

研究译丛 | Studies on History and Thought

Jonathan Edwards:
A Life

复兴神学家 爱德华兹

上

〔美〕乔治·M·马斯登 (George M. Marsden) 著 董江阳 译 游冠辉 校



中国社会科学出版社

“有关这位最杰出人物的最佳传记。”

——本杰明·施瓦茨，《大西洋月刊》

“理解当代福音派的一种途径，就是思考它如何既遵循又偏离了由其最杰出创立者之一所奠定的道路。感谢马斯登这部权威的新传记……这条道路如今变得更加清晰了。”


——杰伊·托尔森，《美国新闻与世界报道》

“马斯登比先前任何人都更好地进入了爱德华兹的世界……马斯登讲述了一个奇妙的故事，并用来自爱德华兹世界里鲜为人知的珍贵宝藏充实了他的叙述。”

——道格拉斯·斯威尼，《图书与文化》

童年时从自然之美中观看上帝的作为，青少年时经历信仰的挣扎，壮年时主导新英格兰的复兴运动，晚年时在印第安人中间宣教，爱德华兹丰富的一生在马斯登的笔下栩栩如生。这部传记叙事生动，读来像一本小说；论述精辟，宛若一部思想史的著作。透过这部传记，我们不仅能了解复兴神学家爱德华兹奇妙的一生和深邃的思想，而且能窥见大觉醒时代新英格兰的信仰图景。本书不愧为迄今为止最权威的爱德华兹传记。

Jonathan Edwards: A Life





历史与思想研究译丛 | Studies on History and Thought

Jonathan Edwards:
A Life

复兴神学家
爱德华兹
上

〔美〕乔治·M·马斯登 (George M. Marsden) 著 董江阳译 游冠辉校

Jonathan Edwards: A Life

中国社会科学出版社

图字 01-2012-3906

图书在版编目(CIP)数据

复兴神学家爱德华兹/ (美) 乔治·M·马斯登(Marsden, G. M.) 著;
董江阳译. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 5

(历史与思想研究译丛)

ISBN 978-7-5161-0645-7

I. ①复… II. ①马…②董… III. ①爱德华兹, J. (1702~1758)—
传记 IV. ①K837.125.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 048282 号

Originally published under the title: *Jonathan Edwards: A Life* by George M. Marsden

Copyright © 2003 by Yale University Press

Published by arrangement with Yale University Press through Big Apple Tuttle-Mori
Agency, Inc., Labuan, Malaysia

All rights reserved

复兴神学家爱德华兹 [美] 乔治·M·马斯登著

出版人 赵剑英

策划编辑 游冠辉

责任编辑 陈彪

责任校对 刘峻

封面设计 奇文云海

技术编辑 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编 100720

电话 010-64073836(编辑) 64058741(宣传) 64070619(网站)

010-64030272(批发) 64046282(团购) 84029450(零售)

网址 <http://www.csspw.cn>(中文域名: 中国社科网)

经销 新华书店

印刷装订 北京领先印刷有限公司

版次 2012 年 5 月第 1 版 印次 2012 年 5 月第 1 次印刷

开本 640×960 1/16

印张 42.5 插页 4

字数 653 千字

定价 78.00 元(上下册)

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

PDG

“历史与思想研究译丛”总序

本译丛选择现代西方学者的思想史研究经典为译介对象。迄今为止，国内译介西方学术著作主要有两类：一是西方思想的经典著作，例如柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《形而上学》等等；二是现代西方思想家诠释西方思想史的著作，例如黑格尔的《哲学史讲演录》和罗素的《西方哲学史》等等。然而，国内学术界对基于专业专精于学术富有思想底蕴的学者型的阐释性著作却甚少重视，缺乏译介。这就忽视了西方思想史研究的重要一维，也无益于西方思想史的真实呈现。西方学术界的实际情况却是相反：学者们更重视富有启发性的专业研究著作。这些著作本着思想的历史作历史的发微，使思想史的客观、绵延和更新真实脉络得到呈现。本译丛希望弥补这一空缺，挑选富有学术内涵、可读性强、关联性广、思想空间宏阔的学者型研究经典，以呈献于中国学术界。

本丛书以“历史与思想”为名，意在表明真实地把握思想脉络须基于历史的把握方式，而不是着意于把一切思想史都诠释为当代史。唯有真实地接近思想的历史，才可能真实地接近历史鲜活的涌动。

本丛书选译的著作以两次地中海文明为基本视野。基于地中海的宽度，希腊、罗马和犹太基督教传统多维交融、冲突转化、洗尽民族的有限性，终能突显其普世价值。公元1世纪至6世纪是

第一次地中海文明的发力时期，公元 14 世纪开始的文艺复兴运动则是西方文明的第二次发力。这两次文明的发生、成熟以及充分展示，显示了希腊、罗马和基督教所贡献的不同向度，体现了西方思想传统的复杂、厚实、张力和反思力。本丛书所选的著作均以地中海为区域文明的眼光，作者们以整体的历史意识来显示不同时期思想的活力。所选的著作以此为着眼点，呈现社会历史、宗教、哲学和生活方式的内在交融，从而把思想还原为历史的生活方式。

主编 章雪富

2008 年 12 月 16 日



鸣 谢

本人谨对斯坦利·霍华斯 (Stanley Hauerwas)、理查德·约翰·纽豪斯 (Richard John Neuhaus)、罗宾·达令·杨 (Robin Darling Young)、刘易斯·艾耶尔 (Lewis Ayres)、博万·格里尔 (Bowen Greer) 表示谢忱，他们阅读了本书的手稿，并提出了有益的建议。本书的写作已耽延了数年之久，许多人在本书成书的关键点上起了别开生面的作用。他们是格雷·安德森 (Gary Anderson)、大卫·布雷尔 (David Burrell)、罗伯特·道达罗 (Robert Dodaro)、耶利米·得利斯科 (Jeremy Driscoll)、艾伦·费茨杰拉德 (Allan Fitzgerald)、哈里·甘贝尔 (Harry Gamble)、大卫·哈特 (David Hart)、戴维·汉特 (Davie Hunter)、罗伯特·詹森 (Robert Jenson)、大卫·科瓦克 (David Kovacs)、犹滴·科瓦克 (Judith Kovacs)、乔治·洛里斯 (George Lawless)、布鲁斯·马歇尔 (Bruce Marshall)、伯纳德·麦基恩 (Bernard McGinn)、托马斯·诺贝尔 (Thomas F. X. Noble)、亚伯兰·伦 (Abram Ring)、拿单·斯科特 (Nathan Scott)、巴西尔·司徒德 (Basil Studer)、丹尼尔·维斯博 (Daniel Westberg)、大卫·伊格 (David Yeago)、约翰·亚尼亚斯 (John Yiannias)。我也要感谢耶鲁大学出版社的前任编辑查尔斯·格伦奇 (Charles Grench) 对拙著的支持，现任编辑赖丽莎·海默特 (Larisa Heimert)、劳伦斯·基耐 (Lawrence Kenney) 手稿录入与编辑的认真工作，以及吉斯·坎墩 (Keith Condon) 为本书插图及封页所付出的辛劳。

前 言

一些通情达理的人曾经这样问我，“不是已经有大量关于乔纳森·爱德华兹的作品了吗？”抑或，“难道不是已有许多爱德华兹传记了吗？”我觉得，他们的意思——因为他们是通情达理的人——是，“为什么还会有人长年累月地致力于这个已被钻研透了的主题呢？”

其答案部分在于，尽管有大量关于爱德华兹专门研究的文献，但却缺乏新近、全面和批判性的传记。最近的是奥拉·温斯洛（Ola Winslow）的“普利策奖”获奖作品《乔纳森·爱德华兹，1703—1758年》，出版于1940年。佩里·米勒（Perry Miller）所著的深具影响、才华横溢并常常具有误导性的《乔纳森·爱德华兹》（1949年），是对爱德华兹理智生活的一种素描。帕特里夏·特雷西（Patricia Tracy）的《乔纳森·爱德华兹：牧师》（1980年），只是涉及爱德华兹在北安普敦的岁月。伊恩·默里（Iain Murray）的《乔纳森·爱德华兹：一部新传记》（1987年），则在爱德华兹较早期钦佩者那可敬但却是非批判性传记传统里，提供了一种文献依据充实的更新。

况且，在爱德华兹研究领域里的一场革命（尤其是在过去十年间），使得以一种此前绝无可能的方式提供一种全面的、批判性的传记，成为了切实可行的事情。近年来，耶鲁大学的“乔纳森·爱德华兹文集”工程，使得在佩里·米勒领导下、始于20世纪50年代的一代人的学术研究结出了成果。从20世纪90年代初开始，这项工程已经抄录了绝大多数爱德华兹先前未曾发表过的卷帙浩繁的著述。这些

著述大多数只为爱德华兹专家所了解，并且原则上那些具有耐心去破解爱德华兹那几乎无法辨识手稿的人都可以使用。如今，这些缮本能够通过计算机来加以研读；这在代代人之前是无从想象的。而且，多卷本的“耶鲁版”《乔纳森·爱德华兹文集》，不仅提供了那些为人熟知著述的最完整可靠版本，而且还提供了诸多以前无法使用的著述，以及详尽的介绍——这些介绍填补了先前学术研究的许多空白。与此同时，学者们还在继续为有关爱德华兹的庞大文献库添砖加瓦。仅仅截止到1993年的出版物，就充满了M. X. 莱塞（Lesser）编辑的两卷本带注解的专题文献书目（《乔纳森·爱德华兹：参考书指南》，1981年；《乔纳森·爱德华兹：带注解的专题书目，1979—1993年》，1994年）；而这一步伐并没有放缓。这些努力使得撰写一部比以前所能做到的更为全面详尽的爱德华兹传记成为了可能。

因而，这部著作是对一代学者的致敬。所有那些参与了耶鲁大学“乔纳森·爱德华兹文集”工程的学者，对本书的写作来说更是不可或缺的。而今，每一位爱德华兹研究学者，都受益于托马斯·谢弗（Thomas A. Schafer）数十年的努力。他通常是借助煞费苦心地分析纸张、墨水和笔迹的变化，来确定爱德华兹原先日期不详的著述。同样地，乔治·克拉格霍恩（George S. Claghorn）历时数十载，收集了爱德华兹所有现存的书信（现已发表），并收集和抄录了致爱德华兹和关于爱德华兹的书信。他给予了我极大的帮助：提供了缮本和信息，解答了疑问，核查了书信引文并提出了诸多建议。倘若没有谢弗、克拉格霍恩以及其他人所从事的详尽无遗的档案整理工作，我们就不可能重新构建出我们如今所了解的爱德华兹生平与思想的细节。“乔纳森·爱德华兹文集”的执行编辑肯尼思·明克马（Kenneth P. Minkema）——他在世时就以其推进该研究的高超本领而成为了传奇人物——则是另外一个关键人物，倘若缺少了他，本书就不可能问世。他在本书撰写的各个阶段都提供了极大的帮助：使我全面利用了这项工程抄录或收集的所有资料，不辞辛苦地为我解答了疑问、提供了细节资料，并对我的工作提出了批评意见。我的挚友，《乔纳森·爱德华兹文集》的总编辑，哈里·斯托特（Harry S. Stout）亦发挥了不可估量的作用。虽然本书不是与《乔纳森·爱德华兹文集》本身关联在一起

的，但他使我与耶鲁大学出版社取得了联系，并成为我精明建议、热情与友善的无尽源泉。我及我妻子露西（Lucie）还要特别感谢斯基普（Skip）和他妻子休（Sue）。每当我们去纽黑文的时候，都会受到他们热情的款待。

参与“乔纳森·爱德华兹文集”工程的其他许多人，亦为本书做出了直接或间接的贡献。道格拉斯·斯威尼（Douglas A. Sweeney）、阿瓦·张伯伦（Ava Chamberlain）以及凯尔·法利（Kyle Farley），在他们供职于“乔纳森·爱德华兹文集”工程期间，为我提供了极大的帮助。我还要特别感谢耶鲁大学出版社负责《乔纳森·爱德华兹文集》的每一位编辑。没有他们的研究与分析，我就不会取得现今的成就。我要特别感谢该项工程的前任总编约翰·史密斯（John E. Smith），以及已故的佩里·米勒，后者是出版爱德华兹著述这一最完整可靠版本的主要动力。尽管我有时会批评米勒对爱德华兹所做的某些具体解释，但米勒一直都是我推崇的思想英雄。

xix

我对以下图书馆工作人员所提供的惠助深表感谢：耶鲁大学“拜内克珍本与原稿图书馆”（Beinecke Rare Book and Manuscript Library）、马萨诸塞州朗梅多镇（Longmeadow）的斯托尔斯图书馆（Storrs Library）、马萨诸塞州北安普敦的福布斯图书馆（Forbes Library）（尤其要感谢埃莉斯·菲利 [Elise Feeley]）以及圣母大学（University of Notre Dame）图书馆。我还要感谢其他图书馆的一些间接帮助，尤其是马萨诸塞州牛顿中心（Newton Centre）安多佛·牛顿神学院（Andover Newton Theological School）的富兰克林·特拉斯克图书馆（Franklin Trask Library）——从它那里我收到了经由其他人研究所搜集资料的抄本。

我要深表谢意的，还有本书较早期草稿的诸多读者，他们包括阿瓦·张伯伦、乔治·克拉格霍恩、戴维·霍尔（David D. Hall）、马克·诺尔（Mark Noll）、肯尼思·明克马、埃米·普朗廷加·鲍乌（Amy Plantinga Pauw）、斯蒂芬·斯坦恩（Stephen J. Stein）、哈里·斯托特以及格兰特·瓦克尔（Grant Wacker）。在这个项目大部分时间里辅助我的研究生助手托马斯·基德（Thomas S. Kidd），提供了诸多帮助和富有见地的建议。R·布赖恩·巴德曼（R. Bryan Bademan）与

克里斯汀·科布斯·杜梅兹 (Kristin Kobes DuMez), 作为本书后一阶段的编辑, 核查了许多引文, 并就体例和内容提出了睿智建议。乔·克里奇 (Joe Creech) 在较早阶段曾为我搜集过参考书目等资料。修习我研究生课程“新英格兰殖民地时期的清教与文化”的同学, 格兰特·布罗德雷赫特 (Grant Brodrecht)、安杰尔·科尔特斯 (Ángel Cortes)、蒂莫西·格洛奇 (Timothy Gloege)、马修·格罗 (Matthew Grow)、迈克尔·李 (Michael Lee) 以及塔米·范·戴肯 (Tammy Van Dyken) 等人, 亦曾阅读过本书较后期的草稿, 并提出了可贵建议。总而言之, 这些读者为改进本书做出了巨大贡献。我还要感谢耶鲁大学出版社负责本书的编辑莱拉·海默特 (Lara Heimert) 与苏珊·莱蒂 (Susan Laity), 她们为本书提供了技艺娴熟的监管督察。同样隶属于耶鲁大学出版社的约翰·朗 (John Long), 曾为寻找本书插图而超越职责范围地进行工作。伊莱扎·蔡尔兹 (Eliza Childs) 则通过她出色的文字编辑使本书增色不少。

对来自圣母大学“弗朗西斯·麦卡纳尼历史教席” (Francis A. McAnaney Chair in History) 的支持, 以及对“彼得·拉芬与阿德琳·拉芬基金会” (Peter B. and Adeline W. Ruffin Foundation) 对该教席的资助, 我深表感激。圣母大学的官员一直都在鼓励和支持本书的撰写。我特别要感谢历史系的几位系主任对我实施本项目所给予的支持, 他们是威尔逊·米斯卡贝尔 (Wilson Miscamble)、克里斯托弗·哈姆林 (Christopher Hamlin) 以及托马斯·科瑟曼 (Thomas Kselman)。圣母大学教务长内森·哈奇 (Nathan O. Hatch) 自己就是研究 18 世纪宗教与文化的杰出学者, 他对我给予了个人以及校方的支持 xx 与鼓励。

我真诚感谢“约翰·西蒙·古根海姆纪念基金会” (John Simon Guggenheim Memorial Foundation) 所授予的研究奖学金, 它为本项目的早期进展提供了支持。

同以往一样, 我最感激的依然是妻子露西。作为一位敏锐批评家, 她确定她真正欣赏我邀请她阅读的那些章节; 这对我是一种莫大的鼓舞。更重要的, 她的爱情与友谊培育出了一种“不同寻常的融合”, 而这种融合随着岁月的推移变得愈发完善了。

爱德华兹生平与时代年表

爱德华兹的生平

1703年 10月5日，出生于康涅狄格的东温莎。

1716—1720年 耶鲁学院本科。

1720—1722年 耶鲁文学硕士。

1721年（春）出现强烈宗教体验。

爱德华兹的时代

1685年 路易十六废除“南特敕令”，新教徒遭受迫害，许多人逃亡。

1688—1689年 “光荣革命”：威廉与玛丽接替天主教徒“英格兰的詹姆士二世”。

1701年 耶鲁创立。

1702—1713年 “女王安妮的战争”。

1704年 印第安人洗劫马萨诸塞的迪尔菲尔德。

1706年 本杰明·富兰克林出生。

1707年 英格兰与苏格兰在“大不列颠”名义下合并。

1712年 纽约城奴隶暴动。

1714年 信奉新教的汉诺威王朝的乔治一世继承英国王位。

1715—1716 詹姆士二世的拥护者在苏格兰造反，拥立詹姆士三世（“僭位者”）为王，遭镇压。

1721年 科顿·马瑟在波士顿推广天花疫苗。

- 1722年(8月)至1723年(4月)在纽约城任教会牧师。
- 1723年(夏)待在东温莎的家里。
- 1723年(11月)至1724年(5月)在康涅狄格的博尔顿任教会牧师。
- 1724—1726年耶鲁教师(1725年秋患病)。
- 1724—1725年新英格兰对抗法国及在“拉勒神父的战争”中的阿布纳基人。
- 1726年应邀赴北安普敦辅助外祖父所罗门·斯托达德。
- 1727年(7月)与萨拉·皮尔庞特结婚。
- 1727—1760年英王乔治二世在位。
- 1729年所罗门·斯托达德辞世;爱德华兹成为正式牧师。
- 1730—1741年乔纳森·贝尔初任马萨诸塞总督。
- 1734年布道《一种神圣与超自然之光》。
- 1734—1735年北安普敦与康涅狄格河谷觉醒。
- 1734—1735年布雷克案件。
- 1737年《忠实叙述》使宗教奋兴得到国际关注。
- 1738年布道“爱及其果实”。
- 1738年约翰·卫斯理在英格兰开始卫理公会的宗教奋兴。
- 1740年乔治·怀特菲尔德的新英格兰之行点燃了“大觉醒运动”。
- 1740—1741年马萨诸塞出现“土地银行”骚动。
- 1741年布道《交在一位愤怒上帝手里的罪人》。
- 1741年《上帝圣灵事工的区别性标志》。
- 1742年《关于当前新英格兰宗教奋兴的一些思考》。
- 1742年苏格兰开始“大奋兴运动”。
- 1742年萨拉出现出神狂喜经验。
- 1742年“北安普敦盟约”。
- 1744年“年轻人圣经”案件。
- 1744—1748年“国王乔治的战争”的法国时期。
- 1745年攻占法国要塞路易斯堡。
- 1745—1746年“小僭君”查理·爱德华·斯图亚特,在入侵苏格兰与英格兰后被击败。

- 1746年《宗教情感》。
- 1746—1757年 乔纳森·贝尔彻任新泽西总督。
- 1747年《一种谦卑尝试》。
- 1747年 大卫·布雷纳德造访并去世。
- 1746年 新泽西学院创立。
- 1748年 女儿杰鲁莎去世
- 1749年《大卫·布雷纳德生平》。
- 1750年 被解除北安普敦教职。
- 1751年 作为向印第安人宣教的牧师与传教士定居在马萨诸塞的斯托克布里奇。
- 1752年 富兰克林用风筝做电流试验。
- 1752年 英国采纳“格列历” (Georgian calendar)。
- 1754年《意志的自由》。
- 1755年 里斯本地震。
- 1755年 草拟《上帝创世的目的与真美的本质》(发表于1765年)。
- 1755—1763年 法国与印第安人的战争。
- 1758年《原罪》。
- 1758年 任新泽西学院(今为普林斯顿大学)院长。
- 1758年 死于天花疫苗接种。



文本按语

除非是极少数其意思或语调会发生变化的地方，本书引文在拼写上，有时亦在语法上进行了现代化处理。

在“1752年9月”（从那时起英国范围内的日期提前了11天）以前的日期仍保持原状，唯有双重标注的冬季月份，被转化成了新年始自1月的样式（例如，“1750—1751年2月”被转换成为“1751年2月”）。

所有圣经引文均来自“英王钦定本”。^①

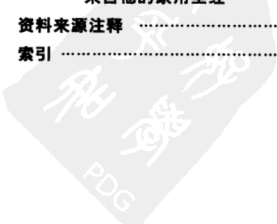
^① 所有中文圣经引文均来自“新标点和合本”。——译者注

(上)

导论	(1)
1 出生的年代	(13)
2 压倒性的问题	(32)
3 天路历程	(56)
4 一切知识的和谐	(72)
5 焦虑	(101)
6 “一种低落、消沉的状态与情形”	(122)
7 在所罗门·斯托达德的舞台上	(138)
8 在更广阔舞台上	(164)
9 上帝的以及撒旦的巨大工作	(186)
10 王国的政治	(210)
11 “一座建在山上的城”	(229)
12 上帝“将重新点燃那火光， 即使在最黑暗时期”	(248)
13 上帝之手与基督之手	(263)
14 “不与我们相合的，就是敌我们的”	(279)
15 “天国乐园”	(294)

(下)

16	保守的革命者	(311)
17	自相纷争	(330)
18	不再是一座典范之城	(358)
19	殖民地战争	(376)
20	“愿你的旨意成就”	(394)
21	“我生来就是不和之人”	(419)
22	严峻考验	(439)
23	传教	(462)
24	边境斗争	(485)
25	战争时期	(512)
26	反对一种“几乎无法察觉的有害”教义	(533)
27	“在这个光明与自由之快乐时代 里的”原罪	(552)
28	挑战时代的预设	(566)
29	未完成的巨著	(581)
30	短暂的与持久的	(601)
附录 1	爱德华兹亲属谱系表	(620)
附录 2	爱德华兹的姊妹们	(623)
附录 3	爱德华兹的直系家庭成员， 来自他的家用圣经	(625)
资料来源注释	(627)
索引	(629)



导 论

1

爱德华兹是非凡的。根据多种评判，他都是最为敏锐的美国早期哲学家和最为杰出的美国神学家。在他的众多著作中，至少有三部——《宗教情感》(*Religious Affections*)、《意志的自由》(*Freedom of the Will*)与《真美德的本质》(*The Nature of True Virtue*)——在更为广阔的基督教著作史上成为了名著。他思想的吸引力是长盛不衰的。每一年都会涌现出有关他的数部新著和数十篇文章、评论与研究论文。然而他亦曾卓有成效地为大众读者写作。他著名的大卫·布雷纳德(David Brainerd)传记，在19世纪的美国曾是一部宗教畅销书，鼓舞过数不胜数的基督徒去追求无私奉献的生活和传教事奉。他的著述，包括一些更为重要的著作，将继续激励着许多平信徒读者。^[1]

他的文字具有持久的影响力，而他的生活则更是如此。作为他那个时代最重要的宗教与社会运动中心的活跃分子，他督导着当地一场奇妙的复兴(revival)；这场复兴成为了美国一种最具影响力的宗教实践的原型。他曾充满活力地推动和试图界定那不久后接踵而至的声势浩大的殖民地及国际“觉醒”(awakening)运动。他是一位极受欢迎的布道家，他的“落在愤怒上帝手中的罪人”成了美国最著名的一篇布道。作为牧师，他曾用多年时间牧养教区信徒，带领他们经历大觉醒及其衰退期，他也曾力图界定教会在一个城镇和地区里的作用，当时的城镇和地区正处在从清教传承向革命宿命过渡的时期。他对政治与军事保持着浓厚的兴趣，尤其是当它们对国际新教事业产生影响的

时候。在诸事纷纭之中，他将许多时间用于灵修操练（disciplined devotion），有时还被推崇为一位默想者（a contemplative）。有7年的时间，爱德华兹作为一位传教士，面向一个充满危险的边疆村庄里的印第安人宣教。当他于54岁那年逝世之际，他是位于普林斯顿的新泽西学院的院长。纵贯其一生，他的经历受到了他与直系及旁系大家族之关系的影响。他的妻子莎拉，亦成了一位传奇性人物。他们抚养了十一个孩子并培育了那构成“一个美国王朝”（an American dynasty）的家族。

在撰写这部爱德华兹传记时，我的目标之一就是将他理解为他自己那个时代里的一位真实的人。由于他已成为了一个丰碑式人物，所以往往很难发现位于那座丰碑背后的“这个人”。况且，作为一场强劲宗教运动的最重要辩论者（controversialist），爱德华兹招致了许多激烈的反应。他拥有许多热心的仰慕者、许多诋毁者以及许多试图按照他们自己形象改造或复原他的人。而我的渴望——我肯定只是部分地实现了——则是，通过首次按照他自己的时代并用他自己的语言来描述他，而使爱德华兹成为一个为各种各样读者所理解的人。

读者也可以开始将爱德华兹设想为一个18世纪的人物，并开始考虑那个处境会如何影响他们对于爱德华兹的理解。架构本书最引人入胜的问题就是，“在18世纪前半叶，生活在新英格兰西部会是什么样的呢？”（抑或，“那个时代是如何不同于我们自己这个时代的呢？”）当然，这个问题的后一个版本，表明了一种21世纪的观点。作为一个历史学家，我的任务就是要使那个时代的世界观（outlook）成为可以理解的，这则需要考虑读者的各种各样的视角（perspective），以及自18世纪以来所披露出来的一切。然而，假若我们只是始于——当今的历史学有时就是如此——断定过去的人具有与我们不同的世界观，那就是一种想象力的失败。相反，我们必须要先同情性地进入到一个较早的世界里，并试图理解那个世界里的人们。倘若我们这么做了，我们就将处在一个更佳的位置，去向他们学习并批判性地评价他们的世界观。

一些关乎18世纪早期的事情，对于21世纪的读者来说，会显得尤为引人瞩目。首先，对于爱德华兹诞生于其中的世界，如果我们将

它设想为英式的而不是美式的，将会显得更为合情合理。当然，它很大程度上是美式的；然而到爱德华兹于 1758 年逝世之前，它还尚未显现出那些很快将与“美国”关联在一起的大多数特征。“美国革命”还尚未进入任何人的视域，尽管我们能够从事后的角度看到，在那时已存在着诸多潜在的可能性。爱德华兹生活在一个完全是前革命时期的“英属”省份里。

它的“英式”或者“旧世界”特征，在它严格的等级制结构中表现得最为明显。我们也许会想起 18 世纪或 19 世纪早期的英文小说，以对想必亦存在于 18 世纪“英属美国”里的社会等级制获得些许了解。受到 17 世纪清教影响的新英格兰，具有它自己的这类等级制版本。按照新英格兰标准，爱德华兹是一位贵族。与“不列颠世界”其他大多数地方相比，在新英格兰，神职人员拥有更大的权威，他们的观点会得到更多的尊重。而且，爱德华兹隶属于一个精英型大家族，而这个大家族则是神职人员、行政官员、法官、军事领袖、乡绅老谷与商人这个统治阶层的一部分。斯托达德 (Stoddards) 与威廉姆斯 (Williamses) 家族，以及其他几个联姻通婚家族，统治着康涅狄格河谷，或者说马萨诸塞西部 (汉普夏县) 与康涅狄格部分地区。

18 世纪的“英国人” (Briton) 认为他们的世界是君主制的，并受到了个人关系等级制的控制。^[2]就这两种看法而言，他们的预设与大多数现代西方人几乎是正相对立的；因为后者往往认为社会在原则上是平等主义的，但事实上受到非个人性力量的制约。18 世纪的“英美”社会是建立在家长制之上的。最重要的关系可能是垂直的而不是水平的。父亲对家庭和家眷拥有权威，是良好秩序的基石。妇女、孩子、被雇佣者、签约学徒以及非洲奴隶等等，全都依赖于直接位于他们之上的人。而社会则被看作是一个大家族。在这种安排下，家长制是一种美德，而不是一种骂名。虽然“英国人”总是谈论“自由”，但几乎没有人拥有现代意义上的个人自由。绅士们在很大程度上是通过一种自国王那里延伸下来的等级制式庇护体系来加以统治的。良好秩序，尤其是对社会较低阶层而言，是通过管制和严厉惩罚加以强制实施的。无论如何，普通生活往往都是残酷的，承受着瘟疫、无从缓解的痛楚以及生命本身持续存在的不确定性。许多不可或缺的任务都是既费力

又费时的。个人依赖性是用来应付那个严酷而又不安全世界的一种方式，并常常被看作是理所当然的事情。

新英格兰西部在一个战争频仍的年代里地处英国定居点的边境地区，这使那里的生活更加艰难，而且要经历周期性的恐慌。爱德华兹生活在三种文明——英国新教徒的、法国天主教徒的与印第安人的文明——相互冲突的旋涡中心。这三种文明都竭力想要掌控北美。我们现今已经知道了争斗的结果，但这种结果对于爱德华兹那一代人来说并不明确。这种国际处境对于爱德华兹来说是至关重要的。他花费了大量时间来关注罗马天主教和印第安人，以及他们的观点及在上帝计划里的不同地位。爱德华兹是在他关于“世界战争”这一认识处境里——他认为它与“福音”前景紧密相关——建构起了他的基本神学关注，尤其是建构起了他的历史观。

要理解爱德华兹的生活，就必须认真按照他自己的主张来对待他的宗教观。这也许适用于任何对其持有强烈成见的人物，但对于爱德华兹而言，这一点由于这样几条理由而需要予以强调。由于爱德华兹与一些现有的基督教传统相关，故而当前关于他的观点，就有可能受到我们对那些宗教运动之反应的左右。爱德华兹忠实于他从17世纪清教徒以及其在欧陆对应的“改革宗”或加尔文派那里继承而来的神学；他对18世纪国际福音派（evangelicalism）的出现亦至关重要。^[3]涉及它们在美国历史中的作用，清教与加尔文派往往会引发强烈的反应。福音派如今已呈现出如此生机勃勃的多样性，以至于不通过这一后来大众化的透镜来看待这位先驱，已成为一件困难的事情了。爱德华兹预示了后来福音派的一些特征，但他是一位加尔文派思想家，思想非常严谨，并工作于18世纪的处境里，这些事实使得他极其不同于他的福音派继承者。而我们的挑战就是要跨入他的世界，并按照他本人认可的思想方法来理解那个世界。

忠于他的加尔文派传承，爱德华兹思想中的核心原则，是上帝的主权（sovereignty）。三位一体的、永恒慈爱的上帝，正如圣经所启示的，创造了和统治着宇宙万物。最简单地讲，上帝的主权是指，如果对下列问题存有疑问，亦即任何良善究竟应当归给上帝还是归给人——尤其是就拯救而言，那么，在没有相反的证据之前，我们永远

应当归之于上帝。爱德华兹没有将上帝的统治设想为一种遥远的抽象物，就像它所能成为的那样。相反，他强调，上帝在创造中的目的，就是在基督里的伟大救赎事工。宇宙中的万物都终极性地指向三一上帝慈爱的属性。

如果爱德华兹思想的核心原则是上帝的主权，那么其生活与工作的首要实践动机就是这一信念：没有什么事情比个人与上帝的永恒关系更为重要。许多基督徒亦肯定这一见解，然而大多数人并没有真心实意地按照其对个人关系的意义来生活。而严肃认真对待它的人，大多数又是活动家而不是思想家。爱德华兹则兼及这两者。他的生活是围绕着这样一些行为准则建构的：这些行为准则是为了持续不断地更新那永恒的视角。在他的布道与著述里，他运用强大的理智能力，去孜孜不倦地探究上帝的主权对理解人的永恒命运所具有的意义，正如他的“圣经至上”和“加尔文派”传承所界定的。^[4]如果在爱德华兹那里有个重点显得牵强、粗糙或言过其实的话，那么读者通过追问下列问题，往往就能对他的观点获得更好的领悟：“如若事情的确如此，亦即一种字面意义上的永恒的祝福或惩罚处在悬而未决之中，那么这个问题将会是什么样的呢？”

按照爱德华兹自己认可的以及广大读者能够理解的术语来呈现爱德华兹的生平，也许这样做本身就是一种充分的目的。如果我们能够富有想象力地进入到另一个时代和地方，并进入到不同于我们自己的那些人的经验之中，那么我们就已经实现了文学作品的目标之一。为此，我试图在讲述爱德华兹及其家族的故事时，尽量不加入解释性的干扰。我希望能以一种尽可能客观的亦即不偏不倚和忠于证据的方式，来做到这一点。

当然，我们都有自己的观察点。一位敏锐的历史学家近来提醒我们：“客观性不是中立性”。^[5]即使是最公正的观察者也有偏见和盲点。他们拥有（也应当有）自己的兴趣。处理这些普遍现象的最佳方式，就是承认一个人的观察点，而不是装扮成一个中立的观察者。那样的话，读者就能够考虑到作者的观察点，如果愿意的话可以不理睬它，可以尽量向它学习。与此同时，那些对自己的观察点具有自觉意识的作者，亦可以运用这种自觉性，来避免无意地或不公正地扭曲证据以

适应自己的观点。

话是这样讲；但我发现，在爱德华兹身上花费了无数时光后，我对于他的看法是复杂的。他是一个多面性的人物与思想家；我对怎样看待他这一问题所做的回答，有赖于我们所谈的是他生活与思想的哪一方面。我发现他是一人格极其健全的人。他极为敬虔和自制；普通信徒对于他敬而远之。他那毫不松懈的严厉性，驱使着他将他信仰的逻辑穷尽到底。尽管同他探讨与他有关的事情会十分引人入胜，但他那与生俱来的严肃性使得他无法像一个随意的熟人那样容易相处。他作为一个逻辑学家的高超造诣，使他对对自己的观点深信不疑，有时还辅之以自豪、自负、不圆通，乃至不考虑相反的观点。不过他也常常能意识到自己的骄傲，并一直试图——往往能获得成功——克制自己的傲慢之心和培养诸如谦卑、温柔与仁爱一类的基督教美德。在18世纪领袖人物中，专制主义者司空见惯，爱德华兹也是一位专制者，但他亦能极有关爱之心。他深受那些与他最亲近之人的爱戴。但他的对手则觉得他冷漠、固执和不宽容。有一段时间，他几乎赢得了北安普敦教区每个人的心；但随后又在一场剧烈争执——一场原先相爱之人间的争吵——中失去了他们。

我对他神学观点的评价也同样是不尽相同的。我对爱德华兹的兴趣发端于我对他神学某些方面的钦佩。作为一个信奉基督教信仰的人，并且是隶属于奥古斯丁与“改革宗”这一大家族的一个分支传统，我觉得爱德华兹所强调的一些重点令人敬佩。其他一些方面在我看来是基于错误前提上的绝妙分析。还有许多其他方面则介乎上述两种情形之间。他的一些观点似乎已经过时了。其他一些之所以有价值，只是因为它们来自另一个时代并挑战了一些即便是在今天也易于被想当然地予以接纳的预设。总的说来，由于我从他的洞察中学到了很多，所以我对爱德华兹神学的态度更多是同情。我力图运用这种同情为读者提供有关他思想的清晰叙述；通常不与他争辩，只是有时会指出我认为他没有看到的一些预设和含义。当然，我整体上的同情不应当被误认为是赞同他所有的观点。仔细研究以往伟大人物的一个原因，就是能够慎思明辨地向他们学习。除了在结尾部分的一些评论外，我会尽量遵循我的指导原则，即在其历史处境中解释爱德华兹的思想，既指出

我认为特别重要的东西，亦允许读者最大程度地运用他们自己的批判性判断力。

在撰写爱德华兹生平的过程中，我并不想写成一部神学著作，甚至也不想写成一部实质上的思想传记。在希望能够将他的神学与思想充分整合进他生平的同时，我的探究亦反映了我作为一个美国文化历史学家的兴趣。我的焦点主要在于，将爱德华兹理解为一位处在他自己的时空里的人、公众人物与思想家。在我的叙述中含而不露的，是我对这一问题的痴迷：爱德华兹究竟是如何适合于或者不适合于在美国生活中那更大的宗教模式的。由于我不是常常中断叙述以阐明这些观点，所以我在这里建议读者能够记住这样一些主题。

最大的主题涉及这样一个问题，这个问题一直都接近于美国经验的核心，但却没有被很好地整合进美国历史之中：一种宣称普遍与排他性真理的宗教，是如何适应于一个多元化处境的呢？当然，这并不是一个仅为美国所有的问题。可以讲，它对18世纪上半叶的英国文化也同样是一个核心问题。那个时代的诸多“启蒙”思想，就是对早先殊死的宗教战争年代里相互冲突的绝对论主张的一种直接回应。一直到1688年，在詹姆士二世治下，英国政治中最具爆炸性的问题依然是：君主究竟是保持圣公会信仰还是恢复罗马天主教信仰。如果是圣公会，那么国家应如何对待新教异议者呢？那些异议者的清教徒先驱，40年代曾针对圣公会君主进行过一场圣战，50年代在克伦威尔的独裁式共和国里曾兴盛一时，60年代在查理二世复辟期间曾遭到过残酷镇压。到18世纪早期，所有这一切都还很难被忘却。英国的不信奉国教者，譬如公理会信徒与长老会信徒，享受着宽容但却被排斥在政治公职与大学讲堂之外。而在苏格兰——它与英格兰一道于1707年组成了“联合王国”——国立教会则是长老会。在这种更为多元化的处境里，一种更加自由与合乎理性之基督教的许多重要支持者，都是前一个时代里好斗的加尔文主义者的传人。

爱德华兹长大成人的时间与空间，使他能够对在英国文化里发生的这场革命中所出现的新、旧世界观的并置，保持清醒的意识。作为康涅狄格州东温莎（East Windsor）这一河谷城镇里一位严格的加尔文派牧师的儿子，爱德华兹成长于其中的世界，是一个17世纪新英格兰

清教主义的诸多方面几乎保持着原样的世界。而17世纪的清教主义在许多方面又更为接近中世纪基督教王国(Christendom)的世界,而不是19世纪的美国世界。清教主义是改革而不是摧毁基督教王国的国际性加尔文主义运动的一部分。它的目标是要建立一个由所有基督教国家支持的纯粹教会。

爱德华兹这个早熟的青少年知识分子,沉浸于正在兴起的英国启蒙运动文献里,即洛克与牛顿以及艾迪生(Addison)与斯梯尔(Steele)的世界里,他所面对的,是在那些见多识广的英国练达人眼里显得何其古怪、过时、甚至荒谬可笑的东温莎“乡下世界”。然而新英格兰人,有别于大多数“乡下人”,亦是一个思想传统的产物;这个传统一直到最近都像世界上其他传统一样杰出,并仍然在以巨大努力保持着其相关性——例如,其著名的代表人物是爱德华兹家族所熟知的科顿·马瑟(Cotton Mather)。乔纳森,在经历过一次早期的理智与精神危机后,挺身而出并要证明,他的传承不仅是切实可行的,而且8 还是他那个时代新世界所提出的一切问题的答案所在。那些答案不仅是理智性的,而且还是实践性的;它以觉醒(awakenings)和传教(missions)为“引擎”——通过这个“引擎”,三位一体的上帝最终将把现代世界带至他在基督里的爱中。

爱德华兹的生平让我们看到一个极具戏剧性和影响力的经久不衰美国故事的实例。成长在保守宗教传统里的无数美国人,都面临着这样一个苦恼问题,亦即他们的排他性信仰应当如何与一个多元化的现代美国处境相关联。这种张力尤其明显地体现在隶属于“民族—宗教”性社团的人当中——英国清教徒只是其早期实例之一,因为他们持有“旧世界”关于“一种真宗教”的理念。许多已经写就的美国宗教史,都强调多元主义的得胜。也许这是正确的。不过,这意味着,对于下列前提——亦即所有或大多数宗教,甚或大多数基督教宗派都或多或少是平等的这一前提——从未让步的那些人,在我们的历史中并没有受到应有的严肃对待。即便是在今天,也有为数众多的美国人,尽管承诺与其他宗教团体和平相处,但却坚信使那些团体的成员归信自己的信仰是有关永生或永死的大事。不论喜欢与否,这种福音传教性的宗教一直都是并将继续是诸多普通美国人经验的一个主要部分。若想

理解美国文化的广袤地带，就必须理解这种宗教经验的动态发展。的确，宗教排他主义与多元主义之间的张力，是影响 21 世纪最重要的悬而未决的问题之一。

爱德华兹的 18 世纪加尔文主义福音派是十分重要的，这不仅因为它是一种更广泛现象的早期实例，而且还因为它在随后的美国历史中发挥了一种突出的作用。在“美国革命”以后，带有深深爱德华兹烙印的新英格兰加尔文主义，成为了影响新型的美国自愿性宗教文化的最具影响力的运动之一。爱德华兹的外孙蒂莫西·德怀特（Timothy Dwight）是再度复兴的福音派加尔文主义的一位早期领袖；而著名的比彻家族的先祖莱曼·比彻（Lyman Beecher）就是德怀特最精干的副手之一。新英格兰的公理会信徒以及他们的长老会同盟者，将福音派加尔文主义运动推广到了“西部”内地（如今的中西部内地）。到 19 世纪 30 年代，其宣教、传福音与改革的自愿性组织的预算加起来已超过了联邦政府的预算。到“美国内战”前，在当时受到了争议的爱德华兹传统的那些继承者或他们的相似者，控制着全国大多数著名院校，其中包括州立“大学”。他们是包括戒酒和反对奴隶制在内的改革运动的领袖，并在辉格党（Whig Party）之道德改革派以及当时的共和主义（Republicanism）中成为了领袖人物。若要引证一个最著名实例的话，哈丽雅特·比彻·斯托（Harriet Beecher Stowe）就常常写到她的爱德华兹传统并为此而苦恼——她只是逐渐远离了这一传统。在“内战”前夕，她出版了一部神学小说，其中的首要角色就是爱德华兹的门生和第一位传记作者塞缪尔·霍普金斯（Samuel Hopkins）。^[6]

爱德华兹在 18 世纪早期对于严格排他论基督教与现代生活之间张力的看法，极其不同于他 19 世纪那些继承者的看法；然而，不了解前者就很难理解后者。如果我们比较爱德华兹与他更为晚近的对手针对这类问题的较量，那么差别将会更大，即便这种比较仍是具有启发性的。我们遭遇到了，永恒的文化主题甚或永恒的人之主题意识，总是需要受到“不同时代之间存在着差别”这样一种意识的调节或缓和。

同样是作为现代美国的先驱，美国的历史学家往往赋予本杰明·富兰克林而不是爱德华兹以更多的关注。这是可以理解的，因为富兰克林似乎极其适宜代表在美国主流生活与政治中得胜的那些趋势。然

而也有充分证据表明，如果他们不至少通过严肃对待“爱德华兹们”的影响来弱化对富兰克林们的强调，那么他们所叙述的美国故事就是有缺陷的。^[7]最明显地，那些标准叙述将无法阐明，为何美国所达到的宗教实践层次远比其他现代国家要高。他们也无法解释，为何福音派基督教能够在美国获得兴盛，以及为何其宗教奋兴变成美国的首要输出品。爱德华兹生平的特殊性——在许多方面都极其不同于后继者——并不能解释这一切，即便它们为此提供了启发意义。但尽管如此，更大的论点则是，美国历史抑或有关这一方面的现代世界历史，需要将像爱德华兹那样的人整合进它们的叙述之中。

我在这里一直都在强调爱德华兹在美国宗教与文化史上的重要性，不过我也意识到，许多读者亦关注一些更为重大的事情。毕竟，爱德华兹作为一个基督教史上的人物才是最为重要的。首先，虽则他的诸多影响受到了美洲处境的调节，但人们不应忘记，爱德华兹亦是“大英帝国”的一个公民，并且是国际“宗教改革”运动的一部分。在那些圈子里以及在更广阔的福音派中，他亦是一位深受尊敬的人物。神学家们还在继续争论着他的洞察或领悟。在那些层面上他会受到怎样的评价，在很大程度上取决于一个人的宗教信仰。

在我看来，一位传记作者的首要目标，应当是叙述一个好故事：它不仅能阐明主体，而且还能阐明围绕着主体的景象以及读者的视域。与分析单一理智问题和历史争论的专门化研究不同，这种阐明主要应当来自所讲述的故事。这个故事应当揭示一个真实的人——他的成功是在焦虑、软弱与失败中取得的。一生中的张力，往往最能阐明那个人以及所涉及的文化和更广泛的人类经验。就那些著名思想家而言，我们还希望能够理解和学习他们的思想。同样地，亦是在该思想家自己传统之内的以及在那种传统与其竞争者之间的张力，对于理解其思想的创造性与局限性，最具启发意义。

爱德华兹涉及了他那个时代许多重大问题，他的生平并不缺乏戏剧性与吸引力。我希望我已成功地揭示和叙述了其中的一些。传记作者所面临的一个问题就是，想要达到全面详尽的目标，有时会与主要故事线索相竞争。在生活中，有许多事情是同时发生的，其中一些重大事情并无助于戏剧性的叙述以及其他线索。然而，通过考虑那些看

似不相干主题之间的相互关联，亦能丰富对于那种生活的理解。

在处理一些更大问题时，我尽量将爱德华兹看作是一个人，尤其是处在一种家庭背景里的人。而这比一些文献资料翔实的传记要更具挑战性，因为爱德华兹现存著述的绝大部分涉及的都是神学或教会问题。即便是家庭书信，也很少涉及位于神学框架之外的个人问题。这就强调了这样一个观点：对于爱德华兹来说，人们不能在他的神学或教会角色与其人之间划出一条分界线，后者从某种意义上更重要。爱德华兹的角色是如此紧密地整合在他的生活之中，以至于它们构成了他之为他的基本内容。即便如此，我们还是知道在那令人望而却步的表层下面存在着更多的东西，有时我们的确能够看到它们。在神学家、牧师与布道家这些角色——它们决定了他绝大多数著述——背后，我们亦能足够亲切地瞥见他以及他的家庭，从而对我们正在叙述的这个兼具优点与弱点的真实的人获得一些了解。

注释

[1] 有关爱德华兹的《布雷纳德生平》，参见 Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition, and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 62—86。有关近来对爱德华兹的学术与通俗兴趣，见 Leigh E. Schmidt, “The Edwards Revival: Or, The Public Consequences of Exceedingly Careful Scholarship,” review essay, *William and Mary Quarterly* 58, no. 2 (April 2001): 480—486。Schmidt 指的是一位浸信会牧师的著作，John Piper, *God's Passion for His Glory: Living the Vision of Jonathan Edwards* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1998)，认为这部著作是 Wheaton 的畅销书。*God's Passion for His Glory* 涵盖了爱德华兹的巨著 *The End for which God Created the World* 的全文。2002 年 2 月，Amazon.com 把 *God's Passion for His Glory* 列为爱德华兹或关于爱德华兹著作中最畅销的作品，排在后面的是 John Piper 的另一部著作和《布雷纳德生平》。

[2] Gordon S. Wood 为 18 世纪“革命前的”等级制提供了一些奇妙推论，见 *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Knopf, 1992), 11—92。这一段主要是对他一些观点的概括。Jon Butler, *Becoming America: The Revolution before 1776* (Cambridge: Harvard University Press, 2000)，则给出了相反看法，即殖民地时期的美国就已经是现代的了。

- [3] 爱德华兹偶尔会用“加尔文主义的”来描述自己的神学，但他却很少引用或提及约翰·加尔文的名字。爱德华兹的神学最主要是通过下列作者折射出来，他们是17世纪或18世纪早期改革宗或加尔文主义的作家，尤其是来自大不列颠的清教及苏格兰长老会作家以及来自欧洲大陆的改革宗神学家。整个运动常常被称做“改革宗”（Reformed）运动；我经常使用这个术语，因为它更清楚地表明，这种运动已经超越了对加尔文本人的直接依赖，它是多样性的并在许多方面发生了变化，即便它拥有各种被普遍用做改革宗“正统”之标准的教条。
- [4] 就像其改革宗或清教先驱一样，爱德华兹在严格遵循“唯独圣经”为权威——尤其是涉及神学与教会问题时——这一“宗教改革”原则的意义上，是“圣经至上论者”（biblicist）。他们的许多信念和实践都已经被决定了，因为，按照他们的学术研究，那些都是在圣经里所教导的。与此同时，每个圣经至上论者，也都会通过一种解释传统来解释圣经；而爱德华兹的圣经至上论，就是通过其加尔文传统的学术研究加以折射过的。当我把他的观点称做“圣经性的”（biblical）或“经过圣经透镜折射过的”等等的时候，我所考虑的就是他的理解在很大程度上受到了改革宗解释传统的影响。
- [5] Thomas J. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).
- [6] Harriet Beecher Stowe, *The Minister's Wooing* (1859). Cf. her *Oldtown Folks* (1869) for similar themes.
- [7] See Barbara B. Oberg and Harry S. Stout, ed., *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture* (New York: Oxford University Press, 1993).

出生的年代

上帝的祝福伴随着审判的警告。马萨诸塞北安普敦（Northampton）这座河谷城镇的牧师所罗门·斯托达德（Solomon Stoddard）对此知道得十分清楚，而且常常传讲这一信息。虽然在大有希望的康涅狄格河谷他是最有声望的人，但他知道没有任何凡人能够保证英国人在这个遭受围困的边境上存活下来。在1703年，那些沿着河谷延伸开来的小城镇，并不是后来明信片上安宁平静的新英格兰小村庄。它们许多看上去更像是武装起来的要塞，尤其是从北安普敦以北到迪尔菲尔德（Deerfield）——这一地区最容易遭受印第安人的攻击。北安普敦城本身有一部分为栅栏做成的墙所环绕，而整个城镇则被划分成了一些“军事区域”。^[1]一些家庭还用栅栏把他们的房子围了起来，制造出一种不祥的效果——几乎就是下个世纪白色尖板条栅栏（white picket fence）的相反情形。

斯托达德常常充当马萨诸塞西部地区的发言人。据传，在这片具有极端新教色彩的土地上，有这么一句俏皮话：斯托达德渴望成为康涅狄格河谷的“教皇”。^[2]他至少是个令人敬佩的人物。每年他都要旅行120英里（骑马两天半的路程）到达首府波士顿，并常常在一些重大公共场合譬如哈佛毕业典礼或者选举日上布道。斯托达德是一位高大而威严的人，是一位有能力的布道家，并以不打草稿演讲而闻名。到

1703年，他已经60岁了；他成长于波士顿，那时正值奥利弗·克伦威尔统治着英国；他衣着穿戴仍然保持着朴素的清教徒风格。^[3]斯托达德蔑视绅士们佩带假发的现代风气。当时波士顿公理会的一些圣职人员也受到了那种英国风气的影响。在斯托达德眼里，假发使他们看上去“似乎更适合于讨好一个年青姑娘而不是在心里铭记上帝国度的重大关切”。^[4]斯托达德还是一位实务家：他的兄弟是位极其重要的波士顿商人，深具影响力的法官塞缪尔·休厄尔（Samuel Sewall）是他的密友，而总督在关于殖民地西部地区事务上也会寻求他的建议。

在1703年5月26日的选举日上，斯托达德“在总督阁下、尊敬的议会面前”，以及他同道们的面前做了题为“一个民族在上帝赐予他们的土地上长久生活下去之道”的布道。主题是生存。经文是第五条诫命：“当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久”（出20：12）。正如清教徒一贯坚持的，这条诫命所教导的是，不仅要敬重父母，而且还要敬重“一切有权柄的人”，包括世俗统治者和圣职人员。他们是上帝在尘世的代表。^[5]敬重他们就是敬重上帝。而生存与繁荣有赖于敬重上帝。

对新英格兰的最新威胁又出现了，因为英格兰在十年里第二次对法国开战了。“女王安妮的战争”对于殖民地定居者来说重新开启了两种致命的斗争。在新英格兰居民的意识里，最重大的是与罗马天主教、与“敌基督”的斗争。在路易十四统治期间，信奉天主教的法国达到了顶峰；而“新法兰西”就位于“新英格兰”的边界线上。“太阳王”于1685年废除了“南特敕令”（Edict of Nantes），将法国新教徒从他们的家乡驱逐了出去。波士顿布道听众中的胡格诺难民对于天主教的残忍故事是早有预备的。人们担心，英格兰也会摇身一变而成为一个天主教领地。虽然新教徒在1688年驱逐了公开的天主教徒詹姆斯二世，但是王位继承问题仍处在混乱中。英国议会于1701年宣布，只有新教徒才能继承王位。但是安妮女王（1702—1714年在位），这位詹姆斯二世信奉新教的女儿，却没有存活下来的子女。而路易十四则支持詹姆斯二世信奉天主教的儿子，詹姆斯三世或“老僭君”，成为合法的“大不列颠与爱尔兰国王”。在新英格兰，清教徒继承者们清楚，他们作为一个民族的自由与命运有赖于新教事业的得胜。

与法国的战争，还重新开启了印第安人在殖民地边境上的进攻，这是一种更为直接的致命威胁。新英格兰人最明显的失败，是与他们正在驱逐的土著人的关系。1675—1676年“国王腓力的战争”，美国历史上人均损失最为惨重的战争，中止了早期对于和平关系与成功传教的希望。许多存活下来的印第安人被迫投入了法国人以及——更糟的——其耶稣会传教士的怀抱。“新法兰西”的15,000名法国定居者，对于人数远多于此的新英格兰人来说不会有什么威胁，但对于他们的印第安盟友而言则另当别论了。由于法国定居者人口不多，所以他们没有从其土地上驱逐印第安人，从而与土著人的关系一般说来也更为和谐，其传教工作也更具成效。^[6]

在这种战时处境里，斯托达德向总督阁下和马萨诸塞立法者传递的信息，是来自美国西部的将会变成经典性的建议：降低税收和增强防御。“别为人民增添不必要的负担，但要愿意支付必要的开销。”“当那些原本是保护他们的人开始掠夺他们时，当他们的牧者变得像夜间的饿狼时”，人们就会处于悲惨的境地。不过政府“不应降低为领土安全所必需的[花费]”，以免新英格兰重蹈迦太基（Carthage）和君士坦丁堡（Constantinople）的覆辙——后两者“由于人民的赤贫化”而失落了。

更深的问题，斯托达德宣布，是道德与属灵问题。上帝在惩罚新英格兰，因为它的人民违背了他的诫命。证据是明显的。斯托达德以熟悉的语言警告说，“上帝与这个国家已经进行了多年的争执。”本来可以成为一个商人的斯托达德，计算出了上帝审判的经济后果：“我的确认定，那种收益亦即这个国家所拥有的或者在通常情形下应当拥有的收益的三分之一，已经由上帝的审判所带走。”唯一的解决办法就是“改革的工作”。斯托达德以古老陈旧的方式警告道，“我们生活在一个腐败的时代，许多人在饮食着装、宾朋交际、娱乐消遣以及令人不悦的言谈上，都放纵自己。”也许是目睹了在集会的圣职人员中正在流行的假发，他有些不祥地补充道，“生活在具有传染性气氛中的传道人，也有被传染的危险”。这片土地上有许多人已做了“敬虔的表白”。圣职人员如今必须要更有成效地“在他们真诚归信之后努力工作”。^[7]

斯托达德相信，上帝将人们带到了这块应许之地，有他永恒的旨意。上帝设立了世间所有的祝福与惩罚、应许与警告，以教导人们他们需要成为一种更高级的公民，并接受上帝永恒国度的免费赠礼。新英格兰人应当感谢上帝对他们在世间的赐福，然而他们也应当永远牢记，他们并不比旧约里的以色列人更好。上帝，就像一位慈爱的父亲，既通过祝福也通过惩戒来教导人们。而以色列，新英格兰的原型，则已经丧失了其土地并陷入被掳的境地。

北安普敦，1703年10月

因此，所罗门·斯托达德很清楚，他应该如何解释在1703年10月初，他所面对的那些交织在一起的尘世情感。在一个星期里，他既听到了来自下游康涅狄格东温莎的消息，女儿以斯帖·斯托达德·爱德华兹（Esther Stoddard Edwards）生了一个孩子——在生了四个女儿后终于生了一个儿子；亦收到了威胁着距离自己住处更近家族成员的令人震惊的报告。在向北只有15英里的迪尔菲尔德，印第安人伏击了两个年轻人并把他们俘获到了加拿大。迪尔菲尔德的牧师及斯托达德的女婿约翰·威廉姆斯（John Williams），也只是侥幸逃脱了类似的命运。^[8]

迪尔菲尔德陷入恐慌之中。斯托达德写信给总督约瑟夫·达德利（Joseph Dudley），敦促他为已经不堪重负的城镇提供更多的保护并降低税收。他还提出了一个后来被广为采纳的具有争议性的建议：殖民地政府应授权训练猎犬，以帮助追踪那些擅于消失在森林里的印第安人。^[9]

1703—1704年冬季，对于斯托达德来说，保护迪尔菲尔德具有重大的个人利害关系。当斯托达德与他北安普敦教会前任埃利埃泽·马瑟（Eleazar Mather）的遗孀以斯帖·沃勒姆·马瑟（Esther Warham Mather）结婚后，他的继女尤妮斯·马瑟·威廉姆斯（Eunice Mather Williams）就是在他们家里长大成人的。^[10]而尤妮斯的丈夫约翰·威廉姆斯，则是一位最重要的教牧盟友和该地区最具影响力家族的成员。

约翰和尤妮斯抚养了七个孩子——斯托达德将那些孩子看作是自己的外孙。

迪尔菲尔德，1704年2月

约翰·斯托达德（John Stoddard）也许像任何一位哈佛毕业生一样勇敢。与进入圣职事奉的哥哥以及他许多同班同学不同，所罗门·斯托达德这个多才多艺的年方22岁的儿子，在那时成为了一个年轻的战士——在那种职业生涯里，他最终成为了那个地区的军事指挥官和首要行政长官。不论怎样英勇，1704年2月29日拂晓前，当他从睡梦中惊醒时，他所知道的英勇就是逃跑。他一听见姐夫约翰·威廉姆斯牧师那绝望的呼叫，就立即意识到房子受到了印第安武士的攻击——大约有20人。他必须逃跑；他匆忙抓起一件厚大衣，赤裸着双脚，从房子后面跑进了两英尺深的雪地里。在逃过迪尔菲尔德河后，他停下来，撕下大衣下摆，包住了几乎冻僵的双脚。在向南逃到十多英里外的哈特菲尔德（Hatfield）时，他完全精疲力竭了；他第一个证实了敌人攻击的消息。当人们看见迪尔菲尔德上空不祥地被火光映红时，这个河谷城镇就已经发出了警报。^[11]

聚集起来前去援助这个被围困村镇的民兵带回了可怕的消息。印第安人及其法国军官在约三百名迪尔菲尔德居民中，屠杀了39人，掳走了112人——经过厚厚的积雪被掳往加拿大。对于斯托达德家族来说，汇总起来的消息则尤为糟糕。在早先的攻击中，印第安人当着惊恐万状的父母的面，杀死了威廉姆斯的两个孩子：六周大的杰鲁沙（Jerusha）和六岁大的小约翰（John Jr.）。孩子的母亲尤妮斯（斯托达德的女儿），正处在产后恢复期，却遭受了如此无可名状的悲痛；第二天在被掳往加拿大的长途跋涉中，在穿越一条河流时，一路踉跄的她终于跌倒了；而一位印第安武士则“以一记利斧”使她脱离了苦海。约翰·威廉姆斯牧师以及幸存下来的孩子，则被当作俘虏掳往了加拿大。^[12]

在迪尔菲尔德对新英格兰人的这场攻击——一场恐怖分子对无辜

者的屠杀（即便被驱逐的印第安人认为这是一种正当战争行为），是那个年代具有决定性的事件，尤其是对那些受害者家属而言，譬如斯托达德家族。^[13]一年多以后，以斯帖·马瑟·斯托达德在想起她女儿和两个外孙被屠杀的景象时还仍觉天旋地转。使事情雪上加霜的是，她的一个儿子突然死亡了，而且最近又传来了噩耗：另一位家族近亲在海上被俘并死在了法国。“我还能说什么呢？”她在给住在东温莎的女儿以斯帖·斯托达德·爱德华兹的信里写道，“我得像亚伦一样保持平静。当我被试探时，上帝让我与约伯一道，成为被烈火炼过的精金。”这位母亲还提醒女儿要时刻准备面对死亡。“时光是短暂的，对我们这些活下来的人可能会非常短暂，就像对你兄弟姐妹那样。一天就在我亲爱的女儿那里发生了这种巨变。”她最好的慰藉就是她的女婿约翰·威廉姆斯牧师，尽管他仍在囚禁中，仍捎回来一封书信，向家人确保了他被残杀妻子的属灵情形。“令我儿威廉姆斯感到满足的是，她如今处在荣耀里。”^[14]

东温莎：同一年代后期

乔纳森·爱德华兹的最初记忆就受到了这种战时环境的影响。虽然东温莎，这个距离康涅狄格哈特福德（Hartford）不远的河谷小镇，因远离边境而不会遭到攻击，但连绵的战争是一种持续的存在，它限定了他、他的家庭以及他的人民。家人在每一天里都会数次聚集在一起进行祈祷。在他们的反复祈求里，他不仅知道了远方的冲突，而且还懂得了那种遭遇并不只是存在于英国人与法国人以及其印第安同盟军之间。真正的战争存在于灵界的力量之间，存在于蒙上帝恩惠有真信仰的国家与被撒旦控制的人——天主教徒和异教徒——的对立之中。

重述迪尔菲尔德惨案，栩栩如生地强化了他对那种国际冲突的宇宙意义所做的理解。从乔纳森记事以前，家庭祷告里就包含了为远在大加拿大做俘虏的、迪尔菲尔德的威廉姆斯姨夫以及他的孩子们所做的祈祷。当1706年秋威廉姆斯与他三个被俘孩子中的两个返回以后，他

们就为那个未能返回的孩子进行祈祷；那个孩子名叫尤妮斯（Eunice；被俘时七岁），仍与印第安人住在一起，更糟的是，据说处在了罗马天主教的迷惑之中。

等到早慧的乔纳森长到能够阅读的时候，他会发现在父亲藏书中最有吸引力的书之一，就是他姨父所著的《被救赎的囚徒，重返锡安》。约翰·威廉姆斯的这本畅销记事，生动地叙述了印第安人袭击的恐怖，目睹两个孩子被杀和丧失妻子的煎熬，以及在加拿大被长期拘禁在印第安人和法国人中间的痛楚。威廉姆斯的故事突出了罗马天主教之捏造的邪恶，上帝对天主教迷信的审判，以及受到“敌基督”迷惑的可怜印第安人的灵魂的悲惨处境。^[15]

“女王安妮的战争”（持续到1713年），也直接并几乎是灾难性地触及了爱德华兹的家庭。1711年夏，当乔纳森刚八岁时，他父亲蒂莫西·爱德华兹（Timothy Edwards）牧师，离家担任一支与加拿大作战的殖民地军事远征队的随军牧师。蒂莫西·爱德华兹是一个极其细心而谨慎的人，总是专注于控制一切细节。他不适合于军事生活，并很快就因肠胃不适而生了病。他开始记录战事日记；但很快就因过于专注他的疾病症状和灵性状况而无暇记录战况了。当军队抵达位于奥尔巴尼（Albany）的前线时，他已病得无法坚持下去，并担心可能会死亡。最终他被马车运回了东温莎，并旋即康复。^[16]

虽然蒂莫西·爱德华兹牧师“在为女王事奉”期间谈不上有什么荣耀，但他在自己的领域——家庭和教会——里却是一位令人敬佩的人物。乔纳森，他唯一的儿子，就紧密追随着他的足迹。人们也许会联想到那个世纪后期的利奥波德（Leopold）与沃尔夫冈·阿马迪厄斯·莫扎特（Wolfgang Amadeus Mozart），来做一部分性的对照。父亲在自己能力和可控的范围内算是颇有成就。儿子聪颖早慧，并最终使父亲相形见绌，但儿子的成就也是对父亲悉心教导和持续影响的一种报答。

爱德华兹一家

蒂莫西·爱德华兹在1711年担任随军牧师时所写的家书，为我们

了解爱德华兹一家提供了最佳画面。这些信件中的第一封，是他离家不到一周时写给妻子以斯帖的，信里充满了告诫。最要紧的事情是指
18 导乔纳森的教育：“我希望你注意，别让乔纳森丢掉他所学到的东西，而是掌握一些初步知识，至少背诵‘*propria Quae mobibus*’的两面，以便他能保持住他所学到的东西。”主要是为了帮助弟弟，姐姐们在拉丁文课上提供帮助的同时也在学习那门语言——这通常是受教育的男性专门开辟的课程。所以他们的父亲继续写道，“因而我希望他能经常给姑娘们朗诵；我也希望姑娘们记住所学到的语法，并背诵下乔纳森所学到的东西；他能够帮助她们阅读他所学到的东西。让他和她们练习书写，比我在家里时更经常地练习书写。”^[17]

这封书信描述的景象还提醒我们，蒂莫西·爱德华兹毋庸置疑是家庭里的头，而乔纳森则是在一个可以说是在“女人堆”里长大的。除了母亲外，到1711年他有四个姐姐和三个妹妹。最终他将有六个妹妹。引人瞩目的是，所有这十一个孩子都活过了童年期。蒂莫西·爱德华兹与儿子相比拥有更多的诙谐语，后来更将她们称作他“六十英尺的女儿们”。即便有些夸张，但这仍然是一个高身材的家庭，因为在那个时代里，人的平均身高远较今日为低。乔纳森在孩童时代有可能是一个瘦高个儿，因为他成年后长成了一个身高超过六英尺但却非常瘦削的人。

我们只能推测，生活在这样一个女性环境里会对乔纳森产生什么样的影响。他的确有几个男性堂或表兄弟，其中还包括一个与他为邻的同龄人；而在东温莎这个拥有近百户大家庭的村庄里还有其他许多男孩子。不过，乔纳森似乎与姐妹们关系更为密切。她们是一群多才多艺的人。新英格兰的精英们鼓励女儿们去发展她们的理智天赋，因为这对信仰是有益的。在圣经人物里，是聆听耶稣讲道的马利亚，而非在厨房里帮助她姐姐马大的马利亚，才是清教徒最爱的女性学习的典范——尽管照料家庭与家务是她们首要天职。大学教育是专为男性设立的，不过在一个牧师家庭里，也有可能鼓励姑娘们去学习她们所能把握、与她们的身份相称的东西。爱德华兹的家庭还把乔纳森的所有姊妹——只有一个例外——送到波士顿去接受学校教育。大女儿以斯帖（Esther），显然写过一篇题为“灵魂”的讽刺文——在很长

时间里人们将它归之于乔纳森名下。^[18]一个名叫杰鲁沙 (Jerusha) 的妹妹, 据说特别喜欢读书, 尤其喜欢神学。^[19]另一个妹妹哈拿 (Hannah) ——她直到三十几岁才结婚——曾评论说, 女性会发觉单身状态是一种优势, “如果她们能够以信仰和知识为首要目标的话”。还有一个妹妹名叫马大 (Martha), 显然不易相处。当一位圣职人员想向她求婚时, 她父亲蒂莫西提醒这位求婚者要防备她的脾气。这位求婚者仍坚持己见, 并指出他听说马大已经蒙恩信主。“哦, 是的, 是的”, 蒂莫西回答道, “马大是个好姑娘, 但是……上帝的恩典会居住在你我无法居住之地!”^[20]

在我们希望更多地了解这些姊妹们, 尤其是那些照料过乔纳森的姐姐们的同时, 我们能够确定, 在一个男性拥有许多特权的文化里, 作为家里唯一的男孩, 他受到了宠爱并很快受到了尊重。生活的首要原则之一, 就是每个人都必须尊重上帝设立的社会秩序。清教徒的确坚持在上帝面前所有人在精神上都是平等的, 但他们谨慎地限制了将这种具有潜在革命性的教义应用于他们的社会关系之中。他们亦强调了年长者与年幼者之间的情感纽带。他的一些姊妹们的情感与敬虔, 也许就是他自己培育这些情感时的早期功课。许多有关爱德华兹的评论者已经指出了这一点: 在爱德华兹后来对于真正宗教情感与非凡敬虔的解说中, 他常常利用女人或女孩来说明他的观点。

乔纳森的母亲以斯帖·斯托达德·爱德华兹本身就是一个让人敬佩的人物。但我们对她知之甚少, 这是那个时代的一种通病。我们所知晓的, 在很大程度上来自于对她漫长生涯 (她在丈夫及儿子去世后, 又活了十二年) 的较后期生活所做的回忆。东温莎的村民记得她, “在外貌上高大、庄重而威严”, 但“在举止上却和蔼而温和”, 并具有令人敬佩的理智、学识与神学敏锐性。所罗门·斯托达德曾把他女儿送到波士顿去接受学校教育。作为一个年轻的母亲, 以斯帖辅助丈夫教育他们的孩子, 以及在自家小学校里念书的村镇上的孩子; 那间小学校占据了他们那座农舍楼下两间大房子中的一间。作为一位年迈的妇女, 在丈夫去世后, 她仍然是一位热切的读者和教师。一直到她年界九旬后, 东温莎的妇女们还定期到这间陈旧的客厅学校教室里参加下午聚会, 阅读圣经以及神学作品, 并不时听到她敏锐的解说。^[21]

然而，不论所罗门·斯托达德的女儿具有什么天赋，在蒂莫西·爱德华兹家里，以斯帖都只能是一个助手。对于清教徒，正如对于其他几乎所有人一样，世界是有等级秩序的这一公理，正如太阳从东边升起一样，是毋庸置疑的。父亲是家庭的头，父亲的规定就是法则。家庭还是家中每个人都享有的一个经济体。爱德华兹一家耕种若干英亩土地以增补家庭收入。他们将这些土地的一部分辟为果园，一部分种植作物，如亚麻——妇女们可以将它制成亚麻纱线。他们还饲养着一些家畜。^[22]殷勤好客是一项重要美德；拥挤热闹的家庭里还常常包括有宾客。

为帮助干活，爱德华兹家一直都拥有一个非洲奴隶。家庭奴隶在新英格兰圣职人员当中是尤为常见的，这既是因为牧师所具有的社会地位，也是因为一家之主主要不是从事体力劳动的。对非洲人的奴役之所以能在17世纪的新英格兰生根，不仅仅是由于即便是最敬虔的人也不能免除人的贪欲，而且还是由于其他形式的奴役，长久以来都是司空见惯的，而且在圣经里被视为理所当然。即便如此，到18世纪，至少有一些白人认识到了非洲奴隶制的极大不平等。所罗门·斯托达德在波士顿的朋友法官塞缪尔·休厄尔，就在《约瑟被卖：一种纪念》（波士顿，1700年）一书中最有力地提出了这个问题。然而休厄尔那不同寻常的观点只是激起了一丝涟漪。蒂莫西·爱德华兹认识并敬佩的科顿·马瑟（Cotton Mather），也许代表了当时大多数人的观点。他认为奴隶制是正当的，因为它提供了一个机会以便让非洲人归信福音。马瑟亦倡导要像对待同胞一样仁慈地对待奴隶。^[23]如果有一些新英格兰奴隶主对此感到良心不安的话，那么他们应对这一主题的最常见方式就是回避；因而这一话题一直到“美国革命”时期才得到了更多的公开讨论。

在一种家庭经济里，家庭成员分担许多任务。清教徒父亲，正如蒂莫西·爱德华兹的战时书信所表明的，在监管孩子们的家教修养与灵性培育上发挥着重要作用。孩子们天性中的自私、贪婪与不顺从，就是对我们的日常提醒：人类是败坏的，从他们的始祖亚当与夏娃那里继承了罪恶本性。虽然清教徒抚养孩子的做法不尽相同，并常常含有

更多的——与有时被描绘的相比——温情流露，但为人父母的爱德华兹夫妇，则有可能接受了这样一种原则，亦即要抑制任何固执任性的迹象。对于那些其首要关切就是要使孩子预备好接受救赎的人而言，父母所能做到的最为慈爱的事情，就是教导孩子们以自制，而这种自制则能使他们开放自我，以接纳一种真正的顺从精神。当然最终，那种顺从精神只能是经由上帝的重生恩典而来，但养成顺从上帝命令的习惯却为它铺平了道路。正如约翰·卫斯理（John Wesley）——他亦出生于1703年并在一个英式牧师家庭里受到了严格培养——所言，“瓦解他们的意志，也许就会成全他们的灵魂。”^[24]

蒂莫西的战时书信表明，乔纳森在七岁时并不是一个完美的孩子。“我希望你能特别关照乔纳森，”蒂莫西敦促以斯帖，“就像你和我不久前说过的，别让他学会粗野和下流。我不允许你冒险让他与蒂姆（Tim）一道骑马到树林里去。”这同一封信还特别揭示了这位影响了他的儿子的父亲的一些性格特征。事无巨细，均逃不脱蒂莫西的关注与劝诫。“要当心，别让家畜跑进果园和弄坏树木。别把库房门打开以免家畜跑进去。”注意“要把粪肥运出去并堆在果园里，那儿在冬天到来之前最需要它；注意别损坏亚麻”。诸如此类，不一而足。人们会觉得，家人在此前已经听到过这些提醒。抑或这些，“如果有哪个孩子在什么时候要过河去聚会的话，我会提醒他们要格外小心，会提醒他们怎样坐或站在船上，以免掉到河里。”即便是那些我们认为应当属于他妻子范围内的事情，也处在了他的权限之下：“等三伏天一结束，就让以斯帖和贝蒂（Betty）[两个最大的女儿]使用香粉；如果那些香粉对以斯帖没用，可以带她再去看看医生……还得帮帮安妮，你知道，她很虚弱。照顾好你自己，别给小杰鲁沙喂奶太久了。”^[25]

这样的嘱咐显得有些过于操心了——甚至是在本应属于以斯帖主导的领域里，但它也揭示出了一位正在想家并记挂着每个人的充满关爱的父亲。蒂莫西的书信里充满了对以斯帖和孩子们的深深爱意。在一封书信里，他写道：“请转达我对每个孩子的爱。”随后他逐一提到了前面出生的七个孩子的名字：“以斯帖、伊丽莎白（Elizabeth）、安妮、玛丽（Mary）、乔纳森、尤妮斯与阿比盖尔（Abigail）”。他接着写道：

“愿主对他们所有人，还有我们亲爱的小杰鲁沙，施以仁慈与永远的救赎。主已把他们的灵魂与你及我的灵魂紧紧维系在了一起。”他继续写道，问问孩子们，“他们是否希望再见到他们的父亲，让他们每天都悄悄为我祷告；当然最重要的事是寻求上帝在基督里的恩典与喜悦，以及在他们年少时应当做的事情。”^[26]在后来的布道中，蒂莫西宣称，丈夫对妻子的爱应当是一件“极其不同寻常的事情”，它应当展示出妻子理应得到的“荣誉与尊重”。丈夫“不应颐指气使，而应在对妻子的尊重中以爱的方式行事”。^[27]

与此同时，这位慈爱的父亲并没有溺爱自己的孩子。在他自己的父亲于1718年去世后，蒂莫西因为悲痛而在私下里为自己这位“灵魂的助益者和安慰者”撰写了一份88页的颂辞和属灵传记。他称赞他父亲并没有“偏袒”自己的孩子：“的确，（尽管他非常热爱他们）他对他们中间的恶比对邻舍中间的恶更为痛恨。”^[28]我们所了解到的蒂莫西·爱德华兹的一切，似乎就是一个极具自制力的完美主义者，一个牵挂细节者，一个坚定的权威主义者；当然他也有很强的幽默感和对家人的温情。^[29]乔纳森·爱德华兹从来都没有完全摆脱过他这位苛求但却慈爱的父亲的影响。他对父亲亦步亦趋，除了更加矜持外，在标准与做派上酷似乃父。

不难猜测，在此存在有一种家族性完美主义家教的根源。蒂莫西从他父亲那里学会了用严格自制来克服逆境或不幸。蒂莫西的曾祖父曾是威尔士一名圣职人员，随后成为了英格兰一所学校的校长；但他于1625年的去世则导致家庭陷入了贫困。1635年，这个家庭移民到马萨诸塞并定居在哈特福德，接着又加入了托马斯·胡克（Thomas Hooker）向西部新殖民地移民的行列。蒂莫西的父亲理查德（Richard），1647年出生于哈特福德，使家庭恢复了一定的经济成功；他使制桶业成为了一宗繁荣的商业贸易。

不过，蒂莫西的母亲却是一桩丑闻和耻辱。在1667年嫁给理查德·爱德华兹三个月后，伊丽莎白·塔特希尔 [或塔特尔]（Elizabeth Tuthill or Tuttle）表明，她从另一个男人怀了孕。尽管如此，理查德还是保护了她，为她付清了私通罪罚金，并安排好孩子出生后由她父

母抚养。但问题证明要严重得多。伊丽莎白患有严重的精神病。她会一阵一阵发作，做出“令人无法释怀与无从叙述的”反常行为，一再的不忠、暴怒以及暴力威胁——包括威胁要在理查德睡觉时切断他的喉咙。塔特希尔家族表明了，新英格兰并非像我们可能设想的那样是一个波澜不惊的地方，而是一个人们承受着同样的、见之于任何时代之恐惧的地方。伊丽莎白的一个姊妹谋杀了她自己的孩子，一个兄弟用斧头砍死了另一个姊妹。^[30]有时，乔纳森·爱德华兹被批评为，对人的本性抱有过于暗淡悲观的看法，但如果能记住下面这一点将会是有所助益的：他奶奶是积习难改的荡妇，他姨奶奶（great-aunt）是杀婴犯，而他舅爷爷（great-uncle）则是个利斧杀人凶手。

伊丽莎白·塔特希尔·爱德华兹的状况，在她为理查德生育了六个孩子——其中蒂莫西是最大的孩子——这一负担的压力下，变得恶化了。最终她离开了这个家长达数年之久；当她返回家后也不再与理查德同床。到1688年，她的举止变得如此乖僻，以至于理查德做了一件在新英格兰几乎闻所未闻的事情：他起诉要求离婚。他向法院控诉了他承受着“痛苦、不满、嫉妒、男人的愤怒，承受着可怕的困惑与心烦意乱，承受着难以言表的、令人心碎的苦难，以及日夜纠缠着自己的最为令人不堪的精神压力”。^[31]

23

尽管有这些极度痛苦的情形，但法庭还是拒绝了理查德的请求。在又经过了若干年煎熬后，理查德再次提出了诉讼；这回法庭的立场松动了，并在一个牧师委员会建议下允许离婚。从那时起，理查德的状况就得到了显著改善。他加入了哈特福德教会。还只有四十多岁的他，迎娶了第二个妻子；后者为他又生了六个孩子。理查德永远都是一个既敬虔又好学的人，他研修了法律，并于1708年被任命为“女王律师”（Queen's attorney）。他以在几个案件中为佩科特印第安人（the Pequot Indians）辩护而变得格外著名。^[32]

其间，的确秉承了多虑性情的蒂莫西，在父亲举荐下进入了学院以准备从事圣职事奉。他于1686年进入哈佛，但于1688年初离开了该学院，显然是被开除了。就我们所知，在哈佛记录上，他的名字被“不祥地”标注在了“重罚”那一栏目下。最佳的猜测是，这件事情与

在同一时期开始的、他父亲的第一次离婚诉讼有关。关于蒂莫西的其他方面，我们所了解的就是，他是一个极其自制的完美主义者，而这段经历并没有毁坏他长期的声誉抑或扰乱他进入圣职事奉的计划。在马萨诸塞斯普林菲尔德（Springfield）——就在哈特福德北边——的佩利提阿·格洛弗（Peletiah Glover）牧师的私人指导下，他继续着他的学业。蒂莫西是最具才华的学生；1694年，哈佛认可了他的成就，并授予了他一个迟到的文学学士学位（B. A.）和一个文学硕士学位（M. A.）（后者通常指在四年学士学习结束后，再独立学习约三年后，所授予的一种学位）。^[33]

蒂莫西向所有认识他的人证明了自己，并很快就克服了与家庭背景或哈佛插曲联系在一起的污迹。清教徒是严格的，但他们也必定会宽恕——如若那些状况得到了保证的话。蒂莫西在社会地位上的迅速上升，竟然得到了所罗门·斯托达德的认可；后者于1694年应允将自己的二女儿以斯帖嫁给他。到这时，斯托达德已经相当了解蒂莫西了，因为后者正在北安普敦的学校里教书。很快地，对于这个大有前程的年轻人，一切都变得顺顺当当了；哈佛授予了他两个学位，一个新教区召唤着他成为其牧师；那个新教区被称作“温莎农庄”（Windsor Farms）或者东温莎（East Windsor），它位于温莎的康涅狄格河对岸，距离他的出生地哈特福德不远。

24 新娘以斯帖，则是约翰·沃勒姆（John Warham）的外孙女；人们还清楚地记着约翰·沃勒姆是温莎有时具有争议性的第一任牧师。所以她已经那个原初城镇最主要家族的一部分了。理查德·爱德华兹必定非常高兴，这不仅因为他的孩子定居在了附近的地方，而且还在于他的家庭地位再次获得了巨大提升。他为这对新婚夫妇提供了农田和一处非常宽敞的房屋。他们的新家矗立在东温莎一条长路的一旁，平行于康涅狄格河，并俯瞰着肥沃的漫滩、远处的河流以及温莎和远处的屋顶。很快也就有了孙子们——他们与理查德第二个家庭的孩子年龄大致相仿。蒂莫西和以斯帖为儿子乔纳森取的名字，源自理查德第二次婚姻所生的第一个儿子的名字——那个孩子在婴儿期就夭折了。^[34]

注释

- [1] James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 1: 559 and passim. 这种叙述在很大程度上应归功于下列著述的细致描述, Paul Lucas, “‘The Death of the Prophet Lamented’: The Legacy of Solomon Stoddard,” in *Jonathan Edwards’s Writings: Text, Context, Interpretation*, ed. Stephen J. Stein (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 69—84.
- [2] Lucas, “Death of a Prophet,” 261, notes, “the notion of the ‘pope’ of the Connecticut Valley is a myth.” Lucas 表明, 斯托达德至少没有成功控制河谷地区甚至全北安普敦。这与 Perry Miller 的叙述是相对立的; *Jonathan Edwards* (New York: Meridian, 1959 [1949]), 9。不过, 至少有这样的暗示, 即斯托达德有关在教会政体里强化圣职人员作用的提议, 在某些方面具有教皇制的意味。[Cotton and Increase Mather] 在 “A Defense of the Evangelical Churches” 里——作为下列著作的导论而加以发表: John Quick, *The Young Man’s Claim Unto the Sacrament of the Lord’s Supper* (Boston, 1700), 28—29——在一般性地提到斯托达德观点时, 引证了一种英国资料来源, 认为如果牧师拥有了接受圣餐圣礼的唯一权限, “就是使自己成为了会众的‘教皇’”。
- [3] Coffman, *Stoddard*, 7。应当谨慎对待 Coffman 的著作, 他没有标明来源, 但他的观察与我们另外了解的斯托达德是相一致的。Cf. Perry Miller, “Solomon Stoddard, 1642—1729,” *Harvard Theological Review* 34 (1941): 277—320, esp. 281—282。虽然 Miller 的叙述亦应受到慎重对待。
- [4] 引自 1701 年 7 月 29 日的一封信, Solomon Stoddard, *An Answer to Some Cases of Conscience Respecting the Country* (Boston, 1722), 7。
- [5] Westminster Assembly, *The Confession of Faith; the Larger and Shorter Catechisms* (London, 1860), 207—215, 302—303。
- [6] Cf. James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York: Oxford University Press, 1985)。
- [7] Solomon Stoddard, *The Way for a People to Live Long in the Land That God Hath Given Them* (Boston, 1703), 15—16, 17, 19。
- [8] John Demos, *The Unredeemed Captive: A Family Story from Early America* (New York: Knopf, 1994), 11—12。
- [9] Letters from Solomon Stoddard to Governor Joseph Dudley, October 22, 1703,

New England Historical and Genealogical Register (1870), 269—270. 鉴于自“国王腓力的战争”以来战争双方所表现的残忍性，那比斯托达德要求获得猎犬更引人瞩目的是，他或者他的受信人，感到有必要按照正义战争标准来为他的请求辩护。毕竟，他们已经开始用火枪猎杀印第安人并为取他们的头皮提供赏金。斯托达德写道：“如果印第安人能像其他人一样，并按照其他国家的方式来公平交战，那么以这种方式来追踪他们就可以被看作是不人道的。但他们应当被看作是盗贼和谋杀者，他们没有宣战就发动战争。他们没有公开在战场上向我们开战，他们利用了那些残忍地落入他们手中的人。他们的行为就像豺狼并应受到豺狼一样的对待。”

“马萨诸塞议会”于1708年批准拨款训练和使用猎犬。在那之后，那些猎犬经常被投入使用，尤其是在所罗门的儿子约翰·斯托达德上校负责指挥西部马萨诸塞战事期间。例如，在1747年，乔纳森·爱德华兹的一个教区居民Gideon Lyman，就获得了250磅巨款来购买猎犬。Trumbull, *Northampton*, 1: 477n. 斯托达德父子亦是面向印第安人传教的重要支持者；而这，不论他们在其他方面如何，都是对印第安人基本人性的一种肯定，并是寻求和平相处的一种意愿。

[10] 埃利埃泽·马瑟 (Eleazar Mather, 1637—1669) 是英克里斯·马瑟 (Increase Mather, 1639—1723) 的哥哥，是那个时代波士顿最具影响力的牧师。

[11] Trumbull, *Northampton*, 1: 479—480.

[12] John Williams, *The Redeemed Captive, Returning to Zion* (Boston, 1707), 3—24. Demos, *Unredeemed Captive*, 12—39.

[13] Demos, *Unredeemed Captive* 利用了大量文献为印第安人对这个事件的看法提供了有益的视角。

[14] 以斯帖·斯托达德给以斯帖·爱德华兹的信，写于1705年左右，来自 *Proceedings of the Dedication of the Memorial Gateway to Jonathan Edwards at the Burying Ground South Windsor*, 25 June, 1929 (New Haven: privately printed, 1929), 18—20. 这封信被描述为是由“一位家族后裔保存下来的”。它标注的日期是“1703年12月7日”。这封信的许多细节都表明了它是真品。不过所标注的日期不正确，因为它是在迪尔菲尔德遭受攻击之前所写的。以斯帖·斯托达德一开始就为她女儿的“安全分娩”而感谢上帝；而那些提供或者误读了其日期的人，则误认为那是指乔纳森的降生。而我为该信所确定的日期，来自以斯帖·斯托达德对这一消息的报告，“我外孙斯蒂芬·威廉姆斯与其他战俘安全到达了波士顿”。斯蒂芬是于1705年11月2日到达波士顿

的。有可能是，这封书信所标注的日期是“1705年12月7日”，但却被误读成了“1703年”。乔纳森的下一个妹妹，被恰当地命名为尤妮斯，就出生于1705年8月20日。

- [15] Williams, *Redeemed Captive*, passim. Demos, *Unredeemed Captive*, 46—51, 95.
- [16] Kenneth Pieter Minkema, “The Edwardses; A Ministerial Family in Eighteenth-Century New England” (Ph. D. diss., University of Connecticut, 1988). 59—63, based on Timothy Edwards, diary, Beinecke.
- [17] Timothy to Esther Edwards, August 7, 1711, ANTS, as transcribed in Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758; A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 40—41. Dwight, *Life*, 17. 所有女儿都学习过拉丁语这一点，似乎是基于蒂莫西书信的基础上。
- [18] Kenneth P. Minkema, “The Authorship of the ‘The Soul,’” *Yale University Library Gazette* 65 (October 1990): 26—32, 认为作者是大姐以斯帖；她显然是在1727年与哈特福德的塞缪尔·霍普金斯结婚前不久写下的。
- [19] Minkema, “Edwardses,” 155—157.
- [20] Kenneth P. Minkema, “Hannah and Her Sisters; Sisterhood, Courtship, and Marriage in the Edwards Family in the Early Eighteenth Century,” *New England Historical and Genealogical Register* 146 (January 1992): 46, re Hannah, from Hannah Edwards, Journal, Beinecke, and 47, re Martha, quoted from John Stoughton, *Windsor Farms; A Glimpse of an Old Parish* (Hartford, Conn., 1883), 67—68. 蒂莫西有关玛莎的评论，常常被归为乔纳森有关他女儿之一萨拉评论。Minkema的论文是有关爱德华兹姊妹的最佳文献来源，他还为她们列出了基本传记资料信息，第35页。
- [21] Dwight, *Life*, 16, 18.
- [22] Timothy Edwards to Esther Edwards, August 7, 1711, as transcribed in Dwight, *Life*, 14.
- [23] Samuel Sewall, *The Selling of Joseph: A Memorial* [Boston, 1700], Sidney Kaplan, ed. (Amherst: University Massachusetts Press, 1969). Kaplan’s notes, 27—67, 为早期争论提供了一份概述。Lorenzo Johnston Greene, *The Negro in Colonial New England, 1620—1776* (New York: Columbia University Press, 1942), 仍是一份有价值的概述。有关 Cotton Mather 的观点，参见他的 *The Negro Christianized* (Boston, 1706), and Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather* (New York: Columbia University

Press, 1985), 263—265。当蒂莫西·爱德华兹在哈佛时，他处在英克里斯和科顿·马瑟的教导下，后来则受到了他们的门生 Peletiah Glover 的教导；他在自己藏书中拥有许多科顿·马瑟的著作，并似乎分享了他的许多观点。1717 年，他通过斯托达德—马瑟这种远亲关联，向科顿·马瑟申请了一笔借款。Minkema, “Edwardses,” 26—29, 124, 645—665。

- [24] John Wesley, “On Obedience to Parents,” in *The Works of the Rev. John Wesley*, 16 vols. (London, 1809—1812), 7: 103, quoted in Philip Greven, *The Protestant Temperament: Patterns of Child—Rearing, Religious Experience, and the Self in Early America* (New York: Knopf, 1977), 35. Greven, 31—36, 用卫斯理一家、乔纳森与萨拉·爱德华兹及其女儿以斯帖，来作为 18 世纪“不任性”(breaking the will) 的主要典范。Greven 常常被批评将“福音派”这个概念过分笼统化——将清教及养育孩子的做法都包括在内，并将他们描述得比他们通常所是的更为严厉。不过，既然爱德华兹一家的下两代人都遵从“不任性”惯例，所以乔纳森的父母也有可能如此。当然，所有这三代人，尽管在性情上具有严格的自制，但又都具有爱的温情。在老爱德华兹的福音派清教徒同时代人中，“温和地”养育孩子的实例，可参见，Judith S. Graham, *Puritan Family Life: The Diary of Samuel Sewall* (Boston: Northeastern University Press, 2000)。
- [25] Timothy Edwards to Esther Edwards, August 7, 1711, Winslow, *Edwards*, 41—42。
- [26] Timothy Edwards to Esther Edwards, August 11, 1711, in Dwight, *Life*, 14。与在性情上更为矜持的乔纳森相比，蒂莫西给家人的信函更明显地充满了对家人情感的公开流露。
- [27] Timothy Edwards, sermon on Isaiah 54: 5, June 28, 1730, pp. 1 and 3, Connecticut Historical Society, Hartford, Conn., quoted in Minkema, “Edwardses,” 153—154。
- [28] Timothy Edwards, “Some Things Written for My Own Use and Comfort,” 1, 45—60, ANTS, quoted in Minkema, “Edwardses,” 22, 144—145. Cf. Greven, *Protestant Temperament*, 53。
- [29] 这一评价以及下面的看法，得益于 Minkema 在“Edwardses”中对蒂莫西所做的极有价值的描述。
- [30] 离婚程序引自 Winslow, *Edwards*, 18, 又见 18—20。后者推测，这种“乖僻性情”在以后某些爱德华兹家人中仍然存在着，包括小阿伦·伯尔。又参见 Minkema, “Edwardses,” 25。

[31] Richard Edwards, Connecticut Archives, "Crimes, Misdemeanors, and Divorces," vol. 3, item 235, Connecticut State Library, quoted in Minkema, "Edwardses," 27.

[32] Minkema, "Edwardses," 23, 28.

[33] Ibid., 26—30 对此作了最佳描述。

[34] Ibid., 148.



