


世 代

ΚΟΣΜΟΣ
二零一七年第二期 总第二期
夏季号



初夏绝句

(宋) 陆游

纷纷红紫已成尘，
布谷声中夏令新。
夹路桑麻行不尽，
始知身是太平人。

卷首语

文 / 许宏

因着永恒上帝透过基督的恩典和旨意，人可以不属于这个暂时世界，却不可避免地要暂时在这世上身处某个位置。

在这暂时的不经意之中，人所在的暂时位置或许会比人的永恒所属更容易影响人的状态，进而可能消解人的暂时所在与人的永恒所属之间的张力，让人受人的暂时位置左右，从而失去人在这两者之间的活力。

近二十多年来，受过大学或以上教育的人在中国社会显著增多，他们常常是社会各领域的专业人士，大概处于社会的中间位置。

正是在这期间，他们当中的一部分进入到基督教会，中国的城市教会开始具有明显的中间阶层或中产阶级特色，中国的城市教会似乎开始成为中产阶级的一部分。

如何面对这个对于中国教会和中国社会都重要的现象，是第二期《世代》关注的主题。

反思这个现象的作者们，从受教育经历以及所处社会位置的角度，跟这个现象大多有着紧密关系。在此意义上，他们其实是在对自己及其所在的群体进行反思。

他们的视角各有不同。有人以自己所在教会为案例，对于主要由中产阶级人士组成的教会与中产阶级化的教会做出辨析。有人以自己求学和工

作的历程为切入点，透视出他所看到的中产阶级群体的困境与希望。

有人以早期教会与社会中间阶层的关联为借鉴，梳理中国城市家庭教会建制化与中产阶层的瓜葛。有人挖掘西方和中国历史，尝试回答这样的问题：如何从被动地消费由官方意识形态和流行文化主导的日常生活，到学习发现并分享上帝透过基督启示而产生的生活资源。

跟创刊号类似，本期《世代》同样有与主题并非直接相关的内容。这些作者们的观察点与主题有些距离，却可能带来更加丰富的启发。

有的会对工作生活中的真实定位带来益处。有的涉及商人怎样面对信仰，或者基督徒如何看待商业。有的关于怎样在业余生活中从事并非业余的研究。

有的探讨人在哪里最可以清楚认识上帝。有的介绍圣经为何有不同的抄本。有的是小说创作及解读，让人看到在一个基督教似乎无所不在的社会中，人可能会是怎样的。还有的，是在重读所谓世界名著时的点滴发现。

正如第一期，《世代》的分享也不限于文字。这期封面和封底取材于一张照片。它展现的，是这城市世界生与死交织的日常图景。对于人的暂时所在跟人的永恒所属之间的张力，这个略作加工的景象也许可以成为最直观提醒。

第一期刊世后，我们收到不同读者的宝贵反馈。这第二期，已经有他们的帮助融入其中。我们继续恳请读者在《世代》探讨的诸多问题上（接下来反思宗教改革及世界观）帮助我们成长。

盼望通过这个邮箱收到您的指教：kosmoseditor@gmail.com。◆

目录

卷首语 / 许宏

- 2 中国城市新兴教会的中产阶级化倾向 / 雪汉青
- 21 中产阶级的挣扎与盼望 / 黄一琨
- 30 教会建制发展与城市中产阶层 / 孙毅
- 42 上帝之下的中产阶级 / 许宏
- 66 工作一定是神圣呼召? / 李晋、马丽
- 76 回到商业本质的思考 / 纪红雨
- 86 一位中国中学教师的业余生活 / 赵曰北
- 94 人在哪里最可以认识上帝 / 王一乐
- 100 从《错引耶稣》谈文本批判 / 孙耶西
- 117 圣灵的殿 / 弗兰纳里·奥康纳 译 / 张鹤
- 131 当信仰成为一种装饰 / 张鹤
- 137 鲁滨逊为何漂流 / 许宏

封面、封底：纽约各各他公墓、中产阶级之墓 / Plowboylifestyle、陆军

封二：初夏绝句 / (宋) 陆游 选 / 小雪；风景 / 阿舍·布朗·杜兰德

封三：《鲁滨逊漂流记》1719年版 / 但以理·笛福

封面题字：世代 / (明) 王宠、(宋) 陆游

内部刊物 免费赠阅

中国城市新兴教会的中产阶级化倾向

文 / 雪汉青

一

近二十年来，中产阶级化倾向是中国城市新兴教会的一个显著特点。这个现象显然还缺乏足够的关注和反思。本文旨在借助一个案例对这个重要却被忽视的现象予以剖析。

首先需要定义的是，何为“中国城市新兴教会”？

1949年，中国的政权更迭，无神论占据国家意识形态的统治地位。基督教会由于其历史渊源，多与西方基督教输出国的母会有着经济、组织、神学体系等各方面的关系，被视为敌对势力操控的力量，亟待被整合摧毁。

1950年，“抗美援朝战争”（即“朝鲜战争”）爆发后，爱国主义激情高涨，政府对于涉外组织机构的处理也加快了步伐。在这个背景下，主要由原中华基督教青年会全国协会出版部负责人吴耀宗领衔发起了效忠表态，提倡自治、自养、自传，割断与外国差传母会之间的联系，建

设“新中国下的基督教”。1954年，基督教三自爱国运动委员会成立，标志三自运动的目标已经达成。所有的基督教会都被纳入新政权的行政架构管理之下。不顺从的少数教会领袖和基督徒则被捕入狱或逼迫致死。

1966年，“文化大革命”运动爆发，三自系统的基督教会也失去了生存空间，所有教堂都被关闭。其后，原本隐藏身份没有加入三自的基督徒和部分失去正常聚会场所的基督徒开始秘密在家庭及其它隐蔽场所聚会，人数不断增多。到1978年“改革开放”后，三自系统教会重新恢复礼拜。那时，家庭教会已经成为与三自教会系统分庭抗礼的教会存在。家庭教会人数在农村增长很快，被视为中国基督教的一次大复兴。

上个世纪90年代，经历了80年代末的政治风波后，知识分子群体心态普遍从乐观变为悲观，对当局失去信心，对未来沮丧。由于受到西方的普遍排斥，为了尽快摆脱被孤立的状态，中国政府大量接受以英语教师为身份的外国宣教士来到中国高校，条件是不能在课堂上公开宣传基督教，私下言行不受限。高校（主要是一二线城市）内的基督教查经小组遍地开花，他们是本世纪基督教在城市复兴的种子。大量的教会工人那时信主并接受初步的信仰培训。在此基础上形成了城市家庭教会。

这一批城市教会有鲜明的特点：知识分子群体居多数，受教育背景比较相似，带领团队年轻化，主要集中在京沪宁蓉等大型中心城市。通常，人们把这些教会视为在三自与传统家庭教会之外的第三种教会。他们仍然属于家庭教会，是更大规模的走出家庭的教会。他们中很多人在信仰之初，受到唐崇荣牧师的讲道影响，奠定了改革宗的神学立场。而在北京上海的城市新兴教会中还有一个背景，就是

这一批城市教会有鲜明的特点：知识分子群体居多数……主要集中在京沪宁蓉等大型中心城市。

韩国宣教士在中国的耕耘。而韩国教会带来了两个特点，一是以大型教会为成功的范式，二是灵恩倾向。

其次，需要解释何谓“中产阶级”。通常来说，对于中产阶级有四种角度的定位：

一是，由经济学家主导，以收入指标定义的中等收入阶层。这个指标在中国差距比较大，大约在 1.15—4.3 万美元 / 年，即人民币 7 万—28 万元 / 年之间。^{〈1〉} 依照世界银行标准，狭义的中产阶级定义则是收入接近或超过发达国家中等收入者的人，其收入大约为 31000 美元 / 年或每天 85 美元。^{〈2〉}

二是，由社会学家所倡导，通常依据职业分类或以职业分类为基础的阶级划分来定义中产阶级，即所谓白领阶层。他们依据西方马克思主义，认为工业化后期，在资产阶级和工人阶级两大对立阶级之外出现了大量的白领职业人群，导致社会结构变化，阶级关系和政治格局也随之改变。

第三种取向侧重文化分析，多少受到后现代主义理论影响的社会学家为主，他们常常通过消费行为、生活方式、文化品位、休闲生活等来分析现代中产阶级的特性。

第四种以政治学家为主，关注中产阶级的兴起与政治转型之间的关系，认为中产阶级兴起将会推动民主政治转型，其关注点是新产生的中产阶级的社会政治价值观及其对社会变迁的影响。^{〈3〉}

笔者个人比较倾向于第二种职业划分。经济收入并不能完全决定价值观念，比如在最近 2016 年度的美国大选中，中西部的美国白人农场主与美国高校教师的经济收入相差无几，但是他们的价值观及对总统候选人的投票选择却是天壤之别。中产阶级是指既非单纯地出卖劳动获取酬劳，也非因拥有土地和资本获取利润，而是倚靠所受的专业教育和专业技能获得报酬的一类人群。他们基本上都接受过大学以上的教育，价值取向较为

一致。即使有些人一时还没有达到中等的经济收入，但是可以视为中等收入的预备成员，比如刚刚走出校园的大学毕业生。

界定了“中国城市新兴教会”和“中产阶级”，接下来需要探讨的是两者之间究竟有什么逻辑关系。

2016年11月，一位专门讲授教会领袖领导力的神学院老师在接触到神学院的学生（多为家庭教会的年轻工人）后，非常不解地问：为什么中国大陆的教会那么认同改革宗神学，似乎不约而同以改革宗为荣？他们认同的改革宗在今天的美国完全不是教会主流，美国目前的改革宗教会也不是他们以为的样子。

为什么改革宗神学成为中国城市教会的时尚，尤其是城市新兴家庭教会的时尚？

1954年之后，原本由西方宣教士建立的建制化教会基本都归并进入了三自系统，而且被打破宗派成为中国基督教的新景象。在政府权力的控制下，三自系统教会谨小慎微，不敢越雷池一步。没有进入三自教会系统的家庭教会大多属于敬虔派的传统，如小群、耶稣家庭，从信仰传承的角度就没有走建制教会的道路。到了文化大革命时期，基督教信仰更多只能持守在个人内心中。唯有近二十年来，城市新兴教会走上了建制教会的道路，其中改革宗的长老会教会特别引人注目。他们虽然在数目上并非最多，却似乎是最具有影响力的。

二

笔者接下来以一间教会为例，探讨中国城市新兴教会与中产阶级之间的具体关系。

这间教会缘起于上世纪末一城市若干大学的查经小组。1990年代末期，本土培养起来的英语教师开始顶替了原来引进的英语教师的岗位，曾

经活跃在各高校的宣教士因合同到期等各种原因纷纷离开，查经小组经过重新整合，寻找到了本土的新带领人。

由于查经小组的主要成员都在这个城市一所大学里，因此新带领人组织的聚会一直在大学区附近。这期间，既有其他高校的查经小组并拢而来，也有新成立、新组建的高校查经小组，后来都命名为团契。

对于团契时代的教会成员而言，传福音的对象除了身边的高校师生外，最容易接近的是同一高校毕业的校友。比如，曾经一个大学的团契就不仅有这个学校的师生，还有很多该校毕业生。因为该团契扩张很快，两年后分为工作团契和学生团契。

尽管经过二十多年的岁月变迁，目前在校大学生的比例已经很低了，但是当初的团契构成此间教会的今日底色，很多成员拥有高学历和较为稳定的中等收入。

该教会曾经的4位长老中有2位博士、2位硕士。曾经的教牧团成员8人，除1人外，都是大学本科以上学历，其中硕士2人，博士2人。执事4名，博士2人，硕士2人。这样的高学历，是该教会所在城市的新兴家庭教会中较具代表性的。

该教会平信徒受高等教育的比例也不低。以该教会唱诗班成员为例，大专以上文化程度占到95%以上，硕士、博士占到30%以上。再以笔者所带小组为例，大专以上文化程度占到60%以上，硕博占10%。需要说明的是，笔者所带小组流动性比较大，在教会内属于整体上受教育程度较低的组。

不过，该教会同工带领团队的海外留学背景不强，尽管有些人有短期的北美高校交流互访等经历，但基本属于本土高校的教育背景。这一点是该教会与同一城市其他新兴教会较为不同之处。

该教会的主任牧师是由老一代家庭教会领袖按立为牧师，这意味着

该教会承接了家庭教会走十字架道路、为主摆上的传统。相比之下，教会中的高校知识分子群体对于权力与制度敏感，越来越多要求同工会事工计划公开。在此背景下，财务公开的呼声成为教会向城市新兴教会转变的驱动力。

2003年，在众多团契的要求下，教会同工会决定制定一份教会章程，使得教会管理有序。同工会委托主任牧师起草这份章程，并且审议通过了。其实早在1998年查经小组时代，校园小组的同工们就曾经草拟过关于教会制度的共识，只是停留在纸面上。^{〔4〕}

2004年，国务院发布《宗教事务条例》。该教会依据此条例，认为基督教会有可能获得一次机会，在三自系统之外获得合法的活动空间，因此开始了向政府申请登记的事工。依据条例，作为社会团体登记必须具备50名以上的团体发起人，必须有明确的团体章程和较为固定的办公场所等，因此该教会开始了三个方面的行动：

第一方面，制定教会信约、章程和纪律条款，由信约起草小组酝酿草案，由同工会磋商讨论修订；因着这一项目，该教会的带领层对于信仰的思考碰撞是十分激烈和有一定深度的，涉及圣灵论，教会论，末世论等方面。带领层对于哪些是基要真理，哪些属于良心范畴的底线，哪些可以在爱心中求同存异有了初步的思考。

第二方面，征集发起人。教会期望征集到75位发起人以备筛选，因为发起人的身份证号码、电话、家庭住址及工作单位等信息都需要登记，这意味着有50位以上的弟兄姊妹需要公开自己的基督徒身份，所付出的代价显而易见。后来有2名弟兄被从检察院、公安局系统辞退。这一行为让教会一大批信徒审慎反思信仰所要付出的代价，他们后来成为该教会坚固的底层，并且带动整个教会的认知，即使经历各种风波和政府的打压，整体教会因为这个底层而依然存在。后来该教会举行了第一次会友代表选

举，推选出来的会友代表基本上与早期教会登记的发起人重合。

第三方面，寻找更大的聚会场所，包容原本分散聚会团契，使聚会场地较为固化。

从这个时候起，该教会正式走上了建制化的道路。此后教会进一步修改章程，成立教牧团与长老团，将财务和人事都与教牧团剥离，全职受薪工人以专心祈祷传道为念；长老团负责管理人财物，但长老不得在教会内领工资；建立会友制度，所有牧师、传道的任命要经由会友的投票印证；所有长老、执事要经会友投票选举，会友有权查阅教会有关财务状况，10名以上会友联名即可质询治理委员会的各项决议；建立教会的预算制度，事工部门预算由会友大会审议通过；建立审计制度等等。该教会的规则意识建立的比较早，其信约、章程和纪律成为众多城市新兴教会的参考。

从后来十年的经验看，该教会的登记申请过程，确实拓展了家庭教会的生存空间，教会转入写字楼聚会，规模从50人/堂聚会达到了300人/堂聚会。在该教会之后，超过千人聚会的家庭教会已经成为现实存在。对内，登记客观上起到了建造教会的作用，将松散的、分散的、个体性的基督教聚会点凝聚成为有明确信仰实质，清楚自己所信的是什么及所要付出的代价的教会团体。

在该教会户外聚会五年多的时间里，教会主要领导层都被限制软禁在家失去自由，但是教会所有的事工部门都能正常运转，没有受到影响；教会的财务制度有效地保护了教会带领层，经历了政府部门严苛审查，在上千份公安局派出所的问询笔录中没有找到任何可以指控贪污受贿等财务方面的破绽，也没能在教会的信徒中制造成功怀疑猜忌，这些都与其严格的财务制度与监督制度的建立有关。

尽管五年中有信徒流失，但是教会的会友人数基本保持不变，牧养

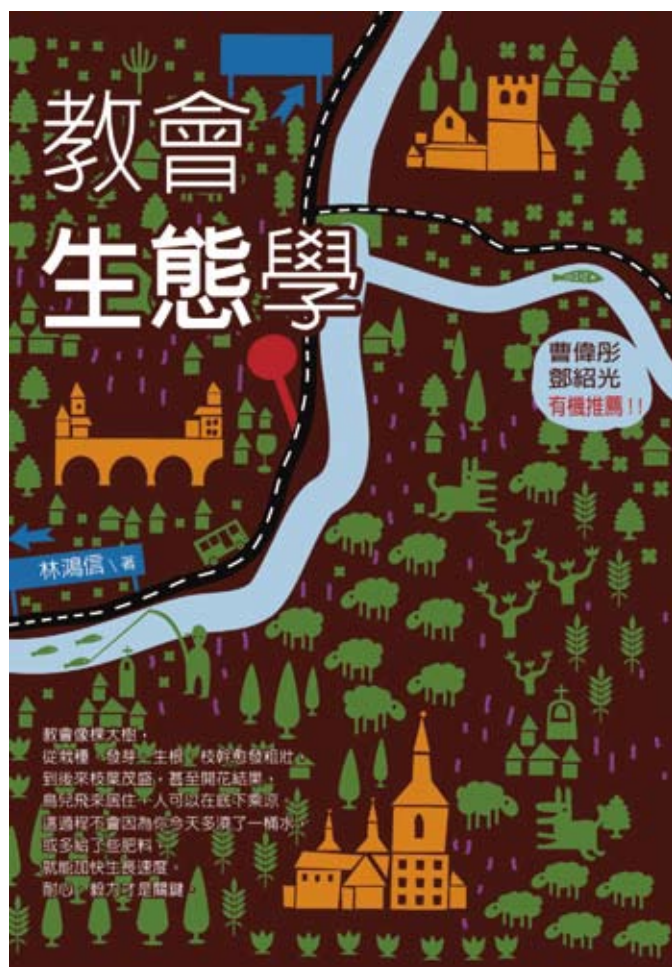
小组略有减少，十一奉献持续平稳，没有降低。排除通货膨胀因素，在约1000人的教会减少到300—400人时仍然保持十一奉献总数不变，也说明流失的信徒原本在教会内也不太稳定。

该教会向政府申请登记的举动在家庭教会内引起轩然大波，有些激烈的家庭教会带领人认为该教会是投降卖主，是卖身投靠，或者是天真幼稚，看不清政府敌基督教的本质等等，更多的家庭教会在观望。

该教会内部也有一批不认同申请登记的弟兄姊妹选择离开，表面看起来他们是对教会登记的不理解，不接受，但是更多的是对一种建制教会的方向不认同，比如有些弟兄姊妹对于教会提出来的“委身”的概念不能接受，他们过去主日聚会的概念是打游击听道的方式，哪里有好的讲道人就到哪里去，委身教会要求他们要在一个教会内有归属感，他们感觉到被束缚，怕一个教会的喂养吃不饱，怕错过了属灵大餐；还有一些弟兄姊妹感到从团契聚会变为堂会聚会后，人数增加了，人际关系疏远了，亲密感不见了。当然也可能是对建制教会将要招致的危险的本能躲避。

不得不说，尽管教会登记的行为对于该教会的内部建造极为重要，但是教会申请登记的起因和动机确实有可商榷可批评之处。

在该教会公布的一篇文章中这样表达：“我们认为，世界不是神所放弃的（诗 22:28）。基督已经拥有天上和地下所有的权柄（太 28:18）。因此我们相信，这个世界有出自于神的基本法则和秩序（罗 13:1 下、4 下）。而这种基本法则和秩序一定会以某种方式体现在一个法制的社会中。并且，他自己的教会在这个法制社会中应有其合法的地位。我们认为，教会是基督在这个世界中的代表。教会在这个世界中应该是一座山上的城（太 5:14），是放在灯台上的灯（太 5:15），是不能隐藏的（太 5:14），这样才能照亮更多的人。”



林鴻信《教會生態學》。

这是该教会“山上之城”即教会公开化异象的雏形。世界伏在上帝的权柄之下当然合乎圣经的教导，但是世界在上帝的权柄之下是否就必然意味着教会能够在这个世界上成为合法化的存在？似乎在逻辑上并不具备足够强大的说服力，至于在过往的经验上就更不能说服人，中国大陆1953年之后上帝就没有权柄了吗？但是教会确实没有了合法的生存空间，

这也是为什么一些经历苦难和逼迫的老一代传道人难以接受该教会向政府申请登记的主要原因。

深思细究，这一举动恐怕与当时教会带领者对中国大陆政治环境过于乐观的判断有关，把国务院出台《宗教事务条例》视为国家对于宗教事务开放进步的表现，将此当成一个家庭教会“浮出水面”的契机。近来，该教会一位长老反思说，我们把教会公开化的异象在一定程度上理解成为合法化。这一反思，不无缘由。

为什么以上所谈的这间教会成为建制性教会的探索者？为什么许多城市新兴教会选择了改革宗神学和长老会的教会建制？这或许与大型城市中的新兴中产阶级的兴起有着密切的联系。此文所说这间教会初期的成员构成以及他们传福音的社交圈子都属于这个阶层。

按照林鸿信所说：“加尔文的宗教改革是在具有三级议会组织与选举制度的帝国城市日内瓦里进行，教会体制具有民主代议制精神，代表知识分子、技术与专业人员、中产阶级与市民身份”。^{〔5〕}

知识分子与中产阶层天然地喜欢规则，喜欢理性。他们是理性主义的教育体制培养出来的，尽管在信仰中摆脱了无神论的束缚，却对于理性主义的个人主义价值观有天然的亲和，对于改革宗神学的缜密、自洽的系统性有亲和力，对长老会教会体制的秩序有亲和力。

在此文所述教会所在城市，十年前曾有流传甚广的说法，说城市新兴教会的这一代领袖不是学法律的就是学计算机的，意思是说，他们喜欢条理清晰，喜欢教义问答式的信仰表述，喜欢非黑即白的认知方式，喜欢输入指令就出来结果的思考模式。

尽管上世纪90年代，灵恩运动就已经影响到了国内，甚至在韩国宣教士影响下的一代教会领袖也多有灵恩倾向，但是最终城市新兴教会的神学还是向加尔文靠拢。

本文所说教会的信约是在改革宗神学基础上模糊引入了浸信会及卫理公会的教义，意图开放边界，容纳更多信徒。用该教会主任牧师的话说是“摸着改革宗的墙，走福音派的路”。

然而，该教会后来加入的教牧人员越来越表现出强烈的改革宗倾向，而且年轻一代教牧人员在教会中的影响力越来越大。整体上，城市新兴教会向改革宗神学靠拢，体制上以改革宗长老会为宗派认同的趋势越来越强。

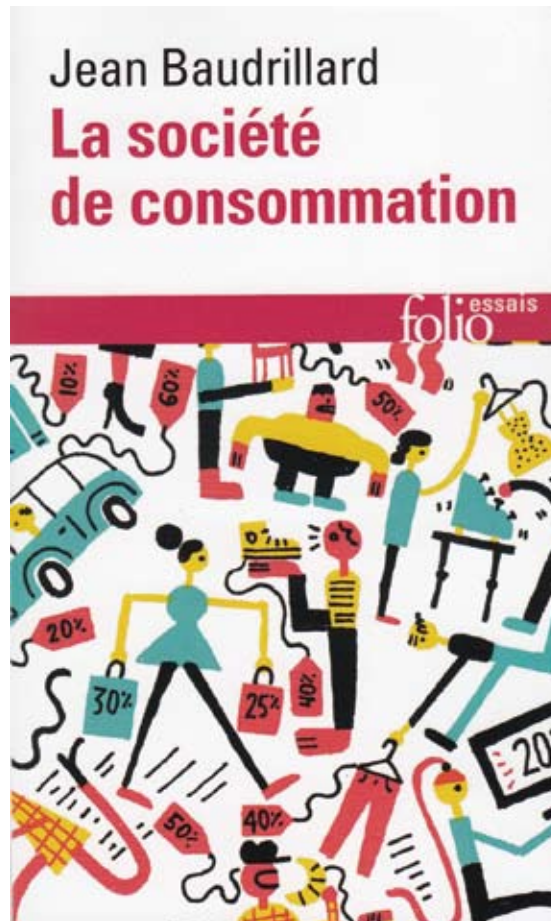
三

不过，由中产阶级成员构成的教会与中产阶级化的教会仍然有所不同。

在团契时代，教会处于草创阶段，虽然教育背景相近，气味相投，但是因为成员普遍年轻，热情、活力掩盖了其它差异性，教会内看重的是圣经真理的亮光，圣灵的感动，全部身心地投入其中。

但是二十年后，随着这一批教会骨干结婚生子，城市新兴教会越来越体现出中产阶级化的趋向。近些年成功神学大行其道与城市教会的中产阶级化的趣味和理想是密不可分的：“做最好的自己”被包装以基督教的外衣变成“上帝爱的是本来的你”，自我中心堂而皇之成了基督教信仰的价值观；“他们在富裕方面具有合法的，不可让与的权利。……他们继承的不再仅有财产，而且有丰盛的自然权利。”^{〔6〕}

教会内最难辅导的一批信徒就是那些不停地追问“上帝为什么不给我婚姻”，“上帝为什么不给我工作”，“上帝为什么不给我收入”，“上帝为什么不给我信主的父母”，“上帝为什么不给我听话的孩子”……的信徒。穷根究底，他们的内心都是感到这“不可让与的权利”被剥夺了，不公平；“TRY JESUS!”——“试试耶稣！”，一种典型的美国口号，流行在美国基督徒中传福音的策略，其迎合的是美国中产阶级消费主义的心理：不要错过……机会^{〔7〕}。如此等等，也都是中国城市教会必须警醒的。如



法国社会学家让·鲍德里亚（Jean Baudrillard，1929—2007）著
《消费社会》（*La société de consommation*）。

果还以笔者所观察的这间教会为例，以下特点是否也跟中产阶级化倾向有关。

1、真理深刻化的过程是否伴随信仰道路的狭窄化？

长期以来，家庭教会一直用“我们不是……”来定位自己是谁，这种“不

是……”的思维似乎也体现在教义与神学思考方面，在竭力辨正什么才是真正的信仰核心时，慢慢排斥了信仰体验的丰富性。矫正信仰核心可以有两个方向，一种是非核心部分可以求同存异，最大化地容纳信仰的同路人；一种是不断地以“我们不是……”来剥离异己，以致使自己越来越孤单。新教五百年的历史本来就是不断分化的历史，教义上条分缕析，教会组织也不断拆分。

笔者看到城市新兴教会不断地分化，原有的灵恩倾向的同工离去，不能认同“公开化”教会异象的同工离去，对教会组织化越来越严密不认可的同工离去，性格不合的同工离去，缺乏足够信任的同工离去……难道这些离开都是因为信仰的核心不同吗？教会在细枝末节上投入的关注是否已经超过了核心性的教义？是门徒培训还是小组牧养，是唱《诗篇》还是唱古典圣诗或者加入流行元素，真的重要到信徒能否同走天路的程度了吗？还是某种自以为拥有知识、拥有真理的傲慢与偏见？

2. 重视真理知识的服侍，轻视身体力行的侍奉。

笔者所举例的教会历来是以主日讲道有深度被教会的信徒拥戴。（当然，与有些教会牧师的讲道相比并不高深，反而多有不及。）近些年来伴随系列释经讲道的安排，讲道人有越来越神学化的倾向，历史背景，希伯来原文，希腊原文词句分析，多种翻译经文对比……经文分析越来越细，层次越来越多，常常动辄就六七条，看似缜密周严，但是直指人心满含圣灵力量的地方反而少了。小孩子基本坐不住，一些受教育程度低的信徒会感觉到听不懂而远离教会。

教会内追求带领查经恩赐的人多，愿意擦地打扫卫生的人少；愿意去异国他乡短宣的人多，愿意去医院排班照顾患病的弟兄姊妹的人少；愿意一次性付出金钱侍奉的人多，愿意长期付出时间和精力服侍的人少……一

间教会能扫地的人少于能讲道的人,实在不是正常的现象。高看脑力劳动,鄙视体力劳动,是中产阶级化倾向教会隐含的一种文化。在这样的氛围中,大学生毕业后,宁可啃老也不愿意去做体力劳动;弟兄宁肯选择轻松体面低收入的白领工作,也不愿意辛苦劳动承担养家责任。低学历、体力劳动者在教会里面会感到被边缘化,一些无收入人群甚至可能被视为教会的负担和麻烦,巴不得其离开了事。

有些信徒干脆就将自己的教会定义为面向知识分子的教会,受教育程度成了教会区别不同人群的隔离墙,这种定义显然违背了圣经的教导,阻碍了基督之爱的传播,或许一时之间能获得社会上的一部分人的羡慕、认同,但他不可能有荣耀上帝的美好见证。比如:教会成员在与警察的冲突中,有时流露出轻视警察职业,因其受教育程度低而藐视其人格的倾向。

笔者所举例教会最近两年的户外聚会中,信徒因为被公安机关认定为扰乱公共秩序行政拘留44批、93人次,累计被拘留时间达到750天。在这期间,教会的弟兄姊妹与被拘禁在拘留所中的小摊小贩、农民工、访民以及卖淫嫖娼等社会底层人员有了真实而且近距离的接触,几乎所有进过拘留所的弟兄姊妹都感觉到自己生命被拓宽,在拘留所传福音的过程中自己的生命品格得到了塑造。

3, 过分重视家庭、教育等教会内部需要,宣教事工难以开展。

中产阶级对家庭的重视在美国“爱家”协会在中国的发展顺利可略见一斑,而中产阶层自己就是通过教育达到现在的社会层次,自然也非常重视对子女的教育。早期城市新兴教会中不少传道人拥有绿卡身份或者孩子是美国、加拿大国籍,他们的孩子选择了国际学校或在家上学,引发不少教会内信徒的羡慕。北美也有不少机构专门为传道人的子女出

唯有一点跟全世界的中产阶级普遍爱好不同的是，中国城市新兴教会内喜欢读书的信徒不多……

国留学提供资助，这在一定程度上造成了全职传道人与教会信徒之间的区隔。

目前，许多城市新兴教会将注意力放在教会办学校上，有些教会牧者认为，他们不能将教育

孩子的权力交给无神论的政府。但是由于教会学校没有政府承认的学籍，不少教会学校的学生们在初中或高中毕业后只有出国留学。不知道有多少基督徒是追随教会的神学立场还是为了贪图孩子可以出国留学。

由于为孩子考虑多多，基督徒家庭基本上只能向上流动，向教育资源更丰富地区流动，三线城市向二线一线城市流动，北京上海等城市向北美、欧洲及澳洲等地区流动。尽管城市新兴教会有受教育人员的优势，国内很多边远地区的教会有缺乏，也需要各类人力资源，有教育宣教的拓展空间，却很难踏上宣教之旅。同一个城市内的不同人群都很难融合，比如北京新兴城市教会与北京郊区的农民工群体教会之间就少有交流，更不用说跨地区跨文化的宣教了。

4，审美时尚化，教会敬拜方式趋同。

尽管此文所说的中产阶级是以受过高等教育为主要标志，但是中国大学的教育是一种专业技能型的教育，人文教育缺失。因而中产阶级的审美是被教育出来的，而不是具备独立判断的能力，他们对于美丑好坏的尺度更多来自教科书，来自某些专业人士、权威机构，因此时尚潮流最能带动他们的消费购买力。这个特点在教会内突出表现在主日敬拜的模式上，不少城市新兴教会都选择了赞美队的敬拜方式，对于经典圣诗所知甚少。

5, 生活方式中产阶级化。

从城市基督徒的微信朋友圈可以看出, 被点赞最多的往往是晒旅游, 晒烘焙, 晒咖啡, 喝茶……

曾经有教会团契组织营会是滑雪, 曾经有基督徒竭力混入骑马圈子而摔伤, 曾经有基督徒参加营会嫌弃营会生活条件太差, 将吃了一半的馒头花卷米饭倒进泔水桶……

有些个人形象设计机构给师母免费培训, 借师母的威信和榜样作用在教会内推销高价位培训课程。

在这种生活方式影响下, 生活拮据的弟兄姊妹的需求被忽略, 他们渐渐在教会边缘化。另外一些弟兄姊妹则不切实际地要维持中产体面的生活标准, 宁可借钱也要住大房子, 借钱购车以便周末度假, 要晒与豪门权贵的往来……

唯有一点跟全世界的中产阶级普遍爱好不同的是, 中国城市新兴教会内喜欢读书的信徒不多, 读书风气很难培养。这跟中国的中产阶层不爱读书的特征是一样的。

6, 看重安全感与心理辅导, 焦虑症高发。

中产阶级比较趋向保守, 在有可能的情况下不愿意变革。笔者所在的这间教会在近二十年里却是一直处于剧烈变化之中, 以至于有人形容该教会是一辆没有刹车制动的火车, 一旦搭上这辆车, 就会越跑越快……这一点真不像中产。或许恰恰是这一点让我们相信: 除了圣灵的工作, 没有人愿意是这样。

不过, 教会内焦虑症、抑郁症高发却也是不争的事实, 总有人因此责怪教会在专注主攻方向的时候忽略了对信徒的牧养。然而, 实际上, 虽然没有像笔者所在这间教会那样经历动荡, 其他一些城市新兴教会依

然存在众多抑郁症和焦虑症患者，和心理辅导有关的讲座常常爆满。

然而，有些持改革宗神学立场的牧者对于心理辅导予以抨击，这给有些城市新兴教会的牧者带来很大困惑。一方面，教会需要面对很多抑郁症和焦虑症患者，另一方面，似乎求助心理辅导就是不相信圣经真理，就是给撒旦开启后门。

