以马内利·瑞登堡研究

瑞登堡神学中的基督论与重生

兼及汉语与跨文化处境

Christology and Regeneration in the Theology of Emanuel Swedenborg, with Reference to Chinese and Intercultural Contexts

周　玉　阳　著

二〇二六年

瑞登堡神学中的基督论与重生

兼及汉语与跨文化处境

周玉阳

前　言

人一旦认真对待以马内利·瑞登堡的神学，几乎不可避免地要面对两个彼此牵连、却又不容混为一谈的问题。第一，主如何取了人性，并使其成为神性——也就是本书所说的荣化。第二，人如何被主更新，从属世之人成为属灵之人——也就是改造与重生。前一个问题关乎基督是谁；后一个问题关乎人如何成为教会之人。二者若被切断，基督论便容易停在抽象的神人关系上，救恩只被理解为一桩已经完成、与此后生命较少相干的事件；二者若被叠合，人的道路又容易被误写成主之道路的缩小版，仿佛人也能把人性做成神性。本书要做的，是把这两个问题放在同一条论述里：先把「主取了人性并荣化之」立为基督论的起点，再问这一基督论如何解释人的重生，以及教会与教会之人的更新。

这条论述并非从空处起笔。二〇二五年，我在上海师范大学完成硕士学位论文《从“位格合一”到“本性合一”——阿奎那与瑞登堡基督论之比较》，在导师吴广成副教授指导下，把瑞登堡著作中关于主之神性本质与人性本质相结合的论述，收束为一个工作性的诠释范畴，称为「本性合一」。该文已经说明：这一名称不是瑞登堡本人的术语，而是对祂反复讨论之事实的一种概括；其核心不在于另立一套与传统对抗的口号，而在于指出，主在世的路程，是借着试探、争战、受难与复活，逐步将所取的人性荣化，使神性与人性在祂里面成为一。硕士论文以与托马斯·阿奎那「位格合一」论的比较来澄清这一理解。比较是有益的，但它已经完成了它当时应当完成的工作。本书不再把阿奎那作为平行的专章对象，也不再以比较本身为论证的主轴。阿奎那只在交代这一起点时必要时出现。本书所要接着问的是：这一基督论，如何通向人的重生?

瑞登堡自己曾经用「相似」来谈这件事。他说，主使自己的人性得荣耀，成为神性人性，这与祂使人重生、从属世之人成为属灵之人的过程相似。相似是一条极其重要的线索，因为它把基督的道路与人的道路连接起来，使人的更新不至于变成与主无关的道德修养。但相似不是等同。主的荣化是独特的：那是独一的上帝亲自取了人性，并凭自己的力量将其做成神性；人的重生是对应，是人在主里面被作成属灵之人。若把人写成「小基督」，或把荣化写成「大重生」，界限就模糊了。本书将反复回到这条界限，不是为了反复声明一个教条，而是因为后文按生命阶段展开时，最容易在具体的相似之处把二者写成同一过程。

为了使这一界限不只停留在概念上，本书采用一种谨慎的写法。正文以瑞登堡著作本身为主。圣经中主的道路，尤其是路加福音中关于成长、圣殿、试探、寻找与失落、转向与成

熟的叙事，将与一位建构性的「教会之人」按阶段对照。所谓「教会之人」，是为了论述而设立的类型，不是作者的自传，也不是某一位真实信徒的传记。为便于行文，第四至七章称他为陈明，童年或称明明；姓名只为使类型可被跟随，并不指向任何真人。他在汉语文化环境中长大：孝敬、体面、家族义务、学业与社会期待，连同儒释道影响下的日常观念，都会塑成他属世心智的外形。他不是一个从一开始就整齐顺利的「教堂信徒」，信仰与重生是在这种生活里被理解、被争战的。他在婴幼儿期接受余剩，在青年期经历理智、试探与心意的更新，在成年期进入悔改、对邻之仁义与属灵心智的打开，并被放回教会的生活之中。这样写，是为了让教义重新成为可以被走过的道路，而不是把道路写成故事集，更不是把人写成主的缩小版。汉语与跨文化的生活，将从青年阶段就进入这条道路：不是把「中国问题」另附在书末，好像前面的基督论与重生可以先在一种无处境的语言里完成，然后再翻译给汉语读者。读经、思考与祈愿，本来就发生在具体的语言和生活里。在方法上，本书对杨晓莉（Xiaoli Yang）《一场海子诗歌与路加福音的对话》所展示的两套文本对话态度仅作简短参照，点到为止，不以她的著作作为论证主轴，也不核对或引用其原书句页。

关于层级、心智与流注，十九世纪新教会的伯纳姆曾编著《离散层级》，以连续秩序与同时秩序为经纬，为瑞登堡的层级论提供了一份系统图谱。本书将它作为整理和检验的手册来使用，而不是把本书写成对该书的复述或扩写。图谱有助于看清结构，但图谱不是原文；遇其论断与瑞登堡原文并不完全重合之处，本书以原文为准，并在论述中如实说明。

本书所引瑞登堡著作的汉译，均为作者本人所译，刊于个人网站遇阳读书（www.yuyangdushu.com）。正文只给出摘句与标准节号，不在每条引文之下重复网址。引文保持已刊译文的用字，不在引用时改写。凡尚未按这一文本核对的段落，本书宁缺，不以试译充作定稿。希望这样的克制，能使读者直接听见瑞登堡在汉语中的声音，也使讨论建立在可以复核的文字之上。

本书是一部讨论瑞登堡基督论与重生的学术著作。它从已经完成的研究出发，却面向一个仍须耐心展开的问题。我希望它首先是可读的、可检验的，并且在温暖中保持严谨。若它日后还能为进一步的研究提供一点可继续前行的土壤，那将是它额外的收获，而不是它现在必须先行宣称的身份。

需要预先说明的还有一点。后文将出现的陈明（童年或称明明），是为了让上述界限在生活中被检验而设立的人物。他在汉语文化环境中长大，带着孝敬、体面、家族义务和学业期待所铸成的属世心智外形，也带着可能从儒释道日常观念里得来的对积德、报应与心安的想象。他不是一个整齐顺利的教堂信徒，更不是作者本人或任何真实信徒。若读者在他身上

看见某种熟悉的争战，那是类型的作用；若开始把这些争战当成某一家、某一人的记事，便离开了本书的读法。书的中心仍然是：主取了人性并荣化之，人的重生与之对应而不可等同。

周玉阳

二〇二六年十一月

凡　例

一、本书所引以马内利·瑞登堡著作的汉译，均为作者周玉阳本人翻译，刊于其个人网站遇阳读书（www.yuyangdushu.com）。正文只给出摘句与标准节号，不在每条引文之下重复网址，也不列出英译本译者。为行文简便，节号前可附通行缩写，与中文书名对照如下：

《天堂的奥秘》（Arcana Coelestia），缩写 AC；《天堂与地狱》（Heaven and Hell），缩写 HH；《新耶路撒冷及其属天教义》（The New Jerusalem and Its Heavenly Doctrine），正文用全称；瑞登堡著作汉译中或简称《天道》，引文保持原样；《新耶路撒冷教义之主篇》，缩写可作「主篇」；《新耶路撒冷教义之圣经篇》《新耶路撒冷教义之生活篇》《新耶路撒冷教义之信仰篇》；《圣爱与圣智》（Divine Love and Wisdom），缩写 DLW；《天命》（Divine Providence），缩写 DP；《正信的基督教》（True Christian Religion），缩写 TCR；《揭秘启示录》（Apocalypse Revealed），缩写 AR；《诠释启示录》（Apocalypse Explained），缩写 AE；《灵魂与身体的交互关系》（The Interaction of the Soul and Body）。

二、引文一律保持遇阳读书定稿用字，即使其用词与本书行文术语的习惯写法不完全相同，也不在引用时改动。例如，汉译中或作「荣耀」「得荣耀」，本书论述则统一使用「荣化」来翻译 glorificatio / glorification，并在相关处说明二者所指为同一事实；汉译中或作「相继的层次」「相继的秩序」，本书术语表作「连续秩序／同时秩序」，并随时提醒勿与「连续层级」相混。凡对引文有所删节，以省略号标出。

三、若干术语在本书中的用法如下。离散层级（discrete degrees）与连续层级（continuous degrees）相对。连续秩序（successive order）与同时秩序（simultaneous order）相对；「连续秩序」不得理解为「连续层级」。意志与理智（will and understanding）。最内层／本义上的灵魂（inmost / soul proper）。属灵心智／属世心智，内在／外在。主的人性／软弱的人性（the Human / the infirm human）。余剩（remains）。试探（temptation）。流注（influx）。对应（correspondences）。对主之仁爱；对邻之仁义；单独使用 charity 时作「仁义」，不作「仁爱」。邪恶与伪谬，或恶与伪。谈到自然界或自然身体时用「自然」；谈到心智的层级时，用属天、属灵、属世。

四、本书独立引用圣经，采用和合本，并标明卷、章、节。瑞登堡引文内部已含的经文，随汉译一并照录，不在引文内部改换译本。

五、heaven 在本书论述中译为「天堂」，或简称「天」（如三层天）。论及《天堂的奥秘》《天堂与地狱》及其中的天堂教义时，不用「天国」。若遇阳读书定稿引文本身作「天国」，引文保持原样，不加改动。

六、「灵界」是广泛概念，包括天堂、地狱和中间灵界（the world of spirits）。本书论述中加以区分：不以「灵界」泛称天堂或地狱；the world of spirits 写作「中间灵界」。引文若使用「灵界」，照录。

七、本书所称「本性合一」（unio essentialis），是作者在硕士学位论文中提出的工作性诠释范畴，用于概括瑞登堡关于主之神性本质与人性本质相结合的论述。它不是瑞登堡原书中的现成标题。引用该硕士论文时，标明作者、题名、学校与页码。

八、《论神性之爱》（De Divino Amore）已有作者中译稿，本书若需摘句，即依据该译稿，并标明其罗马节次。它与一七六三年刊行的《圣爱与圣智》不是同一部书。《论神性智慧》（De Divina Sapientia）若尚无已完成的中译，本书只出节号，暂不摘句，不以试译充作定稿。

九、伯纳姆（N. C. Burnham）所著 Discrete Degrees in Successive and Simultaneous Order（Philadelphia: The Academy of the New Church, 1887）为公版著作。本书称其为伯纳姆《离散层级》。凡引用伯纳姆，均标明是其整理，而不把它直接写成瑞登堡原文。

十、本书第四至七章中的陈明（童年或称明明）是为论述而设立的建构性类型，不是作者的自传，也不是任何真实信徒的传记。凡与他相关的家庭、学校、职分与信仰处境，均为类型化的书写，用以检验教义在汉语文化生活中如何被理解，而不记录某一个案。陈明的道路只在对应的意义上与主的道路相似，绝不可被读成主的缩小版。

十一、封面所标「以马内利·瑞登堡研究」为暂留的眉题，尚未作为正式丛书名称裁定。

目　录

前言.....I

凡例.....IV

第一章 导论.....1

一、问题的提出.....1

二、从硕士研究到本书.....2

三、荣化与重生的界限.....3

四、方法、材料与一位建构的「教会之人」.....4

五、全书的步骤.....7

第二章 从本性合一到主的荣化.....11

一、硕士研究的收束：作为诠释范畴的「本性合一」.....11

二、主取了人性：独一的上帝亲自来到世上.....12

三、降卑与荣化：两个状态.....15

四、试探、争战与十字架.....17

五、神性与人性的合一，以及「神性之人性」.....20

六、相似而不可等同：荣化作为重生的根基与界限.....21

第三章 心智、离散层级与对应.....28

一、离散层级与两种秩序.....28

二、心智、意志与理智.....31

三、流注与对应：重生何以可能.....33

四、伯纳姆的图谱及其检验.....35

第四章 余剩、记忆与属世心智的外形.....40

一、何为余剩.....40

二、三种余剩之善，以及属世心智的外形.....42

三、余剩的收回与放出.....44

四、主的幼年与人的幼年：路加福音的对照.....45

五、陈明的婴幼儿期与童年.....46

六、外形如何在汉语生活中被铸成，以及对照必须停在何处.....49

第五章 理智、试探与心意的更新.....55

一、理解之善与「心意更新而变化」.....55
二、试探：内在人与外在人之间的争战.....57
三、主受试探：对应的原型与不可逾越的界限.....59
四、跨文化与双语读经：更新在两种语言之间发生.....61
五、陈明的青年.....62
第六章 悔改、对邻之仁义与属灵心智的打开.....70
一、悔改：省察、承认、祈求、开始新的生活.....70
二、改造与重生：人必须成为属灵的属世之人.....71
三、对邻之仁义，以及属灵心智的打开.....73
四、寻找与失落、醒悟与转向：路加福音中的对照.....74
五、陈明的成年.....75
六、悔改必须实际实行，重生只能逐步完成.....78
第七章 教会之人与教会的更新.....83
一、人里面的教会，与有圣言的地方.....83
二、教会的终结与新教会的开始.....84
三、作为一种读经与理解信仰的方式.....86
四、内在与外在，以及陈明所在的群体.....89
结语.....94

第一章　导论

一、问题的提出

基督教神学反复回到一个问题：耶稣基督是谁，以及祂与人的得救有何相干。这个问题可以在信经的句子里得到简短的回答，也可以在漫长的争议史中被不断地重新打开。瑞登堡的著作选择了一条既贴近圣经叙事、又极其明确的路径。他不是先问两个本性如何在一个位格中并存，而是先陈述一件事：创造宇宙的耶和华亲自来到世上，取了人性，为要救赎并拯救堕落的人类。祂在世的路程，是与地狱争战、并同时荣耀所取之人性的路程；十字架的受难是最后的争战，也是最后的试探。借着这场争战，祂完全战胜了地狱，并完全荣耀了祂的人性。荣耀，照他自己的解释，就是神性与人性的合一。

这一陈述已经是完整的基督论起点。它说明主是谁：不是从永恒另生出的第二位上帝来到世上，而是独一的上帝亲自取了人性。它说明主做了什么：制伏地狱，并荣化人性。它也已经暗示，这件事与人有关：若没有祂，无人能得救。可是，从「主已经做成这件事」到「人因此被更新」，中间并不能自动越过。人仍然要问：这一基督论如何进入人的心智与生命？人的重生，是对一件与己无关之历史的事后纪念，还是与主的荣化之间存在着一种可以清楚说明的关系？若有关系，那关系是模仿、分有、重复，还是另一种必须严格限制的对应？

这几个选项并不只是修辞上的排列。说「模仿」，人的道路容易被写成对主之外在榜样的道德追随，荣化本身不必真正进入人里面。说「分有」，又容易把人直接写进神性的本质，使重生与神化之间的界限提前消失。说「重复」，则几乎必然把人写成另一个正在荣化自己的主。瑞登堡自己使用「相似」「形象」「缩影」这类词，把两边连起来；本书的工作，正是要在这些词所打开的空间里，把关系说准确。关系必须足够紧密，以至于人的重生不能离开基督论而自立；关系又必须足够严格，以至于主的荣化始终是独特的。

本书的问题因此可以这样提出：在瑞登堡的神学中，主取了人性并荣化之，如何解释人的重生，以及教会与教会之人的更新？这个问题有两个不可偏废的方向。一个方向朝向主：必须先把荣化说清楚，否则所谓重生便失去它的根基与样式。另一个方向朝向人：必须把改造、试探、悔改、仁义、心智的打开，以及教会的生活说清楚，否则所谓基督论便停在已经

完成的事件上，不再通向一条可以被走过的道路。两个方向之间，还要守住一条界限：主的荣化是独特的，人的重生是对应，不是同一过程的缩小版。

之所以要把「教会之人」与「教会的更新」一并写入这个问题，是因为在瑞登堡那里，人的重生从来不是一件纯粹私人的灵性事件。人在悔改中避恶如罪，在对邻之仁义中生活，心智被打开，这些事发生在人里面，也发生在人与人之间。教会若只剩下教义的告白，而没有按教义生活的人，更新便无从谈起。反之，若只描绘孤立的内心历程，而不问这样的人如何构成教会，道路也会在中途收窄。重生的教义若要被理解，就必须被放回读经、生活与教会的具体处境中来检验。对汉语读者而言，这一检验还有一层不能省略的内容。人并不是先成为一个无处境的「一般信徒」，然后再把孝敬、体面、家族义务和学业期待当作外在的文化装饰加上去。这些事物从一开始就参与塑成属世心智的外形，也参与人理解罪恶、悔改、邻舍和教会的方式。一个在尊卑有序、重视脸面的生活里长大的人，他所遇见的试探，不必看起来像西方牧养手册里最常见的那种；他也可能把「做个好人」「给家里争气」「别让人说闲话」误当成已经完成的重生。若不把问题放到这种生活里来问，所谓对应就仍停在概念上。本书后半将把问题收到这一层面，但收束不能代替前面必须先做的事：把基督论的起点立住，并把重生所以可能的心智与层级条件说清楚。

二、从硕士研究到本书

二〇二五年三月，作者完成硕士学位论文《从“位格合一”到“本性合一”——阿奎那与瑞登堡基督论之比较》。该文的工作，是把阿奎那的「位格合一」论与瑞登堡关于主之神性与人性相结合的思想加以比较，并为此提出「本性合一」这一诠释范畴。论文已经写明：瑞登堡著作中并没有「本性合一」这一现成名称，但关于主之神性本质与人性本质之结合的论述反复出现；所谓「本性合一」，是对该类论述的一种概括，而不是把一个外在的标签强加给原文。论文的结论指出，阿奎那的位格合一强调神性与人性在单一位格中的结构关系，而基于瑞登堡思想所提出的本性合一，则通过动态的荣化过程来理解神性对所取人性的充满与合一；这一理解也影响到对救赎的看法：人的得救不能被缩减为对一桩已完成之代赎的事后承认，而与效法基督之样式、逐步被转化的过程相关。

这些结论，本书愿意作为已经论证过的起点来接受，却不把它们当成可以一劳永逸使用的定论。「本性合一」仍然是一个工作性的诠释范畴。它有助于标明：瑞登堡所关心的，不只是两个本性在同一位格中如何「在」，更是主如何在时间里取了人性、并使其与神性合而为一。可是，范畴本身不能代替对原文的继续阅读。后文若直接说「主取了人性并荣化

之」，往往比反复使用「本性合一」更为准确，因为这更贴近瑞登堡自己的句法。范畴是为了理解，不是为了让原文迁就范畴。硕士论文已经完成的，是把这一基督论从经院传统中最精严的一种表述里辨认出来；本书要做的，是让这一基督论去解释人的重生，而不是再证明一次它与阿奎那有何不同。

比较在当时是必要的。要说明瑞登堡的基督论在何种意义上不同于「一个位格、两个本性」的结构表述，阿奎那是恰当的对话者。他要维护的是神性与人性的完整，以及二者在同一位格中的合一，又不使人性被转变成神性，或与神性相混合。瑞登堡同样拒绝把从母亲而来的人性本质「转变」为神性本质，或与之混合。真正需要被接着追问的，不是双方在「不混合」上是否一致，而是：瑞登堡把合一写成了一段有试探、有争战、有最后之受难的荣化路程之后，人如何走在与之对应、却不可等同的道路上。因此，阿奎那只在交代这一起点时必要时出现，不再展开第二轮系统比较，也不再单立比较专章。这样安排，不是为了贬低先前的工作，而是为了不让已经澄清的背景，占据应当留给荣化、重生及其界限的篇幅。

从先前的研究到本书，延展发生在三个地方。第一，问题从基督论的比较，转向基督论对重生的解释。第二，材料的重心从「为比较而选取的段落」，转向瑞登堡论层级、心智、余剩、试探、悔改、仁义与教会的那些著作，并以作者已刊的汉译为摘句依据。第三，处境不再被放在最后作为附录。汉语与跨文化的生活，将从青年阶段进入论述；一位建构性的「教会之人」将按生命的阶段与圣经中主的道路对话。先前论文已经触及：荣化不仅改变人对基督的理解，也关系到人如何被更新。本书要把这一点做成全书的主线，并且用足够的文本解读与阶段论述把它做实，而不是把后半写成比较结束后的展望。

三、荣化与重生的界限

界限必须在导论里先划清，否则后文越是写出相似，便越容易把相似写成同一。瑞登堡确实使用相似来连接这两件事。在《正信的基督教》中，他先论述主在世时的两种状态，然后说：「主使自己的人性得荣耀，也就是使它成为神性人性，这与祂使人重生、从属世之人成为属灵之人的过程相似。」（《正信的基督教》105）凡从属世之人成为属灵之人的，都要经历改造与重生这两种状态，并借着第一种状态进入第二种状态。就人而言，「在改造状态中，理智在先，意志在后；在重生状态中，意志在先，理智在后。」（《正信的基督教》105）就主而言，也有降卑或虚己的状态，以及得荣耀、与称为父的神性合一的状态。相似是真实的：都有过程，都经过争战与试探，都不是外在的一次性宣布，都关系到内在与外在、意志与理智的秩序。《新耶路撒冷及其属天教义》把这相似收得更紧：「人的重生是主荣耀

化的形象，即正如主使其人性成为神性，主也使其所重生的人成为灵性的。」（《新耶路撒冷及其属天教义》185）形象是对应，不是把同一过程按比例缩小。

这里必须立刻防止两种相反的误读。一种误读是把「形象」听成比喻性的点缀，好像荣化只是给人提供一个遥远的榜样，重生则可以在道德修养里独立完成。另一种误读是把「形象」听成比例模型，好像主所经过的每一步，都可以在人里面按较小的尺度再走一遍，直到人自己的人性也接近神性。瑞登堡同时使用「相似」和「形象」，正是为了既连接又限制。连接在于：人的改造与重生，也有理智在先、意志随后的秩序，也要经过争战，也不是一次性的宣布。限制在于：主所荣耀的，是祂亲自取来、并使其成为神性的人性；人所接受的，是从已经荣化的主而来的生命。形象是对应，不是把同一过程按比例缩小。

然而，相似之所以必须被限制，是因为主的那一路程不能被复制。主是自永恒的耶和华亲自取了人性；人是受造者。主凭自己的力量将所取的人性做成神性，不仅使理性成为神性，也使感官与身体本身成为神性，并以其身体复活；人不能把自己的人性做成神性，也不能凭自己的力量打开属灵心智。主所披上的自然层级，如同祂先前的层级一样，是无限和非受造的；天使和世人的层级则是有限和受造的。主独自争战，众民中无一人与祂同在；人的试探是在主里面的争战，得胜也不属于人的自我。因此，人的重生可以对应主的荣化，可以在人有限的层级里映出那一路程的轮廓，却不是把同一过程按比例缩小，安放在人里面。

本书宁愿反复使用「对应」而不是「重复」或「神化」，原因在此。对应保存了相似的严肃性，也保存了差异的严肃性。说「重复」，人便被写成另一个正在荣化自己的主。说「神化」，又容易把瑞登堡的重生，过快地折入其他传统中关于人分享神性的表述；那些传统自有其经典与争论，本书不以未及充分讨论的对等来提前结束问题。人被作成属灵之人，是与主结合，不是成为主。主成为神性之人，是独一上帝在所取人性中的荣化，不是一位义人达到了更高阶段。后文按婴幼儿、青年、成年展开时，将不断遇到可以并列阅读的经文与教义：例如主所受的试探，与人在青年及以后所受的试探。并列阅读是必要的，但每一次并列，都还要把那条界限再读一遍。第二章将把这条界限从基督论内部说清楚，第三章则说明：对应之所以可能，是因为人里面有离散的层级、可接受流注的心智，以及连接在先者与在后者的对应法则。

四、方法、材料与一位建构的「教会之人」

本书的主要方法，是对瑞登堡神学著作做系统而贴近文本的阅读。所谓系统，不是把原文拆成可供随意组合的句子，而是按其自己的秩序，把基督论、心智与层级、重生的阶段、

教会的更新连成一条可以检验的论述。所谓贴近文本，是指关键论断必须能够回到节号与已核对的汉译，并在引用之后给出足够的解读，而不依赖转述或印象。成熟期的教义性著作，如《新耶路撒冷教义之主篇》《圣爱与圣智》《天命》《正信的基督教》，为理解提供了较为收束的表述；《天堂的奥秘》与《诠释启示录》则常常在释经的展开中，把同一教义写得更细。二者互相参证，却不以单条例句代替对上下文的尊重。死后刊行的短篇《论神性之爱》，在涉及生命、接受者与功用之爱时，也可作为补充；它与一七六三年的《圣爱与圣智》不是同一部书，引用时将标明其罗马节次，以免相混。

在层级论上，本书参考伯纳姆《离散层级》的结构，把它当作一份系统图谱来对照和检验。伯纳姆的贡献，在于把分散在各书中的层级、秩序、心智与对应，编排成可以一眼看清的连续秩序与同时秩序。对于要回答「重生何以可能」的讨论，这样的图谱是有用的。但它仍是整理，不是原文。已有的核对表明，书中若干论断与瑞登堡原文并不完全重合；其中一处与本书直接相关：原文一方面说「人的心智就是人本身」，另一方面又在别的地方把「本义上的灵魂」更多地与最内层相连。张力应当被如实处理，而不是为了图谱的整齐而提前抹平。本书将在第三章回到这一点。伯纳姆在本书中的位置到此为止：他不是主角，本书也不是对该书的复述或扩写。

在跨文化读经的态度上，本书对杨晓莉（Xiaoli Yang）《一场海子诗歌与路加福音的对话》（Brill，2018；中译本 2022）仅作简短参照：不是用一套文本给另一套作注，而是让不同文本在相遇中打开理解。本书不是海子研究，也不是路加福音的文学研究，更不把她写成瑞登堡专家；在未核对原书句页之前，也不引用或转述她的原句。后文将把这一参照点到为止，论证的主轴始终是瑞登堡的基督论与重生论，以及圣经本身、尤其是路加福音中已经给出的叙事。

本书既以原著与圣经为主要依据，就不能几乎只剩下原著、圣经和一个类型人物。论证需要与既有研究对话的地方，将引入可以核对的二手文献：在瑞登堡研究方面，如乔纳森·S. 罗斯对荣化与重生之「平行」及其尺度的说明，以及乔治·F. 多尔、罗伯特·H. 柯文对荣化的简括；在基督论与神化辨论方面，如亚他那修《论道成肉身》中「祂成为人，为要使我们成为神」的表述，用以守住界限，而不是把瑞登堡折入神化传统；在重生与灵修论述方面，如约翰·卫斯理对「上帝在我们里面更新」与外在敬虔的区分，及其与逐步改造、重生之间的差异；在汉语处境方面，如《论语》《孟子》中关于孝与恻隐的经典表述，以及白莉民对理雅各诠释儒家孝道的研究。凡引用这些文献，均依据可以复核的文本与页码。拿不准的就不

引。阿奎那仍只作为硕士研究的起点，不在本书中重新展成比较专章。伯纳姆仍是检验手册。

「教会之人」是建构的类型。这一点必须说得足够清楚，以免后文的具体性被误读为自传或个案史。为便于跟随，本书称他为陈明，童年或称明明。他不是作者，也不是某一位可以指认的信徒。设立这样一个人物，是为了让教义重新具有道路的轮廓：有婴幼儿期的余剩与记忆，有青年期的学习、试探与跨文化处境中的读经，有成年期的悔改与仁义，也有回到教会生活中的位置。陈明在汉语文化环境中长大。家中也许并不拒绝听到上帝的名字，却更日常地生活在孝顺、体面、出息和「不要给家里丢脸」的期待里；节庆、长幼、学校的功课与邻里的评价，都比讲台更早塑成他属世心智的外形。儒释道不必作为系统教义被他学过，却可能以积德、报应、心安、顺其自然之类的说法，进入他理解善恶与命运的方式。他后来若走向信仰，也不会是一个从一开始就整齐顺利的入教故事，而要在这些已经成形的习惯里认识罪恶、学习悔改、实行对邻之仁义。这样的人物可以在两种语言之间读圣经，可以在具体的伦理处境中被试探；但这些都是类型化的书写，目的是检验教义在生活中如何被理解，而不是记录某一个人的灵性经历，更不是把教义写成小说。作者自己的读书与牧会生活，只为问题的提出提供了动机，而不构成正文的情节。后文若写到明明听见却还不明白的经文，或陈明在汉语与另一种语言之间重读《罗马书》十二章二节，读者应当把这些情景读成类型，而不是索隐。

与陈明对照的，首先是圣经中主自己的道路，而不是任何一位当代人物。路加福音把主的幼年写成真实的长大：「孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧，又有神的恩在他身上」；又写「耶稣的智慧和身量，并神和人喜爱他的心，都一齐增长。」（《路加福音》2:40，2:52）十二岁时，祂在圣殿中一面听、一面问，并对寻找祂的父母说：「为什么找我呢？岂不知我应当以我父的事为念吗？」（《路加福音》2:46，2:49）此后又有旷野的试探，以及面向耶路撒冷、寻找失丧者、转向与成熟的叙事。这些经文将在第四至六章中，与陈明的婴孩、青年与成年一一对照。对照的目的，不是证明陈明走了主曾经走过的同一条路，而是说明：人的成长、寻找、试探与悔改，何以能够对应主的道路，却始终不可等同。主的长大是荣化的路程；陈明的长大是余剩被赋予、属世心智获得外形的路程。主在圣殿中以父的事为念，是神性秩序在所取人性中的显明；一个孩子在大人的期待与尚未明白的经文之间长大，则是接受者尚在预备中的生活。相似必须被看见，界限也必须被守住。

材料方面，本书所引瑞登堡汉译均为作者本人译文，已如前言与凡例所述。摘句以已刊定稿为准；尚未核对的段落，宁缺，不以试译充数。《论神性智慧》若尚无已完成的中译，

只出节号，不摘句。二手研究只在确曾核实的范围内使用。名单不够，就少写。圣经的引用，凡由本书直接引出的，采用和合本；凡包在瑞登堡引文内部的，随已刊汉译照录。

五、全书的步骤

第二章将把硕士研究中已经收束的结论，转为本书的基督论起点，并在原文中把「主取了人性并荣化之」论证清楚：取用、两个状态、试探与十字架、神性之人性，以及荣化与重生的相似何以不可等同。阿奎那只在交代起点时出现，不再占据新的比较舞台。第三章转而说明重生何以可能：离散层级、心智、流注与对应，构成人能够接受从已经荣化的主而来之生命、却仍然是人的条件。伯纳姆的图谱在这一章进入，作为整理和检验的手册。

此后三章，按人生命的阶段展开。圣经中主的道路，与陈明这位建构出来的教会之人，将在这些章节里按阶段对照，而不再只是方法上的预告。第四章看婴幼儿期与童年：余剩如何被主存留，记忆如何形成，属世心智的外形如何被孝敬、体面、家族与学业的生活所预备；路加福音二章中主的长大与十二岁在圣殿，将作为对应的原型被阅读。第五章进入青年：理智被使用，试探来到，心意需要更新；《罗马书》十二章二节将与主在旷野所受的试探对照着读，跨文化的生活与双语读经也从这一章进入。第六章看成年：悔改成为避恶如罪的生活，对邻之仁义成为可实行的爱，属灵心智被打开；路加福音中寻找与失落、醒悟与转向的叙事，将与成年的悔改对照，却仍不可把浪子写成荣化的缩小版。阶段的划分是为了论述的清晰，并不意味着真实的生命会像章节一样整齐切开；一个人可能在成年仍需回到青年未完成的争战，也可能在青年已经预先尝到成年的悔改。章节是道路的示意，不是对灵魂的强制分期。

第七章将把已经走过的道路，收束为一种读经和理解信仰的方式，讨论教会之人与教会的更新。书末的结语说明本书的贡献与限度，以及还可以继续追问的问题。以下各章都将作为完整的论述来写，而不是把方向先写成提纲，充作已经完成的内容。

问题还可以从另一面收得更紧。若荣化只被理解为降生之际便已完成的神性事实，人的重生便只能被写成对一件远古事件的纪念，改造、试探、悔改与仁义都会变成附加的道德要求，而不再是与基督论内在相关的道路。若重生被写成与荣化同一过程的缩小，人又会在最敬虔的语言里越过自己作为接受者的位置，把「如同出于自己」误认成「自己就是源头」。这两种偏差在汉语的信仰生活中并不陌生。一种把信主说成「心里有个依靠」，却不必问心智如何被打开；一种把成圣说成「做更好的自己」，把耶稣的生平当成榜样故事来模仿。瑞登堡的论述对这两种偏差都构成挑战：主的确已经做成了独特的荣化，因此人不是第二位

主；这荣化又的确为人打开了可以被走过的道路，因此人不能停在纪念里。本书全部的厚度，都应当用在把这一「既已完成、又必须被对应地接受」的关系说清楚，而不是用在堆积更多的形容词。

材料上的克制与方法上的具体，在这里是一件事情的两面。未核对的段落宁缺，不是为了显得严谨，而是因为本书的论断必须能够回到可以复核的汉译。陈明作为类型被写出，也不是为了增加故事性，而是因为若不把教义放进一种有语言、有家庭、有期待的生活里，对应就仍只是概念上的相似。路加福音之所以在后文中被反复对照，是因为它把主的长大、提问、试探、寻找与转向写得足够具体，使「相似而不可等同」能够被一段一段地检验。导论在此只把问题、界限与方法立住；真正的检验从下一章的基督论细读开始，并在第四至六章的阶段对照中被做实。

还应当预先说明，本书对陈明的书写，并不试图提供一个「成功的重生案例」。类型的功能是显明道路上的可能与危险，而不是保证一个虚构人物已经到达终点。他可能在成年仍只打开了那扇门的一条缝，可能在孝敬与真理之间反复徘徊，可能在职分中有一次诚实、又在另一次体面中退回。这样写，不是为了使故事曲折，而是因为重生按瑞登堡的论述本就是逐步的、可被中断的、必须反复悔改的。若把类型写成从马槽故事一直顺利走到属灵心智完全打开，那倒更像注水的榜样文学，而不是对教义的检验。读者因此不必在他身上寻找作者，也不必寻找一位应当被效法的英雄。应当寻找的，仍是主的荣化如何作为根基与样式出现，以及人的道路如何与之对应、又在何处必须分开。