压倒性的问题

蒂莫西·爱德华兹是一位卓有成效的奋兴布道家（preacher of revival）。根据乔纳森后来的估计，在那一地区所有牧师中，只有他外祖父所罗门·斯托达德，留意到了更多的当地觉醒现象（awakenings）。在其对北安普敦 1734 至 1735 年“上帝之奇妙工作”的著名记述中，乔纳森记录到，在“我尊敬父亲的教区——它在过去一直都比新英格兰西部除北安普敦以外的其他教区更多地获得了这种性质的恩典——出现了四五次圣灵的浇灌（outpourings）”。^[1]所以他父亲比他外祖父更直接地确定了乔纳森将要追随的足迹。蒂莫西作为一个宗教奋兴家的声誉，最终因他儿子的卓越成就而相形见绌。其中一个差别就是他没有公开宣传他的成功。就像后来被遗忘的许多当地深具影响力的人物一样，他依赖于亲身到场和所宣讲的话语。

在 1712 年与 1713 年，亦即在蒂莫西·爱德华兹从战场上返回约一年以后，他的布道加速促成了这些觉醒。乔纳森就将这一奋兴时期标示为自己那著名的灵性经验的开端。事隔多年以后，那时他已成为一位著名福音布道家，他所作的记叙，不可避免地显得有点程式化。不过，它不仅为那些事件本身提供了证据，而且还表明了爱德华兹对他年轻时期的经验所做的批判性理解。当他还只有九岁大的时候，他记叙到，他经验到了“两种更显著的觉醒季节中的第一种，在我遇到

那种变化之前；而通过那种变化我具有了这些新倾向，以及我从此以后就具有了的、对事物的那种新意识”。在几个月里，这个九岁的男孩就是圣洁（sanctity）的典范。他每日里都在私下祷告五次，尽量向其他男孩谈信仰，并组织了与他们一起的祷告会。“我的心思主要集中于此”，他回忆道，“并拥有许多自以为是的喜悦；而拥有诸多宗教义务正是我的喜乐所在”。他与同学们“在一个极其秘密与僻静的地方，在一个沼泽地里，建立了一个小棚舍，作为祷告的处所”。他还在树林里拥有他自己的可以退隐到那里去的秘密处所，“并习惯于不时受到深深的感动”。但最终，这个九岁大的男孩“完全丧失了那些情感和喜悦”，并“像狗一样回头吃它所吐出来了，继续沉迷于罪中”。^[2]

26

蒂莫西·爱德华兹是归信（conversion）这门学问的专家。而没有什么比能够区分什么是上帝的真正工作与什么是自我欺骗更具挑战性的了。这是一切的基础。归信并不只是一种热情的愉悦；情感是具有欺骗性且肯定会变化的。上帝工作的证据必定是实在和持久的。与18世纪的自然观察者一样，蒂莫西记录了他教区居民中灵性经验的迹象，并很清楚要去找寻什么。在观察灵魂状态的过程中，这位东温莎牧师利用了一个多世纪以来已经高度发展起来的清教学识。然而这门学问的对象——一种明显的灵性经验究竟是上帝的工作还是撒旦的效仿——却是极其难以捉摸的。撒旦喜爱的花招就是自我欺骗。自我产生的宗教热情，在一时间看起来就像真实的，但却很快就会消退。所以蒂莫西·爱德华兹对下列情形根本不会感到惊奇：他九岁的儿子从自我产生的对于灵性事物的热情中消退；抑或乔纳森以及其他男孩子回复到佯装在树林里的秘密藏身处正在与印第安人打仗。

蒂莫西·爱德华兹追随清教徒先驱，强调通向真正归信的三个主要步骤。第一步是“悔罪”（conviction）抑或是“就永生而论一个人对自己悲惨状态的觉醒意识”。^[3]爱德华兹牧师用以指称这第一个但却不充分的步骤的术语是“觉醒”（awakening）。我们必须留意那种用法，因为“觉醒”是指称下列现象的最常见术语：即在新英格兰会众中宗教热情的间歇性爆发。“觉醒”并不能确保救恩。乔纳森就将他孩童时期的短暂经验，描述为“两种更明显季节的觉醒”之一。

认识到生与死的不确定性，“就永生而论一个人对自己悲惨状态的

意识”——正如蒂莫西·爱德华兹所说，往往会促发一种最初的觉醒。清教徒的家庭熏陶，在很大程度上旨在教育孩子认识到，他们的生命是何其不确定。每个孩子都知道有兄弟、姊妹、堂或表兄弟姊妹或者朋友突然死亡。蒂莫西听过一次科顿·马瑟的讲道，这位讲道人就最终丧失了自己十五个孩子中的十三个。父母在夜晚会提醒孩子，睡眠就是一种类型的死亡，并教给他们这样的祷告：“今天已经过去；但请告诉我谁能够说，我肯定能再活一天。”《新英格兰启蒙读本》在用插图解释字母“T”时，文字说明是“时间（Time）能砍下一切，不论大的还是小的”，插图则是“一个狰狞收割者”（the grim reaper）的木版画。而字母“Y”的文字解释是“青春（Youth）在飞逝，死亡在追赶”，插图则是这样一幅木版画：“死神手持一把大弓箭对准了一个孩子的脑袋”。^[4]在爱德华兹子女们被保存下来的一则写作练习中，有这样的话：“没有什么比死亡更确实。在准备死亡的重大工作中切勿拖延。”^[5]

如若生命是不确定和可怕的，那么永生就更是如此了。那些自己经验到上帝救赎之恩以及有孩子在婴儿期夭折的父母，也许从上帝怜悯一代又一代的盟约应许（covenant promises）中得着盼望。年幼的孩子也许获得了救赎之恩，即便他们还没有活到能让人看见可识辨性的归信迹象。一种夜间的祷告（它的一种形式获得了长期流传）就是：“主啊，如果在今夜你带走我的灵魂，那么在清晨请让我在天国里醒来。”^[6]然而没有哪个孩子是清白无辜的，他们只配受永刑。所有人都是全然堕落的。他们不仅一有能力就会犯罪，而且他们还生而就带着人类的罪恶。“因亚当的堕落，我们全都犯了罪”，在《新英格兰启蒙读本》里，这就是教导的第一课。孩子们很快就知道，在其自然状态里，他们只配地狱的烈火。唯有上帝神秘的恩典才有可能解救他们。

蒂莫西·爱德华兹，就像新英格兰绝大多数布道者一样，深信在警告罪人面临落入永无止境的地狱般的折磨之中的危险上，绝不能有任何畏缩。蒂莫西记录到，有一位名叫阿比盖尔·罗克韦尔（Abigail Rockwell）的教区居民，最初的觉醒就是“由于在一次布道中听到了向未归信的罪人提出的这样一个问题，亦即，你能在火里呆半个钟头吗，如果不能，那你如何能在地狱里呆到永世呢”。小约书亚·沃利斯

(Joshua Wallis Jr.)，一位当地的农民，曾报告说，他就是“因为害怕落入愤怒的上帝之手”，而“被激励着……去更加努力地寻求在基督里的益处”。^[7]

要从这些可怕的警告中获益，罪人还必须迈出通向归信的第二步：这就是蒙羞 (humiliation)。一般地，在出现了觉醒这一最初的热情之后，人们会经历到向罪的一种倒退；这使得人们认识到他们的罪是何等可怕，上帝若判定他们下地狱，是完全公正的。有时，这一阶段被描述为含有一种“恐惧” (terror) 意识。清教徒作者们提供了许多复杂的步骤清单，而蒂莫西的标准，相对而言还算是灵活和简单的，它所强调的只是三个必不可少的步骤——但他似乎坚持要经历这些步骤，尤其是这一步。潜在的归信者，不仅必须认识到他们的罪过应当受到永火的惩罚，而且还必须因一种完全不配感而“真正谦卑下来”。^[8]

28

只有到这时，一个人才完全预备好进入第三步——如果上帝白白地赐予的话——接受上帝重生之“光”，或者“在他们里面造一新的灵”，使他们真正悔改，使罪不再主宰他们，相反，他们将会接受“住在他们里面”的圣灵的引导，会接受唯独在基督里所赐的信心来作为得救的盼望，会经验到一种“荣耀的改变”，将生命献上来服侍上帝。追随更严格的清教实践，蒂莫西·爱德华兹还要求将要领受圣餐的教会成员，对他们的经验做出公开的信仰告白——这将发生于上述重要模式之后。^[9]

有必要注意到，在这种加尔文主义的“格局” (scheme of things) 里，上帝的恩典是不能被掌控的。清教徒，就像改革宗传统中的其他人一样，将一切的荣耀都归于上帝。上帝的救赎恩典绝不是对善行 (good works) 的一种奖赏。而真正的善行，或是由对上帝的真爱激发的行为，唯有在重生者 (the regenerate) 那里才有可能，尽管他们仍然带有遗传的罪性所残留的痕迹。就是信心本身，虽然是接受上帝白白的救赎恩典的积极行为，但却不是救恩的有效原因，而只是人们接受恩典为己所有的一种必要途径。^[10]

人不能控制上帝的恩典，充其量只能预备自己处在接受它的地位。所以经历归信这一渐进过程的步骤，就是“预备”的步骤。严格戒律 (rigorous discipline) 的反讽之处就在于，人在成功遵行的同时，不能

有丝毫骄傲或得意。处在归信路上的迹象之一，就是竭尽全力恪守上帝的律法；但只有当罪人进而认识到他们根本没有能力成功恪守那律法的时候，他们才被真正准备好了去仰赖上帝的恩典。很少有这样一种灵性戒律：在其中付出如此巨大的努力，就是要承认自己的努力毫无价值。

严格的戒律，再加上对自己无法遵行它们的认识，亦构成了归信后基督徒生活的特征。就像约翰·班扬（John Bunyan）的朝圣历程，人总是能发现自己的执拗任性，以及自己残余“老我”的狡诈——即便是心在重生中被改变之后。^[11]遵行正道是走窄路，十分艰难，但任何成功最终都是出于上帝的恩典。所以蒂莫西·爱德华兹及其同时代人，常常使用“预备”这一处方：不仅在通向归信的步骤方面，而且用于描述在基督徒经历的其他阶段如何寻求上帝的恩典。人所需要做的就是完全顺服上帝或为安息日做好“预备”，或预备领受圣餐，或在祷告里寻求圣灵。生活的一切都是为死亡与永恒审判做好预备。^[12]

尽管持有恩典教义，新英格兰加尔文主义者，譬如爱德华兹家族，一直都在以上帝的律法来约束自己以及其他人的生活。遵守上帝的律法，是上帝与亚当和人类立下的原初“工作之约”的一部分。民族与个人还仍然是按照那种标准受到祝福和惩罚。相应地，民事律法应当反映上帝的诫命，譬如在维护真信仰或守安息日方面。上帝的道德律法，正如在“十诫”里所总结的，亦是未重生者寻求救赎的一种不可或缺的指导。律法是一位“师傅”：它表明人在努力履行上帝之约上还有多大的差距。那些处在“恩典之约”下的人——他们的救恩已由基督完全的顺从和牺牲所买赎——也必须受到律法的指导。即便他们每天都会被提醒自己有多不完善，但他们努力遵守上帝诫命的意愿，就是他们归信的一种重要证据。^[13]

教会及其圣礼

虽然清教徒渴望将他们的全部生活都变成对上帝诫命的一种顺从礼仪，但他们还是极大地缩减了教会的正式礼仪。严格遵守这一原则，

即“唯独圣经”应指导基督徒的生活与崇拜，他们只执行两种正式的圣礼：洗礼与圣餐。正如在权威性的1646年“威斯敏斯特信纲”（Westminster Confession of Faith）中所说，这些圣礼是“恩典之约的神圣标志与印记”。^[14]这些神圣的标志与印记，也是成为教会会友的门槛；而教会会友是由那些处在恩典之约下的人所组成的——就所能确定的而言。由于17世纪新英格兰清教徒发现，极其难以确定谁是真正的归信者，所以他们从未能够完全解决这一问题，亦即谁应当领受圣餐或者被视为教会的一部分。

问题在很大程度上源自相互冲突的传统；那些传统影响着他们对谁应接受那两种圣礼所做的决定。为婴儿施洗，依据于对旧约割礼所做的类比并反映了“基督教王国”这一悠久的传承；它意味着一个包容一切的基督教国家。将圣餐局限于可见的圣徒或者那些具有归信证据的人，则意味着与国家其余部分相分离的一种新约教会。在马萨诸塞的早期岁月里，罗杰·威廉姆斯（Roger Williams）曾指出，他认为在这两种模式之间存在着一种矛盾。而他试图解决这种张力的途径就是，单单效法新约的分离性教会模式，并否定了上帝还会应对国家本身。在于1636年被放逐到罗得岛后，他按照自己立场的逻辑，变成了——至少是短暂地——一个浸礼派（Baptist），或者说一个拒绝为婴儿施洗并将那一仪式仅限于已经归信的成年人的人。^[15]

占主导地位的早期新英格兰领导层，成功边缘化了威廉姆斯和浸礼派信徒。但在他们关于圣礼（以及教会与社会）观念里的内在张力，很快就导致了对这一充满情感因素问题的激烈争论，亦即应给谁的孩子施洗。早期新英格兰人最初想要建立一个纯洁的教会，他们只给那些父母是教会正式领受圣餐者的孩子施洗。但他们很快就面临着一个棘手问题。如果那些受洗的孩子长大成人却从未正式归信——即使他们在其他方面有可能是诚实正直的，那又该当如何呢？应当给这些“中途（受洗的）教会成员”的孩子施洗吗？如果上帝的盟约延伸至若干代人——正如旧约明白指出的，那么重生者的孙辈又如何能够被拒绝在圣礼之外呢？在经过诸多争论后，一个圣职人员的宗教会议（synod）于1662年宣布，中途教会成员的孩子可以受洗。不过，新英格兰教会是公理会制的，因而并不受制于那些宗教会议。一个教会与

另一个教会或者一个牧师与另一个牧师的作法可能不尽相同。在新英格兰圣职人员——尤其是保守的蒂莫西·爱德华兹——普遍接受这种“中途盟约”之前，还经历了许多争论。^[16]

31 到 1700 年，圣礼之争转移到了一个新阵线：领受圣餐的成员问题或者谁应当领受圣餐的问题；而位于这场新争论核心的则是蒂莫西的岳父，可敬的所罗门·斯托达德。通过挑战这一实践，亦即只允许那些表明有令人信服归信证据的人成为领受圣餐者或成为会众的正式成员，这位北安普敦的著名牧师震惊了新英格兰当局。所罗门·斯托达德采纳了为一些长老会与改革宗教会所采取的做法，亦即将圣餐桌向公开认信基督信仰以及生活没有丑闻的人开放。斯托达德提供了这样一些理由。第一，很难准确区分谁是归信者。外在的教会从来都没有与信仰者团体完全共处共存。第二，圣餐是恩典的一种途径，将它向诚实正直者开放，有可能会促进他们的归信。斯托达德，这位经过考验的北安普敦教奋兴倡导者，坚持认为圣餐本身有可能成为“一种归信仪式”。

斯托达德将开放领受圣餐成员资格，看作是加强教会与圣职人员在社团里的作用这一更大计划的一部分。这种关注对圣职人员来说是共同的，特别是在马萨诸塞于 17 世纪 80 年代丧失了其原初特许状（charter）以后的那段时期里。虽然殖民地在 1692 年又获得了新的特许状，但它在那时已处在了一位皇家总督的管辖之下。教会已不再像清教初期那样去寻求州政府的指令了。为了加强圣职人员的作用，斯托达德赞同一种更为“长老制的”教会治理形式，抑或由地区圣职人员联合会而不是会众组成的教会治理。不过，与大多数长老会不同，斯托达德赞成这一新英格兰的大趋势，即降低平信徒治理长老的作用。^[17]而将领受圣餐的教会成员资格，延伸到一个城镇大多数公民那里，亦能强化圣职人员对公民的控制。

在有关圣礼、教会与社会这一新英格兰难题上，所罗门·斯托达德所提出的解决方案，是从与罗杰·威廉姆斯几乎相反的方向，切入这个死结之中。斯托达德没有将全部重心都放在新约教会上，相反，他坚持认为，教会与社会的关系应该比先前更多地依据旧约来确定。不仅是人们处在一种国家盟约之下，而且教会与国家（在这里，则指

一个行省)的人民也应当,或多或少,是共处共存的。换言之,一个国家的实质应当是一个真正的国家教会。

在一个教区里,几乎每个人都会受洗,并因而处在教会及其牧师的直接约束下。在对自己方案提供了最全面解说的《建制教会的教义》(1700年)里,斯托达德指出,“如果一个基督徒生活在一个有教会的城镇里,他必定立即就会加入那个教会;而那个教会也必定会约束管理他。”^[18]

新英格兰对斯托达德开放领受圣餐成员资格所产生的分歧,几乎与对中途盟约所产生的分歧一样巨大。虽然大多数圣职人员都认同斯托达德强化他们的作用和保持一种国家盟约的关注,但新英格兰人对待他们的圣礼还是采取了严肃的态度。在圣餐礼上,新英格兰牧师会诵读这样的警告性经文:“因为人吃喝,若不分辨是主的身体,就是吃喝自己的罪了。”(林前11:29)不加分辨地领受有可能会危及自己的灵魂。许多普通信徒,即使受到了牧师的敦促成为圣餐领受者,也仍然拒绝领受,其理由就是他们担心自己也许并未真正归信。^[19]

32

斯托达德的牧职批评者之一,是马萨诸塞韦斯特菲尔德(Westfield)——在东温莎以北偏西约20英里处——的爱德华·泰勒(Edward Taylor,约1645—1729年)。泰勒以引人瞩目的诗作而出名;那些诗歌是他为自我陶冶而作,并常常是为了预备领受圣餐而写的。“主啊,请吹旺那煤块,”泰勒在一则典型的圣餐祈祷中说道,“让你的爱在我心内燃烧。”^[20]这种领圣餐时所表达的强烈的敬虔,在圣职人员和平信徒当中都十分常见。^[21]在泰勒看来,斯托达德通过鼓励人们领受圣餐而贬损了圣餐礼——当人们心中没有能被如此“点燃”的“煤块”之时。泰勒公开批评了斯托达德的观点,并在斯托达德提议将圣餐开放给“所有年满十四岁的、按照道德规范生活的,以及对信仰要道拥有教理问答一类知识的人”时,曾当面警告过他。^[22]而在私下里,他在诗作笔记里还表明了这样一种更大的危险,即返回到由主教与教长(prelates)所把持的英格兰国立教会的堕落之中:

你因背教, 所以被驱赶到
长老制的帐篷下
(那充其量不过是精致的主教制) ……

在那里罪人的邪恶赤裸裸
却是受欢迎的宾客（如果他们能够说出使徒信经）
被接纳到基督的圣餐桌前。^[23]

在波士顿，斯托达德的主要对手是马瑟父子，英克里斯（Increase）以及其雄心勃勃的儿子科顿。他们亦暗示，斯托达德正在使自己成为一个“公理会教皇”。^[24]在18世纪头十年里，马瑟父子使当地的印刷商生意兴隆，因为他们持续不断地抨击斯托达德“弟兄”将圣餐开放给一般的正直者所带来的危险。英克里斯将斯托达德称为“弟兄”，不仅是在基督教的意义上，同时也是因为那位北安普敦牧师，娶了英克里斯的兄弟埃利埃泽的遗孀以斯帖·沃勒姆·马瑟。1714年，在双方经过多年争执和出版了十多种著述后，这两位“弟兄”达成了和平，尽管他们未能解决那种争执。这个问题同新英格兰教会治理的其他许多事情一道，被遗留给了当地在日后跌宕起伏的争论中作出选择。^[25]

33 蒂莫西·爱德华兹则被夹在这一切中间。他受到了马瑟父子的影响，一直推崇他们的著作，并认同他们的观点，即领受圣餐的教会成员需要有可信的归信证据。蒂莫西·爱德华兹也认同与他同为牧师的朋友爱德华·泰勒的这样一种强烈意识，即必须维护圣餐礼的圣洁性。他与所罗门·斯托达德在这一问题上的分歧，既是一个神学问题，又是一个家庭事宜。很明显，这位女婿与岳父在其他事情上还有足够多的共同之处，譬如对于宗教奋兴的热情和对于圣职人员的主导作用，所以他们能够在圣餐问题之外求同存异。不过，在重要的原则问题上，蒂莫西·爱德华兹并不会屈从于他可敬的岳父，抑或其他什么人。^[26]

探索

即使是在他孩子气的宗教经验被证明是短暂的之后，乔纳森仍然迷恋于那永远都是至关重要的归信问题。我们所拥有的他最早的作品，是一封写给他最小和最喜爱的姐姐玛丽的信，该信写于1716年，他时

年12岁；信里记述的是正在他父亲教区里发生着的奇异觉醒。“通过上帝奇妙的仁慈与良善，”他写道，“在这个地方一直都有上帝之灵明显的激励与浇灌，现在同样也是如此，但我想我有理由认为它在某种程度上减弱了，我希望不要减弱得太多。大约有十三个人，已经以正式圣餐领受者的身份被接纳进了教会。”^[27]

东温莎的觉醒并不是一个普通事件。斯蒂芬·威廉姆斯（Stephen Williams）——他在少年时期曾被掳往加拿大，是“迪尔菲尔德俘虏”之一，如今已是相邻的马萨诸塞朗梅多镇（Longmeadow）的一位年轻牧师——在日记里记录到，“在东温莎人民中间有一种异乎寻常的激动——许多人都哭泣着说我们该怎样做才能得救呢。”^[28]乔纳森自己的叙述则记录到，“通常，每个星期一有三十多人要与父亲谈他们的灵魂状况”。在这数百名村镇居民中，有相当一部分人正在寻求恩典，尽管在乔纳森写信时只有十三人达到了蒂莫西·爱德华兹的高标准，并以“正式圣餐领受者身份加入了教会”。^[29]

就像与家庭的关系一样，蒂莫西作为牧师也以令人愉悦的热情，缓和他那一丝不苟的严厉。即使是平时，蒂莫西也会花不少的时间进行教牧辅导，体现了一种他儿子没有学会的交际特征。^[30]蒂莫西还是一位卓有成效的布道者。与他儿子不同，他首先是一个言说者，而非著述者。在东温莎，那些经常听这位父亲布道，后来又常听他儿子布道的人，所做的“典型评论”是，“乔纳森先生是更深刻的布道家”，³⁴而“爱德华兹先生也许是更博学的人，在举止上也更有生气”。^[31]

蒂莫西·爱德华兹还是个纪律十分严格的人，总是以高标准要求每个人。他在学识上的声誉，有赖于他那收藏了许多灵修经典的书房，有赖于他对圣经的娴熟精通，也有赖于他教授经典的本领——他成功地培养了村镇上许多孩子进入学院深造。他一个学生回忆到，当他自己刚进学院时，学院的官员评论说他们根本用不着审查爱德华兹先生的学生。^[32]

这样一种完美主义，当体现在由上帝任命的社区道德监察者这一官职方面时，就有可能成为一种喜忧参半的事情。在东温莎，人们记得蒂莫西是个一本正经和一丝不苟的人；每当在公共场合出现时，必定要穿戴上齐整的圣职人员服饰。^[33]他极其认真地对待自己作为村镇行

为监护者的职责。同其他清教圣职人员一样，他会严厉斥责酗酒、淫荡与“任何轻慢自负的言谈”所包含的不可避免的邪恶，以及诸如“夜不归宿”与“结交不良”一类的年轻人的罪过。他还遵守这样一种强化社区水准的惯例，即把恶名昭彰的违规者带到会众面前，当众诵读他们的悔改书，公开羞辱他们。^[34]虽然牧师在行使这种权威职责时并没有超越常规，但这意味着村民对待他们的情感，很容易从热爱转变为仇恨。在后来的岁月里，蒂莫西·爱德华兹还经历过其他几次宗教奋兴，但他有时也看到，他与村镇的关系变得恶化，成了仇视与对立的关系——这再一次铺了一条他儿子将要追随的道路。^[35]

我们能够想象，这样一位严师的严格关注，必定会指向预备他的独子进入教牧事奉。在学业问题上，这对父子正相匹配。儿子的早慧天赋，满足了父亲的完美主义要求。对乔纳森来说，远为困难的是，满足父亲为真正灵性所设立的高标准。即使是再多的训练与努力也无济于事。对于一个极其满意于自己出色表现与成就的孩子来说，要想获得出色的谦卑，这一挑战的确是令人望而却步的。然而上帝——以及蒂莫西·爱德华兹这一精通上帝标准的行家——在这事上绝不会让步。12岁的乔纳森对于1716年宗教奋兴的热忱是显而易见的，而他也表现出了颇有希望的寻求恩典的迹象，然而他还不属于那些能够做出信仰表白的人。他随后的岁月将经历属灵的烦恼。

35 那年秋天，在刚满13岁时，乔纳森就离家开始了大学生活。当时入读大学的平均年龄在16岁上下，如果有年龄更小的男孩入读，也不是什么不同寻常的事情——只要他们掌握了必要的语言。康涅狄格刚刚起步不久的高等学院，是在极其拮据艰难的情形下于1701年创立的，如今已拥有了三个小小的相互竞争性的分部。乔纳森与十来个学生加入了位于韦瑟斯菲尔德（Wethersfield）的分部。韦瑟斯菲尔德距离哈特福德不远，在东温莎下游只有十英里处。这种安排使他仍处在家族势力范围之内。主要指导教师是伊莱沙·威廉姆斯（Elisha Williams）。伊莱沙是“威廉姆斯—斯托达德”家族的成员，是他的一位极具才华的“同父（或母）表兄弟”（half-cousin），只比乔纳森年长九岁，并将长期在乔纳森生活里发挥重要作用。乔纳森大约是与伊莱沙住在一起，或者是住在他姨妈玛丽——他母亲的二姐，及姨夫斯蒂

芬·米克斯 (Stephen Mix) ——一位当地牧师——的家里。

乔纳森入学的第三年，亦即 1718 年，在康涅狄格各地为成为未来高等学院所在地的复杂较量中，纽黑文 (New Haven) 开始占据上风。科顿·马瑟，自从他们家族于 1701 年失去对哈佛的控制后，就成为了康涅狄格高等学院的一位坚持不懈的朋友。最近他从英国商人伊莱休·耶鲁 (Elihu Yale) 那里获得了一笔捐赠。学院管理委员会用这笔捐款，在纽黑文建造了一栋很好的建筑以容纳学生。而在早些时候，马萨诸塞驻伦敦代表耶利米·达默 (Jeremiah Dummer) 则为学院弄到了一大批书。1718 年 9 月，纽黑文团体在学年开学之际，庆祝了这些事件并将学院更名为耶鲁。而韦瑟斯菲尔德团体亦举行了对抗性的典礼。随后，“康涅狄格州议会” (The Connecticut General Assembly) 命令韦瑟斯菲尔德的学生迁往纽黑文。他们照办了，但显然是心怀不满，所以很快就发出了一系列抱怨——抱怨的焦点集中在主要指导教师塞缪尔·约翰逊 (Samuel Johnson) 那糟糕的教学水准上。虽然才只有 21 岁，但约翰逊并不缺乏理智能量。以后，他将作为纽约“国王学院” (哥伦比亚) 的院长，并以“美国的塞缪尔·约翰逊” (the American Samuel Johnson) 而闻名。人们对他作为一个初出茅庐教师的缺欠的认识，也许是受到他对某些加尔文主义教义缺乏热情这一点的强化。约翰逊不久就与一群年轻的新英格兰人，转投到了清教宿敌英国圣公会的阵营里。但不论韦瑟斯菲尔德学生抱怨的来源是什么，一个月后，他们还是收拾好行装返回到了韦瑟斯菲尔德和伊莱沙·威廉姆斯那里。

乔纳森在 1719 年 3 月向他姐姐玛丽报告说，他们在韦瑟斯菲尔德很好，但很快将要返回纽黑文，因为学院管理委员会“已经消除了导致他们出走的原因，亦即 [塞缪尔] 约翰逊先生离开了导师职位，而换成了坎特伯雷 (Canterbury) 牧师 [蒂莫西] 卡特勒 (Timothy Cutler) [任] 院长”。^[36] 当乔纳森与其他人在那年春天返回纽黑文后，他发现，新院长卡特勒是个三十多岁的令人敬佩的人物。在 7 月中旬写给父亲的信里，他写道：“卡特勒先生对我们极其客气，具有良好的管理精神，把学校治理得井井有条，增进了学识，得到了所有人的喜爱和敬重。”^[37] 这些就是这个 15 岁少年长期以来学会景仰的优良品质。

在卡特勒指导下学习，尤其是能够接触到一系列现代图书，对于

这个早慧的好学生是一种激动人心的冒险经历；到毕业时他将成为他那个班级“致告别辞的最优生”（valedictorian）。然而更加重要的是在他灵性生活里所发生的事情。在他毕业那年，他曾罹患胸膜炎这一几乎致命的疾病；他没有预备要死亡并因而深受震动。他后来回忆到，那仿佛是上帝“在地狱深渊之上将我摇醒”。从深渊的边缘往下一看之后，乔纳森决定将自己完全交付给上帝，并在一段时间里，拥有了相信自己已与上帝和好的喜悦。不过，在他康复后不久，他童年时的经历就再次发生了，他“又跌回到了犯罪的老路上”。^[38]

自律失败的地方与成功的地方一样多。自省亦不令人乐观。早在他开始记事时起，他就十分讨厌父母无休无止的说教与训诫。圣洁似乎是“一种忧郁、烦闷、苦涩和令人不快的事情”。^[39]他不喜欢冗长拖沓的教会崇拜。他具有一种反叛的特质。他很骄傲。他性格不合群，与人很难相处，缺乏作为恩典之证据的爱的表现。他被情欲困扰，付出了巨大努力，也无法完全控制它。^[40]

这个16岁的年轻人又返回了老路上，但是这一回，上帝不放过他，而他也不放弃。下一年，他仍留在纽黑文攻读文学硕士。那是一段思想快速成长的时期，然而这段时期他再一次蒙上了激烈灵性挣扎的阴影，令人不太满意。“上帝不会让我继续保持安宁；而我则出现了巨大而强烈的挣扎；在与邪恶倾向进行了许多斗争后，在一而再地痛下决心后，以及在我通过誓约与上帝连接后，我才完全脱离先前所有的邪恶之道以及所知的外在罪恶之道；我才使自己专注于寻求我的救赎、实践我的宗教义务，但却没有出现我先前曾经验到的那种情感与喜悦。”^[41]

37 使他更为感到苦恼的，是他与其他学生的人际关系。虽然成年人会赞赏他的思想成就，但这并不等于说就会受到同龄人的喜欢。他积极致力于理解实在的本质的同时，极力以神来纠正自己，这很可能更强化了他天生的腼腆与孤僻习性。

首先他与室友及表弟伊莱沙·米克斯（Elisha Mix）发生了激烈争吵。乔纳森与伊莱沙很熟，因为伊莱沙的父亲就是韦瑟斯菲尔德的牧师斯蒂芬·米克斯。伊莱沙只比乔纳森小两岁，但他绝不是一个喜好读书的人；当乔纳森进入文学硕士学习后，他才刚刚开始学院的新生

生活。很明显，是伊莱沙的父亲促成了这种住宿安排，并期望乔纳森能够监管伊莱沙的学习。这种安排几乎从一开始就不对劲儿。伊莱沙喜欢玩耍，讨厌和如此一贯严肃正经的人住在一起，并对督促他学习的提醒置若罔闻。使事情更加糟糕的是，作为一名新生，伊莱沙必须听从高年级学生的吩咐。这在各个学院里是一种正常安排：在第一年里被当作“使童”（errand boy），是那个时候任何一种手艺或职业的学徒预料之中的事情。在地位上突然产生的这种不平等，并没有在这对表兄弟之间发挥作用。不过，乔纳森认为这里涉及一种原则问题，并珍惜自己的特权。

由于不想从学习与灵修中分心，乔纳森一天中会多达十次地吩咐伊莱沙到他们居住的耶鲁新房地下室里，去为他取苹果酒。有天晚上，乔纳森发出了这种吩咐，但伊莱沙不予理睬。乔纳森追问他是否听见了；如果听见了，为什么不去。乔纳森向姨夫投诉了这件事。“他颇为诚恳地回答说，他[不]愿意在玩耍时被叫去取苹果酒。我对他的回答深表惊讶，这是我所知道的第一桩新生断然拒绝高年级学生的实例——不论是研究生还是本科生。”乔纳森以其特有的严谨性继续说道，他对伊莱沙的要求是比较少的，“他作为新生所承担其他类似的负担，并不比其他新生多。”^[42]

爱德华兹显然是通过父亲转达了这一抱怨，而他父亲又向自己这位内弟斯蒂芬，添加了自己的并非那么尊敬的警告。在蒂莫西看来，伊莱沙的行为反映了斯蒂芬的松懈。任何人都不允许要手腕来阻碍原则的执行。蒂莫西接着说道，他将很快“就在他那里所看到和经历到的不令人愉快的事情，给他写信表明自己的看法……我确信你有不妥当之处”。^[43]

在同一学年发生的第二件事情，印证了有其父必有其子的道理。1721年3月1日，乔纳森给他父亲写信，向他保证自己没有参与已成为殖民地议论话题的一次小小的学生造反。他首先“衷心感谢父亲有益的提示与忠告，以及它们所表达的父亲的无限关爱”。其实并不需要这些建议，乔纳森保证说，他在这整个事件中都是正直诚实的典范。他写到，所发生的事情是这样的，“每个大学生，每个与学院食堂有任何关联的人”都宣布，他们达成了这样一个协议，绝不再到食堂就餐，

亦不为他们的服务付费。爱德华兹并不是那个“小集团”的成员。其中一个原因是，他是学院的管事（butler）。他并不想危及这个具有吸引力的职位，即便他同情其他的学生。乔纳森相信，大学生们这个有害协定，是“在卡特勒先生[院长]或者（我相信）任何人知道他们的不满之前”做出的。结果是，到下一次用餐时间，学院的大约五十个学生没有一人到场。乔纳森承认“学院食堂有时在质量上有所欠缺，但我想并没有多少借口可以做出这样的反叛”。

除了他对权威极其敬重外，这种描述还透露出，乔纳森与同学们的关系似乎极其糟糕。他不仅是个局外人，而且还不讳于表达他成人般的观点。尤其是，他告诉父亲，他已经对他的同乡东温莎人艾萨克·斯泰尔斯（Isaac Stiles）表明了自己的看法。斯泰尔斯比乔纳森年长六岁。蒂莫西·爱德华兹已经注意到了这个农夫之子（他后来成为一位著名耶鲁院长的父亲）的才智。乔纳森在地位上高于艾萨克，于是他这位年长于己的学生置于了自己的庇护之下。乔纳森写到，斯泰尔斯受到了同伴的重压并加入了那个同盟，他没有时间加以仔细考虑。乔纳森敏于表达自己的建议：“我一得悉他成为了他们中的一员，就告诉他我认为那么做是极不明智的，我还告诉了他我认为将会产生的不良后果，他很快就后悔在这件事上没有听取建议，我认为这件事将会成为斯泰尔斯担任学院管事的最大障碍。”

造反“很快就被平息下去了”，但接踵而至的紊乱“却变得更糟糕、更严重，我认为它比学院先前出现的紊乱更加严重”。正如乔纳森以震惊的语调所报告的，“近来在学院里发生了一些骇人听闻的不敬度及不道德行为，尤其是盗窃鸡鸭猪鹅与柴米油盐、反常的夜间游荡、溜门撬锁、玩耍纸牌、诅咒、说脏话、谴责谩骂以及使用各种形式的邪恶语言，此类种种行径在学院里达到了前所未有的程度。”“管事院长”召集了一次管理委员会会议，“可以推知，其结果将是开除一些人，公开警告其余的人。”不过，乔纳森毫发无伤。“因着上帝的仁慈，”他作证说，“我全然免于他们的一切烦乱不安。”

他进而保证道，“我与室友能够和睦而协调地相处。”虽然学院里的斗争已经得到了解决，但是爱德华兹与其他学生的关系仍然很糟，而他依然从成年人那里寻求公正。他所能报告的最好事情就是，“在我

与其他学生之间没有爆发新的争吵，尽管他们依然坚持他们先前的联盟，但我不是没有希望地认为，这次管理委员会会议将会取消那种联盟。”^[44]

如果我们注意到乔纳森正在经历他一生中最剧烈的属灵之旅，那么他与同学的疏离以及对他们闹剧的反感，也许就能得到更好的理解。在这一帮惹是生非的年轻人中，乔纳森的生活就像是一位寻求圣洁的年轻僧侣。到1721年3月1日，亦即他报告学院恶作剧的时候，他正处在发现他最终将认为构成了他归信实质的一些奇迹（marvels）的边缘，甚或是中间。^[45]在这一学年里，他还从事着对于一个17岁年轻人来说极其惊人的哲学与神学思考。如果我们能够严肃对待他在理解上帝实在之和諧这一探索上所达到的深度，以及他接近那一目标时所产生的美感，那么就更易于看到他为何与那些满脑子恶作剧和吵吵闹闹的同学格格不入了。在性情上，当处在现世的男性“同道”（camaraderie）中时，他从未感到过自由自在。他期望其他人像自己所做到的那样保持一种“高强度”。他没有“中间挡”。他不能容忍不一致，譬如看到同学中的许多人正在接受圣职培训，但却在藐视道德秩序。而且，他还是个对自己和对人际关系需要了解很多的年轻人；他并没有完全了解这一切。当然，我们也必须考虑到，就像伟大艺术家一样，他所探索之实在的维度超越了大多数同龄人的想象。

直到开始产生强烈的经验，那一年对乔纳森来说，是极其痛苦的灵性挣扎的一年。他后来将他的努力，以一种传统说法，描述为“悲惨的寻求”。他怀疑他的努力究竟是否具有任何价值，然而通过它们，他回忆到，“我被引导着去寻求救赎，并且是以一种前所未有的方式”。即便是从他前一年患病时起，他就“感觉到了一种与世界万物相分离的精神、一种专注于基督的精神”，但他似乎并未取得真正的进展。⁴⁰

虽然他的一部分受到全然委身的强烈吸引，但他的另一部分却在顽固地抗拒。这种抗拒在他的理智里建立起了堡垒。正如他后来所描述的，从童年起，他就“完全反对上帝主权的教义，亦即拣选那些他愿意赐予永生的人，并弃绝那些他乐意弃绝的人——任由他们永远灭亡，在地狱里遭受永刑。它过去对我而言似乎是一种可怕的教义”。^[46]

这段话不仅对于理解年轻的爱德华兹，而且对于理解他以后的整

个生涯，都是十分关键的。作为一个年轻人，如若不论两个时代的差异，他就像那极其圣洁的阿辽沙·卡拉玛佐夫（Aloysia Karamazov），严格约束自己以探求认识上帝；但他亦是持怀疑论的伊万（Ivan）。他对上帝主权的道德愤怒，反映了他年轻时的反叛精神——虽然有外在的顺从，但他对父母、对父母的教导以及对教会的教义灌输，长久以来保持了一个秘密的、内在的抵抗据点。而他机敏的理智又为这种抗拒提供了强有力的武器。就像那个时代其他许多伟大思想家一样，他攻击了加尔文教义的最薄弱点：上帝的主权意味着，通过上帝的命令，许多人被预先决定了要受可怕的永刑。随着他日益广泛的阅读，他发现这种反对得到了那个时代新的人文主义精神的强化。正如那个时代许多最伟大思想家所做的那样，他一方面准备推翻所传承下来的教条；但他亦承认人在永恒面前的软弱，所以他另一方面又相信这种反叛精神必须被抑制。而一旦直面死亡，一旦在地狱深渊边上瑟瑟发抖，他的心若不安息在上帝里面，就永远无法得到安息。

他的心灵与理智在这种探索中是密不可分的。他的理性以及他的道德敏感性，在他的道路上设置了一个巨大障碍。那些反对或抵抗就是那源于童年时期的、对父母正统信仰之反叛的表现。他无法相信上帝完全的主权——这一加尔文主义信仰的基础教义。然而他亦断定他不能指望自己。“人若赚得全世界，赔上自己的生命”（太 16：26），对他又有什么益处呢？尘世的欢乐是短暂的，并将归于尘土。即便他认为它是令人反感和不公平的，但他深深害怕，地狱的烈火在等待着那些反叛上帝的人。^[47]他极其想要信赖上帝，然而他却不能相信，更遑论顺从这样一个暴君。

41 在这种混乱中，他取得了突破。突然他开始确信，上帝“按照他主权的喜好，永恒地决定了世人”，这的确是公正的。让人大费周折的障碍消除了。事后，他清楚地记得，他是什么时候达到这种信念的，但却“从未能解释，我是如何，抑或通过什么途径，产生这样一种确信的。在当时和事后相当长一段时间里，也根本不能想象，在其中有圣灵的任何超常影响。而只是知道，我当时看得更加深远了，我的理性领悟了它的公义与合理性”。^[48]

在把这一切归于上帝的恩典后——正如他在后来叙述中所做的，

爱德华兹淡化了他的理性思考在使自己与神学传承达成和解过程中所发挥的重要作用。当然，我们不知道是什么使他跨越了那一障碍，因为他说他自己也不完全理解那一切。然而我们知道，大约在这一时期，他正在就上帝的属性以及上帝与整个宇宙的关系，提出他最具特色和最深刻的洞见。那些洞见对他而言，就像是一场哥白尼式的革命：它为理解上帝与实在的关系提供了一种全新的视角，并将上帝与人的关系问题置于一种全新的框架里。

之后看来这种思想突破似乎是圣灵的工作，因为它很快就具有了一种压倒一切的属灵表现。首先，乔纳森的心灵“安息”在了他的“洞见”之中，“它结束了所有那些从前一直存在而且直到那时还伴随着他的挑剔与反对。”接着，有一天出现了绝非理智所能产生的奇妙回应。当时他正在阅读《提摩太前书》1:17：“但愿尊贵、荣耀归与那不能朽坏、不能看见、永世的君王、独一的神，直到永永远远，阿们。”他很久以来已经无数次听到过这些话，因为不断重复的教理问答答案，罗列了上帝的这些属性并强调人们将处在“荣耀与喜乐”（或者是与上帝同在的喜乐）之中。^[49]如今，这个浩渺宇宙的上帝——他确实是永恒和全知的——那无法理喻的伟大所具有的意义，向他发出了炽热光芒。当他阅读那些话语时，他回忆道，“在我灵魂里出现了，也可以说经由它注入了，一种有关神圣存在的荣耀意识；一种崭新的意识，迥异于我先前所经验到的。”他是如此狂喜不已，正如他所说，“我心中付度，那是何等奇妙的一种存在啊。我如若能欣赏那样的上帝，并在天国里被他紧紧拥抱在怀里，甚至被他所吞没，那该是何其喜乐啊。”他持续不断地诵读那段经文，“就像它通过圣经的那些话语在向我歌唱……以一种完全不同于我原先常用的方式在祷告；并具有了一种新的情感。”

即便如此，这个善于内省和敏于观察的年轻人，仍然深深怀疑自己的情感；他已经受到过两次愚弄了；那种情感看起来像最强烈的属灵感——但在危机过后就消失不见了。所以，他在上述记述之后，立即又添加上了这一引人注目的话，“我从未想过，在其中会有任何属灵的东西，抑或具有救赎性的东西。”

但这回不同。这种新情感在春季里成长了。当他为了沉思而在纽黑文附近的原野、林地以及山冈上漫步时，他一再看见在基督里的上

帝之爱的荣耀 (glory) 与荣美 (beauty)。他经验到了基督之爱的一种“内在美妙感觉”——表现在“他的救赎之工以及他荣耀的救赎之道里”。他用大量时间来阅读《雅歌》中的爱情诗篇。在原野里，他常常沉思这样的话：“我是沙仑的玫瑰花，是谷中的百合花”（歌 2: 1）。“那些话对我而言，似乎奇妙地代表了耶稣基督的可爱与荣美。”这样一种沉思能够将他“从一切尘世的关切中”带入到“这样一种场景里……宛如独自处在高山，或者旷野，远离一切人烟，甜美地与基督交谈，并被包围和淹没在上帝之中”。对于神圣事物的这种新感觉，“可以说往往是突然之间，在我心里点燃起一种甜美的火焰；那是我灵魂的一种炽热，我不知道该如何表达。”

在开始出现那些经验后不久，它们就达到了一个令人难以忘怀的高峰。那年春季他在家里度假，并与父亲交谈了正在发生的事情。乔纳森回忆到，那次交谈令他“深受触动”。交谈结束后，他独自走到原野里去沉思。“当我在那里漫步时，”他报告说，“我仰望天空和白云；这时心里出现了一种上帝那充满荣耀的威严与恩典的美妙感觉，我不知道该如何表达。”那彻底征服了他的是，三一上帝那奇妙结合在一起的两种似乎正相对立的属性，亦即“紧密结合在一起的威严 (majesty) 与柔顺 (meekness)。它是一种甜美、温柔与神圣的威严，是一种威严的柔顺，是一种令人敬畏的甜美，亦是一种高尚、伟大与神圣的柔顺”。^[50]

对爱德华兹经验的一种生硬解释，也许会认为，他的上帝观是他父亲形象的一种宇宙性投射。^[51] 尽管在这种还原论观察中总是存在着些微真理，但问题的实质几乎正好与此相反。只要爱德华兹的上帝，大体上是他父亲或其他人类类似物的一种投射，他就不可能相信。如若上帝只是所能想象的最伟大人物的一种宇宙性“变体”，按照人的标准，上帝就仍然是一个反复无常、不近情理的专制暴君或父亲：他的爱将会是狭隘的控制、严酷的审判、温和夹杂以不时的愤怒、固执的约束以及惩罚等等。^[52] 事实上，只有当乔纳森的视野扩展并领悟到了，那掌控着浩瀚宇宙的三位一体的上帝，必定是无法言喻、无法理解的良善、优美与仁爱的时候，他才能使自己沉浸在上帝里面。

注释

- [1] *Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, *Works*, 4: 154.
- [2] “Personal Narrative” (ca. 1740), *Works*, 16: 790—791. 爱德华兹的叙述显然是为教导他一个门生而撰写的，可能就是他未来的女婿阿伦·伯尔；See George S. Claghorn, “Introduction” to “Personal Writings,” *Works*, 16: 747.
- [3] Timothy Edwards, sermon on Acts 16: 29—30, pp. 11—12, 1695. Washington University Library, quoted in Kenneth Pieter Minkema, “The Edwardses: A Ministerial Family in Eighteenth—Century New England” (Ph. D. diss., University of Connecticut, 1988), 82. See 80—95, re Timothy Edwards’ view on steps toward salvation. Other information on Timothy Edwards is drawn from Minkema, *passim*.
- [4] Charles Hambrick—Stowe, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth—Century New England* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 219—221. See *ibid.*, 219—241, 有关清教徒的死亡预备。
- [5] Exercises on endpapers of Timothy Edwards, sermon on I Kings 2: 2, February 7, 1744/45, Connecticut Historical Society, Hartford, quoted in Minkema, “Edwardses,” 155. Cf. *ibid.*, 153—155 re the Edwardses’ home life.
- [6] Hambrick—Stowe, *Practice of Piety*, 219. Erik R. Seeman, *Pious Persuasions: Laity and Clergy in Eighteenth—Century New England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), 52—53. Seeman 发现，18 世纪新英格兰的世俗人员几乎总是相信，他们自己已故的孩子是在天国里。不过，Seeman 轻描淡写地说道，圣职人员，尤其是乔纳森·爱德华兹本人，为婴儿的获救留下了某种程度的余地。Gerald McDermott, *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non—Christian Faiths* (New York: Oxford University Press, 2000), 137, 指出，爱德华兹在他的“杂记”第 78 号里说道，婴儿有可能在出生时就已经重生了。
- [7] Kenneth P. Minkema, “The East Windsor Conversion Relations, 1700—1725,” *Connecticut Historical Bulletin* 51 (Winter 1986): 30.
- [8] Timothy Edwards, sermon on Acts 16: 29—30, p. 5, quoted in Minkema, “Edwardses,” 83. 极具影响力的清教徒作者 William Perkins (1558—1602) 将这一阶段称之为由一种遵守上帝律法的完全无价值感所带来的“律法的恐惧”。See Norman Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritu-*

- al Life* (New Haven: Yale University Press, 1966), esp. 65; Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (New York: New York University Press, 1963), esp. 68; and Janice Knight, *Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism* (Cambridge: Harvard University Press, 1994). 这些著述涉及各种各样的清教观点——这一点是 Knight 所强调的。有关蒂莫西·爱德华兹对这一步骤的坚持, 参见第三章。
- [9] Minkema, "East Windsor Relations," 13, 总结了包含四个步骤的普通范式。我压缩了第一个步骤“意识到上帝对于罪的愤怒”(当一个人堕入罪中时), 而且“意识到上帝完全有权审判罪人下地狱”。这些步骤并不精确。Cf. *idem*, 3—66。“光”与“荣耀的变化”出自 Timothy Edwards' *Theological Notebook*, reflections on Richard Baxter, Connecticut Historical Society, 引自 Minkema, "Edwardses," 85。其余的出自新英格兰最常用的权威信条《威斯敏斯特信条》12—15 章。该信条见于 *Creeds of the Churches*, 3d ed., ed., John Leith (Atlanta: John Knox, 1982), 在其他地方也可以找到。
- [10] William K. B. Stoever, "A Faire and Easie Way to Heaven"; *Covenant Theology and Antinomianism in Early Massachusetts* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1978), 63—67 and *passim*, 为新英格兰这些争论的细微之处提供了一种清晰叙述。当然, 就律法与恩典之间关系的精妙之处, 在这场“反律主义”争论中, 各种观点是互不相同的。爱德华兹一家的观点, 遵从了在此所概括的新英格兰圣职人员的主导性看法。
- [11] 重生是上帝经由新生改变人心的行为。悔改归信是个体对那种改变的经验, 通常是一个渐变过程。这两者往往是合并在一起的。
- [12] Minkema, "Edwardses," 81. Hambrick—Stowe, *Practice of Piety*, 197—241.
- [13] *Westminster Confession of Faith*, chap. 19. Cf. Stowe, "A Faire and Easie Way to Heaven," 81—118.
- [14] *Westminster Confession of Faith*, chap. 27; 1.
- [15] 通常认为威廉姆斯于 1639 年在美国创立了第一个浸信会教会, 但数月后, 他认定, 即便那种做法也不够纯洁, 并完全放弃了建制教会的想法。
- [16] Robert G. Pope, *The Half—Way Covenant; Church Membership in Puritan New England* (Princeton: Princeton University Press, 1969). E. Brooks Holifield, *The Covenant Sealed; The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570—1720* (New Haven: Yale University Press, 1974).

- [17] James F. Cooper Jr., *Tenacious of Their Liberties: The Congregationalists in Colonial Massachusetts* (New York: Oxford University Press, 1999), 本书为教会政体里圣职人员与平信徒之间的关系, 提供了一种内容丰富的叙述。有关治理长老问题, 尤其参见第 130—131 页; 在那里, Cooper 发现, 一些 18 世纪教会保留着治理长老, 但即便是那样也没有赋予那些“优秀的平信徒”以突出地位 (正如在爱德华兹的北安普敦所存在的情形)。
- [18] Solomon Stoddard, *The Doctrine of Instituted Churches Explained and Proved from the Word of God* (London, 1700), 8. 论斯托达德的观点, 参见 Thomas A. Schafer, “Solomon Stoddard and the Theology of the Revival,” in Stuart Henry, ed., *A Miscellany of American Christianity; Essays in Honor of H. Shelton Smith* (Durham: Duke University Press, 1963), 328—361, 以及 Holifield, *Covenant Sealed*, 208—220. 斯托达德亦实行半途盟约的做法。不过, 他更宽松的圣餐成员标准, 使得半途盟约问题变得缓和了, 因为有更多的城镇居民成为了领受圣餐者, 而他也于 1679 年不再在半途成员与正式成员之间进行区分了。Ralph J. Coffman, *Solomon Stoddard* (Boston: Twayne, 1978), 81.
- 关于治理长老, 斯托达德说道, “不论是弟兄还是长老都没有职责去干涉……或者限制他 [牧师]”。*Instituted Churches*, 12, quoted in Perry Miller, “Solomon Stoddard, 1643—1720,” *Harvard Theological Review* 34 (1941): 311.
- [19] Holifield, *Covenant Sealed*, 200—206.
- [20] Thomas Johnson ed., *The Poetical Works of Edward Taylor* (Princeton: Princeton University Press, 1943), 123.
- [21] Seeman, *Pious Persuasions*, 15—25. Holifield, *Covenant Sealed*, 197—224.
- [22] Taylor to Stoddard, February 13, 1687/88, Taylor Notebook, quoted in Paul Lucas, *Valley of Discord: Church and Society along the Connecticut River, 1636—1725* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1976), 161. See also Thomas and Virginia Davis, eds., *Edward Taylor vs. Solomon Stoddard: the Nature of the Lord's Supper* (Boston: Twayne, 1981).
- [23] 爱德华·泰勒在 Samuel Hooker 去世时作的挽歌, as quoted by Perry Miller, “Solomon Stoddard,” 302.
- [24] See note 2, chapter 1, above.
- [25] Minkema, “Edwardses,” 34—38, 54—64. Davis, ed., *Taylor vs. Stoddard* (Boston, 1981). Lucas, *Valley of Discord*, 159. Lucas, “‘An Appeal to the Learned’: The Mind of Solomon Stoddard,” *William and Mary Quarterly*, 3d

ser., 30 (1973): 269. 争论中主要书名的单子, 参看 Miller, "Solomon Stoddard," 303—304n.

- [26] 在 1710 年, 一些城镇居民抱怨他领受圣餐的标准过于严厉, 他拒绝了这一指控。Minkema, "Edwardses," 36—37.
- [27] 爱德华兹给玛丽·爱德华兹的信, May 10, 1716, *Works*, 16: 29.
- [28] Stephen Williams, diary, February 22, 1715/16, 1: 6 (typescript), Storrs Library, Longmeadow, Mass., quoted in Minkema, "Edwardses," 75.
- [29] 爱德华兹给玛丽·爱德华兹的信, May 10, 1716, *Works*, 16: 29. Dwight, *Life*, 17 注意到, 家庭书信表明, 乔纳森的两个姊妹以及母亲在这场奋兴期间对其“基督教信仰做了公开告白”。Minkema, "Edwardses," 199n26 发现蒂莫西·爱德华兹日记的 110 页 (Beinecke) 列了 "A [nne] and Eun [ice], 他们的亲戚", 但没有提到他的妻子。如果所罗门·斯托达德的女儿在嫁给蒂莫西时不再是领受圣餐成员, 并在她结婚 22 年里一直都没有达到她丈夫的更高标准, 那将是非常引人瞩目的。
- [30] Minkema, "Edwardses," 80—82.
- [31] Dwight, *Life*, 17. 以上叙述主要依据 Minkema.
- [32] *Ibid.*, 16.
- [33] *Ibid.*
- [34] Minkema, "Edwardses," 116—117.
- [35] 像乔纳森一样, 蒂莫西也同他的会众产生过长期的薪俸争执, 因为他主张他的酬劳应当赶上通货膨胀。他在这些事情上亦表明了他的一丝不苟, 他一直记录着那些拖欠他的东西, 几乎在字面意义上精确到了最后一粒粮食的地步。他曾就他所反对的那些婚姻——做父母的表示不同意——发生过两次严重争论 (他对这种问题的关注可能涉及他对自己父母那吵闹不休的婚姻所留下的记忆)。Minkema, "Edwardses," 103n8, 114—115, 120—136.
- [36] 爱德华兹给玛丽·爱德华兹的信, March 26, 1719, *Works*, 16: 31.
- [37] 爱德华兹给蒂莫西·爱德华兹的信, July 24, 1719, *Works*, 16: 33. 卡特勒亦认可了爱德华兹, 并为其儿子的“突出能力和学识进展”而祝贺了蒂莫西·爱德华兹。蒂莫西·卡特勒给蒂莫西·爱德华兹的信, June 30, 1719 (ANTS), quoted in Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758: A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 60.
- [38] "Personal Narrative," *Works*, 16: 791.
- [39] 他在“杂记”第一个论述神圣荣美的条目里写道, “我们从童年时候起, 就被灌输了一些奇怪的神圣观念, 好像那是一种忧郁的、沉闷的、乏味的和令人

不快的事情。” *Works*, 13: 163。

- [40] 所有这些论点都可以从他后来的日记里推断出来；到那时他正试图严格改变自己的习惯并培养一种更加积极的性情。
- [41] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 791.
- [42] Edwards, draft to Stephen Mix, ca. November 1, 1720, *Works*, 16: 35—36.
- [43] 蒂莫西·爱德华兹致 Stephen Mix 的书信片段，未标明日期，folder 1720—1729 A, item 6, ANTS, quoted in Minkema, “Edwardses,” 171.
- [44] 爱德华兹给蒂莫西·爱德华兹的信，March 1, 1721, *Works*, 16: 37—38. Cf. Richard Warch, *School of the Prophets: Yale College, 1701—1740* (New Haven: Yale University Press, 1973), 259—260.
- [45] 在他的“Personal Narrative” (*Works*, 16: 795) 中，他写道，他的强烈经验大约始于他于 1722 年 8 月 10 日前往纽约一年半之前。
- [46] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 791—92.
- [47] Edwards, *The Value of Salvation*, sermon, Matthew 16: 26 (1722), *Works*, 10: 311—336, 反思了这些主题。
- [48] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 792.
- [49] See, e. g., Westminster Assembly, *Shorter Catechism*, questions 1 and 4.
- [50] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 793.
- [51] Richard Bushman 颇有洞见和思辨性的文章 “Jonathan Edwards as a Great Man: Identity, Conversion, and Leadership in the Great Awakening,” *Soundings, An Interdisciplinary Journal*, 52, no. 1 (spring 1969): 15—45, 表明了某种与此相近的东西，尽管主要是按照弗洛伊德的立场：爱德华兹的归信，是解决他与父亲冲突——产生于对他母亲之爱的竞争——的一种心理出路。
- [52] 乔纳森当然也使用了一些圣经意象来描述上帝的爱，包括上帝“将是我们慈祥的父亲”——这种表述来自他现存的最早布道，也许是在他戏剧性归信之前写就的。 *Christian Happiness* (ca. 1720—1721), *Works*, 10: 304. 不过，即便是在他神学早期发展中，他首要的重心也仍然是上帝的无限属性，这愈发突显了上帝那屈尊俯就的爱。

天路历程

在这之后，爱德华兹在他精神自传里回忆道：“我关于神圣事物的意识逐渐增强了，变得越来越敏锐，并更多地具有了那种内在的甜美。一切事情的外貌全都改变了：可以说，它们就像是披上了宁静、甜美的外观，抑或是神圣荣耀的外形——几乎万物都是如此。上帝的卓越、他的智慧、他的纯粹与仁爱，几乎显现在万事万物之中；在太阳、月亮与星星里；在白云与蓝天里；在花草树木里；在水里以及一切自然里。”

根据这种写于近二十年后的记述，人们也许会以为，乔纳森从此以后就快乐地生活着：陶醉在上帝的爱中，被上帝的荣耀深深吸引。他常常描述自己沉浸在对自然的沉思中。在他灵性转变以前，他注意到，他会因雷雨而“极其恐惧”；但后来它们则激发了“我对伟大而荣耀上帝所进行的甜美而荣耀的沉思”。对他来说，“歌唱或吟诵出我的沉思，在独白中说出并且是用吟唱的声音说出我的想法”，变成了自然而然的事情。

的确，一旦经验到这些狂喜，他的生命就不再一样了。与上帝爱之光芒相遇的兴奋，对基督荣美的痴迷，以及被“神圣荣耀与甜美的无尽源泉”所充满的感觉，几乎超出了言表之外。^[1]他对神圣事物的新意识，对三一上帝那奇妙荣美与仁爱的压倒一切的意识，将会时常得到更新。即便当那些经验不在时，它们所指向的目标也仍然是他生活

与思想的指针。如若没有理解这些改变生命之经验的强烈性，以及这些经验对于他所做其他一切的重要意义，就不可能理解爱德华兹。

然而爱德华兹的经验并不只是一个天生神秘主义者的经验，天生的神秘主义者能够随意使自己沉迷于对神圣荣美的沉思。他天生并不是一个圣徒。即使在他后来的“个人叙述”（Personal Narrative）里，他那程式化的记叙也表明，他的灵性生活常常处在激烈挣扎当中。但撇开他惊人的理智与非凡的自制，就像其他人一样，他也是个具有软弱与矛盾的人。正如我们很快将会看到的，这一点通过阅读他的私人灵修日记——在其中他透露了作为一个属灵朝圣者所经历的早期岁月——将会变得很明显。而在“个人叙述”里，他是作为一个富有声望的奋兴布道家，为一个年轻的仰慕者而写的。^[3]所以他实际上是在布道，并以他的经验为范例。在没有改变事实的情况下（他有日记为蓝本），他将它们安置在了一种传统神学架构之中。

他的加尔文主义架构本身就主张，即使是最伟大的圣徒，也承认他们会不断犯罪。所以在“个人叙述”里，在用几页篇幅，描写了心灵——其情感完全转向了上帝——极大的喜乐后，爱德华兹就转而承认他那可怕的失败。“我的邪恶，就像在我自己之中一样，长期以来对我而言全然是不可言喻的……当我省察我的内心，并观察到我的邪恶时，它看起来就像是比地狱还深的深渊。”

在承认自己极其邪恶的背景下，爱德华兹对自己成熟信仰与早期信仰之间的差异，提供了一些反思。他指出，“它使我认识到，当我还是个年轻基督徒时，我是多么无知；那留存在我心里的邪恶、骄傲、虚伪与诡诈是何其深。”尤其是，成熟的爱德华兹悲叹道，在察觉到最困扰他的罪（他并不是唯一注意到它的人）——“我极其骄傲和自义；并且比原先更明显得多。我看见毒蛇抬起并伸出了它的头，持续不断地四面围绕着我”^[3]——以后。

在“个人叙述”里，紧随着对骄傲的认罪之后，爱德华兹对自己早期与成熟期之间的差异，做出了极其重要的解释。“尽管我似乎觉得，”他写道，“在我最初归信后的两三年里，与我现在相比，在某些方面，我是一个要好得多的基督徒，并常常生活在欢乐和喜悦当中。然而，在后来的岁月里，我对上帝的绝对主权有了一种更加全面而恒

定的认识，并以那种主权为乐；对福音里启示的作为中保（mediator）的基督的荣耀有了更多的认识。”^[4]

46 这段记叙及其神学架构，就他归信后最初两三年里的情形，告诉了我们什么呢？那些早期岁月里的情形揭示出成年爱德华兹的什么呢？要回答这些问题，我们就必须转向来自那些岁月的证据。对于乔纳森那一紧张时期的最初一年半，亦即当他还是耶鲁文学硕士生的时候，我们并没有多少文字记录。来自那一时期的唯一证据，就是他在准备事奉期间所做的一系列布道。那些布道涵盖了传统加尔文主义的整个论题领域。一个具有启发性的趋势就是，这个年轻归信者有时会采用一种“资金平衡表”（balance-sheet）的方式来处理永恒问题；这显然反映了他自己灵性挣扎中一种持续存在的主题。尘世的欢乐、财富与荣誉，转瞬即归尘土。投资于它们是非常愚蠢的。感官的快乐——人们永远都期望得更多，“就像是影子和幻觉，当我们竭力想要拥抱它们时，它们却会消失得无影无踪。”在这些早期布道中，只有一篇，“荣耀的恩典”，表达了他后来在“个人叙述”里回忆起的热忱。^[5]但我们对他作为热诚归信者早期岁月的后半部分，却拥有更全面的了解，因为从1722年12月起，他开始记录修日记。首先，我们需要看看所处的背景。

1722年8月，还不足19岁时，乔纳森就前往纽约城，以未按立的“储备”牧师身份，事奉于一所小小的长老会教会；后者是从该城更大的长老会教会里分裂出来的。其冲突属于在其历史上长期困扰着美国长老会的那类冲突。“中部殖民地”（the Middle Colonies）的长老会教会是由两个主要群体组成的：“苏格兰—爱尔兰人”与“具有英国传承的新英格兰人”。他们拥有共同的神学，但却形成了不同的教会传统与风格。在纽约城，这两个群体于1716年形成了一个长老会教会，并在47 华尔街与百老汇交界处建起了一栋建筑物。可是，新英格兰人认为，苏格兰牧师詹姆斯·安德森（James Anderson）越过了他的牧师权威，因而撤出来形成了他们自己的团体。他们在临近码头的威廉姆斯街（Williams Street）找到了一个聚会所，并邀请年轻的爱德华兹前来服侍；同时希望，他们作为会众如若能够生存下来，他可以成为他们的常任牧师。^[6]

居住在纽约的八个月里，从1722年8月到1723年5月，乔纳森与

苏珊娜·史密斯夫人 (Madam Susanna Smith) 及儿子约翰生活在一起。史密斯一家——新近从英格兰迁来的移民，是热忱的加尔文主义者。乔纳森是通过他们家的大儿子威廉认识他们的；而威廉则是在耶鲁比乔纳森高一级的一名优秀学生。^[7]这个小小的长老会团体是如此之小，就像是一个大家庭。而乔纳森亦深深依附于史密斯一家；他们对乔纳森而言就像是基督徒敬虔的典范。

纽约城，尽管是一个只有七千到一万居民的城镇，但与乔纳森曾经生活过的地方相比，已经算是一个大都市了。在被英国接管不到六十年后，这个城市的荷兰起源及其移民所赋予这个城市的欧洲格调，仍然还很明显。与乔纳森在新英格兰遇到的人相比，生活在这个海港城市里的英国人本身也更具多样性。这个城市还有一个受到严密监视的非洲奴隶群体。十年前，有十九名参与了一次血腥奴隶起义的非洲奴隶被残忍地处死了，作为对他们杀死九名白人的惩罚。乔纳森还遇到了法国胡格诺派 (Huguenots) 信徒；他们是路易十四于 1685 年取消“南特敕令”后形成的新教避难者。那些难民每时每刻都在提醒人们，处在天主教“敌基督”及其帮凶统治下有多危险。乔纳森还看到有许多人公开不信奉任何宗教。他还第一次严肃面对了另一种信仰的现实。正如他后来回忆的，“我曾经有好几个月与一个犹太人为邻（两家房子紧相毗连），因而每天有很好机会观察他。他看起来是我一生所见过的最为敬虔的人。他将相当大部分的时间用于祈祷——在他那紧挨着我窗户的东边窗前，看起来非常认真投入，不仅白天如此，有时整个晚上也如此。”^[8]

48

这座位于曼哈顿岛 (Manhattan Island) 顶端的城市，亦是英属北美最美丽的地方之一。乔纳森喜欢沿着哈得孙 (the Hudson) 河岸，走到城市北部很远的地方，寻找一个僻静的所在。在那里，他不仅陶醉于自然的优美，而且还沉迷于自然万物所指向的基督牺牲的怜悯之爱所散发出的荣美。乔纳森还找到了史密斯夫人 20 岁的儿子约翰这位属灵的兄弟和伙伴。约翰有时会陪伴乔纳森在哈得孙河岸边的荒野里漫步；乔纳森深情回忆道，“我们的交谈往往会转向基督的国度在这世界上的扩展，以及上帝在末日将为其教会所成就的荣耀之事。”

居住在这座海港城市临近码头的地方增强了乔纳森对世界事务的

浓厚兴趣。就像对于其他一切事情一样，他将世界事务看作是灵性实在，是上帝透过人类历史工作的外在迹象。居住在纽约期间，他开始在笔记本上记录圣经最后一卷书的神秘启示，作为理解当代事务的架构。这个主题很快就变成了他终生首要关切的对象之一。他对居住在纽约的时光，做了这样的回忆：“如果我获悉，这世界上任何地方所发生的任何事情在我看来在这一方面或那一方面对基督的国度有一点点儿的益处，我的灵魂都会迫切地想要了解它；而它也会使我重新得力。我那时常常热切想要阅读公共新闻简报，主要也是为了那个目的；我想要看看，我是否能在这世界上发现一些有利于信仰的消息。”^[9]

50 在他信仰旅程的早期——在某些方面也是最佳——岁月里，他的属灵热情极其高涨，其中格外引人注目的，是那条道路极为艰难崎岖。在爱德华兹的重述中，他报告道，在纽约“我在前所未有的程度上”，感受到了一种“有关神圣事物的意识”。他确实承认，在那些岁月里，他亦“夜以继日地处在持续挣扎中，并不断探询，我应当如何变得更加圣洁”。^[10]不过，重述掩饰了在其原初记录里所显示的挣扎的深度。

大约是在1722年深秋，或许是为了解决维持灵性高度所遇到的困难，乔纳森采取了清教徒的做法，拟定了一份“决心书”（Resolutions）来约束自己，并在需要时再增添新的项目。不久，在1722年12月，他开始记灵修日记；起初他记录得相当有规律，而在随后三年里则断断续续。那些文献值得认真研究，因为它们为爱德华兹整个生涯中能够为他的内在生活提供直接窗口的唯一资料。^[11]在其成熟岁月里，他并未留下如此坦诚的记录。不过，我们可以推定，在他随后的整个生涯中，在这个典范圣徒的自制与真诚外表下，亦存在着在动荡不定中寻求恩典和掌控的痛苦挣扎。

其日记始于一种对不确定性的记录，就他是否真正归信提出了在那些年里仍然困扰着他的问题。在最初的记录中，他罗列出了一系列理由来解释，尽管已有了强烈的经验，为什么他还会“怀疑自己对上帝之爱与恩惠的兴趣”。他担心——这也许反映了他父亲的关切——他的经验并不完全符合清教神学家们所说的那些步骤。更为严重的是，他怀疑自己的经验本身是否“完全是内向的、全面的、真诚的、完满

的和由衷的”。他知道他“有时会犯疏忽与冒犯等罪过”。他会追问，他的属灵感觉是否“充盈了我全部本性”，抑或它们只是“连邪恶之人也能体会到的，虚伪的外在情感”。他又一次陷入了对自己狂喜的迷恋之中吗？

乔纳森希望他的“决心书”能够填补可能使他从他认为唯一有价值的行为——荣耀上帝——中分心的所有缝隙。在他的第四项“决心”——对前三项“决心”的更简洁概括——里，他决心“除了有助于上帝荣耀的事，绝不做其他任何的事，不论是灵魂里的还是肉体上的，不论是多还是少；如若能避免，绝不成为它，也不容忍它”。他的许多“决心”都是为了力图使自己不丧失对属灵之事的关注。在一些“决心”里，他提醒自己——正如他从孩童时期就被教导的——要思考自己将要到来的死亡，抑或就像是在死亡之前或者“在听到末日号角之前”只剩下一个钟头那样来生活。 51

有时他比典型的清教徒都更加严苛。他决心“在饮食上保持最严格的节制”。在这一方面，他不断进行自我试验，看看他究竟需要吃多少东西才是必需的，并避免一切饮食过度——它们会麻痹头脑或激起情欲。纵贯其一生，观察者都会注意到他严格的饮食习惯以及常常是消瘦的外表。尽管生活在尘世中，他却像是一个禁欲的苦行者。没人能比他更好地体现马克斯·韦伯（Max Weber）所谓“尘世禁欲主义”的新教典范了。

与其清教传统一脉相承，他常常回到利用时间的问题。他在早期就下决心，“绝不浪费一点时间；而是要以尽可能有益的方式来提高对时间的利用。”在一次事后记录中，他说，“在困惑、交谈时或者在旅行中获得的一分钟，与在我书房里获得的一分钟一样好。”在一项早期“决心”里，也许是因为曼哈顿交通堵塞马儿无法前行而耽误了时间，之后他决心，“切记，绝不再为非理性存在而生一丁点儿气。”

他的许多“决心”和日记记录，都涉及培育实际的基督教美德。譬如，他决心，“要尽力发现仁爱与慷慨的适当对象。”在另一处记录里，他决心，“要尽力而为以营造、维持和缔造和平，只要它在其他方面不造成失衡性的损害。”

不过，他大多数具体而实际的“决心”，都关乎纠正个人的过错，

特别是暴躁、骄傲与恶语相向。通常，他将这些倾向与自己的骄傲关联在一起，并决心从他人的角度来看待自己，决心不把自己看得比他人更好。在纽约的一次论“灵里贫穷”的布道中，他试图表明，如若基督舍己的精神真正居于他们之中的话，“真正的基督徒该拥有多么好、多么可爱的脾气与性情。”一个基督徒“总是会尊重他人胜于自己，并将对自己的敬重置于末位”。^[12]他布道时，首先要向他自己说。他知道自己骄傲的，不过，他决心在路途的每一步都与骄傲相抗争。在一项早期“决心”里，他决定，“各方面举止……就像没有人比我更邪恶，就像我犯了同样的罪，或者拥有与他人同样的弱点与过失一样。”

52 A. C. 麦吉弗特 (A. C. McGiffert) 在 20 世纪早期所著的一部爱德华兹传记里写到爱德华兹这些决心的严厉性时指出，“他刻意要磨砺出钢铁般的品格。”^[13]这是从现代来理解爱德华兹所作所为的一种有益途径。但是，我们也要考虑到，“品格” (character) 通常暗示着一种视自我发展为首要动机的 20 世纪观念。爱德华兹的决心，与本杰明·富兰克林的决心更是大相径庭；后者被设计成了实用的自制，以获取一生的成功。尽管清教敬虔不可避免带有对自我的全神贯注，但爱德华兹则是竭力将上帝置于他意识的前沿。与富兰克林不同，他关注律法与义务，远甚于关注那能够发挥作用的事情。他最为优先考虑的事情，是提醒自己切勿忽略研经与祷告的常规时间，是控制那些可能会扰乱他对上帝的关注的激情。他的确是在磨砺一种钢铁般的品格，但他的目标亦是要使他自然之自我变得顺服，以便他能够顺从上帝的律法与意旨的要求。

就像在他之前的富兰克林与科顿·马瑟一样，爱德华兹真的对自己做得究竟有多好，或者用他的话说，上帝恩典的证据进行打分。1723 年 12 月末，临近他开始记日记时，他“决定要观察，在每个月末，所发生的违背决心的次数；看看从这一天开始是增加了还是减少了；要从每周记录中计算出我每月的增加；再从总体上计算出从新年开始的我每年的增加”。

在日记里，他还记录着自己灵性的高低起伏。1722 年 12 月 22 日星期六，他注意到，他“格外受到圣洁美德之意识的触动”，并“比以

往更多地体会到对基督的爱”。24日星期一，他“比以往更看重耶稣基督的美德和他的国度”。第二天，他“整天都受到了头痛的困扰”。到星期六日落、安息日开始之时，他感到“昏昏沉沉、了无生气”。接下来的星期二，无聊沉闷仍在持续，尽管他想起自己犯了任何“疏忽”之过。星期三，他认识到，倘若没有上帝的圣灵，自己有多大的决心都无济于事。不过，他相信，反之亦然。倘若没有最坚定的决心，他就不会发现圣灵。故而，在发现自己“每周记录”的积分降低以后，他“认定，我在两件事情上有疏忽：没有在自己的职责上尽心竭力，没有强迫自己专注于宗教思想”。

再接下来的星期二，他“比以往更看重基督的美德，并因而体会到了一种不同以往的悔罪感”。但到了星期三晚上，他又叙述道，“败坏啊。我有时倾向于认为，我比自己实际的情况要圣洁得多。我还不时发现，自己身上存在与从著名基督徒那里阅读到的刚好相反的那种可憎的腐败。”到星期二，他再次“复苏”，并认定“由于在饮食起居上的自我克制，所以我在身体和精神上，要更为愉悦和健康”。

53

一直到1月12日星期六，他仍然处在上升之中；而这在他的属灵自传里成为了一座里程碑。在早晨，他“郑重重申了自己的洗礼盟约”，然后用一整天进行灵性操练和反思。^[14]他反复思索着这一“探索”，亦即他是否应当以任何不具有明确信仰目的的东西为乐。他的结论是可以，否则人就不能因见朋友而欢乐，甚或也不能从为良好消化所必需的饮食中获得乐趣。所以他做出了一个稍微宽厚一些的决心：“绝不允许有任何喜乐或悲伤，除非它们有助于信仰。”但同一晚上，他注意到：“有人建议”（人们怀疑是史密斯夫人），“过于持久的克己清修，过于强烈地专注于信仰，也许对健康不利。”不过，他决定毫不退缩，“不论是多么疲乏劳累，只要我的健康不受到损害即可。”

尽管这个周末出现了灵性高峰，但到1月15日星期二，他又开始“败坏”了。在星期四，他说自己“深感忧郁”。在那次高峰期五天后，他又处在黑暗的幽谷中。到星期五晚上，他认为自己“正在竭力从这几天所陷入的死亡状态中恢复过来”。所以他的日记是从灵性高峰到濒死低谷的反反复复。在2月5日星期二，他开始考虑，“正是因为在一切空暇时刻都极其认真、格外焦虑地强迫自己去思考信仰，我才变得

灵里涣散，完全不适于思考信仰及其他任何事情。”他断定，那种过度的自制，也许还“导致了我在1月15日陷入其中的那种可怕的低谷情形”。然而在这同一篇记录里，他又悲叹道，“我似乎并没有竭力、持续地克制和否定我自己，就像他们〔使徒们〕所说的那种治死自己（mortification）。”所以，他的结论是，不能放松自制，而是要更多努力：“我又在饮食起居上越来越不经心了，对于粗言恶语亦不够当心。”

成熟时期的爱德华兹在回顾这种严苛时，认为那是“过于依赖自己的力量；而这在后来被证明对我是一种巨大的伤害”。^[15]但是他从未放弃对于严格的属灵自制之价值的信赖——正如他后来所著的《大卫·布雷纳德生平》显示的。

在其“个人叙述”里，他对自己作为一个信徒在早期经验与成熟经验之间的差别所做的神学解释是，他现今“对上帝的绝对主权具有了一种更加全面和持久的意识，乐于接受这主权，并对作为中保的基督的荣耀有了更多的意识”。这两种感受，亦即必须更多地信赖上帝的眷顾与基督的代求，与他批评自己早先太依赖于自身的努力相吻合。

与此同时，如若我们注意到，正是在他归信后的早期，他比后来“生活在一种更为持久的喜悦与欢乐之中”的话，那么我们就必须承认，他所谓的更为持久的喜悦时光，亦是一段在灵性高峰与深谷之间往返运动的时光。唯有属灵自制的稳固习惯，才能使他情感的双翼处在控制之下。爱德华兹后来解释了所涉及的那种差别：那是在他撰写大卫·布雷纳德生平的时候，后者那强烈的灵性，就受到了更为深刻的“悲伤”或我们所谓“抑郁”的制约。真信仰对布雷纳德而言，爱德华兹写道，“并不在于莫名其妙的迸发和剧烈的痛楚”，而是“像天国的稳定光芒，像光明的恒定原则，尽管有时会躲在云朵背后”。虽然有倾向于“精神忧郁与沮丧”这一“病症”的“自然性情”，但信仰仍是持续存在的一种恒久“原则”或习惯。^[16]

1723年冬在纽约，在那个小小的长老会教会，乔纳森面对他的教区居民，一定表现得像一个极其敬虔与认真的年轻人。他们只能感受到他那敏锐理智的威力。他那认真背下来的讲道辞已经具有他后来一贯的讲道特征。他先从圣经前提（清教徒讲道中的“教义”部分）推演出他的结论，然后这套已被证明的真理由如何应用在他的听众身上

（“运用”或者“应用”），逻辑上绝不会留下任何漏洞。毫不奇怪，他最惹人瞩目的主题，亦反映了他个人的挣扎。他的不少讲道，论述的都是关于克己以及对上帝的完全奉献。“上帝不会接纳任何一部分，如果我们有所保留的话。肉体、世界与魔鬼是上帝最不能相容的敌人。”^[17]他总是不断提醒听众基督教所包含的价值上的翻转。他们必须要摒弃所有尘世的抱负，而只将花费在敬拜与事奉上帝方面的时光算作有益。

在其他讲道里，爱德华兹近乎诗意的感受力，开始以成熟的形式出现。讲章《耶稣基督世界之光》是他早期著述中的瑰宝；这篇讲章从始至终都保持着他所喜爱的光之隐喻。光（light）是圣经中描述上帝之爱的最主要意象。光亦是一个如此关注启蒙的时代在讲道和哲学思考两方面都为人所熟知的主题。没有人比爱德华兹为他所生活的时代更认真地考查圣经里光的意思。对他来说，光是上帝向其造物传递爱的最有力的意象。重生（regeneration）就意味着被赋予了眼睛，以便在原本由于罪而变得完全昏暗的内心里能看到基督之光。^[18]

55

1723年4月末（按照现代日历，在增加了11天后，当为5月初），正值仲春时节，乔纳森不情愿地离开了纽约。蒂莫西·爱德华兹一直在试图使儿子返回康涅狄格，并处在自己的庇护下。在头一年秋季，蒂莫西就为乔纳森筹划安排了一次邀请，以使他成为距离东温莎只有十五英里的康涅狄格博尔顿村（Bolton）的牧师。乔纳森在12月向博尔顿物色委员会回复说，他尚未确定是否要在纽约定居下来担任牧师，尽管鉴于那个教会的处境以及“父亲的反对意愿”，他认为那是不太可能的。但如果他在春季返回新英格兰，他有可能会再次考虑他们的聘请，倘若他们愿意等待的话。^[19]

离开纽约的朋友，是他一生中最为甜蜜而又心酸的时刻之一。当撰写“个人叙述”时，那一切都还历历在目。“我是1723年4月离开纽约的，并与史密斯夫人及其儿子非常痛苦地道了别。当离开我曾在那里度过诸多欢乐美好时光的家庭和城市时，我的情绪十分低落。我是经由水路从纽约前往韦瑟斯菲尔德的。在扬帆起航之际，我尽可能地凝视着那座城市；当它退出我的视线后，我还久久注视着那个方向，心中充满了甜蜜的忧愁。”按照惯常做法，他将这种尘世情感转化

为了一种属灵功课；在日记里，他反思到，它们预示着天国之爱——“在那里，那些如此可爱地显现在此世的人们，将会真正无法言表地愈加可爱，并对我们充满关爱。那些彼此相爱的人一同歌唱赞美上帝和羔羊，那该是何等美好啊。”他如此深情地回忆起这些情感，以至于他将它们从日记里直接复制到了他的“个人叙述”里。^[20]

在家里，伴随着繁复的情感，他面临着一个夏季的前景。在5月1日返回家那天，他提醒自己，不要再奢望与远方的朋友待在一起了，而是要时常怀有上文提到的天国之爱。在那个夏季，他继续享受着一些认真的灵修默想，但他亦注意到他的热情正在减退。在夏季之初，他写到，他“丧失了他在五六个月前曾怀有的对于圣经及其他好书的兴趣”（5月12日）。在7月，他警告自己在一次教会会议上“太不耐烦”（7月11日）。在8月，他说，“有许多事情，我真的应该看作是自己职责之内的事情，如若我还拥有与刚从纽约回来时所拥有的同样情感的话；但如今我不那样想了。”

他继续致力于培育良好的性情和减少烦躁不安。他决心“在所有交往中，都要面貌和蔼，言谈举止和善，除非职责要求他不能这样”（7月22日）。他继续在为言语上的恶挣扎；很明显，这是他格外易于罹犯的一种过错。刚开始待在家里的时候，他曾尝试在一个星期里完全消除恶言恶语，并决定那“是他永远都应当遵守的一项义务”（1723年5月18日）。他还决定不再听有关他人的风言风语（1723年7月31日）。

他的烦躁性情再加上骄傲之心，以及由此产生的对待他人的态度，是他最公开抵制的罪。但我们可以肯定，他还在与性欲争战，即便他没有直接记录与那些诱惑所进行的斗争。^[21]对于那种诱惑的可能暗示，是7月里一个星期六早晨所做的记录：“当我受到诱惑的猛烈攻击，或者无法摆脱邪恶念头的时候，我就进行算术运算、几何推理或其他研究，它们必定会占据我所有的思想，并肯定会阻止我胡思乱想。”（7月27日）

维持属灵热情的问题，在整个夏季，都因处在父母管制下的烦恼而加重了。在7月19日的一则日记里，他引用了《彼得前书》2：18；这节经文讲述的是仆人要顺从主人，即便主人是难以取悦的。乔纳森

认为，这亦适用于孩子对父母的义务。重要的是，他进一步反思了接下来的两节经文。在其中，彼得说到“忍受冤屈的苦楚”，“这在神看是可喜爱的”。数周后，在8月13日早晨，他承认“犯了罪，因为没有足够认真地取悦父母”。在这同一天的晚些时候，他又补充道，“我发现，熟悉圣经是极其有利的。当阅读教义著述或论辩著述时，我能够更加自信地进行下去；能够看清我的立足点和根基所在。”

这种矛盾的根源是什么呢？部分也许是，他父母想要他填补博尔顿的牧师空缺职位，而乔纳森却不喜欢这一前景。但假如这就是主要问题，那么人们也许会纳闷，为何他决心要更好地熟悉圣经以作为评价教义性“论辩著述”的工具呢。

前一天的日记表明了那个悬而未决争论的直接根源。乔纳森仍然在担心自己的永生地位，因为“我没有经验到处在那些特定步骤中的归信；而新英格兰人，以及从前旧英格兰的不从国教者，则往往经历过”。就我们所知，乔纳森还尚未成为一名领受圣餐的教会成员——奇怪的是，我们也没有他何时成为那种教会成员的记录。这种空白为下面这个推测留下了缝隙，亦即他剧烈的灵性经验以及随后行善的巨大努力，是否在他看来仍然不令人满意（尽管他后来判定它们标志着他的归信）。或者，也有可能是，他与父母对问题持有不同的看法。如果我们可以猜测的话，也许是他认为他已经预备好了成为领圣餐的教会成员，而精通于这类问题并总是为儿子设定最高标准的蒂莫西·爱德华兹则认为没有。

是不是领受圣餐成员成了问题；这场争论似乎持续了一个多月，并且似乎是关于归信步骤的争论。乔纳森7月4日的日记，尤其让我们看到那些培养对今世之不确定性和永恒命运问题之迫切性之意识者的精神状态。他平静地写道，“昨晚，在床上，当想到死亡时……”，似乎那就是他习以为常的夜间关注。他接着写道，他“有一点点害怕面对死亡的唯一理由，就是缺少神学家们所描述的那种对耶稣基督清楚明白的信任和倚靠”。特别是，他担心“在经过地狱的恐惧以及对上帝的敬畏之后，在受到上帝之仁慈、信实与应许以及基督之恩典邀约的鼓励下，自己可能没有将灵魂完全交托给基督”。在对这个问题经过进一步反思后，他补充道，“决定将来在争论中要更多地恪守柔和、节

制与冷静。”

也许，乔纳森向父母讲述了他的灵性经验。但父母却并未完全确信：这绝不是他在树林里搭建秘密祈祷棚舍的一种新近翻版。如果一个人没有归信的真正标志，世界上所有的热诚、所有的宗教培训，全都无济于事。考虑到我们所了解的他在培育灵性与道德严谨性上所付出的努力，这样一种质疑似乎是难以想象的。然而他的灵性生活却带有“光明高峰”与“忧郁深谷”交替出现的特征；而乔纳森自己也常常返回到“父母也许是正确的”这样一种可能性上来。^[22]

很明显，这种争论关乎蒂莫西·爱德华兹对朝向归信的一个预备性步骤的强调，亦即一些清教徒所描述的“律法性恐惧”（legal terrors）的经验。蒂莫西的观点似乎受到了伊丽莎白女王一世时代的清教作者威廉·珀金斯（William Perkins, 1558—1602年）的影响。后者认为经历“律法性恐惧”在预备归信中是一个必要步骤。在认识到要完全依赖上帝的恩典以前，人必须被自己的罪性所征服并经验到完全“羞辱”的恐惧。在1695年一次布道中，蒂莫西宣称，“没有真正体会到羞辱的人，在他之内不论发生什么样的变化，都不是也不可能是救赎性的改变或者真正的归信。”多年以后，在其“个人叙述”里，乔纳森仍在关注这一话题，并强调指出，“要以恐惧之名来称呼我的担心，似乎从来都是不适当的。”^[23]

不论这场争论的具体细节如何，反正他父母全都参与了进来，有时争论得还很激烈。在精通圣经和清教作者方面，他父母中有一位或者两位全都胜过了他们杰出的儿子。乔纳森决心向父母表示适当的尊重，并承受“冤屈的苦楚”。然而乔纳森从未在一场争论中屈从过。不过他还是听从父母的建议，决心要更加全备地装备圣经知识；而圣经则是一种能够胜过清教神学家的权威。在私下里，他还“决定，绝不停止探求，直至我能满意地发现为何他们过去常常是按照那些步骤归信的根基和真正理由”。^[24]

从他这种困惑不安的信仰挣扎中——它还远未结束，产生了他今后生涯的首要议程之一。人们应当怎样识辨真实宗教情感与虚假宗教情感之间的区别？在19岁之际，他就已经决定要将自己的哲学或科学才华应用于这一任务之中，亦即使世界在这个论题上回到正道上来。

那个问题触及他存在的核心。这不仅涉及令其痛苦不安的个人意义上的永恒命运，他如何回答这个问题，也是和他与父母、他的大家族、他的社区、他的教会以及他的事业之间的关系深深联系在一起的。鉴于更早期神学家在这个最困难问题上倾注了极多的笔墨，想要彻底解决它，这个任务本身看来就是一项令人望而生畏的终生工作。然而对于年轻的乔纳森来说，它只是一个更大得多的计划或方案的一部分；那个方案就是他正在着手制订的重新校正整个基督教王国思想的方向。

注释

- [1] "Personal Narrative," *Works*, 16: 793—794, 801.
- [2] George S. Claghorn, "Introduction" to "Personal Narrative," *Works*, 16: 747.
- [3] "Personal Narrative," *Works*, 16: 802—803.
- [4] *Ibid.*, 803.
- [5] Sermon, *The Value of Salvation*, Matthew 16: 26 (spring or summer 1722), *Works*, 10: 319. Sermon, *Glorious Grace*, Zechariah 4: 7 (1722), *Works*, 10: 388—399. 这篇可能写于1722年夏他作为一个教会候选人之时的布道，亦表达了鲜明的反阿明尼乌主义主旨；这表明爱德华兹已经使自己远离了任何时髦神学的迹象，而那种时髦神学在新英格兰已经成为了一个争论的问题。爱德华兹后来思想及宣讲的大多数主题，都能在这些早期布道里找到。见 Wilson Kimnach's excellent introduction, *Works*, 10: 3—293.
- [6] Iain H. Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 52—53. Wilson H. Kimnach, "Preface to the New York Period," *Works*, 10: 261—93.
- [7] "William Smith," Franklin Powditch Dexter, *Biographical Sketches of the Graduates of Yale College, October 1701—May 1745* (New York: Henry Holt, 1885), 207—213. Cf. "John Smith," 359—360.
- [8] *Religious Affections*, *Works*, 2: 165.
- [9] "Personal Narrative," *Works*, 16: 797. 关于他笔记的起源，"Notes on the Apocalypse," 参见 Stephen J. Stein, "Editor's Introduction," *Works*, 5: 8—15.
- [10] *Works*, 16: 795.
- [11] 以下所有对 "Resolutions" 和 Diary 的引述，都出自 *Works*, 16: 753—789.
- [12] *Poverty of Spirit* (1722—1723), *Works*, 10: 497—499. 爱德华兹在另外几个场合重复做了这篇布道。

- [13] Arthur Cushman McGiffert Jr., *Jonathan Edwards* (New York: Harper and Brothers, 1932), 12.
- [14] 对洗礼盟约的更新，通常是这样一种教会仪式，即那些已经成年了的人通过更新他们在受洗时所做的承诺而“拥有盟约”。在一些教会，譬如蒂莫西·爱德华兹的教会，这样一种更新是对受洗者作为中途成员身份的一种肯定，并不意味着这个人就变成了能够领受圣餐的正式教会成员。我们没有关于乔纳森在何时、何地成为一个正式教会成员的记录。所以，“被接受参加教会的圣餐”，并不一定意味着某种超越了较早期“接受盟约”的东西——尽管我们并不肯定这一点。但无论如何，乔纳森都重新接受了这些最严肃的誓言。对于这种解释，我要感谢 Minkema。论洗礼盟约的更新，例如，参见他的“The Lynn End ‘Earthquake’ Relations of 1727,” *New England Quarterly* 69 (1996): 473—499。论“拥有盟约”，参见 Robert G. Pope, *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 38—39; 206—238。
- [15] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 795.
- [16] 这句话是根据以下敏锐的评论，Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards* (Garden City: Doubleday, 1966), 38。引言出自 *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 91, 93。
- [17] *Dedication to God* (ca. 1723), *Works*, 10: 553。这篇布道似乎与他 1723 年 1 月 12 日反思更新洗礼宣言紧密相连。
- [18] *Christ the Light of the World* (ca. 1723), *Works*, 10: 540—41。参照 Kimmach 对这篇布道的注释，pp. 247—250, 533—534。参照讲道片段“Application on Love to Christ”，可以获得印象深刻的意象，pp. 608—617。
- [19] Edwards to the Committee of Bolton, Connecticut, December 10, 1722, *Works*, 16: 41.
- [20] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 797—798。Diary, May 1, 1723, *Works*, 16: 768.
- [21] 我们亦没有那“日记”的原本，而只有他可敬的编辑抄写的版本。See, George S. Claghorn, “Editing the Texts,” *Works*, 16: 750—752.
- [22] 这种解释实质上来自 Kimmach, *Works*, 10: 169—176。不过，我并不认为 Kimmach 拥有足够的根据来将这种争论复原到爱德华兹在 1721 年春对他父亲之经验的最初叙述中。爱德华兹在“个人叙述”里说道，他为这次交谈“深受触动”，并在其后对神圣者具有了一种最不同寻常的经验。一种令人不安的争论似乎不太可能是这样一种积极经验的前奏，虽然那是可能的。

- [23] Timothy Edwards, sermon on Acts 16: 29—30 (1695), p. 5, Washington University Library, quoted in Kenneth Minkema, "The Edwardses: A Ministerial Family in Eighteenth—Century New England" (Ph. D. diss., University of Connecticut, 1988), 83. "Personal Narrative," *Works*, 16: 791.
- [24] Diary, August 12, 1723. 在“杂记”这本笔记里,从18世纪20年代起,爱德华兹就在不断肯定这个观点,即伴随有对地狱恐惧感的谦卑是一种正常预备步骤,即便他将自己的经验看作是这个规则的一种例外。有关这些观点的概括,参见 Thomas A. Schafer, "Introduction," *Works*, 13: 22—24.



