为一个新家庭的成员，拥有一个新的家庭历史⁵。然而，他们并没有完全丢下他们旧家庭的历史。在启示录 5:9-10，我们“从各族、各方、各民、各国中”的起源并没有被遗忘，但是却成为因基督的救赎大工，归给祂荣耀的一部分。并且祂所救赎的这多元化的群众，成为了“国民，作祭司，归于神”，这是神在出埃及记 19:6 中给予以色列的角色。

在归信中，两个故事汇聚了：我们原初的文化故事，和圣经故事。故事包含着我们的想象。凯文·范胡哲把想象描述为成圣中的一个基本工具。藉着想象，我们能够在更宽泛的圣经故事中看到我们自己，并且这帮助我们学习如何每一天把福音活出来⁶。为了让福音深入地触及越南文化的想象，我们必须商讨圣经故事和越南文化故事之间的关系。

在这篇短文中，我只能开始这一工作。我已经选择，比较和对比创世记与“拉龙泉-奥克”的故事⁷。他们一起生了一百个孩子，照顾他们，并教导他们如何生活。但是在拉龙泉决定重返大海的时候，他们把他们的孩子分为各五十个的两群，一群跟随拉龙泉到海里，另一群仍旧与奥克留在山上。这个故事是一个越南人起源的神话，有些越南人把它看做是一个把越南文化与其庞大的邻居——中国区别开来

⁵This idea of our entering the biblical story or God's story has been developed in a number of recent books. For example, see Craig G. Bartholomew and Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004). At a popular level, see Max Lucado, *God's Story, Your Story: When His Becomes Yours* (Grand Rapids: Zondervan, 2011).

⁶ Justin Taylor, "An Interview with Kevin Vanhoozer," *Between Two Worlds*, May 11, 2009, n.p. [cited 20 September 2013]. Online: <http://thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2009/05/11/interview-with-kevin-vanhoozer/>.

⁷ For a similar comparison between Genesis and a Chinese myth of human origins, see Archie C. C. Lee, "The Chinese Creation Myth of Nu Kua and the Biblical Narrative in Genesis 1-11," *BibInt* 2 (1994): 312-24. He describes his own task as "doing our theology with Asian resources" (*ibid.*, 323).

的企图。

我选择把这个故事与创世记加以比较，有三个原因。两个故事都是创世之初的故事。两者都起源于古代。并且两者都与我们的时代相关。比较这两个故事会有一些问题，部分原因是它们是如此不同，正如我将要在下面解释的。但是一个扑面而来的问题，就是要决定讲述“拉龙泉和奥克”中的哪一个故事。两个较早版本有越南文译本，就是，“林南迟确” (*Linh Nam Chích Quái* , LNCQ; 公元 14 - 15 世纪)，以及“代维苏开投图” (*Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* , ĐVSKTT; 公元 1697 年完成)⁸。现代版本有多种形式可以获得，从歌曲，图画书⁹，和网上儿童故事¹⁰到提拿含 (Thích Nhất Hạnh) 富于想象力的重新演绎¹¹。不同的版本带来了传统的不同元素，并以不同方式凸显了其重要意义，所以在本文中，我将提及几个版本。假如我的目标纯粹是历史性的，这就可能会犯错置年代的罪，但是我的兴趣在于探究文化身份，正如它今日所是的那样，因此拉龙泉的故事有不同形式呈现的事实，与本讨论是相关的。

我将分两个步骤比较创世记和拉龙泉-奥克的故事。首先，我会比较和对比这两个人类起源故事的某些方面。其次，我会比较这两个故事的形成身份的暗示。最终，我会提出一些反思，是关于在越南文化处境中的基督教事工和门徒培训。

2. 两个人类起源故事

比较创世记的故事与拉龙泉-奥克的故事，可能就像比较苹果和橘子，如同我们在西方所说的那样。尽管我们可能辨别出它们之间某些共同点，但我们必须承认，这两个故事反映的是两个不同的世界观。

有些人可能仅仅基于它们的体裁，质疑比较这两个故事的合理性。这件事在基督徒中间争议不小。许多西方学者愿意把创世记作为神话，尽管不是每个人都同

⁸ Nguyễn Hữu Vinh and Trần Đ.nh Hoàn, *Linh Nam Chích Quái: Bình Giải*, 2010, n.p. [cited 20 September 2013]. Online: <http://dotchuoinon.files.wordpress.com/2010/11/linhnamchichquai.doc>; Lê Văn Hưu, Phan Phu Tiên, and Ngô Sĩ Liên, *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* (trans. Viện Khoa Học X. Hội Việt Nam; Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa Học X. Hội, 1993), quyển I, 2a, respectively.

⁹ Vũ Kim Dũng, *Lạc Long Quân-Âu Cơ* (Kho Tàng Truyện Cổ Tích Việt Nam; Hà Nội: Nhà Xuất Bản Dân Trí, 2011).

¹⁰ “Truyện Thuyết Lạc Long Quân và Âu Cơ,” *Làng Xitrum*, n.d., n.p. [cited 19 September 2013]. Online: <http://vanhoc.xitrum.net/truyencotich/truyenthuyet/2006/11.html>.

¹¹ This was originally published in Vietnamese in *Văn Lang Di Sử* (1974), but it is also available in English in

Thích Nhất Hạnh, *The Dragon Prince* (trans. Mobi Warren; Berkeley, CA: Parallax, 2007).

意什么是神话¹²。正如奥斯瓦尔特解释的，一个关于神话的常见流行观念是，神话是关于某些没有真正发生的事情的故事¹³。有些人想把这个判断应用于创世记的前几章，并且为其与其它文化中的创世故事的比较而喝彩。另一方面，大多数越南基督徒和许多越南以外的福音派，把创世记作为历史性记载对待，尽管当然允许不同程度的文学修饰，特别是在第一章中。本文并不使徒为任何人解决这个辩论，尽管我个人依循第二种观点。我是从承认两个故事拥有非常不同的角色开始的：越南故事有龙和精灵，而创世记的叙述是更切合实际。由于这个差异，我假设创世记描述历史性的事件，但在本文中讨论的要点，不是创世记的史实性，而是它如何描绘人类和他们之间的关系。

2.1. 拉龙泉 (Lạc Long Quân)，奥克 (Âu Cơ)，和神

当我们思考拉龙泉-奥克故事的时候，我们发现它和创世记没有简单的人物对等。如果简单地把拉龙泉和奥克与创世记中的创造者-神相比，这将是一个错误。关于拉龙泉的传统还包括他的祖先，这是创世记1章（以及圣经中其它地方）中的创造者神所没有的——神只是存在。此外，创世记以一种导致基督徒敬拜和信靠神的方式来描写神，而大多数越南人并不敬拜拉龙泉和奥克。

然而，拉龙泉和奥克在故事中扮演了与神相似的角色。在 *LNCQ* 和某些现代版本中，人们向拉龙泉寻求帮助，把他们从压迫者手中拯救出来¹⁴，很像以色列人在诗篇中和出埃及记 2:23-25 中向神呼求（也见于创 21:8-21，夏甲向神呼求并被神拯救）。此外，在 *LNCQ* 和其它版本中，拉龙泉和艾克教人耕种，穿衣，并与彼此相交¹⁵。它们在故事中所起的作用，类似于神在创世记中的作用，就是为亚当和夏娃在伊甸园提供一个物产丰饶的地方生活和工作。

我们应当注意，提拿含 (Thích Nhất Hạnh) 版本清楚指明，奥克是一个女神。他以一种类似于创世记的方式，开始了“龙王子”的开篇。他拾取了“当地和田仍旧被黑暗笼罩时”的故事¹⁶，然后描述了一只金乌鸦和一只野天鹅的诞生，它们给这黑暗的世界带来了“光的安慰”¹⁷。这与创世记故事的相似性，可能是，或可能不是有意的，但它却不见于 *LNCQ* 或 *DVSKTT*。

¹² John W. Rogerson, “Slippery Words: V. Myth,” *ExpTim* 90 (1978): 13, cited in John Oswalt, *The Bible among the Myths: Unique Revelation or Just Ancient Literature?* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), Kindle locations 383–84.

¹³ Oswalt, *The Bible among the Myths*, Kindle locations 409–11.

¹⁴ Nguyễn Hữu Vinh and Trần Đ. nh Hoàng, *LNCQ*, 14.

¹⁵ *Ibid.*, 14. See also Vũ Kim Dũng, *Lạc Long Quân-Âu Cơ*.

¹⁶ Thích Nhất Hạnh, *The Dragon Prince*, 19.

¹⁷ *Ibid.*, 20.

2.2. 拉龙泉，奥克，亚当，和夏娃

也许我们可以把拉龙泉和奥克比作亚当和夏娃。提拿含 (Thích Nhất Hạnh) 描述奥克捞起一把芬芳的泥土，并且品尝了它。另一位女神警告她不要吃下它，但是当奥克品尝了这泥土之后，这个女神说，“我们的领域是形状的领域，不是欲望的领域。”¹⁸ 她的欲望导致了她的“堕落”。结果是，她不能离开大地，与她的姐妹女神一同回家，因为她的翅膀太沉重了。她被从天堂放逐，就像亚当和夏娃被从伊甸园里放逐一样。在创世记 3:6，夏娃犯罪，就是通过屈服于她的欲望，尝了分别善恶的知识树上的果子，然而，她的罪并不是欲望本身，而是她违背了神的命令。当然，这个亚当夏娃与奥克之间的联系，只对提拿含充满想象的版本起作用。在 *LNCQ* and *DVSKTT* 中，我们没有找到这样的故事。然而拉龙泉和奥克仍然一起被说成是产生出了胡吴 (Hùng Vương) 王朝。他们被认为是越南人的源泉。拉龙泉和奥克不是一切人类的父母，但是他们对于越南人来说就像亚当和夏娃一样。

与亚当夏娃的相比不是完美的，也因为其他一些原因。即使我们不遵循提拿含的版本，就是在其中奥克生了一百个蛋，产生出一百个儿子，这种方式是超自然的，如同拉龙泉在海底漫游的能力一样。在 *LNCQ* 中，拉龙泉把自己描述为一只龙，而奥克是一个仙女¹⁹，这与行走在伊甸园里的男人和女人，在犯罪之后必须穿上叶子，并知道自己赤身露体，是大不相同的 (创 3:7)。

综上所述，我们可以说，拉龙泉和奥克是在某种程度上既与神类似，也与亚当和夏娃类似的。李 (Lee) 提到中国传统中一个类似的在神界与人界之间的延续性，就是女娲，她有时是女神，有时是一个获得了神性地位的人，很像希腊诸神和诸女神²⁰。这一比较的不稳定性，引导我们在更根本的层面上比较这两个故事。

3. 拉龙泉 - 奥克和圣经世界观

当我们在神学层面上比较创世记与拉龙泉-奥克，我们发现，这两个故事反映了两个非常不同的关于人类起源的观点。

众所周知，海洋在许多古代创世叙述中都扮演一个角色，包括拉龙泉-奥克。旧约学者已经提及在巴比伦故事《艾玛玛·艾丽什》 (*En ū ma Elish*) 中海是不可或缺的一个角色，故事中马杜克 (Marduk) 必须杀死女神提亚马特 (海神) 来建立

¹⁸ Ibid., 21.

¹⁹ Nguyễn Hữu Vinh and Trần Đ. nh Hoàng, *LNCQ*, 16.

²⁰ Lee, “The Chinese Creation Myth,” 317–18.

秩序，终止她的狂暴和战争²¹。圣经学者辩论，这个与混乱的争战之神话背景，在多大程度上，具有创世记 1 章和其它经文特征（如，诗篇 24:2）。从一个常识性的文学视角来看，尽管海是创世记 1 章中创世叙述的一部分，它却不是作为一个行动者，而是作为神创造活动的对象表现出来的（创 1:9-10）。这里没有明确的制服海或任何其它怪物的战斗（如同在诗 74:12-17 那样）²²。另一方面，拉龙泉-奥克呈现了海的一个更重要的角色，是把它与圣经叙述分别开来的角色。拉龙泉来自海，尽管他是一个仁慈的角色，不像巴比伦女神提亚马特。在一个较近期的儿童版本中，拉龙泉打败了好几个使人们生活变得悲惨的恶者，包括一个海怪。在提拿含的版本中，奥克差遣了杭（Hùng），一个村民，来从海中宫殿召唤拉龙泉。杭与一个叫做麦（My）的女人进行了这次旅程，这女人知道一个在他们去往海中宫殿的路上驱开海怪的咒语。由于它与海相关，也许《拉龙泉-奥克》与《艾奴玛·艾丽什》（*En ū ma Elish*），比与《创世记》享有更多共同之处，但即使与前者，其相似性也有限。但是主要人物拉龙泉-奥克能够下潜进入海中的事实，使之与创世记 1 章中的创世故事区别开来。

除了赋予海一个重要角色之外，《拉龙泉-奥克》把人类的起源描绘为超自然生殖的产物。拉龙泉与奥克来到一起，在身体上联合，结果生了一百个孩子，这些人成为了越南人。他们的身体，参与了人类的起源²³。不管拉龙泉是否是一个神，奥克是否是一个女神（如同在提拿含版本中），一百个蛋从奥克的一个袋子中生出来的方式，是超自然的。并且它涉及两个超自然存在的身体参与。作为对比，在创世记 1:26 中，人类是由神的命令被创造的，在创世记 2:7 中，神使用了尘土和祂的气息，来创造亚当²⁴。没有神的身体参与。当圣经把人类描述为特殊的创造时，越南的故事把越南人的起源，描述为超自然生殖的产物。

创世记和《拉龙泉-奥克》关于海的角色和人类被创造的方式上的差异，把这两个故事置于神学上的不一致。学者已经提出，在某些方面，圣经可能是作为古

²¹ William W. Hallo and K. Lawson Younger, eds., “Epic of Creation (*Enūma Elish*),” in *The Context of Scripture* (trans. Benjamin R. Foster; vol. 1; Leiden: Brill, 1997), 1.111:395.

²² Vũ Kim Dũng, *Lạc Long Quân-Âu Cơ*, 3.

²³ The physical involvement of deities in human origins is also known from the ANE. In the Mesopotamian story *Atra-ḫasis*, humans are formed from the blood of a deity that is killed (William W. Hallo and K. Lawson Younger, eds., “Atra-ḫasis,” in *The Context of Scripture* [trans. Benjamin R. Foster; vol. 1; Leiden: Brill, 1997], 1.130:451). Likewise in *Enūma Elish* they are formed from the blood and flesh of deity (*COS* 1.111:400). And in the Egyptian *Coffin Texts* humans are made from the tears of a creator god (William W. Hallo and K. Lawson Younger, eds., “From Coffin Texts Spell 1130,” in *The Context of Scripture* [trans. James P. Allen; vol. 1; Leiden: Brill, 1997], 1.17). Note that in Thích Nhất Hạnh’s version, Âu Cơ’s tears provide fresh water for the earth.

²⁴ John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 205–206.

代以色列人的时代反对外邦神祇的辩词而写成的²⁵。因此，创世记与其它文化的故事不一致，不应当使我们惊讶。只是，这其中处于危险的是什么？约翰·奥斯瓦尔特比较了圣经与古代近东神话，总结说，圣经代表着一个完全不同的世界观。在圣经中，神是超然的，意味着祂在祂本体上是与祂的被造物在另一边的。（祂没有身体，不会生殖来产生人类，也不需要与任何东西争战来进行创造）。另一方面，在古代近东神话中，神祇在他们的结婚，生子，争论乃至彼此战斗上，更像人类，最值得注意的就是在创生的过程中²⁶。在某一层面上，《拉龙泉-奥克》所代表的世界观，与我们在圣经中发现的根本不同。李也识别出创世记与中国传说之间类似的差异²⁷。

我们把创世记与《拉龙泉-奥克》的故事加以比较的第一个尝试，显示出这两者是非常不同的，越南人起源的这个著名的故事中的世界观，是不易与圣经故事的世界观在神学层面相互关联的。这里是将两者加以比较的初步尝试，我希望越南神学家们可以将其推进到比我能做的更进深。然而，现在到了从另一个角度思考这两者的时候了，也就是它们如何与文化身份相关。

4. 塑造身份的两个故事

如果我们要把《拉龙泉-奥克》带入与创世记和更广阔的圣经故事富有成效的啮合，我们必须不仅只比较主题，甚至要比较每一个故事所代表的世界观。我们必须发现，这两个故事如何表述我们作为人理解自己的基本方式。我会建议，《拉龙泉-奥克》帮助我们谈论人类经验的两个根本方面，也就是，归属和疏离。

4.1. 作为共享起源的归属

文化身份，包含了归属和排斥：有些人归属于我们，有些人不归属于我们。在《拉龙泉-奥克》中，我们读到杭吴（Hùng Vương）王朝的诞生。然而，这个故事已经被以许多种方式解释，来定义越南文化身份，作为基于共享的起源之上的归属。

在 *DVSKTT* 中，作者用一个问题结束拉龙泉的故事：“吴（Vương）与龙神的女儿结婚了，并且生了拉龙泉。拉龙泉与德莱（Đế Lai）的女儿结婚，并且

²⁵ John D. Currid, *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament* (Wheaton, IL: Crossway, 2013). See also Gerhard F. Hasel, “Polemic Nature of the Genesis Cosmology,” *EvQ* 46 (1974): 81–102.

²⁶ Oswalt, *The Bible among the Myths*.

²⁷ Lee, “The Chinese Creation Myth,” 324.

得到了生一百个儿子的祝福。难道这不是创造了我们越南国家的传承吗？”²⁸这个由超自然祖先创造共同传承的思想，假定了越南人有一个共同的起源。类似地，在两个儿童版本中，故事以这个陈述结尾：“有了拉龙泉-奥克的神话，越南人一直以自己是龙的孩子和仙女的后裔自豪 (con rồng, cháu tiên)。”²⁹ 在 *LNCQ* 中，奥克“生了一袋子蛋”³⁰。在对 *LNCQ* 的评论中，川丁欢 (Trần Đình Hoàn) 解释说，“一百个孩子在一个袋子中，强调了 ‘đồng bào’ (‘同国国民’) 的意思。”³¹ 在这个观点中，越南人来自唯一的一个袋子，并且在这个基础上，他们是同国国民。这个身份，影响了他们彼此的关系。在一本关于 20 世纪六十至七十年代越南内战的小说中，一个人物引用这个故事，质问为什么越南人在打越南人——他提出，他们已经遗忘了他们曾同在奥克的腹中³²。当然，从基督教的角度，我们可以肯定这个伦理结论，那就是一个共享的起源，应当不仅带来归属感，而且带来爱的责任感，以及不要伤害别人。

然而，在创世记中，这个共享的起源，追溯到夏娃，她在创世记 3:20 中被称为夏娃，“因为她是众生之母。”并且，这个母亲是按神的形象造的 (创 1:26-27)。当基督徒面对着生物伦理学的困境，诸如堕胎，安乐死，甚至是战争和人类共同体等等的时候，我们共享的人性确实是一个重要的考虑因素。阅读《拉龙泉-奥克》，激发了一些人以与基督教信仰一致的方式，去思考这些问题，

4.2. 作为人类困境的疏离

况且，在上面所引的小说中的人物，困惑于越南人竟会杀戮越南人。这反映了《拉龙泉-奥克》中也描写了的人类状况的一个侧面。在我所读过的这个故事所有版本中，在某一时刻，拉龙泉决定，他必须离开奥克。在 *LNCQ* 中，拉龙泉在他的一百个孩子出生后回到了大海，留下奥克照顾他们。她思念她的家乡，也思念她的丈夫，所以向他发出召唤。当他到来的时候，他意识到，他们各自不同的来源，使他们不能永远在一起。他是龙；她是仙女。所以他们每人带了五十个儿子，走各自不同的道路。奥克的人们靠近海时，仍然在龙的手中受苦，并且必须用纹身来守护他们。这个疏离主题，在 *LNCQ* 中比在其它版本，甚至包括 *DVSKTT* 版本中更显

²⁸ Lê Văn Hưu, Phan Phu Tiên, and Ngô Sĩ Liên, *Đại Việt Sử K. Toàn Thư*, 2b Lê Văn Hưu, Phan Phu Tiên, and Ngô Sĩ Liên, *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 2b.

²⁹ Vũ Kim Dũng, *Lạc Long Quân-Âu Cơ*, 15; see also “Truyện Thuyết Lạc Long Quân và Âu Cơ.”

³⁰ Nguyễn Hữu Vinh and Trần Đình Hoàn, *LNCQ*, 15.

³¹ *Ibid.*, 19. Ông cũng nói rằng “một bọc” nhấn mạnh đến tính b.nh đấng.

³² Duong Thu Huong, *Novel Without a Name* (trans. Phan Huy Duong and Nina McPherson; New York: Penguin, 1995), 247; cited in Ursula Lies, “War and Ideology: Erich Maria Remarque’s *All Quiet on the Western Front* and *Novel Without a Name* by Duong Thu Huong,” in *Chewing Over the West: Occidental Narratives in Non-Western Readings* (ed. Doris Jedamski; Amsterdam: Rodopi, 2009), 173.

著。在前者中，奥克是德莱的妻子，德莱就是来占领了林南 (Linh Nam) 这片土地的王，而在后者中，她是他的女儿。所以，在前者中，奥克是与两个丈夫疏离的。儿童版会模糊这一疏离的主题，因为显而易见的原因³³。然而，LNCQ 的写实主义，是新鲜宜人的，并且与圣经故事一致。

疏离在创世记中，是一个频繁出现的主题。在创世记 3:16 中，神描述了第一个疏离，在其中，第一个婚姻关系出现了裂痕³⁴。我们可以说，在 LNCQ 中奥克对她丈夫的渴慕，是创世记 3:16 所描述的一切强有力的例证。继续到创世记其余部分，在创世记 4 章中，该隐杀了他的兄弟亚伯，并成为流浪者（创世记 4:11-12）。在创世记 11 章中，人类企图建造一座塔来传扬自己的名（创世记 11:4），所以神变乱了他们的语言，这样他们就彼此疏离了（创 11:6-9）。一个人人类，成为许多民族。即使在亚伯拉罕的家庭里，兄弟也彼此疏离，就像雅各与以扫，约瑟和他的兄弟们。

创世记和《拉龙泉-奥克》共有一个对于关系的现实主义观点，那就是差异导致疏离。即使对于共同起源的知识，也不能避开这一现实。

4.3. 作为特定或普世的归属

这把我们带入关于《拉龙泉-奥克》与创世记的对话的最后一点。《拉龙泉-奥克》主要是关于一个特定人民的特定故事。然而，创世记，事实上还有圣经其余部分，都既是普世性的，又是特定的故事。

在有限的程度上，《拉龙泉-奥克》试图把越南内部的多样性，解释为越南人这个混杂起源的结果。但即使是在慕 (Mường) 版本中，描写一半的孩子跟随奥克到了山上，成为慕人，另一半跟随拉龙泉到了海里，成为越南人³⁵，也只有两个种族群体被涉及，而这个故事仍然是一个地区性的故事。

作为对比，创世记想象所有人类起源于夏娃（创世记 3:20）³⁶。创世记

³³ Vũ Kim Dũng, *Lạc Long Quân-Âu Cơ*.

³⁴ There are multiple views on this verse. Some argue that the pre-fall authority of the man is now corrupted and becomes a matter of domination (Gordon Wenham, *Genesis 1-15* [electronic ed.; WBC; Dallas, TX: Word, 1987], 81). Others argue that the pre-fall state of equality is replaced by domineering husbands (Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* [NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990], 200).

³⁵ Note that in the Mường version of the story, there are fifty sons and fifty daughters (Keith Weller Taylor, *The Birth of Vietnam* [Berkeley, CA: University of California Press, 1983], 303).

³⁶ In light of evolutionary biology, some evangelicals have questioned the idea that all humanity came from Adam (Peter Enns, *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say about Human Origins* [Grand Rapids, MI: Brazos, 2012]). For a response, see John C. Collins, *Did Adam and Eve Really Exist?: Who They Were and Why You Should Care* (Wheaton, IL: Crossway, 2011). Although this matter is debated, the universal vision of Genesis does not depend solely on the traditional view about Adam and Eve.

11:1-9 中的巴别塔事件，导致一种状况，人类不仅与神疏离，也彼此疏离。在那个处境中，神拣选了一个人——亚伯兰，来成为多国之父（创世记 12:2），但祂对亚伯兰的拣选，是为了把祝福带给“地上的万族”的目的（创 12:3）。神的计划之普世范围，在这个阶段还只是一个暗示，并且神在特定和普世两个层面上推进祂的计划。在出埃及记 19:4-6 中，神总结了祂对以色列从埃及的拯救，是要“在万民中作属我的子民（treasured possession），因为全地都是我的”（出 19:5；诗篇 24:1）。这一陈述，同时描述了神对以色列人特定的拣选，和祂对这个世界普世性的所有权。然后下一节经文描述以色列的角色为“作祭司的国度，为圣洁的国民”（出 19:6）。然后，在撒母耳记下 7:1-17，神缩小了祂计划的范围，来聚焦在大卫和他的后裔上，作为一个永远的王朝。在耶稣里，我们拥有大卫血脉的君王，祂一次就永远成就了使人与神和好的祭司职分（来 9:11-12）。在一个人，一个大卫谱系的君王，神人，耶稣基督里面，我们看到神实现了祂的计划，来补救人类与神疏离，也彼此疏离的问题。是神的计划，要祝福地上的万族（创世记 12:3）。因此，在马太福音 28:18-20，耶稣委托祂的跟随者，去使万民做祂的门徒。

拉龙泉-奥克的故事，与创世记共有基于共同起源之上的归属的概念，以及对于人类状况的现实态度。但是《拉龙泉-奥克》仍旧是一个特定的故事，而圣经故事既是特定的，也是普世的。这对福音在越南的接受，意味着什么呢？

5. 对于基督教福音在越南的接受所意味的

首先，我们必须强调，越南文化故事与圣经的故事有许多共同之处。一个称谓基督徒的越南人，不需要完全放弃越南文化故事。我已经指出两个重要概念，在其中，这两个故事以相似的方式处理这个世界。我们可以从共同的人性角度，谈论伦理，我们也可以谈到人类状况包括了疏离。这些基本问题，是开始谈论福音的共同基础，因为在福音中，我们发现了对于疏离的解决方案，和一种归属感。

其次，在圣经故事和越南文化故事之间更根本的差异，意味着归信基督教包含着从越南传统故事所代表的世界观中本质性的离开，并且包含着在与圣经故事的关系中接受一个新身份。当然我们必须承认，世俗的越南人，可能甚至是许多有宗教的越南人，不会以与福音派基督徒理解创世记的同样方式³⁷，来理解拉龙泉-奥克

³⁷ However, for a more positive perspective, see Long S. Le, “Reading the Legend of Lac Long Quan and Au Co,” *The Global Viet*, n.d., n.p. [cited 19 September 2013]. Online: <http://blogs.bauer.uh.edu/vietDiaspora/feature-articles/reading-the-legend-of-lac-long-quan-and-au-co/>.

的故事。许多人会把它作为一个没有多少历史根据的文化珍宝。但即使在这种情况下，圣经故事仍然代表着一个非常不同的世界观：一位超越祂所创造的世界的神，我们是祂的造物，但我们拒绝了祂的统治，祂为我们开了一条路，来藉着祂的儿子耶稣与神和好。声称这条道路是对普世人类开放的，在越南可能会冒犯许多人，他们不把圣经故事当做他们的故事。并且，归信，就包含接受这个新的圣经故事，这种想法也很可能会冒犯很多人。我们不能忽视基督的十字架对人的冒犯，但我们仍然能够通过把它与越南文化故事的主题相连，找到各种方式，帮助人们看到自己需要十字架。

第三，作为门徒培训的事情，帮助人们看到他们如何切入圣经故事，要求在越南文化故事与圣经故事之间的协商³⁸。进入圣经故事，并不意味着放弃一个人自己的文化故事。圣经并不要求失去种族的身份。然而，新的圣经身份，有时可能会与原来的文化身份冲突，这要求我们找到两者之间的适当平衡。作为一个生活在越南的外国人，我看到了越南人彼此之间感受到的强烈纽带，并且我为之庆贺。但我仍然想知道，作门徒的一个重要步骤，包含着困难的一步，就是在与普世人类和普世神的子民（两者不同）的关系上，重新想象自己的身份。一次，在越南的一次神学英语课上，我问一些学生，如果他们能够选择任何国家去做宣教士，他们会去哪里。不同的国家出现在回答里，像柬埔寨，加拿大，美国，澳大利亚，等等。我开始问为什么，我发现许多人是基于在哪里能够找到明显的越南人群来做选择的。根据圣经故事，在我看来，做门徒必须包含重新想象一个人的身份，就是既是一个特定人群的一部分，也是普世人类的一部分，至终是普世神的子民的一部分，这些神的子民委身于藉着圣灵的能力做工，要看到神的耶稣基督里的恩典传遍万民。换句话说，做门徒，必须不仅包含要看到越南人与神和好的强烈愿望，而且也包含要看到其他民族认识基督的渴望。

³⁸ Le suggests that Lạc Long Quân-Âu Cơ represents the repeated displacement and reconstruction of the Vietnamese identity that has taken place throughout its history. Even with long periods of foreign occupation, the Vietnamese identity has proven resilient and unique (ibid.).

律法和基督徒

The Law and the Christian

托马斯·R·施瑞那和奥博瑞·M·塞奎拉

汤姆·施瑞那是詹姆斯·布坎南·哈里森新约释经教授，圣经神学教授，以及位于肯塔基州路易斯维尔的美南浸信会神学院的副教务长。

奥博瑞·M·塞奎拉在印度南部的融合性罗马天主教中长大。他目前是位于肯塔基州路易斯维尔的美南浸信会神学院的新约释经讲师，以及圣经神学博士候选人。

摘要：全世界的教会必须被整全圣经的神学引导，就是顾及了神的救赎计划的轮廓，以及神应许在耶稣基督里的拯救及在末世的实现，从而清楚阐明基督徒与摩西律法的关系。因此，本文寻求查验摩西律法在神救赎计划中的角色，以及如何把它应用在基督徒的生活中。首先，我们简略地描述律法的性质，及其在旧约故事情节中的角色着手。其次，我们查验律法在新约作者们的神学中的角色。我们论证，新约作者在救恩-历史的和基督论的范畴内去理解律法。律法已经在耶稣基督里得到成就，因此信徒不再在摩西律法的规限之下。相反，信徒是在“基督的律法”之下，它以耶稣自己为中心，把祂作为律法的至高无上和权威的解释者。信徒在新约之下，心受了割礼，并有所应许的圣灵内住，在他们彼此相爱中完成了基督的律法。最后，在圣经的资料基础上，我们描绘出五个关于基督徒与律法关系的结论，并相应的应用要点。

我们生活在一个前所未有的时代，福音在万国推进。我们在 20 世纪目睹了基督教在所谓“全球性的南方”爆炸性的增长¹。在这个增长的季节，牧师、神学家、

¹ See the astounding statistics in John Piper, *Let the Nations Be Glad*, 3rd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2010): 15–18.