最后补充两点，一是北美的海外留学归国人员给教会带来的影响。笔者所在教会原本海归色彩很淡，教牧长老都不是完整的海归。后来有海归团契并入此间教会，他们把在北美校园事工的模式带到教会内。虽然海归团契的宗旨是要在国内教会与海归成员之间搭建桥梁，减少隔阂，帮助海归尽快适应国内情况，而事实上，因为海归身份的标识性，不但没有帮助他们适应教会，反而因强调其特殊性而使其难以融入教会。

二是许多北美基督教机构在国内以宣教为名传播的文化产品，或者为了国内审查机关便于通过，或者为了迎合市场需求，把大量北美中产阶级价值观的产品作为基督教价值观的产品传输进来，造成许多混乱。比如关于建立界限、亲子关系、夫妻之道，成功学等类的书籍。

从笔者所在教会过去二十年的经历看，中产阶级的特色被上帝使用，成就了教会的建造，也完成了上帝在这一历史阶段借此间教会和家庭教会的带领；而接下来的道路可能更需要教会警惕中产阶级化的负面影响，看到教会日趋稳定与保守封闭、缺乏活力的一面，避免故步自封，常常省察自己的骄傲、自义和自满，以免成为草木禾秸的工程。而如何打破教会中产阶级化倾向的负面影响，可能还有待教会思考与信仰实践中摸索总结。●

-
- 〈1〉 武连峰,《野狼大势:节节败退的中产阶级》,微信公众号《叶檀财经》,2016年11月30日。
- 〈2〉 维基百科:中产阶级词条。
- 〈3〉 以上观点均引自:李春玲,“译者前言”,《中产阶级史》(中国社会科学出版社,2015),1-2。
- 〈4〉 何哲,《城市中的灵宫》(香港:明风,2009),93。
- 〈5〉 林鸿信,《教会生态学》(校园书房,2012),249。
- 〈6〉 让·鲍德里亚著,刘成富、全志刚译,《消费社会》(南京大学出版社,2014),9。
- 〈7〉 同上,63,“这里起作用的不再是欲望……而是被一种扩散了的牵挂挑动起来的普遍好奇——这便是娱乐道德,其中充满了自娱的绝对命令,即深入开发能使自我兴奋、享受、满意的一切可能性。”



《纳西瑟斯》(*Narcissus*), 来自卡拉瓦乔的米开朗基罗·梅里西 (Michelangelo Merisi da Caravaggio, 1571—1610), 藏于意大利国家古代艺术博物馆, <http://www.barberinicorsini.org/en/opera/narcissus/>。“Narcissism” (自恋主义) 的词源是 “Narcissus”。

中产阶级的挣扎与盼望

文 / 黄一琨

高中毕业后，因为高考发挥失常，我去了一所虽然位列重点本科，但是基本没有办学能力的大学（高等教育扩招的结果）。那里的老师几乎不能胜任自己的学科，因此四年大学没有给我在知识上留下什么印象。例外的是一堂管理学课上，老师随意的讲论竟成了大学生涯中硕果仅存的收益。

这位老师说，中国人今天努力奋斗的目标就是不断向上走，从农村走向城市，从小城市走向大城市。而我们的父辈是我们努力上升的基石，我们要珍惜和感恩。当时的我正在为上了这么一个蹩脚的大学而沮丧，曾经成绩不如我的同学在北大、人大这样一流的大学里，有优秀得多的老师授课，有开阔得多的视野，并且看上去应该会迎来比我更美好的前程。沮丧和迷茫中，这次课堂讲论似乎开启了我，让我知道自己人生的坐标和轨迹，我的父亲因为家庭成分问题，被两次剥夺了上大学的机会，通过参军离开了农村，进入城市，而我的目标理应当是进入大城市，进入更高的平台和阶层，接过父亲奋斗人生的下一棒。

哈佛大学前校长詹姆斯·柯南特曾说：“教育是当你忘记了所学的一

切之后所存活下来的那一部分。”^{〔1〕}虽然我接受的这种教育已经是将近二十年前的事情了，想来这实在是一个时代的主题。接受完高等教育，留在大城市，获得一份稳定和光鲜的工作，成立家庭，子女接受优质的、甚至是全球化的教育，这基本就是我和我的同龄人生活的目标，或者是有意无意的生命轨迹。

这大致就是成为社会中间阶层一员的梦想——中产梦。毕业以后，我在传媒工作了十二年，有机会更深入地感受和把握社会事件背后的人群心理。从2001年中国加入世贸组织开始，伴随着经济全球化和城市化，中产梦大约是中国社会非常重要的一个议题。2001年前后，中产阶级的议题主要是一个经济议题，当时人们关注的议题主要是一个以收入为衡量指标的阶层。中国成为经济全球化的一员，随之带来喷薄的生产力释放。因此人们充溢着前所未有的乐观情绪。

也是在那个年代，西方出现了“历史的终结”的自信展望，而中国走出历史三峡，成为一个正常国家也是对这个主题的回答。但是，在一个转型国家中，梦想遭遇的往往是现实当中的硬着陆。在我看来，2003年SARS事件是日后人们作历史叙述的转折点，人们突然发现中国社会距离一个正常社会需要的公开、透明、负责的善治相距如此之远，甚至走向了人们期待的反面。而就在这个事件之前的几个月里，“新政”、“宪政”还曾是舆论热词。作为传递和渲染乐观情绪的媒体人，我依然记得那种如梦初醒，面对全无准备的现实时，自己内心的低落与绝望。

十多年以来，中国社会的中间阶层就是在这种梦想与绝望交替中走到现在。和十多年前相比，今天想要按照经济指标来衡量中产阶级已经没有意义，最主要的原因是急速的财富分化。基尼系数这一衡量贫富分化的指标久已不被提起（因为贫富差距已经大到了难以启齿的程度），房价、学区房、教育等等话题总是成为热议新闻，并伴随着“被中产”的哀叹。

现在，“阶层固化”成为观察中国社会的重要现象：这意味着“阶层之间的循环减弱，家庭背景（先赋性因素）成为个体地位的决定性因素”。^{〔2〕}

十多年前，我所在的媒体因为呼吁事关公共利益的信息透明化，被整改；后来因为呼吁改革户籍制度，被整改。在这十多年间，我居住的区域房价上涨了十倍以上。拥有房产，进入配置有垄断资源的行业（房地产、金融、能源……），这些让人“转运”、“少奋斗几十年”的幸运对更大多数则成了时代的嘲弄。

奋斗就有阶层跃升的应许正在除魅，然而不奋斗又有别途吗？高考、就业、职场奋斗、在大城市定居，人们进入到被社会定义的中间阶层时，不是生活在惬意的蓝天下，焦虑的雾霾反而更加浓重。

一直以来，观察者们期待中国的中产阶级在社会转型过程当中扮演重要角色，他们对言论自由、投票权等政治参与会有诉求，要求经济权利，并能够塑造社会文化、审美与生活方式。然而这些盼望在十多年的社会转型过程中仍然没有成为现实，庞大的中产阶级本身却成为转型列车上汗流浹背的赶路人。

曾经“爱拼才会赢”是一个给中产阶层的应许，但是转型社会巨轮的碾压随时会让逼仄处境中的人们怀疑人生。房价、教育、环境、卫生、医疗、加班、外遇……一个中产者的一生就是和这些问题搏斗？无论是个人奋斗还是社会顺利转型的叙事都遭遇到困境。这是今天中国城市教会面临的社会和文化土壤。从个体来看，教会当中也存在着上述的社会焦虑。然而，这些焦虑往往被当作婚姻、家庭、职场等等教牧辅导的孤立问题来处理。

但是焦虑并不只是转型时期

如果不需要回答上帝是谁，以及在上帝面前我们是谁这个问题，这个“世界”是自足的、完美的。

特有的，也并不完全是中国社会转型的艰难和与之而来的社会不公、公权力倾轧公民社会带来的（这是所谓的“公知”视角）。纪克之在他那本充满洞见的《现代世界之道》中说，焦虑是现代性的基本特征之一。因为人们不允许圣经中的上帝来告诉我们人的本质何在，那么，我们所能做到的就只能是凭借我们自己所取得的成就、自己的奋斗史来认识我们的本质。^{〔3〕}他认为，焦虑、控制、世俗性是现代社会三个互相联系的主题，这是现代社会以技术 - 理性控制世界的抱负产生的结果，这种抱负除了自我界定的自我之“神”外，几乎没有为任何“神”留下余地。^{〔4〕}

中产阶级之所以一度被视为转型社会的动力源、稳定器，原因是他们期待的政治、经济权利和文化诉求，通过现代民族 - 国家、科学和技术成就、资本主义或社会主义、大众传媒以及高等教育，在现代城市环境中，已经构成了一个完整的“世界”。如果不需要回答上帝是谁，以及在上帝面前我们是谁这个问题，这个“世界”是自足的、完美的。^{〔5〕}因为这个世界可以用自己的方式来解答我们是谁，而上帝是谁并没有意义。一语道破，现代社会表现出的就是一种纪克之所说的“实践中的无神论”。

今天，转型中的中产阶级的焦虑看似是透过经济、政治、文化议题表现出来。但是这些议题即使如大家期待得以解决（目前看来似乎越来越难），构建的却是一个实践当中无神的“世界”。作为焦虑源头的人的位格性无所依存（不在与上帝的关系当中），恰似亚当和夏娃的“躲避”，该隐的“流离飘荡”，并没有丝毫改善。

“中国梦”没有出路，“美国梦”又岂是期盼？一些从社会文化视角入手的著作，如《自恋主义文化：心理危机时代的美国生活》、《心灵的习性：美国人生活中的个人主义和公共责任》，从文化层面剖析了陷入混乱、焦虑的美国文化和社会危机。虽然分析的进路是文化层面的，但并不止于此。《心灵的习性》一书的作者罗伯特·N. 贝拉说，托克维尔已经发现美国社

会真正的特征并非民主政治，而是美国人道德习俗中的个人主义。正如虽然深受班扬的《天路历程》影响，但是富兰克林的《自传》、《穷查理宝典》作为走天路的世俗版，才是美国文化的深层核心。托克维尔有时候还使用“心灵的习性”，或者“社会上人的总的道德和智慧倾向”来描述这一深层内核^{〔6〕}。贝拉说，“心灵的习性”的概念，或者说“心”，最终可以追溯到圣经中保罗所说的写在心中的法则（参罗 2:15）^{〔7〕}。而如今写在美国人心中的法则是一种可以将上帝弃之不顾的功利型个人主义。

这种文化背后正是灵性的困境。人们拒绝接受在上帝面前有责任的自由，因而如同该隐一样，注定成为世上居无定所的流浪者，不断寻找，却永远不能真正找到安息；不断学习，却永远不能真正理解我们究竟是谁。

自从宗教改革以来，也有一种新的灵性焦虑因应而生。唯名论占据上风以后，哲学的焦点主要在认识论而非本体论，神学开始专注于上帝的意志，而不是他的存在，人们不是为上帝可能不存在焦虑，而是怀疑他可能不遵守诺言。^{〔8〕}一位创造天地的上帝对人来说已经无足轻重，或者只是一个宗教问题，因为人类用科学和现代教育接管了“自然”。上帝应该在人无法把握的命运背后显明他的善意，负责解释人生中常常相伴的苦难，并消弭不快的感受。

在文化领域当中，这被视为一种自恋主义现象，而在教会中，变成我们常常听到的“与耶稣建立个人关系”——上帝因为我们的需要而随时临在。这是哲学家沃格林称之为“内在化”的现象。现代宗教把神圣属性吸收到人类文化领域，曾经属于超越的上帝主宰的宇宙，变为人类独有的宇宙。上帝在这个宇宙中位于人类有意操纵历史、意义、价值“之后”或“之内”。对许多当代人来说，个体体验如今已经获得神圣启示的地位。^{〔9〕}这是一个史无前例的时代，人们不接受超越世间福祉的更高价值，也没有世间福祉之外的重要事物。





《他为此城哀哭》(*Flevit super illam*), 恩里克·西蒙奈·隆巴多 (Enrique Simonet Lombardo, 1866—1927), 藏于西班牙普拉多博物馆, <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/flevit-super-illam/498b0344-ee49-435c-bfd7-ff707d728975>。

中国社会今天也在这种史无前例的时代。中产阶级作为属灵的流浪者，恐惧被抛离时代的列车，他们担心财富积累速度跟不上社会转型成本的增长、失去健康、子女没有获得更优质的教育资源。这是一群要奋斗，要努力，忌讳失败、疾病与不体面的人。上帝能为他们做什么？

当基督耶稣进入圣城的时候，那些举着棕枝，高呼“和散那”，夹道欢迎的人们将在不久以后愤怒地要求钉死他。人们发现他们迎来的不是一位比马加比更加伟大的君王，虽然他曾经让死人复活，握有强大的能力，但是却软弱地死在十字架上，充满屈辱，被人鄙视。他们盼望一位除灭战争，权柄辖管到地级，箭如闪电，乘南方的旋风而行的神，他们期待跟随这位神走向圣殿，重现以色列民族的荣光，证实犹太宗教的超越。谁知这位神却谦谦和和地骑着驴驹子，他临在于以色列民当中，却不是为了实现人们的梦想，而是为了实践一个伟大的约。他是此约的设立者，也是约的仆人，他用血成就了它。

耶稣没有成为人们期盼的叙事当中的一部分。他的道成肉身、上十字架并且复活是超越的上帝临在人们当中的叙事。他来，是要拯救那些在无水的深坑中挣扎的人们，而这些人也将经历十字架上的苦难，领受“成了”的应许。

因着高等教育大跃进、城市化，今天中国城市家庭教会的主体部分已经是中产阶级。我们也在历史的城门口，疑惑那一位将要来的是谁。是与这个时代一起，引颈期盼中国社会的民主转型，在绝望中寻求内心的康乐，还是进入上帝的故事当中，成为立约的子民，因着耶稣的血而有一个全新的身份，能够因为这约带来的力量，虽然经历一样的艰难，却能展现出完全不同的生命素质和光芒？

这不是一个选择。因为“不冷也不热”的教会是上帝责备的。“不冷也不热”不就是在灵性的焦虑中，教会没有表现出他所当有的影响力吗？●

-
- 〈 1 〉 James G. Hershberg, *James B. Conant: Harvard to Hiroshima and the Making of the Nuclear Age* (Stanford University Press, 1993), 26.
- 〈 2 〉 《迷航：迷失的“中产”认同》，微信公众号《青年志 Youthology》，2017年6月7日。
- 〈 3 〉 纪克之 (Craig M. Gay)，《现代世界之道》，刘平、谢燕译，(北京大学出版社，2010)，10。
- 〈 4 〉 同上，254。
- 〈 5 〉 同上，236。
- 〈 6 〉 罗伯特·N. 贝拉等著，《心灵的习性：美国人生活中的个人主义和公共责任》，周穗明等译，(北京：中国社会科学出版社，2011)，45-46。
- 〈 7 〉 同上，66。
- 〈 8 〉 蒂莫西·乔治，《改教家的神学思想》，王丽、孙岱君译，(中国社会科学出版社，2017)，28。
- 〈 9 〉 Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (University of Chicago Press, 1987), 120.

教会建制发展与 城市中产阶级

文 / 孙毅

引言

随着中国大陆城市家庭教会向堂会的转型，特别是在大城市中的建制化发展，教会似乎出现了一种中产阶层化的现象。如何理解教会在建制上的发展与中产阶层的信众参与的关系？中产阶层的这种参与跟教会的中产阶层化又有什么不同？本文试图对此问题给予初步的梳理。

一

在福音书的记载中，耶稣所关注的更多是当时社会的弱势或底层群体。最早跟随他的那些门徒，多来自社会底层，比如彼得与他的兄弟及约翰与他的兄弟等，都是渔夫。这给后来的人们一种印象，似乎在基督教兴起的初期，构成教会主体的都是来自社会底层或边缘阶层的信徒。这个印象似乎与保罗的这句话也是吻合的：在蒙召归信基督教的人中，“按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。”^{〔1〕}

20 世纪的不少思想家们似乎加强了这种看法：基督教起源于社会底层的无产者，当时社会底层的无产阶层构成了最初新兴的基督教团体的主体。直到上世纪 30 年代，耶鲁大学的历史学家古迪纳夫（Erwin R. Goodenough）在一本广为流传的教科书中还这样说：“在罗马人的眼中，基督教信仰之所以毫无吸引力可言，更是在于信徒的社会身份：我们可以清楚地看到，绝大多数归信基督教的人来自于社会的最底层。”^{〔2〕}

马克思主义思想家考茨基认为：基督教的本质是一场无产阶级的社会运动，这场运动甚至在一段较短的时期内达到了真正的共产主义。恩格斯也有类似的看法：“基督教在起初的时候是被压迫人民的一场运动：它最早出现时，是奴隶、解放了的奴隶、被剥夺了一切权利的贫苦人民，以及被罗马帝国征服或遣散的民族所信仰的宗教。”^{〔3〕}

其实，古代的资料显示，基督教并非就是一个社会最底层的无产者运动。常被引用的《罗马帝国衰亡史》一书的作者吉本曾说过这样的话：“他们污蔑说，新的基督教派几乎完全由农民、工匠、儿童和妇女、乞丐和奴隶等等人类的渣滓所组成。”这里，他显然是在描述他所不认可的对于早期基督教的污蔑，而他自己的看法是：“也有一些天赋过人或财产丰富而有一定地位的人成为它的信徒。”^{〔4〕}

19 世纪末，苏格兰考古学家、新约圣经学者兰塞（W. M. Ramsay）在其经典著作中就曾写道：“基督教刚刚开始传播的时候，受过良好教育的人接受这种信仰比从未受过教育的人要快的多。在罗马皇帝的朝廷之上，基督教立足最稳……别的地方哪也比不了。”^{〔5〕}

20 世纪初，德国历史学家哈纳克（Harnack）注意到，伊格纳修（Ignatius）在写给罗马教会的信中，表达了他的担忧，怕他们对他将要在罗马的殉教进行干预，通过他们自己的力量将他解救出来。^{〔6〕}哈纳克认为，从这里可以得出一个显而易见的结论，即伊格纳修很自然地认为，罗马的

基督徒有“能力”使他获得赦免，而“如果当时的教会之中不存在这些有财富而且有名望的成员，有能力通过贿赂或者个人影响来干涉这件事，那么伊格纳修的担忧完全是没有理由的”。^{〈7〉}

1960年代，澳大利亚历史学家贾吉（E. A. Judge）在对早期基督教团体的社会阶层进行仔细研究后得出如下结论：“基督徒群体的主导者是大城市中的这样一些人，这些人看上去在社会上有着较高的地位。除此之外，他们似乎来自于一个广泛的社会范围，并且源源不断地流入教会。他们很可能依附于那些领导者们的家庭……但这些依附于领导者家庭的人们绝不是社会中最为低下的部分。即使没有充分的自由，他们仍然可以享有安全的生活，而且在一定程度上发达和富裕。”^{〈8〉}

到了1980年代，研究新约的史学家们逐渐达成这样一个共识：早期基督教的信徒基础是建立在中产阶层和上流阶层之上的。在1986年出版的专著中，意大利历史学家索尔蒂（Marta Sordi）写道：“我们可以通过可信的材料得到这样的认识，即在公元1世纪后半叶的[罗马]贵族之中，也有一些基督徒……而且，即使是公元1世纪的前半叶，在使徒保罗抵达罗马城之前，情况也很可能是差不多的。”

实际的情况可能是：从早期教会人数的绝对值来说，或许社会底层的人多一些，但从这个运动所起的作用来说，受教育的、或有地位的、富裕的群体所起的作用占据着主导地位。

在圣经《使徒行传》6章中，引导最初耶路撒冷教会实行分工乃至走向建制的第一个事件，就是执事的选举；而选出来的七个人都是说希腊语的犹太人。虽然我们没有证据说这七位讲希腊语的犹太人都是受过较高教育、家境富裕的犹太人，但从司提反的例子中，特别从他那满有圣灵能力的辩论能力中可以看出，这些从世界其他地方回到耶路撒冷的“海归”犹太人，比起生活在耶路撒冷本土的犹太人来说，接受更高教育

*The Social
Pattern of
Christian Groups
in the
First Century*

THE TYNDALE



PRESS, LONDON

E. A. Judge

贾吉 (E. A. Judge) 著《公元一世纪基督徒群体的社会样式》(*The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*)。

的可能性更高一些。在这个意义上，扫罗也可以算是他们中的一员，他同时受到非常好的希腊文化和希伯来文化的教育。正是他们这批讲希腊语的犹太人，后来在耶路撒冷教会受到大逼迫的时候，被分散到各地，从而将福音的种子带到撒玛利亚与安提阿，并经过安提阿而传向欧洲及世界其他地方。基督教由最初犹太教的一个小教派（“拿撒勒教党”）变成一个普世的世界性宗教，最初的这些讲希腊语且受过较好教育的犹太基督徒做出了很大的贡献。

二

在历史上不同的时期，中产阶级可能是以不同的方式出现的。在古代社会，我们现在所谓的中产阶级可能是以一般贵族或者其他家族地位较高的社会身份出现的。在那个尚未进入普通国民教育的时代，也只有他们同时接受了更高的教育。

在宗教改革之后，当工商业开始大量兴起之后，中产阶级就与个人或者家庭的收入水平关联起来。当普通国民教育普及之后，在今天这个时代，当我们提到中产阶级这个阶层时，我们特别将其与那些有稳定的、收入较高的工作，同时又接受过较好或较高的教育，因此会对社会及其文化领域有较高关切、且产生相应影响的那个群体联系起来。

1990年代，中国大陆城市家庭教会兴起的时候，无论这一代的带领者是主动还是被动，城市新兴的家庭教会便与这个中产阶级群体产生了着紧密的联系。在这种类型的城市教会中，约百分之七八十的成员是受过高等教育的年轻一代，他们中有很多人在自己各自的职场领域中有着较好的工作、稳定的收入。他们关注自己所生活的这个国家的经济、政治与文化方面的事件，在不同领域对社会主流文化产生着影响。

当他们归信进入到教会中，他们渴望对自己的信仰了解更多，渴望

有更多的机会参与到教会的服事与治理中。换言之，他们并不满足于只是参加主日敬拜，在讲道中只是听一下他人的信仰见证或告诉他们应当怎么做。他们希望对圣经有更深入的了解；希望通过

在这个过程中，中产阶级（特别是教育意义上的）信徒的参与是教会走向建制化的重要力量。

主日学了解信仰的基本真理及生活的基本准则；他们想了解教会为什么是这样运转的；他们希望自己在福音、音乐、文字等多方面的恩赐能够在教会中得到发挥；他们希望自己的交友、结婚以及子女教育能够得到教会的指导。总之，教会不是一个只是主日来一下的地方，不是一个可以和日常生活分离而只涉及到个人情感或灵性的地方，教会就是一个共同生活的社区，是一同操练某种生活方式的地方。

正是在这种时代背景下，不少城市新兴的家庭教会开始向堂会转型。堂会型教会是指，已经有一定的教会建制，能够在多个方面，如福音与宣教、崇拜与圣礼、教导与神学教育、辅导与家庭关怀、社会服务与文化使命等方面承担教会在这个时期所当发挥之功能的较为整全的教会。在这个过程中，中产阶级（特别是指教育意义上的）信徒的参与是教会走向建制化的重要力量。

这里所说的教会建制，其实并不单纯指几个受过更好教育的人起草了教会的章程，或者把其他教会的章程转抄过来就完成了教会的建制过程。这些文字仅仅是存在于纸面上还是不够的，教会建制更深层的含义是指，教会形成了某种的团队带领与服侍，同工间的相互分工通过教会章程或其他文件确定下来。并且在教会实践中，教会成文文件中的基本观念或精神已经进入到这个教会整体的运行中，无论是带领层面还是普通信徒层面都形成了一种有意识的约束；特别是在教会同工层面上，已经在同工的

配搭中被证明是被接受与磨合过的东西。这样，教会建制就不只是指教会已经有了明确成文的信约、章程、教会纪律，同时还形成了与之相应的牧养体制、治理体制、事工体制及宣教体制等。

总之，教会建制就是建立在分工体系基础上团队配搭的进一步明确，涉及的是这个团队的基本理念与相互配搭关系的约定。如果在牧养或治理上没有这种团队彼此的配搭关系，其实也就不需要建制方面的建造。受中国文化而不是圣经真理的影响，过去人们在教会中比较简单地处理这个团队关系的方式就是由亲友构成事工的团队。依靠血缘关系带来的信任造成教会的家族化，依靠密友构成的“党朋”圈子带来的信任则造成教会的专制化，这些都使教会降格为家族或者朋友的事业。如何打破以往个人的、家族式的、党朋封闭化的教会模式，防止教会中的专制与腐败，是随着中国家庭教会迅速成长、人数迅速增加所出现的一个重要挑战。已经看到的一些案例证明，目前教会内部出现问题，基本上是教会的专制或者同工间的分裂带来的，这正是建制方面的建造所需要去面对的。

三

对于这些探索和推动教会转型的新型城市教会来说，推动教会走向建制，在一定意义上就是在推动家庭教会进入社会公共领域，也就是使得教会建制与社会建制有某种衔接。城市家庭教会向公开建制化的堂会转型趋向，从显在的层面来看，有其圣经及教会传统所提供的神学理念。但从隐性（或背景）的层面来看，教会对其公开与建制性的强调还是反映出这一代多少与中产阶层有关系的信徒的社会处境。

如果信仰意味着一种生活方式，而“山上的城”更深地意味着它不只是个人的生活方式，而同时是指一个群体的生活方式，那么在推动家

庭教会进入中国社会的主流或公共领域时，教会作为“山上的城”就可能有这样的榜样作用：作为一个信仰生活的共同体，教会不只是在生活准则方面，同时也在人际关系、社团治理、社会服务

上述诸方面影响是教会发展及其福音使命的副产品，是教会建制与社会建制可能产生接触点的表现。

等方面成为中国社会的楷模，由此见证这个群体所传讲之福音真理的普世性。

从这个角度来看城市家庭教会表现出的公开建制化的教会观所可能产生的社会影响，大致可以看出如下方面。第一，教会的公开化，使教会的大门打开，每一个想要寻求信仰的人都能更容易地进来，有利于教会完成福音使命，同时也会有效地抑制异端的产生。第二，教会的合法化，在不加入“三自爱国会”的前提下寻求其独立的宗教团体的合法地位，影响到中国社会的政教关系模式，以及中国民间社会中“非政府组织”的合法性存在；第三，教会的建制化，通过设立教会专职职分并教会章程来给予规范，特别是全体会友大会对想要承担这职分的人进行选举印证，为这个社会中的社团自治提供了一种典范。第四，教会纪律的执行，促进教会这个信仰群体有其特有的生活方式，在这个失去道德底线的社会，起到一个很好的重建道德规范的作用。第五，有一定规模的堂会型教会，可以更大的投入力度或年度规划，使社区的社会救助和社会服务常态化。

至少从后四个方面来看，城市家庭教会向堂会的转型与这个处在危机中的国家的社会重建——特别是在法治、社会自治与道德方面重建，使中国社会向着公民社会发展——这个大方向是相合的。地上可见教会既是一个信仰的群体，由一群重生的或被分别出来的人组成（上一代教

会观所强调的), 同时也是一个生存于现世的可以被人看见的有组织的社会群体。这是强调教会建制化的一个引申结果, 从某个方面看, 突出了教会作为基督身体道成肉身的入世性。这里, 不是社会群体的组织性导致教会作为基督身体的有机性, 而是相反, 教会作为基督身体的有机性导致其作为社会群体的组织性。就教会所具有的后一方面的属性而言, 教会群体与社会不同领域中的其他社会群体, 包括政府机构(如果我们将其限定为是社会生活中的一个群体的话), 无论在组织模式、基本道德规范等方面都具有一定程度的共通性。在神学上, 这属于神的普遍恩典可以发挥作用的领域。

当然, 从显在的层面来看, 这些方面并不是教会在这个世代存在与发展的直接目标。教会在走向公开化进程中所有这些方面的发展, 都附属于其福音使命的大目标之下, 有其教会论以及相应圣经方面的指导, 并非以上述概括出来的社会影响为其目标, 或者说, 上述诸方面的影响是教会发展及其福音使命的副产品, 是教会建制与社会建制可能产生触点的表现。

四

在城市家庭教会由重视灵恩的松散团契转型为建制化的堂会这一过程中, 中产阶层信徒发挥了重要的作用。不过, 在肯定其所发挥积极作用的同时, 我们同样也要意识到, 教会在这过程中亦有被中产阶层化的危险, 即让某个社会阶层的世俗属性在教会中占据了支配性的地位。

中产阶层若是在经济收入或社会地位, 以及受教育程度上较其他阶层更高或更稳定的话, 也正说明他们在世俗社会的这个阶层中浸润日久,

因此会在追求成功的价值观，以及现代社会的竞争与自我实现意识方面，遇到更大的挑战。可以说，如果在教会生活，还没有用从基督信仰而来的价值观去胜过职场上的那种追求成功的、自我实现的价值观，那么后者就一定会影响到教会，让教会成为一群人相互帮助追求事业成功的俱乐部。好在基督信仰并不只是让我们放下所有，宗教改革家们还为我们提供了天职或特别呼召这个有力的武器，来让我们学习如何在职场中来服侍基督。当然，这里的前提就是我们真能够通过舍己而成为基督之门徒。

中产阶层的第二个特点就是在日常生活及思想上追求稳定，让一切都按部就班地照着一定的规矩而行，以便达到所期望的更好的目标。为此，他们易于向世俗或者强权妥协，如果后者让这个进程及其目标受到威胁的话。中庸之道虽然在处理事务方面不无稳重的一面，但若涉及信仰之根本问题，就会显出不冷不热，缺少不顾一切追随基督的激情。当信仰生活以事工目标来主导，功利的判断代替了属灵的看见时，人们所站立的地点就会发生漂移，而不再是以耶稣基督为教会的头，为教会群体唯一当站立的地点。

第三，置身于中产阶层的基督徒，在还没有学习舍己成为基督之门徒的功课前，在教会群体中总会不自觉地表现出其身份的优越意识。这种意识拉开了他们与其他信徒的距离。这种距离在教会内会影响他们与其他信徒的团契关系，而在教会外则会影响他们对福音的见证，造成缺少福音热情与社会关怀的热情，特别是缺少关怀贫苦与弱势群体的热心。委身教会的生活，特别能够帮助我们拆除在各个阶层或不同群体之间将我们隔开的墙。

教会中的中产阶级所具有的第四个显著特点就是头脑比较大，或者

思想中的理论比较多，从而在语言上给予他人的道德主义的评论很多，但付出的行动却很少；表达出来的感动很多，直接付出的行动却很少。

由此看来，中产阶级真要是在教会建造及发展中能够发挥更大的作用，首先是因为他们的生命曾经或正在经历着信仰带给他们的更大的挑战。经历了更多更大的挑战所带来的生命的转变，会让他们在教会进入城市公共生活的进程中带来重大贡献。但如果没有在上述这几个方面的挑战中经历得胜，那么当他们在教会中发挥重要影响，所带来的教会的中产阶层化，则无疑是教会被世俗化的重要表现。

基督信仰乃是基于基督十字架之恩典的信仰，突出的是福音的中心性；福音适合于社会任何阶层与社会背景的人，任何人都是借着信而得着这恩典，并因此而得救，无论他属于哪个阶层，都与他们所具有的家庭、社会地位及教育背景没有直接关系。教会向所有阶层与社会背景的人群敞开，凡进入教会群体中的人，都必须通过委身教会而破除自身阶层带来的身份感，唯独以基督的门徒为自己的身份；打破不同阶层所形成之不同圈子之间的隔断，唯独以在基督身体中圣徒的相通为追求目标。如此，才能在基督里经历世界观与价值观的改变，不再追求世上的成功与自我实现；活出从基督而来的爱，关心弱势及有需要的人群。

在教会今天所面临的两大挑战——既面临着日益强大的中国传统文化的挑战，也面临着现代化所带来的世俗化的挑战——中，教会是否能够得着中国社会的中产阶级，而又不被中产阶层化，这一点对于家庭教会更深地进入中国社会主流，具有至关重要的意义。◆

-
- 〈1〉 《哥林多前书》1:26-28。
- 〈2〉 转引自罗德尼·斯塔克,《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》,黄剑波、高民贵译(上海古籍出版社,2005),35页。
- 〈3〉 同上,33页。
- 〈4〉 爱德华·吉本,《罗马帝国衰亡史》,黄宜思、黄雨石译(商务印书馆,1997),298页。
- 〈5〉 W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before A.D.170* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1893). 转引自罗德尼·斯塔克,《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》,38页。
- 〈6〉 伊格纳修,“致罗马人书”,黄锡木主编,《使徒教父著作》,高陈宝婵等译(三联书店,2013),98-103页。
- 〈7〉 转引自罗德尼·斯塔克,《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》,39页。
- 〈8〉 E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: Tyndale, 1960). 转引自罗德尼·斯塔克,《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》,36页。
- 〈9〉 同上,37页。

上帝之下的中产阶级

文 / 许宏

一

探讨中产阶级这个话题，源于近来朋友间的交流。

在撰写《中国城市新兴教会的中产阶级化倾向》前后，雪汉青说起她熟悉的中国城市新兴家庭教会在经历近些年的生长后，正面临着中产阶级化负面影响的危险。

从雪汉青的观察来看，她所了解的中国城市新兴家庭教会已经有着明显中产阶级的印记，如果教会不够重视这个现象，中产阶级的特色就可能在更大程度上成为中国城市新兴家庭教会的特色，中国城市新兴家庭教会或许就越发成为中产阶级的一部分。

