

贾玉铭（1880-1964）—中国的凯锡克神学家： 贾玉铭完全救法观点中的基督人神学分析¹

柏榆·安德鲁·宋

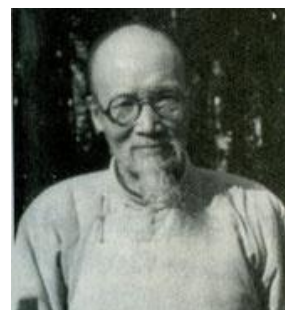
柏榆·安德鲁·宋（肯塔基州路易维尔市南方浸会神学院博士研究生）是安德鲁·富勒浸信会研究中心主任的助理研究员，也是加拿大福音联盟网站的志愿编辑。他是安大略省多伦多多市新城市浸信会教会的会员。他还是《培训工人为主收割庄稼：威廉·米怜与梁发之师生关系的历史研究》（*Training Laborers into His Harvest: A Historical Study of William Milne's Mentorship of Liang Fa*）（Wipf & Stock, 2015）一书的作者。

摘要

亚历山大·周（Alexander Chow）教授在《成神论与天人合一：汉语神学与中国第二次启蒙》（*Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*, 2013）一书中批评了拉尔夫·R·科弗尔（Ralph R. Covell）等人的神学分类。周提出了三分法作为回应，以帮助学者理解 20 世纪中国不同神学的发展轨迹。然而，周的分类无法帮助区分同一神学类型内的不同神学家。被誉为“中国神学院院长”的贾玉铭（1880—1964）的情况尤为如此。贾玉铭在神学上做出了重大的贡献，尤其是出版了中国第一本系统神学。尽管贾玉铭的神学属于周所提出的 A 类神学，但是本文要讲的是，使贾玉铭与王明道（1900-1991）、宋尚节（1901-1944）和倪柝声（1903-1972）等其他保守派牧师神学家区别开来的，正是他的灵性。本文以神学—灵性方法（作为对周的分类的补充）论证了贾玉铭是中国的凯锡克神学家。

在中国家庭教会领袖王明道（1900-1991）的最新传记中，作者们回忆了中国内地会的阿诺德·李（Arnold Lee）对王明道与其他当代中国牧师的比较：

王明道的属灵恩赐不如宋尚节（1901—1944）；能力不如倪柝声（1903-1972）；神学上的成就也不如贾玉铭（1880-1964）。¹



¹ Accents are added to distinguish Wáng of the house church movement, and Wāng of the Three-Self Patriotic Movement.

Chiu-Hsiang Lin and Kuan-Ing Chang, *An Injured Brave: Wang Mingdao's One Century* 受傷的勇士—王明道的一世紀 (New Taipei City, Taiwan: Olive, 2006), 33. On Wang Mingdao, see Thomas Alan Harvey, *Acquainted with Grief: Wang Mingdao's Stand for the Persecuted Church in China* (Grand Rapids: Brazos, 2002); Lee-Ming Ng, "Wang Ming-Tao: An Evaluation of His Thought and Action," *Ching Feng* 16, no. 2 (1973): 51–80; Stephen P. H. Li 李柏雄, "王明道對大眾神學的貢獻 Wang Mingdao's

有趣的是，在认识王明道的人看来，这位“家庭教会的院长”跟他的长辈贾玉铭²相比，神学装备不够充分，也不够谨慎。的确，贾玉铭作为 20 世纪的保守派神学家，“享有比大多数[同一代的人]……更高的威望”。³ 显然，人们称贾玉铭为“中国神学院院长”。⁴ 跟王明道、倪柝声和宋尚节相反，贾玉铭并不是奋兴布道家。贾玉铭的服侍生涯可以分为三个阶段：“长老会牧师（1904-26）、神学院教授（1915-1936）和属灵监督（1936-56）”。⁵ 作为一名高产作家，贾玉铭致力于撰写多种主题、多种风格的基督教灵性作品。除了对整本圣经的注释、各种神学著作、神学文献之外，贾玉铭还出版了四本中文赞美诗集。他因为出版了一部四卷式系统神学作品而名声大噪，这也是第一部中文的系统神学作品。⁶ 在他的著作中，基督耶稣并祂钉十字架是核心主题，同时他还普遍性地关注基督徒的灵命成长与灵命健康。不幸的是，贾玉铭的作品没有一部被译为英文；因而，他在西方始终默默无闻，尤其是跟他的同代人王明道、倪柝声和宋尚节等相比。⁷ 1954 年，74 岁的贾玉铭加入

Contribution to Popular Theology,” *China and Church* 9–10 (May–June 1980): 19–22; Jonathan Chao, “略述王明道先生對中國教會的貢獻 A Brief Summary of Mr. Wang Mingdao’s Contribution to Chinese Churches,” *China and the Church Today* 86 (1991): 2–4; Wing-Hung Lam, *A Half Century of Chinese Theology 1900–1949 中華神學五十年 1900–1949* (Hong Kong: China Alliance Press, 1998); Wing-Hung Lam, *Wong Ming-Tao and the Chinese Church 王明道與中國教會* (Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1982); Poling J. Sun, “Jesus in the Writings of Wang Mingdao,” in *The Chinese Face of Jesus Christ*, Monumenta Serica Monograph Series Vol. 3a, ed. Roman Malek (Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 2005), 1137–48; Richard R. Cook, “Wang Mingdao and the Evolution of Contextualized Chinese Churches,” in *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, ed. Peter Chen-Main Wang (Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 2007), 209–23; Gloria S. Tseng, “Bathsheba as an Object Lesson: Gender, Modernity and Biblical Examples in Wang Mingdao’s Sermons and Writings,” *Studies in World Christianity* 21, no. 1 (2015): 52–65; Fuk-Tsang Ying, “Counterrevolution in an Age of Revolution: ‘Wang Mingdao’s Christian Counterrevolutionary Clique,’” *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 67 (2010): 97–147; Fuk-Tsang Ying, *Wang Mingdao’s Last Confession 王明道的最後自白* (Hong Kong: Logos, 2013); Thomas Alan Harvey, “Challenging Heaven’s Mandate: An Analysis of the Conflict between Wang Mingdao and the Chinese Nation-State” (PhD diss., Duke University, 1998); Matsutani Yosuke 松谷暉介, “Yanaihara Tadao and China: His Article, ‘The Ideal of the Nation’ and His Visit to Wang Mingdao 矢内原忠雄と中国: 「国家の理想」から王明道訪問へ,” *Social System Study 社会システム研究* 25 (2012): 97–123; Baiyu Andrew Song, “Christ against Culture? A Re-Evaluation of Wang Mingdao’s Popular Theology,” *Journal of Global Christianity* 3, no. 1 (2017): 48–64.

