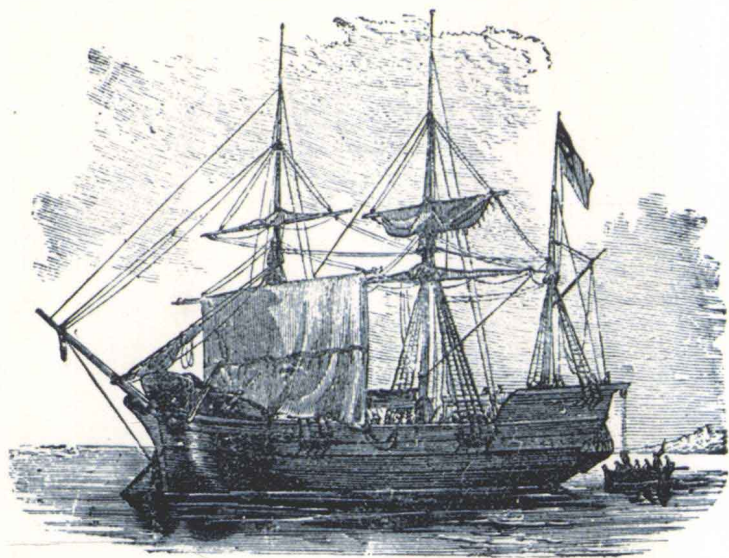


新教文库·清教徒译丛

巴刻 (J. I. Packer) 作序推荐



入世的清教徒

WORLDLY SAINTS—
THE PURITANS AS THEY REALLY WERE

[美] 利兰·赖肯 (Leland Ryken) 著

杨征宇 译 \ 朱保平 校译

群言出版社
Qunyan Press

责任编辑：陈佳 助理编辑：孙平平 特邀编辑：贺真 张惠恩
封面设计：九藏广告



在对天国的热情关注中，清教徒成为有秩序、实事求是、脚踏实地、恳切祷告、目标明确、讲求实际的男女。他们把生活视为一个整体，将沉思与行动，敬拜和工作，劳动和休息，爱上帝、爱邻人和爱自己，个人身份和社会角色，及其彼此广泛相关的义务，以一种彻底的勤恳谨慎、深思熟虑的方式整合在一起。

——巴刻 (J. I. Packer)

赖肯的《人世的清教徒》以英国及美国的处境为背景，对17世纪的清教主义提供了出色的介绍。这本书包含许多清教徒名人著作的摘录，非常适于那些还没有深入挖掘清教徒作品的普通读者。对于那些寻求对美国基督教的清教根源有清楚认识的读者们，本书也提供非常好的信息，是灵感的源泉。

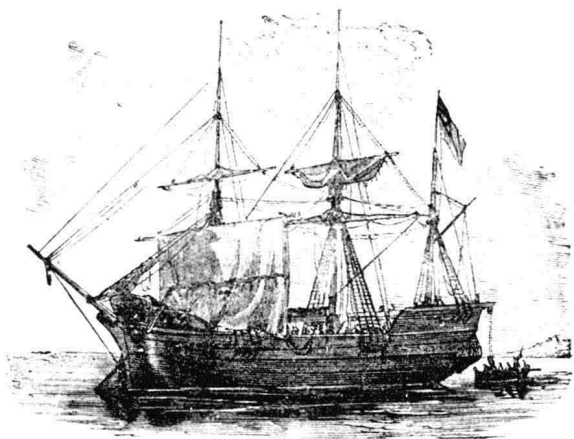
——哈里·斯托特 (Harry S. Stout)，耶鲁大学教授

ISBN 978-7-80256-264-6



9 787802 562646 >

定价：38.00元



入世的清教徒

WORLDLY SAINTS—
THE PURITANS AS THEY REALLY WERE

[美] 利兰·赖肯 (Leland Ryken) 著

杨征宇 译 \ 朱保平 校译

图书在版编目(CIP)数据

入世的清教徒 / (美) 赖肯 (Ryken, L.) 著; 杨征
宇译. —北京: 群言出版社, 2011. 10

ISBN 978-7-80256-264-6

I. ①入… II. ①赖… ②杨… III. ①基督教徒—研
究 IV. ①B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 179305 号

著作权合同登记号: 图字 01-2011-6182 号

Worldly Saints

Copyright ©1986 by Leland Ryken

Translated by Zhengyu Yang

This translation published by permission of Zondervan, Grand Rapids, Michigan
through Beijing In-Him-Rock Consultant Ltd.

Chinese (Simplified Characters) copyright ©2010 by Qunyan Press

All rights reserved.

入世的清教徒

责任编辑 陈 佳
助理编辑 孙平平
出版发行 群言出版社(Qunyan Press)
地 址 北京市东城区东厂胡同北巷 1 号(100006)
网 站 www.qypublish.com
电子信箱 qunyanCBS@126.com
总 编 办 010-65265404 65138815
编 辑 部 010-65276609 65262436
发 行 部 010-65263345 65220236

经 销 全国新华书店
读者服务 010-65220236 65265404 65263345
法律顾问 中济律师事务所
封面设计 北京九箴广告
印 刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司

版 次 2011 年 10 月第 1 版 2011 年 10 月第 1 次印刷
开 本 660×965 1/16
印 张 20.5
字 数 240 千字
书 号 ISBN 978-7-80256-264-6
定 价 38.00 元

序 为什么我们需要清教徒？

J. I. 巴刻 (J. I. Packer)

—

赛马被称为国王们的运动。而甩泥巴运动^①的参与者则多不胜数。清教徒被披枷戴锁当众侮辱，这在大西洋两岸曾长期成为流行的娱乐消遣。今天多数人对清教主义的印象仍然是蒙着泥巴的形象。有必要将这层泥污从他们身上刮除。

实际上“清教徒”这个名称从开始就是一个诽谤的称谓。这个词出现于16世纪60年代，当时一直是挖苦人的蔑称，意味着爱发牢骚、吹毛求疵、自高自大、有点伪善，而超越了这个词的基本意义，即出于宗教动机，不满意伊丽莎白一世的老底嘉式、妥协的英格兰国教会。后来这个词进一步获得了反对斯图亚特（Stuart）王朝、支持某种共和制的政治含义；但它主要还是指一种古怪、暴躁、丑陋的新教形式。在英格兰，反清教徒的气氛在复辟时期出笼，并在之后泛滥成灾。在北美，它在约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）之后缓慢积累，并于一百年前在后清教徒的新英格兰达到了顶峰。

然而在过去的半个世纪里，学者们正在一丝不苟地清除他们身上的泥垢。西斯廷（Sistine）教堂米开朗基罗的湿壁画在被修复匠除去深色清漆后，其颜色让人感到不熟悉；同样，清教徒的传统形象也彻底改变了，至少在知识上表现如此。（唉，知识在某些方面传播得真慢啊！）在佩里·米勒（Perry Miller）、威廉·哈勒（William Haller）、马歇尔·纳彭（Marshall Knappen）、珀西·斯科尔斯（Percy Scholes）、艾德蒙·摩根（Edmund Morgan）及其他许多近期研究者的教导下，受教的人们

^① 此处巴刻博士用的是双关语：mud slinging 既是一种甩泥巴取乐的运动，也含有“污蔑、中伤”的意思。



图1 清教徒是世界中的圣徒。这幅油画描绘的是美洲第一个感恩节时的情景，清教徒热心于将今世生活当作上帝的恩赐来接受。布朗斯科姆（Brownscombe），《第一个感恩节》（*First Thanksgiving*），清教徒协会（Pilgrim Society）允准使用。

现在认识到，典型的清教徒不是野蛮人、残暴怪异的宗教狂徒和社会极端分子，而是清醒、认真、有教养的公民，是有原则的人，他们有决心，有纪律，有极好的家庭美德。除了当欲说明重要事情时总是长篇大论，其他时候，他们无论是在上帝面前还是在人面前，没有明显的缺点。历史终于得到了澄清。

但即便如此，对我们这些生活在 20 世纪末叶、在世俗和神圣领域都拥有精密高超的技术的西方人来说，“我们需要清教徒”这一建议可能还是会使人瞠目结舌。有一种很顽固的信念，即认为清教徒纵然事实上是有责任心的公民，可同时也是可笑可悲的，天真、迷信、不开化、易受骗、太严肃、太较真，主次颠倒，无法也不愿轻松休闲。有人会同，这样的狂热分子能给我们什么必需的东西呢？

用一个词来回答，那就是：成熟。成熟综合了智慧、友善、忍耐力和创造力。清教徒是成熟的典范；而我们不是。一个见多识广的领袖（据说是土生美洲人）宣称，他发现北美的新教运动——以人为中心、善于操控、追求成功、自我放纵、极度感情用事——看起来浩浩荡荡，实质上浅薄无比。我们是灵性上的矮子。与此相反，清教徒是属灵巨人。他们是侍奉伟大上帝的伟大人物。在他们里面，清醒的激情与热烈的同情心有着很好的结合。他们有异象而又实干，将理想主义与现实主义结合，追求目标并讲求方法，是伟大的信徒，有着伟大的盼望和伟大的作为，也是伟大的受难者。

但他们在大洋两岸所受的苦难（在英格兰是来自掌权者，在新英格兰是来自基层），熬炼了他们，使他们成熟，直至达到无愧于英雄之称号的境界。今天的财富带给我们的悠闲、奢靡不能使我们成熟；只有艰难困苦才能使人成熟。上帝让清教徒经历反对英国低教会派的斗争，并将他们置于气候恶劣的旷野，使他们生成了雄浑的品格，从无畏惧，决不沉迷，超越沮丧和恐惧，因为他们的典范和榜样是摩西、尼希米、五旬节后的彼得和使徒保罗那样的人。

属灵争战塑造了清教徒。他们将属灵争战作为天召，视自己为主的战士和天路客，正如班扬的寓言故事中描绘的那样，在前进中的每一步都不奢望不遭遇某种反对。约翰·格里（John Geree）在《老英格兰清

教徒或不从国教者的品格》(*The Character of old English Puritane or Non-conformist*, 1646年)这本小册子中写道：“他将整个人生视为一场战争，基督是他的长官，是他的力量、祷告和眼泪。十字架是他的旗旗。他的座右铭是：胜利属于受苦受难的人。”^①

从某种意义上来看，清教徒输掉了他们参战的每一场公开战斗。那些留在英格兰的清教徒没能把英格兰国教会变成他们希望的那样；除了一小群追随者外，他们没能让教会得到复兴，并且因为他们的良心，逐渐被排挤、逐出了圣公会体制外。那些横渡大西洋的清教徒没能在新英格兰建立新耶路撒冷；最初五十年，他们在小殖民地几乎生存不下去，奄奄一息。但清教徒通过甜美、平安、忍耐、顺服、满怀盼望，承受了表面上似乎不可忍受的压力和挫折，赢得了道德和属灵的胜利，使他们在信徒的荣誉殿堂里获得了很高的荣耀地位——圣经《希伯来书》第11章是这殿堂中的第一个画廊。正是这常常像熔炉般的经历使他们成熟了，越来越具备作门徒的真智慧。福音使者乔治·怀特菲尔德(George Whitefield)这样描写他们：

“牧师们只有被置于十字架下才能写得好或讲得好；仅在此时基督荣耀的灵才会降在他们身上。毫无疑问，正是这一点造就了清教徒……这种燃烧着的、放射的光芒。当他们因黑暗的巴多罗买法令《1662年合一法令》(1662 Act of Uniformity)而被逐出，不能在谷仓、田野、大路上和篱笆内继续讲道侍奉时，他们以一种特殊的风格写作并讲道，如同有权柄的人。虽然死了，但他们借着作品仍然说话：一种罕见的热忱伴随他们，直到现在这一时刻……”^②

这些话出现于1767年班扬作品的再版序言里；但现代的清教徒读者很快会自己发现，清教徒的热忱直到今天还在继续，他们那种权柄还感受得到，那种成熟的智慧依然触手可及。通过这一文学遗产，清教徒在今天可以帮助我们达到他们所知的，而又是我们必需的成熟。

① 摘自 Wakefield, *Puritan Devotion*, P. x。

② George Whitefield, *Works*, (London, 1771), 4: 306-7。

二

他们能用什么办法做到呢？让我们来回顾一些细节。

首先我们要学习的是，他们的日常生活是统一的整体。他们信奉的基督教牵涉到生活的每一层面，他们的生活也是一个整体。用今天的话来说就是，他们的生活方式是整全的：所有的觉悟、行动和享受，“人类的全部用途”以及个人能力和创造力的发展，都整合在一个单纯的目标中——通过感谢上帝的恩赐并使一切“在主面前成为圣洁”而尊崇上帝。在他们眼中并没有圣和俗的鸿沟；所有的被造物都是圣的，所有的行为，无论哪种，也必须圣化，即为了上帝的荣耀而做。所以，在对天国的热情关注中，清教徒成为有秩序、实事求是、脚踏实地、恳切祷告、目标明确、讲求实际的男女。他们把生活视为一个整体，将沉思与行动，敬拜和工作，劳动和休息，爱上帝、爱邻人和爱自己，个人身份和社会角色，及其彼此广泛相关的义务，以一种彻底的勤恳谨慎、深思熟虑的方式，整合在一起。

他们极为彻底，也就是说，比我们要彻底得多，但当他们将圣经指出的所有大量的基督徒责任融为一体时，他们极为平衡。他们按“方法”生活（用我们的话说，他们有一套生活准则），小心地规划时间，不去刻意避免坏事，而要确保完成所有好事和要务——这些都是现代忙碌的人们所必需的智慧！我们今天往往无计划地随机生活在一些互不相干的隔间里，因此多数时间觉得不知所措、注意力分散。我们正可以在这点上向清教徒学习很多。

其次我们要学习的是他们属灵经历的质量。清教徒在与上帝亲密交往之中，耶稣基督是中心，圣经是最重要的。他们追求按圣经来生活，因圣经是上帝之道，教导上帝和人之间的关系，在这一点上他们也勤恳谨慎、讲求方法。清教徒明白自己是有思想、感情、意志的人，并且晓得上帝通往人心（意志）的道路是通过人的头脑（理性）的，因此注重既有自由又有系统的灵修，将他们看到的圣经真理整个地应用在自己身上。清教徒对圣经的沉思塑造了他们的讲道；在沉思默想中，清教徒

追求察验并挑战自己的心灵，激发恨恶罪、爱公义的感情，用上帝的应许勉励自己；在讲坛上他们也如此做。这种理性、果敢、热情的敬虔，勤恳谨慎而不至于过分小心，守律法而不会滑向律法主义，表现了基督徒的自由，但不会倒向可耻的放纵。清教徒晓得圣经是不可改变的圣洁准则，他们从不允许自己忘记这一点。

清教徒晓得堕落人心的不诚实和诡诈，因此努力将谦卑和自我怀疑培养成恒常的态度，经常察验自己的属灵盲点和内心隐藏的邪恶。然而，他们也不会病态地自我反省；相反，他们是根据圣经进行自我察验（注意，不是自我反省），认罪、离弃罪，更新对基督赦罪的感恩之心，这成为他们内在平安喜乐的源泉。我们今天吃尽苦头后才晓得，我们侍奉上帝时头脑不清楚、感情不受控制、意志不坚定，一次又一次沉溺在非理性、感情冲动的浪漫主义之中，却自欺欺人地以为自己超级属灵。在这点上我们也可以从清教徒的榜样受益。

我们要学习的第三点是他们**热心于有效的行动**。虽然清教徒像其他人一样有梦想，想象什么可能，什么应该，但他们绝不是“空想家”！他们没时间偷懒偷闲，也不会被动地指望别人改变世界。他们是纯粹归正模式下的行动家——积极奋斗，却一点也不自负；为上帝做工，又完全依靠上帝在他们里面并通过他们做工，并总是为看起来做对的每一件事赞美上帝；大有恩赐，又迫切地祷告上帝能使他们运用能力，不是为了自我表演，而是为了荣耀他。他们没有一个想在教会或国家里闹革命，虽然有人后来不情愿地变成那样；然而他们所有人都渴望成为上帝有效改变世界的工具，无论上帝在何处呼召他们。所以克伦威尔及其军队在每场战斗前都长时间恳切祷告，讲道人每次都先私下里长时间恳切祷告才敢上讲坛，平信徒在着手处理任何重大事项（婚姻、商务、交易、大宗购物等等）前都长时间恳切祷告。

然而今日西方的基督徒总体上缺乏激情、消极被动，还有一个可怕的问题就是缺乏祷告。他们培养一种风气，将个人敬虔封入敬虔的蚕蛹内，对公众事务听之任之，不期望，也基本不追求在自己的基督徒圈子以外发挥影响。从前清教徒为了圣洁的英格兰和新英格兰祷告并劳作；而现在恩宠不再、不忠泛滥，全国即将天谴临头——现代基督徒满足于

勉强接受传统的社会责任，除此之外再无远见。显然，在这点上我们也可以从清教徒学到许多教训。

我们要学习的第四点是他们**保障家庭稳定的方案**。说清教徒是说英语的世界里基督徒家庭的缔造者，几乎不算太过分。清教徒婚姻伦理首先不是寻求当下热情爱恋的伙伴，而是寻求能够稳定爱慕终生的最好朋友，并在上帝帮助下坚持爱下去。清教徒育儿伦理训练孩子走当走的道路，既照顾他们的身体，也看顾他们的灵魂，教育培养他们成为清醒、敬虔、对社会有用的成年人。清教徒家庭生活伦理的基础是保持秩序、勤勉和家庭敬拜。

善心、耐心、一致和勉励的态度是基本的家庭美德。在那个时代，生活不舒适是常态，医疗水平很原始，没有止痛药，失去亲人的事时有发生（多数家庭中夭折的孩子数至少等于长大成人的孩子数），平均寿命不到30岁，几乎所有人（除富商和拥有大量土地的富人外）都陷在经济窘困中。因此，家庭生活在任何意义上都是塑造品格的学校。清教徒坚决拒绝那种通过家庭暴力减轻世上压力的古老试探，竭尽全力在家里尊崇上帝，这一坚忍的态度值得最高的赞赏。清教徒在家里显示出自己的成熟，现实地接受来自上帝的艰难与失望，拒绝气馁、乖戾或类似的问题。而且，正是在家里，清教徒中的平信徒学习传福音和牧养。格里写道：“他努力使自己的家庭成为教会……竭力使得在家里出生的人，都能重生归于上帝。”^① 在当今时代，连基督徒的家庭生活也相当脆弱，怯懦的配偶们往往选择分手这条容易走的路，而不是致力于改善相互间的关系，自以为是的父母们在物质上溺爱孩子，却在精神上忽略他们。清教徒处理这些问题的方式方法截然不同，也值得我们学习。

我们要学习的第五点是他们对人的价值的欣赏。他们因为相信一位伟大的上帝（由从不削减、决不庸俗化的圣经所启示的上帝），就获得了对重大道德问题、永生和人类灵魂的清楚认识。哈姆雷特的台词“人是何等的作品哪！”恰恰是清教徒的观点。他们敏锐地感受到了人类个

^① Wakefield, *Puritan Devotion*, p. x. 人们禁不住会想起一位已婚妇女找到慕迪（D. L. Moody），认为她蒙召做传道人。慕迪问：“你有小孩了吗？”她答道：“有六个。”慕迪说：“那就是你的堂会；你去吧！”

性的奇妙。尽管中世纪遗产告诉他们错谬没有任何权利，在这种影响下，他们不是每次都尊重公开和他们不同的人，但他们非常欣赏上帝创造的人性尊严，因为人是被创造来做上帝朋友的。他们尤其欣赏人类圣洁的美好和高贵。今天，我们多数人都密集居住在都市的蚁山上，每个人的永恒意义大都被侵蚀掉了。在这点上，清教徒精神可以矫正我们，使我们受益匪浅。

我们要学习的第六点是清教徒关于**教会更新**的理想。当然，他们没有用“更新”（renewal）这个词，只用了“改革”（refomation）或“归正”（reform），对于我们这些二十世纪的头脑来说，这些词让我们想到的只是教会正统、秩序、敬拜方式和纪律条文的外在形式。但当清教徒为了“宗教改革”而讲道、出版并祷告时，他们的心中想的不仅是这些，而是要多得多。

在理查德·巴克斯特（Richard Baxter）的著作《归正的牧师》（*The Reformed Pastor*）初版的标题页上，“归正”这个词印得比其他单词大得多。读者只需稍读一点就能发现，巴克斯特认为，“归正”的牧师不是加尔文主义的推销员，而是一位传道人、教师、要理问答讲师、会众效仿的榜样，其生命可用“复兴”或“更新”来形容。这种“宗教改革”的本质是丰富地理解上帝的真道，唤起对上帝的爱慕，增加奉献热忱，激发基督徒的爱心、喜乐及在个人天召和生活中的坚定决心。与此一致的是，教会的理想是通过“归正”的神职人员，将每个堂会都整体地带领“归正”，即蒙上帝的恩典被带入一个用今天的话叫做秩序井然的复兴状态，因而真正彻底皈依，神学上纯正，灵性上警醒守望，品格上智慧成熟，伦理上奋进忠顺，谦卑而喜乐地对救恩有确据。这就是清教徒牧师职分贯彻始终的目标，在英格兰教区和十七世纪中叶涌现的公理宗教会都是如此。

鉴于清教徒对现行制度的看法，故而他们对社团内灵性觉醒的关注，在某种程度上不为我们所知。我们倾向于认为，复兴的热忱会给现有的秩序带来紧张，而清教徒则将“归正”设想成为在堂会级别发生的有纪律的改变，通过牧师忠实的讲道、要理问答教学和灵命服侍来实现。教权主义对平信徒积极主动性的压制，无疑是清教徒的局限。当平

信徒的火热最终在克伦威尔的军队里、在贵格会制度里，以及在共和体时代大量地下教派里激烈爆发之时，清教徒就自作自受了。然而另一方面，是清教徒逐步模造了牧师的尊贵形象——他是福音传道人、圣经教师、灵魂的牧人和医师、要理问答讲师和辅导员、培训师和执行纪律的人，身兼数职。清教徒的教会生活理想和目标毫无疑问是对的，他们对教牧人员的要求很高，富于挑战性。对于这些理想、目标和标准，现代基督徒还是有许多能够也应该牢记在心的。

清教徒的许多思想对我们今天都极有帮助，上述只是其中最明显的一些例子罢了。

三

总之，如上所述，我要赞赏赖肯（Ryken）教授对清教徒进行了极好的介绍。他广泛阅读了近代有关清教徒的学术研究成果，是这方面的权威。他和多数现代学者都晓得，清教主义这种独特思想始于与路德同时代的威廉·丁道尔（William Tyndale）——所处的时代比“清教徒”这个词的出现早了整整一代的时间——并一直延续到十七世纪末，那时“清教徒”这个词已经有好几十年不在日常生活中使用了。他晓得，清教主义思想中融入了丁道尔的归正唯圣经论，约翰·布拉福德（John Bradford）的敬虔之心，约翰·胡珀（John Hooper）、爱德华·德灵（Edward Dering）、理查德·格里纳姆（Richard Greenham）及其他人鞠躬尽瘁努力牧养之心，以及将圣经看作敬拜和侍奉“准则”的观点——它点燃了托马斯·卡特莱特（Thomas Cartwright）的事奉之火，在理查德·巴克斯特纪念碑式的著作《基督徒指南》（*Christian Directory*）里达到其全面伦理观的最高峰，而在威廉·珀金斯（William Perkins）身上显出的是那种对通俗化、实际化（同时又不舍弃深度）的关注，这一思潮强烈影响了后来人。

赖肯博士也知道，清教主义除了是一场教会归正、牧师更新、灵命复兴的运动外，还是一种世界观，一种整全的基督教哲学，用学术术语来说，是新教化的、提升了的中世纪精神，从属灵上看是一种在隐修院

外、没有僧侣誓言的隐修士精神。他关于清教徒观点和风貌的陈述敏锐而准确。这本书应该会为清教徒赢得新的尊重，并激发人们产生新的兴趣来探索他们留给我们的巨大神学和敬拜著作，从中发现他们忠于圣经的、深邃的属灵眼界。如果这本书能达到这种效用，那么我将喜乐盈溢，因为我读过的神学著作中，从中受益最多的是清教徒作品。

前 言

本书对清教徒理想进行了查考，考察了清教徒在相当广泛的话题上的态度，这些话题通常是属于基督徒日常生活的范畴。

我写本书有三重目的：（1）纠正那些几乎是普世性的对清教徒立场的误解；（2）将清教徒关于一些课题的思想和言论的精华加以综合，以方便阅读；（3）发掘清教徒的基督徒智慧，使今天的教会受益。今天，福音派新教徒对他们自己的最好传统已经感到陌生；我希望本书能为改善这一状况做出一点小小的贡献。

我主要从清教徒作品中获取资料。我自己受过的学术训练赋予我搜集这种资料的能力；另外，这种方法特别适合我的目标，即要发掘清教徒理想中和今天仍然有重大关系的部分。

我透过“广角镜”看待清教主义，以提供尽可能广的视野。我研究了十六和十七世纪英格兰和美洲的清教主义。为了获得这种宽广的视野，我不得不忽略历史发展的细节、一些具体清教徒引文的文脉，及超出常态的例外。为了补偿这些缺失，我尽量把握住清教徒运动多种多样的浓墨重彩。我不知道另外还有哪场运动在首要的代言人之外还产生了如此众多很好的次要代言人。我也希望读者能确知，我所描述的清教徒运动的观点代表了清教徒的主体，而不是个别清教徒的非典型信念。

为什么本书中用了这么多的引文？因为有些书自称告诉我们有关清教徒的真相，却没有文献证据，这些书是信不过的。我试图尽可能多地让清教徒为自己说话，让读者自己下结论，因而本书包含了大量精选的清教徒引文和研究清教徒运动历史的领军人物的贴切评论。

也许我应该加上一条：当我将清教主义形容为“运动”时，我是在比较宽松地使用这个词。清教徒团体的结构或制度组织有时非常模糊。因此，我所说的清教徒“运动”，是指清教徒团体内将清教徒团结在一起的一种精神或态度。

为了提高可读性的缘故，我鼓励读者在初次阅读本书时忽略所有脚注。为了便于现代读者阅读清教徒引文，我将其中的拼写和标点符号都改成了现代的形式。

我将许多观点归于清教徒，并非暗示它们是清教徒独有的。清教徒常投身于时代浪潮。我的一贯关注是真实描述清教徒所信的是什么，同时纠正现代人对他们的误解。人们常假设，清教徒不接受他们文化中最蒙上帝光照的观点；我则试图指出，他们不但接受这些观点，而且常常是这些观点的首创者。

虽然由于篇幅所限，我没有能够在清教徒观点和我们今天的处境之间“牵线搭桥”，但本书背后的基本设想是，在许多重大问题上，清教徒仍然是今日基督徒的导师。我写作的部分目的在于，让清教徒做一面透镜，透过它我们可以看到，在世上过基督徒生活意味着什么。我很同意清教徒的观点，这很明显。即便清教徒的错误（我专门花了一章的篇幅来讨论这些错误），也有正面的教育意义，因为这些错误告诉我们应该避免什么。

致 谢

我要在此衷心感谢下面这些人和机构，没有这些帮助，本书无法出版。我对他们深表感谢：哈罗德·迈拉（Harold Myra），他在无意之中引发了一连串事件，最后导致本书的写作；鲍勃和约安娜·哈维（JoAnn Harvey），在我研读文献及注意力分散的数年里，他们一直在期盼本书的问世；维顿学院（Wheaton College）图书馆的丹·鲍威尔（Dan Bowell）耐心地处理了我大量不合理的跨图书馆借阅；维顿学院给我提供了一笔夏季写作的经费；我妻子玛丽校阅了我的手稿；维顿学院研究生院的沃尔特·埃尔维尔（Walter Elwell），葛培理中心档案馆、维顿学院图书馆特殊馆藏室的同事们，他们帮助搜集了本书中的插图；维顿学院历史系的马克·诺尔（Mark Noll）在我写作过程中不断评析各章节，对我大有裨益；维真学院（Regent College）的 J. I. 巴刻（James I. Packer）详阅了整部手稿，并为本书作序。

目 录

序 为什么我们需要清教徒?	1
前 言	11
致 谢	13
第 1 章 最初的清教徒是什么样的人?	1
第 2 章 工 作	30
第 3 章 婚姻和性	52
第 4 章 金 钱	76
第 5 章 家 庭	98
第 6 章 清教徒的传道	121
第 7 章 教会与敬拜	148
第 8 章 圣 经	182
第 9 章 教 育	207
第 10 章 社会活动	230
第 11 章 从负面例子学习功课：清教徒的一些缺陷	248
第 12 章 清教主义的精髓：清教徒最擅长的事情	270
参考书目	295

第 1 章 最初的清教徒是什么样的人？

“我服侍一位精准的上帝。”

——理查德·罗杰斯(Richard Rogers)

“清教主义是深怕有人在某地可能会高兴的运动。”一位揭批清教徒的现代人说道。^①

但一位与威廉·丁道尔(常被人视为第一位清教徒)同时代的人则给出了完全相反的评价。托马斯·莫尔(Thomas More),那位伟大的天主教徒,认为丁道尔的新教教派过于放荡了。他描述这一教派的追随者是一些“不喜爱四旬斋禁食(lenten fast)^②”的人,“在他们的淫色中放荡地吃喝玩乐”^③。在莫尔看来,他们的神学犯了方向性错误,使得基督徒生活太轻而易举了:“就我个人而言,我也非常希望罪、痛苦及其他所有一切很快就会消逝了,正如丁道尔告知我们的那样,但我厌恶他欺骗了我们。”^④

今天我们被告知,清教主义“损害人类灵魂,使人冷酷阴郁,剥夺了人的幸福阳光”。^⑤要是贵格会的乔治·福克斯(George Fox)听到了这一

① H. L. Mencken, 佩里(Perry)曾引用, p. 239(此处为缩写形式,作品详细信息见本书295页参考书目,下同;全书脚注中方括号内的信息均为第二手资料或是本书作者从中引用清教徒原始资料的现代作品)。

② 耶稣基督复活节前四十昼夜斋戒期,天主教和东正教非常看重,一般要求在此期间戒食肉类和酒类,只能吃蔬菜水果和鱼类;稍微严格一点的要求是完全素食,且只能半饱;最严格的要求是完全禁食,只喝水。——译者注

③ 由 C. S. 路易斯引用,“Donne and Love Poetry in the Seventeenth Century”,选自 *Seventeenth Century Studies Presented to Sir Herbert Grierson* (Oxford: Oxford University Press, 1938), p. 74。虽然“清教徒”这个词在莫尔的时代还未使用,但历史学家通常认为丁道尔是后世著名的清教主义的奠基人。威廉·A. 克勒布什(William A. Clebsch)在 *England's Earliest Protestants, 1520—1535* (New Haven: Yale University Press, 1964)中写道:“丁道尔创立了英格兰清教主义的神学、敬虔和道德系统,明确将圣经视为上帝为每个人设立的律法。”(P. 317)

④ Lewis, “Donne and Love Poetry”, p. 75.

⑤ Langdon Mitchell, 佩里曾引用, p. 240。



图2 本图再现了普利茅斯(Plymouth)种植园的生活,使人想起清教徒的首要品质:对新开端的期盼,面对艰难时的勇气和基本的朴素率真。普利茅斯种植园允准使用。

指控会感到十分意外。作为清教徒的同时代人,他鄙视清教徒的“缎带、花边和昂贵的衣着”,还有他们的“体育和盛宴”^①

当 C. S. 路易斯(C. S. Lewis)、克里斯托弗·希尔(Christopher Hill)和 A. G. 迪金斯(A. G. Dickens)等权威人士说出如下的话时,我们应以开放的胸怀面对一种可能——关于清教徒,我们被严重误导了:

我们必须描绘一幅和今天人们所说的清教徒截然相反的清教徒形象。^②

很少有“清教徒”是那种“清心寡欲的教徒”(像十九世纪这个词的语义所暗示的那样),对性的问题谈虎色变,反对娱乐;这基本上是在后复辟时代捏造出来的“清教主义”。^③

当你想到“清教主义”时,你必须首先摆脱那个用于维多利亚女王时代宗教伪君子的俚语“清教主义”。那个词不能用于十七世纪的清教主义。^④

在下文中,我试图以多种形式勾勒出清教徒的“心思”、“秉性”或“精神”。这样做的目的是先描绘全貌,后面各章再详述细节。换言之,本章提出“论点”,其他章节加添文献。

“每个人都晓得清教徒就是……”

没有哪群人像清教徒那样在二十世纪受到如此不公正的诬蔑。为此缘故,我们在探究清教徒时就背负了由根深蒂固的文化偏见所带来的巨大包袱。因此,作为这个话题的切入点,我建议我们简要查看一下对清教徒的常见指控,注意这些指控里哪些是真实的,哪些是谬误。

① *Journal* (London: J. M. Dent and Sons, 1924), p. 151.

② C. S. Lewis, *Studies in Medieval and Renaissance Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), p. 121.

③ Christopher Hill, *The Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 293.

④ A. G. Dickens, “The Ambivalent English Reformation”, 选自 *Background to the English Renaissance*, J. B. Trapp 编(London: Gray-Mills, 1974), p. 47.

清教徒反对性。荒唐！一位有影响的清教徒说，性交是“婚姻最合适、最基本的行为之一”，是一对夫妻应该“以善意和愉悦，自愿、欣然、由衷地”投入的事情。^①另一位在列举夫妻之间的责任时，名列榜首的是“正当、合法地使用他们的身体与婚床，这实在是婚姻的基本责任”^②。

清教徒从不大笑，反对娱乐。只有部分正确！清教徒是严肃的人，可他们也说过这种话：“上帝将使我们的喜乐远超我们的痛苦。”^③“有一种微笑和喜乐的大笑……它伴随着最好的敬虔人。”^④基督徒“可以为工作欢欣，也可以因他们的肉食欢欣”。^⑤“喜乐是公义者的居所。”^⑥托马斯·加泰科(Thomas Gataker)写道，撒旦企图让我们相信“在上帝国内，只有哀叹、呻吟、禁食和祷告”，但事实是，“在他的家中有婚嫁……筵席和欣喜”。^⑦威廉·丁道尔描述基督的福音为“美好、欢欣、高兴、喜乐的消息，使人心高兴，令他喜乐地歌唱、舞蹈和雀跃”。^⑧

清教徒穿着黄褐色厚呢的过时衣着。不对！清教徒的穿着与他们的阶级和时代相配。确实，黑色套装代表高贵和正式(正如今日一样)，是主日和特殊事件的标准着装。但他们的日常着装丰富多彩。美洲清教徒威廉·布鲁斯特(William Brewster)穿过一件蓝色大衣、一件紫色大衣和一件绿色马甲。^⑨安东尼·伍德(Anthony Wood)描述约翰·欧文(John Owen)在担任牛津大学副校长时的外貌：“头发上洒了香粉，绑扎着昂贵的亚麻纱宽布条，穿着天鹅绒外套，马裤及膝并扎着缎带，脚着亚麻布面的西班牙皮靴。”^⑩黄褐色或多色度的红棕色在当时是最常见的衣服颜

① William Gouge, *Of Domestic Duties* [Frye, p. 155; Schücking, p. 38].

② William Perkins, *Christian Economy* [Breward, p. 424].

③ Richard Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, p. 182.

④ Richard Bernard, *The Isle of Man* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 139].

⑤ Richard Rogers, *Seven Treatises* [Irvonwy Morgan, p. 143].

⑥ Richard Sibbes, *Bowels Opened* [George, p. 114].

⑦ *A Wife in Deed* [Lerner, p. 112].

⑧ *The Work of William Tyndale* [Derek Wilson, p. 48]. 纳彭(M. M. Knappen)在 *Tudor Puritanism* 中写道：“清教徒禁欲主义规则出现的时候……是作为……从属性的，而非首要的。他们被定规来打扫干净矮树丛。……幸福欢乐本身并非攻击的目标，但只有当这种不太重要的方面干扰到实现更伟大事物的时候才受批判。好事是最佳事物的敌人，这可是老生常谈了。”(p. 428)

⑨ Scholes, p. 105.

⑩ Scholes 引用, p. 105.

色,但现存详细记载显示他们还穿着许多红色、蓝色、绿色、黄色、紫红色及其他颜色的衣服^①。

清教徒反对体育和休闲。基本上是对的!有一项长篇研究显示,清教徒享受各类活动,如打猎、钓鱼、类似于橄榄球的一种运动、保龄球、阅读、音乐、游泳、滑冰和射箭。^②一位清教徒牧师谈及休闲时说,基督徒应该“享受休闲的自由,对上帝的感恩,因他允许我们有这种自由来消除疲劳”。^③确实,清教徒禁止在主日举行任何休闲活动,并在任何时间都禁止彩票、赌博、斗熊、赛马以及在小酒馆或其周边玩保龄球游戏。他们这么做,不是因为他们反对娱乐,而是因为他们判断这些行为本来是有害的或不道德的。

清教徒是拼命捞钱的工作狂,不惜一切要发财致富。基本不对!清教徒为财富可能带来的危险所困扰。实际上,他们在谈论商务时几乎无法摆脱这一话题。孟塔古勋爵(Lord Montagu)告诉他的儿子:“不要为致富劳苦……贪心赢利的人给他的灵魂惹祸。”^④理查德·巴克斯特写道:“记住:财富不是你幸福的一部分;财富不过是为满足堕落肉体的试探而准备的足够物资罢了。”^⑤托马斯·亚当斯(Thomas Adams)写道:“我宁愿做一个凄惨的圣徒,也不愿做一个富裕的罪人。”^⑥从正面意义上讲,清教徒确实相信,工作是美德,闲散是罪恶,为了节制和避免负债的缘故而节俭或有意控制消费,是一件好事。

清教徒敌视艺术。部分是真的,但并非如现代人想的那样。这一误解起源于这样一个事实:清教徒从教会里除去了音乐艺术。但这是为了反对天主教的敬拜礼仪,而非反对音乐艺术本身。^⑦清教徒将风琴和肖

① Demos, pp. 53—54. 另见路易·B. 莱特(Louis B. Wright)在 *Life in Colonial America* 中的描绘, p. 162。

② Hans-Peter Wagner, *Puritan Attitudes towards Recreation in Early Seventeenth-Century New England* (Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1982)。

③ Richard Sibbes, *Works* [Foster, p. 106]。

④ 斯通(Stone)在 *Crisis* 中引用, p. 331。

⑤ *A Christian Directory*, p. 50。

⑥ *God's Bounty* [McNeill, p. 41]。

⑦ 珀西·A. 斯科尔斯(Percy A. Scholes)的 *The Puritans and Music in England and New England* 是这一主题的最佳参考。

像从教堂里移除了,却买下来在家里私用。^① 约翰·柯顿(John Cotton)写过一篇关于在教堂里通常不应使用乐器的论文,其中提及他并非“禁止私人使用乐器”。^② 奥利弗·克伦威尔(Oliver Cromwell)把一架管风琴从牛津大学礼拜堂拿到他自己在汉普顿宫(Hampton Court)的私人住宅里,还雇了一位私人风琴师。当他的一个女儿结婚时,他组织了一个四十八人的管弦乐队为舞会伴奏。^③ 约翰·班扬(John Bunyan)在被捕入狱时,曾悄悄地用一条椅子腿做了一支支笛。^④

清教徒过于情绪化并诋毁理性。乱讲!他们追求头脑和心灵的平衡。理查德·巴克斯特写道:“人是理性动物,适于用理智的方式打。”^⑤ 塞缪尔·卢瑟福(Samuel Rutherford)写道:“信徒是世界上最讲理性的人;凭信心做万事的人,也就是凭健全的理性之光在做事。”^⑥

清教主义是一场老式运动,只能吸引七十岁以上气血衰败的人。完全错了!清教主义是一场充满青春活力的运动。C. S. 路易斯称早期清教徒为“年轻、狂热、进步的知识分子,非常时尚,赶潮流”^⑦。清教徒“思想年轻”,不管他们实际年龄有多大。伊丽莎白一世时代清教徒的青春朝气,常遭到反对他们的圣公会敌人奚落嘲笑;1583年大主教维特吉夫特(Whitgift)带着优越感对一群清教徒牧师说:“你们……和我们相比不过是毛孩子,在你们出生前……我们就开始学习道学了。”^⑧一位圣公会主教看到清教徒“吸引各类青年牧师”加入他们行列而感到警觉;^⑨当时在圣阿尔班斯(St. Albans),“男、女青年”习惯性地“游荡”到清教徒威廉·戴克(William Dyke)讲道的隔壁教区。^⑩一位反对清教徒的父亲,安排一

① Percy A. Scholes. *Then Puritans and Music in England and New England*. p. 6.

② *Ibid.*, p. 5.

③ *Ibid.*

④ *Ibid.* 在清教徒时代,音乐“从公共体制性文化转为家用和自愿习用”(Watson, p. 532).

⑤ *The saints' Everlasting Rest* [Kaufmann, p. 250].

⑥ *A Sermon Preached to the Honorable House of Commons...* [Rogers, p. 247].

⑦ *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, p. 121.

⑧ 佩尔森(Pearson)引用, p. 242.

⑨ Bishop Scambler to Burghley [Babbage, p. 11]. 另一位圣公会官员在一封信中抱怨:“新讲员……从我们当中兴起,都是些愚蠢的年轻人,……追求完全推翻并根除我们的教阶体制。”(*Zurich Letters* [Derek Wilson, p. 135])

⑩ Collinson, pp. 373-74.

位清教徒来教育他儿子,目的是“拿清教主义恶心他”,最终发现他的儿子变成了一名清教徒。^①

清教徒厌恶人的身体和物质世界。不对!只有极少数心理失常的清教徒如此。英克里斯·马瑟(Increase Mather)在日记里写道:“耶稣基督想要将永生荣耀赏赐给我的身体和灵魂,因此他不会拒绝将身体健康这样的小事赐给我。”^②威廉·埃姆斯(William Ames)指出:“我们的身体要献给上帝(见《罗马书》12章1节),上帝在我们的身体内得荣耀。”^③至于物质世界,清教徒说过这样的话:“恩典隐藏在自然中……像甜水隐藏在玫瑰叶子里那样。”^④“上帝赐给了我们好几种感觉器官,使我们可以享受它们带来的全部愉悦。”^⑤“这世界及其中的一切都是好的,都是上帝创造的,为了他所创造的人类得益处。”^⑥

清教徒不能容忍意见不同的人。按照现代标准,确实是这样;但按照那个时代的标准,就不对了。十六、十七世纪没有哪个团体愿意给人以完全的宗教和政治宽容。当时只有一个官方教会和正式政府,持异议者会因他们的异议而受惩罚。

和英格兰其他宗教团体相比,清教徒的宽容度是很高的。W. K. 乔丹(W. K. Jordan)所著关于英格兰宗教宽容发展历程的书,是这一话题的标准资料来源,他认为清教主义为“持不同意见的自决权”、“宗教自决权”和“良心自由的权利”做出了贡献。^⑦克伦威尔准备允许圣公会会员和天主教徒在私人家里举行敬拜仪式(清教徒曾基本上被拒绝行使这样的权

① Gooch, p. 44. 古奇称这一事件为“典型的”。一位大陆的改教家 1554 年写道:“近期英格兰青年大批来到我们这里,有些来自牛津,有些来自剑桥,是许多敬虔的商人抚养长大来学习的。”(J. Strype, *Ecclesiastical Memorials* [Derek Wilson, p. 121])

② *Autobiography* [Wagner, p. 46].

③ *The Marrow of Theology*, p. 236.

④ Samuel Clarke, *The Saint's Nosegay* [McGee, p. 47].

⑤ Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, p. 142.

⑥ Richard Sibbes, *The Saint's Cordials* [Stannard, p. 26].

⑦ 引自乔丹(Jordan)的著作 *The Development of Religious Toleration in England*; 第一卷副题为 *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, 第二卷副题为 *From the Accession of James 1 to the Convention of the Long Parliament (1603—1640)*。正文中的段落引自第一卷, pp. 32, 260—61。

利),他还允许犹太人返回英格兰、并在伦敦拥有自己的会堂和公墓。^①尽管清教徒反对天主教,但他们一般不会拒绝承认许多天主教徒是真基督徒。^②至少在部分情况下,清教徒超越了结党精神,正如塞缪尔·费尔克洛(Samuel Fairclough)的声明所显示的那样:“如果一个人生活圣洁、谦卑地与上帝同行,那么我会爱他,尽管他遵奉[英格兰国教会];如果他骄傲、好纷争且褻渎,那么即使他不遵奉[国教会],我也决不认为他有多么好。”^③

清教徒过于严格了。他们常常确实如此!塞缪尔·瓦德(Samuel Ward)的学院日记中记载了他的失败和自我定罪,包括下列过错:“上床没祷告”,入睡前最后没思想上帝,“不愿祷告”,礼拜六晚上没为主日做好足够准备,吃得太多,“九点后在大厅无节制的大笑”,没有耐心,还有在主日谈论“其他事务,而不是在安息日聚会应该谈论的事务”。^④

当清教徒传道人理查德·罗杰斯在埃塞克斯郡(Essex)的韦瑟斯菲尔德(Wethersfield)讲道时,有人告诉他:“罗杰斯先生,我非常喜欢你和你的团队,但你有点过于循规蹈矩了。”对此,罗杰斯回答道:“哦,先生,我侍奉一位精准的上帝。”^⑤清教徒最早的称谓之一是“循规蹈矩者”^⑥。当然,每个人对自己最看重的事都会严格对待。田径运动员对训练严格,乐师对练习乐器严格,商人对钱严格。而清教徒则严格对待他们的道德和属灵行为。

清教徒以宗教信仰的名义压制人的正常感受。不对!清教徒的感受很有温馨的人情味。他们反复谈论培养好的“情感”。美洲清教徒塞缪尔·维拉德(Samuel Willard)写道:

① Ashley, p. 144-45.

② 威廉·珀金斯写道:“在罗马教宗制度下,上帝总会留有剩余的人在某种程度上真实地侍奉他”(Works [George, p. 380])。托马斯·亚当斯说:“我相信许多前辈去了天堂,虽然他们是盲目的。”(Works [George, p. 370])

③ 在 *Eminent Persons* 中引用,克拉克(Clarke)编 [Potter, *Reformation and Reaction*, p. 229]。

④ *The Diary of Samuel Ward*, 收录于 *Two Elizabethan Puritan Diaries*, 纳彭编。

⑤ 西佛(Seaver)曾引用, p. 37。

⑥ 英文 precise 既有精确、精准之义,又有循规蹈矩的意思。罗杰斯牧师故意利用了一个单词的不同词义,使用了双关语。——译者注

“斯多亚派……会摧残天性，从他们的天然行为中割除情感，好像上帝把情感赐给人……是专门为了受压抑似的……上帝之道和信仰准则教导我们不要毁坏，而要改进我们的每个官能，尤其是我们的情感，为了荣耀将这些赏赐归给我们的上帝。”^①

约翰·班扬描写他在狱中的情形：“和我的妻子与可怜的孩子分开，使我在这里常常感到好像我的肉被从骨头上剥离了一样。”^②

清教徒是律法主义道德家，仅凭人们的外在行为来判断他们。最初的清教徒基本上不是这样。“道德”这个单词对清教徒而言是一个负面的词，因为它意味着没有信心的行为。^③ 威廉·亚当斯写道：“看得见的和看不见的相比，一钱不值。”^④ 托马斯·瓦特逊(Thomas Watson)写道：“礼貌不是纯洁；一个人外表可能有很好的道德操守——公正、谨慎、节制——但还是要下地狱。我们若想要心灵纯洁，就不能仅满足于外在的纯洁。”^⑤ 塞缪尔·维拉德写道：“我想象不出来，有什么比将道德操守套上律法的外衣……更能损害真正的基督教的了。”^⑥ 简而言之，不信任外在表现是清教徒最显著的特征之一。

清教徒过多沉溺于自我憎恨。部分正确。柯顿·马瑟(Cotton Mather)在他的日记里曾写下这种事：

“一个基督徒应该不断反思自己，充满自我谦卑和自我恨恶。通过不断恨恶自己，并对自己的可恨之处有着敏锐感受，基督徒就能讨上帝

① *The Mourner's Cordial Against Excessive Sorrow* [Lowrie, p. 225].

② 施拉特(Schlatter)引用, p. 16.

③ Hayward, p. 347.

④ *Sermons on Fast Days, 1678-1684* [Miller, *Nature's Nation*, p. 29]. 威廉·斯托顿(William Stoughton)批评“空虚的、外表习俗生成的基督徒”的信仰“跑得喘不上气来，摔断了脖子”(New-England's True Interest [Miller, *Nature's Nation*, p. 26]).

⑤ *The Beatitudes* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), p. 172. 瓦特逊又说：“礼貌只不过给人洗个澡，恩典改变他。……礼貌只不过是撒落在死尸旁的花朵。一个人可能非同寻常地有道德，但仍是一个温顺的恶魔。”(p. 175)

⑥ *Morality Not to Be Relied on for Life* [Lowrie, p. 230]. 英克里斯·马瑟谴责那些“散布教恩和道德似乎是一回事的人”(Some Important Truths Concerning Conversion [Miller, *Nature's Nation*, p. 26]).

喜悦。”^①

然而，在理解这句话时不应不顾上下文。这种对人性不名一文的夸张描述，其上下文是探究人类在圣洁上帝面前的罪恶。对清教徒的研究并未给我们留下他们自我形象很糟糕的印象。相反，他们倒是有点过于自信了。我们要在他们自我定罪和下列陈述之间找一个平衡点：

“上帝从未宣告人要否定自己，也不要求牺牲自己得救和幸福那样的舍己。……有一种爱是出于人的自己，若没有这种爱，他不能履行律法的义务。……我应该对其他人施慈爱，但必须从家里开始。”^②

清教徒是反对教育的无知的人。绝对错了。历史上没有哪场基督教运动比清教徒更热心于教育。“博学”是他们最常用来表扬人的形容词之一。一位现代学者描述清教主义为“一场‘博学敬虔人’（当时的虔诚知识分子）的运动，它在大学圈子里受到最强烈的支持”^③。马萨诸塞海湾殖民地的创始人在登陆后仅六年就建立了他们的第一所学院（即哈佛学院）。这个殖民地本身“有超过 100 名牛津大学和剑桥大学的毕业生，肯定是世界上有史以来受教育程度最高的社区，不仅空前而且绝后”^④。

清教徒究竟是谁？

清教主义是英格兰新教教会宗教改革运动的一部分。没有任何特定日期或时间标志着它的出现。它最早成为一个有组织的运动是在 1560 年代伊丽莎白一世女王统治年间，但当我们研究那场运动的特质时，我们

① *Diary of Cotton Mather* [Greven, *Protestant Temperament*, p. 67].

② Samuel Willard, *Complete Body of Divinity* [Greven, *Protestant Temperament*, p. 203]. 维拉德区分了“有罪的自爱”和“正常的自爱”。

③ Davies, *Worship and Theology... 1534 - 1603*, p. 285.

④ Baltzell, p. 247. 马克斯·韦伯(Max Weber)同意这一评估：“清教徒运动的伟人们在文艺复兴运动的文化上造诣很深。……也许没有哪个国家曾像新英格兰那样，其出现后第一代就到处是大学毕业生。”(*The Protestant Ethic and the Rise of Capitalism*, p. 168)

会发现它植根于十六世纪前半部。它的知识先驱和属灵先驱包括圣经翻译家威廉·丁道尔、受欢迎的传道人及福音使者休依·拉蒂默(Hugh Latimer)和托马斯·贝肯(Thomas Becon)等名人。此外,清教徒运动的源流肯定也可以追溯到那些在天主教女王玛丽的迫害时期(1553~1558年)逃亡欧洲大陆的新教流亡者。

清教主义是以一场特殊的教会运动开始的。伊丽莎白一世女王于即位早期在英格兰国教会内确立了《伊丽莎白和解方案》(Elizabethan Settlement,也称作《伊丽莎白妥协案》)。这一妥协案将归正或加尔文主义的教义、圣餐仪式的延续和(清教徒眼中)天主教的敬拜形式,以及一种教阶制的教会管理体制,混合在一起。

清教徒对这种宗教改革运动的停滞不能容忍。在他们看来,英格兰国教会停留在“仅仅一半归正的”地步。他们希望“扫清”教会内残余的天主教庆典、礼仪和等级制度的遗迹。早期清教徒和国教会的这一争端迅速扩散,触及到了包括个人和国家生活的其他领域。因此,清教主义在一定程度上是独特的英格兰现象,由对英格兰国教会的不满构成。但从其一开始,它也是欧洲新教改教运动的一部分。霍顿·戴维斯(Horton Davies)说:“清教主义开始于圣餐改革,但后来发展成为一种独特的生活态度。”^①

随着运动的开展,越来越多的清教徒不再能够充分地信从国教会、继续做它的好会员。清教徒牧师常常发现自己从岗位上被撵了出去。在这本书中,我试图将清教徒与“分离主义者”、“不从国教者”加以区分,但随着十七世纪的缓慢推进,清教徒不由自主地逐渐成为实际上的不从国教的分离主义者。^②

正如清教主义没有特定的诞生日期一样,它也没有准确的终止日期。在本书中,我将其结束日期限定在十七世纪末。

① *Worship of the English Puritans*, p. 9.

② 戴维斯在 *Worship and Theology... 1534 - 1603* 中写道:“如果我将清教徒划分为归从国教的清教徒和不从国教的清教徒,或者说有耐心的清教徒和没有耐心的清教徒更好,那么清教主义最佳地保持了灵活性与合一性。”(p. 44)

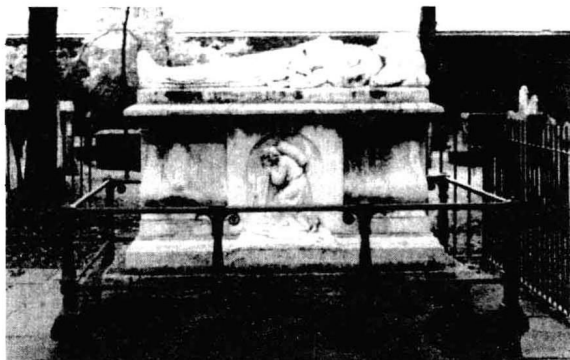


图3 约翰·班扬在伦敦市班希尔(Bunhill)田园的墓地。包括约翰·欧文在内的一些著名清教徒安葬在这个不从国教者的公墓。清教主义运动在许多重要方面是英格兰体制外者的运动,因而注定要影响而非统治英格兰社会。

清教徒运动的一些标志性日期

本书不是清教主义的历史教科书,但对这场运动中的一些关键事件进行概述可以提供一个有用的历史框架。

- | | |
|-------|---|
| 1526年 | 威廉·丁道尔的英文圣经《新约全书》运抵英格兰。 |
| 1536年 | 亨利八世国王和英格兰国会将英格兰国教会从罗马分离出去。 |
| 1547年 | 爱德华六世成为国王。新教教会宗教改革运动在英格兰迅猛开展。 |
| 1553年 | 罗马天主教徒玛丽成为女王。300名英格兰新教徒殉道,800名逃往欧洲大陆,他们在那里吸收了大陆改教家们的教义宗旨。 |
| 1558年 | 伊丽莎白一世女王即位,颁布《伊丽莎白妥协案》。她所推行的改革不足以满足后来被称为清教徒的那些人。 |
| 1559年 | 《合一法令》(The Act of Uniformity)授权《圣公会 |

- 公祷书》(Anglican Prayer Book)用于公共敬拜,并定下对拒绝使用和公然反对者的惩罚条例。
- 1567~1568年 长期持续的礼袍争端在英格兰国教会内达到高峰。争论的焦点是传道人在教会服侍中是否不得不穿着指定的教士长袍,但这只是有关教会内庆典、礼仪、圣餐礼拜等更大问题的一个代表。礼袍争端标志着清教徒之间对一个“一半归正”教会的现状越来越失去耐心。
- 1569~1570年 剑桥大学教授托马斯·卡特莱特讲授圣经《使徒行传》头两章,课上他提出了简化的基督教理念及长老会形式的教会管理形式,触怒了英国国教圣公会(还丢了教职)。
- 1583年 约翰·维特吉夫特成了坎特伯雷大主教,强制执行归从圣公宗教会的庆典礼仪,导致对清教徒不从国教者的迫害。
- 1603年 詹姆斯一世成为国王。清教徒们最初希望他们的处境会有所改善。1604年,他们在汉普顿宫廷会议(Hampton Court Conference)上拜见国王,陈明他们的请求。国王威胁要“将他们驱逐出境,或施以更严厉的惩罚”。
- 1618年 《运动手册》(The Book of Sports)初版发布(1633年再版),鼓励主日下午开展运动,直接和清教徒的严守安息日主义相冲突。十七世纪不列颠教会史学家托马斯·富勒(Thomas Fuller)指出,这是英格兰内战的主要原因之一。
- 1620年 清教徒分离主义者在马萨诸塞州普利茅斯建立清教徒移民殖民地。
- 1625年 不同情清教徒的查理一世成为国王。
- 1628年 威廉·劳德(William Laud)成为伦敦主教(1633年成为坎特伯雷大主教),实施严厉措施,将不从国教

- 者逐出圣公宗教会。劳德迫害是促使清教徒移民美洲的首要因素。
- 1630 年 约翰·温思罗普(John Winthrop)率领第一批大队清教徒抵达马萨诸塞海湾。
- 1636 年 哈佛学院^①成立。
- 1640 年 在查理一世召集的议会会议上,长期国会(Long Parliament)褫夺了王权。向新英格兰移民大体上停止了。
- 1643~1646 年 由国会召集的、研讨教会体制和教义等事务的威斯敏斯特议会,草拟了《敬拜指南》(*Directory of Worship*)、《威斯敏斯特信仰宣言》(*Westminster Confession*)、《大要理问答》(*Large Catechism*)和《小要理问答》(*Shorter Catechism*)。
- 1645~1646 年 奥利弗·克伦威尔的国会军击败王军,结束内战。
- 1646 年 教会管理的教阶体制在英格兰国教会内被废除。
- 1647 年 军队在英格兰的普特尼(Putney)辩论选举应普及到何种程度的问题。
- 1649 年 查理一世被处决,从此奥利弗·克伦威尔成了英格兰政府的领导人,直至 1658 年逝世。克伦威尔作为英格兰护国公,试图在教会内和国家里实现清教徒理想。
- 1660 年 查理二世继承王位,英格兰恢复君主制,英格兰国教会重建教阶体制。
- 1662 年 新的《合一法令》强制推行单独使用新修订的《圣公会公祷书》,超过两千名清教徒牧师辞职或被解聘。非圣公会会员被禁止在牛津大学和剑桥大学获得学位,这导致许多不从国教的学堂成立。
- 1688 年 威廉和玛丽被立为英格兰国王和王后,“光荣革命”恢复了清教徒讲道和建立独立教会的自决权。

① 哈佛学院:哈佛大学成立最早的学院,今仍存在,可看成是哈佛大学的前身。——译者注

清教主义的一些首要特性

前面我试图澄清对清教徒的一些常见误解。现在让我们来看看清教运动的一些积极特性。如果我们是清教徒的同龄人，那么我们会对他们哪些与众不同的特征印象深刻呢？

首先必须理解，清教徒运动是一场**宗教信仰运动**。世俗社会对清教主义的解释是不敬虔时代的产物，它忽略了一点：即使从其政治、社会和经济的表现来看，清教主义也体现了宗教信仰的视野。一位现代历史学者写道：“即使我们努力将清教主义完全现代化和世俗化了，清教主义依然是一个不折不扣的宗教现象。”^①无论是在私人还是在公共领域，清教徒运动的参与者都是一群热爱上帝的人。约翰·班扬那振聋发聩的问题：“我如何才能得救？”对每个清教徒来说是终极重要的问题。一位陆军将领写信给克伦威尔：“长官，愿等候耶和成为你每日最伟大、最重要的事务；应把它看得比吃饭、睡觉和议事都更要紧。”^②

清教主义的另一个特征是**强烈的道德良知**。对清教徒而言，正确与否的问题比其他问题更重要。他们视生活为善恶之间的持续斗争。上帝拥有这个世界，撒旦对此提出反要求。没有中立地带。^③理查德·席布斯(Richard Sibbes)以一种典型的方式表达了这种心态：

“这世界分为两大阵营，所有人都归属其一：一方是上帝和属他的人，

^① Dickens, p. 319. 纳彭颇具影响力的著作 *Tudor Puritanism* 得出同样的结论：“清教主义运动首先是一场宗教运动。这一事实在讨论清教徒的社会和经济教导时，永不会重复得太多。”(p. 44)

^② 哈里逊少将(Major-General Harrison)致函奥利弗·克伦威尔[Micklem, p. 186]。第一代拓荒者返回英格兰后，写信支持建立马萨诸塞海湾殖民地，塞缪尔·维拉德(Samuel Willard)对此给出一个宗教性的解释：“将你们的父辈带到这个旷野来的主要使命，不仅仅是他们自己可以享受，而且是他们可以为子孙拓荒，给他们留下恩典之约的自由、纯洁、不可朽坏的自决权的丰富遗产。”(Lowrie 引用, p. 167)

^③ 纳彭在 *Tudor Puritanism* 中讲到，对于清教徒来说，“一切行为均具有道德性。人没有一刻可以免除伦理考虑”(p. 342)。

另一方为撒旦及属撒旦的人；这两个国度、两个阵营、两个对立的意向之间，彼此追捕。”^①

在上帝帮助下，信徒们可以通过守望、完全与上帝同行和克己获得胜利。

清教主义是一场**归正运动**。它的独特性在于试图改变已经存在的事物。清教主义的中心信念是：事物需要改变，“因循守旧”并非一个选项。这种观点对个人生活的影响是难以估量的。顺便说一下，这也能解释，清教徒当时为什么总是采取那种进攻性的姿态，以及为什么清教徒的反对者总是处于防守一方，正如那个时代的辩论文献所显明的那样。

清教徒使用的关键词汇中，最重要的是**归正**(reform)、**归正运动**(reformation)及形容词**归正的**(reformed)。这些词汇不是后世历史学者新造的，而是清教徒时代人们常放在嘴边的词语。在那个时代，清教徒敦促统治者“使国家归正”、教牧人员致力于“使信仰归正”、父亲“使(他们的)家庭归正”^②。在个人层面上，清教徒推动“使生活从不敬虔和不公义中回转归正”^③。

清教徒运动是一场**有异象的运动**。激励他们的异象是要对社会进行重组^④。有人这样巧妙地总结清教徒的纲领：“蒙召去推动归正是蒙召去行动，首先将个人改造成适于服侍上帝意旨的器皿，然后使用这一器皿去改造整个社会。”^⑤

清教主义也是一场**抗议运动**，这与新教运动的整体相符。后文将再三显明，如果我们注意到清教徒反罗马天主教，及(在较少程度上)反圣公会的立场，我们对他们的观点就能有更清晰的认识。在工作、性、金钱和敬拜等话题上，要想理解清教徒，首先应了解他们在反对什么。克里斯托

① Works [George, p. 109].

② 日内瓦圣经中致伊丽莎白女王的序言(Preface to Queen Elizabeth in the Geneva Bible) [Trinterud, p. 211]; Solemn League and Covenant of 1643 [Warfield, p. 24]; *Records of the First Church in Dorchester* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 140].

③ William Perkins, *The Art of Prophesying* [Breward, p. 343].

④ 英语中“改革”是“reform”，“重组”是“re-form”。——译者注

⑤ Seaver, p. 44.

弗·希尔说：“几乎在清教徒的每个看法中，都有抗议社会的因素。”^①

有一件事使得清教主义显得很现代，那就是：在很大程度上来看，它是一场国际运动。例如，清教徒运动的初期领袖在欧洲大陆待了几个月甚至几年时间，特别是在大迫害年代。他们称欧洲新教教会为“最好的归正教会”，并吸收了其教义和敬拜方式。此外，当移民美洲成了清教主义的常态后，大西洋两岸的清教徒运动领袖继续有持续的互动。纳彭写道：“清教徒背后是正在兴起的国际性新教教会的力量。”^②鉴于清教主义的国际属性，本书将英格兰清教徒和美洲清教徒连在一起进行叙述，并在脚注中将清教徒思想与路德、加尔文的观点相比较。

英格兰的清教主义运动是一场少数派运动（美洲清教主义运动不是）。虽然英格兰清教徒在社会上（尤其是在国会里）获得了极大的权力，但他们从来没在人数上占多数。因此，清教主义显示出少数派通常具有的一些特性：内部对共同原则的强烈忠心，易受攻击的不安全感，思维方式的两极分化倾向（认为这个世界分成两个阵营：我们和他们）。迪金斯正确地认识到，清教主义“是一种适于渗透在英格兰精神中，而非支配这一精神的力量”^③；而保罗·西佛（Paul Seaver）认为清教徒“在失败中茁壮成长”^④。

在新英格兰，清教徒由于更彻底地把持了社会和公共机构，故不够宽容、铁腕老辣、自满，并导致律法主义和内部腐败，因此我认为，其吸引力稍逊一筹。相比而言，英格兰的清教运动不以固定制度结构存在，使它的支持者们避免了效忠制度而非理想的倾向。

^① *Society and Religion*, p. 234. 戴维斯在 *Worship and Theology... 1534—1603* 中评述清教主义“是一场新的、有活力的抗议运动，反对传统中的不利因素”（p. 285）。

^② *Tudor Puritanism*, p. 102. 麦克基（McGee）写道：“清教徒极其在意他们在一种国际性圣徒兄弟情谊中的身份。他们长期将日内瓦、莱茵兰及欧洲大陆发达新教教会其他中心的教会，认为是他们在英格兰所寻求的宗教改革的榜样”（p. 255）。罗杰斯注意到，和分离主义者相反，“清教徒咨询欧洲大陆归正神学领袖的建议，虽然他们常感到，因为英格兰局势的特质，他们无法听从这些建议”（p. 67）。W. K. 乔丹也将清教主义的国际性风味和圣公会制度做了对比，提及英格兰国教会内只有清教徒这一方越来越关注外国联络人（Vol. 2, pp. 130—31）。

^③ Dickens, p. 333.

^④ Seaver, p. 290. 关于英格兰的清教主义的少数派处境，西佛评论：“清教主义是一场只博得少数英格兰人效忠的运动，这是千真万确的，但这也不够中肯，因为几乎没理由假设多数人与持国教会……他们不过是不冷不热地默认罢了。”（p. 293）

清教徒不仅是少数派，而且是受迫害的少数派。在英格兰，他们几乎在每个历史阶段都遭受烦扰和迫害（当然，十七世纪中叶他们成为政府的执政党和教会的统治方时是个例外）。清教徒领袖们出监入狱简直是家常便饭。平信徒常因在家举行宗教聚会而被送交法庭受审。不在《合一法令》上签字画押的青年清教徒不能在牛津大学和剑桥大学获得学位。拒绝穿着圣公会礼袍、拒绝支持圣公会庆典、拒绝诵读《公祷书》上宗教仪文的牧师将被免职。疏离意识塑造了清教徒的主要原型：他们是一群穿越侨居世界、奔向自己真正国家的天路客。^①

尽管清教徒传道人和教授在清教运动中扮演了重要角色，然而最终这场运动之所以获得成功，是因为它是一场平信徒运动。一位学者说：“清教徒运动引人注目的特点是平信徒的积极参与。”^②确实，神职人员和教授从知识上为运动提供了理论。但他们借重于数量更多的平信徒，才形成了挑战现存体制架构的力量。当然，这一局面中有许多看似矛盾之处：清教徒传道人在摧毁传统教阶制度及其特权的行动中，吸引了大量平信徒追随者，最终他们自己享受了权力地位。然而，他们的权力只延伸到对普通平信徒思想的影响。

清教主义是一场万事以圣经为中心的运动。人们看到，清教徒运动的终极焦点（与宗教改革运动的总体一样）是权威问题。清教徒将圣经作为信仰和实践的最终权威，从而解决了这一问题。约翰·欧文常被认为是最伟大的清教徒神学家，他说：“新教徒认为圣经直接由上帝赐予……

① 关于迫害清教徒的信息，有许多资料可供参考，其中包括：W. H. Frere, *The English Church in the Reigns of Elizabeth and James I* (1904); C. E. Whiting, *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1660—1688* (1931); W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England* (丛书1932年卷和1936年卷); Gerald R. Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution* (1957); Horton Davies, *Worship and Theology in England: From Andrewes to Baxter and Fox. 1603—1690* (1975), pp. 437—54; Patrick McGrath, *Papists and Puritans under Elizabeth I* (1967); R. C. Richardson, *Puritanism in North-West England* (1972); Samuel R. Gardiner, *The First Two Stuarts and the Puritan Revolution, 1603—1660* (1876; 1970年再版)。

② Trinterud, p. 166. 特林特茹德(Trinterud)进一步写道：“宗教改革运动呈现为……一场反教权主义的运动。新兴的具有自我意识的平信徒大规模反对神职人员的专权，这给了一些具有归正思想的宗教领袖以机会……致力于他们所期望的改变。”

是信仰……的完美完全的准则。”^①德雷克·威尔逊(Derek Wilson)问道：“那么早期的清教徒是谁呢？基本上，他们对圣经权威的态度，将他们与英格兰其他新教徒区分了开来。”^②

清教主义是一场有学识的运动。它的目标是宗教生活、全民生活和个人生活的归正。其追随者很快意识到，影响社会最有效的途径之一是通过学校。在英格兰和美洲，清教徒运动和大学关系密切。^③约翰·诺尔斯(John Knowles)写信给马萨诸塞州州长列佛雷特(Leverett)：“如果学院消逝了，那么教会……将会不久于世。”^④一位现代权威人士谈到，“大学在清教运动中具有卓越而持久的领导地位”。^⑤因此，毫不奇怪，清教主义是一场高文化程度的运动，它拥有“充满活力、风靡一时的言辞”^⑥。

最后，清教主义是一场政治经济运动。这一点我们在今天看得比清教徒更清楚，因为我们看到了这场运动的长期效应。当时的教会处于政府的控制之下，清教徒改变教会的努力不可避免地使他们和政府牵扯到一起。在这个意义上，我们可以同意，清教徒具有不可救药的政治性。在经济上，清教徒注重工作、节俭和诚实获取收入的价值，营造了一种与资本主义的兴起协调一致的风气(不管他们是否真的导致了资本主义的兴起)。清教徒的言论中有许多关于工作和金钱的话题。

一些关键的清教徒教义

像其他基督徒运动一样，清教主义在基督教整体一般框架内，有所强调的教义上的独特性。从教义上讲，清教徒与大主教劳德之前的分离

① Works, 14:247.

② Derek Wilson, p. 132.

③ 斯通(Stone)在 *Crisis* 中评述：“正是这种对大学的渗透，使得清教主义从乡村一些大家族、工匠团体和城镇小商贩的教派怪癖，转化为影响社会全体阶层的全国性运动”(pp. 740-41)。

④ *Collections of the Massachusetts Historical Society* [Schlatter, p. 54].

⑤ Curtis, p. 197. E. 哈里斯·哈比逊(E. Harris Harbison)写道：“新教改革运动始于一位学者对圣经意义的洞见。它在很大程度上是一场有学识的运动，是教授和大学生的事情。”(*The Christian Scholar in the Age of the Reformation* [New York: Scribner, 1956], p. vi)

⑥ Haller, *Rise of Puritanism*, p. 258.

主义者和圣公会会员一样，都是加尔文主义者。这意味着，上帝的主权、凭信仰基督得救、上帝拣选人得救、上帝不可抗拒的恩典和人性的堕落等教义，对清教徒而言是不证自明的公理。

恩典的教义渗透到清教徒思想的许多领域，从救恩到物质财富。清教主义的中心是这样一个信念：上帝的恩典是人类所有好处的源泉，这是不能靠人类功德赚取的。塞缪尔·维拉德对上帝所赐的救恩进行了如下评述，为这一教义定下了基调：

“没有其他必要条件……只须接受这一恩赐，并承认施恩者的仁慈。信心是获得恩赐的手。……除了为上帝这一说不出的恩赐向他感恩，还有什么能叫做顺服呢？”^①

对清教徒而言，个人重生或皈信，用克伦威尔的话来说，是“根本问题”^②。皈信与成圣或圣洁生活密切相关，因此清教徒用得救这个词同时涵盖两个概念。理查德·席布斯将救赎和成圣联系起来，评述道：“一旦意识到了基督在赦罪上所表现出的爱，这将驱使人以神圣的火热去履行所有义务。”^③托马斯·贝肯说，他写作之目的是“教导人认识自己，以及靠基督的宝血凭信得救，并在行事上配得上帝的恩慈”。^④

约的概念为清教徒眼里几乎所有的重要关系提供了基础。约代表着立约双方互相信赖并相互履行义务。它解释了上帝对每个人的作为，是清教徒家庭体制、教会体制和国家体制的哲理基础。上帝的救恩之约是万事的根基，惠及每个信徒，作为回报，他要求人顺服、忠信。其次，人与人之间也立约，以组织教会、家庭或国家政权，上帝作为第三方，或约的担保者。清教徒对约如此重视，使得清教主义成为一种强烈的关系型宗教。^⑤

① 洛里(Lowrie)引用, p. 171-72.

② 西佛(Seaver)引用, p. 8.

③ *Collected Works* [Seaver, p. 8].

④ Bailey, *Thomas Becon*, p. 120.

⑤ 詹姆斯·约翰逊(James Johnson)写道：“在两个英格兰(译注：指英格兰和新英格兰)的联邦神学家建立的社会之约的教义提供了一种方法，将仅仅是个人的伦理，转化为同时具有社会关联的伦理。”(p. 20)

在权威这一问题上,清教徒坚持**唯独圣经是宗教信仰及其实践的最终权威**。当然,圣经需要解释。而清教徒的解经依据总是某种新教的传统。从这个意义上说,解经最终还是离不开人的传统。“唯独圣经”本身就是一种新教教会传统。但是,清教徒确信任何信仰或实践必须基于圣经根据,而另外的理论体系则认为圣经外的传统也足以作为信仰或实践的基础,这两种信念之间有着巨大的分水岭。

清教徒对**创造论**有全面的阐述。他们相信上帝创造了物质和人类世界,因此这个世界原则上是好的。他们相信物质世界指向上帝。在这个特定意义上,他们是当年真正的“圣礼主义者”,远超过那些在教堂围墙内操持庆典礼仪的人。一位清教徒说,基督徒应该“把他的店铺和他的礼拜堂都视为圣地”^①。理查德·巴克斯特说:“世界是上帝的书,每个生物都是一个字母、一个音节、一个单词或一句话……在宣告上帝之名和他的意志。”^②托马斯·泰勒(Thomas Taylor)写道:“上帝的声音存在于所有生物之中,并通过它们时时处处对我们说话。”^③清教徒坚信创造论的结果之一是:它合乎逻辑地使长期占据人们思想的旧有圣俗二分法受到摒弃。

和创造论相关的是,清教徒非常强调**护佑**。清教徒尤其善于在日常事件中见到上帝。他们在日记中记述上帝在日常生活中的恩典。他们坚信自己能“在挤奶房、马厩、谷仓等上帝探访人灵魂的地方”找到上帝。^④他们也把当时的历史事件放在上帝护佑和圣经类比的框架内进行解释。

清教徒关于**天召**或**天职**的教义是上帝护佑每个基督徒个人生活这一教义的特别应用。清教徒习惯上将上帝对个人的天召分为一般天召和特别天召。一般天召是指上帝呼召人在生活的每个领域内做一个蒙救赎的、圣洁的基督徒。特别天召是指上帝带领一个人去从事特定的工作或职业。

清教徒的人观是一个巨大的话题,已经有很多论文涉及。简而言之,清教徒一方面彻底重申了原罪论和人类全然败坏之教义,另一方面高度

① George Swinnock, *The Christian Man's Calling* [Schlatter, p. 189].

② *A Christian Directory* [Lewalski, p. 165].

③ *A man in Christ...* [Daly, p. 74].

④ John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* [Watkins, p. 64].

评价被上帝恩典改变了的人之价值,并将这两方面结合了起来。清教主义从三个方面来阐述人观:被上帝创造得完美、因而原则上是好人;因亚当的原罪归算在他们身上、及因自己的罪恶抉择而有罪的人;以及倚赖上帝更新的恩典有蒙救赎、得荣耀之可能的人。

在这一非此即彼的模式中,起关键作用的是人心有没有重生。这就是为什么清教徒的作品对人要么极度乐观、要么极度悲观的原因。清教徒日记里,罪的意识很强烈,同时天恩意识也很强烈。清教徒对社会体制的态度,一方面对堕落的社会体制感到悲观,另一方面他们的异象是期待着对社会进行重组,二者相结合,以至用今天的眼光来看他们乐观得近乎天真。

清教徒喜欢什么、不喜欢什么？

任何运动都有其标志性的好恶观。同样,我们也可以看出什么样的品质行为能激起清教徒最强烈的认同,什么样的事情会使他们厌恶。根据清教徒所用的词汇和其杰作形象,就可以看出清教徒的许多品质。^①

在清教徒词汇里有许多重要的积极性用词,如**归正**(reform)[及其变体**归正的**(reformed)和**归正运动**(reformation)]、**敬虔**、**有序**,及形容词**博学**、**简朴**、**有益**、**单纯**、**严肃**和**辛勤**(“不辞辛劳,一丝不苟”)。清教徒要求从工作到休闲、从敬拜到行政管理,所有行为都要合法。**纯洁**、**洁净**、**圣洁**、**真实**和**纯正**(和不纯正相反)是他们的优良品质。

清教徒对自我实现的理念不太感兴趣,更看重**职责**,视二者为约的责任和在任何社会单元内生活的条件。塞缪尔·维拉德写道:“在所有的关系中,人们应当彼此担待,相互之间有义不容辞的责任。”^②早期清教徒的绰号为**严守纪律的人**。因此,他们反复强调问心无愧是人类幸福的先决条件,就不足为奇了。

清教徒不注重浮华的外在表现,而确信巴克斯特所说的“一个人生活

① 对清教徒所用的词汇和清教徒的想象的研究是一块蕴藏着伟大应许的、在很大程度上未被开垦的土地。清教徒词汇上的一项初步研究是 M. 范比克(M. van Beek)的 *An Enquiry into Puritan Vocabulary* (Groningen: Wolters-Noordhoff, 1969)。

② *The Complete Body of Divinity* [Greven, *Protestant Temperament*, p. 179].

的内在原则”^①。理查德·格里纳姆(Richard Greenham)抱怨那些“没有神采、表面光鲜内里脆弱、……冷漠、……对单纯传扬基督造成很大损害”的讲道^②。用现代话来说,清教徒崇尚“所见即所得”。理查德·巴克斯特写道:“真理爱光明;毫无遮掩的真理最美丽。”^③理查德·席布斯说:“真理除了怕被隐藏,毫无畏惧;真理除了要求被清楚地陈明在所有人眼前,别无所求;毫无掩饰的真理最可爱,也最强有力。”^④克伦威尔要求画家画出他的真实面容,包括“所有缺陷”。

清教徒高度重视宗教信仰的真理。他们认为,人信仰的理智方面的内容并非无关紧要。托马斯·胡克(Thomas Hooker)指出:“所有真理,即使是上帝启示中最小的,难道不是比整个世界更好吗?”^⑤约翰·欧文激励基督徒“视真理为珍珠,比全世界更好,不惜一切代价也要购得”^⑥。

与这些相反,清教徒也有许多厌恶的事物。他们蔑视传统;他们将罗马天主教敬拜礼仪等同于迷信。暴政是引起他们强烈反感的另一个词,尤其是在政治背景和教会背景下。

在信仰层面,冷漠——或其同义词呆滞——的观念是招致清教徒厌恶的主要事物。理查德·罗杰斯对那种“属世的……冷漠、半吊子侍奉”避之犹恐不及,而柯顿·马瑟警告,要“警惕……强劲的大脑、冷漠的心。”^⑦塞缪尔·瓦德在日记里自责道:“在2月15日和16日侍奉上帝时,你怎么那样呆滞!”^⑧与冷漠相对,火热在清教徒词汇里是反复出现、具正面意义的用词。

灵性上自满、平庸是清教徒最厌恶的事。理查德·巴克斯特写道:

① *The Saints' Everlasting Rest*, p. 33.