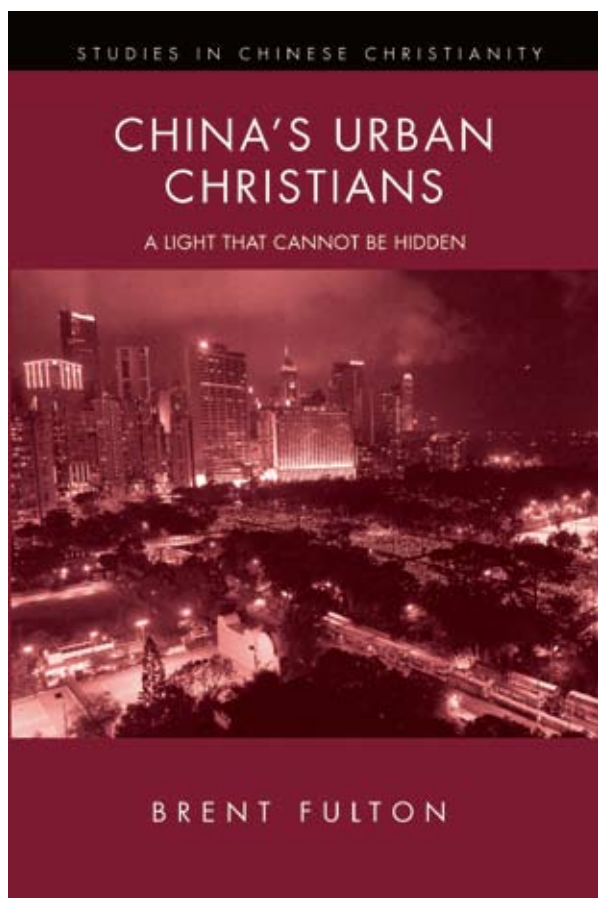
不论在何种社会，身处这个暂时世界却又不属于这世界，一向是基督教会及其成员不可缺少的特点。这决定了属于上帝永恒世界的基督教会及其成员跟暂时世界是处在张力之中的。^{〈1〉}

在日常生活中，尤其是那些容易视之为当然的方面，人可能不由自主地回避或消解这种并非来自人自己或这个世界的张力，以获得人自己的满足或这个世界的即时舒适或和谐状态，人之生存的真正活力也就随之消

失。雪汉青所说的中国城市新兴教会中产阶级化倾向如果是真实存在的，这个现象也许就是人不自觉回避或消解张力的表现之一。

在雪汉青看来，上帝使用有中产阶级特征的基督徒群体推动了中国城市新兴家庭教会的建造，这是值得肯定的，尤其在教会公开化方面。

她所说的有中产阶级特征的基督徒群体，主要是指那些受过大学或以上教育或有同等学力的基督徒，他们大多是社会各领域的专业人士，大



一本讲述当代中国城市基督徒的专著。

致处于社会中间位置。1990年代以来，有着上述中产阶级或中间阶层背景的基督徒在中国城市家庭教会的比例显著增加。^{〈2〉}

难以忽视的是，也正是在近二十多年，这种意义上的中产阶级群体在中国社会的比重同样增长显著。^{〈3〉}

根据中国官方统计（有前后不一致之处，详见注释），2010年，接受过高等教育的中国人占全国人口将近9%，大约是2000年的2.5倍，1990年的6倍多，1982年的14.5倍；而2010年的中国总人口是1982年的1.3倍多。^{〈4〉}

这个增长趋势还在继续。2010年，中国大学（专科和本科）及以上学历应届毕业生接近614万人，而2016年应届毕业生大概760万。^{〈5〉}

这意味着，1990年代以来中国城市家庭教会中有大学或以上学历的人数显著增多，不是中国基督教会的独有现象，这跟中国的变化有着紧密联系。

在此背景下，很难说中国城市家庭教会不会受到中国社会的影响。雪汉青在文章中列举的中国城市新兴家庭教会呈现的中产阶级化特征，可能至少从某种程度而言正是在受过高等教育的意义上中国中产阶级群体的特点。

二

不过，就我自己在中国社会和中国城市新兴家庭教会的经历及观察，如果按照雪汉青使用的中产阶级定义，中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体与中国社会的中产阶级群体相比还是有不同。

从人在社会中的位置看，最突出的不同也许是，与后者相比，前者开始在某些方面比较敏感于自身跟所在暂时国家之间的张力。

这种敏感，部分源于中国家庭教会的内在传承，部分来自中国城市

新兴家庭教会所受西方教会及社会历史影响。这两方面的传承影响，在中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体中表现明显。

从人在社会中的位置看，如果没有以上传承和影响，中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体很可能跟中国社会的中产阶级群体没有什么分别。通过在教会聚会，他们在日常生活中学习面对圣经的这种双重教导——既有“在上有权柄的，人人当顺服他；因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的”，也有“顺从神，不顺从人，是应当的”。^{〔6〕}

这种双重教导，可以帮助身处社会各样位置的人看到，无论权力还是权利的来源都不是人，而是创造人和天地万物的神。无论人“顺服”“在上有权柄的”，还是“顺从神，不顺从人”，前提都在于承认上帝的主权。反过来，承认上帝的主权又是通过“顺服”“在上有权柄的”以及“顺从神，不顺从人”体现出来的。^{〔7〕}

对于受过高等教育意义上的中产阶级或中间阶层人士来说，这种看待社会秩序的方式跟他们在受教育过程中被教导的中国官方意识形态及流行文化有着明显不同。而无论是否有海外留学或生活的经历，他们如果在中国长期生活并在家庭教会聚会，官方意识形态及流行文化跟圣经教导的反差也是难以回避的。

如此的反差通过他们的言行表现出来。这些言行伴随着中国城市新兴家庭教会近十几年来发展，尤其在像北京和成都这样的城市。^{〔8〕}

这些言行通过互联网为中国及世界其它地方的一些人所知。近十几年既是中产阶级群体在中国显著增长的时期，也是互联网在包括中国在内的世界范围内进一步兴起和普及的时期。

中国城市新兴家庭教会受过高等教育意义上的中产阶级群体，通过互联网比较详细地表达和传递跟官方意识形态不同的言论，这已经成为日常现象。

在中国社会受过高等教育意义上的中产阶级群体中，这种现象也并不少见，但似乎没有中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体表现得突出，而且显然缺乏诸如上述既强调“顺服”“在上有权柄的”也强调“顺从神，不顺从人，是应当的”的言论。

区分这两个中产阶级群体，并不在于其中一个群体本身就跟另一个不同。宽泛而言，这两个群体原来其实是一个。

1990年代以来，由于进入家庭教会或受西方教会及社会影响，中国社会中的一些中产阶级人士接触到跟中国官方意识形态及流行文化不同的世界观和生活方式。这使得他们开始跟原来所在的中产阶级群体有了分别。

对于从受教育程度来界定的中产阶级群体而言，世界观和生活方式可能是最体现他们受教育水平的方面。作为身处社会中间位置而且受过高等教育的中产阶级群体，也许比社会其他阶层更有条件反思世界观和生活方式的问题。

他们没有处在社会的上层，不是官方意识形态的制定者，还有比较大的可能表达和传递跟官方意识形态不同的言论。他们没有处在社会的最底层，还有相对多的资源可以支配，还可能在温饱之余选择不同的世界观和生活方式。

然而，恰恰是位于中间位置，受过高等教育的中产阶级人士，也可能已经是或者希望成为官方意识形态的执行者，从而可能接近或进入社会上层。或者，他们并非积极拥抱官方意识形态，而是更接受流行文化或他们认同的思想观念。面对官方意识形态及流行文化有独立思考的人可能历来都不会太多见。这是很可以理解的。一般情况下，从众或随大溜显然比独立思考更容易做到，也更容易带来安全感。^{〈9〉}

在此方面，无论是以受教育程度还是收入状况界定，中产阶级群体

对于安全感的需求都是普遍存在的。在当今中国以及世界一些地方，安全感的需求与缺乏已经成为中产阶级特征之一。^{〈10〉}

就在这种特征普遍存在的情况下，中国家庭教会的传承以及西方教会及社会历史的影响给正

在增长的中国中产阶级群体之中的一些人提供了某种安全感。这种安全感与中国官方意识形态可能提供的安全感不同。如果从家庭教会在中国社会的处境看，家庭教会很难给其成员带来中国官方正式承认的合法身份，也就很难带来受到政府保护的安全感。

但正是这种不来自暂时国家而来自既超越又临在的永恒国家的安全感，可以帮助中产阶级人士培养既独立思考又深入世界的生活习惯。这种离不开张力和警醒的安全感不是仅仅感觉上的，而是永恒国家进入暂时国家而带来的多方面生活上的真实体现。^{〈11〉}

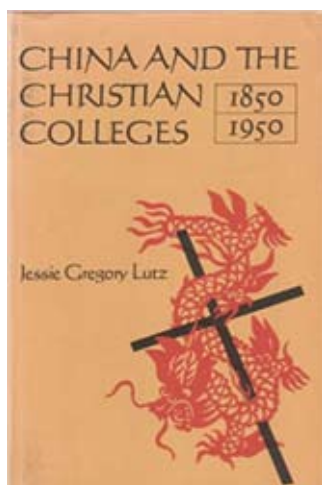
考虑到中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体是在相对短期内比较快速形成的，他们在更长久时间的日常生活中如何面对来源不同的安全感是个需要关注的问题。

三

尽管中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体是晚近的现象，中国历史上，以受过高等教育来定义的中产阶级或中间阶层群体并非到了近几十年才出现。

从1880年代到1920年代，基督教会传教士陆续在山东、上海、江苏、广东、浙江、北京、湖北、湖南、福建、四川、天津创建了中国第一批具

这种不来自暂时国家而来自既超越又临在的永恒国家的安全感，可以帮助中产阶级人士培养既独立思考又深入世界的生活习惯。



美国历史学家卢茨（Jessie Gregory Lutz）著《中国教会大学史：1850—1950》（*China and the Christian Colleges, 1850-1950*）。

有现代西方形态的大学。^{〔12〕}

这些学校的毕业生成为参与塑造现代中国社会各领域的专业人士。从他们开始形成现代中国受过高等教育意义上的中产阶级群体。他们当中也有人步入中国社会的上层，参与制定官方的意识形态。

在此期间（可能历来也大都如此），暂时国家的兴衰成败对于一般意义的中国人来说显然远更紧迫也更有吸引力。在关注暂时国家的中国人那里，传教士们及其建立的大学不可避免地跟西方世界的那些暂时国家捆绑在一起。

在此情况下，人们也就敏感于自己所在的这个暂时国家跟那些暂时国家的张力，而非这个或那个暂时国家与永恒国家的张力。在此背景下，由于后一组的张力弱甚至没有，人们所在的这个暂时国家拥有近似永恒国家的地位就是自然而然的了。

在西方人进入明清中国以前，状况近似，当然也有不同。那时与现

代中国受过高等教育意义上的中产阶级或中间阶层接近的群体是“士”。

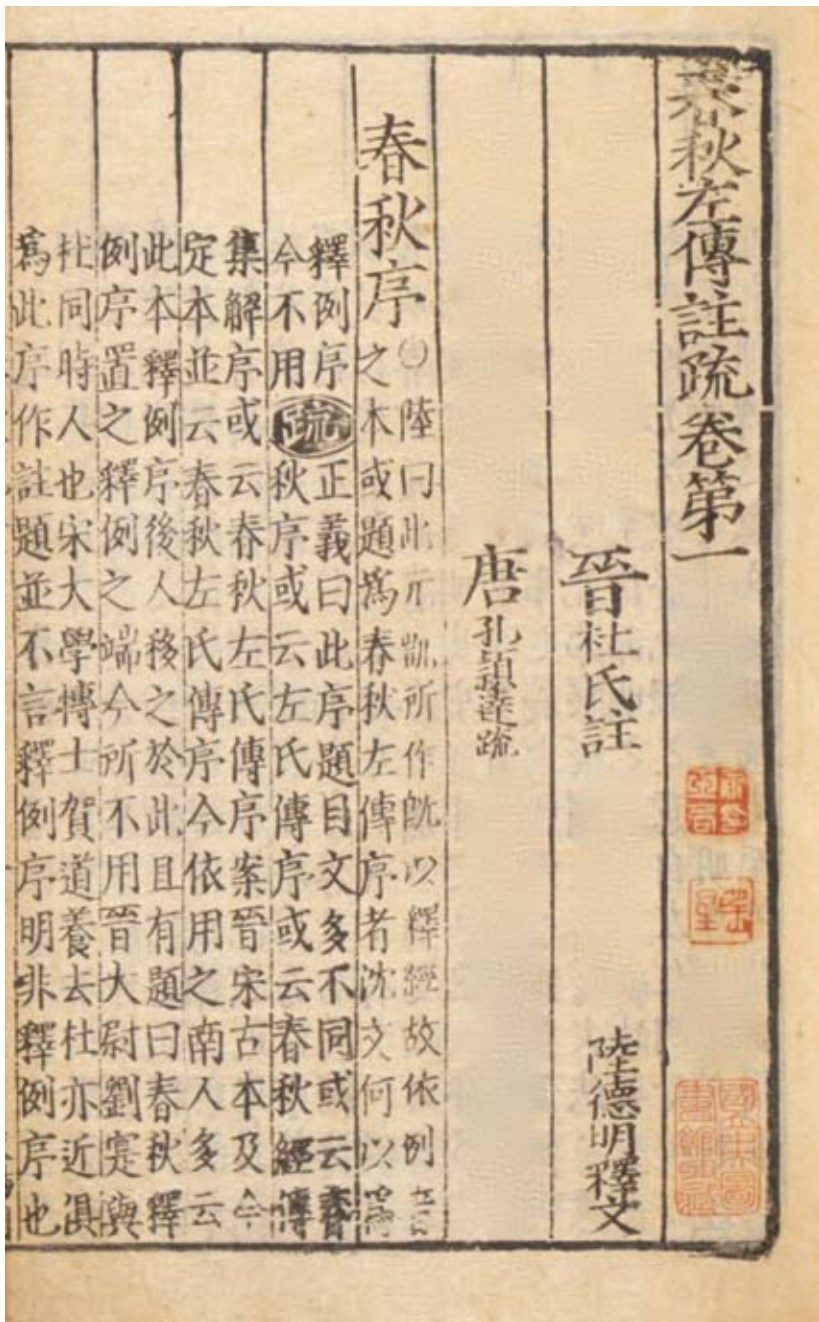
“士”作为一个显著阶层的兴起大约起始于春秋战国时期。在周王室衰落、诸侯国崛起的背景下，原有的社会阶层发生变动。“上层贵族的下降和下层庶民的上升”，使得原来位于贵族底层的“士”成为“上下流动的汇合之所”。^{〈13〉}“士”这个群体，春秋战国时也称为“士民”，与“农民”、“工民”、“商民”并列^{〈14〉}，后来更多叫做“士人”，总体来说是传统中国社会的中间阶层。跟“士大夫”不同，他们通常是没有官衔的读书人，“介于官民之间”。^{〈15〉}当然，他们跟“士大夫”并非完全不同，他们也可能成为“士大夫”。

至少部分受到所处社会位置的影响，“士人”的所思所想可能与官方的意识形态不完全一样。“士”被认为是“道”或文化传统的“承担者”，对官方的“势”或权力可以构成某种意义上的制衡。^{〈16〉}

“士”作为相对独立的阶层之所以能够兴起，跟“过去被垄断的思想权力逐渐分散”有着重要关系。春秋战国之后，这个群体还有比较显著的存在，基本也是在控制思想的权力经历相对分化的时期，比如宋明两代的一些时候，尤其表现为官学之外私学的某种兴盛以及城市、商业、传播技术的发展。^{〈17〉}

但是，无论传统中国还是现代中国，官本位的局面大体没有实质的变化。

西方人比较大规模进入中国的19世纪，正是暂时国家的权威在西方增长的时候。那以前的一千多年，基督教会与暂时国家彼此分治又交织的状态，使得暂时国家的权威在西方受到比较明显的制约。但在近两三百年，随着西方人总体上不再像以往那样在乎圣经启示中的永恒国家，暂时国家或者暂时世界的吸引力就在显著增加。^{〈18〉}而就在西方人于20世纪中叶大批离开中国的几十年后，随着既是本土也是非官方的基督教会在中国城



《春秋左传注疏》，（明）李元阳（1497—1580）刊印本，
 来自 <http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/07/e8/cb.html>。

市的显著生长，中国新兴中产阶级群体中的一些人开始关注圣经启示中的永恒国家。这些人在以前或许大多不曾想到这个永恒国家会跟他们有关。这也是中国官方于1970年代末开始“改革开放”政策之后出现的一个可能并非很多人都预料到的现象。

四

在传统中国、现代中国以及现代西方的历史背景下，中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体如何进一步面对官方意识形态和各样的暂时国家、暂时世界，这可能是长久问题。

显然，教育是与此息息相关的重要方面。中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体之中的很多人出生在1960至1980年代之间，他们的子女很多正处在接受学校教育的年龄阶段。他们自己大多是在中国官办学校接受的教育，他们成为基督徒后，不希望自己的下一代再接受官方意识形态的教导。

他们有的把子女送往海外读书，有的送到国内私立学校或有教会背景的学校，他们当中有自己建立学校的，从开办幼儿园到大学都有，也有开展在家上学的。这与传统中国历史上私学现象有相似之处，也可能让人想起西方传教士在现代中国之初的办学经历。

这跟当今中国社会的中产阶级群体对待教育的取向也有关联。送子女到海外留学，是中国新兴中产阶级家庭近二十年来的突出现象。近些年，选择放弃高考而申请海外大学的中国学生越来越多，更低年龄阶段留学人数增长更为迅速。^{〈19〉}

对于“改革开放”之后的许多中国人来说，海外特别是西方世界不再是1950-1970年代大部分时候被官方意识形态宣传的那样。这不是说官方意识形态的宣传就完全改变了。其实大约正是官方或有官方背景的人最

这在某种意义上似乎是“天子失官，学在四夷”的当代翻版。

早有条件将子女送到海外。能够去海外尤其是美国留学甚至工作定居逐渐成为不少中国人羡慕的生活。

这在某种意义上似乎是东周列国时“天子失官，学在四夷”的当代翻版。^{〔20〕}这是西方人进入中国带来变化的继续。经历一百多年的冲撞和曲折后，中国人无论被动还是主动，总体上是将西方视为榜样，或至少是无法完全忽视的借鉴。即便可能只是形式上的，中国官方意识形态中的马克思主义也是来自西方。

中国新兴的中产阶级群体就是在如此氛围中形成的。这使得他们可以在西方塑造的现代世界中接触到传统中国或是“改革开放”之前的中华人民共和国缺乏的多样生活。正是在此过程中，他们当中的一些人开始有机会了解对西方世界影响深远的圣经和基督教会。

中国城市新兴家庭教会的中产阶级信徒很多都将子女送往海外的基督教学校就读，这是他们跟中国其他中产阶级群体的不同之处。那些基督教学校大多不像中国人通常所谓的名校那么为人所知，却可能重视基督信仰与教育的关系。这可能体现了中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体对西方世界的认识没有被限制在中国官方以及一般流行的宣传当中。

与此相关的不同在于，中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体之中，不仅有下一代在海外基督教学校读书，也有不少人曾经或正在海外的基督教学校——尤其是神学院——学习或访问。

五

在这里，也许值得指出的是，中国城市新兴家庭教会的中产阶级人士需要进一步了解西方的基督教学校。西方或美国也是暂时世界的一部

分。相比西方过去一千多年的历史，当今西方基督教学校总体处在衰落的状态，尤其缺乏神学院以外各领域研究生阶段的教育。^{〔21〕}这是当下及未来西方和中国教会的中产阶级群体不应该回避的问题。

当今西方基督教学校缺乏神学院之外各领域研究生阶段的教育，与近一百多年来西方研究型大学的兴起构成明显反差。^{〔22〕}这意味着，基督徒在完成基督教大学本科之后如果要在神学以外的具体学科进行深造，就要考虑去一般意义的研究型大学。

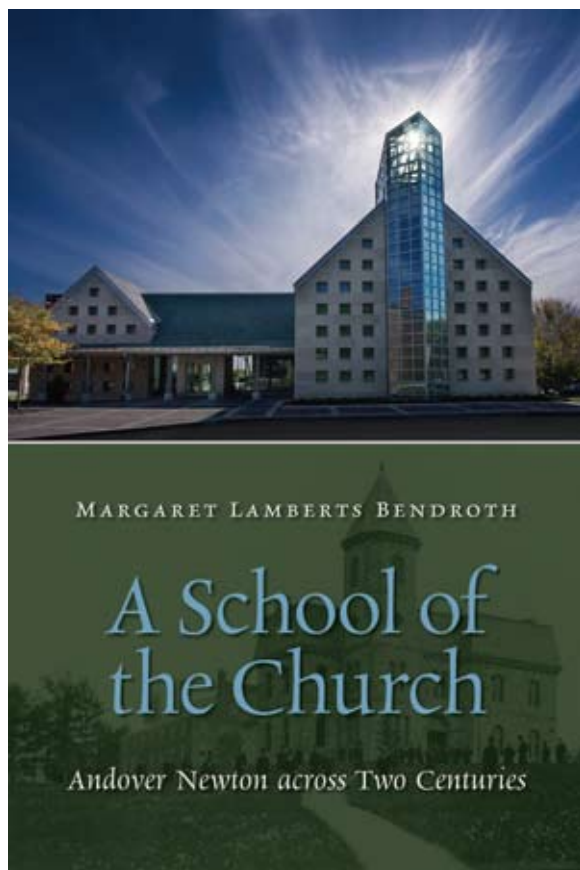
读研究生院并非深造的唯一途径，就读一般意义的研究型大学、各样的自学、工作，都可能有助于基督徒在多样的环境中探究基督信仰与所在领域的深入关系。但是，当今西方基督教学校缺乏神学院之外各领域研究生阶段的教育，不仅事关学校教育，更关系到基督徒群体的教育水准和眼界及其在社会各领域的深入见证。

实际上，西方基督教学校并非一向缺乏神学院之外各领域研究生阶段教育。基督教会是孕育西方大学的母体。^{〔23〕}大学在11、12世纪的欧洲出现之后的几百年间，西方大学大体是在基督教的框架内运行的。^{〔24〕}

在此框架内，神学不是唯一的专业，还有法学、医学，以及基础学科——自由七艺（文法、逻辑、修辞、音乐、算术、几何、天文，后来增加哲学）。学生完成基础学科，可以获得学士及硕士学位，通过深造可以取得博士学位。当然，那时的博士学位跟现代研究型大学的博士学位并非完全一回事，前者是古典学意义上的，后者注重更为细分的专业研究。^{〔25〕}

当今西方基督教学校之所以缺乏神学院以外各领域研究生阶段的教育，部分是因为，很多原本跟基督教会或基督信仰有紧密关系的西方大学，在经历近一百多年向现代研究型大学转变的过程后，已经称不上是基督教学校了，而还称得上的或新兴的基督教学校基本都是本科学院。

在基督教学校和研究型大学都最为集中的美国，提供研究生阶段



一本回顾安多弗神学院历史的专著。

教育而且基督信仰比较浓厚的神学院是到了 19 世纪初才有的现象。这种类型当中最早出现的，是 1807 年创办的安多弗神学院（Andover Theological Seminary），它被认为是不仅神学也是任何学科意义上的美国第一家研究生院。安多弗的建立者是一位担任过代理哈佛院长的希伯来语教授及其支持者。他们从哈佛学院出走，其中一个重要原因在于，他们无法认同哈佛日益明显的“一位论”（Unitarianism）倾向。^{〔26〕}

从那以后，正是哈佛、耶鲁这样后来为世界所知的学校开始从传统

基督教古典学院逐步演变为研究型大学，而强调传统基督信仰且提供本科以上教育的神学院逐渐跟具有不同学科的大学分离。这有利于保持传统基督信仰的纯正，但是也使得传统基督教神学从一般意义的美国大学淡出，研究和分享基督信仰似乎只限于培养教会传道人的神学院，而神学院跟其他受过高等教育的人群及其专业的关系也就淡漠了。

这种状况在相当程度上影响了那些 19 世纪末 20 世纪初在中国创立大学的美国传教士。安多弗神学院正是美国基督徒向国内及海外派出传教士的主要诞生地之一。^{〔27〕}

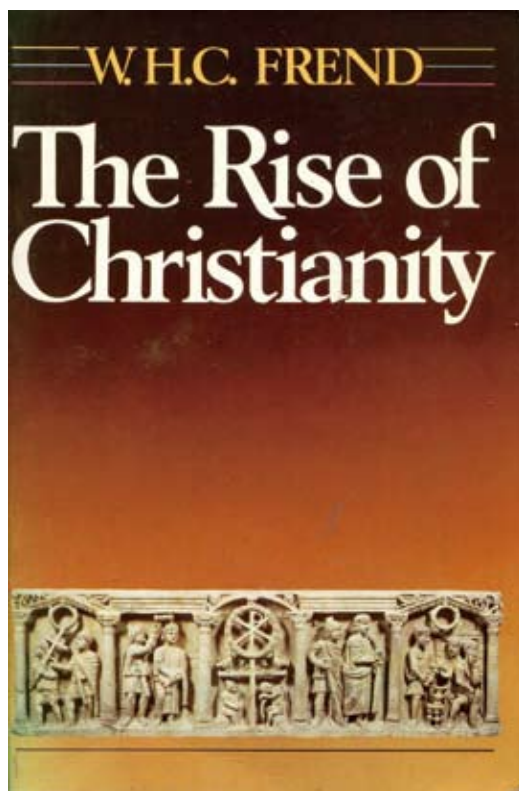
类似哈佛与安多弗的历史，也在中国上演。比如，1919 年，一位看重传统基督信仰的美国传教士从他参与创立的齐鲁大学出走，与他的支持者们建立了华北神学院。^{〔28〕}除了少数像华北神学院这样的神学高等教育机构，传教士在中国创建的大学，即使在 1949 年以前（甚至 1927 年前），很多已经跟传统的基督信仰没有多少关联。^{〔29〕}

到了 2010 年代，在受过高等教育的中国家庭教会基督徒群体中，已经开始有神学院和学院建立起来。深入了解基督信仰与大学在历史中的真实状况可能会有助于中国基督教高等教育打下坚实的基础。这对于中国基督徒在各领域的深入见证至关重要。

六

学校只是教育的一部分。近些年，中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体在各方面——除了办学，还有传统纸质书出版、互联网自媒体、商业、艺术等领域——创业的尝试都可能成为重塑教育的有益积累。

这群人似乎在经历这样一个过程：从被动地消费由官方意识形态和流行文化主导的日常生活，到学习发现并分享上帝透过基督启示而产生的生活资源。



英国历史学家弗兰德（W. H. C. Frend，1916—2005）著《基督教的兴起》（*The Rise of Christianity*）。

相比春秋战国兴起的“士”、宋明两代的“士人”或“士绅”、清末民初开始出现的现代西方意义上的中产阶级群体，这群人作为后来者似乎有更多反思和借鉴的资源。

但是，在 20 世纪各样革命运动熏陶的遗产中，在近些年各式即时成功学兴起的氛围里，当然还有更悠久的官本位传统的阴影下，当今的人们，包括城市新兴家庭教会的中产阶级群体，可能仍然容易受到语录体、运动式、崇拜个人或集体的文化感染，难以做扎实细致的基础工作。

比如，转发自媒体的文章已经成为包括中产阶级在内很多中国人日

常生活的一部分。如果细读，不难发现许多文章缺乏核实，以讹传讹的现象也就不鲜见。习惯顺手转发的人，不乏基督徒，他们似乎不太在意事实与否，而是易于被名人的光环或渲染的气氛吸引。

还有，在互联网上，包括基督徒发表文章时，使用不是自己写的文字，却不详细注明是引用别人，这样的现象也并不罕见。似曾相识的文章不少，既有独立思考又有根有据的文章似乎不太多见。

又比如，每年问世的各种译作品很多，包括跟基督信仰有关的，但如果对照原文细读，翻译的质量普遍不高。这可能跟译者的外文和中文水准有关，可能是学校和社会上外文及中文教育水平不高的后果，也可能是因为翻译普遍不受重视，译者缺乏支持。

从被动地消费由官方意识形态和流行文化主导的日常生活，到学习发现并分享上帝透过基督启示而产生的生活资源。

这些看起来可能都是不太重要的细节问题，却可能使得中国

城市新兴家庭教会的中产阶级群体在重塑教育的重要问题上停留在大而化之的阶段。

的确，在一些重要方面，城市新兴家庭教会的中产阶级群体已经展现出跟一般中产阶级群体的不同。但是，考虑到两者在很多方面都是短期内在同样的社会大背景下长成的，故两者可能都对关乎根基的细节问题缺乏重视。

或许，中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体可以从历史上那些做出关乎根基工作的人群得到借鉴。

基督教会罗马—希腊世界兴起的几百年间，受过一定教育的中间阶层人士虽然不是基督徒群体的多数，却是解释和传播基督信仰的重要角色。这延续了犹太教的特点，其实是旧约和新约圣经及其载体——文

字——重要性的体现。那些身处中间阶层、受过某种教育的基督徒有点像位于犹太人中间阶层的文士。^{〔30〕}

从新约圣经的作者们（按照人的层面），比如使徒保罗^{〔31〕}，到后来对西方教会和社会影响深远的神学家们，例如特图良（Tertullian，约160—约225）^{〔32〕}、阿塔那修（Athanasius，约295/299—373）^{〔33〕}、哲罗姆（Jerome，约347—420）^{〔34〕}、奥古斯丁（Augustine，354—430）^{〔35〕}，他们基本都来自位于社会中层的家庭，这些家庭本身相对重视教育，他们成年后的眼界又比较开阔，因此得以在文字、思想方面打下承载基督信仰的厚实基础。

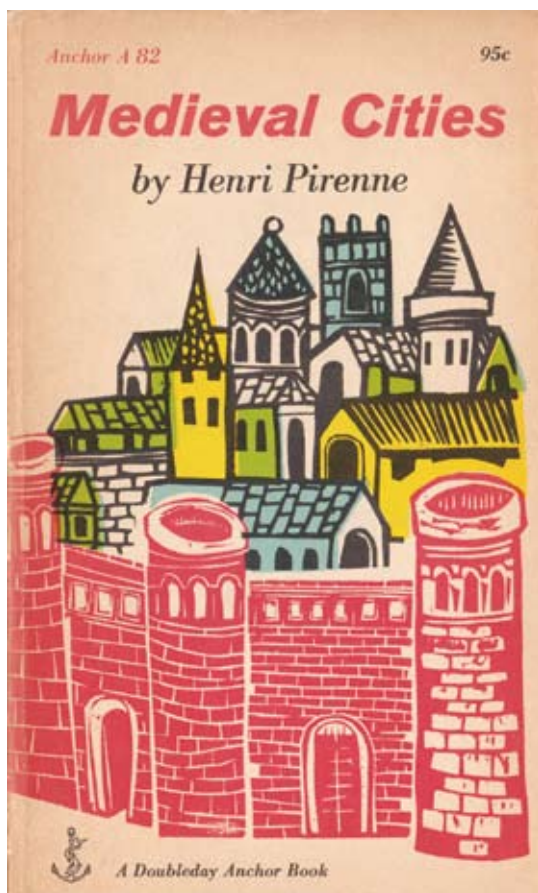
在罗马、希腊、希伯来等多重文化的交织中，这些人使用他们所在世界的通用语言和表达方式，在很多细节方面参与奠定了基督信仰在那个世界的根基。这个根基对于那个世界或任何暂时世界都是异质的。但是上帝却通过基督吸引并培育他们，将这个根基深入他们所在的世界中。

研究他们的成长历史，包括他们自身存在和面对的问题，会对中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体学习在中文世界打下类似的基础带来启发和提醒。虽然某种形态的基督教进入中国已经有一千多年，但基督信仰的根基显然远没有进入到中文世界的深处。^{〔36〕}

上面列举的人名仅仅是比较为当今世界所知的。在他们同时及以后，还有不少人在各自领域做出类似或不同的贡献。

尤其哲罗姆、奥古斯丁所在的4、5世纪之后，到宗教改革或归正运动（Reformation）所在的16、17世纪之前，有许多值得查看却被忽视的历史。如今依然有很多人根据普遍接受的教育，简单认为那一千多年是所谓“黑暗的中世纪”。

正是在那一千多年，西方更多接近如今受过高等教育意义的中产阶级或中间阶层的群体在教会与国家的张力中产生，这个张力使得教会和



亨利·皮雷纳《中世纪城市》英译本。

国家都没有完全取得统治西方的垄断地位，“顺服”“在上有权柄的”以及“顺从神，不顺从人”这类双重教导在日常生活中有相对可以落实下来的空间，诸如相对独立的城市或城邦和大学就是这种空间的某种体现，政治、经济、文字、思想、信仰方面的资源可以扩散到更多人那里。^{〔37〕}

也就是在那一千多年，孕育了当今世人常常听说的所谓文艺复兴、宗教改革、科技革命、启蒙运动、工业革命、各样政治革命运动。对于致

力于重塑教育的人们，包括中国城市新兴家庭教会的中产阶级人士，这些现象的很多细节问题也许仍然处在语焉不详和缺乏反思的状态，人们对这些现象的印象可能依旧是被官方意识形态和（包括小范围的）流行文化塑造的。

至少鉴于中国城市新兴家庭教会的中产阶级群体在多方面享有来自上帝的恩典，他们或许有责任学习在关乎根基的细节问题上还原被遮蔽的真实，而不是停留在大而化之的习惯中。^{〈38〉}

这里所说的还原被遮蔽的真实，当然不限于对于西方的认识，也包括中国及其它。西方并非察看世界所依据的坐标本身，但是由于西方已经有关于上帝进入暂时世界而引发的丰富积累，也同样由于很多西方人对此的漠视，对西方的研究可以成为重新梳理中国及世界其它问题的借鉴。