以及宣教士们面临几个既新且旧的问题，就是圣经如何在多样的文化和群体中处境化。在许多新问题中间，教会面临了一个两千年反复出现的老旧问题：旧约和新约之间的关系，以及这个关系对基督教信徒生活该有的影响。例如，好些年以前，当我们中的一位同工，在印度南部领导植堂时，许多新近搬到这个地区开始新工作的会众，把他们第一个月的薪水全部奉献给了教会。他们这么做，是按照印度南部基督徒群体通常的做法，会众把他们收获的初熟果子，头生的牲畜，和任何新工作的第一个薪水都全部奉献给教会，相信他们这样做是在遵守神的律法（出埃及记 13:1-2；11-13；申命记 15:19；26:1-4）。更多的例子可以从其它语境中找到。2011年，我们中的一位同工，花了一个星期，在东非的一个主要城市，培训贫民窟教会的牧师解经。当时出现的一个问题是，基督徒如何应用申命记的经文。牧师们不知道，新结婚的男人是否应该请一年假，不做任何工作，来陪伴妻子（申 24:5）。其他人问，是否绕着城市的不同部分走，会保证这些部分的土地，将归为教会所有，作为神对约书亚的应许的实现（书 1:8）。

这些例证，展示了全世界基督信徒都面临的一个解经问题：新约信徒应当如何解释和应用旧约？更具体地说，基督徒与摩西律法之间的关系是什么？这些问题并不是什么新问题，因为使徒时代的教会，当福音推进新的疆界，外邦人被纳入神的子民中的时候，他们就努力解决这些问题（使徒行传 15:1-29）。在我们的时代，环球教会被不健康神学的扩散所折磨，这是藉着融合形式的敬拜，和令人忧伤的谬误，比如，旧约的应许被“成功神学”的支持者错误应用。这些现实加重整全圣经神学的重要性，这种神学顾及了神救赎计划的轮廓，以及神在耶稣基督里的拯救，及应许在末世的实现，来清楚阐明基督徒与摩西律法的关系。

因此，本文寻求考察摩西律法在神的救赎计划中的角色，以及它如何应用于基督徒的生活²。我们首先从简略描述律法的性质，及其在旧约故事情节中的角色入手。其次，我们考察律法在新约作者的神学中的角色。我们论证，新约作者在救恩-历史的和基督论的范畴内理解律法。律法已经在耶稣基督里得到成就，因此信徒不再在摩西律法的规限之下。相反，信徒是在“基督的律法”之下，它以耶稣自己为中心，把祂作为律法的至高无上和权威的解释者。信徒在新约之下，心受了割

² Our work here naturally is heavily dependent and draws on previous work by one of the authors. See Thomas R. Schreiner, *40 Questions about Christians and Biblical Law* (Grand Rapids: Kregel, 2010); idem, “The Commands of God,” in *Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity*, ed. Scott J. Hafemann and Paul R. House (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); idem, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids: Baker, 1993). Readers are referred to these works for a fuller discussion than is possible here.

礼，并被所应许的圣灵内住的人们，在他们彼此相爱中完成了基督的律法。最后，在圣经的资料基础上，我们描绘出五个关于基督徒与律法关系的结论，并带有相应的应用要点。

1. 旧约中的律法

1.1. 律法”这个词

词语“妥拉” (*torah*) 用于在旧约中指律法。它特定地指一切以色列民在西乃之约下被命令去做的事。尽管在少数经文中，它带有更广的含义（约伯记 22:22；诗篇 94:12；箴言 1:8；4:2；13:14；以赛亚书 2:3；42:4；51:4；玛拉基书 2:6-8），但这个词更典型地表示的是，在西乃山赐给摩西的命令和条款，用以规范以色列人的生活。对这个词在旧约中用法的考察显示，词语“妥拉”主要指神的命令，法度，和律法（例如创世记 26:5；申命记 4:8；17:19；30:10；列王记上 2:3；列王记下 17:13；历代志下 19:10；以斯拉记 7:10；尼希米记 9:14；10:29；耶利米书 44:10；阿摩司书 2:4；玛拉基书 4:4）。旧约讲到“在律法中行走 (*walking in the law*)”（例如，出埃及记 16:4；约书亚记 22:5；历代志下 6:16；诗篇 78:10；119:1；耶利米书 26:4；32:23）；“持守律法 (*keeping the law*)”（例如，约书亚记 23:6；历代志上 22:12；诗篇 119:44）；“执行律法 (*doing the law*)”（例如，申命记 27:26；28:58；29:29；31:12；约书亚记 1:7；23:6；列王记下 17:37；历代志下 33:8）；“遵守律法 (*obeying the law*)”（以赛亚书 42:24；以斯拉记 7:26）；“犯了律法 (*transgressing the law*)”（但以理书 9:11）。因此，旧约“律法”构成了约对于神约之民以色列人的所有权。

在新约中，希腊文词语“*nomos*”被用来指“律法”，并常指作为圣经一部分的五经（例如，马太福音 5:17；7:12；22:40；路加福音 16:16；约翰福音 1:45；罗马书 3:21），并也指律法中所写的（路加福音 10:26；约翰福音 10:34；12:34；哥林多前书 9:8；14:34；加拉太书 4:21）。在这些例子中，这个词语仅仅看似指圣经。在有些经文，词语“*nomos*”似乎在更普遍的意义，指定了一个

原则或规范，尽管这是高度争议的（例如，罗马书 3:27; 7:21, 23, 25; 8:2）³。然而，这个词最频繁的是指在摩西律法中所命令的（马太福音 5:18 - 19; 22:36; 23:23; 路加福音 2:22, 23, 24, 27, 39; 使徒行传 23:3; 约翰福音 7:19, 23; 8:17; 19:7; 罗马书 2:17, 18, 20; 9:31; 10:4; 加拉太书 2:21; 3:11; 5:4; 以弗所书 2:15; 腓立比书 3:6, 9）。这样，“*nomos*”在新约中主要是指摩西律法和它的命令。

1.2. 从创世到亚伯拉罕

在旧约故事情节中，律法的赐下，发生在神把祂的子民带出埃及的伟大拯救之后。对神在旧约中的律法更全面的理解，是听过查验西乃之约的前身获得的。尽管“*torah*”一词没有出现在创世的叙述中，但神对亚当和夏娃命令说，不可吃分别善恶树上的果子，这预示着律法的赐予。（创世记 2:16 - 17; 3:2 - 3）。这个命令，是在神对亚当和夏娃慈爱的供应，以及祂与他们的关系这样的语境中赐予的。亚当和夏娃经历了神的良善，祂创造了“甚好”的世界，吹生命的气息进入他们里面，并把他们安置在一个令人愉快的花园-圣所中。然而，夏娃被蛇欺哄，怀疑神的良善，犯了神的命令，去相信禁果实际上是滋养人的，可喜爱的，并且是可使人有智慧的方法（创 3:6）。亚当和夏娃就这样背叛了神，寻求为他们自己决定什么是“善恶”。圣经神学中的一个关键主题在这里出现，也就是，悖逆神的命令，是从不能信靠神的失败中而来的。亚当和夏娃犯了神的命令，因为他们不信神对他们说的话。真正的信心，是在顺服中表现出来的。从亚当到挪亚的这段时间，肯定了这个真理。尽管人类还不是在摩西律法之下，亚伯，以诺，和挪亚活得公义，并讨神喜悦，他们在顺服中在神面前行走（创世记 4:4; 5:23 - 24; 6:8 - 9, 22; 7:5）。希伯来书 11:4 - 7 澄清了这一点，就是他们的顺服是扎根在信心里的。信心在顺服中表明了它自己，这样，行为就是真信心的果子。那些信靠神的人，也顺服神。

³ In support of the Mosaic law, see James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC (Dallas: Word, 1988), 392-95. In support of a metaphorical reading (i.e., “principle”), see Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996): 460-67.

1.3. 亚伯拉罕

圣经故事情节下一个主要转折，是神与亚伯拉罕的关系。创世记强调亚伯拉罕在他有生之年对神的信靠（创 12-25）。新约作者也着重在亚伯拉罕的信心上（罗马书 4 章；加拉太书 3 章；希伯来书 11:8-19）。亚伯拉罕被宣告为义，因为他的信心（创 15:6），并且希伯来书作者告诉我们，亚伯拉罕的顺服是从他的信心涌流出来。这样，我们看到，信心和顺服是整体上相关的。亚伯拉罕并不生活在西乃之约下，但是亚伯拉罕对神的顺服，是来自于他的信心，这顺服形成了摩西律法的一个重要先驱。理解西乃之约与亚伯拉罕之约的关系，在决定西乃之约的性质上，是重要的。以色列人从埃及被救赎，是向亚伯拉罕、以撒和雅各所做约的应许之成就（出埃及记 2:24; 3:6, 15 - 16; 4:5; 6:8），因此，西乃之约在某种意义上，是亚伯拉罕之约的成就。

1.4. 西乃之约

在西乃之约建立之前，在赐下律法之前，主恩惠地从埃及救赎了以色列。律法在西乃之约下，规范了神子民的生活，但是这必然使西乃之约自身就是律法主义的。我们用“律法主义”，指的是一个人必须藉着自己的行为在神眼中看为义的观念。摩西律法在这个意义上，当然不是律法主义的。相反，神拣选了亚伯拉罕的家庭，并从埃及救赎以色列，纯粹是因为祂拣选的爱与恩典（申命记 7:6 - 8; 9:4 - 5）。律法的赐予，出现在神对祂子民的救赎之后（出埃及记 20:2），因此，以色列与主的关系，是藉着恩典建立的。

律法赐予以色列人，是让他们用信心的顺服回应神的恩典。西乃之约应许，顺服就蒙福，违背就受咒诅（利未记 26 章；申命记 26-28）。然而，以色列没有继承祝福，因为他们悖逆了约，为自己带来约的咒诅。以色列的悖逆，并不指示着约的命令有问题，相反，是约的子民有问题。尽管以色列从埃及被解救，但人们有着未受割礼的心，内里是邪恶的，并没有能力遵守神的律法。他们是硬着颈项，心中悖逆，没有能看的眼，能听的耳（申命记 29:4）。他们需要内在的、心的割礼，才能够持守神的律法（申命记 10:16）。摩西预见以色列人将在他们的悖逆中继续下去，并将经历约的咒诅，在他们被赶出应许之地上达到高潮（申命记 32:15-27）。然而，申命记也包含这个应许，就是神将不会完全丢弃祂的子民，但

要在将来给他们的心行割礼，这样他们就会爱祂，顺服祂（申命记 30:6-8）。这个应许，在新约里得以实现。心的割礼的问题，澄清了在西乃之约和新约之间主要的不延续性。尽管西乃之约是一个恩惠的约，但它没有赋予约的成员内在的能力去持守约的规条。只有一部分余民在旧约之下认识神、爱神⁴。作为对比，在新约中，神把祂的律法写在所有约的成员的心上，这样他们就爱遵行祂的旨意——每一个约的成员，都有一颗受了割礼的心，并且真正认识主（耶利米书 31:31-34；以西结书 36:26-27）。这样，旧约向前展望，神在新约里成就祂的拯救应许。

在我们着手思考律法在新约中的角色之前，一个更重要的问题需要被提出，因为在这一点上有许多困惑，特别是在平信徒中间。从上述讨论中，应该已经清楚的是，旧约并不教导说，人可以以人的行为为基础，在神面前赢得正确的地位。事实上，保罗论证说，救恩永远都是因着信，即使在旧约中也如此。保罗诉诸生活在律法之下的亚伯拉罕（罗马书 4:1-25），以及生活在律法之下的大卫（罗马书 4:6-8），来论证唯独因信称义的真理。因此，救恩无论是在旧约还是在新约中，都永远是唯独因着信而来。我们现在转向考察新约中的律法。

2. 新约中的律法

新约作者们如何看待摩西律法？我们认为，新约作者们从救恩-历史的以及基督论的方面看待律法。换句话说，新约作者教导说，摩西律法是在基督里被带入成就，因此不再约束神的子民。所以，基督徒不在律法之约之下，不受遵守其规条的约束。相反，作为新约的成员，他们有律法写在他们的心上，这样，他们发自内心地渴望用尽心、尽性、尽意、尽力爱神，和爱人如己，来顺服神。简而言之，基督徒是在“基督的律法”之下，并且他们藉着爱来完成律法。尽管摩西律法自身是圣洁和良善的，它却没有能够产生出一个顺服的子民。然而，基督徒能够以这种方式持守律法的公义要求，因为他们生活在律法得到成就的时代，并被所应许的圣灵内

⁴ The expressions of delight in the law in Psalm 19 and Psalm 119 represent the experience of the righteous remnant who were circumcised in heart and therefore experienced the Torah as a blessing and delight rather than as a burden.

住，圣灵使他们能够以一种讨神喜悦的方式生活（罗 8:4）。对新约的一个简要纵览，使这一点更加清晰。

2.1. 保罗口中的律法

我们从保罗写的文献开始，因为理解这位使徒关于律法所说的一切，对于新约律法神学是至关重要的。保罗关于律法的教导，总结为下列七点：

2.1.1. 基督徒不再在摩西律法之下

保罗清楚地教导，基督徒不再在摩西律法之下。许多经文可以引证，支持这一观点。在加拉太书 3:19-20，保罗说律法是添上的，等候那蒙应许的子孙来到。那就是说，保罗在律法的管辖权上加上了一个暂时的限制。随着基督的到来，律法时代已经结束。律法的这一暂时性质，在加拉太书 3:23-25 中被进一步阐明。在这里，保罗使用了“训蒙的师傅”这个比喻，来描述律法时代与在基督里成就的时代之间的关系。律法作为“看守”的描述，暗示着律法是为有限的一段时间设立的，并且既然基督已经到来，它的权柄已经迈入终结。“师傅”的时代，让位给“成就”的时代。保罗进一步强调了加拉太书 4:1-7 中的观念。在这里，保罗使用一个例证，一个“承受产业的”人，在他还是孩子的时候，不能得到他的产业。因此，在某种意义上，在律法之下的时间，是一段为奴的时间。及至时候满足，神就差遣祂的儿子，把律法以下的人赎出来，这样他们现在就被看做儿子。律法的影响，就这样终止了。

另一段经文支持基督徒不再在摩西之约之下的观点，这就是哥林多后书 3 章。在哥林多后书 3:14，保罗把摩西之约，标识为“旧约”，与“新约”成为对比（哥林多后书 3:6，也见罗马书 7:5-6）。在哥林多后书 3:11，摩西之约被描述为“那废掉的”（*to katargoumenon*）。新约坚守并继续，而旧约被终止。旧约被新约代替，自然地使旧约律法不再有约束力。

在罗马书中，我们发现进一步的确认，那就是摩西律法对基督徒没有约束力。保罗在罗马书 6:14 中说，信徒“不在律法之下”。在这段经文中，保罗在回

应他对手所声称的，福音推动犯罪，因为恩典没有为活出公义生活提供基础。保罗反击这一对福音的反对，他指出，凭借福音而来的恩典，并不导致犯罪，而是使人胜过罪。事实上，是那些律法之下的人成为罪的奴仆，如同摩西之约下的以色列人的历史所证明的那样。律法属于救恩历史的旧时代，信徒已经从它的统治下得了自由释放。律法的这一救恩-历史性质，在罗马书 7:5-6 中被肯定，说基督徒已经脱离了律法之下的奴役，这样他们就能够“按着心灵的新样”服事，而不是“按着仪文的旧样”服事（也比较林后 3:6）。尽管保罗把律法本身看作“圣洁的”，并且它的诫命也是“圣洁、公义、良善的”（罗马书 7:11），律法却不能够生出一个顺服的子民，因为罪欺哄性地使用它来生出死来（罗马书 7:7-25）。

律法统治的终结，在罗马书 10:4 中进一步被确立，保罗说，基督是“律法的终结”。希腊文词语“telos”，在这里被译为“终结”，既指“终结”，也指“目标”。基督是律法所指向的目标，既然祂已经来了，律法就来到了终结。既然律法已经终结，在基督里的信徒，就不在它的统治之下。保罗在罗马书 14:1-15:6 中关于食物的教导，也暗示着律法对信徒不再有效。保罗宣告，在主耶稣里面，所有食物都是洁净的，只是出于良心的考虑，才应当把什么东西看做不洁净，不去吃（罗马书 14:14,20）。很清楚的是，关于食物，摩西律法是没有约束力的，因为摩西律法严格地把某些食物划为不洁净，禁止以色列人吃这些食物。我们可以观察到，保罗同样废除了割礼（罗马书 4:9-12；哥林多前书 7:19；加拉太书 5:2-4,6；6:15）和安息日（罗马书 14:5-6；歌罗西书 2:16-17）。律法的时代，在基督里已经告终。

2.1.2. 保罗思想中律法的救恩-历史角色

保罗思想中律法的救恩-历史角色，可以从他如何处理摩西之约、亚伯拉罕之约，以及新约之间的关系上看到。在加拉太书中，保罗也解释了律法之约与亚伯拉罕之约的救恩-历史性质（加拉太书 3:15-18）。西乃之约，是在亚伯拉罕之约之后 430 年赐下的，因此没有废掉对亚伯拉罕的应许。亚伯拉罕之约的应许，是在基督里实现的，并且那些对基督有信心的人，就得到这些应许。罗马书 4:13-16 也比较了对亚伯拉罕的应许与摩西律法。对亚伯拉罕的应许，不是通过律法得到的，而是通过因信而来的义得到的。律法给那些犯了律法的人带来忿怒，因为人人

都是犯律法的人，因此律法不能引向生命。这应许是以信心为那些是亚伯拉罕真儿子的人锁定的。

2.1.3. 透过救恩历史的镜头，理解保罗负面的陈述

保罗看似负面的陈述，把摩西律法与信心分离，这透过救恩历史的镜头，以及新约相对旧约在救赎-历史上的超越性，可以最好地理解。新的时代，在基督里已经破晓，因此，基督徒不再在摩西之约之下。摩西之约不是律法主义的，但却是民族主义的，因为它在以色列人和外邦人之间创造了一堵隔断的墙。以弗所书 2:11 - 22 指出，这隔断的墙，藉着耶稣基督本人和祂的工作，已经挪去了。这一救恩-历史性的转变，解释了保罗在罗马书和加拉太书中关于律法的陈述。加拉太的犹太教师坚持说，持守西乃之约的规条对于救恩是必须的，但对于保罗，这等同于否定主耶稣基督已经完成了的工作。保罗断言，这样的教导等于倒转救赎-历史的时钟，无视基督的工作。因为没有人完美地持守摩西律法，所以动物献祭在旧约之下是必须的。但是现在，基督在十字架上的献祭，成就了动物献祭所指向的一切。假如动物献祭对于赎罪已经足够，就不需要基督受死了。继续把西乃之约看作救恩的标准，要求完全遵守律法，因为基督已经受死，动物献祭不再能赎罪。那些要求遵守律法的人，将必须持守全部律法，而没有它所提供的赦免。基督的十字架，使动物的献祭带入终结⁵。一个人可以要么完美地持守依赖西乃之约（因为动物献祭不再赎罪），要么信靠基督完成的工作，来得到救恩。这样，保罗就是在救恩-历史的框架中理解律法。保罗并不把西乃之约看作律法主义的，但它在基督里的成就所带来的是，如果一个人依赖律法得到救恩，他就必须完全遵守律法，才能得救。

⁵ The epistle to the Hebrews also moves in similar categories of thought as we will see below (cf. Heb 9:15-10:18).

2.1.4. 律法在基督里既被废去，也被成就

看来，保罗认为，律法在基督里既被废去，也被成就。当割礼不再是成为神约之子民的要求时，信徒藉着基督的赎罪和圣灵的工作，享受心的割礼（腓立比书 3:3；歌罗西书 2:11 - 12）。逾越节是一个旧约节期，基督徒不被要求守这节期，但是它预表性地指向基督，祂对于基督徒来说，就是逾越节的祭牲。事实上，一切旧约之下的献祭，现在都在基督里找到了他们所预表的事物之成就（罗马书 3:25 - 26；哥林多后书 5:21；加拉太书 3:13）。圣殿作为一个机构，不再有效，但它在耶稣基督的教会中得到了实现，这样，新约的群体就是神的居所，信徒就被神的灵内住（林前 3:16 - 17；6:19；林后 6:16；弗 2:21）。旧约的食物规条已经过时，如我们已经看到的那样，但是这个实现的主体，也延伸到食物上。除酵（出埃及记 12:15-20）象征性地应用到信徒身上，这样他们就不应当容忍邪恶侵染教会（林前 5:6 - 8；加拉太书 5:9）。类似地，旧约之下的死刑，并不在字面上应用于新约之中，但是它成就在把继续犯罪不肯悔改的人逐出约的群体上（林前 5:13）。我们相信，这一实现，也包括安息日，即使安息日是十诫的一部分。保罗宣称，基督徒守日期上是自由的，这样日日都是一样（罗马书 14:5）。安息日没有排除在这个声明之外，因为它被每一周持守，自然会进入保罗读者的思想中。在歌罗西书 2:16 - 17，保罗断言，安息日同属旧约的影儿。

2.1.5. 对于基督徒继续具有道德权威

保罗确实延续了某些律法的规范，对基督徒作为是权威性的。例如，基督徒被命令，要孝敬父母（弗 6:2）。保罗教导说，爱就完全了律法（罗马书 13:8 - 10），但是数条旧约的道德标准继续适用于信徒。这些包括：奸淫（罗马书 2:22；7:3；13:9；哥林多前书 6:9）；谋杀（罗马书 1:29；13:9；提摩太前书 1:10）；偷窃（罗马书 1:29 - 30；哥林多前书 6:9 - 10；以弗所书 4:28）；说谎（歌罗西书 3:9；提摩太前书 1:10；4:2；提多书 1:12）；贪恋（罗马书 1:29；7:7 - 8；以弗所书 5:3, 5；歌罗西书 3:5）。对奸淫的禁戒，也清楚地继续对新约之下的人生效（林前 5:10 - 11；6:9；10:7, 14；林后 6:16；加拉太书 5:20；以弗所书 5:5；歌罗西书 3:5）。我们如何协调这两点：保罗既声称旧约律法对于基督徒已经废除，又继续引用律法的某些诫命，作为对信徒来说权威性的内容？

历史上，许多基督教神学家在道德律，礼仪律和民事律之间作了区分，以解释摩西律法的某些部分如何适用于基督徒。尽管这个区分具有某些真理的元素，但它并不足以代表保罗对于律法的观点。我们已经集合了足够的证据来显示，保罗把全部摩西律法看作在基督里废除了的，这样在基督里的信徒就不再在它的权柄之下。声称摩西律法的“道德”部分继续拥有对信徒的影响，是错误的，因为这样的断言并不符合保罗的宣告，那就是全部律法对于在基督里的信徒已经搁置一边了。此外，道德律，民事律和礼仪律的范畴可以十分武断，因为要分辨律法的哪些元素归入哪一个范畴是十分困难的。例如，禁止取利息是一条道德律（出埃及记 22:25），但是是对作为古代近东的一个农业社会的以色列所说的。类似地，安息日就不易归入这些范畴中的任何一个。尽管道德律，礼仪律和民事律的区分，与新约的见证有某种程度上的协和一致，它毫无疑问不是新约作者使用的框架，而且在道德律，民事律和礼仪律之间的区别也不够清晰。这样，说律法中的礼仪律和民事律部分已被废止，而道德律仍延续，并没有公平地呈现保罗的观点。

然而，道德律、礼仪律和民事律之间的区别，具有某些真理，因为正如我们上面所说的，保罗直接把某些律法的诫命，应用于信徒的生活中。这些可以恰当地被称为“道德规范”。值得注意的是，即使是在保罗引用旧约诫命（罗马书 13:9；以弗所书 6:2-3）的时候，也不是因为它们是一部分而被视为权威。相反，它们是标准的，是因为它们反映了神的性格。这些旧约道德规范，对于基督徒不具约束力（作为摩西律法和约的规条），因为在基督里的信徒不在摩西律法之下。相反，似乎把旧约的道德规范，看作包含在“基督的律法”之中，要更好。（加拉太书 6:2；哥林多前书 9:21；利未记 19:18；马可福音 12:28-32）。保罗伦理的核心和灵魂，都总结在彼此相爱的诫命中了（例如，罗马书 12:9；13:8-10；哥林多前书 8:1-3；13:1-13；14:1；加拉太书 5:13-15；以弗所书 5:2；Col 3:15；提摩太前书 1:5）。当信徒彼此担当彼此的重担时，他们就完全了基督的律法（加拉太书 6:2），并且旧约律法都成就在爱人如己的诫命中了（加拉太书 5:14，利未记 19:18）。因此，爱就是基督律法的中心，坚固了信徒蒙召去做的每一件事。信徒用遵守道德规范来表达他们的爱。

2.1.6. 信徒成就了基督的律法

保罗坚称，信徒成就了律法，特别是，我们上面讨论的基督的律法。持守神的诫命所要求的内在恩典和更新，在新约中被提供给一切约的成员，而这内在的赋予能力，在西乃之约下是不可获得的。西乃之约并没有为大多数以色列人提供心的割礼，这是持守其规条所必须的。除了以色列内一部分公义的余民之外，这个国家绝大多数人悖逆神，并没有能持守祂的律法。这样，以色列经历了约的咒诅。然而，保罗断言，在基督里，信徒由神的灵在心里受了割礼，因此能够活出讨神喜悦的生活（罗马书 2:28 - 29；歌罗西书 2:12；腓立比书 3:3）。信徒是基督新创作的工作，是所应许的圣灵的承受者。作为被圣灵激发活力的人，基督徒被赋予能力，行走在顺服中，并成就律法公义的要求（罗马书 2:28 - 29；7:6；8:4）。信徒已经经历了在基督里神的爱，并且能够彼此相爱，藉着圣灵的能力，遵守神的诫命。

2.1.7. 犹太律法主义并不表明律法主义的约

最后，有必要澄清，尽管西乃之约自身不是一个律法主义的约，但保罗确实在他的书信中，进行了对犹太律法主义的抗辩⁶。保罗文献中的证据表明，某些保罗时代的犹太人相信，他们能够在遵守律法的基础上，在神面前成为义。对律法的这种观点，等于律法主义，因为它把称义基于人的顺服，而不是神的恩典上。无论保罗在何处使用“律法的行为”这一说法，关于凭行为还是凭信心称义的两极就出现了。（加拉太书 2:16；3:2, 5, 10 - 12；罗马书 3:20 - 22, 28）。保罗在罗马书和加拉太书中教导，信心仰望神的应许，以及祂超自然的工作，然而依赖律法，把人的顺服引入，作为接受神所应许救恩的条件。罗马书 9:30-10:8 中对律法主义的抗辩是很清楚的，保罗批判以色列人在神面前，在行为的基础上追求义，仿佛他们可以 让神蒙受他们的恩惠。以色列人想要立自己的义，因此就不服神的义了。这对比是在“信”和“行”之间（罗马书 10:4 - 8）。以色列在福音的核心上绊倒

⁶ Contra proponents of the so-called “New Perspective on Paul,” who claim that Paul primarily opposes Jewish ethnocentrism and nationalistic pride rather than legalism. See James D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul,” *BJRL* 65 (1983): 95-122; N. T. Wright, *What St. Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids, Eerdmans, 1997).

了，那就是在基督里因信而来的义。罗马书 10 章与腓立比书 3:2-11 平行，那是另一处保罗展开针对律法主义的抗辩的经文。在腓立比书 3 章，保罗对比了他自己从律法而来的义，与因在耶稣基督里的信心而来的更高的义（腓立比书 3:9）。针对因行为称义的抗辩，在以弗所书 2:8-9 这样的经文中也很明显，它强调，救恩时因着信，不是因着行为；以及提多书 3:5，保罗拒绝把“自己所行的义”作为与神关系的基础。

总之，很清楚的是，保罗对律法的观点，是救恩-历史性的，并且是基督论的。对于保罗，摩西律法属于旧时代，并不再约束基督徒。相反，作为新约的成员，信徒服从于基督的律法，其中心要求，就是彼此相爱，并且他们作为被内住的圣灵赋予了能力的人，行走在对神的顺服中。考察了保罗对于律法的观点之后，现在我们着手对新约其余部分加以纵览。限于篇幅，我们把综览限于希伯来书，马太福音，路加福音-使徒行传，和雅各书⁷。

2.2. 希伯来书中的律法

在这封给希伯来人的书信中，阐明对律法的观点，与我们在保罗书信中所已经看到的情形一致。摩西律法是暂时性的，基督信徒不被其规条约束。希伯来书作者基于救恩历史，提出了一个论证，批驳回归利未记及其献祭的异端。基督是更伟大的大祭司，是按照麦基洗德的等次，他献上了更大并且最后的献祭，因此在他的本人和工作中，使利未记的祭司和献祭显得暗淡无光。希伯来书作者没有彻底丢弃旧约祭司和献祭。相反，旧约仪式及其祭司和献祭，都被看作预表性的。利未记的祭司和旧约献祭系统，形成了必须借以理解基督工作的基础。他们预表性地指向并预期着基督的本人和工作，祂用祂一次性、决定性的献祭，成就了旧约的祭司和献祭条例。

希伯来书作者论证说，祭司的更换，要求律法的更换（希伯来书 7:11 - 12）。他甚至声称，律法原来一无所成，是软弱无益的（希伯来书 7:18 - 19）。在语境中，这些陈述是要指明，律法对于为罪提供完全和最终的赎罪，是没有帮助

⁷ Readers are referred to Schreiner, *40 Questions about Christians and Biblical Law* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2010) for a fuller discussion.

