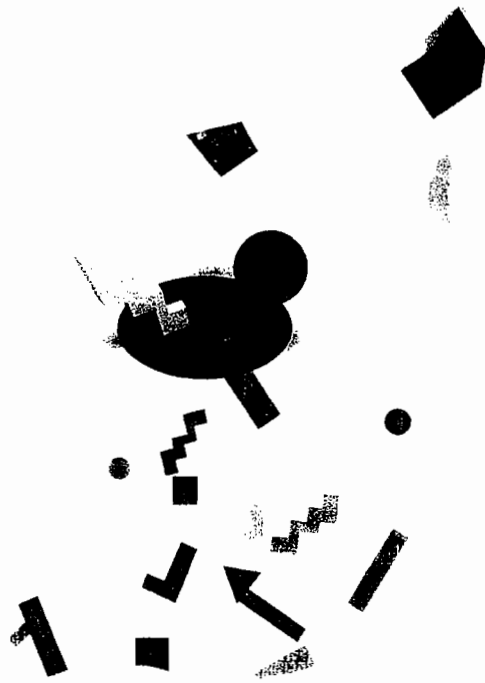


菅田 講道藝術



◆斯托得著 ◆魏駿源、劉良淑合譯

當代講道藝術（原書名：講道的藝術）

作者 / 斯托得 (John R. W. Stott)
譯者 / 魏啓源、劉良淑
責任編輯 / 楊碧芳
封面設計 / 小 雨

發行人 / 饒孝楫
出版者 / 校園書房出版社
發行所 / 231 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓
電話 / (02)2918-2460
傳真 / (02)2918-2462
網址 / <http://www.campus.org.tw>
郵政信箱 / 台北郵政 13-144 號信箱
劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社
網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>
訂購電話 / (02)2918-2460 # 241~242
訂購傳真 / (02)2918-2248

1986 年（民 75 年）12 月初版

I Believe In Preaching

© 1982 by John R. W. Stott

Title originally published in English as I Believe in Preaching

By Hodder and Stoughton UK

Chinese edition published by permission

© 1986 by Campus Evangelical Fellowship

P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.

All Rights Reserved

First Edition: Dec., 1986

Printed in Taiwan

ISBN 978-957-587-354-7（平裝）

版權所有，請勿翻印。

08 09 10 11 12 13 年次 | 刷次 17 16 15 14 13 12

目錄

當代叢書總序	6
序言	7
前言	9
1. 講道的榮耀：歷史概要	15
耶穌、使徒和教父	16
修道士和宗教改革者	21
清教徒和福音派信徒	27
十九世紀	31
二十世紀	36
2. 現代對講道的反對	49
反權威的心態	50
基督徒的反應	54
對話式的講道	58
神經機械學的革命	62
電視的影響	67
學習過程	73
教會對福音失去信心	79
基督徒士氣的恢復	82

3. 講道的神學基礎	89
對神的信念	90
對聖經的信念	93
對教會的信念	105
對牧師職分的信念	111
對講道的信念	119
4. 講道如築橋	129
越過文化的深淵	131
聖經和歷史的前例	137
與我們同時代的基督	143
基督徒的倫理	147
社會和政治問題	150
處理爭論的問題	158
基督徒成熟之道	163
5. 研究的呼召	169
聖經研究	170
現代世界	178
閱讀及智囊團	182
研究的習慣	188
研究的阻礙	192
6. 預備講章	199
(一)選擇經文	201
(二)默想經文	207
(三)找出主要思想	211
(四)安排你的資料以適合主要思想	215
(五)加上引言和結論	229

(六)寫下你的信息並為它禱告	240
7. 真摯和熱誠	249
真摯	249
傳道人的人格	252
真摯的理由	253
熱誠	260
理智與心靈	266
講台的幽默	272
講章的長度	277
8. 勇氣與謙卑	285
勇氣	285
勇於講道的傳統	286
給人安慰和令人不安	291
系統解經的價值	300
謙卑	304
神的話	306
基督的榮耀	308
聖靈的能力	312
結語	322
精選書目	325
簡寫一覽	s335

當代叢書總序

(第二系列)

福音來自三一之神，這造物之主多浩瀚，福音就有多高多深。
福音像大洋，無邊無際；福音像寶山，無窮的珍藏待人發掘。
福音事實上不是高山，也不是深海。福音是情與情的交往——
人的深情（？）與神的深情（！）的相遇。

福音是「活」的，因為是人的生命遇見了生命的主。

福音是「動」的，因為超越時代的主，與時空之下的人相遇了。

人世間再也找不到像「福音」這麼奇特的組合：福音，是永恆的、超時代的；福音，又是非制式、富涵時代特性的。

歷代的聖徒留下豐富的信仰資產，幫助我們體認福音的重點；可是，沒有任何一個時代的先聖可以代替我們，去面對我們特有的時空和處境。

這個時代，是我們的責任，也是我們的特權。錯過了這個時代，我們還能落腳在哪一個時空？

校園書房出版社於一九八〇年代後期，開始規劃《當代叢書》，至1995年年底，共已出版九冊。為因應不同地區華人閱讀習慣，1998年起，第二系列《當代叢書》改用橫版印行，叢書總序重新撰寫。

本套叢書，可以說是一個邀約，邀請生長在同一時代的朋友，共同思索基督福音與時代之間的關聯性。我們深切期待，開始有華人作者加入本叢書的撰寫行列。

吳鯤生 1997.12

序言

基督教的信仰和實踐有些重要層面往往為近代人所忽視。今天我們不斷需要以清新、肯定、合乎聖經的眼光來看這些層面——其中最重要的莫過於講道。

現代講道的標準實在可悲。偉大的傳道人寥若晨星。許多牧師則似乎不再相信講道是傳福音和改變生命有力的方法。這個世代是短講章(*sermonette*)的世代：短講章則造出身量短小的基督徒(*Christianettes*)來。¹目前福音以及教會的使命之所以令人存疑，主要是因這一代的傳道人對神的話失去了信心，不復不辭艱辛地深入研究，或一無畏懼、不偏不倚地傳講。

斯托得不但是當今英國少數偉大的傳道人之一，並且因為他能夠自由地從事寫作與旅行講道，事奉遍及世界各地。他肯接受建議來寫這本書，格外令人欣喜。此書勢將成為論述講道的重要著作之一。論講道的書要寫得好，非傳道人莫屬，而這正是本書的特色。

這本傑作所涵蓋的範圍，只要一看目錄即可明白。作者闡明過去許多世紀中講道的輝煌傳統和極大的果效，整本書流露出他對這個題目涉獵之深廣。他向反對講道的說法挑戰；他竭誠鼓勵講道，更說明傳道人應怎樣時時一隻腳堅立於聖經，另一隻腳踏穩於現代世界。論如何研究與準備有效的講道那兩

章，充滿了智慧和有益的忠告，將成為對傳道人的挑戰和啓示。但光有專家的見解是不夠的。傳道人必須活出他的信息來，並要謙卑熱切地讓聖靈藉著他工作，而且期望這樣依靠聖靈能力的講道會改變生命。

本書開頭的十一個字將它的主題適當地摘述出來。「講道是基督教不可缺少的。」的確如此。由於斯托得博士通曉真理，體驗深刻，並經歷過真理在世界各地所彰顯的能力，他所寫的這本書，就像一篇好講章一樣，對頭腦也對心靈說話，更要透過頭腦與心靈把信息傳給意志。本書旨在激勵所有的傳道人更加專心致力於他們的召命，使一個迷了路的世界曉得神的救恩之道。世上再沒有比此更崇高的使命了。

今日許多地方的教會正有顯著成長的跡象。時下最需要的是促使有信心、睿智、適切、合於聖經的講道復興，以促進教會的發展，並培養耶穌基督成熟的門徒。如果有甚麼書能夠刺激這樣的講道復興，這本就是。

邁可·格林(Michael Green)

一九八一年復活節

附註

1.見本書第 279 至 280 頁。

前 言

任何傳道人要對別的傳道人傳講講道之藝術，簡直是有勇而無謀。我當然不自以為是專家。相反的，我要承認，在講壇上我經常有「辭不達意」之苦，因我裡面雖有熱切的信息，卻連我所想的都無法傳達給人，遑論傳達感覺了。我也很難得下了講壇而毫無失敗、懺悔之感，總要祈求神的赦免，並立定心意仰賴祂的恩典以求進步。

同時我承認（理由將在以下幾章中說明），我深信講道是傳福音並使教會健全發展不可或缺的。現代的情勢雖使講道更為困難，卻沒有絲毫減少其必要性。

論講道的書業已不可勝數。我自己就讀了將近一百本論講道、傳播以及相關主題的書。既然如此，為甚麼要再出一本呢？〈當代講道藝術〉若有甚麼特別之處，我想就是我試著把這個題材本應聯合，卻經常為人分開的幾方面聯絡起來。因此，在開頭的歷史綜覽裡，我盼望讀者會像我一樣，覺得講道事奉的確有說不出的「榮耀」，以致在第二章裡，我們可以理直氣壯地面對今天圍攻講道的許多問題。雖然在第五、六章中，我試著對怎樣作研究和準備講道提供實際的建議，我卻沒有談到講道的姿態、技巧和表情等。一部分原因是：這些惟有藉著做經驗豐富之傳道人的「學徒」，藉著嘗試和錯誤，並

藉著接受善意的批評，纔能學好；但更主要的原因是：我想要指明當務之急，因我相信講道最重要的祕訣顯然不是在技巧方面，而是在神學和個人方面。所以第三章談「講道的神學基礎」，第七、八章論傳道人本身的特質——真摯、誠懇、勇氣和謙卑。另外，基於與日俱增的體驗和信念，我特別強調「講道如築橋」（第四章）。真正的講道是橫跨聖經與現代世界之間深淵的橋樑，兩端必須同樣穩妥。

傳道人都知道理想與現實之間難以調和的痛苦。有些讀者會覺得本書不但引文太多，而且大部分取材的作品已經過時，離我們的處境十分遙遠。在引文方面，我只是想分享我閱讀的收穫。雖然我亦是憑自己的經驗自由、誠摯地寫作，但我若以此為限，就是自大。講道在教會裡的傳統已將近二十個世紀，並沒有間斷。歷世歷代偉大傳道人的事奉極其蒙神祝福，我們可以向他們學習之處甚多。依我看來，我們沒有理由因著處境與他們不同，就不分享他們的理想。

還有一些讀者會覺得，從某種角度而言，我是太理想化了；換句話說，我沒有充分考慮到今日令許多牧師苦惱的各種問題。他們工作過度，收入卻太低。他們承受知識、社會、道德和靈性方面無情的壓力，而我們的祖先卻沒有類似的問題。他們的士氣低沉。許多人忍受寂寞、氣餒和沮喪的折磨。有的人必須照顧好幾個村莊的會眾（我想起南印度教會的一位長老，他要兼顧三十個村莊的會眾，卻只有一輛腳踏車作探訪用）。有的人則在城裡沒落而被忽視的地區苦苦奮鬥，只有少數會友，其中並沒有領袖。我所定研究和準備的標準豈不是高不可攀？或許只適用於市區或近郊成立已久的教會，卻不適用於猶在開拓教會的情況？是的，我的經驗確實主要局限於倫敦的萬靈教會(All Souls Church)，以及別處類似的教會，而我在寫

作時也多半考慮到這樣的教會。但我亦已儘量考慮到其他的情況。

我相信我所闡明的理想是普世皆準的，只是在各種狀況下，必須稍作調整來適應。一名傳道人無論是在現代都市教會裡向廣大的會眾證道，或是在古老的歐洲鄉村教會古舊的講壇上傳信息，或是在一座荒廢已久的破落古廈中，與一小群餘民擠在通風的角落裡，或在拉丁美洲的茅屋，或非洲的樹下向一群農夫傳道，或在西方一個家庭裡不拘形式地與一小群人坐著談道；雖然環境極不相同，但講道的本質依然是一樣的。同樣的神的道，同樣的人，同樣是會犯錯的傳道人，蒙受同一位永活之神的呼召，來研究聖經與世界，為要以誠實、信念、勇氣與謙和，將兩者聯繫起來。

今天講道的權利已經給予各種不同的人，為數也越來越多。雖然我寫作的時候主要是以有薪水的牧師為對象，但我深信團隊事奉是正確又有益的，因此我也考慮到團隊事奉中的助理牧師和平信徒傳道者。此外，雖然我是針對傳道人而寫，但我並沒有忘記他們的聽眾。每一間教會的牧師和會友，傳道人和聽眾，關係越親密、熱誠，越是有益。在準備講章時，需要他們之間有更多合作，而在檢討時更需要坦誠。會眾對講道的水準，可以產生超過他們想像的影響，只要他們要求更多合乎聖經與時代的講章；讓他們的牧師沒有行政的憂慮，以便有更多的時間研究和準備；以及在牧師認真地負起講道責任時，表達他們的感謝與鼓勵。

最後，我要向一些協助我寫這本書的人致謝。首先要感謝那希牧師(Rev. E. J. H. Nash)。我將近十七歲的時候，他帶領我認識基督，教導我，異常忠實地為我禱告，啟發我對神的話語之喜愛，又使我初次領略到闡釋真道的快樂。

其次，我要感謝萬靈教會恆久忍耐的會眾，他們一直是我鍛鍊所有講道技巧的鐵砧；也感謝教會中用愛心、鼓勵和禱告環繞我的家庭。同時我要感謝鮑根(Michael Baughen)，他於一九七〇年來萬靈教會做牧師，一九七五年繼我之後擔任教區長，讓我有這份榮幸參與他的牧師團，繼續講道。

我要特別感謝做我的秘書到這個月剛好滿二十五年的懷德海(Frances Whitehead)。她的勤勉和效率是十分有名的。儘管靈感一來，我的筆跡會十分潦草，她卻費心地辨認出來。迄今她已經用打字機打了大約二十本書（有些獨力完成，有些與人合作）。

我感謝史洛德(Ted Schroder)，他出生於紐西蘭，現今在美國做牧師。他在萬靈教會擔任副牧師四年期間，不斷促使我把福音與現代的世界聯繫起來。我也感謝在六大洲中參與講道會議、講習會，和研討會的許多牧師，以及三一福音神學院(Trinity Evangelical Divinity School)、哥頓·康威爾神學院(Gordon-Conwell Theological Seminary)、富勒神學院(Fuller Theological Seminary)，和神學生團契(the Theological Students' Fellowship)聽過我演講這個题目的學生。這些牧師和學生所問的問題給予我許多啟發。

我要感謝麥克勞利(Roy McCloughry)、庫柏(Tom Cooper)，和拉柏頓(Mark Labberton)，他們相繼擔任部分時間的研究助理幫助我。拉柏頓讀過本書的原稿三遍，並從神學生的觀點提出許多有益的建議，是我要特別感謝的。我要感謝我的朋友博德夫婦(Dick and Rosemary Bird)，他們多年陪我到我在威爾斯鄉下的別墅「湖客舍」(the Hookses)，極有愛心地安排環境，讓我可以平靜無擾地寫作。我也感謝許多朋友在我寫作時解答我的問題，特別是紐比金主教(Bishop Lesslie Newbigin)、史都華

教授(Professor James Stewart)、麥格利治(Malcolm Muggeridge)、慕瑞(Iain Murray)、沙利思(Leith Samuel)，巴克萊(Oliver Barclay)、瑞德主教(Bishop John Reid)，和達利史密斯主教(Bishop Timothy Dudley-Smith)。

我要特別感謝葛尼斯(Os Guinness)、科克(Andrew Kirk)、鮑根和華納(Rob Warner)，他們騰出時間讀我的原稿並惠予評論。格林在支氣管炎的病痛中讀畢原稿；我尤其感謝他在序言中所寫的寬宏之辭。

斯托得

一九八一年復活節

1

講道的榮耀

講道是基督教不可缺少的。沒有講道，就失去基督教真理的重要根基，因為基督教真正的中心，便是神的道。永活的神主動向墮落的人啓示自己，或者上帝的自我啓示，已經藉最直接的方法——一個字或一些話，傳給了我們；或者說，祂召出一些人，聽祂的話語，然後把這些話傳給別人，這以上三項真理如果被忽略或否認，人們就很難了解基督教。

首先，神透過先知說話，向先知解明在以色列歷史中，祂的作為有何意義；同時教導先知們藉著手或口將祂的信息傳達給人民。其次，最重要的是上帝不但透過祂「道成肉身」的兒子說話，並且透過「道」所說的話——無論是祂親自說的，或藉著使徒們所說的——說話。第三，上帝透過聖靈來說話，這聖靈為基督和聖經的話作見證，使他們今日仍活在神的子民當中。上述不斷啓示的父、子、聖靈三位一體，以及「神的道」，曾出現在經文上，成為肉身、並且今天仍在我們當中，這些敘述，就是基督教信仰的基礎。因為上帝啓示了，所以我們要傳揚祂的啓示。因此，我們最重要的責任是講道。

強調講道實在是基督教的獨特之處。當然每一宗教都有其合格的教師，就如印度教的宗師，猶太人的拉比，回教的先

生。但這些宗教或道德的指導者，即使是具有官方身分或個人的魔力，基本上仍不過是古老傳統的講解者。只有基督教的傳道者宣稱自己是上帝福音的使者，並敢自擬為天國的大使或代表，所宣講的即是「神的聖言」（彼前四 11）。達根(E. C. Dargan)在他所著兩冊的《講道史》(*History of Preaching*)中寫道：「講道是基督教的要素和特色。」又說：「講道是基督教所獨創的。」¹

自從教會悠久而生動的歷史開始以來，講道始終為人公認是基督教的中心和特色。因此，在評估反對講道的說法，以及思考該怎樣應對之前，我以為應當以教會歷史作為現代議論的背景。當然，過去久受尊重的見解和現今有影響力的主張都不會絕無錯誤。然而他們對於講道的重要與能力那種一致而感人的信念（我會特意從教會廣大的傳統中取材說明），將使我們能帶著愉快的心情，從適當的觀點來看反對的立場。

耶穌、使徒和教父

首先應當看的是耶穌本身。「基督教的創始者本人是其第一位傳道人；但在他之前有先鋒，在他之後有使徒；而在這些人公開的講道之中，宣告和教導神的道成為基督教基本不變的特徵。」²福音書作者所記述的耶穌，主要是一位巡迴傳道人。「耶穌來……宣講，」馬可在介紹祂的公開事奉時如此記載（可一 14；參太四 17）。曾任哈佛校牧的白崔克(George Buttrick)以這五個字作為他一九三一年在耶魯大學的利曼·畢哲講座(Lyman Beecher Lectures)的題目，的確十分適當。符類福音書的作者用以下的話來總論祂在加利利的事工：「耶穌走遍各城各鄉，在會堂裡教訓人，宣講天國的福音。」（太九 35；參太四 23；可一 39）。這的確是耶穌對祂自己那段使命的

了解。祂在拿撒勒會堂宣稱，以賽亞書第六十一章的預言已經應驗了，因為主的靈已經膏祂傳講使人得自由的信息。所以祂「必須」那樣行。祂解釋說，祂受「差遣」乃是「為這個目的」（路四 18、43；參可一 38「因為我是為這事出來的」）。約翰亦同樣證明耶穌自知其使命乃是做傳道人與教師。祂接受「拉比」的尊稱，並宣告自己「明明的對世人說話」，「在暗地裡並沒有講甚麼」；他對彼拉多說祂來到世上「特為給真理作見證」（約十三 13，十八 20、37）。

使徒行傳第六章特別記載，五旬節之後使徒們把傳道列為最重要的事奉。他們拒受引誘捲入其他的服事裡，以便專心「以祈禱傳道為事」（第 4 節）。因這乃是耶穌召他們首要做的工。耶穌在世的時候派遣他們出去傳道（可三 14），儘管祂暫時限定他們在「以色列家迷失的羊」那裡事奉（太十 5~7）。然而祂復活之後，嚴肅地差遣他們把福音傳給萬民（太二十八 19；路二十四 47 等）。根據馬可福音某些古卷的結尾，「門徒出去、到處宣傳福音」（十六 20）。他們靠著聖靈的能力宣傳基督從死裡復活，從受苦得榮耀的好消息（彼前一 12）。在使徒行傳裡，我們看見他們如此行。首先是彼得和其他在耶路撒冷的使徒們「放膽講論神的道」（四 31），然後是路加的英雄保羅三次傳道旅行；路加一直寫到他被監禁在羅馬的一間房子裡，但仍然「放膽傳講神國的道，將主耶穌基督的事教導人，並沒有人禁止」（二十八 31）。路加這樣寫，忠實地反映出保羅對自己事奉的認識。保羅寫道，基督差遣他原不是為施洗，乃是為傳福音；所以他覺得「必要」，或不得不那樣做。此外，講道乃是神所命定的方式，使罪人能夠聽到救主的事，並呼求祂以得著救恩，因為「沒有傳道的，怎能聽見呢？」（林前一 17，九 16；羅十 14、15）。在他的

生命行將告終的時候，他曉得他已打了當打的仗，跑盡了當跑的路，就把使命交給他的年輕助理提摩太。他在神的面前，懷著基督要再來審判、統治世界的期望，鄭重地囑咐他：「務要傳道，無論得時不得時，總要專心，並用百般的忍耐，各樣的教訓，責備人、警戒人、勸勉人」（提後四 1、2）。

傳道和教導既然在耶穌和使徒的事奉之中佔著如此顯著的地位，那麼，早期的教父同樣強調這兩樣事奉，是不足為奇的。

《十二使徒遺訓》(*The Didache*)，或稱「主藉著十二使徒的教訓」，可能寫於第二世紀初期左右，是教會的手冊，論及倫理、聖禮、耶穌的事工和再來。它提到各種教導的事奉，一方面有「主教和執事」，另一方面有巡迴的「教師、使徒和先知」。教會應當接待旅行的教師，不過也應當用實際的試驗判斷他們的真偽。如果一個教師違背使徒的信仰，如果他停留超過二天，或又要求金錢，如果他所行的與所傳的不一致，那麼他就是個假先知（十一 2，十二 1~5）。但他若是真的教師，信徒就得謙卑地聆聽他的教導。「要恆久忍耐、心懷憐憫、誠實無偽、溫和善良、並對你所聽到的道時時存著十分敬畏的態度。」此外，「我的孩子，要日夜記念對你講說神的道的人；並要尊重他像尊重主一樣」（三 8，四 1）。³

大約第二世紀中葉，殉道者游斯丁(Justin Martyr)的《第一護教辭》(*First Apology*)出版。他寫此書致皇帝，為基督教所遭遇的誤解辯白，並證明基督教是真實的，因為死而復活的基督是真理的化身和人類的救主。他於書中結論記述「基督徒每週的崇拜」。值得注意的是，他十分注重讀經講道，並且把道與聖禮連在一起：

在稱為主日的那一天，所有住在城裡或鄉村的人都聚集一起，會中適時地宣讀使徒們的實錄或先知書；讀完之後，主禮者即用話語教導、勸勉眾人效法這些美好的事。然後我們都一起站立禱告。禱告完畢，正如我們前面所說的，大家一起分受麵包、酒和水，主禮者同樣盡力獻上禱告和感恩，而眾人同心一意說阿們。⁴

第二世紀末期，拉丁教父特土良(Tertullian)寫了〈護教論〉(Apology)，旨在澄清基督徒所受的誣告，並證明他們當時所忍受的逼迫是不公平的。他寫到「基督徒社會的特質」時，強調愛與和睦使他們合一；然後他形容聚會的情形：

我們聚在一起讀聖經……以神聖的話滋潤我們的信仰，激勵我們的希望，使我們的信心更堅定。此外，我們秉持神的箴言，以確立良好的習慣。在同一個地方我們接受勸勉、訓戒，和神聖的譴責……⁵

與特土良同時代的希臘教父愛任紐(Irenaeus)——里昂的主教——強調長老們負有堅守使徒教訓的責任：

這些人也持守我們對獨一之神的信仰，祂為我們的緣故成就了如此奇妙的救恩；他們向我們解釋聖經毫無錯謬，既不褻瀆神，不羞辱先祖，又不輕視先知。⁶

優西比烏(Eusebius)——第四世紀初期的該撒利亞主教和教會歷史之父——能夠以傳道者和教師的工作來撮要說明基督教時代的最初二百年：

他們離家旅行，從事傳道的工作，目的是要向從未聽過信心之道的人

傳道，把神聖的福音書給他們。但他們甘心在外邦地方只作奠定信仰根基的工作，任命其他人做牧師，將新近信道的人交託他們照顧；然後便離開，前往其他的地區和國家；神的恩惠和合作不斷隨著他們。⁷

從後來的教父時期裡，我只舉一個最顯著的人物屈梭多模 (John Chrysostom) 為例。屈梭多模曾在安提阿的大教堂講道十二年，然後於公元三九八年成爲君士坦丁堡的主教。他在闡釋以弗所書六章 13 節（拿起神所賜的全副軍裝）之中，表示他確信講道重要無比。他說，基督的身子就像我們的身體一樣，容易患病。醫藥、正當的飲食、合適的氣候和足夠的睡眠，都有助於恢復我們的身體健康。然而基督的身子究竟要怎樣醫治？

醫治的惟一方法和惟一的途徑業已給了我們……那就是聖經的教導。這是最佳的工具，最佳的飲食和氣候；它取代了醫藥，取代了燒灼和切割；不論是需要燒灼或切斷，都必須使用這個方法；沒有它，別的方法完全無用。⁸

在他死後一百多年，人們才體認他是位偉大的傳道人，並給他取了一個綽號「金嘴」(Chrysostomos)：「一般都公認他是希臘教會最偉大的講道者。拉丁教父之中亦無人超越他，或堪與他媲美。迄今他仍是大城市中傳道者的楷模。」⁹

他講道的四種特點不妨在此一提。第一，他的講道依據聖經。他不僅有系統地講遍聖經中好幾卷書，講章中更滿是引用或提到聖經的話。第二，他的解經簡單易明。他仿效安提阿學派的「字義」解經，和亞歷山太學派充滿妙想的寓意解經截然不同。第三，他的道德應用十分切實。今天我們讀他的講章，

可以毫無困難地想像皇宮的華麗，貴族社會的奢侈，競技場狂熱的賽馬等；第四世紀末一個東方城市的生活可以完全活在我們眼前。第四，他坦然無懼地責備人。其實，「他是講台的殉道者，他之所以被放逐，主要是爲了講道的忠實。」¹⁰

修道士和宗教改革者

我們鳥瞰歷史，跨越五百多年來看中世紀募緣修道會(Mendicant Orders)的創立。因爲施密特(Charles Smyth)寫道：「講道的世紀，始於修道士的來臨……我們所知的講道史是由修道士的講道開始的。他們不但使民衆對講道日益增加的需要得到滿足，而且刺激這樣的需要。他們革新了講道的技巧，擴大了其功能。」¹¹雖然芳濟(Francis of Assisi, 1182-1226；按：另譯爲「法蘭西斯」)並非博學之士，而是以仁慈服事著稱，強調「我們的行爲和教導必須一致」，然而他卻「獻身於講道，一如他獻身於貧窮的生活。芳濟說：『除非你在所到之處都講道，否則你去那裡講道都沒用。』從他的事奉一開始，這就是他的格言。」¹²與他同時期的道明(Dominic, 1170-1221)更注重講道。他兼具簡樸的品德與傳道的熱誠，四處旅行廣傳福音——尤其是在義大利、法國和西班牙，並把他的「黑修道士」組成一個傳道會。一世紀後，道明會最優秀的一位會長羅曼(Humbert de Romans, 1277年卒)說：「基督只聽過一次彌撒……但他非常注重祈禱和傳道，尤其是傳道。」¹³再過一世紀後，聖芳濟修道會的偉大傳道士，西恩那的聖柏納丁諾(St. Bernardino of Siena, 1380-1444)說了一段令人意外的話：「如果這兩件事你只能做一件——望彌撒或聽道——那麼你應該放棄彌撒，而非聽道……對你的靈魂來說，不望彌撒比不聽講道所冒的危險更少。」¹⁴

聖芳濟會和道明會的修道士如此強調神的道之重要，著實令人驚奇，他們與宗教改革的偉大先鋒或「晨星」威克里夫(John Wycliffe, 1329-1384)相差不遠。威克里夫的一生都和牛津大學有關聯；他是一位多產的作家，其敏捷的心智逐漸脫離中世紀的煩瑣哲學，並宣告聖經是信仰和生活的最高權威。第一本全部的英文聖經〔譯自拉丁文聖經《武加大譯本》(the Vulgate)〕是在他督導下完成的，他自己可能也參與了部分的翻譯。他是勤勞又忠於聖經的傳道者，並且根據聖經抨擊教皇制度、贖罪券、變質說，以及教會的財富。他確信牧師的主要使命是講道：

人生在世所能獲得最崇高的服事殊榮，乃是傳講神的道。這樣的服事特別落在神甫身上，所以神更直接要求他們盡責……為這緣故，耶穌基督撇下別的工作，專心從事講道；祂的使徒也如此行，因此，神愛他們……教會因傳講神的道而得著最大的光榮，所以這是神甫可以向神做的最佳服事……因此，如果我們的主教不親自講道，又阻撓忠實的神甫講道，他們就落入殺害主耶穌基督的大祭司的罪中。¹⁵

文藝復興不但在宗教改革之前，而且為宗教改革鋪路。從十四世紀的義大利開始，不少像佩脫拉克(Petrarch)一樣才氣縱橫的學者，就將其「人文主義」表現於對希臘和羅馬古典著作的研究。過了一世紀，文藝復興傳入北歐，便添上基督教的風味。所謂「基督教人文主義者」，如伊拉斯姆(Erasmus)和摩爾(Thomas More)等人，他們的要務乃是研究基督教的經典，包括聖經與教父的著作。結果，他們批評教會的腐敗，要求依據神的話語來改革，並且認為傳道人在進行改革中地位重要。

神甫最重要的功用是教導（伊拉斯姆寫道），藉著教導予人訓誨、勸告、責備和安慰。平信徒可以施洗；所有的人都可以禱告。神甫不一定常常施洗，常常宣赦，但應該常常教導人。若不能得知教義，受洗有甚麼用？若不曉得聖餐的意義，領受聖餐又有甚麼用？¹⁶

這樣看來，「伊拉斯姆生蛋，路德孵」這句古老的諺語似乎是真的。伊拉斯姆堅決主張神的道之重要遠超過聖禮，因為聖禮的功效端賴神的道之解釋。顯然路得贊同這樣的見解，並予以擴充。「宗教改革是以講道為中心。講台比祭壇高，因為路德相信救恩是從神的道而來，沒有神的道，餅與酒就缺少聖禮的特質，而神的道若不經傳講，仍然無益。」¹⁷在所有的著作裡，路德儘量宣揚神的道有釋放人和支持人的能力。因此，「教會的生命是靠那充滿應許的道才有的，並且受這道的滋潤與維持——神的應許造成教會，並非教會帶出神的應許。」¹⁸此外，真正的聖禮只有兩種，「洗禮和聖餐」，因為「惟有在這兩種聖禮之中，我們才能找到神所設立的記號和罪得赦免之應許。」¹⁹所以神的道是我們的屬靈生活所不可缺少的。「靈魂可以無需任何東西，獨不能缺神的道……有了神的道，它就富有，一無所缺，因為這道是生命、真理、光明、平安、公義、救恩、喜樂、自由的道。」這道所以能如此，純是由於以基督為中心之故。因此我們必須根據神的道來傳講基督，「因為傳講基督意即餵養靈魂，一旦它相信所傳講道的，便能得著公義、自由與拯救。」²⁰

既然基督徒和教會的健壯需要依靠神的道，傳講並教導神的道不但是「神聖服事中最重要的一分」²¹，也是每一位主教、牧師和傳道人「至高無上的本分和義務」。²²此外，因為它的責任重大，所以要求極其嚴格。路得曾提出一個好傳道人

的九種「特質與德行」。前七種是理所當然的：他應該「有系統地教導，……有機智，……口才流利，……有好的聲音和……好記性。」其次，「他應該曉得何時結束」，在此我們可以補充一點：曉得怎樣開頭；因為他「應該對所教導的有把握」；「第八，他應該有勇氣把自己的性命、財富、榮譽與神的道相連」；「第九，他應該甘受眾人的嘲笑和戲弄。」²³ 忍受嘲弄，冒著失去性命、財富和名譽的危險——據路德所說，這些是「好傳道人」最終的試金石。

這樣的話並非學術理論而已；路德曾親身實踐，尤其是在他一生最艱苦危難的時期。他於一五二一年一月被教宗諭旨逐出教會，四月中被召參加查理五世皇帝(Emperor Charles V)所主持的沃木斯國會(the Diet of Worms)。他不肯撤消言論，除非聖經的證據和明顯的理由證實他錯了，因為他說：「我受良心的約束並堅持神的道。」後來幾天中，他有機會向一群博學的法官申述他的理由。但實際上在審判開始之前，他業已被判定有罪。審判由他最後的陳述結束：「縱使我會因此喪失我的身體和性命，我絕不能違背神真實的道。」宗教改革在德國得以實現，不是憑藉政治陰謀或武力，而是靠傳講神的道。路德後來說：「我只是教導、傳講、寫作神的道，除此之外甚麼都沒做。在我睡覺，或與腓力(Philip)和安斯多夫(Amsdorf)喝威丁堡(Wittenberg)啤酒的時候，神的道大大減弱了教皇的權力，遠超過任何一位王子或皇帝所能加予的損害。我並沒有做甚麼。全是神的道做的。」²⁴

加爾文在日內瓦相當平靜的環境中寫《基督教要義》(*Institutes*)，同樣高舉神的道。他特別強調，一個真正的教會最重要的標記，就是忠實傳講神的道。他寫道：「無論甚麼地方我們看見神的道為人純正地傳講、領受，而聖餐也照基督所

設立的實行，那裡無疑就有神的教會存在。」事實上，道和聖禮的事奉——聽得見與看得見的福音宣告——乃是「區別教會的永久標記」。²⁵

英國的改教者受加爾文的影響極大，他們大致上接受他的教導：聖禮的功效是由神的道而來，沒有神的道就無功效；神的道和聖禮是教會不可缺少的標記；牧師的職責基本上是宣揚神的道。因此，安立甘教會的教義第十九條宣稱：「基督有形的教會乃是一群有信心（意即相信）之人的集合，在其中有傳講神純正的道，並照基督的訓示施行聖禮……。」主教在為人封牧的時候，不但以交付一本聖經作為其職責的象徵，而且勉勵他「要勤於……研讀、學習聖經」，然後授權予他靠著聖靈的能力「傳講神的道，並在會眾中主持聖禮」。

從事這項神聖任務最認真的改教者當推拉提美爾(Hugh Latimer)，英國宗教改革頗孚眾望的傳道者。他是列斯特郡(Leicestershire)一個自耕農的兒子，生於一四八五年左右，一五三五年任烏斯特(Worcester)主教。他從未染上居高位的習性，以致失去鄉村純樸的氣質。相反的，「他的講道發自內心，他的話語也……打動人心。」²⁶

他的一大負擔是英國人仍然陷在靈性黑暗的境地，而牧師們應為此負責，因為他們忽視了宣講的道。主教們尤其難辭其咎。他說，他們忙著「為地租煩亂，在轄區內跳舞……在馬槽裡大喝大嚼，並為歡樂莊園和華廈辛勤做工」，以致沒有時間講道。²⁷

拉提美爾最著名（或許也是最有力）的講章是「耕種之訓」(The Sermon of the Plough)，一五四八年一月十八日講於聖保羅大教堂。這是他從倫敦塔被釋放出來不久所講的一篇道，主題是「神的道是種子，要撒在神的田地之中」以及「傳

道人是撒種者」。他引用自己在列斯特郡他父親的農場耕作的親身經驗。他說，傳道人應該像耕田的人，因為他應該「一年四季都勤勞工作」。但令他悲傷的是，許多牧師亂花時間，專管閒事，又圖享樂。結果，「由於作威作福和閒混，講道和耕種就消失殆盡了。」然後拉提美爾以這一段著名的話吊住聽眾的胃口：

現在我要問你們一個奇怪的問題：誰是全英國最勤勞、最盡本分的主教或大主教？我可以告訴你們，因為我知道那是誰；我對他了解得很。我現在看見你們凝神諦聽，等著我說出他的名字。有一位勝過眾人，而且是全英國最勤勞的大主教和傳道人。你們想知道他是誰嗎？我告訴你們——那就是魔鬼。他是最勤勞的傳道人。他從來沒有離開過他的教區；他從來沒有放下他的職務；你們永遠不會看見他無所事事；他始終在他的教區裡；不論甚麼時候他都住在那裡；你們永遠不會看到他離開；你們可以隨時去找他，他經常在家。他是世上最勤勞的傳道人；不論甚麼時候他都在工作；他從不作威作福，也不閒混；他總是在做他的事；我向你們保證，你們永遠不會看見他偷懶……凡是魔鬼居住、工作的地方，就忽略書籍，注重蠟燭；忽略聖經，注重念珠；忽略福音之光，注重蠟燭之光——就在日正當中之時，注重人的傳統和律法，忽略神的傳統和祂最神聖的道；……但願我們的大主教能勤勞地撒播美好真道的種子，就像撒但在勤勞地撒播莠草和毒麥一般！……英國從來沒有像他這樣的傳道人。

這篇講章的結論如下：

大主教們……是領主，而非勞工；魔鬼卻在勤勞地工作。他可不是一個不傳道的大主教；他可不是在他的教區閒混的人，而是一個忙碌的

農夫……所以，你們這些不傳道的大主教們，要向魔鬼學習：勤勞地盡你們的本分……如果你們不向神或好人學習勤勞地盡本分，就向魔鬼學習吧。²⁸

在歐洲大陸的宗教改革，我提到路德和加爾文，在英國方面，我提到拉提美爾。他們都是傳道人，都相信傳道的重要。然而他們只不過是最著名的例子，代表一個業已普及、實踐的信念。以下是達根的評論：

這一大革命的主要事件和重要成就，多半是傳道者和講道的貢獻；因為宗教改革的不朽功業，是藉熱心事奉之士相信、喜愛、並教導神的道而完成的。而另一方面，這一運動的事件和原則亦大大地影響了講道本身，賦予它新的精神、新的能力、新的形式；宗教改革和講道的關係，簡潔來說，可算是相互依靠、援助和引導。²⁹

清教徒和福音派信徒

講道不僅為早期的改教者所重視，在十六世紀後期和十七世紀亦繼續為清教徒所重視。人們曾以許多名稱來形容清教徒，有的粗魯，有的較雅。但穆甘(Irvonwy Morgan)寫道：「最能總括他們特質的名稱，是「虔誠的傳道人」。」他接著說明原因：

要了解清教徒，最重要的一點是曉得他們首要的身分是傳道人，而這批傳道人有一個特色，聽眾立刻可以將他們與其他的傳道人區別出來……他們曉得他們係蒙召傳福音，這樣的意識促使他們聯合起來，激勵他們努力，並給予他們動力堅持到底。「若不傳福音，我便有禍

了」是他們的啓示和義理。清教的傳統自始至終都必須以傳道的觀點來衡量。前道明會傳教士孫樸生(Thomas Sampson)——清教徒運動的領袖和最早的受難者之一——所說的話可以作為這運動的標語；他說：「讓別的人當主教，我要做傳道的工作，否則我甚麼都不做。」³⁰

十七世紀的清教徒之中，巴克斯特(Richard Baxter)——《論革新的牧師》(*The Reformed Pastor*, 1656)一書之作者——是清教徒傳統和他自己書中所揭示的理想一貫的楷模。他對神職人員的無知、懶惰和放肆深覺痛心；而這些缺點是由一篇議院委員會的報告《第一個世紀的神甫惡行》(*The First Century of Scandalous Malignant Priests*, 1643)所揭露的。該報告書中列舉了一百宗令人震驚的實例。因此，巴克斯特的書《論革新的牧師》乃是寫給與他同做牧師的人，特別是烏斯特牧師協會(Worcestershire Ministerial Association)的會員；他分享了自己在克德敏斯德(Kidderminster)教區牧會所遵循的原則。他寫道：「簡而言之，我們必須盡力教導他們神的道與作為。牧師所要傳講的是多麼偉大、多麼美善、多麼神奇奧妙的兩卷書！基督徒全是基督的門徒或學者；教會是祂的學校，我們是祂的助教；聖經是祂的文法；這就是我們必須每天教導他們的。」³¹

巴克斯特的教導方式是雙重法。一方面，他採用以教義問答來教導家庭的做法。他的教區約有八百個家庭，他要至少一年一次調查他們靈性長進的情形，於是他和同事每週分別邀請十五或十六個家庭到他們的家裡來。他們會要求這些人背誦教義問答，幫助他們了解其含義，並詢問他們對這些真理的親身經歷。這樣的問答教授法一個禮拜佔巴克斯特整整兩天的時間，也是他主要的工作之一。不過另一部分，「也是最美好的部份，因為可以做在許多人身上」，是「公開傳講神的

道」。他堅決認為這項工作「所需要的技巧尤其是活力和熱誠，比任何一個人曾投入的更多。奉我們的救贖主之名，站在會眾面前傳講一篇有如從永活之神而來的信息，絕非小事。」³²

但若以為在十七世紀只有清教徒才了解講道的重要，我們就錯了。在巴克斯特寫《論革新的牧師》前四年，赫伯特(George Herbert)即已著作《聖殿中的牧師》〔*A Priest to the Temple*；另一名為《鄉村牧師：其聖潔生活的品格和規律》(*The Country Parson, his Character and Rule of Holy Life*)〕，只是此書過了二十年後才出版。他們兩人顯然互相認識、尊敬。雖然據說赫伯特是一位早期的英國天主教徒，但巴克斯特確實讚賞他的詩和敬虔。他基本上與「清教徒」一樣注重講道。他書中的第七章「牧師的講道」開頭說：「鄉村牧師經常講道，講壇是他的喜樂和寶座。」此外，他的信息取自「書中之書，生命與安慰的寶庫——聖經」，因為「他從那裡吸收養分，靠它過活。」他的主要特徵並非「機智、博學或口才流利，而是聖潔」。他急欲表達他的意念，甚至以許多「對神的呼求——像『主啊，祝福我的會友，教導他們這一點。』」³³等辭句，打斷了他自己的講道。

幾年後，在大西洋的另一邊，著名的美國清教徒馬特(Cotton Mather)在波士頓事奉，其影響力廣及大西洋兩岸。他是哈佛的榮譽學者，博學的神學家和多產作家。在他所著的《學生與傳道人》(*Student and Preacher*)一書中，他提出了所謂「給事奉候選人的指導」。他對一般基督徒牧師，特別是傳道者的見解非常崇高。他的序言開頭如此說：

以正確的眼光來看，基督徒事奉的職分，是世上任何人所能獲致最光榮、最重要的職分；而智慧、良善的神何以會把這樣的職分給既不完

美又有罪的人，將是永恆難解的奧祕之一！……傳道人的職分旨在恢復神在人心靈中的主權和統治；將神子那奇妙的美德、職分和恩惠以最鮮豔的色彩繪明、以最清楚的語言宣揚；吸引人的心靈進入永遠與祂和好的境界……這工作連天使也盼望能做，且引以為榮；的確，天上每一位天使都渴想能被徵召，做上千年。這職分如此榮耀、重要、有益，若有人蒙神使用，得以畢生忠心而成功，他大可輕視王冠，向世上最顯耀的君王灑淚以示憐憫。³⁴

馬特逝於一七二八年。十年之後，衛斯理(John Wesley)失望地從住了兩年的喬治亞州歸來；他之所以失望，依他自己的判斷，是因他未歸信基督。但他回來不久，即得著「激勵心靈」的經驗。他說，他「信靠基督，只信靠基督以得救恩」，他確信他的罪已被滌除，基督已救他脫離罪與死的律。他立刻開始傳講自己白白得到的救恩。因閱讀巴克斯特的著作，他的確鼓勵逐家事奉和以教義問答教導初信之人。然而講道是他事奉的特色。在教堂或教堂的庭院裡，在村莊的草原上，在田間和自然原野之中，他傳揚福音，把「基督薦與」聚集聽他講道的廣大群眾。他在一七五七年八月二十八日的日記裡寫道：「我確實是以講道為生。」聖經始終是他的教科書，因為他知道它最重要的目的是指向基督，啟發讀者得著救恩。在《標準講章》(*Standard Sermons*)的序言裡，他寫著：

我是從神而來，且要歸回神那裡的靈；我只是在廣袤的深淵上翱翔，過一會兒我就不見了；我落入不變的永恆之中！我要知道一事——通往天堂之道；神躬親屈尊教導這道，為此緣故祂從天上來。祂把它寫在一本書裡。啊——把那書給我！不論甚麼代價，把神的書給我！我有了它；它的知識足夠我用。讓我做「只有一本書的人」(*homo unius*

libri)。如今我在這裡，遠離世人忙碌的道路。我獨自坐下：只有神在這裡。我在祂的面前打開祂的書來讀，為的是要找到通往天堂之道。³⁵

於是衛斯理透過默想聖經來講道，把他所發現的與別人分享，並指出通往天堂和聖潔之道。

雖然衛斯理比和他同時期而更年輕的懷特腓德(George Whitefield)出名(可能是因為後來有一遍佈世界的基督教教派以他為名)，懷特腓德卻差不多可說是更有能力的傳道人。在英國和美國(他到那裡訪問過七次)，室內和戶外，他平均一週講二十篇道，如此持續三十四年。他口若懸河，熱心熱情又嫻熟教義，以生動的隱喻、平常的例證和戲劇性的手勢，使講道充滿生氣，聽眾因之著迷；他或是直接以問題問他們，或是懇切地要求他們與神和好。他對信息的權威滿有信心，並決心使它受到神的道應得到的尊敬。他的傳記作者之一蒲樂克(John Pollock)寫道，有一回他在新澤西一處聚會屋裡「注意到一個老人坐定了，以便照常在講道之中打盹兒」，懷特腓德靜靜地開始講道，沒有打擾這位紳士的睡眠。但是他接著「以仔細想過、故意的話」說：

「如果我憑自己的名來對你說話，你們儘可把肘撐在膝上，用手支著你們的頭睡覺！……但我是奉主萬軍之神的名來到你們這裡(他拍手頓足)，你們就得好好聽我的話。」這老人家給嚇醒了過來。³⁶

十九世紀

沈美恩(Charles Simeon)生於一七五九年，與後來成為他終生好友的威伯福斯(William Wilberforce)同年。他的事奉與懷特

腓德同時期十多年，與衛斯理同期三十二年。由於他是在劍橋讀大學時信主，他渴望有機會在那裡傳福音。他走過大學校園中央的聖三一教堂時，經常自言自語：「如果神肯把那間教堂給我，讓我在那裡傳福音，在大學裡做祂的使者，我會多麼開心。」⁹⁷神垂聽了他的禱告，他於一七八二年成為那間教堂的牧師。不過他起初受到極猛烈的反對。擁有座位的人聯合抵制崇拜，把通往座位的門鎖住，以致會眾得站著崇拜十幾年，而且經常有吵鬧的場面。但沈美恩堅忍不屈，終於逐漸贏得市民和大學人士的尊敬。他在聖三一教堂講道五十四年，有系統地闡明聖經，且決意毫不妥協，誠如教堂聖壇上他的紀念碑所載：「不知道別的，只知道耶穌基督，並祂釘十字架。」

沈美恩對講道極其推崇，因為他相信牧師是大使。一七八二年魏恩(John Venn)授聖職禮，約在他自己的四個月後，他寫信給魏恩說：

我最親愛的朋友，我十分誠摯地向你祝賀，並不是因為你一年可領四十鎊或五鎊，也不是為了牧師的頭銜，而是因為你就任世上最寶貴、最光榮、最重要、最榮耀的職務——主耶穌基督的大使之職。⁹⁸

這的確是他對自己事奉的看法。有一次他解釋記載耶穌的命令「你們應當小心怎樣聽」（路八 18）的經文，說這正像「怎樣聽講道的指導」。他說，耶穌給人這項警戒的理由之一，是「因為神藉著傳道人親自對我們說話」。他接著說：

牧師是神的大使，替基督說話。如果他們所傳的是根據聖經，那麼他們的話，只要合乎神的心意，就應被視為神的話。這是我們的主和祂的使徒們所宣示的。所以我們應該接受傳道人的話如同神自己的話。

既然如此，我們應該何等謙卑地傾聽！如果我們存心輕視，難免不受審判！³⁰

整個十九世紀之中，儘管有高級批判學對聖經的攻擊〔如魏爾豪森(Julius Wellhausen)，與他同時代的人，以及他的後繼者有關〕，也儘管有達爾文(Charles Darwin)的進化論，講道仍在英國維持它的威望。人們成群地去聽當時偉大的傳道人講道，並熱切地閱讀他們的講章集，如牛津大學教堂的紐曼(John Henry Newman, 1801-1890)，聖保羅教堂的牧師利頓(H. P. Liddon, 1829-1890)，不來頓的羅柏森(F. W. Robertson, 1816-1853)，以及倫敦首都會幕堂最著名的司布真(Charles Haddon Spurgeon, 1834-1892)。

且讓維多利亞女王時代那位著名的蘇格蘭人喀萊爾(Thomas Carlyle, 1795-1881)來為我們總括傳道人獨特的影響力。他的見證予人更深刻的印象，因為他多少是個局外人；他係以歷史家的身分寫作，而且直率地批評教會和其教義。然而在他的「英雄」或「偉人」——團體中的領袖人物——名單裡，排名第四的是「牧師」。他所說的「牧師」，顯然是指「傳道人」、「屬靈領袖」。他選了馬丁路德(Martin Luther)和諾克斯(John Knox)做楷模：「我們認為這兩個人是最好的牧師，因為他們是最好的改教者。」喀萊爾所欽佩的是他們那種孤獨的勇氣。路德在沃木斯國會並沒有被政教界最威風凜凜的達官顯貴所嚇倒。」一邊坐的是世上的「顯赫和權力」，另一邊「站著的是一個維護神真理的人，窮礦工漢斯·路德(Hans Luther)的兒子。」他曾說：「這是我的立場，我只能這樣做。願神幫助我！」依喀萊爾看來，那是「近代人類史上最偉大的一刻」。其後數世紀歐洲和美國解放人類的巨大工作，的確始

於那一刻：「這一切皆肇因於此。」蘇格蘭也同樣受惠於「最英勇的蘇格蘭人」諾克斯：「我以為我們實際上可以把諾克斯為他的國家所做的，稱作起死回生……人們開始活。」這就是真道傳揚後所展現的能力。⁴⁰

梅爾維爾(Herman Melville)的《白鯨記》(*Moby Dick*, 1851)中，對於維多利亞女王時代講壇怎樣受到許多人的尊敬——幾乎可說是敬畏，有一段極佳的描寫。他生動地敘述在麻薩諸塞州(Massachusetts)南部的紐柏德福特(New Bedford)，船上牧師所講的道。這篇講章值得詳加引述。在十二月一個暴風雨的星期天，以實瑪利(Ishmael)正等著上一艘捕鯨船，爲了要坐船去南方。據他後來的解釋，由於他是「一個好基督徒，在沒有錯誤的長老教會懷裡出生長大」，⁴¹他遂參加在狹小的「捕鯨者禮拜堂」中舉行的聖禮。他在裡面看見「一小群散坐著的水手、水手的妻子和寡婦」，他們那「無聲的寂靜」恰與外邊的暴風雨怒吼成對比。不久牧師進來了，是名叫馬波教父(Father Mapple)的老人。由於他年輕時曾當過發射鯨叉的水手，他依然熱愛海洋，說話時仍保有水手的用語。與那高高在上的講壇相連的，不是樓梯，而是船上垂直的繩梯。馬波教父使出老水手的本領，雙手交替，登上講道的地方，然後，令以實瑪利驚奇的是，他隨後把梯子拖了上去，「直到整個梯子給收在裡面，留下他據守那堅固的小城堡」。梅爾維爾繼續形容講壇鑲板的前方，「像一艘船陡峭的船首」，而「聖經則放在一片像船首一樣突出的渦形飾架上。」他問道：「還有甚麼比這更富有意義的？」

因為講壇永是這世界最前面的部分；其餘的都在它後頭；講壇領導世界。從講壇那裡神憤怒的暴風雨首先表現出來，船首必須首當其衝。

從講壇那裡掌管風雨的神首先領人祈求，惠賜順風。是的，這世界是一艘出航的船，而航行尚未完畢；講壇是它的船首。⁴²

接下來的一章叫做「講道」，是講壇能力的極佳例子。馬波教父以約拿的故事為題材，把會眾稱作「水手同伴」。他解釋說，雖然這本書是「聖經巨纜中最小的繩股之一」，卻包含了「一個兩股的教訓，一股教訓是給我們這些罪人全體，一股教訓是給我這做永活之神的領航員」。對於逃避神的難民而言，約拿是真心悔改的模範。但對於每一個逃避傳福音的責任，以及「偉大的領航員保羅所說的，傳福音給別人，自己反被棄絕」的領航傳道人而言，約拿也是一個可怕的警告。⁴³

「講壇領導世界。」今天很少人敢如此說，可是在上一世紀這樣的話並不誇大。同時，凡是曉得講道的光榮的人，則會為那些不曉得的人擔憂。其中一個例子是詹姆斯·亞歷山大 (James W. Alexander)，一八一二年新普林斯頓神學院第一位教授艾奇柏·亞歷山大 (Archibald Alexander) 之子，他本人則是那裡一八四九年至一八五一年的教授。他曾任牧師二十年，因為誠如賀智 (Charles Hodge) 論他所說的，「講壇是最適合他的地方。」

我恐怕我們當中無人對傳道人職責的價值有足夠的了解。我們的年輕人並沒有以面臨大戰所當具備的精神來承擔這份職責；他們並沒有準備要攫取最強大的激情泉源，攪動人類感情海洋的深處。只要能正確了解這份工作的性質，縱使訓練較差的人亦大有成就……講道仍將是吸引許多人最重要的方法。這是神自己的方法，祂會榮耀它……在每一世代裡，偉大的改教者一向是偉大的講道者……⁴⁴

亞歷山大後來又說明，講道不只影響他人的生命，而且使講道者滿有成就感：

講道之中有快樂。雖然講得不好時，講的人和聽的人同樣會覺得沉悶，但是若講得好，它能帶給人最崇高純潔的激勵，這當中就有快樂。沒有一個地方能比講壇更使人的心智清明、往上翱翔，使人的想像勇敢飛行，或使人聖潔的熱情受到甜美的激動。⁴⁵

由於這樣的能力和樂趣，難怪本世紀之初，愛丁堡的懷德(Alexander Whyte)能夠以這些話來勸勉一位氣餒的衛理會牧師：「千萬別想放棄講道！天上寶座周圍的天使們都羨慕你的偉大工作。」⁴⁶那是一九〇八年的事。比此早一年，公理會神學家富希士(P. T. Forsyth)的書《積極講道與現代思想》(*Positive Preaching and the Modern Mind*)問世。他開頭這樣說：「這或許是過於大膽的開頭，但我敢說，基督教的興衰惟繫於講道。」⁴⁷

二十世紀

我們的世紀始於安樂的心態。人們所盼望的——至少是西方少數幸福、受教育的人所盼望的——是政治穩定、科學進步和物質富裕。沒有烏雲遮暗世界的地平線。教會亦分享一般人的快樂心態。它依然是社會上有聲望的機構，傳道者則受人尊重，甚至服從。

在這一段對講道的美好功效深具信心的時期，我所發現的最佳例子是霍恩牧師(Charles Silvester Horne)。他是耶魯大學一九一四年畢哲專題演講論傳道(Beecher Lectures on Preaching)的講員，他稱這一系列專題為《講道傳奇》(*The Romance of Preaching*)。幾天之後，他就在返家的船上與世長辭。他的講章

必定是在一九一三年便準備好了，因為其中並沒有憂慮戰爭將近的跡象。霍恩是公理會的牧師，也是英國國會的議員。他在下議院中因口才流利而著名，在講壇上則因熱情而著名。阿斯奎斯(H. H. Asquith)經常去聽他講道，因為，他說：「他的腹中有一團火。」由於他既是政治家又是傳道人，他遂能從親身經驗來比較這兩種職務，而他毫不懷疑那一種較具影響力：

傳道人是神的使者，社會真正的主人；他並非由社會選出來的統治者，而是由神所選召，來建立社會理想，並藉著這些理想來引導、治理其生活。那一個人能夠促使一個無論世俗化到甚麼地步的團體和他意見相同，又能激發其熱心，復興其信仰，淨化其情感，使其抱負純正，意志堅定，這人就是社會真正的主人；無論名義上是甚麼黨在執政，甚麼領袖表面佔有權威的地位。⁴⁸

他對於在傳達的藝術與責任方面和傳道人競爭的人，也十分清楚。他論及戲劇家、新聞業者、社會主義運動者、小說家、政治家、詩人和劇作家。今天我們可以在這名單上加上電視作家和製作者。他和我們一樣，曉得人的耳朵被許多競爭的聲音所包圍。但他依然認為，傳道人在道德和社會力量的系統中佔最重要的地位：

歷史真正的傳奇是傳道人的傳奇；沉醉於神之人所行的至高神蹟；他看見永恆的旨意，覺察到一個包括所有陸地、語言和種族的帝國；在兵器交擊和武力愚昧的誇耀之中，他保持沉靜，只求真理的劍、公義的鎧甲和平安的靈。這是世界無法征服又抵抗不住的英雄。一切最不朽的勝利都是他的。⁴⁹

霍恩繼續說，既然如此，「除了我們以外，有誰該為他們的召命自豪？還有甚麼其他的歷史可與我們的相比？想一想傳道人的行列！……古代的異教帝國在他們的信息之前逐漸動搖，不信神的暴君一一屈服。」⁵⁰他特別提到，「擁有福音的人能夠運用其能力，為自由的民族建立文明國家的生活；薩沃那柔拉(Savonarola)、加爾文和諾克斯是運用此種能力最佳的例子。」⁵¹

另外一位認為講道比政治更有力的人是鍾斯博士(Dr. J. D. Jones，逝於一九一七年)。他也是公理會的牧師，在波茅斯(Bournemouth)瑞奇蒙山公理會(Richmond Hill Congregational Church)牧會將近四十年。有一政黨的領袖曾力請他做國會議員候選人，但他引用尼希米回答參巴拉和多雅的話作為理由，謝絕了。當他們想阻止尼希米建築耶路撒冷城牆時，尼希米對他們說：「我正在進行很重要的工作，不能下來。」鍾斯強調最後二個字。「放棄講壇以進入政治界等於是『下來』，」他說。「我沒有輕視國會在改善人們境況方面所能做的工作，但要根本醫治世人的痛苦，並非靠立法，乃是靠神救贖的恩典，而傳揚那救贖的恩典是任何人受召所能從事的最崇高的工作召命。」⁵²

第一次世界大戰的爆發，戰壕裡泥濘和流血的恐怖，粉碎了本世紀初期的樂觀主義。經過那四年之後，整個歐洲呈現一種沉鬱的心態，接踵而來的幾年經濟蕭條，使情況更為惡化。牧師們的講道越來越嚴肅。但人們對講道事奉的光榮和能力猶具信心。雖然有眼光的神學家——如巴特(Karl Barth)——在前所抱持的自由樂觀主義因戰爭而破滅，取而代之的是對人類的新現實主義和對神的新信心，但他們深信講道甚至比以往重要得多。

〔一九二八年巴特說〕人人都公認，沒有甚麼事比傳講和聆聽神的話語更重要、更緊急、更有用、更能救贖人、更有益；從天地的觀點來看，沒有甚麼事比傳講和聆聽神的話語更切合實際的情況。神話語中的真理有創作和管理的能力，並有全然根除罪惡、使人與神全然和好的熱忱；神的話語不但使人了解時間和其中令人迷惑的事物，而且使人的了解超越時間的範圍，及於光明的永恆；它——永活之神的道——在時間之中，並藉著時間顯明永恆的意義；同時在永恆之中，並藉著永恆顯明時間的意義。⁵³

每一次人若對神的道恢復信心，也就是對過去說話、如今仍然說話的永活之神恢復信心（不論他們對真理的定義如何），必然導致講道的復興。過去改教傳統中出現許多偉大的傳道人，原因必然在此。另一個例子是愛丁堡的布萊克(James Black)。他在蘇格蘭一九二三年的華拉克講座(Warrack Lectures)和美國的史布蘭德講座(Sprunt Lectures)中，激勵其學生聽眾以認真的態度從事講道：「我們的服事是重要而莊嚴的服事，」他說，「值得我們獻上所有的恩賜……所以，我請你們早些決定把講道當作你們生命中最重要職務。」⁵⁴他又說：「我們的工作大到足夠我們用所有的預備和所有的才能以求其完成……你們的職責是照顧和牧養眾人。要用你們自己豐盛生命所有的熱心和熱情，來做這項工作。」⁵⁵

更令人驚奇的是，像韓森主教(Bishop Hensley Henson)神學觀點如此自由的人，竟然認為講道是最重要的事。一九二七年他的講章和授職禮訓詞結集出版，書名為《英國的教會與牧師》(*Church and Parson in England*)。他在書中悲歎「教會不幸常有的一個奇觀，即會眾坐在那裡，若不是無恥地睡覺，就

是悲哀而默默地忍受講道所帶來的痛苦。」⁵⁶與此諷刺講壇成正比的，是他自己的信念：「基督教所有的事奉之中，講道是最崇高的事奉。我們履行傳道職責的表現，乃是我們敬業精神的試金石。」⁵⁷因此他勸勉其牧師同工：「切勿容你自己輕看傳道的職責……在某種意義上，我們可以實在地說，牧師所有的活動都總括在講道的事奉裡。」⁵⁸

潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)的一生和工作仍在受人評價之中。雖然一九四五年他在弗洛森堡(Flossenburg)集中營從容赴義的勇氣受到舉世欽佩，學者們卻不斷在爭論他某些神學見解的意義。那些最認識他的人，像他的朋友白德克(Eberhard Bethge)，則向我們保證，在他以「非宗教的」立場對基督教所作的解釋之中，他從來無意拋棄這團體聚集一起的真實崇拜。相反的，這樣的崇拜是最重要的，因為惟有在這個場合，人們可以聽到基督的呼召：

如果我們願意聆聽跟從祂的呼召，就必須在可以找得到祂的地方聽，也就是說，在教會裡，藉著講道和聖禮的事奉聽祂。教會的講道和聖禮的舉行是耶穌基督同在的地方。如果你願意聆聽基督的呼召，並不需要個人的啓示；你只需要聽道和領受聖餐，也就是說，聽基督被釘十字架又復活的福音。⁵⁹

戰爭爆發之前，潘霍華在一篇論講道的演講裡，更加倍強調講道的重要性：

世界一切話語的存在，是爲了要宣講神的道。講道奠定了新世界的基礎。講道使神起初的話語清晰可聞。講道所說的話令人無法逃避或脫離，沒有甚麼事物可使我們免除這見證的必要，甚至於禮拜的儀式也

不能……傳道人應該確信，基督藉著他根據聖經所宣講的話進入會眾裡面。⁶⁰

第二次世界大戰雖然加速了歐洲世俗化的過程，卻未能消滅講道。在戰爭期間和戰後，有三位著名的循道會牧師在倫敦講道，吸引了極多群眾：都會教堂(City Temple)的韋德海(Leslie Weatherhead)，金斯衛堂(Kingsway Hall)〔以及大理石拱門區(Marble Arch)野外和塔山(Tower Hill)〕的索柏(Donald Soper)和西敏中央堂(Westminster Central Hall)的桑斯特(Will Sangster)。一位聰明人曾說，他們各人的特點可由其三種不同的愛清楚見出，因為「桑斯特愛主，韋德海愛祂的子民，索柏則愛議論。」桑斯特可能是三人之中口才最好的傳道人。他出生於倫敦，十五歲時輟學，在倫敦商業區做辦公室的工友。但他十八歲時成為循道會的地方傳道人。一九五〇年被選為大不列顛的循道會會長。在其名著《講道技巧》(The Craft of the Sermon, 1954)之中，他簡直找不到更崇高的話來形容傳道人的工作。他在開頭不久便寫道：

蒙召傳道！……受神差遣把真道教導人！偉大國王的使者！永恆福音的見證人！還有甚麼工作會比此更崇高聖潔？神差遣祂獨生的兒子來做這至高無上的工作。在現代一切的失敗和混亂之中，我們能想到甚麼工作，其重要性可與向頑強的人宣揚神的旨意相比？⁶¹

改革宗教會(Reformed Churches)賦予講壇中央的地位，既非出於偶然，也非出於人強烈的自我主義，乃是出於特意的設計，出於敬虔；這個地位最合邏輯；這個地位是神之道的寶座。⁶²

然後他在書中將近結尾的地方表達出他的信念：「傳講

耶穌基督的好消息，是一個人所能獻身的最崇高神聖的活動。這是連天使都羨慕，天使長寧願拋棄天上宮廷以求的工作。」⁶³ 誠如布拉克伍德(Andrew Blackwood)所說的，「講道應列為世上最高尚的工作。」⁶⁴

我們於是來到一九六〇、七〇和八〇年代。講道的潮水業已退落，如今仍在低潮中。至少在西方世界裡，講道的衰落是教會衰落的徵兆。這一個對宗教懷疑的時代，無力助長充滿自信講道的復興。然而宣告講道十分重要，要求振興講台的聲音猶未中絕。實際上，我們在所有的教會裡都聽到這些聲音。我從羅馬天主教、安立甘教會和自由教會裡選了一個例子。

羅馬天主教有些作家對於現代講道水準之低，非常關切。年長的耶穌會神學家拉納(Karl Rahner)認為，當今亟待解決的一個問題，就是他所謂的「講道之困難」。問題在於基督教的信息無法與現實的世界相連。「許多人離開教會，因為講壇所說的話對他們沒有意義；與他們的生活無關，對許多威脅生活、無法避免的問題卻避而不談……「講道之困難」會越來越困難。」⁶⁵

但對那些讀過第二次梵諦岡會議(Second Vatican Council)所發布文件的人，情形不應如此。「論啓示之教義原理」第六章，題目為「聖經與教會生活」，其中對於研讀與運用聖經的義務有明確的說明：

天主教的解經家……和其他的神學研究者——凡在一起勤奮工作並使用適當方法的人，應在教會神聖的教導職責監督之下，致力於探討、解釋聖經。這項工作應使每一位傳講聖道的人，都能夠有效地以聖經的營養供應神的子民，進而啓發他們的思想，鞏固他們的意志，並使人心充滿對神的熱愛……。⁶⁶

因此，所有的教牧必須藉著勤勉閱讀和仔細研究堅守聖經……這樣研修聖經是必要的，以免他們當中任何人變成「內心不聽神的道，外表空虛的傳道人」（奧古斯丁），因為他們必須將神那豐豐富富的道與他們所照料的信徒分享……⁶⁷

文中又繼續說，基督徒亦須自己研讀聖經。「所以，藉著閱讀和研究聖經，使『主的道理快快傳開，得著榮耀』（帖後三1），並使交託給教會的豐富啓示日益充滿人心。」⁶⁸

「神父的事奉與生活訓令」一章又回到這個主題，並呼籲所有的羅馬神父傳揚福音：

因為沒有一個不信的人可以得救，所以與主教同工的神父主要的職責，是把神的福音傳給所有的人……神父的工作不是教導他們自己的智慧，而是神的道，並要迫切地呼召所有的人悔改、歸向聖潔……這樣的講道不可只籠統而抽象地傳講神的道，必須把福音永恆的真理運用到實際的生活情況中。⁶⁹

我們已經看見，安立甘教會擁有許多有恩賜的傳道人。但近幾年來，沒有一位教會領袖比柯甘(Donald Coggan)——一九七四至一九八〇年坎特布里的大主教——更致力於促進英格蘭教會的講道復興。柯甘是位能幹的傳道人，他形容自己「順服而快樂地做傳道人」⁷⁰達半世紀之久。英格蘭的傳道學院（在華盛頓業已頗具規模）主要是因他發起而創辦的。他第一本論講道的書：《恩惠的管家》(*Stewards of Grace*, 1958)，以這些話來說明他深信講道是不可缺少的：

神行了一件奇事：站在神的赦免與人的罪之間的是——傳道人！處在

神的供應與人的需要之間的是——傳道人！處在神的真理與人的追尋之間的是——傳道人！他的工作是將人的罪與神的赦免、人的需要與神的全能、人的追尋與神的啓示連結起來……。⁷¹

我所舉的自由教會的例子是鍾馬田醫生(Dr. Martyn Lloyd-Jones)。他自一九三八至一九六八年在倫敦的西敏教堂(Westminster Chapel)事奉，影響非常深遠。他從來不曾在禮拜天離開過自己的講壇（假期除外），但他的信息卻傳至世界最遠的角落。他所受的醫學訓練和早期行醫的經歷，他對聖經的權威和聖經中的基督獻身之忠誠，他那分析敏銳的頭腦，他對人心透徹的了解，以及他那威爾斯人的熱情之火，綜合起來使他成爲五十年代和六十年代英國最有能力的傳道人。他所著的《傳道與傳道人》(*Preaching and Preachers*, 1971)，最初是在費城韋斯敏斯德神學院(Westminster Theological Seminary)所發表的演講。他在書中與我們分享他那最堅定的信念。第一章叫做「講道的重要」。他於其中聲明，「依我看來，講道的工作是任何人所能從事的最崇高、最偉大，和最榮耀的職務。如果你還想知道的話，那麼我會毫不猶豫地說，今天基督教會最迫切需要的是真實的講道。」⁷²然後，他在書中將近結尾的地方提到「講道的傳奇」：「沒有甚麼可與它相比。它是世上最偉大、最令人興奮、最令人鼓舞、最值得做，又最奇妙的工作。」⁷³

我以這些最高級的形容詞來結束此章簡單的歷史綜覽。這樣的簡史既不完整，也稱不上是廣泛的「講道史」。相反的，這是很主觀的見證選集。不過，它至少有二重價值。

第一，它說明基督教非常注重講道的傳統是何等悠久廣闊。它持續將近二十世紀，從耶穌和祂的使徒開始，接著是早

期的教父和後尼西亞時代偉大的神學家——傳道人，像東方的屈梭多模和西方的奧古斯丁，然後是中世紀的傳道修士芳濟和道明，改教者和清教徒，衛斯理和懷特腓德，最後由十九和二十世紀的近代牧師賡續此項傳統。第二，此一悠久而廣闊的傳統始終一貫。當然這其中也有些忽視或甚至於毀壞講道名譽的例子，我略而不提。不過這些只是不幸逸出正軌的例外。歷代以來基督徒一致強調講道的重要，並用相同的論證和辭彙來達到此目的。這種共同的見證誠然使我們得著啓迪。

這乃是一個不能輕易撇開的傳統。誠然，它可以再受徹查和評估。誠然，今天它正飽受這個世代社會革命的挑戰。誠然，正如我們在下一章所要做的，我們必須開明、誠實地面對這些挑戰。不過，我們既已回顧教會歷史，並透過每一世紀傳道人的眼光看見講道的榮耀，我們應該能夠更公正地衡量這些挑戰，不再像先前那樣感受攻擊的威脅，或為諸多議論所迷惑。

附註

1. Dargan, Vol. I, pp. 12, 552.
2. Dargan, Vol. II, p.7.
3. *The Didache*, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. VII, p. 378.
4. Justin Martyr, Chapter LXVII, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. I. p. 186.
5. Tertullian, Chapter XXXIX, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. III, p. 46.
6. Irenaeus, *Adversus Haereses*, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. I, p.498.
7. Eusebius, III. 37. 2.
8. Fant and Pinson, Vol. I, pp. 108~9.
9. Schaff, Vol. IX, p. 22.
10. 同上。
11. Smyth, *The Art*, p. 13.

12. Fant and Pinson, Vol. I, pp. 174~5.
13. Smyth, op. cit., p. 16.
14. 同上 pp. 15, 16.
15. *Contra Fratres*, in Fant and Pinson, Vol. I, p. 234.
16. Erasmus' treatise *On Preaching*, in Bainton, *Erasmus*, p. 324.
17. Bainton, *Erasmus*, p. 348.
18. Luther, *A Prelude on the Babylonian Captivity of the Church*, in Rupp, pp. 85~6.
19. 同上。
20. Luther, *Of the Liberty of a Christian Man*, in Rupp, p. 87.
21. *Luther's Works*, ed. Lehmann, Vol. 53, p. 68.
22. Luther, *Treatise on Good Works*, in *Luther's Works*, ed. Lehmann, Vol. 44, p. 58.
23. *Luther's Table-Talk*, 'Of Preachers and Preaching', para. cccc.
24. Rupp, pp. 96~9.
25. Calvin, IV, I. 9 and 2.1, pp. 1023 and 1041.
26. 見拉提美爾的生平「簡介」, *Select Sermons*, p. 10.
27. Moorman, p. 183.
28. *Works of Hugh Latimer*, Vol. I, pp. 59~78.
29. Dargan, Vol. I, pp. 366~7.
30. Morgan, I., *Godly Preachers*, pp. 10, 11.
31. Baxter, *Reformed Pastor*, p. 75.
32. 同上, p. 81.
33. Herbert, pp. 20~4.
34. Mather, pp. iii-v.
35. Wesley, *Sermons* p. vi.
36. Pollock, *George Whitefield*, p. 248.
37. Carus, p. 41.
38. 同上, p. 28.
39. Simeon, *Wisdom* pp. 188~9.
40. Carlyle, Chapter 4, 'The Hero as Priest', pp. 181~241.
41. Melville, p. 147.
42. 同上, pp. 128~34.