七

根本上，人不能决定自己的生死，人也并非可以决定自己在社会中的位置。这里讨论中产阶级或中间阶层的问题，不是刻意将人分为不同等级，而是借着人们日常谈论的现象，看看如何面对自己和朋友们共同遇到的问题。

对于本文作者而言，如果中产阶级或中间阶层的说法在方便讨论之外还有什么价值，主要在于它所表达的中间状态。这是离不开警醒和张力的生命状态：

“我求你两件事，在我未死之先，不要不赐给我：求你使虚假和谎言远离我；使我也不贫穷也不富足，赐给我需用的饮食。恐怕我饱足不认你说，耶和华是谁呢？又恐怕我贫穷就偷窃，以致亵渎我神的名。”^{〈39〉}◆

- 〈 1 〉 参《马太福音》10:16;《约翰福音》15:19、17:14-16、18:36;《罗马书》8:9;《加拉太书》6:14。
- 〈 2 〉 关于这里所指有中产阶级背景的基督徒在中国城市家庭教会中的比例,目前还没有专门的调查统计数据。但根据以下观察者或参与者的记录,可以看出明显增长的迹象: Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Wiley-Blackwell, 2012), 199-201; Li Ma and Jin Li, “Remaking the Civic Space: The Rise of Unregistered Protestantism and Civic Engagement in Urban China” in *Christianity in Chinese Public Life: Religion, Society, and the Rule of Law*, edited by Joel A. Carpenter and Kevin R. den Dulk, (Palgrave Macmillan, 2014), 11-25; Brent Fulton, *China’s Urban Christians: A Light that Cannot be Hidden* (Pickwick Publications, 2015), 41; Ian Johnson, “In China, Unregistered Churches Are Driving a Religious Revolution”, *The Atlantic*, April 23, 2017, adapted from Johnson’s book, *The Souls of China: The Return of Religion After Mao* (Pantheon, 2017). <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/04/china-unregistered-churches-driving-religious-revolution/521544/>。
- 〈 3 〉 有关中国高校扩招与中产阶级人数的增多,可以参考 Jing Lin and Xiaoyan Sun, “Higher Education Expansion and China’s Middle Class”, in *China’s Emerging Middle Class: Beyond Economic Transformation*, edited by Cheng Li (Brookings Institution Press, 2010), 217-244。
- 〈 4 〉 2010年第六次全国人口普查主要数据公报(第1号) http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/rkpcgb/qgrkpcgb/201104/t20110428_30327.html; 2000年第五次全国人口普查公报(第1号) http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/rkpcgb/qgrkpcgb/200203/t20020331_30314.html; 1990年第四次全国人口普查公报(第1号) http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/rkpcgb/qgrkpcgb/200204/t20020404_30320.html; 1982年第三次全国人口普查公报 http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/rkpcgb/qgrkpcgb/200204/t20020404_30318.html。这里有前后不一致的地方: 1982年的公报中,“同一九六四年人口普查数字比较,每十万人中各种文化程度的人数有如下变化:具有大学文化程度的人,由416人上升为599人”,而在1990年

- 公报中，“与一九八二年人口普查数据相比，每10万人中拥有各种文化程度的人数有如下变化：具有大学文化程度的由615人上升为1422人”。
- 〈5〉 中华人民共和国2016年国民经济和社会发展统计公报 http://www.stats.gov.cn/tjsj/zxfb/201702/t20170228_1467424.html；中华人民共和国2010年国民经济和社会发展统计公报 http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/ndtjgb/qgndtjgb/201102/t20110228_30025.html。
- 〈6〉 参《罗马书》13:1；《使徒行传》5:29。
- 〈7〉 参《彼得前书》2:13；《使徒行传》5:27-32。
- 〈8〉 Promise Hsu, “Public Theology in China: Some Preliminary Reflections”, in *ChinaSource Quarterly*, June 26, 2015. <http://www.chinasource.org/resource-library/articles/public-theology-in-china>.
- 〈9〉 参《出埃及记》23:2。
- 〈10〉 在谷歌及其它搜索引擎键入“安全感”和“中产阶级”，会看到很多讨论。
- 〈11〉 参《撒母耳记下》24:14；《历代志上》21:13；《马太福音》6:7-13、24-34, 7:11；《路加福音》12:11-34；《腓立比书》4:18:19；《雅各书》2:14-16。
- 〈12〉 详见杰西·格·卢茨著，曾钜生译，《中国教会大学史：1850—1950》（浙江教育出版社，1987），英文原版：Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850-1950* (Cornell University Press, 1971)。
- 〈13〉 余英时，《士与中国文化》（上海人民出版社，1987），12-13。葛兆光，《中国思想史：第一卷，七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》（复旦大学出版社，2001），79-82。
- 〈14〉 《管子·小匡》：“桓公曰，定民之居，成民之事，柰何？管子对曰，士农工商四民者，国之石民也。不可使杂处，杂处则其言咙。其事乱，是故圣王之处士，必于闲燕。处农必就田墅。处工必就官府。处商必就市井……” <http://ctext.org/guanzi/xiao-kuang/zhs>。《春秋穀梁传·成公元年》：“古者立国家，百官具，农工皆有职以事上。古者有四民，有士民，有商民，有农民，有工民。” <http://ctext.org/guliang-zhuan/cheng-gong-yuan-nian/zhs>。
- 〈15〉 近藤一成，“宋代的士大夫与社会”，近藤一成主编，《宋元史学的基本问题》（中华书局，2010），217。
- 〈16〉 余英时，《士与中国文化》（上海人民出版社，1987），90，98，100-101。

- 〈17〉 葛兆光,《中国思想史:第一卷,七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(复旦大学出版社,2001),79;葛兆光,《中国思想史:第二卷,七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》(复旦大学出版社,2001),271-272,299-302。《春秋左氏传·昭公十七年》:“仲尼闻之,见于郑子而学之,既而告人曰,吾闻之,天子失官,学在四夷,犹信”。<http://ctext.org/chun-qi-u-zuo-zhuan/zhao-gong-shi-qi-nian/zh>。《史记·历书》:“幽、厉之后,周室微,陪臣执政,史不记时,君不告朔,故疇人子弟分散,或在诸夏,或在夷狄,是以其襍祥废而不统。”<http://ctext.org/shiji/li-shu1/zh>。
- 〈18〉 西方人对此早有各样反思,可以参考近来的一本比较易读的专著:便雅悯·瓦克,《敬拜国家:自由主义如何成为我们的国家宗教》,Benjamin Wiker, *Worshipping the State: How Liberalism Became Our State Religion* (Regnery Publishing, 2013)。
- 〈19〉 王景烁、张宇、高四维,“绕开高考独木桥”,《中国青年报》,2014年6月9日。http://zqb.cyol.com/html/2014-06/09/nw.D110000zqgnb_20140609_1-07.htm。叶雨婷,“调查显示:我国低龄留学人数增长迅速”,《中青在线》,2016年10月22日。http://article.cyol.com/news/content/2016-10/22/content_14345873.htm。
- 〈20〉 参见注17。
- 〈21〉 乔治·马斯登著,许宏译,“美国大学之魂”,《世代》第1期(2017年春季号)。George Marsden, “The Soul of the American University”, in *First Things*, January 1991.
- 〈22〉 Louis Menand, Paul Reitter, Chad Weldon, eds., *The Rise of the Research University: A Sourcebook* (University of Chicago Press, 2017). Julie A. Reuben, *The Making of the Modern University: Intellectual Transformation and the Marginalization of Morality* (University of Chicago Press, 1996).
- 〈23〉 Walter Rüegg, *A History of the University in Europe: Volume 1, Universities in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 2003), xix.
- 〈24〉 Geoffrey Blainey, *A Short History of Christianity* (Rowman & Littlefield, 2014), 180-181.
- 〈25〉 Olaf Pedersen, *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe* (Cambridge University Press, 1997), 204. Charles Homer Haskins, *The Rise of Universities*

- (Cornell University Press, 1965), 24. Robert S. Rait, *Life in the Medieval University* (Cambridge University Press, 1912), 137-138.
- 〈26〉 Margaret Lamberts Bendroth, *A School of the Church: Andover Newton Across Two Centuries* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), xi, 6-16. Roger L. Geiger, *The History of American Higher Education: Learning and Culture from the Founding to World War II* (Princeton University Press, 2015), 141-142. Samuel Eliot Morison, *Three Centuries of Harvard, 1636-1936* (Belknap Press, 2001), 187-191.
- 〈27〉 Wilbert R. Shenk ed., *North American Foreign Missions, 1810-1914: Theology, Theory, and Policy* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 12. Margaret Lamberts Bendroth, *A School of the Church: Andover Newton Across Two Centuries* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), xi.
- 〈28〉 赵曰北,《历史光影中的华北神学院(第三版)》(汉塞尔出版社, 2017)。
- 〈29〉 许宏,“教育之真相:19世纪末20世纪初在华传教士的信仰分歧及其影响浅议”,《杏花》(2013年秋冬合刊)。
- 〈30〉 W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Fortress Press, 1984), 26, 30, 310. William Mitchell Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170* (Hodder and Stoughton, 1903), 57, 162.
- 〈31〉 参《使徒行传》18:3, 21:39, 22:3。
- 〈32〉 参 Geoffrey D. Dunn, *Tertullian* (Routledge, 2004), 3-4。
- 〈33〉 参 Khaled Anatolios, *Athanasius* (Routledge, 2004), 3-4。
- 〈34〉 参 Stefan Rebenich, *Jerome* (Routledge, 2002), 4-11。
- 〈35〉 参 Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (University of California Press, 2000), 23-28。
- 〈36〉 阿·克·穆尔著,郝镇华译,《一五五〇年前的中国基督教史》(中华书局,1984)。Arthur Christopher Moule, *Christians in China Before the Year 1550* (Society for Promoting Christian Knowledge, 1930)。
- 〈37〉 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State: 1050-1300* (University of Toronto Press, 2004), 1-2. Henri Pirenne, *A History of Europe: From the Invasions to the XVI Century*, translated by Bernard Miall (George Allen & Unwin Ltd., 2010), 45. Henri Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*, translated by Frank D. Halsey (Princeton University Press, 2014), 84-109, 125, 138-152. 这里的比利时历史学家亨利·皮雷纳

(Henri Pirenne, 1862—1935)《中世纪城市：起源与贸易的复兴》英译本，使用“middle class”（中产阶级或中间阶层）。陈国樑中译本，《中世纪的城市》（商务印书馆，1985），译为“市民阶级”。爱德华·格兰特著，张卜天译，《近代科学在中世纪的基础》（湖南科学技术出版社，2010）12-15，45-67。Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts* (Cambridge University Press, 1998), 7-9, 33-53. Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey, A.D. 200-1500* (The University of Chicago Press, 1980), 226-228, 314-319, 320-323, 356, 361, 446-452. Robert Gilpin, “Economic Interdependence and National Security in Historical Perspective”, in *The State: Critical Concepts*, Volume 2, edited by John A. Hall (Routledge, 1994), 536-537. Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700* (W. W. Norton & Company, 1994), 69-70, 117-122. Morris Bishop, *The Middle Ages* (Mariner Books, 2001), 240. Norman F. Cantor, “The Essential Threefold Paradigm: Nobility, Church, Middle Class”, *Medieval Reader* (HarperPerennial, 1994), v.

- 〈38〉 参《申命记》4:32；《诗篇》111:2；《传道书》7:25、9:1；《路加福音》1:3；《约翰福音》21:24；《歌罗西书》2:6-10。
- 〈39〉 《箴言》30:7-9。参见《世代》本期另一篇文章：许宏，“鲁滨逊为何漂流”。

工作一定是神圣呼召？

文 / 李晋、马丽

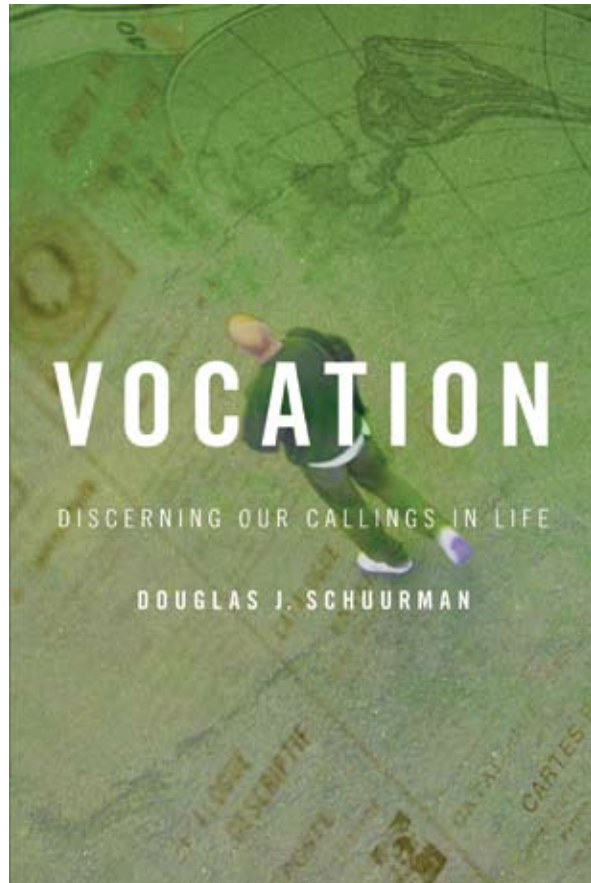
在日常的教牧辅导和基督徒彼此的分享中，有三个恒常的主题：婚姻、子女教育和工作。工作是现代人生活的一个主要部分。尤其在中国这种社会急剧变革和城市化的环境中，工作成为一种基本的生存维度。甚至，工作在很大程度上定义了现代人的自我身份认同。

对基督徒而言，虽然教会讲道中会涉及这类议题，市面上也不乏各种鼓励将信仰与工作结合、活出见证的书籍，但在现实中，很多基督徒仍然面临信仰和工作之间的冲突和困境，对工作之意义的疑惑总挥之不去。

将信仰和工作融合的书会指导人如何平衡家庭、工作和生活，以及如何在工作中荣耀上帝。一些书籍甚至引用韦伯的新教伦理理论，大力提倡一种“拼命挣钱、简朴生活、拼命奉献”的清教徒工作伦理和天职观。然而，这些现代流行信仰读物并没有提供一种对现代工作体系的反思。

工作意义的起源和发展

劳动作业（工作）是人类社会中最主要的活动。在西方社会早期，



此文引用的一本讲述呼召的专著。

有两种主要思想源流塑造着人类的工作观。在希伯来文明中（以旧约为参考），工作（“耕种他所自出之土”）是人堕落后受到的惩罚。^{〈1〉}同时，因土地受了咒诅，自然资源成为稀缺，上帝将工作的命令赐给人，让他们以此作为谋生的手段。而在新约中，呼召通常意味着成为上帝的子民，是和救恩以及做门徒相关，而不是直接和日常的工作有关。^{〈2〉}

在古希腊传统思想中，人们对劳动和工作普遍持一种轻视和贬低的

态度。无论在柏拉图的《理想国》还是亚里士多德观念中，劳动通常是城邦中最下层的人和奴隶承担的任务。在亚里士多德观念中，人最终的目的是追求幸福。幸福就是人对这个存在(或者物)自身的一种渴求，是一种行动。在伦理学中，这种对幸福本身的追求，被视为一种最高的德行。但是，这一理念将人的生活分成了两种，一种是自由人的实践生活，包含沉思默想 (contemplation) 和政治行动，而且沉思要优于政治的参与；另一种是工作和劳动，就是奴隶的生活。在德行的秩序中，因沉思生活追求的就是其本身，它就也是自我满足的、自由的。总之，亚里士多德认为，只有沉思生活是一种完美的生活，也就是幸福本身，是人最高的德行的生活(《尼各马可伦理学》1177a-b)。⁽³⁾

这种观念深深地影响了阿奎那，而且在中世纪成为基督教看待工作和人类生活的主要世界观。在阿奎那的观念中，沉思的生活是基督徒最好的生活方式。对于阿奎那而言，基督徒在生活中有两种作为，一种是沉思(包括祷告、默想等等)，与爱上帝直接相关。另一种是德行的行动，与爱邻舍直接相关。因爱上帝是先于爱邻舍，所有最好的生活首先是沉思，其次是德行。另一方面，在罗马帝国晚期，为避免教会世俗化，修道主义思想兴起，逐渐形成了各种修道制度。那时，最好的基督徒生活，理应是一种修道主义的避世生活。

一直到路德，教会对基督徒的呼召或天职观才发生了重大改变。首先，路德认为，在福音和律法的关系中，基督徒的呼召(vocation)来自于上帝的律法和命令。呼召是基督徒的十字架，迫使他们寻求福音。和基督一样，基督徒在呼召和地上的劳作中，通过上帝的律法，经历了十字架上的死，之后才能通过福音重新复活。如路德神学的权威学者古斯塔夫·温伦(Gustaf Wingren)所总结的，对路德的神学而言，要“理解呼召的十字架的意义，我们只要牢记呼召是上帝所命定的，不是为了实

现我们的益处，而是为了实现其他人的益处，为了他人背起我们自己的十字架。在这个包括了许多琐碎困难的十字架之下，如：婚姻，养育儿女……”^{〔4〕}在路德看来，这些都是以基督的十字架为支撑，让人学会谦卑。因此，路德强烈批判修道制度，认为修士是逃避上帝的十字架和呼召，既没有爱上帝，也没有爱邻舍，他认为修道制度一无是处，只是人对上帝给予的尘世呼召和工作的逃避，是对属灵争战的逃避。

进而，路德强调，每一个人都有来自上帝的特殊呼召，每位信徒的日常工作都和牧师的工作一样，是神圣的呼召。如此一来，路德就彻底颠覆了中世纪以来的信仰观念。对于路德而言，沉思生活远远比不上行动的生活。沉思生活不再是最高的幸福，而不过是对现实的逃避。

在有关呼召的思想中，路德强调了一种基于中世纪建立起来的封建秩序的呼召观，即“基于身份地位”(status-based)的呼召观。在封建时代，人的出身和职业紧密相关，鲜有阶层流动的发生。也就是说，人若出身于农民家庭，就一生都是农民；出身于贵族家庭，就注定一生都是贵族。路德认为，“呼召意味着上帝放在人身边的家庭和工作：是人对于邻舍的爱”。路德强调说，人的出身和所拥有的社会地位，就是上帝所赋予的呼召和责任。一方面，路德强调了牧职的呼召和世俗工作的呼召之间并没有差别；另一方面，路德认为，基督徒作为基督的门徒，应当恪守本位，在他们所处的社会身份地位上为福音做见证。如韦伯对于路德工作伦理的总结，路德和路德宗所强调世俗的责任不再次于禁欲苦修，对权威的顺服和对原有社会地位的接受，也在其伦理中占据重要地位。这也是路德反对当时农民起义的神学原因之一。

直到加尔文之后，才出现了一种“基于恩赐”(gift-based)的呼召观。如果说路德比较倾向于将律法和福音尖锐地对立，加尔文强调的则是律法和福音之间的和谐。一切美善的事物都来自于上帝，处于上帝的护理

之下,也是上帝赐下不同的恩赐给基督徒。因此,人的呼召不是出于律法,而是上帝的恩典。他给予人不同的恩赐,为了能造就教会。这样,人就不必因为出身和社会地位,而被终身禁锢于某一社会阶层中;相反,社会具有了更多的流动性,更加强调,上帝对人类社会的普遍恩典,是通过个人才能的使用造就社会,让个人的天赋得到更好的发展。

现代性对传统工作观的挑战

现代社会体系(也被称为资本主义体系)的扩展,导致了传统社会结构和观念的断裂,也重新塑造了人类的社会交往方式和价值伦理。在近现代,不仅仅是基督教神学意识到了这个问题,一些反基督教的思想也注意到了工作观和现代出现的问题,其中影响最为深远的是马克思主义。

马克思对基督教传统之挑战的立足点之一是“劳动创造了世界”。但是,在现代体系中,出现了人的异化问题,即人不再是他的本质。马克思在他的《1844年经济学哲学手稿》中提出,在生产过程中,人的劳动之异化具有四重维度:(1)劳动产品的创造者不再拥有他所创造的劳动成果;(2)劳动也不再是人本质的乐趣而成为了负担;(3)人不再是具有尊严和自由的人而是被“物化”;(4)最后导致的也就是,人与人之间的关系不再是人的关系,而是被工具化。

马克思洞察到了一点非常重要的事实是,在现代社会中,人的价值被等同于他所生产出来的劳动产品,甚至他的工资。⁽⁵⁾马克思对现代资本主义的挑战,实际上也是对现代教会的挑战:教会如何去面对一个复杂的经济利益机制为导向的社会生产体系?基督徒应该怎样在这样一个现代经济体系中定位自己?

现代教会回应的可能

在一个复杂系统的现代社会中，我们该如何回应和思考工作的意义？我们应怎样从更新性的福音角度去思考这个问题？这不只是解决一个神学的问题，更是切实地回应一个当下教会真正的需要。具体而言，那些流水线上的工人，网络工程中的技术人员，高校中的教师，商业活动中的企业家等等，他们应如何看待自己工作的意义？如何处理信仰和工作之间的关系？

在1960年代，基督徒社会学家和神学家雅克·埃吕尔（Jacques Ellul），对传统的基督徒呼召观进行了深刻反思。他是法国社会学家，在学术界以研究宣传（propaganda）和技术社会（technological society）而闻名。埃吕尔青少年时期曾是一个马克思主义者，后来他对此进行了深入的批判，成年后才回归信仰，深受法国胡格诺派传统的影响。埃吕尔基于他对现代技术社会和意识形态宣传的研究，提出了自己的看法。他认为，圣经中谈到呼召时，通常和教会生活有关。但是，圣经很少谈到日常工作是呼召，这就表明，工作的呼召观并不是核心的信息。他的几点看法，是值得我们思考的。^{〔6〕}

首先，在资本社会中，很多时候，工作根本无法再反映出做工之工人的真正价值。人甚至简单化地将他获得的工资和收入作为衡量一个人劳动价值的标准。这也就是马克思所批判的“劳动和人的异化”。在现代社会中，工作的复杂性使得工人已经不再像中世纪和前现代社会那样，可以亲眼看到自己的产品，知道它们最终的去向。相反，在现代劳动分工和专业化之后，人已经无法在生产过程中发现自己真实的产品和价值。具有位格尊严的人被简化为非位格性的工具，就像卓别林在《摩登时代》中刻画的角色一样。人在工作中的异化，在现代日常生活中比比皆是，

我们不得不承认，工作的意义有时只在于提供生存的需要……

埃吕尔曾说，“这些就意味着人彻底地无依无靠，只能够通过行动将自身异化，被外部的潮流强加在自己的身上。工作不再对应任何内在真实的实在，工作对于

工人不是人真正价值渴求的生活——然而这些工作占据了他们生命的大部分时间。在这些条件下，很明显，工作对他们根本就不是呼召和使命。”

〈7〉这是一个很重要的洞察。我们在现代该如何谈论工作的意义和呼召？

工作是否一定要被赋予一种神圣的使命感？把这个问题用在具体场景中，我们可以问：对于很多为了生计挣扎在流水线上、每天工作 12 个小时以上、每周工作至少六天的工人，教会是否还应当教导他们要具有一定的使命感和上帝的呼召，去更加努力工作呢？

其次，更为复杂的是，在现代技术社会中，效率成为首要的工作原则。很多工作已经是非人格化的，也就是说，我们根本无法像前现代社会那样，通过工作去直接爱其他人，或者对他人抱有同情。在现代生产中，经济绩效和利润成为首要的原则和必要的生存条件。甚至更为严重的是，现代技术社会的复杂性，也从根本上掩盖了我们真正的伦理困境。举一个有助于我们理解的极端例子：一个每天辛勤驾驶火车的基督徒司机，他的工作是否上帝的呼召和真正的使命呢？相信很多基督徒会认同。但是，如果我们在附加一些可能的情形，如果这位司机是在不知情的情况下帮助运送犹太人到奥斯维辛集中营（这是一种真实存在过的情况），他的工作是否还可以称为是上帝的呼召呢？我想很多基督徒也会选择回答不是。或者一个不太极端的例子：在网络时代从事某种产业的人员，需要吸引更多的用户，我们也很难一下就分辨出他所从事的是否一件造就他人，有意义的事情。



雅克·埃吕尔 (Jacques Ellul, 1912—1994),
图片来自 Jan van Boeckel, ReRun Productions, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jacques_Ellul_in_his_studio_\(cropped\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jacques_Ellul_in_his_studio_(cropped).jpg)。

之所以举这些例子是想说明，在现代技术社会中，我们面对的复杂性和技术化所产生的很多后果，根本就不是我们能够控制的。我们也无法衡量一个工作和成果真正对人产生的影响力究竟如何。从伦理角度来说，我们需要小心地避免很草率地以上帝的呼召和使命的名义赋予工作意义。

此外，即便是职业人士，他的工作也不一定就是上帝的呼召和使命。职业人士（如律师、医生或者教师）本身就应当遵守一些职业的伦理，而不是因为一些人具有呼召才应该遵守。也许我们应回到“普遍恩典”的角度，来看待人类社会劳动分工后，各种职业在创造秩序中的责任。另外，我们依旧需要注意的是，职业人士也脱离不了当下的体系和世界观。我们所传递的内容也许是为一个复杂价值体系而运转的基础。我们应当如何面对？

本文不是要彻底否定工作完全不具有上帝给个人的特殊呼召，或现代人的工作不是为了其他人的益处。但是，现代基督徒需要明白的是，我们所处的社会已经不同于任何以往的社会：技术效率化、体系化、人的工具化、复杂性等等，甚至超越了我们一般人的洞察和理解。我们需要真实地处理各种工作和信仰之间的挣扎、矛盾。现代社会的各种社会结构将人与人之间的关系变成成为一种非位格的关系。我们必须用体系化的思维，来分辨这些现实。我们需要认识到工作生活中的异化。我们不得不承认，工作的意义有时只在于提供生存的需要，是我们在这个世界上不得不做的事情，这让我们无法判断一项工作能否展现出爱上帝、爱人的特性。

今天，在基督徒的信仰和生活中，我们需要谨慎地思考和反省工作的意义。这个时代的艰难在于，我们正处于一种伦理的张力中，而且并没有一劳永逸的原则来指导我们。每一天的现实处境需要我们谨慎，以免落入试探；需要我们心怀盼望，对当下有所思考和反省。●

-
- 〈 1 〉 《创世记》3:23。
- 〈 2 〉 Douglas J. Schuurman, *Vocation: Discerning Our Callings in Life* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 17-63.
- 〈 3 〉 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated with notes by Harris Rackham, with an introduction by Stephen Watt (Wordsworth Classics, 1996), 274.
- 〈 4 〉 Gustaf Wingren, *Luther on Vocation*, translated by Carl C. Rasmussen (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004), 29.
- 〈 5 〉 例如,在20世纪初的社会学界和经济学界,使用“人力资本”这个词在道德上是否正当,仍是一个热门的话题,可参考波兰尼在《大转型》中的讨论。
- 〈 6 〉 埃吕尔对于工作的观点,可以参考 Jacques Ellul, “Work and Calling,” in *Katallagete* 4/2-3 (Fall-Winter 1972)。
- 〈 7 〉 同上,第11页。

回到商业本质的思考

文 / 纪红雨

一

上帝的恩典使笔者有幸参加了一门关乎商业与信仰的课程，心灵受到很大感动和震撼。这里我尝试将收获做尽己所能的分享，使在商海中苦苦挣扎的人们能够看到上帝赐给我们的希望之光，使我们不再活在悖逆上帝的痛苦之中，不再陷在极尽卑躬屈膝讨好之能事的经商模式中，恢复上帝创造我们的尊贵，去祝福社会、祝福他人，在商海中经历上帝的恩典。

这门课程，定位于如何在商业或是企业、家庭以及人与人的关系上践行圣经的真理，并真实地活出基督的生命。它给人们、特别是基督徒商人指出一条可行的、而且是前人走过的道路，是被上帝透过十字架上的基督更新的路，使我们不仅可以活出主耶稣的生命，也勇于承担起基督赋予我们在这个世代的使命。

圣经中的《何西阿书》写道：“以法莲吃风，且追赶东风，时常增添虚谎和强暴，与亚述立约，把油送到埃及。”（何 12:1）“以法莲是商

人，手里有诡诈的天平，爱行欺骗。”（何 12:7）以法莲是上帝的子民，但在这里却成为了行诡诈的商人。他们因着贪爱世界而背

面对现实与上帝教导的张力，
基督徒商人的出路在哪里？

离上帝的教训，与强权亚述立约，讨好繁荣强盛的埃及，使用虚谎和强暴的方式攫取利益。在迦南地区，西风是来自地中海的凉爽滋润之风；东风却是来自阿拉伯沙漠的炎热干燥之风，给农作物带来灾害。（结 17:10，19:12）东风过处片草不生，以法莲却被自己贪恋世界的心所遮蔽，竟然极其喜爱、拼命追赶这种使他们沦丧的“东风”。

以法莲是“追赶东风”的商人，他们以为通过仰仗多方权贵势力并在各权势之间达成友好而平衡的关系，就能够为自己赚取最多的好处和最大的利益，在这种贪婪索取的过程中，必然要用谎言来讨好各方，用暴行欺压来攫取利益。他们确实由此发了财，“我果然成了富足，得了财宝；我所劳碌得来的，人必不见有什么不义，可算为罪的。”（何 12:8）然而“追赶东风”的道路和结局并非他们想像的那么美好，以法莲在背离上帝的道上吃尽了苦头，他们的不义招致上帝的审判，他们因着虚谎和愚昧所追逐的东西最终吞灭了他们自己的生命。

“追赶东风”违背上帝创造商业的规律，随从私欲，使用世界上各种伎俩来经营，以达到为自己攫取利益的目的。今天，两千七百年过去了，以法莲的“追赶东风”仍然在生活中蔓延，甚至在商业中被更加发扬光大了。拉关系、行贿赂成为商场上的普遍现象，这些行为也发生在不少蒙受上帝恩典的基督徒商人身上。然而上帝告诉他的子民，“不是倚靠势力、不是依靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。”（亚 4:6）可是在现实的商业活动中，上帝的教导好像太不现实了，也根本无法实现。面对现实与上帝教导的张力，基督徒商人的出路在哪里？是否有一条真实的道路可以通行？这条道路是否具有可操作性？

二

我所听到的信息，是与以法莲“追赶东风”的行程背道而驰，不再按照世界的方式行事，而是照着上帝的心意，回归上帝创造商业的本质和规律之中，走在上帝所祝福的商业道路上，成为客户的祝福。基督徒商人们需要从“追赶东风”的行程掉头“追赶西风”，就像《何西阿书》最后写到上帝呼召以法莲的出路：“我们不向亚述求救，不骑埃及的马，也不再对我们手所造的说：‘你是我们的神。’因为孤儿在你耶和華那里得蒙怜悯。”（何 14:3）在上帝那里，孤独、困苦、软弱之人都可以得蒙怜悯，上帝呼召商人们踏上“追赶西风”之旅，是踏上一条蒙恩典得生命的旅程。

在圣经中，上帝借着先知向以色列民发出呼召，劝诫以色列民回归上帝的慈爱怜悯之中，并显明上帝以永不改变坚定的爱来等待百姓的回应。今天，上帝仍然借着圣灵和各样的环境、事件在我们心中工作，不断责备和呼唤我们回到他慈爱的道路上。现今的商场就如当年的以色列一样，充斥着虚谎、贪婪和争竞，商人们不断地巴结有权、有势或掌管钱财的，行各样讨好贿赂之能事，与之结盟，以攫取最大的利益。如今这种恶行发展到一种地步，以致不这么干，商业、贸易就无法进行，这俨然成为商业的规则和定律。而我们在教会听到的教导信息，运用到商业中好像根本行不通。如果我们不去用各种伪装的方式施行贿赂，商业就进行不下去；如果我们不收受贿赂，就是让我们周围的上下级同事无法生存。无论是大权还是小权，都成为商业或是一个简单贸易中不可逾越的障碍。而贿赂是上帝禁止的，“不可受贿赂，因为贿赂能叫明眼人变瞎了，又能颠倒义人的话。”（出 23:8）在圣经中，贿赂也与偷盗并列，“你的官长居心悖逆，与盗贼作伴，各都喜爱贿赂，追求赃私。”（赛 1:23）我们冒犯了上帝，又好像很不得已。然后内心就常常自责不安，不断地认罪悔改，最后不得已的出路就是放弃这个职业，除此之外，仿佛没有其他路可走，除非甘愿走老路，活在良心不安的真实痛苦之中。

我们为什么一定要贿赂、分赃或者与之同谋偷盗呢？一个重要原因在于，我们没有找到客户真实的需要。我们找到的往往是我们“自以为的”客户需要，对于客户来说那是“可要”或者“可不要”的表面需要，不是他们的真实所需；而我们又要赚到客户的钱，所以只能用这个商业的幌子，实则是施行诡诈的骗取或者偷盗。如果我们找到了客户真实的需要，我们去达成或满足客户的需要，我们还用得着同谋偷盗吗？我们供给客户所需，客户自然愿意付费，我们何须用诡诈的方式去偷盗呢！

我们为什么找不到客户真实的需要呢？是因为我们“油蒙了心”，我们听见，却不明白，看见，却不晓得（太 13:15）。我们的心被世界所遮蔽，看不见真实的信息，所以就无法准确知道客户的需要。我们所看到的是被我们的心过滤的，是我们自以为是的消息，是“判断信息”而不是“客观真实信息”。

