

教会

ChurchChina

January 2008 2008年1月第1期 总第9期

今夕何夕

——经上所指和我们所在的教会与世代

中国城市家庭教会的传承与更新
政教次序与多级反应
基督徒与权柄的关系
怀特菲尔德的传道生涯
唯独教会：失落的宗教改革教义



教会 双月刊
ChurchChina

2008年1月第1期 总第9期

January 2008

www.churchchina.org

2008年1月第1期 总第9期

主办



编辑



《教会》编辑部
cc@churchchina.org

本刊为网络杂志《教会》的下载打印版。欢迎访问本刊主页 (<https://www.churchchina.org/>), 下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。未经作者授权，任何印刷性书籍刊物及营利性电子刊物不得转载。欢迎非营利性电子刊物转载，但须注明出处及链接 (URL)。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

本期封面图片主要取材自沈嘉蔚作品《辛丑条约》，布面油画，183x458cm，2005年

目录

本期焦点

- 03 陆昆 / 今夕何夕——经上所指和我们所在的教会与世代

当代评论

- 17 江登兴 / 中国城市家庭教会的传承与更新
27 刘同苏 / 政教次序与多级反应

神学探讨

- 35 康来昌 / 基督徒与权柄的关系

事工分享

- 42 高真 / 建立教会的核心理念——教牧学系列讲座之二

历史回顾

- 46 J.C. 莱尔 / 怀特菲尔德的传道生涯

经典译介

- 54 迈克·格罗多 / 唯独教会：失落的宗教改革教义
57 皮薛士 / 理解时代论者（连载之四）

今夕何夕

——经上所指和我们所在的教会与世代^[1]

文 / 陆昆

上篇 走向耶路撒冷

在符类福音中，带来上帝国的耶稣受到犹太宗教、政治势力，以及罗马帝国政府的攻击和迫害，而耶稣要求门徒和他站在同一边，一起面对世界的迫害。真正严峻的冲突发生在耶稣弥赛亚的身份被宣告出来以后，耶稣和门徒走向耶路撒冷的过程中。马太和马可用近六分之一的篇幅，表现耶稣三次宣告自己到耶路撒冷受难，而门徒三次对此宣告做出极不恰当的反应，（太 16:13-20；34；可 8:37-10:52），而路加则把这一段写成 10 章的篇幅（路 9:18-19:27），且对这种冲突的强调持续到受难周的叙述上。（路 22:14-30）。

耐人寻味的是，每次耶稣宣告自己受难，门徒的反应若不是鲁莽的拦阻，就是懵懂的沉默；而紧接着的，

是门徒之间谁为大的争论。这种争论在“认信叙述”之前并没有在符类福音中出现过。在走向耶路撒冷的叙述中，耶稣一改若不用比喻就不说什么（可 4:34）的说话方式，一再明明地宣告，而门徒也一再地做出极不近情理的奇怪回应，直至令人惊悚的地步：

“耶稣又叫过十二个门徒来，把自己将要遭遇的事告诉他们：‘看哪，我们上耶路撒冷去，人子将要被交给祭司长和文士，他们要定他死罪，交给外邦人。他们要戏弄他，吐唾沫在他脸上，鞭打他，杀害他。过了三天，他要复活。’西庇太的儿子雅各、约翰进前来，对耶稣说：‘夫子，我们无论求你什么，愿你给我们做。’耶稣说：‘我给你们做什么？’他们说：‘赐我们在你的荣耀里，一个坐在你右边，一个坐在你左边。’”（可 10:32-37）

[1] 副标题为编者所加。



在符类福音中，“走向耶路撒冷”的叙述本身带有隐喻性，如果考虑到路加有意把福音书和使徒行传讲述成从加利利到耶路撒冷，再从耶路撒冷到罗马的两个行程，这种意味深长的隐喻性就更为明了。

耶路撒冷是大君的京城，耶和华的锡安山，大卫之约的记号，神在这里赐下他对他子民肯定、同在和保守的应许，是以色列末世复兴的盼望所在。不仅如此，当时的耶路撒冷既是犹太人社会、政治、经济和文化的中心，又是罗马帝国在叙利亚和犹太地统治的中心。作为弥赛亚进入耶路撒冷，对于耶稣而言，因为先知不可能在耶路撒冷以外丧命，但对于门徒来说，却是大卫一样大能的勇士要带着权柄登基做王。从主流犹太人所歧视的、外邦人混杂的犹太聚居区加利利，进入到犹太世界的中心耶路撒冷，是在弥赛亚显出他真是弥赛亚的时候，这一小群与拿撒勒人耶稣相连接的加利利人，也要完成从边缘到主流，从卑微到尊荣，从异端到正统，从受歧视和欺压到受尊重和信任的地位的彻底转变。

这真是一群同床异梦的伙伴。本来应当与耶稣一同

分担弥赛亚奥秘和痛苦的门徒，却固执于自己完全与耶稣离心离德的荣耀梦想，以至于执意对耶稣的宣告和警告充耳不闻。

每一个成年人的人格中心可能都有一个触犯不得的禁区，他会说，“别的一切都好说，但这个地方谁也不可以碰，有谁敢碰，天王老子我也不认！”这个禁区靠着他对整个人生的委身和投入，靠着过去全部的人生经验和所受的教育来支持。他以一种确实的信念对自己的人生抱一个期许，那是他的准则，他的梦想，他的珍宝，是自己全部的意义所在。甚至信仰也难以改变——相反，信仰常常被改造以服务

于——这一核心期待。彼得以肢体动作莽撞拦阻的激烈反应，门徒竭尽全力的固执与拒绝，无不表明耶稣对自己弥赛亚使命的宣告怎样地触动了门徒的核心人生期待。

门徒的这种期待源自根深蒂固的弥赛亚观。当时的以色列人热切盼望着位一位大卫王式的弥赛亚：武士、谋士，带着超自然的智慧和权能进入历史，推翻外邦列强的压迫，恢复以色列的自由和繁荣，并带领以色列统管外邦；他将建立一个政治的，以满足肉体需要为目标，靠武力维持统治的新以色列国。路加记录甚至在耶稣复活之后，和耶稣一起的门徒仍然期盼着这样一个国度的即刻来临，他们聚集的时候问耶稣说：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”（徒 1:6）以色列人对弥赛亚的盼望，与其在历史中摆脱民族和社会压迫，进入富贵、自由和荣耀的世俗梦想紧紧相连。

而福音书表明，在这一点上，门徒和不信的以色列竟毫无区别；唯一的不同只在于，他们相信拿撒勒人耶稣是那带来以色列物质上复兴的弥赛亚。对于

发现耶稣伟大的能力并且信从他的门徒来说，不信者的攻击和蔑视是不堪忍受的。自以为是更好的人，有更好的见识和判断，却反而因此受到不公平的轻视和疏远，不难理解，这会引发怎样热切的、伸张的渴望。

但门徒的渴望不仅仅如此。耶稣第三次也是以最鲜明、直观，甚至刺激感官的方式宣告弥赛亚的受难时，西庇太的两个儿子要求预订耶稣王位左右的位置，他们对于富贵与权势的热望，似乎远远超过两个加利利无知渔夫可能的梦想。讽刺的是，这种奢望，正是和他们同在且与他们结盟的耶稣自己，以他的医治、供应、释放的大能在他们心里激活的。

他们错误的，今生之王的弥赛亚观念，根基于人性深处对荣华富贵的渴望。这渴望被周围人的轻视和误解，同时被耶稣的大能强化，成为门徒充满恐惧和梦想的核心期待。“二人不同心怎能同行呢”？耶路撒冷的行程是真正的同床异梦之行。

若问今天的中国教会身在何方，心系何处？最为典型的一个图景就是“走向耶路撒冷”。

这不仅仅表现为二三十年以来前辈们激荡人心的宣教异象，今天仍然如此鲜活地激励着教会，以至于一曲《宣教的中国》唱遍华人教会，“中国承接福音最后一棒，走向耶路撒冷”成为今日中国教会无可争议的共识；而且还表现在，长期以来处于边缘和末流地位，长期受政权压制和主流社会忽视、歧视的中国教会，今天如此强烈地盼望迅速地摆脱现有境况，获得合法和受人尊重的地位，进而发挥和展现自身诸多的资源优势——当今社会紧缺的伦理资源；长期积累的道德形象；与西方主流社会的连接和相适应的文化形态；基督教“应许-信心模式”

所具有的励志功能；基督教社群的彼此支持的共同体关系等一系列社会文化性优势——以进入并支配主流社会，以至于最终可以期待一个君士坦丁式的大转变，一个“基督教化”的中国。海外宣教士和中国同工，传道人和平信徒，灵恩派和改革宗，海外华人教会和大陆教会，“走向耶路撒冷”的图景成为这些在诸多问题上彼此歧见，攻击不断的基督教群体的强烈共识与热望。

虽然在教会历史上，不期而然地，一再有教会兴起带来民族和国家（或者其他大型社群）皈依和复兴的事实，但如此庞大的人群自觉、热切地期待着这种转化带来的社会文化影响，却是今日中国教会相当独特的现象。如此众多见识各异的基督教群体在二三十年的时间里，共同把信仰的热忱放在对地上的耶路撒冷而不是天上圣城的盼望上，并且对此进行引经据典的正当化论说，以笔者的陋见，似乎不是教会史上常见的情形。

即或有人能够更加博学地指出，这种对地上国度大规模、持续的盼望，在教会历史上并非罕见，我们也必须承认，除了在门徒和耶稣走向耶路撒冷的路上被强调出来以外，这种期待在整个新约的正面教导中非常陌生。它并非直接来自对圣经的解释，而由其他因素所激发：人心追求尊荣、舒适和安全的自然倾向；在边缘状态下受压制的不快感受；传福音和牧养的服事中感受并确认的必要性；更重要的，教会和外界提供的明显的可能性甚至是必然性，以及习自历史的，对这一过程的自觉，等等。换句话说，这一种取代了真正“不至于羞耻的”末世论盼望的，走向地上耶路撒冷的热切渴望，并不真正来自对圣经和教义的理解，虽然有学理素养的人大可以在有立意之后，从圣经里找出很多根据。

虽然走向耶路撒冷是中国教会一致的热望，并在现实提供的可能性上，可以说是必然的结果，但可以确定地说，这一过程的完成并非圣经（因此也未必是圣灵）而是现实和欲望留给我们的作业。因此，有必要从圣经的角度再度思考和确认这一问题，查考基督教处于边缘地位的原因到底是什么。

历史中的教会并不总是处于边缘地位，我们完全可能从找出一些导致有形教会处于边缘或者主流的原因。近来因为强烈渴望摆脱亚文化群体的地位，我们就更加积极求问教会为何未能进入主流，以期摒弃那些因素，使教会荣进圣城——比如福音最初传入的方式，超越性宗教观念的缺乏，信徒群体的身份构成，自我意识，政教关系、教会的社会参与，教会价值与主流社会的差异，等等——这其中，我们容易把一切拦阻教会进入主流社会的事物，不分青红皂白地归结为“长期处于压制状态下形成的褊狭亚文化群体心态和模式”而加以摒弃。

比较为难的是，虽然不是毫无可能寻找到各种分散和支离的资料来建立“合乎圣经”的进入主流社会的方法和原则，但毕竟圣经本身并不试图真正解决基督教会处于边缘状态的弱点，因为圣经认为，教会被社会所拒绝的真正原因，不是一时一地的社会政治文化因素，而是基督教和世界构成本质的迥然相异。

“世人若恨你们，你们知道（或作：该知道），恨你们以先已经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自己的；只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。”（约 15:18-19）

此外的大段经文也在明显地强调这种区分。以至于世界或外邦人和教会的冲突是读圣经时最直观的信

息，要想否认它，真需要长篇累牍的迂回论证才能稍有成果。

基督教处于边缘地位，是因为属上帝的、真理的、生命的、属灵的统治进入了属魔鬼的、谎言的、属肉体的和死亡掌管的世界，而这种相属的关系并不由单个因素决定，相反，这些因素由其整体的存在结构和关联决定。也就是说，并不存在不信的世界中有没有属神的因素这样的问题。相属是结构和关联的问题，而不是个别因素的汇集和分析。不幸的是，这一了然的圣经真理实在正是很多人试图摒弃的，所谓“时代论的”、“二元论的”、“亚文化的褊狭心态和模式”之一。

若教会的边缘化，真正的基督教不被世界接纳的原因是教会和世界存在结构和关联所决定的不同归属的话，那么，这种边缘化就是基督教的本质之一。若真如此，很多阻碍教会进入主流社会的因素就无法剔除；而为了进入主流而剔除某些“亚文化心态和模式”——事实上人们往往用这一类的词汇指向中国教会属灵前辈们以生命和苦难持守和验证了的宝贵真理——必然会伤及基督教的本质。基督教如果不做出某种本质上的牺牲，最终是不可能拥有这个世界的。

虽然“走向耶路撒冷”是十分普遍的梦想，并且充斥在教会的宣讲、祷告、见证和各种活动中，但关于这种梦想的神学依据，笔者并未注意到有系统阐述的代表性文件。我们宁肯去看福音书中情形。

在福音书中，门徒所缺乏的，正是基督使命最核心的一点。耶稣一切的宣讲和神迹，都是在显明，永恒的上帝国度正在通过耶稣本人的道和作为进入这个世界。因此，在基督里世界面对神永恒的审判；

因此,必须悔改离弃罪,并且以信靠和顺服归入耶稣;而通过基督的死和复活的替代性救赎的工作,永恒的赦免必会临到在基督里的人。而人得以与基督联合,虽然表现为主观的信心和决定,却是圣灵和活泼的圣道主动工作的结果。所以耶稣的死和复活以及此后圣灵在教会中的降临,正是被保罗看成是单一的救恩史事件的十字架事件。因此,对耶稣的神国度的理解,也必须以他的死和复活以及圣灵降临为中心来理解,就是以替代性救赎为中心来理解耶稣弥赛亚使命。而这应该正是为当时的门徒无法理解和接受的绊脚石,也是此后对耶稣的真信心与仅仅是文化或道德认同之间的分水岭。

当我们说耶稣的基督使命的核心是替代性救赎时,从根本上避免了试图直接以地上国度的经验泛化的类比来理解神国的可能性。

是的,对神国度的理解,必须从替代性救赎的核心去理解,才能避免把它泛化为某种地上国度的类比,或者甚至就是地上国度的同义词。因为这个国唯独通过耶稣进入这个世界,虽然他也带来新的属灵启示,带来对爱和公正的全新理解,带来纯洁无瑕的完全人的榜样,但这些都直接就是神国的临在和实现。只有他本人,特别是在他的受难与复活中,神公义和慈爱的统治得以临到这个世界。但是,虽然基督临到这个世界,神的国通过他,以及此后,通过圣灵和圣言在教会中的工作临到了这个世界,但神的国仍然不在基督临到的这个世界中,仍然只在于临到这个世界的基督里。而这位基督,正在通过见证和显明他自己的福音,通过圣灵的工作,临在并行动于他自己子民的群体中,就是教会。教会是他的新妇,又是他的身体,又是他借着道和圣灵在世界中的临在。但不是有教会的地方就有基督,而是在教会正确宣讲和信靠顺服基督的地方就有基督和他的国度。

这样就构成了教会对自己根本使命的了解,就是宣讲福音,宣讲神国大能的审判和拯救已经通过耶稣临在于此世,以此使人通过信服福音而得赦罪和生命,并靠着圣灵过与福音相称的生活。

神的国内在于圣灵带来的确信中的重生的人和基督活泼的关联中,是灵性的,是向外隐藏其荣耀和实质的,是可经验的,同时在经验中又是局部的、预尝的,他的成全,要在基督的日子(从基督初临直到他再临)满足时才得实现。

所以,若不通过十字架替代性的救赎工作理解神的国,我们就很容易直接把教会以基督教世界的信念系统和行为模式走向耶路撒冷夺取地上国度的王权和尊荣当成神的国当下的降临。

下篇 今夕何夕?

有两个词汇可以说明教会所处的时代,了解教会究竟在怎样的时刻,会有怎样的境遇,其一是“末世”,另一个是“这世代”。

末世是从信心中发出的,对于时代本质的超验洞察;这世代是我们在当下的经验中,身处其中的具体时代。简单说,末世是属灵洞察下的这世代,这世代是当下经验中的末世。或者说,末世是这世代的本质,这世代则是末世的具体表现。我们必须在这两种重叠的印象中了解我们身处何境,今夕何夕。

一、末世

基督徒对自己所处时代的理解是深层的、救恩史意义上的,它不是日常经验和感受带来的理解,却是深切信念带来的,在日常生活中的感受和洞察力,

就是把现今理解成末世。虽然末世是指从耶稣来到他再来的时间，但也仍然带着越发临近时间终结的紧迫感受。这带来基督徒对自我生活状态更深层次和超越的理解。

史怀泽以他极出色的研究指出，耶稣和整个新约的教训具有极强的末世论特征，因此其中所强调的所谓天国伦理，无法看成是一般日常生活中（应该是离开末世论意识的日常生活）能够遵守的高超道德，而是带着“永恒世代即刻降临”这样末世论紧张期待的“过渡伦理”。此后，史怀泽很成功地使耶稣再度成为了（包括他自己在内的）文化基督徒的陌生过客。

对于我们而言，史怀泽洞见的价值在于说明了一个基本事实：耶稣的教训和新约的整体教训都带着极强烈的末世论意识，若离开这种意识——事实上在史怀泽看来我们这个时代整体而言是完全缺乏这个意识的——就不能够理解一世纪的“犹太宗教狂热分子”耶稣和他的门徒，而且也就因此完全不能理解新约。而对我们而言，不能真正理解新约末世论的紧张期待，就不能理解我们现今的时代和我们的生活。

福音书中直接把耶稣描述为应验了旧约末世论预言的那一位，因此，从耶稣的降生起，神的永恒掌管就进入了这个在时间中仍然继续延伸的世界。这种理解被神学家们称为是“实现了的终末论”。而且，这种状态会通过道和圣灵的工作，在作为基督身体的教会中继续，正如耶稣在世时，通过他的身体行事一样。

福音书中以撒种的比喻为中心的一系列讲论和耶稣对于末世的预言，还有使徒们对于末世的说明都

在证明，这样一个世代不会永久的持续，时候到时，在人子荣耀的再临中，经过末世的大灾难和试炼，一切有形质的都要毁灭，死人也都要带着身体复活，而义人和罪人要在白色大宝座前受审判，进入永远的荣耀或者永远的沉沦。这个结局就是将临的末世论。

因此，我们现在虽然真实地经历着已经临到的终末，但是在耶稣的工作中，是以象征和记号的方式；在我们的体验中，是以预尝的方式；而它的实质，是通过与耶稣的信心关联和圣灵内住的方式。

在圣经中，末世论是，又不是关于世界的末日毁灭和重建如何发生的说明（时间维度）；即，是，又不是关于至高神如何与我们相遇，如何使我们以瞬息相续的日常生活拥有永恒的生存论意义的说明（空间维度）；同样，它是，又不是关于个人死后沉沦地狱或永享天福的个体性生命终极的理论。当这些讨论以基督的死和复活及再来加以说明时，末世论就是关于这三方面议题的说明，且在基督死、复活和再来中不是三件事而是一件事。但若离开这十字架事件的核心，那么基督教末世论的上述任何一方面都会成为圣经所指斥的“老妇荒渺的言语和世俗的虚谈”。至于离开圣经所记录和解释的十字架事件，以经世致用的立场，精心构造一个能够给这世代带来盼望，又能指明方向的末世论教义解释，则是完全与真正的神学工作毫无关联的，人类虚拟的赛博游戏，是学术玩家们的自娱自乐，与教会没什么关联。

对于末世论的根本性说明汇集在基督论当中。正如神论、基督论、启示论、救恩论在过往的神学历史上，最终都以直接的基督论为中心，以此构成基督教向神的信仰告白或向世人的福音宣讲的基督中心论的基本格式一样，如今尚未成熟的圣灵论、教会论和末世论也必会以基督中心论的格式而具体成型。

在基督中心论的视角中，末世论的三个方面是一致的，因为耶稣的死和复活以及日日迫近的再临，使我们越发体会到万物的结局近了，知道自己在世上是寄居的，是客旅，因此轻看这世上的得失，一心向往永恒的国度；又因为知道注定要面对的，是远胜过人间任何毁誉予夺的终极性的判断者，因此对今天的每一个时刻都带着警觉和畏惧，战兢谦谨度日。而这一切，透过圣灵和圣道的工作，在基督徒的生命中不仅仅是理论式的主观期待，而且成为比记忆或希望更为真切的，当下的确知和经验。这三者合成加尔文所说的，在神面前的敬虔意识（*Coram Deo*）。在“世界的结局”，“神在日常生活中的临在”和“个人的死后”这三个方面中，世界的终结和末世审判最带有反社会、反文化色彩，因此是有教养的人最不喜欢的。在今天，这一理解格外带着“受压制的亚文化群体的偏激心态”特征，因此是主流教会大多不愿谈及的。主流教会渐渐试图以“死后的去处”理论和“神人相遇”的生存论体验来说明末世论，而有意忽视这个世界的终结正在日日迫近这个末世论层面。

世界临近末日是圣经末世论的重要事实，个人死后的结局重叠于白色宝座前审判的景象，而经验神的临在的末世论也是与基督再来盼望重叠的体验。不仅如此，这世界和其上的情欲将要过去，唯有主的道永远长存。世界正临近它毁灭性结局的理解，也正在构成圣经对于现今世代邪恶，恶贯正在满盈的判断。

教会常有的，对世界的否定态度正是来自这种末世论的理解。耶稣自己说：“凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的。”（可 8:38）



因此，福音是对世界的否定，不仅是对于这个世界看为恶的一切的否定，也更是对于这个世界看为善的一切的否定。在十字架上，这世界的王受了审判，也由此引发出基督徒对世界的迫切使命：分别出来，又被差遣进去，以行动也以言辞，以服事也以大能，宣讲福音，引人归主。这世界的存在和结构的一切正当性，都因被定罪而消解，任何人以神圣的名义称义这个世界，圣化这个世界的努力也必被定罪。称义和圣化这个世界的神圣也必被取消神圣性而显为偶像。由此，福音在称罪人为义的同时，定这个世界的好人为罪，在赦免罪人时，审判自我称义的一切。正如马丁·路德指出的，市民道德在神面前不仅不是神能悦纳的善，反而是加倍的恶，但若连这个市民道德都不遵从，则是更加的邪恶。

路德十分清楚地意识到福音的这种反合性，他把真正的神学称为十字架神学，是悖论式的神学，因为大能的上帝通过软弱的耶稣显明自己，荣耀的神通

过屈辱的十字架显明自己。正如神就是光，却是通过密云和幽暗临到西乃山一样，通过密云和幽暗我们无法看见神的荣耀，但通过密云和幽暗我们正看见神的荣耀在那里，神的显现正是他隐藏之处。同样，基督徒也是以这种十字架神学的方式属于神，通过死而生，通过被弃绝而被接纳，通过受苦而得成全，通过舍己而得丰盛。

路德把与之相反的神学称为荣耀的神学，是虚假和无效的神学，就是十字架神学之敌。荣耀的神学就是试图在世界的、今生的荣耀中找到神的荣耀，在能力中找到神的能力，在丰厚的生活中找到神喜悦的证据等等。

教会今天对待肯定或否定世界，是从世界中分别出来还是占领世界，是在今生享受还是在今生舍己时，常常会以几种值得怀疑的方式引证圣经，以证明自己在今生的贪恋和思虑是合乎圣经的，并试图以这种错误的引证和解释来消解“基要主义式的偏激心态”。

1. 把创造之初的原则当成当下的原则

如：世界是神造的，且看为美好，所以基督徒不应当把世界看为恶的，不应当以二元论的心态把物质的或世俗的世界看为不好的，但我们不看好这个世界，并非以哲学二元论的心态，更不是以为物质的和不信的世界有好的或不好的因素，而是因为这世界在存在和结构上处于与神背离的关系。这世界因人的悖逆而伏于虚空之下，短暂多变而且将被新天新地取代。

又如，神在创造时用自己的形象造人为尊贵，这仍是以人的尊贵好坏是取决于人的构成中有好的或不好的因素，而不是以存在的结构和与神的关联来

看待人。罗马书中说神拣选一些人做承载他愤怒的器皿，以至于毁灭，一定是人的恶足以激起神的愤怒。庸俗简单的一分为二的思维方式，使人过分轻巧地忽略了圣经中描述的人全然堕落这一事实。现代越来越有人试图把以救赎为中心的（就是以基督为中心的）神学模式改为以创造为中心的（就是直接以父神为中心的）神学模式，这正是追求路德所斥指的荣耀神学的思路，而且也并无多少神学学理的真谛，因为其用意，不过是为了肯定人类的自义和对今生的贪恋与思虑。