一切知识的和谐

因为我们知道，敌基督将会被亮光，被基督口中的呼吸，
[被] 他降临的光明，亦即被从“上帝之道”推演出来的、清楚明
白的理性与证明所摧毁。

——“《启示录》注释”，1723年

在纽约时的兴奋激动，以及返回到东温莎之夏的紧张烦躁过程中，19岁的乔纳森正在设计一项宏伟方案。他在强烈追寻他的属灵目标的同时，也在组织他对万事万物的看法。为此，他开始记录那将变成一些大部头笔记的东西——由仔细装订在一起的一些对折纸页组成。还在耶鲁攻读研究生期间，他就已经开始将他关于自然科学（当时称为“自然哲学”）的思想汇集在一起；这是他在青少年后期格外着迷的一门学科，也是他终生都怀有浓厚兴趣的一门学科。在纽约，他开始记录一本名为“杂记”的笔记，其中记录了他关于神学与哲学的思想。1723年末，他又增加了三本笔记：“《启示录》注释”、“圣经注释”以及“心灵”。^[1] 牧师职分是他的呼召，然而他决定他一生的工作将不仅仅是地方性的。他决心成为一个国际人物。这部分是雄心抱负——他颇有雄心——不过他亦将它看作是对自己更大的呼召，如若上帝赐予他恩典，使他在救赎历史的关键时刻能为扩展上帝在地上的国度发挥一份作用的话。

偶尔，他也会明确反思自己宏大的期望。在他最早期一本笔记的封面上，他记下了撰写的规则。譬如，他建议自己，要展现出谦逊风格，要尽量赢得读者而不是平息异议。也许，他想到了科顿·马瑟，殖民地时期在雄心抱负上最出众的典范，就因自己的造作和不自然的风格而损害了自己的事业。与这种谦虚决心相一致，爱德华兹在 1723 年，以速记形式，写下了他原初那套规则的最后一条：“第六，鉴于我的状况——在美洲、年轻等等，这世界会期望我有更多的谦逊。就让这谦逊多多益善吧，尽管它也可能是不必要的，但它却会奇妙地使自己见纳于这世界。人类在本性上是骄傲的和极其忌妒的，甚至会嫉妒这样的后起之秀；人们看到他们有作品出版可能会感到极为愠怒和受到冒犯。然而谦逊不应是做作和自负的，而应是得体和自然的。”^[2] 数年后，他又增加了这样一条速记式注释：如果他希望在伦敦出版作品，那么他首先需要在自己国家里做出试验。^[3] 可能之前，也许是在去纽约之前，他曾提到过要亲身前往伦敦的话题。在一份出自 1722 年的讲道手稿上，蒂莫西·爱德华兹曾信手写下这样的话：“乔纳森·伦敦。败坏。”^[4] 在这背后的一切，我们只能是猜测；尽管我们知道，一直焦虑不安的蒂莫西，渴望能够使乔纳森留在离家较近的地方。

爱德华兹从未做过广泛旅行，但他却将自己看作是处在国际性重要剧变的中心。在依然极其忠实于自己清教传统的同时，他亦是“必须要面对时代之革命性科学与哲学思想”的第一代“新英格兰人”的一分子。“新英格兰人”长期以来都对科学进步表示友好的态度，并确信发现上帝掌控自然世界的方式，只会证实他们从圣经里所知晓的一切。譬如，科顿·马瑟就做了大量工作，将当代自然哲学里的最新成果介绍给新英格兰读者，并将近期著述的概要整合进了他那多卷的作品里。在那个世纪最初几十年里，年青一代受过教育的新英格兰人——当然大多数都是圣职人员——对牛顿、洛克以及其他英国巨匠只具有一些泛泛的了解。有关近期出版物的概要，可以在当时的期刊和图书里获得。^[5] 况且，新科学的意义还尚未完全被整合进新英格兰的理智生活里。受过教育的新英格兰人理所当然地接受了哥白尼观点和新科学，但在 18 世纪初期的学院课程表里，却只有亚里士多德而没有牛顿。

人们很容易误解年轻的爱德华兹所处身的理智环境。之所以特别容易产生这种误解，是因为，新英格兰最具影响力的历史学家佩里·米勒（Perry Miller）已经十分雄辩地陈述了这种误解。在米勒所著的爱德华兹传记里，他的创造性占了上风；他将年轻的爱德华兹描绘成了一个革命性的理智天才：在阅读了洛克后，“立即就领悟了”现代思想的含义。这使得爱德华兹遥遥领先于他的时代，以至于他的天才在他自己的时代绝不会得到完全赏识。按照米勒的看法——他采纳了“孤独天才”这一浪漫形象，这个“边远偏僻地区的青年人”除了在他父亲田野里沉思上帝，没有为他的这种洞见做别的预备。类似地，当他阅读牛顿时，他“一眼就看到了，任何神学如果不与‘原理’结合在一起都不可能继续存在”。爱德华兹是“最后这样一位伟大的美国人，也许还是最后这样一位欧洲人；对他而言，在宗教与科学之间，或者在伦理与自然之间，并不存在什么对立冲突”。这个年轻天才，“抛弃了在封建制度里形成的思维习惯，突然闯入了现代性之中；而在这种现代性那里，是事实而非规范性的权利与章程，自此伊始成为了人类事务的仲裁者”。^[6]

米勒描绘的肖像之于爱德华兹，就像哈姆雷特之于现实中的丹麦王子，都属于想象力的得胜。而我们现今已详细入微地了解到，爱德华兹的早期思想完全植根于那个时代的国际趋势。^[7]他属于“新英格兰”文化的一部分；这种文化极其倾心于“英国”事务，并且就像马瑟的例子本身所表明的，极其关注跟上潮流。早期新英格兰也许比历史上任何文化都更多地受到有学识者的统治。尽管怀有压倒一切的神学兴趣，但许多具有影响力的新英格兰圣职人员，都在竭力学习那个时代的国际趋势。哈佛学院以及后来的耶鲁学院，在将一些新自然哲学吸收进课程表方面的确行动缓慢，但那是因为这些机构是男孩们的拉丁语学校与神学院的交叉混合物。它们的课程表在很大程度上建立在中世纪时期有关何为教育的假设之上。没有亚里士多德的“教育”几乎是不可想象的。即便如此，特别是在哈佛，现代思想还是取得了长足进展。例如，17世纪最后几十年的哈佛毕业生就熟悉笛卡儿思想；而笛卡儿则是17世纪中叶自然科学以及其他哲学领域的主导性人物。所罗门·斯托达德在17世纪60年代就读哈佛期间就拥有笛卡儿的

著作。

18世纪早期，一些精明的新英格兰人订阅英国期刊，以便在那个极具创造力的时期，与国际性的“学术共和国”尤其是英国、法国和荷兰保持联系。皮埃尔·培尔（Pierre Bayle, 1647—1706年）百科全书式的、有时带着怀疑论色彩的《历史与批判词典》（1697—1702年）62于1710年被翻译成英语后不久，他们便一定已经了解到了。他们熟悉英国的宗教“自由主义者”（latitudinarians），以及受大众欢迎的布道家约翰·蒂罗森（John Tillotson, 1630—1694年）之类的圣公会作者——后者用理性贬低了许多加尔文主义教条；他们很快就知道了第三沙夫茨伯里伯爵（the Third Earl of Shaftesbury）在1709年发表于《道德家》的对于一种神圣美感的赞颂。他们也许会用一个晚上的时间，抽着烟斗谈论来自那些期刊——譬如约瑟夫·艾迪生（Joseph Addison, 1672—1719年）与理查德·斯梯尔（Richard Steele, 1672—1729年）那机智精妙的《旁观者》（*Spectator*）——的最新消息。

年轻的爱德华兹如饥似渴地阅读所有这些作者。他在早期成为了《旁观者》的热心读者；该期刊包含最新的当代思想。在耶鲁学院，他成为了学院图书馆里那令人赞叹的“达默藏书”（Dummer collection）的最早受益者之一；在该藏书的英国作者当中，就包括有艾萨克·牛顿（Isaac Newton, 1642—1727年）和理查德·斯梯尔。爱德华兹全盘接受了从自然哲学到纯文学的一切东西。他深深受到了艾萨克·牛顿的影响；而牛顿则可能是那个时代最为重要的思想家。^[8]就像他那个时代许多人一样，爱德华兹决心要了解一切事物以及它们在上帝的宇宙里是如何协调在一起的。

米勒有关爱德华兹独自利用约翰·洛克真知灼见的神话，就像任何曲解一样，也具有一种看似有理的基础。爱德华兹的最早回忆录作者之一，显然是某位在学院里认识爱德华兹的人，曾回忆道，“他天生似乎是一个逻辑学家和形而上学家；但通过方法与学习获得了极大提高。他吸收了伟大的洛克先生的观点；那些观点在他那里就像在本地土壤里生长一样。”^[9]爱德华兹的第一位传记作者，他年轻的朋友和助手塞缪尔·霍普金斯（Samuel Hopkins），曾说：

在他就读学院的第二年，亦即他 13 岁时，他兴味盎然地阅读了洛克有关人之理解的论述，而且获益匪浅。他那非凡的才华，仿佛天生就具有思想的缜密性和深邃性，如今则开始展示和发现它自身。有一回，在他去世前不久，他手里拿着那本书，向一些好友说……他年轻时在学院里读到它时，他的愉悦无以言表，心里十分喜欢；在研读它时，他完全被吸引住了，所感到的满足与喜乐，要远胜于最贪婪的守财奴从新发现宝藏里抓起满把金银珠宝。^[10]

如果对洛克的这种发现真的像霍普金斯所声称的那么早，它就应当是发生在 1717 年，爱德华兹在韦瑟斯菲尔德受教于表兄伊莱沙·威廉姆斯期间。但这样早的日期亦引发了一些问题，因为那个时候在新英格兰还未曾发现有洛克《人类理智论》（1690 年）的副本。^[11] 不过，亦可以设想，某位年轻的知识分子譬如伊莱沙·威廉姆斯获得了该书。威廉姆斯是一位新近的哈佛毕业生，并从更具国际性色彩的波士顿带来了某种哲学上的精妙。^[12] 但不管怎样，到 1719 年，当爱德华兹前往纽黑文在蒂莫西·卡特勒指导下学习时，在图书馆新设立的“达默藏书”里，他不仅能够接触到洛克，而且还能够接触到现代作者的整个宝藏。学院亦处在更新其课程表的过程中；其课程表在很大程度上是建立在亚里士多德科学以及那很快被人称作彼得勒斯·拉姆斯（Petrus Ramus, 1515—1572 年）“旧逻辑”的基础之上。拉姆斯系统或者拉姆斯主义（Ramism），17 世纪清教徒的主要支柱之一，在很大程度上是按照逻辑独立范畴来排列所有知识的系统，以便至少是模糊地反映那神圣思维的原型逻辑。^[13] 到 1718 年至 1719 年，耶鲁的课程表开始包括有一点点洛克、（就他们能够处理数学的程度而言）牛顿以及其他有关当代科学的大众解释者。^[14]

乔纳森对洛克、牛顿以及其他一系列现代思想家令其感到振奋的阅读，使他确信他正处在新英格兰历史上的关键时刻。这种意识产生于他的个人经验。在这种阅读的早期岁月里，他的正统信仰根基并不稳固。几乎所有现代思想家都认信和维护基督教；然而几乎所有人，就像洛克一样，又都支持一种比乔纳森在康涅狄格所学到的更广泛、更宽容以及更“合乎理性的”宗教。作为一个十几岁的青少年，他设

想了许多理由，来质疑加尔文主义有关上帝完全的主权的教义；而这些新作者看来则强化了那些质疑。

不过，很快地，这些影响效果就转变成反面的了。不知不觉，在他学习和痛苦的灵性探索的过程中，他有关上帝主权的疑惑消失了，连他自己也不知道是出于什么原因。^[15]在他就读研究生第一年的春天，他经历到令他震惊狂喜的归信，他深深地被一种特殊的呼召所吸引。他感到被召唤去运用新学识捍卫上帝的永恒之道。

他对待洛克的态度提供了最佳例证。洛克为看待事物开启了令人激动的新方式，尤其是在观念与实在之间的关系方面。洛克在确定爱德华兹的哲学议程和塑造他的一些范畴上发挥了至关重要的作用。然而爱德华兹却并非严格意义上的“洛克派”。数年后成为耶鲁教师后，当他在笔记里记录下自己对洛克的看法时，那些看法却是对洛克的批驳或超越。^[16]正如其他人所指出的，爱德华兹是“一个批判性地鉴赏其珍宝的守财奴”。^[17]

64

上帝与自然哲学

爱德华兹早期对自然科学的热情，对于一个处在这样的时代——自然哲学正在剧烈变化并在有学识者中成为了一项极受尊重的业余爱好——才只有十几岁的男孩子来说，并不令人感到惊讶。自然哲学对于18世纪的绅士而言，与其说意味着诸多试验，不如说意味着对自然现象的敏锐观察。设在伦敦的著名“皇家学会”的《哲学学报》，就充斥着来自世界各地的琐碎科学资料。撰稿人构成了一个世界性的观察者网络；他们一直都在探寻那未曾听说或未获解释的现象。艾萨克·牛顿本人仍然在主持着“皇家学会”。在《哲学学报》上发表文章，标志着一个人已经参与到了这项伟大的国际性事业当中。

在16岁或者更早时，爱德华兹开始着迷于蜘蛛的行为。蜘蛛是终日围绕着新英格兰人的动物之一。在学院就读高年级期间亦即17岁时，他就自己的观察撰写了一篇颇具吸引力的记叙。^[18]通篇记叙洋溢着对于蜘蛛的钦佩之情。“在所有昆虫里”，他在起首写道，“没有什么比

蜘蛛更神奇的了，特别是就其智慧和可敬的工作方式而言。”就像任何一个精通拉姆斯将事物区分为范畴的方法的新英格兰人一样，他开始将家蜘蛛与他所感兴趣的对象区分开来；他所感兴趣的，是生活在他所喜爱游荡的森林里的蜘蛛。这些似乎能够飞跃于树木与树木之间的昆虫，在仔细观察下，可以被看作是在空气中“游”在高空。“其外观真是美妙可爱；它在我看来既奇妙又可爱，所以我决定要竭力满足我对它的好奇心。”

65 通过仔细观察和将蜘蛛从枝条上摇落的小小试验，乔纳森真切看到了它们是如何飞行的。从它们尾部释放出的细丝比空气更加轻薄，以至于通过释放出足够多的细丝，它们就能够上升或者漂浮在空气中。根据一个游泳者的经验，乔纳森解释道，蜘蛛的运动就像是一个人处在海底；他能够上升、下降或者通过抓住一个适当重量的东西而保持一种平衡。通过释放或收缩那承载它们的大量细丝，蜘蛛就能够在微风里随心所欲地漂浮滑行。“毋庸置疑，”他补充道，“它们在这么做时会伴随有一种极大的愉悦感。”按照地道的新英格兰风尚，加尔文主义的上帝并不反对在消遣中获得快乐，因此他又增加了这样的“推论”：“我们由此看到了造物主那丰盛的良善；造物主不仅提供了所有必需之物，而且还为一切受造物提供愉悦和消遣，即便是对于昆虫和那些最可鄙视的事物。”

爱德华兹的分析将敬虔与当代最新思想结合在了一起。他解释了这一问题：如果说蛛网细丝是如此纤细以至于近距离观察都难以看到它们，那么为什么有时当它位于“相当的高度”并处在我们与太阳之间时，会显得那么清晰。光学是他极感兴趣的另一个科学领域；他用下列语言解释了蛛网现象：这就好比从远处看烛焰会显得比较大一样，抑或就像遥远的星星会显得比它们在天空的实际比例要大一样。尤其是，艾萨克·牛顿爵士对“经过物体边缘光线的向内弯曲”的证明，就解释了蛛网的远距离可见性。

这最后一组观察，不仅揭示了爱德华兹思维中的一些特有模式，而且还反映了那个时代将科学与宗教关联在一起的最新水平。爱德华兹观察到，只有在秋天的好天气里，当西风吹拂的时候，蜘蛛才会漂浮飞行。他断言在所有“国家”里只有“当风从中部地区吹向大海时”

才会出现好天气，因此他推测，那些没有被飞鸟一类动物吃掉的蜘蛛，最终必定抵达海边并被淹死。

从这种分析里，他得出了两个敬虔“推论”。第一，“我们可以看到和赞叹造物主的智慧，并确信那种智慧就运行在如此渺小的事物身上，并体现在这样的奇妙设计里：逐年带走我们空气里腐败难闻的东西——其中飞虫是一些小小的群体，并将其埋葬在海底但又不会对那里造成什么伤害。”所以造物主将这些受造物的喜悦与消遣用来达到“更伟大的目的”，亦即它们的毁灭。假如，按照通常所设想的，它们只是通过冬眠而度过冬季，那么这个世界很快就会因昆虫而泛滥成灾。第二个推论是，我们也应当“赞叹造物主在如此完美精准地调节它们的繁衍本性”，以至于“年复一年，它们总是保持着同等的数目”。^[19]

虽然乔纳森的科学在蜘蛛是如何实现其目的上变得深思熟虑，但他的敬虔却并无什么不同寻常之处。那个时代最伟大的哲学家们赞同，人们愈是探索自然的奇妙，就愈是崇敬造物主的创造能力。唯有宇宙那全智的统治者才能解释这样的奇迹。此外别无他法。^[20]

66

乔纳森青少年时期对于蜘蛛所做的研究，尽管确实让我们最好地看见他作为自然的仔细观察者，却受到了不同寻常的关注，因为他19世纪的传记作者和曾外孙塞雷诺·德怀特（Serenno Dwight）错误地将这件事确定为1716年，亦即乔纳森12岁的时候。这个错误制造了有关爱德华兹科学早慧的一个传奇，类似于乔治·华盛顿在承认砍倒了樱桃树时的道德早熟神话。^[21]

实际情形是那个时代更常见的，但却具有启发性。乔纳森在大学和研究生期间一直都在继续他的科学探索，尽管他在纽约做牧师期间曾将其搁置一旁。1723年夏，当他返回家乡后，又重新拾起了这一爱好。蒂莫西·爱德华兹亦对自然哲学怀有业余兴趣，并在最近给伦敦“皇家学会”的马萨诸塞会员法官保罗·达德利（Judge Paul Dudley）送去了一份有关巨型南瓜的报告。他有可靠根据，1669年在新英格兰一块田地里，有一枝独立南瓜藤结了260个南瓜，这还不包括那些极小或未成熟的。达德利将这个信息送给了《哲学学报》；后者在将其发表时提到，这是根据一个“值得敬重的神学家”、“温莎的爱德华兹牧师先生”所提供的报告。为感谢蒂莫西，达德利补充说，他还欢迎对

自然的任何其他非凡观察。蒂莫西让乔纳森看了这封信；后者则于1723年秋精心准备了他有关蜘蛛的论文，并将论文送给了达德利。但这件事却没有什么结果。一个审读者在论文最后一页上草草写下了“利斯特”这个名字，所指的是英国博物学家马丁·利斯特（Martin Lister），后者在早先已经发表了论述蜘蛛飞行的文章；这也许解释了为何没有发表乔纳森那原本会是既有价值又有原创性的论文。^[22]

与此同时，乔纳森的科学兴趣却空前高涨。“自然哲学”在那个时代尚未与“哲学”相分离——就像从19世纪以来所发生的那样。只是到维多利亚（Victoria，1819—1901年）时代后期，“科学”才开始指自然科学，这是一个具有重大意义的词语上的胜利。与此相对照，在爱德华兹的时代，所有严肃思想家都相信，自然哲学与一般哲学（因而还有神学）必定是同一回事。自然科学对更大的有关实在的诸科学是有影响的；但只是到后来人们才普遍认为，“自然”就是实在的最高级形式，因而自然科学就是思想的标准模态。在爱德华兹同时代人中，
67 几乎没有人认为科学与神学会处在冲突之中。自然哲学将要触发对于传统基督教一些特征的广泛质疑。不过，那时最伟大的哲学家、数学家与自然哲学家，都倾向于将最高级的形而上学及神学沉思与他们的现实关切结合在一起。

爱德华兹有关自然科学的最早笔记——始于在耶鲁就读研究生期间，表明他为一部更大的科学与形而上学论著草拟了一些长期计划。他将一些最早的记录冠名为“将要全面考虑与撰写的事物”。一直持续到前往北安普敦的这份列表清单，最终增加到了差不多一百条对令人困惑的自然现象及其哲学含义的精短解说。有许多内容完全是具有实用价值的。为什么空气对于火的燃烧是必需的？为什么所有山脉都向西延伸？为什么没有两棵完全一样的树？什么使气泡破灭了？为什么阳光热度在离地平线较近时比它升高后要大？为什么波浪会是那个样子的？为什么闪电不按直线前进？为什么重复性的闪电都遵循着同样的模式？^[23]

这些记录条目有相当一部分反映了他对光学的特殊兴趣。作为一个被光的属灵维度所吸引的年轻人，他特别想要了解它的机制。他在最早的记录条目之一中表示，他决心要“按照艾萨克·牛顿的光与颜

色原理，探明天空为什么是蓝色的，太阳为什么不是纯白色的”，等等。爱德华兹如饥似渴地研读牛顿的巨著《光学》。在就读研究生期间，他草拟了论述彩虹和论述来自遥远星光线的论文。他发现颜色并不存在于其对象之内这一现象格外令人着迷。当他坐在树下读书时，他注意到，经过树叶过滤的阳光呈紫红色；他将其归因于绿色光线在经过树叶边缘时被过滤掉了。^[24]在洛克与牛顿的追随者中比较普遍的一种见解是，颜色是只存在于经验者头脑里的现象；这一见解对于更广泛的哲学反思构成了一种关键性刺激。

爱德华兹的讨论包含着对那个时代科学解释的成熟反思，偶尔的敏锐观察，在当时对某些自然现象解释存在困难的意识，以及对于科学解释的着迷等等。塞缪尔·霍普金斯指出，“他谙熟所有文理学科，并对自然哲学怀有非凡兴趣；他终生都在以他特有的思想之公正性与准确性探索着自然哲学。”^[25]由于他对神学与形而上学的热爱最终压倒了他对自然科学的学术兴趣，所以人们易于忽视这种实践性的一面。那些遇到他的人，并不是遇到了一个头脑只在云端的人，而是遇到了一个尽管专注于事物的灵性意义，但却通晓自然与力学等诸多实际事物的人。就像许多18世纪哲学家一样，爱德华兹是一个对所有知识都感兴趣并迷恋于事物如何运作的博学之人。

68

新英格兰的圣职人员是他们所在社群中受到过最好教育的人，他们常常是新科学的主要解释者。在1721—1722年波士顿爆发极具毁灭性的天花病期间，乔纳森了解并显然是钦佩科顿·马瑟鼓励接种疫苗的大胆立场。当流行病爆发时，爱德华兹可能至少有一个姐姐正在那里求学。马瑟的立场招致了大众的强烈反对。一些人甚至想炸毁他的房子。凡事都要跟马瑟作对的詹姆斯·富兰克林（James Franklin），在他不虔诚的《新英格兰报》上攻击疫苗接种，并以此作为煽动反教权主义情绪的手段。^[26]

虽然科学与宗教在新英格兰圣职人员那里是坚定的盟友，但将上帝的护理掌管与自然律关联在一起的那些典型方式，已经微妙地改变了。早在1683年，与艾萨克·牛顿几乎完全是同时代人的英克里斯·马瑟（Increase Mather），仿照伦敦“皇家学会”，帮助创立了“波士顿哲学学会”。^[27]他早熟的儿子科顿，1683年时20岁，在将新科学传

到，他的描述得到了著名彗星观察家埃德蒙·哈雷（Edmund Halley，1656—1742年）的认可。^[30]

这就是年轻的爱德华兹走向成年时所身处的哲学世界。托马斯·普林斯成为了他最密切的朋友之一。爱德华兹对待自然现象双重特征的态度，在他那一代正统圣职人员中是典型的。他与任何人一样渴望在历史或自然里发现“上帝之手”，但是他亦期望上帝透过次级或自然原因来运作。他常常将撒旦说成是一种人格性动因，但他几乎从未提及女巫。这种在那一代人中非常典型的沉默，表明了他们因其直接前辈过度解读不可见世界的奇事而感到的窘迫。

爱德华兹亦持审慎态度，不轻易将日常的成功或失败解读为来自上帝的明确信息。在他的早期日记里，1723年1月反思一段灵性低潮期时，他写道，“我亦通过经验发现，无法猜出护理的目的，特别是上帝对我的安排。”他承认，在总体上“痛苦的出现是对罪的矫正”，应提醒人们对“我们所有的罪”做出悔改。而且，这也提醒我们，“万事互相效力，使我们得益处；即便不知道以何种方式，但要相信上帝。”^[31]

虽然新英格兰圣职人员成功完成了从亚里士多德式自然观向牛顿式自然观的转变，但是新科学对理解上帝护理眷顾的本质却具有一定的意义。在亚里士多德物理学占据统治地位的漫长时代里，上帝或者魔鬼的干预绝不会产生什么理论问题。亚里士多德主义者预设，物理对象自然而然是在静止之中的，而运动则是一种获取的性质。所以运动可以被解释为一种人格推动者譬如一种灵性存在的干预，而又不会扰乱物理规律的体系。与此相对，牛顿主义者将物理宇宙看作是由相互作用的机制所形成的一个不断运动着的体系。如果所有事物都在运动中并对其他所有事物发挥着引力作用，那么人们就不能改变这个过程中的一部分而不影响其他事物。作为一个十几岁的学生，爱德华兹认识到了这个难题并一直执著于它那令人惊奇的含义。他早期“将要全面考虑与撰写的事物”之一，就是要“表明最小原子的运动、静止与方向，是如何对宇宙中每一物体的运动、静止与方向发挥影响的”。那意味着“在一个微粒里最小的错误步骤，都有可能永恒中颠覆宇宙的秩序”。所以人们应当“留意那在秩序里所必需的大智慧，以

便事先安排每一原子，以使它们能在整个永恒里趋向最佳；而在一种精准计算的调节中，则应当为那必需的奇迹留下余地”。而为所有这一切所必需的庞大计算，则见证了这样一种必然性，即上帝“是全知的”，其睿智超越了我们的想象。^[32]

如此宏伟的上帝，是创造并掌管如此广大宇宙的上帝；他当然能够很容易地安排奇迹，布置具有特殊护理意义的一切“巧合”。在这种自动机械性的宇宙里，没有任何事情需要降低上帝的直接介入。上帝从永恒的有利角度看到了所有因果关系。上帝同时看到了开始与结束。不过，上帝亦通过一种令人惊奇的序列性自然律体系掌管着这个宇宙；在其中，上帝可以随心所欲地偶尔为奇迹做出预先安排好的调整。

上帝看顾与一个基本上自动化宇宙之间的协调，其基础并不是什么新东西。希腊与中世纪思想家长期以来都在因果性的互补层面之间做出区分。上帝可以是万物的终极原因，并能够使用见之于自然律的次级原因来达成他所希望的任何事情。新科学时代几乎所有的思想家都做出了这种古老的区分。他们既能够肯定上帝掌管万物，又能够肯定上帝在这么做时是通过一个庞大的次级原因体系或者自然律，来达到这一点的。

然而对于许多既接纳了牛顿式机械论世界，又接受了上帝通过次级原因来发挥影响的人，上帝的亲自干预就很容易被看作是多余的。一些最杰出思想家主张“合理性宗教”和“自然神论”（Deism），就说明了这一点。在英格兰，洛克的追随者约翰·托兰德（John Toland，1670—1722年）在其《基督教并不神秘》（1696年）中就带头普及化了这样一些观点。按照托兰德和其他具有影响力的自然神论作者的说法，上帝是全智的造物主；他为自由受造物建立了普遍自然律与普遍道德律。按照理性，这样一位上帝足够睿智地设计了一个自主运行的有规律的宇宙，以至于他不必亲自干预以做出奇迹性的调整。^[33]

自然神论有时几乎被等同于18世纪的启蒙思想；由此常常忘记了有许多其他著名思想家，特别是在该世纪初叶，亦在抵制这种想要消除上帝在物质世界里直接介入的趋势。最著名的就是艾萨克·牛顿本人。牛顿是一位敬虔的——如若不是正统的话——圣公会信徒；他具有深刻的神学兴趣和渊博的圣经知识。在发表《原理》（1687年）之前

的某一时期，他曾经搁置过他的物理学工作，因为他更沉迷于神学和圣经预言研究。他尽管质疑“尼西亚信经”对于三位一体的看法，但他这么做是基于他的圣经研究，并在很大程度上将这种非正统思想仅限于他自己。在他一生中，他一直都在记录有关预言、预表、教会史及其相关主题的笔记，尤其致力于破解神秘的圣经预言所包含的意义。

在牛顿自己的牛顿式宇宙里，不仅为作为造物主的上帝，而且还为作为物质实在维系者的上帝，留下了充足空间。在其生涯早期，他深深为笛卡儿哲学中在他看来属于荒谬的二元论感到震惊。那种二元论将物质与精神分离开来；由此，在牛顿看来，会导致一种无神论——物质在其中独立于上帝而运作。^[34]而牛顿的引力概念则使得上帝直接处在那一场景当中。既然引力只是所有物质的一种属性，而没有任何力学上的解释，那么牛顿就将它归之于物质的创造者与维系者上帝的意志与行动。物质归根结底只是宇宙中上帝注入某种力量的一种空间吗？譬如阻止其他物质穿越的斥力或者吸引一定距离之外其他物质的引力。^[35]在《光学》里，牛顿问道，“这些现象难道不是表明，存在着一种无形的、活生生的、理智性的、全在的存在；他处在无限的空间里，通过事物对自己的直接呈现，就像是具有感觉器官一样，密切地观察它们、透彻地认识它们并完全地领悟它们。”^[36]

72

牛顿的许多哲学都来自剑桥柏拉图主义者亨利·莫尔（Henry More, 1614—1687年）；后者是牛顿在剑桥大学的年长同事和朋友。莫尔先于牛顿坚定地反对他认为内在于笛卡儿二元论里的唯物主义。作为一位新柏拉图主义者，莫尔坚称，宇宙是单一的、基本上属于精神性的实在。他坚持认为上帝密切介入了所有事物之中，因为只有经由上帝的行动，一切事物才能拥有限定自身之为存在的能力。^[37]

对于新英格兰人来说，亨利·莫尔提供了通向牛顿的一座桥梁。剑桥历来是清教徒的堡垒，即便剑桥柏拉图主义者与严格的加尔文主义者相比更加强调整理性是宗教知识的一种独立来源，但莫尔还是于17世纪末在哈佛为人所熟知。那些研习异教经典的新英格兰人，习惯于选择性地利用一些作者；他们能够批判性地阅读莫尔，但却不乏赏识之心。莫尔具有如此巨大的影响，是因为强调物质实在只是存在于上帝思维里更纯粹精神实在的一种副本或影像的柏拉图传统，在新英格

兰思想中一直都占据着突出地位。^[38]所以，爱德华兹在就读耶鲁高年级期间就已经阅读过莫尔，或者在他利用新科学时表现出莫尔观念的影响，就不足为奇了。^[39]

作为上帝语言的宇宙

爱德华兹可能是从不少的源泉那里获得了他的基本观点，绝不是是什么一个边疆少年在阅读了几本著作后就引申出了全新的西方思想概念。事实上，虽然他在做出自己的阐述上展现出了他的原创性和才华，但他的基本立场却极其接近于17世纪晚期与18世纪初期一群被称之为“上帝中心论形而上学家”的立场。^[40]例如，当爱德华兹走向成年时，有一位典型的哲学家就是格特弗里德·威廉·莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716年）。莱布尼茨是一位德国普世派基督徒，他和牛顿并称为微积分的发现者；他因主张上帝在宇宙里持续行动的理论，以及在其《神正论》（1710年）里证明了上帝维持着所有可能世界里最好世界的方式而著名。莱布尼茨似乎并没有直接影响
73 爱德华兹，但他们两人的观念却具有相似之处，因为他们都在致力于同一言说领域。爱德华兹的思想与尼古拉斯·马勒伯朗士（Nicholas Malebranche, 1638—1715年）的观点亦有一些相似之处。马勒伯朗士是一位法国“奥古斯丁派”天主教哲学家与神学家，主张事物其实是上帝的观念，而灵魂与上帝的统一则是知识的真正来源。^[41]

爱德华兹的解释者很久以前就注意到爱德华兹的哲学唯心主义与乔治·贝克莱主教（Bishop George Berkeley, 1685—1753年）的哲学之间的相似性。作为一位爱尔兰圣公会信徒，贝克莱认为，洛克的经验主义有可能会产生怀疑论，如果事物在本质上具有物质性存在的话——但我们却知道它们只不过是思维中的观念。他不同意，事物是真正存在的——就像上帝思维中的观念那样。贝克莱在1710年发表了他的观点，但爱德华兹似乎一直到18世纪20年代，亦即爱德华兹自己的哲学已经成型之后才开始直接阅读他的著作。^[42]贝克莱在1729年至1731年间曾在罗得岛州的纽波特（Newport）事奉过，并成

为了耶鲁学院的赞助人；爱德华兹有可能在 1731 年前往纽波特的一次旅行中遇见过贝克莱。^[43]在阅读贝克莱后，爱德华兹利用了他的一些观点；但他们之间的相似性，主要还是来自他们对于那个时代最费解的哲学与神学问题的共同关注。

年轻的爱德华兹与一些令人敬佩的哲学家一道反对那些人的立场；那些人在物质与精神之间划定了一条界线，并因而使上帝远离了创造中的直接作用。许多笛卡儿主义者和牛顿主义者——尽管牛顿本人是例外——转向了这种二元论方向。与这种立场相反的思想运动则断言，新科学与上帝对每一存在时刻的最密切介入，是完全协调一致的。他们不仅能够像其他人一样指出这种巨大创造的理智设计所显示的奇迹，而且还试图表明下面这一点为什么在逻辑上是必需的：上帝的直接力量必定事无巨细地维持着受造的世界。

当爱德华兹开始记录有关这些主题的笔记时，他还是耶鲁的一名研究生；他的主要关切就是要阻止科学革命所可能引入的唯物主义哲学。这样一种观点的最直接倡导者就是托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes, 1588—1679 年）。霍布斯，这位 17 世纪英国哲学中肆无忌惮的人，与他更敬虔的同时代人不同，所主张的是一种后来得胜了的现代观点，亦即物质存在就是实在的本质。虽然没有直接研究过霍布斯，但爱德华兹还是为他的书记下了这样一条提示，他计划“在某个合适的地方提出一种看法：取代霍布斯的观点——上帝是物质以及所有实在都是物质，代之以这样的观点——任何物质的东西都不可能是上帝，以及任何物质在最严格意义上都不是物质”。^[44]

74

这种评论亦关系到他就被造实在的基本性质，正在形成的其他一些主题。遵循牛顿的一种建议^[45]，爱德华兹在就原子所做的最早期记录中认为，那些最小粒子的实质必定是它们的不可分性，亦即，它们不能成为更小的。相应地，分割的阻抗力必定就是固态性的实质。所以固态性并不必定要最基本性地占据一定数量的空间（笛卡儿主义者将其称为“广延性”），而在本质上是一种力量，一种阻抗力。当然，这种力量最终必定来自于造物主上帝。一个推论就是，“我们通过这一点亦能清楚看到，有形宇宙的创造，就是在上帝认为适当空间的某些部分，最初导致的阻抗力。”^[46]

创造因而不是某种只发生于很久以前的事情，它仍处在发生之中。“最初的创造，”他写道，“只是引发这种阻抗力的最初实施。”上帝必定继续保持着这些能力，否则，宇宙将会停止存在。“这个宇宙在某一时刻是从虚空中创造出来的，”爱德华兹说道，“如若那不是我们所能设想的——它阻止了我们，那么我们可以看看那种持续不断实施的奇妙工作。”^[47]由此，这种“存在的能力连续不断地从空间的一部分被传递到了另一部分，按照这些陈述的条件，正如他无限的智慧所指引的”。换言之，正如爱德华兹在下一个推论里所说的，上帝持续不断的创造能力，通过“我们所谓物体里的自然律，亦即，上帝针对物体进行之行动的那些已表明的方法”^[48]而被传递。

例如，引力就不是某种人们指望能发现一种力学原因的东西；它是固态的一种内在性质或能力。引力是与阻抗能力密切相关的一种能力；这两种能力决定了物体彼此之间的和谐关系。虽然引力是按照可以预测的规律运作的，但它亦是上帝的直接行动。所以，出于对牛顿以及那个时代许多大众科学作者之观点的反思，爱德华兹断言，“人们普遍承认，引力直接依赖于上帝的影响。”由此亦表明，“如果引力被撤消，那么整个宇宙将在一瞬间消失为虚无。”^[49]

1723年夏，当爱德华兹从纽约返回家乡并重新开始记录他的科学笔记时，他就这些观念提出了远为激进的含义。他的思想，到那时为止，还尚未太多偏离见之于当时科学文献里的洛克与牛顿式原则。不过，在那个夏天，他推进了这一思想线索，并得出那个时代其他一些哲学家亦曾得出的重要结论：“除了在意识里，任何地方都不存在任何东西。”为了证明这个令人震惊的观点，他建议人们设想“在与这个宇宙相距遥远的地方被创造的另一个只是由物体组成的宇宙”。唯有上帝能够明了这个宇宙奇妙的运动和壮美，因为这个宇宙并不包含其他的智慧。由此，他追问，运动的这些壮美与关系如果不存在于上帝的意识里还会存在于其他什么地方呢？假设上帝的意识在一瞬间消失了，那么，在爱德华兹看来，宇宙将会停止存在，这不仅是因为上帝不再维持它了，而且还是因为上帝不再知道它了。这一点可能是与人的直觉相对立的，但爱德华兹自信地指出，“任何以全部思考力思考它的人，都会看到它的确就是如此。”

为了阐明这个困难观点，他请求他设想中的读者，去想象一个丧失了光明的世界。在那种情形下，所有颜色都不再存在。绿颜色并不存在于树叶里；只有当有光和有人将那些反射光线感知为绿色时，绿颜色才会存在。就在那个时代是一个相当传统的观点，但它却推动着爱德华兹走向了更激进的含义。物体的固态与颜色属于同一类事物；它不是因自身而存在的事物，而只是在某些条件下能够被感知的一种能力。如果物体在本质上是阻抗其他物体的能力，然后又设想宇宙被剥夺了运动，那么那种能力就绝不会真正存在，因为它是某种不能被经验的事物，正如在一个没有光明的世界里不能经验颜色一样。因此：

把这两种假设放在一起，亦即，剥夺了这世界的光明与运动，那么这个世界将会是这样的：既没有白也没有黑，没有蓝色也没有棕色，没有光明也没有阴影，没有清晰也没有浑浊，没有吵闹也没有声音，没有热也没有冷，没有流体、没有潮湿也没有干燥，没有硬也没有软，没有固态，没有广延，没有形状，没有大小，没有比例，没有物体，没有精神。那么这宇宙会变成什么呢？毋庸置疑，它只能存在于上帝的思想中。人们在阅读了我就固态等事物所做的进一步论述后（譬如，固态是阻力），就会愈发清楚这一点。因而我们看到，一个没有运动的世界只能存在于思维里，不论是无限的还是有限的。

由此就会导出，他很快补充说，“那些具有知识与意识的存在，是唯一真正的、真实的和实在性的存在，就其他事物的存在只是由此而来的而言。”所以，他凯旋般地得出结论，唯物主义被击败了：“由此我们可以看到那些以物质事物为最实在性存在、以精神为阴影的人的严重错误。唯有精神才是真正的实在。”^[50] 76

这个论点似乎是难以把握的，而且仍将极其令人困惑，除非人们认识到，爱德华兹是在与他思想的核心要素——他的神学——的关联中提出了他的物理学与形而上学。他不同于洛克，洛克是从人的经验出发，自下而上建构起一种哲学；亦不同于笛卡儿，他不是从人的理性指令推导出一个宇宙。相反，他按照严格加尔文主义的方式，自上而下，从一位掌控万物、拥有绝对主权的三一造物主出发，提出他的思想。这个宇宙是一个关系的宇宙，而终极性的关系则总是与造物主

的关系。

在他的宗教训练里以及在加尔文主义神学家里的一切——他学习那些神学家就像学习洛克与牛顿一样勤勉——决定了他会按照这种整体性方式来展开思考。拉姆斯主义的“旧逻辑”是围绕着一个关系性宇宙——其中每一事物都各有其地位——这一原则建立起来的。这种立场从他孩童时起就确定了他的思考习惯，而在成年后也从未偏离其实质。^[51]爱德华兹，就像他的新英格兰先驱一样，从威廉·埃姆斯（William Ames, 1576—1633年）的《神学精义》（*Technometria*, 1631年）那里，吸收了对于事物的这种综合整体观；该书是一本拉姆斯派手册，它“充分界定了所有学科以及每一单独学科的界线与目的”。^[52]在终极意义上，所有事物都是作为上帝思想里的原型而存在的。人类所看到的只是这种完美实在的迹象与影像。^[53]

对17世纪新英格兰思想产生了诸多影响的拉姆斯主义，只是服务于建立一种“百科全书”，或者在字面上讲，一种“学识体系”这一更大理念的一种工具。爱德华兹从17世纪国际改革宗或加尔文主义思想家这一庞大世界——他们与纯英国作者对他的影响相当——那里继承了这种理念。例如，在新英格兰图书馆里有一部标准著作，就是约翰·阿尔斯特德（John Alsted）的《科学传记百科全书》（*Encyclopaedia Scientiarum Omnium*, 1630年）；正如其标题所表明的，它是对“所有知识体系”的一种汇编。所有事物在上帝的宇宙里都是相互关联的，学识的目标就是要认识这些关系的体系。如果人们从源于圣经、理性与观察的前提出发，那么就可以相信有能力去发现实在的秩序，因为它是上帝思想里完善模式的一种显现。尽管爱德华兹的理念样式受到了改革宗源泉的影响，但有关百科全书观念的变异在欧洲思想里还是常见的。^[54]

追随加尔文主义与奥古斯丁主义先驱，爱德华兹从这个传统里所采纳的，不是一种静态的柏拉图式唯心论；在其中物质世界是存在于一种终极思维里的固定理念的副本。相反，他的宇宙在实质上最主要是由位格与关系所组成的。造物主是一位位格性的（personal）行动着的上帝。上帝在这个传统里是三位一体的，是位格相互关联的社会性存在。那将基督教与抽象的希腊的和自然神论的有神论区分开来的三

位一体教义，是爱德华兹极其感兴趣的一个主题。在他题名为“杂记”的笔记里，他持续不断地返回到这一主题上来。这种至高无上的社会性存在创造这宇宙的目的，正如他在一条早期笔记记录里所写的，就是要“将幸福传递给”他的受造物。^[55]

如果这宇宙在最本质的意义上是想要将上帝的爱、美与福祉传递给受造物，爱德华兹相信，亦可以合乎情理地将物质客体看作在最本质的意义上存在于思想里而不是独立的物质客体。物质创造是上帝爱与美的传递，而爱与美则需要有人来分享和欣赏。看到了实在是其所是的真面目，人就能够在自然中看到对上帝的爱的荣美的最高表达——基督为不配者牺牲——的种种预表。

长期以来作为基督教思想的一种基本内容的预表论（typology），对于爱德华兹的宇宙概念是核心性的。上帝创造了较低级的事物，作为指向更高级精神实在的迹象。所以，宇宙是一种复杂的上帝语言。在其中没有任何事情是偶然性的。每一种事物都指向了更高级的意义。圣经自身里面就充满了预表，它是解读其他事物真实意义的关键。圣经里的预表（例如，约书亚带领以色列人进入应许之地），最终全都指向基督的救赎之工。自然需要被理解为包含着这一同样的信息。每一事物都是一种象征：要么指向了救赎的需要，要么指向上帝性情及在基督里的救赎之爱的某个方面。

乔纳森在沉思中的喜乐与他的哲学和神学是首尾一贯的。当他独自自行走在田野里时，他那无以言喻的体验，就属于上帝之爱的荣美在自然里的传递。那被造的世界就是上帝的语言。正如《诗篇》19：1所说，“诸天述说神的荣耀”。自然之美宣告了基督的美与爱。事实上，在创造里，正如主对约伯所说的，“晨星一同歌唱，神的众子也都欢呼”（伯 38：7）。为上帝持续创造的荣美所陶醉的爱德华兹记录道，⁷⁸

“在这样的时刻，我的方式永远都是歌唱出我的沉思。”^[56]

1723年秋，爱德华兹将这种美感发展成了一种创造性的思想线索；他相信这一思想线索有可能会成为一部巨著的基础。他开始记录一本新笔记，并以此作为一部论述“心灵”抑或“心灵世界或内在世界的自然史”著述的基础；这部论著将以“卓越”（excellency）主题为开端。根据其柏拉图与奥古斯丁传统以及当时的美学理论，他就这一问

题做出了反思，即为什么有些事物在我们看来比另一些事物更为优美或卓越。^[57]与“对美的判别因人而异”这一晚近观念相反，他理所当然地认为美源自于上帝；上帝将各种程度的“卓越”传递给了受造物。爱德华兹的问题是，“为何一种事物卓越而另一种事物邪恶、一种事物优美而另一种事物畸形呢？”由此在等同了卓越、美与善后，他的结论是，这些性质与正当的比例有关。如果事物彼此之间处在适当关系之中，那么它们就是卓越的。这一点不仅可以通过对称比例的和谐性，而且还可以在极其复杂的和谐关系里得到证明。例如，“那种被称为‘自然的’美，譬如葡萄藤、植物与树木等事物的美，就是由一种极其复杂的和谐所组成的；宇宙里各种事物自然的运动、趋势与形状都是按照比例构成的，并因而形成了它们的美。特殊的不成比例有时还极大地增加了一般的美；而为了一种更一般的比例，必定会是如此。”

所以美或卓越就在于，与整个图景，并最终与整个存在的正当关系。正如人们普遍认为的，整个实在就是一种巨大的存在链。上帝，存在的实质，是完全属灵性的并创造了其他存在的等级体系——天使、人类、动物、植物、无生命事物等等，并各自具有不同能力来荣耀上帝。卓越，正如爱德华兹所界定的，就是“存在对存在的认同……认同越多，卓越就越广泛和伟大”。^[58]

“存在对存在的认同”是爱并因而是卓越和美的实质。“最高的卓越之一就是爱”，爱德华兹写道，“由于唯有精神才有真正的存在，由于物体只是存在的阴影，因此，物体彼此之间的认同，以及其间的和谐，就只是卓越的阴影。可见，最高的卓越，必定是精神彼此之间的认同。”

79 物质美，不论是在自然、人体还是诸如此类的事物里，就它们能够与更高精神实在适当关联在一起而言，能够是非常好的东西。而另一方面，只是受到来自存在的有限而较低部分的短暂喜悦控制的物质关系，也能成为“可憎的”，因为它们常常涉及“畸形或缺憾”，并脱离与整体的适当关系。

也许，要理解爱德华兹关于卓越与美的观点，最有助益的类比就是音乐。他最喜爱的术语之一就是“和声”；他常将它用作“比例或匀称”的同义词。作为对18世纪音乐观的反映，他思考音乐和声是如何

内在于各个音调彼此之间的适当关系中。作为对这种思想的延展，他写道，“精神和谐具有更大的范围；亦即，其比例常常翻倍增加，涉及更多的存在，并需要有更大得多的观念来理解它们，正如一些简单音调更能影响一个不具有全面音乐理解的人一样。”^[59]

为了全面理解这种类比，人们应当想到，爱德华兹写下这些想法的时期正是巴赫（Johann Sebastian Bach, 1685—1750年）的创作高峰时期。1723年，巴赫刚刚抵达莱比锡担任领唱和音乐指导职务；并正忙于将令人惊叹的第一部康塔塔组歌汇聚在一起以在该城教堂里上演。尽管巴赫是路德宗信徒和德国人，但他与爱德华兹都正在致力于相似的言说世界；在那个世界里，那指向神圣者的不可言表的美，是在复杂关系的和声之中发现的。巴赫对于圣经经文那热切的情感意义，具有一种敏锐的意识。或许来自这一时期的最著名例证，是在1724年复活节期间上演的《约翰受难曲》。^[60]虽然爱德华兹也许从未聆听过巴赫的作品，但他却聆听过18世纪的其他音乐，并有充足的能力去理解那些复杂的和声——在理智上是挑战性的、在情感上是压倒性的——是如何指向神圣者的。

爱德华兹将其崇高经验与其神学及最新自然哲学整合在一起，意味着他在顽强抗拒着对新英格兰世界观的“去神圣化”。即便他从超自然能力时期以来就理所当然地接受了对世界的某种“祛魔化”，但他却重新断定了上帝在万物里的直接临在。不是任凭牛顿式宇宙导向上帝与受造物的疏远，爱德华兹坚持，新近发现宇宙的广大性与复杂性，证实了上帝的艺术与语言在所有已经存在的事物里持续而亲密的表达。

爱德华兹意识到，他的基础形而上学，亦即事物本质上只存在于意识里，对大多数人来说是难以理解的。他作为一名年轻传道人时所写的一则日记是，“切记按照《箴言》12：23行事：‘通达人隐藏知识。’”^[61]在他继续筹划基于他那深刻洞见基础上的重大论著的同时，他并没有贸然在公众中表明他的哲学，更遑论在布道里了。他认识到，在日常生活里，正如在自然科学中，人们能够按照事物的表面惯常情形来适当地谈论它们。“尽管我们设定整个物质宇宙的存在是绝对依赖于观念的，”他注意到，“但我们还是可以用旧方式来谈论它，并同以往一样适当和正确。”^[62]

在爱德华兹看来，一些试图驳斥他所持唯心论的做法完全是不着边际的，譬如英国人塞缪尔·约翰逊（Samuel Johnson, 1696—1772年）所设想的通过踢一块石头来回答乔治·贝克莱的非物质论。爱德华兹解释的出发点就是上帝赋予了石头以阻抗力，因而如果我们踢一块石头的话，就会因这种阻抗力而产生痛苦经验。用常识方法来分析实在——即便是有限的——也能很好地发挥作用。

爱德华兹相信，将常识经验看作终极性的这样一种思维，就是想象力的一种失败。在他为计划中的论自然科学著述所做笔记的开端，他写下了“有关想象的偏见”。他提出的副标题则是“对于整体的辅助定理”，意即它将是一个反复出现的主题或口头禅。在那时，“想象”在字面意义上意味着人们形成事物形状的官能。爱德华兹认为，偏见的来源，就是人们如此习惯于按照惯常方式来认识事物，以至于他们“使那能够通过感觉或者通过直接并外在地反映到自己灵魂里而实际认识的东西，成为可能性或不可能性的标准。所以就没有任何大于他们所能够认识的东西，也没有他们眼睛所不能看到的东西；就没有比他们能够想象的更快或者更慢的运动”。例如，“一些人就会说他们无法认识到那些固定的星星会距离那么遥远，因而地球的年度公转也不会它们在它们之间引起视差，所以他们几乎准备返回到古代托勒密那里，而托勒密的体系，则会宽慰他们的想象力。”^[63]

在1723年9月的日记里，他决心永远都不对新科学发现关闭心灵：“我发现，老人很少在新发现上占有优势，因为他们处在一种思维方式之外，长久以来已经习以为常了。切记，如果我能活很久的话，81 我将不偏袒地听取所有声称为新发现的理由，如果是合乎理性的就接受它们，不论我曾多么习惯于另一种思维方式。”^[64]

想象的偏见并不限于年长者或文盲。爱德华兹曾经阅读过一位“极具学识与睿智的天文学家”；后者假设宇宙必定是无限的，因为它是如此广袤巨大。这位天文学家让想象的局限占据了上风。“假定他已经发现了这如此巨大的可见世界，是一个又一个水质球状体”，爱德华兹在笔记里反驳道，“情形也同样是如此。”因为人们不能想象某种事物是何其巨大，并不意味着它就是无限的。^[65]

那些将其敏感性限制在其感觉经验基础之上的人，被谴责为看待

事物目光短浅。理性需要矫正纯粹的经验。这就是哥白尼革命所教导的。人类一直不能够感知地球是运动的，因为所有的观察都证实了它是静止的。一旦人们超越了有关事物的天然形象，并通过观察与理性来审视它们，人们就会发现一个超越了其想象力的宇宙。

爱德华兹相信，他能够就所有知识形成一种统一的描述，但这却无法仅仅通过经验与理性来获得。上帝的言说也许存在于所有自然和所有生命里，但能够发现破解这整个体系之钥匙的唯一地方就是圣经里。所有知识必定开始于那里。圣经不只是一种信息来源，而且还是一种彻底改变生命之观点的必要指导。正如每个新英格兰儿童被教导的：“敬畏耶和华是知识的开端”（箴 1: 7）。破解宇宙奥秘的出发点必定是，对人全然软弱败坏的震惊启示，和对上帝在耶稣基督里的爱的认识。一个经历了如此转变的人，就能够经验到所有受造物都是对造物主之荣耀与基督之怜悯的一首和谐的赞美诗。如若没有恩典使那罹犯重罪与反叛的人们耳朵能够倾听，他们就绝不会听到具有基督精神的崇高合唱，或者看到实在的具体音符是如何成为浑然一体的。

注释

- [1] 关于年表，请参看 Wallace E. Anderson, “Editor’s Introduction,” *Works*, 6: 8—9, 29. 关于 “Notes on the Apocalypse” 的写作日期，参看 Thomas A. Schafer 出色的重构，见于 Stephen J. Stein 的描述，“Editor’s Introduction,” *Works*, 5: 74—77. 所有的写作日期确定都是建立在 Schafer 的重大努力上。
- [2] 出自 “Notes on Natural Philosophy” 的封面，*Works*, 10: 181. 关于日期，又参见 181n.
- [3] *Ibid.*, 185.
- [4] 与 Kenneth Minkema 的通信，1997 年 4 月 23 日。
- [5] Norman Fiering, *Jonathan Edwards’s Moral Thought and Its British Context* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 16—17.
- [6] Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: William Sloane, 1949), 52—53, 72, 74, 77—78. Norman Fiering 认为，Miller 在 52—68 页对洛克和爱德华兹的讨论，就其实质和解释准确性而言，可能是他所有著述中最糟糕的部分。Fiering, *Edwards’s Moral Thought*, 36n. 不过，Miller 那夹杂着一些真知灼见的热情，对于促进理解和研究爱德华兹具有巨大的价值。

- [7] 感谢 Norman Fiering 的大量研究, *Edwards's Moral Thought and Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981)。又参见 William S. Morris, *The Young Jonathan Edwards: A Reconstruction* (Brooklyn, N. Y.: Carlson, 1991)。
- [8] Fiering, *Edwards's Moral Thought*, 17—23, 109. 论新英格兰的整体思想环境, 又参见 John Corrigan, *The Prism of Piety: Catholick Congregational Clergy at the Beginning of the Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 1991)。
- [9] Edwards' obituary, *New York Mercury*, April 10, 1758, p. 1. 作者可能是 William Smith, 一位纽约律师和新泽西学院的董事会成员, 亦是 John Smith 的哥哥和乔纳森在纽约的朋友。William 于 1719 年毕业于耶鲁并于 1722—1724 年在那里担任指导教师。虽然他在耶鲁的时间与爱德华兹在那里的时间并没有太多的交叉重叠, 但他们却非常熟悉。见 “William Smith,” in Franklin Bowditch Dexter, *Biographical Sketches of the Graduates of Yale College, October 1701—May 1745* (New York: Henry Holt, 1885), 207—213。
- [10] Hopkins, *Life*, 5—6。
- [11] Anderson, “Editor's Introduction,” *Works*, 6: 15—27. 它就这个问题做了可观的侦察工作, 并得出结论说霍普金斯的故事是不可能的。然而, 我根据 George Claghorn 的反论——2001 年 9 月的私人通讯——认为, 霍普金斯的叙述仍然是可信的, 尤其是考虑到 Anderson 的论证只有负面证据。当然, 也有可能是, 爱德华兹所指的是在纽黑文的耶鲁学院的第二年, 而霍普金斯则将它解释成了爱德华兹在学院的第二年 (顺便一提, 当时爱德华兹只有 14 岁)。
- [12] 我们拥有一些伊莱沙·威廉姆斯——始于 1711 年他 17 岁刚从哈佛毕业之际——与他仍在哈佛学习的堂兄弟斯蒂芬 (被赎回的战俘) 的一些通信; 在那些书信里, 他们涉及了令人兴奋的、新近流行的一些哲学问题。See Fiering, *Edwards's Moral Thought*, 25—27。
- [13] Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1939), 111—153。
- [14] 我们有关 1718—1719 年更新课程表的知识, 依据的是 Samuel Johnson 后来的回忆录。“韦瑟斯菲尔德的男孩子们”并不喜欢这位指导教师; 而 Samuel Johnson 也于 1719 年春被解职, 从而为卡特勒人主学院让出了位置。Samuel Johnson 声称是自己带来了那种现代化。但在介绍现代作者方面, 伊莱沙·威廉姆斯可能领先于纽黑文的其他教师。Anderson, “Editor's Introduction,”

Works, 6: 13—15.

- [15] 他所说的对这种变化的明确记忆以及在那时对它的理解，可参见“Personal Narrative,” *Works*, 16: 792。参见上面的第二章，这段出自其中。
- [16] Fiering, *Edwards's Moral Thought*, 33—40. See also Anderson, “Editor’s Introduction,” in *Works*, 6: passim; and Morris, *Young Jonathan Edwards*, 164.
- [17] Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (Garden City: Doubleday Anchor, 1966), 15, 引用了 Leon Howard 的类似评论。
- [18] 这些是对依据仔细的考察所确定日期的最佳猜测，考察由 Thomas A. Schafer 和 Anderson 进行，“Editor’s Introduction,” *Works*, 6: 147—153。
- [19] “Of Insects,” *Works*, 6: 154—162.
- [20] 有关这个主题的文献为数甚多。John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), and Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689—1720* (Ithaca: Cornell University Press, 1976), 二者均把这类论证置于它们的社会背景之中。
- [21] Anderson, “Editor’s Introduction,” *Works*, 6: 147—150.
- [22] Anderson, “Note on the ‘Spider’ Papers,” *Works*, 6: 152—153, 163n. 爱德华兹的言论通常被认为具有一些独创性，尽管 Lister 先前就提到了其中一些。见 Anderson, “Editor’s Introduction,” *Works*, 6: 39—40n.
- [23] “Things To Be Considered an [d] Written Fully About,” *Works*, 6: 219—295.
- [24] *Ibid.*, 221; and “Of the Rainbow,” *Works*, 6: 298—304.
- [25] Hopkins, *Life*, 6.
- [26] Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather* (New York: Harper and Row, 1984), 336—363.
- [27] *Ibid.*, 41.
- [28] 对此的最佳叙述，见 David D. Hall, *Worlds of Wonder, Days of Judgement: Popular Religious Belief in Early New England* (New York: Knopf, 1989), 71, and 71—116.
- [29] Michael G. Hall, *The Last American Puritan: The Life of Increase Mather, 1639—1723* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1988), 81—89, 158—161, 165—166. Cf. Michael Winship, *Seers of God: Puritan Providentialism in the Restoration and Early Enlightenment* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), 26.

- [30] Winship, *Seers of God*, 93—105.
- [31] Diary, January 2, 1723. 爱德华兹在批评乔治·怀特菲尔德及其他人受到“冲动”引导时(见第14章),或者将这种引导从大卫·布雷纳德日记里忽略掉时,将这种怀疑论作为了具体例证。Cf. Winship, *Seers of God*, 151.
- [32] “Things To Be Considered,” in *Works*, 6; 231.
- [33] 关于自然神论者,参见如 Gordon Rupp, *Religion in England, 1688—1791* (Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1986), 257—277.
- [34] Richard Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 302. 笛卡儿可能会否认他哲学的这种含义,并声称上帝对时时刻刻维持物质世界是必需的。Anderson, “Editor’s Introduction,” in *Works*, 6; 57.
- [35] Westfall, *Never at Rest*, 303.
- [36] Anderson, “Editor’s Introduction,” in *Works*, 6; 58n. Cf. Westfall, *Never at Rest*, 505, 509—510, 647. 我对牛顿的论述是根据 Westfall 著作的相关论述。
- [37] Westfall, *Never at Rest*, 301—305, and Anderson, “Editor’s Introduction,” in *Works*, 6; 57—61.
- [38] Fiering, *Edwards’s Moral Thought*, 16; Norman Fiering, “The Rationalist Foundations of Jonathan Edwards’s Metaphysics,” in Nathan O. Hatch and Harry S. Stout, eds., *Jonathan Edwards and the American Experience* (New York: Oxford University Press, 1988), 84.
- [39] Anderson, “Editor’s Introduction,” in *Works*, 6; 23—24, 98, 111—112. Avihu Zale, in his valuable overview “Jonathan Edwards and the Language of Nature: The Re-enchantment of the World in the Age of Scientific Reasoning,” *Journal of Religious History* 26, no. 1 (February 2002): 15—41, 表明了爱德华兹科学思维的一些其他来源。
- [40] Louis E. Leob, *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 29—30, cited in Fiering, “Jonathan Edwards’s Metaphysics,” 77.
- [41] 年轻的爱德华兹何时阅读过马勒伯朗士,甚或这位法国人是否就构成了一种直接影响,我们不清楚。然而有足够的相似性表明,马勒伯朗士的表述可能帮助他巩固了自己的看法。Fiering, “Jonathan Edwards’s Metaphysics,” 84—88, and also Fiering, *Edwards’s Moral Thought*, 40—45. Mason I. Lowance Jr., “Jonathan Edwards and the Platonists: Edwardsean Epistemology and the Influence of Malebranche and Norris,” *Studies in American Puritan Spiritual-*

- ity 2 (1991): 129—152. Anderson, "Editor's Introduction," in *Works*, 6: 72—73, 86—87.
- [42] Anderson, "Editor's Introduction," *Works*, 6: 36, and *ibid.*, 102—103, 123—124, 参看二者的比较。
- [43] 论贝克莱在美国的工作, 参看 Edwin S. Gaustad, *George Berkeley in America* (New Haven: Yale University Press, 1979)。论爱德华兹的旅行, 参看 Kenneth Minkema, "Jonathan Edwards's Defense of Slavery," *Massachusetts Historical Review* 2 (2002)。
- [44] "Things To Be Considered," *Works*, 6: 235, and Anderson, "Editor's Introduction," *Works*, 6: 53—57。
- [45] Anderson, "Editor's Introduction," *Works*, 6: 66。
- [46] "Of Atoms," *Works*, 6: 216。
- [47] "Things To Be Considered," *Works*, 6: 241—242。这种持续创造的观念, 与奥古斯丁和圣经的教导是相一致的, 譬如《希伯来书》1: 3 和《歌罗西书》1: 16—17。我感谢 George Claghorn 指出了这一点。
- [48] "Of Atoms," *Works*, 6: 216。
- [49] "Things To Be Considered," *Works*, 6: 234—235。Cf. Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 10—14, 论对于实在的这种“关系—性情”观的意义。
- [50] "Of Being," *Works*, 6: 203—206。
- [51] “我过去极其喜欢旧逻辑研究……因为很高兴能看清我的思想……按秩序排列的并分布在了各种类别与阶层之中”。“The Mind,” *Works*, 6: 345。Cf. Stephen H. Daniel, *The Philosophy of Jonathan Edwards: A Study in Divine Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 68—83。
- [52] William Ames, *Technometry*, trans. and with introduction and commentary by Lee W. Gibbs (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979), 93。
- [53] 譬如, 可参见对 Samuel Johnson 作为 the Connecticut Collegiate school 学生时——就在爱德华兹几年前——对这些观念了解与掌握的叙述。Joseph Ellis, *The New England Mind in Transition: Samuel Johnson of Connecticut* (New Haven: Yale University Press, 1973), 30—31。
- [54] 为了澄清新英格兰对维持一切知识统一性的强烈冲动, 我要感谢 David Hill Scott, "The 'Circle of Knowledge' and Jonathan Edwards' Integration of Reason and Revelation" (M. Div. thesis, Gordon-Conwell Theological Seminary, 1997)。Scott 将这种冲动追溯到了 17 世纪一些重要加尔文主义思想家那里,

譬如 Alexander Richardson, William Ames, John Alsted, John Comenius 和 Adriaan Heereboord.

Stephen R. Yarborough and John C. Adams, *Delightful Convictions: Jonathan Edwards and the Rhetoric of Conversion* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1993), esp. 69—77, 强调了 Alexander Richardson 的百科全书式艺术哲学对爱德华兹的直接影响; 那种哲学见之于 Alexander Richardson 下列著作的序言: *Logicians School—Master* (1629, 1657). 亦参见 Fiering, *Edwards's Moral Thought*, and Morris, *Young Jonathan Edwards*, 对这些影响的论述。有关爱德华兹与加尔文主义的神学关系, 参看 Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (Garden City: Doubleday, 1966)。

- [55] Miscellany no. 92, *Works*, 13: 256. 直接论述三位一体的第一份长篇论述为 no. 94, pp. 256—63, Thomas Schafer 推定其写作日期为 1723 年底。Cf. Amy Plantinga Pauw, “The Supreme Harmony of Ail”: *The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002).
- [56] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 794.
- [57] *Ibid.*, 82.
- [58] “The Mind,” *Works*, 6: 332—336. See also Roland A. Delattre, *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards* (New Haven: Yale University Press, 1968).
- [59] *Ibid.*, 336—338.
- [60] Christoph Wolf, *Johann Sebastian Bach: The Learned Musician* (New York: W. W. Norton, 2000). Richard A. Spurgeon Hall, “Bach and Edwards on the Religious Affections,” in Seymour L. Benstock, ed., *Johann Sebastian: A Tercentenary Celebration* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1992), 69—81.
- [61] Diary, January 10, 1724. 这个记录条目写于 Bolton, Connecticut, 当时他正在牧会, 也可能正在考虑包含在 “The Mind” 里的一些抽象观念。
- [62] “The Mind,” *Works*, 6: 353.
- [63] “Of the Prejudices of Imagination,” *Works*, 6: 196—197.
- [64] Diary, September 23, 1723.
- [65] “Of the Prejudices of Imagination,” *Works*, 6: 197.

焦 虑

当1723年的夏天逐渐进入酷暑期时，乔纳森在他东温莎的家里，继续全神贯注于他诸多的属灵与理智计划；他正在变得焦虑不安。夏末，他在日记里有三处地方透露了他对失败的担忧。“就我现今手头上这重要事情而言，”他在最明确一处写道，“决心要在这件事情上做一切我认为属于职责、审慎与勤奋的事，要避免炫耀夸口；如果不能成功，无论遇到多少失望，都坦然面对；反而要乘机承认我的无用；如果我实际上没有成功，不被接纳，正如我所预期的，那么按照第57条决心，我也不会为此而感到痛苦。”而“第57条决心”则是，“决心，当我害怕厄运和逆境时，就检查我是否履行了我的职责，以及是否决心要履行它；就让它成为神意所安排的，我将尽我所能，只是在乎我的职责与罪过。”不是害怕失败或者让失败折磨自己，他必须要学会接受上帝的护理。^[1]

那件“重要事情”看来是他将于9月20日在耶鲁毕业典礼上发表的硕士学位演讲。我们也许会奇怪，为什么一位如此优秀的学生会为成功、失败甚或被拒绝而感到如此焦虑。硕士学生只需要自己学习三年，然后提交一份拉丁文论文来答辩。这种演讲，被称为“答辩”（Quaestio），采取了中世纪三段论式辩论形式来为一个命题辩护。辩论是学院课程表里最吸引人的部分；而在这种三段论形式上，没有人能

够超过在逻辑上不屈不挠的年轻爱德华兹。三年前他就被荣幸地邀请发表了拉丁语告别演讲——这通常是为硕士候选人保留的一项殊荣。^[2]

83 那为什么会有焦虑呢？为什么会害怕可能的“失望”呢？他不会拒绝授予学位。肯定是有其他什么事情。未来的耶鲁教师职位？纽黑文附近的一所教会？无论如何，他似乎将是否被公众接纳看作是一件至关重要的事情。

“毕业典礼期”是标志着夏季结束的重要公共庆典。^[3] 在一个为反对天主教和圣公会传统已经摆脱了除严格安息日之外其他宗教节日的社会里，“毕业典礼”对殖民地来说是一个聚集在一起庆祝的日子。对于普通人来说，它就像一个平静村庄里的集市日，是曾作为殖民地首府纽黑文得到充分发挥的日子。对于受教育者来说，毕业典礼亦是一项严肃的事情，涉及一整天的拉丁语论文提交、候选人考查和各种礼仪。学院在事先就已经发表了那些论文；即使是在普通时期，整个新英格兰受过教育的人，也都会记录下那些将要为之辩护的命题。^[4]

而1723年的毕业典礼绝非普通时期；那些重要人物将会仔细倾听每一句话。殖民地仍然处在上一年毕业典礼上所有人都听到的那些话的余震晕眩之中。在那次庆典上，蒂莫西·卡特勒牧师作为极具影响力的学院院长，以这样一种祈祷结束了那些仪式，在这个祈祷结尾出现了令人震惊的话语：“并让所有人都说，阿们。”

这一讯息造成的震动宛如雷电击中了讲坛。但就算是雷电击中了那位院长，一些人也不会感到奇怪。这就像是，在以后时代里，在“全国有色人种促进协会”（NAACP）集会上，大会主席展开了一面“南部联邦”（Confederate）的旗帜，或者像是在鲍勃·琼斯大学（Bob Jones University）毕业典礼上，讲道人以向圣母玛利亚祷告来结束。卡特勒的那句话直接来自圣公会的《公祷书》。它构成了这样一个信号：那被拣选为新英格兰正统信仰主要守护者的人，已经宣布自己站在了敌对阵营一方。

这种大“叛教”，正如它为人所知的，很快就被人认识到了。乌云正在聚积，空气里已经充满了紧张气氛。圣公会从法律上讲已经在康涅狄格合法化几十年了，但却没有一位圣公会牧师能够在这块殖民地上建立起一个传教团。大都会波士顿已经学会了与圣公会一同相处，

但所有康涅狄格城镇都还在抵制这种清教徒的夙敌。“福音宣扬协会”（英国国教会的宣教分支）竭力想要在康涅狄格植堂，但却发现土壤过于贫瘠。还活着的人仍记着英国的清教徒；他们因其信仰而在查理二世及圣公会于1660年复辟时惨遭逼迫。对于大多数康涅狄格人来说，重述那些可怕事件仍有助于界定他们是谁。

蒂莫西·卡特勒是1709年从东马萨诸塞被派遣到康涅狄格来的，为了抵制圣公会试图在斯特拉福特（Stratford）取得一个立足点的努力。在那里，他作为牧师极受赞誉，以至十年后新合并的耶鲁邀请他出任院长。在他判教后不久，当震惊的耶鲁董事会就他的叛教而进行质询时，令董事会感到沮丧的是，他承认，离开牧师职位转向学院的原因之一，就是他已经偏向圣公会了。在耶鲁任职期间，他一直在与一小群持异议的圣职人员，包括前耶鲁教师塞缪尔·约翰逊和丹尼尔·布朗（Daniel Brown），定期聚会，以阅读圣公会著述并讨论主教制教会政体的长处。可资利用的“达默藏书”——包括各种类型的圣公会著述，为他们的高教派立场提供了有用的东西。当卡特勒宣布叛教时，这个群体的六个人公开加入了这种反叛，在当时的纽黑文人群里也许还能听到他们发出的“阿们”。^[5]

这件事情所引起的震惊是难以言喻的。不过证据却是充分的。远至波士顿，它都成了街头巷尾谈论的话题。法官塞缪尔·休厄尔（Samuel Sewall）——所罗门·斯托达德及马瑟父子的朋友——将它描述为来自耶鲁的“晴天霹雳”。“殖民地、城镇和社会——它所出自之地——重读每一个音节。”康涅狄格、纽黑文以及耶鲁被当作是正统信仰的堡垒。休厄尔向康涅狄格总督索顿斯托尔（Saltonstall）写信表示，这个事件使他想到了《启示录》第16章所预言的倾倒盛有上帝愤怒的那些“碗”。“我完全赞成[约翰]科顿先生的观点：主教制是将[上帝愤怒的]第五只碗倾倒在之上的东西。”卡特勒“不可能轻易阐明一个像英国主教制那样站不住脚的主题”；那“完全是国王的产物”，因而也是一种人为的捏造。^[6]

马瑟父子从同样宏大的角度看待叛教奠基者之原则的行径，也对其表示极力反对。科顿·马瑟的“老北堂”（Old North Church）在星期二举行禁食祷告，祈求“上帝的圣灵浇灌在新英格兰，尤其是正在

兴起的一代人身上”。年迈的英克里斯·马瑟，在他实际上是最后的公共讲话中，“祈祷，深为康涅狄格的叛教而悲哀”，正如休厄尔所报告的。^[7]尽管英克里斯不行了，但科顿·马瑟仍在指挥部里担当着将军职责。正统的康涅狄格圣职人员很快就向他求援了，并敦促他接受耶鲁学院院长职务。“我们的源泉，希望能继续成为真理的宝库，以及纯洁而可靠原则、教义及教育的储备，假如我们的母亲哈佛发生变化，”他们悲叹道，“没想到它却在如此短暂的时间里就变得如此败坏。”^[8]科顿·马瑟在其生涯的后期并不打算离开波士顿。不过，永远相信笔墨威力的马瑟，还是给康涅狄格圣职人员发去了一封传阅信，鼓励他们“追寻先驱们的敬虔足迹”。^[9]

与此同时，马瑟在波士顿的对手也有了大展拳脚的机会。在前一年，由詹姆斯·富兰克林及《新英格兰报》——他们反对马瑟倡导的接种天花疫苗的主张——发起的反教权主义剧烈暴乱刚刚平息下去。到1722年春，《新英格兰报》仍然将马瑟比做“易怒的杂种狗”、“肮脏的公鸡”和“丑陋的狒狒”。大致在这一时期，詹姆斯16岁的弟弟本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin, 1706—1790年），也用一个人印象深刻的、讥讽科顿的笔名“西伦斯·多古德”（Silence Dogood）加入了争论。^[10]

当来自康涅狄格的消息传开后，“多古德遗孀”就宗教适度的美德，郑重发表了她自己的看法。作为叛教者的批评者，她指出，康涅狄格的圣公会反叛者表现了一种“鲁莽的热忱”，因为他们声称由主教之外的其他人授予的圣职均属无效。那意味着新英格兰所有由长老授予的圣职都是无效的，包括那些反叛者自己。因此，“我们可以正当地期望他们发布一份适当的宣言，为他们侵占圣职而忏悔。”她说，“在每个基督教宗派里都存在着盲目的狂热者”，但过度的热忱总是会损害一项事业。

在同一期报纸里，一位托名来自“努黑文”（Nuhaven）的名叫“杰思罗·斯坦德法斯特”（Jethro Standfast）的乡下人，为“我们当中最严重的嘈杂与混乱”而悲叹。“我们一些人按照他们的步调行事，”他继续道，“告诉我们，我们的牧师原先是由接生婆和补鞋匠成立的，而其他人则说这是错误教义，是属于罗马教会的教义。”几个星期后，

一个名叫“瑙骚兰德”（Nausawlander）的人写给《新英格兰报》说，“所有男人都应当……爱护和珍惜他们的妻子”；他们的婚姻有可能被宣布为无效，因为它们并不是由秉承使徒统绪的圣职人员所主持的。愤怒的声音是如此巨大，既有真实的也有嘲弄的，以至于三位圣公会造反者——詹姆斯·惠特莫尔（James Whetmore）、塞缪尔·约翰逊和丹尼尔·布朗——给《新英格兰报》写信，否认卡特勒先生曾主张在英国国教会之外没有救赎，并强烈反对将英国国教会等同为“教皇制”的普遍做法。^[11]

这个问题具有深刻的政治性，而不仅仅是一种宗教偏好问题。新英格兰的身份认同，是围绕着属于公理制或长老制的建制教会建立的。新英格兰教会并不仅仅像公理会和长老会在英国那样，是被宽容的“不信奉国教者”；它们是国家教会。如果圣公会在新英格兰变得强大了，那么就不难想象会有那么一天，到那时各殖民地将被迫与母国保持一致，并具有一种圣公会主教制的国教。马萨诸塞的现任皇家总督塞缪尔·舒特（Samuel Shute），虽然来自一个英国不信奉国教者家庭，但最近却公开承认了自己是一个圣公会信徒；他为圣诞节——一个为清教徒所憎恶的没有圣经根据的圣公会圣日——休止了议会，并领受了圣公会的圣餐礼。谣言迅速变成了一种持续不断的小册子战。一些人甚至指责高教派圣公会信徒，同情“英王詹姆斯二世拥护者”（Jacobite）的事业：后者最近的企图发生在1715年，试图使信奉罗马天主教的斯图亚特王朝“僭位者”（Pretender）重返英国王位。^[12]

在真实和被夸大的政治恐惧使得耶鲁的圣公会背教成为轰动事件的同时，严肃的教义问题也同样使改革宗圣职人员深为忧虑。如果秘密的圣公会信徒已经在康涅狄格的学院里教学了，他们也许已经巧妙地削弱了他们年轻的受监护人包括未来一代圣职人员的加尔文主义正统信仰。对于马瑟父子及其盟友来说，圣公会信仰意味着开启了通向“阿明尼乌主义”的防洪闸。

“阿明尼乌主义”，是根据16世纪荷兰新教神学家雅各布斯·阿明尼乌而命名的；它已经变成了挑战严格加尔文主义教义的一个包罗万象的术语。虽然阿明尼乌派断定上帝恩典对救赎是必不可少的，但他们亦相信，人保留了某种选择或者抵制上帝恩典的自然能力。救赎并

不仅仅是上帝从永恒中拣选一些人而不是另一些人这一主权命令的结果。

“加尔文主义”过去和现在都不是一个准确术语。新英格兰人并不经常使用这个术语，亦不太关注约翰·加尔文的确切教导。他们毋宁将自己看作是，他们认为属于“宗教改革者”的真正圣经世界观的继承者。这一传统包括清教的、长老会的与欧陆改革宗的作者，并来自各种各样的背景。尽管有这种多样性，那些自认为属于正统的人，在上帝主权问题上，仍坚持一系列核心性的并与“阿明尼乌”立场相反的教义。^[13]

87 新英格兰正统信仰的维护者将大多数圣公会信徒都看作是阿明尼乌主义者——尽管他们知道也有圣公会加尔文主义者。在17世纪的英国，清教徒试图净化圣公会国教的努力，亦包括反对阿明尼乌主义者，尤其是在教会高层职位上。如今，在18世纪，有关人之能力的乐观主义，在时尚性的圣公会内部，甚至在一些不信奉国教者中间，已经取得了广泛影响。而在18世纪的新英格兰，圣公会的吸引力之一，就是为那些逃避加尔文主义严厉性的人提供了一个避难所。

耶鲁是最不可能出现异端的地方。康涅狄格圣职人员忠实于其清教先驱的基本教义，他们之所以创建自己的学院，部分是出于这样一些担忧：在英克里斯·马瑟于1701年被解除院长职务以后，哈佛有可能会丧失其正统信仰。认为事情将会变得更糟糕的科顿·马瑟，则支持康涅狄格圣职人员的努力。不过就在哈佛实际上变得更加国际性的同时，它在实质上仍保持着正统信仰，就像波士顿公理会圣职人员一样。^[14]如今，人们却震惊地发现，在保守的康涅狄格的耶鲁居然成为了叛教的真正温床。

耶鲁董事会确保了这类事情不会再次发生。他们宣布，所有未来的院长、教师和董事会成员，都必须签署“康涅狄格教会塞布鲁克(Saybrook)纲领”里的“信纲”（实质上是“威斯敏斯特信纲”），并表明“其信仰的正当性，以及反对阿明尼乌主义者与主教制的腐败，或者其他任何对我们教会纯洁与和平具有危险后果的东西”。在院长阙如的情况下，他们任命了两位毫无疑问具有正统信仰的年轻人，小詹姆斯·皮尔庞特（James Pierpont Jr.）与威廉·史密斯（William

Smith)，来担任指导教师。^[15]这两人全都从该学院毕业于卡特勒前来任职之前。小皮尔庞特（耶鲁 1718 届）是“纽黑文第一教会”（New Haven's First Church）已故受人尊敬的牧师老詹姆斯·皮尔庞特（James Pierpont Sr.）的儿子；后者在 1714 年去世以前一直是学院主要的董事会成员。威廉·史密斯（耶鲁 1719 届）是乔纳森在纽约的挚友约翰·史密斯的哥哥。爱德华兹与新指导教师们处在相同的圈子里。

在前一年毕业典礼的余震中，我们能够体会到年轻的乔纳森在 1723 年为其准备演讲的那个庆典的紧张性。他将要演讲的那些主题之一，就是阿明尼乌主义。就其前途而言，他也许将这看作是一次重要的当众宣告。毕竟，他曾跟随卡特勒学习过。他钦佩那位极具影响力的院长并曾是其最优秀的学生。他亦曾——也许比其他任何学生都更多地——阅读过“达默藏书”，包括许多具有争议性的著作。然而他将要证明，他更机智地通过了那种考验。如若不是已经明了的话，他将确切无疑地宣告自己站在正统信仰这一边。

不出所料，他不仅认为自己前途未卜，而且还从宇宙的角度来看待这一问题。就像法官休厄尔和大多数新英格兰圣职人员一样，他将这个世界看作是上演一种宇宙之剧的过渡舞台。而这出戏剧的钥匙——历史的钥匙——就是有关启示的神秘著述，或者圣经里的《启示录》。早在夏季之初，他就撰写了一份有关《启示录》的概要性评注，并开始为就具体章节与主题所做的新笔记式注解增添内容。这是那个夏季里他的主要计划之一；他在完成硕士演讲后将很快重新开始这一计划。

就像几乎所有新教徒一样，他认为“罗马教会”是“敌基督”，并将在千禧年到来之前人类历史的最后一个纪元里被击败。在其他注释者指引下，他对圣经预言做了字面的推算，并为这些事件何时可能发生提出了一套方案。例如，对《但以理书》和《启示录》里的“野兽”这些预言的一种传统新教解释，就是敌基督或教宗制将在教宗制兴起 1260 年以后被击败。爱德华兹遵从那些人的说法，即公元 606 年标志着教宗支配地位得以确立的年代，那么这就意味着对教宗权力决定性的打击有可能发生在 1866 年前后。^[16]

在评价这样一种启示录式思维时，我们必须牢记，对圣经预言

88

89

的这类解释，在那个时代一些最优秀思想家当中是司空见惯的。艾萨克·牛顿就是最突出的实例。牛顿像爱德华兹一样是反教宗派，他也接受新教的“罗马教会是敌基督”这一假设。因为圣经被接受为权威，所以可以合乎情理地对它做出科学与数学分析，正如人们可以分析上帝在自然里的次级启示一样。有关圣经预言是如何与历史及未来相吻合的问题，是那些受过最好教育的人可以无穷无尽争论的话题。在牛顿的较早期生涯里，他年长的朋友亨利·莫尔，剑桥柏拉图主义者和那个时代最伟大的英国哲学家，已经推算出教宗制的兴起日期最早可以追溯到狄奥多西（Theodosius）统治时期，大约在公元400年前后。而牛顿则认为那一日期应该始自教宗叛教；他将那一日期定在了公元607年。^[17] 牛顿在晚年又重新开始研究起这一主题。我们可以想象，在1723年夏季的某个时刻，牛顿与爱德华兹同时坐在各自的花园里，在竭力破解着这一预言密码。

新英格兰的精神领袖，几乎是一律按照这种启示录的观点来解释当代史；他们的这一做法一直持续到了“革命时期”以后。^[18] 通常，他们都是在禁食日和民兵日的布道里提醒听众这种更广大的意义。与信奉罗马天主教的西班牙或法国军队及其同盟军的战争，不仅仅是国际性较量或殖民地权利斗争，而且还是基督与敌基督之间斗争的最后几幕里的场景。

90 如果我们要理解新英格兰人对当代事件的这种启示录式解释，我们就必须要考虑那时的世界是如何看待18世纪早期的新英格兰人的。正如新英格兰新教徒所认识到的，过去两个世纪欧洲的大多数战争，都最好被理解为改革基督教王国这一基本斗争的一部分。虽然回过头来，我们知道在18世纪欧洲斗争的宗教向度减弱了，因为它们明显附属于“国家—民族”利益之下；但这一点在18世纪20年代还并非不言而喻的。人们有理由相信，即便国家因由一直存在，但一个主要是宗教斗争的时代将会持续到不确定的未来。

爱德华兹对于参与这种世界历史之剧，具有一种敏锐意识。他早期的记忆是“女王安妮的战争”（Queen Anne's War），以及他父亲在反对天主教威胁的战争中离家前去担任随军牧师。而更为晚近的，则是随着他宗教经验的加深，他偏袒“新教利益”的派别倾向愈发加深

了。在纽约，他养成了从报纸上热切搜集“对世界宗教利益有利消息”的习惯。^[19]

“宗教改革”是确定他蒙召进入世界舞台的重要转折点。它就是击败罗马敌基督的开端。《启示录》14章描述一位天使“有永远的福音要传给住在地上的人，就是各国、各族、各方、各民。他大声说：‘应当敬畏神，将荣耀归给他’”，对此爱德华兹评论道，“这无疑就是指宗教改革时期。”^[20]当新英格兰人说到他们是“改革宗的”时，他们就是认同了他们认为是更广大的国际新教事业最纯粹表现形式的东西。

虽然他的最高梦想也许是希望成为将“永远的福音”传给“各国”之人中的一员，但爱德华兹也知道，他的才华适合于在精神战斗中扮演一种重要思想角色。而他的毕业典礼演说就是他的初次涉足。在他对《启示录》所做的笔记注解里，他将一则预言解释为预示着逻辑学家将在最后时日发挥英雄角色。在《启示录》16章最后一节经文中，与将最后一碗即第七碗愤怒倾倒在背教的巴比伦城上相关联，该异象启示“又有大雹子从天落在人身上，每个约重一他连得”（一他连得约有九十斤）。爱德华兹的注解是：“这种雹子似乎主要是指，有如此强烈的理由和有力的论述与证明，以至于没有什么能够经受得住它们；[它们]将不可抗拒地击倒和即时粉碎敌基督王国，并一举消灭那些教皇派，宛如被天降巨石砸得粉碎。”^[21]虽然需要花费一百多年（如果决定性打击发生在1866年左右的话），这些论证才会产生累计性的毁灭后果，但这在一个神学著作具有诸多世纪寿命的时代里却并不算太过漫长。在补充储藏“宗教改革”的“军火库”上，不论他爱德华兹发挥什么样作用，在过去的世纪里已经提供了许多学术著作，他确定胜利将是万无一失的。^[22]

要理解爱德华兹的整个生涯，我们必须理解他以及其他18世纪受过教育的人对于逻辑的高度重视。与语言及古典学习一道，逻辑是教育体系的基石。每个学生都曾学习过辩证法基础。在新英格兰，普通教区信徒已经谙熟于那些精心论证的布道逻辑。许多18世纪哲学家相信，只要他们能有良好的前提和清晰的思考，就能够永久解决大多数主要的哲学争论。而许多18世纪公民，不论是平信徒还是像蒂莫西·卡特勒及其朋友那样的圣职人员，都甘愿为他们认为已经证明了的原

则问题冒事业风险。在这样一种环境里，一种精辟犀利的理智领悟力，譬如像爱德华兹那样，就是一种强有力的武器。没有人比爱德华兹更相信这一点了。但就像任何能力的来源一样，它也是一种危险的来源。从其公共生涯的第一天直到最后一天，有时是忽略了这种危险，他将不懈地挥舞着这一武器以事奉上帝。

在其毕业典礼演说中，爱德华兹接受了挑战，从两个方面证明了自己足以真正的新教事业而斗争：他证明了自己对于正统信仰一方的忠诚，并展示了他的三段论论证技能适于在维护真理斗争中发挥领袖作用。他为之辩护的命题对于“改革宗信仰”是最基本的：“罪人不会在上帝眼里被称为义，除非透过因信而得的基督之义。”这一改革宗信条的阿明尼乌反对者认为，上帝称罪人为义，至少部分地是建立在罪人真诚悔改与改变的基础之上。爱德华兹反驳道，这一教义除了与圣经不一致以外，还涉及一些仅仅通过逻辑就能证明的明显矛盾之处。^[23]

毕业典礼主考人也许还就那些主题的其他方面用拉丁语考察了爱德华兹——“上帝是否允许人自行决定崇拜中的许多事情”。至少他在演说手稿的背面，就这个话题草拟了一些拉丁文三段论论证。虽然这些简略速记是不完整的，但在那个夏季早些时候，他曾在“杂记”里评论过这一问题。严格的“改革宗”观点是，崇拜必须单单以圣经原则为指导。假如英国国教会仪式是有效的和有合法约束力的——即便那是圣经之外的人的发明，爱德华兹指出，那么罗马教会此前的法规也将是有约束力的，那样人们就被要求“不是遵从英国国教会而是罗马教会”。这当然是荒唐的。因此，可以将英国国教会是真正的使徒性教会的主张搁置一旁了。^[24]

93 虽然我们必须设想，乔纳森在参加毕业典礼人群的那些讲拉丁语者面前，出色地完成了他的三段论式辩论，但我们还是就他为何会担心失败与拒绝获得了一些线索——尽管他拥有显而易见的技能。除了单纯的学位，还有更多东西有赖于这次表现。他尤其当心要“避免炫耀”，也许是意识到在纽黑文他有冷漠和骄傲的名声。一种良好的印象能够开启一种理想职业的机会。首先，圣公会叛教使得纽黑文地区出现了几个教会空缺职位。我们从指导教师詹姆斯·皮尔庞特所写的一封信里得知，那样一些可能性已处在传播议论之中。詹姆斯决心要

忠实于已故的父亲，使耶鲁保持正统。比爱德华兹提早两年完成文学学士学位的詹姆斯，是纽黑文的杰出年轻人之一；他非常了解爱德华兹并足以为后者做出担保。在11月初，他写信给耶鲁董事会成员蒂莫西·伍德布里奇（Timothy Woodbridge），建议爱德华兹正是那种应当被安置在诺斯黑文（North Haven）附近教会里的人。他敦促道，“为董事会利益和学院安全起见，邻近的圣职人员应当既能干又恪守原则；而这两点，在我看来，爱德华兹先生构成了相当有力的竞争。”^[25]从乔纳森的观点看，被安置在靠近耶鲁图书馆的诺斯黑文，而不是那个位于十字路口的小村庄博尔顿（Bolton）——除此之外他将去的地方——必定是一种具有吸引力的前景。

耶鲁图书馆也许并不是他渴慕的全部。小詹姆斯·皮尔庞特有个妹妹叫萨拉（Sarah）。在1723年她已经13岁了；而乔纳森至少从他于1719年迁到纽黑文时就认识了她。乔纳森参加“纽黑文第一教会”的崇拜；在那里他每周都能看到前牧师一家人。萨拉的母亲玛丽·胡克·皮尔庞特（Mary Hooker Pierpont）来自康涅狄格最杰出的传道家庭之一，并是哈特福德著名创立者托马斯·胡克（Thomas Hooker）的孙女。蒂莫西·爱德华兹一直是坚定的正统派老詹姆斯·皮尔庞特的盟友，并有可能在到纽黑文时向他的遗孀表示过问候。乔纳森有可能是皮尔庞特家的常客；而他们家就在学院建筑外公共绿地的正对面。

如果传说可靠的话，那么她已经占据了她的诸多心思。我们所知道的是，他写了一首有关她的散文诗。尽管原文现在已经遗失了，但可以推断这首散文诗是于1723年，写在他送给她的一本书的空白衬页上。^[26]

人说，在[纽黑文]有一位年轻女士，她被那创造和统治世界的全能存在所爱；那伟大的存在由于某些因由，以某种看不见的方式，来到了她那里并使她的心灵充满了极其甜美的喜悦；她不关心任何其他事情，除了沉思上帝——一段时间后她期望能被接到上帝那里，出离这尘世并被提到天国里；她确信上帝如此爱她，而不会总是让她停留在距离上帝遥远之处。她要与上帝同在，并因上帝的爱、恩惠与愉悦而欣喜万分，直到永远。因而，如果你把全世界都摆在她面前，并献上这世界的全部财宝，她也会对

它不理不睬，并且不会感到任何痛苦或悲伤。她的心灵有一种不寻常的甜美，她性情和蔼可亲，她情感分外纯洁；她所有的行为都最为正直和值得赞扬；你不能说服她去做任何被认为是错误或罪恶的事情；如果你给她整个世界，唯恐她会冒犯那伟大存在。她的心灵极其甜美、娴静，而且全然仁慈；尤其是在那伟大上帝向她心灵显现之后的那些时刻。她有时从一个地方到〔另一个地方〕四处走动，嘴里唱着优美的歌曲；她似乎总是充满了喜乐与愉悦；但没有人知道那是为什么。她喜欢独处，在田野和山间游荡，似乎总是有个看不见的人在与她交谈。^[27]

这就是典型的乔纳森。不论他有什么样的含蓄感情，他都将它们表达为纯柏拉图式的基督教之爱。萨拉就是他的“贝阿特丽斯”（Beatrice）。事实上，爱德华兹生活在这样一个精神实在的世界里；与我们自己的世界相比，它在某些方面要更为接近中世纪但丁的世界。萨拉是他所有渴望成为的样子的完美理想化身：纯粹的灵性存在，甜美的性情，优美的歌唱，并总是充满喜乐与愉悦。上面那首散文诗的最后一句——在田野里与上帝交谈——明显就是他自己的翻版。也许他听她谈到过这种愉悦；也许他是听其他人说的。萨拉与乔纳森最敬虔的小妹杰鲁沙同岁。有可能，杰鲁沙曾陪伴父亲和乔纳森前去纽黑文，并向他哥哥报告说在那里发现了知己。无论如何，乔纳森都确定，他在萨拉身上发现了相同的志趣。