² Harvey, *Acquainted with Grief*, 7.

³ Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), 189.

⁴ Joshua Dao Wei Sim, “Captivating God’s Heart: A History of Independent Christianity, Fundamentalism and Gender in Chin Lien Bible Seminary and the Singapore Christian Evangelistic League, 1935–1997” (master’s thesis, National University of Singapore, 2015), 29.

⁵ John Y. H. Yieh, “Cultural Reading of the Bible: Some Chinese Christian Cases,” in *Text & Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*, ed. Daniel Smith-Christopher (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 136.

⁶ As Jia acknowledged in the preface, his systematic theology was a combination of his own writings, translations of Augustus Hopkins Strong’s (1836–1921) *Systematic Theology* (1886), and theological notes of Philip Francis Price (1864–1954) of Nanking Theological Seminary.

⁷ For English readers, *A Stone Made Smooth* (Southampton, England: Mayflower Christian Books, 1981) and *Spiritual Food* (Southampton, England: Mayflower Christian Books, 1983) are the two available translations of Wang Mingdao’s works. The former is a translation of Wang’s autobiography and the latter, a selection of writings published in his *Spiritual Food Quarterly*. Additionally, there are a few of Wang’s articles in Arthur Reynolds, trans., *Strength for the Storm: Spiritual lessons—from Wang*

了共产党政府支持的三自爱国运动（TSPM），成为其中一位副主席，被“家庭教会”的异议人士视为“妥协者”或“叛教者”。最终他们都为贾玉铭晚节不保而悲叹。⁸

尽管如此，本文旨在考察贾玉铭的基督人神学，以及这种神学在他的凯锡克灵命上的应用，尤其是在他的《完全救法》（1945）中的应用。本文先简要概述贾玉铭的生平，之后提出一种理解贾玉铭这样的中国神学家的属灵方法，也是对亚历山大·周三分法的补充。

1. 贾玉铭的生平（1880—1964）

贾玉铭 1880 年出生于中国北部的山东省昌乐县小岭村。他的公民身份改变了三次：童年主要是清朝（1644—1912）子民，后来成了中华民国（1912—1949）的公民，再后来又成了共产党政权（1949—1964?）下的公民。二战期间，贾玉铭的家乡曾一度被日军侵占。

青年时期的贾玉铭没有准备科举考试，而是被送到了美南长老会差会设立的教会学校。初中时他信了主。据记载，贾玉铭 18 岁或 19 岁时，一次凌晨两点左右在河边祷告之际曾看到了一个属灵异象。在异象中，他听到一个从天而降的声音，让他确信自己的罪已得赦免。⁹那一年，贾玉铭通读了整本圣经，并开始了每天读经祷告的属灵操练。

后来贾玉铭加入了青州学院（中国第一所现代大学——齐鲁大学的先驱），师从狄考文（Calvin Wilson Mateer, 1836—1908）和赫士（Watson M. Hayes, 1857—1944）。1901 年毕业，获得文学学士学位。之后，贾玉铭在青州学院的神学院读了三年神学训练课程，并于 1903 年毕业。

培训结束后，长老会对他进行按立，他开始在接下来的 12 年中牧养山东省的几间教会。1915 年，贾玉铭被任命为金陵神学院教授。后来，他又成为华北神学院（NCTS）副院长兼金陵女子神学院院长。¹⁰1936 年，贾玉铭在南京成立了基督教灵命学院（即后来广

Mingdao, John Sung and other Chinese Preachers—which prepared the Church for suffering (Singapore: OMF, 1988). Although there has been some interest in recent academic publications on Wang, the “Dean of the House Churches” remained relatively unknown except as one of the monuments for the suffering churches under Communist regimes. Comparatively, Watchman Nee received a wider audience in the West, since almost all of his writings have been translated into English. According to the website of Living Stream Ministry, the complete works of Nee contain sixty-two volumes in three sets. Though Nee’s influence upon the Western churches was briefly examined in Liu Yi’s article (“Globalization of Chinese Christianity: A Study of Watchman Nee and Witness Lee’s Ministry,” *Asia Journal of Theology* 30.1 [2016]: 96–114), a much more detailed and comprehensive survey of his influence is demanded. In the case of John Sung, none of his writings has been translated. Beside two biographies, written by Timothy Tow, *John Sung my Teacher* (Singapore: Christian Life Publishers, 1985) and Leslie T. Lyall, *Flamed for God in the Far East: A Biography of John Sung* (London: China Inland Mission Overseas Missionary Fellowship, 1954), there are also a few articles written by Daryl R. Ireland, Jonathan A. Seitz, G. Wright Doyle, and Ka-Lun Leung.

⁸ See Zhou Kou, “賈玉銘牧師的慘痛教訓—(看這些人) 三 The Bitter Lessons of Rev. Jia Yuming—Looking at These Men III,” *Nobody* (blog), December 5, 2008, <http://blog.haleluya.com.tw/nobody/archives/9385.html/>.

⁹ K. Wai Luen, *Christ-Man: Spirituality of Jia Yuming* 基督人——賈玉銘的靈修神學 (Taipei, Taiwan: China Evangelical Seminary Press, 2008), 44.