还有一种被称为文化使命的理解，也是缺乏准确的末世论意识，因此把创世记一章中的人要治理管理的经文和新约中要使万有都归于基督的经文，用以说明教会为何要努力以基督教的信念系统和行为模式占据社会的主流地位，以影响和改变社会风气和面貌。但其中创世记的经文是在人类尚未堕落之时，基督要使万有都归给他是在他再临之时，都不能直接使用于现今的时代。

2. 把将来当成现在

同刚才文化使命的理解一样，灵恩派也容易以“将临的末世论”来理解“实现了的末世论”，直接把耶稣的初次降临和圣灵的临在当成罪恶和咒诅已经清除，国度已经降临的时代，以此激励人带着确信在地上过富足和欢乐的生活，这也构成灵恩派信息的主要基调，也就是敬拜赞美运动和繁荣神学的，实现了的末世论的神学底色。

3. 把预尝当成完成

虽然从基督初临到他再临有一个漫长的时间跨度，但圣经有时把它表现为一个事件和一个时候，即十

十字架事件和主的日子，但这不应该给我们的理解带来某种混淆，把耶稣再临时要发生的事情当成当下圣灵和道的工作中完成的事情。

圣经中上帝国的临在是在基督里的，彻底的医治和祝福，以及物质的丰盛和可见的荣华却是在主再来时才会成就的，但我们在地上就可以因着属于基督而在祂里面得着并且享受到将来才会成全的神的福乐和荣耀，但是以预尝的方式，以记号和象征的方式，是属灵的，而且是在和基督的信心的关联中的，因此是预尝的而非完成。其真实的意思并非如很多人以为的，把这种“实现了的末世论”的经文解释成“将临的末世论”，把预尝当成完全得到，以此激励人以信心支取人一切贪图的，物质的益处和今生的荣耀。

4. 急于摆脱末世的张力

基督教“已然未然”的现状会给基督徒的生命体验带来难以承受的张力：我们是属天的，却在地上；我们里面有圣灵，我们却在肉体中；我们有大能的基督，却仍然软弱无能；我们因圣灵内住，对罪有了更加敏锐的觉察，但却仍然很容易陷入罪中；我们渴望独善其身，却又在一个已经扭曲败坏的社会结构中有确定的地位和相关的责任；我们已被赦免，却仍然受罪恶根性的侵扰甚至控制；我们是确定地有将来的胜利，却仍处在每日艰难的争战中；我们已是蒙福分和眷爱的，却仍然受着各种病痛和灾难的折磨。不仅如此，我们的生活里还多了一份艰难，就是我们因看到这一独特的，对于世界堪为绊脚石的福音，而在这个自己处身的世界中成为陌生而且可疑的另类和外乡人，因此遭受着世界正当或不正当的歧视和排挤，甚至强力的迫害。和基督一同做王，却在世界成为囚徒。这种张力是使基督徒的人生格外艰难的一项无可摆脱的重负，但这正是基督徒和

基督相连接而有的身份特征，不是应当解决的问题，而是应当忍耐和承受的。保罗在哥林多后书中这样描述基督徒生活的这种张力：

“我们有这宝贝放在瓦器里，要显明这莫大的能力是出于神，不是出于我们。我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不至失望；遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不至死亡。身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上。因为我们这活着的人是常为耶稣被交于死地，使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来。”（林后 4:7-11）

又说：

“我们凡事都不叫人有所妨碍，免得这职分被人毁谤；反倒在各样的事上表明自己是神的用人，就如在许多的忍耐、患难、穷乏、困苦、鞭打、监禁、扰乱、勤劳、警醒、不食、廉洁、知识、恒忍、恩慈、圣灵的感化、无伪的爱心、真实的道理、神的大能；仁义的兵器在左在右；荣耀、羞辱、恶名、美名；似乎是诱惑人的，却是诚实的；似乎不为人所知，却是人所共知的；似乎要死，却是活着的；似乎受责罚，却是不至丧命的；似乎忧愁，却是常常快乐的；似乎贫穷，却是叫许多人富足的；似乎一无所有，却是样样都有的。”（林后 6:3-10）

但是，摆脱这种张力的，浮躁而且狂乱的努力一直在教会中越加强盛，快餐文化下的这一代人，越来越急不可耐地试图以各种方式解决这一张力。人们在争论哪一种方法可以更加有效地解决这一问题，却从来都不争论，这是一个应当解决的问题还是一个应当承担的问题。不是所有使我们不快或痛苦的因素都是应当解决和去除的，也不是所有脱离重负和痛苦的感觉都是真正的释放。真正捆绑我们的，在

痛苦和重负之前，首先是罪和错谬的偏见，耶稣说，我们如果在他的话语里面，就必晓得真理，真理必使我们得自由！当我们认清这种我们长期以来极欲摆脱的苦况和左右两难的紧张状况是我们生命的印证和本质时，我们应当有机会摆脱在这种张力中的无能和无望，反而获得承担、忍耐和胜利的勇气与能力。

二、这世代

我们还可以以另一个概念理解我们所处的境遇，就是这世代。我们可以寻求这个世代一些具体的特征，来发现教会面临的引诱和威胁。

1. 商业－技术社会的幻觉

我们所处时代最典型的特征，就是生活的一切活动都被高度商业化和技术化了，因此这个社会也被称为商业-技术社会。社会的主流、中坚和主导者是商业技术人员，以至于我们的思考和行动模式也已经不假思索地被商业和技术模式给规范化了。

1) 技术社会的幻觉

技术社会的幻觉就是，一切事情都可能达到使人愉快和满意的结果，只要你了解和遵循正确的操作规程。这种技术化的对象从机械控制到社会控制，还有人际关系，甚至极为亲密的男女爱情关系、夫妻关系、亲子关系等也都可以通过“了解和遵行正确的操作规程”而获得预期的后果。甚至人和神的关系中，神也被设想为可以按着圣经中记录或者个人的体验中发现的某种“上帝使用说明书”来进行正确的操作而控制和改变。

“正确的规程可以使你掌控机器，掌控自己，掌控他人，掌控自己的命运，掌控神对你的态度。因此一方面，世界被看为一个封闭的、有限的、被动的，即或复杂，也完全可以了解和控制的系统，使这个系统运行的正是位于操作系统终端的人，他是认识和行动的主体，他预定目标，他寻找和发现原理，他确立操作规程，并按着这个规程操作。结果的有效与否会表明，他的操作是否合乎正确的规程。”

现在市场上最畅销的书往往是以“如何……”（How to...）或者“你能”（You can）为书名或副题的，就如《如何赢得上司的赏识》或者《你能使神听你祷告——祷告蒙应允的12项法则》之类的书。

这样的信念一方面可以被技术领域里不断开发出的，许多带来立竿见影果效的技术手段所强化，另一方面它又是完全不可能通过经验证伪的，因为无论你失败多少次，都不过是你未能正确操作的结果，但一次偶然的成功，却可以成为正确操作导致的理想成果。

另一方面，这样的理解不仅仅要把世界看为封闭的系统，还必须把这个世界看为它的各部分是彼此分离的。如果你想用某种技巧改变你和你妻子关系的某一方面，必须设想它不太可能同时会损害另外一些与它并不直接关联的部分。否则，离开这样的前提，因为我们不肯同时顾及人类复杂情感的所有层面，技术的使用就会极为危险了。

因为科学和技术的巨大体系无人能够全部理解，因此最重要、最有权威的人士就是某一领域的技术专家。人们相信而且也期望这样的专家能够头痛医头，脚痛医脚的在所有困扰我们的问题上给我们一个立竿见影的一揽子方案。

这种技术社会的信念和思想模式在今天的我们看来是如此的天经地义，但并非自古不证自明的信念系统，而是近现代技术社会的特定幻觉，而且在整体人生的理解上，是一个极危险的错觉。一个简单的真相可以直逼技术信念的两大前提：首先，世界和人生并不是一个被动的，对人的操作进行回应的封闭系统，而是一个向着其意念深不可测，也高过我们的意念的神开放，并且由神主导的世界和人生。这位神凭己意行做万事，且是独行奇事的、超越的、不可测度更不可控制的神。其次，世界和人生的各个层面是如此的紧密相联，以至于人按自己的意思安排和改变其中一个部分时，必然会在毫不觉察其结果的利与害的情况下，触动许多相关的部分，从而导致许多你预期以外的变化和后果。

圣经警告人不可依赖自己的聪明，而且明日如何，你自己并不知道。对神的敬畏和对神超然主权的体验，正是连接于对自己的人生茫然失控的觉察。因此敬畏，因此祈求，因此依靠，因此盼望，因此不敢自夸，因此无可自恃，而且因此因信称义！

2) 商业社会的幻觉

技术的幻觉虽然已贯彻到社会和教会生活的一切层面，但它是一个单一的原则，即正确的操作可导致预期的结果。与此不同，商业社会却是以一个商场景象构成多样又统一的商业社会的商场幻觉。

A. 超市幻象：我买我想要的

“世界是为你预备的，你可以按你需要的，按你愿意支付的代价来选择，其中决定性的只是你自己的喜好和评估。”



这种超市幻象正在决定性地帮助我们形成绝对自我中心，却又毫无准则的主体心态。这一点也构成很多基督徒对真理的取舍态度。“神只有一个，领受各有不同，神以极高的智慧按你所需的供给你，所以基督徒不需要也不可能接受全部的圣经教训，而可以因时、因地自取所需。同时，任何选择都是各人自己的事，不可强买强卖。”这种对真理的漠视和对自我的夸大在今天鼓吹相对主义和多元化的时代更加彼此印证，显得不证自明，极为合理。

B. 推销员幻觉：顾客总是对的

“基督教在试图推销自己时，必须遵行这一条对于推销员而言不言而喻的定律，要根据顾客的需要和反应来改进产品和推销方式。”这种幻觉直接反映在教会的所谓“回应需要的布道”之类的口号上。“基督教的福音既没有特定的内容，也没有特定的形式特

征，一切都可以根据受众的心理去调整，以迎合和刺激购买。基督教可以动用广告式的宣传策略，但不可以做费力不讨好的，长篇累牍的讨论以改变他人内心的倾向和信念。”

多年来，基督教会越来越降低自己信仰的门槛，不断放弃一项又一项的重要原则以迎合受众心理，但结果却使基督教的公众形象变成“这样的基督教信也无妨，不信也无妨”；而且在赢得了某些受众的同时，失去了自己的本体性。但至今教会仍在把主要的关注放在改变自己以供应人们需要这一项任务上。今天，当人们拒绝福音时，需要悔改的不再是罪人，而是基督教会或基督自己了：“看哪，顾客们走了，我们当悔改！”

这一点也是和我们“走向耶路撒冷”时，试图改变自己，以使自己能够被主流社会接受的努力是一致的。

C. 能卖出去的就是好的——业绩评估原则

“没有，也不可能，因此也不该有任何一种产品能够独霸市场，现在只有完全没有市场的产品，而不会有能够独霸市场的产品。超市的多样化是最天经地义的事。真理的多样化也可以是唯一的真理向不同人的多样化展示，真正的真理在众人的不同领受中。而我们都象盲人摸到了真象，但却只摸到了一点。”

这样多样化和相对主义已经使真理问题变为在不同的人群中寻求最大公约数（最多的共识）的问题。但人群越多样化，共识的范围就越小，“最大的人群-最小的共识”正在成为教会寻求普世化过程中一个努力的模式，真理的具体内容既然因买家的不同不可以用划一的标准，那么，商业社会就不需要标准了吗？因此也没有标准了吗？



“既然判断的标准不可划一，那么真正的判断标准就只能划一而成为独断的标准，就是销售额，换句话说，能卖出去的就是好的，业绩就是标准。这样，在判断价值时有一个硬标准，不变的硬道理，就省得没有客观性地罗里罗嗦，自说自话。”

简单说，“DOES IT WORK?”成了商业技术社会中唯一有意义的问题。

2. 世俗化社会的神圣

世俗化是当今社会的主要进程，其基本过程是揭开一切看为神圣、奥秘事物的面纱，展示出构成它们的其实是自然的、偶然的、人为的产物，以此达到“祛魅”的效果来消解其权威性和绝对性。比如对基督教的信念、组织、行为和经验，社会学家和心理学家宣称他们可以按着一般的宗教社会学和宗教心理学原理加以阐释，甚至可以引起和复制某些神秘的体验，以此说明基督教不过是人类日常经验的一部分，未必是和超验的上帝有关。因此，没有什么事物是神圣的，都是人的、相对的、偶然的，是人类可以理解和操作的规则支配的，因此也没有什么是神圣不可侵犯的。



今天教会的一个主题就是极力试图打破圣俗两分的思想模式，他们不是采取世俗化世界中把一切都归于世俗的两分法进路，而是以很推崇荣耀神的方式，不仅把神圣的，也把以前看来是世俗的一切也都归给神而为神圣。却不知这样做，并非比世俗化的过程更属灵，反而正是世俗化的另一面。

世俗化过程一方面是在祛魅，另一方面却一直试图建立世俗事物的神圣性。当神圣降格为世俗事物时，世俗事物却立即获得不可侵犯的神圣性。时代精神的先知金斯伯格早 50 年前就已经嚎叫出在当时看来离经叛道，在今天又已经是不证自明的“神谕”：

“神圣！神圣！神圣！神圣！神圣！神圣！神圣！
 世界神圣！灵魂神圣！肌肤神圣！鼻子神圣！舌头和鸡巴还有手还有屁股眼儿皆神圣！
 万物都神圣！人人神圣！处处神圣！每天都是永恒！每一个人都是天使！
 永恒中的时光神圣！时光中的永恒神圣！人世间的时钟神圣！
 第四维神圣！第五国际神圣！在摩洛克中的天使神圣！”

大海神圣！沙漠神圣！铁路神圣！火车神圣！幻想神圣！梦幻神圣！

奇迹神圣！眼珠神圣！深渊神圣！

宽恕神圣！怜悯！救济！信念！神圣！我们拥有的！躯体！

痛苦！崇高！

灵魂所具有的超脱自然的大智大善神圣！”^[2]

在今天，被不同的人在不同的时候，以不同的程度看为天经地义、不可侵犯的事物很多，国家、民族、民主、自由、道德、健康、事业、名誉、革命、政权、爱情、科学、知识等等。偶在世界中显得不可或缺的一切，早已在人们心中获得了这样的神圣地位。虽然对于这些神圣的排位次序可能不同，但人们对待其中任何一项的态度都可能比对待宗教性的真理问题认真一些。但另一方面，真正有效地获得神圣地位的，却是主流社会、中产阶级所主导的商业 - 技术社会的价值和信念系统，谁要是违背了这种主流意识形态，谁就是心态偏激或受教育程度不高。过去，教会很容易把这种对世俗事物的推崇和正当化看为偶像崇拜而加以摒弃，但今天，教会却

[2] 艾伦·金斯伯格 (Allen Ginsberg, 1926-1997)，“垮掉的一代”代表诗人，美国文学艺术院院士，曾获全美图书奖。本段选自其成名之作，长诗《嚎叫》。本刊决定保留这些字句，因为我们生活的世界本就如此。——编者注



正在世界的万神殿中屈身下拜，以求获得世界上的偶像崇拜者们的赏识和接纳。

3. 重建巴别塔——全球化时代的合一理想

在如此一个价值上多元化，道德和社会组织上正在分崩离析，整个社会迅速解体的末世进程中，却有一种实实在在，有效的组织和联合的力量在悄然地起作用。和过去的家庭、民族、国家等社会组织需要的是主观的彼此认同和委身不同，这种新的组织和联合的力量能轻易地超越这种主观的意识形态分歧而把人们组织在一起并彼此合作，它好像不是信念的产物，但却引起时代的精神和信念。这种新的合一的力量就是金融、贸易、技术、知识，这些因素正在强有力地形成一个超越种族、国界和意识形态分散的组织和联合的力量，正在迅速地把分散的世界结合在一起。并且正在形成新的，世界主义的合一理想。

其实，多元化的世界有一种建立在实际物质利益和

需要的客观一致性，它正在迫使人们改变和消除因着主观信念的不同而有的分歧和隔离，这种多元化世界中的合一倾向也会要求包括基督教在内的宗教服从这一需要。一百年来的历史隐藏许久的不法隐意越发明显地显露出来，人类无条件的自由、平等、博爱的理想，在超越一切不同信念的追求中，轻易地摧毁了过去好像是坚不可破的意识形态的壁垒，推动着人类在人类共同利益和需要下的联合为一的热望。

而教会长久以来已经以类似共济会的方式模塑了自己的形象，成为人类合一、尊重人格、倡导人类爱的形象大使。可以想象，将来教会会越来越热衷于委身于这一重建巴别塔的反叛进程；而且，将来的逼迫将不再是由异教世界以反对基督教的名义，而是基督教会会合整个社会势力，以人类爱的名义清除一小群固执己见、偏执不开化的，“信偏了”的基督徒。

这是这一世代的景象，其本质却是“末世”。因此，真正的教会必须有清楚的，末世性的认识和警觉，也必须在这时代的大潮中做一清楚的决断。

三、结语

耶稣曾经责备人，知道分辨天上的气色，却不能分辨这时代的表征。（太 16:3）我们也不应在时代潮流的卷裹中毫无分辨地奔波无度，决断、分辨和付代价的持守是必须的。✝

中国城市家庭教会的 传承与更新

文 / 江登兴

“亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝。上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝。”
——《马可福音》12章26-27节

到了晚上，鸽子飞回来，
口中衔来一片新拧的橄榄叶。
它代表希望，它代表和平，
它代表又是一个更新的年代。
我们踏着血，踏着泪走过来，
大雁飞北飞南，唱不完神的爱，
今日的中国，已不再荒凉，
你看到处处都是苏醒的草木……

——《迦南诗选》

一、引言：转型与挑战

1、转型

中国之有家庭教会，应该追溯到1950年代是否参与“三自运动”的争论。那时，面对政治高压，一些坚持正统信仰的基督徒和传道人，坚决拒绝与实际上放弃信仰的“新派”联合，并坚持教会对于政治的独立，从此有了中国家庭教会。1970年代后，主要是80年

代和90年代早期，家庭教会在农村得到较大的复兴。90年代后期，这个复兴运动的重心转向城市。

在这场复兴中，家庭教会的外部环境不断发生变化，就是从前现代社会进入到半现代社会；由高度专制的社会，进入了学者们所说的“后极权时代”。与此相应的，教会自身也发生了极大的变化。除了复兴中心的转移，教会成员也由以农民为主，变成市民不断增加；由老年人为主，变为开始拥有相当数量的青年；由文化程度较低的为主，到有一批知识分子和城市白领加入教会。

当代中国家庭教会正在处在一个转型时期，其最典型的特征就是城市教会的兴起，并预计在不久的将来成为家庭教会的主力。这个转型带来许多挑战。首先，是身份认同危机：到底什么是家庭教会？从教会传统与现实看，家庭教会的本质特征到底是什么？第二，是转型中的传承问题：哪些信念和观念是我们应该继承和坚守的，哪些应该调整和更新？

有论者以为，中国农村教会 70 年代后的兴起与 50 年代的“反三自”没有必然的联系。更有论者以为，新兴城市教会与传统教会在神学、教会治理、政教关系（登记问题）等方面的理念都不相同，前者不过是“身不由己”地被冠以了“家庭教会”的名称而已。

2、问题

我们的上帝是“昔在、今在，以后永在”的上帝，耶稣基督说：“我父作事到如今，我也作事。”（约 5:17）上帝的工作总是在历史中，既有延续，又有更新。正如上帝是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，他在三代人的身上不断重申和坚固亚伯拉罕之约，又给三代人不同的使命和带领。

今天，上帝在中国家庭教会中的工作，是否也一样的既有延续又有更新？新兴的城市家庭教会与农村教会有什么信仰上的联系？当代家庭教会与 1950 年代坚持纯正的信仰根基、坚持教会独立的先辈是否有传承关系？面临这样的一个转型时期，什么是上帝要我们坚守与继承的，什么又是上帝要我们更新与变化的？这一切都是本文尝试要思考的。

3、信仰体系

教会的传统浩瀚如海，为了简单明了起见，我试着提出一个框架，在此框架中分析什么是一个教会的信仰中至关重要的内容。正如人生有些基本信念，被称为人生观，我们可以把一个教会的基本信仰观念称之为信仰体系。参考宗教改革所展开的主题，以笔者之愚拙，谨尝试提出如下建议。一个教会的信仰体系应该包括如下主题：

► **教义论：关于启示（圣经）、上帝、基督、人以及人如何得救的观念。**

► **教会论：关于教会治理及政教关系的观念。**

► **圣礼论：关于教会圣礼的观念。**

当然，灵修传统、生活实践等主题也非常重要，不过本文仅就以上主题所组成的粗略框架展开讨论。

二、中国家庭教会的信仰传承

中国家庭教会有两个信仰传承，一个是宗教改革的信仰传承，另一个是本土的信仰传承。奇异的是，这两个传统有一定的一致性，却又在某些部分体现出冲突。

中国之有新教始于 1807 年马礼逊来华。此后新教在华生根发芽，西方各宗派事实上把宗教改革后新教的多样化传统带到了中国，这一传统又在 1950 年代以后的苦难熔炉中得到洁净、锤炼和锻造，并且被淬火成为中国家庭教会的独特传统。

1807 年，可以看作是中国教会的奠基时间，也是本土信仰传承的开始。而通过 1807 年，中国教会其实是上承了 1517 年，就是马丁·路德发起的宗教改革。比较有趣的是，面对新教来华 200 周年的历史时刻，华人基督徒似乎较少去思考我们的历史传承，比较少从宗教改革所奠定的基础看待中国教会。

1、中国本土的传统

据老一辈传道人于力工先生分析，1949 年前中国基督教大抵有弟兄会、内地会等源流，在传播过程中的代表人物有戴德生等人。1949 年前，中国教会基本上还是由西方差会领导，所继承的也是各自西方教会的多样化传统。不过大体上说，前往中国的新教宗派都是宗教改革的继承者。

1949 年后，中国教会被放在一个苦难熔炉里，这苦

难之火几乎置教会于死地，然而出于上帝的恩典，教会被置于死地而后生。基督复活的大能在教会里运行的结果，就是中国教会奇妙的保存、重建及复兴。



经历了这一次拔出、拆毁而又栽植、建造之后，中国教会有了自己独特的品格，独特的真理立场。与外部环境上中国作为一个国家取得政治上的独立相对应的，是中国教会取得信仰上的独立。不过，政治独立不是从正面，而是从反面促进了教会独立。正所谓上帝是“随己意行做万事”的。当时也，政治切断了教会的一切外部联系，并且试图收编教会。

而先辈的坚守，成就了后来在教义上维护纯正信仰，在教会立场上坚持独立的教会。这个独立，是指教会独立于任何世俗力量之外，而获得自己的自主——不过这个自主付出了高昂的代价。

看起来，以王明道先生为代表，1950年代中国教会的先辈关于是否参加三自的争战，只关乎教义。其实，这不仅是教义的争战，也是教会论的争战，即教会是否有独立于政治的自由，政教是否分离。

2、先辈立场的历史考察

考察先辈的信仰，可知传统家庭教会信仰最核心的根基是：以圣经为根基的教义，及教会独立于政治的政教观。

(1) 基本教义

1950年代，教会面临生死关头时，先辈们所坚持住

的是基督教信仰的底线，就是以圣经为根基的基本教义。从王明道的相关论著中可以看出，他所坚持的乃是：人是上帝所造的；耶稣基督是上帝的儿子，为了救赎我们，因圣灵感孕，由童贞女所生；耶稣基督的死是代赎的死，耶稣基督死后复活并且升天，将来要来审判活人死人；人生而在罪中，无力自救，惟靠上帝的恩典，因信基督而得拯救。^[1]

这些正是“新派神学”所否认的。一定程度上，是否参与三自确实是基本教义之争。王明道等人拒绝参加三自，

首先是反对以新派为主流的三自领袖的神学立场，拒绝与他们合作。

除了基本教义，中国家庭教会先辈的信仰立场中，还有两个方面应该得到关注，即教会治理和政教关系。其中首要的是他们的政教关系立场。

(2) 教会论之政教关系立场

要求纯正信仰的基督徒与新派联合，是由政治所主导的。先辈们拒绝参加三自，事实上也是拒绝政治对教会的主导，所以他们乃是坚持教会对于政治的独立。虽然迫于政治高压，他们很少明确提出政教分离的观点，然而这种独立却是他们的题中之义。我这么说是充分有根据的：

就王明道而言，政教分离是他一贯的立场。

1951年3月14日，王明道从阎迦勒弟兄处得知政府

[1] 王明道，《我们是为了信仰》，见：<http://www.ccg.ni/wmd/wmd9/chapter03.html>。

要召开一个全国基督教的会议，王明道的回答是：“不请我最好。请我，我也不去。政府是不过问教会的事的。如果政府召集教会的会，那就是政府干涉宗教了，我不参加。”^[2]