由此也可以说明，为何本书必须把理论的细读与阶段的对照写在同一部著作里。若只有基督论与层级论，界限虽然清楚，道路却仍缺少可被检验的形状；若只有陈明的生活，形状虽然具体，却容易重新变成道德故事或文化评论。二者必须彼此约束：理论约束故事，使它不滑向自传、不滑向把人写成小基督；故事约束理论，使它不停留在无处境的正确句子里。路加福音在其中不是点缀，而是已经给出的主的道路；瑞登堡的论述也不是后来外加的系统，而是对这条道路及其对应的解释。导论到此可以把问题交出去：主取了人性并荣化之，如何解释人的重生，以及像陈明这样一位在汉语生活中长大的教会之人，如何走在与之对应、却不可等同的路上。

材料的限度也应当在导论中就被读者看见。本书所使用的瑞登堡汉译，以作者已刊或已完成的译稿为准；未核对的段落宁缺。这种克制会使某些本来可以更细的环节只被标明，而不能被填满，却也使已经写出的论证可以被复核。陈明的生活细节因此也被限制在类型之内：只写足以检验教义的处境，不写足以指向某一个真人的情节。二者是同一种诚实。一部

要被人判断「是否值得成为著作」的书，首先必须让人信得过它的引文与它的人物都没有被编造。

方法上还应当防止另一种误读：以为建构性人物的出现，使本书从神学研究转成了叙事神学或生命故事集。陈明的段落始终跟着已经立住的教义走，并且不断被路加福音中主的道路所校正。没有余剩的教义，童年的描写就只是风俗志；没有试探的教义，青年的描写就只是成长小说；没有悔改与仁义的教义，成年的描写就只是伦理小品。本书不是先有一个人物再去找教义说明他，而是先有基督论与重生论，再用一个类型去检验它在汉语生活中如何被理解、如何被争战、如何被限制。顺序不可颠倒。颠倒了，主就会变成陈明故事里的一个角色；守住了，陈明才是为了指向主而被写下的名字。

导论至此所做的，是把问题、起点、界限、方法、人物与材料交代清楚。它仍然是导论，不代替后面各章的细读。若读者只在这里停留，他看见的仍会是一幅地图。地图已经比开卷时更完整：陈明有了名字，路加福音有了将要对照的位置，杨晓莉的方法被明确限制在点到为止，汉译的依据也写在了凡例里。真正要判断这部书能否成为著作，还需要进入第二章以下已经充分展开的论证，以及第四至七章已经走完的道路。导论只负责把人带到路口，并且把不该走错的界限立在路口上。

材料的使用上，还应当说明为何路加福音被放在对照的中心，却不因此变成一部路加福音注释。选择路加，是因为其中对幼年、成长、试探、寻找与失落、转向与成熟、以及复活后讲解圣经的记载，足以与重生的阶段形成可被检验的对照。不把它写成注释，是因为本书的主问题仍是瑞登堡神学中的基督论与重生，经文是为了校正和显明，不是为了被一部系统神学取代。凡引用经文，均按和合本标明卷章节，不以意为之。若某一处对照只能说到意向或结构上的相似，本书就停在那里，不强行补出经文没有说的细节。这种节制，属于方法，也属于对圣言的尊敬。

跨文化的进入被放在青年阶段，也需要在导论里预先说明理由。不是因为童年没有文化之间的张力，而是因为理智开始形成之时，人才更清楚地意识到自己所使用的语言、所继承的观念、所面对的他种表达，并不自动合一。张力在这时浮出，方法也必须在这时被给出。双语读经因此不是一种点缀，而是青年心智被打开时可能获得的一种帮助，也是一种试探。帮助与试探将在第五章展开。导论只指出位置，以免读者把它误看成全书的中心题目。全书的中心仍是基督论与重生；跨文化是这一中心在汉语处境中被理解时必经的一层，不是另一个并列的主题。

导论的任务至此完成。问题已经立住，方法已经说明，人物已经定位，界限已经划出。余下的工作不再是预告，而是进入。进入之后，论证必须比导论更细，人物必须比导论更具体，对照必须比导论更小心。读者若发现后文只是把导论的句子换一种说法再写一遍，那就是论述未曾真正向前推进。本书力求避免这一失败：前三章把理论铺厚，第四至六章把阶段走完，第七章把读经与教会收回，结语把贡献与限度交回判断。现在可以把导论合上，从第二章重新开始读。

一句话可以把导论的方向再钉牢一次：先见主，再见人；先见荣化，再见重生；先见不可等同的界限，再见生活中的相似。把这个次序反过来，人物就会变得大于教义，文化就会变得大于圣言，方法就会变得大于所要理解的事。本书选择把次序写在前面，是为了在后文最容易写得动人的地方，仍然有一根不会被故事带走的绳子。绳子的另一头，始终系在已经荣化的主那里。这一绳子若在后文某处松开，读者应当把它重新系上，而不是顺着松开的地方把人写成主。

第二章　从本性合一到主的荣化

一、硕士研究的收束：作为诠释范畴的「本性合一」

硕士论文把比较的终点，落在一个需要继续被使用、也需要继续被限制的概念上。论文的结论这样写道：

> 研究表明，「本性合一」理论的核心价值在于突破了传统「位格合一」论静态的形而上学框架，提出了一种动态、过程性的基督论理解。通过详细论证，本研究确立了「本性合一」理论的三个关键特征：首先，它强调基督通过「荣化」（glorification）的动态过程——即基督在世间生活、受难、复活和升天的整个救赎历程中，逐步摆脱人性的局限、完全穿上神性；其次，它超越了二元对立的思维模式，建立了基于存在层级对应关系的新认知框架；最后，它为理解基督复活后的状态提供了更为完整的神学解释。
>
> （周玉阳：《从“位格合一”到“本性合一”——阿奎那与瑞登堡基督论之比较》，上海师范大学硕士学位论文，2025 年，第 108 页。）

这段话标明了先前研究认为自己已经做到的事：把瑞登堡的基督论，从「两个本性如何在一个位格中并存」的问题，转向「主如何在时间里将所取的人性荣化」的问题。三项特征其实已经预先指向本书要展开的工作。第一项是过程：荣化贯穿主在世的全部路程，而不是只发生在终点的一个瞬间。第二项是认知框架：若没有层级与对应，神性与人性、内在与外在就仍可能被写成彼此对峙的两块。第三项是结果：荣化所成就的，是复活之后神性与人性在主里面成为一，而不是一个仍然分裂的位格。本书接受这一收束，作为一部已经完成的研究能够提供的起点，却把名称的地位说得更低一些。它是诠释范畴，不是原文的主语。后文若直接说「主取了人性并荣化之」，往往比反复使用「本性合一」更贴近瑞登堡自己的句法。范畴仍然有用，因为它提醒读者：这里所论的合一，不只是结构上的同时并存，更是一段有试探、有争战、有最后之受难的路程。

比较在当时是必要的。阿奎那的位格合一论，是中世纪经院神学中最为精严的基督论表述之一。它要维护的是：神性与人性的完整，以及二者在同一位格中的合一，又不使人性被转变成神性，或与神性相混合。瑞登堡同样拒绝把从母亲而来的人性本质「转变」为神性本质，或与之混合；《新耶路撒冷教义之主篇》在这一点上，甚至明确援引《亚他那修信经》。真正的差异，不在于一方主张混合、另一方主张区分，而在于瑞登堡把「神性取了人性，并与之合一，如同灵魂与身体合一」这件事，写成了主在世时逐步成就的荣化。合一有过程，过程有争战，争战的终点是所取的人性本身成为神性之人性。硕士论文用「静态」与

「动态」来概括这一差异，大体是准确的；但「静态」一词不宜被说得过硬，以免读成对阿奎那的贬词。经院的精确有其自己要守护的问题。本书不再进入第二轮比较，只是在这里交代：先前借比较所澄清的，正是这一起点。从这里向前，论述应当回到瑞登堡自己的文本，把「取了人性」「两个状态」「试探与十字架」「神性之人性」逐层读开，而不是把硕士论文的结论再复述一遍。

二、主取了人性：独一的上帝亲自来到世上

《正信的基督教》把起点说得非常直白：

> 创造宇宙的耶和华亲自来到世上，取了人性，为要救赎并拯救堕落的人类。（《正信的基督教》82）

这句话包含三层不容拆散的内容。第一，来到世上的主体，是创造宇宙的耶和华自己，而不是从永恒另生出的另一位上帝。主语是「耶和华」，谓语是「亲自来到世上」。若把主语换成「第二位」，整句的神学结构就会改变。第二，祂取了人性。取用是真实的取用，不是一个神性位格在人性旁边显现。第三，取人性的目的，是救赎并拯救堕落的人类。目的句把基督论立刻接到救恩：取人性不是为了满足一种抽象的神人结合观念，而是为了拯救。三层必须连在一起读。若只强调「耶和华亲自来」，却不谈取人性，道成肉身就会被说成一种没有过程的降临。若只强调「取了人性」，却把来者说成另一位上帝，后面所谓与父合一，就容易被听成两位上帝的联合。若切断目的，荣化又会变成与人无关的自我完成。

瑞登堡接着指出，若人只记住「上帝从永恒生出了一位圣子，这位圣子来到世上」，却不同时思想上帝是独一的，就会在理性上陷入困难。本书在此不展开三一论的全部争论，只抓住与基督论起点直接相关的一点：主的灵魂与生命来自耶和华上帝；神性不可分割，因此称为父的神性，就是主的灵魂与生命。马太福音与路加福音关于由圣灵成孕的记载，在他看来，正是要说明这件事。因此，主取人性，不是一位已经独立存在的「第二位」与一个被造的人性外在地联合，而是独一的上帝在时间里披上了人性。

这一取用，使祂成为与世人相似的人，却又保持着一个后来必须反复提到的区别。《圣爱与圣智》说：

> 天堂向我启示，永恒之主耶和华在世上取得人性之前，就已实际具有前两个层级，而第三个层级则以潜在形式存在，这种状态与天使的情况相似。当他在世上取得人性后，又披上了第三个自然层级，由此成为与世人相似的人。然而这里存在着本质的区别：主的这个层

> 级，如同他先前的层级一样，都是无限和非受造的，而天使和世人的这些层级则都是有限和受造的。（《圣爱与圣智》233）

这段话需要慢慢读。它先承认一种相似：取人性之前，主已具有前两个层级，第三层级以潜在形式存在，这「与天使的情况相似」。相似很容易把人带向错误的结论，以为主不过是最高的天使，或以为人也可以按同一程序把第三层级做成神性。原文随即把区别说死：主的这个层级，如同祂先前的层级一样，都是无限和非受造的；天使和世人的层级则是有限和受造的。相似在结构，区别在本质。后文所谓重生与荣化的「相似」，必须提前被这段话限制。人可以有三个高度层级，并且它们可以被打开；人却不能使自己的层级成为非受造的。取人性本身，已经把后来一切对应的可能性与限度，同时放进了同一句话里。

同书接着说明，祂必须借着与人性相似的本性才能进入这第三层级，因而必须从祂的神性受孕、由童贞女所生；也唯有如此，祂才能脱去那作为容器的、本质上已死的本性，并披上神性。（《圣爱与圣智》234）取人性与荣化人性，在这里已经是同一条路程的两端，而不是两件可以分开处理的事。没有真实的取用，就没有可被脱去的软弱人性，也没有可被穿上的神性之人性。成孕与诞生不是荣化之外的序幕，而是荣化得以开始的条件。

《正信的基督教》把这一取用，进一步写成对神性秩序的遵循。耶和华上帝完全按照自己的神性秩序取了人性。祂来到世上，要真正成为人，就必须经历受孕、孕育、出生、接受教育，逐步学习各种知识，并借着知识增长聪明与智慧。就人性而言，祂起初像其他婴儿一样，后来像其他孩童一样，依次经历人生的各个成长阶段；区别只在于，祂的成长比其他人更迅速、更充分、更完善。路加福音说：「孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧，又有上帝的恩在他身上。」（路加福音 2:40）又说：「耶稣的智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长。」（路加福音 2:52）十二岁在圣殿里坐在教师中间，后来按规矩进会堂念圣经，都被读进这一秩序之中。原文随即标出一条后来对人同样有效、对主却有独特实现的法则：人必须预备自己，才能接受上帝；人预备到什么程度，上帝就能在什么程度上进入他里面。人越是主动亲近上帝，上帝就越是亲近人；而人这样亲近上帝时，必须如同出于自己。「主就是按照这一秩序逐步前进，直到与父完全合一。」（《正信的基督教》89）

这里出现一个必须立刻限制的对应点。「如同出于自己」将在人的改造与重生中反复出现：人必须好像出于自己去思想真理、实行良善，否则便没有相互的结合。主也按照这一秩序前进。可是，主的「逐步前进」是无限而非受造之层级进入并荣化所取的人性；人的「逐步前进」是有限的接受者被打开。同一条秩序法则，在两个主体上的实现不可写成同一过程的大小版本。路加福音二章的成长记载，因此既是荣化之过程性的圣经依据，也是后文讨论

童年与青年时必须小心并列的文本：儿童的智慧增长，可以对应主的成长，却不是主之成长在一个孩子身上的重演。

被称为「上帝之子」的，不是从永恒另生出的第二位，而是「在人性中的耶和华上帝」。瑞登堡区分三个名称：上帝之子，指在人性中的耶和华上帝；人子，指作为圣言的主；马利亚之子，则指所取的人性。灵魂来自父亲，身体来自母亲；就主而言，神性来自父耶和华，人性来自母亲，二者结合为一，就是上帝之子。（《正信的基督教》92）这一区分，使后文「脱去从母亲所承袭的人性、穿上神性之人性」有了名称上的着落：被脱去的，是作为「马利亚之子」的那一层；被穿上并与神性合而为一的，是作为「上帝之子」的神性之人性。

《新耶路撒冷教义之主篇》把这件事收成一条教义命题：「主从祂内在的神性出发，将祂的人性神性化，并借此与父合而为一。」（《新耶路撒冷教义之主篇》29）全基督教界所公认的《亚他那修信经》在此被引用：主既是上帝又是人，却不是两个，而是一位基督；之所以为一，是因为神性接纳了人性归于自己，如同灵魂与身体同成一人。瑞登堡要读者从信经已经承认的话里，听见他所强调的结论：主里面的神性与人性并非两个，而是一个；神性不能与人分离，人性也不能与神分离，因为将二者分离，就如同将灵魂与身体分离。他随即按七个步骤展开这一教义：主自永恒就是雅威；自永恒就是雅威的主取了人性，为要拯救所有人；主从祂内在的神性将祂的人性神性化；这一神性化借着试探而成就；神性与人性的完全合一，借着十字架这最后的试探而成就；主逐渐脱去从母亲所承袭的人性，穿上从祂自己里面的神性所出的人性，即神性之人性；祂就这样成为上帝且成为人。这七步不是另一套形而上学，而是把福音书中的成孕、受试探、受难、复活，读成一条连贯的荣化之路。后文第三至第五节，正是对其中关键几步的展开。

这七步里的「逐渐」与「借着人性运作」，还可以从《新耶路撒冷教义之主篇》第三十二节得到更细的证实。该节首先指出，主从内在的神性将祂的人性神性化，并且「这事是逐渐成就的」，所引的正是路加福音：「耶稣渐渐长大，灵里刚强，充满智慧，又有上帝的恩在他身上。」「耶稣的智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长。」（《新耶路撒冷教义之主篇》32；《路加福音》2:40，2:52）逐渐，不是因为神性本身需要学习才能成为神性，而是因为所取的人性必须按神性秩序被荣化。同一节继续说明，神性如同灵魂借着身体一样，借着人性运作。主说：「子凭着自己不能做什么，惟有看见父所做的，子才能做。」「我凭着自己不能做什么。」「我对你们所说的话，不是凭着自己说的，乃是住在我里面的父做他自己的事。」「我不是独自一人，因为有父与我同在。」（约 5:19，5:30；14:10；

16:32；《新耶路撒冷教义之主篇》32）这些经文在人嘴里说出，会表示接受者承认生命从主流入；在主嘴里说出，却表示人性与内在神性的关系，如同身体与灵魂。用词可以相似，「凭着自己不能做」甚至看起来几乎一样，层级却完全不同。人说这句话，是承认自己不是生命本身；主说这句话，是显明所取的人性并不与父分离而自行运作，并且这运作正导向合一。若把两边读成同一句谦辞的两个版本，荣化就再次被缩小成人的谦卑。

神性与人性的协同与合一，在同节也被引到约翰福音的话上：「父所做的事，子也照样做。」「人看见了我，就是看见了父。」「我在父里面，父在我里面。」（《新耶路撒冷教义之主篇》32）逐渐成就、借着人性运作、协同运作、合一，构成一条不能颠倒的顺序。合一不是起点上的省略，而是过程的结果。这与前面所论两个状态、以及十字架为最后试探的教义完全相合，也预先堵住了一种常见的简化：以为既然「看见子就是看见父」，过程便不再重要。恰恰相反，正因为合一是真实的，过程才必须被认真对待；过程越被认真对待，越不能被写成任何人都可以按较小尺度重复的历程。

三、降卑与荣化：两个状态

若荣化只是一个最终结果，过程便会重新被抹平。瑞登堡坚持，主在世时有两个状态。《新耶路撒冷教义之主篇》第三十五节把这两个状态说得最为清楚：

> 主逐渐脱去从母亲所承袭的人性，穿上从祂自己里面的神性所出的人性——即神性之人性，也就是上帝之子。
>
> 主有神性和人性——神性来自父雅威，人性来自童女马利亚——这是众所周知的。因此祂是上帝也是人，在祂里面既有神性本质，又有人性本质；神性本质来自父，人性本质来自母。因此，就神性而言祂与父同等，就人性而言祂比父小。并且，祂并没有将这从母亲而来的人性本质转变为神性本质，也没有将其与神性本质混合——正如《亚他那修信经》所教导的；因为人性本质不能被转变为神性本质，也不能与之混合。

这段话首先挡住了一种常见的误读：荣化并不是把从马利亚而来的人性本质「变成」神性本质，也不是把两种本质搅拌成第三种东西。「转变」与「混合」都被明确拒绝。从母亲而来的人性，本身与任何其他人的人性相似，因而是物质的，必须被逐渐脱去；从父而来的人性，本身与祂的神性无异，因而是实质的，由此这人性也成为神性。脱去与穿上是同时进行的过程，不是先把旧的扔掉、再另做一个新的身体。「逐渐」这个词在这里具有教义地位：它要求我们把福音书中的成长、学习、受试探、祷告，都读进荣化的内部，而不是读成已经完成之神性的外在表演。接着，同一节写出两个状态：

> 如今，主起初既有从母亲而来的人性，并逐渐脱去它，因此祂在世时有两个状态，称为降卑或虚己的状态，以及得荣耀或与称为父的神性合一的状态。降卑的状态，在于祂处于从母亲而来的人性之中，并视其程度而定；得荣耀的状态，在于祂处于从父而来的人性之中，并取决于其程度。在降卑的状态中，祂向父祷告，如同向另一位说话；在得荣耀的状态中，祂与父说话，如同与祂自己。在后一种状态中，祂说父在祂里面，祂在父里面，父与祂原为一；但在降卑的状态中，祂承受试探，受十字架的苦难，并祷告父不要离弃祂。因为神性不能被试探，更不能受十字架的苦。由此可知，主借着试探以及那时持续不断的胜利，并借着十字架的受难——即最后的试探——完全战胜了地狱，并完全荣耀了祂的人性，正如前面所显明的。（《新耶路撒冷教义之主篇》35）

两个状态解释了福音书中那些看似对反的话：何以同一位主，既说「我与父原为一」（约翰福音 10:30），又祷告「我的上帝，我的上帝，为什么离弃我」（马太福音 27:46）。不是有两位上帝在交谈，而是主在所取的人性中，经历降卑与荣化的不同程度。「视其程度而定」「取决于其程度」，说明两个状态不是两个彼此隔绝的房间，而是同一路程上可以进退、但总体朝向合一的程度变化。神性本身不能被试探，更不能受十字架的苦；正因此，试探发生在祂所取的、尚未完全荣化的人性之中。软弱的人性是真实的软弱，不是装出来的姿态。也正因此，荣化不是取消道成肉身，而是把所取的人性一直带到与父合一的地步。若把降卑说成一种假象，十字架就失去了争战的真实；若把荣化说成只是外在的光辉，合一就仍未被理解。

《正信的基督教》用几乎相同的语言，把两个状态说成「趋向合一的进程」与「合一本身」：「趋向合一的进程，是祂的虚己状态；合一本身，是祂的荣耀状态。」虚己状态是祂在父面前谦卑的状态：向父祷告，说自己遵行父的旨意，并将一切所行、所说的都归于父；若不处于这虚己状态，祂就不能承受十字架的苦难。荣耀状态，就是祂的神性与人性合一的状态。登山变像、施行神迹，以及说父与祂原为一、父在祂里面、祂也在父里面，都是在这一状态中。当两者完全合一后，祂便有权柄管理凡有血气的，并说天上地下所有的权柄都赐给了祂。（《正信的基督教》104）与《主篇》第三十五节对照，可以看到同一教义的两种表述：一处强调「程度」，一处强调「进程」与「本身」。进程不是对结果的稀释，结果也不是对进程的取消。同一书还说，主借着救赎的工作使自己与父合一，父也使自己与祂合一；祂越是逐步完成救赎的工作，作为父的神性就越是亲近祂、扶持祂，并与祂一同作工，直到两者完全合一，不再是两个，而是一个。「这合一就是得荣耀。」（《正信的基督教》97）救赎的工作与荣化的进程，在这里再次被写成同一条路，而不是先救赎、后荣化的两段。

《天堂的奥秘》把这一脱去与穿上，写成贯穿主在世生命的持续过程。在论及以撒断奶所象征的分离时，书中说：主在整个生命过程中，尤其是在被荣耀化时，逐渐且持续地将从母亲那里得来的纯粹人性部分与自己分离并脱去，直到生命的最后时刻，使祂不再是母亲的儿子，而成为神的儿子，因而与父合而为一，祂自己就是耶和华。（《天堂的奥秘》2649）过程的渐进性，在这里不是修辞，而是教义本身的一部分。若把荣化压缩成十字架上的一个瞬间，降卑的全程、幼年与旷野的试探、以及理性与感官一层一层被做成神性的工作，便都失去了位置。十字架是最后的试探，是完全的合一在此成就；它不取消此前一切争战的实在性。幼年在这一过程中不是可有可无的前奏。《正信的基督教》已经说明，主就人性而言，起初像其他婴儿一样，后来像其他孩童一样，只是更迅速、更充分、更完善；路加福音「孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧」，以及「智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长」，都被读进荣化的秩序之中。（《正信的基督教》89；《路加福音》2:40，2:52）真正的幼年，保证荣化不是从天而降的瞬间神性化；「更迅速、更充分、更完善」，又保证这幼年不是一个普通儿童的成长史。第四章写陈明的童年时，将再次并列这两段经文：并列是为了看见成长的真实，也是为了立刻分开两种成长。主的长大，是所取人性按神性秩序被预备并逐步与父合一；人的长大，是余剩被赋予、记忆被形成、属世心智获得外形。没有前一种长大，后一种长大便没有可以结合的主；有了前一种长大，后一种仍不能被写成它的缩小版。

四、试探、争战与十字架

《新耶路撒冷教义之主篇》把主降世的目的与手段，写在同一句话里：

> 主来到世间，为要制伏地狱并荣耀祂的人性；十字架的受难是最后的争战，主借此完全战胜了地狱，并完全荣耀了祂的人性。（《新耶路撒冷教义之主篇》12）

一句之中有两个目的，和一个手段。两个目的是「制伏地狱」与「荣耀祂的人性」；手段是争战，其最后一场是十字架的受难。教会通常知道主战胜了死亡，并且带着荣耀升入天堂；该书认为尚未为人所知的是：祂是通过争战，即试探，战胜死亡即地狱，并同时通过这些争战荣耀了祂的人性。这两个「同时」，是本段最容易被读丢的地方。战胜地狱与荣耀人性，不是先做一件、再做一件，而是同一场争战的两面。十字架因此不是与此前路程无关的附加惩罚，而是最后的争战，也是最后的试探。福音书中旷野的试探，所代表的是祂一直到最后的全部试探；客西马尼园与十字架上的苦难，则是这全部试探的尽头。试探无非是与地狱的争战。荣化与救赎在瑞登堡那里不是两件并列的事。

紧接着的一节，用约翰福音和路加福音来证明这两面都在受难中达到完全。「现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去」（约翰福音 12:31），「你们可以放心，我已经胜了世界」（约翰福音 16:33），被读成对地狱的完全战胜；「如今人子得了荣耀，神在人子身上也得了荣耀」（约翰福音 13:31），「基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗」（路加福音 24:26），被读成对人性的完全荣化。然后出现那句对本书最为关键的解释：

> 荣耀就是神性与人性的合一，因此经上说：「神也要因自己荣耀人子。」（《新耶路撒冷教义之主篇》13）

「荣耀」在这些引文里，就是本书论述中所说的荣化。合一不是在神性之外另做一个人格，也不是把人性提升为与神性平行的第二位上帝，而是所取的人性被做成神性之人性，以致父在子里面、子在父里面。若没有这一解释，荣化容易被听成外在的光辉；有了这一解释，光辉才被收回到神性与人性成为一这一事实本身。「神也要因自己荣耀人子」，在这一读法里，不是一位上帝给另一位上帝加冕，而是神性在所取的人性中使自己得荣耀，人性也因此成为神性之人性。

争战的独自性，同样必须被守住。该书第十四节引以赛亚书六十三章：「我独自踹酒榨，众民中无一人与我同在……我自己的膀臂为我施行拯救。」主独自争战，靠自己的能力。这一点直接构成后文讨论人受试探时的界限：人可以在主里面争战，人的得胜却不能写成「与主一同完成荣化」。人不是第二位踹酒榨的人。主降世，为使天上、进而世上的一切恢复秩序；这恢复是借着与当时侵扰每一个人的地狱争战而达成的。若没有祂，无人能得救。救赎因此不是与荣化平行的另一套理论，而是同一位主、同一场争战所成就的事。人的重生将在后面被写成对这一成就的接受与对应，而不是对这一成就的补充。

《新耶路撒冷教义之主篇》把「独自争战」说得更硬。主降临世间，为使天上、进而世上的一切恢复秩序；此事的达成乃是通过与地狱的争战。主借此成为公义，并拯救了世人，若没有祂，无人能得救。以赛亚书「我独自踹酒榨，众民中无一人与我同在」「我自己的膀臂为我施行拯救」，被读成：祂独自争战，靠自己的能力。同一书中「他见无人拯救，无人代求，就用自己的膀臂施行拯救」，同样描写主在世时与地狱的争战：祂独自凭自己的能力争战，并借此成为公义，成为救赎者。（《新耶路撒冷教义之主篇》14）「众民中无一人与我同在」，是荣化与重生之界限在争战问题上最清楚的表达之一。人的试探中，主在人里面争战，人必须仿佛出于自己而持守真理；但人这一边从来不是「无人与他同在」。若把人的得胜写成自己的膀臂施行拯救，就正把主的独自争战，误写成了人可以重复的业绩。反之，若因此断言人什么也不必做，又抹掉了「仿佛出于自己」的真实回应。独自争战属于主；回

应与接受属于人。后文写陈明在青年与成年中的试探时，将一再回到这一区分：他可以被试探、可以争战、可以得胜，却没有一刻是「众民中无一人与他同在」的那位救赎主。

这一「独自」也说明，何以救赎不能被理解成对人这一边的补充性合作。不是主做一部分、人做一部分，合起来才完成救赎。若没有祂，无人能得救。人后来的悔改、仁义与心智的打开，都建立在这一已经完成的争战之上，而不是去补上主当时缺少的助力。主成为公义，不是因为人赞同了祂，而是因为祂凭自己的膀臂得胜。人成为义，则是与这位已经得胜的主结合。两个「成为」不可互换。

《天堂的奥秘》从内在意义补充了同一教义的另一面：主不仅使理性成为神性，也使内在和外在的感官部分以及身体本身成为神性，并以其身体复活。「坐在神的右边」象征在天上和地上拥有一切权能。（《天堂的奥秘》2083）因此，荣化的终点不是灵魂摆脱身体，而是人性的全部——直到身体——被做成神性。这一论断的独特性是显而易见的：那是唯独属于主的复活。人的重生可以在人的意志、理智与生命中对应这一全程，却没有一条路，能让受造的身体被做成神性本身。对应在这里再次显出它的力量与限度。把主的复活仅仅读成灵魂不朽的证明，就会把荣化的终点读小；把人的复活写成与主同一意义上的神性化，则会把对应写成重复。两边都是对同一节的误用。

《新耶路撒冷教义之主篇》随即把试探与神性化连在一起：「主借着所承受的试探，以及那时持续不断的胜利，将祂的人性神性化。」试探无非是与邪恶和伪谬的争战，因而也是与地狱的争战。即使在人身上，那些承受属灵试探的人，其试探也是由地狱中的恶灵引发的。人若在试探中靠主得胜，就被从地狱中拉出来，并被提升到天国；人借着试探成为属灵之人，从而成为天使。而主则是凭祂自己的能力与整个地狱争战，完全制伏并征服了它；并借此同时荣耀了祂的人性，永远保持着对地狱的制伏和征服。（《新耶路撒冷教义之主篇》33）这一段把对应与界限写在同一节里，几乎不必再加解释。两边都有试探，都是与地狱的争战，都通向一种被提升的生命。可是人「靠主得胜」，主却「凭祂自己的能力」得胜；人被作成属灵之人、成为天使，主却荣耀人性，并永远制伏地狱。引文中的「天国」是遇阳读书定稿用字，照录；本书论述仍称天堂。主降临之前，地狱已增长到甚至开始侵扰天堂的天使，以及每一个降世和离世的人；若非主降临世间，就没有一个人能得救。（《新耶路撒冷教义之主篇》33）人的试探之所以可能以得胜结束，正是因为这场已经完成的、独自的争战。把人的得胜写成对主之得胜的补充，是倒果为因；把主的得胜写成与人的得胜同一类，只是规模更大，则是抹平本节自己划出的界限。

五、神性与人性的合一，以及「神性之人性」

把以上各节收在一起，所谓「本性合一」所要标明的事实，已经可以用瑞登堡自己的话来陈述。合一是相互的：神性本质与人性本质相结合，人性本质也与神性本质相结合。《天堂的奥秘》在论燔祭的至高意义时说：

> 「这是献给耶和华的燔祭」象征主的人性得荣耀。……燔祭则象征神性真理与神性良善合一。这种合一，就是这里所说的「得荣耀」。
>
> 主在世时，使自己的人性成为神性真理；随后又逐步将人性与他里面的神性良善合一，使人性也成为神性良善，因而与耶和华合而为一。他里面作为生命本源的神性良善，就是在人那里称为从父亲而来的灵魂的部分；它本身是神性良善，也就是神性之爱。（《天堂的奥秘》10053）

荣化因此有其内在的秩序：所取的人性先被做成神性真理，再与作为生命本源的神性良善合一，以致人性成为神性良善，与耶和华合而为一。秩序很重要。若把合一理解成从一开始便已完成的状态，主在世的学习、争战、祷告与受难，都会变成已经不必要的表演。若把合一理解成某种对人性本质的化学改变，又会直接违反他自己反复重申的话：从母亲而来的人性本质不能被转变、也不能被混合。被脱去的，是从母而来的软弱人性；被穿上的，是从祂内在神性所出的神性之人性。称为「上帝之子」的，正是这神性之人性。燔祭所象征的，不是人把自己献给上帝之后所得到的一种心理安慰，而是主将人性一直带到与神性良善合一的那一步。释经在这里不是附加的装饰，而是教义的展开方式：自然意义中的祭，对应至高意义上的荣化。

《正信的基督教》把同一教义收到与人相关的结合法则中：真正的结合必须通过双方相互并交替的回应来成就，主与人的结合也不例外。「吃我肉、喝我血的人常在我里面，我也常在他里面」（约翰福音 6:56），「你们要常在我里面，我也常在你们里面」（约翰福音 15:4），被用来说明这条法则。人越亲近主，主就越亲近人。（《正信的基督教》100）必须立刻加上：主与人的结合，以主里面已经成就的神性与人性之合一为前提。人不能先与一个尚未荣化的人性结合，再等待那人性自己去完成荣化；人是与已经荣化的、作为神性之人的主结合。结合是救恩在人这一边的实现方式，却不是荣化本身的缩小再演。相互性在这里也有限度：人的回应是真实的，却不是与主对等的共同完成。人开门，主进入；人并不能把自己做成神性之人，好与主对坐。

到这里，硕士论文所提出的诠释范畴，可以被更准确地放回原文。所谓「本性合一」，若仍值得保留，它所指的就是这件事：主凭内在的神性，将所取的人性荣化，使神性与人性如同灵魂与身体成为一，并且这合一有降卑与荣化的过程，有试探与最后的十字架，其结果是神性之人性。范畴的价值在于标明过程与结果；范畴的限度在于，它不能比「荣耀就是神性与人性的合一」这句话更清楚。本书此后将更多地使用后一句，而把「本性合一」留作对先前研究的收束，以及必要时的提示。

耶和华上帝作为神性真理来到世上，而神性真理就是圣言；祂来到世上时，并未与神性良善分离。构成上帝本质的有两者：神性之爱与神性智慧，也就是神性良善与神性真理。「耶和华」表示神性之爱，也就是神性良善；「上帝」表示神性智慧，也就是神性真理。约翰福音「太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。……道成了肉身，住在我们中间」，其中的「道」就是神性真理。（《正信的基督教》85；《约翰福音》1:1，3，14）这一表述把取人性从一种只关乎身体的事实，提升到与圣言本身相关的事实。主来，是神性真理成为肉身。圣言有属灵意义和属世意义：在属灵意义中，神性真理如同处在光明中；在属世意义中，则如同处在阴影中。后文讨论读经时还将回到这一点。此处先要抓住的是：荣化之路，同时是圣言在肉身中被成全之路。因此，人的重生作为对应，也包括人在圣言中被真理改造，却不包括人自己成为圣言。