的。作者继续论证，新约的开启，使西乃之约过时（希伯来书 8:7-13）。他引用耶利米书 31:31-34 中新约的应许，就是律法将被写在信徒的心上，并且他们将得到罪的赦免。尽管保罗的重点是在心的更新和基督徒的顺服上，希伯来书作者聚焦在新约中提供的、罪的完全和最终赦免上。

作者不断地把旧约的所有权和惩罚，与现在对那些在基督里的人所要求的加以比较（来 2:1-4; 9:6-10, 15-24; 10:26-31; 12:25-29; 13:9-12）。即使是这封信的前言，把在末后的日子，在儿子们所赐给我们的明确启示，与过去的初步、部分启示，加以比较。类似的，希伯来书 3:1-6 把摩西与耶稣加以比较。很清楚的是，希伯来书作者以与保罗同样的救恩-历史性框架思考——旧约在基督里被新约代替和成就。更进一步，向利未记式的宗教仪式倒退，断绝了任何使人得到赦免的可能性。

我们也必须提到，希伯来书作者并没有指控摩西律法是律法主义，他也没有批评律法的规条。相反，他用救恩-历史的条款下，预表性地看待摩西律法。会幕指向神所居住的天上真正的会幕（比较希伯来书 8:1-6; 9:1-10）。旧约的动物献祭，预示着基督在新约之下的决定性献祭。（希伯来书 9:11-14, 23-28; 10:1-18）。旧约中的土地和安息的应许，预期着天上之城和神子民在未来时代中最终的安息（希伯来书 3:7-4:13; 11:9-10, 13-16; 12:22; 13:14）。

2.3. 马太福音中的律法

马太福音似乎比保罗书信和希伯来书，更多地强调旧约和新约。律法持久的有效性，在马太福音 5:17-20 中被强调，耶稣在那里说，他来不是“要废掉律法和先知”，而是“成全它们”（太 5:17）。律法的一点一划都不会废掉，直到一切都得以成就，并且无论何人废掉这诫命中最小的一条，将在天国被称为最小的（5:18-19）。马太福音排除了马可关于一切食物都是洁净的声明，（马太福音 15:1-20; 比较马可福音 7:19）。马太也称赞献祭的奉献（太 5:24）以及十一奉献（太 23:23）。耶稣也赞同文士所教导的一切（太 23:2-3）。

尽管马太确实着重突出了延续性，但他把更大的重点，放在律法的实现上，这是以在基督里崭新的一切为中心的（太 1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 27:9; 也见 3:15; 26:54, 56）。律法指向耶稣，祂是律法

的总结。律法真正的意义，是在耶稣基督的位格和工作中被理解的，祂成就了所有的义（马太福音 3:15）。这样，马太因此描述了律法在基督论上的不延续性。因为律法指向基督，并且在祂里面得到成就，旧约必须从基督论上加以解释。例如，耶稣没有废掉安息日，但是强调，祂作为新的大卫的角色，是比圣殿更大，也是“安息日的主”（马太福音 12:5-12）。安息日因此有了随着基督和天国的到来而来的新意义。虽然马太没有明确地包含马可关于一切食物都洁净的说法（可 7:19），耶稣特别指出，食物不能污秽人（太 15:10-20）。这样，律法在基督里全新的实现，结果就是旧约律法的废除。

律法的暂时性，得到马太福音 17:24-27 强有力的支持。以色列人在旧约之下，被要求付圣殿税（出埃及记 30:13-16）。然而耶稣宣告，“儿子就不用交”圣殿税了（太 17:26）。律法在耶稣基督里的成就，带来的结果是它地位的改变。律法现在必须从耶稣的观点来解释，祂是比圣殿更大的（太 12:5-6）。此外，耶稣甚至预告了圣殿被毁（太 24）。这样，对献祭（太 5:24）和十一奉献（太 23:23）的提及，不应被视为对这些做法的赞许，而只是作为对发生在耶稣的死与复活之前事件的叙述。它们不是在救赎大功已经完成之后，教会所要遵守的条规。

马太因此以一种类似于保罗与希伯来书作者所描述的、救恩历史框架的延续性和不延续性，来看待律法。耶稣是律法至高无上的解释者，祂也是成就了律法的那一位。耶稣从律法中引用要孝敬父母的诫命，并教导说，这个诫命是要遵守的，而把食物的律法置于一边，教导说他们不再适用于神的子民。更进一步，祂在祂自己的到来和祂国度的开启光照下，重新诠释了旧约诫命。最显著的是，耶稣在马太福音中声称，全律法都总结在爱神和爱人如己的诫命中了（太 22:34-40；申 6:4-9；利 19:18）。因此马太在神学上，是在于保罗及其关于基督律法的教导在同一个领域里的。

2.4. 路加福音 - 使徒行传中的律法

路加对于律法的观点，也是从救恩-历史的框架得到最好的理解。表面上，似乎路加在他对律法的观点中，强调的是延续性。既在路加福音中，也在使徒行传中，很多处提及遵守律法。撒迦利亚和伊丽莎白被称赞为根据律法“遵行一切诫命

礼仪，无可指摘”（路 1:6）。路加记载，耶稣按照律法的要求，在第八天受割礼（路 2:21），并且耶稣的父母在他出生的时候，遵守了洁净的律法（路 2:22 - 24；出埃及记 13:2；Lev 12:8）。更进一步，当耶稣在两个场合下，被问到得到永生的要求是什么，耶稣赞许的是遵守律法（路 10:25 - 28；18:18 - 20）。律法的延续性，强烈地被这个陈述支持，那就是，“天地废去较比律法的一点一画落空还容易。”（路 16:17）。

律法持续的有效性，似乎在使徒行传中也被强调。彼得和约翰在“申初”上圣殿去（徒 3:1），最大的可能是去参加献晚祭的燔祭。外邦人被教导要遵守从摩西律法而来的某些规条（徒 15:20-21）。而且，使徒行传中关于保罗遵守律法的描述是特别引人注目的。保罗为提摩太行割礼（徒 16:3），这参照他在加拉太书中对割礼的否定，似乎是令人震惊的（加 2:3 - 5；5:2 - 6）。保罗甚至在圣殿里洁净自己，并献上必须的祭物，以完成拿细耳人的誓约（徒 21:26；民 6:13 - 15）。此外，保罗甚至为起了拿细耳人誓约的其他人付上了祭物的费用（徒 21:23 - 24）。

路加尽管看似强调延续性和持守律法，但事实上更强烈地强调不延续性，对遵守律法的提及，在救恩-历史和基督论的框架中，较易理解。在路加福音-使徒行传中，基督被呈现为全部旧约的实现。那些正确地阅读了“摩西和众先知的书”的人，能够分辨出，他们所期待的是基督和祂的受难，并进入荣耀。（路 24:26 - 27；4:16 - 21）。耶稣的受难、死亡和复活，是写在“摩西的律法，先知书和诗篇”上每一件事情的成就（路 24:44）。对于路加，耶稣就是以色列人的圣经成就者。同样的视角，也可见于使徒行传，保罗声称，他跟从这“道”，因为他相信“合乎律法的和先知书上一切所记载的”（徒 24:14；26:22 - 23；28:23）。

透过救恩-历史的透镜，能帮助我们解释，路加对于律法的延续性和遵守律法的明显强调。提及撒迦利亚和伊丽莎白以及耶稣家庭遵守律法之处，都指向在救恩历史的旧时代、生活在律法之下的人们。在路加福音这两个情形中，律法的诫命都被高举为通往永生的道路，而耶稣走得更远，更深。路加福音 10:25-28 中的叙述，事实上强调了对神和对人的爱是中心，好撒玛利亚人的比喻对此加以补充，这个比喻强调的是怜悯。更引人注目的是路加福音 18 章中的叙述。耶稣提醒富有的少年官律法的诫命，但是后来却吩咐他变卖一切所有的，跟随耶稣做门徒（路 18:18 - 23）。要得到永生，一个人必须跟随耶稣。旧约律法总结为爱神和爱人的诫命，这些诫命是在跟随基督中实现的。尽管路加声称，“律法的一点一划都不会废去”（路 16:17），这个断言必须在路加对耶稣成就了整个律法的强调上加以阅读。事实上，紧接着的下一节经文，把耶稣描绘为摩西律法至高无上的诠释者，因

为耶稣用禁止离婚和再婚，解释旧约关于离婚的律法（路 16:18）。保罗在使徒行传中遵守律法，并不必然意味着他相信旧约律法仍然有约束力。保罗并不反对犹太人因为文化的原因继续守律法。他主要的辩论，是这对将律法强加于外邦人，或声称遵守律法是得到救恩所要求的。保罗自己在与犹太人在一起的时候，就持守律法（徒 21:24；林前 9:20）。但他与外邦人在一起的时候，就不守律法，这样他就能赢得外邦人归向基督（林前 9:21）。

而且，路加福音-使徒行传中的多处经文都强调了彻底的不延续性，并指明，律法在基督里已经废止了。这样的观点在使徒行传 15:1-35 中尤其突出，在那里，耶路撒冷公会的决定是，向外邦人归信者不作割礼的要求，这是在救赎历史中前所未有的的一件事。此外，使徒行传 10:1-11 中关于彼得的梦，以及哥尼流家得救的叙述，暗示着关于食物的律法在基督里就不再对信徒作要求了。律法得到成就的时代，就这样把基督徒从摩西律法的规条中释放出来。两处特别强有力地强调救恩-历史的不延续性的经文，是使徒行传 13:18-39 和 15:10-11。在使徒行传 13:38-39 中，保罗把在基督里的信心置于摩西律法之上。从捆绑中得自由，以及罪完全得到赦免，都是在耶稣基督里找到的，并且不能藉着摩西律法得到。使徒行传中的这些陈述，当然与我们在保罗书信和希伯来书中所见到的很吻合。使徒行传 15:10-11 也是指导性的。彼得把主耶稣的恩典，与摩西律法的轭做了对比。信徒让他们的心因信心得了洁净，对于犹太人和外邦人，救恩都是藉着对耶稣基督的信心而来，而不是藉着遵行摩西律法，因为无论是现在这一代犹太人还是他们的先祖，都不能持守律法。这样，对路加福音-使徒行传的仔细阅读，强调了对于律法的救恩-历史性的和基督论的理解。

2.5. 雅各书中的律法

雅各书使用“使人自由之律法”（雅 1:25；2:12），“全备的律法”（雅 1:25）；以及“至尊的律法”（雅 2:8）的说法。律法当然包括旧约道德规范，因为雅各指的是不可杀人，不可奸淫的禁令。更进一步的是，似乎雅各同意保罗，就是要求对律法的完全遵守，因为雅各说，凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条（雅 2:10）。雅各书传达出与旧约律法显著的延续性，因为他权威性地引用旧约诫命（雅 1:27；出 22:22；申 10:18）。强调话语上的纯全以及属神的

智慧，这是完全植根于旧约智慧文学中的。对欺压穷人的富人的谴责（雅 5:1-6），使人联想起旧约先知对富人的控诉（摩 2:6-8; 4:1-3; 申命记 24:14-15）。所有这些特征，可能使人总结说，雅各书把摩西律法看做仍然约束基督信徒的。

然而，同样引人注目的是，雅各书从未提及律法的礼仪层面。割礼，安息日，以及食物的律法，完全不见于雅各的书信中。理解雅各对于律法的观点，关键可能在于他对“使人自由的律法”（雅 1:25; 2:12）和“真道”（雅 1:18, 22-23, 25）这些说法的使用。在雅各使用“使人自由的律法”的两种情况下，重点都在于遵行神旨意的重要性（雅 1:19-25; 2:8-13）。律法解放人们去遵行神的旨意。如果这是指摩西律法，那么它就与保罗所陈述的“律法加添过犯”（罗 5:20; 加 3:19）以及律法导致死（林后 3:6-7; 罗 7:5-25）的说法形成尖锐张力。然而，更大的可能是，雅各书中的“使人自由的律法”指的是福音，而不是摩西律法。

雅各把“律法”与“真道”密切相联。在雅各书 1:18，雅各说，信徒是“用真道生”而被赋予了新生命的，这是清晰地指基督的福音。雅各强调，要做“真道”的行道者，而不仅仅是一个听道者（雅 1:22-23）。这对真道的遵行，进一步被描述为“行出”“使人自由之律法”，也即是，“全备的律法”（雅各书 1:25）。这些经文提示了“律法”和福音之间非常密切的关系（例如，“真道”）。此外，雅各劝诫他的读者领受“所栽种的道，就是能救你们灵魂的道”（雅 1:21）。这里的所栽种的道，就是末世救恩的途径。雅各是在指耶利米书 31:33-34 中新约的应许，在那里，主应许把祂的律法放在新约子民的里面，并把祂的律法写在他们的心上。看起来最好是把这“所栽种的道”，与写在新约信徒心上的律法等同起来。这个新的约，解释了福音的“真道”与雅各书中旧约律法之间的关系，因为这个新约的开启，包含了藉着福音把律法写在心上。换句话说，雅各对律法的提及，最好是看做对新约基督律法的提及，它也包含旧约律法的道德规范。

我们已经花了一些篇幅，查考了有关律法及其与基督信徒关系的圣经资料。我们的研究已经显示，新约作者采用了同样的透镜来理解律法，虽然有着多样化的视角。所有新约作者，都用一个救恩-历史的和基督论的框架看待律法。他们从不同角度，描绘同一幅图画。基于上述讨论，我们现在着手总结有关律法与基督信徒关系的五个结论。

2.6. 律法与基督信徒的关系

2.6.1. 基督徒不必持守摩西律法

基督徒不再在摩西律法之下，因此不受其约束去持守其规条。我们已经显明，新约作者都从救恩-历史的立场来看待律法，因此把摩西律法看作过时的，属于救恩历史的旧时代。摩西律法指向耶稣基督的位格和身份，并且在耶稣基督的位格和身份中得到成就。摩西律法不能被分为道德律，礼仪律和民事律的范畴，而应当对于信徒完全被废除。应用这个真理，我们可以推断，基督徒没有义务守安息日，因为安息日是摩西律法的记号。守安息日，是良心的事情，也是基督徒的自由。安息日指向在基督里的末世的安息，就是信徒现在所预先享受的，并且当神的应许达成的时候，还要更完全地享受。同样，十一奉献不是新约之下的命令，因为十一奉献是不可分割地与旧约捆绑在一起，旧约是已经过去并对基督信徒没有权柄的。尽管如此，新约的信徒要甘心乐意和慷慨地给予他们的金钱和财物（林后 8-9）。基督徒被命令要支持哪些传讲福音的人（太 10:10；路 10:7；林前 9:6-14；提前 5:17-18），并对那些有需要的人慷慨（提前 6:17-19）。在旧约之下，规范以色列农业社会的律法，当然不能应用于生活在印度农业社会的基督信徒。此外，在顺服摩西律法的基础上，试图建立自己的义，将是灾难性的，因为它将要求在没有为罪得赦免用动物献祭的情况下，完全遵守律法，因为这些献祭指向，并已经在基督完全的和最终的献祭中成就。

2.6.2. 基督徒是在基督的律法之下

基督徒不是在摩西律法之下，而是在“基督律法”之下（加 6:2）。基督的律法是以基督自己，以及祂对律法至高主权和权威性的解释为中心的。信徒在他们彼此相爱中，最高地成就了基督的律法。有些旧约道德规范明确地包含在基督的律法中，诸如孝敬父母（弗 6:2），和禁止杀人和奸淫的禁令（罗 13:9）。然而，焦点不是在摩西律法上，而是在它在基督里的成就上——信徒通过遵守基督让我们爱神和爱人的诫命，成就了律法。事实上，基督自己就是爱的律法最高的榜样和典

范。

2.6.3. 基督徒藉着圣灵持守基督的律法

基督徒能够持守神的律法公义的要求，并以讨神喜悦的方式生活，因为作为新约神子民的成员，他们都有神的律法写在他们的心上，并被所应许的圣灵内住。内住的圣灵赋予信徒活力，给他们能力来尽心、尽性、尽意、尽力爱主，并且爱人如己。这爱在持守神的诫命中彰显出来。藉着基督的死与复活，和内住圣灵的能力，所有新约子民的成员做了旧约只有一群余民做的事情：尽心、尽性、尽意、尽力爱主，并且爱人如己（申 6:4-9；利 19:17-18；可 12:28-32；罗 8:4；13:8）。当然，这样的顺服仍是不完全的，因为信徒活在“既而未济”之间的张力之中。

2.6.4. 基督徒和祝福 / 咒诅

旧约的咒诅，并不适用于那些在基督里的人，然而所有神的应许都以一种“既而未济”的方式适用于信徒。这一点，对于反击成功神学危害性的断言，以及某些宣称基督徒可能遭受“历代咒诅”之苦（就是经过历代传递下来的咒诅，这样信徒就为他们先祖的过犯被折磨和受苦）的教师，是必须的。我们已经着重指出，旧约已经被废去，信徒已经藉着代替祂的子民承受咒诅之苦的基督，从律法的定罪和咒诅之下被释放。对于在基督里的基督徒而言，咒诅的除去，使真正的基督信徒在基督里得了完全的自由，不再面对从神而来的任何咒诅。因此，基督徒不需要惧怕从他们祖先承继而来的咒诅。相反，作为在基督里亚伯拉罕家里的成员，他们成为神一切应许的继承人。然而，应许所预表的一切得到实现，表明这些应许是以一种既而未济的方式实现的。基督徒现在能够在神为他们所做的拯救大工中，也为现在神的应许在基督里属灵的实现，而欢喜快乐，即使是在他们仍旧等待着新天新地中最后的安息，以及神的应许最终完全成就的时候。引入所有旧约的应许，并把它们应用到基督徒身上，而不考虑它们在基督里的实现，如同成功神学教师所做的那

样，是一个过度实现的末世论，以及对于旧约和新约如何彼此相合的误导。这样的神学，反映了一种对神宏伟的救恩设计扭曲的理解，以及对聚焦在圣经上的基督论的忽视。

2.6.5. 基督徒和称义

最后，有必要谈谈称义的问题。我们已经看到，全部圣经一致地教导，罪人是没有能力持守神的律法的，因此，没有人能够因行为在神面前被看为义。旧约和新约中，称义都是唯独因着信心（创 15:6；诗 32:1-2；罗 4:1-25）。因此，信徒是唯独因着信心在神面前被宣告为义，这是基于耶稣基督赎罪的工作和祂完全的义（罗 1:18 - 3:26；加 3:10 - 14）。我们在这里必须澄清，保罗所用的词语“义”，指的是信徒在神面前的义的地位，而不是指信徒因神的恩典而内在更新⁸。信徒的内在更新，是新约的一部分，但是一个人在神面前能够站立得住，是唯独藉着对基督已经完成的工作的信心。信徒的善行，是信心的果子，但不是称义的基础。这些工作，是在基督里新生命的证据，也是圣灵在新约成员的生命中更新工作的证据。

3. 结论

我们为福音在全球性的南方迅速传播而赞美神，然而我们相信，在门徒培训的任务上，还有更紧急的工作要做。在大使命中，我们的主命令我们不要仅仅制造“归信者”，而且也要使人做门徒，教导他们遵守“凡主所吩咐的”⁹。悲哀的

⁸ See the extended defense of a forensic understanding of justification and righteousness in Schreiner, *40 Questions on Christians and Biblical Law*, 109–52.

⁹ See M. David Sills, *Reaching and Teaching: A Call to Great Commission Obedience* (Moody Publishers: Chicago, 2010): 11–65.

是，在全球性的南方蓬勃发展的教会，有许多关于摩西律法在神救赎计划中位置的问题，导致等于律法主义的不健康做法，使信徒生活在捆绑之中。我们自己在国际性基督教处境中，也已经有许多个人经历，在有些地方，旧约的诫命被当做好像是在耶稣基督的十字架与复活之后写成的一样被传讲。作为回应，我们想要在这里展示，基督徒的顺服，在于被圣灵赋予能力去顺服“基督的律法”，而不是生活在摩西律法的诫命之下。我们真诚的盼望，就是我们帮助为世界各地的弟兄姊妹澄清了一点，那就是在基督耶稣里被释放得自由意味着什么，这样，我们就可以一同行走在“信心的顺服”中，而不是服在奴仆的轭下（加 5:1；罗 1:5；16:26）。

爱比亚·吉肯格：本加的男人中之男人

Ibia J' ikenge : A Man' s Man Among the Benga

玛丽·克娄迪尔

玛丽·克娄迪尔曾经在宾州匹兹堡市区全职参与教会事奉，并作为宣道会海外宣教士，任教于加蓬的利伯维尔伯特利圣经学院（l'Institut Biblique de Bethel），以及纽约奈阿克的乃役学院（Nyack College）。她最近在三一福音神学院（Trinity Evangelical Divinity School）完成了跨文化研究的博士研究。

摘要：爱比亚·吉肯格牧师，这位格里斯格长老会的第一位归信者和按立事奉者（现在的赤道几内亚），在他面对他族群的权力结构，以及海外宣教的家长制的时候，展现了属灵力量和道德勇气。然而，他男人气概的最伟大展现，却是他为了他们社群的更新和耶稣基督福音的宣扬，赏识并接纳妇女进入教会事工。

1. 历史背景

玛丽·亨瑞塔·金斯利全神贯注地倾听着，这位年迈的本加牧师描述他的人民曾经是什么样子：他们是靠近赤道的西非许多民族之中，一个强大而骄傲的国家。那是1895年，那位著名的英国旅行家正在访问格里斯格岛，收集本地鱼物种的科学数据，并记录关于当地文化和他所遇到的人民的有趣细节。爱比亚牧师向金斯利描述本加人进入与欧洲人的贸易之中——用象牙和奴隶换取欧洲的货物。他们落入赊账来接受货物的陷阱，结果负债于欧洲贸易者。朗姆酒正在毁灭他们的文化，而男人也不再看重努力工作或战争的荣耀；动力消失了，男人们变得“懒惰”了¹。爱比亚补充说，本加人已经“染上了坏习惯……比如婴儿婚”²。这个做法仅仅四十年

¹ Kingsley, Mary Henrietta. 1897. *Travels in West Africa: Congo Français, Corisco and Cameroons* (London: MacMillan and Co., Limited), 403.

² *Ibid.*, 402.

前还不为人知，但现在，“老男人买女孩子，既作为自己的妻子，也作为他们还是婴孩的儿子的妻子”³。

尽管爱比亚感到高兴，“古老的好战、嗜血的本加之灵被打破了”⁴，但他也哀伤，关于“男人气概”的古老本加价值观念，已经被白人影响的结果冲淡了。贯穿他四十五年的基督教事奉中，他藉着工业、教育和基督教价值观，寻求向敬虔的男人气概的回归。爱比亚前不久承认，为了造就他的人民，他需要肯定妇女的权利，承认她们在事工中的恩赐，并尊重她们的价值，和她们在社群的良好状态中所付出的一切。

爱比亚在两个阵线上打这场本加男人气概之仗——反对令妇女陷入恐惧、隶属和压迫之中的本加家长制习俗，以及反对宣教士的家长制，这令教会的控制权落入宣教士手中，他们对把自治和权柄交给非洲教会领袖讳莫如深。爱比亚利用了既在美国⁵、也在他分散的当地教会中，不断增长的妇女工作浪潮，为他的人民带来社会改革和属灵更新。从许多方面，是对妇女事工的强调（很多由爱比亚牧师支持和推动），在本加男人中带来更新，并在本加人民中带来属灵的成长。

2. 格里斯格妇女的状况

比金斯利访问爱比亚早七十年前，也是宣教士第一次把福音带到格里斯格的三十年前，托马斯·波特勒船长访问了这个岛。当他在 19 世纪 20 年代，沿着赤道非洲的大西洋海岸线扬帆航行的时候，波特勒在他 1835 年出版的旅行见闻中，记录了他与本地人民的相遇接触。波特勒是一个对人民和风俗的敏锐观察者，尽管他是靠一个当地的介绍者，一个在船上服务的年轻非洲人，来翻译和解释当地的风俗：

“格里斯格妇女也被压制，与加蓬湾的那些妇女完全相同，是在被贬低的状态中，并且我倾向于相信，在原始的生活中，体力会形成比在文明国家多得多的权利，较软弱的器皿总是碰壁，并形成如其所是的自由与奴役之间的联系。”⁶ 他继续写道，“在格里斯格，一个女人是从她父母那里被买来做妻子的；并且如果她的

³ Ibid., 403.

⁴ Ibid.

⁵ Nassau, Robert Hamill. 1914. Ibiya—A West African pastor. *The Missionary Review of the World* 27 (6): 442- 444. Dr. Nassau declared, ‘This holding of ruling elderships by the missionaries finally became an evil, resulting in the abuse of power’ (p. 442).

⁶ Kingsley, Mary Henrietta. 1897. *Travels in West Africa: Congo Français, Corisco and Cameroons*, 403.

丈夫在把她带回家中之后，即使是已经留了她一些日子之后，发现她不能满足他的期待，缺乏履行分配给她的各种职责的能力，他就立刻把她还给她的父母，同时要求赔偿他所付出的货物。如果这被拒绝，他就立刻把她卖作奴隶，来部分补偿他的损失：因为一个作为妻子的自由妇女的价值，比一个女奴高得多；这之间的差价因此就构成了损失。”⁷

这就是爱比亚·吉肯格所出生的世界⁸，并且是他作为赤道非洲格里斯格的本加人民中的第一个基督教牧师，将最终发出挑战的世界。

3. 格里斯格使团

格里斯格使团于 1850 年在岛上建立。麦凯和辛普森两对夫妇为了“习惯于”非洲的气候，在加蓬使团度过了他们的第一个星期⁹。就在他们转到格里斯格之前，麦凯夫人去世了，并被葬在加蓬使团的墓地。不到一年，辛普森全家在海上一场强烈的风暴中丧生，只留下雅各·L·辛普森牧师独自一人在刚刚起步的工作中¹⁰。在接下来的十年，好几对其他夫妇和单身宣教士加入了格里斯格使团，不久有三个当地基督徒陪他们一起工作，做传福音的和学校教师。从一开始，他们就为当地儿童建立学校，希望投资在下一代领袖身上，他们将成为“他们部落的祝福”，并将最终接触“能够接触到的无数分布广阔的部落，并最终只由一个本土基督教机构来影响他们”¹¹。他们把使团教育性的事工，看作对于最终使福音传遍赤道非洲的广大地区重要的一步。宣教士们也希望，女孩和年轻妇女的教育，能够改变他们人民的“社会状况”¹²。在波特勒的描述大约五十年之后，格里斯格妇女仍然被她们的丈

⁷ Boteler, Capt. Thomas, R.N. 1835. Narrative of a voyage of discovery of Africa and Arabia, performed by his majesty's ships Leven and Barracouta, from 1821 to 1826, under the command of Capt. F. W. Owen, R. N. in two volumes, Volume II (London: Richard Bentley), 404.

⁸ Nassau, Robert Hamill. 1902. Rev. Ibia J'Ikenge [an obituary]. The Assembly Herald March 1902: 106-107. Dr. Nassau believed that Ibia was born in the mid-1830's, though no exact birth year was recorded. The two met when Nassau first arrived as a missionary at Corisco in 1861; Nassau was then twenty-six, and estimated Ibia to be a little older than himself.

⁹ The Gaboon Mission was established in 1842 by the American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM), and located in an area that is now the capitol city of Libreville. Corisco island is situated north of Gabon, and off the coast of Equatorial Guinea. The Presbyterian Board established the Corisco Mission in 1850. The two missions merged in 1870, due to personnel shortages.

¹⁰ Nassau, Robert Hamill. 1888. A History of the Presbytery of Corisco (Trenton, N.J.: Albert Brandt, Jr. Press), 5.

¹¹ Presbyterian Board of Foreign Mission (PBFM). 1858. Corisco Mission Report. In The Twenty-first Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the United States of America (New York: Presbyterian Board Mission House Publishers), 43.

¹² Ibid, 41.

夫和父亲当作财产对待。1874年，一个年轻妇女对宣教士路易斯·瑞特林格哀诉说：“我们被用铁栅买来，并用铁来统治……为我们祷告！”¹³

4. 格里斯格使团的第一个归信者

当长老会宣教士第一次抵达格里斯格岛的时候，爱比亚·吉肯格还是一个十几岁的青少年，并被认为是他们的第一个归信者¹⁴。作为一个年轻的男孩，他被雇佣在一个遥远的费南多坡岛上工作的时候，和基督徒有了最初的接触。“在这里……我第一次听见了福音，对地狱的恐惧抓住了我。后来我回了格里斯格的家，并从那里的宣教士更完全地理解了神的道。”¹⁵宣教士们记着说，爱比亚是一个聪明的学生，行为良好而且完全值得信任¹⁶。他在麦肯牧师和夫人建立的宣教学校中接受教育，后来在克莱门斯牧师的指导下为服事做准备¹⁷。爱比亚是许多这样的属灵与文化转变中的“第一个”，在他在本加人民和他们的邻舍中成为基督教领袖的先锋时，常常遇到与他的社群之间，以及与宣教领袖之间的冲突。

5. 爱比亚的婚姻

在1858年的理事会报告中，格里斯格宣教士们报告了至少一位宣教士的丧生，以及数位其他宣教士的离开（因为疾病）。他们补充说，如果不是三位本地年轻男人令人瞩目的高效率，这些人的缺席，本来会令这些宣教站的各个劳动部门不可能运作下去¹⁸，*这些年轻男人是因这些情况而被呼召进入更活跃的工作中的*¹⁹。他们也报告了在格里斯格信徒中的一个基督徒婚姻。尽管没有给出他们的名字，但很清楚，这是爱比亚和他的新娘西卡：

¹³ Reutlinger, Mary Louise. 1874. Letter excerpt quoted in the Third annual report of the Woman's Presbyterian Board of Missions of the North-West (Chicago: D. & C. H. Blakeley, Printers), 58.

¹⁴ Nassau 1902, 106.

¹⁵ Ford, Rev. Edward A. 1891. Persecution of a native pastor. *The Church At Home And Abroad* 10(12):531.

¹⁶ American Colonization Society. 1861. IBIA—The heathen boy of Corisco. *The African Repository* 37 (4): 120.

¹⁷ Nassau 1902, 106.

¹⁸ The three young men were Andeke (at Evangasimba), Sukonjo (at Ugovi), and Ibia (at Alongo).

¹⁹ PBFM 1858, 39, italics added).

女校中一个比较年长，年级更高的学生，最近与一个管理阿龙沟学校的当地基督徒男性联姻²⁰。这是岛上居民迄今获准的第一个基督徒婚姻，并被热诚地盼望，这个婚姻将成为万事在他们中间迈向更佳状况的开始²¹。

西卡结婚时不超过十六岁。一年之内，至少有五对以上的基督徒婚姻²²，牵涉到在宣教学校受教育的女孩。宣教士把这视为一个迹象，表明这些人民转向文明习俗的强大趋势，特别是当我们想起，赞成多妻制的观点，此前是如何强大地在他们心中根深蒂固²³。爱比亚和西卡的婚姻，看上去是稳定和坚强的。四十五年后，在一篇关于多妻制的后果的文章中，宣教士罗伯特·哈密尔·拿骚对爱比亚和他妻子的关系表示敬佩，作为与典型婚姻的对比：“这里男人的观念是，女人是低等的，必须在每一个方面处于从属地位。我几乎不知道任何男性教会成员在这件事情上是完全文明化了的²⁴。”拿骚悲叹道，甚至连本地的事奉者也仿效这种类型的关系，唯有已故的爱比亚例外，爱比亚被他视为一个显然文明化了的男人：“我不知道任何一个给予妻子平等的本地长老²⁵。”

6. 得到讲道的许可

爱比亚在 1858 年的理事会年报中第一次被提到名字²⁶。那一年，他被列为一个本地教师。随后的年报把他列为本地助理²⁷，以及本地助手²⁸，到 1861 初，他被正式列为许可的讲道人²⁹。当阅读宣教报告的时候，显明的是这样的“提升”是缓慢地到来的，并常常是在宣教士因死亡或疾病而缺少人手，没有其它依赖，只能提升一个当地领袖到权力位置上的时候。

²⁰ Ibid., In this report, Ibia is listed as a ‘native teacher’ at Alongo, working with missionary Cornelius DeHeer.