后来，事态的发展，证明新政府不仅过问宗教，而且要主导基要派与新派的联合。这件事遭到一部分坚守纯正信仰的教会的抵制。

1954年，中国基督教全国会议之后，面对抵制的教会，政府提出这样的建议：“你们既然跟他们不一样，可以不在一起学习。好不好你们另外成立一个学习组织，由政府派人来领导你们学习？”不参加三自的教会代表在开会后作出决定：“个人参加学习，都是以他个人（即市民）的身份参加，不以传道人的身份参加。团体也不以教会的团体参加。”^[3]

他们的坚守证明，他们不参加三自，除了是基于教义分歧的考虑，也是在表明一种教会论立场：作为信仰团体，教会在信仰问题上不接受政治的主导。

王明道先生进一步论述基督徒顺服的限度问题说：“第一，我们应当顺服神，第二，我们在不违背神的命令的范围内，也应当顺服人的一切制度和权柄。但如果人的制度和权柄与神的命令相抵触，那样，我们便只有不顺从人，只顺从神了。基督徒所以要顺服人，并不是因为怕受人的惩罚，乃是因为敬畏神，因为神吩咐我们服从有权柄的人。既是这样，如果人的制度和命令与神的命令相背，自然我们就不能服从了。”^[4]

而袁相忱老弟兄的立场更为明确。他的传记作者说：

“袁相忱曾多次对信徒阐述过他为何不参加三自的原因，主要有三点……第二个原因是他认为基督是教会的头，教会是属神的，是童女，不应该与一切属神的联合。政治和宗教要绝对地分开，神的东西要归给神，凯撒的东西要归给凯撒。这是两个领域；政治不能利用宗教，教会工作也不应依靠政治……第三个原因是他对三自某些领导人的信仰不认同，袁相忱具有传统福音派的神学观点，不赞同新派的信仰。”^[5]

中国教会长辈对于教会独立性的坚持，是依据圣经关于政教关系的教导，正如主耶稣说：“凯撒的物当归给凯撒，上帝的物归给上帝。”（路20:25），他们的坚持是对“政教分离”的坚持，也是对信仰自由的坚持，这首先是一种教会论的考虑。这个对独立性的坚持，后来被家庭教会继承，成为“不登记”的立场。

近来有些基督徒学者认为，传统家庭教会不登记的立场，是出于教会与世界分离的神学观念，与传统家庭教会的敬虔主义及灵恩派信仰背景有关。笔者认为这个解读不够准确。实际上，家庭教会的长辈袁相忱弟兄并不反对信徒个人参加政治，他所敏感的是，教会作为一个群体，不应当与政治联合。袁相忱曾明确表示：“以公民的身份参加任何政治活动都是可以的，但不应该以教会的名义做什么。教会不是人民团体，教会是属天的，是属灵的。”

这是一个基于圣经的立场，是中国家庭教会的宝贵遗产。对这一立场的坚守，使教会可以在政治越位干预教会时保持独立，也可以在未来政治开放，政治力量想要利用教会时保持清醒与独立。

[2] 王长新，《又四十年》，第12-13页，加拿大福音出版社。

[3] 同上，第50-51页。

[4] 见《我们是为了信仰》。

[5] 以下两段关于袁相忱的引文见《活祭》，李迪亚著，网上书籍。



这一立场，由于表达方式及语境的特殊，在当代语境中似乎显得过于狭隘，难以理解，我们可以参照清教徒传统中独立派及长老派的作法，以现代公民社会和宪政制度所能理解的语言重新表述，而不是丢弃它。这样一种政教关系立场，对于教会独立性的坚持，对于信仰自由的热爱，是中国家庭教会的本质特征之一。

(3) 教会论之教会治理

家庭教会先辈反对大礼拜堂的形式，反对专职牧师制度。这方面的思想是否源于 20 世纪初西方教会对于制度化教会的批判尚有待考证。此外，由于环境的特殊，他们还特别强调，教会以家庭为单位，隐藏于民间存在。可以说，“反牧职”，和“隐蔽性”是传统家庭教会比较流行的教会治理观。^[6]

袁相忱弟兄特别批评新教的牧师制度，认为是由于马丁·路德宗教改革的时候，从天主教学习了牧师制度。

在作为新教传承者的中国教会，听到批判宗教改革教会制度的观点，这十分令人惊讶。专职牧者的设立有其圣经根据。旧约时代有专职的利未人事奉上帝，而在新约中使徒也声明自己要“专心以祈祷传道为念”，保罗教导说：“主也这样命定，叫传福音的靠福音养生。”（林前 9:14）我们不应该以天主教有牧职，就认为牧职是错的，以强烈反对天主教著称的清教徒也非常注重牧职的设立。传统中国教会对于牧职及教会治理的看法，需要有更专业的人来研究和探讨，本文只是提出粗浅的看法。

三、宗教改革与中国教会

正如摩西睡了，上帝就兴起约书亚，完成不同的使命。今天，经历过上世纪苦难教会历程的先辈多已离开人世，剩下的也近暮年。一场无声而巨大的变迁正在中国教会展开。这一场变迁的产生，是由于教会的主体从乡村向城市转移，教会的外部环境从高压向后极权时代过渡，相应的是内部人员素质的提高，和对更严谨神学表达的追求；对外则是教会拓展生存与发展空间，争取影响主流社会的需要。

在这样的变迁中，我们需要一个清晰的家庭教会定义，一个新的家庭教会身份认同平台，以应对新的挑战。在正确评估中国家庭教会信仰传承的基础上，以圣经为基本准则，以宗教改革以来的新教传统为参照体系，对此传承做出更新是必要的。

或者有人要问，为什么要单独提出宗教改革呢？

首先的理由，是传统对于一个教会的重要性。上帝常常用优良的传统来滋养他的真教会。上帝是“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”，所以以撒要重挖亚伯拉罕

[6] 参见：袁相忱《论教会》，网上文献。

的水井。当然，传统不是绝对的，要受到圣经的检验。今天，面对转型，一个危机就是，我们对自身传统缺少研究与考察，同时，对大公教会的传统更为陌生与隔膜。我们有必要从大公教会的传统来思考家庭教会的转型问题。

其次，宗教改革作为一个传统，它足够古老与纯正，也足够宽广与博大。从纯正而言，宗教改革实际上是一场“回到圣经和奥古斯丁”的运动。改教家们面对中世纪后期的信仰黑暗，以圣经和奥古斯丁所代表的教父传统为资源，发起了改教运动。回到宗教改革，就是回到大公教会的纯正传统，回到圣经。从宽广与博大而言，宗教改革之后所形成的宽广的新教各宗派，可以为中国教会的多元化提供足够宽广的信仰资源。

第三，宗教改革传统实际上也是我们自己的传统。前面已经提到，中国教会实际上是通过1807上承了1517，中国教会是宗教改革的真正信仰后裔。这一传统理应受到我们的重视。

第四，宗教改革在一个从古代向现代过渡的背景下展开，正对应于中国教会今天所面对的，外部社会环境的变迁。而宗教改革的内部命题包括圣经、教义、教会治理、政教关系、圣礼等。宗教改革以圣经为本对这些命题进行了深入的阐述。它作为中国当代教会变迁的参照正好合适。

第五，宗教改革的主题是“改革”，是革新，就是“革”回圣经去，“革”得合乎当时的时代处境，这个革新的精神正是中国教会所需要的。

所以宗教改革及之后多样化、多宗派的新教传统正是中国教会应该珍视的。下面，笔者将尝试以宗教改革为参照，查看当代中国教会的转型与更新。

四、中国教会的当代转型与更新

1、教义上：宗派的？合一的？

在教义上，中国教会旧有的宗派背景被风暴打去，只剩下最简朴，最根基性的教义，袁相忱曾经以是否相信使徒信经为区分是否真弟兄的标准，中国教会也有一句口头禅：“没有宗，没有派，只有基督只有爱。”

教会在新时期的发展，在教义上必然会出现多样化，有的人仍然以坚守传统的纯朴教义为满足，有的则倾向于更系统地教导真理。这其中突出的，是改革宗教义在城市知识分子信徒当中获得较多的认同。因而有论者提出，新时期城市教会在教义上的特点，就是“以改革宗为基调的福音派”。

教会面对新的时代需要，追求对真理更整全的认识和更深入的教导，甚而，因为某些宗派的教义系统特别有吸引力而接受之，这都无可厚非。但其中也存在一个危机，就是因为不同的教义主张，教会纷争甚至分裂。“使你与人不同的是谁呢？”（林前4:7）使我们成为弟兄的，不是宗派，而是我们所持守的信仰底线，这方面，先辈的标准正合用。

迄今为止，中国家庭教会在根基性的教义上是有认同的，教会不必、也不该分裂。不同的教会可能会有不同的教义特色，有的倾向于改革宗，有的倾向于传统敬虔主义，等等。其实在基督新教广阔光谱中的各宗派，同为宗教改革后的新教支流，他们各自的传统，只要是合乎圣经的，都是上帝工作的结果，都应当被珍视。上帝超越于宗派之上，贯乎宗派之中，但不止于宗派之内，上帝在各个纯正的宗派中都留下自己工作的印记。



当然，我们有底线：相信圣经，相信上帝的创造，相信人的罪性，相信基督的道成肉身，相信他代赎的死，相信他的复活和升天……也相信惟独因信称义！有这些基本的共同信仰，我们就是弟兄姊妹。在未来，中国家庭教会可能出现教义立场上的多样化，而不论是宽广的福音派，还是严谨的改革宗，或者传统的敬虔主义，只要坚持这样的信仰的底线，我们就不必分裂。

2、教会论变迁之一：政教关系与登记问题

教会论上——就是教会治理和政教关系立场——的变迁，是中国家庭教会较为明显的变迁。其中政教关系立场的变迁，最有可能陷教会于危机，也最有可能导致教会分裂。

教会论的变迁其实源于教义的变迁。对圣经的不同领受，以及对教义的不同看法，导致人们对于圣经所启示的教会论真理有不同的立场，因而对于教会本身应当如何治理，以及如何处理政教关系有不同的看法。

很多人把登记与否看作是否家庭教会的标志。登记问题已经是，并且将在未来不短的一段时间里继续是中国家庭教会最敏感的话题之一。

在未来城市化进程中，可能分化出几种形态的家庭教会：一种是农村传统家庭教会，一种是城市传统家庭教会，还有就是城市现代家庭教会（他们会倾向于在教会治理及政教关系上采取更加大胆尝试的立场）。在此过程中，家庭教会将面临新的身份认同危机。登记问题如果没有解决好，今天的家庭教会对此如果缺乏深入的思考、充分的准备和足够的探讨与沟通，一旦教会面对政教关系问题，出现了多元的声音和多种的尝试时——当有的教会决定登记，有的拒绝如此做时——教会就将面临分裂的危险。

从教会论的角度，什么应当成为甄别家庭教会的标志——“坚持不登记”还是“坚持教会对于政治的独立性”？在过去，家庭教会的立场是：绝不登记！那时候，在那种处境中，坚持不登记，就是坚持教会的独立性，两者是等同的。而在未来，“登记”与“教会独立性”的重叠关系是否可能出现位移或者变化？

笔者认为，这种情况在未来有可能出现，条件是：

- 1) 当前这种时常越位、干预教会的政治出现了转型，转向尊重信仰的自由，尊重教会作为信仰团体的独立性。
- 2) 相应的，届时“登记”不再是一种政治对信仰的控制，不再是政治对于信仰的“批准”，而只是教会作为一个民间社团的“备案”。

在当前，还远看不到这样的条件出现的机会。当前，中国的“宗教事务条例”也要求教会“登记”，有些教会因而认为，这是一个教会与政府对话的机会，是隐藏的家庭教会“浮出水面”的机会。

笔者审慎地认为，当前的“宗教事务条例”事实上是一个不尊重信仰团体（包括教会）独立性，且违背中国宪法“信仰自由”原则的法规，它隐含的原则是一

个信仰团体是否能合法的存在，在于政府的批准。具体应用到教会上，就是政府有资格决定一个教会是否可以存在。这违背了现代文明社会“政教分离”的基本共识，也违背了信仰自由的原则。因此，以这个“条例”为前提进行登记，就是认可、顺服于这种“违背”，本身就暗藏了教会独立性受到伤害的隐患。

有些城市家庭教会认为，自己能够在“登记”，甚而与政府“对话”的同时坚持教会的独立性。虽然在“宗教事务条例”这种不尊重教会独立性的法规之下登记，并不是一个明智的选择，但至少到目前为止还不见一种普遍的教会论立场的更改。不过在未来，因为寻求更公开的身份，寻求更广阔的生存空间，一些教会有可能在教会立场上失守，这也是中国教会未来的危机之一。

一些争取登记的教会有这样的看法：“对于那些寻求登记的城市教会来说，……登记……表明的是教会对于当下自身处境及使命的觉醒。这种觉醒体现在，有相当一批城市的教会已经意识到，家庭教会浮出水面的时候已经到了。”^[7]

“浮出水面的时候到了”，这是一种针对时局的判断，而传统家庭教会的不登记是一个教会论的判断，是一个真理问题。一个基于时局的判断，不能取代一个基于教义的判断。

同样，基于中国教会半个世纪以来的历史教训，一个时局的判断，不能只基于人的理性分析，更需要圣灵清楚的引导。笔者仍然牢记一位长辈提到五十年代教会所面临的大变局，以及这一变局所留给我们的历史教训。他说，面对是否参与三自的问题，当时有很多人祷告，但是真正求问清楚的非常少，所以，有些人进去后，所遭遇的事情，是始料未及的。长辈最后告

诫说：“将来你们面对大时代的变局时，一定要求神给光！”

不登记，还基于中国教会的苦难记忆。一个自觉地把先辈为信仰自由而承受苦难的历史，看作自己信仰传承的教会，一个自觉地把自已看作这样苦难历史后人的教会，不会轻易因为时局的需要而改变立场，正如圣经所说，先辈的地界不可挪移。我们这样说，并不是要让教会在以往的苦难记忆中不能自拔，且硬化立场。而是说，面对登记与不登记，我们始终需要信仰历史的坐标，以及对先辈坚守的正确解读，然后在此基础上，可以有因应时局的改变。

3、教会论的变迁之二：教会治理

面对传统教会反对专职牧者，反对制度化的观念，我们要提出的问题是，是因为中国教会过去的处境如此，所以中国教会长辈如此坚持？还是因为圣经如此教导，我们如此坚持？如果是处境使然，那么当处境改变时，我们就应该调整。如果是圣经教导如此，则不必调整。这是一个圣经神学问题，也可以是一个历史神学问题。笔者认为，从旧约到新约，圣经都启示了上帝子民的群体性治理的原则，因此合乎圣经的制度化安排是需要的。限于篇幅，本文将不作详细论述。

作为一个组织性的存在，教会真能排斥一切的制度安排吗？也许，正是因为排斥了合乎圣经的制度，使得传统的家长制得以乘虚而入。

家庭教会是否会因为排斥了职业化的牧者，就实现良好的牧养呢？在特定的历史时期，特定的环境下，回答也许是肯定的。然而，面对新时期城市化进程中大量的牧养需要，面对成员的渐渐增多，教会形态逐渐变大的现状，专职牧者的出现似乎成为必然，同时也

[7] 引自孙明义《认识中国城市家庭教会》，《举目》2007年5月第二十六期。

使教会的行政需要特定的制度安排。此外，随着社会的发展，中国城市民众的组织形态正在发生变化，与传统的家长制社会相反，城市人群更适应于在平等的基础上，有秩序的治理模式。这一切都使家庭教会的治理模式面临一个重大的转型。能否适应市民社会治理文化的现状，作出合乎圣经的转型，也是教会城市化转型过程能否成功的关键。

因此，今天调整传统的治理观念似乎是必要的。而这个调整过程中，最适于我们参照的，就是宗教改革的教会治理观，特别是改革宗的教会治理观。当然，我们不仅需要本乎圣经、考诸传统，还需要切乎当代。

在未来，预计中国教会在治理上也会出现多样化的趋势，有的教会仍然会持守过去的做法，强调弟兄的平等，排斥专职化的牧者，排斥教会制度上的安排。而新兴的教会，因为神学领受上的更新，以及本身的文化偏好，会倾向于对教会治理进行制度性的安排。笔者欢迎这样一种新趋势的出现，而且深信，中国社会变革的艰难之一，就是制度变革上的艰难。相信教会作为一个独立的民间组织，在制度上的自发性更新，会给中国社会的制度变革提供自己的贡献，这也是中国教会对社会可作的一个见证。正如历史上，英美教会的治理秩序为社会自由秩序做出了贡献一样，盼望未来的中国教会也能够在这方面做出自己的贡献。

更重要的是，治理观的分化与更新不应该导致教会的分裂，正如我们在前面已经提到的，中国家庭教会作为一个信仰体系，它的本质在于保守的教义和独立于政治的教会立场。在这个广阔的光谱中，家庭教会可以有不同的教会治理模式。强调制度者不应该轻视不强调制度者，不强调制度者也不应该排斥强调制度者，还是那句话：使你与别人不同的是什么呢……

五、小结：传承与更新

《传道书》说：“一代过去，一代又来，地却永远长存。”一个信仰立场的选择，从来都不只是理性思辨，而是上帝之灵在人心中神圣工作的结果。在这个意义上，中国教会的先辈们殉道与坚守立场的勇气，直接继承教父与改教先辈。是上帝把一份圣洁的义怒放在他们的心中。

我们这一代基督徒，被生在一个有着苦难历史的教会中，今天又面临一个迅速革新的时代。什么是我们要坚守与传承的？什么是要变革与更新的？这些问题如今摆在了我们面前。

世人说：“穷则思变，变则通”，这是以人本，决定于处境的人本历史观。而基督徒的历史观则是以神为本的：当上帝行动的时候，我们跟从他的引导，而当上帝转换工作范式的时候，我们也需要更新我们自己，以跟上他的引导。

传统乃在上帝的神圣护理之下。人类活动形成传统，而人类的信仰活动则形成信仰传统，其中，合乎圣经而蒙上帝赐福的是为优良的传统。上帝会借着优秀的传统养育后来的世代；然而，当上帝更新他的作为时，那些不合乎他新时期旨意的传统将变得落后。那些在历史的变动中，丢弃了珍贵的传统而事实上丢弃了信仰的人将被上帝丢弃，而死守传统的外在形式，却失去了上帝属天光照之下属灵精意的人，也将同样错过上帝在当代给他们的使命与呼召。

因此，面对传统，我们始终有挖掘与甄别需要。正如凯波尔大声疾呼，改革宗的历史应该得到充分的重视和研究（参看《加尔文传》附录），今天的家庭教会也应该重视研究改教以来的新教历史和中国教会自身的历史，数点这两个传统留给我们的宝贵遗产。求



上帝赐我们明辨的心，有智慧地甄别家庭教会传统中的珍宝，并因应时势，做出相应的转变与更新。

综合以上的论述，对于家庭教会信仰体系在当代的转型与更新，笔者有以下粗浅的思考：

- 1、在教义上，应当传承家庭教会传统的根基性信仰，就是对于关乎上帝的存有及尊荣，基督徒得救所必备的知识，我们应当保守家庭教会原有的传统。然而，面对新的时期，家庭教会在教义上应该追求更整全、深入的表达，在此保守的基础上，各种神学立场，甚至是多种宗派的主张都是应该得到宽容的。这样就使原来单纯的家庭教会神学立场，在新时期有一个稳固的根基和广阔的光谱。也可以避免教义更新的过程中，可能产生的分裂。
- 2、在教会论关于教会治理的观念上，传统的中国家庭教会的治理观，不是宗教改革的主流，而是支流。今天，我们需要回归宗教改革的主流。传统家庭教会的反制度式教会治理观应该被更新，我们欢迎新生代城市家庭教会在这个问题上的探索

与实践，也要包容传统家庭教会在这个问题上的固守。

- 3、在政教关系上，我们需要坚定的教义与灵活、温和的态度。要坚守教会独立于政治的信念，又在新的时代，考诸清教徒的教会论资源，对它进行完善；面对公共言说时，用当代的信仰自由话语进行适当的解读。对家庭教会传统中的“不登记”立场进行恰如其分的解读，认为这是一种对于教会独立性的坚持，而不是拒绝与政府对话的死守；期盼在未来开放和法治的社会中，教会能够与政治实现和解与对话，前提是政治尊重教会的独立性。此外，面对当下向法治社会过渡的“后极权时代”，我们需要有和解与和平的姿势，但不等于要因此而放弃坚定的教会独立立场。反过来，这种坚定不是坚硬，不是固步自封，不是死守不前，而只是要求，对于任何法律、政治环境的变动，关于教会立场和策略是否应该调整的思考，都要以教会的独立性作为评估的前提。教会需要在教义的基础上，献上充分的祷告，寻求圣灵的带领，并且有智慧地察看当下的现实处境，慎而又慎地做出决定。

第一点继承与革新将实现家庭教会的纯正和宽广，第二点革新将实现家庭教会的规范与凝聚，第三点继承与调整，将实现家庭教会的坚定与灵活。

在这个过程中，乃有本乎圣经、源于传统、适于当代的中国教会。✦

（谨以拙文纪念新教来华 200 年，也纪念宗教改革 490 周年。多位弟兄阅读了初稿并给予了宝贵的修改建议，在此一并致谢！）



政教次序与多级反应

——法哲学中的普遍启示

文 / 刘同苏

上帝不仅通过他的爱子直接彰显自己，也通过造物间接显明自己，前者是特殊启示，后者是普遍启示。两者并不彼此等同，却可以相互参照。法律也是上帝的造物，揭示法律性质的法学在一定程度上也承载了法律创造者的普遍启示。本文将介绍法哲学领域中的几个学派，期盼通过参照法律科学里面的真理，帮助确立信仰对政治、法律制度应有的关系。

自然法法学派与法律实证主义的分歧

在人类的法律观念史上，实证主义只在很短的时期（19世纪中至20世纪中）占据了统治地位。法律实证主义最著名的代表人物为奥斯汀，该派学说经由以维辛斯基为标志人物的苏联法学而流入中国，演变为主导中国法学界多年的“统治阶级论”。法律实证主义认为：法律是以国家强制力推行的居上者的意志。对于法律实证主义来说，定量分析是实在的唯一标准，凡不能够定量分析之物都是非实在的。

据此，该学派以为：道德一类不可定量分析的虚幻之物并不是实在，应当从法律研究的领域中排除出去；只有能够加以定量分析的国家强制力，才是法律里面唯一的实在要素，为法律提供了成为实在的渊源，从而，才是法律研究的唯一对象。

法律实证主义的贡献在于启动了法律实证化的潮流，20世纪法律界流行的种种科学化的定量分析，在理论上无疑发源于奥斯汀的法律实证主义。不过，法律实证主义的贡献正是其局限。法律的确具有可以定量分析的要素，然而，法律并不归结为一些可以定量分析的要素；那些不可定量分析的所谓虚幻之物，不仅是实在的，而且是法律实存的本质要素。法律实证主义是西方分析主义的一个分支表现。西方分析主义力图通过分解实际存有，排除所谓虚幻要素，而将存有落实在有形的事物之上。排除超越要素的人本主义正是在分析主义里面发现了自身的技术基础。其次，法律实证主义把法律归结为单一有形要素，这固然有助于明确法律与其它事物的分

野，从而，确立概念分明的法律科学，但也忽略了法律是一个包含多种要素的综合活体。排除了单一有形要素以外的其它要素，就不仅隔绝了法律赖以生存的与其它事物的联系（只有“你中有我，我中也有你”的联系，才是真正具有生命意义的内在联系），也歪曲了法律存在的真实面貌。在此方面，法律实证主义又一次成为分析主义的例证。

分析主义的工作就是将活的综合体分解为没有内在联系的单子，然后硬说那些互无内在联系的有形要素外在地拼凑起来，就是存在的本相。实际上，若不加入超越性的要素（诸如“关系”），这些有形要素的拼凑并不是存在的真相，因为活的存在必定是彼此交织的综合体。为法律的法律根本就不是法律；若法律不包含非我的要素（比如“道德”）并由此而与其它领域交互作用，就不是真正的法律；这种自我封闭，由此而界限分明的单质法律仅仅具有纯粹的技术意义，根本不能存在于实际生活里面。法律实证主义对法律的非道德化和非超越化，尽管在分析主义自身的发展方向上具有一定的创意，其局限与谬误也非常明显。英国法哲学家哈特曾形象化地把法律实证主义比喻为强盗理论：如果法律是仅凭国家强制力量推行的居上者之意志，那么，这种法律又何异于用手枪将自我意愿强加给被抢劫者的强盗命令呢？