② *Works* [Norman Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life* (New Haven: Yale University Press, 1966), p. 48].

③ *The Reformed Pastor*, p. 115. 约翰·古德温(John Goodwin)写过类似的话:“没有什么比赤裸裸的真理更可爱的了。”(*Certain Brief Observations and Antiquaries...* [Haller, *Liberty and Reformation*, p. 147])

④ *Works* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 140].

⑤ *The Christian's Two Chief Lessons* [McGee, p. 247].

⑥ *Works* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 140].

⑦ Rogers, *Diary* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 64]; Mather, *John in the Wilderness* [John Eusden, *Ames's Marrow of Theology* 的引言, p. 3].

⑧ *Diary* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 119].

“懒散并忘记上帝，与褻渎、放蕩、体贴肉体的生活一样能使人的灵魂远离天堂；懒散、健忘、粗疏，与放纵、褻渎一样，会使我们的心远离天堂。”^①

塞缪尔·维拉德哀叹，在新英格兰，“真诚、火热为主几乎已经过时了”，而“不冷不热的信仰宣告却大行其道”^②。

清教徒厌恶社交聚会和宴会。任何事情只要有不受管束的迹象，就会引起他们愤怒。下面这份典型的清教徒校长职责，让我们看见清教徒所厌恶的许多事情：他不应该是

“赌徒……小酒栈或啤酒馆的常客，醉鬼，或……淫荡地调戏妇女、与妇女有不得体的行为，或在不必要的花销上挥霍浪费，追随虚荣艳俗的衣着时尚，……戴长卷发或留着流氓恶棍一样的发型，或发誓咒骂……”^③

1677年，马萨诸塞授权治安官逮捕“所有破坏安息日分子和妨害治安的酒徒，在安息日或其当夜将有营业执照的店铺开门营业，安息日或当夜在其房屋内有骚乱的其他人等”^④。英格兰清教徒毫不掩饰对罗伯特·帕尔默(Robert Palmer)这种圣公会传道人的厌恶，因为他在自己果园里有一个保龄球场，“一周的每一天”都在那儿，并有“一窝人”参与。^⑤

为了能够很快了解清教徒不喜欢什么，我们可以参考下列教会和民事法庭诉讼记录：

1. (马萨诸塞)多切斯特(Dorchester)的罗伯特·赛克斯(Robert Sykes)被告上法庭，因为他“没有参加公共敬拜，疏忽对他的天召，没有顺

① *The Saints' Everlasting Rest*, p. 125.

② *Covenant-Keeping the Way to Blessedness and A Complete Body of Divinity* [Lowrie, p. 230].

③ *Regulations of the Lewisham Grammar School* [Watson, pp. 131-32].

④ *Massachusetts Laws of 1672* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 149].

⑤ Collinson, p. 371.

服权柄”^①。

2. 布雷恩特里(Braintree)的威廉·斯康特(William Scant)被告上苏佛尔克法庭(William Suffolk Court),因为他“没有安排或安置好他的孩子们受良好的教育”^②。

3. 波士顿第一教会将詹姆斯·马托克(James Mattock)开除出教会,他的罪名是“长达两年拒绝和妻子履行私密关系(即性交)”^③。

4. 坦帕伦丝·斯维特(Temperance Sweete)^④的作为与其姓名不符,“邀请一群滋事之徒到家里宴乐,用葡萄酒和烈性酒精饮品招待他们,甚至醉酒”,受到警告^⑤。

我们对清教徒的了解,部分是通过他们喜欢从事的活动。阅读圣经、听讲道、参加查经班和祷告会,这些显然都是清教徒喜欢从事的活动。约翰·温思罗普说,在他皈依后,他“对上帝的话语如饥似渴,不错过任何一次好的讲道,即使好几英里之外,尤其是那些深入触及良心的讲道”^⑥。在一场贵族气派的婚礼上,罗素夫人(Lady Russel)免掉了常规的音乐舞蹈,代之以“一次讲道和爱筵”来取悦客人^⑦。

清教徒这种对敬拜的热心,导致他们重视基督徒讨论会,即和其他志同道合的基督徒交谈有关属灵的事务^⑧。理查德·罗杰斯在日记里记录了“我……和纽曼(Newman)及柯尔佛维尔(Culverwel)先生间的这种甜

① *Suffolk Court Records* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 148].

② *Ibid.*

③ *Colonial Society of Massachusetts Publications* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 141].

④ Temperance 意为节制、戒酒, Sweete 意为甜蜜。——译者注

⑤ *Colonial Society of Massachusetts Publications* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 141].

⑥ *Winthrop Papers* [McGee, p. 244]. 一位英格兰清教徒在他去伦敦时有相似的经历:“当我从乡下到这城里来,我以为我到了另一个世界,甚至是出黑暗入光明;因为这里到处在传讲着上帝的话语”(Edward Bush, *A Sermon Preached at Paul's Cross* [Hill, Change, p. 4].

⑦ Seaver, p. 39. 西佛评述道:“在一场贵族气派的婚礼上推出的讲道,应该被视为欢乐的源泉,显示了清教主义改变传统行为模式的力量。”

⑧ 托马斯·杜利特尔(Thomas Doolittle)定义基督徒研讨会为“信徒们彼此建立信心”的会谈(*Rebukes for Sin by God's Burning Anger* [McGee, p. 196]).

美讨论”^①。约翰·温思罗普记录了一次类似的“和一两位基督徒朋友之间的讨论”，还说：“上帝赐福于我们这场讨论，我们都在讨论会中被更新，充满活力。”^②

清教徒崇尚努力工作，对太多休养心存疑虑，不掩饰对懒惰、懒散之人的鄙视：

“敬畏主、遵行他的道路，是对每个人的祝福，这样他就可以吃自己双手劳动所得。那些既不从事体力劳动也不从事脑力劳动，只靠吃别人双手劳动所得、靠他人汗水过活的人，就像虱子或其他寄生虫那样。”^③

约翰·温思罗普记在日记里的下列决心是对清教徒好恶观的一个很好的总结：

“我与主立新约：从我这方，我将靠他的恩典改正下列罪：骄傲、贪婪、爱世俗、心思空虚、不感恩、怠惰于侍奉他和我的天召，没有预备好自己敬畏、诚实地来到他的话语面前。在主那方，他赐予我一颗新心，在他的灵里喜乐，他住在我里面，使我刚强反对世俗、肉体和魔鬼，他也赦免我的罪，加添我的信心。”^④

“典型清教徒”的肖像

典型的清教徒有如下特征：他会结婚成家。家庭内有“良好的秩序”，即有着次序分明的权威。^⑤ 丈夫/父亲是家庭负责的头，尤其是在宗教信仰操练上，虽然妻子/母亲也有她的权威范围。孩子的教育和家庭敬拜（尤其是读圣经和祷告）在清教徒家庭里有着很高的优先权。

① Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*. p. 63.

② *Winthrop Papers* [McGee, p. 196].

③ John Robinson, *Observations of Knowledge and Virtue* [Reinitz, p. 67].

④ *Winthrop Papers* [Irvonwy Morgan, p. 122].

⑤ 本杰明·瓦兹沃思(Benjamin Wadsworth)的著作名为 *The Well-Ordered Family*；柯顿·马瑟的著作名为 *A Family Well-Ordered*。

家庭宗教生活很多是围绕当地教会进行的。在教会主导下,教义得到谆谆教诲,团体敬拜得以进行,孩子们受到要理问答的教导。教会不是一个建筑物,而是一群信徒在有感化力的牧师影响下聚集在一起。只要政权允许,周间家庭聚会就是标准教会生活的组成部分。

典型清教徒的周间日常工作是繁忙的。生活是严肃的,没有时间懒散。一般清教徒相信努力工作是美德,上帝呼召每个人以一种符合基督教信仰的、有道德的方式从事世上的事务。他对每日的工作及由此赚取的金钱不会有罪恶感。一周的高峰是主日。这天绝对不许从事运动。每个主日,每家参与教会敬拜两次,并在晚餐后聚集在一起复习主日讲道要点。

如果我们在一个典型清教徒身边工作,或是做他(她)的邻居,他(她)会给我们留下敬虔但并不乖僻的印象。从外表我们无法把他(她)识别出来。塞缪尔·维拉德说:“上帝的儿女……外表上……看起来像其他人,他们吃喝、劳动、谈论世上事务,像其他人那样;在所有这些事上,他们和上帝息息相通,但这是一件隐秘的事。”^①典型清教徒的穿着像同一社会阶层的人一样,但他们将谈话的多数时间花在基督教信仰与经历的话题上。

总的来看,典型清教徒给人的印象是努力工作、节俭、严肃、温和稳健,观点讲求实际,在宗教和政治事务上严守信条教义,通晓最近的政治及教会事务,爱刨根问底,有良好教养,彻底地熟悉圣经内容。为了达到这些要求,清教徒必须自律。任何人,若在这些事情上惯于散漫,在清教徒身边会自然地感到很不舒服,因此,这也可以部分解释为什么清教徒会被那些与他们观点和生活方式不同的人猛烈攻击。

小 结

为了让这一关于清教主义概貌的章节有清晰的脉络,我收集了自己所读到的、对我最有帮助的几个简短定义:

^① *The Child's Portion* [Miller/Johnson, 2: 369].

“也许我的说法过于简单化了：可以说归正的新教是一种有学养、举行家庭祷告、在家中研习圣经的宗教，而支持这一切的基础是公开的讲道。”^①

“为了评价清教徒运动在教会内外的真实特征，我们必须将心思从这个名词的普遍用法中解脱出来……我们可以合情合理地宣称，它作为城镇人中的社会性宗教最为兴盛；它需要有一定的教育、思想和独立精神；假以时日，这一运动可以帮助产生热情的头脑，它会沉醉于有关公民自由与个人自由的有限度但却重要的想法。”^②

“伊丽莎白一世时代早期的清教主义是牧师和平信徒的联盟，它有半宗派主义特征，但仍在教会范畴内。它坚持……圣餐礼和庆典礼仪必须改革，必须清除管理上的滥用职权和腐败；它积极参与本地的讲道及新敬虔伦理的实践。”^③

“十七世纪的清教主义是沉默寡言、严格朴素和敬虔的，但同时也是直率、有强烈性别区分、并有点浪漫的……它既是文艺复兴的分支，也是对那场运动的反击。”^④

延伸阅读

我所见到的有关清教主义的最好的概述性作品有：

M. M. Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism* (1939).

Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (1939).

John Thomas McNeill, “English Puritanism,” pp. 15 – 48 in *Modern Christian Movements* (1954).

Gerald R. Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution*

① Stone, *Family*, p. 141.

② Dickens, p. 316, 318.

③ Stone, *Crisis*, pp. 733–34.

④ Hunt, p. 252.

(1957).

John Dykstra Eusden, *Puritans, Lawyers, and Politics in Early Seventeenth-Century England*, 特别是第一章(1958)。

Charles H. George and Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570—1640* (1961).

Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (1964).

H. G. Alexander, *Religion in England, 1558—1662* (1968).

Everett Emerson, *Puritanism in America, 1620—1750* (1977).

对包含有大量特定日期和人物的历史作品有浓厚兴趣的人,可以阅读以下著作:

William Haller, *The Rise of Puritanism* (1938).

A. G. Dickens, *The English Reformation* (1964).

Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (1967).

珀西·斯科尔斯的 *The Puritans and Music in England and New England* (1934) 属于另一类别。我认为,这是真诚探求清教主义的人首先应该读的书之一,因为它攻击了现代对清教运动的偏见的“根基结构”,并使人信服,至少某些反清教徒的宣传是蓄意说谎。

关于“清教徒”这个单词的起源和词义发展,最好的参考资料是克里斯托弗·希尔的 *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, chap. 1 (“The Definition of a Puritan”) 和巴西尔·哈尔(Basil Hall)的“Puritanism: the Problem of Definition”, 见 G. J. 卡明(G. J. Cuming)编辑的 *Studies in Church History*, vol. 2, pp. 283—96 (London: Thomas Nelson. 1965)。

第2章 工 作

“上帝把人造成了社会性生物。我们期望从人类社会中获益。因此人类社会也应该从我们获益，这才显得公平。”

——柯顿·马瑟

即使是几乎完全不了解清教徒的人都在堂而皇之地使用“清教徒工作伦理”这一短语。如果我们探究他们对这一短语的理解，就可以发现，今天多数人显然对这条短语的特定内涵所知甚少。对许多人而言，“清教徒伦理”只不过是他们用来表达对清教徒反感的万用标签。

即使当人们把这条短语仅用于工作话题时，由于人们对清教徒真实想法有众多误解，也使得这条短语的含义含浑不清。今天，人们把“清教徒工作伦理”这个标签贴在一大堆当代弊病上，如工作狂综合症、苦苦劳作、竞争、膜拜成功、拜物主义和对个人奋斗的膜拜。

清教徒是这一切的始作俑者，这已经成了老生常谈。但当我们了解到，我们心目中所谓“清教徒工作伦理”在许多方面实际上与十六、十七世纪清教徒关于工作的真实想法截然相反，就不禁感到震惊了。在过去三个世纪内，最初的清教徒工作伦理被世俗化地曲解误用，并把持了西方文明。因此，我从这一表面上为现代人所熟知、实际上被大为误解的话题开始，对清教徒在这一问题上的信仰进行讨论。

背景：圣俗分野

为了理解清教徒对工作的态度，我们必须了解他们的活动背景。几个世纪以来，人们习惯地把工作类型区分为“神圣的”和“世俗的”两个种类。神圣的工作是由神职人员完成的工作。所有其他工作都被带有偏见



图4 清教徒工作伦理宣称,所有类型的工作本质上都是合法的。出自巴多罗买·斯卡皮(Bartolome Scappi)的《烹饪艺术集》(*Opera dell'arte de cucinare*),福尔杰·莎士比亚图书馆(Folger Shakespeare Library)允准使用[TX 71 54 1605 Cage sig R2r]。

地称为是世俗的。

对工作的圣俗分割可以一直上溯到犹太教的塔木德。其中一个祷告显然是文士的观点：

我感谢你，主啊，我的上帝，因你赐予我的份是和坐在学堂里的人在一起，而不是和那些坐在街角的人在一块儿；因为我早起工作，他们也早起工作；我早起在律法书上用功，他们早起则在一点也不重要的事物上用功。我自己很疲惫，他们也很疲惫；我很疲惫而因此受益，他们很疲惫却终无收益。我奔跑，他们也奔跑；我奔向来世生命，而他们奔向毁灭之坑。^①

将工作同样分为圣俗两大种类，成为中世纪罗马公教的一个首要特性。这一态度曾于四世纪被优西比乌(Eusebius)^②系统阐述过，他写道：

基督的律法赐予他的教会两种生活方式。一种超乎自然及普通人类生活之上……它完全、永远地和人类日常习惯的生活区分开，将自己单单奉献于侍奉上帝……这是基督徒生活的完美形式。另一种更卑微、更人性化，允许人……把心思花费在宗教信仰上，也花费在农业、商务及其他更世俗的事务上……分配给他们的是一种次等的虔诚。^③

但是，清教徒拒绝用来作为其工作神学之起点的正是这种圣俗二分法。

① Joachim Jeremias 在 *Rediscovering the Parables* 中引用 (New York: Scribner, 1966), p. 113.

② 优西比乌(约 260 或 275—339)，第一位教会历史学家，凯撒利亚的主教。——译者注

③ *Demonstratio Evangelica* [Forrester, p. 42]. 佛雷斯特(Forrester)说道：“圣俗观点的差异不仅仅是程度上的，更是类别上的。在修道士或改教者当中，那些将灵魂无暇无疵作为其“天召”的“敬虔者”，将其大部分精力(尽管不是所有精力)投入灵修默想，而与此同时，在家庭中、市场上、田间、海上这些外部环境中，其他人在维持着俗世当中工作之车轮的运转，而其代价却是令其灵魂受损，过次好的属灵生活(p. 45)。正如佛雷斯特所指出的，一些神职人员(尤其是阿西西的圣弗朗西斯[Francis of Assisi])曾致力于使普通职业圣化，但这些努力从未在中世纪天主教中获得主导地位。

所有正当类型的工作都是圣洁的

在摒弃圣俗分野(即那种认为教士、隐修士和修女的工作比家庭主妇、商店店主的工作更加神圣)的看法上,马丁·路德比其他任何人贡献都要大。^① 此后加尔文在这一论题上也很快发表了他的看法。^② 清教徒毫无异议地追随路德和加尔文在这一问题上所指的方向。

像改教家们一样,清教徒们也反对圣俗二分法。威廉·丁道尔说,从外表来看,“洗碗碟和传讲上帝话语二者确有差别;但从讨上帝喜悦上来看,二者一点差别也没有”。^③ 威廉·珀金斯(William Perkins)有同感:“一位牧人的牧羊行动……在上帝面前,与一位法官的宣判行动、一位行政官的管治行动或一位牧师的讲道行动,都是同样好的工作。”^④ 清教徒拒绝圣俗二分法,意义深远。

首先,这给每种工作赋予了其固有的价值,并将每份职业和基督徒属灵生活整合在一起。它使每份工作都能成为荣耀上帝、顺服上帝、(通过

① 例如,路德指出,“当一位女仆做饭、打扫并做其他家务时,因为那是上帝的吩咐,所以即使这么一项微不足道的工作也应被看作是对上帝的服侍,从而受到称扬,它远胜过所有修士及修女的圣洁和苦修主义”(Works [Forrester, p. 148])。其次,家务活儿“没有神圣的外表;但正是这些工作与整个家庭息息相关,比一切修士及修女的所有工作都更急需……看似世俗的工作却正是对上帝的敬拜和蒙上帝喜悦的顺服行动”(Commentary on Gen. 13:13)。更进一步说,“你的工作是一项极为神圣的事务。上帝喜悦它,并且想要通过它将他的赐福倾倒在你身上”(Exposition of Ps. 128; 2 [Plass, 3: 1493])。

② 加尔文这样写道:“那种认为逃离世俗事务、投身于沉思默想的人将要过天使般生活的想法,是错误的……我们晓得,人被造是为要忙于劳动,没有什么奉献比投身于自己的天召、为了公共利益而学习如何好好经营自己的生活,更能讨上帝喜悦的了。”(Commentary on Luke 10: 38)

③ *The Parable of the Wicked Mammon* [Louis B. Wright, *Middle-Class Culture*, p. 171]. 托马斯·谢帕德(Thomas Shepard)写道:“认识到你在世俗行业中的工作是为了[基督],你就很容易明白……比起将所有时间花在默想、祈祷或其他属灵事务上,从事卑微的世俗工作……更能荣耀上帝。”(Works [Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 70-71])

④ Works [Davies, *Worship and Theology... 1534-1603*, p. 66]. 珀金斯也写道:“据此,我们应摒弃修士和托钵僧的生活方式,他们远离社会居住,从事禁食和祈祷,从而鞭策自己要活在一种完美状态下;而事实恰恰相反,这种苦修的生活方式是可憎的;因为除了所有基督徒都应履行的普遍性的禁食和祈祷职责以外,每个人还必须有个个人性的特殊天召,他应当成为某一社会群体中良好的、有益的成员。”(*A Treatise of the Vocations or Callings of Men* [Edmund Morgan, *Political Ideas*, p. 52])

服侍)表达自己对邻人之爱的场所,因而使每份工作都具有重要性。因此,休伊·拉蒂默(Hugh Latimer)从基督树立的榜样看见所有工作的真正尊贵价值:

“这真是一件奇妙的事:救世主、万王之王,并不羞于劳动;是的,他从事了一份如此简单的职业,并藉此圣化了所有类型的职业。”^①

约翰·多德(John Dod)和罗伯特·克列佛(Robert Cleaver)写道:“伟大而尊荣的上帝从不厌弃诚信的行业……无论它是多么卑贱,他都给它戴上祝福的冠冕。”^②

清教徒确信所有工作都是高尚的,这也对圣化平常事物有重大影响。关于基督教信仰对公共生活和工作的圣化能力,约翰·柯顿这样说:

“信心……在一个人蒙召所从事的最平凡、最困难的事情中给予他鼓励。……一颗体贴肉体的心不懂得如何委身于这种平凡的职位;但如今,信心既然已将我们置于一种天召,如果需要我们从事某种平凡的工作,它就在其中鼓励我们。……信心让人准备好欣然接受他蒙召去从事的任何平凡侍奉,哪怕是一颗体贴肉体的心视为羞耻的事。”^③

威廉·珀金斯指出,人们可以“在任何类型的天召,包括打扫房屋或牧羊之类的天召”中侍奉上帝^④。纳撒尼尔·马瑟(Nathaniel Mather)说,上帝的恩典能“使每个行动都具有属灵意义”;即使是最简单的行动,

① *The Third Sermon Upon the Lord's Prayer* [Louis B. Wright, *Middle-Class Culture*, p. 174]. 路德指出,如果我们把所有工作都视为侍奉上帝的一种形式,“整个世界将充满对上帝的侍奉,不仅是在教会中,而且是在家庭、厨房、酒窖、工场、城镇和农场中”(Sermon on Matt. 6: 24-34 [Plass, 2: 560])。

② *A Godly Form of Household Government* [Walzer, p. 214].

③ *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 322-23]. “我们的救主基督曾是一位木匠”,拉提莫在布道中说,“因此,任何人都不要羞于……在普通的天召和职业上……跟随他”(Sixth Sermon Preached before King Edward VI [Green, p. 70])。

④ *Treatise of the Vocations...* [Edmund Morgan, *Political Ideas*, p. 51]. 珀金斯在别处说道:“上帝看的不是……工作,而是做工者的心”,因此,一般性的工作“不管外表看来多么粗鄙,都是被圣化了的”(Works [George, pp. 138, 139])。

如“一个男子爱他的妻子或孩子”也能变成“充满恩惠的行动”；“他的吃饭喝水也可以是顺服上帝的行动，因而在上帝眼中很有价值”^①。

对清教徒而言，生命的一切都是上帝的。他们的目标是将每日工作和对上帝的敬虔奉献整合在一起。理查德·斯蒂尔(Richard Steele)声称，正是在商店里“你才能确定无疑地期待上帝的同在和赐福”^②。当清教徒提出，“工作中的每一步和每项措施都可以是圣洁的”，这对人们关于日常工作的态度有着革命性的影响^③。约翰·弥尔顿(John Milton)在他著名的《论出版自由》(*Areopagitica*)中，挖苦那些把宗教信仰留在家里的商人，说他们“终日交易，却置宗教信仰于不顾”。托马斯·加泰科认为圣俗之间没有张力，他写道：

“当一个人……蒙召成为基督徒时，不要想自己必须放弃所有世上的职位……并完全把自己用于……祷告和沉思默想。相反，他必须持守自己作基督徒的天召、同时保持他原有的天召，从事作基督徒的天召，并从事原有的天召。”^④

清教徒的目标是服侍上帝，但并不仅仅是单纯在世上的工作中侍奉上帝，而且要通过工作来侍奉上帝。约翰·柯顿暗示了这一点，他写道：

“一个真心信靠上帝的基督徒……凭信心活在他的天召中。不仅我的属灵生活，而且我的尘世生活，乃至我活着的一切，都是藉着对上帝儿子的信心：生活中的所有部分都是信心的彰显。”^⑤

柯顿·马瑟也说：

① *A Sermon...* [Elliott, p. 179].

② *The Tradesman's Calling* [Tawney, p. 245]. 加尔文曾说：“然而，我们的生活或行为没有哪个部分是不足轻重到与上帝的荣耀无关的”(Commentary on 1 Cor. 10: 31)。

③ Steele, *The Tradesman's Calling* [Kitch, p. 115].

④ *Sermons* [Kitch, p. 155].

⑤ *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 319].

“基督徒不仅应该能够向上帝交代他的工作是什么,而且要交代他在工作中是什么样的人。基督徒有工作是不够的,他必须努力使他的工作符合基督教信仰。”^①

清教徒强调生活的一切都是上帝的,因此毫不奇怪,十七世纪末有一本名为《制造帐篷的圣保罗》(*St. Paul the Tentmaker*)的小册子中指出,新教徒运动促使人们“享受世俗的职位”^②。

清教徒的天召观念

除了指出所有类型的工作都是圣洁的之外,清教徒的第二项坚定主张是,上帝呼召每个人履行天职。清教徒说,每个基督徒都有一个天召。听从天召就是顺服上帝。这一态度有一个重要影响:它使人们看到,工作乃是对上帝的回应。

首先,清教徒强调拣选和护佑等教义,因此,每个人理所当然都有一个从上帝而来的关于工作的天召。清教徒神学家理查德·斯蒂尔写道:

“上帝呼召每个男女……以世上某种特有的方式侍奉他,是为了他们自己和公众的好处。……上帝作为这个世界的伟大统领,将适当的职守和职权范围分配给每个人。”^③

威廉·珀金斯在他的经典著作《论天职或人的天召》(*Treatise of the Vocations or Callings of Men*)中写道:

“一份天职或天召是某种生活类型,由上帝授予或加给人,为了共同的利益……每个类型、国家、性别和条件的人,毫无例外地一定有自己要

① *A Christian at His Calling* [McGiffert, p. 124].

② 希尔在 *Society and Puritanism* 中引用, p. 136.

③ *The Tradesman's Calling* [Tawney, pp. 240, 320].

投身的特定天召。”^①

天召的教义在美洲清教主义中更明显。柯顿·马瑟断言：“每个基督徒通常都有一个天召。也就是说，应该有某种特定的事务……它通常是一个基督徒花大多数时间来从事的；他就可以在这一事务上荣耀上帝。”^②约翰·柯顿也说了类似的话：

“信心吸引一个基督徒的心活在一种正当的天召之中；每当一个人开始仰望上帝和他所赐的恩典时，他会努力找到一种正当的天召和职位，否则不会安歇。”^③

清教徒天召观的效应之一是使工人成为侍奉上帝的管家。从实质上看，是上帝将工作分配给了每个人。从这个观点来看，工作不再是冷漠的了。况且，工作的重要性不在于其本身；工作是一个人活出他和上帝个人关系的一种方法。一份清教徒资料指出：“无论我们的天召是什么，我们都要在职位上侍奉我主耶稣基督。”^④理查德·斯蒂尔视工作为管家的职位，他写道：

“把才能借给你的那位也曾向你说：‘使用这些才能，直到我来！’你怎么可以终日闲站着呢？……你的行业就是你的职责范围。”^⑤

珀金斯写道：“上帝是统帅，他把特定的天召指派给每一个人……上帝自己是天召的作者和开端。”^⑥

既然上帝呼召人去从事各自的工作，那么这种工作就是侍奉上帝的

① Edmund Morgan, *Political Ideas*, pp. 36, 51.

② *A Christian at His Calling* [McGiffert, p. 123].

③ *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 319].

④ John Dod and Robert Cleaver, *Ten Sermons...* [Davies, *Worship and Theology...* 1534-1603, p. 66].

⑤ *The Tradesman's Calling* [Tawney, p. 245].

⑥ *Treatise of the Vocations...* [Edmond Morgan, *Political Ideas*, p. 37].

一种形式。约翰·柯顿如此说：

“因此，一个在世上工作中服侍基督的人……是在上帝的同在中忠实地工作，是一个手上有属天事务的人，因而晓得上帝赞同他的道路和工作，使他得安慰。”^①

根据清教徒的观点，在蒙召的职位上工作，是在上帝的看顾下工作。柯顿·马瑟指出：“哦，让每个基督徒在蒙召的职位上工作时与上帝同行，工作时仰望上帝，在上帝的看顾下行事。”^②

基督徒天召教义的另一实际效应是使人对自己的工作满意。既然基督徒的天召来自上帝，那么接受他的工作任务就是自然而然的事了。柯顿·马瑟写道：

“一个基督徒应该在工作中满足。……单单是上帝的恩惠使他能满足、满意地参加工作。……你在工作中有困难和麻烦吗？在这种困难处境下仍然感到满足，是你对上帝不小的效忠，因为他把你放在这个位置上。”^③

由于天召而作上帝的管家、并感到满足，这二者和谐美好地体现在年轻的清教徒弥尔顿二十三岁生日时所写的一首诗里。在那首著名的第七

① *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 322].

② *A Christian at His Calling* [McGiffert, p. 127]. 这令人想起路德有关马太福音第六章的讲道中所说的话：“要因这一事实而满足，即你们在天上的父看见了……所有基督徒的生命只为上帝的眼目而准备……我们的行为就是为了满足并荣耀看到它的那一位，这就足够了。”(Sermon on Matt. 6: 16-18 [Plass, 1: 241])

③ *A Christian at His Calling* [McGiffert, p. 127]. 路德和加尔文都将“在自己的呼召中知足”作为一个重要主题来讨论。路德写道：“没有什么比当下的情形更糟了……然而只要我确知这是讨上帝喜悦的，它就会变得甜蜜，并且容易忍受。”(*The Estate of Marriage* [Luther, Works, 45: 49]) 加尔文称知足之心源自于对上帝呼召的认知：“人若知道上帝在万事上引领他，就会极大地减轻他一切的担忧、劳苦和其他的重担……每一个人只要确信生活上一切的困苦、愁烦、疲劳和担心都是上帝亲自给他的重担，他就会忍耐到底。我们也能借此获得独特的安慰，只要我们在万事上顺服上帝的呼召，则一切看来似乎羞辱的职事，在上帝的眼目中则是光荣和极有价值的。”(*Institutes of the Christian Religion*, 3. 10. 16)

首十四行诗里，弥尔顿以自责开篇，因诗人到那时为止还缺乏成就。但这首诗结尾的格言中所表达的安慰是典型清教徒式的：

“如果我受到恩惠如此使用，那么所有一切，
分派给我任务的伟大的主，他的眼目必会永远看顾。”

这两行诗最合理的解释是：“真正要紧的是，我得到恩惠来使用我的时间，就像我永远活在伟大主的同在中一样；是他把任务分派给了我。”弥尔顿显然认为自己要对上帝负责，且短语“分派给我任务的伟大的主”生动地表明，清教徒意识到是上帝呼召人去完成任务。

每个人都有天召，但怎能晓得蒙召去做什么呢？清教徒发展出一套方法来确定天召；他们没有使这一过程神秘化。实际上，理查德·斯蒂尔指出，“在末世”，上帝极少直接呼召人；无论谁声称拥有来自上帝的启示，“必须证明自己确有非凡的恩赐和能力，否则不过是狂妄和幻想”。^①

清教徒更愿意根据下列因素确定天召：一个人“内在的天资和意向”；“外在环境的引领，导致……一种生活方式，而非另一种”；“父母、监护人和（某些情况下）地方官”的建议；以及“本性、教育或已获得的……恩赐”^②。他们也相信，处在正确天召中的人，上帝会赋予他们完成工作的能力：“当上帝呼召我到—一个地方时，他已经把适于那个地方的恩赐给我了。”^③

清教徒相信人应该忠于天召。人既不应轻易从事一份天职，也不应轻易放弃它。弥尔顿从小就有成为诗人的强烈天召。关于选择天职，他写道：“应该用心观察每个人的本性，不应将它扭向另一个方向，因为上帝

① *The Tradesman's Calling* [Kitch, p. 158].

② 这些建议依次出自：William Ames, *The Marrow of Theology*, pp. 322—23; Richard Steele, *The Tradesman's Calling* [Kitch, p. 58]; Thomas Dudley to John Woodbridge [Foster, p. 100].

③ John Cotton, *The Way of Life* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 72]. 塞缪尔·维拉德对他在旧南方教会(Old South Church)的会众说：“除非令—个人适合于他的呼召。否则上帝绝不呼召人。我们可以通过这个原则来评判我们个人的呼召。”(Boston Sermons [Edmond Morgan, *Puritan Family*, p. 72])

没打算让所有人做同一件事，而是让每个人做他自己的工作。”^①理查德·斯蒂尔提醒说，选择“一个天召或生活状况，却没有进行适当的理性权衡”，是“荒谬的”^②。约翰·柯顿强调，在选择天职时必须考虑才能：

“另一件事，当上帝将恩赐赐予人来完成某种天召时，该天召就成为正当的了……是上帝引导着他蒙召（参《哥林多前书》7章17节）……

“当上帝呼召我到一地方时，他已经把适于那个地方的恩赐给我了，尤其是如果那个地方适于我、让我感到很适应，并让我最好的恩赐得到发挥；因为上帝……会把他赐下的最好礼物变成最有利的条件。”^③

清教徒的天召观同样也反对人随便轻率离职。清教徒并不认为，一般来说人无论如何也不应改变职业，同时他们也清楚地告诫，人在考虑改变职业时应该非常小心。威廉·珀金斯说，人有一个“良好的职责就应坚忍不拔”，并警告人要提防“野心、妒忌、性急”，并说，“看到其他人有更好的蒙召职位和条件……就嫉妒……这是一种常见的罪，是共和体中许多纷争不和的原因”。^④柯顿·马瑟同意这一观点：

“基督徒应该对他的工作感到满足。基督徒不应轻易退出天召……许多人仅仅因为贪婪和不知足而丢弃了自己的职业。”^⑤

总之，清教徒的天召观涵盖了一组相关观念：上帝在安排任务中的护佑；工作是上帝的管家对上帝的回应；对自己的任务感到满足；尽忠职守。

① *Commonplace Book* [CPW, 1: 405].

② *The Tradesman's Calling* [Tawney, p. 241]. 陶尼(Tawney)说道：“呼召不是一个人与生俱来的，而是将一项艰辛的、需要付上极大代价的事业付诸施行，毫无疑问，它须在上帝的引领下进行，却又是个人在对其庄严的责任的深切认知下为自己做出的抉择。”(p. 241)

③ *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 320].

④ *Works* [George, p. 135]. 加尔文写道：“每个人都应该为他的天召知足，持守它，而不是渴求改变之”，此外保罗在《哥林多前书》7章20节中说，“希望纠正某些人过于轻率的热心，这样的热心使得他们在没有合理理由的情况下改变其身份”，他还谴责了“那种阻碍个人在其身份中恒久知足的不安分的心态”(Commentary on 1 Cor. 7: 20)。路德也严厉谴责了那些“浮躁的、易变的灵魂”，他们“不能持守于个人的呼召”(Sermon on 1 Peter 4: 8-11 [Plass, 3: 1497])。

⑤ *A Christian at His Calling* [McGiffert, p. 127].

约翰·柯顿的劝勉绝妙地诠释了这些观点：“在蒙召职位上侍奉上帝，以愉悦、忠诚和属天的心思去做工。”^①

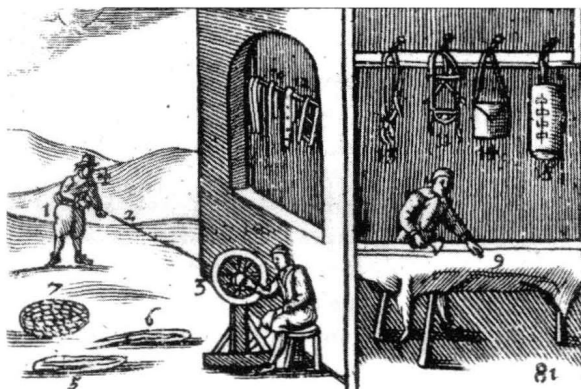


图5 制绳工和鞋匠的刻版画。选自约翰·A. 科美纽斯(Johann A. Comenius)的《世界图绘》(*Orbis Sensualium Pictus*)；福尔杰·莎士比亚图书馆允准使用[C5525 侧厅, 第166页]。

工作的动机和报偿

我们需要将清教徒对工作动机和目标的信念与三个世纪以来流传的所谓“清教徒工作伦理”仔细区分开来。从本杰明·富兰克林说出“财富是工作的目标”那句属世智慧箴言，到二十世纪工业巨人宣称他们的成功证明他们是上帝的选民，我们的文化视获得财富和产业为工作的主要目的。这种世俗化的伦理观被归咎于清教徒及其先驱加尔文；现今人们甚至已天经地义地接受一个观念：清教徒伦理的基础是，财富是工作的最高报偿，富裕是敬虔的记号。

但这真是清教徒所信奉的吗？根据清教徒的理论，工作的报偿是属灵上、道德上的，也就是说，工作荣耀上帝，并使社会受益。清教徒视工作为上帝管家的份内事，这就为工作报偿的观念开启了一条全新的道路，正

^① *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 326].

如理查德·斯蒂尔所说的：“你们为上帝工作，他肯定将报偿你们，直至你们心灵满足。”^①报偿基本上是属灵上、道德上的，这在清教徒的评论里可以看得非常清楚。

威廉·珀金斯断言：

“我们生命的主要目标……是在蒙召的工作上服侍人，从而侍奉上帝……有人可能会说：什么？难道我们不应在蒙召职位上劳动以养家吗？我的回答是：这是必须做的；但这不是我们生活的范畴和目的。我们生活的真正目标是在服侍人中侍奉上帝。”^②

约翰·珀金斯说，我们“不是为了自己的好处，而是为了他人的好处”而劳动。^③

理查德·巴克斯特赞同上述关于工作的属灵目标和道德目标的观点。他说，工作的目的是“顺服上帝，造福他人”；他还说，“我们应该将公益，即多人的好处，置于我们自己的益处之上。因此每个人都必须尽力为他人做好事，尤其是为教会和共和体”。至于工作中可能获得的财富，它“使我们可以救济贫穷的弟兄们，促使人们为教会和国家做善事”。^④

美洲清教徒信奉同一观点。柯顿·马瑟认为，一个人从事天召的理由是“通过为他人做好事并使自己受益，可以荣耀上帝”^⑤。还有，

“上帝把人造成了社会性生物。我们期待从人类社会中获益。因此

① *The Tradesman's Calling* [Kitch, p. 115]. 路德做过类似的阐述：“工作应当……用来侍奉上帝，避免闲散，遵行他的诫命。”(Sermon on the Fourth Petition of the Lord's Prayer [Plass, 3; 1494]) 加尔文说：“我们晓得，人被造是为要忙于劳动……为了公共利益。”(Commentary on Luke 10; 38)

② *Treatise on the Vocations...* [Edmund Morgan, *Political Ideas*, pp. 56-57]. 威廉·丁道尔说，一个人应当“将他的才能和职业归入公共财富，像侍奉基督那样服侍他的弟兄”(The Parable of the Wicked Mammon [Louis B. Wright, *Middle-Class Culture*, p. 172])。

③ *The New Covenant* [George, p. 137].

④ *A Christian Directory* [Perry, pp. 307, 315]. 理查德·斯蒂尔断言，人被赋予天召，是“为了他们自己的好处，同时也是为了公共利益”(The Tradesman's Calling [Tawney, p. 240])。

⑤ *Two Brief Discourses* [Perry, p. 312].

人类社会也应该从我们获益,这才显得公平。根据上帝的命令,我们在特定职位上工作,使人类社会得到益处。”^①

约翰·柯顿指出,在我们的天召中,“我们不要仅仅追求自己的好处,而且也要追求公益……因此,除非我们不仅供应自己的需求,也供应别人的需求,否则我们的信心不会安舒地认为自己有了天召”^②。

值得注意的是,这些声明综合考虑了上帝、社会和个人之间的关系,并完整地应用在天召的实践中。个人利益并未完全被否定,但它仅占工作报偿的极小一部分。

清教徒强调工作的属灵和道德目的,因而得出一个合乎逻辑的结论,即选择天职也应该以这些为目标。理查德·巴克斯特极力敦促人们:

“选择可以最大限度地侍奉上帝的职业或天召。不要选择最能致富或最能获得世上荣誉的职业;但要选择那些可以最大限度地做好事、并能尽量远离罪孽的职业。”^③

巴克斯特在另一处写道:选择一份行业或天召时,首先要考虑的应该是“侍奉上帝和公益,因此,应该首先选择那些有利于公益事业的天召”。并说,“如果有两份同样有益于公益事业的天召,一份可以增加财富,另一份有益于你的灵魂,应该选择后者”。^④

清教徒一方面强调工作的属灵报偿和道德报偿,另一方面对那些利用工作以满足自私野心的人则常常予以谴责。与多数人想象的相反,对于那些自称通过个人努力取得成功、并用赚来的钱奢靡地满足自己物质嗜好的人,清教徒是不屑一顾的。

巴克斯特曾以藐视的口吻对那些野心勃勃、自吹自擂的人说:“要谨

① *A Christian at His Calling* [McGiffert, p. 122].

② *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 320]. 一批牧师于1699年在波士顿开会,认同一项工作“若非有益于人类社会,就不具备合法性”(Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 71]).

③ *A Christian Directory* [Green, p. 72].

④ *Ibid.*, p. 60.

慎,免得你们自以为在天召中勤奋,心思却陷入了属世的追求,以致过分在意、或贪婪地谋划世俗的高升。”^①珀金斯则写道:“上帝为我们所有人,而每个人都为自己,这种观念是罪恶的,是直接为天召的目的相抵触的。”^②他还说:

“人若把天召当成获取荣誉、欢乐、利益和世上物品的手段,他们就亵渎了他们的生活和天召,因为那样我们生活之目的就和上帝所分派的不符,我们就是在服侍自己,而不是在侍奉上帝,也不是在服侍人。”^③

早期清教徒休伊·拉蒂默论及财富时这样说:“我们不可以像许多人那样昼夜不停贪得无厌地追求财富。”^④

成功是上帝的赐福,不是赚取的

一般来讲,清教主义和加尔文主义视工作为赚取个人成功和财富的方法吗?人们通常如此声称,但我没找到支持这一观点的证据。与现代工作伦理所教导的不同,加尔文主义不教导自我信赖的伦理,而教导恩典的伦理:我们从工作中所得到的有形报偿全都是上帝的恩赐。

加尔文本人否认物质上的成功都是工作的结果。相信“早睡早起使人健康、富裕、智慧”的,是本杰明·富兰克林,而不是早期清教徒。根据加尔文主义的观点,不仅工作不能确保成功,而且即使上帝以财富的方式赐福工作,这种祝福也是由于他的恩典,而不是人的功德。用加尔文的话来说就是:“人们苦干、禁食祈求财富,弄得筋疲力尽,这是徒劳的,因为只

① *A Christian Directory* [Green, p. 59].

② *Treatise of the Vocations...* [Edmund Morgan, *Political Ideas*, p. 39]. 路德也曾轻蔑地论到那些人,他们“没有将恩赐用于天召,也没有用于服侍邻人;而是仅仅用它来赚取个人荣誉和利益”(Sermon on 1 Peter 4: 8-11 [Plass, 3: 1497]).

③ *Treatise of the Vocations...* [Edmund Morgan, *Political Ideas*, p. 56].

④ *A Sermon...* [Louis B. Wright, *Middle-Class Culture*, p. 174].

有上帝才能赐福于人。”^①并说：“我们永远不要妄想自己有任何权利去徒劳地确信。因此，每当我们看到‘报偿’这个词，或者它从我们的脑海掠过时，我们要意识到，它是上帝至高的良善降临在我们的身上。”^②

清教徒关于人类努力和上帝赐福之间关系的思想中，也渗透着上述同样的精神。柯顿·马瑟断言：“我们在自己的职位上撒网；只有上帝才能把收获带进网里，使我们能够捞取。”^③罗伯特·克罗利(Robert Crowley)在伦敦市政厅告诉他的听众：无论是贪婪还是努力工作都不能使他们致富，因为只有上帝才能把成功赐予人。^④乔治·斯文诺克(George Swinnock)认为，成功的实业家不要自夸，是他自己的努力使他成功；虽然人类采取了积极主动的行动，但是，“大自然中的万物，一举一动无不仰赖上帝”。^⑤

诚然，清教徒勤俭节约的生活方式能够使人相对富足，至少有时候如此。然而，重要的是清教徒如何看待他们的财富。清教徒的态度是：财富是社会的公益，不是个人财产——是上帝的恩赐，不单纯是人类努力的结果，也不是上帝认可的记号。理查德·L. 格里弗斯(Richard L. Greaves)查阅了大量的原始资料，这些资料表明，清教徒“断言，财富和敬虔之间没有直接关系……不是财富，而是为福音的缘故满怀信心、忍受苦难，才是选民的记号”。^⑥

清教徒从不会离开侍奉上帝、服侍人这一属灵和道德背景来思考有关工作的议题。理查德·M. 尼克松(Richard M. Nixom)1971年劳工节的讲话曾被多次引用，它大致总结了一般人关于“清教徒工作伦理”的观点；但是，如果如此，这种描述应该是不准确的：

① Commentary on Psalm 127: 2. 路德在对同一篇经文的注释中写道：“当然，你们必须劳动——但如果你们除了劳动，什么也不做，并想象你们可以养活自己，那么你们的努力是无益的……你们应该劳动，但养活你们、供应你们的，唯有上帝。”[Plass, 3: 1496]

② Commentary on Luck 17: 7. 路德也有过类似的表述：“当获得财富时，不敬虔的人心想：这是我的劳动所得。他不会认为这一切单单是上帝的赐福。上帝的赐福有时会藉着我们的劳动临到，有时并非藉着我们的劳动临到，然而从来不是因为我们劳动。上帝才赐福我们；因为上帝的赐福向来都是出于人所不配得的恩典。”(Expositon of Deut. 8: 17-18 [Plass, 3: 1495])

③ *Sober Sentiments* [Perry, p. 312].

④ *A Sermon...* [Greaves, *Society and Religion*, p. 549].

⑤ *The Christian Man's Calling* [Schlatter, p. 200].

⑥ *Society and Religions*, p. 550.

“‘工作伦理’认为，劳动本身是好的；男人、女人都能凭借工作变成更好的人。美国的竞争精神、美国人民的‘工作伦理’……对成就的崇尚、自信的美德——所有这些，没有一样是过时的。”

我相信我已经表明，清教徒是不会赞赏这种工作理论的。他们的理想是顺服上帝、服侍人、并信靠上帝的恩惠。在清教徒伦理中，工作的美德几乎完全依赖于人们工作的动机。^①

适度工作

清教徒的工作观还有一个遗产，就是适度工作的观念。在有关工作态度两个极端（一个极端是极度闲散或懒惰；另一个极端是奴隶般地沉溺于工作）之间，清教徒在理论上试图保持中道。但在实际上，他们常常偏向于过度工作。

现代人对清教徒工作伦理的解释有一点是正确的——清教徒蔑视闲散，赞扬勤奋。巴克斯特在闲散问题上常常显出不耐烦，他说：“不劳动是卑鄙的、罪恶的。”^②罗伯特·伯尔顿(Robert Bolton)称闲散为“灵魂生的锈、长的溃疡”^③。阿瑟·邓特(Arthur Dent)在那本有影响力的书《普通人通向天堂之路》(*The Plain Man's Path-way to Heaven*)中写道：“上帝不允许任何人生活闲散。”^④伊丽莎白·约瑟琳(Elizabeth Joceline)在

① 罗伯逊(Robertson)的 *Aspects of the Rise of Economic Individualism* 为一种被当今学术界广泛接受的论点提供了证据——被人们错误地称为“清教徒工作伦理”的观念是十八世纪的世俗产物。罗伯逊写道：“天召”的教义并未催生出资本主义精神。资本主义精神应为清教徒教义的缓慢改变和削弱负责；这种削弱于复辟前就在英格兰开始了。”(p. 27)

② *The Catechizing of Families* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 139]. 路德在闲散问题上同样立场鲜明：“上帝……不希望我坐在家，虚掷光阴，将问题都推给上帝，然后等待着炸鸡飞进我嘴里。那是在试探上帝。”(Expositon of Exod. 13: 18 [Plass, 3: 1496])

③ *Works* [George, p. 130]. 达尔比·托马斯(Dalby Thomas)相信“只有勤勉者和辛苦劳作者才是任何民族的财富”(An Historical Account of the Rise and Growth of the West India Colonies [Hill, *Society and Puritanism*, p. 136]).

④ Hill, *Society and Puritanism*, p. 139.

《母亲给未出世孩子的馈赠》(*The Mother's Legacy to Her Unborn Child*)中写道：“你是男子汉，要以闲散为羞耻；你是基督徒，要为闲散而焦急。”^①从这些陈述可以明显看出，清教徒伦理认为工作不仅是社会义务，也是个人责任。

清教徒批评闲散，同时赞赏勤奋工作，这并非因为勤奋工作是内在的美德，而是因为它上帝分派给人类去供应所需的方法。巴克斯特写道：“上帝命令你们以某种方式赚取每日的饭食。”^②托马斯·瓦特逊设想：“宗教信仰并未盖章批准人的闲散……上帝安排他所有的孩子们工作……上帝因我们的勤奋，而非懒惰而赐福我们。”^③

清教徒对闲散强烈反感，对工作加以赞扬，部分原因是由于他们确信劳动是被造物被命定要做的事，因此，为了人类的好处，工作是必须的。威廉·珀金斯写道：“亚当尚未犯罪时，想要什么都可以，但上帝还是让他做工。”^④在约翰·罗宾逊(John Robinson)看来，

“上帝让我们的始祖即便在无罪中……也去劳动……就更不会让有罪的人类子孙去过闲散生活。……人注定要辛勤劳动——包括体力劳动和脑力劳动，就像火花注定向上飞那样。”^⑤

巴克斯特写道：“无罪的亚当被安置在伊甸园中治理园子……人在肉身中，身体和灵魂都必须有工作可做。”^⑥工作既是被造物被命定要去

① Hill, *Society and Puritanism*, p. 124.

② *A Christian Directory* [Tawney, p. 262]. 就上帝命令必须工作的话题，加尔文写道：“假如留给自己选择，那么选择自食其力的人会多么少啊……因此先知吩咐敬畏上帝的人……确信他们有上帝作为养育他们的父，他们自食其力是合宜的。”(Commentary on Ps. 128; 2)

③ *The Beatitudes*, p. 257. 理查德·伯纳德(Richard Bernard)写道，拒绝工作是“违反上帝关于人应该工作的谕令，与所有敬虔人实际的作为都相反……无论是谁认为自己真的敬虔，就要从心里愿意承担某种天召所需的辛劳，提防在闲懒中度日”(Ruth's *Recompense* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 140])。

④ *Works* [George, p. 132]. 路德有同样的观点：“无罪状态下的伊甸园中会有多么多的完美工作啊！但在此也可以较为合宜地指出，即便在无罪状态下，人被造也不是为了悠闲，而是为了工作。”(Exposition of Gen. 2; 14 [Plass, 3; 1494])。

⑤ *Observations of Knowledge and Virtue* [Reinitz, p. 66].

⑥ *A Christian Directory* [Kitch, p. 156].

的事，也是天召，借着这一观点，清教徒认识到劳动本身，及其作为对上帝的回应，是尊贵的。

清教徒认为，即使是“属灵”也不是闲散的借口。理查德·斯蒂尔反对“以宗教敬拜为借口忽略了人的必需事务”^①。有一位宗教狂热分子抱怨说，对敬虔事务的思忖导致他工作时分神，对此，托马斯·谢泼德(Thomas Shepard)建议：

“当上帝安排你们去做属灵的、属天的工作时，你们却心怀尘世思想，这是罪；同样的，从某个角度来看，当上帝安排你们从事地上……的工作时，你们却分神、思考属灵的事，那同样是罪。”^②

但是，这样，清教徒伦理是不是不可避免地会导致工作狂综合症呢？清教徒认为不是这样。他们试图通过明确限制过度劳累来为他们的勤奋找到平衡。他们的理想仍然是适度。约翰·普雷斯顿(John Preston)警告说：“注意不要揽事过多，也不要事无巨细、毫无节制地操劳。”^③ 菲利普·斯塔布斯(Philip Stubbes)告诫道：“每个基督徒在上帝面前都理所当然地”不应允许“他做工过度而”超过了“真敬虔的界限”，而且，

“主不让我们贪婪，也不让我们无节制地工作；今天我不应该为明天操心，因为(主说)一天的难处一天当就够了。”^④

苏格兰神学家罗伯特·伍德罗(Robert Woodrow)评述道：

“我谦恭地认为，我们太过偏爱工作，忽略了更有价值的事情，这等罪

① 陶尼(Tawney)引用，p. 245。

② 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 44。巴克斯特持相同观点：忽略工作，“并说‘我要祷告默想’，就像你们的仆人拒绝最艰巨的工作，而只去做那些较次要、轻省的工作一样”(A *Christian Directory* [Tawney, p. 242])。

③ *The Saint's Qualification* [George, p. 172]。

④ *The Anatomy of the Abuses in England* [Tawney, p. 216]。

将记录在我们的判决书上。”^①

关于“兼职”这个问题，理查德·斯蒂尔指出，一个人不应该“仅仅为了增加财富而兼任两三份工作”^②。

清教徒的目标是不走极端、合乎中道。热忱地工作，但不把灵魂出卖给工作，这是他们努力的目标。约翰·普雷斯顿如此表达：

“如果你们有纯洁的热爱，那么你们可以从事世上万事而不被玷污；但当你们过分贪恋任何事物时，它就会玷污你们的灵魂。”^③

既不闲散，也不做工作狂，这种中道思想也是约翰·柯顿的理想：

“在每个活生生的圣徒里面，存在着两种美德的一种奇怪组合，即：一方面勤奋于世事，另一方面却又向着世界死；这奥秘当事人会意，旁人却无从知晓。……虽然他在天召中极力勤奋工作，但他的心不专注在这些事情上；当他得到财物时，他知道该怎么处置。”^④

小 结

为了给清教徒工作伦理做一个小结，我们还是回到约翰·弥尔顿的史诗《失乐园》(Paradise Lost)。弥尔顿对亚当、夏娃在伊甸园内完美生活的描写，体现了清教徒信奉的工作观。弥尔顿反复强调，乐园里的工作不仅是欢乐的，而且是必需的。有人将弥尔顿对乐园的想象和前人的想

① 陶尼引用，p. 238。这种自我谴责在清教徒中相当普遍。佛斯特(Foster)恰当地指出，当清教徒“持续不断地谴责自己、确知自己背弃了信念时，他们正是在忠于信念。当他们不再为自己的世俗化哀叹、不再有负罪感时，至少一部分新教伦理最终让位给了资本主义精神”(p. 125)。

② *The Tradesman's Calling* [Tawney, p. 244].

③ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 42。路德有一个类似的有关中道的理念：“合宜的中道不是懒惰和散漫，也不是倚赖自己的工作或作为，而是径直去工作和行动，并期待一切成功唯独来自上帝。”(Exposition of Ps. 147: 13 [Plass, 3: 1495])

④ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 42。

象做了一番彻底比较,发现“弥尔顿对乐园的描述有一个最突出的首创特性”,即将工作描绘为必需的。^① 弥尔顿和中世纪先驱对乐园看法的相异之处,是弥尔顿的清教主义表现。

《失乐园》中描写亚当、夏娃的诗句是对早期清教徒工作伦理最好的总结:

“人却每天都有一定劳力劳心的工作,
这正显示他的尊严,
以及天父对他一切作为的关心。”^②

我们从中可以瞥见,清教徒相信上帝呼召人去完成任务,相信工作是尊贵的,相信人若对工作目标有合适的态度,每项任务都能够变成圣工。

延伸阅读

清教徒的一些重要文章被收录在现代一些选集中,这些文章极其精炼地描述了清教徒的工作态度,是很好的参考资料。这些文章可以从下列书目中找到:

John Cotton, *Christian Calling*, pp. 319—27 in vol. 1, rev. ed., of *The Puritans*, ed., Perry Miller and Thomas H. Johnson (1963).

Cotton Mather, *A Christian at His Calling*, pp. 122—27, in Michael McGiffert, ed., *Puritanism and the American Experience* (1969).

William Perkins, *A Treatise of the Vocations or Callings of Men*, pp. 35—59, in Edmund S. Morgan, ed., *Puritan Political Ideas, 1558—1794*

^① J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1968), p. 249.

^② *Paradise Lost*, bk. 4, lines 618—20. 马克斯·韦伯将天主教诗人但丁的《神曲》的结尾(主人公因在天堂中面见上帝的异象惊呆了)和弥尔顿的清教徒史诗的结尾(亚当夏娃离开伊甸园,世界的“一切都在他们脚前”)做了一个有趣的对比:“读者会立刻感觉到诗文强烈表达了清教徒对世界的严肃关注,他接受他的尘世生活为一项使命,这绝不可能出自一个中世纪作家的笔下。”(pp. 87—88)

(1965), or pp. 446—76 in Ian Breward, ed., *The Work of William Perkins* (1970).

以下是第二手的参考资料：

- R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).
- Richard B. Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660—1688* (1940).
- Robert S. Michaelsen, “Changes in the Puritan Concept of Calling or Vocation,” *New England Quarterly* 26 (1953): 315—36.
- H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (1959).
- Charles H. George and Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570—1640* (1961).
- Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (1964).
- M. J. Kitch, ed., *Capitalism and the Reformation* (1967).

“伟大而尊荣的上帝从不厌弃诚信的行业。”

——约翰·多德和罗伯特·克列佛

“我们生命的主要目标……是在蒙召的工作上服侍人，从而侍奉上帝。”

——威廉·珀金斯

“人却每天都有一定劳力劳心的工作，这正显示他的尊严，以及天父对他一切作为的关心。”

——约翰·弥尔顿

第3章 婚姻和性

“所有已婚者首要的是必须彼此相爱、尊敬、恩待。”

——托马斯·泰勒

“众所周知，清教徒约束并压制性欲。”果真是这样吗？

新英格兰有一位妻子，先向牧师，后向全会众，抱怨她丈夫忽略他们的性生活，教会决议将她丈夫逐出教会。^①

一位重要的清教徒传道人在解释《箴言》5章18至19节（那里将妻子比作“可爱的麋鹿、可喜的母鹿”）时指出，选择麋鹿和母鹿，是因为它们最迷恋配偶，“在发情期会发狂，一再想与配偶交媾”^②。

当年轻的西伯恩·柯顿(Seaborn Cotton)还是哈佛学院的学生时，他在笔记里抄写了一些文艺复兴时期爱情诗里的情爱段落。后来他成为新罕布什尔殖民地汉普顿的牧师之后，他并不认为用同一本笔记本记录教会会议纪要有什么不和谐。^③

只要看看那些被公认为严肃稳重的清教徒传道人的言论，清教徒压制性欲这种理论就会不攻自破了。柯顿·马瑟称他的第二任妻子为“最可爱的人儿，是上帝赐予我的美好的礼物，我对她的情感……使我融解在喜乐的泪花里”。^④ 威廉·塞科(William Secker)的书《婚戒》(*A Wedding Ring*)将夫妻描绘成演奏同一首乐曲的两件乐器、同一条水流里的两股水。^⑤ 给人印象最深的是托马斯·胡克(Thomas Hooker)的下列描述：

① Chad Powers Smith, *Yankees and God* (New York: Hermitage House, 1954), p. 11.

② William Gouge, *Of Domestic Duties* [Frye, p. 153].

③ Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 63.

④ Hunt 引用, pp. 242-43.

⑤ Ulrich, *Good Wives*, p. 221.

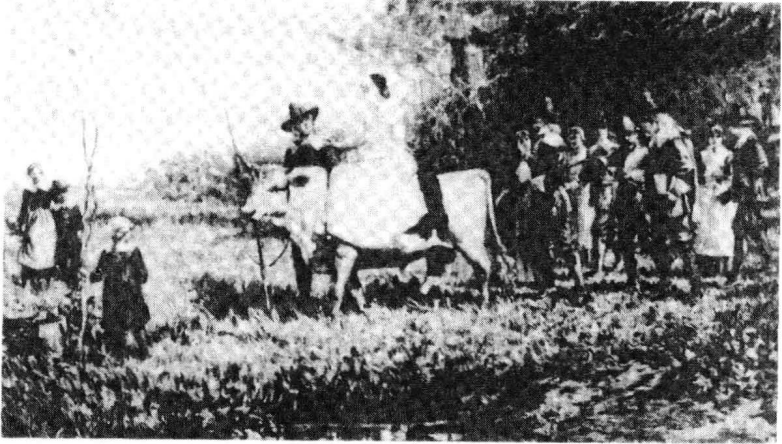


图6 当约翰·阿尔敦(John Alden)为他的男主人迈尔斯·斯坦迪什(Miles Standish)上尉向普丽茜拉·穆伦斯(Priscilla Mullens)求爱时,她答道:“约翰,你自己向我求爱吧。”美洲诗人亨利·瓦兹沃思·郎斐洛(Henry Wadsworth Longfellow)后来使这个经典的清教徒爱情故事闻名于世。普丽茜拉嫁给了约翰,这就是艺术家画的婚礼行列。《普丽茜拉和约翰·阿尔敦》(*Priscilla and John Alden*),查尔斯·亚德利·图摩(Charles Yardley Turner)所作;以马内利·A. 佩雷斯(Emanuel A. Pelaez)上校及其夫人允准使用。

“男子与心爱的女子坠入爱河……会在夜里梦见她，眼光离不开她，醒来惦念她，坐在桌边想着她，旅行时与她同行。……她靠在他的胸脯上，他的心信赖她，见到的人都会承认，他的爱情像一股强劲的水流，汹涌澎湃。”^①

带有成见的现代人顽固地拒绝依据清教徒自己的声明来调整自己的观念。现代人的印象会不会根本就是错的呢？有一位权威人士就是这样认为的，他将清教徒关于婚姻的理想描述为夫妻间的“完美分享”，称之为“清教主义最伟大、最可敬的文化成就”^②。

中世纪的性

为了解清教徒对婚姻和性的态度，我们应该将其放在历史背景下去看。我们会发现，很明显，清教徒在这一问题上的思想在他们那个时代是具有革命性的。他们以令人惊异的速度根除了持续至少十个世纪的教廷传统。

在整个中世纪，公教会的主流态度是，性爱本身是邪恶的，即使性爱对象是配偶，性爱仍然是邪恶的。^③ 特土良(Tertullian)^④和安布罗斯

① 摘录的引文分别出自：*The Application of Redemption* 和 *A Comment Upon Christ's Last Prayer* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 61-62]。

② Schücking, p. 37.

③ 在我谈到中世纪天主教有关性的教导时所引用内容的详细资料，在阐述该主题的其他作品中常能见到，因此我没有列出它们的原始出处。阐述该主题的概览性的作品有：Robert Briffault, *The Mothers*, vol. 3 (New York: Macmillan, 1927), pp. 372-75; Maurice Valency, *In Praise of Love: An Introduction to the Love-Poetry of the Renaissance* (New York: Macmillan, 1958), pp. 19-24; 以及 Oscar E. Feucht 编辑的 *Sex and the Church* (St. Louis: Concordia, 1961), pp. 41-73。想要对该主题有更深入的研究，可参阅 E. C. Messenger, *The Mystery of Sex and Marriage* (Westminster, Md.: Newman, 1948); Derrick Sherwin Bailey, *Sexual Relation in Christian Thought* (New York: Harper and Brothers, 1959), pp. 19-166; William G. Cole, *Sex in Christianity and Psychoanalysis* (New York: Oxford University Press, 1966), pp. 43-99。

④ 特土良(150-230)，第一位拉丁教父。——译者注

(Ambrose)^①认为,人类即使灭绝也比通过罪孽——即性交——来繁衍后代要好。奥古斯丁(Augustine Hippoensis)^②认为,婚姻中的性行为是无罪的,但那伴随着性行为的爱欲却是罪恶的。大格列高利(Gregory the Great)^③同意此说,并说,当一对夫妻性交是为了愉悦,而非繁衍时,这种愉悦就玷污了他们的性行为。

阿尔伯特(Albertus)^④和阿奎那(Aquinas)^⑤反对性行为,因为性行为使人的理智降服在爱欲之下。俄利根(Origen)^⑥照着圣经《马太福音》19章12节的字面意思,在出任圣职前把自己阉割了。^⑦ 德尔图良宣称:“婚姻和婚外通奸……没有根本区别,只有违法程度的差异。”

对性的拒绝导致教廷崇尚童贞和禁欲主义。到了五世纪,教士就被禁止结婚了。亚他拿修(Athanasius)^⑧宣称,对童贞的赞赏是基督最高的启示,而在此以前童贞从未被认为可以积累功德。奥古斯丁经常赞赏那些禁欲的已婚夫妻。耶柔米(Jerome)^⑨说,一个好的婚姻是在婚内仍然保持童贞,他还说,虽然有结婚的圣徒,但这些圣徒总是保持童贞。

① 或译作安布罗修(340—397),拉丁教父,370年任列古里亚和以米里亚的总督,374至397年任米兰主教。——译者注

② 希坡的奥古斯丁(354—430),拉丁教父,早期西方基督教神学家、哲学家,曾任希坡城主教。著有《忏悔录》、《上帝之城》、《论三位一体》等。——译者注

③ 或译作大贵格里,曾当过隐修士、隐修院院长。590年被选为教皇,595年又兼任罗马行政长官。——译者注

④ 阿尔伯特(约1200—1280),中世纪德意志神学家,1260至1262年作雷根斯堡的主教,此后在科隆一家隐修院隐居。——译者注

⑤ 阿奎那(约1225—1274),中世纪经院哲学家,著有《神学大全》和《反异教大全》。——译者注

⑥ 或译作奥利金(185—254),203年任亚历山大利亚圣道学校教师,后为追求圣洁而自阉,215年因躲避罗马帝国迫害而逃往巴勒斯坦,于恺撒利亚创办教理学校,自任校长;晚年在罗马帝国迫害基督教会的运动中被捕,出狱后因刑伤过重而去世。著有《教义史》、《教义大纲》,并编排《六经合参》。——译者注

⑦ 根据布里佛尔特(Briffault)的说法(他曾引用游斯丁[Justin]和俄利根的话),还有许多人曾经自我阉割(p. 372)。教会正式谴责过这一行为。

⑧ 或译作阿塔纳修(296—373),最伟大的希腊语教父,亚历山大利亚主教兼圣道学校校长,反亚流主义的主要干将,在尼西亚大公会议上据理力争,为制订《尼西亚信经》做出了贡献;其信仰要点被晚期的尼西亚教父整理成为《亚他拿修信经》,为基督宗教历史上四大信经之中唯一一个个人的、而非大公会议决议的信经。——译者注

⑨ 或译作哲罗姆(约340—420),拉丁语教父,隐修士,圣经第一部拉丁语译本《武加大译本》(即《通俗拉丁语译本》)的翻译者。——译者注

几乎所有教父都曾发表过言论，宣扬童贞比婚姻更好。约文尼安(Jovinian)由于大胆提出在上帝眼中婚姻并不逊于童贞，结果被开除教籍。撒种的比喻^①通常被解释为，三十倍结实代表婚姻，六十倍结实代表孀居，百倍结实代表童贞。这一传统在天特会议上达到巅峰，该会议公开谴责那些拒绝承认童贞比结婚更好的人。

在童贞大受赞扬的同时，婚姻不断被诋毁，同时性行为受到排斥。安布罗斯宣称，“已婚者应该为他们生活的现状脸红。”教会持续要求增加已婚者禁欲的天数，直到禁欲的时间达到半年以上，有些作者甚至建议每个礼拜七天应有五天禁欲。耶柔米认为，上帝没有赐福予创世的第二天，因为数字二预表婚姻，耶柔米将婚姻和罪联系在一起。

中世纪教廷对圣经《创世记》前几章的注释很好地体现了当时对性和婚姻的流行态度。屈梭多模(Chrysostom)^②说，亚当夏娃堕落前不可能已经有了性关系。俄利根也这么认为，他还倾向于同意这样一种理论：假如罪没有进入这个世界，那么人类会以某种神秘的、类似天使的方式繁衍后裔，而不是通过性交。尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)^③宣称，亚当夏娃最初被造时没有性欲，假如没发生堕落，那么人类会以某种无害的衍生模式繁殖后代。

清教徒拒绝中世纪的态度

中世纪教廷的态度为我们理解清教徒对性和婚姻的观点提供了必要的背景。一般来说，清教徒肯定教廷所否定的，而否定教廷所肯定的。实际上，许多清教徒宣言是在与教廷的正面交锋中产生的。

十六世纪前期信仰归正运动爆发后，天主教徒托马斯·莫尔(Thomas More)和清教徒威廉·丁道尔之间就神职人员有无结婚自由展开了一

① 参圣经《马太福音》第13章、《马可福音》第4章和《路加福音》第8章。——译者注

② 屈梭多模(约347—407)，拉丁教父，398年任君士坦丁堡主教，因遭责皇后优多克西娅(Eudoxia)，遭放逐，在流放地被迫害、感染肺炎而病故。——译者注

③ 或译作女撒的贵格里(约335—395)，加帕多家三教父之一，基督教第一次君士坦丁堡公会议主要干将之一；另两位是他哥哥巴西尔(Basil the Great, 约330—379)，以及纳西盎的格列高利(Gregory of Nazianzus, 330—389)。——译者注

场激烈的文字论战。丁道尔宣称,教士不单有结婚自由,而且引用圣经《提摩太前书》3章2节(“作监督的,必须无可指责,只作一个妇人的丈夫”)等处经文来证明使徒保罗命令他们结婚。托马斯·莫尔则从天主教的赎罪善功和禁欲主义的观点出发,视丁道尔神学近乎为放纵放通通行证,并抨击新教徒过着“声色犬马、放纵情欲的生活”^①。莫尔把新教徒描述为一群“在淫色中快吃、快喝、快动淫念”的人^②。

清教徒传道人有一种公开批判天主教观点的名声。他们一再将天主教的禁欲归咎于魔鬼。威廉·高治写道:“禁止婚姻这一教义应被视为来自魔鬼,因为它和上帝的话语相反。”^③理查德·席布斯写道:“是魔鬼给婚姻的荣耀状态予以贬抑的评价。”^④在托马斯·加泰科看来,“(使徒说)婚床本身并不污秽。……但撒旦的灵却借着这些人或兽的口说婚姻是不名誉的”。^⑤

公教会神学家伊拉斯谟(Erasmus)^⑥在一篇关于婚姻的论文里,认为夫妻二人在婚姻生活中应该学习禁欲,并视之为理想婚姻而大加赞赏。相反,新英格兰的清教徒约翰·柯顿在关于婚姻的讲道中,称婚姻中的禁欲为“瞎眼理智的命令……而不是圣灵的命令;圣灵说:那人独居不好”^⑦。^⑧

几个世纪以来,公教会的政策坚持独身为承受圣职的条件。清教徒威廉·高治(William Gouge)对此公开抨击,称这种“禁止所有圣职人员

① *A dialogue of Comfort Against Tribulation* [C. S. Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama* (Oxford: Oxford University Press, 1944), p. 34].

② C. S. 路易斯在“Donne and Love Poetry in the Seventeenth Century”中引用,选自 *Seventeenth Century Studies Presented to Sir Herbert Grierson* (Oxford: Oxford University Press, 1938), p. 74.

③ *Works* [George, p. 265].

④ *The Spiritual Man's Aim* [G. F. Sensabaugh, “Platonic Love and the Puritan Rebellion,” *Studies in Philology* 37 (1940): 469].

⑤ *A Good Wife* [George, p. 169]. 路德曾写道:“如今有一点是显然的,那些禁止教士结婚的人类法律的确不是人间的法律,而是魔鬼法”(critique of the spiritual order of pope and bishops [Plass, 2: 890]).

⑥ 伊拉斯谟(约1466—1536):宗教改革先驱,但宗教改革运动开始后,他又明确坚决反对,与马丁·路德论战。著有《论自由意志》等。——译者注

⑦ “那人独居不好”:出自圣经《创世记》2章18节。——译者注

⑧ Erasmus, *Modest Means to Marriage* [Frye, p. 152]; Cotton, *A Meet Help* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 62—63].

结婚的政策为罗马教会的不纯洁、暴政式的限制”。^① 天主教教义宣称童贞比婚姻高级；对此清教徒回答说，婚姻“是一种……比单身好得多的状态”。^② 许多天主教解经家宣称，性交是堕落的后果，在乐园里没有发生过；而清教徒则反驳说：婚姻是上帝设立的，“不是在这个罪恶的世界上，而是在乐园里，在那最喜乐的欢欣花园里设立的”。^③

每个作用力会产生同等的反作用力，这个定律不仅适于物理学。几个世纪以来，教廷教义诋毁性和婚姻。清教徒对此态度作了同样强烈的回击，并建立了一套一直持续至今的传统。

清教徒肯定婚姻

清教徒赞赏友伴式的理想婚姻。很少有其他理念像这一理念那样在他们中间产生了热情洋溢的共鸣。其中一位写道：

“没有任何一个社团比夫妻关系更亲密、更全面、更必要、更可亲、更可喜、更惬意、更持久、更连续。夫妻关系是所有其他社团的主要根基、源头和起始点。”^④

加泰科写道，婚姻是“人在今世享受的最大外在赐福之一”^⑤。托马斯·亚当斯说：“全地上的任何一股清泉都比不上婚姻。”^⑥

关于理想的友谊，在古人传统中，大体局限于男性朋友之间。而现在这种友谊则转移到婚姻关系上。一位清教徒写道：在婚姻中，“你自己……和一位朋友联合。”^⑦ 理查德·巴克斯特这样描述友伴式婚姻：

① Works [George, p. 266].

② William Perkins, *Christian Economy* [James Johnson, p. 67].

③ Thomas Becon, *The Christian State of Matrimony* [Lerner, p. 111].

④ Thomas Gataker, *A Wife Indeed* [Schnucker, pp. 139-40].

⑤ *A good Wife God's Gift* [Emerson, *English Puritanism*, p. 210].

⑥ Works [George, p. 268].

⑦ Christopher Niccholes, *A Discourse of Marriage and Wiving* [James Johnson, p. 116].

“能有一个忠实的朋友全心地爱你,这是上帝的怜悯。……对她你可以敞开心扉,交流事务。……有如此亲密的朋友帮助你的灵魂……在你里面激发起上帝的恩惠,这是上帝的怜悯。”^①

天主教的传统一般视妇女为一种试探。清教徒不同意这一观念。亨利·史密斯指出:一个好妻子是“只有上帝才能赐下的礼物,我们应当欢欢喜喜地接受这个礼物,就像接受一个他从天上赐予我们的礼品,其上还贴了个标签:‘上帝的礼物’”。^②

在婚姻里的性是美好的

清教徒在天主教的时代背景下写作并讲道,他们颂扬婚姻,同时暗示婚姻里的性是美好的。他们常常特别对这一观点加以发挥。如果我们理解了他们习惯于代表性事的委婉用语(这些词汇现在已经过时了),这点就更清楚了。这些用语包括“婚姻责任”、“同居”、“婚姻的行为”,特别是“正当的善行”这一用语。

无论我们从什么角度来看清教徒关于性这个主题的作品,都会发现,他们原则上确认性是美好的。高治将生理上的联合称为“婚姻最适当、最基本的行为之一”^③。弥尔顿认为,上帝将经文“二人成为一体”(《创世记》2章24节)记录在圣经中,是为了

“使婚床之礼正当化、合法化;这句经文并非多余,因为即使有了这一依据,某些哲学派别、古老的宗教,及当今的教皇党徒(Papists)^④仍然认为婚床之礼是一种污秽。”^⑤

① *A Christian Directory* [Halkett, p. 20].

② *The Gift of God* [Davies, *Worship and Theology*... 1534-1603, p. 318].

③ *Of Domestical Duties* [Frye, p. 155].

④ 指那些将教廷权威凌驾于圣经之上的天主教徒;下同。——译者注

⑤ *Tetrachordon* [CPW, 2: 606-7].

威廉·埃姆斯列出的婚姻义务之一是“在身体上互相交通”^①。

清教徒关于婚姻和性事的观念是紧密相连的。在他们关于婚姻的定义中，部分是性事上的联合。珀金斯将婚姻定义为“两位已婚者的合法联合，即一男一女联为一体”^②。另一个著名的定义是：婚姻

“是两个人按照上帝的命令联结成为一体。……同负一轭、联合、互为配偶意味着，已婚者不仅外表上住在一起，……而且心意合一，身体相交，财产共享。”^③

在清教徒的观念中，婚姻里的性事不仅是正当的，而且是充满激情的。高治说，已婚配偶应该“带着善意和欢乐，自愿地、有准备地、高高兴兴地”投身性事^④。一位不知名的清教徒指出，当两个人借着婚姻成为一体时，他们

“可以喜乐地彼此付出正当的善行；就像两件搭配完美的乐器，在和谐的合奏中，演奏出最欢快、最甜美的协奏曲。”^⑤

亚历山大·尼科尔斯(Alexander Niccholes)设想，在婚姻里“你不仅是自己和一位朋友联合，使社会安舒，而且是互相享受肉体的伴侣”^⑥。

清教徒接纳生理上的性事，再一次否定长期统治基督徒思想的禁欲主义和根深蒂固的圣俗二元论。在清教徒看来，上帝为了人类的福祉赐下了物质世界，其中包括性事。罗伯特·克罗福特斯(Robert Croftes)写道：

① *Conscience with the Power and Cases Thereof* [James Johnson, p. 64]. 路德和加尔文都为清教徒有关婚姻中的性的主张扫清障碍。例如，加尔文曾写道：“婚姻中的性是一件纯洁、荣耀和圣洁的事，因为他是上帝设立的一项纯洁无暇的制度。”(*Commentary on First Corinthians* [Cile, p. 120])

② *Christian Economy* [Hallkett, p. 11].

③ Robert Cleaver, *A Godly Form of Household Government* [Hallkett, p. 11].

④ *Of Domestic Duties* [Schücking, p. 38].

⑤ *The Office of Christian Parents* [Frye, pp. 155-56].

⑥ *Discourse of Marriage and Wiving* [James Johnson, p. 23].

“为了上帝的荣耀和美好的目标而享用世上外在福分的人，例如婚恋，……好于那些……轻视上帝所赐予我们这大好之事的人。”^①

在清教徒看来，上帝并非吝啬小气、要将好事从他所造的人那里剥夺掉：

“最有智慧的所罗门在他最严肃的《箴言》里赞同……在婚姻的闲暇欢乐中销魂；在《雅歌》中……他反复地歌唱了两个可爱的人之间近乎过分的肉体陶醉。从这一例证，及其他可以举出的许多例证上，我们可以想象，上帝为了免除人的孤独，为人类所提供的是多么丰盛啊。”^②

清教徒否定禁欲主义，因为他们坚信创造论。在他们看来，是上帝创造了有性欲的人类。因此威廉·韦特利(William Whately)指出：“大自然的创造者安排了一男一女之间这种联合。”威廉·珀金斯确信，婚姻“是上帝在乐园里设定的”^③。罗伯特·克列佛说，婚姻是“两个人按照上帝的命定……联结成为一体”^④。

与惯常的偏见相反，清教徒对夫妻间的身体接触或曰性爱接触并不感到厌恶。托马斯·加泰科说：“圣灵允许已婚者之间有私密的嬉戏行为，尽管这些行为在外人看来似乎过头了。”^⑤许多清教徒作者说，圣经《创世记》26章8节描写以撒与利百加戏玩，因此激情性爱是正当的。^⑥一位清教徒说，在婚姻里“夫妻成为玩伴可以使我们的年岁欢欣，正如以撒和利百加一起戏玩那样”；而高治引用同一段经文，抨击那些拒绝触摸妻子的丈夫，说他们在自己妻子身上得到的快乐，并不比从其他女人身上

① *The Lover; or, Nuptial Love* [Schnucker, p. 307]. 高治常对他称之为“斯多葛派的禁欲”表示蔑视，他曾在一处称之为“圣道根本没批准过的性情”(Of *Domestical Duties* [Frye, p. 154]).

② Milton, *Tetrachordon* [CPW, 2: 597].

③ Whately, *A Cure-Cloth* [James Johnson, p. 115]; Perkins, *Works* [George, p. 268].

④ *A Godly Form of Household Government* [James Johnson, p. 56].

⑤ *A Bride-Bush* [Frye, p. 156].

⑥ 可参见 Schnucker, pp. 340-42.