²¹ PBFM 1858, 41.

²² Ibid., 40. The girls’ boarding school was composed of sixteen girls, aged six to sixteen .

²³ Presbyterian Board of Foreign Missions. 1859. Corisco Mission Report. In *The Twenty-second Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Board Mission House Publishers), 42.

²⁴ Nassau, Robert Hamill. 1903. Some ramifications of polygamy. *The Assembly Herald* 8 (6): 238-240. P 238.

²⁵ Ibid.

²⁶ PBFM 1858, 37.

²⁷ PBFM 1859, 36.

²⁸ Presbyterian Board of Foreign Missions. 1860. Corisco Missions Report. In *The Twenty-third Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Board Mission House Publishers), 34.

²⁹ Presbyterian Board of Foreign Mission. 1861. Corisco Mission Report. In *The Twenty-fourth Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Board Mission House Publishers), 30.

在爱比亚被安排在爱罗比外部宣教站，做讲道人的六个月之内，有五十个人在安息日出席崇拜，七个人对救恩表示兴趣³⁰。尽管对爱比亚的事工有赞誉之词，并且在宣教士领袖不在的时候给予他一些责任，但 1863 年的宣教报告说，“仍然没有任何一个本地同胞，显露出被呼召到牧师的职分上，也似乎没有到时间，在不同的宣教站组织本地领圣餐的人进入单独的教会。福音在这人民中坚实的播种，极大地依赖于这样的牧者职分的建立；在每一个宣教工场上，这都关乎最伟大的时刻；但在为这个目标采取措施之前，必须考虑许多事情。”³¹ 应当提及的是，训练本地牧师的最大障碍之一，就是宣教士自身缺乏组织，以及无法获得神学教导。在这个使团的早期几十年间，根据罗伯特·哈密尔·拿骚博士的说法，没有做出正式的安排；没有定期的课程；没有固定的学校；没有指定的教师。每一个宣教士，从他宣教站的雇员中，或学校助理中，找到一些人收纳为“*protégé*”，并对他给予特殊的教导。培训在时间上是不定期的，因为宣教士有许多其它职责³²。

当宣教士将要回到工场，或新成员到来的时候，他们被放在权威地位上，而“本地牧师”似乎被他们抑制住了。在 1864 年五月，新宣教士乔治·鲍尔在他的日记中写道，他访问了阿龙沟，并见到了爱比亚³³，爱比亚正在宣教士不在的时候负责那里的学校，并在鲍尔对住在阿龙沟附近的本加人讲道的时候做翻译³⁴。

7. 女性归信者

在 19 世纪 60 年代早期，宣教士记录了女性出席崇拜的正面趋势：

去年被接纳领教会圣餐的人中，大部分是成年女性，这些人与宣教学校没有联系，他们除了在安息日从公开讲道中所汲取的，也没有其它机会听到信仰的教导。这在非洲宣教的历史上是一件不寻常的事件，特别是在他们历史的较早时期，并可以在这一特定的宣教事工未来的兴旺上，被看作最令人鼓舞的事实³⁵。

同一报告也提到，女性教育现在被当地人重视：

³⁰ Ibid., 38.

³¹ Presbyterian Board of Foreign Mission. 1863. Corisco Mission Report. In *The Twenty-sixth Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Board Mission House Publishers), 19.

³² Nassau 1914a, 442.

³³ Wilson, Samuel. 1872. *George Paull of Benita—A memoir* (Philadelphia: Presbyterian Board of

³⁴ Ibid., 118.

³⁵ PBFM. 1861, 33.

在这个事工的早期，我们发现要得到任何女性学生都非常困难。人们的习俗，偏见，和迷信观念，都反对女性的道德和智力提升。但这反对听从于宗教原则的影响，丈夫们和父母们一样，都变得渴望让他们的女儿和妻子受教育³⁶。

查瑞提·L·斯尼德由长老会妇女支持，在本加人民中做圣经朗读者和妇女事工工作者，她描述当地妇女为“非常，非常无知和悲惨”³⁷。斯尼德在十三年前的1859年已经到达格里斯格，并与岛上的妇女建立了关系。她描写她在她们中的事工：

在她们不同的城镇里访问这些妇女，已经成为我一段时间的习惯。开始，我尝试让她们每个下午到宣教房子来，让我教导她们，但她们没有持续多久，给出许多不来的借口。我现在到她们那里去。有些人高兴看见我，并尝试学习字母，另一些不愿意试，因为她们说看不见。我也用本加语给她们读一卷福音书，从一本赞美诗中给她们朗读。通常她们都十分安静，直到我结束，然后她们说，“你必须经常来，我们喜欢听，但要我们从园子里回来后再走到你那里就太累了。我们有这么多事情要做。”³⁸

尽管在一个妇女被恶劣地对待的文化中工作有许多困难，但是哥尼流·德希尔牧师仍然在他1873年向格里斯格使团所做的报告中提到，“在被贬低的妇女中所做的工作，已经成为我们工作中最重要和最希望的特色。”³⁹

8. 贸易使人士气低落的影响

在1864年，宣教士J·L·麦凯描述了外国贸易者在贪婪、朗姆酒的流行、以及轻易赊欠的诱惑导致财务束缚等方面，对格里斯格男人的负面影响。麦凯说，使团希望建立一个贸易学校，来训练男人劳动（比如制造家具），并帮助他们不依赖外国贸易来谋生⁴⁰。麦凯也描述了对于海岸部落（加蓬，格里斯格）很普遍的“无政府状态”，这无政府状态

³⁶ Ibid., 35.

³⁷ Sneed, Charity L. 1872. Letter from Charity L. Sneed, a native Bible-reader, to the Martin Luther Mission Band, Wheeling, W. Virginia. *Woman's Work for Woman* Vol. 1 No. 4. January 1872. 159-160. Charity Sneed, though African American, was listed as a 'native helper.' She and her parents were emancipated from slavery in 1854 and emigrated to Liberia. While still a teenager, in 1859, Charity journeyed from Liberia to Equatorial Africa, to serve with the Presbyterian mission. She joined the missionary women and local African women in evangelism, education, literacy and vocational training.

³⁸ Ibid.

³⁹ De Heer, Rev. Cornelius 1874. Notices of the Corisco Station—Letter of Rev. De Heer dated Aug 18 1873. *Presbyterian Monthly Record* Vol XXV No 1 January 1874. 176.

⁴⁰ Mackey, Rev. J. L. 1864. Hindrances at Corisco, West Africa. *The Home and Foreign Record of the Presbyterian Church in the United States of America*. Vol. XV. No. XII December 1864. 275-276.

…抛弃了他们对族长统治的效忠，这是他们先前在某种程度上屈从的；而且每个人都认为做自己眼中看为正的事，是最好的，但这些事常常正好是在别人眼中显得非常错误的事…在这个部落和我们周围的其它一些已经开始有一些文明化的部落中，从前有狡猾和有技巧的人，能够通过迷信和邪术的影响操控他人，但这些事已经废弃了，并且尚未有适合的政府力量来取代它们的位置⁴¹。

在 1867 年，当爱比亚仍然是一个未就任的牧师，他驻扎在慕邦维驻外宣教站，并监管分散的传道前哨基地。在这个时候，他已经建立了一个小的工业学校，为了教导男人木工技术，并报告说那里有“十三个学习者，由十个男孩，两个男人，和一个女孩组成”⁴²。爱比亚也报告了在道德水准、工业和婚姻平等上的进步，有些当地男人现在在种植落花生和玉米园。有一个男人，与当地习俗相反，与他妻子一同工作，耕种园地⁴³，并“在大街上扛着树薯枝去种”⁴⁴。拿骚总结了爱比亚的报告，指出这是一个“理性战胜骄傲”的问题⁴⁵。一个基督徒男人做了一个清醒的决定，终止他与一个女孩的婚约，她本应该已经是他第二个妻子。其他男人显示出对“信托”这一做法的抵制——这是一种给予非洲贸易者的信用形式，很快使他们陷入债务中。

宣教士约翰·门那描述他访问“爱比亚的地方”，称赞建造竹屋的改良方式，在房屋四围树立篱笆，并种植不同的谷物。尽管爱比亚希望工业学校将是自我维持的，但他向使团寻求帮助，以获得制造本地木材板块的机器，一个帮助处理蔗糖的冷凝器，和磨碎一种当地出产的、叫做“米旺达”块茎来制造淀粉的机器⁴⁶。对女孩的宣教教育项目，向女孩提供额外的持家、缝纫、熨烫和款待等方面的技巧培训。这被看作一种帮组她们走向“文明化”、以及职业可能性的方式。

9. 按立

罗伯特·哈密尔·拿骚博士在他的《格里斯格长老会历史》一书中，提到爱比亚于 1870 年四月五日被按立。这是在加蓬湾和格里斯格使团第一次按立本地牧师，然

⁴¹ Ibid., 276.

⁴² Nassau, Robert Hamill. 1867. Mainland work of the Corisco mission. *Home and Foreign Record of the Presbyterian Church in the United States of America*. XVIII (2): 61-63. P 62.

⁴³ Cassava, or manioc, is a staple food among the peoples of Equatorial Africa.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Menaul, Rev. John. 1868. A visit to Ibia's place. *The Record of the Presbyterian church in the United States of America* Vol. XIX(9): 215.

而拿骚暗示，爱比亚的提升，主要是因为保存长老会的需要，否则就减少到一个成员了⁴⁷。对这一事件出版的报告，也指出使团对按立爱比亚的谨慎：

一个非洲本地人的按立——格里斯格长老会于四月五日按立爱比亚先生为福音的事奉者。在其它宣教士都不在的时候，他现在独自承担格里斯格岛的工作——一项对他来说太大的工作；事实上，这是一项迄今为止需要两个来自这个国家的宣教士的工作⁴⁸。

爱比亚被按立后不久，拿骚博士访问了格里斯格的这个使团。他在牧师夫妇家中待了一周，并且“不停燃起对爱比亚夫人的尊敬，她以女性的方式使他愉快，并常常精细地展现待客之道。”⁴⁹拿骚也提及，一些教会妇女现在穿着自己亲手做的衣服，“与其他人在公共聚会中裸露的皮肤形成对比。”⁵⁰——这似乎表明，爱比亚的会众接纳任何一种状态的妇女，似乎没有指责和羞辱。

10. 妇女的工作

19世纪70年代来到格里斯格的宣教士和旅行者，继续评论者他们的社区中男人对妇女和女孩的恶劣对待和压迫。在这一控制的证据中，有孩童婚姻的做法，多妻制，以及优库库男人的秘密社团（它把妇女和女孩压制在恐惧和服从之中），这是爱比亚所迎头痛击的。有人可能会说，爱比亚仅仅采用和保持白人宣教士的观点，如同在不同的宣教报告中似乎明显的那样；然而，他自己的写作，表明了对于妇女所关切的一切真诚的教牧关注，以及一个信念，就是通过提高社区中妇女的生活质量，他就是在改善社区自身的品质。这常常把他置于与格里斯格男人的争论之中。他1870年给理事会的报告，描述了妇女所发起的教会事工早期的开始，特别是一个每周祷告会。爱比亚把这看作他们“对更美事物的兴趣”之证据，指出“非常令人愉快的是看到他们逐一放弃愚昧的习俗，把她们的知识还原为行动。这些事情本身并非敬虔，这是真的，但是它们帮助男人更好地过敬虔的生活。”⁵¹ 在同一个报告中，爱比亚提到主日崇拜和安息日学校增长的出席率，还有两个安息日学校

⁴⁷ Nassau 1888, 12. By the time he was ordained, Ibia had been a licentiate for ten years. It would be another ten years before he was given a church, and three more before he was officially installed. Nassau notes that the 1880 ordination of the second native pastor, Ntaka Truman, was due to the same reason—all missionaries were absent, and only Ibia was left to represent the Presbytery

⁴⁸ American Colonization Society. Ordination of a Native African. *African Repository* 1870, 350.

⁴⁹ Nassau, Robert Hamill. 1870. Notices of Corisco and Benita work (letter dated July 27, 1870). *The Presbyterian Monthly Record* XXI (12): 278.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ J'Ikenge, Ibia. 1871. An African minister's report. *The Presbyterian Monthly Record* 22 (2): 51.

教师是妇女，他补充道，“似乎目前在这个岛上，女性比男人对神的事情更感兴趣。”⁵² 这一在当地教会中妇女活动和事工的增长，与在美国的长老会教会中对“妇女的工作”新的强调同时发生。妇女现在建立她们自己的宣教协会，来推进海外事工，这些协会特别地聚焦在妇女。这对爱比亚牧师极为感恩的事，在不信者正在反击福音的传播、以及她在妇女中的更新工作的时候，他在格里斯格继续的工作得到了同情，鼓励和支持（祷告上的和财务上的）。

宣教士伊莎贝拉·拿骚把读者的注意力引向爱比亚和他的妻子西卡，分享他们写给她的两封关于在格里斯格妇女事工进展的信。在给拿骚小姐的第一封信中（发表于1872年11月号的《妇女为妇女的工作》）⁵³，爱比亚写道：

妇女受到男人的许多反对。教圣经的妇女受到一个叫纳加-罗的人恶劣的对待。这个叫纳加-罗的男人认为，教圣经的妇女在败坏所有妇女，特别是其中之一是他自己的女人。我不相信男人用他们的反对将能成就多少事。主在掌权。祂将用他们的忿怒来赞美祂，并抑制其余的人。告诉基督徒女性，为非洲妇女更多更多地祷告。我们在这里感受到他们祷告的影响。在我们这里的需要中，有一项是需要一个教导妇女的女性。我妻子问候你，并希望你一切都好。我是你在基督里的朋友，爱比亚⁵⁴。

两个月以后，爱比亚加上了下面的报告，表明男人和女人之间持续的张力：

妇女在宗教和文明两方面，都在取得良好的、充满盼望的进展。如果事情继续像现在这样进展，就很有希望。我们现在有七个妇女在慕道班，五个已经公开承认基督教信仰，超过十六个月了。还有很多好消息，但我们没有时间说我想要说的一切。对妇女的兴趣不只单单限于格里斯格，但是其它地方没有这么幸运，能够有教师。所有的多妻者都对为妇女所做的一切非常愤怒，但明显的是，他们不能阻止此事的进程⁵⁵。

然后爱比亚加上了他妻子的评论，报告在格里斯格的缝纫学校和妇女祷告会的进展。这对夫妇已经搬到另一个宣教前哨，不时访问他们原来的家和宣教站。这封信落款

⁵² Ibid.

⁵³ *Woman's Work for Woman* was a missionary journal put out by the Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, describing mission work around the world that was both supported by women and focused on ministry to women. By early 1873, the magazine boasted a readership of 5,000 (*Woman's Work for Women* Vol. 2 No. 6, page insert, no number).

⁵⁴ J'Ikenge 1872. Letter from Rev. Ibia—The native pastor at Corisco--To Miss Bella A. Nassau. *Woman's Work for Woman* 2(5): 202.

⁵⁵ J'Ikenge, Ibia. 1873. Letter of Ibia J'Ikenge—to Miss B. A. Nassau. Corisco, August 18, 1872. *Woman's Work for Woman* 2(6): 272.

是，“我们是你的朋友，西卡·爱比亚，爱比亚·吉肯格”⁵⁶。仅仅把他的名字署在她的名字之下，就是一个无声的敬意，表示爱比亚对他妻子的尊敬和敬重。

1873年的加蓬湾和格里斯格使团年报提到，“在宣教士（德希尔，瑞特林格）不在时，当地事奉者爱比亚先生继续了某些讲道服事以及其它工作，很令人鼓舞。”⁵⁷报告也描述了在人们中高涨的属灵兴趣：“这个兴趣的增长，似乎特别是要在这些越来越倾向于文明的妇女中显明它自己。在上一次圣餐礼时受洗的九个成年人中，四个是妇女。”⁵⁸爱比亚加上了这个报告，

我们并不焦虑，然而，仅仅为了数字，我们关注的是有真正的归信者。我们现在有三个事工的候选人。一个小礼拜堂由人们自由奉献建成，其中包括商人。它尚未完工，但敬拜已经在里面举行……看到基督徒采取反对优库库凶恶的欺骗和其它迷信的立场，是令人欣慰的。⁵⁹

11. 本加风俗

宣教士罗伯特·哈密尔·拿骚描述了爱比亚对他自己民族当地的宗教和社会风俗的批评，甚至蔑视。第一个就是男性的秘密社团，叫做“优库库”（*Ukuku*）⁶⁰。拿骚说，这个社团的目标是

政府，特别是关于妇女，以及部落争端的解决。得知不会仅仅因为他们是男人就服从他们的命令，这些成员用秘密和誓言把自己缠裹起来，并宣告这个社团的法令，是由一个叫做“优库库”的灵所主宰的。否认这个信仰，或暴露它的秘密，将带来立刻的死亡⁶¹。

优库库社团是要求每一个当地男人加入的，尽管基督徒会切断他们与社团的成员关系，但不会泄露它的秘密。妇女和孩子都恐惧优库库的到来，会在它到来的时候隐藏或遮蔽她们的眼睛⁶²。爱比亚曾经是这社团的一分子，并被错误地建议，试图去

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Presbyterian Board of Foreign Mission. 1873. The Corisco Report. In *The Thirty-sixth Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian board Mission House Publishers), 34.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., 35.

⁶⁰ Nassau, Robert Hamill. 1874. *Crowned in Palm-Land—A story of African mission life* (Philadelphia: J.B. Lippencott & Co), 101. According to Nassau, Ukuku means ‘departed spirit’ in the Benga language (p 101)

⁶¹ Nassau 1914a, 443.

⁶² The Ukuku was actually a man dressed up to impersonate the spirit. Runners would precede his arrival, warning women and children to flee or hide their eyes, lest they be killed.

揭露它的谬误。根据拿骚的记载，这个事件几乎付上了他的生命代价，只是因为宣教士和爱比亚家庭的干预，才幸免于难。虽然他们没有杀他，但这个社团施加了一个咒诅在爱比亚身上，降下“毁灭他孩子的生命……以及咒诅他所踏之地、使他的脚生病的魔咒”⁶³。拿骚说，爱比亚襁褓中的儿子确实在那之后不久就死了，他脚上也生了一个疼痛的溃疡，持续了一年多。尽管拿骚把这些事看作令人惊异的巧合，“爱比亚把他的痛苦当做神所允许的、对他信心的试炼。”⁶⁴在格里斯格长老会的至少前二十年中，优库库被证明是一个对宣教士和当地事奉者不时的威胁。这个社团可以向整个社群施加压力，来抵制他们所锁定的“敌人”，拒绝卖给他们食物，不给他们取水，或与群体来往。根据宣教士的报告，优库库偶尔会搅扰宣教学校，教会崇拜和其它基督教活动⁶⁵。

爱比亚所挑战的第二个习俗，是多妻制的做法和“婚姻市场”⁶⁶。有钱的多妻者会为他们自己，或他们襁褓中的儿子买年轻女孩。在这个文化中，婚姻是必须的，独身主义几乎闻所未闻。由于所要求的“嫁妆”，基督徒年轻男性无法找到适合的妻子。在一段时间内，使团为年轻的基督教学校女生付嫁妆，然后成为她们的“监护人”。年轻的基督徒男性，可以从这些女孩中挑选妻子，如果她同意的话。拿骚说，爱比亚“以这种方式得到了他的妻子”⁶⁷，但是她的父母要求更多的钱。因为这个缘故，爱比亚建议使团“不要再提供更多的妻子，但要求基督徒年轻男性从他们的薪酬中，偿还使团为他们付的‘嫁妆’”。这个系统运作了好几年，但最终被使团所放弃。那时候，教会已经建立了一个规矩，基督徒父母不得在婚姻中“出售”他们的女儿⁶⁸。

爱比亚在罗伯特·哈密尔·拿骚牧师的指导下，用母语本加语，为他自己的人民写了一篇论文《本加习俗》，1874年在美国发表。爱比亚去世很多年后，他的老同事莫永果把此书的译本与宣教士珍·肯永·麦肯锡分享，后者在一篇提交给《大西洋月刊》杂志（*The Atlantic Monthly*）的文章中以此为主题：

人们确实在说，“女人和男人是两个不同的部族。”这并非实情，女人和男人是一个民族……让女人知道只有男人知道的每一件事情；她自己不想要学习的每一件事情；并且，除非她自己拒绝，否则就让她吃男人吃的东西。不要再让她们被留在无知之中，

⁶³Nassau, Robert Hamill. 1904. *Fetichism in West Africa* (London: Duckworth & Co), 144.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ DeHeer 1874, 17.

⁶⁶ Nassau 1914a, 443.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

让她们不被剥夺美好的事物；并且，我知道，他们也会要求我，把女性的高贵显给她们看。我也会要求他们，说他们应当把男性的高贵显给我看⁶⁹。

12. 分歧

宣教士 1878 年的信件，表明爱比亚和他的宣教士同事之间有一个很深的裂痕。那一年的一月初，宣教士路易斯·瑞特林格写信给娄锐博士：⁷⁰ “使团已经完全从我们在格里斯格的工作中脱离出来，把它交托在爱比亚先生手中，我们相信他将忠于他的职责。”⁷¹ 哥尼流·德希尔牧师已经在格里斯格岛服事了二十三年，从爱比亚还是年轻人的时候，在他成为信徒的最早岁月中就认识他。德希尔在岛上埋葬了他第一个妻子和襁褓中的儿子⁷²，现在在和他第二个妻子鲁比娜一同事奉。路易斯·瑞特林格夫人已经在十一年之前与她年轻的丈夫一同到来⁷³，也埋葬了她的配偶和一个婴孩儿子⁷⁴。这三位宣教士在格里斯格教会的早年间，付出了极大的投入，并被格里斯格教会成员的拒绝，以及要求他们离开宣教职位，所深深伤害⁷⁵。他们在加蓬湾的同事，阿尔伯特·布什纳尔牧师描述这个情境：“这是如此悲哀，他们在如此糟糕的情况下离开格里斯格——在他们和这些人民之间，没有爱与同情，也没有再回来的期望。”⁷⁶ 爱比亚在那个时候被正式任命，接管使团，神学生中的一位被许可，在大陆上的贝妮塔宣教站的工作中协助他⁷⁷。布什纳尔牧师直接指责爱比亚

⁶⁹ Mackenzie, Jean Kenyon. 1916. *The Black Commandments. The Atlantic Monthly* 118: 794-803. Mackenzie also included Ibia's material in her book, 'An African Trail' Mackenzie, Jean Kenyon. 1917. *An African Trail* (West Medford, MA: The Central Committee on the United Study of Foreign Missions), 796.

⁷⁰ Rev. John Cameron Lowrie was the Corresponding Secretary for the Presbyterian Board from 1850 to 1891.

⁷¹ Reutlinger, Mary Louise. 1878. Letter to Dr. Lowrie, dated 17 January 1878. Vol 12 Reel 75 Letter 307. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

⁷² Rankin, William. 1895. *Memorials of foreign missionaries of the Presbyterian Church U.S.A.* (Philadelphia: The Trustees of the Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work), 96-97.

⁷³ *Ibid.*, 302.

⁷⁴ Family information on both the DeHeers and Mrs. Reutlinger was provided by Mrs. Holly Lemons, who is a descendant of Rev. DeHeer and his first wife, and who has possession of the DeHeer family archives.

⁷⁵ The DeHeers and Mrs. Reutlinger returned to serve for many more years at the mainland mission posts, near Corisco, and remained as Ibia's colleagues in the ministry.

⁷⁶ Bushnell, Rev. Albert. 1878b. Letter to Dr. Lowrie, dated 1 February 1878. Vol 12 Reel 74 #102. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives. Underlining in the original.

⁷⁷ Bushnell, Rev. Albert. 1878a. Letter to Dr. Lowrie, dated 1 February 1878. Vol. 12 Reel 74 #98. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

“除去了德希尔先生和他的同伴，”⁷⁸并在写信给新来的墨菲牧师，讲到他的担心时⁷⁹，说到爱比亚的“同样的老邪灵”。布什纳尔把这归咎于爱比亚的“野心”，要“要掌控使团格里斯格部分的事工⁸⁰。”那一年，使团没有差派宣教士到格里斯格或贝妮塔，但把他们分派到加蓬湾（利伯维尔）以及内地宣教中⁸¹。那一年晚些时候，撒母耳·墨菲牧师写给娄锐博士的一封信，最终揭示了爱比亚和宣教士们之间的冲突之下隐含的问题：

爱比亚先生最近来这里看我，我为他感受到更多鼓励。他可能在某些事情上已经被误会了，但我认为，自从你写给他那封极有价值而坦率的信之后，他看到了对抗的愚昧。当然，他不应当得到十五年前或二十年前必须给予本地人的那种对待。这些人现在不再一样了。已经有了进步，他要求宣教士应当看到这一点⁸²。

许多年后，罗伯特·哈密尔·拿骚博士发表了一篇文章，标题是“爱比亚——一位西非牧师，”在其中他描述了德希尔和爱比亚之间的事件：

德希尔先生讲了一篇真诚的道，力劝本加人更积极工作，斥责他们似乎是依赖白人的援助，并用这句话结尾：“如果我走了，你们将要做什么？”他这么说意图究竟是什么，我不知道。但是，爱比亚先生用他敏捷，大胆，和略有失礼的方式，把这当做“一个挑战”，回答说：“走吧，我们本加人会照顾我们自己！”不久之后，在1877年，德希尔先生确实搬到了贝妮塔，爱比亚先生被任命负责格里斯格教会和学校，并且使它们继续成功运作⁸³。

在这个冲突之外加上的，是随后斯歌士先生的到来，他曾是一位宣教士，几年前由于灵性和精神方面的下降，被长老会理事会开除⁸⁴。格里斯格教会领袖们邀请斯歌士先生作为独立宣教士，生活在他们中间，这导致了格里斯格教会的纠纷和分裂。他到来之后不久，斯歌士开始向爱比亚“开战”，进一步分裂格里斯格教会。爱比亚在一封写给宣教士撒母耳·墨菲牧师的信中，要求使团干预这个事件，并催

⁷⁸ Bushnell, 1878b.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Bushnell 1878a.

⁸² Murphy, Rev. Samuel H. 1878. Letter to Dr. Lowrie, dated 24 May 1878. Vol 12 Reel 74 #111. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives. Italics added.

⁸³ Nassau 1914a, 442.

⁸⁴ Nassau, Robert Hamill. 1914b. My Ogowo: Being a narrative of daily incidents during sixteen years in Equatorial West Africa (New York: The Neale Publishing Company), 237.

促教会不要给予斯歌士帮助：“他的分裂企图，只有在他从国外得到帮助的时候才能成功。”⁸⁵爱比亚并不把自己视为独立于长老会理事会之外，而是在这个危机中呼求他们的帮助和支持，如同在他写给宣教士们和娄锐博士的无数信件中所显明的那样。

到那一年七月，爱比亚完全投入教会纪律的事务中。在他写给娄锐博士的信中，他提到有少数成员卷入了（斯歌士）分裂，为此他逐出了五个人，留待察看了四个人。他“恢复”教会的努力，因为这位先生的不在而耽延了⁸⁶，在他三个月后给娄锐的下一封信中报告说，斯歌士现在被他的追随者遗弃了。社区里有些人把他看作敌基督，另一些人以他为笑柄⁸⁷。爱比亚报告说，格里斯格教会“是在一个糟糕的状态”——在六个立场坚定的人中，现在只有两个了。因为缺少法定人数，那个季度没有会议或圣餐。爱比亚哀叹，“甚至连为基督教做了十七八年典范的艾提阿尼长老，也回家了。另外两个是在斯歌士先生的分裂中，并在其它事情上有罪。⁸⁸”到1878年11月止，宣教士罗伯特·H·拿骚博士提到，爱比亚是与使团完全合作的。斯歌士的分裂，似乎暴露了本地教会领袖与宣教士之间潜在的张力。拿骚引用娄锐博士早前给使团的信件，信中讲述了这个话题；拿骚同意娄锐关于“我们与本地同胞的关系”所说的一切，尽管他仍然反对尼塔卡·特鲁曼（加蓬湾）和爱比亚（格里斯格）两人“过去的行为和做法”。这两个人都没有为拿骚带来苦难，“但是对于德希尔先生，爱比亚是最侮辱人的。”⁸⁹爱比亚自己承认，这个分裂使他从“不敬虔的教会成员将来的麻烦中”解脱出来。

13. 牧师和辅导者

在1879年，爱比亚保存了一份详细的日记，记录他在大陆上对不同城镇的巡回宣教事工，其中包括那些要求差遣宣教士和建立学校的人。在向他提出的常见事件和问题中，有关于婚姻关系话题的问题。在他访问米巴德教会期间的一个场合：

⁸⁵ J'Ikenge, Ibia. 1878a. Letter to Rev. Samuel H. Murphy (Gaboon Mission), dated 27 February 1878. Vol. 12 Reel 74 #105. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

⁸⁶ J'Ikenge, Ibia. 1878b. Letter to Dr. Lowrie, dated 18 July 1878. Vol 12 Reel 75 #313. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

⁸⁷ J'Ikenge, Ibia. 1878c. Letter to Dr. Lowrie, dated 2 October 1878. Vol. 12 Reel 75 #320 Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Nassau, Robert Hamill. 1878. Letter to Dr. Lowrie, dated 1 November 1878. Vol 12 Reel 75 Letter 322. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

女性教会成员们叫我做一次私下会面。她们希望知道，是否在目前这个国家的状况中，她们不是必须在丈夫死后嫁给多妻者，因为她们自己没有选择的自由。我告诉她们，我们必须不屈服于习俗，而是要与之斗争，信靠神获得对习俗的胜利。她们中的一员自动地屈服于这一点：她如果想要得自由，是可以的。会议没有对她的个案采取行动，盼望她可以反省并采取更为妥善的方式⁹⁰。

爱比亚自己的回应，是出色地不带论断或掌控的，并向要做这些困难决定的妇女们显示了丰盛的恩典。

格里斯格的分裂将近三年之后，爱比亚写了一封坦率的信给娄锐博士，从当地人的视角，描述了潜在的原因：“主要的原因是人民和许多教会成员对我和外国宣教士的愤怒，令他们用回到异教和忽视基督徒责任的奇怪方式，来寻求报复⁹¹。爱比亚补充说，“格里斯格教会的最大不利，是需要男性成员。我们只有六个男性成员；一个生活在格里斯格，其余的生活在大陆。在格里斯格的这一个对教会没有什么用处，在大陆上五个大多数也是如此。”⁹²

当格里斯格教会在爱比亚的领导下前进的时候，他提到妇女中间持续的改善和有希望，和男性这一部分始终的冷漠。在 1883 年早期发给娄锐博士的一封信中，爱比亚引用了他同时弗兰克·米永苟的观察：

米永苟先生说，当他去各个城镇开所有人参加的会以及女性成员的活动时，他在这里注意到两件他以前从未见过的事。女性成员是这些的冠冕。我们的奉献大部分来自于她们。九个成员，其中八个是妇女，被接纳了⁹³...

