

研究译丛 | Studies on History and Thought

Jonathan Edwards:
A Life

复兴神学家 爱德华兹

下

〔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

ISBN 978-7-5161-0645-7



9 787516 106457 >

定价：78.00元（上下册）



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

〔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

(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)

保守的革命者

尽管爱德华兹在笔记、布道、出版物以及存留下来的两百多封书信里，留下了大量文字著述，但他却很少透露个人性的东西，除非是那些深具个人性的灵性与理智关切。我们对他日常生活与工作大多数细节的了解，主要来自塞缪尔·霍普金斯那深怀仰慕之情的传记式回忆录。从霍普金斯的描述来判断，爱德华兹非常属灵、勤勉、理智、内省，性格有些内向。他以最严格的行为准则来规范他的生活。^[1]

与爱德华兹见面留下的印象是什么样的呢？霍普金斯承认，那些不太了解爱德华兹的人，会觉得他“生硬与孤僻”。但这位传记作者很快就补充道，“这是因为对他不够熟悉。”霍普金斯解释道，爱德华兹持守绝不说他人坏话的决心，所以他不参与那些常见闲谈中的打趣逗笑。爱德华兹亦遵循圣经中要“慢慢地说”（雅 1：19）的建议，所以他只有在有话要说时才会开口。爱德华兹还认为与陌生人陷入言辞争论是无益的，并觉得“自己当提笔在手时才拥有最大的优势”。而且，“他精力不是很旺盛，也没有多少富余的肺活量；而为了使他能在各种人群中成为一个平易近人、诙谐有趣的绅士，这两点却是必需的。”

然而他的朋友们，霍普金斯坚持认为，却知道指控他“生硬与孤僻”是“毫无根据的”。他们像他家人一样，了解他热烈与深情的一面。朋友们“总是发现他平易近人、亲切和屈尊俯就；虽然不甚健谈，

但却是和蔼和随意的”。他那受到信赖的同盟者，喜欢同他谈论严肃的灵性与理智问题。那些密友可以自由地质疑他的观点并与他进行辩论。对于他所关注的主题，霍普金斯说，“他的口才与笔头一样敏捷”；而他的密友也会发现他那些真诚的话语“是最动人和具有启发性的”。对于萨拉，霍普金斯报告说，“他与她的交谈及对她的举止体现出颇多的温柔与亲切。”^[2]

霍普金斯将爱德华兹刻画成一个热情的人，尽管他有时缄默起来几乎让人难以忍受，在公共场合十分拘于礼节，如果我们考虑到爱德华兹在觉醒运动中的成功的话，霍普金斯的刻画便是可信的。没有哪位牧师能像他在1734年至1735年那样，将如此大一个会众群体控制在自己的影响之下。在那时，以及在1741年至1742年的“续篇”中，城镇居民在他书房前排队寻求教牧辅导。至少在那期间，以及很明显，在他居住于北安普敦十五年的大部分时间里，许多人——不论贫富老幼——都发觉他是充满魅力和令人鼓舞的。虽然在某些方面他也许有点像一个沉默寡言的知识分子，但几乎没有学者比他更强调情感的优先性。在他的布道里以及在真诚的个人相遇中，他人格的那种情感侧面就会不经意地显露出来。

理解对爱德华兹这一系列反应的关键，就是要认识到，他一心一意地奉献给了一项事业。就像许多这样的人一样，他寻求完全的忠诚。霍普金斯注意到，他会谨慎小心地挑选密友；并且在此基础上，而且也只有当与密友在一起时，他才会真正敞开心扉。毫不奇怪，他许多密友都是比他更为年轻的人，尽管他能够与任何忠诚于那项事业的人形成密切关系。他与和他具有同样关切的他的那大家族的成员保持着密切关系，尤其是在所罗门·斯托达德与威廉·威廉姆斯的时代。对于孩子们，他遵循着新英格兰的要打破他们任何任性迹象的惯例，并在他们很小时候就培养强烈的灵性生活。他几乎也是以同样方式对待北安普敦人的：保持严格的纪律，要求真心的忠诚；而当他们表现出其他情形时，他就会感到不满意。他将他所寻求的忠诚，看作只是附带性地忠诚于他自己，因为那首先是对三一上帝的一种真心实意的忠诚；那意味着要弃绝所有纯属尘世的情感与效忠。

爱德华兹会呈现为什么样的人，主要依赖于人们在多大程度上分

享有他的异象。无同情心的陌生人会把他的沉默解释为冷漠，把他的教条立场解释为傲慢。随着新英格兰在觉醒问题上出现了分裂，那些不同于他的人，越来越多地将他看作一个顽固的派系拥护者。即使是在觉醒之外，他也因坚持下面这一点而名声在外，即圣职人员“在审查教牧事奉候选人时，应对其信仰原则以及宗教意向和道德，保持高度的批判性”。为此，霍普金斯说，“他遭遇到了极大的困难和反对。”^[3]在反对者觉得这种谨慎显得冷漠和缺乏爱心的同时，站在爱德华兹一方的人则认为这是一种可敬的诚实。爱德华兹试图摧毁对手立场的那些论证，既可能被看作傲慢的诡辩，也可能被看作绝佳的阐明。他在布道论辩中的激情，既可能被看作无情的操控，也可能被看作热情、仁爱的灵性。他在谈话中矜持沉默的性格，既可以被看作不顾他人的冷淡，也可以被看作自我否定的约束。他一心一意委身他的工作，既可以被看作是缺乏社交性的自我中心，也可以被看作是尽心、尽性、尽力、尽意侍奉上帝及邻人的无私奉献。

255

我们还必须考虑到，爱德华兹在尽可能地保持着严格的牧师角色；他将自己理解为，在秩序化权威统治的宇宙里，受到了一种崇高的召唤。他认为自己蒙召带领他的会众，肯定就像摩西蒙召带领以色列一样。他是这个城镇人的“父亲”，既是权威的也是仁爱的。像摩西一样（圣经将他描述为谦让的和言语和缓的）^[4]，他对他那些时常任意随性的人民怀有怜悯之心。他亦知道，就像摩西一样，他也具有弱点。然而他毫不怀疑，他被按立圣职要带领人们行走在上帝规定的道路上，而人们则必须要跟随作为上帝代言人与仆人的他。

奴隶制

我们可以在他那以等级制为前提的环境里，来考虑一下爱德华兹对待奴隶制的态度。没有什么比这个问题更能将 18 世纪与 21 世纪的世界分割开来了。许多新英格兰精英都拥有非洲奴隶；而爱德华兹及其近亲，一般每个家庭也都拥有一两名奴隶。虽然留下的记录是不完整的，但我们知道，1731 年，爱德华兹曾旅行到罗得岛的纽波特；在

那里，他购买了一位名叫维纳斯（Venus）的年轻奴隶。到 1736 年，另一位非洲人——名叫利亚（Leah）——似乎已经取代了维纳斯（也许是爱德华兹夫妇给维纳斯起了一个更适合于这个教牧家庭的圣经名字）。1740 年，乔纳森与萨拉共同签署了一份文件，以保证为“杰思罗·内格罗（Jethro Negro）及其妻子露丝（Ruth）”提供经济支持——他们是根据萨拉继母的遗愿而获得解放的。无论如何，爱德华兹夫妇自己似乎一直都拥有至少一名奴隶。^[5]

256 虽然在爱德华兹时代以前或期间，在欧洲裔美国人中存在着对非洲奴隶制的一些零星抗议，但最早在态度立场上的普遍革命，却是直到爱德华兹去世后的那几十年里才得以发生。在“美国革命”时期，许多美国精英，包括爱德华兹的追随者譬如塞缪尔·霍普金斯与小乔纳森·爱德华兹，都成为了奴隶制直言不讳的反对者。在大多数英裔美国人直接将非洲奴隶制吸收进他们的社会等级制观念里以前，一般都认为，更高级的社会秩序需要有仆人来从事家务和农务劳动。白种仆人，大都签订了一定年限的契约，也会像奴隶那样被对待。他们完全依赖于主人的等级制权威。他们结婚、买卖财产或者离开居住地，都需要获得许可。他们可以被加以买卖、抓去偿还债务或者遗留给继承人。当然，其间极大的不同在于，非洲奴隶一般都是非自愿性的，而且通常都是永久性的。“奴隶拥有者”很清楚这些反常畸变情形，也很清楚非洲人在其奴隶状态下的悲惨状态。^[6]然而在革命时代以前，英国殖民者一般都将对非洲人的奴隶合理化作为对长期被接受的奴役与依附做法的一种延伸。^[7]

我们对爱德华兹观点的所有了解，均来自一份新近发现的片断资料。在 1741 年夏季或秋季的某个时候，正当“大觉醒”达到高峰时期，爱德华兹抽空匆匆写下了一份秘密论证清单，以回应就奴隶制所产生的一场争论。触发这些思考的那场争论是极其不同寻常的；大约在这一时期在新英格兰几乎没有任何已知的对等事件。诺斯菲尔德（Northfield；邻近迪尔菲尔德）教会的一些教区居民，谴责他们的牧师本杰明·杜利特尔（Benjamin Doolittle）拥有非洲奴隶。这种指控只是在杜利特尔与部分会众——在该城镇一些年长者的领导下——之间更大争论的一部分。那些“不满的弟兄”指责杜利特尔——他从

1716年起就是他们的牧师——提出了过高的薪俸要求；爱德华兹与其他许多牧师也碰到了这个问题。其中一些不满还出自这样一些怀疑：杜利特尔具有阿明尼乌倾向并对觉醒运动态度冷漠。不过，在此刻，就拥有奴隶所产生的争论，已经摆在了“汉普夏县协会”面前；而爱德华兹则被选定来起草一份回应。^[8]

爱德华兹认为对蓄奴的指控是不真诚的，并将他的主要任务看作是维护一位牧师同事的权威。他能这么做格外引人注目，因为他或许也持有这一怀疑，即杜利特尔具有非正统信仰和“旧光”倾向。爱德华兹为其论证所写的便条不完整，也常常难以解释。不过有一点很明确：他相信那些持异议者提出奴隶制问题，“只是要在人们当中制造混乱和引发不安，以反对他们的牧师并对宗教造成巨大伤害。”

爱德华兹和他的蓄奴同事，以及他的“河谷诸神”朋友与亲属，²⁵⁷在1741年必定格外渴望，蓄奴现状不要受到扰乱。在那个夏天，纽约城再次发生了许多人相信是想要焚毁该城市的一次重大奴隶阴谋。纽约人镇压所谓的恐怖分子的疯狂，在波士顿报纸上进行了广泛报道；对奴隶叛乱的恐惧已经扩展到了新英格兰。^[9]而使爱德华兹感到最为不安的，则是诺斯菲尔德指控的这样一个特征，即杜利特尔的指控者“吹嘘”，他们对奴隶制不道德性的论证“难住了”他们的牧师。尽管爱德华兹没有提及其含义，但如果这样的话流传开来，亦即，就像他们所声称的，那位牧师在维护蓄奴问题上“无法说出任何值得一提的东西”，那么这种言论将会激怒奴隶们。

尽管他的兴趣是要维护教牧权威和保护他的蓄奴者同类，但爱德华兹的论证却揭示了他对待非洲奴隶制所具有的深刻矛盾性。他的主要论证是，“不付报酬地利用邻人的工作”本身并不是有罪的，因为圣经明显允许奴隶制，而且圣经也不会自相矛盾。虽然上帝会暂时“默许”后来表明是应当加以反对的一些古代做法（他可能想到了一夫多妻制），但奴隶制在新约里并没有受到谴责，而且“也不存在其他没有被明确提及并加以严厉禁止的普遍性的罪”。

在爱德华兹维护奴隶制本身并无过错的同时，他还特意谴责了非洲奴隶贸易。“其他国家，”爱德华兹追问道，“有权利或职责来剥夺所有非洲国家的权利吗？”尽管，奴隶制长期以来已被证明为是比在战争

中杀死战俘更加人道的选择，但这个原则并不适用于这一主张，即欧洲人声称，他们拥有把他们能抓住的任何非洲人变成奴隶的普遍权利。唯一看似有理的理由就是，基督教国家似乎有权利占有他们从非基督教国家所想要获得的东西；例如，就像以色列被告知他们可以从埃及人那里夺走财产那样。但爱德华兹指出，要把这样的先例解释为一种普遍原则是荒谬的。相反，所适用的原则只能是“所有人类都是邻人”，所以道德律适用于对待所有的国家。因而，欧洲国家没有权利从非洲人那里进行盗窃。^[10]

即便爱德华兹认为非洲与土著美洲文明大大低于基督教世界，尤其是那些异教徒还长期处在撒旦统治之下，但他认为他们在权利上和潜质上与基督教国家是平等的。在其于 1739 年就《救赎工作史》所做的布道里，他使北安普敦人确信，虽然这些人如今在某些方面几乎就像野兽一样生活着，当不会总是如此。在千禧年时代里，也就是数百年以后，他向会众断言，“可以指望，到那时有许多黑人和印第安人都会成为神学家；圣经将会在非洲、埃塞俄比亚和土耳其出版发行；不仅学问渊博的人，而且还有更为普通的人，都将深谙于宗教之道。”^[11]

爱德华兹明确否认，在上帝眼里，不同人群之间存在着任何内在的高低优劣。“我们出于同一人类种族”，他于 18 世纪 30 年代早期曾就《约伯记》31:15 在一份笔记里如此写道——也许是在他最初成为蓄奴者后不久。“在这两者里，”他写道，“包含着反对主人虐待奴仆的最有力理由，亦即，他们两者都拥有同一位造物主，而他们的造物主也使他们拥有了同一种本性。”^[12]

出于同样理由，爱德华兹认为非洲人与印第安人在灵性上是平等的。在其事奉期间，北安普敦教会已经接受了九名非洲黑人为正式领受圣餐成员。其中有六位，包括爱德华兹家的奴隶利亚，是 1734 至 1735 年大觉醒的产物，并于 1736 年成为了正式成员。大约在这同一时期，教会还接受了两位印第安人成员：玛丽（Mary）与非比·斯托克布里奇（Phoebe Stockbridge）。

忠实于其等级制本能，爱德华兹从这种福音派基督教平等主义的政治性破坏含义上撤退了。作为辩论中足智多谋的人，爱德华兹在有关杜利特尔案例的便笺里，利用非洲奴隶贸易的不道德性，表明了那

些不满牧师蓄奴的批评者所提出的论证，证明了过多的东西。爱德华兹指出，整个新英格兰经济，都依赖于非洲奴隶生产出的产品（在新英格兰贸易中，一个关键部分正是与加勒比地区的奴隶经济有关的）。假如直接参与到这个系统里是错误的，那么间接参与其中也可能是错误的，譬如购买由奴隶劳动所生产的产品。如果反对者想要声明，间接获益于奴隶劳动是可以接受的，那么“他们最好能确定出具体步骤”，以使人们摆脱他们从中获益的奴隶制。通过这种“归谬法”，爱德华兹实际上是说，在一个充满了罪恶的世界里，一个人不可能使自己免于从他人之邪恶中获益。因此，在千禧年的归信触及这个问题核心之前，人们应当只是尽量利用这种不完善的社会安排。^[13]

家长制权威

259

爱德华兹对待奴隶制的观点，就像他对待教牧角色的权威主义观点一样，属于本能就是一个社会保守派的观点。他将宇宙与世界看作是等级制的，并断定对社会关系的控制，应当是对上帝所设立权威的尊重。他在圣经里为这种悠久立场找到了充足的证实理由，因为圣经作者亦理所当然地接受了等级制。而且，爱德华兹还是一个精英、男性、英国殖民地公民，并处在一个存在着强烈身份区别与尊重预期的时代里。他在许多方面都是一个彻头彻尾 18 世纪的人——一个 18 世纪的传统派。按照美国政治与社会观点来看，他是革命前的。

看似矛盾的是，在他自己的时代里，没有什么比他极力推动的觉醒运动所具有的群众精神更具革命性的了。^[14]况且，爱德华兹的加尔文神学传承亦包括有革命性潜质，正如上一个世纪清教革命所表明的。他对未来种族平等的观点也表明，归信派神学潜在地就具有一些平等含义。在爱德华兹的历史千禧年观里，他构思了基于觉醒运动与改革宗神学这二者基础之上的一场伟大的世界革命。不过，在他正确预见福音派新教的一场重大世界性扩展的同时，他却没有预料到它显著的群众性特征。相反，他相信，一场伟大的国际性改革宗革命，将会帮助建立起正当确立的权威，尤其是那些正确解释圣经的有学识圣

职人员的权威。

爱德华兹从保守的蒂莫西·爱德华兹那里继承来的社会观，反映了17世纪美国清教徒的这一理想，即建立由权威性大家长或族长领导的合乎圣经的共同体。爱德华兹所期待的是“改革宗—福音派”文化——这显然等于那些清教理想——的一种世界性胜利。他是一位改良派，因为他在帮助调整觉醒运动以适应于那一目的。然而那建构于新英格兰文明内的却是其他一些进步潜质——一种日益增长的个人索取性的现代文化以及一种更为大众性的权威，对此他实质上又感到了不安。

260 当爱德华兹于18世纪40年代在北安普敦面对各种挑战时，他的回应是以一种老式权威主义的父亲家长制为基础的；而后者正处在日益增加的张力之中。^[15]他的方针原则，他父亲会予以认可，在半个世纪前的新英格兰小村庄可能也行得通。事实上，持这种旧观念所导致的张力，在任何地方都没有在东温莎本地变得更为明显。在那里，由于对蒂莫西·爱德华兹处罚一对夫妇——他们在未经女方父亲同意下就结婚了——的努力而引发的激烈争论，使得他在从1738年到1741年长达三年时间里停了他们的圣餐；在那里，如果说有的话，那也是一个父亲与教牧权威的问题。^[16]在这些事情上，乔纳森坚决站在父亲一方。而在北安普敦，他继续为会众提供着一幅宏大的未来景象；但在18世纪40年代这个困难时期，他亦将发现越来越难以按照他的社会与灵性预期来影响这个城镇。

被印证了的觉醒

1742年3月，北安普敦处在奋兴热情的又一个高峰期。爱德华兹于2月份从巡回布道中返回后，他不仅遭遇到了萨拉的奇妙狂喜，而且还发现这个城镇在塞缪尔·比尔的布道下已经接近于失控。在接下来与比尔一道工作的几个星期里，爱德华兹同时既试图推动奋兴，又试图压制其过度之处。他写道，“我发现必须要用诸多警告和努力，才能使人们——他们中的许多人——免于走向疯狂。”教区居民在狂热程

度上正在试图相互超越对方，并散布出了这样一种虚假印象，即情感越是强烈，热情表达越是激烈，真敬虔就越大。^[17]爱德华兹竭尽全力想要表明，正如他在整个觉醒运动期间所做的，极度激动对真灵性并非必需的——即便它们常常与真灵性是兼容并存的。

与此同时，当奋兴之火还在热烈燃烧之际，爱德华兹提出了一项计划以图巩固所获成果。从痛苦的经验中，他已经获知奋兴激情是短暂的。他不想再重复那在 30 年代后期所发生的事情。在那时，正如他后来承认的，他受到了一些肤浅热情的蒙骗，并发现自己处在这样一种令人窘迫的地位：正当这个城镇在国际上作为灵性转变的典范而著称之际，它自身却在灵性上变得萎靡不振了。

这一次，爱德华兹试图将宗教奋兴那易于消散的极度愉悦感，转化为一种更稳定的灵性生活——能够通过固定的盟约渠道加以控制。在 3 月初，他起草了一份详细的教会盟约，并把它提交给了会众中一些重要人物。随后又把它带到了在城镇几个区域成立的各种宗教协会。在获得认可后，他宣布一天为禁食祷告日，并在 1742 年 3 月 16 日星期二正式接受这项盟约。在那一天，整个会众都聚集在礼拜堂里，在严肃庄重的仪式中，所有年满 14 岁的人都起立并认可了这份文献。

261

盟约更新仪式是以旧约为模式的；盟约自新英格兰创立以来就是它的一项重要支柱。根据改革宗神学，律法的用途之一，就是作为基督徒回应恩典生活的一种指导。所以，清教徒在传讲我们得救是因着完全不配的（unmerited）恩典的同时，还用一种仿效古代以色列做法的道德律（而不是仪式律）的律法体系来指导教会。在欢喜地为他们所得那不配的救恩感恩时，真正的信仰者很乐意立约采纳全面道德律作为他们的生活指南，即便他们知道他们永远都无法完全遵守它。

爱德华兹的长篇盟约，对一个典范城镇来说是一种引人瞩目的宪章。在承认上帝恩典和请求上帝宽恕他们早前的倒退之后，人们接受了一系列详细的关于应当如何生活的承诺。其中最大一部分涉及的是基督徒邻人应当如何共同生活。这一部分可以称之为“基督教爱的典范”；它令人回想起了马萨诸塞第一任总督约翰·温思罗普（John Winthrop）的著名宣言，亦即应当如何用爱的纽带将这个基督教共同体联合在一起。由于爱德华兹的文件是一份正式盟约，所以他没有太

多论及那总括了这律法的爱原则（就像他在《爱及其果子》里所做的），而是详细解说了应用那种原则的具体规定。在这过程中，他还罗列出了时常陷入争吵的北安普敦人以往的那些失误，并使他们承诺要抛弃所有那些邪恶。

那些以任何方式欺骗邻舍的人，承诺不仅要改变他们的行为之道，而且“在做出道德平等性规则所要求的那种赔偿或赎罪之前，我们就不会获得安宁”。同时，每个人都承诺要放弃背后诽谤、报复心态、仇恨、恶意以及秘密嫉妒。特别是在公共事务上，他们同意放弃那臭名昭著的党派精神，并“避免所有不符合基督教的抨击、谩骂、讥讽、品评与嘲弄他人，不论是在公开集会中，还是在私下交谈里”。

262 在一个较为简短但很快就具有重要意义的部分，年轻人承诺，“我们将严格避免交友结伴中的一切随意与放肆，因为它们很容易挑逗或满足淫荡的欲望”，避免任何他们害怕参与其中的行为，如果他们知道在几小时后必须向圣洁的上帝交账的话。最后，所有人都承诺，“将我们全部生命都孜孜不倦地花在宗教事务上”，并“以恒久忍耐之心奔跑那摆在我们前面的路”。在承认这些誓言将来会与他们堕落倾向相对立的同时，他们“将时常按照这些承诺来严格省察自己，尤其是在领受圣餐之前”，并祈求恩典“来保守我们，免得这些庄重誓言受到邪恶的蒙蔽”。^[18]

在北安普敦盟约里所揭示的爱德华兹立场最明显的一个方面就是，他试图将奋兴精神制度化。在这方面，他不仅遵循着旧约盟约模式，而且还要求会众确认他们信守新约对基督徒生活所做的规定。然而，更大的实际问题，则是如何防止奋兴之光再次暗淡下去。就像使徒彼得在“耶稣显荣”的山上一样，爱德华兹正在提议建造一永久性的结构，以便能保存如此壮观的圣灵浇灌。

他亦在间接处理另一个令他越来越感到不安的问题。在他正在加入其中的国际与跨殖民地圈子里，有许多奋兴主义者强烈反对斯托达德式开放领受圣餐的做法。爱德华兹不同意那些声称他们能够可靠区分归信者与非归信者的观点，但他也体会到了他们观点的说服力，亦即教会应当审查要求成为正式领受圣餐成员的候选人，并确保他们在信仰与实践上表明了信守的可见迹象。怀特菲尔德钦佩所罗门·斯托

达德的福音派著述，但他惊讶地发现，斯托达德那开放领受圣餐的做法，甚至都会允许未归信的人做牧师。在怀特菲尔德与爱德华兹拜访乔纳森父母那一天（1740年10月21日），他们很可能就讨论了这个问题，因为怀特菲尔德正是在这一天的日志里评论了斯托达德。^[19]蒂莫西·爱德华兹无疑对乔纳森在感情上有些影响，他曾在1732年发表的选举日布道里，公开批评了斯托达德式的在教会成员问题上的宽大仁慈，并含蓄地批评了他儿子对这一做法的继续认同。^[20]

如果实际上，教会里每个年龄达到成为领受圣餐成员年纪的人（显然是14岁），都表明了某些归信证据的话，那么乔纳森在这个话题上所体会到的不安就会得到缓解。爱德华兹似乎相信，这个城镇正在达到1734至1735年觉醒期间的那种普遍归信的水平，但是一些人随后的行为，使他确信事实并非如此。1742年冬季，觉醒，或者至少是对于宗教事务的兴趣，又一次不再是普遍性的了。即便他并不确定每个人都愿意提供归信证据，他还是劝说“所有年龄在14岁以上的人”²⁶³都对盟约进行郑重宣誓。而且，他还强调，特别是在领受圣餐以前，人们应当“按照这些承诺严格省察自我”。^[21]

荣耀日的黎明？

不论爱德华兹对1734年至1735年觉醒的长期影响产生过什么样的失望与幻灭，在1742年的冬季与春季，他对这场规模更大得多的觉醒的前景，仍持着极乐观的看法。他为之付出了全部时间与精力。他不仅经常外出旅行，而且当他回到家里时，教区居民也会排队等待他的教牧辅导。此外，他还奉献出了他大部分思想精力，来为奋兴运动撰写一部篇幅更长的辩护；这份辩护在次年春天成为了一部长达378页的论著，标题为《对新英格兰当前宗教奋兴的一些思考，以及它应当被认可与促进的方式》。^[22]

《一些思考》展示了面对觉醒运动处在令人振奋的高峰期时的爱德华兹。的确，当他于1742年撰写这部论著时，奋兴运动正在变得越来越分裂，然而他坚持，这样一种潜在的革命值得所有基督徒付出全心

全意的支持。他在序言里间接提及了当下英国与西班牙之间的冲突，亦即新英格兰也为其派遣出了一支远征军的“詹金斯耳朵的战争”（War of Jenkins' Ear），但他更是宣布，“我们今天在新英格兰正在进行一场更加重要的战争。”^[23]正如任何战争里都存在许多混乱一样，《一些思考》意在成为一部甄别真理与谬误的详尽而全面的手册。它的实质性论证与《区别性标志》（*Distinguishing Marks*）是相同的。爱德华兹的第一个目标就是要无可辩驳地证明，觉醒实质上是上帝的一项伟大工作。与此同时，他也谴责了它的过度之处，并在真灵性生活中，仔细区分出了那些超越圣经规范的做法与出神狂喜经验——后者对灵性生活来说既不是必需的，也不是必然相排斥的。虽然他将这场争斗描述为一场战争，但他却将自己看作是一位居中调停者。他特别谴责了彼此双方的挑剔苛责。他不仅警告了那些由于觉醒运动的过度之处而谴责整个运动的人，而且还警告了那些太急于谴责教会许多成员与圣职人员为未归信者的觉醒者。

264 尽管他竭力想要开辟出这种审慎而明智的中间立场，并希望所有正直基督徒都能站在这个立场上，但他的论著还是因一句体现了他对新英格兰觉醒抱极大希望的不慎言辞而变得最为著名。为了试图确立“反对觉醒就是反对上帝伟大工作”这样一种更大的论点，他写道：“这不可能不是圣灵的工作；它是如此非凡和奇妙，是上帝那荣耀工作的黎明，或者至少是序曲；它在圣经里被时常预告；在它的进展与流布中，将会更新人类世界。”

而且，既然这些事件预示了末日的到来，最终预示了人们长久等待的千禧年，或者基督在世上的千年统治期的到来，他指出，“我们只能是合乎情理地认为，上帝那伟大工作的开端必定临近了。”假如爱德华兹没有紧接着补充道：“有许多事情使其成为可能，即这种工作将会始于美洲”^[24]，这样的预言也许不会是不同寻常的。

他接着用八页曲折繁复的论证来表明，为什么救赎史的模式，使得这种工作的黎明最先见之于美洲成为了可能。毫不奇怪，在其他方面会表示同情的艾萨克·瓦茨对此评论道，“我认为他有关美洲的推理缺乏说服力。”^[25]按照爱德华兹的看法，《以赛亚书》60章的预言（它开始于“兴起，发光！因为你的光已经来到，耶和华的荣耀发现照耀

你”；结束于对这样一段时间的描述，那时太阳与月亮都不再落下，“耶和华必作你永远的光”，而“你的居民都成为义人”），似乎适合于美洲，因为它指的是发生在遥远群岛上的事件以及异教徒的归信。爱德华兹还推论道，在上帝救赎工作里存在着某种对称性。既然最先的伟大工作是在“旧半球”完成的，那么新的伟大工作将在“新半球”完成。那最后的要成为最先的。上帝不会在“一个已经存在着良好增长的地方，而会在荒野里”建立一个天国乐园。与自然相反，灵性的太阳如今将从西方运行到东方（爱德华兹的地理观，就像他的灵性史观一样，是彻底欧洲中心论的）。所有这些以及其他圣经预表，导致爱德华兹得出结论：“如果这些事情是如此的话，就给我们提供了更充足的理由去希望，如今在美洲尤其是在新英格兰所看到的一切，可能证明了那荣耀日的黎明。这种工作那极其非凡与神奇的情形与事件，似乎向我强烈表明，上帝想要使它成为某种极其伟大事物的开端或前兆。”^[26]

奋兴运动的许多朋友都认为，当异教徒被聚集起来时，那就是荣耀末日的开端，并将导向千禧年。威廉·库珀为《区别性标志》所做的热情洋溢的序言，只是许多这类表述中的一种；这类表述理所当然地接受了那样一种重大期盼。德博拉·普林斯——爱德华兹赞成奋兴运动之友、波士顿老托马斯·普林斯那天资聪颖的女儿——在1743年（她不幸早逝的前一年）写道，“这是许多杰出神学家的观点：认识耶和华的知识要充满全地，好像水充满洋海一般，这就是那荣耀日的黎明。”^[27]

265

爱德华兹并没有解释他自己对于当下末日构想的“变奏曲”；那是他在还尚未出版的《救赎史》系列布道里所宣告的，是在他私人笔记里所提出的。他解说的基本梗概，类似于他同辈人中最常见的看法。他并不期望很快就在某个时刻看到全面展开的千禧年。相反，他将奋兴看作是得胜与斗争这样一个重要时代——将终结于千禧年的和平里——的开端。^[28]末日将通过一系列伟大奋兴、异教徒的聚集以及对千禧年灵性生活的特别期待开始。然而这些末日亦将是冲突前所未有的日子。

因为爱德华兹没有解释他那千禧年观“变奏曲”的细节，所以他

受到了这样的指控，即他主张千禧年已经在美洲开始了。两年后，他向一位苏格兰通信者抱怨道，“出现了针对我的诽谤性报告与印刷品，即指控我时常说千禧年已经开始了，并且是从北安普敦开始的。新英格兰一位神学博士 [查尔斯·昌西]，从一个人那里——这个人隐藏了身份并躲在幕后——冒昧地向世界发表了这份报告；但那份报告与我所说过的却大相径庭。”爱德华兹进而解释了自己的真实观点：在教会安息在千禧年的和平里之前，将会“出现许多剧烈的冲突与可怕动乱，以及许多变化、更新与间断”。^[29]

事实上，爱德华兹并不相信他正在目睹千禧年自身的开端，但当时或从那以后，将他在《一些思考》里的评论解释为暗示千禧年可能正在肇始于美洲，却是可以理解的。他确实曾说过，那在新英格兰正在发生的一切，可能证明了“那荣耀日的黎明”，并是“那极其伟大事物的开端或先兆”。爱德华兹所设想的“荣耀日”是一系列漫长的事件，它们对千禧年来说是预备性的。那些事件将开始于大奋兴，继续经由大冲突以及更大的奋兴，并终止于安息与和平的夜晚。^[30] 在 1742 年，他的确相信，新英格兰的大觉醒，可能就是一个由美洲扩散出去的世界宗教奋兴时代的开端。^[31]

爱德华兹对正在发生事情的过高评估，是对他自己的经验、他的神学观以及当年那些非凡事件交汇在一起的一种反映。我们必须把他看作是这样一个人，亦即他时常被上帝的荣耀所压倒或征服，以至他似乎是直接感受到了上帝的荣耀。而他的直接经验则证实了他所说的那些灵性实在。而且，位于他上帝观的核心的，是在基督里显明的上帝那无法遏制之爱的荣美。在他亦预料到会有持续性的邪恶，或者由对如此纯全之良善的反叛所引发的恐怖的同时，他的神学要求历史终结于普遍的爱对仇恨的得胜之中。在这种末日胜利中，福音将最终在万国万邦获胜。

如今他发现自己就处在这样一个非凡时期，在整个新英格兰有成千上万人正在分享着他十分熟悉的对于灵性实在的那种直接经验。他的周围充满了数不胜数的祷告蒙应允和真实的灵性经验的证据。他极其激动地看到了妻子的灵性狂喜，看到了女儿们生命改变成为属灵的宝贝。爱争吵的北安普敦人，已经承诺要把他们复兴的灵性生活变成

模范社团。即便他是个十足的加尔文主义者，能够认识到，根据新约彼此相爱与忍耐的原则生活，有可能与残存的“堕落倾向与血气欲望”相对立，但他的教区居民已经同意要全力以赴去追求那最崇高的理想。虽然爱德华兹并不期望能看到千禧年，但他为这个城镇提供了一部宪章，而这正是对千禧年生活是什么样子的一种预示。

在一种如此令人兴奋的氛围里，爱德华兹无法理解，基督徒如何能够摒弃在新英格兰为人人所见证的这最伟大的事件。然而事实却是如此。甚至一些圣职人员都在贬低那很可能就是末日恢宏的万邦聚集的起头。^[32]

过错并不仅仅出现在教会里。世俗权威亦应受到责备。通过援引上帝与新英格兰盟约的传统语言，他挑战了政府：“我们是否没有理由担心上帝会对这片土地感到震怒，因为世俗权威没有更多地注意到，救主近来所完成的这种荣耀工作。”通过提及圣公会总督雪利去年到达时的庆典，爱德华兹指出，在这类场合缺乏欢庆可以被解释为一种冒犯。以此类推，“当众天使之首、宇宙之主以如此奇妙的方式从天国降临到这片土地上时，所有人都要远远地站着，并且一声不吭、毫无表示吗？”^[33]

267

通过再次提起新英格兰的学院——哈佛与耶鲁——这一敏感问题，爱德华兹继续推进了他向那些对觉醒态度冷漠者发出的挑战。这两所学院的朋友，还仍然在为怀特菲尔德的尖锐评论，亦即“他们的明灯变得暗淡了”，而恼怒不已。而怀特菲尔德对批评的答复，尽管在语气上是积极的，但却没有首肯任何事情，而只是为吉尔伯特·坦南特的巡回布道在学生当中带来更大光明而感到欣喜。^[34]爱德华兹，尽管承认学院“并不属于我的正当范围”，但却指出，他将作为谈论灵性事务的牧师，以及“（自由表达对公共事务的看法的）‘英国人’”，冒昧表明自己的看法。

爱德华兹对学院的评价，几乎同怀特菲尔德一样尖锐。特别是，他对如今学院允许他认为不敬虔的事情感到震惊。因为这些学院主要是培训圣职人员的，所以这是“所能想象的最大的胡闹与荒唐”。“既然它们不是最有利于真敬虔的地方，那么把孩子送到那里，就不可能不面临孩子在道德上被污染的重大危险，正如在这些社交场合里时有

发生的。这是完全不可容忍的；出现什么情形也比出现那种情形要好。”^[35]

回顾起来，我们能够看到，“大觉醒”的确是正在出现的、跨大西洋两岸的、将对世界历史产生重大影响的福音派运动的一部分；但在新英格兰，它远非爱德华兹所希望的。它并不是这样一个时代的黎明，在这个时代，觉醒的新英格兰，用约翰·温思罗普著名的话来说，将是“山上的一座灯塔”，亦即一种改革宗文明的典范。相反，觉醒运动预示着老式清教徒那种理想观的“黄昏”。就像大多数革命那样，新英格兰的变革是逐渐发生的，有时还是未曾察觉的。圣职人员已经丧失了他们的诸多权威，而如今他们更无法佯装以一种声音在言说了。公共道德正在变得更加像英格兰；即便圣职人员在谴责这种松懈，但却无法阻止它们。同样地，也无法太多期望马萨诸塞政府会像爱德华兹理解的那样来支持真宗教。总之，爱德华兹正确地意识到一个前所未有的时代正在到来，但他希望用“大家长领导下的盟约式清教共同体”的旧皮囊来装新酒，可惜被证明是不现实的。

注释

[1] Hopkins, *Life*, 39—51. 霍普金斯描述的更多细节，见前文第8章开首部分。

[2] Hopkins, *Life*, 41—42.

[3] *Ibid.*, 53.

[4] 《民数记》12: 3。《出埃及记》4: 10。

[5] Kenneth P. Minkema, “Jonathan Edwards’ Defense of Slavery,” *Massachusetts Historical Review* 2 (2000). 对于可能的名称变化这一点，我感谢 Kristin Kobes DuMez 的见解。当爱德华兹一家搬迁到斯托克布里奇时，他们带去了一个名叫 Rose 的奴隶。但在 1758 年爱德华兹财产清单里并没有提及 Rose，而是提到了她儿子，一个名叫 Titus 的男孩。而到 1771 年，Rose 已经自由了并且是斯托克布里奇教会的一名正式成员。这就提出了这种可能性：在 1758 年前，爱德华兹一家使她获得了自由或者允许她丈夫为她赎回了自由。亦有可能的是，爱德华兹一家将她转卖给了别人，而后者在后来给予了她自由。在 18 世纪 50 年代，萨拉·爱德华兹曾迫切想要购买一名奴隶，并让爱德华兹询问约瑟夫·贝拉米 (February 28, 1754, *Works*, 16: 622) 和女儿以斯帖·爱德华兹·伯尔 (November 20, 1757, *Works*, 16: 731)，看看是否有可能在他们的

奴隶中购买一名。

- [6] Samuel Sewall, *The Selling of Joseph: A Memorial* [Boston, 1700], ed. Sidney Kaplan (Amherst: University Massachusetts Press, 1969), 10, 认为这种知识是理所当然的, 即“他们被禁止的自由, 使得他们成为了不情愿的仆人”。
- [7] Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Knopf, 1991), 52—55. 有关殖民地时期的弗吉尼亚, 在“契约合同性奴役”与“所有性奴役”之间的动态关系, 参见 Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (New York: Norton, 1975)。
- [8] 对与杜利特尔争论的这种叙述, 所依据的是 Minkema 对这一历史事件细致入微的重构; Minkema, “Edwards’ Defense”。
- [9] Minkema, “Edwards’ Defense,” Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro 1550—1812* (Baltimore: Penguin, 1969 [1968]), 116—121.
- [10] “Draft Letter on Slavery,” 1741, *Works*, 16: 72—76. 爱德华兹在有关埃及人那个部分画下了一条竖线, 但有时他那么做则是表明他已经利用了草稿的那一部分。我对这封书信的解释要感谢 Kenneth P. Minkema, “Jonathan Edwards on Slavery and the Slave Trade,” *William and Mary Quarterly* 3d ser., 54, no. 4 (October 1997): 823—830. Minkema 的文章包括有那封书信的内容, 第 831—834 页。他的注释还列出了与这个问题有关的参考书目。
- [11] *A History of the Work of Redemption*, Sermon 27, *Works*, 9: 472, 480. 引文接续以《以赛亚书》32: 3—4: “那能看的人, 眼不再昏迷; 能听的人, 耳必得听闻。冒失人的心, 必明白知识。”
- [12] MS “Miscellaneous Observations on the Holy Scriptures” (“Interleaved Bible”), Beinecke, as quoted in Minkema, “Edwards’ Defense,” n68.
- [13] “Draft Letter on Slavery,” *Works*, 16: 72—76.
- [14] 许多评论者都指出过, 在“‘大觉醒’的大众宗教”与“‘美国革命’的大众政治文化”这两者之间的平行性。Alan Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), and Harry S. Stout, “The Ideological Origins of the American Revolution,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 34 (1977): 519—541, 则指出了一些直接因果关联的重要性。John M. Murrin, “No Awakening, No Revolution? More Counterfactual Speculations,” *Reviews in American History II* (1983): 161—171, 对这些争论提供了一种有益的概述,

结论（第169页）是，“假如没有‘大觉醒’及其后继者，在1775年仍有可能发生一场革命，但却没有可能，在1861年发生‘内战’。”

- [15] 这个主旨以及爱德华兹革命议程的矛盾性，在下列著作中有很好的论述：Patricia J. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor, Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton* (New York: Hill and Wang, 1980), esp. 188—194. 参见第22章。
- [16] Kenneth Minkema, “The Edwardses: A Ministerial Family in Eighteenth-Century New England” (Ph. D. diss., University of Connecticut, 1988), 126—136. 爱德华兹通过鼓励埃利埃泽·惠洛克和本杰明·波默罗伊于1741年在东温莎布道，而帮助解决了这场争执。爱德华兹致惠洛克，June 9, 1741, *Works*, 16: 89—90, 这些派别在随后的觉醒期间和解了。
- [17] 爱德华兹致托马斯·普林斯，December 12, 1743, *Works*, 16: 121, 125—26.
- [18] “A Copy of a Covenant Entered into and Subscribed by the People of God at Northampton ... March 16, 1741/42,” in *ibid.*, 121—125. 这份盟约亦包含了一小段这样的承诺，“根据基督教原则所要求的，在家庭里，履行有关父母及孩子、丈夫及妻子、兄弟及姊妹、主人及奴仆的相对职责或义务。”
- [19] George Whitefield, *George Whitefield's Journals* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960), October 21, 1740, pp. 478—479.
- [20] 见第7章。
- [21] 爱德华兹致普林斯，December 12, 1743, *Works*, 16: 121, 124—125.
- [22] *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion*, *Works*, 4. 尽管它标有一个1742年的日期，但一直到1743年3月才得以发表。Goen, *Works*, 4: 65n.
- [23] *Some Thoughts*, *Works*, 4: 291.
- [24] *Some Thoughts*, *Works*, 4: 353.
- [25] 艾萨克·瓦茨致本杰明·科尔曼，September 14, 1743, quoted in *Works*, 4: 71.
- [26] *Some Thoughts*, *Works*, 4: 353—358.
- [27] Quoted in Stephen Foster, *The Long Argument: English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570—1700* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 298.
- [28] James Davidson, *The Logic of Millennial Thought: Eighteenth-Century New England* (New Haven: Yale University Press, 1977), 122—175; Gerald McDermott, *One Holy and Happy Society: The Public Theology of Jonathan*

Edwards (University Park; Pennsylvania State University Press, 1992), 56.

- [29] 爱德华兹致 Reverend William McCulloch, March 5, 1743/44, *Works*, 16: 135—136.
- [30] McDermott, *One Holy and Happy Society*, 50—92 中的讨论, 非常有助于指出, 爱德华兹并没有认为千禧年正在开始于美洲。与大多数解释者的说法相反, 他倾向于弱化爱德华兹确实说过的这些内容, 即一个最后的、伟大的和荣耀的奋兴时期正在开启, 而它显然肇始于美洲。爱德华兹亦似乎暗示, 千禧年本身也将以美洲为中心——当他说到上帝在荒野里开辟出了一个“天堂”时。
- [31] 虽然“大觉醒”这个术语还不是对“大奋兴”的一种标准指称, 但爱德华兹以及其他许多人对其末世论重要性的高度评价, 应能平息这样一种非议, 即宗教奋兴的伟大性是 19 世纪的一种杜撰发明。Cf. Frank Lambert, *Inventing the “Great Awakening”* (Princeton; Princeton University Press, 1999).
- [32] *Some Thoughts*, *Works*, 4: 497.
- [33] *Some Thoughts*, *Works*, 4: 372—373. Charles Chauncy, *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* ... (Boston, 1743), from excerpt in *The Great Awakening: Documents Illustrating the Crisis and Its Consequences*, ed. Alan Heimert and Perry Miller (Indianapolis; Bobbs-Merrill, 1967), 299—300, 回应道, 当人们在宗教问题上陷入重大分歧时, 民事权威应当不站在任何一方。
- [34] 虽然怀特菲尔德的书信——写于出航的船上——标注的日期是 1741 年 7 月 25 日, 但它一直到 1742 年 3 月 16 日才发表在《波士顿公报》上。见 Richard Bushman ed., *The Great Awakening: Documents on the Revival of Religion, 1740—1745* (New York; Atheneum, 1970), 38, for Whitefield's letter, and pp. 35—38 for a reply to Whitefield's original remarks, *Boston Gazette*, April 20, 1741.
- [35] *Some Thoughts*, *Works*, 4: 510—511.



自相纷争

“大觉醒”不但没有恢复宗教在殖民地的主导地位，反而削弱了那已经弱化的旧有圣职阶层的权威。不仅仅是平信徒在以宗教名义攻击圣职人员，而且在公理会的圣职人员中，任何合一的表象也都处在崩溃的边缘。这种裂隙只是逐渐地才变得明显起来。在波士顿，新英格兰真正的中心，有几位公理会牧师自从怀特菲尔德访问以来就对觉醒态度冷淡。不过，他们在人数上被包括该城市所有高级牧师在内的奋兴支持者以九比三的比例所压倒。^[1]起初，正如塞缪尔·马瑟牧师在1741年所发现的那样，对奋兴运动的反对既危险又具有破坏性。马瑟，科顿·马瑟之子，是“波士顿第二教会”支持奋兴运动的牧师约书亚·吉（Joshua Gee）的助理牧师。马瑟曾斗胆对怀特菲尔德提出了批评。而拥护奋兴运动者也认为马瑟的布道在教区居民中间使人对“悔罪的工作”感到气馁。1741年夏，一个当地圣职委员会试图调和吉与马瑟之间的分歧。该委员会建议马瑟做出改正。不久他们判定马瑟没有做出改正，并投票将他解职了；由此制造了激烈的争论以及诸多的议论。^[2]

查尔斯·昌西，是“第一教会”里地位比托马斯·福克斯克罗夫特（Thomas Foxcroft）低一级的牧师，他正在逐渐成为对觉醒态度冷淡的少数派的发言人。昌西以其理智能力而获得了尊重，并被认为是

实质上是正统派的，即便他强调宽容与理性（只是到后来他才成为了公开的自由派）。在1741年，昌西36岁，比爱德华兹小一岁。他身材矮小、性格坚定。“第一教会”以“老砖头”而闻名，而昌西最终也用了这同一个绰号，也许是因为他既在外表上又在坚定性格上都像一块“砖头”。^[3]

在1741年里，随着就觉醒与马瑟案件所产生张力的加剧，昌西开始小心谨慎地发表自己的看法。他承认道，一些人无疑正从觉醒中获益，而重生也确实应当涉及触动内心深处的经验。然而人们很容易受到无法控制的情感的欺骗。那些为所有真正重生者强加上一套标准化的情感预期的福音布道者，正在鼓励一种危险的派系精神。真正的新生经验可能具有多种形式，并往往是一个渐进性的自制过程。类似地，在提到马瑟时，昌西强调，圣职人员具有多种多样的恩赐与风格，不能用一个模式来要求所有的圣职人员。^[4]

到1742年，昌西对觉醒的过度之处深感震惊。在怀特菲尔德，甚至在坦南特访问期间，很少出现过度的身体影响、异象与出神狂喜。而如今，特别是由于达文波特、惠洛克、比尔与波默罗伊等巡回布道家所激发的激动情绪，这些出神狂喜正在变成标准的甚或是被期待的现象。针对所谓的未归信者的评判司空见惯；会众被怂恿去抛弃他们的牧师。不仅是巡回布道家，如今各种非圣职人员也在做一些未经证实的声称，说他们拥有驱动力、主的带领以及异象。平信徒正在告诫和要求不属于他们的属灵权柄。与爱德华兹不同：爱德华兹将这些现象看作是与一种实质上是良善的工作关联在一起的外围或附带性的过度行为；而昌西认为这些过度行为超过了奋兴所可能带来的任何好处。在昌西看来，这样一些极端做法只能导致对真宗教的损害和对既有秩序无可弥补的破坏。^[5]

昌西这时发现，巡回布道家越来越多地运用一些夸张的方式进行布道，试图吓唬人们或者激发人们的激情。通过诉诸粗俗的情感，他们就能制造大众性的歇斯底里，并鼓励人们将其看作圣灵工作的证据。数十人甚或数百人会尖叫、昏厥和陷入痉挛。“难以想象，”昌西写道，“人们会陷入或被鼓励进入到什么样的过度与夸张之中……在同一个[崇拜]场所，并且是同时性地，一些人在祷告，一些人在勉励，

一些人在歌唱，一些人在拍手，一些人在大笑，一些人在哭泣，一些人在尖叫和呼号。”昌西观察到，最糟糕的效果通常出现在夜晚。“正是在晚上，特别是在深夜，当礼拜堂只有几盏烛火时，才会出现最大程度的哭喊和尖叫；受到如此这般影响的一般都是儿童、年轻人和妇女。”而任何胆敢批评这些不当之处的人，都会被斥之为“圣灵的对手，魔鬼的子女”。

更糟的是，所谓的归信者可以立即成为劝诫勉励者。这些人甚至可能是妇女或儿童，尽管他们“通常都是稚嫩、无知、软弱、自负的年轻小伙子”。而这些羽翼未丰的劝诫勉励者，“一般都被认为要胜于任何牧师——除非是那些属于‘新道’的牧师”。作为秩序与服从的拥护者，昌西对这些偏离新英格兰那来之不易礼仪传统的做法深感震惊。^[6]

随着巡回布道家日益使出神狂喜宗教成为一种规范，并鼓励人们贬低任何胆敢批评他们的人的权威，昌西也相应地觉得应当勇于表明自己的想法。一种反作用力正在形成；而他也准备说出自己的观点了。奋兴运动的朋友很快就感受到了这种变化着的气氛。在北安普敦取得胜利后不久即 1742 年 4 月开始在波士顿进行布道的年轻塞缪尔·比尔，报告说取得了巨大成功，但他亦注意到正在迅速增长的反对力量——“一想到它的后果就会令人颤抖”。^[7]5 月中旬，在“第一教会”邀请为圣灵浇灌而祈祷的那一天，昌西露出了自己的真实面目。在敦促波士顿人的确应当为圣灵浇灌而祷告的同时，他强调他们亦应认识到，正在发生的许多事情“对上帝来说是一种不名誉，有可能会大大阻碍真正宗教的进步”。怨恨、中伤、诽谤以及非圣职勉励者对牧师表示的轻蔑，绝不是上帝的工作。通过使人们的想象产生过热现象并将其结果称作真宗教，“轰动效应制造者”（sensationalists）正在出卖人们。^[8]

在接下来的两个月里，昌西关于觉醒已经失控的判断，通过詹姆斯·达文波特得到了一个实例。巡回布道家中最具争议性的达文波特，仍然以激进先知的角色返回到了康涅狄格。在 5 月份召开的“康涅狄格议会”，对其教区教会的分裂感到震惊，并具有了一种强烈的反奋兴运动情绪；它通过了一项严格法律，禁止进行巡回布道——除非受到当地牧师的邀请。^[9]5 月底，康涅狄格斯特拉特福镇的公民提起了一项

指控，即达文波特和本杰明·波默罗伊在他们那里煽动教会分裂。这两人在纽黑文（他们正在那里教唆另一个教会分裂）被逮捕，并被带到了哈特福德以在议会面前进行听证。在这两天诉讼的大部分时间里，只要有可能会，达文波特就继续进行布道和预言。议会放弃了对于相对较为温和的波默罗伊的指控。而对达文波特，他们宣布，处在如此“狂热的印象与冲动之下，并由此在心灵的理性上感到困扰，因而应当受到同情与怜悯，而不应当受到本来可能受到的对待”。^[10]议会命令将他遣送回他在长岛的教区。

不论是长岛海峡还是康涅狄格议会都不足以阻止一个先知。达文波特听到了上帝的声音：他在康涅狄格遭到的反对正在将他导向一种更伟大的使命。不到6月底，他就出现在了波士顿。赞成奋兴运动的圣职人员对此感到懊恼，并担心他可能会造成伤害。当地牧师协会碰巧正在举行会议；他们立即召见会晤了达文波特。很快地，他们就发现他仍同以往一样桀骜不驯。该协会发表了一份针对达文波特过激举动和混乱行为的尖锐批评。几乎所有波士顿牧师都签署了那份文件。不过，查尔斯·昌西的名字没有出现十分引人注目，他显然出席了那些讨论。这份由本杰明·科尔曼第一个签署的文件，在结论中肯定了觉醒中“上帝那伟大而荣耀的工作”，尽管撒旦在以这样或那样的计谋反对它——包括“它朋友的不谨慎，或者它敌人的恶毒对抗”。^[11]

272

昌西很快就转向了一场全面反对觉醒的战争。那终于使其不堪忍受的“最后一根稻草”，如果需要的话，就是达文波特向昌西提出了个人要求，邀请他“探究在我里面那种盼望的缘由”。昌西所提供的理由却是，为何他相信达文波特处在“狂热想象”之下并受到了蒙骗。“极其明显而无法否认的是，”他告诉这位巡回布道家，“你常常把你自己的思想活动当成了上帝的信息。”

昌西利用哈佛毕业典礼之后的那个礼拜天这一契机，亦即许多访问圣职人员都还待在城里时，直接抨击了“宗教狂热”（enthusiasm）。他迅速将这篇布道发表了，并以一封致达文波特的公开信作为序言。昌西既指出圣灵工作在当今时代比在新约时期受到了更多的限制，又指出新约明确禁止了许多奋兴做法（譬如混乱无序和妇女在聚会中发言）。“宗教狂热，”他说道，“可以说是一种病，一种疯狂。”几乎所有

人都有可能被它感染，但那些倾向于忧郁的人尤其易于遭受其害。上帝正在新英格兰运作，但为了使圣灵产生功效，宗教情感必须受到圣经与理性的严格限制。宗教狂热分子正在公然反抗这一基本原则。^[12]

昌西如今能够公开表明看法，是因为达文波特的访问使支持奋兴者陷入了如此混乱之中。托马斯·普林斯记录道，“在我们当中出现了一种最为激烈的争论精神”，每一方都“可悲地犯了”尖刻讥讽的“罪过”。达文波特留在这一地区，通过反复谴责波士顿大多数圣职人员为未归信者，并带领追随者盲目走向地狱，而愈发加剧了这种形势。他鼓励普通信徒反叛他们那不冷不热的牧师。“把他们拉下讲坛；把他们赶出去，并请别人来取代他们的位置。”最后，在经过了两个月的忍耐后，波士顿当局已经听够了这样的话。他们收集起了达文波特蛊惑与煽动言论的足够证据，并逮捕了他。不过，有几位圣职人员，在尊敬的本杰明·科尔曼领导下，还是请求法庭对他宽大处理。法庭同意，就像康涅狄格的判决一样，达文波特受蒙蔽，因而当他谴责其他牧师时，他的神智是不正常的。^[13]

尽管在 1742 年有这些争执、混乱与分裂困扰着觉醒运动，爱德华兹仍然在不屈不挠地维护它。虽然没有证据表明，在达文波特争吵期间，他曾访问过波士顿，但在波士顿发生的一切受到了广泛报道，而他也密切关注着这些问题。1735 年及以后的事件证实了他的看法：成功越大，撒旦的反击也就越大。所以，这位北安普敦牧师在恒久忍耐着，并付出了几乎所有时间来关照或维护觉醒运动。争论越大，他也就越是紧迫地撰写他的《对当前宗教奋兴的一些思考》（*Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion*）。他认为该书将解决许多存有争议性的问题。

昌西亦将全部精力转向觉醒运动，并抨击在他看来席卷了自己家乡的“集体歇斯底里症”。就像一位 18 世纪优秀的科学家一样，他向遍布新英格兰的通讯者发送了数十封信函并收集起了有关滥用的大量卷宗。他用第一手观察来支持这些报告，并在新英格兰、纽约和新泽西进行了三个月的旅行，以追踪最臭名昭著的巡回布道家的行踪。在爱德华兹的巨制论证于 1743 年 3 月问世以前，昌西已经完全准备好将他计划中的著作聚焦于驳斥奋兴支持者。

昌西越来越公开的反觉醒斗争，在公理会圣职人员中造成了一种正在逐步扩大的裂隙。面对着过度狂喜、各种紊乱、不顺从，甚至受到某些巡回布道家鼓励的分裂，即便是一些曾欢迎过怀特菲尔德并为无数人的信主而感到欢欣鼓舞的人，如今也开始改变他们的看法了。既有的秩序正在分崩离析；唯一的问题是，谁应为此负责，觉醒者还是他们的反对者？

虽然昌西以及其他一些反奋兴运动者，在其神学上或者属于或者正在变成温和的自由派，但反奋兴运动，或者“旧光”运动——正如它行将被称之为的——却反映了对“新英格兰之道”的一种真正保守主义，而这对不同神学倾向的人都有可能产生吸引力。昌西本人深深忠于那被他视为清教传统之本质的东西。也许，这种保守冲动的最佳证据就是，自从蒂莫西·卡特勒叛教以来，他就具有了强烈的反圣公会倾向，并一直都在收集资料以撰写一部论述主教制危险性的著作。到美国革命前夕，1771年，当担心出现一位美国主教的恐惧将新英格兰人联合起来反对英国之时，他最终发表了《对主教制的全面看法》。终其一生，昌西都准备为建立在真宗教与良好秩序基础上的新英格兰而奋斗。^[14]而在1742年，正统的以及阿明尼乌倾向的圣职人员，都有可能将觉醒的紊乱看作是对既有秩序的威胁。而这一点在最先提出“旧光”标签的康涅狄格尤为如此。

274

爱德华兹被来自威廉姆斯家族一位原同盟者的不祥背叛所激怒。1742年后期，迪尔菲尔德牧师乔纳森·阿什利对奋兴运动进行了猛烈抨击。与威廉·威廉姆斯女儿多萝西（Dorothy）结婚的阿什利，只要大族长还在世，就一直是威廉姆斯家族事业的一位忠实同盟者。他曾在布雷克案件里支持过这个家族，并于1735年和1741年在迪尔菲尔德主持过宗教奋兴。如今，随着威廉·威廉姆斯的过世以及爱德华兹接掌了领袖衣钵，家族怨恨开始发挥作用。毕竟，多萝西·阿什利是伊斯雷尔·威廉姆斯的姐姐，而她丈夫如今也正在成为对表兄弟爱德华兹，或至少对其宗教领袖风格，持冷淡态度的更年青一代人的一部分。

阿什利对爱德华兹立场的公开拒绝，还曾引起了一场小小的轰动。1742年11月，这位迪尔菲尔德牧师成为了波士顿“布拉特街教会”

的嘉宾布道者；而这所教会正是由本杰明·科尔曼与威廉·库珀事奉的，并是波士顿觉醒运动的指挥部。不论东道主所期待的是什麼，他布道的语调对一些会众来说极其令人反感，他们中途就退场了。阿什利宣告，在新约哥林多教会那恶名昭著的混乱与当下的觉醒运动之间，存在着极其相像之处。在这两种情形里，教会聚会都变得极其混乱，因为妇女与男人一样具有发言权——每当她们觉得受到圣灵感动时。不顺从随处可见，妻子评判他们的丈夫，教区居民谴责圣职人员，争斗与缺乏爱心四处盛行。保罗在《哥林多前书》13章里的解决之道则是，圣灵最高的恩赐就是爱。^[15]

威廉·库珀对此极为愤怒，一位奋兴运动批评者，居然如此将自己包裹在爱的外衣之下。而进一步激怒库珀的是，阿什利竟然鲁莽地将这篇极具争议性的布道发表了。作为回应，库珀在《波士顿报》首页上发表了一封书信；随后于1742年至1743年冬季，在报纸上引发了一场圣职人员之间的丑陋争吵。^[16]

275 在爱德华兹的《一些思考》于1743年3月在波士顿付梓以前，他的乐观暗示，亦即新英格兰有可能在日益临近的千禧年里发挥一种荣耀作用，看来已经过时了。不仅圣职人员彼此陷入了激烈争吵，而且詹姆斯·达文波特又回到了新英格兰，比以前更加疯狂。

这一回，达文波特出现在了康涅狄格的新伦敦（New London），一个靠近罗德岛的海岸城镇。新伦敦是觉醒已经导致了教会分裂的几个海岸城镇之一。它亦是奋兴派或“新光”活动的中心，因为一位当地福音布道家蒂莫西·艾伦（Timothy Allen）组建了“牧者的帐篷”（Shepherd's Tent），以作为与耶鲁相竞争的一所奋兴派学校。大约有十几个十多岁的男孩在那里学习。3月6日安息日，达文波特带领着分裂群体——为数约有一百人并且主要是年轻人——进行了仪式性的焚烧宗教图书活动，以表明他们是纯洁的，截然有别于腐败的新英格兰当局。那些图书包括著名清教和公理会神学著作，譬如约翰·弗拉维尔（John Flavel）、英克里斯·马瑟（Increase Mather）与本杰明·科尔曼等人的著作。第二天，他们转向了偶像崇拜问题；达文波特要求他的追随者焚烧珠宝、假发、披风、睡袍以及任何达文波特说他们过于喜爱的服饰。按照一种广为流传的说法，达文波特——显然患了身

体疾病并比以往更加疯狂了——将他唯一一条马裤也抛进了火堆里。一支更为温和的“新光”力量干预了此事，并提出了达文波特有可能被鬼附。^[17]

数周后，爱德华兹在康涅狄格进行布道旅行。3月25日，他从妹妹阿比盖尔·梅特卡夫（Abigail Metcalf）位于黎巴嫩（Lebanon）的家里写信告诉萨拉，他的归期将会推后，因为一些牧师已经说服他前去新伦敦以试图平息那场风波。他还说道，他只有在其他牧师与他同去的情况下才会前去那里，并且他们已经组成了一个代表团，其中包括他表兄弟所罗门·威廉姆斯、约瑟夫·米查姆以及最重要的本杰明·波默罗伊——达文波特在某个时期的同伴。^[18]等他们抵达新伦敦时，其他几个人包括约瑟夫·贝拉米和塞缪尔·比尔也加入了这个委员会。领导着这个代表团的爱德华兹，做了“一次讲座布道……为防止狂热所带来的普遍混乱和干扰……做了正当其时的见证”。^[19]

这个“新光派”委员会是一个巨大的成功，也是对爱德华兹领导才能的认可。爱德华兹塑造了一派的主要分支，该派在维护觉醒的那些新做法的同时，还避免了它的分裂主义与过度之举。新伦敦的大多数分裂分子又回到了他们原初的会众当中。达文波特显然受到责罚而有所改变，开始聆听他同事们的持续服侍，尤其是所罗门·威廉姆斯和埃利埃泽·惠洛克（当爱德华兹访问新伦敦时，他一直在北安普敦布道）的服侍。在下一年里，爱德华兹还在达文波特的康复中发挥了直接作用。在那时，爱德华兹向惠洛克保证，“达文波特先生真的十分警觉了”，而且“我相信他现在完全乐意为他的重大错误做出公开、谦卑和适当的认罪与悔改”。两周后，达文波特完成了这样一封书信并把它交给了所罗门·威廉姆斯；而后者则把它交由托马斯·普林斯发表。这封书信读起来就像《一些思考》里的话语。“这项荣耀工作的几种附项，”达文波特承认道，“本身并不是本质性的组成部分，而是具有不同和相反的属性与倾向。”他收回了他对未归信者、分裂主义、平信徒布道，以及聆听从冲动或自认为来自上帝的信息的论断。现在，他相信，过去他对这些错误以及其他非本质问题十分热衷，是因为受到了一位“虚伪之灵”的引导，尤其是在新伦敦焚烧图书和服饰这件事情上。^[20]

爱德华兹与昌西及“旧光派”一样怀着对良好秩序的许多关切，但他相信，只要使“新光派”遵从旧有的权威与顺从规则，就能够维持良好的秩序。例如，他强烈反对平信徒布道——这是在那些获得觉醒精神的人当中一种常见的做法。当他听说前北安普敦居民摩西·莱曼执事将要“勉励公共会众”时，他敦促莱曼加以拒绝。虽然平信徒布道在短期内会有良好效果，但上帝已经“为那项事工与职责任命了一类特定的人”。如果每个人都可以布道，那么就将是混乱。莱曼可以在私下里做出警戒，但不应该面对公众，或者“通过正式演说来辅导一屋子的人，除非那是儿童或比阁下年幼许多的人”。^[21]

1743年早期，爱德华兹曾会见了马萨诸塞韦斯特菲尔德的一个牧师委员会，以处理类似的但却更困难的拔示巴·金斯利（Bathsheba Kingsley）的案件；拔示巴是一位与丈夫陷入争吵的热切的“新光派”。两年前，金斯利夫人面对韦斯特菲尔德会众承认，出于对邻近城镇人做见证的热情，她“未经丈夫同意，就偷了一匹马在安息日骑走了”。现在她恢复正常了。按照这个委员会的说法，她几乎将所有时间都花在了在本镇和邻近城镇里，“挨家挨户地游荡，以为自己是在做上帝的工、传递上帝的信息”。她宣告的那些信息通常都涉及对本地牧师的谴责。这个委员会——爱德华兹为其起草了答复书——似乎想要恢复原状而不是施加惩罚。他们判定她缺乏自知之明、谦卑以及对圣灵工作的识辨力，也没有“使自己的意志服从于上帝”。他们发现她的身体“有一种虚弱的忧郁习惯”，而撒旦则利用了那一弱点。（尽管一种“忧郁气质”意味着女性的轻佻，但这个诊断类似于对达文波特的判断。）她的灵魂“这些年来……几乎一直都处在躁动中，就像风暴中的海洋；她的灵魂也不具有其他基督徒所享有的那种在上帝里的和平与安宁”。不过，就像在摩西·莱曼的情形中那样，他们建议，只要与“她的身份”相宜，她可以继续做见证。就她的情形而言，这意味着在家庭里或者私下访问邻人的时候。经过许多努力，这个委员会说服她接受了这些限制并同意对丈夫保持应有的顺从。当她批评丈夫时，不应使用粗暴严厉的语言，而应“私下里以谦卑顺从的关爱方式”。相应地，他们也建议她丈夫，“应当用耐心和温柔来对待她，而不是用粗话或拳头。”^[22]

到 1743 年春，通过劝告他们保持适当的尊重来约束“新光”运动已经太晚了。随着惠洛克们和金斯利们遍布整个农村地区，四处是烟火，无法逐一扑灭，由此引发了诸多连锁反应。有更多的平信徒布道者在谴责圣职人员，并形成了分裂团体——在其中灵性激动成为了标准规范。一些激进的分裂派公理会将会变成浸信会（Baptist），而其他一些将会成为分裂派公理会。即便这好几十起分裂中的大多数都发生在随后几年里，然而到 1743 年，已经有如此多的分裂，并足以导致一场反对奋兴运动的主要保守回应了。最终，大约有三分之一康涅狄格教会和五分之一马萨诸塞教会，承受了教会分裂。^[23]一旦总是伴随着激烈的指控与反指控的分裂变成常见现象，几个派系之间的和平共处就变成不可能的了。

在康涅狄格，保守派反应产生了最严重的创伤。1742 年 5 月通过的反巡回布道法律，为约束更加狂热的福音布道者提供了武器。本杰明·波默罗伊与埃利埃泽·惠洛克两人的事奉都丧失了税收支持，而不得不依靠来自他们会众的志愿奉献。塞缪尔·芬利（Samuel Finley，后来的新泽西 [普林斯顿] 学院院长），作为一位访问此地的长老会信徒，当他试图在纽黑文布道时，被当作流浪者逮捕。1743 年 5 月，“旧光”立法议会采取了一项更严厉的措施以制止教会分裂：它废止了一项 1708 年承认宗教异议者权利的法规。持有宗教异议的团体仍然可以请求议会免除必须支持康涅狄格建制教会的义务，但他们必须证明他们果真既不是公理会也不是长老会。

278

原先曾出任耶鲁院长，如今从事商业与政治的表兄伊莱沙·威廉姆斯，成为了反对这些压制性法律的“新光派”主要代言人。1744 年，他出版了一部反对这些法规的论著。根据英国洛克式的和不从国教的“联邦共和”传统，他就宗教自由问题，提供了那个时代最重要的论述之一。^[24]

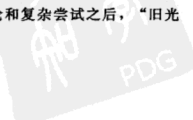
爱德华兹也发觉那些法律是令人难以接受的。1742 年，当他在《一些思考》里写到世俗政府应当支持觉醒时，他所瞄准的却是康涅狄格议会将会反其道而行之的一个倒钩。1743 年，虽然他讨厌公开赞成分裂主义，但却忍不住在私下里同情康涅狄格米尔福德的一个“新光派”分裂团体，后者正在试图加入纽约一个长老会组织。“很明显，”

爱德华兹于1743年12月写信给纽约长老会信徒说，“在那个政府里[康涅狄格]有许多人处在来自世俗与教会权威的最可怕压制下。”在这样的情形里，不能要求“这些人在那些极其重要的事情上，屈从于……他们那些被激怒的敌人……即使是那种程度的偏见与态度，在我看来，也是某种疯狂”。^[25]

此后不久，他写信给哈特福德“第二教会”牧师、他的表弟埃尔内森·惠特曼（Elnathan Whitman，他们的母亲是斯托达德姊妹），因为一些“新光派”教区居民从这所教会里脱离了出来。爱德华兹曾经是惠特曼在耶鲁的指导教师，并对他施加过尽可能多的约束管教；他就良心自由问题给这个年轻人上了一课。即使——正如可能的——那些脱离者是些无知的普通人，他们对惠特曼的抱怨也没有什么根据，爱德华兹指出，他们的疑虑仍可能是诚实和发自内心的。在那种情形下，试图运用法律迫使他们在永恒救赎问题上表示认同，就是对良心自由的侵犯。^[26]爱德华兹的社会与教会保守主义，在此受到了清教异议的一条悠久原则的调节。

当“旧光派”与“新光派”的分歧逐步凝固为政治派系，并将界定康涅狄格在美国革命以前的政治生活的时候，在马萨诸塞，最引人注目的公共分裂，却发生在相互争斗的圣职人员各派系之间。1743年5月，反觉醒圣职人员——他们直到这时还处在守势——设法组成了一个小组。每年5月，马萨诸塞许多圣职人员都会到波士顿来，以参加殖民地立法议会的开幕式。根据惯例，圣职人员也会召开“马萨诸塞公理会牧师大会”，以对当下感兴趣的问题做出讨论，并提出建议性通告。爱德华兹显然出席了1743年5月的这次集会。^[27]

发现自己属于微弱多数派的“旧光派”，通过起草“马萨诸塞湾省教会牧师证词”而将大会拖入了混乱当中。这份证词谴责了一系列与觉醒运动相关联的做法，包括依赖“冲动”（他们将其比做反律主义）、未经邀请的巡回布道、平信徒布道、教会分裂主义、对谁为“未归信者”的苛刻评判以及宗教狂热式的混乱。几乎所有人都同意要谴责这些错误，但是支持觉醒运动的人坚持，这些谴责，应当通过既谴责阿明尼乌主义又谴责反律主义，特别是通过称赞对觉醒的合理祝福，而加以平衡。在对重新起草这份文件激烈争论和复杂尝试之后，“旧光



派”获胜了。

由于担心一个约由 40 位牧师组成的团体——大约是全省牧师的五分之一——似乎是在为整体说话，“新光派”立即组织了一场反集会。在 7 月份，他们在哈佛毕业典礼的同时举行了集会；这个团体由波士顿支持觉醒运动的最重要人物领导，他们包括本杰明·科尔曼、托马斯·普林斯、约瑟夫·休厄尔、威廉·库珀、托马斯·福克斯克罗夫特以及约书亚·吉。他们发表的“证词与建议”，热情洋溢地将觉醒称赞为他们所见过的最伟大事物。他们亦谴责了与反对觉醒者所提出的几乎相同的一系列的过度行为，但他们实质上还是采取了爱德华兹已经全面提出的一条界线——那些过度行为属于附带性的。68 位与会者签署了这份证词，另外还有 45 人通过书信添上了他们的名字。谢绝进行另一次长途旅行的爱德华兹，则发去了一封由汉普夏县七位赞成觉醒的牧师签署的支持函。不祥的是，尽管竭力想要获得广泛支持，但这七个人却代表了汉普夏县圣职人员的少数派。^[28]

在波士顿，圣职人员当中的唇枪舌剑，在公众出版物上因更加不客气的争论而被放大了。在支持觉醒一方，1743 年 3 月，托马斯·普林斯为《基督教历史》(Christian History) 举行了创刊仪式；这是一份由他儿子、新近从哈佛毕业的汤姆负责编辑的周刊，包含有当前国际奋兴运动的消息。^[29] 时年 56 岁的老普林斯是最有学识的波士顿牧师、科学专家和一部新英格兰历史的作者，他有时被比做晚年的科顿·马瑟。普林斯成为了爱德华兹在波士顿最亲密的朋友，而爱德华兹一家也很乐意访问普林斯的家庭。就像他其他的紧密关系一样，爱德华兹与普林斯的友谊，建立在对一项共同事业之彻底奉献的基础上。爱德华兹的《忠实叙述》，曾经成为出版物如何能够促进奋兴的一个范例；而爱德华兹也分享了普林斯对《基督教历史》的热情。

280

而《波士顿晚邮报》的出版人托马斯·弗利特 (Thomas Fleet)，则通过讥讽回应了这项拟议中的新出版物。按照它自己所承认的，《基督教历史》计划只发表有关奋兴运动的正面报告。对此弗利特则提议了一项替代方案：“发表所有时代与国家的狂热进展，以及由它所引发的混乱。”迪尔菲尔德的乔纳森·阿什利，沾沾自喜于他在与库珀争论中所确立的反奋兴运动的角色，亦加入了攻击之列。弗利特使得反奋

兴“通信”成为了他那份周报的一个首要特征。阿什利与弗利特两人都指责老托马斯·普林斯不真诚，因为他说小汤姆·普林斯是这份出版物的编辑，而他们断定老托马斯在控制那份出版物。弗利特还单独发表了“一封来自苏格兰绅士的信，致他在新英格兰的朋友”，嘲讽了近来对苏格兰一场“大觉醒”所做的叙述。对近来据说已经改变了整个苏格兰城镇之辉煌奋兴的报告，成为了《基督教历史》的灵感之一。当汤姆·普林斯试图反驳弗利特时，这位出版人则报之以讥讽与嘲弄。1743年7月4日（正值“新光派”集会时的哈佛毕业典礼周），《波士顿晚邮报》刊登的首页书信，就是致“汤米少爷”的。通过将小普林斯称为“小少爷”和“孩子”，弗利特得出结论，“我将这看作是一件神奇之事：那答应要成为《基督教历史》有关苏格兰问题一位作者的人，会对苏格兰事务如此一无所知。”^[30]

不到二十年前，波士顿圣职当局在马瑟父子领导下还能够压制詹姆斯·富兰克林的《新英格兰报》；但那个时代似乎已经很遥远了。如今，圣职人员出现了更多的自相争斗，以致双方的平信徒都觉得可以自由谴责他们的教牧“上司”。出版社也很乐意将原则与利润结合起来，并因这些争论而繁荣起来；而报纸则进入了街道和酒馆。没有人再能够，仅仅因为其教牧职分，而要求得到普遍的尊重。

9月份，昌西的《对新英格兰宗教状态的及时思考》在这个唇枪舌剑的氛围里出版了。这部著作罗列出了五百多位订阅人，不仅有圣职人员，而且还有杰出的平信徒。佩里·米勒适当地将它称作新英格兰的“社会登记簿”——以总督威廉·雪利为首。^[31]尽管昌西在上一个秋季和冬季一直都在收集资料，但他却是在爱德华兹著作于3月份问世后，才将自己著作的大部分内容合在一起的。（在高科技的今天，光出版社，至少需要一年时间才能完成那样一部神学著作的出版。）昌西的书名暗暗指向爱德华兹的书名，并直接攻击了那位北安普敦牧师的许多观点。他亦在自己著述里填充了许多他从自己收集的评论或其他受尊重权威那里摘录的引文，所以他这部424页的著作比爱德华兹那部378页的著作也更为厚重。^[32]

由于爱德华兹已经承认了觉醒的大多数过度行为，昌西的论证，与其说依赖于他所收集的证据——除非是为了效果，不如说依赖于—

个人视什么为核心性的、什么为边缘的。在正统加尔文主义框架内提出自己立场的昌西，将圣经与理性看作是“新英格兰之道”的规范性指南。他指出，近来的躁动不安是对安妮·哈钦森（Anne Hutchinson）时期反律主义争论的重复。而新英格兰经过许多艰难才赢得了秩序与合一，战胜了不受约束的情感这一持续存在的威胁。^[33] 他还在这场觉醒与整个教会史上的过度之举进行了比较，譬如，极其臭名昭著的“法国先知”；后者在撤消“南特敕令”后兴起于胡格诺（另一个“改革宗”团体）信徒当中，并以极其怪诞的精神亢奋行为而闻名。昌西指出，近期宗教狂热所带来的混乱远非是附带性的，而是当前奋兴主义不可或缺的区别性特征。虽然上帝无疑将继续在新英格兰运行，而一些人也确实归信了，但还是应将这些过度之举与其他任何异端一视同仁。它们是上帝对那些会使人脱离真信仰的欺骗做法的警告和惩罚。^[34]

爱德华兹与昌西对觉醒看法的深层分歧，是一个关键的哲学问题。“显而易见的真理，”昌西写道，“是被开启的心智，而不是被激起的情感，它应当永远成为那些称自己为人之人的指南；而这既包含宗教事务，也包含其他事务。”^[35] 昌西的人类灵魂（psyche）观，是那个时期从古代希腊哲学里采纳的最常见理论之一；它认为情感（affections）与人之动物属性中的激情（passions）极紧密地关联在一起，并需要受到更高级理性官能的约束。

爱德华兹明确批评道，在《及时思考》里对“情感”的这种低调看法，所依据的是哲学而不是圣经。“一些人使哲学而不是圣经成为这种工作的评判准则，”他斥责道，“尤其是他们所持有的有关灵魂属性——其官能与情感——的哲学观念。”若要与圣经观点相一致，他坚持，就必须承认，“灵魂的情感不能正当地与意志区分开来，仿佛它们是灵魂里的两种官能似的。”通过将宗教情感与意志等同起来，爱德华兹使它们成为一种更高官能不可或缺的一部分。当然，也存在着发自主人之动物属性的低级卑下的激情；它们会误导人，并且也无法为人所依赖。然而，源自对上帝真实可感的知识的那些崇高情感，却不能与这些低级冲动相提并论。只有忽视圣经对心灵改变之情感特征所做描述的那些僵硬刻板的哲学范畴，才会无法做出这样一种关键性区分。^[36]

爱德华兹将这些原则应用在一则关于“好布道的本质”的颇具启

发性的说明上。觉醒的批评者断言，当人们在一个星期里聆听了许多布道时，他们并不能记住他们所听到的大部分内容。爱德华兹反驳道，“通过布道所获得的主要益处，就是当时在心灵上产生的影响，而非后来通过回忆布道的内容所产生的后果。”^[37]换言之，布道必定首先要触及情感。

仔细阅读爱德华兹的讲章将会证实，爱德华兹对情感的推重，从未以牺牲理性为代价。当“因宣扬上帝之道的重要真理并受到适当论证与动机的敦促与强化而感到激动之时”，^[38]他说道，即便出现身体反应，譬如哭喊或晕厥，也是合情合理的。他坚持认为，必须检验宗教是否与圣经和理性一致。在其他语境中，爱德华兹曾将理性称作“最高贵”或“最高级”的官能。^[39]虽然他反复强调纯推理知识与心灵的感觉或实践知识之间的区别，但他亦始终主张——正如他在1739年一份布道里所说的，“在这个方面，一种推理知识也极其重要；没有它，我们就不会有任何灵性或实践知识。”^[40]昌西钦佩爱德华兹的理智能力，事实上他曾在《及时思考》里评论道：令人感到奇怪的是，他“比任何我所知道的人……都更多地运用了哲学”，却在质疑理性的优先性。^[41]

283 当然，昌西很清楚，即使是在清教徒圈子里，基础性的争论也是一种古老和熟悉的争论。昌西代表着“唯理智论”（intellectualist）和更为亚里士多德主义（与托马斯主义）的传统，认为意志应当遵从理性的最佳指令。而爱德华兹则位于更加奥古斯丁主义的“唯意志论”（voluntarist）阵营内，将整个人看作是受意志之情感的引导的。^[42]两人都同意，属灵的人必须受到圣经与理性的严格指导。但唯意志论强调，缺少真实情感的理智对于真宗教来说是不够的。意志的适当情感必须要与理智真理一同进行统治。与此相对，唯理智论则将情感看作是难以驾驭的感情，认为它只有服从以准确知识为基础的理性时才会有益处。其间的区别是微妙的，但它们在影响人们的宗教表达风格上，却会产生巨大的实际后果。

如此微妙的区分将会消失，至少暂时消失，因为在这两位伟大倡导者之间极具预兆性的口诛笔伐中，所发生的各种事件将使爱德华兹处在一种灾难性的不利地位。1743年秋昌西的著作问世，1742年秋爱德华兹的著作完成；这两个秋天新英格兰的状态极其不同。爱德华兹

所描绘的那种光明场景，即圣灵的明亮之光使任何附带性的过度之举都黯然失色，已经过时了。普遍性的奋兴正在迅速衰减，而存留的热忱也大都转变成了苛责挑剔的分裂主义。与此相对照，昌西的著作被证明是真正“合时宜的”。逐渐地，将这些事件描述为危险的混乱，典型地反复出现于激进的教派主义当中，这种做法获得了可信性。在新英格兰圣职当局内部，有相当一部分“新光派”留存了下来，并致力于维护和促进持续性的宗教奋兴。然而在当前，他们只能是一个派系。

爱德华兹不仅认识到了这种灾难，而且还承认它是由奋兴之友的过度之举所招致的——他们由此为敌人打开了方便之门。1743年5月，当马萨诸塞圣职人员当中的裂隙正在公开之时，爱德华兹在给苏格兰基尔赛斯（Kilsyth）的詹姆斯·罗布（James Robe）牧师的一封信里，描述了新英格兰当前的状态。大致与新英格兰发生“大觉醒”同时，奋兴之火也席卷了苏格兰，所以与苏格兰长老会同行保持联系，对新英格兰奋兴运动的支持者来说就变得极其重要。罗布的奋兴经验与爱德华兹极为相像。罗布不久前亦发表了自己的《忠实叙述》，描述了在基尔赛斯发生的一场势不可挡的奋兴运动——类似于1734至1735年在北安普敦的情形。爱德华兹在听到来自苏格兰持续不断的好消息感到高兴的同时，亦悲叹道，“我们却没有如此喜悦的消息送给你；乌云最近变得浓厚了。”新英格兰现在可悲地分成了两派。爱德华兹补充道，“这在很大程度上要归因于奋兴之友的不谨慎运作、撒旦寻找途径掺入其中的腐败，以及我们的多重过犯；通过这些，我们让圣灵担忧，而且熄灭了圣灵的感动。”^[43]

284

引人注目的是，爱德华兹指责激进“新光派”而非“旧光派”使得新英格兰分裂为相互苛责的不同派系；这部分反映了他在北安普敦的经验。1743年12月，在写给托马斯·普林斯并在《基督教历史》上发表了的书信里（因而尽可能用积极的眼光来看待事物），爱德华兹承认，1742年北安普敦的觉醒因这一点而遭到了破坏：“我们的人听到了，一些人则看到了，其他地方的这一工作；在那里，出现了比这里更喧闹的场面，而外在表现也比这里更不寻常。”北安普敦人“很容易认为那些地方的工作远比我们当中的优越；他们的双眼被从其他地方来的一些人所做的高调宣信和非凡表现所迷惑”。爱德华兹将觉醒的衰

退归因于由这些过度之举所引入的腐败堕落。一些人受到了表面狂喜和身体被征服的欺骗；而结果却是，他们比许多没有被如此征服的人更不具有“谦卑、和蔼、杰出的基督徒”的那种性情。^[44]

在给罗布的信里，爱德华兹对他从目睹这两场来而复去的奋兴中所领悟到的东西，提供了一份简明总结。“温柔”与“真正自我否定的谦卑”，远比单纯的强烈经验是更好的真正圣徒品性的证据。“我们当中有许多人倾向于认为，所有高度的出神狂喜都是神圣的”，爱德华兹解释道，“但经验清楚地表明，决定了我们支持它们的，不是出神狂喜的程度（虽然到“三重天”应当是），而是出神狂喜的性质与类型。”伴随真正出神狂喜的，不是一种“嘈杂喧闹、夺人眼目的谦恭承让”，而是“深深的谦卑、心灵的破碎、灵里的贫穷、对罪的悲叹、精神的严肃庄重、对上帝的战战兢兢的崇敬、精神的温柔、自我警惕与畏惧、心灵的完全投入、追求生命的圣洁，以及乐意尊重他人胜于自己”。^[45]

《宗教情感》

285

爱德华兹曾尽最大努力向北安普敦人表明了这些观点。随着觉醒的消退——被它自己的过度行为所击败，他就宗教情感在基督徒生活中的适当地位，做了一系列布道。^[46]在接下来的几年里，他将这些布道修订和扩充为《宗教情感》(*Treatise on Religious Affections*)——它最终于1746年问世。这部详尽的论述立即在英国重印，而且至今仍是爱德华兹最被广泛阅读与赞赏的神学著作。

觉醒运动在1742年突然裂变，被爱德华兹视为欺骗性狂热。他对觉醒运动进行了极其冷静的评估。如果把《宗教情感》放在这个背景当中，那么很清楚，它并不是人们所设想的与昌西交锋的又一次辩论。他先前的两部觉醒著作首先想要向批评者表明，出神狂喜现象并不能以这样或那样的方式证明任何事情；而《宗教情感》则首先指向了极端“新光派”——他们将许多人引向了傲慢的自我欺骗——那些被误导的侧重点。爱德华兹在序言里强调，在整个教会史上，真宗教表面上的朋友比公开的敌人造成了更多的伤害。撒旦最有效的花招就是，

当信仰者正在防守他们前面的公开敌对力量时，“魔鬼却从后面进来了，并在不知不觉间发起了致命一击。”在这种偷袭中，撒旦最主要的策略就是伪造真宗教经验，并因此致命性地败坏宗教运动。伪造的宗教经验能够诱使未重生者进入“自我扩张”这一最为有害的形式。“通过这种途径，他〔撒旦〕所引入的，即使是宗教的朋友，也会在不知不觉间，通过摧毁宗教，并以一种比公开敌人所能做到的更为有效的方式，去做敌人的工作。”^[47]

其次，但却并非偶然，爱德华兹亦为昌西提供了一种答复。这部论著的开篇部分就是对下列命题的一种简明辩护：“真宗教，在很大程度上，是由神圣情感组成的。”不是像昌西那样，将情感看作主要是与低级动物激情相关联的，“灵魂的情感”（the affections of the soul）并不真的是与指导整个人的“意志”（will）相区分的。意志，或者人的倾向或爱，可以被称之为整个人的“心灵”（heart）。而且，“圣经在所有场合都很大程度上将宗教置于情感之中；譬如畏惧、希望、仁爱、憎恨、愿望、喜乐、悲伤、感激、怜悯与热忱。”^[48]

然而爱德华兹的首要关切，还是针对那些和他一样已经具有“宗教情感之核心”这一前提的人。对这些人来说，关键的问题是，如何区别真宗教与撒旦的伪装。单纯被激发起来的情感，正如他在较早期论著中所说的，并不是这种或那种决定性的证据。他在这里重申了这一观点，并扼要阐释了“不能确定表明宗教情感是真正出于恩典的，或者不是真正出于恩典的”十二种标志（实质上是宗教热忱的各种表现）。随后是一个篇幅长得多的部分，也是这部论著的核心所在：论述了“真正感恩与圣洁情感的”十二个“区别性标志”。

286

由这个系统性列表，人们也许会推测，爱德华兹为将真信仰者与自欺的伪装者区别开来，提供了决定性的判定标准。正相反，他最为小心谨慎地指出，这样一种方案是不可能的。唯有上帝才能评判人心。人们所遇到的一切，都是“外在的表现与外观”。^[49]评判真情感，就像是在我们清晰视野范围之外试图评判物体。“在晴朗的天空里，恒星〔真信仰者〕是很容易与彗星〔狂热的伪善者〕相区分的；但是如果我们透过云层来观察它们，就有可能看不出两者的区别。”根据他的科学思考，爱德华兹永远都对认识问题保持着警觉（譬如，当我们认识

绿色时，我们所遇到的只是叶子使我们看上去为绿色的那种能力)。尽管他在处理评判灵性事物的问题时，并没有引入那种困难的类比，但他的确指出，不仅对象超越了我们所能胜任的视域，而且“腐败的普遍性……也使得我们所看见的所有灵性对象——恩典是其中之一——变得黯淡”。他进而解释道，“罪，就像是眼睛的疾病，使得事物显现为与它们本身色彩不同的颜色；亦像是其他许多疾病，使得口舌丧失了味觉。”^[50]

所以，即使是个体自身也不能单纯依靠向内审视他们自己的强烈灵性经验——虽然它们是明亮可观察的。正如在《一种神圣与超自然之光》里所做的，爱德华兹描述了“灵性意识”，并将它与他所谓真实情感的“第一标志”联系在一起。这种意识，作为在堕落里丧失的对神圣事物之爱的恢复，并不是一种新官能，而是为发挥现存的各种官能而“在灵魂本性里奠定的新基础”。换言之，重生，通过改变位于人存在之中心里的爱，而改变了整个人。由此而出现的灵性意识，亦奇妙地不同于原先经验到的任何事情。所以，爱德华兹在著名的一处对洛克的间接提及中，将这种新意识比做“某些形而上学家称作新的简单观念的东西”。^[51]不过，撇开这一切，这种直接经验性的经验，并非就是这种经验真实性的充足证明。

287 爱德华兹的“第一标志”并不是有关个体经验的（自从大觉醒以来，这在美国福音派里就变成了一种趋势），而是有关那种经验的神圣起源的。正如他对这种标志所总结的，它不是一种经验性的检验，而是一种同义反复：“那些真正属灵与出于恩典的情感，的确源自对心灵的那些影响与作用，它们是属灵的、超自然的与神圣的。”^[52]而这种神圣工作的真实经验，具有某些能够加以鉴定的特征。不过，尽管这种经验对真正信仰者是极其重要的，爱德华兹作为科学观察者还是警告道，罪能够扭曲感知，而撒旦也能够制造出这些特征的伪装饰品。所以，单单在看似深刻的经验这一基础上，人永远都无法很确定。

在对那些如此轻易依赖主观感觉的激进“新光派”展开全面进攻时，爱德华兹利用了自己年轻时的探寻发现，以及被北安普教某些教区居民所误导的沮丧经验。《宗教情感》里最为尖锐的段落之一——如果人们意识到当撰写那些内容时，他对某些最有希望的归信者所产生

失望的那种程度——是这样开始的：“在上帝的教会里，一件常见的事情就是，这些满有希望的宣信者，被看作是圣徒中的杰出圣徒，却跌落了，结果一无所成。”爱德华兹接着花很长的篇幅描述了这些徒有其表的圣徒，他们似乎完成了所有正当的预备步骤，适当地表现出了所有深刻的忏悔与极度的喜乐，他们以痛哭流涕、热爱圣经、赞美上帝、关爱他人等等证实了他们的信仰。最后他几乎在大声呼喊：“在伪善者与真圣徒之间，就所有外在表现与外观而言，是何其相像啊！”^[53]

魔鬼常常通过伪造来挫败觉醒，正如他在使徒时代、宗教改革期间以及“大约一百年前”的新英格兰所做的那样。虽然爱德华兹避免使用被昌西及其他人嘲讽性地使用的“反律主义”这个术语，但他在头脑里清楚地记着围绕安妮·哈钦森所发生的争论。激进“新光派”，就像他们之前的哈钦森一样，利用强化了的主观经验，来作为建立自己权威并由此评判他人的基础。爱德华兹对此回应道，“在基督所提供的指导或建议里，没有什么比他赋予我们、指导我们判断他人真诚性的规则更加清楚明白的了；亦即，我们应主要根据果子来评价树木；但这还是无法做到；还是要发现其他被设想为更具区别性与肯定性的方法。”^[54]

爱德华兹的论著事实上是对宗教情感优先性的一种强有力的维护，但它论证的主体部分却是对单凭主观经验之权威性的一种抨击。既然在觉醒中压倒性的危险是自我扩张式的自我欺骗，爱德华兹寻找了一些可以遏制撒旦怂恿之恶行的迹象。在他有关真实情感的十二种标志里，有一些标志既作为那些情感的来源又作为那些情感的对象而涉及上帝。那些具有一种主观向度的标志，强调自我克制与温柔，就像被他称为“福音的谦卑”、“像羔羊或鸽子那样驯良”以及“柔和”的那些标志。真情感将表现为美德的“优美对称与协调”，与常见之于伪善者那转瞬即逝的热情中的不对称相对立。

人们在这些真情感的迹象里能够看到自传性的反思。譬如，培育一种“像羔羊或鸽子那样的驯良”以及“柔和精神”，正是他自己灵性操练的目标，这对处于权威位置上的人来说尤其不容易。他强烈反对骄傲的、苛责的精神，并竭尽全力要遏制传记里面的这种精神。同样地，在他对“福音的谦卑”的描述中，他亦探讨了这样一种看似矛盾

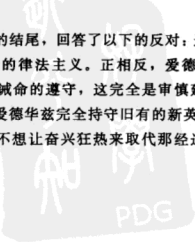
的说法，即真正杰出的圣徒并不会将自己看作是比他人更杰出的圣徒。根据他对善与恶之关系的审美理解，他发现，人对神圣者之荣耀与完美的意识越深，人对自己畸形缺憾的意识也就越深。因而，在承认真正的圣徒有可能知道他们拥有某种真恩典的同时，他在结束对谦卑的论述时，严厉谴责了那些因自己的敬虔洋洋自得或表现出属灵优越感的人。“这可以被看作是可靠的标准：谁若是动辄认为，与别人相比，自己是非常出众的圣徒……并且这是他的第一念头，是自动冒出来的，是自然而然地表现出来的；那么他肯定错了。”^[55]

所有恩典证据的顶点是第十二种标志：“感恩的与圣洁的情感在基督徒实践里具有它们的运作与结果。”爱德华兹对这种检验赋予了迄今最长篇幅的关注。“宗教主要表现为圣洁情感，”他重复道，“但情感的那些运作——它们是真宗教最具区别性的特征——则是这些实践性的运作。”^[56]所以，判定一个人信仰的真实性，不是要去看他的情感，而是要去看他的实践。爱德华兹是作为一个经验科学家在言说的。“由于它被称为试验哲学——使观点与观念接受了事实的检验，所以也被正当地称为试验宗教——使宗教情感与意图接受了类似的检验。”^[57]

289

爱德华兹是一个信奉圣经的人，也是一个遵守规则的人。他没有发现任何圣经规则能万无一失地确定真宗教情感，尤其是在他人那里，因为唯有上帝才能洞察人心。不过，他就真实情感应当像什么样的却发现了许多圣经规则，并坚持认为人们所能做的不过是以这些标志为自己的指导。那些按照这些指导准则省察自己的成熟的真圣徒，能够获得一种高度的确信或确据，即便他们会发现在自身之内仍有许多不完善之处，并越来越多地了解到自己的自我欺骗性。而较软弱或倒退的圣徒，可能永远都无法确定他们的真实状态，但仍会通过坚持使他们的经验符合圣经标准而获益。

爱德华兹在《宗教情感》的结尾，回答了以下的反对：这种对实践的强调可能看起来像是一种新的律法主义。正相反，爱德华兹说道，恩典的真正工作将导致对上帝诫命的遵守，这完全是审慎建立在标准加尔文主义教义的基础上的。爱德华兹完全持守旧有的新英格兰之道，即称颂恩典并按律法生活。他不想让奋兴狂热来取代那经过操练深入其骨髓的平衡。



特别是，他担心撒旦的这样一种能力：通过诉诸人的自我中心而颠覆觉醒。膨胀的人类自我是魔鬼的游戏场；在奋兴运动期间，魔鬼最喜爱的计谋就是刺激福音派的经验。爱德华兹拒绝全盘谴责对个人见证的依赖，这种个人见证后来成为福音派的规范，但他亦看到了撒旦如何利用奋兴狂热的感染性来作为他利用人类自大的手段。“真圣徒，”爱德华兹以典型的上帝中心论指出，会“对上帝的事……感到无以言表的愉悦与喜乐”。与此相对，伪善者则为自己而沾沾自喜。“伪善者在心里，首先是为自己的特殊利益，以及自认为已经获得或者将要获得的幸福，而感到愉悦与喜乐。”^[58]

对这种肤浅性的最佳回答，就是克己的基督徒行为。爱德华兹在他末尾那段写道，如果“更多地通过和善的、与众不同的行为，而不是通过夸夸其谈地声称他们的经验，来表明他们的基督教更受人们的欢迎”，那么信徒群体就会变得好得多。如果他们，“以基督徒合宜的谦卑与恭敬，通过认真事奉上帝和我们的世代，而不是通过我们口头的认真与热心，站在房顶上用口来宣告那圣洁与杰出的行为以及我们心灵的活动”，那么基督徒在他们的见证上就要有效得多。产生这些结果的觉醒，他总结道，“不但不会使旁观者的心刚硬或者大大促进不敬虔和无神论，反而会通过使他们的良心确信宗教的重要性与卓越性，从而比任何事情都更加使人确信在宗教里存在着一种实在性，大大唤醒并赢得他们。”^[59] 290

虽然爱德华兹仍然捍卫觉醒那珍贵的祝福，语气完全是建设性的，但他完全能够理解这个世界上“昌西们”所反对的那些事情。即便他的整部论著是对昌西的“理性对情感具有优先性”这一前提的反驳，但是对觉醒所发生的转向，爱德华兹几乎与那位波士顿牧师一样采取了批评态度，并采用了几乎同样的方式。新英格兰陷入了深深的分裂，并处在了宗教混乱之中。带来灵性宗教的那些过于热情的、忽视了圣经规则的人，不仅为“旧光派”的嘲讽提供了支持，而且也不知不觉助长了无神论与不敬虔。爱德华兹热切企盼的宗教奋兴到来了，但它的许多结果却不是他所预期的。

注释

- [1] Edwin Gaustad, *The Great Awakening in New England* (New York: Harper and Brothers, 1957), 55.
- [2] 使其立场更加脆弱的是, 在前一年, 马瑟一直是反对解聘 Samuel Osborn 牧师的几个当地牧师之一; 而大多数人都认定 Samuel Osborn 持有自由神学观点并倾向于阿明尼乌主义。Edward Griffin, *Old Brick: Charles Chauncy of Boston, 1705—1787* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980), 48—59.
- [3] *Ibid.*, 6. 在他的画像中(见本书 270 页)——时年 81 岁, 人们能够看到, 他的方型脸让人想起一块砖。而他手里拿着一本摆成一定角度的书, 看起来也像一块砖。
- [4] *Ibid.*, 59—63.
- [5] Cf. *Ibid.*, 63.
- [6] Charles Chauncy, *A Letter from a Gentleman in Boston, to Mr. George Wishart, One of the Ministers of Edinburgh, Concerning the State of Religion in New England* (Edinburgh, 1742), reprinted in Richard L. Bushman, ed., *The Great Awakening: Documents on the Revival of Religion, 1740—1745* (New York: Atheneum, 1970), 117—119. 这封信标注为 1742 年 8 月 4 日。
- [7] Samuel Buell to Eleazar Wheelock, April 20, 1742, reprinted in Bushman, *Great Awakening*, 44.
- [8] Charles Chauncy, *The Outpouring of the Holy Ghost*, preached May 13, 1742 (Boston, 1742), 43—44, quoted in Griffin, *Old Brick*, 65.
- [9] “An Act for Regulating Abuses and Correcting Disorders in Ecclesiastical Affairs,” reprinted in Bushman, *Great Awakening*, 58—60.
- [10] “Extract of a Letter from Hartford, June 15th, 1742,” *Boston Weekly News—Letter*, July 1, 1742, reprinted in Bushman, *Great Awakening*, 45—49. Quotation is from the Assembly’s proceedings.
- [11] “Declaration with Regard to the Rev. Mr. James Davenport and his Conduct,” by the associated pastors of Boston and Charlestown, July 1, 1742, reprinted in Joseph Tracy, *The Great Awakening*, repr. of 1841 ed. (New York: Arno Press, 1969), 242—243.
- [12] Charles Chauncy, *Enthusiasm Described and Cautioned Against: A Sermon Preached ... the Lord’s Day after the Commencement ...* (Boston, 1742). Available in Alan Heimert and Perry Miller, eds., *The Great Awakening: Docu-*

ments Illustrating the Crisis and Its Consequences (Indianapolis: Bobbs—Merrill, 1967), 228—256, quotation from p. 231. Quotations regarding Davenport are from “A Letter to the Reverend Mr. James Davenport” (prefaced to the original), xi.