得到的快乐多。^① 珀金斯描述，夫妻彼此之间实施“正当善行”的方式之一，是“共同进行一种圣洁的欢娱和抚慰”，例如接吻。^②

性的本质

虽然清教徒作者和传道人没有专门剖析什么是性，但我们通过一点分析，就能很容易把他们的想法连接在一起。首先，性是上帝在人里面植入的自然欲望或生理欲望。新英格兰诗人兼牧师爱德华·泰勒(Edward Taylor)说，“婚床的使用”是“建立在人的天性的基础之上”^③。威廉·珀金斯将婚姻归类为一种与灵性“无关”的事务，并说：“上帝之国既不建立在婚姻之上，也不建立在饮食之中”，他在这里假定：性和饮食口味一样自然。^④

既然性是自然冲动，那么它就很可能不仅仅是一种生理行为，而是两个人全面联合的一部分；这种全面联合包括心思、情感、灵魂和身体上的联合。罗伯特·克列佛认为，婚姻中的性交不仅意味着“在心思意念上联为一体”，而且还意味着“身体上联为一体”^⑤。关于婚姻联合，弥尔顿主张，“孤独不等同于交配欲”，因为“男人不会仅因为得到了女人的身体就能消除孤独，除非同时还有心灵上的回应”^⑥。

第三，性在婚姻中是必需的。婚姻是上帝设立的满足性冲动的方式。珀金斯称婚姻为“上帝按他的主权所赋予的避免行淫的方式”^⑦。威廉·

① Henry Smith, *Sermons* [Schnucker, p. 341]; Gouge, *Of Domestic Duties* [Schuncker, pp. 341–42].

② *Christian Economy* [James Johnson, p. 70].

③ *Commonplace Book* [Edmund Morgan, “The Puritans and Sex,” p. 5]. 在路德的著作中可见到关于性是自然的这一主题的一些最好诠释，例如，“如果一位女孩没有恒久的特别恩典的保守，她就无法独自生活，而不同一位男子生活在一起，这就像她无法脱离开吃、喝、睡和其他天然的需要而生活一样。另一方面，一个男子也不能没有妻子。理由是：生育孩子的需求和吃喝一样深深地根植在人性之中”(critique of the spiritual order of people and bishop [Plass, 2: 889])。

④ *Works* [George, p. 268].

⑤ *A Godly From of Household Government* [James Johnson, p. 56].

⑥ *Tetrachordon* [CPW, 2: 598].

⑦ *Christian Economy* [Kames Johnson, p. 67].

韦特利告诉已婚夫妇说,婚姻“能使他们的欲望保持秩序,使得他们彼此满足,这是上帝的恩赐”^①。

性满足的需求是人性所必需的,因此,清教徒就“性是婚姻的责任”这一命题进行许多论述,这些论述以圣经《哥林多前书》7章1至5节作为核心经文而展开。亨利·史密斯称那段经文中的第3节为“履行这一(性交)责任的诫命……若不履行,就是违背诫命”。^② 在韦特利看来,无论丈夫还是妻子,“拒绝”和对方性交是“严重犯罪”^③。高治说,拒绝性交“就是拒绝偿还欠债,并使撒旦有机可乘”。^④

对配偶之间分居的担忧,是清教徒作者在性这个话题上的重要主题之一。本杰明·瓦兹沃思(Benjamin Wadsworth)的建议代表了典型的清教徒观念:已婚配偶不许争吵“以致分开生活,也不许分开居住;因为如果到了这一步,那么撒旦就有了胜过你们的机会”。^⑤

然而,将性交视为婚姻责任,并非让它沉闷无趣。威廉·韦特利鼓励婚姻伴侣彼此“热烈相爱”,并劝告他们不要“让怨恨、乖僻胜过自己,而要乐意地流露出全部衷心的爱恋”。^⑥

第四,清教徒教导说,性是私密的,不是因为性不好,而是因为性的内在本质是两个互相永久委身的人之间的全部联合。清教徒厌恶公开的亲热行为,因这种行为会引起他人的性冲动。^⑦ 但这种对公开调情的否定态度,并不适用于私密的爱。高治指出:“夫妻单独在一起时比有旁人在场时有更多的自由。”^⑧

清教徒有关性的教导中最具有革命性的核心教导是,他们坚持认为婚姻中的性是贞洁的一种形式。天主教教义将贞洁视同童贞,这一误解延续至今。威廉·高治对天特大会的这一立场进行了抨击:

① *A Care-Cloth* [Schnucker, p. 364].

② *A preparative to Marriage* [Frye, p. 155].

③ *A Bride-Bush* [Frye, p. 155].

④ *Of Domestic Duties* [Schnucker, p. 302].

⑤ *The Well-Ordered Family* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 63].

⑥ *A Bride-Bush* [Frye, p. 155].

⑦ 可参见 Frye, pp. 156-57 和 Schnucker, pp. 344-45.

⑧ *Of Domestic Duties* [Schnucker, p. 345].

“顺便说一下,请注意我们的对手在这一论题上是多么糊涂,他们认为只有单身之人才有贞洁:于是他们在讲论中将贞洁与婚姻对立起来,认为二者是互不两立的。”^①

威廉·埃姆斯定义,“童贞的贞洁是应该保持……到……结婚”的贞洁,而“已婚的贞洁应该在婚姻生活中保持”,并将“合法地订立了婚约,并举行了婚礼的婚姻视为已婚的贞洁”。^② 新教徒诗人艾德蒙·斯宾塞(Edmund Spenser)在他的整本诗集《仙后》(*The Faerie Queene*)中都对贞洁进行了描绘,他在此处所说的贞洁指的是婚前禁欲、婚后“积极、诚实、委身的爱”^③。



图7 这幅肖像描绘了一位清教徒妇女主日的衣着。清教徒并非不关心身体的魅力。见:温斯劳斯·郝劳(Wenceslaus Hallar):*Ornatus Muliebris Anglicanus*;福尔杰·莎士比亚图书馆允准使用[STC 13599.5, pl 20]。

① *Of Domestic Duties*, p. 306.

② *The Marrow of Theology*, p. 318.

③ 对斯宾塞描绘贞洁的引用出自 Graham Hough 的 *A Preface to the Faerie Queene* (New York: Norton, 1962), p. 170.

婚姻和性爱之目的

关于婚姻和性爱的目的，清教徒也有一套完善的理论。在讨论该理论前，我们必须把它放在一个更大的背景下，即包括圣公会和清教徒的共同新教传统。不同作者也许有稍微不同的表述，但该理论的一般框架是，婚姻有三重目的：生育、对抗性犯罪、组成共同体。

清教徒在这个框架内做出的独特贡献是将婚姻的重点从生育转移到了互为伴侣的关系。《公祷书》中采用的次序是：(1)生育子女，(2)限制并对抗罪，(3)组成共同体，互相帮助、互相安慰。詹姆斯·约翰逊(James Johnson)写了一整本书来指出：随着清教徒思想的发展，《公祷书》中列举的第一项和第三项互换了位置。约翰逊引用了大量清教徒文献，此处无法枚举，但他的结论值得深思：

“清教徒强调婚姻中的情谊，结果导致第一和第三个目的互换了位置。换言之，清教徒通常比较看重圣经《创世记》2章的一节经文——上帝说：‘那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他’，而不第1章中的一句经文：‘要生养众多、遍满地面。’他们认为，第2章的那句经文才是上帝设立婚姻的初衷。”^①

在天主教教义里，婚姻里唯一可以有性爱的事情，是为了生育孩子。清教徒不同意这种观点。珀金斯指出：“有些学者坚持认为，夫妻之间私密的事情不可能没罪，除非是为了生孩子；他们错了。”^②这一观点与弥尔顿的观点类似：

“上帝在设立人类第一桩婚姻时首先教导我们他设立婚姻的目的是

^① James Johnson, p. 114. 约翰逊还说道：“将相伴的情谊置于生育之上，并不意味着清教徒不重视婚姻中的生育。相反，基督徒婚姻中对生育后代的期盼，正是情投意合之生活的结果。”(p. 116)

^② *Christian Economy* [James Johnson, p. 68].

什么，……乃是要安慰他、更新他，以抗拒独居生活的罪，而有关繁衍后代的目的则到了后面才提到。”^①

如果我们相信婚姻中的性爱是夫妻间爱和情谊的表达，那么把性爱贬低成仅仅是一种身体行为就是对性爱真正目的的颠倒。克列佛问道：“如果两颗心渴望联合、交融，而这种渴望才真正是婚姻中所有责任之母时，他们怎能……只在法律上成为一体呢？”^②珀金斯有类似的想法，他写道：“把妻子当作一个妓女那样去爱她，那是最可耻的。”^③弥尔顿写道：

“虽然性爱是婚姻的目的之一，但这种行为只有在正确地尊重对方时才是婚姻恋爱的结果。确实，当爱……消失后……肉体的行为还会继续，但不圣洁、不纯洁了，不适于神圣的婚盟，且顶多算是发泄兽欲。”^④

婚姻在精神和身体上的目标是一体的

清教徒在强调人类婚姻的身体目的的同时，当然没有忽略属灵目的。属灵目标和身体目标的一致性的清教徒的标志。在这方面他们不落人后。丹尼尔·罗杰斯(Daniel Rogers)称浪漫的爱情为“宗教信仰和自然本性的甜蜜混合物”^⑤。约翰·罗宾逊相信，上帝设立婚姻“是为了人的自然本性生活和属灵生活的益处”^⑥。

① *The Doctrine and Discipline of Divorce* [CPW, 2: 235]. 路德也有类似的说法，“生育不在我们的意愿和能力范畴内，因为没有父母有能力预见他们……会生儿子还是女儿。我的父母亲可从没考虑过他们想要把马丁·路德博士生到世上来。创造唯独是上帝的工作，我们可没能力掌握”(Tischreden [Roland Bainton, *What Christianity Says About Sex, Love, and Marriage* (New York: Association, 1957), p. 79]). 劳伦斯·斯通(Lawrence Stone)在其著作 *Family* 中下给出这样的结论：“新教神学家长期以来确认：互相安慰、彼此相爱，是婚姻里性行为的两个目的。”(p. 625)

② *A Godly Form of Household Government* [Schnucker, p. 302].

③ *A Godly and Learned Exposition of Christ's Sermon in the Mount* [Schnucker, p. 360].

④ *Tetrachordon* [CPW, 2: 608-9].

⑤ *Matrimoniai Honour* [Haller, "The Puritan Art of Love," p. 264].

⑥ *Works* [George, p. 268].

清教徒从未怀疑婚姻恋爱应服从于对上帝的爱，但他们视这两种爱为互补的，而非互相矛盾的。约翰·温思罗普在婚后致妻子的第一封信中称她为“除救恩的盼望以外最主要的安慰”^①。弥尔顿在《失乐园》中用诗句定义婚姻恋爱，优美地体现了人性之爱与神圣之爱的互补性：

“爱可以净化思想，扩大心胸，
以理性为基础、贤明的爱
是你上升到天上圣爱的阶梯。”^②

托马斯·加泰科坚持一个理念：上帝将婚姻赐予夫妻之间，既“是为了他自己的荣耀，也是为了他们相互之间的益处”^③。

清教徒在任何情况下都坚持目的高于行动本身。约翰·柯顿警告那种以“婚姻本身为最高目标”的错误，并且鼓励人们看待配偶“不要出于他们自己的目的，而要为了更好地侍奉上帝，使他们更亲近上帝”^④。托马斯·泰勒写道：

“所有已婚者最重要的事是要彼此相爱、互相尊敬、彼此珍重；不要把你的爱建基于美貌、财富、遗产、青春或类似必将消失之事物的基础上；但要扎根在上帝和恩典中生根、成长。”^⑤

清教徒认为，婚姻的目的包括性爱，但又超越了性爱，这一观点反映在托马斯·贝肯对婚姻所下的定义中；他说，婚姻是一种

“高级、神圣、蒙福的生活秩序，不是由人设立的，而是上帝设立的

① *Life and Letters of John Winthrop* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 50]. 爱德华·泰勒在宣称“夫妻之爱超过其他一切”后，又补充说，人类的爱“必须保持在一定限度以内，因为它必须服从于上帝的荣耀”（*History of Norwich, Connecticut* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 50]）。

② *Paradise Lost*, bk. 8, lines 589–92.

③ *A Good Wife God's Gift* [James Johnson, p. 96].

④ *Practical Commentary Upon John* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 48].

⑤ *A Good Husband and a Good Wife* [Halkett, p. 38].

……在婚姻里，一男一女在对上帝的敬畏、敬爱里婚配，结合成为一体，通过双方自由爱恋、衷心、美好的承诺，目的是同居在一起，成为一体，一个意愿、一个心思，以全副诚实、美德和敬虔，满怀感恩，在上帝赐予的一切事物上彼此扶持，共度此生。”^①

浪漫的爱情是性爱的氛围

清教徒的婚姻理念有没有超越“敬虔伴侣”而进入了“浪漫激情”这一领域呢？常见的说法是：他们太理性了、太讲求实际了、太强调家庭观念了，因此用今日的标准来衡量，他们的婚姻观不够激情浪漫。我建议应听一听清教徒怎么谈论性爱，相信我们会对他们的浪漫观念产生共鸣。

美国诗人兼牧师爱德华·泰勒写信给他的妻子说，他对她的激情是“一团黄金色的纯净火焰”^②。约翰·派克(John Pike)牧师称他的妻子为“我的眼目所欲求的”^③。威廉·韦特利说，夫妻间的爱应该是“最炽烈、最丰富的”^④。

约翰·温思罗普写给妻子的信是清教徒浪漫主义的一个众所周知的范例。他写给妻子的信通常以这样的句子作为结尾：“我以最温柔的爱恋来吻你、爱你。”“我与你吻别。”“我吻我甜美的妻子，永远做你忠实的丈夫。”“我送给你许多热吻。”“我留给你最甜蜜的吻和最温柔爱恋的热烈拥抱。”^⑤

这些清教徒谈到的爱是一种感情的网罗，令相爱者坠入其中。亨利·史密斯告知他的本堂会员，在婚姻里必须“既有心灵的联结，亦有爱恋的结合”^⑥。威廉·高治鼓励做妻子的“做丈夫的爱人；丈夫对妻子也应该如此”，还有“爱里包含了所有其他责任；没有爱，就不能履行其他责任。……就像火，不仅里面有热，而且向周围散发热量。”^⑦

① *Book of Matrimony* [Powell, pp. 126-27].

② 艾德蒙·摩根(Edmund Morgan)在 *Puritan Family* 中引用, p. 50.

③ *The Probate Records of Essex County* [Ulrich, *Good Wives*, p. 108].

④ *Prototypes...* [Schnucker, p. 302].

⑤ *Life and Letters of John Winthrop* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 60].

⑥ *Sermons* [Halkett, p. 65].

⑦ *Of Domestic Duties* [Lerner, p. 121].

有些清教徒作家甚至决心保守浪漫爱情的神秘。托马斯·加泰科写道：

“爱情和信仰一样不能受限制。爱恋不能勉强，自由也不能强迫强制。……爱恋有一种神秘的链接，这是不能用理性来补偿的。”^①

丹尼尔·罗杰斯说了类似的话：

“夫妻应该是两个亲密的朋友，在同一个星系里生息，同在上天的影响下得到锤炼，除了怜悯和护佑，没有任何理性可以解释他们的相爱和配合；他们颂赞，看哪，在这个广阔的世界里，上帝命定你我彼此相依。”^②

有一种说法是正确的：“从强调婚姻在宗教信仰上的重要性，清教徒思想很自然地延伸到婚姻关系中感情、浪漫和理想化的重要性。”^③

清教徒在培养浪漫爱情上作出了重要贡献的另一个理由与文学历史有关。整个中世纪的爱情诗歌和爱情故事都在颂扬婚外通奸的浪漫爱情。至十六世纪末，婚姻内浪漫爱情的理想取代了中世纪婚外通奸的显贵爱情理想，成为文学的常见主题。路易斯指出：“显贵的爱情转变成一夫一妻的浪漫爱情……主要是英格兰诗人，尤其是清教徒诗人的工作。”^④还有人指出，清教徒“做了显贵人们从不敢做的事：他们促成了浪漫爱情关系和婚姻关系的和谐统一，创造了浪漫婚姻这种新型社会制度”。^⑤

清教徒的理想是在婚姻内还有浪漫的爱情。没有这种爱，婚姻里的

① *A Good Wife God's Gift* [Lerner, p. 121].

② *Matrimonial Honour* [James Johnson, p. 110].

③ Haller, “The Puritan Art of Love,” p. 265.

④ “Donne and Love Poetry in the Seventeenth Century,” p. 75. 想要了解对有关新教伦理之婚姻中的浪漫之爱的著作之影响的评述，也请参阅 Laurence Lerner, *Love and Marriage: Literature and Its Social Context* 和 Leven L. Schücking, *The Puritan Family: A Social Study from the Literary Sources*.

⑤ Herbert Richardson, p. 67. 理查逊(Richardson)宣称“浪漫式婚姻的兴起以及清教徒对它的肯定……代表了基督徒传统的一项主要革新”(p. 69)。

性爱注定只能令人失望。威廉·韦特利写道：“爱情是婚姻的生命和灵魂。”^①本杰明·瓦兹沃思指出，人们不该结婚，“除非他们能真实热忱地爱”他们的配偶，“因为上帝严格命令人们在这一关系中彼此相爱”^②。在约翰·翁(John Wing)看来，丈夫爱妻子“必须是整颗心对一个人最亲爱、最亲密、最宝贵、最完全的感情；只有上帝的爱……才能超越它，只有我们对自己的爱才能与它媲美，所有其他的爱都比它低级”^③。一位现代学者总结这一情境说：“爱情是清教徒家庭的黏合剂，性爱被视为表达那一爱情的一种方法。”^④

婚姻为了罪人

尽管就婚姻的理想化，我描绘了许多，但清教徒对婚姻没有任何不切实际的幻想。他们将现实主义和理想主义相结合。他们知道，婚姻没能幸免于人类堕落所带来的影响。

波士顿的一位清教徒写道，婚姻是“非常困难的，因为你们有许多软弱”；因此，夫妻必须操练“耐心和温顺、坚忍、饶恕，并忘掉挑衅”^⑤。托马斯·撒切尔(Thomas Thatcher)建议：“不要企图在你们的婚姻关系中寻求完美；上帝把这种完美存留在不需要婚姻的另一个国度里。”^⑥

约翰·奥克森布里奇(John Oxenbridge)建议配偶们“限制自己的期望值”并牢记“你们是与亚当的后裔结婚”，以此来为婚姻的艰难做好准备。^⑦

① *A Bride-Bush* [James Johnson, p. 107].

② *The Well-Ordered Family* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 54]. 加泰科说，婚姻“必须要求丈夫不仅爱妻子，而且爱妻子的爱要超过爱其他任何事物的爱”(*Marriage Duties* [Schnucker, p. 105]).

③ *The Crown Conjugal* [Schnucker, p. 104]. 这类似于高治所说的：“对朋友、孩子、父母的爱都不能胜于对妻子的爱；她被称为‘他怀中的妻’，显然她应该像他胸中的心脏一样。”(*Of Domestic Duties* [Schnucker, p. 105])

④ Bremer, p. 177.

⑤ Thomas Thatcher, *Boston Sermons* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 51–52].

⑥ *Ibid.*, p. 52.

⑦ *Ibid.*

对待妇女的态度

一位研究浪漫爱情态度历史的权威人士观察到，“在任何文化中，对待妇女的态度是与关于婚姻和身体性行为的流行观点密切相关的”^①。清教徒对性爱和婚姻的颂扬积极地影响了社会的女性观。创造论、信徒皆祭司、友伴式婚姻中妻子的伙伴角色等教义，都从不同角度对妇女地位的提高做出了贡献。^②

无论如何，清教徒抬高了妇女的地位是不争的事实，尤其是她们作为基督徒妻子和母亲的角色。丹尼尔·罗杰斯称妻子为“真正的朋友”，并且是“仅次于灵魂在上帝面前的平安的……日光之下最大的满足”。^③ 罗伯特·克列佛写道：

“一个千真万确的真理是，女子和男人一样是理性的生灵，有灵活的智力，既可以趋向美好，也可以趋向邪恶。……虽然有些妇女邪恶淫荡，但这并不表明她们的本性比男人更加邪恶，所以那些为了一点邪恶就谩骂整个性事的人是十分可笑、愚蠢的。”^④

有些清教徒对女子的赞扬，非常明显地表明他们反对中世纪教廷对女性的诋毁。许多教父作品视女子为男人的网罗。而下面这份给新婚丈

① Bailey, *Sexual Relation*, p. 61. 对待性和对待妇女的态度的一致性体现在中世纪罗马天主教中盛行的厌女症(憎恨妇女)中。一些研究厌女症的学者得出的结论是：“谴责性爱不一定必然带来厌女症，但两者之间的联系也是显而易见的：憎恶性爱则导致憎恶性爱的对象”(Katharine M. Rogers, *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature* [Seattle: University of Washington Press, 1966], p. 8)。

② 乌尔里希(Ulrich)在其著作 *Good Wives* 中坚信：清教徒有关妻子的观念“基于强调男女平等的创造论”(p. 109)。罗伯塔·汉密尔顿(Roberta Hamilton)在 *The Liberation of Women* (London: Allen and Unwin, 1978)中写道，“男女在属灵上的平等是基督教的基本信条，清教徒为了强调这一点而经受了特别的苦痛。从所有真信徒皆祭司的教义可以合乎逻辑地推断出这一结论”(p. 66)。乔奇斯(Georges)下结论说：“强调夫妻之间的情谊……支持妻子是丈夫帮助者的观点。”(p. 287)

③ *Matrimonial Honour* [Powell, p. 139].

④ *A Godly Form of Household Government* [Irwin, p. 76].

夫们的建议则很好地表达了清教徒的态度：“你们的妻子是祝福，不是网罗；你们有纯洁的决定权，你们应该以无罪的态度来享受自己的居所。”^①约翰·柯顿写道：

“没有女子这种生灵，男人就不能活得舒服。……她们实在是必不可少的美善者；厌恶、诽谤她们，称她们为必要之恶，乃是一种褻渎。”^②

克列佛也写道：

“妻子被上帝自己称为帮助者，而不像某些没头脑的人说的那样是一种障碍或必要之恶。……如此这般的说法，毁谤女子，含沙射影，血口喷人，与圣灵的意思恰恰相反，他说妻子是帮助者，而不是绊脚石。”^③

在清教徒家庭那一章里，我将会讨论清教徒大力强调的丈夫作头、妻子顺服这一观念。而根据本章的文理，一个核心要点是，清教徒关于性爱和婚姻的理念影响了婚姻中夫妻间的不平等地位，而促使其向夫妻平等这个方向转变。劳伦斯·斯通(Lawrence Stone)总结说：“虽然清教徒希望保持男性……权威，但实际上，他们对圣洁婚姻的热心逐渐破坏掉了他们的愿望。”^④

在清教徒对婚姻关系层次结构的讨论中，“平等”这个词一再出现。塞缪尔·维拉德写道：“在所有不平等的秩序中，”夫妻关系“本应是最接近平等的，在许多方面他们应该完全平等。他们既被配成一对，就应当有对等关系”^⑤。没有任何清教徒比约翰·弥尔顿更热诚相信丈夫是做头的，但请看他是如何努力在保持先后次序的前提下坚持平等的：“上帝宣布把天国一部分赐给男人，男人……接纳她进入其中；她与他虽不是平等

① Rogers, *Matrimonial Honour* [Frye, p. 159].

② *A Meet Help* [Edmund Morgan, “The Puritans and Sex,” p. 41].

③ *A Godly Form of Household Government* [Irwin, p. 76].

④ Stone, *Family*, p. 14.

⑤ *A Complete Body of Divinity* [Ulrich, *Good Wives*, p. 8].

的,但她基本上是他的形象和荣耀。”^①

在威廉·塞科看来,上帝使夏娃成为亚当的“平行线”;他没有从亚当头上取骨头来造夏娃,以免“使她具有优越感,而是取了肋骨来造她以使他们相互平等”^②。罗杰斯说:“我们说女人要顺服男人,所强调的不是奴仆式的顺服,而是一种平等和忠诚。”^③高治说:“人与人之间有各种不平等,而夫妻间的不平等是最小的。”他解释道:

“虽然男人是头,但女人是心,是全身仅次于头的优秀肢体,比头以下的其他肢体都优秀得多,而且在许多方面几乎与头相等,和头一样必要。”^④

这样的论述没有抹煞丈夫做头的位份,但显示出清教徒关于友伴式婚姻的理念中软化男性的支配地位的倾向,产生了一种婚姻中蒙光照的秩序关系。

小 结

清教徒关于性爱的教义是西方文化史上的一条分水岭。清教徒鄙视独身主义,颂扬友伴式婚姻,确认婚姻中的性爱既是必须的也是纯洁的,建立了婚姻内浪漫爱情的理想,提高了妻子的位份。

这一理念和价值观的复合体,在约翰·弥尔顿的叙事诗《失乐园》中描绘亚当夏娃婚姻生活的画面里,得到了最雄辩、最美丽的表现。该书第四卷描绘了完美婚姻,弥尔顿特意描绘了亚当夏娃在堕落前所享受的性爱。我们读到亚当夏娃夜间躺在树荫下休息:

“他们躺在床上,并头儿就寝。我料想,
亚当不会转过身背对他美丽的妻子,

① *Tetrachordon* [CPW, 2: 589].

② *A Wedding Ring* [Ulrich, *Good Wives*, p. 107].

③ *Matrimonial Honour* [Stenton, p. 150].

④ *Of Domestic Duties* [Irwin, p. 98].

夏娃也不会拒绝夫妻之爱，
神秘的仪式，这是上帝宣布为纯洁的，
任大众行而不禁，不能诽谤
说什么秽亵。伪善者伪装正经地
说什么纯洁、无邪、身份。
我们的创造主吩咐繁衍后代，
但那吩咐禁欲的，
岂不正是人和上帝的共同仇敌？”^①

弥尔顿既已与天主教的传统决裂，便进而发出了他那著名的婚姻爱情宣言：

“美哉，婚姻之爱，神奇的法则！从你
人类得以繁衍，乐园中的一切才有人享受，
由于你，淫欲从人间被逐出，
人得以与兽类分别；由于你，
理性、高尚、正直、纯洁才有意义，
伦常关系，父、子、兄、弟之爱才得以首先建立。
我决不把你写成罪或耻辱，
也不以为你不配被置于最圣洁的地位，
你是家庭欢乐的永久泉源，
我要宣布你的床榻纯洁无垢、贞洁无瑕。”^②

此宣言涵盖了清教徒常见的全部主题：肯定性爱的圣经基础（本段中有多处指向圣经中一些关键经文），指出兽欲和人类性爱的差异，描述了以家庭为背景的性满足，以及本段的浪漫寓意。这才是清教徒对性爱的真正观念，显然它与现代成见所描绘的迥然不同。

① *Paradise Lost*, bk. 4, lines 741–49.

② *Ibid.*, lines 750–61.

延伸阅读

William Haller and Malleville Haller, "The Puritan Art of Love,"
Huntington Library Quarterly 5 (1941-42): 235-72.

Roland M. Frye, "The Teachings of Classical Puritanism on Conjugal
Love," *Studies in the Renaissance* 2 (1955): 148-59.

Derrick Sherwin Bailey, *Sexual Relation in Christian Thought* (1959).
Charles H. George and Katherine George, *The Protestant Mind of the
English Reformation, 1570-1640*, chap. 7 (1961).

Edmund S. Morgan, *The Puritan Family; Religious and Domestic Rela-
tions in Seventeenth-Century New England* (1944, rev. ed. 1966).

Robert V. Schnucker, *Views of Selected Puritans, 1560-1630, on
Marriage and Human Sexuality* (1969).

James Turner Johnson, *A Society Ordained by God; English Puritan
Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century*
(1970).

John Halkett, *Milton and the Idea of Matrimony* (1970).

Joyce L. Irwin, *Womanhood in Radical Protestantism, 1525-1675* (1979).

Roberta Hamilton, *The Liberation of Women*, chap. 3 (1978).

“爱情是生活、是婚姻的灵魂。”

——威廉·韦特利

“虽然男人是头，但女人是心。”

——威廉·高治

“男人若满心钟爱他所爱的女子……他会尽力表达爱恋的
涌流，这涌流就像强劲的潮水般汹涌澎湃。”

——托马斯·胡克

第4章 金钱

“上帝从不白给人恩赐，但他时不时地给人机会来彰显上帝的荣耀。如果他送来财富，那么他一定送来穷人来帮你处置财富。”

——休伊·拉蒂默

我们所处的世纪里最有影响力，也最有争议的一本书是马克斯·韦伯(Max Weber)的《新教伦理与资本主义精神》(*Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) (1930年)。韦伯开始观察到中产阶级贸易主要发生在新教徒之间，于是就开始探索“新教伦理”和“现代资本主义精神”之间的联系。他找到了某些联系：相信人可以在今世天召中侍奉上帝，倾向于生活守纪律，甚至过禁欲生活；个人主义精神，强调努力工作，对赚钱没有良心负疚。虽然韦伯在他选择考查的数据中精心挑选，但他的分析还是揭示出新教运动中的许多重要事物。

然而，这一所谓的韦伯论点产生了某些不幸的结果。新教徒被描绘成将赚钱升高到人生的最高目标，视敛财为道德义务，并认定所有类型的商务竞争都是美德。看一看清教徒对金钱的态度及其实践，就会了解到，韦伯论点的出发点虽好，但最终却严重歪曲了真理。^①

金钱是好的还是坏的？

当马丁·路德成为隐修士之时，他宣誓固守贫穷。这反映了教廷长

^① 韦伯的论点遭到贬低，已经有些时候了，并且对此也有一些很好的理由，可参阅一些对韦伯论点提出反对意见的作品，如 Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism*; Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*; 还有许多作者合著的 *Protestantism and Capitalism; The Weber Thesis and Its Critics*, 由 Robert W. Green 编辑; 以及 Walzer, *The Revolution of the Saints*, pp. 304-7。

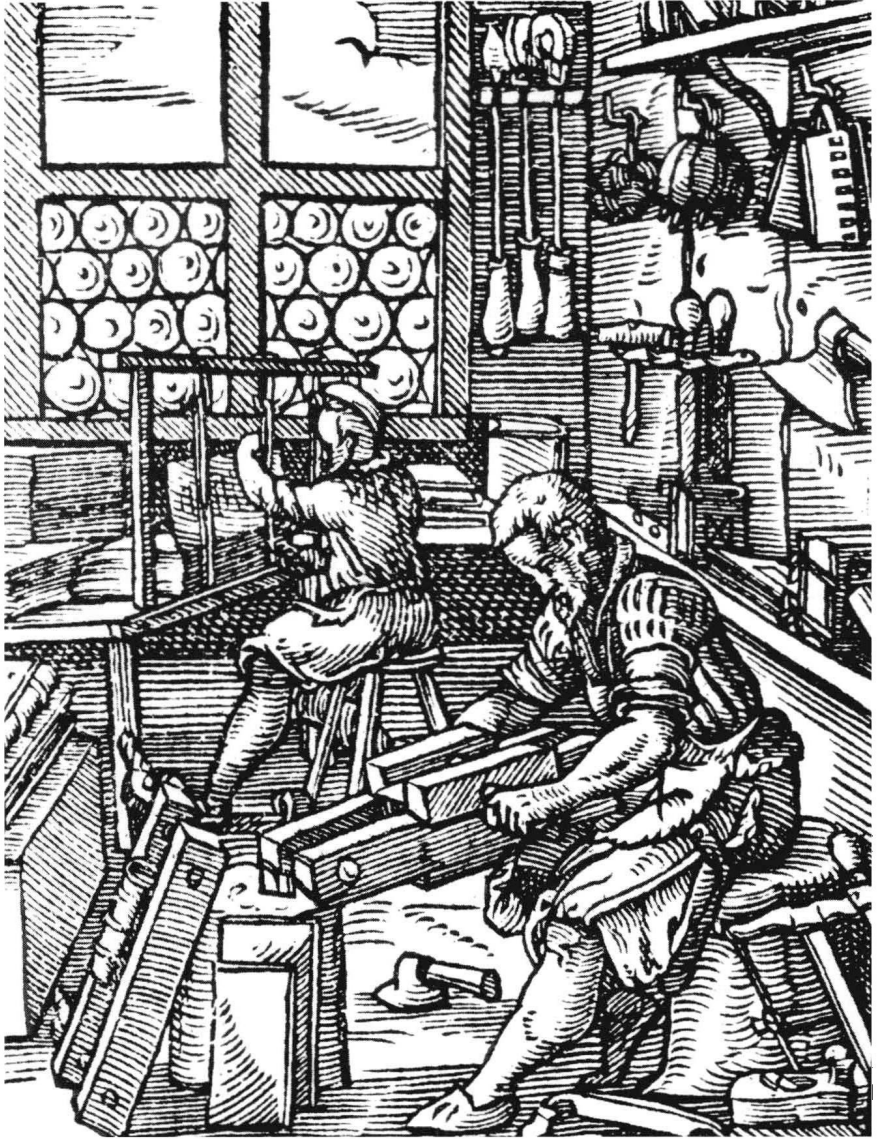


图8 清教徒工作伦理包含了勤奋与节俭,以及创造财富。基督徒如何使用金钱,是清教徒大力关注的一个理念。约斯特·阿曼(Jost Amman)的木版画,《贸易手册》(Book of Trades);不列颠图书馆允准使用。

期坚持的观点：贫穷是一个人的内在美德。但改教家们——包括路德本人——却不这么看。他们在思想金钱财物这一问题时有一个起点，即：这些东西原则上是好的。

清教徒认同加尔文的观点：“金钱本身是好的。”^①塞缪尔·维拉德在约翰·胡尔(John Hull)的葬礼上致悼词说，作为一名商人，胡尔是一名“活在尘世中的圣徒”，却活得“超越了今世”；与此并行不悖的是，胡尔在商务活动中也非常勤奋，以致可以说：“上帝将一份丰盛的今世财物赐给了他。”^②在理查德·巴克斯特看来：“爱人类、爱这个世界或爱财富，本身并不是罪。因为上帝所创造的一切都是好的。”^③

塞缪尔·维拉德设想：“如果上帝给予一个人愿意行善的心，财富和敬虔是一致的，他拥有的财富越多，就更加有条件用这些财富来行善。”^④威廉·亚当斯视经济努力为值得基督徒喜爱的事；他写道：基督徒“在世上有许多与今世相关的事务，他要勇敢地参与，并且要……在今世向这些事务倾注喜爱之心”。^⑤

既然肯定金钱是好的，清教徒就发现有必要对金钱的正当方面进行辩护，并反对贬低金钱的人。威廉·珀金斯在一篇根据圣经《马太福音》6章19至20节的解经讲道中就进行了这种辩护，他列举了基督没有禁止的事情，包括：

“在一项主要职业中勤奋劳动，使得一个人足以养家糊口。……成就、财产和财富：它们是上帝的赐福，要让人好好使用。……收集存贮财宝没有被简单地禁止，因为上帝的话语允许在某些方面这么做。（参见《哥林多后书》12章14节）”^⑥

① Commentary on Matthew 19: 24 [Hyma, p. 182].

② *The High Esteem Which God Hath of the Death of His Saints* [Miller, Nature's Motion, p. 38].

③ *A Christian Directory* [Kitch, p. 113].

④ *A Complete Body of Divinity* [Foster, p. 111].

⑤ 爱默生(Emerson)在 *Puritanism in America* 中引用, pp. 141-42.

⑥ *Works* [Kitch, pp. 108-9].

清教徒对挣钱没有罪恶感；挣钱是管家职责的一部分。有一段文字在韦伯论点中被津津乐道地引用，这就是理查德·巴克斯特的下列陈述：

“如果上帝指给了你们一条路，可以比另一条路合法地赚更多钱（且没有损害你们及其他人的灵魂），而倘若你们拒绝这条路，而选择赚钱较少的那条路，那么你们就超过了天召的一条底线，并且是拒绝成为上帝的管家。”^①

在巴克斯特有关经济的作品的大框架下，呼吁高效率、高生产率，既是一种简单常识，也是一种成为上帝恩赐的好管家的强烈意愿的表现。

清教徒为什么会那么肯定金钱是好东西呢？主要因为他们相信财富是上帝的恩赐。珀金斯写道：“如果我们忽然继承了一大笔遗产，那么我们应该在良知中认定它们是上帝的赐福和恩赐。”^② 约翰·罗宾逊写道：“主的赐福使人富裕。……财富本身是上帝的赐福，因此我们希望得到财富，以满足我们的自然需求和保持文明舒适。”^③ 如果金钱财物是上帝的恩赐，那么理查德·席布斯就可以确认：“世上的东西本身是好的，赐予我们，使我们的天路旅途走得舒适。”^④

因为清教徒视成功为上帝的恩赐，所以他们决心要把它和人类的功德区分开来。倘若它是恩赐，那么它怎能赚取呢？^⑤ 不仅人类努力不能确保成功；甚至如果上帝用成功来赐福工作，那么是上帝的恩惠带来赐福，而不是人类的功德。柯顿·马瑟断言：“在我们的职位上，我们撒网；但只有上帝才能把收获带入网内。”^⑥ 约翰·罗宾逊写道：“如果财物可以靠勤

① *A Christian Directory* [Harkness, pp. 184–85].

② *Works* [Hyma, p. 233].

③ *Observations of Knowledge and Virtue* [Reinitz, p. 73].

④ *The Saints' Cordials* [George, p. 125].

⑤ 韦伯论点的支持者们将他们的攻击特别集中在加尔文身上，声称是他让赚钱成为选民的记号。然而加尔文却否认富裕和美德之间有什么必然联系。比如，他指出：“我们必须认识到，财富临到人，全然不是因为他们自己的美德、智慧或辛劳，而唯独在于上帝的赐福，这是一项基本原则”（Sermon on Deut. 8: 14–20 [Harkness, p. 217]）。在他对《诗篇》127: 2 的注释中写道：“所罗门坚信，不论是用很少的钱过活，还是在工作中殷勤不倦，如果只倚靠自己，都是枉然。”

⑥ *Sober Sentiments* [Perry, p. 312]. 加尔文写道：“人们徒然辛劳，白白地禁食以寻求财富，因为这些好处唯独从上帝那里临到。”（Commentary on Ps. 127: 2）

勉、天命和技巧来得到,那么唯有上帝赐福我们才可以得到才能、运用才能以及依靠才能取得成功。”^①清教徒伦理是上帝恩典的伦理,不是人类功德的伦理。

清教徒对私人财产的辩护,是他们金钱合理信念的延伸。威廉·亚当斯写道:创立私人家业,“不仅要靠人,而且要靠自然权利和神圣权利”。^②埃姆斯在另一处写道,“合法拥有自己的财产”是正当的。^③马萨诸塞第一代商业巨头之一约翰·胡尔,当船只被荷兰人夺取以后,他从上帝的护佑中寻求安慰:“倘若主喜悦我的灵魂更亲近他自己,使它不企图依靠人手所造之物获得安慰,那么我的财产损失就不算什么。”^④但当他的工头偷了他的马时,胡尔说:“我要让你们知道,靠着上帝的护佑,它们是属于我的。”^⑤

清教徒对财富的认可,不应被解释为他们将物质财产提升得高于属灵价值。约翰·温思罗普蔑视那些错误地将“外在富裕作为真正幸福”的人^⑥。彼得·布尔克利(Peter Bulkeley)写道:基督徒“可以为自己做许多事”,但这些所作所为必须“与上帝和他的荣耀没有抵触,且要顺服于上帝之下”。^⑦

理查德·罗杰斯在他的私人日记里总结了清教徒肯定财富的观点。

“关于我们外在的财富,可以说,因为上帝赐给了我们很大的鼓励,我们就能自愿和其他人一道享受好东西。但是,只有专心遵循并热爱上帝的训导,诚心在基督的救赎中找到欢乐,才能让我们的生活满有喜乐,因为无论是人的恶意还是撒旦都不能把这种喜乐拿去。”^⑧

① *Observations of Knowledge and Virtue* [Reinitz, p. 73].

② 可参见 H. G. Wood, “The Influence of the Reformation on Ideas Concerning Wealth and Property,” pp. 141–77 in *Property: Its Duties and Rights* [编者不详] (New York: Macmillan, 1922).

③ *Conscience with the Power and Cases Thereof* [Miller, *Nature's Nation*, p. 34].

④ *The Marrow of Theology*, p. 323.

⑤ Hull, *Diaries* [Miller, *Nature's Nation*, p. 37].

⑥ *Winthrop Papers* [MaGee, p. 45]. 这和路德的观点一致:“若非在上帝里面富足,无人称得上富足,无论是君王还是教皇。”(Exposition of Exod. 20: 5 [Plass, 3: 1438])

⑦ *The Gosples-Covenant; or the Covenant of Grace Opened* [McGiffert, pp. 36–37].

⑧ Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 73.

“那么贫穷呢？”

如果富裕是上帝的赐福，那么贫穷一定是诅咒和上帝不喜悦的记号了，对吗？错了！清教徒如此说。人们往往把20世纪的许多观念都算在清教徒头上，但实际上他们对这些观念是不认同的。

首先，清教徒不同意敬虔能确保成功。托马斯·瓦特逊甚至说：“真敬虔常常伴随着迫害。……圣徒们没有免除试炼的特许证。……虔诚不能保证他们免受痛苦。”^①

如果敬虔不能确保成功，那么相反，成功也不是敬虔的记号。这是清教徒的理解方式。约翰·柯顿指出，“无论是美善得胜还是邪恶得势，基督徒都应平和对待，因为是上帝使这些事临到他的”。^②塞缪尔·维拉德写道：“富裕不是上帝喜爱的证据，贫穷也不是他的愤怒和恨恶的证据。”^③塞缪尔·海尔荣(Samuel Hieron)说，许多蒙上帝“所爱的仆人确实感受了贫穷的痛楚，相反，即使是最邪恶的人……在他的一生中却有很大一份产业”。^④

成功和敬虔的因果关系因此就被切断了。于是，有关贫穷，清教徒下了几条结论。一条是，贫穷未必是一件坏事或可羞耻的事。埃姆斯写道：“贫穷本身没有犯罪，也没有可羞耻的缺陷；但上帝常将贫穷带给敬虔人，要对他进行修理，或作为试炼、察验他的手段，或两者兼而有之。”^⑤理查

① *The Beatitudes*, p. 259. 路德甚至更坚决地指出这样的情形：“上帝有可能让一个恶棍的保险箱塞满珍宝。但不能由此推论那个家伙是虔诚的。……另一方面，上帝也可能让一个虔诚的人历尽艰难困苦。”(Sermon on Exod. 20: 2 [Plass, 1: 434])

② *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 324]. 柯顿在其他地方推论说：“没有人可以依据外在事件或财产来认清上帝对他本人及其他人的爱与恨。”(*A Brief Exposition on Ecclesiastes* [Forster, p. 128])

③ *A Complete Body of Divinity* [Foster, p. 128]. 维拉德认为，富有和贫穷“既不能让人变好，也不能令人变坏；二者都能平等地被用于永恒的救恩。”

④ “A Prayer Fit for One Whom God Hath Enriched with Outward Things” [Emerson, *English Puritanism*, p. 182]. 有种理论认为，倘若某人“拥有好运、财富和健康……看哪，上帝就与他同在”，路德称这种“谬论”为“十足的愚蠢”(Exposition on Gen. 19: 2-3 [Plass, 3: 1436])。

⑤ *Conscience with the Power and Cases Thereof*, p. 253.

德·巴克斯特下结论说：

“没有人因为缺钱而被关在教会门外，贫穷也不是基督的眼中钉。空洞的心会成为人的拦阻，空的钱包则不会。他的恩典国度更经常地与遭到轻视的贫穷连在一起，而非与财富和荣誉连在一起。”^①

事实上，清教徒指出，贫穷可以很好地成为上帝属灵赐福或教导人的方式。塞缪尔·波尔顿(Samuel Bolton)在处理那些应许上帝赐福予信徒的圣经段落时写道：

“但除了短暂的外在好事之外，难道没有什么其他的事情也能带来祝福吗？损失不可以和享受一样成为祝福吗？”^②

托马斯·瓦特逊列出了“有益于上帝的孩子们的事”，其中包括贫穷，他解释道：

“贫穷有益于上帝的孩子们。它除去私欲，增进恩慈。‘神拣选了世上的穷人，叫他们在信上富足’(《雅各书》2章5节)。贫穷令人祷告。当上帝用贫穷修剪了他孩子们的翅膀后，他们就快速飞向恩典的宝座。”^③

清教徒在为贫穷进行这种辩护的过程中，小心地将他们自己和天主教关于贫穷本身值得称赞的教导区分开来。威廉·埃姆斯清晰明了且公开地抨击隐修士的贫穷誓言“是疯狂、迷信和罪恶的假说，他们出售这种贫穷，以换取善工的完全……并企图以此换取上帝的满意及积攒功德”。^④ 清教徒用“福音性的贫穷”这个短语来描述，他们必须通过贫穷来

① *The Saints' Everlasting Rest*, pp. 62–63.

② *The True Bound of Christian Freedom*, p. 175.

③ *The Beatitudes*, p. 251.

④ *Conscience with the Power and Cases Thereof*, pp. 252–53.

学习属灵的功课,因为这些属灵功课也许是上帝在他们普通的呼召中赐予他们的。^①

清教徒没有把贫穷理想化为值得追求的事物。与天主教隐修士的理论相反,清教徒设想,贫穷不是能确保避免试探的方法。理查德·巴克斯特写道:

“贫穷也会带来试探。……因为即使穷人也可能因贪爱从未得到过的富足而原形毕露;他们也可能因贪爱世俗、企图获取他们在世上从未得到的财产而灭亡。”^②

清教徒也不同意漠视穷人、听任穷人株守贫穷的伦理。在他们看来,贫穷虽非重大不幸,但当然也不应该是人们追求的目标。托马斯·列佛在一次讲道中说:“富人必须慷慨地安置并安慰穷人。”^③休伊·拉蒂默讲道时说:“上帝从不白给人恩赐,但他时不时地给人机会来彰显上帝的荣耀。如果他送来财富,那么他一定送来穷人来帮你处理财富。”^④拉蒂默甚至说:“穷人对富人的财物拥有所有权;所以富人应该让穷人有份于他的财富,同时要帮助他、安慰他。”^⑤

总之,关于贫穷,清教徒教导说,贫穷有时是敬虔人的份,可以成为属灵赐福。然而,贫穷本身并不值得称道。另外,穷人需要那些富足的人来慷慨大度地帮助他们。

① 托马斯·瓦特逊在一次有关登山宝训的讲道中对“合乎福音的贫穷”的讲论很有代表性,他写道:我们必须区分“合乎福音的贫穷和罗马天主教所谓的贫穷。罗马天主教徒错误地解释了这个词。他们将‘灵里贫穷’理解为放弃产业、暂愿固穷、在隐修院内隐居。可耶稣不是这个意思,他从未宣告说那些因自己的原因导致贫穷、放弃自己的产业和天召的人有福了,而是合乎福音的贫穷的人有福了”(The Beatitudes, p. 41)。

② A Christian Directory [Kitch, p. 114].

③ A Sermon Preached at Paul's Cross [Hyma, p. 182].

④ Sixth Sermon Preached Before King Edward VI [Green, p. 70].

⑤ The Fifth Sermon on the Lord's Prayer [Tawney, p. 262].

财富的危险

清教徒没有将成功视为上帝认可或本人美德的记号，而是更倾向于将富裕视为试探。《日内瓦圣经》^①的《创世记》13章1节的边注写道：亚伯拉罕“从埃及得来的巨大财富妨碍他履行天职”，暗示他的财富会很容易成为对他的试探。约翰·罗宾逊写道：“贫穷与富足都有其试探。……在这两种状态中……富足的试探更危险。”^②托马斯·列佛指出：“追求富裕的人……会落入各种各样的试探和魔鬼的网罗中。”^③理查德·罗杰斯一次半夜醒来，确信一个事实，即上帝的赐福“尝起来感觉太甜了，也就……太危险了”。^④

令我们非常惊讶的是，清教徒认为富足和敬虔有相反的关联性。实际情况并不必然如此，但在清教徒看来，情况往往如此。理查德·巴克斯特警告说：“记住：富足使人更难得救。”^⑤塞缪尔·维拉德相信：“拥有眼所能见最大好处的人，极难见到他们……为上帝大发热心。”^⑥理查德·席布斯解释道：“当世界在我们心中拥有一席之地时，就使得我们对上帝虚假、对人虚伪，使得我们不忠于天召，对敬虔本身也虚假。”^⑦

因此，艾德蒙·摩根的说法是对的，他说：“当逆境令清教徒勒紧腰带时，他们总是感到更加轻松。”^⑧威廉·珀金斯说：“追求富裕对灵魂得救是一种伤害。”他在另一处说得更直率：“我们来想一想犹大是怎么背叛主的：他是想要发财。”^⑨理查德·格里纳姆指出：“与生活在贫乏中相比，生

① 日内瓦圣经：宗教改革运动中中期在瑞士的日内瓦翻译出版的圣经英译本，是第二种圣经英译本；第一种是宗教改革先驱约翰·威克利夫的译本，第三种是著名的英王钦定本（King James Version，简称KJV）。——译者注

② *Observations of Knowledge and Virtue* [Reinitz, p. 73].

③ *A Sermon Preached Before the King* [Hyma, p. 181].

④ *Dairy* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 81].

⑤ *A Christian Directory* [Hyma, p. 224].

⑥ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 473.

⑦ *The Saints' Cordials* [George, p. 125].

⑧ “The Puritan Ethic and the American Revolution,”出自 McGiffert 的作品，p. 185.

⑨ *Works* [Kitch, p. 108; George, p. 172].

活在属世的富足中信仰要困难得多。”^①

清教徒在详细阐述财富的危险时，剖析了金钱危险的理由。首先，人有以金钱取代上帝作为终极追求目标的倾向。世上的财物“是设在上帝和我们之间的幔子，它们使我们瞩目于它们，不能透过它们看见上帝”。^②托马斯·瓦特逊解释道：“人们是多么容易以外在的欢乐作为终极目标啊！”^③约翰·罗宾逊也这么说：“假如一个人富足，那么他就容易拒绝上帝，并骄傲地藐视上帝说：……上主是谁呢？”^④理查德·罗杰斯评论圣公会富裕的主教和教士们说：他们“在得到荣华富贵之前，从未完全离开上帝”。^⑤

其次，财富是危险的，因为它帮助人们依赖自我，而非依靠上帝。理查德·巴克斯特支持这种看法：“当人们在今世富裕时，他们的心思随着产业的增加而自高自大，这样当他们自我感觉良好时，他们几乎很难相信他们病了。”^⑥约翰·罗宾逊说：“从富人的自傲中冒出对他人的蔑视，尤其是对穷人。”^⑦塞缪尔·海尔荣为富人做的祷告词范例，暗示了同样的观点：

“我是多么容易陷入自高，在我的自负中自傲，信赖自己的财富，厌烦他人，越来越爱世界，……只因为你使我富足。”^⑧

清教徒说：获取财富占用了一个人大量的时间和精力，妨碍他追求属灵上的敬虔及其对他人的道德关注。理查德·马瑟在他的告别讲道中说：

“经验显示，人们在经营属世事务时很容易丧失敬虔的生命和能力，

① *Grave Counsels and Godly Observations* [White, p. 228].

② *Ibid.*

③ *The Beatitudes*, p. 25.

④ *Observations of Knowledge and Virtue* [Reinitz, p. 73].

⑤ *Diary* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 79].

⑥ *The Practical Works* [Hyma, pp. 224–25].

⑦ *Observations of Knowledge and Virtue* [Reinitz, p. 74].

⑧ “A Prayer Fit for One Whom God Hath Enriched with Outward Things” [Emerson, *English Puritanism*, p. 181].

甚至他们的信仰只余留外在形式，仅剩残骸和空壳，其核心已被世俗吞吃，敬虔的灵命已耗尽。”^①

柯顿·马瑟同样警告新英格兰社会的物质主义倾向：“宗教生出繁荣，然而繁荣这个女儿却反过来吞噬了她的宗教母亲。”^②

清教徒还认识到，金钱之所以危险，是因为它会产生一种无法满足的胃口。他们观察到，金钱从不守信。亨利·史密斯写道：“财富就像油画上的葡萄，看起来令人满意，但不能充饥解渴。财富确实令人更贪婪嫉妒，并使人焦虑。”^③托马斯·瓦特逊的意见相同：

“灵魂是属灵的东西，属地的财富怎能充满属灵实质？……人多么羡慕世界啊……可叹的是，它使人的期待落空了。它无法弥补、满足人类灵魂中的空虚与盼望。”^④

理查德·巴克斯特建议：“你要努力满足你的最大愿望，此愿望是属世财富无法满足的。”^⑤

既然金钱这么危险，那么人不就应该避之犹恐不及吗？清教徒不是这样看的。威廉·埃姆斯指出：“财富无道德上的好坏，它是中性的，人可以用它来办好事，也可以用于做坏事。”^⑥托马斯·亚当斯告诫他所在城市的会众：“我们教导你们不要丢掉钱袋，而要丢弃贪婪。”^⑦

解除财富所带来罪恶的药方，是避免追逐财富。清教徒关于此事的常见说法是，关键在于人的心思和情感属于谁。巴克斯特写道：

“注意提防属地心思的深渊。……将这些事物作为你的上衣，穿在身

① *A Farewell Exhortation to the Church and People of Dorchester in New-England* [Miller, *Colony*, p. 4].

② *Magnalia Christi Americana* [Foster, p. 121].

③ *Works* [Irvonwy Morgan, p. 109].

④ *The Beatitudes*, pp. 26, 28–29.

⑤ *A Christian Directory* [Hyma, p. 224].

⑥ *Conscience with the Power and Cases Thereof*, p. 253.

⑦ *Works* [Hill, *Change*, p. 96].

上,可以随时脱去它;但要让上帝和他的荣耀贴近你的心,啊,作为你生命的血液和灵魂。”^①

理查德·席布斯提过类似建议:“因此应努力让世界待在它应待的地方,就是你的脚下。”^②

简而言之,避免金钱所带来危险的方法是理顺事务的先后秩序。正如巴克斯特所言:

“在贸易、农业生产或其他有所收益的行业中,我们常常称赞一个致富的人,说他们有效地利用了时间;但如果天堂及与上帝的交通契合就在面前,生命充满神圣的力量和安慰,死后并将有喜乐和盼望,我们该如何满心欢喜地用时间来换取这些啊!”^③

“多少钱财才够呢?”清教徒的中道

对清教徒而言,最关键的问题不是一个人赚多少钱,而是他在自己身上花了多少钱。清教徒的理念是温和的。当然,这一理念还吸引了清教徒以外的其他人,但在清教徒时代,“节制”是和清教徒关联在一起的。

清教徒看温和和节制是一种中庸之道,让人避免走极端。约翰·多内姆(John Downam)写道:“人有中等产业比有极多的财富更好。……人有中等产业……可以保守我们免于忘记上帝、不敬虔和亵渎。”^④威廉·珀金斯对于“一个有良心的人如何占有并使用财富?”这个问题的回答是:“在占有并使用财富时,我们的心思必须特别合乎中道,对我们的产业知足。”^⑤约翰·柯顿说过类似的话:“当一个人在天召中合乎中道时,可以凭信心……接受所有的成功。……信心将心灵构造得合乎中道。”^⑥

① *The Saints' Everlasting Rest*, p. 124.

② *The Saints' Cordials* [George, p. 125].

③ *A Christian Directory* [Hyma, p. 224].

④ *The Plea of the Poor* [George, p. 162].

⑤ *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* [White, p. 263].

⑥ *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 324].

如果中道是目标,那么就需要防止极端。其一是贪财,它常和贪欲纠结在一起。在根据圣经《马太福音》6章19至20节所讲的道中,珀金斯列举了基督禁止的事:“各样贪欲行径,首先是人们毫无节制地过度追求世上财富。”^①理查德·斯蒂尔警告说:

“商人应该提防贪欲,这是最令知足者讨厌的罪。……我说的贪欲是指人对任何财富都不知足,即一个人不富有就感觉不幸福。”^②

在美洲,柯顿·马瑟公开抨击“追求土地和属世的舒适而不知足……只有这样,他们才觉得自己在世上有活动空间。”^③

中道所坚决反对的另一件事是奢侈。清教徒鄙视奢侈的生活方式,无论这种奢侈是以什么表现出来的——房子、衣服、休闲或饮食习惯。理查德·巴克斯特公开抨击“富人的恶行”,包括好色、贪吃、沉湎于体育休闲等。^④他“反对挥霍和罪恶的浪费”,包括反对“过份追求肚腹的满足……即滥吃狂喝”、“不必要的奢靡拜访和娱乐”和“非必需的奢华建筑”。^⑤

这种反对奢侈的警告在清教徒中间比较普遍。威廉·珀金斯将奢侈的实质定义为“超过自然和人类需求的财富”,进而阐明他对奢侈的批评:奢侈是“握在孩子手中的刀,若不取走,就会带来危害。”^⑥塞缪尔·瓦德(Samuel Ward)在上大学期间所写的日记里列举了“大学的罪恶”之一是“衣饰过度”。^⑦

认为清教徒反对奢侈是因为他们是禁欲主义者,这个结论是错的。他们并不认为拒绝合理的嗜好就一定是美德。实际上,他们非常清楚,不但奢侈能带来试探,贫穷也照样能带来试探。巴克斯特列举的试探如下:

① *Works* [Kitch, p. 109].

② *The Tradesman's Calling* [Kitch, p. 116].

③ *Magnalia Christi Americana* [Hyma p. 250].

④ *Chapters from A Christian Directory*, ed. Jeannette Tawney (London: G. Bell and Sons, 1925), pp. 55-57.

⑤ *Ibid.*, pp. 157-63.

⑥ *Of the Cases of Conscience* [Hyma, p. 235].

⑦ Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 122.

“过分关注他们的愿望和世俗事物”，不知足、贪心、贪图富贵、忽视灵性责任以及忽视“对孩子们的圣洁教育”^①。

清教徒找到了活得合乎中道的三个关键。其一是对中庸的生活方式知足。有一位清教徒这样认为：我们必须

“让我们的心对我们已经拥有的知足。……因为，一旦我们的喜好漫过自己现有条件的堤岸，以致我们心中期盼过更好生活的欲望燃烧了起来，那么我们的行动就永远不能被说服[我们已经拥有够多了]。”^②

合乎中道生活的第二个关键是有能力自愿为个人花销和嗜好设置限制。珀金斯写道：“一个人可以凭着良知想要追求必需的物资，但他不应追求超过必需的东西，否则他就在犯罪。”^③一个人如何知道什么叫“必需”呢？很显然，我们不应信赖我们的内在欲望；用珀金斯的话来说：“我们不应该凭着人的贪婪情感来判断什么叫足够，因为如果是这样，再多也不会嫌够。”^④珀金斯承认：“圣经就此话题没有给出特定教导。”^⑤但他倒是给出了一个非常实际可行的建议：“我们应该以相同社会阶层中最有清醒头脑且最合乎中道的同龄人为榜样去做。”^⑥简而言之，

“要判别财物是必要的和足够的，不能靠贪婪之人不知足的喜好，而是靠另两件事：智慧敬虔之人的判断，以及清醒节俭之人的榜样。”^⑦

合乎中道生活的第三个关键是正确看待财富和产业。在清教徒看

① *Chapters from A Christian Directory*, pp. 43–46.

② John Knewstub, *Ninth Lecture on the Twentieth Chapter of Exodus* [Trinterud, p. 357].

③ *Works* [Hill, *Change*, p. 96]. 珀金斯在其他地方还说：“王国的臣民只要丰衣足食就当知足。”(*Works* [Kitch, p. 107])

④ *Works* [Kitch, p. 107].

⑤ *Works* [Hyma, p. 233].

⑥ 同上。在别处，这一模式被称为“敬虔而认真的男女对我们的产业和工作状况做出的榜样和判断”(*Works* [Kitch, p. 107])。

⑦ *Works* [Hyma, p. 234].

来,属灵和永恒的事物比暂时的物质事物更值得我们花费时间和精力。理查德·巴克斯特写道:“如果你相信有永恒并为永恒打算,那么你就会看财富如同尘土禾秸。”^①约翰·纽斯图布(John Knewstub)为“我们羡慕邻人财产的败坏倾向”开了一副解药;它是一个原则,可称为“补赎疗法(由耶稣基督带给我们)”。^②

可以看出,当清教徒获取金钱和财产时,他们感到需要在自我满足中做得合乎中道。他们并非禁欲主义者,但他们认识到需要抑制贪婪奢靡。从积极意义上看,他们以合乎中道的生活方式,将属灵价值置于物质财富之上,并以这样的眼光来看待知足的美德。

拿钱来做什么?

我们越研究清教徒的态度就越清楚,他们就此话题所说的每一句话的关键在于,他们确信金钱是一种社会财产,不是私有财产。金钱的主要目的是为社会中的每个人谋福利,而非为恰巧掌控金钱的那个人谋取个人欢乐。

清教主义的卓越之处在于其清醒地认识到事物之目的,有关金钱事务方面也不例外。每件事都取决于一个人如何使用金钱。巴克斯特指出:“问题在于他们如何使用自己辛勤劳动所得,这是他们节俭省下的。如果他们为了上帝而花钱,或用于慈善事业,那么不可能有更正确的抉择。”^③

金钱之目的或用途是什么呢?请听清教徒自己对这一话题的解释。“财富可以让我们能救助有需求的弟兄们,并促进为教会和国家而做的善工。”^④金钱“为了荣耀上帝并使他人受益”而存在。^⑤“我们在工作上越勤

① *A Christian Directory* [Kitch, p. 114].

② *Ninth Lecture on the Twentieth Chapter of Exodus* [Trinterud, p. 377].

③ *A Christian Directory* [Kitch, p. 114].

④ *Ibid.*, p. 113.

⑤ Edward Browne, *A Rare Pattern of Justice and Mercy* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 137]. 约翰·胡珀写道:人们不该信赖财富,“也不应在自己所需用的或彰显上帝荣耀以外持有财富”(Early Writings of John Hooper [Hyma, p. 180]).

奋追求,我们就越有能力向贫穷和忧郁的人行善。”^①“属世的人用于体贴肉体的那些东西,上帝的孩子们留心它们的属灵用途。”^②所有这些关于钱的评论都给人留下这样的印象:人们绝没有权利把自己所赚的钱单单花在自己身上。

关于清教徒认为金钱应如何使用的问题,威廉·珀金斯提出了很恰当的总结:

“我们必须为了彰显上帝的荣耀和我们灵魂的得救而拥有并使用财物。……我们的财富必须用于必要的用途。首先是我们的家业和处境保持良好。其次是令他人受益,尤其是我们的家人和族人。……第三是顾念穷人。……第四是扶持上帝的教会和持守真实的信仰。……第五是支持国家。”^③

由于加尔文在这个话题上遭到许多诽谤,我们应该注意,他关于金钱目的之态度,正和我所描述的清教徒的态度一致。他写道:“如果我们得到金银财宝,那么为我们的邻人做好事……是我们的责任。”^④加尔文还写道:

“所有富人,当他们拥有财产可以服务于别人时,就该……帮助邻人。……上帝赐予某些人更多的谷物和酒,他们应拿出一部分财物给那些急需的人。”^⑤

在讨论“财富的正当用途”时,加尔文写道:“任何人越富有,他向别人行善的方法就越多。”^⑥

相信金钱是社会财富,对于理解清教徒对收取利息的观点,也是关

① *St. Paul the Tent-Maker* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 136].

② Richard Greenham, *Works* [Hill, *Change*, p. 96].

③ *Works* [Kitch, p. 108].

④ Sermon on 1 Timothy 6; 9 [Hyma, p. 82].

⑤ *Works* [Hyma, p. 82].

⑥ Commentary on 1 Timothy 6; 18.

键。十六、十七世纪关于高利贷问题的文章非常多,在此我只能作一点粗略的总结归纳。^① 十六世纪绝大多数清教徒反对借钱取利的行为。他们反对,因为圣经旧约中禁止借钱取利,并且他们感受到这种行为背后的精神是贪欲、贪心。当社会的农业化成分越来越少、工业化程度越来越高时,清教徒逐渐将收取利息和放高利贷(剥削性的利息)进行了区别。

最初看来,两种态度似乎是矛盾的,但实际并非如此。首先来看反对取利和支持取利的清教徒的共同点是什么:两者都同意,金钱是社会财产,因此囤积居奇和剥削牟利都是不可接受的。在一个逐步商业化的社会,愿意以适度的利息借钱给人成为最有同情心的行为。用巴克斯特的话来说:“有一种放贷,既不违背公义,也不违背慈善。”并且描述了那些放贷是属于一种慈善的放贷。^②

为什么清教徒视金钱为社会财物,而(如当代观点所认为的那样)人们却理所当然地视金钱为私有财产呢?这是因为清教徒的观点源于一个坚定的信念,即人类是上帝的管家,管理上帝托付给他们的财物。从终极意义上来说,金钱是属上帝的,不是我们的。在一本有影响力的清教徒的书中如此说:金钱是“上帝借给你的”^③。威廉·珀金斯这样认为:

“富人应想到,上帝不仅是至高无上的主,而且也是他们财富的主宰,他们自己不过是上帝的管家,按照他的意旨来使用并分发财物。还有,他们将要为所拥有和使用的财富向他交账。”^④

在巴克斯特看来:“我们在上帝之下拥有产业,他是所有者、统治者和

① 关于利息或高利贷的参考资料包括:Kitch, pp. 117-43; Harkness, p. 204-9; Hyma, *passim*; Robertson, pp. 111-32; Baxter, *Chapters from A Christian Directory*, ed. Tawney, pp. 118-31; Benjamin Nelson, *The Idea of Usury*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1969). 其中最后一份资料包含内容全面的参考书目。

② *Chapters from A Christian Directory*, pp. 125-29. 威廉·阿美斯(William Ames)赞同某种形式的利息,但反对“通常由高利贷者和银行家经营的那种高利贷”,他视之为“最应被谴责的:因为它是迷惑人的,无视仁慈与公正,埋伏窥伺他人的财产”(Conscience with the Power and Cases Thereof [Hyma, p. 218]).

③ John Dod and Robert Cleaver, *A Godly Form of Household Government* [Hill, Change, p. 96].

④ *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* [White, p. 263].

施恩者,所以我们将财产献给上帝。”^①

财富的管家理论为判断花钱是否恰当提供了一种可靠的试验方法。用巴克斯特的话来说:

“如果你想要致富的目的仅仅是为了侍奉主,并且扪心自问觉得自己没有因不需要的快乐或肉体的骄傲而花钱,而只是为了侍奉他而供应自己、家人及其他人,……按照他的意旨,为他所用,那么你就有望得到忠心良善之仆的奖赏。”^②

清教徒理念对现代金钱观的评判

清教徒常被指控为现代金钱观的始作俑者。仔细研究后发现,对清教徒的这种指控,是将清教徒所接受的尽忠于上帝、服从基督徒弟德标准的那些言论,给世俗化了。为了明确清教徒和现代观念之间的分野,我将清教徒的观念中一系列对现代观点的评判罗列出来。

清教徒理念对成功伦理的评判。现代西方文化过分地建立在成功伦理的基础上,即相信物质繁荣时生活得最有价值,个人价值可以由物质标准或社会标准来衡量。与此相反,清教徒托马斯·瓦特逊坚信:“赐福……不在于获取世俗之物。任何化学手段也无法提取幸福。”^③在塞缪尔·海尔荣下面这个祷告中看不出丝毫的成功伦理:

“哦,主啊,让我的眼目不要被这些世上的财宝弄得眼花缭乱,我的心也不要为之迷惑。……让我的情感切切爱慕那比黄金更好、收益也胜过白银的永久财富和属天智慧,使我专以灵魂在你恩惠中得到饱足为念。”^④

① *Chapters from A Christian Directory*. p. 157.

② *A Christian Directory* [Kitch, pp. 114-15].

③ *The Beatitudes*. p. 25.

④ “A Prayer Fit for One Whom God Hath Enriched with Outward Things” [Emerson, *English Puritanism*, pp. 182-83]. 如今人们常以富有的捐款者的名字为建筑命名,与此做法形成鲜明对照的是,巴克斯特以轻蔑的语气论及那些“乐意留下自己人生价值的纪念碑,在离世之后想让后人向自己歌功颂德”的人(*The Saints' Everlasting Rest*, p. 127)。

清教徒理念对靠个人奋斗成名成家这一观念的评判。美洲文化很奇怪地迷恋上了靠个人奋斗而成名成家的人——通过个人努力而致富或出名的人。持这种观念的人不会对“由蒙恩赐而得地位”这一观点感兴趣。清教徒不承认有靠个人奋斗而成名成家的人。基于恩典伦理，清教主义视成功单单为上帝的恩赐。约翰·普雷斯顿就财富问题写道：“赐财富的是上帝，分发财富的也是他，给予奖赏的仍然是他。……我们应尽的责任唯有努力工作。”^①

清教徒理念对现代商业伦理的评判。商业的目标是收益最大化，只要合法，任何类型的竞争或营销行动都是可以接受的。这已成了现代商业的金科玉律。但清教徒不会同意这种观点。其一，他们视商业为社会服务。约翰·纽斯图布写道：“因此我们必须想到，当我们去做买卖时，我们是在用好行为来见证对邻人的爱。”^②威廉·珀金斯说：“一个人天召之目的不是为个人敛财……而是通过服侍人，使所有人受益而侍奉上帝。”^③

清教徒也不会同意现代竞争和牟取暴利的方法。当波士顿市民抱怨罗伯特·基恩(Robert Keayne)要价太高时，地方法官罚了他两百镑，不久他发现自己差点儿被逐出教会了。^④约翰·柯顿将这一审判案例作为机会，在一次关于经济的公开演讲中提出了商业活动原则。柯顿对下列错误命题进行了批驳：

“一个人可以随意高价卖出，也可以随意压价买入。……他可以随意买卖，无论他是否买贵了，或者商品降价了。一个人既可以靠自己的技艺和能力牟利，也可以利用别人的无知和急需牟利。”^⑤

① *The New Covenant* [George, pp. 137-38]. 路德也有过类似的表述：“当获得财富时，不敬虔的人心想：这是我的劳动所得。他不会认为这一切单单是上帝的赐福。上帝的赐福有时会藉着我们的劳动临到，有时并非藉着我们的劳动临到，然而从来不是因为我们劳动，上帝才赐福我们；因为上帝的赐福向来都是出于人所不配得的恩典”(Exposition of Deut. 8: 17-18 [Plass, 3: 1495])。

② *Ninth Lecture on the Twentieth Chapter of Exodus* [Trinterud, p. 351].

③ *Of the Cases of Conscience* [Hyma, p. 235].

④ *Winthrop's Journal contains the account* [McGiffert, pp. 115-16].

⑤ *Winthrop, The History of New England...* [McGiffert, pp. 115-16].

从英格兰人约翰·纽斯图布的一篇作品中可以看出清教徒理念和现代商务活动之间的天壤之别。他以下面这种轻蔑的口吻描述了某种商人：

“他们买进卖出，好像在掠夺蹂躏敌人的城市……每个人都可以拿走、抢走、搬走他们所遇到的东西。拿得越多，就被认为是越棒。……但圣灵要藉着这些再一次试验我们的爱心。”^①

清教徒理念对“简单生活”哲学的评判。现代物质主义产生了它自身的反面形式：人们视富有和财产本身是被污染的。相对于对奢华生活的鼓吹，清教徒的观念比较接近这种观点。但这并不是说清教徒会完全认同这种观点。威廉·珀金斯写道：“这些地上的事物是上帝赐予的好东西，如果我们对这些进行随意贬损，就意味着我们对上帝的处置及护佑不满，因为他命令世上事物成为物质生活所需。”^②清教徒也不同意对生活水平较高之人不加分辨就一味予以谴责。用珀金斯的话来说就是：

“我们不应制订一套‘满足基本生活所需之财物’的标准，并将它套用于所有人，因为这种标准因人而异，也随时间、地点的不同而不同。公众人物的需要会大于一般民众；担负责任者的需要比不担负责任者要大一些。”^③

正如我前面的讨论所提示的，清教徒理念和今天许多团体在经济问题上有一些共同点。但如果他们看到今天的世俗主义和自私自利之人居

① *Ninth Lecture on the Yventieth Chapter of Exodus* [Trinterud, p. 351]. 阿瑟·登特 (Arthur Dent) 整理了他那个时代的经济“压迫手段”，公开谴责高利贷、高额出租、趁人之危低价租用穷人房屋等行为 (*The Plain Man's Path-way to Heaven* [George, p. 150])。威廉·丁道尔劝诫说：“基督徒房东当因他们获得的租金和老客户而知足；不要提高租金或试图通过寻找新租户来给老租户施加压力。” (*Obedience of a Christian Man* [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 405])

② *Works* [George, p. 123]. 威廉·阿美斯 (William Ames) 也相信财富“准确地说，是上帝的赏赐和祝福” (*Conscience with the Power and Cases Thereof*, p. 253)。

③ *Works* [Hyma, p. 234].

然辩称其观念是从基督教经典里提取而来的,他们一定会感到非常惊骇。

小 结

纵观清教徒的历史,有一个具有讽刺意味的事情,即因为他们工作勤奋、生活俭朴,使得他们相对富裕。他们的美德也带来了相应的试探。一方面,清教徒所持的理念有利于积攒财富和产业(因为他们认为金钱和财产原则上是好的;他们不相信贫穷本身是值得称赞的;他们也确信那种有纪律、努力工作的生活方式是一种美德)。

另一方面,他们的生活方式也带来了自我放任的潜在可能性。为了对抗这种潜在危机,清教徒给予了自己更多的告诫:清楚认识到上帝能使人贫穷也能使人富裕;谨记财富可能带来的危险;持守合乎中道的理念;建立管家神学,即视上帝为财产的终极所有者,且金钱为社会性的财物。

延伸阅读

- R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).
- Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (English ed., 1930).
- E. A. J. Johnson, *American Economic Thought in the Seventeenth Century* (1932).
- Albert Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism: A Historical Analysis* (1937).
- Richard B. Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660—1688* (1940).
- Robert W. Green, ed., *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics* (1959).
- H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (1959).
- M. J. Kitch, ed., *Capitalism and the Reformation* (1967).

Stephen Foster, *Their Solitary Way: The Puritan Social Ethic in the First Century of Settlement in New England* (1971).

Richard L. Greaves, *Society and Religion in Elizabethan England* (1981).

第 5 章 家 庭

“你们的敬虔必须言行一致。”

——以利亚撒·马瑟(Eleazar Mather)

一位知名的牧师对家庭的解体做了下列观察：

“今天一个人处理和婚姻相关的事比其他所有事都多。由于这些事，我们几乎不能阅读、传道或学习。我观察过许多对配偶，他们因极大的爱恋走到一起，恨不能淹没在爱河里，可过了半年，一方就丢下另一方跑掉了。我认识一些人，他们有了五六个孩子，将他们结合在一起的已不只是婚姻，还有婚姻所结的果实，可他们还是分手了。”^①

这位牧师是马丁·路德。我们将他的评述作为本章开始的路标，为了要指出，即使是在清教徒时代，社会对基督徒家庭的攻击也不是一个陌生事件。我们今天所面临的压力，清教徒同样遇到了，他们所总结出的一套理论对我们的时代有非常可贵的借鉴意义。

家庭的目的是什么？

清教徒对家庭的想法始终以他们关于家庭目的之定义为根基。在清教徒看来，家庭的首要目的是荣耀上帝。本杰明·瓦兹沃思提出：

“每位基督徒……应该尽力彰显上帝的荣耀，谋求他子民的益处；一

^① 《马太福音》19：10-12 的讲章；由 J. Airifaber 记录 [Plass, 2: 899-900]。



图9 清教徒的家是属灵活动、教育活动和家庭生活的中心。图中身为清教徒的父亲在教全家唱歌。圣经《诗篇》单行本的卷首插画,福尔杰·莎士比亚图书馆允准使用[STC 2431 卷首插图]。

个秩序良好的家庭,会对神的国度有很大的助益。”^①

理查德·巴克斯特将同样的原则应用于抚养孩子上,他写道:“孩子是一粒敬虔的种子,作为父母,养育这粒种子可不是一件小事;这就是婚姻这一机制的目的。”^②在以撒·安布罗斯(Isaac Ambrose)看来,夫妻的任务就是“将基督荣耀的国度建立并建成在他们的家里”^③。

清教徒能确切地视家庭之目的为荣耀上帝,部分原因是因为他们相信上帝确立了家庭机制。用威廉·珀金斯的话来说:“婚姻是上帝自己设立的,成为共和体和教会里其他所有方面生活的源泉。”^④

视荣耀上帝为家庭的目的有什么重要性?从长远来看,这对家庭里的事务起决定作用。它引导家庭成为属灵家庭,而非属世家庭。它决定了一个家庭如何支配时间和金钱。

一旦明确了家庭的首要目的,清教徒接下来指出家庭的长远目标。他们相信家庭是敬虔社会的基本单元。詹姆斯·费奇(James Fitch)写道:“家庭如何,共和体与教会也必如何。”^⑤威廉·高治阐述,家庭是“学习政府原则与基础、学习顺服的第一所学校”。另一位作者称家庭为“共和体的真实影像。……如果家庭得到恰当治理,共和体就凡事顺利。”^⑥

在清教徒看来,社会的本质和道德元素取决于孩子们在家里学到了什么——或没学到什么。柯顿·马瑟说:“秩序良好的家庭自然会在其他社团里产生良好的秩序。当家庭没有良好纪律时,其他社团的纪律也会

^① *The Well-Ordered Family* [Wilson Smith, p. 41]. 在描述为上帝的荣耀而存在的家庭所应具有的特征时,瓦兹沃思指出“坚持真实敬拜上帝并有良好的敬虔教育和治理的家庭,在上帝眼中是美好的,他喜悦赐福予这样的家庭。”

^② *A Christian Directory* [Halkett, p. 20]. 路德持有相同的观点:“已婚生活中,为了所应经历和做到的一切,最好的事情就是:上帝赐予我们孩子,命令我们将他们抚养成人、去侍奉他。这是地上最高贵、最有价值的工作,因为没有什么比救灵魂更讨上帝喜悦的了”(Sermon on Married life [Plass, 2: 907])。

^③ *Works* [R. C. Richardson, p. 105].

^④ *Works* [George, p. 268].

^⑤ *An Explanation of the Solemn Advice* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 143]. 其他清教徒作者称家庭为“教会和国家的根基”、“所有社团的基础”、“全体社团的托儿所”(这三处引用均见于摩根的作品, p. 143)。

^⑥ Gouge, *Works* [George, p. 275]; J. Bodis, *Six Books of the Commonwealth* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 459].

很糟糕。”^①

虽然清教徒强调,设立家庭的目的首先是为了荣耀上帝、造福社会,但他们也没忽略家庭的另一个目的,即为了每个家庭成员的个人满足。在这一层面上,常提到的话题是情谊和相互扶持。在亨利·史密斯看来,婚姻的一个目的是“避免孤独不适”;上帝设立婚姻家庭,“是为了让我们在今生所遭遇的数不清的困难中,可以通过互相安慰帮助而克服。”^②威廉·埃姆斯说,婚姻是“上帝设立的机制,来确立夫妻之间的个人情谊。”^③

因为清教徒高度看待家庭之目的,他们自然地视家庭为天召——一种公共善行,甚至是一种社会行动形式。在威廉·高治看来,

“家庭的私人天职及其所属功能,是上帝呼召基督徒去做的。……这一点对那些良心软弱的人尤为重要,他们认为,如果没有公开的天召,那他们就根本没有天召。……凭良心履行家族责任……也可以算为公开工作。”^④

清教徒高度看待家庭存在之目的,所以他们赋予了家庭责任与活动价值和尊严。

家庭有什么用?罗伯特·克列佛最为简洁地对我前面的全部描述进行了概括:

“家族犹如一个小小的国家,如果治理得当,就能使上帝的荣耀得到更多彰显,并使多个其他家庭得到益处,还会使家庭成员过得舒适并满足日常需要。”^⑤

① *A Family Well-Ordered* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 143]. 理查德·巴克斯特也同意:“宗教敬虔生活,以及教会和国家的益处和荣誉,很大程度上依赖于家庭治理和责任。假如我们忽视了它,其他一切的状况都会很糟”(The Reformed Pastors, p. 100)。

② *Sermons* [Davies, *Worship and Theology... 1534-1603*, pp. 318-19].

③ *The Marrow of Theology*, p. 319.

④ *Works* [George, p. 276].

⑤ *A Godly Form of Household Government* [James Johnson, p. 25].