对于法律而言，自然法的观念似乎是与生俱来的。几乎在所有法律体系的幼年，其生命都带有自然法观念的烙印，而且这种观念作为法律生命的内在要素，往往会伴随法律体系的生长全程。在这一意义上，自然法观念较之于法律实

证主义要自然得多。无论自然法的具体表述形式如何，其本质观念如下：法律不能仅归结为一种以有形强力为依托的外在行为规则，法律也应具有正义或道德的要素。若用法学界的传统说法表述：法律不仅是实在（being），也是应在（ought to be）。正因为法律包含了超越其有形存在的正义或道德的要素，法律也具有超越国家强力机关的更高渊源；换句话说，法律不仅具有来自国家强力机关的外在强力要素，更必须具有出自更高权威的内在道德要素。

自然法观念在19世纪和20世纪初曾经有过一个短暂的衰落，然而，法西斯主义赤裸裸的邪恶暴政，迫使人类的良心重新反思其价值。二战后，纽伦堡国际军事法庭，东京国际军事法庭和德国宪法法院的司法实践代表人类的良知超越法律实证主义，重新诉诸被法学界遗弃了一个世纪的自然法观念。曾经死抓所谓实在强力要素而否定超越道德要素的



人类被法西斯主义逼入了一个道德困境：如果法律是仅凭国家强力推行的居上者之意志，那么，当政的法西斯主义所犯的一切罪行都是合法的（这些法西斯主义者并不是篡位者；他们通过正当的法律程序而取得执政地位，并且以法律的权威和程序发布内容邪恶的指令），人类就没有办法合法地审判那些全然不正义和完全反道德的执政者。虽然在不同的地方并且涉及了不同的法律领域，上述三个法庭的法律专家们却诉诸了同一个概念来解决这一法律难题，这就是“一个正常人的道德良知”。三个法庭上的法官都以“违反一个正常人的道德良知”为理由，判处那些以合法名义犯罪的法西斯分子或其它借机犯罪者有罪。

这一司法实践申明：首先，即使在法律领域，国家权力也不是最终意义上的至上权威；在国家权力之上，还有一个更高的权威来核准或否决国家权力自身的合法性。法律的渊源是国家权力，而道德良知却是出自自然（或本性）或者创造自然的上帝；出自国家权力的法律所认定的合法之事，却依照上帝创造的自然法而被判为犯罪，可见上帝或自然在法律领域中具有最终裁定权。其次，法律不是一个自我封闭的自足领域，法律必须服从效力等级更高的规范——“一个正常人的道德良知”；当法律必须服从道德规范之要求的时候，就意味着法律必须具有道德内容。法律不是一个只有外在强制力的单质有形实在，而是一个既有外在强制力，更有内在道德约束力的综合活体。

上帝在法学领域里面的普遍启示与圣经教导（即特殊启示）有暗合之处。

(1) 从大画面看，自然法学派更准确地为法律定位和定性，这也是该学派得以长时间主导法学界的原

因。对于基督信仰而言，自然法学派正确地指出了人（国家权力）在法律领域里面的局限。法律并不是人类随心所欲的创造，从而，人类在法律领域中并没有绝对控制和至上权力。就如哈特的比喻所揭示的，即使握有人类的最高有形强力（国家权力），也只能发布命令，却不可能创造法律。法律是上帝的创造，由此，只有上帝，才对法律具有最终的决定权。无论是一个人（专制），还是大多数人（民主），甚至是所有的人，只要人类企图仅仅按照自己的意志订立法律，便已经改变了法律的性质（所订立的法律已经丧失了法律的性质而沦为—具空壳）。法律依然在上帝的管辖之下。只有在上帝授权的前提下，才有可能谈论法律的至上性和独立性。被授权者仅仅在被授权的范围里面才具有至上性和独立性，从而，被授权者的至上性和独立性不是自在的和绝对的。授权者以授权条件为被授权者划定了其独立活动的界限。上帝是法律的授权者；上帝规定了法律必须具有的道德内容；在其对法律的授权与限制中，上帝表现了其对法律的超越与决定。

(2) 即便法律实证主义过分夸张了法律中的人类要素，并不意味着该学说全无真理的成分。法律实证主义的真理在于指出法律是一个独立的领域，从而具有与众不同的独特活动方式（其错误仅仅在于过度夸张了法律的“实在”要素和明确疆界）。上帝创造一个事物，就赋予该事物独特的结构和活动方式。在该事物的领域，就要服从该事物的结构和规律。即使是信仰，在法律的领域中，也要遵守法律的规定和服从法律的权威。“信仰高于法律”并不等于信仰可以不遵守法律，就像“信仰高于自然”并不意味着信仰能够废掉自然规律。高等活动并不排斥或取消低等活动；无论怎样深奥的高等数学演算，在涉及加减乘除的时候，依然要服从初等数学的规则。信仰是上帝创造的，法律也是上帝创造的。正是因

为在人生命不同层次都有上帝创造的印记，所以，人的全部存在都是上帝的造物。上帝在不同的生命层次上设立了不同的规则；只有在相应的层次遵从上帝设立的相应规则，才是全人遵从上帝的主权。信仰上帝，是服从上帝；服从法律，也是服从上帝（即服从法律背后的授权者）；两者的区别仅在于层次。

(3) “信仰高于法律”和“信仰必须服从法律”似乎是两个彼此排斥的命题，实际上，却处在反合性的辩证关系中。上帝对于法律，就是既超越又内在的。超越法律的上帝和内在于法律的上帝是同一位上帝，由此，上帝才是无限的（无所不在的）。如果上帝只超越法律，他就不能内在地创造法律（与法律没有创造和主宰的关系）；若是上帝仅仅内在于法律之中，上帝就被法律穷尽而无法引导法律更新。基督信仰服从法律，因为上帝就内在于法律之中，法律权威（国家权力）就是上帝赋予的。基督信仰有时不服从法律或者介入更新法律的改革，因为法律权威仅仅是授权性的权威；“被上帝授权”并不等于“被授权者成为上帝”；“授权”仅仅意味着被授权者的权威不是自在的，从而可以由授权者收回；当一个法律权威违背了上帝授权的附带条件，上帝就会收回该权威。

古典自然法学派与当代自然法学派的差异

既然冠以“古典”作为修饰词，古典自然法学派当然带有浓重的古典色彩；黑白分明的理想主义格调，大开大阖的浪漫主义气势鲜明地表现了古典时期（资本主义上升时期）的时代特征。古典自然法不仅强调自然法对人定法的正义要求，而且这一正义要求还具有全收、全放的整体形式。尽管诸大师以各自精深而独特的音色合奏出这曲雄浑丰采的交响乐，然而，是“革命”的主旋律从音乐生命的深处奠定

了该乐曲的基调。当古典自然法学派谈论自然法对人定法的正义要求时，其着眼点是要依据自然法的要求而更替不正义的人定法，是诉诸比人定法更高的权威，以便为制度的整体更替提供法统意义的依据。古典自然法处理问题的方法是泾渭分明的，合自然法者当立，不合自然法者当废，其间毫无灰色的中间地段，从而，也未留下丝毫妥协的余地。古典自然法学派身处大革命的时代，制度的整体更替一直是该学派思考的落点，也就不免在其思考方式上留下自己的印记。

另外，近代资本主义的崛起也将西方文化的特点在效力上推至极点。西方文化的特点就是以分解和化约的方式达到普遍划一的基点；经济生活中的批量生产，思维方式上的分析主义，政治领域的民主与法制都是这一文化特点的主要表现。划一的必然结果就是全上、全下，这一特点在古典自然法学派身上得以充分显现。

当代自然法学派已经超越了上述批量式的思维方式；该学派并不认为概念式地将“正义”与“非正义”切割成壁垒分明的两块，就算完成了对事物的真正认知；在真实的生活里面，正义与非正义是彼此交织的；只有能够处理正义中的非正义或者非正义中的正义，才达到对事物的更深入认识。当代自然法学派并没有达到自觉运用综合主义方法的深度；由于已经远离了世态更替的大时代，该学派更多地是把质的问题转换为量的问题。质的问题是对立与区别，量的问题则是差别与程度。质问题的处理是彼此排斥或相互取代，而量问题的处理是多级反应。

当代自然法学派并不满足于处理如下问题：是否存在不正义？应否铲除不正义？而要进一步提出：不正义达到了什么程度？需要使用什么等级的手段予

以响应？比如，当一个民族的法律制度内部存在不正义，首先应当确定该不正义的程度，然后据此选择相应等级的手段予以响应。如果整个制度处于严重不正义的状态，则对应的手段为“革命”（以公开方式废除不正义制度，代之以正义制度）或者“出于良心的规避”（在无法推翻不正义制度的情形下，以不公开的方式施行正义，美国内战前，秘密将黑人奴隶从南方运往北方的地下通道即是一例）。若在制度的局部出现不正义或是在制度的整体存有轻微的不正义，则可以选择体制内的各种手段，诸如通过合法途径对立法机关施加压力，或者在下次选举另选持不同政纲的候选人。当不正义已经相当严重以至其进一步发展有可能颠覆整体制度的基本正义性，供选择的对应手段则有“出于良心的抵制”（表示抗议并保住自我的正义状态，但不谋求直接改变客观的不正义状态）或者“非暴力不服从”（运用有节制的抗议促使国家权力改变不正义状态）。

古典自然法学派指出：国家权力作为人类制度仍然是有限的和相对的；当国家权力变质而沦为不正义的纯粹暴力，无限与至上的上帝有权收回他对该国家权力的委任。当代自然法进一步指明：即使正义的国家权力也不等于上帝，依然是有限的和相对的；作为具有罪性的有限之人，一个正义的国家权力必然包含缺陷和不正义的部分；所以，一个基本正义的法律制度也需要依照上帝的标准加以修正；当然，上帝修正一个基本正义的法律制度，必定不同于其对待不正义法律制度的态度；在一个基本正义的法律制度中，相应于不同程度的不正义，上帝会以公义的标准而待之以相应的修正措施。

对目前形势的启发

目前中国福音运动的根本转折，就是信仰进入主流

社会。在这一形势下，教会的对外关系必然发生重大变化。上述法哲学学说中所包含的学说性真理，对教会确立自己的外部关系具有间接的启迪意义。在教会被排除于主流社会之外，身处社会边缘地带的时期，教会在政治结构里面完全没有地位，从而仅仅在消极（或否定）的意义上才说得上与政治具有关系。但当教会开始进入主流社会，就不可能不在政治结构中具有地位，并因为这种地位而对政治结构施加影响。政治是主流社会自我展开的主要领域之一；进入主流社会，就无法避免涉及政治。说到底，政治毕竟也是上帝的创造，从而，教会无权放弃上帝应当主宰的领域。由于信仰与政治是既区别又重叠的领域，在处理两者关系时总会出现单向思维造成的片面。由于中国家庭教会长期居于边缘地位，初入主流社会的尝试更难免盲点。

第一种片面的态度是信仰孤立主义。

这种态度视信仰与政治为并列的独立领域，认为信仰应当远离政治。信仰当然有别于政治，但是，信仰对政治的分别并不是一个社会领域对另一个社会领域的分别。信仰的独特不在于它是一个独立的社会领域，而在于它是一切社会领域的灵魂。耶稣基督“道成肉身”的生命样式表明：道不是分离于肉身的独立物，而是存身于肉身之中并且在肉身内部主宰肉身的根基性存在。如果信仰从诸社会领域中退缩出来，而成为一个与诸社会领域无涉的独立物，信仰就从核心与基础的地位坠落，成为与诸社会领域地位等同的另一个社会领域。只要信仰还扮演社会灵魂的角色，它就必须“道成肉身”在所有的社会领域之中。信仰“道成肉身”的性质是信仰实在性的所在；一旦信仰不能“道成肉身”在诸社会领域，信仰在社会中也就不再具有实在力量。

今天，强有力的教会发展却未能产生强有力的社会影响力，其原因就是强有力的教会发展仅仅局限在分离于诸社会领域的独立教会领域，几乎没有在诸社会领域中活出来。最典型的事例就是，虽然在温州商人里面存在着高比例的基督徒，却还没有改变



人们对温州商人的整体观感。如果火热的信仰仅仅止于独立的教会活动而不能改变商界作风，基督信仰在商界的存在就是空洞的。以“灵”的形式涉足商界并通过“灵”对“肉身”的主宰而产生属灵的商业作风，这就是基督信仰在商界具有实在力量的方式。政治也是社会“肉身”的一个领域；作为其灵魂，信仰与政治不可能没有“道成肉身”的关系。

第二种偏差的态度是泛政治化的倾向。

“道成肉身”不意味着道直接等于肉身；道是作为肉身的灵魂来主宰肉身，从而在肉身的存在上打下自己的印记。同理，信仰涉足政治，并不意味着信仰直接转化为政治。把圣经直接用作某种政治学说的前提，或者用信仰直接为某种政治制度辩护，这些做法都直接把信仰作为政治来使用了。当信仰被直接搬进政治并用来证明某种特定的政治制度，它就不再是“道成肉身”的灵，而直接就是肉身本身。

目前泛政治化的一个表现就是混淆了权力政治与权利政治。只有在非常狭窄的意义上，才能把政治定义为权力斗争。在更广泛的意义上，政治应当被视为权利结构。相对于权利，权力更为表面，从而更为直接（在功利的意义上），并且只涉及少数精英。而权利则更具有基础性，更长效，更普遍涉及大众。政治就是公众事务。信仰涉足政治，不是为

了某种政治势力掌握权力；若是信仰在政治领域只具有如此短期的实用目标，它就沦为功利性质的工具。权利是普遍的，由此，权利的着眼点总是大众的生命状态。权利不能够由上而下地强加，因为人们普遍的实际生活不可能用命令的方式

改变。即使用权力强行规定了某种权利，若没有实际生命承受（即没有相应的生命状态去行使），这种权利也只能成为书面上的空话。建立真实的权利结构，就是通过长期的社会运动，而建立能够承载或行使权利的公众生命状态。

信仰进入政治，就是要用圣经真理改变大众的生命，以期建立更为符合圣经价值观的，普遍的政治生活方式。就建立普遍政治生活方式而言，权利运动显然是比权力斗争更佳的展开场所。目前有许多“维权”的事件，但这些“维权”运动并不一定就是真正的权利运动。如果在一个“维权”事件里面，应当被维护的民众及其权利已经消失在背景里面，而所有的关注都集中在几个代理人身上，那末，这就不再是维护民众权利的权利运动，而是推出几个精英的权力运动。

第三种需要关注的偏向是政治激进主义。

政治激进主义者认为：“信仰涉足政治”意味着立即改变现存的基本政治制度。在形势判断方面，该立场不仅错误地为中国现存政治制度定性，而且凝固地分析现今的政治生活。该立场认定，中国现存政治制度完全专制化，已经低过了上帝所允许的道德底线，从而，应当进入被推翻之列。中国现存政治制度是否可以定性为全然专制，这恐怕不是一个

激情宣告就可以断定的，这类判断通常需要经得起推敲的分析作基础。即使是一个专制制度，也不一定就必然地低过了上帝所允许的道德底线，政治上的民主与专制的对垒并不能直接搬进信仰，换句话说，信仰对政治制度的态度并不简单地由政治分野来决定。

另外，政治选择更多的是投资，而不是直接获利。你愿意选择从 100 降至 0 过程中的 80 呢？还是选择从 0 升至 200 轨迹上的 30？真正准确的形势判断必须是动态的，从而，发展趋势是该判断里面必不可少的要素。对中国现存政治制度的判断，不应当简单地衡量当下的专制或民主的成分，而要分析近几十年中国政治制度的发展轨迹，以及这一轨迹的前进趋势，估价诸政治成分的动态分量。在中国现存政治制度中，专政时代的遗迹无疑不容忽视，但民主化的趋势恐怕更具有把握未来的力量。如果把逐渐退守的专制要素视为中国现存政治制度的主导要素，激烈对抗的态度就很难避免。若断定该制度正在走向民主的更新过程之中，就更容易采取“促进”而非“打倒”的立场。

基督信仰从来不是为信仰而信仰；耶稣“道成肉身”的伟大榜样已经规定了基督信仰的入世趋向。基督信仰对世界的超越并不在于与世界的分离，而表现为在世界的里面更新世界。基督信仰对文化的更新是内在性与超越性的对立统一。摧毁和取代都是外在的，而“更新”意味着自我在更高层次的新生；“更新”尽管是质变，却仍然是自我发展的一步。不过，“更新”并不是自我的自然发展，而是脱胎换骨的再生；若无他者的介入，自我就不可能发生质变。“更新”可以说是自我的非我化发展。我不再是我，但那个非我仍然是我，从而，那个非我才是我的质变。“道成肉身”就是他者进入自我而成为自我超越的内在源泉。

在这一意义上，“进入”是“超越”的前提。耶稣来到世界不是为了摧毁和弃绝世界，而是为了拯救和更新世界；这就是为什么他要内在地进入世界，而不是外在地碾碎世界。今天，上帝兴起中国教会，并不是为了中国教会关起门孤芳自赏，在中国文化之外建立世外桃源，而是让中国教会在中国文化里面为上帝作见证，并由此而更新中国文化。历代圣徒“道成肉身”的探索开辟出进入中国主流社会的道路，他们背负十字架的血浇筑成了打开中国主流文化大门的钥匙；在中国历史上，教会于这个世代，第一次有可能用自己的生命影响主流社会的价值观。如果拒绝进入中国的主流文化，从而不能以自己的生命更新中国社会的主流价值观，便推卸了上帝赋予这一代中国基督徒的历史使命。法律与政治的制度不过是主流文化的集中表现；在中国教会进入主流文化的过程中，不可能不涉及这些原本（处在社会边缘时）不熟悉的领域。

信仰并不直接就是政治，即使进入政治，信仰依然保持对政治的超越性。信仰可以为民主提供创意渊源，可是信仰并不绝对地与民主绑在一起。信仰对民主的内在性，并不矛盾于前者对后者的超越。若是信仰只能存身于民主之中，信仰就被民主穷尽而等同于民主。正是因为信仰在为民主提供创意的同时，也能成为非民主制度的渊源，信仰才表现出对民主的超越。信仰可以涵盖民主，民主却不能涵盖信仰。就具体实施方式而言，信仰通常经过塑造一定的政治文化土壤，间接地决定政治制度，而不是直接为某种政治制度背书。

“是否要推翻现行政治制度”不能成为“是否是基督徒”的标准。信仰超越政治，所以，信仰可以包容不同政治态度的个人。但是，“包容持激烈政治态度的个人”不等于“教会采取同样的激烈政治态度”。

耶稣接受奋锐党人，不意味着耶稣带领的使徒团体采取奋锐党的政治立场。对现行政治制度的态度取决于对该制度性质的判断。只要一种政治制度没有背弃上帝对其的授权条件（即没有超出上帝为其设立的道德底线），基督徒就应当视该制度出自上帝，服从该制度的权威。中国家庭教会对其现行执政当权者的服从，表明中国家庭教会并不认为，上帝已经收回了对现行执政当权者的授权。不管其主观意图如何，



现行的中国执政当权者毕竟在实施从专制到民主的转变。有人公开表示要推翻现行制度，却没有受到法律制裁，这在甚至十年前都是不可思议的，这种政治包容度显示了中国的民主化已经走到何等远的地步。

另如，现行中国宪法里面大段大段关于个人所有权的规定，是“七五”宪法（甚至“七八”宪法）的起草者连想都不敢想的。而且，不能说现行宪法的规定都是虚伪的幌子，现行宪法规定的个人所有权不仅实际为人民享有，而且是目前经济繁荣的制度保障。从“文革”以来，除了在社会进步中必然出现的“退一步，进二步”式的退步以外，中国的民主化进程并没有出现过实质性的整体倒退。如果现行的执政当权者可能带领中国完成从专制到民主的过渡，那么，上帝还会授权其它社会力量以激烈革命的形式取而代之吗？

不过，在服从执政当权者的基本框架里面，基督徒

也可能与执政当权者发生局部性矛盾。社会存在是动态的；执政当权者作为有限的人，其政策与法律不免有滞后于社会发展之处。在服从现行基本制度的前提下，与执政当权者发生局部冲突，不但不是危害现行基本制度的破坏力量，反倒是健全现行基本制度的重要手段。目前中国家庭教会与执政当权者的局部冲突，在当代政治学里面可以被归于“非暴力不服从”和“出于良心的抵制”的范畴。尽管有“不服

从”和“抵制”这样的要素，这两种范畴的前提都是忠于现行的宪法结构。若只能以“脱离”或“推翻”那样激烈的形式简单化地处理政教关系，反而不能完全彰显信仰自身的深度及其对世界的影响力。根据不同程度的不正义而能够采取不同程度的响应，这恰恰反映了信仰的深度和自信。面对罪的世界，“躲在天家”和“用天火摧毁”都是简捷和容易得多的方法，耶稣却偏偏选择了十字架；十字架需要不妥协同时又不偏激的坚守，那种坚韧和爱心正表现了耶稣生命的深厚，也成为从内部改变世界的持续力量。

中国的福音运动正在开始从社会的边缘进入主流。面对这一挑战，教会对内部结构和外部关系都必须做出重大调整。主流社会是教会进入的对象，由此，在坚持基本信仰真理的前提下，接受原本存在于主流社会中的普遍启示，对教会的这一调整发挥重要的辅助作用。✠



基督徒与权柄的关系

文 / 康来昌

权柄、权威、权势、权力、权能这些字，不管在圣经或一般用法里，都是指能力、力量，各种不同形式的“力”。力是神所创造、掌管的。神本身就是能力，希伯来文 Elohim（神）这个字，就是“大能者”之意。三一神不但大有能力，且独有全部能力，计划、创造、管理、成全他预定的旨意。“人子坐在那权能者的右边”（太 26:64），主祷文说“国度、权柄、荣耀，全是你的”（太 6:13）。而神所造之万有，多多少少有神的形象，有因为神，从神而来的能力、智慧、美丽、善良、荣耀和真理。

自然界和人文界的能力都服事神：“神以风为使者，以火焰为仆役”（诗 104:4）；“万物都是你的仆役”（诗 119:91）。神不需要任何东西服事他，反倒“用他权能的命令托住（服事）万有”（来 1:3）；“万有靠他而立”（西 1:17）；“这都仰望你”（诗 104:27）；“他的慈悲覆庇他一切所造的”（诗 145:9）。服事神就是指顺服神，承认他是主宰。

人是受造物里最美好的，神给人诸多能力。美就是一种能力：褒姒倾国倾城，海伦叫一千艘战舰下水，陈圆圆使千军万马效命。“知识是力量”：手无缚鸡之力的物理学家，造出抵过百万军队的原子弹；生物学

家发动绿色革命，喂饱千万人；文学家、艺术家、音乐家、思想家笔下的力量引发喜怒哀乐，使人疯狂或宁静、献身革命或和平。“政治 / 枪杆子是力量”：汽车力量大过交通警察，但交警可指挥千百辆车，因国家（政治）赋予他这力量。“金钱是力量”就更不必说了。人为什么追求美丽、健康、知识、钱财、政权，要紧紧抓住这些？因为其中有极大的吸引“力”、影响“力”和控制“力”。钱、权、智，或者美、名、利，缺了人就失望不安。

能力都由神所创造、掌管，都是美好的，但也有堕落的成分，或有使人堕落的可能。知识的力量叫人自高自大，美的力量叫人骄傲，政治、金钱的权力叫人腐化，文字能败坏人心，科技的力量能毁灭地球，按手的权柄可诱人下地狱（徒 8:18-20），羡慕像神那样有能力使始祖堕落（创 3:5；参太 4:3）。受造中最有能力的权柄可能是“死”。这很矛盾，死应该最没有力量，完全不能动、没反应叫死；但死又最有力量，热力学第二定律，文明成长衰亡的历史法则，都印证经上的话：“受造之物，指望脱离败坏（死）的辖制（权柄）”——无论何人何物、国家、民族或文化，都逃不过它手，因为神使它们如此（罗 8:21-22）。在神的掌管中，死的权柄又有正面之处，包括耶稣之死带

来的救恩，与主同死带来的得胜。因此，很矛盾的，在圣经中，“死”这咒诅，常和属灵的权柄：基督的十字架、基督的血、基督的顺服放在一起，甚至等同。^[1]

人的局限，使他容易把各种受造的权力或能力，当作造物主来膜拜、倚靠、享受、事奉。法家和尼采是显著的代表，他们的门徒，包括许多 20 世纪的政权及 21 世纪的后现代不知流了多少血。许多神学家和基督徒在追求增长、灵恩、文化使命、社会参与时，对权力的渴慕太大，对权力的防备不足，以至于不走十字架路线而媚俗。但如果以为基督徒不应碰权能，那是大错。权能是神造的，神就是能力，焉能不接触？