- [13] 这遵从了 Tracy 那具有良好文献支持的叙述: *Great Awakening*, 243—248. Tracy’s quotation from Prince (p. 244) is from *Christian History*, vol. 2, around p. 408. 归之于达文波特的引文来自“大陪审团证词”: Grand Jury testimony, August 19—20, 1742.
- [14] Griffin, *Old Brick*, 29—31, 71—89, 127—138. Griffin 提出了“大众歇斯底里”这个用语, p. 71.
- [15] Jonathan Ashley, *The Great Gift of Charity Considered and Applied ...* (Boston, 1742), passim. 有关背景, 参见 Gregory Nobles, *Divisions throughout the Whole: Politics and Society in Hampshire County, Massachusetts, 1740—1775* (New York: Cambridge University Press, 1983), 50—52.
- [16] Jonathan Ashley, *A Letter from the Reverend Mr. Jonathan Ashley, to the Reverend Mr. William Cooper, ...* (Boston, 1743), 3. Cooper, letter in *Boston Gazette*, January 11, 1743. Other comments are in *Boston Gazette*, February 1, 1743; *Boston Evening—Post*, January 17, 24, and February 7, 1743; and J. F., *Remarks on the Rev. Mr. Cooper’s Objections to the Rev. Mr. Ashley’s Sermon* (Boston, 1743). 有关卒于 1743 年 12 月的库珀的传记资料, 见 *Sibley’s Harvard Graduates*, 5: 624—634.
- [17] *Boston Weekly Post—Boy*, March 28, 1743, reprinted in Bushman, *Great Awakening*, 51—53, 提供了一种极其片面的和无疑夸大其词的叙述。不过, 它似乎被达文波特后来的某种退让所证实, 即达文波特至少在“后来”相信他曾被邪灵附体并在身体上有病。Cf. the accounts in Tracy, *Great Awakening*, 248—249, C. C. Goen, *Revivalism and Separatism in New England, 1740—1800* (New Haven: Yale University Press, 1962), 68—70, and Peter S. Onuf, “New Lights in New London: A Group Portrait of the Separatists,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 37, no. 4 (October 1980): 627—643, for context.
- [18] 爱德华兹致萨拉·爱德华兹, March 25, 1743, *Works*, 16: 104—105.
- [19] Goen, *Revivalism and Separatism*, 70, quotation is from *Diary of Joshua Hempsted* (New London, 1901), 407.
- [20] “The Rev. Mr. Davenport’s Retraction,” July 28, 1744. 与它一同发表的还有

有关其处境的一些信息，见 Tracy, *Great Awakening*, 249—255。Tracy 指出一种虚弱的身体状况伴随着达文波特的精神躁动，并推测从先前状态中的康复有助于解释他的退让。爱德华兹的直接作用，尽管没有直接言及，但却通过他于 1744 年 7 月 13 日写给惠洛克的书信——这个引文就来源于它——这第一手报告而得到了表述。

- [21] 爱德华兹致摩西·莱曼，May 10, 1742, *Works*, 16: 102—103。
- [22] “Fair copy of Kingsley Case, Congregational Library, London, MS II c 1/59,” typescript furnished by Works of Edwards project. 有关金斯利更早的信仰告白，见 Catherine A. Brekus, *Female Preaching in America: Strangers and Pilgrims, 1740—1845* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988), 23。参见 Brekus 对这一事件的有益叙述，*ibid.*, 23—26，以及对“新光派”女性布道者所做更大范围的论述。
- [23] Stephen Foster, *The Long Argument: English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570—1700* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 291。Foster 对这些分枝的长期动态发展提供了富有见地的观察。
- [24] Geon, *Revivalism and Separatism*, 58—64; Gaustad, *Great Awakening*, 74—76。Elisha Williams, *The Essential Rights and Liberties of Protestants: A Seasonable Plea for the Liberty of Conscience and the Rights of Private Judgment* (Boston, 1744)。一份摘录见之于 Heimert, *Great Awakening*, 323—339。
- [25] Edwards to the Reverend Ebenezer Pemberton, December 2, 1743, *Works*, 16: 113—114。爱德华兹在这里具体面对的是这一问题，即米尔福德“新光派”是否必须使自己服从于殖民地的大多数教会规则。尽管有这些强烈声明，但爱德华兹还是未能对这一特定案例做出评判，其借口是未能听取双方的意见。
- [26] 爱德华兹致埃尔内森·惠特曼，February 9, 1744, *Works*, 16: 128—133。Biography of Elnathan Whitman in Franklin Bowditch Dexter, *Biographical Sketches of the Graduates of Yale College*, vol. 1 (New York: Henry Holt, 1885), 343—344。
- [27] 1743 年 5 月，爱德华兹在女儿萨拉陪同下，骑马前往波士顿去；其中部分路程是同托马斯·克拉普结伴而行的，见 *Works*, 16: 153—172。
- [28] Tracy, *Great Awakening*, 286—302，提供了对这些集会的全面叙述，包括重印了这两份声明和来自相关文献的资料。1743 年 6 月 30 日的汉普夏县信件——其中斯蒂芬·威廉姆斯是第一个签署者——参见 *Works*, 16:

111—112。

- [29] 一份有助益的述评，可参见 John E. Van de Wetering, “The Christian History of the Great Awakening,” *Journal of Presbyterian History*, 44, no. 2 (1966): 122—129。
- [30] *Boston Evening Post*, July 4, 1743. Cf. March 14, May 30, and June 13. Cf. account in Frank Lambert, *Inventing the “Great Awakening”* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 193, 201—203; and “Thomas Prince,” *Sibley’s Harvard Graduates*, 5: 356。
- [31] Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: William Sloane, 1949), 175. 双方在他们徒劳无益的斗争中正在玩弄一种数字游戏，以试图为他们的竞争性宣言赋予这种神职人员集会应当具有的那种权威性。即便“证词与建议”比更早的“旧光派”“证词”拥有更多的圣职人员签名，但1743年8月25日的《波士顿晚邮报》指出，它的111位圣职人员，在新英格兰大约400名建制教会圣职人员中，仍远未达到多数派地位。见 Lambert, *Great Awakening*, 203—204 对人员的总结。“新光派”争取到了马萨诸塞250名牧师中的90个位子——这是他们的首要关注焦点。
- [32] Griffin, *Old Brick*, 73—79。
- [33] C. C. Goen, “Introduction,” *Works*, 4: 82n—83n, 提供了一份分两栏排列的论证与反证的对照表。
- [34] Charles Chauncy, *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New-England* (Boston, 1743), vi—xxx, 329—330, and passim. Cf. Griffin’s excellent discussion, *Old Brick*, 81—88. Goen, “Introduction,” *Works*, 4: 89—97, 为这种交流争论提供了一种有益的总结。昌西还帮助了下列匿名著述的出版：*The Wonderful Narrative; Or, A Faithful Account of the French Prophets ... To Which Are Added, Several Other Remarkable Instances of Persons Under the Influence of Like Spirit ... Particularly in New England* (Boston, 1742), Gaustad, *Great Awakening*, 89n. 大约与此同时他还出版了 *A Letter from a Gentleman in Boston*, 出处同上。
- [35] Chauncy, *Seasonable Thoughts*, 327。
- [36] *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England*, *Works*, 4: 296—297。
- [37] *Ibid.*, 397. 我感谢 Timothy Keller 指出了这个段落。
- [38] *Some Thoughts*, *Works*, 4: 399。
- [39] 正如在一些布道里, *The Pure of Heart Blessed* (1730), *Works*, 17: 67;

Charity Contrary to an Angry Spirit (1738), *Works*, 8: 277.

- [40] *Christian Knowledge; Or, The Importance and Advantage of a Thorough Knowledge of Divine Truth* (1739) in *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 158.
- [41] Chauncy, *Seasonable Thoughts*, 327, 384. Cf. Griffin, *Old Brick*, 85—87. See *Old Brick*, p. 197n74. 后来, 在回答以斯拉·斯泰尔斯就最伟大美国人所做询问时, 昌西对其做出了高度评价; 与斯托达德相比, “他外孙‘爱德华兹先生’是最伟大的人。”
- [42] Norman Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), and Norman Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 提供了对这一点的最佳解说。
- [43] 爱德华兹致詹姆斯·罗布, May 12, 1743, *Works*, 16: 108—109.
- [44] 爱德华兹致托马斯·普林斯, December 12, 1743, *Works*, 16: 125—126。在爱德华兹的下列书信里: Edwards to William McCulloch, March 5, 1744, *Works*, 16: 134, 他将新英格兰觉醒开始衰退的日期确定在了两年以前。而这同比尔在北安普敦事余波中出现过分之处是同时发生的。Described in Edwards to Prince, *Works*, 16: 120—121.
- [45] 爱德华兹致詹姆斯·罗布, May 12, 1743, *Works*, 16: 109.
- [46] Dwight, *Life*, 223, 认为这些布道可能是在这个时候发表的。
- [47] *Religious Affections*, *Works*, 2: 86—89. 参见, 标题页上所引用的《利未记》9章和10章的段落。讲述的是在人们向主所带给祭坛的火欢呼膜拜后, 亚伦的儿子, “拿答和亚比户, 又献上了耶和华没有吩咐他们的凡火”, 于是主就毁灭了他们。
- [48] *Ibid.*, 95, 96—97, 102.
- [49] *Ibid.*, 181.
- [50] *Ibid.*, 194—195.
- [51] *Ibid.*, 205. 有关爱德华兹的科学思维及与洛克的分歧, 参见前文, 第4章。
- [52] *Ibid.*, 197.
- [53] *Ibid.*, 182—183. 见 Ava Chamberlain, “Self—Deception as a Theological Problem in Jonathan Edwards's ‘Treatise Concerning Religious Affections,’” *Church History* 63, no. 4 (1994): 541—556, 这对一些当今分析是一种重要的基础。爱德华兹在下列书信里明确承认了他的过高评估: Edwards to

Thomas Gillespie, July 1, 1751, *Works*, 16: 380—387.

[54] *Religious Affections*, 87, 185.

[55] *Ibid.*, 329.

[56] *Ibid.*, 453.

[57] *Ibid.*, 452.

[58] *Ibid.*, 249—250. John Piper, *God's Passion for His Glory* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1998), 35, 指出了这些观察所具有的“令人惊奇的现代相关性”。

[59] *Religious Affections*, 461.



不再是一座典范之城

爱德华兹被他的会众驱逐了吗？1744年初，在经过了教区教牧史上最为人瞩目的几十年中的一个“十年”后，很难想象到1750年之前他会离开。心怀钦佩之情的塞缪尔·霍普金斯——他于1744年仍然是爱德华兹家里的常客——后来写道，“爱德华兹先生非常高兴人们多年来对他表示的尊重与热爱，而且他的余生也极可能受到同样的对待。”事实上，霍普金斯宣称，“他几乎是新英格兰最不可能受到他的人民反对和被抛弃的牧师。”^[1]

爱德华兹本人在公开场合是乐观的，如果不是有所保留的话。1743年12月，在为托马斯·普林斯的《基督教历史》撰写一份有关北安普敦过去几年里觉醒状况的报告中，他对事情还做了最佳解释，并希望通过他“这座山上之城”的经验来陶冶教化国际读者。虽然奋兴之火在去年已经冷却，而他也在担心，有“相当数量的人”可能会“可悲地自欺”，但这一点被“一大批”当中“存在突出恩典的亲切表现”的人远远超过了。就他所知道的而言，在认信的基督徒当中并没有发生几例触犯“可耻之罪”的情形。而在过去三十年里为害这个城镇的臭名昭彰的党争精神也大大减弱了。本城镇居民近来还解决了一种极其麻烦的争执——它使得公共土地的老理想与新近对私有财产的强调发生了冲突。在为这个问题争斗了十五年后，他们允许居民砍伐

位于私人的但却未开垦的指定地带上那些急需的林木。^[2]这种约定限于十年之内，但却证明了爱德华兹在1742年通过制订城镇盟约所希望培育的那种基督教精神。^[3]

到1744年3月，爱德华兹对觉醒之长期影响的希望遭到了严重挫折。在写给一位苏格兰通信者威廉·麦卡洛克（William McCulloch）292牧师的书信里，他承认，他曾过于乐观地认为，觉醒可能是千禧年之前岁月的黎明。麦卡洛克曾经在他靠近格拉斯哥的坎伯斯朗（Cambuslang）教区里，有幸目睹到苏格兰最伟大的宗教奋兴之一。然而麦卡洛克对它的直接前景却比爱德华兹更为谨慎。他同意爱德华兹的看法，《以赛亚书》59：19明显预言了上帝将在从西方向东方扩展的最后世界性觉醒中获得胜利，但他相信爱德华兹未能提及必定会在那些“荣耀之日”之前出现的“某种可怕的打击或试炼”。^[4]而总是试图对撒旦的反击保持警觉的爱德华兹，也准备从发表在《一些思考》里的那些更振奋人心的希望中退却。他如今则报告到，新英格兰当前的状态“在许多方面都非常令人沮丧”。^[5]

在北安普敦，爱德华兹在过去十五年里所建立起来的東西，在一场小城镇的争吵中分崩离析了。大约在爱德华兹给麦卡洛克写信前后，293他获知，他会众里一些年轻人，全都介于21岁到29岁之间，一直都在传阅一些有关民间医学与助产术的图书；他们以一种猥亵玩笑的方式从那些图书里为彼此引用一些东西，并利用那些图书里的知识来讥讽年轻女性的月经现象。使事情更加糟糕的是，这些图书被用于这种淫秽乐趣已经长达五年之久了。三个年轻人，奥利弗·沃纳（Oliver Warner）——一位有进取心的学徒，用十先令的价码将那本主要图书提供给他人传阅——以及堂兄弟俩蒂莫西（Timothy）与西蒙·鲁特（Simeon Root），是首要冒犯者，但有二十来位大都是未婚的男青年也顺带被卷入其中。除三人外，其余全都是教会成员。^[6]

塞缪尔·霍普金斯——他至少在发生这个事件的部分时间里待在波士顿（正是在5月份他护送杰鲁沙去了波士顿）——报告道，爱德华兹在北安普敦地位的转折点，是他最初处理这场危机的策略失误所引发的。按照霍普金斯的说法，当爱德华兹获知这种猥亵行为并收集了一些初步证据时，他将这个问题带到了教会。“又要谨慎，恐怕有人

失了神的恩，恐怕有毒根生出来扰乱你们，因此叫众人沾染污秽。恐怕有淫乱的，有贪恋世俗如以扫的……”（来 12：15—16）爱德华兹就这段经文进行了布道后，要求“教会的弟兄”在主日崇拜后留下来听取这件事情。他们很快就同意挑选这个群体里一些重要人物以辅助牧师听取这个案件。这对一件至少具有半公共特征的事情来说，全都是标准程序。

爱德华兹宣布了该委员会在他家里集会的时间，并犯了一个重大的失误，他宣读了一份被指令到那里去报告者的名单。这份名单既包括一些被指控者也包括一些见证者，但爱德华兹没有做任何的区别。其中一些被点名的年轻人来自一些名门望族，或与他们有关。按照霍普金斯的说法，在这些城镇居民到家以前，一些重要公民就已经在谴责这一程序了。而到该委员会开会时，“整个城镇突然处在了群情激昂之中”。^[7]

294 这个案件并不只是一位过于热情的牧师，当他获悉一些年轻人对有关性与助产术图书做了色情利用后，试图压制一些轻微不当性行为。爱德华兹憎恶，特别是作为对更高级灵性事物之美的一种干扰的性放纵，但他也知道，年轻人总是易于落入隐秘的性犯罪，并且可能除了宗教奋兴的高峰期之外，在这个城镇年轻人中总是存在着一些放荡的社交行为。他不能指望压制每一种私下里的不端行为。教会纪律通常是为重罪譬如通奸所保留的；而即使是这类事情，在成为一种教会纪律问题之前，也会在私下加以处理。^[8]爱德华兹也清楚，对医学书中性知识的淫秽利用，算不上当库房门关上之后所发生的更糟糕事情。然而他确信，在这个案件里存在着一些因素——他起初也说服了会众里的那些重要人物——使得它成为了不仅仅是普通性行为不端的事情。

随着这个城镇出现的躁动，爱德华兹为自己的行为提供了辩护。我们仍然还拥有他留下的笔记（一直都很节俭的爱德华兹将这些笔记记在了三张扇形纸上，显然那是萨拉和女儿们制作纸扇剩下的碎纸片）。^[9]人们在说，牧师不应该主动发起这样一种调查。他反驳道，“当担心船只会触礁时，船长不应做出调查吗？”所有协会，包括教会，都有自我保护的权利。作为守护者，他有义务敲响警钟。即便没有其他人提起正式申诉，如果他本人看到了一种危险，他也不能不负责地忽

视它。

使他将这个案件带到教会里的关键一点在于，这种冒犯属于公共事件。假如它是私人事务，那么他会遵从圣经《马太福音》18章的命令在私下里加以处理——正如一些人现在认为他应当做的。他的回答是，这个事情已经成为了一桩颇为著名的事件，而且如果不审查证人也无从断定这种淫秽行为的程度，那必将使整个事情变得更加臭名昭著。

即使按照今天的标准，这种行为也会引起公众的关注。男人在就性问题戏弄或嘲讽女性。譬如，乔安娜·克拉克 (Joanna Clark) 作证说，大约一年前，奥利弗·沃纳曾奚落过她和其他人，“什么时候月亮会改变姑娘？过来，让我看看你的 [脸]，看看你脸上是否有青眼圈。”这是人们从一系列由托名亚里士多德撰写的著名手册中，所能够获知的一种“学问”。一个流行版本，《由三部分组成的亚里士多德名作全集：揭示在人之产生上的自然奥秘》，正如其副标题所表明的，主要描写了男女解剖学和性功能方面的知识 with “学问”——是以一种科学语调加以表述的但又想用“秘密”知识来挑逗人们的好奇心。^[10]另一本书则是更为直白的助产士手册：《助产士正确指南》；来自北安普敦一个显赫家族的伊丽莎白·波默罗伊 (Elizabeth Pomeroy) 作证说，她发现这本书藏在她家的烟囱里——不是被她母亲藏在那里。^[11]玛丽·唐宁 (Mary Downing) 作证说，两年前，奥利弗·沃纳和其他人曾读过一本书：“他们全都读过。他们对女孩子嘲笑与取乐的内容是肮脏的、令人不齿的。他们似乎在吹嘘他们了解女孩子，知道那些属于女孩子们自己的事情。”塞思·波默罗伊少校的一名奴隶芭谢巴·内格罗 (Bathsheba Negro) 则补充道，那些取笑书本和女孩的人“想要吻她们，想要抓住女孩子并摇晃她们。尤其是蒂莫西·鲁特”。玛丽·唐宁则进一步作证说，就在最近两周前，另一个男青年还提到过“一本接生婆的书”，然后大笑起来并“谈论了极其下流淫秽的东西，我从未听到有哪个家伙会说得那么过分”。在他离开后，那里所有的年轻女孩都同意，“我们从未听到从哪个男人嘴里说出那样的话。我觉得那几乎不可能是从人嘴里说出的话。”^[12]

295

按照今天的标准，这将是一个性骚扰案例。我们可以补充的是，

爱德华兹毕竟是一些正值青春期女儿们的父亲。所以人们可能会明白，为何他会被那种反复出现的行为方式所激怒。就那些见证人而言，他已经得知那些冒犯发生在了—群女性身上——他女儿们或他家里其他女性还可能与她们有联系。他的行为可以被看作是站在了那些女性一方；而那些女性，一旦被鼓励开口，就有真实的申诉。

不过，试图按照我们当代的规范来为爱德华兹做出辩护，至少是部分地犯了时代误植错误，因为他是透过完全不同的透镜来看待这些事情的。调戏妇女实际上会引起严重的公众关注。^[12]爱德华兹一生中大部分时间都生活在女性围绕的家庭里，由此产生的敏感性也许增加了他对“男性对女性所说话语打破了那些禁忌”所产生的厌恶。然而他思想最突出的部分，却是极其不同于当今大多数标准的。他不仅严格从一位牧师的角度来对待这件事情，将个人情感置之度外，而且，就像对待其他任何事情一样，他是从圣经的角度来看待这些事情的。他对北安普敦人表明的主要观点是，这些冒犯是“丑闻性的”。而在圣经意义上，“丑闻”意指一种绊脚石或者会在灵性上损害人的东西。他引用了无数圣经经文来证明这一点：最清楚的是《罗马书》14：13：“谁也不给弟兄放下绊脚跌人之物。”他指出，其他一些章节则明确谴责了性犯罪，譬如偷看女性裸体，即便在想象中。而这件事情成为一种教会公共关注的关键则在于，那些冒犯者将那些行径勾当传递给了他人并导致了他人的跌倒。《歌罗西书》3：8说道，“你们要弃绝这一切的事，以及恼恨、忿怒、恶毒、毁谤，并口中污秽的言语”；而其他章节也使得这种圣经要求成为了确凿无疑的。^[14]

296

爱德华兹在那时并没有将这个问题看作是一个性问题，而是一个威胁灵魂的具有传染性的公共言论问题。年轻人已经组成了一个淫欲好色的“秘密组织”，并在腐蚀败坏着其他年轻人。大多数卷入其中的人都是正在领受圣餐的教会成员。那些在年轻人中正在鼓动一种褻渎文化的人，已经制造了绊脚石，并威胁着他们邻人的永恒命运。^[15]

对于爱德华兹来说，这个发现最令人恼火的一点就是，大多数卷入其中的年轻人都是他的属灵儿女。他清楚，他们在酒馆里面和库房后面所推动的那种引诱文化，正是觉醒的一种强有力的对抗运动。一种褻渎与不敬虔的年轻人文化的重新出现，能很快颠覆在国际上闻名

的宗教奋兴的成功。年轻人曾一直是他作为牧师成功的核心。他在他那著名的《忠实叙述》里，已经告诉了世界这样一个故事：当他从外祖父那里继承了那个牧群时，许多年轻人都处在失控状态——在聚会中失礼失敬，并习惯于在主日夜晚嬉笑打闹、粗鄙放荡的言辞以及其他一些淫荡行为。他在 1734 至 1735 年觉醒中最大的胜利，就是大大减少了这类行为在公众中的表现——不是通过压制它，而是通过组织年轻人的宗教聚会，通过培育一种具有感染力的属灵氛围，这样在一段时间里年轻人似乎只谈论属灵事务。

大部分涉足淫秽性利用图书的年轻人，在第一次觉醒时还处在青少年初期并从那时加入了教会。^[16]在两次觉醒的间隔时期，爱德华兹感到北安普敦的灵性状况降至低谷，并看到一些旧有的习俗惯例重新出现。1738 年，在一次圣餐主日的下午布道里，爱德华兹讲述了约瑟是如何逃脱波提乏妻子的引诱。他指出，所有人性经验都表明，某些做法会导致罪恶。譬如，流连于酒馆里酗酒和打牌，在整个历史上都表明会导致诸多恶行。更可怕的是，“尤其是不同性别的青年男女和衣同睡的习俗——尽管它本身没有什么，尽管随便的人会为它受到谴责而发出嘲笑。”不仅男女和衣同睡的习俗，还有深夜嬉笑打闹和跳舞的惯例也在死灰复燃。“当聪明人说，‘跳舞有时’时，”他讽刺地指出，“那并不证明深夜就是跳舞的时间。”夜晚寻欢作乐，肯定会导致“严重罪行的经常性发生；尤其是通奸罪”。如果有年轻人刚刚领受了圣餐，但却尚未逃离这种难以抗拒的诱惑，那么（正如圣经所说）他们就是在“吃喝自己的罪了”。^[17]

297

由于一直都对斯托达德式的教会成员标准感到不自在——因为那增加了世俗之人亵渎对上帝最圣洁的崇拜的可能性，爱德华兹长期以来都在利用圣餐礼拜的机会，来警告伪善的可怕危险。不按理吃喝，他警告会众，就像嗜血动物吃基督的身体，就像谋杀者在恶意中吃掉它：“就是干犯主的身、主的血了”（林前 11：27）。这就好比是穿着蓄意用粪便玷污的服装来到一位伟大国王面前。^[18]因为爱德华兹很看重基督圣洁的属灵临在，不仅是在饼与酒里，而且还是在所有崇拜里，所以那些警告延伸到了对正当崇拜“仪式指令”的任何不崇敬上。佯装赞美基督，而所过的生活却在嘲讽他，而且无意改正；这就像是加入

了那些嘲笑他被钉十字架并大叫“恭喜，犹太人的王啊！”的人。^[19]

世俗之人在圣餐礼上的伪善性尤其应当加以谴责，因为那种仪式涉及对盟约的最庄重更新——基督在圣餐礼中为盟约加上了封印。“那会是多么可怕的一种嘲弄啊”，爱德华兹在一典型的段落里呼喊道，“明确答应并承诺拥有那种盟约……但实际上……却听凭自己生活在相反事物中：与福音相反，与基督的圣洁宗教相反！”这些伪善者“沉湎于他们那肮脏的肉欲里并从它们那里而来，却佯装像圣徒那样，纪念基督的死，吃他的身体、喝他的血，并把自己献给基督，然后从上帝的圣餐桌前离开，又重新返回到了他们的老路上”。^[20]

298 到1744年这仍然是问题的核心。在他为自己所做辩护的笔记里，他的结语是，“我为什么不能给这些人举行圣餐仪式。”考虑到他未来与会众的关系，这些话语可以被看作是夜间响起的无人不知的火警。他正与其进行斗争的这种令人震惊的反灵性文化，是一种教会值得关注的事情，因为教会本身正在受到腐蚀。那些按照斯托达德风格在教会与城镇之间不做区分的城镇居民，认为那些年轻人的行为不过是通常的不检点行为，试图压制消除它们是不现实的。而爱德华兹则认为，它对教会的纯洁与年轻教区居民的健康至关重要；他们中可能会有越来越多的人自食其果，受到审判。斯托达德式的做法，的确会禁止犯有丑闻行为的人领受圣餐。然而对爱德华兹来说，如果这个城镇不愿意仔细省查那种规定究竟意味着什么，那么就应该重新思考这如此混淆教会与城镇界限的整个系统了。

爱德华兹在两年前就已经试图通过庄严的盟约来解决这个问题了。当成年人宣布放弃各种争斗并承诺活在基督教的爱里时，年轻人——他们再次处在觉醒的核心——亦承诺放弃青春期的各种罪。他们庄重承诺，“决不让自己参与青年人的那些消遣和娱乐”，它们“会罪恶地妨碍宗教里最敬虔、最投入的精神”。特别是，他们发誓“要在结伴交友中严格避免旨在激发或满足淫秽欲望的放肆和过分亲密行为”。^[21]如今，爱德华兹发现，一些年轻的教会成员，一直都在参与他们已经郑重宣布放弃的那种行为。虽然他总是对性方面的罪感到不安，但这个案例则因既违背了盟约又背叛了国际觉醒运动而变得非常复杂。

爱德华兹对更大的问题怀有极大的关注。他刚刚在托马斯·普林

斯的《基督教历史》上发表了对最近奋兴的报告；其中，他主要描述了这种庄重盟约作为供整个世界观看的典范。爱德华兹的叙述的确注意到，“一些年轻人可悲地丧失了宗教上的敏锐与活力，以及许多严肃与庄重的精神。”^[22]而现在，他对某些年轻教会成员的这种颠覆性亚文化的深度，又有了新的认识。

根据初步调查，爱德华兹发现，那种行为不仅在性质上是一种性丑闻，而且它还涉及一种年轻人的、有意蔑视教会权威的“地下组织”的扩展。几位主要见证人——她们讲述了一些调戏年轻女性的最卑鄙实例——作证说，那些男青年一直在阅读“一本他们戏称为圣经的书”。尤其是蒂莫西·鲁特还将其称作“年轻人的圣经”。^[23]在一个很少有什么神圣的对象、圣经是其最高权威的加尔文主义社团里，这是严重的亵渎神圣行为。

对教会权威的不恭不敬，很快就变成了一个更大的问题。在早先教会聚会期间，当爱德华兹要求会众在常规崇拜后留下来以便提醒他们注意这一情况时，就有人看到蒂莫西与西蒙·鲁特在耳语和发笑。很快地，也许是因一些重要公民对这一程序怀有抱怨壮了他们的胆，他们的不尊敬转变为了公开蔑视。被指控者与见证者聚集在爱德华兹家里等待教会委员会的面谈。这个委员会是一个令人敬重的团体，包括约翰·斯托达德上校、爱德华兹以及其他四位重要人物。当该委员会审议和召见证人时，要求其他人在外边等候，可能是坐在几条硬长凳上。那是一个天气晴朗的春日时光。当委员会的房门打开时，西蒙·鲁特大声说道，“我们在这里干吗？我们不要在这里待一天。”接着，鲁特兄弟还让人进去询问，他们是否能出去吃点东西。那个人回来告诉说，“委员会非常不高兴。”蒂莫西·鲁特则戏剧性地宣称，“我不会崇拜假发套。”当其他人提出反对并认为一些人应当受到尊重时，鲁特只是不断重复说，“我不会崇拜假发套。”

在大肆挑衅后，蒂莫西·鲁特和他堂兄弟西蒙平静地走了出去。接着有人看到他们在酒馆里与“一群人待在一起，他们要了一大杯蛋奶酒并喝干了它”。返回爱德华兹家后，这两个造反者劝说其他年轻人也到外面去。蒂莫西·鲁特，以“加尔文主义对人性的负面看法如何使人成为一个革命者”这一出色的例子，宣布这个委员会“只不过是

由一点泥土塑造成的人而已”。他还接着说道（以不那么加尔文主义的用语），“我屎也不在乎他们任何人”、“我屁也不在乎他们任何人”。不过，这种革命受到了限制，因为那些男青年最远只是走到爱德华兹家院子的后边，并在那里玩起了蛙跳和其他游戏。然而他们却表明了他们的蔑视姿态。蒂莫西·鲁特最后完全离开了这里，并怂恿其他人也这么做。“如果他们与我有何事，”他大声宣告，“他们会来找我。我没有必要再在他们的臭屁股墩上等下去了，像我已经做过的那样。”^[24]

最终，这个委员会还是惩处了鲁特，但这个案件一直拖到6月份才得以解决。与此同时，随着争执的持续，这个城镇充满了怨恨之情。最后，该委员会只是要求为首者做出了公开忏悔。这可能反映了这个城镇抵制使每个冒犯者都成为一种公共警戒的意图，但它亦与爱德华兹的这一观点相一致，即他最关注的是那些冒犯具有丑闻或绊脚石的特征。

300 最后，蒂莫西与西蒙·鲁特的忏悔根本就没有提到性冒犯，即使这在证词里获得了大量文献证据。相反，他们的忏悔只涉及“在后来处理这个事件的程序中，他们对这种教会权威的耸人听闻的轻蔑行为”。^[25]也许，城镇压力迫使爱德华兹和该委员会放弃了对那种性不检点行为的任何公开申斥。爱德华兹为奥利弗·沃纳起草了一份只是涉及性行为的忏悔书，其意图可能是通过使沃纳在教会前宣读这份忏悔书而使他成为一种公共警戒。在其中，沃纳会承认那些“非常下流与淫秽的表达”，尤其是在（报告了他那些调戏话语的）乔安娜·克拉克与芭谢巴·内格罗所见证的情形中。那种语言“对一个基督徒是不适宜的，具有一种极坏的丑闻性质”。爱德华兹注明，鲁特兄弟的忏悔“在1744年6月得到认可”；但却没有为沃纳的忏悔留下类似的标注。所以有可能是，爱德华兹为最大的公共性冒犯案例起草了那份忏悔书样本，但它却从未获得实施。对此我们无法断定。^[26]

这个事件如今往往被称作“坏书案”，但这是误导性的。这种指称适合于图书审查的老套故事。19世纪一些大众解释者推测，爱德华兹试图压制诸如《帕梅拉》(Pamela)那样的小说（结果却是，我们现今发现那正是爱德华兹家拥有的一部小说）。^[27]另一种指称，“‘年轻人的

圣经’案”，要稍微好一些。它表明，那种冒犯更多在于公开言说的东西而不在于私下阅读的东西。它亦突出了亵圣、伪善与“丑闻”等问题，而这些对爱德华兹因那些淫秽公共言论感到惊愕是至关重要的。

解读这个事件的一种方式，就是将它看作是变化中的性风俗与性别关系事件。清教徒长期以来都试图约束性行为并压制放荡的性言论。18世纪40年代在北安普敦发生的冲突，与17世纪头几十年在清教统治下英国城镇所发生的那些冲突，在性质上大同小异。^[28]任何性压抑方案，都将卷入与酒馆和青年文化的持久斗争。不同之处在于，在像北安普敦这样一直拥有权威主义教牧领导的城镇，性言论显然在公共领域受到了长期压制。

在“‘年轻人的圣经’案”这一尴尬结局中，最显著的特征就是那些冒犯者并不是14岁的男孩，而是像14岁男孩一样行事为人的二十几岁男青年。他们被女性生理学基本知识而激发的兴奋程度，表明了一种明显的性不成熟。而相应地，这类主题能够成为经年欢愉的来源，亦表明了对那种知识之公开来源的显著压制。

1734年至1735年非凡大觉醒的起源，可能是与一大群未婚年轻人 301
 关联在一起的。由于没有新土地，年轻男女推迟了婚姻并继续同父母生活在一起。^[29]具有这种不明确身份地位的年轻成人，极其易于接受宗教奋兴。但无论如何，当觉醒的热情逐渐消失后，那些多年来生活在公共约束下的男青年，很容易为最简单的性暗示而兴奋。使他们的处境愈加紧张的是，性风俗与性别关系在不列颠世界里也处在变化之中，它们一直以来都是这样。历史学家阿娃·张伯伦（Ava Chamberlain）指出，在18世纪40年代，除了“年轻人的圣经”案，爱德华兹还处理过三宗有争议的父亲身份案。在每个案例中，年轻男性都对爱德华兹与教会的评判提出了质疑或争辩，并因而被额外指控为蔑视权威或逃避责任与惩罚。根据张伯伦的理解，这些案例表明了旧有社团理想的崩溃，以及对允许男性比女性享有更大性自由的肯定。^[30]

如果我们在英国文化越来越肯定男性性自由权利这样一种处境里，来考虑在觉醒了的北安普敦对年轻男性之公共性言论的压制，那么我们就能够想象，那种怨恨一直都在积聚或增加着。即使当爱德华兹和觉醒看来正在取得巨大成功之时，对未婚年轻男性的压力也是巨大

的——还更是如此，因为他们意识到了在其他地方存在着完全不同的标准。一旦觉醒崩溃了，由此产生的怨恨就会毫无约束地暴露出来。爱德华兹将至关重要的意义赋予了那在城镇其他许多居民看来是无足轻重，甚或是孩子气和令人反感的琐细行为。他越是那么做，他就越是丧失了人们的支持。霍普金斯指出，作为这次事件的结果，爱德华兹“大大丧失了他的影响力”，尤其是在年轻人当中；而这“似乎在很大程度上结束了爱德华兹在北安普敦的有用性”。^[31] 爱德华兹本人后来则将它指称为“产生了极大反感的事情，由此我变成了极其讨厌的人”。^[32]

针对爱德华兹一家的怨恨如今以其他方式表现出来了。^[33] 正如在许多新英格兰城镇一样，就牧师的薪俸已经产生了一些张力——这是在每年城镇会议上加以决定的一个税收问题。1744年，当“年轻人的圣经”丑闻演变成熊熊烈火之时，这个问题就成为在表面下郁积燃烧的事情。^[34] 而构成薪俸争执基础的则是通货膨胀。爱德华兹的薪俸，尽管相对不少，但却无法赶上物价上涨与家庭增长的双重压力。而且，由于金钱不足，支付常常拖延。1744年3月，掌管家庭财务的萨拉，请求城镇支付拖欠的薪俸，并表示“爱德华兹先生处在如此大的负担之下，没有那些薪俸他的生活就难以为继”。^[35]

到11月，随着牧师与城镇之间的关系受到年轻人争执的损害，一个小城镇的所有狭隘小气都在薪俸问题上呈现出来了。萨拉和女儿们面对批评首当其冲，以至于爱德华兹写了一份正式答辩，他抱怨说，当城镇在春季慷慨表决为他额外增加五十英镑时，出现了“对我和我家人的许多嫉妒，仿佛我们在铺张浪费似的”。一些城镇居民“觉得我们花费的方式，我们穿戴的服饰以及诸如此类……有诸多过失”。爱德华兹相信存在着一些事实性错误，所以他提议就一些存疑问题，特别是“对我为孩子们积存财富的问题”，提供一份完备的报告。^[36]

这个家庭偶尔展示某种贵族作派的一条线索，是一张留存下来的账单——爱德华兹在1743年3月用它写上了布道笔记；这个账单表明用11镑（大约一周的薪俸）为“爱德华兹夫人”购买了“一副金项链和链坠”。^[37] 另一条线索，是一个银质美人斑盒（silver patch box），用以装毡制的“美人饰片”；它是后来在爱德华兹于斯托克布里奇的财产

中发现的。而另一方面，当爱德华兹于1758年去世时，他的遗产清单也表明他没有多少奢侈品。这个家庭拥有十八套餐具刀叉，这在仍然经历着向现代饮食习惯转化的一代人那里，是上流绅士阶层的考究之处。他们还拥有几个茶壶——用来享受当时的一种新美味——和十二套瓷茶杯碟。他们拥有一打葡萄酒杯、一些其他瓷器和许多白镏盘碟。^[38]不过，在北安普敦，即使是一些时新式样的展示，也足以产生背后中伤了。

一直都随机应变的蒂莫西·鲁特，为了自己的目的，想方设法将这两种争论合并在一起。当调查委员会询问他，说“我不会崇拜假发套”是什么意思时，鲁特回答说，他只是担心某些证人不能充分表达他们的观点，因为他们会被“委员会某些成员的华丽服饰所吓倒”。他声称自己并不想表达“任何不屑或轻蔑”。很可能穿戴最好法庭服装和假发的斯托达德上校，肯定是令人敬畏的，该委员会其他一些成员显然也是如此。爱德华兹，除佩戴着假发外，穿着比较朴素，而深知华贵服装问题是痛处所在的鲁特，则充分利用了这一点。

为了金钱每年向城镇提出请求，一旦提高薪俸获得同意，随后又要忍受怨恨；对此爱德华兹深感懊恼，他因此提议将他的薪俸固定下来，除非出现通货膨胀需要做出调整。即便如此，他还是不得不使他们放心，这并非是“要将你们引向陷阱里”。事实是他需要抚养一个庞大和不断增长的家庭。而且，他们的家庭差不多变成了一个旅馆，并承担着因不断增加的访客数量而带来的开支。“由于我家熟人的增多……我的家更是变成了一个人们常来常往的地方，这点在过去许多年里变得越来越明显。”^[39]尽管如此解决这种争执具有显而易见的好处，但这种争论又继续进行了四年之久。城镇继续给他增加薪俸，甚至超过了通货膨胀率；但每一年都是一场战斗，而爱德华兹并不认为他的收入能够跟得上不断增加开支的步伐。^[40]

爱德华兹与教区居民日益增加的张力，具有一种更广阔的经济与灵性的维度。他试图引领这样一群人们：他们正在经历“一种从自耕农社会向农业资本主义的转变”。^[41]在正在增长着的北安普敦，资本主义市场革命刚刚处在初始阶段；但爱德华兹并不在它的赞赏支持者之列。不同于一些对自我调节市场持更乐观态度的英国同时代人，爱德华兹

强烈反对自由企业，并认为它会使人性中最坏的东西暴露出来。他长期以来都在谴责渗透到社会中的自私自利的贪婪，并尖锐地将通货膨胀和价格波动等同为道德问题。“那肯定不是好规则，”他断言，“人们可以尽其所能地低进高出。”爱德华兹相信，市政当局应当做的不是纵容一种自由经济，而是调控物价，以便商品能按照它们内在的价值来出售。他断言，灾难性的价格波动，是那些“以公共社会的巨大损失和损害来推进他们私人利益”者之“贪婪精神”的结果。^[42]

爱德华兹的公平社会观，与马萨诸塞第一任总督约翰·温思罗普于1630年在船上宣讲的《基督教爱的典范》（*Model of Christian Charity*）中的观点近似。上帝指定了等级秩序，以便作为一个共同体来加以统治，并由爱之律法将它维系在一起。在1742年的北安普敦盟约中，爱德华兹要求城镇居民承诺，按照公平贸易和仁爱原则来生活。1743年，在经过四年努力后，爱德华兹终于说服他的会众，在每个安息日崇拜时为穷人设立一份募捐基金。^[43]在保险业出现之前的时代，这是一项不可或缺的公共服务。塞缪尔·霍普金斯认为，爱德华兹对“向贫穷与困苦者表示出的慷慨与仁爱”保持着极大的敬意。爱德华兹常常向会众谈起，有必要为穷人保持“一种公共储备”。据霍普金斯所说，他还用私人行动证实了他的公共建议。他的许多赈济施舍都是秘密进行的。霍普金斯曾亲身经历过这样一个案例：爱德华兹听说一个人，既非熟人亦非血亲，因疾病而处在极大困苦之中；他要求霍普金斯向那个人转交了“相当大一笔金钱”，但却没有告诉其他任何人。霍普金斯深信，还存在着许多类似的事情——这些秘密会“一直保持到复活之时”。^[44]不过，在18世纪40年代，这个城镇的居民倾向于看到，爱德华兹本人在坚持自己的薪俸要求而毫不松懈。相应地，他也认为他们许多人，不仅是贪婪的，而且还不愿意承认典范社会的一项基本原则：那处在权威中的人应当得到他们应得的。

对于爱德华兹来说，这个城镇争吵或争斗的恢复，预示着一个更深刻和更令人沮丧的问题。许多领受圣餐的教会成员并未显出重生生命的适当证据。“年轻人的圣经”争论以及城镇居民对其严重性的漠然处之，可能是使他失去耐心并将心思集中在长期折磨他的问题上的“最后一根稻草”。1745年，当他撰写《宗教情感》时，在描述那将真

信仰者与伪善者区分开来的标志中，这必定是他予以诸多思考的问题。许多陷入争斗中的北安普敦教区居民，欠缺某些那样的证据，譬如具有“羔羊、鸽子般的柔和精神以及耶稣基督的性情”，抑或展现出“基督教实践”这第十二种和最为实质性的标志。他在《宗教情感》里隐约提到了他观点的改变。例如，他曾说道，“应当有很好的理由，根据[信仰]告白的处境，认为信仰告白者不要以一种纯粹习惯性的顺从和一种指定的形式，做出了那样一种信仰告白……因为信仰的告白常常是这么签署的。”^[45]然而，目前，因认识到如果他宣布他将背离尊敬的外祖父斯托达德做法，在这个城镇很可能会引起极大的震动，他只向萨拉和一些亲密朋友透露了自己思想的全部涵义。^[46]

305

注释

- [1] Hopkins, *Life*, 53. 霍普金斯可能夸大了这个案例，因为我们的确知道那些由来已久的薪俸争执，也知道萨拉在叙述其灵性经验时所提及的与城镇人的紧张关系。
- [2] Patricia J. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton* (New York: Hill and Wang, 1980), 148.
- [3] 爱德华兹致托马斯·普林斯, December 12, 1742, *Works*, 115—127.
- [4] 威廉·麦卡洛克致爱德华兹, August 13, 1743, reprinted in Dwight, *Life*, 198—200. 见 Arthur Fawcett, *The Cheshire Revival* (London: Banner of Truth Trust, 1971).
- [5] 爱德华兹致威廉·麦卡洛克, March 5, 1744, *Works*, 16; 134—142. 爱德华兹现在承认，这些奋兴有可能是一个虚假的春天。利用他喜欢的这个类比，他写道，“我知道这样一些情形，在春季里会突然变得十分温暖，而没有寒流阻止万物的生长，以至于许多枝条在经过短暂的快速生长后又死掉了。也许，上帝带来灵性春天的过程同带来自然春天是一样的，即不时有阳光普照的时候，不时又间以乌云和风雨，直至最终，随着太阳越来越接近和越来越明亮，而彻底打破冬天的力量。”
- [6] Thomas H. Johnson, “Jonathan Edwards and the ‘Young Folks’ Bible,” *New England Quarterly* 5 (1932): 37—54. 仍然是最有价值的文献来源，因为它包括了相关文献的抄本。Patricia Tracy 在 *Jonathan Edwards, Pastor*, 160—164 中的细致探究，为这个群体增加了极有价值的人口统计数据。Tracy 在 257 页的注释里，证明这 21 个人除 3 人外都是教会成员。最为直率的带头人蒂莫

西·鲁特，就是教会成员。参加下文，注释第 25。Hopkins, *Life*, 53 亦将他们描述为教会成员。Ava Chamberlain, "Bad Books and Bad Boys: The Transformation of Gender in Eighteenth-Century Northampton, Massachusetts," *New England Quarterly* 75 (June 2002): 179—203, 为这个案例所揭示的正在变化中的性别关系，增加了一些重要发现。

- [7] Hopkins, *Life*, 53—54. 这篇布道显然丢失了。Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 161, 指出“这个传统是 1765 年由塞缪尔·霍普金斯的传记……发明的”，并表明了霍普金斯的叙述是不可靠的。Tracy 发现，只有一、两个被指控者来自“最重要家族”（尽管霍普金斯还增加了一句“或相关联的”）。Tracy 认为城镇人能够将这份名单上的被指控者与女性证人区分开来。我们拥有看来是爱德华兹手写的那份名单；它包括十个年轻男性，然后是两名城镇医生，最后是十名女性和一名男性，见 Johnson, “‘Young Folk’ Bible,” 42—43。然而，即便这就是爱德华兹所阅读的那份名单，其中也没有任何事情是与霍普金斯的叙述相抵触的。霍普金斯对这个事件的了解，或者是作为一个见证人，或者是在争论进行期间听到了城镇人的广泛议论；这个事件看来给他留下了栩栩如生的记忆。

Sylvester Judd, 1789—1860, 在有关该地区历史的一部手稿里，Forbes Library, Northampton, Mass., 指出，Sarah Clark 是在那个委员会前作证的被指控者之一，见 Johnson, “‘Young Folk’ Bible,” 43. 不过，她的名字并没有出现在爱德华兹的名单上，也没有出现在爱德华兹所保存的证词中，抄本来自 Johnson。

- [8] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 256n36, 引证了“汉普夏县协会”于 1731 年做出的一项决定。
- [9] Notes titled “Defense of Actions,” ANTS, Works of Edwards transcription. 我们并不完全知道，在这场争论的什么时候，他提供了这种辩护。那可能是在争论早期，因为它没有涉及在全面调查中出现的一些问题。
- [10] 这是来自该书的“第二十六版”，于 1755 年 [在伦敦?] “由书商印刷和销售的”。大概是，在新英格兰这时候还有该书或类似著作的更早期版本。已经知道，有一个英语版本，早在 1685 年就出现在了美国。那是 *The Problems of Aristotle with Other Philosophers and Physicians: Wherein Are Contained Divers Questions, with Their Answers, Touching the Estate of Man’s Body*, printed in 1679 for J. Wright. Johnson, “‘Young Folk’ Bible,” 52—53.
- [11] 这部书是 Thomas Dawkes, *The Midwife Rightly Instructed: or the Way, Which All Women Desirous to Learn, Should Take, to Acquire the True Knowledge and Be Successful in the Practices of the Art of Midwifery. With*

- a Prefatory Address to the Married Part of British Ladies, etc.* (London: J. Oswald, 1736)。其平淡的内容见 Chamberlain, “Bad Books”。
- [12] Edwards’ notes on the testimony, ANTS, Works of Edwards transcription. 大部分证词亦被抄录在下列著述里——略有不同之处: Johnson, “‘Young Folk’ Bible,” 43—51。
- [13] 参见下文 Oliver Warner 的供词; 他的过错在于, 被指控用语言嘲讽两名女性。
- [14] “Defense of Actions,” ANTS, Works of Edwards transcription. 还有一份更简明的“问题清单”; 它是爱德华兹用以评述这件事情的。Ola Winslow 认为, 这份清单可能是用来同他(肯定是同情性的)父亲进行讨论的, 因为它被写在了这样一些物品清单的背面, 而这些物品(譬如巧克力)是被带去或带回“平原地区”的。Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758; A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 225。
- [15] “The Confession of Oliver Warner,” 将那些话语表述为“具有非常可耻的性质”, Works of Edwards transcription from Edwards’ hand, ANTS document. 有关新英格兰言论规范的重要性, 参见 Jane Kamensky, *Governing the Tongue: The Politics of Speech in Early New England* (New York: Oxford University Press, 1997)。
- [16] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 257n38, 认为, 在 1736 年后, 除两人外, 所有教会成员都已经加入了。在斯托达德式体系中, 无法知道有多少人可能成为归信者。
- [17] *Temptation and Deliverance: Joseph’s Great Temptation and Gracious Deliverance* (1738), in *Works of Jonathan Edwards*. ed. Hickman, 2: 230—233.
- [18] *Self-Examination and the Lord’s Supper* (March 21, 1731), *Works*, 17: 270—271.
- [19] *A Warning to Professors, or the Great Guilt of Those Who Attend on the Ordinance of Divine Worship and yet Allow Themselves in Any Known Wickedness* (before 1733), in *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 187.
- [20] *Self-Examination*, 271.
- [21] 爱德华兹致托马斯·普林斯, December 12, 1743, *Works*, 16: 123—124.
- [22] *Ibid.*, 125. 他的记述发表在 *Christian History* (1743) 和 James Robe’s *Christian Monthly History* 4 (1745)。
- [23] Edwards’ notes of testimony of Rachel Clap, in Johnson, “‘Young Folk’ Bible,” 45. Cf. Rebekah Strong’s testimony, 44. Cf. Bathsheba’s testimony, Works of Edwards transcription.

- [24] Edwards' notes, Johnson, "'Young Folk' Bible," 48—51. Also from Edwards' "Fair copies of foregoing testimonies," 它以略有不同方式报告了这种见证, 并被抄录在 the Works of Edwards project.
- [25] "Confession of Timothy and Simeon Root," "owned June 1744." Works of Edwards transcription, ANTS manuscript. 爱德华兹, 他草拟出了这份忏悔, 注意到下面括号里那部分内容, 被包括在了教会成员 Timothy 的忏悔里, 但没有包括在 Simeon 的忏悔里: "[并违背了我作为这个教会成员的义务——通过庄重盟约而服从于这个教会权威之下]".
- [26] "Confession of Oliver Warner," Works of Edwards transcription, ANTS document. 这些忏悔都在爱德华兹手里。Warner 在提到那些证词时, 承认他可能也使用过那些语言, 虽然他声称自己不记得具体细节了。Hopkins, *Life*, 54, 注意到, 一旦不同看法变成了普遍性的, "在这件事情上就不可能再做什么了"——这似乎暗示 Warner 逃脱了这次公共忏悔。
- [27] 见 Johnson, "'Young Folk' Bible," 38. 亦参见下文有关 *Pamela* 的部分。
- [28] 例如, 可参见对英格兰 Dorchester 的一项研究: David Underdown, *Fire from Heaven: Life in an English Town in the Seventeenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1992)。多切斯特曾是英格兰最为清教化的城镇。多切斯特移民则是康涅狄格温莎的最早定居者之一。
- [29] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 38—50, 91—108. 亦参见第 9 章。
- [30] Chamberlain, "Bad Books." 有关男性与女性的不同标准以及正在变化着的模式, Cornelia Hughes Dayton, *Women Before the War: Gender, Law and Society in Connecticut, 1639—1789* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 是极具价值的。Lisa Wilson, *The Domestic Life of Men in Colonial New England* (New Haven: Yale University Press, 1999), 解释了男性对自我角色的看法, 包括在求爱期。
- [31] Hopkins, *Life*, 54.
- [32] *A Farewell Sermon Preached at the First Precinct in Northampton, After the People's Public Rejection of Their Minister ... on June 22, 1750* (Boston, 1751), in *Reader*, 234.
- [33] Sarah Edwards, "Narrative" (1742), reprinted in Dwight, *Life*, 指出, 她担心她没有完全托付给上帝的一件事情, 就是"受到城镇人的不公对待", p. 174, cf. p. 172. 至于她是否感觉到已存在着不公对待, 则不清楚。她将这种担忧, 类比为无法接受"我丈夫的不公对待"。
- [34] 在 3 月初, 城镇拒绝了爱德华兹要求为他女儿萨拉从 Brookfield 返回支付费用的请求。我们不清楚爱德华兹为什么会认为这项费用应当由城镇来支付。

也许她是陪同她父亲前往那里的并因病而滞留在了那里。James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 99.

- [35] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 158. Tracy 对薪俸问题做出了最佳探讨。在前一年, 当新城镇南安普敦——是北安普敦的延展并包括了爱德华兹许多原先的教区居民——为 Jonathan Judd 举行牧师按立仪式时, 爱德华兹在布道中就提醒教堂会众要为他们的牧师提供足够的报酬。他还发表了这篇布道: *The Great Concern of the Watchman of Souls ...* (Boston, 1743). 内容提要见 Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 155—156.
- [36] Edwards to "Gentlemen" [Committee of the Precinct], [November 1744], draft, fragment, *Works*, 16: 148—149. 他有可能增添的细节已经遗失了。
- [37] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 157.
- [38] "Jonathan Edwards' Last Will, and the Inventory of His Estate," taken from *Bibliotheca Sacra* 33 (1876): 438—446; 原件保存于 the Hampshire County Courthouse, Northampton, and a MS copy is at the Beinecke Works of Edwards transcription.
- [39] Edwards to the First Precinct, Northampton, November 8, 1744, *Works*, 16: 150—151.
- [40] 爱德华兹在 1749 年写道, 他享有这个地区最高的教牧薪俸, 但也拥有一个花费最多的家庭。Edwards to James Foxcroft, May 24, 1749, *Works*, 16: 284.
- [41] Mark Valeri, "The Economic Thought of Jonathan Edwards," *Church History* 60, no. 1 (March 1991): 53. Valeri summarizes a formulation by Allan Kulikoff. 以下内容主要来自 Valeri, 37—54.
- [42] Sermon on Exodus 22: 12, as quoted in Valeri, "Economic Thought," 50.
- [43] Valeri, "Economic Thought," 46. John Winthrop, "A Model of Christian Charity," is often reprinted, as in Perry Miller, ed., *The American Puritans: Their Prose and Poetry* (New York: Columbia University Press, 1956), 79—84.
- [44] Hopkins, *Life*, 45—46.
- [45] Edwards, *Religious Affections, Works*, 2: 417. Cf. 413—420. 他后来说道, 在《宗教情感》里, 他已经为他的新观点做了“一些暗示”。“Narrative of Communion Controversy,” *Works*, 12: 508.
- [46] 参见 21 章。

殖民地战争

1744年至1745年，爱德华兹没有透露“自己有关教会成员身份的巨大思想转变”的一个原因就是，新英格兰在实际和比喻的意义上都正处在战争中。实际的战争，是指“国王乔治的战争”或者“奥地利王位继承战”（1740—1748年）；当法国于1744年春加入针对英国一方后，它成为了新英格兰的一种主要关切。约翰·斯托达德上校是西部马萨诸塞的主要军事指挥官；而在1745年，因法国的猛烈进攻和针对印第安人的防御，城镇居民也与爱德华兹团结在了一起。从爱德华兹对圣经预言理解的角度看，这些对抗意义重大，主要是因为它们符合上帝在末日福音扩展计划这一更大的图景。与此同时，在比喻意义上，爱德华兹也深深卷入了一场痛苦的跨殖民地战争。

“旧光派”针对“新光派”的敌意，到1743年底已经变得很强烈；到1744年，随着听说怀特菲尔德将在秋天重返新英格兰的消息，这种敌意达到了狂热的顶峰。对许多人来说，分裂主义的扩散，威胁着将要带来令人震惊的社会混乱。因这种恐惧而获得增强的反奋兴派，已经在精英圈子里获得了有利地位。如今他们则宣称，怀特菲尔德是一位危险的狂热分子。“许多牧师，”爱德华兹在次年一封公开信里描述道，“对他的到来，比对一支法国舰队的到来，感到更为惊恐；他们很快就开始对他进行口诛笔伐，并警告人们要当心他这位最危险的人

物”。爱德华兹是波士顿各种报纸的热心读者，他已经看到，在《波士顿晚邮报》以及怀特菲尔德对手所写的小册子上，是如何持续不断地对他进行了无情嘲弄、讥讽和严重警告。在对这种夸张做法进行了历史比较后，爱德华兹写道，“我怀疑，历史上是否还有与此相类似的实例，居然会如此不遗余力地诋毁一个人的品格，并使他成为可憎的。”^[1]

307

爱德华兹本人正处在一些不太具有陶冶意义的争论中。在1744年7月哈佛毕业典礼活动期间，耶鲁院长托马斯·克拉普告诉许多人，他是从爱德华兹本人言论中获知，怀特菲尔德参与了一个旨在推翻新英格兰现有秩序的阴谋。克拉普是一位彻底保守的“旧光派”，是清教正统信仰的坚定维护者；他不同于昌西，后者是一位开明的“旧光派”或者原始自由主义的反奋兴派。如果他的主要传记作者和那一代耶鲁学生是可信的话，克拉普亦是一位执拗的专制人物。正如其传记作者路易斯·伦纳德·塔克（Louis Leonard Tucker）所说，他用路易十四的精神统治了耶鲁学院二十五年：“学院，就是我！”^[2]

克拉普自从1741年9月起就对爱德华兹十分恼怒，因为在那时的耶鲁毕业典礼上，爱德华兹通过在其《区别性标志》里维护奋兴狂热的极端表现，而削弱了克拉普和学院董事会的权威。克拉普与爱德华兹——他们同岁但性情截然不同——在布雷克案件中曾是正统信仰的同盟支持者。克拉普甚至还曾谨慎地鼓励过怀特菲尔德和在学院里的觉醒，直至，随着吉尔伯特·坦南特的造访，他看到觉醒将学生转变成了宗教狂热和分裂主义者。在爱德华兹访问后的那一学年里，克拉普压制那些趋势的铁腕策略，曾引发学生做出强烈反应，以致在春季他被迫中止了课程而让学生回家。在说服康涅狄格立法议会试图通过法令来压制“新光”运动上，克拉普亦是一位主要人物。^[3]

1743年5月，克拉普与爱德华兹碰巧在去往波士顿的路上相遇；他们都是要去参加年度选举周活动的（在那个场合，“旧光”多数派首次针对觉醒发出了教牧宣言）。爱德华兹与长女萨拉同乘着一匹马（母亲萨拉被迫留在家里，她刚刚生下第八个孩子：女儿尤妮斯）。克拉普与爱德华兹一道骑行了几个钟头，并就当时的事件和他们之间的分歧与爱德华兹进行了争论。而路上的其他人则是一大帮旅行者，其中包

括罗伯特·布雷克；这可能迫使爱德华兹与克拉普走在了一起。

308 时隔一年后，在1744年7月，当波士顿所有议论都是怀特菲尔德重新返回的消息时，克拉普告诉许多人：爱德华兹曾说过，怀特菲尔德“告诉我，他计划将这里大多数牧师都逐出其位，并从英格兰、苏格兰和爱尔兰带领牧师过来取代他们的位置”。^[4]这下，爱德华兹震怒了。克拉普的报告使怀特菲尔德处在了一个反对新英格兰教牧当局阴谋的核心；果真如此，必将毁坏那位巡回布道家的声誉。爱德华兹（仍处在试图恢复春季“‘年轻人的圣经’案”所造成的尴尬结局当中）写信给克拉普以澄清事实真相。在经过几番书信往来后，克拉普不仅没有让步，反而诉诸印刷出版，并用那些书信来证实自己的主张。爱德华兹做出了回答并在每封书信后附加上了“第二封”小册子式的书信。

对于谁究竟说过什么的争执，不可能是具有什么教化意义的。爱德华兹指出，假如他从怀特菲尔德那里听到了克拉普所说的那样一种令人震惊的阴谋，那么他也不可能选择克拉普那样的人来透露这一消息。爱德华兹承认，他的确曾从怀特菲尔德那里听说，想要从英格兰（肯定不会是从爱尔兰，那里根本就没有发生宗教奋兴）带来一些圣职人员，以在中部殖民地支持“坦南特们”的事业。他对怀特菲尔德也持有一些批评意见，但不记得他曾同克拉普讨论过怀特菲尔德。永远都是逻辑学家的爱德华兹，在他一封私人书信里仍然试图解决这个问题：在可以想象他曾说过什么——但可能忘记了——与不可想象他曾说过什么这两者之间做出区分。

抓住爱德华兹承认所知道的东西，以及在爱德华兹所谓可以想象所说的东西与克拉普所宣称的东西之间的一些微小差异，克拉普坚持他的叙述在实质上是正确的，并斥责爱德华兹为如此微不足道的东西而大动干戈。克拉普在他第二封发表的书信中，指责爱德华兹以“非基督徒的方式”对待他；同时又假惺惺地宣布“圣经和我自己的天性禁止我以恶对恶”，并提出要“白白地宽恕他”。^[5]爱德华兹将克拉普的指控看作是人们不遗余力地诋毁怀特菲尔德名声的证据。鉴于爱德华兹确信那些错误指控将会损害福音事业，因而他没有完全像羔羊一样被牵到宰杀之地，而是通过引用克拉普提供的赦罪与祷告而结束了这场口角；将来，当克拉普情绪冷静下来，他也许“能够真正严肃地看待

自己的行为，正如在上帝眼里所看到的”。^[6]在这场为荣誉而进行的牧师决斗中，每位参战者都展示了高超的逻辑与雄辩，他们谁也无法打破对方的盔甲；而当最后一发徒劳无益的炮弹于1745年夏在出版物上发射出去时，怀特菲尔德以及其他事件就已经解决了那原初的问题。

怀特菲尔德于1744年秋到达了新英格兰。自从上次取得胜利的访问以来，他还在苏格兰于1742年爆发“大觉醒”期间，享受到了另一场辉煌的成功。爱德华兹亦在苏格兰宗教奋兴中发挥了作用。几个城镇发生的觉醒，尤其在詹姆斯·罗布的基尔赛斯教区和威廉·麦卡洛克的坎伯斯朗教区，先于怀特菲尔德的访问，部分地受到了爱德华兹《忠实叙述》的鼓舞。这些觉醒，在许多出神狂喜的身体表现上，与1741年和1742年新英格兰发生的事十分相似。苏格兰领袖们热烈欢迎爱德华兹的“区别性标志”，并很快就成为了他最重视的通信者和最坚定的支持者。爱德华兹也很快就在苏格兰比在自己家乡受到了更多的尊敬。^[7]怀特菲尔德的苏格兰胜利，将这位伟大巡回布道家与爱德华兹，在同一个国际福音派圈子里，更密切地联系在了一起。

怀特菲尔德与这些苏格兰领袖的联盟，对美国争论具有特别重要的意义，因为他们是国立长老会圣职人员。在1741年，怀特菲尔德最初的苏格兰联系对象主要是一个分离团体：“联合长老会”（the Associate Presbytery）。这些分离派将从国立教会中的分离看作是信仰的试金石，并很快就开始攻击怀特菲尔德，因为后者在圣公会按牧而且愿意与那些不那么纯洁者一道工作。在这之后，怀特菲尔德就以一种偏见看待分离主义；而在美国，他可以指出，他与那些分离者的决裂，就是他未参与任何革命性阴谋的明证。^[8]

几乎就在怀特菲尔德于11月下旬一抵达波士顿，他原先支持者的核心团体——科尔曼、普林斯、休厄尔与福克斯克罗夫特——就立刻会晤了他，以听取他真实的意图。克拉普及其他人的指控已经发挥了效应，所以这些原先的支持者详细询问了怀特菲尔德。他们询问了他发表的对新英格兰神职人员与学院的谴责，并特别询问了他对分离主义的看法。他们很快就确定了怀特菲尔德并未参与任何阴谋，并立即对他开放了他们的讲坛。^[9]

怀特菲尔德在波士顿重新恢复他的日常事奉只是增加了攻击者的

密集出版作品。最著名的是《反对乔治·怀特菲尔德：来自哈佛学院院长、教授、教师以及希伯来语讲师的证词》，发表于1744年后期。怀特菲尔德以谦卑姿态——远不同于他在1741年使用的评判语气——答复了这项以及其他一些严重指责。他承认，他过去曾过多地受到了“印象”的指引，并过快地做出了苛责性的评判，特别是还不明智地发表了它们。他尤其拒绝了克拉普的指控。他从未构想过任何取代新英格兰圣职人员的计划，也无意于成为一个使人们反对他们的牧师那样一个派系的一部分。在怀特菲尔德的诋毁者仍然将他看作一个冷酷的宗教狂热者和人民的危险欺骗者的同时，他带着懊悔的答复帮助他重新获得了他先前得到的诸多支持。^[10]

新英格兰的另一场战争为这位福音布道家提供了额外机会，使他赢得更多民众的赞誉并在这个地区的传统之中确立了自己的地位。为了反击法国对英国在新斯科舍（Nova Scotia）的殖民地以及对新英格兰渔业、商业和海岸的威胁，殖民地领袖设计了一个大胆计划，试图占领一个难以对付的法国要塞，这个要塞就位于紧邻新斯科舍北部的布雷顿角岛（Cape Breton Island）上的路易斯堡（Louisbourg）。怀特菲尔德的一位虔敬仰慕者威廉·佩珀雷尔（William Pepperrell）被挑选来统率这支远征军。在接受这项使命前，佩珀雷尔及其妻子（两人后来都成了爱德华兹的通信者）曾征求过怀特菲尔德的意见，并在出征前请怀特菲尔德给部队做了布道。怀特菲尔德的另一位朋友，请求这位福音布道家为这支远征军的旗帜提供一句格言。意识到怀特菲尔德的参与，他说道，将会成为一种重要的动员手段。怀特菲尔德在经过短暂推辞后，提供了这样的警句：“*Nil desperandum Christo duce*”（有基督作我们的元首，不必害怕）。^[11]

1745年7月中旬，怀特菲尔德和妻子（他于1741年非常不浪漫地迎娶的那位寡妇）到北安普敦爱德华兹家里访问了近一周时间。那两场战争为他们提供了许多谈资。怀特菲尔德注意到战争与福音传教之间的相似处。当对路易斯堡的远征还处在早期阶段时，他注意到，许多寄回来的书信都说，那个要塞比他们想象的更为强大，当时的情况令人绝望。“我笑了，并告诉朋友们，”怀特菲尔德叙述道，“我相信我们现在应当拥有路易斯堡；因为所有人都承认了他们的绝望无助，而

上帝则会张开双臂并使我们的尽头成为他的机会。”^[12]

在灵性上，新英格兰不再承认自己的无助，所以即使怀特菲尔德面对许多热心的群众进行了布道，但却没有发生新的觉醒。按照爱德华兹的看法，过错并不在怀特菲尔德。他发现这位 30 岁的巡回布道家比五年前更加“坚定和睿智了”，也更加确信对他持续不断的猛烈抨击是极其不公正的。爱德华兹相信，怀特菲尔德最近在新英格兰的事奉是极有助益的，但其影响却受到了那些诋毁者发出警告的限制。^[13]

就在怀特菲尔德访问期间，北安普敦正在欢庆新英格兰在路易斯堡取得的辉煌胜利。大约有二十名爱德华兹的教区居民作为远征军的一部分，参与围困并占领了法国人的要塞。来自北安普敦显要家族的塞思·波默罗伊少校，率领着当地军团；而正在考虑事奉的约瑟夫·霍利三世（Joseph Hawley III，耶鲁 1742 届），则担任了军团的随军牧师。没有谁比爱德华兹更感到欢欣鼓舞了。当军队返回家乡时，他试图了解这场胜利的所有详情细节。他尤其感到鼓舞的是，波默罗伊少校所描述的“为了我们伟大目的所发生的各种明显的上帝护理”。^[14]就像在觉醒期间那样，爱德华兹再一次相信他发现了上帝在历史里运作的确凿证据。按照他的既定角色，即有关“上帝在历史里运作”的一位科学报道者，他为这次围攻撰写了一份长篇报告，作为詹姆斯·罗布在苏格兰出版的《基督教历史月刊》上所发表书信的一部分。

311

爱德华兹的书信表明，他将上帝在新英格兰军事胜利中和在国际觉醒中的护理，看作是同一模式的一部分。他开始强烈支持“协同祈祷”；这是一场由苏格兰同事提议的、为圣灵浇灌而协调国际祈祷的运动。他承认，在灵性上，“目前的新英格兰是非常黑暗的。”然而，他却能够为苏格兰的觉醒而欢呼，并能够报告在美国其他地方出现的一些有希望的迹象。坦南特及其同事们的事奉已经扩展到了弗吉尼亚；在新泽西，长老会领袖为回应牧师短缺而提议建立一所自己的学院（最终确定在了普林斯顿）。尤其引人注目的是大卫·布雷纳德在印第安人中传教事业的成功——另一项接近爱德华兹心灵的事业。就在提到布雷纳德后，爱德华兹在其叙述里引人瞩目地过渡到了这次军事战役。“在我说到上帝近来在美国的奇妙工作时，”他写道，“我不能漏过其中的一项工作，尽管它与已经提到过的那些工作隶属于不同种类；

然而它却是那至高者以最明显和最非凡的方式展现的工作；它可以被看作是作为那伟大事物的一天以及上帝在世界这个地方那奇妙工作的证据。”^[15]

在爱德华兹的计划里，如果人们追踪上帝在历史里运作的模式，那么就会发现，针对法国的一场辉煌胜利正是觉醒的一种适当结果。多年来，爱德华兹一直都在笔记里记录着天主教挫折的消息。如今他拥有了他认为是上帝在政治事务中护理干预的不可辩驳的证据。也许他们正在目睹着千禧年黎明前的些微光芒。按照他惯常的彻底性，他对这种证据做了最大程度的利用或发挥。

312 新英格兰人民，尽管他们对觉醒产生了可悲的分歧，仍以“一种非凡的祈祷精神”联合了起来——大于爱德华兹所能记得的为任何公共事务所做的联合。爱德华兹常常警告人们，他们的罪会妨碍上帝垂听他们的祈祷。在1744年发生“年轻人的圣经”丑闻期间，他曾为一个禁食日就《诗篇》66：18做了布道：“我若心里注重罪孽，主必不听。”^[16]同年6月，在为与法国开战而宣布的禁食日上，他布道说以色列在艾城的失败就是因为一个未悔改的罪人，同时还宣讲了这一教义：“罪会先于任何事情削弱交战中的一方。”^[17]与此相对，在1745年4月为支持对布雷顿角岛的冒险远征而实施的禁食日上，爱德华兹的布道更多地强调了积极的一面。国家可能会为许多原因而被正当地呼召开战；普通公民当受到呼召时也必须事奉于它——除非是“臭名昭彰地显明，那场战争是非正义的”。他强调，人们真正悔改性的祷告对于获胜是至关重要的。新英格兰在过去就是这样受到祝福保佑的；而旧约里以色列的许多实例也证明了上帝会垂听这样的祷告。^[18]

新英格兰人有关“完全信靠上帝是攻取路易斯堡坚固要塞的关键”这样一种信念，使得他们受到了那些认为此次远征纯属鲁莽之举者的讥讽。本杰明·富兰克林嘲笑了新英格兰的敬虔。在5月份写给他兄弟约翰的信里，这位费城人怀疑，这支业余军队要占领那样一个要塞是否具有任何现实性。他打趣道，“一些人似乎认为占领要塞是不费吹灰之力的事情。”“你们进行了一天的禁食和祈祷，”他继续说道，“在其中，我估计为新英格兰献上了五十万次祈求。”另外，如果从1月25日以来（在那一天，州议会勉强批准了这项军事计划），新英格兰每个

家庭为胜利每天祈祷两次，那么就有“四千五百万次祈祷。这些祈祷与那个边塞里几个神父向圣母玛利亚所做的祈祷形成了对立，并占据了悬殊的优势”。富兰克林总结道，“如果你们没有取胜，那么我恐怕，只要我活着，就只能是对这类情形中的长老会祈祷漠然视之了。事实上，在攻城掠寨上，我会更依赖工作而不是信心。”^[19]

爱德华兹对这场胜利的描述，是有关祷告蒙应允与护理这些证据的一部短篇论述，似乎亦直接回应了诸如富兰克林那样的讥讽者。假如新英格兰人更清楚那座堡垒的力量，这位神学家指出，他们可能永远都不会采取这种冒险。更突出的是，在布雷顿角岛上的法国人一直都没有获悉新英格兰的意图，尽管它受到了广泛关注并在奥尔巴尼为人所知晓——与法国人友好的印第安人常常造访那里。那个冬季罕见地比较温暖；这可以让新英格兰人做好各项预备。而天气一直都有利于新英格兰的事业。即使是因天气恶劣受到了耽搁，那也只是阻止了他们在冰雪融化前抵达那里。一艘英国军舰，在保护新英格兰海岸的航行中，拦截了一艘渔船并获悉了新英格兰军队正在向北行进。舰长从这艘渔船上带走了一位熟练领航员（一位逃避兵役者），改变了自己的航线前往布雷顿角岛，并发布了致使另外三艘军舰前来援助这场围攻的命令。出其不意的进攻，使得法国人面对一支较小军队很快就放弃了大炮台。逃跑的法国人曾试图破坏大炮，但未能奏效。法国人虽然带走了火药，但却留下了更加不可或缺的炮弹。当新英格兰人一门大型迫击炮毁坏后，却发现另一门刚刚从波士顿送到。有一回，一块无法移动的巨石妨碍了英国人挖好他们的战壕，而法国人的一发炮弹正好就落在那里并炸碎了那块岩石。经过数周徒劳无益的围攻后，英国军队决定他们只能进攻主要堡垒的城墙。假如他们付诸实施的话，他们将毫无机会可言；那些围墙的高度是他们估计的两倍，因为下面还有十二英尺隐藏在一道堑壕里。神奇的是，就在他们计划进攻前，法国人投降了。通过这些以及其他许多奇妙方式，上帝将新大陆最大的法国堡垒以及法国骚扰新英格兰渔业与贸易的主要集结地，“交在了我们手里”。爱德华兹的叙述，是夸张性和选择性的，但这次冒险远征的全面成功却是极其非同寻常的，以至所有事情，都吻合于“一种神佑时代——这是最为引人注目的，且持续了许多时代；并构成了上帝

垂听祈祷者的重大证据”。^[20]

持这种神佑爱国主义观点的人不只有爱德华兹一人。查尔斯·昌西在一篇欢庆胜利的布道里，就叙述了一系列类似的“神佑事件”。通过援引将新英格兰比做旧约以色列这一标准类比，昌西宣称，“自从约书亚和士师时代以来，我不知道上帝之手在哪次征服中会比这次更为明显。”^[21]通过《基督教历史》而成为爱德华兹在波士顿最亲密同事的托马斯·普林斯，也有同样夸张的言辞。他亦列举了一系列神佑现象，并鼓励新英格兰人为他们海岸与商贸获得的更大安全而欢呼。“让我们的喜乐更加高涨，因为一支重要的反基督教势力被拔除了，而可见的基督王国也被扩大了。”与爱德华兹极为相像，普林斯将“罗马敌基督”的失败，与应许的福音向万国万邦的传布联系在了一起。在以华丽丝藻结束自己的论说时，普林斯表明，当打开路易斯堡南门以让得胜的殖民地人进入时，“那荣耀之王也同他们一道进入了城堡……那战斗中 strongest 的主。”他祈祷，“这次愉悦的征服是我们神圣的教主将胜利带给整个北部地区的真正开端；他将扩展他的王国……从加拿大河一直到美洲末端。”然后，上帝的圣名将在“世界每个角落里”得到真正的颂扬。^[22]

在新英格兰人能够完全领会上帝祝福那些令人兴奋的意义之前，从海外传来了上帝警告要审判英国这个国家的令人清醒的新证据。1745年7月，查尔斯·爱德华·斯图亚特亲王（Prince Charles Edward Stuart）进入苏格兰并组建了一支军队。英国最后一位天主教国王詹姆士二世的孙子“小僭君”，提议要使他父亲“老僭君”登上合法王位。到9月，主要受到“高地”天主教军队支持的“查理美王子”（Bonnie Prince Charlie）攻占了爱丁堡，并在12月威胁到了伦敦。但由于未能获得英国大众的支持，他撤退了，被击败了，并在次年春季被迫返回了法国。

爱德华兹密切关注着这些事件。他为苏格兰朋友遭受的苦难送去了慰问，并提醒他们上帝的仁慈与严厉同时并存。“在大动荡与大动乱之后，往往都是教会状态的荣耀改变。”^[23]特别是，他将教皇“敌基督”势力的挫败，看作是那预言的“干涸幼发拉底河”的具体表现。后来，他又报告了上帝之手在加速“敌基督”毁灭上的另一种具体表现。

1746 年秋，一支受命前去夺回路易斯堡并骚扰新英格兰的法国舰队只得无功而返，因为他们遭遇到了强烈风暴和指挥官的死亡。诸如这种事件以及“僭君”落败这样的神佑，对于信奉新教的英国人民来说，正是上帝赦免他们的明确信号，尽管他们在挥霍“宗教改革”祝福上罪恶深重。^[24]

就其本身而言，爱德华兹严格按照字面意思理解圣经的反天主教立场，与英国新教世界的诸多观点都是一脉相承的。尤其是，自从汉诺威新教君主于 1714 年登基以来，英国民族主义与新教事业牢牢结合在了一起。英国与苏格兰的布道者，一般都将他们的国家比做以色列。当乔治二世于 1727 年继承新教王位时，乔治·弗雷德里克·亨德尔献上了一首加冕颂歌；它特别表明了与那膏所罗门为王的祭司撒督和先知拿单的相似性。反天主教立场一般都是英国辉格党政治的一部分。

315

在新英格兰，爱德华兹的政治观完全是传统的。18 世纪的新英格兰人已经摆脱了他们清教局外人的形象，而使自己认同于新教与英国事业。宗教与政治利益可以等同在一起，因为处在汉诺威王朝统治下的的大不列颠是国际新教信仰的最有力支持者。^[25]“旧光派”与“新光派”同样持这些观点。查尔斯·昌西，在一次针对“僭君”反叛的布道里，提到“那些教皇派亲王之道，就是固执于敌基督宗教”，固执于“罗马与地狱的利益”。他提醒新英格兰人当心“教皇与专制原则”，那些原则于 17 世纪 80 年代在詹姆士二世统治下曾压迫过他们。^[26]托马斯·福克斯克罗夫特，爱德华兹最紧密的“新光派”同盟，在 1747 年元旦，提醒他的波士顿会众，“切勿忘记 1714 这一荣耀之年；通过使尊贵的汉诺威王朝最得人心和最合乎时宜地荣登英国王位，那一年是表明那至高者施以正义之手的一年。”^[27]

而在其他传统“宗教—政治”观上，那将爱德华兹、“新光派”以及国际改革宗福音派圈子，与英国、新英格兰新教同时代人分离开来的，是前者希望能够将国际新教事业的政治推进与一种世界性觉醒的千禧年期望结合在一起。这两种理想的结合，并不完全是相适宜的。福音派是热切的民族主义者，至少当国家事业可以被看作是反教皇事业之时。然而他们亦将新教国家看作是极其腐败的。上帝已经拣选了他们作为真宗教的维护者，作为当代新的以色列；然而他们却背离了

他。对于那些给予很多的人，对他们的要求也很多。所以他们的邪恶比那些从不知道真宗教的国家更应当受到谴责。悔改与觉醒是他们唯一的希望。况且正如对待旧约的以色列一样，上帝并没有放弃他们。

在更广阔历史视域里，“排他论—归信论”基督教与“包容论”新教民族主义，尽管不对等地匹配在了一起，但却拥有一个共同的未来。在接下来的几个世纪里，它们将发起一场革命性的世界传教运动。到21世纪初，虽然这场运动并非如爱德华兹及其异象之友所想象的，既非普遍性的亦非改革宗的，但的确如他们所预期的，这场运动使得比此前历史上加在一起的人数还要多的人经历了基督教的归信经验。

316

由于他们依赖于新教民事力量来获得自身安全，由于他们是这样一个漫长时代的继承者——在那个时代里如果没有政治征服就难以设想福音推进，所以他们相信上帝将会为其福音目的而使用自己的国家，尽管这个国家是不完善的。毕竟，上帝一直都在通过古代以色列——一个远非完善的国家——而祝福着整个世界。1746年8月，在为“对反叛者获胜”感恩日上所做的布道里，爱德华兹提醒北安普敦人，在他们受到上帝祝福的“新教英国”这一身份与其可悲的灵性状况之间，存在着的不对等或不平衡。“有时上帝乐意，”他指出，“打破其常规行为方式。有时〔他〕会给予极其邪恶之人以暂时的仁慈。”在福音时代里尤其如此，因为这是一个仁慈的时代，在这个时代里，上帝常常会抑制他那可怕的审判，以便人们能够注意到他神佑性的警告并有时间做出悔改。^[28]

北安普敦正在收到许多警告。从1745年夏季开始，这个城镇遭受到了“一种严重疾病和重大死亡”的打击。从1745年一直到1748年这四年里，这个城镇人口中有超过十分之一人死亡，亦即每年大约有三十五人死亡，几乎每个月都有三场葬礼——这对一个大约有一千二百到一千三百人的城镇来说是毁灭性的。^[29]这样一种痛苦折磨——牧师向他们确保是上帝之手在警醒他们要悔改——进一步削弱了这个城镇低落消沉的士气。

与此同时，这个城镇也面临着印第安人再次进攻的威胁。起初，这场战争的舞台距离北安普敦相当遥远。尽管如此，这个城镇仍然深涉其中。斯托达德上校，依托他的大本营，负责在靠近纽约边界地方

向西建立起了一道新的要塞防线。他还使北安普敦成为了他进攻加拿大——计划在路易斯堡胜利之后——的指挥部，但这个计划从未实施。参加过路易斯堡战斗的本地英雄塞思·波默罗伊少校，则负责为这项永远都深受欢迎的美国事业组建军队。^[30]

到1746年8月，大约在该城镇正在庆祝“小僭君”失败时，马萨诸塞开始处于防御戒备状态。早在春季里，面对防护一条漫长荒野边境线的种种困难而深感苦恼的斯托达德，曾写信给康涅狄格总督沃尔科特（Governor Wolcott）说，“我有约伯那么多报告坏消息的信使，我却没有那么多忍耐之心。”^[31]8月19日，法国人与印第安人占领了新要塞之一：位于北安普敦西北大约三十英里处的“马萨诸塞要塞”。一小股印第安人一直都在骚扰沿着整个边境线分布的定居点，而如今则已经突破了外围防御线。在迪尔菲尔德，当两个家庭的几个外出打草料的男人被印第安人杀死且剥去头皮时，前一代人的恐怖记忆又重新复活了。8月25日，一小群印第安人威胁到了位于北安普敦西南八英里处的第二个新区南安普敦，洗劫了两个人已经逃走的家庭房屋。北安普敦进入了高度警戒中。^[32]

317

在这种紧张氛围里，我们对爱德华兹的家庭获得了匆匆一瞥。爱德华兹经常在夏末进行旅行；而在1746年，他旅行到了长岛的东汉普顿（East Hampton），以便为塞缪尔·比尔牧职按立布道；那位年轻布道家曾将北安普敦最后一次觉醒带到了顶峰。不论是出于社会原因惧怕印第安人，还是为了使其受到灵性熏陶，爱德华兹带上了两个女儿萨拉和以斯帖——分别18岁和14岁，与他同行并将她们留在了那里。爱德华兹的女儿们经常旅行并往往会对一些朋友或家庭进行长时间的访问。在11月初，爱德华兹写信给以斯帖（她的确特别害怕印第安人）^[33]，描述了战时的北安普敦。北安普敦得到了严密防御，但它亦是一个有可能会成为攻击目标的军事指挥部。在秋季里，有几个士兵临时宿营在爱德华兹家里。“我们家现在设立了哨所，”爱德华兹说，“每天晚上都有一个哨兵在那里执勤。”然而，法国和印第安军队在占领“马萨诸塞要塞”后，并没有对附近地区造成任何实质性毁坏。爱德华兹相信，那支军队可能是转向了新斯科舍以与法国舰队会师；而后者已经被上帝奇妙地挫败了。在提醒以斯帖上帝遍在于各处之后，爱德

华兹对她做了一些安慰，其中一些还特别令人感到宽慰：“你在东汉普顿的情形在某种程度上比家里你姐妹们舒适多了，因为你白天黑夜并没有什么可害怕的。而我们在这里却非常害怕会有一支军队在夜晚突然发动袭击并摧毁这个城镇。”^[34]

318 尽管有防御和士兵，但生活的日常事务仍在继续。在10月份，爱德华兹写信给位于康涅狄格伯利恒的牧师、他的朋友和门生约瑟夫·贝拉米，谈到了一件不常见的实际问题（至少在存留下来的书信中）。爱德华兹想购买二十只羊，如果贝拉米能够发现价格合适的货源的话。也许印第安人的威胁抬高了当地羊毛的价格。^[35]通常，是萨拉在管理着家庭事务，而羊毛对纺线和家庭制衣是必不可少的。爱德华兹也许有其他原因需要联系贝拉米，所以他接手了价格协商事宜。在次年1月份发出的第二封信里，他耐人寻味地提到，“由于某些原因，在目前，那也许是权宜之计；别让人知道那些羊是给谁的。”^[36]

正如我们可能预期的，这同一封书信表明，在爱德华兹头脑里还有更重要的事情。贝拉米请求爱德华兹为他寻找一些经典改革宗神学著作。爱德华兹提到了17世纪瑞士改革宗教义系统化者弗朗西斯·图瑞丁（Francis Turretin, 1623—1687年），认为他在加尔文主义五点教义和论辩神学上是极为优秀的。而更好的，他说，则是荷兰神学家、17世纪后期的彼得·范·马斯特里赫特（Peter van Maastricht）。爱德华兹的建议是，“以马斯特里赫特著作作为一般性神学、教义、实践与争论著作，或者一种普遍的系统神学。在我看来，除圣经外，他比图瑞丁或世界上任何其他著作都要强得多。”其间，爱德华兹说到，他正在深入阅读阿明尼乌争论并将有关它的看法记在了自己的笔记里。“我如此深地进入了这种争论之中，以至于在我最大程度地了解他们的问题之前，我不想丢开它。”^[37]

随着战事的拖延，印第安人的威胁在接下来两年里一直都在继续。在1747年和1748年，一小股印第安人曾两次接近南安普敦，而每一次他们都杀死了一名居民。在第二次，亦即1748年春，这种攻击还引起了恐慌，以至定居者放弃了南安普敦；他们大多数人都蜂拥进了北安普敦，并在那里度过了夏天。对印第安人的恐惧，在试图抵抗游击战上遭遇的挫折，在参战男人当中的伤亡，过于拥挤的难民与暂时扎

营的士兵，以及持续性的高自然死亡率，这一切都严重打击了北安普敦的士气。^[38]1748年10月18日艾克斯拉沙佩勒（Aix-la-Chapelle；亦即亚琛的法文名）和平协定，所导致的战争的正式结束，主要是一件欧洲事务，亦很难成为一种令人欢欣的因由。英格兰做出了令人难以置信的事情。令殖民地人懊恼的是，它交换掉了上帝明白无误交在新英格兰手里的重大战利品。路易斯堡重新交还给了法国。新英格兰再次为骄傲受到了审判，尽管许多人并不愿意牧师这么说。

爱德华兹是在上帝长期救赎计划这一更大视域里，来看待这些艰难时日的。促进“协同祈祷”，是他为援助那最重要的国际事业——战争只是其一小部分——所做的主要公共贡献。而在靠近家乡的地方，这些年来持续不断地谈论印第安人的威胁与军事战斗，只是增加了他的传教热情。总是和舅舅约翰·斯托达德保持着密切关系的爱德华兹对军事事务十分了解，同时他无疑也使敬虔的斯托达德领略到了更宏大的属灵图景。我们不太清楚这对舅甥之间究竟有多少合作，但斯托达德长期以来都是与印第安人谈判的主要参与者，而在当前的冲突中，他还积极协调了纽约附近一些部落之间的关系。我们能够管窥一斑的是，斯托达德似乎是“公平往来”原则的支持者。1747年5月，他向总督雪利写道，“印第安人具有这样一种古怪念头：如果我们能公正和仁慈地对待他们，他们将以命相报；但如果用欺骗方式对待他们，那么将很快激发起对我们的憎恶之情。”^[39]英国人本可以更多加以利用的这种睿智建议，反映了他多年的经验和军事关切。然而它亦反映了上校与他外甥一同分享的对印第安人传教这一更大关切。斯托达德帮助建立了靠近纽约边界的斯托克布里奇传教团；而在他努力想要获得当地印第安人心态的情报期间，很可能就置身那里。就在他给总督雪利写信几周后，就他们在印第安事务上的终极目标而言，他得到了生动的提醒：5月末，大卫·布雷纳德到达了爱德华兹家里。

319

注释

[1] 爱德华兹致“苏格兰的朋友们”[after September 16, 1745], *Works*, 16, 175—176. 最初发表于 *Christian Monthly History* 9 (December 1745); 259—263. 在波士顿报纸上，看到了一封书信的残片，在要求前几期报纸——“某位北安

- 普教人”没有送给他而“你们自己已经看过了”那些报纸。Edwards to “An Unknown Recipient,” June 4, 1745, *Works*, 16: 172.
- [2] “The college, it is I,” Louis Tucker, *Puritan Protagonist: President Thomas Clap of Yale College* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962), 267.
- [3] *Ibid.*, 114—135. 1742年5月, 当分裂者离开了毗邻耶鲁学院的、位于纽黑文绿地上的、由 Joseph Noyes 主持的“第一教会”时, 斗争的激烈程度加强了。
- [4] Thomas Clap, *A Letter from the Rev. Mr. Thomas Clap ... to the Rev. Mr. Edwards of Northampton* (Boston 1745), 4; quoted in Edwards to the Reverend Thomas Clap, May 20, 1745, *Works*, 16: 164.
- [5] Clap, *A Letter from ... Clap ... Edwards*, 11.
- [6] Edwards, *An Expostulatory Letter from the Reverend Mr. Edwards* (Boston, 1745), *Works*, 16: 163—172, quotation, p. 172. See also Edwards, *Copies of the Two Letters Cited by the Reverend Mr. Clap* (Boston, 1745), *Works*, 16: 153—162.
- [7] See Christopher W. Mitchell, “Jonathan Edwards’s Scottish Connection and the Eighteenth-Century Scottish Revival, 1735—1750” (Ph. D. diss., St. Mary’s College, University of St. Andrews, Scotland), 1997.
- [8] Harry S. Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991), 133—155; Arnold Dallimore, *George Whitefield: The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth-Century Revival*, 2 vols. (Westchester, Ill.: Banner of Truth Trust, 1970), 2: 83—98.
- [9] George Whitefield, Tuesday, November 27, 1744 in *George Whitefield’s Journals* (Edinburgh, 1960), 528—529.
- [10] Luke Tyerman, *The Life of the Rev. George Whitefield*, 2 vols. (London, 1876), 2: 129—142, 总结了怀特菲尔德做出的十项抨击和三项答复。
- [11] 这基于怀特菲尔德在一封私人书信(收信人不明)里的叙述: from Boston, July 29, 1745, reproduced in Tyerman, *Rev. George Whitefield*, 2: 150—151.
- [12] *Ibid.* 我假定怀特菲尔德在数周前同爱德华兹所说的, 与他在这封信里所说的是相同的。
- [13] Edwards to “Friends in Scotland,” *Works*, 16: 175—179.
- [14] Seth Pomeroy to his wife, July 30, 1745, in James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 119.