丈夫/父亲为首

清教徒家庭理论的基础是，家庭中各成员的权威是有次序的。他们的态度可简单总结为：丈夫和父亲为首乃是圣经的命令；他们进而以一种负责的方式来规范“为首”的本质。

家庭中各成员的权威次序是指，首先，丈夫和父亲为首，对家里发生的事负有责任，也有责任使家中最要紧的事务顺利运作。清教徒接受了路德和加尔文所确立的有关教义。加尔文写道：“让丈夫治家，做妻子的头。让女人温柔地顺服他的要求。”^①路德说：“妻子的确应该在丈夫的带领下生活；凡他吩咐命令的都应做到。”^②

与上述观点类似，清教徒也相信丈夫和父亲应该为首。威廉·珀金斯写道：“丈夫对妻子拥有权威，二人成为一体，丈夫也是妻子的头。”^③托马斯·加泰科指出：“丈夫是头，妻子是身体。”^④

在清教徒看来，“丈夫为首”是比照“基督是教会的元首”而来的。这并没有给丈夫带来一张特权票，而是带来了责任；并未授予丈夫颐指气使的权利。在约翰·罗宾逊看来，丈夫特别需要两样东西，即“爱……和智慧”。他对妻子的爱必须“像基督爱教会一样：在质上要圣洁，在量上要宏大。”^⑤托马斯·加泰科也说过类似的话：“妻子的主要责任……是顺服，男人的主要责任是爱。”^⑥

对清教徒而言，为首并不意味着暴政，而是基于爱的领袖风范。本杰明·瓦兹沃思写道，好丈夫应“使他对她的支配尽可能轻松柔和，并尽力让她爱他，而非让她怕他”。^⑦在塞缪尔·维拉德看来，好丈夫掌家应“使妻子感到[以他为首]是一件令人欢乐的事；不感到被奴役，却感到自由和

① Commentary on Matthew 19: 5 [Harkness, p. 153].

② Sermon on 1 Peter 3: 7 [Plass, 2: 903].

③ Works [George, p. 277].

④ Marriage Duties [George, p. 277].

⑤ Works [Demos, p. 91].

⑥ Marriage Duties [James Johnson, p. 105].

⑦ The Well-Ordered Family [Edmund Morgan, Puritan Family, p. 46].

荣幸。”^①

妻子/母亲的地位

在清教徒理论中,与“丈夫为首”相对应的是“妻子顺服”。威廉·埃姆斯写道:婚姻犹如一个“互相帮助的团体”,“夫妻之间的这种相互帮助在所有基本原则事物上都应该如此,只是要尊重夫妻之间的差异,即丈夫应该治家,妻子应该服从”。^②一位清教徒传道人说:妻子的任务是“操持家务,而不是指使丈夫”^③。

清教徒在讨论妻子顺服时常说这是上帝在圣经中的命令。在威廉·高治看来,“虽然丈夫与妻子似乎没有分别,但既然上帝明确吩咐顺服,就应该遵守”。^④托马斯·加泰科写道:妻子应“承认丈夫是她的头”,另一位清教徒牧师指出:“上帝……命女子顺服丈夫。”^⑤

这里的顺服是什么意思呢?根据清教徒所下的定义,这里的权威次序是指分工上的,而非价值上的次序;是一种管理家庭的方式,而非对一个人价值的评估。约翰·罗宾逊设想:上帝创造男女在灵性上平等,“自从造天地以来,她并没有比他从本初的良善堕落得更多”。但在婚姻中,二人中只能有一个人拥有最终权威,因为“分歧将会出现,其中一位必须让步于另一位;上帝和人的天性将这种权威赋予男人”。^⑥在罗伯特·克列佛看来,妻子应“服从丈夫,认他为自己的头,这样他们就可以成为一体,实现婚姻必须达到的目标”。^⑦

当然,妻子必须自觉主动地顺服。如果丈夫不得不强迫妻子顺服,那么他们已经先输了。也许这就是清教徒传道人经常呼吁妻子服从丈夫的

① *A Complete Body of Divinity* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 46].

② *The Marrow of Theology*, p. 320.

③ Boston Sermons, September 30, 1672 [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 43].

④ *Of Domestic Duties* [Irwin, p. 98].

⑤ Gataker, *Marriage Duties* [George, p. 279]; Christopher Goodman, *How Superior Powers Ought to be Obeyed* [R. C. Richardson, p. 107].

⑥ *Works* [Demos, p. 83].

⑦ *A Godly Form of Household Government* [Irwin, p. 81].

原因。他们用各样方式表达这一呼吁。约翰·温思罗普说：基督徒妻子的顺服是“她的荣誉和自由。……犹如在基督权威之下教会所拥有的自由。”^①加泰科劝告妻子们应当“在圣洁的智慧和敬虔谨守中……认丈夫为……她的头”。^②清教徒的所有这些陈述都强调，妻子的态度具有决定意义。

和加尔文一样，清教徒将属灵上的平等和社会地位上的平等加以区分。丈夫和妻子在属灵上是平等的。然而作为一个社会机制，他们之间的权威有次序之分。罗伯特·伯尔顿用以下的话来描述属灵上的平等：一个人的“妻子有着和他自己一样尊贵的灵魂。……灵魂无性别。”^③罗伯特·克列佛将属灵上的平等和分工上的次序结合了起来，写道：“夫妻……都有永生，在这点上他们是平等的。”但“涉及治家和决定权就有不平等了。”^④

权柄模式实际上如何运作？

让我们来探究一下上面我所勾勒的理论在清教徒中是如何实际运作的。丈夫为首并不意味着妻子是奴仆。约翰·唐内姆(John Downame)对此讲得很清楚，他写道：上帝“赐妻子予丈夫，不是作奴仆，而是作帮手、顾问和安慰者”。^⑤清教徒定义夫妻关系最常用的语言是称妻子为助理。加泰科称妻子为丈夫的“帮手或助理；不仅是配偶，而且是帮手；不仅是伴侣，而且也是助理。”^⑥

① *The History of New England from 1630 to 1649* [McGiffert, p. 39]. 塞缪尔·维拉德说：“妻子应在丈夫面前持守这事，丈夫也会因此喜悦她。”(*Complete Body of Divinity* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 46])

② *Marriage Duties* [George, p. 279]. 罗宾逊鼓励妻子们表现出“恭敬的顺服”(Works [Demos, p. 83]).

③ *Works* [George, p. 282]. 加泰科称夫妻为“恩典中的搭档”(Marriage Duties [James Johnson, p. 98]). 约翰逊在讲到清教徒理论时说：“此时此地获得上帝的恩典并未摧毁自然秩序，自然秩序本身也是上帝的恩赐。”(p. 99)

④ *A Godly Form of Household Government* [Irwin, p. 78].

⑤ *The Plea of the Poor* [George, p. 285].

⑥ *A Good Wife* [George, p. 287].

对清教徒而言,妻子顺服也不意味着女子不如男子聪慧。有些清教徒对此有所争议,但并非所有人都如此。塞缪尔·托谢尔(Samuel Torsshell)写道:“女子有能力达到男人可以达到的最高水平的进步和最大的荣誉。”^①

先后次序并不意味着妻子不能和丈夫争论。塞缪尔·维拉德指出,只有当丈夫的观点符合圣经时,妻子才应该顺服他;丈夫“应提供足以令她信服的理由才能使她完成自己的责任并服从他,除此以外他没有任何权威或强制她的权利”。他还说:“在争论一件事是否恰当时”,妻子比任何下属都“拥有更大的发言权”。夫妻之间甚至有责任互相劝告:“为更好完成那些基于爱及职责所做之事,他们应选择最适当的时机彼此责备。”^②

清教徒相信,家庭生活中的责任有许多范畴,在其中某些范畴里,妻子拥有权威。例如,妻子仅次于丈夫/父亲,对孩子和佣人拥有权威。在塞缪尔·维拉德看来,“上帝将这些权威授予她们;丈夫应该予以允许。……因为虽然丈夫是妻子的头,她却是家庭的头”。^③ 塞缪尔·塞沃尔(Samuel Sewall)在日记中写道:他将家庭财务委托给妻子,因为她“在处理事务上比我更有才能”^④。

此处涉及的原则,借用约翰·弥尔顿的话就是:“如果她比丈夫更谨慎机敏,而丈夫也自知如此”,丈夫的权威就有了“特殊例外,因为此时一条更自然、更高的法则发生了效力,即智慧较多的人应管治智慧较少的人,无论男女。”^⑤ 威廉·高治说:“要管好一个家,在许多事情上一个人比另一个人更有才能。”他举例说明夫妻双方都有这种情形。^⑥

实行这种优先次序并不是说女人不可对男人进行敬虔上的教导或属

① *The Woman's Glory* [R. C. Richardson, p. 106].

② *A Complete Body of Divinity* [Ulrich, “Vertuous Women Found,” pp. 221–22].

③ *A Complete Body of Divinity* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 45–46].

④ *Diary* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 43]. 当理查德·马瑟的妻子去世时,他觉得痛苦“愈发加深,因为她是唯一处事谨慎的女子,不让丈夫操心一切世俗的事务”(Increase Mather, *The Life and Death of That Reverend Man of God, Mr. Richard Mather* [Morgan, p. 43]).

⑤ *Tetrachordon* [CPW, 2: 589].

⑥ *Of Domestic Duties* [Irwin, p. 95].

灵上的劝勉。关于这一点，一位清教徒作者写道：“女人可以、也必须在私下里凭爱心忠告他人；她们也可以私下里劝诫、责备男人。”^①切斯特的牧师拜菲尔德(Byfield)指出：

“当他的意志违背上帝的意旨时，她在属灵和敬虔事务上[就不必臣服于他]。……再说一遍，她不必无条件地臣服于他；如果她确定自己开口所反对的事情是有罪的、有害的，就可以谨慎地责备并劝诫她的丈夫。”^②

综上所述，虽然丈夫为首、负一家之责，但对日常事务的照看，夫妻应分享权柄。威廉·高治写道：“治家通常……是夫妻双方的职责。”^③威廉·珀金斯视丈夫为“主要家长”，妻子是“副家长，不仅在职份和权柄上，也表现在对他的建议和忠告上”。^④

父母对孩子的义务

清教徒对孩子的态度根植于这样的确信：孩子属于上帝，交托给父母，父母是上帝的管家。迪奥多特·洛森(Deodot Lawson)指出：“生在我们家里的孩子是为上帝而生的；上帝使他们生出来，并交托给我们。”^⑤在柯顿·马瑟看来，父母“必须为交托于他们家的灵魂担责任”。^⑥ 托马

① Samuel Torshell, *The Woman's Glory* [R. C. Richardson, p. 106]. 新英格兰国教会遵从保罗的命令，不让女子在教会服侍上发言，但柯顿·马瑟宣称女子“以我们所见的内在品格发言，这是我们理所当然应该注意到的”，并且他称赞阿比艾尔·古德温(Abiel Goodwin)教导他许多有关救恩之事(乌尔里希[Ulrich]在“*Vertuous Women Found*”中引用, p. 225)。

② *Commentary Upon the Three First Chapters... of St. Peter* [R. C. Richardson, p. 106].

③ *Works* [George, p. 186]. 高治详细阐述了他的观点：“虽然父母之间的相互关系有所区别，但在与孩子的关系上是一体的，对孩子有相似的权柄”(出处同上)。

④ *Works* [George, pp. 286-87].

⑤ *The Duty and Property of a Religious Householder* [Edmund Morgan, *Puritan family*, p. 91].

⑥ *Small Offers Towards the Service of the Tabernacle in This Wildrness* [Stannard, p. 51].

斯·瓦特逊相信,基督徒父母“要努力使他们的孩子成为上帝的孩子,而非仅是他们自己的孩子”。^①

父母为孩子向上帝负责,这是我们熟知的圣约术语。本杰明·瓦兹沃思就孩子的问题写道:上帝

“称他们为属于他的。……他们借着圣约属于他;他们被庄重地献上,服侍他;既然你们郑重其事地将孩子献给了他,岂能不努力地为他而抚养他们呢?”^②

托马斯·柯本(Thomas Cobben)也写了类似的话:

“父母既是守圣约者,孩子们亦是同守圣约者;父母所能显示给上帝和孩子们最伟大的爱和忠诚,是教育孩子,……使他们持守圣约的条款,让全部圣约生效。”^③

约的本质是契约责任的理念。圣约神学的框架加增了、而非减少了清教徒父母对孩子负责的意识。在所有清教徒的警诫中,最郑重的是警诫父母不要忽略了对孩子的适当训导。其中最令人难忘的是理查德·马瑟的一段警诫语,他想象在那审判大日,孩子们对忽视训导他们的父母说:

“我们在此遭受这一切都是因为你们:你们应当教导我们关于上帝的事情,可你们没有;你们应当禁止我们犯罪并纠正我们,可你们没有;我们最初堕落犯罪时是你们给我们提供了条件,但你们从未显示出足够的关注,帮我们脱离罪孽。……我们有祸了,因我们有这样体贴肉体、粗心大意的父母;你们也有祸了,因你们毫无同情怜悯,竟没有帮自己的孩子免遭永刑的悲剧。”^④

① *The Beatitudes*, p. 235.

② *The Well-Ordered Family* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 91].

③ *A Fruitful and Useful Discourse* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 91].

④ *Farewell Exhortation* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 92].

父母对孩子的责任究竟是什么？显然，它包括供应物质所需。塞缪尔·维拉德解释道：“若家庭中其他成员有缺乏，但只要还有点儿什么，孩子们就当然应受到照顾。”^①新英格兰法律中强令抚养孩子的条款得到了执行。^②

清教徒不仅强调提供孩子物质上的需要，而且强调教导孩子工作的重要性，以确保孩子成年后成为有用的社会成员。根据新英格兰法律，每位父亲都有责任教育他的孩子“从事诚实正当的天召、劳动和职业，包括农耕或其他使自己与国家均受益的职业”。^③本杰明·瓦兹沃思说：父母应训导孩子“工作，即从事正当的职业”，并说，父母训导孩子成为“对他们那一代有用”的人，“比留给孩子大量遗产，却让他们成为游手好闲之辈，要好得多。”^④

对清教徒而言，对孩子进行属灵上、道德上的训导，和为他们提供物质上的需要一样重要。约翰·胡尔在波士顿的一次讲道中说：“如果你们怜悯自己的孩子，就要竭尽全力帮助他们认识上帝。”^⑤柯顿·马瑟认同这种说法：

“父母对孩子进行基督徒敬虔教育是一切的一切中最为重要的。……虽然其他方面的知识正前所未有的越来越受到追捧，但孩子们没有这些知识也可以获得永恒幸福，……然而主耶稣基督的话语中敬虔教义的知识比其他知识要重要千百万倍。”^⑥

在所有最令人兴奋的清教徒文献中，其一是一份1677年马萨诸塞多切斯特教会会员的决议，要对他们的生活进行一场变革。他们签署了这份约定，其中部分条文是决心

① *The Child's Portion* [Stannard, p. 52].

② Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 65-66.

③ *Ibid.*, p. 66.

④ *The Well-Ordered Family* [Wilson Smith, p. 48].

⑤ Boston Sermons, August 31, 1679 [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 140].

⑥ *Cares About the Nurseries* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 90].

“改革我们的家庭，严肃认真地在家里建立并坚持对上帝的敬拜，以完全的心在家中履行所有家庭责任，即教育、教导并敦促我们的孩子和全家人持守上帝之道。”^①

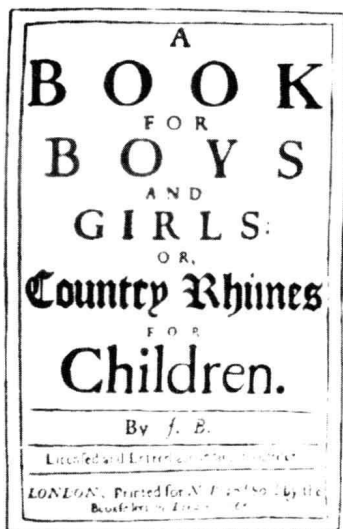


图 10 尽管生活忙碌，约翰·班扬还是找时间为孩子们写书。维真学院图书馆(Wheaton College Library)允准使用。

管教孩子

清教徒相信，管教孩子是敬虔训导的一个重要组成部分。此外，在清教徒看来，管教的意思是限制不好的倾向。约翰·诺顿(John Norton)指出：“仅有教义和榜样是不够的；管教是主的养育方式中的基本要素。”^②

^① *Records of the First Church in Dorchester* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 140].

^② *Abel Being Dead Yet Speaketh* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 103]. 柯顿·马瑟讲到他兄弟拿但业时说：“他不想让父亲照看他，给他以良好的教育，然而这是上帝的赐福，要约束他免于淫乱野蛮的惯性，许多孩子不久都因这惯性屈从，成为魔鬼的掳物。”(*Magnalia Christi Americana* [Morgan, p. 94])

柯顿·马瑟的格言“鞭打胜于沉沦”，总结了清教徒教子哲学的主要原则。^① 约翰·埃利奥特(John Eliot)表达了同样的态度：

“母亲温柔的杖是一件非常温和的东西，既不会打断骨头，也不会打破皮；但若智慧地运用这杖，靠着上帝随之而来的赐福，就能打破心中堕落的桎梏。”^②

在清教徒看来，教会内和国家中的服从，依赖于家里的管教。瓦兹沃思设想：“年轻人如未在家里受教导，就不会理睬牧师公开所说的；如未在家里受到良好的训导和管治，他们也不会尊重行政机构制定的法律。”^③

在限制孩子意愿的同时，为防止滥用管教，以致于伤害了孩子的心灵，清教徒强调，管教要温柔，并根据孩子天性的不同来施行管教。安妮·布拉德斯特里特(Anne Bradstreet)写道：“不同的孩子有不同的天性；智慧的父母应根据他们的天性来制定适宜的养育方式。”^④ 塞缪尔·维拉德建议：“应了解他们的天然倾向，而将严厉作为最后手段。”^⑤ 理查德·格里纳姆说：父母在管教孩子时应十分小心，因为他们的管教本身有可能是孩子叛逆倾向的根源，所以他们应“以最柔和的方式和最少的严厉态度”来管教孩子^⑥。

责任义务的观念深植于清教徒的良心之中。在抚养孩子的问题上，责任义务意味着不允许孩子在没有成年人指导监督的情况下成长。清教徒的准则是，“不应丢下孩子不管、对其放任自流、让其随心所欲……因他们无法自己管好自己。”^⑦ 对清教徒以及任何时代的父母来说，这样的管教是需要付出代价的：他们需要警醒、坚忍，并付出大量的时间、体力和精力。

清教徒重视孩子训导的神学基础是原罪论或曰内在的堕落性。清教

① *Help for Distressed Parents* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 103].

② *The Harmony of the Gospels* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 103].

③ *The Well-Ordered Family* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 139].

④ *Works* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 107-8].

⑤ *Boston Sermons* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 108].

⑥ *The Works* [Emerson, *English Puritanism*, p. 151].

⑦ Benjamin Wadsworth, *The Well-Ordered Family* [Wilson Smith, p. 49].

徒相信,假如对孩子放任自流,他们就会“倾向于为他们自己邪恶的意志所左右”。^①关于这点,最常被人引用的阐述之一是约翰·罗宾逊的一段话:

“所有孩子的内心,虽然各不相同,但都有源自与生俱来之骄傲的顽梗和固执,必须……被摧毁、击垮。……天性堕落所结的果子及对上帝、对人的实际悖逆,必须从根子上加以消灭,不留任何余地。……为了击打并压制这种顽梗,父母必须……限制和约束孩子的意愿和任性。”^②

这一陈述的神学前提是,孩子们也是失丧的人,需要归正。根据一份清教徒的文献:

“躺在摇篮里的小孩子,既任性悖逆也满有感情;虽然他身体很小,但有一颗伟大的心,同时他又倾向于邪恶。……如果放任这邪恶的星星之火越烧越旺,它就可能把整幢房子烧塌。因为我们变好不是天生的,而需依靠受教育。……因此,父母必须警醒慎重;……他们必须纠正并严厉责备孩子嘴里和行为上的邪僻。”^③

塞缪尔·维拉德总结了清教徒关于孩子的佯谬观,他称孩子为“无辜的毒蛇”^④。

这些观点和现代对孩子的那种感情用事的态度很不一样。但我们不应被这些严厉的语气和似乎不近人情的陈述所干扰,从而忽视了根本问题。要么人之初性本善,因而可以允许孩子们按自己的天性癖好自由发

① Samuel Willard. *A Complete Body of Divinity* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 92]. 瓦兹沃思在谈到孩子时这样说,“他们的心天生不过是罪孽过犯的巢穴、根基和源泉;产生作恶念头的邪恶宝库。……他们实在是 在亚当的原罪上有份……他们的心……实在是罪恶的,背离上帝的”(A *Course of Sermons on Early Piety* [Morgan, p. 93])。

② *The Works of John Robinson* [Stannard, p. 49].

③ Robert Cleaver and John Dod. *A Godly Form of Household Government* [Walzer, p. 190]. 托马斯·胡科提出相同的观点:“父母们,为你们的孩子们的天然性情哀哭吧。当你们看到最亲爱的孩子,也许有些良好的天然成分,表面上尊敬你、服从你,然而当你定睛看他时……这可能刺透你的心。你可能会大声喊出:我有祸了,因我生的这个孩子,他陷于天性状态下,结果成了魔鬼之子。”(爱默生[Emerson]在 *English Puritanism* 中引用, p. 223)

④ *The Mourner's Cordial Against Excessive Sorrows* [Stannard, p. 52].

展；要么他们生来有罪，需要对人生方向进行重新校准。我们的文化一般接受前一个原则，而清教徒则接受后者。

清教徒某些超前的儿童成长观

在三个关键问题上，清教徒的观念领先于现有的儿童成长理论。首先是早期教育的重要性。约翰·柯顿写道：“这些儿童可塑性很强；现在训练他们向善，比青春期和成年时再训练他们要容易得多。”^①塞缪尔·维拉德推测，撒旦在婴儿期就开始攻击儿童，因而“你们若想遏止他，就不要迟延，而要尽早开始教育，从孩子开始明白事情时就开始”。^②

是什么使清教徒产生了儿童早期属灵教育的定见呢？主要是他们的观察。理查德·巴克斯特写道：“我不得不承认，敬虔家庭中重生的孩子多数是在儿时重生的。”^③与此观察结果相对应的是，在儿时养成的坏习惯很难被纠正过来：“假如我们对某种外在的可耻过犯或内在的顽梗、心肠的刚硬不信习以为常，那么我们想摆脱它会非常困难。”^④

第二个由清教徒首先提出，并为现代理论所推崇的原则是：身教胜于言传。理查德·格里纳姆写道：“经验告诉我们，儿童对表情、手势、行为的爱恶比对准则、教义、训词或教导的爱恶程度要高。”^⑤以利亚撒·马瑟写道：

“缺乏范例的训词无法发挥好的效用；你们要劝勉，更要树立榜样引导他们归向基督；你们必须首先以身作则、言传身教；你们不仅要言语敬

① *Practical Commentary Upon John* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 96].

② *Useful Instructions for a Professing People* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 96]. “我们应该何时开始教导我们的孩子圣经知识？”柯顿·马瑟的答案是：“及早！及早！让孩子们在儿时就获得圣经知识。”(Corderious Americanus [Morgan, p. 96])

③ *Works* [Watkins, p. 53].

④ Benjamin Wadsworth, *Exhortations to Early Piety* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 94].

⑤ *The Works* [Emerson, *English Puritanism*, p. 152].

度,而且必须生活敬虔。”^①

有鉴于此,清教徒尤其担忧坏的榜样会抵消掉良好的教导。一位清教徒写道:

“千万要在你们的孩子们面前做好榜样。……如果你们不以敬虔的榜样来教育他们,那么其他教导方法也许没什么用。如果你们自己的行事为人与教导孩子们遵守的规则不符,那么不要以为孩子们会在乎那些规则。……如果你们的劝勉是好的,你们的榜样却是坏的,那么你们的孩子们更有可能受害于后者,而非受益于前者。”^②

一位英格兰清教徒也说了非常类似的话:

“假如父母想让他们的孩子们在教会和学校受祝福,那么就要小心,不要让孩子们在家受到粗心大意、亵渎、不敬虔的任何恶劣影响。否则,父母在家对孩子们造成的伤害,要超过牧师和学校教师在外给予他们的益处。”^③

简而言之,父母需要用他们的行动来赢得谆谆教导自己孩子的权利。

第三个由清教徒首先提出、今天已被广泛接受的原则是,必须从负面和正面两个方面着手,才能达到有效训练儿童的目的。父母必须限制孩子的意愿,同时要培养激励他的心灵。必须压制他们自私、不诚实、不合群的冲动,同时塑造他们的自我形象和忠实品质。一方面要“限制、批评、纠正”这些负面的行动;另一方面父母必须下决心平衡这些负面行动,即“要用非常温柔的爱恋抚育自己的孩子,并将这种感情……显露在孩子面前。”^④

① *A Serious Exhortation to the Present and Succeeding Generation in New England* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 102].

② Benjamin Wadsworth, *The Well-Ordered Family* [Wilson Smith, p. 52].

③ Richard Greenham, *The Works* [Emerson, *English Puritanism*, pp. 151—52].

④ Benjamin Wadsworth, *The Well-Ordered Family* [Wilson Smith, pp. 49, 46].

托马斯·柯贝特(Thomas Cobbett)更细腻地勾勒出这双重目标:

“当父母通过明智的观察了解了儿童的癖好和偏见时,他们应以智慧来管教儿童……若某些恶行比较突出,则在这种恶行显露之时就应及时惩戒。……如果孩子们由于圣灵的普遍恩工或救赎大工,具有较天真的心灵及较美好、较值得期望的性情,那么父母们应明辨这些性情,尽可能以谨慎、虔诚的方式鼓励这种性情的发扬光大。”^①

清教徒的理论在严厉和溺爱之间择取了中道。在塞缪尔·维拉德看来,父母们“应该避免严苛和溺爱两个极端,以保持自己的权威。对待孩子既不能像对待牲口或奴隶一样,也不能溺爱他们、听任他们在每件事上都随心所欲。”^②

尽管清教徒对儿童的堕落本性有着严厉的评价,实际上他们对儿童能够成为少年基督徒持乐观态度。托马斯·胡克写道:“让我们竭力带领我们的孩子走近天国。……我们有权、也有责任制约、纠正他们。”^③柯顿·马瑟说:“年轻的圣徒在年老时会成为天使;赞美上帝,如今世上就有这样的年轻圣徒。”^④马瑟在回忆自己的童年时说:

“我敬虔的父母很好地看顾了我,用主的方式教养和劝勉我,抚育我长大;帮我远离了许多以看得见的方式爆发出来的罪,使我免于陷入这些罪的网罗;使我从婴儿时期开始就有了上帝之灵的许多美善印记。”^⑤

① *A Fruitful and Useful Discourse* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 108].

② *A Complete Body of Divinity* [Greven, *Protestant Temperament*, p. 161].

③ *The Application of Redemption* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 95].

④ *Early Religion Urged* [Edmund Morgan, p. 96]. 迪奥达特·劳森(Deodat Lawson)写道:“因为虽然每个孩子在婴儿期就有罪性……但照看和教育将大大胜过罪之下的律,在他们里面激发更好的倾向。”(*The Duty and Property of a Religious Householder* [Morgan, p. 95])

⑤ *Parentator* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 95].



图 11 玩耍的清教徒儿童。摘自约翰·A. 柯美纽斯 (Johann A. Comenius) 的 *Orbis Sensualium Pictus*, 福尔杰·莎士比亚图书馆允准使用 [C5525 侧厅, 第 276 页]。

家庭敬拜

清教徒最推崇的家庭形象是教会式的家庭。理查德·巴克斯特写道：“一个基督徒家庭……是一间教会……是一个为更好地敬拜侍奉上帝的而组合起来的社会团体。”^① 威廉·高治说，家庭是“一间小教会”，而威廉·珀金斯写道：“侍奉上帝的家庭是小型的教会；是呀，它们甚至像是一种地上的乐园。”^②

清教徒知道，教会永远不能替代家庭里的敬虔生活。实际上，教会的健康依赖于家庭中发生的事情。理查德·格里纳姆指出：“如果我们要想让上帝的教会在我们当中延续下去，就必须将教会带进家里，在家庭里培

① Works [Davies, *Worship and Theology...* 1603–1690, p. 123].

② Gouge, *Works*; Perkins, *Works*. George 在其作品中引用了这两部作品的内容。p. 275. 约翰·格里观察到典型的清教徒父亲的一个特征：“他尽力使他的家庭成为一间教会。”(*Character of an Old English Puritan* [Collinson, p. 375])

育教会。”^①威廉·卡特莱特坚持认为,要理问答的讲授“不仅应该在家里由家长来做,也应该在教会里由牧师来做”。针对“为什么要在家里?”这个问题,他回答说:“因为家庭是教会的养育所。”^②

家庭是微型教会这一画面,恰如其分地描绘了清教徒在家庭里的作为。首先,敬拜是家庭内例行事务的常规组成部分。尼古拉·拜菲尔德(Nicholas Byfield)建议:“父母应在家里认真地建立敬拜,使得儿童从婴儿时期开始就可以目睹敬虔实践。”^③塞缪尔·维拉德指出,教会应“督促每个家庭保持家庭敬拜和家庭教育”。^④英克里斯·马瑟(Increase Mather)在波士顿的教会做出以下保证:

“我们承诺(在基督扶助下):我们将以纯全的心,努力在家里行在主面前;我们将按照上帝话语的要求,持续坚持敬拜上帝,既祷告也读经,这样基督的话语就将丰富地住在我们心里。”^⑤

清教徒将家庭视为教会,使得家庭敬拜成为他们生活的常态。巴克斯特的《基督徒指南》提议,周间的家庭敬拜应该每天两次:

“每早晨起来应该为刚刚过去之夜晚的安歇而感恩……并应祈求在接下来的一天里蒙受指引、保护、供应和赐福……晚上应该为了上帝一整天的怜悯献上感恩,为了当天的罪孽认罪、祈求赦免,并祈求上帝赐下夜

① *Works* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 443]. 约翰·安吉耳(John Angier)写道:“我们越多地在隐秘处敬拜上帝,就越容易适应于家庭敬拜,我们越多地在家庭中敬拜上帝,就越容易适应于公共敬拜。”(*Help to Better Hearts for Better Times* [R. C. Richardson, p. 91])

② *Cartwrightiana* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 454].

③ *Commentary Upon the Three First Chapters of the First Epistle General of St. Peter* [R. C. Richardson, p. 91]. 罗伯特·克列佛说:一家的头“必须在家里设立侍奉上帝的秩序”(A *Godly Form of Household Government* [James Johnson, p. 30]).

④ *Boston Sermons*, Oct. 14, 1677 [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 139].

⑤ *Returning Unto God the Great Concernment* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 140].

间的安歇和保护。”^①

本杰明·瓦兹沃思说过类似的话，他写道：“除了某些极为特殊的情形以外，我们不应该有哪一天没有读上帝的话语。”^②

在这样一种常规下，家庭敬拜成为家庭合一的要点。用托马斯·帕吉特(Thomas Paget)的话来说，家庭敬拜是合宜的，

“因为同一家庭的成员经常……会或多或少彼此分享欢乐、分担痛苦。因此，他们理应使用上帝分别为圣且命定的方法，为了彼此的好处，使各人相互受益。”^③

教会是基督教教义和道德教育的中心，家庭作为“小型教会”也应是这种中心。约翰·彭里(John Penry)说，父亲有义务“通过教导和传讲圣经信息[将孩子和仆人]领到主的面前”^④。托马斯·泰勒强调需要“教导每个家庭成员敬畏上帝”^⑤。

清教徒发现，基督教教育中最有效的方法是要理问答。清教徒强调信心包括理智的成分；他们也喜欢对事物认真加以定义；要理问答这种形式与二者正相符。理查德·巴克斯特在《归正的牧师》这本书中，用一章的篇幅专门讨论了“要理问答教导的益处与必须”。要理问答之目的不是记诵，而是理解。柯顿·马瑟警告父母不要让“儿童像鹦鹉似地将要理问答翻来覆去地快速背诵；但要寻根追底地尽可能理解有关上帝之事”。^⑥

清教徒乐意去做的另一件事是设立属于自己的私人特殊敬虔日。清教徒反对天主教会设立的、充斥了各种节期的日历，但他们在主日敬拜之

① *A Christian Directory* [Davies, *Worship and Theology*, ... 1603–1690, p. 123]. 巴克斯特在别处说道：“经验证明，家庭之中日日会犯罪，日日得怜悯，日日有所需。”(*A Christian Directory* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 279])

② *Ehortations to Early Piety* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 89].

③ *Demonstration of Family Duties* [R. C. Richardson, p. 93].

④ *Three Treatises* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 455].

⑤ *Works* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 455].

⑥ *Cares About the Nurseries* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 98]. 第98–100页有其他作者类似的评述。

外,增添了家庭禁食祷告和感恩日。

家庭并不会自动成为属灵实体,必须有人组织属灵活动。在清教徒的思想中,父亲就是那位组织者。日内瓦圣经中指出:“一家之长应是家庭内的传道人,使家中从大到小所有人都遵循上帝的意旨。”^①另一位清教徒权威推测:“上帝将全体家人托付给一家之长。”^②

在清教徒看来,家庭敬拜的另一个关键是保护婚姻的属灵完整性。他们说,若要使家庭成为坚定的基督化家庭,夫妻双方需要用很高的属灵标准互相要求。瓦兹沃思写道:“丈夫和妻子应该追求的是美德和敬虔,而不是美貌或财富。”^③约翰·柯顿将婚姻描述为使配偶双方“更好地侍奉上帝,并使他们更亲近上帝”的工具^④。

小 结

家庭为清教徒圣约神学提供了良好的试验案例。圣约意味着关系,首先是和上帝的关系,其次是和其他人的关系。家庭之目的是荣耀上帝,清教徒从这个前提开始,试图让家庭成为“小型教会”。理想中的家庭是圣化了的的关系之所在地,也是共同敬拜上帝的场所。

清教徒的家庭也可以用“秩序良好”这样的词来描述。在清教徒的理论和实践中,秩序良好的家庭是一个有优先次序的家庭,丈夫/父亲是家中负责任的头,妻子/母亲是帮手,她有自己的职责范围,孩子们顺服父母双方的管教和教养。

清教徒关于儿童成长的理论强调,儿童像他们的父母一样是堕落的人,有向善的倾向,需要被引向上帝、引向良善的道德。清教徒抚养儿童

① Marginal note to Genesis 17: 23.

② John Dod and Robert Cleaver, *The Ten Commandments* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 443]. 丁道尔曾宣称:“每个人应以言行向家人及其在他管治下的人们布道。”(*Expositions and Notes on... the Holy Scriptures* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 465])

③ *The Well-Ordered Family* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 80]. 1680年新英格兰宗教会议确认此一陈述:“在主内嫁娶是基督徒的责任。”(Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana* [Morgan, p. 182])

④ *Practical Commentary Upon John* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 48].

的三重基础是：重视早期训诫，强调言传更强调身教，以及在消极限制和积极支持之间保持平衡。

延伸阅读

Charles H. George and Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570—1640* (1961).

Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, chap. 13 (1964).

Edmund S. Morgan, *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England* (1944, rev. ed. 1966).

John Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony* (1970).

Levin L. Schiicking, *The Puritan Family: A Social Study from the Literary Sources* (1970).

Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500—1800* (1977).

Joyce L. Irwin, *Womanhood in Radical Protestantism, 1525—1675* (1979).

Richard L. Greaves, *Society and Religion in Elizabethan England* (1981).

Laurel Thatcher Ulrich, *Good Wives: Image and Reality in the Lives of Women in Northern New England, 1650—1750* (1982).

Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe* (1983).

“生于我们家中的孩子是为上帝而生。”

——迪奥达特·劳森(Deodat Lawson)

“家庭好好规范,国家诸事顺利。”

——威廉·高治

“一个基督徒家庭……是一间教会……是一个基督教社会团体,为了更好地敬拜侍奉上帝而组合在一起。”

——理查德·巴克斯特

第 6 章 清教徒的讲道

“讲道不只是让人听听而已，而是要让我们离天堂或地狱更近一些。”

——约翰·普雷斯顿

为了替后面关于清教徒讲道的论述作铺垫，我请你们和我一起回到十六世纪初。剑桥大学以马内利学院院长劳伦斯·卡得顿(Laurence Charderton)在他的故乡兰开郡讲道。这个北方郡是天主教的地域。人们不常听到好的讲道。卡得顿的讲道已经持续了两个小时。在将要结束之前，他说了一句话，大意是“他不打算再冒犯他们的耐心了”。

但听众不让这位传道人停止。他们请求：“看在上帝的份儿上，先生，继续讲呀，继续讲。”据记载：“卡得顿先生感到很意外，他于是作了一次长篇讲论，满足了他们的强烈要求。”^①

要知道，这样的事在清教徒运动中并不罕见，而是常常发生。

从反对者的视角来看，令这群英格兰清教徒的对手们最害怕的就是他们的讲道。通过讲坛，清教主义在十七世纪早期给英格兰民族打下了烙印。伦敦圣公会主教抱怨清教徒的聚会说：“人们迷恋他们的聚会，就像教皇的追随者们习惯性地走上朝圣之旅那样。”^②

圣公会的首要辩护人理查德·胡克(Richard Hooker)不情愿地承认，清教徒的讲道比圣公会训道更受欢迎。他写道：“我们观察到，他们的讲道大占优势；相比之下，其他方法都似乎使人昏昏欲睡、毫无效果。”他还形容：“无论何处，人们对他们的讲道都情有独钟，而对训道则冷

① 这里的描述出自 Thomas Fuller, *The Worthies of England* [Davies, *Worship and Theology... 1603-1690*, p. 315]。

② 巴贝奇(Babbage)引用, p. 11。



图 12 传道是清教主义最重要的核心。图为新英格兰清教徒步行去听教会讲道。惠顿学院葛培理中心(Billy Graham Center, Wheaton College)允准使用。

如冰霜。”^①

无论何事,如果激发了基督徒公众如此的热情,都值得仔细考究。我们如何解释清教徒讲道的吸引力呢?

清教徒牧师的肖像

有一种关于清教徒的说法是正确的:“如果一生都在听道……就不可避免地会造就出有见识、有分辨力的平信徒,他们对讲道和讲道者有清晰的分辨。”^②因此我建议,让我们先来听一听清教徒关于理想牧师的一些讨论。

当约翰·菲尔德(John Field)在伦敦的讲道职分被暂停时,他教区的居民请愿要求他回来,说:“他在我们中间竭力服事,……单单传讲上帝的话语,用要理问答教育我们的孩子,教导我们顺服上帝和掌权者,帮助我们保持了井然的秩序。”^③清教徒运动所产生的数不清的“宣言”之一说:“牧师有三方面的责任”,即“讲道、施行圣礼和祷告”^④。

威廉·珀金斯推测:“每位真正的牧师都是一位双重的解读者——通过传扬上帝之道向人解读上帝的心意,并将人解读在上帝面前,呈上他们的愿望,认罪,祈求饶恕赦免。”^⑤有人这样描述理查德·格里纳姆:“他最擅长安慰受伤的良心。”^⑥托马斯·威尔考克斯(Thomas Wilcox)牧师的书信集被高度评价为“勉励及指导敬虔实践的敬虔、直白、必读的讲章”^⑦。

有一项于1584年至1585年间为英国国会所做的教区调查,调查报告中用下列称谓来描述清教徒认可的牧师:“言谈诚实”、“话语有学识”、

① *The Laws of Ecclesiastical Polity* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 186].

② Seaver, p. 43.

③ *The Second Part of a Register* [Seaver, p. 37].

④ *A Brief and Plain Declaration Concerning the Desires of All Those Faithful Ministers...* [Trinterud, p. 270].

⑤ *The Calling of the Ministry* [Brown, p. 74].

⑥ Thomas Fuller, *The Church History of Britain* [Collinson, p. 128].

⑦ 引自 Roger Morrice 对这些书信的描述 [Collinson, p. 128].

“有见识、热心、敬虔，适于牧会”。^① 在美洲，约翰·柯顿认为：“牧师的责任心是直白地讲道，使他传扬的信息成为上帝的谕旨，规范人们生活之路上的行为。”^②

这些赞誉之语为我们勾勒了一幅理想的清教徒牧师的肖像。虽然这些赞誉之语在不断增加，然而，最常见的赞誉形容词是“敬虔并有学识”^③。为什么强调传道人的“敬虔”呢？部分原因是要对抗当时圣公会中泛滥的一种倾向：许多教士把他们的职位当成一种谋生手段。^④ 清教徒经常谈论的话题之一是，有些人有着可耻的生活方式，却占据了教会内的职位，他们缺乏与之相称的属灵品质。沃尔特·特拉弗斯(Walter Travers)抱怨说：“多少人占据着教会治理的职位，却过着最邪恶的生活，有着极不敬虔的行为。”^⑤

在这种谋生手段式的框架下，圣公会的许多教士“以谋财为目的”，且在不属于他们的教区领薪。伊丽莎白一世时代的一位主教圣阿萨夫的威廉·休伊斯(William Hughes)，有一个会更长的职位，接受十六家教会的供奉金，同时他还出租土地给他的妻子、孩子、姐妹、堂兄弟和表姐妹等。一个更典型的例子是大主教班克罗夫特(Bancroft)，他领受六份供奉金。^⑥一般清教徒认为，许多这类教士的生活方式简直是一种丑闻。清教徒检查员所做的一项教会调研揭示，一些圣公会教区长和教区教职人员的生活可以用“啤酒馆常客”、“被扑克牌、骰子和赌博所辖制”、

① Collinson, pp. 280–81.

② Cottonus Redevivus [Mitchell, p. 116].

③ 例如，早在1547年，托马斯·贝肯就称牧师为“有学识而敬虔的传道人”(The Jewel of Joy [Bailey, Thomas Becon, p. 60]).

④ 赫德逊(Hudson)这样描述任免权系统：“圣职资格的决定权被国家从主教们手中拿走了，而仅次于圣职的教区职位的提名权则大多由平信徒控制，如果被提名人满足最起码的要求，主教将被迫给他按立圣职。主教对被提名人是否适于担任圣职，所能做的唯一测验是政治方面的。只要被提名人向最高权威宣誓并同意读《公祷书》，主教就必须接纳，而在其他各个方面不能过多查问。”(p. 202)

⑤ A Full and Plain Declaration of Ecclesiastical Discipline [George, p. 329]. 爱德华·德灵(Edward Dering)提到“闲散、褻渎、无学识、笨拙的牧师”危害了英格兰国教会(Works [George, p. 329]).

⑥ 这些数据出自爱默生的 *English Puritanism*, p. 19. 他进一步指出：“1603年，英格兰大约九千位教士中，有将近四千人受管制于接受教会收入的人；这样，教会所得的奉献没有落到教区牧师手上，而是落入国王、贵族、主教、大学学院、主教教堂教长和圣堂参事会手里”

“醉鬼和嫖客”这样的词来形容；另有一位神甫，他的“主要工作是治疗受伤的鹰”。^①

了解了这一背景，就很容易理解为什么清教徒如此高度褒奖“敬虔的牧师”。理查德·巴克斯特总结了清教徒的态度，他说：“人们敬重传道人的生活，胜于敬重其学识。”^②威廉·珀金斯给出过类似的评语：“若要激发他人心中敬虔的情操，自己必须首先敬虔。”^③一位现代学者指出，圣公会将礼拜仪式作为牧师活动的中心，就创造了一个系统，在这个系统中“教区教士的理智和道德在终极意义上是无要紧要的”；与此相反，清教徒则强调，神的道“需要受过教育的牧职人员带着道德权威的能力来传讲”^④。

清教徒还采用了更加符合职分的称谓来称呼牧师，从这一点也可以学到有益的教训。圣公会保留了天主教“神甫”的称谓，它的含义是专门神职人员。清教徒则选择了“牧师”(minister)^⑤和“牧者”(pastor)这样的称谓。“牧师”有“服侍人”的含义，它更恰当地描述了这一职分，即服侍并帮助人们所需。“牧者”(pastor)或“牧人”(shepherd)所包含的内涵更能说明问题：牧人的首要职责是喂养、照看羊群。

从上述描述中可以看出，牧师的职责是多方面的，包括教导、主持圣礼、教养良心、塑造敬虔的榜样以及辅导^⑥。但这些职责中没有一样是他们的首要职责。

清教徒一致同意，牧师的首要职责是讲道。阿瑟·希尔得山姆指出：讲道是牧者的“首要工作”；约翰·欧文相信：“牧者的首要责任是辛勤讲

① Collinson. pp. 290—91.

② *The Faithful Shepherd* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 138].

③ *Works* [Hudson, p. 205].

④ Seaver, p. 43.

⑤ 本意是使者，引申为牧师、部长等。——译者注

⑥ 许多辅导以有关“良心问题”的讲章和作品作为参考资料。彼得·路易斯(Peter Lewis)在 *The Genius of Puritanism* 中对这种广泛的牧师辅导进行了部分调查。赫德逊指出，理查德·巴克斯特在礼拜四晚上开放家庭，作为“集体治疗的场所”(p. 99)；大家聚集在一起，“复述”前一个主日的讲道。

道、喂养羊群。”^①与清教徒同时代的威廉·布拉德肖对清教徒运动进行调查，勾画了这样一幅肖像：

“他们持定，牧者至高无上的职份和权威是解释圣经中上帝的话语，并用以训导、责备人，严肃认真地向会众公开传讲福音。他们持定，这也是基督和使徒所做的工作中最为伟大的。”^②

清教徒广受欢迎的讲道及其影响

清教徒当年的讲道惊人地广受欢迎。例如，因为亨利·史密斯的讲道极受欢迎，他的教会非常拥挤，借用托马斯·富勒的话：“许多素质很高的人会自带座位，我的意思是，他们用自己的两条腿站在通道里。”^③克里斯托弗·希尔的话亦可作为佐证，他说：一位好的传道人对于一个集市城镇来说是一笔经济资产，因为可以吸引人进城，听传道人在赶集日讲道。^④威廉·韦特利作为传道人，声名远播，许多“智力超群的人”和许多不同教派的人，从牛津赶了二十英里路来班布里(Banbury)，听他讲道。^⑤难怪迈克尔·瓦尔泽(Michael Walzer)称传道人为“十六世纪清教主义的英雄”^⑥。

圣公会当时面临的重大问题之一是人们“为听道而串教会”，即平信徒会离开自己的教区，去讲道好的临近教区听道，而这些讲道好的教区几乎没有例外地是清教徒在讲道。兰开夏郡出生的伦敦传道人乔治·沃尔克(George Walker)用清晰的语言描述他家乡的乡亲们，

① Hildersham, *CLH Lectures Upon Psalm LI* [Lewis, p. 35]; Owen, *Works*, 16: 74. 理查德·席布斯有过类似的宣称：讲道“是恩赐中的恩赐。……父神这样看重讲道，基督这样看重讲道，我们也当这样看重讲道”(Works [Lewis, p. 36])。

② *English Puritanism...* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 183].

③ *The Church History of Britain* [Hudson, p. 185].

④ *Society and Puritanism*, pp. 98–99.

⑤ Stenton, p. 108.

⑥ Walzer, p. 119. 瓦尔泽形容清教徒传道人是“受过教育(或善于自学)、有进取心的人，想要在教会治理上有发言权，想要一间教会，实际上，他们想要发挥所有才干”(p. 120)。

“当他们在自己的家乡听不到讲道时，他们就准备好、也愿意跑好多英里的路去听讲道，放下所有对利益的挂念，甚至在周间放下劳动和工作，去参加公开聚会，以期能听到人传扬和讲解上帝的话语。”^①

威廉·戴克深受欢迎，以至于

“许多人在安息日离开自己教区的教会，不听自己牧师讲道……而经常去听戴克讲道。许多这种串教会的人往往长途跋涉，并很晚才回家。”^②

清教徒讲坛影响了一个民族的灵魂，部分是因为清教徒传道人吸引了社会领袖来聆听讲道，尤其是蓬勃向上的年轻人。理查德·席布斯“在格雷法学院的宿舍激起了清教徒精神”，而他的朋友约翰·普雷斯顿则在林肯法学院的宿舍吸引会众，这两所法学院是当时英格兰声望最高的两所法律学校。^③ 当彼得伯勒的斯坎布勒(Scambler)主教抱怨人们喜欢听清教徒讲道、而不喜欢圣公会诵读《公祷书》时，他带着警告的口吻评论清教徒传道人说：“他们已经达到了目的，即吸引各种年轻牧师。……他们勇敢坚强，与一切不缺乏伟大朋友的人一样。”^④

清教徒讲道广受欢迎，部分原因是由于他们强调问题的重要性。约翰·普雷斯顿为这一点定了基调：“讲道不只是让人听听而已，而是要让我们离天堂或地狱更近一些。”^⑤ 理查德·巴克斯特在下面这番经常被人引用的话里也传达了类似的信息：

“站在会众面前、传讲得救或受永刑的信息，这信息来自永生上帝，是

① *An Exhortation for Contributions to Maintain Preachers in Lancashire* [R. C. Richardson, p. 84]. 沃尔克也写道：“当一位传道人在他们的城镇间经过的时候，随时随处，他们都会强求他公开讲道，然后没有多少预兆就会突然聚集一大群人，以全部敬意和注意力，欢喜快乐地听他讲道。”

② 在柯林逊(Collinson)的作品中可见到同时期其他作者的作品信息，p. 373。清教徒传道人也会常常接触到英格兰和美洲的政府领袖们。

③ Haller, *Rise of Puritanism*, pp. 160-64.

④ Letter to Burghley, *Lansdowne MSS* [Babbage, p. 11].

⑤ *A Pattern of Wholesome Words* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 46].

奉我们救赎主之名传讲的，这不是一件小事。传讲这一信息时要直白到使无知的人也可以懂得；要严肃到使最冥顽不化的心灵也受到触动；要有极强的说服力，使得有抵触情绪、吹毛求疵的人也无话可说。如此讲道可不是一件容易的事。”^①

清教徒这种强调问题的重要性的做法具有很高的价值，这种价值的最佳标志是，人们请求他们频繁地讲道。清教徒牧师每周讲道三至五次，同时还要教导要理问答^②。

讲道是重要的，因为讲道的目的是将上帝的话语赐予人。约翰·柯顿的听众中，有人这样赞扬他：

“柯顿先生带着权威、例证和生命来讲道，我感到，当他传讲先知或使徒的信息时，我听到的不是他在讲，而是那位先知或使徒自己在讲；是的，我听见的是主耶稣基督在向我的心说话。”^③

在清教徒时期，他们讲道的火热就已经闻名遐迩。托马斯·富勒如此描述清教徒时代：

“赢得最高声望的是牧师们在人口密集地区的辛苦讲道；人们发现，在英格兰，掌握教会讲坛的人能够随意掌管人心。”^④

现代历史学家在对清教徒时期进行回顾时同意这种说法。约翰·F. 纽(John F. H. New)指出：“讲道，无论用口还是用笔，都是清教徒的生命所在。”威廉·哈勒则说，清教徒“说的话传达了一种生机勃勃的激情”^⑤。

① *The Reformed Pastor* [Davies, *Worship and Theology... 1603-1690*, p. 162].

② Davies, *Worship of the English Puritans*, pp. 200-201.

③ Roger Clap, *Memoirs of Captain Roger Clap* [Vaughan and Bremer, p. 70]. 戴维斯这样描述：“传讲上帝的道既不是道德说教，也不是哲学演讲，而是满有权威地宣讲那位应当称颂的上帝。这才是讲道的最高意义。”(*Worship of the English Puritans*, p. 185)

④ *The Church History of Britain* [Hudson, p. 185].

⑤ New, p. 71; Haller, *Rise of Puritanism*, p. 258.

讲道中学识的重要性

前面我提到,清教徒喜爱“敬虔而有学识的”牧师,这是对圣公会教士制度的反叛。毫无疑问,塞缪尔·约翰逊所说的“无知时代伴随着宗教礼仪时代”^①,是有许多例外的,但毋庸置疑的是,圣公会诵读《公祷书》而非讲道的侍奉行动,在教士中培养起一种令人震惊的无知。约翰·胡珀调查了311位圣公会教士,发现其中171位不能背诵十诫,33位不晓得在哪儿能找到十诫,30位说不出主祷文在圣经里的什么地方,27位说不出该卷书的作者是谁,10位不能背诵主祷文。^②

教士的这种无知自然导致平信徒的无知。肯特郡的教区长约西亚·尼科尔斯(Josias Nichols)在一项调查中发现,教区内400位领受圣餐的人中,仅40人知道关于“基督,他的位格、他的职分,罪如何进入世界,罪的惩罚是什么,我们的身体在坟墓里腐烂后会变成什么样”的基本知识^③。

清教徒对此做出了回应,他们在国会中发言,宣称“牧师必须讲道并有学识”,并提议:“为了得到有学识的牧者,必须学习一些好的课程。”^④爱德华·德灵(Edward Dering)在一次向女王讲道中说:“教会的所有悲剧中,没有比牧师一无所知、无话可说更悲惨的了。”^⑤

① *A Journey to the Western Islands* [Hill, *Change and Continuity*, p. 101].

② Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 100. 约翰·斯托克伍德(John Stockwood)于1579年在传讲保罗的十字架神学时,宣称每二十个教区只有一个才有称职的教师,并下结论说:“因此不必惊奇人们会有如此可怕而巨大的无知”(A *Very Fruitful Sermon*,... [Hill, *Society and Puritanism*, p. 52]). 希尔引用了在英格兰不同地区讲道的牧师低比率的统计,例如1比12、58比288、20比220等(pp. 52-53)。德雷克·威尔逊也引用了一些数字,并提出为什么相对少数的清教徒传道人能够获得这么大的影响力:“每个教区每月必须至少有一次讲道,在需要讲道的时候,那些从不讲道的教士往往会请他们的清教徒同工帮忙。”(p. 135)

③ *The Plea of the Innocent* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 56]. 更多关于圣公会在信仰方面无知的情形,可参见 Hill, *Society and Puritanism*, pp. 250-51 和 George, p. 336.

④ Collinson, pp. 312-315.

⑤ *A Sermon Preached Before the Queen's Majesty*... [Trinterud, p. 199]. 而圣公会的辩护人理查德·胡科无法理解牧师的这种困扰。他视讲道所代表的工作为浪费,他为此惊讶,并以贬低的口吻谈及“不照本宣科的讲道……没有书本的讲道,会耗尽人一生精力,却可能只有一次赢得公开的听众”(The *Laws of Ecclesiastical Polity* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 185]).

清教徒在讲道中非常看重学识,这种热心有几种表现。一是让教士受到学院的教育。清教徒抵达马萨诸塞后仅六年就成立了哈佛学院,其原因就是为要避免“现今的牧者离世之后,教会的服侍陷入无知的境地”。^① 这与英格兰那边的类似关注遥相呼应:一份清教徒文件拟了一个大纲,指出大学应该改革,以确保“培养出有学识的称职牧师”^②。一位研究牛津大学和剑桥大学在宗教改革运动时期历史的现代权威,记载了这两所大学一些关键人物如何对英格兰清教主义形成影响。^③

清教徒开创了两种独特事工,即“先知讲道的培训”和“讲师培训”,这也证明了清教徒的讲道看重学识。先知讲道培训(它最终被伊丽莎白一世女王取消)是指开办讲道研讨会或讲习班,以提高讲道质量,一个地区的牧师都来参加。牧师们聚集在一家中心教会,每次最多由五位牧师传讲预先商量好的专题,随后讨论。^④

清教徒的讲师培训旨在改进平信徒对基督教信仰内涵的理解。参加培训的清教徒讲师是平信徒私下资助的传道人或讲员,因此不受国教教会的直接控制^⑤。克里斯托弗·希尔称这些讲师为“自由教士”,另有人形容这种讲师培训是“现代研经会的鼻祖:它培养一种有较大广度和深度的讲道侍奉,参加者常常是牧师和附近清教徒会所的会员”。^⑥

清教徒强调对教士和平信徒开展敬虔教育,使他们的讲道能吸引听众且使听众理解教义真理。清教徒传道人视知识为上帝对人说话,并使他们确信圣经真理的主要渠道。本杰明·威奇科特(Benjamin Whichcote)表达了他的观点:“我发现,越是光照我头脑的讲道,越能俘获我的

① *New England's First Fruits* [Miller/Johnson, 2: 701].

② 柯提斯(Curtis)引用, p. 190.

③ Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition, 1558 - 1642*, ch. 7. 虽然清教徒在剑桥的影响更大,但柯提斯(Curtis)改变了一直以来清教徒对牛津基本上没有影响的状况。

④ Davies, *Worship of the English Puritans*, pp. 188-89. 特林特鲁德(Trinterud)称先知讲道为“前清教徒时期一项改进讲道的策略”(p. 191)。

⑤ 对此最详尽的阐述可见保罗·S·西佛所著的 *The Puritan Lectureships*。西佛这样形容这一状况:“如果领薪牧师不能或不愿按照所要求的数量和形式讲道,那么平信徒可以聘请另一位牧师,即讲师,在教会没有常规侍奉的时候讲道。如果常规的教区收入不足以吸引一位能讲道的领薪牧师,那么平信徒会增加讲师职分以做补充。这种常用策略的成功,部分原因在于其简单性,因为它广泛地适应各地环境。”(p. 6)

⑥ Hill, *Society and Puritanism*, p. 80; Lewis, pp. 61-62.

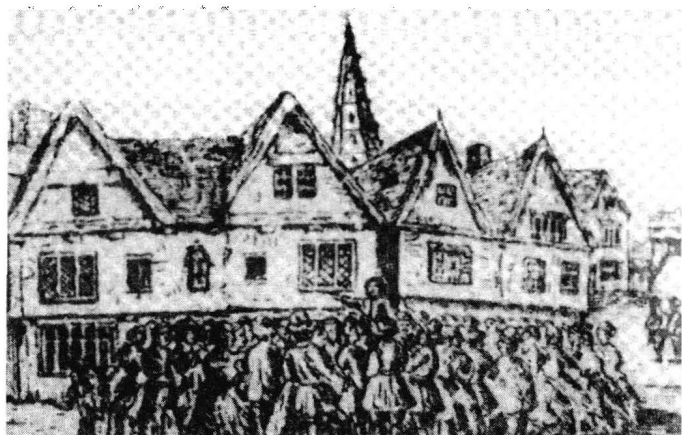


图 13 约翰·班扬在英格兰贝德福德(Bedford)故乡讲道。班扬协会理事会(Trustees Of Bunyan Meeting)允准使用。

心灵。”^①威廉·埃姆斯也说：“接受圣道由两部分组成：头脑专注，意志降服。”^②

美洲清教徒也同意这种看法。理查德·马瑟传记的作者说：马瑟的“讲道方式既直白、火热，同时又内涵丰富、理智过人。”^③显然，这样的讲道能同时吸引人的理智和感情。一位美洲教育史学家甚至这样说：“清教徒教士几乎成了美国历史上首个有学识的统治阶级——或者更恰当地说，一个和统治权力密切相关的知识分子阶级。”^④

任何人只要花时间仔细阅读公开发表的清教徒讲章，就会立刻发现这些讲章对传道人和听众的理解力都有很高的要求。别的不说，清教徒的讲道通常持续一个小时之久。于是才有威廉·卡特莱特所订的规定：

① *Sermons* [Brown, p. 121].

② *The Marrow of Theology*, p. 254.

③ Increase Mather. *The Lift and Death of... Richard Mather* [R. C. Richardson, p. 43].

④ Richard Hofstadter. *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Knopf, 1963), p. 59.

“如果可能的话,每个安息日安排两篇讲道,讲员应尽量将每篇讲道的时间控制在一个小时之内,尤其是周间的讲道。”^①

清教徒传道人认真准备讲章。“辛苦传道”是他们的理想,意思是辛勤、一丝不苟地认真准备讲章。多数清教徒牧师根据大纲来讲道,也有些牧师写下全部讲章。托马斯·古德温指出:“有些人不研经就即兴讲道,但保罗却吩咐提摩太默想和研习圣经,并将全部身心投入进去。”^②理查德·巴克斯特常常照读讲章,除非太忙、没时间把讲章写下来。^③

在美洲,约翰·埃利奥特(John Eliot)“决心好好学习,否则就不讲道”,并且决心“通过好好学习”,使得“我们的讲道中不让人觉得有任何解不开的结”。柯顿·马瑟赞扬约翰·柯顿,因为后者的讲道“如明灯照耀”^④。对于准备书面讲道大纲比即兴讲道需要花更多的时间来准备,马瑟作了一个有趣的分析:

“我们使用大纲,不是因为缺乏能力,而是我们对工作的态度,以及为了听众的益处。……我们讲三篇没有大纲的道比讲一篇有大纲的道要容易得多。”^⑤

从清教徒证道年鉴中,可以看到许多惊人的事例。有一次,克伦威尔想要测试约翰·豪伊(John Howe)的讲坛能力(豪伊后来成了克伦威尔麾下的一名随军牧师),于是就在豪伊即将上台之前修改了原先约定的讲道主题,要求他对新的主题进行即兴发挥。结果,豪伊就新主题进行了两

① 戴维斯在 *Worship of the English Puritans* 中引用, p. 193.

② *Works* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 194].

③ *Sheet Against the Quakers* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 194].

④ 有关埃利奥特和马瑟的引文出自米勒的 *Seventeenth Century*, p. 352。托马斯·谢泼德(Thomas Shepard)曾说:“有些人整个礼拜上下奔忙,到了礼拜六下午才去学习,上帝诅咒这种人的劳动;因为上帝知道,这样短的时间几乎不够用来祷告、痛哭和引导心灵归正。”(引文出自 Babette May Levy 的 *Preaching in the First Half Century of New England History* [1915; reprint New York; Russell and Russell, 1967], p. 82)谢泼德每周花三天准备讲道。

⑤ *Magnalia Christi Americana* [Mitchell, p. 22].

个小时的讲道,当他再次翻转沙漏时才被叫停^{①②}。

解经讲道

尽管清教徒偏爱教义和神学,可他们最喜欢的还是“解开”一段圣经经文的意思进行解经式讲道。威廉·埃姆斯明说,他不喜欢那种怠慢圣经所昭告的经文的主题式讲道:

“有些牧师用一段经文作为讲道的开始,随后就开始东拉西扯,只是偶尔提一下这段经文,而讲道的主要部分几乎与本段经文的内容无关,这样的牧师是在将自己的思想强加于他们的听众,也忘记了他们自己是谁。”^③

在敬拜过程中把圣经打开放在讲坛上,象征着解经式讲道的目标,就是要解释一处特定经文所隐含的意思。

这一目标决定了清教徒传道人的方法论,即将整篇讲章紧扣于所选择的圣经经文。威廉·夏培尔(William Chappell)将讲道定义为:“将一段圣经经文按自然顺序对其各部分进行讲解。”^④后面我们将看到,清教徒非常强调讲道中的应用部分,但这种应用必须从圣经本身出发。用威廉·埃姆斯的话来说:

“首先必须指出这段经文所包含的内容。……为了让人明白这段经文中的真理,牧师必须首先对其进行解释,然后再指出遵循这一真理的好处。”^⑤

① Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 193.

② 沙漏是钟表被发明出来之前,西方的计时工具,沙子从上面的透明玻璃漏斗全部落入下面倒立的透明玻璃漏斗,需要一个小时,翻转过来可以重新计时。——译者注

③ *The Marrow of Theology*, p. 191.

④ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 340.

⑤ *The Marrow of Theology*, p. 191. 阿美斯(Ames)也写道:“因为……上帝的旨意是从他的话表明出来,任何不注重圣经,甚至不及普通信徒注重圣经的人都不适于牧职。”(p. 191)

清教徒的讲章通常有三部分,其中两部分和圣经本身密切相关。根据威斯敏斯特会议所采用的《公共敬拜手册》(*Directory of Public Worship*):

“从经文中提取教义时,讲员应注意,首先这必须是上帝的真理。其次,这真理应包含于,或植根于这段经文,这样听众就可以清楚上帝如何从其中教导了这真理。”^①

清教徒将讲道内容的细节基本上或完全限制在圣经资料以内,这种做法与他们关于讲道应以圣经为中心的信念是相辅相成的。例如,威廉·珀金斯一方面鼓励讲员在预备讲章时阅读教父作品,但另一方面在讲坛上应避免引用这些作品^②。

一位现代学者研究了一个世纪以来在伦敦所传讲的“圣保罗十架”系列讲章,他很好地总结了这种以圣经为依据的讲道方法的影响:

“清教徒的讲章不只和圣经挂钩,而是真切存在于上帝之道内;他们不是使经文包含在讲章内,而是让讲章包含在经文内。……总之,听他们讲道就是置身于圣经中。”^③

一篇清教徒讲章的组织

清教徒在讲道时(及其他许多方面),非常注重方法论。他们反复推敲讲章应有的形式,并且在讲道中小心地遵循这些方法。常规模式是三

① Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 191. 威廉·哈勒讲到清教徒传道时这样说:“他们的方法是从一段经文开始——也就是说,从圣经中找出的一封特定书信、一个特定人物或一个特定事件——在其直接上下文中解释其意义,并将其与其它可能的相关经文联系起来,得出适当的教训或教义。”(William Haller, *Elizabeth I and the Puritans* [Ithaca: Cornell University Press, 1964], p. 36)

② *The Art of Prophesying* [Breward, p. 345].

③ Millar Maclure, *The Paul's Cross Sermons, 1534 - 1642* (Toronto: University of Toronto Press, 1958), p. 165.

段式讲章,虽然并非每个清教徒都以雷同的方式来描述这三部分。

在威廉·珀金斯所著《做先知讲道的艺术》(*The Art of Prophesying*)一书的末尾,有以下这样一个大纲,它可以被看作是清教徒讲章组织方式的原型:

1. 清晰地从圣经正典中读出经文。
2. 从经文本身出发,解释对这段圣经经文的感受及理解。
3. 从经文的自然意义里总结出一些教义要点。

4. 如果他有恩赐,那么在应用部分,以简单直白的话语将前面正确总结的教义要点应用到人们的生活和各类事务中去。^①

如果我们视诵读经文为讲道的前奏,那么根据上述方法,一篇讲章应包括下列三部分:(1)理解经文的表面意思;(2)从经文中总结出教义原则或道德原则;(3)如何将这些原则应用于基督徒日常生活中。^② 这种讲章结构的逻辑性和全面性是无懈可击的。

在运用这一方法来组织实际讲章时,我们会发现,这种“解经—教义—应用”式的整齐结构常会迷失在因推敲经文细节而造成的迷宫里。这里的主要问题在第二部分,即在经文中寻找教义,或曰“分解”经文。一位没有节制的传道人可以从一段经文中找出无数教义要点。甚至像约翰·乌道尔(John Udall)这样比较负责任的传道人都确信:“圣经的每一节经文都包含着至少一条普遍教义。”^③

传道人不仅要在经文中找到教义,而且还需要用“圣经的实例和见证……及植根于圣经之中的理性力量”来支持每条教义。^④ 这种“证明”和“运用理性”之目的,是为了确保从特定经文中归纳出来的教义为整本

① *The Art of Prophesying* [Breward, p. 349].

② Davies, *Worship and Theology... 1534-1603*. 戴维斯写道:“这一结构采用解释一段圣经的形式,……从每节经文搜集教导(或‘教义’)并付诸于道德应用层面(或‘运用’)。”(p. 304)

③ *Commentary Upon the Lamentations of Jeremy* [Emerson, *English Puritanism*, p. 112].

④ *Ibid.*

圣经所支持。我们读到,约翰·多德在进行这种证明时,“不追求从经文中寻找大量教义而给记忆添加沉重负担,也不追求用大量时间讲解几节经文,试图从几节经文中得出所有真理”。毫无疑问,这是传道人应效法的榜样。^①

佩里·米勒对标准的清教徒讲章进行了这样的总结:

“清教徒的讲章中,首先引用经文,进而尽可能短地‘解开’经文,详细说明语境和上下文,根据语法解释其语义,将其中的比喻和意象用直白的语言表达出来,并给出其逻辑含义;然后,讲章以直白的陈述句宣告包含于经文之中,或依靠逻辑推理引申出来的‘教义’,从而进到第一个推理或证明。如此这般得出一个个的推理,当中除了夹杂句号和顺序数,无其他任何内容;在得出了最后一个证明后,接下来的是应用,仍然是逐一列举。当所有要点都讲完时讲章就结束了。”^②

清教徒的讲章有计划、有组织,可能很长、很具体,但绝没有废话。讲章中的脉络清晰可辨,直到最终的目标。这一方法论确保内容和圣经相关,这样讲道就可以使听众在理智上理解真理,并且将神学教义应用到日常生活中去。

教义的实际应用

清教徒讲道最吸引人的一个特性是强调教义在实际生活中的应用。

^① Samuel Clarke, *General Martyrologie* [Haller, *Rise of Puritanism*, pp. 134–35]. 威廉·阿美斯实际上鼓励适度地增加证据,他写道:“当听众对所讲的教义提出质疑时(对所有人都接受的教义再加以论证是愚蠢的),一方面要给出证据,另一方面要举圣经中的实例解释说明已得到证实的教义。”(*The Marrow of Theology*, p. 192)

^② Miller, *Seventeenth Century*, pp. 332–33. 这与一位和威廉·波恩(William Bourne)同时代的人所做的描述一致:“他很少改变……讲道的方法,先是解释经文,然后阐述其中的教义及其经文依据和理性依据,接着回应一个或多个反对意见,然后是应用。……最后是安慰。”(Richard Hollingsworth, *Mancuniensis* [R. C. Richardson, p. 43])理查德·巴克斯特的传记作者描绘了类似的画面:“他开始仔细‘解开’经文,进而讲明其中的难点,并回应反对意见;接下来是陈述‘应用’;最后是热心呼吁良心和心灵接受。”(F. J. Powicke, *A Life of the Reverend Richard Baxter* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 192])

他们讲章的第三部分探究教义的应用,这教义是由圣经中解释、归纳得出的。清教主义这种注重实践的倾向使传道人认识到,只有当我们从圣经真理出发,“搭一座桥”连接到日常生活,教义才有生命力。托马斯·胡克说:“当我们仅仅阅读教义时,我们只在理性上明白道理;但当我们读到或听到实际例证时,人类的感情使我们觉得那些例证所代表的正是我们自己。”^①

从另一角度看,清教徒的讲道是一种修辞学或说理艺术。其终极目的是将听众的属灵和道德行为推向正确方向。他们的方法论也很关键,正如詹姆斯·德尔汉姆(James Durham)所指出的:

“应用是讲道的生命力所在;使听众的良知明白如何应用一个重要圣经真理,并使他们对其印象深刻,与解开这一真理同样需要学习、技巧、智慧、权威和直白;所以,牧师两方面都要学习。……为此,讲道又被称为是一种说服、见证、祈求、恳请、要求、劝诫等等的过程。所有这些都与在一定程度上都要与应用相挂钩。”^②

清教徒认为,诉诸听众良心就是讲道的应用部分。正如威廉·埃姆斯所说:

“讲道者若单单满足于找到并解释真理,却忽略了敬虔和蒙福包含着对真理的应用和实践,他们是在犯罪。这种传道人完全没有,或极少启发人的良心。”^③

正如这句话所述,应用的目标是通过唤醒良知,激励每个基督徒改变自己需要改变的行为。对清教徒来说,讲道是一种颠覆性的行动,其目标是“圣洁地更新”品格和行为——用威廉·珀金斯的话来说就是:“更新生

① 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 356。

② *A Commentary Upon the Book of Revelation* [Lewis, p. 49].

③ *The Marrow of Theology*, p. 192. 阿美斯将“应用”定义为:阐明教义的“用处、好处或目的”。

活,脱离不敬虔。”^①

应用既是会众的义务,更是传道人的责任。实际上,应用促进了认真听道。托马斯·曼顿(Thomas Manton)说:“行道者是最好的听道者。”^②塞缪尔·瓦德在日记里告诫自己:“总要记住,听了上帝之道后就立即应用在自己身上,尽量不给悖逆的思想留余地。”^③

对上帝的道需要有人应用,这是清教徒拒绝圣公会礼拜中规定好的训诫的许多理由之一。这种训诫不能满足当时当地情况的需要。例如,理查德·巴克斯特宣称:

“如果我知道我的会众最大的罪是沉湎于醉酒,难道我不应该有义务通过讲道、诵读来反对这种罪吗?还是只能按规定讲反对贪婪及其他罪恶的道?”^④

为了讨论清教徒传道人应用基督教教义的方法,让我们再看一看珀金斯的《做先知讲道的艺术》。珀金斯根据下列七种不同的听众将“应用的方法”分为七类:

“一、无知而又不受教的非信徒。……二、有些人可以受教,但仍然无知。……三、有些人有点见识,但不够谦卑。……四、有些人是谦卑的人。……五、有些人已经相信。……六、有些人是堕落的人。……七、听众中混杂着各类的人。……”

另外,“应用可以是思想上的,也可以是实践上的”。实际性的应用“是关乎生命和行为的:它就是教导和纠正”。两者均可进一步划分。^⑤

① *The Art of Prophesying* [Breward, p. 343]. 戴维斯在 *Worship and Theology... 1534-1603* 中写道:“清教徒讲章构架的最大旨趣也许就是有效地保持一个明确方向:从改变人的心思意念到改进人的行为。清教徒的讲道对玄思冥想极少有兴趣,而最重要的关注是敬虔,就是知道并遵行上帝的旨意。”(p. 305)

② *Complete Works* [Lewis, p. 48].

③ *Diary* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 108].

④ *Five Disputations* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 188].

⑤ *The Art of Prophesying* [Breward, pp. 342-43].

很明显,清教徒传道人知道他们在讲道中想要达到什么目的。他们是以目标为导向的人。他们的终极目标是圣洁生活;教义真理是达致这一目标的一个手段。托马斯·曼顿写道:“能付诸实践的知识是最好的。……听众生命的改变是传道人最好的奖赏。”^①

热情洋溢的讲道

清教徒的讲章对理智要求很高,但在强调理性地理解真理的同时,他们也平衡地诉诸心灵和意志。清教徒的讲章热情洋溢,其目标是影响听众。巴克斯特很好地阐明了这一理论:

“除非真理深深地打动了人,否则人不太会愿意按照他所知的真理去行,同样,除非理论影响到了情感,否则他的灵魂不会享受真理的甘甜。理性不是灵魂的全部,因此不能完成全部工作。……理性必须获取真知,为意志做好准备;而意志必须接受真知,并将真知推荐给情感;情感是位于灵魂的最深层的。”^②

通过注意作者们在提出这一理论时所用的典型比喻,我们可以很好地把握清教徒要表达的意思。理查德·马瑟说,讲道“就像射箭,其目标不是越过人们的头顶,而是直入人们的心灵和良心”。^③ 托马斯·卡特莱特说:“正如挑旺的火发出更多的热,同样,神的道由传道人传讲,就在听众心里燃烧。”^④ 巴克斯特写道:“假如我们的话语不够锋利,不能像钉子一样刺透人心,那么他们石头般的心会几乎毫无感觉。”^⑤ 这里用主动出

① *Complete Works* [Lewis, p. 48].

② *The Saints' Everlasting Rest*, p. 142. 约翰·诺特(John Knott)论及理查德·席布斯的话用在大部分清教徒传道人的身上也同样真实:“直到最近,绝大多数有关清教徒讲章的讨论,遵循了佩里·米勒富于影响力的引领,着重于清教徒的理性。……无论米勒的描述有多真实,它……不会出现席布斯式的激发听众情感的技巧。”(p. 46)

③ Samuel Clarke, *Lives of Sundry Eminent Persons in This Later Age* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 132].

④ 戴维斯在 *Worship of the English Puritans* 中引用, p. 186.

⑤ *The Reformed Pastor*, p. 117.

击等栩栩如生的比喻，恰如其分地形容了清教徒富有情感的讲道的精髓。

讲道的情感力量不在于传道人如何操控听众，而在于圣灵的作为。理查德·席布斯说：“传扬上帝的圣道是圣灵的职分。”^①托马斯·胡克说：“圣灵总是伴随着……圣道而工作。”^②

清教徒热情地讲道，也要求听众听道时不作壁上观，而要积极参与。清教徒时代或今天诵经礼拜的辩护者批评清教徒讲道，是因为他们误解了什么叫做好好听讲道。清教徒认为，听讲道需要听众全神贯注地积极参与。清教徒的好几种做法都显明了听众席上的人是多么积极地参与。

其一，听道时做笔记是清教徒教会敬拜的一个典型特征。历史记载，柯美纽斯(Comenius)从欧洲大陆访问英格兰，以欣赏的态度看到伦敦的会众在听讲道时作速记笔记^③。清教徒教育家约翰·布林斯利(John Brinsley)建议：“在安息日或其他有讲道的日子，要让每个人在讲道中有所收获。最年轻的人应该做笔记。”^④

其二，听众在听讲道后进一步默想这篇讲道。艾德蒙·卡拉米(Edmund Calamy)说，讲道就像食物摆在餐桌上：

“你们必须吃；不仅要吃，而且要调配并消化食物。……一篇好好消化、认真默想过的讲道，好于二十篇没有默想的讲道。”^⑤

要进行这种默想，当然首先必须记住。威廉·埃姆斯批评某些传道人的讲道大纲：

“让听众很难记住。……因为记不住讲章的提纲，也就没法随后在家里私下重复讲道内容；其后果是，上帝的教会内藉讲道所要结的果子中最

① *Works* [Rooy, p. 37].

② 爱默生在 *English Puritanism* 中引用, p. 45.

③ 参 R. C. Richardson, p. 101; 希尔, *Society and Puritanism*, p. 65.

④ *Ludus Literarius* [Mitchell, p. 32]. 布林斯利(Brinsley)进一步规定,那些做笔记的人应该写下:“1、经文,或部分经文;2、尽可能记录下每条教义、能够给出的证据、理由及其应用。”(p. 33)

⑤ *The Art of Divine Meditation* [Kaufmann, p. 119].

大的部分，就丧失掉了。”^①

请注意，埃姆斯认为，讲道的主要影响力发生在教会外，是在敬拜结束后发生的。

清教徒的第三种做法为记笔记和积极记忆赋予了动力，那就是：一家人聚集在一起“重温讲道内容”。一位与清教徒同时代的人观察到，清教徒“私下里重复”他们“公开听的道”，“以激励自己及其家人”。^② 西奥菲拉·伊顿(Theophilus Eaton)的家庭在各方面都是清教徒家庭的典型代表。他在主日晚上将全家人聚集起来，“尽责尽职地和他们讨论在上帝家中所听的道，最后以祷告祈求上帝赐福全家人而结束”。^③

简而言之，清教徒讲道理论与受过敬虔教育的平信徒所怀的理想相辅相成。人们期望讲道能激励个人和家庭的全部日常行为。用 A. G. 迪金斯的话来说：

“清教徒认为，教会的未来寄托在这群朝气蓬勃、智慧超群、交流沟通能力出色的牧者身上。……这些新牧者的主要目的是让平信徒火热起来，使他们能够参与选拔他们的牧师，检讨自己的灵命，带领家庭祷告，阅读敬虔书籍，并参与教会管理。”^④

换言之，讲道之目标不是由教堂里发生的事来判断，而是由讲道在教堂外的影响来判断。

讲道的直白风格

实际上，至此为止，我所说的每件事，都为清教徒讲道的直白风格提

① *The Marrow of Theology*, p. 192.

② John Gere, *Character of an Old English Puritan* [Collinson, p. 377].

③ Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 102]. 尼古拉·鲍恩德(Nicholas Bownde)在富有影响力的 *Doctrine of the Sabbath* 中视在家庭中复述主日讲章为主日活动的必要组成部分(Collinson, p. 377)。

④ *The English Reformation*, p. 320.