9月22日，安息日的晚上，亦即他从纽黑文回家的当天，他在日记里写道，“赞美上帝，以散文形式吟诵诗篇，以散文形式吟诵出我心中的沉思。”^[28]吟唱出对上帝的赞美，已是他的习惯，就是要反映精神宇宙的和谐——在其中实在的所有方面都处在平衡之中。在这个关系与爱的宇宙里，如果各自保持适当的比例，那么一切事物都是好的。歌唱灵性之歌，最好地体现在以色列甜美歌唱者的言辞里，就是与“造物主—救贖主”保持协调一致。乔纳森可能还会把那些和谐看作是使自己与纽黑文的年轻甜美歌唱者保持协调一致。不过，接下来四年的重担，将使爱德华兹把她实质上看作精神性的存在。

第二天他又开始忙于他的笔记。“我的时间是如此短暂，”他在日记里写道，“我没有时间使自己完备于所有的研究。因而决定，忽略和

推迟一切其他事务，除非是最重要和最迫切的研究。”^[29]他的时间很紧，因为他很快就要在某个地方就职了。如果没有其他机会出现，那就将是在博尔顿。也许他最迫切希望着手研究的是他有关“卓越”的复杂反思；而卓越则是源自于上帝的美与爱，并旨在正当引导出所有灵性存在的匀称和谐的回音。大约在这段时期前后，他从“杂记”中删除了刚刚开始的论述“卓越”的条目，并在一本论述“心灵”的新笔记开端重新抄写了它。^[30]他致萨拉·皮尔庞特抒情诗里的爱、美及和谐的灵性实质，与这些有关宇宙本质的更深刻思想完全吻合。照例，他都是同时致力于多个领域，不论是尘世事物还是崇高事物都给予密切关注。在接下来的一个月里，他所做的最后事情之一，就是完成并仔细抄写了他“论蜘蛛”的信函；该信函标注为“于温莎，1723年10月31日”。

很明显，他对在博尔顿担任牧职的前景并不是很满意。那个村镇刚建立不久，主要是由来自温莎和东温莎的人组成的。^[31]接受这个离家很近但却不太起眼的职位，似乎主要是出自他父亲的主意。10月4日，他在日记里透露：“这一天已经确定并证实了，基督耶稣已经信实地应许了我，如果我将履行我的职责。”他决心接受上帝的旨意，不论他的生活环境如何；“如果我发现在这件事情上缺乏信心，我将在上帝面前承认这是不敬虔。参见第57条决心，及6月9日记录。”第57条决心和6月9日记录是，决心要履行他的“义务”，即使“在我害怕不幸和苦难的时候”。^[32]

两周后，即10月18日，他决定，“效法B先生的榜样——他尽管遇到了巨大困难，但却处之泰然，似乎是藐视那些困难，并不把它们挂在嘴边。”到此时，由于缺乏其他选择，他将要前去博尔顿的确定性变得越来越明显了。他原先一直纠结于返回纽约的可能性，但不久前已明确在那里没有职位了。而与此同时，他对纽约所表现出的兴趣又损害了他在纽黑文地区的机会。^[33]到11月初，他尽职地搬到了博尔顿，并于11月11日签署了村镇文书，同意出任他们的牧师。

两周之后，他在日记里写道，“11月26日，沉思痛苦最有害、最恶毒的做法，就是坐着回味痛苦的加重，品评着邪恶、黑暗的环境，长久停留在阴暗面；这就会双倍和三倍地加重已有的痛苦。”他决定，

治疗方法就是要去积极思考。“如果我们在思想上停留在事物的光明面，并在一切方面尽可能减轻那些痛苦，当我们谈到那些痛苦时，我们自己应该藐视它们；这样，痛苦就会在很大程度上真的消失不见了。”

强调积极方面的决心，似乎也贯彻到了他的讲道里。他在博尔顿所写的讲道词，是最连贯一致的快乐主调。他自己的需求也许是其中一个因素。他最初的讲道词之一，也是他最喜爱的讲道词之一，就是论“宗教的愉悦性”。他的主旨是，“宗教并不否定人的感觉愉悦，而只是适度地、节制地并以一种理性方式去接受它们”。他的新教区居民，对于这个20岁的瘦高个子最先注意的事情之一，就是他在饮食上是何其节制，即使是在他面前摆放了一大堆家里做的食物。^[34]不过，他想要让他们确信，基督教允许肉体的适当愉悦。“宗教允许我们获得饮食的舒适愉悦，可以在交谈或娱乐中享受所有合理的快乐；宗教允许我们的全部自然欲望得到满足。”而使这些愉悦保持合理性的秘密就在于，从更为伟大的灵性事物之喜悦的角度来享受它们。理性表明，永恒事物要远为优越，所以说，如果只是为了肉体愉悦而享受肉体愉悦，就是愚蠢之举。相反，义人使他们的尘世激情附属于更高级的灵性享受，如此他们自己才能身心和谐，“所有的力量协调一致，其中有和平，有协作。”^[35]

在博尔顿的另一篇早期讲道中，依据清教传承里的一种主旨以及他自己的宗教经验，爱德华兹提出了他最具特色的主题之一。在就“对未重生者被拒绝赐予之神圣事物的一种灵性理解”的讲道里，他强调，当重生时“信仰者的眼睛被打开”，“他们仿佛亲眼看见了神圣事物”。那就好像是圣灵工作赐予了他们一种第六感，使他们不但能认识神圣事物，而且还能直接经验它们的美。“因此”，在他被重复最多的说明里，“不是那种聆听了有关蜂蜜甜美之长篇描述的人对蜂蜜具有最大的理解，而是亲身品尝了蜂蜜的人。”在一感人的段落里，他根据自己的愿望指出：“因而就尘世的美而言，绝不是聆听对于一个美丽脸庞的优雅描述，就能够使人对那个美人产生一种甜美可爱的感觉；也绝不是凭借听闻而来的对于美的肤浅观念，就能够使得爱情之火在心中燃烧；而是亲眼所见。眼睛的一瞥就胜似所有能给予的最具体入微的

描述。”

就像任何事情一样，那引发“爱情之火在心中燃烧”的“眼睛的一瞥”，必须指向更高级的灵性事物。属灵感受力遏制了属世观念那软弱无力的短浅目光。而“恶人”只具有基于其直接感觉的“浅薄而狭隘的知识”。他敦促博尔顿那些乡下人，不是仅仅要认识“泥巴土块一类的东西”，而且还应当寻求“那伟大造物主，那最初者与最终者”的卓越。^[36]

他很快就发现，灵性和谐与眼界开阔同样都不是博尔顿人的品质。他们彼此之间相互仇视争斗。在12月末一次直言不讳的讲道里，他实际上是在恳求他的会众能够彼此和睦相处：“我们只是一小撮人，基督也只是一小群羊，难道这些羊还要彼此吞吃吗？”一如既往，他会按照一种柏拉图式的人性观来论证他的主张，其中理性将会教导人们寻求灵性事物而不是屈服于他们的兽欲。“我们全都是理性受造物”，他勉励道，“只有野兽，豺狼、老虎与野狗，森林动物，才会彼此抓咬和吞噬对方。在具有如此高贵起源和具有理性及理解的受造物中，这是极其可憎可恶的。”

爱德华兹对和平的呼吁是如此强烈，他的声音听起来几乎就像是一位波士顿的加尔文主义温和派。“福音是一种普世的精神、一种高贵而没有限制的仁慈，正如我们的造物主没有将它限制为人类某一特定人群专享而排除其他人一样。”基督徒应憎恶罪恶，但却应当爱罪人：“使人之邪恶成为我们当中斗争与冲突的原因，就是使一种罪成为了另一种罪的原因。没有什么比在义务幌子下憎恨人类中的一些人更令魔鬼高兴了。”甚至教义上的分歧也绝不是憎恨的借口。人无法决定他们相信什么。“因为他人不能完全认同我们思维中的东西就同他们斗争，正如因为他人的头发颜色或面部特征不同于我们就同他人争吵一样，都是不合情理的……不论他的信条何其有害，我们都应该从我们一方竭力与他和平相处。”

这位初出茅庐的牧师，有许多个人抑制愤恨的经验；他甚至还提供了一些简单的建议：“当我们受到抵抗时，不妨后退一步，敌人的打击就会丧失力量，正如羊毛袋能比橡树更快地终止和窒息一颗子弹一样——因为它退让了。所以一个性情温和柔顺的人能比一个抵抗的人

更快地终止冲突。”^[37]

爱德华兹永远都不会成为讲坛上“可怜的理查德”（the Poor Richard），但他确实在竭力沟通。大约是这一时期，他在1月10日星期五的日记里写道，“切记按照《箴言》12：23行事，‘通达人隐藏知识。’”在他的博尔顿讲道里，我们能够感觉到，他想使他一些最深奥观念为普通人所理解的艰苦努力。意象与类比是他最强有力的武器。例如，在一篇题为“世上没有什么能够代表天国荣耀”的讲道里，他使用了经文《启示录》21：18：“城是精金的，如同明净的玻璃。”我们能够想象，这个高个子的、热情的年轻人，在寒冷的礼拜会所，向聚集偎依在一起的农场家庭，宣讲天国之城的荣耀的情景。简朴礼拜会所这一背景，使得圣经描绘的景象对于激发想象力变得愈发重要。爱德华兹逐一叙述了在圣经里用来描述天国的比喻——冠冕、国度、财宝、城市等等。他更重要的观点是，不论把这些事物想象得如何奇妙，世上的形象终归是不足的。所以圣经经文提供了一个不像世上任何事物的形象：如同明净玻璃的精金。

这些圣经形象，他解释说，是代表人类将要享受的天国喜乐的“非常微弱模糊的影像”。在此，爱德华兹试图引入他近期一条最重要“杂记”记录的核心思想。“上帝创造人不为别的只为幸福，”他使他的教区信徒确信，“上帝创造人只是为了要向人传递幸福。”他的教区信徒应已知道，“人的首要目的就是荣耀上帝并永远以上帝为乐”，正如“威斯敏斯特教理问答”第一问所说的。爱德华兹使他们确信，“这之间没有差别：因为上帝创造人是要以这种方式荣耀上帝自己，即通过使人受到祝福并把他的良善传递给人”。

接下来解释这一观点的抽象概念，也许完全超越了某些教区信徒的理解力，但他又以一个他不厌其烦加以强调的主题返回到现实。他追问道，仅仅因“尘世的快乐”——“野兽同样享受的那些东西”——就感到满足，那是何其荒唐啊。对于农夫的讲解应当是通俗易懂的。“明白情理的[人]看不到这样的蠢事吗，即为了一点儿粪土就匍匐在地上而全然不顾他们所听说的那些事情，那些永恒的、提供给他们、他们被教促去接受的事情？这样的人将会因这种蠢事而发出何其可怕的痛苦呼喊呢，他们因这样的疏忽该当如何永远谴责和诅

咒自己呢。”^[38]

即便在讲坛上言辞大胆，爱德华兹还是不得不提醒自己，在使他人感到愉悦的日常努力中，不可丧失自己永恒的角度。在日记里，他为此而担忧：“1月20日星期一。我感到极其惭愧，因为在维护美德与宗教上，当我获得适当机会时，在那些似乎并不喜欢这些事情的人面前，我没有做到全面、明确和直接。”他担心，他似乎过于委婉，而没有对那些鄙视这种谈话的人谈起宗教问题。“在某种程度上，”他承认，“我对问题有点儿支吾其词；我不应感到不快，不应违背意愿，而应当像我喜欢对其他那些愿意直接谈论宗教的人所做的那样。我应当对那些保持直率坦诚，不应语调忧郁，而应自信而无畏，并确信这一事业的真理性和卓越性。”

一直到1724年寂寞的冬季，在他为作为一位乡村牧师的角色而担忧的同时，至少有一次，也许是在春天里，原有的灵性高涨之狂喜又燃烧了起来。在他的“个人叙述”（他唯一存留下来的提到博尔顿的叙述）里，他回忆道，“有一个极其甜美的特别时期；特别是有一次在博尔顿，在从波士顿回来的旅行中，在独自行走在田野里时。”

也许是与这一经验相关，他在“杂记”里写下了他对于自然的属灵荣耀所做的最优美沉思之一。它肯定是开始于对萨拉所做的一种沉思；但就像自然里所有其他事物一样，它指向了“基督的卓越”。“当我们注意到一个优美的身体，一种可爱的匀称，一张五官美丽端正的脸庞，令人愉悦的面貌与声音，以及美妙的行动与姿态之时，我们就会为它着迷；不是处在一种有形的而是一种精神之美的观念下。假如能够有一尊雕像，它也同样具有这一切特征，能够发出同样的声音，能够做出同样的举止，但我们却不会如此喜爱它，我们不会完全爱上那个雕像——如果我们确信它不具有认识或理解力的话。”“当我们深爱一个人的音色、容貌和身姿时”所产生的最高狂喜——“这对我们要具有大得多的能力”——必定是与我们对于“心灵卓越性”的共鸣相关连的。物质之美只是指向那更高的精神之美。

爱德华兹沉迷于这样一种观念：上帝创造宇宙的意旨，就是要在心灵之间或者灵性存在之间带来和谐的交流；而受造物的每一细节都指向了在基督里所体现出来的那爱的实在。在这种引人入胜的框架里，

他继续沉思：

当我们因铺着鲜花的草地与和煦的微风感到愉悦时，我们可以认为我们只是看到了耶稣基督那甜美仁慈的流溢；当我们看到芬芳的玫瑰与百合时，我们看到的是他的慈爱与纯洁。所以绿树与田野，以及小鸟的歌唱，都是他那无限喜乐与仁慈的流溢；树木与藤蔓的自在与闲适 [就是] 他无限美丽与可爱的影子；清澈的河水与潺潺的小溪留有他美好恩典与慷慨的印迹……这世界在晴朗天气里充满的美好光明，正是他无取的圣洁与幸福以及传递自己的喜悦的一种活生生的影子。^[39]

然而他毕竟是年轻的加尔文主义者，在自我怀疑的解释学上受到了过于良好的训练并可以自在地停留在自己的经验里，不论是多么深刻。甚至沉思自然之美也会成为一种诱惑。所以在博尔顿，随着春天的到来，他在日记里写道，“3月16日星期一。要练习这种舍己，有时在晴朗的天气里，我发觉自己更愿意观赏世界的荣耀，而不是使自己专注于研究严肃的宗教。”

注释

- [1] Diary, August 9. Cf. July 29 and August 24, *Works*, 16: 777—780.
- [2] 这种叙述基于 introduction to Edwards' *Quaestio*, by George G. Levesque, *Works*, 14: 47—53.
- [3] 这个术语用于 Proceedings of the Trustees, October 16, 1723, in Franklin Bowditch Dexter, ed., *Documentary History of Yale University: Under the Original Charter of the Collegiate School of Connecticut, 1701—1745* (New Haven: Yale University Press, 1916), 246.
- [4] Samuel Sewall 致 Elisha Williams, August 22, 1729, “很高兴看到下年9月份你要有如此大的好收成，体现在公共论文中”，并进而批评了所使用的一个拉丁术语。“Letter book of Samuel Sewall,” *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 6th ser., 2 (Boston, 1888), 272—274.
- [5] 那些“阿们”声是出于推测但却可能的，尤其是因为他们所有人次日都会见了董事会。他们有三人被劝退了，其他人则前往英格兰接受了圣公会教职。这段叙述依据 Richard Warch, *School of the Prophets: Yale College, 1701—1740* (New Haven: Yale University Press, 1973), 96—125.

- [6] Samuel Sewall, "To Governor Saltonstall at New Haven," October 15, 1722, "Letterbook of Samuel Sewall," 144.
- [7] Samuel Sewall, "Diary of Samuel Sewall," September 25, 1722, *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 5th ser., 7 (Boston, 1882), 309. 休厄尔报告说, 英克里斯还试图进行一次布道, 但他未能听到它, "被浪费掉了"。Ibid., 310. 两天后, 英克里斯失明了, 虽然他又活了一年, 但从未再公开露面。Michael G. Hall, *The Last American Puritan: The Life of Increase Mathewer, 1639—1723* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1988); 361.
- [8] John Davenport and Stephen Buckingham to Cotton Mather, September 25, 1722, in Dexter, ed., *Documentary History*, 226. See related documents, pp. 226—234. See Warch, *School of the Prophets*, 110—111.
- [9] Quoted in Warch, *School of the Prophets*, 111, from *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 2nd ser., 2 (Boston, 1882), 133—136.
- [10] Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather* (New York: Columbia University Press, 1985); 359.
- [11] *New England Courant*, October 1—8, 1722, p. 1 (Standfast and Dogood); October 22—29 (Nausawlander); and October 29—November 5.
- [12] 我要感谢 R. Bryan Bademan 的研究生论文 " 'A Little Sorry, Scandalous Drove': The Congregational Reaction to Anglicanism in Boston, 1719—1725" (University of Notre Dame, 1998)。关于舒特, 见 Michael C. Batinski, *Jonathan Belcher: Colonial Governor* (Lexington: University of Kentucky Press, 1996), 40—42. J. C. D. Clark, *The Language of Liberty, 1660—1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo—American World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 29 指出, "美国人对英国腐败的认识, 来自独立联邦传统的, 远不如来自宗派源泉的多"。Cf. Carl Bridenbaugh, *Mitre and Sceptre: Transatlantic Faiths, Ideas, Personalities, and Politics, 1689—1775* (New York: Oxford University Press, 1962)。
- [13] 古典改革宗教义, 作为那被归之于阿明尼乌主义这一替换信仰的对立形式, 是于 1618—1619 年在多德雷赫特 (或多特) 举行的国际 "改革宗宗教会议" 上加以界定的, 有时亦被称为 "加尔文主义五项教义", 而在英语里则通过首字母组合为了 "TULIP" (字面意为 "郁金香"): (1) 全然败坏, (2) 无条件拣选, (3) 有限救赎, (4) 不可抗拒的恩典, (5) 圣徒永蒙保守。新英格兰正统派能够接受这些教导, 但却很少使用 "多德雷赫特会议" 的精确表述形式; 他们进而认为 "阿明尼乌主义" 是这些教义的一整个系列的替换形式。一般地, 新英格兰正统派是通过 "威斯敏斯特信条" 来界定他们的正统信仰的, 正如他们就耶鲁的行动所表明的, 见下文。"威斯敏斯特信条" 尽管与 "多德

雷赫特”的反阿明尼乌主义立场是一致的，但却是一种内容全面的信仰告白。

- [14] 有关哈佛，参见 John Corrigan, *The Prism of Piety: Catholick Congregational Clergy at the Beginning of the Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 1991), 19—21。有关哈佛背景，参见 Norman Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth—Century Harvard* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981)。有关新英格兰圣职人员中盛行的加尔文主义，参见 Corrigan, *Prism of Piety*, and Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England* (New York: Oxford University Press, 1986), 127—181。
- [15] Proceedings of the Trustees, October 17—22, 1722, in Dexter, ed., *Documentary History*, 233。
- [16] “Apocalypse Series,” *Works*, 5: 129。与塞缪尔·休厄尔不同，他在所预言场景里并没有赋予英国国教会一种突出地位。他的确认为《启示录》2章对被描述为坚定的但却沾染了异端的别迦摩教会的警告，“适合于英国教会的情形；那个居所，就是有撒旦座位之处”。而且，他还相信上帝的“第五碗愤怒”将被倾倒在特别是罗马、意大利和西班牙之上。“Exposition on the Apocalypse,” *Works*, 5: 99, 116。See, Stephen J. Stein’s introduction to this volume, and James West Davidson, *The Logic of Millennial Thought: Eighteenth—Century New England* (New Haven: Yale University Press, 1977), for valuable expositions of these themes。爱德华兹的千禧年观将在下文进行详细讨论，尤其是在第 11、19 章。
- [17] Richard Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (New York: Cambridge University Press, 1980), 321。
- [18] Nathan O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven: Yale University Press, 1977)。
- [19] “Personal Narrative,” *Works*, 16: 797。爱德华兹在这个方面并没有特别不同寻常之处。Thomas S. Kidd, “From Puritan to Evangelical: Changing Culture in New England, 1689—1740” (Ph. D. diss., University of Notre Dame, 2001), 记录了在那个时代新英格兰传媒中对“新教利益”的广泛关注。反天主教对表达大众文化身份认同是基本要素，并常常与千禧年思辨是关联在一起的。
- [20] “Exposition on the Apocalypse,” *Works*, 5: 114。
- [21] *Ibid.*, 117—118。
- [22] 比较同上段落，118 页，在前文作为第 4 章的警句作了更全面的引证。
- [23] *Questio*, *Works*, 14: 60—64。
- [24] “Appendix to *Questio*; Syllogistic Notes,” *Works*, 14: 64—66。Miscellanies,

nos. 12 and 13, pp. 206—207.

- [25] James Pierpont to Timothy Woodbridge, November 5, 1723, *Publications of the Colonial Society of Massachusetts*, 6, “Transactions,” 1899, 1900 (Boston, 1904), 200.
- [26] George S. Claghorn, introduction to “On Sarah Pierpont,” *Works*, 16: 745—747. 参见 Claghorn 对这篇记述的文献所作的注释。
- [27] “On Sarah Pierpont,” *Works*, 16: 789—790.
- [28] Diary, September 22, 1723.
- [29] 同上。在这种评论之前还指出，作为一个老人对新发现仍是开放的，引自第 4 章。
- [30] Wallace E. Anderson, “Notes on ‘The Mind,’” *Works*, 6: 326. Thomas A. Schafer 推定这篇记述可能早于 the “Spider” letter, dated October 31.
- [31] Kenneth P. Minkema, “Preface to the Period,” *Works*, 14: 5.
- [32] 最后一句引文出自 Resolution 57, *Works*, 16: 757.
- [33] 詹姆斯·皮尔庞特在他 11 月 5 日致蒂莫西·伍德布里奇的信里试图消除这个障碍。皮尔庞特报告说，耶鲁董事会前不久派往纽约，试图消除苏格兰会众与英国会众之间裂隙的代表团已失败了，原因是“苏格兰一方激烈夸张的言辞”。那意味着“这件事情……已经被如此限定住了，以至于爱德华兹先生将不会再与它相关联”，并因而使他解脱出来以接受纽黑文的职位——那“比他现在的职位要好得多”。到这时，爱德华兹本人必定已获得了这一确认，即他没希望再返回纽约了，并有可能已经搬到了博尔顿。
- [34] Cf. Diary, February 23, 1724: “当我在宴会上或享用非常适合我口味的饮食时，我不必小心在意地局限于同普通饭菜时一样大的胃口；当面对各种各样的菜肴时，我在享用了普通饭量的两倍后，就足够了。”
- [35] *The Pleasantness of Religion* (ca. late 1723), *Works*, 14: 102, 107.
- [36] *A Spiritual Understanding of Divine Things Denied to the Unregenerate* (ca. late 1723), *Works*, 14: 75, 79, 90.
- [37] *Living Peaceably One with Another* (ca. December 1723), *Works*, 14: 132, 129, 121—122, 128. On the “catholick” spirit of the Boston clergy, see Corrigan, *Prism of Piety*.
- [38] *Nothing upon Earth Can Represent the Glories of Heaven* (ca. early 1724), *Works*, 14: 137—160, quotations pp. 145—146, 146, 157.
- [39] Miscellany no. 108, *Works*, 13: 278—280. Schafer 标注的时间为 1724 年 2 月或 3 月。

“一种低落、消沉的状态与情形”

在5月末，爱德华兹接到了使他能脱离博尔顿的消息——耶鲁为他提供了一个指导教师（tutor）的职位。很明显，他与博尔顿人曾持有这样一种理解，即他的牧师职务是临时性的，因为在两个星期之内他就前往纽黑文了。然而，对于爱德华兹来说，光明中总是带着一点黑暗；获得他所渴望的职位结果是一场考验。到达纽黑文不久，他就不耐烦地写道：“6月6日星期六晚上，这一周对我来说，就经受的沮丧、担忧、困惑、顾虑重重和心烦意乱而言，是不同寻常的一周；这就是我来到纽黑文为了就任学院指导教师职务所经历的一周。我现在有充足理由确信这世界多么麻烦和令人讨厌，而且从来都不会有另一种不同的世界。”^[1]

我们只能猜测这些极其令人心烦的事情是什么。最明显的就是成为一位指导教师所带来的干扰紊乱；他担任这一职务有两年多一点儿的时间。当爱德华兹于1724年6月抵达时，耶鲁学院正处在挣扎之中。从蒂莫西·卡特勒叛教至此时差不多已有两年的时间，但学院仍然未能找到一位新院长。他们考察了一批康涅狄格的牧师，但却无法说服任何一位离开他们的教区。学院没有真正的领袖，只能蹒跚向前。董事会采用了一种权宜之计，即让当地牧师按月轮流担任代理院长——但这样的安排很难有什么效果。这就使得该学院四十至五十名大

多是十几岁的男孩子，处在了比他们大不了几岁的两位指导教师的管理照看之下。

乔纳森已经一清二楚，学院学生有可能是难以管教约束的。即便这些学生将要成为殖民地未来的圣职人员或行政管理人员，但许多人都利用离开家庭的自由去寻找作乐。耶鲁多年来一直都有饮酒和喧闹的问题。在毕业典礼期间卡特勒院长的突然离去，使得情况更加糟糕了。董事会强化了对于经常光顾酒馆、未经允许就将朗姆酒带入宿舍以及蔑视指导教师等行为的处罚。^[2]

102

在乔纳森担任指导教师的那两年里，学院变得格外难以控制。根据最早的学院历史，当1726年耶鲁最终获得了一位常驻院长（乔纳森的表兄和前任指导教师，伊莱沙·威廉姆斯）后，他“开始逐步更为有效地抑制学生当中的那些恶习与混乱；并引入和确立了许多良好的习惯”。这种改革需要花费一些时日，因为“学生们先前沾染的那些坏习惯不是那么容易和迅速就能根除的”。^[3]

人们能够想象，乔纳森极其热切地想要对学生实施严格的学院管理规则；那些学生长期以来已经形成了自由散漫的风气，并且不打算向那一系列指导教师中最新和最年轻的教师放弃他们的自主性。耶鲁的管理规则原本就是为了抑制恶习和培育敬虔；乔纳森认为这两个目标已被所有理性证明具有首要的永恒意义。他的许多日记记录都表明了他对学生纪律的关注。在一则日记里，他评论道，“假如我的态度更温和，我就会大大改进。”在另一则日记里他决心，“当我责备过错时，由此我无论如何也受到了伤害，应延迟，直到事情完结和终了之时。”^[4]

除了纪律训导的烦恼之外还有教学的重担。指导教师要教授整个系列的课程，听取一个班级（一年级、二年级等等）学生的所有朗读。很可能乔纳森负责两个班级。冬季时，在日出时刻或者清晨6点钟，以教堂礼拜（祈祷、诵经和讲经）开始每一天。然后指导教师要听取全天的朗读，中间有一个半钟头是午餐。傍晚祷告是下午4点到5点。随后是晚餐、自由时间以及学习时间，11点熄灯就寝。学院一周六天都保持着这种作息安排。星期五下午和星期六的课程以神学学习为主。安息日通常包括两次长长的崇拜，上下午各一次；此外还补充以清教

著作的解读，譬如威廉·埃姆斯的《良心个案》。^[5]对于学生而言，这一天之为休息日主要是在这一意义上而言的，即他们必须禁止在其他日子里允许的体育和消遣活动。

103 要适应这种消耗大量时间的日程安排，再加上维持纪律带来的分心，这些一定让乔纳森感到局促不安，特别是因为，此前他独处的时候，可以轻易地用一整天来进行理智探求和灵性操练。很明显，他总是在毫不松懈地鞭策着自己。从他的日记我们知道，在这些年里，他在拓宽阅读和预备撰写自己的著述上是极其高效的。在执教第一年里，学院还为他和他的同事罗伯特·特里特（Robert Treat，耶鲁 1718 届）付酬，以使他们额外为图书馆整理图书和编订书目。爱德华兹无疑利用这个机会阅读了那个时代的大量文献；他为自己开列出了一份长长的需要阅读的书单。

这个使他接触一些当代作者的机会对于他尤其重要，因为他一直计划要撰写一本全面为基督教辩护的著作。人们认为是他将洛克的《人类理智论》重新引入耶鲁的课程表。他的笔记，尤其是有关“心灵”的笔记，表明他对洛克深感兴趣并从洛克那里学到了很多，尽管他与洛克存有实质性的不同。他有时仍然将他的“杂记”称作“合理性叙述”，所指的就是他计划撰写为基督教全面辩护的重要著作。在其笔记里，他涉及一大系列神学与哲学主题。例如，他正在就“自然神论”撰写一套新的笔记记录，因为他认为自然神论是那个时代首要的“宗教—理智”挑战之一。他亦在继续为论自然哲学和论“心灵”的著述做准备；同时还在撰写他的《〈启示录〉注释》。在博尔顿时，他就已经开始撰写圣经注释；这将成为他最庞大和最重要的研究。^[6]

没有一位常驻院长，毕业典礼对于指导教师就变得格外吃力。即将毕业的学生必须准备用拉丁语为他们的论文做出答辩。纪律则成了更大的问题，因为毕业典礼周对学生来说，是摆脱约束羁绊的传统时期。在前一年的“毕业典礼季”（那时乔纳森在为硕士论文进行答辩）之后，董事会不得不让学生们为宿舍打碎的玻璃平摊罚款。在全新英格兰的目光都注视着耶鲁的这个时刻，学生们的捣乱行为无疑让人感到难堪，所以董事会为“起哄、无端高歌或鸣钟、鸣枪以及诸如此类的公共捣乱行为”设定了罚金。^[7]

1724年的毕业典礼周，突然加剧了这位年轻指导教师巨大的精神危机。所发生的某种事情使他陷入了灵性消沉状态；他有三年时间都无法摆脱这种苦闷。他很快就意识到了那场灾难，很久以后他回忆过这件事，但他从未指明它的根源。在那个毕业典礼周结束之际，他在日记里写道，“9月12日星期六晚上。我在本周遭遇到的那些事的不幸本质，使我远离所有宗教慰藉。它们看来只不过是虚荣和羁绊，特别是在我没有任何预备的情况下遭遇到它们。我不适宜于遭遇到它们，除非我拥有更坚定、更恒久的信、望和爱。”

104

究竟什么事情使他“远离所有宗教慰藉”，这很难揣测。9月30日，他在日记里写道，“典礼的仓促，空白的扰乱，是我极其消沉的因由，正如在过去三周里那样。”“空白的扰乱”，也许是指在每一学期后的两周假期；也有可能是指院长职位的空缺以及监督执行他对捣乱所做指控的困难。然而，他对自己的问题做了详细的陈述，这些只不过是使他远离那灵性源头之慰藉的起因（occasion）。^[8]在他写于十五年之后的“个人叙述”里，他写道，“回到纽黑文后，我在信仰上消沉了；我的心灵从迫切而热烈的追求圣洁上偏离了，一些事情极大地困扰了我的心灵。”

他的日记并没有提供多少东西来填补细节。我们对他的精神崩溃后的那几个月里的内心挣扎只有一些零星的了解。他再一次面临令人坐立不安的怀疑带给他的恐惧，亦即他的归信有可能是一种错觉。在11月，他恢复了一些希望：“11月6日星期五，明显地感觉到有种对于基督的信任与信赖，以及将我的灵魂托付于他的喜悦；我们的神学家常常谈到这一点，而我则一直对这一点有些怀疑。”不过他很快就发现自己又回到了精神的荒原。在两个星期里，他一直在设法应对在祈祷中无法集中注意力的问题：“11月15日安息日，决定，当我不愿意祷告时，就预先沉思将要祈祷些什么；就算是让祈祷保持简短，也胜似心不在焉或不知所云。”

随着危机的继续，他变得不再那么频繁地写日记了。1725年2月，他留下了一则罕见的记录，该记录暗示他的灵性低沉可能具有一种理智因素：“我现在想要的”，他写道，“好让我对上帝的完满与荣耀有一种清晰的、更加直接的看法，就是这样一种清晰的知识，即上帝如何

作用于精神与思想——正如我所具有的——以及如何作用于物质和身体。”至于这个问题是否就是那“极大地困扰了我的心灵”的事情则不得而知。

105 他并非没有想过完全放弃加尔文主义。“如若我想要转向其他教派观点的话，”他在1725年5月21日写道，“决定……私下里寻求这个国家里一些最睿智的人可能会为我提供的一切帮助，还有一些明智与圣洁的人为我所做的祈祷，无论我多么相信我可能是正确的。”^[9]

最终，在5月28日，他无可奈何地写道，“对我来说，不论我现在是否归信了，我现在的状态非常稳定，我将在这种状态中终生继续下去。不过，无论我多么稳定，我将继续祈求上帝，不要使我受到它的欺骗，也不要在不安全的状态中沉睡；并不时地，质疑所有这一切，并尝试让一些老神学家来作为我的帮助，上帝也许就有机会回答我的祈祷，而上帝之灵也许就有机会向我表明我的错误，如果我处在错误之中的话。”

这种稳定的状态并不是绝望的状态。相反它是一种怀有谨慎希望与坚定决心的状态。我们亦从他的日记里知道，他仍然能够远比普通人更多地反思属灵感受力。然而他似乎丧失了那些狂喜，失去了沉浸在对上帝的直接经验中的能力。

与此同时，他对于萨拉·皮尔庞特的尘世爱情之灯，也愈发明亮。到1725年春天，他们的关系已经发展到了求婚地步。萨拉还只有15岁，但到5月或6月他们已经订婚了。^[10]婚礼将在两年后举行。萨拉比一般新英格兰新娘要小许多，但如此早的订婚仍然属于合宜范围之内。^[11]小詹姆斯·皮尔庞特——有时是乔纳森在耶鲁的教师同事——的赞许，也许加快了求婚进程，并为乔纳森在皮尔庞特遗孀家里的际往来提供了方便。^[12]

在这个夏天，我们难得地看到了乔纳森与其他年轻人在一起，愉快地分享他们平日的喜乐。在“杂记”里，他指出将一些时间指定为欢庆时间是有益的。“所以我们的选举就是快乐和欢喜的时间；大家一致同意将这个时刻设定为欢乐时刻，那将对整个殖民地年轻人的心灵产生多大影响啊。如果他们是孤独的和缺少同伴的，并缺乏机会与他人一同欢乐，那该是多么令人难以忍受啊。严肃和孤独在这样一些时

刻显得多么不自然和令人不快啊——尽管它们在其他时候是令人愉悦的。如能设想整个国家在那个时刻都处在欢乐之中，那该是多么令人兴奋啊。这使我深信安息日、禁食祷告日及感恩节日的合理性基础。”^[13]

虽然他似乎丧失了对于神圣事物的直接感觉，但他仍能看到人最崇高经验所具有的更高灵性意义。在1725年春季求婚期间，他在“杂记”里写下了一系列对于爱情与天国的沉思。其主旨与前一年春天对“基督的卓越”的记录极其相似，尽管没有诗意的迸发。他发现，人在此生，无论遇到多么“令人心醉神迷的”美，无论是光和声音的适当比例还是身体姿态的匀称和谐，它们都将在天国里获得完满——因为只有在天国里才有心灵的完满和谐。

乔纳森与萨拉两人都喜欢唱歌；乔纳森曾写道，音乐很好地指向了一个和谐关系之宇宙那即将到来的完满。他相信，音乐是人与人之间最高级的沟通交流方式。“就彼此之间要表达一种优美和谐的心灵而言，我们所拥有的最好的、最美的和最完善的方式，就是通过音乐。当我在脑海里构想一个处在最高幸福的社会理想时，我将它想象为，人们通过甜美的歌唱，来表达他们的爱、喜乐、内在的和谐以及灵魂的灵性之美。”年轻的情侣亦能享受当下音乐的复杂和谐。但他们对于尘世和谐的喜悦，只是模糊地预示了在灵性上完全之人的天上的交流。“到那时，我们也许才能完全而毫不费力地领悟那种美；在那里，同时有千万种按不同比例所给予的尊重构成了那种和谐。那样一种美，当被全面感知时，就是最为美好的。”^[14]

在这些日记的最后一则“论基督的爱”里，乔纳森探讨了人类的爱对于指向基督对于他的新娘——教会——的爱，通常所具有的预表意义。在这种探讨里，他表达了他对于人类性爱的热情——当然是在适当的灵性限度之内。“我们看到了，人类本性能够具有多大的爱，不论对于上帝还是对于同类受造物。我们是多么的趋向于异性！即便是一种对于上帝崇高与炽热的爱亦没有阻止它，而只是提炼和净化它。上帝创造了爱人类同胞的人类本性，并睿智地将这种本性主要是引向了异性；本性越是崇高，它能感受到的那种可称赞之爱就越伟大；本性越是纯粹和美好，它就越趋向这种爱。”^[15]

尽管他竭力想把对萨拉的爱，转化为心灵的纯精神性认同，但他的性欲问题必定是一种极大张力的来源——只要他还没有结婚。至于这是否关系到他持续停留在低落的灵性状态里，我们只能是推测。他将人的情形看作是灵与肉之间的一场战争。他坚信，性的不纯洁与他所寻求的属灵感受力是不相容的。事实上，他常常在讲道中宣称，受到肉体短暂快乐的驱使，就是自爱的缩影。魔鬼利用这样一些倾向——这些倾向本身并不邪恶——来蒙蔽人们对于他人以及上帝的灵性之爱。正如乔纳森在一典型的劝勉里对博尔顿人所说的，那些沉溺于“肉体的情欲”的人不会看到灵性之光。“他们喜爱罪中之乐、肉体与感官的快乐；那些快乐确实遮蔽了他们的灵魂，玷污了他们的理解，以至于没有光明能够照射进来。”^[16]

虽然乔纳森在日记里是谨慎的，但他也曾偶尔提及这个问题。1725年11月，他发现，“当人压抑那些倾向于使心灵从宗教正道上偏离的念头时——不论它们是忧郁的、焦虑的、激情的还是其他什么念头，就会出现良好的效果，就会使心灵保持它的自由。那些念头在一开始就受到遏制，因为它们会使心灵顺着那条溪流流淌下去。”^[17]

为了应对这三种反复出现的心灵扰乱：“忧郁的、焦虑的与激情的”，他最典型的医治方法就是不断使自己远离它。所以在一则特别具有启发性的日记里，亦即在1725年6月6日——很可能正值他求婚的顶峰时期，他如此谈到自己：“我有时十分无精打采，除了谈话、拜访、娱乐或者一点运动，根本没有其他方法来更有效地利用时间。”这个建议看来是行得通的，他决心不再如此轻易屈服于它。“无论如何”，他总结道，“在求助于这些手段的一种之前，最好首先试试我的精神活动的整个循环。”

他一直坚持的严格饮食习惯，是抑制身体从而达到强化精神并完成更多工作的另一种方法。在1724年9月初，亦即担任指导教师的第一年，他就写下了少量饮食的理由。他相信这样做能够延长他的生命，有助于他更清晰地思考、更多地研究、更少地睡眠，以及更少经受“头疼”的麻烦。^[18]

以如此众多方式持续不断地鞭策自己，正在对他的健康造成严重伤害。在1725年6月6日的日记里，他决心在求助于谈话、拜访、娱

乐或者运动之前，先试试“我的精神活动的整个循环”，来克服他的萎靡不振；这就是他在身染重病之前的最后一次日记记录。

毕业典礼周的紧张劳累，再次成为了“压垮骆驼的最后一根稻草”。在1725年9月毕业典礼结束后，乔纳森起身回家探望住在东温莎的父母亲。但他只走到诺斯黑文就病倒了，无法再前进。他只得停留在他东温莎同乡艾萨克·斯泰尔斯（Isaac Stiles）的家里；后者刚刚填补了诺斯黑文牧师的空缺。乔纳森的病情十分严重，他母亲以斯帖亦赶来照料他。在其“个人叙述”里，他回忆道，这一段时间是他担任指导教师期间所经历精神消沉的间断期。“在这次疾病期间，上帝又乐意用他圣灵的美好影响再次造访我。在那里我的心灵又专注于神圣而愉悦的沉思以及灵魂的渴望。我发现那些照看我的人，常常在等候天亮，并似乎是盼望着天明。这不由使我联想到《诗篇》作者的话，我的灵魂也在甜美地吟诵，‘我的心等候主，胜于守夜的等候天亮，胜于守夜的等候天亮’ [诗 130：6]。”

他一定是又一次濒临死亡，因为有好几天他的护理人员通宵达旦守护着他。他母亲待在那里的时间比她预期的要长；而萨拉很可能有时也来探望他。他回忆道，“在那时，我常常渴望能有所关切的某些人信主。在我看来，我会乐于尊荣他们，欣然成为他们的仆人，并为他们效力，如果他们是真正圣洁的话。”

萨拉也许就是他所关切的人之一。萨拉长期以来被浪漫地美化为一个圣徒，从自孩童时代起就是一个圣徒，仿佛她与上帝一直都有甜美的交流。然而，我们若从乔纳森的日记里有所得知的話，加尔文主义圣徒的属灵成长从来都不是一帆风顺。相反，信仰是持续不断的挣扎，因为上帝在试验他们并允许撒旦将他们抛掷在惊涛骇浪之中。他们常常会觉得自己已经抛弃了自己。他们常常将自己看作罪魁。就像乔纳森的信心根本不确定或稳固，萨拉也是如此。尽管乔纳森后来判定她早年就真正归信了，但他也注意到，当“恩典较少时”，她亦经历“许多高低起伏”。他解释道，她“身体容易抑郁”（他也有抑郁的倾向），并“常常陷于忧郁之中”，有时还“几乎被它所压倒，甚至从少年时期就是如此”。在她16岁时，无论她具有什么样的突出美德，她都极其不同于“那被理想化了的13岁的她”——乔纳森将“那时的

她”描述为在田野里唱歌赞美上帝的纯粹的灵性存在。就像乔纳森一样——也是在这个传统里人们所预料的——她可能也曾深深怀疑过自己究竟是否已经找到了那救赎之恩。从长期来讲，乔纳森敬佩她是真正的圣徒；但从存留下来不多的坦诚资料以及从我们对人性的了解来看，我们可以确信她的道路并不总是一帆风顺的。^[19]

到1725年11月16日，乔纳森已经恢复到足以重新开始记日记和进行研究。他在第一则日记里立志“要遵守这样的规则：每隔半天，或充其量，每隔一天，交替研究其他事物和神学”。同时，他还决心参与更多的社交活动，因为他注意到自己在与朋友书信往来以及探访亲朋好友这些社交义务上有过失。^[20]由于一贯谨慎的蒂莫西的坚持，乔纳森没有立即重新履行指导教师的义务，而是返回东温莎继续休养，直到完全康复。^[21]他又重新开始了他在“杂记”以及其他日记里的工作，大多数都是常见的主题，为确证基督教真理搜集证据。

在一则引人瞩目的日记里，他再次将对萨拉的爱慕置于更广大的灵性背景里：“幸福，尘世情侣在发现彼此的美上结束得何其迅速啊；他们看到所有能看到的又是何其迅速啊！他们是尽可能紧密地结合在一起了吗？是尽可能亲密地交融在一起了吗？他们是何其迅速地抵达了所有可能给予的最亲密的爱的表达，以至于再也不能够发明新的方式了——无论是给予还是领受。”他再一次将容易到达极限的人类之爱，与基督和圣徒之间永不停息的属天之爱，进行了对比：“那种爱是何其幸福啊！它在凡事上都永不停息。由此就会持续不断地发现新的美，以及越来越多的可爱，我们自己因此也在美里永远不停地增长。我们将变得能够永远发现和给予，并领受，越来越多的有关爱的亲密表达；我们的结合将变得更加紧密；我们的交融也将变得更加亲密无间。”^[22]

到1726年冬季学期，他返回纽黑文，与萨拉团聚并重新履行他的职责。耶鲁仍然没有聘任院长；他与他几乎同龄的叔叔（他祖父第二次婚姻所生的儿子）丹尼尔·爱德华兹（Daniel Edwards），是竭力想要维系混乱的学院的两任指导教师。

而耶鲁的气氛和许多的忧虑又一次使他陷入灵性空虚的深谷之中。在“个人叙述”里，他回忆道：“由于一些世俗的忧虑，我的心灵再次

受到了极大扰乱。这几乎占据了我的心绪——使我的灵魂极为受伤，并经历了各种各样的煎熬。叙述这些事情将是单调乏味的。不过这却给予了我自己的心灵以比原先更多的经验。”

这些“世俗忧虑”究竟是什么，我们不清楚。他的确就自己生病期间是否应付给自己薪酬而同耶鲁董事会进行过一次长时间的争论。不过，这似乎并不足以给予他——正如他所描述的——前所未有的自知之明。^[23] 110

在整个期间，更真实的纷扰与焦虑，是他自己的职业与抱负问题。乔纳森雄心勃勃。他认为自己受到上帝异乎寻常的呼召，亦即为基督教提出与所有知识和所有可能的反对相关的决定性辩护。但是，他借以言说的平台将会是什么呢？成为一名学院指导教师只是一个短期职业。况且，耶鲁寻找一位领袖所遇到的种种困难表明，即便是成为一名学院院长，也可能被看作是从一个具有吸引力教区下降了。

到1726年春，一个重大机遇进入了视野。可能是在冬季学期与春季学期中间，他曾旅行到北安普敦并在他外祖父教会里进行讲道。^[24]毋庸置疑，这愈发增加了他的焦虑。所罗门·斯托达德此时已经八十多岁了；而早在1725年秋城镇就已经投票同意聘请一位助手。或许，斯托达德已经在脑海里考虑到了他外孙；但乔纳森的病情阻止了他进一步落实这件事情。与此同时，城镇选择了一位来自杰出家族的年轻哈佛毕业生伊斯雷尔·昌西（Israel Chauncy）来临时填补这一职位。乔纳森此时的笔记表明，他正在反思外祖父的著述。到8月份，北安普敦城正式邀请乔纳森前去担任助理职务。乔纳森显然是在完成了毕业典礼上的职责后，于10月初到达了北安普敦。1726年11月21日，城镇会议，根据“我们通过讲道与交谈所了解的以及他在其他地方所表现出的品格”，“以绝大多数”投票同意，永久性地设立他为牧师以辅助斯托达德。他在1727年2月15日被正式按立为牧师。^[25]

五个月后，乔纳森回到纽黑文，并于1727年7月28日星期五在那里与萨拉结婚。对于这场婚礼，我们只有一条线索。许多年后，在斯托克布里奇（Stockbridge），乔纳森将一篇针对印第安人的布道词的部分内容，写在了一张显然是他保存了多年的纸上。那张纸是1727年1月26日从波士顿寄给“牧师先生”的一份账单，其中包括对银搭扣、

白手套和一根诗琴琴弦的收费。^[26]我们只能猜测，这些东西是为婚礼准备的，并且他将会把音乐——“我们所具有的彼此表达心灵甜美和谐的最完美方式”——看作是庆祝他们结合最适宜的东西。

111 结婚实现了求婚；对于这个求婚过程我们却知之甚少，只知道它恰巧发生在他的精神苦恼期。至于究竟是否只是巧合就不清楚了。当乔纳森提到这些年的精神危机时，他通常都是将它与耶鲁有关事件关联在一起的，而从未提到过求婚的压力，除非它们属于“世俗的忧虑”——他曾为此而倍感烦恼。

乔纳森与萨拉对性爱的称颂是把它最终看作是一种灵性经验，它指向基督与其教会之关系这一更高的福乐。在“杂记”里，一则论道成肉身的记录，大致写于他婚礼期间，也许是对普通人为保持灵性思想处于最高地位所面临挑战的一种注解。当马利亚腹中孕育着基督时，爱德华兹注意到，她“心灵充满了神圣与圣洁的喜悦而不是感官的喜悦”。^[27]

到1727年秋，乔纳森突然恢复了他丧失已三年之久的灵性方向，特别是他发现灵性强度的能力。在一则不同寻常的日记记录里，他写道，“大约有三年了，我主要是处在一种低落、消沉的状态与情形里，对我过去习惯了的灵性事物悲惨地丧失了感觉。那是在三年前，毕业典礼前的那一周；而在今年大致是同一时间，我开始成为我过去所是的样子了。”

而这种恢复是如何与他的婚姻相关联的，我们无从确定。^[28]我们所知道的是，乔纳森那更新了的灵性强度，决定了他经验婚姻的方式。大约在他们结婚一年后，他又开始记录一本题为“神圣事物的影子”（后来改为“神圣事物的形象”）的新日记，以献给他那重新复苏的灵性生活。在其中收集了他对自然的灵性意义所做的反思，无疑部分是要与萨拉一同分享这些反思；而萨拉就像他自己一样，长期以来已经习惯于聆听这种“上帝的语言”。^[29]而上帝在创造里言说的方式则是，“使低级事物成为高级和最卓越事物的影子，使外在事物成为属灵事物的影子。”^[30]在几则较早的记录里，他重述了“婚姻意味着基督与教会的灵性结合与交融”。这种明确的圣经预表，为将发现属灵类比的原则扩展至生命的全部提供了一种基础。“如若上帝设定了这[婚姻]来

预表一种属灵的类型，那么在人类社会以及人类世界的构成与惯常状态里的其他许多事物又何尝不是如此。”^[31]

1728年8月25日，萨拉生下了头胎孩子：另一个萨拉。分娩是一个圣经意象，是上帝应对堕落人类的一种极其典型的痛苦方式，即便是在亲身地、灵性地或者经由历史地带给人类那最美好事物的时候。“妇女在生孩子时极为艰难并承受了巨大苦楚，这象征着教会在生基督和增加其子民人数上所遭受的巨大迫害与苦难，并象征着在生基督时灵魂里所经历的那种精神痛苦。”^[32]乔纳森自己则刚刚经历了数年由灵性分娩所带来的巨大痛苦。

112

在注意到他的婚姻与他那获得更新的灵性强度之间关系的同时，我们也需要牢记乔纳森本人借以看待这种恢复的那种更广大的神学透镜。在其“个人叙述”里，他写道：“自从我来到这个城镇 [北安普敦] 起，我常常在上帝里具有一种美好的满足感——在看待他那荣耀的完满以及耶稣基督的卓越性上。上帝，在我看来，主要是因其圣洁性才成为荣耀与可爱的存在。上帝的圣洁性在我看来总是他所有属性里最可爱的。上帝的绝对主权与白白恩典的教义——亦即对他愿意给予仁慈的人显现其仁慈，以及人绝对依赖于上帝圣灵运行的教义——常常对我显现为美好与荣耀的教义。”

爱德华兹对他数年“低落、消沉状态”之后续事件的这种描述，也许为形成那种状态的多重构成因素之一提供了一种线索——一种反复出现的、无法使自己满足于上帝的主权，亦即上帝救赎他愿意救赎之人的教义。只有当他能够使自己接受上帝全然圣洁这一前提时，他才能够接受下列教义：人对如此完满者的反叛是无限邪恶的，以致必定会获致永恒惩罚。只有当他能够保持一种那无限超越了人之标准的上帝的圣洁性观点时，他才能够喜悦于上帝专断但却完全良善的主权。

乔纳森在摆脱了三年的精神抑郁期后，不仅对“神圣事物的影子与形象”具有了一种更新过的意识，而且还具有了一个归信者捍卫严格加尔文主义正统的热忱。就我们根据他的日记所能判定的而言，这期间他从未在其他体系里工作过。不过，倒是在那三年痛苦时期，在“头脑”与“心灵”之间常常存在着一种令人不安的断裂。

在搬迁到北安普敦后，乔纳森很少写日记了，所以也就不再有有

关他灵性挣扎的真诚坦率的记录了。在其“个人叙述”里，他表示，至少在接下来的十年间，他一直能够沉浸在上帝的圣洁与完满之中。不过，我们也知道他整个一生都不时承受着抑郁的痛苦。在试图想象一个能够因上帝的圣洁性而如此狂喜的人，在其事奉的岁月里实际会是什么样子的的时候，最重要的是能够回想起，在我们对其拥有更完整记录的那段时期里他曾经是什么样子。在北安普敦，他恢复到了在其早期灵性经验高峰期“我过去曾是的样子”。然而他“过去曾是的样子”，正如在他所温馨回忆起的纽约岁月里，却是一段不断挣扎的时期。即便是在他不断坚持信仰的操练时，他也经常遭受灵性麻痹期以及人之不完善的困扰。或许，他再也没有像在纽黑文时期那样，陷入那么低落的或者至少是那么长久的消沉状态。然而，不论灵性力量是如何在他里面运行的，如果将他设想为一个易于达到圣洁的人，那就错了。

注释

[1] *Works*, 16: 786.

[2] Cf. Proceedings of the Trustees, November 21, 1722, in Franklin Bowditch Dexter, ed., *Documentary History of Yale University: Under the Original Charter of the Collegiate School of Connecticut, 1701—1745* (New Haven: Yale University Press, 1916), 235—236.

[3] Thomas Clap, *The Annals or History of Yale College* (New Haven: Conn., 1766), 35—36, quoted in Richard Warch, *School of the Prophets: Yale College, 1701—1740* (New Haven: Yale University Press, 1973), 134. 憎恨爱德华兹后来在普林斯顿同其进行竞争的克拉普院长，在这一点上可能并不完全可信。

[4] Diary, February 16 and May 22, 1725.

[5] Warch, *School of the Prophets*, 191.

[6] Thomas A. Schafer, “Editor’s Introduction,” *Works*, 13: 7, 15—19; Kenneth P. Minkema, “Preface to the Period,” *Works*, 14: 8; Wallace E. Anderson, “Editor’s Introduction,” *Works*, 6: 32—34; Warch, *School of the Prophets*, 206—207. 关于自然神论，见 Gerald McDermott, *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian*

- Faiths (New York: Oxford University Press, 2000), 34—51.
- [7] Trustees, October 16, 1723, in Dexter, ed., *Documentary History*, 246.
- [8] Diary, September 30, 1724, note, re: “vacancy” as vacation. Trustees, September 9, 1724, in Dexter, ed., *Documentary History*, 255—256. 论述了将院长职位提供给 William Russel 的问题。这次危机肇始于毕业典礼以前这一事实，可能表明了院长职位问题是其关注对象之一。
- [9] 当然，这种评论也有可能是，在看到一个人没有经过那种磋商就放弃了加尔文主义信仰后，所说的某种东西。
- [10] Schafer, “Editor’s Introduction,” *Works*, 13: 17.
- [11] 女性平均结婚年龄大约是 23 岁，男性是 26 岁。David Hackett Fischer, *Albion’s Seed: Four British Folkways in America* (New York: Oxford University Press, 1989), 76.
- [12] 詹姆斯·皮尔庞特显然还不是全职教师，但学院为其工作提供薪酬一直到 1725 年 3 月 20 日。Proceedings of the Trustees, April 20, 1725, in Dexter, ed., *Documentary History*, 258.
- [13] Miscellanies no. 193, *Works*, 13: 334, dated July or August 1725.
- [14] Miscellanies nos. 188 and 182, *Works*, 13: 331, 329, cf. 328 re “ravishing,” above. Cf. “The Beauty of the World,” *Reader*, 14—15, 大约写于这段时间，类似于 Miscellany no. 108, 引文见于前一章的末尾。有关爱德华兹一家与四部和声演唱，参见第 8 章。
- [15] Miscellany no. 189, *Works*, 13: 331—332. 在更早的 1723 年夏写于东温莎的 Miscellany no. 37, *Works*, 13: 220 中，乔纳森表达了对正当性别角色的非常传统的看法。男人具有“更多智慧、力量和勇气，适合于保护和防卫；而他 [上帝] 使女人更为软弱、更为柔顺与温和，更易于恐惧、更富有感情，而适合作为无私保护与防卫的对象”。这些反思是对基督之爱教会的本质而做的反思。
- [16] *A Spiritual Understanding* (1723—1724), *Works*, 14: 87.
- [17] Diary, November 16, 1725. Cf. July 27, 1723, October 5, 1724. 由于这些日记是被爱德华兹的仰慕者出版甚或编辑过的，所以我们可能并没有他在这些事情上挣扎的完整记录。
- [18] Diary, September 2, 1724. Cf. September 30, 在这里他表明，他有一段时间放弃了节食，但又决定重新恢复。
- [19] 爱德华兹对萨拉经验的叙述——他注意匿名表达，见：*Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England* (1742), *Works*, 4,

quotations from p. 333. 亦可参见第 15 章。

- [20] Diary, November 16, 1725.
- [21] 蒂莫西·爱德华兹给以斯帖·爱德华兹的信, November 10, 1725, ANTS, quoted in Kenneth Pieter Minkema, "The Edwardses; A Ministerial Family in Eighteenth-Century New England" (Ph. D. diss., University of Connecticut, 1988), 186—187. 蒂莫西·爱德华兹给以斯帖·爱德华兹的信, October 11, 1725 and October 20, 1725, ANTS, 确证了这一关切的严肃性, 尤其是在 10 月中旬。我感谢 George Claghorn 抄录了这些书信。
- [22] Miscellany no. 189, *Works*, 13: 336—337.
- [23] "Personal Narrative," *Works*, 16: 789. Trustees, September 13, 1726, in Dexter, ed., *Documentary History*, 267. 这表明曾投票决定向他支付拖欠的薪俸; 这并非一件寻常事务。后来爱德华兹在北安普敦产生了持久的薪俸争执。
- [24] Schafer, "Editor's Introduction," *Works*, 13: 18n.
- [25] James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 43—45. Schafer, "Editor's Introduction," *Works*, 13: 18—19. Schafer 写道他于 10 月份到达, 而 Trumbull 则说在 8 月份已经投票决定了他一个月的薪俸。也许这份薪俸是预付款, 如果那一年他确实在耶鲁还没有被支付报酬的话(见上文)。
- [26] 我感谢 George Claghorn 提供了这一信息和解释——基于对在 Beinecke 发现的布道残篇的考察; 那篇布道是面对斯托克布里奇印第安人所做的布道: *Seeking the Heavenly Canaan*.
- [27] Miscellany no. 294, *Works*, 13: 385. 对于这个发现, 我获益于 Ava Chamberlain, "The Immaculate Ovum; Jonathan Edwards and the Construction of the Female Body," *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 57, no. 2 (April 2000): 289—322.
- [28] 这尤其如此, 因为这篇日记的日期并不完全确定。这篇日记被标注为 "Sept. 26, 1726", 但那似乎是一个错误, 很可能是抄录者或排字工重写了 "26" (原件已失)。这是在 1725 年 11 月到 1728 年 1 月之间唯一的一篇日记记录。正确的年份, 应当是 1727 年。在他日记里或者在他博尔顿的记录里, 没有任何东西表明他的精神危机始于 1723 年。在其 "个人叙述" 里, 他曾明确说道, "仍在总体上继续着我在纽约时陷入的同样状态, 一直到我前往纽黑文, 并在那里的学院里担任指导教师; 曾拥有一个具有不同寻常甜蜜喜乐的特殊

时期：特别是在博尔顿时……在我去纽黑文后，我沉浸在宗教里。”而且，在1724年9月的日记里，他曾两次提到那始于毕业典礼之前的精神灾难。在其“个人叙述”里，他写道，“自从来到这个城镇[北安普敦]后，我就常常具有在上帝里甜蜜喜乐的感觉。”很明显，他一直到1726年10月才搬到北安普敦。Schafer, “Editor’s Introduction,” *Works*, 13: 19. 可见，除这篇印刷文本外，所有其他证据都与“1727年9月26日”这个日期是相一致的。

- [29] “Images of Divine Things,” no. 57, *Works*, 11: 67. 他所增加的副标题之一就是“自然的语言与教训”，p. 50. Richard Godbeer, *Sexual Revolution in Early America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002), 71—83 表明了，在新英格兰，是何其广泛地使用教会（或信徒）来作为基督新娘这一形象的，但他忽视了预表对解释其重要性所具有的作用。
- [30] Miscellany no. 362, *Works*, 13: 435. Before his first entry of “Shadows” he wrote, “Under the Head of Creation, vid.” Miscellany no. 362, *Works*, 11: 51.
- [31] “Images of Divine Things,” nos. 5 and 12, *Works*, 11: 52, 54.
- [32] “Images of Divire Things,” no. 18 (probably written about January 1729), *Works*, 11: 54.



在所罗门·斯托达德的舞台上

搬到北安普敦就等于是进入了家族势力范围之内。大族长所罗门·斯托达德，如今已 83 岁了。他尽管有些虚弱和近乎失明，但却思维清晰，观点坚定，并是一位令人敬佩的人物。爱德华兹后来曾回忆道，北安普敦人将斯托达德看作“近乎一个神灵”。^[1]不仅是在北安普敦，而且在这整个地区，斯托达德都是一位极具影响力的人物。就像一个其权利依赖于个人忠诚的封建领主一样，他一直在利用亲属关系纽带，来与其他强有力的圣职人员、商人和行政官员，亦即与其他“河谷诸神”——正如他们有时被集体指称的——保持关联。^[2]亲手挑选外孙作为自己的继承者，亦增加了一个确保未来的纽带——在他放弃指挥权以后。

这个领导阶层网络里的其他许多环节已经牢牢就位了。对于乔纳森来说，至关重要的行政当局庇护者是他舅舅、大族长的次子约翰·斯托达德上校。斯托达德上校是公务人员、军事指挥官、政治领袖和富有的房地产商。1726 年在年届 44 岁时，他仍然居住在父母家里；他父母家位于一个能够俯视全城的显赫之处。在他父亲去世后，他于 1731 年结婚并继续居住在这个家里；这体现了他对父亲遗产的继承和他的男爵权威，他成为全城最富有的人和最具影响力的行政长官。^[3]乔纳森生活在北安普敦的头一年里，他很可能是与外祖父母和舅舅居住

在一起。他舅舅约翰·斯托达德毕业于哈佛，具有一定的学识，也颇为敬虔；他将他年轻的外甥置于了自己的呵护之下，并一直成为他最重要的同盟者和庇护人。

约翰·斯托达德于1704年在迪尔菲尔德的侥幸脱险，那是一个决定性的时刻。他一生最大的挑战就是应对西部马萨诸塞与印第安人的痛苦关系。最初他是在对印第安人战争中作为一位军事指挥者而崭露头角。在“女王安妮的战争”期间，他在战场上被擢升为一名指挥官。1713年战争结束后，他与他如今著名的连襟，迪尔菲尔德牧师约翰·威廉姆斯，作为殖民地派往加拿大的使节，前去协商谈判，使许多被俘者回归。在其后的生涯里，当他不再在战场上作战时，他就竭力维护和平。最终他在坚固西部马萨诸塞边境和试图重建面向印第安人的宣教事工中，成为了殖民地的领袖人物。

115

实际上，约翰·斯托达德是位乡绅老爷，有时也被如此指称。虽然他也会处在城镇政治争论的核心，但他却是北安普敦最经常被选举到“马萨诸塞议会”（Massachusetts General Court）的代表。他有时还担任“总督委员会”的成员。皇家总督们因为他的忠诚，报之以各种地方司法职位，并赋予他汉普夏县（Hampshire County）的行政委任监控权。正如一位历史学家所说，“每个人——不论是县居民还是省总督——都知道，在汉普夏县不论分派什么，都只能是在斯托达德上校的许可下。”^[4]他是教会中坚，并经常主持城镇会议——正如他主持了那次邀请他外甥来辅助他父亲的那次会议一样。

1726年，斯托达德上校正在应付另一轮与印第安人丑陋战争的劫后余殃；这场战争在过去三年里使一些边境城镇处于动荡不安之中。殖民地人以一位法国耶稣会传教士的名字，将这场冲突称为“拉勒神父的战争”（Father Rale's War）；他们认为正是这位法国神父唆使缅因州的阿布纳基印第安人（Abenaki Indians）攻击了法国的新英格兰敌人。在西马萨诸塞，战斗冲突是由被驱逐阿布纳基人的一位叛变领袖、被称作格雷·洛克（Grey Lock）的人所领导的。行踪飘忽的格雷·洛克及其同伙，在康涅狄格河谷一些定居点周围，采取了一种“打了就跑的”游击式突袭战术。斯托达德监管着河谷上游一个新设立的驻军要塞，以及一个为保护北安普敦而设的经过改进的警戒点。有

可能，当乔纳森最初搬到那里时，斯托达德家就已经用尖桩栅栏围护了起来。^[5]

在这个家族关系链中，另一关键性的一环，是所罗门·斯托达德的女婿、相邻的哈特菲尔德（Hatfield）牧师威廉·威廉姆斯（William Williams）。虽然所罗门·斯托达德有一个儿子和五个女婿属于河谷圣职人员之列，但威廉姆斯是迄今最为重要的。威廉·威廉姆斯的影响建立在这一基础上，即他在康涅狄格河谷上流社会的最杰出家族中是最具才华的圣职人员。威廉姆斯家族通过与这个地区几乎所有杰出家族的通婚联姻，而与几乎所有重要商人、政治家以及许多圣职人员关联在了一起。到1726年年届51岁的威廉·威廉姆斯，在教会领域里是斯托达德显而易见的继承人。由哈特菲尔德的“威廉姆斯姨父”，来为他的年轻外甥做按牧礼讲道，也正是显而易见的选择。

116 有充足理由相信，威廉·威廉姆斯赞成挑选他极其敬虔和极具学识的外甥来做斯托达德的继承者。在乔纳森与他威廉姆斯家族的一些表兄弟之间，也许已经存在着一些小小的竞争。数年前，爱德华兹家族就已经在猜测威廉姆斯姨父的儿子所罗门（Solomon）是否会被安置在北安普敦。在他们认为那就是事实的时候，乔纳森还曾在日记里做出过这样的评注，“永远为每个人的成功而高兴”。^[6]多年以后，在威廉·威廉姆斯与约翰·斯托达德那一代人离去后，这些表兄弟之间的竞争就带有家族纷争的一切丑陋性。不过，在更年长一代人那里似乎相处得还不错。乔纳森的二姐玛丽与他关系亲密，在18世纪20年代早期曾在哈特菲尔德与姨妈和姨父生活在一起，随后她搬到了北安普敦去照料她的外祖父母。当乔纳森抵达北安普敦时，她正住在斯托达德家里。姨父威廉姆斯似乎也乐于与他外甥建立一种亲密联盟；与威廉姆斯自己一些孩子相比，这位外甥在许多原则上要更为接近威廉姆斯以及他那一代人。

尽管威廉·威廉姆斯与所罗门·斯托达德并不是在所有事情上都相互认同，但这两位领袖都坚定地认为，以下三点对于处在上帝盟约下子民的存活与繁荣是至关重要的。^[7]第一，他们渴望加强圣职人员的作用。第二，他们决心保持改革宗正统。第三，他们热心于传福音。为了促进前两点，他们在1714年设法朝长老制方向迈进了一步，即创

立了“汉普夏县圣职人员协会”来监管这一地区的教会事宜。在边境那边的康涅狄格，圣职人员获得了更多的地区性权威，并且也采纳了一种形式的“威斯敏斯特信纲”；但在具有独立精神的马萨诸塞，他们最多能够做到的，就是成立一个主要起顾问咨询作用的圣职人员协会。此外，他们还强化了圣职人员的控制影响力，并希望这能够阻遏正在侵入他们中间的异端教义。

传福音热情是他们这场运动的最前沿。就像这个时代在整个新教世界里涌现的其他敬虔派一样，他们意识到，在“宗教—政治”斗争的盛衰起伏中，人们不能指望国家来支持教会。而在似乎是无穷无尽的宗教斗争期间，许多传统——包括天主教和犹太教——在 17 世纪出现的复兴运动的一个典型性回应，就是强调那至关重要的发自内心的敬虔。^[6]对于承继了清教传承的新英格兰人来说，这并不是什么新东西；但由于国家支持减弱，他们的传讲越发迫切。从实际上讲，福音宣教对于获得社会盟约的利益是必不可少的。使归信者数量上占据多数对于培育集体美德来说是唯一的希望；而集体美德则对缓解上帝与这个地区的争执和带来祝福是必不可少的。

117

斯托达德和威廉姆斯将这些关切放在最突出地位，在整个河谷地区培育了一些宗教奋兴运动。1712 年受地区性宗教觉醒的激励，他们坚持认为宗教复兴应当成为教会的首要关切。在随后一些年里，他们在波士顿最重要圣职人员当中，寻找到了对这种福音派更新的热切支持。1714 年，英克里斯·马瑟为斯托达德一份有关传福音的新手册《基督指南》撰写了序言；这象征着他们之间就教会成员身份问题的长期争论结束了。^[9]类似地，到这时马瑟父子亦将早先与波士顿新近崛起的“布拉特街教会”（Brattle Street Church）牧师本杰明·科尔曼（Benjamin Colman）的争执搁置一旁，并意识到科尔曼像他们一样忠于加尔文主义和国际觉醒运动。在这些年间，威廉·威廉姆斯与斯托达德一道工作并作为他的得力助手前往波士顿；很明显他将成为这项事业西部发言人的继承者。几乎每一年，他或者斯托达德都会在波士顿布道并发表有关传福音的论著。^[10]

斯托达德带头将这种福音宣教的热情扩展到了印第安人那里。在 1723 年发表的一篇论著里，他以经典的盟约形式提出了这个问题：“问

题：上帝是否不会对这个在使印第安人信主方面如此无所作为的国家感到愤怒？”斯托达德的小册子，是在临近“拉勒神父的战争”爆发之际问世的；它包括了这样一个论点，即宣教将成为针对耶稣会士的一种战略性对抗。耶稣会传教士的成功，是对新英格兰人的一种责备，因为后者的宣教努力自从“国王腓力的战争”那场灾难以来，一直都是微不足道的。而耶稣会的宣教亦制造了一种军事威胁。不过斯托达德在那个问题上的现实主义，还伴随着对英国人对待印第安人惯常态度的一种尖锐批判。这样一些态度，他认为，有可能正是解释上帝为何在“这六十年里”一直惩罚这个国家的主要原因。的确，印第安人也许具有“一种野蛮和嗜饮精神”。然而，“他们属于人类，并亦是怜悯的对象。”殖民地居民应当牢记，英国人并不比他们强。“我们的先辈……亦曾陷人事奉魔鬼的野蛮之中，就像日光下的任何民族一样”，直至传教士“怜悯他们并将福音带给他们”。少数殖民地居民曾尝试过
118 向印第安人宣教，但殖民地作为一个整体实际上却毫无作为。“许多人，”斯托达德怒斥道，“更想把他们变成战利品，而不是要带给他们宗教信仰。”

斯托达德注意到，一位有学识的作者曾设想，在边境上的英国人有可能“印第安化并变成《启示录》20：8所说的‘歌革和玛各’”。作为一种替换选择，他强调，如果印第安人“接受了宗教，这就有可能激发我们去竞争”。英国人“做了高调的信仰表白，但宗教敬虔度却很低，而罪恶也很多。在这片土地上有大量的骄傲、酗酒、不公、漠神与反叛权威。我们需要像大卫那样说，‘你不再将我们救活’吗？”^[11]

威廉·威廉姆斯与斯托达德一样怀着对印第安人的关切，并像他导师一样从盟约与千禧年的角度来看待他们归信的迫切性。1728年在写给他们共同的朋友法官塞缪尔·休厄尔的信里，在感谢他送来了他有关《启示录》著述的同时，威廉姆斯为近来所报告的印第安人对福音的回应迹象而感到兴奋，并希望上帝对于新英格兰的愤怒会有所缓和。^[12]当爱德华兹于1726年搬到西部马萨诸塞时，使印第安人归信的需要必定是早期谈话的主题之一。人们能够想象，北安普敦和哈特菲尔德这三位学识渊博的圣职人员——每人都是各自那一代人的地区的主要圣职人员——坐在壁炉旁边，讨论着上帝在其千禧年计划里可能

如何使用新英格兰，并一致认为有效开展向印第安人宣教的工作十分迫切。

斯托达德强有力的在场，巩固了乔纳森在其他方面的观点，特别是在福音宣教的迫切性方面。乔纳森从青少年时期起就已经阅读了他外祖父的至少部分著述，并在现场聆听过外祖父当年那强有力的布道。在斯托达德那里，他能够发现一些产生共鸣或者有助于他形成自己最具特征观点的主题。譬如，在《论归信》（*Treatise on Conversion*, 1719年）里，斯托达德就强调“灵性之光”的主旨，或者以开眼看见上帝的荣耀与卓越作为归信的本质。“当人们认识了上帝的卓越性时，他们就必定会选择他。上帝的荣耀就是这样，它能俘获心灵；在人们看见它的地方，它就具有了一种强大的吸引力；它能不可抗拒地征服意志；当人看见上帝时，必然会爱上帝。”^[13]虽然这些是乔纳森在任何地方都能够获得的普通意象，但它们亦表明，他与他外祖父，尽管存在一些不同，但却具有相似的精神。

即便若干年后，当爱德华兹开始反对他外祖父有关教会成员身份的看法时，他也直言不讳地将斯托达德描述为“一个非常了不起的人，思想能力极强，具有极大的恩典与极高的权威，具有一种威严庄重的容貌、谈吐与举止”。^[14]爱德华兹在北安普敦第一年里对外祖父怀有最崇高敬意的一个标记，就是他于1727年在其“杂记”里留下的一则热情洋溢的记录。他写道，“我所遇到的有关原罪以及所有罪恶的倾向、习惯与原则的最佳哲学，毫无疑问就是北安普敦斯托达德先生的哲学。”^[15]

119

斯托达德的著述亦充满了针对圣职人员的建议；他无疑又将它们重复给了他年轻的门生。他鼓励牧师在讲道时不要用讲稿；如果必须要用，也不要让它们妨碍手势姿态。^[16]对于一丝不苟的爱德华兹来说，最为舒适自在的就是独自在书房里写作；所以这对他来说是一项困难的建议。他并不像他的外祖父天生是个绘声绘色的健谈者。虽然他实际上是记住了他的讲章，但一直到他生涯后期，他才能够做到不必事先详尽地将它们写出来，也不必在自己前面摆上圣经经文心里才安稳。

如果他们归信的话，“十之八九，他们会知道它”，斯托达德乐意用他那一贯务实的独断语气说道，并直接克服一个世纪之久的新英格

兰争论。而乔纳森，他自己在寻求得救的确据上刚刚花费了数年的时间，也许会略为不同地看待这种概率。斯托达德承认有例外，但认为让例外成为规则会助长模糊性。斯托达德坚持认为，“教导说人们往往不知道他们什么时候归信的布道是糟糕的布道。”^[17]

糟糕布道的另一个迹象，就是“人们在布道时没有足够地宣讲惩罚的危险”。^[18]在这一点上，外祖父与外孙的看法是一致的。蒂莫西·爱德华兹曾教导过同样的事情，乔纳森则早就熟悉外祖父发表的布道词：“害怕地狱在抑制人们犯罪上的功效”。斯托达德是于1712年，在一个“上帝的圣灵特别浇灌的场合”做的这次布道。这位极具说服力的北安普敦布道者，通过大量罗列一些骇人听闻的景象——大多来自圣经——而带来了这种奇妙的效果。他将地狱比作是他们“在陀斐特”“焚烧儿女以献给摩洛”的场所。“他们在那里焚烧儿女作为献给魔鬼的祭物，并大声吹奏喇叭以淹没那些可怜孩子们的哭号；他们不能承受那些哭号。而地狱比这更可怕。”待在地狱里，就像承受那降在所多玛城的火与硫磺，“男人、女人、孩子，全都像火把一样；他们的身体被烧焦了；他们疯狂地尖叫！”

区别则在于这样的痛苦是短期的；而在地狱里人们将承受“永远的焚烧”。斯托达德喜欢用数字来表达事情：“几千加上几千，百万乘以百万，将一大卷纸都写满数字……人们从未如此长久地承受痛苦，却仍然有无穷尽的时间在等待着……这使他们苦难的每一部分都成为了无限的，他们的痛楚是无限的，恐惧也是无限的。”^[19]

斯托达德及其同时代人认为宣讲地狱之火是一种怜悯。在地狱作为既定实在的前提下，如果不提醒人们他们所面对的可怕危险，就是不人道的。在圣经具有最高权威的世界里，人们几乎不会怀疑地狱的实在性。正如斯托达德指出的，没有谁比耶稣更坚持相信这一点了。^[20]即使是现代哲学家也承认，在来生必定需要某种正义系统来矫正今生的不正义，尽管“宽容派”（latitudinarian）的上帝在其统治管理上是宽宏大量的。对于将其每一论证都建立在圣经解读前提下的加尔文主义来说，看来没有其他的选择，而只能是注意圣经直截了当的话语。布道者的义务是很明确的。他们必须要警告走在永远的痛苦边缘的人们。不这样做就是缺乏人的情感。正如斯托达德论到向印第安人宣教

之迫切性时所指出的，“想到他们一代接一代全都下了地狱，真是一件让人悲伤的事情。”^[21]

虽然乔纳森自己对于这种教义的严格加尔文主义版本有他的困惑——既有关于正义的一般性问题，也有这是不是他的罪所配受的结果这个个人性问题——但他完全认同在上帝智慧的计划里，这种教导十分有用。从他自己灵性觉醒的第一道光闪现时起，他就敏锐意识到，人的问题就是要从真实的角度看待自己的情形。人的自我中心是如此强大，而这世界又是如此具有诱惑力，以至于每个人本性都是极其近视的、自我专注的、被骄傲所蒙蔽的。人们必须被唤醒，意识到他们真正的利益是什么。他在其早期布道中一再强调这一点。甚至在他年轻时所做的头几篇布道里，那时他也许还有自己的疑惑，他就小心谨慎地重视传统上对于地狱之火的警告。那种可怕的教导，是上帝的一种恩赐，为了唤醒那些梦游般地盲目走向灭亡的人们。^[22]

斯托达德听到爱德华兹在北安普敦的早期布道“未来惩罚的警告对于邪恶者似乎是不真实的”，一定感到很高兴。爱德华兹指出，问题在于，许多肯定地狱存在的人，相信它是一种继承而来的信念，但它对他们来说似乎是不真实的。在他所有布道里，一个最典型的原则就是，他在理论上相信什么与对它作为个人实在有真实感觉之间做出了区分。所以他首先就为什么必定会有地狱提出了一系列论证（譬如，121若非如此，那将会有利于人们作恶，那将是荒谬的）。然而这样一种理论性信念有可能是无用的，除非他们对于其永远的可怕“具有一种活生生的或感同身受的观念”。他们需要语言为他们描绘出一副地狱场景，以便他们能够切实听到“那被诅咒者的尖叫与哭号”。爱德华兹自己的布道景象——堆积了所有圣经意象——极其类似于斯托达德较早期布道的模式，并会使但丁自豪。在这个世界里（以他的一个袭击意象为例），上帝限制了魔鬼及其同伙；但在下一个世界里却不会。“魔鬼渴求灵魂之血；只是因为上帝限制了他，他才没有在人死亡之前攫取人的灵魂。而一旦人死亡了，上帝就不再限制他了，那些地狱猎犬就会立即扑向它们的猎物；那些咆哮的雄狮就会张着血盆大口吞噬一切。”^[23]

1727 年后期，斯托达德（他仍在坚持轮值布道）与爱德华兹收到

了一种“上帝护理性的震动”；这极有助于他们想要使人们相信末日审判为真实的这一事业。1727年10月29日星期日夜晚，一场相当规模的地震震撼了新英格兰；震垮了许多烟囱和围墙，并摇动了那些最坚固的房屋。民众深感惊骇。在当时的社会里，迈克尔·威格尔斯沃斯（Michael Wigglesworth）那悲伤的《末日》（1662年）仍然是畅销书，牧师们在不停地宣讲即将到来的审判，人们相信地震是末日的一种预兆。次日清晨，殖民地居民蜂拥进了教会，一同纪念蒙羞和禁食的日子。九天的余震使许多人处在惊恐之中。无数教会都经历了灵性觉醒；有一些教会还增添了数十位认信成员。在北安普敦，爱德华兹后来记录到，所罗门·斯托达德乐于看到这一点——他经历的最后一次复兴。他推断这期间他们获得了二十余位新归信者，即便他有些失望地发现，他们既没有像更早时期那样经历一种普遍觉醒，也没有像更接近震中的东部一些城镇那样得到许多归信者。^[24]

122 许多新英格兰人将地震看作是对将要到来的更严厉审判的警告。马萨诸塞总督呼吁将12月21日星期四定为悔改与禁食日；而北安普敦则由爱德华兹做禁食日的布道。这次布道讲的经文是《约拿书》，使用上帝对群体行为进行赏罚的标准盟约告白。他强调，躲避即将到来的审判的唯一途径就是通过真正的革新。作为一位自然现象专家，他附带承认“地震和天国的预兆可能常常有自然原因”，但他立即又补充道，“它们当然是被指定如此发生的，以便作为对更大变化与审判威胁的前兆。”上帝在其对自然原因的安排里，没有留下任何偶然性。所以这次地震应当被看作是一种直接的信息，特别是对于北安普敦的年轻人。通常，安息日结束在日落之时，星期日夜晚则是年轻人嬉笑打闹的时间。“他们的方式常常就是男男女女聚集在一起嬉笑打闹，他们称之为嬉戏；他们常常会用大半个夜晚来嬉闹，而不顾他们所属家庭的任何规矩。”^[25]毫不奇怪，正是在这类轻佻不轨举动中，“近来的地震会在夜晚惊吓到你们。”“一些人很可能会认为，”爱德华兹仿佛代表一位年长的权威说道，“地震的发生是上帝愤怒的一种标记，不仅针对这块土地上的一般性邪恶，而且也是针对在安息日夜晚所犯下的罪。”^[26]

虽然外祖父与外孙在大多数主题上看法一致，但对乔纳森来说，最困难的转变是，涉及归信和圣餐这个颇具争议性的问题，从受他父

亲的影响转到在他外祖父的领地服侍。尽管斯托达德与马瑟父子的争论已经平息下去了，但究竟是谁应当被接纳来领受主的圣餐这一敏感问题，却并没有得到解决。乔纳森已经研究过斯托达德的争议性观点；后者的假设是，应当领受的是那些已经受洗的成年人，即便缺乏归信的证据。他使自己（以及外祖父）确信，他能够接受这一做法。北安普敦值得有一种开放的圣餐礼。

斯托达德首先关注的是通过上帝赋予的一切可能途径来使人归信。开放主的圣餐，是以一种可以感知的有形途径，将人们带至基督的牺牲面前，并让人感受到他们是何等罪恶深重，基督就是为他们的罪而死的。在斯托达德监护指导下的这些年，乔纳森阅读或者重新阅读了他外祖父的著述，并绞尽脑汁想要发现是否可能发明一种辨别“可见圣徒”的技巧。^[27]由于无法解决这个问题，他愿意充分采用斯托达德的做法。在北安普敦早期一次圣餐礼讲道中，他讲了耶稣的“宴席比喻”。在这个比喻里，主人命令他的仆人去到“路上和篱笆那里”，强迫“那贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的”前来赴席。将这应用于未归信者，他告诉他们，他们的贫穷、苦难与盲目要远甚于那比喻里的乞丐。“你们不知道，这宴席的佳肴美酒是何其美妙和令人满足，又是何其充足与丰盛。如果你们知道，你们就不需要被强迫着前来赴席；那宴席的美味将会使你们足下生风。你们不知道，在上帝的桌前，有何等的友谊、何等的相交、何等的仁爱与喜乐。体会和见识上帝是满有恩典的：脱去肮脏的衣服，洗掉你们的龃龉，接受基督提供给你们们的洁白服装，来到基督的面前并与他一道进入他的处所，在他举行盛大宴席的房间一同就座。”^[28]这是纯粹的斯托达德主义。圣餐将成为一种使人归信的宗教仪式。

123

在一个如此关乎生死的问题上使自己处在外祖父影响之下，对于乔纳森来说是一项重大抉择。许多年后，当这导致他生涯里最大不幸的时候，他坦陈他对斯托达德的这种方式从未感到自在过。在这些早期岁月里，乔纳森的内心焦虑必定十分巨大，因为，与其他许多事情一样，蒂莫西·爱德华兹并不是那么遥远——尤其是在与他儿子的心灵距离上。乔纳森尽管极具创造力，但在许多问题上仍然十分接近于他父亲的观点。除了下面一条线索外，我们不知道他们父子彼此之间

如何处理在这个极具争议性问题上所存在的分歧。1732年，在斯托达德退出舞台后，蒂莫西·爱德华兹在康涅狄格荣幸做了选举日布道。这篇布道词是他为数寥寥的正式出版著述之一。在从标准盟约的角度哀叹社会之可悲状况的哀歌中，他表明了这样一种观点，即人们应当“鄙视和憎恶”允许不圣洁之人领圣餐的做法，这些不圣洁之人“做了圣洁的宣告，并被上帝子民接纳一同坐在圣餐桌前”。^[29]那曾经控制一切的父亲正在施加他的压力。

直系和旁系的家庭对乔纳森生活的影响都是极其重要的。他青春时期最糟糕的时光，是在纽黑文与直系家庭分离之时，而最美好的则是在纽约被接纳到史密斯家庭之时。在搬迁到北安普敦后，他再一次被近亲家庭、外祖父、外祖母和姐姐所环绕。

1727年7月他与萨拉的结婚，标志着这位年轻助手向成人与权威地位的过渡。在乡绅约翰·斯托达德的领导下，城镇负责以与这对年轻夫妻身份相称的方式安顿他们。作为他初始定居的一部分，爱德华兹被拨付给了十英亩土地用做牧场，另外又被拨付给了四十英亩土地用做收入来源。他的年俸还加上了一条通货膨胀条款，这也许反映了来自他父亲的建议；他父亲一直在为自己不断下降的实际收入而和他的城镇进行斗争。北安普敦城会议还特别同意，“按照其职务尊严，他应当获得一种体面与适宜的生活给养。”此外，他还被提供了足够的资金以购买一套房屋。所以在他结婚前不久，他在教会附近的国王街（King Street）上获得了一套“邸宅、库房和三英亩的家庭宅地”。^[30]

“一棵枝繁叶茂大树的倾覆”

1729年2月11日，大地再次“震颤”，因为家族权利的核心，事实上也是西马萨诸塞的重心，由于所罗门·斯托达德的去世而发生了更替转换。早在1728年12月，斯托达德的老友塞缪尔·休厄尔曾给他写来了最后一封信，祝贺他还在继续布道——尽管处在极度不适中。在通报了他俩共同的朋友约翰·克拉克医生（Dr. John Clark）的死讯后，休厄尔禁不住又揶揄道，“我已经埋葬了许多尊贵的医生。”休厄

尔敦促 85 岁高龄的斯托达德，特别在考虑到“儿女和孙辈都是可用之才如此蒙福”的情况下，准备好在时间到来之际宣告自己的“西面祷词”（*Nunc Dimittis*）[释放仆人安然去世（路 2：29）]。^[31] 斯托达德不会轻易放弃。爱德华兹回忆道，“他令人惊讶地将权利保持到了最后。”在波士顿报纸上刊登的讣告指出，一直到最后他讲道都不用稿子，并且他还写下了几篇没来得及宣讲的讲章。^[32]

威廉·威廉姆斯，明显的教会事务继承人，做了这次重要的葬礼布道。时年 64 岁的他，既是该地区最重要家族的“大族长”，又是“汉普夏县协会”最具影响力的成员。“一位先知的死亡，”他宣称，就“像森林里一棵枝繁叶茂大树的倾覆……会使所有与它相关的树木都感到震颤，并在它原先矗立的地方留下一个巨大缺口——也许要花费很长时间才能重新被填补”。在波士顿，“布拉特街教会”著名牧师本杰明·科尔曼，颂扬了斯托达德。在含蓄提及英克里斯·马瑟过去的指控——斯托达德想要成为第一位清教“教皇”——的同时，科尔曼将这种批评转化为了恭维。他是“众门徒当中的彼得……是我们的首领”。^[33] 一位北安普敦的悼词作者，则回忆起了在斯托达德领导下的非凡灵性觉醒。在那时，“上帝的灵如此感动人们的心灵，以至于它变成了这个地方的齐声呼喊：‘为了获救我必须做什么？’”^[34]

迈入原先在那么长时间里曾矗立过一株参天大树的空白场地，绝不是件容易的事情。在长达 60 年的岁月中，同几乎每个人所能记起的一样长久，斯托达德以其人格魅力影响着这个城镇。60 年来，他差不多垄断了最具权威性的公共言说。即使在最后两年半时间里，当他与外孙一同分享讲台时，那个瘦弱而腴腆的年轻人，尽管具有吸引力，但却明显是个新手和门生。在其强有力的布道中，斯托达德年复一年地痛斥着北安普敦人所犯的罪，并培育了他们定期的更新改造。他创造了他们的身份。“他作为我们的牧师，”这位匿名悼词作者写道，“赋予了我们城镇以名称和荣誉。”^[35]

爱德华兹可能已经决定要做这同样的事情，但是应对北安普敦人却绝非易事。虽然他们有时会处在宗教复兴热情的高潮中，但他们亦是反复无常的。正如在其他独裁制中一样，无论多么成功，其中还是存在着强烈的情绪和一些深深的怨恨。爱德华兹后来写道，“北安普敦

人的自然性情并不是最快乐的。自从我对他们有记忆以来，他们便以容易激动而闻名；他们封闭吝啬，并具有一种不易相处和暴烈的脾性。”当斯托达德在世时，有一次教会争论变得如此激烈，以致“演变成了斗殴：一方有几个人找到了对立一方的首领，攻击他并无情殴打了”。

而且，约在爱德华兹搬到这里十年前，北安普敦就已经面临持续的政治对立，“明确分为两党的一种对立，就像英国的‘宫廷党’（Court Party）与‘乡村党’（Country Party）一样（如果可以将小事情与大事情相比照的话）。”爱德华兹解释道，“在城镇里有一些主要人物，他们拥有重要权威和财富，并是其土地的主要所有者；他们有一派支持自己。而另一派，通常是最大一派，则是那些羡慕前一派、容易嫉妒他们并担心他们在城镇与教会里拥有太多权利与影响的人。这就是在人们当中时时存在无数斗争的基础。”^[36]

126 这些冲突有一些是围绕着约翰·斯托达德上校的；他在18世纪20年代中期上升到了重要的政治地位，并以其“托利党”（Tory）政治观点而著名。斯托达德曾利用他的政治观点在土地方面积了一笔财富。虽然他是最强有力的政治家而且是最常被选举代表本城镇的人，同时还是教会里最具影响力的平信徒，但他却遭到了一个更具“辉格党”（Whig）色彩的“乡村党”的反对。这种紧张因为下面两点而加剧了：从清教时代更具公共性与谦恭性的标准向18世纪更具个人主义趋势的逐渐转变；更年青一代能否得到土地这一持久的问题。爱德华兹所提到的那种政治对立的界线，也许亦反映了马萨诸塞政府里在皇家总督的“托利党”支持者譬如斯托达德，与桀骜不驯的、更具民众性的“下院”之间的一些尖锐斗争；这些争论隐约预示着半个世纪后“美国革命”的那些问题。^[37]虽然爱德华兹认为在北安普敦“乡村党”人数更多，但他们并不总是能找到一位具有威望的代表来取代贵族阶层的斯托达德。

使这种过渡更具挑战性的是，道德行为，特别是年轻人的道德行为，已经变得越来越松弛，因为所罗门·斯托达德已经太过年迈而无法有效地监督他们的行为。在教会聚会上，年轻人开始变得举止不端，并知道衰弱的斯托达德不会再看见他们。星期日深夜的打闹嬉戏亦未

减弱。爱德华兹回忆道，“我外祖父去世后不久的那段时间，似乎成为了宗教上极其沉闷呆滞的一段时期。在一些年间，放荡不羁在城镇青年中已蔚然成风；他们许多人已极其习惯于夜间游逛、光顾酒馆和下流行径。”^[38]

现今只能靠他自己作为这个城镇的属灵监督了。按照老式清教的标准，这个城镇已经失控了。爱德华兹充分使用他对伟大斯托达德的记忆，做了一篇标准哀歌式讲道，对这个城镇发出哀悼和警告。“上帝已经带走了我们的约书亚，”他宣告，“他是带领我们走进天国般迦南的首领；除了他，上帝还带走了许多与他同时代的长者。”这就是警告。“它阴郁地注视着我们：那一代人被带走得太快，而正在兴起的一代人前景并不乐观。”就在斯托达德去世那天，教会长老中的最后一位埃比尼泽·斯特朗（Ebenezer Strong）也去世了（斯托达德为了巩固权力，使得这一职分逐渐消失）。数月后，尊敬的约翰·威廉姆斯也被带走了；他作为迪尔菲尔德牧师曾遭受过那么多苦难。在6月里，爱德华·泰勒（Edward Taylor），蒂莫西·爱德华兹的保守派盟友，也去世了；他那伟大的诗作被安全保存起来，只有后代的人才能欣赏到它们。

随着那一代人的消失，爱德华兹发现，几乎没有什么根据指望会有另一代圣徒从不敬虔的与追求享乐的北安普敦青年当中兴起。正如他在一篇讲道里所说的，“放荡与不道德行为似乎正在年轻人中膨胀。在他们当中，怎么几乎看不到一种严肃性与宗教精神？他们怎么不甚关注他们的救赎和如何逃脱永远的痛苦？”一旦一代人离开古道，他警告道，就没什么希望再逆转那一趋势。“那些在年轻时生活放纵并对自己欲望不加约束的人，恐怕也不会对他们的孩子加以严格管教。当人走上下滑之道时，他们很可能会越来越松懈，越来越叛逆。”^[39]

127

在另一次纪念斯托达德事工的讲道里，他警告道，北安普敦人应当考虑，“在如此明显的恩典途径下未曾归信”，该当承受多大的刑罚。爱德华兹使用《耶利米书》6章“风箱吹火”试图提炼“被弃的银渣”这一形象，斥责北安普敦人听了多年有力的讲道后，已经变得“听不进道”（sermon proof）了。那些有可能会为他们的传统感到自豪的北安普敦人应当认识到，生活在那样一种恩典途径下，对他们的要求也