- [15] Edwards to "A Correspondent in Scotland," *Works*, 16; 180—197. quotations, pp. 180, 185.
- [16] Sermon, Psalm 66; 18, part 2 (April 12, 1744). Earlier, March 29, 1739, 他对同一段经文的布道一直都是这个主旨, "只要人们继续姑息罪, 就不可能期望他们的祈祷为上帝所听见" (*Works of Edwards summaries*).
- [17] Sermon Joshua 7; 12, "Fast for the Occasion of War with France" (June 28, 1744).
- [18] Sermon, I King 8; 44—45, "Fast for Success in Expedition against Cape Breton" (April 4, 1745). 在新英格兰, 广泛流行的对路易斯堡胜利所做的千禧年解释, 参见, Nathan Hatch, *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven; Yale University Press, 1977), esp. 36—51.
- [19] 他继续说道, "因为, 就像天堂王国一样, 他们是被力量和暴力所带走的。而在法国要塞, 我认为就有那类魔鬼, 他们是不会被祈祷和禁食所逐出的, 除非是因为他们自己缺乏后备供应。" Benjamin Franklin to John Franklin, [ca. May] 1745, in *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 3, ed. Leonard W. Labaree (New Haven; Yale University Press, 1961), 26—27.
- [20] Edwards to "A Correspondent in Scotland," *Works*, 16; 185—197. Cf. Ian Marshall, "Taking Louisbourg by Prayer: Responses of Jonathan Edwards and Benjamin Franklin to a Military Episode in Colonial American History," *University of Dayton Review* 20, no. 1 (summer 1989); 3—19, 他发现爱德华兹认定这次攻击完全是个意外是不正确的, 并在其叙述上是选择性的, 譬如忽略了英方的许多伤亡情形 (p. 9). G. A. Rawlyk, *Yankees at Louisbourg* (Orono; University of Maine Press, 1967) 则提供了一种现代叙述。
- [21] Charles Chauncy, *Marvellous Things Done by the Right Hand and Holy Arm of God in Getting Him the Victory* (Boston, 1745), 12. Cf. pp. 12—19.
- [22] Thomas Prince, *Extraordinary Events the Doings of God, and Marvellous in Pious Eyes* (Boston, 1745), 34. Cf. p. 35. The "King of Glory," etc. 来自《诗篇》24。昌西的 *Marvellous Things* 亦在布道结尾提到了基督即将到来的统治与和平时代, 但却是用更为一般性的表述。
- [23] Edwards to the Reverend John MacLaurin, May 12, 1746, *Works*, 16; 204; and Edwards to the Reverend William McCulloch, May 12, 1746, *Works*, 16; 209 (quotation). Gerald McDermott, *One Holy and Happy Society: The Public Theology of Jonathan Edwards* (University Park; Pennsylvania State University Press, 1992), 32, 总结了爱德华兹在整个 1745 年秋所做的布道, 即对上帝审判的警告, 尽管上帝有对尘世的仁慈。

- [24] Edwards to the Reverend William McCulloch, January 21, 1747, *Works*, 16: 219—220. 1746年10月16日, 在法国舰队到达之际, 爱德华兹就《以赛亚书》33: 19—24, 做了一次禁食日布道。在11月27日, 他就《以赛亚书》37: 27—29, 做了一次感恩布道, 以庆祝其“毁灭”。
- [25] 在有关这些主题的大量文献中, 极为有用的是 Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707—1837* (New Haven: Yale University Press, 1992)。在英格兰18世纪40年代的反天主教论辩, 特别参见 pp. 30—33, 和 Paul Langford的 *A Polite and Commercial People: England, 1727—1783* (New York: Oxford University Press, 1992), 202。有关爱德华兹对汉诺威王室的钦佩之情, 见 McDermott, *Holy and Happy Society*, 76, 127, and passim on Edwards' political views. 亦可见 Harry S. Stout, “The Puritans and Edwards,” in Nathán O. Hatch and Harry S. Stout, eds., *Jonathan Edwards and the American Experience* (New York: Oxford University Press, 1988), 142—157, 论述了爱德华兹继续使用国家盟约的清教观。有关新英格兰正在变化中的政治宗教身份认同, 我得益于 Thomas S. Kidd, “From Puritan to Evangelical: Changing Culture in New England, 1689—1740” (Ph. D. diss., University of Notre Dame, 2001)。
- [26] Charles Chauncy, *The Counsel of the Two Confederate Kings ... A Sermon Occasion'd by the Present Rebellion in Favour of the Pretender. February 6th, 1746* (Boston, 1746), 24, 25, and 27.
- [27] Thomas Foxcroft, *A Seasonable Memento for New Year's Day* (Boston, 1747), quoted in Hatch, *Sacred Cause of Liberty*, 50. Hatch 对这些主题提供了有价值的解说(巧合的是, 福克斯克罗夫特是“波士顿第一教会”的高级牧师, 而昌西是他的助理牧师)。
- [28] Sermon, Exodus 33: 19, “Thanksgiving for Victory over the Rebels” (August 1746).
- [29] 按照 Trumbull, *History of Northampton*, 2: 101n, 登记的死亡案例是, 1745年39例, 1746年32例, 1747年27例, 1748年43例。
- [30] *Ibid.*, 149—150; and Kevin Sweeney, “River Gods and Minor Related Deities: The Williams Family and the Connecticut River Valley, 1637—1790” (Ph. D. diss., Yale University, 1986), 364—375.
- [31] Quoted in Sibley's *Harvard Graduates*, 5: 115.
- [32] Trumbull, *History of Northampton*, 2: 147—152.
- [33] 至少她作为成年人是这样的。见 *The Journal of Esther Edwards Burr, 1754—1757*, ed. Carol Karlsen and Laurie Crumpacker (New Haven: Yale University Press, 1984), e. g., 60—61 and 142. 参见第25章。

- [34] 爱德华兹致以斯帖·爱德华兹, November 3, 1746, *Works*, 16: 214—215。随着他妹妹尤妮斯的丈夫西蒙·巴克斯的死亡, 这场战争最直接地触及了爱德华兹的家族。巴克斯是进攻路易斯堡军队的随军牧师, 并于1746年2月死于那里。Edwards to MacLaurin, May 12, 1746, *Works*, 16: 205。
- [35] Edwards' account book, Beinecke, Works of Edwards transcription, 表明, 他曾于1745年5月(在当地印第安人威胁之前)和1746年5月, 派人前往罗德岛购买羊毛和糖浆。
- [36] Edwards to the Reverend Joseph Bellamy, October 3, 1746, *Works*, 16: 211; and Edwards to the Reverend Joseph Bellamy, January 15, 1747, *Works*, 16: 217。
- [37] Edwards to the Reverend Joseph Bellamy, January 15, 1747, *Works*, 16: 217。
- [38] Trumbull, *History of Northampton*, 2: 153—164。
- [39] John Stoddard to Governor William Shirley, May 13, 1747, quoted in Trumbull, *History of Northampton*, 2: 169。



“愿你的旨意成就”

如果以作为模范妻子和体贴的女主人而闻名的萨拉·爱德华兹，曾经体会到完全被压倒的感觉的话，那么大卫·布雷纳德在1747年5月28日星期四的到来，可能就是其中的一次。就在三周前，她生育了第八个女儿伊丽莎白。在八个女儿之外，还生育了两个男孩：接近九岁的蒂莫西和刚刚年满两岁的小乔纳森。不同寻常的是，所有这十个孩子迄今都存活下来了。相比之下，在与他们家必定保持着密切往来的约翰·斯托达德家里，所生的十个孩子中只有五个活到了成年时期。^[1]

当因患肺结核而消瘦憔悴的布雷纳德到达时，爱德华兹家里已经有另一位身患重病的“新光派”。埃利埃泽·惠洛克正与他们住在一起；爱德华兹曾写信告诉贝拉米说，这位年轻福音布道家可能再也不能布道了。^[2]但惠洛克却康复了（并且一直活到创立了一所面向印第安人的慈善学校和达特茅斯学院）。爱德华兹一家被疾病和其他麻烦所困扰着。北安普敦在战争期间已经变成了极其不利于健康的地方。这个城镇许多人对待其牧师的冷淡态度，并没有使事情变得对这个家庭更为容易。战争本身也增加了张力。这个城镇仍然受到了警戒防御，虽然士兵可能不再在爱德华兹家里宿营。斯托达德上校仍然希望发起对加拿大的进攻，但在大部分时间里，他都在忙于一项令人懊恼的任务：监督防守那有时是不可防守的边境地区。

尽管有这些负担，爱德华兹的家庭仍然差不多在顶峰期很兴盛；我们可以尝试着对这个家庭是什么样子感知一二。这个家有一座坚固宽敞的两层建筑，采用了18世纪的框架结构，并靠一个大型中央壁炉和烟囱来取暖——大多数独立房间都与它相毗连。壁炉是家庭生活的中心。房屋内部可能没有涂刷墙壁的灰泥，装饰布置也简单朴素。屋里还有当时典型家庭手工业所必需的梳棉机和纺车。爱德华兹家拥有一块园地并有权使用附近一大片土地——他们可以耕种或用以放牧羊、猪和家畜。一个可能有自己孩子的非洲裔女奴帮助料理家务。^[3]

321

访问者来到爱德华兹家的第一印象是，这家有許多孩子。第二印象则是那些孩子都受到了良好的管教。乔纳森辅助萨拉，在孩子们很小时候就开始训导他们。“当第一次发现孩子们有任何程度的任性和固执，”塞缪尔·霍普金斯写道，“他就会关注他们，直至使他们完全服服帖帖并表示出顺从之心。”爱德华兹是“以最大的平静，通常并没有什么大声言语”做到这一点的。很快，他就能“有效建立起父亲的权威，并由此带来心悦诚服的顺从”。

当然，关心孩子们的灵魂是他首要的关切。在早晨灵修中，他会就圣经提问他们一些与其年龄相适宜的小问题。在星期六晚上，亦即安息日开始之际，他会教导他们《威斯敏斯特小教理问答》，并确保他们既能背诵又能理解那些问答。^[4]为了维护以地狱烈火和永恒惩罚教导孩子们这一做法，他近来写道，“孩子们在我们看来也许是天真无邪的；但如果他们处在基督之外，那么他们在上帝眼里就并非如此，而只是一些小蛇，比小蛇还要可恶得多。”到审判日，那些未重生的孩子将不会感谢他们父母那多愁善感的温柔，因为那阻止了他们认识到他们状态的真实危险性。^[5]他总是寻找机会以使年轻人对自己的状况有清醒的认识；例如，他曾带领这个城镇的孩子们，去探视那曾吞没两个女孩生命的莱曼家火灾的废墟。^[6]

而抚养孩子的更大重担则落在了萨拉身上。按照塞缪尔·霍普金斯的说法，“她有一种绝佳方式来管教孩子们：她知道如何使他们心悦诚服地尊敬和顺从她，既不用起高腔，也不用诉诸打骂。”霍普金斯报告说，她责备孩子的方式，是用“简短的几句话，既不吵也不闹，而是待之以平静与温和的心态”。通常，她只需说一遍，就会得到“高高

兴兴的遵从”。怀有钦佩之心的霍普金斯宣称，“在孩子们中常见的拌嘴与争吵，在他们当中却闻所未闻。”

322 在孩子们还很小的时候，萨拉就开始约束训导他们，以便抑制他们的任性执拗。“她会仔细观察在年幼孩子那里对任何人表示出怨恨与恶意的最初迹象，”霍普金斯说道，“不像许多照看孩子的人所做的，她既不默许它也不纵容它，而是有意识地表明自己对它的不喜悦，并最大程度地抑制它。”^[7]克制任性，既是为恩典所做预备中必需的一步，也是家庭和睦安宁的关键。

爱德华兹家年龄较大的女儿们必定在帮萨拉照料较小的孩子，但这并没有阻止她们离家进行长期访问。被称作“萨莉”的小萨拉（与紧接着她的三个杰出妹妹杰鲁沙、以斯帖和玛丽相比，她可能略为逊色），似乎就在纽黑文度过了相当长的时间——她1744年和1747年秋就待在那里。^[8]杰鲁沙和以斯帖有时也随同前去访问波士顿，并有可能在那里度过了一些被延长了的时光。以斯帖与老托马斯·普林斯的女儿萨拉·普林斯成为了密友。虽然约翰·斯托达德上校的女儿们据说曾在波士顿接受过教育（就像爱德华兹的姐妹们那样），但却没有任何证据表明爱德华兹的女儿们也曾接受过那种正式学校教育，虽然她们看来在家里接受了良好的教育。

323 “大萨拉”，作为这个大家庭的母亲，作为农务、饮食、穿戴、洗刷、清洁、忠告以及诸多教育的监督管理者，是清教徒勤勉典范的化身。如果像塞缪尔·霍普金斯所说的，她真是“一位代理丈夫”或者家庭与农活实际的经营者以及十一个孩子的母亲，那么她的成就是非常了不起的。^[9]有一回，在1748年，她出城去了，乔纳森很快就一筹莫展、不知所措了。两个最大的女儿，他写道，都“精疲力竭，患了头疼”，睡过了头。所有其他年龄的孩子，从一岁大的起，都需要照料。“没有你，”爱德华兹感叹道，“真不知道我们会成什么样子。”^[10]

除了照料自己的家人和家务，萨拉还管理一个相当于小旅馆那样的地方，为旅行者（大多都是未曾预约的）和各种前来追随丈夫学习的年轻寄居者提供住宿膳食。年轻的塞缪尔·霍普金斯作为学生第一次到他家来时，她对他的悉心照料表明，她极为关心客人。霍普金斯后来写道，“她会不遗余力地使他们受到欢迎，为他们提供方便和舒

适。她对来到她家的陌生人极为仁慈。”^[11]

所以在萨拉为以自我牺牲而闻名的大卫·布雷纳德的到访在灵里感到高兴的同时，她的圣徒品格如今也受到了试炼，因为有两位患重病的年轻布道家成为了他们家庭的一部分。毕竟，萨拉内心易于躁动，精神容易消沉。幸运的是，埃利埃泽·惠洛克不久就康复了；而她还有女儿们，尤其是杰鲁沙，来帮助护理布雷纳德。刚刚年满17岁的杰鲁沙，在属灵热情方面，是最像她父母的孩子。在一个最高目标就是要使自己的意志顺从于上帝意志的家庭里，无私牺牲是至高的美德。大卫·布雷纳德，为了努力将福音传给印第安人，愿意承受任何艰难困苦，他已经成了传奇人物。相应地，杰鲁沙也愿意奉献自己，以照料这位在身体上遭受着病痛折磨的她属灵典范的化身。

爱德华兹及其圈子敏锐地意识到，国际改革宗运动的一大弱点就是，它未能维持对印第安人的有效传教。爱德华兹的姐夫大塞缪尔·霍普金斯、表兄斯蒂芬·威廉姆斯以及舅舅约翰·斯托达德，早在十年前就率先在斯托克布里奇重建了一支新英格兰传教团。而当前的战争，只是强化了需要扩展那种努力的紧迫感。赢得印第安人的人心将会具有不可估量的战略优势。而与此同时，国际觉醒运动也加强了对他们灵魂的关切。苏格兰与英格兰的福音派协会也渴望能支持传教士，但候选人却很少。

324

大卫·布雷纳德是一个被驱使着去事奉的人。在1739年强烈的归信经历后，他进入了耶鲁学院，时年21岁，为服侍做准备。随着怀特菲尔德、坦南特和达文波特于1741年在纽黑文制造了轰动现象，布雷纳德作为一个新归信者的热忱，很快就在觉醒之火中熊熊燃烧起来。1741年9月，亦即爱德华兹发表毕业典礼演说那一周，克拉普院长反对学生谴责教师属灵权威的规定，主要就是针对布雷纳德制订的。在接下来的冬季里，一个经过布雷纳德房间的新生，无意间听到他说，指导教师昌西·惠特尔西(Chauncey Whittelsey)“所具有的恩典还不如这把椅子”。那个新生将这话告诉了城里的一位女士，而后者则告诉了克拉普院长。专横的克拉普，也许正在等待着这个机会，立即发起了一项调查并要求布雷纳德公开忏悔。布雷纳德反对为“私下评论”做出“公开忏悔”。克拉普为了这件事情，为了他未经允许就参加了一次“新

光派”会议，并为了所谓的一则言论，即他认为克拉普应当为处罚前去聆听吉尔伯特·坦南特布道的学生而“突然暴毙”，^[12]而开除了他。

从耶鲁被开除后，布雷纳德跟随一位当地牧师继续学习。与此同时，他试图使自己重新恢复学籍。然而即使是经过包括乔纳森·迪金森 (Jonathan Dickinson) 和阿伦·伯尔 (Aaron Burr) 这样一些最受尊敬的耶鲁毕业生的介入，克拉普还是不肯做出让步。1742年夏，在没有正当许可的情形下，布雷纳德在康涅狄格的伯利恒与约瑟夫·贝拉米一同进行布道。在那时，迪金森和伯尔为他谋求到了一项新任命，即在“苏格兰基督教知识传播协会”的资助下，成为一名面向印第安人的传教士；布雷纳德在1743年春接受了这一职务。大约有一年时间，在斯托克布里奇传教士约翰·萨金特 (John Sergeant) 指导下，他在距离斯托克布里奇大约二十英里的考纳米克 (Kaunameek) 马希坎人村庄里进行工作。

使布雷纳德在耶鲁恢复学籍的努力，在这期间已变成了一个广受关注的问题。布雷纳德最后的尝试是，在他私下学习的基础上，于1743年9月与他同班同学一道毕业。前往纽黑文参加毕业典礼的爱德华兹，在那里第一次会见了布雷纳德，就这个问题同他进行了讨论，并有可能帮助他写了一份悔过声明。现今，耶鲁虽然愿意接受他进行一年额外的学习，却不愿意授予他学位，尽管事实是——按照爱德华兹的看法——他本会是班级里的佼佼者。^[13]

325 到这时，布雷纳德已经献身于他的传教工作了。尽管在考纳米克没有取得多少成功，他仍然在1744年春谢绝了一份传统牧师职位，并前往特拉华河 (Delaware river) 与萨斯奎汉纳河 (Susquehanna river) 流域，以寻求特拉华印第安人的归信。已经罹患疾病的他，忍受了非同寻常的艰难困苦，但却很少有所表露。最终，1745年秋，在经过许多挫折后，他那弃绝世界的努力开始产生明显的效果。在新泽西特伦顿 (Trenton) 南部克罗斯维克森 (Crossweeksung) 的特拉华印第安人村庄里，爆发了一场觉醒。但到1746年秋，布雷纳德已经病重得无法继续工作了。在走投无路的情况下，他动身返回家乡新英格兰，并相信他“没有希望康复了，除非多多骑马”。他亦认为他有“义务”“在多年未见面的朋友当中使自己转移一下注意力”。^[14]他只是走到了新

泽西伊丽莎白镇他主要赞助人乔纳森·迪金森的家里，就崩溃了。在那个冬季里，他留在那里休养。到4月份，他觉得恢复得足以重新开始前往新英格兰骑马治疗。5月末，他到达了斯蒂芬·威廉姆斯位于朗梅多的家里；在那里停留了五天后，他骑马前往北安普敦。

当布雷纳德到达时，爱德华兹发现他并非像听说的那样已经病得奄奄一息或者“神志不清”。他印象深刻的是，布雷纳德在一天里就从朗梅多骑行了二十五英里。这个年轻人亦显得“欢快愉悦而没有什么悲伤之情”。当马瑟医生对他做了检查后，认为他已经无可救药了。但城镇的另一位医生平琼（Dr. Pynchon），像爱德华兹那样对他还抱有一些希望。和通常一样，爱德华兹对属灵热情印象最深。他发现布雷纳德在家里所做的祈祷是绝佳的。即使他为食物而感谢上帝的祈祷也是极鼓舞人心的。布雷纳德与爱德华兹发现他们在千禧年盼望上具有许多共同之处。“在他的祈祷里，他大大坚持锡安的繁荣，基督国度的扩展，以及宗教在印第安人当中的兴盛与传布。”^[15]

永远都乐意采用那已发挥作用的治疗方式的医生，认定骑马旅行对布雷纳德是有益的。因而，在北安普敦待了两周后，他出发前往波士顿去；杰鲁沙陪伴着他，“以便当他处于虚弱与低落状态时能有所帮助”。这段通常需要两天半的旅程，他们走了四天。就像爱德华兹家人通常所做的，他们在韦斯特伯勒的埃比尼泽·帕克曼牧师家里过了一夜。到波士顿后不到一周，布雷纳德的病情再次恶化。杰鲁沙写信告诉父亲，医生说他会随时死亡，或者会有一个为期数月的缓解期。³²⁶到7月末，他获得了那个缓解期，于是与杰鲁沙和弟弟伊斯雷尔——一位耶鲁学生，骑马慢慢返回了北安普敦。^[16]

再次返回到爱德华兹家里，患者恢复得足以每天外出骑行一小段时间，也许还希望能重返新泽西。^[17]到9月初，他已经虚弱得无法离开住处。杰鲁沙，虽然她自己也极其不适，仍从5月起就一直照料他。他还仍然能记录和编辑他的日记，并就严肃的灵性问题与杰鲁沙、她父亲以及她家其他成员进行交谈。

10月4日星期日，他已濒临死亡。当杰鲁沙走进房间时，正如爱德华兹所记录的，“他愉悦地看着她说道，‘亲爱的杰鲁沙，你愿意与我分别吗？我很愿意与你分别；我愿意与我所有的朋友分别；我愿意

与我亲爱的弟弟约翰分别，虽然他是所有生灵中我最喜爱的；我把他和所有朋友都交托给上帝，我能够把他们留给上帝。尽管，如果我认为我不会在另一个世界里看到你并与你幸福地在一起，我不能承受与你的分离。但我们将一同共享那幸福的永恒！”三天后，他弟弟约翰赶到了。大卫视约翰为“所有生灵中我最喜爱的”，部分是因为约翰是他在新泽西面向印第安人的最重要事奉的合作者与继任者。“与布雷纳德精神颇为相通”的杰鲁沙，能够理解上帝之国的优先性。两天后，在最亲近的人的陪伴下，大卫·布雷纳德去世了。

爱德华兹强调，葬礼应当简朴，而不应出现“排场与铺张”，而排场和铺张正是布雷纳德担心如果自己死于波士顿将会出现的情况。^[18]爱德华兹做了“真圣徒，当离开身体时，就与主同在”的布道；充满激情地赞颂了以基督为中心的天国状态的奇妙。他强调——也许是特别牵挂着杰鲁沙的悲伤，圣徒不是在地狱边缘（limbo）等候主的回归，而是立刻就“与基督同在”了。那意味着他们是与基督处在完美的融合之中。在基督里，所有罪之黑暗，“在太阳正午时分的夺目光芒面前将都会烟消云散。”不过这并不是盲目的出神狂喜状态。那在尘世上已与基督订婚的人，在天国里将同他结婚，并在最完美的互爱中作为密友与他交谈。所以“已故圣徒的灵魂将在天国里与基督同在，而基督就像是对他们敞开了心扉，向他们展现了爱的无限宝藏，并与他们驻留那里直至永恒”。那些灵魂，要比它们拥有身体时好得多，“将享有丰盛的食物，并徜徉在爱的海洋里。”爱德华兹为听众提供了大量圣经意象。作为基督的配偶，他们是“王的女儿”，并将与基督同享天父荣耀之“难以言表的喜悦”。而在“永恒地沉浸于无限光明中，沉浸于神圣之光的无限柔和与甜美的光芒中”的同时，他们也会以强烈的兴趣与喜乐追踪着基督王国在世上的扩展。他们会热切盼望着那一天：在那时他们将同基督一同返回，帮助基督审判这世界，并与基督一起作王到永远。大卫·布雷纳德能够以极大的平静来忍受痛苦和将至的死亡，是因为他如此清楚地看见了处在这种宇宙背景中的实在。这种以上帝为中心的视域，使得他能够像那“将一切都交托给基督”的人那样去行动，甚至在死亡里也保持着对基督王国的优先关切，这关切发源于“对基督纯洁无私的热爱和对基督荣耀的渴望”。^[19]

“就像一株被砍掉的花”

尽管爱德华兹极力拥抱天国之爱完全到一个地步，甚至连世上最珍贵的情感相比之下都显得苍白，但他还是没有为四个月后出现的后果做好完全准备。2月14日，一个安息日，他可爱的杰鲁沙因发高烧而死。爱德华兹曾向一位苏格兰通信者透露，她“被大家尊为家庭之花”。^[20]她的病情持续了不到一周，所以根本没有时间为这个巨大痛苦作好准备，尽管他终生都在为这种事情做着准备。

在接下来的安息日上，深感悲痛的爱德华兹，根据《约伯记》里的哀痛主题，为杰鲁沙做了葬礼布道，“青春就像一株被砍掉的花”。1741年，在“后怀特菲尔德觉醒”即将开始之际，他曾就一个年轻人的死亡，在一次青年聚会上宣讲过这个布道的教义部分。那个难以忘怀的主题因为过于适宜而无法被放弃；而增添的部分则是爱德华兹所有布道中最具个人性的内容。被砍掉花朵那失去的美，“对于处在花季的年轻人是一种适宜的象征；他们具有可爱的、愉悦的和大有前景的资质——不仅有花期的身体而且还有花期的心灵，具有称心如意的自然与道德天赋。”而杰鲁沙则是“明显弃绝”这尘世的典范；“她对任何属于尘世本性的事物都毫不关心，而将心灵置于”另一个世界里。她“言行一致地表明，[她]更愿意舍弃她自己，并在所有事情上都真诚地探询哪种方式最能够荣耀上帝”。

328

爱德华兹向会众保证，他并不是要在那里夸口他女儿的圣徒品格，或者夸口他自己，而是为了让她的死亡成为他人的益处。她的死来得很突然。“正是在青春花季，[她]在上上个星期在这里聚会时，还没有发现死亡迫近的任何可感知迹象。”每个人都能够看见她留下的空位并由此接受警告。从上帝而来的这种警告并非是孤立的。三年来，“就宗教状态而言……在我们当中一直都是令人悲伤的”；上帝通过“许多年轻人”的死亡已经反复送来警告。然而，在那些留下来的人当中，有许多人的行为却比以往更加糟糕。

爱德华兹感谢因杰鲁沙的去世而从城镇居民那里获得的衷心吊慰

之辞，但他决定要将他们的感伤化为永恒的福祉。有如此多的年轻人似乎是毫无准备，因为他们不是与圣徒为伴，而是沉浸在那只是培养感觉本能的欢愉与轻浮的聚会。而更糟糕的，则是他们的嬉笑打闹，“以及触摸女性乳房和男女在床上混睡的淫秽陋习”。如果那些年轻人被突然夺去生命，会如何呢？

面色苍白的爱德华兹将会众的注意力转向了自己显而易见的悲伤。即使那“在青春花季去世的人是我自己亲爱的孩子”，他也知道一个父母的慰藉就是能够看到，所有证据都表明她已经将自己的爱放在基督身上。如果父母看到的是相反的证据，那该是多么可怕啊?! 当父母回想起“我那已故孩子因寻欢作乐而闻名，是个酒色之徒”时，这个父母的安慰将会是什么呢？爱德华兹最后说道，虽然这种神意“本身对我来说是极其痛苦和悲伤的”，如果这能成为“你们当中，我羊群中的年轻人，一次普遍觉醒与更新的开端”，^[21]那对他来说将会是一种莫大的安慰。

爱德华兹将杰鲁沙那凋谢的遗体紧挨着布雷纳德下葬了。在垂危之际，布雷纳德曾告诉杰鲁沙，如果他没有确定他们将一同共享那永恒的话，他将无法忍受与她的分离。爱德华兹深信，他们两人的灵魂已经在基督里幸福地团聚在一起了。然而，在对他来说似乎是不同寻常的尘世情感表露中，他将她的遗体紧挨着布雷纳德下葬，期待着他们的身体复活。八个月后，在提到杰鲁沙过世时，爱德华兹承认，“最近以来”他仍然“在经受上帝所安排的痛苦”。他相信，上帝正在教导他“如何去同情那痛苦中的人”。^[22]

329

大卫与杰鲁沙的事迹，是历史上流传的属灵爱情故事之一，并引发了人们的诸多猜测。爱德华兹记录的布雷纳德与杰鲁沙分别时的话语，表明他们彼此深深关爱着对方，即使他们最深的爱是对属灵事物的爱。有传说认为他们订婚了，但对此并没有任何真实的证据。一些人甚至还表明，布雷纳德前往北安普敦是为了去看望杰鲁沙，但没有任何迹象表明他们先前曾相遇过。^[23]

乔纳森本人也喜爱布雷纳德。这个年轻人一去世，他就搁置了自己重视的一些计划，以编辑布雷纳德的日记——最终他将其以《大卫·布雷纳德生平叙述》（*An Account of the Life of David Brainerd*）

为题出版了。迟至1747年夏，他还给一位苏格兰通信者约翰·厄斯金(John Erskine)写信说，他想要“专门就阿明尼乌争论撰写一些东西”，并将以“论意志自由，以及道德动因”作为开首部分。他在次年则写道，上帝“出乎意料地将”出版《布雷纳德生平》(*Life of Brainerd*)的责任放在我的身上，它似乎“不可避免地成为了”更高的优先。^[24]而有可能曾帮助过这项计划的杰鲁沙的去世，恰恰增加了他想要完成它的热情。

完成《布雷纳德生平》意义至关重要，大到让他推迟了他计划已久的反对阿明尼乌威胁的力作，因为爱德华兹确信他最主要的优先就是国际觉醒。他刚刚完成了促进跨大西洋的为宗教奋兴而“协同祈祷”的著述，并把对布雷纳德的纪念看作是上帝批准的后续之作。在他的工作里，正如在他生命里，敬虔先于理智。

330

其次，但却并非偶然，《布雷纳德生平》对改革宗内部赢得北美的争夺是关键性的。在过去几年里，改革宗教会(长老会和公理会)已经在“旧光派”与“新光派”之间发生了不祥的分裂。在新英格兰，哈佛与耶鲁都牢牢处在了“旧光派”控制下。作为回应，迁移到新泽西的新英格兰人，通过与坦南特圈子的“新光派”(“新派”)长老会结为同盟，而刚刚在那里创建了他们自己的学院。

布雷纳德处在学院之争的近乎核心地位。他从耶鲁的驱逐，变成了象征着这整场争执的试金石。谁拥有权利去教育并因而控制牧职按立？耶鲁的托马斯·克拉普院长与爱德华兹之间的口角，源于克拉普的这样一种担忧：怀特菲尔德及其追随者将会摧毁耶鲁与哈佛对提供圣职人员所具有的近乎垄断的地位。克拉普亦促成了康涅狄格议会禁止为那些不是从耶鲁、哈佛或欧洲某所大学毕业的人——譬如布雷纳德——按立牧职。而1744年，“新光派”长老会在新泽西为布雷纳德按立了牧职。

这些新泽西长老会信徒的领袖是乔纳森·迪金森；布雷纳德在1746年末至1747年初的冬天就是在他家里差一点儿死去。迪金森，不到60岁，出生于马萨诸塞的哈特菲尔德，并因而为“新泽西—纽约”长老会与“斯托达德地区”之间提供了一条主要联系纽带。在布雷纳德造访的那个冬季里，迪金森正在组建新的“新泽西学院”；他随即被

选为它的第一任院长。在布雷纳德离开迪金森家前往新英格兰几天后，这所位于伊丽莎白迪金森家的学院于1747年5月迎来了它的第一批学生。当迪金森于1747年10月突然辞世时，这所学院转而由爱德华兹一位年轻门生、纽瓦克（Newark）的阿伦·伯尔牧师来负责；他成为了这所学院的下一任院长。^[25]伯尔后来据说曾表示，“如果布雷纳德先生在耶鲁没有受到那种对待的话，新泽西学院将永远都不会建立起来。”^[26]

331 在通读了布雷纳德的日记后，爱德华兹写信给约翰·布雷纳德以补充一些详情细节，特别是有关他从耶鲁被开除的情形。爱德华兹想要确保，他的叙述是对“那件事情准确而肯定的叙述，好让院长没有任何借口也没有任何余地抱怨在任何方面有些微不实之处”。^[27]在总结那个事件时（爱德华兹尊重布雷纳德经由杰鲁沙留下的遗愿：应毁掉他在耶鲁些年间的日记），爱德华兹承认了布雷纳德“过度的、不谨慎的热情”。爱德华兹唯一为他做出辩护之处就是写道，“在那时他不仅年纪非常轻，而且信仰与经验也非常年轻。”而关键的一点，爱德华兹反复强调的，就是布雷纳德已经为这些年轻时的过度彻底忏悔过。因而，爱德华兹在承认耶鲁官方纪律处分布雷纳德是正当的同时，亦表明克拉普及其同党的过错在于，在1743年没有全面恢复一个已成为悔改典范者的正当身份。^[28]事实上，在爱德华兹叙述里，布雷纳德变成了成熟的、均衡的、克制的、不论断的、反分裂的、非常属灵的、自我谦卑的正统基督徒的典范。

当然，爱德华兹怀有比学院争执更大的意图，将布雷纳德描述成一个典范性的“新光派”。按照爱德华兹的叙述，这个传教士具有了模范基督徒的一切特征。从更宏大的观点看，《布雷纳德生平》，就是属灵传记形式的《宗教情感》。

它也可以被部分看作一部属灵自传。虽然这部著述的主体部分是经过编辑的日记，但在作者与编者之间却常常难以做出区分。根据一小部分我们拥有原稿的最早日记，可以发现，就像那时编辑常做的，爱德华兹在尽量采用布雷纳德原话的同时，亦做了一些相当大的改动。有时，他会省略掉一些用词或话语，或者因为它们太冗长，或者因为它们重复的，或者因为它们的神学不准确。他亦倾向于调整布雷纳

德对其宗教经验的一些描述，使之更非个人化，而且使他的一些用语更为准确，譬如，他将布雷纳德后悔于“嬉闹”更改为了“（所谓的）嬉闹”。在其他地方，他会更改布雷纳德的某些意思，以适合自己的议程。例如，他省略掉了一条布雷纳德为怀特菲尔德成功消息而欢呼的记录，因为这是一种爱德华兹想要避免的可能引发争论的因素。^[29]当然，我们不清楚，爱德华兹究竟省略掉了多少实质性内容。布雷纳德要求毁掉他耶鲁期间的日记，其理由无疑是因为它们包含了对具体人物的批评。而我们也知道，爱德华兹删掉了那些段落，譬如，在保留下来的内容里，就完全删去了1743年7月在耶鲁为恢复身份而做的痛苦的、面对面的尝试，那会使布雷纳德显得有些怨愤。爱德华兹希望被记住的布雷纳德，是作为（基本复述了《宗教情感》的“第八种标志”）“耶稣基督像羔羊和鸽子那样的精神的化身！充满了爱、温顺、安宁、宽恕与仁慈！”^[30]

332

因为爱德华兹的目标是要提供一种典范性属灵传记，所以有些事情最好能被省略掉或得到修正。对灵性经验的典范式叙述，是一种确立已久的清教形式，并适合于用出版印刷来促进觉醒这一更广大的斗争。《基督教历史》及其海外同类出版物，就定期发表有关宗教奋兴的一些教诲性报告，而波士顿出版界也仍然在重印清教徒的灵性叙述作品。布雷纳德本人，在波士顿与北安普敦患病期间，就曾经为托马斯·普林斯于1747年出版的、深受尊敬的清教神学家著作《托马斯·谢泼德先生的沉思与灵性经验》，撰写过一篇序言。^[31]

与现代传记相比，爱德华兹的《布雷纳德生平》最引人瞩目的就是，它以这位传教士的内在灵性生活为中心，其传教旅行的外在事迹只是被作为建立真正故事的支架。爱德华兹更感兴趣的是布雷纳德事奉中所涉及的牺牲而不是成功。事实上，甚至毫无成绩可言也愿意恒久忍耐，这一点使得布雷纳德的故事变得极为令人景仰。这位传教士已经发表了他《日志》（*Journal*）里有关在新泽西获得外在成功的那一部分内容。爱德华兹在强烈建议读者购买这部已经发表的《日志》——以作为这整个故事中最令人愉悦的一部分——的同时，他至少认为一位承受苦难圣徒的灵性挣扎，也具有同样多的启发意义。

布雷纳德在性情气质上与爱德华兹有诸多相像之处，会不定期地

陷入抑郁与灵性低潮，以及强烈的灵性狂喜之中。爱德华兹承认，“抑郁症”引发的这种“心灵的忧郁”或“思想的幽暗”可能“十分有害”。在其灵性生活早期，布雷纳德曾将这些片断归结为“属灵的被离弃”（spiritual desertion）。后来，他学会了，正如在与爱德华兹那极有见地的讨论中所表明的，不将这种反复发作的疾病看作属灵的被离弃，而是看作真正的谦卑与敬虔的悲伤的契机。在此，我们获得了这样一条极有价值的线索，即爱德华兹本人是如何学会应对自己的灰暗忧郁时期的。

333 爱德华兹承认删节或概括了布雷纳德日记里所记录的一些最阴暗反思。尤其是当他在萨斯奎汉纳河上进行寂寞、危险并常常是毫无结果的旅行期间，这位传教士曾长时间停留在约翰·班扬《天路历程》里提到的“绝望之沼”里。然而对于爱德华兹来说，弃绝尘世的安逸舒适，甚至像十字架上的基督那样被带至感觉被上帝抛弃的地步，正是圣徒身份的证据。^[32]

1746年5月，在克罗斯维克森取得成功的高峰时期，布雷纳德亦表达了令爱德华兹极其钦佩的基督那样弃绝尘世的品格。按照爱德华兹对他日记的复述，他曾极想在这个村子里定居下来。“但如今，”布雷纳德写道，“这些念头似乎烟消云散了。不是出于必然，而是出于选择。因为在我看来，上帝对我的处置已使我适合于一种孤独与艰苦的生活了。我觉得我没有任何东西可以失去；既然没有什么东西关乎这个世界，因而通过完全弃绝它，也就不会丧失任何东西。这看来是正确的：我应当没有房屋和家庭，以及生活的诸多安逸舒适——我很高兴看到上帝的其他子民能享受它们。”^[33]

爱德华兹与布雷纳德对随时准备为了天国而弃绝世界的强调，有助于说明《大卫·布雷纳德生平》的巨大影响；它是爱德华兹最为流行的著作，也是整个历史上最有影响力的传教士传记之一。约翰·卫斯理出版了它的一个节选本并多次印行。在19世纪上半叶觉醒期间，以各种版本多次重新出版的《布雷纳德生平》，成了既在国内又在海外最为流行的美国文学作品之一。布雷纳德的榜样，为“公正无私的仁慈”这一极具影响力的福音派理想，赋予了具体意义。许多传教士都随身携带着《布雷纳德生平》。本杰明·富兰克林的《自传》，一个“自

我奋斗”者的故事，最终成了美国理想的典范；但至少在内战前，爱德华兹的《布雷纳德》，一个“自我弃绝”者，提供了一种主要的替换选择。^[34]

假如爱德华兹的叙述是围绕一个相对有限的传教成功故事（布雷纳德算起来带领还不到一百人信主），那么他的《布雷纳德生平》绝不会有如此持久的影响。爱德华兹深深关注着面向印第安人传教的实际问题，并为布雷纳德最后逗留波士顿期间鼓舞人们在那里创立了一个新传教协会而高兴。^[35]然而，问题的核心却是，布雷纳德树立的为了那无限崇高事业而“舍弃世界的虔度”（world-sacrificing piety）典范。

“基督王国在世界上的扩展”

“这个早晨，”大卫·布雷纳德于1747年8月23日主日在日记里写道，“想到，对，盼望和期待基督国度的扩展的时候，我的精神振作起来；我只能希望那个时刻就在眼前，即大巴比伦将‘倾倒而不再兴起’。”^[36]当布雷纳德访问爱德华兹家时，重要的是要记住，北安普敦正处在战争期间而他家里也设立了防御哨所。有传言说，怀有敌意的印第安人就在附近。就在布雷纳德写下这则日记四天后，一队印第安人杀死并剥了伊莱沙·克拉克（Elisha Clark）的头皮；后者是当地一位知名农夫，当时他正在南安普敦的仓库里打谷。^[37]尽管他的希望出现了令人痛苦的逆转，但布雷纳德还是能够与爱德华兹一家为长远的前景而感到高兴。

334

布雷纳德自我牺牲的传教热情与爱德华兹的更广泛行动主义，必须要在他们今世乐观主义的背景里加以理解。爱德华兹的神学，并不仅仅源于对上帝与天上的永恒所做沉思的一些哲学反思。相反，由于它一直都经过了圣经的折射，所以它植根于一种激动人心的历史视域——而后者则为永不松懈的福音行动提供了刺激或激励。

当布雷纳德在北安普敦期间，爱德华兹正在完成另一部有关觉醒的著作；而这必定为他们的祈祷与交谈提供了长时间的话题。这部完成于1747年9月的著作，《通过超常的祈祷，为了宗教奋兴与基督国

度在世上的扩展，按照圣经应许和有关末日的预言，促进全世界上帝子民达成明确认同和可见联合的一种谦卑尝试》，其复杂标题表明该书具有两个焦点。第一个焦点是为国际“协同祈祷”而呼吁。然而这部论著的大部分篇幅都是有关第二个焦点的：世上即将到来的千禧年王国的前景。

祈祷协会，尽管不是新出现的，但对福音派觉醒却是不可或缺的组成部分。从1734至1735年宗教奋兴之前起，爱德华兹就已经为北安普敦各种团体和社区组织了祈祷与赞美聚会。苏格兰的觉醒同样也是通过每周一次的祈祷会加以维持的。在1744年，苏格兰领袖，包括爱德华兹的通信者约翰·麦克劳林在内，组织了为期两年的、在指定时间为国际奋兴而举行的协同祈祷。爱德华兹热切地应许要提供帮助。到这时，新英格兰的大觉醒（与苏格兰大觉醒不同）正处在混乱不堪当中，而祈祷似乎是唯一的希望。“显然，我们无法帮助我们自己，”爱德华兹于1745年11月向一位苏格兰通信者写道，“也无路可走，而唯有转向上帝。”^[38]在《一种谦卑尝试》里，爱德华兹支持一项苏格兰提议，即使“协同祈祷”成为正式的并扩展它，包括对于为觉醒所做的特别祈祷，这些祈祷是在常规计划中，或在协会里或在私下里，或在星期六晚上或安息日早上以及在季度性的祈祷日上做的。爱德华兹尽其所能地鼓励北安普敦各祈祷会之间的这种“协同性”，但这个城镇正处在灵性消沉期，没有产生什么反响。

335

爱德华兹在《一种谦卑尝试》里推行“协同祈祷”的案例，在很大程度上是围绕着他对于千禧年的希望而建立的；后者是他一直想要撰写的一个主题。这两个主旨之间的关联并非是人造的。毕竟，位于基督教典范祈祷核心的是，“愿你的国降临。愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”^[39]爱德华兹，以他惯常的彻底性，就基督的国降临以及基督的旨意行在地上将会意味着什么，收集了圣经在这一方面的所有资料。

圣经有关将要降临国度的描述是极其令人鼓舞的。爱德华兹允许千禧年既可能指“一千年”，也可能指“一个极漫长的时期”，并对那些试图确定准确日期的权威们采取了批评态度（尽管他本人在较早时候曾推断它将会始于公元2000年左右）。而在随后的漫长时代里，几

乎所有人都会真正追随基督。其结果是，战争将会终止，国家将像兄弟般共同相处，“豺狼将与绵羊同卧”。将会出现“知识的极大增长”，“所有异端与虚假教义将会烟消云散”。总之，基督国度的得胜，“是一个无法言喻的幸福与荣耀事件”。^[40]

这种奇妙未来具有引人瞩目的神学含义。在千禧年期间，人类彼此之间以及与自然之间都将和谐相处。“健康与和平”的结合，爱德华兹指出，会带来人口的显著增长。即便人口只是每百年翻一番，世界人口在千禧年之后也将是千禧年之初的上千倍。如果每五十年翻一番（低于新英格兰的增长率），人口将会增加百万倍。而且，在千禧年里，每个人都会得到重生。耶稣的预言，“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我”（约 12: 32），所指的就是这样一个时期。因而，由于所有曾生活过人类的绝大多数，实际上所有被拯救的人，都将在千禧年期间生活着，因而被咒诅的人类百分比将会极其微小。^[41]

爱德华兹没有解释这个观点，但他间接评论了一个极为困扰着他以及许多同时代人的问题。他指出，如果上帝本质上是爱，那么主怎么会宣判一些人在地狱里遭受永恒苦难呢？爱德华兹的千禧年逻辑并没有解决这个基本问题——他将在其他地方处理这个问题。而且，如果上帝咒诅的人远少于千分之一，那么上帝对宇宙的全面统治，就会比只有少数蒙拣选者能够得救，看起来要仁慈得多。十年后，爱德华兹的亲密盟友约瑟夫·贝拉米发表了一篇包括这样一份表格的布道：它用同样的统计数字表明，获救者与丧失者的比率将会高于 17000 比 1。在一篇相关布道里，贝拉米指出，如果像耶稣所教导的，在天国里对一个被寻回罪人的喜乐要大于对九十九个未丧失者的喜乐，再如果所有人类中只有三分之二获救，那么在宇宙里由允许恶而造成的喜乐的盈余，将会成百万倍增长。^[42] 爱德华兹此后肯定与贝拉米就这些问题进行过长时间和大费气力的交谈，但他在《一种谦卑尝试》里并没有论及恶的问题。因为现今，他正在证明，肯定值得多多祈祷以加速那一天的到来，到那时，这个痛苦的反叛时代，将会被正义的统治所取代。

这种即将到来的以基督为中心之乌托邦的光明前景，与当前的灰暗色彩形成了鲜明对照。尤其是在新英格兰，宗教已经处在低谷。激

烈争斗分裂了教会。人们藐视牧师。教会纪律松懈不堪。魔鬼蛊惑的种种幻觉在狂热分子中大肆盛行。其他人则蔑视各种具有生命力的敬虔。各种各样的邪恶与不道德正在“大行其道”。而在祖国家乡，事情则更加糟糕。这越发具有讽刺性，因为“就像人们所认为的，这是一个极其光明、思想自由、宗教真理大发现以及发现我们祖先弱点与固执的时代”。然而，这种所谓“极其光明时代”的所谓进步正在削弱或破坏道德。而在另一个战线上，“罗马势力”正在增加对新教的攻击。法国重新开始了对胡格诺信徒的迫害，而最近还出现了“在英格兰这一新教事业的主要堡垒恢复教皇派政府”的努力。^[43]

337 尽管有魔鬼的这些阴谋诡计，上帝还是使得历史在朝千禧年方向运动。正是在这里，爱德华兹收集整理出了上帝近期干预的证据，譬如“僭君”的失败，近来发生的保护新英格兰免于法国舰队的攻击，以及对布雷顿角岛上路易斯堡要塞的“近乎奇迹的”占领。他相信，上述最后事件，在“这些末后时代里”，最为类似于上帝在圣经时期的神奇干预。即使是一些微小迹象也可能预示着历史的一个转折点。虽然“可能有些微不足道”，他指出，但对布雷顿角岛的占领使得教皇派国家丧失了大量渔业产品，而“它们的迷信又禁止他们在一年近三分之一时间里食用任何肉类”。^[44]他坚持认为，世界前景是足够光明的，有很好的理由相信，上帝可能会指定“协同祈祷”来作为向更好阶段剧变的一部分。

爱德华兹的一些惯常支持者认为他过于乐观了。同往常一样，包括托马斯·普林斯在内的五位波士顿福音派圣职人员，为这部著作撰写了一篇序言；但他们的认同态度却是不冷不热的。他们说道，读者最好能就“作者对那些预言的独到观察”做出自己的判断。特别是，他们质疑了作者对《启示录》2章“对见证人的屠杀”所做的解释。他们相信，正如在他们那个圈子里盛行的解释所主张的，一场巨大的迫害还尚未到来，而满怀希望的爱德华兹却说它所指的，是过去在宗教改革时代圣徒所遭受的苦难。爱德华兹认为，对近期未来的悲观看法会抑制对“协同祈祷”的热情；并试图表明，并没有什么必然理由认定，近期的觉醒就不能被证明为是即将到来王国的早期迹象。^[45]

与爱德华兹的许多著述一样，对《一种谦卑尝试》的最好即时认

同是在苏格兰；然而，同样正确的是，他的观点——或与其观点相仿的变化形式——最终在 19 世纪的美国变成了一种巨大影响力。一直到内战时，千禧年乐观主义变成了主导性的美国新教教义。虽然爱德华兹一般不被看作美国希望派的前驱，但是迟至“共和国战歌”（The Battle Hymn of the Republic）甚或进入到进步时代后，人们都很容易看到，在《一种谦卑尝试》与改革性千禧年乐观主义之间的连续性。^[46]

在他自己的时代，爱德华兹可能会被看作——甚至被他自己那一派的一些人——在努力抓住一些救命稻草。他越来越专注于揣测基督王国的前景。几乎在大卫·布雷纳德葬礼一结束，他在笔记里就开始了一个有关《启示录》的新部分，题名为“对可能是实现将上帝愤怒的第六碗倾倒在幼发拉底河上之事件的描述；从 1747 年 10 月 16 日以来所收到的有关消息”。而在刚刚完成的《一种谦卑尝试》里，这种论证的一部分是这样的：“敌基督”（教皇派）的兴起——将在经过 1260 年后被推翻——不一定是指一个具体日期（譬如公元 756 年），也可能是指一系列事件。因此，上帝推翻教皇派的工作有可能是已处在过程中的一系列事件，而不需要被延迟。这样，即便千禧年本身并没有到来，但导致那一王国到来的巨大事件却可能近在眼前。^[47]具体地，如果这种计算正确的话，那么它意味着，他们现在正生活在倾倒上帝愤怒第六碗（一共七碗）的时期；它将使幼发拉底河“干涸”（启 16：12）。而这，爱德华兹认为，也可以被解释为巴比伦亦即罗马教皇派的“收入与供应”“干涸”了。^[48]

338

爱德华兹相应在一本笔记里，转录了主要来自波士顿报纸的有关天主教势力失败的详细报道，因为那可以被解释为使供应巴比伦（或罗马）的财富“干涸”了。每当英国人俘获法国船只的时候——早期收入的支柱，爱德华兹都会抄录下所俘获的人员与武器数量。并非为了学识本身，爱德华兹将一份来自维也纳的报道看作是上帝工作的最早证据之一；这份报道说，一座耶稣会图书馆，“欧洲最精致和最珍稀的图书馆之一”，被雷电击中并烧毁了。^[49]

上帝毁灭“敌基督”的对应物是福音的传布；爱德华兹认为后者也同样将会取得极大进展。相应地，在 1748 年春，爱德华兹为他有关《启示录》的笔记增加了一个部分，其中罗列了对“宗教状态积极方面

之事件”的报纸报道。^[50]他在《有关宗教奋兴的一些思考》（1742年）中所提出的那受到了诸多讨论的评论里曾指出，美国觉醒有可能是预示着千禧年黎明的星火之光。如今，他不再谈论美国的优先性，而是认为那些火光将在整个新英格兰熄灭。然而，在更广大的国际视域里，仍显现出了许多火光。布雷纳德的牺牲事工就是其中的一点。即使是在黎明前最黑暗的时刻，也仍然有理由保持希望和进行祈祷。

在考虑朝向基督王国的推进中，爱德华兹并没有在灵性与政治之间划出明确界线。大卫·布雷纳德的事工、“协同祈祷”以及与法国及其印第安同盟军的战争，全都是一体的。福音的传布是最为突出的目标，但他从未怀疑，一个先决条件就是新教针对“教皇”政权的军事成功。新教国家事实上需要重新找回真正的加尔文主义的敬虔，但与此同时上帝也会利用名义上新教英国的炮舰和世俗士兵，来彻底挫败反基督教的教皇派意图。

爱德华兹相应地也搜寻政治迹象，以增添到“那本收支账簿”的积极一方，并证明福音的推进。他给一位他正与其就预言解释交换长信的苏格兰通信者写信，以证实有关英国政府一小部分成员转向了正统基督教的报道。^[51]同样令他高兴的还有，另一位苏格兰弟兄曾提到现任坎特伯雷大主教是“正统的”，还有报告说怀特菲尔德，通过赢得极高地位的人、“甚至凯撒家的人”的尊重，已经挫败了那些嘲讽性的世故者。^[52]

在更靠近家乡的地方，他也希望能有政治兴趣与福音兴趣的可喜交汇。除了斯托达德上校的地方影响，马萨诸塞政府对觉醒态度冷淡，而康涅狄格则掌握在“旧光派”手里。但是，南方的前景已经变得更加明亮了。1747年，新泽西不信奉国教派成功说服英国政府任命了他们的老朋友乔纳森·贝尔彻为新泽西总督。贝尔彻的任命巩固了新英格兰人譬如迪金森和伯尔等正在增长着的力量。新总督亦将成为正处于雏形期的新泽西学院的一位支持者。^[53]

爱德华兹对这种新的政治前景十分高兴，并写信给贝尔彻请求将他的《布雷纳德生平》题献给总督。贝尔彻显然谢绝了这种荣誉（使自己如此公开地与一位具有争议性的“新光派”结为同盟是不策略的），但他不厌其详地向爱德华兹保证，后者可以“确定我是这类传教

士的朋友和父亲，我将会以所有力量和勇气来传布我们救主上帝的永恒福音”。^[54]

爱德华兹还就小小的新泽西学院的管理运作向总督提供了一些建议；这所学院在1747年秋因首任院长乔纳森·迪金森的突然去世而深受震动；而总督也正在为它谋求一份新的许可证。贝尔彻有可能曾敦促爱德华兹接受院长职务。^[55]无论如何，他都热情地向爱德华兹保证，他会将这所学院视同自己的“女儿”，并尽一切可能使它恪守福音之道。这位总督以一种他知道会令爱德华兹高兴的未曾更改过的怀特菲尔德式语调说道，“我收到的报告，使我深有理由担忧阿明尼乌主义、阿里乌主义甚或苏西尼主义；它们会毁坏自由恩典教义，并每日每时都在新英格兰的学院里得到传播。这些有害观念是何其可怕、何其邪恶啊；它们会根除我们优秀先辈将那些神学院建立于其上的那些高贵敬虔原则！”总督还进而赞扬了爱德华兹的著作促进了“协同祈祷”，并答应要尽一切可能帮助约翰·布雷纳德以及另外两位面向印第安人的传教士：以利户·斯潘塞（Elihu Spencer，爱德华兹的门生）和来自北安普敦的乔布·斯特朗（Job Strong）。^[56]

“新光派”的残余政治力量，只是存在于大不列颠帝国的边缘，苏格兰的部分领域，以及美国的年迈行政当局人员中，譬如约翰·斯托达德与乔纳森·贝尔彻均已接近70岁了。然而在爱德华兹看来，他们的事业却具有光明的前景，因为他们顺从于上帝的计划。他们综合性计划的340所有部分都是吻合的：觉醒，为此他们需要有“协同祈祷”；教育，为此他们需要新建的新泽西学院；传教，为此他们需要有更多像大卫·布雷纳德那样的人；而政治影响，则将建立在觉醒了的领袖人物身上。尽管当前光景有些黯淡，但爱德华兹确信，对于那些依靠上帝、祈祷与事奉的人来说，有许多理由心存盼望。

注释

[1] James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 177—178. 并不清楚在1747年有多少还活着。

[2] Edwards to Joseph Bellamy, June 11, 1747, *Works*, 14: 223.

- [3] 在11年后爱德华兹去世时，这个家庭拥有一把扶手椅和二十把普通坐椅，可能是直背靠椅。他们拥有一张桌子外加一个写字台，一张书桌，以及爱德华兹那精致的、分成许多空格的书桌。这个家庭还拥有两辆推车、一辆大车、一架梳棉机、一些布匹以及一些未加工的皮革和生皮；所有这些都是对那个时期典型家庭手工业的证明。乔纳森留在斯托克布里奇的所有物，包括两副眼镜、一枝枪以及两个火药筒。在斯托克布里奇，他们自己没有养羊，但他们拥有一对公牛、一对阉牛、九头家畜、六头猪以及所有典型的农业装备。就像在北安普敦那样，除了一块家用空地外，他们还拥有其他一些地块以供耕作和放牧。“Jonathan Edwards’ Last Will, and the Inventory of His Estate,” is printed in *Bibliotheca Sacra* 33 (1876): 438—446. The original is at the Hampshire County Courthouse, Northampton, and a MS copy is at the Beinecke, Works of Edwards transcription. 在1758年，他们的主要财产就是在斯托克布里奇及周围拥有数百英亩土地；可能比他们在北安普敦时拥有的要多。有关“quick stock”的清单还包括“一个名叫 Titus 的非洲裔男孩”。参见第16章注释5。
- [4] Hopkins, *Life*, 43.
- [5] *Some Thoughts Concerning the Revival*, *Works*, 4: 394.
- [6] 附加在1742年12月就《弥迦书》6:9所做布道之后的注释。我感谢 Kenneth Minkema 提供了这条信息。爱德华兹也用教理问答法来教导城镇的孩子们，并为他们提出了根据圣经进行探索的问题（譬如，“我们所读到的，那在旷野里与摩西在一起的，大卫祖先的名字是什么。[for] Ezra Clark”）。“Questions for Young People,” MS, Beinecke, Works of Edwards transcription.
- [7] Hopkins, *Life*, appendix 2, “Containing a Short Sketch of Mrs. Edwards’s Life and Character,” 95—96. 关于“不任性”，参见第1章注释24。
- [8] 爱德华兹致托马斯·克拉普，May 20, 1745, *Works*, 16: 164. 萨莉与“旧光派”牧师 Joseph Noyes 待在一起并是克拉普院长女儿们的朋友；这表明，尽管存在着尖锐分歧，但最重要教牧家庭之间仍可能保持着友好关系。
- [9] See Laurel Thatcher Ulrich, *Good Wives: Image and Reality in the Lives of Women in Northern New England, 1650—1750* (New York: Vintage, 1980), 35—50.
- [10] 爱德华兹致萨拉·爱德华兹，June 22, 1748, *Works*, 16: 247.
- [11] Hopkins, “Mrs. Edwards’s Life and Character,” 97.
- [12] *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 155, 219.
- [13] Norman Pettit, “Introduction,” *Works*, 7: 51—54; *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 218—220.
- [14] *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 436.

- [15] 爱德华兹致约瑟夫·贝拉米, June 11, 1747, *Works*, 16: 223; *Life of David Brainerd, Works*, 7: 445—446.
- [16] *Life of David Brainerd, Works*, 7: 445—457. 埃比尼泽·帕克曼正在阅读这位传教士那出版的日志, 这时他惊奇地看见这位返回来的旅行者出现在了他门口。他在波士顿曾拜访过布雷纳德, 并不指望能再次看到他。Ebenezer Parkman, *The Diary of Ebenezer Parkman, 1703—1782* (Worcester, Mass.: American Antiquarian Society, 1974), 156—158.
- [17] 他兄弟约翰说, 他打算“从波士顿返回新泽西, 但因加剧的身体不适而滞留”。Thomas Brainerd, *The Life of John Brainerd* (Philadelphia, 1865), 107, quoted in Pettit, “Introduction,” *Works*, 7: 68.
- [18] *Life of David Brainerd, Works*, 7: 474, 475, 474n, and 472n.
- [19] *True Saints, When Absent from the Body, Are Present with the Lord*, sermon, II Corinthians 5: 8 (October 9, 1747), in *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 26—36.
- [20] Edwards to John Erskine, August 31, 1748, *Works*, 16: 249. Sarah Edwards Parsons to Mary Edwards Dwight, April 18, 1758, in Esther Edwards Burr, *The Journal of Esther Edwards Burr, 1754—1757*, ed. Carol Karlsen and Laurie Crumpacker (New Haven: Yale University Press, 1984), 303, 指出杰鲁沙是死于“一种急性热症”。
- [21] Sermon, Job 14: 2 (February 1741 and February 21, 1748).
- [22] Edwards to John Erskine, October 14, 1748, *Works*, 16: 265.
- [23] Pettit, “Introduction,” *Works*, 7: 68—71. 杰鲁沙陪伴布雷纳德前往波士顿, 只是意味着她正在照料他。布雷纳德在朗梅多的斯蒂芬·威廉姆斯那里住了几天, 这表明他并不是急于要赶到北安普敦。他们早先曾相遇过的最大可能, 是爱德华兹于1743年在耶鲁毕业典礼期间指导布雷纳德的时候——假如那时14岁的杰鲁沙曾陪同父亲前往纽黑文的话。这一点是可能的, 但却纯属推测。像布雷纳德这样在灵性关切和促进传教愿望驱使下, 他有足够的理由从众人当中挑选出著名的爱德华兹——后者四年前在纽黑文曾善待过他。
- Pettit表示杰鲁沙感染了布雷纳德的病症。但是, 她去世的突然性以及北安普敦在那一时期其他死亡案例的数量, 使得这一点成为了不可能。他们被肩并肩埋葬在一起可能具有某种重要意义, 但却无法加以确定。
- [24] Summer 1747 letter quoted in Dwight, *Life*, 250. 原件显然已经遗失, 所以它没有出现在书信集里。Edwards to John Erskine, August 31, 1748, *Works*, 16: 249.

- [25] This account is drawn from Pettit, "Introduction," *Works*, 7: 54—56; Mark Noll, "Jonathan Dickinson," in *American National Biography*, ed. John Garaty and Mark Carnes (New York: Oxford University Press, 1999), vol. 6, 571—572; Leonard J. Trinterud, *The Forming of an American Tradition: A Re-examination of Colonial Presbyterianism* (Philadelphia: Westminster Press, 1949), 53—134; and Thomas Jefferson Wertebaker, *Princeton: 1746—1896* (Princeton: Princeton University Press, 1946), 1—26.
- [26] The Burr quotation, in Pettit, "Introduction," *Works*, 7: 56, is from Archibald Alexander, *Biographical Sketches of the Founder and Principal Alumni of the Log College* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1851), 77—78. 这个引证, 基于一位妇女的记忆, 她说自己还是个女孩时在父亲家里曾听到过这种评论。它至少是对普林斯顿传说的一种准确再现, 并具有相当的可信性。
- [27] Edwards to John Brainerd, December 14, 1747, *Works*, 16: 242.
- [28] *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 153—155; 219—220.
- [29] *Ibid.*, 102, 149. (*Works*, 7, 用两个并列栏目列出了原文和爱德华兹的版本)。我感谢 Pettit 对这些段落的分析: Pettit, "Introduction," *Works*, 7: 80—83. 例如, 爱德华兹就没有提及一种班扬式的异象 ("我想我看见了一座庄严的房屋…… [等等]"), 而布雷纳德则将它用做了他归信前种种努力之无价值性的一种延伸隐喻。也许, 正如 Pettit 所表明的 (p. 81), 这是因为布雷纳德并不想容忍那有可能被当作一种实际异象的东西。
- [30] *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 507. Cf. *Religious Affections*, *Works*, 2: 344—345. 关于对 1743 年 7 月事件的忽略, 参见 Pettit, "Introduction," *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 45, 但对爱德华兹动机的分析则是出于我的研究。
- [31] Charles Hambrick—Stowe, "The Spirit of the Old Writers: The Great Awakening and the Persistence of Puritan Piety," in Francis Bremer ed., *Puritanism; Transatlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith* (Boston: Massachusetts Historical Society, 1993), 277—291.
- [32] *Life of David Brainerd*, *Works*, 7: 299, 91—93. 爱德华兹将忧郁看作一种 "疾病" ——能够被误解为 "上帝的遗弃" ——无疑也适用于他对自己早期日记所做的反思。
- [33] *Ibid.*, 400—401. 这个段落否定了下列看法, 即布雷纳德在那年晚些时候动身前往北安普敦时, 曾对杰鲁沙怀有一种浪漫兴趣。
- [34] Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition, and American*

Culture (Chapel Hill; University of North Carolina Press, 1995), 62—86. 有关爱德华兹与富兰克林相互对立的理想, 参见 Barbara B. Oberg and Harry S. Stout, eds., *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture* (New York; Oxford University Press, 1993), esp. Daniel Walker Howe, “Franklin, Edwards, and the Problem of Human Nature,” 75—97. Lewis O. Saum, *The Popular Mood of Civil War America* (Westport, Conn.: Greenwood, 1980), xxiii, 27, 56, and passim, 用文献证明了, 在“内战”以前的美国, 自我是如何被普遍看作某种应当加以克服或制约而不是应当庆贺的东西。

- [35] Edwards to John Erskine, October 14, 1748, *Works*, 16; 265.
- [36] *Life of David Brainerd*, *Works*, 7; 461.
- [37] Trumbull, *History of Northampton*, 2; 155. Cf. Edwards, sermon, Isaiah 9: 13—14, *After Elisha Clark Was Killed* (August 1747).
- [38] Edwards to “A Correspondent in Scotland,” November 1745, *Works*, 16; 181. 我对协同祈祷的总结主要依据下列文献 Stephen J. Stein, “Editor’s Introduction,” *Works*, 5; 37—38. 有关在新英格兰和觉醒中祈祷以及祈祷协会的作用, 参见 Thomas Kidd, “From Puritan to Evangelical: Changing Culture in New England, 1689—1740” (Ph. D. diss., University of Notre Dame, 2001), 222—244, 292—294.
- [39] Cf. *An Humble Attempt to Promote Explicit Agreement and Visible Union of God’s People*, *Works*, 5; 349, 在这里, 他引用了一位曾谈到过主祷文的苏格兰牧师的话, “在六种祈求中有三种, 以及由第一种所限定的这些祈求, 全都关系到这个案例。”
- [40] *Humble Attempt*, *Works*, 5; 333—340, 396—397.
- [41] *Ibid.*, 342—343, quotation p. 342.
- [42] See Joseph Bellamy, “The Millennium” (1758), excerpted in Alan Heimert and Perry Miller, eds., *The Great Awakening: Documents Illustrating the Crisis and Its Consequences* (Indianapolis; Bobbs—Merrill, 1967), 609—635; and Joseph Bellamy, *Four Sermons on the Wisdom of God in the Permission of Sin* (1758), excerpt in H. Shelton Smith, ed., *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents*, vol. 1 (New York; Scribner, 1960), 350—354.
- [43] *Humble Attempt*, *Works*, 5; 358—359.
- [44] *Ibid.*, 361—62, 424.
- [45] *Ibid.*, 310, 378—394, and Stein, “Introduction,” *Works*, 5; 43. 就像在他所

有著述中一样，爱德华兹是在一个发展良好的解释传统内部进行探究的。See *ibid.*, 1—74.

- [46] 关于后者，参见 James H. Moorhead, *World without End: Mainstream American Protestant Visions of the Last Things, 1880—1925* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
- [47] *Humble Attempt, Works*, 5; 394—427. 参见 p. 399, 有关爱德华兹与 Moses Lowman 的不一致之处。Moses Lowman 是一位深具影响力的近代圣经解释家；他指出教皇制的兴起，应当从公元 756 年开始计算。Cf. Stein, “Introduction,” 44—45.
- [48] *Ibid.*, 414.
- [49] “An Account of Events Probably Fulfilling the Sixth Vial on the River Euphrates, the News of Which Was Received since October 16, 1747” (notebook), *Works*, 5; 253—284, with quotation on p. 253.
- [50] “Events of an Hopeful Aspect on the State of Religion” (notebook), *Works*, 5; 285—297.
- [51] See Edwards to John Erskine, August 31, 1748, *Works*, 16; 249, and Edwards to William McCulloch, October 7, 1748, *Works*, 16; 255—256.
- [52] “Events of an Hopeful Aspect,” *Works*, 5; 285—291 (entries in 1747—1748).
- [53] Wertebaker, *Princeton*, 25—26.
- [54] Edwards to John Erskine, October 14, 1748, *Works*, 16; 261, 引用了乔纳森·贝尔彻于 1748 年 2 月 5 日致乔纳森·爱德华兹一封书信的部分内容（显然如此）。而这封书信则是对乔纳森·爱德华兹致乔纳森·贝尔彻一封已经遗失了的书信所做的答复；爱德华兹在那封书信里“想要获得允许以将这部著作献给他”，并请约翰·布雷纳德转交了那封书信，December 14, 1747, *Works*, 16; 241—242. 贝尔彻说，“你能感觉到，我的好朋友，总督处在一种耀眼的光芒之中。”
- [55] Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758: A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 218, citing *Extracts from the Itineraries and Other Miscellanies of Ezra Stiles*, ed. Franklin B. Dexter (New Haven, 1916), 246.
- [56] Edwards to John Erskine, October 14, 1748, quoting Jonathan Belcher to Jonathan Edwards, May 31, 1748, *Works*, 16; 262—263.

“我生来就是不和之人”

“他们从未丝毫维护过他”，在 1747 年至 1748 年冬，就在杰鲁沙去世前不久，萨莉为这个城镇如此对待她父亲而抱怨道。在概括了近来的薪俸争执后，萨莉继续说道，“我感觉到，这些事情已经使得我父亲想要离开他的 [人民]，如果有适当机会出现的话。”萨莉这是以惊人的坦率给她的传教士朋友以利户·斯潘塞写信；后者是爱德华兹向总督贝尔彻推荐的在新泽西与约翰·布雷纳德同工的人之一。斯潘塞，就像大卫·布雷纳德一样，于 1747 年夏访问了爱德华兹的家。显而易见，在那个夏天，发生了不止一件离奇的事。萨莉说明了自己书信中如此坦白的原因：“向我敬为挚友的人我感受到了最大的自由。”她亦提到，杰鲁沙近来的健康比斯潘塞访问时好多了，尽管“这一天极不寻常，但我们希望它只是短暂的”——这表明这封书信有可能写于杰鲁沙开始陷入最终病症的当天。无论如何，我们得知，就在那场灾难之前，爱德华兹与北安普敦的关系仍然处在低落状态。^[1]

萨莉的书信提醒我们，爱德华兹在从事所有其他事情的同时，还一直陷入拥挤的、日渐兴旺的、常常有需要的家庭生活中。萨莉报告说，爱德华兹向城镇提交了一份有关自己家庭必要开支的说明，而那比城镇认为所能负担的要多出几百镑。这封书信还表明，到这时，主要是女性的爱德华兹家，在不断应付着对十几岁女儿们的求婚者。从

早在塞缪尔·霍普金斯似乎看上杰鲁沙时起，那些访问这个十分属灵的爱德华兹家庭的年轻仰慕者，就浪漫化了这些女儿们的潜力。我们有一个具有充分证据的案例表明，有一些热爱和阴谋必定会常常光临一个如此显要家庭的日常生活。

1748年秋，16岁的以斯帖，后来被描述为“极其美丽”^[2]，吸引了一位热切的仰慕者。一位年轻的马萨诸塞牧师约瑟夫·埃默森（Joseph Emerson），在参加完耶鲁毕业典礼返回的路上遇见了爱德华兹。爱德华兹邀请他与自己同行并到北安普敦来访问。他们的安息日是在东温莎与蒂莫西和以斯帖·爱德华兹一起度过的；在那里，爱德华兹上午布道，埃默森则在下午布道。第二天晚上，他们是与爱德华兹在斯普林菲尔德的姐姐以斯帖·爱德华兹·霍普金斯及其丈夫（大）塞缪尔·霍普金斯一起度过的。当星期二晚上抵达北安普敦后，埃默森立即就被他在私人日记里描述为“我所知道的最令人愉悦的家庭”所深深吸引。毫无疑问，这种评断是与他在那几天里遇到的第三位、令人极其难忘的以斯帖有关，不过那种愉悦亦因“上帝在此间的诸多临在”而得到了强化。以利户·斯潘塞也住在这里，但他的主要兴趣显然并不是萨莉。他将要作为面向强大的“六族联盟”（Six Nations）印第安人的传教士而离开了。“我所遇到过的自我弃绝的最杰出的范例，”埃默森对此写道。

虽然在爱德华兹家里只待了一整天，但埃默森已被不可救药地迷住了。到接下来的周末，他开始既给爱德华兹又给以斯帖写信，以斯帖“十分让人喜爱，我打算凭借上帝的允许向其致函”。一个月后，他动身前往北安普敦“以协商婚事事宜”。但在爱德华兹家待了四天后，埃默森在紧接着的星期一失望地离开了。“我无法从那位年轻女士那里获得再来这里的丝毫鼓励，”他在日记里写道，“她的主要反对理由是她还年幼；我希望随着时间的推移能消除这一点。”

仍怀一丝希望的埃默森，决心到下个春天再试一回。而与此同时，他因思念以斯帖而心神不宁，万分痛苦，在日记里写道：“如此心烦意乱，我无法进行学习”；“我读了会儿书，但这一天主要是用来沉思我的苦恼”；“我给北安普敦写了两封信，其中一封是给亲爱的以斯帖·爱德华兹小姐的，我发现她占据了我太多的心思。”最终在1749年3月，

他不是从以斯帖那里而是从萨莉那里得到了回复：“她完全不赞成我再次旅行到那里去访问她妹妹——那如此贴近我心灵的人。”他伤心欲绝，最后说，“主的教导使我获益。但愿我能接受。”^[3]

庇护人

343

一直到这时，乔纳森的祷告可能没有多大变化，虽然他还尚未放弃想要重新赢得北安普敦人心的强烈恳求。城镇许多人正与他处于不和之中，只有在长期关系中的昔日情侣之间才会出现这种不和。在1748年春曾出现过一个短暂的缓和期，也许是杰鲁沙在2月份的去世，暂时为爱德华兹夫妇带来了一波同情浪潮。不管怎样，第二个月，在多年来拒绝了爱德华兹持续不断地请求稳定他的薪俸的请求后，城镇会议“以绝大多数”形式表决通过了一项慷慨的抗通货膨胀协议；这使得他成为了这个地区获得最高薪俸的牧师之一。^[4]

然后另一种打击——同样是一位大家长的去世——动摇了爱德华兹与这个城镇关系的基础。1748年6月19日，约翰·斯托达德上校出人意料地在波士顿去世了。爱德华兹的世界是建立在家长制之上的；而他生命中的那些重大转折点，均因他保护人的去世而加速到来了。在政治领域里，舅舅约翰·斯托达德对爱德华兹的重要性是难以估量的。也许，在18世纪的美国，没有哪一位圣职人员能够与一位如此强有力的地方行政长官维持更加密切的关系了。爱德华兹的历史与千禧年观，投射出了改革宗教会与敬虔行政当局之间大规模的紧密的合作。在北安普敦，约翰·斯托达德是他多年来的保护人。最近，“斯托达德老爷”还出任了建议给爱德华兹提供稳定薪俸的那个委员会的首领。行政长官与牧师，舅舅与外甥，肩并肩地成为了维持旧秩序和促进真宗教的上帝代言人。

时年66岁的斯托达德上校，在持续的战争期间，作为监督西部军事作战的指挥官肩负着沉重责任。1748年5月末，他像往常一样前往波士顿以履行北安普敦在“议会”里的代表职责。“议会”则委派他前往奥尔巴尼，以再次执行与易洛魁人谈判的艰巨任务。就在他离开波

士顿前，他经受了一次中风并于数日后去世。^[5]

344 有关爱德华兹家与斯托达德家紧密关系的一条线索就是，当斯托达德上校遭受中风时，正是萨拉·爱德华兹在照料着他。有可能是，她已经到了波士顿并留在了那里。^[6]这两个家庭长期以来都是紧密联系在一起的。一直到1736年，爱德华兹的外祖母以斯帖·沃勒姆·马瑟·斯托达德都住在斯托达德家里，而爱德华兹的姐姐玛丽也一直都在那里照料她。斯托达德上校的妻子普鲁登丝·切斯特·斯托达德(Prudence Chester Stoddard)，在年龄上接近于爱德华兹夫妇；斯托达德家的孩子们每人也能在爱德华兹家的孩子中找到年龄相当的同伴。

爱德华兹推重斯托达德为神学正统的坚定拥护者。在布雷克案例中，斯托达德动用他作为该地区最强有力评判者的权威，将对正统的维护转变成了一种法律问题。在对“1741年至1742年大觉醒”争论期间，斯托达德撰写了一篇论著(现在遗失了)，维护了那与他外甥大同小异的观点。乔纳森发现他“绝非微不足道的神学家”，而是与最好神学家一样，能在良心案例中提供建议；也能像一个“在经验上熟知那些事情”的人一样，“谈论经验性的宗教”。

爱德华兹为斯托达德所做的悼词，在这位乡绅老爷去世后的安息日上宣讲并很快发表；他极力称颂了自己的这位保护人。斯托达德属于最睿智的政治家，对人物与事物的最佳评判者，最精明和最具有前瞻性的辅导者，最可靠的朋友，最忠实、最有公益心以及最精通新英格兰、加拿大和所有印第安人部落事务的人。他真的关心人民就像父亲关心孩子一样。“也许在新英格兰还从未出现过一个人，”爱德华兹宣称，“比他更配得上‘伟人’这一称谓。”

从不过分讲究策略的爱德华兹，无法抗拒这个机会，来将他姨父的美德与许多围绕行政权威之人的邪恶加以对照，而他们一些人就在听众当中。汉普夏县的领袖们，包括他一些“威廉姆斯”表兄弟，当爱德华兹颂扬这位故去的大族长时，也许会充满自豪之情；但这位警告者亦将那种钦佩转向了一种挑战：“[斯托达德]从未通过诡诈和隐秘的运作手腕，用对劳工、士兵或下属的欺骗性克扣或暴力性敲诈之所得，来中饱私囊。他从未从其委任或权威中牟取个人利益。”“他也从未在私底下收受过贿赂。”与此相对照的是，一些怀有“狭隘自私精

神”的人，会运用一些“小花招”来多捞几镑，“恬不知耻地盘剥穷人，欺诈邻人。”就这样，爱德华兹继续描述了在战争期间已变得臭名昭著的一些行径。^[7]在威廉姆斯家族里，一些人是审慎正直的，而另一些人则未必如此；他们控制着汉普夏县战时的军事给养生意及其相关利益。譬如，下面这一点就绝非偶然：由其姐夫为首的一个团所选择的三个主要驻扎区，正好是威廉姆斯家族势力的三个中心：迪尔菲尔德、哈特菲尔德和斯托克布里奇。^[8]

345

爱德华兹与现存汉普夏县精英的关系是不可靠的，因为对斯托达德许多权利的明显继承者是他表弟伊斯雷尔·威廉姆斯。这位年轻“河谷神灵”，迎娶的是普鲁登丝·切斯特·斯托达德的妹妹萨拉·切斯特（Sarah Chester）；但他长期以来都在经常性访问斯托达德家时，有意冷落了爱德华兹家。伊斯雷尔与迪尔菲尔德的乔纳森·阿什利（他娶了伊斯雷尔的姐姐）一道，就觉醒与爱德华兹进行了公开决裂；而爱德华兹则怀疑他的宗教原则。爱德华兹向这些不得不听他宣讲的听众指出，约翰·斯托达德不仅是宗教奋兴的支持者，而且还一贯支持“新英格兰最早先驱们的宗教原则与教义——通常被称作‘恩典教义’，并极其厌恶那些时髦神学与其背道而驰的谬误”。

在论及这一点的同时，爱德华兹利用斯托达德的美德抨击了一些更为普遍的邪恶。他追问道，“有谁曾看见过他在进行神圣崇拜时，不敬或不雅地斜靠着、低头睡觉或者左顾右盼？”斯托达德是“虚妄或不敬言谈的反对者”，爱德华兹说道，并间接提及了他会同舅舅，在试图压制“‘年轻人的圣经’案”的邪恶上，所留下的伤心痛处。斯托达德的去世是“上帝不悦的另一种证明；这越发加重了上帝近来带给我们的所有其他乌云，以及他对我们极大的不满不悦”。这种不悦之一就是令人震惊的死亡率：仅仅在1748年，就有43人死亡，超过了北安普敦人口的3%。^[9]

革命

爱德华兹很难挑选一个更坏的时间来发起他的保守派革命了。这

个情绪低落的城镇已经失去了其首要公民——最后一位伟大的斯托达德——而爱德华兹也失去了他最坚强的同盟。几乎就在这位牧师一开始他的运动时，他似乎就是在出卖斯托达德的名声与记忆。随着约翰·斯托达德不再碍事——在爱德华兹的对手们看来是如此——他试图发起一场“政变”，以废除所罗门·斯托达德有关教会成员和圣餐的做法。

346 他的第一步，或者失策之处，就是对会众管理政体提出了一种反民主的修正。在1748年6月所做的一篇由四部分组成的布道里，爱德华兹指出，“上帝的想法是，不是一群混杂的民众，而只是一些具有杰出能力和品格的被拣选者，才适合于评判事宜。”爱德华兹从所罗门·斯托达德那里继承了这一做法，即把教会纪律案带到由男性领受圣餐者组成的整个会众面前加以解决。爱德华兹指出，教会纪律的目的就是要“治愈教会的创伤”，但长期的经验证明，这种习惯性做法所达到的结果适得其反。它反而成为了“许多重大创伤 [与] 争斗，与牧师争吵，以及彼此争吵”的机会或因由。由这种治疗方式所导致的分歧，常常比原初的病症更加糟糕，并一直持续到“至死方休”。

爱德华兹提议组成一个长老委员会，就像在荷兰、日内瓦、苏格蘭、中部殖民地长老会以及几乎所有加尔文主义教会里所采用的那种做法。他向教会保证，他并不想重新返回新英格兰与北安普敦那种更古老的做法，即只让一两个平信徒长老拥有与牧师相等的权力，包括按立牧师的权力。相反，他认为与圣经更相一致的做法是，拥有一个代表性的司法委员会以辅助牧师管理教会。

爱德华兹的主要论证来自圣经，但他亦指出，在民事政府和军队里，群众不应审判每项案件或者平等参与每项决策，已经是常理了。按照这种具有启发性的思维线索，他指出，人们不能运用“人性权利”来作为“在教会里享有评判权利的基础”。这样一种主张——在18世纪人们当中变得越来越流行了——将会被证明太过了。如果人性是那种权利的基础，那么妇女也将拥有同样的权利，因为“她们拥有完全的人性、所有人性的官能，如果唯有人性是那种主张的基础的话”。“在基督教会里，”他继续说道，“有许多妇女比一些男人要能干得多。”譬如，“就很难说清楚在人性里究竟有什么东西表明了，一个聪明女人

就不应当，与一个尚不具有十分之一理解力的男仆一样，在教会里有同样多的权利。”圣经必须要成为最主要的指导，即便当它看来与本性的要求相左的时候。^[10]

爱德华兹提出这种管理形式改革的理由并不清楚，可以预见他的提议不会有什么结果。^[11]但在几个月内，他将提出一项远为激进的变革，即否定他外祖父斯托达德有关领受圣餐条件的观点。人们立即提起了时机选择的问题：约翰·斯托达德才刚刚去世不久。而爱德华兹则回应说，他等待的就是这样一个时机。正如所发生的，几年来都没有人加入这个会众，这本身就是一种注评。他一直在等待某位有充足敬虔表现并达到了他新的更严格标准的人，来寻求获得教会成员身份。爱德华兹并没有像他父亲那样依然要求一步接一步的归信叙述，但他的确想要某种超越形式认同的东西，而形式认同则满足了他外祖父斯托达德的要求。他要求的是对发自内心的信仰与委身侍奉上帝的一种“可信的告白”——他将对其做出判定。^[12]

347

最终，1748年12月，在刚收到战争结束的消息后不久，一位显然很敬虔、即将结婚的年轻人想申请教会成员身份。这正是爱德华兹想要的那种情形，因为他并不想以拒绝一位申请者来作为他新标准设立的记号，那将会使这一动议显得有些狭隘和个人化。除了按照信仰正统、道德诚实和没有丑闻等通常的斯托达德式标准审查了这个年轻人之外，爱德华兹还给了这个年轻人一些他会认同的对发自内心的信仰进行简明告白的样本，并告诉他可以用自己的话语来草拟某种类似的东西。这个申请者表示，他认为他能够认可这样一份声明，并会考虑一下这个问题。这拟议中的事情一经流传出去，立刻就在全城引发了轩然大波。这个年轻人由于并不想与这种不受欢迎的创新相关联，返回告诉爱德华兹，他不想在这些新条件下加入教会。

在接下来的2月份里，爱德华兹向教会委员会解释了他的观点，并询问他是否能就这一主题进行布道。对他观点的敌意是如此巨大，以至于这个委员会绝大多数人都拒绝让他就此问题布道。但作为一种替换选择，他们允许他自由发表他的观点。爱德华兹立即开始着手撰写一篇论著。

此后不久，一位年轻妇女向他表示想要加入教会，并愿意按照爱

德华兹的标准声明一份信仰告白。1749年4月，爱德华兹将她的申请提交给了该委员会，要求在这些条件下将她接纳进教会。他向他们保证，他不会用这个案例来作为一种先例。在大大强调了这一点——而事情变得何等紧张——后，他向他们提交了一份带有签名的声明，答应如果他们在阅读了他正在准备的论著后仍然拒绝他的观点，他将会辞职。尽管有这份带条件的辞职承诺，该委员会还是以十五比三的票数，拒绝了这位年轻妇女的会友申请。^[13]这场争论还将拖延一年之久，但这个城镇的人们心意已决。

348 使他们的愤怒火上浇油的，不仅有他们由来已久的怨恨以及对爱德华兹所提议事情的强烈反对，而且还在于他们认为，他是不坦率的，甚至是诡诈的。为什么他一直等到获得了一份固定薪俸后才宣布他的新观点？为什么他没有在斯托达德上校还健在时透露那些观点？是因为他知道，曾经长期保护他的所罗门·斯托达德的儿子，将会成为否定他父亲传承的最可怕反对者吗？

爱德华兹回答道：他早就对外祖父的观点产生了怀疑，并在多年前，大约在撰写《宗教情感》时，就已经确定了他现今的信念。由于知道让城镇里的人接纳对所罗门·斯托达德方针的否定是何等困难，所以他决定，最好能逐渐使自己的观点为人所知，以便人们能够逐步适应这个观点。他已经在《宗教情感》里公开（尽管是隐晦地）提到了他的立场，并曾与朋友和一些城镇里的人公开讨论过他的观点。他曾经想要与斯托达德上校——他知道后者将会反对自己——全面讨论他的观点，但一直都在等待一个要求成为教会成员的合适申请者这样一种机会。^[14]

在这种怨毒气氛里，许多人并不相信这些。他们不是面对真正的问题，而是相互抱怨爱德华兹对他们是何其不坦率与不真诚。最终，随着争执的持续拖延，爱德华兹从人们那里获得了一些证词，肯定了他在固定薪俸或者斯托达德去世前的确曾公开谈论过他的观点。这些证词为“交谈中的爱德华兹”提供了罕见的一瞥。

最生动的是与萨拉的一次交谈，可能是在1746年初，当时他们正一起在外面骑马，因为她生病了，而骑马对她的康复有利。正如萨拉所叙述的，乔纳森利用这个机会，向她详细说明了自已对斯托达德接

受那些“并未做出可信圣洁告白”的人为教会成员这一做法的疑虑。他还曾预先告诉过她，他已经将一些表明他立场的段落，加入到了即将出版的《宗教情感》里。但是当她询问他是否能就这一主题撰写更多东西时，他回答说他不愿意公开反对外祖父，而且仍不完全确定自己的观点。

萨拉继续说道，不久以后，他就肯定了自己的观点，并在一些场合表示他决心不再接纳任何没有可靠衷心告白的人为教会成员。而且，他还觉得在这种机会出现之前，最好能让这样的话语逐渐为人所知。在接下来的两年里，萨拉作证说，爱德华兹将自己的观点公开表达给了一些著名人士，譬如塞缪尔·比尔、约翰·布雷纳德和阿伦·伯尔。而当本城镇人也在场或者中途加入交谈时，他也没有想要掩饰自己的观点。爱德华兹曾对伯尔表示过，他的教区居民有可能会抛弃他并使他的家庭陷入贫困。伯尔则回答说，到那时，他也许就会立即接受新泽西学院院长一职了。

349

在斯托达德上校去世前，萨拉在纽黑文和哈特福德曾听到公开谈论过爱德华兹的观点；而她本人也曾在斯托达德上校去世前，在去往波士顿的路上，与本城镇一位杰出人士伊莱沙·波默罗伊谈论过此事。尽管萨拉肯定地强调了对爱德华兹有利的事实，而其他证人只是证实了爱德华兹没有完全对本城镇的人隐藏他的观点。^[15]一位前北安普敦居民约翰·瑟尔（John Searle）回忆起一次发生于1747年初极其难忘的谈话，在其中牧师说到了他先前的争论，以及他清楚会有什么在前面等待着他。这时牧师极其动情地说道，“好像我生来就是不和之人。”爱德华兹曾对萨拉悲叹，前景对他来说就“像一个无底深渊”。^[16]

爱德华兹愿意将他正在搁浅的牧师之舟航行到风暴威力之下，并十分清楚他和他的家庭有可能会沉没；这在很大程度上说明了他的性格。首先，他是一位无可救药的坚守原则之人。一旦得出某种结论，他就不会轻易屈服。同许多18世纪的人一样，他相信，通过观察与逻辑，就能够解决几乎所有的问题。他自己的逻辑能力，亦增加了他能够通过论证来解决问题的意识。即使在面临人们敌视的威力后，他仍然对此抱有希望：只要人们阅读他的论著，他就能说服他们。^[17]爱德华兹对圣经的崇敬，亦强化了他对从中所得出信念的权威意识。当他相

信永恒灵魂的生死受到威胁的时候，他愿意让自己的福祉遭受危险。

为了崇高原则，他甘愿使自己的舒适与地位遭受风险；但这并不意味着他就没有过错。其中之一就是，他冷淡的、不合群的性格，促成了他与城镇里的人一度还算温暖之关系的破裂。尽管他通过培育温柔、仁爱与不说恶语等基督徒美德来力图调和自己的自然性情，但他仍然显得有些冷漠或冷淡。他没有能建立起许多牧师所享受的那种人际亲善的储备库。爱德华兹也敏锐地意识到了这些失败之处；随着灾难的演变，他曾多次表示，自己可能除了写作之外不适合于任何其他事情。^[14]

此外，爱德华兹并不是对人类全方位行为的敏锐评判者。这一点必须要加以仔细表述，因为他是评判人心欺诈和分析宗教情感的大师。然而，总是透过圣经与严格改革宗传统之“眼镜”来看待这些事物的那种强烈性，使得他对可能之事失去了一般的精明。虽然他在神学上是一位加尔文主义者，但他在本性上却是一个完美主义者。他所要求的超越了对人们所能指望的；他将自己持守的纪律标准应用到了一个城镇身上。1742年的北安普敦盟约，也许就是这种过度延伸的最明显实例。这明显就像是要求整个城镇按照他个人的决心来生活。抑或，就像是要求一个18世纪40年代的城镇变得与一百年前的清教徒村庄一样。而当这个城镇重新返回到其18世纪的方式后，在它无法恪守自己所做出的承诺后，双方都会心灰意冷、怨恨不已。

爱德华兹陷入了从其传统那里继承而来的一种进退两难的窘境。清教及其改革宗敬虔派先驱一直都摇摆于以下两种观点之间：究竟是通过使各城镇并最终使国家成为实质上的基督教社会而重建基督教王国，还是倡导一种纯洁的、撤离性的教会。爱德华兹坚定持守这两种理想。作为清教制度的继承人和一个强有力统治家族的一部分，他十分珍惜牧职威望在城镇和行省里所享有的特权。随着千禧年的临近，他盼望着出现一种世界性改革宗“基督教王国”。

然而他也是国际觉醒运动中一位权威专家；而觉醒者所坚持的归信主义——就像较早的清教信仰一样——有可能扰乱既有秩序。觉醒者是在这一前提下运作的，即许多教会成员，包括许多圣职人员，都是未归信的。其暗示的意思似乎就是，真正的教会应当只是由真正

的信徒所组成。爱德华兹曾批评过那些轻易评判他人灵性状态的“新光派”，并强调要鉴定谁是真正归信者是何其困难。然而，在新英格兰，有几十个“新光派”会众团体，已经与他们各自城镇建制教会里的所谓不纯洁者发生了分裂。^[19]一些人已经变成了浸礼派，并将唯独归信者的纯洁性逻辑应用到了两种圣礼上。所以很容易看出，爱德华兹的反对者为何会指责他转向了分离主义。

爱德华兹则想不诉诸分离主义而解决这个古老难题。^[20]他想要表明如何维持教会与当权领袖这两者的纯洁性。正如在他许多思想里所表明的，他似乎决心要证明，他在其中成长起来的那种清教传统，如何能够在18世纪处境里发挥作用。他对先驱们并非亦步亦趋。相反，依据自己对圣经的重新考察，他在他认为是更坚实的基础上，重新表述了他们的理想。^[21]

351

一个重大问题就是如何协调旧约与新约。按照清教教导，教会，作为“新以色列”，是旧约国家盟约的继承者。这一点对于婴儿受洗是关键性的，因为对儿童接受盟约之新约记号与印记的主要理由，是上帝将儿童包括进了与以色列盟约的应许之中，并且是通过割礼的记号而得到认可的。

所罗门·斯托达德曾试图通过强调旧约模式来解决这一左右为难的困境。由于是在清教徒已经不再能确保控制殖民地政府这样一个时期形成自己观点的，所以斯托达德强调了传承的这一面，即认为应当有一个国家（或地区）教会。所有正直的并认可基督教原则的人，都应当成为那个教会的正式成员。归信将在以后出现，而这正是教会律令、圣餐以及福音布道所要促成的。^[22]与“半途盟约”结合在一起，这种政策意味着，几乎所有的儿童——正如在欧洲旧有国教里——都将是教会的受洗成员。大多数成人都将成为领受圣餐者，即便一些人因为道德失误、疑虑或单纯的漠不关心而留在了外面。圣职人员因而对几乎整个社团都保持有道德权威。^[23]国家，就像古代以色列一样，将会作为一群恪守上帝命令的人而出现在上帝面前。^[24]

斯托达德主义的结果，就是教会与城镇的空间范围或多或少成为共同的。斯托达德家族（以及他们在邻近城镇里的圣职及行政同盟与亲属）能够主持或统辖某种类似于旧约部落的东西。新约培育归信的

议程仍然是一个首要目标，但它是在这种旧约框架里加以追求的。

爱德华兹在希望平衡这两种盟约的同时，可以被理解为是在坚持新约应当拥有优先性——如果人们试图要发现某种教会模式的话。鉴于上帝确实对整个以色列都表明了恩惠，即便并非它所有的人民都重生了，那么上帝同样也对整个国家都表明了他的恩惠，即便他们是非常不完善的新教徒——上帝是“按照肉体”这么做的。与此相对，教会是由圣灵建立的。这就意味着它真正的正式成员是那些其心灵因重生而改变的人。的确，唯有上帝才能够可靠地评判人的心灵，然而那些被接纳为可见正式教会成员的人，应当至少能活出重生的外在记号，包括发自内心的信仰告白。^[25]

爱德华兹确信自己，在分离派想要一个纯洁教会之尝试与主张生来就是教会成员这一更开放做法之间，发现了一条真正的中间之道。爱德华兹一旦走向公开，就不允许有对他观点的任何反驳。1748年初春，经过马不停蹄的写作，他完成了这部论著，《对上帝之道的规则的一种谦卑探究，关于……在可见基督教会里的完全相交》；他希望这部论著能够说服这个城镇的人们。

他写道，他曾经也持有他外祖父的观点并“遵从他的做法”，然而他一直都对它们感到不自在。如今，经过多年的思想斗争，他愿意执行这一令人不愉快的任务以反对一位如此深受敬重的先辈。斯托达德本人，他从一开始就强调，曾经说过，“偏离我们前辈的道路有可能会犯错；但在某些事情上偏离他们，也可能是一种美德，是一种杰出的顺从行为。”^[26]

从一种角度看，乔纳森的问题在于，他是蒂莫西·爱德华兹的儿子，要大于他是所罗门·斯托达德的外孙。从未赞同过斯托达德主义的蒂莫西，仍然是他生命里的一种力量；而这个儿子也经常拜访他年迈但仍活跃着的父母。乔纳森一直都愿意“在某些事情上”偏离他父亲，但那从来都不是一件易事。由于不愿意放弃一项论证，在《宗教情感》里，他从令他自己满意的角度，解决了他与父母就作为归信证据的精确预备步骤所发生的争论。一旦消除了那一障碍——这对他个人是一种敏感伤心之处——他就能将焦点集中在那将父亲与外祖父分离开来的问题实质上。他父亲要求未来的教会成员叙述归信经验的

正当步骤，确实是要求得太多了；然而他外祖父则走到了另一个极端。乔纳森的方式要求有一种发自内心的信仰告白但却不必遵从固定的形式，既保持了他父亲观点的实质性长处，同时又避免了其过度之处。

一种高圣礼观——低教会风格

无论其心理根源是什么，爱德华兹坚持信仰告白必须要表明发自内心的证据；这源自于他神学的核心。他长期以来都坚持，真宗教必定涉及情感。人的意志必定要经历从自然的自我之爱向爱上帝的彻底转变。有些人心灵沉浸在这种爱与美之中，有些人心灵自我放纵，拒绝这种爱与美，这两种人之间存在着巨大的鸿沟。不论他们怀有什么样的良好意愿，那些无法表明发自内心的重生证据的人，必须要被判定处在错误的一方。^[27]

353

为了理解他思想的转变，人们必须想象，爱德华兹有关“神圣与超自然之光”这一异象的庄严宏伟性；这足以使他进入无以言表的至福喜乐中——与他对这个城镇的失望沮丧形成对照。他曾经认为大多数教区居民都会与这种耀眼的荣美发生改变生命的相遇，所以他更不愿看到他们日复一日专注于琐碎的嫉妒、贪婪与情欲，也更难于忍受他们履行每周一次的崇拜形式时沉闷的表现和使人厌倦的不敬。如果爱德华兹对待城镇的态度似乎就像是遭到背叛的丈夫，那是因为他所思考的那种问题受到了威胁。爱德华兹将圣餐看作是“更新和肯定盟约”的最不可或缺的记号与印记。他说，它“至少就像一个妇女结婚时从新郎那里接受的一枚戒指，是她接受他为自己丈夫的一种告白与印记”。轻易做出这类誓言并反复打破它们，将会是可怕的犯罪。无怪乎《哥林多前书》11章将它描述成吃喝自己的罪。^[28]

在对圣餐的论证里，爱德华兹对盟约与庄重承诺的强调颇具启发性。在阐述圣餐的重要性时，他解释道，“在圣餐里所确立的记号是完全等同于话语的。”^[29]他接着提到了戒指对婚姻承诺的类比。爱德华兹实际上持有一种高圣礼观，但他却是在一种彻底低教会框架里来理解它的。他的宇宙充满了记号与预表。一切都指向基督的真实临在。崇

拜的每一部分，包括最庄重的圣餐，都旨在引发一种对那不可言说的灵性临在的意识。然而，尽管是遵循圣经至上的新教徒，但他却将话语看作是指导心灵与上帝的基督之爱交流的最重要象征。话语提供了解开围绕人们的所有其他丰富象征的钥匙。上帝在圣经里的启示是对人类的一种详尽应许，是一种婚姻邀请。基督将会以他的人民为配偶。圣餐记号则证实了基督以自己的宝血印证的这种应许。

354 即使话语是打开神圣奥秘所有象征的钥匙，但象征本身则指向了圣餐中的基督实在性。在一次圣餐布道里，爱德华兹宣称，“经由他自己的特别显现和他临在的一些标记，就有了一种基督的临在；由此可以说基督是临在于基督徒而非其他所有人身上。”作为一种引发基督与信仰者同在意识的象征，这种圣餐礼是如此有益，以至于爱德华兹同意他苏格兰通信者的看法；后者主张应每周都举行圣餐礼。^[30]

既然基督真实临在于与人们的相交之中，那么对于那些背叛了他并重新做出誓言的人就是一种嘲弄，就像在婚姻中他们从未忠实于那些誓言一样。1745年，临近开始透露他的新观点时，他在一次圣餐布道中告诉人们，这就像那些见证基督被钉十字架的人们。那些聚集在垂死的基督周围的人，可能是他的“门徒”，也可能是他的“谋杀者”。圣餐也是这样，只有这两种可能。那些领受主的“身体和血”的人，或者是他的“朋友和门徒”，或者是“嗜血的食人者”。庄重的盟约仪式所能够印证的，要么是“与基督的相交”，要么是“咒诅”。^[31]

这个城镇的人们很快就困惑地发现，这种激进的圣餐观并不是全部——爱德华兹正在将他那非此即彼的逻辑应用于洗礼仪式上。他正在拒绝那种半途而止的盟约。他推断，基督的伪善背叛者，不配使他们的孩子受洗。所以他提议——这令北安普敦人极为懊恼——要求为孩子施行洗礼的父母必须是正式信奉的教会成员。当这种消息流传出去后，这个城镇的喧嚣，如果可能的话，变得更加激烈了。1749年5月，心情沮丧的爱德华兹在给波士顿的朋友和作品代理人托马斯·福克斯克罗夫特牧师的信中说道，“我无法确定，但我的人民，经过漫长时间并克服极大困难，也许最终会认同有关圣餐资格这一点，尽管这非常不确定。但就另一种圣礼〔洗礼〕而言，几乎没有任何希望。而这很有可能会推翻我，它不仅关乎我的侍奉在这里的有用性，而且关

乎在任何地方的有用性。”^[32]

我们完全能够理解，为什么对洗礼所提议的这种限制，会更加激怒这个城镇的人们。爱德华兹不仅否定了深受敬重的斯托达德，而且他还在拒绝大多数基督教世界由来已久的做法：正直的基督徒公民让他们孩子接受洗礼的特权。即使许多“新光派”，譬如新泽西长老会信徒，也没有走得那么远——这也是为什么他担心自己的侍奉可能在“任何地方”都会不再有用。

在北安普敦，他所抨击的做法之一是这样一种惯例：当年轻人结婚时，至少有一方会成为领受圣餐的教会成员，以便使他们的孩子能受洗。爱德华兹不仅要终止这种做法，而且他还提议要取消中途盟约（它为受洗过的非圣餐领受者的孩子受洗提供了一种途径），以作为完成这一事情的后援。虽然婴儿受洗在新英格兰并非像在圣公会的英格兰那样是一件理所当然之事，但它如今实际上被认作是一种权利。对于受人尊敬的家庭来说，拥有未曾受洗的儿女或孙辈，将是一种耻辱。

355

爱德华兹相信那种态度有些“愚蠢”。怎么会这样呢，他反问道，父母会为自己的孩子缺少“基督教这一荣誉标志”而深感不安，而父母自己又满不在乎这样一个事实，即他们自己实际上是“魔鬼的孩子，并遭受了永火的刑罚”？缺少实质的标记会是什么呢？这就像孩子的父母遭到了致命的毒蛇噬咬，但这父母却在为孩子的衣服受污损而生气。通过拒绝施与洗礼，他希望使父母受到震动，以便使他们首先关注起什么才是真正重要的东西。^[33]

爱德华兹正是按照那种标准来对待自己的孩子的。他总是将他们的永恒命运摆在最前列，即便是在与自然感情相左时。1749年7月末，在北安普敦争论中间，他写信给正在新罕布什尔朴次茅斯（Portsmouth, New Hampshire）访问的15岁女儿玛丽。爱德华兹首先说道，“父母自然会关心距离自己那么遥远的孩子”，因为甚至在父母获知她生病前，她就有可能死去了。“但是，”他紧接着又说道，“我最大的关切是你灵魂的福祉。”在最后一次觉醒时还只有8岁的玛丽，还尚未被看作处在恩典状态之下。所以，她慈爱的父亲勉励她，“假如我们听到有关你的下一个消息是你的死亡（当然那将是非常令人悲伤的），而

如果能获知“有极大的根据希望她是死于主里面”，要比一直与她在一起并知道她死于基督之外，是一种更大的安慰。到仲夏前后，他继续提醒她，近年来在北安普敦一直都是重大“死亡时期”，已经有家庭丧失了他们唯一存留下来的儿子。只是在做出了这些冷静警告后，他才转向了对玛丽即将前往波士顿的一些指导，以及家人还算健康的消息——尽管有持续不断的争论。^[34]

356 玛丽活到成为了美国一个最杰出福音派家族的女性大家长，她具有一种幽默感，即便她父亲压抑了他的幽默感。她后来讲述了爱德华兹在那年春天访问朴次茅斯的故事。玛丽先于爱德华兹到达了他将要为自己一位门生乔布·斯特朗按立牧职进行布道的地方。而干旱状况则拖延了爱德华兹的（水上）行程，所以他在仪式即将开始之际还未到达。来自约克的年迈牧师约瑟夫·穆迪（Joseph Moody），“以他完全独一无二的方式”同意接手这项任务。在进行布道前的祈祷期间，爱德华兹到达了。“显然还是行色匆匆、风尘仆仆的他”立即登上了布道坛，而对此未有察觉的穆迪仍在继续祷告。也许是仍在有意拖延时间，穆迪极力而详尽地向上帝和会众讲述了爱德华兹的诸多美德，并在最后为玛丽做了祈祷——他指出玛丽还仍处在未归信状态。当穆迪做完祈祷并转过身来时，他惊讶地看见爱德华兹就站在他身后。“爱德华兹弟兄，”他宣布，“我们全都很高兴在此时此地看到你，也许没有人比我更高兴了；但我还是希望你能到的稍早一些，或者稍晚一些。”“我并不想当面恭维你，”他大声说道，“但有一件事情我要告诉你：人们说你妻子去天国比你走的路更便捷。”从来都不会随即应答的爱德华兹，没有做出回应。他只是鞠躬，诵读经文，然后宣讲了他所思考的东西，即牧师必须成为基督的效仿者。那意味着，不仅要具有温柔的基督那样的美德，而且还首先要寻求永恒灵魂的救赎与福祉。^[35]

注释

[1] Sarah Edwards Jr. to Elihu Spencer, n. d., George Claghorn transcription, from pages from MS sermon notes on Job 36: 26—27 and Hosea 3: 1—3, Beinecke. 日期是在 1747—1748 年的冬季，就在杰鲁沙于 1748 年 2 月 14 日去世前不久。鉴于提到了杰鲁沙在前五天里病得非常厉害，所以这封信有可能是写于 2 月

10日。这是冬季末期了（冬季的“前段”已经过去了，而最年幼的妹妹〔伊丽莎白〕在“整个冬季”都病得很严重）。这份草稿是所知道的唯一一份；我们不知道这封信是否送出去了。小萨拉在1750年与以利户·帕森斯结婚了。

- [2] Thomas Jefferson Wertebaker, *Princeton*; 1746—1896 (Princeton; Princeton University Press, 1946), 29, 引用了1752年新泽西学院一名学生的话。
- [3] “Joseph Emerson’s Diary, 1748—1749,” *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 44 (1911): 267—280, entries from September 17, 1748, to March 11, 1749. 有关爱德华兹家庭活动的另一个参考指标：当埃默森于1748年11月9日至14日待在那里的四天时间里，爱德华兹在星期三晚上参加了“Mr. Searle”在一个人家里做的布道，听了“Joshua Eaton of Leicester”的布道，做了主日上午的布道，而埃默森本人则做了主日晚上的布道。
- [4] James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 196—197.
- [5] *Sibley’s Harvard Graduates*, 5: 113—118. Cf. Trumbull, *History of Northampton*, 2: 165—177.
- [6] 正是在这个场合，爱德华兹写道，“没有你，我们几乎一筹莫展。” Edwards to Sarah Edwards, June 22, 1748, *Works*, 16: 247.
- [7] 此处以及下文引用的斯托达德悼词来自 *God’s Awful Judgment in Breaking and Withering of the Strong Rods of a Community*, June 26, 1748 (Boston, 1748), from *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 37—40.
- [8] 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), 393—401. 斯托达德，尽管自己具有显著的正直性，但亦保护了他的家族成员，*ibid.*, 399. 伊莱沙·威廉姆斯，从前的院长，如今的商人和政治家，其商业亦在他成为康涅狄格军事指挥官后而获益。伊莱沙虽然是雄心勃勃的并是一位施与性的庇护者，但仍然是虔诚的，也可能是诚实的。他于1749年前往英格兰，并迎娶了怀特菲尔德圈子里的一位女士。*Ibid.*, 385—392.
- [9] Trumbull, *History of Northampton*, 2: 101.
- [10] Sermon, Deuteronomy 1: 13—18 (June 1748), part 1, 2, and 4. 提到“奴仆”似乎表明，属于教会正式成员的男性非洲裔奴隶也是投票成员。
- [11] 在这时，他正在处理一个棘手的父亲身份案例并牵涉到了他年轻的表弟伊莱沙·霍利中尉（见第22章），或者他仍在回应“年轻人圣经案”中所经受的挫折，或者他已经会见了长老委员会以作为改革圣餐礼的第一步。

- [12] Cf. David D. Hall, "Introduction," and Edwards, *Misrepresentations Corrected* (1752), *Works*, 12; 61—62; 361. 有他所要求的那种简明忏悔的样本。
- [13] "Narrative of the Communion Controversy," *Works*, 12; 507—511.
- [14] *Ibid.*, 507—508. Testimony of Sarah Edwards, June 17, 1750, from *The Congregationalist and Christian World*, October 3, 1903, reprinted in Iain Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1988), 485—487.
- [15] Testimony of Sarah Edwards, 485—487. John Searle to Edwards, June 4, 1750, Hartford Seminary Foundation, as transcribed by George Claghorn, 叙述道, 在 1746—1747 年冬季, 他曾住在执事小埃比尼泽·波默罗伊家里; 后者是想要解职爱德华兹的最重要家族的一名成员。在那个冬季里, 他听到爱德华兹与几名城镇人讨论过他的观点; 而 Searle 本人也曾与执事波默罗伊讨论过它, 并给他读过《宗教情感》中的那段论述。他知道, 其他人必定也在他们自己中间谈论过此事。Searle 惊讶于在北安普敦教会会有许多人变得如此健忘。Searle 是一位前北安普敦居民; 他曾返回那里跟随爱德华兹学习。其他证词来自 Noah Parsons, Joseph Bellamy, and James Pierpont; 参见 Hall, "Introduction," *Works*, 12; 53n.
- [16] Searle to Edwards, June 4, 1750. Testimony of Sarah Edwards, 487.
- [17] 约瑟夫·贝拉米也持同样的想法。在 1749 年 5 月 6 日致托马斯·福克斯克罗斯特的一封信里 (Harvard, Houghton Library, MS Am 1472. 1 [1]. Transcribed by George Claghorn), 贝拉米报告说, 在对那个城镇做了几天访问后, "我认为, 那部著作出版后, 人们将被普遍争取过来。"
- [18] 例如 Edwards to John Erskine, July 5, 1750, *Works*, 16; 355.
- [19] 在总共八十个教堂会众中, 到 1750 年, 在马萨诸塞约有五分之一、在康涅狄格约有三分之一经历了分裂。Stephen Foster, *The Long Argument: English Puritanism and the Shaping of New England Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 291, 370n. Foster 的著作在探索这一困境上是极有价值的。
- [20] 虽然在新英格兰处境里并不是一个分裂者, 但爱德华兹指出英国国教会在回应这样一个建议上是背教的, 即一个康涅狄格教堂会众通过附属于英国国教会来摆脱一个无法接受的牧师。爱德华兹致摩西·莱曼执事, September 30, 1748, *Works*, 16; 251—252.
- [21] 正如 David Hall 指出的 ("Introduction," *Works*, 12; 67—68), 虽然爱德华兹在 *An Humble Inquiry into the Rules of the Word of God, Concerning the*

Qualifications Requisite to a Complete Standing and Full Communion in the Visible Christian Church 后面包括了一个由托马斯·福克斯克罗夫特起草的附录，并叙述了早期清教作者的观点，但爱德华兹本人是在圣经基础上展开论证的，很少直接提及他的先驱们或者关注与他们的内在一致性。

- [22] 尽管斯托达德主张一种全国性教会——或多或少依据的是一种“旧约”模式，但他否认“旧约”有关逾越节的做法为圣餐提供了一种准确指导，因为他的对手，譬如英克里斯·马瑟和爱德华·泰勒，认为“旧约”的仪式规定，是接受圣餐规定的预示。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), 217—219.
- [23] 北安普敦对大多数成年人都会变成领受圣餐成员的期望，使得半途盟约问题与其他地方相比不那么重要了，因为它只适用于那些没有变成圣餐领受者的受洗者。Paul R. Lucas, *Valley of Discord: Church and Society along the Connecticut River, 1636—1725* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1976), 136. 斯托达德并没有说服北安普敦接受他所有的观点，并且也只是到1714年才获得认同，以将城镇所有受洗者都置于教会纪律之下，而不论他们是否承认了盟约。Ibid., 157—158.
- [24] 在 *Faithful Narrative, Works*, 4: 157, 爱德华兹说，“我们有大约620名圣餐领受者，几乎包括了所有成年人。” Kenneth Minkema in “Old Age and Religion in the Writings and Life of Jonathan Edwards,” *Church History* 70 (December 2001): 674—704, 表明 (p. 699), 教会成员总数 (包括受洗者), 从1735年的823人下降到了1750年的747人。而与此同时，总人口数量却从1735年的1100人上升到了1750年的1355人。当然，这种纪录并不完全。例如，教会成员人数就是“最低”数目。Minkema还表明，在“年轻人的圣经”丑闻案中，爱德华兹不仅疏远了一些年轻人，而且还疏远了一小群由斯托达德培养起来的年长一辈的人；后者对爱德华兹的解职发挥了作用。
- [25] Edwards, *An Humble Inquiry, Works*, 12: 266—283. 在答复下列反驳时，即以色列人在离开埃及时全都领受了逾越节仪式而不需要有信仰告白，爱德华兹指出，这种反驳所证明的东西太多，因为当前所有派系都认为，“某些”信仰告白应成为一种先决条件，p. 274. 另外，爱德华兹还说道，当“新约”是清楚明白的时候，“旧约”先例很难是具有相关性的，p. 279. Christopher Grasso, *A Speaking Aristocracy: Transforming Public Discourse in Eighteenth-Century Connecticut* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999), 131—136, 对这一点具有一些有益的探讨。

- [26] "Author's Preface," in *An Humble Inquiry, Works*, 12: 167—170.
- [27] *Ibid.*, 174—262.
- [28] *Ibid.*, 257—262, quotation p. 257. 将自己看作一个代理者, 他使用了这一类比, 即一位被派往王子那里的使者; 而那位王子则要求这位女士提供一种可感迹象, 以表明她接受了王子的求婚, p. 258. 爱德华兹将“哥林多前书”11: 29 翻译为“eateth and drinketh judgement to himself” (p. 260), 而不是“damnation to himself”; 后者是“英王钦定本”的译法以及他自己有时在布道里所使用的译法, 参见下文。也许他并不想将自己的论证建立在一种有争议的翻译上。
- [29] *Ibid.*, 257.
- [30] Sermon on Matthew 9: 15 (date uncertain), quoted in William J. Danaher Jr., “By Sensible Signs Represent; Jonathan Edwards’ Sermon on the Lord’s Supper,” *Pro Ecclesia* 7, no. 3 (summer 1998): 269. Edwards to John Erskine, November 17, 1750, *Works*, 16: 366.
- [31] Sermon on I Corinthians 10: 16 (August 1745; August and October 1755), as quoted in Danaher, “By Sensible Signs,” 283. 我非常感谢 Danaher 对圣餐布道所做的分析, 尽管正如这些引文所表明的, 我并不认为爱德华兹将圣餐提到了比盟约更高的地位 (就像 Danaher 所说的, p. 287), 而是将它们看作谈论同一事物的两种方式。
- [32] 爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特, May 24, 1749, *Works*, 16: 283—284.
- [33] *An Humble Inquiry, Works*, 12: 315—317, cf. p. 213.
- [34] 爱德华兹致玛丽·爱德华兹, July 26, 1749, *Works*, 16: 288—290. 1741年, 爱德华兹曾写道, “我四个最大的孩子 (其中最小的处在六七岁之间) 已经受到了救赎性的做工, 最大的则是在几年前”, 爱德华兹致本杰明·科尔曼, March 9, 1741, *Works*, 16: 88, 但很明显他对玛丽改变了看法。
- [35] Dwight, *Life*, 284—285. (玛丽成为了德怀特家族的女族长)。Cf. Edwards to Ebenezer Parkman, September 11, 1749, *Works*, 16: 291—292, 详述了他旅途中的困难以及为什么没有在帕克曼家里停留。Christ the Example of Ministers, preached at Portsmouth, at the ordination of the Rev. Mr. Job Strong, June 28, 1749 (Boston, 1750) in *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 960—965.