¹⁰ On the Northern China Theological Seminary, see Kevin Xiyi Yao, *The Fundamentalist Movement among Protestant Missionaries in China, 1920–1937* (Lanham, MD: University Press of America, 2003), 139–82; Zhao Yuebei, *North China*

为人知的中国基督教灵命神学院)。西姆 (Sim) 正确地指出,“贾玉铭的生涯反映了基要主义在中国高等神学教育中的兴起。”¹¹

1929年,威斯敏斯特学院(密苏里州)授予贾玉铭荣誉神学博士学位,以此奖励他对中国神学的贡献。¹² 1948年,国际基督教会理事会邀请贾玉铭参加了其在荷兰举行的第一次会议,并在该会上选举他为其中一位副主席。此时,贾玉铭在国际上受到了广泛的认可。中国共产党打赢内战之后,年老的贾玉铭受邀成为三自爱国运动的一位领袖。但是,这并没有让他在1957年的反右运动中逃脱被公开批斗、羞辱的命运。¹³ 1964年4月12日,贾玉铭在上海的住所内逝世。

2. 贾玉铭的神学背景¹⁴

在神学上对20世纪的中国基督教作家进行分类时,有两种分类方式被广为接受。第一种方法是通过基要主义和自由主义这种二分法来看待他们。在另一方面,拉尔夫·R·科弗尔提议借用传统的中国意识形态,比如儒家和道家来认识现代中国神学中的不同神学方法。¹⁵ 亚历山大·周对科弗尔的立场陈述如下:

五四启蒙运动时的中国基督徒可分为两类:“儒家激进主义”和“道家敬虔主义”。科弗尔和丁光训都认为对于20世纪上半叶的基督徒,可以基于这些基督徒所涉及的较广泛的文化来对其进行划分。儒家激进主义从事写作,并且非常激进地卷入时代

Theological Seminary in Light and Shadow of History 歷史光影中的華北神學院, rev. ed. (Hong Kong: China Intl. Culture Press, 2015); A. Donald MacLeod, “For One Brief Moment: A Chinese Reformed Seminary’s Attempt to Re-establish and Prepare for ‘Liberation,’ 1944–1950,” *A Donald MacLeod* (blog), accessed May 12, 2017, <http://adonaldmacleod.com/china/for-one-brief-moment-a-chinese-reformed-seminarys-attempt-to-re-establish-and-prepare-for-liberation-1944-1950/>.

¹¹ Sim, “Captivating God’s Heart,” 30.

¹² Wai Luen Kwok, “The Christ-human and Jia Yuming’s Doctrine of Sanctification: A Case Study in the Confucianisation of Chinese Fundamentalist Christianity,” *Studies in World Christianity* 20, no. 2 (2014): 148.

¹³ The Anti-Rightist Movement was a CCP response to the Hundred Flowers movement in the same year. The Hundred Flowers movement was a “brief period of liberalization begun in May 1957, when Mao encouraged the ‘blooming of a hundred flowers and the contending of a hundred schools of thought’ and called for the nation’s intellectuals to criticize the Communist party. The resultant outpouring of expression was swiftly cut off by the end of June, when an ‘antirightist campaign’ was launched against those who had spoken out” (Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China*, 3rd ed. [New York: W. W. Norton, 2013], A61). Also see Jack Gray, *Rebellions and Revolutions: China from the 1800s to 2000*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 291–303.

¹⁴ On Jia’s historical context, see Song, “Christ against Culture? A Re-Evaluation of Wang Mingdao’s Popular Theology,” 56–60.

¹⁵ Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985), 182–205.

的关切之中,对社会或政治革命毫不畏惧。而道家敬虔主义则试图逃离世间的问题,并通过安静的灵修生活而专注于个人的改变。¹⁶

周批评了科弗尔的提议,提出虽然借用中国传统的术语和意识形态对中国的基督教神学进行归类也许很方便,但基督教在中国是一个与众不同的属灵传统。¹⁷

第三种方法即周的三分法,是由胡斯托·L·冈萨雷兹(Justo L. González)、斯蒂芬·B·贝万斯(Stephen B. Bevans)和罗杰·P·施罗德(Roger P. Schroeder)的著作发展而来。¹⁸在这种分类法中,A类神学是“律法导向”,因为“这是一种拯救灵魂和拓展教会的神学”。¹⁹国外传教士和中国本土领袖的保守派神学都被贴上了这种标签。

B类神学则是“真理导向”的,因为它“视宣教为发现真理”。²⁰B类神学接受乐观的人类学,对文化评价也很高,倾向于“‘人类学’模型(对文化和文化的启示潜力有基本的信心)或‘合成’模型(文化和基督教之间的相互改进)”。²¹周提到这种类型的神学一开始是以17世纪的耶稣会宣教士利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)为代表,后来经过基督教青年会的大卫·维拉德·莱昂(David Willard Lyon, 1870—1949)和19世纪的提摩太·理查德(Timothy Richard)提倡,这种神学重新回归。属于这种神学类型的当地思想家和领袖包括吴雷川(1870—1944)、吴耀宗(1893—1979),以及赵紫宸(1888—1979)的早期神学。这些人被20世纪的A类神学领袖贴上了“自由主义者”的标签。

C类神学以爱任纽(Irenaeus of Lyon, 约130—200)为先驱,这“主要是一种‘历史’的神学,这种神学认为所有时间发生的事件都指向神的旨意”。²²从历史上来看,这种类型的神学主要存在于东正教作家当中。但是,在20世纪,C类神学也出现在西方神学家当中,比如卡尔·巴特(Karl Barth, 1885—1968)、迪特里希·潘霍华(Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945)、德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955)。²³在中国基督徒当中,周

¹⁶ Alexander Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment: Heaven and Humanity in Unity* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 6.

¹⁷ *Ibid.*, 7.

¹⁸ Justo L. González, *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology* (Nashville, TN: Abingdon, 1989); Stephen B. Bevans, and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004).

¹⁹ Chow, *Theosis*, 11.

²⁰ *Ibid.*, 10.

²¹ *Ibid.*, 10.

²² *Ibid.*, 10.

²³ *Ibid.*, 10.