以下就此复杂问题做非常简化的讨论。

神要基督徒接触两种权柄：属世和属灵的。属世的权柄就是上述诸“力”，属灵的权柄则是十字架、圣灵、神话语的权柄，行之于基督国度之内，它是至上的权柄，胜过并掌控属世的权柄：“有位的，主治的，执政的，掌权的；一概都是借着祂造的，又是为祂造的”（西 1:16）；“基督既将一切执政的、掌权的、有能的、都毁灭了”（林前 15:24）；“远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的、和一切有名的”（弗 1:21）；“那杀身体，不能杀灵魂的，不要怕他们”（太 10:28）——这句可扩大为，那拘役身体不能拘役灵魂，奴隶身体不能奴隶灵魂的，不要怕他们，不要怕属世的权力，只要怕“惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的”，就是神。

属灵的权柄在今世毫无属世权柄的特征——强制力（coercive power）：“我的国不属这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要争战（强制力）”（约 18:36）；“外邦人有君王为主治理他们，那掌权管他们的称为恩主，

但你们不可这样”（路 22:25-26）；“神国来到，不是眼所能见的（属灵），人也不得说，看哪，在这里，看哪，在那里”（路 17:20-21）。属灵的权柄，就是十字架的道理，属世来看根本不是权柄，而是软弱、无能。以色列、中世纪、加尔文的日内瓦、清教徒的苏格兰、英格兰和新英格兰都只是神国部分、有限的彰显，不完全同等于神国，因为是可见的，且有时看得到邪恶（参罗 2:28）；吃喝是民生问题，是世界国度权柄最当关心的正经事，但“神的国不在乎吃喝”（罗 14:17）；“你这个人，谁立我做你们断事的官，给你们分家业呢？”（路 12:14）

错误的二元论以为，真神管神的国、属灵的国，就是管信主的人；魔鬼管人的国、属世的国，就是不信主的人。正确的观念是：独一的真神藉有强制力的权柄，特别是法律来管理人国，就是外在可见的一切，包括管基督徒的身体言行，有形教会的建筑及活动；神又用圣灵、基督的十字架、福音管神国，就是神儿女的内心。这观念源自圣经，行之于正统教会，直到近代世俗化后，才逐渐被挑战和批判。我们拒绝世俗化，属灵国度和属世国度，不是按外在现象而是按内心的信仰分，“神是看内心”（撒 16:7；林后 5:12）。

教父特土良（Tertullian）问：“雅典和耶路撒冷有什么相干？”并说“我们（基督徒）和国家最疏远”。^[2]但就外表来看，雅典和耶路撒冷完全一样，地上的耶路撒冷反对神，比雅典有过之无不及。^[3]内心属主的人，在耶路撒冷和雅典都有。肉身的以色列人、教会在册的基督徒、圣人、异教徒、无神论者、流氓、教堂、至圣所、赌场、妓院、所多玛、安息日、圣诞节、五旬节、佛诞节、鬼月、灵修、敬拜、战争、走私、谋杀、赈济穷人、主持正义、促进和平、推动环保、吃喝嫁娶、工作建造、买卖交易，时空内一切好坏、对错的人与

[1] 参：罗 6:3-11；加 2:19-20；西 2:21，3:3。

[2] Tertullian: *Apologeticus*, 38, 3

[3] 参赛 1 章；耶 7 章；结 16 章；路 19:41-44；徒 17，20-23 章；加 4:25；启 11:8。

事，都在神掌管的属世国度中进行，可以因当事人有信心而是属灵、属神国的（如常在巴力、酒吧、术士中的俄巴底、尼希米、但以理）；也可以因缺乏信心而成为神最厌恶的（如圣经常责备的虚伪属灵活动）。主再来之前，神的儿子和人的女子是有别而分不开的，如奥古斯丁所说，

“天国的子民有时穿紫袍，作大小官吏，执掌属世权柄。如果他是基督徒，如果他信主，如果他属灵，如果他轻看他的所在、所有，如果他仰望他的所无、所不见^[4]，那么，他在地如在天；那么，他在巴比伦做属世之事时，和他同为神儿女的人，不会遗憾，反弹冠相庆。事实上，任何人有任何属天之举时，我们都恭贺感谢，灭亡之子也有坐在摩西位上的时候。”^[5]

神国看不见，但在看得见的人国中进行；人国不认识神、会因抵挡神而终被毁灭，“我们与执政的、掌权的争战”（弗 6:12）。但神使用它，如约瑟时的法老，耶利米、但以理时的巴比伦，以斯拉、尼希米、以斯帖时的波斯，或者保罗时的罗马。路德对当时堕落的属灵权柄（天主教）深恶痛绝，因它有太多强制力，而德国贵族 - 世俗权柄协助改教运动甚多，故而路德极看重、肯定属世的权柄。有人因此认为，路德是纳粹崛起的原因。这个说法不对，德国教会支持希特勒，是自由派神学兴起、福音神学衰落的结果（路德死后，因信称义就逐渐名存实亡了）。

相反的，加尔文认为属世权柄应听命属灵权柄，有人因此认为，加尔文思想导致教会烧死塞尔维特^[6]和女巫。这也不对，教会没有权柄烧任何人，是政权烧

的。新旧约历史、教会历史上，所有正统教导，包括教权到顶点的中世纪和加尔文，一贯严格区分两种权柄，他们没有犯自由神学混同二者的错。“神对人有双重的管理：一是属灵的……二是政治的……前者在乎人心，后者在乎外在的行为”；^[7]“教会必须将自己的权力限制在属灵的范畴之内，在世界上我们应承认上帝普遍恩典的力量”。^[8]

路德和加尔文只用圣经、只用基督属灵的权柄而非强制的权柄行事，这是最正确、最值得推崇、也最被自由派和新福音派曲解、敷衍、遗忘和反对的。当然，路德对世俗权柄的批判可以更厉一些，而加尔文（及中世纪某些主教及教宗）对世俗权柄的指挥可以更柔一些。

不论是文化使命、社会参与，还是传福音和教会建立，都要根据圣经。自由派离经叛道，丝毫不想改变世界文化，只是媚俗、投降、妥协、被世界文化牵着鼻子走；新福音派要作盐作光，改变世界，但越来越不尊重、相信、学习、顺服神的话，越来越失味无光，和自由派殊途同归，十之八九认为教会反动、无知、落伍（教会的确如此，但因此更要被神的话改变，而不是改变神的话），不用圣经批判康德（以及无数其它批判者，他们有可学当学之处，但本末、先后和主从不能弄错），反跟着世界批判教会和圣经；基督教重建运动（Christian Reconstruction Movement）也过多看重属世权柄，轻忽了毫无强制力的属灵权柄；相比之下，基要派、敬虔派、弟兄会如戴德生的内地会、穆勒的孤儿院等当然有缺点，但远远比其它人对世界有更大的贡献，不管是传福音，还是物质、身体、社会文化上的事。^[9]

[4] “他的所无”指天堂，“所不见”指神。

[5] Augustinus: En. in Ps., L1, 6

[6] 塞尔维特（Michael Servetus, 1511-1553），西班牙医生，肺血液循环的发现者。因为在《基督教的复兴》（*Christianism Restitutes*）一书中反对三位一体教义，被日内瓦小议会处以火刑而死。——编者注

[7] 加尔文：《基督教要义》，3.19.15。

[8] 凯波尔：《加尔文主义讲座》，收入《加尔文传》，北京：华夏，第224页。

[9] 对他们的误解和曲解，请参作者的《基督徒没有社会责任》以及梁寿华的《超然信仰的社会实效性——王明道社会观念的再诠释》两篇文章。

笔者认为，文化使命、社会参与应当：

第一，是人人的使命，人人的参与，是世界国度的事，不必、不应也不能是基督徒或教会的特色，必然、应当、可能在自然法（即一般启示）下与世人合作：“你可以掌管我的家，我的民都必听从你的话”（创 41:40）；“自从他投降我，直到今日，我未曾见他有过错”（撒上 29:3）；“无论犹太的律法，或是圣殿或是凯撒，我都没有干犯”（徒 25:8）；“希该喜悦以斯帖，就恩待她”（斯 2:9）；“神使但以理在太监长眼前蒙恩惠”（但 1:9）威伯福斯推动废奴的最好同伴是首相 William Pitt，他不是基督徒，很能干，但常醉酒。

第二，更重要的，当基督徒在世界国度行事为人时，他内心应单单、彻底地信靠、顺服属灵（圣经、基督、圣灵、十字架）权柄。像圣本笃^[10]、圣方济^[11]、许多修会的初期、清教徒等那样不爱世界，舍己背十字架，宝贵圣经，忠心爱主，才可能正面影响世界。

内心由神的爱（属灵的权柄）主宰，外在行为受神的律（属世的权柄）掌管，这种二分不是双重、分裂人格，而是顺从圣经，并延续教会正统的教导：凯撒的物给凯撒、神的物给神（参但 2:37-45）；不论是奥古斯丁的上帝之城；^[12] 五世纪末教宗基拉西乌斯一世（Gelasius I）的两剑说；^[13] 路德的两国论，^[14] 还是近



世的政教分离原则，各家之说有微妙的不同，但基本一致。只有如此二分，整本圣经的教训，如登山宝训才合理，才有实践的可能。基督徒内心顺服福音，以神的爱为生活的动机和动力，但在以看得见的行动实践神的爱，在从事世界上的各行各业时，我们要遵守有强制力的律法。士兵要动武甚至杀敌，但要出自神的爱；法官用法律定罪受刑，也要出自神的爱，等等。

神的儿女因为内心绝对地顺服神，所以在一切外在行动上，相对地顺服世界权柄：“在上有权柄的，人人当顺服他”（罗 13:1），“不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服”（彼前 2:18）。但冲突时，“顺从神，不顺从人”（徒 5:29），且要为义受逼迫。基督徒没有儒家从一而终的忠孝贞节观念（儒家不信绝对独一的神，当然会对属世的权柄绝对忠孝贞节）。神的儿女为神甚至要离开、撇弃父母（创 2:24；太 19:29）事奉异族，“神使我忘了我父的全家”（创 41:51）。^[15]

属世权柄是神掌管的，且常常比堕落的属灵权柄还好多。最背逆神的不是迦南、非利士、所多玛、尼尼微、妓女、税吏，而是以色列，是祭司和法利赛人；最惹神忿怒的不是吃喝嫖赌、而是虚假的宗教活动；犹太公会认为耶稣有罪该死，反而是罗马巡抚再三说耶稣无罪；保罗被同胞，被神的选民追杀，是凯撒的权柄

[10] 圣本笃（St Benedict of Nursia, 480-547），修道院制度的创立者。——编者注

[11] 圣方济（San Francesco di Assisi, 1182-1226），方济会（又称法兰西斯会）创始人。——编者注

[12] 在《上帝之城》中，奥古斯丁认为，在神的治理下，有两个团体并行：“地城或人城或鬼城”以及“神城或天城”。“地城起于自爱而恨神，天城起于神爱而恨己，前者以人为荣，后者以神为荣。”（*City of God*, 14, 28）。人城基于利，可产生极好的事物，甚至为神城所用，如罗马，但不断有冲突和毁灭；神城无形，其成员心灵相通，而非因感官认识。

[13] 两剑说是中世纪奉行的标准政教理论，始自基拉西乌斯一世给皇帝的信：“这世界由两种权力（两把剑）统治：教权（*auctoritas*）和皇权（*potestas*），教权较大，主教在世俗事上服从您，在属神的事上您要低头。”（Gelasius I, Ep. XII, 2）

[14] 神属灵的管治把人带入救恩，属世的管治满足人肉身的需要。

[15] 参出 32:27；申 33:9；撒上 27:1-2；耶 27:4-13；耶利米要以色列投降巴比伦，大卫、但以理、末底改、以斯帖、尼希米等“贰臣”、“冯道”的作为。

保全了他的命（徒 25:11；23:23-24），当然，最后也要了他的命。不可不用属世的权柄，那是不尽责；也不可垂涎属世的权柄，那是淫乱。不可丝毫贬低属灵权柄的至高无上，那是逆神；也不可赋予属灵权柄任何强制力，那是愚蠢。

单单信服神这属灵权柄：“一主、一信、一洗、一神”（弗 4:3-5）；领受、运用时却有多元表达：“恩赐原有分别，职事也有分别，功用也有分别；肢体是多的，身子却是一个”（林前 12:4-6、20）。以斯拉不要王助（拉 8:22），尼希米则主动要求（尼 1:7-8）；大卫先攻打非利士人，后又投靠之；但以理开始只吃素菜白水（但 1:16），后无此忌讳（但 10:2）；耶稣的门徒有“革命党”（奋锐党西门），也有“投降派”（税吏马太）；以利亚反对王室，俄巴底忠于王室；保罗和推罗的门徒都被圣灵感动，知道到耶路撒冷有危险，但反应大异，双方都对。

我们对政权何时顺服？何时为义受逼迫？到什么程度？对文化要如何批判？如何欣赏？民主或独裁，资本主义或社会主义，哪种合宜？在这些几乎无限多的大小问题上，基督徒要最狭窄：唯独基督、唯独圣经、唯独信心、唯独恩典、唯独荣耀归主，却因此要有最大的包容，可以欣赏、学习，多元、丰富地应用。丁光训支持六四，林献羔教会则无人游行。笔者完全拒绝丁的神学、政治和为人，但在这事上，丁、林的做法可能都有可取之处，不必无限上纲批判。要单单忠于神，圣经或耶稣没有规定基督徒的“政治纲领”，所以“第三势力”也好，百家争鸣也好，都应当容忍，不必定尊于一。

以下举例探讨仅供参考。

1. 基督徒或教会在世上的最高权威是谁？

答案比我们想的复杂，最少有八个——神、基督、圣灵、圣经、个人良心、教宗、大会议、会员大会——而且不是八选一，要复选。

如果有基督徒胆敢说，皇帝、总统或执政党是基督徒或教会的最高领袖，那是逆主、卖主、弃主，天厌之。可是上面说过，神给政府这权柄（约 18:10-11）管理一切看得见的，包括教堂这建筑物及基督徒的身体。连耶稣的身体都顺服那属世的权柄：在母腹中就报名上册，活着时纳税给凯撒；束手就擒，被钉死，尸体的处理也由罗马政府拍板决定。基督教定为国教后，皇帝常向教会施权柄，^[16]甚至教义由皇帝宣布。^[17]这当然会引起属世/属灵权柄之争。英国国教的产生，就在于英王坚持，英王而非教宗是英国教会的最高权威。理解上述的“一神两国论”，或者说“一神两权论”，就不至说英国国教徒都是犹太，也能接纳顺服政府但信仰纯正的人。

第四世纪米兰大主教安波罗修（Ambrosius）曾经责备、定罪基督徒皇帝，也曾经禁止皇后让亚流派占据米兰教堂。他说过：“宫殿属于皇帝，教堂属于主教”。安波罗修知道教堂的建筑、土地所有权都在罗马政府的手里，但他认为，教堂的活动不是皇帝可以干涉的。可是神要堕落的政权管理看得到的每一个层面，连在基督教色彩浓的美国，教会从建堂规划（zoning）开始，到教堂内外的每一个活动，都在政权的管理之下。教会不可有不受政权管制的教产，“利未人在他弟兄中无分无业”（申 10:9），一旦有，如中世纪的教产（States of the Church, Patrimonium Sancti Petri），就会天下大乱。安波罗修无强制力的属灵权柄有用，因为有时皇帝很

[16] 这和今天有钱、有名、有地位的长执向牧师、教会施权柄类似，不一定不对、不好，虽然常常不对、不好；相对的，牧师或会众大权独揽也可能不对、不好。

[17] Justinian I 最擅此道，而他信仰正统；奥古斯丁、路德、加尔文等也都赞成世上政权维护纯正信仰。

敬虔，愿意听他的，而绝大多数时候，皇帝或任何人都没有这种敬虔。属灵权柄管人心、灵魂，它没有强制力，不能强迫人信主、爱人、读经、祷告、十一奉献、传福音，但政府就可以强迫人碰到红灯要停下来。

提倡文化使命的基督徒想要用基督教文化改变世界，有时他们的讲法似乎倒果为因，把马车放在马前，而忘记一个基本又简单的事实：不接受基督信仰（预设、前提）的人，也不接受基督教的任何（包括文化）观点。所以笔者始终认为，福音使命，大过文化使命；福音使命，先于文化使命。

2. 谁来任派牧师、神父、主教？

党？国务院？两会？——啊呀，连犹大都不敢讲这种话！“你康来昌是谁指派的？当然是你的教会，不是政府”。是吗？台湾牧师如果不由政府任派，那是因政府不想用这权柄，而允许宗教团体在这方面自治。如果有一天台湾的宗教非常的混乱，很多神棍、骗子、敛财敛色的，政府完全可能（不管出于好意还是恶意，民意还是党意）制订《宗教人员管理法》（不论是经过立法院还是行政命令），就像护士、医生、律师等须有国家监管的证照一样，这不一定是坏事——虽然常常是坏事。

政教分离（一神两国）仍然是最好的原则：政府管身体，所以神职人员行为违法与庶民同罪；但神职人员信仰异端与否，政府不管（徒 18:15；19:40）。当然，儒家型的统治者喜欢大权独揽，君臣之义，无所逃于天地间，非要管“在人心深处闹革命”。君士坦丁召开尼西亚会议，主导信经的制订，定亚流为异端，真是基督徒明主。可是且慢，放逐正统亚他那修，平反亚流，邀异端替他死前施洗，也是此君的手笔。如果“东方闪电”会同中央，用国家公款，召

开全国会议，制订基督教信条，会是好事吗？属世权柄如果要多管闲事，干涉属灵的事，基督徒只有像清教徒那样，为义受逼迫，成为分离派 (Separatist)、独立派 (Independent)、抗议派 (Dissident)、不合作派 (Nonconformist)。

历史上最有权势的教宗格里高利七世 (Gregory VII) 跟日耳曼皇帝亨利四世发生冲突，因亨利把道袍 (investiture) 加在自己所任命的人身上，皇帝公然反抗教宗的责备，结果教宗把皇帝开除教籍，说皇帝被咒诅，支持他的人也被咒诅。今天许多基督徒不怕开除教籍（求之不得呢！）也不怕下地狱（根本不信）。那时候人很相信，结果所有王公贵族都不支持亨利。不得已，亨利赶到教宗的城堡外，赤脚低头站在雪中忏悔，古今中外鲜有君王在教士面前这么低头过。这是许多基督徒、神职人员梦寐以求的权柄，但请注意，这权柄没有强制力，别人不听，基督徒毫无它法；别人听，更要小心自己不被冲昏了头，开始堕落。世人连耶稣都不听，还用堕落的属灵权柄、结合懦弱的属世权柄杀了耶稣。当然有相反的例子，比如希西家这属世权柄，很谦卑的与以赛亚这属灵权柄配合，进行属灵改革。不过从圣经历史来看，效果不长，比加尔文的日内瓦还短。

3. 谁管理神职人员？（与 1 相关）

政府还是长执会？——答案可能二选二。

诗人艾略特的《大教堂谋杀案》写了 12 世纪英国的一件事。贝克特 (Thomas Becket) 与英王亨利二世是好友。大主教死了，亨利二世为控制教会，任命好友作大主教。结果贝克特作了主教，一反跟亨利的友情，处处维护教会的权威，反抗王命。当时教会不仅管教产，也管教士，神父犯法，由教会审判。^[18] 贝

[18] 可想而知，教会多半包庇教士，所以路德支持世俗夺权有其合理性。

克特一次与国王大发冲突，一个杀了人的教士，贝克特拒绝交给国王。基督徒有时会觉得，政府管理教堂、牧师不对，但牧师杀人，由教会来审判更不对，其实二者一也，神让属世权柄管理看得见的一切。贝克特说，凯撒的刀剑不能进教堂。亨利愤怒的说，没有人帮我去掉这个讨厌的教士吗？有马屁精“体会领袖的苦心”，四个武士在教会弥撒时把贝克特杀了，整个英国愤怒，结果亨利到贝克特的坟前被教士鞭打，表示忏悔。天主教后来把贝克特封成圣徒，但他是叛徒、圣徒、还是政客？历史学家对他解释不一。从一神两国论来看，国王要审判犯罪的教士是对的。

如今主流甚至所有的神学家、教会都大声疾呼要参与、对话、入世，但从圣经来看，神儿女应当给世界的印象是“顺服的不合作主义”：“有一种民，散居在王国各省的民中，他们的律例，与万民的律例不同”（帖 3:8）；“你们和不信的原不相配，不要同负一轭。义和不义有什么相交呢？光明和黑暗有什么相通呢？基督和彼列有什么相和呢？信主的和不信主的有什么相干呢？神的殿和偶像有什么相同呢？因为我们是永生神的殿，就如神曾说：我要在他们中间居住，在他们中间来往；我要作他们的神；他们要作我的子民。又说：你们务要从他们中间出来，与他们分别；不要沾不洁净的物，我就收纳你们”（林后 6:14-18）；“他因着信，就在所应许之地作客；承认自己在世上是客旅是寄居的；他们却羡慕一个更美的家乡”（来 11:9、13、16；参代上 29:15）。第一世纪罗马史家塔西佗（Tacitus）写道：“尼禄命人将基督徒绑在木柱上点火燃烧，以作御花园的照明灯。又将基督徒缝在兽皮内，任由狼犬撕咬。基督徒完全配当这种极残酷的惩罚，因为他们憎恨人类”。^[19] 卢

梭在《民约论》中全力抨击基督教，要消灭基督教，因为“基督教完全是属灵的、天国的，基督徒的国家不存于这世界”。^[20] 塔西佗和卢梭比主流神学家及教会更了解圣经。

基督徒不是爱人吗？怎么会是恨人？再看看圣经恨不恨人？把人说成那么坏、无药可救、无能、无智、无爱，只有罪恶，完全不能自救，完全不能行善，儒家、塔西佗怎么会喜欢？可叹我们竟然失去了连敌人都看到的真理！我们憎恨人类，但耶稣的确说，人要恨自己的父母、兄弟、姊妹、妻子、儿女——我们是那么绝对地信靠上帝，以至于别人以为我们对神以外的一切东西都恨恶、撇弃。

“神的儿女在今生哀叹，我们渴望天上的家乡，我们向那儿飞奔，不是用脚、不是坐船，是用两只爱的翅膀：藉着爱神、爱人，我们飞往天家，虽然一路上，我们哀叹，我们呻吟”；^[21]“就算基督徒在自己的国中家里，也承认是客旅，因我们的家园在上面，在那儿，我们不是外人，你在这儿如鱼得水、倦鸟归林？那么，你不是基督徒，你不会离此赴天城的”；^[22]“我劝信徒养成藐视今世的习惯，虽然不是恨恶今世以致对神忘恩负义；我们越减少对今世的爱，就应当越羡慕永生”。^[23]

避世的基督徒最后胜过罗马帝国，禁欲的修道主义产生了辉煌的中世纪文明，强调人全然堕落、神全然预定的加尔文主义发展出积极的资本主义。基督徒必因弃世信神而在世兴旺，也必因弃神信人而遭神人共弃（启 17:16）。✦

[19] Tacitus: *The Annals*, 15, 44.

[20] Jean-Jacques Rousseau: *The Social Contract*, Cole 译本, 纽约, 1950, 第 136 页。

[21] Augustinus, En. in Ps., CXLIX, 5.

[22] Augustinus, Sermo CXI, 2.

[23] 加尔文,《基督教要义》3.9.1-4.