爱比亚做了极大的努力，来保证当地家庭支持孩子的教育费用，而不是依赖使团的支持。在同一封信中，爱比亚说，三个男孩被拒了，“因为他们父亲说，他们只给衣服，使团应该供应食物。他们的借口是他们没有能力提供食物，因为他们的妻子有许多事要做。正是这些男人把时间花在闲散、醉酒之中，并且总是有足够的钱花得多妻和其它异教的目的上。他们是被逐出教会的人，其中之一是我们使团受过

⁹⁰ J'Ikenge, Ibia. 1879a. An African minister's journal: April 16, 1879. *The Presbyterian Monthly Record* 30 (10):313-315. The second part of Ibia's journal was printed in the following month's issue: *The Presbyterian Monthly Record* 30 (11): 346-349.

⁹¹ J'Ikenge, Ibia. 1881. Letter to Dr. Lowrie dated Dec 1881. Vol 13 Reel 75 Letter 117 Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

⁹² Ibid.

⁹³ J'Ikenge, Ibia. 1883a. Letter to Dr. Lowrie, dated 1 January 1883. Vol 13 Reel 76 Letter 264. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

最好教育的人之一。”⁹⁴ 然后爱比亚继续写了很长的篇幅，来劝阻长老会理事会使团，不再支持格里斯格男孩的教育费用，因为赤道非洲的人民把“每年好几百美元”与死人一起埋随葬，作为他们“异教制度”⁹⁵。他更进一步断言“这个国家的人民因怠惰和懈怠而贫穷。”爱比亚从教会中除去“腐败成员”，并把这归功于增长的教会活动，和比前些年更高的奉献⁹⁶。

14. 就职

在 1883 年初，新的宣教士阿多尔富斯·古德牧师，威廉·高特牧师，和格里汉姆·坎培尔牧师由“更早的宣教士”差遣，来处理与培提叶长老的一个问题，并让爱比亚在格里斯格岛就任艾龙苟教会牧师一职⁹⁷：“就职典礼是一个非常令人愉快的仪式，对它的兴趣被这样的想法提升了，那就是这是这片土地上举行的第一个这一类仪式。”⁹⁸坎培尔也评论了这一重要场合，它似乎医治和和解了教会与使团：

爱比亚先生的就职是一个非常有趣的仪式，当我们记念那些从前曾经在格里斯格劳苦的人们时——他们中有些人被召回天家得他们的奖赏，有些仍然在为这些人民祷告和间接地工作，对我来说，似乎在场的要多过我们这一小群人，但比我们所感受到的一切更多的是，我们有圣灵的同在，并且不只是我们的心被坚固和鼓励，而且这个教会和牧师也藉着这个联合，为主的工作而变得更加刚强⁹⁹。

宣教士提到，几乎没有几个教会成员是“始终如一”的，许多成员已经随流失去¹⁰⁰。

从 1883 年到 1884 年，爱比亚报告了教会中女性慕道者和参加者的增长，以及增加的财务奉献，补充说，“有些女性成员被他们异教、背道的丈夫逼迫”¹⁰¹。爱比亚哀叹，教会缺少“奉献委身的男人”，可以教导慕道友，分担领导责任：“只要我们拥有这些永远的基督徒，而不只是暂时承认主名的人，非洲的救恩就是

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Alongo was one of four mission stations on the island of Corisco. The four were later consolidated under the name Elongo.

⁹⁸ Good, Rev. Adolphus Clemens. 1883. Letter to Dr. Lowrie, dated 17 February 1883. Vol 13 Reel 76 Letter 278. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

⁹⁹ Campbell, Rev. Graham. 1883. Letter to Dr. Lowrie, dated 6 March 1883. Reel Vol 13 76 Letter 280. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ J'Ikenge, Ibia. 1883b. Letter to Dr. Lowrie, dated 17 September 1883. Vol 13 Reel 76 Letter 290. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

肯定的，尽管有朗姆酒、多妻制和怠惰。”¹⁰² 到 1884 年晚期，艾龙苟教会只有八个男性成员，“并且其中六个较为年长的所产生的影响，还不完全是基督教的。”¹⁰³ 作为对比，“大群的女性成员似乎决心站在基督一边，把她们的同性拉向祂。”¹⁰⁴ 爱比亚强烈地感到，多妻制将“在这个国家比任何其它的罪把更多的人送到地狱里。”¹⁰⁵ 他知道，教会最需要的是敬虔的男人，但是他不会在教会中容忍不敬虔，宁可对任意妄为的成员施行教会纪律和逐出教会，也不通过俯就和妥协，来增加男性的比例。

在牧养教会，监管教育事工几十年后，爱比亚在他的报告中，继续表达他平衡学术性工作与手工技巧培训的意图，为了在他的社区提高生产力、勤奋和劳动力划分：

我至今没有放弃这个想法，也永远不会放弃它，就是用教导男孩和女孩一些有用的东西，来训练他们自立。我们的男孩们得到很多称赞。当任何父母带一个男孩到我面前的时候，他们总是说，“我要你把我的男孩变成一个强大的男人。” 闲散的男人现在被妇女鄙视，工作的男人被她们称赞。没有一个现在转向耕种的男人，将不再被嘲笑轻蔑¹⁰⁶。

1891 年给理事会的报告有特别的关注点，因为格里斯格教会和学校现在正面临从西班牙天主教宣教士神父和修女而来的敌对和竞争。爱比亚敦促长老会在工场组织两个教会，“这样分散的羊群可以被适当地照顾。”¹⁰⁷ 他报告说，天主教现在有三个姐妹被差遣来教导女孩们，并且他们正在“使用一切可能的方法，引诱我们自己教会的成员把他们的孩子送到刚刚开办的学校去。”¹⁰⁸ 显然，格里斯格使团女童学校已经因为缺少一位合格的教师而关闭。仍然存留的学校，现在男女生都收，名单上有二十个男孩和六个女孩。因为新的天主教宣教学校不断增长的威胁，爱比亚向格里斯格使团发出了一个恳切的请求，重开格里斯格使团的女童学校¹⁰⁹。

¹⁰² J'Ikenge, Ibia. 1884a. Letter to Dr. Lowrie, date 16 July 1884. Vol 13 Reel 76 Letter 62. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

¹⁰³ J'Ikenge, Ibia. 1884b. Letter to Dr. Lowrie, date 31 October 1884. Vol 13 Reel 76 Letter 88. Philadelphia: Presbyterian Historical Society Archives.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Presbyterian Board of Foreign Mission. 1891. Gaboon and Corisco Mission. In *The Fifty-fourth Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Board Mission), 18.

¹⁰⁷ Ibid., 18.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

15. 金斯利的来访

也许对爱比亚最出色的描绘，来自英国作家和旅行家玛丽·亨瑞塔·金斯利，她在她的名著《西非旅行》一书中，为我们留下了爱比亚和他的妻子的品格和人格珍贵的一瞥。金斯利访问过加蓬湾使团，他们借给她一条船及船员，这是罗伯特·H·拿骚的好意；船员中有一个来自格里斯格的年轻人艾维克，是爱比亚牧师的儿子，爱比亚牧师是“美国长老会使团现在在格里斯格岛上唯一的代表”¹¹⁰。当船在格里斯格靠岸后，年轻的艾维克把金斯利介绍给他的母亲，她描述为“一个美丽，看上去很聪明 的女士，很难相信她的年纪足够做艾维克的母亲。”¹¹¹西卡这个时候可能五十多岁，被“许多和她一起来的身材魁梧的年轻妇女围绕着，其他身材魁梧的年轻妇女的祖母也和她们混杂在一起。”¹¹²“爱比亚夫人”款待了金斯利，“用可能有的最和蔼的方式”坚持让金斯利睡她自己的房间¹¹³。金斯利与这个家庭一起度过了许多时间，与爱比亚夫人一起喝茶，询问关于当地人民，历史和风俗的问题¹¹⁴。

数天之后，当爱比亚从一次福音布道回来后，金斯利最终见到了爱比亚本人。她描述他是“一个相貌堂堂，肩膀方方的男人，一个纯粹的本加人，是最出色的那一类，充满精力和热情。”¹¹⁵当他说出他的年龄和夫人的年龄时，金斯利开玩笑说，“我仍然认为他隐瞒了十多岁。”¹¹⁶金斯利和爱比亚进行了许多长时间的谈话，关于不同的当地部落，以及他们的迁徙和历史。他告诉她，现在他的本加部落还剩 2000 人，“并且那些现在代表这部落的人，在身材上比那些他还是孩子的时候曾经看到的老人，要瘦小得多。”¹¹⁷

16. 离世和遗产

爱比亚死于 1901 年 2 月 28 日，估计是在他六十多岁将近七十岁的时候。罗伯特·哈密尔·拿骚博士在他 1861 年开始他的宣教生涯的时候，遇见了“已经是一个名人” 的年轻的爱比亚，他当时已经结婚，有两个孩子，已经是长老会未就任

¹¹⁰ Kingsley 1897, 385.

¹¹¹ Ibid., 386.

¹¹² Ibid., 387.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., 393.

¹¹⁵ Ibid., 399.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., 402.

的有资格牧师。在与爱比亚一同服事了四十年之后，拿骚承认，爱比亚早年与使团的冲突，起因是他正当的渴望，就是想看到自己的人民独立和依靠自己，不依靠白人的贸易（及其相关的不道德影响），并不屈服于白人宣教士的永久领导之下。一旦接受基督，爱比亚就发言反对盛行的社会和宗教习俗中的不公正以及不道德，招来他自己人的忿怒和报复。后来，他在责难天主教的做法和教导上也付出了同样的精力和献身精神，天主教在格里斯格岛上与他争战，争夺灵魂和土地¹¹⁸。他的书《本加风俗》谴责了当地习俗，教导日常生活中的圣经真理和道德准则，似乎对后来的宣教士，以及他自己的人民，都产生的深刻的影响。在他死后许多年来到这个工场的宣教士珍·肯勇·麦肯锡，在《大西洋月刊》和她的书《非洲小径》中，使他关于十诫的教导成为不朽。

17. 结语

罗伯特·哈密尔·拿骚博士在他 1902 年关于爱比亚牧师的报告中，把他描述为“勇敢，敢言，像男人”¹¹⁹，然而爱比亚对他社区里的妇女和儿童，显示出了温柔和热情的关切，想要他们认识救主，认识在祂里面的自由。他在属灵成长和教会领袖地位上肯定妇女，与此同时也尊重她们在多妻制婚姻中的艰难处境和来自异教亲属的影响。正是拿骚认可了爱比亚的真正“男人气概”和力量，在反对他社区的男人们对妇女的压迫中，以及反对宣教士的家长制规矩中——他们对放手把权力，权柄和自治交给本地教会领袖讳莫如深。在爱比亚去世许多年后¹²⁰，许多文章描写他的敬虔品格和有恩赐的领导力。他的属灵遗产在他儿子波杜穆巴的事工上继续发挥生命力，这个儿子就在 1902 年父亲去世之后，感到被呼召进入事奉¹²¹。称赞儿子的时候，宣教士麦尔文·弗雷泽归功于父亲：

扫林米恩的波杜穆巴·爱比亚，谦虚坦诚，仍然洋溢着青春的朝气，带着应许的种子，正在很有能力地带领格里斯格教会，这是他从已经成为圣徒的父亲爱比亚牧师那里继承的。爱比亚牧师在他的同侪中非常出众，并因许多出色的能力，和他在讲台，牧区和长老会中的分量而被人们珍藏在记忆中¹²²。

¹¹⁸ Ford 1891, 532;

¹¹⁹ Nassau 1902, 106.

¹²⁰ Nassau 1914a, 442.

¹²¹ Ibid., 444.

¹²² Fraser, Rev. Melvin. 1912. What missionaries are doing in West Africa. The Missionary Review of the World 25 (1): 22-29. P 24.

爱比亚的故事，只是最近才从宣教档案中被发掘出来，表明真正是“日光之下并无新事”（传道书 1:9）；今日的教会，仍然在试图找到一个点，在肯定文化，挑战不公义的体系，以及在信仰中坚定站立之间达到平衡。爱比亚·吉肯格牧师为我们做出了罗马书十二章中提及的许多品格的榜样，他拒绝随从同时代人的模式，无论是来自他自己文化的，还是来自在他的人民中服事的宣教士。他对圣经的知识以及坚定的信心，赋予他出言反击假冒伪善的大胆，并肯定所有基督身上肢体的角色及恩赐，特别是有信心的妇女，她们的影响能够为基督更新转化她们的社区。爱比亚清楚地欢迎与其它文化的信徒之间的合作关系，但是教导他的人民独立、自养、相互依存以及勤劳的价值。爱比亚和他的妻子向基督徒和非信徒一样提供款待，从未期待他们会被他们时代的世俗文学传世，成为不朽。尽管在许多年中，爱比亚为他敬虔、然而却反文化的领导风格，忍受了批评和伤害，但是他向我们显示了，我们可以抵挡，不被恶所胜，并且真正地以善胜恶（罗 12:21）。

耶稣对列国的君王式祝福： 对马太福音 1:1 的宣教学理解

Jesus' Kingly Blessings for the Nations:
A Missiological Understanding of Matthew 1:1

迪多奈·谈弗

迪多奈·谈弗拥有肯塔基州的美南浸信会神学院的圣经研究博士学位

摘要：本文论述，马太福音始于1:1，终于马太福音28:18-20，夹在这两节圣经中的马太福音，把耶稣描绘为亚伯拉罕真正的后裔和大卫真正的子孙。作为大卫的子孙，耶稣拥有天上和地下全部君王式的权柄。并且，作为亚伯拉罕的后裔，耶稣是那一位：神藉着他实现对亚伯拉罕的应许，就是地上的万国，都要从亚伯拉罕的后裔得福。现在，耶稣带着君王式的权柄，于教会使万民作门徒时，用救恩祝福了万民。

在他的引言（马太福音 1:1）中¹，马太描绘了基督耶稣的双重家世：作为大卫的子孙和亚伯拉罕的后裔。耶稣的两个祖先连接，成为马太在整卷书中发展的中心主题。马太福音 28:18 - 20 在这些主题的高潮，以及它们的宣教学应用。我的目标，是证明马太福音的结尾（28:18 - 20），当万国被福音祝福的时候，这福音是藉着大卫和亚伯拉罕的神性后裔传来，这是基督的双重家世的总结和顶点²。

¹ Our main focus here is on Matthew 1:1. This article does not aim to discuss the extent of Matthew's prologue. For a good discussion on this, see Edgar Krentz, "The Extent of Matthew's Prologue: Toward the Structure of the First Gospel," *JBL* 83, no. 4 (1964): 409-414.

Mounce observes that Matthew's beginning establishes two significant points about Jesus' family history when he, Matthew, says Jesus is the Son of David and Son of Abraham, but Mounce does not show how this first verse is developed and how it relates to 28:18-20 (Robert H. Mounce, *Matthew*, vol. 1, Understand the Bible Commentary Series [Grand Rapids, MI: Baker Books, 1991], 7). Blomberg also shows that Jesus as son of David is King and as son of Abraham he blesses the nations, but does not relate Matthew's opening verse to his conclusion (Craig L. Blomberg, G. K. Beale, and D. A. Carson, "Matthew," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007], 3, 100).²

为了证明这一点，我必须展示，马太福音 1:1 与马太福音 28:18-20 相互呼应，就是说，马太总结 (28:18 - 20) 他所开始的 (1:1)，表明基督是亚伯拉罕独特的后裔，和大卫神性的子孙，藉着祂万国将蒙福³。为了做出这个联系，我们将首先查考，马太如何从基督的家谱开始，逐步发展耶稣祖先的身份这一主题：

第一个观察：注意，家谱开始 (1:1) 和结束 (1:17) 聚焦于大卫和亚伯拉罕两位关键人物。家谱从亚伯拉罕到大卫，到被掳，然后到基督 (1:17)，祂是亚伯拉罕的后裔，也是大卫的子孙⁴。马太期盼我们理解，基督就是那一位，神在祂里面实现了神对亚伯拉罕和大卫的应许。

神呼召亚伯拉罕离开迦勒底的吾珥，应许祝福他，并使他成为一个祝福 (创 12:1 - 3)。藉着亚伯拉罕，地上的万族都要因他得福 (创 12:3)。亚伯拉罕表现了他愿意把以撒献祭给神之后，神更新与亚伯拉罕立的约，说，“地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。(创 22:18)”⁵。亚伯拉罕死后，神向以撒 (创 26:4) 和雅各 (创 28:14) 重复了这个应许，暗示一个未来的后裔将要出生。

雅各的孩子们生活在埃及，受苦待四百年 (创 15:13; 徒 7:6 - 7)，神藉着摩西 (出 3)，拯救了他们，因着祂与亚伯拉罕所立之约，把他们带入应许之地 (创 15:16; 出 2:24)。当他们在应许之地时，神兴起士师来引导以色列 (士师记 2:16 - 23)，直到以色列人要求立一个王——扫罗 (撒上 8)。因为扫罗的罪，不顺服神，神弃绝了扫罗作祂子民的王，把王朝从他的家中挪去 (撒上 15:10)，并拣选了大卫来统治以色列 (撒上 16:1; 徒 13:22)。在他统治期间，大卫想要为神建造祂所居住的殿宇，神与祂立了一个约，应许说，“我必使你的后裔接续你的位，我也必坚定祂的国。祂必为我的名建造殿宇，我必坚定祂的国位，直到永远。(撒下 7:12-13)。” 大卫死后，王国分裂 (王上 12)，以色列和犹大都因为罪而被掳 (王下 17:7 - 18; 25:1 - 30)。神继续藉着先知讲话，应许说祂将复兴祂的子民，大卫将永远统治他们。(结 34:23; 37:24; 赛 16:5)。神应许要兴起一股新的王坐在大卫的宝座上 (耶 23:5; 耶 33:15)。以赛亚认出这个君王式一股

³ Volschenk argues for a chiasmic structure for the Gospel of Matthew. After showing the preeminence of chiasm in the Gospel of Matthew, from a theological perspective, he considers the meaning of the house, the land, and topology in Matthew and concludes that the chiasmic structure of Matthew and the topological movement of its plot have very close ties (G. J. Volschenk, “Die Plek En Funksie van Topologie as Teologiese Belangeruimte in Die Struktuur van Die Matteus-Evangelie,” *HTS* 59, no. 3 [2003]: 1007-1030).

⁴ For a discussion of these titles from the perspective of second temple Judaism, see Daniel J. Harrington, “‘Jesus, the Son of David, the Son of Abraham . . .’: Christology and Second Temple Judaism,” *ITQ* 57, no. 3 (1991): 185-195.

神性的孩子，将要坐在大卫的宝座上统治到永远（赛 9:6-7）。当基督受孕的时候，神的天使指出，耶稣是大卫的子孙，祂的统治将直到永远。（路 1:32-33）。马太明确指出，基督是亚伯拉罕的后裔和大卫的子孙⁵。

第二个观察：与一切人类的推理相反，藉着像她玛（1:3）这样品格可疑的女性（创 38:12-19）；喇合，一个妓女（太 1:5；书 2:1；6:17）；路得，一个外邦人（太 1:5；得 1:4）；拔示巴，一个淫妇（太 1:6；撒下 11:3-4）⁶；和马利亚，一个童女（1:16），神带来了祂的儿子，大卫和亚伯拉罕的后裔。神向我们显示了祂荣耀的自由，可以按照祂的旨意行做万事。耶稣家谱中外邦人的出现（喇合，路得，拔示巴，她玛），显示了祂是一位包含万有的救主；耶稣拯救犹太人，也拯救外邦人。

因为神对亚伯拉罕的应许不能落空，所以放逐巴比伦没有阻碍祂的计划（1:11-12）。约的头——大卫与乌利亚的妻子（所罗门从她而出）犯奸淫的失败，也不能阻碍祂的计划（1:6）⁷。没有任何事能阻止神成就祂对亚伯拉罕和大卫的应许。

第三个观察：除了路加福音中的家谱，马太福音 1:1-17 是新约中唯一的家谱。新约中除了马太福音和路加福音中以外，没有家谱，因为所有的旧约家谱都在追踪应许的后裔这条线，这应许的后裔在基督——亚伯拉罕的后裔，大卫的子孙里面，找到了它最终的实现⁸。

⁵ For careful studies of the relationship between the Abrahamic and David covenants and all the covenants of the OT and NT, see Scott W. Hahn, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises* (New Haven: Yale University Press, 2009); Peter John Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton, Ill: Crossway, 2012); Sandra L. Richter, *The Epic of Eden: A Christian Entry into the Old Testament* (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2008). Although these authors approach their studies of the covenants slightly differently, they all show how all the six key covenants of the OT (Adamic, Noahic, Abrahamic, Mosaic, Davidic, and the promised new covenant) relate to one another and find their ultimate fulfillment in the new covenant, in Christ.

⁶ The inclusion of these women does not mean that God condoned or approves of the moral situations of these women in question. Rather, their inclusion highlights the mercy of God. By his mercy, God sanctifies and uses vessels that were once dirty and useless. The same is true of our salvation. We were once like these women, gentiles, adulterous and even dead in our trespasses and sins, but God, being rich in mercy, saved us by his grace so that we may be to the praise of his glorious grace (Eph 2).

⁷ God shows that he does not condone David's sins by killing the son that was born from that adulterous relationship. "The LORD afflicted the child that Uriah's wife bore to David, and he became sick. David therefore sought God on behalf of the child. And David fasted and went in and lay all night on the ground. And the elders of his house stood beside him, to raise him from the ground, but he would not, nor did he eat food with them. On the seventh day the child died" (2 Sam 12:15-18).

⁸ I owe this insight to Miles Van Pelts lectures, "Seams in the Canonical and Covenantal structure," <https://www.biblicaltraining.org/seams-canonical-and-covenantal-structure/biblical-theology> (accessed March 12, 2014). The genealogy sums up and culminates the entire OT and, as Weber observes, "in them are the seeds from which the New Testament plan will grow. The long-awaited, promised Messiah, the

1. 耶稣基督，大卫的子孙

在大卫统治以色列期间，耶和华使他四境平安，不受周围仇敌搅扰。然后，大卫渴望为耶和华建造殿宇（撒下 7:1 - 3）。通过先知拿单，耶和华告诉大卫，他将不能建造这样一座殿宇，但他的儿子将要建造，因为他的手流了人的血（撒下 7:4 - 11）。耶和华与大卫立了一个约：

你寿数满足、与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位，我也必坚定他的国。他必为我的名建造殿宇，我必坚定他的国位，直到永远。我要做他的父，他要作我的子；他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭刑罚他。但我的慈爱人仍不离开他，像离开在你面前所废弃的扫罗一样。你的家和你的国，必在我面前永远坚立。你的国位也必坚立，直到永远。”拿单就按这一切话，照这默示，告诉大卫。（撒下 7:12 - 17）。

大卫从拔示巴所生的儿子所罗门（王上 1:11；太 12:42），为神建造殿宇，并统治以色列，部分地实现了大卫之约（撒下 7:13）。然而，他不可能是将要统治直到永远的那个子孙，因为他犯罪了，娶了七百个妻子，三百个妃嫔，并与列国立约，这与申命记 17:14-20 中摩西的话完全相反。更有甚者，在主前 580 年，尼布甲尼撒攻陷了犹大。他把犹太人掳去，所罗门的王国和殿宇被遗留在废墟中。被掳之后，王国再也没有完全复兴过。

后来，藉着哈该，神应许祂将以所罗巴伯为印，所罗巴伯也是列在马太福音（1:12）的家谱中的一——那就是说，大卫家系中的成员之一所罗巴伯，将成为耶和华授权的在地上的代表（哈该书 2:23）⁹。就像所罗门，所罗巴伯死了，大卫之约的应许仍在等待被成就。

被掳之后，当历代志作者详述大卫之约时，他预见了一个子孙将是无罪的，这样就有意忽略了撒母耳记下记下的那节经文“他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他。”历代志写道：

你寿数满足归你列祖的时候，我必使你的后裔接续你的位，我也必坚定他的国。他必为我建造殿宇；我必坚定他的国位直到永远。我要作他的父，他要作我的子。并不使我的慈爱离开他，像离开在你以前的扫罗一样。我却要将他永远坚立在我家里和我国里；他的国位也必坚定，直到永远。”拿单就按这一切话，照这默示，告诉大卫。

restorer of God's kingdom and the redeemer of his people, is Jesus himself. This is Matthew's central message, his purpose for writing his book" (Stuart K. Weber, *Matthew*, ed. Max Anders, vol. 1, Holman New Testament Commentary [Nashville, TN: B & H Publishing Group, 2000], 16).

⁹ Ralph Smith, *Micah-Malachi*, vol. 32, Word Biblical Commentary (Waco, TX: Word Books, 1984), 163.

于是大卫王进去，坐在耶和华面前，说：“耶和华 神啊，我是谁？我的家算什么，你竟使我到这地步呢？神啊，这在你眼中还看为小，又应许你仆人的家至于久远。耶和华 神啊，你看顾我好像看顾高贵的人。（历代志上 17:11-15）

其他先知们也预见了神将兴起一位新的大卫子孙，他将坐在大卫的宝座上（赛 9:7; 16:5; 耶 33:17; 19 - 26）。在大卫和所罗门已经在以色列历史的场景中成为过去之后，仍然有一个对新的大卫子孙的期待，他将牧养神的百姓，在他们中间作王（以西结书 34:23-24），统治直到永远，并引导他们行走在耶和华的律例中，这样他们就能永远享受应许之地（以西结书 37:24 - 25）。

1.1. 祂是王

大卫的子孙要作为他们的王统治神的百姓（撒母耳记下 7:12 - 17）。从始到终，马太福音都把耶稣描绘为君王。耶稣是生下来做犹太人的王的（太 2:2），并且祂也是作为犹太人的王死的（太 27:37）。自从被掳巴比伦之后就缺少一个王的王国，现在有了所应许的君王，就是基督。随着耶稣的到来，以西结书的盼望和语言被成就了（以西结书 34:37）。

当东方（可能是巴比伦）来的博士来到伯利恒¹⁰，他们把基督作为犹太人的君王来宣扬（太 2:2）。外邦人是第一个承认基督的君王身份的人，这可能暗示着亚伯拉罕之约的成就（创世记 12:3; 28:14）。马太福音把“犹太人的王”（太 2:2）与“祂的星”（太 2:2）合并，令人联想起民数记 24:17，那里说到“有星要出于雅各，有杖要兴于以色列，必打破摩押的四角，毁坏扰乱之子。”（民数记 24:17）¹¹。耶稣是已经从雅各家兴起的星，是杖，是已经从以色列兴起的犹太人的王¹²。

尽管他们的死亡意味着，无论所罗门还是所罗巴伯都不是所应许的君王，但马太福音在耶稣的死中比在耶稣的生中，更强调耶稣的君王身份。“犹太人的王”的说法在马太福音中出现了四次，一次在耶稣出生的叙述中（太 2:2），三次在耶

¹⁰ Morris observes, “*Wise men* are not people endowed with wisdom in general, but students of the stars: “a (Persian ... then also Babylonian) wise man and priest, who was expert in astrology, interpretation of dreams and various other secret arts” (BAGD). *REB* renders the term “astrologers.” *From the East* is very general; many interpreters hold that these wise men came from Babylon, and they may have done so, but we cannot be sure. Their study of the stars had led them to believe that a great leader had been born in Judea. Therefore they directed their steps to the capital city of Jerusalem. These men would have been Gentiles, but Matthew gives this no emphasis” Leon Morris, *The Gospel According to Matthew*, PNTC (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1992), 35–36.

¹¹ Similarly, Blomberg, Beale, and Carson, “Matthew,” 5.

¹² The promise of a king, a scepter, goes far back to creation when God created Adam to rule (Gen 1:26, 28); back to Abraham from whom God said kings would come (Gen 17:16); back to Jacob’s blessing on Judah (Gen 49:10); back to Moses promise that Israel will have a King (Deut 17:14–20).

稣死亡的叙述中（太 27:11, 29, 37）。他被作为犹太人的王戏弄（太 27:28 – 30），并因为声称这一点而被杀（太 27:11 – 12），并且在祂的十架上写着，“这是犹太人的王”（太 27:36 – 38）。马太很有策略地把“犹太人的王”这个说法，放在这卷福音书的开头和结尾，暗示着它帮助马太把这卷书围绕着耶稣的君王身份建立框架，这是从第一节中，耶稣被称为大卫的子孙时就开始了的主题。

1.2. 祂拥有超越万物的权柄

耶稣，这位大卫的子孙，行使超越疾病、病害，和鬼魔的统治权¹³。祂的权柄和祂的统治没有穷尽。祂的统治不只限于犹太人；祂统管万有一—魔鬼，撒旦，以及日光之下的每一件事物。

“大卫的子孙”这个短语，除了它在 1:1 中第一次出现以外，在马太福音中另外还出现了九次。这个头衔看起来是以三种方式被使用，让我们一瞥犹太人对于耶稣，作为大卫的子孙，祂到底是谁的理解。首先，作为大卫的子孙，耶稣是主（太 15:22, 25; 20:30, 31）。其次，祂是怜悯人的（太 9:27; 31）。“耶稣从那里往前走，有两个瞎子跟着他，喊叫说：‘大卫的子孙，可怜我们吧！’”（太 20:30）¹⁴。第三，作为大卫的子孙，耶稣有权柄医治一切形式的疾病（太 9:27 – 29; 20:29 – 34），并把人们从鬼魔的压制下释放出来（太 12:22; 15:21 – 28）¹⁵。

当耶稣展示祂胜过鬼魔和疾病的权柄时，“众人都惊奇，说，‘这不是大卫的子孙吗？’”（太 12:22 – 23）。这再一次显示出，在所罗门已经从历史舞台消失之后，人们仍然在期待大卫的子孙出现。此外，他们还期待大卫子孙的统治，能够延伸到以色列国本身之外，进入属灵领域，甚至胜过鬼魔。

正如耶稣所说（太 12:42），在这里有一人比所罗门更大。耶稣，这位大卫最卓越的子孙，不仅在权柄上更大，而且也比所罗门更有智慧，尽管所罗门的智慧已经让全世界惊叹，甚至吸引了示巴女王和其他人（太 12:42）。祂是神的智慧（林前 1:30），吸引万国归向祂自己。

¹³ Baxter examines the ways that Matthew links the Messianic title “Son of David” with Jesus’ healing ministry and rightly argues that he based this connection on the Davidic Shepherd of Ezekiel 34 (Wayne Baxter, “Healing and the ‘Son of David’: Matthew’s Warrant,” *NovT* 48, no. 1 [2006]: 36–50).