指出只有丁光训主教（1915—2012）是这类神学的代表，因为丁光训从进程神学家和德日进的作品中发展出了他的“宇宙性的基督”。²⁴

正如本文旨在使用贾玉铭而说明的那样，周的新分类法虽不完美，但是有助于学习教会史的人理解中国神学的主要轨迹。在其著作中，周选择倪柝声、赵紫宸和丁光训作为各个神学类别的代表，详细对每个神学进行研究。当周被问道他对贾玉铭的神学分类的看法时，他说道：

贾玉铭可能是一个正在走向C类神学的A类神学家。写了那本书之后，我更深地了解了汪维藩的作品。汪维藩在贾玉铭的基础上发展出了自己的神学，而且据我估计，可能正是他将贾玉铭的神学更深地带向了C类神学。²⁵

3. 贾玉铭的神学框架和解经方法

尽管贾玉铭的神学可以按照周的观点归类为保守派神学或A类神学，但是他独树一帜，与同阵营中的许多人都不一样。在这一部分，将简单考察贾玉铭的神学框架和解经方法，以呈现这位神学家的独特性。

3.1 神学框架

周提出他的三分法之后，又详述了每一类神学在比如罪、救恩（即协同效应）和成圣等教义上可能持有的立场。在关乎罪这一主题方面，周尤其注意到A类神学家严格遵守正统的教导，这种教导“具有律法和道德上的优点”，这类神学家使用这一教义“强调人性的败坏以及个人在没有神的帮助下没有能力到神那里”。²⁶

在贾玉铭所著的《神道学》中，其罪论属于圣约论派。²⁷贾玉铭在评价罪的权势与败坏以及罪与亚当和夏娃的关系时，也对神的律法进行了解释，并将罪定义为“人的言语、行为与存心背乎上帝圣洁的律法”。²⁸

²⁴ Ibid., 12.

²⁵ Alexander Chow's personal correspondence to me, May 8, 2017. Used by permission.

²⁶ Chow, *Theosis*, 116, 117.

²⁷ According to Gregg A. Allison, federalism, or covenant theology, is “a Reformed framework for constructing theology that employs the concept of covenant as its organizing principle. Three covenants compose the structure of God's activity. (1) The *covenant of redemption* is the eternal agreement of the triune God about accomplishing salvation through the Son. (2) The *covenant of works* is the divine pact established with Adam that would reward obedience with life and punish disobedience with death. Adam's failure to keep the covenant necessitated the next covenant. (3) The *covenant of grace* is the overarching covenant that promises salvation to people by faith and obedience. It encompasses the Noahic, Abrahamic, old (or Mosaic), Davidic, and new covenants.” Allison, *The Baker Compact Dictionary of Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 2016), 54.

贾玉铭持有这种律法导向的罪观，所以将基督的赎罪理解为代替我们受罚。后来，贾玉铭写道有三个十字架：应许的十字架、成就的十字架和得荣耀的十字架。在解释基督在十字架上的成就时，贾玉铭写道，“如此无罪的主怎能为我们背负沉重的罪债和罪的惩罚呢，因为这样祂的灵、魂、体就会被罪充满”。²⁹他继续写道，“将我们心爱的主钉在残忍的十字架上的，并不是愚昧的彼拉多、冷酷无情的罗马士兵或背教的犹太人；而是你和我——我们的罪——将祂钉在了十字架上。”³⁰

很明显，在基本的教义上，比如上帝、罪和救恩等，贾玉铭忠于威斯敏斯特信条；但是，在其他核心教义上，贾玉铭偏离了归正神学。周的观点对于理解他的偏离至关重要。周认识到，由于“在[原文如此]中国人的思维中，不存在任何机械的因果观（类似于西方的‘A引起B’）[，]所以中国人的思维在历史上越来越倾向于有机化或者（更好的）机体创生‘本（本源）生末（结果）’”。³¹因而，在归正传统教导救恩次序的地方，贾玉铭和他的A类神学家同道就强调人的能动性。结果，虽然他们“受奥古斯丁的教导影响最大，但是他们的神学中却鲜有神恩独作”。³²换言之，由于中国哲学（即儒家）的影响以及基督教传福音与合一的实际议程的影响，后来贾玉铭就将他的加尔文主义“阿民念化”了。³³有一个明显的证据可以证明这种折衷的轨迹，这种证据就是贾玉铭采用了人类学的三分法。对贾玉铭而言，起点是神创造时所赋予的**神的形象**。贾玉铭以《帖撒罗尼迦后书》5:23和《路加福音》1:46—47等作为支持自己的经文，写道，

²⁸ Jia Yuming, *Shen Dao Xue* 神道學 [Doctrinal Theology], Volume II (Taipei, Taiwan: Olive Love Foundation, 1996), 151. “大凡人的言語行為與存心，背乎上帝聖潔的律法，概謂之罪。” Jia, *Shen Dao Xue*, Volume II, 161. Also see, Jia Yuming, *Total Salvation* 完全救法 (Hangzhou, Zhejiang: Zhejiang Provincial Christian Council), 30–33.

²⁹ Jia, *Total Salvation*, 110.

³⁰ Ibid., 111.

³¹ Chow, *Theosis*, 120.

³² Ibid., 121.

³³ On Confucianism's influence on Jia's understanding of sanctification, see Kwok, “The Christ-human,” 145–65; Kwok, “Jia Yuming's Doctrine of Sanctification and the Confucian Nurturing Doctrine of *Xin* (Heart-Mind) 賈玉銘的成聖觀與儒家心性學.” *Sino-Christian Studies* 17 (2014): 75–110. In fact, these two articles are identical in content and argument, with only minor differences in style. Leung Ka-Lun points out that due to the influence of the Holiness movements in the West, one of the characteristics of Chinese revival movement in the early twentieth century was pan-moralism. Quoting Klaus Fiedler, Leung pointed out that though the Holiness movements were movements of “Arminianization of Calvinism” or “de-Calvinization,” due to the need of moral application, the Chinese revival movement sought to recapture Calvinism in their belief (Leung Ka-Lun, *Evangelists and Revivalists of Modern China* 華人傳道與奮興佈道家 [Hong Kong: Christianity & Chinese Culture Research Centre, Alliance Bible Seminary, 1999], 63–64; Cf. Klaus Fiedler, *The Story of Faith Mission* [Oxford: Regnum Books International, 1994], 210–71). In the case of Jia, as he was trained with Calvinistic theology, his later theological trajectory was rather “de-Calvinization.”