严峻考验

“喧嚣混乱要比你在这里时大得多，”爱德华兹于 1749 年 12 月给朋友约瑟夫·贝拉米写信说，“并且还在变得越来越激烈。”受人欢迎的贝拉米，在那年春末曾试图在北安普敦进行调解；他甚至相信，一旦爱德华兹的论著问世，就会使城镇一些关键人物回心转意。^[1]如今，爱德华兹告诉他，他们的对手已经对贝拉米生发出了如此大的怨恨，以至于“他们在谈论起你时表现出了巨大的愤怒和蔑视”。自从贝拉米访问以来，城镇和教会委员会已经举行了无数次会议。几乎没有人阅读过爱德华兹的论著，也没有什么人想要阅读。而且，他们既不允许爱德华兹就这个主题举行公开辩论，也不允许他就此进行布道。相反，他们只想通过使某个人——最好是爱德华兹最杰出的表兄、耶鲁前院长伊莱沙·威廉姆斯——撰写一份答复，来抵消这部论著。他们不但允许任何新成员加入教会，而且还诉诸极端措施，暂时中止了圣礼。^[2]

在接下来的几个月里，事情只是变得更加糟糕，因为城镇和教会大多数人都在极力迫使爱德华兹辞职。就程序问题进行的大费时日的争吵，在不断煽动着争论的火焰。马萨诸塞教会当局以如此紊乱无序的方式卷入了此事，以至于几乎从不十分清楚谁究竟应负责什么。到爱德华兹写信给贝拉米之前，“选区”（城镇）会议已经要求教会管理

委员会探索一种分离方式了。爱德华兹反对说，城镇不应从事教会事务；但既然这事牵涉到的是相同的领袖人物，所以他在两边都不太可能获得同情。

358 带头罢免他的，是 80 岁高龄的城镇大家长埃比尼泽·波默罗伊执事和他儿子塞思·波默罗伊少校——当地的路易斯堡战役英雄。波默罗伊家族已经在铁器贸易中建立起了一种垄断。加入他们的是爱德华兹的表弟、年轻而雄心勃勃的约瑟夫·霍利三世（Joseph Hawley III）；他是一位律师，他父亲的自杀使 1735 年的觉醒陷入低潮。

年轻霍利的背叛是一种打击。数年前，爱德华兹曾称赞过他表弟霍利是个“优秀而敬虔”的人——在那时这个年轻人一直都在路易斯堡驻军里担任随军牧师。^[3]爱德华兹可能还曾对这个年轻人行使过监护人和导师一类的职责，霍利在父亲去世时还只有 11 岁。年轻的约瑟夫曾适时地前往耶鲁求学（1742 届），并返回家乡追随他杰出的表兄学习神学。^[4]而如今，霍利与爱德华兹因为两件事情产生了争吵。首先，正如城镇里近来对爱德华兹的许多怨恨一样，关于男性性自由这一变化着的道德习俗问题存在一种基本争执。在一个由玛莎·鲁特（Martha Root）提起的有关父亲身份案件里，约瑟夫·霍利站在了他弟弟伊莱沙·霍利（Elisha Hawley）中尉一方，而玛莎则声称那个士兵是她双胞胎孩子（有一个存活了下来）的父亲。爱德华兹拒绝承认这两家的议和计划；这两个隶属于不同阶层的家庭提出了一项金钱解决方案。而牧师则指出，根据旧约律法，这两人应当结婚。他坚持，“这是完全不适当的”；并主张“男人应当考虑放弃行乐；而对他们视为快乐对象的人，就应当与其结合”。这个案件，开始于 1747 年，却拖延到了 1749 年夏；到那时，一个由当地圣职人员组成的特别委员会做出了与爱德华兹相反的判决，并认定霍利只需要承认私通罪即可。两年后，伊莱沙·霍利迎娶了一位波默罗伊家的女性。^[5]

约瑟夫·霍利与爱德华兹的决裂亦是神学性的。到霍利于 1748 年底从随军牧师任职上返回时，令他先前导师懊恼不已的是，这个年轻人开始公开宣扬一些时兴自由观点或者阿明尼乌派观点。正如他在 1749 年初给兄弟伊莱沙的信中所写的，他相信，真宗教就是“所有人公正无私的理性与意识所认为正确的东西”。爱德华兹表示，他在表达

新信仰上是“非常开放和大胆的”。也许是与他在神学上的转变有关，霍利已经放弃了侍奉的任何计划，并作为一名律师在北安普敦定居下来。^[6]

爱德华兹的确拥有几个重要同盟军，其中包括塞缪尔·马瑟医生，以及最为著名的蒂莫西·德怀特上校——他是那个地区最重要的商人和绅士之一。虽然德怀特是一个“说话方式粗鲁”的人，但他却敬虔、有公益心，并是伊斯雷尔·威廉姆斯作为约翰·斯托达德权利继承人的竞争者。^[7]不过，爱德华兹的支持者属于一个较小的少数派。

359

要使一个教会与其牧师断绝关系，就需要有邻近一些教会组成的一个特别委员会的批准。在1749年至1750年的整个冬季和春季里，围绕着如何组成那种委员会产生了越来越大的紊乱与骚动。在提名那个教会应当选派代表上，两派被赋予了同等发言权。但爱德华兹坚持，由于他没有机会举行一次公正的听证会，所以应当允许他在汉普夏县之外来选择一些教会。正如其批评者所注意到的，他现在采取了与十五年前在布雷克案件中正好相反的立场。然而，他觉得自己没有其他选择，因为几乎整个“汉普夏县协会”都在反对他。布雷克及其朋友们都还活跃着，而威廉姆斯家族以及其他斯托达德派则控制着其余的大多数教会。

令爱德华兹深感痛切的是，他甚至都不能使城镇的人们听取他的观点。最终在2月份，他开始自行处理这件事情，并宣布将就这个主题举行五次“礼拜四讲座”。可以预见，他的会众中几乎没有什么人参加，尽管来自邻近社区的人们坐满了听众席。爱德华兹将第一次讲座安排在2月15日，亦即县法院在该城镇举行会议的日期。他表弟伊斯雷尔·威廉姆斯对于这种策略安排，以及对于“民事诉讼法庭”（Court of Common Pleas）休会前去聆听讲座，感到怒不可遏。而由他威廉姆斯上校本人主持的“议会和平法庭”（Court of General Session of Peace）则拒绝休会；威廉姆斯还针对他表兄发表了几次措辞激烈的言说，将他称作“对人民作威作福的”“令人无法忍受的”“暴君”。^[8]

这种革命性语言甚至惊动了爱德华兹在汉普夏县圣职人员中的一些对手。他们担心，世俗人员推翻教牧专制者的无节制热情，将会树立一个不好的先例。哈德利（Hadley）附近的切斯特·威廉姆斯，萨

拉·爱德华兹偶尔的报复者，现今则领导教牧驱逐爱德华兹的行动；他向“汉普夏协会”圣职同行发出了警报。“除非我们协商出一些办法，”他警告道，“否则就面临着被推翻的危险，而北安普敦将会采取极端措施——一些对教会牧师并没有看管权的先生所采取的行动。”^[9]

360 圣职人员设法将北安普敦的革命情绪控制在他们的监察之下，或许是因为大多数当地圣职人员都站在被激怒的城镇人民一方。他们有理由感到担忧，因为在18世纪50年代，许多新英格兰城镇的人民都处在一种反叛情绪中。针对教会和民事专制者的革命，是他们历史传承的一部分。在波士顿，自由派圣职人员乔纳森·梅休（Jonathan Mayhew），刚刚于1750年1月30日，宣讲了一篇《论无限制的顺从》，以纪念对查理一世的处决（现在常常被看作是革命意识形态的一种早期声明）。在那时，没有人会将梅休的观点与偏僻内地针对圣职的动荡联系在一起。然而，近期发生的多起“新光派”分裂，亦是来自清教徒的一种传承。世俗人员以及像梅休这样的圣职人员，正在越来越多地谈论他们的“权利”。在1750年初，人们无法预言这种革命情绪将会走向何方。^[10]

在整个春季期间，北安普敦可谓危机重重，骚动不断，由城镇、教会、地方圣职或无数核心骨干召集的种种紧急会议也是接二连三。然而，尽管有过热的辩论，以及就像新英格兰春季解冻期间的道路一样令人烦恼的程序泥沼，但每个人似乎都决定要按照某种规则来行事。最后，作为对爱德华兹或对他那执拗性的一种让步，他被允许在本县之外选择两个教会。这样，双方可以各自挑选五个教会，并由被挑选的教会分别选派代表，来参加这个共由十个教会的代表所组成的特别委员会。不幸的是，爱德华兹所挑选的外县教会之一科尔德斯普林（Cold Spring）教会与其牧师爱德华·比林（Edward Billing，他两年后也遭到了驱逐）的不和，同北安普敦教会与爱德华兹的不和几乎不相上下。比林，作为爱德华兹的好友，无论如何都成为了那个委员会的一员，但他的教会却拒绝按照每个教会邀请的那样再选派出一名平信徒代表。

这意味着，当这个关键性委员会最终于6月19日至22日在北安普敦召开时，爱德华兹在这种派系的划分中比对方要少一票。少数派要

求减缓程序推进，以便能够寻求某种协调。但城镇舆论已不愿意再听到任何耽搁。唯有立即分离才能使他们感到满足。

领导指控并实施了北安普敦人最后一击的是约瑟夫·霍利；他在该特别委员会面前暗示自己是教会的主要代言人。霍利虽然反复无常但却能言善辩；他不同意做出任何耽搁或协调。会众中绝大多数人都支持他的主张。当该委员会要求教会就是否愿意继续维持这种教牧关系表达看法时，在230名男性教会成员中只有23人投票站在爱德华兹一方。其他一些人没有出席；而爱德华兹觉得他也许在一些女性成员——她们不能投票也不敢表达自己的观点——中会有额外的支持，但反对一方仍然是压倒性的。而在那个特别委员会里，也包括了他在一些长期的对手，譬如罗伯特·布雷克和乔纳森·阿什利，他们投票要求他立即辞职。^[11]

361

不过，该委员会也免除了在个人层面上针对爱德华兹广为流传的指控，即指控他在这件事情上缺乏真挚和诚实。他们总结道，他“正直地遵从了自己良心的要求”，并称赞了他的“基督徒精神与性情”。他们宣布，在任何认同他观点的教会里，他都会“非凡地胜任福音事奉的工作”。^[12]

在这一连串过程中，爱德华兹显然非常平静，甚至在对手那里都获得了这种肯定。他的支持者则干脆将他视同圣徒。其中有一人，大卫·霍尔牧师，在日记里记录道：“在这整个星期里，我从未看到他面容上有丝毫不悦的迹象；他看上去就是个追随上帝的人，他的福祉是敌人鞭长莫及的，他的珍宝不仅是未来而且也是现今的善；这胜过了所有可以想象的生活磨难，甚至都令许多不驱逐他便不得安宁的人感到惊讶。”^[13]

在1750年7月1日所做的告别布道里，爱德华兹坚定地提醒会众要记住永恒的角度——这也一直都是他教牧事奉的核心主旨。以他们如此习惯的强烈程度和周密逻辑，他描绘了一幕动人的场景：他们在审判日上如何再次相会于上帝的宝座前。在那种相会中，他们必须要陈述，在这二十三年里他们作为属灵的父亲与孩子是如何对待彼此的。这位被排挤的牧师语调里含着怜悯，然而他并没有让任何人错过这一点：他的良心是清白的；他确信在最后审判中将被证明是无辜的。他顺

便提到，他们将会发现，他有关谁能接受圣礼的立场是否是“基督自己的教义”，但真正的问题则是他的教牧事奉整体。他能够指出他对他们灵魂不知疲倦的看顾。他的所作所为，绝不是出自为了自己或家人自我利益的那些世俗关切。如果这一点在薪俸争执中曾经被模糊过，那么他在圣餐礼争执中已经证明了，他并没有将世俗关切放在首位。他选择了一条将会“使我陷入烦恼与悲伤深渊”的道路。

362 在审判日，他的会众也必须要做出一种陈述。他们的永恒灵魂处在危险之中。他们无法否认，那一直都是爱德华兹最首要的关切。通过环环相扣的论证，爱德华兹表达了担心他们也许达不到标准的理由。如果在最后审判中，他“被宣判无罪并与基督一同升天”，他祈祷，那将不是他与先前会众最终的、最悲伤的分别。

爱德华兹通过重申他经常给予城镇的建议而结束了布道。对于年轻人，他说，他知道他压制恶习的努力使得他变得“极其可憎”，但“最美好的事情”还是，年轻人能够真正热爱并追随上帝。对于父母亲，他强调，“家庭秩序”是另一件不可或缺的事情。“每个基督徒家庭都应该在某种程度上成为一个小教会。”城镇里的人需要避免他们经年累月的争斗，不仅是与他之间的，而且也是彼此之间的。而且，他们还需要格外当心阿明尼乌主义；它正在他们当中抬头。“如果那些原则在这个城镇占上风，正如它们最近在另一个我能指出其名字的大城镇所发生的，而那个大城镇早先也以宗教敬虔著称”，他说道，那将会成为一场大灾难。北安普敦必须找到一位具有这些正统关切的——特别是对于他们的灵魂——新牧师。爱德华兹承诺将继续祈祷，他们能够真正“拥有一盏竖立在这座烛台上的燃烧着的明灯”。^[14]

当爱德华兹表示在末日他将被证明为清白，而他们许多人将被无可挽救地判定为有罪的时候，会众里有许多人必定十分恼怒地坐在那里。而且，爱德华兹还对他们的灵魂状态表现出了明显的关切；而他相信他的布道是有效的。“会众里有许多人似乎深受感染，一些人还极其悲伤。”虽然有个别人态度会有所缓和，但绝大多数永远都不会。^[15]

爱德华兹深受创伤，即便他控制了外表风度。他写道，“几乎没有谁能知道一个处在我这种情形下牧师的心。”^[16]他相信，上帝允许这些磨难，是作为使他谦卑的一种手段；而他也开始怀疑他是否拥有成为

一名牧师的个人技能。他担忧他那“人口众多、开支巨大”的家庭将会出现什么问题；既然中止了他的薪俸，他们也就被“抛掷在世界那无边无际的海洋里”。对最支持他的苏格兰通信者约翰·厄斯金，他写道，“除了研究，我不适合做任何事情。”^[17]

厄斯金以及爱德华兹的其他苏格兰朋友试图挺身相救，并征询爱德华兹是否能在苏格兰接受一个牧师职位。爱德华兹在1750年7月回复说，他没有任何困难接受“‘威斯敏斯特信纲’的主旨”，而且他也长期仰慕“苏格兰长老会”的教会政体形式，特别是在考虑到新英格兰教会政体的混乱状况下。但是他不敢设想让这么大一个家庭横跨大洋的前景，尤其是在他已年届46岁之际。更重要的，他担心，他的“恩赐和管理”是否适合于任何不加试用就接受他的会众。不过，尽管有这些表达出来的顾虑，他肯定没有关闭这扇大门，并确保“我认为我妻子会完全赞成这种安排”。^[18]

363

爱德华兹就其个人技能而言适当地变得谦卑了，但他丝毫不怀疑他在争论中是完全正确的，并受到了这个城镇的人极其不公正的诽谤。他认为自己对他们来说在这一点上是显而易见的：他是在按照原则行事，因为他的所作所为极不利于他自己和家人的世俗利益。正相反，城镇里的人已经散布了无数虚假谣言，譬如，他在试图“使教会落入陷阱”，其行为是出自“险恶的观点，僵化的精神，骄傲之心，武断与专横的精神，以及强迫所有人顺从自己意愿的筹划与奢望”。^[19]

尽管与他们大多数邻居的关系令人痛苦，但爱德华兹这个“庞大而开销巨大的家庭”在1850年却有自己的生活 and 遭遇。在4月份，萨拉生育了他们的第十一个孩子（第十个存活下来的），亦即第三个儿子皮尔庞特。而他们的二儿子，小乔纳森，在春季和夏季里罹患了严重而危险的疾病；但他将活下来并追随他父亲作为一个牧师（甚至也被他的教会解职了）、神学家和学院院长的足迹。

1750年6月11日星期三，就在决定命运的特别委员会召开前8天，21岁的萨莉嫁给了一位蒸蒸日上的当地年轻人以利户·帕森斯（Elihu Parsons）。在11月份，年方16岁但却聪明又漂亮的玛丽，与24岁的小蒂莫西·德怀特（Timothy Dwight Jr.）结婚了；后者是他们的邻居，是支持爱德华兹的一位当地贵族的儿子。年轻的德怀特夫

妇将居住在北安普敦，尽管玛丽同当地会众的关系一直处在紧张状态；她会在每个圣餐主日旅行到另一个城镇去。

他被解职后的迫切问题就是，他和他的家庭没有其他地方可去，所以他们尴尬地在北安普敦又待了一年。他们与这个城镇的关系充满了张力。例如，在他被解职大约一个月后，城镇人投票决定，不再允许爱德华兹继续使用往常提供给他的那块牧场。深为家庭财务状况担忧的爱德华兹，抗议（但无效）道，他已经被允许在那一年里使用那片牧场。^[20]

364

与爱德华兹家人仍在那里参加崇拜的教会之间的关系，则显得尤为怪异。教会并不总是能找到访问布道者，而不得不诉诸笨拙的权宜之计，即以一周为单位来邀请爱德华兹进行布道。爱德华兹指出，虽然他们经常邀请他布道，但他们总是在最后关头极为勉强地那么做。最终到11月份，由于一些教区居民不愿意继续忍受他们所驱逐牧师的抗议非常强烈，所以在一次公众会议上，投票决定不再邀请他进行布道，即便有时会出现没有布道的情形。^[21]而一小群爱德华兹的支持者，则敦促他创建一个独立的会众团体。

与此同时，他也在寻找迁移到新英格兰其他地方的可能；而在12月份，他获得了一个很有吸引力的机会。他曾在10月份旅行到马萨诸塞的斯托克布里奇——位于山那边以西四十英里，部分是为了照管他在那里拥有的一些土地，同时也是为了探寻一种新的开端。现在他则收到了一份邀请，考虑这样一种可能性：作为英国人会众的牧师和面对印第安人的传教士定居在那里。虽然深感兴趣，但爱德华兹还是谨慎从事，也许是出自他对自己牧师恩赐的疑虑。为了检验这种情形，他在1月份前往斯托克布里奇并一直在那里待到初春，既对白人又对印第安人进行布道，并获得了定居在那里的正式邀请。^[22]

尽管有这种可能，但当他于1751年春返回北安普敦不久，这个城镇就再次处在喧闹骚动之中。爱德华兹的支持者正在发起一种运动，以开创一个当地教会，让爱德华兹当牧师。在整个新英格兰，教会分裂近来已经变成解决会众内部不可协调分歧的常见方式。而极力主张这种解决方式群体的核心成员是蒂莫西·德怀特上校——他儿子刚刚与玛丽·爱德华兹结婚。在过去的那个冬季里，德怀特上校一直致力

于使会众成员与爱德华兹达成和解。那被证明是一项吃力不讨好的任务。当爱德华兹本人不在的时候，他的敌人就把愤怒转向了德怀特，并“威胁要将我撤职”。^[23]到春季，德怀特一伙人准备与他们的老会众团体决裂。他们以及爱德华兹的其他支持者指出，他们对于领受圣餐心存疑虑，因为在那里大多数人都对圣餐圣礼持有一种更自由的（斯托达德式的）观点。他们从邻近村镇一些具有类似想法的人那里获得了确认，即他们将加入一个爱德华兹式的北安普敦教会。^[24]

爱德华兹后来说，他从未考虑过要成为北安普敦一个新教会的牧师，并试图劝阻那场运动。不过，既然他的一些忠实朋友，也许还有他的两个已婚女儿，都在强烈恳求他留下来，所以他对那种可能性保持着开放态度。^[25]也许，在他家庭里，对于搬迁到一个具有潜在危险性的边境村镇，还存在着一些惶恐不安。而爱德华兹，不是以个人方式来阻止要求他留下来的热心恳求，而是遵循着他每当考虑一项动议时自认为属于正当程序性的东西：他同意召集一次圣职人员的特别委员会会议；他们将在5月份集会以建议他该何去何从。^[26]

爱德华兹在城镇里的敌人再次予以强烈反对。他们确信，他要召集一个委员会会议，就证明了他是要创立一个竞争性教会这一阴谋背后的策划者。在波默罗伊父子和约瑟夫·霍利的带领下，他们再次上演了去年夏天的尖酸刻薄言行。他们告诉自己的支持者，最近的动议，证实了他们早先的断言，即爱德华兹的动机从一开始就是要强化他自己的权利。虽然他们拒绝承认这个委员会为正当教会团体，但却向它提交了一份措辞激烈的“抗议”。相应地，爱德华兹则向该委员会表示，他更愿意去斯托克布里奇，而不是在北安普敦主持一个残余会众团体。毫不奇怪，这个委员会一致建议，他应接受斯托克布里奇的邀请。^[27]

“歪曲得到纠正”

差不多与此同时，爱德华兹在试图消除重燃的虚假指控之火；他懊恼地看到有人正在向那火堆里添加新的燃料。由本城镇人出资印刷、

他表兄弟所罗门·威廉姆斯撰写的一本书的副本运送到了该城镇。在这本题名为《有关基督教圣礼中合法圣餐之必要资格这一问题的真实状态》的书里，威廉姆斯针对爱德华兹的批判，维护了他外祖父所罗门·斯托达德的观点。爱德华兹认为他表兄弟严重歪曲了自己的观点，觉得有必要做出详尽答复。^[28]在初夏，他只身前去承担起了他在斯托克布里奇的职责；并于8月份在那里接受了正式任命。为了准备搬家，他有许多事情要做，但只要有可能，他就将余暇用于澄清事实真相这一全神贯注的写作过程当中。他于次年春季完成了自己的答复。

366 从一开始，北安普敦大多数人，尽管他们心意已决，但仍在寻求一位理智支持者，以对爱德华兹做出正式回应。就像许多18世纪的人一样，他们认为使道理和原则处在自己一方十分重要。起初，最可能的候选者似乎是伊莱沙·威廉姆斯。当爱德华兹风闻这一消息后，他担心他那难以对付的表兄会介入这场争执，并于1749年5月写信给波士顿的托马斯·福克斯克罗夫特，看看后者是否能够劝止威廉姆斯。^[29]

离开耶鲁的职位后，威廉姆斯院长开始从事商人和政治家的职业生涯。由于深深卷入了康涅狄格的政治斗争，他于1744年曾匿名出版过一部维护“新光派”良心自由的重要著作——爱德华兹显然会称赞这部著作。^[30]在战争期间，伊莱沙担任了路易斯堡的随军牧师，并在随后被任命为准备入侵魁北克的康涅狄格军团的指挥官。实际上，他的士兵大部分时间都在休假。伊莱沙还领导着一群投机者，他们在当时为士兵支付了薪俸，并期望将来能从英国那里获得更大的补偿。但在战争结束后，英国却不愿意为那些大部分时间都待在家里的士兵支付薪俸。于是，康涅狄格政府于1749年末派遣威廉姆斯前往英格兰以收回他们的损失。

在英格兰，威廉姆斯将他的时间分别用于政治、经济、灵性和浪漫的兴趣上。他为士兵的薪俸获得了部分补偿，并将自己的商业转化成了一项国际事业。同时他还保持着作为一个“新光”加尔文派的热忱，并与英国著名福音派，譬如乔治·怀特菲尔德、亨廷顿伯爵夫人（Countess Huntingdon）以及菲利普·多德里奇博士（Dr. Philip Doddridge；他是爱德华兹亦表示敬佩的一位圣经注释者），保持着交往。当威廉姆斯在英格兰期间，他收到了妻子去世的消息。多德里奇很快

就给他介绍了福音派圈子里最非凡出众的女性之一，伊利莎白·斯科特 (Elizabeth Scott) ——她以赞美诗写作而著称。由于威廉姆斯家族因反对敬虔的爱德华兹而经常受到福音派作者的抨击，所以有必要在此引用一下菲利普·多德里奇对伊莱沙的评价：“我把威廉姆斯上校看作是这世界上可贵的人之一；在他身上结合了热切的宗教感、坚实的学识、完美的审慎、巨大的坦诚、宜人的性情以及灵魂的某种高贵性。”^[31]

很容易理解，爱德华兹为什么会担心即将出版的反驳，可能是来自他这位深受敬重的表兄；而当伊莱沙·威廉姆斯放弃这种答复计划时——很可能是因为即将到来的英国之行，爱德华兹必定会感到一些宽慰。伊莱沙显然将他的笔记移交给了他兄弟、康涅狄格莱巴嫩的牧师所罗门；而后者则完成了这项计划。^[32]

在北安普敦以外，爱德华兹的主要反对者，来自于一个确定无疑的重要来源：他先前的保护人、已故威廉·威廉姆斯的后代。他们一些人，就像雄心勃勃的年轻行政官员伊斯雷尔·威廉姆斯一样，长期以来都对爱德华兹抱有敌对情绪。迪尔菲尔德的乔纳森·阿什利牧师（他娶的是威廉·威廉姆斯的女儿多萝西），亦在早先（就觉醒）与爱德华兹产生了不和，并帮助北安普敦人将爱德华兹解职。^[33]而老威廉姆斯最具影响力的两个儿子，所罗门和伊莱沙，曾是爱德华兹长期的紧密同盟者；因而也可以理解，他们特别愤慨于爱德华兹背叛了这个家族的事业。^[34]

所罗门·威廉姆斯在对爱德华兹的答复里，犯下了夸大其案件的错误，因而也就使自己成为了他逻辑学家表兄弟大加挞伐的靶子——后者进而将其论证变成了密集的枪林弹雨。威廉姆斯将爱德华兹描述为，要求教会获得“一个人所能给予的有关其诚实性的最高证据”。在威廉姆斯的描述里，爱德华兹的观点就等同于这样一种古老做法，即要求“对上帝圣灵在人内心里的成圣工作这一经验做出报告”。^[35]

在出版于1752年的《歪曲得到纠正，真理得到澄清……》中，爱德华兹的确有一些歪曲需要进行纠正。他坚持，他并没有要求“一个人所能给予的有关其诚实性的最高证据”，而只是要求真正的圣洁 (real godliness) 的可信证据，以对立道德诚实性的可信证据——而

367

368

后者对所罗门·斯托达德就足够了。爱德华兹表明，他曾反复说过，不可能评判人们的心灵，教会在评价可见圣徒性上所涉及的只是或然性。而且，他还曾明确说过，必须给予那些对自己的圣洁证据怀有疑虑的人一些爱心。所以，他并没有要求圣洁的最高证据；他所要求的的是一个候选人真正圣洁的一些可以相信的证据。^[36]

爱德华兹也许用数页篇幅就说出了所有这些看法并进而澄清了他与斯托达德的分歧，但他确信，威廉姆斯的著作是如此混乱和自相矛盾，以至于与斯托达德就像与爱德华兹具有同样多的冲突。所以，在长长的最后一部分，他罗列出了威廉姆斯逻辑谬误与不一致的大量例证。他以一封致北安普教会众的书信作为结尾，警告他们当心潜伏在威廉姆斯著述里的危险，而这则超越了当下的争论。他承认，威廉姆斯本人是正统的，但他在试图维护自己立场时，已经不知不觉地引进了一些混乱和错误的论证；而假如遵循那些论证的思路，则将导致阿明尼乌主义。正如在告别布道里所做的，爱德华兹最后警告了“近来在北安普敦已经变得明显的一些趋势”，它们“会迅速引导你们当中的年轻人去喜爱新型的、时髦的、松弛的神学体系；而这近来在新英格兰已经大为流行了”。^[37]

爱德华兹对北安普敦人民的反复警告，最终确实带来了一些小小的证实或澄清。约瑟夫·霍利后来否定了自己在这件事情中的作用。霍利，同他父亲一样，能够被罪恶和忧郁所压倒。他在1754年给爱德华兹写了一封道歉信。爱德华兹感恩但却冷淡地回答说，既然霍利的过失引导城镇陷入了公众罪过中，因而他现在应当引导他们进行公众悔过。在爱德华兹去世后，霍利的确发表了一封包含有最强烈措辞的悔过信，宣布自己相当于犹太和其他圣经上的叛徒。他供认，他以及其他他人，曾经率地促进了“对爱德华兹先生严厉的、无情的，如果我记忆正确的话，也是凭空的、诬蔑性的毁谤，并用恶毒语言表达了出来”。^[38]

乔纳森·爱德华兹的悲剧？

美国最伟大的神学家和美国殖民地时期最强有力的思想家，被赶

出城镇并被迫流落到一个边境村庄里；这一景象从那时起就激发了观察者的兴趣。这是一位伟人由于遵从自己的崇高原则而被扼杀的悲剧吗？抑或，这是一位杰出但不现实的知识分子——其一本正经和控制欲招致了一个小城镇那潜在的卑微褊狭——所特有的悲怆吗？正如在大多数超越了平庸的真实生活中那样，它是既有褒扬又有感伤的混合体。

传记作家和历史学家力图通过探寻一两个实质性根本原因，来理解这场戏剧性事件。在 20 世纪中叶美国民主制鼎盛期写作的奥拉·温斯洛 (Ola Winslow)，在美国革命的萌芽精神里发现了这种实质性主旨。正如她所说，“1750 年的教会成员是一个民主主义者，尽管他并不知道这一点；许多 ‘76 年的小伙子’ 已经出生了。” 为她这种解释增加了可信性的是这一事实：约瑟夫·霍利在“印花税法”危机中成为了一位爱国领袖，并在革命时期的马萨诸塞政府里成为了一名议员；塞思·波默罗伊少校亦在美国革命中作为一名将军去世。作为对照，约翰·斯托达德上校生前被看作“托利党”，而爱德华兹的女婿小蒂莫西·德怀特在革命期间也是一名托利党人。^[39]

帕特里夏·特雷西 (Patricia Tracy) 提供了一种更细致的分析。在写于社会史正在流行的 20 世纪 70 年代的一本著作中，她仔细考察了这场争论里所涉及的社会与经济力量。她指出，爱德华兹与年轻人变化着的道德习俗所产生的张力，是与新土地的相对匮乏以及由此处于上升中的初婚平均年龄关联在一起的。不过，特雷西未能发现对爱德华兹驱逐者的明确经济或社会学解释。例如，老蒂莫西·德怀特与伊斯雷尔·威廉姆斯，就是同一精英行政社会阶层里的竞争者；而在美国革命期间，伊斯雷尔·威廉姆斯最终变成了一名托利党人。^[40] 此外还可以指出，爱德华兹家族以及支持者的绝大多数人都支持美国革命。

特雷西应被认为提出了这一观点：爱德华兹与城镇人友好关系破裂的一个主要根源，就是他采取的老式教牧家长制的观点。爱德华兹试图行使所罗门·斯托达德曾行使了六十年的权威父亲与道德仲裁者的角色。她正确地指出，那种理想曾经是 17 世纪的特征，但在 18 世纪中叶正在破裂。特雷西还指出了这样一种反讽，即爱德华兹既是一个权威主义保守派也是一个革命派。而她结论性的话则是，“也许，就像

所有好父亲一样，当孩子们长大成人之时，爱德华兹为他们提供了反叛的内在源泉。”^[41]

爱德华兹具有一些悲剧性的缺陷并促成了他在北安普敦的失败，所以这个问题不能化解为无可避免的社会张力或者他与时代的脱节，即便这些都是其中的因素。爱德华兹是一位完美主义者，但他却没有足够的方法来应对他人的不完美。这种特征，再加上他权威主义的傲慢和保守的性观点，就在社团里制造了一些张力，最明显的是在“年轻人的圣经”系列事件中。然而与城镇的真正张力，与其说来自他所维护的旧方式，不如说源自他依赖于某种相对较新的东西，亦即近乎普遍性的觉醒。在1734年至1735年觉醒以后，他意识到他过高地提升了自己的希望。而且，他无法逾越使他的教会成员恪守他们在觉醒高峰期所做的承诺。爱德华兹的问题部分在于，他将自己对这个城镇长期灵性力量的近乎完美的希望，建立在了其本身就不稳定的宗教奋兴的沙地上。

而且，我们必须记住，爱德华兹与北安普敦的冲突，主要并不是他压制恶习的努力，而是就接受圣礼的条件所产生的争执。假如他没有在这个主题上举止笨拙地转换方向，他也许仍然是北安普敦的牧师。确实，当机会出现时，就会有积压的怨恨倾泻出来。^[42]不过，接受圣礼的问题本身就是一个重大问题；它可能扰乱牧师与城镇之间哪怕是和谐的关系。

或许对于爱德华兹，最大的悲剧在于，他是因为信守原则而被解除牧师职务的。正如他向会众指出的，由于试图逆转他外祖父的政策，他失去了许多东西。而为了保护永恒灵魂的事业，他甘愿放弃自己和家庭的世俗保障。他之所以遵循那条会招致个人痛苦的道路，是因为他确信，他的悔改归信神学（conversionist theology）的逻辑要求他这么做。

371 还应当注意到，在某种程度上就所涉及的抑制恶习问题而言，可以肯定的是，爱德华兹在一个方面正在远离斯托达德式的家长制，亦即牧师对城镇大多数人都具有道德监察义务。在“年轻人的圣经”案件中，他的深层关注之一就是，领受圣餐的教会成员正在沉湎于对神圣言说的粗俗而拙劣的模仿里。相应地，他的激进改革则指向了教会

成员的标准。他由此正在转向那变得更为典型的现代福音派态度，亦即圣职人员只对那些被圣礼分别出来的会众成员拥有道德监察义务。福音派布道者将挑战男性的大男子主义（以及其他事情），但福音派社会将是，在一个从主导文化标准下撇离出来的教会里，被分别出来的一群人。^[43]

爱德华兹自己的分析

1751年7月1日，在到达斯托克布里奇后，爱德华兹坐下来，在一封致苏格兰托马斯·吉莱斯皮（Thomas Gillespie）的书信里，对城镇动态做出了自己的分析。^[44]通常，爱德华兹都是以纯神学术语来撰写历史，并将其看作上帝或撒旦的行动；他被批评为不是按照现代世俗原因分析来理解历史。^[45]然而他对北安普敦争执中一些潜在因素的考察，尽管是从一种他深感兴趣的视角写作的，但却表明了，当机会出现时，他也能够按照那种世俗意识来应对历史。

他注意到，正如美国殖民地历史学家后来发现的，就像民族和个人在自然性情上各不相同一样，城镇也是如此。北安普敦人长期以来“都以激动暴烈、封闭狭隘（亦即小气吝啬）、难以相处和不易约束而闻名”。正是在这封书信里，他记录下了在过去四五十年里（或从约翰·斯托达德兴起时起）存在着“某种类似于英国宫廷党与乡村党一类的东西”。一些人在城镇和教会里拥有巨大的财富、权利和影响，而其他人总是嫉妒他们，并导致了“无数纷争”。爱德华兹由此表明，城镇纷争存在着一种“社会—经济”基础。不过，他并不是要表明，他被解职就是基于这样一种基础；他对斯托达德圣餐观的否定，才导致这两个惯常阵营里的人们与他产生了疏远或背离。

城镇骄傲——因其属灵名声而膨胀，也是一个相关问题。北安普敦不仅已经繁荣，而且也已经变得著名了。“存在着这样一种为难之处，”他承认，亦即“要负责发表对上帝在一群人中之工作的叙述；而在人甚至是好人的心里存在着这样一种败坏，亦即存在极大的危险使之成为属灵骄傲的理由”。

此外还在于，“斯托达德先生，尽管是一个非常圣洁的人，但却天然地具有一种武断性情”。所以在他手下成长起来的人，尤其是他们的领袖们，“似乎认为在这个方面像他那样就是一种优秀”。而且，斯托达德主持这个社团已经有60年了，许多老一代人“几乎将他奉若神明”；而反对斯托达德的教导，“在他们看来就是一种可怕的褻渎”。

尽管尊重外祖父，但爱德华兹认为，北安普敦人“已经深陷宗教的某些错误观念与方式中，以至于我发现他们耽于那些错误里而永远都不可能摆脱了”。尤其是，他们很容易强调，他们将其当作自己归信经验的“对想象的印象”；而很不愿意看到，作为重生真实证据的“心灵的持久感觉与性情”，以及“恩典的运作与果实”。爱德华兹承认，作为年轻人，“我并没有完全意识到那样一种惯例所具有的不良后果”；他还同样承认，他被城镇里的人所强调的、所设定归信具有的那些激动表现所蒙骗。假如在1734年至1735年觉醒时期他更为成熟的话，他就会坚持更仔细地检验那些灵。虽然“出现了救赎性归信的无数实例”，他承认，“但真正归信者的人数并没有在那时想象的那么多”。

在帮助北安普敦人培养起了属灵骄傲后，爱德华兹最终收获了它的结果。“这场争论是一种宗教争论”，这对他的对手来说，特别是在鼓动普通人上，具有一种极大的优势。因为“上帝之道的一种宝贵与重要教义”据说正面临危险，人们因此就会“将他们反对我的热情看作一种美德”。他们甚至能够“将他们在这样一项事业中的愠怒与激愤冠之以圣化的名义，以便使他们没有良心谴责地放任和纵容他们愠怒与激愤的观点”。只是在表明了这场争论里的这些以及其他因素后，爱德华兹才在最后提出了一种证实自己坚定立场的神学分析。他写道，“我认为，由于反对斯托达德先生的教义以及那种宜人的实践——它们在北安普敦已经得到长久确立并在这个国家获得了广泛流传，魔鬼就受到了巨大震动。”上帝允许撒旦“以这种超常方式做出反对，正如上帝在真理诞生之际通常所做的”。

虽然比以往更加确信，他对这个城镇在告白与行动之间不一致的分析，证实了自己的原则，但爱德华兹也笼统地承认自己亦有过错。在这些痛苦年间，在他祈祷里必定反复出现这样一种旋律，他写道，“上帝知道我心灵的邪恶，以及我在北安普敦事奉期间的罪恶的缺陷与

过犯。我愿意上帝向我多多指明这一切，那么我就能有效地谦卑自己，克制我的骄傲与自负，完全倒空我自己，并使我知道我为何应当被抛弃，就像一条可憎的树枝，就像一个不蒙喜悦的器皿。”^[46]他以清教徒的经典方式，将自己的耻辱看作是对自己完全不配的一种提醒，并祈求上帝将它作为炼净之火以使他适合于更完全的侍奉。

爱德华兹通过数十年的自我省察知道，他的“骄傲与自负”是他最需要谦卑的特征。也许是再次认识到了这些倾向，他运用了他长期培育起来的约束与自制。虽然爱德华兹相信他的对手受到了魔鬼的利用，但他还是竭力展示出了他所倡导的个人温和风度。他亦将他牧师角色的建设性意图置于首要地位，并时常提醒北安普教会众，照料他们永恒的灵魂才是他最首要的关切。

然而，在他个人与牧师的自制也许缓和了人际关系中的骄傲与自负表现的同时，他在作为个人恶习的骄傲及自负与在坚持上帝真理上的自信这二者之间划分出了一道明确界线。如果人们确信上帝的启示真理，那么自信就是一种圣灵激发的美德。爱德华兹相信，在与性情暴烈的北安普教人的多年斗争中，他已经学到了一些东西并成熟了；然而，那种教训与他对骄傲及自负的长年斗争却具有一种矛盾关系。他认为他所学到的最好教训，就是从一开始就应当更加坚定自己的信念。他应当在更早一些时候，就专心致志于上帝之道所要求的东西，并抛弃一切个人顾虑。然而这种教训与他在同一封信里对外祖父斯托达德“武断性情”的批评这二者之间的矛盾，则未曾引起他的关注。

爱德华兹能够为他的行为辩护，而其他人士则会将其行为看作是固执不化和教条武断，因为他将自己看作是一位改革者，隶属于宇宙性争战的一部分。魔鬼的盛怒是预料之中的“真理诞生之际”的剧痛。像路德一样，他认为周围的教会陷入了自满与腐败之中，并将其祝福赋予了世俗。如果宗教改革教会要引导人们走向所应许的荣耀新天地，那么它们自己就必须再次得到净化。他深信，圣经以及他照料永恒灵魂的教牧职责，驱使他不论付出任何代价都要坚守自己的立场。

作为一个以对情感在宗教中的中心性分析而著称者，爱德华兹亦对充分论证的原则将会获胜的能力保持着高度信心。正如他在回顾中所指出的，因为这是一场宗教争执，所以他的对手将其立场上升到了

原则高度，并认为至高的灵性关切面临危险。一旦感情纽带破裂了，每一方，正如在任何争执中一样，都很快会将对方看作是蛮不讲理和刚愎自用的。而在北安普敦案例中，情感强度则因这一事实而得到了强化：双方曾经是深深相爱者，而如今每一方都认为自己受到了背叛。

注释

- [1] 约瑟夫·贝拉米致托马斯·福克斯克罗夫特，May 6, 1749 (Harvard, Houghton Library, MS Am 1427. 1 [1]), transcribed by George Claghorn.
- [2] 爱德华兹致约瑟夫·贝拉米，December 6, 1749, *Works*, 16: 308—309。(我在第一段引文里已经把“was”改成了“were”以适合现代用法。)参见，爱德华兹对这些事件的详细叙述见之于下列著述“Narrative of the Communion Controversy,” *Works*, 12: 507—619。
- [3] Edwards to “A Correspondent in Scotland,” November 1745, *Works*, 16: 185, 将塞思·波默罗伊与约瑟夫·霍利称作“两个值得尊重的虔敬人”。
- [4] “Joseph Hawley,” in Franklin Bowditch Dexter, *Biographical Sketches of the Graduates of Yale College*, vol. 1 (New York: Henry Holt, 1885), 709. Iain Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1988): 148, 提及爱德华兹对至少一个霍利表弟的教育提供了援助。
- [5] Patricia J. Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton* (New York: Hill and Wang, 1980), 164—166, 257n, and Kathryn Kish Sklar, “Culture versus Economics: A Case of Fornication in Northampton in the 1740s,” *University of Michigan Papers in Women’s Studies* (May 1978), 35—36, 对这一历史事件提供了有益描述。有关男性性行为问题之不断增加的重要性，参见 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, and Cornelia Hughes Dayton, *Women Before the Bar: Gender, Law, and Society in Connecticut, 1639—1789* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995)。
- 这段引文来自爱德华兹一篇未标注日期的手稿，其内容是对《出埃及记》22: 16 所规定律法在这一点上有效性的拓展论证，“Some reasons... [for] the obligation of a man to marry a virgin that he had humbled.” ANTS, Works of Edwards transcription. 他还指出，这些律法必须要在民事社会里和通过教会审查

而得到强化；它们关系到“人类在社会里的良好礼仪与福祉，尤其是人们的美德与纯洁”。

- [6] Joseph Hawley to Elisha Hawley, Northampton, Mass., January 16, 1749, Hawley Papers, New York Public Library, George Claghorn transcription. Edwards to John Erskine, July 5, 1750, *Works*, 16; 353.
- [7] Edwards to Speaker Thomas Hubbard, August 31, 1751, *Works*, 16; 403.
- [8] 爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特, February 19/20, 1750, *Works*, 16; 323. 使这种主张, 即爱德华兹试图赋予自己以专制权利, 变得越发加剧的是, 他在 1749 年 12 月曾向一个顾问委员会透露过, 他想要在教会成员身份问题上拥有否决权——他说所罗门·斯托达德就拥有那种权利。见 Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 178.
- [9] Chester Williams to members of the Hampshire Association, February 20, 1750, as transcribed in “Narrative of the Communion Controversy,” 599.
- [10] Jonathan Mayhew, *A Discourse Concerning Unlimited Submission* (Boston, 1750). [Elisha Williams], *The Essential Rights and Liberties of Protestants, A Seasonable Plea for the Liberty of Conscience ...* (Boston, 1744), 更直接地将 18 世纪对权利的讨论与“新光派”争论关联在了一起(见下文)。
- [11] Dwight, *Life*, 399—403, 421—427. Edwards to John Erskine, July 5, 1750, *Works*, 16; 352—353. Edwards to Thomas Gillespie, July 1, 1750, *ibid.*, 386.
- [12] “The result of a council of nine churches, met at Northampton, June 22, 1750,” in Dwight, *Life*, 399—401. (第十个教会, 科尔德斯普林 [Cold Spring] 教会, 没有正式参加, 但其牧师爱德华·比林被允许参加会议并投票)。
- 该委员会总结了这个问题, 指出, 爱德华兹坚持被接受为正式领圣餐成员的候选者“应当对圣化性恩典做出一种信仰告白”, 而教会大多数人认为“圣餐是一种归信性的指令, 相应地, 人们如果具备一定的知识, 并具有一种无过错的生活, 就可以被允许领受圣餐”。
- [13] Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758: A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 256, quoting Diary of David Hall, MS in Massachusetts Historical Society, Boston.
- [14] *A Farewell Sermon Preached at the First Precinct in Northampton, After the People's Public Rejection of Their Minister ... on June 22, 1750* (Boston, 1751), in *Reader*, 212—241.

- [15] Edwards to Erskine, July 5, 1750, *Works*, 16: 354. 他还提到, 尽管有这场争论, 但在过去一年里, 该城镇几个年轻人还是大有希望地觉醒了, p. 356.
- [16] Edwards to the Reverend Peter Clark, May 7, 1750, *Works*, 16: 346.
- [17] Edwards to John Erskine, July 5, 1750, *Works*, 16: 355.
- [18] *Ibid.*, 355—356.
- [19] Edwards to Hawley, November 18, 1754, *Works*, 16: 648—649. 四年后, 爱德华兹仍对这些冒犯深感恼怒并无法原谅, 除非这个城镇做出全面悔改。参见下文对这封书信的探讨。
- [20] James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 235.
- [21] Edwards to Erskine, November 15, 1750, *Works*, 16: 364. Hopkins, *Life*, 61—62. Trumbull, *History of Northampton*, 2: 227, 235—236.
- [22] Dwight, *Life*, 449. Timothy Dwight Sr. to Thomas Foxcroft, October 12, 1750, Dwight Family Papers, box 1, Beinecke, Claghorn transcription, 提到了爱德华兹到斯托克布里奇的旅行。在秋季, 他可能也收到了一份来自 Canaan, Connecticut 的呼召, 见 Winslow, *Edwards*, 264。一篇有关《路加福音》15: 10 的布道, 标注的是日期是 1750 年 9 月, 并标注他在下列地点做了布道: “Canaan/Westfield/Ipswich”。另一篇有关《玛拉基书》1: 8 的布道, 所标注的是 1750 年 10 月和朗梅多。斯蒂芬·威廉姆斯, 由于存在着有分歧的忠诚关系, 而置身于这场争论之外。但他邀请他表兄弟前来他的教会布道, 则表明了他们之间持续存在的忠诚与友谊。
- [23] Timothy Dwight Sr. to Thomas Foxcroft, February 17, 1751, Dwight Family Papers, box 1, Beinecke, Claghorn transcription. 不清楚德怀特在这个时候的职务是什么。也不清楚争取一个分离教会的运动是从什么时候开始的。可能与后者相关的, 是在 11 月和 12 月, 爱德华兹在一个邻居家里做了几次布道。Sermons, Proverbs 8: 17, pt. 1, II Corinthians 3: 18, pt. 2, and John 12: 73 (*Works of Edwards transcriptions*), 标注的日期是 1750 年 11 月或 12 月, 并标注了它们是在 “Neighbor Allyns” 或 “Sgt. Allyns” 家里宣讲的, 两者都标明是在 “安息日晚上”。
- [24] Winslow, *Edwards*, 262, 365n., quoting undated MS, Beinecke. 将他们的关切告知了爱德华兹的一些教牧朋友 (托马斯·普林斯、托马斯·福克斯克罗夫特, 等等); 他们的结论指出, 如果其他方法失败, 他朋友们可能会考虑创建一所学院, 并补充道 (作为对爱德华兹性格的一种评论), 他们将 “使他们 [创立人] 全都考虑到, 爱德华兹先生居住在这个国家的这样一个地

- 方，那里物品供应是充足而低廉的，娱乐消遣是稀有而罕见的”。Winslow, *Edwards*, 262.
- [25] 爱德华兹致霍利, November 18, 1754, *Works*, 16: 650—652.
- [26] 爱德华兹致 Joseph Sewall 及托马斯·普林斯, April 10, 1751, *Works*, 16: 368—369, 证实了他对在北安普敦另行组建一个教会的冷淡。
- [27] 爱德华兹致霍利, November 18, 1754, *Works*, p. 651. 就在爱德华兹做出前往斯托克布里奇的决定后不久，一个由塞缪尔·戴维斯派出的代表团再三恳请爱德华兹定居在弗吉尼亚。塞缪尔·戴维斯是一位长老会福音布道家，他成功地促进了在弗吉尼亚的觉醒运动。Murray, *Jonathan Edwards*, 364—365.
- [28] *Misrepresentations Corrected*, *Works*, 12: 498, 表明北安普敦人资助并发行了这份出版物。
- [29] 爱德华兹致福克斯克罗夫特, May 24, 1749, *Works*, 16: 284—285.
- [30] [Williams], *Essential Rights and Liberties*. 虽然威廉姆斯的著作包括有对斯托达德主义的辩护，但爱德华兹还是将这本书借给了他的教区居民，并在他的“Diary or Account Book,” 27 将其标记为“Rector Wms. Seasonable Plea”。参见 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), 441.
- [31] *Sibley's Harvard Graduates*, 5: 592—597, quotation p. 596; Sweeney, “River Gods,” 387—393. 他的第二任妻子伊丽莎白·斯科特，是位具有一定声望的赞美诗作家。
- [32] Cf. Hall, “Introduction,” *Works*, 12: 69.
- [33] 北安普敦人在等待所罗门·威廉姆斯那公开出版的答复的同时，他们还邀请阿什利前来发表一些布道以反驳爱德华兹的观点。
- [34] 另一个反对者是附近 Hadley 的 Chester Williams, 一位远房表兄弟。他母亲姓 Chester, 并可能与分别嫁给约翰·斯托达德和伊斯雷尔·威廉姆斯的 Chester 姊妹有关联。Chester Williams 的祖父是马萨诸塞的 Roxbury——这个家族的发源地——的塞缪尔·威廉姆斯。“Chester Williams,” in Dexter, *Biographical Sketches*, 1: 546.
- [35] Solomon Williams, *The True State of the Question Concerning the Qualifications Necessary to Lawful Communion in the Christian Sacraments, Being an Answer to the Reverend Jonathan Edwards* (Boston, 1751), 5—8, as quoted in Hall, “Introduction,” *Works*, 12: 70—71. 对威廉姆斯论证的概括，参见，

ibid., 69—73.

[36] *Misrepresentations Corrected, Works*, 12: 355—360.

[37] Ibid., 502.

[38] 约瑟夫·霍利致 David Hall, May 9, 1760。这封信应霍利要求曾在波士顿一份报纸上重印过，并被收录于 Dwight, *Life*, 421—427。在这封信里，霍利亦写道，“我在这篇著述里提到了几乎所有上述反省的基本内容，但并不完全按照向爱德华兹先生及拥护他的弟兄们所表述的方式。”而且，他还肯定道，“我有理由相信，他 [爱德华兹]，出于极大的坦率与仁爱，而衷心原谅了我并为我而祈祷。”霍利与爱德华兹有可能在 1755—1758 间在北安普敦见过面并谈论过此事。

霍利道歉信的原件已经不复存在了。爱德华兹在 1754 年 11 月 18 日的回信收录于 *Works*, 16: 646—654。霍利于 1755 年 1 月 21 日对爱德华兹的回信草稿则收藏于 the Hawley Papers, New York Public Library。在这封回信里，霍利懊悔地详述了他认为在这场争论中所做的错误事情，并就爱德华兹的回复坦言，“已经收悉和阅读了它，并对你在其中乐意使用的直率与自由没有丝毫怨恨和不满。”在更早时候，亦即在 1751 年 5 月至 1752 年 5 月间，马萨诸塞北安普敦“第一教会”的人们，已经向爱德华兹发去了“撤消函”（“Retractions,” Edwards Collection, fold 46, Beinecke）。在其中，他们缓和了在早先提出“抗议”里所使用的一些尖锐措词；早先那份“抗议”的内容，涉及他谋求一个分离教会的行为以及指控他干涉他们为教会寻求一位新牧师的努力。我感谢 George Claghorn 对这些文献的抄录。

在其后来岁月里，霍利会因为“阵发性狂喜”后出现的“抑郁期”而不时丧失活动能力。不过，在他为对表兄所做不公行为深感懊悔的同时，他亦使自己逐渐成为了北安普敦一位最受尊敬的公民。作为一名成功律师，他在数十年里担任着该城镇在“马萨诸塞议会”的议员一职，即使在他进行公开忏悔后。在一直导致了“美国革命”的那些年里，他被看作是 Sam Adams 在西部的对等人物，是自由事业中的领袖人物。Trumbull, *History of Northampton*, 2: 534—549; Dexter, *Biographical Sketches*, 1: 709—712.

[39] Winslow, *Edwards*, 242. Cf. Tracy's similar summary, *Jonathan Edwards, Pastor*, 186—187. 对这些人生平的总结，参见 Trumbull, *History of Northampton*. James F. Cooper, *Tenacious of Their Liberties: The Congregationalists in Colonial Massachusetts* (New York: Oxford University Press, 1999), esp. 197—217, 对觉醒时期见之于教会争论中（包括北安普敦）的某种程度的世俗民主兴趣，做了细致入微的探究。

- [40] Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 186—187, 264.
- [41] *Ibid.*, 188—194. 当下的分析, 参见第 16 章, 在这一点上是类似的, 并补充道, 对于爱德华兹的老式父权家长制而言, 蒂莫西·爱德华兹可能是比斯托达德更重要的典范。
- [42] Kenneth P. Minkema in “Old Age and Religion in the Writings and Life of Jonathan Edwards,” *Church History* 70 (December 2001): 674—704, 对领受圣餐成员的模式提供了一种有价值的分析, 证明了在爱德华兹的教会会众中, 年龄在 25 岁以下的年轻人所占的比例, 在 1750 年 (11.5%) 远低于 1740 年 (38%)。Minkema 指出, 正是年长一辈人的疏远使爱德华兹失去了他的牧师职位。很明显, 正是年长一辈人对斯托达德和斯托达德主义怀有更大的敬重之情。这种统计数字还证实了, “年轻人的圣经案” 标志着爱德华兹在成功赢得年轻归信者上的终结。Minkema 指出, 在年龄较大者中间, 他从未在赢得归信者上获得过重大成功。
- [43] Ava Chamberlain’s observations in “Immaculate Ovum” and “Bad Books and Bad Boys: The Transformation of Gender in Eighteenth-Century Northampton, Massachusetts,” *New England Quarterly* 72, no. 2 (June 2002), 179—203, 指出了爱德华兹在抵制与男性性行为相关联的一些新特权; 这对这一点是尤其具有帮助性的。Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor*, 193, 则将他在这个问题上看作是更为反动保守的。爱德华兹仍认为自己对整个社团具有某种权威性, 因为他坚持“全国盟约”, 而且, 正如第 21 章所讨论的, 在“旧约”与“新约”模式关系上是矛盾性的。
- [44] *Works*, 16: 380—387. 这个总结和下面的引文来自这些段落。
- [45] Peter Gay, *A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America* (Berkeley: University of California Press, 1966), 91—116.
- [46] Edwards to Gillespie, July 1, 1751, *Works*, 16: 383.



传 教

当爱德华兹于1751年6月搬到斯托克布里奇时，他有理由重燃希望。他能够看到伯克希尔地区（Berkshires）胡萨托尼克河（Housatonic River）上壮美的景象；它们传递着基督救赎性的爱。这个村镇本身就能激发起高度的期望。它计划要成为一个典范社区，成为英国人与印第安人和平共处这种未来传教模式的一种原型。在爱德华兹看来，这种福音热情的产物，预示着千禧年黎明的一丝光芒；到那时，所有部落和国家都将看到上帝正义之光并和谐地居住在一起（参赛60）。然而他也知道，这个村庄短暂的历史上也曾经历过急风暴雨。当福音之光传布时，正如他在北安普敦的经验所证实的，撒旦肯定也会利用人的自私自利来发起反击。尽管满怀希望，但爱德华兹亦预料到会经历一场斗争。

斯托克布里奇试验是围绕着数百名马希坎印第安人（Mahican Indians，亦被称作 Mohican, Muhhakaneok, Stockbridge, Housatonic, Housatunnuck）进行的。^[1]这些印第安人是一度强大的“马希坎联盟”残部中最大的一支，如今正在为生存而斗争，并愿意处在英国人保护之下。1730年，贝尔彻总督提议建立一个面向印第安人的传教村。四年后，一群生活在胡萨托尼克河附近的马希坎人，向爱德华兹的姐夫西斯普林菲尔德的（大）塞缪尔·霍普金斯，表达了要求向他们派遣

一名基督教传教士的意愿。于是“在新英格兰印第安人中传布福音之马萨诸塞委员会”选择了一位耶鲁新近的毕业生，约翰·萨金特，他成为了第一位传教士。不久，一位来自斯普林菲尔德的教师蒂莫西·伍德布里奇（Timothy Woodbridge）与萨金特会合。1736年至1739年间，他们建立起了斯托克布里奇：一个包括有四个英国人（新英格兰人）家庭的马希坎印第安人村镇。^[2]其想法是，如果印第安人学着与英国人在一起并按照英国人的原则来生活，就能更有效地使他们福音化。人们认为，文明开化应当与福音化携手并进。政府将靠近河边的最好地块提供给了印第安人，而把河边草场以外位于山坡上的土地提供给了英国人家庭。虽然爱德华兹的几位近亲和同事，包括约翰·斯托达德上校和斯蒂芬·威廉姆斯，曾帮助领导过这一尝试，但他唯一的直接参与，则是他与几位圣职人员一道购买了一位较早荷兰定居者所拥有的一些偏远土地。^[3]

376

几乎每个直接参与这项计划的人，都与当时以哈特菲尔德的威廉·威廉姆斯为首领的、“威廉姆斯—斯托达德”、“加尔文主义—福音派”家族具有某种关联。这位大家长的弟弟伊弗雷姆·威廉姆斯（Ephraim Williams）于1737年搬迁到了斯托克布里奇；到这个村镇于1739年注册成立时，他已经承担起了这个村镇“英国人乡绅老爷”的职责。两位印第安人，约翰·孔卡鲍特上尉（Captain John Kunkapaut）和保罗·乌姆皮奇纳中尉（Lieutenant Paul Umpecheanah），被选举为村镇管理委员。伊弗雷姆·威廉姆斯则被推举为仲裁调解者。^[4]（有关爱德华兹的威廉姆斯家亲属，参看本书附录1“爱德华兹亲属谱系表”。）

真挚的爱情进一步确保了这个家族与这项传教事业的关联。传教士萨金特牧师完全愿意过一种自我牺牲的生活，但他并不希望独自一人做到这一点。当他最初开始传教之际，他曾有过向爱德华兹妹妹汉娜不成功的求婚。在他独自到达斯托克布里奇一段时间后，伊弗雷姆·威廉姆斯一家的到来，似乎是上帝的一种意外恩赐。萨金特很快就深深迷恋上了伊弗雷姆那漂亮迷人的女儿阿比盖尔；他们两人于1739年结婚——阿比盖尔时年只有17岁。“你将会原谅我，先生，”萨金特向他波士顿资助人之一本杰明·科尔曼写信说，“如果我认为，自从我

采取了一种原本如此舍己的生活以来，这个最机智聪颖的女性并不是我所接受神圣恩惠的最小恩赐。我越是温柔地爱她，我就越是感恩；上帝仿佛专门为我创造了她，并将她恩赐给了我，就像他认为（同人类之父一样）我在这里独居不好似的。”^[5]

377 阿比盖尔也愿意扮演萨金特这位亚当的夏娃。虽然她敬虔到乐于嫁给一个传教士圣徒，但她亦具有新英格兰 18 世纪精英阶层的英式爱好，并确保他们按照她已经习惯了的方式来生活。萨金特已经在邻近印第安人的平地上修建了一座简朴房屋。而阿比盖尔，作为那个时代最杰出的女性之一，则使他确信，他们必须要生活在一座具有最高质量的、位于山坡上俯视着村镇的房屋里。这座“传教之家”（被保存了下来）是对阿比盖尔高雅品味的一种致敬；它是从康涅狄格用牛队运回来的，装饰着优雅的饰板，并在正门上方安装了一块别致的雕刻品。^[6]它亦是对长期见之于美国精英传教中一种经典张力的纪念碑。

378 萨金特在对这些真正友好的印第安人工作中取得了适度成功。他的事业受到了由波士顿科尔曼圈子成员组成的“马萨诸塞委员会”的支持；更重要的，还受到了以伦敦为基地的“在新英格兰传福音公司”的支持。艾萨克·霍利斯（Isaac Hollis），一位富有的不奉国教派牧师，是主要赞助人。正如历史学家埃德蒙·摩根（Edmund S. Morgan）所指出的，斯托克布里奇试验，“对于那些听说它的人，其吸引力大小与他们距离现场的远近成正比。”^[7]在 1743 年，本杰明·科尔曼发表了一封书信：“包含有萨金特先生对一种教育印第安孩子更有效方法的建议：如果可能的话，通过在他们当中引入英国语言，而把他们培育成一群文明而勤奋的人。”萨金特的主旨是，为了克服印第安生活方式那些似乎属于破坏性习惯的东西，有必要更加强调教导他们英国制造业和农牧业的习惯。具体地，萨金特提议为各个部落的印第安孩子建立一所寄宿学校；这将提供机会，以一种更彻底的基督教与欧洲的方式来培训新一代印第安人。^[8]

萨金特有关建立一所寄宿学校的计划因“国王乔治的战争”而耽搁。不过，艾萨克·霍利斯还是在 1748 年送来了足够的资金，以在一个比斯托克布里奇更安全的地方，为 12 名印第安孩子开设一所学校。萨金特获得了康涅狄格纽因顿（Newington）的马丁·凯洛格（Martin

Kellogg) 上尉的帮助；后者则在他那里指导这些孩子“进行学习和艰苦劳动”。学校强调农业生活训练；英国人认为缺少农业是印第安人最大的失败之一。一般地，印第安男人将大部分农业活动都交给了女人；而按照严格的“扬基佬”标准，那些男人显然缺乏教养。^[9]凯洛格上尉是个六十多岁、性格粗野的人，曾在边境地区受到过艰苦经验的磨练。在孩童时期，他曾是迪尔菲尔德俘虏之一，并因此学会了一些印第安语言。这种宝贵技能此后使他在新英格兰处理印第安事务中成为了一名翻译。1749年初，在“国王乔治的战争”结束后不久，萨金特让凯洛格将学校搬迁到了斯托克布里奇；在那里，它在一片由马希坎人捐赠的具有吸引力的土地上，占据了一座部分完工的建筑物。这时灾难降临了。就在这所学校在斯托克布里奇安顿下来的时候，萨金特罹患了热症和喉疾，并在1749年年中去世，享年39岁。

到萨金特去世时，有218名印第安人生活在斯托克布里奇，其中有125人已经受洗，42人是教会领受圣餐成员。除了凯洛格那正在起步中的寄宿学校外，还有蒂莫西·伍德布里奇主持的一所拥有55名学生的走读学校。这个村镇在1749年，正如爱德华兹在下一年访问这里时所看到的，拥有一条规划凌乱的主要街道，两旁有53处印第安人住所，其中有20处是英国式的房屋。在周围地区，英国人家庭的数量已经从最初的4户增加到了10户左右。^[10]

萨金特的去世使得这个模范村镇陷入了危机。张力已经在加剧。这个问题，在英国与美国扩张时代里，是困扰每个传教士与土著人关系的典型问题。紧随传教士之后的是定居者；而那些定居者，即便同情传教士，其更强烈的兴趣也仍然是他们自己的土地、经济机会以及他们增长着的家庭安全需要。尽管斯托克布里奇仍主要是一个印第安村镇，但它也是一个英国人的村镇。印第安人习惯于一种更为集体性的所有制体系，而不情愿采纳更为个体化的英国模式。然而，他们也知道，如果他们的所有权要继续得到认可的话，他们就必须遵照英国人的规则。而熟悉自己体系的新英格兰人，总是能够在计谋手腕上胜过他们。在1749年末，印第安人向一个政府委员会抱怨说，没有人曾告诉过他们，英国家庭数量将会从4户扩展到现在的10户。新英格兰人还在大量买进并囤积一些最佳土地；而在测量他们用以交换的土地

亩数时，却不提及他们已经包括在内的一些池塘和沼地。最令印第安人恼怒的是，乡绅老爷伊弗雷姆·威廉姆斯及其已经成年的儿子们所施展的土地手腕；他们正在通过强化对优质不动产的所有权来积累自己的家庭财富。^[11]伊弗雷姆·威廉姆斯的女婿约翰·萨金特曾在印第安人与威廉姆斯家族之间发挥过缓冲作用；但随着萨金特牧师的去世，印第安人对威廉姆斯家族的不信任与日俱增。

到1750年春季，威廉姆斯小集团在阿比盖尔和她父亲领导下，已经为萨金特的接替者物色到了他们的候选人。仍然还只有27岁的阿比盖尔，在以不止一种方式考虑接替者。^[12]在4月份，以斯拉·斯泰尔斯(Ezra Stiles)，一位温文儒雅的23岁耶鲁毕业生，前来在连续两个安息日上进行布道，而在中间那一周里则住在了这位孀妇家里。斯泰尔斯(后来成为了耶鲁的一位杰出院长)与阿比盖尔在才华上旗鼓相当，他们两人在一起谈论了生命的意义——一如他所说，在“我待在贵府上令人愉悦的那一周，那时悲伤本身也显得美好”。

斯泰尔斯正在经历对自己信仰发生深刻怀疑的阶段；他甚至冒险超越了时兴的阿明尼乌主义而转向了自然神论。正如他向阿比盖尔透露的，“除了自然和圣经的宗教”，他不相信“任何其他宗教”；事实上，他对圣经也持有自己的怀疑。在与阿比盖尔相处的那一周里，斯泰尔斯发现阿比盖尔也具有一种自由精神，也许比她家族里大多数人都更具自由精神。约翰·萨金特在与她结婚后，就改变了自己的立场(爱德华兹后来说过，后者作为一位传教士的有效性在结婚后受到了损失)。^[13]萨金特在觉醒期间变成了一个“旧光派”，是查尔斯·昌西《及时思考》一书的签署者，并以对加尔文主义某些传统教义的质疑而震惊了威廉姆斯家族的一些亲属。^[14]

与此同时，在蒂莫西·伍德布里奇领导下，这个传教村镇的大多数英国人都属于坚定的“新光”加尔文主义者；他们很快就对斯泰尔斯产生了怀疑。但这位学校教师在印第安人中深受欢迎并能够获得他们的支持。

当在秋季乔纳森·爱德华兹突然取代以斯拉·斯泰尔斯，成为填补这一空缺的头号候选人时，我们能够想象威廉姆斯小集团的惊愕之情。阿比盖尔无法理解，曾在春季做出了保证的斯泰尔斯，为什么不

再追逐这一候选职位。她写信就他的退出提出了警告，并在这个过程中意味深长地坦陈，“我发现我感到了极大的失望。”斯泰尔斯则解释道，他陷入了进退维谷的困境中。他父亲艾萨克·斯泰尔斯牧师（爱德华兹原先在学院里的被保护人，后来成为了一名“旧光派”牧师）建议他退出。假如要接受那个职位，以斯拉就必须接受波士顿那个“委员会”的审查。而他们察觉异端的触角极其敏锐；他们肯定会发现他那令人无法接受的观点，而他的声誉也将毁于一旦。

当爱德华兹于1750年至1751年冬季访问斯托克布里奇时，威廉姆斯家族起初强烈反对他；但到2月底村镇邀请他们这位表亲作为牧师定居在这里时，阿比盖尔和她父亲的立场有所缓和。爱德华兹后来认为他们的默许是完全不真诚的，只是因为他们知道自己没有足够多的票数击败他。^[15]事实上，阿比盖尔倒是产生了真正良好的印象。“爱德华兹先生现在与我们在一起了，”她在2月份写信给斯泰尔斯说，“他表现出了智慧和审慎……他学识渊博、态度礼貌、言谈随和，比我想象的要更为宽宏大量。”^[16]阿比盖尔也许欣赏任何能够理智性地谈论一些较深刻话题的人。无论如何，这都是一个原先准备诋毁这位在她看来声名狼藉的亲戚的人所发出的高度赞扬之辞。

阿比盖尔的同父异母哥哥小伊弗雷姆·威廉姆斯上尉，一个从军的年轻人，仍在坚持他的疑虑。小伊弗雷姆在最近“国王乔治的战争”中为自己树立了声誉，并作为指挥官仍驻扎在“马萨诸塞要塞”上。1751年5月，他写信给他的姐夫迪尔菲尔德的乔纳森·阿什利牧师，历数了他反对爱德华兹的原因。第一，“他不善于社交”，因而（按照圣经）“不适于教导人”。第二，“他是个偏执狂，因为除了那些完全赞同他观点的人，他不接受任何人进入天国；而这种教义则深深带有罗马教会的意味”。（小伊弗雷姆和他妹妹一样喜欢一般意义上新教的“普世性”或开放性。）第三，他年纪太大而无法学会印第安语言。第四，这个军人既不理解也不同意爱德华兹有关圣礼的原则；他写道，

381

“我听到这个国家几乎每位绅士都是这么说的。”尽管小伊弗雷姆，“就像一个诚实小伙子一样”，也将这些观点传达给了爱德华兹本人，但他最终还是缓和了他与斯托克布里奇大多数人的公开对立，“因为他们如此执著于他”。而且，他也不认为爱德华兹会为此个村镇带来任何好处，除了

(在一种透露真相的招认中)“提高我土地的价格”。他认为,爱德华兹完全不切实际。他用在他所熟知的“绅士们”中必定很流行的观点总结道,“我很遗憾,一个满脑子神学的人,竟会对政治一窍不通。”^[17]

斯托克布里奇的威廉姆斯家族,并非如人们有时认为的那样,是坚决反对爱德华兹及其“新光派”倡导者的“旧光派”。这个家族本身在观点上是分裂的、含混的,而且处在变化之中。1748年5月,小伊弗雷姆在被约翰·斯托达德上校任命为“马萨诸塞要塞”指挥官后不久,曾拟订了一份遗嘱,指定爱德华兹作为三位“加尔文主义信仰与原则”的牧职监督者之一,来监管留作教育斯托克布里奇印第安人的一小笔基金。而且,乡绅老爷老伊弗雷姆就像他家族的大多数人一样,是“新光派”和加尔文主义者。1749年,他将幼子伊莱贾(Elijah)送到了新泽西学院跟随阿伦·伯尔学习。他源源不断地给这个年轻人写信,鼓励他要关注自己灵魂的状态。^[18]他也许是担忧——也许是很有理由的——他的孩子们正在脱离严格的加尔文主义。而这个家族却具有一种“新光派”的正统声誉。

威廉姆斯家族亦对向印第安人传教有某种真实的投入。指出这一点十分重要,因为爱德华兹与这个家族关系的故事,大都涉及他认为他们利用传教来为自己谋取利益之行为的对立;而几乎每个解说者在这些争论中又都站在了爱德华兹一边。而且也正如小伊弗雷姆的随口评论——爱德华兹的到来将会提高他土地的价格——所表明的,财务问题确实很少远离这个家族的关注。在斯托克布里奇地区购置土地,对于一个正在扩张着的精英家族的经济发展是至关重要的;然而他们并不认为这种兴趣与他们支持传教事业相冲突。威廉姆斯一家曾冒险搬迁到了这样一个试验性边境村镇里,尤其是通过阿比盖尔与萨金特的结合,已经深深卷入到了这项传教事业当中。

382 如果我们将斯托克布里奇威廉姆斯一家的故事,置于一个更广大的历史背景中,我们就能够将这个家庭的经历,看作是许许多多正在驱赶印第安人的“欧洲—美国基督徒”的原型。到美国革命以前,伊莱贾·威廉姆斯——曾在普林斯顿学习的那位幼子——已经接替他父亲成为了这个地区最富有的人,并购买囤积了大量印第安人的土地。随着斯托克布里奇日益变成一个白人村镇,它对印第安人的吸引力下

降了，即使是对那些已被基督教化的印第安人。威廉姆斯一家成功培育这种转变的道路，是由善良意愿、某种真实的敬虔和一种使印第安人和白人共同获益的意愿所铺就的。然而引导他们脱离那条道路并最终模糊了他们原初意图的，却是自我利益和事业的动机；这使得这个家庭理所当然地认为，他们应当尽量利用他们的经济机会。到爱德华兹于18世纪50年代到达斯托克布里奇时，经济上自私自利的势力，正如他格外警觉地看到的，已处于控制地位。然而敬虔压力和传教兴趣还仍然存在着，所以威廉姆斯一家在将其控制在他们指导下的努力中，还能够表现出一些真正的义愤之情。

至于印第安人，有关斯托克布里奇的更广阔视域，是与《最后的莫希干人》这部长篇传奇存在一种关联的。詹姆斯·费尼莫尔·库珀（James Fenimore Cooper）的这部小说，其背景就是1757年处在与法国及印第安人战争期间的新英格兰，并非常松散地依据隶属于罗伯特·罗杰斯（Robert Rogers）“游骑队”的一些斯托克布里奇马希坎人的原型加以创作的。爱德华兹可能认识所涉及的那些原型人物。现实中的斯托克布里奇马希坎人，曾忠实效力于英国人以反对法国人，也曾忠实效力于美国人以反对英国人；但在美国革命后，在斯托克布里奇已经没有什么能使他们留在那里了。他们迁移到了纽约州；正是在那里，于19世纪初期成长起来的库珀，也许遇到了这个一度伟大部落的一支残余。^[19]

当爱德华兹于1751年夏到达斯托克布里奇时，传教成功的潜在性——尽管有萨金特去世所带来的扰乱——仍接近于高峰时期。其前景是令人激动的，因为新的寄宿学校在凯洛格上尉指导下，已经吸引了超出马希坎人之外一些部落的关注。马希坎人在数量上已经锐减，但能够获益于英国人的保护。而与此同时，英国人也亟需强大的“易洛魁六族联盟”的友好关系；后者占据了纽约州的领土，从哈得孙河对岸起一直延伸到安大略湖和萨斯奎汉纳河发源地。与“六族”最紧密的是莫霍克人（Mohawk），而后者的头领们已经对斯托克布里奇寄宿学校表现出了兴趣。1751年8月，与位于奥尔巴尼（斯托克布里奇以西仅三十英里处）英国人的其他谈判相关，莫霍克头领同意到斯托克布里奇来商讨一项协议，其中包括将莫霍克人的孩子，可能还有其

383 他部族的孩子，送到寄宿学校里来。

这样一种前景对于英国人具有巨大的战略重要性，他们希望与法国人重新开战并亟需尽力赢得印第安人的忠诚。对传教的这样一些实际利益的热情，常常是与对属灵利益的热忱交织在一起的，尽管我们不应假定这种联合必然会导致某一种动机不够真诚。18世纪的基督徒没有人认为这两种利益是相互分离的。尤其是在英格兰，由这种寄宿学校体现的尘世与永恒兴趣令人愉悦的一致性，吸引了广泛关注；而在霍利斯牧师传教协会的捐助人中，也已经包含威尔士亲王在内。^[20]

斯托克布里奇，经过两年斗争，作为新英格兰传教的潜在中心，似乎正在活跃起来。自从到这里起，爱德华兹就在布道，并监督着对约翰·萨金特原先在村镇里房屋的大型扩建，以准备在秋季里用以安置爱德华兹一家。

1751年8月10日星期六，由约瑟夫·德怀特准将（Brigadier General Joseph Dwight）——一位来自布鲁克菲尔德（Brookfield，靠近伍斯特）的爱德华兹的仰慕者——率领一个西部马萨诸塞显贵组成的委员会，抵达了这个村镇。紧接着的星期二，几乎所有莫霍克人族长，“带着一大队人”——整个团队大约有92人——到达了这里。英国人提议莫霍克人定居在新英格兰，并把他们的孩子送到位于斯托克布里奇的寄宿学校里。族长们则提醒英国人说他们已经破坏了许多承诺，并要求绝对不能再发生同样的事情。不过，他们赞成这一提议，“并赠送了一挂贝壳串珠作为谢礼”。正如爱德华兹所总结的，他们表明，“这不仅是代表他们自己，而且也是代表所有印第安部族 [想必指所有易洛魁部族]；由此他们为所有部族打开了大门，使他们也能把孩子送到这里接受指导；而作为一种确认，他们将会尽可能劝说其他部族把他们的孩子送到这里。”^[21]

8月16日星期五，在一个清教徒风格的庄重聚会中，爱德华兹面对莫霍克人做了布道。前一夜的暴风雨已经驱散了炎热，但想必爱德华兹不论什么温度，都会穿戴上假发和长袍。印第安人可能知道这个高个子英国人作为一个大圣人的声誉。莫霍克人与当地马希坎人关系良好（尽管他们所说的方言不同）；而马希坎人则已经知道爱德华兹系
385 圣徒大卫·布雷纳德——后者曾在附近与他们一些人一道工作过——

的朋友。爱德华兹亦曾会见了尊敬的亨德里克族长（Chief Hendrick）。作为一个伟大演说者而闻名的亨德里克，是一个基督徒，访问过英格兰，并被尊为英国最忠实的印第安同盟之一。爱德华兹还对亨德里克的哥哥亚伯拉罕·康瑞斯坦赛（Abraham Conaughstansey）留下了深刻印象，后者也是一位虔诚的基督徒，而且是寄宿学校最有力的支持者；爱德华兹曾说，“我不得不视他为杰出之人。”^[22]

爱德华兹的布道，是对福音的简明总结，亦概括了他对印第安人的看法。虽然爱德华兹在许多方面是通过典型英式范畴来看待土著人的，但他亦通过圣经和神学透镜折射出他的看见；这使得他的评价与那些持有其他优先性的英国人明显不同。在爱德华兹看来，人们首先并不是根据国家来评判的，虽然国家对他而言是一个重要范畴。他的确相信上帝对待那些国家，就像旧约里所表明的那样。然而更重要的则是他的新约和“新光”观，即在每个国家内将重生者与未重生者区分开来。爱德华兹在1751年比以往任何时候更敏锐意识到，许多英国人，即使是在新英格兰，也隶属于撒旦的部族。所以，爱德华兹在相信上帝会对大多数印第安文化的堕落状态极其不悦的同时，也认为在北美的大多数欧洲人也具有同等程度的堕落，甚至更糟——因为他们拒绝了那么多聆听福音的机会。

他的信息是围绕光明与黑暗的比喻建立起来的。爱德华兹描述了福音是如何潜在地使所有人都处在了平等地位。他使他们确信，“我们祖先的情形，与你们的一样。”“他们原先也处在巨大黑暗之中。”按照爱德华兹的历史观，在不到六千年前，所有人都以亚当和夏娃为共同的祖先，并全都同样坠落在黑暗之中。所有人都需要上帝之光这同一种恩赐。“我们在任何方面都不比你们强，”他解释道，“只是上帝使得我们有所分别并乐意赐予我们更多的光明。而如今我们愿意将这种光明传递给你们。”

大多数欧洲人都未能做到这一点；“他们没有对你们履行他们的义务。”“法国人，他们佯装教导印第安人宗教，但却不教他们阅读。不让他们阅读‘上帝之道’。”其他大多数人也好不到哪里去。“还有许多英国人和荷兰人也反对让你们接受教导。他们为了从你们那里获得利润而宁愿让你们留在黑暗里。”爱德华兹使福音教育之光与印第安人的

实际利益之间保持着密切关联。“因为只要使你们处在无知蒙昧当中，”他继续说道，“他们就更容易在与你们的贸易中欺骗你们。”

不过，没有任何事情同福音本身一样重要。“与福音相比，他们在奥尔巴尼年复一年对你们所怀的尘世关切，只不过是孩童般的琐碎之事。”魔鬼使人们对福音保持盲目和无知，以便能够毁灭他们和他们的孩子。“我曾听说一些部族，”他告诉印第安人，“当他们在战争中俘获孩子后，会善待他们一段时间，直至把他们养胖，然后才杀死并吃掉他们。魔鬼通过邪恶之人也是这么做的。”爱德华兹知道印第安人喜爱他们的孩子。因而，如果印第安人想要保护他们的孩子免于那种欺骗性的奴役，他们就应当考虑，教育是使他们接受上帝之道这种光明的最佳途径，借此他们就能够看到自己真正的利益。^[23]

387

像惯常那样将自己看作卷入了重大历史时刻的爱德华兹，向“马萨诸塞议会”议长托马斯·哈伯德（Thomas Hubbard）报告说，与莫霍克人签署的斯托克布里奇协定，可能是“上帝在其神佑中……比以往任何时候都更多地为福音在这些部族中的传布……打开了大门”。不过，这位新任传教士的热情，为对实际问题的冷静评估所缓和。他告诉哈伯德，法国人正在极力争取印第安人。英国国教会则在劝阻亚伯拉罕·康瑞斯坦赛让他的族群处在“不信奉国教者”的庇护之下。其他印第安人也在嘲笑亚伯拉罕所具有的基督教兴趣和对英国教育的信任。英国人常常给了印第安人太多的朗姆酒，以至于建设性地生活在一起，变成了不可能的事情。凯洛格上尉指导的寄宿学校，其处于“糟糕状态”的设施亟需得到维修或改善。那里需要一位能够学会莫霍克人语言的“年轻绅士”来担任教师。此外，还需要任命一位或多位杰出人士常驻这里以监督这项事业。约瑟夫·德怀特准将是他抗衡威廉斯一家实际控制权的第一位候选人。

采取所有这些行动的时间，爱德华兹在这份长篇报告里强调，“机不可失，失不再来”。除了这些灵性关切，教育莫霍克人并按照新教信仰来指导他们，将会极大地支援英国的事业。“神圣护佑留给我们按照英国利益争取这些印第安人的唯一途径，”他写道，“就是…完全按照新教信仰来指导他们，并教育他们的孩子。”一位英国官员曾向爱德华兹保证，单单根据这些理由就值得推动这项计划。给予传教事业全面

支持对马萨诸塞政府来说至关重要。^[24]

爱德华兹了解得越多，就越是为英国对印第安人的政策感到震惊。在次年冬季写给约瑟夫·佩斯（Joseph Paice）——一位英国长老会商人和潜在的传教支持者——的一封信内容涉及广泛的信里，他说道，英国的疏忽失算，已经“使得整个英属美洲都处在了非常困难和危险的处境里”。相比之下，法国人要更为聪明。他们的传教士有好几代人都忠实生活在印第安人中间。当然，把传教描述为英国人在北美生存至关重要的事情，是出于爱德华兹的一种自我利益，然而他却声称这是为印第安人自己所证实了的。在斯托克布里奇的第一年里，爱德华兹写道，“我已经认识了许多易洛魁人或‘六族人’（我们如此称呼他们）；并经常与他们一些头领进行交谈。”英国贸易者常常欺骗这些印第安人。国王每年500英镑的赠礼，在到达他们手上之前，大部分就已经被侵吞挪用了；而印第安人还被引诱用那些剩余的资金去购买朗姆酒。易洛魁人非常不信任他们的英国同盟者；许多人认为，如果他们把孩子送到英国人学校里，英国人就会奴役那些孩子。法国人对印第安人的战略重要性保持着清醒的头脑，而英国人则处在昏睡之中。爱德华兹的印第安情报员曾告诉过他，法国人是如何嘲笑英国人的笨拙无能的。“事实上，”爱德华兹警告道，“法国国王很有可能占据北美最大一部分领土；而英国国王只是在这里拥有最多的国民。”约瑟夫·佩斯被爱德华兹所做的分析深深打动了，以至于他将一份副本呈交给了坎特伯雷大主教——尽管他必须要为其中一个段落而道歉，在那个段落里，爱德华兹痛斥圣公会传教士为“大顽固派”：他们想要根除所有“不信奉国教者”，并“想要使自己在这一建立于新教和英国利益的废墟之上”。^[25]

388

在这些有关印第安事务的信函里以及在他待在斯托克布里奇的岁月里，我们看到了一个新的爱德华兹，至少是爱德华兹的一个新侧面。如果我们拥有的所有资料就是爱德华兹发自斯托克布里奇的书信（在“耶鲁版”中足有四百多页），我们就会知道他作为一个传教士深深卷入了那个时期的实际事务。他的书信提供了从一个双族共居村镇的人际动态到帝国战略这一系列主题的详尽记录。他仿佛曾听到了小伊弗雷姆·威廉姆斯有关“一个满脑子神学的人竟会对政治一窍不通”的

评论，并决心向他们表明相反的情形。

也许，在爱德华兹沉思北安普敦残局的同时，他只是决心要更多掌握实际事务。也许，这里的处境需要他去关注更广泛的问题。在斯托克布里奇，许多事情都没有先例可循；他也不再有什么“约翰·斯托达德”可以依靠。在这里，爱德华兹被迫要更多地自己去应对一些事务。当然，也有可能，他一直都展示出了更广泛的实际兴趣，而我们之所以对斯托克布里奇期间了解得更多，只是因为他被迫要把它们写在书信里。如果是这样的话，我们有关他在北安普敦的形象就应当加以修正，而将他看作更为接近于18世纪的其他著名人物——他们对一切事情都具有知识渊博的兴趣。不过，我们知道，当他离开北安普敦时，他背着“不切实际或想入非非”的名声；而在斯托克布里奇的六年半里，他不仅就实际问题同一些可怕对手进行了斗争，而且还常常获胜。

必须注意到，这些实际关切，并没有占据他大部分时间，也没有妨碍他的神学写作。在斯托克布里奇，除了布道和牧养之外，他写下了四部主要论著，其中有两部常常被看作基督教史和美国理智生活史上的经典作品。爱德华兹在经过北安普敦火的试炼后，在斯托克布里奇树立的形象，尽管不能说毫无瑕疵，但的确非同寻常。

他立即发生兴趣的一个主题，是教育印第安人的方法。正如在对莫霍克人布道里所表明的，他认为识字是有效传教的关键，因为印第安人需要能够阅读和理解上帝之道。由于没有当地印第安语言的圣经，爱德华兹相信，如果要获得真正的进展，印第安人就必须熟悉英语。事实上，他相信，“印第安语言极其粗鄙和贫乏，非常不适于传达道德和神圣事物，甚至也不适于思辨和抽象事物。总之，它们完全不适于那些拥有文明、学识和修养的人。”^[26] 爱德华兹不太推重印第安文化，但却高度信任印第安人的潜能。

爱德华兹对在斯托克布里奇和整个英国人中使用的教授印第安人学习英语的方法感到诧异。就他所能看到的而言，千篇一律的情形是，“孩子们在学习阅读中，看到那种符号就发出那种声音，但却不知道他们所说的是什么；通过所阅读的东西，他们既没有什么收获也没有什么乐趣；而当他们离开学校后，就会将其置之脑后，并很快忘得一干

二净。”

爱德华兹对这种极其浪费时间的做法提出了矫正。最基本的，“应教导孩子既理解词语也理解事物。”这种评论，除了来自常识外，源于爱德华兹的一些更深刻的思考，即词语是激发与实在有力相遇的符号。他从孩提时代就反对死记硬背式地学习语言。他的解决方法是，教师不仅需要解释那些词语的意义，而且还“应当与孩子一道谈论它们”。教师应就课程内容提出问题，并鼓励孩子们“自由发言，并相应地让孩子也提出问题”。爱德华兹相信这就会“使孩子从幼年起就习惯于思考和反思，并培养起对知识的早期兴趣，以及不断增长的求知欲”。根据自己教育孩子的做法，爱德华兹相信，圣经故事是吸引孩子们的最佳途径。他们最终能够领会整个圣经救赎史这一传奇那引人入胜的精妙复杂之处。 390

爱德华兹建议女孩应像男孩一样接受教育；不仅应教导他们阅读，而且还要教导他们拼写和算术基础知识。应当鼓励那些具有最佳天赋的孩子继续学习下去。不时地，学校还应举行有家庭和所有头领参加的公开集会。孩子们可以进行背诵比赛并受到奖励。

他还相信，教授他们唱歌将会深受印第安人的欢迎；而这在引导他们采取文明态度上具有强有力的效果。“音乐，尤其是神圣音乐，在这些事情上具有一种强有力的功效：使心灵变得柔和，使情感变得和谐，以及赋予心灵一种对于崇高事物的兴趣。”

这些旨在使学校变得有趣味和令人愉悦的创新，最好还能补充一些更有力的措施以消除文化裂隙。应当把一些英国孩子整合到印第安学校里，由此强化英语作为一种活生生语言的观念。更为激进地，应鼓励印第安孩子同最好的英国家庭在一起生活一年。爱德华兹一家在家里最终至少接纳了一名印第安男孩，也许还有其他孩子。^[27]

爱德华兹信任印第安人的能力，如果他们能受到适当教育的话。在致约瑟夫·佩斯的书信里，他指出，“他们是一个具有识辨力的民族。”而这一点，在他看来，使得英国人对法国人具有了一种优势。他说道，法国人禁止他们阅读圣经，也没有教授他们阅读和写作。与此相反，英国人（至少英国不信奉国教者）同真理站在一起，因而也就没有什么需要隐藏的。“而且，我们还具有这种优势，我们的宗教比法

国人的宗教更多地被他们的理性以及他们里面的自然之光接受。”同往常一样，笃信理性能力的爱德华兹肯定道，教育与福音结合在一起就是启蒙土著民族的关键。^[28]

除了试图决定如何将斯托克布里奇转变为一个对印第安人进行学校教育的有效中心，爱德华兹还在搬迁家庭上具有许多实际关切。爱德华兹在约翰·萨金特那简朴的传教之家寻找到的安静，每天都会因工匠们修建一个更大的附属建筑——以适合于一个大家庭——而被打断。^[29]这期间，他在北安普敦的房子还没有卖掉。虽然他收到了朋友们募集的一些资金，尤其是苏格兰的朋友，但他当下的经济状况仍是令人沮丧的。^[30]

1751年10月，爱德华兹返回北安普敦去搬家。那是在10月16日（按照我们的日历就是10月27日），大约是寒冷冬季降临之前所能拖延的最迟日期了。在许多焦虑与悲伤中，这家人离开了他们的家和朋友。17岁的玛丽与丈夫蒂莫西·德怀特留在了北安普敦。萨莉和丈夫以利户·帕森斯计划搬到斯托克布里奇去，但暂时先留在北安普敦，可能就住在他们尚未卖掉的房子里。当家庭其余成员与载满物品的马车一道离开时，一种失败与放逐意识强化了那不可避免的失落感。

尽管有种种艰难，但斯托克布里奇仍被证明是受欢迎的喘息之机。即便爱德华兹正在竭力纠正他认为威廉姆斯一家及其盟友凯洛格上尉对传教学校的不当运作，但与亲戚们的个人关系仍然是亲切友好的。即便不是这样，在这么多年感觉被北安普敦大多数从前的朋友放逐后，斯托克布里奇的紧张情形对于爱德华兹一家来说已经算不得什么。到1752年1月，爱德华兹能够令人放心地向他年迈的父母亲写道，他的家人非常喜欢斯托克布里奇，“他们远比他们所预想的要喜欢这里。到目前，在这里，我们生活在久已未能得享的和平宁静里。印第安人看来非常喜欢我的家人，尤其是我的妻子。”^[31]

刚刚20岁的以斯帖，特别喜欢冬季里的斯托克布里奇，因为有在河上滑冰和坡上滑雪橇的激动与乐趣。“我和妹妹有两个印第安男孩帮我们推雪橇，”她写道，“在指引他们越过雪地后……我们从一个下坡冲向另一个下坡，直至最后抵达我们宁静街道的那个平地上。”^[32]她的二弟，六岁大的小乔纳森，很快就有了印第安玩伴，在家庭外很少听

见有人说英语。小乔纳森后来回忆道，“我知道一些东西的印第安名称，但却不知道它们的英语名称；甚至我全部思维都是按照印第安方式运作的。”^[33]

虽然家庭士气高昂，但他们的经济状况却相当拮据。爱德华兹告诉父亲，“按照这个行省的货币单位，他欠下了大约 2000 镑的债务”，因而无法帮助他孀居和贫困的妹妹尤妮斯；后者刚刚遭受了两个“可能蛮有前途的孩子”不幸去世的打击。^[34]在斯托克布里奇，这个家庭感谢上帝赐给了他们健康，但家庭财务状况却空前低落。萨拉和女儿们通过制作装饰扇来帮衬家用。乔纳森则被迫在一些无用小册子的空白处、用过的信封以及制作扇子剩下的零碎纸片上，来书写他想要记录下来的东西。^[35]

392

春季里令人激动的大事是阿伦·伯尔的到来；他是爱德华兹的“新光派”仰慕者、新泽西纽瓦克的牧师和位于那里的新泽西学院的院长。尽管斯托克布里奇地处偏远，但它经由奥尔巴尼和哈得孙河却相对易于到达“纽约城—新泽西”地区。36 岁的伯尔此行的意图是向以斯帖求婚。他迅速的成功引发了许多评论。“他到斯托克布里奇访问爱德华兹先生的女儿只用了三天时间，”新泽西学院一位学生约瑟夫·希彭（Joseph Shippen）叙述道，“在如此短的时间里，尽管他有六年……没有见过这位女士了，但我猜他完成了整个安排。”当希彭在纽瓦克看到以斯帖时，他判断道，20 岁的她是个“非常美丽的人”，但“对院长来说太年轻了”。^[36]

萨拉陪伴以斯帖到了纽瓦克；婚礼于 1752 年 6 月 29 日在那里举行。爱德华兹的长子，刚刚 14 岁的蒂莫西，也一同前去在该学院注册并同伯尔夫妇生活在一起。乔纳森留在了家里，也许是因为在斯托克布里奇有要紧事情，也许是因为他已经答应在秋季前去新泽西。他的确于 9 月份访问了这对新婚夫妇，那时正值学院毕业典礼期间。他尤其高兴的是在那里会见了塞缪尔·戴维斯（Samuel Davis）牧师，后者是近来在弗吉尼亚偏僻地区出现的宗教奋兴的主要策划者。爱德华兹还有几次前去老朋友乔纳森·贝尔彻总督家里做客。在这同一次行程中，他还会见了“基督教知识传播协会”的通讯员，并为纽约长老议会会做了布道——这篇布道后来以《与魔鬼经验相区别的真恩典》为题

出版。^[37]

393 在斯托克布里奇的头一年里，爱德华兹作为布道家确立了面向英国人和印第安人的明显有效的教牧事奉。虽然教会既包括英国人又包括印第安人，但爱德华兹分别单独向这两个群体进行布道。面对印第安人的布道是通过翻译进行的；担任译员的一般是约翰·沃沃皮库瑞特（John Wauwampequunnaunt），爱德华兹认为他“在某些方面是一个非凡的人”，是一个杰出翻译，并对他阅读和书写英语的能力留下了深刻印象。他尤其看重沃沃皮库瑞特对圣经和神学的理解，并认为他在这方面超越了美洲任何一位印第安人。即便沃沃皮库瑞特酗酒，但爱德华兹仍看重他作为一个翻译和蒂莫西·伍德布里奇学校里一个助手的能力，并敦促为他勤勉的努力提供更好的报酬。^[38]

爱德华兹对印第安人的布道，反映了他对听众的一种切合实际的判断。一方面，他并没有宣讲对英国人布道的某种简明版本；而对英国人的布道几乎全都是他在北安普敦的原有布道。相反，与他对印第安人教育的建议相一致，他挑选了一些涉及叙述和简明生动比喻的主题。他还用如此纤细的字体写下了布道提纲，以至于需要借助眼镜才能加以辨认。也许他或多或少记住了那些内容，而只是在译员翻译时才看上一眼。他的提纲证实了一位传教士同行的回忆，“面对印第安人，他是一位简明而实际的布道家；在任何时候他都没有在布道坛上展示他的形而上学知识。他的话语，简明扼要而意义充实；他的布道方式，庄重而自然。”^[39]

在试图将福音解释给那些对其一无所知者的过程中，爱德华兹主要宣讲的是新约经文，尤其是《马太福音》和《路加福音》。他一些最具成效的布道系列均来自寓言比喻。在对印第安人的早期布道里，爱德华兹强调——正如他在北安普敦一直所做的——他们的罪过与恶习。但在一年后，他很少再逐一罗列印第安人的罪过了。这也许部分反映了加尔文主义福音传教的逻辑，抑或反映了在布道策略上的一种有意识转变。也有可能是，爱德华兹的经验证实了他从大卫·布雷纳德那里所学到的东西；后者写道，“我越是讲述上帝差遣圣子为人的罪承受苦难的爱与怜悯，越是邀请他们前来分享他的爱，他们便越忧伤，因为他们觉得自己不能前来。我惊奇地看到，我还没有对他们说一丁点

儿恐怖的事情，他们的心灵就被福音温和融化人心的邀请所深深打动。”^[40]

爱德华兹并没有回避向印第安人宣讲恐怖的事情，或者回避用叙述方式来解释加尔文主义的一些难点，譬如原罪和上帝愤怒与审判的因由，但他尽可能用上帝的仁慈来调和这些论点。审判与爱的怜悯交织存在于爱德华兹所有的布道和神学里。他所描述的上帝是充满爱的，但却对那些拒绝爱并生活在魔鬼控制下的人表明了公义的愤怒。上帝在承受苦难、为众人提供救赎上亦是极具宽恕性的。在未改变其神学的同时，爱德华兹格外集中于上帝在允许自己的独生子受苦与受死上的仁慈与怜悯。在关于《启示录》3：20的一篇感人布道里，爱德华兹描绘了一位流血的基督站在门外叩门的场景。“让他进去，”爱德华兹恳请道，“当他来找你并用受伤、流血的手叩门时，难道你会把他拒之门外吗？”^[41]

394

虽然爱德华兹在他的斯托克布里奇印第安会众那里得到了尊重，但在那里并没有出现宗教奋兴，他也没有报告有什么引人注目的归信。在这个会众里，有许多成年印第安人已经是领受圣餐的成员了。我们不清楚，又有多少人变成了领受圣餐的成员，但我们却的确有几份印第安人信仰告白的底稿：它们出自爱德华兹之手，并遵循着在争论期间他为北安普敦人拟就的告白样本标准。^[42]

爱德华兹显然与印第安人保持着良好关系，这既是通过他面对他们的服侍，也是通过他按照相同属灵标准来评价所有人的不偏不倚方式。他每周一次通过圣经故事来教导印第安孩子了解基督教的精要实质。爱德华兹和他的家庭就生活在印第安人中间，所以他们必定有许多日常接触或联系，因为萨拉和女儿们与印第安家庭拥有同样的日常关切，并需要应对疾病、出生、死亡、婚姻和养育孩子等事宜。乔纳森也许看上去是一位庄重严肃、冷漠超然的人物，一天到晚大部分时间都关在自己的书房里。毫无疑问，他和家人会让印第安人知道哪些行为是他们所不赞成的，正如他们在北安普敦英国人当中所做的那样。他们也存有那个时代英国人的许多偏见，假定印第安文化中几乎所有的一切都是低劣的。然而同样明显的是，就灵性问题而言，爱德华兹一家坚持认为这是最为重要的，他们能真诚地更赞许一个属灵的印第

安妇女而不是一个世俗的英国绅士。

注释

- [1] 他们不同于“莫希干印第安人” (the Mohegan Indians); 后者是 17 世纪新英格兰定居者所遭遇到的、居住在康涅狄格南部的一个部落。詹姆斯·费尼莫尔·库珀 (James Fenimore Cooper) 在他有关“Mohicans”的虚构文学作品里, 通过合并这两个群体的名称和部分历史, 而混淆了这个问题。
- [2] 我在这里使用的“英国人”, 就像在那时一样, 是一种语言群体分类。威廉姆斯家族的原籍是威尔士。定居者全都来自新英格兰; 我用“新英格兰人”来指称在新英格兰的英国和欧洲定居者, 并承认土著美洲人亦生活于此并对定居者所谓的“新英格兰”拥有所有权。
- [3] Lion G. Miles, “The Red Man Dispossessed: The Williams Family and the Alienation of Indian Land in Stockbridge, Massachusetts, 1736—1818,” *New England Quarterly* 67, no. 1 (1994): 46—49; “John Sergeant,” in Franklin Bowditch Dexter, *Biographical Sketches of the Graduates of Yale College*, vol. 1 (New York: Henry Holt, 1885), 394—397; William Kellaway, *The New England Company, 1649—1776* (London: Longmans, Green, 1961), 269—273. Rachel Margaret Wheeler, “Living upon Hope: Mahicans and Missionaries, 1730—1760” (Ph. D. diss., Yale University, 1999), 47—76; Patrick Frazier, *The Mohicans of Stockbridge* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 28—49. 总督贝尔彻在私下里表示, 他希望英国定居者能够与印第安人通婚, 就像法国人那样, 以减少他们之间的差异。Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 26—27.
- 有关新英格兰的这一看法, 即开化的印第安人是使他们朝向福音化的最佳第一步, 参见 James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York: Oxford University Press, 1985), esp. 131—178. Axtell discusses Stockbridge on pp. 162—163, 196—204.
- [4] Sarah Cabot Sedgwick and Christina Sedgwick Marquand, *Stockbridge, 1739—1974* (Stockbridge, Mass.: Berkshire Traveller Press, 1974), 31.
- [5] Samuel Hopkins (the elder), *Historical Memoirs Relating to the Housatonic Indians* (New York, 1972 [Boston, 1753]), 89. On Hannah Edwards, see Wheeler, “Living upon Hope,” 46.
- [6] Sedgwick and Marquand, *Stockbridge*, 31. “传教之家”已经从山坡上的位置搬

到了城中心，距离萨金特原初房屋旧址和爱德华兹宅第不远处。

有关 18 世纪美国人对优雅与品味的兴趣，参见 Cary Carson, Ronald Hoffman, and Peter J. Albert, eds., *Of Consuming Interests: The Style of Life in the Eighteenth Century* (Charlottesville, University Press of Virginia, 1994).

- [7] Edmund S. Morgan, *The Gentle Puritan: A Life of Ezra Stiles, 1727—1795* (Chapel Hill; University of North Carolina Press, 1962), 81.
- [8] Reprinted in Hopkins, *Historical Memoirs*, 107—111.
- [9] Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 96—97, 101.
- [10] Hopkins, *Historical Memoirs*, 145—154. Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 85, 确定了英国人家数量数为十家；这比霍普金斯估计的十二或十三家更为可靠。
- [11] 见 Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 82—88, 记述了在爱德华兹到来之前，印第安人所有的抱怨。
- [12] 下列叙述以及文献证明主要依据 Edmund Morgan 那部著作奇妙的第 5 章，“Abigail” in Morgan, *Ezra Stiles*, 78—89。“不止一种方式”引自该书 85 页。Edmund Morgan 的著作是最佳传记的典范。斯泰尔斯与阿比盖尔·萨金特之间往来书信的摘要见之于 *The Literary Diary of Ezra Stiles*, 3 vols., ed. Franklin B. Dexter (New York: Scribner's 1901), 1: 210—211.
- [13] Edwards to Secretary Andrew Oliver, February 10, 1752, *Works*, 16: 424.
- [14] 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), 464—465.
- [15] Edwards to Sir William Pepperrell, January 30, 1753, *Works*, 16: 555.
- [16] Abigail Sergeant to Ezra Stiles, February 15, 1751, Stiles Papers, quoted in Iain Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1988), 362.
- [17] Ephraim Williams Jr. to Jonathan Ashley, May 2, 1751, in *Colonel Ephraim Williams: A Documentary Life*, ed. Wyllis E. Wright (Pittsfield, Mass.: Berkshire County Historical Society, 1970), 61—62.
- [18] Sweeney, “River Gods,” 465—466. 他还让伊莱贾跟随科尔德斯普林的要求严格的爱德华·比林进行预备性学习；后者在共融圣礼争论中是爱德华兹的最坚定支持者之一，他不久也因类似原因而失去了自己的布道坛。
- [19] Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, xi, 117, 234—245. Cf. Alan Taylor, *William Cooper's Town* (New York: Vintage, 1995), 36, 19—40, 56. 最终斯托

克布里奇人又迁移到了威斯康星。库珀的历史，就像他对印第安人的描述一样，是非常不准确的。他的“莫希干人”是一种虚构合成物，并可能就包含进去了一些马希坎因素。对于把斯托克布里奇的“马希坎人”与库珀的“莫希干人”过于紧密地等同在一起所做的批评，参见下列著述对 Frazier 的 *Mohicans of Stockbridge* 所做的评论：Daniel K. Richter, *Pennsylvania Magazine of History and Biography* 119, nos. 1/2 (January/April 1995): 151—153.

- [20] Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 98—99.
- [21] Edwards to Speaker Thomas Hubbard, August 31, 1751, *Works*, 16: 394—398.
- [22] *Ibid.*, 398. On Hendrick, see Milton W. Hamilton, *Sir William Johnson: Colonial American, 1715—1763* (Port Washington, N. Y.: Kennikat Press, 1976). 天气情况来自 *The Diary of Ebenezer Parkman, 1703—1782* (Worcester, Mass.: American Antiquarian Society, 1974), 242, August 13, 1751 (“酷热”), August 15—16 (整个早晨“雷雨交加”)。大概是，较早的那同一个天气系统经过了就在一百英里以西的斯托克布里奇。
- [23] “To the Mohawks at the Treaty, August 16, 1751,” in Wilson H. Kinnach et al., eds., *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader* (New Haven: Yale University Press, 1999), 105—110. 有关爱德华兹对印第安人的看法，参见 Gerald McDermott, “Jonathan Edwards and American Indians: The Devil Sucks Their Blood,” *New England Quarterly* 72, no. 4 (December 1999): 539—557.
- [24] Edwards to Hubbard, August 31, 1751, *Works*, 16: 394—405.
- [25] Edwards to Joseph Paice, February 24, 1752, *Works*, 16: 434—447.
- [26] Edwards to Sir William Pepperrell, November 28, 1751, *Works*, 16: 413.
- [27] 这些教育建议见之于 Edwards to Hubbard, August 31, 1751; 尤其是 Edwards to Pepperrell, November 28, 1751, *Works*, 16: 404, 407—413. Edwards to Jonathan Edwards Jr. June 2, 1755, *Works*, 16: 666—667, 提到一位“过去住在我们家”的印第安男孩的死亡。Cf. Edwards to Thomas Prince, May 10, 1754, *Works*, 16: 638, 提到一位莫霍克男孩住在他们家里，而另外五个住在约瑟夫·伍德布里奇家里。
- [28] Edwards to Paice, February 24, 1752, *Works*, 16: 442.
- [29] 爱德华兹在 1751 年 10 月 5 日请求向印第安人购买土地以用作他的宅地，并购买村镇附近的其他地块以用作木柴林地。前者很可能是要提供更多土地以

在房屋周围种植园艺，就像他们在北安普敦那样。Ola Winslow, *Jonathan Edwards*, 1703—1758; *A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 278, 367.