¹⁴ Jimenez examines prayers such as “have mercy on me” to Jesus in miracle stories, and argues that these prayers can be interpreted not merely as appeals to a miracle worker for physical healing but as prayers to Jesus Christ to bring about an integral salvation beyond physical healing or rescue (E. C. Jimenez, “‘Jesus, Son of David, Have Mercy on Me!’ Prayers to Jesus in the Miracle Narratives,” *Landas* 16, no. 1 [2002]: 51–64).

¹⁵ Paffenroth examines anointing, Jesus’ healing ministry, and the title Son of David in Matthew and concludes that Matthew emphasizes and relates these three aspects of Jesus’ ministry so as to represent the Christ as the uniquely anointed Messiah, the Son of David who has authority over all diseases and heals them as he pleases (K. Paffenroth, “Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew,” *Bib* 80, no. 4 [1999]: 547–554).

1.3. 祂代表大卫和耶和華

当耶稣向十字架走去的时候，祂登上橄榄山，这可能是撒母耳记下 15:30 的回响。弗朗斯观察到，“尽管经过橄榄山的路线是从东边来的正常路线，但耶稣在这个时刻使用驴子，可能也是有意提醒朝圣者们，大卫王从他曾经在押沙龙背叛时期逃亡经过的橄榄山（那时他可能也骑着驴，撒下 16:1-2）¹⁶，和平而胜利地归来（撒下 15:30）。如果马太有意唤起我们对撒母耳记下 15:30 的记忆，那么耶稣是在祂苦难的时刻走向橄榄山的一一在耶路撒冷面对祂面前的危机一一正如祂肉身的先祖大卫一样。（罗 1:2；太 21:1；24:3；26:30）。马太福音 21:1 不仅令我们想起撒下 15:30，也让我们想起撒迦利亚的弥赛亚预言（撒 14:9）¹⁷。

先知撒迦利亚预言说，在将要到来的耶和華的日子，耶和華的脚“必站在耶路撒冷前面朝东的橄榄山上。这山必从中间分裂，自东至西，成为极大的谷。山的一半向北挪移，一半向南挪移”（亚 14:4）。“这新形成的谷，将作为耶路撒冷的余民逃离的途径，并作为耶和華向锡安胜利进军的道路。”¹⁸ 撒迦利亚的意象，一条提供逃路的谷，让人联想起神在救赎之日，为祂的子民过红海而形成的谷。撒迦利亚预见到一个日子，那时耶和華将要用天殃攻击列国人来显示祂的能力，如同祂在出埃及记中对埃及争战所做的那样（亚 14:12；出 15），并且“活水”将从耶路撒冷流出来（亚 14:8；约 4:10；启 22:1）。然后，“耶和華必作全地的王，那日，耶和華必为独一无二的，祂的名也是独一无二的。”（撒 14:9）。

这些预言，在耶稣第一次来临的时候，得到初次的实现，并在祂第二次再来的时候，得到最终的实现。在马太福音中，耶稣站在橄榄山上，为祂的子民与魔鬼的力量战，在十字架上胜过它们，为新的出埃及铺平了道路（从罪中救赎神的百姓），并把自己作为“活水”赐给属祂自己的人（约 4:10）。这位耶稣与耶和華原为一¹⁹。

敬拜，在马太福音中，也表示耶稣的神性。耶稣在祂出生的时候接受敬拜，就是当外邦人敬拜祂的时候（太 2:11），并且在耶路撒冷城内，当孩子们喊着，“和散那归于大卫的子孙！奉主名来的是应当称颂的！高高在上和散那！”（太 21:9,15）的时候接受敬拜。在耶稣复活之后，祂的跟随者看见祂，并且敬拜祂

¹⁶ R. T. France, *Matthew: An Introduction and Commentary*, vol. 1, TNTC (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2008), 300. This connection may be further supported by Nolland's argument that Matthew puts extra weight on geographical markers (John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids MI: W.B. Eerdmans, 2005], 832).

¹⁷ Similarly, Blomberg, Beale, and Carson, "Matthew," 63; Craig L. Blomberg, *Matthew*, vol. 22, NAC (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992), 311.

¹⁸ Smith, *Micah-Malachi*, 32:285.

¹⁹ Luke 9:30 euphemistically calls Jesus' death, the exodus (*tēn exodon*). Christ's death is the exodus par-excellence.

(太 28:9,17)。耶稣按肉身说是大卫的子孙，并且圣灵宣告，因祂从死里复活，以大能显明为神的儿子（罗 1:3-4）。祂是大卫的神性的儿子，配得敬拜，如同祂的父一样。作为大卫的子孙，耶稣拥有一切权柄，与神同享神性，并作为万王之王统管万有。

2. 耶稣基督，亚伯拉罕的后裔

当神呼召亚伯兰的时候，祂应许亚伯兰给他一个祝福，也应许地上的万族将要因他得福（创 12:1-3）。后来，当亚伯拉罕通过把他的儿子以撒献祭，证明了他对耶和华的敬畏时，神告诉亚伯拉罕，地上的万国都将因他的后裔得福（创 22:17-18）。亚伯拉罕后裔的血脉从以撒传到雅各，雅各的众子成为整个一个国家——以色列（出 4:22-23）。以色列，作为全体的亚伯拉罕后裔，并没有成为亚伯拉罕对万族祝福的中介。相反，因为他们的悖逆，他们被赶出了应许之地，就像亚当被赶出了伊甸园一样（创 3:23）。

神应许亚伯拉罕土地，后裔，和祝福。然而，不仅亚伯拉罕将被祝福；世界上所有族群都将因他蒙福。神对以撒和雅各再次确认了这个应许（创 26:3-5；28:13-15；35:9-12）。以撒和雅各部分地实现了后裔的应许。这后裔的生养繁多，在埃及始于雅各的孩子们，就是以色列国。藉着摩西的手，神拯救了亚伯拉罕的众多后裔以色列人，并把他们带入应许之地。在这片土地上，扫罗成为以色列的王，但神因为他的罪而弃绝了他，兴起了大卫。在大卫之后，所罗门统治以色列，但在之后，王国分裂，而且两个王国后来都被掳了（王下 17:7-41；25:1-26）。先知们警告说审判将临，但藉着大卫一个未来的子孙（赛 9:2-7；弥 5:2-4），也有一个新约的盼望（耶 31:31-34；Ezek 36:26-27）和一个普世的祝福（赛 9:2-7；19:16-25；55:3-5；弥 4:1-5；5:2-4；诗 22:27）。在新约中，耶稣作为大卫的子孙和亚伯拉罕的后裔到来，祂是应许给亚伯拉罕（创 12:3）和大卫（赛 55:3-5）的普世祝福的中介²⁰。

耶稣基督，亚伯拉罕真正的和完美的子孙，在以色列人失败之处到来，并且成功了。祂是在代表以色列民族这样做的。就在祂出生之后，祂就下到埃及，并且后来“出了埃及”。神从埃及召出祂的儿子来，正如祂从埃及召出以色列来（太

²⁰ This is a very brief summary of the OT. For an indebt study see, N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, vol. 1, Christian Origins and the Question of God (Minneapolis: Fortress, 1992), 147-338. Schreiner's brief summary of the OT is also very insightful: Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology* (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2006), 73-85.

2:13-15；何 11:1)。在祂的出埃及中继续前进，祂在洗礼中经过水中，如同旧的集体后裔在红海中经过一样（太 3:16；出 14；林前 10:1-4）。在耶稣受洗时，神从天上宣告，“这是我的爱子，我所喜悦的。”（太 3:17），这与祂向法老的宣告形成回响：“以色列是我的长子”（出 4:22）。

正如神引导以色列进入旷野（申 8:2-3），所以圣灵在耶稣受洗之后立刻引祂进入旷野四十昼夜（太 4:1-2；申 9:9）²¹。当魔鬼在旷野试探耶稣的时候，祂与试探作斗争，正如亚伯拉罕集体的后裔（以色列）（太 4:1-11；诗 106:14；来 3:8,17）。然而不像以色列人，祂是在试探中得胜的，因为祂没有屈服于魔鬼的引诱²²。

尽管耶稣代表以色列，并且把神的律法放在当放的位置，然而马太福音证明了，耶稣的意图不仅是救以色列人，也是救万邦万国的人。马太福音在耶稣的家谱里包括了几个外邦女子：她玛，喇合，路得，拔示巴。这显示出神对外邦人的仁慈。在马太福音 2 章中，外邦人（东方博士）最先敬拜耶稣。在第 4 章，在祂旷野受试探之后，耶稣去到外邦人的地，这样先知的话语可以被成就：“西布伦地，拿弗他利地，就是沿海的路，约旦河外，外邦人的加利利地，那坐在黑暗里的百姓，看见了大光；坐在死荫之地的人，有光发现照着他们。”（太 4:15-16）。尽管耶稣叫祂的门徒不要向外邦人传道（太 10:5），但祂给出了向外邦人宣教的暗示，当祂说“你们要为我的缘故，被送到诸侯君王面前，对他们和外邦人作见证。”（太 10:18）之后不久，马太启示出，耶稣是将公理传给外邦的耶和华的仆人（太 12:18；赛 42:1），外邦人都要仰望祂的名（太 12:21；赛 42:4；罗 15:12）。耶稣用医治祝福了一个迦南妇人（太 15:21-26；太 8），并在耶利哥医治人们（太

²¹ For more on the Exodus typology of Matthew 4 see, Blomberg, Beale, and Carson, “Matthew,” 14–18.

²² Jesus constantly quotes from Deuteronomy as he resists the devil in the wilderness (cf. Matt 4:4; Deut 8:3; Matt 4:7; Deut 6:16; Matt 4:10; Deut 6:13). In Deuteronomy 6:16, the words refer to the incident at Massa, where Israel grumbled against God because they did not have water, testing God (Exod 17:2). Whereas Israel tested God by demanding water, Jesus denies making the same demand. Jesus would rather trust his Father than demand from him to intervene miraculously. Morris rightly observes, “The servants of God cannot demand that God should keep on intervening with miraculous provision for their needs. To jump from a height and then look to God to avert the natural consequences of such an act is just such an offense. Furthermore, it is worse than what happened at Massah, for at least the people there were in real need of water. What Satan is suggesting is that Jesus should needlessly thrust himself into danger; he would be creating a hazard where none previously existed. And for what? To compel God to save him miraculously. It is a temptation to manipulate God, to create a situation not of God’s choosing in which God would be required to act as Jesus dictated. Jesus rejects the suggestion with decision. He prefers the way of quiet trust in the heavenly Father, a trust that needs no test, and a ready acceptance of his will. He refuses to demand a miracle even if from the perspective of someone on earth that might seem desirable, even compelling” (Morris, *The Gospel According to Matthew*, 76). For an excellent discussion of the temptations of Jesus, see Theodore J. Jansma, “The Temptation of Jesus,” *WTJ* 5, no. 2 (1943): 166–181.

20:29 – 34)。神的国是向税吏、妓女（太 21:31），以及一切渴望进来的人开放的（太 22:9 – 10）。因此，耶稣的福音必须被传向万邦，包括以色列人和所有的外邦人。（太 24:14;徒 1:8）。

3. 马太福音 1:1 如何与太 28:18 下 – 20 相关

耶稣的确是 大卫的子孙，亚伯拉罕的后裔。作为统治万有的大卫子孙，和祝福万国的亚伯拉罕后裔，耶稣宣告说：

“耶稣进前来，对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太 28:18-20）

在这个时刻，耶稣宣告了马太在全卷第一节就宣告的经文：“亚伯拉罕的后裔，大卫的子孙，耶稣基督的家谱”（太 1:1）。他不仅仅是一个子孙，而是所等候的那一位实现大卫之约和亚伯拉罕之约的子孙。因为马太福音已经确立，基督是大卫的子孙，亚伯拉罕的后裔，祂有权柄统管万有，所以马太福音 28:18-20 中当耶稣讲话的时候，马太福音的读者已经知道祂的身份。耶稣是亚伯拉罕的后裔，藉着祂亚伯拉罕的普世祝福将要临到地上的万族，耶稣也是大卫的子孙，将有权柄统管万有。

当马太引用耶稣的话，“天上地下一切的权柄都赐给我了”的时候，原文中的被动态动词“赐予”（ἐδόθη）是一个神性的被动态，假定父神是发出它的主体；神已经将万有放在基督的主权之下。如果神与耶稣分享一切权柄，那么这个假设就是“耶稣是神”²³。神把统管万有的一切权柄都赐给基督，因为祂是君王，与父神分享神性，并承继应许给大卫子孙的永远的国度²⁴。

²³ Klassen–Wiebe astutely argues that Matthew 1:18-25 depicts Jesus as both the Son of God and the Son of David. She maintains that there is a danger in tracing Jesus’ lineage to David because it can be misconstrued that he was born of a human sexual relation. She argues that according to Matthew, Jesus was conceived of the Holy Spirit and that Jesus’ roots were in God and that he was simply adopted into the Davidic lineage (Sheila Klassen–Wiebe, “Matthew 1:18-25,” *Int* 46, no. 4 [1992]: 392–394.).

²⁴ For different approaches to the structure of Matthew, see Warren Carter, “Kernels and Narrative Blocks : The Structure of Matthew’s Gospel,” *CBQ* 54, no. 3 (1992): 463–481; Christopher R. Smith, “Literary Evidences of a Fivefold Structure in the Gospel of Matthew,” *NTS* 43, no. 04 (1997): 540–551; Nils Wilhelm Lund, “The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospel according to Matthew,” *ATR* 13, no. 4 (1931): 405–433; David E. Garland, “The Structure of Matthew’s Gospel: A Study in Literary Design,” *Int* 44, no. 1 (1990): 89–89; H J B. Combrink, “The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative,” *TynBul* 34 (January 1, 1983): 61–90; B. R. Doyle, “Matthew’s Intention as Discerned by His

马太福音 1:1 和 28:18 下 - 20

马太福音 1:1	马太福音 28:18 下 - 20
大卫的子孙	耶稣与父神分享一切权柄：“天上地下所有的权柄都赐给我了” 耶稣与父神同有一个名：“奉父、子、圣灵的名给他们施洗” 耶稣像父神一样无处不在：“我就常与你们同在”
亚伯拉罕的后裔	在祂里面，万民都被祝福：“使万民作我的门徒”

作为大卫的子孙，耶稣拥有天上地下一切的权柄，并且作为亚伯拉罕的后裔，祂想要藉着教会对福音的宣扬，来祝福万民。耶稣的复活，是这个启示的中心。基督委托的普世宣教大使命，是由基督的复活来支撑的，它证明了祂完全的权柄²⁵。因为耶稣从死里复活，战胜了死亡，所以死亡在祂身上没有能力（罗 6:9）。现在，耶稣已经升上天堂，祂说，“我是首先的，我是末后的，又是那存活的；我曾死过，现在又活了，直活到永永远远，并且拿着死亡和阴间的钥匙。”（启 1:17-18）。因为耶稣战胜了罪和死亡，所以唯有祂能够把我们从罪的权势下释放得自由，并赐给我们永生。

4. 耶稣作为大卫的子孙和亚伯拉罕后裔的宣教学含义

和以色列人一样，我们都亏缺了神的荣耀。要成为万国的祝福，耶稣必须死，背负我们罪债的记录，承担我们罪的刑罚。基督耶稣为我们成为咒诅，为要救我们

Structure,” *RB* 95, no. 1 (1988): 34–54. Doyle view is a slight modification of Bacon’s, who argues that the Gospel of Matthew has a prologue (chap 1–2) and an epilogue (chaps 26:3–28:20). In between the prologue and the epilogue, he argues, Matthew has five unites analogous to the five books of the Pentateuch. These five unites are marked by the formulaic saying, “And when Jesus finished . . .” (Matt 7:28–29; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1) (see B. W. Bacon, “The ‘Five Books’ of Matthew against the Jews,” *Exp* 15 [1918]: 56–66). In examining the structure of Matthew, Kingsbury finds the basic formula in 4:17 and 16:21: “From that time Jesus began...” as significant. This formula, he argues, divides the gospel into three main sections which “set forth (a) the genesis and significance of the person of Jesus, (b) the nature and effect of his proclamation, and (c) the reason and finality of his suffering, death and resurrection” (Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* [Philadelphia: Fortress Press, 1975], 36). Thus Mathew’s structure highlights his Christology.

²⁵ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1266.

脱离律法的咒诅，“这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵。”（加 3:13-14）。当我们，就是教会，顺服君王耶稣的命令，去使万民作门徒，万民也信靠祂的时候，亚伯拉罕的祝福就临到地上的万国了²⁶。

藉着教会使人作门徒而来的亚伯拉罕的祝福，不是物质和身体上的改善；在当下，它首先是救恩的礼物，也就是永生，伴随着白白得来的礼物——圣灵（加 3:14）。在亚伯拉罕之约祝福的核心，是神与那些拥有亚伯拉罕之信的人之间的亲密。“我要作他们的神，他们要作我的子民。”（创 17:7-8）。今天的信徒，藉着基督流出的宝血，享受与神之间约的团契，以及与祂之间的和平。亚伯拉罕之约身体上和物质上的组成部分，尚未到来。那些分享亚伯拉罕之信的人，在未来将成为承受世界的人（罗 4:13），并将享受完美的安息（来 4）。当我们现在因着在基督里已经得到了天上各样属灵的福气时（弗 1:3），我们应当盼望神对亚伯拉罕的应许最终的和末世的实现，那包括对一切蒙救赎者物质上和身体上的祝福²⁷。

耶稣的意图，是要教会通过“凡我所吩咐的，都教训…”来使人作门徒。如果没有对“基督是谁”的正确理解和享受，基督的教导就不能被遵守；“品格的培养，若没有知识，就不会发生。”²⁸ 教导凡耶稣所吩咐的一切这一任务的中心，是要教导耶稣的伟大。“耶稣基督站立在人类能够知道和经历的一切的中心，并从这一被高举的中心，祂宣告说，‘我是阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末后的；我是初，我是终。’”（启 22:13）。²⁹ 人们必须把基督作为亚伯拉罕的后裔和大卫的子孙来认识并珍视，才能顺服君王耶稣。神学教育通过用全本圣经的基督论来训练头脑，喂养灵魂，以达到这个目标，从而实现全人更新。基督徒品格和灵性的兴盛，首先是基于对基督的认识与爱。这样，神学教育对于福音的推进和对基督的顺服，就是不可缺少的。

认识了耶稣的身份，那些被呼召去传道的人，应当把祂高举为救赎历史的中心人物。全部旧约和神所有的应许，都在基督里找到最终和完全的实现（约 5:35；林后 2:10）。耶稣应当是我们传道的根基，内容和目标。我们应当以这样一种方

²⁶ “All nation” in Matthew refers to all the tribes of the world, all of humanity (cf. Matt 24:9, 14; 25:32; 28:19).

²⁷ This is contra the prosperity gospel, which advocates for physical and material blessings now as part of the Abrahamic blessing. The prosperity gospel advocates an over-realized eschatology, asserting blessings of the future for the present.

²⁸ Ellen T. Charry, *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (New York: Oxford University, 1999), 43. Charry examines key classical theologians, beginning with Paul and other New Testament writers. She selects theologians from the patristic period, the medieval and the seventeenth century reformation periods and shows that all of them believed that knowing God is the foundation of Christian character.

²⁹ Duane Litfin, *Conceiving the Christian College* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004), 43.

式传道，显示出我们对基督权柄的依靠，这样别人可以在基督里面看到神的大能，并且因此得救（林前 2:1 - 5），这样就成为亚伯拉罕的后裔（加 3:29）。无论我们是从旧约还是从新约传讲神的道，耶稣都必须被宣扬为唯一的途径，藉着祂万国将找到并享受应许给亚伯拉罕的祝福（加 3:9）。没有君王耶稣在中心的传道，不是基督教的传道。“全部圣经意义的中心和参照点，就是神所立的基督——拿撒勒人耶稣的位格和工作³⁰。”

因为耶稣是亚伯拉罕和大卫的子孙，统治并祝福万国，我们所有人都应当放胆和勇敢地向世上还没有被接触过的万民传讲福音，晓得那位应许要与我们同在的，是复活的基督，祂在掌权，并行使万事之上的权柄。没有任何穆斯林族群是我们的基督不能用天国的福音渗透的；对于基督，没有任何一个国家是关锁的。带着祂包围一切的神性权柄，基督能够闯入任何国家，建立祂的国度，藉着我们传福音的努力，用亚伯拉罕的祝福来祝福人们。让我们带着勇气，起来！让我们充满信心地去，使万民作门徒，因为我们的基督统管万有，并必将藉着我们，用祂的福音祝福万民。

³⁰ Graeme Goldsworthy, *Preaching the Whole Bible as Christian Scripture* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2000), 16. Helpful works on preaching Christ from all of the Scriptures include, Sidney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999); Edmund P. Clowney, *Preaching Christ in All of Scripture* (Wheaton, Ill: Crossway, 2003).

来自工场的报告——阿拉伯半岛上蓬勃发展的 的大学生事工

Report from the Field—University Student
Ministry Flourishing on the Arabian Peninsula

安德鲁·帕克

安德鲁·帕克已经从事大学生事工24年，过去的12年是生活在阿拉伯半岛。他是教会的长老，热爱与他的妻子和孩子一起共度时光。

当呼召人们祷告的叫拜声，从坐落在校园中心的清真寺高声响起的时候，二十名大学生正在渐渐填满图书馆里的一个大自修室，参加一周一次的圣经讨论。这只是每周在这个校园中举行的三个查经组之一。但是，这个小组最特别引人注目的是，出席者大多数是穆斯林。因为穆斯林学生协会主席的要求，又新增了第三个每周聚会。少数印度教徒也在其中，还有那些来自基督教背景的人们。他们代表着八个不同的民族。

在接下来的一个小时中，由一位来自埃及的一年级学生带领，小组讨论了路加福音7:36-50，这段经文详细描述了耶稣在法利赛人西门家里的故事。参加者全都阅读绕着桌子分发的、打印在白纸上的圣经经文。每一个人都被允许发表关于耶稣的评论，并得出自己的结论，而且只是被要求，要基于经文实际上所说的，使他们的结论始终一致并合情合理。

讨论令人振奋，也很刺激。大多数出席者从未读过任何圣经，只有一两个人曾经拥有过一本圣经。当讨论接近尾声的时候，带领者根据耶稣所讲的比喻，问它暗示耶稣的身份是什么。

“祂在清楚地声称祂是神，”一个海湾阿拉伯国家的学生高声说道。房间里的人都点头表示同意。

一个学生福音事工已经在阿拉伯半岛稳步发展了十多年。像上面所描述的圣经讨论，每周在这个事工所在的一个国家的16个校园里举行。一个类似的事工，已经在相邻的国家如星火点燃，而在另外三个接壤的国家中，先驱性的、与基督徒学生的接触也已经开始。

来自几乎每一个海湾国家，北非，伊朗，印度，巴基斯坦，和亚洲其它部分

的学生，都参与了圣经讨论和活动。许多学生已经成为基督徒，好几个穆斯林背景的信徒已经进入了团契，在那里他们得到门徒培训。

这个运动的领导者指出了这个事工的增长和属灵生命力中的几个因素：

1. 以明确的福音信息为中心

在这个事工的中心，是持续不断地聚焦在福音信息上，就是以耶稣完美的生活，救赎的死，身体的复活为核心（林前1:17，罗 1:16，林前15:3-8）。这个事工的成年人领袖，经常和学生领袖一起学习福音信息的不同方面。每一个人都被鼓励，要对“什么是福音”清楚明白，并能够用平实的日常用语，放胆轻松地讲述。甚至连圣经中重要的话题，像成圣、女性来自按神形象被造的尊严，和三位一体，都被理解为与圣经中的救赎信息相连，或源自于它。这个事工的每一个活动，也是围绕福音设计的。

在这个小组中进行的门徒培训，强调由恩典所驱使的、在圣洁中的成长，并做“神所预备叫我们行的”各样善事（弗2:10）。但是一个关键的主题是，如果没有听到用语言所宣扬的耶稣在十字架上救赎大工的信息，就没有人能够悔改他的罪，并相信基督，因而进入神的国（罗 10:14）。

弗雷迪，一个热心的非洲学生，从他在校园的最初几个星期开始，就与学生同伴们一起参加这个事工的校园圣经讨论和教会崇拜。他坚持说自己是一个基督徒，然而他对福音的理解从根本上是错误的，而他的生活也没有“与福音相称”（加3:14）。通过友善的坚持，和对福音好消息重复的解释以及澄清，弗雷迪悔改了，并承认了他的罪，和对恩典的真正福音的曲解。他的品格开始发生了根本的转变，现在他已经带领许多人归向基督，并召聚了更多人来教会和参加圣经讨论。他计划一旦明年毕业，就作为一个全时间的学生工作者加入事工团队。

这个事工的学生们和领袖们计划并领导了一个两年一度的、公开的穆斯林-基督徒对话。出席上一次活动的人数超过700人，更多的人从至少八个周围的国家在线观看了这个活动。这一切都是不顾来自某些当地穆斯林政府领导者的反对而发生的。每一个对话的话题，都是为了让福音能被查验和辩论而选择的。学生们和事工领袖们都知道，尽管关于圣经的传递和翻译的辩论是值得的，但最终的目标，还是阐明弥赛亚为了付上罪的赎价而受死和复活的原因。组织者的目标，是为了让所有的讨论都围绕这个中心信息：福音。

2. 关于得救的圣经观点

事工中的学生被教导要对真正合乎圣经的得救有所分辨（太7:17-20）。仅仅有对圣经的兴趣，和效法耶稣的渴望，或者甚至是情绪上与罪断绝，都不一定是得救的明证。表现出这些特征的学生们，被鼓励继续参与，但是小组不会仅仅因为一个学生说他们现在跟随耶稣，就很快断言某人已经成为基督徒了。领袖们学会了查看发自内心的从罪中悔改（林后7:10），对基督在十架上成就大工持续不断的信靠，而不是信靠他们自己的义行（来6:1），以及在品格改变的塑造和好行为（弗 2:8-10）上结果子（加 5:22,23；路 3:8）的恩典。

有一个傍晚，一个阿拉伯半岛国家的公民默罕默德，偶然路过校园基督徒小组在当地的聚会场所。他已经在参加圣经讨论，并已经承认他赞赏耶稣。现在他感到抑郁和沮丧。小组成员与他谈话，谈论在基督里的盼望和福音好消息的应许。他叹气并说道，“我当然希望我能够得到那个‘重生’的感觉”。接下来他们进行了很长的对话，基督徒学生得以向他解释，在真正的悔改，和他在基督徒朋友身上看到的喜乐感之间，有什么不同。

默罕默德还没有真正信仰，但小组仍继续与他建立友谊，并进行福音对话。这样的对话，每天都在这些校园中发生着。

3. 与当地教会的伙伴关系，并服务于他们

在学生事工的一次周末会议上，“当地教会的重要性”被选作话题。社区中有些基督徒领袖质疑，这个话题是否将能够被很好地关注，或足够令学生们“兴奋”，以至于值得以此为中心。然而，单单这次会议，就产生了比这个运动过去十年中的任何其它会议更多的悔改归信和属灵成长。学生们在接下来的几周，涌入当地教会，许多人现在在参加会员班，预备进入约的社群。

早在这个事工形成的时候，领袖们就明白了，与当地教会的强大伙伴关系是至关重要的。教会，就是由所有存在过的当地教会所组成的，是神的计划，要向观看着的宇宙万物展示祂的荣耀（弗 3:10）。当这个事工启动的时候，他们看到学生们归向基督，然而他们知道，如果学生们没有去融入当地教会，并被教导说教会是他们信仰生活中的首要群体，那么这些学生的属灵成长，将或因不良本地教会的

不良教导；或因根本不参加教会，而显著放慢，甚至被破坏（来 10:24,25）。

领袖们开始通过参与领导或其它事工，在少数当地教会开始投入和服事。这个伙伴关系，已经令学生事工受益无穷。在校园事工富有果效的门徒培训之外，学生们每周都坐在讲台下面听到出色的解经讲道。他们周间在校园查经中学到的真理，在教会中得到加强，反之亦然。他们不仅邀请学生参加圣经讨论，而且也邀请他们参加教会崇拜。许多穆斯林和印度教学生，已经在学生们参加的健康、以福音为中心的教会里，见识了他们平生第一次的教会崇拜。当地这些教会的牧师，也极为支持学生事工，并且最终，当地教会通过这些学生的参与，而更加坚强。

在一个校园中，丽莎，卡洛斯，斯蒂夫，和艾米丽在他们大学第一年，通过学生事工被带领归向基督。后来，当他们成为小组领袖时，对他们的要求之一，就是成为一个传扬福音的当地教会的成员和积极参与者。他们每一个人都给出了强有力的见证，那就是他们在教会的良好教导下受教的几年，对于他们的属灵成长具有无可估量的价值。有些人甚至拒绝了吸引人的留学机会或工作机会，因为那里没有健康的教会。现在他们要毕业了，他们将不再是学生事工的一份子，但他们已经对当地教会产生了极大的热爱，他们将在那里继续生活在约的群体中，直到基督召他们回到天家。

以福音为中心，合乎圣经的悔改观，与当地教会的伙伴关系，可能在阿拉伯半岛上成长的健康而富有果效的学生事工中，扮演了最主要的角色。无论哪个国家，无论什么文化，当这三个原则被应用到事工中时，神总是得到荣耀。愿神从这个工作中得到荣耀，并愿这个事工遍布阿拉伯半岛，不管深深植根的伊斯兰文化、以及更近期猖獗的物质主义对基督教事工产生怎样的障碍。

编者结束语 在宣教士使徒保罗的培训中三个影响

CLOSING EDITORIAL
Three Influences in the Training of
Paul, the Missionary Apostle
H·H·德雷克·威廉姆斯三世

H·H·德雷克·威廉姆斯三世是天道神学院的新约教授。这个神学院就坐落在荷兰阿姆斯特丹郊外，并且训练了来自超过七十个不同国家的基督徒领袖。他也是比利时勒文的福音神学院副教授。

今日普世福音广传的最大需求之一，是训练基督徒领袖。这个需求在今日普世宣教最重要的作品之一《普世宣教手册》（*Operation World*）中，被列入最前列。这本书提供关于国家、属灵兴趣、教会统计资料，以及每一个国家特别的祷告需求等大量信息。在进入列国和各大洲的特定祷告请求细节之前，作者杰森·曼德里克在前言中写道，在全世界范围内，这是在基督的身体里最决定性的需要之一。

领袖栽培，是教会增长关键的瓶颈。全世界范围内都缺乏真正被神呼召、在圣经上被深入教导过的男人和女人，就是那些为了救赎他们的救主之故，甘愿承受做领袖的重担和责任之苦的人们，来领导教会。能够准确地并有效地阐释圣经的人是很少的，特别是在那些教会快速增长的地区¹。

作为基督徒领袖栽培需求的结果，许多机构已经合并，来满足基督徒领袖栽培的需求。有许多带有特殊兴趣和重点的不同项目。对于我们中的有些参与计划这些项目的人来说，很容易把焦点放在认证标准，毕业生档案，招生，和毕业生数量上。尽管这些事情是必须的，然而重要的是我们不能迷失伟大的宣教士是如何被塑造成功的线索。

¹ J. Mandryk, *Operation World*, 6th edition Downers Grove: IVP 11.