耶和华上帝作为神性真理来到世上，为要完成救赎的工作。救赎就是制伏各个地狱、使各个天堂恢复秩序，并在此基础上重新建立教会。这些工作不能单靠神性良善来完成，必须借着从神性良善发出的神性真理。单独的神性良善，好比没有剑刃的剑柄；从神性良善发出的神性真理，则好比锋利的剑，可以用来与敌人交战。所有地狱从来都处于伪谬与邪恶之中，只有借着圣言中的神性真理，才能与它们交战并将它们制伏。（《正信的基督教》86）这一段把前面「独自争战」说得更具体：争战所用的，是神性真理。人在试探中也是借着真理而不是单凭善意去争战，这一点与之相似。可是人手里的真理，是他从主、从圣言所接受的；主作为神性真理而来，本身就是那能够制伏地狱的剑。相似再次显出形状，等同再次被禁止。

六、相似而不可等同：荣化作为重生的根基与界限

起点一旦立住，便可以回到那条必须划清的界限。瑞登堡自己先说出相似。《正信的基督教》在论述主的两种状态之后写道：

主就是这样与父合一，父也与祂合一。简言之，主使自己的人性得荣耀，也就是使它成为神性人性，这与祂使人重生、从属世之人成为属灵之人的过程相似。

凡从属世之人成为属灵之人的，都要经历这两种状态，并借着第一种状态进入第二种状态，从世界进入天堂。……第一种是改造状态，人有完全的自由，按照自己的理智行事；第二种是重生状态，人仍有同样的自由，但他的意愿、行动、思想和言语，都出于主所赐的新爱与新理智。在改造状态中，理智在先，意志在后；在重生状态中，意志在先，理智在后，理智按照意志行事，而不再像先前那样，由理智引导意志。（《正信的基督教》105）

相似是具体的，而不是一种模糊的类比感觉。主有降卑与得荣耀；人有改造与重生。两边都不是单凭一次宣布便完成，两边都涉及意志与理智之秩序的翻转，两边都通向一种不再把良善与真理只记在外头的生命。改造时，人按理智仰望属灵之物；重生时，新的爱推动并引导理智。若把这一秩序读回主的两个状态，可以发现一种结构上的对应：降卑的状态中，主处于从母亲而来的人性之中，向父祷告如同向另一位说话；得荣耀的状态中，祂与父说话如同与祂自己。人这一边的「理智在先」与「意志在先」，对应着主那一边从尚未完全合一到已经合一的程度变化。若没有这相似，人的重生便很难被理解为「在主里面」发生的事，而容易退回为一种与基督论无关的道德进步。

《新耶路撒冷及其属天教义》把这相似说得更紧，也用了更需小心阅读的词：

人的重生是主荣耀化的形象，即正如主使其人性成为神性，主也使其所重生的人成为灵性的。（《新耶路撒冷及其属天教义》185）

《天堂的奥秘》在解释以扫与雅各的内在意义时，也说：这段经文在至高意义上论及主如何使自己的自然成为神性，在代表性的意义上则描述人的重生过程，「因为人的重生可以被视为主得荣耀的一个缩影」（《天堂的奥秘》3296）。换句话说，在重生的过程中，可以看到主如何使祂的人性得荣耀或成为神性的一个缩影；当主使人重生时，祂也完全改变人的状态，甚至可以说使人的旧人变成新人。

「形象」与「缩影」都是已刊汉译中的用字，必须照录。但它们更需要被正确地听见。同一页里其实已经给出读法上的限制：至高意义论及主，代表性的意义描述人。两个意义同在一节经文中，正说明两边可以被并列阅读，也说明它们不是同一层上的同一件事。形象是对应，不是复制。缩影是代表性的映现，不是把同一过程按比例缩小，安置在人里面。若把「缩影」读成「较小的荣化」，人便被写成正在把自己的人性做成神性；这正好越过了前文已经立住的界限。主的层级是无限和非受造的，人的层级是有限和受造的。主凭自己的力量

争战，众民中无一人与祂同在；人的容器本身没有生命，不过是接受从主流注之生命的器官。主使人性成为神性良善，与耶和华合而为一；人被做成的，是属灵之人，是与主结合的人，不是第二位神性之人。旧人变成新人，是状态的完全改变，却不是本质的神性化。

这一界限，也需要与希腊教父传统中的神化（theosis / deification）表述对照，以免「形象」被听成「成为神」。亚他那修在《论道成肉身》中写下那句常被引述的话：「祂成为人，为要使我们成为神。」（Athanasius, *On the Incarnation of the Word*, 54.3, trans. Archibald Robertson, in Philip Schaff, ed., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 4, p. 330；据 Christian Classics Ethereal Library 所提供的该卷文本页码）这句话所说的，是道成为人，使人得以分有神圣的生命，而不是说有限的人把自己的人性做成神性，更不是说人成为第二位主。即便如此，若把它直接套在瑞登堡的荣化与重生上，仍会造成混淆。主的荣化是所取人性成为神性，这是独特的、不可分有到等同程度的作为；人的重生是成为属灵之人，并且如罗斯所指出的，人越靠近主，「不是失去自我、与神性融合」，反而「越清楚地觉得自己是自己，也越自由」。（Rose, *Swedenborg’s Garden of Theology*, 16–17）罗斯又说，主在世时所经历的，与人的悔改、改造与重生「有一种平行」，但主的争战「是在无限的尺度上」，所求的是「神性，而不是属天性」。（同书，22–23）神化传统可以帮助读者听见「结合」与「生命被更新」的严肃性；它不能被用来把荣化写成人人可走的神化之路，也不能把重生写成较小的成神。本书引入这一对照，正是为了把已经立住的界限守得更明确。

《正信的基督教》又指出，任何真正的结合都必须通过双方相互并交替的回应来成就，主与人的结合也不例外。「吃我肉、喝我血的人常在我里面，我也常在他里面。」「你们要常在我里面，我也常在你们里面。」这种结合是在人亲近主、主也亲近人的过程中形成的；有一条确定不变的法则：人越亲近主，主就越亲近人。（《正信的基督教》100）相互性在这里是真实的，却仍不是对等的。人亲近主，是接受者的回应；主亲近人，是生命本身的临在。人不能把这相互性理解成两个同等主体的合作造神。后文所谓悔改、开门、实行仁义，都是这「亲近」在人这一边的形状；它们必要，却不能被写成救赎的另一半。

还需要把「形象」和「缩影」再读一遍，以免后文按阶段展开时重新滑入缩小版的想象。《新耶路撒冷及其属天教义》说，人的重生是主荣耀化的形象，即正如主使其人性成为神性，主也使其所重生的人成为灵性的。（《新耶路撒冷及其属天教义》185）《天堂的奥秘》论及雅各与以扫所象征的秩序时，则使用「缩影」一词来说明人里面可以映现主的路程。（《天堂的奥秘》3296）两个词都容易被听成比例模型：主走了一大步，人走一小步，

方向与本质相同，只是规模不同。原文却不容许这样读。「成为神性」与「成为灵性的」，已经不是同一件事的大小之别。神性是非受造的、无限的；灵性是受造层级被打开后的生命。形象之所以是形象，正因为两边属于不同的层级。缩影之所以是缩影，是代表性的映现，而不是把荣化按比例压缩后安放在人里面。陈明后来若在成长、试探、悔改中显出与路加福音中主的道路相似的轮廓，那相似只能被读成对应：他长大，却不是在荣化自己的人性；他受试探，却不是独自踹酒榨；他悔改转向，却不是使人性与神性合一。相似越清楚，界限越要说在明处。

因此，本书把主的荣化称为人的重生的根基与样式，而把二者的关系称为对应。说「根基」，是因为若主未曾荣化祂的人性，人便没有可以结合的神性之人，流注也没有已经打开的道路。说「样式」，是因为改造与重生的秩序、试探与得胜、内在与外在的翻转，都在主的路程中有其原型。说「对应」，是为了同时拒绝两种相反的简化：一种把重生写成与荣化无关的修养；一种把重生写成荣化的缩小版。后文讨论心智、余剩、试探与仁义时，将一次次遇到可以并列阅读的段落。并列是为了让形象显现，也是为了让界限保持可见。主的道路是独特的。陈明作为教会之人所走的，是对应的路。要说明这条路何以可能，还必须进入人的心智与层级。这是下一章的工作。

逐步成长之所以不可省略，还可以从《正信的基督教》对一种相反幻想的驳斥中看得更清楚。人若不知道神性全能是按照秩序运行的，就很容易问：上帝为什么不立刻取了人性，而要经历逐步成长的过程？为什么不直接组成一个身体，以既是上帝又是人的形象显现在所有人面前？即使选择通过出生而来，为什么不在胚胎或婴儿中注入全部神性，为什么不一出生就成为成年人，立刻凭神性智慧教导人？原文指出，人若在思考神性全能时不考虑秩序，就会产生这类荒谬的想法，使教会充满幻想和空谈；其中也包括认为人可以完全被动，像石头、雕像或木像一样接受洁净，不必主动做任何事。（《正信的基督教》90）这一驳斥对本书的主线极为重要。主必须按神性秩序经历成长，正是路加福音二章必须被认真阅读的理由；人必须在重生中合作，而不是像石头一样被注入，又正是后文悔改与「仿佛出于自己」的理由。把荣化写成瞬间的显明，和把重生写成瞬间的注入，其实是同一种不顾秩序的思想。主的逐步成长，不是全能的减弱，而是全能按秩序运行的方式；人的逐步重生，不是对主之功德的侵犯，而是接受者按同一秩序被打开。

神性真理来到世上，却没有与神性良善分离。「至高者的能力要荫庇你」（《路加福音》1:35），其中「至高者的能力」表示神性良善。父在祂里面，祂也在父里面，所说的「父」，正表示神性良善。（《正信的基督教》88）取人性不是只取一种可以孤立存在的真

理，好像与爱无关。后文人的重生若只有理智中的真理，而没有意志中的良善，也就还不是重生。没有真理的良善不能行动，意志若不借助理智，就不能单凭自身的良善做任何事；在灵界，一位依靠主、处于神性真理中的天使，即使身体柔弱，也能使成群的地狱之灵四散。（《正信的基督教》87）人在试探中借真理争战，正对应这一力量；可是人所有的真理，仍是接受而来。主作为神性真理而来，本身就是那力量的源头。合一是相互的：「我在父里面，父在我里面。」（《正信的基督教》99）主里面神性与人性的相互合一，是人与主相互结合的根基，却不是同一件事的缩小。前者使人性成为神性；后者使接受者在主里面、主也在人里面。

从父亲而来的灵魂，才是人真正的本体；从母亲而来的身体并不是人的本体。人之所以是人，是因为灵魂。（《正信的基督教》103）这一论断首先属于人类学，却直接光照基督论。主的灵魂与生命来自父，因此祂里面的本体是神性本身；从马利亚而来的，是所取的人性，必须被逐步荣化，并被脱去其中软弱的部分。人的灵魂则是生命的接受者，不是生命本身。两边都可以说「灵魂是人的本体」，层级却完全不同。若把这一句直接用在陈明身上，当作他里面已经有一个可以自我荣化的神性本体，就正把对应写成了缩小。它真正要说明的是：主能够荣化人性，因为祂的本体是神性；人能够重生，只因为从这神性有生命流入。

趋向合一的进程，是祂的虚己状态；合一本身，是祂的荣耀状态。主之所以有虚己与荣耀两种状态，是因为只有经过这样的过程，才能达到合一。这是神性秩序不可改变的法则。（《正信的基督教》104，105）这两种状态，可以由宇宙中按照神性秩序创造的各种事物来说明。（《正信的基督教》106）秩序、过程、两种状态，已经在本章前部展开；这里再引，是为了强调：连宇宙的类比也只能说明过程的普遍性，不能把主的合一写成自然过程的一个例子。自然中的生长说明「不能一天完成」，并不说明「树木的长大与荣化是同一件事」。救赎完全是神性的工作，因此唯有全能的上帝才能完成；祂必须取了人性，才能施行救赎，因为耶和华上帝处于无限而纯粹的本质之中。（《正信的基督教》124）人的重生不是这项神性工作的缩小版，而是这项工作完成之后，人这一边必须发生的接受与合作。

若没有主的救赎，不义与恶毒就会遍布整个基督教界，无论在属世世界还是灵界，都是如此。（《正信的基督教》120）人初次降临时，地狱的势力不断向上扩张，几乎充满天堂与地狱之间的众灵世界，不仅扰乱最低层天，也侵扰第二层天。（《正信的基督教》121）这些论述把荣化与救赎从个人虔诚中重新放回宇宙的争战里。主取人性、受试探、受十字架，不是为了提供一种可供模仿的心理经验，而是为了制伏已经威胁到天堂与世人的地狱。陈明的试探之所以可能以得胜结束，是因为这场争战已经完成。他把自己的黑暗感受写成「好像地

狱要满了」，可以理解，却必须立刻被纠正：满过来并侵扰众天的，是主降临时所面对的局势；人里面的争战，是已经得胜的主仍在个别灵魂中施行的保护与更新。

主离开世界后所差遣的保惠师圣灵，表示神性真理；主在山上变像，向门徒显明祂自己就是圣言。（《正信的基督教》85 已论及相关事）这些事不能在此全部展开，却提醒我们：荣化的结果，是人可以在真理中认识已经可见的主。人的重生若离开圣言，就会变成一种无法检验的内在感觉；若只有圣言的字句而没有生命，又会变成死的信仰。后文第四至七章之所以必须把读经写进道路，原因正在这里。基督论不是在重生论述开始之前就可以结束的序言。主成为圣言成了肉身并荣化之，才使人的阅读、悔改与仁义有对象、有媒介、有界限。

到第二章即将结束之时，不妨把将要进入的阶段论述预先限制一次。后文会写主的幼年与明明的幼年，主的试探与陈明的试探，主定意面向耶路撒冷与陈明在一项恶上的定意，以马忤斯路上的讲解与陈明的读经。并列会很密。密，是为了显出形象；也正因为密，才必须预先记住本章已经论证的：主独自争战，人靠主争战；主使人性成为神性，人被做成属灵之人；主是圣言成了肉身，人在圣言中接受生命。相似的清单越长，越不能用清单来暗示等同。下一章将说明对应何以在结构上可能；可能，仍不是等同。

神性秩序要求逐步成长，也帮助我们理解，为何后文必须按婴孩、青年、成年展开，而不能把重生写成与年龄无关的一次性事件。不是因为这三个阶段具有神圣的必然性，好像人人都必须在某一岁数完成某一层；而是因为主自己既按秩序取了人性并经历成长，人的接受也必在时间中发生。时间中的发生，对主是荣化的路程，对人是重生的路程。路程都需要时间，时间却不使两段路程变成一段。这一区分若在第二章被记住，后文即使写得很细，也不容易重新混为一谈。

主取人性而不立刻使之全部神性化，对人的启发也不在于提供一种可以模仿的时间表，而在于显明神性秩序本身。秩序要求结合在争战、试探与逐步得胜中完成。人若羡慕一种不必经过试探的快速更新，他羡慕的就不是主的道路，而是一种被缩短的幻想。主自己尚且按秩序前行，人更不能要求越过试探而达到属灵的心智。这一句话很容易被听成对苦难的赞美。它不是。试探不是美德，也不是必须被寻求的经验；它是结合过程中对恶与伪谬的显明与争战。主的试探是对地狱的直接得胜，人的试探是靠主拒绝自我之爱中的恶。二者都按秩序发生，秩序却不把它们变成同一件事。后文写陈明的试探，必须始终在这一启发之下，而不是在一种「我也有旷野」的浪漫之下。

「不可等同」若被说得太多，也有一种相反的危险：读者会以为人的道路因此变得不重要，或者变得只是一种比喻。必须把话再拉回来。人的重生极其重要，因为它关乎人是否接受生命、是否成为属灵之人、是否成为个别意义上的教会。不可等同，不是降低重生，而是保护荣化的独特，从而使重生真正作为接受而成立。若荣化可以被人分有到等同的程度，接受就变成了自我神化；若重生因此被说成无足轻重，接受就变成了可有可无。第二章同时坚持两句话：主的荣化是独一无二的；人的重生是真实、必要且对应的。两句话都要被带到后文里去，不能只带走其中一句。

到此，基督论的起点已经可以交给重生论去承接。主取了人性并荣化之：这是已经完成的事，不是等待人去补完的半成品。人的重生是对这已经完成之事的接受与对应。下一章将说明接受在结构上何以可能；再下一章起，将说明接受在一个汉语孩子的生活里如何一步步成为争战。交出的时候，只需再记住一句：结构上的可能与生活中的过程，都不能回过头来修改荣化的独特。若后文有任何句子让人产生「陈明也在荣化」的印象，那一句就写失败了。正确的印象只应是：陈明在已经荣化的主里面被逐步重生。

第二章到此结束。它已经把硕士阶段的起点收进来，把荣化讲清楚，把形象与缩影的界限守住，并把后文将要展开的阶段预先限制在「相似而不可等同」之内。若这一章完成了它的任务，读者在进入重生论之前，应当已经不能再把人的更新误称为荣化，也不能再把主的道路看成一种更高明的人类榜样。主是主。人是被主重生的人。下面将转入这一接受何以可能。

第三章　心智、离散层级与对应

前一章把基督论的起点立在「主取了人性并荣化之」，并划清了荣化与重生的界限。本章要问的是一个紧随其后的问题：重生何以可能。人若只是封闭的自然身体，主的生命便无处可入；人若与主没有层级上的分别，所谓结合又会重新滑向等同。瑞登堡用离散层级、心智、流注与对应来回答这件事。这些概念不是为了另建一套与基督论无关的宇宙论，而是为了说明：有限的人如何能够接受从已经荣化的主而来的生命，却仍然是人，而不是第二位主。伯纳姆的《离散层级》在这一章里作为整理和检验的手册进入。它有助于看清结构，却不能代替原文，更不能把本书写成对该手册的复述。

一、离散层级与两种秩序

《圣爱与圣智》把层级的知识比作钥匙：

> 层级的知识好比一把钥匙，能开启事物的因由并使我们得以进入其中。若缺乏这种知识，几乎无法理解任何因由，因为若无此知识，两界的客体和主体就显得如此单一，仿佛除了肉眼所见之外别无他物。……外在是通过层级进入内在，并由此达到最至内在的，这不是通过连续的层级，而是通过离散的层级。（《圣爱与圣智》184）

连续层级是从粗到细、从密到疏，或反向从细到粗的渐变，如同光到暗、热到冷。离散层级则完全不同：它们如同前、中、后，或如同目的、原因和结果。前者自成一体，中者自成一体，后者自成一体，合在一起又构成一个整体。因此，不能把内在想成只是把外在做得更精细，也不能把属灵想成更稀薄的自然。把相继的层次看作连续不断的人，只能把属灵之物理解为更精细的属世之物；然而属灵与属世的区别，如同在先与在后。引文中的「连续的层级」与「离散的层级」，正是本书术语所谓连续层级与离散层级。至于「相继」，在汉译中常用来描述层级之间的排列；本书在术语上把 successive order 称为连续秩序，并随时提醒：连续秩序说的是排列，连续层级说的是渐变，二者不可混为一谈。

不知晓这些层级，便很难理解人在改造和重生中的不同状态。原文把这一点说得很硬：

> 世界上一切事物，无论是在灵界还是在自然界中存在的，都是由离散层级和连续层级共同构成的，也就是由高度层级和广度层级构成的。……若不理解这些层级，就无法了解三层天之间的差异，……也无法了解人的内在官能（即心智的官能）之间的差异，因此也就无法了解人在改造和重生过程中的不同状态；……更完全无法理解灵性与自然之间的差异，因而也就无法理解对应关系。（《圣爱与圣智》185）

引文中的「灵界」，是包括天堂、地狱与中间灵界在内的广泛概念，与作为自然界之对应的整个灵性世界相当。下文若单独论及天堂或地狱，将分别称之，而不把二者泛称为灵界。三层天所说的，是天堂内部的层级，不是灵界的全部。

这段话把好几件后来必须分别展开的事，先绑在同一把钥匙上：三层天的差异，心智官能的差异，改造与重生的不同状态，灵性与自然的差异，以及对应本身。它们不是互不相干的题目，而是同一层级法则在不同领域中的显现。重生之所以不能被写成一种连续的改良，原因正在这里。原因产生结果，不是通过连续的方式，而是通过离散的方式；原因是一回事，结果是另一回事，其间的差异如同在先与在后。人从属世之人成为属灵之人，不是把原来的生命渐渐磨得更精细，而是更高的层级被打开，使生命的秩序发生质的改变。下一章将要讨论的余剩，以及其后的试探、悔改与仁义，都必须放在这一背景下理解：它们不是同一平面上的加减，而是不同层级被预备、被打开或被关闭的过程。

高度层级还有两种排列。《圣爱与圣智》说，在连续秩序中，第一层级位于最高处，第三层级位于最低处；在同时秩序中，第一层级位于最内层，第三层级位于最外层。连续秩序是从最高到最低的垂直排列，如同三层天：第三层天最高，第一层天最低。同时秩序则像把一根分为三层的柱子压平成一个平面：原来的最高层变成最内层，最低层变成最外层。（《圣爱与圣智》205）对心智而言，这意味着属天、属灵与属世可以同时存在于同一个人里面：更高者在内，更外者在外围。人不是先过完一层，再开始另一层；内在可以在外在尚未完全顺从时已经被触及，外在也可以在内在关闭时仍然活动。后文按婴幼儿、青年、成年展开，正是因为同时秩序里的各层，会在生命的不同阶段被不同地预备和打开。阶段是连续秩序中的路程，人本身却是同时秩序中的整体。

更重要的是，这三个高度层级从出生起就存在于每一个人里面，并且可以被逐步开启：

> 三个高度层级是每个人从出生起就存在于每个人里面，它们能够逐步开启，而且随着它们的开启，人在主里面，主也在人里面。……每个人从出生起就具有三个高度层级（或称离散层级），它们彼此层层相叠或内含。而且，每个高度层级（离散层级）本身都包含着广度层级（连续层级），使其能够通过连续方式成长。（《圣爱与圣智》236）

重生之所以可能，首先是因为这些层级已经被赋予。它们不是人后来为自己造出来的阶梯，而是从出生就内含于人的结构。人在改造与重生中所经历的，是这些已经被赋予的层级如何被开启，以及人因此在何等程度上在主里面、主也在人里面。开启有程度，结合也有程度。这再一次把人的道路写成对应，而不是写成另一场从无到有的神性化。同一节还提醒：每个离散层级本身又包含着连续层级，使它能够通过连续方式成长。打开是离散的跳跃，成

长却可以在已被打开的那一层里连续发生。若把一切都写成跳跃，人的日常学习与习惯就没有位置；若把一切都写成渐变，重生又会退回为改良。两种层级必须同时被记住。

《圣爱与圣智》随即以三层天为例，把这一区别说得更直观。天堂分为三层，它们通过垂直层级彼此区分，因而形成上下关系；这些层级之间的交流只能通过从主而来的流注，按照秩序从上层流向下层，而不能反向进行。每一层天堂内部的区分，却不是通过垂直层级，而是通过水平层级：中心沐浴在智慧之光中，越往外围则越进入智慧的阴影，如同光线连续减弱。人的情况与此类似：内在心智同样分为与天使天堂数量相对应的层级，通过离散层级或说垂直层级来区分；因此人可以处于最低层级，再上升到较高甚至最高层级，这完全取决于他智慧的程度。当人仅处于最低层级时，较高层级是封闭的；只有当他从主接受智慧时，这些较高层级才会逐渐开启。人的心智也像天堂一样具有连续层级。人之所以与诸天堂相似，是因为就其心智的内在本质而言，他是微型的天堂；这种相似性的程度，取决于他从主那里接受了多少爱与智慧。（《圣爱与圣智》186）「微型的天堂」在这里极易被误读成缩小版的神性世界。原文给出的条件却非常严格：相似的程度取决于接受，而接受来自主。人不是自己里面本来就有一座可以膨胀为天堂的神性结构；他是被造的接受者，其心智可以对应三层天，却不能反向把生命注入主。流注只能从上而下，不能从下而上。这一不可逆，正是荣化与重生不可等同在层级论上的根据：主是生命的源头，人是被打开的容器。

因此，若不理解离散层级，就不能理解人在改造和重生中的状态——这个过程是通过从主接受爱与智慧，继而按照特定秩序开启心智的内在层级而实现的；同样也无法理解从主经由诸天堂而来的流注，更无法领会人被创造时所具有的秩序。若仅从连续层级的角度思考这些问题，就只能看见表面现象而无法理解根本原因；从表象建立的理解会累积为谬见，最终可能使严重的伪谬被误认为真理。（《圣爱与圣智》187）《天堂与地狱》用几乎同样的话说：不了解与神性秩序相关的层级的人，无法理解天堂如何被区分，也无法理解人的内在与外在。世上许多人把高低只看成从最纯净到最粗糙的连续变化；但是内在和外在并不是连续的，而是离散的。若人们不理解这些层级，便无法认识天堂的差异、人的内在与外在官能的差异、物质世界与灵性世界的差异，也无法理解人的灵魂与身体的差异，因而无法理解对应和象征是什么，以及流入的本质如何。属感官的人无法把握这些差异，他们将灵性视为更纯净的自然状态，因而远离智慧的核心。（《天堂与地狱》38）引文中的「非连续的层次」「流入」，是遇阳读书定稿用字，所指即本书术语中的离散层级与流注。把属灵看成更精细的自然，正是前一章已经拒绝的那种缩小想象在宇宙论上的对应物：以为只要把人做得更纯净，人就可以接近主的本质。重生不是纯化自然，而是打开更高的层级。

二、心智、意志与理智

若问被打开的是什么，答案首先是人的心智。心智不是身体的附属功能，而是人本身的形式。《圣爱与圣智》说：

> 从以上内容可以看出，人的心智就是人本身。人的第一形式，也即人的本质形式，连同其所有整体和各个部分，都是通过神经从大脑的核心延续而来的，这一点在前文中已有论述。这种形式是人在死后所进入的状态，即被称为灵或天使的存在，其形态在人类的一切完美中仍然保持为人，只是此时成为了灵性的人。而物质形式，即在世间附加和覆盖的外在形式，本身并不具备人的本质形态，而是从灵性形式衍生出来，附加和覆盖其上，使人在自然界中能够行动。（《圣爱与圣智》388）

「人的心智就是人本身」这一句，必须被认真对待。死后仍然作为人而活着的，是这心智的形式；物质身体是覆盖，使人能在自然界中行动。若把人等同于可见的身体，重生便只能被想象成外在行为的改善。若把人理解为心智，重生所涉及的便是意志与理智、内在与外在、属灵心智与属世心智的秩序。

《新耶路撒冷教义之生活篇》把心智的构成说得更为直接：「人里面有两种官能，一种称为意志，另一种称为理智。二者彼此有别，但被造时就是合一的；当它们合一，便称为心智。因此，人的心智就是由这两者构成的，人一切的生命都在其中。」意志是一切良善的容器和载体，理智是一切真理的容器和载体；意志与理智之间的婚姻，与良善与真理之间的婚姻相同。意志是人生命的「存在」，理智是人生命的「显现」。（《新耶路撒冷教义之生活篇》43）这段话与第三百八十八节可以互相发明：说心智就是人本身，是因为人的生命在意志与理智之中；说二者被造时就是合一的，则说明重生所要恢复的，正是这一被邪恶与伪谬拆散的婚姻。人可能知道很多、思考很多、明白很多，却仍不算真有智慧，因为邪恶的生活属于意志，会把理智中的真理赶走或加以歪曲。（《新耶路撒冷教义之生活篇》44）信仰若只停在理智里，而生活陷在邪恶中，便还不是真信仰。后文所谓悔改与避恶如罪，正是要让意志重新成为良善的容器，好使理智中的真理不再无处可安。

同书又指出，主赋予人两种有别于野兽的官能：一种是能够理解何为真理、何为良善的能力，称为理性，属于理智；一种是能够实行真理和良善的能力，称为自由，属于意志。这两种官能来自主，并且持续不断地从主而来，永不被夺去；主借着它们与每一个人同在，不论这人是善是恶。然而，当人借着这两种官能开启更高的层级时，主与人的关系就更加亲近。「这些层级被开启的程度，就决定了人在主里面，以及主在人里面的程度。」（《圣爱与圣智》240）自由与理性因此不是人用来自成圣的资本，而是主在人里面的居所，也是人能

够回应、从而能够结合的条件。死后刊行的《论神性之爱》把同一事实说到生命本身上：「人与天使就其自身而言并不是生命，而只是生命的接受者。」人不能由神性本身形成，否则他就会是自身中的神性；他乃是由受造而有限的事物形成，神性能够在这些事物中，并向它们传达自己的生命。（《论神性之爱》II）接受者与生命本身的区别，是荣化与重生之界限在人类学上的对应表述。

《正信的基督教》把人从属世之人变为属灵之人的路程，写成必须经历的两个状态：改造与重生。在改造中，人从自己的属世层面仰望属灵之物，并渴慕它们，这是出于理智的思想状态；在重生中，人成为属灵的属世之人，这是出于意志的爱之状态。当第二状态开始并逐步推进时，心智便发生转变：意志之爱流入理智，推动并引导理智。爱之善在多大程度上居于首位，信仰之真在多大程度上居于其次，人就在多大程度上成为属灵的人，成为新造之物。人就是这样重生的。（《正信的基督教》571）前一章已经指出，这一秩序与主的降卑与荣化相似，却不可等同。本章要补充的是：这一转变之所以可能，是因为人里面已经有离散的层级，以及能够接受流注的意志与理智。没有心智的这一结构，所谓「心意更新而变化」便只是一句没有着落的经文。

这里出现一处不应被偷偷抹平的张力。一方面，原文说「人的心智就是人本身」，心智是人的本质形式。另一方面，在论流注的地方，灵魂被说成并非生命本身，而只是从作为生命本身的上帝所领受生命者；人里面最内在、亦即最初的容器，正是他的灵魂；心智从属于灵魂，身体从属于心智。（《灵魂与身体的交互关系》8）伯纳姆在整理层级时，往往把「本义上的灵魂」更严格地限制在最内层。图谱因此显得整齐：最内层是灵魂，其外是心智，再外是身体。原文却并不总是按这同一套名称切割。说「心智就是人本身」，是就人死后仍然作为人而活的本质形式而言；说「灵魂是最内在的容器」，是就生命流注的最先接受而言。二者可以同指一个由内而外的结构，却不是已经自动同一的两个定义。本书把这张力保留下来。后文若要更细地讨论最内层、余剩与属世心智的外形，也仍以原文的用法为准，而不为了图表的清晰先行统一。

属世心智处于最末层级，包围并包含着更高的属灵心智和属天心智。正因为要包围和容纳，属世心智便具有反作用力：更高层级若未被开启，它便与之对抗；若被开启，则与之协作。（《圣爱与圣智》260）重生的困难，有很大一部分正发生在这里。不是人缺少更高的层级，而是包围它们的属世心智可以抵抗。反作用力本身并非单纯的恶：若没有它，内在就会松弛、向外推挤以致崩解，原文甚至用身体的膜层来说明这一点。问题在于，反作用在层级未开时成为对抗，在层级已开时才能转为协作。试探、悔改和对邻之仁义，将在后几章中被

写成这一反作用如何被软化、被扭转，以至于协作成为可能。本章只需先标明：心智不是一块匀质的底板，而是有内有外、可开可闭、能抗能顺的结构。

三、流注与对应：重生何以可能

离散的层级说明人里面有可被打开的结构，心智说明这结构就是人本身。还需要说明的是，生命从何处而来。瑞登堡的回答很集中：唯独主是生命本身，人是生命的接受者。

> 唯独上帝、因而唯独主是爱本身，因为他是生命本身，而天使和人类是生命的接受者。……从非受造、无限、存在本身和生命本身中，不可能直接创造出任何事物，因为神性是单一且不可分割的。但可以从受造和有限的事物中创造，这些事物被塑造成可以容纳神性的形式。人类和天使正是这样的存在，他们是生命的接受者。（《圣爱与圣智》4）

人若误以为自己是生命本身，而不是生命的接受者，就无法避免将自己等同于上帝。感觉上似乎自己在活着、在思想、在愿意，这是一种必须被承认、又必须被揭穿的现象：结合需要回应，回应使那些本属于主的事物看起来如同是人自己的；但人一旦把它们据为己有，结合便开始破裂。《圣爱与圣智》用天使来说明这一点：自由与理性并不属于天使自己，乃是主的自由与理性在他里面，却因与生命紧密相连，看起来像是他自己的；他由此能够回应，而回应是结合的前提。然而，天使越是相信仁爱与智慧真的是他自己的，就越不能与主结合。（《圣爱与圣智》116）重生的「如出于己」，正建立在这一既真实又有限度的现象上。人必须好像出于自己去思想真理、实行良善，否则便没有相互的结合；人又必须承认生命是流入的，否则所谓重生就会重新变成自我神性化。前一章已经指出，主自己也按照「如同出于自己」的秩序前进，直到与父合一；那是荣化中的独特实现。人这一边的「如出于己」，是接受者的回应，不是第二场荣化。