人由灵、魂、体三部分构成。体是人身体的相貌和外形；魂包括感觉和欲望，是人身体和生命的基础；灵的存在让人有可能与灵界交流。因而，世上的体属于地，灵是属天的、是属神的，而魂则是体和灵之间的媒介。由于所有人都具有这三部分（跟三层的圣殿无异），所以人可以成为上帝的居所。³⁴

可以理解的是，贾玉铭之所以转向三分法，是受到了他自己的寓意解经法和直白解经法的影响。对贾玉铭而言，“三”这个数字非常迷人，因为不仅神性包含三个位格，而且圣殿也是三层的，同时耶稣也具有三重职份（即君王、祭司和先知）。此外，贾玉铭也将基督徒的生命理解成三个阶段——归信、新生命和更高的生命。每一个阶段都跟基督徒灵、魂和体的成圣有关。³⁵这种三阶段的成圣是贾玉铭《完全救法》中的主要论点。不过，值得注意的是，贾玉铭对魂的看法与倪柝声不同。倪柝声对体和魂的看法是消极的，而贾玉铭却认为魂是对上帝的认识不成熟、不完全的阶段。因而在本质上，基督徒的魂本身并不是仇敌。³⁶出于这种原因，贾玉铭催促基督徒追求更高的生命——体的成圣。³⁷

由于对“三”这个数字着迷，贾玉铭还以令人争议的方式将其三分法应用于基督的位格。在一个图解中，贾玉铭确认道成肉身的耶稣就是真正的上帝和真正的人。之后他批评了那种认为耶稣的人性不完全的流行观点，这种观点认为耶稣道成肉身时以神的灵替代了人的灵。贾玉铭指出，耶稣既有神性又有人性。耶稣带着这两种本性被钉在十字架上并死去，而且在十字架上的时候，祂的灵、魂、体都充满了我们的罪，祂死的时候也是以神道成肉身的儿子的身份死去的，死时既有神性也有人性。贾玉铭认为，耶稣复活之后，祂的本性发生了变化，因为祂的“神性不再被人性限制，也不再依附于人性……祂的人性因祂的神性而增强”。³⁸这里的问题并不是贾玉铭对道成肉身的理解，而是他将自己的人类学臆测加入到基督的位格之中，以及他试图将自己的神学体系读进圣经。

贾玉铭神学的另一个特征是采用了时代论的前千禧年观。³⁹有趣的是，在他所著的《神道学》和《完全救法》中，贾玉铭只承认两种末世论，即前千禧年观和后千禧年观。⁴⁰

³⁴ Jia, *Total Salvation*, 116.

³⁵ See *Ibid.*, 72–77.

³⁶ See Jia's interpretation of Deut 6:5, where he presented a positive view of soul.

³⁷ Zhao Pan, "Studies in Jia Yuming's Analogical Hermeneutics 贾玉铭的寓意解经方法研究." *Journal of Religious Studies* 2 (2016): 239.

³⁸ Jia, *Total Salvation*, 127–28.

³⁹ "With respect to eschatology, the position that Christ's second coming will occur before (*pre-*) his one-thousand-year (*millennium*) reign on earth. As a view developed by dispensationalism, it differs from historic premillennialism by its belief that prior to the tribulation, Christ will remove the church from the earth (the rapture); thus, it is also called pretribulational premillennialism. Revelation 20:1–6 pictures Christ's rule over the earth (while Satan is bound) for a thousand-year period, which is followed by Christ's ultimate defeat of a released Satan, the last judgment, the resurrection of the wicked, and the new heaven and new earth." Gregg R. Allison, "Dispensational Premillennialism," *The Baker Compact Dictionary of Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 2016), 63.

在考察各种观点后，贾玉铭得出结论说，“不难区分哪种观点更符合圣经、更贴近现实……根据圣经……基督必须先来，之后才会有千禧年。耶稣会在千禧年之前再来。”⁴¹此外，从贾玉铭在《完全救法》中所提供的图解（见下图）来看，很明显他是从时代论的观点来理解救赎史。⁴²对贾玉铭而言，末世的意义在于，“没有基督的二次降临，我们的救恩就无法完全”，而且只有在千禧年中，基督才能让基督徒成为“灵体，与上帝团契、与上帝一致”。⁴³

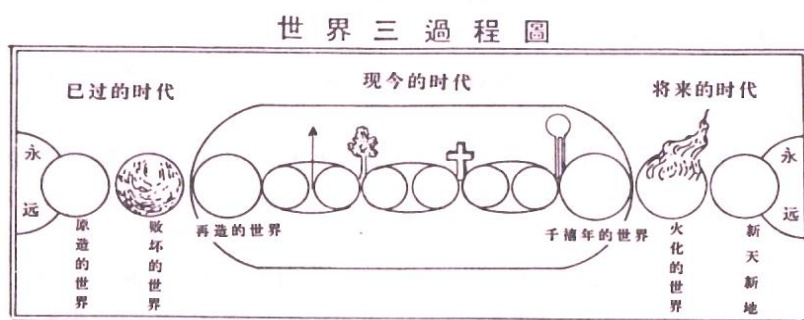


图 1. 贾玉铭的救赎史图解，这说明了时代论观点，出自贾玉铭的《完全救法》，74。

此外，贾玉铭的末世论也影响了他的教会学。对他而言，教会在救赎史上经历了七个阶段：

- 模范教会（在创世之前计划的教会，弗 1:3—14，3:9—11）
- 蒙救赎的教会（彼前 1:19）
- 有婚约的教会（弗 5:26—27；林后 11:2）
- 完全的教会（罗 11:25—26；外邦人加入犹太人的教会）
- 被提的教会
- 被迎娶的教会（启 19:7—9）
- 与基督一同得荣耀的教会（启 21:9—10）⁴⁴

贾玉铭将当前的基督徒定位成“完全的教会”，以此催促读者明白自己做基督徒的责任，去将自己建造成圣灵的小圣殿，将教会建造成圣灵的大圣殿，用福音建造一个新世界。⁴⁵

⁴⁰ Jia, *Shen Dao Xue, Volume II*, 53–66; Jia, *Total Salvation*, 41–43.

⁴¹ Jia, *Total Salvation*, 43.