43. 同上， pp. 135~43.
44. Alexander, pp. 9~10.
45. 同上， p. 117.
46. Barbour, p. 307.
47. Forsyth, p. 1.
48. Horne, p. 15.
49. 同上， p. 19.
50. 同上， p. 37~8.
51. 同上， p. 178.
52. Gammie, p. 169.
53. Barth, pp. 123~4.
54. Black, p.4.
55. 同上， pp. 168~9.
56. Henson, *Church and Parson*, p. 143.
57. 同上， p. 153.
58. 同上， p. 138.
59. From *The Cost of Discipleship*, 1937, in Fant, *Bonhoeffer*, p. 28.
60. Fant, *Bonhoeffer*, p. 130.
61. Sangster, *The Craft*, pp. 14~5.
62. 同上， p. 7.
63. 同上， p. 297.
64. Blackwood, p.13.
65. Rahner, p. 1.
66. Abbott, para. 23.
67. 同上， para. 25.
68. 同上， para. 26, pp. 126~8.
69. 同上， para. 4, pp. 539~40.
70. Coggan, *On Preaching*, p. 3.
71. Coggan, *Stewards*, p. 18.
72. Lloyd-Jones, *Preaching*, p. 9.
73. 同上， p. 297.

2

現代對講道的反對

今日教會裡的悲觀主義者正滿有自信地預言：講道的時代業已過去。他們說，講道是即將消失的藝術，過時的傳達方式，「從被遺棄的過去所傳來的回聲」。¹不但現代傳播已取而代之，而且它與現代的心態無法調和。因此，講道不再像從前那樣受人尊重——像第一章引述的話所表達的那種尊重。甚至於周遊教會「品嚐講道」這種該受指摘的行為——即不規律地到教堂做禮拜，目的只是要試聽現今知名的傳道人講道，然後加以比較——也已經不流行了。曾經普受歡迎的講道書籍，如今出版業必須冒著風險出版。有的教會歉疚地把講道縮短到五分鐘；有的教會則以「對話」或「事件」取代講道。據威廉斯博士(Dr. Howard Williams)坦率的判斷，「講道已沒落了。」²

柯甘博士(Dr. D. Coggan)反對的聲明，則同樣坦率。他說，這種對講道的見解是「我們在下面的父」〔魯益師(C. S. Lewis)對魔鬼的稱呼〕所說的「似是而非的謊話」，結果卻獲致戰略性的勝利。牠（魔鬼）不但有效地使一些傳道人沉默下來，而且使那些繼續講道的人心灰意冷。他們上講台「好像未交戰就已打敗仗的人；信仰的土地從他們的腳下失去了。」³

本章的目的是要找出現代人對講道失望的原因。我要討論一般人反對講道的三個主要論點：反權威的心態、神經機械學革命和對福音失去信心；同時提出初步的回應。

反權威的心態

世界在其漫長的歷史中，難得目睹如此自覺的、對權威的反叛。反對和背叛的現象並非新事。自從人類墮落以來，人性始終是反叛的，「與神為仇，並且不服神的律法，也是不能服」（羅八7）。這種人類光景的基本事實有過無數次醜惡的表現。然而似乎今天反叛才初次這樣遍及全世界，有時甚至有哲學論據來支持。二十世紀無疑受到全球性革命的影響，兩次世界大戰即為其縮影。舊制度為新制度所取代。所有一般公認的權威（家庭、學校、大學、國家、教會、聖經、教皇、神）都受到挑戰。任何具有「權力機構」意味的東西，亦即有明確的特權或至高無上權力的機構，均被徹查、反對。所謂「激進分子」，正是向以前自認不會受批評的「權力機構」提出不恭敬、難應付的問題之人。

我們若對這種反叛潮流採消極反應，或籠統地指責它是邪惡的，那我們的感覺就非常遲鈍。因為有些反叛是負責任又成熟的，並且全然符合基督教的信仰；其根據為人乃按神形像而造的教義，所反對的是一切使人失去人性的事物，亦即反對社會上會侮辱神——創造者——的不義行為，保護人們不受壓迫，並渴望使他們得釋放，享受神要他們享受的自由。在政治方面，反對獨裁的政權——不論是左派或右派，凡是歧視少數分子，不賦予人民公民權，禁止自由表達言論，或只因人們的意見就將其下獄的政權，都予以反對。在經濟方面，反對剝削窮人，反對新的社會奴隸制度，亦即人成為消費市場和機器

的奴隸。在工業方面，反對勞資雙方的階級對抗，並且為工人要求更多權利來參與決策。在教育方面，反對思想灌輸——即誤用教室把年輕人有韌性的思想鑄成預定的模式，而要求一種能鼓勵兒童與青年發展其個人潛力的教育方式。

反叛若是以這些方式來表達，基督徒不但不應反對，還應挺身領導，因為它乃源於神的榮耀，為要恢復按神形像而造的人之尊嚴和自由。然而，當提倡改變的人超過這個界線，聲明要廢除民主過程，和所有公認的檢查制度，並且宣布任何真或善的客觀標準都不再存在，我們就必須與他們分道揚鑣。因為基督徒所區分的是真假權力，亦即分辨何為壓制人性的暴政，何為合理、仁慈、能使人得到真正自由的權力。

在這種心態盛行之下，不顧一切企圖爭取無政府狀態的人，和尋求真自由的人，都視講台為他們所反對的權力之象徵。教育機會的均等（至少在西方）提高了批評的能力。現今每一個人都有自己的意見和信念，並認為自己的看法像傳道人的一樣好。他們如果沒有明講，心裡也會默默抗議：「他自以為是甚麼人，竟敢定下律法管我？」一般人對講道辭彙的用法，反映出此種曲解。「講道」的意思變成「以令人不快、沉悶或強迫人接受的方式給與勸告」⁴，而「教誨」(to be sermonic)則是神氣十足地對人說教一番。

這種反抗講台權威的宣告在本世界中十分普遍，但它至少在十八世紀即已隨著啓蒙運動而興起，十九世紀時聲勢更大。在這方面，沒有人比托勒普(Anthony Trollope)於一八五七年初版的《巴徹斯特塔》(*Barchester Towers*)書中所描寫的更生動（或幽默）。這本小說的主角是史洛樸牧師(Rev. Obadiah Slope)，他是巴徹斯特(Barchester)怕老婆的蒲勞迪主教(Bishop Prodie)的家庭牧師。托勒普毫不隱瞞他對這位牧師的憎惡。他用

最刻薄的辭句來描寫他：

他的頭髮細長，呈暗晦的淡紅色，總是結成直直的三團……他的臉孔與頭髮差不多是一樣的顏色，或許更紅一點；那張臉孔像牛肉——然而人們會說是劣品質的牛肉……不過，他的鼻子倒彌補了容貌上的缺陷：筆直顯著而造形不錯：要不是它的外表有點像海綿那樣多孔，彷彿是用紅色軟木塞巧妙作成的，我自己就會更喜歡它一些。⁵

托勒普先讓讀者厭惡史洛樸先生的容貌（「沮喪、淡茶色頭髮、眼睛大而圓、紅拳頭的史洛樸先生」）⁶之後，自然容易使他們對他的講道產生反感。雖然巴徹斯特的牧師們屬於枯乾的高派教會，史洛樸（一個低派教會的牧師）卻不顧他們的敏感，第一次在大教堂講道就咒詛所有他們最重視的意見與習慣。這就讓托勒普有理由來猛烈抨擊講道與傳道人：

目前在文明而自由的國家，人類所受的苦難莫過於必須聽道。在這些國家中，除了講道的牧師之外，無人有權力強迫聽眾安靜地坐著受折磨。除了講道的牧師之外，無人能夠自得於陳腔濫調、老生常談與不實之言，大家卻仍然洗耳恭聽，因為他有無可置疑的特權，彷彿他雙唇所說的話熱情感人，具有無比的說服力。教法律或物理的教授若走進講堂，說些索然無味的話和空洞無益的辭句，那麼聽他的將是一批空板凳。律師若試著辯論，卻辯得不好，那麼他辯論的機會就很少。法官的控訴只有陪審團、囚犯或獄卒才需要聽。國會議員可以被人故意以咳嗽聲中止其發言，或置之不理。市議員可以被抵制。但是沒有人能驅除講道的牧師。他是這一代最令人厭煩的人物……是擾亂我們星期天安息的夢魘，是使我們的信仰負擔過重，使事奉變得可厭的惡夢。沒有人強迫我們去教會！沒有；但我們所希望的不只這樣。我們

不想被迫離開教會。我們不但希望，而且堅決要享受公開崇拜所帶來的安慰；不過我們也希望，能夠在如此進行的時候，不必忍受人性所耐不住的厭煩；我們希望在離開神的家時，沒有急欲逃避的意念——這種意念是一般講道所帶來的結果。⁷

托勒普對講道起反感，不但因它令人厭煩，而且因講道對他來說，似乎是不適當地運用權威，傳道者若是年輕人，尤其如此。前牛津大學詩學教授亞拉賓牧師(Rev. Francis Arabin)就任吾樂松(Ullathorne)聖愛吾德教會(St. Ewold's Church)牧師職之後，在講第一篇道時緊張萬分。托勒普感到驚訝的是，「甚至比男孩大不了多少的年輕人」就能鼓起勇氣講道，「登上高聳於順服的群眾頭上之講台」。他接著說：「這在我們看來似乎很奇怪，他們竟然沒有被其新職的莊嚴肅穆震懾得說不出話來……不會講道的牧師若情願受賄以保持其無能，那就是會眾的福氣了。」⁸

一百多年後的今天，我們知道權威人士仍同樣遭人痛恨。所不同的是，這種反抗更加普遍、公開，尖銳刺耳。至於教會方面，許多教會的會友以中、老年人佔多數；他們已經過了反抗的時期，可以說是相當溫馴。至於年輕人，大半時候他們用腳投票，離開這古老的機構。反權威的心態於一九六〇年達到最高溫的爆炸了。加州大學的柏克萊校園成爲言論自由運動的戰場，而巴黎的學生則加入工人的行列，到街上公開示威。過了十多年後，現在至少有些政府和大學已學到一些教訓。檢查制度比以前少，自由也更多。所以年輕人敵對的目標已由機構（因爲這一仗他們已贏了一部分）轉向觀念，特別是那些失去權威的老機構仍舊要強加在他人身上的觀念。滾石合唱團的渥滋(Charlie Watts)很正確地表達這種態度：「我反對任何一種被

組織起來的思想。我反對……像教會這種有組織的宗教。我不了解你怎麼能把千萬人的心思組織起來，相信一樣東西。」⁹ 有些人則更進一步，完全反對思想；七十年代是無理性的年代。

因此，心思不能給組織起來，思想不能強加於人。任何機構不論怎樣值得尊敬，都無權憑其本身的權威強行灌輸觀念，甚至沒有任何觀念能夠強迫我們全都接受。因為世上沒有絕對而普遍的真理這回事。反之，一切事物都是相對而主觀的。在我相信任何觀念之前，它必須向我證明它本身是真實的；而在它指望你相信之前，它必須對你證明它的真實性。除非如此，我們不應也不能相信。

基督徒的反應

對今日這種反權威的精神，傳道人應該如何應付？我們從基督徒特有的立場可以給予甚麼批評和反應？我們不應該驚慌而放棄講道。我們也不應犯另一種錯誤，即變得更加獨斷，每逢信仰與聲明受到挑戰，就只是更大聲地重述一番。我們是否可能不走極端，既忠於歷史的基督教信仰，同時又承認、尊重現代這種懷疑和否認的心態？我想有可能。以下我將提出一些我們應謹記的真理，以及應培養的態度。

第一，我們需要謹記基督教對人的本質的觀點。根據創世記頭兩章的記載，神創造男女，使他們負有道德責任（接受命令），同時具有自由（應邀而非被迫忠誠順服）。因此我們不能同意放縱（否定責任）或奴役（否定自由）。基督徒從聖經與經驗中曉得，在沒有某些權威的情況下，人不可能有成就。無限制的自由是幻想。心思只有在真理的權威下才得以自由，意志也只有在公義的權威下才得以自由。我們要背負基督

的軛，而非置之不理，才能得到祂所應許的安息（太十一 29、30）。同樣，人民只有在有秩序的社會中才能享受自由。有十幾歲孩子的父母亦曉得這項原則的真實性。因為反抗父母權威的青年不但要體驗更大的自由，而且要找出他們自由的極限。他們推圍牆的時候，衷心地希望它不會倒塌。青年如此，成人亦如此；我們需要富希士所謂的「我們既怨恨又渴望的權威」。¹⁰

第二，我們需要謹記啓示的教義。基督教的一個基本教義是，我們之所以相信，並非因為這是人類的發明，而是因為這是神的啓示。因此，基督教本來就有一種絕不會被破壞的權威。有此確信的傳道人，把自己看成神啓示之受託人，或如使徒保羅所說的：「神奧祕事的管家」（林前四 1），亦即祂所顯露之祕密的管家。這種信念不一定會把我們引入令人討厭的教條主義——過於自信、頑固和高傲，但卻會使我們能以沉著的信心宣揚：福音乃從神而來的好消息。

原在聖公會神學院教講道學，後來牧養波士頓三一教會的費瑞司牧師(Theodore Parker Ferris)，在一九五〇年首次舉行的思多華講道講座(George Craig Steward Lectures on Preaching)之中，即把這一點列為他所強調的重點之一。這一系列的演講後來出版，名為《去告訴人》(*Go Tell the People*)。他力言，講道的目的乃宣告、揭露、啓示重要的事。太多講章係「以命令的方式」寫成，而聖經的信仰卻「主要是以敘述事實予人啓示的語言寫成」。他說：「要傾聽聖經中一些偉大的宣告。」接著，他引用一些舊約經文，如「起初神創造天地」，「耶和華是我的亮光，是我的拯救」，以及「那等候耶和華的必從新得力」（創一 1；詩二十七 1；賽四十 31）。「這些並非辯論、勸勉或臆測，而是簡單、直率的聲明，澄清那些已啓示

給人的事物之本質……聖經信仰的力量在於其肯定的宣告。」他繼續說，新約中偉大的宣告也是一樣，如「我是道路、真理、生命」或「神在基督裡，叫世人與自己和好。」（約十四 6；林後五 19）¹¹費瑞司博士的結語為：「這本論講道的書只有一個主題：講道本來就是啓示，而不是勸勉。」¹²

第三，我們必須謹記權威之所在。且再想一想費瑞司所引述的肯定之宣告，以及聖經中許多類似的宣告。它們的權威何在？惟在發出這些宣告的神，全不在於今日我們這些引述的人。凡是本身沒有權威，卻自認有權威，並試圖運用權威的人，的確令人討厭。這在講壇上格外不適宜。傳道人若像差勁的煽動政客一般倨傲而言，或如尼布甲尼撒王，在巴比倫王宮的屋頂誇耀自己的能力與榮耀（但四 28、29），就應與那位獨裁者一樣受審判：他發了瘋，被趕出王宮，「喫草如牛，……頭髮長長，好像鷹毛，指甲長長，如同鳥爪」。因為「那行動驕傲的，祂能降為卑。」（但四 33、37）

但如果我們在講道之中謹慎地表明，我們講道的權威既不屬於我們個人，也不基於我們做牧師或傳道人的職分，甚至也不在於我們所屬或奉派牧養的教會，而是完全在於我們所解釋的神的道，結果如何？人們就會樂意聽道；若我們清楚表明，我們本身也渴望活在這權威之下，他們就會更願意傾聽。誠如柯甘所說：「爲了要講道，我們必須曉得在神權威之下的權威。」¹³職是之故，我們應該明智地不說：「耶和華如此說」（因為我們不像舊約先知，沒有蒙神直接啓示的權威）或「我對你們說」（因為我們沒有耶穌基督和祂使徒的權威）；相反的，我們應用「我們」的說法，至少大部分時候應該如此。因為這樣才顯明，我們所傳給人的道都是首先傳給我們自己的；而權威和謙卑也顯然不是互相排斥的。富希士於一九〇七

年寫道：「世人最需要，而現今講道所缺少的是權威——由謙卑的人格所見證具有權威的福音。」¹⁴

第四，我們需要謹記福音是切合實際的。有些講道會被人置若罔聞，主要是因聽眾覺得其內容和實際生活無關。更令人不愉快的是，這些道還帶著權威。但若信息聽來很真誠，而且顯然與實際生活有關，它本身就帶著權威，而且證明它本身是真實的。因此，我們光聲明有權威還不夠，必須證明它是合理的，而且證明我們所宣講的符合此事實。然後眾人才會個個側耳而聽。

這是韋爾旭博士(Dr. Clement Welsh)在《講道新調》(*Preaching in a New Key*, 1974)一書中苦心強調的重點。韋博士自一九六三年起即在華盛頓美國傳道人學院(American College of Preachers)任院長。他說，他不能接受巴特所說的，「講道是神親自所說的『神的話』」。因為這種「高超的」教義「常被許多沒有答案的問題所困擾，就是與聖經權威有關的問題，」並且「引起麻煩的問題，讓人誤以人的聲音為神的聲音。」¹⁵所以他建議我們從另一端開始，先思想聽者而非傳道人，先思想創造而非救贖。因為聽者活在受造的世界中，「身為世上最優秀的資料處理者」，¹⁶想要了解自己複雜經驗之意義。為了幫助他做到這一點，傳道人「必須以解釋一段經文的謹慎態度來解釋創造（亦即人類生活的現象）」。¹⁷事實上，韋爾旭博士主張「將兩個講道的原則聯合起來，一個強調啓示與聖經，另一個則強調護教學與理性。」¹⁸我不認為他否定任何「權威的話」的地位，雖然有時他好像近乎如此；相反的，他是否定那種與真實世界分離，答錯問題，並不鼓勵會眾積極思想的權威性講道。如果講道是以「新調」來傳講，有意義地說到人類生活終極的問題，那麼，甚至權威性的講道也會

吸引人。¹⁹

對話式的講道

第五，我們需要謹記講道有對話的特性。也就是說，真正的講道並非獨白，雖然表面看來似乎如此。有人稱之為「牧師單調的獨白」。蘇格蘭浸信會神學院院長槐德牧師(Rev. R. E. O. White)曾經引用一個更難聽的定義：「一個低能者對聾子荒謬的獨白。」²⁰但以下我要說明，真正的講道總是對話式的。我的意思不是指「對話講道」——兩個傳道人辯論一個問題，或一個人訪問並測驗另一個人（在崇拜後或週間的聚會中，這是極佳的方式，但依我看來，在公眾崇拜之中則不適合。）我也不認為我們應該鼓勵人以困難的問題詰問講員；不過在大多數西方教會中，會眾一些自然的插話確實能使崇拜的程序活潑，而且激勵我們做牧師的人盡力而為。

在北美的黑人崇拜聚會中，牧師與會眾間的口頭對話卻是很普通的事。洛杉磯普世黑人教會研究中心(Ecumenical Center for Black Church Studies)的創辦主任米契爾博士(Dr. Henry H. Mitchell)，在他所著的《黑人講道》(*Black Preaching*, 1970)及《講道之恢復》(*The Recovery of Preaching*, 1977)兩書中，對這一方面有生動的描述。《講道之恢復》有一章叫做「講道乃對話」。正如他所說的，美國的黑人「不受白人神學的限制所阻礙」，也「不為西方世界驕傲的抽象概念所傷害」，他們在崇拜中自由地表達黑人真正的個性。黑人的信仰是「心靈的信仰」，不怕流露情感與狂喜。²¹他們這種啓應的方式在非洲已有數世紀之久，在美國的黑人基督徒崇拜則從開始——三百年前——就有了。²²尤其，「黑人崇拜者不僅接受傳道人所傳講的道；他也回講！有時他會叫喊。黑人崇拜者認為，若無叫

喊則崇拜就失敗了，這種觀念過去十分盛行，現在仍沒有消逝。」²³米契爾博士承認，此種聽得見的回講，或「真實的人以沙啞之聲來敬拜」²⁴（喊叫「阿們！」、「說吧！」、「不錯！」、「真的！」、「是的！」、「對極了！」等），有時不過是文化的習慣或習俗，而且有時大聲叫喊其實代替了行動。²⁵但一般說來，它是聽眾參與的真正表現，也給予傳道人很大的支持與激勵。的確，當一群黑人會眾的心靈被講道所吸引，「傳道人與群眾間隨之而起的對話，乃是富於創意的崇拜範例。」²⁶

不過，在其他的場合下，我所推薦的對話式講道則有所不同。它指的是傳道人與聽者之間應產生的安靜對話。因為他所說的話在他們心中引起一些問題，接著他就回答這些問題。他的回答又引起另外的問題，然後他再度回答。傳道人所需要最大的恩賜，就是對於人和他們的問題有敏銳的了解，以致能預料會眾對其講道每一部分的反應，進而予以回應。講道頗像下棋，因為下棋高手走在對手前面幾步，而且不論其對手決定下一步如何走，他隨時都可以應付。

我記得曾在《守護者週刊》(*Guardian Weekly*)上讀過費迪克(Peter Fiddick)所寫「聽眾難當」的趣文。²⁷文章的標題是「無人該睡覺」。他承認在音樂會中保持清醒的困難。他說，他記得自己最早一次公然入睡，是在斯勞(Slough)的循道會中央堂(Methodist Central Hall)，當時他大約七歲。他在講道中打盹，「在接下來的聖詩聲中羞愧地醒來。」但後來他學會「在心裡和傳道人辯論」而解決了「聽道的問題」，這種技巧用在蕭邦音樂會中則無效，「因為華爾滋不易引起辯論。」費迪克或許以為，傳道人若想到聽眾「在心裡」和他們「辯論」，就會非常生氣。但相反的，我們應該很高興。我

們不希望助長會眾的被動。我們要促使人們思想，回答我們，在心裡和我們辯論；我們亦應與他們保持這樣活潑（雖然無聲）的對話，使他們發覺想睡著都很難。

若我們的講題是一個眾說紛紜的題目，這一點尤其重要。一般而言，我們容易單方面表達自己的信念，但如此一來，我們可能會忽略這些信念在別人心中引起的問題，無論是教會中的信徒（或半信徒），或者是他們第二天在辦公室或商店中會遇見的非信徒。例如，在傳講「祂的榮光充滿全地」（賽六3）之時，不能忽略一項事實：世上雖有秩序、豐富和美麗，卻也有地震、掠奪和饑荒的苦難。在傳講「萬事……叫愛神的人得益處」的神（羅八28）如何慈愛關懷之時，不能不表示我們亦曉得世上的邪惡與痛苦。

我可以舉出許多例子。我們傳講婚姻之時，不能忘記會眾裡有單身的人；傳講基督徒的喜樂，不能忘記有些人會經歷到悲傷與不幸；說明基督應許垂聽禱告，卻不能忘記有些禱告仍未蒙應允；說祂吩咐人不要憂慮，卻必須承認人們有充分的理由憂慮。預期人們會反對，乃是掩護我們的側面，以防遭受反擊。

講者與聽者，或作者與讀者之間的對話，在聖經裡屢見不鮮。舊約中瑪拉基書是典型的例子。「耶和華說：『我曾愛你們。』你們卻說：『祢在何事上愛我們呢？』」（一2）此外，「你們用言語煩瑣耶和華。你們還說：『我們在何事上煩瑣祂呢？』」（二17）再者，「『人豈可奪取神之物呢？你們竟奪取我的供物。』你們卻說：『我們在何事上奪取祢的供物呢？』『就是你們在當納的十分之一和當獻的供物上。』」（三8）

新約中，耶穌本身常用同樣的方法。祂好幾個比喻係以問

題作結束；可能當時祂期待聽眾會回答。祂特意使他們加入對話。例如，「你想這三個人，那一個是落在強盜手中的鄰舍呢？」「園主來的時候，要怎樣處治這些園戶呢？」（路十36；太二十一40）或者，在洗完使徒們的腳之後，祂問他們：「我向你們所作的，你們明白麼？」（約十三12）

但精通此道的能手是使徒保羅，最佳的例子則是他的羅馬書。從他口授德丟代寫的前幾章中，處處可見他曉得猶太人反對他的議論。他多次說出他們的反對，並予以答覆，且以此對話為例：

這樣說來，猶太人有甚麼長處？割禮有甚麼益處呢？

凡事大有好處。第一是神的聖言交託他們。即便有不信的，這有何妨呢？難道他們的不信就廢掉神的信麼？

斷乎不能！不如說神是真實的，人都是虛謊的……

我且照著人的常話說，我們的不義若顯出神的義來，我們可以怎麼說呢？神降怒是祂不義麼？

斷乎不是，若是這樣，神怎能審判世界呢？（羅三1~6，參27~31節）

正如許多學者所指出的，保羅很可能有意摹倣斯多亞學派的「對話式議論」。用史都華教授的話來說，這種對話式議論「顯著的特色在於使用反語，偏愛不連貫的短句，利用假想反對者的技巧，反覆有力地提出挑戰與回答……」²⁸這應當是傳道人的技巧，而非作家的筆法，但也在一些傳道人兼作家的作品中出現。路德——其註釋原係演講——就常常插入「我不是聽到有人說……？」或「你不是認為……？」，葛理翰則常說「但是，葛理翰，你可以問……」並提出他猜想聽眾裡

的一個非基督徒可能會有的問題。

前海外宣道會(Church Missionary Society)總書記華倫牧師(Canon Max Warren)，在短篇自傳《繪滿的畫》(*Crowded Canvas*, 1974)之中說明，傳達乃是一種特別的能力：

超越共產黨「矛盾思想」的技巧，而實行基督教的「四重思想」。

「四重思想」是仔細考慮我要說甚麼，然後思想別的人會如何了解我所說的，接著再想我要說甚麼，以致我說的時候，他所想的正是我所想的！……「四重思想」需要煞費苦心和屬靈的高度敏感。²⁹

「四重思想」雖然很費神，卻是對話式講道的精髓，而且減少有權威的講道所帶給人的不悅。

神經機械學的革命

「神經機械學」(The Cybernetics Revolution，源自 *Kybernē tēs*，「舵手」)乃研究人類和電子傳播機構——亦即人腦與電腦——的科學。「神經機械學革命」是指複雜的電子設備發展，在傳播方面所帶來的徹底改變。

神經機械學革命的權威是那位卓越的加拿大羅馬天主教徒麥魯漢教授(Professor Marshall McLuhan)所樹立。他於一九六三年在多倫多大學創立文化暨工業技術中心，並擔任該中心的主任十四年；一九八〇年最後一天逝世。他的影響力在一九六〇年代達到頂點。他第一本吸引大眾注意的書《古騰堡世界：印刷者之發展》(*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*)於一九六二年出版，他最著名的書《了解媒介：人的擴展》(*Understanding Media: The Extensions of Man*)則出版於一九六四年。一九七〇年代之間，他的聲望衰落下來，他的

整個理論受到嚴厲、甚至敵對的批評。他確實有誇張之過。抨擊他最力的一位批評家米勒博士(Dr. Jonathan Miller)雖然毫不猶豫地說他的結論「奇怪」、「荒謬」、「沒條理」、甚至於「無稽」，卻承認初次讀他的著作時「異常興奮」，而且「他的確成功地使一個被忽略太久的題材，成為辯論的主題。」⁹⁰

爭論的塵埃落定之後，看來麥魯漢的名字勢必被列入傳播理論的先鋒之中。他所創始的一些辭句，像「地球村」(the global village)、「媒介即信息」[the medium is the message，或是「按摩」(the massage)]、「熱」與「冷」的傳播等，不可能為歷史所遺忘。因此，把他的理論看成過時的理論乃是不智的事；我們必須認真地加以探討。

我們先談他對歷史的看法。他形容原始人乃同時均衡地使用五官以享受和諧的生活。部落的首領們圍坐營火四周之時，係以「冷的」或隨便的方式互相傳達思想，藉著視覺、聽覺、觸覺、味覺和嗅覺來吸收知識和印象。但這樣簡單而美妙的鄉村生活情景，卻給兩種造成不幸的發明破壞了。第一種不幸的發明是發音字母。以前古老的繪畫文字（中國）和象形文字（埃及）因有視覺的意義，遂保持了耳朵和眼睛的聯繫。然而就發音字母而言，「無意義的字母表達了無意義的聲音」，以致「人的聽覺與視覺經驗之間突然產生裂痕」。⁹¹發音字母不但使眼睛變成最重要的感官，而且實際上把讀者的耳朵變成眼睛，結果破壞了人類感官的平衡。

第二個不幸的事件（依據麥魯漢的理論），是十五世紀中葉，古騰堡（他故事的主角，1468年卒）發明了活字印刷。活字印刷術使部落的生活為之結束。它粉碎了原始人類社會的合群統一。它使每一個人變成個人主義者和專家，因為「閱讀

寫作能力……使他脫離部落集體的世界，並使他孤立。」³²如今他能夠獨坐一角，背對著世界讀書。此外，當他的眼睛讀著一行行的字時，他發覺自己深陷直線的理論之中，因而喪失了多感官學習的美妙。他也變成拘泥字義的人，因為他的想像力萎縮了。

但一八四四年第三種發明〔摩斯(Samuel Morse)發明的電報〕引進了一個嶄新的時代，即電子時代。雖然字母與印刷品逐漸使人類彼此疏遠，「電子媒介卻會導致社會所有的機構本身互相依賴。」³³曾因印刷品而失去部落生活的人類，如今卻藉著越來越複雜的電子設備，重新過部落的生活。「電子傳播的同時性……使人人都可參與世事，且可與任何一個人接近。」³⁴因此整個世界已經變成一個「地球村」。³⁵

在這樣的社會革命之中，電視扮演了主要的角色。麥魯漢認為，電視已經改變了由發音字母和印刷機所開始的有害過程，因為它把「冷」傳播的好處重新導入人類的生活。他寫道：「熱媒介就是使一個感官達到『高度清晰』。」（意即「充滿資料」的狀態。）「冷」媒介則容許幾個感官一起逐漸地收集資料，而不是把許多資料灌輸給一個感官。最重要的差別在於媒介所提供的資料數量，和必須由聽的人或看的人提供的相對數量。「熱媒介……的觀眾參與程度低，而冷媒介的觀眾參與或完成的程度高。」³⁶電視和口講的話都是「冷的」，因為兩者皆需觀眾參與。結果，「電視不容你把它當做陪襯之物。它吸引你的注意；你必須聚精會神地看它。」³⁷

電視果真是和講道競爭的傳播工具嗎？休閒室裡的箱子是否已經取代了教會的講壇？麥魯漢沒有答覆這個問題，因為他從未問過。縱使他問了，我想他的回答必然自相矛盾。一方面他贊成口講的話（他的第一號敵人是「印刷文字」），因為

口講的話是冷媒介，而且「明顯地牽涉到所有的感官」。³⁸所以當兩個人在彼此談話的時候，他們不但聽對方的話，並且看著對方臉上的表情和手勢，也許還互相撫摸或擁抱，甚至聞對方特有的氣味。這些在傳道人和會眾的關係中同樣存在；大多數的教會甚至有一種可以聞得出來的氣味！另一方面，語言的未來受到電子工業技術的威脅，因為後者不需要話語。「電使得意識過程本身擴展及於全世界，卻絲毫用不著語言。」麥魯漢似乎歡迎這樣的發展，並稱之為巴別塔的毀滅，甚至是「普世了解與合一的五旬節狀態。」語言完全被撇在一旁，而以「一種普遍的宇宙意識」和「能使人類全體永遠和睦的無言狀態」³⁹取而代之。

雖然麥魯漢夢想將有語言與無語言之狀態互較優劣，但就我自己而論，我相信語言的能力是人類特有的恩賜，一種可作多種用途的奇妙傳播工具，而且是神的形像在我們身上之反映。因為雖然鴿子會咕咕叫，驢會鳴，猴子會哇哇作聲，豬會哼，但只有人類會說話。據聖經的記載，永活的神本身是一位說話的神。祂已經用語言和我們溝通，並要我們用同樣的方法彼此溝通。我們若不照著做，就會變得無限貧窮，我們的尊嚴也會貶低，與飛禽走獸無異。

自麥魯漢的全盛時期以來，用矽晶體作強力電子放大器的電晶體之發明，更使電腦科學大為改觀。電晶體化的電腦（或稱微電腦）首批型式於一九七五年才上市，卻已經使一九五〇年笨重的電腦祖先顯得彷彿恐龍一樣古老。它們不但小而十分輕便，生產與操作起來更便宜，不久更會有大為改良的記憶容量，可以把整部百科全書貯存在一片晶片上，其速度快到每秒大約可以轉換一百萬兆電位。

社會的預言家正試著評估晶片革命的後果。他們預測，至

少在某些方面這個世界可能更為安全，因為普遍的信用卡制度將使經濟犯罪過時，而防範危險的裝置將使汽車經得起碰撞。同時，人會更少旅行。通勤會減少，因為工業將由機器人操作，工作時數會減少，商業分散；「辦公室和家將結合在一起，公共交通系統會讓位給龐大的資料傳播網，而商業專車則為最新的錄影會議系統所取代。」⁴⁰

電腦革命主要是和資料處理——亦即其貯藏、檢索、整理和傳播——有關。因此，所有現代的傳播方式必然受其影響。艾凡斯(Christopher Evans)所著的《強大的微電腦》(*The Mighty Micro*, 1979)書中有一章叫做「印刷字之死」。⁴¹他指出書籍和電腦基本上都是「貯藏資料的工具」，接著說明電腦「遠勝」書籍，不但是因它們變得越來越小、越便宜，而且是因「電子書籍」會「很大力」，能夠收集、詳察和展現資料。此外，它們的展現能力包括視覺方面展現（在電視螢幕上）和聽覺方面（藉著那奇怪的綜合語，叫做「電腦語言」）。

我們很難想像紀元二千年的世界是甚麼樣子的世界，因那時多種用途的微電腦可能會像今日的簡單計算機一樣常見。我們理當欣然接受矽片會超越人類腦力的事實，就好像機器已經超越人力一般。我們所不大樂見的，倒是由於新電子網使人際關係不如以往那麼必要，人與人的接觸可能會減少。在這種失去人性的社會中，地方教會的團契生活會變得越發重要；會友們彼此見面，親身（而非在螢幕上）彼此交談、傾聽。在這種彼此相愛的環境裡，傳講神的道與聆聽神的道，對保存我們的人性而言，也可能變得更有必要，而不是更無必要。

電視的影響

我且回頭來說箱子與講壇之間的競爭。電視的確是我們生活中的一個主要因素。在英國，百分之九十八的家庭至少有一架電視機，普通的家庭每週收看電視約三十至三十五小時。一般成人每週實際看電視的時間是十六至十八小時，意即他一生之中有整整八年最好的時間是花在電視螢幕前面。⁴²美國的統計數字則更高。根據一九七〇和一九七一年所作的調查，成人每週看電視的時間平均是二十三點三小時。⁴³

要適當地評估電視對社會的影響，是非常困難的事。電視確實有極大的好處。它使人能觀看那些因缺乏時間、特權、金錢或健康而無法實際參與的事件和經歷。他們能夠參加國家的慶典或悼喪（婚禮或喪禮，帝王加冕或總統就職，或他國的元首來訪）。他們可以到永遠無法親身前往的外地遊歷，並欣賞自然的奇觀。他們可以看影片、戲劇和運動項目。他們可以跟得上世界的消息，並掌握當時為人所辯論的政治、社會和道德方面之問題，這一切都是重要的益處。

不過，它也有另一面，特別是和講道與聽道有關。電視使人們更難專心、有反應地聽，因此使傳道人更難吸引會眾注意，更不用說得到甚麼適當的反應。為甚麼會這樣？我且試著摘述電視的五種害處：

第一，電視會使人**身體懶惰**。它提供給人的的是在家中按開關就有的娛樂。因此何不在舒適的搖椅裡休息一番，甚至在螢幕前「崇拜」？何必費事去教會？受制於電視的人比別人更不情願外出，也更厭惡受打擾。雖然美國所謂的「電子教會」擁有極多的觀眾，並大大嘉惠因年老或生病而蟄居家中的人，但健康的人是否應以此來取代地方教會會員的地位，卻大有可

疑。電視使人不親身參加團契、聖禮和會眾一起的崇拜，更不必說參與積極的服事和見證了。

第二，電視會使人缺乏理智判斷的能力。當然它不一定會這樣，大多數的電視台且有一些旨在刺激思想的節目。但我想，麥魯漢誇大了電視所需要的「參與」因素。許多人跌坐在電視機前，純因辛苦工作了一天之後，只想娛樂，而不願被迫參與，尤其不願思想。眾所周知的「觀眾炎」(spectatoritis)於是蔓延開來。人們再也無法不看東西而專心傾聽。電視所提供的是畫面過於議論。

麥魯漢當然曉得這一點。一九六八年尼克森(Richard Nixon)的共和黨顧問團相信，他在一九六〇年的總統選舉中敗北，係因約翰·甘迺迪的電視形像較佳，所以他們在一九六八年的急務就是怎樣使尼克森有「吸引人的電視形像」，⁴⁴意即怎樣改變他的螢幕形像，使他從一個冷漠、毫無幽默的律師，變成一個熱情、生氣蓬勃的人。他們遂聘麥魯漢為顧問，並摘錄他的《了解媒介》，分發給工作人員。他寫給他們的建議中說：「就選舉的目的來說，政策和問題是無用的……塑造候選人的整體形像已經代替了討論互相衝突的觀點。」⁴⁵尼克森的一位主要助理——蓋文(William Gavin)，極力主張一項政策：「放棄直線理論；製造連續不斷的印象。」⁴⁶他總括其方法說：「使投票的人喜歡他，這場仗就贏了三分之二。」⁴⁷我們不必反對形像比問題更有力，畫面比議論更有力的說法；但以前者代替後者，則是使人類的尊嚴向人類的脆弱屈服。基督徒不應接受任何會鈍化判斷能力的事物。

第三，電視會使人情感遲鈍。從一個角度來說，正好造成反效果。電視曾有一個很好的功能，就是把那些沒有電視之前絕對看不到的情景，真實地帶到我們的家和良心中。戰爭的恐

怖、饑荒和貧窮的損失、地震的破壞、洪水和颶風，以及難民的困境——這些事都迫使我們注意（理應如此），遠勝從前。我們再也不能視若無睹。然而我們不但能，而且正如此做。這實在是了解的事。我們的情感能夠忍受痛苦和悲傷的程度是有限的。看了一陣子之後，若感覺負荷太重，我們就會轉到另一台，或關掉電視，否則就是毫無感覺地繼續收看，卻把裡面的情感關閉了。我們變得善於防衛自己的情感。這時候呼籲也產生不了作用；我們已無感覺可以回應。有時我不曉得我們是否在養育「對福音無動於衷的」新一代，而他們之所以會對福音無動於衷，並不是因他們聽膩了差勁的講道，而是因電視畫面永久損害了他們的情感反應機構。

第四，電視會使人心理混亂。因為電視屬於人為而不自然的領域。我們在螢幕上所看見的大部分節目，是在攝影棚裡拍攝的，不是真實的生活（且借用麥魯漢令批評的人退避三舍的一句雙關語）：它們像電影一樣，不屬於真實的世界(the real world)，而是屬於「捲帶的世界」(the reel world)。⁴⁸在攝影棚外拍攝的節目也缺少幾分真實性，或因它們自拍攝之後已經被編輯過了（例如新聞和記錄片），或因我們所得到的——縱使是實況轉播——只不過是一種替代的經歷和間接的參與而已。我們誠然可以實際地看一場足球賽（雖然是在螢幕上），並聽到群眾的喊叫聲（雖然是透過擴音喇叭），但我們卻無法感覺到旋風的風力或聞到貧民區的氣味。

穆格里奇(M. Muggeridge)在一九七六年「當代基督教倫敦講座」(London Lectures in Contemporary Christianity)《基督與媒介》(*Christ and Media*)之中所強調的，即是電視這種不真實的成分。他「將媒介的幻想和基督的真實對比。」⁴⁹他表示，他本身渴望「持守……基督的真實」，並說服別人也那樣做，

「把自己與它綁在一起，就像古時的水手在暴風雨來襲、海浪洶湧的時候把自己綁在桅杆上一樣。」⁵⁰這一對比在我心中引出一些問題：人從一個世界轉到另一個世界究竟有多容易？他們聽到神的話並敬拜祂的時候，曉不曉得他們總算是和最終的真實接觸了？或者，像我所擔心的，他們是從一個不真實的境界轉到另一不真實的境界，彷彿在夢中遊歷，因為電視已經把他們帶進一個幻想世界，他們再也無法完全逃離了。

第五，電視會使人道德失常。我並不是指電視觀眾必定會模仿在螢幕上所看見的性或暴力行爲。一九七七年英國內政部的報告〈電視暴力和影片檢查〉(*Screen Violence and Film Censorship*)，雖坦承所做的社會調查不夠完全，結論卻說，電視暴力「本身不可能驅使普通觀眾去做一些他們看了電視才會做的事」。⁵¹安南報告(The Annan Report)〈廣播的未來〉(*The Future of Broadcasting*, 1977)亦獲致同樣的結論，雖然它補充說，公眾對電視上的暴力確實很關切，而廣播者必須答覆這一個爲公眾所關切的問題。⁵²

我所謂電視對道德「不正常」的影響，要比直接的煽動來得更陰險詭詐。它對我們的影響是：一旦道德判斷力不夠敏銳警覺，對甚麼是「正常」的理解就會開始改變。「人人都這樣做」，以及「如今人們不大相信神或絕對的真理和良善」，這類想法會降低我們心理的防備，不知不覺地改變我們的價值觀。我們會漸漸相信，身體的暴力（在我們被激怒的時候）、兩性的亂交（在我們被勾引的時候），和奢侈的花費（在我們受引誘的時候），是二十世紀末期西方社會行爲的正常尺度。我們受騙了。

所有人口之中，最容易受傷害的當然是兒童。然而他們卻是最大的電視迷。在英國，「每三個兒童之中就有兩個一天

看電視三至五小時（一週有二十一至三十五小時）。」⁵³在英國未屆學齡的兒童是最大的電視觀眾，他們每週看電視的時間平均是至少三十點四小時。⁵⁴「普通的美國兒童到十七歲的時候，看電視已累積了一萬五千小時——差不多等於整整二年的時間。」⁵⁵

溫瑪麗(Marie Winn)曾在《電視迷幻藥》(*The Plug-In Drug*, 1977)這本令人不安的書中，引證說明電視對美國兒童的影響。她的主題是：兒童所受的傷害主要不是由電視節目的內容引起的，而是看電視的經驗本身。看電視妨礙做家庭作業和戶外遊戲。它妨礙兒童在語言、想像、知覺、學習、自我指導和人際關係方面的發展。它助長被動性，減低創造力。它瓦解了自然的家庭生活。最糟的是，它引起所謂的「電視昏迷」。它「不但使常看電視的人對真實與非真實之間的區別模糊，而且……更使他們對真實事件的感受性變得遲鈍。」⁵⁶

總括來說，身體懶惰、缺乏理智判斷力、情感遲鈍、心理混亂和道德失常：這些都因長期受電視影響而益發嚴重。受害最深的則是兒童。

對於現代電視的影響這樣消極的批評，我們應該如何反應？我不主張我們都把電視機賣掉或打爛，或者嘗試把時鐘撥回尚未有電視的時代。這種保守的行為既無必要，也不可能。我所說明的大部分害處，要歸咎於有些節目品質低下，以及不分好壞、著迷的觀看，而不是歸咎於媒介本身。持平而論，電視作為一種媒介，所帶來的益處比害處更多。既然如此，我們應怎樣行？

第一，基督徒父母必須更嚴格地管教自己的孩子使用電視。英國百分之七十九的兒童「說他們的父母根本不管他們每天或每週花多少鐘頭看電視。」⁵⁷然而不分電視節目的好壞，

使下一代受「公意——宣傳」(consensus propaganda)的影響，受亞柏思(Peter Abbs)所謂「大眾文化」的薰陶。他的主要論點是說：「人乃世上最愛模倣的動物，並藉著模倣而學習」(亞里斯多德)；兒童吸收一般公認的文化價值象徵；而在我們的社會之中，這些文化價值象徵則由商業名流所創造。⁵⁸

第二，基督徒應該進入大眾傳播界，裝備本身以成為電視廣播稿編撰者、製作人和表演者。我們不能光抱怨目前許多節目的水準低下，卻不積極主動地提供可以讓人選擇的節目；我們所提供的節目不但在技術方面要更好——至少也要不亞於現在的節目，而且內容要更為有益。以前每一種新的傳播媒介(寫作、繪畫、音樂、戲劇、印刷、影片、無線電廣播)逐漸發展的時候，基督徒總是最先發覺其潛力的人之一，並且利用它作為敬拜與傳福音的工具。我們對於電視也應如此。的確，這件事在某些地方已經實現了。

第三，傳道人必須考慮到受制於電視的會眾。如果我們想抵消現代電視的害處，那麼我們所承擔的是十分艱鉅的工作。我們不能再認為人們願意聽道，甚或能夠聽道。他們若已習慣了電視螢幕迅速轉換的畫面，我們怎能期望他們注意聽一個人講話，沒有花樣、沒有輕鬆的調劑、也沒有甚麼其他可看的？這不是強人所難嗎？結果，講道一開始，他們就關閉了。你差不多可以聽到那卡搭之聲。我不以為這足以構成放棄講道的理由，因為(正如我不久就會說明的)講道有其獨特又不能替代之處。不過我們確需努力以吸引聽眾的注意。凡是沉悶、單調、懶散、緩慢或無變化的事物，在這電視時代之中都毫無競爭力。電視促使傳道人藉著變化、生動、例證、幽默和暢快的節奏，把真理表達得生動引人。此外，雖然沒有一物能代替講道，但講道則的確需要有輔助之物。

學習過程

人類有四種學習的方法：藉著傾聽、討論、觀看和發現。我們可以把這些叫做聽覺、對話、觀察和參與。第一種是最直接的方法，從嘴至耳，講者至聽者，當然也包括講道。但這卻不一定是最有效的方法。「大多數人覺得純粹話語的觀念不容易了解。他們懷疑耳朵；對它缺乏信心。一般來說，若東西看得見，我們能夠「親眼看見」，我們就感到安全得多。」⁵⁹所以，在各地教會的基督徒教育課程中，學習過程的其他三方面，都應佔一席之地。

Dialegethai，「說服」或「辯論」，是路加常用來形容保羅傳福音的動詞。「保羅本著聖經與他們辯論」，特別是與猶太人辯論。也許這是一種口頭的對話——他提出他的理論，有的懷疑，有的反對，然後他再回答他們的問題和批評。我們毋須懷疑，他在教導初信者(*catechēsis*)時亦必使用同樣的方法。今天大學裡的講課有研討會或導師的指導（導師與學生之間密切的接觸）作輔助教學，教會裡的講道也應如此，以各種研究班和討論小組來作輔助。

我有一位朋友，是一所大學的講師。他很坦白地對我傾吐在自己教會聽講道的挫折感。他告訴我：「我已經侷促不安了好幾個月，甚至好幾年。我一直渴望能有回應的機會。」他確信，平信徒領袖應與牧師一同決定講道的主題，而且他們本身若有恩賜與訓練，有時亦應講道。不過他主要關切的，則是大學和教會教導方法顯著的不同。「在大學的課堂裡有立刻反應、插嘴、發問的機會；教授也鼓勵人這樣做，因為課堂是公開討論的地方。」但在他的教會裡卻沒有類似的機會；任何一種反應都受到挫折。

我們曾在倫敦試著鼓勵各式各樣的反應。除了初信基督徒的「初信組」，和較成長基督徒的「團契組」，還成立「無名的不可知論者」組，鼓勵慕道者盡情提出問題，把他們的懷疑講出來。有時在崇拜之後有「對話」的機會。繼早晨針對一個現代的問題講道之後，我們邀請人帶著三明治午餐，留下來討論那個主題。我們也辦過一般性的問題解答，特別是在一系列的講道之後；也偶爾舉辦更長的「系列專題演講」。

我們當中的一位傳道人，近來曾給會眾三次個別的機會，以回答他根據講道經文所提出的問題。他的經文是腓立比書一章 12~19 節，保羅提到許多基督徒因他的榜樣「越發放膽」作見證，也提到人們傳揚基督不同的動機。第一，他要我們寫下一些明確的方法，可鼓勵別人更勇敢地作見證，或使自己能夠效法別人勇敢的見證。第二，他請我們就在教會和坐在旁邊的人討論，那些因素會阻礙、或幫助我們作見證。第三，他用投影機列出傳福音的八種不同動機，並要我們安靜思想，哪一種是促使我們傳福音的動機。每一段歷時三分鐘。我認為這是非常有價值的實驗，使會眾不管願不願意都得參與對話，而且使我們不得不實際面對經文的挑戰。在會眾更少而更非正式的氣氛下，我想沒有甚麼理由不應鼓勵會眾，在講道結束之後，立即討論與講道內容有關的問題，至少有時候可如此行。

「觀察」可把我們導入極大的視覺輔助範圍。當然，洗禮和聖餐這兩項聖禮，是神所規定的視覺輔助，是「看得見的話語」，將神藉著基督給人救恩的恩惠，具體表達出來。有的傳道人利用黑板或投影機，效果極佳，有的則利用影片或幻燈片，不久錄影帶也將很容易就派上用場。簡單的戲劇表演——用來說明部分的真理教訓或講道，能夠產生極大的影響。聖經以西結書生動的比喻之中，即有這方面的先例。有的教會且

重新採用崇拜儀式的「舞蹈」，雖然我以為說它是「啞劇」更來得正確，因為動作是敬拜的一種無聲的表現。它總是需要音樂伴奏。「舞蹈」若能配合詩歌或詩篇的話語，並力求闡釋其意義，就更好了。當戲劇(drama)、舞蹈(dance)和對話(dialogue)聯合起來，我們差不多可以稱它為「三D的敬拜」。

神自己還規定了另外兩種視覺輔助。第一，祂立意要牧師做會眾的視覺輔助，保羅勸提多：「你自己凡事要顯出善行的榜樣。」提摩太同樣「要在言語、行為、愛心、信心、清潔上，都作信徒的榜樣。」（多二7；提前四12）這兩處經文所用的名詞是 *tupos*，「典型」或「模範」；此字亦用來指舊約的人物，其榜樣可作我們的殷鑑或激勵。我們傳道人如果在看得見的行爲上不能作榜樣，在講壇上就休想傳甚麼信息。

第二，神立意要會眾做世人的視覺輔助。如果我們要使福音可信，我們就得把它具體表現出來。但不幸，正如李德(Gavin Reid)所言：「不管教會喜不喜歡，它的確隨時——以非口頭的方式——在傳揚信息，而多半它所「說」的卻與其真正的信息相反。」⁶⁰

人類的第四種學習方法，是透過發現和實行。當然，人們通常是用這種方法來學習的。兒童藉游泳學游泳，藉騎腳踏車學騎腳踏車。自古以來，「見習」一向被公認是學習某種行業最佳的方法。但今天，「參與」——在政治決策和學習過程方面——則較以往更受注重。學童被鼓勵自己動手設計，以便獨力明白事實真相，尤其是在數學和科學方面。這是「以兒童爲中心」的教育，或「啓發式」的學習法。

就成人而論，最好的例子是旅行。且拿聖地來說吧。我們可以聽演講、讀書、看影片和幻燈片，跟旅行者談話；可是甚麼也比不上實地去那裡一遊。那時我們可以五官並用，來吸收

印象。我們親眼看見加利利湖和撒瑪利亞起伏的峰巒，聽到市場裡買賣的喧嘩和綿羊山羊混合的叫聲，撫摸古老而多節的橄欖樹，讓約但河的水從指間流過，品嚐以色列的葡萄汁、無花果、香橙、番石榴的甜美，聞到原野的花香。整本聖經都活起來了！我們已親自「發現」聖地。

同樣的原則亦應在地方教會裡運用。我認為，根據聖經傳講、教導有關禱告和傳福音這一類的主題，是不可缺少的。不過在這些實際的活動方面，光懂理論還不夠。我們惟有藉著禱告——尤其是在禱告會中——才能學會禱告。我們惟有和一位更有經驗的基督徒出去，在街角作見證或探訪一些家庭，才能學會傳福音給人。此外，我們惟有加入基督的教會，做忠實的會友，才曉得新約所說教會的意義。團契聚會是個人受接納、歡迎、與被愛之處。然後赦免、和好與交通這些抽象的觀念，才能有具體的表現，我們所傳的真理也才是活生生的真理。

所以我們學習的方法是一種豐富而多變化的過程。我們隨時都在吸收知識和經驗——直接或間接，有意識或無意識，藉著聽和看，藉著討論和發現，藉著被動的吸收和親身的參與。

那麼，怎樣才能證明講道是獨特的呢？我且試試看。「傳播理論」這一門相當新穎的學科，其要素如今已廣為人知。我就用白洛(David K. Berlo)的導論《傳播過程》(*The Process of Communication*, 1960)為例。白洛博士以亞里斯多德在《修辭學》(*Rhetoric*)中所說的「演說者、聽眾和演說」三項為基礎，詳細說明如下。第一，傳播需有一個「傳達者」(想要傳達訊息的人)，以及他要傳達的「訊息」。第二，他必須用符號(文字和意象)把它「寫成密碼」。然後，第三，選擇表達的「管道」或媒介(若用的是文字，那就要或說、寫出來，

或打電話說明，或以無線電廣播；若用的是意象，那就要描寫、繪畫、表演，或拍攝出來）。最後，要有一個「收訊者」，即必須「翻譯」或解釋密碼的傳達對象。白洛博士總結說：「傳播需要六個基本要素：傳達者，寫密碼者、信息、管道、譯密碼者、收訊者。傳達者，把信息寫成密碼；寫成密碼的訊息透過某一管道傳道出去；收訊者則翻譯並解釋信息。」⁶¹

既然傳達者和寫密碼者通常是同一個人，收訊者和譯密碼者也是同一個人，我較喜歡把這模式簡化成四項要素，亦即傳達者（傳達信息的人），信息（他所傳達的內容），密碼和管道（他怎樣傳達信息），以及收訊者（傳達的對象）。我覺得，就方式而言，講道雖然和其他傳達法一樣，但它卻是獨特無比的。沒有任何傳播方式像它一樣，或者能夠取而代之。它的四種要素都很特別，聯合起來更是獨特無比。我且加以說明。

傳達信息的人多半是牧師（雖有可能是平信徒傳道人）。他相信自己是受神呼召來傳道；教會亦承認他的呼召，因此鄭重地授與職權，差派他事奉，並祈求神賜給他聖靈的能力，以證實他的呼召。既然如此，他就不是普通的「傳達者」。至少就理想來說，這位傳道的人站在講壇上，是神所呼召、差派並賦予能力的，是神的僕人，基督的大使，滿有聖靈的基督見證人。

「收訊者」（或「接受者」）是基督徒會眾（我現在所想的並非佈道的講道）。他們在主日專程聚在一起，「讚美至高可敬的主」並「傾聽祂至聖的道」。傳道人與會眾之間，由於共同的信仰，遂有一種極深的情感交融；牧羊人受差派餵養羊群，管家受差派照料家裡的人。雙方都曉得這一點。他們聚

在一起多少是爲了這個目的；會衆都懷著期望。因此，在講道開始之前，講壇的禱告不是（或者說，應該不是）空洞的儀式而已。那是一個極重要的機會，讓傳道人和會衆可以彼此代禱，把他們自己交託在神的手上，在祂面前謙卑，並祈求祂的聲音能被聽見，祂的榮耀得以彰顯。

「信息」是神自己的道，因爲會衆聚集並非要聽人的話，而是要朝見神。他們渴望像伯大尼的馬利亞那樣，在耶穌的腳前坐著聽祂的道。他們的心靈饑餓。他們所渴望的食物是神的道。

那麼，傳播的密碼和管道究竟是甚麼呢？顯然密碼是話語，管道則爲演講。但傳播卻不能以物質的觀點來看（從講壇到會衆的座位），也不能以人的觀點來看（一張嘴說話，許多耳朵傾聽），而是要以神的觀點來看（神透過祂的傳道人對祂的子民說話）。

這一切的關聯，使講道獨特無比；因爲這是神的子民聚集在神面前，聽神的傳道人傳講神的道。

這就是我說「縱使在此充滿最精巧傳播媒介的時代，講道依然獨特無比」的意思。無論甚麼影片或劇本，戲劇或對話，研討會或演講，主日學或討論小組，都無法同時具備這一切要素。講道之獨特，不在於它是一種理想或氣氛，而是在於它的真實。永活的神照祂的約所應許的，與敬拜祂的人同在，並且應許要藉著道與聖禮，使他們認識祂自己。這絕非任何事物所可以取代。

一百年前馬太·辛普生(Matthew Simpson)曾以頗爲華麗而卓越的文筆，摘要說明講道的獨特之處。他描寫傳道人說：

講壇是他的寶座；他代替基督；他的信息是神的道；不朽的靈魂圍在他四周；看不見的救主就在他身邊；聖靈籠罩著會眾；天使們都注意這場面，天地則等待結果。何等的聯合，何等重大的責任！⁸²

因此，道與崇拜是彼此隸屬、不能分離的。一切的崇拜乃對神的啓示理智而忠實的回應，因為是崇敬祂的聖名。所以合神心意的崇拜不可能沒有講道。因為講道是使人知道主的名，崇拜是讚美主那為人所知道的名。讀經與講道非但没有妨礙崇拜，反而是崇拜所不可缺少的。這兩者不能分開。實際上，現代許多崇拜的水準之所以低落，係由於這兩者被人不自然地分開。我們的崇拜不好，是因為我們對神的認識不夠；而我們對神的認識不夠，是因我們的講道拙劣。但當神的道完全闡明出來，會眾開始看見永活之神的榮耀，他們自然會莊嚴敬畏、歡喜讚歎地在祂的寶座前下拜。這就是講道——靠著神聖靈的能力宣講神的道——所成就的。為這緣故，講道是獨特無比的，無一物能取而代之。

教會對福音失去信心

在妨礙講道的原因之中，最基本的一項，是現代人對福音失去了信心。因為「宣講」(*kērussein*)乃是擔任使者或傳佈公告的角色，公開宣告一項信息；「傳福音」(*euangelizesthai*)則是散播好消息。這兩個比喻都有一個前提——要說的話已經授與我們：*Kērussein* 端賴 *Kērygma*（宣告或通知），*euangelizesthai* 則端賴 *euangelion*（福音）。沒有清楚而確定的信息，講道是不可能的事。但這卻正是今日教會所缺乏的。

這種現象並非新事。整個教會歷史的鐘擺始終是在信仰與懷疑的時代之間搖擺。例如，一八八二年麥克米蘭公司出版了

馬赫飛爵士(Sir John Pentland Mahaffy)的著作《現代講道的衰落》(*The Decay of Modern Preaching*)。本世紀之初，曼徹斯特的辛樸森牧師(Canon J. G. Simpson)則悲歎英國缺少有權柄的講道：「目前不但偉大的傳道人似乎絕跡了，連講道的能力也都衰微了……現今的講道沒有清楚、明確而有力的信息。」難怪有一個孩子聽厭了傳道人沉悶乏味的話，懇求說：「媽媽，付錢給那個人，我們回家去吧。」⁶⁹

然而值此二十世紀末期，我們發覺西方基督教信仰的腐蝕猶在繼續之中。相對論已應用到教義和倫理方面，絕對的事物業已消失殆盡。達爾文讓人以為，宗教是進化的一個時期；馬克斯稱它為一種社會現象；弗洛伊德(Freud)則使許多人相信，信仰是一種神經病。對許多人來說，聖經的權威已經被聖經批判損毀了。宗教比較往往把基督教貶成諸多宗教中的一個，而且鼓勵各種不同信仰的融合。存在主義則切斷了歷史根源，堅持只有現時的際遇和決定才是重要的。此外，激進或世俗神學更明目張膽的否定：否定神無限慈愛的本性，否定耶穌基本的神性。這一切事物使得許多傳道人喪失勇氣。有些傳道人坦白承認，他們認為其職責乃是：和會眾分擔他們的懷疑。

有的人則採取一種錯誤的謙卑態度，強調「基督徒」在世上的「參與」不但必須是服務性的，而且是沉默的參與。如果有任何積極的任務可言，他們認為，基督徒的責任是對話，而不是宣告；他們說，他們必須謙卑地坐在世俗人旁邊，領受教導。我清楚記得一九六八年在瑞典的烏普沙拉(Uppsala)舉行的普世基督教協會(the World Council of Churches)第四次會議之中，日內瓦的一位秘書建議「宣教」小組，在他們的報告裡加上這一句話：「在此對話之中，基督透過這位弟兄說話，糾正我們對真理的曲解。」乍聽之下，這個句子好像沒有問題，

等到你意會「這位弟兄」指的乃是對話中的非基督徒，你才會大不以爲然。這個句子若是被接受了，那就成了小組報告書中惟一提到基督說話之處，而且把傳福音整個顛倒過來，變成非基督徒向基督徒宣講福音！

這或許是一個極端的例子，卻是錯誤的謙卑蔚爲風氣的實例，讓人不願意承認我們的主耶穌基督有獨特性和終極性。整個教會似乎陷入識別的危機之中，不但沒有自信，而且對其信息和使命亦混淆不清。葛林(M. Green)在他所編輯的《神成爲人之事實》(*The Truth of God Incarnate*)——旨在反駁《神成爲人之神話》(*The Myth of God Incarnate*)——一書之序言中，以慣有的坦率總括說明這一點。他的序言標題是「教會裡的懷疑主義」。他寫道：「在過去的四十五年之中……我們看見傳統純正的基督教——包括神所啓示的聖經和降世爲人的基督——越來越難爲人接受；我們也看見一種趨勢，要使基督教與這個時代的精神調和。」⁶⁴

在信心沒有恢復之前，講道是不可能恢復的。我們需要對福音恢復信心，知道它是真理、是切合實際的、是有能力的，因此再度開始振奮起來。福音是不是從神而來的好消息呢？曾於本世紀初兩個不同的時期，擔任倫敦西敏教堂牧師的解經家摩根(Campbell Morgan)，對此相當清楚：

講道不是宣布理論，或討論疑問。人誠然有充分的權利宣布任何一種理論，或討論其疑問。但那不是講道。歌德曾說：「如果你有甚麼信念，請善意地對我解釋。你的疑問則不必告訴我；我自己的已經夠多了。」我們放膽推測的時候，不可算是講道。我們當然會有推測，有時不得不如此。那時我會說：「我是在推測；請勿作筆記。」推測不是講道。否定的宣布亦非講道。講道是宣講神的道，神所啓示的真

理。⁶⁵

基督徒士氣的恢復

基督徒的士氣有恢復的希望嗎？保羅想去羅馬訪問之時，曾毫無羞愧地說：「無論是希臘人或未開化的人，聰明的人或是愚笨的人，我都欠他們的債。所以，我迫切地要把這福音也傳給你們在羅馬的人。我不以福音為恥；這福音是上帝的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希臘人。」（羅一14~16）我們是否能再度響應這番話？目前教會對傳福音的態度可用正好相反的話來總結：「沒有熱心，簡直不覺得有義務，相當困窘。」怎樣才能把它變成使徒的「我有義務……我迫切地要……我不以為恥」？

第一，我們必須區別確信(assurance)、堅信(conviction)、假定(presumption)和盲信(bigotry)這些表面相似的字。確信和堅信，都是因有適當的證據或議論而相信某事屬實。假定是對事實過早的推測，其信心係建立在不適當的，或未經調查的前提之上。盲信是既盲目又頑固；盲信的人無視於事實，只一味執著於自己的見解。假定和盲信，與對真理的關切、向真理之神的敬拜不能共存。但基督徒的堅信和確信，則至少有幾分是可以與其共存且合理的，因為它乃建立在充分的歷史證據，或（如新約的作者所說）「見證」之上。「知道」、「相信」和「說服」，這些動詞在新約中到處可見。信心和信賴被認為是基督徒經歷的常態，而不是例外。使徒和福音書的作者經常告訴讀者，他們寫作的目的（不論是他們親身對耶穌的見證或是其他見證人的見證）是要「使你知道」或「叫你們相信」（例如：路一1~4；約二十31；約壹五13）。我認為有必要

說明這一點，因為在現今懷疑的世代，有些基督徒內心甚至覺得，相信是一件羞愧的事！但這個想法錯了。*plērophoria* 這個字——意即「充足的信心」，甚至是「確定」——刻畫出我們藉著禱告親近神，以及向世人傳揚基督的特色（來十 22；帖前一 5）。基督徒固然會問問題，探究問題，承認無知，感到困惑，不過這樣做，是出於對神與基督的真實懷著極深的信心，而且不斷加深。我們不應對長期、根本懷疑的狀態默然不語，彷彿同意那是基督徒正常的現象。實際上並非如此。那只不過是我們這一個靈性有病的世代中靈性生病的症狀。

第二，我們必須承認，今天的神學家提出了真正重要而又不能規避的問題。聖經文化背景的限制影響其教導之規範性到甚麼程度？我們是否可以自由地以現代文化來表達聖經的教導，而無竄改之嫌？聖經和傳統用來闡明教義的語言，是不是教會一成不變的用語，或是我們可以加以重新闡釋？歷史和信仰，耶穌和基督，聖經和教會傳統之間的關係是甚麼？我們怎樣才能忠實而清楚地把耶穌基督的好消息傳給世俗的西方世界？這些是我們今天所面對的一些緊要的問題。我們雖然不能同意所有曾提出來的答案，但對這些問題本身，卻沒有異議。

第三，我們必須鼓勵基督徒學者上前線參加辯論，同時繼續積極參與信仰團體。我知道這是一個微妙的問題，要定義何為自由研究和確定信仰之適當的關係，也非易事。然而我經常為好些基督徒學者的寂寞覺得煩惱。不論是他們疏遠團契，或是團契容許他們疏遠，他們的孤立總是既不健康又危險的狀況。基督徒學者們必須保持開放與獻身之間的平衡，並多少在教會中彼此關懷，彼此負責；這是他們全人的一部分。在這樣友愛的團契裡，我想我們一方面會看見傷亡減少，另一方面會看見神學創作增多。

第四，我們必須更堅持不懈、滿懷期望地祈求從真理之聖靈而來的恩惠，沒有聖靈的啓發，基督徒的理解是不可能的事。沒有聖靈的見證，基督徒的確信也是不可能的。從事正當的歷史研究，成爲有信仰的團體之會員，雖是增進基督徒的理解與確信所不可少的，但至終只有神能使我們相信有關神的事。正如改教者一再強調的，我們最大的需要是聖靈內在的見證(*testimonium internum Spiritus sancti*)。歷代以來基督徒經驗的見證雖然重要，我們卻必須把它列爲第三位。使徒的見證雖然是不可缺少的，但這也只是次要的。最重要的見證是聖父上帝透過聖靈上帝爲聖子上帝所作的見證（參見約十五 26、27）。我們必須把自己置於領受的地位，在研讀聖經的時候，領受祂客觀的見證；在從事聖經研究、謙卑地在祂面前呼求憐憫的時候，領受祂主觀的見證。

基督徒相信，永活的神是歷史之主。有的人也相信，現在正是祂反擊不信的勢力，再度把鐘擺指向信仰的時候。的確，如今已有徵兆顯出祂正在這樣進行。爲了證實這句話，我請大家注意美國的社會學家兼作家柏格(Peter Berger)的言論，特別是他在《面對現代作風》(*Facing up to Modernity*, 1977)一書中「要求基督教團體應有權威」。他把現代美國社會和美國教會之中的危機，和一九六一年他更早期的書《莊嚴聚會之喧嘩》(*The Noise of Solemn Assemblies*)出版時的情況相比。在這十六年間究竟發生了甚麼事？他寫道：「那時莊嚴有自信的教會大廈門扉緊鎖，批評家似乎在砰砰敲門。今天他更像是從一扇扇被地震震開的門中咆哮而過。我們立足之地已經大大動搖了，而我們大都覺得這是十分確實的事。」⁶⁶柏格繼續說，教會之失落勇氣，以及「過度的懷疑自己，毀損自己的聲譽」，是因爲它向一般的世俗文化投降。但現在有必要「肯

定基督教凌駕於歷史上所有文化之上——不論是現在或未來，『已確立』或仍在力求『確立』的文化；它是超越而有權威的。」⁶⁷基督教領袖應該停止「繞著現代的金牛跳舞」。他們不應問：「現代人要對教會說甚麼？」而應開始問：「教會要對現代人說甚麼？」⁶⁸因為現在「許多不同種類的人，顯然普遍越來越渴望信仰的解答。」而這說不定是「可能大力改變世俗化過程」⁶⁹的預報。所以，在準備另一個信仰的世代來臨之際，教會應該採取新的「權威的態度」，一反目前士氣沮喪的模樣，重新開始勇敢地傳揚它那不變的信息。⁷⁰這是一個令人興奮的呼籲。

* * *

我們已經正視了今日講道的三個主要障礙。反權威的心態使人們不願意聽道，沉迷電視使他們不能聽道，現代的懷疑氣氛使許多傳道人既不願也不能講道。因此，講和聽的雙方都無能。啞巴傳道人加上耳聾的會眾，遂構成傳達信息可怕的障礙。這些問題徹底摧毀了一些傳道人的士氣，以致他們完全放棄了。有人繼續在掙扎，可是已經心灰意冷。儘管有人已經開始提出應對的議論，但我們不免多少受到消極論調的影響。可是，最佳的防禦方法是攻擊。所以在下一章中，我打算採取攻勢，為講道在神給教會的旨意中永遠不可缺少的地位，提出神學上的論據。

附註

1. Welsh, p.32.
2. H. Williams, *My Word*, pp. 1~17.
3. Coggan, *Stewards*, p. 13.

4. *Chambers' Dictionary*.
5. Trollope. p. 28.
6. 同上, p. 50.
7. 同上, pp. 46~7.
8. 同上, pp. 191~2.
9. *The Guardian Weekly*, 19 October 1967.
10. Forsyth, p. 81.
11. Ferris, pp. 22, 23.
12. 同上, p. 32.
13. Coggan, *Convictions*, p. 160.
14. Forsyth, p.136.
15. Welsh, pp. 102~3.
16. 同上, p. 15.
17. 同上, pp. 109~10.
18. 同上, p. 104.
19. 同上, p. 114~17.
20. White, R. E. O., *A Guide*, p. 5.
21. Mitchell, *Black Preaching*, pp. 26~43.
22. Mitchell, *The Recovery*, p. 116.
23. Mitchell, *Black Preaching*, p. 44.
24. Mitchell, *The Recovery*, p. 124.
25. Mitchell, *Black Preaching*, p. 106.
26. 同上, p. 98.
27. 31 October 1970.
28. Stewart, *A Man in Christ*, pp. 57~8.
29. Warren, p. 143.
30. Miller, *McLuhan*, pp. 131~2.
31. McLuhan, *Understanding Media*, p. 93.
32. 同上, p. 25.
33. 同上, p. 263.
34. 同上, p. 264.

35. McLuhan, *Gutenberg*, p. 31.
36. 同上, p. 31.
37. 同上, p. 332; 參 *The Medium*, p. 125.
38. 同上, p. 87.
39. 同上, p. 90.
40. Evans, p. 142.
41. 同上, p. 103~9.
42. *Broadcasting, Society and the Church*, p. 3.
43. Winn, p. 4.
44. McGinniss, p. 23.
45. 同上, p. 21.
46. 同上, p. 221.
47. 同上, p. 199.
48. McLuhan, *Understanding Media*, P. 303.
49. Muggerridge, *Christ and the Media*, p. 73.
50. 同上, p. 43.
51. *Screen Violence*, p. 126.
52. *The Future of Broadcasting*. See Chapter 16, 'Programme Standards'.
53. *Children and Television*, abbreviated report, p. 1.
54. Winn, p. 4.
55. *The New Internationalist*, No. 76, June 1979.
56. Winn, p. 80.
57. *Children and Television*, abbreviated report, p. 1.
58. From an article entitled 'Mass-Culture and Mimesis' in issue No. 22 of *Tract*.
59. McLuhan, *The Medium*, p. 117.
60. Reid, G., *The Gaging*, p. 108.
61. Berlo, p. 99.
62. Simpson, M., *Lectures*, p. 98.
31. Simpson, J. G., *Preachers* pp. 222~3.
64. Green, p. 9.
65. Morgan, G. C., *Preaching*, p. 21.