一个可效法的模范是使徒保罗。他在当时所知道的世界中旅行，把福音从小亚细亚带到马其顿、希腊、罗马，以及更远的地方。当我们尊他为一位伟大的宣教士和使徒的时候，很少有人花时间去思想引导他成为杰出宣教士的那些影响。下面将考察使保罗成为一位模范宣教士的三个影响。然后将从中得出它对今日基督教宣教士的神学预备有什么含义，以此作为总结。

1. 保罗接受的培训是要通透地明白圣经

使保罗有影响的一个事实，是他对圣经的丰富知识。早在他开始宣教工作之前，甚至在他悔改归信基督之前，他已经卓越地了解圣经。

作为他犹太式教养的结果，保罗从很早就学习圣经。和其他第一世纪的犹太孩子们一样，保罗可能被教导到了一个深度，比大多数孩子在今天的教会中会学的要深得多。费罗·尤大思，一个第一世纪的犹太人写道，犹太人“把他们的律法看做神的启示，从幼时就教导他们”（*乐嘉提奥 Legatio* 210）。根据在米示拿中找到的文件《阿波士 *Aboth* 5.21》，“人在五岁时就适合读圣经了”（5.21）。在《马加比四书》18:10 中，记录了一位理想的犹太父亲教导他七个儿子关于亚伯、该隐、以撒、约瑟、非尼哈、哈拿尼雅、亚撒利雅、米沙利、但以理、以赛亚、大卫、所罗门、以西结和摩西的故事以及他们说的话。我们没有任何理由相信，保罗的成长教育比这更少地沉浸在圣经里²。

保罗的教育也不止于童年。保罗描述自己为“希伯来人中的希伯来人”，一个法利赛人，迦玛列的门徒（徒 5:34; 22:3; 腓 3:4-6）。迦玛列是著名的圣经教师、犹太历史上最重要的人物之一希列的孙子。犹太人祝贺迦玛列，称他为“律法的荣耀”。犹太传统记载，他是第一个指定的“拉班”（*Rabban*），一个甚至比“拉比”更高的关于圣经知识的头衔。保罗在迦玛列门下学习圣经，结果是，他学习了圣经以及许多人可能会解释它的各种方式。

保罗可能接受的教导是哪一种类型，可以从《米示拿》中看到。在这个犹太文学作品，圣经经文被引用，然后可以找到一个拉比的解释。然后另一个拉比会以一种略微不同的方式，评论那段圣经经文，或许也评论前一位拉比的评论。对于一节圣经经文的查考，可以达至数页的解释。这讨论尤为引人注目的，是对圣经中显明的、以及似乎难解的经文，同样的关注。

² B. S. Rosner, “‘Written for us’: Paul’s View of Scripture” in *A Pathway into the Holy Scripture* Edited by David Wright and Philip Satterthwaite (Grand Rapids: Eerdmanns/Paternoster, 1994), 81-105.

保罗明显地精通圣经语言。他在迦玛列门下被教导希伯来语。作为第一世纪的犹太人，他可能懂亚兰文³。他用希腊文写书信。他在书信中对所引经文的使用，清晰地偏好用希腊文理解旧约，但明显的是，他也把某些经文的引用，从希伯来文译为希腊文，而不是使用他那个时代最为人熟知的圣经希腊文译本⁴。

在我们现代的时代，某些考虑宣教的人，可能会记起，不同的教师们和牧师们对于圣经著名的段落——像诗篇 23 篇，登山宝训，或最大的诫命——是如何思想的。保罗，作为一个受教于迦玛列的法利赛人，应该也知道对于圣经次要经文的不同学术观点。他懂得圣经语言，可以从原文解释圣经。在他开始宣教工作之前，他已经完全精通圣经了。

2. 保罗深晓所处的世界

尽管保罗极其精通圣经，但这却不是他的训练中唯一的影响。他也深知他所处的世界。在使徒行传 22:3，他在每一个人面前，在他的辩护词中说，他是大数的公民。保罗说他来自大数，揭示出他来自一个文化上很富有的城市。

大数是西利家东部富饶的平原上一座最好的城市，位于小亚细亚东南部。它是一座重要的，文化上富有的城市。罗马帝国优待大数城。它继庞培的胜利之后，成为西利家省的首府（主前 67）。著名的罗马领袖们访问这座城市。雄辩家西塞罗成为这座城市的居民。（主前 51-50），尤里乌斯·凯撒于主前 47 年访问了它。希腊地理学家与历史学家斯特雷波，在第一世纪早期写作，他讲述了这座城市的居民对于学习的热情，特别是对哲学。他说，在这方面，大数超越了雅典和亚历山大以及其它每一座大学城（地理学 *Geographica* 14.5.13）。大数也以著名的诡辩家闻名，诸如 阿卡德母（Archademus）和安提帕（Antipar），并以著名的哲学家如普鲁提亚得斯（Plutiades）和第欧根尼（Diogenes）为人所知（*Geographica* 14.5.14）。尽管保罗在耶路撒冷受教育，但他的出生地无疑也对他产生了影响。

保罗除了从他在大数成长的经历中所得到的关于世界的知识之外，他也旅行。在他成为一个宣教士之前，他曾旅行到耶路撒冷受教育。（徒 22:3）。在他悔改之前，他正在到大马士革的路上。在他悔改之后，他到了大马士革，阿拉伯，和腓尼基。他后来的旅行把他带到了现在的希腊，克里特，意大利，还可能有西班牙。

³See further R. Buth and S. Notely, editors. *The Language Environment of First Century Judea: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels* (Leiden: Brill, 2013).

⁴See further C. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline epistles and Contemporary Literature* (SNTSMS 69; Cambridge: CUP, 1992).

他对世界的了解，从他能够引用当时思想家的话语中看，是很明显的。带着他对世界的理解，他能够与有学问的希腊人交流。在使徒行传 17 章，我们看到保罗能够在雅典的战神山上（亚略巴古）与受过教育的人辩论。当他站在献给未识之神的祭坛前时，他能够向他们论证，有一位独一的神，“我们生活、动作、存留，都在乎祂。”（徒 17:28）。只有知道希腊诗人的人，才能论述得这么好。后来在他写给他留在克里特岛上的提多的信中，他在提多书 1:12 引用了一位克里特先知的活。

在他书信的其他地方，他展示了对希腊-罗马文化的知识。例如，向哥林多教会，他的写作显明，他知道他们面对的问题。他的写作显露出，他了解诡辩家的伎俩，就是试图用他们自己人的智慧引导人们的旅行演说家。他能够用指向十字架，来有效地反击他们的修辞与纷争⁵。当他对抗乱伦（林前 5 章）的时候，他展示了对赦免制度的知识，它能够保护一个甚至是生活在乱伦之中的男人⁶。他在林前 6 章中引用异教诗人的作品⁷。他在林前 8-10 章中针对祭偶像食物的讲话，表明他知道许多敬拜别神、献祭给偶像的庙宇。

他也是一个懂得许多种语言的人。除了懂得圣经语言之外，他能用希腊文写作。他在写作书信的时候，也使用了古希腊信件的形式⁸。这可能曾经使他的信件对于主要是外邦人的收信人来说，更便于理解。尽管他在会堂总讲道可能使用亚兰文，而希腊文是当时的通用语，他与那些在吕高尼、路司得和特庇的人对抗，说明他懂得古代世界的许多其它语言（徒 14）⁹。学者们仍在辩论，他是否懂得拉丁语¹⁰。

保罗懂得他所处世界的思想。他的许多旅行，使他得以被暴露在他试图接触的人们的思想中。尽管他懂得圣经，他也懂得他所处的世界。他在语言上和文化上，能够理解很多不同的人。

⁵ B. W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists* (SNTMS 96; Cambridge: CUP, 1997).

⁶ See further J. K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTSS 75; Sheffield: Sheffield Academic, 1992).

⁷ J. Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues* (Oxford: OUP, 2008), 20-31.

⁸ See further Stanley E. Porter and Sean A. Adams, editors. *Paul and the Ancient Letter Form* (PAST 6; Leiden: Brill, 2010).

⁹ S. E. Porter, "Did Paul speak Latin?" in *Paul's World*, edited by S. E. Porter (PAST 4; Leiden: Brill, 2008), 289-309.

¹⁰ S. E. Porter, "The Languages that Paul did not speak" in *Paul's World*, edited by S. E. Porter (PAST 4; Leiden: Brill, 2008), 131-50.

3. 保罗遇见复活的主耶稣基督

在保罗开始宣教工作之前，形成他生命的最后一个影响，是他与主耶稣基督的相遇。保罗多次提及这次与主相遇（林前 9:1; 15:8; 加 1:12-17）。大马士革路上的叙述之重要性，路加在记录早期教会历史的时候没有遗落。路加在使徒行传 9, 章，22 章，和 26 章中三次提及这个事件。

在大马士革路上，保罗的生命发生了戏剧性的改变。在他的书信中许多地方讲到了他从前的生命，但是在耶稣向他显现之后，他把自己看作一个不同的人（罗 5:9; 7:6; 林后 5:16; 加 4:9）。这一点最好地显示在腓立比书 3:4 下-11 中他自传性的告白中。在这段经文里，保罗详述了他许多伟大的成就：是便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人，是法利赛人，在律法之下无可指摘。在他生命改变二十多年之后，甚至是三十年后，他仍然能够说，“只是我先前以为与我有益的，我现在因基督都当作有损的。”对救主的认识，胜过了他从前的背景。

在大马士革路上，保罗以一种完全无法抗拒的方式经历了耶稣基督。伟大的基督徒思想家已经注意到这一点。奥古斯丁和中世纪的基督徒思想家都相信，保罗反叛的意志已经变得谦卑下来了。这一时期的绘画把保罗表现为从马上摔下的一个人，就这样被与全能者遭遇的经历谦卑下来。在改教时期，保罗的悔改被认为是一次闪电般的经历。例如，丁道尔和慈运理把保罗的悔改看做是一个突然恩典临到的时刻，当神的光意想不到地四面照着他的时候（林后 4:6）¹¹。很明显，他的悔改经历是意义重大的。

除了根本转变了保罗的生命之外，他在大马士革路上的遭遇也改变了他的使命。不再是逼迫教会，他的呼召集中在做耶稣基督的使徒和仆人上。在他写作的时候，他甚至提及大马士革路上的经历，把它当作他使命的根基（加 1:15-16; 徒 26:16-18）。

藉着痛苦和苦难对他的救主不断深入的认识，后来对他传播福音信息成为至关重要的一点。从苦难中而来的知识，把他与哥林多前书 4:8-13 中那些带着世俗做法的领袖分别开来。认识基督从痛苦中启示出来的荣耀，这经历后来成为对哥林多人“基督荣耀的启示性手段”（林后 2:14-16; 4:7-12; 6:3-10; 11:23 下-33; 12:9-10; 13:4）¹²。保罗的基督徒经历，是塑造性的，具有极大的重要性。

¹¹ See further B. Corley, “Interpreting Paul’s Conversion – Then and Now” in *The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry* (R. N. Longenecker, ed.; Grand Rapids/ Cambridge, UK: Eerdmans, 1997), 1-17.

¹² See further, S. J. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Corinthians 2:14-3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence* (WUNT 2.19; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1986).

4. 对于训练宣教士的意义

这三种影响——犹太教圣经教养，对希腊-罗马世界的理解，以及对钉十字架但复活的主的经历——在保罗的预备中是形成性的。这些影响中的每一个，都能为今日领袖的预备提供基本要点。

保罗犹太教的、因此很好的圣经教导，应当鼓励我们在圣经及其诠释上进行强化的训练。保罗理解那些突出的圣经经文，也理解那些不那么引人注目的经文；他也知道有学问的人如何解释它们。他可以用希伯来文和亚兰文，以及希腊文译本来阅读圣经。在一个对圣经的认识日渐衰微的时代，特别是在西方世界，保罗在圣经上的强化训练，应当鼓励我们进行密集的圣经和神学研究。

保罗对他所处世界的知识，应当同样鼓励宣教士们认识世界，如同认识神的话语一样。他理解哲学家们，也理解普通人的主要思想。帮助一个人了解这个世界的课程和经历，诸如实习、跨文化经历、哲学、以及护教学等，应当不是被看作次要，而是被看作未来宣教士培训主体的一部分。这些经历能够帮助人学习与那些在世界上的人们更有效地沟通。

尽管大马士革路上的经历不能在任何课程中安排，但是未来的宣教士们可以被鼓励去与这位钉十字架又复活的主重新相遇。个人灵修，指导，门徒培训，以及小型聚会，可以引导一个人以深刻和独特的方式，去经历这位钉十字架又复活的主。未来的宣教士们不应当认为，困难和苦难正在妨碍他们真正的呼召。它可能正是“神荣耀的启示性手段”，正如对保罗所是的那样。

对圣经、他所处的世界、以及钉十字架又复活的基督的认识，塑造保罗成为外邦人的伟大宣教士使徒。同样，这些要素在为基督塑造未来的宣教士上，也值得放在首要地位。

书评

BOOK REVIEWS

巴瑟罗斯，理查德，《主的晚餐作为恩典的途径：不止是纪念》。苏格兰：导师，2013。
i + 128 页。\$14.55.

Barcellos, Richard, *The Lord's Supper As A Means of Grace: More than a Memory.*

Scotland: Mentor, 2013. i + 128 pp. \$14.55.

基督教会的圣礼，是一个持续不断的讨论话题。教会历史充满了关于圣礼的辩论，然而纵贯这么多世纪，基督徒们一直通过这些基督设立的做法，继续在福音中得到滋养。对于新教教会，浸礼和主的晚餐，被认为是两个基督所赐给教会的条例，在历世历代中遵行。理查德·巴瑟罗斯，一位改革宗浸信会信徒，为寻求更清晰认识主的晚餐——特别是作为一种恩典的途径——的基督徒作出了极大的贡献。为此如标题所是，本书寻求帮助信徒拥抱这个思想，那就是主的晚餐是一种凭借它经历基督恩典，被拣选者的信心被滋润的途径，而且这个条例“不止是一个纪念”。对于全球任何地方的神学生来说，本书在这个重要讨论的反思上给予帮助。

关于这个标题以及这本书本身，引人注目的是，巴瑟罗斯的焦点是在帮助人们，尤其是那些被这个思想影响的人们——就是认为圣餐或主的晚餐，只是提醒信徒纪念基督所做的一切。这个思想在许多浸信会信徒中间十分突出，浸信会是巴瑟罗斯所属的传统。然而，巴瑟罗斯在他试图把读者与改革宗关于这些条例的传统联系起来的尝试中，为基督徒们（浸信会信徒和非浸信会信徒）详细描述了许多要点。

本书以对这个话题作为一个整体的引言开篇。巴瑟罗斯对他正在讲话的一般受众作了一个描述：也就是牧师，神学院学生，以及有一些学术工作背景的基督徒们。本书常常使用解经方法，包括在论述展开时关于圣经希腊文的讨论。早在引言中，巴瑟罗斯就澄清了两件事。首先，他解释了在他的信念中，词语“圣礼”（sacrament）和“条例”

（ordinance）如何在指浸礼和主的晚餐时，可以互换使用，并且他甚至指出许多人，包括贯穿他们历史的浸信会信徒，如何已经习惯于兼用两个说法。其次，为了使读者集中与讨论的这个部分，他给出了“恩典的途径”的定义。他写道，“我把恩典的途径定义为，神所设立的带来恩典——那就是，属灵力量，属灵改变，属灵帮助，属灵坚韧，属灵祝福——给地上需要帮助的灵魂的传递系统。恩典从我们的父神而来，藉着祂的儿子，通常是与设定的途径相连地通过圣灵…这样，恩典的途径，就是神的传递系统，藉着它为我们所获得的救恩，被分发或递送给我们，或到我们里面。”（引言）对这一讨论极为重要的是，

他继续定义“主的晚餐是恩典的一个途径，藉着它基督以祂的神性临在，藉着它圣灵用基督在人性中为我们做成的益处，来滋润信徒的灵魂，基督的人性现在已经得了荣耀，并在天上父神的右边。”（引言）

接下来，巴瑟罗斯带着读者查考新约中与主的晚餐相关的经文，以给予与这晚餐相关的术语。在这一章中，关于主的晚餐，以及新约中关于这个条例所用的许多说法（例如，“祝谢”，“掰饼”），他也做了一些教导。他的下一章聚焦在圣经资料上，主要是保罗书信，它们把主的晚餐指为恩典途径。特别的焦点是哥林多前书 10:16，以及对这段经文的解经，因为它与主的晚餐以及所有围绕着晚餐的一切相关。巴瑟罗斯在他的解经中十分小心，对于具备某些希腊文训练的读者尤为有益。尽管他在书的正文中给出了希腊文原文，但他也给出了英语译文，有时候是他自己的译文，以帮助读者跟随他的思路。这对可能没有学过希腊文的读者特别有帮助。

在第三章和第四章中，巴瑟罗斯展开讨论了圣灵在藉着恩典的途径，应用基督工作所带来的益处中的角色。在这个努力中，巴瑟罗斯带读者细致地查考以弗所书中的圣灵和属灵福气。他用了对祷告的讨论，来为读者打开这个思想，特别是聚焦在以弗所书 1:3-14 上。他在第五章中为读者最终完成了论述，在这里他从历史上的信仰告白和要理问答中显示，他的思想不是游离于教会历史的，而实际上是历史上的改革宗信条传统。他使用了好几个信仰告白，主要是威斯敏斯特信仰告白（Westminster Confession of Faith）（WCF）和 1689 年伦敦浸信会信仰告白（1689 London Baptist Confession of Faith）（LBCF），讨论长老会和浸信会流派中的改革宗基督徒，如何看待作为恩典途径的主的晚餐。这个部分特别有助于把这个问题与圣经的、体系的和历史的神学分歧联系起来。

巴瑟罗斯用第六章和最后一章结束了他的书，在其中他对这个论述可能有的几种实践应用加以沉思。特别的是，他提醒读者在前面的章节中已经展开的内容，然后给出了一些关于主的桌子可能的教牧思考，诸如守圣餐的频率，在守圣餐时整体的态度等。这个简短的章节，是对其他章节的一个恰当终结，至少将让读者思考其可操作的性质。这个章节，尽管并不详尽，却给予牧师和教会领袖一些思绪，可以推进他们自己关于这个做法的讨论。

本书易于阅读，为思考提供了神学的、解经的和历史的资料。尽管这本书可能对任何人都是鼓励性的，然而了解关于主的晚餐不同观点的背景知识，将是有益的。作为一个认信的改革宗浸信会信徒，巴瑟罗斯为可能不知道自己的历史根源的浸信会信徒做了极大的贡献。通常认为主的晚餐只是一个纪念的浸信会信徒，以及羞于接近词语“圣礼”的浸信会信徒，将从巴瑟罗斯的作品和谦卑语调中得到极大的帮助。巴瑟罗斯做了一个特别好的工作，在改革宗浸信会信徒与他们的改革宗对应者所共享的、关于主的晚餐作为恩典途径的观点上，把他们一起放在改革宗传统（诸如长老会）之中。

尽管写得非常出色，但巴瑟罗斯的作品还可以在进入首要的论证之前，用对“恩典的途径”稍微更长一点的讨论，得到进一步帮助。不熟悉这个思想的人们，或者那些对这个思想有错误概念的人，因为对这个领域引入过快，可能不能抓住本书的中心论点。然

而，巴瑟罗斯对他的首要读者是真实的，并完成了写作目的，特别是对那些对这个主题已经拥有某些背景的人们。

这本简短的书籍，在改革宗学者和牧师中广受推荐，是一本有助的入门书，值得放在任何寻求理解主的晚餐者的书架上，并且也有益于那些热爱透过神的话语和圣礼得到滋养的读者。巴瑟罗斯在讨论中给予教会很好的帮助，特别是帮助将改革宗浸信会信徒与他们的根相连。

J·莱恩·戴维森

恩典浸信会礼拜堂

汉普顿，弗吉尼亚，美国

沃特斯托夫，尼可拉斯，《通往公义之旅：在全球南方的个人遭遇》大激流：贝克学术出版社，2013. ii + 272 页 \$21.99.

Wolterstorff, Nicholas, *Journey Toward Justice: Personal Encounters in the*

Global South. Grand Rapids: Baker Academic, 2013. ii + 272 pp. \$21.99.

在《通往公义之旅：在全球南方的个人遭遇》一书中，哲学家尼可拉斯·沃特斯托夫通过他与不公义的一些个人遭遇，带领我们走上了一条旅程。沃特斯托夫曾经有许多著述是关于公义的话题，毫无疑问，这本书应当被视为他对公义和不公义的思考之延续，以及为什么基督徒应当特别关心世界上被不公正对待的人们。因为本书分为六个部分，我将逐一用一个简明的段落，评价每个段落的主要思想和观点。

在第一部分，沃特斯托夫明确地谈论他对在全球南方的人们需求的觉醒。与南非的欧裔南非人和中东的巴勒斯坦人的两个相遇，带来了沃特斯托夫的大觉醒。这个部分真正有趣的是，沃特斯托夫对首要的公义和反应的公义之间的不同所做的讨论(22)。通过分析伟大的道德哲学家约翰·饶尔斯的某些作品，沃特斯托夫解释，许多哲学家如何从谈论公义在一个理想社会中应当如何的立场，来谈论公义(28)。然而，沃特斯托夫澄清了一点，就是他不是追随这个传统，因为他将要从那些已经被不公义对待的人的视角开始。沃特斯托夫继续讨论，他将如何从一个内在权利的立场来运作，因为它是一个“自下而上”运作的理论(33)。从一开始就很清楚，沃特斯托夫感兴趣的是，引导一个关于公义和权利是什么样子的对话。

在第二部分，沃特斯托夫花时间讨论权利是什么。他解释了为什么通常有那么多反对谈论权利的声音，并确定说，这其中主要的原因是因为占有欲强的个人主义心态(38)。权利-谈话通常聚焦于个人，毫无疑问这会导致傲慢自我的高涨(39)。然而，根据沃特斯托夫，“权利植根于价值，价值观，人的尊严。”(47)。因此，权利的语言，使人类能够唤起对家长作风的善行带来的错误的关注(50)。这就是为什么讨论权利是如此重要。沃特斯托夫看到了权利-谈话的重要性，他肯定地认为，因为这类讲话所带来的重要性，有必要举行关于权利的讨论。

这把我们带入第三部分。在这个部分中，沃特斯托夫讨论了公义和圣经。他在这部分中花了大部分时间，来与旧约和新约中关于公义所说的内容进行互动。沃特斯托夫相信，旧约的神学背景是，神喜爱公义，恨恶不公义(71)。他继续解释说，旧约作者特别地聚焦在说明神的子民为何应当为穷人、寡妇、孤儿、寄居的外国人寻求公义(76)。很清楚的是，公义是旧约中的一个中心话题。然后，沃特斯托夫讨论了公义在新约中被取代了的观点。很清楚，沃特斯托夫反对这个观点，并解释说，“耶稣所展现并享受的仁爱，没有

与公义合并，或补充公义；它取代了公义”（82）。带着这些事实在思想中，沃特斯托夫开始解释新约中所有处理公义话题的经文。这本书中最有趣的章节之一是第十五章，沃特斯托夫在其中解释，为什么新约的英译本使人认为，公义不是一个显著的主题。然而，这有一点误导性。看起来，新约中大多数希腊文词根 *dik-* 的词语，都被译为“义”而不是“公义”（92）。这显然显示了理解圣经希腊文的重要性。第三部分以对这个事实的讨论结束，就是圣经假设我们对我们的同伴有天然的义务（121）。这证明的是，圣经和沃特斯托夫内在权利的公义观念，可以共同运作。

在第四部分，沃特斯托夫讨论了纠正不公义的重要性。在南非的六年，帮助沃特斯托夫更多看到起来反对不公义的重要性。这部分中最有趣的章节之一，是第 22 章。这一章特别聚焦在一书如何能够在权利运动中扮演重要角色。沃特斯托夫写道，“歌唱和吟诵，在反种族隔离运动和美国民权运动中，起到了巨大作用”（155）。在讨论了艺术能够在公义运动中扮演的角色之后，沃特斯托夫集中讨论的是，亲眼看到这些面孔，亲耳听到这些声音，如何激发他想要参与社会公义运动（157）。这些就是鼓励他显示同情，而不再漠不关心的因素。

在第五部分，沃特斯托夫讨论了所有形式的公义，当恐惧和不信任泛滥的时候，都是不可能的（185）。沃特斯托夫也花了一些时间，讨论使徒保罗对报复式惩罚的拒绝。沃特斯托夫说，“除了拒绝报复式的惩罚，我看不到任何其它方法来解释耶稣和保罗所说的。报复包含了以邪恶回报邪恶，以伤害惩罚伤害。耶稣和保罗拒绝报复”（197）。然而，沃特斯托夫指出，仅仅因为报复不再适用，并不意味着公正的惩罚也过时了。这是要注意的很重要的一点。政府的责任之一部分，是对那些涉及不法行为的人实施惩罚。这显然是带着遏制不公义的目的而做的（199）。沃特斯托夫总结这个部分，指出如果政府未能为其人民提供安全感，那么人民就有权利为它的垮台而祷告（207）。显然，这是一个非常大胆，然而正确的声明。

在第六部分，沃特斯托夫用讨论美丽，盼望和公义总结了全书。这些章节聚焦在持续地尝试寻求公义的重要性，即使是当处境可能看似无望的时候。沃特斯托夫指出，基督徒必须始终盼望两件事。他们必须盼望救赎，他们必须盼望最终的实现（232）。有鉴于这两个伟大的盼望，沃特斯托夫劝勉基督徒，继续在全世界中那些公义被忽略了的地方，寻求公义。

毫无疑问，《通向公义之旅》一书 打开了许多人的眼睛，让他们看到寻求公义的需要。这本书最独特的事实之一，是沃特斯托夫寻求从那些被不公正对待的人开始，得出一个公义的理论。许多读者将注意到，沃特斯托夫在向我们提供关于公义理论的珍贵一份，为此我们理当感恩。总而言之，我相信这是一本非常需要的书，将开启读者的眼睛，看到正确地思考公义的重要性。我们生活在一个世界中，在这里基督徒必须不视若无睹，而是找到不公义发生之处，并宣扬在基督耶稣里找到的解放信息。我愿意向神学家，牧师，宣教士和教会的平信徒领袖大力推荐这本书。

马太·W·曼利
改革宗神学院
奥兰多，佛罗里达，美国

邦克，约拿单·J 《宣教与金钱：修订与展开》玛丽诺尔：奥比斯书楼，2006，272 页，\$27.

Bonk, Jonathan J. *Missions and Money: Revised and Expanded*.

Maryknoll:

Orbis Books, 2006. 272 pp. \$27.

事实上，当人们带着数量上差异极大的财务与技术资源彼此联结，特别是在跨文化关系和基督教宣教中，人际关系的动力，甚至属灵的动力，是在发生作用。约·邦克认为从这里不会带来任何好处。他提出了一个慷慨激昂的呼吁，建立一种彻底的（一对一）“道成肉身”方法，让宣教士完全认同于接受者的文化，也就是必须放弃一切特权。他的论点是，“福音的果效，被麻木不仁的富裕阻碍了，这令社会关系不仅困难而且困窘；因为只要在宣教士和他们所遮盖的人之间存在经济上的鸿沟，兄弟般的团契就难以维系”（xviii）。邦克被感动，用他作为一个加拿大宣教士在埃塞俄比亚的经历，以及在此之前作为一个寄宿学校的西方学生与当地埃塞俄比亚手工劳动者中间的经历，来论述他的个案。邦克作为位于美国康涅狄格州纽黑文的普世教会联合海外事工研究中心总监的终身职位，为他提供了与来自全世界的教会领袖互动的机会。他是国际宣教研究协会的上一任会长。

邦克对于文化和金钱明显的重洗派视角，源自西方敬虔派福音主义历史上的一个很有影响的流派。无论人们是否同意他对特定圣经经文的使用，或是他的更大论题，本书收集的关于金钱和财富的圣经经文，迫使相对来说富裕的基督徒读者重新评估他或她自己与物质资源的关系，以及他们与那些拥有的财务比他们少得多的人之间的关系。这是一个好的结果。事实上，邦克很有智慧地警告西方那些将要做宣教士的人们，圣经中对富人所说和关于富人所说的一切，当他们在事工所在地时，非常可能与他们相关。因此，他们应当用仔细思考这些事情，来事先让自己做好准备。

“感知”的问题（非基督徒如何感知基督徒们，特别是来自另一个文化的相对富裕的宣教士们），对于邦克来说是一个主导性的关注（8, 51, 61, 74）。《宣教与金钱》提供了一个很好的提醒，“感知”的影响极大，并应当成为那些跨文化工作的人们恒常的考量。邦克在这方面的主要关注，是宣教士的相对富裕给人一个印象，那就是经济上的改善是福音应许的一部分，并且是基督徒悔改归信必须的结果。他警告，不要错误地推销一个“丰饶的好消息”。他声称，一个相对富裕的人，不能带着诚信，来代表一位为我们使自己成为贫穷的主（52）。

对于某些宣教士为他们的相对富裕所做的辩护，邦克称之为“策略性的批准”，他对之所做的解释是公平无私的（47-50）。有时，通过提醒它能为我们所爱的以及/或假想中的“宣教策略”提供的机会和资源，我们太容易证明自己的相对富裕是正当的。邦克正确地指出，“基督教信仰，在一切之上首先是一个关系性的信仰”（xxv）。邦克说，宣教士的富裕所带来的“关系性的代价”或债务，是难以回避的，也是与跟随基督截然相反

的(55)。富裕所带来的这些反关系性的后果，包括从其他人的苦难中隔离，身体上与其他人孤立，以及优越于其他人之上的错觉（或某些宣教学家所称的“上帝情结”），不被信任——被其他人怀疑为利己的动机，和嫉妒（55-67）。

思考邦克在《宣教与金钱》中的许多刺激性断言，使我更加欣赏他所提出的两者之间的重要区别——就是在财富本身，与在一个物质上贫穷的处境中、为基督作一个相对富裕的见证人的问题之间的区别。一位宣教士不应当仅仅用关于财富本身的论证，来试图证明自己在一个贫穷得多的处境中相对富裕是正当的。邦克把不同文化对金钱的处理方法，与“总体经济不平等”区别开来，作为两个单独的问题，这对于思考也是真实和有幫助的。然而，我没有被他的断言说服，他说后者总是一个“更深的、隐含的问题”，对于基督教宣教更有潜在的毁灭性。

在一个全球化的世界中，越来越少生活在物质上的贫穷中的非西方人不知道，一个西方宣教士为了基督之名的缘故，所做的是何等程度的舍弃。喀麦隆的一些当地朋友承认，我的家庭极大地缩减了的、即使仍然相对富裕的生活方式。他们说，我们的“牺牲”，证实了我在神学院教导的内容。此外，许多基督徒历史学家和其他学者，已经将西方文明之根，部分地追溯到一个带有圣经范畴的世界观。圣经真正的世界观与生活观，对于西方文明长期的、社会-文化性的、有益的、塑造性的影响，对许多受过教育的人来说，已经证明是对基督教的护教。宣教中金钱与技术的恰当地位，如同许多其它问题一样，应当用一种个别处境、个别案例的方式来考虑。一个人的种族，国籍身份，个性，或相对富裕，是会阻碍或是增强跨文化关系，这有赖于地点，场合以及所牵涉到的其他人。

这本书似乎有些前后矛盾。尽管许多陈述显露出反对财富本身的先验性的偏好，以及对于像基督一样的物质贫穷的属灵上的理想化（52，139，178），邦克在接近全书结尾的时候，用提出三件事使口气变得柔和：拥有财富并不一定是有罪的，福音是给富人也给穷人的，有些罪是穷人特别容易犯的（156）。他最后在接近书末处，引入克里斯托弗·J·H·莱特关于这个话题的一个章节，的确承认了圣经关于“公义的富人”的范畴。然而，邦克对于缓冲副词的使用，像“频繁地”和“通常地”（以及令人沮丧地不合逻辑的“几乎无可避免地”），似乎是为了让他对财富的谴责听上去更平衡（117；56）。然而，这些平衡的努力，当与邦克不断重复地将不敬虔的世俗与财富带来的优势相连（133），将相对的权力与“掌控”相连（83），并且相反地，把贫穷与作为基督的跟随者“丧掉自己的生命”的意义相连（42），这给人以书中内在矛盾的印象，而不是本书主要作者以一种令人满意的方式，对于所有相关资料所作出的整体性的思考和综合性的整合。

本书以循道会历史学家和神学家贾斯托·冈萨雷斯写的两章作为总结：“新约团契（Koinonia）与财富”和“使徒之后教会中的财富”，后一章总结了在教会的前两百年间，一些著名的基督教文献和神学家关于财富和基督教信仰所说的话。《宣教与金钱》对于受过装备来批判性地评价其主张的学生和宣教士候选人来说，将是一个很好的对话开启者或学术资源。邦克，莱特和冈萨雷斯的观点，可能被创造性地放在与其他学者的对话中，如

克雷格·布罗姆伯格和维恩·格鲁丹姆，以及关于经济发展、处境化、以及大多数世界教会的宣教努力的新兴文献。

特拉维斯·L·梅尔斯
伯利恒学院与神学院
明尼阿波利斯，明尼苏达州

卡坎能，维利-马提，《基督与和好》大激流：Wm. B. 厄德曼斯出版社，2013. v + 453 页. \$40.00.