供了背景；关于这点，清教徒自己最有发言权。他们认为讲道是一项向社会各阶层人士发出诉求的常见行动；他们相信讲章必须将上帝的真理传递给每一位听众；他们盼望他们的讲道切合实际并发人深思——所有这些加起来，产生了一种讲道风格：传道人正如沃兹沃思（Wordsworth）笔下的诗人那样，乃是一个人在对其他人说话。

清教徒偏爱这种简单的散文风格，目的是追求清晰。威廉·珀金斯指出，讲道

“必须直白、清晰、明白。……我们常赞叹：这真是一篇朴实的讲道。而我要再强调：讲道越朴实越好。”^①

理查德·席布斯指出：

“真理无所惧怕，就怕被掩盖；真理无所欲求，只求清楚地敞开摆放在所有人眼前；毫无掩饰的真理最可爱，也最强有力。”^②

亨利·史密斯说：

“单纯地讲道并不是说讲道可以简单粗暴、不学无术、稀里糊涂，而是直白清晰，使最普通的人也可以理解教导了什么，就像听见人叫自己的名字一样。”^③

直白讲道不仅取决于其中没有什么、也取决于其中包含着什么。要避免“堆砌对教父作品的引用，滥用拉丁文或希腊文”等诸如此类的事。^④清教徒要扬弃的是用重复堆砌、夸夸其谈的风格来做表面文章。对塞缪尔·托舍尔（Samuel Torshell）而言，一篇糟糕的讲道通篇

① *Works* [George, p. 338].

② *Works* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 140].

③ 布朗(Brown)引用, p. 85.

④ Richard Baxter, *The Practical Works* [Mitchell, p. 104]. 珀金斯写道：“无论是艺术言辞，还是希腊语和拉丁语的表达，都不可掺杂在讲章中。”(*Works* [George, p. 339])

“告诉你们我们读了多少教父著作，我们和经院哲学家们是多么地一致，我们是多么较真的语言学家等等。这是可怜的卖弄。”^①

为什么清教徒不喜欢在讲道中夸夸其谈？原因之一是，他们感到，那样就将人的注意力从讲章内容分散到了传道人身上，用现代用语来说，这种情况就是传道人在“沽名钓誉”。珀金斯说，用这种卖弄的风格，“我们所传扬的不是基督，而是……我们自己”。^② 罗伯特·波尔顿说：这种传道是“为了自我表扬、达到私人目的”。^③

清教徒中盛行直白风格还有其他原因。其一是社会学的原因：清教徒传道人的目标是赢得整个社会。有人这样说约翰·多德：

“那些贫穷而简单的人，去听他讲道之前还不晓得宗教信仰是什么意思，但听了他讲道以后，他们情不自禁地谈论他的讲章。他的讲道……用这些可怜的人自己的语言和俗语……让他们听到了上帝的奥秘，强烈地影响了他们。”^④

更让人难忘的是托马斯·富勒对珀金斯讲道的称赞：

“他的讲章虽然直白，但敬虔的智识之士景仰他的讲章；虽然深刻，但普通人也能明白。”^⑤

直白的风格也是依据这样一个前提，即讲章的最终目的不是唯美主义，而是属灵教诲。已出版的清教徒讲章在序言中通常这样说：“教诲甚

① *Three Questions...* [R. C. Richardson, p. 42].

② *Works* [George, p. 338].

③ *Ibid.*, p. 339.

④ Samuel Clarke, *General Martyrology* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 58]. 马丁·路德表达过类似的关注：“我看到传道人的野心在膨胀……他们忽略了地位低下者和普通人。一位忠诚的传道人必须考虑到教会里的年轻人、仆人和女佣——那些缺乏教育的人。”(Lauterback-Weller, *Nachschriflen* [Plass, 3: 1130])

⑤ *The Holy State* [Davies, *Worship and Theology... 1534-1603*, p. 305].

于取悦,即使是取悦,其目的仍是教诲”(摘自一本讲章集的序言)。^① 英克里斯·马瑟说,唯一令他有兴趣展示出来的一种艺术品是“可以理解的艺术品”^②。



图 14 清教徒运动的英雄是传道人,他们发动平信徒舆论成为教会改革和社会行动的影响因素。约翰·班扬《天路历程》一个版本的插图,维真学院图书馆允准使用。

显然,清教徒风格也是基于这样一个前提,即讲章内容比形式更重要。约翰·弗拉维尔(John Flavel)推测:“话语是实体的仆人。一把能开锁的铁钥匙,比一把打不开宝藏之门的金钥匙,要更有用。”^③对清教徒来说,语言是达到目的的手段——它必须有用——其本身不是目的。

约翰·柯顿在剑桥大学时曾用两种风格讲道,因此发生了一件趣事。身为剑桥大学一位爱卖弄的传道人,他对大批听众讲道时“遵循了剑桥大

① 引自米勒的 *Seventeenth Century* 中的一篇序言, p. 358。

② *Ibid.*

③ *The Works of John Flavel* [Lewis, p. 48].

学当时的模式，讲章之中竭尽其能地旁征博引。”后来他觉察到自己在这件事上的骄傲之心，于是他决定在下一篇讲章中“采用直白有效的方式，陈述、讲解教义，并指出如何运用这些教义”。那些来听讲的学者们原本期望享受一堂文采飞扬的生动讲道，结果他们把帽舌拉下来遮住眼睛，“表示他们不喜欢这篇讲道”。以马内利学院未来的院长约翰·普雷斯顿也是拉帽舌下来遮住眼睛的人之一，但是，尽管他不喜欢这样的风格，还是被这篇讲道的信息折服了，他“深受感动，不由自主地站起来，改变姿势，努力听道”。^① 在清教徒看来，讲道是传达恩典的一个途径。

有一种单纯使人高贵，也有一种简单使人渺小。符合圣经的风格属于第一类，清教徒渴望以此为目标来塑造自己的风格。用本杰明·基奇(Benjamin Keach)的话来说：

“这样的讲道虽然单纯，却伴随着威荣，令所有严肃认真的人崇敬；强似华丽辞藻的堆砌和冗长的啰哩啰嗦。”^②

小 结

欲归纳清教徒的讲道理论，最好让一些清教徒传道人自己来说话：

“我传讲我所感受的，即我痛切感受到的。……我真的就像是从阴间被派到他们中间去的人。我自己披枷戴锁，去给那些捆锁在桎梏中的人们讲道；我带着自己良心中熊熊燃烧的火焰，劝诫他们要当心那地狱之火。”^③

“我带着也许是最后一次讲道的心情，像一个将死之人给其他濒死之人讲道。”^④

“所传之道是健康之途、救恩之车。……传讲圣道犹如一个百叶窗，

① Miller, *Seventeenth Century*, p. 331.

② *Tropologia* [Knott, p. 48].

③ 布朗(Brown)在其作品中所引用的约翰·班扬的话, p. 146.

④ Richard Baxter, *Poetical Fragments* [Keeble, p. 12].

基督通过它注视他的圣徒，并向他们显明自己。”^①

“天堂中的财宝没有什么能比得上忠诚的传道人。……是的，一个小村庄中若有一个彼得、一个保罗在讲道，天堂本身的荣耀也不过如此而已。”^②

“因此，讲道不应死气沉沉，而应生动有效，这样来到信徒聚会中的未信者就会被感动，并被所听的道吸引、刺透，以致可以归荣耀于上帝。”^③

“讲道实在是上帝的命令，被上帝圣化，可以藉以生发信心、开启理性、并引领意志和情感归向基督。”^④

延伸阅读

John Brown, *Puritan Preaching in England* (1900).

Caroline Francis Richardson, *English Preachers and Preaching, 1640 — 1670* (1928).

W. Fraser Mitchell, *English Pulpit Oratory from Andrews to Tillotson* (1932).

Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, chap. 12 (1939).

Babette May Levy, *Preaching in the First Half Century of New England History* (1945).

Winthrop S. Hudson, “The Ministry in the Puritan Age,” pp. 180—206 in *The Ministry in Historical Perspectives*, ed. H. Richard Niebuhr and Daniel D. Williams (1956).

Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, chaps. 2 and 3 (1964).

Irvonwy Morgan, *The Godly Preachers of the Elizabethan Age* (1965).

① Thomas Watson [*The Beatitudes*, p. 251].

② Richard Heyrick, Worsley MSS [R. C. Richardson, p. 71].

③ William Ames, *The Marrow of Theology*, p. 194.

④ Richard Sibbes, *Works* [Rooy, p. 63].

Paul S. Seaver, *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent, 1560—1662* (1970).

David D. Hall, *The Faithful Shepherd: A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century* (1972).

Peter Lewis, *The Genius of Puritanism* (1977).

“我……像一个将死之人，给其他濒死之人讲道。”

——理查德·巴克斯特

“接受圣道由两部分组成：头脑专注，意志降服。”

——威廉·埃姆斯

“我们常赞叹：这真是一篇朴实的讲道。而我要再强调：讲道越朴实越好。”

——威廉·珀金斯

第7章 教会与敬拜

“我支持这种意见，即：教会内的所有事务都应该纯洁、简朴，尽可能远离这个世界的成分和它的浮华。”

——理查德·考克斯(Richard Cox)

清教主义以一场“各种敬虔且有学识的”人们的运动为开始，“他们坚持并期待按照上帝纯洁之道和国家法律，改革我们教会的纪律和礼仪”。^① 清教徒这个名称，正如这个词的内涵所要表达的，首先表示一种洁净英格兰国教会的愿望，要在敬拜和教会治理上革除天主教残余的陋俗。但事与愿违，英格兰清教徒最终恰恰没有达到教会改革的目标。

在美洲，清教徒可以自由建立自己的教会，清教主义从未构成一种单独的宗派。从宗教改革运动起，可以说有信义宗教会和改革宗教会，但从未有过清教宗教会。清教徒分布于各宗派之中。因此，无论我们对清教徒的教会论如何加以理解，都不会牵涉到一个整合的宗派。

多数英格兰清教徒留在圣公会内。也有许多人不能和圣公会保持足够一致，于是离开了英格兰国教会，或是被国教会开除了。这几乎是不可避免的，因为当时英国政教不分，政府只承认一家官方教会。清教徒越频繁地被逐出国教会，我们就越能够毫不含糊地把清教徒说成是分离主义者。在清教徒运动的某些年代里，清教徒认定自己是长老会会员，实际上美洲许多清教徒就是如此认定的。虽然美洲许多清教徒在理论上试图保持圣公会制，但他们在教会体制的实践上却变成了公理会制。

当然，在关于敬拜和教会论的多数议题上，清教徒的看法理论上是一致的。清教主义至少留下了一个永久遗产，就是政教分离的“教会群体”，

^① *A Part of a Register* 的标题 [Holifield, p. 33]。

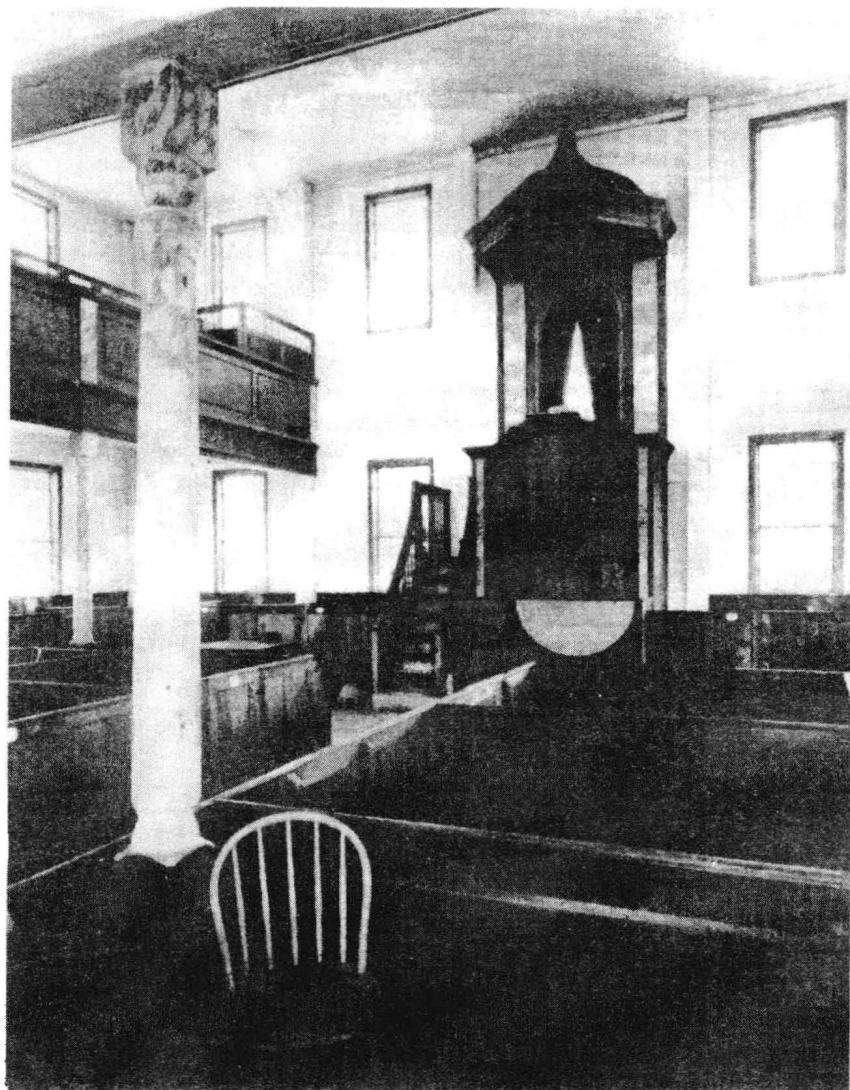


图 15 清教徒敬拜的实质是：简单、直白、明白易懂、不拘泥于宗教仪式、不受人的干扰，只围绕着传讲圣道而展开。道格拉斯·R. 吉尔伯特(Douglas R. Gilbert)拍摄。

以及由此所催生的大量独立教会。但我们从开始讨论时就必须注意，与信义宗、改革宗、长老会等具有相对清晰定义的宗派相比，清教徒在教会归属上是比较混乱的。

决定教会体制的圣经基础

要探究清教徒的教会论，一个符合逻辑的起点是注意他们的理念来自何方。面对教会在天主教掌权的几个世纪里积累下来的奢华和礼仪问题，清教徒诉诸最强有力的约束措施，即圣经。他们决心将所有教会体制和敬拜实践限制于能直接在圣经里找到的陈述或做法，仅仅“无关紧要的事情”（甚至在这些事情上，清教徒仍要求基本符合圣经）除外。

路德虽然没有像清教徒那样严格强调教会一切事务必须依据圣经的原则，他还是写道：

“这世上有许多让人眼花缭乱的宗教及敬拜形式。之所以如此，是因为所有人……都不按上帝之道办事，只按照他们自己心里的主见办事。……上帝不接受他自己所命定的方式以外的敬拜。”^①

加尔文也作过类似的陈述：

“任何教会治理形式都不应由人的判断做出，相反，人必须等候上帝的命令。”^②

清教徒执行相同原则，即为教会实践寻找圣经依据。因此当来自英格兰的避难人士在日内瓦制定敬拜秩序时，他们规定，这是

“归正教会在上帝圣道指导下建立的形式和秩序，这圣道是我们救主

① *Commentary on Isaiah 10: 10–11* [Plass, 3: 1548].

② *Commentary on Hebrews* [Avis, p. 114].

留给我们以约束我们所有行动的唯一有效标准；故而人类手段无论在圣道中添加了什么，即便看起来是无比的美好、圣洁、美丽，但在上帝面前……也是有害的、邪恶的、可憎的。”^①

更能代表清教徒特色的是托马斯·卡特莱特于1570年在剑桥大学所作的关于圣经《使徒行传》前两章的演讲。卡特莱特认为早期教会模式是后世所有教会应有的样式。这种诉诸使徒规范的做法具有深远意义，因为这使得清教徒可以拒绝天主教和圣公会的做法，例如设立基于《旧约》模式的礼袍和奢华礼仪，这些在新约时代已经废弃了。^②

清教徒依据欧洲大陆的先例，同时受卡特莱特的影响，将教会体制（尤其是正式讲道和祈祷）回归圣经权威作为一个主要诉求。《瓦尔德格雷夫祈祷书》(Waldegrave Prayer Book)的作者们要求人们“单单以他的话语为试金石”来检验其作品。^③《告诫国会》(*An Admonition to the Parliament*)要求国会“在上帝的教会里只施行主自己用他的话语所命令的那些事”。^④现在我们已看出，敬拜要想绝对不受传统的影响，或绝不让传统遗传后世，是不可能的。然而，清教徒还是做出了决定性的贡献，即废除了天主教和圣公会的先例，禁止将圣经以外的传统作为教会实践的基础。

清教徒的态度是其圣经权威观的逻辑自然结果。清教徒和加尔文一样，认为圣经不只与个人救恩有关，也是指导全部生活的完全而有效的权威。威廉·埃姆斯说出了其主旨：

“圣经不是指导一部分信仰和习俗的准则，而是指导一切的准则：在上帝的教会里不该有……圣经中没有记载的任何事情，无论它是出于传

① *The Form of Prayers and Ministrations of Sacraments, etc., Used in the English Congregation at Geneva* [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 140].

② 例如，威廉·特纳(William Turner)写道：“但福音书的作者和使徒们并没有提及教宗的庆典、法规和传统；因此，它们对于基督的教会并非必要”(The Second Course of the Hunter... [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 69]).

③ 戴维斯在 *Worship of the English Puritans* 中引用，p. 2。

④ *Puritan Manifestoes*, p. 8.

统还是出于何种权威。”^①

亨利·雅各布(Henry Jacob)也说过类似的话,他说:

“新约圣经对于处理敬拜上帝的全部事务,是绝对完全的。”约翰·欧文确信:“圣经包含了如何敬拜上帝的……所有必须知道之事。”^②

清教徒坚持教会实践必须以圣经为依据,是他们一个更大的诉求的一部分:他们反对将传统作为宗教信仰的足够权威。实际上,清教徒在其书面声明里,经常一面呼吁教会实践应该以圣经为准则,一面攻击天主教和圣公会基于传统的教会实践。1605年,一份致国王的“请愿书”请求国家允许

“公开聚集在一起侍奉并敬拜上帝,只在我们中间平和地运用并享受敬拜上帝和治理教会的自决权……不依据人的任何传统,只依据写于圣经中的上帝之道。”^③

最重要的,以圣经,特别是以使徒开创的前例为准则这一做法,意味着拒绝天主教/圣公会的礼仪、仪式和财富。约翰·贝利(John Bale)对这一点的论述特别透彻,他说:基督

“从未允许过他们举行这些仪式。他从未穿着礼袍、拿着十架苦像和蜡烛台和大家一起列队行进。……他从未主持过弥撒、教堂晨祷或晚课。……他从未为教堂、圣餐杯、圣灰、棕榈树、蜡烛、大钟或铃铛祝圣过。他从未制作过圣水或圣饼及其他类似的东西。但这些不符合上帝诫命的

① *The Marrow of Sacred Divinity* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 5].

② 出自雅各布(Jacob),戴维斯(Davies)在 *Worship of the English Puritans* 中引用, p. 77; Owen, *Works*, 14; 84.

③ Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 79. 塞缪尔·卢瑟福写道:“所有外添到上帝话语上的东西都是非法的”(*The Divine Right of Church-Government...* [Rogers, p. 352]).

愚蠢庆典，他称之为法利赛人的酵、可诅咒的伪善。”^①

并非所有清教徒在依据圣经这一原则上都同样严格，这使清教主义内部产生了某些分歧。虽然正如约翰·胡珀所言，即使“无关紧要的东西也必须源于、基于上帝之道”，这可以只是从圣经里推导出来的一般原则，而非特定规则。^② 托马斯·卡特莱特概括了用于衡量敬拜细节的四项圣经标准：

“《哥林多前书》10章32节：首先，不能使人跌倒，尤其是在上帝的教会里。

“《哥林多前书》14章40节：其次……所有侍奉必须按秩序合宜地进行。

“《哥林多前书》14章26节：再者，所有侍奉必须对人有教导意义。

“《罗马书》14章6~7节：最后，所有侍奉必须为了上帝的荣耀。”^③

在实际操作中，再次用卡特莱特的话来说就是：

“有些事情应留给教会决定，因为其性质随时间、地点、人物及其他环境而变化，不能一劳永逸地设立起来而不再更改。”^④

总之，威廉·布拉德肖(William Bradshaw)1605年编纂的《英格兰清教主义》(*English Puritanism*)这本书准确地描述了我上面所讲到的依据圣经这一原则：

“他们相信并坚持，那保存于先知和使徒书卷中的上帝之道是绝对完美的，由教会元首基督所赐予，作为唯一的正典以及所有宗教信仰事务和

① *Yet a Course at the Romish Fox* [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 66].

② John Hooper, *The Regulative Principle and Things Indifferent* [Murray, p. 55].

③ *The Works of John Whitgift* [Coolidge, p. 5].

④ *Ibid.*, p. 6.

敬拜服侍上帝等诸般事务的规则。经不起上帝之道检验的事物，无论是什么，都不合法。”^①

如果有人觉得这有点过于严格，请牢记清教徒所处的背景。他们试图改革当时的教会结构。他们需要一个属灵权威来改革这个由于遵循人的传统而失控了的教会结构。在这一背景下，“期待我们的教会在纪律和庆典上按照纯正的上帝之道加以改革”，就是完全合乎逻辑的了^②。正如霍顿·戴维斯所言，“归正神学必然意味着敬拜礼仪的改革”，而接受圣经权威恰恰是归正神学的根基。^③

教会是一个属灵的实体

清教徒教会论中最伟大的遗产，在当时也最具有革命性的，是教会乃一个属灵实体这一观念。教会不是宏伟壮观的建筑物，也不是精美的教士礼袍，而是蒙救赎者的集体。

清教徒多次显示他们认同路德的格言：“教会是灵魂的集合体。……真正、实在、正确、根本的教会是一个属灵实体，而不属于任何外在事物。”^④对威廉·高治而言，教会由那些“内心确实……信奉基督”的人组成。^⑤约翰·胡珀不承认教会由“主教、神甫及其他教士”组成，而确信教会是“所有听信并遵行上帝话语者的集合体”。^⑥理查德·巴克斯特也同意：教会是“基督徒的圣洁团契，在对上帝的公开敬拜和圣洁生活中，常有圣洁的交通和相互的帮助”。^⑦

教会的这些定义中所隐含的，是清教徒对无形教会的重视，超过任何

① *English Puritanism...* [Davies, *Worship and Theology...* 1534–1603, p. 70].

② *A Part of a Register* 的标题 [Holifield, p. 33].

③ *Worship of the English Puritans*, p. 15. 罗杰斯注解道：“清教徒反对宗教形式主义，是他们接受圣经为所有教会教义及实践的指南之结果。”(p. 60)

④ Debate with Alveld [Plass, 1; 272].

⑤ *Works* [George, p. 316].

⑥ *Later Writings* [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 101].

⑦ *A Christian Directory* [Rooy, p. 92]. 哈勒在 *Rise of Puritanism* 中解释说：清教徒“认定真教会的标志，既不在于教区，也不在于民族，而是单单由圣徒聚集而成的群体”。

类型的制度结构。教会重点不在于职业教士及其礼仪。《约翰·鲍尔要理问答》(John Ball's Catechism)问道：“你们所理解的教会是什么？”答：“我们所理解的教会不是教皇……；也不是在公会议中遇见的主教和枢机主教……；而是全体信徒的集合体。”^①如果教会在本质上来说是无形的、而非制度化的，那么教会元首很显然不是教皇或教会公会议，而是基督。清教徒再三强调这一观点，正如高治所说：“教会当然以基督为元首。”^②

视教会在本质上是属灵团体的另一个推论是，教会与任何特定地点无关，无论是圣龕、大教堂，还是教会建筑。威廉·丁道尔是最早倡议这一观点的人之一，他说：

“上帝是灵，应在灵里敬拜他；虽然他无所不在，但他活生生地、荣耀地住在那些爱慕他律法、信靠他应许的人……心里。哪里有这样的一颗心，上帝就毫无例外地在那里聆听这颗心的祷告。因此，外在的场所是无关紧要的。……”^③

在所有这类论述中，以乔治·吉莱斯皮(George Gillespie)的论述最让人难忘：

“对我们基督徒而言，没有什么田地是陌生的，没有任何土地是不圣洁的；每处滩涂都是珍宝，每处房子都是锡安；每个忠信的团队，是的，每个忠信之人的身体都是侍奉上帝的殿。”^④

① *A Short Treatise...* [Warfield, p. 182]. 爱德华·德灵写道：“上帝之家既不在罗马，也不在罗马的神殿，……而是在每个民族、每个国家；那些敬畏上帝、施行公义的人，他们就组成了教会。”乔治对此这样注解：“整个英格兰新教被这场运动赋予了这样的特点——离弃体制教会，趋向于更属灵的教会观。”(p. 317)

② *Works* [George, p. 316].

③ *Works* [Campbell, p. 98]. 路德反复强调同一个主题：“因此，不是石雕、良好的建筑和金银饰品，使得教会成圣，只有上帝的话语和纯正的讲道才能。因为无论在哪里，只要上帝的美善得到颂赞并显明给人，人的灵魂被高举以致能够信靠上帝，并在急难时呼求主，那里就真有一座宏伟的圣殿。”(Commentary on Gen. 13: 4 [Plass, 1: 297])

④ *Dispute Against the English Popish Ceremonies* [Davies, *Worship and Theology...* 1603-1690, pp. 21-22].

消除教会是某个地点这一观念对敬拜的概念有着深远的影响。敬拜不再局限于教士在特定圣所所做的事。敬拜成为所有基督徒随时随地都可以做的事。帕特里克·柯林逊(Patrick Collinson)对清教徒有关的理论和实践进行了总结,他说:

“在某种意义上,清教徒生活在对上帝的持续敬拜之中,他们时刻鲜活地感受上帝的旨意,生命不断在个人、家庭和公共敬虔行动中不断更新。”^①

如果教会不是职业教士或建筑物,那么教会的可见记号是什么呢?在清教徒教会论中,教会的可见记号主要是由信徒之间特定行动的关系以及**联系**或**团契**来定义的。

真教会的行动是可见的。理查德·席布斯遵循约翰·加尔文的教导,坚持认为这些行动是“纯正地传讲福音,正确地施行圣礼,敬虔地祷告,坏人得到公正的惩罚。”^②《告诫国会》中指出:“真正的基督教会为人所知的外在记号是纯洁讲道、忠实施行圣礼及某些教会纪律。”^③

对几乎所有清教徒来说,生活的基本核心是讲道、圣礼和纪律,有个别作者还添加了祷告、捐献等事宜。

这一关于可见教会的定义不符合天主教和圣公会的形象,正如清教徒敏锐观察到的:

“如果我们观看教皇制教会的外貌,主啊,和基督的真教会(现时以真正传讲上帝之道、严格施行圣礼、实施教会纪律为标志)相比,它是多么灿烂华丽呀!”^④

其次,教会的可见证据也表现于基督徒之间的联系上。例如,《约

① Collinson, p. 356.

② *Works* [Rooy, p. 33].

③ *Puritan Manifestoes*, p. 9.

④ John Bradford, *The Hurt of Hearing Mass* [Murray, p. 17].

翰·达文波特信经》(John Davenport's creed)对教会的定义,强调关系:

“它是忠信圣洁之人的集合体,他们被从世界呼召出来与耶稣基督契合,通过一个相互契合的神圣盟约,团结成为一个集合,他为元首,他们是肢体,并且他们互为肢体,共同圣洁地敬拜上帝并彼此教导。”^①

这一定义看起来简单,却非常具有革命性,因为它带来了一个清教徒所没有预见的结果:它意味着,教会会员身份是自愿的,而非被迫统一加入国立教会。在回答“这样的教会如何组成?”这个问题时,《亨利·雅各布要理问答》(Henry Jacob's catechism)中给出这样的答案:“通过信徒的自由意愿,聚集在一起,立约作为会员,共同生活在一个圣洁的团契里。”^②

这里我们发现了清教徒最持久的理念之一的种子,即:根据会员对教会的偏好,志愿地成为教会会员。正如柯林逊所述,清教徒据此很快确立了一种趋势,它“明确无误地指向志愿会员制和独立制度”^③。

清教徒贬低体制性教会而推崇属灵活动和团契,与他们关于体制性教会并非完全无误的教义是相辅相成的。约翰·普雷斯顿说:“不犯错误这一属性专属于上帝,……任何受造物都没有这一属性。”^④威廉·珀金斯说:“地上所有可见的教会……都有可能背离信仰。”约翰·欧文断言:“在这世上,教会是不会绝对无……错谬的。”^⑤

我认为,只有在这一背景下,对清教徒捣毁圣像(即拆毁教堂里的肖像)这一话题进行讨论才开始有意义;这一话题曾经被人严重误解。正如弥尔顿所言,既然上帝“喜爱公正和清洁的心,胜过所有的圣殿”^⑥,那么,为实现敬拜的外在效果而过分铺张浪费,既不合乎逻辑,也是属灵上的误导。

① 出自约翰·柯顿的 *The Covenant of God's Free Grace* [H. S. Smith, p. 112].

② *Principles and Foundations of Christian Religion* [H. S. Smith, p. 83].

③ Collinson, p. 381.

④ *Sermons* [George, p. 318].

⑤ Perkins, *Works* [George, p. 318]; Owen, *Works*, 14: 30.

⑥ *Paradise Lost*. bk. 1, lines 16-17. 参考戴维斯在 *Worship and Theology... 1603-1690* 中的注解:“对贵格会信徒和清教徒而言……唯独被分别为圣的人才是上帝真正的圣殿。”(pp. 19-20)

清教徒称其教堂为“聚会之家”，努力将注意力从有形的场所转移到属灵活动这一教会敬拜的真正核心上。对于所有相信教会“真正的美丽都是内在的，……外表要尽量简单”的人，唯一可能的选择就是将所有看得见的肖像从教堂里除掉。^①我们将会看到，清教徒捣毁圣像还有其他原因（主要是憎恶拜偶像），但信奉属灵居首位的教会论，是关键原因。

提高平信徒的作用

清教徒教会论中另一个革命性的内容是抬升平信徒在教会和敬拜中的作用。这一话题所蕴涵的内容也有不断扩大的趋势。

首先，从清教徒对于教会治理的态度上，可以看出他们关于平信徒角色应该改变的理念。托马斯·卡特莱特因讲了一篇关于圣经《使徒行传》的信息，被剑桥大学解除教职，他在这篇信息中为教会治理的长老会形式争辩，这种形式由会众选举他们自己的牧师并决定教会体制。卡特莱特倡议国立教会采用长老会形式，逐渐赢得了许多清教徒的响应。有些清教徒即使没有明确表示反对主教制形式的教会治理，也认同以下原则：在选择牧师和决定敬拜细节等事务上，地方教会应该拥有最大的发言权。有人形容，清教徒这一理念“将教士的领袖职能和平信徒的责任良好地结合了起来”^②。

在美洲，在一种大致为公理会的体制下，会众有控制地方教会体制并选举牧师的权力，这在当时已成为确定的做法。虽然英格兰清教徒没能达到这种程度，但实际上平信徒确实找到了办法将权力从教会等级制度夺走了。有一段时间，他们聘用自己的证道讲员。他们利用下议院来强迫教会让步。由于平信徒强烈反对教士礼袍，许多牧师被迫逐渐放弃了

^① John Bradford, *The Hurt of Hearing Mass* [Murray, p. 17].

^② Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 92. 路德已经为清教徒提供了一个典范：“主教不能在不顾会众的选择、意愿和呼召的情况下设立任何人；而是要确认会众所挑选并呼召的人。”(Treatise of 1523 [Plass, 2: 925])

礼袍。^①

平信徒作用的增强从家庭聚会上可以看得更清楚。家庭聚会亦称“秘密聚会”，这在当时已成为英格兰清教徒生活的标志性特征，许多清教徒还因此被拉进教会审判庭。例如，在切斯特主教教区法庭记录中有如下这类指控的记载：有一群人聚集在一起“讨论那天他们刚从公开要理问答课上学来的有益教训”；十二位清教徒被指控“于圣诞节在沃令·克罗克斯顿(Waring Croxton)家里私自举行禁食聚会”；某一小群人被指控“在若干房子里举行宗教性聚会”；某人“在家里举行男女私人聚会，目的不详”；某几个人“在家里举行私人会议”。^②

帕特里克·柯林逊的《伊丽莎白一世女王时代的清教徒运动》(*The Elizabethan Puritan Movement*)包含了很重要的一章——“敬虔人的聚会”，其中列举了清教徒平信徒们采用各种方法主动寻找属灵食粮，而不顾来自国家和国教会的骚扰。^③ 这就催生了清教徒属灵实践中最可贵的做法之一：“教会内的教会”，即在体制性教会内，那些对自己的信仰很认真的基督徒们组成自己的属灵团契。

平信徒不断增长的权力也改变了公共敬拜。这种改变是对早期宗教改革运动一个倾向的延续，即：敬拜时用英语而不用拉丁语。另外，直白的讲道风格也确保了会众中的每个人都能理解所传讲的信息。天主教和圣公会使用教士礼袍，依据的原则是“教士……在所有场合都应有特殊的穿戴，以便与平信徒区分开来”^④，但清教徒却废除了教士与平信徒间的这一外在区别。清教徒还将教堂的建筑从两屋分开式的结构（以便于教士操办圣礼而会众旁观），永久性地改为一体性的圣所。

清教徒甚至鼓励平信徒们把牧师讲章的内容与圣经进行对照，对讲道进行评价。爱德华·雷诺(Edward Reynolds)写道：

① Collinson, pp. 94—97. 柯林逊收集了相关证据。他注意到，经历过玛丽女王大迫害的清教徒视教士礼袍为“压迫阶级的制服”，和更接近当代的纳粹制服没什么不同。还可参看理查逊(R. C. Richardson)的作品，他以证据显示教士害怕在礼袍问题上冒犯平信徒(pp. 74—75)。

② R. C. Richardson, pp. 86—88. 理查逊下结论说：“非国教徒的秘密聚会……是有组织的平信徒清教主义存在的最为确定的迹象之一。”

③ Collinson, pp. 372—82. 查尔斯·汉布里克—斯托维(Charles Hambrick-Stowe)在*The Practice of Piety*中表明小群体聚会也是美国清教主义的一个特点(pp. 137—43)。

④ Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 38.

“这就教导会众，首先，人所讲的教义要用圣道的准则和标准来加以检验；……因为虽然解释圣道的权力主要属于圣道的执事，但上帝将判别权赋予了所有的信徒，用来试验诸灵并查考圣经，为要晓得他们听到的究竟是与不是。”^①

毫无疑问，革命性地缩小教士和平信徒之间的鸿沟是发生在宗教改革运动时期。这种谋求教士和平信徒之间地位平等的运动，建基于信徒皆祭司的原则。这一教义带来双重影响，既消除了教会作为上帝和人之间救恩中介地位的必要性，也普遍提升了一般人的属灵状况。爱德华·雷诺问道：

“难道我们不都有君尊的祭司这一职分吗？即使是基督教会里最卑微的一员也有能力在信心之道中逐渐成长，以致成熟起来。”^②

简化敬拜仪式

如果要用一个理念来统一清教徒公开敬拜的各个方面，这就是简单化的理念。在天主教/圣公会公开敬拜的奢华背景下，清教徒全力以赴地避免在敬拜中填塞各种仪式，而直奔基本要素，即他们所总结的让会众得到教诲这一理念。那么，清教徒共同敬拜是什么样子的呢？

^① *An Explication of the Fourteenth Chapter of the Prophet Hosea* [Rogers, p. 383].

^② *The Life of Christ* [Rogers, p. 384]. 米勒在 *Seventeenth Century* 中总结说：“清教徒‘竭尽全力地除掉上帝和人之间其他的中保——教会、神甫、神秘的圣礼、圣徒和童贞女马利亚’” (p. 45)。戴维斯在 *Worship of the English Puritans* 中指出“清教徒……以民主的方式治理教会，反对国教会的王权治理，表现出他们基于以下的教义的信念：上帝的拣选和信徒皆祭司。这样，自然的结果就是，他们的牧职系统不会是祭司等级制”。



图 16 在 威斯敏斯特会议的《公开敬拜指南》(*Directory for Public Worship*)里可找到清教徒关注敬拜适当性的最佳例证。

首先,敬拜是秩序井然、组织得有条有理的。敬拜仪式则是在圣公会高教会派过分繁复的庆典与敬虔派最简单的仪式加讲道的模式之间,把握中道。尽管清教徒反对圣公会的《公祷书》,他们并不反对使用敬拜手册或敬拜程序。^①实际上,他们自己也撰写这类手册或程序。根据这类敬拜手册的记载,一次典型的敬拜秩序为:

1. 认罪;
2. 祈求赦罪;
3. 唱诗篇;
4. 祈求光照;

^① 进一步的了解可参考戴维斯的 *Worship of the English Puritans*, pp. 115—161。

5. 诵读圣经；
6. 证道；
7. 洗礼及颁布公告；
8. 长篇祷告和主祷文；
9. 《使徒信经》(由牧师背诵)；
10. 唱诗篇；
11. 祝福(亚伦式的或使徒式的^①)。^②

其次,清教徒的敬拜对庆典和礼仪进行限制。与天主教/圣公会的敬拜相比,清教徒的敬拜简直是反庆典的。圣公会大主教班克罗夫特曾说:“没有哪种宗教没有庆典。”而清教徒牧师理查德·格里纳姆则指出:“庆典越多,真理越少。”^③

于是,清教徒废除了教士礼袍,他们有许多原因不喜欢礼袍。^④ 清教徒植物学家、威尔士的威廉·特纳(William Turner)甚至训练了一条宠物狗,它会跳起来从遵从国教穿着礼仪的教士头上抢走方帽!^⑤ 对于天主教/圣公会的那些圣徒日和圣日,清教徒简单地以礼拜日敬拜代替;用理查德·格里纳姆的话来说:“我们的每个主日都是复活节、升天节、圣灵降临节。”^⑥

为了领会清教徒拒绝庆典所带来的敬拜仪式的简化,我们可以去看约翰·福克斯(John Foxe)对礼拜仪式上发生的事所作的讽刺性记录。福克斯感到奇怪,看着神甫做这些事,人们为什么没有大笑:

① “亚伦式的祝福”指圣经《民数记》6章24节:“愿上主赐福给你,保护你。”使徒式的祝福指圣经《哥林多后书》13章14节(该书信最后一句话):“愿主耶稣基督的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动,常与你们众人同在!”——译者注

② *The Form of Prayers and Ministration of the Sacraments, etc., Used in the English Congregation at Geneva* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 119].

③ 这两句话都由希尔在 *Change* 中引用, pp. 88—89.

④ 清教徒反对礼袍的理由包括不同方面:妨害宗教自由;与罗马天主教的联系;华丽尊贵的记号取代了基督式的谦卑;产生教士和平信徒之间的鸿沟。

⑤ Collinson, p. 73.

⑥ *Works* [Greaves, *Society and Religion*, p. 421].

“转身、转回身、半转身、全转身，作亲吻状、祝福、蹲下、点头、叉手、敲击、哈腰、洗濯、冲洗、举起、触摸、抚弄、耳语、停下、滴水、弯腰、舌舔、擦拭……移动，以及其他一百多个动作。”^①

清教徒的敬拜中没有这些礼仪，如此显著的简化一定令其同时代的人感到惊奇。

再者，清教徒简化了教堂的建筑结构和陈设。他们把肖像和雕像搬出教堂，把石头祭坛换成圣餐桌，把多房间分割式的设计变成单一长方形房间式的设计，把墙刷成白色。进入清教徒教堂时，吸引人目光的物件是中央高高的讲坛和弯曲着通向讲坛的台阶，讲坛台面摆在垫子上的圣经，讲坛下面的圣餐桌，加上一个不引人注目的洗礼池。

我们不应该把这种简朴解释为清教徒在试图避免象征主义。简朴恰是清教徒敬拜的象征，且是一种内涵丰富的象征。它用视觉形式来表达，清教徒憎恶在上帝和人之间介入的偶像和个人；人在上帝和他圣道面前应该谦卑；敬拜的本质是内在和属灵的。它提醒我们，上帝不能被限制在属世的、人的概念中，他是超越的、至高无上的。还有，清教徒称他们的建筑物为“聚会之家”，清教徒强调敬拜的家庭性，它是与天上的父亲在属灵上的家庭聚会。

简化的巨大成功并不一定意味着美感被遗弃。简单和华丽一样，都是美的一种形式。霍顿·戴维斯称清教徒教堂架构的简单之美为“黑白版画式的作品，而非圣公会……教堂那种多彩多姿的作品”^②。对清教徒用语的一项研究显示，对于清教徒来说，“赤裸裸”在用于敬拜时其含义是正面的。在清教徒教会里，敬拜者个人“赤裸裸”地站在上帝之道和上帝临在的面光与纯洁之中。一位教堂建筑结构的权威这样描述清教徒的教堂：“清洁、明亮，他们专注于清教徒敬拜的本质要素，即聆听上帝之道，而没有分心。”^③

① *Acts and Monuments* [Davies, *Worship and Theology... 1534-1603*, p. 74].

② Davies, *Worship and Theology... 1603-1690*, p. 11.

③ James F. White, *Protestant Worship and Church Architecture* (New York: Oxford University Press, 1964), p. 107.

第四,清教徒敬拜简化了教会的音乐事奉,废除了复杂的多声部合唱、晦涩的拉丁语诗歌和职业乐师。清教徒把管风琴挪出了教堂(但仍然放在家里)。所有这些均以会众唱诗篇来代替。^①

清教徒也简化了圣礼,将圣礼数目从天主教的七个削减为两个,即圣餐和洗礼。他们缩小了关于有效圣礼的定义,否认必须藉按立的教士施行圣礼才能将上帝的恩典传递给人,并确认,圣礼是上帝救恩的记号和印记。清教徒简化了圣餐礼拜的仪式,并学会了创造性地在圣餐仪式中使用缄默。^② 仔细阅读记录于 E. 布鲁克斯·霍利菲尔尔德(E. Brooks Holifield)所著《印记之约:清教徒圣礼神学发展史》(*The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology*)中的有关研究,人们会得到这样的印象:清教徒对圣礼的看法符合新约圣经的教导——圣礼在基督徒敬拜中有很重要的意义,但并不像天主教会、圣公会高教会派和几个世纪以来那些神学争辩中所说的那样重要。

最后,清教徒相对简朴的敬拜清楚地体现在他们关于敬拜目标的清楚定义中。理查德·巴克斯特的简洁陈述很好地说明了这一点:敬拜的目的是“荣耀上帝;教诲信徒;交流属灵知识、勉励圣洁、使人愉悦喜乐;以及扩展上帝在世上的实际国度”^③。

如果我们注意清教徒作者在敬拜这个话题上的典型用语,就会明显看出一种意向,这种意向体现在下面这些话中着重标出的关键词上:

“我认同一种观念,教会里所有事物都应该纯洁、简单,并尽可能远离今世的成分和浮华。”^④

① 关于这个争论不休的话题,最佳参考资料是斯柯尔斯的 *The Puritans and Music*。清教徒反对教会里使用管风琴(但不反对在家里或世俗场合使用)的理由主要是标志性的:对他们来说,管风琴代表着罗马天主教的整个庆典和神学。在这点上,他们很可能是对的。清教徒从牛津学院礼拜堂挪走了管风琴,以便结束高教会派的礼拜仪式,而据安东尼·伍德(Anthony Wood)记载,当复辟时期重新安装了管风琴后,高教会派礼拜仪式也随之恢复了(Davies, *Worship and Theology... 1603-1690*, p. 253)。

② Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 209.

③ *A Christian Directory* [Rooy, p. 93].

④ Richard Cox, *Original Letters* [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 127].

“如果宗教是纯洁、属灵、简单和谦卑的，而福音确实是如此的，那么牧职的表现也必须如此。”^①

“我们首要关注和期望的是执行……基督自己的命令……即基督本来的纯洁和单纯的命令，不需要用任何人类发明的包装来加以粉饰。”^②

会众对敬拜侍奉的参与

清教徒敬拜的一项革新是全体会众参与敬拜仪式。为了理解这一改变，我们必须回顾宗教改革运动之前存在的天主教仪式。天主教弥撒曾用拉丁语举行。无论乐器演奏还是合唱(用拉丁语)，是由专业人员或训练过的乐师演唱或演奏，平常人难以理解。“唱诗班席位”(英格兰教堂里唱诗班站立或坐的地方)与会众所坐的主会堂隔开。高坛和若干小房间将人们彼此分开，也和陈设圣体的祭坛分开。所有这些因素，目的都是使敬拜成为一种观礼仪式，平信徒会众则始终保持被动。

清教徒做了哪些改变，使得平信徒敬拜者参与了礼拜仪式呢？首先，他们改变了教堂的内部陈设。他们挪走屏风，使得主会堂成为讲堂，让每个人都可以看见、听见整个敬拜仪式。他们将圣餐桌从高坛上拿下来，放在靠近会众的地方。

音乐也经历了类似的变革，以便会众参与，正如前面所述。^③ 他们取消了乐器演奏的音乐和多声部合唱音乐，取而代之的是他们最喜爱的形式，即会众用英语有韵律地唱诗篇。英克里斯·马瑟为他儿子所著的《优秀歌者》(*Acomplished Singer*)一书写了一篇序言，其中指出：

“我特别鼓励年轻人学习技巧，可以常常歌唱，这样这部分神圣敬拜就可以更美好地进行，也可以让更多的人感到愉悦。”^④

① John Milton, *The Reason of Church-Government* [CPW, 1: 766].

② 出自约翰·柯顿(John Cotton)，米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 437。

③ 关于清教徒音乐最佳的资料是斯柯尔斯的 *The Puritans and Music*。

④ Morison, *Intellectual Life*, p. 156.

会众唱诗对清教徒运动和德国信义宗教会都很重要。一位同时代的人记录了它的影响：

“参与教会音乐事奉对我们的帮助非常大。一旦他们开始在伦敦的一个小教堂公开唱诗，不仅临近的教堂，而且远处城里的教堂也立即竞相效法。有时候你们可以看到，在圣保罗十字架教堂里，礼拜仪式结束后六千男女老幼一起唱诗赞美上帝。”^①

简而言之，清教徒恢复了普通人参与赞美上帝的权利。

清教徒敬拜仪式以讲道为高潮，我们今天可能认为，这似乎和会众参与的理念相矛盾。但清教徒绝不认为讲道是一种被动的观看。根据耶稣会士威廉·威斯顿(William Weston)的描述——他见证了维斯贝奇(Wisbech)的户外证道——出席敬拜的人们把圣经打开放在大腿上，看传道人所引用的经文。讲道之后“他们自己也讨论圣经中各处经文的意义，所有人，包括男人女人、男孩女孩、劳工、工匠和没文化的人，都参与这种讨论。”^②听讲道中记笔记并在家里复述讲章，也证明清教徒们期望听道的会众是多么积极主动地参与。与此相比，礼拜中诵读祷告书中的话，则很容易导致人在思想上被动地参与。

圣道的首要性

新教徒的宗教改革运动，无论是欧洲大陆的还是清教徒的，都主张基于圣道的敬虔。由于他们坚信一个人最直接地与上帝相遇乃是在圣经里，宗教信仰于是在许多重要方面成了一种文字性的经验。改教家和清教徒所强调的敬拜活动在很大程度上是一种文字性的活动：阅读圣经，默想其意义，听讲道，并据之和其他人讨论对教义的理解。清教徒在阅读并谈论圣经经文时，显得很兴奋，甚至给人以某种神秘的感觉。

^① John Jewel, *Zurich Letters* [Davies, *Worship and Theology... 1534-1603*, pp. 385-86].

^② Collinson, p. 380.

这种对道(广义的定义包括圣经,但还包括许多其他内容)的强调,为理解清教徒为什么将阅读理解圣经作为敬拜仪式的首要事件,提供了背景。毫无疑问,对这些敬拜者来说,道成了一种言语上的圣礼(尽管他们不用这样的词来形容)。圣礼是恩典的一个途径;信徒个人在圣礼中以一种独特的强有力的方式,与真实临在的上帝相遇。清教徒在公开敬拜中,

“道成了肉身——不像图像那样可见;不像饼和葡萄汁那样可以品尝;不像燃香可以闻得着;但可以听见,并住在我们中间。讲道是一种圣礼。”^①

清教徒期望对话语的印象可以完成天主教/圣公会赋予视听想象的任务。从这一意义上来说,清教徒敬拜类似于莎士比亚戏剧。莎士比亚极少使用舞台道具,而是努力用台词本身将景物和影像描绘出来。清教徒用类似的方法摆脱了天主教/圣公会敬拜的“舞台布景”,而依赖于话语形像和象征,而这些话语主要根据圣经。

近来的文字学研究开始记载清教徒丰富的想象力——它对主影像的依赖,丰富的比喻,以及对圣经典故的引用。^② 清教徒讲章是这种意象派的一部分。这些讲章并非像我们想象的那样抽象、充满深奥的神学和命题。一旦我们承认言语画面是有效的,那么很显然,清教徒敬拜仪式不会满足不了敬拜者的想象力甚至是感知力。圣经典故会给敬拜者带来巨大的想象力和感情共鸣,他们会视列祖为邻人,视马利亚和马大为自己的姐妹。^③

^① Millar Maclure, *The Paul's Cross Sermons, 1534—1642* (Toronto: University of Toronto Press, 1958), p. 165.

^② 探究清教徒的想象力,最好从下列作品开始: Sacvan Bercovitch, *The American Puritan Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974); Barbara K. Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* (Princeton: Princeton University Press, 1979); E. Beatrice Batson, *John Bunyan: Allegory and Imagination* (London: Croom Helm, 1984)。

^③ 伯考维奇(Bercovitch)在 *The American Puritan Imagination* 的导论中评述道:“和他们的理性观点相配合的是,移民者们的作品修辞程度很高,其中充满了暗喻、类比、典故、象征和借喻,并使用大量复杂的修辞手法。”(pp. 4—5)

因此，清教徒敬拜仪式并非缺乏形像和符号。只是它们被很简洁地融入到讲章之中，而非展现于教会圣堂。为了检验这一命题，有一次我随机性地打开三本清教徒讲章集，它们是一个学生刚拿进我办公室的。以下是映入我眼帘的范例：

罪人是荆棘，不是结出甜蜜果实的无花果树。……一个像约兰那样的恶人，“肠子坠落下来”（《历代志下》21章19节）。因此，他就像顽固的金刚石那样（《撒迦利亚书》7章12节），因为他的心肠不能被慈悲怜悯融化。在归正前，罪人野蛮可比狼，凶暴可比狮子（《以赛亚书》11章6节）。^①

亚当罪孽的数目比他后代的数目还要多。一小片云，比人的手掌还要小——起初看起来如此——逐渐扩展，遍布整个天空。河水最初很少很浅，越涨越高，从踝部到膝部，从膝部到腰部，从腰部到头部，直到成为不可徒涉的大河。罪孽就是这样长成的。……它像雪球在雪地里滚，越滚越大。^②

律法可以锁住狼，但福音能改变豺狼的本性；前者止住水流，后者根治水源。^③

如此激发人想象力的敬拜侍奉，决不能说是太抽象。

当然，清教徒使讲道成为敬拜仪式的中心，还有其他原因，那就是他们爱慕教义真理。他们期望敬拜能够吸引人的理性。清教徒非常注重敬虔真理，因为他们生活在信仰混乱、教义矛盾的时代。C. S. 路易斯曾经记述，诗人艾德蒙·斯宾塞决定在《仙后》这本书的第一卷里让真理而非恩惠来引导圣洁。这一情形也可用于清教徒运动：

“斯宾塞写作的年代是一个充满宗教怀疑和矛盾的年代，当时，避免谬误和胜过罪孽一样紧迫，从某种意义上来说甚至更加紧迫；这使他的故

① Thomas Watson, *The Beatitudes*, p. 143.

② Ralph Venning, *The Plague of Plagues*, p. 165.

③ Samuel Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, p. 84.

事在某些时代不能引人入胜,但还是应该介绍给我们。”^①

讲道的圣礼式的效果,加上确信理性在敬虔中的重要性,就可以解释为什么清教徒(如路德一样)坚持在施行两个圣礼时仍然必须讲道。威廉·卡特莱特宣称:因为“圣礼的生命依赖于传讲上帝之道,所以上帝之道必须向众人传讲、而非诵读。”^②达德利·芬纳(Dudley Fenner)说:圣餐中必须证道,“假如省略了证道,圣礼就被破坏了”。^③

清教徒的敬拜仪式在讲道中达到高潮。当清教徒讲道越来越受欢迎之时,国教圣公会作了无数尝试,企图限制讲道在敬拜仪式中的作用。^④清教徒拒绝受到这种压制,其原因我已简述过:他们把上帝之道——圣经,作为他们的权威,并体验了讲道那圣礼式的效果,在其中他们与真实临在的上帝相遇,他们的想象力借着讲道中丰富的意象而得到满足;而且他们下定决心,要对基督教真理在理性上有足够的理解。

保持敬拜的灵活清新

对于敬拜,清教徒最担忧的事之一是让它变成了一种程序,因僵化重复而失去了力量。这就是清教徒对圣公会《公祷书》抱有敌意的核心原因。

在每周主日敬拜中,清教徒传道人不重复同样的话,而是用自己的话祷告,并每周讲一篇新讲章。清教徒的最大对手理查德·胡克为这种每周重复同样话的敬拜形式提供了最佳的控诉状。胡克对清教徒讲道很受人们欢迎的原因进行了推测,他承认,当时在国教会里“已经形成了一种习俗:因为人们听到的东西常常是以前早已听过的,而且他们晓得只要喜欢,以后还可以再次听到,于是人们就只能把听到的东西当成耳旁风。”相反,清教徒的讲道有一种自然能力“引起人们的注意……因为讲章总是新

① *The Allegory of Love* (Oxford: Oxford University Press, 1936), p. 334.

② 引自纽(New), p. 70.

③ *The Whole Doctrine of the Sacraments* [Holifield, p. 37].

④ 参看希尔(Hill), *Society and Puritanism*, pp. 62-74;以及诺特(Knott), p. 37.

的”。^① 即使是清教徒自己,也不一定能把这一问题讲述得比这个更好。

清教徒敌视敬拜中的懒惰和伪善。心不在焉地“走过场”对他们来说是无法接受的。理查德·巴克斯特指出,在敬拜中是需要付出努力的,他写道:

“假如只是活动身体、动动嘴唇、弯弯膝盖,那么真的很容易……;是的,倘若只是将一天的时间大多花费在数着念珠喃喃祈祷、重复固定的话语和固定的祷告上……还是相对比较容易的。……但敬拜比上面所有这些都困难。”^②

清教徒也希望在敬拜中保持一种自发性的成分。他们保护传道人根据地方聚会需要、被圣灵感动而选择讲章主题的权利和义务,而不鼓励他们使用礼仪手册里印好的讲道词。他们不喜欢从祷告书中诵读“规定好”的祷告文(虽然他们并不反对人们写下自己的祷告词来公开使用)。一位与清教徒同时代的人说:清教徒“最推崇靠着上帝的恩赐、随着当时的需要与场合不同而变化的祷告;但他们……并不认为固定形式的祷告是非法的。”^③

对清教徒而言,照祷告书祷告无异于在早餐桌旁从一本书里诵读祝辞来向家人问安。霍顿·戴维斯评论说:“他们学会了在基督的爱里,像对父亲一样和上帝说话。”^④清教徒渴望自由,不愿受限制。弥尔顿写道:“无论是我们的祷告还是感动我们祷告的圣灵,都是最不可能被禁锢的,将二者强行封闭限制在固定用语的藩篱中,这是暴政。”^⑤

最能体现清教徒敬拜之创造性的也许是他们在教堂建筑之外的敬拜活动。这种敬拜有两种主要形式。一种是私下里的每日敬拜,它几乎是

① *The Luxus of Ecclesiastical Polity* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 186].

② *The Saints' Everlasting Rest*, p. 128.

③ John Gere, *The Character of an Old English Puritan* [Collinson, p. 361].

④ *Worship and Theology... 1603-1690*, p. 191.

⑤ *Eikonoklastes* [CPW, 3; 505]. 威廉·辛克(William Hinde)写道:“如果有谁依赖于书面祷词,而不努力地发自内心向上帝说话,那么我看这种人远远没有经历过真祷告的力量、平安、安慰和效果。”(*Life of John Bruen* [R. C. Richardson, p. 47])

清教主义的同义词。由于清教徒强调私下里的敬拜，他们创立了一种帮助默想的文体，其中最著名的是巴克斯特的《圣徒永恒的安息》(*Saints' Everlasting Rest*)，直到如今它仍是经典。^①

除了鼓励私下敬拜之外，清教徒还致力于培养家庭敬拜的创造性。这类敬拜有些是一家人的敬拜，有些包括邻居和朋友。清教徒家庭安排自己的感恩日和禁食日。^② 一本日记里有如下这样的记录，它描绘了这种家庭聚会的风味：

“由于我妻子和儿子的康复，我们在家里举行了一次感恩的严肃日；感恩分享由我儿子以利亚撒开始，然后是道森先生和约翰，最后我以证道和祷告作结束；我们招待了五十多人；赞美上帝。”^③

兰开夏(Lancashire)郡的牧师托马斯·帕吉特(Thomas Paget)鼓励将家庭敬拜扩展为家庭聚会：

“在某些不寻常情形下，一个家庭的家长渴求敬虔的弟兄和基督徒邻人陪伴、帮助他们，一起更严肃地履行敬虔责任……这不仅是合法、合理的，也是有用和必要的。”^④

视家庭敬拜为清教主义的标志，已成了学术界的老生常谈。克里斯托弗·希尔曾写过有关清教徒“家庭属灵化”的文章^⑤。劳伦斯·斯通在著述中也提到一种“用家庭来替代教会的普遍倾向”，并下结论说：“清教主义的实质是家庭教会”。^⑥ 前面我们也提到过，威廉·珀金斯曾经谈

① 有关清教徒的默想，可参阅 U. Milo Kaufmann, *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*, 以及 Charles E. Hambrick-Stowe, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*.

② 一位牧师的日记记录了四年当中这类家庭敬拜的次数，每年的次数分别是 57、48、64 和 47(Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 283)。

③ Oliver Heywood, *Diary* [Davies, *Worship of the English Puritans*, p. 282].

④ *Demonstration of Family Duties* [R. C. Richardson, p. 90].

⑤ *Society and Puritanism*, pp. 443-81.

⑥ *Family*, p. 141.

及,家庭是“小型教会”^①。

清教徒的安息日

守礼拜日是一个巨大的话题,此处我们必须简略涉及,是因为它和清教徒敬拜相关。这里我仅简述清教徒安息日教义的要点,如需了解更详细、丰富的记载可参见几份出色的研究文献^②。

虽然严守安息日是清教主义的明显记号,但守礼拜日这一问题远远涉及到清教徒以外的社会中。它不只是教会事务,也是社会政治事务。十六世纪某些圣公会会员和清教徒一样关心确立安息日政策。对这一主题的历史进行研究揭示出,要求保持礼拜天为工休日,既是一种教会行动,也是一种社会行动。清教徒为守礼拜日提供了神学根基。因此,虽然所有的清教徒都严守安息日,但并非所有严守安息日的人都是清教徒。

清教徒明确表达了守安息日的多处圣经依据。每个礼拜休息一天是为了纪念上帝创世,这也是上帝(据圣经《创世记》2章1~3节)对被造物的谕令。十诫的第四条诫命使得将七日中的一日分别为圣成了道德命令。新约圣经中的主日使得礼拜日成为基督复活的纪念日,这也是将安息日从一个礼拜的第七日(犹太教安息日)移至第一日的原因。因为礼拜日是停止世上劳动、敬拜上帝的一天,所以守礼拜日也预表了信徒在天堂里的永福。

清教徒将守礼拜日的理论部分建基于第四诫命,这就接受了旧约中的安息日和新约中的主日之间的连续性。然而,这种做法同时又将旧约中作为礼仪律法的安息日和新约中作为道德律法的安息日区分开来。旧约中对第七日所作的各种规定,及严格禁止工作和活动,这些是礼仪律

^① *Works* [Wakefield, p. 55].

^② 关于清教徒安息日的重要研究包括:W. B. Whitaker, *Sunday in Tudor and Stuart Times* (London: Houghton, 1933); James T. Dennison, *The Market Day of the Soul*; Winton U. Solberg, *Redeem the Time: The Puritan Sabbath in Early America*; Christopher Hill, *Society and Puritanism*, ch. 5; R. J. Bauckham, “Sabbath and Sunday in the Protestant Tradition”, 见 D. A. Carson 编著的 *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, pp. 311-44 (Grand Rapids: Zondervan, 1982)。

法,基督来临后已废除了。但七日中的一日应该用来休息和敬拜,这一道德原则是“自然的、道德的和永久的”原则^①。一位清教徒理论家判定,守安息日中的永久性道德成分是“在七日中分出一日常规性地侍奉主”,而其中被基督废除的礼仪部分是“严格规定这一日是礼拜六、严格歇工,正如犹太人所做那样”。^②

根据第四条诫命的原则,守礼拜日的部分含义是**休息,不做日常工作**。守安息日是对抗世俗风气的解药。阿瑟·希尔德山姆(Arthur Hildersham)指出,那些工作狂、心灵濒临“败坏、与世界粘连在一起”的人,尤其必须守安息日^③。尼古拉斯·鲍恩德(Nicholas Bownde)有类似说法:“如果我们被世俗事务所缠绕,就无法从事上帝的事务。”^④在威廉·埃姆斯看来,礼拜天不适于从事的活动是“那些和我们的财富和收益有关的事务”^⑤。

无论动机如何,严守安息日歇工,是一种人道主义的社会行动形式。全国政府和地方政府热心通过并推行安息日法律的一个原因是,若没有这部法律,有些雇主会迫使工人每周工作七天。用巴克斯特的话来说,严守安息日能保护雇员,他们“无助地被主人掌控,这些主人强迫他们劳动,同时也限制他们,不让他们侍奉上帝”。^⑥理查德·白菲尔德(Richard Byfield)曾保护佣人拒绝在礼拜天工作的权利。^⑦ 克里斯托弗·希尔进一步建议,不仅雇员需要这类保护,雇主也需要:“在十七世纪,只有一种方法可以保护那些工作狂们免于自我伤害:完全禁止人们在礼拜天工作

① Nicholas Bownde, *The Doctrine of the Sabbath* [Bauckham, “Sabbath and Sunday.” p. 324].

② Gervase Babington, *A Very Fruitful Exposition of the Commandments* [Dennison, p. 36].

③ *CLII Lectures Upon Psalm LI* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 175].

④ *The Puritan Doctrine of the Sabbath* [Dennison, p. 48]. 鲍恩德(Bownde)批评某些人“认为参加公共礼拜仪式就是守安息日的全部,所以他们一走出教堂大门,就开始谈论所有世俗的事物”。

⑤ *The Marrow of Theology*, p. 299.

⑥ *The Catechizing of Families* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 166]. 希尔引用了一些迫使雇员每周工作七天的制造商和实业家的例子(p. 152)。

⑦ *The Doctrine of the Sabbath Vindicated* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 177]. 威廉·高治每个周六晚上不吃晚餐,好让他的仆人不用太晚睡觉,主日也不让仆人留下来做饭(Hill, p. 181)。

及来往于市场。”^①

在十八世纪,约瑟夫·阿迪逊(Joseph Addison)曾回顾清教徒给英格兰带来的守礼拜日这一遗产,得出结论说:

“如果保持第七日为圣日只是一种人类制度,那么这简直是人能想得出来的、能使人类优雅文明的最佳方法了:……在一个指定时间,全村在一起聚会,带着最优雅的面容,穿着最整洁的服装,就一些日常的话题互相交谈,听人把他们的责任向他们解释,聚集在一起敬奉至高者。”^②

这里我们可以感受到一丝对守安息日的世俗态度,但它提醒我们,守安息日有其社会向度。

在道德层面上,守礼拜日部分是强调为有需要的人施行怜悯。弥尔顿主张用这一天“来促进对慈善的研究和实践”,乔治·维瑟(George Wither)主张用这一天来偿还“亏欠邻人的善行”。^③

前面我提及了对守礼拜日的实用主义辩护。与此相比,清教徒走得更远。他们对严守安息日的独特贡献是坚持礼拜日的主要目的是宗教敬拜。尼古拉斯·鲍恩德写道:“休息的主要目的是让我们全身心……参与对上帝的敬拜。”^④彼得·贝利(Peter Bayley)劝诫说:

“人们不要以为主日只需要单单休息而不劳作;在主日他要停下他的工作,而花时间完成属灵的责任。”^⑤

约翰·菲尔德的礼拜天责任手册是一个典型例证:上帝的子民应该花时间“听他的道,致力于祷告,接受圣礼,默想他的奇妙大工,并将神圣

① *Society and Puritanism*, p. 152.

② *The Spectator*, No. 112 [Hill, *Society and Puritanism*, p. 217].

③ 出自弥尔顿(Milton),希尔在 *Society and Puritanism* 中引用, p. 199; Wither, *Hymns and Songs of the Church* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 212].

④ *The Doctrine of the Sabbath* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 171].

⑤ *The Practice of Piety* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 182].

职责付诸实践”。^①

清教徒的安息日不仅要求歇工，同时也反对将礼拜天作为闲散的一天。清教徒的礼拜天并非无所作为的一天。一位清教徒写道：

“如果守安息日仅仅是休息、不做日常工作，那就像动物一样守安息日；如果这种休息阻碍了人们在外在和内在对上全能上帝的敬拜，那就应该禁止这种休息。”^②

除非我们理解与守礼拜日相关的敬虔原则，否则可能会误认为清教徒的某些禁忌很滑稽。守安息日的核心是**将此日分别为圣归于上帝**。任何事情若妨碍了分别为圣就要除掉，无论是工作还是不工作，例如体育或闲散。威廉·埃姆斯把握到了此事的核心，他写道：

“正确地守安息日包括两方面：休息以及将此休息分别为圣。……让休息分别为圣，此日本身也分别为圣，是我们特殊的奉献，用于敬拜上帝。……若忙于各种事务、贸易、宴会、体育及其他勾引人心思的活动，使人离开操练敬虔，这就没有守安息日。”^③

理查德·格里纳姆指出：当人们在礼拜天工作时，很简单，这表明“他们还未学习将此日分别为圣”。^④

因为清教徒安息日最根本的核心是**将此日分别为圣来敬拜上帝并服侍他人**，所以清教徒严厉拒绝将休闲作为礼拜天的追求。威廉·珀金斯写道：

“许多人将主日作为体育和消遣的固定日期，这是一种明显的滥用，

① *A Godly Exhortation*. . . [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 448].

② A. B., *The Sabbath Truly Sanctified* [Dennison, p. 133].

③ *The Marrow of Theology*, pp. 298–300. 阿美斯将这一教义分成“休息”和“将此休息分别为圣”两部分，在清教徒作者中这也是标准的做法。

④ *Works* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 151].

这一天本应分别出来敬拜上帝、并增进宗教的责任。”^①

理查德·巴克斯特就此推测：周间生理过劳的人不是心理疲乏，而是身体疲倦，“因此最好的休闲就是身体放松、并让心灵在造物主和救赎主里、在他们永恒的安息里得到圣洁而喜乐的操练”。^② 有些人宣称工作者唯有在礼拜天才能够玩耍，对此巴克斯特、多德和克列佛等清教徒做出了非常人性化的回答：雇主应该允许劳动者在周间休闲。^③

今天这个不敬虔的时代将上述守礼拜日的做法丑化为沉闷无趣的经历。而遵守礼拜日的清教徒们在上帝和同胞面前持守清洁的良心，他们喜欢那么做。约翰·普雷斯顿称自己“在欢乐中守”那日。^④ 乔治·维瑟说，“圣化的欢乐”和“矫正的良心”是守安息日得到的奖赏。^⑤ 托马斯·富勒用以下语言来描绘人们对守安息日的喜爱：

“人们几乎令人难以置信地喜欢遵守这一教义。究其原因，部分是因为守主日本身的纯洁性，部分是由于持守者非常敬虔；所以人们开始严格持守……主日。”^⑥

托马斯·胡克所提的一个精辟问题是对这一话题的总结：“将安息日分别为圣，难道不比亵渎此日更好吗？”^⑦

教会是团契

前述清教徒教会观的几乎每件事都触及了团契的概念。清教徒削弱了体制性教会的教阶等级制度和固定庆典礼仪的影响，建立了一种充满

① *Works* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 174].

② *The Divine Appointment of the Lord's Day* [Dennison, p. 176].

③ Dennison, p. 176; Hill, *Society and Puritanism*, p. 197.

④ *The Saint's Qualification* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 176].

⑤ *Hymns and Songs of the Church* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 212].

⑥ *The Church History of Britain* [Dennison, p. 43].

⑦ *The Christian's Two Chief Lessons* [McGee, p. 247].

活力的、动态的教会，在这样的教会里，圣徒在对上帝的敬拜中所形成的团契成为教会生活的核心。

重视团契可以从清教徒对教会的定义中看出来。例如，威廉·埃姆斯将教会定义为“信徒们因特殊的凝聚力聚集在一起的社团，以操练圣徒间不停歇的沟通”^①。另一位新英格兰清教徒将教会定义为“一个借着与上帝和彼此之间的圣约结合在一起的团队”^②。

在国立教会系统中，地方教区机械性地决定教会组织，清教徒用另一种理念逐渐取代了这一系统，即教会由会员自愿选择而从社区里“聚集”而成。这种自由精神贯穿在威廉·布拉福德总督对普利茅斯教会的描述之中：“主的自由子民在福音的团契里，自己（凭着主的约）组成了一个教会的实体。”^③

清教徒会众非常强调民主精神而不崇尚教会秩序的等级制度，这使得强调教会生活的团契特性变得很容易。几年前我访问约翰·班扬年轻时所在的教会，导游指出，这所原来的天主教教堂前部有一个侧门，专为教士所用，以尽量避免和平信徒接触。与此成鲜明对比，理查德·席布斯将教会描绘为一所医院：

“基督的教会是一家公共医院，其中所有人都患有不同程度的属灵疾病；为此，我们彼此之间都应该操练智慧和温柔谦卑的精神。”^④

前面我提到清教徒强调教会的属灵特质。它所引出的一个结果是，属灵的亲密情谊，而非体制性的会员身份成为信徒之间真正的纽带。基督徒的属灵交通是清教徒所倡导的伟大主题之一。奥利弗·克伦威尔的同族人威廉·胡克说：“同一条恩典爱索将天下所有敬虔者的心连接在一起。”^⑤托马斯·瓦特逊用同样的比喻说：“上帝的孩子们通过爱的纽带结

① *The Marrow of Theology* [Emerson, *Puritanism in America*, p. 26].

② 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 435.

③ *History of the Plymouth Plantation* [Schneider, p. 22].

④ *The Bruised Reed* [George, p. 414].

⑤ *New England's Tears...* [McGee, p. 155].

合在一起,就像身上的所有肢体通过神经和韧带结合在一起那样。”^①难怪理查德·席布斯将退出基督徒团契视为“极大的恶行”^②。

毫无疑问,这种对团契的重视是由清教徒生活的文化环境所导致的,当时,清教徒是常遭迫害的少数派(或者说,在新英格兰他们是旷野边缘的人)。他们几乎是被迫去追求一种教会内的教会生活。就像其他少数派那样,他们因效忠于一个共同理想而结成紧密关系。托马斯·凯斯(Thomas Case)在监狱中写道:“哦,当我们被剥夺了参加圣徒聚会和安息日礼拜的权利时,我们是多么渴想这些聚会敬拜啊。”^③托马斯·杜利特尔(Thomas Doolittle)说道:“基督的群羊是喜欢群居的”,他们“喜爱和羊在一起,不喜欢和狼在一块儿”。^④

清教徒团契观的一部分是相信基督徒可以彼此施以有益影响。在属灵上相互扶持成为清教徒的主要理念之一。席布斯赞赏“圣徒们的甜蜜交通……在圣洁之路上彼此坚固、互相勉励”,他还说,基督徒能“吸引、促使其他人去爱……最佳美之事”。^⑤ 托马斯·瓦特逊建议,应“常与已被称义的人在一起,借着他们的安慰、祷告和圣洁的榜样,他们可以帮助你成圣。信经里所说的圣徒相通,应该体现在我们团契里”。^⑥

清教徒希望其他信徒活出最好的属灵生命,明白了这一点,才能理解清教徒团契中的劝勉和纪律。塞缪尔·瓦德在日记中写道:

“当你看到那些可怜的人全力以赴奔向罪孽时,为他们哀哭吧,但不

① *The Beatitudes*, p. 231. 属灵团契的理念引发一些清教徒最美的语言。罗伯特·寇奇曼(Robert Coachman)称之为“最令人欢乐的露珠和最甜蜜的香膏,一个令人眼目陶醉,另一个使人嗅觉愉悦”(The Cry of a Stone [McGee, p. 206])。罗伯特·博尔顿(Robert Bolton)写道:“弟兄相爱的神圣火花一旦由圣灵在真诚的基督徒心中点燃……那么它就永不熄灭……而是在他们胸中持续燃烧……带来地上彼此间最亲爱最甜蜜的温暖。”(*Instructions for a Right Comforting Afflicted Consciences* [McGee, pp. 205-6])

② *A Consolatory Letter to an Afflicted Conscience* [McGee, p. 205].

③ *Correction, Instruction: or, a Treatise of Afflictions* [McGee, p. 205].

④ *Rebukes for Sin by God's Burning Anger* [McGee, p. 186].

⑤ *The Saints' Cordials* [McGee, p. 195]. 席布斯在其他地方写道:忽视“他们的圣洁聚会、敬虔教导、神圣安慰、弟兄劝勉和仁慈责备所带来之益处”,是很危险的(*A Consolatory Letter...* [McGee, p. 195]).

⑥ *A Body of Divinity* [McGee, p. 202]. 瓦特逊在他关于“八福”的书中写道:“如果你们想要清心,那么就与清心的人同行。……彼此相交是会产生同化作用的。”(p. 195)

要侮辱他们。用尽可能温柔的方法来挽回他们,不要使用粗暴的言词来激怒任何人。”^①

罗伯特·寇奇曼(Robert Coachman)指出:

“活在这样一个团契内,在弟兄们如此关爱的目光注视下,于是就不愿再继续犯罪而使大家感到痛苦……这实在是莫大的荣幸。”^②

清教徒视教会为那些委身于基督并相互委身之人的团契,这一教会观唤醒了清教徒某些最深邃的情感。理查德·马瑟将教会描绘为:

“基督徒的团体,因上帝大能和怜悯的呼召来与基督团契,靠着他的护佑一起生活,靠着他的恩典而共同持守信仰合一、弟兄之爱,并且……使自己与基督联合,也彼此相连,靠着圣灵的恩助,一起圣洁地敬拜上帝、彼此造就。”^③

小 结

清教徒从未组成一个单独的宗派。他们在教会体制方面所留下的唯一遗产是,通过使教会越来越独立于国立教会,奠定了宗派多元化的基础。

但清教徒所坚持的原则,比他们在教会体制方面所留下的遗产更为重要。清教徒将教会体制建基于圣经权威之上。他们视教会为属灵实体,扩展了平信徒的作用。他们简化了敬拜,鼓励会众参与,尊重上帝之道的能力,并在敬拜中培养创造性。他们将礼拜天分别为圣用于敬拜,并以教会中的团契生活为乐。

① Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 120.

② *The Cry of a Stone* [McGee, p. 198].

③ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 435.

延伸阅读

Percy A. Scholes, *The Puritans and Music in England and New England* (1934).

Nathaniel Micklem, ed., *Christian Worship: Studies in Its History and Meaning* (1936).

Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (1948).

Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (1967).

James H. Nichols, *Corporate Worship in the Reformed Tradition* (1968).

Horton Davies, *Worship and Theology in England: From Cranmer to Hooker, 1534—1603* (1970).

E. Brooks Holifield, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570—1720* (1974).

Horton Davies, *Worship and Theology in England: From Andrewes to Baxter and Fox, 1603—1690* (1975).

Winton U. Solberg, *Redeem the Time: The Puritan Sabbath in Early America* (1977).

Paul D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (1981).

Charles E. Hambrick-Stowe, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England* (1982).

“礼仪越多,真理越少。”

——理查德·格里纳姆

“将安息日分别为圣,难道不比亵渎此日更好吗?”

——托马斯·胡克

“基督的教会是一家公共医院,其中所有人都患有不同程度的属灵疾病;为此,我们彼此之间都应该操练智慧和温柔谦卑的精神。”

——理查德·席布斯

第 8 章 圣 经

“无论上帝的孩子处在什么境况下，
在上帝圣言中都一定存在某一方向和准
则，这种方向和准则在某种程度上适用
于这种境况。”

——托马斯·高治(Thomas Gouge)

清教徒对圣经的态度，还有什么可以说的吗？众所周知，新教宗教改革运动将圣经作为宗教信仰的唯一最终权威。当我尽责尽职地将这一章内容放进本书的时候，是作如此假设的。

但是，我的研究却揭示了许多鲜为人知的内容。它们除了对理解当今的许多课题大有裨益之外，查考清教徒的圣经观，还可以为福音派新教精神的基本原则最初来自何处提供一种解释。在其他许多领域，清教徒提出了许多有关圣经的思想，现代基督徒却忽略了这些思想，以致自己贫乏枯竭。简而言之，清教徒对圣经的态度，许多内容对今日的基督徒而言，与当前的情形息息相关、历史意义重大，并且常有教益。

平信徒享用圣经的权利

英格兰宗教改革运动是基于圣经的运动，其格言是：每个基督徒都有权用自己的母语阅读并解释圣经。路德最早对这一理论进行了定义：“我们对其他任何事的向往都比不上……对拥有、教导，并操练上帝之道或曰圣经之权利的向往。”^①

英格兰新教徒响应了这一观点。当天主教徒伊拉斯谟表示，希望农

^① Letter of 1528 [Plass, 3: 1178].