66. Berger, p. 183.
67. 同上, p. 186.
68. 同上, p. 189.
69. 同上, pp. 190~1.
70. 同上, pp. 192~3.

3

講道的神學基礎

在一個似乎不願或不能聽道的世界中，我們怎樣才能夠信服而繼續講道，並學習有效地講道？主要的祕訣不在於精通某些技巧，而是秉持某些信念。換句話說，神學比方法學更重要。我這樣直言無諱，並非輕視講道學乃神學院裡研究的一個科目，而是要強調講道學係屬於實踐神學的範圍，沒有堅實的神學基礎就無法教導。講道的確有些原則可以學習，習慣也可以培養，但我們很容易過度信賴這些。技巧只能使我們成為演說家；如果我們想做傳道人，神學才是我們所需要的。如果我們的神學正確，我們就具有一切必要的基本見識，曉得應該做甚麼，而且有一切必要的動機，促使我們忠實地做應做的事。

真正的基督教講道（我指的是「根據聖經」或「解經」的講道，稍後我會說明）在今日的教會中非常稀少。許多國家有思想的年輕人要求這種講道，卻找不著。為甚麼呢？主要的理由必然是傳道人對它的重要性缺乏確信，因為我們可以合情合理地假定，如果我們這些蒙召傳道的人（牧師和平信徒傳道人）相信這是我們應該做的事，我們就應該去做。如果我們沒做的話（大體上說來，我們並沒有做到），那一定是因為我們缺乏應有的信念。

所以我在本章的要務是使讀者相信，爲了神的榮耀和教會的益處，忠實根據聖經的講道是絕對不可缺少的。我想列舉構成講道堅實基礎的五項神學論據。這些神學論據乃和神、聖經、教會、牧師職分、以及解經講道的本質等教義有關。這些真理中的任何一項應足以使我們信服；五項合起來則令我們無可推諉。¹

對神的信念

講道的觀念與行動乃基於對神的信仰——關於祂的存在、作爲與目的之信念。我們所信的是怎樣的神就決定我們傳講怎樣的道。一個基督徒在渴望成爲傳道人之前，至少必須是個業餘的神學家。有三點關於神的信念與此特別有關聯。

第一、神是光。「神就是光，在祂毫無黑暗。這是我們從主所聽見，又傳給你們的信息。」（約壹一5）光在聖經中的象徵多而不同；神是光這句話亦有不同的解釋。它可以指神是完全聖潔的，因爲在聖經中光時常象徵純潔，而黑暗象徵邪惡。但是在約翰的著作裡，光更經常代表真理，如耶穌宣稱祂是「世界的光」（約八12）；祂也叫跟從祂的人要讓他們的光照在人類社會之中，不要隱藏起來（太五14~16）。約翰在此說神是光而沒有黑暗，乃指祂是公開而不隱藏的，祂樂意使自己爲人認識。因此我們可以說，正如光的本質是要照明，神的本質是要顯明祂自己。祂誠然向智慧和聰明的人隱藏祂自己，但那只是因他們驕傲而不要認識祂；祂向「嬰孩」——意即向肯謙卑接受祂的自我啓示的人——顯明祂自己（太十一25~26）。人們不認識神，主要不是因爲祂向他們隱藏起來，而是因爲他們向祂隱藏起來。對於那些渴望與別人分享其思想的人，我們稱他們爲「愛溝通」（communicative）。我們不

是可以正確地把同樣的形容詞應用於神身上嗎？祂並未與我們玩「捉迷藏」的遊戲，或藏在黑暗中使人看不見。黑暗是撒但的棲息之所；神是光。

每一個傳道人都需要這一個信念所帶來的極大激勵。在教會裡，坐在我們面前的是處於各種不同境況的人，有的與神疏遠，有的為人類存在的奧秘所困惑，甚至茫然不知所措，有的猶給籠罩在疑惑或不信的黑暗中。當我們告訴他們神就是光，祂要把光照在他們的黑暗裡，我們就必須有把握（參見林後四4~6）

第二、神已經行動。換句話說，祂已經主動以行動來啓示祂自己。首先，祂在受造的宇宙中顯明祂的能力與神性，以致天地都展現祂的榮耀。²不過神在救贖之中啓示祂自己要比在創造中的啓示來得多。因為當人反叛其創造者的時候，神不但沒有毀滅他，反而擬定一個拯救的計畫；這個拯救計畫的實現是人類歷史的中心。舊約可以說是由神拯救的三個循環所組成：神先呼召亞伯拉罕出吾珥，繼而帶領受奴役的以色列人出埃及，然後又召那些被擄的人出巴比倫。每一次都是拯救，導致耶和華與他們立約或重新立約；祂藉所立之約使他們成為祂的子民，並應許要作他們的神。

新約集中記述另一個救贖和約，並形容它們是「更美」且「永遠」的，³因為這些是神以大能的作為——亦即祂的兒子耶穌基督之生、死與復活——成就的。

因此聖經的神是一位施行拯救的神，祂拯救受壓制的人，因此顯明祂自己是有恩惠或寬宏的神。

第三、神已經說話。祂不但本性喜愛溝通，而且實際上已藉著話語和祂的子民溝通。舊約先知不斷地反覆聲明「耶和華的話」臨到他們。因此他們常嘲笑異教的偶像，因為它們是死

的，是啞巴：「他們有口卻不能言」（例如：詩一一五 5）。他們將永活的神與這些偶像對比。由於祂是個靈，祂沒有嘴，然而他們敢說，「耶和華的口說」（參賽四十 5，五十五 11）。

我們必須進一步說明，神的話語與祂的行動是互相關聯的：祂不厭其煩地解釋祂的作為。祂不是召亞伯拉罕出吾珥嗎？然後祂對他說明祂的目的，並賜應許之約。祂不是召以色列百姓離開埃及為奴之地嗎？然後祂也委派摩西去告訴他們祂為甚麼這樣做，亦即祂要應驗對亞伯拉罕、以撒、雅各的應許，確認祂與他們所立的約，賜給他們律法，並教導他們如何敬拜祂。祂不是把百姓從被擄到巴比倫的屈辱中召出來嗎？然後祂也興起先知說明祂的審判臨到他們的原因，祂要重建他們的條件，以及祂要他們成為甚麼樣的人。祂不是差遣祂的兒子成為人，在世上生活、服事、受死、復活、作王，並賜下祂的靈嗎？然後祂也挑選使徒，訓練他們看祂的作為，聽祂的話語，並為他們所見所聞的作見證。

現代神學趨勢十分強調神在歷史中的作為，而否認祂已經說話；它斷定神的自我啟示乃在於行動，不在於話語，是親身的啟示，而非言辭的啟示；實際上它堅決主張救贖本身即為啟示。但這種區別是錯誤的，聖經本身並沒有這樣的區別。反之，聖經明確地記載，神已經藉著歷史中的作為和解釋的話語說話，而且這兩者是彼此聯合不能分開的。如果不是神已經說話，祂的使徒們亦敘述、解釋祂的話，迄今連道成肉身——神漸進的自我啟示之高潮——都仍然是個謎。

這就是關於永活的、救贖的，和自我啟示的神之基本信念。所有的基督教講道都建立在此基礎上。如果我們不相信這一位神，我們決不該講道。如果神沒有說話，我們怎敢說話？

我們自己沒甚麼好說的。如果我們沒有把握自己是傳達神信息的人，就向會眾講道，我們簡直是傲慢愚昧到了極點。只有當我們相信神是光（因此要為人認識），神已經行動（因此使人認識祂自己），神已經說話（因此解釋祂的作為），我們才必須說話，而不能保持沉默。正如阿摩司所說的：「獅子吼叫，誰不懼怕呢？主耶和華發命，誰能不說豫言呢？」（摩三 8）保羅的話也有類似的道理，「經上記著說：『我信，所以我說話。』我們既然有同樣的信心，也就信，所以也說話。」（林後四 13 引用詩一一六 10）他所謂的「信心」是指神已經說話的信念。如果我們不確信這一點，那麼我們最好閉口不言。不過一旦我們相信神已經說話，我們也就必須說話。有一種不可抗拒的責任臨到我們身上。無論何人何事都不能使我們緘默。

對聖經的信念

我們對神的信念自然無可避免地導致我們對聖經的信念。雖然我把這一段的標題訂為「對聖經的信念」，事實上它是一種多重的信念，至少可以分成三個不同而相關的信念。

第一、**聖經是成文的聖言**。這定義乃取自英格蘭教會三十九信條的第二十條。第二十條的標題為「教會的權威」；它聲明：「教會規定任何跟成文的聖言相違背之事，即為不合法。」此外，雖然稍後我會解釋這一點，「成文的聖言」卻是聖經極佳的定義。因為相信「神已經行動」——藉著歷史上的拯救作為，特別是在道成肉身之中啓示祂自己——是一回事；相信「神已經說話」，啓示先知和使徒們解釋祂的作為，又是另一回事。相信神的話語——記錄並解釋神的作為——已經給寫下來，則是第三個階段。但惟有這樣，神的

特殊啓示才能普及全世界；祂在以色列人與基督中所做所說的，才能達到各個世代和各個地方所有的人。因此行動、話語和寫作在神的目的之中是連在一起的。

然而把聖經說成「成文的聖言」，簡直沒有提到神藉以說話並記錄其話語的人。因此我所說的解釋是有必要的。神說話通常所用的方法不是從晴朗蔚藍的天空高聲叫喊。啓示並非聽寫。神乃是把祂的話放進人的思想和口中，使他們心中的思想和所說的話同時既是他們的，也是祂的。啓示與他們的歷史研究或自由運用他們的心思毫無衝突。所以，如果我們要忠於聖經對它本身的記載，我們就必須確認它既是出於人又是出於神的著作。不過，我們必須謹慎地說明聖經有雙重的作者（如果我們又要忠於聖經對它本身的了解），不但保持神與人的因素，而且不容任何一方損害另一方。一方面，神的啓示並未超過人的著作；另一方面，人的著作也沒有超過神的啓示。聖經既是神的話又是人的話，就好像（雖非完全相同）耶穌基督既是神子又是人子。聖經是成文的聖言，藉著人的話語，人口所說和人手所寫的神的話。⁴

現在我回來說明我們對聖經的信念和講道事奉的關係。基督徒都相信神在耶穌基督裡行了獨特的事，而且說了獨特的話；如果我們不相信這點，我們就不能自稱為基督徒。但是如果神在耶穌裡最後的作為和話語，給湮沒在古代的霧中不見天日，它又有甚麼意義？既然神在耶穌裡最後的作為和話語是要給世世代代所有的人，祂必然安排使這些言行可靠的記錄被記載保存下來；否則祂就摧毀了自己的目的。結果，今天我們雖離那些言行將近二千年之久，但我們仍然可以親近耶穌基督。我們可以到祂那裡，認識祂。不過我們惟有藉著聖經才能親近祂，因為聖靈自己使我們曉悟祂在聖經裡為耶穌所作的見

證。不錯，塔西圖(Tacitus)曾在其著名的《年代紀》(*Annals*)裡簡略提到耶穌，而——更不可靠地——在綏屯紐(Suetonius)和約瑟夫(Josephus)的著作裡也有些地方提到耶穌。不錯，基督教會一貫的傳統亦為其創始者永活的真實性作明確的見證。不錯，現代的基督徒更以其本身的經驗來作耶穌現代的見證。但是我們若想知道耶穌的出生和生活，話語和工作，死亡和復活，以及神自己對這一切權威的解釋，我們只有在聖經中才找得到。換句話說，如果我們想聽神親自所說的話，就必須謹記祂是在基督裡和聖經對基督所作的見證之中說話。

我們做傳道人的責任現在開始顯明。我們的責任主要不是為耶穌作第二十世紀的見證（今日大多數西方的講道往往太主觀），而是把惟一具有權威的見證——亦即神自己藉著第一世紀那些親眼看見的使徒對基督所作的見證——忠實地轉播（並以我們親身的經驗證實）給二十世紀的人。在這方面聖經是獨一無二的；它是「成文的聖言」，因為只有在它裡面才找得到神自己對其救贖行動的解釋。的確，新約的文件是在第一世紀基督教團體的環境裡寫成的。這些團體不僅保存傳統，而且多少亦塑造傳統，因為（從人的觀點來說）他們所保存的事物主要取決於傳福音、教導和敬拜的需要。如今越來越多的人承認新約的作者是以神學家的身分寫作，每一位係根據其特殊的神學目的選擇、展現資料。不過教會或這些作者都沒有發明或歪曲他們的信息。信息的權威也不是從教會或他們的信心而來，因為沒有一位使徒或福音作者代表一間教會或眾教會而寫作。相反的，他們代表耶穌基督並以祂的權威對教會說話。在編輯新約經典的時候，教會並沒有把權威授與這些被包括在內的經書，乃是承認它們包含使徒的教導原已具有的權威。

的確，如果我們對聖經沒有適當的信念，我們就無法在講

壇上適當地講解聖經。反之，福音信仰的基督徒既在教會中對聖經懷著至高的信念，顯然應該是最盡責的傳道人。但事實並非如此，我們應該深覺羞愧。如果聖經主要是人類思想論文集，雖然它亦反映出最早的基督教團體之信仰，並偶爾閃現神的啓示之光輝，那麼我們對它抱著相當隨便的態度是可以原諒的。但如果在聖經中我們所傳講的是永活之神的話語，「不是人的智慧所指教的話語，乃是聖靈所指教的話語」（林前二13），是神藉著人所說的話語，祂自己對祂的兒子所作的見證，那麼我們無論怎樣盡心竭力來研究解釋也不為過。

此外，我們在講道之中必須把神拯救的作為和成文的聖言聯合起來。有的傳道人喜愛傳講神「大能的作為」，並且似乎真的相信這些，然而他們所說的往往是他們自己對它們的解釋，而不是神自己在聖經中所說的話。別的傳道人在解釋神的道時十分忠實，但顯得沉悶枯燥，因為他們忘記了聖經的中心並非神所說的話，乃是祂為要使我們得救而藉著耶穌基督所做的一切。第一種人努力做「神的使者」，宣揚救恩的好消息，但在管理祂的啓示方面卻失敗了。第二種人努力做「神的管家」，盡本分保守、講解神的道，但失去了使者職務的興奮感。真正的傳道人不僅是神奧秘之事的忠實管家（林前四1~2），而且是神的好消息之熱心使者。

我們有時會用「當一切都給說了做了」這句話來提到一件事情的結論。基督徒相信一切都已給說了做了。因為神已經藉著耶穌基督說了、做了一切。此外，祂已一次而永遠地說了做了。在基督裡祂的啓示和救贖業已完全。我們的職責是大聲使別人知道這一切，而我們自己也要有更深的了解和經歷。

我們對聖經的第二個信念是神仍然藉著祂所說過的話說話。如果我們說「聖經是成文的聖言」就滿足而停在那裡，人們便

會反駁我們，說我們的神若不是死了，也和死無異。因為我們給人的印象是，許多世紀以前說話的神今天卻沉默不語；我們惟一能從祂那裡聽到的話則來自一本書——遙遠的過去所傳來的微弱回聲，還帶著圖書館強烈的霉味。但不，這根本不是我們所相信的。聖經決不是保存神的話語的古代文獻集。它不是一種博物館，館裡的玻璃後面展覽著神的話，像遺物或化石一樣。相反的，它乃是永活的神對活人說的話語，是給現代世界的信息。

使徒們清楚了解並相信舊約的神諭。他們引用聖經的話係以兩個慣用語之一作為開頭：*gegraptai gar*（「因為經上記著說」）或 *legei gar*（「因為它——或他——說」）。這兩個慣用語的不同，不但是在於完成式和現在進行式的不同，因這是過去的事件與現在的活動之不同，而且是寫作與話語之間的不同。這兩個語句都表明神已說話，但一個表示祂所說的話已經被寫下來，成為永久的記錄；另一個則表示祂仍繼續在說祂曾經說過的話。

試以保羅在加拉太書四章所說的話為例。第 22 節開始說，「因為經上記著說，亞伯拉罕有兩個兒子。」但在前一節保羅問道，「你們沒有聽過律法麼？」在第 30 節他問，「然而經上怎麼說呢？」這些都是特別的說法，因為「律法」和「聖經」乃古代的書。一本古代的書怎麼可以說是在「說話」，以致我們能夠「聽到」它在說話？只有一種方法，就是神親自藉著它說話，而我們必須聽從祂的聲音。

希伯來書第三章和四章即強調神在現代的聲音之觀念。作者引用詩篇九十五篇：「如果你們今天聽見祂的聲音，就不要再硬著心。」但是他以「就像聖靈所說的」這句話作為引文的開始。因此他的意思是指聖靈「今天」在呼籲祂的子民聽從

祂，正如許多世紀以前這篇詩被寫成時祂發出呼籲一樣。的確，我們可以在此看見神過去和現在說話的四個連續時期。首先是在曠野試煉的時期，神說話，但以色列硬著心。其次是詩篇九十五篇勸誡當時的人勿重蹈以色列早期的覆轍。第三，同樣的真理應用到第一世紀的希伯來基督徒身上。第四，當我們今天讀希伯來書時，這項呼籲臨到我們。神的話語就是以這樣的方式屬於當代：它與時代同行，不斷地對每一個新世代的人說話。

爲了證明這個原則同樣適用於新約和舊約，我再舉一個例子。據啓示錄二章和三章的記載，寫給亞西亞教會的七封信都是以在天上的主耶穌所發出的相同懇求作爲結束，「聖靈向衆教會所說的話，凡有耳的就應當聽。」這是一句值得注意的話。我們可以合理地推測，每一個教會都會聽到寫給它的信在公開聚會之中宣讀，每一個教會也都曉得它是約翰於數週，甚至數月前在拔摩島上所寫的。然而每一封信結尾都同樣說是聖靈向衆教會所說的話。這表示聖靈特別對每一個教會所說的話，亦適用於一般所有的「教會」；約翰在過去所寫的，聖靈仍然以現代的聲音說話，即對教會每一個有耳可聽祂的信息之人說話。

一旦我們明白「神仍然藉著祂所說過的話說話」之事實，我們就不會受兩種相反的錯誤影響。第一種錯誤相信神的聲音雖在古時爲人聽見，今天卻已沉默不聞。第二種錯誤則宣稱神今天的確還在說話，不過祂的話簡直與聖經沒有關係。第一種錯誤導致基督教古物之研究，第二種錯誤則導致基督教的存在主義。正確的觀念和真理卻存在於這些相關的信念之中：神已經說話，神現今仍說話，祂的兩個信息密切關聯，因爲祂是藉著祂所說過的話說話。祂使祂的話常存，切合時代，直到我們

發覺自己回到以馬忤斯的路上，讓基督親自對我們解釋聖經，使我們心中火熱。另一種表達同樣真理的方式，乃是說我們必須把神的話和神的靈聯合起來，因為沒有聖靈，祂的話就是死的；沒有祂的話，聖靈則無從為人認識。

我曾聽巴刻博士(Dr. James I. Packer)說過一句話用來表達這個主題再恰當不過。「在研究聖經的教義一個世代之後，」他說，「最令人滿意的說法是：『聖經是神在講道』。」

傳道人對聖經應有的第三個信念是神的話是有能力的。因為神不但已經說話，不但繼續藉著祂所說過的話說話，而且在說話時就行事。祂的話不只解釋祂的行動而已；它本身是有能力的。神藉著他的話達成祂的目的；它在祂派去成就的事上必然「順利」（賽五十五 11）。

確信神話語的能力對我們是特別重要的，因為在我們這個時代，人們普遍對所有的話感到失望。每天給說、寫的話總有好幾百萬，卻顯然沒有甚麼效果。教會在這方面亦極為糟糕，因此有人認為它不過是一個無用而人多話雜的地方。此外，人們繼續批評道，如果教會是說得太多，它做的則太少。它張大嘴巴，雙手卻萎縮。現在是停止說話起來行動的時候了。特別是讓那些愛說話的牧師們從講壇上下來，捲起衣袖，做一些有益的事以求改變。

這樣的控告很有道理，我們不能視為無關緊要。教會說話的記錄確實比行動的記錄更好，我們有些人也不得不承認，在保護無能力的人和追求社會公平方面，我們並沒有遵從聖經的教訓。不過我們不應認為話語和行動是互相對立的，彷彿二者只能擇其一。經上記載耶穌的事說，「祂到各處行善事」，「祂走遍……教導……和宣揚……」（徒十 38；太四 23，九

35)。祂在事奉之中將話語和工作結合起來。祂不曾看見有選擇的必要。我們也不應如此。此外，這種對話語的不信任究竟從何而來？話語決非無能之物。魔鬼不斷地利用它們來做政治宣傳和商業廣告。如果牠的說話是有能力的，那麼神的真理豈不是更有能力得多？史多克(James Stalker)是這樣說的：

它似乎是所有武器中最脆弱的武器：字到底是甚麼？它只是一陣空氣，在空氣中出現片刻隨即消失的震動……（然而）字雖只是一種空中的武器，卻比勇士的劍更具威力。⁵

路德相信這一點。在他那首著名的詩歌「堅固保障」(*Ein' Feste Burg*)裡（約著於一五二九年），他提到魔鬼的能力，但又說 *ein Wortlein wird ihn fällen*，「一個小字就會打倒牠」。卡萊爾翻譯這首詩（一八三一年），開頭說上帝是我們的堅固保障。以下是他所譯的一節歌詞：

縱使魔鬼猖狂世界，伺機想要吞噬我們，
我們卻不放在心上，他們無法克服我們。
魔王儘管容貌猙獰，絲毫傷害不了我們；
因為牠的命運已定，一定快要將牠殺死。

當代人物之中，對真理話語的能力懷著同樣信心的人是索忍尼辛(Alexander Solzhenitsyn)。一九七〇年他的諾貝爾文學獎演說題目叫做「一句真理之言」(*One Word of Truth*)。他問道：

在這一個人殘酷、動盪、富爆炸性而瀕臨多次毀滅的世界，作家的地位

和角色是甚麼？我們作家沒有火箭可以升空，我們甚至沒有推動最不重要的輔助車輛，我們確實全然為那些只重視物質能力的人所輕視……⁶

因此，「面臨公然的暴力無情的攻擊」，尤其是當暴力「與謊言結合」而「謊言只能以暴力來維持的時候」，⁷作家能做甚麼？當然勇敢的人會拒絕參加撒謊。但是，索忍尼辛繼續說：

作家和藝術家能夠多做一點事：他們能夠打敗謊言……我們以缺乏武器為藉口……我們必須參戰……一句真理之言勝過整個世界。我自己的活動和對世上作家的呼籲，就是建立在這種違反質量和能量不滅定律難以置信的基礎上。⁸

我們的話未必受到注意，而且經常無效。它們落入聾子的耳中，被人置之不理。但神的話則不同，因為在祂的話中語言和行動是分不開的。祂以祂的話創造了宇宙：「祂說有，就有；命立，就立。」（詩三十三 9）如今祂以同樣權威的話重新創造和拯救。基督的福音是神的大能，要拯救一切相信的人，因為神樂意藉著 *kērygma* 所傳的信息——拯救那些信的人（羅一 16；林前一 21；參見帖前二 13）。聖經中有許多的明喻說明神的話所發揮的有力影響。「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快」（來四 12），因為它刺透心思和良知。它像鐵槌，可以敲破剛硬的心；也像火，可以燒盡廢物。它照明我們的道路，像黑夜中發光的燈；也像鏡子，使我們看見我們的本相和我們應該做甚麼樣的人。它也被比喻成會滋生的種子，促進生命成長的牛奶，令人強壯的小麥，使食物

甜美的蜂蜜，以及讓其主人無限富有的黃金。⁹

衛斯理是一位因經驗而深知神話語能力的傳道人。他的日記裡記載了極多有關神話語的能力，特別是使懷有敵意的群眾降服並認罪的能力。一七四三年九月十日，衛斯理信主後才五年，在康瓦耳(Cornwall)聖賈斯特(St. Just)附近的露天處向極多的群眾講道。「我以愛的權威大聲說：『以色列家阿，你為甚麼要死亡？』人們渾身戰抖而靜默。以前我在康瓦耳從來沒有經歷過這樣的一刻。」一七四九年十月十八日他在蘭開郡(Lancashire)的波爾頓(Bolton)遭遇激烈的反對。一群暴民包圍房子，用石頭砸破窗戶，然後破門而入。

我相信時候已經到了，就走下來到他們中間。他們已經擠滿了下面所有的房間。我請人拿來一把椅子。那時紛擾業已止息，四周一片寂靜無聲。我心中充滿了愛，眼裡滿是淚水，口中充滿議論。他們大為驚異，自覺羞怯，終於軟化下來，傾聽每一個字。這是何等奇妙的轉變！

二十年後同樣的能力依然與衛斯理的講道同在。一七七〇年五月十八日他寫道，「晚上我相信神打碎了丹巴爾(Dunbar)一些剛硬的心。」一七七七年六月一日他在曼恩島(the Isle of Man)上一個教堂庭院裡講道，「神的話滿有能力。」一七七八年十一月二十八日在倫敦舊街的聖路加教會(St. Luke's Church)，「所有的聽眾似乎充滿了對神的敬畏。」十多年後，衛斯理八十五歲的時候，在康瓦耳的法爾茅斯(Falmouth)，「神奇妙地在人們心中動工」（一七八九年八月十七日）；在瑞路得(Redruth)「極大的群眾」聚集，而「神的話似乎深入每一個人的心。」（一七八九年八月二十二日）

我們不應認為這些乃是十八世紀或衛斯理所特有的經歷。葛理翰(Billy Graham)——現今世上最著名，旅行最廣的佈道家——也有同樣的經歷。一九七六年十二月在奈洛比(Nairobi)舉行的全非洲基督教領袖會議中，我聽見他說：「我很榮幸能在各大洲和世上大多數的國家裡傳福音，而當我帶著權威宣講耶穌基督的簡單福音時，祂就神奇地把信息打進人們的心裡。」

可能有人會插嘴說：「你引用路德、衛斯理和葛理翰的話確實很好。他們的話無疑具有能力。然而他們豈不是特別的人，有著特別的恩賜和才能麼？我又如何？我每一主日都盡心盡力地講道，好種子卻落在路旁，給踐踏腳下，為甚麼神的話從我的嘴唇出來時不是更有能力得多？」我對這些問題的回答是：不錯，當然神在每一世代中興起一些特別的人，賦予他們特別的恩賜和能力。我們若嫉妒路德或衛斯理，就錯了；若自以為各人都有葛理翰佈道的恩賜，也是不智的。不過，聖經確實證明我們有時可以期望講道有效果。我們在前面已提到撒種的比喻，且以它為例。一方面，耶穌教導我們不要期望所撒的種子都會結果實。我們必須記得有的土地是既硬又多石頭；飛鳥、雜草和炎熱的太陽亦會奪去一些種子。所以我們不應太氣餒。另一方面，耶穌確實教我們期望有的土地是肥沃美好的，落在其上的種子也會結出永久的果實來。種子裡面有生命和能力，當聖靈預備土地並澆灌種子的時候，成長和多結果實就會出現。

富希士說福音並非只是一種聲明教義或應許，就是這個意思。福音的意義比這些還深。「它是一種行動和能力：它是神救贖的行動……真正的講道是一種真實的行動……當傳道人傳講福音而不只是講一篇道的時候，他的話就是有效的行動，

充滿祝福或審判。」¹⁰這是因為它將基督在歷史上的救贖工作生動地帶到此時此地。

現代作家描寫這種對神話語能力的信念最為生動的，或許是瑞典路德宗的溫格仁(Gustaf Wingren)——倫特大學(the University of Lund)的神學教授——在《永活的道》(*The Living Word*)書中所說的話。他認為整本聖經的主題是衝突，是神與撒但之間的決鬥，而福音使人得著釋放。在基督的得勝與世界末日之間「有一段空白等候的時期。講道出聲充滿的就是這個間隙，這段空間的時期。」¹¹他又說：「復活節至耶穌再來的時期是講道的時期。」¹²講道供給永活的基督雙腳和嘴，他說：「神的話語供給基督雙腳，使祂走近我們並接觸我們……講道只有一個目的，就是讓基督能夠親近那些聚集聽道的人。¹³講道不只是談論過去的基督，而是現在的基督今日藉以給我們生命的一張嘴。」¹⁴溫格仁教授認為人類是「被打敗了」、「被征服的」，成為罪惡、過犯與死亡的奴隸，講道則是釋放他們的工具。「講道的職責之一乃是參加神與魔鬼之間的戰爭。」¹⁵「傳道人的話乃是對囚禁人的監獄之攻擊。」¹⁶它打開監獄，釋放他。

這些關於神與人——關於被囚禁的人和用話語釋放人的神——之信念，改變了講道的工作。我們登上講壇，手中、心中和口裡帶著神滿有能力的話。我們期待結果。我們指望人們改變信仰。正如司布真有一次對一些牧師演講所說的：

你們要禱告、講道到這樣的地步：如果沒有人改變信仰，你們就會覺得詫異、驚奇、傷心。要期望你們的聽眾得救，就像吹響世界末日號角的天使期望死人復活一般！相信你們自己的教義！相信你們自己的救主！相信住在你們裡面的聖靈！因為這樣你們就會看見你們心中所

渴望的，而神也將得著榮耀。¹⁷

有一則趣事說到一個旅行的傳道人要通過機場的安全檢查關卡。那時電子掃描儀器尚未發明，檢查人員到處翻查他的公事包。他看到裝著傳道人聖經的黑色硬紙盒，於是想查明裡面有甚麼東西。「盒子裡裝的是甚麼？」他懷疑地問著，卻得到驚人的回答：「炸藥！」可惜這則故事沒有說明後事如何。然而相信神話語的爆炸能力——它有力量並不是因為它像有魔力的符咒一樣，而是因為曾經說過它的神再一次說它——應該足夠使每一個蒙召從事這樣特殊事奉的人成為有力的傳道人。

對教會的信念

無疑我們有許多關於教會的信念。但就我的目的而論，我只想提到這個信念：教會是神藉著祂的話所創造的。此外，神的新創造（教會）和舊創造（宇宙）一樣都是依賴祂的話而立的。祂不但藉著祂的話創造了教會，而且以相同的話維持、鼓勵、引導、改革、更新它，並使它聖潔。神的話是基督統治教會的寶仗，也是養育它的食物。

這種教會依賴神的話之信念，並非所有的人都樂於接受。例如，在從前羅馬天主教神學辯論的時候，擁護天主教的人堅持「教會著作了聖經」，因此教會的權威高過聖經。今天我們仍然有時會聽到這種過分簡化的論調。當然，新舊約聖經確是在信仰團體的環境裡寫成的，而正如我們所說過的，按照神的旨意，新約的內容多少是依各地基督教會會眾的需要而決定的。因此，聖經既不能與其著作的環境分離，也不能被人孤立地了解。但正如清教徒向來所強調的，說「教會著作了聖經」

會使人誤解到幾乎不正確的地步；事實恰好相反，是「神的話創造了教會」。因為神的子民可以說是在神的話臨到亞伯拉罕，呼召他並與他立約時即已存在。同樣，五旬節那天使徒們充滿聖靈的能力傳講神的話時，神的子民即成為滿有聖靈的基督的身子。

要證明神的子民依賴神的話並不困難。因為整本聖經之中，神始終在向祂的子民說話，將祂的道路指示他們，並為祂自己的緣故以及他們的緣故，呼籲他們留心聽從祂的信息。如果「人活著，不是單靠食物，乃是靠耶和華口裡所出的一切話」（申八 3，耶穌在太四 4 引用）是真實的，那麼這節經文對教會也一樣適用。神的子民惟有相信並服從祂的話才能生存和興旺。

因此舊約充滿了神要其子民聽從祂的勸誡。亞當的墮落乃是由於他愚昧聽從蛇的話，而不聽他的創造者之言。當神與亞伯拉罕立約的時候，祂以他為義，因為他相信祂的應許：祂也重述祂的祝福，「因為你聽從了我的話」（創十五 1~6，二十二 15~18）。當神實現祂對亞伯拉罕、以撒和雅各的應許，與以色列確立祂的約，並應許要使他們在萬民中作屬祂的子民，祂所定的條件是「你們若實在聽從我的話」（出二 24，十九 3~6）。所以當這約經獻祭而確立的時候，摩西將「耶和華一切的命令和典章」都說與以色列人聽，他們齊聲說：「耶和華所吩咐的，我們都必遵行。」（出二十四 3）因著以色列人在曠野流浪四十年間不服從神的悲劇歷史（「等不多時他們就忘了」，而且「不聽耶和華的聲音」，詩一〇六 13、25），在新的一代進入應許之地以前，為了他們的利益起見，這約遂被重新訂定，律法亦重新頒佈。申命記時常重複的一句話是「以色列阿，你要聽」。它的信息給總括在這些話裡：

「以色列人哪，現在我所教訓你們的律例、典章，你們要聽從遵行，好叫你們存活，得以進入……那地，承受為業，」並「得以享福」。¹⁸

一旦以色列人平定那地，君主政體開始實行，先知和智慧文學都繼續陳述同樣的主題：相信、順服的人蒙神祝福，不信、悖逆的人則受神審判。

詩篇八十一篇 8、11 節：「我的民哪，你當聽，我要勸戒你。以色列阿，甚願你肯聽從我。……無奈我的民不聽我的聲音，以色列全不理我。」

在箴言裡，智慧被人格化，並形容為在街市上呼喊：

衆人哪，我呼叫你們。我向世人發聲說，愚蒙人哪，你們要會悟靈明。愚昧人哪，你們當心裡明白……你們當受我的教訓，不受白銀；寧得知識，勝過黃金。因為智慧比珍珠更美，一切可喜愛的，都不足與比較……衆子啊，現在要聽從我，因為謹守我道的，便為有福……聽從我、日日在我門口仰望，在我門框旁邊等候的，那人便為有福。因為尋得我的，就尋得生命，也必蒙耶和華的恩惠。得罪我的，卻害了自己的性命；恨惡我的，都喜愛死亡。¹⁹

有耶和華的話臨到身上的先知同樣召喚以色列人聽從祂的話。且拿以賽亞為例。以賽亞把耶路撒冷聖城比成所多瑪和蛾摩拉，使人民大為震驚：「你們這所多瑪的官長啊，要聽耶和華的話。你們這蛾摩拉的百姓啊，要側耳聽我們神的訓誨……你們若甘心聽從，必喫地上的美物；若不聽從，反倒悖逆，必被刀劍吞滅，這是耶和華親口說的。」他後來又說：「甚願你素來聽從我的命令，你的平安就如河水，你的公義就如海浪。」但事實上，「惡人必不得平安。」²⁰

耶利米先知甚至說得更清楚。他是賢良的國王約西亞的密友；律法書就是在約西亞統治期間重新被發現的。先知和國王一起要求全國的人悔改、重新奉獻給神。但人民的反應膚淺而短暫。神藉耶利米的嘴唇所發出的控告十分坦率：

我只吩咐他們這一件，說：「你們當聽從我的話，我就作你們的神，你們也作我的子民。你們行我所吩咐的一切道，就可以得福。」他們卻不聽從，不側耳而聽，竟隨從自己的計謀，和頑梗的惡心，向後不向前。自從你們列祖出埃及地的那日，直到今日，我天天不斷地差遣我的僕人衆先知，到他們那裡去。他們卻不聽從不側耳而聽，竟硬著頸項行惡，比他們列祖更甚。²¹

因此神的審判臨到他們，耶路撒冷被包圍攻陷，聖殿給夷為平地，百姓則被擄至巴比倫。歷代志作者所寫的國民墓誌銘與先知的話共鳴：

耶和華他們列祖的神因為愛惜自己的民，和祂的居所，不斷地差遣使者去警戒他們。他們卻嬉笑神的使者，藐視祂的話語，譏誚祂的先知，以致耶和華的忿怒向祂的百姓發作，無法可救。²²

從這樣簡單的複述舊約故事之中，我們清楚看見神始終一致地將其子民的幸福繫於他們是否聽從祂的聲音、相信祂的應許、服從祂的命令。

新約之中也是一樣，雖然現在神的發言人是使徒而非先知。他們亦宣稱是傳達神話語的人（例如：帖前二 13）。由於他們係受基督差派，並被授與權柄，他們遂奉祂的名大膽講道，期望衆教會相信他們的教導，服從他們的命令（例如：帖

後三)。所以至高的耶穌藉著他們的著作對祂的教會說話，一如祂藉著自己給那六個教會的信說話。祂教導、勸告、責備、鼓勵他們，給予他們應許和警告，呼籲他們要聽從、相信、順服、堅定不移直到祂再來。我們清楚看見神子民的健康始終取決於他們是否聽從祂的話。

今天的傳道人既非先知也非使徒，因為我們沒有領受任何新的、直接的啓示。主的話並沒有像過去臨到他們那樣臨到我們；反而我們必須來就近它。不過，如果我們忠實地闡釋聖經，祂的話就在我們的手中，在我們的口裡，聖靈能夠使它在我們的聽眾心裡成爲活的、有能力的話。此外，當我們想起前面所提到的神的話語和神的子民之間密不可分的關係，我們的責任就似乎更加沉重。一個耳聾的教會是死的教會：這是不變的原則。神以祂的話鼓舞、餵養、激勵、引導祂的子民。因為無論甚麼時候聖經給忠實而有系統地闡明，神就用它賦予祂的子民異象；沒有異象，他們便會滅亡。首先，他們開始明白祂要他們做甚麼樣的人——祂在世界上的新社會。然後他們接著運用祂在基督裡給他們的資源來實現祂的目的。教會惟有謙卑順服地聽從祂的話才能長進成熟，服事世人，並榮耀祂的主，就是爲了這個緣故。

雖然我強調神的話乃教會之幸福所不可缺少的，我並未忘記教會的聖禮，尤其是聖餐。奧古斯丁把聖禮叫做「看得見的話」(*verba visibilia*)，即爲它們的功用和價值提供了重要的線索；它們也會說話。神的話和聖禮都作基督的見證，也都應許在基督裡的救恩，並且都鼓舞我們對基督的信心。兩者都使我們能夠以基督爲我們的靈糧。主要的差別在於一個針對眼睛，另一個則針對耳朵。所以聖禮需要神的話來解釋。神的話和聖禮的事奉是一致的事奉：神的話宣揚祂的應許，聖禮則表現祂

的應許。然而神的話是最重要的，因為沒有它，儀式的意義若非模糊不清，就是十分難懂。

歷史上有充足的證據顯示，教會和神的話之間，基督教團體的狀態和基督教講道的品質之間有著不可分割的關係。鍾馬田博士問道：「當你綜覽教會歷史的時候，豈不是清楚看見教會歷史上衰微的時期和時代總是講道沒落的時期？」他接著說：「改革或復興發生之前總會有甚麼預兆？那就是更新的講道。」²³

達根博士包羅廣泛的兩冊《講道史（西元七〇～一九〇〇年）》充分證實這個見解。他寫道：

教會靈命與活動的衰微通常隨著毫無生氣、拘泥形式、沒有效果的講道而來，這種情形一部分是原因，一部分是結果。另一方面，基督教歷史上多次的信仰大復興大都可以追溯到講道的事奉。在復興進行之中，他們發展了卓越的講道，而且使它得以實行。²⁴

要籠統地描述今天普世的教會是不可能的事，因為它在每一個國家和每一個文化裡的情況大不相同。歐洲（以及與歐洲保持密切聯繫的西方世界地區）的世俗化業已持續地進行了大約二百年，儘管現在有些跡象顯示潮流可能在轉變之中。在美國，信仰的勃興令人驚奇，但友善的觀察者卻因這種現象與美國境內犯罪、暴力、墮胎和離婚的驚人統計大不調和而感到困惑。在大多數的共產國家和一些主要的回教文化裡，教會則受禁止，如果沒有遭受積極的反對或逼迫的話。但在亞洲、非洲和拉丁美洲一些發展中的國家，教會增長的比率異常迅速，若是它們繼續增長下去，教會的國際領導權目前縱使尚無變動，不久就會落入第三世界手中。然而這些領袖本身亦承認，他們

的教會生活雖有活力和熱心，但也甚為淺薄和不穩定。

在這樣繁複的形勢裡，大體上教會逐漸衰微，我們能夠正確地指出一個衰微的原因嗎？許多人會說「不能」。原因誠然很多。但我個人毫不遲疑地說，教會在某些方面衰微，在其他方面不成熟的一個（甚至是）主要理由乃阿摩司所謂的「聽不到耶和華話語的饑荒」（摩八11）。基督徒生命水準之低落，主要是因為講道水準之低落。會眾反映講道的程度往往過於我們所願承認的。會眾高過講道是非常難得的事。

一九七九年最後一天，《時代週刊》(*Time*)刊登了一篇文章，題目是「美國的講道：消逝中的藝術？」(American Preaching: A Dying Art?)編輯寫道：「神話語的冷落是導致近來許多基督教派萎靡不振的主要原因。」但對羅馬天主教徒來說，講道一向不是十分重要的，乃是「聖餐前的一種屬靈小菜」。然而兩百年前，「當約拿單·愛德華滋(Jonathan Edwards)講道的時候，整個新英格蘭都嚇得發抖。」

因此，教會若要再度蓬勃發展，最大的需要是恢復忠實、有力、根據聖經的講道。神依然對祂的子民說：「惟願你們今天聽我的話。」（參見詩九十五7）也對傳道人說：「惟願你們傳講我的話。」

對牧師職分的信念

現代教育對於基督徒專職事奉的性質和功能有許多不明確之處。首先，西方國家的牧師從前享有的社會聲望如今已大大減低。此外，因為國家已經接辦許多教會開創的慈善事工（例如，醫療、教育和社會福利方面），有些原先會奉獻擔任聖職的人發現他們同樣可以在所謂的「世俗城市」裡服事。再者，多半由於靈恩運動的結果，新約有關基督的身子(the Body

of Christ)之教義爲人重新發現，其結論是各人都有恩賜，因此各有事奉。既然如此，有的人就問專職事奉是否再有必要？牧師不是多餘的嗎？這些是導致現代的牧師喪失士氣的幾個趨勢。

在這種情況下，我們亟需重申新約的教訓：耶穌基督仍然將監督賜給祂的教會，並要他們永遠成爲教會結構的一部分。

「這話是可信的：如果有人渴慕監督的職分，他就是渴望做美好的事工。」（提前三 1，新美國標準聖經）

此外，在試圖重建這真理之際，同時爲這些監督恢復新約的稱呼「牧師」(pastor)乃是有益的。「傳道人」(minister)是令人誤解的名稱，因爲它籠統而不明確，所以總需要形容詞來說明所指的究竟是甚麼樣的事奉。「祭司」(priest)則不幸意義含糊。通曉英語語源學的人都知道 priest 只是 presbyter 的省略字，意爲「長老」(elder)。但是它也給用來翻譯 *hiereus*——獻祭的祭司——這個希臘字；新約卻從未用過此字來稱呼基督教的傳道人。稱牧師做「祭司」（羅馬天主教、路德宗和安立甘教派）讓人誤以爲他們的事奉主要是對神而言，其實新約形容他們的事奉主要是針對教會的事奉。因此「牧師」依然是最精確的名稱。有人反對說，「牧師」意即「牧人」，而羊和牧人則與二十世紀忙亂的城市毫不相干。對於這樣的反對，我們可以答覆如下：其一，主耶穌曾稱自己爲「好牧人」；其二，連住在城市裡的基督徒都會認爲祂是個「好牧人」；其三，祂的教牧事奉（包括其詳盡的知識、犧牲、領導、保護和照顧的特性）仍然永遠是所有牧師的模範。

在宗教改革以前的英國（一如現在的羅馬天主教會），授職事奉的祭司觀念盛行一時。授職的主教把一件祭服授與即將任聖職的人，對他說：「領受祭服。」又給他一個聖餅盤

和聖餐杯，說：「領受獻祭給神和為活人與死人舉行彌撒的能力。」英國的改教者卻將這種 *porrectio instrumentorum*——即職分象徵之授與——做了重要的改變。一五五〇年他們的第一本授職儀式書規定，除了聖餅盤和聖餐杯外，聖經亦應被授與即將任聖職的人，給他權威「傳講神的道和主持聖禮」。一五五二年，才兩年後，聖餅盤和聖餐杯之授與被廢止，即將任聖職的人獲贈的惟一「工具」是聖經。安立甘教會的授職儀式書始終沒有甚麼重要的改變，直到今日。

這種象徵方面的改變表示授職事奉觀念的改變。如今它的本質不是祭司的事奉，而是教牧的事奉。它過去和現在都是神話語的事奉。因為牧師「照料」羊群的主要責任是「牧養」他們。雖然神譴責以色列的牧人只知牧養自己，而沒有牧養他們的羊，神的牧人卻使祂的羊「躺臥在青草地上」（結三十四 1~3；詩二十三 1~2）。耶穌於詳細說明這個舊約的意象時，不但應許祂的羊在祂看守之下十分安全，「出入得草喫」，而且重新差派彼得，再三命令他「餵養我的小羊」和「牧養我的羊」（約十 9，二十一 15、17），使徒們從未忘記這項命令。彼得後來寫道：「務要牧養你們中間的羊群。」保羅則對以弗所教會的長老說：「聖靈立你們作全群的監督，你們就當自己謹慎，也當為全群謹慎，牧養神用自己的血所買來的教會。」（彼前五 2；徒二十 28）長老們當然曉得，大牧人委派他們牧養祂用自己生命的血所買來的羊，乃是他們的榮幸。

餵養神的羊群當然是一種隱喻的說法，意即教導教會。因此牧師基本上是教師。的確，基督嚴令他在教導時不可採用權力主義者的方式，試圖僭越真理的聖靈之特權，並使會眾濫馴地倚賴他（太二十三 8）。的確，按照神新約的應許——「他們都必認識我」，如今神已賜聖靈給所有的信徒，以致他們

都「從那聖者得著膏抹」並「受了神的教導」，最後便不需要別人的教導了（耶三十一 34；帖前四 9；約壹二 20~27）。的確，教會所有的信徒都有責任讓基督的道豐豐富富的住在他們心裡，以便他們「用各樣的智慧彼此教導，互相勸戒」（西三 16）。但這一切真理和專家——即獻身傳道與教導事奉的牧師——的預備、呼召以及任命並不衝突。因為升到天上的主賜給教會的許多屬靈恩賜包括「牧師和教師」（弗四 11）。加爾文在《基督教要義》(*Institutes*)中從這一節的上下文予以評論時寫道：「我們看見神原可以立刻使祂的子民十全十美，但祂卻寧願他們惟有在教會的教育下長大成人。我們看見祂所定的方式：傳講天上教義的責任業已交給牧師。」他接著警告讀者不要愚昧傲慢地拒絕神所作的這種安排。「許多人由於驕傲、厭惡或競爭而相信他們從個人讀經和默想之中所學的就夠了，因此他們輕視公眾的聚會，認為講道是多餘的……這等於是將在教導中光照我們的神的臉遮掉。」²⁵「因為太陽的光和熱，食物和飲料固然是滋養和維持現在的生命所必須的東西，卻不如使徒與牧師的職分使教會得以保存於世上那麼重要。」²⁶

加爾文在日內瓦所教導的，英國的改教者隨即領受。對他們來說，最重要的事莫過於牧師應該傳講神純正的道，而人們應該傾耳以聽。以下是索爾斯堡(Salisbury)主教祝爾(John Jewel)所說的話：

親愛的弟兄們，千萬不要藐視聽神的道之重要性。你們照顧自己的靈魂時，要勤快地來聽道；因為那是通常人心受感動，神的奧秘給顯明之處。不管傳道人怎樣軟弱，神的道卻是滿有能力，一如往昔。²⁷

反之，損害教會最大的莫過於不忠實的傳道人，正如培根(Thomas Becon)在《聖經的要求》(*The Demands of Holy Scripture*)書中坦白說明的：

在基督教的國度裡，最偉大的人物莫過於真摯而忠心耿耿傳講神的道的人；同樣，任何民族最大的禍患莫過於統治他們的人乃瞎眼的嚮導，啞巴的狗，邪惡的狼，虛偽的傭工，羅馬天主教的先知，因這樣的人不是用神純正的道餵養他們，而是用人的煩瑣傳統餵養他們。²⁸

我不曉得本世紀中還有甚麼人表達這種對牧師職分基本的了解比傅貝達(Samuel Volbeda)更為有力。在他逝世之後，他生前於巨流城(Grand Rapids)加爾文神學院(Calvin Theological Seminary)發表的講道演說給編輯出版，書名叫做《教牧講道的特質》(*The Pastoral Genius of Preaching*)。他說明講道乃「用口中的話語宣講神成文的聖言，而不是祂口頭講的話」，²⁹他接著說：「神成文的聖言在其信息、精神和目的方面完全具有教牧的特性。」所以真正的傳道人決不「只是一個說話的真空管或喇叭……完美而機械地重現神成文的聖言之信息」；反之，他必須是一位牧師，「其心思意念與他必須傳講的教牧聖經完全合一。」³⁰此外，一個好牧人對他的羊的照料有四方面³¹——餵養、引導（因為羊容易迷路）、保護（以防捕食的狼）和醫治（包紮受傷的羊的傷口）。這四方面的活動都是神的道的事奉。

但我們不可認為，這種基本上視牧師如教師的見解乃改革宗或福音信仰的基督徒特有的看法。許多具有更廣泛傾向的人同樣承認這一點。我且引藍西(Michael Ramsey)任坎特布里主教時，在一次授職禮中所給的勉勵為例。他的勉勵題目是「為甚

麼要有牧師？」而他給自己的問題的第一個答覆如下：

首先，牧師是教師兼傳道人，因此他是神學家。他矢志做忠誠的神學學者；他的研究範圍不一定要十分廣泛，但整體上卻要精深，其目的不是要使他成為博學的人，而是要成為單純的人。那些研究膚淺的人不但自己迷惑，而且迷惑別人。³²

雖然我寫的是關於「牧師的」事奉即「教導的」事奉，但我覺得我不必要捲入與「封牧」有關的辯論，也不必辯論到底牧師和平信徒的區別是甚麼。我只說神希望各地的教會都有 *episkopē*——即教牧監督——的益處；這種監督——至少監督一個教會的會眾，不論人數多少——應由一群人來實行（新約中「長老」一詞差不多總是使用複數形，例如：徒十四 23，二十 17；提前四 14；多一 5）；這群人應該包括部分時間和全時間的傳道人，牧師和平信徒傳道人，領薪水和志願的傳道人——我相信男女傳道人都應包括在內，雖然新約說明他們的職分並不相同。我根據聖經和經驗曉得這種團體的觀念有極大的價值，因為我們可以利用彼此的長處並彌補彼此的短處。此外，有恩賜的平信徒應受鼓勵加入這個團體，並依照他們的恩賜志願參與事奉。恩賜之中有一樣是講道，教會需要更多的平信徒傳道人。然而，牧師平常講道和教導的事奉是極其吃力的。它需要許多時間和精力做研究。因此在任何一個大小適度的教會裡，教牧團至少需有一位全時間的領袖，專心從事講道的事奉。如果沒有這樣的領袖，會眾的靈性必然會變得貧窮。

牧養羊群或教導教會的工作可以由教牧團在各種情況中完成。好牧人曾親自對群眾講道，花時間和個人相處，訓練十二個門徒。以祂為模範的教牧團同樣應包括對會眾講道、輔導個

人、訓練小組。既然這樣，講道和教導之間有甚麼不同？當然這兩個字不是可以互換的，陶德(C. H. Dodd)曾提出一個普遍為人接受的見解：在新約裡 *Kerygma*（講道）是根據聖經在末世的环境中宣揚基督的死與復活，並呼籲人悔改相信；*didachē*（教導）則是給初信者——主要乃倫理方面——的教導。這種區別雖然重要，卻可能過分了些。因為在耶穌公開的事奉裡，「在各會堂裡教導人，宣揚天國的福音」（太四 23，九 35）並沒有明顯的分別；使徒保羅則自稱是福音的「傳道人」和「教師」（提前二 7；提後一 11），當路加在使徒行傳結尾與他告別時，他在「傳講神的國，教導有關主耶穌基督的事」（徒二十八 31）。無疑地他的講道較有傳福音的目的，而他的教導更具系統的特性，不過兩者的內容是否完全不同則不確定；可能它們有許多部分相同。

偶爾有人說，在新約裡，講道（*kērusso*，「宣告」）完全是為了傳福音，現代這種講道（對象是教會中的信徒）既不會在新約裡出現，也沒有被考慮過。但事實不然。聚集神的子民來聽人闡釋祂的話語之慣例可追溯至舊約時代，猶太人的會堂亦繼續遵行，然後為使徒們採用並予以基督教化。因此摩西把律法交給祭司，吩咐他們召集眾人，將律法念給他們聽；大概他們亦加以解釋運用（申三十一 9~13；參見瑪二 7~9）。祭司兼文士以斯拉「將律法書帶到……會眾面前」，「讀這律法書」。利未人的祭司也有分於這樣的事奉：「他們清清楚楚的念神的律法書，講明意思，使百姓明白所念的。」（尼八 1~8）後來會堂的崇拜包括宣讀律法與先知書，然後有人講道。所以耶穌在拿撒勒的會堂裡先讀以賽亞書第六十一章，然後在接下來的信息中宣稱祂本身應驗了這段聖經，並說了別的「恩言」，使聽的人希奇（路四 16~22）。同樣，在彼西底

的安提阿，「宣讀了律法和先知書以後」，保羅被管會堂的人請去對眾人說「勸勉的話」，他照做了（徒十三 14~43）。

因此，當信徒離開會堂，或從會堂裡被趕出來而開始安排他們自己特有的基督徒聚會，他們同樣保持讀經和闡釋聖經的程序，乃是不足為奇的事；惟一不同的是除了選讀律法和先知書之外，他們還選讀使徒們所寫的書信（例如：西四 16；帖前五 27；帖後三 14）。路加只讓我們稍微看見這樣的聚會。那是特羅亞的基督徒於「七日的第一日」聚會的著名場合。他們的崇拜包括擘餅和保羅的講道；他「一直講到半夜」，結果發生了不幸的事（徒二十七以下）。雖然這是新約中惟一明確包括講道的基督徒崇拜，但我們沒有理由認為它是個例外。相反的，保羅給予提摩太明確的教導，不只是關於公開禱告的行為（提前二 1 以下），而且是和講道有關：「在我來以前，你要專心宣讀聖經、勸勉和教導。」（提前四 13）此處的含義很清楚：在宣讀聖經之後，應該有 *paraklēis*（勸勉）和 *didaskalia*（教導）。這不是說傳福音的要素就不包括在內，因為參加聚會的有一些像「敬畏神的人」。這種在會堂團體邊緣的人，也有初學教義為要領洗的人，甚至有時會有未信的來賓（林前十四 23）。不過重點還是在於教導信徒。由於牧師負有這種牧養羊群的責任，牧師的資格遂包括忠於使徒的信仰（好使他能夠「用純正的道理勸勉人，並……折服反對的人」）和教導的恩賜（多一 9；提前三 2）。

如果現今的牧師肯認真地接受新約所強調的講道和教導的重要性，他們不但會發現它能使他們充分發揮本身的恩賜，而且必然對教會產生有益的影響。但說來可悲，許多牧師根本就是行政人員；他們事奉的象徵是辦公室而非書房，是電話而非聖經。一九七七年八月，柯甘——那時的坎特布里主教——

於多倫多威克里夫學院(Wycliffe College)一百週年感恩禮拜講道中提醒會眾，主教在授職禮贈給每一位即將任聖職的人一本聖經：「他出去……主要不是做一個組織者或財政家或表演娛樂節目的人；他乃是教會之主授權的人，被託付以基督教的啓示；這啓示莊嚴扼要地記載在他所拿的聖經裡，亦在道成肉身之中具體表現出來。」柯甘博士接著說，他希望威克里夫學院在其第二個世紀中會繼續不斷地派人出去，而這些派出去的人不僅親自研究聖經，受它的滋潤，苦心搜尋它的真理，並且「盡心竭力地闡釋運用它」。

如果我們要像使徒一樣以「祈禱和傳道」為最重要的事奉（徒六4），我們大部分的人就需要徹底的重建我們的計畫和時間表，包括把不少其他的責任交給平信徒領袖，而這樣才真正表明了新約有關牧師職分基本的信念。

對講道的信念

就算牧師是傳道人和教師，可是他們應該講甚麼樣的道？講道學的教科書往往列出一大串的選擇。或許最周到的講道類型分類是桑斯特(Sangster)於其名著《講道技巧》(*The Craft*)所提出的。他區別三種主要的講道，每一種各用一章加以論述，雖然他補充說「講道類型組合的範圍幾乎是無限的。」³³第一種是「根據主題」來說明（例如：有關聖經、倫理、靈修、教義、社會或傳福音的講道）；第二種是「根據結構的類型」（例如直接的解釋、漸進的議論、或「雕琢成形(faceting)」）；第三種是「根據心理的方法」（即根據講道者是否視自己為教師、律師、迷惘的人或魔鬼的擁護者）。

別的作者則不如桑斯特那樣周到，只以更簡單的分類而滿足。依他們的說法，講道可分為專題講道和根據經文的講道。

有的是傳福音、護教，或預言性的講道，有的是關於教義、靈修、倫理或勸勉的講道，其中「解經」的講道亦包括在內。我自己無法同意（有時甚至不許）人們把解經講道歸於許多講道類型中的一種。我認為真正的基督教講道都是解經的講道。當然「解經」的講道若指的是逐節解釋一段冗長的經文，那麼它確實是惟一可行的講道方式，但這樣就誤用了這個字。正確地說，「解釋」含有更廣的意義。它所指的是講道的內容（聖經真理），而不是講道的方式（逐節的說明）。解釋聖經是要清楚呈現經文的原意，予以闡明。解經者將似乎關閉著的經意撬開，使隱藏的顯著，使糾結的解決，並使密集的展現。解釋(exposition)的相反詞是「強解」(imposition)，意即把經文所沒有的意思硬加上去。但解釋的經文可以是一節、一句，甚至一個字。它也同樣可以是一段、一章或整卷書。經文的長短無關緊要，只要它是聖經上的話；要緊的則是我們怎樣處理它。無論經文或長或短，我們解經者的責任乃是闡明它的意義，使它得以清楚、明白、正確、適切地傳達信息，毫無增刪或曲解。在解經講道之中，經文既非平常與講道主題無多大關聯的開頭，也非發表一些雜思的好藉口，而是規定和控制講道內容的主人。

這種解經講道有些主要的好處，值得注意。

第一，解經為我們定下界限。解經講道既是根據聖經的講道，它就限定我們只能講解經文。我們所解釋的不是世俗文學、政治演說，或甚至宗教書籍中的一段文字，更不是我們自己的意見。不，我們講道的經文一定要取自神的話。解經者首要的資格就是要曉得我們是神所「託付」的真理之守護者、福音的「受託人」、「神奧祕事的管家」⁹⁴誠如柯甘在其論講道的第一本書中所說的：

基督教的傳道者受到一定的限制。當他登上講壇時，他便不是一個完全自由的人。我們確實可以這樣說：全能之神已經為他定下不可越過的界限。他不能隨意捏造或選擇他的信息：信息已經交託給他，他的任務就是向聽眾宣講、解釋、推薦……受福音莊嚴的轄制真是非常美好的事！³⁵

第二，**解經要求誠實**。這一點並非人人都相信。常有人說，聖經可以給解釋成任何人所想要的意思——這句話惟有在人不夠誠實的情況下才算不錯。毛姆(Somerset Maugham)在《月亮與六辨士》(*The Moon and Sixpence*)這本小說之中描述史追克蘭牧師(Rev. Robert Strickland)怎樣撰寫其亡父的傳記。在實際生活裡，他的父親著魔似的迷上繪畫，竟拋棄了妻子、家庭和事業。可是在傳記裡他卻給描寫成一個非常好的丈夫和父親，一個善良、勤勞又有道德的人。這種過度的歪曲事實使得毛姆批評道：「現代的牧師在所謂的解經研究之中學得驚人的巧辯本領。」他相當諷刺地補充說，史追克蘭牧師那種高明的解釋本領，「到了時候必定會使他成為教會最顯赫的人物。我已經看見他穿上聖公會主教的華服。」³⁶

毛姆所諷刺的「解經」(exegesis)事實上是，或應該是極其嚴格的訓練。人們有時會用稍嫌冗長的字「文法歷史的」(grammatico-historical)來形容它，因為它表明經文的解釋係根據其歷史來源和文法結構。十六世紀的改教者恢復這種方法，將聖經的解釋從中世紀作者充滿幻想的寓意解經中救出來，他們為人稱譽乃是理所當然的。當他們說到「字面的」(literal)意義時，他們是拿它與「寓意的」(allegorical)意義對比；他們並不否認有些經文是刻意以詩的體裁寫成的，而且包含象徵的意義。他們強調，每一位研究聖經的人所必須尋求的是每段經文

清楚、自然、明顯的意義，沒有甚麼深奧之處。原作者話中想要表達的意思是甚麼？這才是最重要的問題。此外，這是我們有耐心就能夠回答，而且回答得有自信的問題。我們不應受現代文學批評懷疑的態度影響，這種懷疑的態度認為每位作者都有祕密的或玄妙的意義，需要我們發覺和揭露。不，聖經的作者都是誠實的人，不是騙子；他們的著作是要給人了解，而不是讓人「可以無限地解釋」。

改教者也時常說到「信仰的一致」(the analogy of faith)，這是指他們相信聖經具有神的心意所賦予的一致性，因此聖經必然能夠解釋它本身，一段經文可以幫助說明另一段經文；教會不能隨意「解釋一處經文以致它與另一處經文互相矛盾」（第二十信條）。他們不否認聖經的敘述有所不同，但他們不肯像有些現代的學者那樣，爲了強調這一點而犧牲聖經的一致性。相反的，他們認為調和這些不同的敘述（但並非操縱之意）是基督徒應盡的本分。

一五六四年四月底，加爾文在臨終前一個月向日內瓦的牧師告別。但願每一個傳道人能夠說出加爾文對他們所說的話：

我沒有誤用過一節聖經，就我所知也沒有曲解過一節經文，或許我曾引進深奧的意義——假使我研究過深奧的意義，但我已將這一切全踩在腳下，我始終努力學單純……³⁷

大約二百五十年後，另一位說同樣的話的解經者是劍橋的沈美恩(C. Simeon)。有一次在著名的講道聚會——開學期間每隔一個禮拜的禮拜五晚上舉行——之中，他以這些話來勸勉聽道的學生：「要極其熱切地從原文和上下文中確定每一經文真實、正確和主要的意義。」³⁸因爲這正是他本身盡力在做

的事。他在《當代的講道》(*Horae Homileticae*)這本講道大綱集的序言裡說：「作者已經盡力不偏不倚地說出每一經文正確的意義、上下文的關聯和適當的用法。」³⁹他在致出版者的信中寫道：「我盡力將聖經的原意清楚呈現出來，而不是把我認為可能有的意思硬加進去。我始終懷著異常謹慎的態度：在解釋一段經文時，我只講聖靈的心意，不多也不少。」

這種謙卑服從聖經的權威，而非批判聖經的堅定決心，使沈美恩不信任神學的任何理論和系統。

(他寫道)作者……不是把神學系統化之人的同志。他盡力只從聖經中獲得他自己對信仰的見解；他願嚴謹忠實地持守聖經；決不曲解任何一部分神的話以支持特別的見解，只將他認為是聖經至高的作者在每一段經文中所要表達的意義闡明出來。⁴⁰

據他看來，與他同時的加爾文派和亞米念派的信徒(Calvinists and Arminians)則不會有類似的見解。反之，誠如沈美恩天真幽默所說的：「無論那一個系統的忠實信徒若是聖保羅的同伴，在他寫作不同的書信時，都會建議他更改一二處說法。」就沈美恩自己而論，對神所啓示的經文抱持這樣優越的態度是不可能的事。因為他全然「滿足於坐在神聖的使徒腳前當學生」，並且「毫無野心要教他們應該怎樣說話。」⁴¹

第三，解經指出一些陷阱，是我們不惜任何犧牲都應避免的。既然解經者的決心是要忠於聖經，我們可以把兩種主要的陷阱叫做健忘與不忠。健忘的解經者因離開本題和隨從自己的幻想而看不見他的經文。不忠的解經者似乎在講解經文，實際上卻牽強附會、曲解經文，以致它與原來真正的意義迥然不同。

本世紀偉大的解經家摩根，強調選擇經文而加以闡明的必要。他寫道，牛津貝里奧學院(Balliol College, Oxford)的院長周維特博士(Dr. Benjamin Jowett)則不同，摩根說道：「他聲明他的習慣乃是先寫好講章，然後選擇一段經文作藉口。我直率地說，研究他的講章就可以看出他所說的話的正確性，並證明這種方法的危險……」然後另一個傳道人則更為無恥，「他在提出經文之後說：『這是我要講的經文。我現在就開始講道。或許我的經文和我會再相遇，或許不會。』」⁴²

這種傲慢漠視經文的態度至少還為人坦承不諱。更壞的是有的人明明在利用(exploiting)經文，卻假裝是在解釋(expounding)它。新約的作者本身用生動的意象告誡我們要提防這種罪惡。假教師受到責備是因為他們「偏離」了真道，好像弓箭手沒射中目標；因為他們「謬講」神的道，好像商人以欺詐的手段售貨；因為他們改變福音的內容而曲解它；因為他們「歪曲」聖經到無法辨認的地步。保羅則與這一切罪惡迥然不同，他非常嚴肅地聲明，他已經「把暗昧可恥的事棄絕了」，決不「謬講神的道」，反而依靠「顯揚的真理」。⁴³

那些故意利用聖經，隨心所欲解釋它的人，經常是教會的恥辱。正如洛桑的微內(A. Vinet)教授在上一世紀中所說的：「一段經文屢屢給用來表達不合乎聖經的思想。」⁴⁴有時人們只是找一段適當的經文，這種情形比較無害。例如，第二次世界大戰結束，倫敦聖保羅教堂(St. Paul's Cathedral)的主教馬修思博士(Dr. W. R. Matthews)想傳講勝利之後繼續重建的需要，他選的經文是「我們得勝有餘」(羅八 37)。另一位不知名的傳道人想要傳講一切人類經驗之短暫，選用的經文是舊約常見的一句話「這已實現了」(It came to pass)。⁴⁵但有時傳道人誤用聖經，是因他時常愛講某一個神學上的題目。摩根曾說過

一位浸信會傳道人的故事。這位傳道人對於洗禮有很強的見解，簡直不能不談它。有一個早晨他宣佈了他的經文：「亞當，你在哪裡？」然後接著說：「我們要談的有三方面。第一，亞當在那裡；第二，他要怎樣從那裡給救出來；第三，幾句有關洗禮的話。」⁴⁶更偏執的是所謂的牛津運動〔the Oxford Movement；溥西主義者(Puseyites)〕；關於教會的權威方面，他們主張高派的見解，並認為馬太福音十八章 17 節是支持他們的見解十分合適的經文：「他若是不聽教會，就看他像外邦人和稅吏一樣。」他們「因經常宣講『聽從教會』的道理，結果惹得華特利大主教(Archbishop Whately)以一篇講道作為答覆：『任何人若是不聽教會，就看他作……』。」⁴⁷據說有一個十分討厭舊約的傳道人曾以「吊死律法和先知」這些話作為其譏評的根據；若此事屬實，那麼這種從一段經文——更不用說是從其上下文——之中斷章取義的作法簡直是壞到極點了。

傳道人這樣無恥地曲解經文令戴爾(R. W. Dale)想起魔術師，並促使他在一八七八年的耶魯講座中說：

我經常想起那些靈敏、娛樂大眾的紳士所變的戲法。他們在手中摩擦金幣直到它變成金絲雀；從他們的大衣袖子裡拉出半打晶瑩的玻璃球來，每個都盛滿了水，而且有四、五條金魚在裡面游泳。就我自己而論，我喜歡聽好的傳道人講道，我也不反對世人以聰明的魔術師所變的戲法為樂；但我喜歡將變戲法和講道分開：在主日早晨變戲法，在教會裡變戲法，用聖經的經文變戲法，完全不合我的嗜好。⁴⁸

惟有決心做一個不辭勞苦的解經者才能使我們避免這些陷阱。

第四，解經給與我們講道的信心。如果我們闡述的是我們自己的見解，或是其他會犯錯的人的見解，我們的態度必然有所不同。但如果我們正直誠實地解釋神的話，我們就可以非常勇敢。彼得寫道，凡是講道的「應當按著神的聖言講」（彼前四11）。這並不是因為我們膽敢把我們自己的話視為神諭，乃是因為我們像古代的猶太人那樣，「神的聖言已經託付」我們（羅三2）；更因為我們最關切的是嚴謹忠實地講解神的話，以致人們聽到是神的話本身；或說得更確實一點，是神藉著這些話語說話。

關於這一點，溫格仁教授說得好：

解經者只要為經文本身供應嘴唇，使神的話得以傳開……真正偉大的傳道人……實際上只是聖經的僕人。當他們講道時……神的話在經文本身之中發光，並且被人聽見：聲音令人聽到它本身……經文本身就是聲音，是神的話語；講道者是嘴唇，會眾是……聽見聲音的耳朵……講道之所以必要，只為使神的話得以傳開——進入世界，攻破敵人的城牆，達到裡面的囚犯。⁴⁹

這就是講道事奉的基礎。神是光；神已經行動；神已經說話；神已使祂的行動和話語給記錄保存下來。藉著這成文的聖言，祂現在仍然滿有能力地說話。教會必須留心聽從神的話，因為她倚靠祂的話才能健康成熟。所以牧師們必須解釋神的話；他們原是為此而蒙召。無論甚麼時候他們誠實地這樣做，神的聲音就被人聽見，教會亦知罪謙卑、復興振作、變成為神所用、榮耀祂的工具。

這些關於神、聖經、教會、牧師職分和解釋聖經的真理，必須使我們動搖的信念堅定不移；然後現代人對講道的反對就

阻止不了我們。反之，我們會以新的熱誠和決心致力於這樣的事奉。任何事都無法使我們偏離最重要的任務。

附註

1. 本章的一部分資料曾登在已故的威爾博·史密斯博士(Dr. Wilbur Smith)紀念集, *Evangelical Roots*. ed. Kenneth S. Kantzer (Nelson, 1978)。
2. 參詩十九 1; 賽六 3; 羅一 19、20。
3. 參來七 19、22, 八 6, 九 12、14、15、23, 十三 20 所用的形容詞「更美的」和「永遠的」, 以及林後三 4~11「更有榮光」一辭(欽定本聖經 AV)。
4. 我曾在一九七九年的奧利維爾·貝根講座(Olivier Beguin Lecture)之中詳細說明聖經雙重作者的含義, 特別是它與人類文化的關係; 講稿已由澳洲和英國的聖經公會, 以及美國的大專基督徒團契出版社出版。
5. Stalker, p. 93.
6. Solzhenitsyn, p. 22.
7. 同上, p. 26.
8. 同上, p. 27.
9. 耶二十三 29; 詩一一九 105; 雅一 18、22~25; 彼前一 23~22; 詩十九 10。
10. Forsyth, pp. 3, 15, 56.
11. Wingeren, p. 45.
12. 同上, p. 146.
13. 同上, pp. 207~8.
14. 同上, p. 108.
15. 同上, p. 95.
16. 同上, p. 124.
17. Spurgeon, *All-Round Ministry*, p. 187.
18. 例如申四 1、30, 五 1, 六 1~3, 十一 26~28, 十二 28, 十五 5, 二十八 1。
19. 箴八 1~36, 另參一 20~33。
20. 見賽一 2、10、19~20, 四十二 18~25, 四十三 8, 四十八 17~19、22。
21. 耶七 23~26, 另參二十五 3~7, 三十二 33, 三十五 12~16, 四十四 1~6。
22. 代下三十六 15、16。

23. Lloyd-Jones, *Preaching*, p. 24.
24. Dargan, Vol. 1, p. 13.
25. Calvin IV. 1.5.
26. 同上, IV. III. 2.
27. *Works* Vol. II, p. 1034.
28. *Works* Vol. III, p. 598.
29. Volbeda, p. 24.
30. 同上, p. 26.
31. 同上, pp. 79~85.
32. Ramsey, M., *The Christian Priest*, p. 7.
33. Sangster, *The Craft*, p. 92.
34. 提前六 20; 提後一 12~14; 帖前二 4; 林前四 1、2。
35. Coggan, *Stewards*, pp. 46, 48.
36. Maugham, p. 8.
37. Cadier, pp. 173~5.
38. Smyth, *The Art*, p. 176.
39. Simeon, *Horae*, p. 12.
40. 同上, pp. 4~5, Vol. 1.之前言。
41. 同上, p. 6.
42. Morgan, G. C., *Preaching*, pp. 40, 42.
43. 提後二 18; 林後二 17; 加一 7; 彼後三 16; 林前四 2。
44. Vinet, p. 76.
45. McWilliam, p. 39.
46. Jones, p. 288.
47. 曼利牧師(Rev. G. T. Manley)於一九三五年伊斯林頓牧師會議(Islington Clerical Conference)所引用。見 *Authority and the Christian Faith*, Thynne 1935, p. 50.
48. Dale, p. 127.
49. Wingren, pp. 201~3.