流注有其秩序。爱与智慧从上帝共同流入人的灵魂，并通过灵魂流入心智的情感和思维，继而流入身体的感官、言语和行动。灵魂本身并非生命本身，而只是领受生命者。一切流注皆是生命之流注，因而皆出于上帝。要正确领会流注，就必须从上帝开始，而不是从某个中间环节开始。（《灵魂与身体的交互关系》8）《天堂的奥秘》用几乎同样的话说：所有生命，无论是人、灵还是天使的，都源自于主；主就是生命本身，祂的生命以一种难以理解的秩序扩散到整个天堂，甚至渗透到地狱，最终流入每一个个体。然而，每个接收者根据自己的本性来接受这种流入：良善和真理被善人接受为良善和真理，被恶人接受为邪恶和伪谬。阳光普照，物体却按自身的特质显出不同的颜色。（《天堂的奥秘》2888）因此，流注

的普遍性并不取消人的责任，反而使人的接受成为决定性的：不是主停止流入，而是人里面的容器如何接受，使同一生命显现为全然不同的结果。

对应，正是连接这些层级的法则。若不知离散层级，便无法理解灵性与自然之间的差异，因而也无法理解对应。《圣爱与圣智》把这一点已经说在前面。对应不是修辞上的比喻，也不是后来附加给教义的象征技巧。它是在先者与在后者、内在与外在、属灵与自然之间的实际关系。自然世界中的一切，都与灵性世界中的事物相对应，因为自然世界由灵性世界而存在，也靠灵性世界维系；唯有圣言的内在意义能揭示祭与燔祭之类规定所包含的奥秘，因为内在意义阐明对应关系。（《天堂的奥秘》10053 相关论述所依的同一法则，在释经中被一再提起。）主的荣化与人的重生之间的关系，本书称为对应，其根据正在这里：二者属于不同的层级与不同的主体，却按神性秩序彼此相关。人的心智与身体之间、意志与心脏之间、理智与肺之间，也按对应相连。没有对应，流注便没有可以循着下行的道路，圣经的内在意义也没有可以落到字义上的秩序。后文读经时将会一再用到这一法则：不是用属灵意义取消字义，而是让字义成为内在意义的对应。杨晓莉所提示的两套文本对话，将在更后的章节里与这一法则相遇；本章只需先把对应的教义位置标明：它是重生所以可能的结构条件之一，也是荣化与重生既相似又不可等同的理由。

《论神性之爱》还从功用的角度，把「在主里面」与「是一个人」连在一起：人在对功用的爱里到什么程度，就在主里面到什么程度，就爱主、爱邻舍到什么程度，也就在同样的程度上是人。爱主，就是从祂并为了祂而实行功用；爱邻舍，就是向教会、国家、社会与同胞实行功用。只爱作为一位位格的主，而不爱功用，乃是从自己爱主，这就不是爱。（《论神性之爱》XIII）这一表述将在第六章讨论对邻之仁义时再次出现。此处先要指出的是：流注不是一种与生活无关的内在体验。生命流入人，是为了使人成为功用，并因此真正成为人。重生的可能性，最终要在生活中被证实。

于是，「重生何以可能」可以收成几句并不华丽、却必须同时成立的话。人之所以能够重生，是因为人从出生便具有可被开启的离散层级；因为人的心智就是人本身，其中有来自主的理性与自由，使回应成为可能；因为生命从作为生命本身的主流入，人是接受者而不是生命的源头；因为层级与层级之间有对应，主所成就的荣化能够在人里面留下形象，却不把人做成主。人之所以必须重生，是因为属世心智可以抵抗更高的层级，人若停留在出生时颠倒的秩序中，便不能成为属灵之人，也不能进入上帝的国。可能性与必要性在这里是同一件事情的两面。这些条件也可以反过来说明，陈明这一类教会之人为何既能够重生，又不能把自己的道路写成荣化。他从出生就具有可被打开的层级，因此余剩可以被存入，理智可以被

使用，属灵心智也可以在悔改与仁义中被打开。他的心智就是他本身，因此道路发生在意志与理智的秩序里，而不是发生在身体的外表上。他是生命的接受者，因此必须「仿佛出于自己」地回应，又必须承认生命从主流入。他的生活世界是属世的，其中的语言、孝敬、体面和学业期待构成属世心智的外形，可以抵抗，也可以在被打开后协作。可是，流注不能从他这一边反向进入主；他里面被打开的，永远是受造的层级，而不是非受造的神性本身。对应在这里不是一句安慰，而是结构上的事实。

至于这可能性如何在余剩中被预备，如何在青年的理智与试探中被考验，如何在成年的悔改与仁义中被实现，则是下一章开始的道路。道路将具体地落到陈明身上，但结构已经先在这里立住：先有可被打开的心智，才有可以被走过的阶段；先有不可逆的流注，才不会把阶段写成另一场荣化。

四、伯纳姆的图谱及其检验

十九世纪末，伯纳姆编著《离散层级》，以连续秩序与同时秩序为经纬，把瑞登堡分散在各书中的层级论述编排成可以通观的图谱。对于本章所讨论的问题，这份图谱的用处是明显的。它让读者一眼看见：高度层级如何在连续秩序中自上而下排列，又如何在同时秩序中由内而外同居于一人；心智、身体与最内层如何被放在同一张结构图里；荣化与重生如何可以在同一套层级语言中被对照。本书因此不回避它，也不贬低它。整理本身是一种理解。

但整理不是原文。伯纳姆的若干论断，经与瑞登堡原文核对，并不完全重合。与本章最直接相关的一处，便是上文已经保留的张力：原文一面说「人的心智就是人本身」，一面又把灵魂说成最内在的生命容器；伯纳姆若把「本义上的灵魂」只限于最内层，并因此把心智写成较外的一层，这作为图谱是清晰的，作为对原文的翻译却已有所收窄。类似的情形还出现在其他细节上，例如某些为说明色彩、层数或爱之定位而列出的节号，原文并不在该处如此说。这些出入不必被夸大成对伯纳姆的否定，却必须被记住：手册的功能是对照和检验，不是为原文立法。遇有不能重合之处，本书以瑞登堡已刊汉译为准，并把差异写明，而不暗中改写任何一方。

因此，伯纳姆在本书中的位置可以这样确定。他帮助读者进入第三章所必须进入的结构视野，也帮助后文在讨论余剩、属世心智与属灵心智时不至于迷失方向。他不是本书的主角，本书更不是《离散层级》的中文扩写。主角仍然是瑞登堡自己的论述，以及这些论述如何解释：主的荣化何以能成为人的重生的根基与样式，却始终不是同一过程的缩小版。有了层级、心智、流注与对应，重生的可能性已经被说明。下一章将从婴幼儿期的余剩开始，看

这可能性如何在陈明——一位被建构出来的、在汉语文化环境中长大的教会之人——的生命中，一步一步成为道路。

对应作为重生所以可能的法则，最后还可以从「不可逆」再推进一步。流注从上而下，较高层级开启较低层级，较低者不能把自己做成较高者的源头。因此，人可以接受、回应、配合，甚至在自由中拒绝，却不能从自己这一边产生神性。陈明后来无论在读经、悔改还是仁义上走得多远，他所打开的，始终是自己里面已经被赋予的受造层级。他越是承认这一点，结合就越真实；他越是把打开当成自己的神性化，结合就越开始破裂。离散层级因而不是一套冷淡的分类学，而是基督论在人类学中的延伸：它解释人何以能够被已经荣化的主更新，又何以不能成为主。后文按婴孩、青年、成年展开时，将不再重复证明这一结构，而是看它如何在余剩的隐藏与放出、试探中的争战、悔改中的合作里实际运行。结构若未立住，故事只会变成感伤的成长叙述；结构立住了，陈明的生活才可能成为对教义的检验，而不是对教义的替代。

流注的不可自造，还可以说得更具体。天使不是自己成为天使的，而是通过与神人的结合而成为天使。这种结合按照对圣善与圣真的接受而实现；他们能按照主赐给他们的理性，自由地思考和意愿，从而接受圣善与圣真，仿佛是出于他们自己，这样就产生了爱的互动，因为若无互动就没有爱。地上的人也是如此。宇宙的一切受造物，都是接受神人之圣爱与圣智的容器。（《圣爱与圣智》57）「仿佛出于自己」在这里再次作为结合的条件出现，而不是作为独立的源头。天使尚且如此，地上的人更是如此。陈明后来无论在试探中如何争战，在悔改中如何起来，他成为教会之人，都不是自己把自己造成的，而是接受与互动的结果。

关于人的情感和思维，无论是人、灵还是天使，都无法凭自己产生意愿和思维。这些都来源于他人，最终所有的意愿和思维都可以追溯到生命之源——主。任何不与之相连的事物都无法存在。邪恶和伪谬与地狱相连，沉溺其中的人，其意愿、思维与所谓「自由」都源于地狱；良善和真理与天堂相连，追求它们的人，其意愿、思维与真正的自由都源于天堂。（《天堂的奥秘》2886）与人同在的恶灵将人视为奴隶，灌输自己的欲望和信念；天使则将人视为弟兄，传递良善和真理的情感，并尊重人的自由，不是按天使自己的意愿，而是按主的旨意引导。被魔鬼引导的人处于奴役状态，被主引导的人则享有真正的自由。（《天堂的奥秘》2890）青年与成年的试探，必须放在这一对引导里来理解。陈明觉得自己在选择，这感觉是必要的；可选择的源头并不在他的自我之中。真正的自由，不是从自我出发为所欲为，而是在主的引导中愿意真理、实行良善。

当属灵心智开启时，属世心智的状态会发生根本性的转变：它被安排顺从并服从于属灵心智。作用超过反作用时，平衡就会改变。属世心智若受其爱的快乐和思维的愉悦支配（这些本质上是邪恶和伪谬），它的反作用会排斥属灵心智的流入，关闭接受的门户。当属灵心智开启时，这种模式会发生逆转。这种状态的转变就是所谓的改造和重生：改造前的属世心智状态可以比作向下旋转的螺旋，改造后则如同向上旋转的螺旋；人在改造前的倾向是向下朝向地狱，改造后则转向仰望天堂。（《圣爱与圣智》263）引文中的「自然心智」即本书所说属世心智。螺旋的比喻，把第三章的结构与后文的阶段连接起来：童年铸成的外形可以向下转，也可以在被打开后向上转。孝敬、体面、争气这些外形本身并不决定旋转的方向；决定方向的，是中心的爱，以及属灵心智是否被打开。陈明的道路，正是这一转变是否实际发生的检验，而不是另一场由下而上的自我神性化。

由此可以再回到「重生何以可能」这一章的题目上，把已经展开的环节收成一个更紧的句子。可能，是因为人是容器，不是源头；因为层级可被打开，不是被人造出来；因为流注从上而下，并且尊重人看起来如同自己的自由；因为属世心智的反作用可以被逆转，使螺旋转而向上。不可能靠自己完成，也是因为同一组理由：人不能凭自己产生意愿和思维的源头，不能使流注逆行，不能把受造层级做成非受造的神性。陈明的全部道路，都走在这一「可能而又不能自造」的窄路上。宽了，就会变成自我荣化；窄到取消回应，又会变成石头一般的注入。第三章把这条窄路的结构立住，后文只是看一个人如何在上面行走，或如何从上面滑开。

对应不仅存在于主的荣化与人的重生之间，也存在于人自己的内在与外在、意志与行为、理智与言语之间。第三章若只把对应说成宇宙论上的一层法则，仍容易让后文的生活写成另外一件事。其实陈明每一次把已经看见的真理说出来或做出来，都是在外在中寻求与内在对应；每一次用体面把真理挡在门内，都是让外在与内在分裂。对应失败，不一定表现为公开的伪谬，也可以表现为正确的内在思想从未成为外在的生活。层级论因此不是远离生活的图谱，而是解释生活何以分裂、又何以可能重新合一的语言。合一在人这里仍是有限的、按程度的，永远不是神性与人性在主里面的那种合一。

伯纳姆的图谱在后文更具体的论述里，位置仍然应当有限。结构越被说细，越容易让人把手册当成原文。必须重复一句已经说过的话，却换一个理由：后文对陈明心智外形、反作用与螺旋转向的描述，若写得更具体，并不等于这些描述已经解决了「心智就是人本身」与「本义上的灵魂」之间的张力。具体生活不能被用来抹平原文中尚未被简单统一的概念。图

谱帮助观看，生活帮助检验，原文保持它自己的难度。这三者的秩序，是本书对自己的限制，也是对读者的尊重。

「微型的天堂」这一表述，在进入陈明的故事以前，还应当再被限制一次。人就其心智的内在本质而言，可以是微型的天堂，但条件是他从主接受爱与智慧。没有接受，人里面仍有可被打开的层级，这些层级却可以关闭，甚至可以对应地通向相反的方向。把每一个孩子都写成已经是一座小天堂，会把余剩的预备夸大成已经完成的结合。把任何一个还未打开的人写成没有希望，又会把可被打开的结构说得太弱。第三章守住的是结构上的可能与条件；第四至六章要看的，是条件如何在一个具体的生活世界里被给予、被考验、被接受或被拒绝。

流注与自由的关系，也可以说得更紧一些，以免后文写陈明的选择时，被读成两种相反的错误：或者他完全自己作主，或者他只是被推动的旁观者。流注是生命的来源，自由是人接受或拒绝的空间。没有流注，人没有生命去选择；没有自由，接受就不再是接受。陈明后来的悔改、读经、实行仁义，都必须被写成「好像出于他自己」，又必须被写成「其实来自主」。两句话少一句，教义就偏了。少了前一句，人会等待一种自己完全不动的奇迹；少了后一句，人会把重生当成自我改造的成功学。第三章把这两者并立，是给第四至七章预先准备好判断的尺子。尺子不代替生活，生活却必须被这把尺子量过。

对应若只被理解成象征解释，后文对陈明生活的书写就会变成一种寓意游戏：考场象征试探，家庭象征教会，职分象征圣殿。本书拒绝这种游戏。对应首先是层级之间的关联，是内在在外在中的显现，而不是两件外在事物之间的巧比。陈明的考场、家庭和职分，首先是他真实所处的属世生活；它们所以能与重生发生关系，是因为这些生活中有爱与观念在运作，而这些爱与观念可以接受或拒绝来自主的流注。解释应当跟着这一运作走，而不是反过来给每一种场景预先准备一个圣经典故。典故可以照亮，却不能代替结构。第三章把对应说成结构，正是为了禁止后文把生活写成解经谜面。

心智的层级若被打开，打开也不是人可以设计的工程。人可以读、可以思想、可以实行已经看见的真理，这些都是必要的配合；打开本身仍是主的作为。因此，后文写陈明的成长，会写他的选择，也会写他不能选择的那一部分：他无法给自己制造余剩，无法给自己打开属灵心智，无法把一次正确的认识变成生命。能做的，是不拒绝已经来到的光，不把已经看见的恶再称作无害。不能做的，是代替主完成结合。第三章把这一能与不能的界限写清，后文才不至于把人物写成自我拯救的英雄，也不至于写成毫无责任的棋子。

第三章到此也可以把「何以可能」交给「如何发生」。可能已经在层级、心智、流注与对应中被说明；发生将在一个孩子、一个青年、一个成年人的生活中被观看。观看不是证明，因为一个建构性的人物不能证明教义。观看是检验：这些结构若是真的，它们应当能够解释一个人在汉语处境中何以既被预备、又被争战、又必须不断重新开始。若后文只是把结构再讲一遍，检验就失败了。若后文把人物写成已经活出全部结构的典范，检验也失败了。成功的标志更朴素：读者能看见可能如何变成过程，也能看见过程如何仍然短于主自己的道路。

可能一旦被说明，人仍可能把可能误当成已经完成。需要最后再钉一句：结构上可以被打开，不等于已经被打开；流注一直临在，不等于已经被接受；对应一直存在，不等于已经被活出。陈明的道路所以还要往下写，正因为这三句都还没有被他或任何读者自动完成。

第四章　余剩、记忆与属世心智的外形

前两章说明：主取了人性并荣化之，是人的重生的根基与样式；人里面又有可被打开的离散层级、作为人本身的心智，以及从主流入的生命。可能既已标明，还须问它如何开始。重生不是从青年的理智或成年的悔改才突然起头的。在人能够反省良善与真理之前，主已经在人里面做工。瑞登堡把这早期被赋予、被保存、本人却往往毫不知情的善与真，称为余剩。本章讨论婴幼儿期与童年：余剩如何被存入，记忆如何形成，属世心智的外形如何被预备。圣经中主自己也经历过婴孩与孩童的成长；那一路程是独特的荣化，只能作为对应的原型被阅读，而不能写成一个孩子正在经历的同一过程。为了使这些教义重新具有道路的轮廓，本章引入一位建构性的教会之人，看他如何作为婴孩与儿童，生活在一个汉语的家庭世界里。他不是作者，也不是某一位可以指认的信徒。

一、何为余剩

《天堂的奥秘》把余剩说得具体而宽广：

> 不过，何为“余剩”？它们不仅是一个人自幼从主的话语中学到并印刻在记忆中的善和真，而且还包括所有由此产生的状态，诸如从婴儿期开始的纯真状态，对父母、兄弟、姐妹、师长、朋友之爱的状态，对邻舍之爱的状态，对贫穷困乏者的怜悯的状态；简言之，所有善和真的状态。这些状态，连同印刻在记忆中的善与真，被称为“余剩”，被主保存并隐藏在人的内在之中，而本人完全不知情，并且它们被彻底地与人自己的本性、即恶与伪分开。所有这些状态都被主精心保存在人之中，以至于连最细微的部分也不会丢失。（《天堂的奥秘》561）

余剩首先不是一套被记住的教义条目。它包括从主的话语所学到的善和真，更包括由这些所产生的状态：纯真，对父母与亲人的爱，对邻舍的爱，对困乏者的怜悯。状态与知识在这里被放在一起，而且状态在先。一个还不会背诵经文的婴儿，已经可以处于纯真的状态中；一个还不能解释「邻舍」是谁的儿童，已经可以对困乏者感到怜悯。这些状态被主保存并隐藏在内在之中，本人完全不知情，并且与人自己的本性、即恶与伪彻底分开。余剩因此不是人的自我积累，而是主的保存。若没有它们，人将无法避免永恒的咒诅：当邪恶与伪谬的状态重新出现时，主正是用这些被保存的状态来调和。

《天堂的奥秘》第一千九百零六节把同一教义放进生命的时间里。余剩是人从婴儿期到生命结束期间由主赋予的所有善和真的情感状态，这些状态被存储在人里面，以备他死后生

命所用。人出生时本没有任何善，完全沾满了遗传的罪恶，所有的善都是外来流入的，如爱父母、保姆、伙伴等，这源自于纯真。这些善是由主通过天堂中最纯洁的纯真与平安流入的。因此，当人还是婴儿时，他便开始充满了这些品质。随着孩子逐渐长大，童年时期的良善、纯真与平安的状态逐步退去；他越是融入这个世界，就越是沉溺于乐趣和欲望，童年时期的天堂般的良善逐渐淡出，但这些美好品质仍旧存在，并通过它们来调节人后来形成以及自己获取的状态。「没有这些美好品质，人就无法真正成为人。因为如果没有这些良善的情感状态来调节，那些由欲望或邪恶形成的状态将会变得比任何动物都要恶劣。」（《天堂的奥秘》1906）

这段话有两层必须同时抓住的意思。第一，婴幼儿期不是灵性上的空白，而是余剩被赋予的开始。第二，这些品质后来会淡出，却并不消失；它们被保存，为的是调节此后的生命。淡出不是被销毁。一个儿童渐渐学会计较、比较、怕失去，并不意味着他婴儿期的纯真已经被抹掉；那纯真被藏入内在，成为后来仍能被主唤起的余剩。成长因此具有一种痛苦的双重性：人必须长大，才能进入理解和试探；人长大时，又似乎离开了那些最柔软的状态。教义在这里既不美化童年，也不把童年写成必须尽快摆脱的蒙昧。

余剩被保存的方式，也说明为什么人不能自我观察得一清二楚。所有的良善和真理都来自主，并且不断地流入人类，但接受的方式因人而异，取决于生活中的邪恶以及自己确认的伪谬。这些邪恶和伪谬会消灭、窒息或扭曲从主不断流入的善与真。为了防止善与恶、真与伪混合——因为若混合，人将永远灭亡——主将它们分开，并将人所接受的善与真储存在内在人中。只要人被邪恶和伪谬所支配，主就绝不轻易让所储存的善与真显现；只有当他处于某种圣洁状态，或在焦虑、疾病等类似情况下，这些才会显现。主储存在内在人中的，就是所谓余剩。（《天堂的奥秘》2284）余剩因此是被分开、被保护的。它不是人可以随时调用的资本，也不是一种可以拿来炫耀的内在资源。人在平常的自我感觉里往往看不见它；它却在人最无助的时刻，成为主仍能在他里面做工的凭借。

同一教义还可以从另一面来说明。人在婴儿和童年阶段从主那里获得纯真、仁义和怜悯；这些被保存的品质单单属于主，使人在成年后能够成为一个真正的人。它们不是通过学习获得的，而是作为恩赐从主获得的；在人被重生时，这些品质成为重生的基础，主正是通过这些余剩来施行祂的工作。人必须学习行走和说话，必须通过实践使所学成为习惯，却不能靠同样的方式为自己制造纯真与怜悯。（《天堂的奥秘》1050）余剩因此把「恩赐」与「外形」分开了：属世心智的外形可以靠学习与习惯形成，余剩本身却不是习惯的产物。缺了余剩，人甚至无法真正地活着：

> 人类没有“余剩”是无法生存的；“余剩”，如先前所说，是人类生命中存在于野兽之上的东西；通过“余剩”或借助“余剩”，人类得以像人一样存在，知晓何为善与真，能自我反省，从而能思考和推理；只有通过“余剩”，才存在着属灵和属天的生活。（《天堂的奥秘》560）

思考、反省与推理，通常被当成理智自己的能力。原文却把它们追溯到余剩：没有被保存的善与真，人甚至不能像人一样思想。前一章所说的自由与理性，在这里获得了时间上的起点。它们不是青年忽然获得的天赋，而是从婴幼儿期就被主保存下来的生命条件。个人如此，教会也是如此。倘若主未在每个人之中保存余剩，他将免不了在永死中灭亡；同样，如果没有一些人在其中保留着教会或真正的信仰，人类就会灭绝。一座城、一个王国，往往因少许人的缘故得以保存。（《天堂的奥秘》468）第七章讨论教会的更新时，还会回到这一「少许人」的意象。本章只需先记下：余剩既是个人生命中属灵与属天生活的所在，也是教会能够继续存在的内在理由。

余剩也不是一次赋予、此后只减不增的库存。这些关于仁爱与仁义、纯真与平安的状态，从婴儿期开始就被赋予，随着人渐渐成长会逐渐减少；然而，当人经历重生时，他不仅会保留原有的状态，还会收获新的余剩，从而开启新的生命。（《天堂的奥秘》1738）减少与更新必须放在一起读。童年的淡出，是为了让人进入理解和争战；争战中若有得胜，新的余剩会被赋予。同节立刻把主自己的道路写出来：试探争战中所获的余剩，就亚伯拉罕向麦基洗德所献的十分之一所象征的而言，代表主通过不断的争战和得胜为自己赢得的所有属天之爱；通过这些争战和得胜，主与神性本质不断地合一，直到祂的人性本质也成为爱，即生命的本质，也就是耶和华。（《天堂的奥秘》1738）人在重生中所收获的新余剩，是接受者被赋予的更多生命；主在争战中为自己赢得的，是人性与神性的合一。二者可以并列阅读，却仍是对应，而不是同一过程的缩小版。

二、三种余剩之善，以及属世心智的外形

余剩并非只有一种。《天堂的奥秘》按生命的阶段，区分三种由余剩所表示的良善：婴幼之善、无知之善和理解之善。婴幼之善，是从出生到开始接受教育和有所认知之年的良善；无知之善，是当他接受教育并开始有所认知时的良善；理解之善，是当他能够反思什么是善和真时的良善。原文甚至给出一个示意性的年龄：婴幼之善大约到十岁，无知之善大约到二十岁，从二十岁起人开始变得理性，能够反思良善和真理，并为自己获取理解性的良

善。处于无知之善中的人还不经历试探，因为没有人会在能够反思并以自己的方式理解良善与真理之前经历试探。（《天堂的奥秘》2280）

这些年龄当然不是机械的分期，却为本章与下两章提供了清晰的对应。本章主要讨论婴幼之善，并涉及无知之善的开始：儿童已经接受教育、开始有所认知，却还没有真正进入以自己理智进行的争战。下一章将进入青年：理解性的良善开始形成，试探也成为可能。再下一章则看成年如何在已经打开的理智之上，进入悔改与仁义。三种余剩之善不是三件可以丢下的旧衣服，而是被主保存、并在后来的生命中继续发生作用的基础。青年的试探若没有婴幼之善可被唤起，争战就会失去可被主使用的据点；成年的仁义若没有童年对邻人的朴素怜悯作余剩，也容易变成一种只有原则、没有温度的正确。

《天堂的奥秘》第五千一百三十五节把这一过渡写得更细。人从婴儿期直到童年期，有时到青春期初期，通过父母和老师的教导吸收良善和真理，因为那时他接受这些并单纯地相信。纯真的状态促进这一点，并将它们植入记忆中，但放在最初的门槛上：婴儿和儿童的纯真不是内在的纯真，不是影响理性的纯真，而是外在的纯真，只影响外在的自然层。当人年龄增长、开始思考时，不再像以前那样依赖父母和老师，而是依靠自己，那时他重新审视并反思以前所学和所信的，要么确认这些，要么怀疑，要么否定。（《天堂的奥秘》5135）「门槛」是一个精确的比喻。记忆中的善与真已经在那里，却还站在属世心智的门口，尚未成为理性的生命。童年的信仰教育因此既真实、又有限度：真实，是因为单纯的相信已经被植入；有限度，是因为这纯真还是外在的。青年的危机，正是从这门口的重新审视开始。

同节还列出人在婴儿期最初接受或相信的那些事：神存在且是独一的，神创造了万物，神奖赏行善的人、惩罚作恶的人，死后有生命，恶人下地狱、善人上天堂，因此地狱和天堂存在，死后的生命是永恒的，每日当祷告且要谦卑地祷告，安息日当守为圣日，当孝敬父母，不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，以及许多类似的事。人开始独立思考并自我引导时，若在内心确认这些，并添加更内在的东西，按此生活，他就好了；若开始违背这些，最终否定它们，则无论他因民法和社会的缘故在外在方面仍按此生活，都是在邪恶中。这种邪恶被「盗窃」所象征：它像盗贼一样占据以前良善所在的位置。主尽可能地将婴儿期的良善和真理从那个位置移除，向内在收回，并将它们存放在内在自然层中以备使用；这些存放的良善和真理，就是所谓余剩。若邪恶在那里偷取它们，将它们应用于确认邪恶和伪谬，特别是出于恶意，便消耗了那些余剩，因为恶与善、伪与真一旦混合以致无法分离，人就完了。（《天堂的奥秘》5135）这段论述把童年记忆、青年抉择与余剩的保护写成同一条连续的道路。属世心智的外形，正是这些被放在「门槛」上的知识、习惯与信念；内在自然层中被收

回的余剩，则是主为后来的争战所保存的据点。下一章将进入确认、怀疑或否定真正发生的时候；本章先把结构标明：童年所听见的，既可能在后来被确认并加深，也可能被占用、被歪曲。余剩的隐藏，正是为了防止这后一种混合。

属世心智在这个阶段所获得的，首先是外形。所谓外形，不是指身体的外表，而是指属世心智借着感觉、语言、记忆与日常秩序所形成的外在形状。儿童学习说话，记住面容与声音，习惯家中的规矩与节日的重复，把听见的故事存入记忆：这些都在为属世心智提供一个可以在其中思想、并在此后被更高层级打开或抵抗的外形。记忆在这里的地位特别重要。余剩包括「印刻在记忆中的善与真」，也包括与这些记忆相连的情感状态。没有记忆的外形，后来的理智便没有可以工作的材料；但若把记忆本身当成重生，又会把童年的宗教教育写成已经完成的属灵生命。记忆是预备，不是完成。属世心智的外形必须被预备，也必须在后来被打开、被翻转，否则它就会成为前一章所说的那种反作用力：包围更高层级，却与之对抗。

主自己的童年，为这一预备提供了独特的原型，却不可被写成同一过程。《正信的基督教》已经说明，主就人性而言，起初像其他婴儿一样，后来像其他孩童一样，依次经历人生的各个成长阶段，只是更迅速、更充分、更完善；「孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧」，以及「智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长」，都被读进荣化的秩序之中。（《正信的基督教》89；路加福音 2:40，2:52）一个普通儿童的长大，是余剩被赋予、记忆被形成、属世心智获得外形的过程；主的长大，是所取的人性按神性秩序被预备，以便逐步与父合一。二者可以并列阅读：都有真正的幼年，都有学习和增长。二者又必须被分开：儿童并不因此把自己的人性做成神性，主也并不只是一个特别早慧的孩子。对应在童年阶段就已经开始，界限也在童年阶段就必须守住。

三、余剩的收回与放出

余剩被隐藏，不是为了永远不被使用。主在内在人中隐藏的良善和真理，当外在人或自然人处于良善状态时，就被送到外在人或自然人中；一旦他进入邪恶状态，就立即被收回并隐藏，以免与邪恶混合而毁灭。人若尚未能重生，余剩便在内在中被妥善保存；人若正在重生，这些余剩就按其重生的程度从内在被送到外在，因为重生使内在与外在结合并成为一体，余剩先被送到总体之中，再逐步送到个别事物。（《天堂的奥秘》6156）「放出」与「收回」说明，余剩不是一块冻结的宝藏，而是主按人当时的状态所管理的生命。儿童尚不能支配这一过程；他有时忽然柔软、忽然刚硬，有时在一句责备之后重新想起自己也曾被温

柔对待，这些起伏，已经是余剩被暂时送到外在、或被收回保护的最初迹象。真正按重生程度把余剩送到外在生活的个别事物中，是后几章的事。

即便在恶人那里，良善和真理也被藏匿在内里，并被主保留，为的是使人里面还能保留一些人性；人若没有这些，就不是人了。通过这些被保留的良善和真理，人与天堂有交流；人与天堂有多少交流，就有多少人性。恶人、甚至在地狱里的人，也与天堂有交流，但并没有通过良善和真理的任何联结，因为良善和真理一旦从天堂流入地狱，就立刻转变为邪恶和伪谬，联结立即断裂。他们里面被保留的余剩，所能起的作用，不过是使他们能够推理，能够从感官层面思考，并由此说话，从而确证伪谬、维护邪恶；若发出更多，真理和良善就会毁灭，他们就不再有任何人性了。（《天堂的奥秘》7560）这一段看起来严厉，却保护了一个对童年极为重要的判断：人性的最低限度，不取决于儿童后来是否成为「好的教会之人」，而取决于主是否在他里面保存了余剩。教义因此既不把所有儿童写成已经重生的人，也不把任何一个孩子写成没有人性的空壳。余剩先于抉择，也比抉择更隐蔽。抉择将在青年到来；本章所要守住的，是抉择尚未开始之前，主已经做成的那一部分。

四、主的幼年与人的幼年：路加福音的对照

要把余剩的教义从一般论述推进到可以被走过的道路，首先必须再读主自己的幼年。不是因为人的童年是主之童年的缩小，而是因为路加福音把成长写得足够具体，使对应与界限都能被看见。

「孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧，又有神的恩在他身上。」后来又说：「耶稣的智慧和身量，并神和人喜爱他的心，都一齐增长。」（《路加福音》2:40，2:52）经文坚持一件容易被教义摘要省略的事：主的人性有真实的长大。身量在增长，智慧在增长，人与神喜爱祂的心也在增长。若把荣化想象成降生之际便已一次完成，这两节便没有位置。《正信的基督教》正是把它们读进荣化的秩序：主就人性而言，起初像其他婴儿，后来像其他孩童，依次经历人生的各个成长阶段，只是更迅速、更充分、更完善。（《正信的基督教》89）「像其他婴儿、像其他孩童」，保证了人性的真实；「更迅速、更充分、更完善」，又立刻把这真实从普通儿童的成长中区别出来。对应从这里开始，界限也从这里开始。

十二岁的叙事，把这一区别写得更锋利。按着节期的规矩，祂的父母上耶路撒冷去；守满了节期，他们回去，孩童耶稣仍旧在耶路撒冷，父母并不知道。他们以为祂在同行的人中间，走了一天的路程，就在亲族和熟识的人中找祂；既找不着，就回耶路撒冷去找祂。过了三天，遇见祂在殿里，坐在教师中间，一面听，一面问。凡听见的，都希奇祂的聪明和应

对。祂母亲说：「我儿，为什么向我们这样行呢？看哪，你父亲和我伤心来找你！」耶稣说：「为什么找我呢？岂不知我应当以我父的事为念吗？」他们不明白这话。祂就同他们下去，回到拿撒勒，并且顺从他们。祂母亲把这一切的事都存在心里。（《路加福音》2:41–51）

这段经文里有寻找与失落，有听与问，有父母的伤心，有「以我父的事为念」，也有随后的顺从。若只把十二岁的主写成一个特别早慧的学生，故事就变成了才智的展览。若反过来把后来每一个在信仰中提问的孩子都写成「圣殿中的耶稣」，故事又变成了缩小版的荣化。必须同时看见的是：主在圣殿中所显明的，是所取人性已经按神性秩序转向父的事；祂随后仍旧顺从地上的父母，说明这转向并不是对人性生活的取消。人的童年可以有听与问，可以有暂时的「失落」与被寻找，也可以有对父母的孝敬；这些都可以与这段叙事对照来读。可是，人不能说「岂不知我应当以我父的事为念吗？」而意思与主相同。人的提问，是接受者开始被真理触及；主的这句话，是神性在人性中的显明。母亲把这一切存在心里，也与余剩的隐藏形成一种可被思想的对照：有些事在当时不被明白，却被保存，为以后的生命所用。对照必须到此为止。马利亚所存的，是关于主的事；人里面被保存的余剩，是主为人存留的善与真。二者都是「尚未被完全明白的保存」，却不是同一件事。