一、牧会哲学

全世界大概有 250~300 万间基督教教会，仅仅韩国就有 5 万间教会。虽然教会有多样性，但建立教会的基本原则是一致的，就是圣经。

建立教会是每一个传道人的责任，是神的托付。如果一个人蒙召成为传道人，肩上就要负起重大的责任，“不要轻忽所得的恩赐”（提前 4:14），一生要委身。有些传道人跑来跑去，不能把自己完全委身在建立教会的事工上，这会给教会带来很大的亏损。

委身于教会的人被称为“门徒”，教会的目的就是使人成为神的门徒。有的教会只有 20% 的人在服事，在带动这个教会。这是不健康的教会。

牧会哲学是建立教会的最根本的理论根据，也是最核心的，关系到教会的策略及事工方向；而牧会哲学来自教会论，教会论出问题，牧会哲学就不会是正确的，教会也就偏离了。很多教会是在看别的教会，学一些表浅的、方法的东西，这样的教会一段时间可能很兴旺，但这却是虚的，不可能长久。教会要抓住本质才有道路。

核心价值

教会首先要有自己的“核心价值”，明确哪些事情是重要的，神对本教会事奉的心意如何，以此作为行动的基础。解释一下核心价值这个概念。首先，核心价值不是什么：

1. 核心价值不是使命：使命是事奉应该完成的目标，回答“是什么”的问题，而核心价值说明你为何会这样做，解决“为什么”的问题。
2. 核心价值不是异象：异象是使命内容的图画性表达，使人看清教会的未来，它是一个教会行动的终极目标，而核心价值是行动的驱动力量。
3. 核心价值不是策略：策略回答“如何”的问题。
4. 核心价值不是教义：作为主导教会事工的信念，核心价值和教义略有重叠，但仍有明显差别。

核心价值可以定义为：一个基督教组织的、持久的、极为热切的、可驱动教会事工的圣经核心信念。它包含五种不可或缺的成分：

- 第一，持久，核心价值不会常常改变；
- 第二，火热，教会一直为之努力和预备；
- 第三，合乎圣经，不是出自人的热情，而是从神的话语来；

第四，核心信念，信念根据时间而定，时间花的越多，为之付出的也越多；

第五，核心价值驱动你的事奉。

每一个教会都要知道自己的核心价值，知道自己最看重什么，以及最适合做什么，不能眉毛胡子一把抓，别的教会做什么，就跟着做什么。这是土地施肥的原理，人要根据土质的情况，因地制宜，缺什么施什么肥，不能别人的地施钾肥，你也跟着施钾肥。

举例说，使徒行传 12 章 24 节到 13 章 3 节，安提阿教会的核心价值，首先是“奉献”，他们有钱，又到处周济穷人（12:25，参见 11:28-30）——如果一个教会有钱，一定要拿出来被神使用，不然神就不再给了——其次他们中间有先知和教师（13:1），所以第二个核心价值是“很强的教导”。安提阿教会有钱，愿意奉献，又有很强的教导，就具备了开荒宣教的能力，神已经预备好了。我们看见，有了这两个核心价值之后，圣灵说话，他们就有了目标，开始差派宣教士——而且一差派就是最好的，保罗和巴拿巴（13:2）。一个教会若单单顾自己的教会，总把眼睛盯在自己没有的东西上，而不舍己

奉献，这个教会就永远复兴不了，信徒也得不到成长。所以说安提阿教会的带动性是很大的。

我们在建立教会的时候，宣教的模式应该在头脑当中建立起来，否则就不知道自己的核心价值，也不清楚应该向谁去传福音。

建立教会是为完成使命

以前我们的想法是遵行大使命，是去使万民作门徒。从没想过“完成”，在我们这一代身上“完成”大使命。“完成”不意味着所有人都信主，这是对“完成”的误解，“完成”是神的托付在我们身上成就，所以你要知道神给我们的使命到底是什么。

门徒训练可以分为五个阶段（图 1）。000 是慕道、未信阶段。这个阶段使用的材料可以是福音单张、《惟独耶稣》、《新生命》、《四个属灵原则》等。到了 100 阶段就是加入教会，用洗礼教材、成员须知，然后考试、洗礼，成为教会成员。200 阶段“迈向成熟”，要教导信徒委身教会。从 100 到 200 阶段是通过门徒训练完成，用的是门训教材。300 阶段

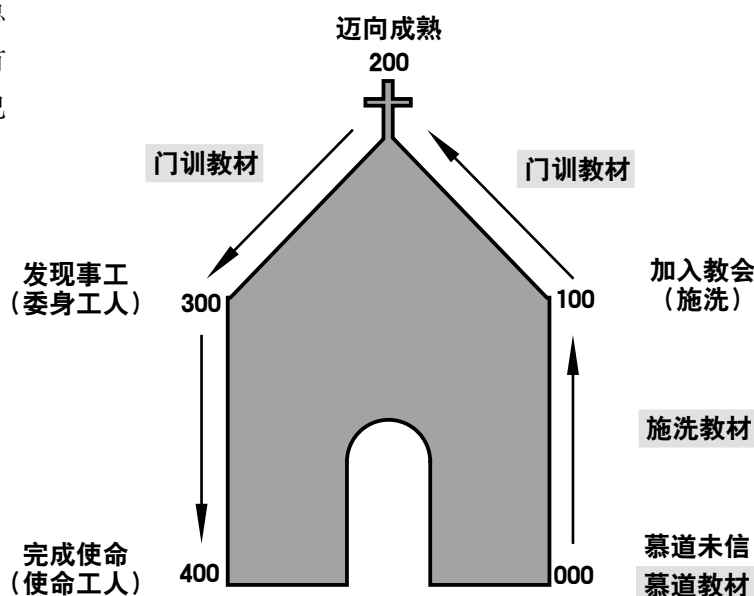


图 1：门徒训练的五个阶段

“发现事工”，是门训的终极阶段，教导信徒成为“委身工人”。最后一步 400 阶段是“完成使命”，叫使命工人。

门徒训练不是说他经过训练后就成为门徒，而是因为他被呼召就是主的门徒，而要接受门徒训练。

如何实现使命和目标

建立教会时，首先要把教会的目的、结构、分配、人员等明确，然后就是考虑如何实现目标，这个就是方法了。如何实现呢？

- 第一，建立关系；
- 第二，作言语的见证；
- 第三，建立卓越的礼拜；
- 第四，委身于共同体；
- 第五，使他们服事；
- 第六，让他们有管家意识。

二、教会宣言与教会宪章

除了牧会哲学，教会还应该有教会宣言（或者叫信仰告白），还有教会宪章。内容包括：教会是什么；教会成员是什么；教会圣职怎么设立；教会怎样作劝惩，等等。

教会宣言都包含什么呢？就是你所笃信，而且也必如此行的是什么。内容基本上包括：

- ▶ 相信圣经，是无误的神的话语（如果说“相信圣经是无谬的”，这是自由派的说法）；
- ▶ 相信上帝，三位一体的神，及他所做的一切事情；
- ▶ 相信救恩，借着耶稣基督赐给我们的，教会以外没有救恩（特别强调教会的至高性）；

- ▶ 相信耶稣，他的身份，他的神人二性；
- ▶ 相信圣灵，我们不是孤独地走十字架的道路，圣灵作我们的帮助；
- ▶ 相信人的命运都在神的掌握之中（强调神的主权）；
- ▶ 相信教会，人的得救、人的信心是从教会开始的；
- ▶ 相信信仰与实践，使信仰在实践生活中得以实现。

我们所信的，与我们的生活不是脱节的。我们所信的，是一定能够在生活中实践的，而且当我们照着我们所信的去实践时，我们享受的是真自由。

三、教会的认同

“教会的认同”就是我们愿意齐心协力地遵行的，不仅仅是心认同，而且是行为。

- 第一，认同教会的信仰告白（如果不认同，就不要接受他成为你教会的成员）；
- 第二，愿意委身在教会，愿意承担教会的责任，包括：

- 1) 透过委身来参与服事；
- 2) 定期地参与教会共同体的相交，不是填补空虚，而是彼此相爱和激励；
- 3) 成为忠心的管家，努力用财物奉献。

四、教会的异象

异象与梦不一样。异象是我当做的事情，而且有具体的方法。有人把梦说成是异象，这个不对。今天我们有比梦更清楚的，就是圣经本身。

使徒行传里，彼得在房上祷告，看见天开了，有一块大布降下，里面是“不洁净的物”，神要彼得吃，彼得说不可以。神让彼得看见这个异象的目的，是让他去外邦宣教，但他还不明白，后来他被带到哥尼流家

才明白，那个异象是神要告诉他，信仰不是单属犹太人的，也要向外邦人宣教。

具体方法是：

- 第一，成为福音和见证的共同体；
- 第二，成为栽培和训练的共同体；
- 第三，成为敬拜和服事的共同体；
- 第四，成为宣教和传福音的共同体；
- 第五，成为爱 and 肢体的共同体。

五、教会事工

1. 一个慕道的人成为服事的人，基本上要经过四个阶段：

- 第一，基础阶段，来到教会后很喜悦，且愿意再来；
- 第二，认识阶段，初步认识福音，知道自己是罪人，在教会中感受到爱，愿意接受耶稣为救主；
- 第三，挣扎阶段，信主之后很甜蜜，但又被很多罪恶所辖制，愿意行，但行不出来；
- 第四，事工阶段，冲破了挣扎阶段，开始服事教会和弟兄姊妹。

2. 使教会信徒成为服事神的人（指教会的中层同工），也有四个阶段：

- 第一，建立关系，牧者要多跟这些人在一起交通，请他们来家里吃饭；
- 第二，栽培阶段，邀请他加入到门徒训练班；
- 第三，参与服事，刚开始可能有些笨手笨脚，但是不要责备他，要更多地给他鼓励；
- 第四，他开始关怀别人。

3. 教会事工的目标是建立一个人的一生。

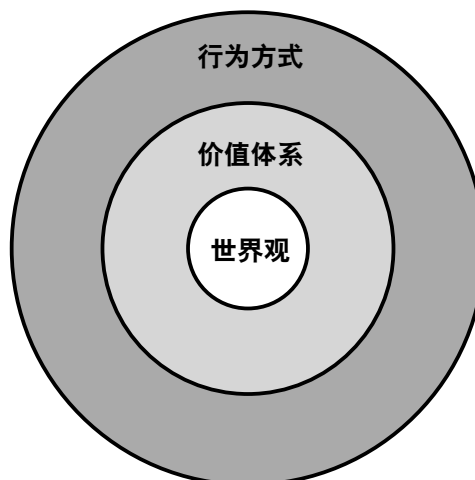


图 2: 人的改变

教会要做的就是改变人的生命。使信徒灵命有长进，人格更成熟，生活有得胜。加尔文形容教会是母亲。

真正的改变不仅是行为方式或者价值体系的改变，而是世界观的改变（图 2）。有些人虽然改变了他的行为方式，但他的世界观可能还是无神论的。有这样的人，他只是觉得基督教的教义挺好，每个礼拜来聚会，但里面根本不相信神，表现就是不祷告，不交托，做各样的事情还是靠自己——这是“实实在在的无神论”。这世上其实很少有真正无神论的。不相信上帝的人，其实什么都信，你说什么他都信。但有时候，我们基督徒却成为了实实在在的无神论，只是做些表面功夫，行为方式有一些改变，聚会啊，奉献啊，有时候还奉献很多，但世界观根本没有改变。

结论：

建立教会最根本、最需要的就是建立你的牧会哲学，里面包罗神学、目标、策略、训练及方法，是以建立人为目的。所以为了使教会持续、健康地发展不可太盲目，应更多地祷告寻求神。

下一次讲门徒训练。✦



怀特菲尔德的传道生涯 [1]

文/J.C. 莱尔 译/梁曙东 朱文丽

早期生涯

菲尔德出身寒微，并没有什么财富或上层关系帮助他在这个世界出人头地。他的母亲在格洛斯特（Gloucester）经营贝尔旅馆。怀特菲尔德的早年生活——据他自己的记述——是毫无信仰可言的。虽然家境贫穷，但因为怀特菲尔德是格洛斯特的居民，他得以在该市免费的文法学校接受了很好的教育。怀特菲尔德似乎在 15 岁的时候离开了学校，不得不辍学帮助母亲料理生意，并自己挣钱谋生。后来在上帝的佑助和自己的努力争取下，他终于又到学校继续学业。18 岁时，进入牛津大学的彭布罗克学院（Pembroke）学习。

怀特菲尔德在牛津的日子是他生命中的伟大转折点。在进入牛津之前的两三年时间里，他并非没有信仰方面的强烈感受。但从他进入彭布罗克学院后，这

些感受很快成熟起来，他坚定了自己的基督教信仰。只要可能，他就坚持不懈地运用各种蒙恩之道。他把空闲的时间都花在探访牛津的监狱、给囚犯读圣经以及尽力行善上。他认识了约翰·卫斯理和他的弟弟查尔斯，还有一小群志趣相同的年轻人，包括《塞伦和阿斯巴西奥》（*Theron and Aspasio*）的作者，远近闻名的詹姆斯·赫维（James Hervey）。这是一群委身于上帝的人，他们严格“遵循方法”生活。“循道会”一词就是首次用在这群人身上的。怀特菲尔德一度如饥似渴地阅读《托马斯·肯培传》（*Thomas a Kempis*）以及卡斯塔努扎（Castanuzza）的《属灵争战》（*Spiritual Combat*）之类的书，险些变成了一个半天主教徒、禁欲主义者、神秘主义者，将所有信仰都归结为苦行舍己。

但他渐渐从这样的黑暗里被解救出来，部分是由于一两位有经验的基督徒的忠告，部分是由于阅读像

[1] 本文选摘自《英国复兴领袖传》，J.C. 莱尔著，梁曙东等译，华夏出版社 2007 年 9 月出版。

司古哥 (Scougal) 的《人心中上帝的生命》(*Life of God in the Heart of Man*)、威廉·罗 (William Law) 的《严肃的呼召》(*Serious Call*)、巴克斯特 (Baxter) 的《召唤未归正者》(*Call to the Unconverted*)、阿雷恩 (Alleine) 的《警告未归正的人》(*Alarm to Unconverted Sinners*) 以及马太·亨利 (Matthew Henry) 的《圣经注释》(*Commentary*)。但最主要的，他自己说：

我的思想现在更开阔了。我把别的书放在一边，开始跪下来读圣经；只要有可能，我都心怀祷告去读每一行每一字。这真是我灵魂所当吃喝的。我每天都接受从上面来的新鲜生命、亮光和力量。在一个月中我读上帝的书所得到的真知识，比从阅读所有人的书中得到的更多。

1736年，年仅22岁的怀特菲尔德在圣三一主日，由格洛斯特的本森 (Benson) 主教按立担任圣职。

怀特菲尔德的第一篇讲道正是在他出生的格洛斯特城的圣玛丽勒克里教堂 (St. Mary-le-Crypt) 所做的。然后，他在伦敦的陶尔教堂临时任职两个月，以此开始了他的日常传道生涯。除了在那里固定事奉，他还不断到伦敦的其他教堂讲道，以及其他地方——艾灵顿、比肖斯改特、圣丹斯坦斯、圣玛格丽特、威斯敏斯特、堡尔和琪普塞德等教区的教堂。从一开始，他就赢得了无论是在他以前还是以后的传道人无法相媲美的赞誉。不管是平常还是主日，无论他到哪里讲道，那里的教堂就会爆满，这产生了极大的轰动。很简单的事实就是，这位极有口才、即兴传道的传道人，用极不寻常的嗓音和讲道方式传讲纯正的福音。当时伦敦还从来没有见过这样的事情，会众

极为惊奇并为之倾倒。

他离开伦敦后不久，接到卫斯理两弟兄的邀请，请他去北美乔治亚殖民地协助照顾那里的一家孤儿院。1737年下半年他漂洋过海到了美洲，在那儿呆了将近一年。

开始露天布道

1738年下半年，怀特菲尔德从乔治亚回国，但他不久就发现，他在人们心中的地位不再像他去乔治亚之前了。大部分的神职人员都不再支持他，并怀疑他是一个狂热分子和盲信者，尤其对他所宣讲的重生教义极其反感——而这正是许多受了洗礼的人迫切需要的！能让他上讲坛讲道的地方急剧减少。从这时起，怀特菲尔德在英国教会内的用武之地已在各方面大大缩小了。



怀特菲尔德

在这个关键时刻，怀特菲尔德迈出了转折性的一步，他采用了露天传道的办法。他看到，到处都有成千上万不上教堂敬拜、在星期日无所事事或是犯罪的人，而教堂内的讲道对他们鞭长莫及。怀特菲尔德怀着神圣的进取精神，决心效法他的主的做法：“出去到路上和篱笆那里”，主动接近他们，“勉强人进来”。(路 14:23)

从那时起，在伦敦周围，只要有大片空地，有成群无所事事、不认识上帝、不守安息日的人聚集，怀特菲尔德就会站起来为基督扬声。他传道的地方有哈克尼公地 (Hackney Fields)、玛丽勒波尼公地 (Mary-le-bonne Fields)、梅市 (May Fair)、史密斯菲尔德 (Smithfield)、布莱克希斯 (Blackheath)、莫菲尔德

(Moorfield) 和亨廷顿公地。成百上千从未梦想过上教堂的人仔细地聆听、如饥似渴地接受他在露天宣讲的福音。纯正信仰的工作在推进，就像把柴从火中抽出来一样，从撒旦手中灵魂被抢了出来。这工作的进展如此迅速，以至于当时的英格兰教会难以接受。大部分的神职人员，不愿去得着那些几乎像蛮族的草民，也不愿别人去代替他们这样做。从此，怀特菲尔德在英国国教讲坛上的事工几乎完全停止。

从 1739 年到 1770 年他去世的 31 年间，怀特菲尔德的经历几乎只有一个面貌，这个非同寻常的人心里只有一件事：只以他主的事为念。从星期日早上直到星期六晚上，从 1 月 1 日到 12 月 31 日，除了卧病在床，他几乎从没停止过传讲基督，走到世界各地劝勉人悔改，到基督那里得救。英格兰、苏格兰和威尔士几乎没有哪一个稍有规模的城镇，是他没有去过传福音的。如果教堂的门向他敞开，他很乐意在教堂里讲；如果只能进会堂，他就很开心地在会堂里讲；如果教堂或会堂都向他关闭，或者因为太小，不能容纳所有听众，他也乐意随时准备在露天传讲。31 年之久，他一如既往地这样工作。他总是宣讲同样的荣耀福音，而且有目共睹的，总是带有极大的果效。他在莫菲尔德传道后，仅在圣灵降临节那一周的时间里，便收到 1000 封关注灵魂的人的信，并且有 350 人领受了圣餐。据估计，在他 34 年的传道生涯中，他公开讲道达 18000 次。

当冬天露天传道必须暂停时，他在伦敦的日常传道工作也同样令人惊叹。由于英国国教各教区的讲坛都向他关闭，人们在托特纳姆法院路特意为他建了一所会幕教堂。他在里面的工作包括以下内容：每星期日上午六点半，主领几百人参加圣餐仪式，过后带领祷告，上午下午都讲道，傍晚五点半再讲道。最后，对在会幕教堂分席而坐的寡妇、已婚人士、年轻人和未

婚女士讲话，以合宜的话劝勉不同处境的人。星期一、星期二、星期三和星期四上午，他通常六点开始讲道；星期一、星期二、星期三、星期四和星期六晚上，他作讲座。这样看来，他每周讲道达 13 次！这期间他还要与几乎世界各地的人保持频繁的通信联系。

像怀特菲尔德这样能够经得起长久劳作的人实在了不起。尽管他经常遭遇暴力，却没有遭害，这同样充满神奇。因为没有完成命定的工作，就绝不会死去。1770 年 9 月 29 日，星期天，他猝死于北美纽伯里港，年仅 56 岁。他曾经与阿伯盖文尼城一位姓詹姆士的寡妇结婚，但她先他而去。从他在信件中很少提及他妻子的情况来看，这场婚姻似乎没给他带来多少快乐。他没有孩子，但他留下了比儿女成群的人远为美好的名声。从来没有一个人能像乔治·怀特菲尔德那样，如此完全地将毕生奉献给基督，一生为他所用。

去世的情形

这位伟大福音传道人最后弥留之际的情形和细节非常令人瞩目，我理当在此多费点笔墨。这是与他生命的华彩乐章极其和谐的休止符。他这样以讲道为生 30 多年，一直到生命的最后一刻。用一句话说，他几乎是死于疆场之上。他常说：“突如其来的死亡，就是突如其来的荣耀。不管这是对是错，我还是禁不住希望我可以这样离去。对我来说，活着要受人照顾，看着朋友为我哭泣，这比死更糟糕。”他如愿以偿。一夜之间，他气喘突然加剧，朋友们几乎还不知道他病了，他就倒下了。

9 月 29 日，星期六，在去世的前一天早上，怀特菲尔德骑马从朴次茅斯前往纽伯里港。他答应了星期日早上在那里讲道。不幸的是，在路上，他受人苦苦恳

求，要他在一个名叫埃克塞特的地方讲道。尽管他感到非常不适，内心却无法拒绝。在他讲道之前，一位朋友说他看上去比平时更辛劳，对他说：“先生，你更应该上床睡觉，而不是讲道。”对此怀特菲尔德回答说：“先生，确实如此。”然后，他转过身来，紧握双手，望着天上说：“主耶稣，我做你的工作非常疲倦，但对你的工作并不厌倦。如果我还没有走完我的道路，请让我去，再一次在田野里传讲你、印证你的真理，然后回家，死去。”然后，他向田野里的一大群人讲道，讲道的经文是《哥林多后书》13章5节，历时将近两个钟头。这是他最后一次布道，是他整个生涯完美的结束。

一位目击者作了下面关于怀特菲尔德生命落幕的动人叙述：

他从座位上起来，站得挺直。他外表本身就是一篇极有力量的布道。他消瘦的脸，苍白的脸色，来自天上的火在他衰残的身上奔涌而出的明显争战，都深深打动着人们。他心灵愿意，但肉体正在死去。在这样的情景中有好几分钟，他不能说话。

然后，他说到：“我要等候上帝满有恩典的帮助，因为我肯定，如果他愿意，他要再次帮助我讲述他的名。”然后他讲了一次很可能是他最好的布道。讲道的后半部分包含了下面这段话：“我要走了，我要去到为我预备的安息里。我的日头已经照亮了許多人，但现在它要落下了——不，是升起，直到荣耀不灭的天顶。很多人在世上比我活得长，当我这身体不在的时候他们还活着。我要去那里——哦，何等神圣的想法！——一个不知何为时间、年龄、疾病和愁苦的世界。我的身体垮下，但是我的灵魂升腾。我多么愿意永远活着传讲基督，但死了就是与他同在。相比那在我眼前尚未完成的巨大工作，我的一生多么短

暂，如果我现在离去，尽管只有如此少的人顾念天上的事，但那赐平安的上帝必然要眷顾你们。”

讲道结束后，怀特菲尔德与一位朋友吃午饭。尽管他已经非常疲倦，但仍继续骑马赶往纽伯里港。到达那里之后，他早早用过晚饭，上床休息。根据传言，当他手里握着一支点亮的蜡烛走上楼梯时，他在楼梯尽头忍不住转过身来，向聚集在一起要见他一面的朋友说话。他说话的时候，似乎有火在他里面燃烧。还未能讲完，他抓在手里的那支蜡烛已经烧到尽头。他退下进到卧室，就没有再活着出来。上床后不久，一阵剧烈的气喘控制了他，在第二天早上六天前，这位伟大的传道人就死了。如果曾经有人在活着时就预备好面对死亡，那就是怀特菲尔德了。当时他来临，他已经预备好了一切，静待死亡。他被安葬在他死去的地方——他要讲道的那间教堂讲坛下的地窖里。他的坟墓一直到今天仍在。没有任何事比乔治·怀特菲尔德逝于斯葬于斯更让这座小城闻名了。

传道的特点

怀特菲尔德对不灭灵魂的直接造就是巨大的，是无法估量的。英格兰、苏格兰和北美可靠的见证人记录下他们坚信的这一点：他是被上帝使用，使数以千计的人归正的器皿。无论他在何处传道，许多人不仅仅是欢喜、激动、被吸引，还确实被改变，从罪中回转，成为彻底服事上帝的人。他的讲道给各阶层的人都带来了强有力的影响。不仅如此，他的事奉也祝福了数以千计从未见过他、从未听过他传道的人。

现在让我来指出怀特菲尔德传道的特别之处。

一方面，怀特菲尔德所传讲的是**特别纯正的福音**。也许没有几个人能像他那样，给予他们的听众这么多

的麦子，这么少的糠秕的。他不是站起来讲他的派别、他的事业、他的利益、他的职分，而是在不断地对你讲你的罪、你的心、耶稣基督、圣灵、悔改、信心和圣洁的绝对必要性，他按着圣经阐释这些重大问题时采用的方法来讲。他经常说：“哦，耶稣基督的义！请原谅我几乎在所有的讲道里都提到这一点。”这样的传道是上帝乐意尊荣的，它首先必然是对真理的彰显。

另一方面，怀特菲尔德的讲道**特别清楚简单**。他的听众对教义无论有怎样的看法，都绝不会不明白他要讲的意思。他讲话的风格是轻松、简明和对话式的，讨厌长而复杂的句子。他总能看到目标，直接朝目标进发。他很少用深奥的论证和细致的推理来困扰听众。简单的圣经上的话语、恰当的例证、贴切的故事，这些都是他经常使用的武器。结果就是，他的听众总能明白他的意思。他从来不会让他们听得摸不着头脑。传道人要取得成功的另外一个重大要素：他一定要用尽各种方法，让人能明白他的意思。乌什(Usher)大主教的话是很有智慧的：“把易变难，每一个人都能做到，但是把难变易，这是伟大传道人的工作。”

另外，怀特菲尔德的传道**特别勇敢直接**。他从来不用“我们”这个不确定的说法，这个词在英格兰的讲坛中用得非常多，只会给听众带来如坠云雾的混乱感觉。他直面众人，就像一个带着上帝给他们信息的人一样，“我来这里是要讲关于你的灵魂的事情”。结果就是，许多听众经常认为，讲道是特别对他们讲的。他不像很多人那样，只是满足于在长长的讲道结束时附上一一条可怜的应用。相反，他的应用像一条连续不断的脉络贯穿于他的讲道，“这条是给你的，这条是给你的”。他从来不会放过他的听众。