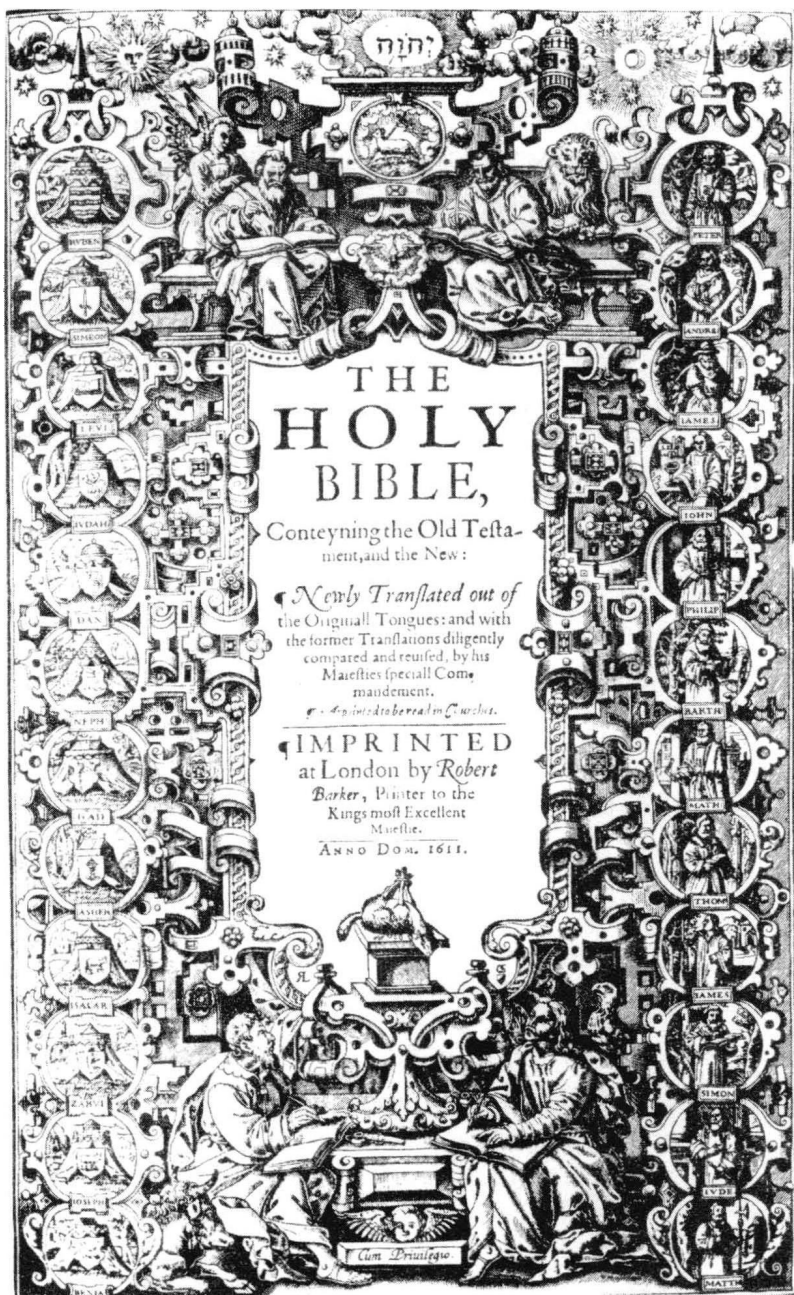


图 17 圣经英王钦定本 1611 年版书名页。亨廷顿图书馆(Huntington Library)允准使用。

夫和纺织工人能在工作中背诵部分圣经经文时，清教徒威廉·丁道尔更有雄心壮志。他告知格洛塞斯特郡(Gloucestershire)的教士：“如果上帝放过我的性命，那么用不了许多年，我会让一个扶犁的男孩比你更懂圣经。”在答复“圣经的知识是属于所有人的吗？”^①这个问题时，《约翰·鲍尔要理问答》说：“是的，不仅应当允许、而且应该劝勉和命令每个人去阅读、聆听并理解圣经。应该将……圣经……翻译成所有已知语言，并加以解释。”^②

在每个基督徒都有权享用他自己语言的圣经这一信念的支持下，清教徒及其他英格兰新教徒联手树立了将圣经翻译成英语的目标。故事从威廉·丁道尔开始，他是一位坚定的改教人士，是通晓七种语言的语言学天才。当时英格兰在天主教控制之下，圣经翻译遭到抵制，于是丁道尔于1524年去了欧洲大陆，致力于《新约全书》的翻译。丁道尔的英文版《新约全书》首版于1526年运抵英格兰，遭到天主教权贵的暴力围攻。丁道尔刚刚开始翻译《旧约全书》不久，就被带到火刑柱上。临死前，他发出了一个震撼人心的简短声明，这一声明在几代清教徒中回响：“主啊，开启英格兰国王的眼睛吧。”

清教徒对圣经翻译所作贡献的具体例子，可以从1560年的日内瓦圣经看出来。日内瓦当时在加尔文的治理之下；日内瓦圣经由该地讲英语的移民者翻译而成，是几代清教徒喜爱的圣经，也是莎士比亚和斯宾塞使用的圣经。其印刷版的边注中有清教徒和加尔文主义者对有关段落的注解。这版圣经有几项革新具有更深刻的重要性，成为未来英文圣经的榜样。它将每节经文标上数字，使得圣经成为一本易读的参考工具书。它用罗马字体印刷，未用黑体字，使得普通人可以阅读。那些没有准确对应语的单词用斜体印刷出来，表明这些单词是翻译者加上去的，为了便于理解。

日内瓦圣经很快成为价廉而广受欢迎的圣经版本。有半个多世纪，它都是英格兰人阅读最多的圣经，也是再版次数最多的圣经。在苏格兰，

① Tyndale, *Works* [Hughes, p. 14]. 日内瓦圣经前言中指出：圣经是“同时为万民万族中有学识和没学识的人”预备的 [Trinterud, p. 218].

② 华菲尔德(Warfield)引用, pp. 188-189. 《威斯敏斯特信仰宣言》的作者之一爱德华·雷诺兹(Edward Reynolds)表达了这一愿望：“每个家庭都应当拥有一本圣经。”(*An Explanation of the Fourteenth Chapter of the Prophet Hosea...* [Rogers, p. 401])

它从一开始就是教会指定圣经。克伦威尔的《士兵便携圣经》(*Soldier's Pocket Bible*)于1643年发行,为国会军所使用,包含了由日内瓦圣经中挑选出的段落。我们注意到,日内瓦圣经对1611年英王钦定本圣经做出的贡献比其他版本都更大,这是对这个译本的最高奖赏。

英语圣经翻译的巅峰,以及所有英语圣经中最伟大的版本,是由国王詹姆斯一世和英格兰国教会核准的版本。这个版本部分是清教徒的作品,由1604年1月召开的汉普顿宫会议发起。在这次会议上,清教徒向国王詹姆斯一世提出了一系列建议,其中之一是建议开始翻译一个新的圣经译本。

这一提议由牛津学院院长约翰·雷诺兹(John Reynolds)提出,他是英格兰国教会中清教徒一方的一位领袖。国王可不是清教徒的朋友——实际上,他已经威胁要“把他们从国中撵出去,甚至更加严办”——然而,出于一种奇怪而反常的逻辑,他推动了那部著名的圣经译本的成书,具有讽刺意味的是,该译本最终以他的名字命名。他在会上说:“我承认,我从没见过一本翻译得好的圣经英译本;但我认为,日内瓦译本是最糟糕的。”^①

所以,为了刁难清教徒,詹姆斯一世国王成立了一个由五十四位学者组成的圣经翻译委员会。一位历史学者推断说,这些译者中,圣公会一方和清教徒一方大约各占一半。^② 这个圣经译本借鉴了此前所有英译本,而从日内瓦圣经译本所借用的比从其他任何译本都更多。

当然,并未因为在家里和教堂座位上有了英译本圣经,人们就可以个人拥有圣经。圣经英译本的出现方便了人们阅读圣经。那么,清教徒有没有好好利用这一机会呢?

几乎毫无疑问,宗教改革运动时期严肃的基督徒比今日福音派基督徒更懂圣经。从他们身上可以看出什么叫真正的渴慕圣道。约翰·柯顿告知其会众:“以圣道为食粮。”^③ 理查德·巴克斯特恳求读者要“爱慕、敬畏、阅读、研究、遵循并持守圣经。”^④ 约翰·弥尔顿的父亲还是年轻人时,

① F. F. 布鲁斯(F. F. Bruce)在 *History of the Bible in English*, 3d ed. (New York: Oxford University Press, 1978)中引用, p. 96.

② Perry, p. 238.

③ *Christ the Fountain of Life* [Carden, p. 14].

④ *The Saints' Everlasting Rest* [New, p. 27].

他的那位天主教徒父亲发现他在房间里读英文圣经,就把他从家里撵出去,并永远剥夺了他的继承权。^① 约翰·温思罗普记录了他归正后“对上帝的言语如饥似渴”^②。

有了圣经,人们熟悉的一些清教徒实践很快就产生了。其一是在家里每日读圣经。柯顿·马瑟写道:“你们不要放任一日平淡地过去,而没有读该读的经文,并针对该段经文进行默想和祈求。”^③清教徒也开始在深夜或清晨秘密举行圣经研读和祷告会,以避开圣公会官员的搅扰。

根据圣经来讲道也随着英文圣经的出现而兴盛起来。实际上,年轻的亨利·纽康姆(Henry Newcome)开始他首届牧师任期时,一位年长的传道人提意见说,他的讲章包含太多历史,圣经经文却不够。他提醒道:“人们带着圣经来,期望你引用圣经。”^④

圣经翻译最重大的成果是结束了教士对圣经知识和诠释的垄断。天主教徒托马斯·摩尔(Thomas More)谴责平信徒在圣经这一问题上“擅自插手”,要求他们“对指派给你们的神父说,‘你听上帝的,我们听你的’,正如人们对摩西所说的那样”。^⑤ 与此相反,威廉·埃姆斯指出:“寻求的责任交托给了人;公开和私下里关注真理的恩赐赐予了他们。”^⑥

这种享用圣经的权利所产生的实际效果,很好地体现在罗伯特·帕斯菲尔德(Robert Pasfield)的身上。他是约翰·布鲁恩(John Bruen)的文盲仆人。一位为布鲁恩写传记的作家指出,帕斯菲尔德是“一个完全没学识的人,既读不了一个句子,也写不出一个字节”。但他“对圣历史,以及每卷书和各章的要点和要义了如指掌,以至于当人们问他某句话在圣经里哪儿可以找到,他可以毫不费力地指出这句话可以在哪卷书及哪一章里找到。”^⑦

① William Riley Parker, *Milton: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 1: 4.

② *Winthrop Papers* [McGee, p. 244].

③ *Military Duties Recommended to an Artillery Company* [Carden, pp. 12–13].

④ Henry Newcome, *Autobiography* [R. C. Richardson, p. 104].

⑤ *The English Works* [Knott, p. 169].

⑥ *The Marrow of Theology*, p. 188.

⑦ William Hinde, *Life of John Bruen* [R. C. Richardson, p. 102].

圣经权威的本质和范围

一个信仰体系以什么为权威？这是宗教信仰的基本问题。关于什么是基督教信仰的最终权威，历史上有三种主要观点：圣经、教会传统、人类理性，另外还有三者的某种组合。清教徒追随欧陆改教家的领导，指出惟独圣经是宗教信仰的最终权威。柯顿·马瑟写道：“良心所依据的准则”是“上帝在圣经里所揭示的”。^① 约翰·莱特福特(John Lightfoot)也说：“建基于圣经之上是教会的荣耀及可靠的朋友。……上帝真教会的根基是圣经。”^②

认定圣经是唯一的最终权威，当然就拒绝了其他东西成为权威的可能性。清教徒就是这样理解这一问题的。在约瑟夫·凯里尔(Joseph Caryl)看来，信仰表述的真确或谬误不能“通过所谓的古人遗传”，“而要靠那超越所有人类遗传、习俗、劝告和传统(虽然所有这些都可能有有所帮助)的上帝之道”来验证。^③ 约翰·欧文写道：“不要把你的信仰建立在人的看法上；只有圣经才是试金石。”^④“惟独圣经”的观点对清教徒有多重要？罗伯特·拜利(Robert Baillie)写道：“教皇党徒遵行传统的错误动摇了新教改革的所有，而不是一两块基石。”^⑤

清教徒惟独依赖圣经作为最终权威，因为他们相信圣经是上帝默示之道。与其他书的宣称不同，圣灵上帝被视为是圣经的作者。托马斯·瓦特逊说：“读每一行圣经时都要思想，上帝正在对你说话。”^⑥ 约翰·埃

① *A Companion for Communicants* [Carden, pp. 8–9].

② *Works* [Warfield, p. 303].

③ *The Works of Ephesus Explained* [John Wilson, p. 209]. 路德和加尔文最先确立了这种对传统和理性的批判。路德曾说：“所有的传统，不管有多好，都必须给上帝之道让路。”(Address to the Diet at Augsburg, 1530 [Plass, 3: 1181])加尔文确认：“我们愿意惟独遵循圣经为信仰和敬虔的准则，而不与其他任何事物混杂，那些是从人意而来，和上帝之道无关。”(1536 *Confession of Faith* [Jarman, p. 110])

④ *Works*, 13: 40–41.

⑤ *The Unlawfulness and Danger of Limited Episcopacy* [Rogers, p. 349].

⑥ *Body of Divinity* [Packer, p. 19]. 托马斯·加泰科写道：“这本书的每一句话都有上帝自己的记号……由上帝的灵亲自安放其中。”(*A Wife in Deed* [Rogers, p. 371])

略特是马萨诸塞罗克斯伯里教会牧师和印第安人宣教士，他主张：“圣经中所写的都是上帝的话语。”^①约翰·欧文说：“圣经的权威……惟独因为其源头乃是上帝。……圣经的全部权威都来自其作者。”^②

清教徒设想，如果上帝是圣经的作者，那么圣经就是值得信赖的向导，不可能误导基督徒。爱德华·雷诺兹(Edward Reynolds)说，整本圣经是“由真理的圣灵写成，不能说谎，也不能欺骗。”^③约翰·莱特福特断言：“圣经作者们所记录的都是真实的(除了抄写员和翻译的错误以外，圣经本身是无误的)。”^④

清教徒有关圣经权威的推理是天衣无缝的：既然上帝是圣经的作者，那么圣经就不可能说谎；既然圣经不可能说谎，那么圣经一定毫无错谬、完全可靠。清教徒毫不犹豫地用这两个词形容圣经。路德认为“圣经……从不犯错”；加尔文认为圣经是“判断真理……的完全可靠之法”^⑤；与此相应，塞缪尔·卢瑟福指出：“上帝之道……是完全可靠的。”^⑥威廉·埃姆斯指出：“由于圣经是受上帝直接而可靠地默示而写下的……故能免于一切错谬；因此只有它才能设定信仰及行为的准则。”^⑦在理查德·巴克斯特看来，使徒们写圣经时“无错谬”；而约翰·欧文认为圣经是上帝“心思意志之稳定且完全可靠的启示”。^⑧

① *Tears of Repentance* [Carden, p. 4].

② *Works*, 16: 297, 309. 英克里斯·马瑟相信圣经“应该单单因着那位说话者的权威而被接受。……由于那位说话者的权威，人有无尽的理由去聆听和敬畏，并且相信和顺从”(The Latter Sign Discoursed... [Carden, p. 3])。

③ *An Explication of the Fourteenth Chapter of the Prophet Hosea* [Rogers, p. 409]. 路德对于圣经的可靠性立场特别坚定；他写信给国王亨利八世说：“上帝之道超越万有；上帝决无错误和虚谎”(Plass, 3: 1368)。在另一处，路德表达了他的确信：“这本圣经……决不会欺骗我”(Lecture on Gen. 37: 9 [Plass, 2: 839])。

④ *Works* [Warfield, p. 273].

⑤ Luther, *Works* [John Warwick Montgomery, "Lessons from Luther on the Inerrancy of Holy Writ,"载于*God's Inerrant Word* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974), p. 67]; Calvin, *Commentary on Hebrews* [Kenneth S. Kantzer, "Calvin and the Holy Scriptures,"载于*Inspiration and Interpretation*, John F. Walvoord 编 (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 142]. 在同一页上，康泽(Kantzer)引用的其他八个段落中，加尔文用“完全可靠”(infallible)或“毫无错谬”(inerrant)等词汇来描述圣经。

⑥ *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience* [Warfield, p. 247].

⑦ *The Marrow of Theology*, pp. 185-86.

⑧ Baxter, *Works* [Warfield, p. 273]; Owen, *Works*, 14: 273.

在今日基督徒圈子内,通常将圣经无错谬仅限于原始手稿,并承认我们所拥有的圣经中存在抄本错误。这一划分至少可上溯到新教徒早期。例如,理查德·卡佩尔(Richard Capel)认为:“译者和抄写员可能会犯错,因为他们在翻译或抄写时没有……被赋予绝对可靠的灵。在圣经的翻译本中难以免除所有可能的差错。”^①约翰·莱特福特指出:“圣经中没有错谬或矛盾;某些抄本中的错谬是由于收藏人、抄写员、印刷工或译者的失误所造成的。”^②

圣经无错谬这一问题是二十世纪护教学中的重头戏;但判别清教徒在这一问题上的立场并不困难。清教徒相信圣经是上帝之道,自然视之为没有错谬。但是说圣经内容完全可靠并未使事情完全平息,正如当前围绕着有限无误而展开的争论所显示出来的。圣经在何领域具有权威?只是当圣经直接谈及救恩时吗?抑或是当圣经谈及生活的各方面时都完全可靠?清教徒很清楚地表明,他们把圣经的权威延伸得有多么远。

首先,圣经是试验有关敬虔之真理的权威标准。它是“试验所有教义的试金石”,“所有宗教问题和纷争的裁决者”,“我们所必须相信的准则”。^③托马斯·卡特莱特相信圣经教导“所有关于天国的事情,无论是教义还是治理的事务”,而约翰·高夫认为它是“试验所有教义的试金石”^④。

清教徒也将圣经权威延伸到道德上。他们认为圣经“足以用来管治我们所有的行为”,是“引导人类所有道德行为之完美的律法系统或框架”。^⑤塞缪尔·卢瑟福在一次激烈争辩中说:“对我而言,《新旧约全书》

① *Remains* [Warfield, pp. 244-45].

② *Works* [Warfield, p. 273].

③ William Tyndale, *Prologue to the Book of Genesis* [Knott, p. 20]; Samuel Rutherford, *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience* [Warfield, p. 256]; Increase Mather, *David Serving His Generation* [Carden, p. 7].

④ Cartwright, *The Second Reply* [Emerson, *Puritanism in America*, p. 20]; Gough, *Prologue to the Enchiridion of Erasmus* [Trinterud, p. 38]. 托马斯·加泰科称圣经为“全部救恩真理唯一确定的试金石”(Shadows Without Substance [Rogers, p. 433]).

⑤ William Whittingham, *Reformation of the Church* [Jarman, p. 110]; John Eliot, *The Christian Commonwealth* [Carden, p. 5]. 阿瑟·希尔得山姆(Arthur Hildersham)写道:“任何人都行不了善事,但人可以在上帝的话语中找到行善的明确指引。”(*CLII Lectures Upon Psalm LI* [Kaufmann, p. 47])

包含全部道德的精确系统和体系，……如果我们不把它当作道德的唯一准则，那就太奇怪了。”^①威廉·埃姆斯称圣经为“信仰和道德的完美准则”^②。

在清教徒看来，圣经也管治教会事务。托马斯·卡特莱特宣布：“上帝之道为教会所有事务指明了方向”^③，这在英格兰国教会中掀起了一场革命。威廉·福尔克(William Fulke)断言：“上帝的教会……应该在所有事务上接受……上帝圣言中……命令的指导。”^④威廉·埃姆斯澄清：“没有哪种礼仪在上帝的教会里无论何时何地均为必需……除非它包含在圣经中。”^⑤

清教徒视圣经在教义、伦理和教会实践等方面均为完全可靠的指南，这可能是意料之中的事。今天对此问题的争议是，圣经无错谬及其权威性是否延伸到比上述三项更广泛的范畴中。对清教徒而言，将圣经权威限制在狭义的“宗教”事务内，违反了一个原则：生活的每一部分实际上都是宗教性的。

清教徒在谈及圣经权威时，并不将其局限于救恩的事物上，而是开放性的。托马斯·高治写道：“无论上帝的孩子处在什么境况下，在上帝圣言中都一定存在某一方向和准则，这种方向和准则在某种程度上适用于这种境况。”^⑥理查德·席布斯也同意：“基督徒在今生不论遇到什么事物或境况，都能在圣经中找到与之相适应的基本准则，这一准则可以应用于实际例子中去，因为它是实践知识。”^⑦对卡特莱特而言，圣经“包含着……人生任一方面可能发生的事情之指南”。^⑧

有鉴于此，清教徒将圣经原则及经文应用在越来越多的事务之中，就

① *The Divine Right of Church-Government* [Rogers, p. 331].

② *The Marrow of Theology*, p. 187. 约翰·欧文写道，圣经是上帝的“安全规则以及绝对可靠无误的指南，说明我们向他自己和向彼此当尽的种种本分；他要求我们完全彻底地顺服这些本分。……我们用圣经……学习我们自己的本分，在完全彻底的顺服中受教”(An Exposition of... Hebrews [Kaufmann, p. 46])。

③ *The Works of John Whitgift* [Jarman, p. 21].

④ *A Brief and Plain Declaration* [Trinterud, p. 243]. 瓦尔特·特拉弗斯(Walter Travers)谈到“根据上帝的话语建立公义合法的治理方式”(A Full and Plain Declaration [Jarman, p. 66])。

⑤ *The Marrow of Theology*, p. 187.

⑥ *Christian Directions* [Kaufmann, pp. 45-46].

⑦ *Divine Meditations and Holy Contemplations* [Kaufmann, p. 46].

⑧ *The Works of John Whitgift* [Davies, *Worship and Theology... 1534-1603*, pp. 51-52].

毫不奇怪了。在威廉·珀金斯看来,圣经“综括许多神圣知识”,包括“伦理学……经济学(管理家庭的教义)……政治学(正确管理共和体的教义)……教育学(好好管治学园的教义)”。^①另一位清教徒也认为,圣经的应用很广泛,“学园和大学里的”所有科目都与圣经相关^②。

因此,清教徒将圣经应用于全部生活,没有简单化地期待找到可以在字面上直接遵循的特定准则。他们找到的是通用原则,可以转化介入当时情景中,或应用于众多思想领域的通用方法。乔治·吉莱斯皮承认,他的许多信念“没有明确的经文证明”,但他相信,每个特定信念所蕴涵的原则都是圣经资料的“必然结果”^③。

最终指明清教徒如何看待圣经的权威性,是观察他们如何实际应用圣经。他们几乎在每个论题上(如经济、政治、家庭、教会、生活、性、自然、教育及其他许多论题)都引证经文和圣经模式。清教徒信奉的是有限的,还是完全的圣经无错谬?在他们的实践和理论中,圣经是全部生活的准则。

有些人不接受圣经是完全可靠的权威,他们有一个老生常谈的借口,即不应搞“圣经崇拜”。这实际上是极轻率的。每个人都将自己的信仰诉诸某种权威。坚持圣经是最终权威,并不意味着清教徒敬拜圣经。英克利斯·马瑟写道:“然而,虽然我们应该尊重神圣的圣经,超过尊重其他所有书籍,但我们不可敬拜它,只应敬拜它的那位作者。”^④

圣经诠释的原则

大多数读者会看到,清教徒所采用的诠释原则实际上是新教徒读经

① Works [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 355].

② H. Ainsworth and F. Johnson, *An Apology or Defense of Such True Christians as Are Commonly Called Brownists* [Knappen, p. 356]. 将圣经权威延伸到生活中的每个方面,令人联想到加尔文和路德等改教家的做法,他们不仅在政治事务中也在其他领域引用圣经,例如用它当做科学权威反对哥白尼体系(参 Rogers, p. 96)。

③ *A Treatise of Miscellany Questions* [Rogers, p. 346]. 托马斯·加泰科对相信“从圣经中归纳出的”结论表明类似的满足,并应用于当前处境(*Shadows Without Substance* [Rogers, p. 334])。

④ 维拉德, *Brief Discourse Concerning That Ceremony of Laying the Hand on the Bible in Swearing* 的序言 [Lowrie, p. 33]。

的标准方法。这不意外。我们感谢早期新教徒给我们提供了圣经分析的基本工具。如果读者对我将要涉及的领域感到很熟悉,那么应该提醒自己,当改教家最初树立这些原则时,它们曾是革命性的。

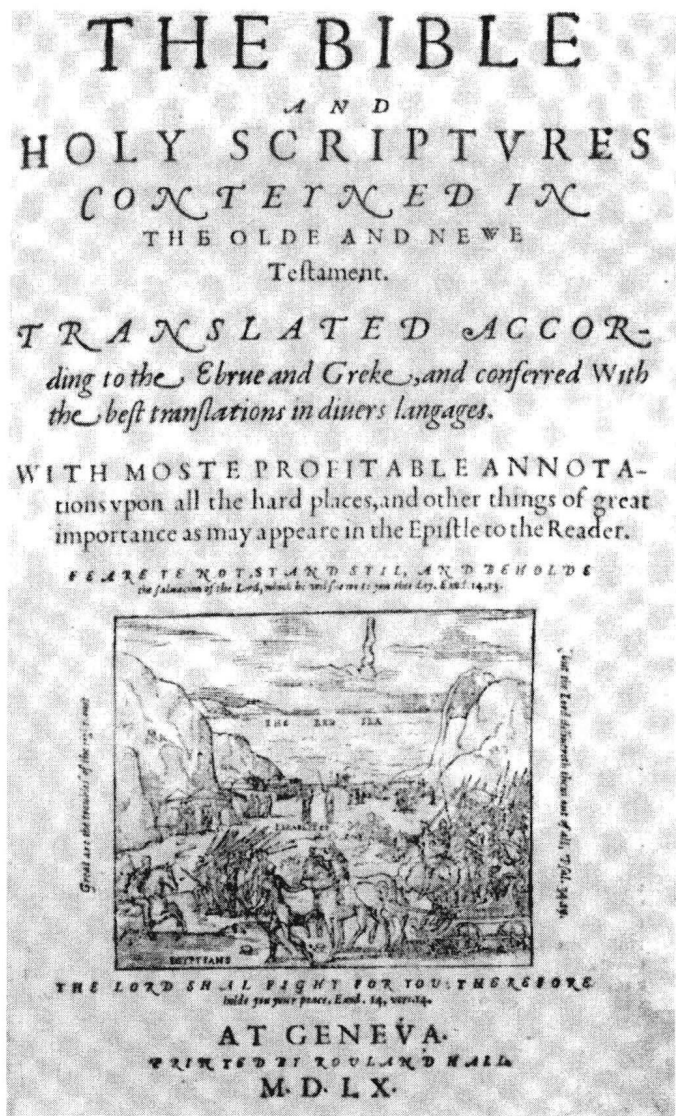


图 18 日内瓦圣经,1560 年出版于日内瓦,是清教徒的标准圣经,后来逐渐被英王钦定本取代。它对英王钦定本的贡献比其他英译本都多。亨廷顿图书馆允许使用。

圣经的非寓意诠释法。讨论这一问题合乎逻辑的起点是，清教徒相信圣经经文通常必须照字面、根据历史来进行诠释，而非随意寓意化。为了理解为什么清教徒如此强调字面、单一的释经原则，我们需要了解，公教会几个世纪以来几乎对全部圣经都采取了寓意化的诠释。

例如，公教会的释经者宣称，在利百加的故事里，利百加为亚伯拉罕的仆人打水，真正的意思是，我们必须每日来到圣经面前会见基督。^① 迦拿婚宴上的六个水缸，暗示着六天内创造世界。^② 圣经《雅歌》中新娘的话“我以我的良人为一袋没药，常在我怀中”，被解释为新约和旧约之间站着基督。另一位注释者说，“怀中”表示教会有学识的教师，还有一位认为本节暗示着基督被钉十字架，信徒在“怀中”，即在心里，永远纪念这件事。^③

清教徒认为，这种寓意化是可笑而不可靠的。丁道尔指出：“圣经经文只有一个意思，就是字面意思，这一字面意思是所有一切的根基，是不会失败的支柱。”^④ 托马斯·加泰科认同这一观念，他说：“阁下！我们不敢将圣经寓意化，因为经文给了我们清楚明确的意思。”^⑤

另一方面，我们也应注意，当清教徒坚持字面上或直白地诠释圣经时，他们的意思并不是说，圣经只有字面意思，没有比喻的意思。例如，威廉·布里奇(William Bridge)评论道：“虽然圣经经文只有一个整体意义，但有的经文得按字面理解，有的得按明喻或暗喻来理解。”^⑥ 清教徒甚至并不否认，圣经中确实有寓意性的段落。詹姆斯·德汉(James Durham)写道：“对圣经进行寓意化的解释，与对寓意性的经文进行解释，存在重大

① Frederic Farrar. *History of Interpretation* (1886; reprint, Grand Rapids: Baker, 1961). p. 199.

② *Ibid.*, p. 200.

③ 例子引自 H. H. 罗利(H. H. Rowley)的“The Interpretation of the Song of Songs”, 见 *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (London: Lutterworth, 1952), pp. 196-97.

④ *Obedience of a Christian Man* [Knappen, p. 357].

⑤ *Shadows Without Substance* [Rogers, p. 301].

⑥ *Scripture Light, the Most Sure Light* [Warfield, p. 252]. 约翰·鲍尔作出相似的评注：“只有一个适当的、自然的意思，虽然有时候经文显得好像是在指向其他含义。”(*A Short Treatise...* [Warfield, p. 189])

区别。”^①他进而具体指出,哪些段落是圣经作者刻意要寓意化解释的,哪些是诠释者违反经文本意而进行了寓意的解释。

圣经经文的清晰度。在字面诠释或直白诠释的前题下,又有两条清教徒释经原则自然地浮现了出来。其一是圣经中有关救恩和基督徒弟德的所有基本意思对任何读者都是清晰的。现代的基督徒清楚,不同释经者对圣经的解释大相径庭,因此,我们不应该对圣经的清晰度问题作出太过宽泛的宣称。然而,早期新教徒所处的背景截然不同。当时,圣经受到天主教教士寓意化诠释的团团包围而变得晦涩模糊;新教徒必须将圣经从这种状态下抢救出来。

理查德·卡佩尔将清晰度和字面诠释联系起来,他写道:“上帝之道只有一个意思;因为只有一个意思,这个意思更容易找到。”^②约翰·阿罗史密斯(John Arrowsmith)写道:“圣经的架构可以保证,所有于救恩必需的信息都能以清楚明白的方式表达出来。”^③在约翰·欧文看来:“所有基要真理都在圣经里以直白清楚的方式启示出来了。”^④

强调圣经的清晰度,是清教徒相信信徒皆祭司这一信念的外延。约翰·弥尔顿对此说得很清楚,他写道:

“真道的本质是直白明亮。……圣经自己显明是直白清楚的,呼召人们来受教,不仅呼召那些聪明、有学识的人,也呼召那些单纯、贫乏的人和孩童。”^⑤

圣灵的光照。信徒皆祭司也有助于解释改教家另一个不变的主题,即:每一位基督徒读经时都蒙圣灵光照。约翰·怀特(John White)指出:“每位敬虔人里面都有属灵亮光,可以引导他理解上帝在他话语里所启示

^① *Clavis Cantici* [Lewlaski, p. 122]. 约翰·怀特(John White)做过类似的划分,他写道:“圣经的这种寓意化意思,我们决不要轻易接受,除非圣经本身支持这些寓意。”(*A Way to the Tree of Life* [Warfield, p. 253])

^② *Tentations* [Warfield, p. 253].

^③ *A Chain of Principles* [Warfield, p. 234].

^④ *Works*, 14: 276.

^⑤ *Of Reformation* [CPW, 1: 566].

的意念。”^①托马斯·古德温同样确信这一点，他说：

“指导圣使徒们和圣先知们写作圣经的同一位圣灵，必然指导上帝的子民理解经文的意思；既然他赐下圣经，就必然会帮助人理解圣经。”^②

清教徒如此确信圣灵会指教信徒理解圣经，对此应如何评估呢？我们必须意识到，天主教将圣经寓意化，模糊了经文的意义，实际上使“教宗，而非圣灵，成为圣经的守门人。”^③天主教这种寓意化的牵强释经，意味着只有专职教士才能窥见圣经的堂奥。而清教徒相信圣灵光照，使得圣经回归到每位读者均可理解的应有位置。因此，约翰·鲍尔写道：

“我们在诠释圣经的意思时，没必要被教父或大公会议的解释所束缚。谁是圣经信实的诠释者？在圣经中说话的圣灵是圣经唯一信实的诠释者。”^④

上下文解经法。清教徒和今天的优秀学者一样坚持认为，某段圣经段落必须在上下文中诠释。一位清教徒写道：“要想理解圣经中某个短语的意思，最佳方法是查考这一短语在该国、在当时的人中、在其写作之地的意思。”^⑤威廉·布里奇还说：“你们若想理解一段有争议之经文的……真实意思，就要去看它的连贯性、范畴和上下文。”^⑥威廉·珀金斯有一个经典的释经模式，即问该段经文是“谁写的？写给谁的？在什么场合下、什么时候、什么地点、为了什么目的写的？在此之前有过什么事？随后发生了什么？”^⑦

① *A Way to the Tree of Life* [Warfield, p. 231].

② *Works* [Warfield, pp. 231–32].

③ Farrar, *History of Interpretation*, p. 296.

④ *A Short Treatise...* [Warfield, p. 189].

⑤ John Lightfoot, *Works* [Warfield, p. 304].

⑥ *Works* [Packer, p. 21]. 约翰·欧文写道：“这是诠释圣经的真诚与恰当的方法——从词汇本身出发，考虑到与作者的关联，以及他们的处境。这样我们才宣布其确定思想和意思。” (*The Works* [Kaufmann, p. 39])

⑦ *The Art of Prophecy* [Breward, p. 338].

有人曾给清教徒传道者描绘了一幅漫画式的形象，形容他们将经文一把抓过来，还没弄明白上下文的本意就开始讲应用。显然，这是那些刻意丑化清教徒的人在故意欺骗。

圣经的合一性。对清教徒而言，圣经是合一的。没有什么诠释原则比这一信念更重要了。合一意味着，首先，圣经是一个整体，不会自相矛盾。《苏格兰信仰宣言》(*The Scots Confession*)坚称：“上帝的灵是合一的灵，不会自相矛盾。”^①理查德·马瑟断言：“上帝的道不会自相矛盾。”^②

清教徒谈及圣经的合一性时最常用的短语是“信仰类比(*the analogy of faith*)”。这是一个笨拙的短语，是基于对圣经《罗马书》12章6节的误解。^③ 改教家用这条短语的意思是，圣经构成了一个连贯的教义系统，因此在诠释任何特定段落(包括意思不清的段落)时，通常必须和已知的基督教教义和谐一致。

约翰·欧文为这一概念给出了最佳定义，他写道：

“在我们探求真理的过程中，我们的心受到了信仰类比的极大影响和引导。……在整个信仰系统中，或所信的一切真理中，有一种和谐，一种相互解释的倾向，一种均衡。诠释特定的部分时，不应违背或干扰这一秩序。”^④

威廉·珀金斯对这一主题的论述也很有帮助：

① 罗杰斯(Rogers)引用，p. 424。

② *An Answer to Two Questions* [Carden, p. 5]. 其他清教徒称圣经为“自身协调与和谐的”，并且“所有部份和段落都令人惊奇地一致(虽然是由许多不同的作者以及若干抄写员所写)”(Edward Reynolds, *An Explication of the Fourteenth Chapter of the Prophet Hosea* [Rogers, p. 409]; George Gillespie, *A Treatise of Miscellany Questions* [Warfield, p. 176])。

③ 《罗马书》12章6节宣称，如果一个人有说预言的恩赐，那么他说预言应该“照着信心(译注：faith，或译‘信仰’)的程度”。加尔文解释说，这意味着人所讲的道不应违背信仰的内容。这条短语今天也常用，但我发现使用这条短语的人，几乎没人能对这条短语本身的意思给出很好的解释。

④ *An Exposition of the Epistle to the Hebrews* [Kaufmann, p. 109]. *The Scots Confession* 宣称：“我们不敢接受或承认任何与我们的信仰要道、或任何其他直白的经文、或爱的律法相反的解经。” [Rogers, p. 404]

“信仰类比指从最明白和熟悉的圣经章节开始搜集圣经经文,加以浓缩或总结。这种经文浓缩由两部分组成。其一与信仰有关,在《使徒信经》中表述了出来。其二与恩慈或爱心有关,在十诫中表述了出来。”^①

要了解信仰类比实际上如何运作,请注意托马斯·加泰科的一个例证。在反驳一位反律法主义者对某一段落的诠释时他评论道:“这不可能是此处经文的意思,因为它违反了故事的主旨和上帝之道的真理。”他随即提出了自己对这段经文的诠释,并宣称:“它既符合故事真相,也符合信仰类比……并从圣经其他经文中……得到进一步印证。”^②

在实际操作中,这一理论意味着圣经的某个段落应由圣经本身来诠释,通过将这一段经文放在圣经整体更广泛的上下文里来诠释。亚历山大·亨德森(Alexander Henderson)指出:“必须以圣经来诠释圣经,否则就不能可靠地释经。”^③另一位作者说,“以圣经来诠释自己永远是正确的”^④。信仰类比还意味着意思模糊的段落要在意思清晰的段落的亮光中诠释。约翰·欧文指出了—个解经原则,即:“对一个意思模糊或难懂的段落,我们不应诉诸理性,而应……设法与其他意义直白的经文和谐—致。”^⑤在许多方面,信仰类比扮演了卫兵的角色,防止人们对圣经某些孤立段落进行怪异诠释,并确保解经时注重于更广泛的圣经教义。

律法与福音。J. I. 巴刻说过:

“路德等改教家认为,从终极意义上看,整本圣经可分为两部分,或为律法,或为福音——律法暴露了我们因罪而来的败坏,福音则揭示我们凭

① *The Art of Prophecy* [Breward, p. 338]. 理查德·伯纳德拒绝接受“与信仰的本质、信经中的教义、主祷文、十诫和圣礼的教义不一致”的任何解经(*The Faithful Shepherd* [Packer, p. 23]).

② *God's Eye on His Israel* [Rogers, p. 407]. 加泰科在其他地方写道:“信仰的整个教义,包含在整本圣经中,都必须被承认;以经解经,可以为那些模糊的经文提供更多亮光”(Shadows Without Substance [Rogers, p. 407]).

③ *The Papers Which Passed at New-Castle...* [Rogers, p. 412].

④ John Lightfoot, *Works* [Warfield, p. 304].

⑤ *Works* [Packer, p. 23]. 约翰·鲍尔写道:“总要注意到,模糊经文的解释不能和更清晰的经文中所知的信仰准则相悖。”(*A Short Treatise...* [Warfield, p. 187])

信而得以恢复一切。”^①

这一架构如能加以灵活使用，有助于对圣经中几乎所有段落进行组织。圣经作为一个整体，宣告了两个主题，一个是负面消极的，一个是正面积极的。

虽然清教徒并不总是使用路德“律法”和“福音”这两个用语，但他们诠释圣经时用的是类似的框架。威廉·丁道尔写道：

“圣经包含的……首先是律法，对所有属肉体的加以定罪；其次是福音，即应许对所有悔改认罪的人施行怜悯。”^②

威廉·珀金斯在一篇讲章的应用部分里，描绘了同样的两重内容架构：

“应用的基础在于了解所讲解的经文是属于律法还是属于福音。……因为律法可以有效地向我们宣告罪所带来的败坏，并偶尔加重或挑动罪，但律法不提供疗法。而福音教导我们应该做什么，所以福音也有与之相结合的圣灵的效力。……”^③

乔治·吉莱斯皮说，圣经的“一般范畴”是“使人降卑，而高举上帝”。^④对于我所描述的上述这一切，清教徒最常用的词汇是上帝的“应许”和“警告”。^⑤

① “Sole Fide: The Reformed Doctrine of Justification.” 见于 *Soli Deo Gloria: Essays in Reformed Theology*. R. C. 斯普劳尔 (R. C. Sproul) 编著 (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1976), p. 11.

② *Prologue to Jonah* [Clebsch, p. 164]. 塞缪尔·卢瑟福将圣经内容划分为“律法与福音”(The Trial and Triumph of Faith... [Rogers, p. 357]).

③ *The Art of Prophesying* [Breward, pp. 341-42].

④ *A Treatise of Miscellany Questions* [Warfield, p. 176].

⑤ 例如，爱德华·雷诺兹谈及“上帝在应许中的怜悯与恩惠”以及“上帝的警告在他的道中设立，在他的审判中施行于恶人”(Sermon on Hosea [Rogers, p. 374]). 《威斯敏斯特信仰宣言》第十六章 2 节使用了圣经中包含的用语“诫命”、“警告”和“应许” [Kaufmann, p. 203].

圣经作为文学作品

“圣经作为文学作品”这一说法是在20世纪得到普及的。C. S. 路易斯注意到,具有讽刺意味的事实是,只是在多数讲英语的人不再相信圣经是神圣书卷之后,这一概念才成为时尚。^①我们这个时代,在非信徒和基督徒之间有一个可悲的二分法:非信徒只把圣经当成文学作品来读;而大多数信徒并不了解,就体裁和风格而言,圣经更像是文学作品选集,而非神学著作。我们必须综合地视圣经既是神圣书卷,也是文学作品。为此,我们需要回到清教徒时代。

从本质上看圣经部分是文学作品,这是什么意思?基本有三方面:圣经常以实实在在的人类经历作为主题;其风格和技巧常很完美,称之为艺术十分恰当;且其所包含的文学形式或体裁多样,而非仅是论说文体。在这三方面,清教徒对圣经的文学本质都有很好的把握。

文学作品的主题以实际的人类经历为焦点。它呈现人类的经历,而非抽象地谈论经历。它诉诸我们的想象力——我们的形象构思能力和图像理解能力。清教徒中的逻辑学大家威廉·埃姆斯令人惊讶地,用据我所知最精辟的语言指出了文学作品的效用:

“从表达形式上看,圣经没有用普遍的科学准则,而是通过故事、事例、箴言、训辞、劝诫和应许来解释上帝的心意。这种风格最适于所有类型之人的通常习惯,并可以通过激发敬虔动机而极大地影响人的意志,这乃是神学的首要目的。”^②

理查德·席布斯同样清楚地指出,圣经并不满足于抽象、理性地表达真理:“在上帝已经启示了属灵真理、信心已经领悟真理之后,灵魂与身体

^① *The Literary Impact of the Authorized Version* (Philadelphia: Fortress, 1963), pp. 29–34.

^② *The Marrow of Theology*, pp. 187–88.

结合,想象力就有用了。”^①亨利·卢金(Henry Lukin)总结了这一观点说:“因此,事例确实比训诫更有力,也更有强迫力。”^②

清教徒也显示,他们关注圣经用以表达真理的艺术方式。托马斯·加泰科对这一话题尤其有着清晰的洞见:

“在《诗篇》其他篇章中,圣灵的美意是让有些篇章的执笔人在构思或写作中比平常有更多痛苦,或比一般作品显出更多的艺术性;而艺术性越多的诗篇,我们可以期待会更加优秀。”^③

乔治·维瑟称圣经《诗篇》为“有史以来最优秀的诗歌作品”,而弥尔顿相信,圣经的诗歌部分“不仅神学主题,而且从……写作艺术”来看也是“无与伦比的”,超过所有圣经以外的诗歌作品。^④

上帝是只默示了圣经的内容,还是也默示了圣经的形式?清教徒不仅提出了这个问题,而且明确地作出了回答,他们说:圣经的形式值得我们注意和赞美。有一位清教徒称颂圣经的“高贵风格”,其他清教徒一再重复这一用语。^⑤

将圣经视为文学作品也意味着重视其文学形式或体裁。在这点上,清教徒也是可靠的向导。圣经最主要的两个体裁是叙事体(或故事),以及诗歌。叙事体的基本前提是,讲故事的人用人物和事件,而非逻辑讨论的形式来讲述。叙事体将意思植入具体事例或情势中。

这恰恰是清教徒对圣经叙事体的看法。威廉·珀金斯将圣经《旧约全书》分为历史、信条和预言三大类,并评论道:历史书卷(从《创世记》到《约伯记》)是“关于已成之事的故事,为了阐明或证实其他书卷所提出的教义”^⑥。理查德·罗杰斯在圣经《士师记》的注释里这样解释他的目的:

① *The Soul's Conflict* [Lewalski, p. 167].

② *An Introduction to the Holy Scriptures* [Kaufmann, p. 70].

③ *David's Instructor; A Sermon* [Rogers, p. 300].

④ Wither, *Preparation to the Psalter* [Lewalski, p. 80]; Milton, *Reason of Church-Government* [CPW, 1: 816].

⑤ George Gillespie, *A Treatise of Miscellany Questions* [Warfield, p. 175].

⑥ *The Art of Prophesying* [Kaufmann, p. 81].

“我试图……使学生和传道人受益……以使他们学会如何运用圣经的历史书卷,并因此学会如何从事例中提取教义和教导。”^①

这种视圣经叙事体为神学真理源头的兴趣,催生了一大批清教徒讲道和解经作品,其中用圣经人物和事件作为实例来解释通用原则,这些通用原则与任何时代的人都相关。

圣经文学的另一个主要大类是诗歌。这里有一个重要原则:诗歌使用许多特殊的成语,它们是由话语所描述的形象和画面组成的。诗歌以间接描述为基础。因此,像叙事体一样,它们需要诠释。有关圣经中的比喻用语,清教徒有很多著述。

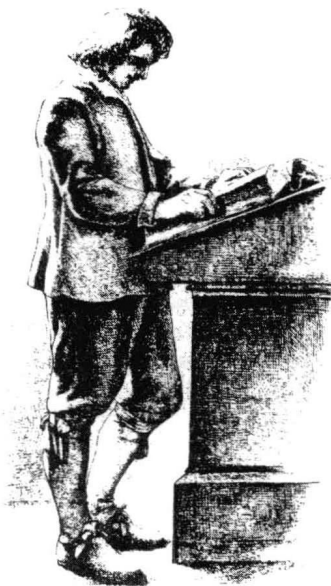


图 19 清教徒是喜爱书的人。本图是班扬的《天路历程》中的一个人物在读圣经。维真学院图书馆允准使用。

诠释诗歌最通用的规则是由鲍尔提出的,目的是需要决定“哪些话是

^① A Commentary Upon the Whole Book of Judges [Kaufmann, p. 82].

比喻,哪些是明说”^①。同样,托马斯·霍尔(Thomas Hall)说,圣经中的“暗喻、转喻、提喻,等等”都有必要予以关注,还说,在圣经诠释中,“对修辞无知是许多错谬发生的土壤”。^② 维瑟提到圣经《诗篇》中的“明喻法、暗喻法、夸张法、比较法”;同样,理查德·席布斯也敏锐地意识到,“上帝俯就我们,用地上的用语向我们描绘属天的事物”。^③

几乎每位清教徒释经学者都同样显出对诗歌形式的熟悉。一位现代文学家说道,十七世纪的新教徒非常相信“比喻性用语在承载神学真理上占有中心地位”。他们认为,诗歌用语不只是一种修饰,而是神圣真理的载体:“根据控制性假设……圣经中诗歌用语本身……是真理的载体,由上帝自己所确认。上帝为他的启示选择了这些形式作为载体。”^④

总之,清教徒释经学者研读圣经时,对其文学形式和风格有敏锐的意识。他们意识到,圣经倾向于将真理植入具体形象和文学体裁,如故事和诗歌。他们高度钦慕圣经文体的美妙。

圣经的影响力

对清教徒而言,圣经是一部信息资料手册和神学书,但绝非仅仅如此而已。它是一部有影响力的书——一部能够以非同寻常的能力打动、影响人的书。

清教徒圣经体验背后的一个关键原则是相信圣经永远有意义、不会过时。威廉·埃姆斯写道:

“虽然圣经有许多部分是在特殊场合下,写给特定的人或会众的,但在上帝的意旨中,圣经同样能教导所有年代的忠信之人,就像特别写给他们似的。”^⑤

① *A Short Treatise...* [Warfield, p. 186].

② *Rhetorica Sacra* [Lewalski, p. 83].

③ Wither, *A Preparation to the Psalter* [Baroway, p. 466]; Sibbes, *The Soul's Conflict* [Lewalski, p. 166].

④ Lewalski, pp. 78, 83.

⑤ *The Marrow of Theology*, p. 187.

以撒·安布罗斯相信圣经的内容“每日在人里面得到印证,包括在我自己里面”,而托马斯·高治劝人将圣经的命令和警告“应用于你身上,仿佛上帝亲自赐给你指示一样。”^①清教徒在应用中视圣经中的细节为开放性的,因此他们创作了大量讲章、历史故事和日记,在其中,他们用圣经历史和人物的用语来解读自己的经历。

清教徒确信圣经对他们自己的处境说话,因此推崇每日读经。约翰·普雷斯頓的观点可代表多数清教徒:“要想得着丰盛的恩典,……就要研读、细考、昼夜默想圣经经文。”^②理查德·格里纳姆建议:“要不断思想、研读、聆听并述说上帝的话语。”^③

清教徒晓得,阅读圣经本身并没有什么超凡力量。阅读圣经就像大地吸收雨水那样,不会自动产生任何效果。每件事都取决于个人心思意志如何回应圣道。清教徒视阅读圣经为行动的跳板。这一进程的起点是意志上同意圣经的内容。约翰·班扬发现“他的灵魂和圣经……相契合,互有甜美的一致和认同。”^④清教徒阅读圣经的目标绝不单为头脑中增长见识。尼古拉斯·乌道尔(Nicholas Udall)支持圣经翻译工作,因为这样可以引导人“不去好奇地寻求高级奥秘,而是忠实地执行并完成上帝的吩咐。”^⑤

在清教徒看来,要让圣经成为行动的动力,关键是视圣经信息与个人生活息息相关。罗伯特·哈里斯说:

“我们必须仔细阅读、聆听圣经,存放在我们心里,紧密地应用于我们的良知,这样它就医治我们的心灵。”^⑥

① Ambrose, *Prima, Media, and Ultima* [Kaufmann, p. 203]; Gouge, *Christian Directions* [Kaufmann, p. 205].

② *The New Covenant* [Coolidge, p. 145].

③ *The Works* [Knott, p. 32].

④ *A Few Sighs From Hell* [Knott, p. 137].

⑤ Preface to *The First Tome or Volume of the Paraphrases of Erasmus Upon the New Testament* [Knott, p. 26]. 这回应了路德的观点:“圣经当然不等于只能阅读的字句,……它充满着需要活出来的话语,……不是为了思辨或哲思,而是为了化作生命并付诸行动。”(dedicatory remarks to an interpretation of Ps. 118 [Plass, 1: 84])

⑥ *A Treatise of the New Covenant* [Rogers, p. 385].

哥尼流·伯吉斯(Cornelivs Burges)写道：

“许多人阅读圣经时读到神的奇妙保守和拯救，但仅仅仰慕这些已成的神迹，而他们自己却不同样地去投靠上帝，这是极大的错误。”^①

英克里斯·马瑟说，圣经“影响你心里的思想意念。”而亨利·卢金评论道：

“我们阅读圣经中的任何命令或禁令，尤其必须应用于我们自己，就像上帝直接且特别地吩咐我们，或提名对我们说话，或从天上特别发送了一个信息给我们。”^②

因为清教徒视圣经充满活力，而非静止的，所以他们对圣经的影响能力有着伟大的信心。爱德华·雷诺兹写道：“虽然人像顽石一样刚硬，但圣道就像一把榔头，可以打碎它；虽然人像尖利的荆棘蒺藜，但圣道是火，可以吞噬焚烧它们。”^③乔治·吉莱斯皮说，圣经“对良心有着不可抗拒的能力”，而尼古拉斯·乌道尔称圣经为“上帝话语的烈火”。^④约翰·古德温观察到：

“这个世界上许多世代的人都体验过我们谈及的这种大能，这种大能由圣经发出，牧养他们，如烈火，像云中闪电，使人心灵复兴，宛如从死里复活。”^⑤

当年马丁·路德在法庭上受审时宣告，“我为圣经所约束”。同样，

① *Another Sermon* [John Wilson, p. 144].

② Mather, *Substance of Sermons* [Carden, p. 40]; Lukin, *An Introduction to the Holy Scriptures* [Kaufmann, p. 238].

③ *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm* [Rogers, p. 356].

④ Gillespie, *A Treatise of Miscellany Questions* [Warfield, p. 175]; Udall, Preface to *The First Tome ...* [Knott, p. 26].

⑤ *The Divine Authority of the Scriptures Asserted* [Knott, p. 36].

1555年在英格兰,约翰·罗杰斯在高等宗教事务法庭上被指控为异端,玛丽女王的首席大法官斯蒂芬·嘉德纳(Stephen Gardiner)主教断言:“不,不,圣经证明不了什么,圣经是死的,必须靠一位活人来诠释。”罗杰斯答道:“不,圣经是活的。”^①这句话成为清教徒长达两个世纪之久的不成文的座右铭。

小 结

清教徒属于圣经。他们把圣经翻译成英语,使每个人都能阅读圣经。他们视圣经为全部人生值得信赖的指南。另外,对清教徒而言,圣经是一部活着的书,对一个人行为和命运有着独特的影响力。

清教徒也留下了沿用至今的圣经诠释原则——强调直白层面的意思,而非武断的寓意化,每个真正追求圣经真理的人都要依靠圣灵的光照,注意一段经文的上下文,确信圣经的整体性,明确区分圣经中的两个主题,即律法和福音,并留意圣经的文学特征。

圣经对清教徒意味着什么?日内瓦圣经的序言是一个恰当的总结:圣经是“我们路上的光、天国的钥匙、我们患难中的安慰、我们对抗撒旦的盾牌和宝剑、一切智慧的学园、我们可以借以仰望上帝面容的一面镜子、他恩惠的见证,以及我们灵魂唯一的食粮和滋养”。

延伸阅读

Benjamin B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work* (1931).

J. I. Packer, *In A Goodly Heritage* (1958), pp. 18—26.

U. Milo Kaufmann, *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation* (1966).

Jack B. Rogers, *Scripture in the Westminster Confession* (1967).

^① John Foxe, *Acts and Monuments* [Knott, p. 13].

Derek Wilson, *The People and the Book: The Revolutionary Impact of the English Bible, 1380—1611* (1976).

Barbara K. Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* (1979).

Allen Carden, “The Word of God in Puritan New England: Seventeenth-Century Perspectives on the Nature and Authority of the Bible,” *Andrews University Seminary Studies*, 18 (Spring 1980): 1—16.

John R. Knott, Jr., *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible* (1980).

“思想你们读到的、上帝对你们说的每一行话。”

——托马斯·瓦特逊

“上帝之真教会的根基是圣经。”

——约翰·莱特福特

“圣经包含的……首先是律法，对所有属肉体的加以罪；其次是福音，即应许对所有悔改认罪的人施行怜悯。”

——威廉·丁道尔

第9章 教育

“真理无论是在哪里找到的，都来自上帝，而且真理也是属于我们的。”

——理查德·席布斯

T. S. 埃利奥特(T. S. Eliot)曾观察到：“我们必须从生活哲学中提取教育理论。最终，这一问题是个宗教问题。”^①清教徒若听到了这句话，也会同意这一点。清教徒从生活哲学中发展出的这种教育理论，是前无古人的。

后面所述的教育理论，不仅对今日世俗教育是一种纠正，对基督教教育许多方面也是如此。今日基督教教育的某些代言人自以为继承了宗教改革传统，实际上违背了这一属灵传统。

清教徒是教育的倡导者

在讨论清教徒教育理念之前，让我们来看看与清教徒投身教育相关的一组事实和统计，并从中受益。纵观历史可见，清教徒热心教育，是这场运动最值得注意的一个方面。

在说英语的美洲移民中，无人像清教徒那么快地就建立了高等教育。清教徒抵达马萨诸塞海湾后仅仅六年，大法院就投票，斥资四百英镑“建立一所学校或学院”^②。哈佛学院就这样成立了；早期它是由农民的奉献来维持生存的，农民们捐献麦子来供养师生。^③

① “Modern Education and the Classics,” 见 *Essays Ancient and Modern* (New York: Harcourt, Brace, 1932, 1936), p. 169.

② Miller/Johnson, 2: 700.

③ Ibid., 1: 14.

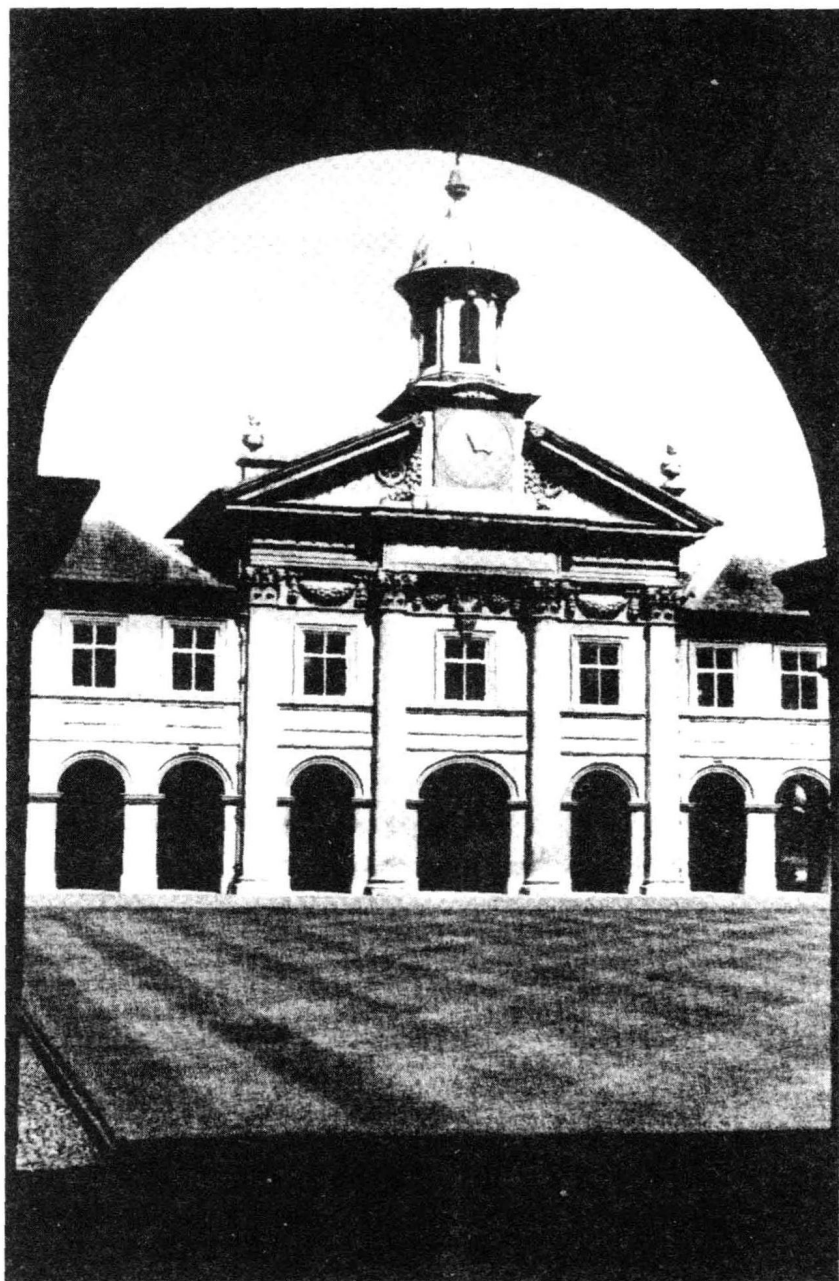


图 20 清教主义是一场有学养的运动。剑桥大学以马内利学院的影响尤为显著。

在美洲清教主义著名的文献《新英格兰初熟的果子》(*New England's First Fruits*, 1643年)中,我们读到哈佛学院成立背后的故事:

“上帝带领我们安全抵达新英格兰,我们建好家园,设立便于敬拜上帝的场所,成立了文职政府;此后我们渴望并动手做的一件事就是改进学习,并努力将此传承下去。”^①

柯顿·马瑟称教育业为“新英格兰所考虑的最佳之事”,并说清教徒“要让那些保持英格兰国教会路线的富裕殖民地看看,‘真敬虔是如何与优秀文化做朋友的’。”^②

办学成了美洲清教主义的标志之一。约翰·埃利奥特(John Eliot)在波士顿教会早期会议上祷告说:

“主啊,为了我们中间各处的学校祷告!哦,求你使我们的学校兴旺!让这次聚会的每一位成员回家后都能促成他所在地的好学校受到赞助支持。”^③

马萨诸塞 1647 年的一项法律规定办学,康涅狄格三年后也做了同样规定。《1655 年纽黑文法典》(*The New Haven Code of 1655*)规定,所有父母和雇主必须为他们的孩子和学徒提供受教育的条件。^④

这种对教育的重视也是英格兰清教主义的特征。在清教徒占优势时,英格兰的文法学校数量翻了一番。^⑤约翰·诺克斯曾勇敢地告诫苏格蘭大议会:“诸位阁下要非常认真地对待本国内的品德教育,敬虔地抚

① Miller/Johnson, 2: 701.

② *Magnalia Christi Americana*, bk. 4, pt. 1.

③ Crawford, pp. 12-13. 同一资料也提供了在新英格兰成立学校的数据。

④ Ellwood P. Cubberly, *A Brief History of Education* (Boston: Houghton Mifflin, 1922), pp. 195-96.

⑤ Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 469. 佛斯特·瓦特逊(Foster Watson)讨论英格兰文法学校历史时总结道:“英格兰文法学校从通过国民生活强烈彰显的清教主义倾向中,获得了巨大的活力和灵感。”(pp. 538-39)

养青少年。”^①一位英格兰清教徒告知国会：

“这位全智的上帝喜欢他所创造的理性受造物去寻求知识，他的仆人们应学习传播知识，并期待你们成为知识的守护人。”^②

奥利弗·克伦威尔自己也在杜伦建立了一所学院。^③

现代教育史学家称道清教徒取得的重大教育成果。其中一位说：“共和体时期，大学学习的好几个方面都达到了巅峰。”^④在1640至1660年间，清教徒执政者积极管理国内学校，并成立新学校。《1641年宣传法令》(The Propagation Act of 1641)促成威尔士成立了六十多所学校，可惜这些学校在复辟时期都解散了。^⑤克伦威尔“成立并重新建立了几十所小学，并派专员到全国各地去调查教育需求”。^⑥

清教徒推崇学习，反对反智主义

教育一直受到社会上和教会内反智主义势力的攻击，因而需要辩护。十七世纪，英格兰“非教会派”偏激新教徒对崇尚教育之价值及理性之重要性的清教徒及其他人发动了持续攻击。与之对应，在美洲，“反律法主义者”制造了一场很大的骚乱，最终清教徒只得将他们放逐到罗德岛。一位反律法主义者在讲道中声称：“我宁可听一个从未学习过的人仅仅出于圣灵感动来讲论，也不要听你们这些有学识的学者来讲论，纵然你们的圣

① *Book of Discipline* [Porter, *Tudor England*, p. 198].

② 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 69.

③ Ashley, p. 142.

④ J. W. Ashley Smith, *The Birth of Modern Education*, p. 12. 莫里斯·阿什利(Maurice Ashley)称共和体时期为“教育活动活跃时期”，十七世纪50年代的伦敦是“原创的哲学与科学思想的中心”(p. 142)。

⑤ James, pp. 314-26. 就复辟后的教育衰退的状况，施拉特(Schlatter)写道：“英格兰国教会与政府合作，很明显，他们为了彻底消除异议，宁愿牺牲掉清教徒已经取得的绝大部分成果。”(p. 46)

⑥ Greaves, *Puritan Revolution and Educational Thought*, p. 15. 格里弗斯(Greaves)在别处说道：“除长老会外，清教徒对教育问题表现出的兴趣，超过教会体制问题。”(*Society and Religion*, p. 329)

经知识更加丰富。”^①

清教徒坚决果断地反对这种对理智的攻击，为教育事业和理性的功能辩护。对清教徒而言，热心不是知识的替代物。约翰·普雷斯顿指出：“我不否认，有人可能很有知识却缺乏恩典，但另一方面，……人也不应该有很多恩典却没有知识。”^②理查德·巴克斯特相信：“教育是上帝传输他恩典的一般方法，不应被置于圣灵的对立面，正如讲道不与圣灵相矛盾。”^③约翰·柯顿指出，虽然“没有热心的知识不是真知识”，但“热心没有知识犹如一团野火。”^④

非教会派和反律法主义者将信心和理性描绘为一对敌手。清教徒反对在宗教信仰事务上这种不断贬低理性的企图。塞缪尔·维拉德说：

“信心以知识为根基；虽然用信心的眼睛看得见上帝，但也必须由理性的眼睛看见他；因为虽然信心看得见高于理性的事物，但信心总是以理性的方式来观察的。”^⑤

约翰·普雷斯顿写道：神圣的恩典

“提升理性，使之达到更高的地步，使之比理性本身能力所及看得更远；确实，它与堕落的理性相矛盾，但它与正确的理性并不矛盾，只不过将理性提升到更高的地步；因此，信心的教导并非与理智、理性矛盾。”^⑥

约翰·柯顿称理性为“我们里面的本质性智慧”，而威廉·赫巴德

① 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 74。格里弗斯在 *Puritan Revolution and Educational Thought* 中记载了十七世纪中叶英格兰清教徒为知识、学习和理性辩护，反抗反智派别的攻击。

② *The New Covenant* [Axtell, p. 12].

③ *The Autobiography of Richard Baxter* [Axtell, p. 12].

④ *Christ the Fountain of Life* [Miller/Johnson, 1: 22].

⑤ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，pp. 67, 171。柯顿·马瑟做过类似宣告：“每一样恩典都通过理智进入灵魂”（*Cares About the Nurseries* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 89]）。马瑟也推论道，要相信天主教的变质说教义，一个人就必须“完全抛开常识和理性，而上帝正是让人用这些来做判断的”（引自 Miller, *Seventeenth Century*, p. 71）。

⑥ *The Cup of Blessing* [Miller/Johnson, 1: 39].

(William Hubbard)称之为“我们最忠实、最佳的顾问”。^①

清教徒对圣经权威的信心，没有导致他们贬低理性、认为理性不重要。柯顿·马瑟深刻地评论道：“圣经是最高级的理性。”^②哈佛第一份校规要求学生不仅能阅读圣经，而且要“合乎逻辑地解经”^③。理查德·巴克斯特举例描述基督徒必须使用理性，暗示了这是必需的：

“我们必须使用我们最好的理性……来认知哪些是真正的圣经正典……，详细解说并正确翻译经文……，根据圣经中的断言归纳出正确的推论；将通用规则应用于有关教义、敬拜、纪律和一般实践等方面的特定情况。”^④

威廉·布里奇的一席话道出了真实清教徒的想法，他写道：“理性甚至上帝的事情上都大有作用。”^⑤托马斯·胡克得到他的同工塞缪尔·斯通的褒奖，称他“用理性之光呈现真理”。^⑥

清教徒在当年的宗教氛围中面临着反智主义的围攻，他们原本很有可能滑入蔑视理性的泥坑，但他们却坚持为理性和知识辩护。

清教徒厌恶无知

清教徒为学识和理性辩护，同时也非同寻常地厌恶无知，尤其是在宗教信仰事务方面。清教徒创办哈佛学院背后的推动力，是“为要避免现今的牧者离世之后，教会的服侍陷入无知的境地”^⑦。以便以谢·彭伯顿

① Cotton, *A Practical Commentary...* [Miller/Johnson, 1; 24]; Hubbard, *The Happiness of a People* [Miller/Johnson, p. 1; 24].

② *Reasonable Religion* [Middlekauff, p. 297].

③ Morison, *Founding of Harvard College*, p. 337.

④ *The Judgment of Non-Conformists, of the Interest of Reason in Matters of Religion* [Miller, *Seventeenth Century*, p. 72]. 巴克斯特也推论说：“最敬虔的人是那些真正的而且值得尊敬的理性的人。”

⑤ *Scripture-Light...* [Warfield, p. 234].

⑥ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 69.

⑦ *New England's First Fruits* [Miller/Johnson, 2; 701].

(Ebenezer Pemberton)在受人尊敬的约翰·瓦利(John Walley)的葬礼上证道,他说:“当无知和野蛮侵入一个世代时,其光荣就蒙尘了。”^①托马斯·胡克对他那一代英格兰人大声疾呼:“难以置信、不可理解,他们中许多人多么无知。”威廉·珀金斯观点是:“无知在哪里掌权,罪就在那里掌权。”^②

清教徒重视有教养的心灵,但他们很清楚,这一理想不容易实现。其障碍过去和现在都一样:心灵懒惰,无知的自满与势利,时间压力,人们都想积攒钱财,而不愿付钱受教育。

至少清教徒领袖看重有教养的头脑,超过物质财富。柯顿·马瑟劝诫他的会众说:

“如果你们主要关心为你们的孩子捞取今世的财富,给他们的肚腹塞满今世的东西,那么我怀疑你们自己就是属于今世的人,因为你们只关心今世的份。”^③

约翰·弥尔顿在大学本科毕业前,写了一封动人的信向他父亲致以敬意:

“父亲,您没有吩咐我去走宽阔之路,那里的金钱更容易上手,积攒财富的企望闪烁着金色的光芒……,而是要我的心田被耕耘而富足。……除天堂外,一位父亲的所有馈赠中,……还有什么财富能比这个更多呢?”^④

设立正确的价值优先次序,是每一代基督徒暗藏的行为目标。在那

① *Sermons and Discourses on Several Occasions* [Miller/Johnson, 1: 18].

② Hooker, *The Soul's Preparation for Christ* [Miller/Johnson, 1: 12]; Perkins, *The Foundation of Christian Religion Gathered into Six Principles* [Axtell, p. 12]. 理查德·罗杰斯在日记中写道,他因为“对知识的寻求”而经历了“很重的负担”(Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 59).

③ *What the Pious Parent Wishes* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 87].

④ *To My Father* [The Complete Poetical Works of John Milton, Douglas Bush 编 (Boston: Houghton Mifflin, 1965), p. 100].

一个物质上相对丰富的年代，许多清教徒以实际行动显示，他们看重学识超过产业。

基督教教育之目的

阿尔伯特·爱因斯坦有一次说，我们生活的时代，方法很精密，目的却很混乱。清教徒没有犯这种错误。他们的教育理论有一个优点，即明白教育之目的。他们的首要目的是基督徒的栽培与成长。

剑桥大学中受清教徒影响最深的以马内利学院章程说：“有三件最要紧的事是我们期盼本学院全体同仁参与的，即：敬拜上帝、增加信心、培养正直道德。”^①约翰·诺克斯劝告苏格兰议会说：“要极其认真地对待青少年道德教育和敬虔培育”，以“使基督的荣耀得到更多彰显”^②。

美洲清教徒同样认为教育的目的是为了宗教信仰。上文已经提到，成立哈佛学院的直接动机是宗教性的。这所新学院遵行的一条规则是：

“应该清楚地教导、努力敦促每位学生，使之认真思考，人生及学习的主要目的是认识上帝和耶稣基督，这就是永生（见《约翰福音》17章3节），因而，人生应该以基督为根基、为全部纯正知识和学识的唯一根基。”^③

当托马斯·谢泼德的儿子入哈佛学习时，他写信给儿子：“记住你人生之目的，是重新回归上帝，并与上帝相交。”^④

教育的敬虔目标凸显于美洲历史上最著名的教育法令，即《老骗子撒

① Porter, *Tudor England*. p. 185.

② Ibid. . p. 198. 诺克斯主导下所拟定的《学校规章》断言：学校必须“使青少年可以在其中接受关于上帝的知识培训并敬畏上帝”（Frederick Eby, *Early Protestant Educators* [1931; reprint New York: AMS Press, 1971], p. 275）。这些正可以和路德的类似观点联系起来，他赞扬纽伦堡议会的坚持，即一所学校当有助于学生“既得着今生的福益和荣誉又得着永远的救恩”（*A Sermon on Keeping Children in School* [Luther, *Works*, 46: 214]）。

③ *New England's First Fruits* [Miller/Johnson, 2: 702].

④ Ibid. . p. 715.

且法令》(Ye Old Deluder Act),它于1647年确立了马萨诸塞的免费公共教育。马萨诸塞高等法院批准成立这种阅读学校的理由是:“老骗子撒旦的主要伎俩是使人远离圣经知识。”^①在清教徒看来,挫败撒旦的方法就是教育人阅读查考圣经。

很显然,清教徒对今天那种缺乏敬虔目的的世俗教育一定会感到很震惊。在他们看来,如此教育缺乏最根本的要素。柯顿·马瑟表达了如下观点:

“优先于、超越于一切事务之上的,就是父母必须教导儿女基督教敬虔知识。……至于其他知识,尽管人们越来越渴望得到它们,我们的孩子们没有它们也可以获得永生欢乐。但是,主耶稣基督话语中敬虔教义的知识对他们则是百万倍必需的。”^②

英格兰传道人托马斯·加泰科持同样看法:

“父母应学习什么是儿女教育的目标……;不应只教他们学习谋生技能……而更应辛勤努力,训练他们的真智慧和分辨力。”^③

另外值得注意,清教徒作者在讨论基督教教育目标这个话题上,更多地是在谈论父母的职责,而不是教师的职责。在清教徒看来,基督教教育始于家里,最终责任在父母身上。学校仅仅是父母的教育及价值观的延伸,而不能替代父母。

① *Massachusetts Laws of 1648* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 88].

② *Cares About the Nurseries* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 90].

③ *A Good Wife God's Gift* [Emerson, *English Puritanism*, p. 215]. 路德和加尔文就纯粹人文学习的局限也说过类似的话。路德说:“因为我们当然不仅想要供应我们的孩子们饮食,而且还要供应他们的灵魂。至少真正的基督徒父母会这么说。”(*To the Councilmen of Germany, That They Establish and Maintain Christian Schools* [Luther, *Works*, 45: 349])加尔文就同一话题写道:“一切科学知识不过是烟云,其中缺乏对耶稣基督的属天知识。”(*Commentary on 1 Cor. 1: 20*)

课程以圣经为中心

清教徒有着这种宗教信仰的教育观念，自然会把圣经研读和基督教教义作为课程中心。这一实践可以上溯到路德，他坚持：

“最要紧的，每个人在大学和学校里的最初读物，应该是圣经。……我建议父母不要把孩子送到不将圣经视为至高无上的那些学校去。”^①

清教徒有相同意见。在剑桥大学，以马内利学院树立圣经为课程的中心：

“教会内有一项古老习俗：创办学校和学院是为了让年轻人在所有敬虔和良好学识方面，特别是在圣经和神学上，受到教育；随后，他们也可以教导真实纯正的信仰。”^②

哈佛学院的规则是：

“每个人都应该每日读圣经两次，而且，若他的导师要求，他应该准备好随时讲述他精通的经文……‘你的言语一解开，就发出亮光，使愚人通达’。（《诗篇》119 篇 130 节）”^③

清教徒在教室里的目标是，以圣经真理为标准来衡量人的一切知识。虽然弥尔顿拟定的课程表包括古典读物和基督教读物，但柏拉图(Plato)和普卢塔克(Plutarch)等作家的著作最终要受到“大卫和所罗门所写的圣经，或福音书及使徒书信”的检验。^④ 托马斯·霍尔写道：“我们必须……

① *To the Christian Nobility*... [Luther, *Works*, 44: 205-7].

② *Statutes of Emmanuel College* [Porter, *Tudor England*, p. 182].

③ *New England's First Fruits* [Miller/Johnson, 2: 702].

④ *Of Education* [CPW, 2: 397].

将人的知识带回到上帝面前,用属灵的智慧予以修剪。”^①清教徒在英格兰的兰开夏郡成立了许多文法学校,其中一所是里文顿学校(Rivington School),它有一项规定:学校里的教导必须与“圣经所含内容”一致。^②

弥尔顿对基督教教育的定义

基督教教育目标的经典陈述,呈现在弥尔顿的著名论文《论教育》(*of Education*)之中。他写道:

“那么,学识之目的是通过重新正确认识上帝,来修复我们始祖的败坏,并且通过认识上帝,来爱他、效法他、像他。”^③

这里,弥尔顿用教育的宗旨来定义教育。接受基督教教育可以有许多途径,但同时我们不应该忽视基督教教育究竟是什么。

人们常把教育简化为完成一定数量的课程、写完规定数量的论文、“完成一定的要求”或者拿到学位(即或那不是教育)。按照弥尔顿的观点,教育并非如此。作为教育家,弥尔顿对一个人知道多少不太感兴趣,而对人在教育过程中变成什么样的人更感兴趣。

按照弥尔顿的定义,教育的目标以人与上帝的关系为中心。正确的教育可以使人成为更好的基督徒。当他说教育的目的是“正确认识上帝,并通过认识上帝来爱他、效法他、像他”时,他是在将教育描绘为成圣过程。我们习惯于将成圣局限于道德和属灵的进步;在弥尔顿看来,变得像上帝的意思既可以是分享上帝的圣洁,也可以是分享上帝对真理与美的爱。

清教徒清楚地持守着教育的敬虔目的。他们对基督教教育有宏伟的构想,并寄予厚望。我们今日的社会看重有市场价值的技能,而清教徒所

^① *Vindiciae Literarum* [Greaves, *Puritan Revolution and Educational Thought*, p. 122]. 亨利·特尔曼(Henry Thurman)在牛津大学读书时就有一个理念:“人文学科的学习从属于神学学习。”(*A Defence of Humane Learning in the Ministry* [Greaves, p. 37])

^② *Victoria County History of Lancashire* [Derek Wilson, p. 136].

^③ CPW, 2: 366-67.

谈所想的却是如何变得像上帝。

人文学科理念

清教徒强调教育中的基督教要素，这并不使人惊奇。然而这种强调只描绘出一半真相；另一半真相鲜为人知。清教徒教育的目标是宗教性的，而其内容则是人文学科。最初成立清教徒学院，是为了装备受教育的教士，但这并不意味着它们是神学院或圣经学院。它们是基督徒人文学院。

这种对所有学科广博教育的关注是受了欧洲大陆改教家们的影响，尤其是路德和加尔文。路德曾致函德意志国会议员：

“如果我有孩子并能抚养他，那么我会让他们不仅学习语言和历史，而且还要学习歌唱和音乐及全部数学。……古希腊人让他们的子女接受这些学科教育；……他们长大成人后有令人惊奇的能力，从而成了多面手。”^①

“多面手”一直是人文教育的目标，与职业培训不同。

多面手也是清教徒的理想。罗伯特·克列佛推测，一个人不管从事什么职业，

“他在人文学科方面的技能和知识越多，他学职业技能就学得越快，对他的职业预备得……也就越好。”^②

1645年马萨诸塞的多切斯特法规规定，学校校长必须教导他的学

^① *To the Councilmen...* [Luther, *Works*, 45: 369–70]. 加尔文也对人文学科持有类似观点。在他的日内瓦学院里，每周二十七堂课，三堂是神学，八堂是希伯来语和旧约，三堂伦理学，五堂介绍古希腊演说家和诗人，三堂物理学和数学，五堂语言学和修辞学。课文包括维吉尔、西塞罗、奥维德、利维、荷马、亚里士多德、柏拉图和普拉塔克的作品 (Eby, p. 253; W. Stanford Reid, “Calvin and the Founding of the Academy of Geneva,” *Westminster Theological Journal*, 18 [1955], pp. 13, 16).

^② *A Godly Form of Household Government* [Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 468].

生“学习人文知识和优秀文学作品”，后者所指的即人文学科，以区别于职业教育。^①

我们也许会想，早期美洲拓荒者忙于与蛮荒抗争以求生存，也许他们对人文学科漠不关心，但事实恰恰相反。柯顿·马瑟赞扬哈佛的校长查尔斯·昌西(Charles Chauncy)不仅“常常在学院课堂上向学生们详细讲解圣经”，而且“十分博学地将各种人文学科知识传授给坐在他脚前的人”。^②哈佛的教牧学员不仅学习用原文阅读圣经、解明神学观点，而且学习数学、天文学、物理学、植物学、化学、哲学、诗歌、历史和医学。一位权威人士描述哈佛的最初传统是：“人文学科教育和神学教育之间没有区别，它们都有两个源头，首先是加尔文主义，其次是亚里士多德。”^③

对改教家及其传人清教徒而言，假如教育仅仅包括宗教信仰知识，那是不完全的。例如，塞缪尔·卢瑟福说：“将圣经与自然律对立起来、认为仅靠圣经就能指导我们上天堂，这种想法是错误的；二者有一种特殊的谐调一致性，不可或缺。”^④马萨诸塞最高法院公开指出，它相信“语言和人文学科方面的技能”“不仅值得称道，而且毋庸置疑对学子是不可缺少的”^⑤。在此可以再次看出，清教徒不愿在属灵事务和自然事物之间划定鸿沟。

直至今日，改革宗和清教徒传统的牧师仍会受一般学院和神学院双重培训，而不像某些敬虔主义传统那样受单一宗教信仰教育。这种实践是清教徒遗产的一部分。理查德·伯纳德(Richard Bernard)问道：“人文学科和自然科学哪一门是教牧人员所不需要的呢？文法、修辞、逻辑、物理、数学、

① Morison, *Intellectual Life*, p. 89. 短语“优秀文学作品(good literature)”出自西塞罗的拉丁文短语 *bonae literae*。

② *Magnalia Christi Americana* [Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century*, 1: 324]. 马瑟有一次表达了一个梦想：他必须“让全国遍布人文教育”(The Serviceable Man [Miller, *Nature's Nation*, p. 48])。

③ J. W. Ashley Smith, p. 71. 莫里逊在 *Intellectual Life* 中得出了类似结论：“新英格兰的清教主义比其他英格兰殖民地的非清教主义要保持更多人文传统。”(p. 17)

④ *The Divine Right of Church-Government* [Rogers, p. 284]. 在德国，腓力·墨兰顿(Philip Melancthon)表达了同样的教育理论：“有些人没教一点出自圣经的东西；有些人除了圣经外，其他什么也没教给孩子；两者都是不可容忍的。”(Elmer L. Towns 编著的 *A History of Religious Educations* 所引用，[Grand Rapids: Baker, 1975], p. 152)

⑤ Miller/Johnson, 1: 20.