因此，本章以下所写陈明的童年，不是把路加福音二章改写成一个汉族男孩的成长史。经文先在，类型后随。类型的作用，是让人看见：在一种完全不同的生活世界里，余剩如何被赋予，属世心智的外形如何被塑成，以及这些预备如何对应、却不可等同于主的幼年。

五、陈明的婴幼儿期与童年

陈明是为论述而设立的人物。他不是作者，也不是任何一位可以指认的信徒。本书称他为陈明，童年或称明明，只为使这条道路可以被跟随。假定他出生在一个以汉语为日常语言的汉族家庭，生活在城市或城镇普通的街巷里。摇篮里最先进入他耳朵的，不是抽象的教义，而是母亲的声音、父亲的脚步、餐桌上的呼唤，以及节庆时重复出现的招呼与叮嘱。家里也许并不拒绝听到「上帝」或「教堂」这些词，它们却远不是日常生活的中心。更经常被说起的，是听话、懂事、给家里省心，是「要孝顺」，是「别让人家笑话」，是功课要好，将来要有出息。祖辈也许在清明时上坟，过年时讲究吉利，生病或不顺时会说出积德、报应、求个安心之类的话。这些话不必构成一套被认真研究过的儒释道系统，却已经在空气里，成为明明最初理解「好」与「不好」、「安」与「不安」的颜色。

按照瑞登堡的说法，此时从主流入的，首先是纯真，以及对父母、看顾者的爱。这些是婴幼之善。它们被保存，而他自己并不知情。没有人需要、也不可能在这时向他解释「余剩」一词。教义所描述的，正是这种尚未进入反省的保存。孝敬在这里还不是一条被他选择的伦理原则，而是一种先于选择的情感状态：他亲近那些养育他的人，为他们的喜怒而喜怒。体面也还不是虚荣的体系，而首先是一种被家庭气氛塑成的敏感：什么会让大人高兴，什么会让大人难堪。这些状态后来都可能被歪曲，在青年与成年中变成只顾脸面、不敢承认过错、把家族义务放在真理之上；但在童年，它们首先是属世心智正在获得的外形，其中也可以藏着主所保存的余剩。若把孝敬从一开始就写成纯粹的障碍，便既不公平，也不合乎余剩的教义；若把孝敬从一开始就写成已经完成的属灵生命，又会把汉语伦理直接等同于重生。外形必须被预备，却还不是打开。

不久，他开始说话。汉语的音节成为他最初的思想外形。他学会称呼亲人，学会说「好」与「不好」，学会在节日里跟从家庭的节奏。学校随即进入他的生活。识字、背诵、比较分数、害怕辜负老师和父母，比任何讲台都更早训练他的注意力与羞耻感。他开始知道，有些话可以在家里说，有些话最好不要让外人听见；开始知道「争气」比「真实」更容易得到夸奖。属世心智的外形，在这些日常的学习里变得坚硬而清楚。前一章所说的反作用力，在这里还谈不上属灵的对抗，却已经在形成一种包围：更高的层级若将来被打开，必须穿过这些已经习惯了的评价。

信仰进入他生命的方式，也不必是一个整齐的入教仪式。也许是一位亲戚偶尔带他去聚会，灯光、人声、重复的咏唱在他还不明白的时候印入感觉；也许是课堂上或读物里出现了马槽里的婴孩、圣殿中的孩子这样的故事；也许只是邻居的一句「信耶稣的」，在他听来既陌生又无害。他看见有人低头，有人流泪，有人把饼与杯传递出去，却说不出这些是什么。故事进入记忆，却还不是他所理解的教义。记忆中的这些形象，连同房间里的气氛、声音的温度，都可能成为后来被主保存的余剩。与此同时，许多与教会无关、却同样真实的善也在这时被赋予：对小动物的怜惜，对生病的祖辈忽然生出的难过，对伙伴的简单友谊，对弱小者被欺负时的不忍。原文把对邻舍之爱、对贫穷困乏者的怜悯，都列入余剩的状态之中。它们不必发生在正式的宗教场合里，才算被主保存。汉语家庭里的这些柔软，并不比在教堂里听见的句子更不真实。

到了能够「有所认知」的年纪，无知之善开始起步。他已经能够重复一些关于善与真的说法。家里教他的，是孝敬父母、尊敬长辈、做个好人、不要撒谎；若他接触过十诫或主祷文，那些句子会与家里的训诫叠在一起，有时互相加强，有时埋下以后才会显明的裂缝。例

如「当孝敬父母」，在一个重视孝道的孩子听来几乎像是对自己生活的确认；他要到更后才能问，孝敬是否等于在一切事上使父母满意，是否也包括在真理上不敢使父母忧愁。现在，这些话还站在记忆的门槛上，如同《天堂的奥秘》五千一百三十五节所说，被外在的纯真植入，却尚未成为理性的生命。他有时在节日的气氛里忽然安静，有时在伤害了同伴之后忽然难过，这些短暂的柔软，像是余剩被暂时送到外在；他有时又把正确的句子只当成必须应付的答案，好让大人高兴，那时它们便重新退回内在，以免过早与已经滋长的好胜、比较和伪装混合。

大约在他能够独自出门、也开始在意别人评价的年纪，路加福音里十二岁的叙事，可以成为一种对照，而不是一种扮演。主在圣殿中一面听、一面问，以父的事为念；明明在自己的世界里，最常被要求以之「为念」的，却是功课、名次、体面和家族的期待。他也可能提问，也可能在大人看来「走丢」过：也许是在书本里停留得太久，也许是对一句忽然听见的经文发生了与年龄不太相称的认真，也许只是没有按照家庭的节奏及时出现，让父母焦急。父母的伤心是真实的，孩子的提问也是真实的。可是，这里没有「岂不知我应当以我父的事为念吗？」那种从所取人性发出的神性指向。若有人喜欢把一个聪明的孩子直接比作圣殿中的耶稣，本书必须拒绝这种比法。十二岁的主不是一位早慧的学生；明明也不是一位小小的基督。他所经历的寻找与失落，至多是余剩与外形正在形成时的波动：有些事被听见却不明白，有些善被保存却已开始淡出，有些期待正在把属世心智铸得更紧。主随后「同他们下去，回到拿撒勒，并且顺从他们」。人的童年也有真实的顺从。这顺从可以成为余剩中的善，也可以在后来变成不敢面对真理的习惯。两种可能都将在青年阶段被重新审视。

到童年将尽的时候，属世心智的外形已经相当清楚：语言、记忆、习惯、对赞许与责备的敏感，孝敬与体面的意识，学业中养成的比较与自我要求，都已具备。更高的层级尚未被他自觉地打开，却已经内含于他。他不是一块等待宗教教育去填写的白板，也不是一个已经完成的小信徒。预备已经足够，可以进入青年。下一章将看到，当理智真正被使用，试探来到，心意需要更新时，这些被隐藏的余剩如何成为主在争战中可以唤起的据点；也将看到，当陈明开始在汉语与另一种语言之间重读同一段经文时，童年记忆中那些还未被理解的声音，会如何重新发言。确认、怀疑或否定，将在那时成为他必须面对的三种可能。童年所保存的，不能代替那一选择，却使那一选择成为可能。主的幼年已经走向荣化；陈明的幼年只是走向可以被打开的生活。两条路在「长大」上相似，在所成就的事上不可等同。

六、外形如何在汉语生活中被铸成，以及对照必须停在何处

把陈明的童年再往深处看，不是为了添一段更像小说的情节，而是为了说明：属世心智的外形从来不是在真空里形成的。余剩的教义若只停留在「纯真被保存」这一句上，仍然太薄。纯真是在怎样的声音、规矩和期待里被保存，又怎样在同一些声音、规矩和期待里开始淡出，必须被说具体。

在明明的家里，一年中最能塑成形的，往往不是某一堂讲道，而是重复到来的节日与规矩。过年要说吉利的话，清明要跟大人去墓地，家里若有人患病或不顺，便可能听到「要积德」「别作孽」「求个安心」。这些举动与话语，不必被简单地写成偶像崇拜，也不必被美化成已经暗合福音的自然神学。它们首先是一个汉族孩子进入世界的方式：他学会什么叫「该做的」，什么叫「忌讳的」，什么叫「对得起列祖列宗」。与此同时，学校用另外一套更冷静、也更严厉的语言训练他：分数、名次、评语、全班比较。老师一句「给家里争气」，常常比任何抽象的道德课更有效。明明很快知道，让父母高兴的，不只是他是否柔软、是否怜悯，更是他是否听话、是否出息、是否不给家里丢脸。体面在这里不是一个可以随便否定的坏词。它包含着对他人评价的敏感，也包含着一种不愿让亲人受辱的心意。正因如此，它后来才可能成为试探的温床：同一种敏感，既可能支持诚实，也可能支持伪装。

余剩正是在这样的生活里被赋予，也在这样的生活里被收回。明明若看见祖辈生病而难过，若在同伴被当众羞辱时感到不忍，若在自己说谎之后夜里不安，这些状态都可以被主保存。它们不是因为他已经理解了教义，而是因为主在他还不能反省之前就做工。可是，当他渐渐懂得用正确的表情去换取夸奖，用「我不是故意的」去躲开责备，用比较来确认自己的位置时，童年的良善也会淡出。淡出不是被销毁，前面已经说过；可淡出是真实的。一个在比较中长大的孩子，并不会因为家里偶尔带他听过聚会，就自动成为属灵的人。他甚至可能把聚会里学来的正确句子，也一并用成新的体面。

与路加福音二章的对照，在这些细节上必须更加小心。主十二岁坐在教师中间，一面听，一面问。明明也会听，也会问。他可能问为什么过年不能说某些话，可能问死去的人还会不会回来，可能问「上帝」和家里说的「老天」是不是一回事。父母或老师也许答不上来，也许用一句「长大就懂了」把问题按回去。这里有一种表面上的相似：都有听与问，都有大人的不明白。然而主的听与问，是所取人性按神性秩序转向父的事；明明的听与问，是一个接受者的理智尚未打开时的萌芽。经文写「他们不明白他所说的话」，所指的是关于主自己身份的话；家里若「不明白」明明的问题，通常只是一个普通家庭在儒释道残馀观念、

现代学校教育和偶尔传入的基督教词语之间，尚未有能力把问题说清楚。不可把后者写成前者的缩影。

「他就同他们下去，回到拿撒勒，并且顺从他们。」这一句尤其容易被误用。汉语读者几乎会立刻把它收成「耶稣也讲孝顺」。孝敬在明明的生活里当然是真实的善，也可以成为余剩。可是，主的顺从并不是对中国式家族秩序的预先批准，也不是把「父母高兴」当成最高的善。那一节要显明的是：神性秩序并不取消真实的人性生活，十二岁的主仍在家庭中长大。人若用这一节来证明，一切家庭期待都已经具有神圣的正当性，便把对应做成了为属世外形辩护的工具。反过来，人若用「以我父的事为念」来证明，一个孩子可以轻易无视父母，便把主的独特指向，误写成普遍的青春期宣言。两种误用都忽略了层级。主是在荣化之路上顺从；明明是在外形被铸成之时顺从。前者通向与父合一，后者通向一种既可成为余剩、也可成为捆绑的习惯。

因此，本章对陈明童年的描写必须保持双重的诚实。一方面，汉语生活不是重生的敌人本身。孝敬、厚道、怜悯、对家族的责任感，都可以是主所保存的善。若把一个汉族孩子的世界写成等待被外国宗教来照亮的黑暗，既不符合余剩的教义，也不符合对生活的尊重。另一方面，汉语生活也不是已经完成的属灵形式。体面可以变成伪善，争气可以变成自我之爱，家族义务可以变成对真理的逃避，积德与报应的观念也可以把救恩折成交换。属世心智的外形，正是在这种混合物里变硬的。青年将要面对的确认、怀疑或否定，其材料在此已经备齐。主的幼年已经在真实的长大中走向荣化；明明的幼年只把一条可以被打开、也可以被关闭的路预备出来。对照在此结束，不是因为没有更多可写的细节，而是因为再往下写，就容易把类型写成故事，把对应写成模仿。

若把十二岁的叙事再按经文的次序读一遍，对应与界限会更加清楚。「每年到逾越节，他父母就上耶路撒冷去。」（《路加福音》2:41）这是真实的敬拜生活，不是象征性的点缀。主的人性活在以色列的节期与家庭的习惯里，正如陈明的童年活在汉语家庭的节庆与规矩里。相似的是：神圣的事首先出现在重复的、具体的生活节奏中。不可等同的是：逾越节本身指向将要被成全的救赎，明明家里的年节与清明并不自动具有同样的内在意义。把一切传统都读成已经隐藏的福音，或把一切传统都读成必须立刻废除的障碍，都不是对应的读法。

「当他十二岁的时候，他们按着节期的规矩上去。」（《路加福音》2:42）十二岁在经文里是一个可以被记住的年岁，却不是一个人开始荣化或开始重生的魔法门槛。主在这一年显明「以父的事为念」，是荣化秩序中的一次显明，不是某个人生阶段的仪式。陈明大约在能

够「有所认知」的年纪进入无知之善，也只是余剩教义中的示意，不是把他写成十二岁的耶稣。年岁可以对照，事件的本质不能对照成同一件。

「守满了节期，他们回去，孩童耶稣仍旧在耶路撒冷。他的父母并不知道，以为他在同行的人中间，走了一天的路程，就在亲族和熟识的人中找他，既找不着，就回耶路撒冷去找他。」（《路加福音》2:43–45）寻找与失落在这里首先发生在父母这一边。他们按常理寻找，在亲族和熟识的人中寻找，找不着。失落是真实的焦虑，不是已经明白的寓意。陈明的父母也可能为孩子的偏离、迟到、或忽然认真起来的提问而焦急。焦虑可以相似。可是，经文中的失落，是因为主停留在圣殿，以父的事为念；人这里的「找不着」，通常是家庭秩序被打断。若把一切让父母着急的事都写成「圣殿中的停留」，就是用神圣的故事来美化普通的任性或普通的认真，两者都不妥当。

「过了三天，就遇见他在殿里，坐在教师中间，一面听，一面问。凡听见他的，都希奇他的聪明和他的应对。」（《路加福音》2:46–47）听与问是真实的学习姿态，聪明与应对使听见的人希奇。主的人性有真正的提问，不是一出生就用神性知识取消学习。这一点极重要，因为它保守了荣化作为过程的教义。陈明也会听，也会问，也可能因为聪明被夸奖。可是，圣殿中使教师希奇的，是所取人性中已经显明的智慧；明明若被夸奖，常常是属世心智外形正在被铸造的时刻，夸奖甚至可能成为以后自我之爱的材料。同一种「听与问」，在主那里通向荣化，在人那里却仍可能通向骄傲。必须看它被什么爱所主导，而不能看外表是否相似。

「他父母看见就很希奇。他母亲对他说：我儿，为什么向我们这样行呢？看哪，你父亲和我伤心来找你！耶稣说：为什么找我呢？岂不知我应当以我父的事为念吗？他所说的这话，他们不明白。」（《路加福音》2:48–50）母亲的伤心是人性中的真实情感；主的回答却把「父亲」一词从地上的约瑟，转向天上的父。这句话不能被一个普通孩子以相同的意义说出。陈明若开始把上帝称为父，那是信仰中的称呼与祈愿，不是在宣告自己的人性正在与神性合一。父母「不明白」，在经文中是因为这话超出了当时所能把握的荣化意义；在人的家庭里，「不明白」往往只是两代人之间、两种生活语言之间的隔阂。隔阂可以成为后来对话的起点，却不是圣殿中那句奥秘的缩小版。

「他就同他们下去，回到拿撒勒，并且顺从他们。他母亲把这一切的事都存在心里。耶稣的智慧和身量，并神和人喜爱他的心，都一齐增长。」（《路加福音》2:51–52）顺从与增长，再次把过程写实。马利亚把这些事存在心里，是一种保存，却不是人里面余剩的等同物：她所存的，是关于主的事。陈明里面被保存的，是主为他存留的善与真。本章把这段经

文读到这个程度，是为了以后不再需要用暗示来维持界限。对照已经足够细，细的目的不是让人去模仿每一个动作，而是让人看见：真成长可以相似，成就的事不可等同。

还应当把「记忆的门槛」放回明明最日常的学习里来看。他在学校里背诵、听写、默写，知道正确的答案应当怎样说出来。家庭和偶尔的信仰场合，也会让他背一些正确的句子：要孝顺，要做个好人，不可撒谎，也许还有「当孝敬父母」，也许还有一句祷告。两种背诵在外表上很像，都是把话放进记忆。余剩的教义却提醒我们：被放在门槛上的，不只是句子，还有与句子相连的情感状态。同一句「不可撒谎」，若连着他伤害同伴之后的不安，就可能成为后来被主唤起的余剩；若只连着「被发现会很丢脸」的恐惧，就更可能成为体面的材料。童年无法把这两种关联分得很清，青年与成年的省察才开始分辨。这也是为什么不能把一个会背经文的孩子，直接写成已经重生的人。门槛上的记忆是预备，不是完成。主十二岁在圣殿中的聪明，不是门槛上的背诵；那是所取人性中已经显明的智慧。对照若停在「都会背、都会问」，就太浅；必须问这些话在哪一层上、被什么爱所系住。

清明或类似的家族礼仪，也可以作为外形如何被铸成的一个例子，而不必被写成对某一家真实礼仪的素描。明明被带着去墓地，看见大人的表情、听到要说的话、感到一种说不清的严肃。他也许会问死去的人在哪里，也许只是学会在这一天应当安静。这些经验会进入记忆，并与孝敬、家族、对死亡的模糊想象缠在一起。后来当他听见复活、听见天堂与地狱、听见余剩被保存，这些记忆可能成为理解的材料，也可能成为抵抗的材料：一种「我们家历来如此」的重量，一种不愿让祖辈的做法被轻易否定的心情。教义在这里要求分辨，而不是要求一个孩子立刻作出神学判决。童年只需把经验存入外形；青年与成年才必须问：孝敬是否必须等于把家族礼仪原封不动地当成最高的善，复活的盼望如何与这些记忆对话，而不把任何一边简单吞掉。对照路加福音二章，主也活在真实的节期与家族出行里，但祂以父的事为念。明明此时还谈不上这一念。他只是先成为一个在汉语家族节奏里长大的孩子。这已经足够成为预备，也已经足够显明：外形不是中性的空白，它带着爱、义务和尚未被省察的习惯。

余剩与家族之爱的关系，也需要一句防止误解的话。明明对父母、祖辈的爱，是婴幼之善的重要部分，值得被主保存。本书绝不把汉语家庭中的亲情写成必须被信仰拆毁的障碍。需要被省察的，不是爱本身，而是爱后来与体面、控制、恐惧、交换纠缠在一起的那些形式。余剩被隐藏，正是为了在后来这些纠缠出现时，仍有可以被唤起的真切之爱，而不是只剩下义务与脸面。青年若为了所谓独立而轻蔑父母，成年若为了所谓孝顺而放弃真理，都是把余剩用错了地方。正确的对照仍然是：主十二岁以父的事为念，随后仍顺从地上的父母。

人既不能取消那一「念」，也不能取消真实的孝敬。二者如何并存，不是童年能够解决的问题，却是童年必须先把材料准备好的问题。

学业期待作为外形的一部分，还有一层稍后才会显明的作用。明明很早就学会把「我是谁」与「我考得怎样」连在一起。这种连接在童年可以推动努力，也可以把余剩中那些不关于比较的柔软挤到一边。青年的理智骄傲、成年对认可的依赖，往往在这里已经埋下根。本书并不反对用功，也不把学校写成必须被否定的世界。需要被看见的是：属世心智会把一种本可以中性的学习，铸成自我之爱的尺度。主的智慧增长，不是按名次增长；明明的功课增长，却几乎不可避免地与名次相关。对照在此再次有益：增长本身可以相似，增长所朝向的中心却不同。预备因此包含危险。危险不取消预备的必要，只使后文的试探与悔改成为必须。

童年的礼仪训练，还常常把「对」理解成「不要让人难堪」。明明很早就知道，在长辈面前怎样说话才算懂事，在客人面前怎样表现才算给家里争气。这类知识并非全是恶。它包含对他人感受的注意，也包含一种可以被净化的礼。可是它也很容易把内在的真与外在的顺混在一起，使人日后分不清：自己究竟是在避免伤害邻舍，还是在避免自己丢脸。余剩保存婴幼之善，并不自动保存分辨的能力。分辨要到理智开始形成、试探开始到来时才真正被要求。因此，童年的任务不是完成分辨，而是不要把余剩完全交给脸面去管理。大人若只用「别丢面子」来教导孩子，孩子得到的就主要是外形；大人若还让孩子看见诚实、怜悯和承认过错，余剩才更有后来被唤起的通路。陈明的故事把这一点写出，不是为了评判某一个家庭，而是为了说明属世心智的外形如何在最普通的汉语生活里被塑成。

把明明写成一个并不特别宗教化的孩子，是有意的。他不是在教堂里长大的典型，也不是对经文早已熟悉的神童。他首先是一个在汉语日常里被养大的孩子：要听话，要好好读书，要让家里安心，要在合适的时候说出合适的话。信仰若后来进入，它不是覆盖这层生活，而是进入这层生活，并在其中显明什么是可以被保存的善，什么是必须被省察的外形。这样写，是为了使重生的问题回到大多数人实际所处的地方，而不是把它限制在已经习惯教会语言的小圈子里。余剩的教义在此显得更加重要：主保存婴幼之善，并不以孩子是否已经会说正确的信仰词句为条件。条件在主一边，是怜悯；在孩子一边，是那些尚未被自我之爱完全占据的柔软。后文的争战，都从这里获得它最初的材料。

余剩被唤起，通常也不是戏剧性的。明明长大以后，也许只是在某一刻突然觉得不忍，某一句童年听过的话突然变得沉重，某一种对弱者的自然同情突然不愿再被利益压住。这些时刻不足以构成重生，却常常是重生开始被预备的缝隙。把它们写成见证高潮，会夸大属世

心智里的波动；把它们写成无足轻重，又会忽略主确实在最小的余剩里做工。本书选择把它们写成缝隙：真实，细小，不足夸耀，却不可否认。童年的意义，往往要到这些缝隙出现时才被看见。看见了，仍不要把童年再涂成完美的起源神话。余剩是被保存的善，不是已经被完成的天堂。

至此，童年的预备可以交给青年去承接。明明将要长大，余剩将被隐藏得更深，属世心智的外形将更坚固，理智将开始形成，试探将开始到来。童年若有贡献，贡献就在于它留下了后来仍可被唤起的善，而不是留下一个已经完成的小圣徒。把一个孩子写得太完整，是对余剩教义的误会。本书宁可让明明带着未完成的柔软、未澄清的礼仪、未被识破的体面进入下一章，因为这才是大多数人实际走过的门槛。门槛不是结局。结局还不应当在第四章出现。

第五章　理智、试探与心意的更新

前一章把道路的起点放在余剩：主在人尚未能够反省之前，已经把纯真、怜悯和对亲近者之爱保存在内在之中，又使属世心智在记忆与语言中获得外形。本章进入青年。按照《天堂的奥秘》的示意，人大约从能够反思什么是善和真的时候起，开始为自己获取理解性的良善；在此之前，人还不经历属灵的试探。（《天堂的奥秘》2280）青年因此不是一个单纯的年龄标签，而是理智真正被使用、抉择真正到来的阶段。保罗劝勉罗马教会的话，恰好标明了这一阶段的中心问题：「不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。」（《罗马书》12:2）本章将说明：心意的更新，在瑞登堡的神学中，不是一种情绪上的振作，而是理智中的真理开始与意志中的爱重新立约，并因此进入试探。主自己也曾受试探，直到十字架；那是荣化中的独特争战，只能作为对应被阅读。跨文化与双语的读经，也从本章进入：不是作为附加的处境说明，而是作为心意被更新时实际发生的一种理解方式。

一、理解之善与「心意更新而变化」

《罗马书》十二章二节把两件事对举：一边是「效法这个世界」，一边是「心意更新而变化」。和合本的「心意」，所指的正是人用来思想、判断、立意的内在官能；「更新而变化」，不是在原有形状上稍作修改，而是使这内在官能获得新的形式，好去察验上帝的旨意。若把这一节只读成道德劝勉，它很容易被收成一句「不要随从潮流」。若把它放进前三章已经展开的层级与心智论里，它的意思就会深入一层：属世心智可以停留在被世界塑造的外形中，也可以被更高的层级打开，使意志与理智的秩序发生转变。更新是离散的打开，不是连续的打磨。保罗所说的「变化」，与瑞登堡所说人从属世之人成为属灵的属世之人，走在同一条路上。

前一章已经引用《天堂的奥秘》第五千一百三十五节：人在婴儿与童年所接受的善与真，被放在记忆的门槛上；当他开始依靠自己思考时，便重新审视它们，要么确认，要么怀疑，要么否定。青年正是这三种可能同时变得真实的时候。确认，并不是把童年的句子再背一遍，而是在内心确认它们，并添加更内在的东西，按此生活。怀疑，并不立刻等于堕落，它可以是趋向确认或趋向否定的中间状态。否定，则无论外在是否仍因民法与社会的缘故保持体面，都已是在邪恶中。理智在这里既是恩赐，也是危险。它使人第一次能够真正理解善

与真，也使人第一次能够把它们赶出原来的位置，甚至把它们盗用为确认伪谬的材料。余剩之所以必须被主向内收回，正是为了这一时刻。

《正信的基督教》把人成为新造之物的路程，写成改造与重生两个状态。在改造中，人从自己的属世层面仰望属灵之物，并渴慕它们，这是出于理智的思想状态；在重生中，人成为属灵的属世之人，这是出于意志的爱之状态。当第二状态开始并逐步推进时，意志之爱流入理智，推动并引导理智。（《正信的基督教》571）青年往往首先进入的，是第一状态：他开始思想，开始辨别，开始渴慕一种比童年记忆更清楚的真理。若停留在这里，他可能成为一个有见识的人，却还不是一个被更新的人。心意的更新，必须继续走向第二状态：不是理智单独进步，而是爱开始引导理智。罗马书所要的「察验」，正是这种被更新之后的辨识，而不是一种尚未触及意志的聪明。

因此，本章所谓青年，也包括那些在年龄上已经超出学校、却仍首先以理智面对信仰的人。理解之善一旦开始，试探就成为可能。人不再只是一个被教导的孩子，他必须在自由中站到主的一边，或站到与主为敌的一边。

在基督教传统中，重生常常与称义、成圣一起被讨论。十八世纪的约翰·卫斯理把称义与新出生并列为基要教义，并清楚区分二者：称义是上帝「为我们」所做的事，即赦免罪过；新出生是上帝「在我们里面」所做的事，即更新堕落的本性。就时间次序而言，他甚至认为人在称义的那一刻也由圣灵而生。（John Wesley, “The New Birth,” Sermon 45, in *Sermons on Several Occasions*, 1872 ed., 468）这一区分有助于防止把重生说成一套外在的道德成绩。卫斯理后文还说，人可以不伤害邻舍、尽力行善、按时礼拜、勤读经书，却「仍必须重生」；这些事都不能代替新出生。（同书，476）就「外壳不能代替生命」而言，这与瑞登堡关于改造与重生、内在人与外在人的论述可以对话。

差异也必须同时被看见。卫斯理把新出生理解为与称义同时发生的片刻，随后才是「缓慢的」长大，直到满有基督的身量。（同书，474–475）瑞登堡则把人成为新造之物，写成改造与重生两个可以延续很久的状态：青年往往首先进入理智中的改造，意志中的重生随后才逐步到来。（《正信的基督教》571）新出生若被理解成已经完成的瞬间，青年很容易把一次感动当成毕业；逐步的改造与重生则要求他承认：理解之善的开始，还不是属灵心智的打开。本书引入卫斯理，不是为了把两种重生论合成一种，而是为了在「必须有内在的更新」这一点上获得对照，并在「更新如何发生」这一点上把瑞登堡的阶段说得更清楚。

二、试探：内在人与外在人之间的争战

当改造发生时，内在人与外在人之间便兴起争战，得胜的一方将辖制另一方。内在人已借着真理得到改造，并由这些真理看见什么是恶、什么是伪谬；这些恶与伪谬却仍留在外在人，也就是属世人里面。于是，上面的新意志与下面的旧意志不和，两者的愉悦也彼此冲突。肉体与灵相争，灵也与肉体相争；肉体连同其情欲必须先被制伏，灵才能行动，人才能成为新人。两种意志冲突之后兴起的争战，就是所谓属灵试探。这争战并不是善与恶直接相争，而是出于善的真理与出于恶的伪谬相争。善不能独自争战，必须借着真理；恶也不能独自争战，必须借着伪谬。意志不能独自争战，必须借着理智，因为理智是真理所在之处。（《正信的基督教》596）

这段论述把试探从一种模糊的「内心难过」，改写成心智结构中的一场真实冲突。冲突的双方不是两种情绪，而是已经看见恶与伪的内在人，与仍旧持守它们的外在人。真理在这里不是旁观的知识，而是争战的兵器。这也说明，为什么试探不能发生在尚不能反思的童年：没有被理解的真理，内在人便没有可以用来争战的手段。青年的理智骄傲因此具有一种讽刺的位置：正是理智使试探成为可能，也正是理智可能把试探理解成自我证明的机会，从而再次把生命据为己有。

人感受到这种争战时，只觉得它发生在自己里面，如同良心的刺痛。实际上，却是主与魔鬼——也就是地狱——在人里面争战，争夺对这个人的统治权。魔鬼攻击人，唤起他的恶；主则保护人，唤起他的善。这争战虽然发生在灵界，却也同时发生在人里面。因此，人必须完全仿佛出于自己而争战，因为他处于自由意志之中，既能站在主的一边，也能站在魔鬼的一边。若持守出于善的真理，就是站在主的一边；若持守出于恶的伪谬，就是站在魔鬼的一边。（《正信的基督教》596）「仿佛出于自己」在此再次出现，而且必须被两边同时保住：人若不争战，结合便没有回应；人若以为这是他自己的圣战，就把主的保护改写成了自我的胜利。前一章所说被隐藏的余剩，正是主在这时所唤起的善。人以为自己忽然想起了童年的一句真话、一种不忍，其实是主在保护他。

试探的来源、性质与益处，原文承认，今日人们虽然知道有试探，却几乎并不真正认识它。内在人得胜时，外在人被制伏，情欲被驱散，对良善与真理的情感被植入并按秩序安排，使人实际行出自己所愿意、所思想的，并从心里说出这些。人因胜过外在人而成为属灵的人，主便使他与天堂的天使联结。（《正信的基督教》597）经过试探之后，人就内在人而言处于天堂，就外在人而言处于世界；主便按着秩序，从天堂治理他里面的世界。人若仍停留在属世状态中，情形正好相反：他渴望从世界治理天堂。（《正信的基督教》598）这两节

把试探的结果写成一种新的治理秩序，而不是写成一次心理危机的平复。罗马书所谓「不要效法这个世界」，在这里获得了内在的解释：问题不在于人是否仍生活在世界中，而在于天堂与世界在他里面谁治理谁。

试探的这一内在结构，还需要与日常所谓的「难受」分开。《天堂的奥秘》区分灵性层面的试探与自然层面的试探。后者属于外在之人，是身体受苦、失去尊荣或财富时产生的焦虑，如疾病、灾祸、逼迫与不公正的惩罚；它们由自然生命的伤害而来，自然生命又源于自我之爱与世界之爱。恶人也可以有这类痛苦，且越爱自己与世界，便越焦虑。灵性层面的试探则属于内在之人，所攻击的是信仰与仁义，以及因此而来的救恩；其焦虑不是因为失去自然生命之物。灵性试探常常通过自然试探被引入，却并不等于自然试探本身。还有第三种，即忧郁的焦虑，多半源于身体或心智的虚弱，其中「可能含有某种灵性层面的试探，也可能丝毫不含」。（《天堂的奥秘》8164）这一区分对青年尤其要紧。功课的挫败、比较的羞辱、人际关系的破裂，都可以成为自然层面的痛苦；只有当人在其中开始为已经看见的真理、为对邻的仁义是否失落而争战，灵性试探才真正到来。把一切难受都命名为「试探」，既夸大了自己，也模糊了教义。

同书还说明，试探只会发生在已经处于真理之善、真正爱慕真理的人身上；不爱真理的人根本不会为真理可能受损而焦虑。第一次争战往往围绕着真理展开，因为人最初主要是爱真理的；当良善开始比真理更受重视时，试探的焦点才会转向良善。缺乏对邻之仁义的人一旦面临试探就会迅速屈服，结果是更加确信邪恶、更加相信伪谬。正因如此，「当今很少有人被允许经历真正的属灵试探」，他们往往只经历自然层面的焦虑，这些焦虑的积极作用，在于使人远离自私与世俗欲望。（《天堂的奥秘》4274）青年的陈明若开始为真理本身着急，而不只是为成绩和面子着急，门口才真正出现。若他尚只有自然的焦虑，本书不必把它提前写成已经开始的重生。

《正信的基督教》用一组比喻，说明内在人已经重生、外在人却尚未同时重生时的危险：如同飞在空中的鸟，在干地上找不到栖身之处，只能落在沼泽中，受蛇与青蛙侵扰，再飞离，最终死亡；又如同没有根基的房屋，或没有柱础的柱子。原因是「人里面还没有形成坚定的行善意向」。（《正信的基督教》600）青年最容易处于这种悬空：理智已经仰望属灵之物，生活却尚未形成可以落脚的意向。理解之善若找不到外在中的栖身之处，便可能重新落回体面、比较与自我证明的沼泽。本章后文写陈明的争战，正是要看这只鸟是否开始找到可以落下的实地，而不是宣布它已经安家。