会更多更高。“那些离开北安普敦下地狱的人和曾在被斯托达德先生服侍的处境下生活的人有祸了！我们很容易为我们听到的在世界某些地方、在西印度和在其他地方所存在的邪恶而惊讶；但与从这个地方去的那些顽固不化的罪人相比，他们的罪还不到一半。”^[40]

那个春天，在斯托达德去世后不久，爱德华兹的身体又一次垮了。在4月末5月初，他和他的两个萨拉，旅行到了纽黑文和东温莎，也许是为了必需的休息。^[41]返回讲坛数周后，他又被更严重的病情击倒了，在初夏大约有一个月他无法讲道。萨拉的一个兄弟本杰明·皮尔庞特（Benjamin Pierpont）来帮助讲道；不过后者很快就被召去填补了约翰·威廉姆斯去世后在迪尔菲尔德留下的空缺。

很可能，爱德华兹是因为焦虑和过于劳累而病倒的。他如今要负责监督大约一千三百人的灵性与道德状况。^[42]这样一个规模的教会由一个人负责，即使是在最好的状况下也无法承受。更加糟糕的是，他还必须竭力对付他崇高的精神理想与一个普通城镇的粗鄙现实——在斯托达德去世后似乎变得格外失控——之间的差异。他无法不得出那样的结论：他的大多数邻居和教区居民都在跌跌撞撞地盲目走向毁灭。通常，他也会过劳。除了肩负婚姻责任，做父亲，承担牧师的全部责任，常常每周讲道三次（主日上午、主日下午以及每周四的讲座）之外，他还在完成一系列雄心勃勃的写作计划。

我们所知道的是，他的病情表现为失声和“虚弱”，而这种情况似乎反复出现。在他生命临近终点时他曾说道，原话大约是这样的：“情绪低落，时常导致一种在言谈、仪表、举止方面不沉着的软弱和可鄙。”^[43]在这种情况下，他到夏季才重返工作岗位。但是直到1729年9月，他父亲还在向乔纳森的姐姐安妮报告说，他弟弟仍处在恢复当中。^[44]

尽管因疾病而过早夭折的恐惧，最能将那个时代与其后时代分隔开来，但爱德华兹家族却与众不同能幸免于此。他活到26岁时，他的近亲中才只丧失了两位祖父。蒂莫西与以斯帖·爱德华兹夫妇共养育了十一个孩子而没有一个夭折。所以，当1729年12月，一场白喉或“喉咙瘟热”流行病带走了也许是他最亲的最小妹妹时，痛苦对乔纳森来说就显得格外强烈。

杰鲁沙·爱德华兹与萨拉·皮尔庞特同岁，并具有乔纳森在她的纽黑文女友身上加以理想化的所有品质。就像任何重要人物一样，在他眼中，她是女性敬虔的典范。她以敬虔、静思、温柔、敏锐和美丽而著称。

乔纳森必定十分喜爱这个妹妹，因为他们在理智、性情与敬虔上是如此相像。根据在波士顿一份报纸上刊登的有关她的悼文，杰鲁沙“对各种不同主题的书籍颇为熟悉，其中最多的还是神学著作，她对神学津津乐道”。与乔纳森一样，她“也常常表示自己厌恶那些充满浮夸与轻佻的谈话”。“而合理和有分量的话语则能使她感到愉悦”。^[45]当乔纳森于1729年在东温莎最后一次看到她时，有两位圣职人员向她求婚。当她去世后，她家庭的许多成员都撰写了颂词并视她为顺从的典范而予以赞扬。^[46]蒂莫西·爱德华兹回忆道，在“我亲爱的女儿”垂死之际，她曾提及那些愚拙的童女没有为新郎做好预备的故事，并敦促她家人聚集在她身边：“你们所有人，别让你们的油灯熄灭。”第二年春天，当乔纳森与萨拉的第二个女儿出生后，他们为那个孩子起名叫杰鲁沙（Jerusha）。很少有同名人会那么像原先叫这个名字的人。

在这期间，爱德华兹于1729年秋返回了北安普敦，并将主要精力投入到使事情扭转的努力中。在一篇接一篇的布道里，他反复论述了这些主题：伪善、审判的确定性、三一上帝的卓越性、上帝为觉醒而提供的途径以及救赎的福祉，等等。^[47]斯托达德的布道往往比较直率并直奔主题，而爱德华兹的布道则精细复杂、极其明确、富有逻辑性，而且环环紧扣。他遵从一种简洁阐述的清教风格，即把相关经文转换成一个主题或命题；然后，遵照拉姆斯主义的方法，将这个命题区分为各种教义观点；最后，在应用中概括这些观点的涵义。他的布道曾被比做“文艺复兴时期非凡的天花板或穹顶油画”，在那里所展现的“整个远景达到了眼睛从任何方向所能够看见的距离”。^[48]或者可以把它比做巴赫的赋格曲，探索一种旋律的各种变调。而这些类比之间最大的区别在于，爱德华兹的布道没有展示出什么总体性艺术设计或对称性。它们是一位逻辑学家的作品；他只是将每一思想的所有涵义都罗列于其中。那些聆听他的人几乎没有什么余地可以逃脱他论证的密网。

随着外祖父的离去，爱德华兹深感烦恼的是，有如此多的领受圣

餐成员似乎并未归信。他没有放弃斯托达德式的做法，但是在他的笔记里，他在考虑是否采取更严格的措施。他尤其关注的是那些年轻人，他们想当然地接受了领圣餐成员的身份，而不担心自己是否归信了。那些为自己取得成员身份的人，他在“杂记”里写道，“必须要牢记伪善的危险……并在每次领受圣餐前，应以更加严肃的方式来重新省察自己。”^[49]

在一次布道里，有可能是为一月两次的圣餐崇拜，他的焦点在伪善这一主题，依据犹大通过亲吻出卖基督的典型。罗马教会为这种出卖提供了一种可怕的范例，而犹大们则更为令人感到难堪。分享圣餐本身就能够成为那致命的亲吻。“你们假装是基督的朋友，否则你们为什么到这里来？你们有许多人做出了比处在福音下的多数人更进一步的信仰表白。在那一方面你们就像犹大和其他使徒一样，你们也表现得就像使徒一样：你们与其他使徒一道进退；你们宣告要放弃一切追随他；你们走近基督就像是要亲吻他；你们前来聚会和领受圣餐仿佛你们是朋友一样。你们要确保自己在那一方面不要像犹大那样，否则你们将会出卖你们的主。”^[50]

如果说他的一些教区居民像犹大，那么英格兰和新英格兰就可以被比做是古代的以色列和犹大——当它们背离主的时候。1729年12月，在北安普敦举行汉普夏县法院会议期间，在所做的一次禁食日布道中，爱德华兹再次将他惯有的彻底性应用到了这种哀歌形式中。在这样的公共场合，牧师们通常会就“这国家的状态”进行布道，并历数上帝将要惩罚他们的那些罪行。爱德华兹的叙述亦描述了他自己将要反对的东西。首先，“我们的国家”作为一个整体，意指大不列颠，“正处在极其腐败与堕落的时期”。近年来，不仅“淫欲、邪恶、褻渎以及在肉欲里无所限制的放荡”呈现出“洪水泛滥”之势，而且各种各样的教派与异教徒，包括自然神论者和“自由思想家”（Freethinkers），也纷纷涌现。这样一种不忠，也许预示着上帝在灾难与可怕地震里的审判，并将带来最终的末日审判。

而与此同时，在汉普夏县有足够的罪行使公义的上帝发怒。而鉴于福音在这里被一再地传讲，他们的罪就更重了。人们很容易嘲笑和讥讽神圣事物。人们喜爱骄傲与虚荣，“炫耀……他们的房屋、穿着和

生活方式；许多人都言过其实。”贪婪与不公到处盛行；人们为了获利而不择手段。那些买卖人常常欺骗他们的邻人（爱德华兹最经常谴责的一种罪过）。酗酒更是司空见惯，因为“有许多人日复一日地逗留和聚集在酒馆里”。争斗在人们当中表现为相互诉讼（法庭很快就将开庭）；尤其令人感到可悲的是，“在领袖当中存在着那么多的斗争。”（在1729年末，马萨诸塞在皇家总督与乡村及宫廷党之间的斗争正处在喧嚣骚动之中。）

可以预料，在爱德华兹所罗列的罪过清单上，他最长篇论述的还是年轻人的放纵问题。这种过错首先在于他们的父母。家庭管理与教育，这一老清教社会系统的基石，已经严重衰败了。他发现，父母们正在反对他们觉得过于严厉的抚养教育方式。其最臭名昭著的结果就是，近年来在年轻人当中，容忍了那些“令人震惊的”下流行径。那些猥亵淫欲，不仅受到了夜间游荡与嬉闹的推波助澜，而且新英格兰父母还允许他们“认为在加拿大、纽约[及]英格兰存在的那些可耻与卑劣的”做法。每个人都明白他所指的是新英格兰的“和衣同睡”（bundling）的习俗；根据那种习惯，父母允许青年男女穿着部分衣服同睡在一起。“我相信在基督教世界里没有一个国家，”爱德华兹警告道，“不论是何其放荡与邪恶，父母会像这个国家的父母那样放任自己的孩子以如此放荡不羁的方式去交友结伴——就是在那些佯装要维护他们的子女的声誉的人当中。这里的父母对于这样的事情通常是睁一眼闭一眼的，并相信他们的孩子不会屈从于诱惑；而这样的事情在其他几乎任何一个国家里都会毁坏一个人的声誉，并被看作是娼妓的充足证据。”

“和衣同睡”的惯例，原来被认为是在没有性关系下彼此熟悉了解对方的一种方式，但却并不总是像它所鼓吹的那样起作用。婚前怀孕的比率在新英格兰正在急剧上升。即使是在教会发展良好的北安普敦，婚前怀孕比其他一些地区要稀少，其统计数字近来也已经上升到了这样的比例：每十个头胎生育婴儿中有一个属于其父母结婚不足八个月时出生的。^[51]婚前性行为是司空见惯的。即使导致了怀孕，只要这对男女结婚，就不再有污点。在提及那种新态度时，爱德华兹发现了另一种令人震惊的倒退。“对于这种事情已经不存在先前曾有过的那种羞愧

131

了。它如今不再是一种不名誉了；它不再被看作是一个人的污点和羞耻。以前，这种事情被看作是一个人终生难以克服的伤害。不用再介意了：如今他们如此胆大妄为，竟然毫不羞愧地昂起头。^[52]

人们也许会设想，鉴于爱德华兹的完美主义标准不仅要求杜绝罪恶，而且还要求活出像基督那样的美德的见证，他在纷争好斗和自我放纵的北安普敦人当中的前景将会是黯淡的。然而，斯托达德布道的传统，诸多居民的正统信仰告白，这些居民对邪恶的不安，以及他们对于自己永恒命运的焦虑，这些都使得爱德华兹有许多事情要做。

大多数北安普敦人都参与到了一种平信徒文化当中，将他们自己与圣职理想拉开了一定的距离。不过他们在原则上或者在部分生活里仍然肯定那些理想。通常，家庭和亲属网络决定着他们首要的忠诚；而这些忠诚又在不同程度上与教会忠诚交织在了一起。而对于未婚年轻人来说，青年文化为他们反对那些圣职理想提供了主要缓冲物。^[53]

酒馆文化在敬虔文化之外提供了一种极其重要的选择。在18世纪新英格兰城镇里，酒馆发挥着突出的社会与政治作用。北安普敦已经有三家酒馆。农夫们喜欢聚集在那里社交、休闲和洽谈生意。通常，酒馆也是大众政治活动的中心。我们可以推断，爱德华兹描述的那种“乡村党”必定也是“酒馆党”；他们遭到了斯托达德家族及其贵族同盟的反对——因为后者积极致力于抑制邪恶和培育总督及国王的政治庇护。^[54]

即使家庭文化、青年文化与酒馆文化在教会文化之外提供了一些实质性选择，大多数北安普敦人仍无法在世俗与神圣之间划分出一条明确或一致的界线。同大多数到教堂参加崇拜的人一样，他们有不敬虔的一面，也有不敬虔的一面，还有日常工作中并不特别属于上述两者之一的一面。他们持续不断地在他们所隶属的那些亚文化中常常互相冲突的标准之间进行讨价还价。

在这些矛盾中间，爱德华兹仍然拥有一种善意的基础。他可以持续不断地斥责会众并抨击他们所犯的罪过；而这正是人们期望他做的。那也是斯托达德曾经做过的事情，并且大多数城镇居民也为此而敬重他。要效法斯托达德的作为也许是一件困难事情；但在某种意义上，一位如此强有力领主的过世，也能够培育起对于他继任者的善意的。的

确，随着他们的约书亚的离去，在一段时间内也许会增加一些公开的反抗，但是更为克制与温和的爱德华兹也是一股新鲜空气。他的能力、他的敬虔以及他显而易见的真诚，能够为他赢得尊重。

时年 26 岁的爱德华兹已经是一个具有权威的人了。在一个视贵族制为理所当然的等级社会里，他是一个贵族。他十分清楚他的职位所具有的权威以及所要求的尊严。他是上帝在北安普教的代言人。以他最喜欢的一个隐喻来表达，他是“上帝的号角”。^[55]他的学识，特别是他对圣经的精通，以及他对自然哲学与历史的超群知识，强化了他的权威。而更重要的，他意识到，则是他敬虔的权威。正如在多年前他想象自己的呼召时所写下的，追随基督的权能是无限的。“如果全世界的基督徒都明白我处在基督绝无差错的引导之下，我是被差遣来将基督的意志教导给这世界的，那么我将在这整个世界都具有权能：我将有权能教导他们如何做，而他们也有义务聆听我。”^[56]

到 1729 年秋，爱德华兹开始赢得他北安普教教区居民的认可。蒂莫西·爱德华兹曾自豪地向他女儿安妮说，本杰明·皮尔庞特已经告诉他，“北安普教人看来十分喜爱和尊重他，他们对他的事奉十分满意。他们还像往常一样继续关照他，帮他修建了一座好的大仓库，而且差不多完工了，因为他生病虚弱而暂停了他的工作。”^[57]北安普教人，尽管有不和，但还是能够展示出在一个有宗教取向的、相互依赖的农村社团里所期望的那种集体精神。^[58]由于尊重他们年轻的牧师，在他和他年轻的家庭需要时希望他们过得好，他们能够在帮他修建一座仓库的事上显出他们最好的一面。

注释

[1] To Thomas Gillespie, July 1, 1751, *Works*, 16: 385.

[2] Kevin Michael Sweeney, “River Gods and Related Minor Deities: The Williams Family and the Connecticut River Valley, 1637—1790” (Ph. D. diss., Yale University, 1986), 2, cites some period uses of “river gods.”这篇杰出论文，是了解控制康涅狄格河谷的几个相互联姻家族（特别是 Williamse, Stoddard, Porter, Partridge 和 Dwight 家族）的一种极有价值的来源。

[3] 如今位于这个地方的那座优雅的殖民地后期的房子，是约翰的一个儿子在革命

时期扩建后的结果。这所房屋，在爱德华兹时期，可能要比阿比盖尔·威廉姆斯的“传教之家”更大一些；后者仍能在斯托克布里奇看到其原貌。我感谢现今的房屋主人带我参观了房子并揭示了其建筑史。在 Laurel Thatcher Ulrich, *The Age of Homespun: Objects and Stories in the Creation of an American Myth* (New York: Knopf, 2001), 115—116, 展示了这样一些照片：一块印有乔治一世头像的精细亚麻毛巾——可能是从德国进口的；它属于在 1731 年嫁给约翰·斯托达德的普鲁登斯·切斯特所有。

- [4] Gregory H. Nobles, *Divisions Throughout the Whole: Politics and Society in Hampshire County, Massachusetts, 1740—1775* (New York: Cambridge University Press, 1983), 30. Patricia J. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton* (New York: Hill and Wang, 1980), 149—152, 对有关约翰·斯托达德的传记信息做了很好的概括。见 James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2; 165—178 and passim, 以及 *Sibley's Harvard Graduates*, 5; 96—119.
- [5] Trumbull, *History of Northampton*, 2; 15—42. Colin Calloway, *The Western Abenakis of Vermont, 1600—1800* (Norman: University of Oklahoma Press, 1990), 113—131. 我也从 Thomas Saunders Kidd 论述 Father Rale's War 的章节中得到帮助, “From Puritan to Evangelical: Changing Culture in New England, 1689—1740” (Ph. D. diss., University of Notre Dame, 2001). 有时会在 “Grey Lock's War” 与 “Father Rale's War” 之间做出区分, 尽管殖民地将它们合并在一起。
- [6] Diary, January 10, 1723, *Works*, 16; 761. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 53, 总结了证据。1721 年 12 月, 乔纳森曾写信给他姐姐玛丽——当时在哈特菲尔德——询问是否已经确定下了所罗门。1723 年初, 蒂莫西在记事簿上不正确地记录下已经选择了所罗门。
- [7] Philip F. Gura, “Sowing for the Harvest: William Williams and the Great Awakening,” *Journal of Presbyterian History* 56, no. 4 (Winter 1978): 330—331, 可能夸大了就圣餐所存在分歧的程度。Gura's “Going Mr. Stoddard's Way: William Williams on Church Privileges, 1693,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 45, no. 3 (July 1988): 489—498, 表明了斯托达德与威廉姆斯在教会成员问题上, 比以前想象的要更为接近。
- [8] Ted Campbell, *The Religion of the Heart: A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Columbia: University of

- South Carolina Press, 1991).
- [9] Paul Lucas, *Valley of Discord: Church and Society along the Connecticut River, 1636—1725* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1976), 159.
- [10] 对 Williams 主要出版物的概述, 见 Gura, "Sowing for the Harvest," 326—27。他对正统信仰的关注见之于他的 *The Great Concern for Christians* (Boston, 1723)。关于斯托达德, 见 Thomas Schafer, "Solomon Stoddard and the Theology of the Revival," in Stuart Henry, ed., *A Miscellany of American Christianity: Essays in Honor of H. Shelton Smith* (Durham; Duke University Press, 1963), 328—361。
- [11] Solomon Stoddard, *Question Whether God Is Not Angry with the Country for Doing So Little Towards the Conversion of the Indians?* (Boston, 1723), 6, 8—11。对耶稣会与英国态度的现代分析, 参见 James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial America* (New York; Oxford University Press, 1985)。
- [12] William Williams to Samuel Sewall, January 22, 1728, "Letterbook of Samuel Sewall," *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 6th ser., 2 (Boston, 1888), 250。他在 253 页结尾处表明, 斯托达德是“舒适自在的”和“仍对他人有益的”。
- [13] Solomon Stoddard, *A Treatise Concerning Conversion* (Boston, 1719), 57, 34。
- [14] To Thomas Gillespie, July 1, 1751, *Works*, 16; 381。
- [15] Miscellany no. 301, *Works*, 13; 387。
- [16] From Solomon Treat's account of Stoddard's views in his preface to Solomon Stoddard, *The Defects of Preachers Reproved* (Boston, 1724), iv—v。
- [17] *Ibid.*, 10。
- [18] *Ibid.*, 13。
- [19] Solomon Stoddard, *The Efficacy of the Fear of Hell, to Restrain Men from Sin* (Boston, 1713), A1, 25—27。
- [20] *Ibid.*, 14。
- [21] Stoddard, *Question Whether God Is Not Angry*, 8。
- [22] 见比如 *Wicked Men's Slavery to Sin* (summer 1721—summer 1722), *Works*, 10; 339—350, 其他关于地狱的引文, 见 index, *Ibid.*, 653。
- [23] *Warnings of Future Punishment Don't Seem Real to the Wicked* (1727), *Works*, 14; 200—212。Another hellfire sermon, *The Torments of Hell Are*

Exceeding Great, from late 1728 or early 1729, *Works*, 14: 301—328. 后者是爱德华兹在《落在愤怒上帝手中的罪人》(1741年)之前, 激发起一种生动的地狱折磨意识的最有效尝试之一。

- [24] *Faithful Narrative*, *Works*, 4: 146. 这段叙述主要依据 Kenneth P. Minkema, "Preface to the Period," *Works*, 14: 32—34, 和 Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England* (New York: Oxford University Press, 1986), 177—179. 也可见 Erik R. Seeman, *Pious Persuasions: Laity and Clergy in Eighteenth-Century New England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), 149—54, 他发现在世俗人中间没有提及对审判日的恐惧, 虽然他们确实说他们害怕去地狱——而这似乎就等于说是同样的事情。
- [25] *Faithful Narrative*, *Works*, 4: 146.
- [26] *Impending Judgements* (1727), *Works*, 14: 216—227. 可以想象, 爱德华兹将这种“观点”归于了“某些人”, 因为他在解读这种特殊护理之精确意义上所持有的保留态度, 正如他较早时候在日记里所表述的。不过, 后来在北安普敦普敦事奉期间, 他经常向人们解释这些灾祸的特殊意义。
- [27] 他亦无法认同斯托达德的谦卑之“完全失望”必须先于归信的教导; 这是他与这部分清教传承一直都存在问题的一部分。See esp. *Miscellanies*, nos. 317, 325, 335, 338, and 345 (可能都写于 1727 或 1728 年晚期), *Works*, 13.
- [28] "The Spiritual Blessings of the Gospel Represented as a Feast" (August 1728—February 1729), *Works*, 14: 290.
- [29] Timothy Edwards, *All the Living Must Surely Die* (New London, Conn., 1732), 23. 乔纳森较早期的观点似乎就是他父亲的观点。在纽约, 他写道 (*Miscellany*, no. qq, *Works*, 13: 189), "他们 [牧师] 有义务告知在他们中间, 谁配得上基督徒的名称, 谁配不上……如果基督让他来实施圣餐礼, 那么基督也就是让他将它们实施给他认为基督会接纳的人。" Cf. *Miscellany* no. 40 (ca. summer 1723), 222.
- [30] Trumbull, *History of Northampton*, 2: 45, 47—48. Trumbull 的引文来自城镇记录。
- [31] Sewall to Stoddard December 10, 1723, in "Letterbook of Samuel Sewall," 259—260.
- [32] *Faithful Narrative*, *Works*, 4: 146. Obituary, *Weekly Newsletter* (Boston), no. 112, February 13/20, 1729, p. 2.
- [33] William Williams, *The Death of a Prophet Lamented and Improved* (Boston,

- 1729), 23; Benjamin Colman, *The Faithful Ministers of Christ Mindful of Their Own Death...* (Boston, 1729), 2.
- [34] Obituary, *Weekly Newsletter*, no 112, p. 2.
- [35] 同上, 比较 Tracy 有帮助的叙述, *Jonathan Edwards, Pastor*, 13—20.
- [36] To Thomas Gillespie, July 1, 1751, *Works*, 16: 381—383. 下列事实表明了这并非“酸葡萄心理”, 即他还在另外著作里痛斥了这两派之间的争斗: *Faithful Narrative*, *Works*, 4: 146. 有关“宫廷党”与“乡村党”以及君主制的观点, 参见, Benjamin Lewis Price, *Nursing Fathers: American Colonists' Conception of English Protestant Kingship, 1688—1776* (Lanham, Md.: Lexington Books, 1999).
- [37] Minkema, “Preface to the Period,” *Works*, 14: 36—38. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 91—98.
- [38] *Faithful Narrative*, *Works*, 4: 146.
- [39] *Signs of God's Displeasure in the Removal of Useful People*. Sermon no. 119, Isaiah 3: 1—2, Works of Edwards transcription (probably preached in summer 1729).
- [40] *Living Unconverted Under an Eminent Means of Grace* (probably preached in spring 1729), *Works*, 14: 365—367, 370.
- [41] Minkema, “Preface to the Period,” *Works*, 14: 13.
- [42] 爱德华兹表明, 18 世纪 30 年代, 在北安普敦大约有 200 个家庭。Iain Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1987), 89, 按照类似于 35 年后的家庭人口比率, 估计人口数量在 1250 人到 1400 人之间。参见下文, 第 21 章注释 24。
- [43] To the Trustees of the College of New Jersey, October 19, 1757, *Works*, 16: 726.
- [44] 蒂莫西·爱德华兹给安妮·爱德华兹的信, September 12, 1729, as quoted in Minkema, “Preface to the Period,” *Works*, 14: 13. Minkema 注意到, 虽然 Dwight, *Life*, 115, 说爱德华兹在整个夏季都丧失了活动能力, 但 Thomas Schafer 则证明了, 爱德华兹在这一期间为各种场合写下了多篇布道。当他没有布道时, 他还积极撰写着他的各种笔记——这表明了他精神状态的稳定性。Dwight 说他健康状况的恶化, 是“过于勤奋的后果”, p. 115.
- [45] *New England Weekly Journal*, February 2, 1730.
- [46] Dwight, *Life*, 116—18. Kenneth Minkema, “The Edwardses: A Ministerial Family in Eighteenth-Century New England” (Ph. D. diss., University of

Connecticut, 1988), 155—157, 199, quotation p. 157 from Timothy Edwards, "An Account of the Last Sickness of My Dear Daughter, Jerusha," n. d., Timothy Edwards Papers, ANTS.

[47] See *Works*, 14: 548—550, 有 1729 年后期布道主题的一份总结。

[48] Edward H. Davidson, *Jonathan Edwards: The Narrative of a Puritan Mind* (Boston: Houghton Mifflin, 1966), 34.

[49] Miscellany no. 462, *Works*, 13: 505. 乔纳森批评斯托达德的更大意愿, 亦在写于斯托达德去世后不久的 Miscellany no. 411 里得到了表现; 在其中, 他表明了自己与斯托达德看法的不同之处, 即先于归信的谦卑并不是真正信仰的一种表现。Cf. Schafer, "Editor's Introduction," *Works*, 13: 28.

[50] Sermon, Luke 22: 48 (ca. 1729). Cf. sermon, *The Threefold Work of the Holy Ghost* (1729), *Works*, 14: 429—430.

[51] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 238n29. Tracy cites Tiziana Rota, "Marriage and Family Life in Northampton, Massachusetts: A Demographic Study, 1690—1750" (M. A. thesis, Mount Holyoke College, 1975), 后者发现, 从 1691 年到 1710 年, 这个数字是 6%; 从 1711 年到 1730 年, 是 10%。而从 1731 年到 1750 年, 这个数字则下降到了 4.7%; 这表明爱德华兹的宗教奋兴与严厉性的确对行为产生了一些影响。在爱德华兹时期, "北安普敦教会记录" 只记录了一例 (一个男人) 因通奸 (在 1743 年) 而受到教会纪律处分的案例。有关大型模式, 参见 Daniel Scott Smith and Michael S. Hindus, "Premarital Pregnancy in America, 1640—1971: An Overview and Interpretation," *Journal of Interdisciplinary History* 5 (1975): 537—570. 他们这些主要基于对新英格兰研究所获得的数字表明, 殖民地在 1700 年到 1750 年期间, 婚前怀孕百分率处在稳步上升之中, 到 1750 年已经超过了 20%——这使得北安普敦个案显得愈发例外了。Cf. John Demos, "Families in Colonial Bristol, Rhode Island: An Exercise in Historical Demography," *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 25, no. 1 (1968): 56, 后者发现, 夫妻在结婚八个半月内生育第一个孩子的百分率, 从 1720 年到 1740 年的 10%, 飙升到了从 1740 年到 1760 年的 49%。见 Cornelia Hughes Dayton, *Women Before the Bar: Gender, Law, and Society in Connecticut, 1639—1789* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 对这些趋势具有一些有益的洞见。关于 "和衣同睡", 见 Richard Godbeer, *Sexual Revolution in Early America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002), 246—255.

[52] *Sin and Wickedness Bring Calamity and Misery on a People*, *Works*, 14:

500—503.

- [53] David Hall, "Narrating Puritanism," in Harry S. Stout and D. G. Hart, eds., *New Directions in American Religious History* (New York: Oxford University Press, 1997), 62—64, makes this point.
- [54] See David W. Conroy, *In Public Houses: Drink and the Revolution of Authority in Colonial Massachusetts* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), esp. 189—240, on Northampton, 226.
- [55] Helen Westra, *The Minister's Task and Calling in the Sermons of Jonathan Edwards* (Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen, 1986), 7. Cf. pp. 11—12 for other images. Westra 对爱德华兹理解其教牧权威性提供了一种有价值的解说。
- [56] Miscellany no. 40, *Works*, 13: 222.
- [57] 蒂莫西·爱德华兹给安妮·爱德华兹的信, September 12, 1729, quoted in Minkema, "Preface to the Period," *Works*, 14: 13—14. 该城镇善意的另一个证据, 是这样一种不同寻常的做法, 即为教会会众中一、两个成员支付报酬, 以便他们在爱德华兹前往纽黑文或波士顿旅行时, 能够陪同并“伺候爱德华兹先生”。在 1733 年后, 这项做法就不再继续了。Trumbull, *History of Northampton*, 2: 48—49.
- [58] 1734 年初的一次事故也说明了这同一点。1 月 19 日星期六早晨, 一场大火烧毁了执事 Ebenezer Hunt——来自北安普敦一个古老家族的“毛毡制造商”——的店铺。朋友及邻居们立即行动起来捐献钱物来弥补他的损失。几乎每个家庭都做了捐献。在火场灰烬冷却下来之前, 城镇居民就已经在聚集重建房屋的木材了。而那位执事也在一周内就重新开业了。Trumbull, *History of Northampton*, 2: 39—40.

新
子
船

PDG

在更广阔舞台上

爱德华兹通常都是早晨四五点钟起床，以便能够在他的书房里花上十三个小时。在北安普敦早期岁月的唯一一篇日记里，他于1728年1月写道，“我认为，基督通过自己早早从坟墓里复活，推荐了早晨早起的做法。”这种自律构成了不断竭尽全力使自己活出基督生命样式的努力的一部分。他每一天以私人祷告开始，接着是家庭祷告，冬季是在烛光下。每一餐饭都伴随全家人的敬拜。在每一天结束之际，萨拉会与他一道在书房里祷告。遵从耶稣的要在暗中祷告的诫命，乔纳森对他其余日常敬拜的常规做法守口如瓶。终其一整天，他的目标就是要始终保持生活在上帝面前的意识，尽管那是很困难的。通常，他还会增添一些秘密的禁食日和额外的祷告。^[1]

他每一天都将许多时间用于学习，这也是对上帝的一种事奉。正如丹尼尔·沃克·豪（Daniel Walker Howe）所指出的，如果要寻找殖民地时期美国工作伦理的原型，那么最好是找爱德华兹而不是本杰明·富兰克林。^[2]在爱德华兹看来，工作纪律是他敬拜上帝的一部分，是向上帝献上自己的时间。而且，大量的工作也是为了要认识上帝之道。除了每周要精心准备长长的讲道，他还深入研读圣经——这种日常工作形成了几大厚本满是他细小文字写就的笔记。其中之一，“圣经注解”，实质上是一部解经书。另一本则是加衬在圣经书页中间有九百

多页的“空白圣经”记录。他的内弟本杰明·皮尔庞特——他曾于1730年某些时候逗留在北安普敦牧师宅第里——将这本“空白圣经”送给了他；而爱德华兹则将它用作了自己对圣经经文反思的一种方便汇编记录。^[3]他还在继续进行着《〈启示录〉注释》，这本解经书将圣经预言与对时事——作为预言正在实现的线索——的详细解读结合在了一起。

134

爱德华兹还志向远大，他不只是要在北安普敦，而且要在整个世界服侍上帝之国的到来。他计划撰写一部巨著，它将确立他的声望，并且给近期诋毁“新教—圣经”真理的人以一击。在1729年或1730年，他为这一雄心勃勃的著述拟订了一份新提纲，这部著述就是“对基督教主要教义的合理解说：一种尝试”。他草拟出的计划比他其他大多数计划都更接近一种系统神学。它将从三一上帝的存在、性质与卓越性出发，进而考察这一切与创造目的以及救赎事工的关系。不过，这部巨著——他在“杂记”里不断扩充其内容——将不仅仅是另一部系统神学。它将就上帝与所有被造存在之动态关系阐述他特有的哲学神学。它将挑战18世纪哲学家的这些主张，即上帝、正义、良善、邪恶等等的“自然观念”在没有圣经启示的情形下就是充足的。它将是无所不包的。在为其“序言”所做的一则笔记里，他写道，“要表明一切文理科学，它们越是完善，就越多地流露出神性、吻合于神性并显现为神性的一部分。并要表明，对于基督徒来说，要在福音启示的神性之外撰写伦理学著述，该是何其荒谬。”^[4]

一项如此重要的方案，不仅包括所有神学，而且还要关注文理科学以及哲学与伦理学的基本问题，这就要求爱德华兹必须熟悉所有最新的作者。这在一个远离世界思想中心省份的内陆小城镇却并非易事；他有一份长长的需要寻找和阅读的书单。总是对预言与时事以及出版信息保持浓厚兴趣的他，会热切等待着那些前往波士顿的人能够带回最新期刊和报纸。从1731年开始，爱德华兹在他家里为“汉普夏县协会”的圣职人员筹建和维护一个图书室。这个协会亦担负着一种辩论协会的职能；在每年两度的会议上，圣职人员通过讨论神学、圣经解释、教会秩序与纪律方面的某个难题，来训练他们的辩论技巧。^[5]

一天十三个小时，对于所有这些前沿的工作以及一个大型教会的

牧养来说，是远远不够的。为了减缓这后一种负担，爱德华兹很早就决定，他应以最好的恩赐首先事奉上帝。因此，除非是在生病和紧急情况下，他谢绝对教区居民进行教牧探访——正如人们通常对新英格兰圣职人员所期待的那样。他不擅长聊天，通常也没有社交心绪；而那种常规探访只会削弱他原本就不足的体能，而且也过于消耗时间。如果教区居民具有特殊需求，他也欢迎他们到他书房里来就属灵问题接受辅导。他也鼓励邻人或年轻人聚在一起举行私下宗教活动，并给这样的小组讲道。不过，在通常情况下，他相信，白天整天待在书房里能够最好地发挥他超群的思想恩赐和最好地服侍他的教区居民。^[4] 1734年初，在他六年来第一篇日记里，他写道，“我觉得，当我有良好心情去进行神圣沉思、阅读圣经或者研究任何神圣主题时，最好不要因为要去吃饭而打扰这些事情；我愿意放弃吃饭，而不是因吃饭而被中断。”^[7]

为了将每一分钟都用于工作，他就必须不受到过多干扰。他将家务管理和农牧业监管交付给了萨拉；萨拉必定每天至少同乔纳森工作一样长时间。在整个18世纪30年代，萨拉很有规律地每两年怀孕一次。所以到30年代末他们已经有了七个孩子：六个女孩和一个男孩。至于萨拉这些年是如何设法度过的，我们几乎没有什么记录；不过她获得了仆人们或者至少是一个非洲女奴的帮助。^[4]白人仆人或雇工可能在农场提供帮助，因为爱德华兹一家拥有一大片园地和村镇外一些土地的使用权。我们被告知，与他父亲不同，乔纳森很少关注日常琐事。对乔纳森极其钦佩的追随者塞缪尔·霍普金斯——从他那里我们获知了乔纳森后来那些年间常规生活的细节——指出，“与许多邻居相比，他不太熟悉大多数尘世事务；他很少知道，那些越冬饲料是什么时候和由谁收集进来的，或者他拥有多少头奶牛；他也不知道他的桌子是从哪里打造的，等等。”^[9]

为了保护他那健康状况总是不稳定的身体，爱德华兹也花一点时间在必要的消遣以继续他的工作。在冬季，他往往会适度地花半个小时左右劈柴。天气许可时，下午吃过饭后，他会骑马走两三英里，到一个僻静之处去散会儿步。他极其喜欢自然之美，并颇为欣赏那装饰着河谷地平线的蓝山；他喜欢在攀爬到周围山顶上时见的景观。^[10] 他的

散步部分也是为了沉思、祈祷和灵修；为了不浪费时光，他还随身携带着笔墨以便记下在路上的所思所想。在进行更长时间骑行时，他会使用一种记忆手段。对于每个他希望记下来的洞见，他都会将一张小纸片别在他衣服的某一特定部位，这会使他与那种思想念头联系起来。当返回家里时，他会取下那些纸片并把每一个想法记录下来。在几天的旅行结束时，他的衣服上可能会覆盖上许多这样的小纸条。^[11]时尚外表显然不是他首要考虑的事情。

“玫瑰生长在荆棘上”

在骑马经过原野时，爱德华兹总是警觉于“神圣事物的影子”——这是他为最近写的一本笔记所起的标题。他所领悟到的，并不是情感上的甜美。相反，他将所有受造实在看作是既苦又甜的矛盾体，是眩目美丽与惊人恐怖的对立体，是指向神圣完满的瞬间荣耀。按照惯常做法，他的第一条记录是论死亡：“被虫子吞噬（赛 66：24）是地狱之悲惨的一种象征。”^[12]他喜爱鲜花；而鲜花给我们的教训则是，极大的美丽很快便消失不见。譬如，他对春天鲜花的热情，可以从他笔记本封底上的一些记录略窥一斑；在那里，他开始记录春季里樱桃树、桃树、李树和苹果树最初开花的日期。然而在他的沉思中，他并没有因物质美丽的浪漫而沉醉。这里还有更深刻的教训：“树上开满了如此众多的鲜花，但却只有极少数能成熟结果……只有极少数属于有生命的那一类；在芸芸众生当中获救的是何其少啊；尤其是，在那些认信的基督徒中，真诚的、永不凋谢并忍耐到最后的是何其少啊；被召的多，被选上的又是何其少啊。”^[13]

由最鲜明对比构成的对于实在的这种既苦又甜的观点，渗透在他对个体经验以及历史的看法当中。“这是上帝的方式；它使人们意识到，在上帝的怜悯与慈爱向他们显现之前，他们是何等悲惨和无用。”所以，爱德华兹在 1730 年秋季，分四次向他的会众宣讲了一篇长长的、精心准备的讲章。在整个历史中，上帝反复允许他的子民陷入绝望之中，作为一种最神奇的救赎途径。他们在埃及为奴，他们漂流旷

野，他们的士师与列王未能带来正义或者维持和平，他们被掳巴比伦，等等——所有这一切就是要向他们表明，他们需要完全依靠上帝。“甚至连耶稣基督这个人，在他升天得享父的慈爱之前，也首先感受到了上帝的愤怒。”^[14]

爱德华兹立场的核心，是一种严格非情感性的慈爱观。这样一种态度，对于那些感受力受到后世多愁善感影响的人，显得格外难以理解。爱德华兹始于这样一种前提，即三位一体的上帝实质上是慈爱的，并创造了宇宙以便与他人分享那种慈爱。然而上帝允许在那个宇宙里有真实与可怕的邪恶；由于撒旦对上帝的反叛，它处在一种战争状态。在这种战争中，那些站在邪恶一方的人，憎恶真正的爱和最终属于良善的事物。因而，不论一个人对那种人怀有什么情感，都必须将他们视为支持邪恶从而在摧毁他们自己和他人的人。邪恶是真实和有害的；正义要求上帝应当惩罚那些促进邪恶的人。

鉴于我们这个时代对人类关系的看法是情感性（sentimental）的，爱德华兹的立场似乎难以理喻，但是记住下面这一点有助于我们的理解：爱德华兹的宇宙观类似于我们许多道德故事里的宇宙观——从《星球大战》和《魔戒》到数不胜数的较小型娱乐故事。^[15]爱德华兹的基本观点与诸多永恒的人类叙事类似：将实在解释为光明与黑暗之间的一种斗争，在其中光明最终将获得胜利，公义将得到伸张。这种基督教叙事令人惊讶的特征，正如爱德华兹所强调的，就是三一上帝不仅是邪恶的主要对手，而且还借着基督的道成肉身承受了上帝自己的愤怒，以便提供救赎。

对于要与基督联合的基督徒来说，人生仍然是一场最深刻对立的斗争。爱德华兹将自己灵性经验的高低起伏，解析成这种意志坚强的神学传统的训诫，即面对这种终生斗争的艰难困苦决不退缩，甚至对于重生者亦是如此。正如他在笔记“神圣事物的影子”里一则最具启发性的早期记录里所说的，“玫瑰生长在荆棘上；这就意味着所有尘世甜美都是与苦涩混合在一起的。但它似乎更具体地意味着，真正的幸福、荣耀的冠冕，只有通过背负基督的十字架，治死肉体、舍己、辛劳以及为基督忍耐一切，才能获得。”^[16]

阿明尼乌的威胁

因而，所有生活都是属灵争战。爱德华兹虽然在许多阵线上作战，但他相信他最大的贡献应当是在思想战斗中。在各种敌人——譬如罗马天主教、宽容（放任）主义和自然神论——中，没有哪一种比加尔文主义的微妙颠覆产物阿明尼乌主义更为重要了。对于爱德华兹及其同道来说，“阿明尼乌主义”（Arminianism）一般有两种指涉：一种指被认为由阿明尼乌提出的特定的反加尔文主义教义；另一种指肯定人的能力对其自身救赎具有贡献的思想，这是一种更广泛趋势。加尔文主义者相信，这种教义将会导致“善工之义”（works righteousness）和对上帝绝对依赖感的丧失。似乎有些自相矛盾的是，加尔文主义者深信，只有当人认识到人所有努力都是毫无价值的时候，人才能发挥与上帝圣洁的要求相称的努力。几乎没有哪些基督徒比这些恩典的拥护者更多地强调律法了。律法向未重生者显出他们的真实状态，也是归信者的喜乐，驱使他们追求在此生永远无法完全获得的圣洁。如果加尔文主义正统在新英格兰崩溃了，他们确信，充满活力的敬虔与严格的道德也会崩溃。而纯粹的道德主义绝不会奏效，因为它依赖于有缺陷的人之努力而不是依赖于上帝。总之，他们文明的未来以及这个文明能为世界提供的光明，都依赖于维持上帝主权这一教义。促进善工是建立在对于善工之功效的这一破坏性信念上。

138

人们必须注意英国故土，在那里充斥着时尚的异端与道德败坏。这不是什么新东西。从“新世界”定居伊始，新英格兰人就将他们自己界定为反对圣公会、阿明尼乌主义和道德败坏的人。至少，从1660年复辟以来，英国精英文化就受到了时尚与堕落的驱使——正如清教继承者所认为的。时尚不仅控制了格调和风俗，而且还影响了信仰。阿明尼乌主义则是诱骗性的第一步。因为在一代人之间，最受欢迎的英国布道已经变成了吸引人的基督教道德主义；而新英格兰人则认为它为人们提供了容易的救赎和虚假的安全感。时尚哲学亦肯定自然道德意识是培育美德的内在基础。^[17]在正统新英格兰人看来，他们故乡的

放纵以及宗教活力的衰落就是在证明，鼓励人们通过自愿地发挥内在于人本性的资源来克服人的道德弱点是愚蠢的。

139 现代思想潮流几乎在各个地方都发起了对于传统权威的挑战；这构成了一个更大的问题。在科学革命鼓舞下，一些标新立异的思想家越来越觉得，似乎最新的观念就是最可能为真的观念。在1704年，乔纳森·斯威夫特（Jonathan Swift），一位爱尔兰圣公会圣职人员，在其《图书的战斗》里，还能够在其图书馆藏书的模拟大战中称赞古代的得胜冠军，但近期新崛起者有可能宣布对这种被长期公认的权威开战，这一观念本身就预示着一个新纪元的出现。尽管圣公会在法律上仍然受到正统“三十九条信纲”之权威的约束，但是标准的执行却是不一致的，而最重要的圣公会圣职人员也在逾越那些界限，尤其是在反三位一体教义方面。^[18]即使在先前清教的不从国教宗派里，阿明尼乌主义和阿里乌主义也正在以显著速度增长；而与此同时，这些英国不从国教者按人口的比例正在丧失地盘。^[19]

面对现代潮流的进攻，新英格兰正统可能显得极其古怪。自然神论与反三位一体论超出了新英格兰的容忍范围是可以理解的。但是要在这个具有高度道德理想的时代里，仍然向“阿明尼乌主义”开战，就有可能被看作是一种既可怜又可悲的迂腐褊狭。的确，加尔文主义仍然应当被看作是一种国际运动；而在其他一些地方性“重镇”，譬如在长老会的苏格兰以及苏格兰—爱尔兰的乌尔斯特（Ulster）的一些地方，还仍然持守着严格认信派的界线。然而在更为“世界性大都会的”中心，譬如在苏格兰一些开明城市或者在伦敦的不从国教者当中，现代思想的蚕食侵袭已经强行获得了宽容。

在新英格兰，现代潮流与清教权威之间的竞争，经常确实确实表现为一种书籍的战争。哈佛与耶鲁都信守神学接种原则，允许他们的学生接触现代作者，但剂量在安全的范围内，而且是在可控的环境中进行。当感染扩散时，正如在耶鲁臭名昭著的圣公会叛教事件中那样，最先的回应之一就是责备图书。在那次叛教后，耶利米·达默——他曾为图书馆提供了最初的“耶鲁赠书”——不得不保证，除了圣公会作者外，在那些藏书中没有忽略任何“著名的不从国教者”。^[20]1732年，当时居住在罗得岛的哲学家、圣公会圣职人员乔治·贝克莱设法

弄到了另一份大赠礼，其中包括为学院提供了更多的赠书。对此，一些正统加尔文主义者还怀疑这是不是圣公会的阴谋。这种看法并不完全是凭空想象的。耶鲁叛教者塞缪尔·约翰逊就敦促贝克莱考虑将学院变成圣公会性质的。^[21]

在波士顿，曾具争议性的本杰明·科尔曼从1699年起任“布拉特尔街教会”牧师，他亦是耶鲁正统信仰的主要维护者之一。就像许多主张在无关紧要事情上保持宽容的人一样，科尔曼亦对这种宽容被延伸到他认为核心的问题上而感到震惊。这样一种进展很容易被误解为是对批评者预言的证实：他们宣称中庸（moderation）是滑向异端的第一步。在圣公会危机期间，他与其他人一道批评达默过多引入圣公会与阿明尼乌作者的图书。^[22]当他获悉贝克莱捐赠的消息后，他写信给院长伊莱沙·威廉姆斯，询问在收到赠书时包装是否完好。威廉姆斯向他保证，赠书并未“按照你建议的那种方式被堆放在一起”。^[23]于是，感到并不完全满意的科尔曼，就同一关注致函学院另一位董事会成员伊利法莱特·亚当斯（Eliphalet Adams），敦促亚当斯“自由地写出”他对“学院流行阿明尼乌主义”传言所做的调查。^[24]

140

科尔曼的震惊尤其能说明阿明尼乌主义对于18世纪30年代早期马萨诸塞建制教会的意义。科尔曼，在年轻时曾是一位具有创新精神的新贵，如今已是波士顿最重要的圣职人员。科顿·马瑟已经于1728年去世。在这个世纪初期，马瑟父子曾激烈反对科尔曼和“布拉特尔街教会”；但他们在很久以前已经和解了。到20年代，科尔曼与科顿·马瑟几乎在所有事情上，包括加尔文主义正统问题，形成了一条统一战线。

1726年，马瑟曾夸口说，“所有人都知道”新英格兰教会“完全坚持由威斯敏斯特会议所发布的信条”。他向读者担保，“在两万个教会的所有牧师当中，我没有发现一个阿明尼乌主义者，更不用说一个阿里乌派或者异教徒了。”^[25]马瑟有些夸张，尽管严格说来他是对的。没有一位公理会牧师会公开否定威斯敏斯特信条或者公开采取一种阿明尼乌主义立场。但是每个人亦知道，几十年来，一些哈佛学生一直在玩味阿明尼乌观念，而一些更自由的圣职人员亦被风传沾染了阿明尼乌主义和理性主义倾向。逐渐地，新英格兰建制教会的维护者，开始

将“加尔文主义的”（“Calvinistic”或“Calvinistical”）一词用做“非阿明尼乌主义的”（“non-Arminian”）一词的简略表达形式。^[26]

在这种背景下（尽管是在贝克莱赠礼前一年），乔纳森·爱德华兹在波士顿首次亮相：1731年7月8日星期四，在哈佛毕业典礼周圣职人员齐聚波士顿之际，他发表了公开演讲。爱德华兹不仅是斯托达德的年轻继承者，而且是一位完全正统的耶鲁人。那些安排这场演讲的人很清楚，邀请他对主要是哈佛毕业生所组成的听众发表演讲具有什么样的象征意义。^[27]

141 爱德华兹没有让人失望。在这篇“上帝在人对他的依靠中得荣耀”中，他再次直接回应了阿明尼乌的威胁。他所说的没有任何新东西。事实上，在这样一种礼仪场合，就像在后来的“七月四日演讲”中那样，人们并不期望有什么新东西。然而爱德华兹演讲得却很好。他以一贯的透彻建构他的讲章建筑。在这座大厦的基础部分，他细致周密地封闭了每一道缝隙——那些缝隙有可能会使人瞥见这种假设：他们的救恩部分地是他们自己的作为。由此他迫使他们向穹顶仰望；在那里他精心设计出能够望见上帝之道的明光的窗户。

他指出，由于人陷入了罪中，他们更依赖上帝。“我们先痛苦，后幸福；为了幸福，我们显然更要依赖上帝。”任何质疑“对上帝的绝对和普遍依赖”的“神学系统”，“都会贬损上帝的荣耀，并阻挠我们的救赎计划”。而他们“只在某些事情上完全依赖上帝，但在其他事情上却不依赖上帝”。因此他们剥夺了“福音”那“被上帝视为其光辉与荣耀的东西”。信仰本身就包括“对于绝对依赖上帝的一种感知和承认”。信仰绝不是人的作为；它“使人降卑，使上帝升高”。所以被救赎者毫无骄傲的余地。“如若有任何人在圣洁上是杰出的”，他对他的杰出听众总结道，“那么他切勿将任何荣耀归于他自己，而是要归于上帝，‘我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善。’”^[28]

强大的波士顿圣职人员很高兴能被如此清楚地提醒自己的不配，他们很快就设法发表了这篇讲道。在“启事”或者出版前言里，托马斯·普林斯（Thomas Prince）与威廉·库珀（William Cooper）重述了这一观点：如果人们丧失了对于上帝的完全依赖感，“那充满活力的敬虔将会大大衰竭”。这就是那“在我们父辈的时代里”一直盛行的教

义；他们希望这些教义“在我们当中永远都不过时”。他们很高兴看到，上帝在“他子民的后代中”兴起了那些“仍然极其推重这些原则”的人。他们还特别希望，“相邻殖民地（以及我们殖民地）的学院，能够成为多多培育像这位作者一样的儿女的多产母亲。”^[29]

国际事业

在波士顿的讲道标志着爱德华兹生涯中的一个转折点。除了为他提供了第一份出版物外（他的赞助者们习惯性地宣称，“要克服作者的青春年少和谦虚谨慎并不容易”），它还将这位 27 岁的年轻人置于推动福音更新的国际性网络之中。他的赞助者们怀有维持加尔文主义正统信仰的兴趣；但维护改革宗信仰对于他们来说——就像对于他一样——却与一种更大的关注密不可分地联系在一起。他们主要的实际希望，是想要在大西洋两岸发起一场运动以促进由衷的虔诚。受到一种进步历史观的影响，他们渴望能够被上帝使用，通过圣灵的浇灌以及无数灵魂的得救使上帝的国降临。虽然他们仍然忠诚地看待自己的清教传承，但他们亦在展望一场正在出现的灵性运动——我们如今称之为“福音主义”（evangelicalism）——的一部分。^[30]

托马斯·普林斯是爱德华兹直接赞助者中较年长的一位，在建立一种加尔文主义福音派国际网络中，他是波士顿的领袖人物之一。他是哈佛 1707 届的毕业生，从 1709 年至 1717 年，他大部分时间都是在英国度过的。在英国期间，他临时承担起各种讲道责任并建立起了福音派联络关系。从英国返回后，他很快就被安置在声名卓著的“老南堂”（Old South Church），并成为法官塞缪尔·休厄尔的儿子、他的同学约瑟夫·休厄尔（Joseph Sewall）的同事。这使他处在了接近于那可能被称为波士顿福音派网络核心的位置上；那个网络包括休厄尔父子、马瑟父子以及所罗门·斯托达德——当后者访问家乡时。当普林斯向法官塞缪尔·休厄尔的女儿朱迪丝（Judith）求婚时，他希望能够进到这个内部圈子更为核心的位置。朱迪丝拒绝了他，他与别人结了婚。不久后，朱迪丝与普林斯的朋友威廉·库珀结婚了。^[31]

威廉·库珀与托马斯·普林斯在宗教与女人上品味相似，并在福音派事业里成为了挚友和同盟。库珀（哈佛，1712 届），一位很有恩赐的传道人，在 1715 年受邀成为了本杰明·科尔曼在“布拉特尔街教会”的同事。在接下来的一二十年间，科尔曼、库珀、普林斯、休厄尔父子以及科顿·马瑟（到去世为止），处在复兴充满活力的加尔文主义敬虔运动的核心。1730 年，科尔曼成了“苏格兰基督教知识传播协会”在殖民地的联络人；该协会支持面向印第安人传教。1731 年，威廉·库珀与格拉斯哥（Glasgow）的约翰·麦克劳林（John MacLaurin）建立了联系；后者是苏格兰加尔文主义心灵宗教的支持者。^[32]当乔纳森·爱德华兹于 1731 年访问波士顿时，他被接纳进了这个趋向国际性的小圈子里；而他不论是从出身还是从性情上说都自然地适合这个圈子。

143 对于情感的共同强调，有助于将这些有时是分散的同盟者联系在一起。与其他一些更为理性主义化的波士顿圣职人员不同（最著名的是查尔斯·昌西），科尔曼及其派系的加尔文主义，更多地受到了源于亨利·莫尔以及剑桥柏拉图派那些现代思想的影响，强调的是上帝创造与救赎的荣美，以及美感在激发情感方面的作用。爱德华兹已经隶属于这一思想学派。他也是科尔曼著作的读者与钦佩者，尽管他可能并非在所有问题上都认同这位著名的波士顿人。^[33]

从清教主义到加尔文主义福音派的转变，是有点微妙；这个群体正在促进的其中最显著的变化之一，就是对崇拜中歌唱方式的改革。新英格兰的会众歌唱已经变得有些混乱和刺耳。17 世纪的清教徒严格遵循着这一“反圣公会”原则，即唯有圣经明确指定的才能成为公共崇拜的一部分。同改革宗其他信徒一样，他们只是吟唱那逐字逐句翻译的圣经诗篇。虽然许多清教徒都拥有乐器，但他们并不想把它们用于聚会场所。仿佛是为了强调音乐次于话语，他们出版了带有节律的诗篇但却没有配上乐谱。会众向任何人歌唱许多熟悉的诗篇曲调。领唱者，或者最主要歌唱者，通过先唱出至少第一行来“定调”；然后，整个会众再加入进来。经过多年以后，那些曲调的集体记忆逐渐形成了或者转变了。而且，会众的成员也在原初曲调的基础上，按照自己的喜好唱出了一些变调。在今天，这也许会被看作一种奇妙的民间传统，但在 18 世纪早期，这种近乎混乱的状态，对习惯于当时优雅音乐

标准的人来说似乎是令人震惊的。

法官塞缪尔·休厄尔从1694年至1718年是“老南堂”的领唱者。1713年，他在日记里说，他因为给诗篇曲调“温莎”起唱的调门太高，而最终不由自主地转变成了“高荷兰”的曲调。1718年，在他放弃这份工作前不久，他两次记录说，他无法阻止“会众”“无可抗拒地”强行改变为“圣大卫的”调，尽管他确定的曲调是“约克”。^[34]一位改革的早期拥护者在1721年写道，“曲调如今已经可悲地扭曲、变形和颤音化了……在一个优秀评判者听来，就好像是有五百种不同曲调同时吼叫起来并彼此不断相互干扰。”不敬虔的詹姆斯·富兰克林在《新英格兰报》上讥讽道，“据可靠消息，有一位女士因一位执事刺耳与吼叫的噪音而流产了”；而富兰克林认为那位执事就是被请来“做流产”的。^[35]

与此同时，英国的不从国教派信徒，在差不多一代人时间里，也在一直改革神圣歌唱的形式。最重要人物就是艾萨克·瓦茨（Isaac Watts, 1674—1748年），一位加尔文主义圣职人员。瓦茨主张，没有必要使用圣经上的原话，只要赞美诗与灵歌是建立在圣经主题上就可以。根据这个原则，他为私下敬拜使用而写下了自己的赞美诗，并在1707年以《赞美诗与灵歌》为题出版了。其中包括“奇妙十架”（When I Survey the Wondrous Cross）、“流血歌”（Alas and Did My Savior Bleed）以及“救主权能”（Jesus Shall Reign Where'er the Sun）。1719年，他增加了变得非常流行的对赞美诗的意译。在爱德华兹还是一个年轻人时，瓦茨的赞美诗在新英格兰就已被用于家庭敬拜和邻居间的社交聚会；他肯定熟悉瓦茨。^[36]我们可以推测，鉴于他的音乐敏感，他在私下里默想或者同萨拉在一起时所吟唱的，可能也包括这些赞美诗。

这期间赞美诗正在被引入新英格兰；“正规”歌唱方式或分声部的歌唱方式也被引进。哈佛在17世纪没有教授音乐，所以音乐知识普及率很低。1713年，在波士顿开设了第一批教授音乐与舞蹈的学校；主要是为了妇女学习优雅技能。大约从这个时候起，乔纳森的姐妹们在波士顿无论完成了什么教育，都包括音乐教育，但却不包括舞蹈在内。^[37]

随着 18 世纪和谐观对于对称的热情横扫了整个见多识广的波士顿，该城的圣职人员率先终止了在聚会中歌唱诗篇的喧嚣混乱。到 1722 年，科顿·马瑟将新的歌唱方式引入了主日崇拜中。^[38]很快，这种改革就引发了“有关歌唱方式的争论”。在整个 18 世纪 20 年代，新英格兰人都在热烈争论着这个话题；而在许多外围领域，这种争论数十年之后还在持续。波士顿圣职人员利用报刊力量，发表了大量文章以维护“正规”歌唱的优越性，并为按照音符和以三声部和声形式歌唱提供了指导。科尔曼、马瑟父子、普林斯、库珀以及约瑟夫·休厄尔全都赞成这种新方式。反对意见主要来自这样一些平信徒，他们觉得“老方式”这一熟悉的个人表达形式更有意义。他们有清教先驱站在自己一方。并且，按照规则来歌唱似乎也是迈向圣公会形式主义——它将导向教皇制——的一步。^[39]

那些推动歌唱方式改革的人，将那个时代的美学看作是促进充满活力敬虔的一种途径。“在一大群人中歌唱神圣的诗篇，”科顿·马瑟说道，“可以做得更优美一些，特别是可以使其具有更多的圣洁之美。”^[40]秩序性的和声是极其合乎理性的；而就像真宗教中其他事情一样，合理性的和声指向了上帝的荣美并最终是为了激发情感。

145 虽然大多数普通信徒，特别是在乡村社区，具有他们自己的审美观并抵制那些创新形式，但那些领导力足够强的圣职人员，甚至能够将那种改革引入许多边远地区的村镇里。毫不奇怪，最先这么做的人之一就是所罗门·斯托达德。当乔纳森在 1726 年搬迁到北安普敦时，至少有一些教区信众已经学会了分声部来歌唱。一些教会还聘请了“歌唱教师”，以帮助会众熟悉那些新美学形式。^[41]音乐普及率正在迅速提升——至少在城市地区，1729 年在波士顿人们已经能够欣赏公共音乐会了。^[42]到爱德华兹于 1731 年访问波士顿时，他已经是那种正规歌唱之美的爱好者了。

艾萨克·瓦茨在那些共同关注衷心的宗教奋兴的国际改革宗圣职人员网络中，是一位核心人物。同爱德华兹一样，瓦茨也是一位近乎体弱多病的博学家，并曾在许多领域里出版过著述。不过，瓦茨更多地是一位大众普及者；他撰写的著述总结了那个时代从拼写到天文学等诸多主题的学识。例如，他关于逻辑学的教科书，就成为了新英格

兰各学院许多代人的标准课本。瓦茨与科顿·马瑟以及其他新英格兰圣职人员经常通信。那些最近曾在英国待过一段时间的人，譬如托马斯·普林斯，还结识了他本人。随着其声誉的上升，瓦茨成为了殖民地的主要庇护者之一。他与本杰明·科尔曼（他们两人都曾与英国女诗人伊丽莎白·辛格 [Elizabeth Singer] 相爱过）经常通信，彼此成为了对方在自己城市里的版权代理人。^[43]

皇家总督与王国

在瓦茨的福音派朋友与通信者的圈子里，有一位就是马萨诸塞新任皇家总督乔纳森·贝尔彻 (Jonathan Belcher)。贝尔彻是一位波士顿商人的儿子，1699年毕业于哈佛，经常往返于英国并在英国建立了重要联系，同时亦成为殖民地政治中一位极其重要的人物。他通常是皇家特权的维护者，同时亦深深忠诚于改革宗基督教事业。1728年，他转到了更代表民众的一方，并反对新任皇家总督威廉·伯内特 (William Burnet) ——一位讲究浮华作风的圣公会信徒。1729年初，贝尔彻曾前往英国以反对为总督设立永久薪俸，那将使总督更不用依赖于殖民地议会。

这时，马萨诸塞正处在痛苦的政治骚乱中。权利斗争、个人争竞、未解决的帝国问题以及经济的不稳定性等等综合在一起，在代表民众的“乡村党”与更代表精英的“宫廷派”之间制造出了深刻分歧。总督伯内特在1728年的到来，使危机发展到了紧要关头。专横傲慢的总督与控制着议会下院的“乡村党”，同样不肯妥协退让。双方过于激烈的政治争论已造成了一定的恐慌。伯内特威胁要撤消殖民地特许令；而这样一种可能性则在宗教当局和大众“乡村党”中引发了诸多焦虑。“乡村党”还特别注意保护议会颁发“信贷状”的权利；后者对于不太富裕者在投资土地上利用金钱是不可或缺的。然而，在1729年9月，伯内特突然去世。没有人知道下一步将会发生什么；殖民地陷入了一种极大的不确定性状态。到下一个春季时，正如斯蒂芬·威廉姆斯 (Stephen Williams) 在日记里所描述的，这个“国家”陷入了“动乱”中。“我们的斗争将会获得什么结局，”威廉姆斯担忧道，“只有上帝

知道。”^[44]

乔纳森·贝尔彻被任命为总督，对大多数马萨诸塞当局人员来说，是上帝奇妙的护理。他对英国的造访以及他与皇室家族一些更早期的联系，使他在正确的时间出现在了正确的地点。作为对这项任命的交换，他放弃了反对为总督设立固定薪俸的立场；这对他来说并不是一件困难交易，因为现在他就是那种动议的受益人。虽然贝尔彻在政治角逐中玩弄两面派的能力使他丧失了一些朋友，但是，在1730年夏，他返回波士顿时还是受到了盛大庆贺。他的一些圣职同事则感到尤其高兴。本杰明·科尔曼是他最早的赞助者之一；托马斯·普林斯则是他另一位朋友。而艾萨克·瓦茨还赠送了褒扬有加的诗作。^[45]

贝尔彻是沃尔浦尔（Sir Robert Walpole, 1676—1745年）时代清教徒和讲究实际政治的继承人。他的两只脚分别坚定地站在这两个世界里。^[46]在宗教原则上，他坚定地站在加尔文主义福音派当中。虽然他能够维护圣公会信徒在殖民地的权利，在英国参加国教会的崇拜，甚至还能在波士顿“基督学院”（Christ's Church）里庆祝圣诞节，但是他不会让女儿嫁给一位圣公会信徒，并会为儿子在英国参加圣公会崇拜而深感忧虑。^[47]尽管他在公共宗教宣告上保持着适当的谨慎，但在私下通信里他却能够自由表达他敬虔的宗教情感和对“充满活力的敬虔”的关切。^[48]他向艾萨克·瓦茨承认，“上帝放置我的岗位，四周都是陷阱与困难”，并恳求瓦茨“请你与我一同跪在恩典与智慧的泉源之前，祈求我的治理首先能够彰显上帝的荣耀、加添他子民的福祉”。^[49]贝尔彻十分在意一个他喜爱的清教徒形象——这个形象也常常被应用于他身上：就像尼希米一样，被上帝兴起以使他的子民回归。^[50]

但人们并不确定贝尔彻就是下一个尼希米，特别是当他们很快就发现他以维护皇家特权为代价换取了总督职位后。马萨诸塞政治再次陷入动荡中，因为议会发生了剧烈分化。由其庇护者所培育的“宫廷党”支持贝尔彻，但“乡村党”阻止了他的动议权并要求将他免职。

约翰·斯托达德上校是贝尔彻最紧密的同盟之一。他们在哈佛读书期间就已相互认识，而且两人都把加尔文主义原则与精明的、最为保守的政治本能组合在一起。贝尔彻推重斯托达德以及这位“汉普夏县乡绅”从西部带来的选票，并适当地以当地司法方面的各种任命权

回报了他。无论如何，斯托达德都会支持贝尔彻这一在很大程度上未获成功的努力，即促进立法以抑制“各种罪过与邪恶”，譬如“赌博与酗酒”——他们认为这会破坏联邦的道德伦理。^[51]贝尔彻亦推重这位西部人有关印第安事务的知识。1734年，总督和上校一同前去和西部边境地区的印第安部落进行会谈，并于不久后合作推进了一项面对印第安人传教的计划。^[52]

马萨诸塞的政治斗争与北安普敦长期派系的而且往往是琐碎的政治角逐相当。贝尔彻的任命必定强化了“斯托达德—爱德华兹家族”对于“宫廷党”的信守承诺。贝尔彻是他们自己人中的一员，是有土地的精英和真宗教这两者的朋友。

爱德华兹是特权与服从的支持者。他的职位、他的“河谷诸神”家族、他的神学以及他的性情全都指向了那一方向。在这一时期的讲道里，他一再提醒人防备嫉妒的恶。在北安普敦，几乎所有人都能听出爱德华兹所谓“嫉妒”所包含的政治意味，因为那正是那些煽动人们反对富裕者之人的一个特征。爱德华兹追问道，他们果真在心中记挂着国家的福祉，抑或只是在乎他们自己的提升？在有关这个主题的一次圣餐讲道里，他强烈谴责了北安普敦结党的精神，将它与圣餐所象征的基督教之爱相对照，并敦促那些煽动者最好为他们自己的救赎而担忧。^[53]在另一次政治性讲道中，他为公共事务极其“不安定”的状态感到悲哀，并宣称“社会状态的优势就在于它的稳定性”。他说道，149“年长的与有经验的治理者”——以一种不太掩饰的方式指称像乡绅约翰·斯托达德那样的人——要比那些新的和没有什么经验的人好得多。“经常性更换掌握政府管理权的人，”他宣称，“那并不是公众谨慎的一部分。”他从严格家长制的角度看待这个问题，并指出，这种政治的反复无常性，就像一个家庭每隔几年就更换一位家长一样，是极具危害性的。^[54]

在1731年尚不稳定的岁月里，当斯托达德上校的外甥向波士顿当局布道时，总督贝尔彻必定十分热情地欢迎这个年轻人。他们两人都进入了同样的精英阶层。相应地，爱德华兹也为这次正式访问波士顿所提供的国际联系而感到高兴。与那些有国际来往的圣职人员譬如普林斯、库珀和科尔曼建立起联系，也正适合于他要上帝真理带给全

世界的宏伟抱负。殖民地总督赞同这些事业，这对于这些圣职领袖的抱负来说也是很重要的。尽管他们首先投入的是复兴充满活力的敬虔，但他们也理所当然地认为上帝亦经由政治途径来工作。从1714年起处在汉诺威王室统治下的英国，在1715年击败了“老僭君”斯图亚特后，坚定地投身于新教事业。然而英国自身的新教事业显然就需要更新。新英格兰殖民地，代表着建立一种“灵性—政治”基地的最佳希望之一；这个基地，对于即将到来的宗教奋兴，至少将会提供一种模式，甚至还能提供一种舞台中心。尽管文化与政治潮流有时似乎反对这样的雄心抱负，但他们对其结果却深信不疑，因为那是上帝的工作。他们将会认同艾萨克·瓦茨对《诗篇》72篇所做的转译：

耶稣的权柄统管阳光普照之地，
他连绵的旅程将永远持续。
他的国度从这海直到那海，
直到月亮不再盈亏圆缺。^[55]

注释

- [1] Hopkins, *Life*, 39—40. Hopkins 的信息资料是以后后期岁月为依据的，并始于他40年代初在爱德华兹家作神学学生的时候；到那时，爱德华兹很可能已经建立起了相当的习惯习性。有关他个人日常生活与品性的其他细节亦来自 Hopkins。
- [2] Daniel Walker Howe, *The Making of the American Self: Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 38.
- [3] See Stephen J. Stein, “Introduction,” *Works*, 15: 1—46. Cf. Iain Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1987), 138—139.
- [4] “Outline of ‘A Rational Account,’” *Works*, 6: 396—397.
- [5] Ola Elizabeth Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758: A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 122—123.
- [6] Hopkins, *Life*, 49—50.
- [7] *Diary*, January 22, 1734.
- [8] Kenneth P. Minkema, “Jonathan Edwards’ Defense of Slavery,” *Massachusetts*

Historical Review 2 (2002). 有关爱德华兹对奴隶制的看法, 参见第 16 章。

- [9] Hopkins, *Life*, 49.
- [10] "Images [originally "Shadows"] of Divine Things," no. 29, *Works*, 11: 58.
- [11] Dwight, *Life*, 111. 至少, 这是一种家庭传说, 就像德怀特所报告的。
- [12] "Images of Divine Things," no. 1, *Works*, 11: 51.
- [13] Account and memoranda book, Beinecke, Works of Edwards transcription, notes dated May 5 and May 14, 1736, and May 7, 1737. 他可能也注意到了 1736 年的春天来得格外晚; 按照我们的日历, 是 5 月 25 日。"Images of Divine Things," no. 60, *Works*, 11: 70.
- [14] *God Makes Men Sensible of Their Misery before He Reveals His Mercy and Love* (1730), *Works*, 17: 142—172, quotation, p. 143.
- [15] 在更具争议性的一个观察中, 爱德华兹指出, 在天国里的圣徒, 将因获知邪恶者受到惩罚而高兴。虽然大多数当今的人们会觉得这种看法令人反感, 但那主要是因为当今大多数人并不严肃对待作为永罚的地狱教义。如果人们接受那一前提, 并注意, 即使是在今天我们也为看到某个道德故事里魔鬼及其帮凶的毁灭而感到高兴, 那么对理解爱德华兹的那些看法就将是有所助益的。

在 1733 年 3 月就《启示录》18: 20 所发表的一次布道里——出版于 19 世纪一些“文集”版本里, 譬如 *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 207—212, 爱德华兹论述了这个难题: 地狱惩罚为什么不会成为天国圣徒悲伤的缘由。就像对待大多数主题一样, 爱德华兹遵循着悠久的基督教解说传统, 认为圣徒的幸福喜乐来自与上帝的一致性, 而上帝的荣耀在正义得到伸张时就会获得显现。那在此世所需要的、对邪恶者命运的爱与悲伤, 将会被代之以与上帝有关恶之看法的一致性。

在其“杂记”笔记里, 爱德华兹常常返回到这一难题——往往是由 18 世纪人道主义批评者所引发的——并试图协调上帝之爱与圣经里描述的水恒惩罚。例如, 在其晚年, 他曾撰写过一些长篇条目 (nos. 1348 and 1356), 论述了地狱惩罚为什么不是“净化”并因而在终极上也不是救赎性的, 指出了圣经实质上并没有表明这种观点, 但那其实是与上帝之爱及正义相一致的。这些内容收录在 *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 515—525. See Norman Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), chap. 5, "Hell and the Humanitarians," 200—260. 亦应注意他在下文, 第 26—28 章, 对自由意志与对罪的允许, 创造的目的, 以及真善的本质等难题所做的讨论。

- [16] "Images of Divine Things," no. 3, *Works*, 11; 52.
- [17] Cf. Gordon Rupp, *Religion in England, 1688—1791* (Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1986) for an overview.
- [18] Rupp, *Religion in England*, 249—256.
- [19] Arthur Paul Davis, *Isaac Watts: His Life and Works* (London: Independent Press, 1946), 40, 写道, "1731年在受调查的39个长老会教会中,有11个是阿明尼乌派,有12个不愿意表明自己的立场,只有16个是正统加尔文派。"而独立派则并不如此异端。
- [20] Dummer to Timothy Woodbridge, June 3, 1723, Franklin Bowditch Dexter, ed., *Documentary History of Yale University; Under the Original Charter of the Collegiate School of Connecticut, 1701—1745* (New Haven: Yale University Press, 1916): 241.
- [21] Richard Warch, *School of the Prophets; Yale College, 1701—1740* (New Haven: Yale University Press, 1973), 172—175. 前院长卡特勒向英格兰一位圣公会朋友写信说, Johnson 向他确保更多的耶鲁学生很快就会叛教, "没有什么能阻止我们最有优秀的青年人加入国教会。" Cutler to the Rev. Dr. Zachary Grey of Cambridge, England, September 4, 1732. Dexter, ed., *Documentary History of Yale*, 195.
- [22] Warch, *School of the Prophets*, 115.
- [23] 也许是在非宗派性意义上提到了科尔曼所具有的"普世"声誉,威廉姆斯补充道,他确信"以一种真正普世精神所做的赠礼,就像(如果我没弄错的话)霍利斯先生之对哈佛学院所做的赠礼"。Williams to [Colman], January 11, 1733, Harvard College Library, quoted in Warch, *School of the Prophets*, 175. Cf. Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: William Sloane, 1949), 8.
- [24] Colman to Eliphalet Adams, December 2, 1732, Dexter, ed., *Documentary History of Yale*, 298.
- [25] Cotton Mather, *Ratio Disciplinae Fratrum Non—Anglorum. A Faithful Account of the Discipline Professed and Practiced; In the Churches of New England* (Boston, 1726), 5. quoted in Gerald J. Goodwin, "The Myth of 'Aminian-Calvinism' in Eighteenth-Century New England," *New England Quarterly* 41 (June 1968): 225.
- [26] Goodwin, "Myth," 215—237. Goodwin 还指出(对立于 Perry Miller 及其他人),正统派,包括爱德华兹,所说的"阿明尼乌主义",就包括被多特会议

和威斯敏斯特会议所谴责的教义；没有（à la Anne Hutchison）一个隐秘的阿明尼乌主义者，对于新英格兰所强调的好事工是含蓄不明的。针对阿明尼乌替换物，多特会议肯定了：全然败坏、无条件拣选、有限救赎、不可抗拒恩典和圣徒永蒙保守。

- [27] Cf. this and the subsequent account to Perry Miller's *Jonathan Edwards*, 3—34. 在那里，他优雅并基本准确地描绘了围绕这个事件所产生的各种张力。
- [28] *God Glorified in the Work of Redemption by the Greatness of Man's Dependence in the Whole of It* (Boston, 1731), *Works*, 17; 205, 212, 213—214.
- [29] Thomas Prince, William Cooper, "Advertisement," August 17, 1733, *Works*, 17; 215.
- [30] 有关这个主题，参见 Thomas S. Kidd, "From Puritan to Evangelical: Changing Culture in New England, 1689—1740" (Ph. D. diss., University of Notre Dame, 2001).
- [31] "Thomas Prince," *Sibley's Harvard Graduates*, 5; 341—368. "William Cooper," *ibid.*, 626—627. Cf. "Diary of Samuel Sewall, 1674—1729," in *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 5th ser., 7 (Boston, 1878—1879), 235 (November 27, 1719), 那时 Cooper and the Princes 在拜访法官；以及 235—236 (December 1, 1719), 那时 Cooper 在向 Judith 求婚。
- [32] Michael J. Crawford, *Seasons of Grace: Colonial New England's Revival Tradition in Its British Context* (New York: Oxford University Press, 1991), 70.
- [33] John Corrigan, *The Prism of Piety: Catholick Congregational Clergy at the Beginning of the Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 1991), 131—134 and *passim*.
- [34] "Diary of Sewall," 6, p. 391 (July 5, 1713), 7, p. 164 (February 2, 1718), *cf.* p. 171 (February 23, 1718). 我获益于 Aaron Sprague 的研究生论文对这个论题所提供的信息 "From Psalmody to Hymnody in Congregational Massachusetts: The Issue of Extra-Biblical Song in Public Worship" (University of Notre Dame, 1996). See also Robert Stevenson, *Protestant Church Music in America: A Short Survey of Men and Movements from 1564 to the Present* (New York: Norton, 1966), 1—31; Bruce C. Daniels, *Puritans at Play: Leisure and Recreation in Colonial New England* (New York: St. Martin's Press, 1995), 52—66.
- [35] Both Quoted in Daniels, *Puritans at Play*, 54.

- [36] Cotton Mather was recommending them in the 1710s, "Diary of Cotton Mather, 1709—1724," *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 7th ser., 8 (Boston, 1912), 142, 169, as cited by Sprague, "From Psalmody to Hymnody."
- [37] Cynthia Adams Hoover, "Epilogue to Secular Music in Early Massachusetts," in *Music in Colonial Massachusetts, 1630—1820: Music in Homes and Churches* (Boston: Colonial Society of Massachusetts, 1985), vol. 2, 734—753. 1717年在哈佛, 有一个学生为该校第一份有关音乐的论文进行了答辩; 该论文包括有这样的命题“和声是极其协调声音的对称”。Edward T. Dunn, "Musical Theses at Colonial Harvard," in *Music in Colonial Massachusetts*, vol. 2, 1162. Cf. Daniels, *Puritans at Play*, 60—61.
- [38] 早在1721年3月, 塞缪尔·休厄尔就在日记里记录道, 马瑟于星期四晚上向“年轻的音乐家们”做了布道, 其间“吟唱十分出色, 以前在波士顿很难听到这样的歌唱”。“Diary of Sewall,” 7, p. 285 (March 16, 1721).
- [39] Laura L. Becker, "Ministers vs. Laymen: The Singing Controversy in Puritan New England, 1720—1740," *New England Quarterly* 55, no. 1 (March 1982): 79—96. Daniels, *Puritans at Play*, 55.
- [40] "Diary of Cotton Mather," 606 (March 1721), quotation p. 626 (June 1721).
- [41] Henry Wilder Foote, *Three Centuries of American Hymnody* (Hamden, Conn.: Shoe String Press, 1961), 105—106.
- [42] Daniels, *Puritans at Play*, 61.
- [43] Crawford, *Seasons of Grace*, 68. Davis, *Watts*, passim. On Singer, see Davis, *Watts*, 55—56, and "Benjamin Colman," *Sibley's Harvard Graduates*, 4: 122.
- [44] Williams diary (typescript), April 19, 1730, Storrs Library, Longmeadow, Mass., quoted in Mark Valeri, "Preface to the Period," *Works*, 17: 19, cf. 17—28, on political context. See also Kenneth Minkema, "Preface to the Period," *Works*, 14: 36—38.
- [45] Michael C. Batinski, *Jonathan Belcher: Colonial Governor* (Lexington: University of Kentucky Press, 1996), passim. "Jonathan Belcher," *Sibley's Harvard Graduates*, 4: 434—439.
- [46] This is the thesis of Batinski, *Jonathan Belcher*.
- [47] "Jonathan Belcher," *Sibley's Harvard Graduates*, 4: 443—444.
- [48] Batinski, *Jonathan Belcher*. 86, 88.

- [49] Belcher to Watts, October 30, 1732, "The Belcher Papers," *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 6th ser., 6 (Boston, 1893), 205—206.
- [50] Batinski, *Jonathan Belcher*. 强调了 this 主旨。
- [51] David W. Conroy, *In Public Houses: Drink and the Revolution of Authority in Colonial Massachusetts* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 203. "Vice and Wickedness" 来自贝尔彻于 1730 年所做的一项公告, "gaming and excessive drinking" 来自 1736 年拟议中的一项法规。
- [52] "John Stoddard," *Sibley's Harvard Graduates*, 5: 106—107, 111—112. Cf. Batinski, *Jonathan Belcher*, 98, 100, 103.
- [53] *Envious Men* (August 1731), *Works*, 17: 101—120.
- [54] *The State of Public Affairs* (between August 1731 and December 1732), *Works*, 17: 355, 354.
- [55] "Christ's Kingdom Among the Gentiles," Isaac Watts, *Psalms of David, Imitated in the Language of the New Testament and Applied to the Christian State and Worship* (London, 1719), 186. 我感谢 Richard Stanislaw 提供了这条信息。



上帝的以及撒旦的巨大工作

1731 年中期，大约在他准备波士顿布道期间，爱德华兹开始注意到在北安普敦出现了一些变化的风向；那些风向最终将演变成一场奇妙的灵性觉醒。这灵性的“东北风”将会改变他的人生航向。他的抱负长期以来就是作为一位国际公认的作家来为上帝做大事。进行一次公开讲座式布道并在行省首府加以发表，只是朝那个方向迈出的小小一步。然而爱德华兹作为西部马萨诸塞最大教会的牧师，已经深深卷入了那些事务之中。他的工作以及在那里出现的迅猛发展，将会获得超越其他一切事情的优先权。

那全都肇始于年轻人。他们对权威的不尊重——在所罗门·斯托达德晚年就已经开始加剧，并在他去世后达到了顶峰。然而随着爱德华兹凭借自身努力获得声望，他对年轻人不羁行为的抨击，再加上他们对他们灵魂明显的怜悯，开始逐渐产生一些效果。“在斯托达德先生去世两三年后，”正如他所描述的，“这些邪恶开始明显减少；年轻人更多地表现出愿意倾听劝告，逐渐放弃了他们的嬉笑打闹，在参加公共崇拜时也更加合乎礼仪了，并比过去更多地表现出一种宗教关切。”^[1]

在新英格兰西部，社会条件对于年轻人来说已经变得比较艰难。家庭是大家庭，每个家庭平均有五到九个孩子。^[2]在 17 世纪里，北安普敦城在男孩子们成年后会向他们分发公共土地。这种惯例，再加上

分散的土地与公共培育的维持性牧场，为整合在清教文化理念里的社团主义（communalism）提供了强大经济基础。但在1705年以后，在城镇辖区内不再有土地可以提供了；只有在1730年，在大约八英里以外的南安普敦（Southampton），为了鼓励发展新定居点而分派了一些土地。由于不断增强的印第安仇恨这一持续存在的威胁，移民开拓生活成为了一种社团行为，即便那样还是十分危险。在北安普敦，农夫们正在巩固他们的土地拥有权；富裕的土地所有者与不太富裕者之间的裂缝正在增大，这也助长了长期存在的政治对抗。由于没有新的可以利用的土地，年轻人开始与父母一同生活。虽然这并不必然导致经济剥削——农场可能会因额外家庭劳力而更加兴旺——但它却改变了社会模式。年轻人与他们父母相比将自己的婚姻推迟了大约三年时间，所以其平均结婚年龄，男性是28岁或29岁；女性是25岁。

那些十几岁至二十好几岁的年轻人很可能就处在这种情形中。他们生活在具有社团结构的村镇里，但是他们却可能无法像他们的祖父母在他们这个年纪时那样，负责任地参与到社团中。他们也没有多少机会将自己从这个社团里除名，就像后代的企业农场主那样。资本主义经济开始取代社团主义经济；但这在事后看来，远比在那个个体与社团关系远未确定下来时代里的人们看来，要清楚得多。其实际后果就是，数量越来越多的年轻人，一直到二十好几岁时，仍然同父母生活在一起。正如爱德华兹在反对嬉笑打闹的讲道里所表明的，未婚儿女处在父母权威之下，但——毫不奇怪——父母规则很难像他希望的那样发挥作用。对于许多年轻人来说，官方的期待——他们应该将所有性行为推迟到结婚后——以及在标准与他们实际行为之间的差异，使他们产生了一种罪咎感。^[3]

虽然这个含混不清的人生阶段的压力是造成年轻人焦躁不安并最终对宗教选择敞开的重要原因，但孕育出这种灵性觉醒的社会张力，也许并不比其他地区更为严重。风平浪静的18世纪30年代，并不比20年代或其他许多年代张力更大。北安普敦，在易于获得新土地以及婚姻亦不需要长时间推迟的时代，在斯托达德领导下，也曾经历过几次显著的宗教奋兴。在欧洲世界的其他地方，许多社团也曾各种条件下发生过宗教奋兴，所以人们不能就那些相关的外在原因做出一般

性概括。当然，新英格兰西部的宗教奋兴属于最强烈的奋兴；而18世纪30年代的一些特定社会条件也为那种强烈性提供了契机。通常，相对平静的时代总是充满了焦虑，因为人们有时间去反思一个似乎已经失却的过去；而在过去，与不确定的未来相对照，其意义被认为更清楚、更强烈。

就算向爱德华兹指出影响觉醒的一些特定社会因素，譬如许多年轻人未婚依赖性的延展，他也会在承认它们的同时，并不会为他对觉醒的神学解释增加任何负担。上帝做工总是通过各种途径。不论他送来的是地震还是可利用土地的短缺，上帝都仍然在行动着以提醒人们他们的灵性需求。通过这样的力量，上帝就提供了奋兴的土壤。上帝通过圣灵，亦提供了恩典的途径，譬如宣告上帝之道和教会训令，以作为他看顾灵性葡萄园的路径——正如有一圣经意象所描述的。

即使在1731年，爱德华兹能感觉到他照料的灵性葡萄园可能重新获得活力或生机，但在它开花之前，也经历了将近三年的耐心修剪与培育。在这些年间，不仅年轻人的情绪心态逐渐改变了，而且他们的长者也表明了这样一些迹象：即要抛弃这个城镇臭名昭著的“结党精神”。而且，迟至1734年3月，爱德华兹在讲解《以赛亚书》5：4的讲道中还警告说，上帝将会践踏毁坏那结野葡萄的葡萄园，尽管那里面有他爱的培育。^[4]

大约在这同一时期，爱德华兹试图利用城镇的社团与家长传统，以期对他认为与其灵性传承最不相称的习俗，实施决定性打击。虽然年轻人已经减少了嬉笑打闹并在崇拜时变得更加专注了，但那是“他们长期以来的行为方式，并且我也略有所知，他们总是使安息日夜晚和讲座日成为消遣娱乐和成群结伙的特殊时间”。1733年至1734年冬季，在意识到有可能会赢得这场战斗时，他再次针对“成群结伙”讲道，并敦促父母们结束自己孩子们的这种做法。在次日晚上，他在家里召集了“分属城镇几个区域的长者们”。他建议他们以牧师名义组织一些邻居间的“家长会”。在他看来，这个城镇实质上是一个扩大化了的家庭或家族。抑或，更准确地，他将这个城镇看作是一个古以色列部落，而他自己则是其属灵的与道德的权威。通过城镇的“长老”，他又通过各个家长，他就能够将他的道德权威扩展至整个社区或社团。

这种努力奇妙地发挥作用了。单靠强迫只会使人刚硬，而劝说则能够软化心灵。根据爱德华兹的记录，不仅家长们愿意合作，而且令人惊讶的是，父母们还发现，“年轻人声明他们被自己所听到的信息折服，并真心实意地愿意服从。”^[5] 153

这时最初的奋兴之火出现在一个名叫帕斯康马克（Pascommuck）的小村庄；这个小村庄距离北安普敦主城区约三英里，但却属于爱德华兹教区范围的一部分。帕斯康马克村的几个家庭被“一种显著的宗教关切”所席卷，“一些人似乎在经历被救赎”。到1734年4月出现了一种戏剧性转折点。爱德华兹报告说，“突然而可怕的死亡临到一个花季少年；他罹患了严重胸膜炎，很快就陷入了严重谵妄状态，两天后就死了；这（连同在那个场合公开宣告的东西）深深触动了许许多多年轻人。”^[6]

爱德华兹的整个人生历程已预备好他要抓住这一时刻。曾经两度濒临死亡，他的大部分青年时期都在反思“在永恒的边缘上贪爱尘世快乐是多么愚蠢”。他对那些深受打击的哀悼者讲《诗篇》90：5—6：“早晨他们如生长的草，早晨发芽生长，晚上割下枯干。”他讲的道十分尖锐，他详细阐述这一意象，使年轻死者的许多朋友都流下了眼泪。

爱德华兹指出，每一个会众，都能从行走在自己的田野里而生动地回想起《诗篇》作者所描述的经验：“如果我们在早晨出去，我们就会看到田野是绿油油的，呈现出富有活力和令人愉悦的颜色。绿草中点缀着鲜花，似乎在微笑……在欢乐、在歌唱、在欢呼……但如果我们夜晚再出来，就会看到那些在早晨看来曾那么令人愉悦的绿草与鲜花全都黯然失色了，突然之间被修剪掉了、死亡了、枯萎了，失却了那美丽的颜色和活生生的样子。”

追随《诗篇》作者，爱德华兹描绘出了这种经验的强大灵性意义。154
在欣赏青春之美的同时——就像喜爱鲜花那样，爱德华兹描绘出了一个美好青年遭受可怕死亡的场景：“抑或，他也可能在青春时期焕发出旺盛的生命力。他才刚刚进入成年期。他的机能才刚刚开放出花朵……他充满了力量；所有的自然能力都是最有生机和活力的；身体正处在最美好和最适宜之中。”

通过重申这一形象，并且是以他典型的对某一主旋律的每一变调

的赋格式发展，他转向了那个年轻人的朋友们的感知：“他在朋友们的希望与期盼中茁壮成长……他是幸福而快乐的，他被自然与神佑的微笑所环绕。[他就]像清晨田野里的绿草和鲜花，覆盖着露珠，摇曳着清晨的阳光，散发着芬芳，令人感到赏心悦目。”

这种奇妙但却短暂之美丽的脆弱性，与死亡可怕的扭曲形成了鲜明对照；爱德华兹对此亦生动地描述道，“当人处在死亡之痛苦中并与最可怕的事发生冲突时，他的容貌将会被扭曲：目光痴呆并流露出恐怖神情，嘴巴大张着并上气不接下气……在充满活力和健康时那些在别人看来最为优美愉悦的外貌，也会因死亡而变得恐怖和可憎。他们的美丽就像扑火的飞蛾一样顷刻间变得无影无踪。”

在如此有力地论述了情感问题后，爱德华兹转而用理性方式，警告北安普敦年轻人不要将其生命浪费在追逐虚荣上。“那该是多么荒谬啊，”他最后指出，“我们的生命与田野里的花草何等相像……竟将最重要的机会花费在轻浮与虚无的欢乐上，花费在追求肉体与感官的快乐与愉悦上。”

当他在葬礼证道中提出这种观点时，他引导他年轻的听众去感受他们令人震惊的荒谬：“细想，假如是你英年早逝，那么在别人看来，你以这样的方式虚度了青春，那该是多么令人震惊啊。当其他人立在你病床边看着你咽下最后一口气，或者在你死后人们前来看着你被安放进停放在墙边的棺材里，并注意到死亡所赋予你的可怖面容，如果他们回想起这个人常常在谈话中是那么虚荣与浅薄，那该是多么令人震惊啊。这就是那曾经如此粗俗下流的伙伴。这就是那常常将其闲暇花费在嬉笑打闹上的人。”

155 爱德华兹通过重申他整个立场的一条核心原则而得出了结论，就是他自己处在青春期挣扎时曾经常常提醒自己的原则。他告诉年轻人，当他们可以期待来世更大的喜乐时，却被地上身体的美丽与快乐所误导，这是极其荒唐的：“如果你关注基督，你的身体就将以荣耀的方式重新兴盛。如果你在身体正处于最活跃和最美好的青春花季死亡，它复活时将更活跃和美好千倍。”他们的幸福将比只是短暂被深情地纪念要大得多。他们的荣耀将存到永远。^[7]

爱德华兹在年轻人中站稳了脚跟，并相信一些深深被他讲的道触

动的人已归信得救了，因此，他进而在他们中间传递属天的关切。在那个年轻人去世数周后，他在“私下会议中”单独会见了他们。他提及自己早先那篇道的结论，就另一段相关经文又讲了一篇道。这段经文就是《雅歌》6：1：“你这女子中极美丽的，你的良人往何处去了？你的良人转向何处去了？我们好与你同去寻找他。”

对于爱德华兹来说，就像在多数基督教传统中一样，这篇爱情诗被解读为基督与教会之间爱的象征。基督那“荣耀与可爱的人格”，“比所有尘世事物都更为卓越，比所有其他被爱者都更美好。”他试图扩展那种觉醒的激动，鼓励年轻人去体验基督之爱是如何超越尘世之爱的。今世爱的喜悦的目的是为了指向那更高得多的狂喜。正如情侣会向他人说起他们的爱人一样，那些已经归信的人应当成为他人归信的一种鼓励。今天，年轻人作为朋友聚集在一起，但如果那些未归信者没有追随那些归信者的榜样，那么最终就会在他们中间形成一道巨大的鸿沟。^[8]

几乎是与此同时，年轻人因为他们当中另一人的去世而深受震撼；这回是一个已婚年轻妇女。从罹患疾病伊始，她就为其灵魂状况而深感苦恼；但到她去世之前，她似乎“已经具有了上帝救赎仁慈的满意证据……所以她是在极大的安慰中去世的，并以一种最为真诚和感人的方式警戒和劝告了其他人”。^[9]在6月份，也许是为了这个场合，爱德华兹撰写了另一篇葬礼讲道。与4月份的忧伤悲叹相对照，这篇讲道颂扬了人们在一位圣徒的死亡中所能获得的喜乐与慰藉。^[10]

到秋季，觉醒已经传开并正在改变北安普敦的青年文化。看来年轻人如今十分服从爱德华兹的领导，并热切地寻求属灵的喜乐，因此他很容易就说服他们在星期四讲座结束后的晚上（原先是最好嬉笑打闹的时间）开始聚会，以小组的形式进行“社交联谊宗教”（social religion），并在城镇各个区域的家庭里进行聚会。很快，成年人也采纳了类似方案。到接下来的春季，各个小组亦开始在安息日晚上自愿聚会。平时妇女在宗教事务上最为活跃，如今年轻男人带头将他们几乎所有同伴都带到了聚会上，以进行宗教联谊和祈祷。^[11] 156