4

講道如築橋

講道究竟是什麼？到目前為止，我已經嘗試向現代的反對潮流迎戰，並展示了神學論據。但我還沒有下定義，只不過堅持說，惟有解經式的講道才真正合乎基督徒的信仰。可是如果說「講道就是解經」，這個等式並不令人滿意，因為如此一來，講道就不過是解釋聖經文獻，不必顧及對現代的應用。

聖經本身舉了幾種例子來形容基督教的傳道人。最普通的一例是報信息的，或傳令員(*kēryx*)，有人告訴他好消息，要他傳揚開來。所以他在市場廣場、或其他公眾場合，高聲傳揚，讓大家都知道，毫不害怕，也不循私。「我們傳釘十字架的基督」，以及「我們……傳基督耶穌為主」這兩句話，是保羅對他宣講福音最直接的形容。¹

其次，傳道人是撒種者(*speiron*)。他正如耶穌撒種的比喻，進到世界中，彷彿農夫進入田裡，在其中播揚神真道寶貴的種子，企盼、禱告，希望有些種子能落入好土之中，按時結出果子（參路八4及下）。

第三，傳道人是大使(*presbus*)。他被任命為駐外國——可能是不友好之國——的特使。在該國之中，他有責任代表自己的國君或政權，以聲明本國的立場為榮。²

傳道人也是管家(*oikonomos*)。他有這份榮幸，來照管神的家，受託來供應他們的需要，就是「神的奧秘事」，亦即神已啓示出來的秘密。對他最大的要求，就是忠心地按時分糧給神家裡的人。³

傳道人是牧師或牧人(*poimēn*)，這一點我們已經談過了。群羊的大牧人將羊群授權給在祂之下的牧人，要他們保守羊群免受狼（假教師）的攻擊，帶領羊群到青青牧場（純正的教導）。⁴

對傳道人的第六個比喻，形容他為「得蒙喜悅……無愧的工人」（提後二 15）。怎樣的工人才能在神面前「得蒙喜悅」並「無愧」呢？就是要能精於處理「真理的道」。AV 將動詞 *orthotomeo* 譯為「正確地分開」(rightly dividing)，可是並不準確。新的譯本喜歡用「正確地處理」真道(rightly handling, RSV)，或處理得「很妥善」(handling it correctly, NIV)，但這些都太空泛。其實這個字有很明確的意思，即「筆直切開」；所表達的意象，是農夫或築路的人工作的狀況。NEB 選用前者，而形容傳道人為：在宣揚時「筆直地犁田」。但另一種譯法似乎更好，因為這個字在聖經中另外只出現過兩次（七十士譯本的箴三 6 與十一 5），其「意義為『築一條筆直的路』，或『築一條直路穿過鄉村（其間有森林或其他難越過的阻擋物）』，使旅人得以直接抵達目的地。」(AG)這個對真理「筆直」的教訓，與假先知「偏離真道」的說法顯然成對比，並且刻畫出我們的解經必須忠實、簡明，使聽眾容易明白、遵行。

這六幅圖畫立刻讓人注意，其中都強調：信息是「被賦予的」。傳道人不能自己發明，而是領受託付。如此，傳令員得著好消息以宣揚；農夫得著好種可撒播；管家得著好食物能分配；牧人已有牧場可領羊群前往。同樣，大使不能自作主張，

乃是轉述國家立場；工人為「真道的話語」築路，不是為他自己的話。這些新約的比喻都將傳道人形容為在別人權下的僕人，傳達別人的話；這一點令人印象深刻。

這些傳道人工作的模式，並沒有清楚表明一點，就是他需要將所得到的信息與當前的情況建立關係；或者，套用一句流行的話，使神的道能「針對環境來應用」(contextualize)。這個因素並不是全不存在。傳令員對聽眾的狀況不能漠不關心，大使對該國的民情不能忽視，管家對所負責的家人不能缺乏關注。牧人也應尋找適合羊群的草場，築路者關心那些將踏上他披荆斬棘完成之路的旅人。也許撒種之人的比喻在這方面最恰當；雖然這幅圖畫好像最缺少人的因素，但種子所落入的不同土壤，代表聽道的人可分為幾種，而一個謹慎的農夫當然不僅會注意種子的好壞，也會注意要把它撒於好土內。

越過文化的深淵

正因為講道不只是解經，也是溝通；不只是詮釋一段經文，也是將神所賜的信息傳達給活生生的人，所以我打算用另外一個比喻，來說明講道的基本性質。這個比喻聖經沒有明文用過，所以不屬聖經；可是我希望能證明，它所帶給我們的是合乎聖經原則的使命。這個比喻便是築橋。

兩地若為河川或峽谷隔開，便需以橋為溝通的途徑，以使交通流暢；否則便無法來往。這道峽谷鴻溝代表甚麼？跨越其上的橋又是甚麼？鴻溝是聖經世界與現代世界極深的罅隙。一九五五年史諾爵士(Lord Snow)發表了一篇著名的文章，談到「兩種文化」——科學與文學，他惋惜文學界與科學界人士彼此的差距愈來愈大。他提到這兩者之間「互不了解的鴻溝」。如果這兩種當代的文化差距已經這麼大，它們與古代世

界的鴻溝就更大了。基督教傳播者所要築的橋，便是要跨越這道既寬又深、兩千年文化差距的鴻溝（舊約的情形差距更大）。我們的責任是：使神已啓示的真理能夠從聖經中流出來，進入現代人的生活中。

幾年以前，我曾和兩位學生談話，他們是兩兄弟，一位就讀於牛津大學，另一位就讀於愛丁堡大學。他們生長於傳統的基督教家庭，父母親都信主。但他們倆人卻放棄了父母的信仰和幼年所受的基督教教育。其中一位告訴我，他是徹頭徹尾的無神論者，另一位則稱自己為不可知論者。我問他們，到底真相是甚麼？是否他們不再相信基督教的真實性？他們回答道：「我們的問題不在這一點。我們對基督教是否真實沒有太大興趣。即使你可以向我們證實它是真的，我們也不一定會接受。」「那麼，你們的問題究竟是甚麼？」我帶著幾分驚異地問。他們繼續說：「我們想要知道的，不是基督教是否真實，而是它是否與這個時代有關。坦白說，我們絲毫看不出它怎麼可能切合現代。基督教發源於兩千年前第一世紀的巴勒斯坦文化，這樣一個中東的宗教，怎麼可能向我們活在二十世紀末期、生活多采多姿、五花八門的我們說話？我們在七十年代已經送人上了月球，八十年代會送人上火星，今天可以作器官移植，明天就可以進行遺傳工程；這個原始的巴勒斯坦宗教怎麼可能與我們有任何關聯？」我常常為那次談話感謝神。那一次帶給我生平最強烈的感受，發覺一般人認為聖經與他們之間的鴻溝何其深。這正是今日基督教傳道人所面對的挑戰。

然而，再繼續發展講道如築橋的觀念之前，我想我應該先說明兩點，以避免一些誤會。第一，雖然我在前面曾說，聖經世界與現代世界之間，有一道缺乏橋的峽谷，但我承認，其實過去已不斷有築橋的人；在教會歷史之中，基督徒總在嘗試使

聖經的信息與當代文化建立關係；這種努力代代不絕。就築橋而言，歷史的連貫性似乎超過了我的比喻所容許的狀況。有時候，新的一代並沒有建新的橋，乃是重新整修舊橋，這裡擴充一段，那裡加一道樑。然而現今的世界變化太快，新興的一代感覺鴻溝愈寬，挑戰益大，需要重建新橋。我那兩位學生朋友心中，無疑有著極深的峽谷，將他們與聖經的信息遠遠隔開。

第二，我承認，在要求關聯性的迫切呼聲之中，存有一些危機。如果我們只專注在回答人的問題；可能會忽略一項事實：他們常提出錯誤的問題，需要人幫助，才懂得怎麼問正確的問題。如果我們不分青紅皂白，全盤接受世界對自己的認識，我們會成了時尚的僕人，而不是神的僕人。因此，為避免陷入網羅，不致成為迎合大眾口味的現代假先知，我們所要築的橋，應該更多以聖經的啓示來衡量，而不是以時代精神為準則。教會的呼召是向世俗主義挑戰，而不是投降。儘管如此，我們仍極其需要多去了解現代世界，提高敏感度。

面對這個問題（如何跨越兩個世界的鴻溝），傳道人很容易犯以下兩種錯誤之一。

如果我們是保守人士（我是指我們的神學，而非性情或政治），忠於歷史的正統基督教，我們就活在鴻溝的聖經一側。我們在這裡感到很舒服，也很安全。我們相信聖經，愛聖經，讀聖經，研究聖經，闡釋聖經。但是我們遇到彼岸的現代世界就感到不自在，特別中年以後，這種感受更強。它令我們眼花撩亂，飽受威脅。因此我們往往會與它隔離。我們若閱讀杜弗勒（Alvin Toffler）所著《未來的衝擊》（*Future Shock*）：看見其中所載西方文化變遷的迅速，以及對人帶來的困擾（這也是一種「文化震撼」，不過並非由跨越空間而來，乃是時間造成的），可能會受到極大的衝擊，甚至有些人可能永遠

無法擺脫其震撼力。從我們的講道便可看出這一點。我們所講的都合乎聖經。當然，除此以外，我們還傳甚麼？沈美恩和司布真是我們的英雄。我們定意效法他們講解聖經，所有的教導都出自聖經。可是如果我將這兩個世界的鴻溝畫出來，再將我們的講章放進去，我可能必須畫一條直線，從聖經世界的這一端，直直往上，形成筆直的線條，但始終無法落於彼岸。因為我們的講道太少接觸地面了，不能成為進到現代世界的橋樑。它雖合乎聖經，卻不合乎時代。如果有人問我們，為何只有解經而沒有應用，我們則敬虔地回答，我們相信聖靈會將祂的話應用於人的實際生活中。

如果我對保守講道的描繪，是一幅帶刺的漫畫，尚請讀者見諒。我惟一的辯護是：這是從前的我的寫照。我希望最近幾年我已經修正了自己的方法，不過無論就理論或實際而言，我從前都只是講解聖經，而讓聖靈來作應用的工作。其實這個方法並不像表面上看來那麼無效，原因有二。第一，聖經的經文本身相當富現代性，這點頗令人訝異；第二，聖靈的確用經文使聽眾看見自己的罪，相信基督，並向成聖邁進。富希士將這一點表達得精粹出眾：

傳道人必須將聽眾帶入永恆救贖的聖經世界中。……這世界與每個時代同樣接近，對每個時代也同樣有權柄，不論時代多新。對每一世紀，惟一合乎時宜的講道，就是傳講這永恆之道，而惟有聖經向我們開啓至聖之愛、恩典與救贖的永恆性，以及救我們脫離不得潔淨之罪的恩典，是何等恆久不變。⁵

但同時，我們不能以福音永遠與人有關，聖靈不斷在人身上動工為藉口，逃避溝通的問題。我們不應該效法吉費爾牧師

(Reverend Maynard Gilfil)，示柏登(Shepperton)英國國教(Anglo Catholic)教會的副牧師；艾略特(George Eliot)向我們介紹說，他是「一位頂好的老紳士，抽煙的煙管很長，講起道來卻很短。」事實上，「他有一大疊短講章，邊都發黃破損了；每個星期天，他從其中抽出兩篇，按照次序拿，保證絕對公平——不管講題是甚麼。」⁶有幾則驚人的故事，描寫不合時宜的講章，時下流傳甚廣。有一則講到，一位軍牧去看尼羅河上游正在建造的大水壩。他的聽眾平時必須忍受炎熱的氣候、與外界的隔離，他們空閒很多，娛樂器材卻少，試探的攻擊很強。你想，他會傳甚麼信息？他講的是「當按照教會日曆守各聖徒之日——好像聽眾是家鄉裡敬虔的寡婦和老處女。」講這故事的麥格利葛(W. M. McGregor)，說他是「白癡第一名」。⁷另外還有一位，「劍橋大學的院長，馬司考(E. L. Mascall)在他的一本書中描述他……向一群在劍橋作工的人開講道：「近年來，神存在的形而上辯證，大半因著條頓人(Teutonic，即德國人)的影響，在基督教護教範疇中，已經淪落至較不重要的地步。」⁸但這個人的笨拙，還不及索爾斯堡(Salisbury)的霍斯渥監督(Bishop John Wordsworth, 1885-1911)，他在石伯恩學校(Sherborne School)的堅信禮崇拜中講道：迫切地懇勸那些男孩，他們不管作甚麼都可以，只是千萬不要娶前妻的姊妹為妻。」⁹

且讓司布真暴露這種無關痛癢、專注神學細節的講道，是何等可悲復可笑：

比方，像創造前揀選論與創造後揀選論的大問題，聖子如何由聖父生的嚴密辯論，聖靈如何出自聖父與聖子的探究，前千禧年或後千禧年孰是孰非，這類問題不管有人認為多麼重要，對敬虔的寡婦卻毫不相

干，她靠編織養活七個兒子，她要聽的是神凡事必有預備的慈愛之言，而不是那些深不可測的奧祕。我認識一位牧師，他很會講獸的十趾，嗶嘯啪的四張臉，獾皮的奧祕意義，方舟橫木的預表，所羅門聖殿窗戶的預表；但是對商人的罪、時代的誘惑、當今的需要，他幾乎全然不提。¹⁰

換句話說，他完全脫節了。

我現在再談另一種講道的錯誤，就是那些不持保守神學，而持「自由」神學，或更偏激的「急進」神學之人，所犯的典型錯誤。¹¹他們發現，住在這道深溝的現代一端，十分愜意。我們是屬於現代世界的現代人士。他們對時尚、潮流反應敏銳，知道周圍一切發生的事；他們閱讀現代詩集與哲學；對當代小說家的著作、頂尖科學家的最新發現都瞭如指掌；他們去看戲劇、電影，也看電視。杜弗勒的《未來的衝擊》不能震撼他們，因為他們內在已有衝擊吸收器。他們隨著時代的變動而變。因此對他們的講道，我必須在我的圖上畫另一條直線，不過這次方向正好相反。他們的講道與現實世界完全結合，但是至於其出處（我們很想加上這句話）只有天知道。他們自然不會根據聖經；相反的，這些傳道人放鬆雙手，任憑聖經啓示從指間溜走。

我們批評自由神學家，責怪他們放棄歷史的基督教，卻常不夠尊重他們的動機，或嘉許他們嘗試要作的事。其實他們的本意並不是拆毀，而是重建。他們知道，當代許多人對基督教極其輕蔑，不屑一顧；因為他們認為這信仰站不住腳，其信條陳腐過時，而字彙毫無意義。這個事實令最好的自由主義者深感痛心，而他們會發展那些神學，背後的原因就在此。他們急於重新陳述基督教信仰，用他們世俗的同事、朋友所能明白的

詞彙，有意義、能接受的話語，來作介紹。他們真心為這個需要努力，要向現代人提供現代的福音。就這點而言，他們著實令人佩服。我盼望我們保守派人士也能同樣感受到這種刺激，不再以迂腐過時言詞的壕溝自保，也不再以自己不能溝通而洋洋自得，惹人生厭。自由派人士的可惜之處，也是可責之處，是他們爲了要拋棄古老的說法，竟把其中所含的真理一併丟棄了，就像倒洗澡水時連嬰孩一塊兒倒掉了。

我感到，以上所刻畫今日教會兩大神學陣營的對比，是這個時代最大的悲劇之一。一方面，保守派忠於聖經卻不合時宜；另一方面，自由派與激進派跟上時代卻不合聖經。但是，我們爲甚麼要這麼天真地走極端呢？每一個陣營各有其合理之處，一方是要保存神的啓示，另一方則要向真實世界的真實人建立有意義的關係。爲甚麼我們不把兩方所關注的結合起來？自由派人士難道不能向保守派學習，保存合乎歷史與聖經的基督教要素是必要的？保守派人士難道不能向自由派學習，極力將這些真理與真實世界建立關係是必要的？

目前，這兩個陣營在文化深淵兩岸各據所偏好的一方，幾乎沒有人在築橋。然而，傳道人的工作就是溝通。有人曾諷刺講課，將其定義爲：把資料從講師的筆記上挪到學生的筆記上，不需經過兩者的大腦；但講道不應該同樣成爲這種缺乏溝通的劣例。我們應該禱告，求神興起新一代的基督教傳播者，有決心要跨越這道鴻溝；使神不變的信息與這變化萬千的世界建立關係；拒絕爲建立關係而犧牲真理，或爲真理而放棄關係；定意要兼顧聖經的真理與時代的需要。

聖經和歷史的前例

將神的話與世界相連並不是件可有可無的事；這乃是真正

基督教講道不可或缺的特色。既然我們相信這樣一位神，祂又藉著基督和聖經，即活著的道與文字的道，將祂自己傳達給我們，我們就有責任如此行。在聖經裡，祂透過人的話語，向處在當時文化的人說話；祂並沒有以不顧文化的廣泛詞彙來表達。同樣，祂永恆的道成了肉身之時，特意生為第一世紀巴勒斯坦的猶太人。在這兩方面，祂都俯就自己所要溝通的人。祂以人的言語說話；祂以人的肉身顯現。因此，聖經的靈感與道成肉身這兩項偉大的真理，就成了溝通的神聖前提。神降尊以合人性，卻沒有虧損其神性。我們的橋也必須堅立根基在鴻溝的兩岸，拒絕妥協信息的神聖內容，或忽略它的對象為人的實際狀況。我們必須放膽深入這兩個世界——古代與現代，聖經與時潮，對兩方面都留意傾聽。惟有如此，我們才能了解他們各在說甚麼，也能分辨聖靈對當代人的信息。我們必須像潘霍華一樣，提出那令人爭議的問題：「今天對我們而言，基督究竟是誰？」他在一九三二年已經如此說：「問題不在於我們應該如何改造這個信息，而在於這個信息究竟是甚麼？對當代的含義又是甚麼？」¹²

這一切都表示，我們的講道必須更用思想。我可能是一概而論，但我覺得我們對會眾的要求不夠。他們到教會來的時候，甚麼都聽過了。這些信息他們在初中的主日學裡就都知道了，何等陳舊、無聊、不關痛癢，一點也不能「抓住」他們，令他們振奮。他們很難不哈欠連連；他們帶著問題來，又帶著問題回去，信息並沒有針對他們的需要而談。

當然，我並不鼓勵把會眾都當成大學生，或把講章都變成學術論文。我也沒有忘記麥魯漢對「飽學之士」的厭惡，這位先生所讀的書與社會隔絕，又消滅自己的想像力，淪為直線邏輯的奴隸。誠然，有些人憑邏輯得到的結論，另一些人則由直

覺得到；用圖畫學習也許與用文字的果效相同；神所造的人不僅有「大腦」（有腦力），也有「肺腑」〔套句流行的話，能有「感應」（gut reaction）〕。因此直覺、想像力、情感，在講道中都有合理的地位，甚至相當重要。後面我會多談這一點。然而，另一方面，人類受造也是有理性的，包括文盲在內；神賜給他們理性的啓示，針對他們的心思傳信息，期望他們能夠了解；而我們即使放棄閱讀，在某種程度上仍擺脫不了直線思想，因為「語言與文字相同，都是直線的——甚至有過之而無不及。」¹³我對許多現代影片與戲劇十分訝異（如 Bergman, Woody Allen, Tom Stoppard 與 Brian Clark），其中動作很少，多半為快速的對話，需要觀眾全神貫注去聽。

但顯然，我們的講道必須讓聽眾了解。派吉特(Henry Paget)，一九一九至一九三二年徹斯特(Chester)的主教，形容自己「擅長與人作朋友，不擅長講道」，情願留在他從前事奉的東賽弗克(East Suffolk)。因為在那村莊，他能夠逐漸去認識、了解每一個人。一天，有位鄉村教士對他說：「我不是會講道的人，可是我的手臂比他們伸得長一些，把草料放得夠低，讓會眾可以拿到。」¹⁴講道如果不是這樣，而是浮在會眾的頭上，就是忘記了他們是誰。司布真有一次評論道：「基督說：『餵養我的羊……餵養我的小羊。』然而，有些傳道人把食物擱在高處，大羊小羊都搆不著。他們似乎把經文讀成：『餵養我的長頸鹿。』」¹⁵

我們縱然不需要高估會眾的智力，也不能輕易低估。我的懇求是：待他們一如真實的人，有真實的問題；以致我們的講章能夠抓住真實事件；我們能築一道橋進入真實世界，就是他們在其中生活、相愛、工作、遊戲、歡笑、悲泣、掙扎、受苦、成長、死亡的世界。我們必須激發他們思想生活的全貌，

向他們挑戰，使耶穌基督作生活各方面的主宰，並說明祂與這時代如何息息相關。

我所提出傳道如築橋的圖畫，並不新奇。每一世代的傳道人都看見，神的啓示必須與他們所生活的時代建立關係，而他們也回應了這項挑戰。且容我舉幾個例子。屈梭多模（死於主後 407 年）可算是基督教界頭三世紀最有辯才、直言直說的傳道人；霍恩對他如此總評：「屈梭多模有兩項特質，合在一起便使他與衆不同——他又屬神的話，又屬世界。」此外，「正如許多大有影響力的傳道人一樣，他的信息兼具永恆性與現實性的因素。」¹⁶德萊特(S. E. Dwight)描寫愛德華滋的話，也頗類似，他是十八世紀大覺醒(the Great Awakening)的靈魂人物，「他從講道中所表露的聖經知識……也許無人可媲美。他對人心思的了解，任何缺乏靈感的傳道人都無法望其項背。」¹⁷

另一個英國的例子，是十九世紀的羅柏森(1816-1853)。他個子高瘦，個性則敏感、驕傲、神經質且孤僻。他在布萊登(Brighton)的三一堂任駐堂牧師六年後，身體便支撐不住，死時年僅三十七歲。然而，在他生辰百週年紀念演說中，漢生(Hensley Henson)說：「這位不甚出名的布萊登傳道人」，在他同胞的屬靈生命中，卻留下了一個「深刻而永恆」的標記。¹⁸爲何如此？因爲「凡是攪擾社會的事件，他在講台上無一不予對付。」¹⁹漢生主教從三方面解釋他的影響力：(1)「他的講道特意針對現代的思潮與生活」，(2)「他的講道從頭至尾充滿親切、個人性的感情」，(3)「他的話語源自對主耶穌基督的熱愛」；²⁰這三方面以第一點最爲重要。我們或許會批評他運用聖經過於武斷，但他極有勇氣向當代的偏見挑戰，而且他維持「『向時代講道』」的習慣，所評論的都是當時盤據在一般人心

中的問題。」²¹正如布魯克斯主教(Bishop Phillips Brooks)所言：「真理與時代性結合，便造成了全面的傳道人。」²²

在二十世紀，對依據聖經講道必須切合時代這一點，表達得最有力的，當推巴特。一九二二年，在一次牧師的集會中，他發表了一篇演講，題目為：「基督教講道的需要與應許」。他提到自己牧會十二年的經驗。他說，在這段期間：

「我在人類生活的問題，與聖經的內容這兩者之間，企圖找出我的方法。站在牧師的立場，我要向活在各種矛盾之中的人說話，但所說的必須是聖經永垂不朽的信息，而聖經與生活同樣都是謎。這兩個巨人——生活與聖經——常常聳立在我面前（現在仍然如此！），令我左右為難；如果這兩者就是基督教講道的來龍與去脈，誰可以作牧師，上講台呢？」

他繼續說明，正因身處兩難之間，他終於提筆寫了那本劃時代的羅馬書註釋，而讀者若要真正了解該書，讀的時候就要彷彿聽見這位牧師在問：「講道究竟是甚麼？」在「講台上的人」觀點如下：「他前面擺著聖經，裡面充滿奧祕；他面前坐著……聽眾，也充滿奧祕……牧師自問：現在怎麼辦？」當教堂的鐘響起，「一種期待的氣氛便升起，似乎某種偉大、緊要，甚至生死攸關的事就要發生了。」究竟是甚麼事？乃是人渴望要聽見神的話，換言之，能回答他們終極問題的答案。²³多年之後，「有一個人……問巴特：「你如何預備主日講道？」巴特回答：「我一手拿聖經，一手拿報紙。」²⁴五十年前，司布真亦寫了一篇文章，與此不謀而合，他的題目是：「我的驚心小書(My little shilling book)聖經與報紙」。²⁵

瑞士紐查特(Neuchatel)的奧爾門教授(Professor Jean-Jacques

von Allmen)，在他所著《講道與會眾》(*Preaching and Congregation*)一書中，寫到「講道的兩極」，就是神的話與聽眾。這二者彼此若缺了對方，便淪為無用。「在講台上反覆說『耶穌基督是主』，『耶穌基督是主』，與以弗所人叫喊『大哉亞底米』沒有兩樣，並不保證我們已經真正傳講了基督的主權」；真正的傳講，必須使聽眾聽清楚，能了解，產生關聯，有所回應。但是也可能有另一種相反的錯誤：聽眾聚集前來，講員卻沒有神的話可傳。他認為，這兩種錯誤，正好呼應了基督論的兩個異端。第一種講道是幻影說式的（否定基督的人性），第二種是亞流式的（否定祂的神性）。傳道人的任務則是忠實地將神的話繙譯為現代語言、現代思想，使它活在這個世代。因此「為要繙譯神的話，我們必須懂兩種語言；為要讓它活在今世，我們必須了解兩個時代。」²⁶瑞典的布利流特主教(Bishop Brilioth)如此說，講道的兩項要素是：「解經性（根據一段經文，並闡明之），與先知性（對時代的信息，使經文對當前實際的狀況成為活的話語）。」²⁷

我最後要列舉四位證人，來總結聖經與時代聯合的必要性。史多克曾引用德國神學家鐸拉克(Tholuck)的話，說：「講章應該有天為其父，地為其母。」²⁸鍾馬田醫生曾寫道：「講道的要務，就是把聖經的教訓，與當代發生的事連貫起來。」²⁹畢華生教授(Professor Ian Pitt-Watson)則如此寫：「每篇講章都像一張撐開的弓，一端是聖經經文，另一端是現代人生活的問題。如果弓弦的任何一端沒有綁緊，整張弓都沒有用了。」³⁰第四位是倪爾主教(Bishop Stephen Neill)，他也用了一個比喻。他寫道：「講道有如織布，經與緯為兩個要素。其中不變、固定的要素，對我們而言，就是神的話；另外一項變動的要素就是織布者能隨心所欲變換花樣，對我們而言，這可變的要素

就是變幻無窮的人與環境。」³¹

現在是從理論轉到實際的時候了。假定大家都承認，根據充分的聖經與歷史先例，真正的基督教講道是築橋的工夫，那麼，這對我們有甚麼要求？不單只是放棄神學口號，採用流行俚語——雖然在某些情況下必須如此；乃是真正進入別人的思想與感覺世界。基督徒溝通的模式不只是翻譯（將一種語言換為另一種語言），而是化身（從一個世界進入另一個世界）。我將舉兩個例證，第一項是個人性、個別性的，第二項則是倫理性、社會性的。

與我們同時代的基督

首先，我們必須放膽處理人類生命的主要大題；世人不斷在問這些問題，每個時代偉大的小說家、戲劇家，也都在表達這些問題：我們存在的目的是甚麼？生命有何重要性？我從何處來，將往何處去？身為人究竟有何意義，人與動物有何不同？這種對超然存在的渴慕，這種普世都在尋覓一個超越人之實體的現象，這種需要俯伏敬拜一位無限偉大者的感受，究竟來自何處？自由是甚麼？我如何才能經驗到個人的釋放？為甚麼我的現況與理想有這麼痛苦的差距？究竟有無良方可除去罪與不安的良心？為甚麼我們一方面對愛如飢似渴，要有美滿的性關係、婚姻、家庭、社會，一方面卻孤立感極強，有卑下、且具破壞性的情慾，如嫉妒、惡毒、怨恨、貪婪、報復？一個人有可能真正控制自己而且愛人如己嗎？罪惡與苦難的黝暗奧秘是否可能有亮光？從哪裡才能得到勇氣來面對生命，以及接踵而來的死亡？死亡之後又會如何呢？我們落在絕望之中，還有任何希望可言嗎？

歷世歷代，每一種文化，都提出這些問題，辯論不休。世

界上偉大的文學作品都由其中產生。我們基督徒對這些事難道無話可說嗎？當然有！我們確信，這些問題反映且見證出聖經所教導的矛盾人性，即人具有神形像的尊嚴，卻墮落成爲有罪的人。我們也確信，耶穌基督對這些問題或有明確的答案，或——像對痛苦與罪惡這類棘手的奧秘——給予了更多亮光，超過任何其他資源所能提供的解釋。我們相信，耶穌基督成全了人一切真誠的渴望。我們找到祂就是找到自己。

因此，我們的第一要務，是傳揚基督。一八九一年，史多克在耶魯講座中說道：「對基督的赤誠是講道的靈魂。」³²兩個世紀之前，巴克斯特曾寫道：「如果我們真正將基督傳給人，就是把全部傳給他們了。」³³不僅如此，耶穌基督會在人身上運行，使他們不由自主地被祂吸引。高舉祂，祂就會吸引人歸祂自己，正如祂親口所說的（約十二 32）。十八世紀懷特腓德與衛斯理的講道大有能力，祕訣不就在此？一七三九年一月，在南倫敦的伯蒙西(Bermondsey)，懷特腓德發現教會座無虛席，外面可能還有近千人無法進入。他記載在那間教會的講道說：「我將耶穌基督白白提供給罪人，給凡願意以信心抓住祂的人。」當他還在台上講道的時候，就夢想有朝一日可以出到教會庭院，立於一塊墓碑之上，再向衆人傳講基督。

約翰衛斯理最喜愛的經文，特別是在他第一年旅行事奉時最常用的一段，似乎是哥林多前書一章 30 節，其中宣告耶穌基督是「我們的智慧、公義、聖潔、救贖」，意即宣稱耶穌基督極其豐富，能滿足我們的一切需要。我們若要尋求真智慧，或要與神建立正確的關係，或要性情愈來愈像基督，或要在末後之日完全得著救贖，就惟有歸向耶穌基督。因爲神已經定規，要這位釘十字架又復活的基督，爲祂的子民成就這一切。衛斯理傳講這個真理如癡如狂。以下的引文皆取自他一七三九年

的日記，就是他重生之後的那年。六月十四日，他在柏萊克黑斯(Blackheath)向約一萬兩千到一萬四千人講道，「講我最喜歡的題目：『神使耶穌基督成爲我們的智慧、公義、聖潔、救贖』。」七月十七日，站在距離巴茲(Bath)五哩的布拉福特(Bradford)一個小丘上，「我在那兒向約一千人說明，基督是我們的智慧、公義、聖潔、救贖」。十月七日，在距格洛斯特(Gloucester)幾哩的綠色村莊，「我呼召所有在場的人（約三千人）……接受基督爲他們惟一的智慧、公義、聖潔、救贖。我得著比從前更大的力量，連續講了約兩個鐘頭。」接著，十月十五日，在南威爾斯，距柴普斯托(Chepstow)約兩、三哩的一小片草場上，他向「約三、四百位老百姓傳講『基督是我們的智慧、公義、聖潔、救贖』。」雖然這些引文都取自他剛開始事奉的那一年，衛斯理終身對傳講基督毫不厭倦。二十二年之後，即一七六一年六月二十二日，他的信息仍然是同一篇。當時他在英格蘭北部的杜罕縣(County Durham)，艷陽高照，而他覺得身體虛弱，場地又不太適合，「強烈的血腥臭幾乎令我窒息，群眾高吼的聲音好似海中浪濤。但是主的聲音更有能力。」軟弱、炎熱、腥臭、敵意，都不能讓他閉口。「當我開始宣講『神使基督耶穌成爲我們的智慧、公義、聖潔、救贖，不到幾分鐘，所有的群眾都安靜下來，凝神諦聽』。」

司布真對他的學生以及牧師們演講，也不斷回到這個榮耀的題目。他問自己：「我們應當傳講甚麼？」然後回答說：

我的弟兄們，我要以一點來總結我所說的一切：傳講基督，恆久不息。祂是福音的全部。祂的位格、職分、工作必須是我們惟一偉大的主題，一切都包括在其內。這個世界仍然需要聽聞它的救主是誰，如何可以就近祂……我欣然招募每一個聖潔的口舌來傳講救恩的主題。

我飢渴地尋求那位可稱頌之神榮耀福音的見證人。惟願釘十字架的基督成爲屬神之人一致的負擔。³⁴

後來，有一次在司布真爲牧師舉行的年會中，他以「如何面對當代的邪惡」爲題，說：「因此，要抓住福音，日勝一日。把基督傳給人；不傳別的，只傳基督。」接著，描述了當時一些罪惡之後，他下結論道：「我們對這些事的補救法只有一個：傳揚耶穌基督。讓我們更加勉力去行。在路邊、在小屋，在戲院，無論何處，隨時隨在，都要傳揚基督。如果你喜歡，可以寫書，或作任何你力所能及的事；但你若不能作其他的事，仍可傳講基督。」³⁵

從以上所引的例子，可以清楚看出，我們所傳講的那位，不是架空的基督，不是與真實世界無關的基督，也不只是曾在歷史上出現的基督，而是那位與我們同時代的基督，祂曾活過且死過，現在又活著，爲要滿足今日人類各樣的需要。與基督相遇就是接觸真實，經歷超然。祂使我們看重自己，知道人的重要，因爲祂向我們肯定了神的愛。祂使我們脫離罪，因爲祂爲我們死，因祂復活的大能，我們得脫離自我中心的牢籠，因祂已作王，所有罪惡的權勢、能力都臣服在祂的腳下，我們便得脫離恐懼戰兢。祂使婚姻、家庭、工作、休閒、人格、民權都有了意義。祂帶領我們進入祂的新社會，和祂所造的新人類。祂激勵我們進入世界的某一角落，那未曾認識祂的地方，獻上自己來服事祂，爲祂作見證。祂應許我們，歷史並非毫無意義，或永不終止，因爲有一天祂將回來結束歷史，消滅死亡，帶進公義和平的新宇宙。「神本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裡面，你們在祂裡面也得了豐盛」（西二 9~10）。所有傳道人的工作之中，最令人著迷的事工之一，

就是同時探討墮落之人的空虛以及耶穌基督的豐盛，以表明祂如何可以填滿我們的空虛，照明我們的黑暗，豐富我們的貧窮，滿足我們人性的一切渴望。基督的豐盛難以言喻（弗三8，NEB）。

基督徒的倫理

以上所述為個人築橋的榜樣，將神的道連於世界，或將基督連於個人；下面我將談倫理範疇的責任。無論所屬傳統為何，所有基督徒都同意福音有倫理的含義。稱義必定帶來成聖。教義沒有責任是枯乾的；信心沒有行為是死的。但信心的果子究竟是怎樣的「行為」呢？從這一點起，開始眾說紛紜。我們不妨以一連串同心圓來看這件事；最中心是個人倫理，然後環環向外，論及教會、家庭、社會、以至於與政治有關的問題。

在基督教個人倫理方面，很可惜，有一些基督徒圈子極重視細微末節。比方，福音派有一種次文化，專門注重抽煙喝酒的問題，以及過去所謂「有問題的娛樂」（跳舞、玩牌、看戲、看電影），並服裝的款式（婦女穿裙子可以短到甚麼程度），髮型（男人的頭髮可以留多長），化粧品（如果可以使用面霜、粉澤、唇膏、眉筆，可用多少）等。我並不是說，這些都是無關緊要的事。譬如，酗酒在許多國家是很嚴重的問題，因此每個基督徒都必須負責決定，是否滴酒不沾，或偶爾小飲，保持節制。科學界且已證實，多抽煙與某種癌症有關聯，基督徒的身體是聖靈的殿，他有責任照管，抽煙與否的決定和此有關。既然耶穌曾教訓說，眼目的操練是節制性慾的主要方法，基督徒必須憑良心抉擇哪些影片、戲劇適宜觀賞，哪些小說、雜誌可讀，哪些則不合宜。至於衣著、髮型、化粧、

珠寶，甚至節儉、虛榮或純樸、奢華的抉擇，使徒本身都有教導。因此這些事並非不重要。在這一切事上，我們都必須有基督徒的觀點，作出合乎基督徒的決定。然而，有些基督徒對這些事失去了輕重的衡量。其實與今日社會和道德的大問題相較，這些事可說是微不足道。這一類事可稱為「微觀倫理」，與「巨觀倫理」有別。若過分專注，就會犯福音派法利賽式的毛病（「挑出蠅蟲，卻吞下駱駝」），講究細微末節，卻忽略了耶穌所謂「那律法上更重要的事，就是公義、憐憫、信實」（太二十三 23~24）。

舊約中，先知、祭司、文士和智慧人，對個人的道德都有教導，根據十誡說明其含義。在基督之前，施洗約翰是這類可敬傳統的最後一位代表。他不僅勸勉眾人要「結出果子來，與悔改的心相稱」，並且明言，對不同的人各有何含義，他教訓稅吏不可多取，要按例定的數目；教訓兵丁不要以強暴待人，也不要訛詐人，有錢糧就當知足（路三 8~14）。新約的書信也有類似有關個人倫理的教導，有時是概述基督徒的美德〔「聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制」（加五 22、23）〕，有時則特別指明，就如要控制那不受約束的器官——「不止息的惡物」——舌頭（雅三 1~12）。

然而我以為，最強的例子是提多書第二章。提多受命，要向會眾中各種不同的團體，提出不同的倫理教導：老年人要有節制、端莊、成熟；老年婦人要行動恭敬，不說讒言，指教少年婦人相夫教子的責任；少年人要謹守；提多自己要作純全無疵的榜樣；奴僕要順服、殷勤、誠實。比以上細節更叫人注意的是：這些都要紮根在基督教的教義中。因為這一段的開頭，是命令提多「所講的總要合乎那純正的道理」，而結尾則陳

明，好行為能尊榮「我們救主神的道」。因此，提多的教學責任有兩方面：一方面，他要教導「純正的道理」（即使徒的信仰，它和人的身體一樣，是一個整體）；另一方面，他要教導「合乎」這道理的事（即與真道相配的行為，可以「尊榮」它，展現其美善）。我們也必須效法使徒，在講道的事奉上將這兩點結合起來，拒絕拆散它們；這是極其重要的。我們傳揚福音之後，必須接著說明其倫理含義；而我們在教導基督徒行為時，也必須立下福音的根基。基督徒必須了解，他們信仰基督對實際生活有影響，而同時，好行為的主要動機是為福音的緣故。這一段經文甚至把神的救恩擬人化，成為我們的道德導師：「教訓我們除去不敬虔的心，和世俗的情慾，在今世自守、公義、敬虔度日」（多二 11、12）。

至於我們的教會責任，則與我們的「個人」責任不同；是指我們在耶穌所設立的新團體中彼此的責任。使徒對倫理的教導，多半是指「在神的家中當怎樣行」（提前三 15），就是在神的新社會裡應有新的行為規範與準則。新約中許多有關「彼此」的勸勉，便屬這個範疇。我們必須彼此相愛，互相赦免、包容，彼此鼓勵、勸勉，「互相款待，不發怨言」（彼前四 9），「各人的重擔要互相擔當」（加六 2）。保羅在以弗所書第四、五章所列的信徒操守大綱，也屬這個範疇。我們必須棄絕虛假、謊言、怒氣、污穢的言語、苦毒、毀謗、不潔，這些都不宜出現在新的團契中（即神的家、基督的身體、聖靈的殿），因為它是從十字架產生的。我們既是「互相為肢體」（弗四 25），在基督裡彼此相屬，所有的表現就必須與此相符。至於爭訟，或放縱自己的自由以致絆倒別人軟弱的良心，與我們因基督而成弟兄姊妹的身分絕不相稱。「你們竟是弟兄與弟兄告狀」，「基督為他死的那軟弱弟兄，也就因

你的知識沉淪了」（林前六6，八11）。我們幾乎可以聽見使徒以充滿忿怒的聲音，指責這類違反弟兄之誼的行爲。

由此可見，雖然福音必定會帶來好行爲，但這些行爲並非不需要教導，就會「自動出現」。使徒在傳揚福音之際，也教導信徒清楚、具體的倫理規範。因此，在他們的教導中，福音與律法彼此相關。從前律法是「師傅」，爲要帶我們歸向基督，而將我們置於管教與定罪之下，使基督成爲我們惟一得救的盼望；但現在，基督把我們再送回律法之前，要它告訴我們當如何生活。祂爲我們的罪死，目的並不只是使我們得赦免，也包括在赦免之後，「律法的義」能「成就在我們這不隨從肉體，只隨從聖靈的人身上」（羅八3、4）。今天有不少牧師，因爲怕被人指爲「律法主義者」，完全不給會衆倫理方面的教導。我們偏離使徒太遠了！「律法主義」是指欲靠順服律法得救的錯誤。「法利賽主義」是指專注宗教責任的外表與細微末節。但教導信徒能夠尊榮福音的道德規範，卻不是律法主義，也不是法利賽主義，乃是使徒所傳的基督教。

我們現在要談倫理責任的第三環，就是家庭。使徒保羅和彼得，在他們的書信中都有一段特別提到夫妻、父母兒女、主人僕人的相互責任。⁹⁶他們顯然極其珍視基督教家庭，及其中和諧關係的特色，因此對這個題目坦率直言。家庭、婚姻、教養兒女、賺錢生活，乃是一般人主要的生活內容，也是教會裡人人切身的關懷；何況，基督徒的標準在每一方面都與世俗不同。因此今天我們急切需要徹底教導基督教教義，以及婚姻、家庭、工作各方面的責任；可惜太少講壇如此嘗試了。

社會和政治問題

在個人、教會、家庭的責任之外，更大的一環是社會問

題，這些問題影響我們在社區中的表現。我且從主的登山寶訓談起。祂教導我們一方面不可報復，一方面要愛仇敵（太五 38～48；路六 27～36）。這個教訓把我們帶出家庭與教會，進入一個暴力充斥的世界，其中不乏對耶穌個人與其標準敵視之人。基督徒對行惡之人與仇敵的態度問題，也不屬於個人倫理的範疇。它與國家、政府人員（立法者、警察、法官）都有密切的關係。保羅很清楚表明這一點，他特地把信徒個人的責任「不要以惡報惡」與政府刑罰惡人的責任並列（羅十二 14～十三 5）。他對忿怒與報復的教訓，使這個對比更加鮮明。他寫道：「不要自己伸冤。」為甚麼不要？不是因為報復本身不好，乃是因為它是神的特權，不是我們的權利：「主說：『伸冤在我，我必報應。』」同理，對逼迫的人，我們不能咒詛，只能祝福，不可以惡報惡，總要與眾人和睦。為何要如此？難道對罪發怒、審判罪惡都與公義不符？不是的，只是這些都屬乎神。保羅寫道，要「聽憑主怒」（十二 19）。因為神會藉政府來表達祂怒氣的一部分；政府是「神的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的」（十三 3）。

我簡短解釋這段保羅的教訓，是要表明登山寶訓不能只侷限於個人倫理的範疇中；它關係到社會的暴力與非暴力行為，我們的思想不能躲避，講台也不可避而不談。

我還可以再舉幾個例子。其一是性倫理。聖經清楚教導性道德的一些規範，比方說，性交惟一的範圍是終生相屬的兩性婚姻，其惟一的格調是「尊重」，絕非「貪慾」。³⁷不僅如此，婚姻既然是神創造時所設立的，不是救贖的典章，這些神聖的標準放諸四海而皆準，不只適用於一個日漸衰微的宗教團體。因此，我們不可能滿足於僅向忠實的會眾教導聖經的性愛觀（其實，這一點已經太少人在作，能如此教導，可算邁進了

一大步)；我們還必須關懷大眾對這類問題的辯論，如婚姻（現在婚姻還有必要嗎？）、離婚、離異後再婚（為甚麼要將這些事小題大作？）、同性戀婚姻（如果不是雜交，而能互相忠誠，這豈不是兩性婚姻之外的一種選擇嗎？）。基督徒應該積極參與這些辯論，在講台上也大膽評論。我們的責任不只於毫不妥協、大膽而清晰地講解神的標準，勸勉會眾以喜樂、忠實的態度持守這些準則，還要向世俗社會推介。我們不可以單單傳講福音，還需為它辯論，正如使徒所作的；同理，我們也不可單單教導聖經倫理（包括性倫理），還要辯明，它對社會大有裨益，一旦偏離，則會帶來毀滅。

接著，我要談金錢問題。耶穌曾多次論到財富的危險。貪婪的罪、想望物質的愚昧、慷慨的責任等。祂的兄弟雅各，在書信中留下一段嚴厲的斥責（令人緬懷舊約先知），指控富足人積攢錢財像守財奴，虧欠工人的工錢，享美福、好宴樂（五 1~6）。他和約翰、保羅，都強調富裕的基督徒（享有「世上財物的」），有義務要與貧窮人分享，讓他們日用所需不感匱乏。³⁸但我們今日能聽到多少這類聖經的教導？即使連自稱恪守聖經權威的講台與教會，都不多談這些。我們是否害怕，傳講富足的危機、自願簡樸與犧牲的喜樂，會得罪富裕的會眾？或者我們限定自己，只關心赤貧的基督徒，藉此逃避這類聖經要道的挑戰？甚至，連跨出這一步都可算具革命性，因為世界上有上百萬被剝削的基督徒，他們一貧如洗的困境，令西方富裕的基督徒感到羞愧。但是這種限制不可見容。因為聖經雖然教導我們，信徒首要的責任是團契中的弟兄姊妹，但也命令我們，「當向眾人行善」（加六 10）。而耶穌吩咐我們，甚至要愛仇敵，並且要以實際的行動表達，因為惟有如此，別人才會看出我們真是天父的兒女，祂對好人、歹人並不

偏愛，賜陽光與雨水給所有的人，以表達祂的愛（太五43~48）。因此，北方與南方諸國經濟上的巨大差異，不僅基督徒理當關懷，更是神對我們的命令。聖經教訓我們，人類為一整體，地球資源需善加管理，特權不均等即是不公義，這些道理延伸應用，就不免碰到這個問題。

我已經牽扯到第五環，也就是基督教倫理同心圓的最外一環——**政治**；換言之，以上所論的社會不公義雖可稍事改良，但若沒有政治行動，就無法補救。傳道人對這類「巨觀倫理」的問題，應當採取甚麼態度？這類壓力自各方面而來：人為的壓迫、解放的呼聲；貧窮、飢餓、文盲、疾病；環境污染、資源維護；墮胎、安樂死、死刑等生死問題；工作、休閒、失業；公民權、公民自由；因集權政治、技術主義導致的非人性化；犯罪率的上昇，社會對受刑人的責任；種族主義、國家主義、部落主義與人類大社會；暴力、革命；武器競賽、核子恐慌、世界大戰的威脅。這張表似乎列不完。報紙上充滿這些問題，有思想的大學生晝夜為之辯論，我們在講台上怎能不談呢？如果我們為了專注於「屬靈」的題目，而不談這些，就是不幸恆將聖與俗劃分（意味這兩個範疇截然不同，神只關心其中之一）；使基督徒的信仰與生活脫節；鼓勵信徒敬虔地退出真實世界；證明了馬克斯的出名批評——宗教是人民的鴉片，使人麻痺而對現狀保持緘默；肯定了非基督徒所暗自懷疑的「基督教與現況無關」。

但是我可以聽見反對者齊集抗辯。他們會說：「你在今日基督教傳道人中間提倡的事，聖經作者、或耶穌及祂的使徒都沒有做過。他們從不沾惹政治，只傳揚救恩。他們對倫理的教導，只限於個人、家庭與教會。他們不與外界的社會或社會—政治問題扯上關係。」我會回答：我的朋友與批評者，你

真有把握嗎？我求你再度三思，並考慮以下這些論點。聖經的神不僅是立約的神，也是創造的神；祂關懷的對象超過與祂立約的團體，普及於全人類。祂既是公義、憐憫的神，就希望看見每個社會中，這兩方面都能興盛。請看阿摩司書前兩章，裡面說，審判不僅會臨到神自己的百姓，即猶大與以色列，因他們藐視祂的法律，欺壓窮困之人；而且審判也會臨到周圍的異教之邦，如亞述、非利士、推羅、以東、亞捫、摩押。爲甚麼？因爲他們在戰爭中野蠻殘忍，在所征服的國家中盡情殺戮，奴役其民，污辱敵人國王的骸骨。這一段（以及其他斥責列國的類似預言）表明，神關懷每一個社會中的公義與人道行爲。

與這點立場相同的，是聖經對人的教義；男人與女人是神創造的冠冕，具有祂的形像，價值與尊榮極其獨特，爲這緣故，需被尊重、服事。聖經說，欺壓貧寒的，是辱沒造他的主；咒詛人，乃是不尊重「那照著神形像被造的人」（箴十四31；雅三9）。根據聖經，人是有神樣式的受造物，這一點是我們待人的基礎。因此凡是除滅人性的事，我們必須反對；凡是鼓勵人性的事，我們都應支持。誠然，沒有一件事比福音更能發揚人性，因此我們必須竭盡全力，緊迫、熱誠、徹底地將福音傳到全世界。然而，一旦基督的救恩使人與神建立了正確的關係，使他們重建人格，重拾自尊，成爲祂所收養、鍾愛的兒女，我們不可以讓他們仍然留在不合人性的貧窮、疾病、文盲之中，而成百萬的人現在卻活在這種不幸的狀況中。我們也不能漠視同樣淪於如此不合人性狀況中的非基督徒，以事不干己的怠惰來看他們，理由是這些人不認識基督。這是何等鐵石心腸的歧視！難道他們不也有神的形像嗎？所有的欺壓豈不都惹神忿怒嗎？祂所憎惡的，我們也必須憎惡。我們不能袖手旁

觀，毫無行動。

至於我們的主耶穌，祂的信息所包含的政治意味，遠超過一般人所覺察到的。祂那時候的人顯然認為如此，因為他們逮捕祂、審問祂，所控訴的罪名，乃是反叛。猶太領袖對彼拉多說：「我們見這人誘惑國民，禁止納稅給該撒，並說自己是基督，是王」（路二十三 1、2）；而十字架上標明祂處死刑罪名的牌子，寫著說：「這是猶太人的王」（路二十三 38）。當然，猶太人的控訴有一部分是謊言。耶穌從未誘惑百姓，或禁止納稅給該撒。然而，祂的確自稱為王，從神而來的王。猶太領袖多少覺察到祂稱王的含義。後來猶太人反對祂的使徒，也用同樣的策略。他們在帖撒羅尼迦控訴道，這些人是「攪亂天下的」。換句話說，他們要顛覆政府，因為「這些人都違背該撒的命令，說另有一個王，耶穌」（徒十七 6、7）。這是毀謗之詞，還是確有其事？其實兩者皆然。當然，使徒並沒有鼓動百姓鬧革命，但是他們的確宣揚耶穌是至高的君王，這就意味：他們否定了該撒最期望的事，亦即要他的屬下絕對尊崇他，甚至敬拜他。進一步說，那位王耶穌擁有一群子民，其價值、標準、生活形態，都遵從祂的指示，這些人已決定，若他們所屬的這兩個團體、兩種價值體系起了衝突，他們必定拒絕該撒，跟隨耶穌，甚至犧牲生命亦在所不惜。這對當時的政權構成威脅，因為它最著重的，就是保持社會現狀的穩定。

但是，這些論點還不能折服反對我的人。他們會說，王權對立、團體不同皆是實情，但是耶穌與使徒並沒有教訓該撒如何治國，也沒有主張羅馬帝國的法律應該修正，或要求廢棄奴隸制度。沒錯，他們並沒有這麼做。但是我們總不能根據這點而辯稱，他們諒解奴隸制度（應當繼續維持），那些在英國、美國為廢除奴隸制度努力，終獲成功的基督徒政治家，都

誤解了自己的責任，他們所做的並沒有從基督而來的命令！反對我的人顯然不會如此辯論。我們都會同意，威伯福斯(William Wilberforce)和他的朋友認明了神的心意，按神的旨意大膽採取行動。他們從聖經推論，奴隸制度與基督教的人論不能並存，也不符合保羅自己的要求，即主人必須以「公平」待奴僕（西四1）；這種觀點是正確的。他們透過講台，鼓勵基督徒把這些聖經原則變為行動，也是正當的作法。如此，他們以百折不撓的毅力，終於不僅廢止了奴隸買賣（威伯福斯稱之為「最可憎、最邪惡的作法」³⁹），也一舉消滅了奴隸制度。

但為甚麼基督徒在幾個世紀之前，不從聖經得到這個結論，而除去這個惡行？暫且不論他們視而不見的不幸，事實上，新約時代與十九世紀最大的不同，在於基督徒的社會地位與政治權柄。在頭幾世紀中，基督徒只是卑微、受逼迫、沒有能力的一小群。他們根本不可能直接參與政治。今天在許多國家中，基督徒仍處於這種狀況，他們周圍耀武揚威的文化是馬克斯、回教、印度教、佛教，或世俗主義。在這些環境中，可能沒有民主政府，即使有，國會中也沒有（或僅有極少數）基督徒。在這種沒有政治能力的狀況下，基督徒可以傳講、教導、辯論、勸服（雖然自由的程度有差別），且藉著表裡一致的個人與家庭生活，表彰其信仰與準則。但是，他們無法直接採取政治行動。

然而，我們對西方，以及一些第三世界的國家該怎麼說？其基督教人口實居多數，而且文化已受基督教影響了好幾世紀。在這種狀況下，基督徒的責任理當有所不同。雖然直接參與政治行動，並不是某個教會或宗派的責任，可是基督徒個人與組織應該如此，而且講台也應鼓勵他們如此行。因為基督徒必須避免兩種極端的錯誤，一為放任主義（對國家的政治利益

不以信徒身分有所貢獻），另一為強制主義（將少數人的意見強加於不情願的大多數，正如美國在禁酒時期的法律）。我們應當謹記，民主政治意味政府按照人民所同意的去行，這種「同意」即是大多數人的意見，而這種公眾意見是易變的，基督徒大可把握機會發揮影響力。悲觀主義者會說，人性是墮落的（這是事實），因此社會一政治活動都是浪費時間（其實不然）。若說社會不可能受基督徒的影響而改進，實在太過荒謬。因為歷史的記錄正與此相反。基督的福音所到且得勝之地，都會掀起重視教育的新覺醒，願意聆聽反對意見的新態度，司法不再偏袒的新標準，珍視自然資源的新作風，尊重婚姻與性，女人與孩童的新觀點，發起濟貧、醫療、囚犯再教育、老年人與垂死者看顧等新博愛行動。不僅如此，當基督徒的影響力益增之時，這些新的價值觀不只由慈善機構進行，也可藉著尊重人性的立法表達出來。這還不足以成為烏托邦，也不是從前舊自由主義所主張的「社會福音」，即錯將神的國當作基督化的社會。其實，神的國乃是祂透過基督治理祂所贖的子民，但是這一群有了新生命、新異象、新能力的新子民，要成為世上的鹽和光。他們能防止社會腐化，播散基督之愛、和平與公義的亮光，以協力塑造一個較討神喜悅的社會，比從前的社會更有憐憫與公義。

我並不是主張，講台是發表政見、推動政治活動之處。傳道人的責任乃是詮釋與現代社會問題有關的聖經原則，使人對這些問題能有基督徒的看法，激勵會眾中能提出主張、決定策略的人，運用他們有影響力的地位，將這些聖經原則在他們的專業上付諸實現。會眾中可能有政治家、律師、教師、醫生、工業家、商人、小說家、記者、演員、電視與廣播的製作人、撰稿人；講台應該幫助他們發展基督徒的觀點，以致將基督更

深入地帶進他們所處的團體。

有一件事可以確定：即使講台所說的與政治完全扯不上關係，也必定會影響政治。因為如此一來，傳道人的緘默就等於贊同社會—政治現況，結果，講台不但未能改變社會，使它更討神喜悅，反倒成了一面鏡子，映照出社會現況，隨著世界走了。講台不可能保持中立。從威斯彼(Paul Welsby)所編的講道集中，我們可以找到充分的證據來支持這個事實。他收集了截至一九四七年以前四百年中，安立甘宗派的四十五篇講章，書名為《講章與社會》(*Sermons and Society*)。在序言的開頭，他如此寫道：

這本講道集的目的是要表明安立甘宗的傳道人，自改教運動以來，對本國社會狀況的態度。從閱讀這些講章的過程中，我們可以透過傳道人的眼光，看見在他們所講道的時代，英國的生活究竟是怎樣的。⁴⁰

有些傳道人安於現狀，有些則提出斥責。有些反對改革，有些則大力提倡。因此，他們的講章告訴我們，社會與教會各處於何種狀況，以及如何相互影響。然而不幸的是，在這段長時期之中，大半時候「教會對社會問題沒有提出教導，因為教會本身已經停止思想」。這是威斯彼所引陶尼(R. H. Tawney)的評論。⁴¹他認為，從十九世紀末葉開始，英國的教會才對社會改革較有影響力。

處理爭論的問題

如果我們要在講道中談有關社會、道德、政治的事，對爭論的問題應當如何處理？無可否認，同樣忠於聖經，渴望在神的話中發現神的心意，並且順服的基督徒，有時所得到的結論

卻不相同，甚至彼此激辯不已。那麼，我們應當怎樣處理這類題目？以下三種方法都可使用。

第一，我們可以避而不談。我們或許會說：「講台不是爭論的地方。我的講道要有權柄，像先知所言：『耶和華如此說』，或作絕對的宣告：『聖經如此說』。可是對這類題目，我傳講起來沒有權柄；一方面，連基督徒都知道這是爭論不已的題目，另一方面，我對它也缺乏必要的知識與專長。因此我別無選擇，只能避而不談。」

這種態度我們能了解，但卻是不負責任的。基督徒在這些事上正急切呼求引導，要人幫助他們從基督徒的角度來思想，我們怎能讓他們獨自在深水中游泳呢？這是膽小者的方法。

第二，我們可以採取其中一個立場。若是這樣，我們傳講戰爭，不是主張毫不妥協的和平主義（鴿派），就是主張軍國主義（鷹派）；傳講經濟制度，不是維護資本主義，就是力主社會主義；傳講男女、夫妻關係，則不是贊成女權至上，就是支持大男人主義。這個方法讓我們能很果斷地講道，充滿熱情。既然我們的立場鮮明，便可全力推介，大展辯才，同時完全忽視另一種見解。

但這樣作是誤用了講台。講台的目的是闡明、應用神的話，不是公開討論私人的意見，也不是偽裝我們像聖經的先知與使徒一樣不會錯誤。這樣作也不誠實，因為會造成一種印象，使人以為忠於聖經的基督徒只能採取一種立場，至於其他忠於聖經的基督徒有不同想法的事實，則被掩蓋了。這是武斷者（我想甚至可說是愚昧者）的方法。

是否還有第三條路可走？在講台上可否有一種處理爭論題目的方法，勇敢而不膽怯，謙卑而不武斷，精明而不愚蠢？我想這是可能的；我們可以幫助信徒發展基督徒的思想。基督徒

的思想〔這說法因布萊邁爾(Blamires)之書以此為名，甚為流行〕不是去思想有關信仰，或宗教性的題目，乃是去思想一切事——不論其外表多「世俗」，而所採取的觀點是「基督徒式的」，或依據基督教的架構形成的。這種思想並不是塞滿了對各樣問題的標準答案，好像電腦的記憶系統那樣歸類整齊；而是一種徹底吸收聖經真理與基督徒前提的思想，因此能夠從基督徒的觀點來看每一件事，以致能作出合乎信仰的判斷。布萊邁爾感嘆道，現今教會領袖幾乎全無基督徒的思想。他說：「基督徒的思想已經極其軟弱、缺乏反應，隨世俗潮流飄浮，這在基督教歷史上是史無前例的……就思想而言，現代基督徒已經向世俗投降了。」⁴²

傳道人應當促成基督徒思想的恢復。藉著連續多年有系統地講解聖經，我們應當可以帶給會眾真理的架構，包括一些基本信念，如，神的真實與慈愛的性情，人受造時的尊榮，以及墮落後的邪惡，罪的滲透力與愛的至高性：耶穌基督的勝利與王權，新社會為神對歷史的中心目標，時間的超知覺性，以及最後的審判與救恩必會臨到。簡單來說，一個思想若能緊緊抓住聖經的四重計畫：創造、墮落、救贖、終結，並且能夠在其亮光之中衡量今世的現象，就可稱為基督徒的思想了。因此我們週復一週的講道，必須逐步揭開「神完備的計畫」，以助長會眾的基督徒思想。

這項任務與傳講爭論性的題目有何關係？我們怎能幫助教會肢體，對眾說紛紜的問題有基督徒的思想？首先，我們必須大膽、清楚、肯定地講解與此有關的聖經原則，和在這件事上神已經明顯啟示的旨意。其次，我們應該公允地列出，忠於聖經的基督徒根據這些原則所提出的幾種應用，以及他們支持自己觀點的論證。第三，我們若認為恰當，不妨指出自己的立場

爲何，理由是甚麼。第四，在會衆了解了我們所傳講的原則，衡量了我們所陳明的事件之後，他們應當自己作決定。

我首先以中東問題爲例。我有兩三次機會，在阿拉伯幾個國家旅行，親身體驗到阿拉伯與以色列之間的緊張，也有幾分感受到阿拉伯人對巴勒斯坦問題的不滿。有人問我，阿拉伯基督徒對這種情況當如何反應？他們的牧師對這件事應該怎麼說？我認爲，這既是流行的話題，講台似乎不可能避而不談，而堅採某種極端立場，認定只有一方完全合理，也似乎不可能；但是我相信，採取這兩種作法的牧師都有。像我這樣一位局外人，要對如此複雜的情勢表達意見，恐怕太過大膽；不過，在與當地一些基督徒領袖討論之後，我覺得可以說如下的話：一方面，牧師可以肯定地傳講一些聖經明顯的真理，如：聖經的神是公義的，必不寬恕對任何個人或國家的不義行爲；基督徒個人絕對不可仇恨或報復，耶穌命令跟隨祂的人要愛仇敵，並藉行爲與禱告積極表現他們的愛；因此每一個阿拉伯基督教會聚集敬拜的時候，都應當用一些時間特別爲以色列禱告，而以色列的教會則應該爲阿拉伯鄰舍代求；耶穌要祂的門徒忍受不公平的痛苦，不作報復；祂呼召他們成爲使人和睦的人；凡遵守耶穌這些教訓的基督徒（不論是猶太人或阿拉伯人），應該與許多盲目、狂熱復仇的同胞斷絕來往，他們可能因此被人誤會、中傷、指責爲不愛國。這類教導毫無爭論可言。

可是，引起爭論的複雜問題仍未解決。在這方面，傳道人要分外謹慎。聖經對國家及其疆界主權一般性的教導爲何？尤其對應許之地的擁有權有何教導？以暴力維護公義是否正確？在自衛隊中的基督徒應該開槍殺人嗎？基督徒的和睦原則有何途徑可以積極進行？對這一類問題，牧師必須展示各種論點。

比方，以暴力與和平主義為例，他必須承認，在教會歷史中，持兩種意見的基督徒都有；雖然所有基督徒都認為戰爭是邪惡的，也同意濫殺無辜是不對的，可是有人進一步呼籲，十字架的道路要求無條件放棄暴力，但是另有人則主張「公義戰爭」的理論，即在某種特別狀況下（尤其關係到其對象、使用的方法、痛苦的程度、期望的結果），戰爭是兩種邪惡中較輕微者。我們應當鼓勵教會信徒去面對這個問題，思想各種論點，並自己作結論。

我想舉的第二個例子，是西方對墮胎的辯論。講到這題目，聖經最明白的原則就是人生命的神聖，我們應當滿有權柄地如此教導。換言之，聖經認為謀殺是極重的罪，不是因為所有的生命都是神聖的（這一方面的極端論調，不是基督徒的觀念，而是佛教徒的觀念）；乃是因為人的生命是神聖的，「因為神造人，是照自己的形像造的」（創九6）。辯論的要點是胎兒何時應算作人。羅馬天主教的立場是：精子與卵結合之時就已經構成完整的人，有身體也有靈魂。基督教的想法是，神在我們出生之前就已認識我們；是祂使我們在母腹中成形（詩一三九13~16），受精之時胎兒已是具體而微的「形成中的人」。因此，基督教的神學家強調，未出生的嬰兒（不只是母親）也有「權利」，應予維護。根據這些理由，他們不但認為「墮胎權」十分可怕，而且反對一切墮胎行為，除了在極少數狀況之下，即必須在母親與胎兒的生命之間作抉擇之時。而另外極端的個案（如年輕、未婚女子遭強暴而懷孕），是否在道德上可以藉藥物來終止懷孕，則是良心正直的人仍辯論不已的問題。但基督徒的思想若是緊緊掌握住人有神的形像，因此無論是在形成中，或已完全長成，人的生命都同樣神聖；在面對這類個案時，他們就比較容易作決定了。

因此，我們傳道人的任務，不是避免所有爭論性的題目，或對複雜的問題提出順理成章的答案，省得人再去思想。這兩種方法都是把聽眾當成孩童，不會自己思想，以致令他們永遠不得成熟。我們的責任應該是：清楚、肯定地教導聖經明白的真理；幫助他們建立基督徒的思想，鼓勵他們運用此架構來思考當今的大問題，以致他們在基督裡能夠成長，漸臻成熟。

基督徒成熟之道

縝密的思想與作決定，是人類成熟不可或缺的層面，現代輔導過程所謂的「不指導」因素，理由就在這裡。為其他人作決定，是把他們視為孩童，不給他們成長的機會；讓人自己作決定，是待他們如同成人，並幫助他們成熟。基督徒教師與傳道人必須竭盡全力維護這種自由，防範世俗違反人性的操縱手法，譬如某些廣告手腕或教育模式。

巴卡德(Vance Packard)，這位新聞記者與作家，在他的名著《隱身說客》(*The Hidden Persuaders*) (副標題為「簡介透過潛意識說服大眾的技巧」)中，形容美國人為「鐵幕國家以外，最受操縱的人」⁴³，因為他們不斷暴露於「心思深沉的廣告家」或「老謀深算的說客」之前。他說，推銷家、公共關係專家、籌募基金者、政治、工業家等人，利用「動機研究」的成果（研究我們作決定的潛意識因素的實驗），針對我們隱藏的軟弱（例如，我們的虛榮心、野心、恐懼，和性慾）作有系統的宣傳。這本書頗能博人一笑，但也發人深省，因為它揭露了一種可能性——深入意識界之下來說服人。巴卡德寫道：「這些人運用來自心理學和社會科學的靈感，正進行大規模的努力，要導引我們不加思索的習慣、購物的決定，及思想的過程；他們甚是成功。」⁴⁴不論隱身說客是以我們為「顧

客」⁴⁶或「公民」⁴⁶，他們都在設法「侵入我們思想的隱密處」。⁴⁷

另一個操縱的範疇是教育。許多人已經寫過這方面的書。我選擇弗瑞爾(Paul Freire)的書來說明這個危險。這位作家一九二一年出生於巴西東北部的利塞夫(Recife)，從小飽嚙飢餓之苦，十一歲時便立志，要向世界的飢餓宣戰。他成為巴西的教育部長，及「全國成人識字計畫」的主持人，但是一九六四年軍事政變之時，他先被監禁，再被放逐。之後，他曾在智利、哈佛和日內瓦工作。他主要關心的，是他所謂「沉默的文化」，即拉丁美洲的大眾被埋在無知、被動的狀況中。因此，在他所著的《如何教育受壓迫者》(*Pedagogy of the Oppressed*)一書中，他倡導「良知化」，即一種教育過程，讓學生先準確地認識自己的社會實情，再採取行動來改革。弗瑞爾顯然是馬克斯主義者，因此他的書有一部分我很不喜歡，無法接受。然而我並不認為，因為他獻身於馬克斯主義，我們就要拒絕他的教育理論。他將兩種教育觀念作對比。第一種是「故事式教育」，如此稱之是因為它包括「一位負責講故事的主體（老師），與耐心傾聽的客體（學生）」。它將學生變為「貯藏器」或「接收器」，由老師來填滿。「如此，教育成了存積的動作，學生是存積容器，老師是存積者。老師不是溝通，而是製作公報。這是「銀行」式的教育觀念。」⁴⁸

弗瑞爾自己所倡導的另一種觀念，他稱之為「提出問題式」，以與「存積式」相對。⁴⁹其前提為對話狀態，老師與學生共同面對事實，協力來思想、評論。他以下面的話總結這兩個觀點的不同：

銀行式的教育麻醉、並遏止了創造力，但提出問題式的教育則不斷揭發事實。前者企圖使意識保持淹沒狀態，後者竭力使意識浮起，帶著判斷力介入事實。⁵⁰

進一步說，這正是人與禽獸區別最顯著的一點。他說，動物「沒有歷史」，因為牠們不能思想自己的狀況，無法「設定目標」，或「獻身」為要改進現況。相對之下，人類對自我與世界都有了解，也能設定改變的目標。⁵¹再說，「動物不能思考世界為何，牠們沉浸在世界裡。相反的，人能浮出世界之上，將其客體化，藉著這種行為來了解它，並努力改造它。」⁵²缺乏這種思考與行動，便不算完整的人。因為惟有透過思考與行動，他們才不再只是別人轄制、操縱的對象，自己能成為主體，來塑造歷史。⁵³

因此，廣告與教育或會操縱人，或可以為人服務；或會泯滅人性，或可以助長成熟度。傳道人也面對同樣的可能性。當然，講道有其獨特性，過程完全不同，因為我們是處理有靈感與權威的神的話。然而我們絕不可以誤用神話語的權柄，以致毀滅人的特性。神因著愛祂按著自己形像所造的人，向我們說話時看重我們為人，尊重祂賦予我們的思想與意志，拒絕勉強我們，要我們經過思考再回應，充滿愛與自由。聖經作者鼓勵讀者聽而判斷，理由豈不在此？以利戶說得沒錯：「耳朵試驗話語，好像上膛嚐食物」，不是吞下去，就是吐出來。以利戶繼續說，食物如此，思想也是如此：「我們當選擇何為是，彼此知道何為善」（伯三十四 1~4）。同樣，新約告訴基督徒要「試驗那些靈是出於神的不是」，甚至要「凡事察驗」，「各樣的惡事要禁戒不作」（約壹四 1；帖前五 19~22）。換言之，即使自稱有聖靈感動的信息，也要以使徒

教訓的亮光來檢視。如此一來，基督徒的知識與分辨力便會逐漸成長，邁向「成熟」，「心竅習練得通達，就能分辨好歹了」（腓一 9、10；來五 14）。

我們今日既蒙召作傳道人，就必須盡心竭力幫助會眾成長，使他們不再倚賴流傳的口號，思想欠周密的老調，而能發揮智力與道德判斷力，培養出分辨真假、善惡的能力。當然，我們應當鼓勵對聖經謙卑順服的態度，但同時也要說明，我們對聖經的解釋並非絕對不會錯。我們必須鼓勵聽眾「試驗」、「檢討」我們的教導。我們應當歡迎問題，而不是憎惡問題。我們不應期望聽眾沉迷於我們的講道，陶醉於我們的話語，像海綿一般全然吸收。若我們期待會眾絕不批評地倚賴我們，就應當受主耶穌嚴厲的指責：「不要受『拉比』的稱呼」（太二十三 7、8）。相反的，庇哩亞人卻被推崇為「賢於帖撒羅尼迦人」，因為他們不僅熱誠接受，也帶著判斷力來聽：「甘心領受這道，天天考查聖經，要曉得這道是與不是」（徒十七 11）。

這類既接受又提出問題的心態，「牧者」的比喻也有此含義。通常綿羊都被形容為「溫馴」的動物，這個說法或許沒錯，但牠們對於食物卻很挑剔，不像山羊一樣，甚麼都吃。而且牧者餵養牠們的方法也很重要。其實，他並不餵牠們吃（也許有病的羊羔則是例外，他會抱在懷中，用奶瓶來餵）；而是帶牠們到一片肥美青翠的草場，讓牠們自己去吃。

* * *

最後，我要從築橋的構想總結講道事奉的主要原則，就是如何將神啓示的話與現代世界相連。這種講道在詮釋聖經原則時，應充滿權威，但在應用於今日複雜的問題上，則有試驗

性。這種權威與試驗、武斷與無知、確信與包容的組合，既提供教導，又留下空間讓會眾自由作決定，是極難把持的。但對我而言，這似乎是惟一的途徑，使我們一方面能純正地講解神的話（說明何為明確的教訓，但不假裝聖經對一切都有明確的教導，因為事實不然），一方面能帶領神的子民邁向成熟，鼓勵他們建立基督徒的思考，並且加以運用。

附註

1. 林前一 23；林後四 5，參賽四十 9，五十二 7。
2. 參林後五 20；弗六 20。
3. 林前四 1、2；參提前三 4、5；多一 7。
4. 參結三十四；約二十一 15；徒二十 28~31。
5. Forsyth, p.22.
6. Eliot, pp.43,121.
7. McGregor, pp.45,46.
8. Coggan, *Stewards*, p.70.
9. 引自 Bishop W. S. Swayne's *Parson's Pleasure*, 1934, p.79 in Smyth, *Garbett*, p.470.
10. Spurgeon, *Lectures*, First Series, pp.78, 79.
11. 我不喜歡用這種定型的標示法，可是不知道如何避免。
12. Fant, *Bonhoeffer*, p.107.
13. Miller, J., *McLuhan*, p.113.
14. Paget, pp.vii, 145.
15. Williams, W., *Reminiscences*, p.145.
16. Horne, pp.135, 144-5.
17. Dwight, Vol. 1, p.606.
18. Henson, *Robertson*, p.19.
19. 同上，p.66.
20. 同上，p.92.
21. Henson, *Church and Parson*, pp.60, 61.
22. Brooks, *Lectures*, pp.220~1.