为什么会这样呢？这是人类堕落所造成的结果。在伊甸园里，古蛇引诱夏娃吃禁果，当时让夏娃动心的那句话就是：“你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”（创 3:5）这里的意思是，人可以如上帝一样设立标准分辨善恶。原来在伊甸园中只有上帝的标准，当亚当和夏娃吃了禁果之后，伊甸园里就有了三个标准：上帝的标准、亚当的标准和夏娃的标准。自亚当和夏娃犯罪背离上帝之后，人们就开始以自己的标准来判断善恶，人们活在自我标准和自我视野之中，当然也挣扎在彼此标准的碰撞和冲突之中。当我们去判断客户的需要时，我们是在用自己的标准——不是客户的标准，也不是真实的上帝标准——衡量，当然就看不到真实的信息了，所以我们就活在彼此的虚妄之中。

什么是“判断信息”和“客观真实信息”呢？比如我们说某人长得很高，很胖或很瘦，这些都是从我们的视角并以我们的标准判断得来的信息，而客观信息就是我们所看到的信息本身，如某人的身高、体重数值等等，是具体的客观信息，没有经过我们描绘比较的判断。我们太容易、太

习惯判断了，所以客观信息常常一不小心就被过滤和加工了。我们需要学习擦掉心中的“油”，就是去掉内心深处的自我观念或标准，去掉这个世界加给我们的各样错误观念或标准（比如伪科学、伪价值观、伪真理，我们称这些为“高级的油”，它更具有蒙蔽性、不容易发现，似乎最接近真理），擦掉这些“油”之后才能看到事实的真相——是信息而不是判断，这样才会发现对方那份真实的需要。

“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。”（太 7:12）这是上帝所设立的律法总则，也是上帝“爱人如己”总则的另一种表达方法。上帝的规则是，你要先满足别人的需要，你的需要就会被满足。这与现行的商业规则正好相反，但这是真实的规律，是真理，是圣经中的“黄金定律”。我们常常活在自己的经验里，但经验是有限的，也经常是虚谎的，真理是放之四海而皆准的事实。我们要操练自己，回到真理之中，以他人的需要为需要，以他人的心为心，效法“道成肉身”到对方的需要里面去，以爱心站在对方的角度去体会去感受，而不是活在指责或要求对方的道理之中，这样你才会看到对方客观真实的信息，从而发现他真实的需要。同时，我们也要找到那份上帝所给各人不同的恩赐，可以满足他人的真实需要。这是因为上帝创造我们每一个人都是不同的，我们是彼此需要的，上帝把我们类比成基督身体上的不同肢体，所以我们会补足对方所缺，与他互补成为基督身体的一部分。我们有上帝给予我们的各样恩赐，上帝造我们就是要我们用他给的恩赐去爱人、服事人、祝福这个世界。犹太人有一种做法，就是当他们用自己的劳动成果做交易时，他们会背诵一则祷文来感谢上帝创造出这些不完全并拥有众多需求的人。这些祷告让犹太人意识到，帮助别人满足需求或克服别人身上的不足，是一种值得尊敬的生活方式。当你满足了客户的需要，接受报酬便是理所当然的事情。

那么我们如何去“油”并找到对方的需要呢？我学习的这门课程中，

有帮助人敏感发现对方真实需要的训练。首先是找一位你熟悉的人的 200 条客观信息，家人是我们最熟悉的群体，一般丈夫会找妻子的需要，妻子会找丈夫的需要，但要避免双方同时互找需要，以免落入不同标准的论断和冲突之中；也有找父母或孩子的需要的。其次，是找一位你不熟悉的人的 200 条客观信息；再次，是找一群你熟悉的人的 200 条客观信息；最后，是找一群你不熟悉的人的 200 条客观信息。请注意是客观信息，不是自己的判断，是让自己的眼睛像摄像头一样观察记录下来的信息本身。当这些信息不断增多之时，你所要找的需求就跃然纸面了。当然这是一个操练过程，其中要去“油”，以基督的心为心，以基督的视角，就是透过基督来看、来观察；以对方的心为心，站到对方的角度来用心体会，一定要“道成肉身”到对方的需求里去，不要“肉身成道”，这是我们经常不经意间就会做的事情。这是一个“心”的练习，是生命的练习，要经历十字架、生命被对付，用温柔谦卑的心到对方的需要里去，才能擦去灰尘，现出真实。

上面说到因着亚当和夏娃犯罪离弃上帝，全人类都堕落了，以致以法莲、乃至世界都活在虚谎之中。保罗在《罗马书》中说：“因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。”（罗 8:20）人类犯罪的结果是，地受到了大咒诅，一切受造之物，包括有生气的和没有生气的、动植物无一幸免，均失去了上帝的荣耀。当整个世界失去了上帝荣耀之时，不是上帝的荣耀不存在了，而是上帝的荣耀被遮蔽了，我们活在一个被遮蔽的世界之中，处在虚假、被罪辖制、被撒旦谎言欺骗之中，看不到上帝的荣耀。这个遮蔽和欺骗是成系统性的，并且伪装得相当“真实”，它仿佛一块完整的幕布遮蔽了上帝的荣耀，也掩盖了上帝临在并掌管宇宙万物的真相，这是罪进入世界所导致的必然结果。

然而上帝的临在是真实的，上帝是设立世界规律和商业本质的神，他的律在这世界上、也在经商中掌权，他呼唤我们回到他和他律例的真实之中。《诗篇》中说：“耶和华的典章真实，全然公义。”（诗 19:9）我

们可能很少用“真实”来思考上帝和他所设定的律例典章，我们常常视我们眼睛所能看到的、手掌所能摸到的，以及我们能力和经验所能掌控的为真实，而忽视了在这一切的背后有一个真实和公义的律在运行，是上帝的大手在掌管着天地万物的运行。我们常常以为上帝的律是天国的事情，我们只是朝那个方向努力尝试而已，实质上是忽视了这些律例典章与我们此时此刻真实的关系。当耶稣被钉在十字架上成为我们的救赎时，他就为我们打开了通往天国之路，他还赐下圣灵供给我们行走这条路的能力，使我们能够走在这天国道路上，天国的真实已经临在我们之中了。上帝让我们做某些事情时，他会先为我们预备做这些事所需要的恩典和能力，如果我们愿意按照上帝的心意和律例向前迈步，哪怕只是一小步，就能撕破那层蒙蔽我们的、虚谎的幕布，显出上帝的真实，而且我们还会触摸到上帝真实的恩典。

三

我们既然已经活在天国律的真实之中，就需要明白天国律与世界律的不同。天国的律是真实的，它真实地作用于我们所生存的这个世界，也带来那真实不一样的结果。接下来，我们从商业的角度，来看看天国的律与世界的律有什么不同。

在天国的律之下，上帝的供应是丰富、无限的；在世界的律之下，供应是缺乏、有限的。其中的不同所导致的结果也不同。在天国的律之下，我们不用疯抢，我们的拥有是丰盛和无穷的，上帝已经应允我们使我们一切所需的都充足（腓 4:19），我们所要做的是要以“爱”分享给他人。在世界的律之下，因为有限的资源，人们要疯抢，否则自己就没有了，人们拥有多少都没有安全感，永远无法满足，也没有真正的平安。

在天国的律中，我们是给予和满足别人的需要，“施比受更为有福”（徒 20:35）。天国的律是“给”的律；希望别人怎样待自己，自己要先怎样待



MATTH. XXV.

Fœnora qui referunt, herus his nova munera donat;
 Qui tulit effodas e serobe, perdit opes.
 Gratia subtrahitur, quam non impendis in ufum.
 Perdere apud iustum est, non meruisse, Deum.

*Der Herr ſchenkt denen neu, die Ihm den wucher bringen.
 Führt den, ders Gut vergrub, als einen Praffer, an.
 Die Gnade fällt, wann wir Sie nicht ſtets höher ſchwingen:
 Wer nicht bei Gott gewiint, Der hat ſein Gut verthan.*

3

1712年版圣经《马太福音》25:14-30插图, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Parable_of_talents.jpg。

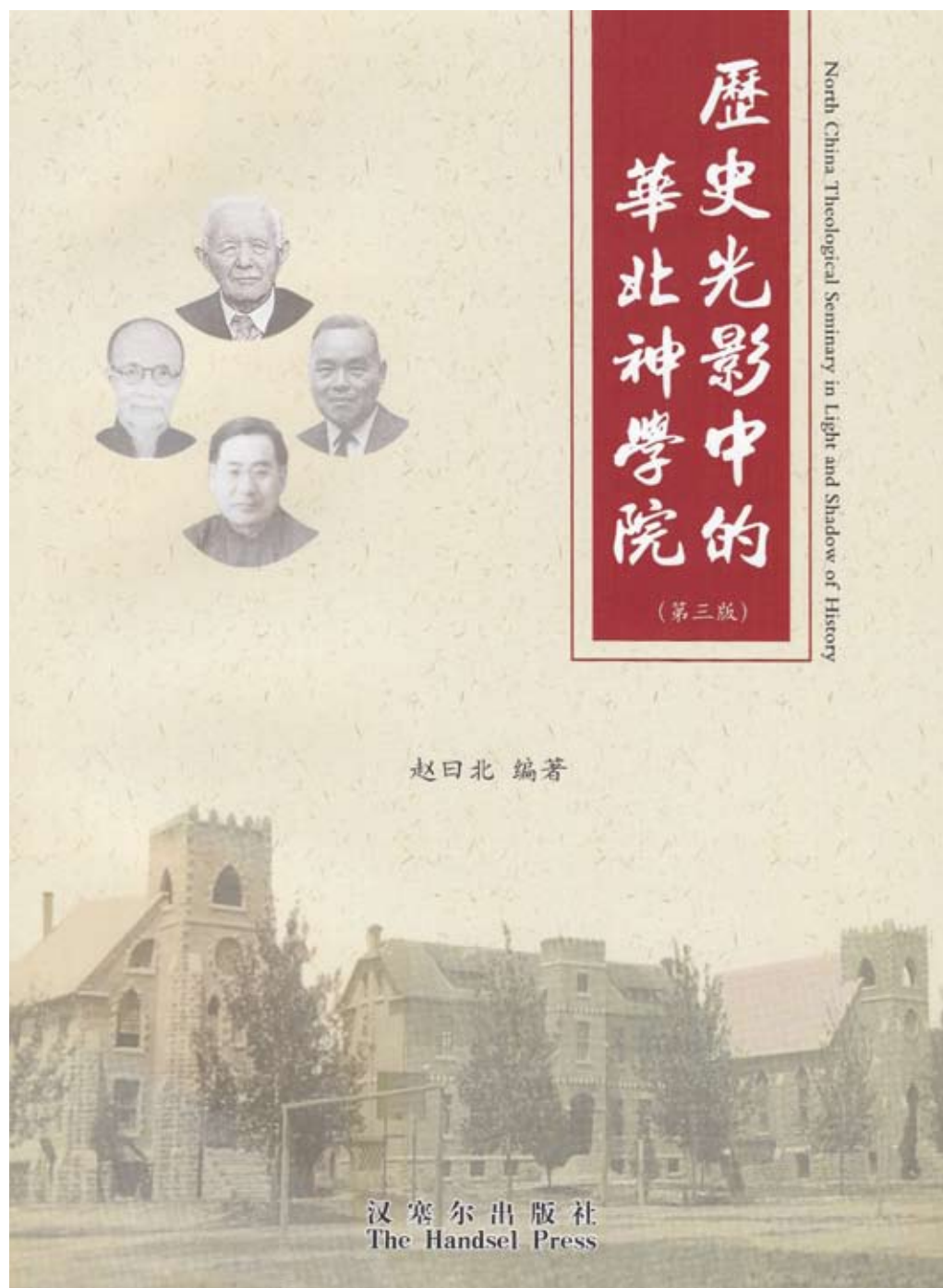
别人（太 7:12），上帝律例的“黄金法则”告诉我们要“爱人”，是要“先给”，并且其中重要的主体是“人”，人比物件或事情都要重要，要爱人，给予的对象是“人”；我们越给予，我们收获的就越多。就像圣经中拿着“二千银子”、“五千银子”的仆人，把钱拿出去经营或分享的，“另外赚了”二千、五千，他们得到上帝的称赞，“你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理，可以进来享受你主人的快乐”。而那个把“一千银子埋藏在地里”的，上帝夺去其所有，还把他“丢在外面黑暗里”，“哀哭切齿”。（太 25:14-30）在世界的律中，一切的付出是为了获取，就像以法莲的做法一样，所有的行为都是抱着攫取最大利益的目的，钱财、事物比人重要，自己的利益比他人的重要，其结果必然带来欺诈、强暴等各样的败坏，这在历世历代中已经显露的太多了，只是很多时候加上了各种伪装和欺骗，让你不易识别而已。实际上，行在世界的律之下的商人也是尝尽了各样的苦头，因为世界的律不是恩典和祝福，是“要偷窃、杀害、毁坏”（约 10:10），带来各样的缺乏和永远的不满足，直到耗尽你的生命。

还有，长板、短板的问题。在世界的律中，我们都熟悉木桶原则，一个人或公司的成败与否是要看那个桶中最短的木板。但是从上帝的创造来看，我们要看长板。那个长板就是上帝赐给我们每个人不同的恩赐，我们要找到那个恩赐——长板，并且要把我们的长板“给出去”。但在世界的律中，我们最重要的是补短板，这样木桶所能装下的水才会多，所以我们经常在失败中励志，但发现励志努力之后带来的成长是非常有限的，因为那个恩赐本来就不是上帝给你的，也是不可勉强的。也因此，我们有一个需要满足对方的真实需求，就是要激发对方的长板，首先将你的长板分享给别人，同时也使上帝给对方的恩赐（长板）被激发出来，使对方也能活在上帝真实的律和祝福之下，带领对方到“可安歇的水边”（诗 23:2），这是一个我们可以满足的对方的真实需要。我们要满足他人的灵魂、身体的需要，而灵魂的需要是最重要的需要。

总之，天国的律和世界的律之不同还有很多，在不同的律之下，我们所采取的行为和带出的结果是不同的，关键是哪一个律是真实的，哪一个律是虚谎的，真实的带出真实的结果和祝福，虚谎的必导致衰败和灭亡。我所能理解和分享的有限，还需上帝更多的开启、更多的学习和操练。

回想在上帝所设立的伊甸园中，上帝按照自己的形象和样式创造了亚当和夏娃，“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地”（创1:26）。上帝首先供应他们一切所需要的，有树木悦人眼目，有果子好作食物（创2:9），还有河流、矿产等丰富的预备。上帝将那他们安置在伊甸园，使他们修理看守（创2:15）。上帝要我们做事之前，必赐给我们各样的预备和必要的能力。上帝用尘土造人，将生气吹在人的鼻孔里，人就成了有灵的活人（创2:7），人分有上帝的属性，有了“创造”和“建立爱的关系”的能力，建立人与上帝、人与人、人与万物之间爱的关系，用上帝的“创造”和“爱”的属性来完成“修理和看守”。这时不需要货币，因为人们彼此信任，并且因着爱只为满足对方的需要，彼此供应，彼此满足，万物活在上帝爱的创造和守护之中。

而当亚当和夏娃犯罪离弃上帝，罪就进入了世界，人们有了彼此的标准，不再彼此信任，但还是需要彼此的帮助，于是货币便成为彼此进行交易来换取需求的可信任的凭据。所以，贸易、商业的根本是要满足人们的需要。我们需要回到初心，回到上帝创造我们之初的恩典之中，去掉蒙我们心的油，用真实的爱去体会感受别人的需要，去满足别人的需要，上帝的恩典、祝福必临到我们之中。这就是上帝所创造商业的本质。神是设立商业本质的神，他的律在商业中掌王权，他也设立了商人的尊贵职分与使命，使我们在经商的过程中使用上帝所赐给我们的“创造”和“爱”的属性和能力，“修理看守”他托付给我们的受造界，带给世界和人类祝福。●



《历史光影中的华北神学院》第三版封面。

一位中国中学教师的业余生活

文 / 赵曰北

《世代》按：

此文最初见于赵曰北编著的《历史光影中的华北神学院》。原先是此书初版、再版及三版的后记，这里由作者赵曰北合写为一篇，与原文有所不同，题目为《世代》所加。此书第三版由苏格兰爱丁堡汉塞尔出版社（Hansel Press）于2017年出版。

现在想来，编著这本《历史光影中的华北神学院》对于我来说，委实是一件应该庆幸和感恩的事情。

一

2012年底，我所供职的山东省滕州市第一中学正式把创建于1913年的新民学校作为建校的起点。学校成立百年校庆筹委会办公室，启动了主要针对1950年之前37年校史资料的收集和整理工作。

我作为校庆办公室的工作人员之一，走访和接待了二十多位老校友以及早期教牧人员的家人，前往潍坊广文中学、潍城区档案馆、济宁市档案馆、

山东省档案馆、山东省图书馆、上海市档案馆、华东神学院、金陵协和神学院等地查阅了相关资料。几个月的奔走,很是辛劳,同时也感到收获颇丰。

感受最深的,一是与新民学校共用一个校园的华北神学院。这所学校在上个世纪三四十年代盛极一时,在国内外有着广泛影响。对这段历史有所了解的人,提起它总是赞不绝口,许多老校友都把毕业于华北神学院作为自己一生的荣耀。二是赫士、道雅伯、道德贞等美国传教士。他们自身受过良好的教育,本来可以在国内过舒适的生活,却冒着巨大风险,漂洋过海,别寻异地,来到山东滕县这个穷乡僻壤之所,不断从母国募捐钱财,用于兴办神学院和各项慈善事业,救助在精神和生活方面陷入困境的人们,他们的大爱情怀和执着奉献精神感人至深!

自己有幸接触到这段历史,就有责任把它整理出来,以使这段尘封的往事为世人……所知……

我常常设想,如果没有战乱,华北神学院能够一直开办到今天,“北大洋楼”里中外硕儒济济一堂,新老校友俊采星驰,滕州一定会成为千万人心中的圣地;如果三百亩的校园不被毁掉,雄伟

巍峨的西式建筑遍布其间,今天的滕州也不必为创建历史文化名城而煞费心机;其实,滕州原本可以发展成为国际知名的中等城市!有几回夜阑人静,遥望闪闪繁星,我深为家乡错失一次发展良机而扼腕叹息!

校庆活动结束后,我把有关材料整理成《华北神学院史略》初稿,发到个人博客上,供有兴趣的同仁参阅。同时私下里想,这对于自己也算是一个总结和了断。

始料不及的是,这篇文章得到了人们持续关注,在不到两年时间里,访问量已达700余人次。这其中,有健在的老校友,有教牧人员的后人,有教会中的有识之士,也有对这段历史感兴趣的文化学者和在读博士生。

他们有的提供一些新资料和线索，有的指出史料的失实与疏漏之处，有的想寻求更多的信息，更多的人则表达了一份鼓励和期许。读着这些恳切而温暖的话语，我越来越深切地感受到：自己有幸接触到这段历史，就有责任把它整理出来，以使这段尘封的往事为世人特别是滕州人所知，这对于家乡的文化建设以及当代的神学教育，也许都不无裨益。

二

但是，当我静下心来构思这部书稿时，又真切地感受到自我学识以及有关资料的双重匮乏。这种空虚感如影随形地纠缠着我，让我几度产生了放弃的念头。我心里知道，自己实在没有资格来整理华北神学院的历史。

这首先是因为我对基督教这一文化体系知之甚少。在我单薄而有限的学习经历里，所接受的都是无神论教育。实事求是地说，至今我还没读过一遍《圣经》。以这样几乎是一片空白的背景学识，如何来打量、陈述和评价华北神学院这所极具保守特色的著名宗教学府呢？

由于历史久远，历经浩劫，现存关于华北神学院的资料非常少，且散见于各地的图书馆、档案馆，也有的零星散布在其它典籍文献之内，要想查寻，殊非易事。金陵协和神学院教会史教授严锡禹牧师告诉我，他多年来就想让自己的研究生做这个题目，但由于资料匮乏，许多人都望而却步。

我所能做的是根据已有的线索，进一步收集和核实相关资料。为此，再次前往上海、南京、济南、济宁等地查阅资料；有针对性地拜访孔繁芝、尹宝爱、张兆拯等知情人士，主动和胡承斌、张恩如等早期教牧人员的子嗣联系，请他们提供有关信息；认真听取王学典、严锡禹、王剑华等专家学者意见，同时也买了一些相关的学术著作。

经过多方努力，华北神学院的轮廓在我心里渐渐明晰起来。初稿形成

之后，出版问题却颇费周折。一直未见过面的沙柳老师，为此上下求告，倾注大量心血。读着她宽慰、激励的话语，我心里总会充满温情，多日来奔走在莽莽苍苍文字丛林里爬罗剔抉的艰辛，顿时就化作了“我道不孤”的庆幸与喜悦。后来沙柳老师又慨然作序，爱护提携之意更是让人感动不已！

这本小书 2015 年 9 月面世以后，我几乎每天都收到来自学术界、宗教界和滕州地方有识之士的各种反馈信息，大家的关注度非常高，初版 1000 册很快就分赠殆尽。为了不辜负众多热心人的雅望，两个月之后第二版稍作增补即仓促付印。

三

2016 年春节过后，在美国工作的宋培林先生在华北神学院微信群里，提供了赫士孙女玛格丽特·霍利斯特著有《在中国的传承：一部回忆录》这一重要信息，并分享了赫士的几张照片。

我知道有关华北神学院首任院长赫士的资料向来十分难得，有时费尽周折也仅能得到并不一定可靠的只言片语。玛格丽特出生于 1917 年，赫士去世时她已 27 岁，并且曾就读于燕京大学历史系，我深信以她的身份经历和专业素养，这本书应该是研究赫士和华北神学院可靠而权威的参考资料。没能借鉴此书中的成果，对于《历史光影中的华北神学院》来说是个很大的疏漏，对我来讲则是令人坐卧不安的遗憾！我立刻把这个消息转告就读于伊利诺伊大学的傅贺博士。傅贺理解我急切的心情，很快就把书从大洋彼岸万里迢迢地邮寄过来。

拿到书之后，我心里就萌发了修订第三版的念头。几个月来，又收集到不少重要资料；匆匆再版之时，有些错误也没来得及修正。静下心来修订出较为完善的版本，弥补诸多的缺憾，委实势在必行。

这也许是最后一次修订了，所以想着尽我所能把书稿整理得丰富一些。

我知道，1942年之后以费城为中心的北美地区是华北神学院外籍教牧人员和校友集中的地方，而上海则一直是中国籍教牧人员和校友重要的集散地。本书第八章谈文脉精神的赓续，不涉及这两个师生相对集中地区，是很大的残缺。我把自己的感想告知了熟悉情况的毛大龙教授和冯贤牧师，并获得他们的宝贵支持。

毛教授以严谨的态度，讲述了华北神学院美国理事会1942至1969年的运作情况。理事会成员念念于斯，他们恢复华北神学院的热诚以及为此付出的巨大努力，令人肃然起敬。冯牧师所著《沪上拾遗》，是神学院师生在上海这座大都市近七十年持守抗争的缩影。在有限的篇幅里，冯牧师以含蓄洗练的笔墨，呈现了一条信仰的主线。这两位先生是历史的见证者、参与者，他们的加盟相助，是本次修订的重大收获。

为了进一步收集和查证相关资料，我又两次前往南京。王秀清老人已经94岁，是华北神学院在无锡期间以及合并到金陵之后的见证人，也是老一代教牧人员中唯一健在的一位。老人睿智机敏，侃侃而谈，回忆在无锡期间的生活细节，模仿陆旋老师口吻，风趣幽默，惟妙惟肖，使人仿佛又置身于那段安宁明净的岁月。

丁玉璋院长在潍县时期即追随赫士在神学院就读，是我所了解的唯一一位与华北神学院三十三年办学历史相始终的坚定的守护者。在他儿子家里，我看到了赫士赠送的桌椅。这对桌椅在今天看来已显得有些粗糙和陈旧，但对于他们而言却是“传家宝”。斗转星移，世事难料，华北神学院作为一个办学实体虽然早已不复存在，但它的点点滴滴却散落在千家万户，它所传递的真理光芒和人间挚情，一直被人们铭记和传扬！

华北神学院作为一个办学实体
虽然早已不复存在，但它的点
点点滴滴却散落在千家万户……

近年来，傅贺博士、英国爱丁堡宋继合博士、美国纽约王德利先生以及匿名的国外友人向我提供了不少英文资料。在山东大学图书馆张炳林老师帮助下，我也收集到一些民国时期的相关英文报刊。把这些资料翻译出来，是此次修订的当务之急。

问题是赫士以及华北神学院是保守派神学的代表，踪迹一向难觅，其中又涉及复杂深奥的基督教人名地名、教义典籍、因果关联等等，没有相当的背景学识，单凭英文功底是远远不够的。为了保证翻译质量，我向山东大学胡卫清教授、曲阜师范大学徐庆利教授、诸城教会姜暖牧师分别求助，在他们的协调帮助下，杨青华老师、陈晓姝硕士、张江波博士、姬朦朦博士接受了这项富有挑战性的工作。他们不讲报酬，不顾烦劳，一丝不苟，及时认真地完成了各自的翻译任务。

上海的胡承斌老师和李天鸽老师是“华二代”，对华北神学院有着深厚感情，长期以来他们家就是神学院师生联络聚散的中心。两位老师对华北神学院历史脉络及其细节的了解，是别人无法替代的。值得庆幸的是，这两年他们对我一直厚爱有加，有求必应。记得初版付梓之前，我专程到上海聆听胡老师的意见。他知道我来一趟不容易，顾不上中午休息，用整个下午的时间逐页逐段地向我反馈，从而避免了一些明显的错误。这一次，他们又欣然接受请托，负责审校这些艰涩冷僻的文字，反复掂量，切磋磨砺，再次付出了很大的艰辛。想起这些，我心里就会充满深深的敬意与感激！

山东大学儒学高等研究院执行副院长、《文史哲》主编王学典教授，对我收集整理华北神学院历史资料的工作非常关心。2013年7月，当我第一次向他谈起资料收集情况及感受时，他以历史学家的敏锐眼光，断定这是一件很有意义很有价值的事情。听了他的话我备受鼓舞，坚定了把这项工作继续下去的信念。三年多来，王教授时常指导勉励，解惑答疑，给予了很大的支持。现在，又于百忙之中惠赐序言，对于我真是莫大的鞭策和激励！

淮北师范大学王德龙教授是研究教会史的专家，他在读博士期间对曾担任华北神学院副院长、院长的贾玉铭生平及其灵命神学非常关注，共同的兴趣使我们成了交往颇多的好友。近两年来，他经常为我出主意、想办法。而今在教科研任务十分繁重的情况下，又挤出时间为这本小书写了很专业很精彩的序言，殷殷之意令人感动。

宋继合博士对华北神学院一直非常青睐，我与他仅有几次邮件往来，但他对我却格外关照，多次提供重要资料。得知我筹划出版事宜，他马上答应代为成全，并包揽联络重任，拳拳盛情感人至深！

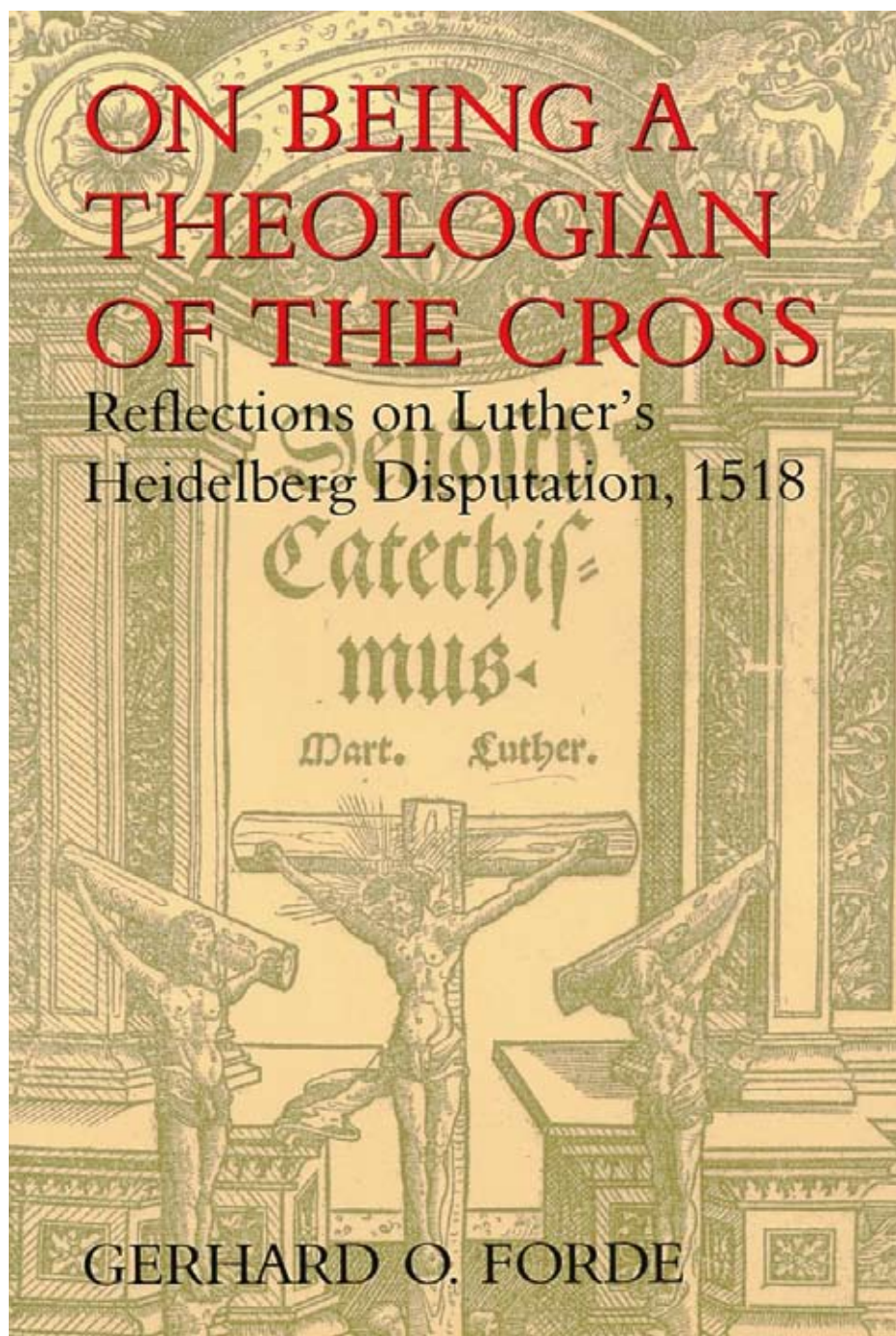
四

日月嬗递，光阴荏苒。过去的一千多个日日夜夜一路走来，其中还有很多值得纪念和感谢的难忘瞬间。

九十多岁的王真光先生写了饱含深情的书评，八十多岁的尹宝爱先生一定要陪着到神学院去，许应许先生热心地撰文推介，辛世彪教授、孙清鼎先生提出修改意见，徐以骅教授、陶飞亚教授等资深专家予以热情鼓励，尹善新牧师、高明牧师等教界领袖给予诸多帮助，赵超雪女士、王亚拿女士、张宝华先生等华北神院校友及其家人提供了大量翔实材料。

平日里我想，自己何德何能，可以让年迈的老人、知名的学者、虔敬的牧师以及众多令人尊敬的知情者和热心人，共同劳心费力地为这本小书增辉添彩？我知道这都是因为华北神学院这个金光闪闪的名字吸引着大家，是华北神学院非凡的内在魅力和辉煌的办学成就激励着大家、鼓舞着大家。我本来没有资格叙说这段历史，是大家的鼓励和扶助督促着我步履蹒跚地走到了今天。

四年辛苦不寻常，书稿编就答君恩。谨此，把这本小书敬献给为华北神学院的创建和发展付出辛劳的前辈以及所有给予了关心和支持的人们！◆



《论做十架神学家：反思路德 1518 海德堡论纲》英文原版封面。

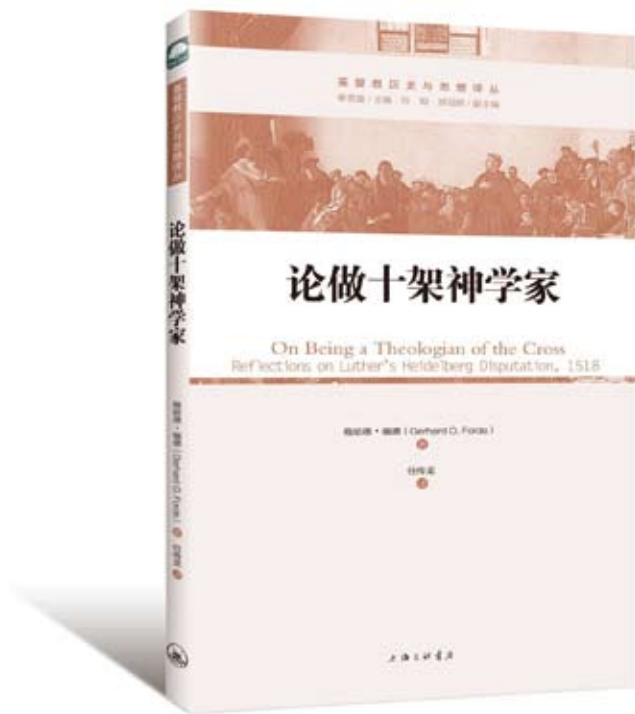
人在哪里最可以认识上帝

文 / 王一乐

这是一个乞丐写给一群乞丐的书评。盼望我介绍的这本书，可以在你朝圣的路途中，帮助你真实地认识上帝，按上帝的启示与心意亲近他。我为你祈祷，也请你为我祈祷。

这是一本不容易读，却值得每个人一读的书。需要慢慢读，细细读。如果你还不是一个基督徒，这本书会让你了解到底什么是基督徒，盼望上帝吸引你；如果你已经是一个基督徒，却完全不赞同路德所说的，你可能还没有真正得到救恩，求神打开你的眼睛；如果你已经是一个基督徒，而书里所讲述的十架神学家就是你，你要么是一个极为蒙福的人，因为那是你在天上的父指示你的，要么是一个不可救药的荣耀神学家，完全眼瞎，求神怜悯你；如果你已经是一个基督徒，却发现自己是一个彻头彻尾的荣耀神学家，只有悔改，恭喜你，你大概走在一条成为十架神学家的路上。