怀特菲尔德传道的另外一个震撼人的特点就是**他描述事情时的特别能力**。阿拉伯人有一句谚语：“最好

的演说家能把人的耳朵变成眼睛。”怀特菲尔德似乎在这方面有特别的能力。把要讲的题目戏剧化，他做得如此彻底，仿佛他讲的事就在你的眼前闪动。他经常对他讲的事情作栩栩如生的描述，以至于听众相信，他们真的看到了、听到了这些事情。其中一位给他作传的人这样说：

有一次，切斯特菲尔德伯爵来听他讲道。这位伟大的传道人用瞎眼乞丐为例描述一个没有归正的罪人的可怜光景：天色已黑，路上危险，这可怜的乞丐走到悬崖边上，他的狗离他而去，他只能依靠那唯一的拐杖摸索探路。怀特菲尔德带着极大的热情讲这个题目，极尽描绘的能力，以至于全体听众都屏住呼吸，鸦雀无声，仿佛他们看到了那可怜老人的动作。最后，当那乞丐准备迈出致命的最后一步，摔下悬崖取死的时候，切斯特菲尔德伯爵竟冲了上来，像要去救他，大声说：“他摔下去了！他摔下去了！”这位高贵的伯爵被这位传道人完全吸引过去，以至于忘记了整件事情只是描绘出来的而已。

怀特菲尔德传道的另外一个主要特点就是**他极为真挚**。他的布道不像朴次茅斯港早晚鸣放的礼炮，只是一种形式，到时即鸣，不会打扰任何人。怀特菲尔德的布道充满生命和火热，叫人无法摆脱。要睡着是不可能的，不管喜欢与否，都要听。他有一种神圣的力量，像风暴一样抓住人的注意力。人们还没有时间思考该怎么办，就已经被他的能力大大推动。我们肯定这就是他成功的秘诀之一。如果我们要人相信，就一定要让人确信我们自己是真挚的。传道人之间的分别常常并不在讲的内容上，而更多是在把这些内容讲出来的方式上。

怀特菲尔德的传道还有一个值得我们特别留意的特点，这就是他的讲道包含着**极大的伤痛情感**。他在讲

坛上痛哭，这并非罕见。在他晚期旅行中经常陪伴着他的哥尼流·文特（Cornelius Winter）甚至说他很少发现怀特菲尔德讲完道是不流泪的。在这当中并没有任何造作的成分。他为在他眼前的人们大动感情，他的感情以眼泪流露出来。我想，在他传道成功的所有因素当中，没有什么是比这更重要的了。这唤醒了人们的感情，触动了人们的心灵深处，而这是再多的理论和表演都无法做到的。这缓解了对他的偏见，他们无法仇恨这个为他们的灵魂如此大大流泪的人。有一个人对他说：“我来听你讲道的时候，我的口袋里装满了石头，打算打碎你的脑袋。但是你的讲道胜过了我，打碎了我的心。”人一旦明白一个人是爱他的，他就会乐于听他讲的一切。

在对怀特菲尔德讲道的分析上，现在我请读者加上这一点，就是他生来就有好几样能成为演说家的最罕见天赋。他的**动作是完美的**——如此完美，连那位著名的演员盖瑞克（Garrick）也毫无保留地发出称赞。他的声音和他的动作一样奇妙——如此有力，可以让3万人同时听到他的讲话，语调如此动人，富有音乐美感，以至于有人说，他说出“美索不达米亚”这个词都可以让人流泪。他在讲坛上的**风度特别优雅迷人**，据说只要听他说话5分钟，就会忘记他其实是一个斜视的人。他话语的流利、恰如其分的表达是一流的，他总能在合适的地方说出合适的词。我要再说一次，把这些天赋和前面讲过的事情加在一起，想一想，我们所掌握的情况是否已经足够说明他作为传道人是有能力、广受欢迎的。

我要毫不犹豫地说，我认为英格兰从来没有一个传道者，像怀特菲尔德那样集所有这些优秀品质于一身。无疑，有一些人在其中一些天赋方面超越他，也许也有人在一些方面与他并驾齐驱。但在一个传道者能够拥有的最好天赋的完美和谐组合方面，再加上

无与伦比的声音、风度、表达、动作、对语言的掌握，我要重申我的看法，怀特菲尔德是无可匹敌的。

个人品格

对于这位18世纪的伟大属灵英雄的内在生命和个人品格，我就不必详细阐述了。实际上我不需要这样做。他是一个特别敞开的人，是没有什么需要辩护或解释的。他的缺点和美好品质都一清二楚。所以，我只需要指出他品格的主要特征就可以了。

他是一个有着**深深和无伪的谦卑的人**。任何一个读过由吉利斯（Gillies）博士出版的怀特菲尔德所写的1400封信的人，都会看到这一点。一次又一次，正当他如日中天、广受人们爱戴的时候，我们发现他用最卑微的词语来描写他自己和他的工作。在1753年9月11日他写信说：“上帝啊，开恩可怜我这个罪人（路18:13），为您无限怜悯的缘故，赐我一颗谦卑、感恩和交托的心。真的，我比最卑鄙的人还卑鄙，实在惊奇他竟然使用像我这样的恶人。”在1753年12月27日，他写道：“我的朋友，不要表扬这条如此懒惰、不冷不热、无益的虫，请不要这么做。我求你们鞭策我，说，你这个睡着的人，醒来吧，去为你的上帝做一些事。”对世人来说，像这样的话无疑是愚蠢、造作的，但是熟读圣经并从中受教的人，在这里看到的是所有最伟大的圣徒出自内心的感受。这是像巴克斯特、布兰纳德（Brainerd）和马钦芮（M'Cheyne）这样的人所说的话。受上帝默示的使徒保罗也有同样的心思意念。那些有最多光照和美德的人总是最谦卑的。

他是一个**用燃烧的爱爱着我们主耶稣基督的人**。那“超乎万名之上的名”（腓2:9）不断出现在他所有的书信里。它就像芬芳的膏油，让他所有的通信充满了香气。他总是在讲关于耶稣的事，从不厌倦。正如

乔治·赫伯特所说的那样，“我的主从来不会长久离开他的思念之外”。他的爱、他的赎罪祭、他的宝血、他的义、他乐意接纳罪人，他对圣徒的忍耐和温柔，在他眼中看来总是使人焕然一新的话题。至少在这方面，他和那位满有荣耀的苏格兰神学家罗哲夫有着奇妙的相似之处。

他是一个**孜孜不倦勤奋**为上帝工作的人。要在教会史册上找到如此努力为基督工作，如此彻底把自己用在事奉基督里的人，恐怕是很难的。亨利·维恩在巴思这个地方为他的葬礼所做的布道中做了如下见证：

这位属上帝的人劳苦之大，是何等神迹奇事！在将近30年间，他的身体竟能不间断承受如此重担，对此我们只能惊奇不已。还有什么能比长时间经常、持续、剧烈的肺部过度操劳，更能考验一个人的体质，特别是在他年轻的时候。明白肺部结构的人，有谁会想到一个刚刚成年的人可以在任何一个星期里讲话40个钟头，很多时候是讲60个钟头，长年累月这样讲，对着成千上万的人讲，而且在这样的劳苦工作之后，没有休息，又被邀请到家里，继续用诗章和灵歌献上祷告和代求呢？实情就是，在劳苦工作方面，这位非同寻常的上帝的仆人在几个星期里所做的工作，就和大部分人在一年里尽力工作所做的一样多。

他是一个直到生命尽头都**极为舍己**的人。他的生活方式是最俭朴的，饮食节制是出了名的。在一生中他都是一个早起的人，一般在四点钟起床，夏天和冬天都是如此。他在晚上也同样准时，大约十点休息。他是一个习惯祷告的人，常常整夜读经灵修。与他经常住一个房间的哥尼流·文特说，他有时候在夜里起床祷告。他不关心金钱，除非它有助于基督的事业。一次，有人坚持要给他7000英镑供他自用，他拒绝了。他没有积累大笔的财富，没有建立富有的家庭。他去

世时留下的一丁点钱全是朋友给他的馈赠。教皇骂马丁·路德“这个德国野兽不爱金子”的话，也完全适用在怀特菲尔德身上。

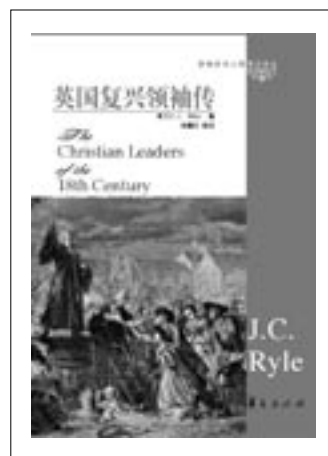
他是一个**特别无私、目标专一**的人。他只为两个目的而活——上帝的荣耀和灵魂的得拯救。他对次要的和自私的目的根本一无所知。他没有结党，让跟从者以他的名为称号；他没有成立宗派，以他自己的作品为教义信条。他喜爱的一句话可以最好地归纳他的品格，这句话就是：“只要基督得到高举，就让乔治·怀特菲尔德的名朽坏吧！”

他是一个**特别欢喜快乐**的人。见过他的人，没有一个怀疑他是以其信仰为乐。在整个事奉生涯中，他在很多方面受到试炼——一些人诽谤他、蔑视他，假弟兄曲解他，无知的神职人员到处反对他。不断的争论让他担忧，但是他从来没有失去喜乐。他是一个非常喜乐的基督徒，他的音容笑貌就是对他事奉主的工作的见证。在他死后，一位住在纽约的尊贵夫人，说到圣灵怎样影响她，怎样把她的心争取过来归向上帝时，用了这句特别的话：“怀特菲尔德先生如此喜乐，这吸引我去做一个基督徒。”

最后，但绝非最无关紧要的一点，就是他在信仰上有着**非同一般的爱心、宽容、慷慨**。他根本没有那种狭隘的思想：以为自己阵营的人已经完全垄断了真理和天堂。他爱所有真心爱主耶稣基督的人。他用天使的标准——“他们是否认信并向上帝悔改，相信我们的主耶稣基督，在行事为人上圣洁”——衡量所有的人。如果他们是这样的人，他们就是他的弟兄。不管是否认识，他的心都与他们同在。对他来说，小小的分歧只不过是草木禾秸，主耶稣的记号是他唯一关心的。当我们想到当时的时代精神，他的这种宽宏大量就更了不起了。就连苏格兰的厄斯金（Erskines）两兄弟，

也要求他除了给他们自己所处的苏格兰分离教会讲道以外，不要向任何别的人传讲。怀特菲尔德问他们，为什么只向他们讲道？得到的回答很有意思：因为我们才是主的百姓。怀特菲尔德再也忍受不了了。他问：“是不是只有你们才是主的百姓？”他告诉他们：“如果其他所有的人都是魔鬼的百姓，那么更需要有人向他们讲道。”最后，他说，“如果教皇本人把讲坛让给他，他也会很高兴地在他上面传讲基督的义”。他一生坚持这种宽容的精神。如果其他基督徒误解了他的意思，他也会原谅他们；如果他们拒绝与他同工，也仍然爱他们。再没有什么能比他在死前所作的请求，更有力地见证他没有一点狭隘的思想了。这请求就是当他死的时候，请求让约翰·卫斯理在他的葬礼上讲道。由于在加尔文主义的观点上的分歧，很久以来卫斯理就与他的意见相左。但是怀特菲尔德直到生命的最后，仍定意要忘记在细节上的分歧。他看待卫斯理，就像加尔文看待马丁·路德一样，“只是耶稣基督的好仆人”。另外有一次，一位好争论的宗教教授问他是否认为在天上可以与卫斯理再见面，他那令人震惊的回答是：“先生，不可以，我怕是不可。他会如此接近宝座，我们相隔如此之远，几乎连看他一眼都看不到。”

我绝不是说本章的主人公是一个没有缺点的人。他也像所有上帝的圣徒一样，是一个被造不完全的人。他有时候判断错误，常常对上帝的护理匆忙得出结论，错把他自己的心愿当作上帝的带领。……我们却毫不怀疑，他在根本上还是一个极其圣洁、舍己和表里如一的人。一位美国作家写道：“他品格上的缺点，就像太阳黑子，任何花大力气冷静而仔细观察这些黑子的人，都不难察觉。但实际上，这些都消失在普照和煦的光辉中了。”上帝如果把更多像这位100年前伟大的英格兰福音传道人一一样的牧师赐给我们今天的教会，教会就真是有福了！✦



《英国复兴领袖传》简介

18世纪的英格兰，国力衰微，政治、经济腐败，信仰、道德都处在极大的黑暗之中。然而从18世纪中期开始，怀特菲尔德、卫斯理、罗曼等人发起的信仰复兴运动震撼了整个国家，带来一场信仰和道德上的完全彻底的革命，从而改变了整个民族的历史进程。本书所记载的就是这11位巨人非凡的生平，他们对真理的忠诚、布道的大能，及他们在使一个世代悔改归正中所取得的卓越成就。

作者在书中宣告说：我坚信，除了路德和在欧洲大陆与他同时代的人，以及我们这里的改教殉道者以外，自使徒时代以来，世界上还没有出过这样的伟人。我相信，还没有人那样清楚地传讲圣经真理；没有人像他们那样生活；没有人在事奉基督上显出如此的胆量；没有人为真理受这么多苦难；没有人行过如此多的善举。

作者J.C. 莱尔（1816-1900）是英国国教的首任利物浦主教，他继承17世纪伟大清教徒传统，持守圣经的至高权威，成为一位优秀的圣经学者。作为一位多产的作家，他的作品受到斯托德等大家的推崇，莱尔是大能的讲道者和忠信的牧者，司布真认为他是“英国国教中的杰出人物”。

唯独教会：失落的宗教改革教义

文 / 迈克尔·格罗多 译 / 赵刚

下面两句话，你更同意哪一句？

- 1、“每天都有人离开教会，回到神那里。”
- 2、“离开[教会]我们就没有任何罪得赦免或得救的盼望。”

对普通福音派基督徒来说，第一句话虽然未免有失偏颇，但第二句话则根本就是罗马天主教的说法。如果这就是你的想法的话，那么你的教会论更接近于第一句话的作者，列尼·布鲁斯（Lenny Bruce），而非第二句话的作者，约翰·加尔文（《要义》4.1.1）的观点。布鲁斯长于讽刺建制的宗教，挖苦假冒伪善者，是一位以粗俗和不敬虔而臭名远扬的喜剧演员，却在这里表达了当代社会对建制宗教的共识，而加尔文的说法似乎却背叛了他作为新教改革主要推动者的角色。

虽然我们绝大多数人都会承认，教会在培养我们的信心上很有助益，但很少有人会走到加尔文那么远。我们在很多有形教会里见过僵化和背道的事。我们也见过吹毛求疵——教会中的懒散和明争暗斗也成为世界的绊脚石。我们也接纳和支持在教会之外运作的福音事工。我们深深相信宗教改革的那条核心教义，即得救是唯独恩典，唯独透过信心，而不在于教会的会员资格。但现在的问题不是关于教会的过时、等级森严、和殖民主义式的看法。问题的核心在于福音的本质。我邀请你来重新思考对福音的理解，渠道是通过更好地理解教会是什么，以及圣经关于教会和福音之间关系的看法是什么。

“福音”意味着好消息。但关于什么的好消息呢？从语法上说，“福音”一词要求一个所有格。如果我对你说，“我有一条好消息，”你会问我说，是关于什么事情的。通常来说，人们相信好消息是些不同的事情——耶稣为罪死，恩典，称义，成为后嗣，复合，以及与神和好。对这条消息的回应就是“接受耶稣到心里”或者“接受耶稣为个人的救主。”^[1]从圣经上说，好消息是关于神的国或天国的好消息。上面提的这些事情是国度来临时的后果。从圣经上说，回应应该是悔改，并且相信国度在基督里已经来了。

路加写到，“律法和先知到约翰为止，从此神国的福音传开了……”（路 16:16）。使徒行传常常被引用为传福音和教会生活更纯洁的模式，但在那里，神的国是使徒们的布道内容（徒 8:12，14:22，19:8，20:25，28:23，31）。在新约里任何其他关于福音的描述，都是神的国在耶稣事工中降临的后果。^[2]

一旦我们理解到福音是关于国度的，我们就必须自问，“什么是神的国？”^[3]从最基本的层面来说，国度就是神透过耶稣基督统管和掌权。好消息就是这个国度透过基督已经开始实现了。看到国度和福音不可分割的联系以后，我们也看到基督作为救主和主的角色如何不可分割。悔改和信福音就是承认基督是王，把自己的意志降伏在他的意志之下，并在他恩典、公义、和爱的治理下接受他的掌管。

但基督如何统管他的国度呢？他如何实施他的王权

[1] 虽然我以前也用过这些表达法，诚实地说，我在圣经里找不到它们的根据。

[2] 与古典时代论的说法相反，新约教导说，基督以他的死/埋葬/复活而带来国度——国度并没有因他被拒绝而延迟到来（参看，比如，路 11:20）。

[3] 对该问题的经典研究，参看，Ridderbos, 《国度的来临》（*The Coming of the Kingdom*, Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian & Reformed, 1982）。

呢？他透过他的教会，他赐给教会他国度的钥匙（太 16:19）、职分的恩赐（弗 4:8ff.）、在话语宣讲中他亲自的声音（罗 10:14, 17）、他作为大牧人的关怀（彼前 5:1-5）、以及恩典的管道（徒 2:42）。没有教会也就没有基督的掌管——没有他的保护、供应、和温柔的管教。



加尔文

所以，加尔文的看法不是罗马天主教的、臆测的、或受文化影响的。它是合乎圣经的。所以这样的宣信也是完全合乎圣经的：“有形的教会……是主耶稣基督的国度，神的家族，在此以外是没有得救常例的可能性。”（威斯敏斯特信条 25.2）

当然，我们必须根据圣经在有形和无形教会之间作一区分。但无形的就看不见。没有无形的洗礼、圣餐、讲道、管教或安息。我们也必须注意到威斯敏斯特信条里“常例”这个限制词。但这个限制词所允许的是神在他给我们所立定例之外所乐意做的，而不是我们可以突破神的定例。

说“我是国度的一员，却不是任何建制宗教的一员”的人有内在的矛盾。我们怎么知道这人是真的信了？事实上，他或她怎么知道自己真的信了？他们拒绝了基督给他国度所定的管理，因此也就在他的王权之外。由于这个原因，一个人在教会之外，就如同一直硬心地拒绝基督的王权的人一样，不可能含混地拥有得救的确据。他可能有得救的信心，但没有任何基督赐下的方法来得到确据。保罗写到，“但那在上的耶路撒冷是自主的，他是我们的母”（加 4:25）。所以居普良也写到，“不能称教会为母亲的，也不能称神为父亲。”^[4]

从我们受福音派贬低教会的影响来看，我们必须放弃列尼·布鲁斯的教会论。我们很多人不由自主地采纳了非常类似 20 世纪古典自由派的观点。按瑞德鲍斯（Ridderbos）的描述，“自由派神学宣称，教会作为信徒可见的聚集，并有相当程度的组织性，这完全在耶稣的想法之外。”^[5]唯一的区别是，自由派看出新约对有形教会的高举，就指责说教会在耶稣的教导上外加了这一条，而福音派根本就看不见有形教会被高举。

重申教会论可以改变我们建造和发展教会的方式。就像 7-up 推销自己为非可乐一样，很多教会也以标榜自己为“非教会”来进行推销，称自己教会与信徒们以前所了解的教会都不一样。一个保守、正统宗派的一间著名教会曾经在当地高速公路上的广告牌上说，“耶稣也讨厌教会”。但事实正相反，耶稣爱她，甚至为她舍命（弗 5:25-27）。就像我十几岁时很讨厌和我那五十多岁的父母在一起一样，这些福音派基督徒也讨厌和那不时髦的信徒之母和基督之妻连在一起。^[6]但回到圣经对教会的看法，并了解她在与神同行的生活中的重要性，可以在如下几方面帮助我们。

首先，它会归正我们对福音的传讲。我们会带给人们耶稣所带给他们的福音。大使命不单单是传福音，而且是基督的永恒国度藉着教会的教导和施洗得到扩展。

其次，我们会劝勉宣信的人加入教会，得到印记和喂养，以使他们可以安息在神的应许里，而不是在个人主观、易变、并且与圣经不符的感觉上。我们都知道那个用来描述没有父亲的孩子词。这是个难听的词，

[4] 对这种崇高教会观的历史悠久和可靠性的证据，参看约翰·米赛尔（John R. Muether）《第六条唯独？》（“A Sixth Sola?”，in *Modern Reformation*, July/August 1998:24-28）。

[5] 《国度的来临》，第 335 页。

[6] 对这个问题的更详细阐述，参看我的文章《在会众中代沟的终结》（“An End to the Generational Segregation in the Congregation”，in *Modern Reformation*, Jan./Feb. 2000: 28-33）。

所表达的不是关于孩子，而是关于父母的情况。我们必须停止鼓励人们进入只以神为父的单亲家庭，没有教会为母，结果信徒就成为私生子。

第三，我们就会被吸引回到传福音的荣耀方式，按这种方式，神的子民公开地展示他们对其救赎主的热烈情感，以至于把万民都吸引入那座有根基的城（来 11:10；比较，诗 67；赛 2:2-3；林前 14:24-25）。我们不再会把神分裂为好像他的荣耀和他的福音互相冲突的样子。

第四，在教导和施行公正的意义上，我们都会复兴教会的管教。这个最少被实行到的真教会的记号是使教会会员有意义的。这会我们对教会的名册和会员数有诚实的纪录，而不再任由它成为基督教最不可靠的统计数据。

第五，我们会恢复基督为使我们过与神同行的生活而提供的恩典的管道——话语、圣礼和祷告（威斯敏斯特小要理问答，88-98 问）。我们的会友会按它们固有的价值——赐生命的定例——来重视它们，并因基督把它们赐给教会而更爱他。这包括忠心、经常和公开地呈现有形的话语——圣礼——，并且带着信与不信的分别，这种分别让我们时常记得这世代与要来的世代之间的巨大鸿沟，并鼓励信徒在洗礼上长进。就像一位传道人有一次问另一位只在周间在“信徒团契”时举行圣餐的传道人一样，“你觉得把主的身體和血藏起来，会让我们的主喜悦吗？”

第六，我们不会放弃给我们的会员传福音。我们知道在麦子中间有稗子。尽管每位信徒都需要福音得以成圣，我们却不能忘记，在会员中还有一些人是尚未得到福音以称义的。

最后，我们会经历到基督徒应该展现出来的改变世界

的能力。正如艾德蒙·克劳尼(Edmund Clowney)所说：

不过，教会作为基督国度的群体，可以向世界展示一种它必须尊敬的伦理正直。当彼得描述到（在彼前 2:12）基督徒公义的行为对异教世界的影响时，他所想到的不是个别的圣徒，而是神的子民这个群体，这个蒙召出黑暗进入神的光明的群体。仅仅局限在个人宗教经验的见证并不能挑战世俗化。^[7]

因为真正的复兴不是个人的经验，而是基督教会的复兴。不仅福音需要把教会包括进来才能成为福音，而且只要在教会里，神才彰显出福音向万邦所宣扬的那种永恒荣耀（弗 3:20-21）。一个真正传福音的人也必须是一个真正爱教会的人。我们对国度的扩展程度，不会超过对教会的扩展程度。

国度的来临以耶稣的公开事工开始。他在地上的工作，包括他的死，都是国度实现的一部分。门徒们在那里，而教会随后的整个历史就是国度逐渐扩展的历史。我们自己可以在其向前的发展中扮演我们的角色，而如果我们在她现阶段的组织机构里，就是她里面的成员。^[8]

如果我们真的爱罪人，我们就会爱基督；反过来也一样。但要两者都做到，我们需要第三件必须的事——爱他的教会，就是基督在地上的国度。✠

作者简介

迈克尔·格罗多 (Michael J. Glodo)，密执安州李沃利亚 (Livonia) 城福音长老教会主任牧师，曾任奥兰多改革宗神学院 (RTS) 旧约和讲道学助理教授。本文译自《改革宗视角杂志》(Reformed Perspectives Magazine)，卷 9，第 39 号，2007 年 9 月 23-29 日，由第三千禧年事工 (www.thirdmill.org) 提供。

[7] 《教会》(The Church, Downer's Grove, Illinois: InterVarsity, 1995)，第 16 页。

[8] 霍志恒 (Geerhardus Vos)，《神的国和教会》(The Kingdom of God and the Church, Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1972)，第 27 页。