Kärkkäinen, Veli-Matti, *Christ and Reconciliation*. Grand Rapids: Wm. B.

Eerdmans Publishing, 2013. v + 453 pp. \$40.

生活在第三个千禧年中，我们发现自己是在一个被文化的、种族的、社会政治的、经济的和宗教的多元主义所塑造的世界中。这些是基督徒在一个全球化的世界中开展事工所不能忽视的问题，然而许多基督徒没有对这些现实加以认真的注意。维利-马提·卡坎能在《基督与和好》一书中，试图谈论这个问题。《基督与和好》是一套五册的系统神学项目中的第一册，这套书是设计来谈论这些问题，与此同时保持忠实于圣经、教会长期持续的传统、以及一个广泛的福音派视角。在第一册中，他解释说，这个项目是建立在两个关键的信念上。第一，它建立在一个信念上：系统神学，或他称之为建设性神学，必须忠于圣经并忠于基督教传统，特别是但不局限于信仰告白和信经。第二，这个项目是建立在这个信念上，为了在我们多元化的世界中有条理地论证基督教教义的真理，基督教神学需要参与与那些我们传统之外的人的交流与对话（页 24）。持守这些信念，结果是他称作的“对于基督教教义与神学的新鲜创新异象”（页. xii）。人们可能称这个神学项目为“新鲜和创新的”，不是因为他偏离了圣经和基督教传统，而是因为他谈论了通常不在系统神学中谈论的不同话题，例如：暴力，人种，种族，包容，殖民主义，以及其他宗教的神学。

尽管卡坎能相信，基督的位格与工作现实中不能轻易地分离，但他相信，为了研究之故这样做是有帮助的。这样，他把本书分为两个部分，基督与和好。他花了十章在基督位格的教义上，如此开始了第一个部分，“基督”。第一章包含了他建立基督论的方法论，他指出从上面建立基督论与从下面建立基督论的缺陷，论证说，所需要的是一个更关系性的和更有活力的基督论。第二章聚焦在基督的弥赛亚事工之重要性上，特别是在基督向边缘人士的行为，言语，和同情上所看到的那样。在这一章中，卡坎能开始引入伊斯兰教和佛教对基督在地上所做工作的思想。第三章继续讨论基督在地上的工作，但这一次讨论是从各种各样处境的视角实现的。这一章对于那些不熟悉“处境神学”的人们是一个有帮助的介绍。紧随其后的这一章专门讨论耶稣在犹太处境中的事工。第五章到第八章涵盖了在典型的系统神学中谈论的题材。在这些章节中，他包含了源自教会联合大公会议、特别是迦克敦会议的基督论话题。这个讨论涵盖了一系列话题，包括道成肉身，神性放弃，先在的存在，童女生子，基督的无罪，基督的复活，以及基督与圣灵之间的关系。他对这些话题的讨论，在语调上完全是福音派的。第九章和第十章特别投入与正统基督教之外的人对话。在第九章，卡坎能讨论了当代在全球北方和亚洲的努力，以使道成肉身更有包容

性。他的一些对话伙伴是约翰·考伯，约翰·西克，和瑞姆多·潘尼卡。他总结说，这些神学家在包容性上的努力，带来了一种基督徒无法接受的多元主义。在已经建立了他对圣经，传统和基督独一性的委身之后，他在第九章中，关于基督的位格，进行了与犹太教，佛教和印度教传统的对话。

从肯定传统，进行对话的立场查验了基督的位格之后，他在题为“和好”的第二部分，转向查验基督的工作。他对这个话题的处理，是基于一个信念，那就是“和好”应当以整体性的措辞加以思考。根据卡坎能的说法，“和好”应当从不断扩展的圆圈来思考，始于个人的和好体验，终于宇宙天地的和好(页 293)。和好的概念是在“不断扩展的圆圈”中，为他讨论基督的工作提供了架构，包括对赎罪理论的历史研究(十一章)，对某些理论中的暴力受到的控告加以辩护(十二章)，以及他自己关于“和好”的当代理论，这是完全三位一体的，和非简化论的(十三章)。谈论了“和好”的个人层面之后，卡坎能涵盖了“和好”的某些社会层面。这包括一个讨论，是关于教会作为一个和好了的群体，如何能够为男人们和女人们与神和好、以及彼此和好而生活和工作(十四章)。本书以一章讨论基督教与犹太教、伊斯兰教、佛教和印度教，在救恩与和好的本质问题的某些相似之处与不同之处，作为总结。

卡坎能的书在好几个不同领域都特别强；他应当为在这些领域的工作得到称许。首先，他应当为他处理多元主义的方式而被称许。尽管某些内容可能被人认为是对多元主义的投降书，但他与其它宗教的对话完全是福音派的。当人阅读此书的时候，很明显的是，卡坎能委身于圣经的权威，基督在十字架上的赎罪工作，归信基督的需要，以及分享福音的重要性。他也深深委身于基督独特的本性，和紧紧持守基督教传统的重要性。这两个委身，对于进行信仰间的对话，是至关重要的。他对这两件事情的委身，使他得以避免不友好的排他主义，和多元化的无所不包主义。航行在这两个立场之间，他遵从了嘉文·德寇斯塔的引导，德寇斯塔呼吁一个稳健的、毫不畏惧的、基于传统的对话(页 223)。卡坎能对于基督的独特性和基督教信仰的委身，特别从第九章中可以看到，他在这一章中有力地驳斥了约翰·西克的多元主义神学。

卡坎能也应当被喝彩，因为他向在犹太教、伊斯兰教、佛教、和印度教处境中工作，想要从基督论的透镜反思他们工作的宣教士们提供了有用的信息。例如，如果一个在印度工作的宣教士，想要与印度教徒讲关于基督道成肉身的事，他会发现一个与印度教神使的有用对话。他了解到，印度教徒相信婆罗门牛的道成肉身，如果耶稣被算为许多其它道成肉身的人物之一，印度教徒会同意耶稣的神性地位。这位宣教士将会看到他如何可以能够展开与这些概念的对话，与此同时论证耶稣是神自己独特的道成肉身这一信条。

耶稣是神自己独一无二的道成肉身。如果一个基督教宣教士向佛教徒传福音，他就可以转向关于基督在地上事工的这个部分，并学习到佛教徒赋予耶稣的八福教导什么样的价值，但是他也将读到佛教徒如何狂热地拒绝耶稣对天国、以及神在末世统治的强调(页 60)。这个讨论，可以作为预备进入这样处境的宣教士、以及那些已经在那里工作的宣教士们的一个宝贵资源。

尽管卡坎能很多地方都处理得很好，但《基督与和好》中也有几个缺点。首先，他对传统的福音派教义，如代刑赎罪的批评，可能令某些读者感到不悦。尽管他没有否认这个教义，但他质疑其作为赎罪隐喻的优先性，并质疑它在我们当代处境中传播福音时的有用性。这可能会绊倒那些把代刑作为赎罪的中心隐喻的人，不过，他相信这是抓住了基督在十字架上的工作之重要性的隐喻之一。

其次，他关于“处境神学”的讨论也存在某些问题，例如，黑人神学，拉美神学，和女性神学。卡坎能正确地指出了处境神学还没有在福音派中被认真对待。他用提供对某些处境神学的非常透彻和有用的概览，显明自己认真对待了它们。这对那些不熟悉这类神学的人们，将是一个很有用的介绍。然而，问题在于，他对某些这类神学不加批判的接受。关于这些神学，有许多根本问题是卡坎能未能谈到的。首先，许多这些神学家们忘记了耶稣的犹太身份，他们试图按照他们自己的形象创造耶稣。这会发生，是因为这些神学家们常常从经验开始，而不是从圣经开始。这导致了扭曲我们对耶稣的理解的基督论。某些这样的神学所呈现的耶稣，看起来不太像我们在圣经中找到的耶稣。其次，这些基督论中许多都有亚流主义的倾向。他们在基督使人类彼此和好的工作上聚焦，这趋向于超过在基督使人与神和好上聚焦。尽管卡坎能自己的基督论没有屈从于这些误区中的任何一个，但他应当更彻底地讲述这些问题。尽管如此，我们还是应当始终留意这些处境神学，确保我们使神学与圣经一致，与教会表达在信仰告白和信经中的、对圣经的理解一致。

卡坎能试图在谈论文化的、种族的、社会政治的、经济的和宗教的多元主义时，建立福音派神学。这个努力的结果，是一册基督论，它扎根在圣经与传统上，但非常了解我们所处的第三个千禧年的处境。卡坎能仔细地阐明了他涉及的不同观点，既有基督教传统之内的，也有基督教传统之外的。他对圣经权威和对话需要的双重委身，成就了一本书，它将成为那些在外面宣教工场上，发现自己在思考基督论的人们的一个珍贵无价的资源。

克里斯托弗·G·沃兹尼基
永世圣经学院
斯米谷，加州

诺尔，马可·A.，《来自万族万国：一位历史学家对全球基督教故事的发现》（大激流：贝克，2014），xvi + 204，页. \$14.99,纸面.

Noll, Mark A., *From Every Tribe and Nation: A Historian's Discovery of the*

Global Christian Story. Grand Rapids: Baker, 2014, xvi + 204 pp. \$19.99.

十月三十日星期四，一个国际性的学者座谈，聚集在美国伊利诺伊州惠顿学院校园，葛培理中心的巴罗斯礼堂。假若福音派运动曾经有过一个中心，这就是了。话题是，“为了21世纪的运动：福音派的未来”。两百人在肃静的沉默中聆听，对福音派的预测将是什么？荣耀的日子已经结束了吗？福音派已经苟延残喘了吗？它正在面临缓慢的死亡，还是一个突然的终结？

因为这个聚集，标志着美国福音派研究中心（the Institute for the Study of American Evangelicals）(ISAE)的最后一次公开活动，礼堂中的气氛明显是压抑的。这个组织成立于1982年，旨在鼓励北美福音派基督教研究，并促进福音派与非福音派的了解。今后，将不再有这个学者大家庭的团聚了。

当每一个座谈者：大卫·毕炳顿（斯特林大学，苏格兰），拿单·哈奇（维科森林大学校长），马可·哈奇森（澳洲苏格兰人学院），和格兰特·瓦克（杜克神学院）对福音派的过去和未来作出很有帮助和富有洞见的分析时，是最后一位座谈者引起了这个评论者的特殊兴趣。

马可·诺尔，拥有“弗朗西斯·A·麦克纳尼”教席，现任圣母大学历史教授，曾任惠顿学院教授，著有几十本关于北美福音派历史的书籍，但没有一本书，比他最新的一本自传性著作《来自万族万国：一个历史学家对全球基督教故事的发现》，更能在福音派总，引起更多的关注，导致议论纷纭。

这本书是“转向南半球：世界基督教时代中的基督教学者”系列的第三本书（其它各册是：尼可拉斯·沃特斯托夫的《通向正义之旅：在南半球的个人遭遇》，和苏珊·万赞腾的《阅读一个不同的故事：一个从美国到非洲的基督教学者》），这个系列旨在激励北半球新兴的一代基督教学者，来深思熟虑地与在南半球快速扩张的教会参与互动。

诺尔被要求为这个系列撰写一份个人叙述，描绘他达到这个信念的旅程，那就是对于任何合理地掌握基督教历史的人来说，对于非西方世界的完全关注，现在已经是基本性的。换句话说，这位西方教会历史学家，本来浸透在一个传统中——就是把首要焦点放在欧美对基督教历史的贡献上，他现在被要求解释，他是如何在维持着在惠顿学院和圣母大学教导美国教会史的日间工作同时，他的心已经奇异地觉醒于基督国度的全球性维度。为什么他现在主讲世界基督教历史的课程？

如果你熟悉诺尔的其它著作，诸如《美国之神》，《福音派的兴起》，《新世界中的旧宗教》，甚至还有《美国思想的丑闻》以及《耶稣基督与思想的生命》，你必须知道，《来自万族万邦》一书，并非像你父辈所驾驶的老式汽车。展读起来，与他所著的多本书大相径庭，并且，我可以补充地说，在某些突然和意想不到的转弯中，作者掌握得非常好。

诺尔有意用自传体裁写成，他自己成长的开始，是在美国心脏地带、爱荷华州雪松激流市的、非常有宣教意识的加略山浸信会。宣教士们是他家中餐桌上的常客，他的父母也曾多次与宣教士一起在世界不同大洲旅行。诺尔详细描述了当他作为一个十岁的男孩，听到吉姆·艾略特和他四个宣教士同伴在厄瓜多尔的一个沙滩上，被奥卡人刺死的时候，是怎样的一个情景。

浸泡在一个将宣教士高举为英雄的教会次文化中，并且饱读诸如《全能者的荫下：吉姆·艾略特的生命与见证》，《丛林医生》和《群山之外》等圣徒传，诺尔是在等候一个猛烈的觉醒，当他后来发现，作为一个沉浸在宣教士圣徒传中的年轻男孩，万万料想不到，宣教事业并非像他幼时想象的简单。当一个年轻的学者渐渐明白，即使在宣教中，事情也不完美的时候，他会做什么？当他感受到对当地处境的不敏感，对历史背景的缺乏兴趣，对文化联结的关怀缺失，并且最令诺尔沮丧的是没有地图的时候，他会做什么？

作者追溯了神把他从爱荷华州雪松激流市，带到伊利诺伊州的惠顿的心路旅程，不幸的是，这是一条在律法上很长，在恩典上很含糊不清的天路历程。诺尔在第二章，“被宗教改革拯救”所论述的，将会在许多读者的心弦上敲响共鸣。你会发现自己在阅读的时候说，“我真有同感啊！”

在第三章中，诺尔追溯了在惠顿学院，爱荷华大学，三一福音神学院和范德比尔特大学影响过他的教师们。尽管当时他不知道，但诺尔现在回顾的时候清楚地看到，借着这些教师，圣灵把神的恩典带给了他。给所有参与教导下一代的教师的备忘录就是：继续不断地撒种！

当诺尔在学者生涯中安顿下来的时候，他在这本书的中间章节，揭示了不同的影响如何开始为他的灵魂打开通向世界的窗户。他对《改革宗杂志》和“美国福音派研究中心”(ISAE)的参与，对于他早年的教导和写作事业是至关重要的。然后诺尔回顾了关键的个人们，最值得注意的是1984年的乔治·若里柯（一个粗陋的乌克兰人-牛津罗德学者-转变为历史学家的职业足球运动员）和安德鲁·沃尔斯，一个在1986年令到诺尔的世界观天翻地覆的苏格兰学者。

当诺尔叙述他的故事时，你会发现富有色彩的故事，表达自我的诗歌，和用干脆的言辞炼净的过程，诺尔如何在这个过程中成为一个全球知名学者和基督徒。我很享受阅读诺尔对他进入跨文化工作的叙述，特别是他在1989年和1991年夏天在罗马尼亚的教学旅行，前一次旅行发生在欧洲共产主义临终的日子里，诺尔被允许在箱子中带一本圣经，但不能带课程讲义。诺尔在一张目录卡片上只写下了日期来在教学时提醒他的记忆——70, 325, 381, 451, 800, 1054, 1517。听上去像是橄榄球四分卫的声音的东西，事实上成为

了他的书《转折点：基督教历史的决定性瞬间》的基础。谁知道？两年之后，诺尔作为一个不同的人，回到了一个不同的罗马尼亚。

当诺尔的职业学术生涯发展的过程中，把历史学和宣教学两门学科连结及综合起来。例如，当诺尔研究 1860-1925 年间，英语和外国语言圣经版本的出版在美国的爆炸性增长时，他发现，纵贯基督教历史，圣经被译为各种地方语言和口语，不仅导致信仰的传播，而且带来了文化上的影响。通过拉敏·桑内的著作，诺尔发现了一种带着新视角的史料编纂法：“这里是一种史料编纂法，不是聚焦在宣教士翻译圣经时所做的，如同我所知道的几十年前的宣教士所记述的那样，而是聚焦在人们接受用他们自己语言写成的圣经时，发生在他们中间的事情上”（页 123）。

诺尔现在回到了原位。他不再从英雄式的角度，欣悦西方宣教士战胜巨大困难——包括死亡本身，为了天国胜利的名义，记述宣教士的事迹。相反地，诺尔现在从那些接受福音的人的有利观点，看到一幅更大的图画，尽管他并没有贬低宣教士的成就。因此，这本书有了这个书名：《来自万族万国：一个历史学家对全球基督教故事的发现》。

如果你喜欢历史，宣教和思想性的自传，你将会享受这本书。许多人都说，在圣经中有一条贯穿的“红线”——救赎历史的红线，在基督十字架上的赎罪祭中达到了高潮。同样，当来自万族万国的人们被基督的宝血所救赎的时候，圣经中还有另外一条“彩线”。诺尔通过神带到他生命中的许多神性的天意，追溯他发现这条彩线的信仰历程。我们都从诺尔的故事中受益，他帮助我们看到这条彩线如何交织在圣经里面，贯穿无数世纪，在我们今天的世界也是如此。

让我个人补充一点，作为一位牧师，三十年来在讲道中高举基督，帮助人们抓住这条红线，是我的荣幸。现在，在基督全球性的国度中，作为牧师们的仆人-教师，我蒙召该尽忠的职分之一，就是帮助美国基督徒看到这条多彩之线是何等美丽。为了这个目的，当我阅读《来自万族万国》一书时，我在空白页上记下了这些思绪：

- 1) 发展出一种敏锐的眼光，来观察那些在外国土地上、我们在基督里的弟兄姊妹的文化；
- 2) 每天晚上，当我们在一天的海外教学之后询问和汇报时，询问我的同事，“你的神学如何被你今天的跨文化经历加深和丰富？”；
- 3) 以这样一种方式写信给你的朋友，支持者和祷告伙伴，以至于他们也成为“世界基督徒”，看见基督全球性国度的美丽。

美国福音派教会的未来是什么？坦率地说，我记不得马可·诺尔在座谈会讨论上的回答。但是，我知道他的心，是被福音在万国中传扬的伟大日子的曙光所吸引。如同先知玛拉基所说：“万军之耶和华说：‘从日出之地到日落之处，我的名在外邦中必尊为大。’”（玛拉基书 1:11）。

斯蒂夫·克罗格
国际培训师，领袖训练国际机构
西芝加哥，伊利诺伊州

桑内，拉敏 《基督教是谁的宗教？超越西方的福音》大激流：Wm. B. 厄德曼出版公司，2003. 138 页. 由特拉维斯·L·梅尔斯评论

Sanneh, Lamin. *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West.*

Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003. 138 pp. \$16.

在这本简短的书中，拉敏·桑内警告“后基督教的西方”注意“后西方的基督教”的现实(83)。书稿大部分是以一个想象中的对话形式写成，来回答列举的一百五十个问题，以此为福音信息的普世相关性和适用性作见证。桑内指出，基督教圣经在世界范围内已经发生的本色化运用，常常超越了西方机构的接触和支持范围。他赞扬这一点所导致的社会利益。《谁的宗教？》是基督教信仰的文化可译性、历史坚持性和当代生命力的简明介绍。桑内用与世界基督教的相遇，既预测也鼓励了西方教会的更新。他以这篇论文，用一种玩笑式的，有点冗长然而尖锐的方式，把读者引入我们发现自己所处的、更广阔的全球处境的某些重要方面，以及几个特定的争议性断言。

若要把握这位来自非洲多产作者的多项著作，这本简短的书是必读的后蒙导读本。桑内是耶鲁神学院拥有“D·威利斯·詹姆斯”教席，讲授宣教学与世界基督教的专家，也是耶鲁大学历史学教授。

阅读《谁的宗教？》一书，有助我感受和欣赏在世界历史进程和当代事件中，神所精心安排的、福音传递的中心地位及吸纳效应。桑内把本色化的、多种形式的“世界基督教”，与西方的、霸权式的“全球基督教”清楚地区分(22-23, 55, 78, 85)，这是本书独到之处，促进了这一发自肺腑的洞察，尽管他对对比性术语的选择，似乎有些武断，仍不易令人信服。虽然他与西方世俗主义狭隘的假设所作的论战，重新凸显了在我自己的基督教信仰，与我传统的文化处境之间日渐增长的分歧；它也提醒了我，在我自己的文化背景，与在更为普遍的宗教主流之间，日益增长的道德区分。桑内对教会作为个人医治的场所(33)，以及社会影响力量(81, 99, 104)的称赞，更新了我对参与基督的国度广阔含义的欣赏。桑内乐观地认为，本色化基督教在非洲，比文化殖民主义的伊斯兰教更具吸引力。这燃起了我对教会在那片存在宗教竞争的大陆上扩张的盼望。关于在撒哈拉沙漠以南的非洲，伊斯兰教与基督教归信的更多话题，我高度推荐桑内在他最近的自传《自边缘召唤：一个非洲人归家之旅》，他在其中叙述了自己的童年和悔改过程。那本写得很美的回忆录，是对他在《谁的宗教？》一书中所断言的许多事物，满具诗意的阐述与自传式的例证。

桑内在他讨论称为“基督教的可翻译性”时，最精彩，也最有争议性。他执拗地坚持，圣经是具有翻译可能性的，因为“语言不是互斥的”(127)，因为人类是普遍性地，

按照神的形象被造（神是三位一体的、能够沟通的），是一个精彩的表达。翻译是“教会的胎记及其宣教基准点”（97）的说法，是一个很好的方式，提醒读者，一遍又一遍地、既为他人也为自己，有责任与可能翻译这个信息。因为神占有圣经中的中心位置，所以翻译是保持神在所传达的信息中，以及在基督教每一个文化性显明的表达中，居于中心地位，这是基本性的要务（105）。然而，桑内走得太远，他称颂非洲宗教与福音信息本身之间的延续性，而不是称颂非洲文化与在其中表达的、或嵌入其中的合乎圣经的信仰之间的延续性（18, 32, 42-43）。冯·哈纳克与立敕尔对桑内的神学观点及其对处境化的解释产生的不幸影响，在他现已成为经典的护教之作《翻译这个信息：宣教士对于文化的冲击》(Orbis, 2009; original 1989)中，得以明确。

尽管在本书内具重大缺陷，就是他的历史神学，及对非基督教宗教的神学立场，具有并非无关紧要的缺陷，但是读者仍将发现，《谁的宗教？》一书，是一个令人兴奋的指南，让我们思考基督教今天成为一个世界宗教、在其繁茂之处昌盛的原因，以及如何用这个信息，来驳斥我们所遇到的怀疑者，包括穆斯林和好战的世俗论者。

特拉维斯·L·梅尔斯
伯利恒学院和神学院
明尼阿波利斯，明尼苏达州

摘要

邪恶与苦难的问题：朝向一个处境化的埃维基督教神义论

范迪克·以实玛利·罗默特 MET, 天道神学院 (Tyndale Theological Seminary) (2014)

The Problem Of Evil And Suffering: Toward A

Contextualized Ewe Christian Theodicy

邪恶与苦难的问题，诚然是每一个地方的人和每一个宗教系统都必须处理的谜。且针对存在一位全善，全能，全知的神的基督徒有神论者，提出了一个特别的挑战。这引起了一个问题：“如果神是全善和全能的，为什么还存在邪恶？”在埃维人的世界观里，这个讨论采用了超自然的维度，因为邪恶与苦难被视为源自灵界存在，而不是源自既善又恶的神。邪恶也被视为任何妨碍享受有品质生活（由良好的健康，财富，儿女，和长寿组成）的事物。这意味着，对于埃维人，邪恶的问题是一个存在性的问题，它提出了一个关键性的问题：“我们该如何应对既能带来善也能带来恶的灵界存在，以享受品质生活？”因此，这篇论文解决的根本问题就是，“什么是在埃维人世界观中呈现的、对邪恶与苦难的恰当神学回应？”

对邪恶与苦难问题的传统基督教回应，是在面对邪恶与苦难时，坚持基督教有神论中神的属性。这篇论文认为，在埃维的文化处境中，对抗基督教神义论的任务更重。这个任务不止限于传统神义论，而且也包括一种神学，它说明矛盾的灵界力量，讲述埃维人的生存需要，并且具有足够整体性，可以包围埃维人的世界观。因此这一研究寻求对在非洲处境中的邪恶和苦难问题，提出一个相关的处境化回应。在这个处境化的神义论核心，是耶稣的道成肉身。

在家庭中培育信仰：芬兰的父母们必需重拾使人作门徒的使命

托米·基乌嫩, MET 天道神学院 (2014)

Nurturing Faith in Families: The Necessity for Finnish Parents

to Reclaim their Part of the Mission of Making Disciples

这篇论文调查了当代芬兰背境中，父母在孩子的门徒培训上的角色。它建议说，在一代人与另一代人之间成功的信仰传递过程中，（1）基督徒父母是主要的社会化代理人，并且（2）应当使用合乎圣经的抚养孩子的原则和做法。

在过去的一百年间，芬兰社会已经从传统基督教，转向世俗和多元论方向。社会层面的变化，向社会的所有层面辐射，包括教育，价值观，和家庭结构。当现代的孩子

形成他们的宗教信仰时，是在大多数对基督教信念只提供很小的支持、或不提供支持的环境中形成的。

在圣经中，孩子是被喜爱的，并且劝勉要对孩子进行属灵指导。对孩子进行属灵指导的最主要责任，是被分配给父母的，同时也给予了实践方法来完成任务。

本研究从一般的社会学研究观点，以及特别从属于芬兰福音派自由教会的家庭中的研究，分析了合乎圣经的儿童抚养原则之功效。后者是以对芬兰福音派自由教会的家庭中 317 位 20-30 岁之间年轻人的问卷调查形式完成的。

结果显示，父母对于他们孩子的宗教选择，具有至关重要的影响。更有甚者，童年时代家中父母的基督教委身，基督教实践，以及良好的亲子关系，是有效的宗教社会化方法。作者劝勉芬兰基督徒父母，要理解他们在当前世俗化环境中的责任，并从圣经中带出实用的门徒培训方法，并加以利用。

本地教会的领导：以弗所希腊-罗马文化中的基督徒领袖
詹斯·默克尔, MET 天道神学院 (2014)

*Local Church Leadership: The Christian Leader in
the Graeco-Roman Culture of Ephesus*

这篇论文是一个尝试，为这个问题提供答案：“基督徒领袖应当学习其它的、非圣经的资源，并为之所塑造吗？”为了达至源自圣经的观点，这篇论文寻求阐明，对于以弗所的希腊-罗马文化中基督徒领袖的领导，保罗有什么样的看法，这是通过调查希腊-罗马社会中领导层的三个领域，第一世纪以弗所的社会历史背景及其文化力量，以及保罗有关以弗所教会领袖所面临的挑战、及其领袖内部挑战的回应（提摩太前后书）。为这个工作选择了一个辩证的方法，很清楚的是，保罗通过采用、适应和抛弃在希腊-罗马社会中运作、也包含在领导学领域的文化价值、观点和工具，使他关于领导学的观点处境化。

为了展示这一研究的相关性，作者分析西方福音派教会中基督教领导学的当前趋势。简而言之，新的职业化，地位意识，和品格的忽略，越来越严重。如同存在一个领导学方法的范围一样，两份流行杂志成为一个例证，说明基督教领导学正越来越受心理学和企业
管理原则的塑造。

第一章和第二章提供了第三章中，圣经分析的文化背景。第一章聚焦在公民政府、志愿协会和希腊-罗马家庭中提出的领导学概念。在某些价值观和看法之外，每一个背景的可见性，和部分的相互影响，成为显而易见。第二章阐明了以弗所这个大都会城市的社会-历史背景。作为遍及帝国的一致性的和激励性的动力，交织着尊荣、赞助、修辞和模仿的社会结构，也适用于以弗所。特别是，第二次诡辩运动很受欢迎，并推动了独特的态度。对提摩太前后书经文的评估，提供了保罗的观点，拒绝诡辩术的做法，拒被吸纳。然而，他使用了模仿的工具，接受了希腊-罗马家庭的结构，并采用了修辞手段，清楚地努力纠正他们的观点，而不采用以“人为中心”和“自我推销”的方式。

这篇论文向教会现有的和未来的领袖们说话，劝他们要忠心地
在言语和行为上做福音的榜样，承认敬虔领袖的品格之重要，并为拓展神国，忠心地履行“处境化领导模式”的责任。