通过劝说这个城镇组织成一些较小的、私下的宗教聚会，爱德华兹复苏了清教运动的最基本组成要素之一。这种祈祷聚会，自从早期

英国人定居在那里起，就一直在新英格兰的讲座日晚上举行，但它们很明显已经丧失了部分活力。在伊丽莎白一世时期的英国，在原初清教徒经常遭受压制的时期，邻居间的秘密聚会就常常成为那一运动的核心。而清教运动最为典型的特征，就是鼓励平信徒的灵性塑造。清教徒促进了所有人的读写识字能力，因为这些能力对私人、家庭以及邻里的平信徒崇拜是很重要的。在交谊聚会中，邻居们一起祷告和学习圣经，相互教导和勉励，并在灵性上彼此建造。通常，妇女们是单独聚会，为她们在自己家庭之外，提供了教导与发挥其他属灵恩赐的机会。^[12]

平信徒聚会的复苏，不仅使北安普敦的觉醒与以往的清教信仰联系在了一起，而且也与当时英国及欧洲的敬虔派奋兴运动联系在了一起。18世纪早期在整个新教世界里的轰动，是以复苏平信徒祈祷会为其标志的。福音派圣职人员强调，常规祈祷——一个人的、家庭的以及社会的——是任何整体性觉醒的关键。祈祷手册，譬如艾萨克·瓦茨的通俗本《祈祷指南》，在大西洋两边都销售得十分火爆。^[13]

爱德华兹推动在如今兴旺的交谊祈祷会上采纳新的歌唱方式。他的会众已经学习了一段时期的正规或三声部歌唱形式；爱德华兹相信他们胜过了“所有我所知道的先前担任这一义务的外来者；他们一般能够正规而完好地演唱三个声部的音乐；而妇女则单独演唱一个声部”。^[14]在公共崇拜中，他们仍然只是歌唱圣经诗篇。而在私下聚会里他们能够歌唱和学习艾萨克·瓦茨的赞美诗——这为那些场合增添了更多的喜乐。爱德华兹相信，学习歌唱是一种属灵的责任。它是一种圣经指定的鼓励他人信仰的方式，并对激发情感具有一种值得称赞的功效，它对真正的灵性塑造是必不可少的。^[15]

157 爱德华兹设法在1734年发表了他在前一年写下的一篇著名讲道词。他在序言中说明是写给北安普敦人民的；他称赞他们“在我们中间形成了幸福的融合”，并有如此众多的人毋庸置疑地显出了他所说那些教义的果子。^[16]而随着奋兴运动的发展，他想要他们对那些关键教义再次做出反思；这不仅能够巩固他们的信仰，还能激励他人去寻求来自上帝的光明。这篇讲道，“一种神圣与超自然之光”，比其他任何单一的资料都更好地概括了他属灵洞见的实质。在其中他为一切真正的

觉醒提供了一种宪章。

在“一种神圣与超自然之光”里，他比在其他任何地方都更简明地讲述了他对真正基督教经验之理解所做的最深刻神学反思。他解释道，上帝以直接方式与人交流；它超越了自然理性自身能够获得的一切。那将圣徒与未归信者区别开来的，是圣灵居住于信徒里面并因此赋予了他们领悟上帝事物的能力。实际上，他们具有了一种新的灵性意识。这种新意识并不是获得异象或者获得超越圣经之外新信息的能力。相反，它是领悟那源自上帝的灵性之光所必需的能力，是聆听传递上帝充满宇宙之爱的能力。它是领悟美丽或卓越特别是基督的美丽与卓越的能力。

爱德华兹向北安普敦人详细阐述的那种知识，是质的（qualitative）和情感性的（affective），而不仅仅是理性的或理论性的。用一个熟悉的比喻来说，这就像“理性上判断蜂蜜是甜的与尝到蜂蜜甜的感觉之间的区别”。抑或，更准确地，这就像“相信一个人是美丽的与实际感受到这个人的美丽之间的区别”。在“灵性上被开启的”人，并不只是“在理性上相信上帝是荣耀的，他还在心里感受到上帝的荣耀”。

在他的“改进”里，或者讲道的应用里，爱德华兹强调平等主义的意义。“能力平庸、没有什么优势的人，同那些才华出众、学识渊博的人一样”，都能够领悟这种灵性之光。假如福音“仅仅依赖于历史和那些只有博学的人才能理解的推理，那么人类绝大多数人将够不着它”。然而，“具有普通程度学识的人，并不需要长期而复杂的推理训练，就能看到信仰的神圣卓越性”。当他们这么做的时候，就获得了那远远优于最伟大哲学家或政治家所有知识的神圣智慧。这种“甜美而快乐的”神圣知识，也远远超越了人类知识所带来的喜悦。它是对于那“极其奇妙优美事物的”一种“看见”。这种压倒一切的美“触及人的心灵深处，并改变了心灵的本性”。唯有它能够产生出“生命普遍的圣洁”这一果实；而后者则是证实真实归信的首要证据，是人与神圣之美相遇的“直觉与直接的证据”。^[17]

158

到爱德华兹为他那印刷的讲章撰写序言的时候，他能够说，毫无疑问，他北安普敦教区居民中有许多人，“明确体现了”他在讲道中所描绘的那些突出的灵性特征。在他看来，他所观察到的，并不是一时

之间的宗教热情，不是在没有圣洁证据下对于信仰的激动宣称，不是那不会持久的肤浅情感激发，而是被永久改变的生命。他是作为一个坚持最严格的灵性标准、鼓励谨慎的理性观察者怀疑的人写下了这些话的。然而这似乎不可能被误解：圣灵之火正在席卷许多人的心灵，从一个人传到另一个人那里。

他的个人作用是令人惊讶的。这个城镇似乎在按照他的形象重新改造自己；就他那完美主义标准和灵性强度而言，这是一项相当了不起的功绩。在某种程度上，他将透明的灵性与在每一方面都清楚明白的逻辑结合在了一起，这使他正在赢得这个群体的心。人们正在与这个要求严格的年轻传道人认同，他们在他们面前确立了一种崇高的属灵异象。每天教区居民都挤满了他的家，等着他辅导。未谙世事的青年和麻木不仁的农夫全都处在了他奇妙魅力的影响之下。

正在兴起的觉醒运动还在不同代人之间制造了某些张力。在爱德华兹之外其他人对北安普敦奋兴运动所做的为数寥寥的记叙中，有一则提到了这样一件事情：一个人要他儿子去树林里为家里打些柴以补充正在减少的存量。那个儿子拒绝了，并提出了一种理由；但那位父亲，却利用他的权威，命令那个年轻人去执行。可是，那个儿子却拿着斧子走进了库房，并在里面发出了“可怕的叹息与吵闹”，以至于惊吓到了邻居。最终，由于无法使他平静下来，他们叫来了爱德华兹；爱德华兹到来后，那个年轻人还在继续吵闹。这个故事接着说道，爱德华兹要求那位父亲放弃自己的要求，因为他儿子正处在圣灵的超常影响下，并“正在克服障碍”，这个词用来指那些寻求归信的人。那些讲述这类故事的觉醒运动的反对者，将它看是对正当权威与敬重的可耻削弱。^[18]

159 到12月末，觉醒出现了一种戏剧性的上升发展。一位年轻妇女，以“全城最主要的‘成群结伙者’之一”而闻名，前来拜访他并寻求辅导。之前爱德华兹并未听说她已经变得“严肃”起来，但是倾听了她的叙述并仔细询问了她之后，他确信“她所叙述的是上帝无限权能和主权恩典的一种荣耀工作”。这个先前那么粗俗和轻佻的年轻妇女是几乎不可能成为一个归信者的，所以爱德华兹担心她被认定为归信的消息有可能会引起怀疑情绪。但正相反，“这个消息几乎就像一道闪电，

大大触动了全城年轻人的心灵，以及其他许多人。”在几天时间内，又有四五个人出现在他书房里，并全都显出了已经归信得救的最令人信服的记号。爱德华兹推定，上帝利用那个年轻妇女的归信，“来作为这个城镇里所发生的一切事中使他人觉醒的最大契机”。那个妇女现在开始向她所有朋友讲述自己的经历；而她那些朋友大都是这个城镇“离严肃最遥远的”人，是那些以前与她一起在酒馆里闲逛或嬉笑打闹的人。随着归信的人像溪流一样越变越宽，人们会告诉他，这种巨大的改变是如何使他们觉悟到自己的灵性需求的。^[19]

到1735年3月和4月，灵性之雨已经使溪流变成了洪水。觉醒，尽管性质上类似于早先的奋兴运动，但在程度上远远超越了后者。爱德华兹曾决心“在其叙述里只是说出纯粹而简明的真实情形”，但如今则担心夸大其辞有可能会损害他的事业。他报告说，“对宗教伟大事物以及永恒世界的一种巨大而真挚的关切，充斥了城镇各个角落，遍及各种程度与各种年龄的人们当中。”^[20]人们几乎不谈论别的事情。这至少是爱德华兹的印象。可以肯定，在他所到之处，没有人会谈论其他事情。鉴于我们对人性的了解以及爱德华兹后来的一些失望，我们可能会怀疑，觉醒的北安普敦可能并非像他描述的那么完美。爱德华兹在诚实上是一丝不苟的，但他在热忱中为激励他人也容易夸张。他也有可能被厚望所误导。

考虑到所有这一切，该城镇的灵性热情似乎已经超越了任何人在以前所曾看到过的情形。爱德华兹说，“除了有关属灵与永恒的事物，所有关于其他事情的话题很快都被抛弃了；在所有交往以及所有场合的所有交谈，除了是那些为人们履行其日常世俗事务所必需的以外，都只是有关这些事情的。在宗教事务之外的其他言论，在任何集会中都难以被容忍。”那曾经似乎满是枯骨的河谷，如今充溢着灵性生命的气息，而几乎不再理会日常事务。“他们处理世俗事务，似乎更多地是出于义务而不是像先前那样出于喜爱；如今诱惑似乎是相反的，即过于忽略世俗事务，并将太多的时间用于直接的宗教活动上。”^[21]

160

奋兴热情的超常表现之一，就是疾病几乎从这个城镇里消失了。在以往，爱德华兹每个主日都会收到若干张要求为患者祈祷的单子。而在觉醒运动处在高潮的那些月份里，“我们要好几个安息日加在一起

才会收到这样一份单子”。爱德华兹并没有将这种可证实的现象看作觉醒有效性的证据。相反，他只是将它看作撒旦在其中似乎被限制了一段时间的一种护理。^[22]

爱德华兹无法确定长期下去有多少人会获证归信得救，但是他满可以希望，在三个月时间内，有 300 位城镇居民被如此改变了。这个教会，在波士顿以西最大的，如今包含 620 位领受圣餐的成员——这几乎是该城镇所有的成年人。这场觉醒是极其非同寻常的，因为它影响了“各种各样的人：清醒的与堕落的、高尚的与卑下的、富裕的与贫穷的、聪明的与愚钝的”。其中还包括“几名黑人”，他们“看来也真正重生了”。大约有 30 个儿童，即 14 岁及以下者，“似乎亦蒙恩得救了”。与更早时期在斯托达德带领下的奋兴运动不一样，男人与女人归信的一样多。爱德华兹还进一步指出，大多数奋兴运动，几乎只是触及年轻人。而这一次却包括 50 位 40 岁以上的人，甚至有两位年逾七旬。

一时间，觉醒运动似乎差不多解决了爱德华兹在北安普敦担任牧师期间最麻烦的一个方面——由斯托达德的方针所产生的畸形物，即允许未归信者领受圣餐。在奋兴运动高峰期，在一月两次的领受圣餐崇拜中，一次就有 80 到 100 人做出“明确地公开宣告信仰”，这“让会众非常感动”。爱德华兹将这些新归信者描述为“被接纳进我们的圣餐礼之中”。随后他又补充道，领受圣餐实际上并不需要这种信仰告白，他的补充颇有点辩护性。^[23]

这看似近乎普遍性的觉醒，亦暂时缓解了清教与新教传统内一种最深刻的张力。教会应当成为一种分离的群体——从世界中分离出来并单单由信徒组成吗？抑或，它应当成为所有受尊重公民都隶属于其中的国教吗？爱德华兹对于教会，最终也是对于城镇的理想是，每个人都应当毕生遵循一种实质上是修道式的标准。虽然这样一种理想常常在一些更新近的教派运动内得以实现——其成员与建制教会甚至与先前的社团分离开来，但它对于已经与这一运动起点相隔四五代人的这整个城镇来说，仍是一种极其不同寻常的标准。既然几乎每个人都归信了或者正在走向归信，这个城镇看来就处在这一边缘上，即变成了与一种严格纪律性“信徒教会”近乎共存的状态。

一种如此显著、如此重要的事件，很快就成为了新英格兰谈论的话题。许多人持怀疑态度，认为爱德华兹带领他的人民进入了极端狂热中。新英格兰一直都包含一些激进的宗教边缘群体，正如建制教会圣职人员所认为的。他们熟悉各种各样的先知——在大西洋两岸；那些先知激发想象力，鼓舞灵性异象，宣告奇迹，鼓励怪异的行为，而且教导一些耸人听闻的教义，譬如千禧年或者“圣灵时代”马上就要来临。新英格兰改革宗圣职人员体现了“开明进步”时代的某种精神，又了解自己传统内反复出现的过分行为，他们对于“宗教狂热”——他们所指的是未经约束的宗教热情——持深深的怀疑态度。^[24] 传言说北安普敦不同寻常的转变就是这样一种狂热的爆发。

局外的批评者就更加严厉了。1735年6月5日，爱德华兹的前指导教师蒂莫西·卡特勒——现在则是波士顿一位圣公会的教区长——向英国一位朋友写信说道，“加尔文主义系统在距离此处约100英里的地方达到了登峰造极的地步。归信被以令人极其厌恶的方式加以谈论。在一个地方有60个人同时经历了那种工作。悲哀和恐惧攫住了他们，并在一段时间里控制了他们；然后他们体会到了一种内在的喜悦，而那种喜悦首先表现为嘲笑聚会。其他人因为没有经验到那种工作而感到悲哀，这在当前占据了那个国家的思绪与交谈，而那吹号式的貌似虔诚的问题则是，‘你已经经历了么？’即归信。”^[25]

爱德华兹指出，“有许多人在嘲笑和讥讽”这场奋兴；其诋毁者正在散布一些“被严重歪曲了的情形和无数虚假的报告”。他必须要特别反击这样一种谣言，即北安普敦信徒正在受到圣经之外的“虚幻想象”或灵性异象的驱使。

这对爱德华兹来说是一个微妙的问题，因为他布道的目标就是要触及情感，要引导人们超越对灵性实在的一种纯理论性认知。而要这么做，他就想要他们在心灵里形成对于真理的“活生生的画面”，以使他们必须面对它们并对它们做出情感性回应。他认为这一做法是正当的：经由对地狱的恐惧——通过在人们心灵上强化“对于可怕熔炉的活生生观念”，而将人们置于“极大恐惧之中”。或者，通过形成“对于基督被悬挂在十字架上以及伤口流血的活生生观念”，人们也有可能受到基督之死的触动。^[26]

如此强烈的属灵情感很容易与更具轰动性的宗教冲动混淆在一起。在一些案例中，爱德华兹的教区信众就有他发现“神秘”但却不知道如何评价的异象。尽管如此，他还是煞费苦心地教导他们，如何在“真正以圣经为基础的经验”与“不受约束的想象”之间做出区分。正如他在“一种神圣与超自然之光”里所强调的，灵性之光提供了关于性质的知识，但没有提供圣经之外的真理。

在如此审慎地做出了这些区分后，对于爱德华兹来说，要驳斥追求轰动效应的指责并不困难，虽然它们在一些区域持续存在着。譬如，他能指出，贵格会传教士在听到了来自北安普敦的轰动报告后，曾来到这里“希望趁机浑水摸鱼”。不过，爱德华兹已经很好地教育了他的教区居民，当圣经的真实食物没有挂在鱼钩上时，不要受到情感“内在之光”的引诱。在进行过几次访问后，那些传教士徒劳无益地离开了。^[27]

北安普敦的奋兴热情是具有感染性的。持怀疑态度的访问者来到该城镇，到离开时却留下了深刻印象，甚或开始极其关注起自己灵魂的状态了。当法庭于1735年3月在北安普敦集会时，其时正值奋兴运动正在走向高潮，许多访问者都因他们所看到的这个城镇的显著改变而深受触动。^[28]

到这时，奋兴运动传布到了整个康涅狄格河谷地区，远至纽黑文和康涅狄格海岸地区。在许多情形中，爱德华兹相信，那些觉醒都源于与北安普敦的直接接触。一些邻近的城镇几乎完全效法北安普敦的模式，并在1735年4月和5月发生了近乎普遍性的觉醒。许多其他城镇也受到了明显波及。爱德华兹在他的记述里提到了西部马萨诸塞（汉普夏县）的几乎每一个教会以及康涅狄格的二十个教会。其中就包括东温莎“他尊敬父亲的教区”。有一种情形是：两位康涅狄格牧师赫齐卡亚·洛德（Hezekiah Lord）与约翰·欧文（John Owen），由于听到了相互矛盾的叙述，而于1735年5月旅行到北安普敦去亲自看个究竟。这两位受到深刻触动的牧师，将奋兴运动的消息带回了他们的家乡教会，并在那里引发了显著的觉醒。尽管其他人的报告证实了爱德华兹的叙述，但在有些情形下，并不清楚那里的觉醒是否与北安普敦有直接关联。在爱德华兹最全面的叙述里——写于1736年11月，他

注意到，在于 1735 年秋前往纽约和新泽西的旅行中，他曾听说过上帝的灵在新泽西的显著工作，特别是在一位荷兰改革宗传道人——“我记得他的名字是弗里林豪萨 [Freelinghousa，其实是西奥多·弗里林海森 (Theodore Frelinghuysen)，1691—1748 年]”——与一位长老会福音传道者吉尔伯特·坦南特 (Gilbert Tennent，1703—1764 年) 两人的指导下。^[29]

猖獗的撒旦

爱德华兹曾试图控制觉醒运动的闪电，结果（像本杰明·富兰克林那样，后者在后来一次电学演示中被击倒失去了知觉）发现它比自己所想象的更具爆炸性。1735 年 6 月 1 日，这个城镇遭受晴天霹雳；那回响震撼得人们从他们所上升到的灵性高峰上四散而去。抑或，用爱德华兹自己的话来说，它是一种比物质能量要危险得多的力量。“撒旦似乎更加猖獗，并以可怕的方式在肆虐。”^[30]

在那个安息日早晨，北安普敦的精英公民之一，约瑟夫·霍利二世 (Joseph Hawley II)，自己割破了喉咙并于半小时内死亡。这个城镇里每个人都认识霍利。死时只有 42 岁的霍利是一位成功商人；他负责为波士顿市场代理家畜贸易。霍利还开着一间商店，经营的货物有朗姆酒、火药、烟斗（许多人都抽烟并自己种植烟草）以及像丝质手帕这样的奢侈品。具有时尚意识的萨拉·爱德华兹必定经常光顾这间商店，以便为她自己或她年幼女儿们的衣服选购装饰品。霍利是这个城镇第一个出售刀叉餐具的商人，而爱德华兹家族和斯托达德家族可能就是第一批采用这种精制品的人。霍利与所罗门·斯托达德的小女儿丽贝卡 (Rebekah) 结婚，所以他是乔纳森的姨父和约翰·斯托达德上校的连襟。城镇居民极其尊重霍利；自从 1716 年起，人们每年都将他选举为城镇管理委员。^[31]

在为姨父的自杀感到极其震惊之余，爱德华兹开始为这种“可怕的护理”寻找一种解释。^[32]就在两天前亦即星期五，为回应波士顿首要牧师本杰明·科尔曼的询问，爱德华兹撰写了一份有关觉醒运动的热

情洋溢的长篇记述。在他姨父自杀后的那个星期二，他打开了封缄并加上了一段悲伤的“附言”。在急于为这种令人沮丧的后果提供一种最佳解释的同时，他强调霍利在精神上一直都不稳定。他曾经陷入“很深的抑郁，而抑郁则是这个家族非常易于罹患的一种病症”。在过去两个月里（处在觉醒运动的高峰期），霍利感到越来越绝望并无法入睡，其症状极其严重，“直至他似乎无法控制自己的官能”。验尸官的调查，“判定他为谵妄”。

164 爱德华兹按照惯常做法，在几个层面上解释了这种灾难。他在强调霍利的精神状态甚至其遗传因素的同时（他后来解释道，霍利的母亲就因抑郁而死），指出心理软弱的真正危险，就在于它为撒旦的攻击打开了方便之门。一旦霍利被忧郁病症所“击败”，“恶魔就会趁机而入并迫使他陷入绝望的念头。”在一份更全面记录里，爱德华兹解释道，尽管霍利在宗教实践与严格的道德上一直都是一位可敬的和有智慧的绅士，但他在觉醒高峰期间却变得极其关注自己的灵魂状态。在正常情况下，这样一种关切可能是大有希望的恩典迹象，但魔鬼利用他的忧郁阻止他对自己怀有任何希望，并使他在夜晚无法入眠而只能“沉思恐惧”。因失眠而变得极其虚弱的霍利，也就无法再听取分析或接纳建议。正如爱德华兹在他就此致科尔曼的第一封信里对其分析所总结的，“撒旦似乎处在暴怒中，就在上帝非常工作之际。我觉得这是因为他知道他已经时日无多了。”^[33]

撒旦的反击带给人难以忍受的痛苦就在于，他是在觉醒的高涨情绪正处在巅峰时发动了攻击，并将那曾经是救赎的途径转变成了毁灭。在春季的黄金时期，这个城镇令人惊奇的健康状况也包括心理健康在内。“原先曾陷入忧郁症的那些人，”爱德华兹叙述道，“似乎也从那种症候里觉醒了过来。”最早的相反迹象出现在3月25日；那天托马斯·斯特宾斯（Thomas Stebbins），“一位正处在极大精神痛苦中的……可怜又虚弱的人”，曾试图割断自己的喉咙，“但未能成功”。这个插曲并没有挫伤觉醒运动之火。斯特宾斯的情形可以归之于他可悲的性格。更重要地，虽然斯特宾斯“在相当一段时间里仍然处在极度忧郁中”，但他的情形并不是没有希望的。最终，爱德华兹报告道，斯特宾斯的焦虑，变成了上帝的医治恩典、悔改以及明显的完全康复的契机。^[34]

就在斯特宾斯事件之后，在4月与5月里，当觉醒正在变成普遍现象之时，约瑟夫·霍利可怕的焦虑使他产生了导致他更加虚弱的失眠。爱德华兹曾辅导过霍利并最终断定，他“已几乎没有能力接受建议或规劝”。^[35]然而，那个春季在一切方面都惊人地成功的爱德华兹，并不认为他应当为了一些仍处在混乱中的怯懦者的缘故而缩减他的信息。新生的苦楚也许令人难以忍受，但那却是上帝的工作之道。那种痛苦是赐生命的，而忠心的助产师不应人为地减轻它。

165

爱德华兹认为那是他的义务，这种看法明显体现在1735年5月的两次讲道里。回顾起来，如果我们假设近乎绝望的霍利在会众当中，那么这两篇讲道就具有不祥的意味。这些觉醒讲道中有一篇在语调上基本上是积极的。爱德华兹以《以弗所书》5：25—27为讲道经文，就基督对教会那完全的爱，做出了十分吸引人的描述。基督希望使他的子民成为“圣洁没有瑕疵的”。即便他们在此世不能达到那种完全，但基督徒的行为应当反映他们对于基督卓越性的热爱。所以“北安普敦的归信者”必须无可指摘。“别让任何人有借口说我们是一群小气吝啬的人……[或者]是彼此纷争的人。”“我们信仰的美名遍及这片土地。我们是山上的城。让我们使我们的信仰以及此前属于我们的力量增色，好让其他城镇能在我们当中看到基督教的纯洁与美丽。”

而且，爱德华兹还警告道，基督的圣洁标准，对于那些继续沉湎于某些所喜欢之罪中的人，还有令其惧怕的一面：“在上帝的眼中，这些罪是何等可憎；你因犯这些罪，又变得何等令人厌恶！这种污秽的可憎性是无以言表的，因为它是无限可憎的。你们曾看到过蟾蜍、毒蛇以及肮脏的寄生虫与你们所憎恶的野兽的污秽，也曾看到过腐肉的污秽……但这只是一种有限的畸形或可憎……这只是一只影子。而你们的污秽并非蟾蜍、毒蛇或者有毒寄生虫的那种污秽，而是甚于一千倍的魔鬼的污秽。上帝究竟是多么憎恶这种污秽，是无法表达、理解或测度的。”^[36]

在基督对教会的圣洁之爱的动人描述中，这段讲道只是简洁的黑暗反衬。而5月份里的另一篇讲道，则有意要驱使那些焦虑的人走到最后的尽头，从而归向上帝。在覆盖了全部改革宗教义的循环讲道里，爱德华兹经常宣讲地狱的恐怖。由于这教义的主要用途就是警戒人们

要认清自己的真实状态，所以他必定会将它包括在自己的觉醒布道里。在知道他的一些教区居民对于他们的罪极其痛苦的前提下，爱德华兹希望能最好地利用那些甚至是最深刻的焦虑。在1735年5月觉醒高峰期，爱德华兹的讲道经文是《帖撒罗尼迦前书》2：16，他解释道，“有时上帝对于这世上的恶人所表达的愤怒，不仅是外在的，而且也会在人们良心上做出内在的表达。”他又补充道，有时，在世上可怕的痛苦，“不过是他们将面临的审判的前兆。”

166 无论如何，上帝允许罪而不施行全面惩罚的克制，将只是持续那么长久；之后在来生中，上帝的愤怒将会得到“最大程度的”释放。“既然一点零星的愤怒都是如此令灵魂痛苦，如此不堪承受，”他警告道，“当上帝打开那洪水闸门，让他愤怒的洪流倾泻在人们头上并让惊涛骇浪撞击人们的灵魂时，那将会是怎样的情形啊！”

未曾悔改的罪人，更有理由害怕上帝即将到来的愤怒——如果他们意识到他们在圣灵前所未有的大浇灌中失落了，那将是何等的可怕呀。爱德华兹在此亦表明他本人对处于顶峰时期的觉醒怀着令人惊讶的期望。“上帝在我们当中显现的方式，”他声称，“也许是新英格兰有史以来最特别的。”不仅如此，他还认为圣灵在教会时代里的那些工作，要比上帝在旧约时代那最伟大的暂时作为更为伟大。“当上帝带领他们出埃及时，以色列的子孙曾看到过上帝的许多大能作为，”他宣称，“但我们在此时此地所看到的上帝的工作，要更为伟大、更为荣耀。”当我们被那比上帝救他的子民出埃及“更为伟大、更为荣耀”的事件所环绕之时，那些因心里刚硬而被抛在后面的少数人将会怎样呢？^[37]

爱德华兹并没有把他的布道设计成能使焦虑者更易于入眠的东西。他总是提醒自己以及其他所有人，永恒的福祉要胜于尘世的慰藉；假如他所提供的是轻松随便的确据，那么他就会认为自己是在玩忽职守。他似乎认定，不容置疑的理由有助于人们达到对其真实状态的痛苦但却是赐生命的认识。^[38]所以他宣告，正如他认为他必须做的那样，那些绝望的人实际上就是不配的人。

不过，无论多么不配也不会使人无望。他显然曾告诉过他姨父霍利“在他的经验里有某些东西，看起来是大有希望的”。然而霍利的绝

望仍在继续：“他不敢对自己的良好状态抱有任何希望。”因而，一方面，爱德华兹告诉北安普敦的灵性落伍者，他们完全有理由去考虑最糟糕的事情。他们就像圣经里那些藐视先知和杀死基督的人。而另一方面又存在着奇妙的出路。无论如何基督已经主动提出了要接纳他们。由此他以福音性的呼召来结束自己的布道：“现在是你们振作起来的时候了，因为你们能够逃脱那愤怒，并竭力不使它降临在自己身上。现在基督正在呼召……他差遣我来呼召你们。我是以他的名义在呼召你们。来归向他吧。快来寻求他的庇护；你们在他里面就会是安全的；不论怎样，任何人都是受欢迎的。不要因你们的不配或以其他任何理由而拒绝。要赶快逃离。”^[39]

167

霍利自杀带来的震惊几乎是无以复加的。直到那时，整个城镇似乎都加入到了“出埃及”的行列，在进入上帝恩典的安全港湾。但撒旦却利用一个人的忧郁和软弱，使觉醒的逻辑开始自相矛盾起来。那对许多人似乎是一种救赎途径的浇灌，对霍利却变成了绝望与自我毁灭的因由。

应当怎样解释这种“可怕护理”呢？当这样一种反常畸变发生时，那全权与良善的上帝在哪里呢？爱德华兹要求禁食一天，以便为他那感到震惊与困惑的教区居民，弄清上帝通过这一事件要教导他们什么功课。他的解释反映了改革宗维护上帝之道（God's ways）的部分内容，这部分有时被人忽略或遗忘了。

关键的一点就是要严肃对待撒旦的实在性。对于爱德华兹来说，撒旦对于解释人类历史是必需的，正如“黑暗王子”在约翰·弥尔顿的《失乐园》中是必需的一样。在这两种情况下，那巨大的堕落天使都不仅仅是一种隐喻或者文学性比喻。撒旦是一个历史人物，是影响人类之剧的主要演员和动因。上帝在其不可测度的救赎旨意里，允许魔鬼的反叛继续上演，而每个人的生命都会受到它的触及。

在这次禁食日的讲道里，爱德华兹告诫那感到困惑的会众，他们需要认识到撒旦是一个真实人格，这个人格要远比他们强大，并决心要毁灭他们每一个人。他们必须牢记，除非有上帝那约束性的恩典，否则他们将和最大的罪人一样软弱。他们就像在危险荒野里迷路而无助的小孩子一样，很容易被“狡猾之人”引向毁灭。他们倾向于认为

自己要强于那已经犯了某种可怕罪行的人，而没有认识到他们其实是同样脆弱的人。唯有上帝那“约束性的恩典”，他解释道，才能使人免于遵从他们心里那些最邪恶的倾向。“如若我们没有像其他人那样犯通奸、鸡奸、兽奸、谋杀或者渎神之罪，或我们没有毁掉我们自己的生命，那肯定是因为上帝，而根本不是因为我们自己。”

168 如若没有上帝那约束性的恩典，撒旦将会毫无拦阻地统治大地，并轻而易举地吞吃每一个人。那“最聪明与最伟大的人，也只不过像风中的一片树叶一样……他们就像一个可怜的、在出生之日就被遗弃在旷野里的婴儿”。同往常一样，这可怕的教训就是，人丝毫不能相信他们自己。^[40]

上帝在对恶的可怕允许中有他的救赎旨意；爱德华兹对这一点的理解，包含了“魔鬼的末日已经指日可待”的应许。撒旦对世界上大多数人残忍的、种族灭绝式的统治，将很快被终结。如果上帝现在摧毁了魔鬼的力量，那么上帝也必定会惩罚所有处在撒旦主宰之下的人。新教改革中福音的传播以及近来的觉醒就是时代终结的前兆；到那时，福音之光将照耀世界的每一角落，而大多数人也将奇妙地摆脱撒旦的统治。然而，即使到那时，在人类历史最后一千年的“千禧年”之末，正如爱德华兹所理解的，“撒旦必从监牢里被释放”（启 20：7）出来一段时间。所以同样地，伴随预示基督终极胜利的福音的每一步推进，教会必须准备好面对撒旦做出有力的反击。当他在姨父霍利自杀的那个夏天指出“撒旦似乎更加猖獗，并以可怕方式在肆虐”之时，他所指的就是处于他对历史和每个人生命的理解之核心的这种痛苦斗争。

撒旦在 1735 年夏季的肆虐，采取了利用暗示反对灵性奋兴的力量可怕形式。如同觉醒席卷这个地区一样，如今有“许多人”面临着割断自己喉咙的可怕试探。他记录道，“有许多看来并未处在忧郁症下的人，还有一些敬虔的人，他们既没有什么特别阴暗面，也没有对其良好状态产生怀疑，更没有在任何属灵或属世事物上遇到什么特别的困难或忧虑，但却受到了某种驱使，仿佛有人在对他们说，‘割断你自己的喉咙，现在就是好机会：现在，现在！’”

爱德华兹并没有报告这“许多人”究竟有多少试图自杀或实施了自杀。他的表兄弟斯蒂芬·威廉姆斯于那年在马萨诸塞的朗梅多

(Longmeadow) 亦带领了一场觉醒运动；斯蒂芬·威廉姆斯在日记里记录了在7月13日星期日发生的“最可怕护理”——他的一个教区居民自杀了。

在北安普敦与汉普夏县其他地方的自杀狂潮有效终止了归信，虽然一些觉醒运动在康涅狄格一直持续到了下一年。在觉醒运动的前中心，在随后几个月里宗教还仍然是谈话的首要议题，但很快地，人们的注意力就被其他事务吸引了。^[4]到夏季结束之际，爱德华兹感到自己的健康状况正在恶化，于是他踏上了前往纽约和新泽西的一次很长的旅行。当他从北安普敦向南部旅行时，他必定多多思考了近期所发生事件的意义。他曾声称，觉醒可能是自宗教改革以来上帝最重要的作为，而且也是美洲所曾发生过的最伟大的作为。如今他看到一些可能会使他暂时中止下来的挫折。不过，他向自己和他人保证，撒旦的肆虐反击正是预料之中的事情。

169

注释

- [1] *Faithful Narrative, Works*, 4, 146—147.
- [2] Patricia J. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton* (New York: Hill and Wang, 1980), 237. 这些数字并不表示存活率。
- [3] 这种分析主要依据 Patricia J. Tracy 在 *Jonathan Edwards, Pastor* 里所做的杰出研究，特别参见 38—50, 91—108.
- [4] Sermon, Isaiah 5: 4 (March 1734). 爱德华兹于 1757 年 8 月在斯托克布里奇再次做了这一布道；那是他教牧事奉中另一个相对成果不多的时期。
- [5] Edwards to Benjamin Colman, May 30, 1735, *Works*, 16: 49. 这封信是爱德华兹对觉醒的第一份主要报告。后来它被扩充并发表为《忠实叙述》。
- [6] *Faithful Narrative, Works*, 4: 147.
- [7] Sermon, Psalm 90: 5—6 (April 1734).
- [8] Sermon, Canticles 6: 1 (May 1734).
- [9] Edwards, *Faithful Narrative, Works*, 4: 148.
- [10] Sermon, Ecclesiastes 7: 1 (June 1734). 并不清楚这究竟是指这个年轻妇女还是指另一个圣徒般的人。
- [11] *Faithful Narrative, Works*, 4: 148, 209. 在下列布道里, July 1735 sermon

on Ezekiel 39: 28ff., 他鼓励道, 如果觉醒要持续下去, 那么祈祷就是格外重要的; 他还建议, 按照年龄和性别分别组成更多的私人聚会小组。年轻男性已经在举行他们自己的聚会了, 他鼓励年轻女性也那么做。他还提到了, 有女性可以参加的各种年龄与性别聚会小组, 所以她们不情愿组建单独的小组并不表明她们缺乏灵性热情。

- [12] Charles Hambrick—Stowe, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 137—143. 东温莎妇女曾回忆道, 以斯帖·斯托达德·爱德华兹曾指导过一个邻居妇女聚会, 见前文, 第2章。
- [13] 瓦茨的《指南》是众多流行灵修著述之一。Thomas S. Kidd, “From Puritan to Evangelical: Changing Culture in New England, 1689—1740” (Ph. D. diss., University of Notre Dame, 2001), 211—232, 对祈祷在18世纪早期新英格兰所具有的作用提供了一种有价值的解说。Susan O’Brien, “Eighteenth-Century Publishing Networks in the First Years of Transatlantic Evangelicalism,” in Mark Noll, et al., eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700—1900* (New York: Oxford University Press, 1994), 38—57, 用资料证明了灵修文学对影响跨大西洋两岸福音派所具有的作用。
- [14] *Faithful Narrative, Works*, 4: 151.
- [15] 爱德华兹在1736年6月17日“一次歌唱聚会”上, 就《歌罗西书》3: 16所做的布道里, 最充分地解释了他的看法。他简短地提到, 一些人可能会奇怪于他在公共崇拜中为什么不加入歌唱, 并解释说他需要为布道节省嗓子; 而他布道与他加入歌唱相比, 对教堂会众来说是更大的意趣所在。Colossians 3: 16 (June 17, 1736).
- [16] *A Divine and Supernatural Light* (first preached August 1733, printed Boston, 1734), preface, Reprinted as appendix to sermon, *Works*, 17: 425—426.
- [17] *Divine and Supernatural Light, Works*, 17: 408—425.
- [18] Timothy Cutler to Bishop Edmund Gibson, May 28, 1739, in Douglas C. Stenerson, “An Anglican Critique of the Early Phase of the Great Awakening in New England: A Letter by Timothy Cutler,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 30 (July 1973): 487. 卡特勒这个故事的可信性, 必须置于他在事隔四年后讲述它的处境里来加以评价; 到那时他正在以尽可能消极的方式来描述觉醒运动。
- [19] *Faithful Narrative, Works*, 4: 149.

- [20] "Resolutions," no. 34, *Works*, 16; 755. *Faithful Narrative, Works*, 4; 149.
- [21] *Faithful Narrative, Works*, 4; 149—150.
- [22] *Ibid.*, 205. 他在撒旦被释放——始于约瑟夫·霍利的自杀——的处境里提到了它。见下文。
- [23] *Ibid.*, 157—59. 他在这样一个语境里报告了这些认信宣告，即注意到“这种神意安排”对绝大多数的人“产生了一种救赎作用”；而这则意味着在先前归信里并没有只是经过更新后的认信宣告。
在斯托达德和在爱德华兹事奉下，在觉醒以前，许多北安普敦人，虽然是受洗过的教会成员，却却不愿成为圣餐共融成员。爱德华兹本人在1733年一次布道里曾提到，他一些教区居民极其小心谨慎地不去领受圣餐。See David D. Hall, "Editor's Introduction," *Works*, 12; 35—51, esp. 44.
- [24] 有关宗教狂热和清教激进主义，see among others Ronald Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion* (New York: Oxford University Press, 1950); David Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World* (Cambridge: Harvard University Press, 1985); Philip Gura, *A Glimpse of Zion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620—1660* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1984).
- [25] Letter from Timothy Cutler to Zachary Grey, June 5, 1735, in John Nichols, ed., *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth-Century*, vol. 4 (London, 1822), 298.
- [26] *Faithful Narrative, Works*, 4; 152, 188. 有关这些形象的例证，参见布道 Revelation 19; 15 (April 1734)，论地域；以及 Isaiah 53; 7 (February 1734)，一篇有关基督受难的领受圣餐礼布道。
- [27] *Faithful Narrative, Works*, 4; 188—189, on the subject of "vain imaginations."
- [28] *Ibid.*, 152.
- [29] *Ibid.*, 152—156. See C. C. Geon, "Introduction," *Works*, 4; 21—25, 还提供了其他证据证实了爱德华兹的叙述。
- [30] *Faithful Narrative, Works*, 4; 206.
- [31] James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2; 79—81.
- [32] Term used by Deacon Ebenezer Hunt in *Works*, 4; 46.
- [33] Edwards to Colman, May 30, 1735, postscript of June 3, 1735, *Works*, 16; 58. Details are from *Faithful Narrative, Works*, 4; 206.

- [34] *Faithful Narrative, Works, 4*: 205—206. See also Geon, "Introduction," *Works, 4*: 46.
- [35] *Faithful Narrative, Works, 4*: 206.
- [36] Sermon, Ephesians 5: 25—27 (May 1735). Cf. similar themes in sermon on Ezekiel 47: 11 (May 1735).
- [37] Sermon, I Thessalonians 2: 16 (May 1735). 这篇布道引自“爱德华兹文集”抄本，在爱德华兹布道或文集的一些早期版本里，被发表为：*When the Wicked Shall Have Filled up Themselves in Their Sin, Wrath Will Come upon Them to the Uttermost*. See, *Works, 19*: 802, for references.
- [38] 爱德华兹可能从霍利案件的灾难中学到了某种东西。后来，在答复苏格兰 Thomas Gillespie 牧师的这一咨询——即如何应对“一个不断受到撒旦骚扰的人……一个具有忧郁者常常陷入其中的那些稀奇古怪、阴森可怕念头的人”——时，爱德华兹写道，“我绝不建议一个人通过下列方式来抵抗魔鬼，即同他一道进入那一斗争领域，并使自己的心灵紧紧卷入与那劲敌的严肃争执与激烈斗争中。而是相反，通过使心灵摆脱他那些可怕的联想，通过坚定而勤勉地继续恪守常规职责之道；并且不允许有时间和闲暇来关心魔鬼的诡辩，或者审视自己可怕的联想与暗示；并且以这种方式通过祈祷将他们委托给上帝，而不去为所暗示的那些事情感到焦虑。这是抵抗魔鬼的最佳方式，它最大地挫败了魔鬼的意图。而在这些案例中，人能更有效地使魔鬼感到失望，即对他置之不理，而不是极大地关注他，参与一场直接的斗争，并试图在激烈的争执或斗争中同他一较身手。而这后一种方式比其他任何方式都能赋予魔鬼以优势。那正是魔鬼想要做的；如果他因此而能使人卷入一场激烈斗争，那么他就获得了重要的一点。他知道忧郁者不适合于它。借此他就获得了那一点，亦即使人偏离或废弃了正常职责之道，而这正是他力求实现的一件重要事情。” Edwards to Thomas Gillespie, September 4, 1747, *Works, 16*: 228—229.
- 爱德华兹曾经为其灵魂状态而有过轻度的忧郁或抑郁，并通过遵守宗教与工作常规这一理性方案而摆脱了那些症状。Cf. Gail Thain Parker, "Jonathan Edwards and Melancholy," *New England Quarterly* 41 (June 1968): 193—212.
- [39] Sermon, I Thessalonians 2: 16. The comment re Hawley is from *Faithful Narrative, Works, 4*: 206.
- [40] Sermon, Romans 5: 6, "prepared for the fast appointed on occasion of uncle Hawley's death" (June 1735), *Works, 19*: 385, 383.

[41] *Faithful Narrative, Works, 4*: 205—207. Stephen Williams quoted in Goen, “Introduction,” *Works, 4*: 47n. *God’s Continuing Presence*, sermon, Ezekiel 39: 28—29 (July 1735), *Works, 19*: 392—417, 论述了觉醒的明确目的，论及了自杀的狂热，详述了上帝之抛弃他们、可能的原因、故态复萌等问题。在就《诗篇》66: 3 (1735年8月)所做的一次“讲座”布道里——显然是在一个公共场合上发表的，爱德华兹指出，“假如不是害怕未来的惩罚，人的良心就不会有任何约束，因而也就不会对任何自然人有任何依靠，而那将会是一种自刎或 [字迹无法识辨]。”鉴于那个夏天出现的通过自刎来自杀的冲动，选择这样的用词是耐人寻味的。



王国的政治

个体生活并不符合一个单一完整的故事情节。许多事情是同时发生的。就爱德华兹的情形而言，大约在壮观的康涅狄格河谷觉醒运动及其余波前后，他生活的那种复杂性是格外明显的。虽然奋兴运动遮掩了其他一切事情，但我们还是需要小心谨慎，以免让它模糊了我们对于那些年间其他事件的看法。如今刚三十出头的爱德华兹，在新英格兰教会与社会当局中正在成为一个重要人物。在那一过程中，他卷入了一系列运动和争论，而这每一种运动和争论又都影响到了那将界定其主要生涯的各种结盟与献身的模式。

宣传与庇护

爱德华兹知道觉醒是通过典范来传播的。他已经看到从北安普敦开始的奋兴运动，从一个城镇扩展到另一个城镇并深入到了康涅狄格；他热切希望其他人也能感受到它的力量。他也知道它还没有传布到波士顿及其附近地区。虽然奋兴也是这个城市的议论话题，但那却是一件福祸参半之事，因为有许多言论都是讥讽性的。这个海港城市里许多人都将它看作是乡村间的耸人听闻之举。使问题复杂化的是，波士

顿主要圣职人员，就试图安置一位年轻的东部人罗伯特·布雷克（Robert Breck）担任斯普林菲尔德（Springfield）——北安普敦南部一个主要河畔城镇——一间教会的牧师问题，与汉普夏县的西部同行陷入了令人不快的争执。

爱德华兹纠正有关奋兴运动错误印象的机会出现在5月份：本杰明·科尔曼要求他提供一份报告。科尔曼已经听到了有关觉醒的许多传言、浮夸与指控，他希望能够澄清事实真相。在18世纪的世界里，影响力在很大程度上依赖于庇护人；爱德华兹意识到科尔曼的回应将是关键性的。自从科顿·马瑟去世后，科尔曼在将马萨诸塞与国际加尔文主义福音派联合在一起方面发挥着关键作用。尽管他们与西部同行存在着当下的教会争论，但科尔曼及其朋友圈子，在这一更大事业上，与威廉·威廉姆斯及其家族形成了坚定的同盟。他们共同怀有这一深切希望，即新英格兰能够成为真正觉醒的典范。 171

爱德华兹致科尔曼的信是有节制的、科学的与详尽的。他为北安普敦的转变以及觉醒运动向其他城镇的传布提供了一份简明报告。他强调他在对那些事件进行准确的描述，而那些事件“撒旦已经给予了极大的歪曲，并导致了許多离奇古怪的故事……莫名其妙的是，一些明智之人却如此轻易地相信了那些故事”。许多人因圣灵而经历了明显的狂喜；不可否认，也存在着偶尔的过分行为。然而并没有什么新教义，没有什么新崇拜方式，没有什么怪异行为，没有什么关于服饰的迷信，或者其他所谓的新发明。其中一些经验“已经超越了几乎所有我曾听到或读到的内容”，但仍然处在公认的圣经界限之内。例如，一位北安普敦年轻妇女和两位来自其他城镇的人，如此为圣灵所充满以至于他们相信自己可能会死。还有人几乎被“上帝愤怒的感觉”所击倒。然而这一切都是依照规则。唯一新鲜的地方就是北安普敦觉醒几乎达到了普遍的地步。^[1]

科尔曼深受触动。即使是那冷静的“附言”也没有改变基本的图景。这位波士顿牧师与他的同事分享了这封书信。然后，在一项对爱德华兹来说至关重要的决定里，他将爱德华兹报告的主要部分发给了他伦敦的通信人之一：牧师约翰·盖伊斯博士（the Reverend Dr. John Guyse）。而盖伊斯则将它转给了艾萨克·瓦茨。这封书信就像具有了

它自己的生命一样。^[2]

突然之间，爱德华兹拥有了他一直如此渴望的国际读者。他曾有过这样一些担心，即对这些事件的任何宣传都可能是傲慢之举或者被认为是傲慢之举。在霍利死后的禁食日讲道里，亦即在他将那封书信寄给科尔曼的同一个星期里，他告诫北安普教人（并提醒自己），上帝可能会为他们因觉醒而产生的骄傲与对觉醒的夸口而惩罚他们。^[3]然而他亦渴望，奋兴的消息能被传播开来。

172 艾萨克·瓦茨与约翰·盖伊斯为这个消息而感到欢欣鼓舞。盖伊斯，这位最重要的不从国教派牧师，将科尔曼版本的“爱德华兹报告”，整合进了对自己会众所做的一次讲道里。到这时，1736年初，伦敦本身也到了宗教奋兴的成熟期。在这一年后期，年轻的乔治·怀特菲尔德（George Whitefield）将在那里进行获得了辉煌成功的布道。而与此同时，盖伊斯的会众则受到了遥远的北安普教故事的感动，而建议出版这篇讲道。盖伊斯致函科尔曼请求允许引用那份报告。科尔曼则将这个消息转达给了汉普夏县地区高级牧师和“斯托达德—威廉姆斯”家族的大家长、爱德华兹的姨夫威廉·威廉姆斯。科尔曼认为爱德华兹隶属于他强有力的姨夫。而长期以来都是奋兴运动支持者的威廉姆斯——他曾共同负责过哈特菲尔德附近一些地方的地区性觉醒——则将科尔曼的消息传给了他外甥。现在已经是1736年8月了；在这个极其炎热的月份里，爱德华兹因一种“可怕的瘟疫症”而深受困扰：那种病症感染了他在温莎的两个姐妹，并导致了他除玛莎以外的最小妹妹露西于8月21日的死亡。十天后，萨拉生育了他们的第五个女儿；另一个露西。爱德华兹尽快开始撰写一份更长的报告；这仍是我们有关觉醒运动的最主要来源。^[4]

爱德华兹将他的报告用最纤细的字体写在八张纸上送给了科尔曼。科尔曼意识到，如果将它们印刷出来将远远超出一百页的篇幅（在此也为爱德华兹那未出版著述为何近乎于无法辨认提供了一条线索）。所以他准备了一份大约是原文四分之一篇幅的节略本，并等着看看是否有人有兴趣出版全文。由于是想当然地将威廉姆斯与爱德华兹等同在一起，并为了节省印刷开支，科尔曼将爱德华兹报告的节略本，附加在了由他负责在波士顿出版的威廉·威廉姆斯的两篇讲章之后，并加

上了一则序言说明，这些讲章是在觉醒期间宣讲的。

这本著述在 1736 年 12 月一经出版，科尔曼就将副本送给了艾萨克·瓦茨和约翰·盖伊斯，并向他们提供了爱德华兹的完整手稿以供可能的出版使用。瓦茨做出了热情洋溢的回答：“我们认为，自从宗教改革以来，也许还是自从使徒时代以来，我们从未听说的上帝如此奇异美妙的工作，应当予以出版。”^[5]

在于 1637 年安排由伦敦出版社出版爱德华兹的《对上帝的奇妙工作的忠实叙述》的同时，瓦茨有点儿担心这位北安普敦牧师也许有些夸大其辞或者受到了自己热情的欺骗。^[6]那报告是如此奇妙，以至于瓦茨开始为其真实性的问题所困扰；在几封书信里，他询问道，与爱德华兹相邻的一些圣职人员是否能送来确认函，以便将它们附加在该书第二版里。

爱德华兹令人惊讶的叙述马上引起了轰动。它激发了苏格兰与英格兰两地的宗教奋兴。约翰·卫斯理 (John Wesley) ——他于 1738 年 5 月经历了改变历史性的经验，亦即“心灵被奇异地温暖了”——就对爱德华兹的《忠实叙述》留下了深刻印象。卫斯理在同年 10 月阅读了爱德华兹的这本著作，而这本著作则为他希望促进的奋兴运动提供了一种典范。^[7]数年后，当他自己的循道会运动正在迅猛发展之际，他出版了自己所编爱德华兹著述的节略本，并使它成为了“卫斯理圈子”里的标准读物。

173

其间，科尔曼获得了确认性证明，但已来不及附在“伦敦版”第二版里了。那份证明最终出现在了“美国版”第三版当中（波士顿，1738 年）。它简单地表明，“爱德华兹先生在其有关我们这几个城镇或教区的叙述里所提供的报告是真实的；就它们当中一些情形而言，还可以增加更多同类性质的实例。”首先在那份证明上签名的是“哈特菲尔德牧师威廉·威廉姆斯”；然后则是五位当地牧师，其中包括斯蒂芬·威廉姆斯以及爱德华兹的其他亲密盟友。

复苏对印第安人的宣教

这同一个注重奋兴运动的圣职人员联盟，同样活跃在另一关键战

线上——努力想要复苏面对印第安人的宣教。在西部，这一宣教努力主要是“威廉姆斯—斯托达德”家族的事工。在东部，本杰明·科尔曼及其注重宣教的圣职同道，则从新英格兰及其宗主国筹备各种援助。

18世纪30年代标志着马萨诸塞一段不常见的连续和平期；而殖民地西部的领袖们则利用这一机会来应对他们最明显的失败。在其他各种事务中，马萨诸塞曾一直想要对印第安人发起传教活动。但是自从17世纪70年代“国王腓力的战争”那场灾难以来，在两代人的时间里，间发性的仇恨与持续性的苦难阻挠了任何有效的新努力。在其晚年，所罗门·斯托达德曾警告，如果新英格兰仍然忽视这一紧迫任务的话，会受到上帝的惩罚。斯托达德的继任者则热切地想要回应那一呼吁。

174

斯普林菲尔德的塞缪尔·霍普金斯（Samuel Hopkins）牧师——他娶了爱德华兹的大姐以斯帖——带头发起了这一宣教事工。霍普金斯从本杰明·科尔曼那里听说有来自英国的被指定用于给印第安人传福音的基金后，于1734年3月赶到北安普敦会晤约翰·斯托达德。斯托达德上校常常作为面对印第安人的首要谈判者，是最了解印第安人的英方领袖，也是那一地区最强有力的行政官员。就像他已故的父亲一样，他也是一位向印第安人传教的推动者。爱德华兹可能与他的连襟和姨父一起参加了那些开始的讨论。斯托达德对于提供帮助极为热情；霍普金斯接着向与他相邻的圣职人员朗梅多的斯蒂芬·威廉姆斯提出了这一计划。威廉姆斯也是一位印第安事务专家，并在童年被俘期间获得了有关印第安语的知识。他欣然同意共同促成这一方案。在“波士顿印第安事务委员会”批准下，这一宣教事工的发起者，会见了生活在马萨诸塞最西部胡萨托尼克河（Housatonic River）流域比较友好的马希坎印第安人（Mahican Indians）的首领。这些胡萨托尼克河畔的印第安人已经对基督教表现出了某种兴趣；他们现在则同意让传教士定居在他们中间。英国人很快就找到了两个年轻人从1734年秋季开始他们的工作。约翰·萨金特（John Sergeant），耶鲁的一位指导教师，带头开始了这一宣教事工；蒂莫西·伍德布里奇（Timothy Woodbridge），著名传教士约翰·埃利奥特（John Eliot, 1604—1690年）的一个曾外孙，则作为一位教师紧随其后。1735年春季，胡萨托

尼克人受周围正在发生的觉醒运动的激励，开始热烈地回应萨金特的布道。

本杰明·科尔曼与这些进展保持着密切联系，并将这些进展报告给了“波士顿印第安事务委员会”、他的英国通讯者以及总督乔纳森·贝尔彻。总督也热心于这项计划。总督贝尔彻与这个跨大西洋福音派团体的其他成员一样对于宣教怀着真正的热忱。而且，就像任何殖民地总督一样，他看到了与印第安人改善关系所带来的巨大政治益处。

1735年8月末，贝尔彻、科尔曼以及西部马萨诸塞的领袖，在迪尔菲尔德召开的一次至关重要的秘密会议上，将这些益处汇聚在了一起。这个地点的象征意味十分深长——这里自从1704年大屠杀以来就没有出现过如此大规模的印第安人集会。总督主持了与数个印第安部落签署条约的仪式，尊敬的约翰·斯托达德就在他的旁边。那些印第安部落包括来自蒙特利尔地区的一些信奉天主教的莫霍克（Mohawk）人，以及一些曾参与过“拉勒神父的战争”的印第安人，而“拉勒神父的战争”通过1725年不易的和平才平静下来。在这为期四天高度成功的谈判结束之际，英国人与许多印第安人聚集在迪尔菲尔德礼拜堂里，见证了约翰·萨金特被按立为胡萨托尼克人的牧师。在一种立约性仪式中，胡萨托尼克人接受了他为他们的牧师。

萨金特向胡萨托尼克人的传教进展迅速。在一年内，有四十位印第安人，包括他们的首领，在信仰里已经进展到足以接受洗礼的地步。这种传教在许多方面都可以说是觉醒运动的延伸，它很快就被看作是一种典范，并吸引了心存仰慕的印第安来访者，他们有的是从遥远的萨斯奎汉纳（Susquehanna）地区来的。英国资助者亦极为热情。马萨诸塞政府也割让出了一块土地，以在西部边境建立一个印第安村庄——它最终被合并进了斯托克布里奇（Stockbridge）。印第安人请求约翰·斯托达德上校代表他们的利益。相应地，他监管了几个新英格兰人家庭在该村镇的定居；那些新英格兰人家庭是来为印第安人提供文化典范的。最著名的有，伊弗雷姆·威廉姆斯（Ephraim Williams）——威廉·威廉姆斯的弟弟——他担负起了该村镇“乡绅老爷”的角色。而传教士约翰·萨金特很快就与伊弗雷姆那聪明而又迷人的女儿阿比盖尔（Abigail）——我们在后面还会碰见她——相爱并结婚了。^[8]

我们不知道爱德华兹有多直接地参与了这一时期斯托克布里奇的事工，只是知道他许多最密切的同事以及他家族的许多成员都参与了这一事。很可能，他对这件事情的兴趣很大，但他唯一存留下来提及这一事情的记录是在《忠实叙述》里。在那里他指出，1735年8月签署的条约，属于那些极受欢迎的事情之一，它首先将北安普敦人从先前对觉醒运动专一的关注中吸引开来。就在迪尔菲尔德那些至关重要的事件发生之前或之后，爱德华兹离开这里去南部旅行了。^[9]

有关阿明尼乌主义的“大争吵”

1734至1735年非凡的康涅狄格河谷觉醒，发生在一场激烈的神学争论中间。这两个事件之间密切的关联产生了一系列令人感到困惑的问题。最显著的是：这场争论与这场奋兴运动有什么关系？在那时，一如现在，传统的看法认为，神学争论会大大浇灭灵性之火。然而爱德华兹则确定，有关阿明尼乌主义的“大争吵”及其所导致的对于严格加尔文主义教义的重新强调，有助于激发觉醒运动。与此同时他又承认，阿明尼乌主义争论——在1735年秋达到了不光彩的顶峰——“无疑比其他所有曾经发生过的事情都更想要中止神在这里的荣耀工作，想要使这个国家对它形成偏见，想要阻止它的传播”。^[10]

176 这场争论的历史，为这一时期——当神学一致性的预设还是完好无损之时——康涅狄格河谷教会领导层的动态变化提供了一幅画面。特别是，它揭示了“威廉姆斯—斯托达德”家族在试图控制西部马萨诸塞中的强力手腕。同时，它还表明了，在威廉·威廉姆斯处于支配地位的时代里，爱德华兹在这一地区的角色，是如何受到了他与那个阶层制家族之密切关系的界定的。这相应地又就他后来与威廉姆斯继承者的决裂，提出了耐人寻味的问题。

在1733年末和1734年初，罗伯特·布雷克，一位已故深受尊敬的东部马萨诸塞牧师的儿子，毛遂自荐，成为了正在蓬勃发展的康涅狄格温德姆（Windham）镇一个新组建教区的候选人。^[11]这个村镇第一教区的牧师是托马斯·克拉普（Thomas Clap）——一位“威斯敏斯

特神学家”之正统信仰的坚定拥护者。经过与这个年轻人长时间交谈后，克拉普斯定布雷克的观点是阿明尼乌主义的，并宣布自己将阻止他的任命按立。看到自己的情形已属无望的布雷克只得放弃了，并越过“康涅狄格—马萨诸塞”边界到达了马萨诸塞的斯普林菲尔德；在那里，他作为一个争取新近空缺牧职的候选人而进行布道。

到1734年夏，事情变得明朗了：斯普林菲尔德的会众倾向于邀请布雷克。于是威廉姆斯家族开始行动了。邻近温德姆的康涅狄格曼斯菲尔德（Mansfield）的埃利埃泽·威廉姆斯（Eleazer Williams），给邻近斯普林菲尔德的朗梅多的兄弟斯蒂芬·威廉姆斯写信，表示布雷克不适合于那一牧职。斯蒂芬则将这封信在“汉普夏县协会”其他牧师中进行了传阅。他们的叔父哈特菲尔德的威廉·威廉姆斯则开始动员整个协会。作为所罗门·斯托达德的衣钵传人，威廉·威廉姆斯将维护该县圣职人员的纯洁性，看作是“汉普夏县协会”的首要职能。而在阿明尼乌主义问题上，他可以指望外甥爱德华兹的支持。

数年前，爱德华兹就遭遇过大家长威廉姆斯将本县圣职人员控制得更为接近本家族的威力。1730年，在尊敬的被赎回俘虏迪尔菲尔德的约翰·威廉姆斯去世一年后，萨拉的弟弟本杰明·皮尔庞特收到了来自迪尔菲尔德教区请其填补那一空缺职位的邀请。皮尔庞特一直与爱德华兹一家生活在一起；他也许还与姐夫一起阅读神学作品。不过他们是完全不同类型的人。威廉·威廉姆斯从一系列来源包括斯蒂芬·威廉姆斯——他关心他已故父亲教区的所有权问题——那里风闻，皮尔庞特不是“一个言谈谨慎、严肃与冷静的人”，而是“自负、滑稽与轻浮的，尤其是在女性当中”。冷静的爱德华兹是如何看待这些指控的，我们不得而知。但无论如何，威廉姆斯介入了此事并成功使该镇撤消了那份邀请。经过诸多上下其手后，威廉姆斯从他们自己家族里提出了一位接任者；结果只能是遭到迪尔菲尔德方面的拒绝——这抵制了这个家族的控制。最后，于1732年，他们选定了来自另一强有力地方家族的乔纳森·阿什利（Jonathan Ashley）。阿什利并不是威廉姆斯家族的亲戚，但这只是暂时的。1736年，阿什利与威廉·威廉姆斯的女儿多萝西结婚了。^[12]

当1734年出现阿明尼乌主义威胁时，爱德华兹积极站在了“威廉

姆斯—斯托达德”势力一方。两年前，他与“汉普夏县协会”大多数人一道同意，将签署认同“威斯敏斯特信条”或其对等物作为牧职资格的一项必要条件。^[13]这是具有争议性的。设立签署认同这一标准，在“中部殖民地长老会”（Middle Colonies Presbyterians）里以及在苏格兰、爱尔兰和英格兰，都受到了激烈争论。而在“汉普夏县协会”内部，已经至少有一位牧师据传表达了阿明尼乌派观点，并曾公开宣称，每个人都应按照自己与“基督的心”一致的良心与理性而不是“任何人为的规定”，“来自己做出评判”。^[14]

汉普夏县大多数人既怀疑布雷克的教义也怀疑他的人品。在哈佛期间，他曾因窃书而被开除。当托马斯·克拉普向他询问此事时，他只是搪塞道，在某种意义上他是自愿离开的。^[15]布雷克后来承认了他年轻时的不检点行为。而真实的问题，正如一系列证人所证明的，则是布雷克曾经教导说，上帝会惩罚那些从未听说过基督的异教徒是可笑的。据传，布雷克曾说过，上帝会使人仅仅为他们能力范围内的事情负责。据说，布雷克还曾引用过一位更自由的英国作者托马斯·查布（Thomas Chubb），声称即便没有对基督的任何信仰或认识，一个人也有可能因对美德本身的爱而得救。^[16]正如惯常所为，布雷克的对手是在“几乎任何反对加尔文主义的教导”这一广义上使用“阿明尼乌派”这个术语的。

布雷克坚持认为自己不是“阿明尼乌派”，并表示自己愿意承认“威斯敏斯特信条”。他解释说，他那具有争议性的表述只是思辨，而不是他确定的教义。在1734年秋季的集会上，“汉普夏县协会”大多数人，并不满足于在这一案例中只是签署“信条”。根据克拉普以及其他人的证词，他们要求对布雷克进行彻底审查，以便令那些最具怀疑性的批评者感到满意。据此，他们预先阻止了斯普林菲尔德邀请布雷克的努力。

就在这一地区人们为阿明尼乌主义感到“极不平静”之际，爱德华兹就“唯独因信称义”做了公开的讲座性布道，内容由两部分组成。按照他的叙述，“在处理牧师内部争论上已经出现了严重失误”，并“受到了别处许多人的嘲笑”。然而宣讲这一教义，他后来强调道，结果点燃了那几乎前所未有的灵性之火。他相信，正是阿明尼乌观点的

传布，激发了人们重新审视并更加严肃地看待他们习以为常的加尔文主义观点。“许多”人，他写道，“因害怕上帝将要撤离此地以及我们将被遗弃在异端与败坏的原则里”而获得觉醒。^[17]而他本人也许就挑起了那种恐惧。

1735年初夏，在致科尔曼的第一封信里，爱德华兹强调，传讲反阿明尼乌主义具有觉醒的作用。虽然科尔曼以及东部马萨诸塞圣职人员的主导派，在原则上同西部人一样是反阿明尼乌主义的，但这两个地区就“汉普夏县协会”反对布雷克的方法上，正在产生一道严重裂痕。那位被拒绝的候选人已经返回了东部，并从他已故父亲的强有力朋友那里获得了其正统与品性的证明。科尔曼认为布雷克应当首先告诉他们他在汉普夏县所受指控的性质，不过他愿意为这个年轻人良好的——如果不是完美的话——声誉做出担保。“我恳请你，先生，”他在1735年8月给斯蒂芬·威廉姆斯写道，“善待他。”^[18]

但现在，首要的问题涉及地区性权利与治理体制，并且无法仅仅通过善意来加以解决。东部马萨诸塞圣职当局，对于“汉普夏县协会”借以控制该省西部的“长老制”方式深感不悦。这种争论追溯到了针对斯托达德的一项旧怨，亦即后者在西部通过圣职人员协会，正在建立一种长老制的体系或治理。而斯托达德的继承者们正在展示那种体系的力量阻碍了当地会众的愿望。斯普林菲尔德教区在选择一位牧师上已经表达了自己的愿望，但“汉普夏县协会”却在试图否决它。而且，西部圣职人员就像最严厉长老会派那样，操纵着对于“威斯敏斯特信条”的签署认同。而那些维护布雷克的波士顿圣职人员，同反对布雷克的汉普夏县圣职人员都是同样正统的。^[19]马萨诸塞教会事务的一个显著特征（这是一个最终证明爱德华兹失败的特征），就是教会从未建立统一的治理体制。当爱德华兹在纽约城与新泽西进行长时间旅行时，斯普林菲尔德的斗争在1735年10月达到了荒唐的高潮。尽管在斯普林菲尔德混乱的最糟糕时期他并不在场，但当他被要求起草为“汉普夏县协会”行为做出主要辩护时，他就已经深深卷入了这一事件。

1735年4月，已产生分裂的斯普林菲尔德的会众向布雷克发出了邀请。而对此不满的少数派则上诉到了“汉普夏县协会”；后者将在8

179 月份讨论这一问题。可是，布雷克赶在他们做出审议前，从东部返回斯普林菲尔德。他带回了八位圣职人员就他的正统与品性所做的证明，并接受了那份邀请。随后，斯普林菲尔德教会组成了由四位汉普夏县圣职人员（三位同情布雷克的牧师以及威廉·威廉姆斯——后者谢绝了这一荣誉）和四位来自波士顿的圣职人员组成的圣职按立委员会。东部圣职人员极为严肃地对待这一事情，他们四个人——由科尔曼在“布拉特尔街教会”的同事威廉·库珀率领并包括那个王朝的后裔塞缪尔·马瑟（Samuel Mather）在内——经过两天的艰辛跋涉到达了斯普林菲尔德，以期于10月7日召集一次圣职按立会议。“汉普夏县协会”在那里与他们相会了，并坚持将按立会变成一次听证会。托马斯·克拉普带着整整一马褙褙证据赶来了；院长伊莱沙·威廉姆斯从老远之外的纽黑文赶来了——以增加火力、可能还要管理这个反布雷克的、反阿明尼乌的“斯托达德—威廉姆斯”家族以及该地区的事业。

圣职人员的集会进行了一天半，以闭门听取各种证词。在第二天集会中间，就在克拉普做完证词后，城镇治安官闯进来逮捕了布雷克。这似乎使每个人都感到惊讶。汉普夏县的治安法官（Justice of the Peace）是约翰·斯托达德、蒂莫西·德怀特（Timothy Dwight）与塞思·波默罗伊（Seth Pomeroy）——全都是爱德华兹北安普敦教会里的重要成员。显然，有人——可能是伊莱沙·威廉姆斯——密谋策划了一项计划：以入侵权限范围之外的领地为由逮捕那些来访的圣职人员。但到最后关头，波默罗伊显然重新慎重考虑了这一大胆举动，并说服其他治安法官转而逮捕了布雷克。^[20]他们指控布雷克违犯了马萨诸塞禁止无神论与亵渎上帝的法令。

次日上午，当法官们聚集在一起进行听证时，问题的中心就转移到了舆论法庭上。布雷克的支持者号召斯普林菲尔德民众聚集在镇公所前，听取一个骑在马背上的人宣读布雷克的信仰告白，并在这一过程中谴责了那些诋毁布雷克的人所采取的专横手腕。而“汉普夏县协会”牧师，则将这看作是赤裸裸的煽动蛊惑。即使是那匹马，正如一位诙谐者所讥讽的，也会被所指出的那些“卑劣错误”“惊得呆在了原地”。“假如那匹马有‘巴兰的驴’的舌头，那么它也会谴责那先知的疯狂。”^[21]

针对布雷克的民事案件，一看就知道是可疑的，而且很快就被撤消了。与此同时，斯普林菲尔德教会就干涉他们的事务向“马萨诸塞议会”（General Court）提起了抗议。“众议院”（House of Representatives）申斥了汉普夏县行政当局干涉超越他们权限的事务。^[22] 1735年12月，在波士顿新闻报刊的激昂与躁动中，“众议院”还就东部参与按立圣职会议的合法性举行了听证。可以推断，他们裁定那种会议是合法的。布雷克在次年年初被按立为牧师。汉普夏县借助行政当局的努力招致了相反的后果。波士顿圣职人员仍然控制着马萨诸塞的教会事宜，即便他们是以会众自治的名义做到这一点的。

到这时，这个案件成为了整个殖民地的轰动事件。波士顿报纸充斥着各种指控与反指控，并常常伴随着对对手观点机智诙谐的反诘与嘲讽。这个问题变成了一个持久争论的问题。爱德华兹，尽管是以匿名形式，在其中发挥着至关重要的作用。他为“汉普夏县协会”起草了一份“辩护”。这份“辩护”与他姐夫斯普林菲尔德的塞缪尔·霍普金斯就这场争论所写的一份“叙述”，一同于1736年在波士顿出版了。^[23] 爱德华兹的简明“辩护”，回应了广泛流传的“汉普夏县协会”“行为专断”的指责，并指出波士顿圣职人员干涉了超越他们权限的事情。波士顿牧师则出版了一份由威廉·库珀以匿名形式撰写的一份严厉答复。^[24] 爱德华兹则用一篇更长的辩论文章回应波士顿牧师，同样是以匿名方式，在1737年发出了最后一发炮弹。

《一封致所谓“答汉普夏叙述”的小册子作者的书信》（1737年）很难成为一部永恒的经典，但它的确揭示了爱德华兹及其时代的某些东西。在84页篇幅的严密推理论辩中，它逐页回答了库珀的指控。威廉·库珀是爱德华兹以及觉醒运动的支持者；爱德华兹回应他以及他波士顿同事的时间，大致是与本杰明·科尔曼——与库珀共同牧养“布拉特尔街教会”——设法安排出版爱德华兹的《忠实叙述》同步进行的。爱德华兹从不介意于那种首要联盟，他对于东部同行言辞激烈。

双方在为了充满活力的宗教事业仍然保持联盟的同时，能够就一种治理体制与程序问题发起激烈论战，这表明了将其与我们这个时代分离开来的18世纪的一个向度。那是一个辩论的时代。高等教育在很大程度上就是学习辩论的艺术。人们能够猛烈抨击对方的论证，而同

时又绝不将其看作个人性的。在这个事件中，由于所有作者都是匿名的（尽管在那个小小世界里并不难猜出谁是谁），所以论战就变得愈发是非个人性的——仿佛它们是律师所做的代理辩护一样。

181 爱德华兹的“书信”亦可以被看作是对18世纪辩论所朝向的“现代”方向的一种评注。这是辛辣尖刻的斯威夫特（Jonathan Swift, 1667—1745年）式机智与诙谐的时代。随着新闻报刊越来越多地依赖于大众读者，那些最受钦佩的作者常常为他们的辩论加添一些刻薄的幽默与好笑的讥讽。爱德华兹反辩论的策略，就是使用东部人的武器来反对他们自己，并试图使他们因诉诸圣职人员不相称的现代技巧而蒙羞。

所以他以保罗的方式开题，“我们是你们在汉普夏县的弟兄，蒙耶稣基督的呼召，特派传神的福音。”接着，他在一个长句中继续指出，西部人已经“变成了你们怨恨与辱骂的靶子”，已经被描绘为“可憎可厌的”，被“无礼和轻蔑地”对待，被“藐视和侮辱为一群邪恶的、可鄙的人”。这同一个句子还接着指出，东部的弟兄因此“大大有损于基督的尊荣与基督教的益处，而且有损于牧师应有的品性”。接下来，在一页又一页里，爱德华兹逐一答复了那些具体指控，并不断返回到“讥讽是不相适宜的”这一主题上来。

作为原初汉普夏县辩护一部分内容的作者，爱德华兹尤其被那些讥讽刺痛。从一开始，东部人就在揶揄那些“乡村”圣职人员。^[25]威廉·库珀同样也嘲弄了西部人的努力，有时他会嘲讽性地说道：一项论证是“如此令人愉悦”以至于他只能列出那些原话，并在末尾增加上嘲讽性的评论：“还有什么更好的。”或者，库珀一而再地提到了耶鲁院长伊莱沙·威廉姆斯；他相信后者策划了让他舅舅约翰·斯托达德下令逮捕东部圣职人员的主意，并将伊莱沙·威廉姆斯戏称为“一位不同凡响的人”。“他们说”，这位哈佛毕业生就耶鲁院长的一封信嘲讽道，“它出于一位不同凡响的人，所以我们认为它是一封不同凡响的信。”

虽然西部人也不以使用幽默为耻（将那匹马比做“巴兰的驴”），但爱德华兹本人却对它表示不屑。他指责那些高级老练的东部同事，“讥讽比扎实的论证要廉价，而与一位福音传道人就愈发不相称了。”

在不留情面地痛斥对手所谓的歪曲的同时，爱德华兹也不介意刺痛自己；但对自己的刺痛则是为了保持清醒。他的抨击以两栏并排的格式结束。在一边，他引用了基督为合一而做的祈求（约 17）：“使他们都合而为一”，波士顿圣职人员以此结束他们的论辩。而在另一边栏里，爱德华兹重述了他们嘲讽和攻击西部圣职人员的关键语句。然后，他直接指责东部人破坏了本省的合一，并呼吁他们“修复你们对我们所造成的伤害”。“牧师先生，”他总结道，“别让我们检验谁能在嘲笑与讥讽上占上风，而是让我们的论证一决高下；我们不是以我们的理性力量为荣，而是以我们事业的良善为荣。”^[26]

182

爱德华兹在西部马萨诸塞反对阿明尼乌主义入侵的主要动机，是他相信这项事业是正义的。同时，他也担任起了威廉姆斯圣职家族与斯托达德汉普夏县寡头政治的代言人。他以及他的家族将西部马萨诸塞比作一个以色列的支派，他们必须事奉上帝，遵从上帝所拣选的仆人。他处在那被呼召统治这些人民的圣职与政治领袖的王朝之中。他依赖于威廉·威廉姆斯和约翰·斯托达德的庇护。他所有的本能都是阶层制的。只要他确定他们的事业是正义的，他就会毫不犹豫地运用寡头政治的权利。这个试图确保正统、促进敬虔以及加强社会纪律的古老家族式的“斯托达德—威廉姆斯”体系，仍然在发挥着作用。而他则是那个家族寡头体系里一个前景光明、前途无量的年轻成员。

怨恨

就像在任何一个王朝体系里一样，到处都存在着怨恨与倾轧。怨恨尤其产生于更年青一代那些最具雄心抱负的人中间。就本案而言，我们并不知道在爱德华兹与他的一些堂（表）兄弟之间存在的那些恶意的最初来源。但它似乎是在觉醒运动以及爱德华兹在国际上崭露头角前后开始表面化的。处在这种反对核心的是他表弟伊斯雷尔·威廉姆斯（Israel Williams）——大家长威廉·威廉姆斯的儿子。伊斯雷尔·威廉姆斯之对威廉·威廉姆斯，就像约翰·斯托达德之对所罗门·斯托达德；这位家庭的次子，虽然是一位哈佛毕业生，但却热衷

于河谷地区的经济、政治与军事领导——而不是教牧领导。1735年，当那种麻烦出现之际，伊斯雷尔年届26岁，刚刚开始全面发挥出自己的才干。尽管伊斯雷尔住在五英里外的哈特菲尔德并经常骑马经过爱德华兹的家，但在此后数年里他很明显回避登门拜访的礼节。^[27]

起初，这种敌视似乎更多是个人性而非原则性的，尽管历史学家声称存在着更重大的问题。佩里·米勒追随塞雷诺·德怀特推测道，威廉姆斯家族倾向于阿明尼乌主义。^[28]这也许对伊斯雷尔·威廉姆斯来说是一个因素，但考虑到这个家族对罗伯特·布雷克的激烈反对，所以对整个家族来说肯定不是如此。也不能说这整个家族反对觉醒运动。^[29]威廉·威廉姆斯长期支持宗教奋兴，他以及其他圣职家族成员，也很高兴看到在他们自己教区里出现奇妙的觉醒。1736年，伊莱沙·威廉姆斯就广泛的觉醒——尤其是在他父亲哈特菲尔德教区里出现的——向艾萨克·瓦茨送去了一份热情洋溢的报告。他说，“为了获救他们应当做什么几乎成为（在归信者中）普遍的呼声。”奋兴运动带来了“一种普遍的行为方式转变”，带来了经常性的宗教聚会，以及许多人的归信。^[30]

也许，存在着一些家族性不满：年轻的爱德华兹遮掩了家族大家长的光芒，并把更广泛觉醒运动的北安普敦起源归功于自己。奋兴运动一位批评者曾指出，威廉·威廉姆斯认为爱德华兹的报告不够谨慎。^[31]波士顿的本杰明·科尔曼把他对爱德华兹的《忠实叙述》所做节略附在威廉姆斯两篇布道后加以出版，也并没有产生什么助益。爱德华兹本人曾写信给科尔曼说，他希望能够就此举征询威廉·威廉姆斯的意见。^[32]

也许，只是在这些表兄弟之间存在着一些个人怨恨。如果是这样的话，伊莱沙·威廉姆斯并不是第一个与爱德华兹不和的表兄弟。他在耶鲁时与伊莱沙·米克斯的关系动力，也许就构成了这样一条线索，即爱德华兹是如何与比自己更年轻、更世俗的，他认为应当接受自己建议的亲属打交道的。^[33]

然而，不论正在酝酿什么样的竞争与琐碎嫉妒，爱德华兹目前仍然牢固地属于这个家族等级体系里一个忠实的年轻伙伴。他享受着那些领袖们的庇护，并在总体上对他们保持着适当的敬重。如若不是后

来出现原则分歧的话——他被认为正在出卖这个家族，这些较早期的怨恨将会被忘却。

在更大的图景里，非凡的觉醒运动以及它们是否能够扩展的问题，仍然笼罩了一切。从表面上看，这样一种圣灵浇灌，仿佛为由圣职精英个人控制的古老体系提供了最佳辩护。而在更大的国度问题上，他与波士顿寡头政体仍然是同盟军，尽管他们在由谁控制西部教会的争论中曾交换过激烈言辞。当爱德华兹《忠实叙述》的“美国版”在1738年问世时，不仅本杰明·科尔曼是其资助人，而且威廉·库珀与他的三位正统同事一起签署了该书的“前言”。^[34]

注释

- [1] Jonathan Edwards to Benjamin Colman, May 30, 1735, *Works*, 4: 99—110.
- [2] 几乎每部传记都追随德怀特认为科尔曼发表了这第一封书信。但 C. C. Goen 表明他肯定没有发表。See “Editor’s Introduction,” *Works*, 4: 32—33n.
- [3] Sermon, Romans 5: 6, “prepared for the fast appointed on occasion of uncle Hawley’s death” (June 1735). 他在7月份一次布道中亦详述了这一点, Ezekiel, 39: 28ff, *Works of Edwards transcription*, 提到了这次觉醒那显而易见的消逝。
- [4] *Works*, 4: 32—34. “可怕的瘟疫症”和“炎热”来自斯蒂芬·威廉姆斯的日记, 抄本, Storrs Library, Longneadow, Mass., August 18, 1736. Cf. August 21.
- [5] Isaac Watts to Benjamin Colman, February 28, 1737, quoted *Works*, 4: 36. 这种论述主要来自 Goen’s introduction, *Works*, 4: 32—46.
- [6] 完整标题是 *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton, and the Neighbouring Towns and Villages of New Hampshire in New England*. 瓦茨后来为他的地理学做了道歉, 解释说在他的地图上只有“NEW HAMPSHIRE”而没有“Hampshire County”。编辑也改动了几处地方以适合他们的神学口味, 而且亦为这部叙述中可能的“缺憾”或“不完善”表示了歉意——远远超过了小心谨慎的爱德华兹所喜欢的。
- [7] Michael J. Crawford, *Seasons of Grace: Colonial New England’s Revival Tradition in its British Context* (New York: Oxford University Press, 1991), 147,

149, and 290n25.

- [8] Samuel Hopkins, *Historical Memoirs Relating to the Housatonic Indians* (Boston, 1753; repr. New York: Johnson Reprint Corp., 1972), 14—81; Patrick Frazier, *The Mohicans of Stockbridge* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 13—49.
- [9] *Faithful Narrative, Works*, 4: 208. 看来, 爱德华兹至少从9月初到10月中, 不在北安普敦。Cf. Hall, “Introduction,” *Works*, 12: 5n.
- [10] *Works*, 4: 211.
- [11] 对下文布雷克事件的叙述, 利用了一系列论述其详情的著作。These include Clifford Shipton’s account in *Sibley’s Harvard Graduates*, 8: 661—680. Charles Edwin Jones, “The Impolitic Mr. Edwards; The Personal Dimensions of the Robert Breck Affair,” *New England Quarterly* 51 (1978): 64—79; Louis Leonard Tucker, *Puritan Protagonist; President Thomas Clap of Yale College* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962), 47—58; Kevin Sweeney, “River Gods and Related Minor Deities; The Williams Family and the Connecticut River Valley, 1637—1790” (Ph. D. diss., Yale University, 1986), 226—251; and *Works*, 12: 4—17. Cf. four letters on the case, *Works*, 16: 58—64.
- [12] Sweeney, “River Gods,” 229—234. Quotation on p. 230, from William Williams to Jonathan Wells, Hatfield, March 12, 1730.
- [13] Jones, “The Impolitic Mr. Edwards,” 67n.
- [14] William Rand, *Ministers Must Preach Christ LORD, and Themselves Servants* (Boston, 1736), 10, cited in Hall, “Introduction,” *Works*, 12: 15. 这篇布道是在1735年末发表的, 但Rand在1734年就表达了这些观点。数年后, 他还质疑, 教授“教理问答”是否干扰了孩子的“自我判断”能力。See Sweeney, “River Gods,” 236.

按照爱德华兹的标准, Rand及其他一些人, 在其他问题上也是松弛的。Rand及其同盟者艾萨克·昌西就曾提供了他们的这种评判: “就一对结婚夫妇在婚后七个月就生育孩子的情形而言, 如果没有其他针对他们的证据, 单凭这一点并没有充足证据在教会面前判定他们犯有通奸罪”。Quoted in Valeri, introduction to sermon, *Christians a Chosen Generation* (May 1731), *Works*, 17: 274. 爱德华兹使用了那份声明来作为撰写布道辞的用纸。Valeri推断, 这个案例来自北安普敦; 爱德华兹在针对“淫荡的不贞节”的布道里所做的谴责, 就是对它的一种回应。

- [15] Shipton, *Sibley's Harvard Graduates*, 8; 661, 表明布雷克事实上是因为不只是偷窃图书而被开除的。他父亲曾要求他不要处在自己的关照之下。
- [16] Edwards, letter, *Works*, 12; 157—159, 列出了十位证人的姓名; 他们作证, 他们听到布雷克表达过这些观点。
- [17] Edwards, *Faithful Narrative*, *Works*, 4; 148—149. See also Edwards' first letter to Benjamin Colman, *Works*, 4; 100—101. 有关人们对加尔文主义重新激发的热情, see Edwards' preface "Justification by Faith Alone" in his *Discourses on Various Important Subjects* (Boston, 1738), 它亦强调了这篇布道在觉醒中的作用, repr. in *Works of Jonathan Edwards*, ed., Hickman, 2; 620—21.
- [18] Benjamin Colman to Stephen Williams, August 19, 1735, quoted in *Sibley's Harvard Graduates*, 8; 668. Cf. p. 667.
- [19] Hall, "Introduction," *Works*, 12; 4—17, 提供了一种可靠的解释。
- [20] *Ibid.*, 146n. Cf. Tucker, *Puritan Protagonist*, 55, 我从他那里借来了马褙裤。
- [21] *A Narrative of the Proceedings of Those Ministers of the County of Hampshire etc. That Have Disapproved of the Late Measures Taken in Order to the Settlement of Mr. Robert Breck ... With a Defence of Their Conduct in That Affair. Written by Themselves* (Boston, 1736), 65—66. Jones, "Impolitic Mr. Edwards," 73, 将这种评论归为了爱德华兹, 但却是不正确的。参见下面的注释 23。
- [22] 约翰·斯托达德可能对其具有某种影响的这个委员会, 未能同意让汉普夏县法官为此举行听证会。Cf. *Sibley's Harvard Graduates*, 8; 672.
- [23] In a letter to William Pynchon, Esq., December 20, 1735, Connecticut Valley Historical Museum, Springfield, Mass., 塞缪尔·霍普金斯说道, 他写了第一部分, 爱德华兹写了第二部分, 但他(霍普金斯)如此匆忙以至于没有时间将它们进行对比。由爱德华兹写的第二部分, 开始于一个新页码(第 67 页)并用黑体字题名为 "The Defence"。霍普金斯那更长的辩护, 结尾处就提到了 "巴兰驴子" 的俏皮话——他将其归于一个在现场的 "年轻绅士"。我感谢 George Claghorn 提供了 Hopkins 信函的一份副本。On authorship, see Claghorn's comments, *Works*, 16; 63—64.
- [24] [Edwards], *The Defence*, 67—93. On authorship, see note 23, above. [William Cooper], *An Examination of and Some Answer to a Pamphlet, Entitled, A Narrative and Defence ...* (Boston 1736).