⁴² *Ibid.*, 75, 164.

⁴³ *Ibid.*, 46, 47.

⁴⁴ Jia, *Total Salvation*, 51–52.

⁴⁵ *Ibid.*, 102–103. Sze-Kar Wan, “Competing Tensions: A Search for May Fourth Biblical Hermeneutics,” in *Reading Christian Scriptures in China*, ed. Chloë Starr (London: T&T Clark, 2008), 99. Sze-kar Wan observes that Jia believed that “spiritual renewal would lead to national salvation,” since his “diagnosis of the problems in China was moral degeneration.”

贾玉铭还提倡基督教合一，这与其基于末世论的教会学一致。他在其著作中明确表示反对宗派，因为

不论是天主教还是新教，教会内都不应当有宗派。教会可能有生命也可能没有生命，要么是属灵的要么是不属灵的。不应当特别推动当地教会或教会合一。真正重要的是基督的教会，是有基督在其中行走的教会，是作为基督身体的教会，是作为基督新娘的教会，是荣耀基督的教会。阿门。⁴⁶

从这类陈述当中，不难明白贾玉铭对天启文学如《启示录》的解读是如何影响其教会观和牧养观的。对当时的贾玉铭而言，只有基于对基要教义的彼此认同，才能有真正的合一。⁴⁷这种合一观成为基要主义和新福音派的标准合一观。⁴⁸

4. 贾玉铭的解经方法

温司卡描述了这种解经存在的部分问题：

在读任何文本尤其是古典文本时，解经家都难免会受到自己主观性和视野的限制，甚至于最终的解经也难免有些类似其先入为主的关切和问题——即，他或她的“前设理解”（*Vorverständnis*）。⁴⁹

贾玉铭没有根据圣经的原文背景和正典背景来解读圣经，让圣经挑战并塑造他的神学，相反，他将自己的神学框架（或体系）读到圣经的意思里。⁵⁰正如赵盼指出的，贾玉铭的解经是以他自己的基督人神学为框架——完全救法的培养是从体到魂再到灵——同时他的解经基础是其人类学三分法。⁵¹因而，“贾玉铭的‘完全得救’既成了一种解经策略，又成了

⁴⁶ As quoted by Wan, “Competing Tensions,” 103.

⁴⁷ See Delong Wang, “On Jia Yuming’s Thought Regarding ‘Independence and Unity’ 論賈玉銘的‘自立合一’思想.” *Journal of Weifang University* 17, no. 1 (2017): 5–8. In his article, Wang argues that Jia’s thought regarding church independence and unity is founded on his loyalty to the Church, and his sincere wishes for church growth, rather than xenophobia or wishes for national liberation.

⁴⁸ Cf. Martyn Lloyd-Jones, *The Basis of Christian Unity: An Exposition of John 17 and Ephesians 4* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

⁴⁹ Wan, “Competing Tensions,” 97–98.

⁵⁰ Zhao, “Studies in Jia Yuming’s Analogical Hermeneutics,” 239–41.

⁵¹ *Ibid.*, 239; Jia, *Total Salvation*, 72–87.

属灵长进和道德长进的计划”。⁵²然而，对贾玉铭而言，圣经读者需要遵守一些要求，正如温司卡所总结的：

为了理解圣经经文的属灵含义，并明白灵界的奥秘，一个人的理性官能首先必须变得属灵（理性灵性化），而且一个人的理智必须受“圣灵的洗”。之后，只有在这之后，读者才能得到常识以及属灵智慧。所以，“完全救恩”实际上就是圣经读者每日都必须践行的属灵戒律，好让他们可以“变得属灵”。⁵³

换句话说，贾玉铭将解经理解成包含上帝和人在内的合作做工。

5. 基督人神学：贾玉铭《完全救法》中的成圣

1944年12月27日，贾玉铭之妻朱德馨逝世。据谢龙邑（Xie Longyi）称，贾玉铭为了纪念亡妻，在三个月内写成了《完全救法》。⁵⁴在这本巨著中，贾玉铭总结了基督人神学。他将《完全救法》分为七个部分，每一部分包含十章内容，各个部分彼此之间没有必然的联系。第一部分考察了从起初到二次再来耶稣基督的位格和工作。第二部分以圣殿的结构作为指南，简单解释了其预示的福音以及信徒的得救。第三部分的标题是“十字架与我”，在这一部分贾玉铭探讨的话题包括“不同的十字架”、“十字架的救恩”、“十字架的影子”、“基督身上的十字架”、“穿过十字架”、“十字架的大能”、“十字架的关联”、“十字架的成就”、“十字架的爱”以及“十字架的中心”。在第四部分，贾玉铭使用在圣经中找到的所有河流或小溪来描写上帝在信徒生命中的拯救工作，尤其是圣灵的充满。“三”这个数字是第五部分的关键字，贾玉铭在这一部分解释了基督徒生命的成长，培养更高的生命灵性。之后贾玉铭在第六部分使用使徒保罗的生命作为范例，来解释完全救法。在最后一部分，贾玉铭提出了时代论的末世观，强调神国的到来，并且解释了在当前时代神国到来与基督徒生命的关系。

在《完全救法》中，贾玉铭反复陈述了基督教的核心是关于生命，是生命的体验，因为生命是基督赐给我们的。由于亚当的失败，我们失去了生命；现在由于耶稣的救赎，我们重新恢复了生命。耶稣重新恢复人的属灵生命的理由是因为我们需要这种属灵生命，有了这种生命我们才成其为人。这种属灵生命是生命的本质。如果我们失去了这种属灵生命，我们就会失去为人的真正样式。⁵⁵

⁵² Wan, "Competing Tensions," 104.

⁵³ Ibid., 104.

⁵⁴ Xie, *Christ-Man*, 58.

⁵⁵ Jia, *Total Salvation*, 142.