- [30] Christopher W. Mitchell, "Jonathan Edwards's Scottish Connection," paper delivered at "Jonathan Edwards in Historical Memory" conference, Coral Gables, Fla., March 9—11, 2000. 爱德华兹的苏格兰朋友还向他提供了他所要求的许多书籍，这使得他在搬到斯托克布里奇后不至于发生理智隔绝。Mitchell 还用文献证明，迟至 1751 年 2 月，约翰·麦克劳林和约翰·厄斯金仍在试图为爱德华兹在苏格兰找到一个职位，尽管斯托克布里奇呼召可能使得这一点没有实际意义了。
- [31] Edwards to Timothy Edwards, January 27, 1752, *Works*, 16: 420.
- [32] Quoted from Esther Burr, *Diary*, 1752, Beinecke, photostat in Stockbridge Library, in Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 94.
- [33] Robert L. Ferm, *Jonathan Edwards the Younger, 1745—1801; A Colonial Pastor* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976), 15—16. 不过，老乔纳森本人却拒绝学习印第安语言，并认为他的时间可以更好地用于教授他们学习英语。Edwards to Pepperrell, January 30, 1753, *Works*, 16: 562. 显然，他认为学习印第安语言对于年轻人是一种更好的投资，并最终送年幼的小乔纳森同一个传教士一起生活在了印第安人当中。
- [34] 爱德华兹致蒂莫西·爱德华兹，January 27, 1752, *Works*, 16: 420—421.
- [35] Dwight, *Life*, 487n.
- [36] Princeton University Library MSS, AM 9261, as quoted in Thomas Jefferson Wertebaker, *Princeton: 1746—1896* (Princeton: Princeton University Press, 1946), 29. 以斯帖仍对这一话题非常敏感。她妹妹露西于 1754 年 8 月 20 日给姐姐玛丽写道，“她根本不能听任何人说起任何好像他们不喜欢她结婚方式的话。” Letter in *The Journal of Esther Edwards Burr, 1754—1757*, ed., Carol Karlsen and Laurie Crumpacker (New Haven: Yale University Press, 1984), 289.
- [37] Edwards to John Erskine, November 23, 1752, *Works*, 16: 540. Edwards to William McCulloch, November 24, 1752, *Works*, 16: 544.
- [38] Edwards to Jasper Mauduit, March 10, 1752, *Works*, 16: 451—452; Edwards to Secretary Andrew Oliver, May 1752, *Works*, 16: 476.
- [39] Gideon Hawley, "A Letter from Rev. Gideon Hawley of Mashpee, Containing an Account of His Services among the Indians . . .," *Collections of the Massa-*

chusetts Historical Society, 1st ser., 4 (Boston, 1794), 51, quoted in Wheeler, "Living upon Hope," 165. Ibid., 166, notes also his remark in *Original Sin, Works*, 3: 160, "根据我对美洲印第安人所了解和听说的, 我有足够理由判定, 在他们当中并没有多少好哲人。" 此处对爱德华兹向印第安人布道的叙述, 主要依据 Wheeler 在 131—207 页的精彩论述, 以及我自己对这些布道的抽样研究。

- [40] 这一点以及前面那一点直接来自 Wheeler, "Living upon Hope," who quotes, p. 178, from David Brainerd, *Mirabilia Die Inter Indicos ... A Journal ...* (Philadelphia, 1746), 19.
- [41] Sermon outline, Revelation 3: 30 (Beinecke), as quoted in Wheeler, "Living upon Hope," 177.
- [42] Ibid., 133—26, 198—201. Indian professions of faith, Works of Edwards transcription.



边境斗争

在爱德华兹一家看来正与他们的印第安邻居和平相处的同时，到1752年春，他们与最强有力的英国人邻居威廉姆斯家族的关系却急转直下。为了确保反对威廉姆斯一家的立场，爱德华兹所做的几乎第一件事情，就是说服当局任命他的朋友布鲁克菲尔德的约瑟夫·德怀特准将为那些学校的常驻督察，并说服这位准将定居在斯托克布里奇。换言之，爱德华兹的第一本能，就是寻找一位敬虔的行政贵族来发挥牧师保护人的作用，正如约翰·斯托达德在北安普敦长期所做的那样。莫霍克人在谈判期间就已经喜欢上了德怀特；而这位准将在圣餐争论期间也一直都是爱德华兹的支持者。德怀特那相当大的军事头衔，源自他曾在著名的路易斯堡战役中担任过炮兵部队的指挥官；他亦在最近的战争中，在约翰·斯托达德之下担任过西部军队的副指挥官。这位与爱德华兹同龄的准将，原初来自哈特菲尔德，是北安普敦第一位约瑟夫·霍利（他在17世纪后期确立了那个家族的财富）的外孙。他是一个典型西部马萨诸塞政治家、商人和贵族。^[1]

德怀特对爱德华兹来说似乎是理想的行政保护人。这位准将在1751年夏与印第安人谈判期间，一直都是爱德华兹的挚友、知心和顾问，并曾告诉爱德华兹他永远都希望能聆听到爱德华兹的布道。相应地，爱德华兹也需要有德怀特从威廉姆斯家族那里夺取对霍利斯资助

学校的控制权。尤其令他担心的是，已有提议，拟由阿比盖尔开办一所面向莫霍克女孩的学校。爱德华兹与德怀特之间的联盟似乎是天造地设的——只有一件事情除外。

396 德怀特的妻子玛丽在1751年春去世了。虽然这使他有了更多变动的可能，但爱德华兹没有算出这整个方程式。爱德华兹式布道和印第安传教，并不是这个嫫夫发觉斯托克布里奇令人着迷的唯一事物。这里还有阿比盖尔。几乎在爱德华兹获知这件事之前，那位杰出的年轻女士与那位令人敬佩的准将——两人几乎相差20岁——就已经赢得了彼此的心。1752年2月，在德怀特到达后不久，他们就订婚了。^[2]

爱德华兹目瞪口呆。2月份，就在他给父母写信说这些年来他们第一次“生活在和平宁静里”之后不到一个月，他就给“波士顿委员会”秘书安德鲁·奥利弗（Andrew Oliver）写信说，结果发现，德怀特准将是监督这项传教的“最不具有那些最必要资质的人”。^[3]这位准将不是帮助爱德华兹完成对腐败的威廉姆斯那“山上堡垒”的包围，却要投身到敌方阵营里去了。突然之间，德怀特就颠覆了他对那些爱德华兹原本希望他加以纠正问题的看法：老伊弗雷姆·威廉姆斯上校的影响，凯洛格上尉对男子寄宿学校的领导，以及最关键的，阿比盖尔开办女子学校的适宜性。

在爱德华兹反对斯托克布里奇威廉姆斯小集团以及反对阿比盖尔个人的过程中，有三个因素交织在了一起。第一，虽然他在通信里从未直接提及，但他肯定对阿比盖尔的神学持有某种怀疑。他肯定知道阿比盖尔会反对自己的最严格原则；而他他的确报告说，印第安人认为约翰·萨金特在结婚后变得不如从前了。第二，爱德华兹将老伊弗雷姆·威廉姆斯上校（他是正统的）对自己的反对，看作是更大的威廉姆斯家族在圣餐礼争执中反对自己的一部分。老伊弗雷姆是已故大族长哈特菲尔德的威廉·威廉姆斯的弟弟，因而也是爱德华兹主要反对者的叔叔。而使爱德华兹在那一方面越发担心的是这样一则消息，正在英格兰的难以对付的伊莱沙·威廉姆斯，已经被任命为支持这些传教学校的“艾萨克·霍利斯伦敦教会”的一名委员。

第三个因素，潜伏在爱德华兹所有抱怨之下的，是对财务方面不当行为的暗示。其根源是老伊弗雷姆·威廉姆斯的一些阴谋。爱德华

兹曾向“波士顿委员会”报告说，“印第安人对威廉姆斯上校怀有非常不好的看法和最深刻的成见；他时常就他们的土地和其他事务骚扰他们。”这些印第安人，在“没有任何人说过任何话引导他们”的情形下，曾在爱德华兹家里表达过对阿比盖尔的类似消极看法，因为她在这些事情上与她父亲完全沆瀣一气。^[4]

397

爱德华兹一家与阿比盖尔的关系因另一因素而变得复杂了：她是阿伦·伯尔的朋友。阿比盖尔钦佩具有聪明才智的人，并可能与这个极其中意的单身男士培育了一种友谊（她弟弟亦是新泽西学院的一名学生）。就在他结婚之前，可能是试图修复与各种朋友的关系，伯尔向德怀特准将写信，祝贺他与阿比盖尔“这样一位优秀、擅长交流和分享崇高、纯洁友谊的人”订了婚。“她深受我的敬重并长期位居我的特殊朋友之列。”伯尔对阿比盖尔所说的某件事曾导致了误解；伯尔为此向爱德华兹道了歉，但那个问题究竟是什么并不清楚。^[5]

398

爱德华兹坦陈，他的意图就是要“完全遏制我所知道的会对这里人们产生不利影响的事情”；但他越是了解斯托克布里奇的财务管理，他就越是感到震惊。尤其令他感到震惊的是，自从约翰·萨金特去世以来由艾萨克·霍利斯捐赠给传教事业的基金的使用状况。在阿比盖尔和她父亲控制下，那些基金要么被浪费掉，要么就用于“自私自利的安排和出于个人利益的计谋”。霍利斯的一些金钱还流向了凯洛格上尉的学校里；而在爱德华兹看来，凯洛格完全不胜任学校教师工作。威廉姆斯小集团承认凯洛格的不足，但却仍然让他担任那一职务，因为他是一位坚定的盟友；而德怀特准将，爱德华兹认为，希望由自己的儿子来取代他。

与阿比盖尔被任命为拟议中的莫霍克女子学校女教师相关联的那些自私安排，消耗掉了霍利斯捐赠的大部分余款。阿比盖尔领取了一份薪俸，并把校舍建在了威廉姆斯家的私人土地上——爱德华兹（正确地）怀疑这随后将会转变成威廉姆斯家的收益。阿比盖尔还让她的仆人们从公共基金那里领取薪俸报酬。原初就是一位商人的德怀特，则成为了寄宿学校的管家，并从自己商店里按照一份利润向学校出售所有供给品。最初在2月份，亦即刚刚获悉阿比盖尔与德怀特订婚消息后，就开始撰写这些内容的爱德华兹，抛开了一切顾虑来揭露这一

令人难过的乱局。随着即将到来的婚姻，“事情将会变得越发荒唐怪诞”，因为这位准将将会变成由“议会”委任的实际上唯一监督者，来监督如今已是他自己妻子的财务状况。^[6]

在这根杠杆的另一端，爱德华兹获得了学校教师蒂莫西·伍德布里奇、大多数其他白人定居者和大多数印第安人的支持。自从这个村镇出现以来就面对斯托克布里奇马希坎印第安人工作的伍德布里奇，是爱德华兹最宝贵的盟友。“他的公平与诚实得到了长期的证明”，爱德华兹写道，“因此获得了印第安人的极大尊重。而这些印第安人在这一方面的特别之处就是，一旦他们发现一个人卑鄙、诡诈，就绝不再信任他；而公平诚实的交往则会极大地赢得他们的友谊。”相反，爱德华兹反复强调，这些印第安人不信任他的英国人对手。^[7]而爱德华兹自己那显而易见的诚实，看来已经为他赢得了印第安人的信任。

爱德华兹找到了自己的候选人，新近从哈佛毕业的吉迪恩·霍利(Gideon Hawley)，前来这所寄宿学校教授那些莫霍克男孩子。霍利于1752年2月初到达这里；爱德华兹报告说印第安人非常喜欢他。在包括莫霍克人和其他易洛魁人在内的那36名印第安男孩之外，霍利的学校里还包括了“几个英国人”（可能就有六岁的小乔纳森），以便他们将来能够成为传教士或者印第安人的教师。^[8]可想而知，在凯洛格上尉与霍利之间很快就爆发了冲突。凯洛格拒绝将学校移交给霍利，并宣称仍对学校拥有部分职权。有时，他会把孩子们叫到学校外面，或者是为了自己的目的，或者是他自己来教育他们。这在学校里引起了极大混乱，在印第安人中也引起了不满。凯洛格因此仍保留着某种借口，即他在继续指导着他所谓的“霍利斯学校”，并从霍利斯那里领取一大笔薪俸，但实际上他只是不规律地隔数周时间才来教那几个孩子。^[9]作为应对，爱德华兹在4月份召集了斯托克布里奇马希坎印第安人的一次会议。在会上，蒂莫西·伍德布里奇和爱德华兹的其他盟友说服他们撤回了仍在所谓“霍利斯学校”接受凯洛格上尉指导的那几个孩子。^[10]

到5月份，这种冲突产生了一场危机，带来了毁掉整个莫霍克人传教事业的威胁。“凯洛格上尉的好友”乔纳森·哈伯德(Jonathan Hubbard)来到寄宿学校并殴打了一位印第安头领的孩子。印第安人

极为愤怒。吉迪恩·霍利前去向爱德华兹寻求建议，但爱德华兹拒绝干预，因为德怀特准将已经明确告诉他不要涉足莫霍克人事宜。而这位准将一听到此事就怒不可遏地赶到了正在上课的学校里，并“整整有三个钟头的时间”都在大声斥责那位年轻教师霍利。按照爱德华兹的记述，莫霍克孩子深受震惊并说道，“他们只知道那位大人物可能会杀了他们的教师，也非常害怕霍利先生会离开。”^[11]紧接着这场冲突后，大约有一半莫霍克孩子离开了。

到这时，控制斯托克布里奇的斗争全面上演了。爱德华兹报告说，“那位准将显然找到了许多计谋来把钱财装进自己的口袋”；威廉姆斯一家正在把女子学校建在自家土地上，以便能够把它出卖给国家赚取利润。^[12]威廉姆斯一家则反驳说，爱德华兹也想要做同样的事情。由于亟需现金，爱德华兹通过其盟友蒂莫西·伍德布里奇，向“马萨诸塞议会”提出申请，请求他们购买他在斯托克布里奇的房屋和房屋附属用地以作为牧师住所。深受欢迎的伍德布里奇刚刚被选为斯托克布里奇在议会下院的代表，因而能够向爱德华兹提供一些政治支持。于6月份召集的议会，却拒绝了爱德华兹的请求。爱德华兹从中获悉，问题就出在小伊弗雷姆·威廉姆斯上尉身上；后者“在议会召集整个过程中都待在那里，并不断忙于会见代表，和忙于酸橙汁饮料与葡萄酒”。爱德华兹的结论是，对这项申请的反对，只能是来自那位上尉。^[13]

尽管面对敌对势力联合一致的攻击，但爱德华兹仍然希望能够获胜。随着一半莫霍克人已经离开了斯托克布里奇，以及几乎整个村镇，不论是英国人还是印第安人，都站在伍德布里奇和爱德华兹一方，威廉姆斯一家不得不重新考虑斯托克布里奇了。老伊弗雷姆的健康正在走下坡路，他也变得越来越暴躁和烦乱。他在考虑返回迪尔菲尔德，他的另一个儿子住在那里。凯洛格上尉，虽然无所事事但仍然从霍利斯基金中领取补助；他也在谈论着要离开了。即将于1752年8月12日结婚的约瑟夫·德怀特与阿比盖尔，也不确定他们是否要住在斯托克布里奇。^[14]

不过，就在德怀特与威廉姆斯两家联姻前夕，随着这个家族最杰出成员伊莱沙·威廉姆斯上校和他那著名新婚妻子伊丽莎白·斯科

特·威廉姆斯的到来，力量的天平又突然倾斜到了威廉姆斯家族那一方。作为艾萨克·霍利斯传教协会的一名委员，伊莱沙宣称有权裁决斯托克布里奇争执。而住在山坡上的威廉姆斯一家与村镇其余人之间的人际关系，已经变得十分紧张了。爱德华兹一家没有被邀请参加婚礼；这位牧师在通信里提到这种对他的有意冷落时说道，“正如我们被告知的”，那场婚礼已经举行过了。^[15]

401 伊莱沙·威廉姆斯及其新婚妻子的确曾拜访过爱德华兹家一次，但那进行得并不顺利。乔纳森不在家，所以萨拉接待了这对著名夫妇。萨拉，可能是想要对敬虔的伊丽莎白·斯科特解释在北安普敦令人尴尬的情形，提起了那一话题，并指出所罗门·斯托达德的一贯做法就是“接受各种类型的人”领受圣餐。而盛气凌人的伊莱沙则打断了她。“夫人，你应该明事理些”，仿佛她所说的是不实之语似的。“斯托达德先生在他的著作里已经明确宣布了他对这个主题的看法，即只应当接纳可见的圣徒。”萨拉承认她没有阅读过斯托达德的著作。伊莱沙则用另一句噎人的话回应道，“那么夫人，我请求你的原谅。我想当然地认为，当你使用那些词语时，你已经阅读过它了。”萨拉表达了一些怨愤不满；于是“另一个人”（正如伊莱沙所报告的）指出，“假定你已经阅读过斯托达德先生的著作是自然而然的，因为这争论就肇始于此。”^[16]

伊莱沙·威廉姆斯更大的任务是作为伦敦协会代理人来调查这项传教工作为什么陷入了这样一种僵局，并协调彼此争斗的各方势力——如果可能的话。他尤其想知道爱德华兹坚决反对阿比盖尔担任女子学校负责人的真实理由。迄今，爱德华兹所提供的理由（直接而公开地针对阿比盖尔）只是，如今需要照料两个家庭的阿比盖尔，她本人没有时间指导学校工作。他还没有进入这一微妙复杂的主题，即他认为她作为伊弗雷姆上校的女儿不被印第安人信任。他也没有提出，她通过将学校财务和家庭财务合并在一起而获取不当经济收益。^[17]

在爱德华兹看来，伊莱沙·威廉姆斯是最不可能不偏不倚裁决这种争执的人之一，所以他拒绝会见他这位从前的教师或者承认他的权威。爱德华兹深信，在斯托克布里奇对他的反对，是同北安普敦争执紧密联系在一起，而伊莱沙已深深卷入了那后一场争论中。^[18]不是去

会见伊莱沙，爱德华兹在他们两人都在斯托克布里奇之际选择了与他通信。爱德华兹同意，应当由一个委员会来评估这场传教争论，但伊莱沙对这个问题的看法，已经被其朋友和家族期待他履行的那种角色严重扭曲了。对萨拉的无礼——萨拉将其解释为在指责自己说谎——就是一个明证。对那个更大的问题，威廉姆斯不无道理地回应道，作为一名委员，他有义务听取各方意见并寻求某种基督教的和解。但爱德华兹不接受这一点。^[19]

现在则变成了全力以赴控制斯托克布里奇的斗争。“威廉姆斯—德怀特—凯洛格”小集团，因伊莱沙保证艾萨克·霍利斯将继续提供资金而得到了支持或鼓舞，他们不但没有撤退，反而进一步发起一场运动以使这个村镇摆脱爱德华兹。小伊弗雷姆·威廉姆斯于7月份从“马萨诸塞要塞”返回，从他年迈体衰的父亲那里接管家庭事务。这位善于交际的军人告诉人们，他愿意花费500英镑来使这个村镇摆脱它的牧师。

402

老伊弗雷姆同时失去理智又痴迷于恢复他家庭的地位，他在9月份一个凌晨，一觉醒来又有了另一个计谋。（1752年9月是英美历史上最短的一个月，为了改革历法而从这个月份减掉了11天。）在黎明前起床的这位老乡绅，挨家挨户走访了大约十二户英国人家庭中的大部分人家，试图将他们全都收买过来。在将一些人从睡梦里唤醒后，他手里挥舞着钞票向他们出了大价钱，并要求立即但要完全保密地起草一些文件。不久消息就泄露出去了，而这个计谋也随之破产。他的家人和所有卷入其中的人将其归于“精神错乱”，并担心这个老人还会做出其他什么破坏之举。^[20]

爱德华兹更为关注的是德怀特准将，他于11月份前去波士顿就教学工作做汇报。^[21]爱德华兹尤其担心，德怀特可能会使他从前的指挥官、殖民地最著名“新光派”平信徒威廉·佩珀雷尔爵士（Sir William Pepperrell）反对自己，并担心佩珀雷尔会说服伦敦协会将自己解职。^[22]作为应对，爱德华兹向佩珀雷尔提供了有关威廉姆斯家族反对自己的最全面报告（包括如今极具影响力的伊斯雷尔·威廉姆斯长期以来的冷淡态度），并逐一回答了德怀特的指控。特别地，他表明自己从“委员会”那里获得了权柄来向莫霍克人布道，并引进吉迪恩·霍利来

担任教师。

爱德华兹特别希望能决定性地反驳这样一种如今尾随着他的指控，即他的“性格极其生硬、僵化”。因为斯托克布里奇争执紧随北安普敦争执之后，所以德怀特提出了一种论据或理由：位于这些麻烦核心的正是爱德华兹的“僵硬和固执”。用一种不常见的尘世形象，爱德华兹指出，“我已经被描述为，宁愿使自己和家人失败，也不屈服于一张王牌。”爱德华兹回应道，他的坚定不屈只是关乎宗教原则，而基于良心坚持宗教真理的人常常被指责为僵化。“你必定，先生，”他全力以赴地写道，“非常熟悉殉道者的历史，并清楚这从来都是针对宗教受难者的叫嚣，即他们是生硬、固执、任性和僵化的。”^[23]

403 爱德华兹相信他能够这样有把握地说出这些，因为他常常都在苦苦思索自己是否实际上出现了过错。正如他后来向一位批评者所写的，如果他的行为源自“私人怨恨，不愿和解的精神，或者性情的生硬、固执 [等等]”，他将“永远都不能……期待在伟大主人和审判者面前站立住”。面对如此高的赌注，他在不断省察自己并确信，“如果我的所作所为是出自这些非基督教原则，并丝毫不痛恨这些原则在我里面的所有残余……那必定是因为我完全丧失了自知之明。”^[24]

爱德华兹在波士顿的朋友会看到，他在斯托克布里奇拥有太多的支持，问题不可能像德怀特所声称的那样首先出在爱他的过错上。行省秘书乔赛亚·威拉德 (Josiah Willard) 于 1753 年 2 月给威廉·佩珀雷尔爵士写信说，“印第安事务委员会”已经仔细审查了德怀特的指控；并“对爱德华兹先生的总体行为深感满意”。而且，他们还肯定道，“他已经获得了印第安人的一般性情感，并对印第安人产生了他始终将其用于最佳目的上的影响。而这种成功毫无疑问将会更加明显，假如没有一些人出于个人偏见而无休无止地与他作对的话。”佩珀雷尔则回信向威拉德确保，“在我生命里从未想过要写只言片语来反对 [爱德华兹]。”^[25]佩珀雷尔并不打算代表德怀特干预伦敦教务。况且，任何有关传教学校的重大行动，最终都只能是来自提供了大部分基金的艾萨克·霍利斯。而考虑到跨大西洋通信的速率步调，那是不可能很快就发生的事情。

与此同时，传教学校的情况每况愈下。1753 年 2 月，吉迪恩·霍

利的寄宿学校，包括他的全部书籍和所有物，都被焚毁了。有传说说，那可能是威廉姆斯家族纵的火。^[26]留下来的少数莫霍克人，已经厌倦了他们所看到的“英国部落主义”，并宣布了想要离开的意图。头领亨德里克——他一直都是寄宿学校计划最有影响力的支持者——告诉爱德华兹，他的人民已经彻底厌恶了凯洛格和德怀特。^[27]

吉迪恩·霍利，对在一个彼此争斗的英国人定居点上面向印第安人传教大失所望；认定如果自己能把传教工作直接带到易洛魁人自己的村镇，也许会做得更好一些。在斯托克布里奇期间，他同大约两百英里外、位于纽约萨斯奎汉纳河发源地的奥诺夸加（Onohquaga）村的一些奥奈达人（Oneida），建立了良好关系。奥诺夸加村的奥奈达人早先就听说过寄宿学校；他们一些人在斯托克布里奇生活了一段时间，以便他们的孩子能够受到教育。^[28]霍利现在则计划把他的传教工作搬到奥诺夸加村去。爱德华兹非常热切地赞成这项计划，并希望苏格兰传教协会与“马萨诸塞委员会”能够协调派遣至少三名传教士定居在易洛魁人中间。而最终，只有霍利一人前往。陪伴霍利最初旅程的有蒂莫西·伍德布里奇；他们带上了斯托克布里奇最宝贵的两位译员丽贝卡·凯洛格·阿什利（Rebecca Kellogg Ashley，马丁的妹妹）及其丈夫、一位热切的“新光派”本杰明（Benjamin）；此外，还有“三四名黑人”。^[29]

404

“在我们将基督教培植在旷野里这一重大使命启动之际”，乔纳森、萨拉以及其他同伴这一行人走了相当长一段路程：一直到通往奥尔巴尼的道路变成了一条印第安小道为止。前往萨斯奎汉纳河发源地的旅程本身就是骇人听闻的：它与詹姆斯·费尼莫尔·库珀描写的情况，抑或，更有可能是，库珀阅读到的情况，几乎一模一样。这群人不止一次要为他们的生命感到担忧。在奥斯蒂戈湖（Lake Ostego）附近，他们犯了个错误而同一位朗姆酒商人汇合在了一起。其后果在他们停留的那个印第安村庄里就是灾难性的。霍利写道，“我们很快发现，印第安妇女和孩子们都潜伏在了附近的丛林里，因为害怕那些正喝得越来越酩酊大醉的印第安男人。妇女们藏起了火枪、战斧以及一切致命或危险的武器，以便不发生杀戮或伤害。这些可怜而不幸的人们！没有法律、宗教或政府，也就没有了约束或克制。”次日早晨在独木舟上，

只是碰巧移动了一下自己的头，才使得霍利免于被一个仍然沉醉和心怀不满的印第安向导用猎枪打掉脑袋——霍利怀疑这可能是一次暗杀企图。尽管有重重困难，但这些人还是安全到达了；而霍利在奥诺夸加村的传教也取得了一些初步成功。^[30]爱德华兹夫妇委身的深度则表现为，1755年，在完全清楚这些危险的情形下，仍把十岁大的小乔纳森送到了霍利那里，以便为他可能的传教生涯做好预备。

这期间，由于希望转向了这种“在旷野里的使命”，在斯托克布里奇建立面向莫霍克人寄宿学校的大理想，实际上已经破产了。但是彼此争斗着的英国人小集团也陷入了死扣僵局之中，而不愿意放弃他们的控制权。对村镇的控制以及威廉姆斯家的财富均处在胜负难料之下。教会也同样如此。既然不可能将爱德华兹从那片领地里驱逐出去，德怀特与威廉姆斯干脆停止了所有这类企图。约瑟夫·德怀特并不正式隶属于当地教会，但阿比盖尔和小伊弗雷姆上尉却是；所以，爱德华兹使他们的缺席变成了教会纪律问题。^[31]

405 到1753年秋，爱德华兹获胜的希望正在增加。老伊弗雷姆迅速衰败；他离开了村镇，前往迪尔菲尔德去度过他为数不多的余日。老伊弗雷姆把自己的土地留给了即将从新泽西学院毕业的儿子伊莱贾。马丁·凯洛格上尉返回了纽因顿并于秋季去世。德怀特准将亲自接管了霍利斯学校几名利下的学生，直至他能够找到另一位教师。他在等待着艾萨克·霍利斯的指示，并希望能够由此确认自己的控制权。与此同时，爱德华兹自己的希望，则因“波士顿印第安事务委员会”的大力鼓舞和新泽西总督贝尔彻的干预，而得到了极大的提升。^[32]

1754年2月，爱德华兹终于收到了他等待已久的证明或澄清。艾萨克·霍利斯任命他为寄宿学校的监管者。爱德华兹立即通知了德怀特准将，并到寄宿学校通知了德怀特最近聘请的教师科顿·马瑟·史密斯（Cotton Mather Smith）；后者正教导着剩下的六名学生。

爱德华兹如今面临着使人不得不冷静的前景：他的胜利有可能是空的。从秋季以来，莫霍克人就表达了想要在来年春季里离开斯托克布里奇的意愿。霍利斯的支持是具体面向具有跨部族重要性的莫霍克人的；他们有可能提供一个进入“易洛魁联盟”传教的切入口。而现今，莫霍克人就要为春天熬制枫糖而离去了，并宣布了不再返回这里的意

图。爱德华兹立即在自己家里同莫霍克男女老幼进行了协商，询问他们是否愿意处在一种新的管理体制之下。尽管有他的恳请，但他们仍然坚持自己的计划，并声称这是在去年秋季会议上就已经决定了的事情。不过，在接下来的几天里，一些父母亲还是找到爱德华兹，请求他在他们的孩子从熬制槭糖季返回来后接受这些孩子进入学校。这为继续保留这所学校提供了足够多的鼓励。^[33]

德怀特准将退却了，但在撤退前又燃放了一排炮弹。注意到就在爱德华兹掌控了学校后，莫霍克人决定性地离开了斯托克布里奇，德怀特将他们的出走归咎于对爱德华兹的不满。爱德华兹愤怒地做出了回应，用文件证明了莫霍克人反复宣布离去的意图是在他接管之前，并证明了莫霍克人常常表达对于凯洛格和德怀特破坏承诺的不满。“他们这么做已经有数年了，”爱德华兹气愤地写道，“用残忍手段肆意践踏莫霍克人事务；如今在这行将过期之际，他们却把那显然是自己所干的不端行径安插在我身上。”^[34]

到春季末，爱德华兹有六名学生待在学校里，其中五名是斯托克布里奇印第安人，一名是莫霍克人。爱德华兹在自己家里为那名莫霍克男孩提供了食宿，而斯托克布里奇学生则同另一个英国人家庭生活在一起。他们都跟随蒂莫西·伍德布里奇上学；后者在找到一位固定教师前，给予了他们特别的关照。爱德华兹相信，莫霍克人成群返回的唯一希望，就是当他们看到有一个管理有方、牢牢确立的学校之时。^[35]

406

传教者、定居者与帝国

不过，眼下，在整个斯托克布里奇事业上空聚集着最浓重的乌云。有关法国与英国再起纷争以及由此而来的印第安战争的流言蜚语，正在四处传布。更糟的是，一些斯托克布里奇马希坎人，已经对英国规则彻底丧失了信心。还有一些人甚至威胁要举行暴动。^[36]

激怒印第安人的主要事件发生于去年；它成为了这一经典故事的一个版本，即英属美洲人与本地美洲人共同生活的最佳努力，似乎总

是流于失败。1753年4月，最重要的斯托克布里奇马希坎人所罗门·沃瑙鲍古斯（Solomon Waunaupaugus）的儿子和孙子，外出去熬制冰糖。他们发现了两名他们认为正在偷盗马匹的英国人。当印第安人试图加以阻止时，英国人开枪射杀了所罗门的儿子。印第安人义愤填膺。而令爱德华兹懊恼的是，虽然所罗门和许多斯托克布里奇马希坎人是他的教区居民，但他们却按照自己的仪式埋葬了那个年轻人。村镇治安官抓住了那两个人，并答应要在斯普林菲尔德对他们加以审判；但一些印第安人却提到了要自行伸张正义。

在9月份举行的审判中，英国人法庭宣布其中一人无罪，并只判定另一人为过失杀人；印第安人感到愈加愤怒。怨恨还在不断增加，尤其是在一些较年轻的马希坎人当中。英国人知道莫霍克人和其他印第安人也对这一事件感到沮丧与不安。大约就是在这个时候，当地莫霍克人会议决定在次年春季永远离开斯托克布里奇。这期间，自己内部分歧重重的英国人，也联合起来以图安抚印第安人，蒂莫西·伍德布里奇向总督雪利写信，敦促“议会”送一些钱来以为所罗门·沃瑙鲍古斯“抹去眼泪”。

407

到冬季，“议会”投票决定送来六英镑。这时，在获悉斯托克布里奇局势正在恶化，并在伍德布里奇和约瑟夫·德怀特敦请下，“议会”将钱数增加到了二十镑。但一直到1754年5月，这笔钱还未送达。震惊之余，爱德华兹写信给行省秘书乔赛亚·威拉德，呼吁将那笔钱尽快送来，以免一切都变得太迟了。

惊愕的爱德华兹报告道，他已经发现，一些年轻马希坎人同一些心怀不满的莫霍克人一道，正在谋划屠杀居住在斯托克布里奇的英国居民。据说印第安人还试图将非洲奴隶拉进这项阴谋；但那些奴隶显然将这报告给了他们的主人。爱德华兹相信这些指控，但他很快又补充道，“我并不认为大多数印第安人都参与了这个阴谋。”一个不愿意透露自己姓名的友好印第安人曾告诉爱德华兹，斯托克布里奇杀人案在易洛魁联盟中受到了广泛讨论；在法国人鼓励下，一些人正在传言，英国人计划把这个地区所有印第安人都驱赶出去。还有人曾告诉策划那项阴谋的年轻斯托克布里奇印第安人，他们的人民都是傻瓜，都被英国人仁慈友好与教育指导的伪装欺骗了；其实，英国人“只是张大

了嘴巴，等合适机会出现时，就会把他们一口吞掉”。^[37]

使许多在斯托克布里奇生活了一段时间的印第安人产生不满的这些事情，揭示了英国人面对土著美洲人宣教中的巨大背叛，也说明了他们为什么远远无法企及他们的法国同行所取得的成功。英国人几乎总是试图定居在他们福音化的地方。而英勇无畏的法国耶稣会传教士却生活在印第安人中间；他们对土著人的领地或利益几乎不构成什么直接威胁。与“新英格兰”相比，“新法兰西”的法国人口为数甚少而且相当分散。爱德华兹及其他英国传教士面对的是这样一种处境，在那里，殖民化是通过持有土地的英国人家庭定居方式加以推进的。因而，印第安人遭到置换驱赶就是无可避免的。即使是在像斯托克布里奇这样一个定居点——一个真正努力平衡这两个种族利益的地方，不断增长着的英国人口也不可避免地使天平倾向了有利于自己的一方。当法国人及其土著同盟说道，英国人“只是张大了嘴巴，等合适机会出现时，就会把他们一口吞掉”时，很难证明事情就不是如此。^[38] 吉迪恩·霍利将传教工作带入土著人领地的努力，也许还有在他之前大卫·布雷纳德的尝试，似乎就是对这些问题的一种回应。不过，英国定居的推进速度是如此迅速，以至于这已经太晚了。

虽然 1754 年夏在斯托克布里奇又重新确立了一种令人有些不安的平静，但国际形势正变得越来越不稳定。6 月份，来自七个殖民地的代表，在本杰明·富兰克林率领下，在附近的“奥尔巴尼议会”里会见了易洛魁联盟代表，以讨论重新出现的法国威胁。英国人提议在他们自己中间成立一个殖民地联盟，来帮助协调防卫和控制边境。伊莱沙·威廉姆斯是康涅狄格代表之一；哈特菲尔德的奥利弗·帕特里奇 (Oliver Partridge) ——在一定程度上介入过斯托克布里奇事务的一位威廉姆斯家亲戚——则是马萨诸塞代表团的成员。马丁·凯洛格的弟弟、现今在斯托克布里奇的约瑟夫·凯洛格，则担任了印第安人的译员。

在“奥尔巴尼议会”幕后，蒂莫西·伍德布里奇将他在印第安人中的好意，变成了对新英格兰白人的一种有利之处。宣称在帕西非克 (the Pacific) 有一条边界的康涅狄格，在与宾夕法尼亚竞争萨斯奎汉纳上游河谷的数百万英亩土地——易洛魁人看来愿意卖掉那片土地。

在陪伴吉迪恩·霍利进行初次传教旅行时，伍德布里奇就已经听说了这片土地。作为康涅狄格“萨斯奎汉纳公司”的主要代理人，通过与一位声名狼藉的印第安商人约翰·亨利·利迪乌斯（John Henry Lydius）的合作，伍德布里奇就这片土地与一些印第安首领订立一份条约。伍德布里奇与该公司声称亨德里克酋长赞成他们这项购买协定。不幸的是，亨德里克并不满意那种安排；而宾夕法尼亚深受尊重的谈判者康拉德·韦泽（Conrad Weiser）则说服他将那片土地转让给了自己的殖民地——由此导致了康涅狄格与宾夕法尼亚之间半个世纪的争执。亨德里克对他认为伍德布里奇所使用的不光明正大手段大失所望，并进而损害了莫霍克人对斯托克布里奇传教团的看法。^[39]

这个事件再次说明，甚至在怀有最好意图的、政府支持的传教团里都存在着那种缺憾。尽管属于斯托克布里奇马希坎人的真正朋友，但这并不是伍德布里奇第一次利用他正在增长着的政治影响，来使白人获得有利地位和使他自己获益。^[40] 毕竟，他正在成长为斯托克布里奇最重要的行政官员，而他所做的也是新英格兰西部几乎所有行政官员所做的事情——投资土地以获取家庭地位。而与此同时，他的所作所为也足以使印第安人保持对自己的信任。在拓展他在“萨斯奎汉纳公司”的利益中，虽然可能让“扬基佬”的贪婪占据上风，但他无疑也将自己看作是在履行一项共同服务。在他看来，印第安人的真正利益是属灵的，所以新教新英格兰的推进与印第安福祉是携手并进的。

409 爱德华兹虽然没有卷入这种土地交易的具体细节，^[41]但却认同伍德布里奇——他最紧密的斯托克布里奇盟友——运作的那种根本概念架构。对爱德华兹而言，最突出的目标就是以福音接触到印第安人。从一种君士坦丁式观点出发，他从未怀疑过这一前提，即上帝利用基督教帝国来将他的信息带给未福音化的人民。在他看来，最首要的关切，就是随着英国的推进，切勿使他们忽略了向印第安人教导改革宗基督教的义务。这首先是一种属灵义务，但同时也是一种人道的文化方案。一旦被基督教化并被授以欧洲方式，印第安人就能够与他们的新邻居和平共处，并从一种有诸多东西可提供的文明里获益。而与此同时，像伍德布里奇这样的基督徒——他们是印第安人的真正父亲——也有可能获得一种与自己地位相适宜的收益，只要他们是诚实做到这一

点的。

这种观点的一个重要缺陷就是，几乎没有欧洲定居者能像蒂莫西·伍德布里奇那样关注印第安人的福祉；他尽管不完善，但却终生都在与土著人一起工作。大多数定居者只是关心保护他们自己的利益；一旦出现什么问题，他们就会立即指责身边最近的印第安人。而支撑着殖民地化的欧洲政府及其军队，则主要为遥远的国际事务所支配——在其中印第安人基本上是一种可有可无的小卒子。况且，英帝国主义的利益对大多数印第安人也没有什么用处；可想而知，他们愿意为自己的家乡而战斗。使这些困难越发严重的是，各种印第安人在自己内部也分歧重重，并在整体上并不比欧洲人更道德。

到1754年夏，有太多这样的势力交汇在这里，使人无法抱有这样的希望，即一个和平王国，譬如应由斯托克布里奇所体现的，很快就会实现。甚至当代表们在“奥尔巴尼议会”集会之前，他们就已经听说了，法国人与在一个名叫乔治·华盛顿的年轻上校领导下的弗吉尼亚人之间所发生的流血冲突。到这次集会于7月份结束时，他们听到了华盛顿投降的报告。“奥尔巴尼议会”所提议的跨殖民地联合与相互保护未能取得结果。英国人、法国人及印第安人之间的战争又重新开始了。再一次，边境上的任何定居点，包括斯托克布里奇在内，都面临着遭受攻击的威胁。^[42]

1754年仲夏，也许部分是由于紧张、疲惫、失望与焦虑，爱德华兹陷入了一场自学生时代以来拖延时间最长的疾病中。从1754年7月到1755年2月，在这七个月的大部分时间里，他起初感到“极其虚弱”，接着，在9月份度过了一段缓和期后，出现了“热症发作”或发烧，“变得骨瘦如柴”、极其虚弱——他担心自己“就要出现水肿了”。^[43]如果说他的长期疾病牵涉到灰心失望，那么存在着太多的事情足以令人感到灰心失望。传教学校处在悲惨状态，战争似乎已无可避免，而在斯托克布里奇任何英国人的生存都是一个悬而未决的问题。另外，疾病的发作还中断了他平生宏伟的写作计划。在斯托克布里奇，在众事纷繁中，他已经完成了对所罗门·威廉姆斯的长篇答复，以及一本论自由意志的论著；他还真切希望，在他去世前能够完成一书架的其他论著。

9月1日星期日，亦即爱德华兹第一轮生病后返回布道坛的头一个主日，这个村镇突然被恐惧和惊慌所席卷。在聚会中间，一个男人急急忙忙跑进村镇报告，他刚刚碰到一个加拿大印第安人，从住在外围的英国人家里绑架了一个孩子。发现有人追赶后，那个印第安人砍死了那个孩子，逃跑了。那个惊恐万状的英国人回家发现，一个仆人和一个婴儿已经死了；而当这个父亲和两个孩子在另一个印第安人面前畏惧退缩时，那个印第安人立即就逃走了。一小时后，那些印第安人在村镇外围地带又杀死了一个男人。

可以推想，在已经高涨的恐惧中，这个地区的欧洲人是何等恐慌。惊慌万状的定居者从一个村庄到另一个村庄向南部逃去。北边的人们吵吵闹闹拥进了斯托克布里奇，而斯托克布里奇居民则开始逃亡南部地区。阿比盖尔·德怀特离开得如此匆忙，以至于她不得不让一个仆人负责带走她的女婴。爱德华兹的朋友小塞缪尔·霍普金斯，南部大巴灵顿（Great Barrington）附近的牧师，两天后在一封致约瑟夫·贝拉米的书信里描述了当时的景象。当在下午崇拜期间收到这个消息后，村镇陷入了混乱，一些人开始逃走。不久后，“从斯托克布里奇逃来的妇女、孩子和印第安妇女都蜂拥到了这里，他们衣衫不整，失魂落魄。”惊人的流言在四处流传：敌人正在斯托克布里奇另一边聚集，并将要发起进攻。

接下来几天里，这个地区武装起来的英国人和荷兰人蜂拥进入了这个村镇。他们在位于村镇中心的爱德华兹家周围建立起一道防护栅栏；而爱德华兹家则不得不帮助他们提供食宿。村镇的一些新保护者，受到早先马希坎人起义传言的煽动，指责斯托克布里奇印第安人鼓动了进攻并威胁要杀死他们。事实上，这次进攻来自“阿布纳基印第安人”；他们早在“国王腓力的战争”以前就被驱赶到了新英格兰北部和加拿大，而如今则受到了法国人的鼓动。村镇一位对这种来源表示怀疑的绅士，为获得“加拿大”印第安人的头皮提供了一份悬赏。几个流窜到这里的英国人无赖，挖出了最近去世的一个当地印第安人的尸体并企图领取那份悬赏。虽然这几人被抓住并受到了惩罚，但斯托克布里奇印第安人，再次因英国人的野蛮行径大为震怒。^[44]

对此感到恼怒的塞缪尔·霍普金斯指出，“两个印第安人，就可以

使新英格兰付出十万镑的花费，而又永远都不暴露他们自己。”蜂拥而来的军队，随后离开了，却没有做任何好事：“他们查看了斯托克布里奇，吃光了他们所有的粮食，并使自己疲惫不堪，这就是一切；而现在我们又同以往一样无所保护了。”^[45]

爱德华兹家首当其冲，承担了照料这个村镇“未来”保护者的义务；他们践踏掉了所能看见的几乎一切东西。到10月份，当局势稳定下来时，爱德华兹签署了一份呈交“议会”的报告，要求为下列服务做出补偿：“提供了800份饮食，放牧喂养了150匹马，7加仑西印第安优质朗姆酒”，以及“为所有因恐惧而逃离家园的穷人”所提供的食物。另外，他们还还为修建堡垒的工人提供了180份饭，并供应了一些木材。^[46]

爱德华兹一家如今生活在连续不断的恐惧中。11月份，安全生活在新泽西的以斯帖，因一个从奥尔巴尼来的人所带来的这一报告而吓得“几乎魂不附体”：除两三家外，所有斯托克布里奇印第安人家庭，都因极其痛恨英国人而离开了村镇，甚至还扬言要派遣相邻部落来摧毁这个村镇。乔纳森和萨拉采取了一些防备措施，把好几个孩子都送去与亲戚同住了。以斯帖写信给18岁的露西——她已经前往北安普敦去与姐姐玛丽同住，她很高兴“平迪”（四岁的皮尔庞特）和“贝蒂”（七岁的伊丽莎白）也在北安普敦，并希望他们“在危险完全结束前，不要回到斯托克布里奇”。^[47]我们只能尽量想象那个时代的痛苦悲伤：在那个时期，谣言总是不胫而走，真相总是姗姗来迟；人们往往要在“灾难也许已经发生了”的担惊受怕中，苦苦煎熬数周或数月之久。以斯帖竭力祈祷，她能“将他们交托给上帝；上帝以怜悯安排万事，他不会有意使他的子民遭受痛苦或悲伤的”。她无法使自己像被教导的那样去接受上帝的旨意。“为什么会这样，”她叹息道，“上帝为什么会让他最怜爱的子民这样被追杀！但这是一种非常错误的心态。我希望我能够依靠上帝的帮助来胜过它。”^[48]

到深秋，斯托克布里奇局势已稳定下来了。但这个村镇现在变成了一个武装军营，而爱德华兹家的大房子就是几个军事堡垒之一。^[49]1755年2月，爱德华兹给德怀特准将写了一封短信，表示自己家里无法为四个以上的士兵提供食宿，并陈述了自己持续不愈的病情（因此

“比其他人更不利于筹备伙食”。^[50]

到了春天，爱德华兹只是在慢慢康复，而他的沮丧却比以往更加严重了。^[51]“在这个战争与混乱时期”，他几乎就要完全放弃霍利斯印第安学校了。除了那些新出现的外在威胁，“来自内部”，来自“德怀特—威廉姆斯”小集团的困难，却“有增无减”。^[52]德怀特准将正在利用他在波士顿的所有影响，试图重新收回对学校的控制权。爱德华兹在斯托克布里奇的前景已经跌落到最低点，以至于北安普敦的其他“德怀特们”，对他重返他们那里又抱有了希望。老蒂莫西·德怀特（爱德华兹女婿的父亲）写信给托马斯·福克斯克罗夫特说，特别是由于“因印第安人如此依赖德怀特准将所产生的种种困难”，爱德华兹在斯托克布里奇，“就像是被放置在大斗底下的灯”。^[53]

蒂莫西·伍德布里奇反对德怀特准将重新控制学校的努力，他率领了一个印第安代表团前往波士顿，以证实他们对爱德华兹和学校教师的钟爱。德怀特准将则通过游说他的朋友威廉·雪利总督展开了反击。他还争取到爱德华兹的老对手哈特菲尔德的伊斯雷尔·威廉姆斯上校来作为他“挑选的代表”；后者现今是这个行省最具影响力的人之一。在6月份，爱德华兹听说，“他们对实现其意图，最近又抱有了新的希望。”^[54]

唯一的亮点是吉迪恩·霍利在奥诺夸加的传教工作。一场战争正在进行中，但正是在这个时候（1755年4月），爱德华兹夫妇把小乔纳森和这位传教士一同送上了路途；他们要跋涉两百英里的危险行程，才能到达那个印第安定居点。在那个遥远村庄里，这个英国男孩对印第安方言的技能，被证明是一件大受欢迎的事情。霍利写道，“爱德华兹先生的小儿子同我在一起；这令印第安人感到很高兴。”“印第安人喜欢他；随着他对他们语言的越来越熟练，他们也越发喜欢他了。”^[55]

5月份，在小乔纳森十岁生日后的第二天，爱德华兹给他写了信，并采用了他惯常给孩子们写信的风格。他说道，他十分想念这个男孩子，但也很高兴他能时常在上帝里面。这个孩子应当记住的一件事情就是，他随时都有可能死去。前不久，戴维就死去了；戴维是曾在爱德华兹家生活过的一个印第安男孩，并一直是小乔纳森的玩伴。“这是上帝让你为死亡作好准备的响亮呼召。”“永远都不要使自己稍有放

松，”这位慈祥的父亲恳切地说道，“除非你有良好的证据，你悔改信主了并成了一个新造的人。”

奇怪而具有启发性的是，爱德华兹的信几乎没有涉及什么家庭消息。他只在结尾处提到，他听说小乔纳森的姐姐和哥哥在纽瓦克“很好”，并转达了“年迈的爷爷和奶奶”对他的致意问候——爱德华兹之前在温莎访问过他们。然而，表明了他优先性的是，他并没有提到（正如他数日后向一位朋友所做的），“在最近到温莎的旅行中，我因从马背上惊险跌落而受了重伤，那匹马四脚朝天并整个压在了我身上。”^[56]大多数父母都会认为，这种惊险奇遇，对一个十岁大的孩子，至少是有趣的，或者是提醒他要当心的一种教训——正如爱德华兹自己父亲会那么做的。然而，这位神学家只有一种关切；他不打算用个人琐事来冲淡它——人们在一封保罗书信里是不会看到这样的干扰的。

413

死亡，在18世纪生活中其实是一种突出的存在，并得到了其盟友“战争”的“为虎作伥”；它正在迅速改变着就斯托克布里奇传教所发生争斗的性质。老伊弗雷姆·威廉姆斯和凯洛格上尉已经离开人世了。在7月份，前耶鲁院长和爱德华兹最有影响力的对手之一伊莱沙·威廉姆斯上校也去世了。在这个夏季结束前，这场战争本身还将带走其他人的生命。在接下来几年里，战争的消息将会掩盖其他的尘世关切，因为在那些消息里，许多斯托克布里奇家庭，不论是印第安人的还是英国人的，都具有一种个人性的重大利害关系。

战争还使得这所学校的主要意图——教育易洛魁孩子——成了某种争论未决的事情。在9月份，爱德华兹收到了一封来自艾萨克·霍利斯的信函，并为继续开办学校和把人学人数增加到16人提供了资金。这些资金再次确证了爱德华兹的控制权。他聚集了11名男孩——显然全都是斯托克布里奇马希坎人，并使其保持着一所学校的样子；很明显，蒂莫西·伍德布里奇仍然是他们的教师。爱德华兹告诉托马斯·普林斯，他为“四五个莫霍克人男孩预留了位置”；但他也意识到，只要战争还在继续，就不大可能找到他们。^[57]

注释

[1] “Joseph Dwight,” *Sibley's Harvard Graduates*, 7: 56—66. 他的首任妻子是

Mary Pynchon, 来自康涅狄格河谷地区一个显要家族。

- [2] 并不清楚德怀特是何时到达并居住在那里的, 尽管那有可能是在 1751 年 12 月或者 1752 年 1 月。迟至 1751 年 11 月 28 日 (*Works*, 16: 413) 爱德华兹还在写道, 有必要将阿比盖尔控制的女子学校, 交由一位常驻管理委员会成员来监管。爱德华兹对德怀特及其关系的评论见之于他的书信里, 尤其是 1752 年 2 月 18 日致秘书安德鲁·奥利弗, 1753 年 1 月 30 日致威廉·佩珀雷尔爵士, 以及在这期间致其他人的一些书信。德怀特是由“议会”任命监管传教的一个三人委员会的成员之一。不过, 按照爱德华兹的说法, 另外两人, Col. Joseph Pynchon 和 Capt. John Ashley, 很少去那里, 并允许德怀特实际上实施全权监管。Edwards to Secretary Andrew Oliver, February 18, 1752, *Works*, 16: 423.
- [3] Edwards to Secretary Andrew Oliver, February 18, 1752, *Works*, 16: 423.
- [4] *Ibid.*, 423—424.
- [5] Aaron Burr to Brigadier Joseph Dwight [June 1752], Jonathan Edwards microfilm, reel 8, II, 12, (10), Jonathan Edwards Manuscript Collection, ANTS, transcription furnished by George Claghorn. Aaron Burr to Jonathan Edwards [July—August 1752], Aaron Burr letterbook, ANTS (no date, file no. 1), 为他向阿比盖尔说的某些话——后者用那些话来反对爱德华兹一家——道了歉。Burr to Abigail Sergeant, Aaron Burr letterbook, [1752], ANTS, transcription furnished by George Claghorn, 涉及到了一个起源于伯尔的不正确报告 (也许是就同一个未指明的话题), 即阿比盖尔曾指责过萨拉·爱德华兹。Edwards to Aaron Burr, May 6, 1752, *Works*, 16: 477—79, 告诉伯尔, 他相信伯尔在一个有关伯尔的报告里——据说伯尔谈论了爱德华兹有关共融圣礼的著作——受到了歪曲。
- [6] 爱德华兹致奥利弗, February 18, 1752, *Works*, 16: 422—430。一些详情细节参见 Edwards to Oliver, May 1752, *Works*, 16: 475。参见 Patrick Frazier, *The Mohicans of Stockbridge* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 99—100, 涉及到伊弗雷姆·威廉姆斯给在伦敦的伊莱沙·威廉姆斯的指示。这块土地, 原本是要捐献给传教工作的, 但实际上却变成了一桩买卖; 它在那里没有得到合法登记, 因为它在马萨诸塞没有被记录在案。“换言之,” Frazier 写道, “这种行为是非法的。”见 100 页。
- [7] 爱德华兹致艾萨克·霍利斯, July 17, 1752, postscript, summer 1752, *Works*, 16: 506.
- [8] 爱德华兹致 Jasper Mauduit, March 10, 1752, *Works*, 16: 456.
- [9] 爱德华兹对凯洛格最详细的批评, 见之于下列书信里: Edwards to Speaker

Thomas Hubbard, March 30, 1752, *Works*, 16: 461—468, and March 19, 1753, pp. 572—574.

- [10] Joseph Dwight and John Ashley, Report to General Court, November 22, 1752, from typescript from George Claghorn, from Massachusetts Archives (hereafter MA), 32: 299—309. Edwards to Sir William Pepperrell, January 30, 1753, *Works*, 16: 559—560. 在此爱德华兹宣称, 他召集会议只是要警告印第安人为收获而解散所具有的道德危险, 以及是伍德布里奇发起了推翻凯洛格学校的举动。德怀特为凯洛格辩护说他的行为是预料之中的(尽管也提到了一些欠缺之处), 并批评霍利没有住在寄宿学校里。他还报告说, 莫霍克人的离开, 不仅是因为学校的危机, 而且也是因为新近出现了有利可图的生意“采集人参”。爱德华兹在下列书信里也提到了同样的事情: Edwards to William McCulloch, November 24, 1752, *Works*, 16: 543.

德怀特则报告说, 爱德华兹召集了4月份的会议, 但牧师只是警告斯托克布里奇男人在麦收期间不要进入荷兰人领地, 因为那里有种种诱惑, 特别是酗酒。他然后就转向其他人谈起了学校问题。

- [11] 爱德华兹致奥利弗, May 1752, *Works*, 16: 471—73. 爱德华兹说德怀特想要让自己的儿子担任寄宿学校校长。德怀特则宣称爱德华兹想要使自己一个女儿成为女子学校校长。Edwards to Speaker Thomas Hubbard, March 30, 1752, *Works*, 16: 470n.
- [12] 爱德华兹致奥利弗, May 1752, *Works*, 16: 474—475. Edwards to Oliver, August 27, 1752, *Works*, 16: 526, 指控德怀特计划挪用国王的500英镑赏金, 亦即经由自己的手“从他的商店里分发给印第安人”, 以获取“一大笔”利润。
- [13] Edwards to Colonel Timothy Dwight, June 30, 1752, *Works*, 16: 485. 爱德华兹要求德怀特帮自己卖掉在Winchester的一些土地。Cf. Wyllis Wright, *Colonel Ephraim Williams* (Pittsfield, Mass.: Berkshire County Historical Society, 1970), 64.
- [14] 爱德华兹致奥利弗, August 27, 1752, *Works*, 16: 521.
- [15] E. g., *ibid.* 爱德华兹早在1752年2月就获悉了对伊莱沙的任命。见 *Works*, 16: 423.
- [16] 这是伊莱沙的叙述: Elisha Williams to Jonathan Edwards, August 19, 1752, Rhode Island Historical Society (hereafter RIHS), transcribed by George Claghorn. 威廉姆斯断言, 他妻子能够证明这接近于一种准确的叙述。
- [17] Edwards to Sir William Pepperrell, January 30, 1753, *Works*, 16: 556, 叙述了

他与阿比盖尔的谈话——他认为那是“全然友好的”交谈。他经常表述的对阿比盖尔立场的反对意见，其最全面概述，参见爱德华兹致奥利弗的信，April 13, 1753, *Works*, 16: 587—592。

- [18] 爱德华兹致艾萨克·霍利斯，July 17, 1752, *Works*, 16: 493—509。
- [19] 爱德华兹致伊莱沙·威廉姆斯，August 15, 1752, and August 18, 1752, *Works*, 16: 512—519。威廉姆斯致爱德华兹，August 19, 1752, RIHS。
- [20] 爱德华兹致奥利弗，October 1752, *Works*, 16: 534 报告了这个事件。Abigail Dwight to Thomas Williams, November 1, 1752, in Wright, *Colonel Ephraim Williams*, 67. (September 2, 1752, was followed by September 14.)
- [21] 在11月末，德怀特准将向“马萨诸塞议会”提交了监管传教之立法委员会的报告。这个由德怀特和一位非常驻同盟者组成的委员会宣称，在凯洛格上尉指导下传教工作进行得同预期一样顺利，直至爱德华兹通过引入吉迪恩·霍利而做出了灾难性干预。爱德华兹和霍利，在能够影响印第安人的蒂莫西·伍德布里奇支持下，用“激烈的反对、侮辱和谩骂”破坏了凯洛格的工作，并违抗了该委员会旨在恢复良好秩序的努力（这就是他向霍利咆哮了三个钟头的德怀特版本）。有各种各样手段正在摧毁这个学校；莫霍克人正在离开，部分是基于这一原因，部分是因为近来欧洲人痴迷于人参根茎——由此而来的利润引诱他们返回了森林。学校唯一的希望就是摆脱这种影响（即爱德华兹）。Dwight and Ashley, Report to General Court, November 22, 1752, MA. 爱德华兹同意人参是问题的一部分。

爱德华兹获悉了这些不光彩勾当的一切消息，可能是从蒂莫西·伍德布里奇那里——后者仍是议会代表。预料到了德怀特进攻的伍德布里奇，则提交了一份由斯托克布里奇几乎所有英国和马希坎家庭男性首领签署的反驳书。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), 477, referring to “a rebuttal” in MA, 32: 365—374. 爱德华兹报告说，有两位斯托克布里奇印第安人告诉他，他们曾被凯洛格上尉带到 Wethersfield，在那里伊莱沙·威廉姆斯及其他人告诉他们“他们有一个坏牧师”，鼓励他们签署一份反对他的请愿书，并在这么做时不断给他们饮酒。爱德华兹致奥利弗，April 12, 1753, *Works*, 16: 590。

- [22] 约瑟夫·德怀特事实上转交了一封伊莱沙·威廉姆斯写给威廉·佩珀雷尔爵士的书信（标注日期为1753年8月29日），敦促佩珀雷尔写信给 Joseph Paticce——这项传教事业的伦敦主要赞助者之一，以支持德怀特反对爱德华兹（德怀特则向佩珀雷尔提供了爱德华兹的缺点）。这封信来自 Williamsiana

Collections, Williams College, as transcribed by George Claghorn.

- [23] 爱德华兹致威廉·佩珀雷尔, January 30, 1753, *Works*, 16: 553—563. Cf. Edwards to Hubbard, March 19, 1753, *Works*, 16: 564—576, 是对德怀特指控的一种更正式驳斥, 意在呈交立法机构。爱德华兹在这之前, 就曾对他“僵硬”的指控写出过下列书信: Edwards to Secretary Josiah Willard, July 17, 1752, *Works*, 16: 509—510.
- [24] 爱德华兹致伊丽莎白·斯科特·威廉姆斯, October 30, 1755, *Works*, 16: 677. 撰写这封具有启发性书信的原因是, 在丽莎白的丈夫伊莱沙·威廉姆斯去世后不久, 爱德华兹听说她正在散布对爱德华兹品格与性情的诽谤。爱德华兹恳求她考虑一下, 她的观点有可能因他已故的丈夫及其美国亲属而发生了偏见。看重诚实而不是圆滑的爱德华兹, 在书信的结尾处, 简单表达了对“你尊敬配偶”去世的哀悼, 但没有另外说到他的品性或者他在爱德华兹生活里的角色。可以预料, 伊丽莎白·斯科特·威廉姆斯仍然相信她原先的观点。Ibid., 674—678.
- [25] 行省秘书乔赛亚·威拉德致威廉·佩珀雷尔爵士, February 24, 1753, printed in Usher Parsons, *The Life of Sir William Pepperrell* (Boston, 1855), 252. 佩珀雷尔致威拉德, March 6, 1753, Ibid., 253.
- [26] Wright, *Colonel Ephraim Williams*, 68—69. Gideon Hawley, “A Letter from Rev. Gideon Hawley of Mashpee, Containing an Account of His Services among the Indians . . .,” *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 1st. ser., 4 (Boston, 1794), 55, 说道, “有许多人, 有一定根据地, 认定这所房屋是被蓄意烧毁的。”爱德华兹则没有提到这种指控。
- [27] 爱德华兹致哈伯德, March 19, 1753, *Works*, 16: 572. 爱德华兹说道, 同时离开的奥诺夸加印第安人明确表示, 他们之不抱希望是针对德怀特和凯洛格的, 而不是针对爱德华兹或其任何支持者。爱德华兹致托马斯·普林斯, May 10, 1754, *Works*, 16: 633.
- [28] 爱德华兹致 Mauduit, March 10, 1752, *Works*, 16: 455.
- [29] 霍利, “Letter from Rev. Gideon Hawley,” 61. Edwards to Oliver, April 12, 1753, *Works*, 16: 581—586, 概述了这个计划。爱德华兹还推荐将阿什利夫妇包括在内。阿什利夫妇, 尽管有其家族关系 (本杰明是迪尔菲尔德的乔纳森·阿什利牧师的兄弟), 但却忠实于爱德华兹, 帮助霍利在学校里的工作, 并受到了印第安人的欢迎。本杰明被约瑟夫·德怀特指责为一个“分裂者和宗教狂热者” (Dwight and Ashley, Report to General Court, November 22, 1752, MA), 甚至也被霍利看作是“一个狂热分子” (Hawley, “Letter from

Rev. Gideon Hawley," 56)。有关霍利的生平，参见 "Gideon Hawley," *Sibley's Harvard Graduates*, 12: 392—411。

- [30] 霍利, "Letter from Rev. Gideon Hawley," 57—65, 对这次旅行提供了一种描述——直接利用了他在那时记下的日记。
- [31] 爱德华兹致德怀特, July 5, 1753, *Works*, 16: 597—598; Edwards to Major Ephraim Williams Jr. et al., September 11, 1753, September 18, 1753, and November 19, 1753, *Works*, 16: 601—605, 611—617, 涉及了这些问题。亦参见 Williams Jr. to Edwards, May 2, 1753, in RIHS, George Claghorn transcription。
- [32] Edwards to Thomas Gillespie, October 18, 1753, *Works*, 16: 610. 在传教中, 一个明显的缺陷, 就是有如如此的代理者卷入了监察工作, 以至于很少能搞清楚, 在斯托克布里奇谁究竟有什么权威。这种无效率的安排也保护了爱德华兹, 因为很难控制所有的代理者。
- [33] 爱德华兹致威拉德, March 8, 1754, and Edwards to Prince, May 10, 1754, *Works*, 16: 626—627, 629—643。
- [34] 爱德华兹致普林斯, May 10, 1754, *Works*, 16: 637。
- [35] *Ibid.*, 638—639。
- [36] 在马希坎人与莫霍克人之间原先可能有一些张力。一开始, 马希坎人欢迎他们的老对头成为他们亟需的盟友, 并在一片优美的河弯处出借了 200 英亩土地供寄宿学校使用。但这两个部族之间的蜜月期很快就结束了; 英国人管理寄宿学校的失败, 以及偏袒性地对待莫霍克人, 冷淡了马希坎人对待这项计划的态度。从学校在纽因顿开办时起, 凯洛格上尉就总是将一些马希坎孩子置于自己关照下。可是, 在斯托克布里奇, 他很少关照他们了。最终, 随着事态的恶化, 他们的酋长警告凯洛格不要进入他们的领地。他们据此以及其他事情而向政府提交了一份长篇请愿书, 抱怨德怀特不接受他们的意见。这后一事件表明, 爱德华兹的马希坎教区居民, 同意爱德华兹与伍德布里奇对凯洛格与德怀特的看法。爱德华兹致普林斯, May 10, 1754, *Works*, 16: 630—633. Sarah Cabot Sedgwick and Christina Sedgwick Marquand, *Stockbridge*, 1739—1974 (Stockbridge, Mass.: Berkshire Traveller Press, 1974), 39, 69—70。
- [37] 爱德华兹致乔赛亚·威拉德, May 22, 1754, *Works*, 16: 644—645。对这个事件的叙述, 依据爱德华兹书信, 以及下列叙述: Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 105—106; 后者是建立在多种来源基础上的最全面描述。Cf. Wright, *Colonel Ephraim Williams*, 74—75。

[38] 对法国与英国传教的批判性比较，参见 James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York: Oxford University Press, 1985)。

[39] Milton W. Hamilton, *Sir William Johnson, Colonial American, 1715—1763* (Port Washington, N. Y.: Kennikat Press, 1976), Wright, *Colonel Ephraim Williams*, 74—75; Fred Anderson, *Crucible of War: The Seven Year's War and the Fate of Empire in British North America, 1754—1766* (New York: Knopf, 2000), 78—79. Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 103—104, 指出亨德里克在这个事件后向伍德布里奇送去了一封警告信。但亨德里克仍然是小伊弗雷姆·威廉姆斯的朋友；后者（虽然也是“萨斯奎汉纳”投资者）成为了他的庇护人并很快成为了密切军事同盟者。Wright, *Colonel Ephraim Williams*, 71—72。

有关这个故事的宾夕法尼亚一方，尤其是诸如 Conrad Weiser 这些中介者的作用，参见 James H. Merrell, *Into the American Woods: Negotiations on the Pennsylvania Frontier* (New York: Norton, 1999)。它提供了一种饶有意味和具有启发性的叙述。

[40] Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 83—84, and *passim*.

[41] 爱德华兹在“萨斯奎汉纳公司”有一小笔投资，“Jonathan Edwards' Last Will, and Inventory of His Estate,” taken from *Bibliotheca Sacra* 33 (1876): 438—446; the original is at Hampshire County Courthouse, Northampton. 到 1759 年 7 月 25 日开列财产清单时，他的利息是 214 先令，大约等于他最好的 5 英亩土地——位于他斯托克布里奇房子与河流之间——的价值，即 30 英镑。爱德华兹持有的土地大部分看来都是供自己使用的。可以推想，由于只了解这个故事的伍德布里奇版本，爱德华兹认为“萨斯奎汉纳”交易是诚实的。

[42] Anderson, *Crucible of War*, 50—85.

[43] Edwards to John Erskine, April 15, 1755, *Works*, 16: 662—663. 只有在 9 月里爱德华兹才能履行自己的职责；他在那个 月里分别向印第安人和英国人进行了五次布道。除此之外，他在 7 月末至 11 月末没有进行布道，在 1 月或 2 月里也没有布道。Rachel Margaret Wheeler, “Living upon Hope: Mahicans and Missionaries, 1730—1760” (Ph. D. diss., Yale University, 1999), 162, 逐月列出了向印第安人布道的次数。The Works of Jonathan Edwards 则提供了向英国人布道的列表，并证实了一种类似的模式。

[44] 这种叙述主要依据下列著述 Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 107—109,

- who quotes, p. 107, the letter from Samuel Hopkins to Joseph Bellamy, September 3, 1754. Also Sedgwick and Marquand, *Stockbridge*, 73—75, for some details. Also Edwards to Erskine, April 15, 1755, *Works*, 16; 663—664.
- [45] Hopkins to Bellamy, September 3, 1754, quoted in Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 109.
- [46] Edwards petition ... October 22, 1754; 由另一个人起草但有爱德华兹的签名。MA, 13; 581—82. Photocopy furnished by George Claghorn. 引文亦见之于 Sedgwick and Marquand, *Stockbridge*, 75. 爱德华兹拥有“7 加仑西印第安安优质朗姆酒”，表明禁酒尚不是新英格兰“改革宗”文化的一部分。
- [47] Esther Edwards Burr to Lucy Edwards, November 4, 1754, in *The Journal of Esther Edwards Burr, 1754—1757*, ed. Carol Karlsen and Laurie Crumpacker (New Haven: Yale University Press, 1984), 292.
- [48] *The Journal of Esther Edwards Burr*, November 8, 1754, 60—61. 这篇“日记”采取的形式是，她给朋友波士顿托马斯·普林斯的女儿萨拉·普林斯的一封信。以斯帖的担忧为一些最有见识的人所共有。1754年11月18日，伊斯雷尔·威廉姆斯上校——他接替已故舅舅约翰·斯托达德担任了边境地区的总指挥官——建议派遣更多部队来保护斯托克布里奇，因为他担心斯托克布里奇印第安人会发动叛乱。在现场的约瑟夫·德怀特则维护了斯托克布里奇印第安人，并担心外来者会更加恶劣地对待他们。Frazier, *Mohicans of Stockbridge*, 110.
- [49] 在11月末，亦即在他第二轮生病后初次返回布道台时，爱德华兹向英国人受众做了一次感恩布道——他原先曾于1746年以“对反叛者的胜利”为题发表过这篇布道。也许，其理由是，在约瑟夫·德怀特协商下，马萨诸塞政府与斯托克布里奇印第安人成功达成了和解，并同意将许多印第安人“吸收为为行省效力的士兵”。爱德华兹提醒人们，上帝常常向与他订立盟约的国家赐予巨大的现世仁慈，甚至当他们邪恶之时，就像他过去经常对古以色列所做的那样。这种祝福，也就是惩罚，并呼召人们进行悔改。Sermon, Exodus 33; 19 (August 1746 and November 1754), *Works of Edwards transcription*.
- [50] 爱德华兹致约瑟夫·德怀特，February 26, 1755, *Works*, 16; 657—658.
- [51] 爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特，June 3, 1755, *Works*, 16; 668, 说道，“我的健康还处在一种不好的状态。”
- [52] 爱德华兹致托马斯·普林斯，April 14, 1755, *Works*, 16; 659; 及爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特，March 8, 1755, *Works*, 16; 658.

- [53] 蒂莫西·德怀特致托马斯·福克斯克罗夫特, April 1, 1755. 德怀特认为福克斯克罗夫特可能听说了爱德华兹要离开计划。在1753年6月6日、1753年12月7日以及1754年2月22日, 德怀特还就北安普敦教情写信给福克斯克罗夫特和爱德华兹。在这后一封信里, 他表达了对爱德华兹的替换者 John Hooker 所怀有的怨言; 他认为后者缺乏经验性宗教并“倾向于一种阿明尼乌式称义论”。Beinecke, George Claghorn transcription.
- [54] 爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特, June 3, 1755, *Works*, 16: 668. 有关印第安代表, 参见 Claghorn's note, *Works*, 16: 659n.
- [55] Hawley manuscript, Congregational Library, Boston, 4, November 20, 1755, quoted in *Sibley's Harvard Graduates*, 12: 396.
- [56] 爱德华兹致小乔纳森·爱德华兹, May 27, 1755, *Works*, 16: 666—667. 爱德华兹致福克斯克罗夫特, June 3, 1755, *Works*, 16: 668.
- [57] 爱德华兹致托马斯·普林斯, September 15, 1755, *Works*, 16: 673. 到下个夏季, 爱德华兹将他教导的这些斯托克布里奇男孩子们转移到了更安全的伯利恒, 由他朋友约瑟夫·贝拉米在那里教导他们。爱德华兹致约瑟夫·贝拉米, [June 1756], *Works*, 16: 688—89. 爱德华兹致约瑟夫·贝拉米, February 12, 1757, *Works*, 16: 700—701. 爱德华兹致约瑟夫·贝拉米, August 6, 1757, *Works*, 16: 724—725.



战争时期

“哦，多么痛苦，多么可怕的消息啊！爱德华·布雷多克（Edward Braddock）将军阵亡了，他的部队战败了，”以斯帖·爱德华兹·伯尔在纽瓦克惊呼道，“天哪，我们会怎么样呢，我们会遭遇什么呢！哦，我们的罪，我们的罪——它们达到天上，疾呼报应，就是我主降下的报应——这是正义的，这是正确的。”^[1]

1755年7月9日，在接近“迪尤肯要塞”（Fort Duquesne）时，爱德华·布雷多克将军那令人自豪的“红衣军”（redcoats）所遭受的毁灭性失败，震惊了整个殖民地。从弗吉尼亚到新英格兰北部，英国的边境定居者陷入了恐慌之中。布雷多克曾经有把握地希望能占领那个具有战略意义的法国要塞（今为匹兹堡），作为展开多路进攻的英国势力的一部分，以便利用优势兵力将法国人从其边境据点上驱赶出去。但事与愿违，英国人未能争取到更多印第安人的支持，在这场血腥丛林遭遇战中被证明是灾难性的。而法国人却证明了他们统率印第安联盟的能力；在莫农格希拉（Monongahela）的这场胜利，立即就使更多印第安部落投向了法国人一方，并使其他一些部落脱离英方联盟转入了中立状态。在主要部落中，只有东部的莫霍克人在老酋长亨德里克领导下还愿意加入英方势力。^[2]而人数较少的马希坎人，则是为数不多为英国人提供支援的土著美洲人之一。

一场普遍性的印第安人起义——另一场“国王腓力的战争”，更多的迪尔菲尔德——没有什么能比这一威胁在殖民者心里激发起更大的恐惧了！以斯帖为她斯托克布里奇家人面临的危险深感担忧。即使是在新泽西，她也没有体会到安全。在秋季末，她从总督妻子贝尔彻夫人那里听到了这样的报告：一千五百名法国人和印第安人正聚集在新泽西边境上。甚至在这之前，以斯帖就预料到了更糟的情况。“我亲爱的朋友，你无法想象，”她给她所爱的在波士顿的通信者萨莉·普林斯——老托马斯·普林斯的女儿——写信说，“一位慈母在这个时刻为她的孩子会经受什么样的担忧，当她想到，所抚养的孩子会被野蛮的敌人摔死在石头上，抑或，更糟糕地，会被他们所奴役，并被迫变成教皇派。”^[3]

415

以斯帖的恐惧植根于阿伦·伯尔的神学——它极其类似于她父亲的神学但却更加悲观。在这一年（1755年）元旦，伯尔院长就重新出现的法国与印第安威胁，做了一篇禁食祷告日的哀伤布道。爱德华兹相信教会已经经历了最坏的迫害，而伯尔则相信，在千禧年之前最可怕的“生产剧痛”还尚未到来。在迅速变迁着的时代里的中部殖民地服侍，看到邪恶猖獗而觉醒稀疏，这些可能会使伯尔倾向于将当前的新教状态看作是黯淡无望的。在他的布道里，他用骇人听闻的话语描述了上帝如何可能利用法国人和印第安人来进行审判。“我们的男人会被屠杀！——我们的妻子儿女会曝露在一支无法无天军队的情欲与狂暴之下！——我们无依无靠的婴儿会被摔死在石头上。”以斯帖——她的女儿萨莉还不满周岁——害怕得离开了。她于当天给萨莉·普林斯写道，“很可能，你和我都会经历迫害，并被呼召为上帝的事业和清白的良心而放弃一切——甚至被烧死在火刑柱上。”第二天，她在信中又补充道，她心怀感激地看到，人们因面临“被教皇敌人吞噬的危险”，而从灵性沉睡中惊醒。^[4]

返回到斯托克布里奇，从一切迹象来看，爱德华兹肯定是越发镇定了。尽管他有充分的理由担心灾难随时可能袭击斯托克布里奇，而且总是易于陷入忧郁，经过多年的磨练，他亦变得坚强，为上帝任何可能的意旨都作好了预备；而他的女儿，作为一个年轻母亲，则担心自己无法效仿父亲的这种态度。他甚至鼓励以斯帖，当蒂米（Timmy）

于9月毕业典礼前从学院返回时，一同前来访问这里。

在为布雷多克将军失败而设立的禁食日布道中，爱德华兹让他的那些焦虑不安的英国人会众放心，“我们根本没有理由失望”，即便“上帝在这次失败里已经可怕地教训了我们”。爱德华兹的长远信心是建立在他的乐观主义末世论基础上的。他选取的经文《诗篇》60：9—12，是为以色列战胜以东——预表“敌基督”的古代国家——的一种祈祷。当敌人是“敌基督”，是“上帝教会在世上迄今最大的敌人”时，尽管英国人遭受了挫折，但却有极大的理由对胜利充满希望。

416 爱德华兹在他题名为“对可能是实现‘第六碗愤怒’事件的纪录”——它涉及巴比伦河（亦即罗马）的干涸——这篇笔记里，仍然在搜寻教皇制衰落的迹象。在其中，他不厌其详地记录下一切关乎对教皇及其帮凶不利的财经消息等新闻报道。（一条近期记录是：“《波士顿晚邮报》，1755年7月21日，[法国]神职人员……被要求为国家紧急需要提供一份无偿捐赠”；接着则是对各种数目的细节记录。）^[5]鉴于这种轨迹，爱德华兹对英国在“新世界”的最终胜利保持着高度信心。

然而在近期则可能出现失败与灾难；它们既是撒旦的反击也是上帝对悔改的大声疾呼。布雷多克的失败正是对英国骄傲与自信的一种审判。那种神圣的信息是很明显的，因为上帝使英国人在印第安人面前大大蒙羞了。“这么多重要将士都阵亡了[牺牲人数约有三分之二]，”爱德华兹在布道里悲叹道，“他们的军装、盔甲、财宝和头皮都落入了敌人之手，并被欢呼着带回了法国在美洲的定居点；这是上帝对我们骄傲和虚妄信心的最严厉斥责。”^[6]至于最近的前景，爱德华兹将印第安人的背叛看作是最大的危险。他对苏格兰的威廉·麦卡洛克解释道，虽然在这里英国对法国有二十比一的人口优势，但英国殖民地却面临着真正的危险，因为法国在争取印第安人方面手腕高明。^[7]

最为直接地，爱德华兹和这个村镇其他英国人，于1755年9月初，强烈呼吁爱德华兹具有政治影响力的表弟伊斯雷尔·威廉姆斯上校派遣足够规模的军队来保护斯托克布里奇。30名斯托克布里奇印第安人，已经前去参加在威廉·雪利总督指挥下的战斗了；而他们提出的条件则是派遣军队前来保护这座村镇。爱德华兹指出，敌人将会为摧毁斯托克布里奇及其数个堡垒而自豪，因为“这样就打破了英国人

与印第安人之间的联合，并带走了这个部落；自从俄亥俄失利以来，已经有许多部落放弃了英国利益而加入了法国一方”。^[8]

几天后，斯托克布里奇被靠近乔治湖（Lake George）——大约在奥尔巴尼以北 50 英里接近钱普林湖（Lake Champlain）南端的地方——一场激烈战斗的消息彻底震撼了。一个大约有一千名殖民地士兵的军团，在斯托克布里奇的小伊弗雷姆·威廉姆斯上校指挥，并在伊弗雷姆的朋友、75 岁的亨德里克酋长及 200 名莫霍克人陪伴下，前进到了由法国将军巴龙·让-阿尔芒·德·迪斯考（Baron Jean-Armand de Dieskau）指挥的加拿大印第安人与法国精锐部队设计的埋伏地带里。亨德里克酋长和小伊弗雷姆在战斗初期就双双阵亡。但与布雷多克的类似遭遇不同，剩下的殖民地士兵极有见识地打破军阶等级重组了军队，并对法国人和印第安人的进攻展开了反击。在威廉·约翰逊（William Johnson）将军率领部队的支援下，殖民地人最终打退了敌人的进攻，并在战场上俘获了受伤的迪斯考将军。^[9]

417

爱德华兹认为这是一场得不偿失的胜利。“约翰逊将军指挥的部队对法国人取得了某种胜利，”他写道，“然而我们在战斗中损失惨重。”除了亨德里克和小伊弗雷姆·威廉姆斯，爱德华兹一家知道，至少有五位来自北安普敦的年轻人（包括他们的表亲伊莱沙·霍利上尉，他是约瑟夫那位有时有些任性的兄弟）在战斗牺牲了。^[10]

不论爱德华兹一家怀有什么样的混杂情感，阿比盖尔因她哥哥的阵亡而备感伤痛。她悲叹道，“在部队里有一个人本该是最有可能逃生的啊。”阿比盖尔和德怀特准将再次谈起要离开斯托克布里奇。阿比盖尔向纽约城一位朋友写信说道：“我渴望与你一起，吃龙虾、螃蟹与牡蛎，喝柠檬饮料；但却必须满足于淡啤酒和乡村炉火，而这对我来说已经太好了，因为我还痛苦地活着，而我那么多最亲爱的朋友却归入了死者之列。”^[11]德怀特的确留了下来。在春季，这位准将争取到了一些康涅狄格士兵来帮助保护这个村镇。尽管小伊弗雷姆离开了，但老伊弗雷姆·威廉姆斯的两个小儿子却留了下来（小伊弗雷姆留下了一份持久遗产。1755 年 7 月，在他获悉布雷多克将军阵亡的第二天，他修订了自己的遗嘱。他取消了较早时候给斯托克布里奇印第安学校的一项小额捐款，但却留下了一大笔资金，以在威廉斯敦 [Williams-

town] 附近创办一所学校。1785年,这笔资金被捐赠给了“威廉姆斯学院”[Williams College]。^[12]

爱德华兹将“乔治湖战役”看作只是“某种程度的胜利”,除了付出了巨大生命代价的原因外,还在于这支英国远征军的原初目标,是要驱逐属于“钱普林湖基地”的克朗波因特(Crown Point; 靠近泰孔德罗加[Ticonderoga])要塞——那是通往蒙特利尔的所经之地——里的法国驻军。而这场战役却导致了一种僵持局面。不过有一支英国军队驻扎在他们北部,也为他们提供了某种保护,使他们免于遭受各种印第安攻击的灾难——而这如今在弗吉尼亚和宾夕法尼亚边境上已成了常事。总的说来,1755年是“神圣佑护对英属美洲甚为不悦”的一年。英国军队只是在新斯科舍半岛取得了胜利。而在大陆上,法国人仍坚守着阵地,巩固了与印第安人的联盟,并比以往显得更为强大。^[13]

419

在听到“乔治湖战役”的消息后不久,爱德华兹动身前往纽瓦克;他准时赶到那里是要参加1755年9月末举行的学院毕业典礼。除了看到女儿和蹒跚学步的外孙女的喜悦外,爱德华兹发现自己处在了令人惊惧的殖民地战时政治旋涡中。毕业典礼一结束,他和阿伦·伯尔就动身前往费城,去参加“纽约与新泽西宗教会议”的一次集会。^[14]伯尔是跨殖民地联合的一位坦率拥护者。^[15]如果说爱德华兹曾遇见过本杰明·富兰克林的话,那就是在这次费城之行中。富兰克林已经出版并阅读了爱德华兹的一些著作,而费城的精英圈子也并不大。如果说他们确实见过面,那么他们的谈话也许会包括他们与怀特菲尔德的友谊,并分享一些自“莱克乔治战役”以来的军事消息。

我们还可以想象,当爱德华兹返回到纽瓦克后,他与以斯帖及其圈子的另一种谈话。在那里的话题,将转向塞缪尔·理查森(Samuel Richardson)的小说《帕美勒,或被奖赏的美德》(*Pamela, or Virtue Rewarded*)。以斯帖在春季里已经阅读了那本小说。她父亲,就算没有亲自阅读过它,也肯定在斯托克布里奇从家人那里听到了许多有关它的内容。吉迪恩·霍利在日记里记录道,当他于1754年夏拜访爱德华兹家时,他在那里发现了一本《帕美勒》,而爱德华兹则在阅读和欣赏这本书。^[16]那正是爱德华兹生病期间;所以有可能的是,这位神学家在养病期间曾阅读过它。当以斯帖在阅读这个有关一个地位低下女仆

的道德故事时——那个女仆在拒绝被主人引诱后与主人结了婚，她相信，作者将“财富与荣誉确立为幸福最不可或缺的要素”。而当帕美勒的丈夫发生不忠行为时，以斯帖深表反感并相信它的标题应当是“被考验的美德”。不过，以斯帖钦佩帕美勒天使般的性格、典范式的婚姻义务观，并欣慰地看到，她恒久忍耐的美德最终在丈夫那里赢得了忠诚。^[17]以斯帖的父亲将会对所有这一切进行一些神学反思。他已经开始撰写一部题为“真美德的本质”（The Nature of True Virtue）的论著；这部论著将提炼福音派对18世纪受到诸多讨论的“美德”这一主题的思考。

爱德华兹在适当的朋友和家人圈子里可以很健谈，只要谈话保持在严肃而具有陶冶性的主题上。一年前，以斯帖曾为这种惯常聚会描绘出了一幅栩栩如生的图景。在写给萨莉·普林斯的信中——当时阿伦·伯尔已经到波士顿去了，而她父亲也可能在那里，以斯帖使在萨莉父亲托马斯·普林斯家里聚会的场景变得形象化了。“我能想象，这个傍晚，伯尔先生就在你们家里。父亲，还有其他一些人，也在那里。你们全都坐在客厅中间，父亲在谈话，伯尔先生在欢笑，普林斯先生间或插上一两句话。你们其他人坐着、看着、听着，并形成自己的看法……而当你上楼后，你会说出自己的想法，并希望我也在那儿。”^[18]

420

在这一描述里，妇女深深参与了这种“理智—灵性”盛宴，但处在从属地位。她们在心里记住了那些问题，当回到卧室单独在一起时才展开争论。尽管没有质疑其社会从属地位，但以斯帖已经习惯于被作为与男性在灵性和理智上（如果不是教育上）的平等者严肃对待。由于无法忍受那些只是“谈论时尚与服饰”的“琐碎妇女”，以斯帖曾将“一帮来自特伦顿（Trenton）的年轻妇女”斥责为“像马一样愚蠢的可怜而虚荣的年轻人”。不过，以斯帖也并不怯于杀杀某些男性的威风，如果他们贬低妇女能力的话。有一回，一位男性客人错误地说道，他认为妇女不懂得什么是真正友谊，因为“她们几乎无法领悟像友谊那么冷静与理性的东西”。而与其他智识水准很高的女性建立了不同寻常友谊的以斯帖，则让那个男人尝到了一点儿苦头。“（你知道，我口齿伶俐，思如泉涌——我拼命叽叽喳喳说个不停，”她对萨莉·普林斯写道，“你可能会猜到，他的话语有多么大的漏洞。在他有时间再开

口之前，我以一些严肃的事情回击了他。他有些不好意思和手足无措。”他们争论了一个小时，直至那位客人最终认输。“他站起来，说了声‘你的仆人’，离去了。我让他哑口无言了。”^[19]

当爱德华兹于1755年10月离开纽瓦克和他那令人钦佩的女儿后，他转往纽约城去乘船返回；但由于逆风而耽搁了几天。在那里，他的时间是同长老会信徒们一起度过的；而后者几乎就像他三十多年前在那里担任见习牧师时一样四分五裂。当前他们正处在一场挑选新牧师的争吵中，并因一个“苏格兰派”坚持只唱诗篇而变得复杂化了。^[20]爱德华兹在纽约城里仍然有朋友；我们能够想象，即便他们正在为教会政治而争论，但仍然能够以龙虾、螃蟹、牡蛎和柠檬饮料招待他。而且看起来，他对所有受造物的欣赏也允许他享受这一切，尽管他在数量上总是保持着严格的自制。无论如何，我们都可以肯定，他带回家一些巧克力；而这则变成了为大家喜爱的一种家庭享受。^[21]

421 返回到斯托克布里奇，1756年的冬季相对来说没有什么令人震惊的事情，但战争正在对印第安传教工作造成令人痛苦的损害。对爱德华兹来说，尤其痛苦的是，他寄予厚望的吉迪恩·霍利在奥诺夸加村的传教工作，面临着“完全中断”的危险。法国人已经挑动起了如今控制着萨斯奎汉纳河上游大部分地区的特拉华（印第安）人。12月中旬，奥诺夸加村在收到特拉华人已经对所有英国人宣战的消息后——与这个消息一同到达的还有几个英国人的头皮，这个村庄就变成了整天令人担惊受怕的地方。只要还有任何英国人留在村里，印第安村民就会为他们的生命感到担忧。所以，在1月初，霍利和小乔纳森经过雪地艰难跋涉回了安全之地。他们大半个冬季都是在奥尔巴尼西北部、威廉·约翰逊爵士的堡垒建筑里度过的；后者最近曾在代价高昂的莱克乔治胜利中担任指挥官。强有力的威廉爵士——他一直都是亨德里克酋长的密友和与印第安人联系的最佳纽带——邀请霍利担任情报员，并为一次旨在巩固恶化着的各方关系的印第安代表大会担任译员。^[22]

423 虽然小乔纳森在冬季末从他危险的冒险中平安返回了家乡，但爱德华兹夫妇担心斯托克布里奇很快将会变得和奥诺夸加一样危险。马萨诸塞和康涅狄格正在征召新的志愿部队，以对克朗波因特发动另一场进攻；但这项计划使边境定居点面临危险。殖民地军队主要是业余

人员；爱德华兹及其朋友担心，进攻失败将会招致法国和印第安军队对防御薄弱的边境城镇采取军事行动。在这种战时环境下，组织或指导一所印第安学校已经不现实了。作为保存这所残余印第安学校的一种权宜之计，爱德华兹将斯托克布里奇的孩子们送到了康涅狄格的伯利恒跟随约瑟夫·贝拉米学习。

贝拉米认为，爱德华兹应当更为关心他个人的安全。他在5月末恳切地说道，“我极为担心，我们进攻克朗波因特的部队会失败。唯有上帝知道将会是什么结果。”如果爱德华兹把家人带到伯利恒来，贝拉米愿意提供“我们家所能提供的一切便利”。^[23]爱德华兹的灵性操练是对灾难的终生预备；他意志坚定，不可动摇。所有事情都在上帝手里；他决心做自己被呼召去做的事情。假如一切都终于一场可怕的印第安进攻，他也完全接受。在任何情况下，死亡都总是在悄悄接近家人和朋友。爱德华兹将继续留守在他的职位上，并接受上帝所愿意的一切。

我们对战争最黑暗时期在斯托克布里奇产生的恐惧，有一幅栩栩如生的画面。不知用了什么方法，乔纳森和萨拉说服女儿以斯帖，于1756年夏末从新泽西前来进行一次已被推迟了的访问；如今以斯帖带着他们家最近出生的外孙、六个月大的小阿伦·伯尔前往这里。这位年轻母亲充满了恐惧，但正如她所说，“我尽力想要知道我的职责，并认为我正在履行那种职责。”以斯帖为她旅居生活的每一天都留下了坦诚记录；那是她写给波士顿的萨莉·普林斯的。^[24]

经过五天的车马劳顿，又被一场暴雨淋透了的以斯帖，于1756年8月30日到达。她的家人吃惊得“几乎不知所措”。她两个妹妹露西（20岁）和“苏吉”（苏珊娜，16岁）兴奋得“都快要晕过去了”。但随后“我带给他们的忧郁消息又使屋里充满了愁闷”。那是法国人和印第安人占领纽约的“奥斯威戈（Oswego）要塞”的消息。在遭到一阵短暂抵抗后，法国将军蒙特卡姆（Montcalm）成功地让英属美洲人投降了，并承诺保证那些战俘的人身安全。蒙特卡姆真心实意按照欧洲惯例行事，但他没有完全领会印第安同盟军的战争规则，后者要求有头皮、战俘和缴获物等战利品。在蒙特卡姆能够阻止他们之前，印第安人相应地袭击和杀死了几十名战俘并带走了其他战俘。^[25]殖民地人确信，这个要塞，正如以斯帖所说，是“通过背信弃义”被占领的。

以斯帖待在斯托克布里奇的三周时间里，大部分时候“都因敌人而吓得魂不附体”。她到达那里两天后，出现了“一次警报”。这个村镇的人们在围绕这所房子的堡垒处设立了一个观察哨；有两个晚上，“大多数印第安人都前来这里借宿。”一些人还报告说他们在夜晚看见了敌人。数天后以斯帖写道：“这个地方处在极其缺乏防御的状态——村镇里没有一名士兵。”几乎所有能参战的印第安人都加入了军队；白人也同样如此。以斯帖感叹道，“10个印第安人就能轻而易举地把我们全部毁灭。”而她还听说，在30英里范围内已经发现了敌对印第安人。“我想要能按照上帝所定意的任何方式去死，”忧心忡忡的以斯帖在经过许多不断被惊醒的夜晚后写道，“但我不想被野蛮敌人所屠杀，也不能使自己愿意接受那种结局。”

使事情更糟糕的是，在以斯帖住了大约一周后，她母亲宣布她要去北安普敦；在那里，另一个女儿玛丽·德怀特即将要生她的第三个孩子。很明显，萨拉是最能使家人保持士气的人。“我母亲离开了！”以斯帖抱怨道，“这使得一切都加倍地沉闷。”几天后，有17名士兵赶到这里来保护这个村镇。但以斯帖认为他们人数太少而难以防守这三个当地堡垒。一些士兵住在爱德华兹家里，而这则带来了更多的工作，尤其是对露西——她在母亲萨拉不在时负责管理家务。

在安息日，乔纳森宣讲了《阿摩斯书》8:11，“日子将到，我必命饥荒降在地上。人饥饿非因无饼，干渴非因无水，乃因不听耶和華的话。”以斯帖得出结论——正如她父亲所明确警告的，“上帝将要从这大地上收回他的道和指令，因为人们可耻地滥用了它们；上帝这么做是公义和正确的。”晚上，她又以这样的确信来安慰自己，“上帝仍将得着荣耀。噢，亲爱的，这是令人振奋的，即永远配得称颂的上帝在他的荣耀里不会失去任何人，就让世人或魔鬼尽其所能地作恶吧。”

如果她和她儿子在斯托克布里奇没有被屠杀掉，她推想，上帝也将会得着同样多的荣耀。所以第二天，她向父亲提议，她要尽早回家。而他不会听取这些。“如果印第安人抓住了我，”她坚定地将自己交托给上帝，“他们抓住我，这是我能说的一切，但我的义务就是要使我自己尽可能放松一些。”最终，在最后一个安息日前夜，以斯帖与父亲进行了坦率的交谈：“昨晚，我与父亲就一些关乎我最大利益的大事，进

行了一些自由交谈；我开诚布公地向他表明了困难，而他也同样开诚布公地向我提出了建议和指导。这次谈话消除了一些令人沮丧的疑惑——它们曾使我在我的基督徒争战中深感气馁。他向我提供了一些可以悄悄遵守的、能使灵魂靠近上帝的极佳指导，以及其他一些能够以更公开方式遵守的建议。幸亏我有这样一位父亲！这样一位导师！”

爱德华兹本人，尽管知道如何找到属灵慰藉，但对尘世事务却远非那么自信。以斯帖离开几周后，他于10月初向吉迪恩·霍利写道，“我们会怎么样，唯有上帝知道。”战争已经使得霍利离开了他在奥诺夸加的传教工作；这位传教士，显然是在爱德华兹鼓励下，正在为一支预备进攻克朗波因特的大型殖民地远征军效力。而如今在灾难性的“奥斯威戈要塞”失败的余波中，殖民地人放弃了对钱普林湖的进攻，解散了这支远征军，采取了防御态势。霍利近期的一封信，包括了对这支远征军的一些“非常感人的记述”。爱德华兹回应道，的确，上帝似乎“在每个地方都对我们极其不悦”，英国人在印第安人眼里正在迅速丧失可信性。“似乎是，某种重大事情，也许还是决定性的事情，将要在冬季以前发生。”战争可能已接近尾声，而更糟的很快就会到来。唯一的希望就是祈祷，“对万军之上帝的谦卑呼求”。^[26]

吉迪恩·霍利与军队在一起的机会，使他对英国与美洲军队如何利用面对印第安人的传教工作，具有了一种新的看法。霍利发现，人们期待他在军队里发挥的职能，就是试图使少数留下的印第安同盟军保持忠诚。他还目睹了新英格兰士兵中一些放纵行径，以及一些战争的残忍行为。由于曾经在易洛魁人中间生活过，所以霍利能比他大多数欧洲同时代人更好地理解与印第安人战争中的一些含混与矛盾之处。^[27]譬如，他在日记里就记录下了英国人将一位过路的印第安人斩首的草率之举，因为后者愚蠢地吹嘘自己曾在俄亥俄获得过英国人的头皮。

霍利的实战经验使他与自己的导师爱德华兹产生了不同看法；后者倾向于通过他的“千禧年范畴”与“君子坦丁预设”的角度来看待战争。1756年秋，霍利回到斯托克布里奇短暂停留；在那里，他可能还对露西·爱德华兹——“一个有魅力的姑娘”，正如他后来所说的——怀有一厢情愿的好感。霍利随后试图重返奥诺夸加，但为提早到来的冬季所阻。结果他在附近的设菲尔德（Sheffield）度过了那个冬

季，跟随塞缪尔·霍普金斯学习。到这时，他对自己被要求扮演的战时传教士角色感到了不平和失望。而爱德华兹则属于那些称赞传教士这一双重角色的人：既作为福音的传布者又作为赢得印第安联盟的代理者。霍利在私人日志里愤懑地写道，“我不会再以基督教传教士的角色进入到印第安人中间，除非我能够按照基督教原则行事。”“但在这种情形里，我为什么要谈论基督教热忱；它是一种政治事务。”“那些谈论在印第安人中间传布基督教的人，并不太关心他们任何人是否会上天堂，”他如此写道——显然所指的是许多行省官员和军队指挥官。霍利还深信，即使是爱德华兹，也难免让政治利益妨碍了更高的目标。“爱德华兹先生……对事情的看法盲目，他只知道一些听闻而来的东西，而事情的另一半他从不知晓。如果他竭力激励我去从事我的使命，并只是出于在基督教里所隐含的那些动机，那么我会更喜欢这项使命。爱德华兹先生是个非常好的人，但也有偏见。”^[28]

霍利在军队里所服用的现实主义“药剂”，有助于他认识到英属美洲人对印第安人传教的实质性缺憾；而爱德华兹则没有。英属定居者的数量意味着，不论所宣布的意图是什么，英国人对印第安人的几乎所有兴趣，都是与驱逐他们的终极目标相关联的。许多不那么宗教性的英国人和美洲人已明确承认了这一点。而其他那些将政治与宗教交织在一起的人，譬如爱德华兹，倘若认为将福音用于军事招募而又不会使福音受损，在霍利看来则是幼稚的。

1757年夏，霍利重返奥诺夸加的尝试再次受挫，这次是因为那一地区发生的天花。他再次返回斯托克布里奇并陪同爱德华兹到了波士顿。可能是他向爱德华兹表达了一些疑虑；这次访问的结果是，“印第安事务委员会”委派霍利去视察位于科德角（Cape Cod）马什皮（Mashpee）一个孤立定居点上的一些老印第安教会。霍利很快就使马什皮成为了他那漫长而富有成果的终身工作的根据地，并远离了战争和政治动荡——它们扰乱了西部包括斯托克布里奇在内几乎所有地方的传教工作。^[29]

在1756—1757年的冬季里，斯托克布里奇仍然易于遭受攻击，十分令人忧虑。在11月，爱德华兹、伍德布里奇以及其他村镇人向马萨诸塞“议会”送去了一份请愿书，恳请向这里派遣保护部队。因为斯

托克布里奇印第安人在上一年曾作为英国为数不多的土著同盟军参加过战斗，所以人们担心这个村镇会遭到报复。到1757年春，仍然没有得到保护的村镇人又送去了两份请愿书；其中后一份由德怀特准将起草的请愿书，不仅有他本人和老伊弗雷姆·威廉姆斯两个留下来的儿子的签名，而且还附有爱德华兹的签名。共同的危险促成了他们难得一见的合作。最终，马萨诸塞和康涅狄格都为夏天的到来而派遣了一些部队，因为到那时，大多数印第安人又将要出征了。^[30]

虽然军事状况仍然是危险的，但爱德华兹一家却能欢庆在赢得北美灵魂这一更大的属灵争战中所取得的一场辉煌胜利。一场宗教奋兴——除弗吉尼亚外，近来在他们圈子里已经很罕见了——在新泽西学院爆发了。就在几个月前，亦即1756年11月，学院从纽瓦克迁到了它在普林斯顿的新址。在那里，他们建造了一栋令人赞叹的新建筑——被描述为“这个大陆上最宽敞的”建筑。为向老总督和他们最大捐助者致敬，伯尔和学院管理委员会曾将它命名为“贝尔彻厅”。而贝尔彻则通过谦逊地建议应将这栋建筑命名为“拿骚厅”，以纪念国王威廉三世，并因而将它奉献给新教“政治—宗教”事业，使历代学生避免了一个“拙劣的玩笑”。伯尔一家在这里搬进了一套优美典雅的院长住宅里。^[31]

这场1757年2月在“拿骚厅”学生中爆发的引人注目的奋兴，似乎是这所学校在普林斯顿历史上最奇妙的开端。阿伦·伯尔和以斯帖两人都激动地抓紧时间给爱德华兹写信。作为1740—1742年“大觉醒”的一位“亲历者”，以斯帖报告道，“伯尔在近期奋兴中从未看到过比昨晚看到的更令人惊奇的景象。”“宗教关切变成普遍性的了，”阿伦·伯尔补充道，“没有一个学生例外。”尽管唯有时间能判断究竟有多少人被长久地改变了，但伯尔相信，许多人都表现出了最有希望的迹象。搬迁学院的这种吉兆，立即重新激活了对北美所亟需改革的期望。^[32]

爱德华兹的希望也略略增加了。他向约翰·厄斯金报告说，在“沉沉黑暗”中，有普林斯顿奋兴和其他几处零星奋兴的“大好”消息。^[33]尽管他没有本地奋兴的消息可以报告，但他至少感到欣慰的是，“与多年的情形相比，近来在印第安人中酗酒已经减少了。”^[34]以斯帖在整个春季里都会继续为普林斯顿学生中的持续工作而感到欣喜，并希

望他们在5月份返回各自家乡时也能够把奋兴热忱带回去。和往常一样，她也担心撒旦将会阻击奋兴的进展。^[35]

428 8月里，阿伦·伯尔（他总是有应接不暇的任务）匆匆赶到斯托克布里奇看望爱德华兹。在他停留期间，还发生了另一场军事灾难——对新英格兰人来说还是迄今最可怕的灾难。蒙特卡姆领导的法国军队，在人数空前、包括远至密歇根湖岸边的印第安人的支援下，包围并占领了位于莱克乔治的新英属美洲人要塞：“威廉·亨利要塞”（Fort William Henry）。这一回，在投降后，印第安人要求获得他们认为正当的胜利果实，并实施了比在“奥斯威戈要塞”更大的狂暴；他们杀死了近两百名士兵——大多数是伤员，并将数百人据为战俘。伯尔返回家后，告诉以斯帖，“他们能清楚地听到要塞上的枪炮声”；所指的是，约在70英里外，在围困要塞期间，法国重型大炮发动的猛烈炮轰。他还说，“家人对敌人极为害怕。”爱德华兹几乎要让步了。他在致贝拉米的一封信里，增加了一段“附言”——写于他们初次听到遥远处那不间断的炮轰声的当天，“我不知道，但我们可能很快就要逃往伯利恒了。”^[36]

一个新开端？

那将在下一年沉重打击这个家庭的攻击，来自一个不同的方向，并且是一个更古老的敌人。阿伦·伯尔于9月1日刚抵达普林斯顿，就收到了总督贝尔彻在前一天去世的消息，并被邀请赶到伊丽莎白敦（Elizabethtown）去做葬礼布道。虽然贝尔彻已经75岁了，但他的过世对伯尔一家仍是沉重的打击。以斯帖写道，“这是我们不能指望在总督那里得到弥补的损失。”当阿伦听到这个消息后，变得非常忧郁，无法考虑其他许多事情。第二天，他在起草那篇布道时，出现了“一阵间歇性的发热症状，并在随后的整个晚上都神志不清”。不过，他仍然设法赶到伊丽莎白敦，并于9月4日做了葬礼布道。三周后，伯尔也去世了，年仅41岁。^[37]

以斯帖悲痛欲绝，但也被彻底改变了。她曾深深眷恋着她那充满

活力的丈夫。以斯帖致萨莉·普林斯的书信曾提到过无数个场合，她与伯尔一起畅谈着共同的关切和熟悉的事情。而现在她和两个年幼的孩子突然变成了孤儿寡母。然而，当几乎所能想象的最坏事情发生时，她也发现了她原先未曾意识到自己拥有的一些灵性源泉。10月初，亦即葬礼后不久，她在给母亲的信中写道：“上帝似乎就在面前……我认为上帝使我意识到了这世界的虚空，以及所有尘世欢乐的不确定性；而我以前从未有过这种意识。世界从我的视野里退去了！天国和永恒比以往任何时候都显得更加真实和重要。”

429

次月，她给她渴望能看到其面的父亲、给她那“如此亲切慈祥的父亲与导师”写了信。她年幼的儿子小阿伦曾发烧，近乎丧命。然而即使是那时，她发现她也能够呼喊，“哦，上帝是何等良善。”上帝赐予了她孩子，上帝也能“收回他所出借的”。因而她发现自己愿意“通过信仰奉献出孩子”，并知道基督“愿意接受所奉献给他的”。以斯帖自己已被彻底改变了。一年前，在斯托克布里奇，她无法交付。而如今她能够与约伯一道说，“你虽杀我，我仍要信靠你。”

就在以斯帖发现这种顺服的力量几天后，一个夜晚，当她正“谈到我已故亲爱的丈夫必定在那荣耀中”时，她经历了典型的“爱德华兹式”的出神狂喜——对此她父母都能够产生共鸣。“我的灵魂完全充满了对这种荣耀的憧憬与渴望，”她告诉父亲，“我被迫要离开家人才能掩饰我的喜悦。当单独一人时，我如此出神喜悦，我的灵魂充满了对上帝完善与全然喜悦的热切渴望，并愿意不被干扰地事奉他——我认为我的天性不能承受更多了。亲爱的先生，我想我在那个夜晚预尝到了天国的滋味。”

从来都是睿智辅导者的爱德华兹立刻就写来了回信，在为上帝的祝福而欢喜的同时，他提醒以斯帖，真正的信心并不在于长久的出神狂喜，而在于上帝盟约的信实。“上帝以大大摇头来纠正你的时候，他温柔的爱与怜悯的心肠是如何显现的！确实，他是一位信实的上帝；他会永远记住他的盟约，从不会辜负信靠他的人。但是，如果在这种光明过后，黑暗阴云重新返回，你也不必感到惊讶，或者认为发生了什么奇怪的事情。”^[38]

当以斯帖正在寻找她灵性慰藉的同时，新泽西学院在其位于普林

斯顿的新址上，因丧失了其资助人总督贝尔彻以及其院长阿伦·伯尔这双重打击，震惊得不知所措。在1757年春，因奋兴而燃烧着灵性之火的新“拿骚厅”，曾经是这个大陆新教事业最明亮的灯光。它现在如何才能恢复原状呢？出路不难设想，而学院董事会也没有浪费时间去发现它。9月29日，亦即伯尔去世五天后，管理委员会秘书理查德·斯托克顿（Richard Stockton，他后来是“独立宣言”的签署者之一）致函爱德华兹，告知董事会选择他来代替他女婿的决定。他们希望他及其家人能够在六周内到达那里。^[39]

430 在10月19日一封冗长、透露内情的书信里，爱德华兹仍在支吾推诿。他首先说道，如此仓促的搬家会导致没有时间处置他们的财产，这有可能是一种财务灾难。他们刚刚才从由北安普敦到斯托克布里奇的灾难性搬迁中恢复过来。不过，在表明了他的大家庭需要有更好的补偿这一惯常观点后，他转向了两个主要的反对理由。第一个是他的身体健康问题。他描述了自己“尤其不幸的”体质，表明长期的消化不良，导致了情绪低落，“言谈、仪表与举止懦弱、卑劣，带着孩子气；沉闷、生硬，不擅与人相处，这不仅使我很不适于交谈，而且更不适于学院管理。”^[40]

他详细阐述的第二个反对理由，似乎是最主要的。他已经将平生每一点儿空闲时间都用于撰写各种各样的主题，到如今已积累了一大堆笔记。他已经接近完成一系列著述；在其中，他要思考阿明尼乌主义与加尔文主义之争的“所有……争论不休的点”。而完成这些著述后，他打算再撰写两部毕生最主要的著作和许多小书。最恢宏的作品将是“一部巨著，我将命名为《救赎工作史》；它是以全新方法撰写的神学体系，将被置于一种历史形式里，来考虑基督教神学事务；它在整体上和每一个部分里，都将关涉到耶稣基督所施行的伟大救赎工作”。而他已完成了其中不少工作的第二部巨著，则是《旧约与新约的和谐性》；它将分为三个部分，计划是，第一部分，所有圣经预言及其应验的一份全面汇编；第二部分，旧约所有指向在基督里将会应验的预表；第三部分，一种解释或解说，有关“旧约与新约的和谐性，关于教义和准则”。

“我的心思是如此沉迷于这些研究，”爱德华兹继续说道，“以至于

我在心里发现我不可能不去探究它们。”部分地，这也是一个协商谈判的要点。假如他成为院长，他不能像伯尔那样承担所有那些教学工作。伯尔曾教授所有语言课程，并承担了高年级的整个指导工作。爱德华兹只愿意担任神学教授，并对指导高年级学生的人文科学提供一些帮助。他不想教授什么语言课程，也可能希伯来语是例外，因为那有助于他的圣经研究。^[41]

即使获得了所有这些让步——学院董事会很快就同意了那些要求，爱德华兹仍然把这种动议交由一个当地牧师委员会来做出决定。“那个委员会会做出什么决定，我无法预料，”他在11月给以斯帖的信中写道。“伍德布里奇执事是一个精明的人，也是一个雄辩的演说者，”他如此警告道；并且，他也知道，伍德布里奇将会提出一种强有力的理由来使他留下来，并有可能说服印第安人也那么做。^[42] 431

被大雪耽搁了的那个委员会，最终于1758年1月4日在斯托克布里奇集会。它听取了双方意见，并很快就决定爱德华兹应当接受普林斯顿的提议。他的密友、身为那个委员会成员的塞缪尔·霍普金斯写道，“当他们向爱德华兹先生及其教区民众公布他们的判定和建议时，他看起来深受触动，在那个场合潸然泪下。这对他来说非同寻常，因为是当着其他人的面。不久，他对那位提出建议的先生说道，这在他看来是一件奇妙的事情：能如此容易地，正如看起来那样，克服他对自己离职所提出的反对理由，以成为一所学院的院长——而这在他看来是伟大而重要的事情。”^[43]

爱德华兹为什么会流泪？也许这是他对会众情感的流露——与对北安普敦那个委员会形成了如此鲜明的对比。也许他是为将要离开印第安传教和学校而感到难过。不过，他应当留下来事奉印第安人这一点，似乎并不是他首要的关切。就那一点而言，他相信当地的前景还会得到改善，因为英国人和印第安人都同意，将尽力邀请约翰·布雷纳德从新泽西过来担任面向印第安人的传教士。^[44]也许他的哭泣是因为重返学院的前景，而他并不确定自己是否适合那个职位。抑或，更有可能，他是被一种失落感所压倒，亦即他可能再也无法从事拟议中的重要著述了。在致普林斯顿董事会的信函里，他数次提及，“我的心是多么深地……沉浸在这些研究之中。”

听到委员会决定后，他一平静下来，就表示自己愿意遵从他认为上帝旨意和自己职责的事情。数周内，他将离开这里前往普林斯顿，并计划到5月份再让家人从危险的斯托克布里奇搬走。^[45]

注释

- [1] 以斯帖·爱德华兹·伯尔致萨拉·普林斯，July 19, 1755, in *The Journal of Esther Edwards Burr*, 1754—1757, ed. Carol Karlsen and Laurie Crumpacker (New Haven: Yale University Press, 1984), 136.
- [2] Fred Anderson, *Crucible of War: The Seven Year's War and the Fate of Empire in British North America*, 1754—1766 (New York: Knopf, 2000), 86—114, 提供了最有价值的叙述。
- [3] 以斯帖·爱德华兹·伯尔致萨拉·普林斯，November 5, 1755, in *The Journal of Esther Edwards Burr*, 163—164 and August 8—9, p. 142. 以斯帖·伯尔几乎每天都给萨拉·普林斯写信；那实际上是一种日记，如今则是一种极有价值的文献来源。
- [4] Aaron Burr, *A Discourse Delivered at New--Ark, in New Jersey, January 1, 1755. Being a Day Set Apart for Solemn Fasting and Prayer, on Account of the Late Encroachments of the French ...* (Philadelphia and New York, 1755), 40 and passim. 伯尔以一种预示了美国革命的论辩做了结尾，并阐明了自由与新教的关联。“是时候了，唤醒我们英人的每一分英勇豪气；心甘情愿地奉献出我们的钱财、力量和生命，去捍卫我们的国家、我们的神圣宗教、我们的卓越宪法和无价自由。没有自由，就没有生命，就不能享受基督那荣耀的福音。”我感谢下列著述 Nathan O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven: Yale University Press, 1977), 34, 指出了伯尔与爱德华兹的不同之处，published in Aaron Burr, *The Watchman's Answer ...* (Boston, 1757). 以斯帖·爱德华兹·伯尔致萨拉·普林斯，January 1 and 2, 1755, in *The Journal of Esther Edwards Burr*, 76—77.
- [5] “An Account of Events Probably Fulfilling the Sixth Vial,” in “Notes on the Apocalypse,” *Works*, 5: 283. In another section of “Notes on the Apocalypse,” titled “Events of an Hopeful Aspect on the State of Religion,” Edwards last entry was March 25, 1755, *Works*, 5: 296—297.
- [6] Sermon on Psalm 60: 9—12, “Fast after General Braddock's Defeat,” August

28, 1755. 这是对 1746 年 8 月一篇布道的重新宣讲, 但其有关布雷多克的应用则是新内容。Works of Edwards transcription.