23. Barth, pp.100~4.
24. Ramsey and Suenens, *The Future*, pp.13, 14.
25. Spurgeon, *Lectures*, Third Series, p.54.
26. Von Allmen, pp.20~9.
27. Briioth, p.3.
28. Stalker, p.107.
29. Lloyd-Jones, *Warfare*, p.109.
30. Pitt-Watson, p.57.
31. Neill, p.74.
32. *Stalker*, p.199.
33. Baxter, *Reformed Pastor*, p.136.
34. Spurgeon, *Lectures*, First Series, pp.82, 83.
35. Spurgeon, *All-Round Ministry*, pp.117, 127.
36. 弗五 21~六 9；西三 18~四 1；彼前二 18~三 7。
37. 創二 24；可十 5~9；帖前四 3~5。
38. 雅二 14~18；約壹三 17、18；林後八 1~15。
39. Pollock, *Wilberforce*, p.53.
40. Welsby, p.9.
41. *Religion and the Rise of Capitalism* by R. H. Tawney (Pelican 1938), p.171, in Welsby, p.16.
42. Blamires, p.3.
43. Packard, p.9.
44. 同上，p.11.
45. 同上，Part 1.
46. 同上，Part 2.
47. 同上，p.216.
48. 同上，pp.45~6.
49. 同上，p.52.
50. 同上，p.54.
51. 同上，p.70~3.
52. 同上，p.96.
53. 同上，pp.97, 101, 135.

5

研究的呼召

如果我們想築橋通往真實的世界，想把神的話與生命重要的主題和現代的主要問題聯繫起來，我們就必須認真思索聖經經文及現代形勢。我們不能留在文化分界線的任何一方。退出世界進入聖經（這是逃避現實），或離開聖經進入世界（這是追隨潮流），都會毀了我們的講道事奉。任何一種錯誤都會使橋築不成，兩個世界必然無法溝通。我們的責任是要探察深谷兩邊的領域，直到我們對它們徹底熟悉。惟有如此我們才能夠洞悉兩者間的關係，而且能夠靈敏正確地針對人類的情況來講解神的話。

這種探察意即研究。任何一個知識領域中，最好的老師無疑就是那些畢生研究不輟的人。就傳講神的道而論，這點格外真確。「任何人若不先做個好學者，就無法做個好傳道人。」（加爾文）¹司布真也有同樣的信念。「不學者無以為師。在研究方面不再撒種的人，在講台上就沒有收成。」²

凡是出於研究的講道都有清新的氣息和活力；沒有研究，我們就會落得眼神呆滯、呼吸無力、感覺遲鈍。布魯克斯主教 (Bishop Phillips Brooks) 於一八七七年的耶魯講座中說：「講道者的生命必定是蘊蓄豐富的生命。」他接著說：

他不應總是在設法製造講章，而應不斷的尋求真理；從他所得到的真理之中講章必油然而生……這裡頭就需要恢宏豁達的涵養。要學習為真理而研究，學習為思想的益處與喜樂而思想。這樣你的講章就必如泉水湧出，而不是像抽水機抽水一般。³

現代最著名的佈道家對今日的傳道人亦提出同樣的勸勉。一九七九年十一月，葛理翰在倫敦對六百名左右的牧師演講時說，如果他的事奉能夠重新做起，他會有兩個改變。聽眾都給嚇了一跳。他到底是甚麼意思？他繼續說，首先，他要比現在多作三倍的研究。他要更少接受邀約。他說：「我講道太多，而研究太少。」第二個改變是，他要花更多的時間禱告。此外，他特別著重地說這些話，一定是有意響應使徒的決心：「我們要專心以祈禱傳道為事。」（徒六4）因為後來我發言對他所說的話表示感謝，第二天葛理翰博士寫信給我說：「我記得邦豪士博士（Dr. Donald Grey Barnhouse，屬費城第十長老教會）曾說過：『如果我只有三年的時間服事主，我會花兩年的時間作研究和預備。』」

聖經研究

既然基督教牧師主要是蒙召傳講神的道，研究聖經就是他首要的責任之一；他在授職禮之中即獻身要履行這項責任。這一點在一九六二年的英格蘭教會授職儀式書記載得非常清楚。主教勉勵即將任聖職的人說：

除了用聖經的教義和勸戒，並與這些教導一致的生活，你們沒有別的辦法可以完成如此重要的救人的工作；有鑑於此，要想一想你們應該怎樣用功研讀、學習聖經……我們深切希望你們早就考慮、思想過這

些事，而且已經清楚決定，要靠神的恩典全然獻身於這項神樂意呼召你們來完成的職分；因此，就你們能力所及，要專心從事這件事，並要把你們所有的關注與研究投入這方面；我們亦希望你們靠著我們獨一的救主耶穌基督不斷地向父神祈求聖靈從天上來的幫助；這樣，藉著每日研讀、思想聖經，你們的事奉就會越來越成熟有力。

我們愈重視聖經，就應愈勤謹地研究它。如果這本書確是神的話，那麼我們就要戒絕懶散隨便的解經！我們必須騰出時間深入研究經文，直到掘出其中的寶藏。我們自己必須先吸收經文的信息，才能有信心地與他人分享。當撒母耳傾聽神的聲音時，神就對他說話；然後，撒母耳對以色列人說話，他們也聽他（撒下三 9～四 1）。同樣，以西結在向百姓傳講神的話語之前，他本身先要把神的話吃了、消化了。神對他說：「人子啊，……要吃這書卷，好去對以色列家講說。」（結三 1）

我們的聖經研究應該有三個特性。

第一，聖經研究必須廣泛(Comprehensive)。赫斯塔柏(John Huxtable)寫道：「如果我們每週臨時從聖經裡找些經文應付，然後儘說些有關人與事的零碎感想，我們就沒有資格做神話語的傳道人。」⁴零星隨便地看看聖經是不夠的。我們也不應該只讀我們最喜歡的經節，或傾全力徹底研究少數主要的經文。這種選擇性的了解和使用神的話，是中了撒但的計。每一種異端都是由於過度強調某些真理，而未讓其他的真理予以制衡。開始研究神學最安全的方法是聖經歸納法，亦即從各種不同的經文獲致一般性的結論。但這必須對聖經種種的特點先有透徹的了解。這樣聖經的重要主題才會顯明。惟有當我們從整體的觀點來看每一部分時，我們才可以採用較為演繹的方法。

我個人很感謝從前的西敏教堂牧師鍾馬田醫生大約二十年前把馬克謙(Robert Murray McCheyne)的「讀經日曆」介紹給我。這個讀經日曆是一八四二年馬克謙為當時他所服事的蘇格蘭丹地聖彼得教堂(St. Peter's Church in Dundee)的會友編成的。⁵它使我們可以每年讀完整本聖經，舊約一遍，新約兩遍。正如鍾馬田醫生後來在《傳道與傳道人》一書中所寫的：「我要說，所有的傳道人每年至少應該把整本聖經從頭到尾讀過一次……這應該是傳道人讀經的最低標準。」⁶馬克謙的日課表排定每天讀四章聖經。在太平的維多利亞時代，他的用意是每天於個人靈修（早晚）時讀兩章，另兩章於家庭禱告（也是早、晚）時讀。但我自己的做法是每早晨讀三章，可能的話，我就讀兩章、研究一章，第四章留到晚上讀。馬克謙的設計特別有用的是他分配經文的方法。我們不是從一月一日開始讀創世記一～四章，一月二日讀創世記五～八章，一月三日讀九～十二章，而是在元旦那天開始讀聖經的四個偉大的開始，亦即創世記第一章（天地萬物的誕生），以斯拉記第一章（國家的再生），馬太福音第一章（基督的誕生）和使徒行傳第一章（基督教會的誕生）。這樣我們就循著神顯明其目的的平行路線前進。某一天我們或許讀到以色列的族長、以斯帖的事蹟、耶穌的事工及保羅的行程；另一天或許看見君主政治的興衰，聆聽先知的信息，研究約翰對耶穌的描寫，並看見啓示錄所揭露的未來。這樣綜覽聖經不斷變換的風景，並了解其中一再出現的基本主題所給我的幫助勝過一切。

如果我們希望幫助我們的會友培養基督徒的思想，我們自己就必須培養此種思想。要做到這一點，惟一的方法就是將我們的思想沉浸在聖經之中。司布真對他的學生說：「弟兄們，要精通你們的聖經；你們可以不研究其他任何書籍，但要

精通先知與使徒的著作。「讓神的話豐豐富富地住在你們裡面。」⁷「了解聖經該是我們的志向；我們應當熟悉它，如同家庭主婦熟悉針線，商人熟悉帳簿，水手熟悉船隻。」⁸再者，「要吸取聖經的精髓，直到最後……你們的血液化成聖經的血液，聖經的精髓從你們裡面流出來，這樣你們就有福了。」⁹將思想浸潤在聖經之中是過去有能力的傳道人主要的祕訣。倪爾主教(Bishop Stephen Neill)寫道：「初期教會最偉大的學者俄利根(Origen)……似乎將聖經全部溶解於他的思想中。」而屈梭多模的講章有七千處引自舊約，一萬一千處引自新約。¹⁰

如果我們的聖經研究必須廣泛，它也必須虛懷樂取(open-minded)。換句話說，我們必須誠心渴慕藉著讀經留意聽神的話，不曲解它的意思或逃避它的挑戰。這怎麼可能呢？我們已經說明講道乃是在聖經與現代世界或文化之間築橋。不過到目前為止，我們只集中討論把兩者相連的需要，卻很少提到這項工程的第三個因素，即築橋者本人可能又屬於另一個文化。事實上，基督教令人興奮——雖然需要努力——的講道操練與這三種文化間的相互作用有關。傳道人或佈道家對自己說：「我是在一種文化裡長大的，怎樣才能拿一段在第二種文化中寫成的聖經經文，向屬於第三種文化的人解釋，而不曲解信息或講得令人難以理解？」目前我所關心的不是聖經的解釋，而是我們個人的讀經和對聖經的了解。因此我們要以異常認真的態度來了解這兩種有關的文化，亦即一方面是聖經的文化，另一方面是我們解經者自己的文化。現今所謂的「新釋經學」強調這樣的需要，值得稱讚。

首先，我們必須用我們的知識與想像，把自己帶回到聖經作者的環境中，直到我們開始思想他所思想的，並感覺他所感

覺的。我們的責任不是把我們的看法當作他寫作的原意，以致他的見解與我們的相同；反之，我們而努力深入他的心思，使我們的見解與他的一致。爲了做到這一點，我們不但需要想像的能力來洞察他的環境，而且需要對我們自己的環境自我批判。我們絕不能再幻想我們是以單純、客觀、公平而不帶文化色彩的研究者身分來看聖經，因爲我們根本不是這樣的人。不，我們用來看聖經的眼鏡有文化的鏡片。我們用來細想聖經的心思——不論我們怎樣開明——也不是空著的。相反的，它充滿了文化偏見。因此，雖然我們無法完全除去我們的文化遺傳，但我們應該曉得自己的文化偏見。我們也應該不斷努力做到這一點：我們研究聖經的先決觀念(presuppositions)不是得自聖經以外的事物（例如：人文主義者、資本主義者、馬克斯主義者，或科學世俗主義者的先決觀念），而是聖經本身所提供的先決觀念。

這個世界遂有兩條地平線存在。一條屬於聖經的作者，一條屬於聖經的讀者。正如狄首頓博士(Dr. Tony Thiselton)在《兩條地平線》(*Two Horizons*, 1980)這本研究透徹、立論嚴密的書中扼要地說明，「當兩條地平線——即聖經和解經者的地平線——給聯繫起來的時候，了解就產生。」¹¹那麼，他們怎樣才能聯繫起來？「釋經環」(the hermeneutical circle)一辭有許多不同的用法，有些用法令人無法接受，因爲它們讓人覺得解經者在控制經文的意義。但事實正好相反，是經文在向解經者挑戰。真正的「釋經環」是聖經與我們之間的一種對話（在此對話之中聖經是資深的一方），或「經文與解經者之間有力的相互作用」。要了解它爲甚麼不可或缺並不困難。當我們讀經時，我們心中的問題以及希望得到的答案均取決於我們的文化背景。「但我們所得到的不只是答案而已，還有更多的問

題。我們對聖經說話的時候，聖經就對我們說話。我們發現我們受文化影響的先決觀念面臨挑戰，我們的問題亦被糾正。事實上，我們不得不檢討先前的問題，另提出新的問題。這種活潑的交互作用遂繼續進行。」結果，我們對神和祂的旨意的了解、我們的信心和順服，就不斷地增長、加深。這是「一種向上的盤旋飛行，而聖經總是在其中心並具有規範力。」¹²

這些就是以「虛懷樂取」的態度讀經的含義。我們必須儘量開闊我們的心胸，敢聽我們不願聽的話。因為我們一向學會從聖經尋求安慰。保羅自己不是也提到「聖經的安慰」嗎（羅十五 4）？我們自然希望藉著讀經得到安慰；我們不想受攪擾。我們往往在讀經的時候心意已定，只渴望聽到會證實我們的偏見之聲音。此外，我們不難使自己與神話語的挑戰隔絕，或建立藩籬以防止祂那不受歡迎的入侵。我們所思想的兩種文化——聖經作者與聖經讀者的文化——可以做兩層厚墊子，保護我們不受神想對我們說的話語之衝擊——有時是震撼。向神的話語敞開我們自己的第一步，乃是要曉得應該除掉的保護墊。我們必須樂於讓神自己訂立基本規則，並由祂來決定祂要對我們說甚麼，不論我們會覺得那是多麼不中聽。我們沒有權利限制祂，或劃定我們準備與祂商談的分界線。不，我們必須拆毀文化的障礙並努力敞開我們的心思意念，以聆聽祂要對我們說的一切話。

第三，我們的聖經研究必須有所期望(expectant)。至少有兩種情況是與我們讀經時應有的歡欣期望相反。第一種是悲觀主義；這是現代釋經的辯論本身在某些人心中所引起的。他們認為當今的聖經解釋過於複雜，以致他們心存懷疑，放棄了確實而平衡地了解神的話語之希望。如果新釋經學真的使解釋聖經成為專家的專利，而其他的人都做不到，那麼我們就得指責它

是一種危險的偏差。因為聖經本是要給我們這樣普通的人。甚至哥林多前書這種包含教義、倫理和教會秩序方面深奧教導的書信都是寫給「有智慧的不多」的基督徒團體。新釋經學並沒有廢棄宗教改革帶來的福分，也沒有再度把聖經從平信徒手中奪走。在學者了解和運用我們不熟悉的聖經原則之中，一點點的耐心就能矯正我們過早的悲觀主義。

第二種妨礙期望的情況是靈性的陳腐，而這可能是所有牧師的一個主要問題。如果我們每年都讀遍整本聖經，幾年後我們會覺得我們對它已經十分熟悉。那時我們會遇到的試探是每日讀經時感到厭煩，不再興緻勃勃地期待神要透過它對我們說話。不過我們應該有信心。荷蘭政教分離派教會——一六二〇年清教徒即由此乘五月花號起航——的牧師羅濱森(John Robinson)說過一句著名的話：神「還會從祂的聖言中發出更多的真理和亮光。」因此我們需要每天像天使一樣，「侍立在主面前」（伯一 6，二 1），像祂的僕人一樣，求「清醒之耳」（賽五十四 4），並如撒母耳一樣請祂說話，因為祂的僕人敬聽（撒上三 10）。我們需要「呼求明哲，揚聲求聰明」，「尋找它如尋找銀子，搜求它如搜求隱藏的珍寶」，因為這樣我們就得以明白並「認識神」（箴二 3~5）。這種尋求甚至在遭受明顯的拒絕時仍然不屈不撓。它像雅各一樣緊緊抓住神，除非祂祝福我們，否則不容祂走（創三十二 26）。這種熱切堅決的期待精神是神所看重的。祂應許飢餓的得飽美食；只叫那些自滿的空手回去（路一 53）。因此我們決不可屈服於靈性的陳腐，彷彿那是正常或甚至可以容忍的現象，反要祈求聖靈的更新：在我們胃口不好的時候，祂會增進我們的食慾，在我們心冷的時候，祂會重新點燃我們裡面的期望之火。

在這裡廣泛、虛懷樂取和有所期望的研究之中，雖然聖經

本身總是我們的教科書，但我們當然應該利用今天許多可以幫助我們了解聖經的輔助材料。書籍是傳道人不可或缺的東西。我們閱讀神學書籍有多廣泛，全看我們可用的時間有多少而定；我們的研究專攻那一方面，則取決於我們個人的興趣。無論如何，由於歐洲與北美神學書籍的出版宛若瀑布流瀉似的，我們都需要嚴格加以選擇，也就是說我們需要看書評，彼此指點最重要的書籍。新書之外，我們亦應該讀舊書，特別是解釋經文與教義的基督教經典之作；這些經得起時間考驗的著作往往比曇花一現的現代作品更有價值。同時，我們需要跟得上現代神學的辯論，如果在細節方面跟不上，至少在大體上也要跟得上，如果我們無法閱讀作品本身，至少也要閱讀雜誌裡面的書摘。因為這些辯論不會長久地留在學術的象牙塔中；它們很快就會在收音機與電視中傳開，不久就會滲入學校的教科書。所以我們的會友會期望我們不但曉得目前的爭論，而且能夠幫助他們的思想應該怎麼回應。歷史是神學研究另一個極為重要的範圍。真理或異端很少是新的；它們多半是舊調重彈。懂得一點歷史神學可以使我們以適當的觀點來看最近信仰的趨勢。傳記也能帶給我們平衡、智慧和鼓勵，因為我們看見神怎樣在其他的時間和地點對待其他的基督徒。在這一切閱讀之中，我們的目標不是知識的累積，而是要刺激我們以基督徒的立場來思想。

由於書籍愈來愈貴，西方城市的居民格外感激能夠使用良好的公共圖書館。此外，每間教會也應該能夠設立一間借書和參考的小圖書館，牧師們可以互相借書，並把書借給教會的會友。

至於「精心設計的圖書館」——十七世紀柴斯特(Chester)主教韋爾金斯(John Wilkins)建議牧師們建立的圖書館，¹³我們

或許應該用來收集主要的參考書，特別是我們會一再使用的字典和註釋書。

我自己時常希望各地牧師的聚會——不論是某一教派或超教派的聚會——在刺激思想方面能夠更有成效。我們聚會的時候無疑必須處理一些事務，但我們也可以在研究上彼此鼓勵。十八世紀後半期是英國的牧師，特別是福音信仰的牧師，創立協會極佳的時期。渥克(Samuel Walker)在楚羅(Truro)首創「牧師協會」(約一七五〇年)，其宗旨是「彼此勉勵事奉主」。接下來的十年間，約有另外十個協會於英國不同的地方成立。「別人聚在一起玩滾木球，為甚麼我們不可以聚在一起禱告？」列斯特(Leicester)的羅斌生(Thomas Robinson)如此問道。「別的弟兄有跳舞喝酒的聚會，為甚麼我們不可以有討論會？他們不在乎是否使彼此墮落，為甚麼我們不可以努力彼此造就？」這些協會中最著名又最有影響力的是一七八三年約翰·牛頓(John Newton)和他的一些朋友所創立的折衷協會(Eclectic Society)。(約翰·牛頓從前是船長和奴隸販子，但那時卻是倫敦市內聖瑪麗·吳爾諾斯教會(St. Mary Woolnoth)的教區長。)他們每兩個禮拜的禮拜一聚會。「我們先喝茶，」牛頓寫道(那個茶壺如今保存在倫敦的海外宣道會館 Church Missionary House)；「簡短地禱告後，就開始談論一個已定的題目，為時約三個鐘頭，我們很少覺得無聊。」他接著說，這個團體應被稱為皇家學會，因為「我相信會員都屬於皇室，而國王本人則屈尊與我們相聚。」¹⁴

現代世界

聖經研究和神學研究本身不會促進好的講道。它們誠然是不可或缺的，但除非我們以現代的研究來補充，否則就會悲慘

地孤立於文化深淵的一邊。在一九五一年的華拉克講座之中，當時的愛丁堡大學校牧師瑞德(David Read)曾提到這種危險。他說：「『但願我有鴿子的翅膀！我會飛往遙遠的地方』往往是講道前最合適的聖詩。」因為我們的講道經常與社會離得很遠，「沒有受到它的痛苦影響，不切實際的理想十分純潔。」¹⁵他接下來說到一位年輕牧師所描述的「教堂與牧師住宅理想的建築計畫」：

它顯著的特點是有一條長而直的走廊，走廊的一端有一扇門通往牧師的書房，另一端有另一扇門通往教堂的講台，……此乃主話語的大道，從傳道人的思想通往聽道者心靈的直路。

沒有打岔、令人分心的事物。但是，瑞德繼續說：

那間彷彿神學象牙塔一樣孤立的書房是致命的房間，由走廊所帶出來的是死的話語……不是活的道，因為活的道必須從心通到心，從生命通到生命。¹⁶

接著說到自己對於講章如何產生的了解：

基督教講道不變的定理是，從書房到講台的路要通過一個充滿生氣、責任繁重、常被打岔的牧師住宅；出到嘈雜的大街；出入人家、醫院、農場、工廠、公車、火車、戲院……從困惑的人群中登上你蒙召講道的地方……就活的道而論，從書房到講台是沒有小路的。¹⁷

因此，我們需要研究分界線的兩邊。正如費普斯(Austin Phelps)在上個世紀末所說的，一個受過完備訓練的傳道人首先

是一個人，在人群中很自在，然後是一個學者，在圖書之中怡然自得：「講道能夠吸收現今真實生活的世界和活在書中的過去的世界，並加以利用；這樣的能力沒有別的行業比得上。」費普斯的整個系列演講——以《人與書》(*Men and Books*)為名出版——即專門闡述這一個主題以及傳道人利用這兩種資源的需要。¹⁸

我很高興他強調我們對現代世界的研究是由人開始，而非由書本開始，最好的傳道人總是勤勉的牧師，他們認識自己教區的人和會友，並了解人類一切的痛苦、快樂、榮耀和悲傷。要獲得這種了解最快捷之路就是閉上我們的嘴（對不能不講道的傳道人來說這是件艱難的工作），張開眼睛與耳朵。有人說得好，神給我們兩個耳朵和兩個眼睛，但只有一張嘴巴，顯然是要我們看與聽的比說的多一倍。

一隻聰明的老貓頭鷹住在一棵橡樹上。

牠看得愈多，說得就愈少；

牠說得愈少，聽得就愈多；

為何我們不能都像這隻鳥？

因此我們需要問人一些問題，讓他們來談。我們必須比他們更懂得聖經，但他們可能比我們更了解真實的世界。所以我們應該鼓勵他們，把他們的家和家庭生活、工作、專長以及閒暇時的嗜好告訴我們。除了了解他們所做的，我們也需要了解他們的思想。他們行動的動機是甚麼？他們的基督徒信仰怎樣推動他們？有甚麼問題阻礙他們的信仰，或使他們無法把信仰應用於生活中？人們的背景差異愈大，我們要學的就愈多。我們必須聆聽代表不同的世代、不同的文化，尤其是更年輕一

代的人說話。已婚又有十幾歲的孩子牧師沒有理由不活在現實之中。虛己以聽是切合實際的講道所不可或缺的。當我們的聖經知識和別人對世界的知識聯合起來建造橋樑時，虛己以聽就使講道成爲一種合作的事業。

除了仔細聆聽之外，我認爲我們也應該讀日報或週報（多年來我發現認真地閱讀週報要比草率地看日報獲益更多），看一點電視，細讀一般書籍的書評，以便找出目前最具影響力的書來讀。顯然我們也會覺得有必要看一些最著名的影片或戲劇，因爲沒有甚麼比舞台和銀幕更忠實地反映現代社會。

我猜讀者中有些人像我一樣，是在一個不贊成電影與戲劇的基督教文化中接受屬靈的教導，所以我或許應該在此預先討論讀者可能會有的批評。首先，讀者或許會問，是否有些戲劇、影片及書籍我們最好不看，以免受到不必要的試探？是的，確實有些不宜看。雖然我們無權爲別人立法，但我們確實應該遠離那些可能會擾亂我們自己道德或靈性平衡的事物。耶穌所說的有關犯罪的眼、腳或手的教訓仍然通用。因此我們理應謹慎地調查別人所推薦的小說或戲劇，以期辨別我們所見所讀的東西。至於介乎好壞之間的戲劇、影片，以及那些因反基督的精神隱藏不露而影響格外陰險的戲劇和影片，我覺得跟一群朋友同去而不單獨觀賞是有幫助的，因爲這樣比較容易保持客觀的批評態度，不受環境的影響。

其次，保羅在羅馬書和哥林多前後書中經常提到的「軟弱的弟兄」（或姊妹）又怎麼辦？縱使我們覺得自己十分剛強而可以冒被污染的危險，但我們的榜樣不是會把軟弱的基督徒帶入歧途嗎？的確，這是另一個重要的問題。聖經經常提到我們對別人的責任，以及我們的榜樣有爲善或爲惡的能力。我們的主有一項最嚴厲的指責和最嚴重的警告就是對使「小子」（小

孩，不論是真的小孩或靈性上的小孩）跌倒之人說的。祂說，這種人倒不如把他沉入水中。但是，我們必須了解，軟弱的弟兄姊妹的「軟弱」不是指他們的意志，而是指他們的良心。軟弱的良心是一種過於謹慎的良心。這樣的良心雖然是錯誤的，卻不應被違背；不過它確實需要受教育。因此，如果我們的會友中有「軟弱的弟兄」，我們去看戲劇或電影而觸怒了他們，我們只能歸咎自己：我們理應教育或「堅固」他們的良心。

第三，有些人不贊同這種研究現代小說、戲劇和電影的呼籲，因為他們認為這是與潮流妥協。他們把尋求講道的「切實性」看成是向世俗投降。那些向世俗屈服的人被視為討人喜歡的人，其主要目標是追隨潮流而非對神敬虔。我們再次需要留心這種批評。貪求名望確實很有駕馭人的力量，我們中間有許多人是二十世紀的法利賽人，愛「人的稱讚過於神的稱讚」（約十二 43）。批評這種趨勢最厲害的人之一是英革(W. R. Inge)，一九一一至一九三四年聖保羅教堂的主任牧師。一九一一年他應邀演講「教會與時代精神的合作」，他在日記中說，這個題目「令我非常憤怒」。他繼續說，「這個時代有許多的精神，大部分是邪惡的」，「如果你和你自己這一代的精神結合，下一代你就會變成寡婦。」¹⁹這是一個智慧的警告。但這並不能斷定現代趨勢的研究是錯誤的，因為我所提議的不是與時代的精神合作，更不是與它結合，而是要了解它，希望用神切合時代的話來面對它。

閱讀及智囊團

那麼，哪一種研究可以增加我們對現代世界的了解？我要見證我自己從一九七四年協助成立的讀書小組得到極大的激

勵。這個讀書小組大約由十二位年輕的畢業生及專業人士組成，包括醫生、律師、教師、國民住宅處的職員、建築師、人事經理及一些研究生。我在倫敦的時候，我們每月見一次面，每次聚會結束時決定下次見面之前要讀甚麼書。然後我們花一整個晚上在一起，分享我們對那本書的觀感，討論其信息與含義，並試著提出基督徒對它的回應。我們所選的書有些是從基督徒的觀點寫的，如艾路(Jacques Ellul)的《暴力》(*Violence*)和《城市的意義》(*The Meaning of the City*)，舒馬赫(E. F. Schumacher)的《小即美》(*Small is Beautiful*)，馬愷(Donald McKay)的《鐘錶形像》(*Clockwork Image*)，尤達(John Howard Yoder)的《耶穌政治》(*The Politics of Jesus*)，莫里斯(Colin Morris)的《不年輕的，不是黑人的，不貧窮的》(*Unyoung, Uncoloured, Unpoor*)及戴樂強(John V. Taylor)的《夠就是夠》(*Enough is Enough*)。其他我們所讀的書則有一些與我們所代表的基督教福音派信仰對抗的意識形態。我們讀過《可蘭經》，曾試著了解東方神祕主義對現代的吸引力，藉賽爾(James Sire)《隔壁的宇宙》(*The Universe Next Door*)之助研究過其他的「主義」，對卡思塔奈達(Carlos Castaneda)所提倡的雅基族人了解事物的方式著迷，透過包尼諾(José Míguez Bonino)所著的《基督徒與馬克斯主義者》(*Christians and Marxists*——雙方都向革命挑戰)感受到馬克斯主義的吸引力，並且看了龔漢思(Hans Küng)在《做基督徒》(*On Being a Christian*, 1977)書中以淵博之學識綜述的羅馬天主教自由派信仰。

但是我們儘量只讀世俗的著作而不讀宗教書籍，因為這個小組的主要目的是要幫助我們了解基督教沒落以後的西方世俗思想，以使用基督教的思想來和它對抗。因此我竭力鼓勵這個小組負責選擇每月要讀的書；他們也確實選了一些我從未聽說

過的書，如畢思格(R. M. Pirsig)的《禪與保養摩托車的藝術》(*Zen and the Art of Motor-cycle Maintenance*)。我們從一些分析現代文化的書中獲益良多，如羅撒克(Theodore Roszak)的《反文化之發展》(*The Making of a Counterculture*)，雷赫(Charles Reich)的《美國之綠化》(*The Greening of America*)，以及杜弗勒(Alvin Toffler)的《未來的衝擊》(*Future Shock*)。我們試著了解有名的現代哲學家，如馬可思(Herbert Marcuse，一九六〇年代學生崇拜的英雄)及佛洛姆(Erich Fromm)。我們努力要了解女權主義、墮胎、安樂死這些為人們爭論的問題。我們花了一個非常有意思的晚上研究幽浮(U.F.O.s)的證據。我們也嘗試理解一些有名的小說家(不同的組員讀不同的書)，如卡繆(Camus)，卡夫卡(Kafka)，高爾汀(William Golding)，赫塞(Hermann Hesse)及傅爾斯(John Fowles)。

有幾次我們不讀書而看影片或戲劇。《星際大戰》(*Star War*)和《第三類接觸》(*Close Encounters of the Third Kind*)領我們進入整個科幻小說的領域，《到底是誰的生命?》(*Whose Life is it Anyway?*)和《判處活刑》(*Sentenced to Life*)使我們加入自願安樂死的正反之爭。柏格曼(Bergman)的《秋之奏鳴曲》(*Autumn Sonata*)給我們很深刻的衝擊。電影結束後，我們沉默地黏坐在椅子上，沉浸在喪失親人對一家數代悲慘的影響裡。我們不得不走回教會，一起禱告，以紓解我們鬱結的情緒。《克拉瑪對克拉瑪》(*Kramer v. Kramer*)之中，離婚所引起的孩子監護權之激烈鬥爭令我們激動不已。悲喜劇家伍迪·艾倫(Woody Allen)最近的影片混合了幽默與人道，為了尋找愛情，無助地從一個性關係跳進另一個性關係，結果仍找不著；他為我們強調了這項基督教的真理：沒有負責任的獻身就沒有真實的愛。

讀書小組的經驗——從我們所讀的書，所看的影片和戲劇，以及我們所引起的討論——不僅增加我們對現代世界的了解，同時也激發我們同情陷在失落、絕望中的人，堅定我們的信仰，並重新燃起我們基督徒的使命感。我謹向所有的牧師推薦這種小組的價值。在任何一個文化中，一間教會無論多麼小，總不會找不出幾個有思想的人可以會見牧師，一同討論教會與世界、基督徒思想與世俗思想、耶穌基督與其敵對者的爭戰。這個倫敦小組給了我必要的刺激，促使我至少讀了一些我應該讀的書，而且有一些聰穎熱心的年輕人和我志同道合，一起討論許多問題。他們把我拉進現代的世界，又使我腳踏實地活在現實之中；我非常感激他們。

除了這個定期聚會的讀書小組之外，我還從幾個特別的智囊團獲益良多。萬靈教會由教區長鮑根擔任主席的同工團，大約二年前決定我們應該有一系列一季一次的講道，叫做「當今英國所面臨的問題」，並邀我主講。他們所選的題目是「多種族之夢」，「就業與失業」，「勞資關係」，「軍備競爭」及「新國際經濟制度」。雖然我接受了邀請（或挑戰），但我立刻知道我能力不夠。關於這些問題，我自然有一些根據聖經的信念，但我對種族關係、軍備或經濟實際所知甚少，對工業或失業也缺乏親身的經驗。既然如此，我怎麼敢正直地講論這些問題？在這種情況下，我顯然需要幫助。

首先，我需要一些包括最近確實的資料之著作，這些著作要能夠提供我一些事實和數字，並刺激我的思想。在此讓我為講道裡包括非聖經的事實資料說幾句話。沒有這種事實的資料，聖經的信息就給傳入真空。因此，我們可以根據聖經來解釋有關工作的教義，但是我們若能以不斷增加的失業率為背景，那我們的解釋就更有意義。我們可以傳講耶穌要門徒做使

人和睦的人，但是當我們知道超強國的軍械駭人的存量，祂的呼召聽來就更緊要得多。再者，我們可以根據聖經教導說，神眷顧窮人、護衛無能力的人、要求正義、呼召祂的子民要慷慨地與人分享；但是如果我們又說明世上有八億人很窮困，每天有一萬人死於飢餓或與飢餓有關的疾病，這樣的信息就會更加深刻。同樣，我們可以概述世界宣教的聖經根據，竭盡所能呼籲會眾禱告、奉獻、服事，但當我們提到大約有三十億人——相當於世界人口的四分之三——沒有適當的機會聽福音並有所反應，我們的呼籲就更能促使人採取行動。

其次，我覺得在一季一次的講道前需要與一個特別的專家小組討論，而這些專家得樂意花幾個小時與我在一起。每一小組代表不同——有時是互相衝突——的觀點。例如在有關勞資關係的講道之前，專家小組包括一位專任的工會職員，他過去曾擔任一間商店的管理員及分店的秘書，現在照顧約六千個工人；一位曾任地方郵局局長的郵政工會人員，一位曾在酒廠擔任經理及推銷主任十五年，而今卻在攻讀神學課程準備全職事奉的人，一位曾為資方及工會會員服務的健康保險顧問兼經紀人，一位專攻通貨膨脹對交易過程之影響的經濟學講師，以及一位「一生中從未做過一天有薪工作」的博士班學生。在講軍備競爭這一個更富爭論性的主題之前，討論小組包括一位屬於重洗派傳統的忠實和平主義者，一位獲戰爭學博士學位的文職公務員，一位正在國防學院受在職訓練的海軍中校，一位英國某區的陸軍總教官。我要說的第三個例子是提供我有關就業與失業講道意見的小組。這小組包括一位雇主，一位人事管理員（他的職責是向被裁員的人報凶信，是吃力不討好的工作），一位年輕的經濟學講師兼研究員，一位牛津街商店的牧師，一位保險公司的雇員，以及兩位有失業經驗的人士。其

中一位曾任新聞記者、某機構的發言人並負責公共關係，三十五歲就被裁員。另一位是在醫院工作的女職員，大學化學系畢業，另獲社會管理學文憑；她熱心盡力照料她所服事的癌症和殘廢的病人，但儘管她獲得醫院一再的保證，卻收到通知，兩個禮拜後就給裁掉了。從那時起，她應徵了四十三份工作，只得到六次面談的機會，仍然失業。這兩位朋友使我能夠從個人的經歷而非統計數字來看失業問題。他們助我體會他們的經驗——震驚、爲人拒絕、受傷、屈辱及無助感，這些都是失業所引起的。

每個小組聚集以前，我自己必須先做一點預備的工作，才能看清一些主要的問題，並擬出我要問他們的問題。我們的討論都很愉快，有好幾次我自己輕鬆地坐著，聽意見不同的雙方展開的辯論，這樣的聆聽非常發人深省。事實上，當我們努力把聖經的原則與當今的情況聯繫起來，整個經驗深富創造性。

我這種有關智囊團的建議可能會引起某些牧師的批評，現在就讓我試著面對他們可能會有的反應。這裡有一位在市中心或工業區事奉的牧師，他工作過勞，已經給拉到極限。他說，他不可能再考慮增加工作量了。此外，他的會友只有二十五人，其中沒有一個是那方面的專家。在這樣的情況下，智囊團是不可能有的：他沒有時間，而他們則缺乏這種專門的知識。

我自然了解都市和郊區的大教會要招募智囊團較爲容易。然而我不能同意市內的小教會以及其負荷繁重的牧師連甚麼都不能做。如果經過深思熟慮的現代問題講道不可能一季舉行一次，那麼一年舉行一次真的不可能嗎？如果一間教會的會友缺乏學有專長的成熟基督徒，附近的教會必然有一些專家；他們

不但樂意把他們的專長貢獻給偶然才有的討論小組，而且在應邀參加討論時甚至會深覺驚喜。

無論如何，我相信在預備講章的過程中，牧師與平信徒應有更多的合作；我也相信這是新約把教會形容為具有多種恩賜的基督的身子所要求的。

前坎特布里大主教藍西在紐約的演講中說：

牧師（亦即長老或牧者）是學神學又教神學的人。他的研究是精深而有恆的……他教神學不是以從上對下的方式來教，因為他雖然教導平信徒那些沒有他的幫助他們就不知道的事，但他始終得向他們學習有關神學應用的問題。在這種牧師與平信徒的合作之中，牧師奉基督之名教導的權柄才是真正的權柄，但他必須以基督的謙卑和學習者的精神來運用權柄。²⁰

在嘗試建立「牧師與平信徒的合作」以及表現「基督的謙卑」方面，我個人願比藍西博士更進一步。這並不只是平信徒問問題我們回答而已，因為我們也有問題要他們回答。說得更恰當一點，藉著彼此詢問——我們從聖經的觀點，他們從現代的觀點——我們可以一塊兒知道，如果神的話要與世界有所關聯，我們應該給與甚麼樣的答案。

研究的習慣

我已經詳述我們的研究必須集中於深淵兩邊。我們必須研究古代經文和現代形勢，聖經和文化，神的話和世界。神呼召我們在人類社會裡向人類社會解釋祂的話，因此在我們努力了解人類社會之中，除了有系統、廣泛、虛懷樂取、心存期望地思想聖經之外，我們也應該聽、看、讀、觀賞戲劇、影片和電

視，並召集小組來協助我們。這是一項巨大的工作，需要終生的研究，怎樣才辦得到呢？

我們的前輩多半故意不理那些令人分心的事務而做到這一點。且以倫敦都會教堂的首任牧師巴克爾為例。他每天早上七點半開始研究。此外，他不肯參與公共生活或事務。他解釋道：「我為我的工作而活，如此而已。如果我整個禮拜都在講話，禮拜天就不能講道了。如此而已。如果我參加委員會的會議；耽溺於政治，從事大英帝國普通的事務，我的力量就已經消耗殆盡了。如此而已。沒有甚麼神祕之處。」²¹摩根沒有受過神學教育，也沒有大學的學位，但他每天早晨六點即已開始研究。²²

麥樂仁(Alexander MacLaren)是曼徹斯特頗富口才的浸信會牧師，於一九〇三年逝世；他為了要專心研究和準備，也婉拒許多社交及演講的約會。不過他又另外說明自己博學的原因。那就是他很滿意自己能在一個孤立的鄉間環境中度過最早的幾年牧會生活。他說：「我很感謝神，把我困在一個清靜、無名的小地方開始我的事奉。」²³在那種隱居的地方，他能夠為將來在曼徹斯特忙碌而受眾人注目的歲月貯藏資料。

然而我們似乎活在一個非常不同的世界。不錯，在我所就讀的神學院，學生仍然受到這樣的教導：勤奮的牧師早上讀書，下午探訪。我知道有些人仍然做到了，但對我自己來說，自始我就發現這是一個不可能達到的理想。我盡力而為，但終歸失敗。早晨？喔！星期日我在教會參加崇拜；星期一早晨有同工會；星期二是我輪休的日子；到了星期三，有緊急的信要寫；星期四早晨我在我們教會的日校教課；星期五早晨一定有個葬禮；星期六早晨必須保留下來以實際預備講章。於是一個星期過去了，沒有一個早晨空著讓我讀那些我應該讀的書。所

以我發現自己不得不降低我的期望，並為自己定下更實際的目標。我終於相信短時間的研究累積起來的價值。因此，我不信有那一個牧師會忙到在個人讀經禱告的時間之外，無法再騰出一個鐘頭來讀書。大多數的人也會發現他們可以每週定出一個四小時的時段——不論是早晨、下午或晚上——來作較長的研究，他們需要做的只是訓練自己在個人記事本上劃定這樣的一段時間，而且除了緊急事件以外，決心不讓它受到打擾。

其次，我發覺每月至少有一天安靜的時間能帶來極大的益處。我從韋經生牧師(Rev. L. F. E. Wilkinson)約於一九五一年在伊思林頓牧師會議(Islington Clerical Conference)的演講中學到這一點。這是整個會議我還記得的一件事。但當時對我來說，那簡直是從神而來的信息。我於二十九歲時突然被任命為萬靈教會的教區長，那時我太年輕而且缺乏經驗，無法承擔這樣的責任。我開始過一天算一天。甚麼事都堆到我的頭上來。我覺得好像給沉重的行政負擔壓倒。我開始做牧師典型的惡夢：我上講台的階梯才到一半，突然發現我忘了準備講章。然後我聽到韋經生的演講。「每月要有一天安靜」他說，或大意如此。「可能的話，就到你確信不會受打擾的鄉間。往後站，向前看，想一想你要往那裡去。要讓你自己給融入神의思想和觀點之中。試著像祂那樣來看萬事。要放鬆！」我照做了。我回家立刻在記事本上每月定下一天，以Q作記號，代表安靜。當我開始享受這樣的日子時，我受不了的重擔就給除去了，而且一去不復返。事實上，這樣的日子顯得非常重要，以致許多年來我始終試著每週騰出一天，而不是每月才一天而已。我把那些需要從容不迫而且不受打擾的時間來做的事留待這樣的日子——一些長期的計畫，一些需要思想和禱告的問題，一些難寫的信，一些準備、閱讀與寫作。這些安靜的日子為我的生命

和事奉所帶來的祝福，我不可能說得太過分。

現在讓我討論年假的問題。就我所知，十九世紀有名的傳道人通常度兩個月的暑假，在這段漫長的期間，他們會擬出全年的講道大綱，並且做許多初步的預備。例如，愛丁堡的懷德(Alexander Whyte)「夏季至少有兩個月，後來有三個月」離開城市，「聖誕節和復活節則短期」離開。但他是在工作，而非鬆懈。這些期間「排滿了閱讀、默想，有時寫作」。²⁴現在牧師的假期則短多了。不過在假期中，他應該能夠讀幾本書。甚至已婚而有許多孩子的人，也應該能夠每天找出一段時間安靜地研讀。

鍾馬田醫生在《傳道與傳道人》一書中告訴我們，他不但於度假時通常帶著最近的班普頓(Bampton)演講集，或希伯特(Hibbert)演講集，而且與他的太太和孩子約定。「他們讓我自己利用早晨的時間來做這件事（即認真地讀些書）；然後，做完這件事，我就可以做任何他們所提議的事。」²⁵萬靈教會的顧問委員會於許多年前同意應該鼓勵牧會同工，除了原有的假期外，每年至少另有一週不用上班，以便參加某種教育課程或研討會，或只是用作真正的閱讀週。每一個教會豈不是應該為其牧師做同樣的安排，因而承認他們研究的時間是不可或缺的？

我在前幾段所建議的，依我看來是絕對最低限度的研究時間，連最忙的牧師都應該能夠做到。許多人可以做得更多。但是最低限度的研究時間總計如下：每天至少一小時；每週至少一個早晨、下午或晚上；每月至少一整天；每年至少一週。這樣的時間聽來似乎很少。的確是太少。不過，凡是試著這樣做的人，都會驚訝地發現在這種有規律的安排之中可以讀多少書。一年總計將近六百個小時。

不論我們培養甚麼樣的研究習慣，最重要的是把研究的成果貯藏起來。「傳道人必須像松鼠一樣，學會為未來的冬日收集、儲存東西。」²⁶每一個讀書人都有他自己作記號、畫線或筆記的方法。當我們由中年進入老年而且記憶力減退的時候，某些能夠幫助和提醒記憶的方法就顯得十分重要。我發現一個方法十分有用，就是趁著我對一本重要書籍的主題記憶猶新之際，趕快把它的論點摘要寫下來。在讀完一本書之後，我也儘量不隨即開始讀另一本書，直到我將其中幾句令人難忘的話抄錄下來，或請我的秘書用打字機打出來。許多年來這些摘要和引文均保存在五乘三吋的卡片中；這種卡片既可存放櫃中，（打兩個洞後）又可放進活頁夾裡。我們都知道美國人給檔案系統所下的定義是「依字母次序失去資料的發明物」。所以我有兩個檔案，一個是從創世記排到啓示錄，一個是從A到Z；我把每一張卡放在我認為最可能再找到的地方，或無論如何最不可能失去之處。這個系統對我很適合。它既簡單又好用。我發現我可以將一篇普通講章的摘要記在四張卡片上，然後把其他記有適當的引文或例證的卡片加進去。如果我重新開始我的事奉，我仍會採用同樣的系統。我惟一要改變的是把五乘三吋的卡片改為六乘四吋的卡片，以對我日漸衰退的視力讓步。

研究的阻礙

有的讀者或許會不同意我所建議的最低限度的研究安排。有人或許會說：「我實在太忙。」「就我的情況而言，你的計畫根本不切實際。你提到教牧團、秘書及智囊團。但你不曉得自己受到何等的寵遇。這些奢侈我一樣都沒有。我完全靠自己。」我不否認過去迄今我極受寵遇。的確，在一個團隊裡工作的好處，我怎樣形容亦不為過。雖然如此，我必須否定工作

過量和人手不足可以給正正當當地用作沒有時間讀書的藉口。這種議論所代表的幾乎總是對教會錯誤的或「教權主義者」的概念。如果牧師獨自掌管教會一切的事務，而沒有讓平信徒領袖一同分擔責任的觀念，當然他就沒有時間研究。但是如果他了解新約中教會是基督的身子之概念，每一個會友都有恩賜來做某種形式的事奉，那麼他會不斷地尋找神所給的恩賜，爲了要鼓勵人們看清本身的恩賜並加以發展運用。「各人要照所得的恩賜彼此服事，作神百般恩賜的好管家。」（彼前四 10）甚至「委派」一辭也是錯誤的，因爲它使人聯想到這本是牧師的工作，但是他寧願屈尊把一部分的工作交給他們。「合作」的觀念比較合乎聖經，所以牧師與平信徒都爲著神所賜各種不同的恩賜而喜樂，彼此幫助以善用他們的恩賜，成就建立基督的身子之呼召。

每一代的教會都必須重新學習使徒行傳第六章的教訓。使徒們對神和祂的教會的熱心並沒有錯。他們忙著像基督那樣滿有憐憫地服事貧窮的寡婦。但這不是他們蒙召作使徒所要做的事奉。他們的職責是「傳道和祈禱」；對寡婦的關懷是別人的責任。於是他們做了必要的調整。當然，今天牧師不是使徒。不過使徒教導的事奉有一部分是牧師的職責；如今許多人卻犯了使徒們所犯的錯誤，實在令人可悲。他們都是十分盡責的人。事實上，他們顧及每一個想得到的需要，如果甚麼時候他們不能及時幫助人，就會有罪惡感。我們不能批評他們的奉獻、他們的熱心或他們的忠誠。牧師確實是蒙召來服事人，正如基督本身所做的。但是他們忘了有時耶穌自己把衆人遣走，爲了要退到山上禱告。他們也容許自己偏離基督呼召他們來做的另一項重要的工作，亦即傳道的事奉。他們的精力與熱心用在其他的方面。同時，他們往往不曉得，由於他們未給有恩賜

的平信徒領袖事奉機會，以致抑制了他們。工作過度的牧師和受到挫折的平信徒在一起是一個危險的組合；基督的身子在這樣的情況下無法長大成熟。

當我提到平信徒領袖的事奉時，我所指的不僅是社會與行政的責任——這些方面無論如何平信徒往往比牧師更能勝任，而是指他們分擔牧師照顧會友的責任，不管他們是長老、執事、讀經者、平信徒傳道者、團契小組或家庭教會的領袖，正如起初保羅在每一間教會選立「長老」（原文係複數名詞）（徒十四 23，參見二十 17；腓一 1），並指示提多在革哩底的每一個城裡做同樣的事（多一 5），所以今日每一間教會不應該只由一個牧者來牧養，而應由一個團隊來做。在許多情形下，特別是通貨膨脹打擊教會之際，這個團隊可以主要由平信徒組成，或許再請一兩位所謂「帶職事奉」——亦即自力謀生——而不受薪的牧師參與。不管怎樣總有一個團隊一同努力照顧教會。

同時，不論會友多寡，一間教會的團隊中至少需有一位專職受薪的牧師。新約似乎很明確地重視這種情形。保羅不僅極力主張「在道理上受教的，當把一切需要的供給施教的人」（加六 6；參見提前五 17、18），而且主張傳福音的人和牧師有受供給的權利，雖然他自己放棄這樣的權利（林前九 1~18）。教會需要一位專職受薪牧師的理由是，他不必自行謀生，遂能專心致志牧養會友，特別是專心「傳道和祈禱」。這樣的事奉，包括個人輔導與小組事工、代禱與研究、預備與講道，是相當吃力的。雖然部分時間的牧師對團隊來說很重要，但他們無法單獨圓滿地完成如此的事奉。這一點在舊約時代已經很明確。因此希西家王「吩咐住耶路撒冷的百姓，將祭司利未人所應得的分給他們，使他們專心遵守耶和華的律法」

(代下三十一4)。同樣的原則延續至新約時代：「凡在軍中當兵的，不將世務纏身，好叫那招他當兵的喜悅。」(提後二4)這些纏身的世務，使得牧師沒有足夠的時間研究。一間沒有專職牧師的教會，縱使有一隊部分時間的牧師，靈性必然貧窮。我們需要更多「勞苦傳道教導人」的專職牧師(提前五17)。

如果一位牧師得到這樣的支持，還有甚麼能令他不作研究的？坦白說，只有一件事：懶惰。愛默生(Ralph Waldo Emerson)豈不是說過「人敢多懶就有多懶」麼？這句話是真的。我們作牧師的在這方面可以非常勇敢，因為我們沒有老闆來監督我們的工作，或責備我們疏忽職守。此外，我們既沒有確定的工作要做，又沒有確定的時間來做這些工作。我們是自己的主人，必須安排我們自己的時間表。所以我們可能浪費時日，直到我們這種浪費時間的過失淪為漫無紀律的生活。此外，它在我們的事奉中會明顯得令人厭煩。正如嘉倍德(Cyril Garbett)任紹瓦克主教(Bishop of Southwark, 1919~32)時私下對朋友所說的：「我隨時都可以斷定甚麼時候牧師已經不再認真努力地讀書或思想：這種情形在大約四十五歲時就很明顯。如果他是英國國教高派教的一員，他就變成頑固分子，如果他是福音派的人，他就會變成感傷主義者。」²⁷

懷德曾就這個問題說過一些嚴厲的話。他在愛丁堡的聖喬治自由教會(Free St. George's Church)牧會四十七年(1860-1907)。一八九八年他擔任蘇格蘭教會總會的主席；一九〇九年，他七十三歲的時候，除了其他的責任之外，又接受了愛丁堡新學院(New College Edinburgh)院長一職。他律己極嚴，而且痛恨別人懶惰。「我要開除學院中所有懶惰的學生，」一九〇四年他說，「開除總會裡所有懶惰的牧師……我要把懶惰列為所有

的學生和牧師惟一不可饒恕的罪。」²⁸他於一八九八年舉行的總會中擔任主席；在閉會演講中他說：

我們有充分的時間做我們的工作，我們是否節用我們的時間，並正確地將它貯藏起來……我們是否與支持我們的人一樣每天工作那麼久，那麼努力？是否與他們一樣早出晚歸，竟日努力？噢不！我們不能嚴肅地彼此對望，然後說我們缺乏時間。我們所缺乏的是目的。我們所缺乏的是決心。我們所缺乏的是方法。我們所缺乏的是動機。我們所缺乏的是良心。我們所缺乏的是熱誠。除了時間以外，我們甚麼都缺乏。²⁹

所以我們需要不斷地悔改，不斷地更新我們的決心來操練我們的生活與時間表；我自己就覺悟有此需要。惟有對基督和祂的命令常懷清新的異象才能把我們從懶惰中救出來，並使我們工作的先後次序得以正確地調整。然後我們就會騰出時間讀書和思想；這樣盡責研究的結果是，我們的講道不但會清新、忠實、切合實際，而且十分簡單，容易明白。

附註

1. 引自他對申五 23 以下的註解。
2. Spurgeon, *All-Round Ministry*, p.236.
3. Brooks, *Lectures*, pp.159~60.
4. Huxtable, p.25.
5. 此日曆仍然可向 Banner of Truth Trust (3 Murrayfield Road, Edinburgh, Scotland)購得。
6. Lloyd-Jones, *Preaching*, p.172.
7. Spurgeon, *Lectures*, Second Series, p.25.
8. Spurgeon, *Lectures*, First Series, p.195.
9. Day, p.131.

10. Neill, p.67.
11. Thiselton, p.103.
12. *Willowbank Report*, p.11.
13. *Ecclesiastes*, p.31.
14. Hennell, p.84 約西亞·普拉特(Josiah Pratt)在折衷協會一七九八年至一八一四年討論會中所作的筆記，由其子約翰·普拉特(John H. Pratt)編輯，一八五六年首次出版，一九七八年由 Banner of Truth Trust 再版。原先的折衷協會在十九世紀中消失。一九五五年四月，鑑於我們這一代需要（正如牛頓看見他那一代有此需要）「信仰的彼此溝通……並研究屬靈真理」，萬靈教會邀請二十二個較年輕的福音派牧師聚會一天，並重新創立折衷協會。它從那時開始蓬勃發展，到一九六六年時，十七個地方小組合計有一千多個會員。如今它只限四十歲以下的福音派牧師和平信徒參加，因此組織較小，但仍具影響力。
15. Read, p.47.
16. 同上，pp.62~3.
17. 同上，p.63.
18. Phelps, Preface and p.3.
19. Inge, p.12.
20. Ramsey and Suenens, *The Future*, p.35.
21. Wiersbe, p.56.
22. 同上，p.133.
23. 同上，p.37.
24. Barbour, p.286.
25. Lloyd-Jones, *Preaching*, pp.182~3.
26. 同上，p.173.
27. Smyth, p.167.
28. Barbour, p.282.
29. 同上，pp.284~5.

註：由於書籍是傳道人所不可或缺的，Evangelical Literature Trust 主要的一個業務就是在第三世界國家發起牧師書社(Pastor's Book Clubs)。這些書社使會員能夠每年購買一些非常廉價的書籍。(E. L. T.的地址是：c/o 12 Weymouth Street, London, W1N 3FB, England)

6

預備講章

從前有一位懶惰的安立甘教會牧師。他許久以前就不再費心地預備講章。他天賦相當聰穎，口才又流利，他的會友都是單純的人。所以他講道雖然沒有準備，卻混得很不錯。但爲了要問心無愧，他發誓要永遠即席講道，並信賴聖靈。一切都順利，直到有一天，晨間崇拜開始前幾分鐘，主教竟然走進教堂，找了一個座位坐下來，要享受一個清閒的禮拜。這下子牧師可窘了。多年來他騙得過那些未受過教育的會友，但是否能瞞得住主教他卻沒那麼有把握，於是他走過去歡迎這一位不速之客，而且爲了要預防對方的批評，就向他說明他曾鄭重地發誓要永遠不準備而講道。主教似乎了解的樣子，於是崇拜開始。然而，講道進行到一半的時候，主教即起身走了出去，令講道的人大吃一驚。崇拜結束後，主教草草寫就的一張字條留在法衣室的桌子上：「我解除你的誓言！」

還有一位年輕的美國長老會牧師，他常犯的罪不是懶惰，而是自誇。他經常公開誇耀說，他預備主日講道所需要的時間，只是由教堂隔壁的牧師宅走到教堂的那幾分鐘而已。或許你猜得到他的長老們做了甚麼事：他們在離教堂五哩的地方給他買了一間新的牧師宅。

我這種小比喻尚未說完。一位浸信會的牧師不像聖公會和長老會的同事那樣有常犯的罪。他的煩惱——如果我們可以稱之為煩惱——是過分屬靈。他也不預備講章，但不是因為懶惰或驕傲。相反的，那是出於真正的敬虔。他像那位聖公會的弟兄一樣信靠聖靈，但不同的是他不用自己的誓言，而用聖經本身來支持自己的作法。「你沒有讀過耶穌馬太福音十章19、20節所說的話嗎？」當他的朋友大著膽子責備他時，他的確很驚訝地問他們：「『不要思慮怎樣說話，或說甚麼話，』耶穌吩咐說，『到那時候，必賜給你們當說的話，因為不是你們自己說的，乃是你們父的靈在你們裡頭說的。』」不過這一位天真的弟兄並沒有從上下文來讀他的主的話。實際上這些話是從「你們被交的時候」開始，而且指的不是教會，乃是法庭。「你們要為我的緣故，被送到諸侯君王面前，」耶穌說（第18節）。祂的含義是，在這種情況下我們可能沒有時間預備我們答辯的話。這時聖靈就會給我們當說的話。耶穌的應許帶給沒有律師代為辯護的囚犯極大的安慰；它卻不安慰那些因太懶惰、太驕傲或太虔誠而不預備講章的傳道人。

我想我們必須同意司布真所說的：「習慣不預備而上台講道，是不可饒恕的傲慢。」¹若是一位律師沒有預備他的案件，就進入法庭為他的訴訟委託人辯護，我們會怎樣看他？焦義特(J. H. Jowett)引用一位傑出的英國法官的格言：「訴訟是在律師辦公室裡贏的。」意即：「就律師而言，決定勝負的場所不是公開的法庭，而是他自己私人的房間。」同樣的原則亦適用於傳道人：「如果書房是一間休息室，講台就毫無用處。」²

那些影響當代的偉大傳道人，都證明盡責預備的必要。你聽他們講道時或許不覺得如此。因為他們的講道聽來似乎都是

那麼簡單。經文的解釋，例證與應用，簡單的大綱，句子的結構與字句的選擇——還有甚麼比這更容易的？然而隱藏於其後的是一生的操練及努力。我只舉一個例子說明。韋德海博士於一九七六年的新年過世後，崔偉文(Roy Trevivian)寫了一篇訃聞或個人的感謝之辭，刊於一九七七年一月九日的《英格蘭教會公報》(*Church of England Newspaper*)。文中包括這樣的話：

他能對人們有極大影響之祕訣何在？貧窮的、富有的、有權勢的、無依無靠的、著名的、默默無聞的，甚麼樣的人都來找他，而且都受到他專心的關照。他的講道能迷住極大的會眾，以致他講完之後，他們還要聽更多的道；他的祕訣是甚麼？我問過他二十次，他的回答總是「預備」。

那麼，我們要如何預備？這是一件非常主觀的事。預備講章不是只有一種方法而已。每一個傳道人都必須努力找出適合其性情與環境的方法；不分好壞地仿效他人是錯誤的。然而我們可以彼此學習。伊拉斯姆有一次相當風趣地說：「如果象能夠學會跳舞，獅子學會戲耍，花豹學會狩獵，傳道人必然能夠學會講道。」⁹事實上，大多數人都發現似乎有六個階段是必須經過的。

(一)選擇經文

我認為我們當然要有一段經文。因為我們不是純理論者，而是解經者。不過我們要怎樣為一篇講章選擇經文？許多傳道人坐在書桌前，吸吮甚至咬他的筆桿，茫然地望著眼前的白紙時，往往提出這個問題。選擇經文之所以令人頭痛，不是因為

經文太少，而是因為經文太多。如果我們經常研究聖經，在研究之中亦作筆記，我們的記憶就變得像一個積存豐富的食物櫃，聖經的經文會排隊要求我們用它們來講道。那麼我們要怎樣選擇？依我看來，會影響我們選擇的主要因素有四項。

第一項是崇拜儀式的因素。基督教界裡大部分（特別是羅馬天主教、希臘正教、路德會、安立甘教會）仍繼續遵守教會的節期，這些節期在日曆中均給標明，每一主日並配上合適的經文。一九六七年，英國各教派所組織的「聯合崇拜儀式小組」，發表了一篇文章，題目是「日曆與日課表之覆議」(The Calendar and Lectionary: A Reconsideration)。⁴翌年，英格蘭教會的崇拜儀式委員會接著提出一篇報告。「教會年度之日曆與日課」(The Calendar and Lessons for the Church's Year)。⁵這份報告主張「為了崇拜者的益處而更合理地表現教會年度」。⁶我且簡化其中推薦的事項，或許這也會引起無崇拜儀式的教會會友之注意。大多數的基督徒每年至少遵守三個主要的基督教節期——聖誕節（慶祝基督的降生）、復活節（祂的復活）及五旬節（祂賜下聖靈）。以這些為中心點，每個節期都有一個自然漸進的準備階段，以及一個自然後續的階段。因此教會年度可分成三個時期。

第一個時期從十月至十二月是延長的降臨節。由於在歐洲收穫節通常是在九月底或十月初，美國則是十一月，這個時期很適合我們思想有關創造、墮落、舊約的歷史與期望直到基督降生以及祂對外邦人的「顯現」。

第二個時期是由聖誕節持續到五旬節，因此包括一至五月。這個時期很適合我們講述神在基督裡大能的作為——祂的降生與生活，品格與榜樣，話語與工作，受苦與死亡，復活與升天，而以聖靈的澆灌達到極點。

第三個時期應該被認為是「五旬節以後的主日」，而不是「三一節以後的主日」。從五月到九月，我們有機會思想基督徒的生活乃是在聖靈裡的生活，基督徒的教會乃是在聖靈裡的團契。這個時期很適合我們注意基督徒倫理、社會及宣教的責任，以及基督徒的盼望，我們對耶穌基督得勝再來的期待。

這樣一來，每年教會的日曆都扼要重述聖經所啓示的故事，十月至十二月期間是從舊約的創造到聖誕，一月至五月是描述基督生平的福音書，五月至九月這一段五旬節以後的時期是使徒行傳、書信及啓示錄。當我們講述神怎樣漸進地顯明祂本身是創造者和天父，道成肉身的神子，並在聖靈的位格與工作之中，無可避免地這也是三位一體的結構。

既然這些預定的日課（舊約經文、書信、福音書及其他）適合於教會日曆的節期，傳道人可以有時——甚至經常——從這些日課當中選擇他的經文。不過，毫無主見地沿用指定的日課會成爲不必要的束縛。我們最好視之爲對當日主題的建議。

我們的確不應該受教會日曆的束縛。因爲那樣的話，且舉個例子，我們會覺得只有在聖誕節才能傳講道成肉身，只有在復活節才能傳講復活。莫瑞斯問得好：「五旬節在秋天？耶穌升天於寒冷的仲冬？爲甚麼不行？這些偉大的真理不是無論何時何地都很適切嗎？它們實在不應受日曆的限制。」⁷

雖然如此，日曆的價值還是顯而易見。愛丁堡新學院的新約語文、文學及神學名譽教授史都華於一九六六年退休，但仍是現代最有名的傳道人之一；他曾經用這些話來鼓勵人「適當地遵守基督教年度」：

基督教年度顯著重要的事件——降臨節、聖誕節、四旬齋、受難節、復活節、聖靈降臨主日、三一節——決定了我們的方向，並提供我們基本的題目。它們促使我們緊守信仰的基要教義。它們把我們從可能易於徘徊的小路上召回到救贖的大道。它們擔保我們在講道中不斷回來講述神大能的作為；教會就是為了宣講神大能的作為而存在的。⁸

第二個幫助我們決定經文的因素，我要稱之為外在因素。我所謂的外在因素是指我們國家生活中的某些事件（例如：選舉、大人物的死亡或國家的醜行），某些公眾討論的問題（例如：軍備競爭、墮胎、死刑、失業、同性戀或離婚），天災（水災、饑荒或地震）或某些其他的災禍（飛機或火車失事）。這些事件已有收音機、電視和新聞廣泛的報導，因此當基督徒來到教會的時候，他們不能也不應將這些事置之度外。相反的，他們來崇拜時帶著這些疑慮，而且在問：「主有甚麼教導嗎？」「基督徒對這些事應該如何反應？」傳道人必須敏於理解人們心中共有的大問題。

第三個因素是牧會因素，亦即在會眾靈性的旅程中所發現的某種需要。人們常說最好的傳道人總是好牧師。這話很對，因為他們知道會友的需要、問題、疑慮、懼怕與盼望。一個盡責的牧師講道決不能「不顧聽眾的需要」，「當病人腳趾頭長雞眼的時候，」傅德(Douglas Cleverley Ford)說，「醫生很可能開的是治頸上濕疹的藥方。」⁹會眾目前的需要之評估，以及怎樣因應講道的決定，最好由教牧團一起來做。縱使一間地方教會只有一位專職受薪的牧師，我們希望他能得到部分時間和義務牧師的支持，或是得到與他同擔任牧會責任的長老支持。他們無疑會定時一塊兒禱告、討論與計畫；他們的議程之一應該是他們的講道事奉。一九七五年以來的萬靈教會教區長

鮑根特別爲此而一年至少三次召集他的教牧團。有時他事先告訴會衆，爲了請他們代禱；有時他邀請他們——特別是團契小組的領袖——提出講道題目或講道系列的建議和要求。有時教會的平信徒領袖也與我們一同討論以後幾個月的講道大綱。這些使我們有機會計畫未來的方向，以期包括主要的基督教教義與責任，解釋整本聖經，並自問我們是否有忽略之處。這種有計畫的講道幫助教會的會友了解聖經各種不同啓示的一致性；每主日選用一段孤立的經文有一個危險：它讓人覺得聖經只是毫不相關的斷簡殘篇選集，沒有共同的主題或全面的信息。

如果我們把過去六年來我們在萬靈教會所採用的主要講道系列列出來，或許有所助益。教義方面的講道系列包括神的特性、基督生平、十字架、復活顯現、神的家與聖經。較實用的講道系列包括倫理問題（例如：門徒訓練、十誡、登山寶訓、效法基督，以及一連十四篇道講解愛的真諦）和專題（例如：神的引導、婦女事奉、苦難，以及屬靈恩賜）。也有一連十四篇道講解禱告。

在同一段期間，我們亦試著解釋一些冗長的經文，舊約中，我們曾一系列地講創世記的前幾章、族長的生活、精選的詩篇、部分以賽亞書，和但以理書。新約中，我們研究過較短的書信（以弗所書、腓立比書、彼得前書、帖撒羅尼迦前後書）和兩卷較長的書信，即哥林多後書與羅馬書（後者講了四十三篇道，需分兩期，從十一月至三月，另外從五月至七月）。我們最長的一系列講道或許也是最令人激賞的。那就是用六十二篇道講解整本馬可福音，把全書分成七段，從一九七八年九月持續到一九八一年四月。

除了這些逐段的綜覽之外，我們發現有時慢慢地逐節講解

更短的經文是有益的。我們用這樣的方式講解過使徒行傳二十章 19~38 節（保羅對以弗所長老的演說），以弗所書第一章（「榮耀神的子民」），以弗所書第四、五章（基督徒道德標準），希伯來書第十一章（信心的英雄），以及較不為人熟知的希伯來書第十三章。希伯來書第十三章給分成以下的段落：

1. 常存弟兄相愛的心（第 1 節）
2. 善待陌生人（第 2 節）
3. 記念被捆綁之人（第 3 節）
4. 尊重婚姻（第 4 節）
5. 知足（第 5、6 節）
6. 記念你們的領袖（第 7、17~19 節）
7. 耶穌基督昨日、今日，和永遠都是一樣的（第 8 節）
8. 危險！（第 9 節）
9. 與基督一同受苦（第 10~17 節）
10. 暫時的居民（第 14 節）
11. 神所喜悅的祭（第 15、16 節）
12. 受裝備行神旨（第 20、21 節）

所有這些系列的講道都是在同工會中決定的，以因應我們所察覺的牧養教會的需要。

第四個引導我們選擇經文的因素是個人的因素。我們所傳講給別人的最好的講章，無疑是那些我們已先對自己講過的。或者，且以略為不同的方式來說明這個事實，當神自己藉著一段經文向我們說話，而這段經文對我們發出亮光，那時候我們向別人解釋，它才會繼續發出神榮耀的光輝。摩根說起有一天他正在都會教堂巴克爾博士的法衣室裡，一位先生進來對他說：「我要為你講的道向你致謝，它對我很有幫助。」巴克

爾博士望著他回答道：「先生，我講這篇道，因為它曾經幫助過我。」¹⁰這並不是說每一篇講章都必須出自個人的經驗。我們中間有些人尚未結婚卻得傳講關於婚姻的信息，有的人結了婚卻得講關於離婚的信息，而我們在去世以前都要講關於死亡的信息。然而從個人深刻的信念所產生的講章卻富有一種顯然真實的特質。這是史多克所謂的「經驗的血痕」(the blood-streak of experience)。他又說：「當一個人所說的真理活像是他從自己的工作與苦難中學來的，這真理就格外真實」¹¹

因此，大部分的傳道人發覺手邊隨時都需要有一本筆記簿或是（大約自十七世紀以來人們所謂的）「備忘錄」。我不知道你的經驗是否與我一樣。我的心思時常給籠罩在濃霧之中，所以我完全無法清晰地看見東西。然而，有時霧消散了，光線照射進來，我就看得一清二楚。這種轉瞬即逝的光明時刻需要抓住。我們必須在濃霧再臨之前浸潤其中，這樣的時刻往往在不方便的時候來臨，在深夜裡，在別人講道或演講之際，在我們讀書時，甚至在談話當中。無論時候怎樣不方便，我們不能失去它。爲了要充分利用它，我們可能需要奮筆疾書。

這就是四個能幫助我們選擇講道經文的因素——崇拜儀式的、外在的、牧會的和個人的因素。我們現在要談到準備的第二階段。

(二) 默想經文

如果我們的經文是連續性解經的一部分，或是因著其他的緣故在幾個禮拜或幾個月前即已決定，我們就可以享受長期「潛意識沉思」¹²——或美國人所謂的「思想成熟」——之益處。當然禮拜天講道的經文最遲應在前一個星期一選好，這樣沉思的過程才能夠繼續進行。這段時間愈長愈好。史蒂文生

(Robert Louis Stevenson)有一次說到他自己，「我……靜靜地在我的蛋上坐了許久。」¹³潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)總是適時地選定經文。然後他會每天默想，並「試著沉潛其中，以便真正聽到它說的是甚麼」。¹⁴

要更專心準備的時間早晚總會來到。傳道人這時應該做甚麼？要一遍又一遍地不斷讀講道的經文。在你的心中反覆思想，像耶穌的母親馬利亞一樣，因詫異牧羊人對她所說的一切事情，就把它們「存在心裡，反覆思想」（路二18、19）。細察你的經文，好像蜜蜂探求春天的花，或者像蜂鳥搜尋芙蓉花的花蜜，啃它像狗啃骨頭一樣，吸吮它像孩子吸橘子一樣，咀嚼它像牛反芻一樣。除了這些明喻以外，司布真又加上兩樣：蠕蟲和沐浴。「禱告到深入一段經文的精髓是一件十分美妙的事：要一路吃進經文的中心，就像蠕蟲鑽進堅果的核裡。」¹⁵此外，「親愛的弟兄們，讓我們盡力被福音浸透。我總覺得，當我能夠浸潤在經文裡面的時候我就能講得最好。我喜歡取一段經文，找出它的意義和關係等；在它裡面沐浴過後，我喜歡躺在它裡面，讓它浸透我。」¹⁶

但這些生動的比喻或許還不足以清楚顯示傳道人在默想經文的時候，實際上在做甚麼。我且加以說明。他對著他的經文提出問題，特別是兩個問題。第一，它的意思是甚麼？或許這樣說較好，當作者初次把它說出或寫下時，原意到底是甚麼，因為何煦(E. D. Hirsch)說得好，「一段經文的意義在於其作者的原意。」¹⁷我們已經說過，我們必須訓練自己，設想自己回到經文的歷史和地理環境中，回到其文化環境中，回到其字句與意象中，因而回到其作者的思想與目的中。他那時的意思是甚麼？他想要證實、或責備、或應許、或命令的是甚麼？

第二個問題是問：它說的是甚麼？亦即它現代的信息是甚

麼？它今日怎樣對我們說話？這是一個不同的問題。我們需要更進一步的「築橋」操練，把古時的道與今日的世界連繫起來，並將它譯成今日文化的語言。

將這兩個問題既分別清楚又合在一起是很重要的。發掘經文的意義只不過是純學術的興趣，除非我們繼續找出它今日的信息，或（某些神學家喜歡說的）「精義」。但不先試著了解經文原來的意義，就要找出它現代的信息，乃是想走禁止通行的捷徑。這是對神不敬（不顧祂所選用的方法——即在特別的歷史與文化環境中啓示祂自己），誤用祂的話（視之如曆書或魔術符咒之書），並誤導祂的子民（使他們弄不清如何來解釋聖經）。

當我們對經文提出這兩個有關其意義與信息的問題，我們可能十分需要字典、經文集編或註釋書的幫助。這些參考書能使我們不致錯誤地解釋經文，使經文明朗，並刺激我們對經文的思考。但它們只不過是輔助材料而已。在我們親自盤問經文並讓它來盤問我們的時候，這些輔助材料不能代替我們與經文直接而親身的接觸。此外，幾年研究聖經下來，我們對經文絕不會完全陌生，而是依據我們以前的默想來研究它。

我們應該隨時禱告，謙卑地呼求神用真理的靈啓發我們。我們應該重說摩西的祈求：「求祢顯出祢的榮耀」（出三十三 18），和撒母耳的祈求：「主啊，請說，僕人敬聽」（撒上三 9、10）。基督徒的默想是一種研究與禱告的聯合，所以與別的默想不同。有些傳道人是很用功的學生。他們的書桌上堆滿了神學作品，他們一心一意要闡明經文。但他們很少祈求亮光。有的人勤於禱告，卻很少認真作研究。我們不應該把神所配合的分開。就我個人來說，我盡可能跪著準備講章，把聖經打開放在面前，一邊禱告一邊研究；我總覺得這樣做很有幫