《正信的基督教》还把个人的试探，与主在世上的救赎工作对应起来，却立刻保持层级上的区别。主在人经历争战或试探时施行个别的救赎，正如祂在世时施行普遍的救赎。主在世时借着争战与试探，荣耀了自己的人性，使其成为神性；如今，祂也在个别人身上作相应的工作：人在试探中时，主为他争战，胜过侵扰他的地狱之灵；试探之后，主荣耀他，也就是使他成为属灵的人。主完成普遍的救赎之后，使天堂与地狱中的一切恢复秩序；同样，人在试探之后，主也使他里面属于天堂与属于世界的一切恢复秩序。主在救赎之后建立了新教会；同样，祂也在人里面建立属于教会的一切，使人成为个别意义上的教会。主将平安赐给信祂的人；同样，人在试探之后，也感受到平安，也就是心灵的快乐与安慰。（《正信的基督教》599）「相应的工作」是本章最需要小心阅读的措辞。原文自己用了「荣耀他」来描述试探之后的人，汉译在此保持「荣耀」，本书在论述中仍称之为人的重生或更新，而不称之为荣化。荣化是主使自己的人性成为神性；人被「荣耀」，是成为属灵的人，成为个别意义上的教会。对应在这里几乎被说到了最紧的地方，界限也必须在这里守得最严。

三、主受试探：对应的原型与不可逾越的界限

主来到世上，是为了完成两项工作：救赎，以及使祂的人性得荣耀。救赎是制伏地狱，并使天堂恢复秩序；人性得荣耀，是主的人性与父的神性合一。十字架上的受难，是主作为最大先知所经历的最后一次试探，也是使祂的人性得荣耀、与父的神性合一的途径，而不是救赎本身。这合一借着十字架上的受难得以完全成就，因为结合正是借着试探而成就的。人在试探中，看似被撇下，独自面对，其实并非如此，因为这时上帝最深切地临在于人的内在，暗中扶持他。主在十字架上感到自己被撇下，从祂的呼喊可以看出：「我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？」（《马太福音》27:46）受苦的不是主的神性，而是祂的人性；祂借着这受难，使人性与神性达到最内在、最完全的合一。（《正信的基督教》126）

青年读到这一声呼喊时，很容易把它立刻收成对自己孤单的安慰，或者反过来，把自己的孤单写成某种小小的十字架。两种读法都触及了对应，也都可能越过界限。对应是真实的：人在试探中也会觉得被撇下；而真正的扶持，往往正在那自以为被弃的时候发生在内在。界限同样是真实的：主的被撇下，是所取的人性走向与父完全合一的最后争战；人的被撇下，是接受者在自由中学习不靠自我感觉站立。受苦的不是神性，而是人性——这一句既解释了主，也提醒人：人这一边的全部争战，都发生在有限的人性之中，不能把任何一次得胜写成自己已经变成了神性。

《新耶路撒冷教义之主篇》已经说明，主在世时允许在自己身上发生试探，甚至允许最后的试探，就是十字架受难；这些试探是得胜地狱、荣耀人性的途径。祂与地狱争战并得胜，是出于自己的能力；祂并非从自己里面的神性直接与地狱争战，而是从祂的人性。人的试探，则是主在人里面的争战，人若以为是凭自己的能力得胜，便已经站到了错误的一边。前一章所引《天堂的奥秘》第一千七百三十八节，也在此重新变得尖锐：主通过不断的争战和得胜，为自己赢得属天之爱，直到人性本质成为爱，成为生命的本质，也就是耶和华。人通过试探所收获的，是新的余剩，是被保存、被放出的生命，而不是自己成为生命本身。相似达到最紧处，不可等同也必须达到最紧处。

路加福音把主受试探的开端写在公开事工之前。耶稣被圣灵充满，从约旦河回来，圣灵将祂引到旷野，四十天受魔鬼的试探。那些日子没有吃什么，日子满了，祂就饿了。魔鬼对祂说：「你若是神的儿子，可以吩咐这块石头变成食物。」耶稣回答说：「经上记着说：人活着不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。」此后又有关于万国荣华与殿顶的试探。魔鬼用完了各样的试探，就暂时离开耶稣。（《路加福音》4:1–13）这里的试探是真实的：饥饿是真实的，建议是具体的，回答是用圣言。可是，这不是一个青年在学业、面子和怀疑中所受的那种试探的放大版。主在旷野所胜的，是地狱对所取人性的攻击，目的在于荣耀这人性，并制伏地狱。人在青年所受的，是内在人与外在人之间的争战，主在人里面争战，人必须仿佛出于自己而持守真理。若把陈明后来的饥饿、野心或自我证明，直接写成「石头变食物」的缩小重演，就是把对应做成了扮演。《天堂的奥秘》指出，圣言中的战争在内在意义上表示属灵的争战或试探；并且主是唯一为人争战的。（《天堂的奥秘》1664）「唯一为人争战」与「我独自踹酒榨，众民中无一人与我同在」必须放在一起读：主为自己争战，是独自的荣化；主为人争战，是人在试探中仍不孤单的理由。人既不是独自踹酒榨的那一位，也不是可以袖手旁观的观众。

乔纳森·S. 罗斯在介绍瑞登堡已刊神学著作时，把这一对应说得相当准确。他写道，主在世时所经历的，与人人必须经过、以便与上帝和天堂结合的悔改、改造与重生过程，「有一种平行」（something parallel）；又说，主的争战「是可比的，却是在无限的尺度上，并且所求的结果是神性，而不是属天性」（comparable, though on an infinite scale, and though divinity rather than heavenliness was the desired outcome）。（Jonathan S. Rose, *Swedenborg’s Garden of Theology: An Introduction to Emanuel Swedenborg’s Published Theological Works*, West Chester, PA: Swedenborg Foundation Press, 2010, 22–23）「平行」保住了对应；「无限的尺度」与「神性而非属天性」则把界限写进同一句话里。罗斯还提醒，英语 glorify / glorification

容易被误会成「称颂为荣耀」，而瑞登堡用来指主之人性时，通常是指「使之成为荣耀」，也就是真正转化、使之成为神性。（同书，79，注 7）这与本书在论述中坚持「荣化」而非「称颂」的用法一致。乔治·F. 多尔与罗伯特·H. 柯文也曾把荣化简括为：上帝成为人，并且这人成为复活的主，即神性之人性。（George F. Dole and Robert H. Kirven, *A Scientist Explores Spirit: A Biography of Emanuel Swedenborg with Key Concepts of His Theology*, West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 1997, 47）这些研究都把荣化说成主自己的转化，而不是人可以按比例分有的同一过程。

《天堂的奥秘》把福音书中旷野、客西马尼与十字架的记载，读成对主从童年直到在世最后一刻不断试探与得胜的概括；字面上「仅仅是对话和回答」的那些试探，实际上「可能远比任何人所能理解和相信的更为严峻」。同节还给出一条适用于所有试探的法则：「每一次试探都针对人最珍视的爱。试探的强度与爱的深度成正比；若试探未触及至爱，则不成其为真正的试探。」主的至爱是对全人类纯粹无私的爱；人的试探则触及他所珍视的那些爱。（《天堂的奥秘》1690）法则是同一条，所触及的爱却不在同一层级上。青年的争战所以痛苦，往往正因为它碰到了已经被铸进属世心智的那些爱：被认可、给家里争气、在两种语言的世界里显得明白。痛苦可以是真实的，却仍不是对全人类之爱所受的那种攻击。用同一条法则去认识自己的试探，是合法的；用同一条法则把自己写成正在完成荣化，则越过了罗斯所谓的「尺度」。

《天命》还提醒，天命常常隐秘运行，为的是人在自由中被引导。人的自我从不与天命协同，甚至与之为敌；若人直接感受到这种冲突，便会对上帝愤怒，甚至因此灭亡。主通过天命始终在人的自由之中引导他，这自由在人看来就像是自己的本性。（《天命》211）青年最容易把「看起来像是自己的」当成「就是自己的」：以为看穿了，以为自己在争战，以为得胜是自己的坚强。教义在这里并不取消自由，而是把自由放回接受者的位置上。

四、跨文化与双语读经：更新在两种语言之间发生

心意的更新，并不只在一种语言的内部发生。对一位在汉语世界中长大、又进入另一种语言之中的教会之人来说，重新读圣经，往往同时是一次跨文化的事件。童年记忆中的经文，是用汉语进到门槛上的；青年若开始用另一种语言再读同一节，字词的差异会迫使他重新思想自己以为已经懂得的话。这不是要把汉语的译文贬成较低的版本，也不是要把另一种语言当成更接近原文的特权。两种读法同时出现时，经文不再只是被习惯带着往前走的句子，而成为必须重新对话的文本。

仍以《罗马书》十二章二节为例。和合本说「不要效法这个世界，只要心意更新而变化」。在另一种通行的读法里，同一节把「世界」说成 this world 或 this age，把「心意」说成 mind，把「更新而变化」说成 be transformed by the renewing of your mind。汉语的「效法」强调模仿与随从，英语的 conformed 则带有被一个外形所铸就的意味；汉语的「变化」可以听起来像结果，英语的 transformed 则更清楚地把变化说成一种形式上的转变。这些差异并不自动给出「更正确」的教义，却能把读者从童年门槛上的顺口一句话里唤出来，迫使他问：我所不愿效法的，究竟是潮流，是时代，还是属世心智被世界铸成的那个外形？我所求的更新，是情绪变好，还是意志与理智的秩序被打开？双语在这里不是装饰，而是一种使理解变慢、因而使理解变深的纪律。

在这种双语阅读里，本书对杨晓莉关于两套文本对话的态度仅作一句参照：不是用后来的语言给童年的汉语作注，或用一种文本纠正另一种，而是让两种记忆共同把读者带回经文本身。童年的汉语经文仍然是余剩与记忆的所在；后来的语言是新的理解得以发生的场所。二者必须对话，而不是彼此取代。关于她的著作，此处不再展开。

跨文化的撕裂也在这时出现。他可能发现，一种文化把孝敬、体面和家庭的稳定看得很重，另一种文化把个人的自由、诚实的怀疑和公开的争辩看得很重；两种价值都可以找到自己的经文依据，也都可以成为「效法这个世界」的新形式。理智在这里很容易走向骄傲：以为自己已经看穿了两边的狭隘，可以站在中间做裁判。试探恰恰可能从这里进来。真正的更新不是获得一个更高的文化立场，而是让已经看见的真理进入意志，并在具体的选择中站到主的一边。双语读经若只增加见识，而不进入争战，便仍停留在改造的第一状态里。

五、陈明的青年

现在可以回到陈明。他不再是只在门槛上重复正确句子的明明。课堂、书籍、另一种语言的环境，使他第一次有能力把童年听见的话拿出来审视。孝敬、体面、出息和「不要给家里丢脸」，曾经几乎就是他理解「好」的全部外形；现在它们开始与已经看见的真理摩擦。他也许仍然尊敬父母，却发现有些家庭的期待并不能被直接写成上帝的旨意；他也许仍然看重学业与评价，却发现自己正在把被认可当成一种新的食物。怀疑在这时并不可耻。它可能是趋向确认的开始，也可能是趋向否定的开始。决定性的，不是他有没有怀疑，而是他如何使用这新获得的理智。

试探也不会只以戏剧性的形式到来。更常见的，是两种愉悦的冲突。一种是被看见、被认可、在两种文化之间显得更聪明的愉悦：他开始能够指出家里的狭隘，也开始能够指出某

些信徒生活的浅薄，于是很容易把自己放在中间，做两边的裁判。一种是对真理本身的朴素热爱，那种热爱往往没有观众，却与童年被保存下来的不忍和诚实相连。他会感到良心的刺痛，以为这只是自己想不通；按照前引的教义，这争战同时发生在他里面，也发生在灵界。主唤起他的善，包括那些他已经淡忘的余剩；与主为敌的力量则唤起他的恶，包括把真理用于自我证明。他必须仿佛出于自己而争战。没有人能代替他选择。可是，他若把自己的争战写成旷野里「石头变食物」的重演，或把自己的孤单写成小小的十字架，就越过了界限。主在旷野所胜的，是对所取人性的攻击；陈明所面临的，是属世心智对外在认可的依恋，以及理智骄傲对余剩的盗用。主独自争战；为陈明争战的，仍是主，陈明只是在自由中回应。

跨文化的撕裂使这场争战更具体。他在汉语里长大，又进入另一种语言的阅读与生活。一种环境把孝敬、体面和家庭的稳定看得很重，另一种环境把个人的自由、诚实的怀疑和公开的争辩看得很重。两种价值都可以找到自己的经文依据，也都可以成为「效法这个世界」的新形式。他也许用英语再读罗马书十二章二节：Do not be conformed to this world, but be transformed by the renewing of your mind。conformed 使他忽然看见，「世界」不只是外面的潮流，更是一种把人铸进外形的力量；那外形，很可能正是他童年被铸成的体面与争气。transformed 又使他看见，更新不是把心情调好，而是形式上的转变，也就是前几章所说离散层级的打开。可是，他也可能反过来，用一种语言里得来的自由观念，去轻蔑自己出身的家庭；或者用孝敬的名义，把已经看见的恶重新遮盖起来。真正的更新不是获得一个更高的文化立场，而是让已经看见的真理进入意志，并在具体的选择中站到主的一边。双语读经若只增加见识，而不进入争战，便仍停留在改造的第一状态里。

他与父母的关系，在这时往往最能显明界限。路加福音里十二岁的主，在圣殿中以父的事为念，随后仍旧顺从地上的父母。陈明若开始认真面对信仰，却不一定知道如何把对父母的孝敬，与对已经看见之真理的忠诚放在一起。他可能为了不让父母担忧而把自己的疑问全部藏起来，也可能为了证明自己已经「看清」而把质疑变成对家人的攻击。两种做法都可以穿着正确的句子。避恶如罪在这里还没有完全展开为成年的悔改，却已经在开始要求具体的诚实：不把孝敬变成对不真实之事的顺从，也不把个人的正确变成对亲人的轻蔑。这不是主十二岁叙事的缩小版，而是人在属世心智的外形中学习回应。主无须摆脱一种被体面塑成的虚饰，才能以父的事为念；人却常常必须先承认，自己所熟悉的「好」，并不等于良善本身。

这种「好」在汉语生活里，常常首先以孝的形状出现。朱熹《四书章句集注》所传《论语·为政》记：子游问孝。子曰：「今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以

别乎？」（据维基文库所收《四书章句集注》）能养还不是孝，缺少敬，人与畜的供养便难以分别。同书《里仁》又说：「事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨。」孝并非一切顺从。父母有过，应当微谏；即使所见不被听从，仍当保持敬，而不把谏变成怨或变成决裂。这两条把陈明青年期最具体的门口写出来了：他可能只会「养」，即以学业、出息和拿得出手的体面回报父母，却未必学会「敬」；他也未必知道，如何在已经看见父母某些期待并不等于良善时，仍然「几谏」而不毁谤。白莉民在讨论理雅各对儒家孝道的基督教诠释时指出，孝的培养曾是传统汉语教育的关键成分，二十四孝一类故事进入蒙学，使孝渗透到社会生活的根处；同时她也提出一个无法回避的问题：若父亲明显有错且听不进劝告，儿子是否仍应服从？（Bai Limin, “Revisiting James Legge’s Christian Interpretation of Confucian Filial Piety: A Comparative Approach,” *The Macau Ricci Institute Journal* 3 (2018): 35–36）理雅各的进路，是把直接的父亲形象转向「天上的父」，从而使地上的父也须向一位公义而慈爱的上帝负责。（同文，35）本书不把这一诠释写成瑞登堡的教义，也不把孝直接等同于重生中的仁义。它只说明：陈明所继承的外形，本身已经包含「养与敬」「从与谏」的张力；信仰进入这种生活，不是把孝铲除，而是使已经看见的真理来省察孝的形状。敬可以成为对邻之仁义的一种预备，也可以被体面盗用成对不真实之事的顺从。决定性的不是他是否还孝敬父母，而是这孝敬是否仍向已经看见的真理开放。

《孟子·告子上》说：「恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。」又说：「仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。」（据维基文库《孟子/告子上》）这些句子在汉语记忆里极为熟悉，很容易被拿来与余剩教义比附：似乎童年被保存的不忍、怜悯，不过是孟子已经说过的「我固有之」。比附在此必须停止。余剩是主在人尚未能够反省之前赋予并隐藏的善与真，为的是后来可以被唤起，以供重生之用；它不是人本来就拥有、只需自觉即可展开的本性储备。孟子所论，是一种关于人性之善的哲学断言；瑞登堡所论，是主在接受者里面保存生命的作为。陈明在青年期忽然被一丝不忍抓住，这不忍可以成为余剩被放出的缝隙，却不能被写成他「本来就有仁义礼智」的证据。若把二者等同，重生就会重新折成自我修养，主的作为就会被说成对固有本性的发现。儒家经典在本书中的位置，是说明属世心智的外形与记忆，不是为重生提供另一套本质论。

他也可能经历那种自以为被撇下的时刻：从前觉得清楚的话突然暗淡，祷告没有感觉，两种语言都变得空洞，家里的期待与内心的疑问同时加重。这时最需要被记住的，不是一套自我激励的话，而是《正信的基督教》第一百二十六节已经说明的事：人在试探中看似被撇下，上帝却最深切地临在于内在，暗中扶持他。天命甚至常常隐秘运行，为的是不让人的自

我在直接的冲突中灭亡。（《天命》211）他若把这扶持据为己有，夸成自己的坚强，结合就会开始破裂；他若在这暗中的扶持里仍然持守已经看见的真理，试探就会成为更新的途径。得胜之后的平安，不是证明他已经完成了重生，而是表明天堂开始在他里面治理世界。外在的生活仍在世界之中，治理的秩序却已经不同。

到青年将尽的时候，理解之善已经不再只是一种可能性。他或者确认了那些从婴儿期就站在门槛上的事，并开始添加更内在的东西；或者把它们搁置在一种长久的怀疑里；或者在外在仍保持体面的同时，已经在内心把它们否定。无论哪一种情形，下一章所要讨论的悔改、对邻之仁义与属灵心智的打开，都已经站在这一抉择的延长线上。成年不是自动到来的更高阶段，而是青年之争战是否进入生活的问题。心意若真被更新，它必须开始在对邻的具体关系中被察验。主在旷野得胜之后，便开始公开的路程，并定意面向耶路撒冷；陈明若在试探中有所持守，前面仍不是荣化，而是悔改与仁义。相似的，是争战之后仍有道路；不可等同的，是那道路所成就的事。

旷野的试探也应当按经文次序阅读，以免青年的争战被笼统地称为「也去受试探」。「耶稣被圣灵充满，从约旦河回来，圣灵将他引到旷野，四十天受魔鬼的试探。」（《路加福音》4:1–2）主受试探，不是因为偶然落入困境，而是被引到那里。这是荣化与救赎的路程，不是一次灵性操练。陈明的试探，往往发生在功课、关系、体面和怀疑已经备齐的日常里，不必被写成被引领到旷野四十天。把一次考试失利、一次家庭冲突或一次信仰上的黑暗，直接命名为「我的旷野」，常常既夸张了自己，又缩小了经文。

「那些日子没有吃什么，日子满了，他就饿了。魔鬼对他说：你若是神的儿子，可以吩咐这块石头变成食物。耶稣回答说：经上记着说：人活着不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。」（《路加福音》4:2–4）试探从真实的饥饿开始，也从身份的质疑开始：「你若是神的儿子」。建议看起来几乎合理：既有能力，为何不把自己养活？主用圣言回答。人在青年里也会饿，也会被建议用已经看见的能力去先喂养自己：用聪明换认可，用信仰的语言换一种更精致的体面，用双语的优势去证明自己已经高过原来的家庭。这些可以对照「石头变食物」，因为它们都是把恩赐先用于自我。可是，主所拒绝的，是对神性身份的误用，目的在于守住荣化的秩序；陈明所当拒绝的，是把接受来的能力据为己有。他不是「神的儿子」在受试探，他是接受者在学习不靠食物、也就是不靠属世的供给与夸奖而活。经文可以成为他争战的兵器，正因为真理是从主流入的；他不能因此把自己写成正在回答魔鬼的那一位主。

路加福音接着写下关于万国荣华与殿顶的试探。魔鬼将世上的万国指给祂看，说若俯伏拜他，就都给祂；主回答：「当拜主你的上帝，单要事奉他。」又引祂到殿顶，建议祂跳下去，因为经上记着天使会托着祂；主回答：「不可试探主你的上帝。」魔鬼用完了各样的试探，就暂时离开耶稣。（《路加福音》4:5–13）权势、宗教的炫耀、把圣言歪曲成自我证明的工具，这三样在人的青年里都有对应的形状。陈明可能被试探去追求一种看得见的成功，并把成功说成祝福；可能被试探在群体中显出自己更属灵、更明白、更跨文化；也可能被试探引用经文来保护自我，而不是让经文来审判自我。对照是合法的，因为试探的质料常常是欲望、荣耀和对圣言的歪曲。界限同样必须合法：主所胜的，是整个地狱对所取人性的攻击，并且是凭自己的能力；人所遇的，是主在他里面的争战，并且常常并不戏剧化。魔鬼「暂时离开」，也提醒人：一次得胜不是重生的结束。青年若把一次清明当成已经出离旷野，成年仍会看见试探换上新的衣服。

青年的自由，也需要被说准确。人有思考和意愿的自由，却没有随意表达所想或实行所愿的自由。因此这里所说的自由是精神的自由，而非自然的自由，除非两者合一。思考和意愿属于精神领域，而言说和行动属于自然领域。人无法直接从精神领域过渡到自然领域，必须通过一种决定，这种决定如同一扇需要开启的门。（《天命》71）陈明在青年期最激烈的争战，常常就发生在这扇门前。他已经能够思想孝敬不等于在一切事上使父母满意，已经能够意愿诚实而不要体面的伪装；可是，当这句话要被说出来、这件事要被做出来时，门可能仍然关着。关着的原因，不必是他尚未明白，而常常是他仍怕失去认可、怕让家里丢脸、怕在两种语言的世界里两边都不被接纳。更新若只停在思想里，门就还没有开。罗马书所说的「心意更新而变化」，必须包括这一种决定：使已经看见的真理，经过这扇门，进入言语与行为。

这也是双语读经不能停在比较字句的原因。两种语言可以帮助他把「效法」看成被外形所铸就，把「变化」看成形式上的转变；可是，若没有那扇门被打开，比较本身也会成为一种新的体面：一种显得更明白、更跨文化的外形。试探在此非常隐蔽。主在旷野用圣言回答试探，是荣化中的得胜；陈明用两种语言把经文读得更细，只是为开门预备材料。材料不是得胜本身。得胜是在具体的选择里站到主的一边，并承认争战的力量从主流入。

有些人还不能省察自己，例如婴孩，以及尚未达到能够自我反省年龄的儿童；还有心思单纯、不作反省的人。（《正信的基督教》527）这一区分与《天堂的奥秘》所说、人在能够反思善与真之前不经历属灵试探，完全相合。明明的童年因此不是「尚未悔改」的亏欠，而是尚未进入可以省察之年龄的预备。青年的陈明开始能够反省，试探与悔改的门口才真正出

现。把童年写成已经失败的信仰，或把青年写成已经完成的重生，都是把阶段的秩序取消了。

再举一种不必写成故事、却几乎无法回避的青年处境。家中有重要的团聚，或必须出席的人情往来，时间与已经看见的真理发生冲突：也许是一句不实的客气要不要随口说出来，也许是一个他已经觉得不妥的做法要不要为了不扫兴而参与，也许只是他是否敢把自己真正的疑问说给父母听。门就在这些时刻出现。打开它，不一定表现为激烈的对抗，更常见的是一种笨拙的诚实：既不把家人变成敌人，也不把自己刚刚看见的真理吞回去。关上门，也不一定表现为公然的否定，更常见的是用孝敬和体面把问题推迟，「等以后再说」。推迟本身不必立刻等于否定，却可能使已经看见的恶重新被习惯保护起来。试探的质料，正是这些看起来很小的决定。主在旷野的回答干脆而有力；陈明的回答常常迟疑、反复、不漂亮。不漂亮并不是失败的证据，装成干脆有力反而可能是一种新的扮演。对应要求他争战，不要求他表演成在旷野说话的那一位。

以马忤斯路上「心信得太迟钝」，也可以提前说明青年的一种试探。陈明已经开始明白一些事，却可能仍然迟钝：不是完全不知道，而是知道了却走得慢，心里没有被已经看见的荣化所点燃，仍被面子、比较和恐惧拖住。迟钝不是童年的无知，而是已经能够反省的人尚未开门。主责备门徒迟钝，是在复活之后把受难与荣耀连起来讲；人对自己的迟钝，应当成为省察的材料，而不是成为自我定罪的戏剧。青年允许迟钝被承认，也要求迟钝不被正当化。承认「我还走得慢」，往往比宣称「我已经完全明白」更接近那扇门。

另一种语言的进入，也不必被美化成当然的恩典。它可能打开经文，也可能带来一种新的优越感：以为自己已经看见家里看不见的，已经站在更宽的世界上。跨文化在本书中从青年进入，正因为这里既有真正的光照，也有真正的试探。光照是：世界、心意、更新这些词，在另一种读法里显出它们原来被习惯磨平的边缘。试探是：把这种显出据为己有，用来轻看自己的出处，或用来在另一个圈子里获得地位。陈明必须学习一种更难的态度：既感谢另一种语言使他把经文读慢，又承认童年的汉语记忆仍是余剩的所在，不可被抛弃，也不可被偶像化。慢下来的阅读，是为了把门打开，不是为了给自己另造一副更漂亮的外形。

还应当提到青年期一种与双语相关、却不限于语言的撕裂：他开始能够用一套更分析的语汇讨论信仰，家里却仍使用一套更关乎人情、脸面和「过日子」的语汇。两套语汇都可能有真实的善，也都可能成为封闭自己的壳。分析的语汇可以保护真理，也可以把真理说成与生活无关的对象；人情的语汇可以保护爱，也可以把爱说成不必面对罪恶。陈明若只站在一边审判另一边，试探就已经进来。更困难、也更接近更新的，是让两边开始互相询问：这一

句分析是否还能在生活里被实行，这一份人情是否还能在真理里站立。询问本身不是得胜，却是开门前必要的动作。

路加福音记载主被试探的三件事，也可以被谨慎地用作对照的框架，只是必须先把「不可等同」再说一遍。主拒绝把石头变成食物，拒绝以俯伏换取万国的权柄，拒绝以从殿顶跳下来试验主。这些争战是主对地狱的得胜，是荣化路程中的关键环节，人不能重复，也不能摹仿成一套可操作的英雄剧。陈明在青年期所遇的，只是对应意义上的试探。对应可以这样看，却不可看过了头：当学业、前程或家庭安定要求他把已经看见的真理暂时「变」成更方便的说法，这有一点像把石头说成食物——不是因为两边的事件相似，而是因为两边都涉及以不正当的方式获取眼前所需。当一种承认或地位以放弃忠诚为条件被递过来，这有一点像以俯伏换权柄——同样不是事件上的缩小版，而是意向上的对应。当他把一句经文或一次经历拿来要求主立刻证明自己，这有一点像从殿顶跳下——仍旧只是对应，绝不是同一种试探的再演。

这样写的危险，是把对应写成比附。比附寻找表面相似，对应要求层级上的关联。本书宁肯写得笨拙，也不把陈明青年期的每一次挣扎都强行套进路加福音第四章的三幕。三幕是主的路；人的路只在「不靠自我之爱取得眼前之善、世上之权、宗教上的证明」这一意向上与之相似。相似一旦被说成情节重演，荣化就被拉低为人可以走的一出戏。这正是第二章已经禁止、此处仍须守住的界限。

青年期的心意更新，也不能被理解成更换一套更好的观点。罗马书所说的更新，是心智本身转向，而不是意见的调整。陈明可以很快学会新的正确说法，甚至学会批评自己从前的说法，若转向尚未发生，这些学习就仍停在属世心智的上层。属世心智可以很聪明，也可以很虔诚，却仍然按自我之爱的螺旋旋转。更新的标记不是他能够把重生、层级、荣化讲得多清楚，而是他开始愿意让已经看见的真理来限制自己的欲望、选择和言语。限制会带来损失：少了一些被称赞的机会，少了一些被保护的方便，少了一些自己对自己的解释。损失若从未出现，所谓更新就还很可疑。损失若出现了，也不等于已经完成。它只说明门开始被推开。

试探过去之后，并不自动留下一个已经更新的人。路加福音写主在试探结束后得了天使的服事，随后带着圣灵的能力回到加利利。那是主的路。陈明在一次争战之后，更常见的是疲惫、反复，以及一种想把刚刚拒绝的东西再解释回去的冲动。青年期的危险，往往不在试探最激烈的时候，而在刚刚好像胜过一点之后：他会以为自己已经毕业，或者反过来以为自己什么也没有得着。两种判断都太快。逐步重生的教义要求他既承认一次拒绝的真实，又承

认下一次争战仍会到来。承认这两样，心智才不会把一次经验做成偶像，也不会把一次跌倒做成绝望。

跨文化的张力在青年期出现，也不意味着陈明必须在两种文化之间选择一种作为真正的自己。更真实的处境往往是：他同时被两边塑造，又同时在两边都不完全安稳。汉语家庭给他孝敬、体面和责任的外形，另一种语言和环境给他分析、距离和重新提问的可能。两边都可以成为良善的通路，也都可以成为自我之爱的掩体。本书不要求他成为一个没有出处的普遍人，也不要求他为了忠于出处而拒绝光。要求的只是：不要把任何一种文化外形等同于属灵心智本身。外形会被使用，也会被洁净。洁净不是铲除文化，而是让文化中的爱与观念服从已经看见的真理。

青年期结束的时候，陈明不必被写成已经得胜的人。他只需要被写成一个已经开始真正争战的人：理智已经被使用，试探已经不再只是传闻，心意更新已经不再只是一句经文，跨文化的张力已经进入他的读经和生活。完成的部分很少，开始的部分却已经足够把下一章的悔改与仁义接住。这样结束第五章，是为了遵守逐步重生的节奏，而不是为了制造一个青春完结的幻觉。

第六章　悔改、对邻之仁义与属灵心智的打开

青年阶段使理智成为争战的场所，也使「仿佛出于自己」第一次成为必须做出的选择。本章进入成年。所谓成年，不是一种自然到龄的资格，而是心意的更新是否开始进入生活的问题。瑞登堡把这一进入写成十分具体的步骤：悔改，避恶如罪，实行对邻之仁义，从而使属灵心智逐渐打开。人若不重生，就不能进入上帝的国；而重生不是一瞬间的替换，乃是旧人逐渐被约束、新人逐渐被建立的过程。主的荣化仍然是这一过程的根基与样式，却不是它的缩小版。一位建构性的教会之人，将在具体的关系中被察验：家庭、邻里、职分、以及他已经进入的那种跨文化生活。仁义在这些关系里成为可见的，或者仍只是一句正确的话。

一、悔改：省察、承认、祈求、开始新的生活

有人会问：应当怎样悔改？回答是，必须实际实行，也就是省察自己，认识、承认自己的罪，向主祈求，并开始新的生活。没有省察，就不可能有这种悔改。省察是为了认识自己的罪，认识是为了承认这些罪在自己里面；这三件事的目的，是使人在主面前承认自己的罪，祈求帮助，并由此开始新的生活。这正是悔改的目的。人度过幼年，逐渐能够自主生活、运用理性以后，就可以从洗礼明白，悔改必须这样实行；也可以从圣餐、十诫和教理问答明白这一点。人若不借着悔改除去这些邪恶，就不能爱邻舍，更不能爱上帝。人若不时实行实际的悔改，例如每次预备领受圣餐时这样做，并在此后戒绝自己发现的一项或几项罪，就足以使自己进入实际悔改的状态。人一旦进入这种状态，就在通往天堂的道路上，因为他开始从属世的人转为属灵的人，由主重生。（《正信的基督教》530）

这段话的力量，在于它拒绝把悔改写成一种情绪或一次表态。悔改有顺序：省察，认识，承认，祈求，开始新的生活。缺少省察，后面的步骤都会落空；有省察而无新的生活，则仍停留在第一状态的门口。尤其重要的是「一项或几项罪」：原文并不要求人在一次行动中清算全部生命，而是要求实际戒绝自己已经看见的恶。成年的严肃性由此而来。青年可以在理智中看见许多恶，却还没有使看见成为戒绝；成年若仍把看见当成已经完成的更新，便是用更精细的属世心智冒充属灵心智。戒绝一项已经看见的恶，比谈论全部的恶更接近重生。

悔改也把前几章的结构收束在生活之中。没有余剩，人甚至不能真正反省何为善与真；没有青年阶段被理解的真理，内在人便没有可以用来争战的兵器；没有悔改，这些真理便不能进入意志，对邻之仁义也不能开始。爱邻舍、爱上帝，不是悔改之前就可以单独拥有的情

感，而是邪恶被除去之后才可能发生的生命。十诫中有六条所吩咐的就是不可作恶。避恶如罪，因此不是律法主义的剩余物，而是属灵心智得以打开的前提。《新耶路撒冷教义之生活篇》把同一法则说到信仰上：「人避恶如罪到什么程度，就有信仰到什么程度——因为他在良善中的程度就是如此。」凡不避恶如罪的人，就没有信仰，因为他在邪恶中，而邪恶从内心里恨恶真理。在外表上，他确实可以与真理为友，容忍它，甚至爱它留在理智中；但当外在的伪装被除去——这发生在死后——他就会将在世上曾视为朋友的真理先赶出去，然后否认它是真理，最终加以憎恶。（《新耶路撒冷教义之生活篇》45）青年可以爱真理留在理智中，这并不是一件小事；成年却必须把这爱推进到避恶如罪，否则所谓信仰仍只是外在的友人关系，经不起伪装被除去的时候。

二、改造与重生：人必须成为属灵的属世之人

论述悔改之后，应接着论述改造与重生，因为改造与重生随悔改而来，并借着悔改逐步推进。人从属世之人变为属灵之人，必须经历两个状态：第一是改造，人从自己的属世层面仰望属灵之物，并渴慕它们，这是出于理智的思想状态；第二是重生，人成为属灵的属世之人，这是出于意志的爱之状态。当第二状态开始并逐步推进时，意志之爱流入理智，推动并引导理智。爱之善在多大程度上居于首位，信仰之真在多大程度上居于其次，人就在多大程度上成为属灵的人，成为新造之物。那时，人出于仁义而行动，出于信仰而说话；他感受仁义之善，觉知信仰之真，住在主里面，也处于平安之中。人在世时若已开始进入第一个状态，死后便能被引入第二个状态；但若在世时没有进入第一个状态，死后便不能被引入第二个状态。（《正信的基督教》571）