- [7] 爱德华兹致 William McCulloch, April 10, 1756, *Works*, 16: 686.
- [8] Edwards et al., Petition to Colonel Israel Williams, September 4, 1755, *Works*, 16: 670. Cf. Edwards to Colonel Israel Williams, September 5, 1755, *Works*, 16: 671—672.
- [9] Anderson, *Crucible of War*, 118—120; Wyllis Wright, *Colonel Ephraim Williams: A Documentary Life* (Pittsfield, Mass.: Berkshire County Historical Society, 1970), 127—149.
- [10] 爱德华兹致 John Erskine, December 11, 1755, *Works*, 16: 680. James R. Trumbull, *History of Northampton, Massachusetts, from Its Settlement in 1654*, 2 vols. (Northampton, Mass., 1898, 1902), 2: 285.
- [11] Abigail Dwight to Abram Bookee, November 1755, as quoted in Sarah Cabot Sedgwick and Christina Sedgwick Marquand, *Stockbridge, 1739—1974* (Stockbridge, Mass.: Berkshire Traveller Press, 1974), 81—82. Cf. Edwards to Aaron Burr, March 16, 1756, *Works*, 16: 683, and Claghorn's note p. 669.
- [12] Wright, *Colonel Ephraim Williams*, 110—111, 153—161.
- [13] 爱德华兹致 John Erskine, December 11, 1755, *Works*, 16: 679—681.
- [14] Burr, *Journal of Esther Edwards Burr*, September 26 to October 11, 1755, pp. 153—158.
- [15] Burr, *Discourse Delivered at New-Ark*, 39.
- [16] Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758: A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 287. George Claghorn in his "Character Summary; Gideon Hawley," furnished to the author, dates this as July 1754, Gideon Hawley, *Journal*, Congregational Library, Boston.
- [17] Burr, *Journal of Esther Edwards Burr*, March 10 to April 12, 1755, pp. 98—108.
- [18] *Ibid.*, October 13, 1754, pp. 54—55.
- [19] Burr, *Journal of Esther Edwards Burr*, April 12, 1757, p. 257, cf. p. 248.
- [20] 爱德华兹曾远距离地卷入过纽约长老会的斗争。他的密友约瑟夫·贝拉米在 1754 年曾收到过一份极具争议性的呼召, 邀请他去担任那个已经分裂的教会会众的牧师; 但最终他拒绝了这份邀请。贝拉米是个来自偏僻乡村的强有力的大块头, 在那种微妙处境里, 那就像一头公牛闯进了一家瓷器店。而且, 纽约人装扮出了英国人的神态。“我对他们来说不够文雅,” 贝拉米告诉一个

朋友说，“我可能在森林里还能当个牧师，但却不适合城市。” Quoted in Joseph A. Conforti, *Samuel Hopkins and the New Divinity Movement* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981), 10, from Glen P. Anderson, “Joseph Bellamy: The Man and His Work” (Ph. D. diss., Boston University, 1971), 466. 在 1755 年 7 月，那个教堂会众邀请了长岛的 David Bostwick，并指定爱德华兹为他们的下一个选择——假如 Bostwick 拒绝他们的话。以斯帖认为她父亲“绝不会为他们做事，如果他能来的话”，并希望他不要考虑那种邀请 (*Journal of Esther Edwards Burr*, p. 132)。当爱德华兹于 10 月份到达纽约时，Bostwick 的到来（最终导致了教会分裂）仍处在激烈争论中；没有任何证据表明爱德华兹有兴趣涉足于另一场纷争的旋涡之中。

- [21] 有关爱德华兹的旅行，参见 Burr, *Journal of Esther Edwards Burr*, 156—158。她提到了对“采牡蛎人”的一次拜访：March 21, 1755, p. 102。我们拥有爱德华兹数次订购巧克力的记录。例如，在爱德华兹致伍德布里奇的信 (June 4, 1755, *Works*, 16: 669) 里记载道，他从 John Henry Lydius 那里订购了巧克力；后者是伍德布里奇在前一年曾与其一起策划“萨斯奎汉纳并购”的纽约商人。“Was Edwards a Chocoholic?” *Friends of Edwards*, “News from The Works of Jonathan Edwards at Yale University” (autumn 1999): 3, 列出了购买巧克力的七种证据。
- [22] “Gideon Hawley,” *Sibley’s Harvard Graduates*, 12: 396—397。爱德华兹致 McCulloch, April 10, 1756, *Works*, 16: 684—687。关于 Johnson, 见 Milton W. Hamilton, *Sir William Johnson: Colonial American, 1715—1763* (Port Washington, N. Y.: Kennikat Press, 1976)。
- [23] 约瑟夫·贝拉米致乔纳森·爱德华兹, in Dwight, *Life*, 555—556。贝拉米亦发现，这些男孩子们的学习和学校纪律是令人失望的。
- [24] 此处以及下文描述这次旅行的解说来自以斯帖·伯尔致萨拉·普林斯的信, August 16 to September 19, 1756, in *Journal of Esther Edwards Burr*, 217—224。
- [25] Anderson, *Crucible of War*, 154—155。结果是，殖民人取消了克朗波因特 (Crown Point) 远征计划并转入了防御地位, p. 157。
- [26] 爱德华兹致 Gideon Hawley, October 9, 1756, *Works*, 16: 690—691。
- [27] 有关易洛魁人的观点，参见 Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse: The People of the Iroquois League in the Era of European Colonization* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992), and “War and Culture: The Iroquois Experience,” *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 40

- (1983); 528—559。
- [28] Gideon Hawley, *Journal*, Congregational Library, Boston, February 12, 17, 1757, as quoted in *Sibley's Harvard Graduates*, 12: 399, cf. 398—400. 后来, 当霍利安定下来并决定娶一位妻子时, 他写道: “露西·爱德华兹小姐是一个富有魅力的姑娘, 但我猜她不会喜欢这里的男人, 更不用说我了。” *Hawley's Journal*, March 1, 1759, quoted *ibid.*, 400. 三个月后, 他与另一个姑娘结婚了。
- [29] *Ibid.*, 399—400. 关于斯托克布里奇, 见 Gideon Hawley, “A Letter from Rev. Gideon Hawley of Mashpee, Containing an Account of His Services among the Indians . . .,” *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 1st, ser., 4 (Boston, 1794), 55, and below.
- [30] Edwards et al., *Petition to Lieutenant Governor Spencer Phips, et al.*, *Works*, 16: 693—694, and “Editor's Introduction,” p. 693.
- [31] Thomas Jefferson Wertebaker, *Princeton*, 1746—1896 (Princeton: Princeton University Press, 1946), 38—40. Wertebaker 没有提到学院在普林斯顿创建之初的宗教奋兴。
- [32] Aaron Burr to Edwards, February 20, 1757, and Esther Edwards Burr to Edwards, February 21, 1757, as excerpted in Edwards to John Erskine, April 12, 1757, *Works*, 16: 703—704.
- [33] *Ibid.*, 702—705.
- [34] 爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特, February 11, 1757, *Works*, 16: 697.
- [35] 以斯帖·伯尔致萨拉·普林斯, March 1 to May 1, 1757, in *Journal of Esther Edwards Burr*, 250—258.
- [36] Anderson, *Crucible of War*, 191—199. 以斯帖·伯尔致萨拉·普林斯, August 12, 1757, in *Journal of Esther Edwards Burr*, 271. 爱德华兹致约瑟夫·贝拉米, August 6, 1757, *Works*, 16: 734—735. 1863年7月3日发生在葛底斯堡的炮轰, 在远在二百英里外的皮兹堡都能够听见。James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era* (New York: Oxford University Press, 1988), 661.
- [37] Burr, *Journal of Esther Edwards Burr*, 237—274. Esther Burr to William Hogg, December 22, 1757, p. 299. Cf. “Introduction,” 17, 认为那种热症是疟疾。
- [38] 以斯帖·伯尔致萨拉·爱德华兹, October 7, 1757, 以及致乔纳森·爱德华兹, November 2, 1757, in *Journal of Esther Edwards Burr*, 292—295. 爱德

- 华兹致以斯帖·伯尔, November 20, 1757, *Works*, 16; 730.
- [39] 理查德·斯托克顿致爱德华兹, September 19, 1757, Beinecke, *Works of Edwards transcription*. 斯托克顿与以斯帖的一个密友 Annis Boudinot 订婚了。
- [40] Edwards to the Trustees of the College of New Jersey, October 19, 1757, *Works*, 16; 726. 他自己的原话是, "I have a constitution in many respects peculiar unhappy, attended with flaccid solids, vapid, sisy and scarce fluids, and a low tide of spirits; often occasioning a kind of childish weakness."
- [41] *Ibid.*, 725—730.
- [42] 爱德华兹致以斯帖·伯尔, November 20, 1757, in *Journal of Esther Edwards Burr*, 298. 学院管理委员会的大部分让步或特许, 见之于理查德·斯托克顿致爱德华兹, November 4, 1757, Beinecke, *Works of Edwards transcription*.
- [43] Hopkins, *Life*, 78.
- [44] 爱德华兹致 Gideon Hawley, January 14, 1758, *Works*, 16; 737—738. 布雷纳德没有接受。
- [45] Hopkins, *Life*, 78. Edwards to Gideon Hawley, January 14, 1758, *Works*, 16; 737—738.



反对一种“几乎无法察觉的有害”教义

爱德华兹的生平并不缺乏戏剧性。在觉醒中他发挥了主要作用；其中一些觉醒还是那个时代最重大的事件。他长期担任牧师，并苦苦照料着不朽的灵魂。他将许多时间都用于他与姊妹、妻子和孩子这个直系大家庭的关系当中。而在他隶属的那个大家族和当地社区里，他也发挥过最重要的作用。他卷入了派系性的国际政治，也曾置身于国家及宗教间的激烈冲突。

然而他的心最经常地还是沉浸在他的写作当中。如果可以通过一个人如何分配时间来判断其真实情感，那么爱德华兹生活的中心就是通过笔墨表达出来的对于上帝的崇敬。那种崇敬并不是与他每周在正式崇拜中花费的许多时间相分离的。相反，他的研究是另一种形式的崇拜。其中大部分都指向了预备讲章这一直接而实际的目标，并与他对灵魂的热情紧密相连。我们也不应将他投入在他所钟爱的笔记和论著上的工作，看作是一种从世界的退缩。他对斗争的参与，与率领部队对法国人及其印第安同盟军发动进攻的任何一位新英格兰上校同样投入。他无疑完成了布道与教导的分内职责，但他还认为，他的学术研究是一种更重要的事工。“就我自己能够判断我具有什么天赋而言，”他在给普林斯顿学院董事会的信中写道，“在通过话语使我的同胞获益

上，我所写的要胜于我所说的。”^[1]他的写作激情是如此强烈，假如他的教牧同事同意的话，他宁愿不接受他的事业——在北美最关键培训中心——的院长职位。在决定他如何能最好地侍奉上帝和人类同胞上，他甚至没有让把家庭搬迁到安全地方的可能成为决定性的因素。

433 1757年10月，爱德华兹已经54岁了；随着年岁的增长，他完成其理智任务的呼召似乎也越来迫切了。他知道他的体质并不强壮；然而，那种紧迫感更多地还是反映了时代的危机。到18世纪50年代，我们所谓的“启蒙运动”——爱德华兹讽刺性地称之为“这个光明与探求的时代”——正在步入鼎盛期。^[2]就像唯有那个时代真正的哲学家才能做到的那样，爱德华兹决定要表明，启蒙运动大多数拥护者视为太阳的东西，只不过是反射的暗淡光芒。

最令人震惊的是，那些蒙蔽人的教义在新英格兰突然变得如此流行起来。从青年时期起，爱德华兹就很清楚在英国出现的那些先进观念；它们为那里的教会，既包括圣公会也包括非国教教会，带来了一系列阿明尼乌主义、苏西尼主义（理性主义的反加尔文派与一位论派）以及自然神论的教义；它们带来了从内部摧毁新教王国的危险。早在18世纪30年代，在这些观点感染乡村地区以前，他就参加了抑制它们之最温和和表达的运动。而如今，从18世纪40年代末开始，罗伯特·布雷克在30年代不愿承认的、查尔斯·昌西在“大觉醒”期间不愿提出的那些观点，突然之间得到了广泛而公开的表达。

即使是在马萨诸塞西部，爱德华兹也已经遇到了他有时松散地将其归并为“阿明尼乌主义”（即反加尔文主义）观点的公开表达。在他从北安普敦被解职期间，他直言不讳的表弟约瑟夫·霍利三世就被证明已经受到了自由观点的影响。尽管年轻的霍利曾经是爱德华兹的被监护人和门徒，但他却在效力路易斯堡期间，接受了马萨诸塞东部或其他地方的那些先进观念。作为对英国先进思想里那些老生常谈的重复，霍利断言，真宗教“是所有事物中最具合理性的东西”，是“所有人类无偏见的理性与意识都认为正确的东西”。^[3]在1750年的斯托克布里奇，以斯拉·斯泰尔斯和阿比盖尔·威廉姆斯·萨金特都持类似的想法。听从了父亲建议的斯泰尔斯，担心他的观点太自由，如果接受正统的印第安传教委员会神学审查的话，它们就有可能永远毁坏他

的声誉，尤其是在他的家乡康涅狄格。

爱德华兹长期以来都在密切关注着阿明尼乌派的一举一动；他敏锐地意识到了那些时髦观点，不仅在于信徒中而且还在圣职人员中，传布得何其迅速。波士顿在1747年出现了一种转向；在那一年，富裕和较新组建而且已经以进步观点闻名的“西教堂”（West Church），按立了年轻的乔纳森·梅休（Jonathan Mayhew，哈佛1744届）为其牧师。梅休的理性主义、道德主义或“阿明尼乌主义”已经为人所熟知，而他的按牧仪式，也因该城正统“新光派”圣职人员譬如托马斯·普林斯、本杰明·科尔曼、约瑟夫·休厄尔和托马斯·福克斯克罗夫特等人的缺席，而倍加惹人瞩目。两年后，梅休的一位朋友莱缪尔·布赖恩特（Lemuel Briant，哈佛1739届）在梅休的教会里应邀做了一次客座布道，并以挑衅性的标题出版了《贬低道德品性的荒谬性与衰废性》（波士顿，1749年）——它攻击了加尔文主义“唯独靠着恩典才能获救”的教义。由此引发了一场小册子激战，随后在布赖恩特位于布赖恩垂（Briantree）——就在波士顿南部——的教会里，教会同工之间发生了一场短兵相接的斗争。1753年，一个当地牧师委员会谴责了布赖恩特的一系列冒犯之处，其中包括他那篇著名的布道。他们还具体指明了这一点，布赖恩特曾向一位教区居民推荐过“约翰·泰勒先生的著作（而我们认为那本著作是极其荒谬的）”；这所指的是，一位著名英国不从国教派神学家，在所著《原罪的“圣经教义”：提议进行自由而坦率的考查》（1740年）里，对加尔文主义所做的攻击。然而他的会众中大多数人都支持他并拒绝将他解职。不过他由于健康原因而被迫辞职后不久，于1754年去世。在这场争论期间，约翰·亚当斯（John Adams）还是布赖恩垂的一个少年，他在1815年回忆道，布赖恩特是新英格兰最早倡导“一位论”（unitarianism）的人之一。更准确地讲，布赖恩特是他那个时代在波士顿及其周围，实际上正在驱逐加尔文主义的那种“合理性基督教”的一位早期拥护者。1751年，爱德华兹的朋友托马斯·福克斯克罗夫特，曾将布赖恩特描述为并不完全是“阿明尼乌派”，而更多地是“苏西尼派”；这所指的是一种更为彻底的理性主义运动，包括对三位一体和大多数加尔文主义特有教义等传统观念的否定或拒斥。让福克斯克罗夫特尤其感到震惊的是布赖恩

特这样一种主张：“基督的‘登山宝训’包含着他的整个教义”以及对“基督代赎”的断然拒绝。^[4]

比这些标签更重要的，是指导那些先进观点拥戴者的那种涵盖一切的原则：理性与道德的普遍真理应当成为解释圣经的标准。梅休本人在1749年发表的一系列布道里就表明了这一点。理性是上帝的一种恩赐，而不利用它则是错误的。那种认为“由于始祖的背叛，人类在评判道德与宗教真理上完全无知和无能的教义，是没有依据的”。人类选择良善的自由，是由理性这一恩赐而来的。梅休还在另一系列布道里宣告道，“运用你们的理性，以及你们所享受的自由，来获得真理以及你从中获得的神性。”在仍然用含糊的方式大量使用老式恩典语言的同时，梅休以及18世纪50年代的其他许多新英格兰基督教理性主义者，已经确立起了一种标准；如果那种标准成立的话，那么毫无疑问，不仅将损害“加尔文主义信仰”，而且还会削弱“尼西亚三一正统信仰”。^[5]

到1757年，爱德华兹对波士顿正在发生的事情深感忧虑，他采取了非常的对策，写信给哈佛“霍利斯神学教授”爱德华·威格尔斯沃思（Edward Wigglesworth），请求他进行干预。威格尔斯沃思属于“旧光派”，爱德华兹与他关系并不密切；但爱德华兹知道他是一个正统加尔文派。爱德华兹的震惊，是针对乔纳森·梅休发表的一篇布道；那篇布道包括这样一个旁注，用爱德华兹的话来说，“他嘲讽了三位一体教义。”爱德华兹敦促威格尔斯沃思对梅休做出回复。但威格尔斯沃思客气地拒绝了，并申明波士顿其他牧师已经在演说中反驳了梅休，而他本人也一直都在维护更基本的圣经默示（biblical inspiration）教义。^[6]

在给威格尔斯沃思写信的同一天，爱德华兹还给朋友及波士顿主要出版代理人托马斯·福克斯克罗夫特牧师写去了一封信，解释了他对教义松弛的关切，尤其是在这样一个战事进展并不顺利的时期。“我丝毫不怀疑，”他宣称，“这片土地的罪恶（它已经很严重了，并在今日受到了天国可怕的证实）将因这种疏忽而极大地增加，如果现在没有人出来全面证实基督神性教义的话。”^[7]

对那些时髦新神学家的立场至关重要、对他们在新英格兰的吸引

力不可或缺的，是他们宣称，与其加尔文派对手相比，他们更符合圣经。他们认为，他们正在运用新的、高级的理性标准来澄清旧有的文本。正如在许多 18 世纪先进思想里一样，他们相信，基于无可置疑的常识基础，通过彻底运用理性，就能平息已经撕裂了基督教世界的某些释经争论。

在英格兰，各种各样的反加尔文主义神学家，正在按照当下的理性标准来评判圣经文本。约翰·泰勒的《原罪的圣经教义》（*Scripture-Doctrine of Original Sin*, 1740 年）和《使徒著述的关键》（*A Key to the Apostolic Writings*, 1745 年），对于在新英格兰人中普及这种理性主义观念，尤其具有影响力。作为一个前加尔文主义者，泰勒表明，人们如何能够用“圣经比对圣经”的古老技巧，来推翻加尔文主义的圣经至上论。当就一个具有争议性的教义收集齐了圣经陈述后，人们就能够以那些看来与理性与道德之普遍原则最相一致的圣经陈述作为“透镜”，通过这个“透镜”，就能解释那些更为神秘的圣经段落，436 尽管那些段落本身看来是与这些普遍感觉相矛盾的。譬如，查尔斯·昌西，就在泰勒著作的影响下，在觉醒运动后，用了七年时间来修正他从前的加尔文主义教义。而在更乐意宣告自己新观点的年轻的乔纳森·梅休那里，昌西则寻找到了最宝贵的同盟军。^[8]

正如在昌西的情形里，对“大觉醒”的反对，为反加尔文主义教义打开了泄洪闸门；那已经在 大不列颠 十分高涨的反加尔文主义浪潮，也就汹涌流入了新英格兰。觉醒运动，就像所有激进更新运动一样，在那些它判定为灵性冷淡的人当中，产生了一种自由主义的反作用力。不是所有反觉醒者都变成了自由派。一些“老式加尔文派”，仍运用严格的改革宗论述，来反对觉醒者所谓过度的情感狂热。不过，有相当一部分人，其中昌西是原型，通过摒弃加尔文主义并赞成与卓越的理性更为一致的教义，而对他们所谓“新光派”的“狂热”与凯旋主义（*triumphalism*）做出了对抗性反应。

因而，加尔文主义的觉醒产生了一种具有讽刺意味的后果，即削弱了加尔文主义正统的结构，尤其是在波士顿地区。波士顿圣职人员中的分裂，以及在东部马萨诸塞对公理会体制的严格恪守，导致了难以强化一些严格的教义标准。50 年代的波士顿同 40 年代相比已经变成

了一个迥然不同的地方。在神学上，没有任何人负责。在波士顿，正统信仰的堤坝一旦发生溃决，在乡村地区似乎就没有什么能阻止反加尔文主义的洪水了。

《意志的自由》

自从在学院就读时候起，爱德华兹就对他那个时代的理智挑战感到兴奋不已。加尔文主义已经被这个所谓光明时代的最伟大思想拒绝了。它在有学识者中间和上流圈子里受到了讥讽。自开始侍奉之初，爱德华兹就在不断警告人们要防备那些时髦信念在新英格兰几乎无可避免的入侵。在青年时期曾与这些新观念进行过较量后，他知道它们的力量。多年来，他都忙于一些实际性回应，以促进当地和国际上那些伟大的奋兴运动。然而他始终都在构思，重建加尔文主义国际理智地位的宏大蓝图。就在他完成那几部奋兴方面论著的时候，大卫·布雷纳德的去世及其《生平》插了进来。然而，在1747年和1748年，他已经在草拟一部有关意志自由的论著，并告诉朋友们他很快就会撰写它以备出版。这时他又一次受到干扰，这回则是圣餐礼之争，它占据了

437 他接下来的四年时间。最终，在1752年中，他又重新回到了他反阿明尼乌主义的计划上。

1752年7月，爱德华兹向约翰·厄斯金牧师——这位年轻同盟者将成为他在苏格兰的主要著述代理人——解释了为什么他正在着手撰写一部论自由意志与道德动因的论著。那将加尔文主义拒斥为“荒谬”的最广泛使用的反对理由之一是，加尔文主义认为，上帝拥有至高的主权，相应地，如果没有上帝的恩典，人在道德上是无能的，这种观点损害了道德责任的常识观念。爱德华兹特别想要回答“那一重大的反对理由；在其中，现代著述者如此引以为荣，获得如此长久的胜利，并对最优秀神学家、实际上也是对耶稣基督福音造成了如此大的贬抑。亦即，加尔文主义有关上帝道德治理的观念是与人类的常识相对立的”。^[9]

这句话概括了爱德华兹对自己理智呼召的看法。他是反对“现代

著述者”的“加尔文主义”神学的辩护者。具体说来，他决心回答对加尔文主义所做的反驳；而那些反驳则建立在作为18世纪诸多思想之基石的这一观念上——“人类的常识”。爱德华兹决心要表明，正如宗教改革“最杰出的神学家们”所理解的，理性，甚至“常识”本身，是更与“耶稣基督福音”相一致的。

爱德华兹为这部长久规划的作品所做的论证已经在笔记里充分形成了。他在1752年8月开始进行写作，但很快就受到了控制斯托克布里奇那场斗争——紧随着阿比盖尔·威廉姆斯·萨金特与约瑟夫·德怀特准将的联姻以及伊莱沙·威廉姆斯在8月份的造访——以及前往新泽西旅行等事务的干扰。即便一直到冬季才重新回到《意志的自由》的撰写上，但他还是在1753年完成了这部著作，为次年出版做好了准备。^[10]

爱德华兹著作的完整标题，总结了他予以驳斥的作为现代思想基础的那种立场：《对意志自由之现代流行观念的一种仔细而严格的探究，那种自由被认定为对道德动因、美德与邪恶、奖赏与惩罚、赞扬与谴责等是必不可少的》。他确信，当下对加尔文主义的所有其他攻击，都依赖于那种“现代流行观念”。他对其重要性的评估几乎达到了无以复加的地步。“我认为这种自由观念，即自由是由意志偶然的自我决定构成，对人的性情与行为的道德性是必需的，”他于1757年给约翰·厄斯金写道，“是几乎不可思议的有害”思想。然而，相反的真理，却是“曾经讨论过的道德哲学的最重要真理之一”。如果现代观念在这个问题上占了上风，那么这场游戏对加尔文主义来说就结束了。“因为如果允许这些对手在这个论题上所采取的立场，那么我认为，他们便可以严格地反驳我们。”

438

而且，爱德华兹在过去十五年不理想的教牧事奉，也使他确信现代观念的传布所具有的破坏性实际后果。他告诉厄斯金，“这类观念，在罪人归信中，是宣扬上帝之道以及其他恩典途径取得成功的主要障碍之一。”人们需要“完全确信，他们在上帝眼里真的犯了罪，是罪人，当承受上帝之愤怒”。然而，人们却越来越“以他们自己的无能为力来为自己开脱”。如果他们的心灵在拒绝基督无限之爱上“如同顽石一样冰冷”，他们就会责怪他们对待上帝的邪恶性情，并声称他们对

此无能为力。也许他们会因一些具体罪过譬如淫荡行为、说谎或放纵等偶尔有罪咎感，但他们却没有因那傲慢拒绝了上帝之爱的反叛心灵而有任何罪咎感。^[11]

439 从我们时隔两个半世纪后所占据的有利角度来看，不论是否认同爱德华兹的神学评价，我们都能看到爱德华兹对西方思想、文化与宗教走向的意识里所具有的预见性。在文化上，对个体完全无约束的自由意志的强调，是有时被描述为“现代自我”这一发明之物的一部分。与17世纪科学革命同时发生的，是一种客观化自我的趋势。笛卡儿的哲学（将自我孤立为一种哲学确定性），就是一种更广泛文化趋势的最为人熟知的理智说明。约翰·洛克同样也设定了一些规则，借此个体能够后退一步并理性地评价他们的信念与信守，由此也就培育出了一种自我负责的独立理想。^[12]到爱德华兹撰写他的论著时，许多英国殖民者已经开始认为，他们自己拥有自明的天赋个体权利。^[13]在两代人之前，几乎每个人在社会里的地位，都是（至少在原则上）被在社区里的身份所界定的。在爱德华兹的时代，许多社会关系（国民、妻子、孩子、学徒、仆人、奴隶等等）仍然是这样界定的。然而，一场政治与社会革命已近在咫尺。那场革命的前兆之一就是信念上的转变；而这种转变甚至已经席卷了新英格兰乡村地区。个体，特别是成年个体，开始将自己看作是自我界定性的。而对这种自我界定至关重要的，就是不受限制的选择。譬如，个体可以服从于政府，但只有通过他自己的自由与自主性的同意。

具有讽刺意味的是，宗教改革是这种革命的主要促成者。基督，作为上帝与世人之间唯一的中介，能够使人摆脱各种人类体制的权利主张。没有什么新教徒比清教徒更加坚持人在上帝面前需要自我省察，或者强调由盟约界定的、需要认同的关系了。况且，加尔文派奋兴者，譬如爱德华兹本人，也是18世纪这场革命的一部分；它看重个体选择，甚至还颠覆了许多改革宗教会与圣职的权威。不过，严格的加尔文主义者，譬如爱德华兹及其清教先驱，对这种现代个体化趋势保持着严格的约束或控制，并通过一种更大的坚持对其进行制衡，即人的身份，是单单由与拥有绝对主权的上帝和上帝所规定的群体的关系加以界定的。如果在对个体选择的强调中取消了上帝的统治，整个体系

就会崩溃。

爱德华兹还管窥到了美国宗教之未来的某种东西。正如他过去十五年在自己教区里所观察到的，自制的个体，愿意承认所犯具体罪行，却不愿意承认他们最根本的反叛心灵之罪。在良心指导下，他们将具体的罪行看作是意志力的失败，并有可能通过行使更大的自制来加以克服。^[14]新共和国的“自由派基督教”，将围绕着这类道德原则加以建立起来。即使是在下两个世纪里最大众性的福音派，也倾向于强调对已知罪行的触犯与战胜。虽然人们通常强调，人的意志对上帝的顺从，以及随后而来的圣灵的充满或圣灵的洗，对取得道德纯洁性是必需的，但上帝的能力通常都被看作是合作性的，或者是经由自主性个体意志的天赋能力加以运作的。尽管总体上的美国基督教以及特定的福音派，因出现了太多变体形式而难于简单概括，但我们至少能够说，爱德华兹在辨识一种朝向他所谓“阿明尼乌主义”的发展趋势——在那块准“自由之地”——这一点上是正确的。^[15]

爱德华兹对个体自治与道德动因这些现代观点的震惊，导致他在新处境里发起了一场旧争论。有关自由与决定论的争论同哲学一样古老，并为基督教历史所熟知。就这个主题而言，奥古斯丁曾引人瞩目地攻击过帕拉纠；路德也曾攻击过伊拉斯谟。而爱德华兹则有理由认为，18世纪中叶的风险比以往更大了。像往常一样，他首要的关注是神学性的——要表明上帝主权的意义。不过，现今，另一种选择是个体主义道德论，它像洪水一样漫过了原先属于加尔文主义的大地，威胁着要毁坏宗教改革本身的成就。 440

爱德华兹不仅为所出现的现代个人主义而苦恼，而且他还意识到了从相反侧面而来的一种现代威胁，即机械决定论的威胁。一个运动物质机械论的牛顿式宇宙，可以被看作包含了每一种结果，包括意志行为的终极性物质原因。在牛顿之前，17世纪中叶英国著名怀疑论者托马斯·霍布斯，就已经宣告了这种决定论。可以推断，其后哲学家们维护自由意志的热情，必须要考虑到反对由一种牛顿式宇宙所提出的这类威胁。^[16]18世纪的哲学家通常认为，造物主不仅设立了机械律，而且还设立了道德律，而道德律，正如理性和某种被证实了的可靠人类直觉一样，就包含真正的自由意志。

爱德华兹论著的核心是——正如其完整标题所宣告的，道德动因、美德与邪恶、奖赏与惩罚、赞扬与谴责等，并不依赖于阿明尼乌派及其他人所宣称的那种自由。他的对手——代表了从自然神论到福音派范围广泛的神学观点——宣称对自由必不可少的一点就是，意志必须是自我决定的或者对它自己具有自主性的，这样意志才能自由地在可能性之间进行选择，“以对抗所有的必然性，或任何与其存在的某种先在基础或理由的固定与确切的关联。”^[17]

爱德华兹回应道，这种认为自由对于赞扬或谴责是必需的观念，完全是一派胡言。一方面，它设定了一种“自由意志”，仿佛这种意志除了它自身之外，不需要任何前因，就能产生出结果。这就好像是说，这种无前因之自由意志的拥护者在想象，这种意志官能是一种独立于它所寓于其中之人的动因。爱德华兹写道，这种“意志”，就是人之选择能力的一种条件。严格说来，这种意志本身并不具有某种隐蔽的自由选择能力。“由于这种意志本身并不是一个具有意志的动因，所以这种选择能力本身并没有选择能力。”相反，爱德华兹认为，正是人具有一种意志或者选择能力。所以下面这一点是站不住脚的，即为了成为自由的，意志必须要从那正在行使这种意志力之人的控制性倾向那里自由出来。

441 在爱德华兹看来，谈论自由意志唯一可行的方式就是，人能自由地做人想做的事情。他认为，这也是有关自由的常识意义。“按照自由的首要 and 常识观念来说，就是让人按照其意志力或选择来实现其所意愿的——如果人能够那样的话；就是没有什么东西阻碍人遵从和行使其意志，他是完全和真正自由的。”^[18]因而，如果拥有自由意志，也就意味着能自由地去做其想要做的；这是以另一方式在说，人能自由地遵从自己最强的动机。选择和自由行动只能意味着，人可以自由遵从自己最强的倾向或意愿。

爱德华兹说道，另一种选择同样是荒谬的，亦即，认为在我们里面存在一种被称之为“意志”的动因，而那种动因是自由的，不遵从我们自己最强的倾向或意愿的。人们也许会回应说，我们的倾向或意愿本身，是被我们自己的、在某种意义上是自由的意志选择所决定的。但任何这样一种在先的自由选择，都同任何其他选择一样，要受制于

相同的限制。它自身必定也要被人自己的最强倾向或意愿所引发。相应地，每一种倾向或意愿，也都必须要被人之倾向或意愿里某种先于它本身的东西所引发，如此循环以至无穷。^[19]

爱德华兹强烈反对那些用嘲讽代替论证的人，而他则愿意补充数百页细致的论证，却很少带有什么轻浮的口吻。他的对手们所主张的“为了能成为真正自由的，意志行为必须由它们自己所引发”这种观点，将会导致一种有关人之意志力的荒谬描述。类似地，“如果有某位博学的哲学家……声称，他‘曾去过火地岛，并在那里看见了一种动物……那种动物孕育和生产出了它自己，但却存在着与它自己相区别的一头公兽和一头母兽；那种动物具有胃口，并在它存在之前就感到饥饿了；那指引它并根据自己意愿驾驭它的主人，也总是被它所驾驭，并按照它的意愿被指引；当它走动时，它总是在迈出第一步之前已经行走了一步……’那么可以完全明智地告诉这样一位旅行者，尽管他是个博学的人，他本人根本就不知道或不清楚他所描述的那样一种动物，过去不会，将来也不会”。^[20]

爱德华兹认为一种自己引发自己的意志，是同样荒谬的观念。他的替代形式，就是他对具有自由意志究竟意味着什么所做的界定。如果所有决定我们选择的东西，就是我们自己所想要做的东西，亦即，在我们自己道德品性里的某种东西——以对立某种外在的限制，那么我们的意志行为就仍然能够是“自由的”——在那个术语唯一前后一致的意义上。

爱德华兹在自然必然性与道德必然性之间提出了一种至关重要的区分。就自然必然性而言，爱德华兹所指的是，能够与“道德原因，譬如心灵的习惯与倾向”相区别的自然原因的限制。例如，当人们受伤时，他们感到疼痛，就存在着一种自然必然性；没有人认为他们在道德上要为那种感觉负有责任。道德必然性亦是事物本性的一部分，但它是在我们的动机或意愿强烈到我们无法抵制它们时所经验到的那种限制。爱德华兹说道，甚至那些可能会否认意志总是被自己最强烈动机所控制的人也不得不承认，“有时”一种动机是如此强烈，以至于一个人无法克服它。所以，最起码地，意志有时会被一个人自己的道德倾向无可抗拒地加以决定。^[21]

爱德华兹说道，人们可以想到许多这类实例，在这类情形中，人们的道德品性使得他们对自己所能做的无法做出选择：“一个具有巨大荣誉与贞洁感的妇女，在向其奴隶出卖自己肉体上，可能具有一种道德无能性。一个对父母怀有巨大爱心与责任感的孩子，不可能想要杀死他的父亲。一个极其淫荡的人，在某种机会和诱惑下，并在某种限制缺失的情况下，可能会忍不住要去满足自己的淫欲……一个非常恶毒的人可能无法对敌人实施仁慈行为，或者希望对方兴盛繁荣；是的，一些如此这般处在邪恶性情力量下的人，不可能去钟爱那些最值得他们敬重与喜爱的人。”^[22]

那么，爱德华兹说道，在这些情形中，就赞扬与谴责而言，常识究竟告诉了我们什么呢？很明显，“那种其品性使其甚至都无法设想出卖自己的具有美德的妇女”与“那种很难下定决心但却选择正确的妇女”相比，我们会更加称赞前者而不是后者。换言之，常识并不会因为那是其品性而原谅一个具有傲慢与邪恶性情的人。在现代自由意志概念的拥护者那里，好像是要将一种行为说成是一种美德或邪恶，意志就必须以一种均衡状态中进行行动，从没有任何决定性限制的可能性当中进行选择。然而，实际上，常识正确地将美德或邪恶，既赋予了一种美德的或邪恶的“品性”，也赋予了由那种品性不可避免地引发的那些行为。而神学上的对应物就是，上帝与耶稣是值得赞扬的，即使他们的品性就是他们只是做最好的事情。^[23]

同往常一样，爱德华兹的哲学始于他的神学。他的对手们始于人类道德与心理学原理，并由此推断出上帝对宇宙的道德管理必定是什么样子的；而爱德华兹则始于上帝必定是什么样子的，然后按照那种视角来审查人的情形。如果上帝拥有绝对的主权，正如圣经所主张和加尔文派所强调的，如果上帝是永恒的、全知的和全能的，那么如何可能存在有意义的自由与道德动因呢？

443 如果上帝是全能的造物主和宇宙的维护者，那么所有发生的事情都必定是上帝意志的结果。一切都概莫能外。上帝想要以多种多样的方式来管理受造物。例如，所有按照自然之序列发生的事情，必定也是因为自然之原初设计而发生的。当然，上帝并不为自然所局限，上帝能够随意介入其间。而不论上帝是否想要介入其间，所发生的任何

事情都毫无疑问依赖于上帝的意志。而下面这样一种设定是毫无意义的：在这个宇宙里，在每个时刻，都存在着无数非引发性的、不属于上帝意志对象的自由意志行为，不论是积极还是消极的。

如果我们考虑到上帝是永恒的，那样一种宇宙就是更加不可理解的。一位永恒的上帝不可能等待非引发性的、因而也是不可预知性的行为发生。相反，上帝同时看到了所有事情，并因而看到了事件发生的序列，因为那些事件是被它们的前提所决定的。上帝的全知，或者对这些序列的知识，包含着它们不可能不是他们所是的，或者按照人的眼光，它们将会成为的。总之，毫无例外的是，所有发生的事情都是在上帝意志控制之下发生的。^[24]

如此严格的加尔文主义关于上帝控制宇宙的观点，看上去似乎是宿命论和非道德性的，如果上帝不是至善与至爱的话。正是在这一点上，爱德华兹宏大的神学视野，正如在《一种神圣与超自然之光》里简明提出的，对于理解他对上帝意愿之实在的着迷，变成了最为重要的。所有被创造的实在，就像是源自“上帝三位一体间的爱”（*inter-trinitarian love*）这一“阳光”的一种完美迸发。尽管受造物在时间里经验到了这种光，但上帝从永恒的角度，从头到尾都看见了它。与人类不同，上帝看到了所有事物的终极结果。所以上帝要是允许邪恶，只是因为那种允许源自上帝那终极性仁爱与正义的意志——上帝只能创造那终极上为最大良善的东西。^[25]

加尔文主义的反对者将它讥讽为宿命论。他们将它等同于“霍布斯的必然性”，或者认为它“使人成为了纯粹的机器”。爱德华兹回应道，这种相似是肤浅或表面的。的确，他有关意志必然由人之性情或意愿所引发的某些论证，亦见之于霍布斯的论述中。预料到会有这种反驳的爱德华兹指出，“碰巧的是，我从未阅读过霍布斯先生的著作”；而且也没有规定要求人们必须“拒绝被明确证据所证明的所有真理，仅仅因为曾有某个坏人持过这种真理”。^[26]

对于爱德华兹来说，关键的一点在于，上帝是如何治理这个宇宙的。上帝远非像某些自然神论者所假设的那样创造了一个纯机械性的宇宙，然后就让它按照某些不可抗拒的自然律来运作；在爱德华兹的观念里，上帝是通过多重方式或途径来治理宇宙的。对于无生命事物，

444 上帝通常是通过自然律来统治的；所以在牛顿式的宇宙里，每一种运动都是通过自然律与所有其他运动关联在一起的，除非上帝偶尔会奇迹性地干预。不过，对于在存在序列或等级上处于更高地位的人，上帝更多地是通过道德必然性加以治理的。上帝允许人进行选择——并且是人自己的选择。^[27]当然，从终极上讲，人的意志，就像宇宙里其他事物一样，也服从于上帝的意志与意图——如果上帝是永恒的、全知的和全能的，那么爱德华兹认为一切都概莫能外。而关键性的则是，上帝是以多种多样的方式来行使那种主权的。所以，上帝创造出了理智性存在；他们在一个由上帝统治的宇宙里，以所可能的最重要方式，自由地选择他们所需要的东西。他们的选择完全是他们自己的，而他们也要为自己的选择负道德责任。事实上，只有在一个人格关系的宇宙里，才存在着道德责任的空间。而在一个非人格关系的宇宙里，人们的选择必定也是由在先在的条件所引发的，但却没有根据为这种选择负道德责任。^[28]

对爱德华兹来说：在宇宙里，自由意义的原型，就是上帝的自由。上帝出于道德必然性而做良善的事情，但上帝在不受制于他自身之外的任何必然性这一意义上是完全自由的。当然，人的选择在终极意义上依赖于—位全能、全知的上帝，就像上帝在宇宙里创造和治理的任何其他事情一样。然而人在对其负有道德责任的选择中，在一个因果关系的宇宙里、在那个术语最高级别的可能意义上，是自由的。人们的选择完全是他们自己的，除了他们自己的道德本性与性情倾向之外，是不受限制的。^[29]

爱德华兹最后成功地反驳了那些有文化教养的加尔文主义的蔑视者。现代著述家在提到“第一批改教家”时带有一种傲慢的优越感，并说他们“教导的是最荒谬、愚蠢与有害的观点，应当受到那些怀有那种高贵与宽厚的思想自由——这幸好在这个光明与探究的时代里占据了上风——的先生们最大程度的蔑视”。阿明尼乌分子以及其他人傲慢地鼓吹常识的胜利。然而爱德华兹挑战他们，看他们是否能“将任何曾被罗马教会最盲目的固执者，或最无知的穆斯林，或无节制的宗教狂热者所采纳的教义，简化为比现代人自己的观点具有更多和更明显的不一致性，与常识具有更大的冲突或矛盾”。的确，现代的不一致

性或矛盾之处，可能更为微妙而不易察觉；它们是由一些“具有伟大才能的人”所提出的——其中一些人还对教会贡献卓著。然而，爱德华兹相信，他已经决定性地证明了那些人自己的荒谬性。

现代思想家不应当将对加尔文主义的广泛贬抑称赞为“基督教会里光明增长的契机”，而应当“以更真实的谦逊与谦卑”去聆听“上帝的智慧与洞察”。一些现时代的人如此枉然地宣称，如果圣经教导的是加尔文主义者在其中发现的那些教义，那么上帝“就是不公义和残忍的，就是犯有明显的欺骗与两面派行径等等”，而且也没有哪本如此教导与理性相对立的书值得被看作“上帝之道”。

爱德华兹以他那典型的夸张方式总结道，事实正好相反。如果圣经教导的是“阿明尼乌主义的自由意志教义”，“那将会是圣经所面临的一切困难中最大的困难，甚至比‘第一批改教家’那些最神秘的教义——我们最近的自由思想家如此傲慢地想要加以破除的——包含的所谓困难都要大得多。”爱德华兹极其自信地认为，他已经针对阿明尼乌主义者提出了严格的证明，以至于他能够在对手看来有些虚张声势的方式宣称：“这实际上是对圣经神学的一种荣耀的证明，即他们所教导的那些教义，在一个又一个时代里，由于思想的盲目以及心灵的偏见，遭到了人们的拒绝，并被属于这个世界的聪明人与伟人看作是最荒谬和非理性的；然而，通过最细致与最严格的检查，却发现它们完全与理性那最显而易见的、确切的与自然的规定一致。”^[30]

爱德华兹刚刚活到了能看见他最具影响力的哲学著作发挥最初影响的时候。1757年，约翰·厄斯金写信告诉他，《意志的自由》正在被用以支持苏格兰著名哲学家、凯姆斯勋爵（Lord Kames）亨利·霍姆（Henry Home）的一些观点。爱德华兹在一封精心准备以便发表的书信里，指出了他与凯姆斯的不同。凯姆斯认为控制人之行为的必然性是自由不一致的。与此相对，爱德华兹想要表明他最基本的观点是：他并没有否定自由意志，而是在那个术语最高可理解的意义上去维护它。他的对手有关“一种非引发性自由意志”的观点，是一种逻辑谬论——它因而不可能成为道德责任的条件。“我已经充分表明了我所采取的观点，”他重申道，“人，在其道德行为中，具有真正的自由。而普遍发生的道德必然性，与可以被恰当地称为自由的任何事物，与所

能渴望的最大程度的自由，与可能存在或被设想的任何自由，没有丝毫不一致之处。”^[31]

即便爱德华兹没有令每个人都满意地解决自由意志与决定论这个持久难题，但《意志的自由》在至少一个世纪里发挥了巨大的影响，尤其是在苏格兰和美国。虽然它没有像《大卫·布雷纳德》那样受到广泛阅读，也没有像《宗教情感》那样吸引那么广泛的福音派，但“爱德华兹论意志”已经变成了加尔文神学的一个重要支柱。在内战以前的美国，大多数受过教育的新教徒都不得不与它的论证取得和解。可以说，在美国，一直到完全进入19世纪以后，它的力量都是加尔文主义理智韧性与影响的一个重要构成因素。^[32]

在内战以前，美国产生了许多出色的神学家，但没有一位在哲学上能同爱德华兹一样强大。从内战以来，美国也拥有许多伟大的哲学家，但没有一位能像爱德华兹一样，主要是一位神学家。要全面理解《意志的自由》，人们不应仅仅将它看作另一部现代哲学著作。更基本地，它是由一位第一身份是神学家的人所完成的一部哲学杰作。^[33]爱德华兹对上帝的主权坚定不移的信守，使得他运用他那令人叹服的辩证技巧，对现代思想的一个看似坚不可摧的堡垒，发动了进攻。

注释

- [1] Edwards to the Trustees of the College of New Jersey, October 19, 1757, *Works*, 16: 729.
- [2] *Freedom of the Will*, *Works*, 1: 437.
- [3] Joseph Hawley to Elisha Hawley, January 16, 1749, Hawley Papers, New York Public Library, George Claghorn transcription.
- [4] Conrad Wright, *The Beginnings of Unitarianism in America* (New York: Starr King, 1955), 63—72, 提供了一种为我所遵从的有益概述。Wright还提到了其他一些案例。福克斯克罗夫特的评论则见之于一项编辑注释里：John Porter, *A Vindication of a Sermon Preached at Braintree, Third Parish, December 25, 1749* (Boston, 1751), 43—46, quotation p. 45.
- [5] Jonathan Mayhew, *Seven Sermons* (Boston, 1749), 38, and Mayhew, *Sermons, upon the Following Subjects ...* (Boston, 1756), 27, both quoted in Clyde A. Holbrook, “Editor’s Introduction,” *Works*, 3: 10—11.

- [6] Edwards to Edwards Wigglesworth, February 11, 1757, *Works*, 16: 698—700, and “Editor’s Introduction,” 697—698.
- [7] 爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特, February 11, 1757, *Works*, 16: 695.
- [8] Wright, *Unitarianism*, 76—82; and Stephen J. Stein, “Editor’s Introduction,” *Works*, 15: 12—21.
- [9] 爱德华兹致 John Erskine, July 7, 1752, *Works*, 16: 491.
- [10] 爱德华兹致 John Erskine, November 23, 1752, 表示他仍没有返回它那里, *Works*, 16: 541.
- [11] 爱德华兹致 John Erskine, August 3, 1757, *Works*, 16: 719—720.
- [12] 在这些观点上, 我密切遵从了下列著述的看法: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 143—198.
- [13] 在有关这一主题的大量文献中, 就有 Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1967); Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (Cambridge: Harvard University Press, 1992); and Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1991).
- [14] 对这些趋势的概述见 Daniel Walker, “Franklin, Edwards, and the Problem of Human Nature,” in *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and Representation of American Culture*, ed. Barbara B. Oberg and Harry S. Stout (New York: Oxford University Press, 1993), 75—97.
- [15] 在《意志的自由》结尾部分, 爱德华兹论述了阿明尼乌派的那些明确信条; 它们挑战了加尔文派这样一些教义: 完全堕落、无条件拣选、有限赎罪、不可抗拒恩典和圣徒的坚忍。见 *Freedom of the Will*, *Works*, 1: 430—439。虽然对“意志自由”的肯定, 常常被更明确地等同为帕拉纠主义, 但在爱德华兹对其关注的意义上, 它们意味着对完全堕落、不可抗拒恩典以及圣徒的坚忍等教义的否定。
- [16] Cf. Allen C. Guelzo, *Edwards on the Will: A Century of Theological Debate* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1989), 11—13, and Norman Fiering, *Jonathan Edwards’ Moral Thought and Its British Context* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 272—277.

- [17] *Freedom of the Will, Works*, 1: 164—165. 爱德华兹具体抨击了三位有影响的作者。Thomas Chubb (1679—1747), 是英国一位反对诸多传统教义的通俗作者, 其观点导致了自然神论。Daniel Whitby (1638—1726), 是一位英国国教会圣职人员, 也是一位严格的阿明尼乌派; 他在1720年发表了对阿明尼乌派所反对的加尔文派五点教义的著名抨击之作。更令人惊讶的是, 爱德华兹的抨击对象还包括他原先的支持者、大名鼎鼎的不信奉国教者艾萨克·瓦茨 (Isaac Watts, 1674—1748); 后者试图将福音派加尔文主义与当代自由意志与德行观念结合在一起。爱德华兹能够包括进持类似观点的无数其他作者, 但三位作者表明, 隶属于一广泛系列神学观点的作者, 在为道德动因所必需的那种自由上, 都采取了“现代流行观念”。Paul Ramsey, “Introduction,” *Freedom of the Will, Works*, 1: 66—118, 具体论述了这些对立者。
- [18] *Freedom of the Will, Works*, 1: 163—164.
- [19] *Ibid.*, 140—148, 172.
- [20] *Ibid.*, 345—346.
- [21] *Ibid.*, 157.
- [22] *Ibid.*, 160.
- [23] *Ibid.*, 357—371, 277—294.
- [24] 爱德华兹在此最简明地总结了这些观点; *ibid.*, 431—432. 他在此处则详细论述了它们以及许多可能的反对意见; *ibid.*, pp. 375—429.
- [25] *Ibid.*, 397—412.
- [26] *Ibid.*, 430, 374. 爱德华兹可能从洛克那里获知了这种论证的某种版本, 而洛克则受到了霍布斯的影响。Ramsey, “Introduction,” *Freedom of the Will, Works*, 1: 14, 47—65. 爱德华兹的观点在某些方面亦类似于大卫·休谟, 虽然他们是独立得出他们观点的。Ramsey, “Introduction,” 14.
- [27] 爱德华兹在下列著述里表述了这种上帝治理观: Miscellany no. 1263 (*Works of Edwards transcription*). Cf. Ramsey’s analysis, “Introduction,” *Freedom of the Will, Works*, 1: 110—114.
- [28] 如果将人与机器相比, 爱德华兹进一步指出, 人将会是低级存在——如果受到盲目偶然性控制的话。“机器受到了一种可理解原因的指挥——被工人或主人那灵巧的双手; 而人的意志, 则没有任何东西予以指挥, 而只有绝对的盲目偶然性。” *Freedom of the Will, Works*, 1: 371.
- [29] Cf. Ramsey, “Introduction,” *Freedom of the Will, Works*, 1: 111—112; and *Freedom of the Will, Works*, 1: 381—383. 在《原罪》里, 见第27章, 爱德华兹更直接回应了这样一种反驳, 即加尔文主义体系会使上帝成为引发人犯

罪的动因。

[30] Ibid., 437—439.

[31] 爱德华兹致 John Erskine, July 25, 1757, published as *Remarks on the Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, by Lord Kames; in a *Letter to a Minister of the Church of Scotland* (Edinburgh, 1758), in *Freedom of the Will, Works*, 1: 453—465. Quotation p. 453. 参见 Ramsey 对这封书信的介绍, p. 443—452。到 18 世纪 60 年代初,《意志的自由》被他的老对手托马斯·克拉普院长在耶鲁所采用。Hopkins, *Life*, 86.

[32] Guelzo, *Edwards on the Will*, 1. See also Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition, and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), passim.

[33] 参看, 哲学家保罗·拉姆齐 (Paul Ramsey) 的评论, “单凭这部著作, 就足以使其作者成为迄今最伟大的为美国增光添彩的‘哲学家—神学家’。” Ramsey, “Introduction,” *Freedom of the Will, Works*, 1: 2.



“在这个光明与自由之快乐时代里的”原罪

一个关键的战略性问题就是，在《意志的自由》之后，应当撰写些什么呢？1752年爱德华兹开始他那项工作时，他已经在筹谋一项更大的总体规划了。从1742年到1752年间，他已经完成了六部论著。在斯托克布里奇，他将自己的使命更多地看作是著述而不是演说。只要健康承受得住，他完全有望来加快进度。虽然他有一些当地的职责，并遭遇了一些真实的干扰，但这个偏处殖民地一隅并为群山环绕的边境村镇，拥有与世隔绝的有利条件。不同于北安普敦，这里并不位于通往各地的交通要道上。不大可能会有不速之客突然出现在家门口。他也没有那么经常地被邀请去参加教会会议或者到相邻教会去布道。^[1]那么该当如何利用这个宝贵机会呢？

他的答案是，如果上帝愿意的话，他必须把接下来的几年用于一系列信仰辩护——它们将继续他在《意志的自由》里所开始的工作。这套著述不仅包括新英格兰的阿明尼乌挑战这些更为具体的焦点问题，而且还要继续关注当时一些最广泛的哲学趋势。为了准备对信仰的这种辩护，他已经积累了一整套的笔记，题名为“争论集”，在其中他包括了涵盖大多具有争议性加尔文派教义的那些部分：“原罪”、“永蒙保守”、“重生”、“普遍与特殊救赎”、“称义”、“救赎与上帝的预知”、

“有功效的恩典”、“真美德的本质”、“教义与奥秘的重要性”、“未来的惩罚”以及“预定”等等。^[2]

在所有这些问题中，维护改革宗“原罪”教义以及围绕它的一系列其他问题，是他最迫切的关注。至少在他于1752年夏完成对所罗门·威廉姆斯的答复时，爱德华兹就已经决定，一完成那被长期耽搁的《意志的自由》，他就转到那一方向上去。

448

在于1752年7月写给约翰·厄斯金的书信里，爱德华兹表明，他对日渐上升的背教状况已经由忧虑转变成了震惊。就他所能记起的而言，英格兰一直都是对加尔文主义发起连环攻击的策源地，其范围从阿明尼乌主义到“宽容（放任）主义”（Latitudinarianism）、从苏西尼主义（Socinianism）到自然神论。如今他看到加尔文主义的防御，不论在大不列颠还是在美洲，都处在崩溃状态。约翰·厄斯金已经对臭名昭著的“诺威奇（Norwich）的约翰·泰勒（John Taylor）”的反加尔文主义学说对苏格兰的侵害，提供了一份令人不安的报告。爱德华兹将这与他自己视之为新英格兰一场思想革命的观察联系在一起，以一种夸张形式总结道，这个世界可能正在“经历一个引人注目的时期，也许还是一个前所未有的时期”。爱德华兹的忧虑已经到了无以复加的地步。“事情呈现出山崩水泻之势，”他向厄斯金悲叹道，“心灵与实践的真理与宗教，正在如此迅速地离去，以至于我认为，一场危机已经不远了。到那时将会出现什么，我不想妄加揣测。”^[3]

449

爱德华兹对泰勒观点之侵害的苦恼，不仅与他对国际和新英格兰发展趋势的担忧联系在一起，而且也与他专注于证明在圣餐礼争执中自己是正确的关联在一起。他已经断定，北安普教的松弛观点，是与反加尔文教义的传布相关联的。这并不是说，他认为他的教区居民中只有极少数人在信仰上属于加尔文派。然而他认为，他们愿意接纳那些自然具有美德的“基督教”公民为教会圣餐成员的做法，带有那正在席卷整个英国世界的有关人性之虚假乐观主义的意味。

爱德华兹在一封给他从前北安普教会众的公开信里，就提到了这种危险；这封书信附在了他于1752年6月完成的、对所罗门·威廉姆斯的答复《歪曲得到纠正》一书的末尾。在信里，他至少三次表明，所罗门·威廉姆斯对某些未重生者之美德与真诚性的看法，将不可避

免地导致——不论威廉姆斯自己的意图如何——“英格兰诺威奇的泰勒先生的观点；而那位作者在新英格兰已经腐化了许多人”。“这种近来在新英格兰极其流行的、新型的、时髦的、松弛的神学体系，”他警告道，可能会腐化北安普敦年轻人，并“完全推翻”北安普敦人极其推重的所罗门·斯托达德的加尔文主义信仰。^[4]

爱德华兹将对新英格兰泰勒思想浪潮的反击，看作是一次三路或三箭头进攻的一部分；这次三路进攻将从根源上削弱那些国际性趋势。原罪问题更广泛的对应物是“真美德的本质”。“美德”（virtue）正在变成 18 世纪思想的口号。现代思想家一般都把美德看作一种普遍而自然的人类特性或特征；它有可能被用做社会的基础并被培育成宗教的来源与对象。北安普敦人对从教会里排除好公民所发生的困惑，就是对这种趋势的一种反映。这种观点的神学意义更为重大。如果现代美德观念变成了评判神学的标准，如它们在大多数英国领域内已经发生的那样，加尔文主义将会很快消失。在新英格兰东部，莱缪尔·布赖恩特（Lemuel Briant）在 1749 年发表的布道辞《贬低道德品性的荒谬性与亵渎性》，正是这种新观念被迅速接纳的一种迹象。与此相反，爱德华兹坚持，在思考真美德时，人必须从神学或者从上帝的启示特性出发。为了使这个观点更加清楚，他设计出了他这次进攻的第三部分（逻辑上是第一部分）。他将在开始有关真美德的论著之前，先完成一部姊妹篇，亦即“阐明上帝创造世界的目的”。

在完成《意志的自由》后，爱德华兹差不多同时开始对这三个相关主题进行写作。在某个阶段，他认为可能会完成一部三卷本的著作：一部论原罪，一部论真美德，一部论上帝创造世界的目的或目标。^[5]不过，最终他决定，《原罪》作为一部纯辩护性著作应当独立成卷，而其他两部论著（《上帝创造世界的目的》与《真美德》）应当成为一部独立著作的两个互补的组成部分。在他于 1754 年长期患病之前，他已完成了那将会成为两部专著的初步草稿。

到 1756 年 2 月，他已经准备好将一部基本完稿的《上帝创造世界的目的》提供给一些同事。塞缪尔·霍普金斯在 2 月 12 日的日记里记录道，“贝拉米先生上周二到了我家；我与他一同前往斯托克布里奇，并在那里住了两个晚上和一个白天，以便聆听爱德华兹先生读一部论

述‘上帝创造世界的最终目的’的手稿。”^[6]我们可以想象，那三位神学家围坐在火炉旁，爱德华兹则用冬天里一整天时光在朗读他的手稿，而萨拉、露西和其他人可能会间或坐在旁边聆听。

这个场景强调了爱德华兹并不是单独工作。他不仅因朋友的批评而获益，而且还促进了一个思想学派的发展。贝拉米“针对阿明尼乌主义者和反律主义者（Antinomians）的主要谬误”，已经出版了为加尔文主义教义所做的一部重要辩护著述：《真宗教解析》（*True Religion Delineated*, 1750）；爱德华兹为该书撰写了一篇表示赞许的序言。而将成为爱德华兹最具影响力门生的小霍普金斯，正在尝试撰写一部重要论著。就在爱德华兹于1758年离开斯托克布里奇前不久，霍普金斯让爱德华兹审查了自己的成果。“导师已经听取了它”，他愉快地给贝拉米写道，“并推荐了它；如果我起草一份出版提议的话，他愿意成为第一个签署者。”^[7]

他们三人显然同意，鉴于在新英格兰迅猛扩展的就“人之罪的起源”所发生的争论，他们应当首先为改革宗在这个主题上的教导提供协调一致的辩护。霍普金斯的论著将被题名为《罪，经由神圣的干预，变成了宇宙的一种优势》（1759年）。贝拉米于1758年出版了《在对罪之允许中上帝的智慧：四篇布道》。爱德华兹则在1756年春搁置了其他论著，而转向了《原罪》（*Original Sin*）；他于1757年5月将它送交给了出版人。这部专著将在他去世后不久面世。

451

爱德华兹的《原罪》非常具体地集中在了约翰·泰勒近期对加尔文主义所做的攻击上。他解释了对这位英国作者通俗著作的关注是因为他发现，“没有哪部著作比这部更能在新英格兰西部，根除我们尊敬的先辈们所采纳的宗教原则与体系了。”不过，他向读者保证，他对泰勒的回应，亦将是“对那项极其重要教义的一种一般性辩护”。^[8]

原罪教义，即认为所有人都因亚当的罪过和堕落本性而继承了罪，是18世纪加尔文派与他们那个乐观主义时代产生分歧的主要焦点之一。对人的自由以及对美德的内在能力的强调，反映了这样一种日益增长的现代趋势，即认为人，或者至少是有教养的人，能够控制他们自己的命运。而且，随着这样一种观念的传布，亦即，即使是国王和女王都必须受到德行与公义这些更高理性原则的限制，加尔文主义体

系，由于断定上帝的主权治理即便在人无法全面理解上帝的方式时，在本质上仍是良善的，似乎就显得越来越不合拍了。

爱德华兹将自己的任务看作是确证圣经的一些困难教义；而那些教义在他看来，正如其论著的全名《伟大的基督教原罪教义》（*The Great Christian Doctrine of Original Sin*）所宣告的，正是真教会长期以来坚持的教义。圣经在许多地方都直接提到了人类在罪里的堕落、人类的普遍邪恶以及人类在拯救自己上的无能为力——所有这些观点对18世纪时髦的道德与公义标准都是一种冒犯。泰勒及其同党通过从现代标准出发而回避了这些教义，随后他们又选择性地利用了一些适合他们自己目的的圣经经文。爱德华兹宣称，他们尤其无视使徒保罗的一些明白无误的声明；后者在多处都直接肯定了这个教义的基本内容。爱德华兹引证了《罗马书》3：10，“就如经上所记：没有义人，连一个也没有”；《罗马书》5：12，“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”，等等。这位斯托克布里奇神学家，将这部长篇论著的最大一部分用以证明，没有任何办法使这些陈述与那些现代观点吻合。

452 虽然他严谨的加尔文主义圣经解说构成了这部论著的主体，但爱德华兹论著的开端和结尾，如他惯常所做的那样，都诉诸了理性和观察。他决心要表明，圣经立场，至少同其他任何选择一样，与经验和理性是相一致的。他指出，每一个曾生活过并变成了道德动因的自然出生的人，都对上帝犯了罪。这种罪的普遍倾向，就是一种犯罪倾向（inclination）或犯罪本性的证据。甚至在这一点上，他大量地既依赖于其他历史也依赖于圣经宣告。为了获得这种论证，爱德华兹指出，最实质性的诫命就是要崇拜唯一的真神，而信奉异教的国家并不会自然而然地去那么做。而且，即使当把福音提供给他们时，他们也倾向于因不那么喜悦而忽视它。就这后一点，爱德华兹还从约翰·洛克那里援用了一大段引文，其大意是说，如果人们完全是理性的，那么他们就会为了永恒的天国奖赏而立即放弃一切世俗关切。除了堕落的倾向，爱德华兹说道，还有其他什么能说明对于宗教的这种众所周知的“愚蠢”吗？^[9]

爱德华兹能够利用他对美洲印第安人的第一手知识，来强化他的

人类并不是自然地倾向于尽其义务的观点。他追问道，“当欧洲人最初抵达这里时，这里的人们难道从任何程度上脱离或摆脱了他们最粗鄙的蒙昧无知和最愚蠢的异教信仰吗？”不过就算爱德华兹对土著文化持有一种消极观点，但他认为他们的过错并非源自他们任何内在的劣等性，而是来自他们之作为人类的一部分。况且，根据一些重要的标准，欧洲文化在许多方面都要糟糕得多——因为许多人在拒绝福音之光上所经历的时间长度。爱德华兹惊叹道，“那些事情经由一种什么途径进入了今日的新教国家，以及我们这个特定的国家。”“那不信仰、亵渎神圣、奢侈浮华、沉湎酒色以及形形色色邪恶行径的泛滥洪水，上升到了何其惊人的高度！与基督教世界里摩肩接踵的众人相比，可怜的未开化的美洲人，在对邪恶行径的谙熟上，只能是孩童和傻瓜（如果我可以这么说的话）。”^[10]

在爱德华兹看来，泰勒忽视了人性普遍败坏的这些证据，认为在总体上大多数人都更多地具有美德而不是相反。爱德华兹斥之为一派胡言。首先，这对宗教义务来说就不是真的。而且，就算它是真的，那也不过像是在说：一艘出发横跨大西洋但却必定会沉没的船，“在水面上航行的时间要大于它将要沉没的时间。”

创世历史和其他圣经段落告诉我们，上帝要求亚当和夏娃完全公义正直，并因为他们一次的跌倒而咒诅了他们及其后代。人们也许认为这是不公平的，但经验告诉我们，一个错误常常会导致极大的可怕后果。例如，一个年轻人可能会被朋友诱使去喝酒。他可能相当无辜地同意了这么做（正如亚当和夏娃被园子里的毒蛇所欺骗一样），但随后很快就上瘾了。所以说，一个相对无害的初始行动可能会导致生活的毁灭，这并非是与理性相反的。 453

而更困难的问题则是，这种原罪教义岂不会使上帝成为罪的作者。爱德华兹回应道，每一种版本的基督教都面对同样的问题。所有的基督徒都认为，这世界上存在着罪，而上帝则创造了这世界。与在《意志的自由》里的论证相似，爱德华兹指出，宣称自由意志使得罪成为了不可预知的，并不能解决这个问题。上帝仍然会允许罪。既然上帝能够做出干预，那么上帝继续允许罪恶行为，并不比允许人生来就具有那将不可避免使人犯罪的堕落本性，更能免于受到指责。^[11]

爱德华兹对上帝如何能允许人犯罪而又不成为他们罪的作者，做了一种相对简单的解释。阿明尼乌派以及其他许多基督教传统都做了同样的区别，但爱德华兹则表明了它是如何完全吻合于一种加尔文主义框架的。他解释道，上帝创造最初的人，在人之内赋予了两种原则。第一种是较低的原则，“可以被称之为自然原则。它是纯人性的原则，譬如自爱，以及那些自然的性情与愿望。它属于人的本性，在其中人对自己的自由、荣誉与喜悦的爱将得到行使。”此外，上帝还在人之内赋予了更高级的超自然原则：“它们是属灵的、圣洁的和神圣的，并被总括在了神圣之爱里。”

只要更高级的爱上帝原则保持着至高统治，亚当和夏娃就是完全幸福的，并与上帝处在相交之中。然而他们也具有选择恶的能力。当他们拒绝了上帝之爱并不那么做时，上帝就会从他们那里撤回更高级的属灵原则，而任由较低级的本性去统治。上帝由此允许了他们的罪，但只是通过撤回超自然恩赐并允许人按照自己的性情去行动而那么做的。太阳的落下可能会允许霜的发生，但严格地讲，前者并没有引起后者，除非是在一种消极意义上。所以上帝通过撤回更高级的灵性恩赐而允许他的受造物选择恶。

454 而且，上帝为人创造的较低级本性其本身并不是坏的。只要它能像原初被造的那样，保持作为更高级属灵原则的仆人，它就是好的。不过，当人自由地选择了罪时，一场革命就发生了。“直接后果……是一种致命的灾难，一切都被颠倒过来，接着是一连串最可憎和最可怕混乱状态的出现。”人们将自己确立为至高无上的，从而替代了上帝。爱德华兹解释道，人的“低级原则就像是房屋内的火。我们可以说，火是一个好仆人，但却是一个坏主人；当它处在它应在的位置时，非常有用，但如果任由它占有整个房屋，那么很快就会使所有事物毁灭”。^[12]

那种超自然原则一旦被撤回，人自然就只能一代又一代地传递他们较低级的本性了。爱德华兹说道，这并不比“橡果总是会会长成橡树”更难于理解。与此相对照，公义并不是某种能够自然继承或获得的东西；相反，它会按照一种更高的属灵原则降临到每个被救赎的人身上，上帝的恩赐已经被嫁接到了以基督为根基的那棵大树上。^[13]

爱德华兹对堕落人性如何可能被继承所做的常识性描述，导致他对更困难的圣经教导，亦即所有人都继承了亚当之罪（sin）的“罪咎”（guilt），进行了详细解说。他想要表明，基于自爱基础上的人性，在没有受到更高级的对上帝之爱的约束下，如何可能从一代人传到下一代人身上，以至于每个成为道德动因的人都将不可避免地犯罪。但圣经，尤其是保罗在《罗马书》第5章里，曾说所有亚当的后代都是罪人，所有人都需要基督的公义。^[14]加尔文派解释这种教义的方式，是遵循更古老的基督教传统，把亚当之罪的“罪咎”说成是归给（imputation）了亚当所有的自然后裔。但这如何能够使18世纪已被启蒙的读者信服下面这一点呢，亦即，使整个种族，包括婴儿，都因他们没有亲身犯的罪而承担罪咎，是公义的吗？

爱德华兹的回答首先澄清了这一点，即罪咎的来源是每个人都有一种被犯罪倾向所主宰的性情。罪，正如爱德华兹在《意志的自由》里所坚持的，涉及一个人的倾向或意愿，而不仅仅是孤立的行为。所以，亚当是有罪的，这既因为其行为本身又因为他所犯初罪的主导性倾向。类似地，人也因为使其倾向于犯罪的堕落本性——甚至在人按照那种倾向实际行动之前——就是可责备的了。^[15]

因而，亚当之罪的“罪咎”的归给，可以按照爱德华兹用以解释普遍继承的犯罪倾向（propensity）时所用的“橡果与橡树”类比来加以理解。堕落倾向其本身就是一种过错，甚至在犯罪行为之前。一棵树的每一个新枝叶都分享了这棵树的病害，甚至在那种病害变得明显以前。爱德华兹在一个长长的注释里建议，人们可以想象，这就好像是“亚当与他所有的后代共同存在一样”，并被上帝构建为了一个“复合人”；就好像是一棵树与它的根基联系在了一起，或者四肢身体与脑袋联系在了一起。这样，人们就可以设想，所有人都参与了一种共同的性情；“人类所有‘分支’的心灵，通过本性构成与联合法则，就能够被亚当的心灵——人们共同的根基——所感染的东西而感染。”以某种类似方式，整个种族也都认同或参与了亚当的罪。^[16]

爱德华兹还仍然需要回答这样的反驳，即在上帝集体性地而不是个体性地对待人类中，似乎存在着某种不合理的东西。爱德华兹指出，其实我们一直都能接受本性上的这样一些连续性。人们可以再次考虑

橡果与橡树的情形，或者整个种类的树木都遭受同一病害的情形。而且，我们会认为一个40岁的人与其还是孩子时是同一个人，即便有关这个人的几乎所有事情都变得不同了。同样的原则也可以扩展至犯罪问题上。我们会要求人们为他们多年前犯下的罪恶负责。可见，如果上帝将这相同的原则应用于整个种族，也并没有什么与事物本性相反的地方。

为了支持这个困难观点，亦即以种族同一性类比于个人同一性的问题，爱德华兹推出了他最复杂的形而上学。如果上帝维持着宇宙，那么宇宙每一时刻的存在都依赖于上帝。如果上帝撤回他的能量，宇宙将分解为虚无。所以，正如他在早期笔记里所指出的，这就好像是宇宙在每一时刻都被重新创造过了。这使得上帝意志成为了万事的原因，即使上帝是通过各种各样因果方式来行使那种意志的，譬如构建了我们视之为自然律的东西或者允许人们做出自己的选择。因而，个人同一性——就像因果律——以及其他一切事情，都依赖于上帝的意志与智慧，因为倘若上帝突然撤回控制宇宙的能力，那么下一时刻在宇宙里将不会出现任何事情。

456 爱德华兹在另一个长注释里解释道，一个有益的类比，就是来考虑月亮那持续不断的光亮——对其我们给予了一种单一的同一体性。而事实上，就月亮本身而言并没有什么使得它从这一刻到下一刻不断发出光亮。类似地，如果我们看到镜子里的一个对象，我们也会赋予那个对象一种持续的同一体性；但事实上，它并不比一系列影像显示在镜子上具有更真实的连续性。爱德华兹在此，有些像大卫·休谟（David Hume, 1711—1776年）所做的，对洛克式因果关系经验论的意义进行了推论。如果我们所知道的实在不过是一系列经验或我们心灵上的印象（就像镜子里的影像），那么我们如何能知道，我们经验为因果关系的现象，在实际上就是那样联系在一起的呢？与休谟不同，爱德华兹解决这个难题的方法是指出，神圣意志构建了因果关系的体系并维持着它的运行。^[17]因而人们能够预期特定的“结果”会一直紧随着某些“原因”，因为上帝意志在继续构建着那些序列。由此上帝意志也在构建着所有的同一性，不论是自然对象，是人还是种族。爱德华兹承认，一些读者可能无法认同这样一种“形而上学”。对他们来说，接受下面

这些就足够了：圣经清楚明白地教导说，上帝的确将人作为一个整体的种族来加以对待，而我们必须接受“至高作者和万物之主权的构建——‘上帝没有解释他的事情，上帝之道也是不可揣测的’”。^[18]

爱德华兹在维护传统教义时，他是以一种鲜明的现代方式来做。在他的论著里，他指出，改革宗各种教义其实是与理性和常识的最高标准相一致的。通过当代理性标准对信仰的这些辩护，能够使其易于遭受那同一标准的攻击。不过，正如爱德华兹在《伟大的基督教原罪教义》里清楚表明的，他并没有将论证仅仅建立在理性基础上。最终，他愿意承认，圣经的一些朴素教导，对软弱无力的人类理智来说，只能仍是奥秘。

爱德华兹曾用一个故事来说明人类理解力的局限性。“我曾告诉一个13岁大的男孩，”他叙述道，“一个边长两英寸的立方体是边长一英寸立方体的八倍，或者说可以将它切成八等块，而每一块的大小都与那个边长一英寸的立方体一样大。”那个男孩（显然并不是13岁孩子中最聪明的）认为这种观念是荒谬的；而爱德华兹也没有什么办法使他相信这一点。最后，爱德华兹拿了一把锯子，把一个边长两英寸的方块锯成了八个边长一英寸的方块。但那个男孩仍然无法相信这一点，并只是不断清点着那些小方块。“他看来有些吃惊，好像在这件事里有什么魔法巫术似的使他无法相信这一点，因为他根本就没有理解其中的道理。”因而，爱德华兹指出，三位一体教义之对于一个苏西尼派或自然神论者，就像那个男孩面对那个难以理解的数学奥秘一样。他对此反思道，“为什么我们就不能断定，可能存在着某种真实的东西，它们远远超越了我们的理解力，我们对它们之难于理解就像那个男孩对这个真理之难于理解一样。毫无疑问，我们与上帝理解力之间的距离，要远远大于这个男孩与最伟大哲学家或数学家理解力之间的距离。”^[19]

457

与对人理解局限性的这样一种认识相一致，爱德华兹在《原罪》里显然比他在《意志的自由》里要谦逊得多；将这两部论著的结论加以对照就能很好地说明这一点。在《意志的自由》结尾，他宣称他已经决定性地证明了他的观点，以至于假如它不这样教导就会对圣经产生怀疑。作为对照，在《原罪》里，他只是宣称，他将常识与形而上学的结合已经清楚地证明了，圣经教义并不是不合理的。在最后分

析里，他的论证又回到了圣经所说的——圣经的朴素意义有时在哲学上是难于理解的。

所以这一次，他的讽刺针对的并不是那个时代所谓已经启蒙了的哲学家，而是新式的圣经解释者。他嘲讽道，这是何其奇妙啊：这些“新著述者”在使徒保罗那里发现了隐藏如此深刻的意义，以至于它们逃脱了此前十五或十六个世纪所有解释者的目光。“所以，难怪那些普通基督徒，事实上还有那些普通神学家群体，譬如参加威斯敏斯特会议的神学家们，那肤浅的识辨力与观察，远远无法企及使徒们的理解力。”爱德华兹继续嘲讽道：我们必须认识到，改教家以及此前和此后的所有解释者，都“居住在固执与迷信的洞穴里，那里面过于幽暗而无法使他们在阅读圣经时自由地运用他们的理解力”。而如今，现代人已经离开了洞穴并上升到了光明之中。“还必须要理解，最终在这个光明与自由的快乐时代里，兴起了这样一些人，他们具有更加自由与宽广的心灵、更具探究性的天赋以及更强的识辨力。”

然而爱德华兹在极其自信于他已经击败了那些将现代意义强加给保罗的人的同时，以一谦卑的注释结束了他的论述，好像他认识到了圣经教义所留下的奥秘，甚至连最好的形而上学家也可能无法洞穿。“坦诚的读者”能够判定他论证的成功，但“整体的成功必须要留给上帝来评判；上帝知道什么是符合自己心灵的，并能够使自己的真理得胜，而不论那些真理在世人可怜的、褊狭的与极不完善的眼光中——透过模糊不清和令人迷惑的媒介看——是多么神秘”。不过，不论人的理解是多么不完善，上帝都已经应许，“基督的福音……终必得胜”，而上帝之道“也绝不徒然返回”。“愿上帝兴起，为自己的事业辩护，并荣耀自己的圣名。阿们。”^[20]

爱德华兹对原罪的辩护，牵涉到有关他之现代性的一种持久争论，并符合我们已经看到的一般模式，即他同时是一个严格保守者和一个创新者。他几乎所有的观点都与一个世纪前在新英格兰曾经盛行的那些观点十分吻合。然而，他并非像彼得·盖伊所认为的那样是一个悲剧性的落伍者，在为一些早无法为之辩护的过时观点而斗争。^[21]爱德华兹的才赋是要表明，他的核心神学观在启蒙时代里如何在理智上是切实可行的。当然，并不是每个18世纪的人都接受他的“新光派”加尔

文主义，但在那时也不是每个人，甚或也不是每个受过良好教育的人，都接受时髦的自由神学与道德风尚。事实上，在那个“光明世纪”里，就什么是真正的“光明”，还存在着激烈争议。由盖伊以及其他 20 世纪的“赢家”或启蒙运动的自由派继承者所撰写的历史，未能足够严肃地对待过去的这一侧面。约翰·卫斯理比大卫·休谟对 18 世纪的英语世界产生了更大的影响。爱德华兹不仅对他那个时代的时髦观念与道德风尚提出了保守性挑战，而且还表明了“新光派”加尔文主义在以后各代人那里繁荣的方式。他不仅是一位当今的清教徒，尽管他是清教徒，而且也是下个世纪在美国宗教与理智生活里发挥重要作用的一场至关重要运动的源头。^[22]

在 18 世纪我们应将什么称为“现代的”？比这一界定性争论更加重要的，是这样一个更大的问题，即自由派的现代性是否就没有悲剧性的缺陷——就其对人性的乐观主义而言，正是在这一点上，爱德华兹及其传统做出了肯定回答。正如人们常说的，在过去的世纪里，没有哪个基督教教义比内在的人性堕落教义获得了更多的经验性验证。现代性或后现代性的支持者也许不会同意爱德华兹对人类缺陷的解说方式，但他们却更加难以论证，爱德华兹在挑战那个“光明时代”正在兴起的乐观主义上是错误的。

注释

[1] Hopkins, *Life*, 73.

[2] “Book of Controversies,” Beinecke, Works of Edwards transcription.

[3] 爱德华兹致 John Erskine, July 7, 1752, *Works*, 16: 491.

[4] *Misrepresentations Corrected*, *Works*, 12: 501—502. Cf. Clyde A. Holbrook, “Introduction,” *Works*, 3: 20.

[5] 保罗·拉姆齐，“Introduction,” *Works*, 8: 10—11. 拉姆齐指出，爱德华兹曾考虑过，是把对道德意识的讨论放在《原罪》里还是放在《真美德》里（最终他将它放在了后一部著述里，并在《原罪》里指出，另一部著作即将出版）。

[6] Quoted in Joseph A. Conforti, *Samuel Hopkins and the New Divinity Movement: Calvinism, the Congregational Ministry, and Reform in New England between the Great Awakenings* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981), 55.

- [7] 塞缪尔·霍普金斯致约瑟夫·贝拉米, January 19, 1758, quoted in Conforti, *Samuel Hopkins*, 55.
- [8] *Original Sin, Works*, 3: 102.
- [9] *Ibid.*, 152—153, cf. 107—205.
- [10] *Ibid.*, 183.
- [11] *Ibid.*, 129, 190—191, 386—387.
- [12] *Ibid.*, 380—385.
- [13] *Ibid.*, 386.
- [14] 爱德华兹详细讨论了《罗马书》5章, 并与 Taylor 的解释形成了对立。 *Ibid.*, 306—349.
- [15] 爱德华兹在这一点上, 不同于一些“改革宗”神学家, 亦不同于“威斯敏斯特信纲”6: 3 的明显含义; 后者说到罪的归给, 好像那是有别于堕落本性之传递的一种法律行为: “他们 [我们的初祖] 即所有人类之板, 他的罪是被归给的; 在罪里的死亡, 以及堕落本性, 通过普通生育而从他们那里传递给了他们所有的后代。”
- [16] *Ibid.*, 391n—392n.
- [17] 参见保罗·拉姆齐, “Introduction,” *Works*, 1: 118, 对这一点的论述以及对相关问题的有益探讨, pp. 99—118.
- [18] *Original Sin, Works*, 3: 395—409, with quotation on p. 409. 参照, Holbrook 对一些与爱德华兹多层次因果性理论之相关问题所做的探讨, Holbrook, “Introduction,” *Works*, 3: 60—64. 爱德华兹的一些语言, 譬如“每个被造的人和事情的存在, 在其每个时刻, [必定] 来自上帝直接‘连续性’创造”(p. 401), 可能会使人认为, 他将上帝看作万物的有效因或动力因。然而他在其他地方以一种典型的陈述说过, “一个存在可能是一个事件的决定者与安排者, 并不必然就是一种动力因或有效因。因为, 尽管他决定了事件的未来性, 但就那能抵达或产生了‘结果’的‘原因’而言, 并没有积极功效或能力; 而只是功效或能力的一种抑制或撤消。” “Concerning Efficacious Grace,” in *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 557. 爱德华兹必定考虑到了以下两者之间具有一种区别: 在上帝维持“直接‘连续性’创造”之序列的行动, 与上帝赋予受造的人与事情之作为那些序列内有效动因的能力。因而他就关键性的有效恩典教义指出, “我们不是消极被动的。也不是上帝做了一些, 而我们做了其余的。而是上帝做了一切, 我们也做了一切。上帝产生了一切, 我们做了一切。因为那是他所产生的, 亦即, 我们自己的行为。上帝是唯一真正的作者和源泉; 我们只是真正的行动者。在不同方面,

我们是全然消极和全然积极的。” Ibid.