在默想基督在临别讲道中提到的葡萄树和枝子的比喻时，贾玉铭宣称“就像生命会彻底流进枝子一样，耶稣的生命汁也应当彻底流进我们里面，让主的生命成为我们的生命……事实上，在我们里面的就是基督。”⁵⁶换言之，贾玉铭神学和属灵上的座右铭就是保罗所说的，“因我活着就是基督，我死了就有益处”（腓 1:21，和合本）。实际上，这种神秘的合一在本质上来讲就是圣约论。按照贾玉铭的理解，基督的赎罪是替代性的，所以基督的顺服就归算给那些信祂的人。信徒与上帝的团契因着基督做中保而变成了可能，因为基督通过道成肉身，已经将两种本性合在一个位格中。⁵⁷因而，对信徒而言，他们与上帝的团契取决于他们在信心和爱中与基督的联合。对贾玉铭而言，这种团契就是完全救法的含义。因而，他说道，“这种令人称奇的救恩源自上帝之爱，并且成就在人的信心中。”⁵⁸很明显，贾玉铭强调救恩中人的能动性，这反映出他没有能力跳出自己的文化和哲学限制来思考。

关于罪在基督徒生命中的影响，贾玉铭主要关注的是伦理方面。虽然他认识到罪是人的过犯，是人悖逆了上帝的律法，但是他间接地否认了罪性在基督徒生命持续的影响。譬如，关于保罗在《罗马书》第七章的挣扎，贾玉铭非但没有将这种挣扎解释为罪性与基督里的新生命二者之间正在进行的属灵争战，反倒认为这是保罗归信之前的生命。⁵⁹基督徒生命中罪或软弱的问题，就是他没有完全得救。这里贾玉铭应用了他的三分法，声称归信关乎的是“因信被算为义”，这跟灵的得救有关。⁶⁰对贾玉铭而言，“如果人的灵已经得救，而他的魂和体尚未得救，那么按照生命来看，他就已经真正得救了，因为他里面有生命了，他也已经进入了永生。”⁶¹那些只是灵里得救之人的问题在于他们没有能力过属灵的圣洁生活，仿佛他们还在圣殿的院中一样，这是贾玉铭使用的圣经中的比喻。因而，他们需要进入圣所，在那里他们的“理性就会灵性化，他们的生命也就不再被魂掌控”。⁶²对贾玉铭而言，这一步的关键是领受圣灵。因而，他催促读者追求灵里的洗、被圣灵充满。⁶³此外，贾玉铭指出有一种更高的生命。为了继续他的比喻，当一个人进入至圣所，他的体就

⁵⁶ *Ibid.*, 143.

⁵⁷ *Ibid.*, 144.

⁵⁸ *Ibid.*, 145.

⁵⁹ Jia Yuming, *Essentials of the Bible 聖經要義: Volume Seven, Paul's Epistles* (Shanghai: The National Committee of the Three-Self Patriotic Movement of the Protestant Churches in China and China Christian Council, 2010), 81.

⁶⁰ Jia, *Total Salvation*, 72–74, 135.

⁶¹ *Ibid.*, 73.

⁶² *Ibid.*, 74.

⁶³ *Ibid.*, 75, 225–26.

会得救，完全得救就将成就在他的生命中。⁶⁴对贾玉铭而言，已经完全得救之人就是纯全圣洁的，不仅在永世，就是在今生也是这样。换言之，就像约翰·卫斯理（John Wesley, 1703—1791）和其追随者一样，贾玉铭也持完全成圣观。结果，贾玉铭就认为信徒成圣的目的不是像基督或者像小基督；而是成为基督——在基督里面神性与人性合一。实际上，这就是贾玉铭基督人神学的含义。

表面上，贾玉铭的观点等同于东正教传统中所发现的成神论，然而贾玉铭的基督人神学的根基是基督的替代性赎罪和信徒与基督神秘的联结。变成贾玉铭所谓的基督人的方式就是将自己完全降服于上帝，这样信徒可能就能经历到从自我到“真我”的转变过程，之后成为“羊我”，最后成为“大我”。⁶⁵因而，与耶稣基督的降生和道成肉身相反，贾玉铭的成圣观是上升的，即基督完全住在信徒里面。

6. 批评与建议

考察了贾玉铭的基督人神学之后，谢龙邑将其与爱任纽对比，并指出后者对贾玉铭的影响。此外，谢隆仪不认可有人说贾玉铭已经将他的加尔文主义“阿民念化”。⁶⁶另一方面，郭伟伦（Wai Leun Kwok）在其两篇文章中，详细考察了贾玉铭如何从儒家的心—灵和道德修养观念得出他的成圣教义。郭后来总结道，“贾玉铭的基督人观念融合了基督教思想和中国文化，以便兼顾中国的男人和女人的神秘属灵生命”。⁶⁷

如上所述，贾玉铭虽然作为长老会的牧师接受过训练，但是有证据表明他偏离了威斯敏斯特信条的标准，尤其是在成圣方面。然而，谢龙邑对郭伟伦的担忧和批评是合理的。郭的文章帮助读者意识到儒家对贾玉铭的影响，然而这只能证明贾玉铭在情境化方面的挣扎。换言之，贾玉铭借用儒家的词汇和观念，是为了更清晰地向中国人讲明基督教神学。因而，不能轻易说儒家对贾玉铭的成圣教义的形成具有本质上的重要性。

戴维·贝宾顿（David Bebbington）就 19 世纪晚期的圣洁运动写过一章，其中他出色地总结道，

⁶⁴ Ibid., 76, 135–36.

⁶⁵ Explained as: “egocentric”—one who knows only self and does not know God or others, who only knows the physical but is ignorant of the spiritual; “true me”—one who knows “Christ died for me, and he lives in me;” “lamb me”—one whose whole life has been Christified; “greater me”—“I am crucified with Christ: nevertheless I live; yet not I, but Christ liveth in me” (Gal 2:20). Jia, *Total Salvation*, 281–86.

⁶⁶ Xie, *Christ-Man*, 304–82, esp. 322.

⁶⁷ Kwok, “The Christ-human,” 156.