笔者在西敏神学院（Westminster Theological Seminary）读书期间，卡尔·楚门（Carl Trueman）在宗教改革的课上讲到马丁·路德的“十架神学”，并对海德堡辩论的19-24论纲进行了简要诠释。我听得既很兴奋，



《论做十架神学家：反思路德 1518 海德堡论纲》中译本封面。

似乎挖到一件宝贝，又有些沮丧，因为语言的使用异常陌生，令人似懂非懂。

我找到楚门要书单，拿起格哈德·福德（Gerhard Forde）的《论做十架神学家：反思路德 1518 海德堡论纲》（*On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*）。这是一本小书，却震聋发聩，让我深受益。以至于，路德的十架神学、“与基督联合”的救恩论、保罗以复活为高峰的末世论，构成了我个人神学与生命的构架性根基。

福德的这本书难读，是因为马丁路德的“十架神学”本身就与我们惯常的思维相反，甚至与我们的动机和喜好针锋相对。不过，福德凭着

他对路德著作与思想如数家珍般的熟悉，通过对路德其它著作的旁征博引，通过对海德堡辩论的注释，已经非常细致全面地把“十架神学”呈现出来，极大降低了理解路德“十架神学”的难度。

另一个难懂的原因，在福德的序言里面也有充分的说明，“十架神学”本身并不是一般意义上的神学，福德甚至引用路德的话，“唯独十架是我们的神学”来表达。“十架神学”不是一种学术的、经院的、或归纳描述式的神学，这些神学主要针对人的知性，似乎人是行动的主体，人是主动的，神学是被动被描述的。

“唯独十架是我们的神学”，所表达的是，十字架是掌握与控制的主体，是主动的，人只有在十字架的掌握与控制之下，才能看清上帝的启示，真正做神学家。也正因如此，福德特意没有直接去描述“十架神学”，而是通过诠释海德堡辩论，遵循路德的脚踪，对比“十架神学家”与“荣耀神学家”来揭示出他们后面截然对立的两种元叙事，以此来间接表达“十架神学”，可谓用心良苦。

十字架本身正是人最清楚认识上帝的地方……

福德之所以这样做，亦是因为他对被罪颠覆后的语言、系统性描述及人心深处的罪，有一种犀利的不信任，他认为任何正面系统的阐述，都会导致十字架被驯化，十架神学被罪收编。因此，他极力用两种人生，即被十字架掌管的人生与渴望被荣耀掌管的人生，来反映出真正的十架神学，或者说被十字架掌管的故事。

福德效法路德的方式来讲述十架神学，使得他几乎一直在语言极限的边缘行走。也正因如此，在“场景描述中”，他常常会变换不同视角描述一件事，有时从上帝的角度，有时从“十架神学家”的角度，有时从“荣耀神学家”的角度，以致个别重要词汇的意思需要反复推敲才能理解。

这也构成了此书难读的另一重因素。然而，这本小书有相当丰富的脚注，细读脚注可以极大地帮助你读懂此书，并对其进行充分挖掘。

为了避免混淆，福德特别强调，“十架神学”本身并不是关于十字架事件的神学，也不是关于十字架救赎的神学，其核心问题是“人如何可以找到上帝，人在哪里可以认识上帝”。这一问题的答案是，只有按上帝启示与拯救的方式，只有在上帝直接的作为里，即降卑、软弱、受苦、受死的基督里，人才可以找到上帝、认识上帝。十字架本身正是人最清楚认识上帝的地方，十字架本身正是上帝与人相遇的地方，人不可能绕过十字架，也不可能找到十字架后面更深的启示。这也是“唯独十架是我们的神学”的另一层意思。从这种意义上来讲，十架神学是启示方法论。

没有基督的复活，十字架就没有任何意义……

进一步讲，十字架让我们看到的基督的受苦与受死，正是上帝对人主动的作为、是上帝与我们为敌、是上帝对我们的服事，上帝透过在十字架上击杀基督完成他的拯救。将基督钉死的不仅是人类显明的败坏，同样也包括人类文化的一切美德，因此十字架就定了人类一切善行的罪，让人无处可逃，只能像乞丐一样投靠上帝的救恩。在这一点上，十架神学又是救恩方法论，奠定了唯独因信称义的基础。

福德多次声明，所谓的十架神学，不是孤立的十字架，而是与复活构成不可分割的一体两面，没有基督的复活，十字架就没有任何意义，没有基督的复活，十字架就不是上帝的恩典。基督的复活，显明十字架的本质，十字架指向复活基督的最终拯救。只有在对十字架与复活事件完整的启示与认识中，才能够了解十架神学的精意。从这个意义上讲，荣耀神学家也可以称为“第一亚当里的人”，而十架神学家可以称为“基督/第二亚当里的人”。十架神学就是忠于上帝启示与作为的完整福音神学。

值得一提的是，可以看出，此书呈现路德的人论，是与中世纪阿奎那以降人论的彻底决裂，因此，必然导致唯独因信称义的救恩论范式转化。虽然没有明确的分析，书的结构与条理很清晰地显明这条进路。福德简短地填补了许多中世纪神学的背景知识，可以帮助我们看清五百年前宗教改革的本质问题。如果说这本小书的核心内容就是指向“唯独基督”、“唯独恩典”、“唯独信心”，也是毫不为过的。因此，从另一个方面来看，这本书令人比较遗憾的是，福德并没有就路德的十架神学，与之后的改革宗神学发展进行分析比较。

这难免有些苛求了。这本小书，它所呈现的十架神学力透纸背，是对狡诈人性的全方位攻击，让人无处可躲，唯有转向上帝白白的救恩。仅此一点足矣。

说了这么多，我是谁呢？一个时刻需要恩典的乞丐，一个时常在荣耀神学家的心态与状态中挣扎，不得不在绝望的祷告中投向基督的可怜人。

我最爱的是小时候的一首短歌，我相信你也会唱：

耶稣爱我我知道，
因有圣经告诉我，
主的小羊他看顾，
我们软弱主刚强。
主耶稣爱我，主耶稣爱我，
主耶稣爱我，有圣经告诉我。◆

从《错引耶稣》谈文本批判

文 / 孙耶西

昔日年少苦读书

1955年，巴特君出生在堪萨斯州的劳伦斯⁽¹⁾。这个人口不到十万的城镇似乎以南北战争时的血腥杀戮，以及之后建立的堪萨斯大学闻名。巴特君所去的劳伦斯公立高中，其在1851年的第一堂课，就设在一个一位论派（Unitarian）教会的地下室。而一百二十多年后的巴特君正忙于参加辩论赛，还在州一级的比赛中拿了冠军。

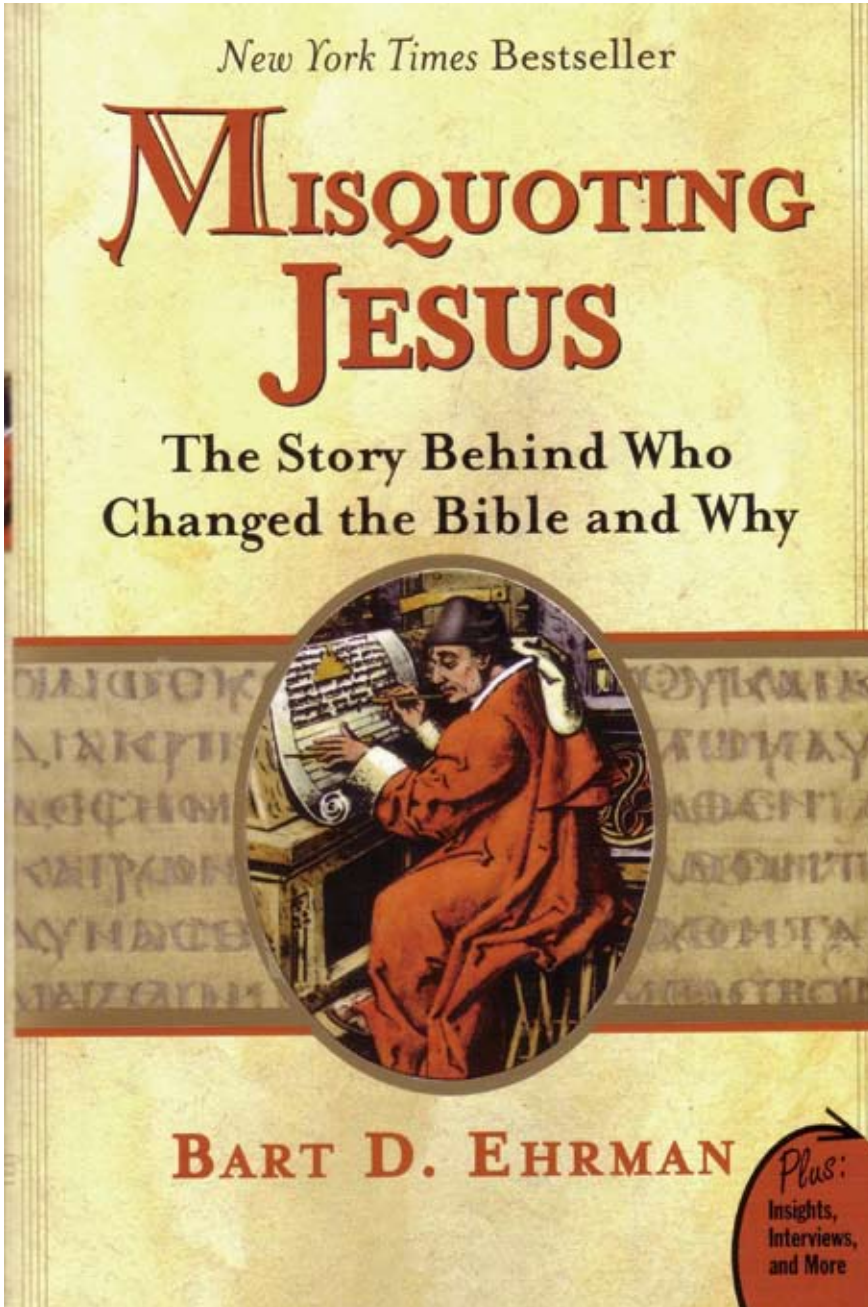
这之后，好学生巴特君或许是得了呼召，跑去穆迪圣经学院修习圣经和圣经语言。据巴特君后来回忆，他青少年时对自己已经重生得救这点深信不疑。基要派气息十分浓重的他，干脆跑去同样十分基要的穆迪圣经学院，这也在情理之中。之后，巴特君转去同样保守的惠顿学院，在毕业的时候拿到所谓“magna cum laude”（优等荣誉，仅次于最优秀，“summa cum laude”），把当届90%的毕业生甩在身后。这一时期乃是好

学生巴特君朝气蓬勃紧抓信仰的时刻。从他的专业就能看出，他对圣经实在大发热心，毫无保留地相信，圣经既然是神启示的话，它的字句就必然不会有任何差错。带着这种非黑即白的倔脾气，巴特君一头扎进圣经原文和古代语言的汪洋大海，并且最终来到了命运中的那一站。

本科之后，巴特君进入普林斯顿神学院，攻读道硕和博士学位。期间师从新约和希腊语的殿堂级学者布鲁斯·梅茨格（Bruce M. Metzger）。这位老师所获数不清的奖项就不说了，他在普林斯顿神学院任教的46年间带领校订的新约圣经文本，成为绝大多数美国神学院使用的范本。学新约希腊语的英语学生（例如在下），很少有人不背他编的希腊语单词集，或不看他校对的希腊语圣经。此时的巴特君，虽然保持了他好学生的势头，却已经陷入文本批判的世界而不能自拔。他在一众圣经抄本当中，看到越来越多文本上的矛盾和各种文字上的出入。于是少年梦碎了，倔劲再次发作，看哪一句出入都觉得无可回转。于是，好学生巴特君从基要派转成了自由派，而15年后，他更进一步，既是不可知论者又是无神论者。

如今，巴特君的名声可谓如日中天。各种荣誉、名头、经费纷至沓来。巴特君还爱上电视。诸如历史频道、国家地理、探索发现、有线电视新闻网、全国公共电台……全都有他的身影。他的作品也频频见报。《时代》、《纽约时报》、《新闻周刊》、《纽约客》、《华盛顿邮报》……哪家有名去哪家。何以一介学人能有如此明星般的待遇？且看他炉火纯青的标题功夫。

巴特君有五本书上了《纽约时报》畅销书榜⁽²⁾：《错引耶稣：那些改动圣经的人及内幕》、《被打断的耶稣：揭露圣经中深藏不露的矛盾（以



《错引耶稣》英文版封面。

及为何我们全然不知))、《神的问题：圣经何以没能解答我们最重要的问题——为何我们受苦》、《赝品：以神之名而写——为何圣经作者压根不是我们所想的那样》、《耶稣封神：被高抬的犹太加利利传道人》。而巴特君的最新书更是延续了其一贯的声势：《先于福音书的耶稣：早期基督徒是如何回忆、修改并发明出了这位救主的故事》。巴特君的学术立场，从这些夺人眼球的书名中也能得窥一斑了。

爱之深，恨之深？

我有时有点想不通，为什么这位巴特君——全名叫做巴特·丹顿·埃尔曼（Bart Denton Ehrman）——作为一个颇有根底的学者（主攻新约、历史上的耶稣和早期基督教发展），在给自己书起名的时候可以如此狂放？暂且不问这稿费是否真就这么好赚（他的书据说已被翻译成27种语言），我们先来浏览一下他最出名的那本《错引耶稣》^{〔3〕}，看看其中是否有什么惊天创举。

其实，任何一个稍稍对新约文本批判（textual criticism）有点了解的学生，都知道这个领域的复杂和枯燥程度，文本批判方面的著作原非畅销书榜的料。因而，埃尔曼2005年这本书横空出世，一举冲上各大平台畅销榜，硬是在三个月内就卖出十万本——单凭这一点，就该再给他颁奖。这也揭露了西方世界一个现象：销路好的耶稣往往不是圣经正典中的那一位，而是迎合后现代口味的那一尊。有意思的是，这些怀疑者不信圣经的权威，却愿意相信学术的权威；不满足于仅仅视圣经为虚幻神话，而渴求能将其证伪的道理和证据。而埃尔曼教授在这本书里，巧妙地给读

者留下这样一个印象：新约中很多东西都是后来添加的，真正的原本和我们现在所读到的相差甚远，甚至不可捉摸。这本书，作为一个该领域学者写给普罗大众的第一本新约文本批判类书，恰好从专业的角度满足了这种反传统反权威的需要。如此想来，大卖也就不难理解了。

此书的前四章浅谈了文本批判这个领域，向大众介绍了诸如新约传抄的情况，正典形成的过程，以及之后希腊语新约的付梓刊印。埃尔曼文笔上佳，叙述清晰，虽然不乏春秋笔法，偶有夹带私货，总体不失为对该领域的有趣简介。这里我们只谈一点，即如何更好地理解新约中的文本变化^{〔1〕}。

埃尔曼在书中说：“现存抄本在字句上存在诸多不一致，其数量比整部新约的字数还多。”这句话还真没说错。希腊语新约有大约138,000字。其实，如果算上所有抄本和版本，以及早期教父所引用的经文，其中所有对不上的字词统统加在一起，大概有希腊语新约字数的三倍。那么问题来了：如果新约不同抄本的字里行间有多达几十万字的不同，我们还能有任何信心，相信这些书卷上所言确实是耶稣当年所说吗？埃尔曼的回答是清楚的“不能”。任何人读过这本书，都会对新约的准确性留下惨淡的印象——既然所有的抄本不过是一错再错和错上加错，那还读什么，信什么？

说实话，这样的论述对于不通希腊文的平信徒，尤其是我们惯用中文的弟兄姊妹，有些难以招架而且极不公平。任何粗通希腊语的学生，都会对希腊语词汇（动词尤甚）的诸般变化印象深刻。其刁钻和细致程度，非我们这些习惯方块汉字的人所能想象。且任何对文本批判有了解的学生，都不会对这些字词上的不一有太多惊讶，因为绝大部分的不

同实在不值一晒。这里借用福音派圣经学者但以理·华莱士（Daniel B. Wallace）的例子，请大家猜一猜，用希腊语说“耶稣爱保罗”共有几种可能的说法？

答案是16种，而且这16种说法意义完全相同。这是因为希腊语的文意不受语序限制，而且定冠词也可有可无。这还是最最保守的估计。如果考虑更多无伤大雅的因素，比如字词的格（case），近义词或同义词，细碎可略的连词，某字母的拼写错误，称谓上增减一字^{〔5〕}，出现字词变化的可能性定然是成指数倍增长。如果区区“耶稣爱保罗”就能有如此多的说法^{〔6〕}，那么整本新约有数十万字词出入并不是一件稀罕事，更不是什么值得大书特书的世纪论点。

总而言之，若只谈新约中文字出入动辄十万的数量，确实很容易误导人。但真相却是，99%的不同根本连翻译都译不出来，大多是些拼写，定冠词，语序之类的问题。剩下不到1%或许能在某个名词后面加个复数，但迄今为止尚未发现任何影响到基督教核心教义的文本出入。一条也没有。

埃尔曼作为知名的圣经学者，自然不会想不到这一点。因而其后的五一七章才是该书的灵魂所在。这部分着重论述了，在埃尔曼看来，为什么新约抄本中的字词不一足以撼动整本新约的神学根基。感兴趣的朋友们可以翻看一下埃尔曼在他终章结论中的那一段，其中提到新约中足以改变文意的七个地方。介于篇幅所限，这里只跟大家聊聊其中最重要的，也是出入最大的三处^{〔7〕}。

其实说来也简单，因为这三处全部都是老调重弹，包括《马可福音》的结尾（16:9-20），《约翰福音》中众人抓住行淫的女人那一段（7:53-

8:11)，以及《约翰一书》的两节经文（5:7-8）。使用中文新译本圣经的弟兄姊妹^{〔8〕}，若是读得仔细，不难发现《马可福音》16:8节之后有一行小字：“有些抄本无第9至20节”和结尾处的“有少数抄本有较短的结语”。在《约翰福音》7章之后也有类似的标识。原因很简单：这两段经文没有出现在最早或最可靠的抄本中，而且从内在证据来看，这两段也与上下文不和。

坦白讲，只要了解马可写作的目标人群、历史背景、神学目的、行文习惯，其在16章的短结尾完全讲得通。更让我觉得惋惜的是《约翰福音》中的这一段，因为它太过为我们基督徒所钟爱，所以不论如何都会有人继续使用并宣讲这一段。有些学者认为这一段怕是后来人杂糅三个不同故事而添加上去的。另有学者认为，这一段应属史实，只是独立成段，在不同的抄本中出现在新约不同的位置。其实用用倒也不妨，怕就怕大量使用却对其文本背景一无所知，一旦遇到类似埃尔曼的论据就束手无策。我个人倾向于不在主日讲道或圣礼中使用这两段经文。

不过弟兄姊妹也不必因此紧张。因为即便把这两段经文放入脚注，也丝毫不影响信仰的基本信条。《马可福音》16章的短结尾并不是没有提到复活，何况我们还有马太和路加的两部福音书互相参看。耶稣动慈心赦罪，保护边缘群体的记载更是比比皆是。更何况，圣经学者（包括福音派学者）早在一个多世纪前就一致而明确地质疑这两段文本的可靠性，绝大多数英文译本也都对这两处经文做出了清楚标识。遗憾而又有趣的是，埃尔曼仍旧把这两段当做重磅猛料抛出，为他的论点打头阵，而相当多的读者也愿者上钩，好似发现新大陆一般。由此观之，教会实未尽到教导的责任啊。

相比之下,《约翰一书》那一处就难免让人觉得滑稽了。为什么呢?因为埃尔曼存疑的那一句,关于所谓的三一范式(Trinitarian formula),早在几百

在我个人看来,称这个学科为文本勘误或者古本校正更为合适……

年前就被发觉是后加的而被“请出”圣经了。因而如今大多数圣经版本,不论是和合本还是新译本,亦或大多英文译本,都已经找不到这句体现三位一体的文字。当然,还有比如雅各王译本(KJV,也译为詹姆士王本或英王钦定本)做了保留。^{〔9〕}本人也很惊讶,埃尔曼居然把如此老黄历翻出来,不知有何益处。要知道,即便某一节经文没能印证三位一体的教义,也不代表三位一体在新约中找不到依据。更何况,君士坦丁堡公会议早在公元381年就已经确立了三位一体的正统性,而《约翰一书》5:7-8节体现三位一体的文字(Comma Johanneum)首次出现在拉丁文的圣经武加大译本(Vulgate)大约是在9世纪初。^{〔10〕}难不成早期基督徒为了捏造三位一体的教义而掺了两节经文进去,不想时空错乱,生生迟到了几百年?真是滑天下之大稽。

其实这三处经文,严格意义上讲,算不上多么精深的文本批判。因为学者在百多年前早已达成共识,内外证据也相对清楚,没有太多讨论的余地,也显不出埃尔曼学识的精妙之处。其他一些经文,比如《马可福音》1:41中,耶稣在看到那个麻风病人时到底是“动了慈心”还是“发怒”,尚有讨论的余地。但不论如何,说这些文本上的不一致严重到足以动摇我们对耶稣的根本认识,或是神学的基要教义,都属言过其实。

说实话,我本不愿麻烦大家来了解这些琐碎无趣的专业细节。像前

些年的《达芬奇密码》，知道这是小说的人大可看个热闹，又有何妨？那些动辄宣称耶稣有妻有子的故事，多数人都知道不过是老掉了牙却不断被翻新的阴谋论罢了。相比之下，《错引耶稣》就显得不那么厚道。毕竟它挂着学者名头，占足了理性论据的名义，却给不了解的读者留下夸大和不准确的印象。依我看，文本勘误训诂之类的枯燥工作，还是交给专业学者去做吧。要紧的是，知情者可以和平信徒多些互动分享，以免后者在信仰上被某些夸夸其谈所绊倒。

文本批判并非食人猛虎

本人不知当年给“textual criticism”翻译定名的前辈学者，到底是抱着怎样的心情，才将其译成文本批判或是圣经批判，以致如今教会谈文本批判色变，好似一旦沾染就会信仰不保。正如护教学（apologetics）并非跟谁道歉（to apologize），圣经的文本批判也不是要把圣经批倒批臭。虽然有些学者，比如巴特君，似乎正在义无反顾地朝着这个方向前进，但同时也有众多信仰纯正的学者，通过专业合理的手段，给教会提供更为精确的圣经文本。在我个人看来，称这个学科为文本勘误或者古本校正更为合适，因为它的目的不是指着圣经说它哪一条错了，而是在对比众多抄本的过程中，斟酌其中的传抄错误，来获得更加可靠且接近原文的文稿。

何以要这么麻烦？实因人类不是从一开始就有自动纠错排版的打印机，也不是从文字产生就开始用双开本的纸质书。新约时代所有书卷信件，全部需要手抄。而由此产生的职业群体就是文士，俗称抄写员。虽

说这帮人在当时识得字，写得文，已然是受过教育的少数精英，但水平或良莠不齐，只凭人手抄书，难免会有疏漏。若是漏抄了一个字母，或是看错了缩写，又或者读串了行，都难免造成字句上的出入。毕竟早期的新约希腊抄本，一没有空格标点，二全是大写字母，哪怕抄写者业务纯熟，抄得久了累了，看到“ΑΓΑΠΑΙΣ”或“ΑΠΑΤΑΙΣ”这种极其相似的词也难免会混淆。这种因疲劳或不熟练而造成的无意识错误，占到字词出入的绝大部分。

少数情况下，这些抄写员也不介意客串一下解经家的角色。要么把一些难解的词换掉，要么加上一句虔诚的祷告，又或者抱着大一统的心愿对不同的福音书记载做调理融合。倒不是他们胆敢改动原文，而是他们也需要在一众抄本中做判断，认为是前人抄错了的就改过来，或者在空白处做个标注却被后代文士抄入正文当中^{〔11〕}。这听上去显得既不专业又吓人。不过大家也不必过于担心。如上文所言，绝大部分的出入并不影响翻译，而能翻译出来的也不影响核心教义。再者，单是希腊语的新约抄本，零零总总就有近六千之众，足以使学者有讨论勘误的空间。而最早的《约翰福音》残片距离该书的写作时间不过三四十年。与此相比，同时期众多的古典著作，例如凯撒的《高卢战记》和塔西佗的《历史》，不仅抄本寥寥无几，而且其现存最早的稿本距离作品的写作时间也长达数百年，够从李世民玄武门政变演到朱元璋打下南京称帝了。

下面给大家介绍一个文本勘误的具体例子吧。使用新国际版圣经（NIV）的弟兄姊妹或许有注意到，其1984年版和当下最新版在《约翰福音》1:34有一处不同，前者作“神的儿子”（Son of God），后者作“神所拣选的”（Chosen One of God）。那么，哪一种读法更加接近原文呢？



ΥΠΗΓΕΝ ΕΣΟΑΙΑ
 ΤΕ ΚΡΗΘΑΥΤΩ
 ΔΟΕΝΘΗΚΕΑΝ
 ΟΥΦΘΗΝΟΤ ΚΕΧ
 ΠΝΑΘΗΝ ΓΑΡΑΧ
 ΤΟΥ ΔΑΡΚΑΛΗ
 ΤΗΝ ΚΟΥΜΕΝΟΡ
 ΕΝΩ ΔΕ ΕΡΧΟΜΑΙ
 ΠΡΑΧΛΟ ΣΤΡΟΕ
 ΜΟΥ ΚΑΙ ΤΑ ΚΑΛΕ
 ΔΕ ΕΙΔΥΤΩ ΟΙ ΕΝ
 ΠΕΑΡΟΝ ΤΗΝ ΚΑ
 ΚΤΩΝ ΣΟΥ ΚΑΛΕ
 ΠΙΝ ΧΕΙΡΕ ΝΕΤ
 ΥΠΗΓΟΑΝ ΟΥΣ
 ΚΑΙ ΗΓΕΡΟΝ ΚΑΙ
 ΚΡΟΝ ΚΡΑΧΕ ΤΟ
 ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΠΕ
 ΠΑΤΕΡ Η ΑΣ ΟΑ
 ΕΑΤΟΝ ΕΝ ΚΙΝΗ
 ΤΗ ΗΜΕΡΑ ΣΑΕΤΟΝ
 ΟΥΝ ΟΠΟΥ ΑΛΟΙ
 ΤΩ ΤΕ ΟΡΑΝ ΕΥΗ
 ΝΟΦ ΣΑΒΑΤΟΝ Ε
 ΤΗΝ ΚΑΙ ΟΥΚ ΕΣΤ
 ΣΟΙ ΑΡΑ ΙΟΝ ΚΑ
 ΕΑΡΤΟΝ ΕΥ ΟΔΕ
 ΑΠΕΚΡΗΝ ΑΡΘΑΤΗ
 ΟΠΟΙ ΗΣ ΚΕ ΜΕ ΕΤΗ
 ΗΝ ΕΚΕΙΝΟ ΣΜΗ
 ΣΗ ΠΕΝ ΑΡΑ ΤΟΝ
 ΚΡΑΚΑΡ ΤΟΝ ΚΑ
 ΠΕΡ Η ΠΙΛΙΝ
 ΗΡΩΤΗ ΣΑΝ ΑΥΤΟ
 ΠΕΣΤΗΝ ΟΑΝ ΟΡ
 ΠΟΣΟΠΗΘΩΝ ΣΟΙ
 ΑΡΑ ΚΑΙ ΠΕΡ Η ΚΕ
 ΟΔΕΙ ΑΘΕΙ ΣΟΥ ΚΑ
 ΔΕ ΤΗ ΣΕΣΤΗ ΗΘΧΗ
 ΤΕΝ ΕΥΣΕΒΕΙΟΝ ΚΑ
 ΟΥΝ ΟΣ ΕΝ ΤΩ ΜΕ
 ΟΥΜ ΟΣ ΔΥΑΥΤΩ
 ΡΙΚΕΙ ΟΡΕ ΤΟΝ Τ
 ΡΑΧΕΥΜΕΝΟΝ ΟΝ
 ΤΩ ΠΕΡ Η ΚΑΙ ΚΑ
 ΑΥΤΩ ΑΣΥΤΗ Η Τ
 ΤΩΝ ΔΣΜΗ ΚΕΤΑ
 ΜΑΡΤΑΝ ΕΠΙ ΑΝΗ

ΧΕΡΟΝ ΠΕΟΙ ΓΕΝΗ
 ΤΑΙ
 ΑΠΗΛΟ ΕΝ ΟΑΙ ΟΡ
 ΠΟΣΚΑΙ ΕΠΙ ΚΕ
 ΤΟΥ ΔΑΙ ΟΙ ΣΟΤΗΣ
 ΕΤΗ ΝΟΤΟΝ ΟΧΑ
 ΤΟΝ ΥΠΗΚΑΙΑ
 ΤΟΥ ΔΕ ΑΠΟΚΟΡΗ
 ΤΟΥ ΔΑΙ ΟΙ ΤΩ Η
 ΠΡΑΥ ΤΑ ΣΤΟΙ ΕΙ Η
 ΣΑΒΒΑΤΟ
 ΟΔΕ ΑΠΕΚΡΗΝ ΟΤΟ
 ΑΥΤΟ ΣΟ ΠΑΤΗΡ
 ΜΟΥ ΚΑΙ ΣΑΡ ΠΕΡ
 ΓΑΖΕ ΤΕ ΚΑΙ ΟΡΑ
 ΖΟΜΑ ΙΑΙ ΑΙ ΟΤΟ
 ΜΑΛΛΟΝ ΕΣΤΗ ΟΤ
 ΑΥΤΟΝ ΟΠΟΥ ΑΛ
 ΟΥΜΟΝΟΝ ΕΥΤΕ
 ΤΟΣΑΒΒΑΤΟΝ ΑΑΛΑ
 ΚΑΙ ΠΑΤΕΡ ΑΙ ΟΝ
 ΕΑΤΕ ΤΩΝ ΟΡΟΙ
 ΣΑΥΤΟΝ Η ΟΙ ΟΝ
 ΤΡΩΟΔ ΣΑ ΕΓ ΝΟΤ
 ΑΥΤΟ ΣΟ ΟΣ ΑΜ Η
 ΔΕ ΤΩ ΥΜΙΝ ΟΥ ΑΥ
 ΝΚΑΙ ΟΥ ΣΤΟΙ ΕΙ Η
 ΑΡΕΑΥ ΤΟ ΤΟΥ ΧΕΡ
 ΑΝ Η ΜΕ ΤΑ ΚΕ ΠΗ
 ΤΩΝ Η ΓΕΡΑΙ ΟΡ Η
 ΤΑ Α ΓΑΡ ΑΝ ΕΚ ΕΙ Η
 ΠΟΙ Η ΑΥ ΤΑ ΣΑΙ Ο
 ΥΤΩ ΟΣ Ο ΜΟΙ Ο
 ΟΥ ΑΡΑ ΚΗ Η ΣΗ ΠΕ
 ΟΥ ΚΑΙ ΠΑΝ ΤΑ ΚΗ
 ΣΗ ΑΥ ΤΩ ΔΥΤΟ
 Η ΟΙ ΕΚ ΑΙ Μ ΖΟΝΑ
 ΙΟΥ ΤΩ ΝΕ ΡΑ ΚΑΙ
 ΣΕΙ ΑΥ ΤΩ Η ΑΥ Μ
 ΟΥ Μ ΑΖ ΕΤ ΕΚ Ε
 ΓΑΡ ΟΥ ΚΑΙ ΠΕ Τ ΟΡ
 ΤΟΥ ΣΗ ΕΚΡΟΥ ΚΑ
 ΤΩ ΟΝ ΟΙ ΟΥ Τ
 ΖΩ ΟΝ ΟΙ ΟΥ Τ
 ΚΑΙ ΟΥ ΤΟΥ ΟΣ ΑΙ
 ΖΩ ΟΝ ΟΙ ΟΥ Τ
 ΓΑΡ ΟΠ Η ΠΡΗ
 ΟΥ ΔΕ Ν Α Α Α Α Η