助。這不是因為我是聖經崇拜者而敬拜聖經；而是因為我敬拜聖經中的神，並願在祂和祂的啓示面前謙卑自己，甚至當我專心研究聖經時，我也懇切地祈求祂照明我心中的眼睛（弗一18）。

關於這種禱告與思想的聯合，但以理是舊約中最佳的一個例子。他「從書上得知……耶路撒冷荒涼的年數」之後，就把臉轉向主神，「禁食，披麻蒙灰，定意向祂祈禱懇求」。然後，當他還在禱告的時候，加百列來對他說：「但以理阿，現在我出來要使你有智慧，有聰明……」（九 1~3、20~23），在隨後的異象中，有一人向他顯現，按手在他身上並對他說：「但以理，不要懼怕，因為從你第一日專心求明白，又在你神面前刻苦己心，你的言語已蒙應允……」（十 1~14）。新約中與此相當的話似乎是保羅對提摩太所說的：「我所說的話你要思想，因為凡事主必給你聰明。」（提後二 7）這兩個例子都包括兩方面，一方面是研讀經文、認真思想並決心尋求了解，一方面是在禱告認罪之中自我謙卑。我們惟有研究與祈求，才能得著我們所渴望的洞察力。戴爾(R. W. Dale)引用一位昔日的英國作家的話說：「工作而沒有禱告是不信神；禱告而沒有工作是僭越。」¹⁸

在這一段邊禱告邊研究——所謂的「默想」——期間，不用說我們也會把心中澄清的思想草草寫下來。「這個時期應有多久？」常有人問我。「需要多久就多久」是我惟一能給的答案。花時間研究經文是甚麼都無法代替的。你需要多少時間就用多少時間。要繼續不斷地吸取花蜜，直到它點滴無存。要繼續不斷地吸吮橘子，直到把它吸乾淨。

到目前為止，我都認為我們對經文的研究是隱密而屬於人的事。但集體的講道準備也有其地位，紐比金主教曾把他在南

印度馬德拉斯省主教轄區當主教時的經驗告訴我：¹⁹

「有一群牧師每月一次聚在一起半天或一整天。」他們先「徹底地做主日講道經文的解經研究」。他們不但全體一起做，而且分組做，其中四、五個小組則應邀為下個月的星期天準備一篇講章大綱。「然後這些大綱提交全體牧師批評和討論。」講道的經文通常係選自南印度教會所印的日課表。「不過有好幾次，特別是當教會或國家裡發生了十分重大的事件……這些小組就應邀考慮基督徒對那時的情況適當的反應是甚麼，以及甚麼樣的經文適合那個星期天崇拜講道之用。」紐比金主教最後的評論是：雖然「最後每個人都要回家去準備自己的講章」，但「這些練習擔保他們的講道會比不這樣做時更有內容。」

(三) 找出主要思想

當我們藉著禱告與研究繼續默想，並把各樣的念頭摘記下來，我們應該找出經文的主要思想。的確，我們應該不斷默想，直到它清楚浮現。為甚麼呢？

第一，因為每一段經文都有一個最重要的主題，正如我們在第三章所說的，如果神是藉祂所說過的話說話，那麼我們需要自問「祂在說甚麼？祂的重點在哪裡？」我不否認處理一段經文可有好幾種適當的方法，而經文之中也有好幾個不同的教訓可學；但我所要聲明的是：每一段經文都有一個最重要的思想。我們需要誠實以明察這最重要的思想，並拒絕曲解或照己意強調經文的試探。

例如，我們當然可以從好撒瑪利亞人的比喻來教導人，真正的愛總是在犧牲與積極的事奉中表現出來。但耶穌的故事要點卻在於說明一個令人震驚的事實：一個受人輕視的撒瑪利亞

虽有好几个
教訓，但有一个最重要
的！

人做了那位虔誠的猶太人所不願意做的事。因此，若要正確地解釋這個比喻，我們就不可能不強調這個神蹟的特點，以及它所隱含的批評——凡沒有愛的宗教，不論怎樣正統，都是虛偽的。此外，要從羅馬書五章8節——「惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。」——來教導幾點真理也是可能的。我們可以傳講人的罪、或基督的死、或神的愛，因為這三點都在本節中提到。但這段經文的主要思想是：基督為我們這樣的罪人而死，乃是「神自己對我們愛的證明」（新英文聖經）。所以，一篇論羅馬書五章8節的講章必須講到「神如何證明祂的愛」，也必須把藉著基督顯明的客觀證據（祂的十字架，第8節）和藉著聖靈享有的主觀經驗（在我們心中，第5節）聯繫起來。

道：傳達
要信息

我們應該尋找每一段經文的主要思想有第二個原因，即講道與講課不同的主要一點，在於講道只要傳達一個主要的信息。在講課的時候，我們期待學生詳細地作筆記，然後加以修改。在這種假定之下，講師覺得可以自由漫談，包羅廣泛，甚至離開本題。的確，一位心不在焉的教授扯到別的話題倒成為聽他演講的主要樂趣之一；否則我們不如直接從書本中選取他的資料。講道卻與此大不相同。不錯，有的教會信徒繼續作筆記，有的教會則提供複印摘要和錄音帶。每一種都有備忘的價值。然而這種供應是特別的。如果人們因想以後再研究摘記或聽錄音帶而不聽講道，那麼這種供應就是有害的。因為講道是神給其子民活潑的道，應該當場立即影響他們。他們不會記得細節，我們也不應期待他們如此。但是他們應該記得主要的思想，因為講章所有的細節都給聯絡了起來，幫助他們了解信息，並感受它的能力。

講道法的大師似乎都同意這一點。以前講章主要的思想通

常被稱為「主題」，傳道人則努力闡明它。沈美恩說：「我認爲每一篇講章都應該像望遠鏡一樣，在視野中只有一個目標。」²⁰他在《當代的講道》序言中說明他自己的方法：

指出這些講章形成的方法或許不無益處。題目選定之後，第一個要問的問題是：這段經文主要的範圍和意義是甚麼？（我請求每一位年輕的牧師特別要記得這一點。）²¹

沈美恩繼續說，當一段經文的主要意義給找出來後，下一步就是用一個「明白的主題」來表達它；這樣做乃是所有講章創作最大的奧祕²²。在一八二一年十二月號《基督教評論者》（*Christian Observer*）一篇匿名的文章中，沈美恩強調以這種方法使人們牢記真理的實際重要性：

把你的經文寫成一個簡單的主題，以此為經；然後以經文本身為緯；用它所包含的各種措辭來說明主要的思想。要把經上的話像螺絲釘一樣釘進聽眾的心中。螺絲釘是所有機械力量中最大的……當它轉緊之後，幾乎沒有甚麼力量能把它拉出來。²³

巴克斯特也曾寫道：「把真理像螺絲一樣釘進他們的思想。」²⁴

焦義特進一步地說：

我相信要等到我們能夠用簡短、意味深長而透明如水晶的句子來表達主題……講章才算預備妥當可以傳講。我發現要得到那樣的句子是我的研究中最困難、最費力又最有成果的工作……我相信任何講章都應該等到那個句子出現，清明如無雲的月亮才可以傳講，或寫下來。²⁵

同樣，畢華生(Ian Pitt-Watson)教授說：「每一篇講章應當只有一個主題，「這是第一條最大的誡命！」」²⁶

一旦經文透露了它的祕密，講章重要的主題也澈底澄清，理想上整個崇拜應該繞著它安排。雖然開始的崇拜無疑可以表達懺悔，並以比較籠統的措辭來讚美，雖然代禱應該包括對世界、教會，和有需要的人深切的關懷，但甚至在這些崇拜的部分就開始把會眾的心思導向主題，並預備他們來領會它，卻是很有益的。崇拜中兩次的讀經一定要切題，講道前表達我們禱告的詩歌，以及講道後表達我們回應的詩歌亦應如此。我們不應害怕簡單與重複。這是我們可以從美國黑人的經驗學習的另一個功課。米契爾博士將黑人靈歌與「黑人講道速度緩慢的特性」作一有趣的比較：

黑人文化的講道是黑人靈歌的學生兄弟。就歌唱的文化來說，整首歌可以由很少的字組成。反覆的合唱部分可少至四個字：「記得我，主，記得我。」白人文化的聖詩節數既多，歌詞又長，而且是以相當快的速度唱出；黑人靈歌則或許只是慢慢地說：「主，我願做個基督徒，在我心。」黑人講道速度緩慢和重複是黑人講話與唱歌的自然方式，兩者在簡短的語句裡都不用許多的字。²⁷

因此，我們在準備講章之中不可規避耐性等候主要的思想自己出現之操練。我們必須隨時禱告並思想到深入經文裡面，甚至經文的下面，直到我們不再以它的主人或操縱者自命，反而成爲它謙卑順服的僕人。那時我們就不會有妄自曲解經文的危險。相反的，神的話會掌管我們的思想，使我們的心靈火熱，控制我們解經的發展，隨後在會眾心中留下不可磨滅的印象。

(四)安排你的資料以適合主要思想

到目前為止，在準備講章的過程中，我們業已從經文中收集了許多零星的思想，雜亂地草草寫在一張紙上；我們也已努力找出它的主要思想。現在我們要將這些資料整理成形，特別是最能表達主要思想的形式。這個階段的目的是不是要完成一份文學傑作（施察理寫道：「優美的講章是撒但最危險的陷阱之一。」²⁸），而是要使經文的主要思想能夠產生最大的影響。這一種雕琢、塑造的過程有消極與積極兩方面。

消極方面，我們必須無情地摒棄不適合的部分。這一點說來容易做來難。我們默想的期間，也許想起無數可貴而閃爍智慧光芒的意念，並且盡責地記下來。我們會很想把它們都包括在內。要抗拒這樣的誘惑！不適合的資料會減弱講章的效果。它們遲早會有用處的。我們需要意志力把它們保留到那時候。

積極方面，我們必須用我們的資料來闡明並強調主題。爲了達到這一點，我們需要結構、措辭與例證之助。每一樣都需加以說明。

第一，結構。大部分傳播者都同意有條不紊的安排是必要的。不錯，我們是活在一個越來越依靠視覺的文化中。不錯，在已開發國家中，大多數的人比較慣於觀看電視螢幕上的影像，而不慣於聽直線的邏輯。因此，正如季列德(David Gillett)所說的，「一點」式的教導方法有其價值。這種方法「拿一點作爲主題，然後從不同的角度予以說明，使人們心中形成的圖畫越來越清晰。」²⁹

不過，不管我們的方法是視覺或邏輯的，如果要使我們的思想能夠傳達給人，我們仍然必須把它們組成某種結構。桑斯特借用創世記一章2節所描寫的太初混沌的意象承認說：「一

篇講章可以沒有形式而不全然空虛——這是神的恩典。」不過他又說，這是「近乎神蹟。結構堅固的講章才是真正有力的講章。」³⁰骨頭沒有肉就成了骨架，同樣，肉沒有骨頭就成了水母。骨骼畢露的骨架和水母都不能成為好講章。

我們在建立講章的結構的時候，會面臨兩個主要的危險。第一個危險是骨架突出，好像瘦骨嶙峋之人的肋骨。它們衝到我們前面；我們的眼睛無法從它們身上挪開。講章大綱太突出也是一樣。它使人太注意形式，而不能專注於內容。這可能是因為它們太巧妙（有些傳道人為他們的標題所設計的兩重甚或三重的頭韻體是主要的例子），或是因為它們太複雜（據沉美恩所說的，巴克斯特有一次講到「『第六十五點』，彷彿有人能記得前面六十四點似的」³¹）。用這樣的方式自我廣告的大綱總會令人分心。它們的作者忘了骨架的目的是支撐身體，這樣一來骨架本身大部分就看不見了。

我們在組織講章的時候會遭遇的第二個危險是矯揉造作。有些傳道人把一個大綱硬套在經文上，既不合適又不能闡明它的意義，反而把清澈的真理之水攪混了，把聽者弄糊塗了。講章大綱的金科玉律是我們必須讓每一段經文來提供它自己的結構。熟練的解經者闡明他的經文，或說得更恰當一點，讓它在我們眼前展現自己，好像一朵玫瑰向清晨的陽光開放，顯露它先前隱藏的美麗。這一方面最偉大的專家之一是麥樂仁博士，十九世紀曼徹斯特的一位浸信會牧師。倪寇爾(William Robertson Nicoll)形容他有「敏捷而清晰的悟力」，接著提到他「分析經文特殊的恩賜。他用一把銀鎚輕敲經文，它立即分成自然而難忘的段落。」³²司布真也用過同樣的隱喻。他有一次對他的學生說到他處理一些經文的困難。你「試著要把它們弄碎，」他說，「你傾全力地鎚打它們，但是徒勞無功。」然

後「你終於找到一段經文，一敲即碎；它的碎片紛落時閃閃發光，你便看見它裡面光輝燦爛無與倫比的珠寶。」⁹³所有的傳道人都有那樣的經驗，至少有時會有。我們需要祈求神今日在我們中間賜下更多的銀鎚。

討論講章的結構免不了會提起盛行的三點式講章之問題，說到這一點通常也會令人苦笑。三點式的講章不是現代的發明，它已有悠久的歷史。施察理非常詳細地討論中古式「講章設計」嚴格的結構；特別是在英格蘭，它要求主題經文能夠分成三點，可能的話，分成「三個重要的字」。⁹⁴然而使三點式的講章成爲我們不變的習慣，無異把我們自己束縛起來。它也會扭曲許多只有一點或兩點，或甚至可以自然地分成四、五點的經文。但奇怪的是經文總是自然而然分成三點。我常想這是不是因爲基督徒相信三位一體的神，很容易辨認提到父、子、聖靈，或是超乎我們、幫助我們，以及在我們裡面的神之經文。因此，當我發現巴思豐(Robert de Basevom)也有這樣的想法時，我覺得很有意思。他的《講道之形式》(*Forma Praedicandi*)一書於一三二二年出版。他寫道：「這種慣例可由人們要尊敬三位一體的意念來判斷。」⁹⁵

組織一篇講章有許多方法。桑斯特把可用的方法分爲五種，稱之爲「解經」、「辯論」、「雕琢」、「分類」、「類推」。⁹⁶陸扣克(Halford Luccock)的分類更多；他列出了十種類型，並給它們取了引人聯想的名稱，如「梯子式講章」（「把人從一點帶到另一點，像登梯級一樣」），「珠寶式講章」（「在於把一個概念轉來轉去，正如一個人會轉動他手上的珠寶，使它每一面都照到光線」），以及「流星煙火式講章」（如此命名「不是因爲它發出嘶嘶聲或轟然巨響，而且是一個驚人的事物」，乃是「因爲它由地上升至高處，然後

炸成碎片，又回到地面……」)。97不同的經文與題目需要不同的處理方式。我們必須力求變化，並避免一成不變的方式。

我現在從結構說到措辭。如果我們每週只講一次道，四十年之久，我們會說大約九百萬個字。字很重要。爲了要清楚地傳講信息，我們必須用言語來表達思想。不選用正確的字眼，就不可能傳達一篇正確的信息。想一想我們撰寫一份電報信息所花的時間與心力：因爲字數非常有限，所以我們一再仔細檢查，這裡更改一個字，那裡加減一個字，直到我們確定對方不僅能夠了解，而且不會誤解我們的意思。講章亦應如此。有人說：「傳道者尋求令人喜悅的話語，並且正直地寫下真理之言。」又說，這種「智者之言」，特別在它們把恩典與真理聯合起來的時候，「好像刺棍」一樣扎痛良心並刺激思想，又「好像釘穩的釘子」，因爲它們嵌入人的記憶裡，不易拔出（傳十二10、11）。所以我們費心於措辭是值得的；這並不是因爲我們要唸講章，也不是因爲我們要牢記、背誦講章，乃是因爲操練清晰的思想需要寫作〔培根(Bacon)說：「寫作造成精確的人」〕，因爲如果我們在準備講章之中連所要用的措辭——至少包括講章的某些部分——都準備了，那麼縱然我們只帶著摘要上講台，這些措辭很快就會回到我們的腦中。既然如此，我們該用甚麼樣的措辭？

第一，傳道人的措辭必須儘量簡潔明白。哥林多前書十三章1節著名的翻譯雖然是印刷錯誤，卻很真實：「若我能說萬人的方言並天使的話語，卻沒有清晰(clarity)，我就成了鳴的鑼，響的鈸一般。」的確，有時我們會因想找適當的字眼而可能採用一個不尋常的字眼，但我們應該避免冗辭贅語。許多專業人士落入此種陷阱。現今仍然有些政治家與狄斯累利(DIsraeli)於一八七八年對格萊斯頓(Gladstone)的描寫相似，是「世故

的雄辯家，醉心於本身冗長華麗的詞藻」。律師似乎喜歡寫作只有受過法律訓練的人才能闡釋的文件。醫生有時會犯使用不必要的術語之錯。南約克郡羅塞蘭(Rotherham, South Yorkshire)的巴德漢博士(K. D. Bardham)曾以一份社會服務報告為例：

這位患老人病的老婦人有多樣的關節毛病，這些毛病限制巡行。缺乏言辭交流加重她與現實的分離，並增強孤立主義。她不能與現時的事件取得聯繫。就其扭曲觀念的情況看來，老人精神病的因素和妄想狂也是她的問題所有範圍的一個變數。

巴德漢博士接著提出他自己的翻譯。「這一位八十三歲的女士患了關節炎，行動不良，感到孤單、慌亂、害怕。」³⁸他的信是由芮德(Christopher Reed)一篇有關「心理謔語」在美國中產階級中散播的文章所激起的。這種心理謔語是把心理學對人類行為為真正的了解貶成空洞口號的術語。

不過英國人並不需要在大西洋彼岸尋找誤用語言的例子。英國國內，甚至在文官圈中，就有許多這樣的例子；關於這一方面沒有人比高爾思爵士(Sir Ernest Gowers)的名著《措辭簡潔》(*Plain Words*)引證得更好。他解釋說，其目的是要「幫助公務員使用書寫英文作為辦事的工具」，³⁹但他所寫的差不多同樣適用於口頭英文。他認為除了字的使用外，沒有風格這回事。他引述安諾德(Matthew Arnold)與綏福特(Dean Swift)的話作為證明。「有話要說而盡可能說清楚。這就是風格的惟一祕訣。」⁴⁰「適當的字眼擺在適當的地方，就是風格真正的定義。」⁴¹所以他勸告我們要謹慎地選擇辭彙，避免多餘的字眼，而選用慣見、精確的字眼。我們主要的毛病是我們的話語很複雜，「誇張、冗長、迂迴，而不易簡潔、直接。」他稱

之為「華麗炫燿的語風」(gobbledygook)⁴²——意即「誇張不實的官樣文章」；這顯然是梅瑞格(Maury Maverick)於一九四四年五月分的《紐約時報雜誌》(*New York Times Magazine*)中所造的字。

不幸的是教會也免不了這種毛病。已故的葛拉柏爵士(Sir Kenneth Grubb)引用羅樸博士(Dr. Gordon Rupp)的格言說，普世運動成了「標準英語的首號兇手」；他接著舉例說明教會喜用拉丁文而不喜用英文的怪事：

會議(meeting)變成對抗(confrontation)，談話(talk)變成商議(consultation)，方面(aspect)變成範圍(dimension)，展覽(display)變成星群(constellation)。這些人蔑視及物動詞和主動語態。他們輕視不規則變化的名詞當主詞，規則變化的形容詞取代正確的性質形容詞。人們不說風是在西方，而說它是「在西方流通的架構內」。因此好消息在壞語言裡蒸發了……⁴³

面對這些鋪張複雜的語言實例，傳道人必須力求簡潔明瞭，這意思是說，我們不僅要用簡單的措辭，而且要用簡短的句子，縱有附屬子句也不能多。當講道被譯成另一種語言時，我們就不得不如此做，這是使我們講道時常簡潔明瞭的好作法。賴爾主教(Bishop J. C. Ryle)曾說：「要像患了氣喘病似地講道。」

除了簡潔外，傳道人的措辭應當生動。換句話說，他們應該在聽眾的心中產生意象。等會兒我會說明例證的事。現在我們必須承認故事不是惟一的形式；甚至比喻性的單字或成語都能啓發我們所要表達的。「適當的措辭與近乎適當的措辭之差別，」馬克吐溫說，「是閃電與螢火蟲之間的差別。」

不過，當我們用比喻的說法時，我們易於把比喻混合起來，以致人們心中為我們所呈現的混亂意象給弄糊塗了。李科克(Stephen Leacock)舉了一個極佳的例子，可作為對所有傳道人有益的警告。他諷刺多倫多北方美蕊波色(Mariposa)的鄉村主任牧師，鍾祿伯牧師(Reverend Rupert Drone)：

(他寫道)我不認為任何人起初會為教會的債務擔憂。鍾主任牧師的數字顯示，它終會被消滅的，只不過是遲早而已，會眾只需要稍微努力，稍微鼓起勇氣，他們就能肩負起整個債務，並把它踩在腳下。他們只要把手放在犂頭上，很快就能將它導入深水中。然後他們就可以捲起船帆，人人都坐在自己的橄欖樹下。⁴⁴

如果我們的措辭應該簡潔、生動，它們也必須誠實。我們要小心不可誇大其辭，並儘量少用最高級的字眼。這些若用得過度會貶低其價值。此外，耶穌自己也給我們一些非常清楚的教導，要我們「是」就說是，「不是」就說不是，不需用強烈的話語來表明我們的意思（雅五 12，提到太五 33~37 所記載的主的教訓）。

近來著重這一點的一位作家是魯益師。他認為「弑字」（謀殺文字）可以有許多方式。但是其中最常見的是「誇張」，例如，我們的意思是「非常」，卻說「極度」，或者，我們的意思是「很好」，卻說「絕佳」。⁴⁵他於一九五六年六月二十六日給一個美國孩子的信中提到一些基本忠告，值得在此全部引述⁴⁶：

真正重要的是：

1. 總要努力使用語言以清楚表達你的意思，並確定你的句子不會有別

的意思。

2. 總要喜歡簡明而直接的措辭，不喜歡長而含糊的措辭。不要「實踐」承諾，要「守」約。
3. 可用具體名詞的時候，絕不用抽象名詞。如果你的意思是「更多的人死了」，不要說「死亡率升高」。
4. 勿用那些單單告訴我們你要我們對你所描寫的事物有甚麼感覺的形容詞。我的意思是，不要告訴我們一樣東西「很可怕」，要描述它，讓我們覺得可怕。不要說「某事愉快極了」，要使我們讀了你的描述後說「愉快極了。」你瞧，所有那些措辭（可怕、奇妙、可憎、精美）只是對你的讀者說：「請為我做我的工作」。
5. 不要用太誇大而不適合主題的措辭。你的意思是「非常」，就不要說「無窮」；否則當你要談到一些真正無窮的事物時，就無字可用了。

或許這些引文就足以令我們相信措辭對於傳道人是何等重要。我們努力要把信息傳給聽眾時，應該尋找那些他們會明瞭的簡潔措辭，那些會幫助他們看見我們所說的生動措辭，以及那些毫不誇張地表明真理的誠實的措辭。麥格利治曾被形容為「措辭奇才」。然而他在自傳的第一冊裡承認，他擔任〈曼徹斯特守衛報〉(*Manchester Guardian*)記者不久，就發現自己變得油腔滑調、好開玩笑、甚至假冒為善。

（他寫道）我當時何等容易就學會用這種非語言；用這些無聊的非句子來表達非思想，引起非恐懼，帶來非希望。現在我回想起來就深覺痛心。措辭像愛一樣美麗，也像愛一樣容易被出賣。如今我懺悔我所用過的錯誤的措辭——謝天謝地，大部分已在大眾傳播的大廢物堆中永遠消失了——基於我所做錯的行為。⁴⁷

現在這個懺悔的人已經改變了雄心。他給自己的墓誌銘是：「他善用措辭。」

在討論過講章的結構與措辭之後，我要繼續談到例證。關於這一點我相當缺乏自信，因為我知道自己用例證有多糟。我的朋友常拿它來開我的玩笑，而我一直試著改進。

我不能不同意傳道人沒有忽略例證的藉口，因有許多很好的前例激勵他。前約克郡大主教嘉倍德(Cyril Garbett)常常提到一個故事。有位牧師寫信給倫敦的柯銳頓主教(Mandell Creighton)，請他介紹一本講道例證的書，「他得到的答覆只有寫在一張明信片上的二個字：「聖經」。」⁴⁸這位主教說得對。聖經中滿了例證。特別是明喻。想一想舊約：「父親怎樣憐恤他的兒女，耶和華也怎樣憐恤敬畏祂的人。」「惡人……乃像糠粃被風吹散。」「我必向以色列人如甘露；他必如百合花開放，如白楊木札根。」「他們必如鷹展翅上騰。」「耶和華說，我的話豈不像火，又像能打碎磐石的大錘麼？」⁴⁹或者以新約為例：「你們是世上的鹽。你們是世上的光。」「人子在祂的日子，好像閃電，從天這邊一閃，直照到天那邊。」「你們這假冒為善的文士和法利賽人有禍了！因為你們好像粉飾的墳墓，外面好看，裡面卻裝滿了死人的骨頭。」「我們在你們中間存心溫柔，如同母親乳養自己的孩子。」「你們的生命是甚麼呢？你們原來是一片雲霧，出現少時就不見了。」⁵⁰這不過是隨意選出來的一些例子；再列下去可長達數倍。

最重要的是耶穌的比喻。最有名的如浪子和好撒瑪利亞人的比喻，是一般人對基督教了解的主要部分。「耶穌用許多這樣的比喻，照他們所能聽的對他們講道；若不用比喻就不對他們講，沒有人的時候，就把一切的道講給門徒聽。」（可四

33、34) 桑斯特寫道，有耶穌的榜樣在我們前面，「只有自負與褻瀆的結合才能使人相信此事不值一顧。」⁵¹他對例證的說法並不誇張。此外，不僅耶穌的比喻顯示舉例說明真理——或使真理顯而易見——的重要性，耶穌本身亦是一個明證。因為耶穌是神的道成為肉身，是不可見之神可見的形像，以致看見祂的人就看見父。

因此，講道例證的使用在教會歷史中有悠久而光榮的記錄，乃是不足為奇的事。第四、五世紀的偉大傳道人，如屈梭多模、奧古斯丁及安波羅修(Ambrose)，都使用例證。施察理寫道，中古講道最主要的特色之一是「使用喻道故事，或是我們所謂的『例證』。」⁵²這個傳統於十三世紀時由亞西西的芳濟、道明和他們的修道士進一步予以發展。那時給傳道者的喻道故事集為人著作發行（施察理列出十五種以上），是現代「講道例證集萃」的先驅。它們包括聖經故事、古典文學軼事、史例、聖徒傳奇、動物寓言以及大自然的教訓。由於這些喻道故事被用作錯誤教導的工具，並代替了嚴謹的聖經解釋，所以威克里夫和他的「窮傳道者」決定要專心解釋聖經經文，因而為改教者著重傳講聖經鋪路。施察理以他所謂的「提羅生之勝利」(The Triumph of Tillotson)作為這一段歷史綜覽的結論。提羅生(John Tillotson)是一六九一至一六九四年坎特布里的大主教。雖然他被教養成為一個清教徒，但他後期的講道較重倫理美德的論說，而較少福音性的講述。他用簡潔的語句「訴諸理性與常識，謹慎、廣泛、充實、從容而自然的議論」⁵³然而他似乎是在反對中世紀的臆想、賣弄學問與精心構想的喻道故事，而不是反對清教徒，因為雖然有些清教徒的寓意解經充滿幻想，但本仁約翰那膾炙人口的偉大寓言《天路歷程》(*Pilgrim's Progress*)，卻證明它有強大的屬靈影響力；事實上許多

清教徒傳道人把基督徒的生活描述成一種危險的旅程，其中有衝突與戰鬥。他們的講道「充滿了比喻」；的確，「很少講道沒有提到這種屬靈的旅程與戰爭。」⁵⁴

除了聖經的先例與歷史的傳統之外，現在我們要加上人類心理學作為使用例證的另一項根據。我們人類發現處理抽象的觀念是很困難的事；我們需要把它們化成符號（如數學）或圖畫。因為想像的能力是神賜給人類最好又最特別的禮物。

〔迪更生(Macneile Dixon)教授寫道〕如果有人問我甚麼是歷史發展過程中最強大的力量，而我回答——正如我必然會回答——說是比喻，比喻之辭，你可能會斷定我是精神不正常。人活著是靠想像；想像管轄我們全部的生活。人類的思想不是一個辯論廳，正如哲學家要你相信的，而是一個畫廊。畫廊內掛著我們的比喻、我們的觀念。觀念的專制，例如宇宙乃機器的觀念……是人類思想從來無法逃避的一種專制……比喻是宗教與詩的精髓……科學也逃不開這種糾纏。⁵⁵

畢哲曾將這個原則應用到我們傳道人的工作上。他的第五次耶魯演講中有一段叫做「想像的力量」。他寫道：「說來可能你們會很驚奇，會使你們的講道得著能力與成功的第一個要素是想像力；我認為這是造成傳道人的所有要素中最重要的重要因素。」他繼續解釋說，「想像力」指的是「心思的力量，能夠想像看不見的事物，並能夠把它們表達出來，彷彿別人看得見似的。」⁵⁶

保羅提到他對加拉太人傳講十字架，乃是把耶穌基督被釘十字架「活畫」在他們眼前（加三1）。耶穌被釘十字架約發生於二十年前，保羅的加拉太讀者無人曾在場目睹此事。然而保羅能夠藉著生動的宣講把這一件事從過去帶到現在，從傳聞帶

到生動的視覺形像。這是每一個例證——無論是那一種——的目的。它旨在刺激人們的想像力，幫助他們在腦海中看清事物。例證把抽象的變成具體的，把古代的變成現代的，把不熟悉的變成熟悉的，把一般的變成特殊的，把含糊的變成明確的，把不真實的化成真實的，把看不見的變成看得見的。根據賴爾所引的一句東方格言，「能言善道的人把聽眾的耳朵變成眼睛，並使他們看見他所說的。」⁵⁷

我們需要光才能看見。「舉例證明」(illustrate)意即照明(illumine)，把光或光彩投射於原本漆黑的物體上。這是為甚麼講章的例證有時被比喻成房子的窗戶。司布真《致我的學生之演講》(*Lectures to my Students*)第三系列——標題為「例證的藝術」——即專門講論這個主題；他引用十七世紀安立甘教會歷史家「怪人傅托瑪(Thomas Fuller)」的一句話，「道理是講章結構的棟樑，但比喻是採光最佳的窗戶。」司布真宣稱這個比較「恰當而且含義深遠」，他繼續說：

房子建有窗戶的主要原因，正如傅托瑪所說的，是要讓光線照進來。比喻、明喻及隱喻都有這種功效；因此我們用它們來舉例說明我們的主題，或換句話說，「用光照亮它」，因為這就是江森博士(Dr. Johnson)對 illustrate 一字的直譯。

一棟沒有窗戶的建築是「監牢而非住宅，……同樣的，沒有比喻的講道則沉悶乏味，使人身體十分疲倦。」他繼續說，為甚麼「我們一講故事，連小孩子都張大眼睛和耳朵，笑逐顏開……我們敢說，他們常常希望講道都是例證，就像男孩想吃一個全由葡萄乾做成的蛋糕。」⁵⁸但是，蛋糕當然不能全是葡萄乾，房子也不可能全是窗戶。我們必須在全是窗戶與

葡萄乾和完全沒有窗戶與葡萄乾之間找一個適中的東西。拙作《新造的人》(*Men Made New*, 1966)——一本嘗試解釋羅馬書五至八章這段重要經文的小書——出版之後，一位朋友寫了一封只有朋友才敢坦白寫的信給我。他說：「你的書像沒有窗戶的房子，像沒有葡萄乾的布丁！」我極想知道他是否讀過司布真的書。

講過例證的必要之後，我現在要說到它們的危險。例證的危險主要有二。第一是它們可能會太突出，本身衝進光中，而非把光照在陰暗之處。有人批評桑斯特例證用得太多的時候，他反駁道：「約翰，我的會友需要街燈來照亮他們的路。」⁵⁹他說的一點都不錯，因為這是例證非常實際的功用；它們不「像客廳漂亮的大燈那樣引人注意」，而是「像街燈，雖然難得為人注意，卻照得道路十分光明。」⁶⁰我們都曉得有一種太過突出的例證。它留給人非常深刻的印象，以致它原來所要說明的真理早就被遺忘之後，人們卻還記得它。

例證的第二個危險特別是在於類推的應用方面，不是應用錯誤，就是用得不恰當。在每一個類推之中我們都必須清楚指明其相似點何在。例如，耶穌告訴我們要「變成像小孩子一樣」，祂的意思不是要我們在每一方面都要像孩子。祂不是勸我們要有小孩子的不成熟、頑皮、無責任感、天真或無知，而是要有小孩子的「謙卑」。換句話說，我們依靠恩典，如同孩子依靠父母。因為聖經裡有別的經文禁止——而不是鼓勵——我們像小孩子一樣。⁶¹所以「從類推來論證」總是很危險的，而且經常會使人有錯誤的觀念，也就是說，它會令人誤以為兩個東西或兩件事既然在某一點上類似，它們就必然在各方面都類似。

我且舉一個類推應用不當的例子。我的另一位朋友有一次

開始講道時，故意極其莊嚴地停頓一會兒，然後宣告說：「全能的神在聖經中將自己比喻為……母雞。」他的話令人聽了覺得既尷尬又好笑。當然，在某種意義上，他說得很對。詩人喜歡投靠在神「翅膀」的蔭下，波阿斯描述路得——改變信仰的摩押女子——乃是投靠在以色列神的「翅膀」下。⁶²此外，這個比喻顯然具有基督的權柄。耶穌為耶路撒冷哀哭的時候，說祂多次渴想聚集其中的居民，「好像母雞把小雞聚集在翅膀底下」（太二十三 37）。這是一幅很美的圖畫，清楚描繪出神那慈愛、溫柔、保護的照顧；對於訪問過農家養雞的庭院或後園的人來說，這也是樸實而熟悉的意象。它也很生動，因為我們立刻可以聞到農場的氣味，聽到母雞的咯咯聲，看到小雞快步跑向母雞。

那麼，為甚麼我的朋友開始講道時，立刻產生反常的感覺？一部分原因在於他講這個例證的時候，用了有點莊嚴的措辭（「全能的神」與「聖經」）以及矯揉造作的方式（戲劇性的停頓），他的聽眾因而期待一個偉大的高潮，「母雞」一詞遂成為滑稽的反高潮。這種滑稽的感覺之所以產生的第二個原因是：他沒有詳細說明他在那一點作此類推。其實聖經並沒有把全能的神比成母雞，它只把祂的保護照顧比成母雞的翅膀，或說得更正確點（因為這意象是動態的，不是靜止的），它以神要把我們聚集在祂翅膀下的意象來說明祂的恩惠，它也以投靠在祂翅膀下的意象來說明我們回應的信心。如果我的朋友更合乎聖經，說「神對我們有溫柔的愛，要把我們置於祂的拯救保護之下，正如母雞把牠的小雞聚在翅膀下」，人們就會即時了解、讚賞，而不會有反常的感覺。

例證有許多種類。有的或許不超過一兩個字或一個片語，雖然如此，它們卻能傳遞生動的視覺形象，因為它們是十分明

顯的比喻。我們可以說到神「突破我們的防禦」（這樣我們可以具體表現人們建立藩籬以防祂的襲擊），或說聖靈「撬開」我們閉鎖的心靈以接受新的真理（這樣我們能聽到盒蓋受到錘子或鉗子的壓力而勉強打開的嘎嘎聲）。有些傳道人很會用現代的語言重講聖經的故事和比喻，有些人則善於想出清新、現代的比喻。然而，最有效的例證可能是選自歷史、自傳、時事或我們親身經驗的軼事。因為這些例證幫助我們把聖經的真理置於歷史、世界和個人極其寬廣的環境之中。因此，每一位傳道人都要不斷地尋找例證，他的眼睛觀察力敏銳，耳朵時時豎起。這並不是說我們讀書或聽人談話惟一的動機是要收集講道的資料而已。不過，正如桑斯特所說的：「大自然與生命……都充滿了例證。當我們揚帆駛過生命的海洋，雙眼有若拖網，有多少好東西進入網裡！」⁶³我們若是智慧的人，就應把我們所想到的意念和所讀的每一本書中幾個最好的句子記在卡片上或活頁簿裡。

在使用講道例證這件事上，我們必須在過與不及之間取得平衡。關於這一點費瑞司提供了一些很好的忠告。他說，一方面「一幅圖畫抵得上一萬個字。一篇完全沒有圖畫、沒有例證的講章，可能只有那些受過智力訓練而能了解抽象觀念的人才聽得懂。」另一方面，「一篇例證太多的講章好像珠寶佩戴過多的女人，珠寶原是要增加風度的，太多反而遮蓋了它。」他說這番話正是實行他所傳講的。⁶⁴

我們（藉著結構、措辭和例證）安排資料以闡明經文主要的思想之後，就可以進入下一個階段。

(五)加上引言和結論

先準備講章的本文是很重要的。如果我們是從預定的引言

或結論開始，那麼我們就幾乎不得不曲解經文來配合它。因此我們先由本文著手。然後我們才能為本文「加頭添尾」，亦即加上開頭和結尾——引言和結論。修辭學與講道學的老作家習慣把這些叫做「緒言」和「總論」。

引言很要緊，不應太長，也不應太短。太長的引言損害講章本身，而且搶了它的風光。然而今日較普遍的錯誤卻是將引言縮得太短，甚至完全不用，以便立刻進入主題。此乃不智之舉。「人天生就厭惡突兀之事物，而喜歡略為漸進的方法，一棟建築若沒有走廊或某種吸引人的入口，它的外表就是很難顯得美觀。精巧的音樂作品總有序樂——至少也有幾個引介的音符。」⁶⁵這不也是神的作風嗎？「自然本身」藉著黎明與黃昏溫柔的來臨「教導我們預備與漸進之藝術。」⁶⁶

好的引言達到兩個目的。第一，它引起興趣，激發好奇心，使人胃口大開。第二，它引導聽眾進入主題，因此是真正的「導論」。要構想符合這兩種功用之一的引言相當容易。說個笑話或有趣的故事，很快就能引起興趣，但如果這些沒有自然地引入主題，興趣來得快也去得快。另一方面，誰都可能在引介主題的時候，猶未贏得他們的注意，就使他們意興闌珊了。正確而困難的方法是同時介紹主題而又引起興趣，致使人們的心思傾向我們的信息。

開始一篇講章的傳統方法是宣佈經文。這種開頭的價值很明顯。它自始就表明我們接受傳道人的責任乃是要解釋神的道，而不是公開討論我們自己的意見。不過這種開頭會令許多人不快；他們覺得它太傳統、太形式化、太枯燥無味。所以至少有的時候我們應該懂得從環境說起，而不是從聖經說起，從我們的主題開始，而不是從我們的經文開始，因為如此我們就是從人們的處境開始，而不是從我們希望帶領他們到達之處開

始。例如，我記得一九七六年大地震蹂躪了瓜地馬拉全國，使二萬三千人死亡，一百多萬人無家可歸。地震後不久我在瓜地馬拉市內主持一個牧師講道研討會。我問他們有多少人在地震後的主日講到地震的事，我很高興發現有人這樣做。我們會鼓勵他們在那種時候以「今天早上我的經文是……」來開始講道嗎？用以下的話來開始豈不是更自然些：「今天早上我們聚集一起，心中十分悲傷。我們中間許多人失去了親人或朋友。有些人失去了他們的房子和財產。爲甚麼神容許這樣的災禍發生？這是我們心中都有的問題。我們怎能還相信一位慈愛的神呢？」如果這時才宣讀經文，而且經文直接與神的恩佑和（或）確信神的慈愛有關，人們的注意力就不會失去了。

結論比引言更難。有些傳道人似乎生來就不會給任何事情下結論，遑論給講章下結論了。他們兜著圈子，像一架沒有儀器的飛機，在濃霧之日不能降落。他們的講章「簡直是一齣漫無目的的悲劇」。⁶⁷有些人結束得太突然。他們的講章好像沒有終場的戲劇，好像既沒有漸次加強，也沒有高潮的樂曲。

結論不應只是重述要點而已。重述要點誠然是重要的。人們的記憶需要加以刺激。使徒不怕合宜的重複。保羅說：「我把這話再寫給你們，於我並不爲難，於你們卻是妥當。」彼得也有同樣的看法：「你們雖然曉得這些事……我卻要將這些事常常提醒你們。我以為應當趁我還在這帳棚的時候提醒你們，激發你們……」⁶⁸比較近代的一位傳道人描寫他講道的方法說：「首先，我跟他們說我將要跟他們說甚麼。其次，我跟他們說我所必須跟他們說的。第三，我跟他們說我已經跟他們說的。」因此，他的聽衆聽了三次同樣的信息；這是好的，特別是他若能夠用不同的話說同樣的事，將他的重複稍微化裝一番。因爲除非我們（如路德常說的）「絮聒不休地講給

人們聽」，我們何能把真理打進他們的腦海中？有些靈巧的木匠能夠大力一擊就把釘子釘進去；大部分的人都覺得連續幾下把它敲打進去比較安全。很對，我們必須用重複敲打的方法把真理打進人們的心裡。

然而，真正的結論卻超過重述要點而包括個人的應用。這不是說所有的應用都得留到最後，因為我們必須一邊講解經文一邊予以應用。不過，太早洩露我們的結論是錯誤的。如果結論洩露得太早，我們會失去人們的期待感。所以我們最好藏幾張王牌。這樣我們就可以把倚靠聖靈的能力來說服人採取行動的事留到最後。

這是古典的公開演講不可缺少的一項要素。西塞羅(Cicero)在《演說家》(*The Orator*)中曾說：「擅長演說的人說話必須能夠教導(*docere*)、娛樂(*delectare*)與說服(*flectere* 或 *move-re*)。」奧古斯丁(Augustine)引述西塞羅的格言，並將它應用到傳道人教導心智、娛樂或鼓舞情感和感動意志的責任。他繼續說：「因為教導是必要的，娛樂猶佳，說服則是一種勝利。」⁶⁹現代傳播理論贊同此說。「當我們學會根據聽我們信息之人明確的反應而決定目的時，我們就已朝著既有效率又有效果的傳播邁出第一步。」⁷⁰因此，當講道結束的時候，我們不僅期望人們會了解或記得或喜歡我們的教導，而且期望他們能採取一些行動。「沒有呼召(*summons*)就沒有講道(*sermon*)。」⁷¹

聖經作者十分清楚這是他們教導的目的。以西結被任命為「以色列家的守望者」，爲了要警告他們神的審判，並呼召他們悔改。他作先知最大的痛苦是人們不肯聽從他的話。神對他說：「他們看你如善於奏樂、聲音優雅之人所唱的雅歌，他們聽你的話卻不去行。」（結三十三 30~33）不過，聽講道

與聽合奏曲應該是兩種不同的經驗，因為音樂是讓人欣賞的，而聖經是要人遵行的。新約的使徒說得很清楚，「真理」同時帶來道德要求：它要人不但聽見，而且「實行」；不但相信，而且服從。⁷²因為耶穌曾對他們說：「你們既知道這事，若是去行就有福了。」（約十三 17）雅各勸他的讀者要做「行道者，不要單單做聽道者」（雅一 22~25）的時候，亦同樣表達這種必要。

教會歷史中偉大的傳道人也同樣有此信念。清教徒是一個顯著的例子。「合神心意的講道最後一個特性是：每一篇講章都必須有其「效用」或應用」，特別是有關「靈魂的悔改相信以及他們在聖潔方面的操練」。⁷³有人告訴我（雖然在他們的著作中我找不到一處這樣的說法），他們常常說起「把道講入心靈深處」的需要。我們的確不能責備他們規避頭腦，因為他們傳講極富教義性的道理。但是他們要他們的信息透過頭腦進入心中，亦即進入人格作決定的中心。同樣，衛斯理的日記裡有許多證據證明他區別「頭腦的工作」與「心靈的工作」，而且期望他的講道能深入人心。「我注意到無人心靈受影響，只有平靜、沉悶的注意。」「我沒有辦法走進伯斯(Perth)的人心中。」此外，「我向所有出席者的心提出直截了當的請求。」⁷⁴摩根比較喜歡說到意志：「傳道人不只是要求會眾討論一種情況，考慮一項提議，或留心一種理論。我們的目的是要猛攻意志的城堡，為耶穌基督佔領它……不論是傳福音或教導都無關緊要，呼籲是最重要的事。」⁷⁵

但不用暴力，城堡就攻不下。人的心靈與意志亦然。「若要剛硬的心破碎，撫摸無效，必須打擊才能奏功。」⁷⁶同樣的，白保羅博士(Dr. Paul White)——在坦尚尼亞叢林行醫的著名澳洲人——於自傳中告訴我們作家與傳道人成功的祕訣：

「鈎住他們，抱著他們，纏住他們，順應他們，打擊他們！最後這一句是大家所知道的最重要的話。」⁷⁷

許多人就是在這一方面軟弱無力。我們在使用「猛攻」、「打擊」、「打」這些隱喻的時候，會覺得很不自在。就我們的性情而論，它們都太激烈、太具挑戰性。我們說，我們既沒有權利也不希望闖入他人的信仰隱密之處。此外，我們害怕感情主義。結果我們用講壇來讀無害的短文，而且難得堅持要人有所決定的道理。戴爾在第一次的耶魯演講中有一段叫做「漫無目的的講道」。他敘述他怎樣在一個暑假中聽到一位傳道人講道，那人的解經正確精深，思想靈敏清新，例證極佳。「但這個傳道人似乎不覺得有人在聽他講道……我不曉得他要我們明白甚麼真理，或者他希望我們完成甚麼被忽略的責任……」事後戴爾告訴他，如果他能「在地方集會中發表二、三十篇演說」——就人們熱烈爭論的問題發表政治性的演說，這對他會大有益處。

（戴爾繼續說）各位先生，「獲得會眾的贊成，激發他們的熱忱」是我們真正的工作。如果我們要成功，蓬勃的智力活動是不可少的，但是它必須受明確的目的引導，以期產生一個明確的結果……除非我們的講道有一個目的，否則我們的講道就是徒勞。華特利大主教提到某一個傳道人說：「他瞄準虛空，一發即中。」⁷⁸

如果戴爾把傳道人比成政治家在辯論廳爭取選票，別的人則將傳道人比成法庭中的律師，在法官與陪審團面前為一個案子辯護，並很有信心地期待有利的判決。但另一個比喻是漁夫的比喻，他決心藉著講道「得人」（路五 10）。他不肯像釣魚的人那樣，在回答別人的詢問時，承認自己沒釣到甚麼魚，

不過自認「影響」了許多條魚。關於這一點，十七世紀柴斯特(Chester)的主教韋爾金斯說得好：

演說者的主要目的是說服……因此，傳道人在講道中若只說些普通的見解，不談到某種特別的議論，也不努力促使他的聽眾相信或實行某些真理或職務，他就像一個不智的漁夫，向空中撒網，而無法期望他的勞力會有甚麼收穫。⁷⁹

但最引人注意的隱喻或許是砲火——特別是打獵或射擊時的砲火——之隱喻。許多作者都用這個隱喻來說明我們在講道應用之中所當有的重要目的。賴爾主教評論懷特腓德的講道說，它們「不像樸次茅斯(Portsmouth)早晚的鳴砲，只是一種形式上的發射……不會驚擾任何人」。相反的，「它們都是生命與熱火。沒有人逃得掉……他有一種神聖的能力，能夠牢牢吸引你的注意。」⁸⁰

畢哲在首次的耶魯講座(1872)之中運用這種類推最為生動。他把自己早期的講道比成少年時代射擊的惡作劇：

我常常獨自出外打獵，每次開槍我都有極大的成就；獵物與我一樣快樂，因為我從未射中牠們或傷害牠們。我開槍射擊就像我看到好幾百人發射他們的講章一樣。我裝上子彈，砰的一聲！——有煙，有槍聲，但沒有東西落下來；一次又一次都是如此。⁸¹

但是，正如他在後來的演講中所說的：「一篇講道不像中國爆竹，因著它所發出的聲音而為人燃放。講道是獵人的槍，每發一槍他都應該指望看到獵物落下來。如果甚麼都沒有擊中，火藥就浪費了。」⁸²

六年後，耶魯講座由伯明罕的戴爾主講(1829~95)，其中有這段話：

畢哲先生說，偉大的傳道人愛德華滋(Jonathan Edwards)在講道說明教義的部分，只是把槍放在射擊的位置上；但在「應用」的部分，他就向敵人開火。(戴爾說)我怕我們中間有太多人花許多時間把槍「放在射擊位置上」，以致我們沒有開槍就必須結束。⁸³

布萊克總結說：「你們的工作是對準目標認真地射擊。」又說：「先生們，你們需要許多的砲火，而不是煙火！」⁸⁴

可能有些讀者覺得砲火的隱喻不恰當，甚至令人不快，因為這種比喻暴戾、有害。但這種類推旨在說明傳道人的目標（擊中靶子），而非達成目標的方法（引致橫死）。耶穌釣魚的隱喻也有同樣的目的。無論我們用釣魚或射擊來比喻我們的工作，要點都是相同的：我們應該有信心地期待結果，亦即為基督得人或擄獲人。

司布真，正如我們所預料的，把這個隱喻再加修飾，以其才智使它生動有趣。

（他說）當你的目標是要刺入人的心裡，拿著來福槍向天空射擊是沒有用的。優雅地揮舞軍刀的事你已經做多了，不必重複。你的工作是進擊人的心靈和良知。要向敵人的中心射擊。要指望效果……對良知與心靈的效果。有些傳道人令我想起不久以前廣受宣傳的中國著名的耍把戲者。他們當中的一個背對牆壁而立。其他的人向他擲刀子。一把小刀剛好射進他的頭上方的木板，另一把靠近他的耳朵，他的腋下和手指之間亦林立著不少致命的兵器。他們能夠擲到間不容髮卻不傷人的地步，真是神乎其技！我們中間有多少人具有這樣神奇的技巧！⁸⁵

現在是從隱喻轉到實際的時候了。我們究竟希望我們的講道達到甚麼目的？有一次我在佛羅里達的時候，一位聖公會牧師對我說：「我知道我要對我的會眾說甚麼，但我不曉得我要用它來做甚麼。」我們必須確定我們的目標；否則每一篇講章的結論都會成為令人困窘的反高潮。聖經的四種用途為我們提供了可行的目標，亦即它對於「教導真理與駁斥錯誤，或矯正習慣與操練正當的生活」，都是有益的（提後三 16，新英文聖經）。但是這太籠統。比較特殊的是沈美恩的目標——他希望他自己的當代講道（二千五百三十六篇講章大綱，共二十一冊）係依此目標受判斷：它們是否「都會使罪人謙卑，高舉救主，並鼓勵聖潔的生活？」⁸⁶

不過，我們講章正確的應用要視兩個易變的事物而定，亦即經文的特性與會眾的性質。至於我們的經文，我們要默想它，直到我們明瞭它的主要思想或主題。然後，我們必須盡力予以闡明，讓人們受它的影響，並於離開時決定要遵它而行。經文是否呼召人悔改或鼓舞信仰？它是否引人敬拜，要人遵行，呼召人作見證，或激勵人事奉神？經文本身決定我們所期待的特別反應。

至於我們的會眾，我已經強調需要認識他們以及他們的靈性狀況。博納(Richard Bernard)在《忠心的牧者》(*The Faithful Shepherd*, 1607)一書中指出，「我們若只知道膏藥亦無法醫治……但是特別把它敷在痛處則有效。」他列出傳道人應該知道的一些應用原則：

不論甚麼時候都要教導無知的人，堅定明達的人，矯正有惡習的人，鼓勵有德行的人，說服犯錯的人，激勵軟弱的人，找回信仰退步的

人，解答疑惑的人，不斷地以牛奶和乾糧餵養他們。⁸⁷

要做到這一切的惟一方法就是用神所賜給我們的想像力。我們已經研究了我們的經文。現在我們要試著想像我們的會眾，將這兩者聯繫起來。有一位老露西姊妹最近喪夫，經歷傷慟與孤單的打擊，我的經文對她說甚麼？還有弗羅仁思這位年老未婚、又從來不曾甘心過單身生活的女子；艾藍，他覺得升級後新的責任很重；約翰與瑪莉，他們剛結婚，正在安頓他們的家；那些面臨畢業考而不知前途如何的學生；以及那一位充滿懷疑的多馬，那一位「幾乎被說服的」亞基帕，那一位剛剛委身於基督的保羅。要讓我們的心想到教會的弟兄姊妹，並求問神要從我們的經文中給每一位甚麼信息，因這是美好的。

以下是懷特腓德有關神的國之佈道信息結論：

我知道你們中間有許多人來此是出於好奇：雖然你們只是來看集會，但如果你們來到耶穌基督面前，基督會接納你們。有沒有咒罵的軍人在這裡？你們願不願意就近基督，投入親愛的救贖者旗下？你們都為基督所歡迎。有沒有小男孩或小女孩在這裡？來親近基督，祂就要在你身上建立祂的國……年老而灰髮的，來親近耶穌基督，你們就要作王，成為神的祭司……如果你們中間有人渴慕尊榮，你們想要一頂皇冠，一枝權杖嗎？來親近基督，主耶穌基督就要賜給你們一個無人能夠從你們那裡奪去的王國。⁸⁸

且舉一個現代的例子，這一次是倫理而非佈道的例子。一位年輕人應邀傳講第七條誡命「不可姦淫」。他的講章合乎聖經、大膽、直接而實際。他用以下的四個應用來結束：對單身的年輕人（為你未來的伴侶保持自己純潔，學會對罪惡的試探

無情），對有淫亂關係的人（縱使痛苦也要下定決心斷絕這種關係），對已婚的人（努力建立美滿的婚姻，並為許多來自破碎家庭，沒有模範可循的年輕人樹立榜樣），對地方教會（有勇氣來面對並懲戒犯罪者，以遵行耶穌在馬太福音十八章 15~17 節中的教訓）。⁸⁹

我們也必須知道人們透過不同的「過濾器」來聽講道。有些人會接受我們的信息。有些人會拒絕它，因為他們覺得它威脅了他們的世界觀、文化、家庭的和諧、個人的自尊、罪惡的生活方式，或經濟生活的方式。如果我們熟悉這些障礙，我們可能需要在結論時用「說服」的方法——使徒們講道常見的描寫。我們可以用不同的方式來說服——藉著辯論（預期人們的異議並予以回答），或勸告（警告他們不順服的結果），或間接的定罪（先在他們心中引起一個道德的判斷，然後將它轉向他們自己，如拿單對大衛所做的），或懇求（用神的愛來施以溫柔的壓力）。

然後，講道結束時，邀請人們禱告是有益的。雖然安立甘教會的傳統是會眾站起來，而牧師宣告榮耀歸於神，但在許多講道之後這樣做是不合宜的，禱告比較恰當。有時我們要當場高聲禱告，以表達會眾對神話語的反應。有時請人們安靜地禱告可能比較明智。因為聖靈可能在不同的人心中激起不同的反應，而這是單一的禱告所無法包含的。因此何不讓他們單獨地在神面前安靜，以致聖靈可以引導每一個人，使個人的反應和決心具體化？

在給講章加上引言與結論之後，我們就來到準備的最後一個階段。

（六）寫下你的信息並為它禱告

我們是否要把講章全部寫好的問題這時就出現了。由於神造我們各不相同，而且賜給我們特殊的個性與才智，因此沒有一個固定的規則適合每一個人。雖然如此，人們似乎一致同意我們應該避免兩個極端：一方面是完全即席講道，另一方面是受講稿的束縛。好的即席講道並不多見。很少有人思想如此清晰、講話如此簡明以致他們不用事先準備講稿，就能夠站著清楚地表達自己的意思。真要這樣的話，絕大多數的人恐怕都會變成滿口空話的人，就像漢生(Hensley Henson)所說的：「這種人充斥教會界，令我深惡痛絕，說他們滿口空話並不為過。」⁹⁰有一個人這樣做，卻不幸失敗了，那就是艾略特(George Eliot)筆下的人物巴頓牧師(Rev. Amos Barton)，雪波頓(Shepperton)村新任的福音派牧師。當地的一位農夫海吉特(Hackit)先生對他的努力實在不敢恭維：

當我們的牧師……把他的講章寫下來的時候，他能夠講一篇我們需要聽的好道。但是當他試著沒有講稿而講道的時候，他就信口開河，離開他的經文；他不時掙扎著前進，好像羊跌倒了，再也無法起來行走。⁹¹

沈美恩曾勸他的學生在沒有先講過三百至四百篇備有講稿的道，或有過三、四年講道的經驗之前，不要即席講道。⁹²巴頓牧師要是注意到這樣的忠告，無疑會做得更好。

另一個極端是一字不漏地讀講章。雖然這對我們的世代毫無吸引力，但我們必須曉得神曾大大地祝福一些這樣做的人，特別是愛德華滋。他的健康很差，聲音無力，而且甚少手勢。

至於他的講道，「他寫下他的講章；字跡又小又難認，只有拿近眼睛才能閱讀。『他帶著筆記到桌前，把他所寫的大部分讀出來：可是他依然沒有受它們的限制。』」⁹³

但今日對我們來說，要是即席講道缺乏正確的話，念講稿也缺乏直接性。我們的世代要求講道者與會眾之間有一種臉對著臉、眼對著眼的關係。他們讚許像謝帕德(Dick Sheppard)——一九一四～二六年聖馬丁教會服膺和平主義的牧師——這樣的傳道人，「總是對人講話」，「絕不會只是對著太陽系噴話」。⁹⁴

要把語言正確與直接傳講結合起來似乎只有一個方法，就是我們在書房裡寫作講章，在講台上卻不要讀它。寫作是最有益的操練。第一，它使我們不得不好好地思想。愛說話的傳道人能以巧妙的話來掩飾散漫的思想；但要在紙上藏拙就困難得多了。事實上，如果我們要保持我們的正直，這樣做是不可能的。第二，寫作幫助我們避免落入同樣的陳腔濫調，它刺激我們想出新的方法來表達舊的真理。

所以我們把講章全部寫好是明智的。但我們要怎樣用講稿？我們不鼓勵人把它背誦下來，然後將它擱在一旁，以便在講台上憑記憶讀出來。這種工作需要許多工夫，忘記台詞的危險性相當高，所需的心力也極大，以致傳道人必須傾全力背誦講稿，而無法專心於他的信息和會眾。

第二種方法是把講稿帶上講台，但不是要唸它，而是別有目的，皮爾摩(Joseph Pilmore, 1734-1825)就是這樣做的。他先受衛斯理委派做一個巡迴的傳道人，後來被西伯立主教(Bishop Seabury)按立為美國聖公會牧師；當他擔任紐約基督教會及費城聖保羅教會的教區長時，他仍保留其福音信仰的熱忱。他的一位會友這樣形容他：

他把講章寫下來……他的講稿總是在他面前。他開始時不但讀，而且是不慌不忙地讀，並不生動；但是他會漸漸溫暖起來，你會看到他的眼睛開始發亮，他臉上的肌肉活動、舒展開來，直到最後他的靈魂整個燃燒起來，這時他就當場即席講道，其勢幾乎有如瀑布奔騰。在這種情況下，講稿只有一個用途：他把它捲在手中，對著聽眾揮動。⁹⁵

第三種而且是最好的方法，即把講稿簡化為摘要，然後隨身帶上講台。如果我們審慎地準備講章，將它全部寫出來，並為它禱告，那麼在我們講道的時候，講章的極大部分很快地就會回到我們的腦海中，同時我們可以自由地離開我們的摘要，或詳細說明。史都華教授是一位口才極其流利的講道者，他曾告訴我這就是他所用的方法。他寫道：「我總是試著至少把早晨的講章全部寫出來，到了星期六早上，我會將它簡化成一頁或兩頁的摘要，星期天這份摘要就陪著我去教會。」⁹⁶

講章寫好之後，接著是禱告。當然，我們在開始準備之前即已禱告，我們亦始終懷著禱告的態度繼續準備。但現在講章已經寫好了，我們需要為它禱告。最好的禱告時間是星期天我們離家赴教會前半小時。

我們惟有跪在神前才能使信息成為我們自己的信息，才能抓住它或重新抓住它，直到它抓住我們。然後，當我們講道時，它既不是出自我們的摘要，也不是出自我們的記憶，而是出自我們個人信仰的深處，是我們真實的肺腑之言。所以巴克斯特寫道：「牧師在到會眾那裡之前，應該煞費苦心。」⁹⁷

「要透過心靈來獲得你的講章，」馬特呼籲說，他所指的不是「心中牢記講章」，而是「使你的心適當地受你所準備的內容感動。」⁹⁸

每一個傳道人都知道兩種講章的不同，一種是沉重的講

章，像一架超載的巨無霸噴射客機在跑道上滾動，卻飛不上去，另一種講章具有「飛鳥所有的方向感與翅膀」。⁹⁹一篇講章會是哪一種，通常在我們事前為它禱告時就已經決定了。我們需要禱告，直到我們覺得經文充滿清新活潑的意義，經文發出榮耀的光輝，火在我們心中燒著，我們亦開始經歷神的道在我們裡面那種爆炸性的能力。

古時的先知與智慧人亦說到這一點，耶利米說：「我若說：『我不再提耶和華，也不再奉祂的名講論。』我便心裡覺得似乎有燒著的火閉塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁。」約伯較年輕的「安慰者」以利戶——因前三位發言人不能為約伯的苦境提供答案而發怒——也有同樣的經歷：「我的言語滿懷，我裡面的靈激動我。看哪，我的胸懷如盛酒之囊，沒有出氣之縫，又如新皮袋快要破裂。我要說話，使我舒暢……」還有受周圍的惡人壓迫的詩篇作者，「我的心在我裡面發熱，我默想的時候，火就燒起。」¹⁰⁰神的信息在我們裡面也應該像焚燒的火或發酵的酒。壓力開始在我們裡面增強，直到我們覺得我們再也承受不了。這時我們才是準備妥當，可以講道了。

準備講章的整個過程，自始至終，可由一位美國黑人傳道所說的妙言妙語予以總結：「首先，我把經文讀個飽；其次，我把經文想個透；其次我禱告到火熱，然後我放膽講道。」

附錄

如果準備講章的過程是如此的煞費苦心，有時即將封牧的人和年輕的傳道人會問我，準備一篇信息需要多少？這問題總是令我很為難，因為要說出一個簡單的答案是不可能的。或許

最好的答案是「一生之久」，因就某種意義來說，每一篇講章都是一個人迄今所學的一切之精華；也是經過多年歷練而成的人之反映。我們很難計算實際花了多少時間，因為我們無法精確地說出這種準備過程是何時開始的。我們要把讀書充實自己的時間也算進去嗎？再說，在我們研究聖經和準備講章幾年之後，我們絕不會見到一節或一段經文是以前未曾讀過或想過的；反之我們是帶著長期累積的觀念來讀經。不過，如果一定要我說出從選擇經文起到講章寫好為止需要多少時間，我想初學者需要十至十二小時（潘霍華說「十二個小時準備一篇講章是一般合適的標準」），¹⁰¹經驗豐富的傳道人不可能把這樣的時間減到少於一半。根據實際經驗所得到的一個有用的法則是每五分鐘的講道至少需要一小時的準備。

附註

1. Spurgeon, *Lectures*, Second Series, p.4.
2. Jowett, pp. 113~14.
3. From his treatise *On Preaching*, in Bainton, *Erasmus*, p.323.
4. Oxford University Press.
5. S. P. C. K. 1969.
6. *The Calendar and Lessons for the Church Year*, p.7.
7. Morris, p.143.
8. Stewart, *Heralds*, pp.110~11.
9. Ford, *Ministry*, p.210.
10. Morgan, *Preaching*, p.50.
11. Stalker, p.166.
12. Tizard, p.71.

13. Luccock, p.205.
14. Bosanquet, p.110.
15. Spurgeon, *Lectures*, First Series, p.42.
16. Spurgeon, *All-Round Ministry*, p.124.
17. Hirsch, p.1.
18. Dale, p.91.
19. 這件事是取自一封私人信函，日期爲一九七九年十二月七日。
20. Carus, p.717.
21. Simeon, *Horae*, pp.vi, vii.斜體與大寫是 Simeon 自己原有的。
22. 同上，Vol. XXI.
23. Hopkins, p.59.
24. Baxter, *Reformed Pastor*, p.160.
25. Jowett, p.133.
26. Pitt-Watson, p.65.
27. Mitchell, *Black Preaching*, p.175.
28. Smyth, *The Art*, p.27.
29. Gillett, p.12.
30. Sangster, *The Craft*, p.90.
31. Smyth, *The Art*, p.177.
32. Nicoll, pp.245, 249.
33. Spurgeon, *Lectures*, First Series, pp.88~9.
34. Smyth, *The Art*, pp.19~54.
35. 同上，p.22.
36. Sangster, *The Craft*, pp.53~94.
37. Luccock, pp.134~47.
38. The *Guardian Weekly*, 29 January 1978.
39. Gowers, p.1.
40. Arnold, in Gowers, p.3.
41. Swift, in Gowers, p.119.
42. Gowers, p.47.
43. Grubb, pp.153, 155.

44. Leacock, p.109.
45. Lewis, C. S., *Studies*, pp.6~7.
46. Lewis, W. H., *Letters*, p.271.
47. Muggeridge, *Chronicles, The Green Stick*, p.171.
48. Smyth, *Garbett*, p.172.
49. 詩一〇三 13, - 4; 何十四 5; 賽四十 31; 耶二十三 29。
50. 太五 13、14; 路十七 24; 太二十三 27; 帖前二 7; 雅四 14。
51. Sangster, *The Craft*, p.211.
52. See the chapter entitled 'The Exemplum' in Smyth, *The Art*, pp.55~98.
53. Smyth, *The Art*, p.146.
54. Haller, pp.140, 142.
55. From Chapter 3 of *The Human Situation* (1937), in Keir pp.65~66.
56. Beecher, pp.127, 134.
57. Ryle, *Light*, p.408.
58. Spurgeon, *Lectures*, Third Series, pp.1~3.
59. Sangster, P., Dr. *Sangster*, p.275.
60. Jowett, p.141.
61. 如：耶一 6; 林前三 1、2, 十四 20; 來五 11~14。
62. 詩三十六 7; 得二 12。
63. Sangster, W., *The Craft*, p.239.
64. Ferris, p.93.
65. Broadus, p.101.
66. Vinet, p.269.
67. Bull, p.131.
68. 腓四 1; 彼後一 12、13, 參三 1、2。
69. *On Christian Doctrine*, IV 12, in Schaff, Vol. III, p.583.
70. Berlo, p.12.
71. Broadus, p.210.
72. 如：約三 18~21; 羅一 18~23; 帖後二 10~12; 約壹一 6、8; 約貳 4; 約參 3、4。
73. Morgan, I., *Godly Preachers*, p.28.
74. See the entries for 13 May 1769, 21 May 1774 and 13 June 1779.

75. Jones, p.289 and Gammie, p.198.
76. Baxter, *Reformed Pastor*, p.160.
77. White, P., *Jungle Doctor*, p.129.
78. Dale, pp.22~4.
79. Wilkins, p.25.
80. Ryle, *Christian Leaders*, p.53.
81. Beecher, pp.23~5.
82. 同上, p.236.
83. Dale, p.146.
84. Black, p.62.
85. Spurgeon, *All-Round Ministry*, pp.117~18.
86. Simeon *Horae*, Vol. 1, p. xxi.
87. Bernard, pp. 11 and 72. Perkins 的 *The Art of Prophecy*(1631)第七章也類似；標題為 'Of the ways how to use and apply doctrines'，他列出人的各種分類，指出如何將我們的信息傳給他們。
88. Dargan, Vol. II, pp.314~15.
89. 這是 Roger Simpson 在 All Souls Church 一次講道的結論。
90. Henson, *Retrospect*, Vol. III, pp.312~13.
91. Eliot, p.48.
92. Smyth, *The Art*, p.178.
93. Dwight, Vol. I, p.605.
94. *The Best of Dick Sheppard* ed. H. E. Luccock 1951, p. xix, in Davies, pp.103~4.
95. Chorley, pp.34~5.
96. 取自一封私人信函，日期為一九七八年九月三十日。
97. Baxter, *Reformed Pastor*, p.158.
98. Mather, p.192.
99. Luccock, p.12.
100. 耶二十九 9；伯三十二 18~20；詩三十九 3。
101. Fant, *Bonhoeffer*, p.148.