- [19] Entry 652, *Works*, 18: 192—193.
- [20] *Original Sin*, *Works*, 3: 435—437. 爱德华兹的《伟大的基督教原罪教义》，是他主要神学著作中影响力最小的。在19世纪，甚至他的一些仰慕者，譬如普林斯顿神学院的保守“改革宗”神学家，对他有关神性构成的种族身份这一形而上学理论，就持有批判态度。参见 Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition, and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 122—123.
- [21] Peter Gay, *A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America* (Berkeley: University of California Press, 1966), 91—116. Gay 在挑战 Miller 著作里的一些侧重点: Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: William Sloan, 1949); 后者对爱德华兹提供了一种强有力的——如果不是高估的话——描述，亦即将他描述为针对现代性预设的一位现代批评家。
- [22] Mark A. Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (New York: Oxford University Press, 2002), 提供了一种绝佳的最新叙述。

原罪教义

PDG

挑战时代的预设

爱德华兹在将焦点集中于维护加尔文主义原罪教义的同时，亦在筹划针对现代思想的一些最流行预设展开更广泛的反击。显然是因为他意识到了在新英格兰的一场神学危机，他将《原罪》的出版视为一项优先任务。他可能还认为，在冒险发起攻击之前先获得对自己的防御，才属审慎之举。

他于1757年5月将《原罪》书稿一送交出版人，就立即返回到已经在大体上完成草稿的那两部专题论著上。这两部论著在他去世前实际上已经完成了，尽管他没有将它们的手稿转抄为可以辨认的公共笔迹以供出版。霍普金斯和贝拉米成为了他著作的代理人，但他们一直到1765年才将这些著作送去出版。

1757年2月，爱德华兹向他的波士顿著作代理人托马斯·福克斯克罗夫特描述道，这两部论著想要回答“这样一些现代观点，这些观点在这两个主题上占据了上风，差不多构成了时髦神学体系的基础，并几乎已变成了普遍性的”。^[1]这两部姊妹篇与《意志的自由》和《原罪》相比，较少论战意味。他并非想要维护某些特定的教义，而是试图削弱或破坏那在现代思想里已经出现偏差东西的基础。第一部论著，通过考虑“上帝创造宇宙的目的是什么”这个问题，来为理解人际关系提出一些基础性的前提。只有到那时，在正确理解了上帝对于人之

存在的意图后，人们才准备好了面对第二部论著的主题，他那个时代的一个重大主题——“真美德的本质”。

上帝为什么会创造一个宇宙？

460

爱德华兹思想的关键是，所有事物都是相互关联的，因为所有事物都是与上帝相关联的。真理作为上帝慈爱与荣美的一个维度，是从上帝宝座上散发出来的完美光明的一部分。所有其他伪装成的光明或者真理来源，都如同黑暗一般，如果它妨碍了上帝受造物看见上帝之光的伟大太阳的话。受造的宇宙本身就是那光的一种动态表达，然而罪蒙蔽了人并使人无法认识到那围绕着他们的光源。在背离了上帝之爱的真光后，人们就只能在黑暗中摸索，过度地关注他们自己和与他们直接相关联的事物，或者追逐一些他们自己想象的虚假光明。唯有那由基督宝血带来的、人所不配的救赎恩赐，才能够开启他们的双眼和改变他们的心灵，好使他们能看见和热爱三位一体的上帝，以及在整体上作为上帝创造与救赎意志的一种表达形式的受造宇宙。唯有通过记录在圣经里的启示之“棱镜”，人们才能发现上帝创造与救赎旨意的本质。一旦罪人经验到上帝的爱，他们就会开始去爱他们所爱的。

如果我们认识到这种实质上属于奥古斯丁式的框架体系影响了爱德华兹的所有思想，那么变得很明显的一点就是，他的《上帝创造世界的目的》对于他所有的工作来说就是一种绪论。虽然他具体地将这部论著，与他最具哲学性的《真美德的本质》——前者的神学构成了后者的必要前提——视之为姊妹篇，但《上帝创造世界的目的》可以被看作他所有思考的逻辑出发点。^[2] 设若他能活到完成他的宏伟蓝图《救赎工作史》，那么这部论著毫无疑问将会成为他那“用全新方法构建的神学体系”的出发点。

这部《上帝创造世界的目的》，虽然时常获得高度赞誉，但却是爱德华兹论著中较少被阅读（也较不容易阅读）的作品，因为它的焦点集中在了这种更大神学视野的精准出发点上。不过，这部神学与圣经的绪论，对于理解爱德华兹在与那个时代流行哲学的关系中是如何定

位他自己的，却是不可或缺的。18 世纪的道德哲学家和道德普及者，正在越来越多地将神性说成是一个慈善的管理者，其最终旨趣就是要使人的幸福最大化。亚历山大·蒲柏（Alexander Pope, 1688—1744 年）的《论人》（1733—1734 年），就是其最广为人知的通俗表达形式：

461 一切偶然皆有方向，只不过你无法参透
 一切纷争皆是和谐，只是你未曾理解
 一切局部的恶，不过是普遍的善
 骄傲令人恼恨，只因不近情理
 有一道理清晰，“一切存在，皆为合理”

爱德华兹本人可能会同意这几行诗文，并认为它们证实了上帝对待人的方式。他及其朋友们已深深参与到了—项类似的事业中。^[3]但是，在蒲柏的诗文里，自然秩序在实质上却成为了仁慈的。

上帝在每一种存在的本性里，发现了
 它适当的至福，并设定了它适当的界限
 而他所构建的大全，要祝福的大全
 在相互的需求上建立起了相互的福祉
 所以从最初，永恒命令就在运行
 造物与造物相关联，人与人相关联。^[4]

462 伏尔泰的《老实人》（1759 年）是在 1755 年里斯本大地震的余波中撰写的；它是对“所有可能世界中最好的世界”这一观念的一种辛辣嘲讽。而几乎与此同时，爱德华兹也完成了他的论著，并在这场就上帝旨意所发生的争论中提供了另一个众所周知的极端。那种“所有世界中最好的世界”的观念，不论是由像蒲柏那样的普及者还是由像德国人莱布尼兹（他在某些方面就像是—没有加尔文主义的爱德华兹）那样的老练者所欢呼主张的，在这位老于世故的法国人看来，都显然是毫无意义的胡说。^[5]然而就像那个时代的其他道德论者—样，伏尔泰相信，追随自然之光就能导致人的自我改善。

而同时，《上帝创造世界的目的》，则回避了所有次级问题譬如恶的问题或水罚的问题，而专注于—个关键的在先性问题。如果“我们

的现代自由思想家”能够通过探测哪种宇宙会使人的幸福最大化来决定上帝的特性，那么他们就是始于一个错误的起点，即首先注意到人的利益而不是上帝的利益。^[6]实际上，他们将人幸福的原则确立得要高于上帝，因为他们坚持认为上帝也必须要符合那些原则。抑或，按照爱德华兹处理这个问题的框架来说，他们正在确立这样的认识，即以那构成了人最大幸福的东西作为上帝创造宇宙的终极（或最高）目的或理由。

爱德华兹坚持认为，对上帝创造宇宙之终极目的的任何探究，都必须来自已经启示出来的关于上帝特性的知识。爱德华兹阐述的核心，是对许多圣经经文的分析，亦即创造的最高目的就是“上帝的荣耀”。正如在爱德华兹所有思想里那样，他的前提是，上帝无限高于他的受造物，而且是无限的善。虽然对一种低级存在来说，以自爱为终极动机是不适当的，但对一种属于无限善的存在来说，最优性地爱自我却并不是不适当的，因为在这种情况下，自爱就是爱那无限的善。

然而，像这样一个无限良善、完美与永恒的存在为什么要创造呢？而受时间限制且并不完善的受造物除了缩小上帝之外还能是什么呢？在此，爱德华兹利用了基督教上帝三位一体概念，认为上帝的位格在本质上是处在相互关系中的。虽然爱德华兹没有强调这种论证的三位一体基础（就像大多数论题那样，但他已经在另一部手稿里详述了那个主题^[7]），但他的确提到这一点，并表明上帝的无限良善实质上就是爱的良善，并首先表现为三位一体内部相互之间的爱，譬如在圣父与圣子之间。

爱德华兹认为，上帝创造的终极理由，不是要救治在上帝里的某种欠缺，而是要扩展三位一体上帝之善与爱的完美内在交流。它是一种完美之善的扩展，是乐意要把那种爱传递给其他的理智性存在。上帝在神圣完满里的喜乐、福祉与愉悦，通过将那种福祉与喜乐传递给受造之物而具有了外在表达。上帝内在的完美或荣耀向外的发射，就像光从太阳那里发射出来一样。上帝的荣耀“可以被贴切地比做从一个发光体那里照耀或散发出来的光，借此上帝的这种荣耀就丰盛地呈现在圣经里。光是那发光体卓越性的外在表达、展示和呈现，譬如说太阳；它是将太阳的完满之光充分而广泛地散发和传递给无数分享太阳

之光的存在”。^[8]

因而，人的幸福，正确理解时，并不是什么在上帝及上帝荣耀之外创造的一种终极目的。“荣耀之光来自上帝，属于上帝，并要重新返回其发源地。所以这一切都是属于上帝、内在于上帝和朝向上帝的；而上帝则是这一切的开端、中间与结尾。”^[9]

上述最后一句话概括了他整个思想的核心前提。这就好比是说宇宙是上帝荣耀的一种爆炸。完满的良善、荣美与仁爱从上帝那里发射出来，并吸引着受造物越来越多分享上帝的喜乐与愉悦。“上帝对受造物之善的尊重，与上帝对他自己的尊重，”爱德华兹解释道，“并不是一种被分裂的尊重；相反，这两者是合而为一的，因为受造物福祉所朝向的目标就是与上帝融合的福祉。……福祉越大，融合也就越大；当福祉完满时，融合也是完满的。随着那种福祉逐渐增加至永恒，那种融合也就变得越来越严格和完善，变得越来越接近和相像于圣父与圣子之间的那种融合。”所以，创造的终极目的就是上帝与忠实受造物之间在爱里的融合。因为永恒是无限的，所以在上帝与圣徒之间的这种融合也就能不断加深，就像一根直线不断向无限高度上升但却永远无法企及它一样。圣徒的福祉将会不断增加，因为他们会被越来越近地吸引向与上帝的完满融合。^[10]

这种有关以上帝为核心的“爆炸性”宇宙概念——上帝创造这个宇宙是为了越来越多地与他的受造物分享神圣福祉——具有数不胜数的神学含义；爱德华兹长期以来都在其著述与笔记里探究着那些含义。他期待着他的鸿篇巨著《救赎工作史》；在那部著作里他将适当地处理所有这些以及其他许多神学问题。不过，首先，他决定要表明，一种承认仁爱动态造物主上帝的、具有内在一致性的神学，如何能动摇那个时代最具影响力的哲学。

464 在一个“美德”时代里的“真美德”

爱德华兹的《真美德的本质》是面向18世纪哲学家的。虽然他将它与一部神学论著相提并论，但他使《上帝创造世界的目的》论著的

神学尽可能保持宽泛基督教的色彩，以便为他对美德的哲学分析建立一种广泛的基础。与他其他著述不同，在《真美德的本质》里，爱德华兹没有引证圣经，尽管他的确诉诸其权威作为其伦理学的有神论基础。他的目标是要建立一种分析；在那种分析里，如果人们只设定几条必不可少的基督教神学原则，那么人们就会被迫重新考虑18世纪道德哲学的整个方向。

要体会这种挑战的力量，我们就必须在其所处的国际背景里来看待爱德华兹及其《真美德》。^[11]在最宽泛的意义上，英国道德论者从约翰·洛克时代以来，就在试图将一种新道德哲学，建设成一门与新自然哲学或者自然科学相对等的科学。与时代精神相吻合，现代思想家正在竭力确立坚实的知识基础——那将是对所有人都普遍有效的。自宗教改革以来，基督教王国已经因彼此对立之宗教权威的绝对论教条而变得四分五裂了。而现代道德哲学家们的宏愿，则是能够发现普遍有效的道德标准；借此他们就能够评判彼此竞争着的绝对主张，并在实际上位居那些主张之上。

在英语世界里，压倒性的一致看法是，一种普遍道德性的基础，必须既要有理性的根基，又要有经验的根基。正如物质世界的自然律能够建立在普遍认知原则基础上一样，那个时代的哲学家相信，道德原则能够建立在类似的坚实基础上一——任何具有理性的人都无法表示怀疑。约翰·洛克就是这一计划最为著名的先驱。他不仅提出了一种解释对物质世界认识的经验哲学，而且还建立了一种基于“自明性”第一道德原则——最重要的包括生命、自由与财产的权利——基础上的政治哲学。从洛克时代以来，在英国道德论者当中的讨论，已经推进到了许多方面或领域。其中大多数都试图表明，正常的人都具有认识和遵守道德律的能力；而那些道德律就像其他自然律一样被包括在了事物的结构之中。

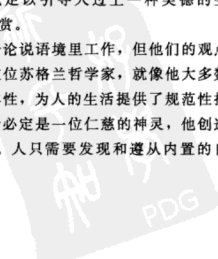
新道德哲学是这一现代方案的一部分，即要使自然规范自我理解，并使自我理解规范德行。宗教改革挑战了教会的中介作用，但却肯定了圣经权威为神学与伦理学的首要来源。它还鼓励了——在清教徒当中非常明显——对人之自我经验的检查，以确定人是否真正成为上帝救赎恩典的接受者。英国在清教时代后，紧接着出现的则是剑桥柏拉

图派；后者不再强调教条，并断定了人具有与神圣者相协调的能力。而下一步，特别是由沙夫茨伯里（Shaftesbury）第三伯爵安东尼·阿什利·库珀（Anthony Ashley Cooper）所表明的，就是要确定出一种自然道德意识——那是一位仁慈的造物主安置在自然秩序里的道德原则的可靠指南。^[12]

弗朗西斯·哈奇森（Francis Hutcheson, 1694—1746年）这位苏格兰前加尔文主义者，最好地阐述了沙夫茨伯里的观点。他的《探究美、秩序、和谐与设计》（1725年）一书，使他成为那个时代最具影响力的道德哲学家，并成为爱德华兹最想要予以反驳的人物。从洛克以来的道德论者都同意，人必定具有造物主所赋予的、借此能够做出可靠道德判断的自然官能。不过，他们在这一点上是分裂的：一些人坚持这种道德官能依赖于正确的理智判断，而另一些人，譬如沙夫茨伯里与哈奇森，则将其看作一种“道德意识”（moral sense）。所有人都同意，道德官能会导致人赞成仁慈，而仁慈则可以被看作一种美，因为面对不和谐，仁慈促进了和谐。哈奇森认为，道德意识，亦被称作良知，与一种美的意识极为相似。“由这种意识所准许的，我们将其视做正确的与美的，并称之为美德；而它所谴责的，我们视之为低下的、残缺的和邪恶的。”^[13]

爱德华兹的语言与范畴听起来与哈奇森有许多相似之处，因为他们两人都是在18世纪的一个更广阔论说语境里工作。爱德华兹长期以来都在阐述一种类似于“美之意识”的“灵性意识”，并使得那种类似原则在《宗教情感》里成为了他分析的基石。对爱德华兹来说，对于美的真正灵性的意识，能够将重生者与未重生者区别开来。与此相对立，哈奇森则认为，所有人都被造物主赋予了一种道德之美的意识；如果人们遵从其指令，那种意识就足以引导人过上一种美德的生活——人们为此亦被应许了永恒的奖赏。

虽然哈奇森与爱德华兹在同一个论说语境里工作，但他们的观点却是两种相互分离的极端。哈奇森这位苏格兰哲学家，就像他大多数同时代人一样，断定自然以及人之本性，为人的生活提供了规范性指导。在哈奇森及其同辈人看来，上帝必定是一位仁慈的神灵，他创造一个宇宙就是为了要达成道德和谐。人只需要发现和遵从内置的自



然律。

这些有关德行来源的预设，对于塑造现代世界具有重大意义。它们在教导人们这一点上是至关重要的，即他们可以使自己脱离外在权威而同时将道德原则内在化——那将使他们成为合格的公民。自我约束的态度，在社会上，对产生能够在新商业文化中进行竞争的自由个体是大有助益的。那个时代另一共同看法是，甚至源自于自私自利的个人之恶，也能够导致公共美德。^[14]一代人之后，哈奇森的苏格兰同胞亚当·斯密（Adam Smith, 1723—1790年），最明显地运用了这种有关仁慈自然律的预设，来为自由市场经济进行辩护。而哈奇森对情感的强调，则预示了即将出现的依赖于内在本性指引的浪漫自我观；这种自我观对19世纪中产阶级的兴起是十分重要的。^[15]

从美国革命到内战期间的许多美国思想，都受到了极其令人钦佩的苏格兰启蒙运动的影响。在那种苏格兰式处境里来考虑爱德华兹极具启发性。18世纪50年代的美洲殖民者将自己看作是英国的行省属民，并越来越多地转向了苏格兰这一最杰出英国行省来寻求理智指导。^[16]爱德华兹也不例外。他依赖于他的苏格兰通信者来获取最新消息，并为他的许多著述提供资料；他需要参与到国际对话中去。

就在爱德华兹于18世纪50年代撰写他的伟大论著时，苏格兰正在兴起为西方世界最明亮的理智中心。在哈奇森之外，还有“凯姆斯法官”亨利·霍姆——爱德华兹于1757年将他的有关意志的观点与自己的观点进行了对照，以及大卫·休谟——爱德华兹以极大的兴趣阅读了他的《论人性》（1739—1740年）。爱德华兹没有活得足够长久，以了解另外两位在美国具有巨大影响力的苏格兰哲学家的作品：“常识”哲学最著名的表述者托马斯·里德（Thomas Reid, 1710—1796年），以及亚当·斯密。

不过，爱德华兹首先还是把自己看作一位英国公民，并与苏格兰启蒙运动保持着特殊联系。1755年末，爱德华兹曾写信告诉约翰·厄斯金，他已经阅读了“凯姆斯法官”的《论德行原则》（1751年），“也阅读了你所提及的大卫·休谟先生的著作。我很高兴能有机会阅读这些腐败的著作，尤其是由一些具有极大才赋的人所撰写的；这使我对在我们国家流行的那些观念有了一些了解。”^[17]爱德华兹说到“我们

国家”，是不太引人注目的线索之一；它揭示了他是如何看待自己的国家身份认同的。大不列颠对他来说是至关重要的，因为它是一个新教国家。而如今，甚至是他在那里发现了最强大盟友的信奉长老会的苏格兰，都面临着被这种新腐败思想所摧毁的危险。

在于1757年完成《真美德的本质》时，爱德华兹能够首次看到他终身抱负的某种实现，亦即将自己的显著才赋投入到那个时代的哲学大争论当中。《意志的自由》已经使他获得了思想地位；这是他所期望获得的地位，而他将自己的立场与“凯姆斯法官的”观点相对照的书信也突出了这一点。《真美德的本质》则有可能拓展这种挑战。

爱德华兹开篇第一句话就表明了，他将要进入有关道德哲学的这种国际性对话中，并且对它的基本状况了如指掌。“关于美德的本质，不论存在着什么样的争论和多少种观点，”他这样开始了他的论述，“所有人（除了否认在美德与邪恶之间存在任何真实差异的一些怀疑论者）都认为它意味着某种美好的东西，抑或某种美或卓越的东西。”而且，这同一句话还表明了，他在此并不是要解决“有关美德本质的这些争论与各种观点”。与他其他大多数论著不同，这部论著并不是要针对某些特定作者、哈奇森或其他任何人的陈述发起论战。相反，他在那个时代所有著名道德哲学家的整体方案的根基部位安放了炸药。

爱德华兹的基本论点，与他所有思想特征一样，是简单明了的。“如果上帝在其中不是第一位的和最后一位的，”爱德华兹解释道，“那么真美德的本质就什么也不是。”上帝是爱，是所有爱的源泉。真正的爱、真正的仁慈，就是爱；它与上帝的爱产生共鸣并与其处在和谐中。爱德华兹指出，这种结论，是“先前在《上帝创造世界的目的》里论述”的一种必然推论。上帝的存在就是“爱与友谊；它在上帝几个位格之间永恒而必然地持续存在着”。创造的终极目的或目标，就像是那种爱的一种表达。理智性存在的被造，其本身就具有与上帝在爱里结合在一起的目标。而与上帝在爱里结合在一起，则意味着爱上帝所爱的，或者所有的存在。上帝是“所有存在和所有美的基础与源泉；万物都完全是从他那里派生出来的，而万物也都绝对而完全地依赖于他；所有存在和所有完善都属于他、经由他并朝向他；他的存在与美可以说所有存在与卓越性的总和与总括；远甚于太阳是白天所有光芒与光

明的来源与总括”。^[18]

因为爱德华兹主要是为道德哲学家们撰写的，所以他使这种神学语言从属于更为抽象的论证之下——只有哲学家才有可能喜欢那种论证。他在其论题的首要陈述中说道，“真美德最实质性地存在于对总体存在的仁慈中。”“抑或更准确地讲，”他继续道，“它是心灵与总体存在的认同、倾向与融合，是在一种一般性善意中直接加以实施的。”^[19]倘若从其神学框架中来看，这些陈述就会变得更加清楚。真美德，或者普遍的仁慈，只有在人的心灵与上帝融合在一起时才是可能的；上帝是爱与美，也是所有爱与美的来源。任何其他的爱，倘若缺少这种正当的最高之爱，都将是爱那远低于人应当去爱的东西，并因而是与人受造的目的背道而驰的。

爱德华兹对这个结论所做的核心论证，只是对那常见于现代道德论者的在私人利益与仁慈之间所做区分的一种扩展。例如，哈奇森就指出，“我们具有一种道德意识或心灵决断力以赞成不论是在我们自己中还是他人中的每种情感，以及我们设想的确是源自那种情感的所有公共有益行为，而我们在利用这些行为时也丝毫不考虑到我们的私人福祉。”这样一来，譬如说，当听说某人发现了一个宝藏时，所有人都会本能地赞成将其用于慈善目的。即使那些自己只会为了私人自我放纵而利用这笔财富的人，也会认同那些赞成将其用以公共利益之人的观点。^[20]而爱德华兹所要做的，就是接受在私人利益与公共慈善之间的这种区分，并使它达致更进一步的结论——如果人们考虑整个宇宙的话。

爱德华兹指出，大多数被称赞为真美德的东西，只不过是显而易见的私人利益罢了。譬如，人们普遍钦佩家庭之爱。然而对家庭的爱，尽管其本身是令人钦佩的，但很明显，它仍然是私人而不是公共慈善的一种表达形式。家庭在面对其他家庭时常常是非常自私的。而其他更广泛的爱，譬如对于社团或国家之爱，也只不过是这同一原则的更大例证而已。这些爱，在它们有限的处境里其实是可钦佩的，但它们在促进普遍慈善的意义上却并非终极地属于美德。“因而，”爱德华兹写道，“在罗马人当中，爱他们的国家就是最高的美德；然而，他们的这种情感，尽管在他们当中受到了如此高度的称赞，但却可以说被用

以毁灭其他的人类世界。”由此而出现的总体原则是简单明了的：“那种私人情感波及的人数越多，人们也就越容易将它误认为真美德——经由他们视域的狭隘性，因为那种私人体系也就显得具有了更多普遍体系的表象。”^[21]

在这些私人体系里的慈善受到了如此广泛的钦佩，爱德华兹说道，这是因为它分享了“次级的美”。“正如一首曲子里的几个音符，”他解释道，“仅就它们自身而言，以及在它们彼此之间的关系里，有可能是和谐的；但是，当把它们与这首曲子的所有音符或者和它们与其相关联的整个音调系列放在一起时，它们的许多音符可能就是非常不协调和不适宜的。”^[22]人们会自然地钦佩在一种纯人性尺度上仁慈的和谐性。那些和谐越是完全，人们也就越是钦佩它们。然而，如果这些仁慈——不论它们自身何其具有吸引力——与创造宇宙的上帝之爱的伟大交响乐是不和谐的，那么它们最终就是不协调的，也不是真正美好的。

同其他道德哲学家相仿，爱德华兹相信人具有一种内在的道德官能。但他认为，与其说是一种可靠的主观感觉，不如说是一种赞成匀称与和谐的理性能力，正如人可能会欣赏一个三角形的匀称性或一曲旋律的和谐性一样。例如，自然良心就最典型地包含一种正义意识，或者对行为及其适当后果之和谐性的一种领悟力。所有正常人对他们自己都有一种功过赏罚意识；他们能够通过设身处地看待问题来形成一种对他人的正义意识。良心能够告诉人们，何时他们与自己的最佳判断不一致，或者自己的行为与他们赞许其他人的行为不一致。^[23]

爱德华兹指出，这种自然道德官能，事实上对调节社会具有巨大的价值。虽然自然仁慈在终极上属于有限性的表达或者其对正义行为的认可，并不是真正的美德，但它们在自身之内却具有“一种真正消极的道德良善性”。而“所谓‘消极的’道德良善性，”爱德华兹解释道，“我所指的是对真正道德之恶的否定或缺失。”^[24]所以爱德华兹能够真诚赞成一切仁慈、怜悯、公义以及诸如此类的行为——不论是由个体还是由政府实施的，因为它们限制了恶。这些是上帝赋予所有人的普遍恩典或恩赐的表达形式。譬如说，这与以下立场就是一致的：爱德华兹强烈支持英国军队，即便他对其大多数成员的不敬虔与道德松弛

感到震惊。但他们正在被上帝用来阻止或限制恶。

在爱德华兹给予“真正消极的道德良善性”，或者一种有限的纯人性道德体系之“美德”以某种价值的同时，他亦坚持，当仁慈首先不是对上帝或宇宙绝大多数存在的仁慈时，没有什么能够是真正的美德。“这样一种私性情感，脱离于总体仁慈并独立于它，随着不同的情形，将会反对总体仁慈，或呈现与其相反的趋势；并会使一个人反对总体存在，使他成为它的敌人。”这种鲜明二分法的理由就是，在上帝之外的人之私性情感，不论在多大程度上扩展至家庭、社团或国家，都不可避免地会成为人的最高忠诚，并超越对于上帝或总体存在的忠诚。“因为受到私性情感影响的人，不是服从于对总体存在的敬重，而是将其特定或有限目标置于总体存在之上；而这会最自然地导致对于后者的敌视或仇恨……这甚至就像在一个王国里，在合法君王之外，如果拥立另一个亲王为至高统治者，就会自然导致对合法君王的敌意一样。”^[25]

真正的爱，爱德华兹指出，就是要把我们的利益等同于他人的利益。^[26]那使他人快乐的也会使我们快乐。在一个实质上是人际性的宇宙里，人们通过情感不是彼此联合起来就是彼此分裂开来。人的爱，要么局限于被造的人和事物的某些有限范围内，要么就首先成为对造物主的爱——这将包含对所有存在的爱。爱德华兹典型地坚持，生命中唯一重要的问题就是，人究竟是上帝联合还是反叛上帝。如果是与上帝联合（这对爱德华兹来说永远都处在一种持续性的过程中），那么人将学会爱一切上帝所爱的——包括对他人的仁慈与公义。上帝的福祉将会成为我们的福祉。

真美德最终通过动机或性情将其与模仿者区别开来。这是需要加以强调的关键一点，因为它反映了爱德华兹对一个人际性宇宙和情感性宗教的总体看法。真美德源自一种真爱的性情。真爱，对人以及宇宙里一切良善（存在）来说，是可能具有的最广泛的情感。它是为它自身的缘故——为它的美——而行善。而纯自然的“美德”，尽管表面上看来非常相似，但最终会受到人爱自己及其同类这一自然倾向的驱动。^[27]

在《真美德的本质》里——按照任何标准都是一部思想佳作——

471 爱德华兹挑战了那将在此后两个世纪里主宰西方思想并最终主宰世界大多思想的方案。那个怀有希望时代的宏伟理想就是，人将发现有可能在科学原则上建立一个普遍的德行体系，而这个体系将会终止那困扰人类历史的毁灭性冲突。只是到20世纪上半叶这类理想的冲突已经导致了历史上最血腥的时代并威胁着要毁灭人类之后，那一方案里的诸多信念才发生了崩溃，即使并没有明确的替代品来取代其地位。

爱德华兹对处在这些事业之后的那些预设之重要性的领悟，以及对它们失误的洞察，并不是源自他遥遥领先于自己所处的时代，而是由于他所信奉的严格加尔文主义，以及他在一个遥远行省所处的边缘地位——这使他处在了一种对自己时代予以批判性审视的地位。他的神学信念提醒他对那些趋势的重大意义保持警醒；而那些趋势，当他初次登上思想舞台时在不列颠已经变得令人望而生畏了，并在他有生之年甚至在新英格兰都获得了迅猛推进。爱德华兹是一个完完全全18世纪的人物，他运用了许多那个时代的范畴和预设来批判那些时代的趋势。虽然他也许低估了正在兴起文化的短期成效，但他对其最高希望的虚空保持着特有的真知灼见。

注释

- [1] 爱德华兹致托马斯·福克斯克罗夫特，February 11, 1757, *Works*, 16: 696.
- [2] 爱德华兹在更早期的“杂记”里已经提出了基本论证，譬如 nos. 445, 461 (1729—1730), *Works*, 13, and 702 (1736—1737), *Works*, 18.
- [3] 例如，贝拉米在1758年出版了他的布道 *The Wisdom of God in Permission of Sin*；而爱德华兹在离开斯托克布里奇前可能就阅读过它并表示了赞同。参见约瑟夫·贝拉米，*Sermons upon the Following Subjects, viz. The Divinity of Christ, The Millenium, The Wisdom of God in the Permission of Sin* (Boston, 1758)。
- [4] Alexander Pope, *An Essay on Man*, ed. Maynard Mack (London; Methuen, 1950 [1734]), Epistle 1, ll. 289—294, pp. 50—51; Epistle 3, ll. 109—114, p. 103.
- [5] 对爱德华兹与莱布尼兹 (1646—1716) 的一些比较，参看保罗·拉姆齐，“Introduction,” *Works*, 1: 113—117.
- [6] 爱德华兹用“我们的现代自由思想家”来指称这部论著所针对的对手。Con-

cerning the End for Which God Created the World, Works, 8: 536.

- [7] 参见 *An Unpublished Essay of Edwards on the Trinity*, ed. George P. Fisher (New York: Scribner's, 1903)。
- [8] *Concerning the End*, Works, 8: 530, cf. 526—530.
- [9] *Ibid.*, 531.
- [10] *Ibid.*, 533 (quotation) and 534.
- [11] Norman Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context* (Chapel-Hill: University of North Carolina Press, 1981), 对爱德华兹道德思想的处境, 提供了迄今最全面的叙述。同样重要的, 是保罗·拉姆齐所提供的广泛内容的编辑评论, Works, 8, 包括介绍、正文注解以及长篇附录, 尤其是“附录二”: “Jonathan Edwards on Moral Sense, and the Sentimentalists,” 689—705, 在其中他与 Fiering 进行了严肃争论。我的论述受益于诸如此类的许多著作, 尽管我并不认为自己严格遵守了哪一部著作的观点, 除非另有明示。
- [12] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 248—250.
- [13] Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy* (Glasgow, 1747), 16—17.
- [14] Cf. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York, 2000), 175—176. 私性邪恶产生公共利益这种观念, 在那个世纪上半叶就由 Bernard Mandeville, 甚至由 Alexander Pope 表述过了, 远在人们从大卫·休谟与亚当·斯密著述里发现它们之前。
- [15] Cf. Taylor, *Sources of the Self*, 248—302.
- [16] Ned Landsman, *From Colonials to Provincials: American Thought and Culture, 1680—1760* (New York: Twayne, 1997), 3—4. See also Ned Landsman, *Scotland and Its First American Colony, 1683—1765* (Princeton: Princeton University Press, 1985); Henry May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976), 342—350. William Small 是弗朗西斯·哈奇森思想的一位苏格兰拥护者, 他于 1758 年来到威廉与玛丽学院; 在那里, 他成为了托马斯·杰斐逊最具影响力的教师。Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (New York: Doubleday, 1978), 176—180. 约翰·威瑟斯庞 (John Witherspoon), 是苏格兰一位正统长老会道德论者, 于 1766 年成为了普林斯顿院长; 他教育了詹姆斯·麦迪逊, 而他自己也成为“独立宣言”一位深具影响力的签署者。

- [17] 爱德华兹致 John Erskine, December 11, 1755, *Works*, 16: 679.
- [18] *The Nature of True Virtue*, *Works*, 8: 539, 560, 557, 551. 爱德华兹发现, 几乎所有当代哲学家都在某种程度上提到了对上帝的义务, 然而他认为他们只是将这附加在了这样一些理论上, 这些理论“所依据的是对受造系统的仁慈性”。“如果真美德‘部分’在于对上帝的一种尊重,”他反驳道,“那么毫无疑问, 它将‘主要’是由它所构成的。”Ibid., 552—553.
- [19] Ibid., 540.
- [20] Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (London, 1728), 210—211, quotation p. 211.
- [21] *True Virtue*, *Works*, 8: 611.
- [22] Ibid., 540.
- [23] Ibid., 568—572. 有关爱德华兹的表述与 18 世纪其他表述之间的微妙区别, 参见 Fiering, *Jonathan Edwards' Moral Thought*, e. g., 345.
- [24] *True Virtue*, *Works*, 8: 613—614. 公义 (justice) 是一种涉及匀称均衡性 (proportion) 的客观概念, 所以任何人都可能将它看作一种“次级的美”, 甚至邪恶的人也会促进公义。而另一方面, 真美德则终极性地涉及了动机。对总体存在的真仁慈, 则涉及了对所有公义与仁慈的衷心赞同。区别在于, 真美德所依据的是对人最广泛的爱, 而一种没有真美德的对公义的爱, 则更像是自然形态或音乐的匀称均衡性的爱。Ibid., 568—573.
- [25] Ibid., 555—556.
- [26] 爱德华兹在这个语境里指出, “自爱”并不是坏事, 如果它只是意味着爱我们自己幸福的话——而那也就是爱我们所爱的东西。问题在于, 我们的幸福, 或者我们的性情, 在终极意义上, 是由私性或自私利益还是由上帝的普遍利益所限定的。Ibid., 576—577.
- [27] 哈奇森认为自然人具有一种道德意识, 而爱德华兹则认为只有真正属灵的人, 才具有一种“真正的灵性意识或美德品味”。Ibid., 596. 例如, 爱德华兹指出, 一帮匪徒也会对告诉他们“警长将要搜查他们藏身之地”的人, 具有一种自然的感激意识。所以说, 不应当依赖于他们的自然道德情感, 来认可和核准那属于公共利益内的东西。Ibid., 583.

未完成的巨著

当爱德华兹于 1758 年 1 月动身前往普林斯顿时，他不得不接受这一现实：上帝的旨意有可能是，他无法完成他在写给学院董事会的信函里所描述的那两部“巨著”了。但还只有 54 岁的他，肯定将要尽力而为。有许多事情使他相信，这些著作是属于上帝旨意之内的。如此全面系统的论著，他深信，能够成为反击时髦的不信之争战的坚固堡垒。

许多工作已经完成了。在那装载着他的必需品前往普林斯顿的马车上，可能就包含这样一些箱子，那些箱子里盛着被精心包裹起来的大量笔记——有关圣经、预表、杂记、讲章以及诸多不可或缺内容的笔记。这些笔记，出版时（经历了两个半世纪的过程）将会占好几千页的篇幅。其中“杂记”里一些内容本身就是一些短篇论著；它们完整得足以被收录在 19 世纪出版的作品选集里，安排在诸如“基督教的证明”这类主题下面（其分题涉及预言、神迹、未来国家、圣经、信仰与理性、道德政府、“穆罕默德教”、“犹太国家”、“圣经奥秘”、“基督神性”、“上帝的道德政府”、“无尽的惩罚”、“神圣命令”、“赎罪”、“信仰”、“圣徒永蒙保守”、“天使”、“魔鬼”与“天国”）。当他告诉普林斯顿董事会“我手头上还有许多其他事，其中一些已经取得了重大进展”时，毫无疑问，他所指的就是一些这样的项目。^[1]

不过，我们对其并没有完整答案的一个不解之谜，就是他另外两

部巨著将会是什么样子的。他把这两部著作中的每一部都称之为“巨著”，并确切地将这两部互补性著作看作是他事业生涯的顶峰之作；这些著作将会以一种全面系统的方式，将他思想里一些最重要的主旨组织联系在一起。

另一部“巨著”：旧约与新约的和谐性

在爱德华兹对这两部著作的描述里，迄今最多的关注都给予了他的“救赎工作史”——他如此引人入胜地将其描述为某种具有革命性的东西：“一个用全新方法构建的神学体系”。不过，爱德华兹还告诉普林斯顿学院董事会：他的心思亦集中在另一部“巨著”上：“旧约与新约的和谐性”。他为这部著作“已经做了许多工作”，并打算首先将它出版。他至少已经完成了五百页草稿，而贯穿终生的日常圣经研究也为剩余部分提供了充裕的基础。^[2]

我们可以把爱德华兹这两部未完成的著作，比做约翰·塞巴斯蒂安·巴赫在18世纪40年代活到他足以完成的那两部伟大作品：“B小调弥撒曲”和“赋格艺术”。在这每一部音乐作品里，巴赫都利用了其终身成就，以达致一种伟大的总结。而且，“B小调弥撒曲”的主题与“救赎工作史”也是相同的，尽管巴赫遵循着一种常规的弥撒曲格式。在巴赫的音乐里，人们很容易就能发现对下列事物的敏感性：上帝的荣耀、基督的死亡与复活、圣灵的工作以及诸多在基督教教义里能够与这位美国神学家情感发生共鸣的东西。与此相对照，“赋格艺术”则代表了这位“巴洛克式的科学家”的工作；它试图“深入探索内在于一个单一音乐主题里的对位的可能性”。^[3]爱德华兹的“和谐性”可以被看作类似于一位“巴洛克式的科学家”的技术性工作；它试图就一个对于神学家之艺术不可或缺的主题的各种变体，做出最详尽的探索。

爱德华兹之所以想要首先完成“和谐性”，可能是因为圣经对他思想里的其他一切至关重要。在日常生活与工作里，圣经研究对于爱德华兹具有一种传记作者难以传达的优先性。就像祈祷或家庭交往一样，它是十分惯常的。对那些更独特的事件与工作的记录构成了日复一日、

年复一年的叙事；在其中，惯常的圣经研究几乎看不见。然而这一切持续不断存在着。

爱德华兹的圣经研究与其他大多数日常工作之间的不同，是他为论述圣经的著作留下了大量记录。他在记载自己基督徒生命成熟过程的“个人叙述”里写道，“在那时，以及其他任何时候，在所有的图书中，我最喜欢圣经。”终其一生，他都将那种喜爱与操练结合在了一起。^[4]他的大部分工作都见于被他称作“圣经札记”的四大本笔记里所留下的记录条目；它们是在他整个生涯中记录下来的，如今以五百多页的篇幅出版了。另一个大型圣经注解集，见于他的“空白本圣经”或者“圣经杂记”里——那是为便于做笔记而用小字体隔行印刷的圣经。从1730年到1758年，爱德华兹写下了大约一万条记录条目；仅在这个作品集里，就达到了平均每个工作日至少撰写一个条目的频率。与此同时，他还写下了一千多篇讲章；所有这些讲章都至少包含了一些简明的释经工作。此外，在他出版的大多数著作里，他也包括了一些释经部分，其中有一些还包含大量的释经工作。譬如，《上帝创造世界的目的》二分之一以上的篇幅，以及《原罪》三分之一以上的篇幅，都是由圣经解释构成的。最后，就是他为拟议中的巨著“旧约与新约的和谐性”，而“取得了重大进展”时所完成的那些草稿。^[5]其他一切事情都建立于圣经之上；圣经是他最大的激情之一。

474

当爱德华兹研究圣经时，他并不只是坐在书房里单面对圣经，并试图辨识出它的意义。相反，他是直接在一个解释传统内进行工作的。他使自己置身于一些标准的注释中间，譬如，马太·普尔（Matthew Poole, 1624—1679年）、马太·亨利（Matthew Henry, 1662—1714年）、摩西·洛曼（Moses Lowman, 1680—1752年）、菲利普·多德里奇（Philip Doddridge, 1702—1751年）以及其他人的注释，并随时留意获取更多的注释。当他宣称一种教导是“合乎圣经的”之时，他不仅以早期改革宗神学家，而且以前面提到的注释传统为框架。例如，那对他解读圣经如此重要的预表性解释，就反映了一种悠久的传承。人们会发现他的许多预言与千禧年解释，已经预先出现在洛曼和其他著述里。而与此同时，爱德华兹唯独将圣经看作真正的权威，所以可以对早先的解释做出修正。理解圣经真实意义的工程，是一项不

断进步的事业；而爱德华兹则希望能对其做出贡献。^[6]

475 爱德华兹向“拿骚厅”董事会解释说，他的这部“和谐性”将包括“三个部分”。第一部分是对于弥赛亚预言及其应验的全面而系统的汇编。它将证明“在那些预言与事件之间普遍、精确和令人钦佩的一致性”。就这个主题，他已经完成了对开本约三百页书写工整的笔记，并完成了各种表格和索引。^[7]这部“和谐性”的第二部分，是关于“弥赛亚预表”的内容。它将证明，旧约人物与事件的证据是“被用以表示基督福音那些伟大事物的”。爱德华兹于40年代已经在了一本笔记里为这一部分拟好草稿，并在后来对其进行了订正——可能是在他斯托克布里奇岁月的后期。^[8]他的曾外孙塞雷诺·德怀特最先将“弥赛亚的预表”收录在爱德华兹文集里出版了；而这一部分在“耶鲁版”里出版时大约占用了一百三十页篇幅。这部筹划中的巨著的“第三也是最大一部分”，显然还有大部分尚未完成。它将证明“在教义与实践上，旧约与新约的和谐性”。假如爱德华兹就这个主题拥有不止一本笔记，那么它并没有被保存下来。^[9]

保存下来的爱德华兹的“和谐性”，除了指出圣经对于他思想与生活具有的核心性之外，还告诉了我们许多他对圣经的看法。最突出的是，它们揭示了他是多么热切于维护传统圣经观免遭攻击。自从17世纪后期以来，现代圣经批判已经越来越多地成为开明知识分子使自己摆脱新教教条主义束缚的一种重要手段。在一个教会权威主导的时代里，由于许多理智与政治生活都与教会联系在一起，所以圣经权威问题对于其他思想与社会领域就具有了极其重要的意义。启蒙运动的许多世俗维度，都依赖于取代圣经对于历史与人性的描述。所以，毫不奇怪，爱德华兹会用大量时间来准备回应那些圣经批判者。

那些攻击来自几个阵线；它们在爱德华兹登上舞台时就已经变得很常见了。例如，约翰·洛克——他本人为圣经注解写下了大量著述——就认为理性应当成为在圣经里相信什么的评判者。各种17世纪晚期和18世纪早期的著述者，也同样断定了理性在下列事情中的优先性，即在探究圣经对于奇迹的叙述上以及基督教有关旧约预言得到应验的主张上。其他作者，则追随托马斯·霍布斯的先例，开始质疑“摩西五经”的作者身份以及其他圣经叙述的历史准确性。许多这类批

判，都在皮埃尔·培尔（Pierre Bayle）的巨作《历史与批评辞典》（*Dictionnaire historique et critique*，1697—1702年）——一位法国改革宗牧师的儿子的作品——里被正式认可了。这部深具影响力的《辞典》，包含了许多对于圣经主张的嘲讽；它在经过增补后出版了一个英文版本（1734—1741年）。许多英国作者都参与到了有关圣经可靠性的争论中；而爱德华兹的圣经研究在很大程度上也是面对那些争论展开的。他阅读了所有能够获得的东西，并在笔记里引证了数十种这类文献来源。^[10] 476

关键问题是这样一种广为流行的观念：理性应当成为启示的评判者。爱德华兹在名为“争论集”的笔记里指出，“许多自由思想家，通过模糊或含混地使用‘理性’这个词语来进行自我欺骗。”他们的“大错”就在于，没有在“理性”的两种用法之间做出适当区分。他发现，“有时，‘理性’这个词语被等同为论证或者证据……就像我们说不应当相信任何没有理性、与理性相反……或者与证据相反的东西那样。”合理地将理性用做一种必要工具，并应当与这样一种不正当主张区分开来，即理性应成为评判圣经的“最高规则”。后者就好比是说，“证据与神圣启示是完全不同的，而这则意味着神圣启示不具有证据或论证的性质。”将人类凭自身获得的“合理性观点”，必然地置于比人们从特殊启示获得的观点更高的“宝座”上，是既不合理又不合法的。那种观点，就好像是从“眼睛是观看的一种必要工具”这一事实，突然跳跃到了“眼睛是观看的‘最高规则’”这样一种主张上，并由此拒绝相信通过最佳显微镜或望远镜所观看到的新鲜东西。

那些将理性确立为“最高规则”的人，常常将圣经有关神迹的叙述贬抑为与理性相对立的。在那些情形中，他们不正当地排除了一种重要的证据类型：可靠的见证。为了说明这一点，爱德华兹指出，可以设想你很久以来就认识一个“具有最明智判断和最高诚实性”的人，他从一次旅行中带回了对“一些怪异现象或事件”——否则你就无法相信——的目击性描述。在这种情形中，因“不合乎‘理性’”而拒绝那个人的描述，就是不合情理的。这是以自己早先的“合理观念”为最高规则，来评判了那个人所做的描述，而没有考虑到相信这样一个人的见证所具有的合理性。^[11]

爱德华兹在一项后期“杂记”条目里指出，在忽视圣经总体特点的情形下，将其特定教义拒斥为“不合理性的”，这是同“所有常识规则相对立的”。在具体提及自然神论者马太·廷德尔（Matthew Tindal）那臭名昭著的《基督教同创世一样古老》（1730年）——这部著作攻击许多圣经主张违背了自然与理性的教导——时，爱德华兹指出，人们通常会接受许多看似不合理性的命题，因为它们是从一些更大的合理性原则推导出来的。利用“常识”哲学的原则，爱德华兹发现，
477 “无数真理，只是通过我们感觉见证依赖于其上的一般命题的结果而为人所知晓的。”那些依赖于他人记忆或见证的可靠知识，也同样如此。“因而，”爱德华兹说道，“许多有关电性与磁性功效的事情，我是被告知的；在《皇家学会哲学学报》上也记载着许多事情，是我从未见过的，也是非常神秘的。”如果那些事情得到很好的证明，那么它们的神秘性“就丝毫不反对我对那些叙述的信念，因为根据我所观察和了解的，这样一种神秘性正是在对自然的特殊与精准观察中所期待的”。

在自然里是这样，在圣经里更是如此：人们应当期待其自身似乎与理性相对立的奥秘。在此，爱德华兹遵从了约瑟夫·巴特勒主教（Bishop Joseph Butler）在《宗教的类比》（*Analogy of Religion*, 1736年）里广为人知的论证思路；后者认为，指望接受圣经所面临的困难与神秘，并不大于想要接受广被认可的自然律所面临的困难与神秘。“困难与无法理解的神秘，”爱德华兹写道，“正是在上帝宣告里应当合理加以期待的；就具有灵性本质的事情而言，只有上帝才知道那最确切的真理。”

在关乎超越人理解力之事物的启示中，上帝不可避免地会涉及神秘事情，譬如人类灵魂的本质、时间与永恒的关系、完美的上帝如何能允许恶的存在，等等。同样复杂的是上帝那宏大的道德体系，尤其是在涉及恶与“极端灾祸时——在其中牵涉到上帝所有敌人那最巧妙与最狡猾的怨恨与邪恶”。上帝以其“不可揣测和绝对无限的智慧”，在实施着“他那最深奥的计划；借此，他所有实施那普遍的、不可理解的、错综复杂之体系的宏伟意图，以及他治理的无限系列，将会获得最愉悦、最完全、最荣耀的实现”。毫无疑问，上帝将这种人所无法理解的计划启示在了“一本大书里，而这部大书包括了多种多样的章

节部分与体裁类型，并且全都是相互关联的，全都结合成了一个宏大的主旨与计划”；对此，我们理应期待会有许多我们所无法理解的东西。

爱德华兹所有神学的一个前提就是，人必须要面对这一严酷事实所包含的意义，即在一个统治着广袤宇宙、完善而永恒的上帝与他有限而不完善的受造物之间，存在着无限的差异；这个前提导致他形成了这一坚定信念：特殊启示提供了认识上帝之道的唯一希望。而且，这个前提还使他预料到，这样一种启示必定涉及超越人理解力的奥秘。一些主题，譬如永恒、没有身体而存活的灵魂或者灵性实在的其他许多方面，超越了人之经验，就像颜色之对于盲人一样。人有可能在良好见证以及与其他经验一致的基础上，接受对这类事情的解释，但在终极意义上，它们仍是奥秘。^[12]

478

他所维护的所有那些具有争议性的教义，都是因为他确信它们是由圣经所教导的而为他所持有。上帝在拣选哪些人获救上的主权，亚当之罪被归于整个人类，甚至最好的自然美德在上帝眼里也是不可接受的，在重生者与未重生者之间的鸿沟，对罪的永罚，等等，都是人不敢予以忽视的圣经教导——不论它们显得何其神秘或不合理。爱德华兹花费了诸多气力来论证，这些启示性教义是合乎理性的，抑或至少并不必然是不合乎理性的；因而，它们也可能与一个仁慈神明的道德治理相一致。

就那种关切而言——证明上帝对人之方式的正当性——爱德华兹与那个时代的进步“哲学家—神学家”是相近的，但他却完全不同于他大多数同时代人，因为他不愿意按照 18 世纪道德律的标准来评判上帝。在爱德华兹看来，上帝不应当被理解为某种类于所有人中的最具美德者。相反，由于爱德华兹如此严肃对待“无限与永恒上帝的方式”与“人理解力的局限性”之间的巨大鸿沟，所以他愿意充分利用圣经叙述，尽管它们有时可能看起来违背人的直觉。经过严格考察，他能坚定地宣称，与其他任何选择相比，那些叙述能够被证明为与理性和经验更为一致，即使仍然存在深深的奥秘。

爱德华兹认为圣经就像是上帝在创世里的作为。每种都是一个“体系”以及“上帝对理智受造物发出的声音”。每种都指向了上帝那

“无法测透之智慧”的奥秘。然而每种也都要成为理性受造物的一种指导。^[13]

479 在将圣经看作上帝用以启示的途径后，爱德华兹拒斥了现代批评者所提出的反对意见；后者以古代的意义可能不同于我们的现代解读为由，质疑加尔文派的圣经解释。“他们说，古代的形象化表述方式极其不同于我们的方式，而我们在经过那么遥远的时代后，根本就无法判定所使用的那些表达形式的真实意义，而只能依靠对古代事物的精通，对古代历史的谙熟，以及对古代语言的严谨把握。”爱德华兹回答道，这纯属胡说。这种批评者未能考虑到，“圣经是为世界目的将要降临于其上的、经过许多时代以后的我们而写的，是主要为这世界后来的时代而写的；在那些后来的时代里，它们将产生其主要的、甚或所有的功效。”所以上帝不会如此安排：为了理解圣经的基本意义，必须要让一个人成为古代语言与历史的专家。相反，“它们是为这些时代的人们而写的：在这些时代，至少有百分之九十九的人必定都无法拥有那种〔专门〕知识。”^[14]

不过爱德华兹还是像研究其他事物一样，在如饥似渴地研究古代语言与历史。他记录了一本名为“希伯来语习语”的笔记；在其中，他列出了自己在研究圣经原文时所整理出的希伯来语词汇。他曾表示可以在“拿骚厅”教授希伯来语，作为磨砺自己在这领域技能的一种方式。他从古代史权威那里摘录了一些段落并记录在笔记里。而且，他深信普通人应当受到博学的圣职人员的指导，在这一点上他坚定不移。然而他无法相信，上帝会以一种只能由学者解释的方式启示圣经。“应当考虑到，圣经是提供给一切时代的准则；它不仅仅属于那些最博学、准确与深刻的批评家以及那些对古代具有深入广泛探究与了解的专家。”假如圣经的基要真理是那么难以理解，那么“这样的预备是何其不当与不适啊！是何其不适合于它所设计的那种目的啊！”几乎就像预感到了解释学时代即将到来一样，他继续说道：“如果人们以此为借口，即那些表述形式因不同时代与地区而发生了重大变易，那么在这种托词下，还有其他什么不能隐瞒的呢！任何话语都无法控制和约束他们。这不是话语的本质所要做的。”^[15]

爱德华兹试图从上帝的立场来看待圣经，即它是上帝精心设计的，

为了揭示创造之伟大目的——上帝救赎性的爱。正如在自然和其他历史里一样，上帝在圣经里建构了精妙的和谐性，一切都旨在表明基督之爱的宏伟主旨。因此，在这部由三部分组成的“旧约与新约的和谐性”著述里，位于核心的，是爱德华兹对大量指向基督的旧约人物与事件的预表研究。所有实在都是基督论的。爱德华兹在“预表笔记”里写道：“我并不羞于承认，我相信整个宇宙，天上与地上，空气与海洋，以及圣经的神圣构造与历史，全都充满了神圣事物的形象，正如语言充满了词语一样；而我所提到的这许多事物，亦只是那真正想要被这些事物所象征和预表之物的一小部分。”^[16]

通过为圣经预表论与基督论之和谐性搜集证据，爱德华兹是通过一个更高层面上的斗争反击了那些怀疑论批判者。爱德华兹完全不承认评判者的这样一种前提，即应当像解释其他书那样来解释圣经。如果圣经在某种意义上是上帝的启示，如大多数评判者仍然承认的，那么它的设计必定包含某种远远超越历史处境的变化或者所使用语言之局限的优越性；圣经碰巧被启示在当时的历史处境中，使用了当时的语言。理解古代语言与历史是一项极有价值的事情，正如自然哲学家应当大有裨益地研究自然现象一样。但如果将历史研究看作是理解圣经意义的关键，就像将物理规律看作是理解创造意义的关键一样，那就是大错特错。

在爱德华兹看来，如果同意批判者的这一主张，即圣经最本质上是人类历史的产物，然后又试图抵御有关其准确性的这种或那种主张，那么圣经将会无法得到维护。爱德华兹所关注的是回应一些具体的批判。例如，在其“圣经注释”里，篇幅最长的条目（“耶鲁版”有将近五十页篇幅）是“摩西是否撰写了‘五经’”——他在另一本笔记里还就这个论题撰写了一百多页内容。而他将那种论证保持在了自己熟悉的领域内。摩西的作者身份在圣经自身之内与所有其他证据吻合。最主要的，他以无数方式论证了圣经的内在一致性。他以同样的风格，证明人们如何能够协调围绕基督复活事件的那些看似不尽相同的四福音书叙述。^[17]

他所拟议撰写的“和谐性”，在很大程度上同样是要表明圣经的这种内在一致性。他将收集有关下列事情的压倒性证据：已经得到应验的

预言，指向基督的预表，以及在两部约书里相互一致的教义。爱德华兹断定，如果圣经是上帝的一种特殊启示，那么它必定具有首尾一致的计划。而人们一旦认识到圣经以基督为中心的救赎意旨，就能明确证明，所有这些证据都是一个和谐性整体的一部分。^[18]

481 圣经权威的问题，爱德华兹确信，不可能在圣灵工作之外获得完全的解决；正是圣灵赋予了人们以灵性意识，从而使其可以直觉地看到圣经所包含真理的荣美。任何人都可以看到圣经所具有的卓越性。然而罪会“蒙蔽人的心灵”，正如“自然性情在世俗事务里屡屡蒙蔽我们一样；就像当我们的自然性情处于忧郁、嫉妒、怯弱以及诸如此类状态的时候”。^[19]只要圣灵消除了罪的眼障，人们立刻就能看到圣经的清楚真理及其高于其他一切图书的卓越。

论证偶尔能使人相信某些具有高度或然性的历史主张，却很少到有人愿将生命单单维系其上的程度。任何历史主张都会受到质疑。正如他在《宗教情感》里所说：“我如何知道这些历史是什么时候所写的呢？博学者告诉我，这些历史在它们那个时代是如此这般被证明了，但我如何能知道在那时存在着那些证明呢？”虽然圣经真理的外在证明是很重要的，但如果没有“一种瞥见其荣耀”的内在证据，它们就是不充分的。只有具有为在圣经里所启示的神圣卓越性提供直接经验的灵性意识，人们才会“为了基督，甘于承受损失一切、经受最剧烈与长久折磨的风险，将世界踩在脚下，视万物如粪土”。如果基督徒必须等待学者们答复了对圣经真理的所有反驳意见，那么“胡萨托尼克印第安人以及其他人的状况该是何其悲惨——他们近来表明了想要接受基督教指导的意愿；如果他们能够在没有基督教真理之证明的情况下就转向基督教，那么足以驱使他们为基督而抛弃一切的，除了此道别无他法”。^[20]

爱德华兹渴望完成《和谐性》这部著作，表明了他在证明圣经如何是独一无二的、上帝所赐的经书上所体会到的迫切性。他终生都在为那个论题收集各种证据，并在晚年投入了越来越多的时间来答复对圣经理史的那些具体的批判性挑战。而与此同时，像惯常一样，他并不认为圣经权威问题能够单凭论证得到解决。最终，圣经真理，就像上帝救赎工作本身一样，唯有通过圣灵的开启才能得到认识或认可。

学者能够指出那条道路，特别是通过指出圣经的奇妙和谐之处，以及通过清除那条通道上的一些致命的障碍。不过，看见上帝启示的完满性，与被赐予眼睛看见上帝在基督里的救赎工作，是同一回事。

“一个用全新方法构建的神学体系”

当爱德华兹前往普林斯顿时，他特别希望，他的院长任职不会太久地耽搁他计划中的“救赎工作史”。他将其视为他终身工作的顶峰，482是在“旧约与新约的和谐性”里所探讨主旨的一种普遍延伸。所有的历史、预言、预表以及教义，都将以基督的救赎工作为核心。很明显，这部“救赎工作史”将包含他于1739年所做同名系列布道中的一些基本素材。然而，同样可以肯定的是，它的抱负远远超过了主要为叙述性工作的目标。当爱德华兹以如此革命性的语言来描述这部巨著时，他头脑里所构想的究竟是什么？

我们必须首先仔细考虑一下，他在致普林斯顿董事会的书信里所做的叙述。他在信中写道：“我在内心中一直都在考虑（从很久以前就开始了，而没有考虑到其出版问题）一部重要著作；我将它称作《救赎工作史》；是用全新方法建构的一个神学体系；被置于一种历史形式之中；并从整体上和从每个部分上都关涉到耶稣基督之伟大救赎工作这一前提下，来考虑基督教的神学事宜。而耶稣基督的伟大救赎工作，我认为是上帝所有计划的宏伟蓝图，是所有神圣运作与命令的最高点（summum）与最终点（ultimum），尤其是在其历史秩序里来考虑这宏伟计划的所有部分之时。”

在总结了救赎史事件后，他描述了他的探索进路。他提出，“就所有三个世界——天上、地上与地狱——而言，这种历史将继续进行下去；就圣经所光照的每一个世界而言，考虑相互关联的连续事件与变动；将以一种最合乎圣经和最自然的方式或次序来介绍神学的所有部分，而这种方式在我看来是最优美和最令人愉悦的；由此，所有神圣教义，都将在最明亮的光中最有利地显现出来，并以最突出的方式表明这个整体那可钦佩的结构机理与和谐性。”^[21]

在其整个生涯里，爱德华兹一直都渴望撰写出某种力作，针对那些诋毁者来证实自己的信仰。在1729年或1730年，他曾构想过“对基督宗教主要教义的合理论述：一种尝试”的纲要。那样一种计划，按照惯例应当是系统性的。^[22]不过，大约在1739年做了“救赎史”系列布道后，爱德华兹放弃了这个早先的计划，而开始考虑他那革命性的“全新方法”。

483 这种“置于一种历史形式里”的综合神学将会是什么样的呢？他认为这种“全新方法”具有什么样的重要性呢？这部完成后的巨著，将会包括诸多来自“救赎史”系列布道的简明历史叙述，但那种核心叙述将会充满和夹杂着许多神学言说，“以一种最合乎圣经和最自然的次序”对所有主题做出论述。事实上，除了一些论战性主题外——他希望读者能参阅他在其他论著里对其所做的更详尽的神学论证，爱德华兹想要将“救赎史”与“合理论述”结合在一起。

从他三本有关“救赎史”的笔记中——他大约于1755年在斯托克布里奇时开始进行记录，到他收到普林斯顿任命时仍在继续进行——我们能够对爱德华兹所构想的东西管窥一斑。这些笔记中第一本那不同寻常的质料和尺寸，值得我们略加关注。它包括123张标有页码的各种形状、各种尺寸、各种类型的纸片，与一个封面缝制在一起。前面使用的一些纸张，是约瑟夫·贝拉米《真宗教解析》的印刷校样。爱德华兹这时似乎已经翻遍了他所能够找到的一切纸张。一些纸张来自在北安普敦为小萨拉与以利户·帕森斯结婚发布正式公告的复本。有一张纸是为患病的迪肯·克拉克（Deacon Clark）所做祈祷的草稿。另一些纸张则来自一些书信的草稿或者他告别布道的标题页。许多不规则形状的纸张，看来都来自制作扇子——他的家人制作扇子以在波士顿出售——时裁剪下来的边角废料。^[23]

这第一本笔记里包含有爱德华兹草拟出的一些提纲。在最后几个记录条目中有一条是这样写的：“标题：救赎的本质与历史”——这个标题更好表明了这部著作的双重特征。他还指出，他希望如何处理将神学阐述插入历史叙述这一难以应付的任务。“在每页底部做出大量的附注，”他写道，“在我进行论述当中将附上各种反思、教义评论与辩论。并为那些事情提供理性证明，从而使这个神学方案有别于阿明

尼乌派方案。”

这种宇宙史将始于一种坚实的神学绪论。一则笔记说道，“第一部分将涉及救赎工作以及三位一体的起因。上帝的圣洁性就在于对他自己的爱。”这种解说再次反映了，他在《上帝创造世界的目的》里已经发出的在重大主旨上的变化，并将增加他在较早期著述里忽略了的一些三一论主旨。^[24]在那个论题之后，也许还在对上帝的命令做出一些反思之后，他将对天使的反叛与堕落以及随后人类的堕落提供一种解说。他提醒自己，“最初的一个总体性发现”，就是“这种事情在基督与撒旦之间一直都在进行之中”。

至于世界历史——它仍然是这部论著的核心关注点——则存在着三个重大时期，并以基督为核心。第一个时期是从创世到基督的诞生。第二个时期是基督的生平与死亡。第三个时期是从基督的死亡一直延伸到万物的终结与完满。而这每一个时期都是“下一个时期的预备”。他还计划将基督教历史划分为七个阶段。它们分别是：“一，始于五旬节的工作。二，耶路撒冷的毁灭。三，君士坦丁时代异教帝国的崩溃。四，宗教改革。五，‘敌基督’的失败。六，犹太教、穆罕默德教以及其他异教信仰在全世界的失败。七，世界末日时的完满终结。”在最后一个时代，亦即在千禧年，所有人“都被带到了基督教会里，而他们看来也都是真正的基督徒。将会出现一个新世界。到那时人数将极其众多，相比之下先前世界里的居民之数将如同无有”。(?)

虽然这种预想方案从长远看是乐观主义的，但爱德华兹在千禧年之前还设计了两个必须经历的重要时代；这表明他预期到了在将来还会出现一些艰难时期。“可以合理设定，”他写道，“就在这世界终结之前，世界的邪恶也会达到顶峰。”他还记下了一系列圣经意象，并用它们来解释上帝是如何在历史中行动的：“一，战车之轮的旋转；二，建造一座大厦；三，一棵树的生长；四，一条大河流入了无数支流里；五，进行着一场战争。”这些形象描述了历史的不同向度或侧面。战车之轮表明了循环，但也表明了进展。大厦是更具进展性的，表明了一个时代建立在下一个时代之上。树木是有机的。大河表明了一种可以被看作只有从极高处被关联的宏伟模式。战争则表明冲突的核心主题。综合在一起，这幅场景将历史看作是有机关联的、进展性的循环；在

其中，上帝实施救赎进程的方法，就像在十字架上一样，是通过冲突与痛苦来进行的。^[25]

他的历史的一个主要特征，就是详尽描述了当今时代的首要冲突，亦即与罗马“敌基督”的斗争。在他的“救赎史”笔记中，有一本就包括了主要是教皇制历史的信息资料——他发现这个论题具有无穷无尽的吸引力。他有关教皇势力遭受挫折或者“巴比伦河干涸”的笔记，可能已经增补上了这类叙述。

486 在爱德华兹将从基督降临以来的历史所划分成的七个时代里，倒数第二个时代（亦即“敌基督”失败以后的那个时代），是“犹太教、穆罕默德教以及其他异教信仰在全世界的失败”。爱德华兹对其他宗教怀有强烈的兴趣；他收集了所有能够获得资料，并在各种笔记里做了大量的相关记录。他在斯托克布里奇的时光——在那时他每天都面对着印第安文化——只是增加了他对这个论题的兴趣。他的许多关切就是要答复自然神论者对基督教特殊性（particularity）的挑战。在所有来自普遍性自然之光的宗教里难道就没有什么真理吗？爱德华兹对此的答辩利用了一种“原始神学”（prisca theological）的传统，即在其他宗教里所发现的任何真理因素，都是较早期对人类共同祖先所做启示的残余，正如在《创世记》里所表明的。虽然理性能为真理提供一些有限知识，但真宗教只能建立在那指向了基督的启示之上。而且，尽管其他宗教，譬如古代希腊人或中国人的宗教，有可能会产生一些较好的人，但是真美德只能来自真宗教。最本地地，他将其他宗教视为虚妄和有害的。^[26]

每个时代都终止于基督对撒旦的得胜，所以爱德华兹亦包括了现时代有希望的向度。他大约仍在强调周期性觉醒的主旨，这在他北安普敦布道里具有非常突出的地位。不过在这些撰写于他将事奉主要转向写作之时的笔记里，最引人瞩目的是他对理智得胜所抱有的希望。“艾萨克·牛顿的真哲学，”他写道，“是为建立普遍的基督王国开辟道路的事物之一。”他还“把新英格兰的建立看作是为将福音之光引入美洲世界做预备的一件重要事情，美洲殖民地在很大程度上受到了启蒙，等等；那里建立了一些学院，等等”。他还增加上了“新泽西学院的建立”——这是一个具有启发性的评论，它表明了他对自己的大历史观

与后来被呼召到普林斯顿之间的实际关系所持有的评价与看法。学识，特别是经过早期新英格兰神学折射过的艾萨克·牛顿的真哲学，不仅是真“启蒙”的来源，而且也是基督教王国的关键。

而爱德华兹所设计方案的具体详情，并没有他挑战那个时代另一种最难以抗拒的趋势时所表现的坚定性那么重要。最广泛地说来，18世纪最重要的思想家们正在将历史与神性分离开来。在所有时代里，大多数文化中的人们都把神圣动因看作影响历史事件的主要力量。在基督教王国里，一如在圣经世界里，历史一直都是启示的源头和神圣行动的场所。即使是新教徒——他们在某种意义上使这个世界不那么神秘了——也将历史首先理解为上帝在其中为主要行动者的一种护理秩序。

487

到爱德华兹的时代，西方思想家正在越来越多地认为，历史是被自我实现力量所驱使的。历史研究也许还屈从于一些道德原则——许多最重要思想家都设定了它们；而这些原则相应地则可以被归之于一位遥远的“造物主”或“上帝”。这样一些用语允许在神圣作用上含糊其词，或者至少与特定的圣经先例分离开来。一些无畏的怀疑者甚至敢于在这个等式里完全抛开神圣者。因而，正是在爱德华兹决定历史必须要为其神学提供框架的那几十年里，伏尔泰和休谟两人也转向了历史研究，这并非纯属巧合。即便爱德华兹从未阅读过《路易十四时代》（1751年）或《英国史》（1754—1762年），但他分享有他那个时代两位最伟大怀疑者的这一信念：现代性的许多问题都可以在历史理解这一战场上加以解决。^[27]

与此同时，那个时代对传统基督教信仰的一个重大挑战，就是断言历史主张不足以建立普遍性的宗教真理。这是自然神论者的重大论证理由之一。他们认为，偶然性的历史真理，从局部观点只能产生部分性的知识。唯有理性才能产生整个种族都可以依赖的普遍真理。

当爱德华兹通过指出这一点来回应马太·廷德尔的《基督教同创世一样古老》时，即在电学、磁学以及此类事物中存在着许多受到良好证明并被接纳为“合理性的”真理——即使它们的第一原则并没有得到理解，他是维护历史——当它是一种受到良好证明的经验时——之作为真理的一种来源。如果自然神论者将历史知识排除在宗教真理

的合理性来源之外，那么他们就是采用了一种过于狭隘的理性定义。正如他对北安普敦会众更直率地加以表明的，“仅仅因为一本书是历史性的就反驳它是神圣的，这种反驳是愚蠢的。”^[28]

488 一直要到另一代人那里，这种反驳才会以戈特霍尔德·埃弗拉伊姆·莱辛的下列著名格言而在西方思想里被加以正式认可，“历史偶然真理绝不能成为理性必然真理的证明”，但那致命的不祥预兆已经出现了。^[29]爱德华兹认为，如果允许历史成为一种自主性权威，那么基督教启示就将分解为文化相对主义。自然神论将成为唯一的合理性选择。如果人们接受这一未加证明的前提，即历史实质上是偶然性的，那么就绝不可能从圣经的历史主张，跨越已广为人知的“莱辛壕沟”，抵达根本性的神学真理。新历史观始于人的经验，始于那条“壕沟”错误的一边。而对爱德华兹来说，试图理解历史的唯一出发点——正如其他任何事情一样——就是三一的上帝。历史，就像自然，是上帝救赎之爱的语言。

爱德华兹如此迷恋于看到人类历史的永恒意义，以至于他的“全新方法”不仅与时代的自然神论趋势背道而驰，而且告别了长期影响基督教神学本身的传统演绎逻辑法。虽然爱德华兹在利用理性演绎论证上不比任何人逊色，但他断定，一种真正的普遍理性观点必须既包括演绎知识又包括历史知识。因而，他的“大全”神学，并不会效仿托马斯·阿奎那，甚或像弗朗西斯·图瑞丁（Francis Turretin）或彼得·范·马斯特里赫特（Peter van Mastricht）这些改革宗体系化者所使用的那种形式。相反，它将效仿圣经本身，并被完全“置于一种历史形式里”。^[30]历史，不仅不是神学逻辑的障碍，反而是理解上帝方式的实质所在。

爱德华兹亦回应了这一古老神学难题：上帝自身如何能够是完善和完满的但又卷入了历史之中？创世并介入世界的不完善难道不会必然减少或降低上帝的完满性吗？秉承其奥古斯丁传统，爱德华兹许多最深刻的神学洞见，都是在解释历史如何是这种三位一体之间的爱的延伸。在爱德华兹看来，历史是神圣荣耀之“外在存在”的一种表现形式。就像语言一样，历史属于上帝，但不等同于上帝。三一体的上帝具有一种将其爱传递给其他位格的本质性情，所以他创造受造之物，

其目的就是要回报他的爱，当然受造物亦有能力抵制。^[31]而那种反叛性的抵制则导致了上帝之爱的更高表达形式，因为圣子承担了罪咎和上帝的愤怒，并为绝对不配的人类反叛者舍命。^[32]按照爱德华兹所喜爱的比喻，基督是新郎，他正带领着新娘，教会，进入了一种受造物完全可能的对三位一体之爱的经验当中。

历史，按照爱德华兹的看法，实质上就是上帝救赎之爱在基督里的传递。救赎历史正是创世的目的。^[33]在人类历史中没有任何事情自身有什么意义，就像受造的自然自身没有什么意义一样。基督救赎之爱是一切历史的核心，是它确定了历史的意义。人类事件毫无意义，除非它们与上帝的救赎行为联系在一起，把越来越多的人带到那种爱的光明中，或者阐明它们加入撒旦反对一切良善的战争的盲目性。

489

注释

- [1] 此处以及随后的引证来自下列书信 *Edwards to the Trustees of the College of New Jersey*, October 19, 1757, *Works*, 16; 725—730.
- [2] Kenneth P. Minkema, "The Other Unfinished 'Great Work': Jonathan Edwards, Messianic Prophecy, and 'The Harmony of the Old and New Testaments,'" in *Jonathan Edwards's Writings: Text, Context, Interpretation*, ed. Stephen J. Stein (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 53. 我感谢 Minkema 对这个主题的研究；我遵从并借鉴了他的部分题目。
- [3] Christoph Wolff, *Johann Sebastian Bach: The Learned Musician* (New York: Norton, 2000), 433. Cf. pp. 431—442, 论述了后期这两部伟大作品。
- [4] Cf. Stephen J. Stein, "Introduction," *Works*, 15; 1—2. 在整个部分里，我都感谢 Stein 对爱德华兹圣经著述所做的极有价值评述。
- [5] 参照 Stephen J. Stein 的概括："The Spirit and the World: Jonathan Edwards and Scriptural Exegesis," in Nathan O. Hatch and Harry S. Stout, eds., *Jonathan Edwards and the American Experience* (New York: Oxford University Press, 1988), 121—122, 我紧紧跟随了其论述。
- [6] 有关爱德华兹与评注传统，见 Stein, "Introduction," *Works*, 16; 4—12.
- [7] Minkema, "Other Great Work," 58, 64n19. 爱德华兹也将这些划归于“杂记”之列，但它们属于独立的计划。
- [8] Mason I. Lowance, with David H. Watters, "Introduction," *Works*, 11; 183.

- [9] Minkema, "Other Great Work," 61.
- [10] Stein, "Introduction," *Works*, 15; 12—23. Robert E. Brown, *Jonathan Edwards and the Bible* (Bloomington; Indiana University Press, 2002), 在用文献证明爱德华兹参与对这个论题的国际讨论这一点上极有价值。On Bayle, see Richard H. Popkin, "Pierre Bayle," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 1 (New York; Macmillan, 1967), 257—262. Cf. Richard H. Popkin, "Skepticism in Modern Thought," in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, vol. 4 (New York; Scribner, 1973), 240—248.
- [11] "Controversies," notebooks, Works of Edwards transcription, p. 191.
- [12] Miscellany no. 1340, Works of Edwards transcription. 这篇杂记以下列标题被收录在 19 世纪爱德华兹文集版本里 "The Insufficiency of Reason as a Substitute for Revelation." See e. g., *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 479—485.
- [13] Miscellany no. 1340, Works of Edwards transcription.
- [14] "Efficacious Grace," book 2, pp. 62—63, Beinecke, 被抄录和引用于 Minkema, "Other Great Work," 57.
- [15] Jonathan Edwards, "Concerning Efficacious Grace," in *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 557.
- [16] "Types Notebook," 152, as quoted in Lowance, "Introduction," *Works*, 11; 179. 爱德华兹继续否定了一些人的这个主张, 亦即, 只有在圣经明确将某些事物解释为预示的时候, 那些事物才应被解释为预示。"因为, 根据圣经, 清楚明白的一点就是, 有无数其他事物也是预示。"
- [17] Stein, "Introduction," *Works*, 15; 15 and 15n, 423—469, 154—156.
- [18] *Ibid.*, 11, 指出爱德华兹的预示论方法, 亦使他答复针对某些圣经教导道德性的 18 世纪批评者, 拥有了一条方便途径。例如, 上帝要求牺牲以撒就旨在阐明替代性的赎罪, 因为那替代以撒被献祭的公羊就是基督的一种预示。对在这个时代里, 有关圣经历史危机的一种一般性叙述与解释, 参见 Hans Frei, *The Eclipse of the Biblical Narrative; A Study in Eighteenth and Nineteenth-Century Hermeneutics* (New Haven; Yale University Press, 1974), 1—85. 爱德华兹有关圣经经文应当按照历史字面意义来理解的观点, 以及他在预示论意义上以基督为中心的圣经总体统一性的预设, 在 "后宗教改革" 传统里并没有什么特别显著之处, 只是他比其他解释者更全面地提出了要探讨圣经的统一性。Brown, *Edwards and the Bible*, 则表明, 虽然他的结论与更早期 "改革宗" 解释者的前批判观点是一致的, 但爱德华兹本人很难是前批

判性的，因为他如此深地卷入了答复他那个时代批评者的使命之中。

- [19] Miscellany no. 248, *Works*, 13: 361. See also Brown, *Edwards and the Bible*, 他利用这个引文 (p. 44) 提出了这一主旨，并在一个相关注释里 (p. 219) 指出，“改革宗”神学通常将对圣经的证明区分为内在与外在的证明。
- [20] *Religious Affections*, *Works*, 2: 303—304. Cf. p. 304: “没有理由设定，上帝为他子民所提供的，只是福音真理的或然证明。”
- [21] Edwards to Trustees of the College of New Jersey, October 19, 1757, *Works*, 16: 727—728.
- [22] 它首先将是一个有关“上帝存在与本质”的部分，第二部分是“论受造的心灵、自由意志等等”，第三部分是“论卓越性、三位一体等等”，接着是“创造：其目的”，随后将是诸如信仰与称义一类的教义。他指出，序言将会“表明，就所有艺术与科学而言，它们越是完善，就越多地散发出神性”；还将（预料到了那“两部论著”）“表明，对基督徒来说。要在福音启示的神性之外撰写伦理学是何其荒唐”。人们在此能够看到爱德华兹所有后期论证的实质；那些论证涉及上帝经由下列安排治理着这个宇宙：道德动因以及上帝创造世界之救赎目的的中心性。“A Rational Account of the Main Doctrines of the Christian Religion Attempted,” *Works*, 6: 396—397.
- [23] 这些描述密切遵从了下列著述的研究 John F. Wilson, *Works*, 9: 546—547；后者还为此计划增加了其他许多有价值的信息。
- [24] 爱德华兹在 18 世纪 40 年代已经撰写过一篇论三位一体的论著。它后来被出版：An Unpublished Essay of Edwards on the Trinity, ed. George P. Fisher (New York: Scribner's, 1903)。
- [25] 所有上述引文均来自“History of Redemption,” Notebook A, Works of Edwards transcription. 参见 Wilson 那极具帮助性的分析：Works, 9: 61—72。
- [26] 见 Gerald R. McDermott, *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths* (New York: Oxford University Press, 2000)，对这些论题做了全面探讨。关于伊斯兰，参见 *ibid.*, 166—175。亦参见爱德华兹在 Miscellany no. 1334 里的观点；它在爱德华兹 19 世纪一些文集版本里被重新发表了，譬如 *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 491—493。
- [27] Cf. Peter Gay, *A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America* (Berkeley: University of California Press, 1966), 88—117. Gay 的敏锐观察，因他轻蔑的语调和所有真理都必定在现代人一方这一肤浅预设，而受到了损害。一部重要的最新分析，可参见即将出版的著作：Avihu Zakai, *Jonathan*

Edwards's Philosophy of History: The Re-Enchantment of the World in the Age of Enlightenment (Princeton: Princeton University Press, 2003)。

- [28] Edwards, *History of Redemption, Works*, 9: 284, quoted in Brown, *Jonathan Edwards and the Bible*, 164. Brown, esp. pp. 64—76, 对这个主题做了有益探讨。
- [29] Quoted from Lessing, *über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) in *Encyclopedia of Philosophy*, 4: 445.
- [30] 在这一点上, 我获益于 Brown, *Jonathan Edwards and the Bible*, 182—183.
- [31] 参见下列著作非常有益的分析 Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton: Princeton University Press, 1988), esp. 211—214.
- [32] 就像大多数其他神学主题一样, 基督的替代性赎罪, 也是爱德华兹详细加以撰写的一个论题。参见“Concerning the Necessity and Reasonableness of the Christian Doctrine of Satisfaction for Sin,” 这是对“杂记”里有关这个主题论述的汇编, 始于 no. 779。爱德华兹尤其关注于, 要表明这一点是合理的, 即一个宣布了要惩罚犯罪的立法者, 必须要看到那种惩罚能得到执行。*Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 565—578. 有关在基督里表达的爱呈现为对人之罪的惩罚, 参见他就《路加福音》22: 44 所做的长篇布道 (1739 年 10 月和 1757 年冬季至春季), 发表于 *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman, 2: 866—877. 宣讲这篇布道的日期, 表明爱德华兹正在考虑将这个论题整合进他的“救赎史”论述里。
- [33] Cf. Miscellany no. 702, *Works*, 18: 292; “很明显, 上帝的所有事工, 包括创造与护理这两者, 都是从属于救赎事工的。” In Miscellany no. 461, *Works*, 13: 502, 他写道, “上帝, 在不喜欢受造物苦难的意义上, 喜欢受造物的幸福。的确, 上帝为公义的缘故而喜欢公义, 正如为良善的缘故而喜欢良善; 但绝不能由此推出, 上帝为其自身缘故而喜欢受造物的苦难, 就像为自身缘故而喜欢他们的幸福那样。因为, 良善, 就其本质而言, 意味着为其自身缘故而喜欢其对象的善; 但公义, 就其本质而言, 并不意味着, 它所实施的那些受造物的苦难, 为其自身缘故是应当受到喜欢的; 很明显, 因为公义既获致幸福又获致苦难。”在一则相关“杂记”里, Miscellany, no. 445, *ibid.*, 493, 他说道, 上帝并没有创造了要去行使他的公义, 但“荣耀那种属性有可能成为他下列事情的动机, 即赋予他自己以理由来通过创造受造物彰显那种属性”。

短暂的与持久的

爱德华兹终生都在为死亡作预备。正如他时常提醒会众的那样，那些在这个安息日上舒适坐着的人，也许到下个安息日之前就已经躺在坟墓里了。对于那些傲慢拒绝上帝圣灵的人，生活就像是行走在腐烂的帐篷上面，随时都有可能因他们罪的负重而突然陷入永恒的地狱。与此相反，如果人已经经验到了上帝改变人心的工作，那么死亡就是一种解脱，死后会升天并看到基督的荣耀。怀着这样一种冀盼，爱德华兹在持续不断地培育着对救主的感激、赞美、崇拜与依赖。不论自己有什么过失，他每天都力图在万物中看到基督之爱，按照上帝的训词行事，放弃对尘世快乐的执著，并期待着死亡能带来那种更深的属灵联合。

在一个生活朝不保夕的时代，人们每次回家都得希望不被新坟所迎候，爱德华兹家庭能幸免于如此的痛苦，这在当时是不同寻常的。1758年初，当爱德华兹接受普林斯顿的职位时，他父母双亲都健在。他父亲，尽管身体不好，也活到了89岁的高龄。他母亲则健康良好，活到1771年，享年98岁。乔纳森自己的身体很少有健壮的时候，但同以往相比也有所好转了。他的回忆录作者在《纽约信使报》上指出，“在人生的中期，他因紧张研究和辛苦工作而显得极为憔悴（我几乎可以说达到了难堪的地步）”；这可能意味着这种情形在他人生的后期没

有那么严重了。^[1]在还只有 54 岁之际，那时爱德华兹仍然期望完成他宏伟的写作计划，他很容易能设想自己活到 70 年代或 80 年代的可能性，即便他总是为更少的可能做好了预备。

491 1758 年 1 月，在斯托克布里奇牧师委员会证实他应当接受“拿骚厅”任命后不久，爱德华兹就动身前往普林斯顿。他将萨拉和孩子们留在了斯托克布里奇；正如 17 岁的苏珊娜后来所说，“他满怀深情，好像他不会再来似的。”当他走出家门时，他转过身来表明，“我把你们交托给了上帝。”^[2]他在一片欢呼声中抵达了普林斯顿。随后不久，就收到了父亲于 1 月 27 日去世的消息。他生命中的一根重要支柱最终倒下了，尽管那种人格力量在数年前就已经褪色了。

在普林斯顿，爱德华兹立即承担起了自己的职责。他在学院小教堂做了几次主日布道。学院董事会于 2 月 16 日集会并正式任命他为学院院长。由于“拿骚厅”在爱德华兹之下还拥有三名指导教师，所以他的直接任务较为轻松。他所做的一件事情，就是为高年班级裁定一些神学问题。当他与他们相遇时，按照塞缪尔·霍普金斯的说法，“他们深感愉悦并从中获益良多，特别是通过爱德华兹先生所传递的亮光与教导……他们以最大的满足与惊奇在谈论着这种相遇。”^[3]

就在一年前，从“拿骚厅”落成开学时起，就伴随有一场引人瞩目的灵性觉醒——它一直持续到那些男孩们在春季回家的时候。伯尔院长在秋季学期开学之前的去世，对那些重新返回学院的男孩们来说，必定是一个极其令人伤感的事件。而当他们欢迎他们著名的新院长时，许多人很可能还仍然处在一种崇敬的情绪中。以斯拉·斯泰尔斯后来曾评论过爱德华兹的院长任职，“100 位年轻人的轻快活泼，可能打扰了他的安宁平静并使他感到不快。”^[4]在美国革命时期曾主持过耶鲁学院的斯泰尔斯，很可能是正确的。但在爱德华兹待在普林斯顿的短暂时期里，他可能没有看到过多少这种轻快活泼。按照霍普金斯的说法，爱德华兹本人“似乎很喜欢上帝不同寻常的临在”。他对女儿们说过，虽然他曾对接受那个职位感到颇为担忧，但如今他将其看作他能愉快地从事的一种呼召。^[5]

爱德华兹独自来到了普林斯顿，并舒适地安居在与学院大厅相毗邻的、堂皇美观的院长宅第里。萨拉仍然留在斯托克布里奇，并准备

着在春季搬家；但两个女儿已经在普林斯顿见到了她们的父亲并照料着他。以斯帖与她两个孩子仍待在那里；而露西至少从上个春季起就已经待在那里了。在阿伦·伯尔去世后那格外痛苦的岁月里，以斯帖可能还仍然享受她那被提升的灵性激情。她更深的敬虔，是使她父亲最满意的原由之一；而他们在对上帝的共同崇敬里所带给彼此的喜乐与慰藉，则可能增加了他们每人对上帝临在的意识。

乔纳森亦得以同他伯尔家的外孙女和外孙一起度过了一段时光。493 四岁的萨莉能够背诵一些祈祷文和艾萨克·瓦茨的诗歌了。小阿伦才刚满两岁。在以斯帖致萨拉·普林斯的保存下来的日记或书信里，最后一项记录标注日期为1757年9月2日——亦即小阿伦才九个月大的时候，以斯帖·伯尔用听起来几乎是先知般的语气，描述了这位未来的副总统和杀死了亚历山大·汉密尔顿（Alexander Hamilton）的决斗者。“阿伦是个极其吵闹的孩子”，她写道，“几乎在各个方面都与萨莉不同。他开始学说话了，非常机敏和淘气。他比萨莉更具生机活力，大多数人也说他俊美，但是脾气不大好。他不屈不挠并需要有个好治理者来使他就范。”^[6]人们也许会想象那位严厉的外祖父，与这个吵闹顽皮的外孙相遇的场景。而爱德华兹也许会觉得自己的原罪观得到了证实。

顺从

爱德华兹在普林斯顿担心他家人的身体健康。天花在那个地区颇为盛行；而爱德华兹本人在旅途中曾近距离暴露于那种疾病之下。永远都是科学家的爱德华兹，是疫苗接种的支持者；而疫苗接种则是18世纪为数不多的被证明为有益的医疗实践之一。虽然接种那种疫苗的轻性病例会涉及一些风险，但在疾病流行期间，这个措施会大大提高患者的存活几率。早在1752年，当阿伦·伯尔考虑前往英格兰和苏格兰的旅行时，爱德华兹就敦促他，“如果你能找到一位高明而谨慎的医生，并使自己处在他的关照下，那么在你出发前，你可以接种天花疫苗——在通过自然和饮食使你的身体做好预备后。”^[7]伯尔最终没有前往海外，也没有接种疫苗。1757年春，当露西感染天花后，以斯帖感

到十分害怕，并没有道理地担心老阿伦也会被感染。^[8]不过，露西活了下来，而家庭其他成员也没有采取接种这一预防措施，直至乔纳森在经过诸多咨询和建议后，决定进行接种。费城的杰出医生和“拿骚厅”的密友威廉·希彭（William Shippen），同意在2月23日为他全家进行接种，并照看他们获得康复。^[9]

起初一切进展良好。接种几天后，爱德华兹对他经历这种不便的决定，感到“相当自在和愉悦”。但接下来，在伊斯帖和孩子们正常康复的同时，爱德华兹则因口腔和喉咙出现的症状而感染了天花。他很快便无法吞咽流体食物，而流体事物则被认为对阻止后热症是必需的。数周的发烧和断食摧毁了他“虚弱的身体”；1758年3月22日下午，他平静地去世了。

当他意识到自己时日不多的时候，他叫来了一直都在照料他的女儿露西，对她说道（那些话她几乎立即就记录下来）：“亲爱的露西，在我看来，上帝的旨意似乎是，我很快就要离开你们了。因此，请向我亲爱的妻子转达我最温柔的爱，告诉她长期存在于我们之间的那种不同寻常的联合，具有一种我认为属灵的本质，因而将持续到永远。我希望她在如此巨大的试炼面前能得到支持和帮助，并喜乐地顺从上帝的旨意。至于我的孩子们，你们现在可能就要失去父亲了，而我希望这能促使你们所有人都去寻求一位天父，这位天父永远都不会使你们失望。至于我的葬礼，我希望它能像伯尔先生的一样；任何有可能在这一方面额外花费的金钱，我都希望能将它用于慈善用途。”^[10]

爱德华兹永远都在仔细斟酌字句；而“不同寻常的联合”则是对最深情感的一种表达，它来自这位认为宇宙里最高关系就是人与人之间在情感上联合的人。而对爱德华兹来说，最重要的，这种联合是灵性的并因而也是永恒的。至于葬礼，塞缪尔·霍普金斯解释道，伯尔和爱德华兹都反对为名人举行“流行葬礼”的那种习俗：“讲究场面和花费，赠送大量费用不菲的哀悼绶带，以及消费掉大量的酒精饮料。”而爱德华兹则要求从他财产中捐赠出同等数额的钱财，用以照料和帮助穷人。^[11]

威廉·希彭医生立即致函萨拉，让她确知爱德华兹去世时十分平静安详。“从未见过任何凡人，”他安慰道，“比他更全面、更明确地证

明了他全部信仰的真诚性，通过一种持续的、普遍的、平静的和愉悦的交托，以及对上帝意志的忍耐顺从——在他患病的每个阶段都是如此。他自始至终都没有什么不满表现，也没有丝毫抱怨。从未有人离世时比他更能免于痛苦。没有一丝一毫扭曲，用最恰当的话来说，他真的是安眠了。对他而言，死亡无疑丧失了其毒钩。”^[12]

虽然这种叙述，是在一个习惯上会美化圣徒如何“好死”记录的时代里，由一位敬虔信徒写给一位痛失丈夫的孀妇的，但它也与我们所知道的爱德华兹完全吻合。^[13]尽管有一些明显缺点，但按照爱德华兹所渴求的改革宗最高灵性的标准，他仍是一位圣徒。当然，反对者会认为他是假装圣洁。然而所有人都承认，几乎没有什么人能像他那样保持彻底的自制。更没有什么人能留下这么多书面证据，这些证据与渴望认识和顺从上帝的旨意完全吻合。^[14]

495

萨拉在斯托克布里奇接到这个消息时病倒了，她只能写下这样几句话来安慰以斯帖：

哦，我最亲爱的孩子，

我能说什么呢？圣洁与良善的上帝已将我们笼罩在乌云中。哦，我们只能甘心受罚，并用双手捂紧我们的嘴！上帝已经这么做了。他使我们敬仰他的良善，我们已经这么长久的拥有了他。但我的上帝活着，而他得着了我的心。哦，我的丈夫，你们的父亲，为我们留下了怎样一份遗产啊！我们全都被交托给了上帝；有我，就有爱。

萨拉·爱德华兹。^[15]

以斯帖没有能看到这封信。她父亲去世后不到两周，她就患热症并很快转变成重症，病情导致剧烈头痛，随后还出现谵妄。几天后，她去世了，日期是4月7日。很明显，这种发热并不是来自天花。她姐姐萨莉认为，它非常类似于导致杰鲁沙死亡的那种突然发烧症。^[16]

尽管知道这些管教是要教导他们更加信靠上帝，但家人与朋友深感悲痛。长女萨莉（萨拉·爱德华兹·帕森斯）从斯托克布里奇写信给她在北安普敦的妹妹玛丽·德怀特，“妹妹，在这些试炼下，我希望你的情形能比我要好一些。”她为在普林斯顿的露西，特别是为两个变成了孤儿的孩子，感到极为难过。但她仍希望“上帝的处置可以被圣

化”，“上帝答应，这些矫正可以处在盟约之爱与信实之中。”^[17]

这些管教的意义会是什么呢？返回到北安普敦，玛丽的丈夫小蒂莫西·德怀特，在获悉家庭的第二次打击以前就已经在进行反思了。他的观点，受到与所罗门·斯托达德在50年或75年前所提看法相同的那种传统的影响，最主要看到的还是其公共意义。新泽西学院在其院长职位上丧失了这个大陆上三位最杰出的领袖：乔纳森·迪金森、阿伦·伯尔以及如今的乔纳森·爱德华兹。与法国进行战争的前景看起来也仍然是暗淡的。年轻的德怀特写道，“上帝似乎在与这块土地争执，一般而言与新泽西学院，具体而言与我们这痛失亲人的家庭。”

496 “对我们来说，这是上帝奇妙的工作：他从他在这里的事奉中召走这么多忠实的仆人——我们正在下沉大地的支柱，似乎预示着将会带给我们一些极其痛苦而沉重的审判；唯有悔改与投靠上帝才能阻止这些审判，我祈求上帝使我们全都能那么做，而他不懈的前兆也能被避开。”^[18]

家庭成员应当把个人痛苦整合在更加顺从上帝这一传统中；但正如以斯帖的姐妹们所发现的，那做起来要比说起来困难得多。这个家庭的一位密友，波士顿的萨拉·普林斯，最好地表达了她们所经历的挣扎。在获悉她最亲爱的挚友以斯帖·伯尔突然去世后，萨拉·普林斯撰写了一篇私人哀悼辞。在所有殖民地时期的文献里，这是对许多人在试图将最深的尘世之爱置于预期的灵性处境里时必定经历过的那种痛苦，所做的最尖锐反思之一。

萨拉·普林斯以一个完全敬虔的引述开始：“上帝在他为自己圣化的心灵里不会有竞争对手。”然而就她而言，她很快就表明，以斯帖的爱是一种竞争对手。“我在这世界上的整个依靠已经离我而去了；她是我至亲的心肝宝贝——她能知道和感受我所有的悲伤。”这是通常为基督保留的神学用语。在赞颂以斯帖的友谊时，她继续写道，“何其忠实？何其真诚？何其敞开的心灵？何其温柔何其体贴何其公正无私——而她是属我的。”她的挚友是美德的典范。“她是虚己的、谦卑的、自我否定的、活生生的基督徒——对所有人都慷慨、和蔼、礼貌与仁慈。但是，她离去了！永远逃离了这个世界。已经疲倦了；她渴望得到安息——诀别于这世界；她祈求、渴望并苦苦寻求一个更好的

世界；而我几乎所有尘世的美好，统统都随她而去了。”

灵性的慰藉在哪里？空虚感已触及萨拉灵魂的最深处。“我尘世的喜乐离去了！不仅如此，我的上帝也遮掩了他的面庞！无法看到上帝在这种安排里的爱！一切都在对我愤怒，对，愤怒……上帝把箭头对准了我……我的审判是从上帝那里临到我的，而他已经将我当做了他箭头的靶子！”

尽管有这些极其痛苦的疑虑，但她还是竭力得出适当的福音派结论。她宁愿让自己死去，但即便是这，也不是一种选择，因为她并不确定自己的灵性状态。“哦！我准备好了，”她悲叹道，“我愿意接受那种传唤并追随我至爱的人进入死荫之谷。假如我拥有我所要的证据表明我将得荣耀的冠冕，那么我愿意放弃这世界以及尘世心灵所仰慕的一切。”她用一种彻底交托的祈祷做了结尾。“我想要切切匍匐在上帝脚下并将自己交托给他。我想要远离这世界而生活，只是依靠他，摆脱一切偶像，并做好预备……认识他，那一切的一切。愿主为你圣子的缘故赐予这些仁慈。阿们。”^[19]

497

假如以斯帖、她姐妹、她母亲，甚至乔纳森本人能看到萨拉·普林斯的这篇挽歌，他们很容易表示理解和产生共鸣。他们全都经历了同样的事情。所有人面对深切的悲伤，都经历过上帝的缺位。一些人发现了神奇的解脱方式，甚至包括出神狂喜，正如以斯帖在阿伦去世后所经历的；但即便这样，正如乔纳森警告她女儿的，以后也会出现“黑暗的乌云”。^[20]所有通过这面“透镜”来看待这世界的人都常常会承认，正如萨拉·普林斯那样，他们对尘世的爱远比他们对上帝的爱要强大。即使他们决心摆脱一切偶像，并将所有“美好的爱”置于“完美的爱”之下，他们也会发现自己爱“更小的”要甚于爱“更大的”。

在爱德华兹一家的世界里，生活的意义在于强烈的爱，包括尘世的爱。然而由于尘世情感有可能是压倒性的，所以只有当它们臣服于天国与永恒之爱之下时，它们才具有其真正的价值。在那种正当关系里，甚至连最谦卑的生活与爱都散发出了永恒的意义。在这种永恒视域里，死亡丧失了从生活里夺走其意义的能力。不过，面对毁灭性打击，尘世的爱常常会压倒那种视域。而顺从是唯一适当的回应，是神教导我们的重要教训，最终是通向巨大慰藉的道路。然而对爱德华兹

圈子里的几乎每个人来说，这样一种顺从都与撕心裂肺的痛苦挣扎联系在一起。

在人们的记忆中，萨拉·爱德华兹是信徒应当如何面对灾祸的一个楷模，她的女儿和朋友们把她看作难以效仿的一个典范。对于萨拉来说，人们所期待的这种态度亦来之不易。她在18世纪40年代出现的巨大灵性狂喜，正是来自她就“是否愿意接受上帝的旨意”所发生的那可怕的内在挣扎。她反问自己，她是否愿意顺服于上帝，即使那意味着丧失孩子、乔纳森甚或她自己的生命？按照她长期的仰慕者塞缪尔·霍普金斯的说法，“她很久以来就告诉了她的密友，她经过长期的挣扎与操练，靠着上帝的恩典，已经做好随时牺牲自己或与至亲好友诀别的准备。”尽管她面对这双重打击深感悲伤，霍普金斯说道，但“她仍然平静安稳，并得到那些不可见的支持，这使她能在平静、盼望和谦卑的喜乐中信靠上帝”。^[21]

498 我们无从知晓，接受这种毁灭性打击时，在萨拉的自制与外表的平静下，潜伏着多么巨大的情感激荡，但它很快就造成了恶果。她还面临着极大的责任。她决定亲自照料她那两个变成了孤儿的外孙女和外孙子。在9月份，她旅行到普林斯顿，随后又前往费城以便接回一直待在那里的外孙女和外孙子。抵达后不久，她就感染了痢疾。她死于1758年10月2日，终年48岁。她被安葬在普林斯顿爱德华兹的墓旁。^[22]这个家庭又失去了另一个主心骨，这是爱德华兹家庭一年内的第四个突然死亡。^[23]

爱德华兹遗产

假如爱德华兹活得与他的同时代人本杰明·富兰克林一样长久，活到度过美国革命时期，设想一下会发生什么事情会很有意思。他会如何看待美国革命呢？在那群情激昂的岁月里，他会如何应对像普林斯顿这样一个反叛的温床呢？他会像一贯所做那样反对不服从权威吗？结果，他在“拿骚厅”院长职位上的继任者之一，苏格兰人约翰·威瑟斯庞（John Witherspoon），是唯一一位在“独立宣言”上签名的圣

职人员。爱德华兹肯定不会扮演那种角色，但他可能会为其找到一种宗教的合理依据，正如他几乎所有的门生所做的，以支持革命事业。他同样不会乐意看到，灵性关切被淹没在政治热情当中。按照同一思路，我们也会好奇于，詹姆斯·麦迪逊（James Madison），威瑟斯庞在普林斯顿培养的许多政治家之一，如果处在爱德华兹式的培养模式之下，会有什么不同之处。爱德华兹会像塞缪尔·霍普金斯和小乔纳森·爱德华兹那样公开反对奴隶制吗？小阿伦·伯尔，假如是在他外祖父祖母家里被抚养长大的，会持守进入牧职事奉的计划吗？爱德华兹式的灵性—神学运动，假如其导师能牢牢坚守在这个大陆文化的核心位置，会在革命时期演变成一场全国运动吗？它会改变这个新国家甚或分裂革命派吗？

结果却是，爱德华兹的死亡，尤其是在这之后很快就爆发了的美国革命，削弱了他的直接影响。不过，他仍然拥有一些忠实的追随者。霍普金斯和贝拉米最终负责出版了他的《两部论著》（*Two Dissertations*）以及其他一些著述。约翰·厄斯金监管了他一系列著述在苏格兰的出版；爱德华兹的声誉在苏格兰一直都很卓著。不过在美国，爱德华兹的影响减弱了，并一直持续到革命时期以后。耶鲁院长以斯拉·斯泰尔斯于1787年曾预言说，爱德华兹的著作，“在另一代人那里，将不过被人匆匆过目，也许几乎无人问津；当后世人在图书馆垃圾堆里偶尔发现它们时，那些可能阅读并欣赏它们的稀有人物，将被看作是稀奇古怪和滑稽可笑的。”^[24] 499

斯泰尔斯自己的著作在图书馆书架子上已满是灰尘。他低估了严格加尔文主义的韧性和大众支持度。即使是在美国革命政治时期，爱德华兹也拥有一批追随者，特别是在康涅狄格；并在其他地方“新光派”传人当中拥有良好的声誉。约翰·亚当斯（John Adams）在致托马斯·杰斐逊的辞职信里就宣称，“来自那独一无二家族”的小阿伦·伯尔总是能确保有十万张选票。^[25] 尽管亚当斯为了解释自己在1800年的失败而可能夸大了事实，但他正确认识到了“爱德华兹追随者”是一种文化势力。

在法国革命以后，当许多新英格兰人试图恢复一种独特的传统时，爱德华兹的声誉在一些圈子里开始急剧上升。他的外孙蒂莫西·德怀

特 (Timothy Dwight, 1752—1817 年) 于 1795 年成为了耶鲁学院院长, 并从那里帮助引发了一个长久的对奋兴与变革怀有热忱的时期——新英格兰人最终将其称为“第二次大觉醒”。蒂莫西·德怀特的门生, 譬如莱曼·比彻 (Lyman Beecher, 1775—1863 年)——那个时代最具影响力福音派家庭的先辈, 就帮助将爱德华兹的传承从神学与宗教奋兴扩展为一种全国性变革方案。康涅狄格的扬基佬、他们的子孙后裔及其同盟, 带头定居在纽约州和上中西部的大部分地区。在这个新时代里, 爱德华兹的声誉是一种不容忽视的力量。他的许多仰慕者——大名鼎鼎的查尔斯·芬尼 (Charles Finney, 1792—1875 年) 就是最广为人知的范例——都修正了他思想的一些重要具体内容。然而在从 1800 年到 1850 年的这半个世纪里, 爱德华兹一直都是美国神学中最令人敬佩、最具影响力的“北极星”。^[26]

一直到美国内战时期, 爱德华兹的属灵后裔, 将改革宗及福音派的关切, 注入到美国文化的一些重要方面。美国南北战争前的大学教育, 在很大程度上受到了那些坚持爱德华兹传统之新英格兰人的影响。由塞缪尔·霍普金斯加以普及的“公正的仁慈”, 作为爱德华兹“对一般存在的慈善”的实用意义, 成为了许多福音布道者和社会改革者的口号。《大卫·布雷纳德生平》不仅鼓舞了无数传教士去追求一种舍己的生活, 而且一种类似的爱德华兹式牺牲侍奉理想亦在具有开创性的女子学校“霍利奥克山神学院” (Mount Holyoke Seminary) 被体制化了, 这个学校是由玛丽·莱昂 (Mary Lyon) 于 1837 年创立的。“霍利奥克山”以最早为美国女子提供获得与男子同等教育的机会而名留青史, 而在那时它也同样因其担任外国传教士的毕业生人数而闻名遐迩; 那些毕业生被一位历史学家描述为“杰鲁沙·爱德华兹的 19 世纪版本”。^[27]

不过, 到 19 世纪末, 严格的加尔文主义神学在美国大多数文化中心开始全面退却, 而爱德华兹的声望相应也蒙受了损失。除了正在缩减的热心追随者群体外, 其他人都放弃了他加尔文主义教义的全部内容。老奥利弗·温德尔·霍姆斯 (Oliver Wendell Holmes Sr.) 用“执事的杰作, 或奇妙的‘单匹马拉的小马车’ (1858 年)”娱乐了他的同时代人——那部作品嘲讽了新英格兰加尔文主义的急剧衰落。查尔

斯·昌西的继承者最终赢得了这场争取文化霸主地位的长期斗争。但爱德华兹，正如约瑟夫·孔福尔蒂（Joseph Conforti）所说，仍然是“美国宗教史上某种类似白鲸的东西”。^[28]他那不屈不挠的严格加尔文主义，长期盘旋在人们上空，是一股甚至能使敌人感到痴迷的力量。迟至20世纪初，马克·吐温仍在为爱德华兹而发愁。他于1902年写道，“一个发疯的辉煌英才”。在《神秘的陌生人》和《地球来信》中，马克·吐温仍然在与他最初在密苏里边境上遇到的爱德华兹式神学版本进行抗辩角力。

即便特定的加尔文主义信念在文化主流里正在受到质疑，但19世纪后期的新英格兰人，在构建一种赋予了他们道德勇气的英雄传统时，仍然在美国圣徒传（hagiography）和偶像志（iconography）里越来越多地称赞清教主义。^[29]英裔新教徒依然希望将美国传统界定为实质上属于新教的传统，但在一个日渐多元的时代，他们用道德代替了神学作为那种传统的实质。曾经反对过这种道德主义趋势之早期版本的爱德华兹，看来似乎难以适合那种模式。不过，他仍可以被描述为体现较早期岁月的艰难困苦和留下值得称赞的道德自制遗产的人。例如，一项著名研究，就称赞了爱德华兹通过其后裔对美国道德品性的贡献。这项发表于1900年的研究，将爱德华兹同时代最放荡者之一的1200名后裔的品性与才智，与爱德华兹的1400名后裔进行了对比研究。一个名叫马克斯·朱克斯（Max Jukes）——研究者变更了其姓名作为保护——的荷兰裔纽约人的后裔，包括有300多个“职业乞丐”、50个不名誉妇女、7个谋杀者、60个惯偷以及其他130个被定罪的罪犯。而作为对照，爱德华兹的家庭则产生了数10位圣职人员、13位高等教育机构的院长、65位教授以及其他许多颇有成就的人。^[30]

501

不过，在20世纪最初几十年里，对清教的猛烈抨击，作为美国进步人士使自己摆脱维多利亚式道德主义的一种方式，已经被广泛接受。而爱德华兹则很容易成为抨击的目标。这是将美国文学发明为一个研究领域的时代，以及将霍姆斯的“单匹马拉的小马车”和《落在愤怒上帝手中的罪人》加以标准化的时代。后者在公共思维里将爱德华兹简单地定格为了一个宣讲地狱之火的布道家。爱德华兹在这个时期的传记作者亨利·班福特·帕克斯（Henry Bamford Parkes）撰写于20

世纪 20 年代的传记，明确指责爱德华兹及其门生要为美国许多错误的东西负责。“毫不夸张地说，”帕克斯写道，“假如爱德华兹从未出现过，那么今日就不会出现什么‘蓝色法规’，不会出现抑制恶习协会，也不会出现沃尔斯特德禁酒法案（Volstead act）。”帕克斯在爱德华兹那里也发现了一些值得赞赏的东西，但他主要还是将其看作一位悲剧人物——他将年轻的“泛神论”看法浇灌在约翰·加尔文神学的僵硬模子里。而加尔文主义，在帕克斯看来，是基于一种“宇宙性的暴君上帝”之上的，是“对基督教……的一种令人震惊的歪曲”。“假如爱德华兹能对此考虑得更深刻一些，他也许就成为了美国思想史上最伟大的人物，他也许会改变美国历史的整个未来。”^[31]甚至连奥拉·温斯洛（Ola Winslow）那出版于 1940 年、在很大程度上属于同情性的传记，也反映了这种进步腔调；对爱德华兹是“通过一个需要被推翻的、陈腐的教条系统”来言说的这一点表示遗憾。^[32]

然而，就在温斯洛撰写那本传记的时候，神学与文化风向正在发生改变，一个新的爱德华兹——被最好地描述为新正统的爱德华兹——正在浮现。这种新趋向是由以下两部著述表明的：神学家 A. C. 麦吉弗特（McGiffert）于 1932 年出版了他那深具同情性的传记，而更明确的新正统派约瑟夫·哈罗图尼安（Joseph Haroutunian）则出版了《敬虔与道德主义：新英格兰神学的消失》，它将爱德华兹之后的一切都描述为向道德主义的一种衰退。^[33] H. 理查德·尼布尔（H. Richard Niebuhr）于 20 世纪 30 年代至 50 年代在一系列深具影响力的著述中，亦称赞了他所认为的爱德华兹神学本质——即便那远离了其大部分详细内容。^[34]

与此同时，并且也是密切相关的，则是学者眼中的爱德华兹的出现。佩里·米勒以其于 1949 年出版的爱德华兹思想传记，为这种趋势做出了不可估量的贡献；他的传记将爱德华兹描述成了美国最伟大的天才，以及一位碰巧使用了加尔文主义范畴的极为深刻的现代哲学家。米勒因此“为爱德华兹制造了无神论者”的可能性。在这期间，米勒还召集了一系列具有各种神学或非神学观点的学者，并发起了在耶鲁出版《爱德华兹文集》的计划。从米勒时代起，爱德华兹就成为了一项重要的学术产业。^[35]许多近几十年来研究爱德华兹的学者，都对他思

想的某些方面怀有同情，而一些神学家则吸收了他思想的许多内容。^[36]其他一些学者则只是被他的思想能力、他的文化影响或者他与那个时代社会文化势力的相互关联所吸引。

我的一个希望，就是我这部著作能够在“美国文化研究者的爱德华兹”与“神学家的爱德华兹”之间，帮助架设起一座桥梁。美国文化、思想与文学的历史学家，主要关注的是在与那个时代的关系中来理解爱德华兹，或者在与其后时代的关系中来理解爱德华兹的影响。而神学家关注的是，吸收爱德华兹思想的某些方面为他们的时代所用。作为试图首先将爱德华兹理解为一位18世纪人物的传记作者，我最直接是作为文化历史学家来进行这一研究的。然而我在这么做的同时也始终关注着神学问题，并严肃地将其思想看作是更大基督教传统的一部分。

如果人们，就像我一样，具有跨越时代的神学导师，那么认识到他们对属灵问题的真知灼见是由他们个人与文化等特定环境塑造而成的，那将会是很有价值的。我的信念是，作为一个历史学家的用处之一，特别是当其还隶属于一个信仰群体时，就是要帮助那些群体的人们更好地理解，他们以及他们的群体能够从以往伟大导师那里吸收什么，以及什么是无关紧要和非实质性的。当然，任何事物都是受时间限制的；对于我们这些如此这般受到历史意识影响的人就存在着一种危险：一旦我们理解了那些影响思想立场的历史的、个人的或理论的因素的特殊性，就有可能拒绝所有来自过去的权威。而一种更有益的方式，就是利用历史意识，来形成对以往智慧更敏锐的评判。历史学术研究的目标，不应当像今日常常所做的那样；只是分解事物、摧毁神话，或者表明某些看来简单的事情其实相当复杂。它还应当帮助人们看到，如何能够将事物重新复原。我们需要利用历史所能提供的指导，并向过去的伟大人物学习，包括他们出色的成就和他们的弱点。否则，我们会被仅仅限制在当下的智慧之中。

所以，我的希望是，这种叙述研究，就像对我自己那样，能够有助于人们思考，我们能从爱德华兹那里吸收到最好的东西是什么。当然，我也意识到，根据各自的观点，不同的读者在做出这类评判上所使用的标准千差万别。所以我不能说，我的评判似乎就代表了所有正

确思考的人对爱德华兹的一致共识。而我所能做的，就是力图对爱德华兹自己的神学和属灵关切提供尽可能全面的叙述，包括他最深刻的洞见和他的特殊性。通过力图首先按照他自己 18 世纪的立场来理解这一切，我们就能更好地看到他思想的前设和特有模式。而一旦我们确定了那些预设与模式，并看到它们是如何有别于我们自己的，我们就处在了一个更佳的位置来回应他思想的具体内容。

因而，如何借鉴爱德华兹，不应当成为一个全盘接受或全盘否定的问题。几乎每个人都会在爱德华兹那里发现，有某些神学观点、圣经解释或 18 世纪的社会态度，是基于一些陈旧过时而无法恢复的预设之上的。一些读者罗列出的这种清单可能会较长，而其他人的则可能会较短。但无论是哪种情形，这些看法都不必使我们转眼不看他的观点的其他长处。

至少，我们在这一点上应当是开放的：将那源自不同于我们自己预设的爱德华兹思想的其他向度，看作是对我们自己预设与结论的一种挑战。除非我们能克服这一幼稚的预设，即最近流行的思想模式就是最好的思想模式，否则我们将不会从过去的贤哲那里学到任何东西。爱德华兹具有从被广泛接受的基督教预设所隐含的意思，推导出其逻辑结论的非凡能力——有时还会出现令人不安的结果。不是所有人都认同他的前提，因而也不是所有人都会为他的全部结论所折服。尽管如此，每个人最好还是能明智地沉思一下爱德华兹的实在观及其令人惊叹的含义。

在其他事情中，爱德华兹挑战了我们文化所认为的，物质世界才是“真实”世界的常识观。爱德华兹的宇宙实质上是一个具有位格关系的宇宙。实在是一种情感的交流，最终是上帝之爱与受造物之回应的交流。物质事物是无常和短暂的。它们的意义见之于它们与那位于实在核心之爱的关系之中。虽然它们是变化无常的，但如果它们能被确定出它们所朝向的目的——上帝之爱的记号或表达，它们就能具有伟大的永恒意义。

我们文化的理智生活，在很大程度上专注于观察那些带来变化的物质与社会力量。通常，当我们能看到促成某一事件之发展的某种文化或心理动因时，我们就会认为已经发现了有关那个事件的最佳解释。

这部传记本身亦反映了一些那类典型的关切。而爱德华兹，尽管对这类问题并非漠不关心，但却挑战我们将宇宙看作最本质上是上帝持续不断的行动。

生活在他那样一个特定时空里，其中，在“中世纪后期—宗教改革”的观点——很大程度上被完整保存在了爱德华兹的清教传统里——与科学革命及启蒙运动的世界，这两者之间存在着相当程度的文化交叉与重叠，爱德华兹看到了在现代时期对于严格上帝中心性的巨大挑战。爱德华兹的神学先驱认为“上帝是实在之创造者与维持者”，爱德华兹认同这一前提，他将其应用到一个被大大扩展的牛顿式宇宙里。爱德华兹所继承的神学传统亦包含这样一种信念，即上帝必定是永恒和不变的；这种教义导致一些人将神性看作在其完美之中是静止的、不动情的。而爱德华兹则强调他三一传统中的所有那些维度，它们有助于将上帝理解为一个无比巨大宇宙的活跃的创造者和维持者。牛顿的宇宙是持续运动和不断改变关系的宇宙；而爱德华兹对上帝的理解与那种动态宇宙正相匹配。洛克哲学以及现代早期唯心论哲学，如爱德华兹所吸收的，补充了这一观念，即被造的实在并不独立于那思想它的心灵。这进一步强化了宇宙最本质是由位格关系所组成的这一观点。所有受造物就是一个各种力量之交流的系统。创世最本质上是“创造者—维持者”借以向他人传递其圣洁、荣美及救赎之爱的一种途径。

爱德华兹因而处理了在后牛顿式宇宙里，面对传统有神论的最大奥秘之一：一个如此难以想象之巨大宇宙的造主，如何能够与无限低于他自己的受造物，处于密切交流之中？上帝是如何能够倾听人们的祈祷并做出回应的，不仅看顾人们的永恒灵魂甚至还看顾人们尘世生活的细节？要回答这些问题，人们就必须要比以往更加直率地面对，在上帝与人类之间以及在上帝之道与人的理解之间，所存在的无限遥远的距离。而与此同时，爱德华兹坚持，如果上帝是有意地与我们关联在一起的，那么上帝就必定密切而具体地介入对整个宇宙的治理之中。而且，上帝必定还是以某种同时给予受造物以最大程度自主性的方式，在治理它。至于爱德华兹，抑或其他什么人，是否充分解释了如何可以解决这个奥秘，则是一个有争议的问题。

而爱德华兹的解决方案——对古典奥古斯丁主义主旨的一种后牛顿式表述——也能够是激动人心的。上帝的三一本质就是爱。上帝创造一个宇宙并在其中允许了罪，其旨意就是将那种爱传递给受造物。最高级或最美好的爱，是对不配对象的牺牲之爱。那些被给予双眼得以看见那难以言表之荣美的人——最终将是人类的绝大多数——将会被它深深吸引。他们将会看见一个宇宙的荣美，在其中那并非感伤的爱将胜过真正的邪恶。他们不会无动于衷地看待基督之爱，而将以最深刻的情感对其做出回应。在确实看到了这种善后，他们将别无选择地去爱它。在领略了这种爱后，他们将会脱离他们对满足自己最直接感官的沉迷。他们将会被脱离他们以自我为中心的宇宙。在把基督救赎之爱的荣美看作实在的真正中心后，他们将会爱上帝以及上帝所创造的一切。

注释

- [1] *New York Mercury*, April 10, 1758, p. 1.
- [2] 苏珊娜·爱德华兹致以斯帖·伯尔，April 3, 1758, ANTS, George Claghorn transcription. Cf. Dwight, *Life*, 581. 苏珊娜也报告说，他在斯托克布里奇的布道，宣讲的是《希伯来书》13: 14, “我们在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城。”而诵读的圣经经文则是《使徒行传》20, 保罗向以弗所长老们充满激情的告别。
- [3] Hopkins, *Life*, 79.
- [4] Ezra Stiles, *The Literary Diary of Ezra Stiles*, 3 vols., ed. Franklin B. Dexter (New York: Scribner's, 1901), May 24, 1779, 2: 337, quoted in Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703—1758: A Biography* (New York: Macmillan, 1940), 290.
- [5] Hopkins, *Life*, 79.
- [6] Esther Edwards Burr, *The Journal of Esther Edwards Burr, 1754—1757*, ed. Carol Karlsen and Laurie Crumpacker (New Haven: Yale University Press, 1984), 274.
- [7] Edwards to Aaron Burr, May 6, 1752, *Works*, 16: 478.
- [8] Burr, *The Journal of Esther Edwards Burr*, May 2—June 16, 1757, pp. 260—264.