ΚΡΙΣΙΝ ΠΑΣΑΝ
 ΔΟΦΚΕΝ ΤΩ ΤΩ
 ΠΑΧΑΔ ΤΕ ΣΠΗ
 ΣΤΟΝ ΥΠΗΚΟΦ
 ΤΙΜΟ ΣΠΟΝ ΠΑ
 ΤΑ ΟΜΗ ΤΗ ΜΟΝ
 ΤΕ ΤΟΥ ΤΕΜΑΧΙΟΝ
 ΤΑΚΕΡΑ ΟΝ ΠΙ
 ΤΑΝ ΤΑΥ ΤΟΝ
 ΑΜΗΝ ΑΜΗΝ ΑΣ
 ΥΜΙΝ ΟΠΟΙ ΟΝ Α
 ΜΟΥ ΑΚΟΥ ΟΝ ΚΑ
 ΠΙΣΤΕΥΟΝ ΤΩΡ Η
 ΤΑΝ Η Μ ΕΣ ΧΕΙ
 Η Ν ΑΙ Ο Π ΟΝ ΚΑ
 ΕΚ ΚΡΗ ΣΙ ΒΟΥ ΚΕ
 ΧΕ ΤΑ Α Α Α Μ ΕΑ
 ΚΕ Η Κ Ε Ν Ε Κ ΤΟΥ
 Ο Α Ν Κ ΤΟΥ ΕΙ Σ ΠΗ
 ΖΩ Η Η
 ΑΜΗΝ ΑΜΗΝ ΑΣ
 ΥΜΙΝ ΟΠΕΡ ΧΕΙ
 ΑΡΧΟ ΤΟΙ ΟΝ ΚΡΗ
 ΑΚΟΥ Ο Σ ΠΗ
 Η Η ΤΟΥ ΤΟΥ ΤΟΥ
 ΟΥ ΚΑ Ι ΑΚΟΥ ΣΑΝ
 ΤΕ Σ Η Σ ΟΥ Σ Η
 ΓΑΡ ΟΠ ΚΗ Π ΖΩ Η
 Ο Χ Ε Ι Η Ο Τ ΟΥ Χ
 ΚΡΙ Σ Ι Η Δ Ω Κ Ε Ν
 ΑΥ ΤΩ Ο Χ ΟΥ Σ Α Ν
 Π Ο Η Ε Ν Ο Π Η Σ Α Ν
 Ο Κ Η Π ΟΥ Σ Τ Η Μ Η
 Ο ΑΥ Μ Α Ζ Ε Τ Α Ι ΟΥ
 ΤΩ Π Ε Ρ Χ Ε Τ Α Ι Ο
 Π Α Ν Η Π Α Ν Τ Ε Σ Η
 ΕΝ ΤΟΙ Σ ΜΗ Ν Η Μ Η
 ΑΚΟΥ Ο Σ ΠΗ
 ΦΩ Η Η Σ ΑΥ ΤΟΥ Σ
 ΕΚ ΤΟΥ ΡΕ ΟΥ Χ Ε Μ Η
 ΟΡ Α Κ Α Ο Α Ν Ο Η
 Σ Α Ν Τ Ε Σ Ε Ι Α Ν Α
 ΕΤ Α Σ Η ΖΩ Η Η ΟΙ
 ΔΕ Τ Η ΑΥ Α Η Π Α Χ
 ΤΕ Σ Ε Ι Σ Α Ν Α Σ Τ Η Η
 Κ Ε Ι Σ Ε Ο ΟΥ Μ Α Ρ Α
 Μ Α Ι Η Ο Ι Ε Ν Ε Γ Ο
 Α Η Σ Μ ΑΥ ΤΟΥ ΟΥ Χ

ΚΑΘΟΚΑΚΟΥ ΟΝ
 ΝΩ Η Κ Ρ Ι Σ Ι Σ Τ Η Η
 Δ Ι Κ Α Χ Ε Σ Τ Η Μ Ο Τ
 ΟΥ ΖΩ Η Π Ο Τ Ο Ο Η Η
 Μ Α Τ Ο Ε Μ Ο Ν Α Χ
 ΤΟ Ο Σ Α Η Μ Χ Ι Ο Τ Ω
 Φ Α Ν Τ Ο Σ Η Σ Ο Α Η
 Τ Ο Μ Α Τ Γ Υ Ρ Ο Π Η
 Σ Μ ΑΥ ΤΟΥ Η Μ Α
 Τ Υ Ρ Η Μ ΟΥ ΟΥ Κ Ε
 Σ Π Η Α Η Ο Η Σ Α
 Δ Ο Σ Ε Π Η Ν Ο Μ Α
 Τ Ρ Ο Π Η Σ Π Η Μ Η
 Κ Α Ι Ο Α Δ Α Χ Ο Π Α
 Α Η Ο Ν Σ Ε Σ Τ Η Η
 Μ Α Ρ ΤΥ Ρ Η Η Μ Η
 Τ Υ Ρ Η Σ Τ Η Ο Α
 Τ Ε Σ Ε Α Η Σ Ε
 Κ Α Τ Ε Π Ρ Ο Σ Ο Χ Α
 Η Η Η Κ Α Ι Μ Ε Μ Η
 Τ Υ Ρ Η Κ Ε Η Α Η Η
 Α Σ Τ Ω Δ Ο Π Η Η
 Α Ν Ο Ρ Ω Π ΟΥ Τ Η Η
 Μ Α Ρ ΤΥ Ρ Η Η Α Η
 Κ Α Ν Ο Α Α Χ Η Η
 Α Ε Ρ Ω Η Ν Σ Τ Η Σ
 Σ Ω Η Η Σ Ε Σ Η
 Η Η ΟΥ Χ Η Ο Ο
 Κ Α Ι Ο Μ Ε Ν Ο Σ Κ Η
 Κ Η Η Ο Ν Τ Η Μ Η
 Α Η Σ Τ Α Ι Α Ρ Α Λ Ι
 Α Η Η Μ Α Η Ρ Ο Ο
 Π Α Ν Η Τ ΟΥ Ρ Ο Π Η
 ΑΥ Τ ΟΥ Ε Ρ Ω Δ Ε
 Χ Ο Μ Α Ρ ΤΥ Ρ Η Η
 Μ Ε Ι Ζ Ω Τ ΟΥ ΟΥ Χ
 Ν ΟΥ Τ Α Γ Ε Ρ Ρ Α
 Δ Ε Χ Ω Κ Ε Ν Μ Ο Ι Ο
 Π Α Τ Η Ρ Η Κ Ε Τ Η
 Σ Ω Μ Υ Τ Κ Α Τ Η Α
 Ε Ρ Α Χ Τ Ο Η Ο Μ Α
 Τ Υ Ρ Η Σ Τ Η Μ Η
 Σ Τ Α Κ Ε Ν Κ Α Ι Ο
 Τ Η Μ Α Σ Μ Ε Ι Α Η
 Ε Κ Ε Ι Η Ο Σ Η Μ Α
 Τ Υ Ρ Η Κ Ε Η Π Ε Ρ
 Α Λ ΟΥ Τ Ε Φ Ο Ν Η Η

圣经西乃抄本 (Codex Sinaiticus), 抄写于约 4 世纪中叶,
 藏于英国国家图书馆 (British Library), <http://blogs.bl.uk/digitisedmanuscripts/2015/10/codex-sinaiticus-both-british-library-volumes-on-display-in-london.html> 。

这就涉及两个大原则：外在证据（external evidence）和内在证据（internal evidence），而最终的判断需要在这两方面都说得通。其中，外在证据指对抄本（早期多是莎草纸本）本身的断代，再结合书写方法等其他一些因素判断其可靠性。内在证据则指向抄本所载圣经段落的内在文法，包括上下文、行文风格、词汇、作者所处的神学环境等。

首先，两种读法在早期抄本中都有所体现。起初，大多数早期抄本作“神的儿子”，但年代稍晚却异常重要的西乃抄本（Codex Sinaiticus）却作“神所拣选的”。这就让学者们不得不在这两种读法之间权衡利弊，却又因为后者欠缺早期证据而举棋不定。直到2000年前后，一张新的《约翰福音》残片被发现，断代约在公元250年之前，那处经文在此残片中恰恰就读作“神所拣选的”。因而，尽管“神的儿子”这一读法依旧在早期抄本中占据多数，但“神所拣选的”这一读法不仅出现在不同古语抄本和权威的西乃抄本中，同时也有了早期证据，在时间和空间分布上并不输于前者。

那么，接下来就要看内在证据了。这里涉及两个最基本的原则：1. 比较难懂的读法一般更接近原文；2. 比较短的读法一般更接近原文^{〔12〕}。为什么这么说呢？请思考这个问题：就这两种读法而言，是从“神的儿子”改到“神所拣选的”容易解释呢，还是反之？大家应该不难看出，“神所拣选的”应是更难解释的读法。我们完全可以想象早期文士想要协调统一四福音书的动机，因为其余三部对观福音书，在耶稣受洗的部分都使用了“神的儿子”。于是，文士们想要让施洗约翰在这里也说同样的话，也就不奇怪了。其实，强调耶稣被拣选的身份完全符合施洗约翰的原意，因其指向耶稣弥赛亚的身份。不过对于众多文士来说，似乎还是强调神

的儿子更加应景。

说到这里，或许诸位会有被骗的感觉——原来也没什么大不了啊！确实。不论是“神的儿子”还是“神所拣选的”，对理解耶稣的身份而言，即便不算无足轻重，也是无伤大雅。而对那些猎奇心重的朋友，本人只能抱歉了，因为勘误的过程既没有印第安纳琼斯式的惊险刺激，也没有足以推翻三位一体或耶稣神性的文本争议。对于业内专家而言，文本勘误就像从成千上万的碎片中拼回一幅画原本的图案，既有科学方法可循，也帮助我们建立对新约文本的信心。未曾想这一领域居然借着一人之书猛然火了一把，我也就只好多强调一点文士们出错或修改的例子。其实，在古代抄书是一件颇为辛苦的事情。一位亚美尼亚的抄写者留下过这样一句话：窗外暴雪正酣，手边墨池结冰，我双手麻木，笔从指间滑落。因而，不少抄本在结尾处如此说：本书完结与此，感谢归给神！这些文士皆胸怀对神话语的崇敬之情。他们所保存下的新约抄本，那些跨越时空隔阂的古老字句，比我们现有的众多英文译本在字词间还更为一致。

说到底，很多源于自由神学的批判（从最早的来源批判到如今的文学批判、读者中心视角），窃以为，多半基于对当下圣经文本的不信任，想要穷人手之力，抽丝剥茧，抓住所谓“真相”。但并不是所有从事此业的学者都拒绝圣经的权威，或轻看启示的神学。人们偏爱极端，是因为极端在表面上容易处理。但他们是否思考过，形同《可兰经》一般，继承自天而拒绝一切人手参与的观点，和一切都是人手之工，任何神圣性皆出自阴谋论的观点，对信仰的个人和群体意味着什么。基督教传统高举道成肉身，在人的历史中看到神永恒的护理，在神永恒的恩典中看到人的作为。C.S. 路易斯在论到神迹时如此说：当神迹进入自然的那一刻，

它就遵从自然律。由水变来的酒也可以醉人，圣灵感孕也要十月怀胎，由神默示的圣书也要遭受文本上的变化，主餐中的圣饼也会被人消化。没有一部远古时代的作品至今还保有原本，但神却借着文士们的手一代又一代为我们存留下近乎原本的圣经。此人力耶，神迹耶？唯谦卑感恩而已。

“草必枯干，花必凋残；惟有我们神的话必永远立定”（赛 40:8）。◆

此文最初发于 2016 年 12 月 24 日微信公众号《恩典的安慰》。转载时有改动，并增添了尾注。

〈 1 〉 非神学家卡尔·巴特（Karl Barth）。

〈 2 〉 以下几本书的英文原标题依次为：*Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*; *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)*; *God's Problem: How the Bible Fails to Answer Our Most Important Question--Why We Suffer*; *Forged: Writing in the Name of God--Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are*; *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*; *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*。

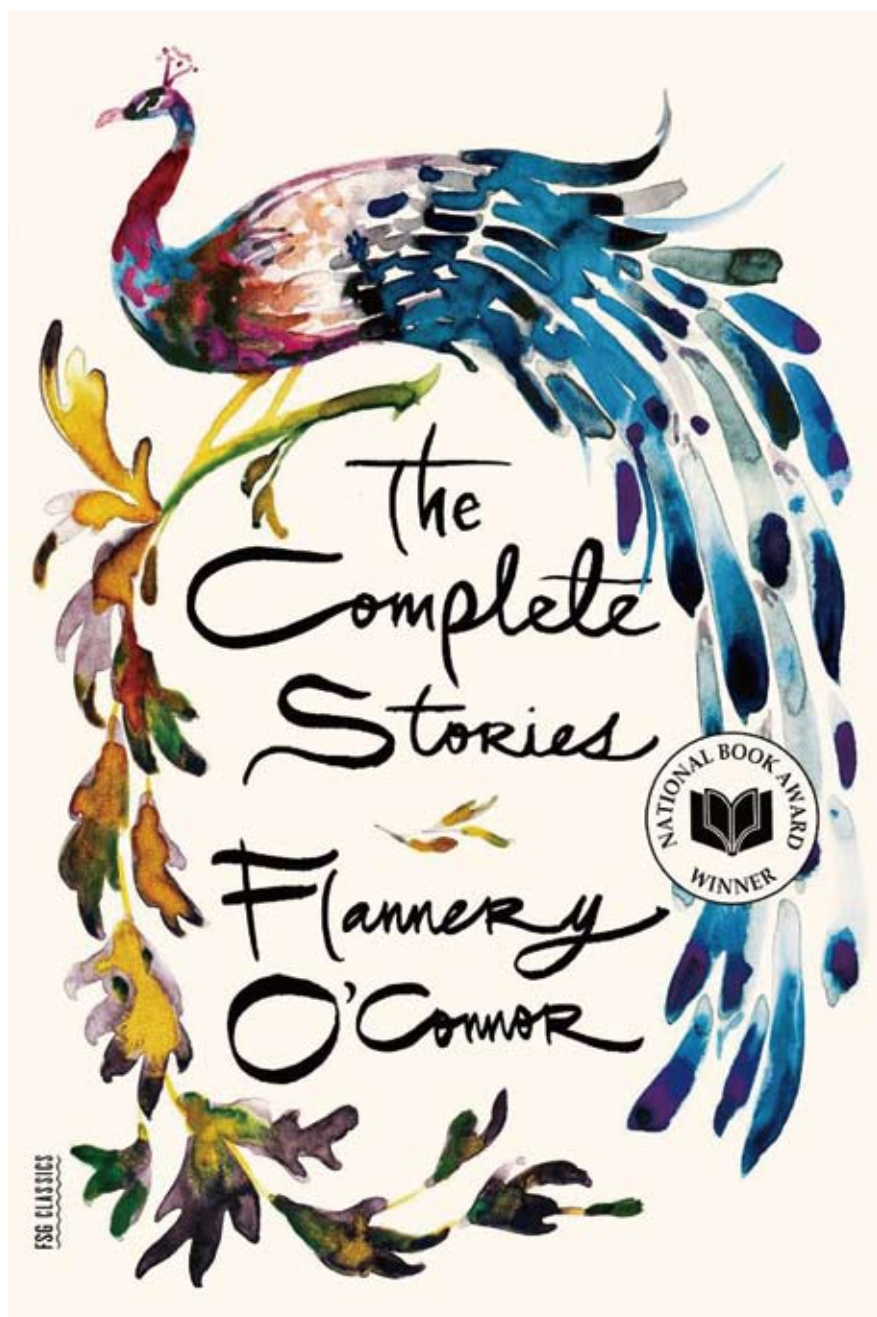
〈 3 〉 此书有中译本，《错引耶稣》，（北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年）。

〈 4 〉 “Textual variants”，指同一处圣经经文在不同抄本中所用的字词不一。

〈 5 〉 例如，“耶稣”与“主耶稣”的不同。

〈 6 〉 若考虑上述因素怕是有上百种不同说法了。

- 〈7〉 这里再次参考了华莱士对埃尔曼的回应，以及我所在神学院新约教授的回应。
- 〈8〉 多数通行英文译本，例如新国际版（NIV）或英语标准版（ESV），都有标出。
- 〈9〉 雅各王本《约翰一书》5：7-8是：“7 For there are three that bear record in heaven, the Father, the Word, and the Holy Ghost: and these three are one. 8 And there are three that bear witness in earth, the Spirit, and the water, and the blood: and these three agree in one.” 试直译：“7 因为在天上作记载的有三，父、道与圣灵：这三是一。8 在地上作见证的有三，圣灵、水与血：这三样归于一。” 中文和合本译文是：“7 并且有圣灵作见证，因为圣灵就是真理。8 作见证的原来有三：就是圣灵、水与血，这三样也都归于一。”
- 〈10〉 D.A. Carson, *The King James Version Debate: A Plea for Realism* (Baker Books, 1979), 61. Bruce M. Metzler and Bart Denton Ehrman, *The Text of New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford University Press, 2005), 148.
- 〈11〉 例如，有文士就在福音书某一节旁边写了这么一句：“此处‘神的手’其实就是指‘神的灵’”。
- 〈12〉 我们这个例子主要跟第一条原则有关。



《奥康纳短篇小说全集》(The Complete Stories) 封面。

圣灵的殿

文 / 弗兰纳里·奥康纳 译 / 张鹤

整个周末，两个女孩都在互称圣殿甲和圣殿乙，笑得浑身乱颤，面色红热，弄得她们越发难看，尤其是那个满脸雀斑的乔安妮。她们来时穿着棕色修道服，那是在圣斯考拉思蒂卡山必须穿的制服，一打开手提箱，她们马上扔掉修道服，换上红色短裙和花里胡哨的衬衫。她们涂口红，穿上一般在周日才穿的高跟鞋，在屋子各处走来走去，时不时地从大厅的那条长镜子边慢慢行过，就为了看一眼自己的腿。她们的一举一动都被那个孩子看在眼里。如果她们当中只来了一个人，就会和她一起玩儿；这次既然来了两个人，她就躲在一边，满腹怀疑，远远地看她们。

她们两个 14 岁了——比她大两岁，不过，她们都不够聪明，所以才会被送到修道院去。如果去普通学校，她们除了一心想着男孩子，什么也做不了；她母亲说，在修道院，修女会看着她们。孩子观察了她们几个小时后，认定她们确实是百分百傻瓜，想到她们只是她的远房表亲，她不会遗传她们的愚蠢基因，她甚为高兴。苏珊叫自己“苏赞”，她细瘦无比，有一张漂亮的尖脸和红头发。乔安妮的头发是黄色的，天然鬈曲，她用鼻子发音，大笑时，脸上会出现一片片紫斑。她俩一句聪明话也说不出，

每句话都这么开头：“你知道跟我很熟的那个男孩，有一次，他……”

她们整个周末都要待在这儿，她母亲说，不知道应该怎么招待她们，因为与她们同龄的男孩子，她一个也不认识。听母亲这么说，孩子突然来了灵感，喊道：“有骗子⁽¹⁾呢！带骗子来！让柯比小姐把骗子带来，领她们逛！”她差点儿被嘴里的食物噎着，笑得直不起腰，用拳头敲打桌面，看着对面两个一脸糊涂的女孩，她笑出泪来，眼泪从胖乎乎的脸蛋边滑落，嘴里的牙套像白锡一样闪闪发光。她以前从没想到这么好笑的事。

她的母亲笑得相当谨慎，柯比小姐羞红了脸，把叉子上的一粒豌豆小心翼翼地送进嘴里。她长脸、金发，是一位教师，借住在她们家。奇特姆先生倾慕于她，这位有钱的老农每个周六下午都开着一辆15年车龄的浅蓝色庞蒂亚克，车外蒙了一层红土，车内坐满了黑人，他收每人10美分，周六下午送他们去镇上。把他们卸下来之后，他就来拜访柯比小姐，总会带个小礼物——一袋煮花生，或者一只西瓜，或者一截甘蔗，有一次带的是一盒批发的“Baby Ruth”（宝贝路得）牌巧克力棒棒糖。除了一小撮铁锈色头发，他几近全秃。他的脸和没铺过的路面颜色差不多，也像路面一样被冲刷出道道沟壑。他穿一件浅绿色带黑细条纹的衬衫，蓝色吊带裤，向前挺起的大肚子越过长裤，他时不时地用胖乎乎的大拇指轻柔地敲按两下肚皮。他一口牙颗颗镶金，他盯着柯比小姐，顽皮地转转眼珠，嘴里发出“呵呵”声，坐到她们家门廊的秋千上，两腿叉开，高帮靴子的脚尖在地板上指着不同的方向。

“我想骗子先生这个周末未必会进城。”柯比小姐说，丝毫没有意识到这只是一个玩笑，孩子又笑得浑身直颤，重重地靠到椅背上，又从椅子滑下来，滚到地板上，躺在那儿直喘气。母亲警告她别再胡闹，不然就得离开餐桌。

昨天，母亲安排阿伦佐·迈尔斯开车73公里去梅维尔的女修道院，

把两个女孩接过来度周末，星期天下午雇他再把她们送回去。他18岁，体重110多公斤，在一家出租汽车公司工作，他能载你去任何你想去的地方。他吸烟，更

她满脑子都在想，我是圣灵的殿，她对自己说。她特别喜欢这句话。

准确地说，他嚼一种短短的黑雪茄。透过他身上那件黄色尼龙衬衫，可以看到他的胸部圆滚滚、汗涔涔的。他开车的时候，所有的车窗都得打开。

“还有阿伦佐！”孩子躺在地板上大喊，“让阿伦佐带她们逛！让阿伦佐去！”

两个女孩见过阿伦佐，她们立时尖叫着表示不愿意。

母亲也觉得这个想法很好笑，但她马上说：“行了，闭嘴吧！”然后转移话题。她问两个女孩为什么彼此称呼对方是“圣殿甲”和“圣殿乙”，一句话引得她们咯咯地笑个不停。最后，她们尝试着解释。梅维尔慈善修女团年龄最大的波佩图阿修女，曾教导她们说，要是有一个年轻男子想要——刚说到这儿，她们就忍不住大笑，不得不重新开头——要是有一个年轻男子想要——她们把脑袋埋到大腿上——要是他想要——她们终于把那句话嚷了出来——要是他“和你们一起坐在汽车后座上，他的举止不够绅士的话”，波佩图阿修女告诉她们要这样回应：“住手，先生！我是圣灵的殿！”然后就会没事了。孩子从地板上坐起来，一脸茫然。她没看出来这有什么好笑的，真正好笑的是奇特姆先生和阿伦佐·迈尔斯拉着她们四处逛，这个想法让她快笑死了。

听她们说完，母亲也没笑，她说：“我觉得你们这些女孩真够傻的，你们的的确确是——圣灵的殿。”

两个女孩抬头看着她，很礼貌地压抑住咯咯的笑声。不过，她们脸上的惊讶表明，她们似乎刚刚意识到她和那位波佩图阿修女是一个模子

里出来的。

柯比小姐仍然板着脸，而孩子想，她满脑子都在想，我是圣灵的殿，她对自己说。她特别喜欢这句话。这让她感觉好像是有人送给她的
一份礼物。

晚饭后，母亲颓然倒在床上，说：“要是不能给两个女孩找点儿乐子，
我会被她们逼疯的。她们真让人受不了。”

“我敢打赌，我知道你可以找谁。”孩子冷不丁冒出一句。

“听着，不准再提奇特姆先生，”母亲说，“你让柯比小姐难为情了。
他是她唯一的朋友。哦，主啊，”她坐起来，向窗外望去，眼神悲伤，“那
个可怜人太孤单了，她甚至会去坐那辆闻起来像地狱最底层的汽车。”

她也是圣灵的殿，孩子反应过来了。她说：“我想的不是他，我刚才
想到的是维尔金家的那两个——温德尔和科里，他们来布彻尔老太太农
场做客呢。他们是她孙子，帮她干活。”

“这倒是个主意。”母亲喃喃自语地说道，并满怀欣赏地看了她一眼，
但马上，她又倒在了床上，“他们只是农场里的小男孩，这俩女孩可能看
不上他们。”

“嘿，”孩子说，“他们穿长裤了，他们已经16岁，还有一辆车。别
人说他俩都会去教堂做传道人，因为做这个不需要懂任何事。”“她们和那
俩男孩在一起肯定会很安全。”母亲说，过了一会儿，她坐起来，给他们
的祖母打电话，跟老太太聊了半个小时，准备请温德尔和科里来吃晚饭，
之后让他们带两个女孩去游乐集市玩。

苏珊和乔安妮特别高兴，她们洗了头，用铝制通孔发夹把头发卷起
来。孩子盘腿坐在床上，看她们拆发夹，她心里想，哈，等着吧，温德尔
和科里会让你们大开眼界！“你们会喜欢那两个男孩的，”她说，“温德尔
高达1米8，红头发；科里高达2米1，黑头发，穿一件运动衫，他们有

辆车，车前挂着一条松鼠尾巴。”

“像你这样的小孩子对那些男人怎么会了解这么多呢？”苏珊问，而后把脸凑近镜子，仔细观察眼睛里放大的瞳孔。

孩子躺倒在床上，开始数天花板上的窄扣板，一直数到弄不清位置为止。我当然了解他们，她对某种存在物说。我们一起参加过世界大战。他们听我指挥，我从日本人的自杀式潜水中救过他们5次，温德尔说，我以后要娶那个孩子，另一个则说，哦不，你不能娶，我要娶，而我要说，你们一边去，因为在你们没来得及眨眼之前，我要让你们全都俯首听令。孩子说：“我不过是看见他们总在周围转悠。”他们来了，两个女孩盯着他们看了一会儿，又开始咯咯地笑，还说起修道院。她们并肩坐在秋千上，温德尔和科里则一起坐在楼梯栏杆上，坐的姿势像猴子那样，膝盖与肩膀平齐，手臂垂在膝盖中间。他们两个又矮又瘦，脸膛红红的，颧骨很高，眼睛像浅色的种子。他们带了一支口琴和一把吉他。一个男孩把口琴放在嘴边轻轻吹响，一边吹一边抬眼看两个女孩；另一个男孩抚弄了两下吉他，开始唱歌，他没看她们，而是朝某个角度昂着头，似乎他只对听自己唱歌感兴趣。他唱的是一首乡村民歌，听起来既像情歌又像赞美诗。

孩子把一只木桶推到房子侧边的灌木丛里，站到桶上面，她的脸和门廊的地板在同一水平线上。太阳正西沉，天空慢慢现出瘀青的紫色，似乎和甜蜜又忧伤的乐音连在了一起。温德尔一边唱一边微笑着看两个女孩。他用小狗一样含情脉脉的眼神看着苏珊，唱道：

耶稣是我良友，
他是我的所有，
他是谷中百合，
他使我得自由！

而后，他用同样的眼神看着乔安妮，唱道：

虽有火墙围我，
我今不再恐慌，
他是谷中百合，
他永在我身旁！

两个女孩你看看我，我看看你，抿住嘴唇，不让自己笑出声来。但苏珊还是没忍住，她急忙用手捂住嘴。歌手皱皱眉，接下来拨弄了几秒钟吉他，随后唱起《古旧十架》，她们礼貌地听着，等他一唱完，她们马上说：“我们来唱一首！”还没等他开始，她们就用受过修道院培训的嗓音唱起来：

皇皇圣体尊高无比，
我们俯首至钦崇。
古教旧礼已成陈迹，
新约礼仪继圣功。

孩子看见两个男孩本来一脸的严肃正经，此刻却皱紧眉，满脸疑惑地你看看我，我看看你，好像不确定自己是否被耍了。

五官之力有所不及，
应由信德来补充。
赞美圣父赞美圣子，
欢欣踊跃来主前……

在灰紫色的光线下，男孩子们的脸现出深红色。他们看起来既暴躁又震惊。

歌颂主德浩无边。
圣神发自圣父圣子，
同尊同荣同威严。

阿们——

女孩子们把那声“阿们”拖得长长的，而后一片寂静。

“一定是犹太人的歌。”温德尔说着，给吉他调了下音。

女孩子们咯咯地傻笑着，孩子却在木桶上跺脚，喊道：“你这头大笨牛！你这头要进教堂的大笨牛！”他们从楼梯栏杆上跳下来，想看看是谁在嚷嚷，她大叫着，从木桶上掉了下来，爬起身，迅速绕过了屋角。

母亲安排他们在后庭院吃晚餐，她在几只日式灯笼下面摆好餐桌，从前只在举办花园舞会时她才会拉起那些灯笼。“我不跟他们一起吃饭。”孩子说着，从桌上抓起自己的盘子，端到厨房，坐在一个身材瘦削的黑人厨子旁边，吃自己的晚餐。

厨子问她：“你干嘛总和别人过不去啊？”

孩子说：“他们都是大傻瓜。”

灯笼把与其平齐的树叶润染成桔色，灯笼上面的叶子呈墨绿色，下面的叶子则现出各种暗淡柔和的颜色，这让坐在餐桌边的女孩子们看起来比平时更漂亮。孩子时不时地扭头，冲着厨房窗户下面的景象狠狠地瞪上一眼。

厨子说：“上帝会把你变成又聋又瞎，那你就不会像现在这么聪明了。”

“那我也比某些人聪明。”孩子回应道。

晚饭后，他们要去游乐集市了。孩子也想去，但不想和他们一起去，所以，虽然她们来问过她，她也不愿去。她上了楼，两手绞背在身后，在长长的卧室里踱来踱去，她的头向前伸着，脸上露出又暴躁又恍惚的神情。她没开灯，任凭黑暗慢慢聚合，让房间越发显得狭小和隐密。每隔一段时间，光线会穿过开着的窗户，将影子投映在墙上。孩子停下来，站在窗边，目光越过黑黝黝的山坡，越过闪动银色微光的池塘，越过一排树林，望向光怪陆离的天空，那里有一道长长的光，像手指似的正在不停

她觉得仅仅当医生或者工程师还不够，她应该做个圣徒，因为这个职业囊括了你所能知道的一切……

地四处移动，探向空中，似乎在搜寻那颗已然下落的太阳。那是游乐集市的灯塔发出来的光。

她能听到远处风琴的声音，仿佛看见金色锯末一般的灯光下，所有的帐篷都支起来，闪着钻戒

光泽的摩天轮在空中一圈一圈地上去又下来，发出吱吱尖声的旋转木马在地上一圈一圈地旋转。游乐集市持续了五六天，有一个专为学龄儿童办的下午专场和一个专为黑人办的夜场。去年，孩子去了那个为学龄儿童举办的下午专场，看见一群猴子和一个胖子，还坐了摩天轮。有些帐篷不开放，因为里面的东西只能让成年人知道，但她还是满有兴趣地浏览了那些帐篷上的广告。帆布上穿紧身衣的人像已经褪色，人像绷着脸，面容沉静，仿佛是等着被罗马士兵割舌头的殉道士。她想象着，帐篷里面的东西与药物有关，决心长大后要做一个医生。

她后来改了主意，决定当工程师。但是，当她望向窗外，目光随着一边旋转一边变宽变短沿弧形绕圈的探照灯时，她觉得仅仅当医生或者工程师还不够，她应该做个圣徒，因为这个职业囊括了你所能知道的一切；但她知道自己永远也无法成为圣徒。虽然她不偷窃不杀人，但她天生爱说谎，又懒惰，还顶撞母亲，而且故意地跟所有人过不去。她还深陷骄傲的罪中，这是最糟糕的罪。她取笑那位在学校毕业典礼上祷告的浸信会传道人，她撇着嘴，手托前额，仿佛很沉痛的样子，呻吟着：“父啊，吾们感谢汝！”那姿态跟他一模一样，别人告诉她多次，不准再这么模仿。她永远也成不了圣徒，但她认为，如果他们杀了她，她还有机会做个殉道士。

她能忍受被枪杀，但被烧死在油中就不行了。她不知道能否受得了被狮子撕成碎片。她开始为自己的殉难做准备，想象自己身穿紧身衣裤，

站在巨大的角斗场上，那些最早的基督徒被吊在火笼子里点燃，一道翻滚着尘灰的金色光柱映在她和狮子身上。领头的狮子扑了过来，然后匍匐在她的脚前，归顺了她。一只又一只狮子，都是同样的结果。狮子们喜欢她，她甚至可以睡在它们中间。最后，罗马人不得不把她烧死，但他们大为震惊，她居然烧不死；他们发现很难把她弄死，最终，他们用一把剑，飞快地砍下她的头，她立时就上了天堂。她把这一幕排演了好几次，每一次都在天堂门口返回了狮子群。

最后，她从窗边离开，没做祷告，就准备上床睡觉。房间里有两张沉重的双人床，俩女孩睡其中的一张。她谋划着，哪有那种冷冰冰、粘乎乎的东西可以藏进她们的被子里，但基本是白费脑子。能想到的东西，比如一只褪完毛的死鸡或者一块牛肝，她都没有。从窗口飘进来的风琴声让她睡不着，她想起还没祈祷，就爬起来，跪下祷告。她开头就很流利，一口气背完《使徒信经》的两面文字，然后下巴搁在床沿上，大脑一片空白。她记得自己的祷告，通常都是漫不经心地念一遍，偶尔，当她做了错事，或者听了音乐，或者丢了东西，再或者也没什么特别的理由，她会激动得狂热不已，会想到走在通往各各他漫长苦路上的基督，在粗砺的十字架上被压三次。她的大脑会在此暂停片刻，而后变得空白，一旦有什么事触动她，她就会发现自己在想某件完全不相干的事，小狗，或者女孩，或者将来某天要做的什么事。这个晚上，她想起温德尔和科里，竟然满怀感恩，几乎要喜极而泣，她说：“主啊，主啊，感谢您没让我进教堂做事，谢谢您，主，感谢您！”她回到床上，一遍遍地重复着，直到睡着。

两个女孩进门的时候已经11点45分了，咯咯的笑声吵醒了她们。她们打开戴着蓝色灯罩的小灯，开始脱衣服，她们瘦骨嶙峋的影子爬到了墙上，折断，又继续在天花板上无声地移动。孩子坐起来，听她们谈论在

游乐集市上的所见所闻。苏珊买了一把塑料手枪，里面装满了廉价糖果；乔安妮买了一只纸板猫，上面布满红色圆点。孩子问：“你们看到猴子跳舞了吗？看到胖子和那些侏儒了吗？”

“看见了各种各样的畸形人。”乔安妮说。然后，她对苏珊说：“我玩得挺开心，除了——那个东西。”她脸上露出一一种古怪的表情，好像她咬了一口什么，却不确定自己是否爱吃。

另一个女孩静静地站着，摇了下头，朝孩子那边微微示意，压低声音说：“人小耳朵长。”孩子还是听到了，她的心急速地跳起来。

她从床上下来，爬到她们的床尾板。她们关上灯，钻进被子，她却一动不动。她坐在那儿，死死地盯着她们，直到她们的面孔在黑暗中变得轮廓分明。她说：“我虽然没你们大，但我比你们聪明一百万倍。”

苏珊说：“有些事，你这个年龄的孩子是不懂的。”她们两个开始咯咯地笑起来。

乔安妮说：“回你自己的床上去。”