从 19 世纪 70 年代之后，福音派就深深地被一种新的运动所影响。提倡教导圣洁的人要求基督徒应当在归信之外追求第二种决定性的体验。之后，他们会生活在一个更高的平面上。他们不会再感到自己被犯罪缠累，因为他们已经胜过了罪。他们会拥有圣洁，享受“更高的生命”。发起人会说“一种新的属灵语言”。他们都有一种信仰，即圣洁是从信心而来。⁶⁸

将贝宾顿所总结的英国凯锡克运动与贾玉铭的成圣观进行对比，可以发现明显的类似之处。凯锡克运动领袖和贾玉铭都看到各自社会内部的巨变，以及对宗教的兴趣的普遍下降。⁶⁹另外，圣洁运动和贾玉铭的教导都是持续复兴的激励之下而兴起的。⁷⁰鉴于“中国基督教主要反映的是西方宣教士和受过西方教育的中国基督徒所传达的西方神学轨迹，”凯锡克运动和贾玉铭之间的关联比我们想象的还要密切。⁷¹

贝宾顿指出 19 世纪晚期的圣洁运动本质上是浪漫主义，是对启蒙运动的理想主义的反抗。⁷²这一特征也可以在贾玉铭的思想中找到。但是，在贾玉铭的情况中，这是对中国的启蒙运动——五四运动（或新文化运动，1919）的反抗。事实上，郭伟伦的文章提供了这一认识的背景，因为许多 19 世纪的浪漫主义哲学家都因为读孔子和孟子的作品而大受激励。⁷³另外，贾玉铭在《完全救法》中频繁使用诗歌语言也表达了他对神学上的山德曼尼亚主义的反对。⁷⁴

⁶⁸ David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Abingdon, England; New York: Routledge, 1989), 151.

⁶⁹ *Ibid.*, 152.

⁷⁰ *Ibid.*, 152–54; Daniel H. Bays, “Christian Revival in China, 1900–1937,” in *Modern Christian Revivals*, eds. Edith L. Blumhofer and Randall Balmer (Urbana, IL; Chicago, IL: University of Illinois Press, 1993), 160–79.

⁷¹ Chow, *Theosis*, 11.

⁷² Also see Peter Elliott, *Edward Irving: Romantic Theology in Crisis* (Milton Keynes, England: Paternoster, 2013).

⁷³ See Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism* (New Brunswick, NJ; London: Transaction, 1991), 395–97; Joel Kupperman, *Classic Asian Philosophy: A Guide to the Essential Texts*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 95–101.

⁷⁴ Sandemanianism has its origin in Scottish minister John Glas (1695–1773), and was set forth by his son-in-law, Robert Sandeman (1718–1771). It was after Sandeman’s name that followers of Glas’ teachings named themselves. Theologically, Sandemanians lay stress on rooting the nature of faith in the intellectual nature of man. In other words, according to John Macleod, they believed “faith is an intellectual assent.” Furthermore, Macleod comments, “With its view of faith Sandemanianism tended to be very orthodox in regard to the certainty with which the purpose of God in grace will work itself out in the salvation of his chosen people, while it held itself coldly aloof from any display of feeling in the exercises of a religious life” (John Macleod, *Scottish Theology in Relation to Church History Since Reformation* [Reprint; Edinburgh: Banner of Truth, 2015], 196, 197). Historically, though Sandemanianism was a theological issue in the Scottish churches, it was also introduced among English evangelicals in the eighteenth century. Among numerous English and American critics of it, Andrew Fuller’s (1754–1815) work was “the key polemic against Sandemanianism” according to Nathan Finn in *Apologetic Works 5: Strictures on Sandemanianism*, *The Complete Works of Andrew Fuller*, ed. Nathan Finn [Berlin: De Gruyter, 2016], xv).

因而，应当从贾玉铭的灵性角度来读他的作品、认识他。如留意他的神学背景，很明显可以看到贾玉铭提供了对凯锡克神学的中国式表达。因而，他的成圣神学应当在凯锡克运动的背景下来阅读并加以批判。⁷⁵

关于贾玉铭的凯锡克神学的起源，比较合理的提议是，贾玉铭主要是通过阅读和翻译英文文献而得出的。⁷⁶也可能贾玉铭受过其美国长老会的朋友影响，而这些人可能又受到了查尔斯·芬妮（Charles Finney, 1792—1875）的影响，看好凯锡克运动。另外一个来源就是保守派的浸信会神学家奥古斯塔斯·霍普金斯·斯特朗（Augustus Hopkins Strong, 1836—1921），斯特朗“明显赞同凯锡克的观点”。⁷⁷

总而言之，本文提出灵性是对周的三分式分类法的一个补充。虽然周的分类很容易区分神学家的阵营，但是这忽视了每一类神学内也有一个范畴。正如本文已经论证的，贾玉铭的灵性——尤其是凯锡克灵性——让他与其他 A 类（保守派）神学家区别开来。

⁷⁵ For critique on the Keswick movement, see Andrew David Naselli, *Keswick Theology: A Historical and Theological Survey and Analysis of the Doctrine of Sanctification in the Early Keswick Movement, 1875–1920* (PhD diss., Bob Jones University, 2006); Naselli, “Keswick Theology: A Survey and Analysis of the Doctrine of Sanctification in the Early Keswick Movement,” *Detroit Baptist Seminary Journal* 13 (2008): 17–67. Also see David Bebbington, *Holiness in Nineteenth-Century England* (Milton Keynes, England: Paternoster, 2007).

⁷⁶ Some have suggested that Watchman Nee helped Jia to change from dichotomy to trichotomy. However, as Song Gang pointed out, though Nee and Jia worked together for a period of time, they criticized each other’s thoughts indirectly (Song Gang, “Between Fundamentalism and Localization: A Comparative Study on Theological Thoughts of Jia Yuming, Wang Mingdao, and Watchman Nee 基要與本色之間：賈玉銘、王明道與倪柝聲思想比較芻議,” in *No Death, No Life: 2011 Symposium on Modern Chinese Christian Theology*, eds. Lin Sihao and Chou Fuchu [Taipei, Taiwan: Bible Resource Center, 2012], 341). Additionally, Jia was much older than Nee when they worked together, so it seems unlikely that Nee influenced or even changed Jia’s views.

⁷⁷ George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 257n27. Jia acknowledged in the preface to his *Shen Dao Xiu* that he was indebted to Strong and his *Systematic Theology*, and in Jia’s *Shen Dao Xiu*, there are many places that Jia simply translated Strong into Chinese.