7

真摯和熱誠

真 摯

今日的年輕人最深惡痛絕的，莫過於虛偽；而最吸引他們的，則是真摯。在這一點上，他們倒反映出基督的心，因為祂對虛偽的人發出最嚴厲的譴責。年輕人厭惡成年人的矯情和圓滑。他們的鼻子很靈敏，可以從老遠就嗅出最微弱的宗教欺哄氣味。他們尤其懷疑傳道人和我們響亮的託詞；他們繞著我們聞，看看能發現甚麼不一致的地方，就像狗嗅著倒在地上的老鼠一樣。其實他們自己並不一定絕對誠實、表裡一致——墮落的人怎麼會如此？不過，他們期待我們有高水準的正直，則是對的。因為傳道人不像老師；老師所講的題目可能與切身的經驗、關懷、信仰都扯不上關係，但傳道人則與信息結為一體。因此，在所有的人中，惟有傳道人必須是真摯的人。

傳道人的真摯有兩方面：在講台上，他要句句真實；在講台下，他要活出自己所講的。這兩件事其實是一體的兩面，正如巴克斯特所說：「說真話的人必定會照著自己所說的去做。」¹

這個原則應用在傳道人身上，第一且最基本的，就是：宣揚福音的人必須接受福音，傳講基督的人必須認識基督。那

麼，對未重生的傳道人，或未領受福音的佈道者這類怪現象，我們可說甚麼呢？司布真以他慣有的犀利，描寫道：「未蒙恩的傳道人有如失明的人作眼科教授，將光與視覺哲理化……而自己卻全然在黑暗中！又如啞吧坐上音樂教席，聾子傳授交響樂與和音！又如鼯鼠要指教小鷹，蠍貝要統管天使……」²他生動的想像力令我們忍俊不住，但他所形容的反常怪現象，卻令我們笑不出來。可是有些教會的講台仍然有這一類人。

最著名的例子，可算哈斯蘭牧師(Rev. William Haslam)。他於一八四二年被英國國教教會按牧，在北康沃爾(North Cornwall)的教區盡心地工作。他參與牛津運動，十分厭惡反國教者，是古董與建築的權威。但是他內心不滿足，因為裡面沒有活水泉源。一八五一年，在他按立九年之後，有一天他按照順序要傳講福音書中「論到基督，你們的意見如何？」那一段經文，聖靈（無疑是因多人的禱告）開他的眼睛，讓他看清自己所傳的基督是誰，並讓他從心裡相信祂。他的改變非常明顯，以致那天剛好在教會的一位當地傳道人，跳起來喊著說：「牧師得救了，哈利路亞！」他的聲音立刻被三、四百會眾的讚美聲淹沒了。哈斯蘭本人則「加入這陣突發的讚美，爲了讓秩序更好……便領唱三一頌……會眾用心靈和聲音來唱，再三反覆不停。」這個新聞如野火燎原般傳播出去：「牧師得救了，就在他的講章、他的講台上！」他的得救是他教區大復興的開始，這復興持續三年之久，神的同在極其明顯，幾乎天天有人得救；後來神呼召他去作一項十分特別的工作，帶領許多教牧人員真正認識耶穌基督。³

其實，會眾期待聖靈在牧師身上作更多工作，不只是得救而已。這種心態並沒有錯。他們很自然想發現聖靈的果子，即

成熟的基督徒品格。保羅吩咐提摩太和提多，要在行為上作信徒的典範。彼得也同樣教導作長老的，不要轄制眾人，乃要「作群羊的榜樣」。⁴ 這樣強調的理由一目瞭然；溝通不僅藉語言，也藉符號。因為「傳道人不能單用口傳，也必須用生活傳。他所過的生活，包括芝麻小事，只有兩種可能：不是賦予他的講章血與肉，就是使它疲軟無力。」⁵ 我們無法掩飾自己的真相。事實上，我們的真相與我們所講的，聲音同樣清晰。這兩種聲音交結在一起，信息的能力便倍增；但若彼此矛盾，一方的正面見證也會被另一方抵消。司布真曾經講過一個人，很會講道，卻不是好基督徒；他「講得那麼好，但生活那麼糟，結果他站在講台上時，大家都說他不應該下來；而他下來之後，大家異口同聲說，他絕不可以再上去。」⁶

在這一點上，我們遇到一個實際問題。牧師的確應該成為成熟基督徒的典範，但會眾如此期許，會將我們放在雕像的座台上，把我們理想化，甚至偶像化。但我們自己知道，他們給予我們的聲譽，至少有一部分不正確，因為，雖然神的恩典不斷在我們身上工作，但我們並不像他們有時以為的那麼完美。那麼，我們該怎麼辦？既談到真摯，是否必須摧毀會眾所造的神話，揭露自己的真相？在講台上的自我揭示應當到甚麼程度才恰當？對這類重要的問題，我的回答仍然是：要避免極端。一方面來說，若把講台變成懺悔告白，不僅不合宜、不恰當，對人也沒有幫助。另一方面而言，假扮完美不僅不誠實，也會令會眾失望。因此，我們應當承認，我們和他們一樣是人，有人性的脆弱和失敗，會受試探、痛苦的攻擊，不免與懷疑、恐懼、罪惡掙扎，不斷需要倚靠神赦免與釋放人的恩典。如此，傳道人仍然是一個典範——是謙卑與誠實的榜樣。

傳道人的品格

這一切再次證明，講道絕對不能淪為學習一些演講技術。其根基必須是神學，其後盾必須是整個生活方式。講道不能與傳道者的人格分開。

因此新約十分注重牧者的自我操練。保羅首先勸勉以弗所的長老要「為自己謹慎」，然後才加上「也為全群謹慎」，因「聖靈立你們作全群的監督」（徒二十8）。他寫信給提摩太時，同樣說：「你要謹慎自己和自己的教訓」（提前四16）。這種順序極其重要。身為牧者的人，從神領受的是雙重責任——會眾和神的真道，神將這兩者都託付給我們。然而我們最首要的責任則是自己，保守自己與神親密同行，向祂盡忠。若一個人自己不是耶穌基督的好僕人，就不可能成為別人的好牧師或教師。如果沒有個人靈修的操練，特別是默想聖經和禱告，那麼，無論是操練自己去作探訪與輔導，或神學研究與準備講章，都成了白費工夫，缺乏果效。每一個牧師都知道，他的事奉何等吃力。我們也許會遭到誤會，甚至被人反對；身心的疲倦不在話下；忍受寂寞與氣餒亦是必須。這些壓力之重，足能壓垮最堅強的人，除非神的能力在我們的軟弱中彰顯，耶穌的生命從我們必死的身上流露，以致我們「內心卻一天新似一天」（林後四7~11、16）。

傳道人與講道不可稍離的關係，許多講道的定義都反映出來。最著名之一是布魯克斯所下的。他在波士頓三一堂任牧師二十二年(1869~1891)；一八七七年在耶魯神學院任利曼·畢哲專題講座的講員，去世前兩年(1891~1893)任麻州的監督。他的專題講座，第一篇以「講道的兩個要素」為名，在其中他下了這樣的定義：

講道是一人將真理傳給眾人。其中有兩項主要因素：真理與人格。任缺其一都不足以稱之為講道。……講道是透過人格帶出真理……真理本身是固定不變的因素；人格則是會變動成長的因素⁷

也許布魯克斯是有意回應利曼·畢哲的話；他是一八七二年第一屆耶魯專題講座的講員，此講座是為紀念他父親而辦。他說：「傳道人，就某種程度而言，是真理複製於個人身上。真理必須在他裡面成為活的經驗，榮耀的熱誠，強烈的實際。」⁸

一位公理會的信徒，馬寧(Bernard Lord Manning, 1892~1941)，對講道的定義也有異曲同工之處；他認為講道是「道成肉身的彰顯，即成文的道藉傳講的道表明」。他繼續說，講道是「最嚴肅的敬拜動作，所傳的事——神兒子的福音——遮蓋了宣講的傳道人，甚至改變了他的形貌。」⁹傳道人不被自己所傳的信息感動，是不可思議的。信息會塑造傳道人，控制他的思想，激發他的行為。因此，布萊克(James Black)下了一個生動的定義：「對我們而言，講道是信仰的自然泛溢。我們得著了好消息，便渴望告訴他人。我們的信仰好像壓抑不住的喜樂，又像斟滿的杯，泡沫冒出杯外……講道絕不是一種責任，而是一種純然、必然的喜樂，一種自動自發的情感，好像愛情臨到一個年輕人的心。」¹⁰這四個定義都強調傳道人與講道之間，有不可分的關係。

真摯的理由

大多數人認為，真摯理所當然是美德，不需要再大力推薦。但是我們都甚容易偏離絕對誠實，落入某種程度的造作或虛假；由此看來，用一些理由裝備自己，仍是上策。要找理由

不難，新約至少列了三項。

第一，它警告我們，作教師有危險性。當然，教導是一種屬靈的恩賜，這種事奉是很大的特權。但同時，這事奉也滿載危機。因為教導別人的老師，不能以不清楚自己的課程為藉口。正如保羅對猶太拉比的形容：「你……深信自己是給瞎子領路的，是黑暗中人的光，是蠢笨人的師傅，是小孩子的先生，在律法上有知識和真理的模範。你既是教導別人，還不教導自己嗎？」（羅二 17~21）老師的虛假特別可厭的原因，是因為他毫無託詞可言。所以耶穌嚴厲抨擊法利賽人：「因為他們能說不能行」（太二十三 1~3）。雅各令人訝異的勸告，理由也在此：「我的弟兄們，不要多人作師傅。」為甚麼不要？「因為曉得我們要受更重的判斷」（雅三 1）。

第二，虛假會大大觸怒人。許多人遠離基督的理由，顯然是因有些自稱跟隨祂的人行為虛假。保羅深知此點，故他定意不成為別人信心的絆腳石：「我們凡事都不叫人有所妨礙，免得這職分被人毀謗，反倒在各樣的事上表明自己是神的僕人」（林後六 3、4）。接著，他列出自己的忍耐與性格，表明他信心的真誠。他的信息與行為絕無南轅北轍的現象。

有些傳道人則非如此。我們在講台上高舉基督與祂的救恩，但從講台下來，就否定祂，生活與未得救的人並無二致。如此，我們的信息就缺乏信用。如果我們的生活與信息牴觸，別人就不會接受我們的信息；一個推銷感冒藥的人，如果講不到一兩句就咳嗽、流鼻水，別人怎麼可能買他的藥？¹¹巴克斯特說，如果我們只是在星期天的一兩個鐘頭內用嘴巴來建造，而在週間用手來拆毀，這樣的工作不可能有成效：

有些牧師犯了顯而易見的錯誤：講道和生活極不協調。他們用心研究講道如何才能精確無瑕，卻極少研究生活如何能完美無瑕，甚至絲毫不下工夫；花一整週來研究如何講兩小時仍嫌不足，花一小時來研究如何生活一週卻嫌太長；……在準備生活和準備講道上，我們都應該盡上同樣的努力。¹²

當代小說家高爾汀對虛假的負面力量刻劃入微。他所著《自由墮落》(*Free Fall*)一書，講到蒙特卓(Sammy Mountjoy)的故事。這個私生子生長在貧民窟中，後來成爲一位有名的畫家。他上學的時候，夾在兩位老師，及他們所代表的兩個世界之間。一位老師是普琳葛小姐(Miss Rowena Pringle)，是位基督徒，教聖經課；另一位是沙黎斯先生(Mr. Nick Shales)，是位無神論者，教科學。她的世界是「荊棘燃燒」的境界，充滿超然的奧祕；他的世界則是理性可解釋的宇宙。在直覺上，蒙特卓被燃燒的荊棘所吸引。但不幸的是，這位以基督徒立場解釋生命的老師，是一位情緒不佳的老處女，她討厭蒙特卓，因爲領養他的牧師是她從前想嫁的對象。她藉著虐待這孩子作爲報復。後來蒙特卓自問：「她怎麼能一邊將一個小男孩釘上十字架，一邊用傷感的音調描述另一個釘十字架的故事，爲人類的敗壞、殘酷而哀痛？我可以了解她爲甚麼懷恨，卻不能了解她如何能與上天保持那麼親密的關係。」¹³這個矛盾現象使蒙特卓拒絕了基督。

普琳葛小姐對自己的教導無異是自毀長城。她的失敗不在她所說的，而在她的爲人。沙先生讓我對自然科學世界感興趣，不是因爲他教的內容，而是因他的個性。我有一陣子在兩個世界的圖像之間搖擺不定；然後漣漪越過燃燒的荊棘，我向我的朋友奔去；我用力砰然關上

門，把摩西和耶和華關在外面，我背後的門就此關閉。¹⁴

第三個必須真摯的理由，是真誠之人的影響力。從保羅身上可以明顯看出這一點。他絲毫不隱瞞，定意「將那些暗昧可恥的事棄絕了」，他的策略是「只將真理表明出來，好在神面前把自己薦與各人的良心」（林後四2）。他極其厭惡偽裝與欺騙。他的事奉都是公開的，神與人都可為之作見證（如帖前二1~12）。他堅定的信念，一致的行為，拒絕詭詐的決心，成為他整個事奉穩固的根基。他的生活與行事，沒有一樣會攔阻聽眾相信，或作為不肯信的藉口。他們相信他，因為他很可靠。他的言行成為一體。

完全真摯的人，帶有一種令人著迷的奇特能力。這種信徒能吸引未信者；十八世紀拒絕歷史基督教的英國自然神論哲學家休謨(David Hume)，便是一個例子。一次有位朋友看見他匆匆忙忙在倫敦的一條街上走，便問他要去那裡。休謨回答，他要去聽懷特腓德講道。他的朋友大吃一驚，說：「你不會相信懷特腓德所講的吧？」休謨回答道：「我不相信，可是他相信。」¹⁵

我確信，今日單純的真摯並沒有喪失吸引人、令人難忘的能力。一九五四年，葛理翰第一次成為英國的頭條新聞，在舉辦大倫敦區佈道大會。大約一萬兩千人每天晚上都到哈靈蓋體育場(Haringay Arena)參加聚會，持續三個月之久。我自己大部分時間都在。看著這許多群眾，我禁不住想起我們空位常佔一半的教會。我自問：「為甚麼這些人要來聽葛理翰，而不肯聽我們？」我知道，對這個問題可以有好些相當公允的答案。但是我不斷給自己的答案則是這一個：「這個年輕的美國佈道家，帶有一種不容人懷疑的真摯。連最猛烈批評他的人

都一致同意，他是真摯的。我真正相信，對大部分人而言，他是他們所聽過的傳道人中，第一位如此透亮真摯的人。」二十五年後的今年，我還沒有發現其他理由可以改變我的看法。

在電視時代，真摯的品質更形重要。包爾頓(John Poulton)在他觀察入微的小書《今日型佈道法》(*A Today Sort of Evangelism*)中，寫到這一點：

最有力量的講道，出自那些將講台的話付諸實現的人。他們本身就是信息……基督徒……必須看來像自己所講的儀式。傳播的首要因素是人，不是話語或思想……電視把我們訓練得很會注意人的猶疑，或太快的反應……電視將政客的手段弄得一團糟，揭穿了不真實，臨場偽裝，假憤怒……（另一方面）真誠會在人心靈深處產生共鳴……短暫的不真摯，會令人懷疑過去所傳達的一切訊息……現在惟一有傳播功效的，是個人的真實性。¹⁶

因此，虛偽必然遭唾棄，真實或正直必然吸引人。

真實的主要證明，是甘心為我們所信的受苦。保羅以受苦為他的證件。¹⁷不真摯的傳道人減弱了福音的白白恩典，使他不致「為基督的十字架受逼迫」（加五 11，六 12）。然而，神真正的僕人卻以忍受逼迫為自己的誇耀（林後六 4、5）。他所受的苦也許是內在的。因為傳道人對懷疑與低潮特別敏感，常常在經過黑暗、寂寞的掙扎之後，才得進入安詳的信心之光。他的會眾聽得出來，以後便會更注意聽他。莫瑞斯對這點說得很好：

滿有能力的信息不是出自講台，而是出自十字架。講章要有果效，不只需要人聽見，也需人看見。口才、講台技巧、聖經知識並不足夠。

哀慟、痛苦、爭戰、流汗、流血，能強化所傳的真理，這樣人們才會傾耳而聽。¹⁸

在此談及真摯的場合，可能十分合適來討論如聲音、姿勢等實際問題，就是大部分年輕、經驗不足的傳道人所掛心的。他們會擔憂自己的音調（「我聽起來怎樣？」）、外貌（「我看起來怎樣？」），是想當然耳的事。結果，有些人決定要找出答案。他們站在鏡子面前，擺出各種姿勢，觀察自己的表情；又用錄音機聽自己的聲音。而今日錄影帶已能將影像與聲音結合，美國以及其他一些國家的神學生，練習講道的時候已經運用了。我不反對運用這些工具，因為我相信是有幫助的。我比較喜歡錄音帶和錄影帶，不太喜歡鏡子，因為在鏡子面前，我們必定會裝模作樣，而運用前者則可以作事後客觀的檢討，因實際的講道過程絕不會是表演。不過，我仍然要向讀者提出警告。如果你在鏡子裡看自己，在錄音帶裡聽自己，或在錄影帶裡同時又聽又看，我恐怕你在講台上會繼續看自己、聽自己，若是如此，你就是自囚於專注自己的牢籠。其實，在講台上應該培養的是忘記自己，更深去感受你所代言的神，以及聽你說話的會眾。我知道演員常用鏡子和錄音、錄影帶，但傳道人不是演員，講台也不是舞台。因此，要小心！也許更好的作法，是請一位朋友對你的聲音和形像坦白發表意見，特別指出應修正之處。印度有句格言說：「有好朋友使用不著鏡子。」如此，你就能表現真我，並忘記自己。

有一位或更多幾位「批評的信徒」，極其寶貴，我可以親自為此作見證。我從一九四五年末開始講道，當時我邀了兩位醫學生作我的批評者。（醫療人員是最佳人選，因為他們所受的訓練，就是要仔細觀察！）我記得有幾次他們寫給我的

信，將我評得體無完膚，雖然如此，我總是很珍惜。現在這兩位都成了醫界的名人。¹⁹若是團隊事奉，當然要徵詢同工的意見。偶而若能作集體檢討，或是令由同工進行，或是特別召集一組人，包括信徒在內，對傳道人極有價值。這類檢討不只談音調與姿勢，舉止與形像，還可以談講章的內容，包括經文的運用，主要的思想與目標，結構、用字和比喻，前言與結尾等。

司布真的《第二集叢書》(*Second Series*)中，有兩篇論到講道時的「姿態、動作、手勢」，他用了傳道人古怪姿勢的漫畫作為圖解。這兩篇提出許多合理又有趣的建議，但是他顯然很留意，不要使學生太過於注意自己。他寧可學生笨拙、古怪，也不願他們一開始就「裝模作樣的表演」。²⁰

(他寫道)我希望我們已經看穿了職業演說家的伎倆，要求效果的壓力，故意製造的高潮，事先安排的停頓、戲劇化的昂首闊步，裝腔作勢地吐字，還有一些我不太清楚，你們可以從某些現今尚存的浮誇神學家身上看見。但願這類人能成為絕種的生物；惟願我們一起學習如何主動、自然、簡單地把福音講出來；因為我深信，這一種方式是蒙神祝福的。²¹

他在另一篇演講中對學生說：「各位先生，我要回到我的原則——運用你們天然的聲音。不要作猴子，要作人；不要作鸚鵡，在各樣事上都要表現原本的真我……如果我認為你可能會忘記這個原則，我就會再三重複，直到你不厭其煩：要自然、要自然、永遠保持自然。」²²

這種自然與真摯是雙胞胎，兩者都禁止我們模仿他人，要我們表現自己。

熱 誠

熱誠比真摯更進一步。真摯是意如所言、行如所言；熱誠則要再加上感如所言。熱誠是一種很深的感覺，是傳道人不可或缺。普林斯頓的詹姆斯·亞歷山大寫道：「沒有偉大感情的人，不能成為偉大的傳道人。」²³因為「能挑起深刻感情的講員，自己必須有極深的感受，這是眾所週知的事。」²⁴

熱誠的必要性，不僅侷限於基督教的傳播，或演講；我們每一次真正想與人溝通，都必須把感情放進去。音樂便是如此。我要舉十九世紀的一個例子。何南德茲(José Hernandez)的名詩〈高楚人〉(*The Gaucho*)，講到一名阿根廷人，祖先自西班牙移民至此，他以養牛馬為生。這是一首很長的敘事詩，故事的主角是名叫斐葉羅(Martin Fierro)的高楚人，他一生經歷許多事，迭遭不平的待遇。在倒數第二章他勸勉自己的孩子，要相信神，防範人，殷勤工作，不爭吵，不飲酒。接著，他拿起他們的樂器——吉他，唱道：

如果你要作歌唱家，要先感受——
你不必注意自己的風格：
 不要調絃，我的孩子，
 只需聆聽自己，發出聲音，
但要養成習慣，你唱歌的時候，
 總要唱有價值的事。²⁵

顯然，有價值的歌和有價值的演說，同樣可以表達出至深的感受。可是向來，許多教會都可聽到一種抱怨：講台的講道毫無感情。「我們有大聲激烈的講道，圓滑優雅的講道，華麗

莊嚴的講道，可是很少有熱誠的講道。」²⁶馬克吐溫曾生動地描寫一次主日崇拜：「牧師讀完經文，便以一成不變的聲音，單調地開始辯證，內容極其枯燥，許多人禁不住打起盹來——而講題是有關永遠不滅的火與硫磺，他把預定得救的人縮到只有一小群，似乎根本不值得花這麼大工夫去拯救。」小湯姆(Tom Sawyer)覺得無聊透頂（雖然講題十分嚴肅），便從口袋裡掏出一隻大甲蟲，牠在湯姆和一隻無家可歸的獅子狗之間闖來闖去，挺有意思，轉移了湯姆的注意力。最後，終於講章和崇拜都結束了。「直到這段痛苦過去，牧師宣告祝福，會眾才真正鬆了一口氣。」²⁷

誠然，我們所擁有或能表達出來的感情，主要與天生的個性有關。有些人天性比較活潑，有些人則比較安靜。不過，如果我們處理永生與死亡的問題，卻好像談論天氣一般隨便，態度散漫，無精打采，就是不可原諒的輕浮。司布真對他的學生說：「我們向會眾說話，自己不能像在半睡眠狀態。我們的講道不能成爲鼾聲。」²⁸如果我們的信息會讓自己想睡覺，絕不可能期待聽眾保持清醒；這是必然的事。

熱誠應當不需要再用理論來支持。但我恐怕實際上卻有此需要。有關切之心的基督徒，才會有熱誠的特色。他們所關切的首先是神，祂的榮耀與祂的基督。保羅在雅典「心裡著急」，因爲他看見滿城都是偶像；他對雅典的偶像崇拜感到忿怒，爲獨一真神的名聲心如火燒（徒十七 16）。他關心神的榮耀。他告訴腓立比人，許多人行事「是基督十字架的仇敵」，講到這裡，他禁不住「流淚」（腓三 18）。他一想到有人違背基督之死的目的，自以爲義而不信靠祂，放縱自我而不求聖潔，就會哭泣。他關心基督的榮耀；我們也應當如此。

我們亦當關心人以及人失落的光景。耶穌爲不肯悔改的耶

路撒冷城流淚，因為其中的居民抗拒祂的愛，不知道他們真正的爭戰為何（太二十三 37；路十九 41、42）。使徒保羅在傳福音的事奉中，講道和流淚也常常同時出現。在以弗所的三年，他「晝夜不住的流淚，勸戒……各人」（徒二十 31，參 19、37 節）。我們不要以為這種流淚只止於新約時代。誠然，英國人的傳統和當前的文化，對這類形諸於外的表達方式會皺眉頭，甚至蹙額不悅。但是這一點對我們關懷的能力有甚麼教訓？真正的佈道家從來不免於流淚，他們一心想傳福音給人，惟恐人拒絕，以致下入地獄。懷特腓德是個很好的例子。為他寫傳記的蒲樂克寫道，別人常能感受到他愛他們。

他的眼淚——他很少在講道的時候不流淚——全然不成攪擾。他會說：「你們怪我為甚麼流淚，但你們永恆的靈魂就在毀滅邊緣，你們卻不為自己流淚，我怎能不為你們而哭呢？我怎麼知道，這是不是你們最後一次可以聽講道，以後再沒有機會接受基督？」²⁹

慕迪則是一個更現代的例子。我們得知，在伯明罕(Birmingham)的卡爾街(Carr's Lane)公理會牧會達三十六年的戴爾博士(Dr. R. W. Dale)，本來不太欣賞慕迪先生。但後來「他去聽他講道，結果觀念完全扭轉。此後，他非常尊敬他，認為他有傳福音的權利，『因為每當他說及一個失喪的靈魂，他的眼裡總含著淚水』。」³⁰

我發現自己不斷期望二十世紀的傳道人能再學會流淚。但是我們似乎不是淚泉枯竭，就是淚管阻塞。每一件事似乎都串通好了，使我們不可能再為引向滅亡的寬闊大路上失落之靈魂哭泣。有些傳道人似乎完全專注在慶賀救恩的喜樂，以致從未想到要為拒絕的人流淚。還有些人則被普救論這魔鬼的謊言所

欺騙。他們說，每一個人至終都會得救，沒有一個人會失喪。他們的眼睛沒有淚水，因為不看耶穌與祂的門徒都提及的可怕事實：永遠的死與外面的黑暗。還有些人忠心地警告罪人地獄的事，但態度從容不迫，甚至帶著病態的快感，這比那些否定或不知真有地獄之人的盲目，更為可怕。這些態度令人無法忍受，而耶穌與保羅、懷特腓德與慕迪的流淚，才是健康的態度。

清教徒也持這個看法，其中巴克斯特尤為著稱。布勞達斯(Broadus)很恰當地以「他驚天動地的熱誠」³¹來形容他，這是因為他對死亡與永恆的逼近充滿迫切感。他在一首名為「流露感恩與讚美的愛」的詩中，表達出這一點：

一事召我趁白日作工，
警告亡靈轉回莫遲延：
定意速速傳揚祢話語，
安波羅修誨我且授人。
每逢念及來日實短促，
我心熱切奮起得靈魂。
講道一如不再有機會，
瀕死之人忠告將亡人！
哦傳道者渴求人悔改，
因見教會距墳墓何近！
傳聽之際死亡便臨及，
迅即欣入無垠的永恆！³²

在《論革新的牧師》(*The Reformed Pastor*, 1656)一書中，還有幾段更精采的話。巴克斯特在該書中一方面以自己不夠熱

誠爲憾，一方面勸勉同作牧師的人要自我激勵。他描寫自己道：

我希奇自己怎能……輕鬆、冷漠地講道，怎麼可以任憑人陷溺罪中，而不走向他們，懇求他們爲主的緣故悔改，不管他們有何感受，不計這會帶給我多少痛苦、麻煩。我走下講台之時，良心經常責備我不夠認真、熱切，不是怪我缺乏屬人的優雅或口才，也不是怪我錯講了不合適的話，而是問我：「你怎麼能用這樣的心談論生死大事？你豈不應爲這樣的人哭泣，讓眼淚打斷你的話語？你豈不應大聲疾呼，指出他們的罪，情詞迫切地求他們，正如面對生死攸關的抉擇？」³³

正因爲巴克斯特對自己這方面的失敗非常敏銳，所以他有資格勸勉牧師同工追求更大的熱誠：

多少牧師講道時用盡全力？……唉，我們的口氣太無力、太溫和，睡覺的罪人根本聽不見。我們的拳擊太輕，硬心的人完全沒有感覺……有些牧師手中握有最佳教義，卻因缺乏切合生活的應用，而讓它們死在掌中。……諸君，我們的信息是關乎人的永生或永死問題，其性質要求我們清楚、親切、熱誠地傳講。……怎麼可能冷淡地講論神和人的救恩？……傳講救恩這份工作，需要我們盡上全力——讓人聽的時候，可以感受到我們的信息。³⁴

以上我只集中討論一點，即重大的講題應有深刻的情感相配。我們怎能輕率地傳講嚴肅的信息，談及人永恆的去向，好似討論他們暑假應去何處休假？不然！講題與音調，內容與神情必須互相配合，否則不協調的怪現象會惹人生厭。會衆惟從牧師解釋福音時的認真，才能學到其嚴肅性。這個事實又讓我

們進一步思想此題目的另一方面，即熱誠的態度是最能吸引、掌握聽眾注意力的途徑。

司布真第一套《致我的學生之演講》(*Lectures to my Students*)中的第九講，講題奪目：注意！內容為「如何贏得聽眾的注意力，並持久不衰」，其中富含常識與幽默感的結合，正是這位巨人為人公認的特色。他的第一個建議再實際也不過了：「傳道人除了神的恩典之外，第二件最大的需要就是氧氣。我們禱告，求天上的窗戶敞開，可是第一步先要打開聚會場所的窗子……室內的新鮮空氣，對會眾而言，是僅次於福音本身的事；至少他們的心思可以調節好，準備接受真理。」³⁵在氧氣之後，他訂定的「第一條金科玉律」是：「總要說值得人聽的話」，³⁶尤其是眾人發覺對他們自己很重要的事。喪家在宣讀遺囑的時候絕不會打瞌睡，尤其若他們存著承繼遺產的期待；囚犯在法官作總結時也不會睡覺，因為他們的生死或自由即將揭曉。「利己的事立刻會引人注意。傳講實際的題目，當前、緊迫、個人性的事，就能掌握聽眾專注的熱誠。」³⁷

司布真所給的第二項建議是：「自己要先感興趣，就會引起別人的興趣。」他引用十八世紀福音派的領袖羅邁尼(William Romaine)的話，說，熟知講道的心比熟知其行重要得多，他的意思是：傳道人必須全心全神貫注於講道。「言之有物，言之以誠，會眾就會前來受教。」³⁸相對地：

如果你自己在講道時睡著了，還會有甚麼成績？這種事可能發生嗎？哦，極有可能！每個星期天都會出現。許多牧師在講道中，自己處於半睡眠狀態；其實，他們無論甚麼時候都不太清醒，也可能永遠不會清醒，除非有大炮在他們耳邊發射。陳腔濫調，乏味的語句，陰鬱沉

悶的聲音，成了他們講道的窠臼。他們希奇為甚麼會眾這麼愛睡——我可沒有打瞌睡！³⁹

理智與心靈

昏昏欲睡的講道聽來十分可笑，又實在是矛盾的說法，我們必須探討其出處。比方說，為何聖公會的講台，特別是在英國，必須是溫文爾雅的說理，絕不可流露任何感情？我猜可能是因為聖公會一向尊重學術，堅持牧師受高等教育的理想，同時假設感情的表露與他們不相配。

我要舉伍富德(Parson James Woodforde)為例，他所著的五冊《鄉村牧師日記 1758~1802》(*Diary of a Country Parson, 1758~1802*)，歷代以來英國讀者都甚為欣賞。他在諾弗克(Norfolk)的鄉村衛司頓(Weston)牧會將近三十年，生平的主要特色是「平靜」。他喜歡運動、動物、鄉村生活，最喜歡的則是佳餚美酒。我細閱他的五冊鉅著，相當清楚他欣賞那些菜餚、那種酒，但卻看不出他最喜歡那些經文。然而幾年以前，塞克斯教授(Professor Norman Sykes)有機會得到伍富德四十篇未發表的講章，因而能夠透視該日記「簡略記載」的背後實況。他發現，伍富德根據聖經講道，而其解經的特色則為說理。有一篇講章，他警告羊群「小心正流行的『熱情』妖孽」，留意「宗教的狂亂，許多人已經被它帶進放縱無度的情況中。」誠然，他也繼續警告他們，小心相對的危險，即「對宗教的事無精打采，靈裡毫無感覺的錯誤」。不過，伍富德顯然更怕「熱情」，遠勝於擔心正統信仰的枯燥。⁴⁰

十八世紀的教會領袖普遍都懼怕這一點。他們不分青紅皂白地籠統反對「循道主義」的過分狂熱，拒絕與福音派的復興

運動協調，等循道會信徒終於脫離現有教會而獨立，他們才鬆一口氣。對他們而言，「熱情」是髒話（有人這麼說），在那些日子裡，教堂的鐘可以刻上一句相對的頌詞：「榮耀歸於神，滅亡歸於熱情者」。因此，一七八二年沈美恩就任該宗派教會的牧師，以豐富的感情解經講道時，引起極大的騷動。最後爲他作傳記的霍普金(Hugh Evan Hopkins)寫道：

勃朗(Abner Brown)記得當時他在三一堂，坐在一對大學生夫婦一家旁邊，他們的小女兒看見講台上的人感情畢露、動作古怪，感到十分好奇，悄悄問她母親：「媽媽，那位先生爲甚麼這麼激動？」……他的助理牧師卡路斯(Carus)，在他的《回憶錄》(Memoirs)中寫道：「他不願壓抑自己熾熱的感情；他將自己的靈魂全然投注於講題，他的話語、動作完全將他的情意表達出來。」⁴¹

晚年之時，痛風限制了他的活動，沈美恩親自寫信給湯瑪遜(Thomas Thomason)，說：「我將自己比作瓶裝的淡啤酒，被軟木塞塞住，一星期只打開兩次，味道不錯；但如果每天都開，我很快就會變成溝中的死水了。」⁴²

沈美恩在劍橋聖三一堂事奉五十四年，極有影響力，他是講道能將情感與理智調和的範例。他的確有豐富的情感，聽衆都能察覺，但是沒有人能指控說，這種「熱情」會玷辱知識或輕看神學。相反的，若我們細讀他的講章集《當代的講道》(Horae Homileticae)，就會發現他絞盡腦汁在分析、解釋、應用方面下工夫。其實，從今天來看，他的大綱稍嫌枯燥，有時我們甚至會希奇，他到底可以爲甚麼事激動。

雖然如此，沈美恩的講道顯然爲理智與心靈、理性與情感的結合；而這種結合，新約中有豐富的先例可循。我已經提過

保羅的眼淚，但他的知識豈不也是第一流的？以致歷代以來多少學者研究他的思想。這位使徒不僅用聖經向百姓說理，想藉辯論與聖靈的能力勸服他們，也為他們流淚，正如在他以前他的主一樣。請看他的書信中，解經與勸勉互相交織的情形。例如，在哥林多後書五章末了，他講解和好的教義，是新約中這方面最主要的解釋之一。他處理的主題十分宏偉：神在基督裡使世人與祂和好，不將他們的過犯歸到他們身上，使不知罪的基督替我們成為罪，好叫我們在祂裡面成為神的義。這裡緊緊包裹著一連串宣言，論到神與祂的主動性、基督與祂的十字架、罪、和好與義；解經家直到如今仍努力想拆開、解釋。然而保羅並不以深刻的神學宣言為滿足，他越過和好的事實，進一步談到和好的事奉與信息；越過神曾在基督裡行的事，談到祂目前在我們裡面作的工；越過基督使徒的宣告：「神在基督裡已經使我們與祂和好」，談到基督使者的勸勉：「求你們與神和好」。如果他不止於解經，而繼續發出懇求，同樣，他並不是一開始就懇求，而是先行解經。在他的事奉中，宣講與懇求不可或分。

現代教會急切需要向保羅學習，效法他的榜樣。當然，有些傳道人並不怕熱情。他們在佈道會上，不住懇求人決志、相信。有時他們的講章不過是一則冗長、持續的懇求，可是他們的聽眾完全摸不著頭緒，因為抓不住（甚至從講員也得不著幫助）這種懇求的性質或理由。要求人決志卻不講明教義，是一件得罪人的事，因為這幾乎等於愚人的操縱。

另有些傳道人犯了相反的錯誤。他們對聖經的福音中心要道講解得無懈可擊。他們忠於聖經，擅長解釋，言詞得體，應用即時；要在他們的內容上挑錯很難。可是，他們看起來總有些冷漠、疏遠，他們的聲音毫無緊迫性，眼睛絕無淚珠之光。

他們從來不會想要傾倚在講台上，奉基督的名求罪人悔改，來到祂面前，與神和好。他們好像司布真所描寫的傳道人：

「聽他講道是件難受的差事，整個時間裡，你好像坐在暴風雪中，或住在冰屋內；一切清晰，但卻冰冷；井然有序，但卻置人死地……⁴³」難怪他要求「天上的大火」降下，且說：「甚至狂熱要比漠不關心還好。」⁴⁴他喊著說：「給我們更多來自燃燒之心的講道，好像熔岩從火山口湧流而出……」⁴⁵

因此，今日所需要的，仍然是理性與情感的合一，解經與勸勉交溶，正如保羅所做到的。詹姆斯·亞力山大形容十七世紀劍橋的希臘文教授拜洛(Isaac Barrow)，說他是「旅行家、哲學家、數學家、牧師」，接著又稱他為「雄辯的推理家」，並附加說明道：「他擅長高級辯論……帶著充沛的情感。」⁴⁶亞力山大在書中前面曾呼籲「神學性講道」的需要。他說，能引起人興趣的，是「熾熱的辯論」，因為「辯論必須極為犀利、猛烈」。⁴⁷

英國本世紀中，同樣為此種組合大聲疾呼的，是摩根博士，他於一九〇四至一九一七年以及一九三三至一九四三年，任倫敦西敏教堂(Westminster Chapel)的牧師，並於一九一一至一九一四年，在劍橋的徹深特學院(Cheshunt College)——公理會訓練牧師的學校——擔任院長，也教授講道學。他說，講道有三個要素：「真理、清晰、感情」。⁴⁸在「感情」方面，他講了一則英國名演員馬克瑞第(Macready)的故事。一位傳道人有一次問他，為甚麼他用虛構的事可以吸引許多觀眾，而他傳講真理，卻完全得不著群眾。這位演員回答：「道理很簡單。我可以告訴你我們有何不同。我表演虛構的事，好像那是件真事；你傳講真理，卻好像那是虛構的。」⁴⁹接著，摩根加上他自己的評語。他說，若是一個傳道人拿著聖經，「而那

辯論：
犀利、
猛烈

個人從不被自己工作中的火、力、熱激得發狂，我個人實在不能了解。」⁵⁰

鍾馬田接續摩根，繼續在西敏教堂講道。他同樣確信，真理與感情是基督徒講道的主要成分。他感人的著作《傳道與傳道人》⁵¹，提出一個問題：「講道是甚麼？」他自己的定義如下：

火熱的邏輯！雄辯的理性！這是矛盾之辭嗎？當然不是。與這個真理相關的理性，應當配以滔滔的辯詞，正如使徒保羅等人的表現。這是火熱的神學。我認為，燃不起火的神學，是有缺陷的神學，至少人對它的了解有缺失。講道是從一個火熱的人來的神學。⁵²

他講解以弗所書六章 10~13 節的書，《基督徒的爭戰》(*The Christian Warfare*)，更進一步闡釋這個題目，論及聖靈的工作：

不要銷滅火，不要銷滅聖靈的感動……基督教的意思就是溫暖、熾熱……你會說：「當然；但是你若真有了學問，就不會激動了；你會舉止莊重，安靜閱讀許多偉大的論文，不帶感情。」這個主張絕不能成立！那就是銷滅聖靈的感動！使徒保羅有時不顧文法，打斷自己的論證，因為他有火！我們太端莊，太拘泥，做每件事都循規蹈矩、斯文有禮，以致沒有生命，沒有溫暖，沒有能力！但新約的基督教不是這樣……你的信仰有否熔化、感動你的心？有否化去你裡面的冰，心中的冷淡、僵硬？新約基督教的要素就是這種溫暖，那顯然是聖靈同在的結果……。⁵³

我認為鍾馬田指出了最重要的關鍵。講道的火端賴傳道人

裡面的火，而這是由聖靈得來的。除非聖靈燒在我們心中，使我們「在靈裡火熱」（羅十二 11），我們的講章絕不會燃起火來。西敏中央堂的桑斯特牧師(W. E. Sangster)，有一則傳聞，沒有錄在他兒子保羅所寫的傳記《桑斯特博士》(*Dr. Sangster*)中，但我相信並希望是真的。他曾經為審核小組的一員，約談申請成為衛理會牧師的人。有一位神情緊張的年輕人前來；讓他發言的時候，這位申請者說，他覺得有必要解釋，他的個性很內向，不是那種會把泰晤士河燃燒起來的人，亦即，不會騷動這個城市。桑斯特博士充滿睿智地回答：「我親愛的年輕弟兄，我對你能否使泰晤士河燃燒並不感興趣。我想知道的是：如果我拎起你的頸背，把你丟進泰晤士河，會不會有噝噝的響聲？」換言之，這位年輕人本身是否有火？這才是重要的問題。

那麼，我們怎能讓真理與雄辯，理性與感情，光與火再度結合呢？（它們其實根本不應該分開。）有些傳道人在講台上供應最佳的神學，但卻像是從冰箱裡拿出來的，缺乏溫暖、熾熱、火焰。另有一些講台的確燃起了火，甚至威脅要使教會都焚燒起來，但是其中的神學卻少得可憐。惟有將這兩者結合起來，即神學有火熱，真理富情感，理性加雄辯，才會產生巨大無比的力量。但是應當怎麼作呢？這種交織的祕訣為何？答案可以有兩個。第一，聖靈是這兩者的靈。耶穌稱祂為「真理的靈」，而五旬節時祂以「如火焰的舌頭」出現。既然這兩方面在祂裡面並不分離，在聖靈充滿的基督徒身上也不會分離。在我們預備講章與傳講信息之時，只要容許祂自由運行，光與火，真理與情感，便會再度結合。

第二個祕訣，是那兩位在第一個復活日下午，與耶穌同行於以馬忤斯路上的門徒，首先學到的。當耶穌消失時，他們彼

此說：「在路上祂和我們說話，給我們講解聖經的時候，我們的心豈不是火熱的嗎？」（路二十四 32）他們感受到的火熱，無疑是一種情緒的經驗。他們當時深受感動，火在他們裡面燒起。甚麼時候開始的？是當祂和他們說話，並講解聖經的時候。那一刻，他們瞥見了真理的新景象，火便開始燃燒。讓心靈焚燒的，仍然是真理——以基督為中心，合乎聖經的真理。

講台的幽默

既然我們承認，講台需要熱誠，必然會引發一個問題，傳道人讓會眾開懷而笑是否合宜。乍看之下，嚴肅與笑似乎不相稱，因此我們會同意巴克斯特，他寫道：「無論你做甚麼，都要讓人看出你的熱誠……你不可能藉逗人發笑來擊碎他們的心……」⁵⁴

然而，這個問題無法如此簡單就解決。因為「哭有時，笑有時」（傳三 4）。我們已經看見，講台不一定要禁止哭，那麼，或許也不必禁止笑？

我們要從耶穌的教訓來探索，因為似乎大家都公認，幽默是這位最偉大教師的武器之一。楚柏樂博士(Dr. Elton Trueblood)，這位美國貴格會的名人，厄爾罕學院(Earlham College)的哲學教授，一九六五年發表其著作《基督的幽默》(*The Humour of Christ*)。他告訴我們，寫該書的念頭源自他讀馬太福音第七章之時（論到人眼中的刺與樑木），當時是他的家庭禮拜，他四歲的孩子聽到就笑了。因此他從符類福音書中列舉了三十處幽默的經文，並向「基督從來不笑的傳統形像挑戰」，⁵⁵因大家總認為祂是嚴肅、沉悶、憂鬱的。另一方面，楚柏樂教授又竭力說明，耶穌最常用的幽默形式是反諷（irony，「中止眾人

愚昧或邪惡的觀點」)，而不是譏刺（sarcasm，無情且傷人）。他寫道：

有一點很重要，必須了解。基督的幽默，目的顯然在澄清事實，增進了解，而不是傷人。也許仍免不了會帶來一些傷害，尤其當……人的驕傲變為可笑之時，但是目標很清楚，絕不是傷人。……終極目的為真理，惟獨真理。……錯誤既被揭發，真理便浮現出來。⁵⁶

另一位清楚說明耶穌教訓有幽默成分的學者，是葛樂弗（T. R. Glover），他的暢銷書《歷史的耶穌》（*The Jesus of History*）⁵⁷談到這一點。耶穌對文士與法利賽人的諷刺，是很好的例子，他們拘泥於小節，但全然無視於「律法上更重要的事」。他們的不平衡，就像喝酒的人，會將「蠔蟲……濾出來，駱駝……倒吞下去」（太二十三 23、24）。葛樂弗讓我們想像一個人要吞駱駝的情形，實在有趣：

有多少人揣摩過這件事的過程，及其一連串的感受？長滿長毛的頸子滑進了法利賽人的喉嚨——寬大的身軀整個進去了——一個駝峰——兩個駝峰——都滑進去了——而他還沒有感覺——現在是腿——全部進去了——連膝蓋的配備和加大的足都不見了。法利賽人吞進了整隻駱駝，卻毫無知覺。⁵⁸

即使耶穌只說出比喻而沒有詳加形容，也一定讓祂的聽眾笑開了。

因著耶穌的先例，幽默在講道與教導上，有悠久與值得尊敬的傳統，就不足為奇了。在十六世紀改教時期，這作風尤其流行，因為歐陸的馬丁路德與英國的拉提美爾（Hugh Lati-

mer)，兩人都是箇中高手，將形容的本領發揮至極致。他們用言詞畫的漫畫，直到今天仍能令我們發笑。

因此，幽默是合理的。不過，我們用起來要有節制，選擇可笑的題目要很審慎。有限、墮落的人絕不可以神為開玩笑的對象，無論是聖父、聖子、聖靈都不可以。罪人對十字架或耶穌的復活感到好笑，也同樣不相宜，因為那是成就救恩的方法。此外，對嚴肅的末世實況即死亡、審判、天堂與地獄，也不可戲笑。這些題目本身並不是博人一笑的；如果我們要令它們變為好笑，就是貶低其價值，聽眾也不會再拿我們的話當真。如此，我們的事奉就會像羅得一樣沒有果效，他勸自己的女婿離開所多瑪，因為神即將毀滅那地，但「他女婿們卻以為他說的是戲言」（創十九 14）。布魯克斯在耶魯講座中，表達了他對「開玩笑的牧師」的鄙視，說這樣的人「雙手放在最神聖的事上，凡他所摸的，都被玷污了」⁵⁹，他這樣講很有道理。他又說，像這樣不負責任的丑角，從來不明白「有時幽默與輕浮截然不同」。⁶⁰

那麼，如果運用的地方、事情都合宜，幽默有甚麼價值呢？第一，它能打破僵局。許多人發現，要長時間保持注意力，或承受逐漸累積的情緒壓力，並不容易，必須鬆弛一會兒。而最簡單、迅速、健康的鬆弛法之一，就是說一則笑話，讓他們笑一陣。

第二，笑極能解除人的自我防衛。有人進到教會，帶著剛硬、反叛的心，定意不回應宣教士的呼召，或改變自己對某些事的看法；你從他面部的表情便可看出來，緊閉的嘴唇、皺起的眉頭，都是他抗拒不從的標記。而突然間，他笑了起來，儘管來時下了決心，這時防禦工事卻都崩潰了。亞格雷(James Emmau Kwegyir Aggrey, 1875~1927)對幽默在這方面的能力十分

了解。他出生於過去著名的黃金海岸(Gold Coast)，在美國受教育，成為亞基摩大學院(Achimota College)第一任副院長。他對種族間的協調很有負擔。他曾協助非洲西部、南部、東部作一項教育調查。當時許多人擔心，他直言不諱的作風可能會引起不滿。可是這種擔心是多餘的。他說：「我先讓他們笑開了口，然後再把真理塞進去。」⁶¹摩理(Christopher Morley)也表達得很好：「歡笑震天之後，便是安靜的微聲。」⁶²

第三，也是幽默最大的好處，它能刺穿人自大的氣泡，而讓我們謙卑下來。我所知對這一點最好的闡釋，莫過於諾克斯(Ronald Knox)所著《諷刺文集》(*Essays in Satire*)的第一章。⁶³戴維思稱他為「歡愉閣下，歡樂與恩典的泉源」。⁶⁴他在該書的前言中，將機智、幽默、諷刺、反諷加以區分。

幽默的範疇，大部分是人和其活動，事情發生於很不相稱的狀況下，而且十分突然，以致降低了那些人的尊嚴。……一位男士在某個嚴寒的日子摔了一跤，令人捧腹，因為他突然失去了兩腳直立行走的尊榮。……如果是馬跌倒，就沒甚麼好笑。……惟獨人有尊嚴，因此，惟有人才好笑。……所有的幽默都是降低了某種尊嚴，失去了某種美德。因為事物沒有可笑的本質；凡是笑話，一定多少有人——這半天使、半動物的生物——的成分在內。⁶⁵

因此，拿人的缺點開玩笑，是一種挖苦的恭維。它承認人天賦的尊嚴，對他們偏離人正當行為的表現、驕傲、偽裝、卑賤等，不能認真。這些事很好笑，因為與人的本性不相稱。何況，幽默可以拿自己作對象，取笑自己的癖性，或滑稽的異常行為。

諾克斯繼續道，然而「諷刺……是為要鞭笞人重複不改

的愚昧。……諷刺的子彈裡應當裝進致命的炸藥，就是笑；在瞄準目標射出之後，笑能處理這有益的傷口。」⁶⁶

總而言之，諾克斯認為，笑——特別是各種諷刺性的笑，是以人反常的情況作笑柄，指出我們的墮落，讓我們羞愧，以致悔改。因此我們傳道人應該更經常且更有技巧地運用諷刺，而且要謹記，笑別人就是笑自己，因我們在人類整體的自誇、愚昧中都有分。馬克吐溫在《神祕的陌生人》(*The Mysterious Stranger*)一書中，⁶⁷藉撒但提醒我們，人類在其貧窮中「卻有一個真正厲害的武器——笑」。譬如說，某些「巨大的謊言」是怎麼拆穿的？「只有笑能一舉將它擊為粉碎。在笑的攻勢下，沒有一事能站立得住。」⁶⁸

當代最會運用這個武器的，要推麥格利治。他曾任一份刊物的編輯，諷稱之為「一份自稱幽默的雜誌，叫 Punch（譯註：傀儡戲中彎鼻駝背之木偶，與其妻專事爭吵）」。因此他有充分的理由來默想笑這回事。他認為「除了神祕的啓示之外，這是我們在地上所能得到最寶貴的禮物和祝福。」不僅如此，他甚至發現笑是「神祕主義的反面」，因為神祕主義者往上向著神，而幽默之士認出人無法找到神。他以為中古時期歐洲的大教堂正好圖示了這個似非而是之理：一方面「教堂的尖塔爬上雲霄」，另一方面「它的承窗口向地下裂著嘴」。這兩者並非不能調和，而是互補的，「尖塔竭力向上，要達到天上永恆的榮耀」，而「承窗口嘲笑必朽壞之人的滑稽」。這兩方面合起來，使我們可以將幽默定義為：「一種說詞，表達人的渴望與實際行為之間差距何等懸殊，何等可笑。」⁶⁹麥格利治的作品可能會令一些讀者不舒服，覺得他對別人的批評太刻薄，但我們必須記住，他並沒有將自己置身度外。尖塔與承窗口是他親身的寫照，因為他坦承，自己的屬天

異象和屬地成就之間，有一道鴻溝。他願意忠於他所認識真實的基督，但是卻又憂鬱地說：「我不願意去想，我這副可笑的行屍走肉被一個又一個理由強行拖著，究竟已經往世界走了多少萬哩。」⁷⁰

因此，在講台上當然不必禁止幽默。相反的，如果我們能藉幽默嘲笑人的情形，也等於嘲笑自己，對事情就會有更平衡的看法。透過笑，我們常會清楚瞥見我們已經從怎樣高的地方墮落下來，陷溺的光景有多深，以致產生要得「救贖、醫治、復元、赦免」的渴望。如此，幽默能真正為福音鋪路，因為它能令人心醒悟過來，對自己的狀況感到羞愧，並渴望成為應有的樣式。我們應該高高興興地為福音來運用幽默。

講章的長度

經常有人問我，一篇講章多長才適度。這是個無法回答的問題，因為牽涉到許多未知的因素，如場合、題目、傳道人的恩賜、會眾的成熟度等。然而，在討論真摯與熱誠的這一章內提出這個問題，似乎是對的，至少在原則上，我認為每篇講章應該長到傳道人可以傾倒他的靈魂。會眾感到不耐煩，希望講道趕快結束的原因，基本上並不是講章的長度，而是如果連傳道人本身似乎都不感興趣，講道就嫌長了。亨利·畢哲說：「縮短講章的真正辦法，是讓它更有趣。」⁷¹

使徒保羅永遠可作話太多的傳道人之殷鑑，因為那個可憐的少年人推基古，不僅睡著了，還從窗口跌下去，摔死了。那一次保羅的講章可分兩部分，第一部分從日落直講到半夜，第二部分從半夜直講到天明（徒二十 7~12）。這還不是最高記錄。根據一九八〇年《金氏世界記錄》（*Guinness Book of Records*）⁷²，最長的講道記錄為連續二十三小時。這是紐約州布

魯克林市(Brooklyn)的湯瑪士牧師(Rev. Donald Thomas)所創，他於一九七八年從九月十八日直講到二十二日。撇開這種無聊的競爭不談，許多講章的確有數小時之長。約翰衛斯理在一七三九年十月十九日的日記上寫著，他在卡第夫(Cardiff)的沙爾大廳(Shire Hall)講道，感到「話語非常釋放」，是他從未經驗過的。他加上一筆：「我的心懷大開，不知道怎樣停止，因此我們聚會了三個小時。」愛德華滋於一七五八年接任普林斯頓教堂牧師後，第一次講道的題目為「不變的基督」，他「足足講了兩小時之久，但是據說，聽眾非常專注，極感興趣，完全不覺得時間過去，還希奇他為何那麼快就結束。」⁷³摩爾(Richard Channing Moore, 1762~1841)，後來曾任維吉尼亞州的監督，及美國聖公會的首席監督，在他作司大頓島(Staten Island)聖安德烈教會的牧師時，吸引了大批群眾。

有一次主日下午的崇拜結束之時，一位會友站起來說：「摩爾博士，會眾還不想回去，請再向我們講一篇道。」他同意了。但他們仍然對生命之道如飢似渴，於是他又接著講第三篇。講完後，這位傳道人說：「各位親愛的會友，現在必須散會了。雖然我很願意傳講救恩的福音，但我的體力已經耗盡，再也無法繼續了。」⁷⁴

我舉這三個例子——約翰衛斯理的三小時，愛德華滋的兩小時，及摩爾的連講三篇——一方面因為它們都屬於同一個多有餘暇的世紀，另一方面則因為它們都是對特定會眾不尋常屬靈飢渴的回應。其實在維多利亞時代，四十五分鐘是常態，一整小時的講台，即讓漏沙時鐘漏到空為止，往往只有最成熟的會眾能忍受，今日這種冗長的講道就更不受歡迎了。甚至在那些日子，有些會眾還會感到坐立不安。司布真說，有一

位農人極其不滿一位年輕人講道太長，向他抱怨道：

「先生，他在四點鐘就應該結束了，但他一直講下去，直到四點半，我的母牛都在等著要擠奶呢！如果他是隻母牛，他會喜歡這樣嗎？」（司布真評論道）這個問題很有道理。防止虐待動物公會應該控訴這個年輕罪人。若農人滿腦子都是母牛，聽道對他有甚麼益處？⁷⁵

可惜，許多傳道人在對維多利亞式的冗長反感之下，把講道縮為十分鐘的短講。如此營養不足的節食餐，無法使會眾的靈命健康成長。西敏教堂的摩根與柏特曼廣場(Portman Square)聖保羅堂的霍爾敦(Stuart Holden)，這兩位現代講員，都曾說：「短講章培養出身量短小的基督徒。」富希士同樣評論道：「簡短可能是機智者的靈魂，但傳道人不是機智者，……短講的基督教，是短氣的基督教。」⁷⁶看見大家對這一點的認識愈來愈清楚，我十分感恩。一九七七年八月六日，曼徹斯特大學的韓森監督(Bishop R. P. C. Hanson)在《時代日報》(Times)上抱怨道，教會「缺乏深度與嚴肅的態度」，他將原因大半歸咎於講道太短。這位監督寫道：「連天使加百列也不能在十分鐘之內叫任何人悔改。」麥箕監督(Bishop William Connor Magee)的講道被人形容為「持續不斷的演練，訓練對宗教事物的清楚思想」，但是「只有十分鐘的短講則不可能將任何事作持續不斷的演練；這種忽略傳講神話語的情形，是宗教表面化的徵兆。」

講章的長短沒有硬性、現成的規條可定，只可以說，也許十分鐘太短，四十分鐘太長。有人聰明地說，每一篇講章應該「似乎像二十分鐘」，即使實際上可能長一些。一位傳道人初到一間教會，最好的辦法就是：開始時按照會眾過去的習慣

來作。然而，當神的話逐漸開了他們的胃口，他們會要求更多一些。

* * *

這一章多少比較主觀，可是必須如此，因為講道與傳道人是不可分的。他會說甚麼，會怎麼說，端視他是怎樣的一個人。他也許瞥見了講道的榮耀，掌握了其神學，努力研究，準備週詳，看出需要將神話語與世界相連，真心期望築橋者，然而他仍然可能缺少最主要的成分（缺少這一件，就無可彌補），就是屬靈的真實。真摯與熱誠不是可以從外面加在我們身上的，好像聖誕樹上的裝飾品。這兩者是聖靈的果子，刻畫出一個人相信且感受到自己所說的真理。

本世紀之初，邦茲(E. M. Bounds)曾寫道：「講道的背後，是講員本人，他的全人。講道不是一個小時的表演，而是一生的流露。一篇講章需要準備二十年，因為二十年才能塑造一個人。」⁷⁷布萊克同樣說：「最好的講道總是成熟心靈的自然傾流，成長經驗的表達。一篇好講章絕不是製作出來的，而是活出來的。」⁷⁸

我喜歡「流露」與「傾流」這兩個詞。它們簡潔地表達出，真正的講道絕不是表面的活動，而是從心靈深處湧出來的。耶穌本身也十分強調這個原則。祂說，若我們裡面沒有聖靈生命不止息的活泉，生命的活水就不能從我們流出去。因為，人心裡所充滿的，口裡就說出來（參約四 14，七 37～39；太十二 34）。

附註

1. Baxter, *Reformed Pastor*, p.162.

2. Spurgeon, *Lectures*, First Series, p.4.
3. Haslam, pp.48~9.
4. 提前四 12；多二 7；彼前五 3。
5. Bavinck, p.93.
6. Spurgeon, *Lectures*, First Series, pp.12, 13.
7. Brooks, *Lectures*, pp.5, 28.
8. Beecher, p.16.
9. Manning, p.138.
10. Black, p.6.
11. 參 Spurgeon, *Lectures*, Second Series, p.45.
12. Baxter, *Reformed Pastor*, p.162.
13. Golding, p.210.
14. 同上，p.217.
15. Black, p.23.
16. Poulton, pp.60~1, 79.
17. 如：林後十一 21~33；帖前二 1~4；提後三 10~12。
18. Morris, pp.34, 35.
19. 其中一位是 Tony Waterson，目前在 Hammersmith 的 Royal Post-graduate Medical School 任 Professor of Virology。回憶當年，他謙遜地說，他的評語「可能太倉促，欠考慮，不成熟」，並且他們多半注意講章結構與表達的技巧，而沒有注意那些真正重要的問題：神是否膏抹了那篇信息，耶穌有否被高舉，眾人是否蒙福。但是我認為，他低估了他曾給我的幫助和挑戰。
20. Spurgeon, *Lectures*, Second Series, p.132.
21. 同上，p.29.
22. Spurgeon, *Lectures*, First Series, p.131.
23. Alexander, p.20.
24. Broadus, *Preparation and Delivery*, p.218.
25. Hernandez, p.241.
26. Alexander, p.6.
27. Twain, pp.50, 51.
28. Spurgeon, *Lectures*, Second Series, p.46.

29. Pollock, *Whitefield*, p.263.
30. David Smith 在 *Expositor's Greek Testament* 中論約翰貳書 12 節。
31. Dargan, Vol.II, p.174.
32. Baxter, *Poetical Fragments*, pp.39~40.
33. Baxter, *Reformed Pastor*, p.110.
34. 同上, p.106.
35. Spurgeon, *Lectures*, First Series, pp.138~9.
36. 同上, p.140.
37. 同上, p.149.
38. 同上, p.146.
39. 同上, p.148.
40. For two articles on Woodforde by Norman Sykes see *Theology*, Vol. 38, No. 224, February 1939, and No. 227, May 1939.
41. Hopkins, p.65.
42. 同上, p.162; Carus, p.445.
43. Spurgeon, *All-Round Ministry*, p.175.
44. 同上, p.173.
45. 同上, p.224.
46. Alexander, p.226.
47. 同上, p.25.
48. Morgan, G. C., *Preaching*, pp.14, 15.
49. 同上, p.36.
50. 同上, p.37.
51. 1971.
52. Lloyd-Jones, *Preaching*, p.97.
53. Lloyd-Jones, *Warfare*, pp.273~4.
54. Baxter, *Reformed Pastor*, p.145.
55. Trueblood, p.10.據說, 主前四十年就任羅馬執政官的 Lentulus, 曾向元老院形容耶穌, 裡面有一句話說:「沒有人記得曾看見他笑過。」但是這段資料最早的出處只能追蹤至西元一六八〇年, 顯然不可靠。
56. 同上, pp.49~53.

57. 1917.
58. Glover, p.44.
59. Brooks, Lectures, p.55.
60. 同上, p.57.
61. *Men Who Served Africa*, p.154.
62. Luccock, p.192.
63. 1928.
64. Davies, p.116.
65. Knox, pp.13~15.
66. 同上, pp.26~7.
67. 1916.
68. *The Portable Mark Twain*, p.736.
69. 這些引文取自一九七九年 Massachusetts, Wenham, Gordon College 的畢業典禮講辭, Malcolm Muggeridge 為講員。可是在一九七九年九月二十四日他給我的信中,他告訴我,他在寫作與講道中,曾多次使用「尖塔與承雷口」的比喻。他說:「就我記憶所及,我是在 Salisbury 第一次被這個念頭震撼,我注意到那精美的尖塔無比大膽地爬向高空,而那小小承雷口的面則朝地上癡笑。」
70. Muggeridge, *Chronicles, The Green Stick*, p.98.
71. Beecher, *Lectures*, p.257.
72. *Guinness Book of Records*, 1980, p.228.
73. Dwight, p.577.
74. Chorley, p.39.
75. Spurgeon, *Lectures, First Series*, pp.144~5.
76. Forsyth, *Positive Preaching*, pp.109~10.
77. Bounds, p.11. See also Martin's tract for the times, *What's Wrong with Preaching Today?*
78. Black, p.37.

8

勇氣與謙卑

勇 氣

今日世界的講台急切需要有勇氣的傳道人，像早期教會的使徒，「被聖靈充滿，放膽講論神的道」（徒四 31，參 13 節）。奉承的人，或討好時尚的人，都不會是好傳道人。我們蒙召來從事解釋聖經的神聖使命，受託傳揚神所說的，不是人想聽的。許多現代教會人士得了一種病，叫「耳朵發癢」，致使他們「隨從自己的情慾，增添好些師傅」（提後四 3）。但是我們沒有自由可以為他們搔癢，或迎合他們的喜好。我們必須像保羅，他在以弗所堅拒這種試探，兩次堅持說，凡是應該告訴他們的，即與他們「有益的」，以及「神的旨意」，他「沒有一樣避諱不說的」（徒二十 20、27）。我們要謹慎自己怎樣選擇經文與講題——甚至潛意識也要留意，避免順著自己的偏見，或隨著潮流的時尚走。福音的藥方是由那位大醫師開的，我們不可稀釋，或另加一些成分，使它更為可口；必須照處方給人。我們也不必怕人不接受。當然，有些人會離開，但大部分人會有回應。白崔克評論道：「人會離開教會，多半不是因真理太嚴厲，令他們不安，而是我們所傳的太軟弱空洞，令他們輕視。」¹

布魯克斯在一八七七年的耶魯講座中說：

「勇氣……是真正的事奉不可或缺的必需品。……如果你懼怕人，是他們想法的奴隸，就走吧，去做點別的事，為他們作合腳的鞋子，或繪合乎他們口味的低級畫，雖然你明知不好。但是不要耗費一生講道，專講他們僱你來說的話，而不是神的話。要有勇氣。要獨立。」²

「懼怕人的，陷入網羅」（箴二十九 25），這話一點不錯，而許多傳道人已經掉下去了。我們一旦陷入，就不再有自由，只能成為迎合大眾意見的僕人。

勇於講道的傳統

今天，尋求神恩典以盡忠到底的基督教傳道人，能從極悠久的傳統先例中得到許多靈感，甚至可從舊約時代開始。我們儘可回溯到摩西，以他為第一位先知；他聽見神的話，相信、順服、並且教導人，儘管反對重重，令他孤單寂寞。然而希伯來最獨特的先知傳統，始自王國時期，也可說是從以利亞開始。誠然，當他埋怨說，所有的人都離棄神的約，「只剩下我一個人」的時候，他的算術不幸錯誤，因為忠實餘民的數目，比他所以為的大得多，實際上有七千之眾，都「未曾向巴力屈膝」（王上十九 9~18）。然而，我們不能不欽佩他反對整個國家權勢的勇氣；他不僅在宗教方面，也在道德方面提出指責。他向巴力的先知公開挑戰，又責備國王與王后謀殺拿伯，侵佔他的葡萄園。這兩項抗議行動，都是他單獨一人進行的。這是很好的先例；而先知與國王，神的話語與王的權柄之間的衝突，成了先知見證固有的特色。拿單勇於責備大衛，揭發他與拔示巴犯姦淫，又謀害她的丈夫。阿摩司甚至到伯特利

國王的聖所中譴責罪惡，皇家的祭司亞瑪謝企圖叫他住口，他卻預言祭司因此會遭到可怕的命運（七 10~17）。

耶利米是另一個寂寞的聲音。自他的先知使命開始，神就警示他，國家遭難的預言必會招致反對，又應許要使他「成爲堅城、鐵柱、銅牆、與全地，和猶大的君王、首領、祭司，並地上的衆民反對」。他們會攻擊他，卻不能得勝（一 17~19）。雖然我們不能原諒耶利米不時爆發的自憐、絕望，或是偶爾想報復的心態，但是他的勇氣以及獨力的擔當，值得我們深深敬佩。他是一位真正的愛國者，知道惟有發自內心的悔改可以拯救國家；然而他的呼召卻是宣佈：神的審判將藉巴比倫人臨到；結果他被人指控爲憎恨國家的賣國賊。

舊約的先知見證，於施洗約翰達到頂點；耶穌形容這位「曠野的呼聲」，既不是隨公衆意見搖擺的蘆葦，也不穿著細軟衣服、放縱肉體情慾的宮廷人士，而是一位真正的先知，受神的話管束，甚至是歷代以來最偉大的人（太十一 7~11）。他是那位新以賽亞，其事奉中也同樣交織著兩種見證——宗教性與社會性兼顧，因爲他一方面宣告神的國度即將來臨，一方面斥責王的淫亂。他的勇氣付上生命爲代價。事實上，他是一長串殉道先知的最後一位，以色列人過去經常拒絕、殺害他們（參代下三十六 15；太二十三 29~36；徒七 52），最後，他們也殺了那位彌賽亞，又反對祂的使徒（參帖前二 15）。

耶穌本人也以不懼怕、不妥協出名。祂在世的最後時期，法利賽人曾打發一位代表去見祂，說：「夫子，我們知道你是誠實人，並且誠誠實實傳神的道，甚麼人你都不循情面，因爲你不看人的外貌」（太二十二 16）。難怪祂在加利利所受的歡迎只有一年左右，當權者的敵意日漸加深，直到決定將祂

剷除。當時祂也警告跟隨的人，門徒不會大於老師，如果老師受逼迫，門徒也會受逼迫。事實果然如此。路加在使徒行傳中記載彼得、約翰如何首先下監，然後司提反、雅各殉道，接著，保羅在反對福音的人手中也受到各種羞辱。這種逼迫是 *parrēsia*（希臘文，多處譯為「明明的」）的直接後果，即初期基督徒為耶穌作見證的自由、大膽，直言不諱。這是保羅在事奉中最渴望的氣質。他從監獄中寫信，懇求他的朋友為他禱告，使他得著「口才」，可以開口「放膽」傳揚福音（弗六 19~20）。他的監禁不僅不能令他閉口，反而帶給他新機會，可以放膽作見證。路加對他的記載，止於他在羅馬被囚於一間屋內，接見一切前來訪問的人，不斷「放膽」（原文為 *parrēsia*）講道、教導，並沒有人禁止（徒二十八 30~31）。

這種大膽見證並遭致苦難的傳統，從舊約到新約，從先知到使徒，以及在這些人的主身上，都是一致的，沒有間斷過。這個模式在教會歷史中依舊延續不已。我舉幾個例子，或許能激勵我們效法先人，醫治我們想作「受歡迎的傳道人」的錯謬野心。我首先要舉第四世紀末的屈梭多模為例，他的講道極富雄辯與勇氣；他先在安提阿，後來成為君士坦丁堡的大主教，任職六年，直到他觸怒了皇后，被免職、放逐。他勇敢地指責該城的罪惡，「不懼怕、不偏袒地指責，無視人的階級與狀況。」⁹比方，他的馬太福音第十七講中，闡釋耶穌禁止人起假誓（太五 33~37）；他定意要會眾對主的命令認真、順服，說：

如果我看見你們仍這麼作，我會禁止你們再踏進這個神聖的門檻，參與不朽的奧秘，正像我們對犯淫亂、通姦、或謀殺的人一樣……在這裡沒有富人或有權勢的人可以向我揚眉吐氣；在我看來，這一切不過

是神話、影子和夢罷了。

他強調，每一個人都必須站在神面前，向祂交帳。⁴

我現在要越過將近一千年，談到威克里夫，英國改教的先鋒。他幾乎是單槍匹馬地反對當時的教會體制，毫不避諱地批評他們，這實在不是簡單的任務。他攻擊教牧人員的世俗化，將他們比作文士和法利賽人，又抨擊教皇的腐化、化質說的錯誤。他好幾次幾乎受審判，但是有朋友衛護了他，所以始終未被判刑。但是許多隨他的人卻被判為異端，受火刑燒死。

馬丁路德將改教之光遍照歐洲。無論是攻擊贖罪券的銷售，或是拒抗教皇的權威，堅守神的話語，他的勇氣都無與倫比。隨意翻閱他的著作，幾乎每一頁上都可發現毫不妥協的大膽宣告。在登山寶訓的註釋中，他寫道：「我是個傳道人。我的口中必須有牙齒。我必須口咬、鹽醃，告訴他們真理是甚麼。」⁵

他又說：

凡是想盡忠於傳道職守的人，必須力持不怕宣講真理的自由，絕不忌諱人。他必須責備每一個當受譴責的人——無論偉大或渺小，富有、貧窮或有權勢，朋友或敵人。貪婪拒絕這樣作，恐怕如果得罪了大亨或好友，就得不到麵包了。因此貪婪將它的口哨放進口袋，保持緘默……。⁶

然而，沒有一個傳道人的勇氣超過蘇格蘭的改教家，約翰·諾克斯(John Knox)。與他同時代的人形容他個子矮小，身體虛弱，但性情剛烈，詞鋒凌厲。一五五九年，他結束流亡，離開日內瓦，回到蘇格蘭。他大膽的依據聖經講道，將新的心志

放入蘇格蘭人當中，令他們渴望脫離法國的天主教，成立改革宗教會。英格蘭大使藍道夫(Randolph)，在致伊利莎白皇后的快電中說：「這一個人的聲音，在一小時之內所放進我們裡面的生命，超過五百支喇叭不斷在我們耳邊吹響。」⁷蘇格蘭的瑪麗皇后考慮與西班牙菲力普王的兒子、繼承人卡洛斯(Don Carlos)結婚，如此一來，教皇的權勢（不僅是宗教性的，也是政治性的），以及西班牙的異教裁判所，就會被帶進蘇格蘭，因此諾克斯公開講道反對。他呼喊道，這個結合會「將耶穌基督從這塊土地上驅逐出去。」皇后大為憤怒，派人找他來，向他抗議，甚至流淚，發誓說她必報復。諾克斯回答：

皇后陛下，在講台之外，我想很少人會對我發怒；但在講台上，陛下，我不是自己的主人，我必須服從命令我清楚傳講的那位，不奉承地上任何人。

諾克斯死於一五七二年，出殯時全國都為他致哀；他葬在愛丁堡聖蓋樂斯(St. Giles)教堂後的墓園。攝政親王〔摩頓伯爵(the Earl of Morton)〕在他的墓旁說：「這裡躺著一位在人面前毫無懼色的人。」⁸

以下的三個世紀中，傳道人繼續保持勇氣的見證，並為之受苦；在我們這二十世紀，有許多例子可舉，不僅在納粹、馬克斯、回教、印度教等反對福音的權勢之下有這類見證，就是在所謂基督教的西方，也不乏勇氣十足的傳道人，拒絕修改信息，迎合大眾口味。我想只舉一個例子就夠了。金馬丁牧師(Rev. Martin Luther King Senior)是美國被刺殺的黑人民權運動領袖的父親，在《我與小金馬丁共度的歲月》(*My Life With Martin Luther King Jr.*)一書中，他的媳婦寇瑞達(Coretta Scott

King)用這樣的話形容他：「那時（即一九六四年），他已在亞特蘭大(Atlanta)的奧本街(Auburn Avenue)以本尼瑟浸信會(Ebenezer Baptist Church)牧會三十三年。他在體型和靈性兩方面，都是巨人。在講台上，他十分剛強、坦率，甚麼人都不怕，無論黑人或白人，他都直話直說；他向會眾宣講神的話，將他的愛向他們渲洩而出。」⁹

給人安慰和令人不安

這種不受歡迎的講道，無論在聖經或在教會歷史中，都有一致的傳統；而與傳道人想受人歡迎，想安慰人而非攪擾人的自然傾向，完全背道而馳，以致令人想查詢其原委。我們不必太費力氣，最有可能的答案是：像先知這一類的傳道人，相信自己得著了神的話語，因此不能隨意偏離。在舊約時代，甚至像巴蘭這種異教的占卜者（無論他與以色列有甚麼關聯），都知道自己並非自由之身。他的自由只限於啓示的範圍之內。雖然摩押王巴勒僱他來是要咒詛以色列人，他卻連番為他們祝福。他對憤懣的巴勒解釋道：「我豈能擅自說甚麼呢？神將甚麼話傳給我，我就說甚麼」（民二十二 38）。如果連巴蘭都如此表明他不能獨立發言，必須順服神的話，以色列的先知豈非更加如此？神賜給他們各人的託付，就如祂給耶利米的一樣：「看哪，我已將當說的話傳給你……將我所吩咐你的一切話告訴他們」，又附加一句負面的叮囑：「一字不可刪減」（耶一 9、17，二十六 2）。

先知的義務既是領受、傳達神的話語，相對之下，假先知的傳統就益形可鄙。以色列的假先知拒絕順服啓示，不願喪失自由；他們感覺自己可以隨意預測，作自己的夢，編造自己的信息。因此，神說：「他們……所說的異象，是出於自己的

心，不是出於耶和華的口。」又說：「得夢的先知，可以述說那夢；得我話的人，可以誠實講說我的話。糠粃怎能與麥子比較呢？」（耶二十三 16、28；參結十三 2、3）

可悲的是，他們的夢與異象都是「虛假的盼望」，幻想有平安，其實審判即將臨頭。當然，這正是百姓想要聽的。「先知說假預言，……我的百姓也喜愛這些事」（耶五 31）。他們「對先見說：『不要望見』，對先知說：『不要向我們講正直的話，要向我們說柔和的話，言虛幻的事；你們要離棄正道，偏離直路，不要在我們面前再題說以色列的聖者』」（賽三十 9~11；參彌二 6~11）。因此，以色列喜歡虛謊的安慰，不願受真實的攪擾。可嘆，假先知喜歡巴結人，甚至迫不及待這麼作。「他們常對藐視我的人說：『耶和華說，你們必享平安』；又對一切按自己頑梗之心而行的人說：『必沒有災禍臨到你們』」（耶二十三 17，參五 12、13；哀二 14）。他們所賣的貨都是「柔和的事」，他們的副歌是「平安了，平安了」——即使根本沒有平安。結果，他們「輕輕忽忽的醫治」神百姓的損傷（耶六 14，八 11）。他們像庸醫，在需要大手術的傷口，只塗一些膏藥了事。或者，把醫生的比喻改成建築師，「有人立起牆壁，他們倒用未泡透的灰抹上。」換言之，無論百姓想作甚麼，甚至是違背神旨意的事，他們在宗教上都正式許可，並且加上宗教氣氛來予以尊崇。但是築牆不能使人免受神的忿怒，先知的粉刷也不能遮掩牆上的裂縫。當神審判的風雨臨到，這牆必定倒塌（結十三 10~16，二十二 28）。這兩則比喻都表達了同樣的信息。因為神的審判，不悔改的罪人陷入嚴重的困境。他們的傷口化膿，牆壁搖晃欲倒。表面的補救（用繃帶裹傷口，用灰泥刷牆壁）都沒有用，這樣作的人犯了不負責任的罪，因為他們遮掩真相，不讓人面對。