形而上学、伦理、政治、经济、历史和军事学”对牧师都是有用的。^①

在美洲，哈佛的昌西校长说：“牧师在传讲一切有益的圣经真理时，人文学科和自然科学的知识对他是有用的，可以帮助他与听众沟通。”^②柯顿·马瑟的作品显示，他熟知三百多位作家，包括亚里士多德、加图(Cato)、李维(Livy)、荷马、奥维德(Ovid)、普卢塔克、维吉尔(Virgil)和塔西佗(Tacitus)。^③马修·斯沃洛(Matthew Swallow)称赞他的牧师约翰·柯顿具有非凡的“艺术学识和语言知识以及各类神学和人文学识”，并说：“他没有用空洞的说教来喂养他的会众。”^④

如果考虑到英格兰清教徒所处的时代同时也是英格兰文艺复兴时代，清教徒对人文学科的支持就很容易解释了。文艺复兴运动是古典文化中人文价值的重生。这一运动基于对古典文字作品的重新发现，这导致了人文主义的兴起，即努力完善人类所有潜在价值。虽然在我们所处的世纪，“人文主义”这一术语有时用于指代纯粹的人类知识，但在十六、十七世纪，多数人文主义者是基督徒人文主义者。他们在以上帝为中心的基督教背景下看重人文知识。

将清教主义和古典的文艺复兴视为一对敌人，这是很大的错误。二者其实有许多共同点，包括弃绝中世纪天主教教义、期望回归到更遥远的过去并专注于古代文字作品，将其作为建设性转变的关键。这就是 C. S. 路易斯为什么会写道：

“清教徒和人文主义者之间其实不一定互相敌对。一个人往往是清教徒同时也是人文主义者；二者几乎总是同样类型的人；在这一运动中，

^① *The Faithful Shepherd* [Haller, *Rise of Puritanism*, p. 138]. 马克·柯蒂斯(Mark Curtis)记载：“清教徒对教会改革的兴趣，使他们强烈确信大学教育是有用的。”(p. 190)

^② 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 85。威廉·舍特列夫(William Shurtleff)在讲章中说：“不仅学习语言的知识，全部人文和科学知识都会对一名宣讲福音的牧者有帮助”(The Labour That Attends the Gospel Ministry [Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century*, 1: 166])。

^③ T. G. Wright, pp. 244–53.

^④ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 311。柯顿·马瑟赞扬约翰·柯顿有同样的素质，称他为“一位学识最渊博的学者、一个人文学科的活系统、一座移动的图书馆”(Magnalia Christi Americana [Mitchell, p. 102])。

这些年轻人缺乏耐心,要求‘干净利落地彻底革新’。”^①

首先将古典作品翻译成英文的是激进派新教徒或清教徒。^②人文主义的文艺复兴和清教主义都热心于教育,认为教育是改变良心及其文化价值的最佳方法。^③

清教徒的理想是在圣经启示的背景下全面学习人类知识的所有分支。这种将人类知识整合于圣经的观点反映在1670年哈佛大学的一篇论文中,它将七门人文学科描绘为“由七个部分组成的圆,其中心是上帝”。^④有如此意念的清教徒将敬虔与学识视为互补性的,而非敌对性的。从他们用来描述学校的常用语中可以看得很清楚:“敬虔与人文学科的温床”、“敬虔、道德与学识”、“知识与敬虔”、“学识与敬虔上的进步”、“既有令人赞许的敬虔又有良好学识的人可以……教导孩子们既学习敬虔,又学习优秀的文学作品”。^⑤

① *Studies in Medieval and Renaissance Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), p. 122. 一位文艺史学家得出过类似结论:“文艺复兴的影响和宗教改革的理念共同点太多了,不能完全区分二者带来的影响。……首先……二者作用和谐一致,并且许多该世纪中叶最有文艺复兴意识的人是最严谨的新教徒。”(Eric Mercer, *English Art, 1553-1625* [Oxford: Oxford University Press, 1962], pp. 6-7)

② 参看C. H. 孔利(C. H. Conley)的 *The First English Translators of the Classics* (New Haven: Yale University Press, 1927)。孔利谈及“清教主义和古典主义内在的和谐一致”(p. 76)。另一方面,留意孔利的下列结论也很重要:“翻译运动……由清教徒开始,并由清教徒结束。”他还提出,随着文艺复兴和宗教改革的发展,二者之间的张力也越来越明显。

③ Joan Simon, *Education and Society in Tudor England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 402. 书中总结道:“人文主义对需要普及教育的坚持,从宗教改革运动获得了新的动力。”清教徒教育的课程表内容包括古典文字作品,相关资料可参阅下列作品:Mark H. Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition, 1558-1642*; H. McLachlan, *English Education Under the Test Acts, Being the History of the Non-Conformist Academies, 1662-1820* (Manchester: Manchester University Press, 1931); J. W. Ashley Smith, *The Birth of Modern Education*; Irene Parker, *Dissenting Academies in England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914).

④ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 160.

⑤ 所引用的短语“*seriatim*”出自约翰·弥尔顿 *An Apology Against a Pamphlet* [CPW, 1: 923]; 1642 Charter of Harvard College [Kenneth Murdock, Increase Mather, *The Foremost American Puritan* (Cambridge: Harvard University Press, 1926), p. 45]; 1650 Charter of Harvard College [Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century*, 1: 6]; *New England's First Fruits* [Miller/Johnson, 2: 701]; Parliamentary Propagation Act of 1641 [James, p. 322].

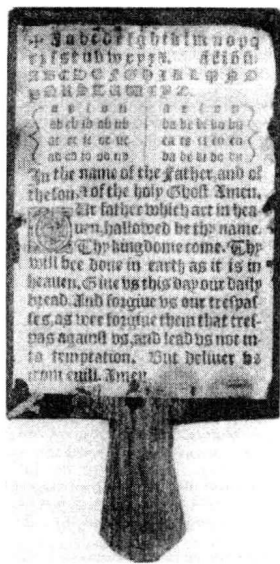


图 21 清教徒所使用的小学生入门教材提醒我们，教育在清教徒的日常生活中有多么重要。这也提示了清教徒教育的基本倾向：为了基督教之目的而精通文化工具。福尔杰·莎士比亚图书馆收藏 [STC 13813.5]。

一切真理都是上帝的真理

清教徒致力于寻求人文主义知识，是基于他们确信上帝是一切真理的源头。一切真理都是上帝的真理。理查德·席布斯断言：

“真理无论是在哪里找到的，都来自上帝，而且真理也是属于我们的，属于教会的。……我们不得把这些东西当作偶像，但真理无论是在哪儿发现的，都是属于教会的；因此，我们可以凭着良知借用任何一位人类作者的作品。”^①

^① *The Christian's Portion* [George, p. 347].

查尔斯·昌西在一次毕业典礼的讲道中说：“不容否认，一切真知，无论是谁说的，都来自真理的上帝。”^①

清教徒之所以能够兼容宗教性知识和人文知识，是因为他们有一个教义框架，即上帝已经在两部“书”里启示了他的真理——圣经和大自然。在英格兰，爱德华·雷诺兹如此驳斥非教会派的人对人文学识的攻击：

“有一种出自上帝、关于自然的真理，它存在于上帝的大工里，并由他的大工显明；另有一种超自然的知识，它藉圣道而启示；虽然后者是首要的，但前者也不容低估。”^②

在大西洋的彼岸，托马斯·谢泼德写给他正在哈佛上学的儿子：

“要记住，不仅属天、属灵和超自然的知识由上帝赐下，而且一切自然的、人文的学识和能力也是如此；因此要多多祷告，不但要向众光之父、慈悲怜悯的天父上帝祈求前者，也要祈求后者。”^③

清教徒既相信上帝通过圣经赐下特殊启示，也相信他通过大自然赐下普遍启示，因此他们完全赞同对物质世界进行科学研究。至于他们是否实际上造成了现代科学的崛起，这个问题在学术界有很大的争论，但无可争议的是，他们为科学革命做出了贡献。^④ 理查德·巴克斯特写道：

① Miller/Johnson, 2: 706.

② *A Sermon Touching the Use of Humane Learning* [Miller, *Seventeenth Century*, p. 82]. 在另一处，雷诺兹写道：我们通过两种途径知晓上帝的判断，“一种是自然的，借助于理性；另一种是属灵的，凭着信心”(A *Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man* [Rogers, p. 248])。

③ Miller/Johnson, 2: 719.

④ 清教徒影响现代科学最强有力的案例是罗伯特·K. 墨顿(Robert K. Merton)的书 *Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England*。也可参阅克里斯托弗·希尔的 *Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1965) 和约翰·迪伦伯格(John Dillenberger)的 *Protestant Thought and Natural Science* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1960)。这一话题产生了学术争鸣；争鸣中的某些关键论文和全部参考文献，可参阅查尔斯·韦伯斯特(Charles Webster)编著的 *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974)。韦伯斯特避开了因果论证，他评论说：“英格兰的科学事业与清教主义一同崛起。”(p. 15)

“我们的物理学是人类学识的重要组成部分，是上帝令人惊叹之大工的知识；有谁能够自称为上帝所造的人，却将物理学贬低为徒劳的人类学识呢？”^①

亚历山大·理查逊(Alexander Richardson)写道：“世界及其中的造物就像是写有上帝智慧的一部书，我们必须将那智慧从中找出来。”^②对约翰·柯顿而言，“研究上帝所有大工的特性、秩序及其用途，是上帝赋予所有人的责任”。^③

清教徒欣然接受艺术研究，就像他们对科学的接受那样。《1645年多切斯特法规》(Dorchester regulations of 1645)规定，师傅必须教徒弟“人文学识和优秀文学作品”，即人文学科和古典作品。^④英克里斯·马瑟更是如此告诫立法机构：“有人确实仔细观察过，对宗教信仰的兴趣和对优秀文学作品的兴趣是一同涨落的。”^⑤

清教徒接受人文学科的神学基础是普遍恩典的教义，这是加尔文主义一个很重要的教义。普遍恩典的教义断言，上帝赐予人追求真理和美善的能力，无论信徒或非信徒。加尔文这样描述普遍恩典：

“在阅读世俗作者们的作品时，里面所显示的可敬真理之光应该提醒我们，人类思想虽然从原始的完全状态堕落败坏了许多，但仍拥有从创造主获得的奇妙恩赐。如果我们认识到圣灵是唯一的真理源泉，那么我们

① *The Unreasonableness of Infidelity* [Greaves, *Puritan Revolution and Educational Thought*, p. 12].

② *The Logician's School-Master* [Miller, *Seventeenth Century*, p. 162].

③ *A Brief Exposition... Upon the Whole Book of Ecclesiastes* [Miller, *Seventeenth Century*, p. 212].

④ Morison, *Intellectual Life*, p. 89.

⑤ *Discourse Concerning the Danger of Apostasy* [Miller/Johnson, 1: 21]. 马瑟可能暗示路德的观点：“我确信若没有文学知识，纯正的神学根本不可能坚持下去，正如迄今为止，当文字衰退倒下时，神学也就可怜地衰落倒下；非但如此，我看出除非上帝首先预备好语言文字的兴盛繁荣，否则不可能有上帝之话语的伟大启示。……当然，我的愿望是，诗人和修辞学家越多越好，因为我看到，只有通过这类研究，而非其他方法，人们才能奇妙地适于掌握神圣的真理，并熟练地、欢乐地应用这种真知。”(Letter to Eobanus Hessus [Robert Ulic, *A History of Religious Education* (New York: New York University Press, 1968), pp. 110–11])

就要小心……不要拒绝或非难真理,无论真理在哪儿呈现。”^①

基于对普遍恩典教义的持守,多数清教徒教育家接受异教学识的有效性。^② 英克里斯·马瑟指出:“异教徒中有些人是令人尊敬的道德楷模,如加图、塞涅卡(Seneca)、阿里斯泰德斯(Aristides)等等。”^③ 基于这种普遍恩典观,马瑟鼓励人们去“在柏拉图、苏格拉底和……亚里士多德的知识体系中寻找朋友”^④。查尔斯·昌西写道:“谁能否认在柏拉图、亚里士多德、普卢塔克和塞涅卡等人的作品中,可以找到许多优秀的、敬虔道德的真知呢?”^⑤ 英格兰清教徒理查德·席布斯相信,因为“真理来自上帝”,所以我们“可以去阅读异教作者的作品”。^⑥

因为一切真理都是上帝的真理,所以真理最终只有一个。基于此,清教徒看到,所有学术科目间是相互关联的。塞缪尔·马瑟评论道:

“一切艺术都是那位首先存在者的智慧之光照在人里面,这光照耀并映射在人类理性层面上;因为这光来自他,所以也趋向他。因此,各种艺术之间存在一种血缘、血统关系,相得益彰,彼此服务,并都回转、归向

① *Institutes of the Christian Religion*, 2. 2. 15. 加尔文在其他地方写道:“该隐的子孙虽然失去了重生的灵,但仍被赋予了绝不低下的恩赐;正如过去所有的历史都教导我们,上帝之光如何普照在不信的国族身上,使其今生受益;我们也看到……圣灵奇妙的恩赐普及整个人类。”(Commentary on Gen., 4: 20)

② 并非所有清教徒都同意我列出的主要观点。威廉·戴尔(William Dell)最激烈地发言贬抑异教学识。例如,他写道:学生们应该“专门向基督徒学习希腊语和拉丁语,这样就免除了异教徒的谎言、虚构、愚顽、虚空、淫荡、贪欲、骄傲、报复等等,他们的词汇用语都不适合在基督徒口中出现;最为必要的是,基督徒应该忘掉那些神祇的名号,那些不过是鬼魔及被诅咒的被造物,还有他们的神话集和虚构的传说,它们都是从撒旦来的,就让它们回到撒旦那里去吧”(Foster Watson, p. 535)。

③ *Woe to Drunkards* [Miller/Johnson, 1: 22]. 路德也同样强调这点,他写道:“优良的人文学术是由有学识的杰出人才创作产生出来的——即便那些人是异教徒——它们在今生也可以服务于人,带来益处。况且,它们是被造物,是尊贵、珍贵的礼物。……(上帝)已经使用了它们,并还要照着他的美意,继续使用它们来赞美、尊崇、荣耀他的圣名。”(题写在一本古典诗集上的批语 [Plass, 1: 450])

④ A Presidential Address [Miller/Johnson, 2: 721].

⑤ A Commencement Sermon [Miller/Johnson, 2: 706].

⑥ *The Christian's Portion* [George, p. 347].

他。”^①

有人说得好：

“清教徒相信一切知识的合一性，因此，对他们来说，放弃任何艺术及科学……都是不可思议的。”^②

全面而广泛的教育

在清教徒心目中，理想的教育是人文学科教育。其目标是培养有能力的合格人才。关于这一理想，弥尔顿在他的论文《论教育》中进行了无比精辟的阐述：

“因此，我呼吁进行全面而广泛的教育，使人能正确、熟练、高尚地胜任各种职位，包括私人职位和公共职位、和平岗位和战时岗位。”^③

弥尔顿这一定义的核心是，全面的教育可以使人得到解放，去“胜任各种职位，包括私人职位和公共职位”。人文教育是综合性的，可以预备好一个人去做好人生中蒙召去做的一切事。

学到一定数量的信息并不能自动构成人文教育。只有当学到的知识有助于塑造合格人才时，知识才有真正的价值。在弥尔顿看来，良好的教育有两方面的影响：教育影响个人生活；它使人成为有生产能力的社会成员。

今天我们的教育往往只服务于一个单一的公共目的，即工作或职业，并越来越只用经济术语来衡量。然而弥尔顿所说的“公共职位”的外延远远超过了这一切，它包括成为教会的优秀会友，并积极为社区做贡献。

作为一个典型的清教徒，弥尔顿强调教育的社会目的。约翰·诺克

^① *A Congregational Church Is a Catholic Visible Church* [Miller, *Seventeenth Century*, p. 180].

^② Greaves, *Puritan Revolution and Educational Thought*, p. 39.

^③ CPW, 2: 377.

斯也忠告父母们,要教育儿女使其“有益于教会和共和体”^①。在美洲这边,《1645年罗克斯伯里法令》(Roxbury Act of 1645)确定,教育“是培养服务教会、服务于共和体的适宜人才的方法”^②。

弥尔顿所谓的“私人职位”是什么意思?它包括成为一个好朋友、好室友、好配偶或好父母,也包括最个人化的世界——思想的内在世界。衡量一个人在广义上是否有教养,最好的检验方法之一是看这人空闲时间做什么。有一种观点认为,知识本身就是奖赏,即使没什么直接用处。清教徒并不认为这种观点有错。理查德·巴克斯特说,人可以“在人文学科和自然科学上有所发现,为这些发现……感到欢乐”,“为自己的学识和智慧感到舒心”。^③爱德华·雷纳(Edward Reyner)为自然哲学研究辩护,部分是由于它“是非常令人快乐的研究”^④。

如果弥尔顿及清教徒集体传统是正确的,那么我们首先就不应该问:“基督徒人文学科教育有什么用处?”而是:“作为一个人,基督徒人文学科教育如何使用我,并为我做什么?”

小 结

清教徒的教育理论是一个非常奇妙的合一整体。它综合了上帝的特殊启示和普遍启示、圣经和人类知识、信仰和理性。课程表既包括神学又包括人文学科和自然科学,既包括圣经也包括古典艺术作品。

同样,他们的教育目的也是综合性的,包括敬虔和知识,既为了越来越像上帝,也为了在世上的日常生活中做好一切事作预备。

清教徒的教育目标是教育整个人。塞缪尔·维拉德总结了这一理

① *Book of Discipline* [Porter, *Tudor England*, p. 199].

② Cairns, p. 331.

③ *A Christian Directory* [Tichi, p. 58]. 路德用类似的笔调写道:“一个人通过学习能获得何等样的乐趣,我不用多说,即使他没有任何职位,也可以自己在家阅读各种图书,和有教养的人谈话交流。”(*A Sermon on Keeping Children in School* [Luther, *Works*, 46: 243])

④ *Treatise on the Necessity of Humane Learning for the Gospel Preacher* [Ashley Smith, p. 28]. 加尔文也看重艺术本身的价值:“虽然竖琴及其类似乐器的发明可能是为了让我们欢乐,而非满足我们的必需,但它不应被认为是奢侈品;更不用说它该……被诅咒了。”(*Commentary on Gen. 4: 20*)

念,他断言道:

“上帝之道和宗教信仰的准则教导我们,不应该摧毁,而应该改进我们里面的每项才能……目的是为了荣耀赐予这些才能的上帝。”^①

最终,是清教徒的真理观使得将这一切整合成一体成为可能。在他们看来,上帝是一切真理的泉源和目的。因此,在宗教信仰真理与人类或自然真理之间没有不可逾越的鸿沟。塞缪尔·维拉德的描述再一次为这一论题做出了适宜的结论:

“万流自然归海洋;一切源于上帝的真理肯定带我们回归上帝自己,他是真理的本原。真理既来自上帝,也必带人回归上帝。”^②

延伸阅读

Ellwood P. Cubberly, *Readings in the History of Education* (1920)
and *A Brief History of Education* (1922).

Samuel Eliot Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century*
(1936).

Perry Miller and Thomas H. Johnson, ed., *The Puritans* (1938; rev.
ed. 1963). 请特别留意编者导读。

Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*
(1939; rev. ed. 1954).

Richard B. Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660—
1688* (1940).

Earle E. Cairns, “The Puritan Philosophy of Education,” *Bibliotheca
Sacra* 104 (1947): 326—36.

① *The Mourner's Cordial Against Excessive Sorrow* [Lowrie, p. 225].

② *Heavenly Merchandise* [Lowrie, p. 205].

J. W. Ashley Smith, *The Birth of Modern Education: The Contribution of the Dissenting Academies, 1660—1800* (1954).

Mark H. Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition, 1558—1642* (1959).

Richard L. Greaves, *The Puritan Revolution and Educational Thought: Background for Reform* (1969).

_____. *Society and Religion in Elizabethan England*, chap. 8 (1981).

第 10 章 社会行动

“爱上帝不能不包含……对邻人的博爱。”

——威廉·埃姆斯

研究清教主义就是要探索清教徒如何在思想两极之间保持似非而是的平衡。许多看似相互对立的观念(例如信心和理性、理智和感觉、律法与恩典、幻想与积极生活、今世和永世、理论与实践、乐观主义和悲观主义)会造成张力,而清教徒教义在这种张力中保持平衡。

清教徒关于社会中的个人这一思想在这一切中也许最似非而是了。我将在本章中概述他们关于基督徒与社会关系的理论,它将个人与社会、个人权利与社会责任、传统与激进、个人的罪与社会的罪、公众敬虔与个人敬虔、自愿与强迫、平等与等级制度等概念进行了统一。

社会参与是基督徒的使命

清教徒不是蒙昧主义者。他们认定社会是上帝命定的,是一个竞技场,在其上基督教原则应该获胜。在十七世纪中叶近二十年时间里,清教徒在英格兰政府中有着举足轻重的影响。在马萨诸塞和康涅狄格殖民地,他们在塑造社会制度和政府政策方面扮演了更积极的角色。

清教徒认为参与社会是适宜的,因为他们认为社会是上帝为今世生活所设立的秩序的一部分。约翰·达文波特(John Davenport)在 1669 年一次选举日讲道中说:“人对人进行有秩序的统治……从根源上,这是来自上帝的。”^①使命理念在清教徒思想里处于中心位置;清教徒将政治明

^① Miller, *Seventeenth Century*, p. 421.



图 22 奥利弗·克伦威尔的雕像今日仍然矗立在国会大厦前,提醒我们,清教主义对英格兰和美洲的社会良知及公共机构有着多么巨大的影响。

确定成使命。托马斯·亚当斯视“人的政府”为“最高、最忙碌的天职”。^①

文化参与是区分清教徒与美洲其他基督教团体的分水岭之一。一项研究显示,与费城贵格会相比,波士顿早期清教徒家庭的后裔成为知识界和政治界领袖的人比前者要多得多。^② 天主教传统将脱离社会的人提升到了圣徒的地位,但清教徒塞缪尔·维拉德赞扬商人约翰·胡尔说,“他是地上的圣徒”,他没有逃避现实,而是“生活在世上一切的必要事务和紧急事务之中”。^③

清教徒关于基督教社会的理想是他们参与一切文化活动的基础。究竟如何实现这一理想,在清教徒之间存在广泛差异,但这一目标本身却从未受到过质疑。这一目标,用理查德·巴克斯特的一本书的书名来描述就是:圣洁的共和体。约翰·温思罗普评价清教徒在美洲的实验时说了一句更为著名的话:“因为我们必须想到,我们应该是建在山上之城,是万民瞩目的对象。”^④ 英格兰早期清教徒托马斯·卡特莱特指出:“共和体必须与教会一致[即采纳基督教原则]。……教会是世界的根基,因此,共和体建立在此根基上,应该根据教会来构建。”^⑤ 一个多世纪之后,美洲的约翰·巴纳德(John Barnard)指出:“政府的最终和最高之目的,和所有人及其一切行为的最终目的是一致的,即:让上帝凡事得荣耀。”^⑥

追求社会公益

清教徒关注社会健康发展,部分依据是社会公益是一种义务这一伦理。我们常听人指控清教徒为“粗野的个人主义者”,所以当我们发现清教徒实际上信奉公社制生活时,会很惊讶。

① *Works* [Breen, p. 8].

② E. Digby Baltzell, *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*.

③ *The High Esteem Which God Hath of the Death of His Saints* [Miller, *Nature's Nation*, p. 38].

④ *A Model of Christian Charity* [McGiffert, p. 32].

⑤ *A Reply to an Answer* [Walzer, p. 182].

⑥ *The Throne Established by Righteousness* [Miller/Johnson, 1: 275].

在清教徒治下的新英格兰,单身男女被强制与家人住在一起。1636年,康涅狄格通过了一条法律:“未婚又无仆人的年轻人……未经所居住城镇的批准,不得自己持有房产。”^①普利茅斯于1669年制定了类似的立法。^②在1669至1677年间,马萨诸塞对六十位独居者采取过行动。^③清教徒有强烈的自我反省倾向,这在他们的日记和默想中表现得很明显。用一位学者的话来说,这“看上去不健康,实际并非如此,因为三个世纪以前人们居住得更密集。”^④

清教徒不像我们这个世纪的人这样认定社会的凝聚力依赖于政府结构。他们认为,不管政府如何组织,团体精神起着关键性作用。他们也认为,团体精神的基本要素是无私及互相关心。威廉·丁道尔写道:“邻人这个单词传达了爱的意思,表示一个人在需要的时候就在近旁、身边,可以伸出援手。”^⑤理查德·席布斯说:“一旦我们在基督里,我们就为他人而活,不再为自己而活。”^⑥在一个良好的社会里,“每部分”都与其他部分“相交融”,“他们要彼此分享,无论健壮还是病弱,欢乐还是痛苦”。^⑦

清教徒关于社会合一的最卓越的一份论述,是约翰·温思罗普的讲章《基督徒博爱的典范》(*A Model of Christian Charity*),是讲给乘坐阿贝拉(*Arbella*)号帆船去新英格兰的乘客们的。温思罗普说:“所有私人利益都必须让步于公共利益,因为特定的私人产业无法在公众受损害的情况下存留,这是真实的法则。”他接着说道:

“我们必须在此项工作中团结一心如一人,我们必须以弟兄友爱彼此接纳……,我们必须坚持以全部仁慈、温柔、忍耐和慷慨,竭力维持亲密交流沟通,相互悦纳,视他人的处境为我们自己的处境,同欢乐、同哀哭,同劳苦,在工作中总把我们的职责和责任放在眼前,总将我们的社群当成同

① *Connecticut Records* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 145].

② Morgan, p. 145.

③ Emerson, *Puritanism in America*, p. 134.

④ Ibid.

⑤ *The Parable of the Wicked Mammon* [Campbell, p. 111].

⑥ *The Saints' Cordials* [McGee, p. 202].

⑦ 资料来源不明,米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 416.

一身体的肢体,我们就应该在和平里相互联络,保持合一精神,这样,主就成为我们的上帝,乐于住在我们中间。”^①

难怪一位现代评论家说,这份讲章的精神更倾向于社会主义,而非资本主义。当然,这份讲章的精神更接近于保罗关于教会是基督身体的描述。

根据清教徒的观点,社会是由互相依赖的人组成的整个网络。这正是托马斯·列佛在保罗十字架教堂的讲道中所描绘的:

“商人通过买卖,工匠通过技艺,必须为共和体提供必需品和足够的物资。地主以适中的价格出租土地,必须向佃户提供田地,也必须低价出租住房。农夫必须以足够的勤勉来耕种土地,以便可以产出必需的作物、租金以及自己和社群全体的口粮。”^②

清教徒说,这种团体精神的动机是对公共利益或社会公益的强烈认同,并把这种公益置于纯粹的个人利益之上。在威廉·珀金斯看来,

“无论是谁……如果他为自己谋利益,完全是为自己,而不为社会公益着想,这人就背叛了他的天召。那种‘人人为自己,上帝为万人’的说法,是丑恶的。”^③

理查德·巴克斯特指出,在神圣的共和体中,凡事都应该为了“社会公益及上帝的荣耀和喜悦”^④。1630年,约翰·柯顿劝勉那些离开要去他处谋生的移民者说:“每位离去的人,去吧!以追求公益的精神前行!不要只顾你们自己的事,也要顾别人的事。”^⑤塞缪尔·维拉德说:“每个人都应当顾及全体的公益,如果没有全心全意地追求公益,那么他就是个

① Miller/Johnson, 1: 197-98.

② *A Sermon Preached at Paul's Cross* [Hyma, p. 182].

③ *A Treatise of the Vocations...* [White, p. 245].

④ *A Holy Commonwealth* [Schneider, p. 15].

⑤ *God's Promise* [Carroll, p. 133].

不公义的人。”^①

很显然,这种团体精神的观念有着很强的道德性。圣经《旧约全书》的律法书和先知书中的教导,《新约全书》的使徒书信内关于互相关心的劝勉,以及保罗关于信徒们是同一个身体的比喻,都符合这种精神。对于个人参与社会,清教徒最喜欢用的比喻是契约或合同。约翰·柯顿说:“一切公民关系都建立在契约之上。”^②托马斯·胡克还说,任何人如果选择进入社会,“就必须自愿将他自己和该社会的每位成员密切联系在一起,以推进该社会整体的美善”。^③

社会是个人与个人之间、个人与国家之间的契约。明白了这一理念,就容易理解清教徒在个人利益和公共利益之间所寻找的平衡。契约既包括权益,也包括责任,既有应许,也有义务。社会凝聚力被视为“清教徒最伟大的成就”^④,但它不是以适量牺牲个人自由为代价而强索来的凝聚力。清教徒拥有平衡的观点;用威廉·珀金斯的一句话简单概述就是:我们可以为“养家糊口”而工作,而“我们生命的真正目的是侍奉上帝、服侍人”。^⑤

清教徒的社会行动

清教徒是福音派社会行动的原型。当我们使用“社会行动”这个词语时,首先进入我们脑海的几乎总是关心穷人这类行动。这确实是讨论清教徒社会良知的一个良好起点。清教徒留下的讲章和作品中的大量训辞则为研究这一题材提供了丰富的资料。

其中一份资料指出:“我们蒙召从事的一切民事活动、政治行为及一切有形活动有一个主要目的,即必须资助穷人。”^⑥一份题为《制造帐篷的

① *The Character of a Good Ruler* [Miller/Johnson, 1: 252].

② 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 423.

③ *A Survey* [Carroll, pp. 132-33].

④ 提摩太·H. 布林(Timothy H. Breen)和史蒂芬·佛斯特(Stephen Foster)在“The Puritans’ Greatest Achievement: A Study of Social Cohesion in Seventeenth-Century Massachusetts”中对瓦奥甘(Vaughan)和布雷莫(Bremer)的调研, pp. 110-27.

⑤ *A Treatise of the Vocations...* [Edmund Morgan, *Political Ideas*, p. 56].

⑥ Richard Bernard, *The Ready Way to Good Works* [George, p. 156].

圣保罗》的匿名作品宣称：“我们越努力从事各样工作，就越能够将我们的博爱延伸到贫困和绝望之人的身上。”^①威廉·珀金斯持这样一种论点：任何超出维持正常生活以外的收入，都必须直接用于“为他人办好事、……救济穷人、……维持教会运作。”^②托马斯·列佛在一次讲道中说：“富人自己所持有的不应超过所需，并且要尽量给予穷人，满足其所需。”^③

但这种事光说是无用的。清教徒采取了什么实际行动来帮助穷人呢？圣公会教士兰斯洛特·安德列斯(Lancelot Andrewes)于1588年记述：伦敦的加尔文主义流亡者教会“将善事做得很好，以致他们的穷人没有一个人上街乞讨”，他感到遗憾：“这个城市，这个避难所，这些管理者，为什么不能做得像他们那样好？”^④W. K. 乔丹收集了有关宗教改革运动时代英格兰慈善事业状况的大量数据。^⑤他指出，中世纪的天主教“对人类的属灵需求极其敏锐，而对于减少”贫困、痛苦和文盲“则显得吝啬、或缺乏效率”。与此相比，1480至1660年间，英格兰的私人捐献则令人印象深刻。乔丹下结论说，捐献者中有“一大部分是清教徒”。他认为自愿慈善捐助增长背后的“巨大推动力”是“出现了新教伦理”。^⑥

值得注意的是，虽然清教徒传道人自己大多是相对清贫的，但却是基督徒扶贫事业的特殊典范。塞缪尔·瓦德记载：“查德顿(Chadderton)先生这人真好，对穷人有着如此炽烈的慈爱，真是好基督徒的典型代表。”^⑦约翰·福克斯写道，他曾在伍斯特(Worcester)约翰·胡珀的家里看到“一张摆满精美肉食的桌子边围坐着一群乞丐和穷人”。福克斯询问后才晓得，胡珀有招待穷人吃饭的惯例。^⑧理查德·格里纳姆在他的教区制订了一个供销合作计划，来帮助穷人在危机时刻购买便宜的谷物。^⑨

① Hill, *Society and Puritanism*, p. 136.

② *Works* [George, p. 172].

③ *A Sermon Made in the Shrouds in Paul's* [Hyma, p. 181].

④ *Spittle Sermon* [Hill, *Puritanism and Revolution*, p. 234].

⑤ *Philanthropy in England, 1480-1660* (London: Allen and Unwin, 1959).

⑥ *Ibid.*, pp. 17, 20, 151.

⑦ *Diary* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 107].

⑧ *Acts and Monuments* [Emerson, *English Puritanism*, p. 50].

⑨ Hill, *Society and Puritanism*, p. 277. 纳彭在 *Tudor Puritanism* 中总结说：清教徒牧师“打开钱包给急需的囚犯，帮助挣扎的学生读完大学，并将粮食低于市场价卖给穷人” (p. 344)。



图 23 选自约翰·班扬《天路历程》中的木刻画：恩慈给穷人穿衣服。维真学院图书馆允准使用。

清教徒对失业者也显示出同样的关心。加尔文曾在日内瓦市议会敦促市政官员为失业者找工作^①；一个世纪以后，塞缪尔·哈特利布(Samuel Hartlib)这位清教徒乌托邦推崇者，建议应明确区分惯于游手好闲者和非自愿的失业者。他说：

“饥寒交迫的穷人期待着改革，如同干旱的大地期待雨水，……国会亟需找到保护人民免受贫穷的方式方法。”^②

清教徒也鼓励采取公众行动来对抗某些形式的社会不公。例如，他们有能力采取措施反对抬高物价。有时，清教徒传道人利用讲坛影响物价。1673年，新英格兰清教徒乌里安·欧克斯(Urian Oakes)曾大声反对

^① Hyma, p. 86.

^② *London's Charity Enlarged* [Jordan, p. 213].

“对穷人进行压迫、压榨和折磨”^①。英克里斯·马瑟这样告诫他教区的居民说：

“一个穷人来到你们中间，要买一件必需品，无论价值多少，你们随心所欲地开出高价，却对他能卖出的商品尽量压低价格，……而不顾这件商品的公正价值。”^②

这里有一个波士顿人罗伯特·基恩(Robert Keayne)的著名案例。根据温思罗普日记的记载，基恩是一个商人，“他比其他商人更臭名昭著，也更遭抱怨”，因为他定价过高。“教会辩论了这件事，有些人急于将他开除会籍；但多数人觉得，警告处分就足够了。”^③基恩被地方官员罚款两百英镑，虽然如此，他在最后的遗嘱和申诉中为自己作辩护，给人的印象是，清教徒社会对保护消费者权益过分热心了。^④

在英格兰，理查德·巴克斯特也同样显示出对社会中经济弊端的关注。他有一份不允许基督徒从事之商务活动的清单，其中包括超出物品的价值而取利，将商品装扮得比实际价值更好，掩饰商品的缺陷，尽可能高地定价格，以及在别人的必需品上占便宜。^⑤

清教徒的社会良知并不局限于有缺乏的基督徒，而是延伸至全社会。巴克斯特说：“敬虔的眼睛甚至可以温柔得为敌人洒泪。”^⑥有人问约翰·普雷斯頓一个问题：“你要让我们只爱圣徒吗？”他答道：“我们应该以一种怜悯的爱去爱其他所有人，我们应向一切人类显示这种爱的丰盛。”^⑦托马斯·杜利特尔住在瘟疫肆虐的伦敦，他告诫其他清教徒要“对那些处于悲惨境地的人抱有同情心……不管他们的属灵状况如何。”^⑧

有些人将清教徒丑化成一群只关心私下的罪，而不关心社会罪孽的

① *New-England Pleaded With* [Miller. *Nature's Nation*, p. 30].

② *The Day of Trouble Is Near* [Miller. *Nature's Nation*, p. 31].

③ McGiffert, pp. 114-16.

④ 基恩(Keayne)的遗嘱再版于麦克基佛特(McGiffert)的著作, pp. 117-21.

⑤ *Chapters from A Christian Directory*, Tawney 编, pp. 102-12.

⑥ *Meditations and Disquisitions Upon the First Psalm* [McGee, p. 192].

⑦ *Breast-Plate of Faith and Love* [McGee, p. 192].

⑧ *A Spiritual Antidote Against Sinful Contagion* [McGee, p. 192].

人,这是不正确的。1592年前后,威廉·珀金斯在斯特布里奇集市的空地上讲道,公开抨击了他所处文化的罪孽。他列举了一个各类罪恶的清单,其中包括个人罪孽和社会罪孽,如“对上帝的旨意及如何敬拜上帝之事愚昧无知”、“蔑视基督教敬虔”、“褻渎”、“冒犯安息日”、“在人与人的交易中不公正”、“谋杀、淫乱、放高利贷、行贿受贿、敲诈勒索”。^①

基督徒社会行动的道德及神学基础

清教徒这种社会行动的立场,是以什么作为基础呢?这一问题的答案既涉及道德,也涉及神学。在道德方面,清教徒确信基督徒有义务照看那些穷乏的人。他们的社会行动植根于基督徒道德良知之上。巴克斯特写道:“真道德,或基督徒伦理,是由基督的灵所激发,通过信心,来爱上帝与人,并在敬虔、公义、博爱和忍耐的实践中操练。”^②巴克斯特还劝告说:“你们要小心,不要失去你们对人类应有的兼爱。”^③威廉·埃姆斯说:“为他人谋利益、造福他人,是所有人的责任。……爱上帝不能不包含对邻舍的博爱……两种爱缺乏任一种都不可能是真敬虔。”^④

清教徒的社会参与也有神学的基础。天主教认为好行为有助于得到救恩;与此不同,清教徒相信,重生会导致人关怀社会。真实的敬虔产生好行为,这是感恩的行为,不是功德。柯顿·马瑟谈及他的父亲时说:

“他作出了一个崇高的范例,即:因为已被称义而有的好行为,不会达

① 在怀特(White)的著作中引用, pp. 190—91。这是珀金斯谴责的另一个案例:“在批发商和零售商的行业中,有虚假的度量衡……;用粉末给陶器上釉、上浆、吹制,还有黑店……和所有不正当交易的方法……。地主榨取租金、不合理地罚款、把自古以来就是公有的土地圈占起来;起因是他们在饮食和穿着上放纵没有节制。农户和粮商极不公正,囤积居奇,为自己牟取暴利,而不管穷人死活。”(White, p. 192)

② *The Last Work of a Believer* [Rooy, p. 108].

③ *The Life of Faith* [Rooy, p. 109].

④ *Conscience, With the Power and Cases Thereof* [George, pp. 155—56]. 关于道德,柯顿·马瑟说过相同的话:“邻舍们!你们彼此相联。你们应该……努力尽到好邻舍的责任。……邻居的孤儿寡妇以及所有病痛中的儿童,你们都必须探访,并以一视同仁的仁慈,减轻他们的痛苦。”(*Bonifacius* [Miller, *American Puritans*, pp. 216—17])

不到那些企图用好行为赚取称义之人的水平；那些否认可以用好行为换取功德的人，可以比世上最大的功德贩子更热心于好行为。”^①

敬虔导致高尚道德这一主旨，是清教徒经常谈论的一个话题。以利以撒·马瑟写道：“没有榜样，劝诫就没有什么益处；你们必须……既用话语传讲，也用生命传讲；你们必须既讲论敬虔，也活出敬虔。”^②威廉·埃姆斯也同意：“内在顺服本身是不够的，因为全人都该降服于上帝。我们的身体是要献给上帝的。”^③

个人性的而非体制性的社会行动

清教徒不太信任政府或社团办事机构，而更确信个人的社会责任。对他们而言，有效的社会行动是从个人做起的。理查德·格里纳姆写道：

“如果人们首先自己认真归正，然后是他们自己的家庭归正，那么他们就一定能看见上帝在这块国土上对我们的教会和共和体的丰盛赐福。因为个人组成家庭，家庭组成城镇，城镇组成行省，行省组成国度。”^④

这一陈述明确否定了现代自由派的立场，后者认为，与社会弊病做斗争的方法是增加社会办事机构。清教徒和我们一样清楚，人人都堕落了，而清教徒还知道，机构也逃脱不了堕落的影响，因为机构是罪人的产物。M. M. 纳彭总结了清教徒的这一理论，他写道：

“当我们把清教主义和现代集体主义系统相比较时，也能显出清教主义的个人主义性质。十六世纪的思想家们一点也不信任国家。一个系统

① *Parentator* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 4].

② *A Serious Exhortation to the Present and Succeeding Generation in New England* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 102].

③ *The Marrow of Theology*, p. 236.

④ *Of the Good Education of Children* [Emerson, *English Puritanism*, p. 153].

的正确性救不了人。国家的正确性必须要有,但也必须有个人的合作和个人义务。”^①

清教徒处理财政资助的方法也同样个人主义的。他们反对不分青红皂白的爱心,坚持资助只能给真正需要的人。在对待乞丐和流浪汉的问题上,威廉·珀金斯观点可以说是典型的清教徒想法。珀金斯说,他们“(大体上)是被诅咒的一类人”,对教会和国家都是“瘟疫和灾星”。^②他还说:“我们的国土上有一条良好的法律,它和上帝的律法一致,那就是有能力劳动的人不得乞讨。”^③保罗命令:“若有人不肯做工,就不可吃饭”(《帖撒罗尼迦后书》3章10节),这是清教徒最常引用的经文之一。

克里斯托弗·希尔总结了清教徒的态度。清教徒认为,“不加分辨地施爱……是对社会的危害。它妨碍穷人对自己责任的意识,并使他们不愿认真求职。”^④因此,许多清教徒更愿意让教会照顾自己教区内的穷人,这样就可以判定需求的真假。

清教徒从正面来处理失业救济的问题,即让人工作,使他们成为社会的劳动成员。理查德·斯托克(Richard Stock)指出:

“减少贫困的最仁慈的做法是让他们劳动。让穷人劳动的做法,使赠予者受益;使共和体受益,因为它既不必养懒汉,也不必养闲人;它也使穷人自己受益。”^⑤

当休伊·彼得(Hugh Peter)从美洲返回英格兰时,他在一次讲道中告知国会:

“我在一个国家生活了七年,从没看见过一个乞丐,也没听到一句谩骂,更没遇见过一个醉鬼:有这么多工作要做,为什么在你们以色列人里

① *Tudor Puritanism*, p. 348.

② *Works* [Hill, *Puritanism and Revolution*, pp. 227-28].

③ *Ibid.*, p. 231.

④ *Puritanism and Revolution*, p. 222.

⑤ *Commentary Upon... Malachi* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 277].

要有乞丐呢？”^①

基德明斯特(Kidderminster)的牧师理查德·巴克斯特成功实施了一个项目,使得穷人能胜任当地纺织厂的工作。^②

清教徒深切地关注他们所处社会的境况。英克里斯·马瑟总结了清教徒的观点,他说:圣经之目的是向我们显示,“我们必须怎样侍奉上帝,又必须怎样服侍我们所生活的世代。”^③服侍我们所生活的世代:这一直是那些努力在世上活出信仰的基督徒们的座右铭。

不存在小人物:清教主义追求平等的趋向

尽管清教主义重视社区,但它也是一个有名的推崇个人主义的运动。个人主义的神学基础是信徒皆祭司。这种个人主义不是文艺复兴时代人文主义的个人主义,后者是一种自我实现,其基础是每个人都有内在的美善。因此,这是一种“普通人的……个人主义”^④。

这种个人主义可以从清教徒平等化的愿望中看出来,他们视所有人在上帝面前是一律平等的,保护每个个人的重要性。例如,下列这些有代表性的宣言涉及了各类情况:

“对国度里最受藐视的人,要像对待国王的兄弟以及上帝国度和基督国度里的子民那样去对待他们。因此,国王不应自我感觉太好,以致不能

^① *God's Doings, and Man's Duty* [Hill, *Puritanism and Revolution*, p. 234].

^② Thomas Fuller, *Worthies* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 138]. 富勒记载,多切斯特的约翰·怀特(John White)鼓励每个人去工作:“敬虔产生勤奋,而工业可以吸纳很多人(译注:“勤奋”与“工业”的英文均为 industry)。”值得注意的还有:“城里不应见到乞丐。”(Hill, p. 138)

^③ *David Serving His Generation* [Carden, p. 5].

^④ 清教主义的特征被描述为拥护普通人的个人主义,与文艺复兴人文主义的个人主义形成对照,这一描述来自埃里克·梅瑟(Eric Mercer)的 *English Art, 1553-1625* (Oxford: Oxford University Press, 1962), p. 6. 哈勒说清教徒“想要成为‘重要人物’的活泼期望使他们不会愿意做无名小卒。确信自己将要继承天国的人,现在也有办法赢得世界”(Rise of Puritanism, p. 162)。

服侍这些卑微的人。”^①

“在基督里，最贫穷的农夫与最显赫的君王平等。”^②

“没人能依赖自己的教养，或因高贵的出身和血统得荣誉，而只能因他被拯救出了黑暗的国度而欣喜欢乐。”^③

“国民不是为统治者设立的；统治者是为国民设立的。”^④

“所有基督徒……受造均为上帝的祭司；所以在他们中不应有教士和平信徒，只应有基督徒选择的牧师……；除非教会赞同，他们在这一职位上没有什么权力或权威。”^⑤

所有这些宣言都倾向于将人们置于平等的水平上，尤其是在属灵事务上。这些宣言都在挑战几个世纪以来的思想，即认为社会应自动地将某些特权转让给上层精英。劳伦斯·斯通写道：“由于清教徒良心的影响，在社会等级制度的所有各阶层中，对等级和头衔的崇拜受到了削弱。”^⑥这一趋势的结果之一是提升了每个个体的尊严及价值。一位现代学者相信：“清教主义和民主制度在最深层次上的纽带是，二者都一样尊重人类个体，而不管其所处的宗教、政治、经济或其他体制性地位如何。”^⑦当然，这并不是说，清教徒应该可以预见到，民主制度最终会从他们的思想中生发出来。

清教徒很清楚，他们对普通人的重视是革命性的。克伦威尔组建新模范军，是基于功勋，而非地位；他写道：“军官的家庭背景并不比普通士兵更好。”^⑧另一位清教徒写道：

① William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man* [Campbell, p. 117].

② Hugh Latimer, *A Most Faithful Sermon Preached Before the King's Most Excellent Majesty* [White, p. 123].

③ William Perkins, *Works* [Hill, *Puritanism and Revolution*, p. 237].

④ Samuel Willard, *The Character of a Good Ruler* [Miller/Johnson, 1: 254].

⑤ William Dell, *The Way of True Peace and Unity* [Woodhouse, p. 312].

⑥ Stone, *Crisis*, p. 745.

⑦ Perry, p. 192. 有关清教徒民主精神的原始文献，最佳的文集是 A. S. P. 伍德豪斯 (A. S. P. Woodhouse) 编著的 *Puritanism and Liberty*。

⑧ *Letter to Clarendon* [Baltzell, p. 80].

“宣告耶稣基督在他的教会里掌权的声音，首先来自……普通人……。上帝使用普通人和群众来宣告，全能的主上帝掌权了……。你们低阶层的普通人，不要灰心；因为上帝要在宣告他儿子国度这一伟大事工中使用普通人。”^①

约翰·本布里格(John Benbrigge)认为，真信心的一个基本标志是“珍视那些在基督里富足的最贫穷的人”，他还责备了那些喜欢“富有的凡夫俗子、而不喜欢贫穷的基督徒”的人。^②

这种对平等的态度传承于改革宗神学。清教徒将属灵事务，而非外在事物放在首位，这样就为削弱单纯基于出身和地位的特权，开启了一扇门。这也符合信徒皆祭司的教义。在这种思想氛围下，每位圣徒彼此都是平等的，比那种单纯凭借社会身份或组织身份来区分人高低贵贱的观念要先进。在威廉·戴尔(William Dell)看来，教会的规则

“是维护基督徒之间的平等。因为我们的出身……也许有很大的不平等，……然而就我们的新生、重生而言，我们是从上帝生的，是完全平等的，没有谁更好或更坏，也没有谁地位更高或更低。”^③

托马斯·胡克也作了类似的阐述：

“将世上最平庸的圣徒与有渊博外在学识的学者进行比较……；最无知的、几乎是天生呆傻的人，若比世上那些聪明、有知识的人更通晓基督里的恩惠和慈爱，就胜过一切最伟大的学者。”^④

若有人以为这只不过是无知者的偏见，可以将其与英格兰最有学识的诗人约翰·弥尔顿的声明做一番对比：相对于一位受过大学训练的神

① Hanserd Knollys, *A Glimpse of Zion's Glory* [Woodhouse, p. 234].

② *Christ Above All Exalted* [McGee, p. 191].

③ *The Way of True Peace and Unity* [Woodhouse, pp. 308-9]. 托马斯·亚当斯也有类似宣称：“出生不能使人尊贵，新生才能真使人尊贵。”(*The Holy Choice* [Walzer, p. 235])

④ *The Soul's Vocation* [Miller, *Errand into the Wilderness*, p. 46].

职人员，“一个没有学识的简单人，若活在他所拥有的大光中，就是更好、更聪明并更能教诲其他人过敬虔幸福的生活的人。”^①在这些声明背后的是这样一个原则：在评价人的价值方面，基督教引入了一整套全新的标准。

清教徒思想最明显的“民主”取向是，他们新颖地强调，治理要征得被统治者同意。十七世纪，人们逐渐认为，若行政官员和教会牧职人员的治理不能获得多数人支持，他们有权拒绝这种治理。每当清教徒占上风时，会众就发出选择自己牧师的声音。

在政治领域，约翰·温思罗普提出理论说：人们不应被置于任何人的统治下，除非“他们自愿并有约定”；并认为，任何情况下，“未经一国之民允许就将一些人置于他们之上来管辖他们”，是非法的。^②约翰·达文波特(John Davenport)在一次选举讲道中说：人民对一位统治者的支持是“有条件的……所以，如果违反了条件，他们可以动用权利选择另一个统治者。”^③在英格兰，约翰·弥尔顿基于完全一样的立场为罢黜国王而辩护：

“因为国王和地方治安官手中握有人民的权力……，所以人民应对这种权力的实施做出最佳判断，并据此选择他或拒绝他、保留他的职位或将他免职……，因为人生来自由，他们有自由和权利获得最好的统治。”^④

这种对民主的热望并不一定是基于圣经或神学的根基之上。在一篇题为《建立在公义之上的宝座》(*The Throne Established by Righteousness*)的论文里，约翰·巴纳德否认任何政治机构本身就能保证社会成功：

“我认为，任何形式的平民政体，都不是上帝通过清楚地向任何人启示他的心意和旨意而亲自、直接指定的。”^⑤

① *Animadversions* [Haller, *Liberty and Reformation*, p. 55].

② 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 408.

③ Election sermon of 1669 [Miller, *Seventeenth Century*, p. 421].

④ *The Tenure of Kings and Magistrates* [CPW, 3: 206].

⑤ Miller/Johnson, 1: 273.

现代民主制的兴起可以归功于清教徒吗？他们的全部政治环境和我们现在的的环境大不相同，因此很难回答这个问题。至少他们营造了思想和实践的氛围，使得民主制的发展成为可能。有人对新英格兰的清教主义说过这样的话：

“有人声称，早期新英格兰的‘神权政治’很压抑。但是，在西方文化里，几乎没有什么社会比这一社会更彻底或更自觉地依赖于其成员的满意度……。新英格兰公共生活的每个方面都需要公众认同。教会会员选举他们的牧师，市镇议会选举他们的市政委员，自由民选举他们的代表和治安官，民兵选举他们的指挥官。”^①

有一点毫无疑问：民主制的精神在清教徒思想中是根深蒂固的。^②

小 结

清教徒既是社会思想家，也是社会行动家。在国教会的环境中，即使是为了实施其特殊敬虔信念的自由，也迫使他们必须进入政治领域。

清教徒的社会行动基于圣约神学，它要求人追求社群的共同利益，并认为，人若对上帝的救恩怀有感恩之情，就一定会行善。清教徒社会行动的一个方面是关心帮助社会中的穷人。另一方面是既谴责私下的罪，也谴责公共的、社会性的罪。清教徒社会行动主要是志愿的、私人性的，而非政府行为或机构行为。

清教徒强调社群，同时平衡地关注个体的自由和尊严。清教徒向基于等级或出身的特权提出挑战，鼓励平等精神。他们也构思并实践了一种理论，即社会治理必须基于被统治者的赞同。

^① Foster, p. 156.

^② 玛格丽特·詹姆斯(Margaret James)写道：“清教主义帮助带来了现代民主精神的诞生”(p. 25)。A. S. P. 伍德豪斯相信清教徒所做的贡献是带来了“民主制所必须依赖的思想和感情习惯，如果缺少这些，民主制就会即时瓦解”(“Religion and Some Foundations of English Democracy”, *Philosophical Review*, 61, no. 4 [Oct. 1952]: 510)。

延伸阅读

Margaret James, *Social Problems and Policy During the Puritan Revolution, 1640—1660* (1930).

Richard B. Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660—1688* (1940).

Helen C. White, *Social Criticism in Popular Religious Literature of the Sixteenth Century* (1944).

A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty* (1951).

John Dykstra Eusden, *Puritans, Lawyers, and Politics in Early Seventeenth-Century England* (1958).

Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (1965).

Edmund S. Morgan, ed., *Puritan Political Ideas, 1558—1794* (1965).

T. H. Breen, *The Character of the Good Ruler: A Study of Puritan Political Ideas in New England, 1630—1730* (1970).

Stephen Foster, *Their Solitary Way: The Puritan Social Ethic in the First Century of Settlement in New England* (1971).

第 11 章 从负面例子学习功课：清教徒的一些缺陷

“他们激昂的讲论非常有学识……。
不幸的是，太冗长了。”

——罗伯特·拜利(Robert Baillie)

本章谈论清教徒的缺陷，这对于本书之目的来说，在两方面是很重要的。首先，我的目标是陈述清教徒思想和实践的真相。清教徒远非完美，他们的失误也是真相的一部分。

其次，我对清教徒能给我们什么教益感兴趣。在考察清教徒缺陷的过程中，我的眼光仍没有离开这一目的。清教徒的失误乃前车之鉴，呈现在我们面前，可以帮我们避免重蹈覆辙。

当然，评判都是一种主观活动。我称之为清教徒的缺陷，其他人有时会觉得是美德。我也一定遗漏了其他人所认为的清教徒的重大失误。

说在前头的话

对过去的人进行评判，可能是一件冒险的事。抨击清教徒的人因为没有设身处地站在清教徒某些具体实践的背景下进行考察，曾对他们进行了许多啼笑皆非的批判。例如，当我们听说某些清教徒反对庆祝圣诞节时，我们没有停下来问一问他们反对的究竟是什么。我们假设我们自己的圣诞节礼仪，就是自古以来的圣诞节礼仪，于是不理解为什么清教徒狂热地否定这么一件有教益的事。

我们对历史不应如此天真。威廉·布拉福德(William Bradford)总督不允许按照习俗庆祝圣诞节(即单纯视之为节假日)，但他并未从原则上反对圣诞节。他在日志中写道：“如果他们将它作为私人敬拜事务，那么他们应该在自己



图 24 约翰·班扬的雕像今天矗立于英格兰的贝德福德，表明了今日许多人对清教徒的复杂感情。我们发现，他们的勇气、他们对上帝和圣经的忠诚、他们改变历史方向的行事效率很容易引起我们的共鸣。但我们也感受到他们离我们很遥远，我们难以赞同他们那种带有危机感的简朴节俭、他们的刻板，及他们喜爱辩论的倾向。

家里过节,但不应在街上游戏或狂欢作乐。”^①显然,他并不反对真正敬虔地庆祝圣诞节。

那么,究竟哪些圣诞节习俗是清教徒所反对的呢?一位英格兰目击者描画了这样一幅图画,来描绘圣诞节时混乱不堪的活动:

“这一异教团伙向教堂前进,进至教堂庭院,吹号擂鼓,……就这样,他们进入了教堂(即使牧师正在祷告或讲道),跳舞,在头顶上摇手绢……他们喧嚣吵闹,没人听得见自己在说什么。然后这些蠢人瞅瞅、看看、笑笑……爬到教堂的长凳和长椅上观看这场华丽的游行。”^②

因此,在评判清教徒之前,我们最好先考察一下他们所处的历史环境的细节。

我们还必须小心,清教徒受抨击的事有时并不是清教徒特有的,而是他们所处文化中常有之事。今天人们在英格兰旅游时被告知,“清教徒”将艺术品从教堂中挪了出去,并把教堂壁画粉刷成白墙。但圣公会也这么做。伊丽莎白一世女王 1559 年的一项法令明确规定:

“应该将一应物件,包括神龛、神龛幔帐、桌子、烛台、三分烛台和蜡烛、绘画、油画及其他一切假神迹、朝圣、偶像崇拜和迷信的纪念物,都拿走并彻底销毁;这样在他们的教堂和家里的墙上、玻璃窗上或其他地方都不再有这样的记忆。”^③

清教徒军队将教堂和主教会堂作为军营和马厩,但保王军(包括圣公会会员)也这么做。^④

还有件事我们要首先澄清:纳撒尼尔·霍桑(Nathaniel Hawthorne)的小说《红字》(*The Scarlet Letter*)中描述的不是清教徒的准确历史画

① 克罗福特(Crawford)引用, p. 495。

② Philip Stubbes, *Anatomy of Abuses* [Crawford, pp. 499-500].

③ 斯科尔斯(Scholes)引用, p. 235。纳彭在 *Tudor Puritanism* 中关注了同样的证据,将粉刷白墙归咎于女王伊丽莎白一世的法令, pp. 434-35。

④ Crouch, pp. 136-37; Scholes, p. 222。

面。在小说序言里，霍桑描述，当他在撒冷海关工作时，发现了小说中女主角海丝特(Hester)缝在身上的红字，这是对她犯奸淫的惩罚。霍桑的叙述纯属虚构；他从未真正见过这种红字。还有，霍桑是在清教徒后两个世纪写这部书的，他在故事里将清教徒作为讽刺的对象，这类讽刺的传统做法是夸张所攻击对象的负面特征。许多人对清教徒的唯一印象来自讽刺文学作品，而这些作品从未自称是源于真实的历史信息，这真是巨大的悲剧。

最后还有一件事需要预先说明：当我开始研究清教徒思想时，是准备把他们对艺术、音乐和文学的态度置于本章之中，作为清教徒的失误来讨论的。但我的研究并没有证实起初的这一偏见。我列了一些参考文献，有兴趣的读者可以去查阅。^① 清教徒将艺术品从教堂和主教会堂中挪走的事则与他们的功过完全无关，因为他们反对的是天主教的敬拜活动，而不是反对艺术。实际上，清教徒有时候会从拍卖会上买下管风琴和油画，放在自己家里。

不恰当的休闲观

清教徒对空闲的态度一直让我感到不以为然。最近一份调查揭示了清教徒的休闲观，它所描绘的画卷比我们以往对清教徒在这方面的认识，

① 初级参考文献包括以下书目：Crouch, *Puritanism and Art: An Inquiry into a Popular Fallacy* (1910); Edward Dowden, *Puritan and Anglican: Studies in Literature* (London: Kegan Paul, 1910); Scholes, *The Puritans and Music* (1934); Roland Frye, *Perspective on Man: Literature and the Christian Tradition* (Philadelphia: Westminster, 1961), pp. 171-79; Sasek, *The Literary Temper of the English Puritans* (1961); Sacvan Bercovitch, *The American Puritan Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974); Daly, *God's Altar: The World and the Flesh in Puritan Poetry* (1978); John Wilson, "Calvin and the Arts," *Third Way*, 2, no. 2 (1978): 3-5; Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* (1979); Emory Elliott, ed., *Puritan Influences in American Literature* (Urbana: University of Illinois Press, 1979); Alan Sinfield, *Literature in Protestant England, 1560-1660* (London: Croom Helm, 1983); E. Beatrice Batson, *John Bunyan: Allegory and Imagination* (London: Croom Helm, 1984).

要正面得多。^① 现代关于清教徒反对一切休闲的陈辞滥调是基于对下列事实的误解：清教徒不赞成在礼拜日从事任何体育运动；而对于某些特定的运动（诸如赌博、斗鸡、斗熊和对点游戏，包括扑克牌），他们认为任何时候都不应该从事，这被人误解为他们在原则上反对一切体育运动。^②

约翰·多内姆写道：人们应该适度参与某些消遣，诸如

“在风景怡人处散步，令人愉快、不流于低俗的讨论，诗歌、音乐、射击及其他正当的运动，应根据人的不同体格来进行，为了让他们舒服，恢复体力。”^③

威廉·伯基特(William Burkitt)以类似的口吻写道：

“人的头脑不能总专注于工作上，身体也不能持续劳作，因此上帝赐人智慧判定某些娱乐或休养……既是需要的，也是有益的。……一个智慧的好人……必须……根据敬虔原则选择健康、短暂、有康复力并适宜的休养，来恢复精力和体力。”^④

清教徒掌权时期，1647年一项国会法令规定：每月的第二个礼拜二是假日，一切零售店铺和批发商店等都必须于早八点至晚八点关门，让人们休息。^⑤

在美洲，托马斯·谢泼德建议上大学的儿子：

① Hans-Peter Wagner, *Puritan Attitudes Towards Recreation in Early Seventeenth-Century New England* (Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1982).

② Solberg, pp. 46–52. 这是一个此类误解的例子。

③ *Christian Warfare* [Foster, p. 106]. 威廉·珀金斯写道：“劳动之余休息一下，以恢复体力和脑力，是必要的，因为人的本质就像一张弓，老是绷着劲儿，弓弦就会绷断。”(*The Whole Treatise* [Wagner, pp. 53–54])

④ *The Poor Man's Help* [Wagner, p. 46]. 在托马斯·卡特莱特看来，当一个人“没有真诚地休养身心以保持健康”之时，就违犯了第六条诫命，“因为我们不能认为一个人自杀就只有拔刀自刎一种方式”(Pearson, p. 40).

⑤ Scholes, pp. 110–11.

“读书不宜时间过长，以免你的身心或眼睛疲倦……。让你自己休养一会儿，这样你工作时就会充满活力。”^①

约翰·温思罗普有一次减少休养，以更加全心集中，致力于宗教事工。他报告说，自己

“逐渐变得迟钝并感到不满；最终我察觉到了，于是察验我的心，发现需要外在休养来调养我的心思，于是我让步了，进行了适度的锻炼，就得到了很好的恢复。”^②

那么清教徒的娱乐伦理到底有什么错呢？其一，为娱乐辩护是一种休养的实用主义理论。清教徒没有看重娱乐本身的价值，也没有将其视为庆祝或拓展人性精神，而倾向于将娱乐视为能让人投身工作的手段：

“休养不属于休息，而属于劳动；休养可以使人更适于劳动。”^③

“休养的真正目的是恢复脑力、休养体力，使之更好地在我们的一般天召和特殊天召的取贲上侍奉上帝。”^④

“为了驾驭劳动，[上帝]赐给我们适于劳动的手段。因此……他接受合法的休养，因为这是恢复脑力和体力的必要手段，使我们可以更好地履行所赋予我们的取贲……。因而，休养……使我们更能继续劳动。”^⑤

有人准确地观察了清教徒：“他们以现代社会学家的严肃态度来撰写有关休养的问题。”^⑥

这种实用主义娱乐伦理是清教徒过分强调工作的一个结果。现实地来讲，一个人若有下列定见，我们能够期望他多么重视休养呢？

① Miller/Johnson, 2: 171.

② 瓦格纳(Wagner)引用, p. 22.

③ 出自法兰西斯·怀特(Francis White), 瓦格纳(Wagner)在其著作中引用, p. 45.

④ William Burkitt, *The Poor Man's Help* [Wagner, p. 50].

⑤ William Perkins, *A Treatise of the Vocations or Callings of Men* [Breward, p. 471].

⑥ McNeill, p. 40.

“要让你们的职责占用你们绝大多数时间。心猿意马地工作是不行的。尽量早点开始考虑工作的事。保持工作状态,直至你们适合离开的时候为止。”^①

“只要你们没有直接侍奉上帝,就应在你们的合法天召中勤勤恳恳、尽职尽责。”^②

清教徒不仅将休养作为其工作伦理的附属品,还用严格的律法主义来规范他们认可的休养活动,这就给他们在理论层面上对休养的支持大大地泼了一瓢凉水。理查德·巴克斯特支持“合法的运动或休养”,进而列出了十八条规则来判断一种休养是否“合法”!^③ 威廉·珀金斯支持休养,却马上制定了四项“规则”对休养加以规范。^④

清教徒在其工作伦理之外为休养找到了一个必要位置,但他们没能创立闲暇和消遣的真正理论。他们太害怕人会变得游手好闲,因此不敢这么做。巴克斯特将“消遣”和“浪费时间”划等号,并将“消遣”描述为“不光彩”的。^⑤ 他建议:

“坚持珍惜时间,每天都要小心谨慎,不要浪费一点时间……并且,如果空虚无益的休养、穿衣打扮、宴乐、闲聊、无益的聚集、贪睡,这其中任何一样成为一种试探,在掠夺你们的时间,那么就要相应地提高警惕。”^⑥

迈克尔·瓦尔泽指出,清教徒“发现了一个没有闲暇的……乌托邦”^⑦。对于这个问题,清教徒中一个值得称道的例外是弥尔顿,他写道:

① Cotton Mather, *A Christian at His Calling* [Foster, p. 107].

② Richard Baxter, *A Christian Directory* [Weber, p. 262].

③ *A Christian Directory* [Wagner, pp. 48-49].

④ 这四项规则如下:(1)身心休养的方式必须是“名声最佳的”;(2)它们“必须有益于我们自己和他人,指向上帝的荣耀”;(3)它们的目的“必须是更新我们的体力和脑力”;(4)并且它们的使用“必须适度,以节省”时间和“情感”(Cases of Conscience [Sasek, p. 113])。

⑤ *A Christian Directory* [Sasek, p. 114].

⑥ *A Christian Directory* [Weber, p. 261]. 巴克斯特也写道:“爱惜光阴就是不要虚掷任何一刻的时间,而是将每分钟都看为至宝,完全用来尽我们的责任”(A Christian Directory [Kitch, p. 170])。

⑦ Walzer, p. 210.

“我们……需要令人愉快的工间休息，它使人的灵魂得以扩展……使之可以欢乐度假，并参与无害的消遣。”^①

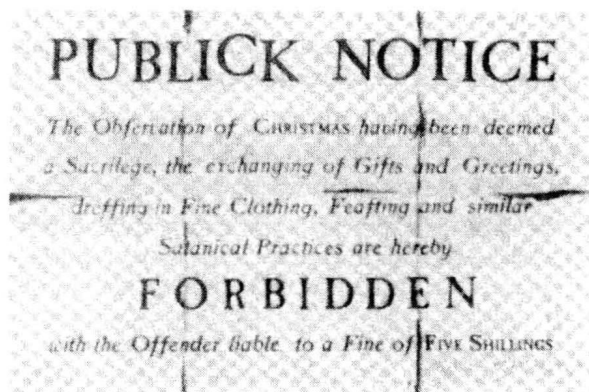


图 25 一份公告，它使人对 1660 年一项新英格兰法案有所了解。

规条繁多

清教徒的生活方式很严格，他们也喜欢对事物认真地规范。当这一美德达到极致时，就产生了一种律法主义生活方式，规则繁多，令人窒息。最糟糕的是，清教徒以虔诚的热心来犯这种错误。

例如，我们可以从清教徒的安息日礼仪规范中看出这点。理论上，清教徒将安息日礼仪规范明确区分为永恒道德律法和旧约礼仪律法，对于后者，新约时代的基督徒已不必严格遵守。但在实践中，清教徒对其严格程度往往堪比摩西律法。

在新英格兰，一对青年恋人因“主日在古德曼·查普曼 (Goodman Chapman) 的果园里一棵苹果树下坐在一起”而被起诉。另一个人“因为在主日晚间、有点急不可耐地写了一张便条，谈论日常事务”（加下点强调的部分是作者添加的）而被公开责备。普利茅斯的伊丽莎白·埃迪 (Elizabeth Eddy) “因洗晒衣服”被罚款，而新英格兰的一名士兵“因为他把旧

^① Tetrachordon [CPW, 2: 597].

帽子的一块打湿了放在鞋里”以保护他的脚而被罚款。^①

当然,这种律法主义制造了虚假的负罪感,以致于对什么是真正严重的罪却失去了辨别力。纳撒尼尔·马瑟(Nathaniel Mather)十六岁时在日记中写道:

“当我年轻时,我背离了上帝……。当时我犯下许多罪孽,其中有一样罪到今天仍然缠绕着我的心……。我在安息日削木头;因害怕被人看见,就藏在门后削。太羞辱上帝了!可见,我与生俱来骨子里就有一种无神论思想。”^②

约翰·班扬的案例则更有名。班扬主日上午讲了一堂关于安息日礼仪的道,下午在玩一个叫“猫”的游戏时,他击了第一块木头,还没击第二块时,突然有了负罪感。他立刻呆住了,下结论说自己是一个不可饶恕的大罪人,“沉湎于罪孽中。”^③

在本书中,我曾称赞过清教徒对某些事物的肯定——工作、性、物质世界、教育及其他许多事物。但清教徒理论家在讨论这些话题时,用了许多限制性规则,以致人们在遵守这些规则时几乎不可能毫无负罪感。前面我已提过他们在休闲问题上的律法主义。

类似的事情也表现在清教徒对婚姻内性爱的主张上。清教徒争辩说性爱是婚姻的必要部分,却进而长篇大论地讨论婚姻内的性爱有多大可能会成为非法淫欲。大量清教徒文献讨论了和配偶犯奸淫的危险(这一主题可以上溯到教父时代的作者)。^④ 秉持这一传统的作者们对婚姻中“淫荡而兽欲的爱”、“过度、放纵、过量的性爱”、“反常性爱”及其他“不适度不正派”的性爱,进行了恶意谴责。这一详尽的有关与自己配偶犯奸淫的理论背后无论有何种合法原则,对我而言,其效果是削弱了清教徒对婚姻内性爱的支持。

① 本段所有事例,我都取自爱丽丝·莫尔斯·厄尔(Alice Morse Earle)的 *The Sabbath in Puritan New England* (New York: Scribner, 1893), pp. 246-47。

② 弗雷明(Fleming)引用, p. 21。

③ *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, pp. 12-13。

④ 施努科(Schnucker)的著作中有一节讨论这一话题, pp. 356-64。

清教徒似乎不知疲倦地制定各类规则来规范种种活动，包括工作、敬拜、家庭责任、选择配偶及其他许多事项。

冗长繁琐

冗长繁琐，即长篇大论、罗里啰嗦的弊病，是清教徒最突出的特征。许多清教徒缺乏自我批评精神，不晓得适可而止。他们显然没有认识到，有些事不明说、只暗示，这样做威力巨大。

让我们看一看清教徒讲道史中的一些故事。柯顿·马瑟报告说，在他的按牧典礼上，他祷告了一小时零一刻钟，然后又讲道一小时三刻钟。^① 1625年，英国国会下议院议员们在一次敬拜中经历了七个小时的讲道，“而整个敬拜过程总共持续了九个小时，据观察，其间这群人中没有一个晕倒”。^②

安东尼·伯基斯(Anthony Burgess)就圣经《约翰福音》17章讲道145次，一位名叫曼顿(Manton)的传道人就圣经《诗篇》第119篇讲道190次。乔治·特罗斯花了几年时间进行了一个马拉松系列讲道，讲论上帝的属性。另一位清教徒传道人就约瑟的彩衣^③讲道四个月^④。下面描述的是在清教徒禁食祷告日发生的事情：

“特威斯(Twisse)博士以短祷开始公众敬拜。马歇尔先生进行了两个小时精彩动人而又谨慎的祷告。阿罗史密斯(Arrowsmith)先生接着讲道一个小时，然后他们唱诗篇一首，随后万斯(Vines)先生祷告近两个小时。接下来亨德森(Henderson)先生讲论当世的邪恶以及如何救治，最后特威斯博士以短祷结束公众敬拜。”^⑤

① Louis B. Wright, *Colonial America*, p. 169.

② 西佛(Seaver)引用, p. 38.

③ 约瑟的彩衣：犹太人的祖先以色列为他的爱子约瑟做了一件彩衣，这引起了兄长们对约瑟的嫉妒。参看圣经《创世记》第37章。——译者注

④ 这些事例取自戴维森的 *Worship and Theology... 1603-1690*, p. 165.

⑤ Peter Lewis, p. 61.

清教徒可以把一个话题讲得死去活来。1643年，英格兰国会的苏格兰代表们不久就对关于教会事务的长时间辩论感到厌倦。“他们的宏论很有学识，”罗伯特·拜利写道，但“此时，如此冗长的演讲太可怕了。”议会花了两三个会期讨论教会内寡妇的职责，“并非因为这一主题有必要讨论这么长时间，”拜利抱怨道，“而是因为拿到议会的每件事都要辩论，每场辩论都不短。”几个月后，苏格兰代表们逐渐失去耐心。拜利抱怨道：“这些人冗长繁琐、令人不快，不可救药，”并说，“我们对他们的方法很苦恼，感到筋疲力竭。”^①

清教徒的冗繁也显著体现在其写作风格中。本书中，我在引用他们的文字时不得不多次删除其中的冗言赘语。我很快得出一个结论：清教徒的独特风格就是，为表达一个思想，他们所用的字数至少是必要字数的两倍。在说每件事时，他们似乎都要设法用不同的词至少说两遍，像圣经里的诗那样（但没有圣经中诗的简洁和艺术性）。以下是随手拈来的冗言赘语：

“上帝将我们放在世界上，来做他的工作。这是上帝的工场；他拥有我们工作的场所；现在，我们的职份是做工作，在天召岗位上……为上帝工作。”^②

理查德·巴克斯特在回顾他的一生时，得出结论说：“关于我几乎所有的作品，我必须承认，我自己的判断是内容少。若经过好好研究推敲，会更好一些。”^③这一判断对清教徒运动的整体都是适用的。

过分敬虔道德化

清教徒将其生活的每一方面都和宗教信仰联系起来。这是他们的长

^① *Letters and Journals* [Haller, *Liberty and Reformation*, p. 111]. 拜利的最终定论颇为精辟：“这些人的性情是多种多样的，并倾向于独一无二，与全世界不同，彼此也不相同，甚至差点跟他们自己也不一样了。”

^② Richard Sibbes, *Beams of Divine Light* [George, p. 131].

^③ *Autobiography*, p. 102.

处。然而，他们并不满足于仅仅将基督徒原则作为处理事务的一般框架。他们中的有些人觉得，一项活动若不引入一点基督教道德，就不能荣耀上帝。

让我们来看他们如何表达浪漫爱情。爱德华·泰勒在向他所爱之人（他称她为“纯净火焰的金球”）表达爱意时，若不敬虔地加上“这也必须设限，因为爱情必须顺从上帝的荣耀”，就会很明显地感到不舒服^①。约翰·温思罗普致函未婚妻，信的抬头是“在我最大损失里能够供给我欢乐和希望者（仅次于基督耶稣）”，婚后给她写信则说，她是他“除救恩盼望外最首要的安慰”。^② 就这样，清教徒似乎每时每刻都极力在神学上砥砺自己。

另一个更清楚的追求敬虔道德的例证是清教徒养育儿女的习惯。当柯顿·马瑟的女儿生病时，他提醒他们要警惕“灵魂里的类似疾病”，并教导他们“如何仰望伟大的救主来救治他们灵魂的疾病”。当看见儿女们玩耍时，他建议他们应注意“游戏环境可以引导他们所思想的敬虔教导”^③。马瑟还制定了一个规则：“每次当儿女接近我、与我坐在一起时，都一定会设法努力告诉他们一些有用的教导。”^④

清教徒相信他们的身体是上帝赐予的；他们这些被造的人可以用身体来荣耀造物主。但柯顿·马瑟并不满足于将这一点作为一般性原则，他说：

“我会从解剖学角度仔细思考我身体的每个部分，……我用什么方法才可以凭借它们来侍奉我荣耀的主……伴随这种思考的同时我必须将身体每一部分献上，……在这一过程中……我祈求上帝可以悦纳我的身体。”^⑤

① Frances M. Caulkins, *History of Norwich, Connecticut* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 50].

② *Life and Letters of John Winthrop* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 50].

③ *Diary* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, pp. 97–98].

④ *Ibid.*

⑤ *Diary* [Wagner, pp. 102–3].

马瑟意识到自己的身体类似于狗，并对此感到震惊，后来他决定，每次上厕所时，要“在头脑中思想圣洁、高贵、神圣的想法”，来胜过牲畜。^①

清教徒传道人和作者时时刻刻对所有话题都要引入道德观。无论在讨论什么人类活动，他们都相信，他们的责任是提醒人必须为上帝的荣耀而做，而且必须“合法”。在这些方面，他们的神学立场是完美无瑕的，但他们的风格用我们今天的话来说是过分“小题大作”了。

男子至上主义

清教徒关于丈夫做头、妻子顺服的理论，当他们用最开明的方式加以描述时，是值得拥护的基督徒立场。但清教徒经常用某些语言来描述婚姻的等级理论，这些用语在今天这个注重妇女感受和尊严的时代，是令人尴尬、让人感到被冒犯的。

罗伯特·博尔顿(Robert Bolton)在描述男子身心优于女子后，又说：妻子“有和她丈夫一样尊贵的灵魂”，且“灵魂无性别”。但他在确认这一论点时所用的方式却暴露了他的男子至上主义：“就更好的那部分而言^②，夫妻俩都是男人。”^③约翰·罗宾逊指出：“经验告诉我们，只要妇女比她丈夫多知道一点点……就会多么不方便。”^④在威廉·高治看来：“即使与一个不诚实、乖僻、褻渎、邪恶的丈夫婚配，妻子仍然必须柔和、温顺、和善、顺从。”^⑤

本杰明·瓦兹沃思认为，一个好丈夫应“努力多招妻子爱戴，少招妻子惧怕，但二者都不可偏废”^⑥。理查德·巴克斯特列举了牧师结婚的二十项缺点，其中之一重点讨论“女性天然很无能”，很明显，他本意是女性

① *Diary* [Greven, *Protestant Temperament*, p. 67].

② 基督徒相信，每个人都由身体和灵魂组成；清教徒相信，相对于身体而言，人的灵魂是一个人更好的那部分。——译者注

③ *Works* [George, p. 282].

④ *Ibid.*, p. 279.

⑤ *Of Domestic Duties* [Haller, “Puritan Art of Love,” p. 251].

⑥ *The Well-Ordered Family* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 44].

天然很“软弱”^①。

康涅狄格总督霍普金斯(Hopkins)的妻子得了精神病,于是约翰·温思罗普提出一个有趣的理论来解释其原因:她读书太多了,涉猎了理智上的事物,而这些本来与她无关:

“因为,假如她安心照料家务、从事其他女人该做的事,而不是走偏了……去插手男人该做的事(男人的心智更加强健)等等,那么她本可以保持心智,并在上帝所安排的位置上改善心智,使之更有用、更高贵。”^②

托马斯·派克(Thomas Parker)给他妹妹写了封公开信,信中对她说:“你出了一本书,而不是守住妇女应该做的事,这实在是一件让人厌恶的事。”^③约翰·诺克斯在《吹响反对女性丑恶统治的第一声号角》(*The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*)中,对英格兰国王宝座上坐着一个女人这件事,他毫不隐晦地表明了自己的感受:

“抬举一个女人来统治……任何一个领域……都违反自然,侮慢上帝,忤逆他显明的意旨和许可的谕令;最后,这件事也颠覆了良好的秩序以及一切公平正义。”^④

这类男子至上主义作风有时也延伸到父亲对儿女的支配上。柯顿·马瑟训练儿女的方法包括下列步骤:

“我首先在他们里面形成这么一个强烈印象:他们的父亲爱他们,什么对他们好,他能做出最佳判断。然后我让他们意识到,他们假装自己聪明、有意志,是愚蠢的;他们必须将一切托付给我,我肯定做得最好;我的

① *A Christian Directory* [Schlatter, p. 11].

② *The History of New England* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 44].

③ *The Copy of a Letter Written... to His Sister* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 44].

④ White, p. 161.