「属灵的属世之人」是一个必须被慢慢读的表述。重生并不是使人离开属世的生活，进入一种与身体、职分、语言和邻舍无关的纯属灵状态。人仍然是属世的，却成为属灵的属世之人：更高的层级被打开，属世心智开始协作而不是对抗。这也与前一章所论试探之后的秩序相合：就内在人而言处于天堂，就外在人而言处于世界，主从天堂治理他里面的世界。成年的位置，正在这「仍然在世界中、却不再由世界治理」的生活里。

人若不重生，仿佛被重新创造，就不能进入上帝的国。主对尼哥底母说：「人若不重生，就不能看见上帝的国。」又说：「人若不是从水和灵生的，就不能进入上帝的国。从肉身生的就是肉身；从灵生的就是灵。」（《约翰福音》3:3，5–6）「上帝的国」既指天堂，也指教会，因为上帝在地上的国就是教会。「从水和灵生」，表示借着信仰之真，以及遵照这些真理的生活而重生。（《正信的基督教》572）约翰福音的「神的国」在和合本中作「上

帝的国」或「神的国」，本书在论述中仍把 heaven 称为天堂，把地上的教会称为教会，而不把二者写成「天国」。重生的必要性在这里同时是进入天堂的必要性，也是成为教会之人的必要性。一个人可以生活在有圣言、有崇拜的群体中，却仍未从水和灵而生。教会的外壳不能代替重生。

重生也不能在一瞬间完成。人重生到什么程度，罪就被移除到什么程度；这种移除就是赦罪。属于肉体或旧人的东西，从出生起便附着于人，构成他心智中的第一所房屋，私欲住在其中，如同野兽住在洞穴里；这一切随着婴孩长成儿童、再成为少年，逐步发生。这所逐渐建成的房屋，不可能在一瞬间被拆除，并在原处另建新居。每一种恶都由无数私欲融合而成，各种恶又彼此相连，必须将恶逐一引出，直到割断它们彼此联结的纽带，人才能成为新人。（《正信的基督教》611）赦罪因此不是一张从外面贴上的宣告，而是重生过程中罪恶被实际移除的程度。这一理解既不容许把悔改写成一次完成的仪式，也不容许把人永远钉在无力之中：程度是真实的，道路是逐步的，主的工作是持续的。

《天命》把人必须经过的状态，说得比「改造与重生」还多一层：首先是人的最初状态，即定罪的状态；其次是改造的状态；最后是重生的状态。人因遗传自父母而生于各种恶之中，爱自己和爱世界的愉悦成为行为的驱动力，使他并不觉得自己是在恶中。人的第二种状态，也就是改造的状态，始于他开始因渴望天堂的喜乐而思考天堂，并因此思考那赐天堂喜乐的上帝；但在最初，他其实仍可能出于对自身之爱的愉悦来思考这些，把祈祷、听道、领圣餐、施舍等外在行为当成进入天堂本身。只要一个人仅仅因为宗教的缘故思考天堂和上帝，却从未把恶当作罪来看待，他仍然处于第一种状态。「只有当他开始思考什么是罪，甚至具体地思考某些行为是罪，并且认真反省自己内心，不愿再犯这些罪时，他才进入第二种状态，也就是改造的阶段。」第三种状态，也就是重生的状态，是在前一状态的基础上继续发展的。（《天命》83）这一区分把本章的「一项或几项罪」重新钉在关键位置上：没有对具体之恶的省察与不愿再犯，宗教生活可以十分勤勉，人却仍停留在定罪的状态中。改造不是从增加敬拜开始，而是从把恶当作罪开始。

主与人的结合，以及人的重生，是一回事：一个人与主结合到什么程度，他就重生到什么程度。若无相互性，心灵之间便无法实现真正的结合。主始终愿意亲近人、进入人；若人不以爱回应，便会转身离去。人的相互性表现为：他出于自由意志所愿并实践的善，以及按理性所思考并表达的真理，在他看来都仿佛出于自己。唯一的区别在于，人应当承认，自己所行的善与所思的真并非源于自己，而是源于主。如此思考，并出于意志之爱去承认此理，人便面向主，主也面向人。（《天命》92）结合与重生在程度上的同一，使成年的道路不再

分成「先解决自己的重生、再处理与主的关系」两件事情。面向主，就是在自由中实行已经看见的善，并承认这善的源头。转身离去，也可以发生在看起来仍在宗教之中的生活里。

在这一过程中，人必须合作，却不是凭自己的能力成就这件事。重生由主借着仁义与信仰成就，但若人不参与自己的重生，这一切便不能成就。主施行作用，人则因主的作用而行动，因为主的主动作用在人被动的接受中运行。行善的能力来自主，由此产生的行善意愿则仿佛属于人自己，因为这意愿处于人的自由意志之中。人凭着自由意志，可以与主一同行动，从而与主结合；也可以凭着来自地狱的能力行动，从而使自己与主分离。人的行动若与主的行动相合，就是这里所说的合作。（《正信的基督教》576）成年的责任，被这句话界定得十分清楚：不是自己成为生命的源头，也不是等待一种无需回应的安排。合作发生在自由之中，发生在已经看见的那一项或几项恶上，发生在对邻舍实际做出的选择里。主不断使人重生，因为祂不断拯救人；人若不重生，就不能得救。因此，重生是得救的媒介，仁义与信仰则是重生的媒介。若说重生会随着排除人的合作的那种信仰而来，实在是空洞至极。（《正信的基督教》577）把合作从重生中拿掉，看起来像是在保护主的主权，实际上却取消了接受者这一边必须发生的事。主不断重生人，并不使人可以一次认信、便一劳永逸；人必须合作，也不使重生变成自救。成年生活的严肃性，正在这两者必须同时成立的地方。

三、对邻之仁义，以及属灵心智的打开

悔改若停留在自我省察而不走向邻舍，仍未完成其目的。人若不除去邪恶，就不能爱邻舍，更不能爱上帝。仁义不是仁爱。对主之仁爱与对邻之仁义有别：前者以主本身为对象，后者以邻舍为对象；后者不能被前者的口号所替代，前者也不能被后者的热心所吞没。意志是一切良善的容器，理智是一切真理的容器；当它们合一，便称为心智。人可能知道很多，却仍因意志中的邪恶而把理智中的真理赶走或歪曲。（《新耶路撒冷教义之生活篇》43–44）因此，对邻之仁义首先不是一种外在的慈善事业，而是意志开始成为良善之容器时，在关系中必然发生的事。

《论神性之爱》把这一点说到功用上。人在对功用的爱里到什么程度，就在主里面到什么程度，就爱主、爱邻舍到什么程度，也就在同样的程度上是人。爱主，就是从祂并为了祂而实行功用；爱邻舍，就是向教会、国家、社会与同胞实行功用。只爱作为一位位格的主，而不爱功用，乃是从自己爱主，这就不是爱。第三层天堂的天使不认为爱主是别的什么，而就是行那些作为功用的良善，并且说，功用就是主在他们里面。他们所说的功用，是职事、治理与职业中的功用和善行；那些与职分无关的善行，他们不称为功用，而称为施舍、恩惠

和馈赠。牧师若出于对听者得救的热心而教导，官员若出于对公共利益的热心而履行职分，审判官若出于对公正的热心，商人若出于对诚实的热心，工匠若出于正直，仆人若出于忠信，就是爱邻舍。（《论神性之爱》XIII）

这段论述对成年的教会之人极为重要，因为它把仁义从一种额外的善行，移回日常生活的职分之中。一个人不必离开自己的工作，才开始爱邻舍；他若在职分中失去诚实、公正或忠信，即使另外做了许多施舍，也还没有进入这里所说的功用。施舍并非被否定，而是被放在正确的位置上：它不能替代职分中的仁义。属灵心智的打开，因此不是一种内在体验的升级，而是更高层级开始在外在生活中治理：属世心智的反作用转为协作，人在自己的位置上成为功用，并因此真正成为人。

《天命》还指出一种容易被忽略的内外秩序：恶人也能理解真理、行善事，但这些并不能真正归属于他自己；善人理解和实践的，则会归属于他自己。若善与真没有成为个人真正的内在属性，就不会有真正的改造与重生。对恶人来说，恶与伪位于内心的中心，善与真则处于外围；对善人来说，善与真在中心，恶与伪在外围。中心的会向外扩展。因此，恶人外围的善会被内在的恶所污染，而善人外围的恶则会被内在的善所缓和。这也是为什么重生之人的恶不会定罪他，而未重生之人的善也不能拯救他。（《天命》86）成年生活中那些可见的善行，必须用这一秩序来分辨。善行本身并不自动说明中心已经改变；同样，重生之人身上尚未被完全除去的弱点，也不等于他仍被定罪。决定性的是中心：爱的主导是什么，以及善与真是否已经成为内在的属性。属灵心智的打开，正是这一中心秩序的转变。

属灵心智被打开的程度，就是人在主里面、主也在人里面的程度。前一章已经说明，试探之后，主在人里面建立属于教会的一切，使人成为个别意义上的教会。本章要补上的是：这一「个别意义上的教会」，必须在对邻的仁义中被证实。没有邻舍的所谓内在生命，仍可能只是属世心智的精致形式。打开是主的工作，证实却发生在人与人之间。

四、寻找与失落、醒悟与转向：路加福音中的对照

成年的悔改，若只被写成教义步骤的清单，仍然缺少道路的轮廓。路加福音在主自己的路程之外，还给出了寻找与失落、醒悟与转向的叙事。这些叙事不是荣化的记录，而是主对人说话的比喻与行动；它们可以与人的重生对照，却更不能被写成主之道路的缩小版，因为它们所讲的，本来就是人这一边的失落与被寻找。

「人子来，为要寻找、拯救失丧的人。」（《路加福音》19:10）寻找的主动者是主，不是人先把自己找到。迷羊、失钱的比喻把这一点说在前面：失落的被寻找，找到了就有欢喜。浪子的比喻则把人这一边的醒悟写得更细。他耗尽了一切，穷苦起来，醒悟过来，说：「我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死吗？我要起来，到我父亲那里去。」于是起来，往他父亲那里去。父亲远远看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。父亲说：「因为我这个儿子是死而复活，失而又得的。」（《路加福音》15:17–24）醒悟、起来、往父亲那里去，这些都是人必须做出的动作；奔跑、拥抱、宣布「死而复活、失而又得」的，却是父亲。把悔改写成只等人的决心，就看不见寻找的主；把悔改写成只需被找到、不必起来，又取消了省察、承认与开始新生活。瑞登堡所说的合作，在这里有了叙事的形状：人起来，是「仿佛出于自己」；父亲已经在寻找，并且跑向他。

这段叙事尤其不可被写成荣化的缩影。主不是浪子，人的醒悟也不是人性与神性的合一。浪子归回，是失落者重新进入儿子的位置；主面向耶路撒冷，则是已经荣化之路程中的转向。《路加福音》记载：「耶稣被接上升的日子将到，他就定意向耶路撒冷去。」（《路加福音》9:51）那是主自己的道路，走向最后的试探与完全的合一。人的「定意」，至多是在已经看见的恶上开始新的生活，并在对邻的关系中实行仁义。方向上或许相似：都不再回头停留在原先的状态里。所成就的事却完全不同。后文写陈明的成年，将使用这些经文作为对照，而不是作为可以按比例套用的剧本。

对邻之仁义，也可以在路加福音中找到同样必须守住界限的对照。有人问：「谁是我的邻舍呢？」主讲了好撒玛利亚人的比喻，最后说：「你去照样行吧。」（《路加福音》10:29–37）律法师本知道「要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神；又要爱邻舍如同自己」（《路加福音》10:27），却想限定邻舍的范围。比喻把邻舍从「我应当爱谁」翻转成「谁曾显出邻舍的行动」。这与《论神性之爱》把爱邻舍说成向教会、国家、社会与同胞实行功用，可以互相发明：仁义不是一种抽象的热情，而是在具体的人身上被实行的功用。可是，主讲这比喻，是在教导人如何生活；主自己成为邻舍、甚至成为被弃者可以投靠的那一位，却是另一层级上的事实。陈明若在职分与家庭中开始学习做邻舍，他是在实行仁义，不是在重复道成肉身。

五、陈明的成年

陈明现在已经不能只在两种语言之间思想罗马书的句子。他有了必须对其负责的关系：需要被诚实对待的同事，需要被尊敬却不能被偶像化的父母，需要被公正对待的陌生人，以

及一个并不完美的信仰群体。体面、孝敬、出息这些从童年就铸成的外形，并没有在青年的试探之后自动消失；它们换上了更成熟的衣服，进入职分、金钱、评价和家族义务之中。悔改在这里不再是青年期那种深夜的激烈自省，而往往是更朴素、也更艰难的事：他发现自己在一种熟悉的语言里习惯性地说得比做得多，在另一种语言的环境里又习惯性地把自己装成已经超越了原有文化的人；发现自己仍会为了不丢面子而把一项已经看见的恶轻轻掩过，仍会把「为了这个家」用成逃避诚实的理由。这些都是他能够省察、承认、并向主祈求、开始戒绝的「一项或几项」。他不必在一次行动中清算全部生命，却必须实际实行。

浪子的醒悟，在这里可以对照，却不可扮演。陈明的「穷苦」不一定是物质上的破产，而可能是一种更隐蔽的穷：话说得很对，生活却对不上；两边的文化都懂一些，中心却仍是自我之爱和被认可的愉悦。醒悟过来，就是开始把这些恶当作罪，而不再只当作性格、压力或文化差异。起来，往父亲那里去，就是省察、承认、祈求，并开始新的生活。父亲已经在寻找：人子来，为要寻找、拯救失丧的人。陈明若把自己的醒悟写成自己找到了自己，就重新把生命据为己有；若以为只需等待一种无需回应的安排，又不会真正起来。他起来之后所回到的，也不是自己变成了神性之人，而是重新作为接受者与主结合，并在邻舍中学习仁义。

对邻之仁义，会在十分具体的地方出现。例如，他是否在自己的职分中保持诚实，而不是只在公开的善行中保持形象：一份需要被如实说明的材料，一句不该为了体面而说圆的话，一次不该为了家族或熟人的关系而扭曲的判断。又例如，他是否在家庭的期待与已经看见的真理之间，既不把孝敬变成对不真实之事的顺从，也不把个人的正确变成对亲人的轻蔑：成年的陈明也许已经能够供养父母，却仍未必知道如何在冲突中既诚实又温柔。再例如，他是否在跨文化的群体里，愿意听懂别人的话，而不是急于用自己新获得的概念去纠正别人；是否对困乏者的怜悯，仍能从童年余剩中被唤起，而不是被效率、身份和「这不关我的事」所熄灭。这些情景不是某一个人的传记，而是成年生活中几乎无法回避的类型。每一种情景都在试验同一件事：意志是否开始与理智同行，属世心智是否开始协作，功用是否大于自我的证明。好撒玛利亚人的问题在这里变得很具体：谁是邻舍，并不先取决于对方属于哪个圈子，而取决于自己是否在能实行功用的地方实行了仁义。

他也会发现，悔改必须反复进行。一所在童年和少年时期逐渐建成的房屋，不会因为一次清明的决定就被拆掉。某种好胜、某种惧怕、某种对承认的依赖，会在新的关系里换上新的衣服再出现。汉语生活里的体面尤其擅长这种换装：它可以使人不公开作恶，却很难使人承认自己已经看见的恶；它也可以使人热心于可见的善行，却把中心仍留给自我。原文把各

种恶写成为数众多、彼此相连的私欲，不是为了使人绝望，而是为了使人诚实。他若以为自己已经一次性重生完毕，便会把尚未被引出的恶重新藏进「已经属灵」的外形里，那正是余剩最容易被盗用的时刻。他若肯就自己已经看见的那一项继续戒绝，属灵心智就按程度被打开，罪也按程度被移除。平安会来，却不是作为结束的奖赏，而是作为主仍在治理的记号。

到这一阶段，一位教会之人已经可以被认出来，不是凭他能够讲述多么完整的教义，也不是凭他是否已经把汉语的出身全然换成另一种文化的姿态，而是凭他开始在邻舍身上活出仁义，并承认这生命不是他自己的。他仍然是属世的人，却在成为属灵的属世之人。主定意面向耶路撒冷，是走向独自的最后争战；陈明若在悔改中有所转向，前面仍是一生按程度被重生的道路。相似的，是不再把旧的生活当作可以安居的中心；不可等同的，是所成就的结合与所成就的合一。下一章将把视线从个人的道路，转向教会本身的更新，并收束为一种读经和理解信仰的方式。个人的重生与教会的更新，将按同一层级法则被放在一起阅读：内在必须先被形成，外在才能借内在而更新。陈明在汉语与另一种语言之间的读经，以及他在孝敬、体面与仁义之间的争战，将成为这一收束的例证，而不是另一套传记。

浪子的比喻值得按叙事本身再走一遍，因为它最容易被读成人的自传，也最容易被误写成荣化的缩影。「有一个人和两个儿子。小儿子对父亲说：父亲，请你把我应得的家业分给我。他父亲就把产业分给他们。过了不多几日，小儿子就把他一切所有的都收拾起来，往远方去了，在那里任意放荡，浪费资财。」（《路加福音》15:11–13）离家、求分家业、任意放荡，在陈明的成年里不一定表现为远走和可见的败坏。更常见的「远方」，是把生命的中心从主那里挪开，却仍留在看起来正常的生活中：职分还在，家庭还在，甚至信仰的外表还在，中心却是自我之爱、体面和被认可的愉悦。浪费资财，也可以是浪费已经被赋予的余剩、真理与自由，把它们用在自我证明上。比喻的力量，正在于它能照出这种不那么戏剧化的离家。

「既耗尽了一切所有的，又遇着那地方大遭饥荒，就穷苦起来。……他醒悟过来，就说：我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死吗？我要起来，到我父亲那里去，向他说：父亲，我得罪了天，又得罪了你，从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧。」（《路加福音》15:14–19）穷苦与醒悟，是悔改的开始，不是荣耀的开始。醒悟包括认识罪、承认罪：「我得罪了天，又得罪了你。」这与《正信的基督教》论悔改时所说的省察、认识、承认，彼此发明。陈明若只感到失败、羞惭或「过得不如意」，还不算醒悟；醒悟是把已经看见的恶当作对主、也对邻舍的罪。他起来，是合作；他仍说「不配称为儿子」，说明醒悟不是一种新的自我高贵，而是位置上的诚实。

「于是起来，往他父亲那里去。相离还远，他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。」（《路加福音》15:20）人起来在先，父亲奔跑几乎同时出现。寻找的主并没有等他走完全程才开始爱。这正是「人越亲近主，主就越亲近人」在叙事中的形状，也是「人子来，为要寻找、拯救失丧的人」的注释。陈明的悔改若被写成自己把自己救回来，父亲就消失了；若被写成无需起来的单方面注入，醒悟就消失了。《正信的基督教》曾尖锐地指出，那些主张人在属灵之事上如同树桩或石块、一切作为都必须排除、以免侵犯基督的功德的人，会把重生理解得盲目而空洞；人若被剥夺在属灵之事上的自由选择，便无法与主合作，从而也无法与主结合。（《正信的基督教》616）浪子必须起来。可是他起来所遇见的，已经是跑向他的父亲。合作不是平分功劳。

「儿子说：父亲，我得罪了天，又得罪了你，从今以后，我不配称为你的儿子。父亲却吩咐仆人说：把那上好的袍子快拿出来给他穿，把戒指戴在他指头上，把鞋穿在他脚上，把那肥牛犊牵来宰了，我们可以吃喝快乐。因为我这个儿子是死而复活，失而又得的。」（《路加福音》15:21–24）父亲打断了还想把自己降为雇工的话，重新给他儿子的位置。死而复活、失而又得，是重生的语言，却仍不是荣化的语言。人被重新接纳，被赋予新的生活，却并不因此使自己的人性成为神性。袍子、戒指与筵席，是恩赐，是结合的记号，不是人已经变成源头的证据。后文若提到长子的不平（《路加福音》15:25–32），也当点到为止：一个始终留在家里、却不进入怜悯的人，也可能尚未醒悟。陈明的成年，既要防自己成为浪子而不起来，也要防自己成为长子而嫉妒恩典。两种偏离都还在属世心智的外形里，都需要悔改，都不可被写成圣殿或旷野的缩小版。

六、悔改必须实际实行，重生只能逐步完成

实际的悔改，就是省察自己，认识、承认自己的罪，向主祈求，并开始新的生活。人必须实际悔改，得救也取决于此。（《正信的基督教》528）只在口头上承认自己是罪人，大量铺陈关于罪的话，却没有意识到自己里面任何一项具体的罪，并不是悔改；那些与他的爱相联的魔鬼，不会随着这些叹息离开，反而仍旧留在他里面，将那里当作自己的家。圣言所说的悔改，不是这样的举动，而是离弃恶行。（《正信的基督教》529）这对陈明的成年尤其尖锐。汉语生活里的体面，很容易把悔改变成一种得体的自责：话说得沉重，一项具体的恶却没有被戒绝。捶胸、叹息、在群体中承认「我是罪人」，若不同时离弃已经看见的恶，就仍是外形。人在悔改以前，如同一片荒漠，其中有可怕的野兽与毒蛇；人若勤劳作工，将它们赶走，就能开垦这片荒漠，先种次等的作物，后来再种大麦与小麦。（《正信的基督教》531）开垦是逐步的，不是一次口号可以完成的。

人只能逐步重生，这可以用自然界中大大小小的一切事物说明。树木不能一天就长成，而是先从种子开始，随后生根发芽；嫩芽长成树干，树干生出带叶的枝条，最后才开花结果。（《正信的基督教》586）重生的人有新的意志与新的理智，是得到更新的人，也就是新人。（《正信的基督教》601）人的心智分为三个区域：最低的称为属世区域，中间的称为属灵区域，最高的称为属天区域。人借着重生，从最低的属世区域被提升到较高的属灵区域，再经由这一区域进入更高处。（《正信的基督教》603）这些论述把第三章的层级结构，重新落实为成年必须接受的时间性：打开是按秩序的，不是按宣布的。那些主张人在如同树桩或石块的状态中被注入信仰、人的一切作为都必须排除、人在属灵之事上完全无能的人，反而使重生变得盲目；人若被剥夺自由选择，便无法与主合作，从而无法与主结合。（《正信的基督教》616）陈明必须起来，必须就「一项或几项」实际悔改；他不能把自己做成树桩，把合作推回给一种与己无关的注入。逐步与合作，在这里不是对人的奉承，而是对秩序的尊重。主按秩序取了人性并逐步荣化；人按秩序被逐步重生。相似在秩序上，不在本质上。

恶人的信仰是理智层面的信仰，其中没有从意志而来的良善，因此是死的信仰：如同肺的呼吸，却没有从心脏而来的活力；如同枝叶繁茂却不结果子的树。若理智层面的信仰中有从意志而来的良善，这信仰就是活的：如同肺的呼吸有从心脏而来的活力，又如同结果子的树。（《新耶路撒冷教义之生活篇》46）陈明的成年，最容易落在前一种情形里而不自知。他说得清楚，辨得细致，甚至能在两种语言里讲解罗马书与路加福音，却仍可能在职分中为体面留下一句不实的话，在家庭中用孝敬挡住已经看见的真理，在群体中用正确的句子代替仁义的功用。叶子可以很多，果子却没有。活的信仰，是意志开始与理智同行，是避恶如罪已经进入那扇必须被打开的门，是对邻之仁义成为可以指认的功用。悔改若只停留在「我知道自己不好」，而没有离弃恶行，信仰就仍是死的。逐步重生的严肃性，正在这里：不是逐步把话说得更好，而是逐步让树结果子。

人若没有属灵事务中的自由意志，全世界的人都能在一天之内被引导去信主。然而这不能实现，因为人不是出于自由意志接受的事物，就不能存留。（《正信的基督教》500）这一句把「逐步」与「合作」的理由说到了根上。若主用人不能回应的方式把信仰注入所有人，表面上最有效，实际上却不能存留。陈明必须起来，必须就一项具体的恶作出决定，正因为只有这样被接受的事物，才能成为他的生命。

所谓教会群体，是由那些内心有教会的人组成的。教会在人重生时进入他里面，而人得到重生，是因为他戒绝、逃避罪恶。（《正信的基督教》510）人生来倾向各种邪恶；若不借着悔改，在某种程度上除去这些邪恶，就会继续留在其中；继续留在其中的人，不能得救。

（《正信的基督教》520）在基督教世界中，没有人缺少对罪的认识，因为每个人从幼年起就接受教导，知道什么是邪恶，从少年起又知道哪些邪恶是罪。（《正信的基督教》525）陈明并不缺少一般的罪之知识；他所缺的，常常是把已经知道的恶，当作自己里面必须戒绝的那一项。真正的悔改，不仅要省察自己生活中的行为，也要省察自己意志中的意图。（《正信的基督教》532）体面最会把意图藏在尚可被接受的行为下面。人即使没有系统地省察自己，却因知道邪恶是罪而停止作恶，也是在实行悔改；这种悔改见于那些出于宗教而实行仁义的人。（《正信的基督教》535）人省察自己以后，应当祈求与认罪：求主怜悯，赐下力量，使自己能够抵抗那些已经决意悔改的邪恶，并赐下行善的倾向。（《正信的基督教》539）起来、祈求、得力，再次是合作，而不是自救。

人人都已蒙救赎，因此都能重生，但各人须按自己的状态而重生。（《正信的基督教》579）自然的生育与属灵的生育之间存在对应。因此，属灵的新生不仅可以用受孕、在母腹中孕育、出生与抚育来描述，也实际具有这些过程。（《正信的基督教》584）对应在这里又一次出现：人的重生像出生，却不是主降生与荣化的缩小。新教会所说的内在人，是人的意志，以及人独处时从这意志产生的思想；外在人则是人的行为与言语。（《正信的基督教》592）陈明在众人面前如何说，还不是最后的证据；他独处时的意志与思想，才显明内在是否开始成为教会。

职分中的仁义，同样应当说得具体一些。陈明也许已经不再是学生，开始在一种需要与人共事、需要对结果负责的位置上生活。那里有关系，有面子，有「大家都这样」的压力，也有一些并不起眼、却能显明中心的选择：一套数字要不要如实呈报，一句对同事的评价要不要被利益或恐惧修圆，一次对弱者的忽略要不要用「这不归我管」来遮盖。功用在这里不是额外的善行，而是职分本身是否被诚实、公正、忠信所充满。《论神性之爱》已经把商人的诚实、工匠的正直、仆人的忠信列为爱邻舍的方式。陈明若在这些地方让步，又在别处用捐助或热心的话语维持形象，叶子与果子就会重新分开。悔改若发生，也往往从这样一项具体的恶开始，而不是从一次对「整个世界」的宣告开始。父亲跑向浪子，并不是因为浪子发表了完整的人生总结，而是因为他起来，承认罪，往父亲那里去。

理智虽被提升，意志之爱却没有借着理智被提升的人，是什么样的，可以用比喻说明。他如同高飞的鹰，一看见下方的食物，便俯冲而下。（《正信的基督教》590）这一比喻几乎是为青年转入成年所写的。陈明的理智可以飞得很高：他能讲解层级，能比较两种语言里的经文，能看出家里的狭隘和群体的浅薄。若意志之爱没有被一起提升，他仍会朝着自我之爱的食物俯冲。高飞不是重生。重生是爱与理智一同被提升，是新的意志与新的理智，是树开

始结果子。看见这个比喻，是为了不让任何一位已经读到这里的读者，把自己的理解本身当成已经打开的属灵心智。

「耶稣被接上升的日子将到，他就定意向耶路撒冷去。」（《路加福音》9:51）这一句属于主自己的道路，走向最后的试探与完全的合一。人若也有一种「定意」，只应被理解为止住某个已经看见的恶、开始一种新的生活方向，而不是把自己的人生规划写成走向十字架的缩小旅程。陈明的定意，也许不过是：在职分中不再为体面修改那一项已经刺痛良心的事，在家庭中不再用孝敬挡住必要的诚实，在群体中不再只用句子代替仁义。这样的定意毫不壮观，却比任何模仿「面向耶路撒冷」的姿态更接近悔改。壮观的姿态，往往仍是属世心智的外形在向上旋转之前最后的抵抗。

还应当谈及一种成年特有的疲乏。青年的试探常常激烈，成年的试探常常持久。陈明也许已经不再怀疑那些门槛上的基本事实，却发现实行起来远比理解更难，重复悔改远比一次醒悟更难。体面不再以少年好胜的形式出现，而以「我已经尽了责任」「我也不容易」的形式出现。这些话不必都是伪谬，它们可能包含真实的负担；可是它们也可能把一项已经看见、却尚未戒绝的恶保护起来。逐步重生的教义在此不是安慰性的缓期，而是持续性的呼召：树木不能一天长成，却必须继续生长；开垦不能一次完成，却必须真正开垦。疲乏可以被承认，停下来把恶重新称作「性格」或「环境」，则是另一种离家。

对邻之仁义在跨文化的环境里，还会多出一种容易被忽略的形式：是否愿意真正听见与自己不同的人。陈明也许已经习惯在一种语言里把事情说快、说满，在另一种语言里又把事情说得过分谨慎或过分自信。听见邻舍，包括听见那些并不使用他已经熟悉的教义词汇的人，包括听见父母仍然使用的旧语言，包括听见同事并不关心他的神学、却需要被诚实对待的具体请求。仁义若只会向「懂得我的人」实行，它的范围就被自我重新划定了。好撒玛利亚人的翻转，正在于邻舍不是先被定义、再被选择，而是在行动中显明。陈明的成年要学习的，正是这种不被自己圈子限制的功用。

悔改若只停留在承认「我有罪」，而尚未进到省察「这一项恶是什么」并开始远离它，就还停在门口。成年的陈明最容易在这里自我安慰：他已经比从前诚实，已经不再公开为自己辩护，已经会在聚会中说出适当的软弱。这些都可以是真的，也都可以成为新的掩盖。真正的省察更具体，也更不体面：是哪一句话被说圆了，是哪一种对认可的依赖还在支配选择，是哪一次对邻舍的冷淡被解释成「我也很忙」。对邻之仁义不要求他做无限的事，却要求他不再把已经看见的那一件事推到以后。成年不是把青年的热情维持下去，而是把已经看

见的真理做成生活的习惯。习惯仍可能再裂开，所以悔改不能毕业。不能毕业，不是失败，而是重生本就逐步发生的记号。

成年还有一种与「寻找与失落」相关的经验，需要与路加福音第十五章再对一次，却换一个角度。前边已经说过浪子的醒悟与回家。这里要说的是寻找者的那一面：牧人寻找迷羊，妇人寻找失落的钱，父亲盼望儿子回来。这些比喻首先说的是主对人的寻找，不是人对自己的寻找。陈明若把自己写成那个已经在寻找别人的牧人，他就又把位置坐错了。他首先是被寻找的人。即使他后来在职分或家庭中也去寻找某一个失落的人，那也只是分有主的寻找，而不是取代主的寻找。分有是恩赐，取代是僭越。成年的成熟，往往就表现在能够区分这两种态度：愿意寻找，却不把自己当成拯救的源头。

定意面向一项已经看见的恶，与路加福音中主定意面向耶路撒冷，只在「不再回头把已经清楚的路再模糊掉」这一点上相似。主面向的是拯救的完成，人面向的是某一项必须被远离的恶，或某一种必须被实行的仁义。规模不同，主体不同，所完成的事也不同。把陈明的一次决定写成「他自己的耶路撒冷」，是修辞上的僭越。本书不用这种修辞。只需写清：成年的重生需要一种不再不断重开谈判的意志；这意志仍是好像出于他自己，其实来自主。没有这一定意，悔改会变成周期性的自我叙述；有了这一定意，叙述才开始变成生活。

成年的陈明还可能遇到一种更隐蔽的试探：把已经开始的重生当成可以展示的成就。他也许并未公开夸口，只是在心里把自己与那些「还没想这么深」的人分开。分开一旦发生，仁义就已经开始变质。对邻之仁义不是从高处降下的怜悯，而是承认自己同样靠主而活，因此不能把邻舍看成自己成功的背景。职分中的诚实、家庭中的忍耐、对弱者的具体帮助，若夹杂着这种分开，就会发出一种正确却冷的光。冷的光不能救人。重生若是真的在进行，它应当使人更软，而不是更硬；更能够悔改，而不是更能够评判。柔软不是无原则，而是知道生命不是自己的。

第六章结束时，属灵心智的打开仍应被写成开始，而不是完成。打开若被写成完成，成年就会被误认为重生的终点。终点不在成年，而在人真正成为属灵的属世之人，并且这一成为在地上始终是逐步的。陈明还可以继续悔改，继续对邻实行仁义，继续在职分中学习诚实。书把他留在仍在行走的路上，是诚实的做法。把一个人写到终点，对重生论反而不诚实。

第七章　教会之人与教会的更新

前几章沿着一位建构性的教会之人，从余剩、试探走到悔改与仁义。道路若只停在个人生命里，仍未回答本书从一开始就提出的问题：这一基督论如何解释人的重生，以及教会与教会之人的更新。本章把视线转向教会本身。教会在瑞登堡的论述中，既是地上的群体，也是人里面的内在状态；既有历史中一次次走向终结又重新开始的过程，也有个人在悔改与仁义中成为「个别意义上的教会」的过程。二者按同一层级法则相关：内在必须先形成，外在随后借内在形成。一种同时忠实于圣经字义、内在意义、以及汉语与跨文化生活的读经，如何成为教会更新的方式，是本章要收束的问题。例证已经在第四至六章中出现，本章不再另编一套故事，而是把那些例证所要求的阅读方式说清楚，并看陈明这类教会之人如何被放回群体的更新之中。