正如馬波神父在《白鯨記》裡，從約拿的故事帶給傳道人的一則教訓；他喊著說：「禍哉，那個想倒油在浪濤上的人！神已快將它形成巨浪了。」¹⁰

傳道人渴慕有勇氣，忠於神的話語，常會發現自己處於非常不利的狀況；不僅會眾離棄他，其他傳道人也與他隔絕。今天在教會裡，甚至對聖經明言的基本教義和倫理，也有人不以為然；而信徒又習於從電視或報章上，看見所謂的神學專家各持己見，互不妥協，這種鏡頭絲毫不能造就他們。其實，這類現象不算新事，原則上與聖經中真假先知的衝突並無二致。音拉的兒子米該雅，可算是這類衝突的典型例子。猶大王約沙法與以色列王亞哈（二人有姻親關係），決定聯合出兵，將基列的拉末從亞蘭王下奪回。然而，在軍事行動之前，他們認為先「求問耶和華」是明智之舉（像這類事先作決定，再尋求神的同意，以增光采的手腕，今日仍十分常見）。於是徵詢四百位宮廷先知的意見，他們異口同聲地立刻回答：「可以上去，因為主必將那城交在王的手裡。」先知西底家似乎擅長出風頭，他甚至造了兩個鐵角來炫示，說：「耶和華如此說：你要用這角抵觸亞蘭人，直到將他們滅盡。」但是約沙法有些不安；他多少覺察到，可能另有一位先知會傳不同的信息。亞哈承認還有一位先知，名叫音拉的兒子米該雅。他補充道：「只是我恨他，因為他指著我所說的預言，不說吉語，單說凶言。」儘管如此，他們還是把他召了來。去找他的使者對他說：「眾先知一口同音的都向王說吉言，你不如與也們說一樣的話，也說吉言。」這番話顯然是出於好意，要米該雅自保，但其實是出自魔鬼。因為多數人的觀點要討好王，而神的話卻非如此。這兩樣孰重孰輕？米該雅並不遲疑：「我指著永生的耶和華起誓，耶和華對我說甚麼，我就說甚麼。」他來

到兩位王面前，他們「各穿朝服，坐在位上」，他卻不為他們的堂皇威儀所動，大膽地宣稱：「我看見以色列衆民散在山上，如同沒有牧人的羊群一般。」他不僅預言亞哈會死在戰場，也反對宮廷先知，說他們的意見是出於口中「謊言的靈」。因他坦率的話，一位先知甚至打他的臉（王上二十二 1~29）。

面對這種兩難的情況，米該雅無法逃避，必須有所抉擇；或是尾隨衆人奉承王，對神不誠實；或是孤身挺立，反對衆人的觀點，以忠於神，即使失去王的寵幸也在所不惜。他選擇了神的稱許，放棄人的誇讚，英名從此永垂不朽。在聖經中，他只出現過一次，但是他的榜樣值得讓更多人知道、稱讚。他是聖經中少為人知的英雄之一。基督教的傳道人同樣經常面對這類抉擇：究竟堅持不受歡迎的真理，還是採用討好大眾的虛假？我希望每個人都能同意漢生的說法。一八八七年，他被選為伯特納格林(Bethnal Green)牛津議院的議長(Head of Oxford House)之後，寫道：「我對名聲毫不動心，因為我知道，通常它是藉犧牲真理換得的。」¹¹耶穌的警告必然也是基於這個原因，祂說：「人都說你們好的時候，你們就有禍了，因為他們的祖宗待假先知也是這樣」（路六 26）。祂似乎認為，傳道人就和先知一樣，好名聲只能藉犧牲正直獲得，是理所當然的。可是現在的教會信徒或領袖似乎很少有人相信這一點，或願意為如此相信付出代價。

其實，新約福音的本質極其冒犯人的驕傲，凡忠心傳講的人，或多或少總會遭遇反對，沒有一個人可避免。保羅當日發現，基督釘十字架的信息，被希臘的知識分子看為愚拙，對自義的猶太人則成為絆腳石。沒有人能憑自己的智慧或道德來到神面前，惟有透過十字架，人才能認識神；對有文化的人而

言，這一點加倍可厭。他們不滿基督徒絕對的宣告，更憎惡其中要人謙卑的含義。基督在十字架上似乎對我們說：「我在這裡，是為你們的緣故；若不是因你們的罪與驕傲，我不會在這裡。若你們可以自救，我也不會在這裡。」基督徒旅程的起步，是俯伏的頭、跪落的雙膝；進神的國別無他途，惟有謙卑的人才會被高舉。

我常感謝神，信主不久，祂就教導我這個真理，一方面讓我看自己內心的驕傲，一方面也看出別人的驕傲。我在劍橋三一學院讀大學，剛接受基督不久，就想向一位同學傳福音——當然，作得很笨拙。我努力解釋惟獨靠恩典才能稱義的偉大教義，說明救恩是基督的白白恩賜，我們無法賺取，或有任何貢獻，因為基督已經為我們得著了，現在又免費供應給我們。突然間，我的朋友放聲連喊三次：「可怕！可怕！可怕！」我大吃一驚。人心的傲慢正是如此，不以為福音是榮耀的（這才是事實），反倒認為它極其可怕（其實不然）。

懷特(Alexander Whyte)在愛丁堡事奉的末期，遇到一次危機，正和這點有關。他知道有些人認為他「只差一點就是罪的偏執狂」，因此他受到試探，想在講道中緩和這種評語。但是有一天，他在蘇格蘭高地(Highlands)散步——從此以後，他永遠不能忘懷那個地點：

我感覺似乎有從神來的聲音，帶著極大的命令能力，在我的良心中對我一清二楚地說：「不可如此！要繼續傳講，不可退縮！回去，勇敢完成所託付你的工作。宣講神的話，不要害怕。付出一切代價，讓他們看清自己在神的至聖律法之下光景如何，好像照鏡子一樣。你要這麼做，因為別人都不做。沒有人願意為此擺上自己的生命和名譽，但在這兩方面，你都所剩無幾，沒有甚麼可顧慮的。回去，將餘剩的生

命全然投入你所領受的使命，向我的百姓指出他們的罪，和他們對救恩的需要。」

他照著做了，沒有違背那從天上來的異象。那異象帶給他「新權柄、新勇氣」，讓他走完全程。¹²

因此，傳道人無法逃避攪擾人安舒的責任。我們都知道，基督說過許多「安慰的話」，在英格蘭教會，每次聖餐禮拜都會覆誦其中一些名句。但是祂的話並非全都是安慰之言，有些會令人深感不安。因此，我們必須也忠心傳講祂「指責的話」；換言之，不只傳講神的愛、恩典、憐憫，也傳講祂的忿怒（其實，在黑暗背景的襯托之下，這些會益發顯得光芒萬丈）；不只傳祂的救恩，也傳祂的審判；傳與祂同復活，也傳與祂同死；傳信心也傳悔改；傳祂為救主，也傳祂為主；傳作基督門徒的報償，也傳所要付的代價；說明否定自我才是發現自我之途；宣告在基督權柄的軛下，我們才能得安息。

不僅在佈道講台如此，在基督徒的生活教導方面我們也要有勇氣，不忽略新約信息逆耳的一面，竭力保持平衡的教導。舉例來說，使徒寫到，認識基督會有「說不出來、滿有榮光的大喜樂」，但又說，我們也必須忍受相當的「壓力」，經歷各種試煉和撒但的攻擊（彼前一 6~8）。他們描寫道，在基督完成的工作和聖靈的內住之下，信心能享安息，但是也形容我們是軍人、運動員、農夫、拳擊手——這些比喻都意味我們需盡上全力。他們強調，基督已經釋放了我們，如今可以歡然享自由，但又說明，我們成了基督與祂旨意的奴僕。他們保證，我們不再「在律法之下」，亦即，神接納我們是因著祂的恩典，不是因我們的行為，但又說，祂仍要我們順服，而基督為我們死的目的，是要「使律法的義，成就在我們這不隨從

肉體，只隨從聖靈的人身上」（羅八 3~4）。

因此，在我們面前的道德標準很高。不僅如此，使徒更進一步，跨越籠統的概說，指出細節的應用；如果有人用以弗所書四章 25 節~五章 21 節，或提多書二章 1~15 節，或雅各書，甚至登山寶訓，作為講道課程，許多會眾可能會相當吃驚。我們是否忠心傳講使徒所教導的各種人際關係，如夫妻、父子、主僕等？有否說明貪婪就是拜偶像，錢財有其危險，神的新社會應以慷慨相待的責任為標幟？曾否明言終生相屬的兩性婚姻，是神命定的性關係惟一範疇，因此離婚（即使有時因人的軟弱，不得不通融而予許可）總是神理想的墮落，並且兩性的淫亂與同性戀都違背祂的旨意？有否指出工作並非源於墮落，而是源於創造，神藉此使我們與祂同工，服事他人，成全自我，由此可見失業是件不幸的事？

如果我們忠實傳講「罪、公義、審判」，也要同時注意避免不平衡。我們必須承認，有些傳道人喜歡咆哮神的審判，看著聽眾受鞭笞的苦痛神情，自己有病態的滿足感。無論這是一種言語的虐待狂，或是要給他們美國人所謂的「自我旅行」（ego trip），以別人的痛苦為享受，總是不健康的。托勒普在《巴徹斯特塔》中，顯然極瞧不起他的主角史洛樸牧師，原因就在這裡，雖然他「講道的口才相當好」，但，托勒普寫道：「他的講道多半是責備。」甚至，「他的外貌和聲調極其嚴厲，……每次走在街上，他臉上的表情都顯出對世界敗壞的震驚；他的眼角總帶咒詛的神情，……對他而言，救主的憐憫等於白費唇舌……」¹³套句莫瑞斯的情粹之言，他用講台「供應一頓好罵（Good Chidings），而不是一則好信息（Good Tidings）」。¹⁴

在道德沉淪的時代，我們覺得必須注重神對罪的審判，但

愈是這樣，我們愈是需要同時看重祂對罪人的恩典。耶穌對文士與法利賽人假冒為善的痛斥，是聖經中最嚴厲的指責之一，然而祂也被稱為「罪人的朋友」，他們圍繞著祂，喜歡聽祂，祂也邀請他們將重擔帶到祂面前，應許他們必得安息，祂接受一位蒙赦免的娼妓對祂表達的愛，並對在姦淫中被捉拿的婦人說：「我也不定妳的罪。去罷，從此不要再犯罪了。」

保羅「藉著基督的溫柔、和平」勸哥林多人（林後十1），意義深厚。他本可以十分嚴厲。他期望眾教會管教有過犯的人，甚至將不肯悔改的人趕出教會。但是，這些事顯然並不帶給他快樂；相反的，他總像為人父母者，存心溫柔、愛疼、犧牲。他說，他在帖撒羅尼迦人中間，待他們「如同母親乳養自己的孩子」，又「好像父親待自己的兒女一樣」（帖前二2、11）。

今天，每一個基督教牧師對自己照顧的會友，也同樣感到有一份溫柔之愛。每逢星期天，他向會眾說話的時候，對他們的重擔都有一些了解。有一位不久就要開刀，另一位最近得知自己得了不治之症，另一位新近喪失至親。此外，有對夫婦婚姻瀕臨破裂，某人的妻子不忠實，一位姊妹飽受丈夫虐待，另一位新近失戀；還有那些年輕人，在非基督教的环境裡覺得很難持守基督徒的標準。他看著他們，每一張凝重的臉背後似乎都有一則悲劇。幾乎每一個人都受過生命的創傷，又正忍受試探、失敗、沮喪、寂寞，或絕望的壓力。雖然有些人需要被推醒，脫離自滿自足的光景，可是另外有些人急切需要神的愛來安慰。焦義特寫道：

最近幾年，我對一句話印象非常深刻，許多傳記裡都提到它。巴克爾再三重複：「要向破碎的心靈講道！」麥拉仁(Ian Maclaren)見證說：

「講道的首要目的是安慰……。」戴爾博士的話則幾乎在流血：「人們希望得到安慰……他們需要慰藉——是很實際的需要，不只是有幾分期待而已。」¹⁵

因此，我們無論如何必須設法平衡；若要成功，必須為敏感度禱告。美國的聖公會牧師華爾施(Chad Walsh)，在他早年所著《校園諸神的審判》(*Campus Gods on Trial*)，為講道下了一個很好的定義：「傳道人真正的功用，是令安舒的人不安，而令不安的人得安慰。」¹⁶一個世紀之前，約翰·牛頓(John Newton)，那位信主的前奴隸販賣者，「常說，他講道的要點，是『打碎剛硬的心，醫治破碎的心』。」¹⁷這種組合似乎太少見了。有些傳道人很會安慰人；他們的講章充滿安慰，可是卻沒有先攪動那些他們忙著安慰的人。另有些人則犯了相反的錯誤。他們擅於使會眾大感不安，在傳講人的罪與神的聖潔之時，忘了繼續安慰那些被他們深深攪擾的人。華爾施將這兩種作用擺在一起的定義，可由約翰衛斯理的日記中，找到很好的例證。譬如，一七六一年六月二十一日，他在約克郡(Yorkshire)的奧斯摩德雷(Osmotherley)教會外院講道。他寫道：「我相信許多人受了傷，許多人得了醫治。」¹⁸一七八七年八月十七日，他在海峽群島(Channel Islands)的亞得尼島(Isle of Alderney)，靠近總督府向一大群會眾講道。他寫道：「我相信，此刻許多人內心受傷，有些人則大得安慰。」¹⁹

戴維斯博士所著，《各型英語講道》(*Varieties of English Preaching*, 1900~1960)，其中有個更現代的例子。他的前言首先將該書獻給他父親，一位公理會的傳道人，然後寫了這段話：

身為牧師之子，我很榮幸可以聽見父親以深邃的透視力和豐富的同情心，將神的話傳講出來，應用於各個不同的家庭，和不同職業的人身上。……主日總是一星期的高潮，而最高峰的一刻，就是會眾在長椅上坐定了，要聽那位可能是雷子（半尼其），也可能是安慰之子（巴拿巴）的講員，而在同一篇講章內，他常常兩者皆是……。²⁰

每一位傳道人都必須同時是半尼其（有勇氣攪動人），和巴拿巴（有愛心安慰人）。

系統解經的價值

談到傳道人需要勇氣，我建議作系統解經，也就是說，按部就班查考聖經的某一卷書，或其中的一段。或是逐節查考，或是逐段查考。這個作法的第一個好處，是強迫我們講解一些平時可能會忽略，甚至故意不提的經文。我清楚記得，幾年之前我講登山寶訓，依序講到馬太福音五章 31~32 節，即主論到離婚的事。我必須承認，雖然那時我牧會已經二十五年，卻從來沒有講過這個題目。面對這個事實，我感到非常慚愧，因為離婚是現代極嚴重的問題，許多人在這方面需要幫助。當然，我可以找出幾個有力的藉口：「這是非常複雜的題目，我缺乏專業知識」，「這問題爭論太多，我不想引起無謂的爭辯」，「何況，我一定會得罪某人」。由於這些難處，我總是避開這個題目。可是現在，我正帶領會眾研讀登山寶訓，而馬太福音五章 31、32 節就在那兒，直瞪著我瞧。我該怎麼辦？我總不能跳過這幾節，說：「上星期我的經文是馬太福音五章 30 節，今天是五章 33 節。」不行，我必須面對那件我向來退縮不敢碰的事，我清楚記得我花了多少時間研讀、思想，才敢處理這幾節經文。

系統解經的第二個好處，是會眾不致對我們為何在某個主日講某段經文感到好奇。如果我突然無緣無故地講到離婚這題目，會友很可能會覺得奇怪，而自問：「他今天到底在抨擊甚麼人？」但是當時，我的會眾並沒有受這類問題攪擾，他們知道我是要講解馬太福音五章 31～32 節，因為這兩節剛好出現在這一系列的講章中。

第三個好處可能最大。徹底而有系統地解明一大段聖經，能開廣會眾的眼界，導引他們認識一些聖經主題，並且向他們示範如何以經解經。富希士講得很好，他說：

我們必須防範他（即傳道人）的主觀、離題、單調、限度。我們更需要保護他，不致落入傳揚他自己或時代的危機。我們都必須向當代人講道，但如果我們所傳的是當代潮流，只不過在時代之前舉起一面鏡子，我們就有禍了。²¹

他又說：

傳道人最重大的責任之一，就是維護聖經的原意，脫離一般人的對經文的印象，脫離拘執字句的觀念——把聖經降格為宗教的剪貼簿，斷章取義的使用一些經節、詞句。……他必須培養以更加自由、大段、按組織結構來講解聖經的習慣，使每一部分對其富生命與福音的整體，都發揮最大的價值，並且使此整體連於人類歷史的大脈絡中。²²

事實上，教會歷史上一些最偉大的傳道人，都採用審慎、透徹、系統的方式解釋聖經，不論所持的理由是否與富希士相同。在教會的前四個世紀中，最著名的例子要推屈梭多模，本章前面我已經提過他，談及他的勇氣。約在第四世紀的末後二

十年中，他講解了舊約的創世記、詩篇，和新約的馬太福音、約翰福音、使徒行傳，及全部保羅書信。

然而，十六世紀的改教家，才最有效地發揮了系統解經，因為他們一心要使會眾明白神話語的原意與能力。路德和加爾文在許多方面都不相同：路德是德國人，加爾文是法國人；路德魁梧壯碩，加爾文則體質瘦弱；路德的文筆倚仗豐富、激烈的想像力，加爾文則以冷靜、清晰的分析著稱。然而他們兩人都殷勤、深入地解釋聖經，令我們現代傳道人感到汗顏。改教者（路德和他的牧師同工們）在威丁堡時：

……透過講台，發動了大規模的宗教教導運動。主日共有三堂崇拜：清晨五點到六點講保羅書信，早上九點到十點講福音書，下午的時間則不一致，或是接續早上的主題，或是講教義問答。……星期一、二講教義問答，星期三講馬太福音，星期四、五講使徒書信，星期六晚上講約翰福音。這些責任並非由一個人肩負，……但路德扛起了大部分。包括家庭崇拜在內，他經常主日講四堂，每一季負責教義問答連續兩週，每週四天。他的講章現存者有二千三百篇。一五二八年為最高記錄，他在一百四十五天之內，總共講了一百九十五篇。²³

加爾文的方式與路德類似，只是可能更有系統。從一五四九年開始，他在日內瓦每個主日講道兩次，並隔週於每天晚上的晚崇拜中主講。他多半在週間講舊約，在主日講新約及詩篇。一位受薪的速記員將他的講章記錄下來，整理成文。自一五四九年直到他逝世的十五年中，他講解了舊約的創世記、申命記、士師記、約伯記、部分詩篇、撒母耳記上下、列王紀上、全部大小先知，新約則講解了福音書綜論、使徒行傳、哥林多前後書、加拉太書、以弗所書、帖撒羅尼迦前後書，及三

卷教牧書信。

瑞士的改教家也跟上這種習慣。譬如，慈運理(Zwingli)在蘇黎世(Zurich)開始工作時，「宣佈他所要講的，不只是根據教會的課程，而是根據全本馬太福音，逐章講解。有些朋友反對，認為他標新立異，他卻只說：『這是前人的習慣，請你們回想，屈梭多模講過馬太福音，奧古斯丁也講過約翰福音。』」²⁴在蘇黎世接續慈運理的布靈格(Henry Bollinger)，也持同樣的信念。據達根的說法，他「個子很高，蓄著長鬍鬚，面容和靄睿智，聲音動聽，舉止尊貴而不失活潑。」達根繼續說道，從一五四九年至一五六七年，他講啓示錄一百篇，但以理書六十六篇，耶利米書一百七十篇，以賽亞書一百九十篇，其他還有許多。²⁵

一個世紀之後，又有一個極精采的範例，就是馬太·亨利(Matthew Henry)忠於聖經的講道。他是位反對國教的傳道人，在柴斯特牧會二十五年(1687~1712)，每個主日早堂崇拜專講舊約，下午崇拜則專講新約，如此將全本聖經講過兩遍；週間的講座則為詩篇，至少講過五遍。這些解經成了他著名註釋的主要內容。

上一世紀的講壇巨人，承襲了由奧古斯丁、屈梭多模所開創，而由路德、加爾文、其他的改教者，並清教徒所發揚光大的傳統。譬如，沈美恩的解經講道，集為二十一冊《當代的講道》，總數有二千五百三十六篇；他指出，如果我們每天讀一篇，可以讀七年。

從一八六九年，在倫敦的都會教堂牧會三十三年之久的巴克爾(Joseph Parker)，經常向三千人講道。一八八四年，他宣佈，要講整本聖經。主日兩堂，週間星期四一堂，如此七年，他達成了任務。他的講章稱為《民衆的聖經》(The People's

Bible)，集結為二十五冊，最後一冊於一八九五年出版。

浸信會牧師麥樂仁，吸引了大批群眾到曼徹斯特的聯合堂(Union Chapel)近半個世紀之久(1858~1903)。有人稱他為「解經王子」。他的三十二冊《聖經講解》(*Expositions of Holy Scripture*)，包括了整本聖經，出版於他生平的最後六年(1904~1910)。

在我們的世紀中，值得注意的是湯樸盛廉(William Temple)，他在庇加第里(Piccadilly)任聖雅各堂牧師之時，正值第一次世界大戰期間；他用約四年講解約翰福音，後來出版講章集，《約翰福音閱讀手記》(*Readings from St. John's Gospel*)。

爲了教會的健康（惟賴神的話，才能生存、健壯），也爲了傳道人的益處（需要這種操練），我們急切需要回到系統解經。然而，我們同時也必須考慮本世紀的特色，不致一成不變地因襲前人的作風。目前靈裡成熟、飢渴的會衆並不很多，因此很難像過去時代的傳統，用很長的時段，消化冗長的講章。比方，戴爾曾提到，有位「德國的解經教授，講解以賽亞書二十多年之後，終於講到第二章的一半。」²⁶鍾馬田對羅馬書的講解十分出名，從西敏堂退休之前，他用了十二年，講到十四章 17 節；現今在英國教會，連這種作法也不太可能重演了。可是，如果我們能諒解現代人，選經文時不按節而按段，以幾個月（非幾年）來連續講解，時下的會衆仍能欣然接受。²⁷這個作法也可以幫助傳道人，在解釋神全備的真道上，勇氣日增。

謙 卑

可惜，定意要在講台上一無所懼，可能會令我們變成剛愎自負。我們也許在大膽直言方面很成功，但卻因著以自己的直

言為傲而一敗塗地。老實說，講台對任何亞當之子都是危險之地，這「高高」之處分享了本來只屬於神寶座所有的超卓地位（賽六1）。我們單獨站在那裡，眾人的眼目全集中在我們身上；我們獨自發言，眾人靜坐恭聆。如此曝光於眾人之前，誰能不受虛榮所損？傳道人最主要的職業危險，無疑是驕傲。它已經摧毀了許多人，令他們的事奉失去能力。

它在有些人身上昭然若揭。這些人生性好出風頭，把講台當作表演的舞台。鍾馬田醫生稱他們為「講台人，而非傳道人」，這句形容很恰當，因為他們與職業演員不相上下。²⁸亨利·畢哲在耶魯的第九次（一八七二年）演講，以「講章的製作」為題，他談到「尼布甲尼撒式講章」。他用這個不尋常的詞彙，來形容「追求虛榮的傳道人」大放厥辭的講論，說他們其實是重複尼布甲尼撒的自誇：「這大巴比倫不是我用大能大力建為京都，要顯我威嚴的榮耀嗎？」畢哲接著說：「神可能會將這些傳道人趕去吃草一段時間，就像尼布甲尼撒一樣，如果他們回來後能醒悟而謙卑的話。」²⁹這個比喻很有力。因為基本上驕傲有「猥褻」的成分在內，冒犯了基督徒對正經的感受，十分可厭。尼布甲尼撒的傾跌與復起，最值得注意的也許是：他的驕傲造成瘋狂，而當他謙卑下來，就再度恢復聰明。

然而，有些傳道人並不屬尼布甲尼撒型，他們的驕傲不表現於大放厥辭，而更詭譎、更狡詐，甚至更變態。因為我們有可能外面表現出十分謙和的模樣，內裡卻對人的稱讚貪求無厭。在講台上高舉基督的那一刻；可能實際上正在求自己的榮耀；勸勉會眾要頌讚神，甚至外面在帶領他們頌讚，內心卻可能竊竊希望他們會留一些頌讚給我們。我們需要和巴克斯特一樣呼喊：「這個驕傲的罪無時無刻不隨伴！是個強橫的暴

君！是何等狡猾、詭詐、諂媚的敵人！」³⁰

爲了要讓這個敵人現身，與它交戰，勝過它；我想，最好且最正面的辦法，是分析傳道人的謙卑應當是甚麼。

神的話

首先，我們必須以謙卑來順服神的話。換言之，我們必須堅拒試探，不避諱過時的聖經真理，不以自己追隨時尚的想法來取代。「愚昧人不喜愛明哲，只喜愛顯露心意」（箴十八2）。

基督徒的謙卑，出發點爲「心思的謙遜」(*tapeinophrosune*)。這與我們如何思想有關，無論是想到人〔看別人比自己強；因此樂意事奉他們（腓二3、4；彼前五5）〕，或是想到神〔「存謙卑的心，與你的神同行」（彌六8）〕；後者尤其重要。謙遜的心思並不是封閉或缺乏批判力的頭腦，乃是承認自己的有限。它的立場是：「耶和華阿，我的心不狂傲，我的眼神不高大，重大和測不透的事，我也不敢行」（詩一三一1）。論到神的全知，它說：「這樣的知識奇妙，是我不能測的；至高，是我不能及的」（詩一三九6）。它並非反啓蒙主義，也並非反智主義，只是一種謙卑、合理、嚴肅的認知，承認神的無窮無盡超過我們所能理解，祂的思想、作法高過我們，正如天高過地一樣（賽五十五8~9），除了祂自己向我們啓示之外，我們無從認識祂，甚至「神的愚拙總比人智慧」（林前一25）。因此，若神的判斷無法測度，祂的蹤跡無法尋覓，而我們卻假設可以憑自己認識祂，是何等可笑，更不用說我們可以指教祂，或向祂提供意見了（羅十一33~34）。所以我們無權違背祂的啓示，或批評祂救恩的計畫。誠然，從我們有限、墮落的思想來看，十字架的信息或許顯得愚拙，我們

甚至想建議另一些較合宜的拯救途徑。但是神說：「我要滅絕智慧人的智慧。」並且定意要藉著福音的「愚拙」來拯救我們，其實那正是祂的智慧（林前一 18~25，參三 18~20）。因此，我們的責任，是要盡心竭力，在我們自己與他人身上，「將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事，一概攻破了，又將人所有的心意奪回，使他都順服基督」（林後十 5）。

順服神在基督裡的啓示之謙卑心思，在傳道人身上如何表現出來？謙卑的傳道人一方面避免按照自己的臆測在聖經之外加添甚麼，一方面也避免按照自己的喜好縮減聖經內容。前者的表現方式為追求原意。有些傳道人認為聖經太平淡，想用自己的活潑方式讓它有新鮮感。有人則認為聖經極乏味，想有一點自己的作料來調味。他們總不願意用它原來的樣式，不斷欲以自己聰明的想法來改進。但是，傳道人的責任卻非如此。我們應該維持「原意」，也就是要接納古老的真理，同時力求以富創意的方式，用現代的話語重新述說，重新將它應用到現代的生活。但是這一類合乎聖經的「創意」，不是新「發明」不合聖經的觀念。我們也不致愚蠢或自負到一個地步，以為我們重新作的解釋，與我們努力想要重新解釋的神的話，有同樣的權威。

心思謙卑的傳道人不但避免加添，也同樣避免刪減。他必須嚴拒為迎合現代口味而竄改經文；因為要使「它」更受歡迎，無異於要使「我們」更受歡迎，而這就是貪求名聲。

增添神的話是法利賽人的錯，減少神的話則是撒都該人的錯。耶穌對這兩種人都予指責，祂堅持神的話必須維持原狀，不可加添或減少，不可強化或簡化，它的權威是至高、自足的。教會裡的現代法利賽人和現代撒都該人，任意竄改聖經，

丟棄他們希望不要出現的，插入他們想要的，這些人應該注意聽耶穌的指責。恐怕我們必須說，脫離歷史聖經基督教的神學自由主義，含有某些自負的成分在內。因為任何人若不願意順服神的話語，所說的「不服從我們主耶穌基督純正的話，與那合乎敬虔的道理」，他就是「自高自大、一無所知」、「不服約束」（提前六 3~4；多一 9~10）。基督教傳道人不是臆測者，可以隨心所欲發明新教義；也不是編輯，可以修整他不滿意的舊教義；而是管家，神的管家，將所託付給他的聖經真理，在神的家中忠心按時分糧；不可多，不可少，不可以別的東西取代。這種工作需要謙卑的心思。我們必須每天來到聖經之前，像馬利亞坐在耶穌的腳前一般，聆聽祂的話。

潘霍華強調「靜默」的必要，意思就是指這種「聆聽」。他不是主張（像有些人以為的）教會應該要放棄講道，因它不能產生回應的行動，就失去了發言的權利。相反的，他所定罪的不是「傳揚」的教會，而是「閒聊」的教會。他渴望教會在神的話面前肅敬靜默。「教會的靜默是靜默於神的話之前。……教會在適當的靜默之後發言，便是宣揚基督。」³¹

這種在神的啓示之前存領受與渴望的態度，不僅是適當的，更是有結果的。因為，耶穌曾明明說，神將祂的隱秘事向聰明通達人隱藏，向嬰孩卻顯露出來——就是向謙卑、敞開心門追求真理的人顯露（太十一 25）。

基督的榮耀

心思的謙卑要以動機的謙卑為伴。我們為甚麼要講道？要達到甚麼目的？令我們堅持下去的因素是甚麼？我恐怕很多時候我們的動機都出於自私。我們期望人的稱許、讚揚。每個主日我們站在教堂門口，讓耳朵飽饜恭維之語，有些會友似乎已

經濫熟於說：「牧師，您講得真好！」「您今天真祝福了我的心！」當然，真誠的欣賞之辭會大大鼓舞喪氣的牧師，但是膚淺的奉承，虛假的重複陳腔濫調（不論講章真正的品質如何），不僅對傳道人有損，也令神厭惡。我們應當勸會眾為這傳統悔改，在表達鼓勵之時要善於分辨，避免浮濫。

講道的主要目的，是忠實地解釋聖經，使它與生活相關，顯明耶穌基督可以滿足人一切的需要。真正的傳道人是位見證人，不斷為基督作見證。但是若缺乏謙卑，他不但做不到，也不願這麼做。鄧尼(James Denney)很清楚這一點；他在自己蘇格蘭教會的會議室中，懸了一面匾額：「沒有人能又為基督作見證，又為自己作見證；沒有人能又宣揚自己的聰明，又宣揚基督拯救的大能」³²華生(John Watson)，即「麥拉仁」(“Ian Maclaren”)，暢銷小說《在邦尼的石南灌木旁》(*Beside the Bonnie Brier Bush*)的作者，也寫過十分類似的話：「每一篇講章最主要的效果，應該是揭示基督；而傳道人最主要的藝術，是隱藏自己。」³³但傳道人的目的不單在揭示基督；揭示祂的目的在吸引人來就近祂、接受祂。因著這一點，華爾德(Ronald A. Ward)將他論講道的書取名為《欽定聖禮》(*Royal Sacrament*)。他察覺到：神話語的職事與聖禮的職事之間，有平行之處；他如此說：「在聖餐中，我們傳遞餅和酒，信徒領受了基督；同理，在講道時，我們傳講話語，信徒也領受了基督。」³⁴因此，聖餐與解經講道兩者都有外在的記號（餅和酒，或話語），與內在、屬靈的恩典（憑信心接受基督）。

用另外一種說法來講這個真理，是：「講道的本質是個別的邂逅。」或者，至少其目的為促成邂逅。「然而，這個偉大的邂逅，不是傳道人與會眾相遇，乃是神與會眾相遇。」³⁵米勒(Donald G. Miller)講得更強烈。他根據富希士的格言「真

正的講道是真實的行爲」，而寫道：「惟在傳道人與會衆的兩方邂逅爲三方邂逅所取代（即神也成爲其中一方）之時，才能算真正的講道。」³⁶

我發現自己完全同意這些說法。傳道人最大的榮幸、最深的感動，就是在講道之際，突然一種奇特的肅靜臨及會衆；打瞌睡的人清醒了，咳嗽的人停止了，坐立不安的人靜坐不動；沒有一雙眼睛或一顆心思在遊蕩；每一個人都在凝神注意，卻不是注意講員；講員已經被遺忘，會衆乃是與那位又真又活的神面對面，傾聽祂安靜、微小的聲音。葛理翰博士常常描寫這種經歷。記得一九五四年五月二十日，大倫敦區佈道會結束的那天，我在西敏中央堂，聽他對約二千四百位牧師講道。那篇講章十二點中的第三點，是強調聖靈的能力，以及他因此在講道時，所感受到的釋放。他說：「我常覺得自己像旁觀者，站在一邊，看神如何工作。我覺得自己完全是局外人。我盼望儘量站到一旁，讓聖靈來接掌聚會……。」³⁷「我盼望站到一旁」，這正是動機謙卑的表現。因爲我們太容易插手，介入會衆與神之間。有人用過兩則比喻來形容這一點，十分有幫助。

第一則與婚禮有關。儂相的期望，是盡力在旁協助新郎與新娘成婚，卻不插手在他們兩人之間。而耶穌引用舊約耶和華與以色列婚約的比喻，大膽宣稱祂自己就是新郎（參可二 19~20）。施洗約翰似乎多少了解這一點。他知道自己不是基督，也明明如此說；他乃是先鋒，奉差遣在前面作預備；他又說：「新婦屬乎新郎。伺候新郎的朋友等著要聽他，一聽到新郎的聲音，便充滿喜樂。這就是我的喜樂，現在已經滿足了。祂必興旺，我必衰微」（約三 28~30，據 NIV 譯）。在這方面，傳道人的事奉就像施洗約翰，爲基督預備道路，聽見祂

的聲音就喜樂了；讓祂與新婦獨處；自己不斷衰微，讓祂不斷興旺。偉大的使徒保羅顯然如此看自己的事奉，他講得十分明白；他寫信給哥林多人說：「我曾把你們許配一個丈夫，要把你們如同貞潔的童女獻給基督。」他甚至為基督感到憤恨，因為祂的新婦有不忠實的徵兆（林後十一 2~3）。每一位基督徒傳道人都了解這種說法，也感受得到這種憤恨。焦義特說：「我們是新郎的朋友；我們得人不是歸自己，乃是歸給祂，為主作媒；促成了新婦與新郎的結合，我們便心滿意足了。」³⁸他不僅這樣說，還真這樣行。在某次崇拜中他擔任講員，聚會開始，有人為他禱告；這個他稱之為「這受聖靈感動的代禱」如此開始：「主，我們為我們的弟兄感謝祢。現在請把他遮蓋住！」然後繼續道：「向我們啓示祢輝煌無比的榮耀，以致他被大家所遺忘。」焦義特評論說：「他完全正確，而我相信，這個禱告也蒙了應允。」³⁹

第二則說明傳道人必須站在一旁的比喻，是交響樂團的指揮。我要以克林柏樂(Otto Klemperer)為例子。他是德國著名的指揮家，尤以詮釋布拉姆斯(Brahms)與貝多芬(Beethoven)著稱。他死於一九七三年，享年八十八歲。為他作傳的一位作者，以一句簡潔的話總結他的天賦：「他讓音樂自然傾流。」⁴⁰音樂評論家卡達斯(Neville Cardus)在慶賀他八十壽辰的一篇文章內，譽他為「當代首屈一指的指揮家」，他寫道：「他從來不是個人英雄主義者；在漫長的生涯中，他從來不將自己介於音樂與聽眾之間。他在台上向來是看得見的無形體，標準的匿名者。」⁴¹我很欣賞「看得見的無形體」(visible invisibility)一詞，它不但將指揮家形容得恰到好處，也很適合用來形容傳道人。這兩種人，前者立在舞台，後者立在講壇，都無法避免眾人的目光；但他們都不應該讓人注意自己。音樂會的

聽眾不是來看指揮家，而是來聽音樂；教會的會眾也不是來看傳道人，或聽傳道人，乃是來聽神的話。指揮家的角色，是將音樂從樂團或合唱團中帶出來，使聽眾能享受音樂；傳道人的角色是將神的話從聖經中帶出來，使會眾能歡然領受祂的話。指揮家不可置身於音樂與觀眾之間，傳道人也不可置身於主與祂的子民之間。我們需要謙卑才能站在一旁。如此，主說話，眾人便能聽見；主彰顯自己，眾人便能看見；聽了祂的聲音，看見祂的榮耀，會眾便將俯伏敬拜祂。

聖靈的能力

根據我的分析，傳道人的謙卑第三項要素，我稱之為倚靠的謙卑。每一個傳道人都渴望講道有果效，期待會眾不但了解，並且能以信心與順服來回應。但是他靠甚麼才能得著這種果效呢？

許多人倚靠自己。他們天性外向，不僅好動，個性又強，或許智力也頗高。每一個人對他們印象深刻，因為他們是天生的領袖。他們自然希望在講台上也運用這些恩賜。這樣做是否正確？答案是既正確，又不正確。當然，他們應該承認，自己的心思與個性都是從神而來的；無論在書房預備，或在講台傳講，他們都不必假裝自己缺少這些恩賜，也無須將其抹殺，或忽略不用。他們應該自然表現自己。可是切勿以為，神所賜的天賦毋須神的祝福，就可引人歸向基督。

我們在所有的事奉中，都要謹記沒有基督之人靈裡的光景何等可憐；以及那些「執政掌權者」正以可怕的能力與伎倆在作部署，要攻擊我們。耶穌親口形容，人的迷失正如身體的殘障；我們憑著自己，對神的真理眼瞎，對祂的聲音耳聾；我們跛了足，無法行祂的道；啞了口，既不能頌讚祂，也不能為祂

說話；甚至死在過犯罪惡之中。不僅如此，我們還受了魔鬼的欺哄，作牠的奴隸。當然，如果我們認為這些話誇大其辭，或是「神話」，或純屬虛構，就不覺得需要超然的能力，以為自己的能耐足夠應付。但是，如果人的實際狀況，真是靈裡、道德上都眼瞎、耳聾、口啞、足跛，甚至死亡（姑且不論成了撒但的擄物），而我們還以為靠著自己，憑著出於人的講道，可以救拔人脫離這種慘況，豈不是可笑之至？且聽司布真如何以他慣有的睿智和犀利表達這一點：

我不會嘗試教導老虎素食主義的價值；可是如果我嘗試說服一個未重生的人，要他相信神所啓示有關罪、公義、未來的審判等真理，我就無異於作了上述嘗試。⁴²

惟獨耶穌基督藉著祂的聖靈，能開瞎子的眼、聾子的耳，叫瘸子行走、啞巴說話，刺透良知，光照心思，焚燒心靈，推動意志，賜生命給死人，釋放在撒但權下的奴僕。祂能作這一切，並且正在工作，傳道人從自己的經歷中可以清楚知道。因此，我們傳道人最大的需要，是「領受從上頭來的能力」（路二十四 49）；這樣，我們就能像使徒一樣，「靠著從天上差來的聖靈傳福音」（彼前一 12），透過我們的傳講，福音臨到眾人「不獨在乎言語，也在乎權能，並充足的信心」（帖前一 5）。然而，為何我們的講道似乎極少帶著聖靈的能力？我強烈地懷疑，主要的原因是我們的驕傲。爲了要讓聖靈充滿，我們首先必須認出自己的虛空；爲了要被神使用、高舉，我們首先必須在祂大能的手下自卑（彼前五 6）；爲了要領受祂的能力，我們首先必須承認自己的軟弱，然後甚至要極其喜歡自己的軟弱。

坦白說，在新約作者以各種方式所表達的同樣真理中，這最後一個似非而是的道理，帶給我的衝擊最大。「能力出自軟弱」，保羅給哥林多人的書信中反覆出現這個主題，也許是其中最重要的主題。哥林多人極需要這樣的教導。因為他們相當驕傲，一方面以自己的恩賜與成就誇口，一方面又以領導人爲傲，沉迷在可恥的個人崇拜中，而他們將使徒比大小的方式，令保羅大吃一驚。他們給予他的尊崇，應該獨屬基督所有。他驚恐地喊道：「保羅爲你們釘了十字架麼？你們是奉保羅的名受了洗嗎？」（林前一 13）他不准許他們繼續以自己誇口，或以任何人間領袖誇口。他堅持道：「無論誰都不可拿人誇口」，而「誇口的，當指著主誇口」（林前三 21，一 31）。

在哥林多人自負的背景之下，保羅的「能力出自軟弱」的主題益形突出。它重複出現之處主要有三段。

我在你們那裡，又軟弱，又懼怕、又甚戰兢。我說的話、講的道，不是用智慧委婉的言語，乃是用聖靈和大能的明證，叫你們的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能。（林前二 3~5）

我們有這寶貝放在瓦器裡，要顯明這莫大的能力，是出於神，不是出於我們。（林後四 7）

又恐怕我因所得的啓示甚大，就過於自高，所以有一根刺加在我肉體上，就是撒但的差役，要攻擊我，免得我過於自高。爲這事，我三次求過主，叫這刺離開我。祂對我說：「我的恩典夠你用的，因爲我的能力是在人的軟弱上顯得完全。」所以我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。我爲基督的緣故，就以軟弱、凌辱、急難、逼

迫、困苦，為可喜樂的，因我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了。
(林後十二7~10)

除了能力一軟弱的對比，即神的能力透過人的軟弱彰顯，這三段經文還有另一個極重要的因素相互呼應，那便是希臘文 *hina*，譯為「要叫、好叫」。或許我可以用我自己的話，來意譯保羅的陳述。第一段，「我在你們那裡自己很軟弱，因此倚賴聖靈以大能證實我信息的真實，要叫你們的信心能單單安息在神的能力中。」第二，「我們有福音的寶貝放在易脆的瓦器中（就是說，我們的身體何等脆弱），要叫眾人清楚看見；托住我們並且改變我們的大能，是來自神，不是來自我們。」第三，「因為耶穌告訴我，祂的能力是在人的軟弱上顯得完全，因此我樂意誇自己的軟弱，好叫基督的能力留在我身上。……因為我惟在軟弱的時候才能剛強。」我們很難避開這個重複的「要叫、好叫」的意義，也無法拒絕它所指向的結論。在這些事例中，神特意允許人的軟弱繼續存留，好叫它成為神能力運行的媒介、展示的競技場。保羅明說「有一根刺」加在他肉體上，無論那是何種身體的軟弱（也可能是精神的軟弱），都是出於「撒但差役」的攻擊。保羅三次懇求除去那刺，然而，主耶穌基督卻拒絕了。刺的作用是要令他謙卑，神允許它留著，好叫他在軟弱之中，基督的能力便可以覆庇他，在他身上顯為完全。

然而，我們不能將這個原則侷限於保羅一人，應該將它廣泛應用。戴德生(Hudson Taylor)，中國內地會的創辦人，曾說過一句格言：「所有屬神的巨人都是軟弱的」，因此（他的意思必是如此）他們必須倚靠神的能力。他的斷言無法得著證實，因為有些神所重用的人，並沒有明顯的軟弱。可是，或許

他們也有隱藏而不為人知的軟弱？我認爲極有可能。無論如何，單就上一世紀而言，出色的傳道人中身體軟弱的比例相當可觀。以馬貴格博士(Dr. James Macgregor)爲例，他在愛丁堡的聖古斯柏教會(St. Cuthbert's Church)牧會近四十年，身體不僅矮小，而且自幼就嚴重殘廢。有一次，一位教牧神學的講員不斷堅持，牧師不可或缺的，是「有壯碩的體型」。就在那一刻，「門打開了，那位被人暱稱爲「小馬貴格」的人進來了，似乎在向剛才的話挑戰。……因爲那位雙腿扭曲的矮子，成了聖靈越過身體的殘障，超然獨立的得勝明證。」⁴³

有些人的軟弱是在精神方面，而非身體方面。以羅柏森(F. W. Robertson, 1816~1853)爲例，有人稱他爲「傳道人中的傳道人」，他在布萊登三一堂所講的道，對當時的人極有影響力，甚至延及今日。他短短的三十七年生涯中，不僅身體欠佳，又極度自省、憂鬱，經常有失敗感，靈魂常陷於深沉的黑暗中。他講道的勇氣與能力，顯然正是出自這些軟弱。在倫敦都會教堂講道二十八年的巴克爾，在講台上極有權柄，盛譽遠播，但他卻飽受自卑感的折磨，令聽見的人大感意外；因爲他父親是挪山柏阮(Northumbrian)的石匠，而他所受的神學教育非常不足。衆所周知的「講道王子」，偉大的司布真，運用聖經大有能力，充滿自信，表達清晰，雄辯又機智；當他暴露他的軟弱，更讓一些人大吃一驚。他於一八六六年的一次講道中說：「我會落入十分可怕的靈性低潮中，我希望你們沒有一個人會像我敗壞到那種程度。」⁴⁴

我在此很猶疑，似乎不應提到自己，因爲我並不屬於上述講壇名家的行列。不過，雖然我能力不及他們，但對他們的軟弱卻有幾分體認。其實，按牧後三十五年的事奉中，我曾有幾次經歷，證實了保羅對哥林多人的教導——能力出於軟弱。

我只想提一件事。一九五八年六月，我在澳洲的雪梨大學，主領一星期的佈道會；最後一天是星期日，學生以很大的信心，訂了大學的大禮堂作最後一晚聚會的場所。但是，我染上了澳洲人所謂的“wog”，我們所謂的“bug”（病菌），情況嚴重，聲音全失，一句話也講不出來。整個下午，我都幾乎要拿起話筒，打電話給人，請他們務必另找一位講員，但是心裡總感覺不要這麼做。到了七點半，離最後一堂聚會還有半小時，我在旁邊一間房間等候。有些學生和我在一起。我悄聲要求籌備會主席讀哥林多後書十二章「刺在肉體」中的那一段。他照著做了。耶穌和保羅的對話現在我眼前。

保羅：「求祢叫這刺離開我。」

耶穌：「我的恩典夠你用的，因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全。」

保羅：「我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。……我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了。」

讀完之後，他為我迫切禱告，然後我就步上舞台。等輪到我講的時候，我只能說，我暗啞單調地將福音透過麥克風傳出去。我完全無法變化聲調，或發揮自己的特色。但是我不斷向主呼喊，求祂成就祂的應許，在我的軟弱中彰顯祂完全的能力。最後，我直率地說明如何來到基督面前，繼而發出邀請，立刻有相當多人回應。那次之後，我再去過澳洲七、八次，每一次都有人到我面前，說：「你記不記得一九五八年在雪梨大學大禮堂，那次佈道會最後一天，你失去聲音的那晚？我就是那天晚上信主的。」

所有的基督教傳道人，都是有限、墮落、脆弱、會跌倒的受造物，聖經形容為「瓦器」（林後四7）。能力完全屬於基督，由祂的靈運行出來。我們在人的軟弱中所說的話，聖靈以大能深印在聽眾的思想、心靈、良知與意志中。司布真有一次說：「在聖靈的能力中說六個字，勝過沒有聖靈講道七十年。」⁴⁵我寫這些話的時候，眼前有一張照片，是司布真講道的地點，大都會教堂(Metropolitan Tabernacle)的巨大中央講台。這張照片亦複製於他的《自傳》(*Autobiography*)第二冊中。講台兩邊各有十五級台階，彎度很大；我曾聽說（但無法證實）司布真上這些階梯，沉重的身軀令他步步計量，每上一級他就對自己說：「我相信聖靈。」我們可以十分肯定，在複述這個信念十五次之後，他必定抱著絕對相信聖靈的心步入講壇。他也勸勉我們照樣做：

福音傳到每一個人的耳朵，可是只帶著能力進入其中一些人。福音的能力不是靠傳道人的口才，否則人就可以改變靈魂；能力也不在傳道人的學問，否則它就是出於人的智慧。我們可以講到舌頭髮爛，肺活量用盡而死，但是仍沒有一個靈魂會悔改，除非有那種神的力量——聖靈——出現，改變人的意志。諸君！我們向人講道，和向石牆講道沒有兩樣，除非聖靈與話語同在，給它能力來改變靈魂。⁴⁶

謙卑的心思（順服神文字的道），謙卑的動機（渴望基督與祂的子民相遇），及謙卑的倚靠（仰仗聖靈的能力）——這就是我們對傳道人的謙卑所作的分析。由此可見，我們的信息必須是神的話，不是自己的話；我們的目標是基督的榮耀，不是高舉自己；我們的信心是聖靈的能力，不是倚靠自己。事實上，這是一種三而一的謙卑，正如哥林多前書二章1~5節，

使徒寫道，他在哥林多曾傳講的道，或神的「奧祕」，即基督的十字架，並藉著聖靈和大能證明出來。

我認為本章最好的結語，莫過於引用一位匿名者的話，這段話是高巴肅牧師(Rev. Basil Gough)在賽弗克的伊匹斯委(Ipswich)聖瑪利亞碼頭堂(St. Mary-at-Quay)，以及德峰(Devon)的哈德蕾教會(Hatherleigh Parish Church)的會議室發現的。他將這段話送給我，從那時起，我就把它懸掛在我的臥室：

每當傳講祢白白的救恩，
且容我心我靈全神貫注，
一切思念集中於祢；
每當所有人心俯伏戰慄，
臣服於祢話語的威嚴，
藏我，於祢十字架之後。

附註

1. Buttrick, p.133.
2. Brooks, *Lectures*, p.59.
3. Dargan, vol. I. p.90.
4. *The Works of St Chrysostom*, in Schaff, Vol. X., p.123.
5. Works, Vol. 21, p.124.
6. Works, Vol. 21, pp.201~2.
7. Whitley, p.147.
8. 同上，pp.199, 235.
9. King. p.18.
10. Melville, p.142.
11. Henson, *Retrospect*, Vol. I, p.27.

12. Nicoll, p.320.
13. Trollope, pp.26, 27.
14. Morris, p.11.
15. Jowett, .107.
16. Walsh, p.95.
17. Pollock, *Amazing Grace*, p.155.
18. Wesley, *Journal*, p.250.
19. 同上，p.401.
20. Davies, p.13.
21. Forsyth, p.5.
22. 同上，p.19.
23. Bainton, *Here I Stand*, pp.348~9.
24. Broadus, *History*, Vol.1, p.115.
25. 同上，pp.414~15.
26. Dale, p.231.
27. 我已經在第六章中舉了一些例子，說明在 Michael Baughen 的帶領之下，我們在萬靈教會所嘗試做的事。
28. Lloyd-Jones, *Preaching*, p.13.
29. Beecher, p.249 係指記載在但四 28~37 中之事件。
30. Baxter, *Reformed Pastor*, p.95.
31. From his *Christology*, in Fant, *Bonhoeffer*, p.64.
32. Turnbull, p.41.
33. Tizard, pp.40~1.
34. Ward, p.25.
35. Terwilliger, pp.112, 114.
36. Miller, D. G., *Fire*, p.18.
37. Colquhoun, p.164.
38. Jowett, *The Preacher*, p.24.
39. 同上，pp.150~1.
40. Beavan, p.2.
41. The *Guardian Weekly*, 20 May 1965.

42. Spurgeon, *All-Round Ministry*, p.322.
43. Gammie, p.24.
44. Wiersbe, p.263.另參司布真的 'The Minister's Fainting Fits', *Lectures*, First Series, Lecture XI, pp.167~79.
45. Spurgeon, *Twelve Sermons*, p.122.
46. 這段感人的勸勉，是約三十年前，當時 Southport 基督堂的牧師 Canon Fred Pickering 送給我的。但是，他所著的三冊 *Lectures to my Students* 與 *An All-Round Ministry*，或他論聖靈的 *Twelve Sermons* 等書中，都沒有這段話。我無法查出來其來源。

結 語

講道是基督教不可缺少的。本書開宗明義的這段話，代表我個人強烈的信念。我相信講道，我更相信，要使教會恢復健康與活力，或帶領會眾在基督裡長大成熟，最有效的方法，就是恢復真正的講道，忠於聖經、針對時代的講道。當然，有些人會強烈反對，我們也毅然面對這些反對。其實，講道的神學論據已更為堅強，我們也嘗試去了解了。當然，今日的講道任務極其艱鉅，我們要築橋橫跨聖道與世界，神的啓示與人的經驗，要正直、中肯地將兩者相聯。因此神的呼召重新臨到我們，要我們花更多時間去研讀、預備、並且定意要以真摯、熱誠、勇氣與謙卑來講道。

我們要即時提出來的問題是：誰足以承擔這一切呢？講道的特權太大，責任沉重，試探頻仍，標準甚高，我們怎麼有希望做得到？

我的回答，是與您分享一個簡單的祕訣。我奮力把它記住；每一次這樣做，都得到極大的幫助。它是以詩篇三九篇負面的事實開始：無論我們走到那裡，都不能逃避神；接著，又以正面的話來互補：無論我們在那裡，「就在那裡」，祂的右手仍帶領、保守我們。不僅如此，祂的眼目與祂的手都在我們身上，祂的耳向我們的話語和祈禱敞開（詩三十二 8，三十四 15；彼前三 12）。這個真理對每個基督徒都很重要，可

是對傳道人特別有意義。我要以舊約的耶利米和新約的保羅爲例。

耶利米：我口中所出的言語都在祢面前。（耶十七 16）

保羅：我們……乃是由於誠實，由於神，在神面前憑著基督講道。

我們本是在基督裡當神面前說話。（林後二 17，十二 19）

誠然，我們在講道時，是在人的眼前講給人聽，他們向我們的挑戰，是要有忠心。但是，若我們覺察到，自己是在神的眼前講，祂一切都能聽見，這挑戰豈不是大的多？祂看見我們所作的，祂傾聽我們所說的。知道了神看見、聽見，並且作記錄，沒有甚麼比這一點能更快除去我們的怠惰、冷淡、虛假、膽怯、驕傲。因此，但願神賜給我們更持續不斷而真實的感受，覺察到祂的同在，一切心靈在祂面前都是赤露敞開的，無一事可以向祂隱藏！但願神使我們在講道的時候，更加意識到祂在看、在聽，勝過意識到會衆在看、在聽；這種認知能激勵我們盡忠！

曾任第一屆劍橋的黎德利聖公會主教(Principal of Ridley Hall Cambridge)，後來又作杜罕主教的穆爾(Handley Moule)，一八六七年被按立，在多賽特(Dorset)的弗丁頓(Fordington)，他父親的手下事奉。他的詩「弗丁頓講台——一位傳道人週間的沉思」，名稱即源出於此。這首詩雖不算出色，卻是他自我省察的果子。詩中以神爲「偉大的傾聽者」，站在傳道人身旁，聽他講道；最後，以這幾句發人深省的話作結尾：

祂是否認爲你信息真實，

既是真理，又誠實說出？
是否開口惟存一目的，
忘記自我的靈魂，
奉我們的主耶穌基督的名，
獨求救贖尊名得盛譽，
並祂買贖歸己之群羊，
得著赦免、生命與福祉？

忘記自我是不可能達到的目標，除非專注於那「另一位」的同在，專注於祂的信息、能力、與榮耀，才會自然帶出這個副產品。為這個緣故，這幾年之間，我發現在講道之前如此禱告，對我很有幫助：

天父，我們在祢面前俯伏敬拜。
但願祢的話語成為我們的規章。
祢的聖靈成為我們的導師，
透過我們的主耶穌，
願祢至大的榮耀成為我們最深的關切。

精選書目

(引文出處請參閱每章後之註，所引用之書詳盡資料則只列於此。)

1. 論事奉與講道的書

- Alexander, James W., *Thoughts on Preaching* (1864; Banner of Truth reprint, 1975).
- Allmen, Jean-Jacques von, *Preaching and Congregation* (French original 1955; Lutterworth, 1962.)
- Bavinck, J. H., *An Introduction to the Science of Missions* (Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1960).
- Baxter, Richard, *The Reformed Pastor* (1656; Epworth second edition revised by Jonn T. Wilkinson, 1950).
- Beecher, Henry Ward, *Lectures on Preaching: Personal Elements in Preaching*, the 1872 Yale Lectures (Nelson, 1872).
- Bernard, Richard, *The Faithfull Shepheard* (London 1607).
- Black, James, *The Mystery of Preaching*, the 1923 Warrack and Sprunt Lectures (James Clarke, 1924; revised edition, Marshall, Morgan & Scott, 1977).
- Blackwood, Andrew W., *The Preparation of Sermons* (Abingdon, 1948; Church Book Room Press, 1951).
- Brilioth, Bishop Yngve, *Landmarks in the History of Preaching*, the 1949 Donellan Lectures in Dublin (S.P.C.K., 1950).
- Broadus, John, A., *On the Preparation and Delivery of Sermons* (1870; new and revised edition by J. B. Weatherspoon, Harper, 1944).
- Lectures on the History of Preaching* (1876; Armstrong, New York, 1899).
- Brooks, Phillips, *Lectures on Preaching*, the 1877 Yale Lectures (Dutton, 1877; Allenson, 1895; Baker, 1969).
- Essays and Addresses*, religious, literary and social, ed. John Cotton Brooks (Macmillan, 1894).
- Brunner, Emil, *The Word and the World* (S.C.M., 1931).
- Buttrick, George A., *Jesus Came Preaching*, Christian Preaching in the New Age, the 1931 Yale Lectures (Scribner, 1931).

- Bull Paul B., *Lectures on Preaching and Sermon Construction* (S.P.C.K., 1922).
- Coggan, F. Donald, *Stewards of Grace* (Hodder & Stoughton, 1958).
- On Preaching* (S.P.C.K., 1978).
- Crum, Milton, *Manual on Preaching*, a new process of sermon development (Judson, 1977).
- Dale, R. W., *Nine Lectures on Preaching*, the 1876 Yale Lectures (Hodder & Stoughton 1877; Barnes, 1878; Doran, New York, 1900).
- Dargan, Edwin Charles, *A History of Preaching, Vol. I A.D. 70-1572* (Hodder & Stoughton and G. H. Doran, 1905). *Vol. II A. D. 1572-1900* (Hodder & Stoughton and G. H. Doran 1912).
- Davies, Horton, *Varieties of English Preaching 1900-1960* (S.C.M. and Prentice-Hall, 1963).
- Davis, H. Grady, *Design for Preaching* (Fortress, 1958).
- Fant, Clyde E., *Bonhoeffer: Worldly Preaching* (Nelson, 1975. Includes Bonhoeffer's Finkenwalde Lectures on Homiletics 1935-39).
- Ferris, Theodore Parker, *Go Tell the People*, the 1950 George Craig Stewart Lectures on Preaching (Scribner, 1951).
- Ford, D. W. Cleverley, *An Expository Preacher's Notebook* (Hodder & Stoughton, 1960).
- A Theological Preacher's Notebook* (Hodder & Stoughton, 1962).
- A Pastoral Preacher's Notebook* (Hodder & Stoughton, 1965).
- Preaching Today* (Epworth and S.P.C.K., 1969).
- The Ministry of the Word* (Hodder & Stoughton, 1979).
- Forsyth, P. T., *Positive Preaching and the Modern Mind* (Independent Press, 1907).
- Gillett, David. *How Do Congregations Learn?* (Grove Booklet on Ministry and Worship No.67. 1979).
- Hall, Thor, *The Future Shape of Preaching* (Fortress, 1971).
- Herbert, Geroge, *A Priest to the Temple or The Country Parson, his Character and Rule of Holy Life* (written 1632, published 1652; ed. H. C. Beeching, Blackwell, 1898).
- Horne, Charles Silvester, *The Romance of Preaching*, the 1914 Yale Lectures (James Clarke and Revell, 1914).
- Huxtable, John, *The Preacher's Integrity and other lectures* (Epworth, 1966).
- Jowett, J. H., *The Preacher: his life and work*, the 1912 Yale Lectures (G. H. Doran, New York, 1912).
- Keir, Thomas H., *The Word in Worship* (O.U.P., 1962).
- Lloyd-Jones, D. Martyn, *Preaching and Preachers* (Hodder & Stoughton, 1971; Zondervan, 1972).

- The Christian Warfare, an Exposition of Ephesians 6:10-13* (Banner of Truth, 1976; Barker, 1976).
- Mahaffy, Sir John Pentland, *The Decay of Modern Preaching* (Macmillan, 1882).
- Martin, Al, *What's Wrong with Preaching Today?* (Banner of Truth, 1968).
- Mather, Cotton, *Student and Preacher, or Directions for a Candidate of the Ministry* (1726; Hindmarsh, London, 1789).
- McGregor, W.M., *The Making of a Preacher*, the 1942-3 Warrack Lectures(S.C.M., 1945).
- McWilliam, Stuart W., *Called to Preach* (St. Andrew Press. 1969).
- Miller, Donald G., *Fire in Thy Mouth* (Abingdon, 1954).
- Mitchell, Henry H., *Black Preaching* (1970; second edition Harper & Row, 1979).
- The Recovery of Preaching* (Harper & Row, 1977; Hodder & Stoughton, 1979).
- Morgan, G. Campbell, *Preaching* (1937; Baker Book House reprint 1974).
- Morris, Colin, *The Word and the Words* (Epworth, 1975).
- Neil, S. C., *On the Ministry* (S.C.M., 1952).
- Perkins, William, *The Art of Prophecy* or 'A Treatise concerning the sacred and onely true manner and methode of preaching', being Vol.II(1631) of *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge. Mr. William Perkins* (John Legatt and John Haviland, London, 3 Vols. 1631-5).
- Perry, Lloyd M., *Biblical Preaching for Today's World* (Moody Press, 1973).
- Phelps, Austin, *Men and Books or Lectures Introductory for the Theory of Preaching* (Dickinson, 1882).
- Pitt-Watson, Ian, *A Kind of Folly, Toward a Practical Theology of Preaching*, the 1972-5 Warrack Lectures, (St. Andrew Press, 1976; Westminster, 1978).
- Poulton, John, *A Today Sort of Evangelism* (Lutterworth, 1972).
- Quayle, William A., *The Pastor-Preacher* (1910; Baker 1979).
- Rahner, Karl, (ed.). *The Renewal of Preaching – theory and practice*, Vol. 33 of *Concilium*, (Paulist Press, New York, 1968).
- Ramsey, Michael, *The Christian Priest Today* (Mowbray, 1972).
- Read, David H. C., *The Communication of the Gospel*, the 1951 Warrack Lectures (S.C.M., 1952).
- Reid, Clyde. *The Empty Pulpit*, a Study in Preaching as Communication(Harper & Row. 1967).
- Robinson, Haddon W., *Biblical Preaching*, the development and delivery of expository messages (Baker, 1980).

Sangster, W. E., *The Craft of Sermon Illustration* (1946; incorporated in *The Craft of the Sermon*, Epworth, 1954).

The Craft of Sermon Construction (1949; incorporated in *The Craft of the Sermon*, Epworth, 1954).

The Approach to Preaching (Epworth, 1951).

Power in Preaching (Epworth, 1958).

Simpson, Matthew, *Lectures on Preaching* (Phillips & Hunt, New York, 1879).

Smyth, Charles, *The Art of Preaching*, a Practical Survey of Preaching in the Church of England 747-1939 (S.P.C.K., 1940).

Spurgeon, C. H., *An All-Round Ministry*, a collection of addresses to ministers and students, 1900 (Banner of Truth, 1960).

Lectures to My Students in 3 Vols., first series 1881; second series 1882; third series 1894 (Passmore and Alabaster; Zondervan, 1980).

Stalker, James, *The Preacher and his Models*, the 1891 Yale Lectures (Hodder & Stoughton, 1891).

Stewart, James S., *A Faith to Proclaim*, the 1953 Yale Lectures (Scribner's, 1953).

Heralds of God. the 1946 Warrack Lectures (Hodder & Stoughton, 1946).

Sweazey, George E., *Preaching the Good News* (Prentice-Hall, 1976).

Terwilliger, Robert E., *Receiving the Word of God* (Morehouse-Barlow, 1960).

Tizard, Leslie J., *Preaching-The Art of Communication* (George Allen & Unwin, 1958).

Turnbull, Ralph G., *A Minister's Obstacles* (1946; Baker Book House edition, 1972).

Vinet, A., *Homiletics or The Theory of Preaching* (English translation from French, T. and T. Clark, 1853).

Volbeda, Samuel, *The Pastoral Genius of Preaching* (Zondervan, 1960).

Wand, William, *Letters on Preaching* (Hodder & Stoughton, 1974).

Ward, Ronald A., *Royal Sacrament*, the Preacher and his Message (Marshall, Morgan & Scott, 1958).

Welsh, Clement, *Preaching in a New Key*, studies in the psychology of thinking and listening (Pilgrim Press, 1974).

White, R. E. O., *A Guide to Preaching*, a practical primer of homiletics (Pickering & Inglis, 1973).

Wilkins, John, Bishop of Chester, *Ecclesiastes* or 'A discourse concerning the gift of Preaching, as it falls under the Rules of Art, showing the most proper Rules and Directions, for Method, Invention, Books, Expression whereby a Minister may be furnished with such abilities as may make him a Workman *that need not to be ashamed*' 1646, third edition, 1651.

Williams, Howard, *My Word*, Christian Preaching Today (S.C.M., 1973).

Wingren, Gustaf, *The Living Word* (1949, English translation S.C.M., 1960).

2. 論傳播與溝通的書

Berlo, David K., *The Process of Communication*, an introduction to theory and practice (Holt, Rinehart & Winston, 1960).

Broadcasting, Society and the Church, report of the Broadcasting Commission of the General Synod of the Church of England (Church Information Office, 1973).

Children and Television, a national survey among 7-17 year olds (1978) commissioned by Pye Limited, Cambridge.

Evans, Christopher, *The Mighty Micro*, the Impact of the Microchip Revolution (1979, Hodder & Stoughton Cornoet edition, 1980).

Freire, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed* (Penguin, 1972).

The Future of Broadcasting, the Annan Report (H.M.S.O., London, 1977).

Gowers, Sir Ernest, *The Complete Plain Words* (incorporation both *Plain Words* and *The ABC of Plain Words*, H.M.S.O., London, 1954).

Hirsch, E. D., *Validity in Interpretation* (Yale University Press, 1967).

Lewis, C. S., *Studies in Words* (Cambridge University Press, 1960).

McGinniss, Joe, *The Selling of the President 1968* (Trident Press 1969; Pocket books 1970).

McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Routledge, 1962).

Understanding Media: The Extensions of Man (Routledge, 1964, Abacus, 1973).

The Medium is the Massage: An Inventory of Effects, with Quentin Fiore (Penguin, 1967).

Miller, Jonathan, *McLuhan* in the 'Fontana Modern Masters' series (Collins, 1971).

Muggeridge, Malcolm, *Christ and the Media*, the 1976 London Lectures in Contemporary Christianity (Hodder & Stoughton, 1977; Eerdmans, 1978).

Packard, Vance, *The Hidden Persuaders*, and introduction to the techniques of mass-persuasion through the unconscious (David McKay, 1957, Penguin, 1960).

Reid, Gavin, *The Gaggling of God*, the failure of the church to communicate in the television age (Hodder & Stoughton, 1969).

Screen Violence and Film Censorship, Home Office Research Study No. 40, (H.M.S.O., London,

(Baker 1976).

Williams, W., *Personal Reminiscences of Charles Haddon Spurgeon* (Religious Tract Society, 1895).

Woodforde, James, *The Diary of a Country Parson 1758-1802*. Edited by John Beresford in 5 Vols. (O.U.P. 1926-31).

4. 其他

Abbott, Walter M. (ed.), *The Documents of Vatican II* (Geoffrey Chapman, 1967).

Barth, Karl, *The Word of God and the Word of Man*, a collection of addresses first published in German in 1928. (Hodder & Stoughton, 1935; Peter Smith, 1958).

Baxter, Richard, *Poetical Fragments* (1681; Gregg International Publishers. 1971).

Berger, Peter L., *Facing up to Modernity* (Basic Books, New York, 1977).

Blamires, Harry, *The Christian Mind* (S.P.C.K., 1963).

Bounds, E. M., *Power through Prayer* (Marshall, Morgan & Scott. 1912).

Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, first published 1536; completed 1959. (translated by F. L. Battler, in The Library of Christian Classics, Vols. 20 and 21, S.C.M. and Westminster, 1960).

Chrysostom: *Works of St. Chrysostom*. In *Post-Nicene Fathers*, Vol. X (Eerdmans, 1975).

Coggan, Donald. *Convictions* (Hodder & Stoughton, 1975; paperback 1978).

The Didache. In *Ante-Nicene Fathers*. Vol. VII (1866. Eerdmans 1975).

Eliot, George, *Scenes of Clerical Life* (1858; Penguin 1973).

Eusebius. *Ecclesiastical History* (S.P.C.K., 1928).

Golding, Willinam, *Free Fall* (Faber, 1959; Harcourt Brace, 1962).

Fant, Clyde E., and Pinson, William M., (eds.), *Twenty Centuries of Great Preaching*, 13 Vols. (Word Books, 1971).

Glover T. R., *The Jesus of History* (S.C.M. 1917; Hodder & Stoughton, 1965).

Green, E. M. B., *The Truth of God Incarnate* (Hodder & Stoughton, 1977).

Grubb, Kenneth G., *A Layman Looks at the Church* (Hodder & Stoughton, 1964).

Henson, Hensley H., *Church and Parson in England* (Hodder & Stoughton, 1927).

Hernandez, José, *The Gaucho* (Part 1 1872, Part 2 1879. English translation by Walter Owen 1935; bilingual edition Editorial Pampa 1967).

- Irenaeus, *Adversus Haereses*, Book IV, Ch. 26 (circa A.D. 200). In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1 (1886; Eerdmans, 1962).
- Justin Martyr, *The First Apology*, (circa: A.D. 150). In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1 (1886; Eerdmans, 1962).
- Knox, Ronald, *Essays in Satire* (Sheed & Ward, 1928; new edition 1954).
- Latimer: *Select Sermons and Letters of Dr. Hugh Latimer* (R.T.S. und.).
Works of Hugh Latimer (Parker Society Edition, Vol. 1, C.U.P., 1844).
- Leacock, Stephen, *Sunshine Sketches of a Little Town* (McLelland & Stewart, 1948).
- Lehmann, Helmut T. (ed.), *Luther's Works* (Fortress Press, 1965).
- Lewis, W. H. (ed.), *Letters of C. S. Lewis* (Geoffrey Bles, 1966).
- Luther's Table-Talk*, 1566 (Captain Hanery Bell, 1886).
- Luther's Works* (Concordia Publishing House, St. Louis, 1956).
- Manning, Bernard L., *A Layman in the Ministry* (Independent Press, 1942).
- Maugham, Somerset, *The Moon and Sixpence* (Penguin, 1919).
- Melville, Herman, *Moby Dick or The Whale* (1851; Penguin, 1972).
- Parker, J. H. (ed.), *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church* (O.U.P., 1843).
- Portable Mark Twain, The* (Viking Press, New York, 1958).
- Ramsey, Arthur Michael, and Suenens, Leon-Joseph, *The Future of the Christian Church* (S.C.M., 1971).
- Schaff, Philip (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (1892, Eerdmans 1975).
- Simeon, Charles, *Horae Homileticae*, or Discourses (in the form of skeletons) upon the whole Scriptures, in 11 Vols, 1819-20. Also An Appendix to the Horae Homileticae in 6 Vols., 1828. (Richard Watts, 1819-28).
- Let Wisdom Judge*, University Addresses and Sermon Outlines, ed. Arthur Pollard (Inter-Varstiy Fellowship, 1959).
- Spurgeon, C. H., *Twelve Sermons on the Holy Spirit* (Marshall, Morgan & Scott, 1937; Baker, 1973).
- Stewart, James S., *A Man in Christ* (Hodder & Stoughton, 1935; revised edition 1972; Baker, 1975).
- Tertullian, *The Apology* (circa A.D. 200). In *Ante-Nicene Fathers*, Vol.3 (1885; Eerdmans, 1973).
- Toffler, Alvin, *Future Shock* (Bodley Head, 1970; Random, 1970).
- Trollope, Anthony, *Barchester Towers* (1857; J. M. Dent, Everyman's Library, 1906).
- Trueblood, Elton, *The Humour of Christ* (Harper & Row, 1964; Darton, Longman & Todd, 1965).

Twain, Mark, *The Adventures of Tom Sawyer* (1876; Pan Books 1965).

Walsh, Chad, *Campus Gods on Trial* (Macmillan 1962).

Welsby, Paul A. (ed.), *Sermons and Society*, and *Anglican Anthology* (Penguin, 1970).

Wesley, John, *Sermons on Several Occasions*, published in 4 Vols. 1746-60 (Epworth, 1944).

簡寫一覽

- AG Arndt, William F. and Gingrich, F. Wilbur, A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature (University of Chicago Press and Cambridge University Press, 1957).
新約和早期基督教著作希英字典
- AV Authorized Version of the Bible, 1611 (' King James ').
欽定本聖經
- LXX The Old Testament in Greek according to the Septuagint.
七十士譯本
- NASB New American Standard Bible.
新美國標準聖經
- NEB New English Bible (New Testament 1961, second edition 1970; Old Testament 1970).
新英文聖經
- NIV New International Version of the Bible (Hodder & Stoughton, New Testament 1974, Old Testament 1979).
新國際本
- RSV Revised Standard Version of the Bible (New Testament 1946, second edition 1971; Old Testament 1952).
標準修訂版

國家圖書館出版品預行編目資料

當代講道藝術 / 斯托得 (John R. W. Stott) 著 ; 魏啓源、劉良
淑合譯. --初版. --臺北市 : 校園書房, 民 75
面 ; 公分

譯自 : I believe in preaching

ISBN 978-957-587-354-7 (平裝)

1. 基督教—傳道

245.2

81005313