话就是他们的法律。”^①

虽然存在我在此处描绘的问题，但不应抹杀清教徒对婚姻和妇女地位的积极贡献。现代学者通常一致认为，妇女的处境伴随着宗教改革运动的进程而提高了。^② 但用现代标准来衡量，在关于这些问题的著作里，清教徒还是过于男子至上主义了。

宗派主义的偏激

M. M. 纳彭写过：“宗派主义的诅咒是从宗教改革运动早期的斗争中继承下来的另一项罪恶遗产。”^③ 这种宗派主义是当时一切团体的共同特征。我也必须说明，下面将要讨论的这类宗派主义偏激在清教徒辩论乃至争论作品中表现得很明显，而在那些非论战性作品中，这种宗派主义偏激则轻得多。

清教徒宗派主义最不幸的结果是，许多清教徒反应过度，否定与宗教无关的事。因为教堂的管风琴与天主教礼仪及教义相关，所以清教徒将它们拆除出教堂，有时甚至在拆运过程中把管风琴摔得粉碎，但正如前文所说，他们有时也把管风琴放在自己家里。当清教徒在新英格兰修建自己的聚会场所时，他们最初没有修筑钟楼和尖塔，因为二者有“教皇风格”^④。

也许我们不应该在这些事上仓促论断清教徒。在他们所处的历史背景中，许多事物确实有意义，现在这些意义已随着时间流逝了。但我们既

① 格雷芬(Greven)在 *Protestant Temperament* 中引用, p. 52。

② 在十六、十七世纪,识字妇女的人数增长了,她们参与形成舆论的作用增强了,她们作为妻子和母亲的地位提高了,她们受教育的机会多多少少增加了,她们的法律地位改善了。虽然法律允许丈夫打妻子,但清教徒传道人在讲坛上斥责这种行径。第一批职业女性画家、音乐出版人以及重要的女诗人,可以上溯到清教徒护国公时代。清教徒并不一定是这些改变的主要原因,但他们在当年这场文化运动中尽到了自己的责任。对此的简述可参看希尔的 *The Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1965), pp. 274—75; 更多细节研究包括乌尔里希(Ulrich)的 *Good Wives*, 以及罗伯塔·汉密尔顿(Roberta Hamilton)的 *The Liberation of Women: A Study of Patriarchy and Capitalism* 第七章。

③ *Tudor Puritanism*, p. 352.

④ Louis B. Wright, *Colonial America*, pp. 166—68.

然已没有历史包袱，就不应重蹈覆辙。

清教徒完全否定一些受到误解的事，这给我们自己的时代也带来了沉重负担。揭批清教徒的人常常轻率地指责清教徒关闭剧院，对小说和消遣读物（尤其是浪漫文学作品）抱有敌意，否定圣诞节庆典，并反对使用婚戒。

但是，在当时国教会背景下，只允许效忠于国教会。这样，清教徒发展出一种非此即彼的观点，也许就是不可避免的。虽然他们的行动是可以理解的，但仍然必须认识到，这是错误的。最通常的情形是，如果有什么事不符合清教徒教义，那么它肯定全错了。

例如，让我们来看一看清教徒对圣公会公祷书的著名否定：

“我们必须指出……这是一本不完美的书，其内容是从罗马天主教粪堆里挑拣出来的，是一部满是可憎之物的弥撒手册。书里的许多内容都是违背上帝话语的东西。”^①

即便书中“许多”内容是异端，但仅从逻辑上我们也懂得，还有“许多”内容是符合圣经的。对清教徒而言，要么完全接受、要么全然拒绝，极少有中间立场。威廉·惠廷厄姆(William Whittingham)称圣经为“唯一、足够的”指南，并否认“人为添加到此圣道上的任何东西”可作终极权威，这是对的；然而，将所有人为标准都贬为“罪恶、邪恶、可憎的”^②，就是另一回事了。

在这些方面，清教徒令人不快地好争辩，这是他们最不可爱的特点。像他们的反对者一样，清教徒极少尊重其他的宗教观点。例如，在切斯特主教教区，清教徒做了下列这样的事：

1. 拉尔夫·希考克(Ralph Hickock)打断了他小孩的洗礼，告知“牧师不要用十字架记号，并称牧师为昏聩的傻瓜和粗俗的家伙”。
2. 许多清教徒在教会敬拜时戴着帽子，以表达他们对圣公会的不满。

① *An Admonition to the Parliament [Puritan Manifestoes, p. 21].*

② *Reformation of the Church [Jarman, p. 110].*

3. 托马斯·康斯特布尔(Thomas Constanble)被带到教会法庭,对他的指控是没参加圣公会圣餐礼拜,而他宣称:“只要我活着,就决不在领圣餐时下跪。”^①

这种好争辩的精神也毒害了清教徒自己内部的关系。清教徒发现,他们几乎不可能就政策策略达成一致,且从未达成一个真正的联合阵线。耶稣会士威廉·韦斯顿(William Weston)曾描述过他所观察到的清教徒在维斯贝奇(Wisbech)的户外讲道敬拜,从他的描述我们可见一斑:人们翻开圣经听讲道。然后“他们自己也辩论多处圣经经文的意思”。这一切听起来很理想,然而我们随后读到:“这种讨论正如传闻所言,常会导致争吵和打斗。”^②

清教徒中宗派主义偏激的一种表现形式是,他们确信清教徒是上帝拣选的族类,是对世界上各种问题的答案,这一情况在美洲最为明显。彼得·布尔克利(Peter Bulkeley)写道:新英格兰人“就像建造在山上的城,公开显现在地上所有人的视野中……因为我们宣誓自己是与上帝立约的人。”他还说,他们的功用是,他们这样活着,列国就会说:“只有这一族的人是智慧的人,是圣洁、蒙福的人。”^③约翰·柯顿说,在新英格兰,“教会的秩序和共和体内的秩序建立起来了……让人……联想到新天新地,有义居在其中。”^④从三个世纪后的今天的角度来观察,如此论述是太不现实、太理想化、太天真了。

罔顾其他团体的宗教感情

今天,尊重并容忍异己观点,被视为讲道理的表现。清教徒往往达不到这种理想标准。当然,他们所处的整个文化氛围没有向他们提供宽容的榜样。没能处理好社会多元化现象,这一问题在清教徒占优势的新英

① R. C. Richardson, pp. 80—81.

② Collinson, p. 380.

③ 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用, p. 470.

④ Ibid.

格兰尤其尖锐，他们在那里制订了胁迫政策，不给持异议者良心自由。

像清教徒这样遭受了许多迫害的人，自己掌权后反过来却那样压迫别人，这是难以置信的。清教徒像他们同时代的人一样，无法想象出一个多元化的社会，其中每个人都有权按自己良心的指引去信仰并生活。在清教徒的新英格兰，持有非正统观点的人被简单地从城里撵出去。其中，安妮·哈钦逊(Anne Hutchinson)和罗杰·威廉斯(Roger Williams)的被逐事件，是这种缺乏宽容的最著名代表。阅读乔治·福克斯的《日志》(*Journal*)，看到清教徒在英格兰护国公时期如何对待贵格会，其令人心碎的程度不亚于清教徒在英格兰君主和主教们治下所遭遇的情况。

我们可能会期待，清教徒自己是极度敬虔的人，他们也许会尊重其他宗教团体在他们宗教活动中的感受。我企图寻找这种证据，但却一无所获。清教徒明白什么是恰当地敬拜上帝，因此我们不应指责他们把教堂和主教会堂里的图像清除了出去。但令人扼腕的是，他们到处捣毁圣像(毁坏教堂里的图像)，完全不顾那些视这些图像对宗教仪式很重要的人们的感受。

有关清教徒破坏教堂管风琴的描述，源自一份带有偏见的圣公会保皇派资料，但其中很可能包含真相。下面描述的是国会军士兵如何破坏教堂和主教会堂的典型事件：在埃克斯特，

“他们拆除管风琴，以极度轻蔑侮慢的样子，拿走了两三百个铜管，吹着铜管上街游行；他们去见教堂唱诗班的一些歌手(他们偷走了这些歌手的白色礼袍，使他们做低级卑贱的杂务)，讥讽地告诉他们：‘小子们，我们破坏了你们的行当，你们只能去唱“热布丁馅饼”啦^①。’”^②

在威斯敏斯特大教堂，士兵们“穿上唱诗班成员的白色礼袍，故意蔑视天主教习惯而在教堂里跑来跑去；穿着白色礼袍的人扮演野兔，其他人

① 热布丁馅饼：一首英格兰中古民谣中的一句歌词。——译者注

② 资料出自布鲁诺·里维斯(Bruno Ryves)，斯科尔斯(Scholes)在其作品中引用，p. 233。同时请参看约翰·菲利普斯(John Phillips)的 *The Reformation of Images: Destruction of Art in England, 1535-1660* (Berkeley: University of California Press, 1973)。

则扮演猎犬。”^①

清教徒认为场所没有圣俗之分，但这不应成为他们不尊重英格兰主教会堂的借口。凡曾被这些主教会堂的美丽庄严所打动的人，一想到它们曾被当作马厩和兵器库，无不感到心痛。

清教徒极端主义

清教徒对事物的看法常常不合乎中道。相信清教徒一般来说对事物持有正确观点的人，经常因为这一点而感到难堪。

举例来说，清教徒确信孩子是堕落的人，需要上帝的恩典来拯救他们。显然，在陈述这一真理时有两种方法：正确方法和错误方法。清教徒常选择错误方法：

“不要与你的儿子一起笑，免得你为他哀痛，免得你最终切齿。他年幼时，不要给他自决权，不要忽视他的愚顽。当他年轻时应让他低头，当他是孩童时应击打他。”^②

“他们的心很自然地不过是罪孽邪恶的巢穴和源泉，是邪恶的藏身之地，并产生邪恶的东西……他们的心充满难以言喻的罪恶，与上帝隔绝。”^③

“所有孩子的心思，虽然各不相同，但都是顽梗执拗的，这源于自然的骄傲，必须……粉碎打倒。……因为击打必须切实做到两件事：首先，要使孩子的意愿及其任性受到限制和压抑。”^④

清教徒的一个优点是，他们自觉意识到上帝临在于人生的所有层面。他们清楚地看到上帝在他们日常生活中的护佑，并坚持写日记对此加以印证。但他们有时候把这种敬虔自省和对上帝护佑的解读扯得太远了。

① Scholes, p. 233.

② Thomas Becon, *The Catechism of Thomas Becon* [Elliott, pp. 63–64].

③ Benjamin Wadsworth, *A Course of Sermons on Early Piety* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 93].

④ John Robinson, *Of Children and Their Education* [Greven, *Child-Rearing Concepts*, pp. 13–14].

塞缪尔·西沃尔(Samuel Sewall)有一次半夜起夜,尿罐底掉了,打湿了床,他解释说,发生这件事,是因为那天夜里他太累了,临睡前没祷告。^①柯顿·马瑟有一次牙疼,他在道德层面寻找其原因:

“我难道没有用牙齿犯过罪吗?有!怎么犯的?是用牙来邪恶、粗俗地大吃大喝,并说有罪的话。”^②

清教徒的极端主义也催生一些自我厌恶的作品,它们被收入今天的清教徒文集里,并因此使之成为许多人对清教徒的唯一印象。人是堕落的被造物,有罪恶倾向,这符合圣经的教义。但有些清教徒对他们自己的态度却不符合圣经。柯顿·马瑟有一次小便,同时看见一条狗在撒尿,就得出结论说:

“人类之子在这种必死的状态中是多么卑贱污秽啊!我们的生理需要竟然使我们在某种程度上降低到了狗的水平!”^③

迈克尔·维格斯沃思(Michael Wigglesworth)有一次生病,其间在日记中写道:

“低头看看我在你面前所得的病痛吧,我的救主!我的伤口和腐败的老伤激怒了主,臭味传到了他的鼻孔中,也毒害了我自己灵魂的安逸。”^④

他写道:

“看哪,我真肮脏!当你将我的面孔显给我看时,我厌恶自己。谁能从污秽肮脏中得出洁净的东西呢?”^⑤

① *Diary of Samuel Sewall* [Stone, *Family*, p. 212].

② *Diaries of Cotton Mather* [Stone, *Family*, p. 212].

③ *Diary of Cotton Mather* [Greven, *Protestant Temperament*, p. 67].

④ 格雷芬在 *Protestant Temperament* 中引用, p. 70.

⑤ *Ibid.*

除清教徒外,我不晓得还有哪一群人受到了其内部“狂热分子”(借用今天的说法)如此大的损害。我指的是清教徒中的一些人,他们的偏差使整个清教主义运动蒙羞;还有一些清教徒中的好人,他们的错误被人反复宣传,以致败坏了清教徒的名声。在随后的历史年代中,任何一个想批评清教主义的人都很容易找到材料,但这些往往并不是清教主义的主流。

小 结

如果我们注意以下几点,就可以从清教徒的失误中汲取教训:

将空闲和消遣本身看成是好的,是为了休息、庆祝和更好地充实自己。

小心不要在基本道德原则里添加许许多多的规则。

说话要尽量简洁,说话时要学会有所保留,讲道中遣词造句时要重视语言的质量而非仅是数量的堆砌,并尊重听众注意力能够持续的时间。

小心泛道德化的陷阱,避免小题大作。

避免男性优越感的想法。

处理事物时既要坚持原则、也要避免滥用原则,以摆脱党派偏激。

即使我们拒绝某些人的宗教观点,还是应该尊重其宗教感情。

记住:表达得恰如其分比夸大其词要好,温和的表达比好斗能赢得更多尊重,一件好事做过了头就会荒诞可笑。

延伸阅读

关于清教徒的失误这一话题,很难找到详细的材料。我发现,那些对清教徒一味大加挞伐的材料,里面引用的事实是不可靠的。只有对清教徒进行深入研究,才能搜集到他们那些不招人喜欢的特征。只有把这些记在心里,才能从下列材料中窥见清教徒失误的一斑:

珀西·斯科尔斯在 *The Puritans and Music* 中,为清教徒辩护,反对对清教徒的一大堆指控,并警告读者说:清教徒受到诸多攻击,这些攻击

并不全是公正的。

探讨清教徒的失误这一话题有一个最佳切入点，即阅读现代人编纂的清教徒文集。不久你就会遇见现代读者不能同意的观点。这些文集中有代表性的有珀西·米勒(Percy Miller)和托马斯·H. 约翰逊(Thomas H. Johnson)编著的 *The Puritans*, 1963 年修订版, 两卷本; 还有 *Womanhood in Radical Protestantism, 1525—1675*, 乔伊斯·L. 厄文(Joyce L. Irwin)编著(1979)。

要想了解清教徒那种几乎没完没了的长篇大论风格, 特别是清教徒呆滞乏味的讲话风格, 阅读柯顿·马瑟的 *Magnalia Christi Americana* 全本就足够了。

从贵格会创办人乔治·福克斯的 *Journal*, 可以窥见一个新教团体在清教徒治下的感受。

想要快速浏览的读者, 会发现迈克尔·维格斯沃思的诗文既可靠又有用(这些诗文的摘编见米勒/约翰逊 [Miller/Johnson] 的作品, 2: 585—630)。

“这些讨论正如传闻所言……导致争吵和打斗。”

——威廉·韦斯顿

“当我年轻时, 我背离了上帝……。当时我犯下许多罪孽, 其中有一样罪到今天仍然缠绕着我的心……。我在安息日削木头……。太羞辱上帝了!”

——纳撒尼尔·马瑟

“不要与你的儿子一起笑, 免得你为他哀痛, 免得你最终切齿。他年幼时, 不要给他自决权, 不要忽视他的愚顽。当他年轻时应让他低头, 当他是孩童时击打他。”

——托马斯·贝肯

第 12 章 清教主义的精髓：清教徒最擅长的事情

“难道你忘记了……奶牛棚、马厩、谷仓及其他这种地方了吗？上帝在这些地方造访了你的灵魂。”

——约翰·班扬

通常，衡量一场运动的方法是考察这场运动的发言人就不同论题说了些什么。但是同样有启发性的方法是剖析贯穿这些论题的基本原则。

让我们来思考一个例子：清教徒肯定被造的物质规律原则上是好的。这一原则影响了清教徒对下列话题的想法：工作、性、政治、社会行动、家庭和金钱。

本书前面各章分别研究了单个课题。本章我们进行总结，我将试图剖析背后的基本原则。由于每项原则都可应用于前述的一整套话题，我相信本章内容可以对全书进行整合，形成统一的最终印象。

以上帝为中心的生活

清教徒对生活中优先次序的意识是他们最大的强项之一。将上帝置于首位，重视每样和他相关的事物，这是清教徒经常性的主旋律。

清教徒知道，只有上帝能给人最深层面的和恒久的满足。约翰·温思罗普写道：“只有耶稣基督成就的一切、还有天家的盼望，才能给我们真正的安慰和安息。”^①因此他“要靠着上帝的恩典，决心……不再让我的心

^① *Life and Letters of John Winthrop* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 51]. 温思罗普的术语令人联想到理查德·巴克斯特以圣经《希伯来书》4章9节（“这样看来，必另有一安息日的安息，为上帝的子民存留”）为主题的经典著作 *The Saints' Everlasting Rest*。巴克斯特写道：那处经文预先认定每个人“为了安息而奔向一个终极目标，……这只能是上帝——那首要的善。从其他事物上获得福乐的人，第一步就走错了。使人受永远刑罚的首要罪孽，是以上帝之外的事物为我们的终极目标或我们的安息”（p. 32）。

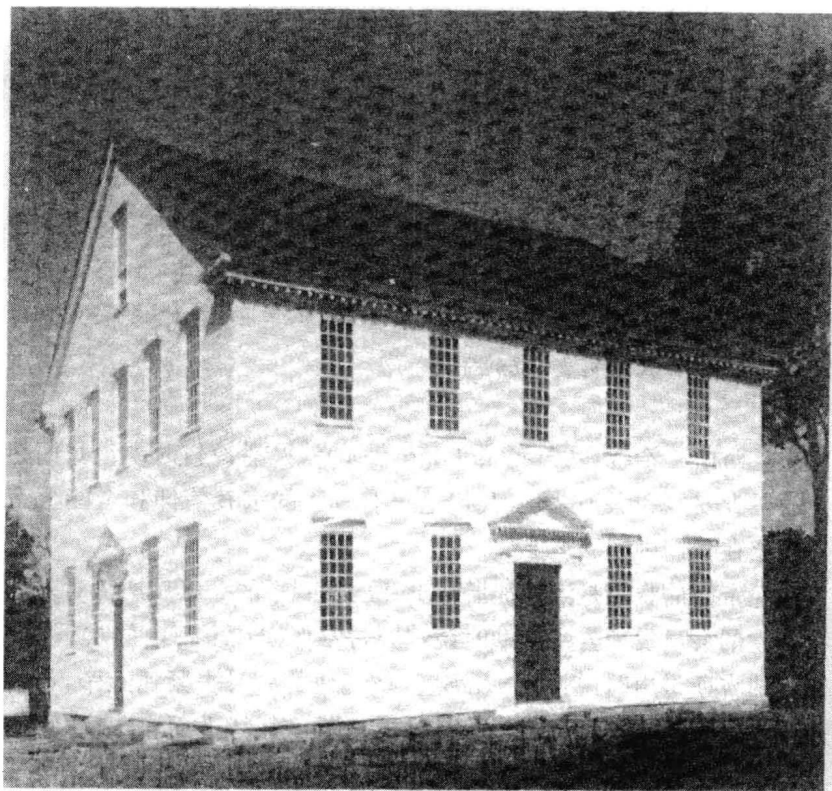


图 26 清教徒的建筑可以见证他们重视诚实、率真和高贵的朴素。
道格拉斯·R. 吉尔伯特(Douglas R. Gilbert)拍摄。

在救恩安慰以外的任何事上寻求享乐,以免自己的心受到伤害。”^①

托马斯·谢泼德写信给他上大学的儿子:“记住你人生之目的,就是回归上帝,并与上帝团契。”^②塞缪尔·维拉德认定上帝为“宗教信仰伟大的终极对象”,并得出结论说:“有关他的知识是首先需要追寻的。”^③根据这种价值优先次序的观念,人所能犯的最大错误莫过于“忽略他宝贵的灵魂”^④。

对清教徒而言,属灵的实在是人生伟大的绝对必要条件,是终极重要的因素。塞缪尔·维拉德写道:

“人类的通性是惯于观察外在的护佑:如果有外在的平安和满足,就称之为幸福的日子;倘若有外在的痛苦烦恼,就称为不幸。但基督徒有更好、更安全的法则……人们越是经历基督,就越幸福;对他中保位份的伟大计划了解并承认得越少,就越不幸。”^⑤

法兰西斯·希金森(Francis Higginson)谈及撒冷村时说:“我们超越一切的最大安慰和保护就是,我们这里有真正的宗教信仰和全能上帝的神圣谕令在我们中间。”^⑥

在上帝面前欢乐是清教徒所寻求并已找到了的。巴克斯特对基德明斯特本堂的会员发表告别劝勉时说:“要常常保守在上帝内的欢乐。”^⑦哥尼流·伯吉斯讲道时说:每个人都应“举起他的心灵去紧抓上帝,与他连接并合一,……永远只属于他”。^⑧对托马斯·瓦特逊而言,表明一个人

① *Winthrop Papers* [McGee, p. 45].

② Miller/Johnson, 2: 715.

③ *A Complete Body of Divinity* [Daly, p. 63].

④ Richard Steele, *The Tradesman's Calling* [Kitch, p. 116].

⑤ *The Fountain Opened* [Lowrie, p. 227]. 理查德·罗杰斯在日记中写道:“我再次看到信心和敬虔托住了我们的喜乐,使困境变得容易,使蒙福者多结果子。”(Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 100)

⑥ *A Collection of Original Papers Relative to the History of the Colony of Massachusetts Bay* [Hyma, p. 231].

⑦ *Works*, New, p. 43. 理查德·罗杰斯写道:“主知道……忍耐和持续地以我的救主为乐,是我渴望得到的财富。”(*Diary* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 88])

⑧ *The First Sermon...* [John F. Wilson, p. 40].

是上帝儿女的记号之一“是在上帝面前非常欢乐”。^①

约翰·温思罗普描述了他皈信后的生活，道出了真正清教徒的心声：

“我现在越来越熟识主耶稣基督；他常告诉我说他爱我。我深信不疑地信靠他；我外出，他与我同行，我回来时，他也跟我一起回家。我沿途与他谈话，他与我一同躺卧，我和他常常一同醒来；他对我的爱如此甜蜜，天上人间我不要别的，我只要他。”^②

在威廉·珀金斯看来，皈信的奖赏是“你可以在世上、于上帝的面光中喜乐，欢乐地思想上帝，传讲上帝，向上帝祷告，在他的话语和圣礼中与他相遇。”^③

对清教徒而言，以上帝为中心的生活意味着，寻求属灵和道德圣洁是生活中的重大事务。巴克斯特写道：“在神圣的共和体里，圣洁必须首先得到荣耀与奖励，尊贵和卑贱也应加以区别。”^④ 拉尔夫·文宁 (Ralph Venning) 写了一篇洋洋洒洒讨论罪的论文，在结束部分挑战读者“要以英雄般的决心严格谨守，在一个弯曲悖逆的世代中，行走在活生生的圣洁之中。”^⑤

清教徒的异象并不像有时人们声称的那样仅是以上帝为中心，而是特别以基督为中心。威廉·珀金斯在他关于讲道的论文结语中说：“总而言之，靠着基督、传扬基督，来赞美基督。”^⑥ 当奥利弗·克伦威尔的女儿快要结婚时，他写信给女儿道：

“亲爱的心肝，……不要让任何事情使你对基督的爱冷淡。……你丈

① *The Beatitudes*, p. 232.

② 詹姆斯·富尔顿·马克利尔 (James Fulton Maclear) 的“*The Heart of New England Rent: The Mystical Element in Early Puritan History*”引用，刊载于 *The New England Puritans*, 西德尼·V. 詹姆斯 (Sydney V. James) 编著 (New York: Harper and Row, 1968), p. 52.

③ *The Calling of the Ministry* [Brown, p. 80].

④ *A Holy Commonwealth* [Schneider, p. 15].

⑤ *The Plague of Plagues*, p. 284. 文宁 (Venning) 得出了同样结论，他称圣洁为“天地之美，没有它，我们就不能在地上好好生活，也将不能活在天上”(p. 282)。

⑥ *The Art of Prophesying* [Breward, p. 349].

夫里面最值得爱的是他所具有的基督的形象。看中这点，最爱这一形象，并因此爱他别的一切。”^①

塞缪尔·瓦德写道：

“主啊，赐予我们恩典，让我们知道如何整夜守望，并让所有的一切都服务于这一目的，即为了基督的得胜。”^②

理查德·席布斯写道：

“基督自己是属于我们的。在划分一切事物时，有些人有财富、荣誉、朋友、显赫名声，却没有基督……；但基督徒拥有基督自己……。因此，即使他缺乏那些……不太重要的事物又何妨？他已拥有主要部分、……源泉、海洋；拥有他就拥有了万有。”^③

清教主义的属灵优先次序决定了他们的声誉。清教徒的优点是，他们关注重要事物——上帝的荣耀、人的灵魂在基督里得到更新、罪得赦免、永生、上帝的友情及圣洁生活。

生活的一切都属于上帝

生活的一切都属于上帝，这一洞见是清教主义的推动力。清教徒同时生活在两个世界里——看不见的属灵世界和世上实存的物质世界。对清教徒而言，两个世界都是同样真实的，生活并没有神圣和世俗之间的鸿沟。生活的一切都是圣的。

托马斯·古德温写道：当他皈信时，“伟大上帝的荣耀降临在我心中，

① 舒京(Schücking)引用，p. 51。

② *Diary* [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 118].

③ *Bowels Opened* [George, p. 113].

作为个人每个行为的典范和准则”。^① 约翰·柯顿推测道：

“不仅我的属灵生活，而且我在这世上的社会生活，我生活的一切方面，都倚靠对上帝之子的信仰；他没有让生活的任何一方面免受他信仰力量的影响。”^②

在托马斯·高治看来，基督徒应该“使我们的心灵和情感圣化，这样我们就可以在处理属地事务时有一颗属天的心灵”。^③ 清教主义的主要影响之一是恢复生活的整全性。

C. S. 路易斯热情洋溢地写道：“丁道尔的世界是美丽、欢乐的整全世界。他全盘否认了中世纪在虔诚生活和世俗生活之间所做的划分。”^④ 还有人说：“清教徒决心将人间的事物圣化，不是靠禁止它们，而是用圣洁渗透它们。”^⑤ 没有哪个生活领域不能被圣洁渗透。

例如，圣洁可以渗透家庭：“如果我们要想让上帝的教会在我们当中延续下去，就必须把教会带进家庭，在家庭里培育教会。”^⑥ 基督徒生活也应扩展到我们的日常生活中去。乔治·斯温诺克(George Swinnock)说，虔诚的商人要知道，“他的店铺与他的礼拜堂一样都是圣地”。理查德·斯蒂尔也肯定地说，基督徒可以在“他的天召中行使恩典”^⑦。政治也是基督徒生活的一部分：在理查德·席布斯看来，“将宗教信仰和政府政策划清界限，是可憎的狂想，就好像宗教信仰的理智是一回事、国家的理智

① *Works* [Porter, *Reformation and Reaction*, p. 139].

② *Christian Calling* [Miller/Johnson, 1: 319].

③ *The Principles of the Christian Religion* [Schlatter, p. 189].

④ *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama* (Oxford: Oxford University Press, 1954), p. 190.

⑤ Schlatter, p. 11. 佩里也用类似的风格写道：“清教徒的出世观念不是避世，而是遵照另一个世界的标准活在今世。”(p. 305)

⑥ Richard Greenham, *Works* [Hill, *Society and Puritanism*, p. 443].

⑦ Swinnock, *The Christian Man's Calling* [Schlatter, p. 189]; Steele, *The Tradesman's Calling* [Schlatter, p. 195]. 理查德·罗杰斯记录了他的解决办法：在其生活的“每一部分都要敬虔”，包括“我的职业和商务活动”(Diary [Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*, p. 64])。

是另一回事似的。”^①

一个人生活的每一片断都要敬虔，这是清教徒的目标。一位清教徒说：基督宗教是“完全的习惯性的恩典”，在其中，“整个人都……顺服于他的造物主和他的荣耀之下。”^②彼得·布尔克利写道：“我们必须在一件事上全然顺服于他。我们不能让他在一件事上在我们之上、另一件事在我们之下；他必须凡事都在我们之上。”^③



图 27 班扬因为讲道而坐牢，在狱中用椅子腿做了这只笛子。清教徒对生活和文化的热心由此可见一斑。承蒙班扬协会董事会允准使用。

寻常事物中见上帝

生活的一切都属于上帝，这一原则合乎逻辑的延伸就是，清教徒强调在生活的普通事件中遇见上帝。这是清教徒最吸引人的特征之一。对清教徒而言，生活中每件事都指向上帝，成为恩典的载体。他们透过一个广角镜——即上帝在生活的一切方面都有绝对主权——看待生活。

普通事物亦是神圣的，这是清教徒经常讨论的话题。约翰·班扬在《丰盛的恩典》(*Grace Abounding*)的序中问道：“难道你忘记了……奶牛棚、马厩、谷仓及其他这种地方了吗？上帝在这些地方造访了你的灵魂。”^④理查德·巴克斯特问道：“难道你想不起自己曾住过的几个地方，每处都有几回天恩吗？”^⑤沃尔特·普林格尔(Walter Pringle)把特定地方

① *Works* [Breen, p. 12].

② 戴维斯在 *Worship of the English Puritans* 中引用, pp. 9—10.

③ *The Gospel-Covenant* [McGiffert, p. 35]. 施内得(Schneider)就清教徒写道：“敬虔不是社会生活的一部分或一个片段；它是一切生活的目的和靶标。”(p. 23)

④ 瓦特金斯(Watkins)在其作品中引用, p. 64.

⑤ *The Saints' Everlasting Rest* [Kaufmann, p. 216].

发生的具体事告诉他的儿女：他第一次祷告的经历发生在“绵羊毛大厅东北边”，几年后他“在花园大门北侧的李子树下”将新生儿献给上帝。^①

在这样一个框架内，没有什么“微不足道”之事。纳撒尼尔·马瑟说：即使是最简单的活动，诸如“一个人爱他的妻子或孩子”，也会变成“满有恩惠的行为……在上帝眼中大有价值。”^②上帝“圣化了”约翰·温思罗普“危险的恶性热病”，使温思罗普“在病痛中和他有前所未有的甜蜜交通契合”。^③对清教徒而言，生活中的每件事都可以成为上帝恩典的渠道。一天，年轻的罗伯特·布莱尔(Robert Blair)从窗户向外看，见到“阳光灿烂，一头奶牛的乳房涨鼓鼓的”；他记起太阳被造的目的是发光，奶牛被造的目的是产奶，这使他意识到，他是多么地不了解自己的生活目的。^④

清教徒视普通事物是神圣的，部分原因在于他们对上帝的护佑有非同寻常的认知。这也是清教徒坚持写日记的原因。理查德·席布斯说：“如果我们在自己的人生故事里表现出色，我们自己就可以超凡入圣，而这是得益于上帝对我们的特别修剪。”^⑤约翰·巴特利特(John Bartlet)建议基督徒“默想你们所经历的上帝的信实，以及在他一切护佑中的美好……为了帮助你们数算恩典，你们可以将上帝的特殊护佑归档并写入日记。”^⑥以撒·安布罗斯使用了一个激动人心的短语“圣化的记忆”以鼓励人们写日记。^⑦

护佑的教义引导清教徒在寻常事物中见到上帝；同样，将自然视为上帝创造物的教义也是如此。托马斯·泰勒说：“上帝的声音在一切被造物中，并且通过这些受造物在各处一直对我们说话。”^⑧柯顿·马瑟指出：

① *The Memoirs of Walter Pringle of Greenknow; or, Some Few of the Free Mercies of God to Him* [Watkins, p. 63].

② *A Sermon Wherein Is Shewed That It Is the Duty and... Care of Believers... to Live in the Constant Exercise of Grace* [Elliott, p. 179].

③ *Diary* [McGee, pp. 15–16]. 清教徒托马斯·凯斯(Thomas Case)宣称：生活的难关在于“留心上帝期待我们尽哪些新责任，和他要赐予并运行什么新的恩典”(Correction, Instruction; or, a Treatise of Afflictions [McGee, p. 35]).

④ 瓦特金斯在其作品中引用，p. 65.

⑤ *The Soul's Conflict...* [Lewalski, pp. 160–61].

⑥ *The Practical Christian* [Kaufmann, p. 213].

⑦ *Prima, Media, and Ultima* [Kaufmann, p. 206].

⑧ *A Man in Christ* [Daly, p. 74].

“连苍蝇都能驳倒无神论者。”^①托马斯·谢泼德问道：“当我们瞩目天空和大地这个大舞台时，除了设想上帝的手指、膀臂和智慧曾在这里运行，此外还能得出其他什么结论呢？”^②

总之，在清教徒眼里，没有什么地方找不到上帝的踪迹。他们总是随时随地注意理查德·巴克斯特所称的“一束荣耀”，这束荣耀经上帝的允许而降临于他们的灵魂。^③

生活的至关重要性

清教徒从意识到普通事物是神圣的，到认识到生活至关重要，只有一步之遥。不管什么活动，清教徒总是敏锐地意识到其巨大潜力。理查德·巴克斯特建议：“在你的店铺和家中门上写下：‘我要么永在天堂，要么永在地狱。’或：‘我无尽生命所依赖的时刻就在此。’”^④

清教徒不仅意识到生命能对美善作出贡献（从清教徒对普通事物的神圣性的认识可以看出这一点），而且也意识到生命的危险性。巴克斯特问：“当我们看到一个日渐衰弱的人，想到就在几天之内，他的灵魂就要或上天堂或下地狱，这难道不会唤醒我们的同情心吗？”^⑤塞缪尔·维拉德指出，基督徒没有理由在其圈子内自我满足，他说：“世上没有什么人比圣约的儿女更加濒临险境了。”^⑥生命的危险性促使理查德·席布斯写道：

“好讥笑人的无神论者嘲弄宗教信仰，不当一回事。……因此真信徒应该热心……传扬其信仰。……在基督的道路上，在宗教信仰的道路上，他必须炽烈火热。”^⑦

① *Wonderful Works* [Middlekauff, p. 283].

② *Works* [Miller, *Errand into the Wilderness*, p. 77].

③ *The Saints' Everlasting Rest*, p. 173.

④ *A Christian Directory* [Kitch, p. 114].

⑤ *The Reformed Pastor*, p. 102.

⑥ 洛里(Lowrie)在其作品中引用, p. 174.

⑦ *Beams of Divine Light* [George, p. 412].

既然生活是如此至关重要，那么几乎任何日常事务都可以变成“受教时刻”。理查德·格里纳姆写道：

“因为我们并不知道，上帝指派了哪个人、哪个时刻、哪个地点、哪场讲道来在我们身上做工，所以，让我们完全顺从地完成交付我们的服事，时刻守望，在每个地方都勤奋做工，只要方便就去参加每次讲道，因为主若不是借着此人、在此时此地、通过这场讲道来触摸我们，他就会借着另一时间、地点、人物、讲道来触摸我们。”^①

在这种思想氛围下，托马斯·古德温皈依的故事就是“清教主义的典型例证”。古德温当时是剑桥大学学生，在去“和朋友们一起作乐”的路上，他听见了葬礼的钟声。一位同学极力邀请他去听追思证道，但古德温“讨厌去听，因为我不喜爱讲道……，我认为那是枯燥乏味的东西”。古德温最终还是决定去听了这次讲道，结果证道的题目是关于“迟迟不悔改及其危险性”。对于此后所发生的事，古德温作出了下列无与伦比的记录：

“上帝突然乐意……改变了他先前安排给我的道路，……对我的灵魂说：活过来吧！……就像创造这世界那样……借着一句话，他也创造了一个新的生命和新的灵，并放在我的灵魂里面。……上帝这次对我的灵魂说话，虽然只是一个温柔的声音，但却在我心里发出巨大回响，充满并占据了全部身心的所有层面。”^②

约翰·班扬的受教时刻是去贝德福德工作的一天。他走过一条街，无意中听到“三四位贫苦妇女坐在门前阳光下，谈论上帝的事情。”后面发生的事班扬本人讲述得最好：

“我凑近听她们说什么，因为那时我能说会道……尤其是在宗教信仰上；但我必须承认，我虽听见了，却一点也不懂。……她们谈论新生，谈论

① 爱默生在 *English Puritanism* 中引用，p. 148。

② *Works* [Perry, p. 220].

上帝在她们心里动工……；谈论上帝如何以他在主耶稣里的爱来造访她们的灵魂。……我感到她们好像发现了新世界。……听了此事我感觉自己的心开始颤抖……；因为我看到，我虽有许多关于宗教信仰和救恩的想法，但新生从未进入我的心，我也从未尝过上帝话语的安慰和应许。”^①

活在盼望之中

阅读清教徒的著作有益于健康，且能更新人的心灵，原因之一是，他们的作品中扑面而来的都是盼望的气息。清教徒因盼望那即将来临的一切而精神焕发。他们确知新时代已经来临，并活出了这种认知。爱德华·约翰逊在谈到新英格兰的实践时说：“冬天过去了，雨季过去了，……不要因为你们人数少而害怕，聚集到教会里吧，让基督做你们的王。”^②

从清教徒对教会体制和国家制度方面的态度上可以明显看出，他们有一种疆界得到了扩展的感觉。托马斯·贝肯谈及他所处时代的发展时说：

“一切假的宗教信仰都已被破除并连根拔起。我们曾被掳在教皇国度内，倍受压迫，处境悲惨，如今我们终于有了甘美的自决权。我们的良心恢复了古老的自由。”^③

美洲清教主义同样有一种振奋感：威廉·布拉福德论到撒冷村的新教会时说：

“一只小蜡烛可以点燃千只蜡烛，同样，此地的亮光已照亮许多地方；是的，从某种意义上来说，它已照亮了整个国家。”^④

① *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, pp. 16–17.

② *Wonder-Working Providence* [詹姆斯·F·麦克利尔 (James F. Maclear) “New England and the Fifth Monarchy...” 收录于瓦奥甘 (Vaughan) 和布雷默 (Bremer) 的著作, p. 72].

③ *A New Pathway Unto Prayer* [Bailey, Thomas Becon, p. 23].

④ *Of Plymouth Plantation* [Emerson, *Puritanism in America*, p. 42]. 柯顿·马瑟对新英格兰的前景也同样乐观：“天上的上帝将一个民族带到旷野，以实现荣耀的宗教改革计划。” (*Magnalia Christi Americana* [Schneider, p. 31])

塞缪尔·维拉德确信：“更好的时代正在来临。”而弥尔顿心中则看到，“一个高贵、强盛的国家正在觉醒，犹如一位强壮的男子已经睡醒”^①。

当清教徒对各种活动和体制的目的加以定义时，他们的想法雄心勃勃，令我们大感讶异。我们不应忘记，清教徒的总异象就是要基于圣经原则对社会进行重组。弥尔顿在定义教育的目标时，称教育要使学生变得像上帝，在蒙召时应能“公正、巧妙、高尚地”去做每件事。^② 在清教徒眼里，家庭之目的是荣耀上帝。讲道的目标同样雄心勃勃：

“应该将讲道分别为圣，目的是产生信仰，开启理性，激发人的意志和情感，使人亲近基督。”^③

在更个人的层面上，清教徒有一种标志性气质，即敞开心胸期待上帝将要赐下的恩典。克伦威尔的随军牧师尼古拉·洛克耶(Nicholas Lockyer)问道：“我已拥有上帝所赐的什么恩典呢？我怎样才可以得到更多？怎样使他的爱、他的能力更多地在我灵魂内作工？”^④ 约翰·罗宾逊在清教徒移民启程前往美洲前一天的讲话中说，他“非常肯定，主有更多的真理和亮光要从他的圣道中喷发出来”。^⑤

清教徒充沛的活力使人印象深刻。从生命本质核心来看，他们是行动家。这种积极精神极大影响了他们对基督徒生活的理解。塞缪尔·卢瑟福在一封信里写道：“没有奔跑、征战、流汗、角力，就得不到天堂。”^⑥ 克伦威尔在致下议院发言人的一封信中，将信中的“等候上帝赐福的人”改成了“与上帝摔跤求赐福的人”。^⑦ 班扬认为，上帝在审判大日不会问：

① Willard, *The Fountain Opened* [Lowrie, p. 234]; Milton, *Areopagitica* [CPW, 2: 558].

② *Of Education* [CPW, 2: 379].

③ Richard Sibbes, *Works* [Rooy, p. 63].

④ *Balm for Bleeding England and Ireland* [McGee, p. 44].

⑤ *The Works of John Robinson* [Perry, p. 355].

⑥ *Letters of Samuel Rutherford* [Hill, *God's Englishman*, p. 226].

⑦ *Letters* [Hill, *God's Englishman*, pp. 226–227].

“你们信吗？”而会问：“你们遵行我的吩咐了吗？还是只会空谈呢？”^①

托马斯·胡克指出：“不要企图躺在羽绒床上就能进天堂；你们要作基督的门徒，就要背起他的十字架，这会使你们流汗。”^②约翰·普雷斯頓说：“在任一恩典上长进的方法就是操练那种恩典。”^③亨利·霍尔(Henry Hall)相信：“想要有份于他的国度……就不能麻木不仁、懒惰懈怠，而要严肃认真、奋力追求。”^④而在理查德·席布斯看来，分别为圣的人显示出“在履行一切职责上有一种圣洁的狂热”^⑤。

那种无需努力的基督徒生活景况对清教徒没有任何吸引力。基督徒生活与他们所知的堕落世界中的生活是不同的。弥尔顿在《论出版自由》的著名段落中写道：

“我无法赞同那种逃避现实的隐修德行，它不去实际操练，从不走出去遭遇其敌手，而是从竞赛中溜走了。……只有试炼才会炼净我们，而试炼与上述情况正相反。”^⑥

约翰·诺克斯在一封信里写道：“我看出战斗将会很激烈，因为撒旦的狂怒已登峰造极；然而感谢上帝，我来到了战斗最激烈的地方。”^⑦理查德·巴克斯特具有同样的气质：

“基督教不是二流的专业或职业，也不包含在那些消极负面的东西里。……坐视不动与背离天堂逃跑一样，都会使你失去天堂。……通天之路比世人想象的艰难得多，不然的话，要么就是基督和他的使徒不晓得

① *Works* [Hill, *God's Englishman*, p. 231].

② *The Christian's Two Chief Lessons* [Miller, *Errand Into the Wilderness*, p. 87].

③ *The Saint's Daily Exercise* [Miller, *Errand*, p. 88]. 理查德·席布斯说：“与其说拥有恩典就能保存灵魂，不如说操练中的恩典能够保守人的灵魂。”(*Works* [Miller, *Errand*, p. 88])

④ *Heaven Ravished* [John Wilson, p. 192].

⑤ 布雷默(Bremer)在其作品中引用，p. 24。

⑥ *CPW*, 2: 515.

⑦ 约瑟夫·麦克勒兰(Joseph C. McLelland)在 *The Reformation and Its Significance Today* (Philadelphia: Westminster, 1962)中引用，p. 74。

那条容易的路，要么就是他们欺骗了我们。”^①

清教主义实践的推动力

清教主义的精髓，部分在于极其重视实践。清教徒认为，真基督教的标记是，它会对人们实际上如何生活产生影响。以利亚撒·马瑟认为，基督徒必须“既用话语传讲，也用生命传讲；你们必须既讲论敬虔，也活出敬虔。”^②约翰·欧文指出：“我们的幸福不在于知道福音，而在于做有关的事。”^③约翰·班扬写道：“宗教信仰的精髓是其实践部分。”^④

这种对实践的重视渗透了清教徒在许多领域里的思想。例如，威廉·埃姆斯坚持认为，传道人在讲道中只把真理阐明是不够的，必须显明基督教教义的“用途、美善或目的”^⑤。柯顿·马瑟鼓励基督徒默想如何侍奉上帝和服务社会，并要求基督徒“不断思想，直到你下定决心要做某件事，并写下你的决心。”^⑥

清教徒希望事物有实际用途。在这一话题上，柯顿·马瑟再次定出基调：“有用会带来一种高尚的享受。人如果无论在哪一方面都有用，就能享受无上的欢乐。”^⑦如果我们考虑到“清教主义行动传统”和“贵格会内修传统”的差异，早期波士顿和费城间那种非常鲜明的对比就毫不足怪了。^⑧

清教徒的实践倾向导致他们强调基督教信仰的本质是体验。仅在理智上认同基督教教义是不够的。清教徒常用的一个词是“经历”，意即“体验”。托马斯·谢泼德写道：

① *The Saints' Everlasting Rest*, pp. 34–35.

② *A Serious Exhortation to the Present and Succeeding Generation in New England* [Edmund Morgan, *Puritan Family*, p. 102].

③ *Works*, 14, 311.

④ *Works* [Hill, *God's Englishman*, p. 238].

⑤ *The Marrow of Theology*, p. 193.

⑥ *Essays to Do Good* [Perry, p. 257].

⑦ *The Minister* [Middlekauff, p. 191].

⑧ Baltzell, p. 44.

“圣徒们通过经历理解恩典之工，借着这种经历，他们确定无疑地明白这种恩典……犹如通过感受热，我们知道火是灼热的；通过品尝蜂蜜，我们知道它是甜的。”^①

理查德·席布斯说：“基督徒的生活在于体验。”丁道尔则将“感受到的信心”和“历史的信心”加以比照。^②

回归根基

清教徒有一种把握事物的根本的本领。他们对精心打扮的外在表现深表怀疑，而只信任一个人的内心或一件事物的核心。他们知道，人们告知上帝的事及自己告诉自己的事情，比他们告诉世人的故事，要更能表明实情。

其结果是，他们强调“心灵虔诚”，以清晰区别于外在礼仪。托马斯·瓦特逊写道：

“基督徒最关注的应该是保持内心纯洁，因为内心能圣化我们所做的一切。如果心灵是圣洁的，一切就都是圣洁的——我们的情感是圣洁的，我们的责任也是圣洁的。”^③

当我们读到“人的最佳善行是相信并遵行上帝之道及其意旨”^④时，无疑我们已经把握了事情的核心。

关注内心虔诚，就提出了一种新的伦理观，即：内在动机决定了一项活动是否道德。约翰·普雷斯頓因此写道：

“如果你有纯洁的情感，就可以从事世上一切事务而不会被其玷污，

① *The Parable of the Ten Virgins* [Strier, p. 145]. 斯特里耳(Strier)评论道：“经验上的张力是历史上清教主义的中心。”(p. 145)

② Sibbes, *A Learned Commentary...* [Strier, p. 145]; Tyndale, *Works* [Campbell, p. 204].

③ *The Beatitudes*, pp. 172, 174.

④ John Field, *The Second Part of a Register* [Seaver, p. 51].

但你对任何事物怀有无节制的贪欲时，你的灵魂就会受到玷污。”^①

同一观点改变了对工作的态度：

“行业的卑微不能贬抑工作的高尚：因为上帝并不看重工作的外在尊贵，而是看重工人的内心。”^②



图 28 工作的尊严在清教徒这里达到了巅峰。本图选自乔斯特·阿曼的《贸易手册》，不列颠图书馆允准使用。

① 米勒在 *Seventeenth Century* 中引用，p. 42。

② William Perkins, *Works* [George, p. 138].

看重内在真实、而非外在表现,这也适用于教会和敬拜。约翰·布拉福德设想:对于“基督的真教会”而言,“其真正的美丽全都是内在的,……外在的东西应该很简单”。^① 人的个人价值也是基于同一基础。珀金斯写道,“一个人门第的显赫和荣耀是靠不住的。要单单因他被救出了黑暗王国而喜乐。”^②

简言之,清教徒一定会同意理查德·巴克斯特的观点:“宗教信仰的基本要素是上层建筑的生活。”^③在清教徒的思想里,摆脱繁文缛节、回归基础,意味着回归到符合圣经的初始状态。A. G. 迪金斯作过一个大胆的评述:“人若从未感受到这种怀旧之情,没有愿望扫除繁文缛节、穿越几个世纪回归故里,就几乎完全不懂……新教教会取得的成功。”理查德·席布斯说:“我们追求那条古老的道路,也是最佳的道路。”^④约翰·欧文则主张基督宗教应回归“初始的自由”,并恢复“基督教古老的、荣耀的、美丽的外貌”。^⑤

平衡的基督徒生活

佩里·米勒说过:“清教徒常使用一些看似矛盾的用语,虽然不总是那么得心应手。”^⑥这话的意思是,清教徒愿意同时接受两种看来互相矛盾的概念。托马斯·加泰科写道:许多事“对自然人来说显得很古怪、很矛盾,但灵性良好的基督徒经适当思考后却很容易承认它们……是符合真理的。”^⑦清教徒擅长综合性地把握基督教神学。这此过程中,他们在基督教信仰的不同方面取得了平衡,而这些方面在历史上曾被割裂。

例如,我们来看看清教徒如何看待基督教宗教体验中“头脑和心灵”

① *The Hurt of Hearing Mass* [Murray, p. 17].

② *Works* [Hill, *Puritanism and Revolution*, p. 237].

③ *Reliquiae* [Mitchell, p. 272].

④ Dickens, p. 138.

⑤ Sibbes, *Yea and Amen* [George, p. 383]; Owen, *Works*, 14: 314, 311.

⑥ *The Responsibility of Mind in a Civilization of Machines* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1979), p. 73.

⑦ *Certain Sermons* [Rogers, p. 245].

的平衡。清教徒看重在理智上理解基督教教义，同时也重视情感上的宗教体验。柯顿·马瑟赞扬威廉·埃姆斯“将学者的智慧和心灵对信仰的火热结合了起来”^①。一方面，清教徒说：“激发情感却不动脑子，是没效果、无益处的劳作，它导致了盲目的热心。”^②另一方面，理查德·巴克斯特在教导要理问答时，首先测验他的学生对教义的理解，然后鼓励他们“尽可能……热烈地回应这些教义，并付诸实践。”^③

清教徒重视宗教信仰上头脑和心灵的平衡，也同样重视理论和实践的平衡。威廉·珀金斯坚持认为：“牧师必须既是好学者，也是敬虔人；不但要有纯正的教义，也要有无可指责的生活。”^④日内瓦圣经序言中说，基督徒生活中有双重推动力：它“主要是通过了解并实践上帝之道而得以成长”。^⑤

清教徒对世界的态度充满看似矛盾的看法。他们既接纳今世、也否定今世。这个世界既是上帝的世界，基督徒在其中蒙召，使上帝的意旨得胜；同时它也是世俗、罪恶的世界，它勾引人偏离永恒属灵生活的道路。一方面，“上帝将我们置于今世，好为他做工。这是上帝的工场”。^⑥另一方面，清教徒确信：“若世界在我们心里占有一席之地，就会令我们对上帝虚谎、对人虚谎……对宗教信仰本身虚谎。因此，要努力将世界踩在你的脚下，这是它应处的位置。”^⑦

清教徒这种世界观有一个长处：它使人能够同时成为两个世界的公民：“基督徒的生活是一种奇妙的统一：他受制于这个世界，同时期盼并默想另一个世界的生活。”^⑧

基督徒生活的积极行动和沉思默想两方面常有被割裂开的危险。在

① *Magnalia Christi Americana* [Emerson, *Puritanism in America*, p. 25].

② Samuel Willard, *The Truly Blessed Man* [Lowrie, p. 39].

③ 布朗(Brown)在其作品中引用, p. 181.

④ *The Calling of the Ministry* [Brown, p. 79].

⑤ Trinterud, p. 214.

⑥ Richard Sibbes, *Beams of Divine Light* [George, p. 131]. 威廉·亚当斯说：信徒“活在世上有许多事务要做，他要在世上尽力，并……倾注情感”（爱默生在 *Puritanism in America* 中引用, pp. 141-42）。

⑦ Richard Sibbes, *The Saint's Cordials* [George, p. 125].

⑧ Richard Sibbes, *Light From Heaven* [Kaufmann, p. 134].

中世纪,他们确曾分裂。清教徒将二者重新整合。清教徒的注意力主要是私人读经、祷告、默想和自我省察。但他们也是行动派。支持他们行动的工作伦理是,上帝赞许他们的日常工作。清教徒的理想是“与上帝同行,……不与世界为伍”,同时也“抓住这世上的机遇……顺从上帝”。^①

人的善行和上帝的恩典、律法和福音之间的张力,在基督教神学里反复出现。清教徒的教义宽泛,足以兼容两极。威廉·珀金斯认为下列两种人都应受谴责:那些“只知道怜悯而不知其他的人”及那些“口口声声只谈律法、律法,公义、公义的人”。^② 同样,理查德·巴克斯特也写道:

“善行之律要求我们行义,……这义完全在基督里,没有一点一滴是我们自己的。……但我们自己各人必须满足新约的条件,以得着自己在福音上的义。”^③

在社会理论中,清教徒同样在权利和责任、个人自由和社群益处、理想主义(认为改善社会体制是可能的)和悲观愤世(认为社会体制必然腐败)之间,走了一条中间道路。清教徒不认为需要在个人圣洁和社会行动之间作出非此即彼的选择;在他们看来,圣经既指示了我们“如何侍奉上帝”,又指示了我们“如何服侍我们所生活的时代”。^④

埃弗雷特·爱默生(Everett Emerson)对美洲清教主义的描述,很好地总结了前面所述清教徒关于平衡基督徒生活的看法。他说,美洲清教主义:

“重视教会的团契……但也要求人私下里深刻鉴察自己的灵魂。……它有很高的理智成分,并非常重视教育,但它也教导说:真正激励人的是心灵,是情感。清教主义是崇尚行动、入世的宗教信仰,但同时又否

① Jeremiah Burroughs, *Two Treatises...* [Hyma, p. 243].

② *Works* [George, p. 229].

③ *The Saints' Everlasting Rest*, p. 35. 巴克斯特在 *A Christian Directory* 中写道:“虽然上帝不需要我们的善行,但良善大大地讨他喜悦,因其指向他的荣耀,带来我们自己及其他人的益处,这正是他所喜悦的。” [Merton, p. 61]

④ Increase Mather, *David Serving His Generation* [Carden, p. 5].

定任何物质性的东西具有终极价值。它对人类本性深切地悲观，但同时它鼓励人们对美洲的前途持乐观的态度。”^①

高贵的质朴

清教主义运动在很大程度上是一种追求朴素的运动。清教徒努力选择那种催人奋发的质朴，而非令人消沉的简单。

在敬拜中，追求质朴使得教会敬拜程序简化，一切都围绕着上帝之道来进行。清教徒的建筑标志着高雅朴实的胜利。在个人生活方式上，清教徒的理想是适中和节俭，这也反映了类似的理念。露西·哈钦逊(Lucy Hutchinson)对她清教徒丈夫的外貌有一个众所周知的描述：

“他整洁干净，衣着优雅，热衷于穿质地优良的衣服，然而他很早就不穿任何昂贵的衣服了，但他即使穿上最普通的……衣着也能显示出他的绅士风度。”^②

神学常常被看成是主观臆测的同义词。因此，我还清楚记得，当我第一次阅读威廉·埃姆斯所著《神学的精髓》(*Marrow of Theology*)的开篇中这句话时感觉多么清新：“神学是为上帝而活的教义。”威廉·珀金斯的定义同样引人瞩目：“神学是蒙福永活的科学。”^③神学家们曾浪费了大量笔墨争论圣餐礼，但托马斯·瓦特森以清晰出色、光彩照人的风格描述道：“在讲道中，圣徒们听见了基督的声音；而在圣礼中，他们得到了他的吻。”^④

清教徒的高贵质朴也引人注目地体现在他们的一种恩赐上：即用格言简明扼要地陈述真理。这些格言不仅表达了思想，而且发人深省，令人叹为观止。试看以下各例：

① *Puritanism in America* 导论 [未标注页码]。

② *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson*, p. 4.

③ *A Golden Chain...* [Breward, p. 177].

④ *The Beatitudes*, p. 251.

“我们恨人的时候正是上帝爱人的时刻。”^①

“要是地上的事物能够给人带来永远的安慰，谁还会寻求天上的事呢？”^②

“想想吧：反对伟大上帝，这种罪孽严格地说没有一样是轻罪。”^③

“宗教信仰产生了繁荣，繁荣却反过来吞噬了宗教信仰。”^④

“真理不仅可以因邪恶失去，亦可因软弱失去。”^⑤

这种格言恩赐与清教徒对事物进行精确定义的渴望相结合，就产生了一些脍炙人口的清教徒定义：

“人生的首要目的是荣耀上帝，并以他为乐，直到永远。”^⑥

“传讲圣道犹如一个百叶窗，基督通过它注视他的圣徒，并向他们显明自己。”^⑦

“[信心]是劝说自己的心：上帝已为了我赐下他的儿子，他属我，我也属他。”^⑧

“我对基督教信仰下的定义是，上帝赐下普世的恩典，借着祂重生的灵在人的灵魂内动工，使整个人降服于神圣的意旨和慈爱，定意让自己的一切活动都顺服于造他的主，为了造物主的荣耀而活。”^⑨

① *The Beatitudes*, p. 235.

② Anne Bradstreet, *Works* [Daly, p. 82].

③ Ralph Venning, *The Plague of Plagues*, p. 264.

④ Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana* [Foster, p. 121].

⑤ John Owen, *Works*, 16: 82.

⑥ 《威斯敏斯特小要理问答》第一问的答案。

⑦ Thomas Watson, *The Beatitudes*, p. 251.

⑧ 出自托马斯·卡特莱特(Thomas Cartwright)，佩尔逊(Pearson)在其作品中引用，p. 403.

⑨ 露西·哈钦逊的 *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson* 序言，p. 5.

坚固的根基

没有哪种建筑比其根基更强。我们既在讨论清教徒的强项，下结论时必须提醒读者，清教主义并非只是由一群有很好想法和非凡勇气的人所组成的人类运动。清教徒即使遭遇失败也充满自信，因为他们晓得，自己是一项伟大计划的一部分，这计划远远超越了他们自己。

清教徒在每个议题上都依据圣经，因为他们相信圣经是上帝对真理的可靠启示。当一个人视圣经为生活“完美的、绝对的准则”^①时，他的生活一定会受到难以估量的影响。试想，一个人若接受了威廉·珀金斯的如下格言，多少问题就可以迎刃而解：

“上帝之道必须是我们用于架构与塑造一切活动的准则和规范；根据我们从上帝之道中接受到的指令，我们必须做该做的事，不做不该做的事。”^②

当然还有一个常见问题有待解决，即如何解释和应用圣经，但判定真知及行动的重要界限已经确立了。现代人认为，要决定有关某事的真理，需要进行盖洛普民意测验；而清教徒的态度则与此截然相反。

上帝的属性也是清教徒思想及行动的根基。上帝的公义和怜悯、圣洁和慈爱，是上帝属性的两极，清教徒在这两极之间进行神学探索。在二者之间，清教徒更突出地宣讲上帝的慈爱。上帝的公义使清教徒更清楚地认识罪和自身的局限，这在他们的思想中居重要地位。但上帝的慈爱是清教徒在世活出属灵生命的基石。理查德·巴克斯特为这一论题定了基调：

“你在上帝面前蒙爱，这在你眼中是一件小事吗？……基督徒，你要

① Thomas Adams, *Works* [Ball, p. 3].

② *A Treatise of the Vocations or Callings of Men* [Breward, p. 464].

相信这一点，并要思想这事。你要被永远拥抱在爱的怀抱中，这爱源于永恒、也延续到永恒。”^①

对上帝之爱确信无疑，其必然结果是，清教徒完全依赖基督的赎罪作为称义的根基。清教徒陶醉在自由之中，因他们知道救恩并不依赖于自己的努力。约翰·弗拉维尔写道：“我们被称义、蒙拯救，是借着基督的义，此外别无其他。”并说：“他成就了义，我们披戴他的义。”^②得救的个人体验是清教徒认识自我的基础。托马斯·古德温是在一次葬礼上皈信的。他说，当时“上帝将我带到一旁，像是对我自己说：‘你现在回转归向我，我就赦免你一切的罪孽。’”^③对个人身份的强烈意识，即晓得在基督里他们是谁，是清教徒的标志。

今天的作家和历史学者把人们亲身经历并叙述的事情称为“故事”。清教徒则视自己为追求上帝和天国的天路客。天路之旅引导人经历、而非逃避这个世界。清教徒认为，在美善与邪恶、上帝和撒旦之间的重大属灵战争中，他们是主角。虽然他们是身处战斗中、在征途上的基督徒，但他们对胜利充满确信，因为他们是在上帝这一边。虽然清教徒既相信希望神学，也相信苦难神学，但希望大过苦难。这也是清教徒为了信仰愿意面对迫害的勇气所在。

小 结

在我们生活的这个历史时刻，福音派新教徒都在寻根。有些人企图强加给他们一个谎言，即他们所能回归的仅有传统是天主教传统和圣公会传统。就像身为以色列教师的尼哥底母并不晓得新生那样，福音派新教徒也对他们自己的最佳传统究竟是什么感到陌生。

清教主义给我们提供了一个立足点。清教徒相信生活的一切都属于上帝。这使他们能够将个人敬虔和基督教的总世界观结合起来。从圣经

① *The Saints' Everlasting Rest*, p. 45.

② *Works* [Ball, p. 58].

③ *Works* [Perry, p. 277].

是真理的可靠宝库这一前提出发，清教徒将基督教信仰和生活的一切领域(包括工作、家庭、婚姻、教育、政治、经济和社会)，都联系在一起。

清教徒对今世生活持积极态度，源于他们新生命中的一切——祷告、基督徒团契、默想、讲道、阅读圣经。清教主义关于个人救恩的神学，和他们在世上积极主动的生活息息相关。

延伸阅读

要想品味清教徒的长处和吸引力，就必须阅读第一手的清教徒作品。在现代再版的清教徒原始著作中，由真理旌旗出版社(the Banner of Truth Trust)出版的一套丛书是最好的，我大力推崇这套丛书。约翰·班扬和约翰·弥尔顿的作品也是极好的起点。

我对清教主义最积极的印象来自于一些传记般的研究长文，例如：

N. H. 基伯(N. H. Keeble)的 *Richard Baxter: Puritan Man of Letters* (1982)；厄内斯特·B. 洛里(Ernest B. Lowrie)的 *The Shape of the Puritan Mind: The Thought of Samuel Willard* (1974)；德里克·谢尔温·拜利(Derrick Sherwin Bailey)的 *Thomas Becon and the Reformation of the Church in England* (1952)。

清教徒自传和默想书籍常是吸引人了解清教主义的入门资料。欧文·C. 瓦特金斯(Owen C. Watkins)的 *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography* (1972)提供了很好的第二手资料。露西·哈钦逊在她的 *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson* (牛津大学出版社1973年再版)一书序言中对她的丈夫作了很生动的描绘；其中有十几页描写了理想清教徒的形象，是不可多得的佳品。



图 29 约翰·班扬墓地的细节提醒我们,清教徒描绘天路客背负着沉重的罪孽包袱,这不是一种令人高兴的人类体验,但它最真实地反映了事实。

参考书目

以下书目仅罗列本书脚注中经常引用的参考书,它们在脚注中为缩写形式。一些较少引用的、进一步的参考资料,已附在每一章末尾的“延伸阅读”部分及内文的脚注中,在那里已列出了详细的出版信息。

Ames, William. *Conscience with the Power and Cases Thereof*. 1639; reprint Norwood, N. J. : Walter J. Johnson, 1975.

_____. *The Marrow of Theology*, ed. John D. Eusden. Boston: Pilgrim, 1968.

Ashley, Maurice. *Oliver Cromwell and the Puritan Revolution*. London: English Universities Press, 1958.

Avis, Paul D. L. *The Church in the Theology of the Reformers*. Atlanta: John Knox, 1981.

Axtell, James. *The School Upon a Hill: Education and Society in Colonial New England*. New York: W. W. Norton, 1976.

Babbage, Stuart B. *Puritanism and Richard Bancroft*. London: S. P. C. K. , 1962.

Bailey, Derrick Sherwin. *Sexual Relation in Christian Thought*. New York: Harper and Brothers, 1959.

_____. *Thomas Becon and the Reformation of the Church in England*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1952.

Ball, Bryan W. *The English Connection: The Puritan Roots of Seventh-day Adventist Belief*. Cambridge: James Clarke, 1981.

Baltzell, E. Digby. *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*. New York: The Free Press, 1979.

Baroway, Israel. "The Bible as Poetry in the English Renaissance; An

- Introduction." *Journal of English and Germanic Philology* 32 (1933): 447—80.
- Baxter, Richard. *Chapters from A Christian Directory*, ed. Jeannette Tawney. London: G. Bell and Sons, 1925.
- _____. *The Autobiography of Richard Baxter*. London: J. M. Dent, 1931.
- _____. *The Reformed Pastor*, ed. William Brown. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974.
- _____. *The Saints' Everlasting Rest*. Westwood, N. J. : Fleming H. Revell, 1962.
- Bolton, Samuel. *The True Bounds of Christian Freedom*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1964.
- Breen, T. H. *The Character of the Good Ruler: A Study of Puritan Political Ideas in New England, 1630—1730*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Bremer, Francis J. *The Puritan Experiment: New England's Society from Bradford to Edwards*. New York: St. Martin's, 1976.
- Breward, Ian, ed. *The Work of William Perkins*. Appleford: Sutton Courtenay, 1970.
- Brown, John. *Puritan Preaching in England*. New York: Scribner, 1900.
- Bunyan, John. *Grace Abounding to the Chief of Sinners and The Pilgrim's Progress*, ed. Roger Sharrock. London: Oxford University Press, 1966.
- Cairns, Earle E. "The Puritan Philosophy of Education." *Bibliotheca Sacra* 104 (1947): 326—36.
- Campbell, W. E. *Erasmus, Tyndale, and More*. London: Eyre and Spottiswoode, 1949.
- Carden, Allen. "The Word of God in Puritan New England: Seventeenth Century Perspectives on the Nature and Authority of the Bi-

- ble." *Andrews University Seminary Studies* 18 (Spring 1980): 1—16.
- Carroll, Peter N. *Puritanism and the Wilderness: The Intellectual Significance of the New England Frontier, 1629—1700*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Clebsch, William A. *England's Earliest Protestants, 1520—1535*. New Haven: Yale University Press, 1964.
- Cole, William G. *Sex in Christianity and Psychoanalysis*. New York: Oxford University Press, 1966.
- Collinson, Patrick. *The Elizabethan Puritan Movement*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Coolidge, John S. *The Pauline Renaissance in England: Puritanism and the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Crawford, Mary Caroline. *Social Life in Old New England*. New York: Grosset and Dunlap, 1914.
- Crouch, Joseph. *Puritanism and Art: An Inquiry into a Popular Fallacy*. London: Cassell, 1910.
- Curtis, Mark H. *Oxford and Cambridge in Transition, 1558—1642*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Daly, Robert. *God's Altar: The World and the Flesh in Puritan Poetry*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Davies, Horton. *The Worship of the English Puritans*. Westminster: Dacre, 1948.
- _____. *Worship and Theology in England: From Andrewes to Baxter and Fox, 1603—1690*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- _____. *Worship and Theology in England: From Cranmer to Hooker, 1534—1603*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Demos, John. *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*. New York: Oxford University Press, 1970.

- Dennison, James T. *The Puritan Doctrine of the Sabbath in England, 1532—1700*. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary thesis, 1973.
- Dickens, A. G. *The English Reformation*. New York: Schocken Books, 1964.
- Elliott, Emory. *Power and the Pulpit in Puritan New England*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Emerson, Everett. ed. *English Puritanism from John Hooper to John Milton*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1968.
- _____. *Puritanism in America, 1620—1750*. Boston: Twayne, 1977.
- Eusden, John Dykstra. *Puritans, Lawyers, and Politics in Early Seventeenth Century England*. New Haven: Yale University Press, 1958.
- Fleming, Sanford. *Children and Puritanism*. New Haven: Yale University Press, 1933.
- Forrester, W. R. *Christian Vocation*. New York: Scribner, 1953.
- Foster, Stephen. *Their Solitary Way: The Puritan Social Ethic in the First Century of Settlement in New England*. New Haven: Yale University Press, 1971.
- Frye, Roland M. "The Teachings of Classical Puritanism on Conjugal Love." *Studies in the Renaissance*, 2 (1955): 148—59.
- George, Charles H., and Katherine George. *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570—1640*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Gooch, G. P. *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
- Greaves, Richard L. *Society and Religion in Elizabethan England*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- _____. *The Puritan Revolution and Educational Thought: Background for Reform*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- 1969.
- Green, Robert W., ed. *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*. Boston: D. C. Heath, 1959.
- Greven, Philip, ed. *Child-Rearing Concepts, 1628—1861*. Itasca, Ill.: F. E. Peacock, 1973.
- _____. *The Protestant Temperament: Patterns of Child-Rearing, Religious Experience, and the Self in Early America*. New York: Knopf, 1977.
- Halkett, John. *Milton and the Idea of Matrimony*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Haller, William. *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. New York: Columbia University Press, 1955, 1963.
- _____. *The Rise of Puritanism*. New York: Columbia University Press, 1938.
- Haller, William, and Malleville Haller. "The Puritan Art of Love." *Huntington Library Quarterly* 5 (1941—42): 235—72.
- Hambrick-Stowe, Charles E. *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.
- Hamilton, Roberta. *The Liberation of Women: A Study of Patriarchy and Capitalism*. Winchester, Mass.: Allen Unwin, 1978.
- Harkness, Georgia. *John Calvin: The Man and His Ethics*. Nashville: Abingdon, 1958.
- Hawyard, F. H. *The Unknown Cromwell*. London: Allen and Unwin, 1934.
- Hill, Christopher. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- _____. *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*. New York: Harper and Row, 1970.
- _____. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the*

- English Revolution of the Seventeenth Century*. London: Secker and Warburg, 1958.
- _____. *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: Schocken Books, 1964.
- Holifield, E. Brooks. *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570 — 1720*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Hudson, Winthrop S. "The Ministry in the Puritan Age," in *The Ministry in Historical Perspectives*, ed. H. Richard Niebuhr and Daniel D. Williams. New York: Harper and Brothers, 1956, pp. 180 — 206.
- Hughes, Philip E. *Theology of the English Reformers*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Hunt, Morton M. *The Natural History of Love*. New York: Knopf, 1959.
- Hutchinson, Lucy. *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson*, ed. James Sutherland. London: Oxford University Press, 1973.
- Hyma, Albert. *Christianity, Capitalism and Communism: A Historical Analysis*. Ann Arbor: George Wahr, 1937.
- Irwin, Joyce L., ed. *Womanhood in Radical Protestantism, 1525 — 1675*. New York: Edwin Mellen, 1979.
- James, Margaret. *Social Problems and Policy During the Puritan Revolution, 1640 — 1660*. 1930; reprint New York: Barnes and Noble, 1966.
- Jarman, Robert D. *The Regulative Principle of Scripture: The Origin of a Cardinal Doctrine in the Early Elizabethan Puritan Movement*. Unpublished thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1977.
- Johnson, James Turner. *A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century*.

- Nashville: Abingdon, 1970.
- Jordan, W. K. *The Development of Religious Toleration in England*, 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1932, 1936.
- Kaufmann, U. Milo. *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*. New Haven: Yale University Press, 1966.
- Keeble, N. H. *Richard Baxter: Puritan Man of Letters*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Kitch, M. J., ed. *Capitalism and the Reformation*. London: Longmans, Green, 1967.
- Knappen, M. M. *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- _____, ed. *Two Elizabethan Puritan Diaries*. 1933; reprint Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1966.
- Knott, John R., Jr. *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Lerner, Laurence. *Love and Marriage: Literature and Its Social Context*. New York: St. Martin's, 1979.
- Lewalski, Barbara K. *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Lewis, Peter. *The Genius of Puritanism*. Haywards Heath, Sussex: Carey, 1977.
- Lowrie, Ernest Benson. *The Shape of the Puritan Mind: The Thought of Samuel Willard*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Luther, Martin. *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, 55 vols. St. Louis: Concordia; and Philadelphia: Fortress, 1955—1976.
- Mather, Cotton. *Magnalia Christi Americana*, 2 vols. New York: Russell and Russell, 1967.
- McGee, J. Sears. *The Godly Man in Stuart England: Anglicans, Puritans, and the Two Tables, 1620—1670*. New Haven: Yale Uni-

- versity Press, 1976.
- McGiffert, Michael, ed. *Puritanism and the American Experience*. Reading, Mass. : Addison-Wesley, 1969.
- McNeill, John Thomas. *Modern Christian Movements*. Philadelphia: Westminster, 1954.
- Merton, Robert K. *Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England*. New York: Howard Fertig, 1970.
- Micklem, Nathaniel, ed. *Christian Worship: Studies in Its History and Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Middlekauff, Robert. *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals*. New York: Oxford University Press, 1971.
- Miller, Perry. *Errand into the Wilderness*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- _____. *Nature's Nation*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- _____. *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- _____. *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1939, 1954.
- Miller, Perry, and Thomas H. Johnson, eds. *The Puritans*, rev. ed., 2 vols. New York: Harper Torchbooks, 1963.
- Milton, John. *Complete Prose Works*, 8 vols. New Haven: Yale University Press, 1953—. Abbreviated CPW.
- Mitchell, W. Fraser. *English Pulpit Oratory from Andrewes to Tillotson*. London: S. P. C. K., 1932.
- Morgan, Edmund S., ed. *Puritan Political Ideas, 1558—1794*. Indianapolis: BobbsMerrill, 1965.
- _____. *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*. 1944; reprint New York: Harper and Row, 1966.

- _____. "The Puritans and Sex," in *Pivotal Interpretations of American History*, ed. Carl N. Degler. New York: Harper and Row, 1966. 1: 4—16.
- Morgan, Irvonwy. *The Godly Preachers of the Elizabethan Church*. London: Epworth, 1965.
- Morison, Samuel Eliot. *Harvard College in the Seventeenth Century*, 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- _____. *The Founding of Harvard College*. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- _____. *The Intellectual Life of Colonial New England*. New York: Washington Square Press, 1956.
- Murray, Iain, ed. *The Reformation of the Church: A Collection of Reformed and Puritan Documents on Church Issues*. London: Banner of Truth Trust, 1965.
- New, John F. H. *Anglican and Puritan: The Basis of Their Opposition, 1558—1640*. Stanford: Stanford University Press, 1964.
- Old, Hughes Oliphant. *Worship that is Rqarmed According to Scripture*. Guides to the Reformed Tradition. Atlanta: John Knox, 1984.
- Owen, John. *The Works of John Owen*, 16 vols., ed. William H. Goold. London: Banner of Truth Trust, 1966.
- Packer, J. I. "The Puritans as Interpreters of Scripture." In *A Goodly Heritage*. London: Puritan Studies Conference, 1958, pp. 18—26.
- Pearson, A. F. Scott. *Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism, 1535—1603*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.
- Perry, Ralph Barton. *Puritanism and Democracy*. New York: Vanguard, 1944.
- Plass, Ewald M., ed. *What Luther Says: An Anthology*, 3 vols. St. Louis: Concordia, 1959.

- Porter, H. C. *Puritanism in Tudor England*. Columbia, S. C. : University of South Carolina Press, 1971.
- _____. *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*. 1958; reprint Camden, Conn. : Archon Books, 1972.
- Powell, Chilton Latham. *English Domestic Relations, 1487 — 1653*. 1917; reprint New York: Russell and Russell, 1972.
- Puritan Manifestoes: A Study of the Origin of the Puritan Revolt*, ed. W. H. Frere and C. E. Douglas. London: S. P. C. K., 1954.
- Reinartz, Richard, ed. *Tensions in American Puritanism*. New York: John Wiley and Sons, 1970.
- Richardson, Herbert W. *Nun, Witch, Playmate: The Americanization of Sex*. New York: Harper and Row, 1971.
- Richardson, R. C. *Puritanism in North-West England: A Regional Study of Chester to 1642*. Manchester: Manchester University Press, 1972.
- Robertson, A. M. *Aspects of the Rise of Economic Individualism*. New York: Kelley and Millman, 1959.
- Rogers, Jack Bartlett. *Scripture in the Westminster Confession*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Rooy, Sidney H. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Sasek, Lawrence A. *The Literary Temper of the English Puritans*. 1961; reprint New York: Greenwood, 1969.
- Schlatter, Richard B. *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660 — 1688*. 1940; reprint New York: Octagon Books, 1971.
- Schneider, Herbert Wallace. *The Puritan Mind*. New York: Henry Holt, 1930.
- Schnucker, Robert Victor. *Views of Selected Puritans, 1560 — 1630, on Marriage and Human Sexuality*. Iowa City: University of Iowa

- Dissertation, 1969.
- Scholes, Percy A. *The Puritans and Music in England and New England*. London: Oxford University Press, 1934.
- Schücking, Levin L. *The Puritan Family: A Social Study from the Literary Sources*. New York: Schocken Books, 1970.
- Seaver, Paul S. *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent, 1560—1662*. Stanford: Stanford University Press, 1970.
- Smith, J. W. Ashley. *The Birth of Modern Education: The Contribution of the Dissenting Academies, 1660—1800*. London: Independent Press, 1954.
- Smith, H. Shelton et al., eds. *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents*, vol. 1. New York: Scribner, 1960.
- Smith, Wilson, ed. *Theories of Education in Early America, 1655—1819*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973.
- Solberg, Winton U. *Redeem the Time: The Puritan Sabbath in Early America*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Stannard, David E. *The Puritan Way of Death: A Study in Religion, Culture, and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Stenton, Doris Mary. *The English Woman in History*. London: Allen and Unwin, 1957.
- Stone, Lawrence. *The Crisis of the Aristocracy, 1558—1641*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- _____. *The Family, Sex and Marriage in England, 1500—1688*. New York: Harper and Row, 1977.
- Strier, Richard. *Love Known: Theology and Experience in George Herbert's Poetry*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Harcourt, Brace, 1926.

- Tichi, Cecilia. *New World, New Earth: Environmental Reform in American Literature from the Puritans Through Whitman*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Trinterud, Leonard J., ed. *Elizabeth Puritanism*. New York: Oxford University Press, 1971.
- Ulrich, Laurel Thatcher. *Good Wives: Image and Reality in the Lives of Women in Northern New England, 1650—1750*. New York: Knopf, 1982.
- _____. “Vertuous Women Found: New England Ministerial Literature, 1668—1735,” in *Puritan New England*, ed. Alden T. Vaughan and Francis J. Bremer. New York: St. Martin’s, 1977, pp. 215—31.
- Vaughan, Alden T., and Francis J. Bremer, eds. *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture*. New York: St. Martin’s, 1977.
- Venning, Ralph. *The Plague of Plagues*. London: Banner of Truth Trust, 1965.
- Wagner, Hans-Peter. *Puritan Attitudes Towards Recreation in Early Seventeenth Century New England*. Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1982.
- Wakefield, Gordon S. *Puritan Devotion: Its Place in the Development of Christian Piety*. London: Epworth, 1957.
- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Warfield, Benjamin B. *The Westminster Assembly and Its Work*. New York: Oxford University Press, 1931.
- Watkins, Owen C. *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography*. New York: Schocken Books, 1972.
- Watson, Foster. *The English Grammar Schools to 1660: Their Curriculum and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

- Watson, Thomas. *The Beatitudes*. (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977).
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons. New York: Scribner, 1930.
- White, Helen C. *Social Criticism in Popular Religious Literature of the Sixteenth Century*. New York: Macmillan, 1944.
- Wilson, Derek. *The People and the Book: The Revolutionary Impact of the English Bible, 1380 — 1611*. London: Barrie and Jenkins, 1976.
- Wilson, John F. *Pulpit in Parliament: Puritanism During the English Civil Wars, 1640 — 1648*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Woodhouse, A. S. P., ed. *Puritanism and Liberty*. Chicago: Chicago University Press, 1951.
- Wright, Louis B. *Life in Colonial America*. New York: Capricorn Books, 1965.
- _____. *Middle-Class Culture in Elizabethan England*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1935.
- Wright, Thomas G. *Literary Culture in Early New England, 1620 — 1730*. 1920; reprint New York: Russell and Russell, 1966.