理解时代论者（连载之四）

文 / 皮薛士 译 / 赵刚

第九章 时代论者对字面意思的理解

我们现在可以考察一些时代论者关于字面解释更准确的陈述了。更具体地，我们想看看他们是否避免了我们已经讨论过的困难。

莱瑞对字面意思的描述

莱瑞的《今日时代论》（第 86-87 页）是几篇详细讨论字面解释的作品之一。其中最重要的一段很长。所以为方便起见，我们一次几句地加以分析。说了一些介绍性的话以后，莱瑞这样开始进入正题：

“时代论者宣称他们的释经原则是字面解释。这意味着说，每个词在解释中所赋予的含义，与它在通常用法中被赋予的含义一样，无论它是出现在书面、口头、还是在思想当中时。”

莱瑞毫无疑问认为他在朝定义文法 - 历史解释的方向努力。但上面这两句话很容易就被理解为宣扬我们前面在第 51-52 页提到的第一印象解释。也就是说，这两句话可能被理解为说，每个词在解释中的意思，就是在字典中该词条的最显著意思（第一印象意），而不管上下文如何。如果莱瑞想要描述在一段给定的上下文中，我们需要选取一个词的哪一种意思（在字典中，通常一个词有一系列意思）这

个问题，历史上下文背景、段落上下文背景、以及句子上下文所产生的决定性影响的话，他需要复杂得多、并且仔细规范的说法。

不过，在我们听到莱瑞后续说法之前，不必对他要求太苛刻。

这有时被称作文法 - 历史解释的原则，因为每个字的意思都由文法和历史考量所决定。

这句话看起来好像是不错的限制。但莱瑞的焦点仍然是单个字的意思。仅有这样的关注其实是不够的。他的说法仍然可能有一种错误的前提，即对**句子**和**段落**的意思的来源看法不正确。一句话的意思并不简单等同于把组成它的单个字的意思机械地叠加在一起。还有一些文法和段落的上下文，以及历史上下文背景来综合告诉读者说，这些字词如何配搭在一起，它们如何在一种复杂的关系中相互限制、改变，以至于产生出关于陈述、命令、说话者的态度、语调、暗指等等诸如此类的交流。

莱瑞继续说：“这项原则也可称为通常性原则，因为字词的字面意思就是在任何一门语言中它们通常被理解的方式。”很不幸，莱瑞在这里给我们的印

象是在谈论第一印象解释。他是否在说，我们应该给一段话中的每个字赋予其“字面”意思，即，当该字单独出现时，最先被想到的意思？至少，莱瑞还没有走出对单字的关注，并进入对句子和交流行动的了解。为爱心起见，我们必须假设，虽然这句话有不良倾向，莱瑞实际上并没有鼓吹第一印象解释。或许他想说的是这样一些话：

“字词被列在字典中时，常常有好几种可能的意思，这也包括比喻用法的可能性。但当给定的一个字出现在一段文字中，而它又位于某篇文本的整体之中时，我们几乎总可以给该字赋予一个与整个上下文相一致的意思。这种几乎自动的赋予（对以该语言为母语的人来说），就是我所说的‘字面意思’。因为这也是通常处理语言的方式，我们可以称它为通常解释的一个层面。”

不幸的是，莱瑞没有进一步非常仔细地对他“字词的

字面意思”更具体地界定其含义。因此他听起来总像是在说第一印象意。

让我们再读下面一句话，看看是否能得到一些澄清：“它也可被称作直观解释，以便人们不会得到错误的印象，以为字面意思的原则把比喻说法排除在外了。”

提到比喻说法是很有用的说明。但现在的问题是，在没有“排除”比喻说法的前提下，莱瑞是否仍然造成了一种对呆板解释（更不用说我所定义的直观解释）的偏向？呆板解释承认明显的比喻说法，但除此之外，不再深究。“直观”一词可能也包含着决不超出最明显程度之外的意思。若是这样的话，这种解释就与在第 52-53 页谈到的直观解释类似了。莱瑞的意思就变成说（可能因为我们所处的时代与

圣经成书的时代差别相当微小），按我们自己的知识和文化背景来解释圣经，就足够了。从前面莱瑞所谈到的“文法 - 历史考量”来看，我想他的意思不是我所说的直观解释（第 53 页）。如果真是这样的话，莱瑞能再多作一点说明或解释就好了。

让我们再继续读下去，以便看看莱瑞是否说了一些话把呆板解释排除在外，还是加强其影响。

“象征、比喻和预表在这种方法下都按直观来解释，与字面解释毫无冲突。毕竟，任何比喻意思能存在，本身就依靠了相关词汇字面意思的实在性。比喻常常让意思更直观，但它向读者表达的是字面、通常、和直观的意思。”

这种解释有帮助吗？至少对我来说，没多大帮助。我没法根据这些话就知道莱瑞所说的，究竟是我所定义的文法 - 历史解释，还是我所称作的呆板解释。“字面”一词在这里连续出现在前后三句话中。在第一句中，我们期望它等价于“文法 - 历史解释”。在第二句中，它意味着第一印象意（与比喻相对的字面意思）。在第三句中，它很可能指呆板解释。这看起来似乎坚固了我的印象，即“字面”一词的价值就在于它可以在几种涵义之间游走。

此外，上面的描述并没有帮助我们注意到开放文本的可能性。有些文本可能在中心意思上很清楚，但其中某些暗指或需考虑的意思究竟可以延伸到多远，则不好说了。呆板解释就是正是在此点上出问题。它低估了模棱两可和可能但不完全明显的暗指带来正面果效的可能性。

可能有一种对这个问题的答辩。呆板解释的倡导者可能作如下辩护：

“我们同意作者写开放文本的可能性。我们也同意把这种文本按照“呆板”解释的方式来解读并不恰当。但我们认为圣经并不是一部开放文本。神在写圣经的时候，本意是揭示真理，而非掩盖它。因此我们期待他不会使用模棱两可或不太清楚的暗指。他不会在开放的比喻中利用诗歌的可能性（那样的话，我们就不知道一则比喻的对照究竟可以延伸到多远）。”

这是一个负责的观点。但这个观点需要有理由说明其合理性，而不能直接就以之为前提。当我们在陈述释经学原则的时候，很容易犯的一个错误就是不加说明的假设。此外，至少就我个人来说，我并不认为这种看法是对的。耶稣的寓言（参见马可福音 4:11-13）和旧约中的预表，对我来说，就是最简单的反例。

当然，莱瑞在我所引用的材料中明确提到了预表。但他将如何处理它们呢？更具体一点，他是否认为，一则旧约预表的意义可以超出从旧约的原始上下文中所能看到的？很多、可能绝大多数对圣经默示持正统看法的解经家，对这个问题的答案都会说是。理由如下。神从起初就知道末后的事。因此，作为圣经的神圣作者，神可以在预表和实体之间建立一种关系。因为应验是后来才来的，预表就比在旧约的时代它通常所能取得的含义更丰富。换句话说，神对一个预表的本意，在某些情况下，可能比我们能从文法 - 历史解释所能得到的更丰富。这种丰富性，若理解正确的话，不会**违背**文法 - 历史的意思，或与之对立。丰富性来自于当预表与应验比较时，所增加的意义。

若我们对预表的观察是对的，那么文法 - 历史解释就没有穷尽对预表的解释。文法 - 历史解释只是整

个解释行动中的一个步骤。因此，莱瑞或许不只谈论到文法 - 历史解释。在提到预表的时候，他可能想到了一些比文法 - 历史解释更丰富的原则。但另一方面，因为没有清楚排除呆板解释，他就引进来另外一种偏向，是比文法 - 历史解释更不丰富的偏向（因为它没有考虑到不那么明显的暗指和比喻）。总的来说，莱瑞对字面解释的阐述仍然有相当的退路可走。

莱瑞继续引用一段蒯汶的话来说明他的观点：

“(所谓的)字面意思解释者并不否定在先知预言中用到了**比喻**语言和**象征**，他也不否定在其中有伟大的**属灵**真理；简单来说，他的立场只是先知预言应该**按通常的方式**来解释（即，按大家都接受的语言规律），正如解释其他言语（那些所谓带有明显比喻的语言）一样。”

这段引文基本上没问题。但很不幸，莱瑞（或所引用的蒯汶）没有告诉我们，当有些话不是那么明显的比喻时，我们该怎么办。或者说，有些话可能不那么明显、不那么直观、不那么无可否认地是比喻，但却仍然有可能是比喻。这个时候我们应该怎么办？这在很大程度上就是呆板和直观解释与文法 - 历史解释的可能差别了。呆板解释只承认明显的比喻；文法 - 历史解释寻求承认所有的比喻和暗指。如果莱瑞希望谈论文法 - 历史解释，他或许应该以“文法 - 历史解释”这个词开始他的(或蒯汶的)句子，而不是以“字面解释者”开始。

其他关于字面意思的说法

与上面的引文相反，唐（第 29-30 页）在下面引文中的开始两段把文法 - 历史解释定义得清楚得多：

“‘解释’意味着说明说话人或作者原初的意思。“按字面意思”解释意味着，根据字词和语言通常的、习惯的、或恰当的用法来说明说话人或作者原始的意思。圣经的字面解释只是说，根据其语言的通常和习惯性用法来说明圣经原初含义。……一个字有好几种意思和含义，这很正常。但是，当一个字被用在一个给定的情形下时，它通常只有一个指明的意思。这是有理智的人在语言交流中的固定规则。……要‘理解’一位说话人或作者，我们必须假设说话人或作者会按通常的方式使用字词，没有暗藏歧义。这就是解释的字面方法对神在启示圣经时所做的假设。它相信圣经是启示，而非谜语。”

然而，唐因为使用了一些说法，就让情形向呆板解释严重倾斜了。在唐对**字词**的谈论中，倾向于第一印象意的想法可能同样也在起着作用。在第二段中，唐如果说，当任何一个字出现在一段文字中时，除非**上下文要求有不止一种意思**，就只有一种意思，那就好了。在分析以赛亚书 27: 2-4 节时，我们已经看到，有些上下文可能同时引发不止一种意思。比如，“交战”一词在以赛亚书 27: 4 节引发了的想法，不仅包括上主为以色列的缘故与位格化的敌人争战（这是主要之点），而且也包括一位花匠与荆棘和蒺藜的比喻性战斗。这段经文留下的全面印象来自这两种含义都有的可能性。类似地，“荆棘”和“蒺藜”的用法也是一种拓展的比喻，涉及到用葡萄园来代表位格化的敌人。但它们也能够勾起对伊甸园的回忆，而那里没有字面意义上的荆棘和蒺藜。因此，“荆棘”和“蒺藜”所留下的全面印象也取决于比喻和字面的双重关联在同时出现。

事实上，绝大部分比喻的成功都取决于两层或更多层意思的同时出现（比较，例如，布莱克，第 25-47 页）。因此唐的第三段，如果不加进一步说明

的话，基本上排除了比喻的可能性。唐的本意大约并非如此。但他的表述的确非常片面。

唐（第 132 页）事实上可以做到比上面的引文更明确一些。

“通常人们的沟通要求一条基本原则，即在人们所说所写的东西当中，占主导地位的都不是比喻。大卫森实在说得很对：“我把这看作是解释先知预言的第一[!]原则——按字面意思阅读先知的作品——即假定[!]字面意思就是**他的**意思——他所谈论的是实体，而非象征，是具体的事物，比如人们，而非抽象的东西，比如**我们的**教会，世界，等等。”

唐说，沟通中“占主导地位的都不是比喻”。当然字词都有非比喻性的用法，并在此基础之上才产生比喻性的用法。此外，一门语言的初学者要掌握字词的某种具体意思时，一般都通过观察它们在按字面意思使用的上下文中所表现出来的意思而得。在这个意义上，给定一个字的非比喻性用法的确“占主导地位”。但这种非比喻性语言究竟“主导”到什么程度呢？就某种语言的一个普通使用者来说，在他一生所说的话中，从**总数**上来说，非比喻性语言当然占主导地位。但这种意义上的主导地位，与在某些情况下一整段话完全都是比喻性的这种可能性一点也不冲突。比如，耶稣的寓言和约翰·本仁的隐喻从头到尾都是比喻。

解释中的一些全局性因素

此外，唐的描述似乎没有考虑到一种可能性，即整则故事**从整体上来说**都是比喻性的，虽然没有任何一个字或词是按比喻在用。耶稣的一些寓言差不多就是这种例子。比如路加福音 15:4-6 中迷羊的寓言，

就故事本身里面的情形来说，几乎没有包含任何比喻性的语言。里面单个的字词几乎都没有按比喻用法来用。但在路加福音的上下文中，这则故事作为一个整体，其功能很显然是一个延伸的比喻，把两层意思连接在一起。这即是说，它把与牧羊人及其羊群相关的“农牧”层面，和与神子民的领袖及其人民相关的“救恩”层面，连接在一起。

那，我们现在如何知道圣经中的预言是像一位兢兢业业的历史学家的作品，还是像约翰·本仁的作品，或者还是像一则寓言，或者其他作品呢？比喻性还是非比喻性的语言在圣经中的预言中，究竟占主导地位甚至完全排除其他用法与否，不应该“预设”在某种所谓沟通的“基本原则”上。其决定应来自于对预言的实际内容及其历史上下文处境的检视（文法 - 历史解释）。像唐和大卫森那样一上来就先下结论，马上就使问题偏向呆板或直观解释，或者二者兼而有之。

大卫森的声明还有另外一个问题，这回是与以色列 / 教会的区分有关。他的声明把“实体”和“象征”，“具体的事物”和“抽象的东西”对立起来。“人们”被看作是具体的事物，而“我们的教会”和“世界”则被看作是抽象的东西。但我们的教会不也是一种“人们”吗？看起来好像天与地的区别在这里起着很明显的作用。教会被认为是属天的，因此有点不真实，不“具体”，而其他人们则是属地的，所以就具体了。这种把结论蕴藏在论证之前的武断对立是从哪里来的呢？字面意思对古典时代论的教义几乎变成了一个密码暗号，用来保证以色列和教会的区别就像天和地的区别一样。

或许有人认为我对莱瑞、唐和大卫森太苛刻了。他们真的只是武断地把很重要的结论蕴藏在论证之前

吗？他们真的要把情形一面倒地往呆板解释偏吗？或许他们只是用词不准？即使他们或许只是用词不当，但他们用词的具体不当法，对澄清时代论和非时代论释经学的区别并无助益。相反，它引起更多混淆。而这正发生在他们试图阐述时代论在释经学上与其他方法的不同之处时！

我们还可以用另外一个办法来说明问题。让我们试问，当我们研究一段具体旧约历史或律法经文的时候，莱瑞或唐的陈述能否帮助我们知道，何时以及如何找出其预表的意思。莱瑞明确允许预表概念的存在。唐看起来也愿意这么做，虽然他否定字词有多重含义的说法，看起来好像把预表概念排除在外了。但两人都太简略，并没有告诉我们上下文（包括立即的上下文和更大范围内的上下文）所起的关键作用，如果我们要决定一段文字是否有象征或暗指的意思，或者这种暗指意思的范围延伸到哪里。他们的模糊给我们带来一个问题，即对先知预言使用像对历史一样的预表处理技巧，是否合理。司各福说不行。但莱瑞和唐并没有立刻区分预言和历史。所以看起来好像从原则上来说，他们允许在历史和预言上都使用处理预表的技巧，或者两者都不允许。

与这结论相对的是，唐对大卫森的引用，特别是因为他对教会的强烈排斥，似乎禁止在预言上使用预表技巧。或许唐所使用的那种一般性原则实在太模糊，以至于它可以在某些时候（对历史经文）被理解为允许大量的暗指，但在另外一些时候（对预言）就尽量缩小这些可能性了。若是这样的话，他的一般性原则就把文法 - 历史解释、呆板解释、直观解释，或者还有其他类型的解释，都混为一谈了。

最后还可举一段引文来说明问题。芬伯格（第 46 页）

批评万噶登，说他相信“即使在旧约的时候，这些旧约经文[万噶登所引用的很多旧约经文]也必须被理解为包涵了潜在和初始的灵意化。”

为拒绝这种观点，芬伯格说：“这些部分在旧约时期**曾经**如何被理解，我们并不需要知道；因为这不是常识，也可以让所有人仔细研究。它们只且仅只能按字面来理解。”在这里，“字面”对芬伯格来说是什么意思呢？他和其他时代论者一样，向我们保证他们很愿意承认在圣经里有比喻性的语言。所以“字面”不可能指“没有比喻性的语言。”虽然芬伯格的口气很强，“只且仅只”，但这并非意味着“没有比喻。”因此“字面”的意思不是第一印象意。它是否就是指“文法 - 历史解释”呢？在这里的上下文里应该不是，因为那样的话，芬伯格的声明基本上就是一句多余的废话。芬伯格和万噶登都同意文法 - 历史解释很重要。他与万噶登的分歧在于，文法 - 历史解释是否包括一些灵意化。万噶登认为包括。芬伯格认为不包括。芬伯格并用“字面”一词来与万噶登相区别。因此“字面”一词在这里的意思与我所说的呆板解释很像。如果我理解正确

的话，芬伯格用“字面”一词的用意，正是为了宣称，文法 - 历史解释在旧约作品的具体情况下，结果正和我所说的呆板解释一样。原始听众应该按呆板的方式来理解这些作品，所以文法 - 历史解释就应该重现这些呆板的理解。

现在，让我们假设我们正确理解了芬伯格。他的声明非常重要，因为它可能正是释经学争论的核心。但芬伯格没有为他们的观点辩护。他只是说，他的观点是“常识”。不幸的是，这对我来说并非“常识”。我期待对这个问题有些详细的说明，而非只是预设而已。因此我会在第十、十一章再来处理它。

与此同时，让我们再问，究竟何谓字面解释？这是一个很容易引起混淆的词，在解释圣经的很多重要问题上，常常用来把结论蕴藏在论证之前。我们最好不用这个词，直接谈论文法 - 历史解释就好了。在具体字词或句子的讨论中，我们还是可以继续使用“字面”这个词。但在这种情况下，它就是与比喻的意思相对。这时候它基本上就是我所说的“第一印象意”。

第十三章 以色列在基督里的应验

古典时代论的核心独特性在于以色列和教会平行而分离的原则。以色列和教会是神的两种子民，一者属地，一者属天。当我们现在从系统神学的角度来考察这项原则时，我们需要记得，目前很多时代论者已经对平行结局的原则有所改变了。这一章的批评因此可能对他们就不适用。

对那些持两种结局观点的人，对此原则最直接又尖锐的挑战，来自思考圣经关于在基督里应验的教导。

成为旧约应许的后嗣

我已经简短地提过（第 25-26 页）把教会和旧约先

知应许联系起来的论证。如果我们不把教会简单粗暴地说成是以色列的直线延续的话，此论证最有说服力。相反，我们从基督自己是应许应验的中心开始。基督是最完整意义上的以色列人。事实上，即使全体以色列人都因为不忠而被弃绝（何 1:9），基督仍然是最后忠心的以色列人，最终极意义上的“余数”（比较，赛 6:11-13；11:1）。所以哥林多后书 1:20 说，“神的应许，不论有多少，在基督都是是的。”这样，剩下来的问题就是，“与基督联合带给基督徒什么？”教会承受了神藉着基督而赐下的祝福的全部丰盛（弗 1:23；西 2:10），包括与基督同为后嗣（罗 8:17）。这就是说，我们承受他所承受的一切。我们是亚伯拉罕的子孙，因为他也是（加 3:29）。藉着与基督联合，我们拥有整个世界（林前 3:21-23）。

这项论证可以通过思考与基督联合的本质而得到加强。与基督联合是一种亲密、个人、经验的关注，但它不仅止于此。与基督联合还有一个集体的层面。教会是一个群体的有机体，靠其成员与基督联合，从而也彼此联合而成。但保罗把我们的视野拓展得更远，指出基督和亚当之间的类比（罗 5:12-21；比较，林前 15:45-49）。亚当的堕落被一位完全是人的救主所克服和翻转，而这位救主是新人类的元首。旧人类（所有与亚当联合的）透过亚当一人而陷入罪恶、咒诅、无份、和无交通之中。新人类则透过“末后的亚当”，耶稣基督，承受公义、救赎、产业、和与神的交通。最终来说，神的子民就是那些耶稣基督——作为他们的元首——所代表和牧养的。上面我们谈到了承受应许的问题，但基业是一幅更大图画的一部分：新人类的图画。与亚当的堕落相反，新人类承受公义、救赎、产业、和交通。

神子民的合一被其独一元首，耶稣基督的合一性所保证。我们在前面已经简单地提出此点（第 25-26

页）。但现在我们准备看看它所呈现给古典类型的时代论的困境。虽然有些时代论者说过一些不加注意的言论，但时代论者基本上愿意坚持只有一条救恩之途这样的真理。对所有时代论者来说，得救都是因着神的恩典，并被对他应许的信心所接受。设想我们要更仔细和深入地阐述这条得救之途。它是因着神的恩典。但“恩典”意味着什么？公义的神怎么可能拯救不义的人？所以神的恩典与耶稣基督替代性的工作紧密地联系在一起。在基督完成其工作以前，恩典在旧约当中已经有被赐下，但这是在对那份工作的预见之下（罗 3:25）。

信心意味着什么？信心不是对信心的信心，或者真空之中的信心，而是相信神的应许、他守约的信实，而这就指向救赎被耶稣基督完全成就的那日。当成就的时候来到时，我们看到耶稣基督的工作就是末后的亚当的工作。而我们发现，独一拯救之工的合一引申出在基督里得救的新人类的合一。所以结论就与只有一种神的子民相距不远。针对此点，富勒（《时代论的释经学》，第 178 页）把困境表达得很清楚：“虽然他们 [时代论者] 希望把救恩设想为总是按同样的方式赐下 [通过对神话语的信心，因着宝血的功效]，然而他们不想把这观点的逻辑结论推出来，即所有得救的人将有同样的地位 [无论是以色列还是教会]。”

从救恩推论到在耶稣基督里的集体性合一

我们可以用列出一系列渐进步骤的方式来更进一步说明这个困境，从救恩的层面开始，然后到集体合一的层面结束。每一步我们都强调与基督联合是获得祝福的唯一方式。在开始的时候，当我们考虑救恩的层面时，时代论者会同意对合一性的强调，以

保证救恩之路的唯一性。到最后当我们考虑集体合一性的层面时，他们就会发现，他们必须打破两种神子民的想法。

所以，我们可以从称义作为救恩的一个层面开始。得救的人都是因信称义。此外，称义从最根本上来说是一件替代性的行为。基督的义被归算给我们，而我们的罪被归算在基督的头上。我们“在基督里称义”（加 2:17）。接下来，改变生命的能力也从基督而来。我们“在基督耶稣里成圣”（林前 1:2）。圣灵的果子来自与基督联合（约 15）。这种与基督联合的语言与加拉太书 3 章的语言很像。在那里，在称义的上下文里，保罗说，我们“因信基督耶稣都是神的儿子”（加 3:26）。然后他继续说，我们“在基督耶稣里都成为一了”（28 节）。然后我们可以继续提出更明确强调集体性合一的表达：我们在“一体”里与神和好（弗 2:16），我们“在基督里成为一身”（罗 12:5），“是基督的身子”（林前 12:27；弗 1:23）。

与基督联合是一种有机的联合，把救恩（包括称义、成为后嗣、和成圣）和集体合一紧密地交织在一起。除非与基督联合，我们不可能得救，而与基督联合意味着成为唯一一种神子民的一员。

不过，时代论者很快就注意到，旧约中神的子民与基督联合的方式与我们并不一样。基督那时还没有道成肉身；他还没有受死；他也还没有复活；他亦还没有差派圣灵下来。那么旧约的人如何得救呢？他们按预期这些事情的方式，和一种原始“回放”生效的方式——否则在旧约中就根本没有救恩了。时代论者和非时代论者，只要想坚持得救之途的唯一合一性，无论如何都必须承认这条结论。但这样一来，在以色列和教会之间的差别，从根本上来说，

就只是神子民在基督来临并成就救恩之前和之后的差别。

此项推论还可以用另外一种方式看出来，即询问犹太人后代的未来如何。这些人如何得救，并获得他们的产业呢？现在基督已经完成了他的工作，救恩不再是一种预表和影儿，不再属于期待或预尝的阶段。救恩只能通过与基督联合而来，并没有其他途径。这个救恩，无论是现在还是在千禧年的时候，使犹太人和外邦人都成为基督的“成员”。他们共同组成一种新人类。这样，我们就无法想象在一位元首之下，在基督里面新人类的分割。我们无法想象一种千禧年，在那时救恩是通过与一人——那末后的亚当、耶稣基督——联合而来，但这联合却被两种神的子民所分割，因为他们有两种产业，两种结局，一者在天，一者在地。✝

教会

ChurchChina



非卖品

《教会》网络杂志
双月刊 逢单月11日出版
主页：<http://www.churchchina.org/>
投稿：cc@churchchina.org