一、人里面的教会，与有圣言的地方

《新耶路撒冷及其属天教义》把教会与天堂放在同一原则上：在人之内成就天堂的事物，同样也成就教会；因为正如爱与信仰成就天堂一样，爱与信仰也成就教会。（《新耶路撒冷及其属天教义》241）教会之所以称为教会，是因为在那里承认主并拥有圣言。教会的本质在于从主而来的对主的爱与信仰，而圣言教导人如何生活，以便从主接受爱与信仰。（《新耶路撒冷及其属天教义》242）这两节把教会从建筑物、组织和名称中区别出来，却并不取消外在的群体。没有对主的承认，没有圣言，教会便失去其所以为教会的本质；但只有圣言的外在拥有，还不足以使人成为教会之人。属于教会的，是那些通过来自圣言的真理而被主重生、过仁义生活的人。内心拥有教会的人，对真理本身怀有热爱，也会根据圣言检视自己所出生的教会的教义是否符合真理。（《新耶路撒冷及其属天教义》246 所汇集的《天堂的奥秘》论述）

凡内心拥有教会的人都能得救，而凡内心没有教会的人都将被定罪。（《新耶路撒冷及其属天教义》245）这一句看起来严厉，却与前几章已经建立的判断一致：外壳上的隶属不能代替内心的重生。它不是要人去审判邻舍的结局，而是要人认真对待自己里面是否已经开始成为教会。

「内心拥有教会」与「个别意义上的教会」，是同一事实的两种说法。前一章已经指出，人可以生活在有圣言、有崇拜的群体中，却仍未从水和灵而生。反过来，主的教会也存在于全世界所有按照其宗教信仰过善良生活的人之中；所有过善良生活并承认独一上帝的

人，无论身处何地，都被主接纳。（同上）这一更宽广的视野，并不取消有圣言、认识主的地方所具有的特殊位置：那里像人体中的心脏和肺，其他部分依赖它们作为生命的源泉。本书所讨论的「教会之人」，正是同时活在这两层事实中的人：他属于一个有圣言、应当承认主的群体，又必须在内心真正成为教会；他若只强调前者，群体会变成外壳；他若只强调后者，又会把教会消解为纯粹的私人体验。更新必须在两层上同时发生。

卫斯理在《论新出生》的推论中，把这一点说得近乎不留余地：人尽可以不加害于人、尽力行善，也可以「一天去礼拜两次，每周赴圣餐，私下说许多祷告，听许多好道理，读许多好书」，却「仍必须重生」；这些事「都不能代替新出生，天上地下没有一样能够代替」。（Wesley, “The New Birth,” 476）本书不必接受他关于新出生与称义同时发生的全部时间图式，却应当认真对待这一警告。一个有圣言、有崇拜、有正确教义句子的群体，仍可能只是外在的教会。陈明若把出席、服事和能够复述层级与荣化，当成自己已经是教会之人的证据，他就正停在卫斯理所拒绝的地方。外壳可以是内在的对应，却不能冒充内在本身。

二、教会的终结与新教会的开始

在这个地球上曾有过许多教会；它们都随着时间的推移而终结，终结之后，又有新的教会兴起。当教会中不再有任何神性真理存留，所剩的只是被歪曲或被弃绝的真理时，教会便告终结。没有真正的真理，也就不可能有真正的良善，因为良善的一切性质都由真理形成。良善是真理的本质，真理是良善的形式；没有形式，性质也就无从存在。良善与真理不能分离，正如意志与理智不能分离。因此，教会中的真理终结时，其中的良善也随之终结；这事发生时，教会就到了尽头。（《正信的基督教》753）

教会的终结，因此不是首先一个组织的解散，而是真理被歪曲或弃绝到不再能形成真正良善的程度。这一判断与个人重生的逻辑完全一致：理智中的真理若被意志中的邪恶赶走或歪曲，人便不再是真有信仰的人；群体中的真理若只剩下被歪曲的形式，教会便走到了尽头。个人的房屋不能一瞬间拆掉，教会的黑夜也不能用一次宣布来结束。按照神性秩序，凡有开端的，必有终结，随后才有新的开端；如同一日始于早晨，终于黑夜，黑夜以后重新开始。（《正信的基督教》762）历史中的教会有开端与终结，并不证明神性秩序失败，反而证明秩序本身仍在运行。新的开始之所以可能，是因为主仍旧是真光，并且祂的降临以新天堂与新教会为目的。

主降临，是为了由已经信祂的人形成新天堂，由此后信祂的人建立新教会；这两者正是祂降临的目的。宇宙受造的终极目的，是由人类形成天使天堂；人必须借教会进入天堂。对

世上将要出生之人的拯救，是创造的延续。（《正信的基督教》773）按照神性秩序，新天堂先于地上的新教会形成。因为教会有内在与外在，内在教会与天上的教会合一，因而与天堂合一；内在必须先形成，外在随后借内在形成。新天堂构成人里面教会的内在；它增长到什么程度，新耶路撒冷，也就是新教会，就从天堂降下到什么程度。因此，这事不能瞬间完成，而是随着前一教会的伪谬被除去，逐渐实现。先前灌输的伪谬若不被根除，新的事物就不能进入。这先发生在神职人员中，再由他们发生在平信徒中。主说，没有人把新酒装在旧皮袋里。（《正信的基督教》784）

「不能瞬间完成」把教会的更新从一种宣布式的计划，拉回到与个人重生相同的程度法则之中。新教会不是凭一个新的名称就出现的，正如新人也不是凭一次表态就出现的。内在必须先被形成。对一位教会之人来说，这意味着：他所盼望的群体更新，不能绕过自己里面真理与良善的重新结合；对一个群体来说，这意味着：若伪谬仍被当作旧皮袋保存，新的理解即使被说出，也不能被保全。麦子与稗子必须并存到收割的时候。（《正信的基督教》784所引《马太福音》13:24–30，39–40）急于在外在上薅尽一切，可能连麦子也拔出来；拒绝除去伪谬，又会使新酒坏在旧袋里。更新的智慧，在于按秩序等候，又在于按已经看见的真理实际悔改。《揭秘启示录》把同一盼望写成异象中的妇人：「有一个妇人身披日头，脚踏月亮」，象征主在天上的新教会，就是新天，以及主将来在地上的新教会，就是新耶路撒冷。（《揭秘启示录》533）天上的新教会与地上的新教会再次按内在与外在的秩序相关。人不能先用外在的名称去制造一个新耶路撒冷，再等候内在自动形成。对陈明而言，这一异象不是一张可以贴在自己团体上的标签，而是一个衡量：内在是否在增长，伪谬是否在被除去，对可见之主的承认是否在生活中成为结合。

《揭秘启示录》解释「我又看见一个新天新地」时，特别防止一种物质化的读法：「新天新地」并非指眼前能看见的自然天，也不是有人类居住的自然地，而是指属灵的天及其地，那里有天使；下一节所说从天而降的圣城，也「并非指有一座耶路撒冷城降下，而是指教会」。地上的教会是从主藉着天使天堂降下的，「天堂的天使和地上的人在教会的一切事上合而为一」。那些从这些话里「虚构出关于世界毁灭和万物重新创造的教条」的人，其思想仍是自然和物质的。（《揭秘启示录》876）教会的更新因此不是等待一场可见的宇宙重造，也不是给某一个现成团体换上「新耶路撒冷」的名称。它是主从敬拜祂、照圣言中的诫命生活、因而有仁义和信仰的人中形成新的天堂，并由此使教会降到地上。同节还提到，基督徒中的婴孩也在那新的基督徒天堂中被教导，学习承认主并照诫命生活。这与第四章所论余剩相呼应：主保存并教导最小的人，并不以他们是否已经会说正确的教义词句为条件。陈

明所在的群体若盼望更新，所应当盼望的是这种降下，而不是一场可以宣布完成的工程验收。

一切教会都依赖对一位上帝的认识与承认，教会之人由此与上帝结合。新教会是迄今地上一切教会的冠冕，因为它将敬拜一位可见的上帝，不可见的上帝在祂里面，如同灵魂在身体里面。只有这样，上帝与人才能结合。因为人是属世的，按属世方式思想；结合必须在思想中，并由此在爱的情感中成就。人将上帝理解为人时，这结合便成就。与不可见的上帝结合，如同目光投向广阔的空间，看不见边际；与可见的上帝结合，则如目光落在一位伸手邀请他的人身上。上帝与人的结合，必须同时有人与上帝的相互结合；这种相互性，只有与可见的上帝才可能有。「从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。」（《约翰福音》1:18）「人看见了我，就是看见了父。」（《约翰福音》14:9）与不可见的上帝结合，是借这位可见者，也就是主而成。（《正信的基督教》786–787）

这一段把全书的基督论重新收回到教会论之中。第二章所论证的「主取了人性并荣化之」，在这里成为教会能够与上帝结合的理由。人不能与不可见的抽象神性真正结合，因为人是属世的，必须按属世方式思想。可见的主不是对神性的降低，而是神性为了结合而取的道路。新教会之所以新，首先不在于它拥有一套新的组织形式，而在于它认识并承认这一位可见的上帝，并因此能够进入相互的结合。个人的重生与教会的更新，都站在这一承认上。若把主只理解为不可见神性的一个象征，结合就会重新消散在无边际的空间里；若把主理解为已经荣化的神性之人性，人就可以在思想与爱中回应祂，教会也可以成为地上的上帝之国。

三、作为一种读经与理解信仰的方式

教会的更新若离开圣言，便没有可以进入人里面的真理。圣言教导人如何生活，以便从主接受爱与信仰。读经因此不是教会生活的附属活动，而是更新本身的一种方式。本书从第一章起就没有把释经当成最后附加的技术问题，而是把它放在对应的教义中：自然与属灵、字义与内在意义、荣化与重生，都按在先者与在后者的法则相关。读经所要保持的，正是这一既不混淆、也不拆散的关系。字义不是可以丢弃的外壳，内在意义也不是可以任意添加的寓意。没有对应，流注没有下行的道路；没有字义，内在意义没有可以落脚的外形，正如属世心智必须先获得外形，更高的层级才有可以打开或与之协作的场所。

第四至六章中那位教会之人的道路，已经在演示这种读经。童年听见的汉语经文，进入记忆的门槛，成为余剩与外形；青年在另一种语言里重读同一节，迫使句子从习惯中醒过

来，两种语言开始对话，而不是后来的一种去纠正先前的一种；成年则把已经理解的真理带进职分与邻舍，使读经成为生活，而不再只是见识。这一过程，与改造到重生的两个状态相应：先从属世层面仰望属灵之物，再让爱引导理智，使人出于仁义而行动。读经若永远停在比较字句、增加知识，便仍在第一状态中；读经若开始改变人对邻舍的实际选择，第二状态便已经开始。

读经所要保持的，至少有三层关系。第一层，是圣经的字义与其内在意义：内在意义解释字义，却不取消字义；字义承载内在意义，却不把内在意义变成任意的寓意。第二层，是圣经与人的生活世界：对一位在汉语中长大、又进入另一种语言与文化的人来说，经文不是被搬运到生活之外的对象，生活也不是被用来证明经文的材料，二者必须相遇。第三层，是汉语的阅读与另一种语言的阅读：不是以一种语言的精确去贬低另一种语言的记忆，而是让两种记忆共同把读者带回文本本身。这三层都与对应的教义相容：对应说明层级之间如何相关；阅读的纪律则要求不消灭任何一方。若只用已经知道的内在意义去吞掉字义，或用一种文化经验去吞掉经文，对应就名存实亡；若没有对应所保守的层级界限，并置又可能使荣化与重生、主与人、天堂与世界重新混为一谈。在这一点上，本书对杨晓莉两套文本对话的态度仅作一句参照，不再展开，也不引其原书。

罗斯在讨论人的重生时还写过一句不应被忽略的话：人在重生时，「不是失去自我、与神性融合；相反，越靠近主，便越清楚地觉得自己是自己，也越自由」。（Rose, *Swedenborg’s Garden of Theology*, 16–17）这句话既防止把教会的更新理解成个人消融于一种集体的神圣气氛，也再次守住本书已经立住的界限：重生不是神化，不是与主合一到不再是人。个别意义上的教会，是接受者被打开，而不是接受者被取消。陈明若在群体中找到一种强烈的归属感，仍须问：这归属是使他更能够悔改、更能够对邻实行仁义，还是使他更不容易看见自己的恶。前者接近自由的增加；后者只是一种新的外形。

由此可以收束为一种理解信仰的方式。信仰不是一套只需保存的正确句子，也不是一种只需强化的内在感觉。它是对已经荣化的主的承认，是在自由中对流入之生命的回应，是在悔改与仁义中被逐步打开的心智，是在圣言中持续进行的对话。教会之人不是一个已经完成的身份，而是一个在这对话中被主重生的人。教会的更新也不是一次可以宣布完成的工程，而是新的理解随着伪谬被除去、内在被形成，而逐渐降到外在生活中的过程。那位建构性的教会之人，到此可以被看成两种更新的交汇点。他在自己里面成为教会，是个人的重生；他在一个有圣言的群体中读经、悔改、实行仁义，是外在教会得以借内在而更新的具体途径。他不必把自己想象成新教会的建造者，更不必把任何现有的群体宣布为已经完成的新耶路撒

冷。他需要做的，是按已经看见的真理生活，并在两种语言的对话中继续阅读圣言，使伪谬至少在自己里面被除去，使新的理解至少在自己的职分与邻舍中落下脚来。群体的更新不能被个人替代，却也不能绕过这样的个人。少许人中所保存的余剩，在第一章与第四章已经作为教会得以存留的理由出现过；在这里，它重新成为更新的起点。

陈明进入一个有圣言的群体时，他所带去的，并不是一块空白。他带着童年的余剩，带着被孝敬、体面、学业与家族义务铸成的属世心智外形，带着青年期双语读经中的怀疑与看见，也带着成年后已经开始、却尚未完成的悔改。群体若只用一种已经说顺了的宗教语言来接纳他，可能既看不见他里面已经被保存的善，也看不见他仍然用来掩藏恶的那些体面习惯。他若只用自己新获得的概念去衡量这个并不完美的群体，又可能把青年期的理智骄傲，换成一种对教会的审理。

这些习惯在汉语群体里，往往有十分具体的形状。聚会前后的寒暄，可能很快变成比较谁家孩子更出息、谁的服事更体面；为某一项公共事务作见证时，一句不实的客气也许被说成「给教会留面子」；遇到家族礼仪与聚会时间冲突，人也许尚未省察自己的爱，便已经用「孝」或「属灵」中的一边去压倒另一边。陈明若在这种场合只求自己显得明白，他带去的就仍是青年期那种裁判者的愉悦。若他开始学习在一个并不完美的群体中实行具体的诚实——不把材料说圆，不把邻舍当成自己正确的背景，也不把父母尚未使用的语言讥为落后——他才是在把已经看见的真理落到外在里。群体的更新，常常就发生在这些并不壮观的地方。卫斯理所拒绝的，正是以礼拜和书籍代替重生；瑞登堡所要求的，则是内在先形成，外在随后借内在形成。二者在此可以互相照明，却仍不是同一套教义。

汉语处境中的教会之人，还可能习惯把信仰说成「行善积德」的一种更高版本，把悔改说成情绪上的愧疚，把仁义说成可见的捐助。这些说法并不都是恶意，它们常常来自他真正生活过的世界，也与孝、体面、交换和「心安」等日常观念缠在一起。若不回到圣言，并用已经阐明的层级与对应去分辨，这些说法很容易把重生重新折成道德改良或社会适应。对邻之仁义可以包括具体的帮助，却不是用功德去交换平安；悔改是就一项恶起来并开始新的生活，而不是用愧疚维持原状。陈明在群体中的位置，因此不是做一位更会讲道理的教员，而是成为一个开始按真理生活的人，并与其他同样持守信仰、实行仁义的人一同构成总体的教会。更新在这里仍然按同一法则发生：内在必须先形成，伪谬必须被除去，新酒不能装在旧皮袋里。陈明能做的，不是宣布自己所在的群体已经是新耶路撒冷，也不是离开一切群体去做一个单独的「内心教会」；而是按已经看见的真理生活，在读经中继续让字义与内在意义

相遇，在职分与家庭中实行对邻之仁义，并承认生命从主流入。少许人中所保存的余剩，是教会得以存留的理由，也是更新的起点。

这样的读经，对汉语处境中的教会之人尤其必要。他可能习惯于把信仰说成「行善积德」的一种更高版本，也可能习惯于把悔改说成情绪上的愧疚，把仁义说成可见的捐助，把教会说成一个需要维持体面的团体。这些说法并不都是恶意，它们常常来自他真正生活过的世界。可是，若不回到圣言，并用瑞登堡已经阐明的层级与对应去分辨，这些说法很容易把重生重新折成道德改良或社会适应。读路加福音中主的长大、十二岁在圣殿、旷野的试探、寻找失丧者、定意面向耶路撒冷，是为了让主的道路被看见；读陈明的童年、青年与成年，是为了让对应被看见。二者必须同时被阅读，也必须同时被分开。主取了人性并荣化之，始终是教会能够与可见的上帝结合的理由；人的重生始终是对这一荣化的接受，而不是它的缩小再演。

对汉语与跨文化处境中的读者来说，这种方式尤其不能被简化为「用中国文化说明基督教」，或「用基督教裁判中国文化」。真正的问题是：一位可见的主，如何在已经具有汉语记忆、又进入另一种语言的心智中被认识，并在对邻的仁义中被证实。第四至六章中陈明的例证，都是这一问法的预演。本章把问法本身说出来，是为了使个人的道路与教会的更新，能够被看成同一件事的内外两面。

四、内在与外在，以及陈明所在的群体

一切事物都有内在与外在，外在依赖内在，如同身体依赖灵魂。人身上尤其明显：整个身体受心智支配，因此凡从人发出的事物，都有内在与外在。一切行为中有心智的意志，一切言语中有心智的理智。（《正信的基督教》785）教会也是如此。一个群体可以有崇拜、讲台、组织与名称这些外在，若内在没有对主的承认、没有按圣言生活的仁义，外在就会成为没有灵魂的身体。陈明若只热心于把群体的外在安排得更体面，却不在自己里面实行悔改与仁义，他参与的就仍是外形的更新。反之，他若宣称只要内心有教会、外在群体可有可无，又忽略了外在本应成为内在的对应。内在必须先形成，外在随后借内在形成，这一秩序在个人与教会两侧是同一的。

因此，本书把读经收成一种理解信仰的方式，不是要发明一套新的解经学派，而是要把已经走过的路说清楚：先承认那位取了人性并荣化之的可见的主，再按对应而不是按缩小来理解人的重生，并在汉语与另一种语言的阅读中、在孝敬与体面所塑成的生活中，实际地悔

改、实行对邻之仁义。陈明不是终点，他只是类型。真正的终点，是人与教会都按这一秩序被主更新。

新耶路撒冷「预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫」，象征那教会通过圣言与主联合。约翰先看见它如城，后看见它如童女新妇：如城是代表性的看见，如童女新妇是属灵的看见。教会只有通过圣言才能预备结婚，随后与主联合，因为圣言是联合的唯一媒介：圣言从主而来、论及主，并因此就是主。（《揭秘启示录》881）更新因而不能离开读经。不是把读经当成一项宗教活动添加到已经完成的组织上，而是承认：若没有圣言作为媒介，教会与主的结合就没有道路。陈明在汉语与另一种语言之间的阅读，以及他按字义与内在意义同时持守的纪律，正是这一预备在个人身上的形状。群体的更新，也只能沿着同一媒介发生。

单凭教义本身并不能构成教会。教会之间的区别和分离，并不是由于主的教义，而是由于依据这些教义的生活。只要这些教义讲的是正确的东西，它们的核心原则就是仁义。（《天堂的奥秘》1799）这一论断把第七章从教义的正确性，再推向生活的仁义。一个在汉语处境中的群体，可能拥有正确的句子，甚至拥有对可见之主的正确承认，若生活中没有对邻之仁义，它仍可能只是外在的教会。陈明若要成为教会之人，最后被认出来的，不应当是他能够复述多少本节已经讨论过的层级与荣化，而应当是他是否开始按这些真理生活。教义是为了生活，圣言是为了结合。结合仍是与已经荣化的主结合，而不是把群体或个人做成另一位主。

教会的终结，尤其是因为伪谬显得如同真理。伪谬一旦显得如同真理，真正的良善，也就是所谓属灵的良善，便不再存在。（《正信的基督教》754）这黑夜以后，必有早晨到来；主的降临就是这早晨。（《正信的基督教》764）凡持守对主的信仰、向邻舍实行仁义的人，就是个别意义上的教会；总体意义上的教会，正由这些人构成。（《正信的基督教》767）这一句几乎是第四至六章全部道路的收束：陈明若持守对主的信仰，并向邻舍实行仁义，他就是个别意义上的教会。总体的教会不能由别的材料构成。主不断临在于每个人，无论恶人还是善人；没有祂的临在，任何人都不能存活。但祂的降临只发生在接受祂的人里面，也就是信祂、遵行祂诫命的人里面。（《正信的基督教》774）就总体意义上的教会之人而言，情形与个体相同：总体是众人共同构成的教会，个体是其中的人。（《正信的基督教》775）

主的第二次降临，不是以位格亲自降临，而是在圣言中降临；圣言出于祂，就是祂自己。（《正信的基督教》776）「太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。……道成了肉身。」（《约翰福音》1:1，14；《正信的基督教》777）读经之所以是教会更新的方式，理由在此：主在圣言中降临。陈明的双语阅读、他对字义与内在意义的同时持守，以及他在生

活中按真理悔改与实行仁义，都是对这一降临的接受。接受仍是接受。新的早晨到来，并不是人把自己做成早晨。

若没有主的救赎，天使也不能保持原有的完整状态。因为整个天使天堂与地上的教会，在主面前如同一个人：天使天堂构成这人的内在，教会构成他的外在。（《正信的基督教》119）个人作为个别意义上的教会，与总体的教会、以及天堂与教会如同一个人，是同一法则的不同尺度。尺度变了，法则不变：内在与外在必须按秩序相关，生命必须从主而来。陈明在群体中的位置，既不必被夸大成支撑整个身体的那一层，也不必被缩小成无关紧要的零件。少许人中的余剩，可以使一座城被保存；一个真正在仁义中生活的人，也参与总体教会的内在形成。夸大是自我之爱，缩小是推卸。秩序要求的是各按其分的功用。

读经作为更新的方式，还可以从路加福音末章得到一种对照，却仍须立刻限制。两个门徒往以马忤斯去，彼此谈论所遇见的事。正谈论相问的时候，耶稣亲自就近他们，和他们同行，他们的眼睛迷糊，不认识祂。耶稣对他们说：「无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了。基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？」于是从摩西和众先知起，凡经上所指着自己的话，都给他们讲解明白。他们彼此说：「在路上，他和我们说话，给我们讲解圣经的时候，我们的心岂不是火热的吗？」到了坐席的时候，他们的眼睛明亮了，这才认出祂来；忽然祂不见了。（《路加福音》24:13–32）这段叙事把几件与本章直接相关的事放在一起：主就近行走，人却可能一时不认识；圣言被讲解时，心开始火热；认出主，与经上所指着祂自己的话被打开有关；而这一切的中心，是「基督这样受害，又进入他的荣耀」——也就是受难与荣化。

陈明的读经，可以在很有限的意义上与此对照：他也可能带着失落与迟钝走在路上，也可能在一种语言或另一种语言里忽然觉得经文被打开，心里火热。可是，在以马忤斯路上讲解圣经、使眼睛明亮的，是已经复活、已经荣化的主自己。人不能把自己的讲解写成同一件事的缩小。火热是恩赐，不是证明讲解者已经变成主。正确的读法是：主仍在圣言中就近人；人的阅读、讨论、双语比较，都只是走在路上。认出祂，是接受，不是完成一场属于自己的荣化。把「心里火热」当成已经重生的证据，会和新的体面一样危险。火热必须再被带进悔改与仁义，才能显明它是否出于主。

主不断临在与主的降临之别，还应当再被强调一次，以免更新被理解成一种不断升级的神秘经验。临在是普遍的：没有它，人不能存活。降临是被接受的：只发生在信祂、遵行祂诫命的人里面。陈明不能把一种强烈的感受当成降临的证据，也不能把感受的缺乏当成主已经离开的证据。试探中看似被撇下，前面已经说过，往往正是内在中最深切的扶持。群体也

不能把热闹、人数或名声当成降临的证据。真正的标记仍是：对可见之主的承认，按圣而生活的仁义，以及伪谬是否在被除去。外在可以很安静，内在却在增长；外在可以很盛大，内在却已经黑夜。第七章把更新收成一种读经与理解信仰的方式，正是为了给人一套不是靠气氛来判断的秩序。

凡借貌似确凿的论证建立起来的教会，在人看来，都仿佛只有自己处于光中，与它不同的其他教会都处于黑暗。（《正信的基督教》759）这一警告，对任何开始掌握层级、荣化与重生这些词汇的人，都特别及时。陈明若因读了这些教义，便觉得自己已经站在光中，别人都在黑暗里，他就正走在本节所描述的路上。光不在于拥有一套可以击败他人的论证，而在于接受生命并实行仁义。教义是为了打开心智，不是为了关闭邻舍。

教会更新的早晨，也不应当被理解成某一次可以标定的历史时刻，好让人宣布「现在已经完成」。秩序是：黑夜之后有早晨，内在先形成，外在随后降下，伪谬逐渐被除去。陈明活在尚未完成的早晨里。他既不必焦虑自己为什么还看不见一个完美的群体，也不必把任何一个现有的团体宣布为已经降下的新耶路撒冷。他的责任更有限，也更重：在圣言中继续接受主的降临，在生活中继续成为个别意义上的教会，并与其他同样持守信仰、实行仁义的人一同构成总体的教会。早晨是主的降临，不是人的工程验收。

读经作为更新的道路，还应当再说明它与讲论、与分享的关系。以马忤斯路上，两位门徒先彼此谈论所遇见的事，心却仍然迷糊；随后有一位他们尚不认识的同行者，从摩西和众先知起，把圣经指给他们看。次序很清楚：人的谈论可以是准备，却不能代替主自己打开圣经。陈明若在群体中习惯了先说后听，或习惯了把已经想清楚的句子迅速交给别人，他就可能把读经变成一种展示。更新所要求的，几乎相反：先让经文把自己说进去，再在生活中检验自己是否真的听懂。分享不是禁止的。禁止的是以分享代替接受，以正确的句子代替被打开的心。火热若来得太早、又说得太满，往往还不是主讲解时所赐的那一种。

教会之人的更新，因此也包括一种对语言的悔改：少用自己已经熟练的教义去覆盖邻舍尚未说完的话，多用已经看见的真理去省察自己尚未戒绝的恶。群体若充满术语而缺少悔改，它就只是另一种更精致的属世聚集。术语本身无罪，甚至必要；有罪的是术语替代了生命。第七章把读经、教会与更新放在一起写，正是为了防止这三者互相脱离：读经若不为着生活，教会若不为着主的降临，更新若只是组织上的调整，就都还停在外在里。

个别意义上的教会与总体的教会，也不应当被理解成可以互相替代的两层。没有个人的接受，总体就只剩下外在的聚集；没有总体中的联结，个人就容易把信仰变成封闭的自我工

程。陈明需要群体，不是因为他可以在群体里把责任摊薄，而是因为仁义本就是向着邻舍的。他也不能把群体的对错当成自己已经重生或尚未重生的证明。群体可以跌倒，个人仍须持守；个人可以清楚，却仍须学习如何在不完全的群体中实行忍耐与诚实。更新因此是双向的：教会需要被更新的人，人也需要在教会中被校正。双向都指向同一位主，而不是指向彼此的评价。

读经的更新，最后还落到一件很普通的事上：是否愿意反复回到同一段已经读过的经文，让它在生活改变之后重新说话。以马忤斯的那一次讲解是独特的，因为它发生在复活的主亲自同行之时。人的反复阅读不是那一次讲解的重复，却可以是对那一恩赐的持续接受。陈明若只追新的亮光，不回头察看自己是否已经按所看见的去活，他的读经就会变成收藏。收藏可以很丰富，心却仍旧迷糊。真正被打开的理解，总是带着对已经忽略之恶的新看见，也带着对邻舍更具体的责任。没有这两样，所谓更深的理解，多半还是属世心智在享受自己的聪明。

因此，第七章的收束不是一幅完成图，而是一种继续行走的方式。方式很具体：读经时让主先说话；生活中把已经看见的恶当作必须远离的对象；群体里实行对邻之仁义，而不把术语当成身份；判断教会时看伪谬是否被除去、仁义是否被实行，而不看场面是否盛大。陈明若学会这一种方式，他并没有成为榜样人物，只是开始成为一个教会之人。成为教会之人，仍是正在进行的事。书在这里放下他，不是因为他已经被写完，而是因为论证已经把他送到可以自行继续的路上。路的终点仍是主，不是一部书的最后一章。

若还需要一句更明白的话来结束关于教会的讨论，那就是：教会的更新不是人的发明，而是主的降临被人接受之后的结果。人可以清理伪谬，可以实行仁义，可以忠心读经，这些都是必要的配合；降临本身，以及由此而来的早晨，仍属于主。陈明和他所在的群体都站在配合的位置上。位置认清了，就不会把更新当成自己的工程，也不会把等待当成可以什么都不做的借口。配合是现实的，工程是僭越的，借口是不真实的休息。三者之中，只有第一种与重生的教义相符。

配合一旦被认清，读经、悔改、仁义与教会生活就不再互相争夺中心。它们都是接受的不同面向，也都指向同一位已经荣化的主。陈明不必在这些面向中挑选一个作为自己的特长，只需在每一个已经显明的地方诚实回应。诚实回应仍然不是完成。完成属于主。人的部分始终是开始、继续，并在跌倒之后再开始。这一种并不壮观的继续，正是教会之人在地上最真实的更新。

结语

本书的主线可以收成一句：主取了人性，并荣化之；人的重生与之对应，却不可等同。荣化是主使所取的人性成为神性，使人可以亲近一位可见的主，并与之相互结合。重生是有限的接受者被逐步打开，成为属灵的属世之人，成为个别意义上的教会。人始终是生命的接受者，而不是生命本身。把对应写成缩小，会在最相似的地方失去最必要的界限；把界限写成无关，又会使基督论与重生论重新裂为两套不相往来的教义。

论证的顺序，就是这条主线的展开。第一至三章说明荣化何以独特、重生在结构上何以可能；第四至六章按婴孩、青年、成年，把道路落到陈明（童年或称明明）这一建构性的教会之人身上，并与路加福音中主的道路相对照；第七章收成一种读经与理解信仰的方式，并讨论教会之人与教会的更新。陈明不是作者的自传，也不是任何真实信徒的传记。汉语生活中的孝敬、体面、家族义务与学业期待，是属世心智获得外形的方式；外形会被使用，也会被洁净，却不是另一种福音。不同文化里，外形可以由不同的期待铸成；不同的是形状，不是法则。

为了把「相似而不可等同」说得更清楚，本书在以瑞登堡原著和圣经为主要依据的同时，也在论证需要处引入可以核对的二手研究。乔纳森·S. 罗斯指出，主在世时所经历的，与人人必须经过的悔改、改造与重生「有一种平行」，但主的争战「是在无限的尺度上」，且其目标是「神性，而不是属天性」。亚他那修所谓「祂成为人，为要使我们成为神」，标志着希腊教父传统中的神化表述；本书引用它，正是为了避免把荣化或重生折入那一套神化论述。约翰·卫斯理强调重生是上帝「在我们里面」更新堕落本性的工作，而不是外在敬虔的积累；这一区分有助于说明教会的外壳不能代替重生，但其将新出生理解为与称义同时发生的片刻，又与瑞登堡逐步的改造与重生并不相同。汉语经典中的孝论，以及白莉民对理雅各以基督教诠释儒家孝道的研究，则有助于说明孝敬如何塑成属世心智的外形，以及信仰进入这种生活时会遇到怎样的争战。这些对话都服务于已经立住的主线，而不是另起一套比较神学。

本书能够提供的，首先是一条已经走通的论证：从基督论到重生论，从层级结构到生命阶段，从个人到教会。其次是一种被守住的界限：形象不是缩小，对应不是等同，「如同出于自己」不是自己成为源头。再次是一种进入汉语与跨文化处境的方式：它从青年的读经就开始，而不是最后被附加。限度也同样需要被标明。未核对到的段落，没有被写成引文。《论神性智慧》若尚无已完成的中译，便只出节号、暂不摘句。杨晓莉的原书句页未经核

对，故只作方法上的简短参照，不引其句，也不写成专节。伯纳姆《离散层级》仍是检验手册，不是主角。阿奎那只作为硕士阶段的起点出现，没有被重新展成比较专章。建构性的人物有助于显明道路，却不能代替对真实群体的考察。二手对话是选择性的，并非一部全面的研究史。这些空白是真实的，它们不使眼前这部书变成未完成的草稿，只说明研究还可以继续。

读者若从陈明身上看见自己的某一种争战，那是类型应当发生的作用；若开始打听他是谁，便离开了本书的读法。他不是谁。他是为了让道路被看见而设立的名字。同样，若有人把荣化与重生的区别讲得很清楚，因而觉得比别人更安全，他就站在最需要再被提醒的地方。清楚的分辨可以是智慧的开始，也可以变成一种新的属世之智。真正需要继续的，仍是悔改、对邻之仁义，以及在圣言中接受主的降临。书可以结束，重生并不随着书的结束而结束。

主已经荣化其人性。人仍在重生的路上。陈明这一名字所代表的那一类人，仍在汉语的家庭、学校、职分和教会中继续他们的争战。书在这里结束。判断交给阅读。行走属于每一个愿意悔改、愿意实行对邻之仁义、愿意在圣言中迎接主降临的人。