- [25] “乡村”圣职人员这种指称，引自 1735 年 10 月 10 日 *Boston Gazette* 上的一封信。Quoted in Hall, “Introduction,” *Works*, 12: 10.
- [26] Jonathan Edwards, *A Letter to the Author of the Pamphlet Called An Answer to the Hampshire Narrative* (Boston 1737), 94, 161, 163. On the role of ridicule in the era, see John Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England, 1660—1750* (Cambridge: Harvard University Press, 1960).
- [27] Jonathan Edwards to Sir William Pepperrell, January 30, 1753, *Works*, 16: 554. 爱德华兹的叙述，是对这种争执起源的几乎唯一同时期记录；而他并没有详细叙述其起因，有许多主题只能进行推测。同伊斯雷尔妹妹多萝西结婚的迪尔菲尔德牧师乔纳森·阿什利，也有意避免拜访爱德华兹的家。爱德华兹则把反对“大觉醒”开始的日期定在了十八年前。
- [28] Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: William Sloane, 1949), 104—105. Cf. Dwight, *Life*, 122n, and 434—435. 德怀特认为这种解释的基础是，爱德华兹曾提到过对他 1734 年有关称义布道的反对；但却没有任何证据表明，威廉姆斯家族就是这种反对的来源。
- [29] 也许，伊斯雷尔·威廉姆斯以及这个家族其他一些较年轻的世俗成员，对觉醒本身的某些方面感到不悦。约瑟夫·霍利事件亦可能是其中一个因素。伊斯雷尔·威廉姆斯，就像爱德华兹一样，也是霍利的外甥，并有可能将他的自杀归咎于爱德华兹，但我们没有这方面的直接证据。
- [30] 伊莱沙·威廉姆斯给艾萨克·瓦茨的信，May 24, 1736, quoted in Anne Stokely Pratt, *Isaac Watts and His Gift Books to Yale College* (New Haven: Yale University Press, 1938), 30—31.
- [31] 蒂莫西·卡特勒给 Edmund Gibson 主教的信，May 28, 1739, quoted in Douglas C. Stenerson, “An Anglican Critique of the Early Phase of the Great Awakening in New England: A Letter by Timothy Cutler,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 30 (1973): 486. 卡特勒报告道，一位哈特菲尔德居民曾说过威廉姆斯“希望爱德华兹先生在这件事情上不要那么积极主张”。
- [32] Jonathan Edwards to Benjamin Colman, May 19, 1737, *Works*, 16: 67.
- [33] Dwight, *Life*, 434. 它假设爱德华兹拒绝了伊斯雷尔·威廉姆斯提出的一项请求，即停止针对阿明尼乌主义就称义问题进行布道。但根据以威廉·威廉姆斯为首的反阿明尼乌派斗争的视角，这一点看来是不可能的。
- [34] 1741 年，当爱德华兹就区别真正的觉醒而撰写他第一部论著时，库珀为其撰写了序言。

“一座建在山上的城”

在《忠实叙述》的美国版问世前，爱德华兹发现自己处在一种尴尬的位置。他已经赢得了国际地位，但他声称得太多了吗？1735年，他已经相信，在北安普敦几乎每个人都显示出了鼓舞人心的蒙恩得救的迹象。时隔一年后，1736年11月，当他正在完成《忠实叙述》时，他仍在向世界宣称，“上帝显然已经把我们造成了新的民众。”诚然，他也承认，毫无疑问存在着一些披着羊皮的狼，而且这个城镇仍然有许多理由感到谦卑和惭愧；“但总体上”，他补充道，“在这里的民众当中，已经有归信和成圣的伟大、奇妙工作。”^[1]

1737年5月，科尔曼给他写来了长信，告诉他《忠实叙述》在英国获得了热烈反响。爱德华兹回应道，这个消息当然是令人振奋的，“然而在他人为我们而欢呼和赞美上帝的同时，想到我们如何在衰退，我们中间宗教的活泼精神在如何衰败，令人十分扫兴。”这种逐渐的衰退，他解释道，“其表现，在年轻者或年长者当中，与其说是回到了淫欲放荡与感官享受之道中，不如说是对今世之物的一种过度关切与热衷”，并回到了曾长期为害这个城镇的激烈派系斗争之中。^[2]

即使是一种来自上帝的戏剧性迹象，也无法重新唤醒两年前的那种精神。1737年3月，一场明显的灾难结果成为，按照爱德华兹典型的夸张说法，“也许是这片土地上所知道的上帝保守的最神奇事例之一。”

爱德华兹在一封信里将这个事件向科尔曼做了如此的描述，而后者则把那封信转给了《波士顿报》(Boston Gazette)。北安普敦礼拜堂已经破旧不堪了，城镇正在建造一座新的礼拜堂。在3月13日安息日，那座旧房子里挤满了前来参加早晨崇拜的人。1736至1737年的冬天极其酷寒；由霜冻产生的膨胀力已经使墙的位置发生了挪移，以至于支撑后廊的托梁几乎快要从其支撑物上要脱落下来了。就在爱德华兹开始进行布道时，挤满了人的走廊突然从中断裂并坍塌，沉重的碎裂木头和几十个人的身体将里面的人给埋了，被埋的大多数是妇女和孩子。那声巨响就像是“骇人的雷击一样”。任何看到和听到那“凄惨尖叫与哭喊”的人，都相信“必定会有许多人当时就被砸死或压成重伤了”。然而，当最后拖出了那些被掩埋的人时，却发现，虽然有许多人都留下了伤口和青肿，但只有几个人比较严重，并且没有人死亡，甚至都没有人发生骨折。^[3]

“通过一场如此危险而骇人的事件”，上帝已经向会众发出了可畏的谴责，好使“他们能够为如此奇妙的、可以说是奇迹般的保守而赞美上帝的圣名”。虽然许多人的确因这一神奇的事件受到触动，并对上帝的怜悯心存感恩，但爱德华兹在5月里向科尔曼报告说，“其效果却不及两三年前所发生之事的十分之一。”^[4]

这个城镇又回到对灵性实在近乎盲目的状态，而爱德华兹对于神圣之美的清晰看见无法抗拒，加强了他自己的宗教经验，二者之间形成了鲜明对照。在其也许写于1740年的“个人叙述”里，他描述了一次格外难忘的相遇。“一次，在1737年，当我为了健康而骑马走进一片林地时”，他叙述道，“我像通常一样，在一个僻静之处下马，一边散步一边默想祈祷；我看到了上帝之子的荣耀，这对我来说是非同寻常的……基督的位格显得无以言表地卓越，具有一种伟大到足够吞没所有思想与认知的卓越性。”那种出神狂喜持续了“大约一个小时；它使我在相当长一段时间里泪如涌泉，放声哭泣”。在这期间，他感到了“一种灵魂里的火热”：那只能被描述为“被倒空和毁灭；躺在尘土里，单单被基督充满；并以圣洁与纯粹的爱去爱他”。在其他几个场合，他也经历了类似的出神狂喜。^[5]

该城镇居民，远未有这样一种热切和对于天国纯洁性的渴望，他

们在缓慢度过了1737年的暮春后，又迎来了一场初夏的旱灾。^[6]他们的争执与旧有的派系斗争又加剧了。5月份，大致在爱德华兹向科尔曼坦陈这个城镇问题的同时，他针对那使这个小城镇邻人反对邻人的派系斗争、忌妒与背后中伤，讲了一篇措辞严厉的道。国外许多人现在正在为降临到北安普敦的祝福而欢欣鼓舞；如果他们得知那旧有的派系宿怨又复活了，他们该会多么失望啊。“在美国，没有哪个城镇，”他用他经常使用的一种意象来提醒他的教区居民，是“如此像一座建在山上的城”。^[7]

186

使这种窘迫愈发严重的是，新礼拜堂本身就成为了一种争斗的原因。就像社会里所有其他事情一样，新英格兰礼拜堂里的座位是按照地位加以分配的。按阶层划分的座位分配方案，不得不因新礼拜堂而重新加以分配；但这在一个具有某种社会流动性的社团里却绝非易事。城镇座位分派委员会，不得不按照其与所有其他家庭的关系来评定每一个家庭。这个城镇在下面这一点上也意见不一：究竟是继续沿用男性坐在一边女性坐在另一边（年轻人坐在两厢楼座上）的做法，还是采用在主厅里按家庭就座的做法。经过许多争论后，他们决定两者兼顾。这座新礼拜堂，包括有围绕四周而设的35个包厢式座位，其中一些为家庭单位所占据。而其余的座位则继续按照传统的性别分隔做法：妇女坐在走廊过道的另一边，与她们丈夫的座位对着。以家庭为单位的座位则要更舒适一些；而在18世纪教堂里转而采用这种做法，有时被看作是现代时期中产阶级家庭兴起的前兆。它亦可能突出了家庭之间的竞争——当一个家庭坐在比与自己相差无几的竞争对手更为突出的座位上时。而当这个城镇，与爱德华兹的评估相一致，决定以财富为决定座位分配的首要标准，以年龄为次级标准，而以在公共服务中“人的有用性”为更次一级标准时，这一点就尤其如此。而在以前，年龄是首要的考虑因素，财富还是其次。^[8]

因为新英格兰人所引以为豪的是，他们单单根据圣经来规定他们的崇拜，所以人们也许会认为，他们会更多地记牢圣经对于那些人的谴责：他们“喜爱筵席上的首座，会堂里的高位”（太23：6）。而他们忽视了这条指令这一事实提醒我们，他们的社会预设本质上是何其具有等级性的。不尊重社会差别，即使是在教会里，对于他们来说，

187

就像今天在军队里的人不尊重军阶差别一样，都是不可思议的事情。

189 虽然爱德华兹强烈反对为礼拜堂座位而发生的争斗，并在讲道里反对了那些“谋求上帝殿堂里的高位甚于寻求在圣洁上出众的人”，但他还是理所当然地认为，社会阶层制是上帝为良好秩序而设立的。^[9]就像他那个传统里其他人一样，他断定，即使是在一座“建在山上的城”里，上帝也指定了一些人进行统治，而其他人则应当顺从。^[10]在他的家庭观里，他强调家长制的管理。尽管他自己的家庭正在以每两年添一个新女儿（第七个孩子蒂莫西，是他们的第一个男孩，生于1738年7月）的方式处在增长之中，爱德华兹一点也没有表现出现代多愁善感的家庭观。事实上，当1737年末和1738年初，“汉普夏县协会”在考虑一种带走了许多孩子生命的流行病——可能是“喉症”——的意义时，其结论——几乎肯定得到了爱德华兹的认可——是上帝在警告他们不要犯为人父母的罪：对孩子表现出了过度的溺爱、纵容他们并为他们贪婪地聚集物质财富。^[11]

另一种争斗的原因可能是，几乎一建成新礼拜堂，城镇就决定建造一座独立的镇公所，以供城镇会议和县法庭使用。原先，那些往往充满敌意的城镇会议，都是在爱德华兹布道的那座礼拜堂里举行的。而新礼拜堂，与原先的礼拜堂不同，是按照18世纪典型的新英格兰风格，建成了带有教堂尖塔样式；这表明英国品味已经渗透到了内陆地区。也许，采用单独建造教会建筑这一欧洲惯例，与建造单独厅堂以供城镇会议和法庭使用这样一种正在盛行的观点，这两者是关联在一起的。不论出于何种理由，这个决定都具有象征意义。清教徒一直都是建造不加装饰的、不带尖塔的礼拜堂，并以此表明任何地点本身都不是神圣的。所有实在都潜在地是神圣或世俗的，取决于人们如何使用它。城镇会议在礼拜堂召开与在任何地方召开一样都是适宜的。而且，公共管理，当受到适当引导时，也是一种神圣行为。属灵领袖与民事领袖需要密切合作。实际上，在城镇会议期间所出现的空无一人的讲坛，也许就是对所有事务中教牧与属灵权威的一种提醒。这种新安排可以被最直接地看作是对更为中世纪的或至少是圣公会的分离神圣空间之做法的回归。在那种更古老的安排里，神圣与世俗被区分开来了——但在理论上二者却应当和谐地加以合作。而与此同时，这

种新安排也可以被看作是更为现代版的圣俗分离的前兆，在其中，即便在理论上二者也会在不安的张力中共存。^[12]

圣经的观点

到18世纪30年代后期，爱德华兹面临着一种令人不安的现实：就在北安普敦正在国际上变得闻名之时，他的许多教区居民正在返回到贪婪与持续窝里斗的老路上。他无法回避这一事实，即他高估了真正觉醒的程度。尽管圣灵临在的真实迹象仍然存在，但其他证据表明，许多表面的归信都是魔鬼的伪装假冒。爱德华兹对此做出回应，做了三组很长的系列讲道，试图纠正人们所采取的路线。

第一组是由十九个单元组成，在1737年至1738年冬季，讲的是《马太福音》25：1—12 聪明与愚拙童女的比喻；十年前他濒死的妹妹杰鲁沙曾使他想起这一段经文。那聪明童女预备好迎接新郎的到来，而愚拙童女却没有。在这幅教会的图景里，爱德华兹告诉教区居民，聪明的与愚拙的是混合在一起的。只有基督到来时，才会完全清楚：只有一半人是真正预备好的。关键的问题是如何在聪明的与愚拙的之间做出甄别。这个在他年轻时曾在个人层面上困扰过他的问题，将会在下一个十年里占据他作为一个觉醒倡导者的心思。譬如，他警告他的教区居民，“听到基督那舍命之爱时深受感动是一回事……而确实地看到基督至高无上、无与伦比则是另一回事。”但触及肤浅的情感与触及真正的属灵情感之间的区别非常微妙。抑或，他建议，“不要使自己满足于你认为你愿意让基督成为你的救主，除非你是出于自由选择，并未受到地狱的威胁或想去天国这一愿望的驱使。”^[13]但是有多少人能够确定他们的真实动机呢？他们是否真的预备好了将在他们如何胜过信心的试炼上显明出来。在信仰衰退时期，譬如北安普敦人现在正在经历的时期，伪善者就是那些“放弃信仰的费力部分”并“悄悄生活在已知罪恶之道里”的人。^[14]

这组系列讲道，是另一紧随其后的题名为“爱及其果子”（Charity and Its Fruits）系列讲道的预备。在他逝世后出版的《爱及其果子》，

成为了他最著名的著作之一。它是之前就“聪明与愚拙童女”所做讲道的理想续篇，因为有许多应用都涉及人应当如何鉴别一种明显的灵的工作是否是真的。对爱德华兹来说，圣经原则是清楚明白的：“凭着他们的果子，就可以认出他们来。”（太7：16）《哥林多前书》13：1—8宣称，用爱德华兹的话说，“所有称得上独特的、救赎的与真实的基督教的东西，都归结为爱。”因而，可以推断，爱的证据（或阙如）就是最好的试验，借此“基督徒就可以检验他们的经验是否是真正基督教的经验”。^[15]

191 那无可逃避的圣经检验，就是那使得爱德华兹为三年前北安普敦的许多“归信者”所极其担忧的事情。《哥林多前书》13章似乎是专门针对这个城镇说的，因为它的第四和第五节经文（“爱是不嫉妒”等等），针对的正是明显祸害这个向内生长的社团的那些邪恶。放弃了广泛选取经文以适合各种讲道主题的惯常做法，爱德华兹遵循《哥林多前书》里各节经文的顺序，用五次讲道详细论述了第四和第五节经文的每一个词。他向北安普敦人强调道，真正重生者的爱之精神，就是（每次讲道论述了一种）嫉妒、骄傲、自私、愤怒与挑剔的对立面。

这次系列讲道，更多是积极的而不是消极的，而且语气总是温和恰切的，最后一次以“天堂是一个爱的世界”结束，这篇讲道成了爱德华兹最受欢迎的讲道之一。他在这篇讲道中使用了许多意象来描绘一个完美和谐的社会，那里“没有任何不和谐音”，全都聚集在上帝那完满的爱里。基督，教会（聪明童女）所等待的那位新郎，将会带领完全的圣徒进入到永恒、至福的社会里。在这种天国的团聚里，他们将共享那由三一神圣位格圣父、圣子和圣灵的完满之爱所流溢出的爱的泉源。所以，所有人都将被那神圣的爱所充满，没有任何嫉妒的痛楚能够减弱所有上帝所爱之人的爱。天国，就像其他地方一样，将会分阶层；一些人将会在荣耀里位于他人之上，但这种分别绝不会导致幸福的丝毫降低，因为所有人都只希望他人获得最完满的幸福。与此相对，在今世，人们永远都不能完全像他们应该的那样去爱。每个人都受累于“一具沉重腐败的身体，一具不适合于作为那燃烧着神圣之爱的灵魂的血肉之躯……他们也乐意飞翔，但他们将会坠落，就像是在脚上系着重物”。在来世，圣徒只有灵体，他们将能够完全表达他

们对于上帝以及对于彼此永远燃烧的爱。^[16]

这篇有关“爱”的讲道，虽然简单而实用，却接近爱德华兹神学体系的核心位置。实在的实质，他在更为深奥的神学笔记里强调，就是圣父、圣子与圣灵三位一体的爱。一个如此完善的存在，创造这宇宙唯一可能的理由，就是要使那种爱延展到其他的、不完善的存在上。所以，正如他向这个河谷城镇教区居民所简明解说的那样：“那位于天国里的这爱之源泉，这永恒的三位一体，是开放着的——没有任何障碍能够阻止人接近它。在那里这荣耀的上帝，在完满的荣耀中展现出并闪耀着爱的光芒；在那里这泉源流淌着爱与喜悦的溪水与河流，足以为所有人饮用并畅游其中，是的，以使用爱的洪流来充满这个世界。”^[17]

上帝本质上是爱，这种观点在基督教或加尔文主义神学里或者在那个时代的其他思想里并不新颖。然而爱德华兹在严格改革宗的背景里对这一主旨的强调，则是他复兴那种传统的核心所在。在某种意义上，他的爱之神学，也预示了后来 19 世纪和 20 世纪的浪漫神学和更为自由的神学。不过，我们再次必须注意其间存在的巨大差别。因为爱德华兹属于彻底的“改革宗”，所以在爱德华兹的爱里绝没有任何多愁善感（sentimentality）的意味。像上帝那样去爱，就只是意味着一个人必须要爱上上帝所爱的、恨上帝所恨的——亦即任何反叛上帝之爱的东西。

192

自从觉醒运动以来，爱德华兹就越来越多地看到了他更早期信念的意义；那种信念就是，那必须属于他神学核心的东西，不只是上帝本质上是爱，而且上帝对人的爱本质上是救赎性的（redemptive）爱。具体说来，他越来越明确地看到，这一主旨必定就是破解他长期思索的一种实在的大奥秘——历史的奥秘——的钥匙。换言之，一个完美的上帝为什么会卷入那看来是不完美的历史之中？

对于福音派基督徒来说，这是那个时代的一个大问题；在那个时代里，自然神论者正在使上帝远离历史。人们也许会为爱德华兹对这一主旨的处理与查尔斯·卫斯理作比较。卫斯理“怎能如此”（And Can It Be）起首的著名赞美诗与爱德华兹关于《爱》的讲章写于同一年。卫斯理写道，“这是全然的奥秘；不朽者竟然死了！谁能测透他奇异的安排？那头生的撒拉弗试图测度这圣爱有多深，也是徒然。”^[18]爱

德华兹，尽管承认这终极的奥秘，但仍然想要探究它的深奥程度。

这些基本神学关切萦绕在他心间；1739年5月24日星期四他有幸在波士顿发表公开演讲时，就选择了这一主旨。爱德华兹以《提摩太前书》2：5为讲道经文，以“基督是上帝与人之间的中保”为主题，详细解释了基督救赎中保的神学，尤其因为它是永恒三一上帝内部之爱的一种外向延展。基督之爱的这种永恒起源，保证了基督与圣徒之间的联合所带来的救赎将是永久的。这就肯定了加尔文主义圣徒永蒙保守（perseverance of the saints）的教义：人们一旦真正与基督联合在一起，就不会从恩典里失落。而且，救赎或者“恩典盟约”的实质，其实就是“人的心灵与基督的一种真正联合”。^[19]

193 我们有一份珍贵的同时代人对爱德华兹这次访问波士顿的描述。蒂莫西·卡特勒，爱德华兹原先的指导教师、现今波士顿最重要的圣公会牧师，曾报告过爱德华兹的一次造访。卡特勒刚刚获得他的幼子死于海难的消息，而爱德华兹的礼节性拜访也许与那一消息有关。卡特勒对康涅狄格河谷的觉醒运动的看法比较暗淡；他为伦敦主教准备了一份关于这方面的报告。不过，他与爱德华兹回避了这个他们知道彼此意见完全相左的主题。卡特勒将觉醒运动看作基本上是“异想天开的表现和稀奇古怪的现象”。在给主教的报告里，他贬低了爱德华兹所写的《叙述》和那些肯定那份叙述的人。例如，他将那赞同它的四位波士顿重要圣职人员描述为“孤陋寡闻、毫无辨别力、思想狭隘的人”。当然就此而言，爱德华兹可能算是一个例外，但卡特勒从消极的角度描述了爱德华兹的学识。卡特勒承认他“具有批判性，思想缜密、独特”，但又补充道，“我认为他的论述里没有什么坚实的东西。”回忆起学生时代的爱德华兹时，卡特勒将他描述为“一个始终清醒冷静的人，但却相当孤僻、严厉和拘谨”。卡特勒认为，太多的学习已经严重损害了他的身体。卡特勒写道，爱德华兹“继续刻苦[学习]，结果变得非常衰弱，健康严重受损。我怀疑他是否能活到四十岁”。^[20]

极其憔悴的爱德华兹在波士顿的讲道中，谈到了基督那永恒救赎之爱的基础性神学原则，那时候他深深关注永恒之爱是如何表达在历史之中的。而在北安普敦，他的第三次，也是他迄今最长的系列讲道正在进行，包含关于“救赎工作史”的三十次讲道，即要表明基督的

救赎工作如何成为所有历史的关键。爱德华兹认为，1734年至1735年的觉醒预示着救赎史上的一个重大时刻；这一意识使他确信，他的神学应当与正在进行着的基督工作史结合在一起。虽然在20年代后期，爱德华兹曾把他计划中的重大神学论著设想为“一种理性叙述”，但大约从1736年起，他在笔记里开始提出一种他认为是革命性的、全新的历史探究进路。在他生命结束之际，他告诉位于普林斯顿的新泽西学院（the College of New Jersey）董事会成员，他希望撰写一部题为《救赎工作史》的“巨著”：那将是“按照全新方法并被赋予了一种历史形式的神学体系”。^[21]那些与这部计划中的巨著同名的讲道，在他去世后以那一书名出版了，但却缺少了爱德华兹为他的巨著所构思的大部分明晰的神学解说。相反，1739年3月至8月的讲道，主要是一些历史叙述，旨在为北安普敦人引入这样一种意识，即他们应当如何按照圣经与世界历史的眼光来理解他们自己的历史。

194

在这组题为“救赎工作史”的系列讲道里，不仅没有什么明确的神学，而且，与前两组系列讲道不同，它也没有包含多少直接实用性的内容。这些讲道的几乎三分之二内容，都是以基督的救赎为中心对旧约与新约事件的重述。其核心预设就是爱德华兹关于实在的预表论。圣经叙事提供了无数预表基督的实例（在红海里毁灭法老及其军队预表基督击败撒旦；海水预表基督救赎的宝血，在今天施洗的水中也得到体现，等等）。^[22]接下来的讲道继续叙述了教会史的基本内容，并表明那种历史是如何延续圣经所确立的模式并与具体的圣经预言相吻合。

就像在爱德华兹对几乎所有事情的看法中那样，上帝与撒旦的冲突是永远不变的主题。爱德华兹所讲述的故事，全都是这同一旋律的变调；主旋律是上帝在他选民里的救赎工作，次旋律则是撒旦的反抗。他为这个系列讲道所选定的经文是《以赛亚书》51：8：“因为蛀虫必咬他们，好像咬衣服；虫子必咬他们，如同咬羊绒。唯有我的公义永远长存，我的救恩直到万代。”从这个大视角看，人们将会看到，“教会敌人的权力和繁荣是何其短命。”那种短暂的权力与荣耀，就像蛀虫咬噬衣服一样，将很快被毁灭。唯有上帝那最终将得胜的救赎工作，具有永恒的价值。^[23]

爱德华兹总是鼓励教区居民要从宏大的视角看问题，帮助他们克

服视野狭窄所带来的琐细与自我专注，这种狭窄的视野几乎看不到下一个城镇。如果他们能够将近期的奋兴运动不仅仅看作一种本地现象，而是看作基督与撒旦势力之间大规模斗争的一个篇章，那么他们就不太可能会如此受到那更琐碎得多的近期本地事件的纷扰。爱德华兹通过引述“仅仅两个”近期觉醒的实例来结束他对教会史的评述。第一件是，在奥古斯特·赫尔曼·弗兰克（August Hermann Francke, 1663—1727年）以及哈雷（Halle）敬虔派的领导下，“在德国萨克森（Saxony）出现了宗教力量与实践的引人注目的复兴。”另一件则是，他的教区居民已经见证了的，“上帝圣灵那引人注目的浇灌”。尽管他没有涉及细节，但通过在叙述里赋予他们的觉醒运动以这样一种荣誉地位，爱德华兹要确保他的教区居民看到他们近期的经验在救赎历史本身中所具有的全面重要意义。^[24]

195 爱德华兹带领人们踏上了这样一个旅程，它将帮助他们看到：所有历史，包括他们自己的历史，都是一个整体，一个以基督工作为中心的整体。如果说基督的爱就像是一条河流的源头，那么上帝救赎性护理的“荣美”，就可以“被比做一条拥有无数支流的浩荡河流；而那些支流始于不同的地区，彼此相隔甚远，却汇成了同一条河流”。由于视野的局限，人们只能看到这巨大图景的某些部分，因此它们看起来是“杂乱无章的”。爱德华兹带领人们踏上这个旅程，仿佛是在攀爬一座高山的顶峰，在那里，在获得了神圣启示的救赎视野后，他们就能够看到，这些河流，有时看来似乎是流向相反的方向，但全都汇集到了“同一个出海口”。^[25]

虽然爱德华兹的叙述很长，并且许多内容都是对熟悉的圣经故事的重述，但他能够保持一种主旨，其累积性影响极大。一位在爱德华兹讲这些道时只有十岁半的北安普敦人尼赫迈亚·斯特朗（Nehemiah Strong）曾回忆道，那些系列讲道是他一生中的一件大事。后来成为耶鲁数学与自然哲学教授的斯特朗，据说曾经告诉爱德华兹的外孙蒂莫西·德怀特，随着那些系列讲道的进行，他如何变得“越来越着迷”。最后，当爱德华兹描述基督的二次降临时，这个男孩的“心灵也兴奋到极点，以至于他毫无相反的思想，而是期望那可怕的情景在当时当地展开。因此，他也以最深切、最庄严地期待着听见那号角的声

音和天使长的呼喊，看见坟墓打开，死者复活，审判者从他圣父的荣耀中降临，四围环绕着圣洁的天使。然而，当那一天结束整个世界还是处在惯常的平静中时，他深感失望”。^[26]

假如他所有的教区居民，都能像小尼赫迈亚·斯特朗那样，爱德华兹将会感到十分高兴。这些长篇叙述的真正应用，就是使北安普敦人看到自己直接处在圣经理史的河流中。他们的经验与那些记录在圣经叙述里的是一个整体。他早已提醒听众，他们目睹的基督救赎工作，在某些方面超越了旧约的预表。北安普敦人只要能从真理的角度看待自己的话，就会发现他们像那些生活在摩西、撒母耳、大卫或以利亚时代的人一样，正在参与救赎史。^[27]

期待“教会的禧年”

196

“救赎工作史”的系列讲道，为了解爱德华兹对诸如 1739 年世界事件的认识，提供了一扇窗口。他理解自己所处时代之架构的一条显著的线索，就是在他的历史里赋予了君士坦丁时代罗马帝国的正式基督教化以突出地位。他告诉教区居民，有四组伟大事件，构成了“基督在他国度的降临”。第一是基督在世上的工作，包括通过耶路撒冷的毁灭来击败他在世上的敌人。第二是君士坦丁时代对信奉异教的罗马帝国的摧毁以及基督教王国的建立。第三将是对敌基督即教皇制的毁灭。而第四就将是基督在审判中的复临。这是一系列奇妙的转折点。爱德华兹将君士坦丁的胜利，提升到了令人吃惊的宇宙性高度。它成了堪与基督的两次降临相比肩的历史转折点！^[28]

对 4 世纪皇帝的这种显著拔高，表明爱德华兹认为基督国度的推进与政治密切相关。一些圣经预言，尤其是《但以理书》里的那些预言，明确提到了帝王的兴衰，而爱德华兹在那个架构里对君士坦丁的解释也不是不常见的。爱德华兹最直接的来源是摩西·洛曼（Moses Lowman）新近撰写的《启示录》注释。不过，与洛曼相比，爱德华兹对君士坦丁提供的解读要积极得多。^[29]除此之外，就像大多数具有宗教思想的同时代人一样，他也理所当然地接受了“基督教王国”政治所

具有的属灵意义。在基督国度的降临中，每一个阶段或者“神定时代”（dispensation），都包含基督或其圣徒在撒旦手里深受苦难的一个黑暗时期，接着则是“公义审判者”基督伸张正义的胜利。除了最后的审判，基督都是使用人类军事力量来作为（有时是不知不觉地）他公义的代理者。

197 在理所当然地认定上帝会利用政治代理人作为他救赎计划里的核心角色时，爱德华兹也就采纳了两个世纪“宗教改革”时代理解的那些预设，尤其是在改革宗传统中。约翰·加尔文曾将他的《基督教要义》献给他祖国法国的国王法兰西斯一世（Francis I, 1494—1547年）。几乎所有种类的基督徒都认为，统治者的宗教倾向对于人民的宗教利益是至关重要的。在那不太遥远的1649年革命中，清教徒就忠于这一原则：政治行动对于保护真宗教是必需的。而新英格兰以改革宗基督教的堡垒得以存在，也有赖于那一原则。新英格兰人无法忘记，1685年在路易十四（Louis XIV, 1638—1715年）统治下，他们的胡格诺弟兄被野蛮地从法国驱逐。天主教法国就在新英格兰边界上；1739年后期新英格兰人还被请求派遣军队到南部，去参加与西班牙人的新殖民地战争。没有人能够忘记天主教政治对于真宗教的威胁。

198 这种政治预设——宗教是与国家或帝国联系在一起——对于理解爱德华兹的历史观以及他在其中的位置是至关重要的。爱德华兹对这个问题的看法极其不同于奥古斯丁，人们也经常把他与奥古斯丁作比较。奥古斯丁推断，建立在爱上帝的“上帝之城”与建立在爱尘世之物基础上的“世俗之城”，二者之间存在着一种持续不断的冲突；这种冲突在基督再来之前无法得以解决。爱德华兹持一种更加进步的历史观，其特征是通过日益增加的奋兴运动而终结于千禧年。^[30]而且，作为一千多年的“基督教王国”以及两个世纪改革宗政治的继承者，爱德华兹理所当然地认为，上帝是通过国家战争与革命——它们将有利于福音的宣扬——而运作的。因而，朝向天国的进步就会牵涉到帝国政治史。爱德华兹因而也就强调那将灵性与政治结合在一起的旧约模式，以及那将历史描述为帝国史的旧约预言。当然，他也承认在真教会与任何国家之间不可避免地会有张力。正如在古代以色列，即使当上帝正在为其目的而使用它时，一个国家也可能会可怕地背离

上帝。然而爱德华兹坚定认为，上帝是通过他宠爱的国家做工的。

虽然爱德华兹彻底坚持这一模式，但就像他在所有思想中所强调的那样，他强调属灵事物对于尘世事物的优先性。历史本质上是救赎史。所以，历史中的驱动力不在于那些王公们做了什么——尽管他们可能很重要——而在于“耶稣基督，世界的君王与救主”通过他的圣灵所成就和将要成就的是什么。^[31]基督为其救赎旨意的确使用了那些王公，但那些王公本身并不是历史之钥。位于历史核心的，乃是基督通过圣灵拯救灵魂的工作。

1734年至1735年的奋兴运动，有可能巩固了爱德华兹有关圣灵工作在救赎史里的典型形式的看法。从早期有关《启示录》的笔记开始^[32]，爱德华兹就将福音的传布看作是救赎史的核心。现今，他更明确认为，时而发生的觉醒所具有的作用，对于那个历史过程来说是至关重要的。圣经史不时出现上帝子民的奋兴。基督教史亦复如此，正如在君士坦丁或宗教改革时期那样。

爱德华兹想要确保他的信众能注意到觉醒在预言场景里的作用。由基督第一次降临开始的前三个“神定时代”，每一个都涉及“灵魂荣耀的灵性复活”，它是第四个“神定时代”“活生生的象征和预表”，到那时基督将在审判中降临并让死人复活。^[33]在第一个时代里，从基督事奉一直到耶路撒冷被毁，福音将被奇迹般地传给大批的外邦人。在君士坦丁时代，亦即广泛的迫害得以终结的时代，殉道者所流的血将得以复仇（以实现《启示录》6章里有关第六个封印的预言），而“已知世界”的大部分人也将被带入教会里。通过将君士坦丁的统治等同为“第六印”的开端，爱德华兹与其他许多解释者相比，向前推进了那份预言时间表；使得在最终胜利以前，只剩下为数较少的预言需要应验了。如今，他则说道，在即将到来的最后时刻，人们可以期望，在击败敌基督和在世界上建立基督的千禧年王国之前，出现另一次非凡的“大聚集”（ingathering）。而最近的觉醒运动，譬如在北安普敦所发生的，就是那即将到来之日的先兆。

尽管敌基督的王国，或者旨在败坏“基督教王国”的教皇制的兴起，是撒旦在现时代的“杰作”，但魔鬼的所有诡计都将在末日被毁灭。^[34]例如说，在一个影响重大的话题上，爱德华兹告诉他的信众，他

曾听说：“最初在美洲居住下来的起因是这样的：在基督以后头三百年里福音极其成功，异教帝国在君士坦丁时代土崩瓦解，这些事使魔鬼感到极为惊恐。魔鬼看到福音传布如此迅速，担心异教王国将在全世界被彻底推翻，于是带领了一群人从其他大陆进入美洲，以便使他们完全置于福音的影响之外。”^[35]所以，美洲的发现，就是对“教会未来荣耀时代”的一种护理性的预备；到那时，撒旦的工作将被挫败，而“这新发现世界的所有居民也将被带入基督王国里，就像在世界上所有其他地方一样”。^[36]

199 爱德华兹断定，敌基督的失败，这场胜利中的关键事件，将会出现在教皇制兴起 1260 年以后；但他亦告诉教区居民，我们无法确定究竟是什么日期标志着教皇制的兴起，只知道那是在公元 479 年以后，否则，敌基督就已经被击败了。^[37]他还相信，敌基督的王国将在公元 2000 年以前被摧毁，因为到那时，地球就已经 6,000 岁了，而一个千禧年安息的时代也已时机成熟了。^[38]不过，他亦总结道，人们无法为这些事件确定具体年份。教皇制的兴起曾经是一个渐变过程，而敌基督的灭亡亦复如此。^[39]

就到 1739 年为止基督国度的扩展状况，爱德华兹为会众总结出了一份平衡表。在消极方面，首先，“改革宗教会大大削弱了。”他解释道，宗教改革肇始于约 220 年前，并开启了向敌基督进攻的时代。天主教徒则用迫害与战争展开了反击。不过，现今，比天主教威胁更加严重的是在新教国家内部出现的信仰腐蚀。因而，这个时代的第二个消极方面，就是“在原则与观点上大行其道的放肆”。那些狂热者，譬如贵格会及其他信徒，破坏了信仰，而与此同时，苏西尼派、阿明尼乌派、阿里乌派以及自然神论者却全都在兴盛壮大。这种新的不信是真正令人震惊的，甚至是史无前例的，因为它兴起于那些在新教教导的益处本身之下培养起来的人们当中。“尤其是，”他宣告，“历史上没有哪一个时代，会有那么多在福音之光下的成长起来的人背教并转向不信；从未有过对基督宗教和所有启示宗教如此这般的抛弃；从未有过任何一个时代，会有那么多在福音之光下成长起来的人，如此嘲笑和讥讽基督的福音，也从未出现过类似于今日所发生的这些事情。”^[40]

这最后一个消极方面，按照爱德华兹的观点，应当被看作是一种

警告。他提醒道，即使在改革宗信徒中，与宗教改革之初相比，“圣洁力量盛行的程度也要低得多”。充满活力的敬虔如今被称作宗教狂热、胡思乱想与痴狂迷信。“那些真正虔诚的人往往被看作是异想天开的人。”^[41]

为保持积极方面与消极方面的平衡，爱德华兹列出了自从宗教改革以来三种大有希望的发展。第一，“教皇在权力与影响力上已经大为削弱了。”即使是许多“支持教皇的王公，如今似乎也只不过将他看作是有利于他们自己的意图而已”。第二，“与宗教改革之初相比，如今迫害已经大为减少了。”然而，总是对讥讽格外敏感的爱德华兹，不得不又补充道，新形式的迫害是“鄙视和嘲笑所有宗教并听取一种对于宗教的无所谓精神”的古怪念头。第三，他能够指出“在学识上的一种巨大增长”。上帝允许在基督到来之前存在一个伟大的异教学识时代，以便人们能够看到“他们自己智慧的不足”。而如今，自从宗教改革以来，则是一个具有更伟大学识的时期。再一次，上帝的旨意是要表明，单单靠人类自身的学识是徒然的。“有学识的人们，在观点上陷入了可怕的分裂，遇到了各种各样腐败的观点以及危险而愚蠢的错误。”时候将到，人们会认识到他们自己思辨的无用性，会看到“上帝圣灵的荣耀浇灌”。那时，爱德华兹断定，“我们希望上帝会改善这种学识的巨大增长，使之成为宗教的婢女，成为圣子国度荣耀扩展的一种手段；那时，人类学识将从属于对圣经的理解，并成为基督教教义的一种明确解释和荣耀辩护。”^[42]

200

爱德华兹最钟爱的希望，那驱使他终日进行研究与祈祷的愿望，就是他有可能会参与到上帝那推进对福音之奇妙证实的事工之中。他对学术的激情与他对觉醒的激情是一体的。最终这二者将一同获得胜利。而与此同时，在一个冲突的时代里，他必须竭尽所能来促进这二者。他最渴望的就是“教会的禧年”。在向会众描述这个时期时，他保证，正如他确信圣经所教导的，“随着对福音的这种清晰而有力的宣告，将会出现圣灵的荣耀浇灌，并使以下几样获得成功：复兴那些如今在世界里主要遭受讥讽的神圣宗教教义，并使大众离弃异端、离弃教皇制、离弃虚假宗教；使许多人脱离他们的邪恶与渎神；并将使大批人得救，把他们带回到基督那里。”^[43]

注释

- [1] *Faithful Narrative, Works*, 4: 209.
- [2] Edwards to Benjamin Colman, May 19, 1737, *Works*, 16: 67. 为了防止重返酒馆文化的放荡行为, 该城镇于 1736 年重新恢复了“十户联保员”(tithingmen) 职位, 并选举了其中八个人来监视邻近社区, 以防止公共混乱, 譬如酗酒。见 Patricia J. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton* (New York: Hill and Wang, 1980), 124—125. 政治控制与异议的另一个实例, 就是在 1735 年末, 一个北安普敦农夫因为宣扬下列观点而被捕:“爱德华兹先生是魔鬼的大帮手, 他从地狱这一边将灵魂带到了地狱里。”Case of Barnard Bartlett, General Sessions of the Peace, Hampshire County, January 17, 1736, manuscript collection, Connecticut State Library, Hartford, Conn., *Works of Edwards transcription*.
- [3] 爱德华兹致科尔曼的信, March 19, 1737, *Works*, 16: 65—66.
- [4] *Ibid.*, 66; 爱德华兹致科尔曼的信, May 19, 1737, *Works*, 16: 68.
- [5] Jonathan Edwards, “Personal Narrative,” *Reader*, 293.
- [6] 爱德华兹在 1737 年 5 月 19 日致科尔曼的信里提到了“春天的迟缓”。他在笔记里记录道, 他窗前樱桃树最早开花的日期是 5 月 7 日(按照我们的日记就是 5 月 18 日)。
- [7] *Peaceful and Faithful Amid Division and Strife*, sermon, II Samuel 20: 19 (May 1737), *Works*, 19: 674. 有关他利用的其他形象, 见 *index, Works*, 19: 815.
- [8] James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 73—75. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 125—129, and 245n12.
- [9] *The Many Mansions*, sermon, John 14: 2 (December 25, 1737), *Works*, 19: 734—736.
- [10] 马萨诸塞第一任总督约翰·温思罗普, 在他那著名的提到“一座建在山上的城”的“基督教爱之典范”一文里, 一开始就描述道, 上帝设定了“一些人在权利与尊严上高尚而杰出, 其他人则平庸而顺从”。Perry Miller, ed., *The American Puritans: Their Prose and Poetry* (New York: Columbia University Press, 1956), 83, 79.
- [11] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 245n13, summarizing Hampshire Association Records, 22—27.

- [12] Cf. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 130, regarding the empty pulpit.
- [13] Sermon, Matthew 25, 1—12 (February or March 1738), “g” in Works of Edwards transcriptions.
- [14] Ava Chamberlain, “Brides of Christ and Signs of Grace; Edwards’ Sermon Series on the Parable of the Wise and Foolish Virgins,” in Stephen J. Stein, ed., *Jonathan Edwards’s Writings: Text, Context, Interpretation* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 10, quoting from sermon on Matthew 25: 1—12, booklet 7. 我感谢 Chamberlain 指出了这个系列的重要性。
- [15] *Charity and Its Fruits* (1738), sermon 1 of the series, *Works*, 8: 145.
- [16] *Charity*, sermon 15, *Works*, 8: 371, 375, 379.
- [17] *Ibid.*, 370.
- [18] Charles Wesley, “And Can It Be That I Should Gain?” (1738), *The Works of John Wesley*, vol. 7, *A Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodists*, Franz Hildebrandt, et al., eds. (Nashville: Abingdon, 1983), 322.
- [19] Sermon, I Timothy 2: 5 (May 24, 1739), 依据的是 Kenneth Minkema 为作者增加的一份提纲。我们之所以知道爱德华兹就这段经文和场合做了布道，只是因为 Ebenezer Parkman 牧师在他的日记里记录了这些内容。韦斯特伯勒 (Westborough) ——爱德华兹在往返波士顿的旅行中有时会在这里停留一个晚上——的埃比尼泽·帕克曼 (Ebenezer Parkman) 牧师，还记录道，5月25日星期五，他与爱德华兹在 Joshua Gee 牧师家里一起用餐；爱德华兹在那个晚上做了布道，有可能是面对“Elder Lymans”家里的一个私人聚会。Ebenezer Parkman. *The Diary of Ebenezer Parkman, 1703—1782* (Worcester, Mass.; American Antiquarian Society, 1974), 63 (May 24 and May 25, 1739).
- [20] Timothy Cutler to Bishop Edmund Gibson, May 28, 1739, in Douglas C. Stenerson, “An Anglican Critique of the Early Phase of the Great Awakening in New England; A Letter by Timothy Cutler,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 30 (1973): 482—483.
- [21] Jonathan Edwards to the Trustees of the College of New Jersey, October 19, 1757, *Works*, 16: 727. See John F. Wilson, “Introduction,” *Works*, 9: 14—17, 对 the “Miscellanies” 有关这个主题的笔记作了概述。Miscellanies nos. 702 and 710, from 1736 or 1737, *Works*, 18: 283—309, 335—339, 是极其重要的并概述了他的救赎神学。有关爱德华兹拟议写作的的神学，见下文，第

29 章。

- [22] *A History of the Work of Redemption*, sermon 5, *Works*, 9: 176—177. 虽然几乎没有什么布道具有一种正式的“应用”，但爱德华兹却间或会打断他的解说以做出一种“改进”。在这同一时期，他还进行了其他一些布道。
- [23] Sermon 1, *Works*, 9: 113.
- [24] Sermon 24, *Works*, 9: 436.
- [25] Sermon 29, *Works*, 9: 520.
- [26] Timothy Dwight, *Travels in New England and New York*, ed. Barbara Miller Solomon, 4 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 4: 230—231. quoted in Wilson, “Introduction,” *Works*, 9: 8—9.
- [27] Theodore Dwight Bozeman, *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimensions of Puritanism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988), 强调了 17 世纪美国清教徒的这种“原始主义”主旨（或试图像圣经时期那样去生活），并将它与“伟大时期”等神话的人类学范畴关联在一起。特别见 13—19 页。Jan Shipps, *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition* (Urbana: University of Illinois Press, 1985) 则表明了，摩门教徒是何其早地在字面直解意义上，自认为是在恢复与圣经时期的连续性。见 Richard T. Hughes, ed., *The American Quest for the Primitive Church* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 其中，这些以及其他作者的论文，将这类主旨同许多美国宗教传统都关联在了一起。
- [28] Sermon 18, *Works*, 9: 351. 爱德华兹相信，君士坦丁的事工是在《启示录》6 章里被预言过的：它说到了第六印的揭开，以及为殉道者偿还血债的一种宇宙性审判——这对末日审判来说也是特有的。
- [29] Moses Lowman's *Paraphrase and Notes on the Revelation of St. John* (London, 1737), 爱德华兹在 1738 年或 1739 年阅读了它；它是爱德华兹做出如下思考的主要刺激物，即把君士坦丁等同于七头大野兽的一个头（启示录 12: 3），因而也是撒旦反对教会的一个代理者。见 Stephen J. Stein, “Introduction,” *Works*, 5: 45—46. Cf. Stein's summary of Lowman, 55—61.
- [30] 在这些及相关观点上，我感谢在 Avihu Zakai 即将出版著作的初稿里所提供的洞见——我有幸拜读了它；*Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Re-Enchantment of the World in the Age of Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 2003).
- [31] *Works*, 9: 291. “我们会赞美这样一种历史吗，它赋予了我们对一些伟大尘世君王或英勇武士的明确叙述，譬如亚历山大大帝、朱利乌斯·凯撒或马尔

伯勒公爵 (Duke of Marlborough)。而我们不会赞美这样一种历史吗，上帝赋予了我们他圣子、耶稣基督、世界及万物君王与教主、万王之王、万军之主那荣耀的王国；我们不会赞美上帝为他选民带来救赎事物的历史吗。”

[32] 见上文，第 5 章。

[33] Sermon 18, *Works*, 9: 351—352.

[34] Sermon 33, *Works*, 9: 411.

[35] Sermon 24, *Works*, 9: 434.

[36] *Ibid.*, 434—435.

[37] Sermon 22, *Works*, 9: 412.

[38] See Stein, “Introduction,” *Works*, 5: 18.

[39] E. g., see Sermon 22, *Works*, 9: 413n.

[40] Sermon 24, *Works*, 9: 437—438.

[41] *Ibid.*, 431—438, quotations p. 438. 有意思的是，爱德华兹有关宗教改革的叙述，只是简单地提到了加尔文为“伟大的宗教改革家之一” (Sermon 23, *Works*, 9: 422)。同样值得注意的是，他只是提到了圣奥古斯丁为帕拉纠的主要对手 (Sermon 22, *Works*, 9: 406)。爱德华兹没有提到《上帝之城》，也没有证据表明爱德华兹将 5 世纪的经典著作当做做了典范。

[42] Sermon 24, *Works*, 9: 439—441. 爱德华兹的确说过，“学识的增加其本身是一件让人高兴的事情，因为它本身就是善的” (p. 440)，但他亦强调，它最大的用处就是证明人的愚顽，除非它能成为真宗教的婢女。

[43] Sermon 26, *Works*, 9: 461.



上帝“将重新点燃那火光， 即使在最黑暗时期”

201

当爱德华兹环顾国际地平线时，许多地方的天空看起来都是灰暗的，然而他相信他看到了黎明将至的几缕光芒。他确信他有坚实的圣经根据来保持乐观，即便在末日临近之际，教会肯定会经历一些试炼。虽然那曾经过宗教改革的国家已经变得极其腐败，但宗教改革对敌基督发起的进攻，标志着“预言时钟”不可逆转的前进。宗教改革神学家已经极大地净化了基督教教义。这样的真基督教教义必定会获胜，只要人们的心灵能被改变。

那黎明的真正光芒就是零星散布的觉醒之光。在1739年，爱德华兹能够向信众指出在地平线上几处遥远的光芒；那些光芒与他们在身边看到的遥相呼应。他在“救赎工作史”的讲道里加以重点描述的那种光芒，所指的就是位于萨克森哈雷大学里的敬虔派领袖奥古斯特·赫尔曼·弗兰克的事工。他告诉会众，弗兰克的事工是出自于对爱的单纯强调；那种爱流向了为穷人孩子设立的引人注目的孤儿院和学校。这些举动在德国以及其他地方激发了奇妙的宗教复兴。爱德华兹亦曾听说过对在莫斯科大公国（Muscovy）宣讲福音的充满希望的记录，以及在东印度马拉巴（Malabar）宣教成功的报告，尽管他对这些事情知之甚少。^[1]

爱德华兹将自己看作是一场国际改革宗福音派运动的一部分,而那场运动则将觉醒看作是上帝在当今时代里最伟大的工作。艾萨克·瓦茨与约翰·盖伊斯在他们为爱德华兹伦敦版《忠实叙述》所做的序言里,已经对北安普敦事件大加称赞,它们表明“我们神圣的主要全面实现他所有关于天国的预言,要将他主宰的领域从大海扩展到大海并遍布世上万邦万国,那将是何其容易啊”。他们相信,康涅狄格河谷的奋兴,证明了我们的主若要“使整个国家觉醒”也易如反掌。^[2]

202

就在北安普敦的光芒正在消失、爱德华兹即将完成他的系列讲道之际,从大西洋另一边传来了鼓舞人心的消息。而且,这新的光芒,在所有地方中,与其说是来自瓦茨的不从国教派,不如说是来自英国国教会。到目前为止,爱德华兹对英国国教会,尤其是对它在殖民地的传教事业,基本上持否定看法。迟至1738年,爱德华兹还在致本杰明·科尔曼的信里提到,“英国国教会针对我们表现出有害的、压制的意图”;那些意图“加厚、加重了停留在这片土地上的乌云”。^[3]

而现在他听到了一些完全不同的东西。乔治·怀特菲尔德,一位年轻的圣公会牧师,于1739年春季和夏季在英格兰户外面对好几千人进行了布道;而怀特菲尔德又属于彻底的改革宗信仰之列。户外布道本身,在圣公会背景里就是革命性的。怀特菲尔德不顾严密组织化与一本正经的圣公会教区体系,越过他们的牧师向那些平信徒发出了呼召。而他所坚持的改革宗教义,也是对圣公会里一种长期偏离16世纪宗教改革教义之趋势的非凡逆转。

而怀特菲尔德就要到新英格兰来了!早在1738年,他已经到过佐治亚(Georgia)的新殖民地,并受到弗兰克模式激励,在萨凡纳(Savannah)组建了一支传教队伍和一所孤儿院。这位精力充沛的年轻巡回布道家,与爱德华兹不同,似乎完全不受两个月航海旅行的制约,他在1739年秋返回了美洲,并在费城登陆。怀特菲尔德是个公众演讲的大师,并且已经名声在外。他在费城的欢迎会是他在伦敦成功的合适续篇。几次听他布道的热情洋溢的人群,其人数达到了8000人左右,接近全城人口总数的三分之二。在费城地区和新泽西进行了一个月布道后,他向南前往萨凡纳继续进行他的工作。他答应下一年到北方和新英格兰进行一次布道旅行。

在北安普敦，爱德华兹热切追踪着这位福音布道家胜利的消息。怀特菲尔德的事迹，在爱德华兹会定期收到的波士顿报纸上，也已经通过那使改革宗敬虔主义成为一种重要国际运动的通讯网络进行了广泛报道。本杰明·科尔曼与怀特菲尔德保持着通信联系，并把相关信息传达给了他在汉普夏县的同盟者。即使是本杰明·富兰克林，他与这位福音布道家存在着深刻的神学分歧，也仍将锐意进取的怀特菲尔德看作是志趣相投的人，并出版了他的一些著述。^[4]

203

在获知怀特菲尔德将要到新英格兰的计划后，爱德华兹激动地在1740年2月给他写信。他希望这位巡回布道家能把北安普敦纳入他的计划里。如果人们从纽约前往波士顿的话，爱德华兹指出，北安普敦只比那最近的线路稍微远一点儿，并会使其经过这个国家人口最为众多的地区。爱德华兹警告这位年轻布道家不要抱有太多的期望：“事实上，我担心你是否会对新英格兰感到失望，是否会在这里比在其他地方获得较少的成功。我们居住在这片土地上的人，已经因光明而闻名了，已经长期享受了福音，已经过多地获得了它，已经轻视了它。我担心，我们会比你迄今前往布道的那些地方的大多数人更为刚硬。”不过，爱德华兹已经看到了足够成功以保持乐观。“我希望，如果上帝保全我的生命的话，能多少看到上帝在新英格兰的那种救赎，那种在一个愚昧的、邪恶的和苦难的世界与时代里并在这个所有国家中最为罪恶的国家里如今已经开始的救赎。”

204

这里所提到的“所有国家中最为罪恶的”，所指的是新英格兰属于其一部分的英国；这导致爱德华兹对怀特菲尔德的事奉做出了一种评价，而那种评价就直接来自他最近在“救赎工作史”系列讲道里对这个世界状态的评价。首先他为怀特菲尔德感到高兴，因为上帝使用了英国国教会这样一种不太可能的器皿。“这关乎灵魂的更新，他听说在英国国教会里兴起了一个人，来复兴福音那神秘的、灵性的、受鄙视的与分崩离析的教义，并满怀促进真正充满活力之敬虔的热情。”爱德华兹将怀特菲尔德的成功看作是对预言的实现。上帝“不会吹灭那将残的灯火，即使洪水似乎要把它淹没；上帝要重新点燃那火光，即使在最黑暗时期”。如果连背教的英格兰都开始复兴，那么有谁能敢说，他们不是看到了那国度到来的激动人心的早期迹象呢？“我希望，”爱

德华兹继续说,“这是上帝巨大权能和荣耀恩典降临人类世界那一天的黎明。”他祈祷上帝会兴起一大群像怀特菲尔德这样的传道者,他们受到各种攻击的时候会得到保护,“直至撒旦的王国发生动摇,直至撒旦那骄傲的帝国在全世界崩溃;而基督的王国,那光明、圣洁、和平与仁爱的荣耀王国,将会建立起来,从大地的这一端直到那一端!”^[5]而怀特菲尔德,同时暗含爱德华兹本人,则站在靠近当今历史核心的位置。

当然,怀特菲尔德已经听说过爱德华兹和北安普敦。他不仅已经阅读过那广受称赞的《忠实叙述》,而且还获益于“伟大的斯托达德”的奋兴手册《基督指南》以及其《显在基督公义里的安全》。7月里,怀特菲尔德致函科尔曼,表达了他秋天访问新英格兰的意图,并请求这位波士顿大家长将副本传递给包括爱德华兹在内的各位圣职人员,以便能在他们的讲坛上将其宣布出来。怀特菲尔德使用了爱德华兹书信里所使用的同一意象,他断言“我们的主必定想要使整个世界被点燃”。^[6]怀特菲尔德将前来北安普敦,但他比爱德华兹更有策略,他首先在成熟先进的首府城市波士顿组织安排了一场重要的布道会,然后在返回纽约的路上才转向了新英格兰内地。

205

爱德华兹不必担心新英格兰人会在怀特菲尔德面前显出他们刚硬的心,至少大众不是那样。正相反,可谓适应了宗教主题的新英格兰大众欣然接受他,并且常常是尽情地拥抱他。正如哈里·斯托特(Harry Stout)所指出的,怀特菲尔德是第一位美国“明星”。他还只有25岁,而他的旅程第一次证明,在建制薄弱的美国,大众意见能够对抗任何权威。怀特菲尔德是第一个将现代商业技术应用于宗教目的的人,这方面他也是革命性的。^[7]事先的公开宣传,在本杰明·科尔曼圈内圣职人员的帮助下,是极其惊人的。每个人都听说过那庞大的人群。波士顿也不例外。在波士顿附近逗留的四周里,怀特菲尔德不断吸引大批听众,数目常常都在5,000到8,000人之间。当他在9月中旬刚到不久,一间波士顿教会就如此拥挤,以至于楼座开始发生坍塌。听到这种灾难的人群陷入了恐慌。一些人从窗户里跳到了主厅上,而其他人则开始惊慌逃命。有五个人死掉,而更多的人则受了重伤。在这次灾难事件发生中间抵达的怀特菲尔德并没有被吓倒。尽管天气

潮湿，但“上帝乐意让我处变不惊”。他将聚会地点转移到了公共场地上；在那里，令人惊讶地有数千人聆听他“改进”了上帝那可怕的审判。此后，他主要是在露天进行布道。^[8]

在波士顿，没有谁比总督乔纳森·贝尔彻更支持怀特菲尔德的了。总督是托马斯·普林斯支持奋兴运动的“第三教会”（“老南堂”）的成员，他在数个场合与这位福音布道家一同进餐，用自己的四轮马车护送他，多次参加他的聚会，并含泪私下见他，与他一同祈祷。原本可能具有批评性的怀特菲尔德，判定贝尔彻的情感是真诚的。在怀特菲尔德在波士顿的最后一个安息日里，总督与他一同进餐，私下里与他进行祈祷，随后用自己的马车将他护送到了有近2万人参加的举行傍晚聚会的公共场地上——那可能是殖民地有史以来所聚集起的最多听众。两天后，在距离波士顿三十英里外的马尔伯勒（Marlborough），怀特菲尔德惊讶地发现总督又出现在人群当中。“尽管天下着雨，而他也年事已高”（总督时年58岁），但贝尔彻又亲自陪伴他到了十五英里外的伍斯特。^[9]

206

当怀特菲尔德于那一周的星期五（10月17日）在北安普敦会见爱德华兹时，这两位福音布道家必定构成了引人注目的一对。怀特菲尔德是“一位年轻、修长、瘦弱的青年”，精力充沛并充满使命感。个子高高的爱德华兹，比怀特菲尔德年长十二岁，也同样充满使命感；并且就像通常那样，他“目前，身体虚弱”并有点儿过于消瘦。^[10]他们两人都有一些缄默，但怀特菲尔德性情开朗，并是一位不屈不挠的行动主义创业者——他总是能够不假准备或思索地抓住时机。而爱德华兹正相反。尽管在辩论中才思敏捷、滔滔不绝，但爱德华兹总是严肃认真，总是小心翼翼地做出区分辨别，并且不超越他的前提所包括的内涵。

在公众当中，怀特菲尔德是一位天生的演员。他布道并不借助于笔记便笺，拥有绝佳的声音；本杰明·富兰克林估计他能够很容易为25,000人所听见。他也是个描绘生动画面的大师，能饱含感情地将听众吸引到经文主题之中。他常常描述圣经人物或丧失罪人的情感，而他自己的个性也从未远离核心舞台。“我的主人，我的救主，”他会如此呼喊。^[11]他很少在哪一次布道里没有哭泣并使大批听众落泪。而爱德

华兹, 尽管想要模仿他外祖父, 但仍然没有学会仅靠笔记便笺就能布道, 更遑论在没有笔记情形下的即兴发挥了。他能够描绘一些强有力的意象, 但很少能够维持它们。他布道的力量, 来自他对一个主题之所有含义持续的系统描述。虽然他的个人热情能够使听众如痴如醉, 但他的声音是微弱的。他几乎从未提到过他自己或他自己的经验。

虽然存在着一些不同, 但这两个人相互钦佩对方并拥有许多共同之处。他们两人都是深含激情的, 并为共同的关切而深含激情: 上帝将会用以救赎灵魂、引入他的王国的真正福音布道。两人灵里都极其火热, 他们对于更高事业的热情和抛弃一切世俗关注的渴望几乎是斯巴达式的。他们看见上帝通过他们的布道所成就的奇妙作为, 都会感到谦卑和满足。

在一个周末不间断的活动中, 怀特菲尔德在北安普敦就像在其他地方一样获得了成功。10月17日星期五早晨, 在哈德利(Hadley)进行了布道后, 他乘船渡河到达了北安普敦。下午在爱德华兹教会里进行布道, 晚上在爱德华兹家里向参加聚会的人进行布道。星期六早晨他骑马前往五英里外的哈特菲尔德进行布道, 并向年迈的大家长威廉·威廉姆斯表达了敬意。返回北安普敦后, 他下午再次在那里进行布道, 主日又进行了两次布道。当他提醒北安普敦人他们先前的觉醒时, “许多人都痛哭流涕”。在安息日早晨崇拜中, 他描述说, “敬虔的爱德华兹先生, 在整个崇拜过程中都在哭泣, 其他人也同样深受感动。到下午, 那种力量变得愈发强烈了。”^[12] 207

爱德华兹无法抑制他的泪水, 因为他看到了他在过去五年里竭尽全力祈祷的结果: 1734年至1735年强烈的宗教复兴得到了更新。在接下来的几周和几个月里, 他也没有感到失望, 因为怀特菲尔德重新点燃的火焰, 再一次传遍了整个城镇, 并往往比以前更加强烈。到12月份, 他能够向怀特菲尔德报告这样一些“好消息”: 它传布到了许多年轻人和孩子, 包括他自己的一些孩子那里; 他相信他们“得救了, 被带回到基督那里”。一位父亲的喜悦没有比这更大的了。在一份根据回忆写于1743年的记录里, 爱德华兹认为这个城镇的火热超越了第一次觉醒, 并在许多人身上持续了两年之久。^[13]

与此同时, 怀特菲尔德也对爱德华兹一家人印象深刻。他曾住在

火攻心,倒不如嫁娶为妙”(林前 7: 9)。

虽然循道宗对情感的强调,与在 18 世纪出现的浪漫之爱的某些理想相类似,但是循道宗反对尘世之爱,如若这扰乱了他们一心一意事奉基督的话。不过,怀特菲尔德的问题,则是 1739 年在英格兰,他爱上了一位家境富裕的归信者伊丽莎白·德勒莫特(Elizabeth Delemotte)。明显是为了抑制自己渴望中的一切浪漫或激情的成分,1740 年 5 月,他最终求婚了,信中强调,唯有对基督的相互之爱才能维系婚姻,而且伊丽莎白应当知道将来会有艰难与困苦。在其他地方,他还提出,妻子不应使他少讲一次道。伊丽莎白则拒绝了他。

在访问爱德华兹夫妇的那个周末,怀特菲尔德刚刚收到这则令人沮丧的消息。他此时还没有放弃伊丽莎白,但等他到下一个春天返回英格兰后,他发现自己只能另寻他人。由于他急切地想要解决这个问题,他似乎要迎娶第一个愿意接受他条件的合格圣徒。结果发现,那个人是伊丽莎白·詹姆斯(Elizabeth James),一位相貌平平、年纪长于他十岁的寡妇。当他外出旅行时,她大多时候都留在家里,而他对她也没有多少情感牵挂。^[17]他结婚了,但这位巡回布道家却几乎无法开始复制爱德华兹夫妇那令人羡慕的、稳固的关系。对爱德华兹夫妇来说,他们通过持续不断的祷告提醒自己,他们的关系象征着基督对教会的爱,显然既把夫妻的关系置于第二位,又提升了彼此的关系。

209

习惯上,主人会陪尊贵的客人走完旅程的第一阶段,但爱德华兹做的要多得多。虽然天气寒冷并有大雪的威胁,但他还是在安息日晚上陪同怀特菲尔德一起离开,骑着马与他一起走了两天,并带着他到东温莎;在那里,他们拜访了爱德华兹年迈的双亲。怀特菲尔德对蒂莫西和以斯帖·斯托达德·爱德华兹亦印象深刻;他说道,“我以为我正坐在撒迦利亚与伊丽莎白的家里。”^[18]

与此同时,乔纳森也会听到怀特菲尔德在户外面对数千听众进行的布道。他们星期一的行程遭遇到了大风,康涅狄格境内大多数渡船都停止运行了,这使得参加的人数有所下降。星期二天气要好一些。不论他们走到哪里,报信使者都会先骑马在前面通告怀特菲尔德将要在附近城镇布道这激动人心的消息。随着这消息的传布,几乎所有能来的人,都会赶来聆听这位伟大的巡回布道家讲道。当布道时间临近

之际，那些乡间的道路，正如一位农夫在那周晚些时候所描述的，就会“像低沉的轰隆雷声一样”震动，被飞扬的尘土所吞没，因为大批人群正在拥向那里，仿佛是要去逃命。“每一匹马都载着马背上的人奋力前行，去聆听那来自天国的、救赎他们灵魂的消息。看到这个世界处在争战中的情景，我感到恐惧战兢。”^[19]

怀特菲尔德的访问改变了爱德华兹的生活，正如它改变了整个新英格兰和美国各殖民地的生活一样。当爱德华兹于10月21日星期二上午在萨菲尔德（Suffield）观看数千人聆听怀特菲尔德布道时，他正在见证一个新时代——人民时代——的开端。在康涅狄格河谷的觉醒是为人所熟知的；爱德华兹在那场触及的人数同怀特菲尔德同样多的觉醒中，也曾发挥过关键作用。然而这之间却存在着一些显著的不同。怀特菲尔德的旅程是真正的国际现象。它也是第一次跨殖民地的文化事件，是共同的美国文化身份认同的开端。而且，就像在美国取得成功的大多数其他事情一样，它的基础与其说是从上面强加下来的，不如说是生发于底下的大众回应。^[20]

210

在新英格兰西部，所有先前的宗教奋兴，都是由当地牧师发动和控制的。实际上，觉醒运动，正如在爱德华兹的情况中，是获得对教区居民控制权的特别手段。它们首先关乎救赎，但亦关乎权威——终极性地关乎上帝的权威，但亦关乎上帝代言人的权威。爱德华兹的经验，所有他学自父亲和外祖父的经验，都适合于这种自上而下的传统权威模式。

怀特菲尔德，与其相反，属于一种新的现代模式，是权威的年轻反叛者。他虽为一位圣公会信徒，却因挑战圣公会教区权威而获得了声望。他反对阶层制的要求，抛弃社会传统的权重影响，从人民那里获得了他的权威。他是一位18世纪的革命者，爱德华兹则不是。

在萨菲尔德，怀特菲尔德以戏剧性的方式提出了这个关键问题。在那个星期二上午更早一些时候，在从斯普林菲尔德过来的路上，与他一道同行的人群里加入了一位牧师，那位牧师坚持认为“并不绝对要求福音传道人本人是归信者”。那位牧师（有可能是斯普林菲尔德现今安定下来的牧师罗伯特·布雷克，或者是他的一位同盟者）很明显地诉诸所罗门·斯托达德的权威来证明自己的观点——这一点也许旨

在使爱德华兹处在一种尴尬境地。怀特菲尔德回答道,他非常敬佩斯托达德,但觉得他“力图证明未归信者也可以被接受来从事教牧事奉”,造成了严重损害。怀特菲尔德还表明,他完全同意一篇近期的布道:由吉尔伯特·坦南特(Gilbert Tennent)于该年春季在宾夕法尼亚所做的题为“一种未归信事奉的危险”。坦南特,一位慷慨激昂的年轻长老派,在怀特菲尔德近来访问宾夕法尼亚和新泽西时,一直都是他在当地的主要同事和向导。坦南特的布道所针对的,是那些对怀特菲尔德的奋兴方法持消极观点的、长老会圣职同事中那些更为古板的人(“老派”)。坦南特含蓄地指控对手为未归信者,这在长老会教会里制造了一场混乱。这场争论——很快就导致了长老会的分裂——以及这篇布道,在新英格兰人中也引发了诸多讨论。在波士顿,怀特菲尔德本人亦曾就未归信传道人这个主题进行过布道。

由于刚刚在马背上争论过这个问题,当怀特菲尔德看到在萨菲尔德聚集的人群里有许多传道人时,他决定再次就未归信事奉的危险性进行布道。他在日记里写道,“我在论说中主要坚持了重生教义,以及一个传道人在能够正确宣讲基督之前自己先归信的必要性。上帝的道带着大能,给参加聚会的所有人都留下了强烈印象。有许多传道人在现场。我没有放过他们。”^[21]

怀特菲尔德那革命性的信息,可以被很好地描述为“被逆转的哀歌”。^[22]一直到此时,在新英格兰,从来都是圣职人员像先知耶利米哀叹衰败那样,责备他们未归信的教区居民。而怀特菲尔德则表明,可以将这种形势扭转过来。属灵的人们也可以质疑那不够属灵的圣职人员的权威。职分本身并不带任何权威。虽然这种革命性的意义将在年内变得明显起来,但从怀特菲尔德布道里所激发起的争论,则最直接地涉及他将一些本地圣职人员称为“未归信者”。他说,大多数传道人都感谢他的坦率,但有一位深感冒犯;而怀特菲尔德确信,在新英格兰有更多像后者一样的传道人。

当怀特菲尔德及其随行人员前往温莎(“在那里,”怀特菲尔德记录道,“归信者就是传道人。”)和东温莎时,讨论还在继续。^[23]在那一天某个时候,爱德华兹提出了一些友善的批评。他告诉怀特菲尔德以及其他在场者,他衷心赞同怀特菲尔德有关圣职人员必须是归信者的

布道，但他认为年轻人据此就某个圣职人员是否已归信鲁莽地得出结论是不明智的。爱德华兹在评估其教区居民信仰告白的真实性时遇到种种困难，他自己又经历过多年得救确据不明确的痛苦，所以他知道有许多情形很难判断。^[24]

爱德华兹表明，尽管怀特菲尔德偶尔有些不够谨慎，但他还是全心全意站在这位年轻巡回布道家一方。他将怀特菲尔德的访问和奋兴，不仅看作是对祷告的应允，而且看作可能是一个新时代的曙光，甚至或许是千禧年的黎明。爱德华兹确信，正如他在下一年出版的著述里所写的，“根据圣经预言，我们有理由推断，在上帝圣灵最终和最大程度浇灌的开端……其工作的方式将会是极不寻常的，甚或是前所未见的；我们到那时就有机会说，正如在《以赛亚书》66：8里所说，‘这样的事谁曾听见’。”^[25]

与此同时，爱德华兹亦关注要“试验那些灵”（约一 4：1），要按照圣经来检验这种新现象。他对“圣经里没有直接记载的新做法或者不寻常的灵性表现”并无异议，只要它们不违背圣经。^[26]所以，怀特菲尔德的新方法及其所产生的情感的、有时是属灵的强大效果，爱德华兹为其中许多的益处欢呼，然而他并没有被这位年轻福音布道家影响到失去批判性的地步。

212 爱德华兹绝不把礼貌置于原则之上；爱德华兹已经把这个年轻人拉到一边，私下里同他谈到过依靠“刺激”（impulses）的危险性。怀特菲尔德以及他许多“觉醒者”同事，所遵循的是他们认为直接来自于上帝之灵带领的东西。在为一决定热切祷告之后，他们会确信，上帝直接告诉了他们应当做什么。而爱德华兹相信，这种“印象”通常都是想象的产物而不是“来自上面的感动”。他强烈赞成，祷告的灵性强度加上上帝恩典的奇妙意象，等等。但在爱德华兹看来，这些出神狂喜的经验，必须要受到理性思维的制约和圣经的指导。这一点是关键性的。如果每个拥有强烈灵性经验的人都能宣称它们是来自上帝的特殊信息，那么就没有办法检验各种错误与幻觉了。

几乎在这位巡回布道家一离开该地区，爱德华兹就发表了一系列布道，警告他的会众，不要受到怀特菲尔德如此轻易点燃的狂热的欺骗。在就“撒种的比喻”（太 13：3—8）所做系列布道里，爱德华兹用

数次集中论述了那落在“土浅石头地上的”种子：它们发苗最快，但“日头出来一晒，因为没有根，就枯干了”。在提醒会众他们有许多人已经从五六年前的热忱中跌落的同时，爱德华兹决心不要让同样的事情再次发生。很明显，他对怀特菲尔德的某些方式感到不安，并告诫自己不要受到纯粹的“雄辩”、“恰当的表达”以及“优美的姿势”等等的干扰。爱德华兹高兴地看到，怀特菲尔德被上帝使用在他的会众中点燃了一场新觉醒，但他决定按照自己的方式来悉心培育它。^[27]

当爱德华兹直率地批评怀特菲尔德随从属灵的“刺激”时，这位巡回布道者似乎并不以为然，而是相当冷淡地放下了这一话题。怀特菲尔德可能意识到，爱德华兹还有其他的保留意见。这两位福音布道家仍然是坚定的盟友，但他们因在风格上相去甚远而很难密切合作。爱德华兹在一份罕见的个人评论中记录道，“我想怀特菲尔德先生不太喜欢我，因为我反对这些事情。虽然他对待我很友善，但他绝不会以我为密友。”^[28]

美国历史引人瞩目的悖论之一，就是在“革命时期”以前殖民地三位最著名人物中，怀特菲尔德与富兰克林比与爱德华兹变成了更密切的私人朋友。爱德华兹一直都是怀特菲尔德最主要的维护者之一；当这位巡回布道家与妻子在1745年访问北安普敦时，爱德华兹高兴地看到，怀特菲尔德在观点上已经成熟了，在行为上也变得更加谨慎了；所以“我十分喜欢他”。^[29]然而，怀特菲尔德却是与富兰克林成了亲密的朋友。每当访问费城时，他都会住在富兰克林家里，并与这位宾夕法尼亚事业家保持着频繁的书信往来。尽管富兰克林在宗教观上远非福音派，但这两人拥有许多共同之处。他们每人都是天生的创新者，知道如何利用正在出现的商业时代的各种可能性。他们反叛旧有的阶层制权威，两人都是一些能够调动公众兴趣的协会与慈善机构的创立者。1756年，总是雄心勃勃并在寻找一些东西以使自己生涯更为光彩的富兰克林，甚至向怀特菲尔德提议，他们两人有可能在俄亥俄(Ohio)建立一个殖民地，以为印第安人树立比他们在贸易者当中看到的更好的基督教典范。^[30]

爱德华兹，尽管对新时代全然开放并热切支持怀特菲尔德的事工，但在某些方面却属于另一个时代的人。至于爱德华兹实质上究竟是一

个中世纪人还是一个现代人，这个问题已经花费了人们的许多笔墨。答案是，他两者都是。像怀特菲尔德和富兰克林一样，他正在探寻一种革命；但他又以一种上述两人所不具有的方式，彻底信奉君士坦丁时代。他夹在这两个时代之间，决然地、有时也是天才般地试图协调这两个时代，将余生花在完全肯定新事物又不放弃任何旧事物的痛苦挣扎之中。他正在试图将“新酒”装在“旧皮袋”里。

注释

- [1] *A History of the Work of Redemption*, *Works*, 9; 435—436. In his letter to Josiah Willard, June 1, 1740, *Works*, 16; 83—84, 他要求为这些以及其他觉醒提供更多的信息。
- 有关更广阔的背景，见 W. R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), and Ted A. Campbell, *The Religion of the Heart: A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Columbia: University of South Carolina Press, 1991)。
- [2] Isaac Watts and John Guyse, preface to *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, *Works*, 4; 132.
- [3] 爱德华兹写给科尔曼的信，May 27, 1738, *Works*, 16; 78.
- [4] Michael J. Crawford, *Seasons of Grace: Colonial New England's Revival Tradition in Its British Context* (New York: Oxford University Press, 1991), 151—156. 对于事先的公开宣传做了有价值的概括。
- [5] Edwards to George Whitefield, February 12, 1740, *Works*, 16; 80—81.
- [6] 怀特菲尔德，“写给科尔曼的信”，July 4, 1740, pasted inside the cover of a copy of Benjamin Dorr's *History of Christ Church in Philadelphia* (Philadelphia, 1881) in Huntington Library, quoted in Harry S. Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991), 117. 关于斯托达德，见乔治·怀特菲尔德，*George Whitefield's Journals* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960), October 17, 1740, p. 476.
- [7] 见 Frank Lambert, “‘Pedlar in Divinity’: George Whitefield and the Great Awakening, 1737—1745,” *Journal of American History* 77 (December 1990): 812—837; Lambert, “Pedlar in Divinity”; *George Whitefield and the Trans-*

- atlantic Revivals, 1737—1770* (Princeton: Princeton University Press, 1994), chap. 2; Lambert, *Inventing the “Great Awakening”* (Princeton: Princeton University Press, 1999).
- [8] Whitefield, *Journals*, September 22, 1740, p. 461, and pp. 457—74, passim.
- [9] *Ibid.*, October 12 and 14, pp. 472—474. Cf. Mark A. Peterson, *The Price of Redemption: The Spiritual Economy of Puritan New England* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 225—226.
- [10] 关于怀特菲尔德, 见 Nathan Cole, “The Spiritual Trials of Nathan Cole,” ed. Michael Crawford, *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 33 (1976): 93. On Edwards, Whitefield, *Journals*, October 17, 1740, p. 476.
- [11] 参见怀特菲尔德同时代人所做的匿名描述。From the *New England Journal*, quoted in Arnold A. Dallimore, *George Whitefield: The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth—Century Revival*, vol. 1 (London: Banner of Truth Trust, 1970), 435—436.
- [12] Whitefield, *Journals*, October 17—19, 1740, pp. 475—477. 另一封常常被引证的、描述怀特菲尔德在这个场合布道的书信——被假定是 Sarah Edwards 于 1740 年 10 月 24 日写给 James Pierpont 的——则是一种不足为凭的、19 世纪的杜撰。
- [13] 爱德华兹致怀特菲尔德的信, December 14, 1740, *Works*, 16: 87. 爱德华兹致 Thomas Prince, December 12, 1743, *Works*, 16: 115—127.
- [14] Whitefield, *Journals*, October 19, 1740, p. 477.
- [15] *Ibid.*, October 12, 1740, p. 473.
- [16] *Ibid.*, October 19, 1740, p. 476—477.
- [17] 这种解释基本采用了下列作者的看法 Stout, *Divine Dramatist*, 156—173. See Dallimore, *Whitefield*, 1: 465—476, for documentation and other information.
- [18] Whitefield, *Journals*, October 21, 1740, p. 479. Parkman’s diary, October 20, 1740, 提到韦斯特伯勒东部, 在星期一早晨, 因大地覆盖着薄雪而非常寒冷。Ebenezer Parkman, *The Diary of Ebenezer Parkman, 1703—1782* (Worcester, Mass.: American Antiquarian Society, 1974), 85.
- [19] Cole, “Spiritual Trials,” 93. Cole 的著名叙述, 是对怀特菲尔德在离开爱德华兹两天后, 在康涅狄格米德尔敦的出场所做的描述; 这次出场, 在怀特菲尔德日志里并没有引起什么特别评论, 而只是说大约有四千人到场——这并不是什么不同寻常的人群。Whitefield, *Journals*, October 23, 1740, p. 479.

- [20] 关于作为一种前所未有的殖民地内部大众事件的觉醒，参见 Stout, *Divine Dramatist*, and Stout, *New England Soul*, chap. 10. 关于作为一种国际现象的觉醒，特别参见 Susan O'Brien, "A Transatlantic Community of Saints: The Great Awakening and the First Evangelical Network, 1735—1755," *American Historical Review* 91 (1986): 811—832; and W. R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- [21] Whitefield, *Journals*, October 21, 1740, p. 478.
- [22] Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England* (New York: Oxford University Press, 1986), 194—195.
- [23] Whitefield, *Journals*, October 21, 1740, p. 479.
- [24] Edwards to Thomas Clap, October 29, 1744, *Works*, 16: 157.
- [25] *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*, *Works*, 4: 230.
- [26] *Ibid.*, 226, 229.
- [27] 这种描述基于 Ava Chamberlain, "The Grand Sower of the Seed: Jonathan Edwards's Critique of George Whitefield," *New England Quarterly* 70, no. 3 (September 1997): 368—385.
- [28] 爱德华兹致 Thomas Clap, October 29, 1744, *Works*, 16: 157. 爱德华兹在下列著述中最全面地解说了自己的观点: *Religious Affections*, *Works*, 2: 432—458.
- [29] 爱德华兹致“苏格兰的朋友们”，1745年9月16日之后，*Works*, 16: 178.
- [30] Stout, *Divine Dramatist*, 220—233.



上帝之手与基督之手

在1740年至1741年的严冬里，随着大雪下得越来越大，爱德华兹家里的喜乐看来也在不断增加。到1740年12月中旬，爱德华兹给怀特菲尔德写信，报告了自从他访问以来所出现属灵祝福的“喜讯”，特别是在这个城镇年轻人当中，也包括他自己的孩子在内。“我希望，自从你访问过这个家庭以来，救恩已经降临到这个家，至少临到我的一个孩子身上，如果不是更多的话。”或许他所指的是10岁大的杰鲁沙。她取了他那去世了的妹妹的名字。她就像他妹妹一样，正在变成一块灵性瑰宝。到1741年3月，爱德华兹在给科尔曼的书信里说道，“这个冬季是我的家庭经受到天国最明显祝福的时期”；他相信，“我四个大孩子（其中最年幼的在六到七岁之间）已经蒙恩得救，而最大的则在数年以前就得救了。”^[1]

12岁大的长女萨拉体弱多病。在夏天，她曾前去康涅狄格的莱巴嫩（Lebanon），访问她姑父与姑妈威廉与阿比盖尔·爱德华兹·梅特卡夫（Abigail Edwards Metcalf）。当爱德华兹给她女儿萨拉写信时，他以其特有方式首先提醒她，因为她“体弱多病”，可能“不会……长寿”（而结果却是，她活了76岁）；在这期间她除了享受“基督的同在以及与基督的交通”，可能得不到多少别的安慰。随后他要求她姑妈分派给她一份活计，即便她不能做得太多。他给女儿的唯一消息是，宗

教信仰在这个城镇以及这个地区，比她离开时更为兴盛。^[2]

215 到这时，爱德华兹正完全专注于一场比以往任何时候都更大的觉醒运动；在这场觉醒里，北安普敦只是一个配角。这场觉醒在以下三个方面，不同于六年前康涅狄格河谷的觉醒。第一，它似乎发端于波士顿并包括了那整个地区。而以前的觉醒（以及其更小的新英格兰先例）都兴起于偏远内地，并且从未渗透到其文化首府；第二，怀特菲尔德的巡回布道，直接将新英格兰事件与跨殖民地觉醒以及国际性运动关联在了一起；第三，怀特菲尔德的辉煌成就表明，与处在当地圣职人员严格指导下相比，觉醒运动更有可能是由巡回布道者或访问布道者所点燃的。当地牧师权威角色的弱化，很快就会具有一些更为革命性的涵义。

怀特菲尔德的巡回布道，更多是一种催化剂而不是一场全面复兴。至少它没有对新英格兰教会成员人数产生什么直接影响。^[3]不过，对新英格兰大多数圣职人员的灵性状况表示怀疑的怀特菲尔德，还确保能有些跟进。1740年12月，吉尔伯特·坦南特到达了波士顿以继续推进怀特菲尔德的事工。在怀特菲尔德在中部殖民地取得胜利的过程中，坦南特一直都是怀特菲尔德的坚定支持者。与爱德华兹同龄的坦南特，是一位“苏格兰—爱尔兰长老会”成员，是受过良好教育的苏格兰人老威廉·坦南特（William Tennent Sr.）牧师的儿子。在1735年，老坦南特在费城东北部、宾夕法尼亚的内沙米尼（Neshaminy），创建了一所“木屋学院”（log college）以培训长老会牧师，其中包括他的儿子们。这所学校成为了后来的“新泽西学院”（再后来的普林斯顿大学）的最早雏形。新英格兰圣职人员与他们在中部殖民地的长老会同行保持着密切联系。长老会里支持觉醒运动一翼的首要领袖人物（亦是新泽西学院在1746年创立时的首任院长）乔纳森·迪金森（Jonathan Dickinson），出生于马萨诸塞的哈特菲尔德（Hatfield），是一位早期耶鲁毕业生。当爱德华兹于1735年访问新泽西时，迪金森必定是他的联络人之一。迟至1738年，迪金森曾在斯蒂芬·威廉姆斯教会里进行过布道，并将新泽西正在发生的小小觉醒运动的消息带给了威廉姆斯以及那整个家族。^[4]

吉尔伯特·坦南特在波士顿的巡回布道，既有争议又获得了明显

成功。老托马斯·普林斯，波士顿最热切的奋兴运动支持者之一，起初发觉坦南特在怀特菲尔德之后有点儿令人失望。这位长老会成员喜欢即兴发挥，内容常常令人吃惊，但表达方式却毫无戏剧性。不过，以谴责长老会里那些“未归信的事奉”而闻名的他，其属灵状况却是一目了然的；普林斯认为他挑战了那些彷徨者要鉴察自己的心灵。^[5]蒂莫西·卡特勒院长则大为震惊。波士顿这位最重要的圣公会信徒，利用18世纪典型的机智幽默，将坦南特描述成了“一个魔鬼”；这个“魔鬼”告诉听众，“他们受到了咒诅！咒诅！咒诅！这着魔般地控制了人们。在这个我所见过最可怕的冬季里，人们没日没夜地在雪地里跋涉，听取他那野兽般的咆哮。”查尔斯·昌西，波士顿公理会传道者中少数反对觉醒运动的人之一，则将坦南特描述为“怀特菲尔德先生的一位拙劣模仿者，常常用一些稀里糊涂的东西——以一种比你随便想象的更恶毒更刻薄的语调说出的——使听众感到兴味索然”。^[6]

216

然而，就在坦南特于3月初离开后不久，毋庸置疑，有一场觉醒正在以一年前被认为不可能的方式席卷波士顿。到4月底，数以千计的人涌向了星期二与星期五的“讲座式布道”，以至于必须开放三个最大教堂才能容纳这些人群。“布拉特街教会”的威廉·库珀说道，前来为他们灵魂状况寻求咨询辅导的人，在一周里比在过去二十四年里还要多。另一位牧师则报告说，他辅导了一千个正在寻求的人。有好几百人，来自社会各个阶层，加入了波士顿各教会正式领受圣餐成员名单。还有好几百其他的人，尽管具有很深的宗教信仰，却未能正式领受圣餐，因为坦南特曾警告过他们，在尚未真正归信时就领受圣餐将会面临的咒诅或惩罚。^[7]

在那个春天里，当奋兴之火正在从波士顿传遍整个新英格兰时，爱德华兹正在享受着在北安普敦年轻人当中出现的一场相对适度但却令人感到满意的觉醒；但他亦乐意接受外来的帮助。许多近期的觉醒，都是由新英格兰年轻牧师们传开来的；他们效法怀特菲尔德与坦南特的榜样，在这一地区巡回布道，并且是即兴布道。

在6月，爱德华兹致函新英格兰最有成效的布道家之一埃利埃泽·惠洛克（Eleazar Wheelock，耶鲁1733届）。乔纳森直接的关切是他父亲的教区。那个教区由于一场有关教牧权威的持久争执而成为为数

不多的未经历过奋兴的地方之一。^[8] 乔纳森的计划——它获得了成功——是让惠洛克访问那里并在那里布道，直到出现一场奋兴为止；由此他相信有可能打破那种僵局。^[9]

217 乔纳森在致惠洛克的信函里补充道，“近来在我们当中已经出现了一场宗教奋兴”，但他希望惠洛克以及他的同事及同学本杰明·波默罗伊（Benjamin Pomeroy，与北安普敦一个杰出家族有关联）能够“到那里去帮助我们”，因为“你们的努力比我们的受到了更多更明显的祝福”。^[10] 在他写下这封书信时，北安普敦年轻人的奋兴正在发生某些显著转折。“在1741年5月，”爱德华兹后来记录道，“在一所私人房屋里，面对一群人进行了布道。在布道临近结束之际，有一两个认信者深深感受到神圣之事的伟大与荣耀，以及永恒之事的无限意义，以至他们无法隐藏自己的感受；他们思维的影响战胜了他们自己的力量，并在他们身体上产生出了明显的效果。”这群人随即转移到了另一间屋子里进行“宗教会谈”；在那里，受到影响的年轻人讲述了他们的体验。“那种情感……很快就在屋子里蔓延开来：许多属于认信者的年轻人和孩子们，似乎充满了对神圣之物的伟大与荣耀的意识，充满了崇敬、仁爱、喜乐、赞美之心，以及对那些自认为处在自然状态里的其他人的怜悯。而与此同时，还有其他许多人，则为他们的罪和可悲的状况而愁苦，以致整个屋子里都充满了哭喊、晕厥以及诸如此类的现象。”

这次聚会是为城镇的一个区域举行的，但有关它的谈论却传播开了来。爱德华兹继续记录道，“在城镇另外几个区域里，其他人很快就听说了此事，并找到了他们。而他们在那里所看到和所听到的东西，又极大地影响到了他们，以至于他们有许多人被以同样的方式所压倒。它如此这般持续了几个小时；那些时间全都花在了祷告、歌唱、辅导与磋商上。”

随后又举行了几次类似的聚会。随后，在一次安息日崇拜后，爱德华兹在一间相邻的房子里，会见了所有年龄在16岁以下的孩子们，并向他们更直接地提到了布道的内容。“孩子们因给予他们的警告和辅导而普遍深受触动，许多人完全不能自己；屋子里充满了哭喊之声。当他们离开时，他们几乎所有人都是一路上大声哭着回家，哭声传遍

了城镇的各个角落。”在这次以及随后几次情形中，有些表现明显十分孩子气，随后几天就消失得无影无踪。但在其他一些情况下，正如爱德华兹在两年多后所报告的，“他们的情感变成了持久性的。”

大约在仲夏前后，爱德华兹召集了16到26岁的年轻人到自己家里来聚会；在聚会上出现了极其强烈的非凡情感，有许多人都被完全攫住了。“许多人似乎大大地且极愉悦地受到那些引发谦卑、自责、自厌、仁爱与喜乐的观点的影响。不少人在这些情感的作用下晕厥了。”出神狂喜的经验，很快就从这类聚会扩展到了安息日崇拜上。聚会人群里常常发出哭喊之声。有几次，会众里有许多人都在崇拜结束后留了下来，并同那些不能自己人待在一起祷告与歌唱，而那种神奇的感染力也在传播之中。“[1741年的]8月和9月，是这一年里最为引人瞩目的时期，因为出现了罪人的认罪与归信、出现了认信者极大的复兴、复苏与慰藉，出现了这些事物不同寻常的外在影响。”家庭里举行的较小型聚会极其热烈。“经常会看到一屋子人都在喊叫、晕厥、抽搐等等，既有痛苦也有崇敬与喜乐。”与其他一些觉醒最为强烈的城镇相比，北安普敦通常并不举行深夜或通宵聚会。然而“经常发生的情形却是，有些人受到极大的触动，他们的身体无法自控，以致他们不能回家，只能整夜待在他们所在的房子里”。^[11]

218

通常是一成不变的新英格兰居民被不能自己的出神狂喜表现攫住了，这为爱德华兹生平中最著名的事件提供了背景。在许多城镇里，恐惧与狂喜的身体反应与北安普敦的情形相当，甚至有过之而无不及。例如，乔纳森·帕森斯（Jonathan Parsons）牧师，在觉醒期间转向巡回布道的牧师之一，就报告道，在1741年5月14日选举日上，他教区的年轻人在通常都是寻欢作乐的时刻，却去参加了他的布道。“在这次布道中，许多人面容都发生了改变，他们的思想似乎使他们深感苦恼，以致他们的髌部关节开始松弛，他们的膝盖相互磕碰。许多的人都因灵魂痛苦而大声喊叫。几个壮实的男人轰然跌倒，仿佛是点燃了一门大炮；而一发炮弹已经穿透了他们的心脏。一些年轻妇女则陷入了歇斯底里的发作之中。”^[12]当地巡回布道者，如帕森斯、惠洛克、波默罗伊以及其他至少十几个人，在那个夏天纵横交错地穿越这些殖民地的时候，类似的轰动现象也从一个教区传布到了另一个教区。奋兴布道，

如今常常被痛苦或喜悦的呼喊，或者被惊厥、暴怒、抽搐与昏厥所打断。有时候，布道者只能等到出神狂喜者稍微恢复正常后才能继续布道。在这场范围与强度都是前所未有的大觉醒期间，有一段时间，似乎全新英格兰都被灵性的歇斯底里所攫住。通常它是神奇的，但往往也是令人恐惧的。不论它是什么，对于奋兴运动支持者来说，无可否认，许多人的生命正在得到改变，改变的方式似乎满足灵性转变的清醒检验，当然狂喜性发作除外。在许多城镇里，即使那些对领圣餐标准要求严格的城镇，正式教会成员的人数也在以显著速度增加。^[13]对于爱德华兹来说，他既在寻求一种具有不朽意义的灵性觉醒，也知道撒旦将会试图用过度与自欺来对抗，所以他除了抓住时机别无可为。

怀特菲尔德改变了爱德华兹对最好怎么做的看法。我们不太清楚，爱德华兹自己在1741年那个不同寻常的夏季做了多少次巡回布道。但在夏末，他提到了他“事务极其繁重，身体极其虚弱”。^[14]与此同时，他似乎一直在竭尽全力，既要照料家乡那被重新点燃的灵火，又要在其力量所及之处点燃外面世界的灵火。

我们发现他于7月8日星期三，出现在了靠近马萨诸塞与康涅狄格边界的恩菲尔德（Enfield），那里的背景使人想起整个新英格兰正在发生的事情。与其相邻的城镇萨菲尔德（在那里爱德华兹曾听过怀特菲尔德布道），正在经历一场巨大的复兴；在上一个星期天领圣餐者的名单基础上居然增加了95人。一群圣职人员聚集在那里，挑旺复兴的火，服侍诸多的询问者，并帮助将灵性之火从一个城镇传播到另一个城镇。斯蒂芬·威廉姆斯则从附近的朗梅多赶到那里，并记录下了一些具体细节。在这些有组织的活动中，发挥最主要作用的是康涅狄格考文垂（Coventry）牧师约瑟夫·米查姆（Joseph Meacham）。

米查姆的出现，又一次提醒人们谁是爱德华兹最亲密的同事。通常，那是威廉姆斯家族的事务。米查姆，一位现今五十余岁的严格正统加尔文主义者，与斯蒂芬·威廉姆斯的大姐以斯帖结了婚。以斯帖是另一位“被赎回的俘虏”，十多岁时曾在加拿大印第安人中生活过一段时间。把奋兴运动扩展到国际范围，包括扩展到印第安人中间，这依然是爱德华兹家族优先考虑的梦想。在他们认为有可能是那一阵线充满希望的神圣记号里，去年夏天，他们遗失多年的姐妹尤妮斯，在

被俘虏了三十六年后，令人吃惊地偕同她的印第安人丈夫返回家乡探望了斯蒂芬。乔纳森·爱德华兹的表姐信奉了天主教，令人扼腕长叹。爱德华兹曾专程赶到朗梅多，去探望了她，并在那个场合做了一次布道。斯蒂芬对他姐姐在1741年这个夏天有可能再次返回家乡抱有极高的希望。他和他家的其他成员祈祷最多的就是，她能够被宗教奋兴所触动从而得救。^[15]

约瑟夫·米查姆来自恩菲尔德，所以他为这个村庄没有同样经历见之于萨菲尔德的奇妙奋兴而深感苦恼。为了弥补这种差距，运动组织者组织了一系列周末崇拜：他们来回往返于敬虔的萨菲尔德与不敬虔的恩菲尔德之间，希望能传布奋兴运动的那种感染力。在星期二早晨，米查姆在恩菲尔德进行布道；同一天晚些时候，惠洛克则在萨菲尔德野外进行布道；紧接着则由米查姆在礼拜堂进行另一场布道。这一天的最后一次布道，威廉姆斯记录到，“在人群当中出现了明显的哭喊之声……是的，还在街道上出现了哭喊声。”次日早晨米查姆和惠洛克再次在萨菲尔德布道，“会众受到了极大触动——许多人都在哭喊。”^[16]

220

这个团队随后转到了恩菲尔德；在那里，“亲爱的爱德华兹先生”做了布道。按照惠洛克事后的回忆，当牧师们进入礼拜堂时，人群是“轻率而自负的”，也“不太注意公共礼仪”。^[17]但那一切很快就改变了。当爱德华兹开始布道后，他们就处在了这位瘦削牧师的几乎是催眠般魔力的影响之下。虽然爱德华兹没有怀特菲尔德或坦南特那样的夸张姿势，据说在布道时还一直盯着礼拜堂后部的敲钟绳，但他却十分令人信服。一位钦佩者曾描述他的布道演说，他的布道“平缓、自然、非常庄重。他没有强有力、洪亮的声音，但却显得非常严肃和庄重，所论说的也非常明白、清晰和准确。他的话语充满了思想观念，而且表达得十分清晰和突出，以至很少有讲员能够像他那样要求听众保持高度注意力”。他通过纯粹的强度而产生了情感。“他的话语常常带着很高的内在热忱而没有太多的喧闹或外在情感，并会在听众心灵上留下深深的烙印。他在讲坛上极少晃动头颅和双手，而是通过说来表达自己内心的变化；这是在以最自然和有效的方式来感动和影响他人。”^[18]克制的但却显而易见的情感，在告诫与怜悯两方面由衷的真诚，环环相扣的逻辑，圣经主旨，这一切的结合可以使人们感觉到长期以

来所熟悉的那些观念的实在性。

关于《申命记》32:35“他们失脚的时候”的布道，超越了爱德华兹以往所有的布道。它对那些最近心情轻松的会众所产生的影响，就仿佛他们突然意识到那可怖的末日就要来临。“在这篇布道结束以前，”正如斯蒂芬·威廉姆斯所记录的，“整个礼拜堂里充满了巨大的呜咽声和哭喊声；我做什么才能获救呢？噢，我要下地狱了！噢，我能为基督做什么呢？”

布道时一直在激发热情的爱德华兹，不得不停下来，要求保持安静，以便人们能够听清他的话。然而喧闹嘈杂却变得愈发强烈，因为“尖叫与哭喊声既具穿透力又令人惊奇不已”。在爱德华兹等待之际，
221 恸哭仍在继续，所以也就绝不可能再听见他的话了。他没有完成那次布道。在惠洛克做了结束祷告后，圣职人员走到人群当中并对他们进行个别服侍。“那一晚，有好几个人心灵深受触动，有得救的希望，”斯蒂芬·威廉姆斯记录到，“噢，他们的面容是欢欣和愉悦的。”最终，会众又冷静下来，唱了一首令人感动的赞美诗，聆听了一篇祷告，然后散去。

就其主题而言，《落在愤怒上帝手中的罪人》，不论是对爱德华兹来说，还是对新英格兰布道来说，都不是不同寻常的。有关地狱的布道，是涵盖整个福音话题范围的一个常规组成部分；而其他布道在描绘地狱的痛苦上要更为令人毛骨悚然。^[19]在《罪人》这篇布道里，爱德华兹理所当然地认为，地狱及地狱中的痛苦是圣经已经证明、理性已经证实了的实在。固然，18世纪的一些人的确在怀疑传统的地狱观念，甚至在新英格兰也是如此。然而爱德华兹在向听众演说时，仿佛那样一种否定并不是一种理智选择。他能够这么做本身就具有启发性。它表明，那将大多数现代读者与其原初听众的世界分隔开来的预设鸿沟，是何其巨大。在今天，很少有人，包括许多肯定传统基督教教义的人，能同情性地严肃对待18世纪普通殖民者的一些最深刻的感情。

《罪人》是一篇“觉醒布道”。建立在新英格兰人普遍采纳的这一前提之上，亦即地狱是一种实在，与“中国”具有同等的真实性，爱德华兹希望人们能够醒悟到，那种可怕的实在在此时此地对他们来说意味着什么。正如他所看到的，语言不只是被用来制造实在的诸观

念——就像洛克所描述的，而且还首先会激发出情感，这些情感将在听众当中激发出富有活力的知识。就像他在《一种神圣与超自然之光》里所指出的，即使是魔鬼，也对许多灵性实在具有理论性的知识。他的听众需要以他们的情感、他们的整个心灵来领悟那些真理，以便他们能够被上帝的灵所感动，并按照那些他们如今活生生看到为真实的事情去行动。那种有关永刑的似乎无可逃避的圣经教导，爱德华兹本人也同样发现它是恐怖的，却有可能成为一种奇妙的恩赐——如若人们像被引导去注视火焰的话。唯有到那时，他们才会开始感受到它对他们的意义。具有讽刺意味的是，那种恐怖异象，有可能会成为上帝用以带来救恩之乐的手段。

这篇布道的主题是，就在此时此刻上帝将罪人攥在自己手中，延迟了他们因反叛而应当得到的可怕毁灭。尽管他的慈爱长阔高深，但上帝仍是一位公正的审判者，他必须惩罚罪人，因为他们反叛上帝并憎恶那真正良善的东西。然而——这也是经常被忽略的一点——交在上帝手里也意味着，此时此刻你们还没有被应得的地狱之火所焚烧。上帝在他令人称奇的长久忍耐中仍然给予了你们一种机会；上帝的手使你们还没有跌落。这种长久忍耐最明显的一点就是，上帝与此同时也对你们极其愤怒。然而正如他将会做的那样，如果他现在就允许你们在地狱被焚烧，他也会“被可怕地激怒”。你们就像是反叛者：在对一个极其公义与良善亲王的反叛中，你们破坏了一份神圣盟约，所以理应得到报复。然而上帝正在约束着他的愤怒。想要使这些熟悉神学的听众将注意力集中在这一主旨上的爱德华兹，并没有停下来去解释上帝的愤怒与爱的三位一体的复杂性。因而人们所看到的，就只是公义上帝反对不公义的义怒。 222