孩子一动不动。“有一次，”她说，声音在黑暗中听起来空空荡荡，“我看见兔子在生小兔。”

一片沉默。一会儿，苏珊问：“怎么生的？”听着语气漠然，苏珊知道她在养兔子。她说，除非她们告诉她“那个东西”是什么。其实，她从没见过兔子生小兔，可当她们开始谈论在帐篷里的见闻时，她就忘了这一点。

那是个畸形人，名字很怪，但她们没记住。那人待的帐篷被一条黑色帘子隔成两半，一边给男士，一边给女士。那个畸形人从一边走到另一边，先对男人说话，然后对女人说，但两边的人都能听见。前面一圈都是舞台。两个女孩听到那个畸形人冲着男人说：“我要给你们看看这个，你们要是笑，上帝有可能让你们受同样的罪。”畸形人说话有乡下口音，缓慢，带点儿鼻音，声音不高不低，呆板平直。“上帝把我造成了介么样，

要是你们笑，他有可能让你们受同样的罪。他就想让我长成介样，我不反抗他的方式。我展示给你们看，因为我要好好利用它。我希望你们的行为举止能像绅士和淑女一样。我从没向自己做过，也没用它做过，但我得好好利用它。我不反抗。”然后，帐篷那边出现长时间的沉寂，终于，畸形人撇下男士，走到女士这边来，说了同样的话。

孩子感觉身上的每块肌肉都绷紧了，好像她听到了谜底，但这个谜底却比谜语本身更难以理解。“你是说那人长了两个脑袋？”她问。

“不是，”苏珊说，“它既是男人也是女人。它把裙子撩起来给我们看。它穿了一条蓝裙子。”

孩子想问那人怎么会既是男人又是女人，却没长两个脑袋，但她没问。她想回到自己的床上，好好想个明白，她便沿着床脚板爬了回去。

“兔子是怎么生的？”乔安妮问道。

孩子停下来，只有脸还露在床脚板上边，她心不在焉，一脸茫然。“它把它们从嘴里吐出来，”她说，“整整六只。”

她躺到床上，试着拼画出那个畸形人从帐篷一边走向另一边的情景，但她实在太困了，想不明白那是什么样。她可以更清晰地看到那些乡下人凝神观望的脸，男人们比在教堂里还庄重正经，女人们严肃端庄，眼神静穆如画，他们站立着，仿佛在等待赞美诗第一个音符在钢琴上奏响。她能听到那个畸形人说：“上帝把我造成了介么样，我不反抗。”下面的人说：“阿们。阿们。”

“上帝这么对待我，我赞美他。”

“阿们。阿们。”

“他可能也让你们受介样的罪。”

“阿们。阿们。”

“但他没这么做。”

“阿们。阿们。”

“振作起来，圣灵的殿。你们！你们是上帝的圣殿，难道你们不知道吗？难道你们不知道吗？圣灵已经住在你们里面，难道你们不知道吗？”

“阿们。阿们。”

“要是有人亵渎了圣灵的殿，上帝就会让他毁灭；要是你笑，他有可能让你们也受介样的罪。圣灵的殿是圣洁之地。阿们。阿们。”

“我是圣灵的殿。”

“阿们。”

人们开始拍起手，但声音不太响，伴随着一声声“阿们”，有节奏地拍打着，越来越轻，好像知道附近有个孩子，正在半梦半醒之中。

* * *

第二天下午，两个女孩重新穿上那套棕色修道服，孩子和母亲把她们送回圣斯考拉思蒂卡山。她们说：“哦，天哪，哦，可恶！又得回去受苦了。”阿伦佐·迈尔斯开车，孩子坐在副驾驶座位，母亲坐在后排两个女孩中间，絮絮叨叨地说见到她们有多高兴，希望她们以后一定再来，还说起少女时代，她和她们的母亲一起在修道院度过的美好时光。孩子对这种废话毫不在意，她贴紧锁好的车门，把头伸出窗外。她们原以为，到了星期天，阿伦佐身上的气味能好闻点儿，可惜没有。她的头发拂过脸颊，她直视着那团象牙色的太阳，镶嵌在蓝色下午的天空中间；当她把头发从眼前拨开时，就只能眯起眼来看了。圣斯考拉思蒂卡山是坐落在镇中心花园后面的一座红砖房。一边是加油站，另一边是消防站。四周围起一

道高高的黑栅栏，在古树和山茶丛之间，有一条窄砖铺成的小路穿过。一个面如满月的修女匆忙走到门口，让她们进去，拥抱孩

她开始意识到自己是在上帝面前。帮帮我，别这么邪恶……

子的母亲，也想抱抱她，但她只伸出了手，冷冷地皱着眉，目光从修女的鞋子移动到墙裙上。她们对那些不够漂亮的孩子都会亲一下，但修女却只是用力地握握她的手，甚至能听到轻微的指节响，让她们一定要去礼拜堂，祝祷仪式刚刚开始。当她们快步走过那条干净雅致的长廊时，孩子想，只要把脚一放进门里，她们就让你祈祷。

你还以为她要赶火车呢，当她们迈进礼拜堂时，她继续沿着这种不够虔诚的思路想着。修女们跪在礼拜堂的一边，穿着统一棕色修道服的女孩子们跪在另一边。礼拜堂里弥漫着薰香的气息，淡绿色和金色的飞拱一个连一个，一直延展到圣坛上方，神父跪在圣体匣前，躬着身子。一个穿着白色法衣的小男孩站在他后面，摇动香炉。孩子跪在母亲和修女之间，她们已经开始唱“皇皇圣体”了，她仍未停止那种不够虔诚的念头。她开始意识到自己是在上帝面前。帮帮我，别这么邪恶，她开始机械地跟着唱。帮帮我，让我别总和她顶嘴。帮帮我，别用那种口气说话。她的大脑渐渐平静下来，而后一片空白；但是，当神父举起圣体匣，中间的圣饼闪着象牙色，她竟然想起游乐集市的帐篷，里面有个畸形人。那个畸形人说：“我不反抗。他想让我生成这样。”

她们将要离开修道院大门时，一位大修女突然扑过来，顽皮地拥她入怀，黑色的修道服让她差点透不过气。她的半边脸蹭着修女带子上挂的那个十字架，然后修女松开她，用一双小螺形的眼睛看她。在回家的路上，她和母亲坐在后排。阿伦佐独自在前面开车。孩子发现他后脖子上有三圈肥肉褶，注意到他的耳朵尖尖的，有点儿像猪耳朵。她母亲和他找话

说，问他是否去过游乐集市。

“去过，”他说，“我去的正是时候，啥都没错过，因为他们本来说下周还有，但下周就没有了。”

“为什么？”母亲问。

“他们把它取缔了。”他说，“有几个传道人从镇上出来视察，就让警察给取缔了。”

母亲没再接话，孩子的圆脸上露出怅然若失的神情。她转向窗外，向远处望去，一大片牧场泛着绿意，起伏绵延，直到黑黝黝的森林边。太阳是一只巨大的红色火球，仿佛浸透鲜血、被悬挂起来的圣体，当它渐渐下沉时，在空中留下了一道线，像一条红色的土路，高悬在树林之上。◆

〈1〉“骗子”原文为“Cheat”，即下文提到的奇特姆先生（Mr. Cheatam）。这里，孩子是在拿奇特姆先生的名字开玩笑。——译者注

当信仰成为一种装饰

文 / 张鹤



少女时期的奥康纳。

来自 <http://andalusiafarm.org/flanneryoconnor/>。

早在 12 岁，奥康纳（Mary Flannery O'Connor, 1925—1964）就在日记中如此评价周围人：“我知道有些人专门爱管闲事。”^{〈1〉} 句子虽短，却够锋利。这种对人性的洞察与尖锐表达，后来一直贯穿她的小说创作，成为她的专属风格。

—

《圣灵的殿》(*A Temple of the Holy Ghost*) 出版于 1955 年。平心而论，这算不得奥康纳最好的小说，但却是其短篇小说集中不可被忽视的一篇。它所提供的冷静近乎漠然的叙述视角与对信仰的反思深度，是奥康纳所有小说的一个缩影。比较少见的是，这里没有奥康纳小说的典型元素——暴力与死亡，但仍保留了其他元素——畸形与内心黑暗。

小说以一个 12 岁女孩的视角切入故事，但叙述的语气完全没有孩童的天真无邪，反倒让人不时感觉到一种犀利、促狭和嘲弄，主人公不放过目之所及的任何一点儿虚伪、矫情和愚顽。

故事开始，无名女孩就以旁观者的眼光看一对表姐妹如何迫不及待地脱去修女制服，换上短裙和花衬衫，在镜子旁边走来走去欣赏自己的长腿，捏着嗓子说话，压抑不住地想要与某个男孩子约会。这让无名女孩相当看不起她们的智商。

两姐妹在修道院学到了“圣灵的殿”这一表达。引文出自圣经新约《哥林多前书》6：19-20：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人，因为你们是重价买来的。所以要在你们的身子上荣耀神。”老修女为了让她们学会自我保护，提醒她们，若有男性行为不端时，她们可以用“我是圣灵的殿”来警告对方。但两姐妹显然并未真正理解这句话的背景与内涵的神圣性，反而就此互取绰号“圣殿甲”、“圣殿乙”，而且对老修女所谓的“不够绅士”之行径充满向往。

不仅如此，当女孩的母亲请来邻居的两个少年陪伴她们时，两姐妹大肆炫耀从修道院学来的歌唱技巧，以此取笑乡村少男的笨拙，却对圣歌歌词的神圣内涵毫无所感。两个男孩也一样，他们不是天主教徒，属于新教徒，据说已被家人选送日后进教堂做传道人，当他们唱起乡村小调的赞美诗时，更在意的是能否得到两姐妹的青睐，对歌词所表达的对耶稣的爱与深情，也同样无感。

事实上，虽然身为信徒，但对自己的身体就是“圣灵的殿”这件事

缺乏认知和反思能力的，不只是那几个少男少女。奥康纳以孩子的眼睛洞穿了这个真相：那些平日以基督跟随者自居的天主教徒

……被信仰揭示出的真理往往是可怕的……

和新教徒，他们在游乐场和在教堂里的神情都同样地庄重严肃，但内里的心思意念也同样地淫猥不堪。除了孩子，似乎没有人在意这种知与行的悖离，没有人意识到，当信仰成为一种习惯、一种装饰时，圣灵的殿已然受到亵渎和摧残。

奥康纳曾在给友人的信中如此表达她对信仰的认识：“人们意识不到的是为宗教所付出的巨大代价。他们以为信仰不过是一条热毛毯，但其实它是十字架。信比不信更艰难。”^{〔2〕}她毫不掩饰地指明“每个人都以信仰为情感依托懒散度日，这种想法让我讨厌”^{〔3〕}，在她看来，“真理并不依据我们情感上的容忍度而改变……在我们和圣徒的生活中，都有很长的阶段，被信仰揭示出的真理往往是可怕的，情感上难以接受和令人厌恶。在圣徒身上我们能见证灵魂的暗夜。”^{〔4〕}基于这样的认识，她一生的写作，都在试图剖开某些隐藏的真相，触碰人性黑暗的底线，探索灵魂深处的幽昧。

二

在设计故事情节的时候，奥康纳喜欢使用“顿悟时刻”，即人物因某个事件突然发生改变，但这些时刻并不那么让人愉快。多数时候，人物经历了暴力、虐待与死亡，才获得灵魂的提升与改变。因此，奥康纳的小说常被读者和评论家看为是“冷酷、无望，甚至残暴”，但奥康纳自辩说：“我觉得所有优秀小说都是关于信仰改变的……关于对上帝的皈依改变了人……我所写的全部故事都涉及这样的人物，他们很不情愿皈依上帝……”^{〔5〕}

在《圣灵的殿》中，顿悟时刻出现在两个地方。一个在小说开始不久，两姐妹在餐桌边，应女主人之问，解释绰号的来源，孩子听她们说起“圣灵的殿”，于是，“她满脑子都在想，我是圣灵的殿，她对自己说。她特

尽管她不能完全明白“圣灵的殿”与圣洁之间的关系，但这个定义让她产生了价值感……

别喜欢这句话。这让她感觉好像是有人送给她的一份礼物”，尽管她不能完全明白“圣灵的殿”与圣洁之间的关系，但这个定义让她产生了价值感，她在后面与母

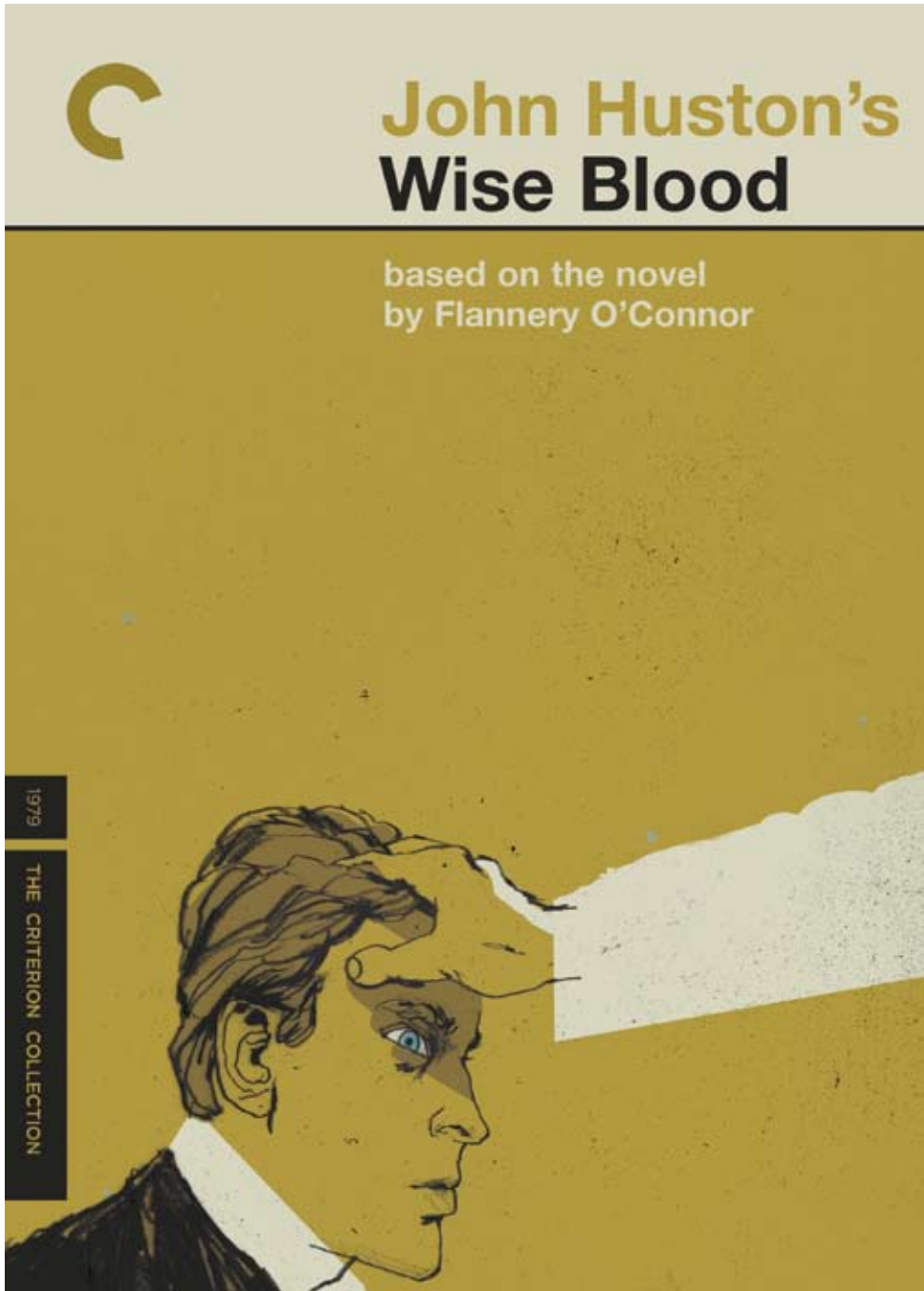
亲对话时，开始领悟到，连那位孤单、古板的柯比小姐也是“圣灵的殿”，甚至那个被所有人嘲笑和让人感觉不快的畸形双性人也是“圣灵的殿”，他们都有上帝所造的灵魂，都有上帝自己的同在。

这种触动，影响了她在修道院礼拜堂里的祈祷。虽然她当时自觉不够虔诚，满脑子古怪、促狭的想法，但当她意识到自己正跪在上帝面前时，她毫不留情地进入自我剖析，承认自己内心隐藏诸多邪恶的思绪，日常行为上对母亲多有不敬，对人极度骄傲，她渴求上帝来改变她……这是第二次顿悟。其结果是，进修道院之前，她倔强而冷漠地拒绝了一位试图抱吻她的修女，之后，却能平静顺服地接受另一位修女突如其来的热烈拥抱。

一夜之间，这个对所听到的始终懵懂不明——双性人如何是双性人，却没有一男一女两个脑袋——的孩子，却由衷地体察到圣灵在她心中产生的道德力量，她以自己的方式完成了一次信仰探索，其诚实与虔敬同周围人的虚伪与敷衍形成鲜明对照。

三

天空、太阳和彩云，是奥康纳特别喜欢描写的自然景象，在其小说中一再出现。比如，在长篇小说《智血》中，主人公、“无基督宗教”创始人海兹准备实施与声称为专心追随耶稣而自残双目的牧师相对峙的计划时，他看见“天空蔚蓝而又澄澈，颜色比他的衣服略淡一些，空中飘着一大片炫目的云彩，那外形仿佛还长着卷发和胡须”，这显然隐指了圣经中的耶稣基督，也暗示海兹的挑战并非是在自以为义的罪人与罪人之间



电影《智血》(Wise Blood)海报，此影片根据奥康纳同名小说改编。

进行的，而是在渺小卑微的人与浩渺恢宏的上帝之间进行的；在短篇小说《天启》中，一向自居为效法耶稣、全然爱人的女主人公特平太太遭到疯女孩的辱骂殴打后，向上帝发怒，认为她所遭遇的非常不公平，然后，“……太阳最终没入林际线的后头，特平太太一直站在那里俯瞰着它们，好似在专心致志地汲取由深不可测的生命赋予的知识。终于她抬起了头。天空只剩下了一条紫色的纹路，穿进一片绯红之中，且像一段伸展开来的公路一般蜿蜒地牵引着，消失在倾泻的黄昏蓝色之中”，在近乎梦幻般的观看中，她看到造物主上帝的伟大、丰富与宽容，也看到自己先前不自知的狭隘与自义。

在《圣灵的殿》结尾处，天空、太阳和彩云的意象再次出现。这段描写既具有现实细节，又隐藏着象征寓意。血色残阳，宛如高悬十字架上的道成肉身者；漫天翻卷的红云如一条红土路，在天地间铺展开来。小主人公未来的信仰，将如何变化，我们不得而知，但可以晓得，信仰于她，将如那道红云，悬挂在日常生活的大地与树林之上，鲜明而突显，令人无可否认。◆

2017年7月3日

-
- 〈1〉 苏珊·巴莱，《弗兰纳里·奥康纳：南方的文学先知》，秋海译，（世界知识出版社，1998），28页。
- 〈2〉 同上，122页。
- 〈3〉 弗兰纳里·奥康纳，《生存的习惯》，马永波译，（新星出版社，2012），132页。
- 〈4〉 同上。
- 〈5〉 苏珊·巴莱，《弗兰纳里·奥康纳：南方的文学先知》，秋海译，（世界知识出版社，1998），117页。

鲁滨逊为何漂流

文 / 许宏

一

很多所谓的世界名著是作为少儿读物进入到人的生活中的。真正开始有些读懂这些作品，却可能是在长大成人之后。

近来就再次遇到一部这样的小说。《鲁滨逊漂流记》早已在中文世界为人所知。^{〈1〉}人们对此的普遍印象，大概就是，这是一个海上冒险的传奇故事。

然而，一些西方人在讲述他们所在世界的中产阶级历史的时候，这个故事的背景被用来当作曾经预示着现代西方中产阶级生活到来的缩影。^{〈2〉}

《鲁滨逊漂流记》的开始，鲁滨逊说起他的身世。他生于1632年的约克市（York）。他父亲是从欧洲大陆的不来梅（Bremen）到英格兰定居的生意人，母亲是本地人。他受过相对不错的家庭和学校教育，他父亲希望他进入大学读法学。

鲁滨逊却梦想去海上探险。除此之外，没有什么可以让他满足的。他父亲劝诫他不要这样，期待他凭着家里的基础，通过他自己的努力，在国内过着“安逸快乐的生活”（a Life of Ease and Pleasure）。

在他父亲看来，他没有穷到非要去海上卖命糊口，也没有必要去海上赚取巨额财富，这种既不非常富有也不贫穷的生活是最可能让人获得幸福的“中间阶层”（middle Station）或“中间状态”（middle State），因为如此的生活既不像体力劳动者那般艰辛，也不似社会上层人士那样不安。^{〈3〉}

他父亲还说到曾经有一位智者祷告，好让自己既不贫穷也不富足，他父亲认为，这是那位智者在关于真正幸福的标准问题上所作的见证。

鲁滨逊父亲提及的祷告，源于圣经《箴言》30：7-9：“我求你两件事，在我未死之先，不要不赐给我：求你使虚假和谎言远离我；使我也不贫穷也不富足，赐给我需用的饮食。恐怕我饱足不认你说，耶和华是谁呢？又恐怕我贫穷就偷窃，以致亵渎我神的名。”

显然，鲁滨逊没有听从父亲的忠告。不然，也就没有后来的历险。但是，鲁滨逊却并非在海上忘记他父亲的话。出海之前，他其实就开始挣扎在他父亲的意愿与他自己的憧憬之间。

二

鲁滨逊父亲基于大半生经历的总结而对“中间阶层”或“中间状态”做出的推崇，不仅在鲁滨逊那里留下一生的记忆，也是小说之外的世界上很多人追求的生活目标，虽然人们未必都在意过《鲁滨逊漂流记》当中的这个细节。



笛福画像，作者未知，藏于英国国家航海博物馆，
<http://prints.rmg.co.uk/art/497661/daniel-defoe-1660-1731>

他祷告中所谓“不贫穷也不富足”……体现出他的自知之明，他想与上帝处于真实而合宜的关系状态……

在一些文学史的记载中，《鲁滨逊漂流记》被认为是“第一部英语小说”，其作者但以理·笛福（Daniel Defoe，约 1660—1731）被称为“英语小说之父”；而在一些社会史的记录里，正是

笛福在这部小说中透过鲁滨逊父亲定义的“中间阶层”或“中间状态”成为现代英国中产阶级形成的标本。^{〔4〕}

但是，这不意味着笛福的“中间阶层”或“中间状态”跟人们一般期待过上的“中产阶级”生活是完全一致的。

的确，鲁滨逊父亲希望儿子过上“安逸快乐的生活”。不过，这却是在特定信仰的背景之下的。

鲁滨逊父亲说到的那位智者是圣经旧约中的亚古珥，他祷告中所谓“不贫穷也不富足”并非仅仅指向物质上的生活状态，而是体现出他的自知之明，他想与上帝处于真实而合宜的关系状态，这跟他向上帝所求的第一件事——“使虚假和谎言远离我”——紧密相关。^{〔5〕}

当然，鲁滨逊在回忆中，并没有给出如此详细的背景。除非读者本身已经熟悉或者在阅读时特地查询了这个背景，鲁滨逊父亲对于“中间阶层”或“中间状态”的描述确实跟人们向往的“中产阶级”生活没有太大不同。

从文学创作的角度看，笛福这么做是可以理解的。小说没有必要把所有提及的典故都解释一遍。然而，这种简化了特定信仰背景的人生态度却在相当程度上反映了现代西方中产阶级普遍持有的价值观。人们对“中间阶层”或“中间状态”的看重，更多不是出于考虑人与上帝的关系，而

是人与人、人与自然的关系。

这不是说笛福在整本小说中都在简化那个特定的信仰背景。恰恰在没有听从父亲的意思而离家出海后，鲁滨逊在某种意义上经历了回归那个信仰的漂流。

鲁滨逊认为他自己就像圣经中耶稣所讲的浪子，得罪了上帝又得罪了父亲，但终究还是要回家的。他将自己的罪称为“原罪”（ORIGINAL SIN）^{〔6〕}。他开始常常读圣经，向上帝祷告，寻求耶稣赦免他的罪。他还向在荒岛上遇见的“星期五”分享上帝如何创造和拯救人。^{〔7〕}

尽管如此，人们对于这部世界名著所流传的普遍印象更多的却不是作为浪子的鲁滨逊跟上帝的关系，而是富于“个人主义”的鲁滨逊与他自己、别人、自然的关系。

三

这与那些知名的评论者们自己的所见及其广泛的影响有关。《鲁滨逊漂流记》成为现代世界广为人知的少儿读物，让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778）起到过重要作用。

这位来自日内瓦的作家在《爱弥儿：论教育》（*Émile, ou De l'éducation*）中推荐给少年爱弥儿的第一本书就是笛福的这部小说。他认为，这是“关于自然教育最合适的专著”。这是被卢梭简化的《鲁滨逊漂流记》。就在《爱弥儿》中，卢梭认为人心原本不存在悖逆，这显然跟鲁滨逊承认的“原罪”观念不同。

卡尔·马克思（Karl Marx, 1818—1883）印象中的《鲁滨逊漂流记》也很说明问题。在《资本论》（*Das Kapital*）中，这位来自普鲁士的作家考察鲁滨逊在荒岛上的经济活动。马克思也顺便评论了鲁滨逊的其它

相当程度上，卢梭、马克思评介的《鲁滨逊漂流记》取代了笛福的原作。

活动，说他的祷告之类的行为是他的“消遣”（recreation）。到了1990年代，一位英国的文学研究者指出，鲁滨逊在马克思理解的“消遣”中经历的，其实是“再造”

（re-creation）或重生。^{〔8〕}

在塑造现代世界公众对于《鲁滨逊漂流记》这部名著的认识方面，卢梭、马克思这样的评论者显然比那些不如他们出名的研究者影响大得多。相当程度上，卢梭、马克思评介的《鲁滨逊漂流记》取代了笛福的原作。

如果借用笛福的叙事，卢梭、马克思们其实有些像离家出走的鲁滨逊。不同的是，他们并没有如鲁滨逊那样在出走与回家之间挣扎并最终回家，他们忽视鲁滨逊的“原罪”或者将其祷告说成是“消遣”也就是可以理解的了。笛福的小说正反映了现代西方世界到来的状态。鲁滨逊的出走并非个别现象。其实，鲁滨逊的父亲也是经历过离家出走的，就是从欧洲大陆的不来梅经过赫尔城（Hull）而在约克市定居。

这个出走当然不仅是地理意义上的。有些研究者注意到鲁滨逊在小说开篇自我介绍时说到他姓氏的微妙变化。

“鲁滨逊”（Robinson）这个名，实际是他母亲所在家族的姓。他的姓“克鲁索”（Crusoe），其实是他父亲的德语姓“克罗茨纳”（Kreutznaer）在英语环境中的“讹传”（Corruption）。这个德语姓的意思是“十字架的愚拙”（the fool of the cross）。

在“讹传”中，原来的意思消失了。一些研究者认为，笛福在这里想传递的寓意是，那个特定的信仰于笛福所在的时代有显著的流失。人们似乎比之前的几百年更加不安于现状，更加想开创自己定义的新世界。^{〔9〕}

四

与现代西方的总体潮流不同，笛福的身上还留有传统西方信仰的印记。他出生在不从国教的基督徒商人家庭。

那时，不从国教者在英格兰的国家公共生活中受到限制，他们很多是新兴商业群体的成员。那时，不从国教者也无法在牛津、剑桥大学读书。笛福曾经就读不从国教者学校，此学校的建立者查尔斯·莫顿（Charles Morton，1627—1698）后来是哈佛学院的第一任副院长。

当时的不从国教者学校主要培养教会传道人。笛福没有走这条路，而是像他父亲那样做商人。不仅如此，他涉足更多的领域，做过记者、评论家，关注政治、经济、宗教诸方面，也曾经因此被捕入狱。在晚年他又成为小说家。

这些经历使得笛福参与开拓了现代西方新闻、评论、小说的历史。比起他父亲和他老师莫顿那样的不从国教者，笛福似乎是更加深入这世界的漂流探险者。

这一切可能跟他在学校受到倾向于现代语言及现代思维的教育相关。他的一生及其文字，混合着他所在那个动荡、危险、复杂世界的各样生活，预示着现代西方及其承载的各种因素在世界上的广传，折射出西方人对自治、扩张的追求，却也不乏人在上帝之下的状态。^{〔10〕}

然而，《鲁滨逊漂流记》自1719年问世以来的将近三百年间，人们普遍看到的大约都是一个被大幅简化的鲁滨逊，至于其创作者笛福——还有创造笛福的那位——更是被广泛忽视了。

尽管如此，近三个世纪，却仍然有一些研究者做了或继续在

……笛福似乎是更加深入这世界的漂流探险者。

做还原真实的工作，就像本文脚注中所引用的不同资源。多亏他们，即使中文世界的人也依然可以了解鲁滨逊漂流的真相。

而对于进入当今世界深处的漂流探险者，鲁滨逊及其创作者的经验教训可能都是做进一步参考和反思的好素材。●

-
- 〈 1 〉 目前所知，最早两个中译本都出现于1902年（光绪28年），沈祖芬（钱唐跛少年，1879—1910）译，《绝岛漂流记》（上海：开明书店），以及英国传教士英为霖使用广州方言（羊城土话）译，《辜苏历程》，（广州：真宝堂书局）。参见：崔文东，“家与国的抉择：晚清Robinson Crusoe诸译本中的伦理困境”，《翻译史研究》（第1辑，2011），201-223。宋莉华，“辜苏历程：《鲁滨孙漂流记》的早期粤语译本研究”，《文学评论》（2012年第4期），64-72。Changbao LI, Ying YAO, “Translation of *The Adventures of Robinson Crusoe* in China: A Diachronic Study”, *Studies in Literature and Language* (Vol 10, No 1, 2015), 21-27. 从这些文章作者以及文中提及译者、评论者的叙述，可以看出他们各自对于《鲁滨逊漂流记》的理解。
- 〈 2 〉 Lawrence James, *The Middle Class: A History* (Thistle Publishing, 2014), xii. 劳伦斯·詹姆斯著，李春玲、杨典译，《中产阶级史》（中国社会科学出版社，2015），致谢与引言之间。Julia Prewitt Brown, *The Bourgeois Interior: How the Middle Class Imagines Itself in Literature and Film* (University of Virginia Press, 2007).
- 〈 3 〉 引文出自但以理·笛福1719年首版《鲁滨逊漂流记》，那时英语跟当代英语有所不同。Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner* (London: W. Taylor, 1719), 1-3. <http://www.pierre-marteau.com/editions/1719-robinson-crusoe.html>.
- 〈 4 〉 Ian P. Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (University of California Press,

- 2001), 74. Valentine Cunningham, "Daniel Defoe" in *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*, edited by Rebecca Lemon, Emma Mason, Jonathan Roberts, Christopher Rowland (Wiley-Blackwell, 2012), 345-358. Peter Earle, *The Making of the English Middle Class: Business, Society and Family Life in London 1660-1730* (University of California Press, 1989), 3.
- 〈 5 〉 Ellen F. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs* (Westminster John Knox Press, 2000), 140-142.
- 〈 6 〉 原文字母都是大写。
- 〈 7 〉 路 15:11-32。 Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner* (London: W. Taylor, 1719), 7-8, 112-114, 230, 256-263. G. A. Starr, *Defoe & Spiritual Autobiography* (Gordian Press, 1971), 75-81.
- 〈 8 〉 *Robinson Crusoe: Myths and Metamorphoses*, edited by Lieve Spaas, Brian Stimpson (Palgrave Macmillan, 1996), 1-9, 22, 286-288. Jean-Jacques Rousseau; Christopher Kelly, trans.; Allan Bloom, trans.; Christopher Kelly, ed., *Emile or On Education (Includes Emile and Sophie, or the Solitaries)* (University Press of New England, 2010), 114, 225. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy Volume I*, edited by Friedrich Engels (Cosimo, 2007), 88.
- 〈 9 〉 John Peck, Martin Coyle, *A Brief History of English Literature* (Palgrave Macmillan, 2013), 133-137. Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner* (London: W. Taylor, 1719), 1.
- 〈 10 〉 John Richetti, *The Life of Daniel Defoe: A Critical Biography* (Blackwell Publishing, 2005), 1-9. 前面这本笛福传记提及莫顿为哈佛第一任院长。根据哈佛历史记载,莫顿应该是第一任副校长,详见: <http://colonialnorthamerican.library.harvard.edu/items/show/8925>。Doreen Roberts, "Introduction" in *Robinson Crusoe* (Wordsworth Editions, 2000), XI-XII.



Clark & P. m. sc.

《鲁滨逊漂流记》1719年第3版。

来自 <http://spec.lib.miamioh.edu/home/from-the-stacks-robinson-crusoe/>。

THE
L I F E
And STRANGE SURPRIZING
ADVENTURES
OF
ROBINSON CRUSOE,
Of YORK, MARINER:

Who lived eight and twenty Years all alone in
an un-inhabited Island on the Coast of AMERICA,
near the Mouth of the Great River of *Orgonoque*;

Having been cast on Shore by Shipwreck, where-
in all the Men perished but himself.

With an ACCOUNT how he was at last as
strangely deliver'd by PYRATES.

Written by Himself.

The Third Edition.



LONDON: Printed for W. TAYLOR at the
Ship in Pater-Noster-Row. MDCCLXIX.

……你们显在这世代中，
好像明光照耀，将生命的
道表明出来……

——腓立比书 2:15-16