- [9] 威廉·希彭 (William Shippen) 也是这栋建筑物的设计者之一。Thomas Jefferson Wertebaker, *Princeton*; 1746—1896 (Princeton: Princeton University Press, 1946), 37—38.
- [10] 威廉·希彭致萨拉·爱德华兹, March 22, 1758, ANTS, George Claghorn transcription.
- [11] Hopkins, *Life*, 80n.
- [12] 威廉·希彭致萨拉·爱德华兹, March 22, 1758.
- [13] 另一方面, 霍普金斯的叙述——写于七年后——增加了一些听起来有些令人起疑的常规临终遗言, 尤其是它们并没有被包括在威廉·希彭的书信里。按照霍普金斯的说法, 在临终之际, 当屋子里的朋友们为他行将辞世而悲痛时——认为他已经听不见他们了, 他却出人意料地说了这些话, “TRUST IN GOD, AND YE NEED NOT FEAR (相信上帝, 不要害怕)”。Hopkins, *Life*, 81.
- [14] 当然, 也有可能是, 某些与此相反的东西, 受到了照管和编辑其著述的门生与后代的抑制或删减。然而在那里或别处所存留下来的资料中, 没有任何东西指向这一点。
- [15] 萨拉·爱德华兹致以斯帖·伯尔, April 3, 1758, ANTS, George Claghorn transcription.
- [16] Sarah Edwards Parsons to Mary Edwards Dwight, April 18, 1758, in Burr, *The Journal of Esther Edwards Burr*, 302—303.
- [17] Ibid.
- [18] Timothy Dwight Jr. to Gideon Hawley, April 5, 1758, Hartford Seminary Foundation, George Claghorn transcription.
- [19] 萨拉·普林斯在她私人沉思录里的记录, April 21, 1758, in Burr, *The Journal of Esther Edwards Burr*, 307—308.
- [20] 爱德华兹致以斯帖·爱德华兹·伯尔, November 20, 1757, *Works*, 16; 730.
- [21] Samuel Hopkins, *The Life and Character of the Late Reverend Mr. Jonathan Edwards* (Boston, 1765), appendix, p. 97 (这个附录没有包括在 Levin 的再版里; 而有关霍普金斯所著《生平》的其他注解均来自 Levin 的再版)。
- [22] Dwight, *Life*, 582. 伯尔的两个孩子仍留在费城威廉·希彭家里, 一直到 1760 年, 新近结婚的蒂莫西·爱德华兹在成为他们监护人后, 先是把他们带到了斯托克布里奇, 随后于 1762 年又将他们带到了新泽西的伊丽莎白敦——蒂莫西在那里从事法律工作。早熟的小伯尔 1772 年毕业于普林斯顿, 其后跟随约瑟夫·贝拉米学习神学, 直至在“美国革命”期间背离了他的传承。See

- Suzanne Geissler, *Jonathan Edwards to Aaron Burr, Jr.: From the Great Awakening to Democratic Politics* (New York: Edwin Mellen, 1981), 102—123.
- [23] 正如另一位传记作者指出地, 有关爱德华兹叙述的结尾, 就像“一处莎士比亚式悲剧; 尸体布满了舞台”。Elisabeth D. Dodds, *Marriage to a Difficult Man: The “Uncommon Union” of Jonathan and Sarah Edwards* (Philadelphia: Westminster Press, 1971), 201.
- [24] Stiles, *Literary Diary*, as quoted in Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition, and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 3. Cf. Conforti, *Edwards*, 37, 论述了他于18世纪后期在苏格兰和美国的声誉。
- [25] John Adams to Thomas Jefferson, November 15, 1813, in *The Adams—Jefferson Letters*, ed. Lester J. Cappon (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1959), 399, quoted in Geissler, *Jonathan Edwards to Aaron Burr, Jr.*, 1.
- [26] 有关爱德华兹传承的早期复兴, 参见 David W. Kling, *A Field of Divine Wonders: The New Divinity and Village Revivals in Northwestern Connecticut, 1792—1822* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993). Also see Mark A. Noll, *America’s God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (New York: Oxford University Press, 2002); Alen C. Guelzo, *Edwards on the Will: A Century of Theological Debate* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1989); Bruce Kuklick, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey* (New Haven: Yale University Press, 1985).
- [27] Conforti, *Edwards*, 87—107, 总结了“霍利奥克山”文献并指出了它特有的爱德华兹式特征, quotation, p. 104. See *ibid.*, 有关爱德华兹的总体声誉。
- [28] *Ibid.*, 1.
- [29] *Ibid.*, 108—185.
- [30] Albert E. Winship, *Heredity: A History of Jukes-Edwards Families* (Boston, 1925). 原先出版为 *Jukes-Edwards: A Study in Education and Heredity* (Harrisburg, Pa.: R. L. Myers, 1900), 13—14, 43.
- [31] Henry B. Parkes, *Jonathan Edwards, The Fiery Puritan* (New York, Minton, Balch, 1930), 36, 63, 66—67, 253. 参看 Conforti, *Edwards*, 186—190, 论述到了 Parkes, Vernon Parrington 以及其他一些开明的清教徒抨击者, 并

在多处论述到了其他一些传记作品。我亦感谢 William Svelmoe 在 Parkes 以及其他爱德华兹传记方面提供的帮助。

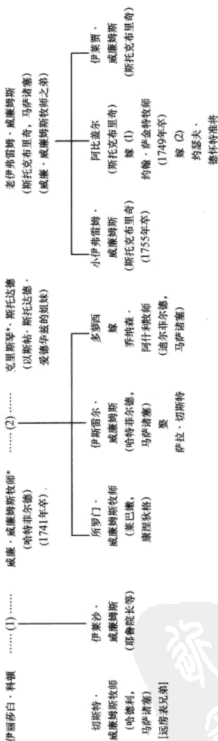
- [32] Winslow, *Edwards*, 297—298.
- [33] A. C. McGiffert, *Jonathan Edwards* (New York: Harper and Brothers, 1932). Joseph Haroutunian, *Piety versus Moralism; The Passing of the New England Theology* (New York: Henry Holt, 1932).
- [34] E. g., H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Chicago: Willet, Clark, 1937), 101—103, 113—116, 135—145.
- [35] 例如, M. X. Lesser 曾出版了有关爱德华兹的两卷本附有注解的专题书目; 他仅仅为 20 世纪 80 年代就列出了五百多种出版物。M. X. Lesser, *Jonathan Edwards; An Annotated Bibliography, 1979—1993* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1994), 11—119. Lesser 列出了图书、论著、论文以及评论, 其中包括一些附带性涉及爱德华兹的著述。Cf. M. X. Lesser, *Jonathan Edwards; A Reference Guide* (Boston: G. K. Hall, 1981), 它包括了从 18 世纪一直到 1978 年的出版物。Lesser 亦撰写了一部有关爱德华兹及其著述的传记性概论: *Jonathan Edwards* (Boston: Twayne, 1988)。
- [36] 在对爱德华兹神学探讨方面, 近期尤其值得关注的著作有 Robert Jenson, *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1988); Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton: Princeton University Press, 1988); Michael McClymond, *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1998); Gerald McDermott, *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths* (New York: Oxford University Press, 2000); Stephen R. Holmes, *God of Grace and God of Glory: An Account of the Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000); Amy Plantinga Pauw, "The Supreme Harmony of All": *The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002)。至于一种有助益的应用神学, 参看 John Piper, *God's Passion for His Glory: Living the Vision of Jonathan Edwards* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1998)。

附录1

爱德华兹亲属谱系表



爱德华兹的部分威廉姆斯系亲属
(续前表)



“威廉姆斯—斯托达德”家族还与康涅狄格河谷其他有影响家族相互联姻，其中包括切斯特家族、阿什利家族与帕特里奇家族。参见 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), 733—755.

附录2

爱德华兹的姊妹们

下列内容来自肯尼思·明克马 (Kenneth P. Minkema), “汉娜及其姊妹们: 18 世纪早期爱德华兹家的姐妹情谊、恋爱与婚姻”, 载于 *New England Historical Register* 146 (January 1992): 35。

蒂莫西·爱德华兹 (Timothy Edwards; 1669—1758 年) 与以斯帖·斯托达德·爱德华兹 (Esther Stoddard Edwards; 1672—1770 年) 的子女。

以斯帖 (Esther), 1695—1766 年, 1727 年嫁马萨诸塞西斯普林菲尔德的塞缪尔·霍普金斯 (Samuel Hopkins) 牧师。

伊丽莎白 (Elizabeth), 1697—1733 年, 1724 年嫁康涅狄格温德姆的杰贝兹·亨廷顿 (Jabez Huntington)。

安妮 (Anne), 1699—1790 年, 1734 年嫁康涅狄格东温莎的约翰·埃尔斯沃思 (John Ellsworth)。

玛丽 (Mary), 1701—1776 年, 在北安普敦照料年迈的外祖父母并在东温莎照料父母亲。

乔纳森 (Jonathan), 1703—1758 年, 1727 年, 娶萨拉·皮尔庞特 (Sarah Pierpont)。

尤妮斯 (Eunice), 1705—1788 年, 1729 年嫁康涅狄格纽因顿的西蒙·巴克斯 (Simon Backus) 牧师。

阿比盖尔 (Abigail), 1707—1764 年, 1737 年嫁康涅狄格莱巴嫩的威廉·梅特卡夫 (William Metcalf) 牧师。

杰鲁沙 (Jerusha), 1710—1729 年。

汉娜 (Hannah), 1713—1773 年, 1746 年嫁康涅狄格米德尔敦的塞思·韦特莫尔 (Seth Wetmore)。

露西 (Lucy), 1715—1736 年。

玛莎 (Martha), 1718—1794 年, 1746 年嫁马萨诸塞格兰维尔的摩西·塔特尔 (Moses Tuttle) 牧师。



附录3

爱德华兹的直系家庭成员， 来自他的家用圣经

以下内容转录自爱德华兹在其家用圣经上亲笔所做的记录，引自《乔纳森·爱德华兹文集》（*Works of Jonathan Edwards*），希克曼（Hickman）编辑，第 cclxxiv 页。

乔纳森·爱德华兹，康涅狄格温莎的蒂莫西与以斯帖·爱德华兹之子。

我出生于 1703 年 10 月 5 日。

我于 1727 年 2 月 15 日在北安普敦被按立为牧师。

我于 1727 年 7 月 28 日与萨拉·皮尔庞特小姐结婚。

我妻子出生于 1710 年 1 月 9 日。

我女儿萨拉（Sarah）出生于一个安息日，1728 年 8 月 25 日下午 2 点到 3 点之间。

我女儿杰鲁沙（Jerusha）出生于一个安息日，1730 年 4 月 26 日临近下午崇拜结束之际。

我女儿以斯帖（Esther）出生于一个安息日，1732 年 2 月 13 日晚上 9 点到 10 点之间。

我女儿玛丽（Mary）出生于 1734 年 4 月 7 日，是个安息日，在清

晨太阳升起约一个半小时之际。

我女儿露西 (Lucy) 出生于星期二, 1736 年 8 月最后一天, 凌晨 2 点到 3 点之间。

我儿子蒂莫西 (Timothy) 出生于 1738 年 7 月 25 日星期二, 清晨 6 点到 7 点之间。

我女儿苏珊娜 (Susannah) 出生于 1740 年 6 月 20 日星期五, 大约在凌晨 3 点。

上述所有家庭成员都出过麻疹, 截止到 1740 年年底。

我女儿尤妮斯 (Eunice) 出生于 1743 年 5 月 9 日星期一凌晨, 大约在午夜后半个小时, 在下一个安息日受洗。

我儿子乔纳森 (Jonathan) 出生于一个安息日晚上, 1745 年 5 月 26 日 9 点到 10 点之间, 在紧接着的安息日受洗。

我女儿杰鲁沙死于一个安息日, 1747 年 2 月 14 日, 凌晨大约 5 点, 享年 17 岁。

我女儿伊丽莎白 (Elizabeth) 出生于 1747 年 5 月 6 日星期三, 夜晚 10 点到 11 点之间, 在紧接着的安息日受洗。

我儿子皮尔庞特 (Pierrepont) 出生于一个安息日晚上, 1750 年 4 月 8 日 8 点到 9 点之间, 在紧接着的安息日受洗。

我于 1750 年 6 月 22 日被解除了与北安普敦第一教会的教牧关系。

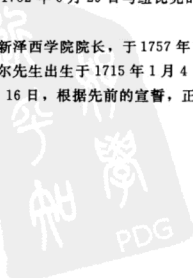
我女儿萨拉于 1750 年 6 月 11 日与以利户·帕森斯 (Elihu Parsons) 先生结婚。

我女儿玛丽于 1750 年 11 月 8 日与北安普敦的蒂莫西·德怀特 (Timothy Dwight) 先生结婚。

我女儿以斯帖于 1752 年 6 月 29 日与纽瓦克的阿伦·伯尔 (Aaron Burr) 牧师结婚。

上述伯尔先生, 新泽西学院院长, 于 1757 年 9 月 24 日因神经性热症死于普林斯顿。伯尔先生出生于 1715 年 1 月 4 日。

我于 1758 年 2 月 16 日, 根据先前的宣誓, 正式成为新泽西学院院长。



资料来源注释

Works 指 *The Works of Jonathan Edwards*, 到目前有 22 卷 (New Haven: Yale University Press, 1957—), Perry Miller, John E. Smith, Harry S. Stout 总主编, 将直接引用卷数 (例如 *Works*, 18) 和页码。

简短形式的 “Diary” 指爱德华兹的日记, 可以见之于 *Works*, 16: 759—789, 以及其他版本, 仅标明记录日期。

Dwight, Life, 指 *Sereno Dwight's Life of President Edwards*, vol. 1 of *The Works of President Edwards, with a Memoir of His Life*, 10 vols., ed. Sereno Dwight (New York, 1829)。

Hopkins, Life, 指 Samuel Hopkins, *The Life and Character of the Late Reverend Mr. Jonathan Edwards* (Boston, 1765)。页码引自更易于获得的重印本, 见 David Levin, ed., *Jonathan Edwards: A Profile* (New York: Hill and Wang, 1969), 除非是仅见于原版的霍普金斯为以斯帖·爱德华兹·伯尔与萨拉·皮尔庞特·爱德华兹所做的附录。

Reader 指 *A Jonathan Edwards Reader*, ed., John E. Smith, Harry S. Stout, and Kenneth P. Minkema (New Haven: Yale University Press, 1995)。

见之于各种两卷本爱德华兹文集的著述引文, 出自 *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Edward Hickman, 2 vols. (London,

1865), 被标注为 *Works of Jonathan Edwards*, ed. Hickman.

未发表的布道出自“乔纳森·爱德华兹文集抄本”(The Works of Jonathan Edwards transcriptions), 并将被标明圣经经文和日期。原本存于耶鲁大学 Beinecke Rare Book and Manuscript Library。

Sibley's Harvard Graduates 被用做下列著述的简短引文出处 *Biographical Sketches of Those Who Attended Harvard College*, ed. Clifford K. Shipton, 14 vols., vols. 4—17 (Boston: Massachusetts Historical Society, 1933—1975), successor to *Biographical Sketches of Graduates of Harvard College*, ed. John Langdon Sibley, 3 vols., vols. 1—3 (Boston, 1873—1885)。将按照卷数和 传主名称来加以引用。

Beinecke 指 the Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven, Connecticut。

ANTS 指 the Franklin Trask Library, Andover Newton Theological School, Newton Centre, Massachusetts。



索引

(条目中的页码为英文原书页码，即本书中的边码)

缩写“JE”指乔纳森·爱德华兹，简称爱德华兹。除非另有注明，“Works”是指爱德华兹作品。

- Adams, Eliphalet 伊利法莱特·亚当斯, 140
- Adams, John 约翰·亚当斯, 434, 499
- Addison, Joseph 约瑟夫·艾迪生, 7, 62
- Advice to Young Converts* 《给年轻归信者的建议》, 225—226
- Albany Congress 奥尔巴尼议会, 408, 409
- Alcohol 酒类, 参见 Drunkenness
- Allen, Timothy 蒂莫西·艾伦, 275
- Alsted, John 约翰·阿尔斯特德, 76
- American Revolution, 美国革命, 参见 Revolution, American
- Ames, William 威廉·埃姆斯, 76, 102
- Anderson, James 詹姆斯·安德森, 47
- Anglicanism 圣公会, 7, 35, 71, 83—87, 91, 93, 138—140, 145, 147, 161, 202, 204, 210
- Antichrist 敌基督, 12, 17, 47, 88—89, 90, 196, 198—199, 201, 314, 315, 337—338, 415, 485
- Antinomianism 反律法的唯信仰主义, 279, 281, 287
- Aquinas, St. Thomas 圣托马斯·阿奎那, 488
- Arianism 阿里乌主义, 199, 339
- Aristotle 亚里士多德, 60, 61, 63, 70, 282
- Arminianism 阿明尼乌主义, 86—87, 91, 137—141, 175—182, 199, 256, 274, 279, 318, 329, 330, 339, 358, 362, 368, 379, 430, 433—434, 439, 440, 444, 445, 448, 453
- Ashley, Benjamin 本杰明·阿什利, 404
- Ashley, Dorothy Williams 多萝西·威廉姆斯·阿什利, 177, 274,

- 345, 367
- Ashley, Jonathan 乔纳森·阿什利, 176—177, 274, 280, 345, 361, 367, 380
- Ashley, Rebecca Kellogg 丽贝卡·凯洛格·阿什利, 404
- Augustine, St. 圣奥古斯丁, 77, 78, 197, 283, 439, 460, 488, 505
- Awakenings 觉醒: in 1710s 在 18 世纪 20 年代, 25—29, 33—34, 117; social contributors to 社会贡献者, 150—152; of 1734—1735 1734 至 1735 年觉醒, 155—173, 183, 184, 207, 214, 216—226, 228, 239—252, 260—267, 284, 291; and youth 与青年, 155—156, 158—159, 160, 216—218, 267, 270, 275, 276, 300—301, 307, 427, 491; skepticism about and opposition to 怀疑及反对, 161—162, 170—171, 193, 231—233, 236—238, 269—274, 278—283, 290; in England and Scotland 在英格兰与苏格兰, 171—173, 202, 280, 283—284, 292, 309, 311, 334—335, 337; and Whitefield 与怀特菲尔德, 172, 202—216, 219, 228, 231, 232, 242, 262, 267, 268, 269, 273, 306—310, 324, 331; in Germany 在德国, 194, 201; Great Awakening “大觉醒”, 201—252, 260—292, 284; and children 与儿童, 207, 214, 217, 266, 270; excesses and enthusiasms in 过度与狂热, 211—212, 227, 228, 231, 233—234, 241, 260, 269—271, 272, 279, 281, 284, 285, 336; physical effects of terrors and ecstasies during 其间出现的恐惧与出神狂喜等身体效果, 217—219, 228, 234, 240—249, 260, 269, 279, 282, 284; JE's sermons and writings on 爱德华兹的布道与著述, 220—224, 231, 233—240, 263—267, 273, 275, 283—290, 334—338; and Land Bank 与土地银行, 229—230; in colleges 在学院里, 231—238, 249, 267, 427, 429, 491; signs of true awakening 真觉醒的标记, 235; and Sarah Pierpont Edwards' ecstatic experience 与萨拉·皮尔庞特·爱德华兹的出神狂喜经验, 240—249, 497; and Indians 与印第安人, 258, 325; and Northampton Covenant 与“北安普敦盟约”, 260—263; and millennium 与千禧年, 265—266, 292, 338; liberal backlash to 自由派的反作用, 434—36; Second Great Awakening 第二次大觉醒, 499. 亦参见 Conversion; *Faithful Narrative*
- Bach, Johann Sebastian 约翰·塞巴斯蒂安·巴赫, 79, 129, 473
- “Bad book” case “坏书案”, 参见 “Young folks' Bible” case
- Baptism 洗礼, 29—30, 207, 351, 354—355, 378
- Baptismal renewals 洗礼更新, 53
- Baptists 浸礼派, 30, 350

- Bartlett, Phoebe 菲比·巴特莱特, 242, 249
- Bayle, Pierre 皮埃尔·培尔, 61—62, 475
- Beecher, Lyman 莱曼·比彻, 8, 449
- Belcher, Jonathan 乔纳森·贝尔彻, 145—149, 174, 205—206, 227—229, 339—341, 375, 392, 405, 428, 429
- Bellamy, Joseph 约瑟夫·贝拉米, 239—240, 275, 317—318, 320, 324, 336, 357, 410, 423, 428, 450, 451, 459, 483, 498
- Berkeley, George 乔治·贝克莱, 73, 80, 139, 140
- Bible 圣经, 30, 31, 81, 91, 120, 189—195, 296, 351—352, 379, 430, 435—436, 445, 473—481. 亦参见 God; Jesus Christ
- Biblicism 圣经至上主义, 5
- Billing, Edward 爱德华·比林, 360
- “Blank Bible” “空白圣经”, 133, 474
- Bolton, Connecticut 博尔顿, 康涅狄格, 55, 56, 93, 95—101, 103, 107
- “Book of Controversies” “争论集”, 447, 476
- Boyle, Robert 罗伯特·波义耳, 246
- Braddock, Edward 爱德华·布雷多克, 414—417
- Bradstreet, Anne 安妮·布雷兹特里特, 249
- Brainerd, David 大卫·布雷纳德, 1, 53, 54, 233—235, 249, 250, 311, 319, 320, 323—334, 329, 337, 338, 341, 385, 393, 431, 436, 446, 499
- Brainerd, Israel 伊斯雷尔·布雷纳德, 326
- Brainerd, John 约翰·布雷纳德, 326, 330, 339, 341, 348
- Breck, Robert 罗伯特·布雷克, 170, 176—182, 210, 228, 236, 274, 307, 344, 359, 361, 433
- Briant, Lemuel 莱缪尔·布赖恩特, 434, 449—450
- Brown, Daniel 丹尼尔·布朗, 84, 85
- Buell, Samuel 塞缪尔·比尔, 244—245, 247, 249, 260, 269, 271, 275, 317, 348
- Bundling “和衣同睡”, 130—131, 296—297, 328
- Burnet, William 威廉·伯内特, 145, 147
- Burr, Aaron 阿伦·伯尔, 324, 330, 339, 348, 381, 392, 397—398, 415, 419—420, 427—430, 491, 493—495, 497, 511, 512
- Burr, Aaron Jr. 小阿伦·伯尔, 423, 429, 493, 498, 499
- Burr, Esther Edwards 以斯帖·爱德华兹·伯尔, 参见 Edwards, Esther (daughter of JE)
- Burr, Sally 萨莉·伯尔, 415, 493, 498
- Butler, Joseph 约瑟夫·巴特勒, 477
- Calvin, John 约翰·加尔文, 86, 196
- Calvinism 加尔文主义, 4, 5, 7, 8, 35, 40, 47, 63, 72, 76, 86, 116, 120, 138, 140, 259, 318, 436, 437,

- 499—501. 亦参见 Puritanism
- Catholicism 天主教, 参见 Roman Catholic Church
- Chamberlain, Ava 阿娃·张伯伦, 301
- Charity and Its Fruits* 《爱及其果子》, 190—192, 261
- Chauncy, Charles 查尔斯·昌西, 142, 216, 238, 265, 268—273, 270, 280—283, 285, 287, 290, 307, 313, 315, 379, 433, 436
- Chauncy, Israel 伊斯雷尔·昌西, 110
- Chester, Sarah 萨拉·切斯特, 345
- Children 儿童; discipline of 训练, 20—21, 26—27, 251, 321—322; death of 死亡, 26—27, 128, 187, 189, 320, 412; baptism of 洗礼, 29—30, 207, 351, 354—355; number of, in families 在家庭里的数量, 150; conversion of 归信, 160, 242, 249; and awakenings 与觉醒, 207, 214, 217, 266, 270; religious teaching for 宗教教导, 321, 394. 亦参见 Education; Youth
- Christ 基督, 参见 Jesus Christ
- Christian History* 《基督教历史》, 279, 280, 284, 291, 298, 313—314, 332
- Christian Knowledge* 《基督教知识》, 282
- Christ the Light of the World* 《耶稣基督世界之光》, 54—55
- Chubb, Thomas 托马斯·查布, 177
- Churches 教会, 参见 Ministers; and specific denominations
- Church of England 英国国教会, 参见 Anglicanism
- Civil War “美国内战”, 499
- Claghorn, George S. 乔治·克莱格霍恩, xviii
- Clap, Thomas 托马斯·克拉普, 176, 177, 179, 231—233, 235, 307—309, 324, 330, 331
- Clark, Deacon 迪肯·克拉克, 483
- Clark, Elisha 伊莱沙·克拉克, 334
- Clark, Joanna 乔安娜·克拉克, 294, 300
- Clark, John 约翰·克拉克, 124
- Clergy 圣职人员, 参见 Ministers; and specific ministers
- College of New Jersey (later Princeton University) 新泽西学院 (后来的普林斯顿大学), 2, 215, 277, 330, 339, 392, 427, 429—431, 472, 486, 491, 492, 495, 498
- Colman, Benjamin 本杰明·科尔曼; Calvinism of 加尔文主义, 117, 139—140, 142—145, 434; on S. Stoddard 论所罗门·斯托达德, 124; Boston church of 波士顿教会, 139, 274; and Yale College 与耶鲁学院, 139—140; and Belcher 与贝尔彻, 147; JE's connections with generally 与爱德华兹的总体关系, 149, 227; and awakenings 与觉醒, 163—164, 170—173, 180, 183—185, 272, 279; and Breck case 与布雷克案, 178; and publication of *Faithful Narrative* 与《忠实叙述》的出版, 180, 183—184; and Whitefield 与怀

- 特菲尔德, 202, 204—205, 309; and JE's family 与爱德华兹一家, 214; and Davenport 与达文波特, 273; writings by 著述, 275; and Indian missions 与印第安传教, 376, 377—378
- Communion 圣餐, 参见 Lord's Supper
- Conaughstansey, Abraham 亚伯拉罕·康瑞斯坦赛, 385, 387
- Concert of Prayer 协同祈祷, 318, 330, 334—335, 337, 338, 339, 340
- Conforti, Joseph A. 约瑟夫·孔福尔蒂, 500
- Congregationalists 公会会信徒, 7, 8, 11, 86, 87, 216, 273, 275, 330, 436
- Constantine 君士坦丁, 196, 485
- Conversion 归信: S. Stoddard on 所罗门·斯托达德论, 13, 118, 119, 122; T. Edwards on 蒂莫西·爱德华兹论, 26—29, 57—58; steps toward 其步骤, 26—29, 57—58; re-generation compared to 与重生比较, 28; of JE 爱德华兹的, 39, 40—43; JE's doubts about own 爱德华兹对自己诡异的怀疑, 50, 57, 104, 105; of Sarah Pierpont Edwards 萨拉·皮尔庞特·爱德华兹的, 108—109, 242; of Indians 印第安人的, 117—118, 120, 174, 258, 325, 378; of youth 年轻人的, 158—159, 225—226; of children 儿童的, 160, 242, 249; difficulties in judging 评判的困难, 211, 234, 237, 262, 269, 279, 286, 350. 亦参见 Awakenings
- Cooper, James Fenimore 詹姆斯·费尼莫尔·库珀, 382, 404
- Cooper, William 威廉·库珀, 141, 144, 149, 179—181, 183, 216, 235—237, 265, 274, 279
- Covenant in Northampton 北安普敦的盟约, 260—263, 291, 298, 350
- Cutler, Timothy 蒂莫西·卡特勒, 35—36, 38, 39, 63, 83, 84, 87, 91, 101, 102, 161, 192—193, 215—216, 273
- Dante 但丁, 94, 121
- Davenport, James 詹姆斯·达文波特, 232—233, 269, 271—273, 275—276, 324
- Davies, Samuel 塞缪尔·戴维斯, 392
- Death 死亡: of children 孩子们, 26—27, 128, 187, 189, 320, 412; JE's worries about 爱德华兹的担忧, 57; of young adults 年轻人, 153—155, 327—329; suicides in Northampton 北安普敦的自杀, 163—169, 358; of martyrs 殉道士, 245—246; and women 与妇女, 245; in Northampton (1745—1748) 在北安普敦, 316, 318, 345
- Deerfield, Connecticut 迪尔菲尔德, 康涅狄格, 14—15, 16, 114, 115, 126, 127, 174—176, 274, 280, 317, 345, 378
- Deism 自然神论, 71, 77, 103, 130, 138, 139, 192, 199, 379, 433, 440, 443, 448, 476, 486, 487—488

- Delemotte, Elizabeth 伊丽莎白·德勒莫特, 208
- Depression (melancholy) 抑郁(忧郁), 103—110, 111, 113, 127—128, 163—164, 242, 323, 332, 368, 430
- Descartes, René 勒内·笛卡儿, 61, 71, 72, 74, 76, 438
- Devils 魔鬼, 参见 Satan and devils
- Diary of JE 爱德华兹的日记, 45, 46, 50—56, 80—82, 94—108, 111, 112, 116, 135
- Dickinson, Jonathan 乔纳森·迪金森, 215, 324, 325, 330, 339, 495
- Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God* 《上帝圣灵工作的区别性标志》, 233—238, 263, 265, 309
- Divine and Supernatural Light* “一种神圣与超自然之光”, 156—158, 162, 211, 285, 443
- Doddridge, Philip 菲利普·多德里奇, 366, 474
- Doolittle, Benjamin 本杰明·杜利特尔, 256, 258
- Downing, Mary 玛丽·唐宁, 295
- Drunkness 酗酒, 34, 102, 126, 130, 131, 296, 299, 404, 427
- Dudley, Joseph 约瑟夫·达德利, 14
- Dudley, Paul 保罗·达德利, 66
- Dummer, Jeremiah 耶利米·达默, 35, 139, 140
- Dwight, Abigail Williams Sergeant 阿比盖尔·威廉姆斯·萨金特, 参见 See Williams, Abigail
- Dwight, Joseph 约瑟夫·德怀特, 383, 387, 395—406, 397, 411—412, 417, 427, 437
- Dwight, Mary Edwards 玛丽·爱德华兹·德怀特, 参见 Edwards, Mary (daughter of JE)
- Dwight, Mary Pynchon 玛丽·平琼·德怀特, 396
- Dwight, Sereno 塞雷诺·德怀特, 66, 182, 246, 475
- Dwight, Timothy (JE's grandson) 蒂莫西·德怀特(爱德华兹的外孙), 8, 195, 499
- Dwight, Timothy Jr. (JE's son-in-law) 小蒂莫西·德怀特(爱德华兹的女婿), 363
- Dwight, Col. Timothy Sr. 老蒂莫西·德怀特上校, 179, 358—359, 364, 369, 412
- Earthquake 地震, 121—122
- East Windsor, Connecticut 东温莎, 康涅狄格, 7, 14, 15—24, 33—34, 127, 128, 162, 209, 260
- Education 教育: of females 女性的, 10, 19, 144, 323, 390, 499—500; of Indians 印第安人的, 320, 377—378, 382—383, 387, 389—406, 412, 413, 417, 423
- Edwards, Abigail (sister of JE) 阿比盖尔·爱德华兹(爱德华兹的妹妹), 21, 214, 275, 510
- Edwards, Anne (sister of JE) 安妮·爱德华兹(爱德华兹的姐姐), 21, 128, 132, 510

- Edwards, Daniel (uncle of JE) 丹尼尔·爱德华兹 (爱德华兹的叔叔), 109
- Edwards, Elizabeth "Betty" (daughter of JE) 伊丽莎白·爱德华兹 ("贝蒂", 爱德华兹的女儿), 320, 411, 511
- Edwards, Elizabeth "Betty" (sister of JE) 伊丽莎白·爱德华兹 ("贝蒂", 爱德华兹的姐姐), 21, 510
- Edwards, Elizabeth Tuthill (grandmother of JE) 伊丽莎白·塔特希尔·爱德华兹 (爱德华兹的奶奶), 22—23
- Edwards, Esther (daughter of JE) 以斯帖·爱德华兹 (爱德华兹的女儿); childhood and youth of 童年与青春期, 207, 251, 317, 322—323, 342; and fear of Indians 对印第安人的恐惧, 317, 411, 414—415, 423—425; in Stockbridge 在斯托克布里奇, 391, 392, 423—425, 429; marriage of 婚姻, 392, 512; and French and Indian War 与法国及印第安人的战争, 414—415, 423—425, 428; children of 孩子, 415, 419, 423, 428, 429, 491; reading of novels by 所阅读的小说, 419; and social gatherings 与社交聚会, 419—420; portrait of 肖像, 421; and College of New Jersey revival 与新泽西学院奋兴, 427; and Belcher's death 与贝尔彻的去世, 428; ecstatic experience of 出神狂喜经验, 428—429; and husband's death 与丈夫的去世, 428—429, 491, 497; in Princeton 在普林斯顿, 491; smallpox inoculation of 天花疫苗接种, 493; death of 去世, 495, 496; birth of 出生, 511
- Edwards, Esther (sister of JE) 以斯帖·爱德华兹 (爱德华兹的姐姐), 18, 21, 173, 342, 510
- Edwards, Esther Stoddard (mother of JE) 以斯帖·斯托达德·爱德华兹 (爱德华兹的母亲), 14—21, 24, 58, 108, 128, 209, 391, 413, 490
- Edwards, Eunice (daughter of JE) 尤妮斯·爱德华兹 (爱德华兹的女儿), 248, 307, 511
- Edwards, Eunice (sister of JE) 尤妮斯·爱德华兹 (爱德华兹的妹妹), 21, 391, 510
- Edwards, Hannah (sister of JE) 汉娜·爱德华兹 (爱德华兹的妹妹), 18, 376, 510
- Edwards, Jerusha (daughter of JE) 杰鲁沙·爱德华兹 (爱德华兹的女儿); birth of 出生, 128, 511; and Whitefield 与怀特菲尔德, 207; virtues of 美德, 214, 249, 251, 323, 327—328; and Hopkins 与霍普金斯, 251, 252, 293; in Boston 在波士顿, 322; and Brainerd 与布雷纳德, 325—326, 331; death of 去世, 327—329, 329, 341, 343, 495, 511
- Edwards, Jerusha (sister of JE) 杰鲁沙·爱德华兹 (爱德华兹的妹妹), 18, 21, 94, 128, 190, 249, 510
- Edwards, Jonathan 乔纳森·爱德华兹;

chronology on life and times of 生平与时代年表, xiii—xiv; biographies of 传记, xvii, 9, 60—63, 251, 253, 501—502; death of 去世, 1—2, 493—497; significance and legacy of 重要性与历史遗产, 1—10, 498—505; as College of New Jersey president 作为新泽西学院院长, 2, 429—431, 472, 491; theology of generally 一般性神学, 4—5, 6, 134; personality of 人格, 5—6, 36—37, 51, 253—255, 349—350, 370, 402, 419—420; childhood and youth of 童年与青年时期, 7, 16—26, 33—58, 66, 82; parents of 父母亲, 7, 17—29, 32—34, 37—38, 42, 55—58, 108, 123, 352, 413, 490, 491; reading by 阅读 7, 17, 62—63, 73, 134, 318; birth of 出生, 13—14; homes of 家, 16, 24, 124, 320—321, 322, 383, 390—391, 400, 491, 492; education of, during childhood 童年时期的教育, 17—18; physical appearance of 身体外貌, 18, 206; sisters of 姊妹, 18—19, 68, 128, 172, 510; naming of 命名, 24; preaching style of 布道风格, 33, —34, 119, 127, 206, 220—221, 239—40; spiritual struggles and spiritual rapture of, as youth 作为年轻人的灵性挣扎与灵性狂喜, 34, 36—37, 39—44, 63; as Yale student 作为耶鲁学生, 34—49, 46, 59, 62, 63, 72; ill health of 不佳的健康, 36, 108, 127—128, 169,

193, 223, 227, 251, 409—410, 419, 430, 490; and social relations 与社会关系, 36—37, 99, 105, 109, 134—135, 253—254, 349, 362, 419—420; recreation and walks by 消遣与散步, 42, 77, 135—136, 185; sinfulness acknowledged by 所承认的罪过, 45, 50, 55—56, 57, 288, 373; spiritual life of, after conversion 归信后的灵性生活, 45, 48, 50—58, 69, 185; as New York City pastor (1722—1723) 作为纽约城牧师 (1722—1723年), 46—55, 59, 90, 123; and world affairs 与世界事务, 48, 90, 134; spiritual discipline of 灵性训练, 50—52, 82, 95—96, 288, 349, 490; daily schedule of 日常安排, 51, 133—136, 252; eating habits of 饮食习惯, 51, 53, 96, 107, 133, 135, 251, 420; as Bolton pastor (1723—1724) 作为博尔顿牧师 (1723—1724年), 55, 56, 93, 95—101, 103, 107; full church membership for 成为正式教会成员, 57; ambition and calling of 抱负与呼召, 59—60, 110, 132, 133—134, 150, 200, 255, 437, 467, 482; and science 与科学, 59—81; writing and study as priorities of 作为优先事项的著述与研究, 59—60, 349, 362, 430, 432—433, 447; travels and travel plans of 旅行与旅行计划, 60, 145, 169, 178, 215, 317; as Yale tutor (1725) 作为耶鲁指导教师 (1725

年), 63—64, 101—110, 278; Yale 1723 commencement oration by 1723 年的耶鲁毕业典礼演说, 82—83, 87, 91, 93; love for Sarah Pierpont by 对萨拉·皮尔庞特的爱情, 93—95, 99, 105—109, 241—242, 254; depression of 抑郁, 103—110, 111, 113, 127—128, 332, 430; salary for 薪俸, 103, 110, 123—134, 301—303, 341, 343; spiritual crisis of (1724—1727) 精神危机 (1724—1727 年), 103—110, 111—113; courtship and marriage of 求爱与婚姻, 105—112, 123—124, 208—209, 511; and sexuality 与性欲, 106—107, 111; as Northampton assistant to Stoddard 在北安普敦作为斯托达德的助手, 110, 112—125; ordination of 按立牧师, 110, 116; and children's births 与孩子们的出生, 111, 128, 135, 172, 187, 207, 248, 307, 320, 363; property of 财产, 124, 302, 303, 317—318, 321, 364; memory device used by 使用的记忆方法, 136; family resentments against 家族怨恨, 182—183, 274, 345, 366—367; childrearing by 抚养孩子, 214, 251, 321, 323, 355, 412—413; students and protégés of 学生与门生, 239, 250—252, 323; and death of daughter Jerusha 与女儿杰鲁沙的去世, 327—329, 329, 343; doubts of, about pastoral abilities 对牧职能力的怀疑, 349, 362, 364; dismissal of,

from Northampton pastorate 被解除北安普敦牧师任职, 359—361, 369—374; in Northampton after dismissal 被解职后在北安普敦, 363—365; job possibilities for, after dismissal from Northampton 被北安普敦解职后的工作可能性, 364—365; finances of 经济财务, 391—392, 400, 430; grandchildren of 孙辈, 415, 419, 423, 424, 428, 429, 491, 492; desk of 书桌, 448; unfinished masterworks by 未完成的巨著, 472—489; descendants of 后裔, 500—501; genealogy of 家谱, 508—510. 亦参见 Awakenings; Diary of JE; Sermons; Stockbridge, Massachusetts; and *specific sermons and other writings*

Edwards, Jonathan Jr. (son of JE) 小乔纳森·爱德华兹 (爱德华兹的儿子), 256, 320, 363, 391, 399, 404, 412, 421, 423, 498, 511

Edwards, Lucy (daughter of JE) 露西·爱德华兹 (爱德华兹的女儿), 172, 207, 411, 423, 424, 425, 491, 493, 494, 495, 511

Edwards, Lucy (sister of JE) 露西·爱德华兹 (爱德华兹的妹妹), 172, 510

Edwards, Martha (sister of JE) 玛莎·爱德华兹 (爱德华兹的妹妹), 18—19, 510

Edwards, Mary (daughter of JE) 玛丽·爱德华兹 (爱德华兹的女儿),

- 207, 251, 322, 355—356, 363, 364, 365, 391, 424, 495, 511
- Edwards, Mary (sister of JE) 玛丽·爱德华兹 (爱德华兹的姐姐), 21, 33, 35, 116, 343—344, 510
- Edwards, Pierpont “Pinty” (son of JE) 皮尔庞特·爱德华兹 (“平迪”, 爱德华兹的儿子), 363, 411, 511
- Edwards, Richard (grandfather of JE) 理查德·爱德华兹 (爱德华兹的祖父), 22—24
- Edwards, Sarah Pierpont (wife of JE) 萨拉·皮尔庞特·爱德华兹 (爱德华兹的妻子); JE’s love for 爱德华兹对她的爱情, 93—95, 99, 105—109, 241—242, 254; virtues of 美德, 93—95, 99, 108—109, 207—208, 242—252, 497; courtship and marriage of 求婚与婚姻, 105—112, 123—124, 208—209, 511; and music 与音乐, 106; conversion of 归信, 108—109, 242; depression of 抑郁, 109, 242, 323; and children’s births 与生育孩子, 111, 128, 135, 172, 187, 207, 248, 307, 320, 363; homes of 家, 124, 320—321, 322, 383, 390—391, 400; household duties of 家务, 133, 135, 240, 251—252, 317—318, 320, 323, 343; clothing and possessions of 服饰与所有品, 163, 243, 302, 303; ecstatic experience of 出神狂喜经验, 240—249, 266, 497; and submission to God 顺从于上帝, 242—249, 497; ill health of 不佳的健康, 247, 248, 251, 495; childrearing by 抚养孩子, 251, 321—323; and JE’s salary 与爱德华兹的薪俸, 301—302; in Northampton 在北安普敦, 302; and church membership 与教会成员身份, 348—349; in Stockbridge 在斯托克布里奇, 391—392, 394, 400—401, 411, 491; grandchildren of 孙辈, 415, 419, 423, 424, 428, 429, 491, 492, 498; and JE’s death 与爱德华兹的去世, 494—495, 497—498; death of 去世, 498; birth of 出生, 511
- Edwards, Sarah “Sally” (daughter of JE) 萨拉·爱德华兹 (“萨莉”, 爱德华兹的女儿), 111, 207, 214, 251, 307, 317, 322, 341, 342, 363, 365, 483, 495, 511
- Edwards, Susannah “Sueky” (daughter of JE) 苏珊娜·爱德华兹 (“苏吉”, 爱德华兹的女儿), 207, 423, 491, 511
- Edwards, Timothy (father of JE) 蒂莫西·爱德华兹 (爱德华兹父亲); ill health of 不佳的健康, 17, 490; JE’s relationship with 与爱德华兹的关系, 17—18, 20—21, 37—38, 42, 55—58, 60, 95, 109, 132, 352, 391, 413; military service of 随军服务, 17, 90; daughters of 女儿们, 18—19, 21, 128, 510; parents and grandparents of 父母与祖父母, 21, 22—23; personality of 人格, 22; as East

- Windsor pastor 作为东温莎牧师, 23—27, 30, 33—34, 216, 260; at Harvard 在哈佛, 23; marriage of 婚姻, 23; on conversion 论归信, 26—29, 57—58; on Lord's Supper 论圣餐, 32—33, 123, 262, 352; preaching style of 布道风格, 33—34, 119; and science 与科学, 66; and James Pierpont Sr. 与老詹姆斯·皮尔庞特, 93; and Whitefield 与怀特菲尔德, 209; death of 去世, 491
- Edwards, Timothy (son of JE) 蒂莫西·爱德华兹 (爱德华兹的儿子), 187, 207, 320, 342, 392, 415, 511
- Eliot, John 约翰·埃利奥特, 174
- Emerson, Joseph 约瑟夫·埃默森, 342
- End for Which God Created the World* 《上帝创造世界的目的》, 450, 460—464, 467, 474, 483
- England 英格兰: monarchy in 君主制, 7, 12, 84, 149, 314—315, 336, 360, 427, warfare between France and 与法国的战争, 12—17, 89, 306, 310—314, 316—318, 338, 382, 383, 409, 414—428; heresy and lax morals in 异端与松弛的道德, 138; and hymns 与赞美诗, 143—145; awakenings and Whitefield in 觉醒与怀特菲尔德, 171—173, 202, 204, 208, 339, 366; methodism in 卫理公会, 208; warfare between Spain and 与西班牙的战争, 263; and Indians 与印第安人, 324, 382—383, 385, 387—388, 406—411, 414, 421, 426; Elisha Williams in 伊莱沙·威廉姆斯在英格兰, 366. 亦参见 Puritanism; and specific wars
- Envious Men* 《嫉妒的人》, 148
- Erskine, John 约翰·厄斯金, 329, 362, 427, 437—438, 445, 448—449, 466—467, 498
- Evangelicalism 福音派, 4, 8—10, 116—118, 141—145, 171, 259, 286, 289. 亦参见 Awakenings
- Evil 恶, 137, 168, 222, 266. 亦参见 Satan and devils; Sins
- "Excellencies of Christ" "基督的卓越性", 106
- Faithful Narrative* 《忠实叙述》, 25, 172—173, 175, 183, 184, 193, 201—202, 204, 249, 280, 296, 309
- Families 家庭; patriarchal authority in 男性家长权威, 3, 19, 21, 187, 248—249, 259—260; and childrearing 与养育孩子, 20—21, 26—27, 251; and divorce 与离婚, 22—23; deaths of children in 孩子的死亡, 26—27, 128; average age for marriage 平均结婚年龄, 105, 151; number of children in 孩子人数, 150. 亦参见 Children
- Farewell Sermon Preached ... in Northampton* 《在北安普敦……的告别布道》, 361—362
- Father Rale's War "拉勒神父的战争", 115, 117, 174
- Finley, Samuel 塞缪尔·芬利, 277

- Finney, Charles 查尔斯·芬尼, 499
- Flavel, John 约翰·弗拉维尔, 275
- Fleet, Thomas 托马斯·弗利特, 280
- Foxcroft, Thomas 托马斯·福克斯克
罗夫特, 268, 279, 309, 315, 354,
366, 412, 434, 435, 459
- Foxe, John 约翰·福克斯, 245
- France 法国: and Huguenots 与胡格诺
派, 12, 47, 281, 336; and Indians 与
印第安人, 12—13, 115, 382, 387,
407, 410, 414, 416, 421; monarchy
in 君主制, 12, 47, 196, 197, 307;
population of New France 新法国的
人口数量, 12; warfare between Eng-
land and 与英格兰的战争, 12—17,
89, 306, 310—314, 316—318, 338,
382, 383, 409, 414—428. 亦参见
specific wars
- Francke, August Hermann 奥古斯特·
赫尔曼·弗兰克, 194, 201, 202
- Franklin, Benjamin 本杰明·富兰克林,
9, 52, 85, 133, 163, 202—203,
206, 212—213, 235, 312, 333,
407—408, 419
- Franklin, James 詹姆斯·富兰克林,
68, 85, 143, 280
- Franklin, John 约翰·富兰克林, 312
- Freedom of the Will* 《意志的自由》, 1,
410, 437—448, 453, 454, 457, 459,
467
- Frelinghuysen, Theodore 西奥多·弗里
林海森, 163
- French and Indian War 法国及印第安人
的战争, 382, 409, 414—428, 435
- Gay, Peter 彼得·盖伊, 458
- Gee, Joshua 约书亚·吉, 268, 279
- Gender roles 性别角色, 3, 19, 21,
248—249, 301, 420
- Genealogy of JE 爱德华兹家谱,
508—510
- Germany 德国, 194, 201
- Gillespie, Thomas 托马斯·吉莱斯
皮, 371
- Glorious Grace* “荣耀的恩典”, 46
- Glover, Peletiah 佩利提阿·格洛弗, 23
- God 上帝: sovereignty of 神治, 4, 5,
40, 45, 54, 63, 112, 439, 478; S.
Stoddard on 所罗门·斯托达德论,
13; glory and excellency of 荣耀与卓
越, 41—44, 78, 95, 118, 157, 200,
266, 462—463; love of 爱, 54—55,
137, 157, 191—192, 266, 393, 438,
443, 453, 460, 462—463, 467—
468, 470, 488, 505; and natural phi-
losophy (science) 与自然哲学(科
学), 64—81; as Creator 作为造物
主, 65—66, 71, 74—77, 81, 504;
omniscience and wisdom of 全知与智
慧, 70, 443, 444; holiness of 圣洁
性, 112, 138; anger of 愤怒, 130,
136—137, 166, 222—223, 337—
338, 393; Israelites' relationship
with 以色列人与其关系, 136, 166,
197, 315, 316, 351; evil and sin per-
mitted by 所允许的恶与罪, 137,
168, 222, 372—373, 453, 505; re-
demptive work of 救赎事工, 193—
195, 481, 481—489; as judge 作为评

- 判者, 221—222, 352, 361—362, 393; mercy of 仁慈, 221—222, 224, 393; government of universe by 所治理的宇宙, 442—444, 455—456, 504—505; as eternal 作为永恒者, 443, 444; and end of creation 与创造的目的, 460—463, 467—468; mysteries of 奥秘, 477—478, 504—505. 亦参见 Holy Spirit; Jesus Christ; Trinity
- God Glorified in the Work of Redemption* “上帝在救贖之工里得榮耀”, 140—141
- God Makes Men Sensible of their Misery* “上帝使人能感知他們的苦難”, 136—137
- God's Awful Judgment* 《上帝可怕的審判》, 344
- Grace 恩典, 27, 28—29, 31, 86, 152, 249, 262, 288—289
- Great Awakening* 《大覺醒》, 参见 Awakenings
- Grey Lock 洛克·格雷, 115
- Guyse, John 約翰·蓋伊斯, 171—172, 201
- Half-way covenant 中途盟約, 30, 31, 354, 355
- Hall, David 戴維·霍尔, 361
- Halley, Edmund 埃德蒙·哈雷, 69
- Hampshire Association 汉普夏县协会, 116, 124, 134, 176—180, 187, 227—228, 256, 359
- Handel, George Frederick 乔治·弗里德里克·亨德尔, 246, 314—315
- Harmony of the Old and New Testament* 《旧约与新约的和谐性》, 430, 473—482
- Haroutunian, Joseph 约瑟夫·哈罗图尼安, 501
- Harvard College 哈佛学院, 11, 14, 23, 35, 61, 63, 72, 87, 114, 139, 140, 142, 144, 145, 148, 177, 182, 232, 267, 279, 309, 330, 435
- Hatheway, Deborah 德博拉·哈思韦, 225—226
- Hawley, Elisha 伊莱沙·霍利, 358, 417
- Hawley, Gideon 吉迪恩·霍利, 399, 402—404, 407, 408, 412, 419—421, 423, 425—426
- Hawley, Joseph II 约瑟夫·霍利二世, 163—167, 168, 171, 358, 417
- Hawley, Joseph III 约瑟夫·霍利三世, 311, 358, 360, 365, 368—369, 433
- Hawley, Rebekah Stoddard 丽贝卡·斯托达德·霍利, 163
- Heaven 天国, 98, 106, 191, 326—327
- Heaven Is a World of Love* “天国是一个爱的世界”, 191
- “Hebrew Idiom” “希伯来习语”, 479
- Hell 地狱, 36, 40, 57, 119—121, 136, 161, 165—166, 219—224, 235, 335—336
- Hendrick, Chief 族长亨德里克, 385, 386, 403, 408, 414, 416—417, 421
- Henry, Matthew 马太·亨利, 474
- Hierarchies 阶层制, 3, 19, 187, 209—

- 210, 258, 259—260, 304
- “History of redemption” notebook “救赎史”笔记, 483, 484
- History of the Work of Redemption* 《救赎工作史》, 193—196, 201, 204, 236, 258, 265, 430, 460, 463, 481—489
- Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯, 73—74, 440, 443, 475
- Hollis, Isaac 艾萨克·霍利斯, 377, 378, 383, 396, 398, 400, 405, 413
- Holmes, Oliver Wendell Sr. 老奥利弗·温德尔·霍姆斯, 500, 501
- Holy Spirit 圣灵, 28, 96, 152, 157, 158, 166, 197—198, 200, 236, 237, 311, 351, 480—481. 亦参见 Awakenings; Trinity
- Hooker, Thomas 托马斯·胡克, 22, 93
- Hopkins, Esther Edwards 以斯帖·爱德华兹·霍普金斯, 参见 Edwards, Esther (sister of JE)
- Hopkins, Samuel (JE's biographer) 塞缪尔·霍普金斯 (爱德华兹传记作者), 9, 62—63, 67, 135, 231, 249—256, 291, 293, 304, 321—323, 341, 410, 411, 425—426, 431, 450—451, 459, 491, 494, 497—499
- Hopkins, Samuel (JE's brother-in-law) 塞缪尔·霍普金斯 (爱德华兹的连襟), 173—174, 323—324, 342, 375
- Howe, Daniel Walker 丹尼尔·沃克·豪, 133
- Hubbard, Jonathan 乔纳森·哈伯德, 399
- Hubbard, Thomas 托马斯·哈伯德, 387
- Humble Attempt* 《一种谦卑尝试》, 334—339
- Humble Inquiry* 《谦卑探究》, 352
- Hume, David 大卫·休谟, 456, 458, 466—467, 487
- Humiliation 谦卑, 27—28, 58, 284, 373. 亦参见 Conversion
- Hutcheson, Francis 弗朗西斯·哈奇森, 465—466, 467, 468
- Hutchinson, Abigail 阿比盖尔·哈钦森, 249
- Hutchinson, Anne 安妮·哈钦森, 249, 281, 287
- Hutchinson, Thomas 托马斯·哈钦森, 229
- Hymns 赞美诗, 参见 Music
- Hysteria 歇斯底里, 247, 248
- “Images of Divine Things” “神圣事物的形象”, 111. 亦参见 “Shadows of Divine Things”
- Impending Judgments* “即将到来的审判”, 122
- Indians 印第安人; Stockbridge mission for 斯托克布里奇传教, 1, 110, 319, 324, 364, 375—428, 431, 437, 447; in eighteenth-century New England generally 在18世纪新英格兰的一般情形, 3, 4; attacks on colonists by 对殖民者的攻击, 11, 12—15, 17, 115, 316—319, 334, 410—411; cap-

- tives taken by 所俘获的战俘, 15—17, 114—115, 219, 249, 378; R. Edwards as attorney for 理查德·爱德华兹为其担任律师, 23; and J. Stoddard 与约翰·斯托达德, 115, 148, 173—175, 318—319, 324, 344, 376; conversion of 归信, 117—118, 120, 174, 258, 325, 378; missions for 向其传教, 117—118, 120, 173—175, 311, 319, 323—326, 332—33, 339, 342, 426; and S. Stoddard 与所罗门·斯托达德, 117—118, 120, 173; and W. Williams 与威廉·威廉姆斯, 118; treaty with (1735) 条约 (1735年), 174—175; JE on 爱德华兹论, 257—258, 385, 394, 452, 481; and awakening 与觉醒, 258, 325; Brainerd's mission to 布雷纳德对其传教, 311, 319, 323, 325, 326, 332—333, 385; education of 教育, 320, 377—378, 382—383, 387, 389—406, 412, 413, 417, 423; Hawley's mission to, at Onohquaga 霍利在奥诺夸加的传教, 404, 412, 420—421, 423, 425, 426; and land deals 与土地交易, 408; and French and Indian war 与法国及印第安人的战争, 414, 423—428; Hawley's mission to, at Mashpee 霍利在马什皮的传教, 426
- Islam 伊斯兰, 485—486
- James, Elizabeth 伊丽莎白·詹姆斯, 208
- Jefferson, Thomas 托马斯·杰斐逊, 499
- Jesus Christ 耶稣基督; and redemption 与救赎, 28—29, 77, 136—137, 190, 192, 193—195, 197, 481—489, 505; love and beauty of 爱与美, 42, 44, 77, 81, 106, 109, 155, 165, 166—167, 190, 209, 248, 266, 489, 505; glory and excellency of 荣耀与卓越, 45, 52, 54—55, 106, 157, 165, 190, 326—327, 435; as mediator 作为中保, 45, 54, 192, 439; church as bride of 作为新娘的教会, 106, 111, 191, 209, 248, 353, 488; incarnation of 道成肉身, 111; parables of 寓言, 122, 189—190, 212; Judas' betrayal of 犹大的出卖, 129; crucifixion of 被钉十字架, 161—162, 166, 297, 354, 393—394, 488; types of 预示, 194, 209, 353, 475, 475, 479—480; and last judgment 与末日审判, 196, 198, 236, 361—362; miracles of 奇迹, 236, 251; and millennium 与千禧年, 333—340; presence of, in communion 在圣餐中的临在, 353—354. 亦参见 Trinity
- Jews 犹太人, 48, 117, 485—486
- Johnson, Samuel 塞缪尔·约翰逊, 35, 80, 84, 85, 139
- Johnson, William 威廉·约翰逊, 417, 421—423
- Jukes, Max 马克斯·朱克斯, 500
- Justification by faith 因信称义, 91, 177—178

- Kames, Henry Home, Lord 凯姆斯勋爵亨利·霍姆, 445, 466, 467
- Kellogg, Joseph 约瑟夫·凯洛格, 408
- Kellogg, Martin 马丁·凯洛格, 378, 382, 387, 391, 396, 398—400, 404, 405, 408, 413
- King George's War “国王乔治的战争”, 306, 310—314, 316—318, 336, 338, 343—345, 366, 378, 380, 395
- King Philip's War “国王腓力的战争”, 12, 117, 173, 249, 410
- Kingsley, Bathsheba 拔示巴·金斯利, 276—277
- Kunkapaut, John 约翰·孔卡鲍特, 376
- Land Bank 土地银行, 228—230
- Latitudinarianism 宽容(放任)主义, 138, 448
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 格特弗里德·威廉·莱布尼茨, 72—73, 462
- Lesser, M. X. 莱塞, xviii
- Lessing, Gotthold Ephraim 戈特霍尔德·埃弗拉伊姆·莱辛, 487—488
- Letter to the Author of the Pamphlet Called an Answer to the Hampshire Narrative* 《一封致所谓“答汉普夏叙述”的小册子作者的书信》, 180—182
- Life of David Brainerd* 《大卫·布雷纳德生平》, 1, 53, 54, 329—333, 339, 436, 446, 499
- Light imagery 光之意象, 54—55, 156—158, 162, 385—387, 443, 460, 463
- Lister, Martin 马丁·利斯特, 66
- Living Peaceably One with Another* “彼此和平相处”, 97—98
- Living Unconverted Under an Eminent Means of Grace* “在如此明显的恩典途径下未曾归信”, 127
- Locke, John 约翰·洛克, 7, 60—64, 67, 71, 73, 74, 76, 103, 278, 286, 438, 452, 456, 464, 475, 504
- Logic 逻辑, 90—91, 145, 349; 亦参见 Reason; Science
- Lord, Hezekiah 赫齐卡亚·洛德, 162
- Lord's Supper 圣餐; S. Stoddard on 所罗门·斯托达德论, 30—33, 122, 160, 262, 297, 298, 346, 348, 351, 368, 401; overscrupulous avoidance of 对于圣餐刻意的回避, 31—32; warnings on partaking unworthily 对不配领受的警告, 31—32, 216, 297; T. Edwards on 蒂莫西·爱德华兹论, 32—33, 123, 262, 352; Mathers on 马瑟父子论, 32; E. Taylor on 爱德华·泰勒论, 32, 33; and JE 与爱德华兹, 122—123, 129, 160—161, 262—263, 297—298, 304—305, 346—354, 368, 370, 371, 449; self-examination before 领受前的自我省察, 262, 263; presence of Christ in 基督的临现, 353—354; S. Williams on 所罗门·威廉姆斯论, 365, 367—368
- Louisbourg campaign 路易斯堡战役, 310—314, 316, 318, 336, 366, 395,

- 433
- Lowman, Moses 摩西·洛曼, 196, 474
- Luther, Martin 马丁·路德, 374, 439
- Lydius, John Henry 约翰·亨利·利迪
乌斯, 408
- Lyman, John 约翰·莱曼, 248
- Lyman, Moses 摩西·莱曼, 227, 228,
231, 276, 277
- Lyon, Mary 玛丽·莱昂, 499
- Maclaurin, John 约翰·麦克劳林, 142
- Madison, James 詹姆斯·麦迪逊, 498
- Malebranche, Nicholas 尼古拉斯·马
勒伯朗士, 73
- Many Mansions* “许多住处”, 186
- Marriage 婚姻, 参见 Families
- Mastricht, Peter van 彼得·范·马斯
特里赫特, 318, 488
- Mather, Cotton 科顿·马瑟: map of
New England by 新英格兰地图, x—
xi; on slavery 论奴隶制, 20; children
of 子女, 26—27, 268; and T. Ed-
wards 与蒂莫西·爱德华兹, 26; on
Lord's Supper 论圣餐, 32; and Yale
College 与耶鲁学院, 35; self-exam-
ination by 自我省察, 52; writing
style of 写作风格, 59—60; and sci-
ence 与科学, 60, 61, 68—69; and
smallpox inoculations 与天花疫苗接
种, 68, 85; and Anglicanism 与圣公
会, 84—85; criticisms of 批评, 85;
and Harvard College 与哈佛学院,
87; and Calvinist orthodoxy 与加尔
文正统, 140; death of 去世, 140,
171; and evangelism 与福音传教,
142; and hymns 与赞美诗, 144
- Mather, Eleazar 埃利埃泽·马瑟,
14, 32
- Mather, Esther Warham 以斯帖·沃勒
姆·马瑟, 参见 Stoddard, Esther
Warham Mather (grandmother of JE)
- Mather, Increase 英克里斯·马瑟, 32,
68, 84—85, 117, 124, 140, 275
- Mather, Samuel 塞缪尔·马瑟, 179,
247, 248, 268, 269, 325, 358
- Mayhew, Jonathan 乔纳森·梅休,
360, 433—436
- McCulloch, William 威廉·麦卡洛克,
292, 309, 416
- McGiffert, A. C. 麦吉弗特, 51—
52, 501
- McLaurin, John 约翰·麦克劳林, 334
- Meacham, Esther Williams 以斯帖·威
廉姆斯·米查姆, 219
- Meacham, Joseph 约瑟夫·米查姆,
219—220, 275
- Melancholy 忧郁. 参见 Depression
(melancholy)
- Metcalf, Abigail Edwards 阿比盖尔·
爱德华兹·梅特卡夫, 参见 Ed-
wards, Abigail (sister of JE)
- Metcalf, William 威廉·梅特卡夫, 214
- Methodism 卫理公会, 173, 208, 243
- Millennium 千禧年, 265—267, 292,
315, 335—337, 343, 350, 415, 485
- Miller, Perry 佩里·米勒, xvii, 60—
62, 182, 280—281, 501—502
- Milton, John 约翰·弥尔顿, 167

- “Mind” 心灵, 59, 78, 95, 103
- Ministers 牧师: S. Stoddard on 所罗门·斯托达德论, 13, 210; authority of 权威性, 31, 116, 178, 209—220, 268; salaries of 薪俸, 123—124, 301—303, 341, 343; unconverted 未归信的, 210—211, 215, 231, 237, 262, 350; Whitefield on 怀特菲尔德论, 210—211, 215; itinerant 巡回布道, 215, 218, 228, 232—233, 244, 269, 271—272, 277, 279; opposition to awakenings by 反对觉醒, 237—238, 269—274, 278—283, 290; candidates for ministry 牧职候选人, 254—255; ordination of 按立牧职, 330, 356. 亦参见 *specific ministers*
- Minkema, Kenneth P. 肯尼思·明克马, xviii
- “Miscellaneous Observations on Scripture” “圣经札记”, 474
- “Miscellanies” “杂记”, 59, 77, 91, 95, 98—100, 105, 106, 109, 111, 119, 129, 134, 472
- Misrepresentations Corrected, and Truth Vindicated* 《歪曲得到纠正, 真理得到澄清》, 368, 449
- Mix, Elisha 伊莱沙·米克斯, 37, 183
- Mix, Stephen and Mary 斯蒂芬与玛丽·米克斯, 35, 37
- Moody, Joseph 约瑟夫·穆迪, 356
- More, Henry 亨利·摩尔, 72, 89, 142—143
- Mount Holyoke Seminary 霍利奥克山神学院, 499—500
- Murray, Iain 伊恩·默里, xvii
- Music 音乐, 79, 106, 129, 143—145, 245, 390
- Native Americans 土著美洲人, 参见 Indians
- “Natural History of the Mental World, or of the Internal World,” “心灵世界或内在世界的自然史”, 78
- Nature 自然, 42, 44, 64—66, 69, 77—79, 97, 99—100, 111, 121—122, 135, 136, 153, 185, 443, 477, 489. 亦参见 Science
- Nature of True Virtue* 《真美德的本质》, 参见 *True Virtue*
- New England Courant* 《新英格兰报》, 68, 85, 143, 280
- New Lights “新光派”, 238, 275—280, 283—285, 287, 306—310, 315, 324, 330, 331, 350, 354, 360, 366, 379—380, 381, 385, 392, 402, 404, 434, 436, 458, 499
- Newton, Isaac 艾萨克·牛顿, 7, 60—65, 67, 68, 70—74, 79, 89, 440, 444, 486, 504
- New York City 纽约城, 46—55, 46—47, 49, 59, 90, 95, 123, 257, 420
- Niebuhr, H. Richard 理查德·尼布尔, 501
- Northampton, Massachusetts 北安普敦, 马萨诸塞; and Indian attacks 与印第安人的攻击, 11, 316—319; S. Stoddard as pastor of 所罗门·斯托达德作为牧师, 11—13, 30—33,

- 114—126, 132, 150, 346, 370, 372, 373; E. Mather as pastor of 埃利埃泽·马瑟作为牧师, 14; awakenings in 觉醒, 25, 121, 155—173, 184, 189, 207, 214, 216—226, 228, 239—252, 260—267, 284, 291; communion and church membership in 圣餐与教会成员身份, 30—33, 122, 123, 160—161, 297—298, 304—305, 346—356, 370, 371, 449; sins of residents of 居民的罪过, 97—98, 122, 126—127, 130, 150, 185—189, 261, 296—297, 353; JE as assistant to S. Stoddard in 爱德华兹作为所罗门·斯托达德的助手, 110, 112—125; J. Stoddard as magistrate and leader in 约翰·斯托达德作为行政长官与领袖, 114—115, 125—126, 343; JE's sermons in 爱德华兹的布道, 120—122, 126—131, 148—149, 152, 156—158, 165—168, 189—200, 224, 284—290, 361—362; and earthquake 与地震, 121—122; youth of 青年, 122, 126—127, 150—153, 292—302; and JE's salary 与爱德华兹的薪俸, 123—124, 301—303, 341, 343; JE's home in 爱德华兹的家, 124, 320—321, 322; political conflicts in 政治斗争, 125—126, 130, 186—187, 189, 261, 371; temperament of people of 人们的性情, 125, 371; size of church in 教会大小, 127, 160; premarital pregnancies in 婚前怀孕, 131; tavern culture in 酒馆文化, 131, 296, 299; respect for JE as pastor in 对作为牧师的爱德华兹的尊重, 132, 291; JE's daily schedule in 爱德华兹每天的日程安排, 133—136; pastoral role of JE in 爱德华兹的牧师角色, 134—135, 164, 225—226, 254, 255, 263, 373; small group meetings in 小组聚会, 135, 155—156, 296; and JE's travels 与爱德华兹的旅行, 145, 169, 178, 215, 317; common lands versus private property in 公共土地对私人财产, 150—151, 291; hymns of worship in 崇拜中的赞美诗, 156, 245; illness and deaths in 疾病与死亡, 160, 173—169, 316, 318, 345, 358; skepticism about awakening in 对觉醒的怀疑论, 161—162, 170—171, 193; accident in old meetinghouse in 在老礼拜堂的事故, 184—85; new meetinghouse in 新礼拜堂, 186—189, 187, 188, 292; town house in 市政厅, 189, 292; Whitefield in 怀特菲尔德在北安普敦, 206—209, 212—213; JE's preaching tours while pastor at 爱德华兹担任牧师时的布道行程, 239—420, 263, 275; Buell's preaching in 比尔的布道, 244—245, 247, 249, 260; fires in 火灾, 248; covenant of 盟约, 260—263, 291, 298, 350; "young folks' Bible" case in "年轻人的圣经"案, 292—302, 345, 370, 371; opponents

- of JE in 爱德华兹的对手, 302, 343, 357—361, 363, 369—374; and agrarian capitalism 农业资本主义, 303—304; population of 人口, 316; church government revision in 教会政体修正, 345—347; profession of faith and church membership in 信仰告白与教会成员身份, 347, 352—353, 575n 12; JE's dismissal from 爱德华兹的解职, 359—361, 369—374; JE's farewell sermon in 爱德华兹的告别布道, 361—362; JE in, after dismissal 爱德华兹被解职后住在这里, 363—365; campaign for separate church in 分离教会运动, 364—365
- Notebooks of JE 爱德华兹的笔记, 59—60, 67, 73, 78, 81—82, 88, 90, 95, 103, 109, 111, 112, 136, 337—338, 432, 437, 447, 455, 472, 474, 476, 479, 483, 484
- "Notes on Scripture" "圣经笔记", 59, 103, 133, 474, 480
- "Notes on the Apocalypse" "《启示录》笔记", 59, 103, 133—134, 197, 337—338
- Nothing upon Earth can Represent the Glories of Heaven* "世上没有什么能够代表天国荣耀", 98
- Noyes, Joseph 约瑟夫·诺伊斯, 233
- "Of the Prejudice of Imagination" "有关想象的偏见", 80
- Old Lights "旧光派", 238, 256, 273—274, 277—280, 284, 290, 306—310, 315, 330, 339, 379, 381, 435, 436
- Oliver, Andrew 安德鲁·奥利弗, 396
- Original Sin* 《原罪》, 450—459, 474
- Owen, John 约翰·欧文, 162
- Paice, Joseph 约瑟夫·佩斯, 387—388, 390
- Park, Edwards A. 爱德华兹·帕克, 250—251
- Parkes, Henry Bamford 亨利·班福特·帕克斯, 501
- Parkman, Ebenezer 埃比尼泽·帕克曼, 252, 325
- Parsons, Elihu 以利户·帕森斯, 363, 391, 483, 511
- Parsons, Jonathan 乔纳森·帕森斯, 218
- Parsons, Sally Edwards 萨莉·爱德华兹·帕森斯, 参见 Edwards, Sarah "Shally" (daughter of JE)
- Partridge, Oliver 奥利弗·帕特里奇, 408
- Paternity case 父亲身份案, 358
- Paul (apostle) 保罗(使徒), 208, 274, 451, 454, 457
- Pepperrell, William 威廉·佩珀雷尔, 310, 402, 403
- Perkins, William 威廉·珀金斯, 58
- "Personal Narrative" "个人叙述", 45, 46, 53—55, 58, 99, 104, 108, 109, 112, 185, 222, 474
- Philosophy 哲学, 281—282

- Pierpont, Benjamin 本杰明·皮尔庞特, 127, 132, 133, 176
- Pierpont, James Jr. 小詹姆斯·皮尔庞特, 87, 93, 105
- Pierpont, Mary Hooker 玛丽·胡克·皮尔庞特, 93
- Pierpont, Sarah 萨拉·皮尔庞特, 参见 Edwards, Sarah Pierpont (wife of JE)
- Platonism 柏拉图主义, 72, 77, 78, 89, 97, 142—143, 465
- Pleasantness of Religion* “宗教的愉悦性”, 96
- Pomeroy, Benjamin 本杰明·波默罗伊, 216, 218, 232, 269, 271, 275, 277
- Pomeroy, Ebenezer Jr. 小埃比尼泽·波默罗伊, 358, 365
- Pomeroy, Elisha 伊莱沙·波默罗伊, 349
- Pomeroy, Elizabeth 伊丽莎白·波默罗伊, 294—295
- Pomeroy, Seth 塞思·波默罗伊, 179, 295, 311, 316, 358, 365, 369
- Poole, Matthew 马太·普尔, 474
- Pope, Alexander 亚历山大·波普, 460—461
- Popery 教皇制, 参见 Roman Catholic Church
- Poverty of Spirit* “精神的贫乏”, 51
- Prayer 祈祷, 27, 104, 133, 156, 247—248, 312, 325, 334—335
- Preaching 布道, 参见 Sermons
- Premarital pregnancies 婚前怀孕, 131
- Presbyterians 长老会信徒, 7, 8, 30, 31, 46—47, 54, 86, 139, 163, 177, 178, 210, 215, 277, 278, 309, 311, 312, 330, 346, 354, 387, 420, 467
- Prince, Sarah “Sally” 萨拉·普林斯 (“萨莉”), 322—323, 415, 419—420, 423, 428, 493, 496—497
- Prince, Thomas Jr. 小托马斯·普林斯, 279
- Prince, Thomas Sr. 老托马斯·普林斯, 69, 141, 142, 144, 145, 147, 149, 205, 215, 227, 265, 272, 276, 279—280, 284, 291, 298, 309, 313—314, 323, 332, 337, 413, 415, 419—420, 434
- Princeton University 普林斯顿大学, 参见 College of New Jersey
- Profession of faith 信仰告白, 347, 352—353, 294
- Puritanism 清教, 3, 4, 7, 8, 11, 19—21, 84, 86—87, 143, 156, 189, 196, 259, 261, 275, 278, 300, 350—351, 439, 500—501. 亦参见 Calvinism
- Queen Anne's War “女王安妮的战争”, 12, 17, 90, 115
- Ramism 拉姆斯主义, 63, 64, 76, 128
- “Rational Account of the Main Doctrines of the Christian Religion Attempted” “对基督宗教主要教义的合理论述: 一种尝试”, 134, 482, 483
- Reason 理性, 282—283, 358, 434—

- 437, 452, 475—476. 亦参见 Logic; Science
- Redemption 救赎, 28—29, 77, 137, 192—198, 264, 481—489, 505
- Reformation 宗教改革, 90, 168, 169, 172, 198, 199, 201, 236, 287, 314, 374, 439, 440, 464, 465, 485
- Reformed movement “改革宗”运动, 259. 亦参见 Calvinism; Presbyterians
- Reid, Thomas 托马斯·里德, 466
- Religious Affections* 《宗教情感》, 1, 284—290, 304—305, 331, 332, 348, 352, 446, 465, 481
- “Resolutions” “决心”, 50—52, 82, 95—96
- Resort and Remedy* “救助与救治”, 230—231
- Revivals, 奋兴, 参见 Awakenings
- Revolution, American 美国革命, 256, 274, 369, 498
- Reynolds, Peter 彼得·雷诺兹, 243—244
- Richardson, Samuel 塞缪尔·理查德森, 419
- Robe, James 詹姆斯·罗布, 283—284, 309, 311
- Rockwell, Abigail 阿比盖尔·罗克韦尔, 27
- Rogers, Robert 罗伯特·罗杰斯, 382
- Roman Catholic Church 罗马天主教, 3—4, 7, 12, 16, 17, 85—91, 117, 129, 138, 197—199, 311, 314—315, 336—338, 380, 415—416
- Root, Martha 玛莎·鲁特, 358
- Root, Simeon and Timothy 西蒙与蒂莫西·鲁特, 293, 295, 298—300, 302
- Rowlandson, Mary 玛丽·罗兰森, 249
- Sacraments 圣礼, 29—33, 352—356, 370, 381. 亦参见 Baptism; Lord's Supper
- Saints 圣徒, 109, 157, 191, 287, 288, 326—327, 333
- Saltonstall, Governor 总督索顿斯托尔, 84
- Satan and devils 撒旦与魔鬼, 69, 108, 117, 119, 121, 137, 160, 163—169, 171, 194, 196, 198, 204, 219, 221, 235—237, 247, 257, 273, 275, 284—289, 336, 371—375, 386, 427, 483, 486, 489. 亦参见 Hell; Sins
- Schafer, Thomas A. 托马斯·谢弗, xviii
- Science 科学, 59—81, 89, 103, 438, 464. 亦参见 Nature
- Scotland 苏格兰, 142, 173, 177, 280, 283—284, 292, 309, 311, 314, 324, 329, 334—339, 346, 354, 362—363, 371, 391, 437, 446, 448, 465—467, 498
- Scott, Elizabeth 伊丽莎白·斯科特, 366, 400—401
- Scripture 圣经, 参见 Bible
- Searle, John 约翰·瑟尔, 349
- Self-Examination and the Lord's Supper* “自我省察与圣餐”, 297

- Sergeant, Abigail Williams 阿比盖尔·威廉姆斯·萨金特, 参见 Williams, Abigail
- Sergeant, John 约翰·萨金特, 174, 175, 324, 375—379, 383, 396, 398
- Sermons 布道: election-day 选举日, 11, 12, 123, 262; by S. Stoddard 所罗门·斯托达德的, 11, 12, 119—120, 124, 125, 128; by T. Edwards 蒂莫西·爱德华兹的, 33—34, 119; JE's preaching style 爱德华兹的布道风格, 33—34, 119, 127, 206, 220—221, 239—240; for New York City church 为纽约城教会, 46, 51, 54—55; imagery and analogy in 意象与类比, 54—55, 97, 98, 222—223, 385—387; structure and logic of JE's 爱德华兹布道的结构与逻辑, 54, 90—91, 128; for Bolton church 为博尔顿教会, 96—99, 107; in Stockbridge 在斯托克布里奇, 110, 364, 383, 385—387, 392—394, 424; on hell 论地狱, 119—121; S. Stoddard's preaching guidelines 所罗门·斯托达德的布道准则, 119—120; by JE in Northampton 爱德华兹在北安普敦的, 120—122, 126—131, 148—149, 152, 156—158, 165—168, 189—200, 224, 284—290, 361—362; fast-day 禁食日, 121—122, 129—130, 167—168, 171, 312, 415; communion 圣餐, 122—123, 354; jeremiad 悲叹, 126, 129—130, 211; JE's Boston 爱德华兹在波士顿的, 140—141, 149, 192; political 政治的, 148—149; funeral 葬礼, 153—155, 230—231, 326—328, 344—345, 428; public lectures 公共讲座, 177—178, 192; JE's sermon series 爱德华兹的布道系列, 189—200, 284—290; Whitefield's preaching style 怀特菲尔德的布道风格, 206, 212; awakening 觉醒, 220—224, 284—290; Yale commencement address (1741) by JE 爱德华兹的1741年耶鲁毕业典礼演说, 241—238; and lay preaching 与平信徒布道, 276, 277, 279; JE on good preaching 爱德华兹论好布道, 282; thanksgiving 感恩, 316; ordination 按立教职, 356; JE's farewell sermon in Northampton 爱德华兹在北安普敦的告别布道, 361—362; JE's, after Northampton dismissal 爱德华兹在北安普敦被解职后的, 364. 亦参见 *specific sermons*
- Sewall, Joseph 约瑟夫·休厄尔, 142, 144, 279, 309, 434
- Sewall, Judith 朱迪丝·休厄尔, 142
- Sewall, Samuel 塞缪尔·休厄尔, 12, 20, 84, 88, 118, 124, 142, 143
- Sexuality 性欲, 106—107, 111, 130—131, 151, 208, 261, 293—301, 328, 358, 370
- "Shadows of Divine Things" (later "Images of Divine Things") "神圣事物的影子" (后来的"神圣事物的形象"), 111, 136, 137
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper,

- third earl of 第三位沙夫茨伯里伯爵, 62, 465
- Shippen, Joseph 约瑟夫·希彭, 392
- Shippen, William 威廉·希彭, 493, 494
- Shirley, William 威廉·雪利, 229, 266—267, 281, 319, 406, 412, 416
- Shute, Samuel 塞缪尔·舒特, 86
- Signs of God's Displeasure* “上帝不悦的迹象”, 126—127
- Sin and sins 罪与罪过; pride as 骄傲, 5—6, 45, 51, 56, 60, 130, 225, 233, 288, 371—372, 373; T. Edwards on 蒂莫西·爱德华兹论, 34; of youth 年轻人的, 34, 122, 126—127, 130—131, 150, 261, 293—302, 328; JE's acknowledgment of own sinfulness 爱德华兹对自己罪性的承认, 45, 50, 51, 55—56, 57, 288, 373; natural disasters, deaths, and war as judgments on 作为对罪审判的自然灾难、死亡与战争, 69, 121—122, 163—169, 312; hatred of, and love of sinners 罪人的恨与爱, 97; of Northampton residents 北安普敦居民的, 97—98, 122, 126—127, 130—131, 185—189, 261, 296—297, 353; JE on 爱德华兹论罪, 126—127, 129—130, 219—224; hypocrisy as 伪善, 129, 234, 286, 287, 289, 297; fornication as 通奸, 131, 297, 358; envy as 嫉妒, 148, 185; original sin 原罪, 199, 447, 450—459, 478; S. Stoddard on 所罗门·斯托达德论罪, 199; against Holy Spirit 反圣灵, 236, 237; guilt over 罹犯罪过, 438, 439, 454—455; Hopkins on 霍普金斯论罪, 450—451; Bellamy on 贝拉米论罪, 451. 亦参见 Drunkenness
- Sin and Wickedness Bring Calamity and Misery on a People* “罪与邪恶给人们带来了灾祸与苦难”, 131
- Singer, Elizabeth 伊丽莎白·辛格, 145
- Singing 歌唱, 参见 Music
- Sinners in the Hands of an Angry God* 《落在愤怒上帝手中的罪人》, 1, 219—224, 501
- Slavery 奴隶制, 20, 47, 250, 255—258, 295, 300, 321, 407, 498
- Smallpox inoculation 天花疫苗接种, 68, 85, 493—494
- Smith, Adam 亚当·斯密, 466
- Smith, Cotton Mather 科顿·马瑟·史密斯, 405
- Smith, John 约翰·史密斯, 47, 48, 55, 87
- Smith, Susanna 苏珊娜·史密斯, 47, 48, 53, 55, 123
- Smith, William 威廉·史密斯, 47, 87
- Socinianism 苏西尼主义, 199, 329, 433, 434, 448
- Some Thoughts Concerning the Present Revival* 《有关宗教奋兴的一些思考》, 240—243, 263—267, 273, 275, 276, 278, 281, 283, 292, 338
- Spencer, Elihu 以利户·斯潘塞, 339, 341, 342

- Spiders and spider imagery 蜘蛛与蜘蛛形象, 64—66, 95, 223
- Spiritual Understanding of Divine things* “对神圣事物的灵性理解”, 96—97
- State of Public Affairs* “公共事务的状态”, 148—149
- Stebbins, Thomas 托马斯·斯特宾斯, 164
- Steele, Richard 理查德·斯蒂尔, 7, 62
- Stiles, Ezra 以斯拉·斯泰尔斯, 397—380, 433, 491, 498—499
- Stiles, Isaac 艾萨克·斯泰尔斯, 38, 108, 380
- Stockbridge, Mary and Phoebe 玛丽与菲比·斯托克布里奇, 258
- Stockbridge, Massachusetts 斯托克布里奇, 马萨诸塞; mission for Indians at 向印第安人传教, 1, 319, 324, 364, 375—428; JE's sermons in 爱德华兹的布道, 110, 364, 383, 385—387, 392—394, 424; establishment of 建立, 175, 375—376; and King George's War 与“国王乔治的战争”, 345; JE as pastor in 爱德华兹任牧师, 364, 365, 375, 381, 383—413, 430—431, 437, 447; English families in 英国人家, 375—376, 379—382; Williams family in 那里的威廉姆斯家族, 376—377, 379—382, 395—405; Mission House in “传教之家”, 377, 377, 390—391; schools for Indians in 印第安人学校, 378, 382—383, 387, 389—406, 412, 413, 417, 423; land ownership in 土地所有者, 379, 381; opposition to JE's appointment as pastor in 对爱德华兹担任牧师的反对, 380—381; finances of 财务, 398, 399—400, 406—407, 411, 413; fire in 火灾, 403; exodus of Indians from 印第安人的出走, 405, 406; violence against Indians in 对印第安人的暴力, 406; and Indian attacks 与印第安人的攻击, 407, 410—412, 416, 426—427; JE's resignation from 爱德华兹的辞职, 431, 490—491
- Stockton, Richard 理查德·斯托克顿, 429
- Stoddard, Esther Warham Mather (grandmother of JE) 以斯特·沃勒姆·马瑟·斯托达德 (爱德华兹的外祖母), 14, 15, 32, 343
- Stoddard, John (uncle of JE) 约翰·斯托达德 (爱德华兹的舅舅); military career of 军事生涯, 14, 114—115, 306, 316, 318, 320, 343, 395; as JE's patron 作为爱德华兹的庇护人, 114, 123, 182, 227, 318—319, 343, 348; marriage of 婚姻, 114, 344; as political leader 作为政治领袖, 114—115, 125—126, 148, 149, 343, 369, 371; and Indians 与印第安人, 115, 117—118, 120, 173—175, 318—319, 324, 344, 376; and Belcher 与贝尔彻, 148; and Hawley 与霍利, 163; and Breck case 与布雷克案,

- 179, 344; and “young folks’ Bible” case 与“年轻人的圣经”案, 299, 302, 345; children of 子女, 323, 344; and New Lights 与“新光派”, 339—340; death and funeral of 去世与葬礼, 343—345, 346; and awakening 与觉醒, 344, 345
- Stoddard, Prudence Chester (wife of John Stoddard) 普鲁登丝·切斯特·斯托达德(约翰·斯托达德的妻子), 344, 345
- Stoddard, Solomon (grandfather of JE) 所罗门·斯托达德(爱德华兹的外祖父); authority and influence of 权威与影响, 11—12, 32, 114, 118—119, 124, 210, 370; dress of 服饰, 11; as Northampton pastor 作为北安普敦牧师, 11—13, 30—33, 114—126, 132, 150, 346, 370, 372, 373; preaching by 布道, 11, 12, 119—120, 124, 125, 128; on conversion 论归信, 13, 118, 119, 122; family of 家庭, 13—15, 19, 23, 32, 163; on taxation and defense 论征税与防御, 13, 14; and awakenings 与觉醒, 25, 151, 160, 204; and Lord’s Supper and church membership 与圣餐及教会成员身份, 30—33, 122, 160, 262, 297, 298, 346, 348, 351, 368, 401; and clergy’s role in church government 与圣职人员在教会管理里的作用, 31, 116, 178; writings by 著述, 31, 117, 118, 119, 204; as Harvard student 作为哈佛学生, 61; JE as assistant to, in Northampton 爱德华兹在北安普敦担任其助手, 110, 112—125; and evangelism 与福音传教, 117, 142; and Indians 与印第安人, 117—118, 120, 173; and earthquake 与地震, 121—122, 124; death of 去世, 124; and hymns 与赞美诗, 145; Whitefield 怀特菲尔德论斯托达德, 210, 262; on change 论变化, 352
- Stout, Harry S. 哈里·斯托特, 205
- Stowe, Harriet Beecher 哈丽雅特·比彻·斯托, 9, 250—251
- Strong, Ebenezer 埃比尼泽·斯特朗, 126
- Strong, Job 乔布·斯特朗, 339, 356
- Strong, Nehemiah 尼赫迈亚·斯特朗, 195
- Stuart, Prince Charles Edward 查尔斯·爱德华·斯图亚特亲王, 314, 315
- Suicides 自杀, 163—169, 358
- Swift, Jonathan 乔纳森·斯威夫特, 138—139, 181
- Taylor, Edward 爱德华·泰勒, 32, 33, 126
- Taylor, John 约翰·泰勒, 434, 435—436, 448—449, 451, 452
- Temptation and Deliverance* “诱惑与解救”, 296—297
- Tennent, Gilbert 吉尔伯特·坦南特, 163, 210, 215—216, 231, 232, 242, 250, 267, 269, 307, 324, 330

- Tennent, William Sr. 老威廉·坦南特, 215
- Threefold Work of the Holy Ghost* “圣灵的重重事工”, 129
- Tillotson, John 约翰·蒂洛森, 62
- Tindal, Matthew 马太·廷德尔, 476, 487
- Toland, John 约翰·托兰德, 71
- Tracy, Patricia J. 帕特里夏·特雷西, xvii, 369—370
- Treat, Robert 罗伯特·特里特, 103
- Treatise on Religious Affections* 《宗教情感》, 参见 *Religious Affections*
- Trinity 三位一体, 71, 77, 191, 434, 435, 443, 462. 亦参见 God; Holy Spirit; Jesus Christ
- True Grace Distinguished from the Experience of Devils* “区别于魔鬼经验的真恩典”, 392
- True Saints, When Absent from the Body* “真圣徒, 当离开身体时”, 326—327
- True Virtue* 《真美德》, 1, 419, 450, 460, 464—471
- Tucker, Louis Leonard 路易斯·伦纳德·塔克, 307
- Turretin, Francis 弗朗西斯·图瑞丁, 318, 488
- Twain, Mark 马克·吐温, 500
- Two Dissertations* “两部论著”, 450, 459—471, 498
- “Types Notebook” “预表笔记”, 479
- Typology 预表论, 77, 106, 111, 194, 353, 415, 475, 479—480
- Umpeecheanah, Paul 保罗·乌姆皮奇纳, 376
- Virtue and virtues 美德与德行; JE's cultivation of 爱德华兹培育的, 51, 349, 490; piety as 虔敬, 93—94, 116—117, 128, 132, 141, 142, 156, 199, 248—249, 312, 333; of Sarah Pierpont Edwards 萨拉·皮尔庞特·爱德华兹的, 93—95, 99, 108—109, 242—252, 497; of Jerusha Edwards (JE's sister) 杰鲁沙·爱德华兹的 (爱德华兹的妹妹), 94, 128, 249; and happiness 与幸福, 98, 109, 141, 191, 289, 463, 468, 470; of Jerusha Edwards (JE's daughter) 杰鲁沙·爱德华兹的 (爱德华兹的女儿), 214, 249, 251, 323, 327—328; and submission to God 与顺从上帝, 242—249, 496—497; as signs of true religious affections 真宗教情感的迹象, 286—288, 304—305, 332; of Brainerd 布雷纳德的, 325, 327, 331—333; of J. Stoddard 约翰·斯托达德的, 344, 345; Briant on 布莱恩特论, 434, 449—450; JE on true virtue 爱德华兹论真美德, 450, 464—471; Hutcheson on 哈奇森论, 465—466, 468; and benevolence 与慈善, 460—470; of Esther Edwards Burr 以斯帖·爱德华兹·伯尔的, 496
- Voltaire 伏尔泰, 461—462, 487

- Wallis, Joshua Jr. 小约书亚·沃利斯, 27
- Warham, John 约翰·沃勒姆, 23—24
- Warner, Oliver 奥利弗·沃纳, 293, 294, 295, 300
- Warnings of Future Punishment* “对未来惩罚的警告”, 120—121
- Warning to Professors* “对宣信者的警告”, 297
- War of Jenkins' Ear “詹金斯耳朵的战争”, 263
- Washington, George 乔治·华盛顿, 66, 409
- Watts, Isaac 艾萨克·瓦茨, 143—144, 145, 147—149, 156, 171, 172, 183, 201, 202, 224, 245, 264, 493
- Waunaupaugus, Solomon 所罗门·沃瑙鲍格斯, 406
- Wauwaupequunnaunt, John 约翰·沃沃皮库瑞特, 392—393
- Weber, Max 麦克斯·韦伯, 51
- Weiser, Conrad 康拉德·韦泽, 408
- Wesley, John 约翰·卫斯理, 173, 192, 208, 235, 333, 458
- Wheelock, Eleazar 埃利埃泽·惠洛克, 29, 216—218, 220, 221, 232, 276, 277, 320, 323
- When the Wicked Shall Have Filled up Themselves in Their Sin* “当邪恶者使自己充满罪恶时”, 165—166
- Whetmore, James 詹姆斯·惠特莫尔, 85
- Whitefield, George 乔治·怀特菲尔德, and awakenings 与觉醒, 172, 202—216, 219, 228, 231, 232, 242, 262, 267, 268, 269, 273, 306—310, 324, 331; in England 在英格兰, 172, 202, 339, 366; and B. Franklin 与本杰明·富兰克林, 202—203, 206, 212—213, 419; and Colman 与科尔曼, 202, 204—205, 309; JE compared with 与爱德华兹的比较, 206, 209—210; preaching style of 布道风格, 206, 212; and JE's family 与爱德华兹一家, 207—208; marriage of 婚姻, 208—209; on S. Stoddard 论所罗门·斯托达德, 210, 262; on unconverted ministers 论未归信的牧师, 210—211, 215; JE's criticisms of 爱德华兹的批评, 211—212; Clap's fears about 克拉普的担忧, 330
- Whitman, Elnathan 埃尔内森·惠特曼, 278
- Whittelsey, Chauncey 昌西·惠特尔西, 324
- Wigglesworth, Edward 爱德华·威格尔斯沃思, 435
- Wigglesworth, Michael 迈克尔·威格尔斯沃思, 121
- Willard, Josiah 乔赛亚·威拉德, 403, 407
- Williams, Abigail 阿比盖尔·威廉姆斯, 376—382, 395—398, 400, 401, 404, 410, 417, 433, 437
- Williams, Chester 以斯帖·威廉姆斯, 243, 245, 359
- Williams, Eleazer 埃利埃泽·威廉姆

- 斯, 176
- Williams, Elijah 伊莱贾·威廉姆斯, 381, 382, 405
- Williams, Elisha 伊莱沙·威廉姆斯; as tutor 作为指导教师, 35, 63; as Yale rector 耶鲁院长, 102, 140, 179, 181; and Breck case 与布雷克案, 179, 181; and awakenings 与觉醒, 183; on religious liberty 论宗教自由, 278; and Northampton communion controversy 与北安普敦的圣礼争论, 357, 366, 367, 401; military service 为军事生涯, 366; writings by 著述, 366; as JE's ally generally 作为爱德华兹的一般性盟友, 367; as commissioner of missionary society 作为传教协会特派员, 396, 400; and Stockbridge mission 与斯托克布里奇传教, 396, 400—401, 437; marriage of, to Elizabeth Scott 与伊丽莎白·斯科特的婚姻, 400; death of 去世, 413
- Williams, Elizabeth Scott 伊丽莎白·斯科特·威廉姆斯, 参见 Scott, Elizabeth
- Williams, Ephraim Jr. 小伊弗雷姆·威廉姆斯, 380—381, 388, 400, 402, 404, 416—417, 418
- Williams, Ephraim Sr. 老伊弗雷姆·威廉姆斯, 175, 376, 379, 381, 396, 398, 400—405, 413, 417, 427
- Williams, Eunice (daughter of John Williams) 尤妮斯·威廉姆斯 (约翰·威廉姆斯的女儿), 16, 219
- Williams, Eunice Mather (daughter of S. Stoddard) 尤妮斯·马瑟·威廉姆斯 (所罗门·斯托达德的女儿), 14, 15
- Williams, Israel 伊斯雷尔·威廉姆斯, 182—183, 274, 345, 358, 359, 367, 369, 402, 412, 416
- Williams, Jerusha 杰鲁沙·威廉姆斯, 15
- Williams, John 约翰·威廉姆斯, 14—15, 115, 126, 127, 176
- Williams, John Jr. 小约翰·威廉姆斯, 15
- Williams, Roger 罗杰·威廉姆斯, 30, 31
- Williams, Solomon 所罗门·威廉姆斯, 116, 275, 276, 365, 366—368, 410, 447, 449
- Williams, Stephen 斯蒂芬·威廉姆斯, 33, 147, 168, 173, 174, 176, 178, 215, 219—221, 230, 232, 324, 325, 376
- Williams, William 威廉·威廉姆斯, 115—117, 124, 171—173, 176, 179, 182—183, 207, 227—228, 250—231, 274, 367, 376, 396
- Williams College 威廉姆斯学院, 417
- Winslow, Ola 奥拉·温斯洛, xvii, 369, 501
- Winthrop, John 约翰·温思罗普, 261, 267, 304
- Witchcraft 巫术, 68—69
- Witherspoon, John 约翰·威瑟斯庞, 498
- Women 妇女; husband's relationship

with wife 丈夫与妻子的关系, 3, 19, 21, 187, 248—249, 276—277; education of females 女性的教育, 18, 19, 144, 323, 390, 499—500; JE's examples of, in sermons and writings 爱德华兹在布道与著述里的典范, 19; piety 虔诚, 93—94, 128; and childbirth 与生育孩子, 111—112, 245; and awakening 与觉醒, 240—249, 270; and submission 与顺从, 242—249, 429, 496—497; and death 与死亡, 245; and gender roles 与性别角色, 248—249, 301, 420; in churches 在教会里, 249, 346. 亦参见 Families; and specific women

Wood, Gordon S. 戈登·伍德, 514n 2

Woodbridge, Timothy 蒂莫西·伍德布里奇, 93, 174, 375—376, 378—380, 393, 398—399, 400, 404, 406, 408—409, 412, 413, 431

Works of Jonathan Edwards 《乔纳森·爱德华兹文集》, xvii—xviii, 502

Yale, Elihu 伊莱休·耶鲁, 35

Yale College 耶鲁学院; JE as student at 爱德华兹作为学生时, 34—39, 46, 59, 62, 63, 72; and Cotton Mather 与科顿·马瑟, 35; students' immorality and disorder at 学生的不道德与无秩序, 37—39, 101—102, 103; curriculum of 课程表, 61, 63, 103; library at 图书馆, 62, 63, 84, 93, 103, 139, 140; JE as tutor at 爱德华兹任指导教师, 63—64, 101—110,

278; Berkeley's donation to 伯克利的捐赠, 73, 139, 140; JE's M. A. oration at commencement of (1723) 爱德华兹在1723年毕业典礼上的文学硕士演说, 82—83, 87, 91, 93; JE's valedictory oration at (1720) 爱德华兹在1720年的告别演说, 82—83; Anglican apostasy at 圣公会叛教, 83—87, 93, 139—140; Commencement Day at 毕业典礼日, 83, 88, 103, 107—108; Cutler's commencement address at (1722) 卡特勒于1722年的毕业典礼讲话, 83, 84; daily schedule at 日常日程安排, 102; and awakening 与觉醒, 231—238, 249, 267, 307, 324; Clap as rector of 克拉普任院长, 231—233, 235, 307, 324, 330, 331; JE's commencement address at (1741) 爱德华兹于1741年的毕业典礼演说, 231—238; Brainerd as student at 布雷纳德作为其学生时, 233—235, 324—325, 330—331; presidents of 院长, 379, 491, 499

"Young folks' Bible" case “年轻人的圣经”案, 292—302, 345, 370, 371

Youth 青年; sins of 罪过, 34, 122, 126—127, 130—131, 150, 261, 293—302, 328; Yale students' immorality and disorder 耶鲁学生的不道德与无秩序, 37—39, 101—102, 103; and age for marriage 与结婚年龄, 105, 151; Sabbath night frolics by 安息日晚上的打闹嬉笑, 122,

126, 150, 151, 152—153, 154, 296, 328, 331; and bundling 与“和衣同睡”, 130—131, 296—297, 328; and premarital pregnancies 与婚前怀孕, 131; social conditions of 社会条件, 150—152; compliance of, with JE's preaching 对爱德华兹布道的遵从, 152—153; death of 死亡, 153—155, 327—329; and awakenings 与觉醒, 155—156, 158—159, 160, 216—218, 231—233, 267, 270, 275, 276,

300—301, 307, 427, 491; JE's private meetings with 爱德华兹的私下会见, 155, 217—218; conversion of 归信, 158—159, 225—226; and Northampton covenant 与北安普敦盟约, 261; and Davenport's book and clothes burnings 与达文波特焚烧书籍与服饰, 275, 276; and “young folks' Bible” case 与“年轻人的圣经”案, 292—302, 345, 370, 371. 亦参见 Children