在《罪人》的逻辑里，另一个有时亦被忽略的不可或缺的观点是，严格说来，正是罪人自己罪的“沉重”将他们拖向深渊。虽然爱德华兹并没有分神去提供一种神学解说，但他的前提是，上帝不制造邪恶而只是允许它发生。最终，上帝也允许憎恨与不公正成为它们自己的报应。怨恨与恶毒为地狱之火增加了燃料。罪人喜欢他们的反叛，而他们对邪恶的喜爱也将不可避免地使他们走向其公正与可怕的后果。他们的罪是如此“沉重”，以至于在任何时刻，它都会拖着他们坠向那

无尽憎恨的深渊——如果上帝松开他那限制性双手的话。^[20]

这篇布道的非同寻常之处并不在于这些教义，而在于爱德华兹使用了能穿透听众心灵的持续不断的意象。因为他并没有停下来去描述和解说这次觉醒布道。相反，他将一切都集中在核心主旨上：落在上帝手中对犯罪的罪人来说意味着什么。在较早期的布道里，他偶尔会持续使用一些强有力的意象。^[21]然而《罪人》这篇布道却是如此醒目，因为爱德华兹利用如此多的意象并如此直接地针对听众，以至他们无处可逃。这篇布道一开始，还在讲解“教义”；他描述了“未归信者如何行走在那盖着已然腐朽之盖子的地狱深渊之上。在那个盖子上有无数地方都薄弱得不足以承载他们的重量，而那些地方却是看不见的。死亡之箭在正午的阳光里是无法识辨的；最敏锐的目光也无法识辨”。^[22]即使他的听众还尚未沉思过地狱的实在性，这些表达生命脆弱性的意象也会使他们不得不清醒起来。这是爱德华兹根据可怕的经验所获知的东西。还在青少年时，正如其“个人叙述”所说，上帝“就在地狱的深渊之上摇晃我”。从那时以后，他经历了许多疾病。他行走在死亡之箭的包围之中——就像这会众里的每个人一样。

那么，日常生活这种致命的不确定性，对于那未归信但却真正意识到在下面存在着一个可怕地狱的人，又意味着什么呢？如果罪人意识到，只有公义上帝的双手才能使他们不跌落到那永火中，那么他们会如何做出回应呢？爱德华兹通过一个接一个的意象，引领听众感受到他们罪的沉重正将他们拖向毁灭之中，并感受到上帝审判的可怕力量——为即将到来的末日积蓄几乎无法承受的压力。“你们的邪恶使得你们如同铅块般沉重，将会因其重量和压力而坠落到地狱里”。而“你们所有的正义”所能发挥的作用，就形同于用“蜘蛛网去阻止滚落的巨石”。“上帝愤怒的乌云如今就悬挂在你们头顶上，全是那致命的风暴，并且巨雷滚滚。”然而在上帝的允许那“旋风”摧毁你们“像夏天禾场上被风吹散的糠秕一样”之前，还有一个时刻可以用来寻找庇护所。“上帝的愤怒就像被堤坝暂时拦截的洪水；它们会越积越多，越升越高。”“上帝愤怒的大弓已经张开，箭已在弦上，而正义将把那箭对准你们的心脏，并绷紧那弓；唯有上帝——那位愤怒的上帝——乐意，而没有任何的应许或义务，才能使得那利箭暂时免于饱蘸你们的

鲜血。”

随后出现了一段骇人听闻的文字：

上帝在地狱的深渊上举着你们，就像一个人在火焰上举着一个蜘蛛或者某种可憎的昆虫，他憎恶你们，并被可怕地激怒了。他对你们的愤怒像火焰般在燃烧。他将你们看作是一钱不值的東西，只配被投进火焰里。如果你们不出现在他的目光里，他的目光会更纯洁。你们在他的眼里，比最可恶的毒蛇在我们眼里，更可恶一万倍。你们冒犯他，远甚于顽固的反叛者冒犯他们的亲王。然而不是别的什么，而是他的手抓住了你们，你们才没有每时每刻坠落到火焰里。你们昨晚没有跌落地狱，绝不能归功于其他什么东西……上帝之手抓着你们，你们才没有跌落。绝不能提出其他理由来说明你们为什么还没有跌落地狱，因为你们坐在这上帝的家里，以邪恶的方式参加对他的庄严崇拜，激怒他那纯洁的双眼。是的，绝不可能提供其他理由来说明你们为何在此时此刻没有跌落到地狱里去。

噢，罪人！考虑一下你所面临的可怕危险吧。

到这时候，恩菲尔德听众可能已经陷入了歇斯底里的状态，而爱德华兹很可能没有完全讲完这一点。他可能无法继续提供圣经论证以提醒他们，地狱对于那个晚上坐在那里的一些人将会是什么样子的。他可能没有来得及提出希望——而这最终正是这次布道的要点所在：“而现在你们拥有一个非同寻常的机会，基督将在这一天敞开仁慈之门，并站在门口大声呼叫和召唤那些可怜的罪人。……有许多人，前不久还像你们一样处在同样的苦难之中，但现在却进入了一种幸福状态，他们的心灵充满了对基督的爱——基督也爱他们并用他自己的血洗净了他们的罪——并在对上帝荣耀的盼望中欢欣鼓舞。在那样一个日子里，被撇在后面，那该是多么可怕啊！”

224

当艾萨克·瓦茨收到这篇布道的印刷本时，他在自己的副本上写道：“一篇最骇人听闻的布道，应当在末尾加上一段福音里的话；不过，我认为它是完全正确的。”^[23] 爱德华兹已经为这篇布道提供了一段简明的福音话语，但实际上，如果有人认为这篇布道就是爱德华兹的典型特征的话，那么就出现了严重失衡。而且，爱德华兹可能理所当然地

认为，新英格兰听众非常清楚那种福音拯救之法。问题在于要促使他们去寻求它。

在此之前，爱德华兹至少有一次曾宣讲过这篇布道。那是在6月份，当新的奋兴运动正在形成之际，面对北安普教会众宣讲的。那篇布道的末尾具有更强的教牧色彩。他那时的布道没有被打断，并以勉励结束：如果他们已经开始为自己的灵魂而担忧，那么“你就必须感觉到你需要基督；如果你达到了这一点，那么你就会感觉到你绝对需要有一个中保”。其他提纲笔记则表明，在恩菲尔德获得极大成功后，他又有几次宣讲过这篇布道。显而易见，当他在这个巡回布道的新时代里访问各个城镇时，这篇布道是他的标准布道辞之一。他亦用不同的墨色为这篇布道增补了一份有关寻求救赎六个实用步骤的纲要。这些内容可能会成为布道的一部分，也可能是供布道后的小组聚会使用，如他在北安普教的年轻人中所做的那样。这些增补内容敦促探询者在灵性操练——譬如祷告和禁食——的时候要像“坚定的战士”那样坚持；同时亦提醒他们，“上帝绝不会因为你配得才施与你仁慈，而只是因为你需要。”像这样一篇布道的整个论点，就是要引导罪人产生一种他们完全无助的意识。吊诡的是，只有当他们达到这一点时，他们艰苦的属灵努力与他们完全投靠上帝的恩典，才是相一致的。^[24]

225 从爱德华兹在那年夏天写给18岁姑娘德博拉·哈思韦（Deborah Hatheway）的引人注目的书信中，我们可以再次窥见，具有牧者心肠的爱德华兹如何与《罪人》布道里严厉的爱德华兹相平衡。哈思韦来自恩菲尔德的敬虔邻居萨菲尔德，在春季奋兴运动期间归信。萨菲尔德的牧师在4月份去世了；而爱德华兹曾访问那里去填补讲坛的空缺。爱德华兹帮助发起了觉醒运动，也许还帮助德博拉信主。作为对其请求的答复，他在6月初的回应，后来变成了一封著名书信。在19世纪中期出版并发行了数十万册的《给年轻归信者的建议》，成为了爱德华兹仅次于《罪人》的发行量最多的著述。^[25]

其语调是温和且教牧性的，反映了爱德华兹在培育自己信仰上持续不断的努力。爱德华兹把她称作“亲爱的孩子”，他首先表明天国之路是艰苦的工作。正如“我们建议那些悔罪的人要诚心诚意、努力进入天国”（这体现了一个圣经用语）一样，那些归信者“也应当同样警

醒、殷勤和诚恳”。在十九点建议中，他告诫德博拉要牢记，在归信后，更有一千倍的理由“为罪而悲伤和自卑”；但与此同时也“不能因此而完全气馁或心灰意冷，因为虽然我们罪恶深重，但我们在天父那里有一位辩护者，即公义的耶稣基督；他的宝血、他公义的美德，他辽阔高深的爱和广大的信实，无限超越了我们罪的最高峰”。

在给这位年轻女士的建议里，有一项肯定是对他与自己那最微妙的罪持续斗争的评注。“切记，”他写道，“骄傲是位于内心里最恶的毒蛇，它最能扰乱灵魂的平静，破坏与基督甜美的相交。它是所有罪中的第一种罪，它位于撒旦整个大厦根基的最深处。”他继续写道，骄傲是“最难以根除的罪，是所有欲望里最为隐秘、不易察觉和具有欺骗性的，并常常在不知不觉间悄悄潜入宗教之中，有时还处在谦逊的伪装之下”。

牧者爱德华兹鼓励这位年轻信徒，成为其他与她同龄人的“牧师”，为年轻妇女确立一个私人宗教聚会所。他继续鼓励她，“当你与同辈交谈时，你在警告他们的同时，也要表达你意识到自己的不配和上帝主权的恩典对于你的改变；如果良心无愧，那么可以说，你自己比他们更不配。”爱德华兹非常清楚，将一个归信者塑造成这样一个角色，其义务永远都是勉励未归信者，会带来什么危险和困难。那些享受上帝白白恩典之恩赐的人，必须时刻提醒自己，他们获得特权，并不是因为他们的本性好于最糟糕的未重生者。

226

归信者不应当停留在旧经验里，而应当寻求新经验。“对基督脸上的荣光以及基督甜美恩典与慈爱之源泉的一种新发现，顷刻间就能更好地驱散黑暗与疑惑的乌云；这远胜于一整年用所能给予的最好标准去检查老经验。”而爱德华兹是根据自己的认识说的。

最终——这是对一位愤怒上帝之手的一种平衡——人必须变成一个小孩子，牵着温柔的基督那钉痕的手：“在你所有路途上，都要像一个可怜无助的小孩子那样与上帝同行、追随基督，牵着基督之手，眼望着他手上与身上的伤痕，由此，他的宝血就能洗净你的罪，并以他公义的圣洁白袍遮蔽你的赤身露体。”



注释

- [1] 爱德华兹致乔治·怀特菲尔德, December 14, 1740, *Works*, 16: 87。爱德华兹致科尔曼, March 9, 1741, *ibid.*, 88。Ebenezer Parkman, *The Diary of Ebenezer Parkman, 1703—1782* (Worcester, Mass.: American Antiquarian Society, 1974), December 1740, p. 87, 提到了大雪。
- [2] 爱德华兹致萨拉·爱德华兹, June 25, 1741, *Works*, 16: 95—96。
- [3] Kevin Sweeney, “River Gods and Related Minor Deities: The Williams Family and the Connecticut River Valley, 1637—1790” (Ph. D. diss., Yale University, 1986), 173。
- [4] *Ibid.*, 269。
- [5] Thomas Prince, account of the awakening in Boston as quoted in Joseph Tracy, *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the Time of Edwards and Whitefield*, repr. of 1841 ed. (New York: Arno Press, 1969), 115—116。
- [6] Edwin Scott Gaustad, *The Great Awakening in New England* (New York: Harper and Brothers, 1957), 33—34。
- [7] Prince’s account as quoted in Tracy, *Great Awakening*, 117—120。
- [8] 爱德华兹致埃利埃泽·惠洛克 (Eleazar Wheelock), June 9, 1741, *Works*, 16: 90。
- [9] Kenneth Minkema, “The Edwardses: A Ministerial Family in Eighteenth-Century New England” (Ph. D. diss., University of Connecticut, 1988), 126—136。详情见第 16 章。
- [10] 爱德华兹致埃利埃泽·惠洛克, June 9, 1741, *Works*, 16: 89—90。
- [11] 爱德华兹致 Thomas Prince, December 12, 1743, *Works*, 16: 117—118。
- [12] Jonathan Parsons, account dated April 14, 1744, regarding Lyme, Connecticut, as quoted from *Christian History* 2: 136, in Tracy, *Great Awakening*, 138。
- [13] Tracy, *Great Awakening*, 120—212, 引证资料来自最接近同时期的来源, 尤其是普林斯的《基督教历史》, 并在许多地方提供了对这些现象的叙述。Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England* (New York: Oxford University Press, 1986), 200, 列出了一打本地的“年轻巡回布道者”; 毫无疑问, 在他们之外还有更多, 其中就包括帕森斯和爱德华兹。而指称这一时期更大范围之系列事件的“大觉醒”

- (great awakening) 这个术语，最终也为人所熟知；它在那个时期并不是标准指称方式，尽管同时代人肯定会领悟其所指称的意义。
- [14] Edwards to Deacon Moses Lyman, August 31, 1741, *Works*, 16: 97.
- [15] Stephen Williams, Diary, September 3, 1740, July 20, 1741 (typescript), Storrs Memorial Library, Longmeadow, Mass. Cf. John Demos, *The Unredeemed Captive: A Family Story from Early America* (New York: Knopf, 1994), 193—201, 有详细描述。爱德华兹的布道是 1740 年 9 月就《诗篇》119: 56 所做的布道。它的主旨是，人们在履行职责时常常会受到祝福保佑，即便当直接代价是巨大的时候。On Joseph Meacham, see Sibley's *Harvard Graduates*, 5: 533—536.
- [16] 这里以及下文对围绕这次布道所发生事件的叙述，来自斯蒂芬·威廉姆斯 1741 年 7 月 8 日的日记，除非有其他注明之处。
- [17] 埃利埃泽·惠洛克的叙述来自比较靠后的时期并被收在了 Benjamin Trumbull, *A Complete History of Connecticut*, 2 vols. (New Haven, 1818), 2: 145. Trumbull 的注释指出，“惠洛克先生是从康涅狄格去的，他给我提供了这整个事件的报告。”
- [18] Hopkins, *Life*, 47—48.
- [19] Wilson Kimnach 为这次布道的处境和先例，提供了一种绝佳的叙述。他指出，严格说来，“罪人”并不是一种有关地狱之火的布道。见 *Works*, 10: 168—179. 甚至爱德华兹后来的对手查尔斯·昌西，在 1741 年 6 月也使用了一种类似于爱德华兹的“悬挂的蜘蛛”的形象比喻。见 C. C. Goen, “Introduction,” *Works*, 4: 56n.
- [20] Christopher Lukasik, “Feeling the Force of Certainty: The Divine Science, Newtonianism, and Jonathan Edwards’s ‘Sinner in the Hands of an Angry God,’” *William and Mary Quarterly* 73 (June 2000): 222—245, 做出了一些敏锐的观察，将他的观点与爱德华兹对牛顿万有引力科学的兴趣关联在了一起，而这又相应地关联到了爱德华兹的由上帝安排的实在观。
- [21] 例如，在 1739 年夏，他就中断了有关救赎史那常常是心平气和的系列布道，而围绕着太阳这一意象做了一次令人印象深刻的布道。基督的到来，对于邪恶者来说，“就像是令万物焦枯的太阳。是的，它将使他们像麦茬、像干枯植物那样处在烈火之上，将他们焚烧得一干二净，不留下任何枝干或根须……但对于那些敬畏上帝圣名的人，他的光芒不是灼伤性的而是治愈性的，并具有一种良性的、愉悦的和健康的特性。他的光明对他们而言是令其感到喜悦的；那就像是在漫漫长夜之后太阳升起时的辉煌早晨；而他们的灵魂也将在

那太阳的照耀下成长发育——如充满生机的植物和动物在温暖阳光下茁壮成长——以便它们就像牛棚里的小牛犊一样成长壮大。”

就这样，在初夏的一天里，他在整个布道中，都在不断重复着这同一个太阳那可怕和有益之特性的生动意象；那是基督，他的到来就像一位提炼者的火：“基督到那时将显现为一位无限圣洁、公正的审判者。这种圣洁与正义的景象，对于圣徒来说是令其感到愉悦的；它在他们眼里将显现为一种令人陶醉的美。但不虔敬者会憎恶那种景象。基督那至纯的双眼将敏锐地穿透他们的灵魂，就像他们所无法忍受的那具有穿透性的火焰一样。” Sermon, Malachi 4: 1—2 (May 1739).

- [22] *Sinners in the Hands of an Angry God*, Deuteronomy 32: 35 (1741) 的文本见之于多种版本。此处的引文来自 *Reader*, ed. Smith, Stout, and Minkema, 89—105.
- [23] Quoted from Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758* (New York: Macmillan, 1940), 192, 来自瓦茨在著作标题页上的手写评论；该书为北安普敦 Forbes Library 收藏。
- [24] Sermon, Deuteronomy 32: 35 (June 1741; original version of *Sinners*), edited for Yale edition. 我感谢编辑的介绍。
- [25] George S. Claghorn, Introduction to Edwards to Deborah Hatheway, June 3, 1741, *Works*, 16: 90—91. 随后的引文来自这封书信, pp. 91—95.



“不与我们相合的， 就是敌我们的”

1741年8月31日标志着爱德华兹生涯的一个转折点。一直到这时，他都处在稳步上升之中：他作为一位觉醒布道家已经获得了国际声誉，并逐渐在新英格兰当局/system里占据了一席之地。在西部，他是“斯托达德—威廉姆斯”贵族家族的一名杰出年轻成员。在其他地方，他不仅与耶鲁和康涅狄格精英关联在一起，而且还与本杰明·科尔曼以及波士顿最具影响力的领袖圈子保持着联系。通过他舅舅约翰·斯托达德，他与马萨诸塞政治领袖，包括总督贝尔彻在内，保持着稳固联系。总督是奋兴运动的热切支持者，也是爱德华兹的朋友和同盟者，他极其钦佩怀特菲尔德，是托马斯·普林斯所牧养的“老南堂”的教会成员。对所有这些人来说，波澜壮阔的觉醒运动，为他们的改革宗福音派文明的异象提供了希望。随着大奋兴以奇妙的方式继续推进，爱德华兹的知名度也继续上升。然而在其后来的生涯中，他所期望的能指向真新教信仰的联合推进的灯塔，却被风暴所笼罩。爱德华兹如今当之无愧是一位领袖，但他亦是种种争执、嫉妒与怨恨的“避雷针”。

8月31日星期一，爱德华兹在“事务极其繁重，身体极其虚弱”的情况下抽出时间，就觉醒运动中所谓的过激表现所引发的“大震动”——这震动如今正在撕裂着新英格兰的建制宗教——回应了一位

228

前教区信徒执事摩西·莱曼 (Moses Lyman)。在末尾，他加上了一个不祥的附记：“哈特菲尔德的威廉姆斯牧师今晨去世了。”77岁的威廉·威廉姆斯，已经病倒一段时间了。前不久，他还向“汉普夏县协会”——自从所罗门·斯托达德去世后他就一直是其指挥人物——的一次集会消去了话，表示他不指望能在下次会议上再见到他们。不过，威廉姆斯的去世仍然比预期的更为突然，这令他在本县圣职人员中的同盟者备感伤痛。在“布雷克争执”之后（夏季较早时候威廉姆斯家族集体抵制了布雷克将要参加的一次按立仪式）仍然困扰着他们许多人的激烈争执中，以及在因觉醒运动而产生的越来越多躁动不安中，威廉·威廉姆斯是一位深受尊敬、通常也是深受爱戴的重要支柱，他维持着那脆弱的福音派建制免遭崩溃。^[1]

爱德华兹写信给摩西·莱曼的理由，表明了由威廉姆斯过世所象征的老一代权威的丧失为什么会具有不祥的含义。于1739年搬离北安普敦的执事莱曼深受下列现象的困扰：在新觉醒中经常出现过度哭喊和身体反应，而且牧师广泛巡回布道加剧了许多这些反应。这是一位经历过1734至1735年北安普敦令人惊诧的奋兴的过来人；相比之下，他将时下觉醒中的种种表现看作是极端现象。新英格兰长期以来都因争执而存在着分裂，然而在较早期争执中，譬如在所罗门·斯托达德与马瑟父子之间或者近来的布雷克争执中，那几乎从来都是在那些最终将会站在一起的人当中的属于建制内部的事。而新近针对觉醒运动与怀特菲尔德访问所出现的抱怨，起初似乎也属于这一类情形。在1741年春，对于教会当局的明显属灵利益，有可能足以压过感受到其体面受到冒犯之人的牢骚或抱怨。但是到了夏末，这种争论进入了一个新阶段。甚至觉醒运动先前的朋友们也在想，福音派的狂热是否已经失控了。

使危机感越发严重的是，马萨诸塞处在了空前的民众政治暴动中。这些问题与觉醒运动存在显著的类似之处，尽管在那时很少有人将两者直接关联在一起。在1740年9月，亦即怀特菲尔德抵达的那个月份，一家私人“土地银行”在没有政府授权的情况下就开始发行票据。这些由土地抵押的信用票据，意在作为纸币或钞票来使用。这些钞票的价值亦将随市场变化而上下浮动，所以它们有可能会产生通货膨胀

的影响。其拥护者许诺,这些纸币将会使普通人能在与英格兰贸易中,有机会享用数量日益增长的商品。

总督贝尔彻试图压制“土地银行”方案,但它拥有极强的民众支持,以致议会不肯进行合作。但贝尔彻还是开始采取行动,运用行政高压手段来抑制那些钞票的使用。他撤消了那些赞成银行方案的政府官员甚至军事人员的职务。民众的愤怒抗议极其高涨,贝尔彻在英格兰的对手则开始利用这种混乱来反对他。而在家乡,贝尔彻则担心会发生起义暴动。1741年5月,他写信给年轻朋友托马斯·哈钦森(Thomas Hutchinson,他将在“美国革命”期间作为殖民地总督而成为有关起义暴动的权威)说,“这里的普通民众变得如此嚣张和鲁莽,以致如今快要组成一个团体进行造反了。”^[2] 229

即使没有发生他所担心的武装暴动,贝尔彻本人也垮台了。虽然“白厅”(Whitehall)或“英国政府”也同意必须压制“土地银行”,但贝尔彻与人民的疏远,削弱了他在英国的地位。到6月底,他获知他已经被一个名叫威廉·雪利(William Shirley)的竞争对手所取代。8月14日,失败的贝尔彻交出了总督职位。情况不妙的是,雪利是一位圣公会信徒。一位福音派总督与不从国教派圣职人员之间幸福联盟的时期过去了。

“土地银行”与觉醒运动都是预示着一个新时代的骚动的群众运动。二者都预示着对个体的一种新界定。“土地银行”为普通人作为国际性商业资本主义文化的参与者,提供了日益增加的选择自由。觉醒运动,尽管是作为上帝恩典的宣告,但亦强调个体的献身并将人们与一种新国际福音派文化关联在了一起。这两种运动似乎并无关联,但它们倾向于在同一人群中获得最兴盛的发展,特别是在乡村的非精英人群中。

它们各自的反对者,都为它们所标志的新民主文化的不稳定性感到悲哀。群众暴动的力量是难以约束的。而且,那不是受到中央集权机构和传统地方精英控制的东西,都易于假冒伪造。纸币既易于伪造又易于通货膨胀,它们会降低货币价值。同样地,巡回布道也易于伪造和夸大经验,它们会使属灵真理变得廉价。^[3]

同时代人并不常将这两种运动联结在一起的一个原因就是,它们

230

的直接信息似乎是相反的。“土地银行”呼吁物质主义的追求，而觉醒运动则谴责世俗利益的展示。譬如说，总督贝尔彻就希望“圣洁的怀特菲尔德”及其同盟军能够帮助压制他将其与“土地银行”关联在一起的那种贪婪以及“对自由的恣意妄为”。^[4]归信要求禁欲主义以及对使用物质的严格约束。自由也包括脱离对物质的依赖的自由。不过，在“土地银行”与觉醒运动之间的关系却是含混不清的。觉醒运动与“土地银行”吸引了同一个群体甚至同一群圣职人员中的一些人；但这两种运动的交叉重叠，并不足以表明清晰的因果关系模式。^[5]

在1740年末和1741年上半年，当“土地银行”骚动与觉醒运动这两者都处在高峰时期时，爱德华兹及其赞同觉醒的亲近精英圣职圈子，并不是那被普遍归之于“土地银行”的那种不稳定性的盟友。就那个问题而言，他们也不将自己看作是在挑战旧有的宗教秩序。爱德华兹及其最紧密同事，忠心地维持当地教区首先是他们自己教区的宗教秩序。但是到夏末，这种秩序在那种狂热中是否能够持续下去，就变成了一个日益迫切的问题。威廉·威廉姆斯那使人平静、深受尊敬的声音的丧失，发生在最糟糕的时期。在5月，斯蒂芬·威廉姆斯曾在日记里写道：“想到像我这样一个可怜、软弱、无知的人，竟在这样一个时刻被撤下，成为本县最年长的传道人，我颇感震动。”^[6]

威廉姆斯的逝去，最直接地威胁到爱德华兹与他那强有力的威廉姆斯表兄弟们的关系；威廉姆斯那从事行政的儿子伊斯雷尔是他们中间的领袖，而伊斯雷尔已经对爱德华兹表现出了怠慢。威廉·威廉姆斯显然对他杰出的外甥评价极高。他们两人在教义关切与觉醒运动中一直都是同盟者。^[7]选择爱德华兹（而不是，譬如说，斯蒂芬·威廉姆斯）在威廉·威廉姆斯的葬礼上讲道，这可能反映了他姨父的明确愿望，并表明了他对领袖的选择。

如果他一些更世俗的表兄弟认为爱德华兹是一位严厉的极端主义者，那么他这篇葬礼讲道则意在淡化这种形象。他说道，威廉姆斯是“一位杰出福音派布道家”；而那篇布道也同样具有一种温和的福音派风格，也许反映了威廉姆斯自己的风格。^[8]爱德华兹没有像通常在葬礼上那样谈论死亡带给我们的永恒教训，而是作为一位温柔的牧者安慰那些他知道会极其悲痛听众。他使用《马太福音》14：12 这节经文

(“约翰的门徒来,把尸首领去埋葬了,就去告诉耶稣”),用一个简单的叠句,敦促会众、家人和牧师同道,“去告诉耶稣”。正如他对家人所说的,“去告诉耶稣;告诉一位怜悯的教主,什么临到你们身上。”^[9]不论爱德华兹的一些表兄弟怎样看待他,他们都很乐意以这篇布道作为对他们父亲的悼念,并同意“在那些尊敬的先生们、死者的儿子们的一致请求下”发表这篇布道。

231

威廉姆斯家族内的潜在斗争在目前还处在控制下,觉醒运动却并非如此,爱德华兹即将踏入一种争论的格斗场。在葬礼结束后的那一周,他被选定在耶鲁发表毕业典礼演说。他清楚意识到,纽黑文正在变成因奋兴运动而引发某些最剧烈躁动的中心,一些学生正处在接近于造反的状态。大约在他准备耶鲁演说的同时,他给执事莱曼写去了一封书信。这封书信就是爱德华兹观点的概要。他承认,存在“一些不谨慎和不正常之处,在这种不完美的状态中,过去一直存在,将来也一直会存在”。然而总体而言,觉醒具有“上帝真正工作的清晰、不容置疑的证据”。对此,爱德华兹不允许有丝毫的怀疑。“如果这不是上帝的工作,那么我必须重新学习我所有的宗教,并且不知道圣经会有什么用处。”1741年9月10日,在耶鲁,他将公开宣讲这一观点。

耶鲁的躁动在怀特菲尔德于去年秋季访问时就已经开始了。那位伟大巡回布道家发现这所学院在灵性上有些萎靡不振。他情词迫切地论述“未归信者传道的可怕后果”;他的访问加速了一场奋兴的到来。^[10]在怀特菲尔德之后,则是3月份吉尔伯特·坦南特的访问。这位长老会福音布道家的传道更为粗狂,甚至动辄谴责未归信者。在纽黑文地区一周布道多达17次的坦南特,将怀特菲尔德开启的事业推到了顶峰。正如那年春天在波士顿一样,坦南特的访问比怀特菲尔德前一年秋天的访问带来了更多人的归信。在当时还是学生的塞缪尔·霍普金斯(他是爱德华兹同名姐夫的侄子)后来回忆道,纽黑文人几乎被普遍激发起来了,估计有“数千人……觉醒了”。^[11]

耶鲁的新院长,保守的托马斯·克拉普(Thomas Clap),起初欢迎觉醒并允许巡回布道者在学院礼堂做了三次布道。但日益增长的紊乱很快就使他改变了主意。^[12]在传统上,学生的归信一直都是作为使学生与既定秩序的理念一致的手段。如今他们正在颠覆那种秩序。已经

觉醒的学生，效法巡回布道者，开始攻击长者。他们谴责了许多圣职人员，并宣布耶鲁及其教职员工在灵性上已经死亡。当怀特菲尔德出版的日志在春季面世后，它表明这种颠覆全都可以追溯到他那里。在论及新英格兰圣职人员时，他写道，“许多，不，是多数，传道的人，恐怕并没有经验性地认识基督。”至于那两所学院——哈佛与耶鲁，“它们的光已经变得昏暗了——那种昏暗是能够感觉到的，而且最敬虔的传道人也会对此作出抗议。”^[13]这两所学院的朋友为此深感不快，而怀特菲尔德最终谋求和解的努力，也只能部分掩饰这种损害。^[14]

与此同时，一位轰动一时的年轻巡回布道者，詹姆斯·达文波特（James Davenport），将觉醒的颠覆性推到了极致。7月份，新英格兰牧师譬如惠洛克、波默罗伊与爱德华兹等正在乡村里巡回布道，达文波特作为传教士抵达康涅狄格，他决心要重新收复他那背教的故土。达文波特远非一个地位低下的新贵，其实他具有最出色的资历。詹姆斯是纽黑文殖民地创立者和第一位牧师的孙子，深受尊敬的康涅狄格牧师和已故耶鲁校董的儿子，他曾经是耶鲁最年轻的毕业生之一，在1732年毕业时年仅16岁。在那里他曾经与波默罗伊和惠洛克是朋友。他亦与威廉姆斯家族关联在一起，因为他姐姐嫁给了斯蒂芬·威廉姆斯。

在接手了位于长岛（Long Island）的一个教区后不久，这个年轻人陷入了怀特菲尔德狂热。1740年，他会见并陪同怀特菲尔德一起在纽约和新泽西旅行。他亦会见了吉尔伯特·坦南特，并分享了那位长老会福音布道家对未归信圣职人员的观点以及对新英格兰的悲观看法。1741年，他相信自己直接受到了上帝的呼召，为了更伟大的事情而放下自己的教区，作为一位巡回布道者动身前往新英格兰。

在沿着康涅狄格海岸线——从斯托宁顿（Stonington）到纽黑文约八十英里的路程——行进的过程中，达文波特公开谴责说这个地区几乎所有的传道人都是未归信者，其中包括一些以圣徒品格而闻名的人。据说他曾告诉听众，他们的布道之“对于灵魂”，“就像老鼠诱饵之于他们的身体”。他到达纽黑文参加毕业典礼周庆典；他耸人听闻的方式使学生通常的喧闹变成了另一种的喧闹。达文波特将觉醒的每一种倾向都推到了极端，他的批评者认为他已经疯了。前去崇拜时，他一路

上都是歌唱着走过去：“头颅高仰，双眼凝视着天空。”他在毕业典礼周期间的聚会通常都持续到晚上十点或十一点钟，并且按照当局标准而言，很不得体。在一次这样持续到深夜的毕业典礼周聚会上，正如一位批评者所描述的，所有的秩序规则都消失了，“一些人在祷告，一些人在劝诫和恫吓，一些人在歌唱，一些人在尖叫，一些人在哭泣，一些人在大笑，还有一些人在斥责，形成了我所曾听说过的最令人惊诧的混乱。”^[15]

就耶鲁董事而言，他最重要的冒犯，就是鼓励严重的犯上。达文波特还特别宣布，“纽黑文第一教会”的牧师约瑟夫·诺伊斯（Joseph Noyes）是“披着羊皮的狼”。耶鲁学生要求参加与学院近在咫尺、位于绿地上的“第一教会”的崇拜。而达文波特却鼓励诺伊斯的会众抛弃他们那法利赛式的牧师，参加纯洁的独立聚会。^[16]深受震惊的学院董事会，担心会出现造反，于是要求会晤达文波特。但这位传教士用“迟延的答复”几次搪塞信使，使他们等待了两个小时，然后宣布他“认为留在原地就是他的职责”。^[17] 233

在无力控制外部麻烦来源的情形下，克拉普院长开始转而镇压学生。他发布了一项禁令，禁止学生参加巡回布道者的聚会。他还特别担心由激进布道家的精神所怂恿的犯上行为。学生们仿效那些福音布道家，把自己当做彼此、圣职人员、甚或学院教职员工灵性状况绝对无误的评判者。而最明显的冒犯者亦是最聪明的学生之一，大卫·布雷纳德（David Brainerd），他以火热的灵性和论断（judgmentalism）而闻名。在毕业典礼周会议上，董事会在克拉普的坚持下，“投票决定，如果本学院任何学生，直接或间接宣称院长或董事长为伪善者、属血气者或未归信者，那么若是初犯应在礼堂里做公开悔改，再犯时将被开除。”^[18]

爱德华兹在这种动荡中来到纽黑文。他的毕业典礼演说是在喧闹的董事会召开的次日；他也许还见证了达文波特聚会的混乱场面。另一位参加毕业典礼的访问者——他参加了两次巡回布道家召集的聚会——在日记里写道，“在纽黑文，今天白天和晚上，都发生了诸多混乱；出现了我曾见过的最奇怪安排和宗教伪装。”^[19]也许，克拉普院长及其同盟者希望爱德华兹——他既是真正觉醒又是正统秩序的知名朋

友——能够警告学生，要尊重既定的权威，缓和一下他们的狂热。如果是这样的话，他们会失望地听到爱德华兹为觉醒提供了一种清晰无误的支持。那是一种更加强烈的支持，因为他承认了他们的抱怨所根据的那些事实，承认了存在着许多奇怪和不同寻常的现象与过度之处。

234 爱德华兹的确为奋兴之友提供了一些忠告。他告诫他们要防止属灵骄傲，并警告他们，正如他曾警告过怀特菲尔德本人，被那自以为来自上帝的“冲动或强烈印象”所引导非常危险。他指出，即便觉醒有可能预示着“教会正在临近的荣耀时刻”，但他并不认为那就是圣灵特殊恩赐降临的时刻，譬如直接默示或者奇迹恩赐。他相信，《哥林多前书》12和13章已经表明，圣灵的一般恩赐——信、望、爱——是比这两章经文中所讨论的特殊恩赐“更大的恩赐”（林前12：31）。而且，他还告诫学生要反对那些正在教导他们鄙视人类学识的大众布道家。

也许，对那些为觉醒运动的过度之处感到震惊的人来说，最重要的是，爱德华兹强烈警告了那在觉醒运动里正在变成一种流行症的苛责精神。随从巡回布道家的带领，像大卫·布雷纳德那样的归信者，正在论断，一些公开宣信的基督徒对真宗教一无所知，他们是假冒为善者。爱德华兹颇为强烈地指出，这种论断是不符合圣经，也没有根据的。圣经将麦子与糠秕分开要等到末日审判之际。而所有可见的教会所能够做的，就是判断谁是可见的圣徒，“按照公共爱德的眼光来接纳”。在这一领域，爱德华兹从1734年至1735年的奋兴运动那里获得了许多经验。“我曾未能想到，人心竟如此无法测透，”他承认道，“与过去相比，我现在更不宽厚，也更宽厚。”从目睹一场奋兴来而复去的艰难经验中，他如今意识到，恶人可能会显得比他设想的更圣洁（因而他在评判归信的人时更不宽厚）。而敬虔之人也可能会显得属血气和不圣洁（因而他在评判未归信者时更宽厚）。当他还仍在寻找区分甄别规则的同时，谦卑是最好的立场。^[20]

假如爱德华兹没有把这些话置于这篇为觉醒强有力辩护的布道的末尾，它对谨慎的耶鲁保守者而言都是可以接受的。作为那个时代在这所礼堂里的辩论天才，爱德华兹知道如何削弱对手最有力的论证。爱德华兹逐一论述了那些通常被用以质疑觉醒运动的现象，并表明没有一种现象足以判定觉醒“是不是圣灵的工作”。一些现象，虽然实际

上是奇特和不同寻常的，但却具有圣经的先例。所以，诸如“眼泪、颤抖、呻吟、哭喊、身体痛苦或者体力衰竭”之类的反应本身并不能证明什么。那些“留在他们想象中的强烈印象”，譬如出神的看见，亦不是对上帝真正工作的证明或证伪。说布道者诉诸圣经与理性以及感情因素，使用激发宗教情感的“手段”，这也不是有效的反驳。如果地狱果真存在的话，用地狱的可怕来恫吓罪人也没有什么错。存在“极不谨慎”与“罪的扭曲”，或者“在判断上的诸多错误以及一些与上帝的工作相混淆的撒旦的欺骗”，或者许多人“陷入谬误或丑闻”——所有这些都证明某项工作就不是上帝的工作。人们只要回顾新约时代就会看到，圣灵最大的浇灌甚至还伴随着撒旦这样的工作。^[21]

这样绝妙地处理了那些所谓的消极迹象后，爱德华兹简明扼要地转向了新英格兰那持久存在的问题：什么是圣灵工作的充足证据。这些迹象就是诸如爱耶稣，弃绝尘世欲望与追求，喜爱圣经，渴慕真理，以及真正的基督徒之爱。这些就是真觉醒的“确定的、区别性的标志”。所以，由这些确切的“上帝之道的规则”出发，人们只要考查近期事件的“事实”，就能看到它们是否与之相吻合。他的结论是，这样一种坦诚的考查将会确定，“近来在这片土地上广为流行的，在人们心灵上所出现的，并导致他们对宗教事务表现出不同寻常的关注与参与的那种特别影响，毫无疑问，在总体上，来自上帝的圣灵。”^[22]

假如爱德华兹没有攻击新英格兰建制教会内对觉醒十分冷漠的那些人，他对于觉醒运动的这份自信辩护也许不会引发那么大的震动。爱德华兹告诫克拉普院长以及审慎的耶鲁董事会，他们的谨慎有可能是一种可恶的罪行——如若他们在抵挡上帝的工作。说完这一切后，很明显，爱德华兹与布雷纳德那轻率的学生圈子，比与耶鲁当局更为接近。尽管他警告了学生们的苛责与过分之处，但他与他们一道坚持，觉醒的最本质特征就是它出于上帝的圣灵。

我们没有爱德华兹当时在耶鲁演说的准确文本，而只有不久后在波士顿出版的“经过许多扩充”的“增补本”。本杰明·富兰克林则于下一年在费城出版了一个版本；艾萨克·瓦茨则监管了它的伦敦版。约翰·卫斯理出版了它的一个节略本，这个节略本就像它的原本一样，重版了数次。^[23]

任何打开这篇布道演说“波士顿版”的人，都不会忽略，它向那些对觉醒态度冷淡或不冷不热的人，所提出的对抗性挑战。“布拉特街教会”牧师威廉·库珀用一篇热情洋溢的序言，着重突出了这一点。库珀在一开篇就说道，由基督初次降临所开启的当前的“福音神定时代”，是有史以来最明亮的日子。在宗教改革时期，“福音之光照耀进了教会”。但是从此以后，“在很长一段时间里，所有宗教改革的教会是何等的死气沉沉和荒芜。”他指明，“所有”那些死气沉沉和荒芜的教会，也包括（尽管有个别例外）新英格兰的教会。“一直到现在！而现在，请注意！我们所寻求的主，忽然进入了他的殿（玛 3：1）。我们如今所处的恩典时代，肯定既不像我们也不像我们父辈所曾看到过的；这种情况是如此奇妙，我相信，自从我们的主升天后圣灵特别浇灌下以来，还没有出现过这样的情形。”

如果说这是自五旬节以来历史上最伟大的时刻，那么觉醒的批判者该当置身何处呢？库珀的立场是很清楚的。对于那些讥讽者，“我会认为，他们是不信者，是我们救主所行神迹与宣教使命的反对者，假如他们生活在耶稣那个时代的话。他们一些人所表现出的恶意，对我来说，近乎不可赦免的罪。”^[24]这是非常激烈的话。毕竟，库珀清楚，他的一些教牧同事就是对觉醒正在表示怀疑的人。新英格兰圣职当局常常陷入分歧；而（正如在布雷克案例中）他们的争论有时还会处于失控状态。不过，他们通常都认定他们的圣职同事还处在一定界限以内。而如今库珀以及其他的人，如果要严肃对待他们的声明的话，正在表明，觉醒的反对者可能就是无望的被弃绝者。

爱德华兹自己也表明，反对觉醒有可能是“不可饶恕的罪”或“抵挡圣灵的罪”。在《马太福音》12：22—32，耶稣就那些宣称耶稣医病的工作是魔鬼作为的人指出，亵渎圣灵的人是不可赦免的。爱德华兹指出，“基督还会再次降临，一种灵性的降临，以在这世上建立起他的王国”；而当圣灵在末日降临时，可以预料，会出现一种类似于基督初次降临时在“犹太教会”里所存在的反对情形。圣灵在末日的大浇灌将会再次分裂教会。^[25]

在其《救赎工作史》里，爱德华兹提出了什么是他所认定的历史关键所在。上帝通过间发性的觉醒而运行着。这已由圣经历史所证明。

而且，还可以断定的是，以五旬节为开端的这个福音神定时代，将会以圣灵的普世浇灌而获得完满实现。今天的人们无法准确断定他们处在这一场景的何处。但他们可以确定，如果出现了符合福音标准的觉醒，它们就是圣灵在历史工作中的一部分。由此可以推出，反对那种工作，就是反对圣灵。

237

建立在这样一种完全可靠论证的基础上，爱德华兹在出版他的耶鲁演说时，不仅敢于谴责那些反对觉醒的人，而且还敢于谴责那些没有公开支持觉醒的人。当一场觉醒像当前这场一样变得如此普遍，并“展现在这片土地上的大多数地方，展现在几乎每一个领域”的时候，一些牧师甚至都没有在祷告里感谢过它，那么肯定是有些事情出现了严重错误。“在这样一种情形中，长期的沉默毫无疑问是会激怒上帝的，尤其是在传道人中。它是一种隐秘的反对，的确很容易妨碍上帝的工作；这些沉默的传道人阻碍了上帝的工作；正如基督从前所说的，‘不与我们相合的，就是敌我们的’。”

在引证了圣经对那些反对上帝作为的人的各种谴责后，爱德华兹指出，那些声称要等着看觉醒是否能结出好果子的人之“佯装谨慎”，就“像是愚人等在河边看着河水白白流走”。虽然在圣灵的工作中混杂着撒旦的反击，但还是存在着众多真归信的明确证据。那些质疑这整个工作的人，就要“提防因反对圣灵而犯那不可赦免的罪”。^[26]

所以在这同一篇布道——如今是一部短篇论著——里，爱德华兹告诫巡回布道者和学生，不要对他人尤其是圣职人员的内在灵魂状态做出论断。而他提出的选择方案几乎也同样是分裂性的。他不是评判个体的灵魂，而是站在评判这项事业这一更可接受的根基上。他肯定，觉醒是真正伟大的、非同寻常的和史无前例的。他将其看作圣灵在末日的浇灌。如果出现正确的迹象，那么所有真信仰者都有义务承认，觉醒，至少部分地，是圣灵的工作。虽然爱德华兹没有直接说出，觉醒的反对者甚或对觉醒保持沉默者，事实上是与魔鬼结盟，但他清楚地明白地表明，他们可能就是如此。^[27]

觉醒运动的反对者不可能错过正在发生的一切。爱德华兹、库珀及其同盟者正在发出挑战。他们只能说，正如库珀简明扼要地总结的那样，他们相信，一些反对“近乎不可赦免的罪”，但其含义尚不明

朗。除非那些如今在旁边质疑与嘲笑的圣职人员，能够转而支持觉醒运动，否则，新英格兰教会当局将会不可救药地陷入分裂。上帝可能会咒诅这片土地，而宝贵的机会也将被错失。一方，正如爱德华兹相信他已经证明了的，站在圣灵一边。那么另一方呢？^[28]

一直到现在，大多数反对觉醒的圣职人员那么做时都是小心谨慎的，至少在公开场合是如此。在波士顿这个流言蜚语之城，人们很容易获知圣职怀疑者在其中表达讥讽嘲弄的那些私下会谈，但他们大都将公开攻击限制在使用匿名报纸信函这一安全距离之内；报纸上正在对这些轰动事件进行着激烈的争论。爱德华兹的挑战——受到了波士顿福音派圣职人员的支持——迫使那些反对派进入了公开状态。在接下来的几年里，爱德华兹将会把许多精力献给那可以说是与波士顿牧师查尔斯·昌西的言辞决斗之中；而后者则是他曾质疑过其荣誉的“旧光派”（Old Light）的最直言不讳的捍卫者。在一个多世纪里经过许多争论但却维持着一种实质性统一之后，新英格兰圣职当局将会在新光派（New Light）觉醒者与“旧光派”批评者之间发生永久性分裂。

注释

- [1] 爱德华兹致摩西·莱曼执事的信，August 31, 1741, *Works*, 16, 97—98. Kevin Sweeney, “River Gods and Related Minor Deities; The Williams Family and the Connecticut River Valley, 1637—1790” (Ph. D. diss., Yale University, 1986), 298—300. Edwards’ funeral sermon *The Resort and Remedy of Those That Are Bereaved by the Death of an Eminent Minister* (Boston, 1741).
- [2] 贝尔彻致托马斯·哈钦森的信，May 11, 1741 (Belcher Papers, Massachusetts Historical Society), quoted in Michael Batinski, *Jonathan Belcher, Colonial Governor* (Lexington: University Press of Kentucky, 1996), 144. This account is from *ibid.*, 139—148, and T. H. Breen and Timothy Hall, “Structuring Provincial Imagination: The Rhetoric and Experience of Social Change in Eighteenth-Century New England,” *American Historical Review* 103, no. 5 (1998): 1411—1439.
- [3] 这两段主要依据 Breen and Hall, “Structuring Provincial Imagination,” *passim*. See also Rosalyn Remer, “Old Lights and New Money; A Note on Reli-

gion, Economics, and the Social Order in 1740 Boston,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 47 (October 1990): 566—573; and Frank Lambert, *Inventing the “Great Awakening”* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 134—136. “土地银行”的支持者倾向于来自“新光派”教会,即便这期间很少有直接的关联。

- [4] Batinski, *Belcher*, 146.
- [5] 与“旧光派”同事相比,“新光派”神职人员更有可能支持“土地银行”,但在“新光派”神职人员中仍然有大多数人并没有成为其支持者。见 Harry S. Stout, “The Great Awakening in New England Reconsidered: The New England Clergy,” *Journal of Social History*, 8 (1974): 26. John L. Brooke, *The Heart of the Commonwealth: Society and Political Culture in Worcester County, Massachusetts, 1713—1861* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 探索了这两种运动支持者之间关系的复杂性,并表明了,作为对前一时期的“贪婪性”的一种反作用,一些先前的“土地银行”支持者被吸引到了觉醒之中 (p. 70 and passim)。但根据下列调查, Breen and Hall, “Structuring Provincial Imagination,” 141, 在这两种运动之间并不能建立起什么因果关联。
- [6] 斯蒂芬·威廉姆斯的日记, May 16, 1741, quoted in Sweeney, “River Gods,” 300. 乔纳森·爱德华兹在威廉姆斯的葬礼布道 *The Resort and Remedy of Those That Are Bereaved by the Death of an Eminent Minister* (Boston, 1741) 中评论道,“不多年前,这个国家还满是我们父辈的年迈牧师,但我们的父辈,他们在哪里呢?” (p. 22)
- [7] Philip F. Gura, “Sowing for the Harvest: William Williams and the Great Awakening,” *Journal of Presbyterian History* 56, no. 4 (winter 1978): 338, 指出威廉姆斯保护着爱德华兹免遭威廉姆斯儿子们的攻击。
- [8] Edwards, *Resort and Remedy*, 14. 威廉姆斯留给“汉普夏县协会”的最后讯息 (quoted in a note, p. 21n), 结尾提出了这个建议:“爱你们的主,爱你们的事工并彼此相爱。”这个注解还补充道,“他自己的灵是如何表达的?就像受喜爱的门徒约翰。”
- [9] *Ibid.*, 19. 该主题这个版本是专门针对儿童的。
- [10] George Whitefield, *George Whitefield’s Journals* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960), October 25, 1740, p. 480. 怀特菲尔德受到了“皮尔波特先生”的招待;后者是萨拉的一个兄弟。
- [11] Samuel Hopkins, “Autobiography,” in Edwards A. Park, “Memoir,” in *The Works of Samuel Hopkins*, 3 vols. (Boston, 1852), 1: 16. Norman Pettit,

- "Introduction," *Works*, 7: 38—39.
- [12] Louis L. Tucker, *Puritan Protagonist: President Thomas Clap of Yale College* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962), 124—125. 伊莱沙·威廉姆斯于1739年以健康为由辞去了院长职务。Proceedings of the Trustees, October 30—31, 1739, in Franklin Bowditch Dexter ed., *Documentary History of Yale University; Under the Original Charter of the Collegiate School of Connecticut, 1701—1745* (New Haven: Yale University Press, 1916), 337.
- [13] George Whitefield, *A Continuation of the Reverend Mr. Whitefield's Journals: The Seventh Journal* (London, 1741), 54—55, as quoted in Edwin Gaustad, *The Great Awakening in New England* (New York: Harper and Brothers, 1957), 30. 这个条目是对1740年10月19日的记录。
- [14] Gaustad, *Great Awakening*, 32.
- [15] 匿名信来自Stonington, Connecticut, *Boston Weekly Post-Boy*, July 29, 1741, p. 1; anonymous letter, *Boston Weekly Post-Boy*, September 28, 1741, p. 3. Gaustad, *Great Awakening*, 36—41. "James Davenport," Franklin Bowditch Dexter, *Biographical Sketches of the Graduates of Yale College*, vol. 1 (New York: Henry Holt, 1885), 447—450. "Head thrown back" quote comes from *Boston Evening Post*, July 5, 1742, quoted in Gaustad, *Great Awakening*, 39, 但与1741年的描述相一致。
- [16] *Boston Weekly Post-Boy*, September 28, 1741, p. 2. Tucker, *Puritan Protagonist*, 137.
- [17] *Boston Weekly Post-Boy*, September 28, 1741, p. 3. 这同一封信 (p. 2) 一般性地描述了巡回布道者, 指出他们如何告诉人们, "他们正悬挂在永恒惩罚的深渊上"。
- [18] Proceeding of the Trustees, September 9, 1741, in Dexter, ed. *Documentary History*, 351, cf. p. 350 re Brainerd.
- [19] Daniel Wadsworth of Hartford as quoted in Tucker, *Puritan Protagonist*, 122.
- [20] *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*, *Works*, 4: 276—287. 参见Ava Chamberlain根据从第一次奋兴中所获知内容而做的有价值观察, "Self-Deception as a Theological Problem in Jonathan Edwards's 'Treatise Concerning Religious Affections,'" *Church History* 63, no. 4 (1994): 541—556.
- [21] *Distinguishing Marks*, *Works*, 4: 228—248, quotes from pp. 228, 230, 235,

243, 244. Cf. pp. 273—274. “有可能, 对这项事工的阻碍在某些方面将会增加而非减弱。”

[22] *Ibid.*, 248—260. Quote from p. 260.

[23] *Works*, 4: 53n.

[24] William Cooper, Preface, *Distinguishing Marks*, *Works*, 4: 215—223. Quotes from pp. 215, 216, 217, 223.

[25] *Distinguishing Marks*, *Works*, 4: 271—273. 早在1741年4月, “汉普夏县协会”就有了这样的争论问题, “那通常被称之为反圣灵的罪, 是什么罪?” “Introduction,” *Works*, 4: 55n.

[26] *Distinguishing Marks*, *Works*, 4: 272—276. 在引用《马太福音》12: 30 耶稣的话时, 爱德华兹将“我”改成了“我们”。

[27] 他的主要限定条件, *ibid.*, 275—276, 是隐晦的: “那些恶毒反对和诋毁这项事工并将其称做魔鬼事工的人, 只会得到不可宽恕的罪, 而那样做也就是在反对内在的信念。”

[28] *Ibid.*, 276.



“天国乐园”

与此同时，1741年8月与9月觉醒之光在北安普敦一直都是明亮的，爱德华兹每天都会获得新的证实：这工作确实是圣灵的工作。随着奋兴之火继续在整个新英格兰燃烧，人们也十分需要他。在11月与12月，他进行了行程广泛的布道旅行；在次年1月下旬，他还要再次离开两周时间，在马萨诸塞与康涅狄格至少要停留八站。^[1]

1742年1月21日，就在爱德华兹开始旅行前不久，他就向他的年轻朋友约瑟夫·贝拉米（Joseph Bellamy）牧师讲述了觉醒的状态。贝拉米1735年毕业于耶鲁，1736年来到北安普敦跟随爱德华兹学习神学；他可能是第一位这么做的学生。贝拉米随后成为康涅狄格西部新定居点伯利恒（Bethlehem）的牧师。他是一位个子高大、仪表堂堂和举止略显粗莽的年轻人，以机智聪颖而闻名，是一位强有力的布道家。他成为了爱德华兹最为看重的朋友和同盟者之一。^[2]爱德华兹最亲密的朋友是一些比他年轻的追随者，包括几位继贝拉米之后在爱德华兹家里成为其学生与客人的年轻人。

“宗教近来在这个城镇以及相邻的城镇里，一直处在衰退中，”爱德华兹向贝拉米报告道，然而“在过去的一年里，在此地孩子们中间，出现了迄今最为奇妙的工作”。而且，在更大的场景里，“上帝今天在这片土地上的工作，要大于以往任何时候。”爱德华兹断定，“不论是

尘世还是地狱，都不能阻碍上帝在这个国家正在做的工作。今天基督在荣耀里得胜。”他继续写道，鉴于他受邀去莱切斯特（Leicester）布道，一座处在前往波士顿途中的城镇，在那里“最近出现了上帝伟大的工作”，他可能不会在康涅狄格海岸沿线的吉尔福德（Guilford）聚会上看到贝拉米了。而且，他还提到，“他需要在此时回家处理一些非同寻常的事情。”^[3]

家里发生的“非同寻常的事情”，指的是在整个爱德华兹的故事里所出现的最为发人深省的片断之一。1742年1月20日星期三早晨，萨拉·爱德华兹因属灵的狂喜而处于迷狂之中，并持续了两个多星期。她反复因属灵的狂喜身体无法承受；有时会突然不由自主地赞美上帝，但更经常地，是因喜乐与激动到极点，以致她身体陷入崩溃。除了发生这些奇事的前两天之外，乔纳森都不在城里，他已经事先安排好了外出布道旅行。有一个时刻，邻居中有位妇女曾说道，她恐怕萨拉“会在爱德华兹先生返回以前死去；而他会认为是人们杀死了他妻子”。萨拉即便是在反复陷入狂喜状态的时候，也似乎保持着头脑冷静，她只是将这看作一种属灵功课。她向聚集在她身旁的人保证，“我将选择最合乎上帝心意的死亡方式；我愿意在黑暗与恐惧中死去——如果它最有益于上帝荣耀的话。”^[4]

回到家里，乔纳森很欣慰地获知了他的爱人与上帝那穿透人心的相遇。它们远远超越了他自己经历的狂喜，然而它们都合乎同一模式。爱德华兹永远都是18世纪的哲学家与证据收集者，他在妻子口述时记录下了她对整个事件的叙述。她记忆良好；能够回忆起她大多数经验的日期甚至时辰，能够详细阐述带给她无以言表之感受的那些观念。在这整个过程中，家里除了有七个孩子和一些仆人——她是他们主要的女主人与看护人——之外，还挤满了客人。然而她仍然在料理家务。她常常独自躲在一边沉思（她自从孩童时代就喜欢这么做），她的许多狂喜经验都发生在孤独时或夜间。而当客人在场并为他们的评论所触发之际，还发生了许多其他事情。她以最合乎加尔文主义精神的方式，“十分欣然地”料理她的“尘世事务”，并报告道，“这么做与祈祷一样好。”^[5]

萨拉的属灵榜样给乔纳森留下了深刻印象，以至于他将她叙述的

一种改装本，整合进了他正在撰写的一部长篇论著（《关于当前宗教奋兴的一些思考》[1742年]）中，作为《区别性标志》的一部续篇。他指出，萨拉的经验，完全吻合于大多数成熟基督徒都应渴望达到的最高灵性标准。这些就是不容置疑的证据：那常见之于觉醒中的明显身体反应，其本身并不能被当作可悲的“狂热”或者灵性不成熟的证据。爱德华兹用若干页篇幅叙述了她的经验以及她真正恩典状态的证据后，他情不自禁地做出结论说：“如果这些事情是狂热，是失常大脑的产物，那么就让我的大脑被那种幸福的失常所俘获吧！如果这些是错乱，那么我祈求上帝，让全世界的人都被这种良善、温柔、仁爱、至福与荣耀的错乱攫住吧！”

在结束时的热情中，乔纳森最终为自己留下了一点空间，来表达自己对于萨拉的情感。那从头到尾是对萨拉充满爱意的刻画，然而却完全是掩饰的，差点让人看不出来。这部论著前面的许多页内容，是爱德华兹对13岁的萨拉的灵性之美所撰写的“萨拉·皮尔庞特”赞歌的成熟续篇。然而，除了在北安普敦，几乎没有读者会知晓这一点。他谨慎地删除了他所描写对象的所有具体处境甚至性别指称。他只是报告说，他熟悉这个案例，“就他人所能判断的而言，其中仰慕、爱与喜乐之情，被提升到了极点，超过了我所观察到或听到的任何其他案例。”^[6]虽然他融入了萨拉自己叙述的许多用语并增添了其他细节，但他还是似乎不动情地将她称作“这个人”。不过，当我们意识到那个对象时，毫无疑问，他所描述的正是他深深爱恋和仰慕的人。

上帝对于乔纳森与萨拉来说是最为突出的主题，但这些叙述仍然成为我们了解他们的关系与优先性的最佳线索来源。譬如，我们可以获知，乔纳森仍然肯定了自己对她年轻时灵性状态的评估。“这个人，”他写道，不是“处在轻浮的青春时期”，而是“信主已经27年了”。这个细节会甩开大多数读者，因为它将萨拉信主时间确定在四岁或五岁的时候。^[7]顺便一提，它亦解释了为什么在较早的奋兴期间，爱德华兹愿意承认菲比·巴特莱特（Phoebe Bartlett）在四岁时灵性觉醒的真实性。

正是在这里，爱德华兹记录道，萨拉，“较少蒙恩时”，总是容易“起起伏伏”、“身体常常有郁气；常常处在忧郁之中，有时几乎被压

垮”。她较多蒙恩及出现蒙恩所产生的身体反应，在1735年北安普敦觉醒期间就已经开始了。但这在1739年达到了“一种更高的程度，并且更加频繁”，那时并没有什么觉醒运动。这一点对爱德华兹的论证是十分重要的，因为他能够强调，这些激动，“绝非起源于由怀特菲尔德先生或坦南特先生所带来的骚动”^[8]。自从在1739年出现了这些更为神奇和更为频繁的经验以来，萨拉的忧郁，“被信靠上帝以及交托的力量所克服和驱散了；这个人常常平静安稳，谦卑地以上帝为乐，确信上帝的恩惠，心中没有一刻是忧郁或阴暗的。”这是尤为引人注目的，因为“郁气对身体具有极大的影响，就像以往那样，但灵魂却总是在它们的影响范围之外”。^[9]

位于萨拉新灵性力量核心的，是她对上帝近乎于完全顺从的态度。爱德华兹想要提到的是，即使是“在爱与喜乐的最光明与最高潮时刻”，她也不相信能“当下完全脱离罪”（这是卫斯理兄弟及其追随者，以及那个时代其他一些自称很属灵的人所赞成的观念）。顺着这条思路，爱德华兹为萨拉穿着要考究的看法补充了一种委婉的辩护；他注意到，这个人“特别不喜欢将宗教过多地放在装饰里，不喜欢在那些本身无关紧要的事情上耗费太多热情”，而且看起来常常显出外在的谦卑。她也不相信，敬虔者需要佯装出“一副庄重与忧郁的面容”。^[10]（他欣赏她在社交场合比他看起来更欢乐）。不过，在回避循道宗的教义与形式的同时，她却是敬虔的，她竭力全神贯注于上帝主权之爱的奇妙，乃至将世上的每一样忧虑都交托给上帝。她越交托，就越充满了属灵的喜悦。 243

萨拉叙述的原初版本高度集中在顺服的主题上。多年来，她一直在努力与这个世界“断奶”。作为一位抚养了多个儿女的母亲，“断奶”是萨拉最喜爱的用语之一。它意味着，要完全服从于上帝的意志，使她能够放弃对“所有地上之事”的担忧。然而有两样事情是她无法平静面对的。一件事情是，“这城镇人的恶意对待”。作为牧师妻子，她易于遭受这个城镇挑剔的批评；而这是她无法忍受的。她觉得她极为看重“我自己的好名声和在人们当中的好声誉，尤其是这个城镇对我的尊重与公正对待”。另一件事情，也是更加令人烦恼的缺点，就是她无法忍受“我丈夫的任何恶意”。或者从积极的角度来说，她过分看重

“我丈夫的尊重，以及愉快与体贴的对待”。

与乔纳森的一件小事情触发了这次危机。就萨拉一方而言，“他认为，我在与哈德利（Hadley）的威廉姆斯先生的某次交谈中，多少有点不够审慎。”切斯特·威廉姆斯（Chester Williams）是附近哈德利的牧师，是他们家的一位远房表兄弟。尽管切斯特是奋兴运动的朋友，并在爱德华兹离开时做过一些布道，但乔纳森可能还是特别敏感，担心出现任何事情使他的同事感觉受到冒犯。无论如何，萨拉因他的批评而感到羞愧，并将自己的受伤与怨恨看作是自己不够圣洁的证据。

第二天，1月20日星期三，她仍然担心自己无法“在上帝里完全安息”，就与家人和客人于上午十点左右聚集在一起祷告。恩菲尔德的牧师彼得·雷诺兹（Peter Reynolds）做了祈祷；其间，萨拉发现自己希望能称上帝为“父”。她极其渴望能够“心里毫无顾虑地称上帝为父”。退下来单独沉思这一点时，她心里充满了狂喜。“天父上帝，救主耶稣基督，似乎是不同的位格，两者都展现了他们不可思议的可爱、温和、温柔，以及他们对我永恒不变的爱。”随后而来的平安“是完全无法言表的”。与此同时，“意识到自己的不配，我体会到了对全体人类的怜悯与仁爱，以及灵魂深深的降卑。”按照新英格兰敬虔的方式，她将自己不配的意识，看作是上帝正在她生命中工作的一种迹象。

在接下来的几天里，即使在继续从事“各项职责”时，萨拉的情感也被这些崇高的狂喜所主宰。到接下去的星期一晚上，亦即五天半后，她面临将她一切的忧虑交给上帝的新挑战。她听说塞缪尔·比尔（Samuel Buell）将要到本城来布道。25岁的比尔刚刚从耶鲁毕业。他原打算跟随爱德华兹继续学习，但却被证明是一位有效的奋兴布道家，所以他转而成为了一名获得正式许可的巡回布道家。当萨拉听说他要到这里来时，她希望他能在北安普敦获得巨大成功。然而她亦懊恼地意识到，如果这个年轻人点燃一场比她丈夫近来所培育的更大的新奋兴的话，那么她内心深处会感到嫉妒。在1734年至1735年的奋兴中，乔纳森的成功胜过了他所有的同行。萨拉对乔纳森的忠诚是深厚的。她对这个城镇亦缺乏安全感。她知道丈夫有批评者，他们将会乐于削弱他作为最重要宗教奋兴家的权威。

当比尔在星期三下午开始布道时，萨拉不仅克服了她的嫉妒心，

而且还成为了他获得可观成功的主要“途径”之一。崇拜后，看到有几个人在灵里被感动，萨拉亦完全被天国的异象所征服，以致浑身无力。她和其他人在礼拜堂里又待了三个小时，一直到天黑以后，因为她感到“上帝引导她极其恳切地与身边的那些人交谈”。可能是，她正在勉励这个群体里的妇女和男人——在见证超常经验的情况中，乔纳森允许“女人不应教导男人”这条规则有例外。^[11]当她回到家时，比尔与其他六位客人已经在那里了，并在谈论着神圣事物。她再一次被征服，时而浑身无力、时而被驱使着要从椅子上跳起来，用赞美诗的歌词来赞美上帝。

次日早晨，在类似情景中，她甚至越发被征服：先是陷入昏厥之中，随后又“无意识地”瘫在椅子上；比尔正在诵读艾萨克·瓦茨那“感人至深的赞美诗”，其中的某些话语尤其令她感动。比尔极力拥护新式的赞美诗诵唱，他不仅在私下聚会中使用赞美诗，就像爱德华兹那样，而且还第一次将它们引入北安普敦教会的正规崇拜中。^[12]就是在平时，萨拉也经常歌唱。这个星期四早晨，萨拉感到自己“完全被上帝所吞没”，而且“天上世界那无以言表的喜乐令她感到如痴如醉”，她被完全征服了。从中午十二点到下午四点，她躺在床上，同那些照顾她的敬虔妇女谈论着这些事情。那个夜晚是“我一生所经历的最美妙夜晚”，因为她整个晚上都好像是在“天国乐园”里一般：“在基督之爱明亮而美妙的光中徜徉或飘荡。”每分每秒似乎都是永恒的一部分，似乎“都比我终生所享受的外在的所有慰藉与愉悦更有价值”。

伴随这些更大狂喜的，是更完全的顺服。在星期五，她遇到了比克服对待比尔成功的混合情感更大的试验。切斯特·威廉姆斯，显然不是萨拉喜欢的那种人，按计划将在下午进行布道。她早晨醒来时不清楚，“我是否愿意他，这位相邻地区的传道人，受到非凡的祝福，并成为这个城镇比爱德华兹先生更大的善的器皿。”当她甚至在这一点上顺服时，她在公开与私下里的狂喜持续了一整天并延续到了下一周。

在将她的嫉妒交托给上帝后，萨拉开始考虑，她为上帝荣耀所能忍受的，是否存在任何的限度。她已经培育起了一种死亡的意愿，并曾说过“我过去常常对活着的念头感到不耐烦”。乔纳森的描述还补充道，“当实际处在极端强烈的痛苦下时，以及面临马上要死的威胁

时”，她已经表现出了这种交托。我们切莫忘记，萨拉那个时代的妇女，持续不断地面临着不仅来自疾病而且还有来自分娩的死亡威胁。她们亦生活在如下的阴影中，即她们的子女有可能会因流行病而突然死亡。学会顺服，学会面对死亡，以及学会面对忧郁，是持续不断的要求。萨拉指出，自从她 1739 年出现那种经验以来，她感谢上帝使她愿意经受任何死亡，甚至是在“绞刑架或火刑柱上”。

在基督教属灵操练中，长期以来都在培育这样一种态度，因为信仰者要考虑他们是否能够面对殉道之死。约翰·福克斯 (John Foxe) 的《殉道史》(*Book of Martyrs*, 1563 年)，在新英格兰是标准读物。萨拉可能亦熟悉，譬如说公元 4 世纪圣徒狄奥多拉 (Theodora) 殉道的故事；这个故事经由罗伯特·波义耳 (Robert Boyle) 在《狄奥多拉与狄迪莫斯的殉道》(1687 年) 中的小说化描写，而在英国文学里为人所熟知。即使是在文雅的英格兰，培育这种顺服的态度，亦被看作是一种可敬慕的理想，这可通过下列事实得以表明：在 40 年代后期最初上演的亨德尔 (George Frederick Handel, 1685—1759 年) 的《狄奥多拉》里，女主人公在沉思“一种比死亡更糟的命运”(被迫为娼) 时呼喊道，“带领我，卫兵们，带领我到绞架上，或者到烈火中。”^[12]

萨拉相信，她如今已经获得极大的恩典，可以面对比被折磨至死更严酷的命运。没有明确具体所指，她现在相信，她不仅能够忍受天国喜乐的延迟，而且还能忍受“一千年的恐怖，假如那是出于上帝的旨意的话”。即使她承受的“身体折磨是如此巨大、可怕、让人难以忍受，以致没有人能忍受生活在看到这种场景的国家；即使我在心灵上承受的折磨与恐怖要远远大于我身体所承受的折磨”，她还是能够承受这一切，如果这是为了上帝的荣耀的话。上帝的恩典“似乎征服了我并把我吞没了”。

离家更近时，她如今可以想象，她不但能平静接受来自乔纳森的温和批评，就算是他不知怎么地变成一个魔鬼，她也能忍受。她所说的部分内容是如此详细生动，以至于塞雷诺·德怀特，第一位发表萨拉叙述的曾外孙，将那些内容删掉了。在爱德华兹手里存留下来的一小段文字中，她说道，“与此同时，我设想自己被最亲近、最亲爱的朋友所抛弃，就像我先前设想爱德华兹先生把我赶出家门并最终将我抛

弃一样，现在我向自己提出，我如何能够承受他在家里对我最糟糕的虐待；并设想，假如他用最残忍的方式对待我、每天用马鞭抽打我，我仍能安息在上帝之中，因为那不会抵达〔我的心灵〕或者减少我的幸福。我仍然能够履行我对丈夫所有应尽的职责，而我的幸福仍然是完整无缺和毫发无损的。”^[14]

在我们这个时代，殉道与顺服的传统已经荡然无存，心理分析传统四处泛滥，我们很难从它们自己的处境里来看待这些经验。今日我们很容易根据马鞭抽打段落来揣度萨拉的心理或者爱德华兹夫妇关系的情况。不过，这么做之前，我们应当牢记，训练有素的心理学家和心理分析学家，常常在长时间听取患者证言后，也无法诊断出他们问题的根源所在。所以人们不应当根据只言片语就贸然得出结论。当然，如果对人性持有一种现实主义观点（正如加尔文主义者自己所持的那样），那么人们就应当承认，在每一个人以及在每一种人际关系里都存在着阴暗面，即便我们没有证据能确定出那些具体情况。这段文字倒是表明了一点，即爱德华兹夫妇远比我们今日更为看重顺服。

247

萨拉越彻底地思考她的顺服，就越自由地摆脱了世上的忧虑，而她对被上帝接纳的经验也就越是崇高。至少在接下去的一个星期里，萨拉看见的异象、无法抑制的狂喜以及对他人的证词，都在持续不断更新着。比尔每天都在继续布道和进行辅导。在他的领导下，新奇扩展到了相当的程度或规模。

当爱德华兹在两周后骑马返回城镇时，他从一个又一个人那里听到了比尔服侍时所发生的那些奇事。到家后，他热情欢迎了比尔，并聆听了萨拉及其他人的报告。他静静地在角落里坐下，眼里充满了泪水。人们询问他时，他解释道，他感到了卑微。“我实在是不配的，我的劳作竟会受到如此的祝福！”^[15]

爱德华兹对他认为是上帝通过这个年轻人所做的一切，尤其是对他从萨拉那里获知的一切，深感欣慰。但他很快便开始关心起对更不成熟的信徒所产生的影响。许多人，特别是有些已经归信者，都效法萨拉进入了更高的宗教热情之中，他们在聚会后长时间滞留不走，而且被宗教异象和喜悦所征服。一些人长达二十四小时都处在某种出神状态。还有一些人被带向了如此高度，按照爱德华兹后来的判断，以

致“被撒旦利用”。^[16]

以下我们对萨拉的了解——源自一个有关妇女生活的存留证据通常都是支离破碎的时代——取自一种真正隐晦的来源。它是当地医生塞缪尔·马瑟 (Samuel Mather) 在 1742 年 12 月底以前的某个时候为萨拉开出的一个药方。她可能正在接受某种药物治疗，“朱庇特牛黄丸” (Jovial Bezorardick) 与“艾蒿煎汁” (decoction of mugwort)，每天早晨与晚上各服一次直至服完，并将另外一种药物用湿毛巾经常敷在额头上。另一种名叫“Mynsichtu's Emplastrum Matricale” 的药物，马瑟认为对治疗“歇斯底里症”非常有效，值得到波士顿去求购。它应当敷在肚脐处并保留“数周或数月”；它对“所有源自歇斯底里的病症”都是“一种极佳的治疗”。^[17]

248

我们了解到马瑟医生的处方，只是因为一贯节俭的乔纳森用这张纸写下了 1742 年 12 月的那篇布道。而这同一篇布道所使用的另一张纸上则包含有一份祈祷提议，即教区居民写给牧师的一种书面祈祷请求。这份请求来自莱曼家的一个女儿，她感谢上帝在 12 月 8 日那场可怕的家庭火灾中对她的保守；在那场火灾里，她的两个姐妹失去了生命。在萨拉·爱德华兹较早的叙事里，她曾叙述道，她长期以来向自己提出的试验之一，就是看自己是否能够承受——那显然是她最大的恐惧之一——“我们的家以及其中的全部财产都被烧毁了，而我们在那个夜晚被迫赤裸着身体逃了出来。”现在她看到那一切就发生在邻居身上；都是有声望的居民，也有一家子姑娘，可能还是她自己的朋友。^[18]

在写有同一篇布道的这两张纸上所记录的火灾与处方，两者之间是否存在其他关联，人们只能推测。那份未标注日期的处方也可能是在很早以前写下的。而且，我们也不确定萨拉病症的性质。“歇斯底里”在 18 世纪通常指的是神经失调，并被看作是起自子宫里的病症。马瑟医生所提及的“留有一种歇斯底里起源的病症”，就表明了那样一种诊断。^[19]

一种可能是，萨拉，据人们所知情绪容易起伏不定，正在经受着某种精神与身体痛苦（用湿毛巾把煎汁敷在额头上，表明她有头痛症状），这种症状可能因莱曼家可怕的失火而加剧。当然，也存在着许多

其他可能。她的问题（每当这些问题出现时）也可能与生育分娩有关。在1742年，萨拉自从1728年生育头胎以来，第一次没有按照常规周期两年生育一个孩子。一些人推测，她在1742年初所经历的显著灵性经验，可能与流产有关。在1742年12月，她又有孕在身，可能都已经怀了四个月（他们的第八个孩子，尤妮斯 [Eunice]，出生于1743年5月8日）。

如果我们将萨拉在1742年初那些极度愉悦的经验，看作是对新英格兰敬虔的某些典型模式的一种强调，那么我们的根据便更加可靠。清教徒将婚姻中妻子的顺从，看作是所有人都应当渴望的在灵性上顺从基督的一种象征。教会是基督的新娘。加尔文神学一直都在强调，只有当圣徒完全停止偏行己路时，上帝才会使盟约生效。一些最有效果的布道，包括乔纳森自己的一些布道，都在敦促妇女与男人，将自己看作是为“新郎”基督预备的“童女”。^[20]人们有可能因基督之爱而狂喜并被圣灵所充满。在接受了这种亲密的永恒盟约后，信仰者就会乐意顺服上帝爱之诫命的权威，并承诺以生命来事奉上帝、上帝的家以及邻人。

虽然清教徒并不认为妇女应当比男人更顺服上帝，但妇女似乎更 249
常活出那必需的顺从。在好几代人里，作为教会的正式成员，妇女在人数上超过了男人，有时还超过了很多。近来，一些性别历史学家亦将妇女在灵性上的顺服，看作是建立她们属灵权威的一种方式。安妮·哈钦森（Anne Hutchinson）就是一个引人瞩目的例子；她主张要比所谓“依靠善工之义的”圣职人员更加彻底地顺服在上帝的恩典之下，并以此挑战他们的世俗权威。更为常见的则是，通过既顺服上帝又顺服正当指派的男性权威，而成为灵性典范的那些妇女。安妮·布雷兹特里特（Anne Bradstreet，约1612—1672年）的诗歌，表明了经由这种顺服而来的灵性力量。玛丽·罗兰森（Mary Rowlandson）将她在“国王腓力的战争”期间被俘的经历，看作与以色列的救赎性苦难是同一种类型的。^[21]萨拉·爱德华兹的出神狂喜，同样也具有确立她为一种灵性权威的连带作用——尽管这样一种表述可能是误导性的，因为那正是她所表达意图的反面。无论如何，在比尔访问期间，她既一丝不苟地坚持站在她的位置（例如，在正式崇拜结束后，为那些迟

不愿离去的教堂会众，再进行长达三个小时的见证)，又与他竞相成为了奋兴的倡导者。^[22]

鉴于强烈的女性敬虔在新英格兰的持续存在，可以断言，1740年至1742年的“大觉醒”是极其引人瞩目的，因为有相当数量的男性亦被那样的狂喜攫住。乔纳森在这种新式觉醒里是天然的领袖，因为他长期以来就具有那种属灵的感受力。到18世纪40年代初期，在大西洋两岸和整个殖民地，有许多男性亦在经历着那种灵性狂喜。不过，乔纳森的敬虔楷模几乎全都是女性。年轻时的萨拉·皮尔庞特以及他妹妹杰鲁沙，是他年轻时期的典范；萨拉此后一直都是他的典范，而他女儿杰鲁沙——如今12岁了——则成为了他的另一个典范。在他对“1734至1735年奋兴运动”的《忠实叙述》里，菲比·巴特莱特与一位年轻女性阿比盖尔·哈钦森，构成了他主要的典范。只是到随后几年里，当他进而结识了垂死的大卫·布雷纳德时，他才发现了一个他如此喜爱的顺服之敬虔的男性典范。

250 不论萨拉的性情多么变化无常，根据存留下来的记录叙述，她都是极受敬重仰慕的。对萨拉写得最多的外部观察者塞缪尔·霍普金斯，在萨拉出现狂喜的那几周里以及后来一些时间里，就居住在爱德华兹家里。在1740至1741年觉醒期间，霍普金斯曾是耶鲁学院的毕业班学生（比尔的同班同学）。作为一个天生矜持与聪颖的人，霍普金斯曾一直为自己是否归信而苦恼。尽管他认同改革宗教义并对“觉醒者”持完全同情立场，但他还尚未经历那如今似乎是必需的压倒性情感。在霍普金斯就读毕业班那年，充满激情的二年级学生大卫·布雷纳德有一天拜访了他的宿舍以调查他的灵魂状态。而沉默寡言的霍普金斯决定，不让任何人发现自己缺乏热情。然而他在内心里却相信布雷纳德在这一点上是正确的，即他至少在某个时候应经历面对基督的压倒性的情感。在这期间，霍普金斯认为吉尔伯特·坦南特是他曾听过的最伟大的布道家，并计划到新泽西去跟随他学习。随后在9月份里，他聆听了爱德华兹的毕业典礼布道。虽然他没有向他的新英雄提及自己的想法，但他知道他必须跟随谁去学习了。^[23]

在与世隔绝地待在家里并闷闷不乐地寻求真正虔敬中度过了差不多一个秋季以后，22岁的霍普金斯在12月份到达了北安普敦。他到达

时，爱德华兹正在外地布道。几天后，萨拉来到他的房间，正如他所回忆的，“就像我久已是这个家庭一员似的对我说，她觉得她对我的福祉深感兴趣，因为她发现我显得有些消沉和沮丧。她希望我不要觉得她因为想要了解这些而打扰了我，并询问了我如此这般的因由。”霍普金斯尽管无法对他人做到这一点，但却对萨拉敞开了心扉。他告诉萨拉，他担心自己处在“一种无基督、无恩典的状态”。萨拉向他保证，她正在为他多多祈祷，并相信他会“获得光明与慰藉”，相信“上帝还想要经由我成就一些伟大的事情，等等”。^[24]

在几个月内，霍普金斯将会发现萨拉所预言的那种灵性慰藉；他最终成为了爱德华兹最著名的继承者和他那一代人中最重要美国神学家。在其早期灵性塑造时期，萨拉·爱德华兹的辅导与范例，对他产生了持久的影响。霍普金斯19世纪中叶的传记作者爱德华兹·帕克(Edwards A. Park)在解说萨拉有关出神狂喜叙述的部分内容时指出，她的反思“‘如今’可以被称之为霍普金斯式的”。^[25]如果是为了上帝更大的荣耀，萨拉愿意在世上度过一千年地狱时光，这在19世纪的人听来，带着“霍普金斯式的”特质。霍普金斯将爱德华兹“对整体存在之爱”的强调，重新解释为“公正无私的仁慈”(disinterested benevolence)。霍普金斯自己在革命时期成为了反对奴隶制的重要倡导者；而“公正无私的仁慈”也成为了美国改革者强有力的座右铭。哈丽雅特·比彻·斯托(Harriet Beecher Stowe)在其《牧师的求婚》中，将霍普金斯刻画为在人格上与神学上生硬僵化的牧师，但他最终通过将“公正无私的仁慈”置于他的浪漫兴趣之前而拯救了自己。

251

就霍普金斯而言，他成为了爱德华兹的遗稿保管人和第一位传记作者。他那出版于1765年的传记性回忆录，包括了对萨拉的一篇热情洋溢的颂词。他仰慕她拥有众多美德，其中包括“言语亲切”，霍普金斯的描写也遵循了这同一原则。他说她“容貌出众，令人赏心悦目”。她真实的敬虔体现在她对穷人的关爱以及对客人与陌生人格外的仁慈里。而且，她“对爱德华兹先生保持着应有的敬重”，迎合了他那斯巴达式饮食的特殊习惯，并在他生病时成为他温柔亲切的看护者。她也经常“在身体不适和痛苦之中劳作”，但却是愉快的，也没有什么抱怨。

霍普金斯亦赞赏她“管教孩子的杰出之道”；她“没有使用大声、愤怒的言辞或打骂手段”，就使孩子们心悦诚服了。尽管萨拉是坚定的，但她也是温和的并总是为那些约束管教解释她的理由。其结果是，孩子们都变得彬彬有礼并很少（霍普金斯说“从不”）争吵。当出现特殊困难时，她就会与乔纳森协商，而后者也会严肃对待这一切。乔纳森还被特别请来平息在年幼孩子们当中出现的任何任性固执的苗头。他在纪律约束上，既表现出最大的坚定又表现出“最大的平静”，“结果就是，孩子们都崇敬、尊重和爱戴他。”^[26]

霍普金斯毫无疑问浪漫化了爱德华兹的家庭；那个家庭曾在一个关键时期培育出了属灵的温暖；他也时常返回到那里，起初是作为学生，后来是作为朋友。那七个孩子的作用必定是极其引人注目的。较大一些的孩子全都变得非常敬虔。当霍普金斯初次到达时，瘦弱的长女萨拉13岁。她下面三个妹妹杰鲁沙、伊斯帖和玛丽分别11岁、9岁和7岁。正如爱德华兹·帕克所说，她们全都“漂亮、活泼”。在他后来于1743年7月的一次访问中，霍普金斯在日记里记录道，“送给杰鲁沙小姐一本圣经作为礼物。”^[27]属灵的杰鲁沙如今已经13岁了，作为赞赏褒奖的对象这个年龄也许不算太幼小了。

萨拉·爱德华兹一直都是霍普金斯敬仰的原型典范。^[28]他特别欣赏她的家务管理，说她既能干又节俭。她时常会对孩子们重复耶稣的话：告诫门徒收拾起剩下的饼和鱼的零碎，“免得有糟蹋的”（约6：12）。²⁵²霍普金斯认为，萨拉“在全面操持家务上胜过了她的大多数同性”。^[29]这部分是出于必然，因为乔纳森竭力试图使自己免于尘世关切；他，按照霍普金斯的话来说，几乎从不关心自己周围的家务与农活。^[30]因而萨拉不得不成为现实事物的唯一操持者，监管照料着孩子、仆人、动物以及一个包括饮食起居在内的活泼的家庭。

在18世纪40年代初期，我们还特别发现她曾往返于波士顿之间，可能是出于家庭事宜。有一回，她与陪伴她同行的一位年轻人，在韦斯特伯勒（Westborough）的埃比尼泽·帕克曼（Ebenezer Parkman）牧师家里停留了一晚。事后，1744年，帕克曼记录道，“家里来了北安普敦的爱德华兹夫人以及她女儿杰鲁沙，并由谢菲尔德（Sheffield）的霍普金顿（Hopkinton，亦即塞缪尔·霍普金斯）牧师先生陪同着。”

霍普金斯在前一天的日志里亦记录道，“今天动身从北安普敦前去波士顿，陪同着爱德华兹夫人以及她女儿；她女儿坐在我身后”（骑在同一匹马上）。这种安排是否不仅仅反映了“公正无私的仁慈”，我们不得而知。^[1]

注释

[1] *Works*, 16: 98n.

[2] Mark Valeri, *Law and Providence in Joseph Bellamy's New England: The Origins of the New Divinity in Revolutionary America* (New York: Oxford University Press, 1994), 14. 爱德华兹后来将贝拉米描述为“略显粗莽”但却具有极大的天赋, Edwards to Thomas Foxcroft, February 5, 1754, *Works*, 16: 619.

[3] Edwards to Joseph Bellamy, January 21, 1742, *Works*, 16: 98—100.

[4] Sarah Edwards, “Narrative” (1742), reprinted in Dwight, *Life*, 171—186, quotation p. 181.

[5] *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion*, *Works*, 4: 340.

[6] *Ibid.*, 331.

[7] *Ibid.*, 334. 萨拉出生于1710年1月9日。

[8] *Ibid.*, 333—334.

[9] *Ibid.*, 334—335.

[10] *Ibid.*, 341. 约翰·卫斯理将罪界定为一种有意的选择，因而相信“基督徒的完满”——在人有能力避免有意违犯已知律法这个意义上。而爱德华兹相信人性内在的败坏——在重生者当中并没有被完全根除。Cf. C. C. Goen's note, *Works*, 4: 341n.

[11] 也许他们已经提到了它，如果这个群体只是妇女的话。乔纳森写道，“的确，在普通情形中，谦虚会限制一些人，譬如妇女及年幼者，进行公开谈论，当有许多人在场的时候，至少当在场的一些人是长辈的时候，除非受到攀谈。然而有时情形会极其不同寻常而要求不得不如此……〔譬如，当他们被闪电击中的时候〕……我曾看到过一些因宗教原因而处在这种情形中的妇女和孩子；在我看来，让他们自由言说，并不是对谦卑与谦虚法则的冒犯；假如他们将要死亡，就应允许在场的人言说。” *Some Thoughts*, *Works*, 4: 486.

[12] 乔纳森欣然采纳了这种创新。那年稍后时他写道，“断定下面这一点是不合理的：基督教会应当永远，甚至在她赞美上帝及其羔羊的最光明时期，都被限

定为只能使用旧约的话语；而那作为她赞美的无限伟大主题的、福音之最大和最荣耀事物，却只能在某种遮掩下来言说。” Ibid. , 407.

- [13] Handel, *Theodora* (1749), Aria, act 1.
- [14] Fragment (in Edwards' hand) of Sarah Edwards' Narrative, Edwards Collections, ANTS, Works of Edwards transcription. 更含糊的通信段落见 Dwight, *Life*, 183. 这些残片就是我们拥有的全部原本；我们不清楚德怀特还编辑掉了其他什么内容。现下这个概括所依据的萨拉叙述，则来自 Dwight, *Life*, 171—183. Jonathan's version in *Some Thoughts*, Works, 4; 331—341.
- [15] William Patten, *Reminiscences of the Late Rev. Samuel Hopkins*, D. D. (Boston, 1843), 26. 虽然这种较晚来源可能是成问题的，但霍普金斯目睹了那些事件。Patten 是比霍普金斯 (1721—1803) 小 21 岁的知己朋友，并写下了这个版本的霍普金斯那常常被加以重复的回忆录。
- [16] 爱德华兹的叙述是在他致托马斯·普林斯的一封信里，December 12, 1743, Works, 16: 120—21.
- [17] 塞缪尔·马瑟致爱德华兹，n. d., in sermon, Luke 12: 35—36 (December 1742), Edwards Collection, Beinecke, Works of Edwards transcription.
- [18] Stephen J. Stein, “‘For Their Spiritual Good’: The Northampton, Massachusetts, Prayer Bids of the 1730s and 1740s,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 37, no. 2 (April 1980): 273. 莱曼的两个女儿死于 1742 年 12 月 8 日。爱德华兹的布道是关于《路加福音》12: 35—36 的；它敦促人们要时刻准备好主的即时降临。他还为这次火灾做了一次布道，是关于《弥迦书》6: 9 的；其中第一个论点就是，“上帝向一个城镇呼叫的声音，有时是包含在他神佑的可怕斥责中的。”在 1749 年的税收清单中，约翰·莱曼上尉被列在了该城镇较富裕公民之列。James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 185.
- [19] “The Works of Edwards” 为其抄本提供了下列注释：“在前现代医学诊断中，歇斯底里被界定为，由子宫功能紊乱所致神经系统失调而引起的一种致病性诱发状态。见 George Hartmann, *The Family Physician* (London, 1696); William Salmon, *Medicine Practica; or, Practical Physick* (London, 1692); and John Harris, *The Divine Physician* (London, 1767).” 标准歇斯底里史认为，它在 18 世纪被看作是一种神经性失调，尽管到那时一些人已经在质疑其子宫性起源了。见 Ilza Veith, *Hysteria: The History of a Disease* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), esp. 120—198. 对历史学家解释的概述

- 见, Mark S. Micale, *Approaching Hysteria: Disease and Its Interpretations* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 33—107。(我亦感谢我的同事 David Hartley 对这个论题所做的一些评论。)支持萨拉的“问题”可能与怀孕有关这一假定的, 是爱德华兹所做的一个注解 (Edwards' account book, Beinecke, Works of Edwards transcription), 他在 1745 年 1 月——那是在小乔纳森·爱德华兹于 1745 年 5 月 28 日出生大约四或五个月前的时候——曾派人去买“歇斯底里滴剂和粉剂”。另外亦支持这一假定的, 是马瑟医生在 1742 年 12 月——在她另一次分娩四或五个月前的时候——为其开具了处方。
- [20] Cf. Catherine Brekus, *Strangers and Pilgrims: Female Preaching in America, 1740—1845* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998), 38. Ava Chamberlain, “Brides of Christ and Signs of Grace: Edwards' Sermon Series on the Parable of the Wise and Foolish Virgins,” in Stephen J. Stein, ed., *Jonathan Edwards's Writings: Text, Context, Interpretation* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 3—18.
- [21] Amanda Porterfield, *Female Piety in Puritan New England: The Emergence of Religious Humanism* (New York: Oxford University Press, 1992), esp. chap. 7—8. Cf. Porterfield, *Feminine Spirituality in America: From Sarah Edwards to Martha Graham* (Philadelphia: Temple University Press, 1980). 我在这一部分的解释, 获益于 Porterfield 以及其他所引证性别史学家提出的观点。
- [22] Cf. Sandra M. Gustafson, *Eloquence Is Power: Oratory and Performance in Early America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000), 51—74. Julie Ellison, “The Sociology of ‘Holy Indifference’: Sarah Edwards' Narrative,” *American Literature* 56, no. 4 (December 1984): 479—495; and Porterfield, *Feminine Spirituality*.
- [23] Samuel Hopkins, “Autobiography,” in Edwards A. Park, “Memoir,” in *The Works of Samuel Hopkins*, 3 vols., ed. Edwards A. Park (Boston, 1852), 1: 16—18.
- [24] *Ibid.*, 19.
- [25] *Ibid.*, 22.
- [26] Samuel Hopkins, *The Life and Character of the Late Reverend Mr. Jonathan Edwards* (Boston, 1765), appendix 2, “containing a Short Sketch of Mrs. Edwards's Life and Character,” 92—98. Levin 的重印本没有包含这个附录。有关爱德华兹的自制, 见 Hopkins, *Life*, 43.

- [27] Samuel Hopkins, "Journal," July 23, 1743, in Park, "Memoir," *Works of Samuel Hopkins*, 1: 49.
- [28] 在伊斯帖过早去世后, 他亦为她写了一篇颂词, 称赞了她的美丽和才智。
Hopkins, *Life*, appendix 1, pp. 88—92.
- [29] *Ibid.*, "Sarah Edwards," 95.
- [30] Hopkins, *Life*, 49, cf. quotation in chapter 8, above.
- [31] Ebenezer Parkman, *The Diary of Ebenezer Parkman, 1703—1782* (Worcester, Mass.: American Antiquarian Society, 1974), April 1 and 2, 1740, p. 76, and May 25, 1744, p. 97. Samuel Hopkins, "Journal," May 24, 1744, in Park, "Memoir," *Works of Samuel Hopkins*, 1: 49. 1743年12月, 霍普金斯在靠近北安普教的胡萨托诺克 (Housatonoek; 亦即大巴灵顿) 一个小小边境教会里, 被按立为牧师。据说, 此后不久, 他开始向北安普教一名年轻女子求婚; 后者是“该地区的第一美女”。但她毁掉了他们的婚约——当她一名前求婚者返回后。霍普金斯最终于1748年结婚。根据 William Patten, *Samuel Hopkins*, 31.

