

教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服务教會 传扬神的国度

2008年9月第5期 总第13期

现在是什么时候？

奥运后的中国与教会未来发展趋势

浮沉后现代思潮中的教会

现代与后现代处境中的“圣徒相通”

影响人“心”的力量

中国教会需要路加

多元主义和基要主义张力场中的基督新教信仰

现代和后现代张力场中的“不信派”神学

神退民进的盛宴

教会 双月刊
ChurchChina

2008年9月第5期 总第13期

September 2008

2008年9月第5期 总第13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。

目录

本期焦点

- 03 林慈信 / 现在是什么时刻？——福音派基督徒的危机与挑战

当代评论

- 07 蔡少琪 / 奥运后的中国与教会未来发展趋势

神学探讨

- 12 李健安 / 浮沉后现代思潮中的教会
20 曾劭恺 / 现代与后现代处境中的“圣徒相通”

圣经辅导

- 29 迈克·艾姆雷特 / 影响人“心”的力量

历史回顾

- 36 亦文 / 中国教会需要路加

经典译介

- 41 马丁·郝内克尔 / 多元主义和基要主义张力场中的基督新教信仰
48 附录：何当 / 现代和后现代张力场中的“不信派”神学

主内书评

- 52 老漫 / 神退民进的盛宴——读薛华《前车可鉴》笔记



现在是什么时刻？人类的历史已进入什么时代？教会应如何回应？

研究历史的进展，分辨所处的历史时刻，素来不是福音派属灵传统的一部分。除了认清主必快来，我们必须脱离世界，努力传福音，分别为圣，追求圣洁，我们的属灵观是分隔的：属灵的管属灵，属世的管属世，两者毫无相关。这种情况近年来有了转变。当前许多事无不令人担忧：天灾人祸，伊斯兰教的复苏，家庭与道德的崩溃，同性恋群体的政治力量，新纪元运动的兴旺，福音派神学与教会的无能，市场学代替上帝的话在教会大行其道，世俗心理学取代圣经辅导，上帝的儿女们饥饿。我们不得不问，现在究竟是个什么时刻？基督徒的生活，教会的事工模式，不知不觉中越来越属世。教会诚然在世界上，但世界不可侵入教会。事实上，我们要拒绝世俗文化，却已被世俗文化侵蚀。

—

现在是什么时刻？

从西方思想与文化史来看，我们已处于后现代时期。后现代有别于现代，后现代批判现代文化，却又是现代文化的延伸。现代文化自16世纪文艺复兴开始，

强调个人的绝对自主，拒绝服从权威，特别是宗教权威，相信科学（严格地说是迷信科学），相信理性。17、18世纪理性主义和实验主义，是启蒙运动的代表，早期现代思想的象征，代表人物是笛卡儿，斯宾诺沙，洛克，休谟等。到1790年代，康德把人类理性和科学的自主再推一步，彻底拒绝权威，将宗教信仰与伦理道德置于理性科学范围之外的所谓“真理界”，理性与科学仅限于探讨事物的外表；至于真理（上帝、自由意志、永生、爱、伦理等），则不是人的理性可以知道的。

康德是现代思想的分水线；19世纪的哲学，后期的现代思想，都深受康德的影响，以主观取代客观，以相对取代绝对，如浪漫主义（主张真善美是主观的）、唯物主义、历史批判与圣经批判、达尔文的进化论，及存在主义（代表人物有祁克果和萨特）和虚无主义。唐崇荣牧师说，19世纪所提倡的思想，20世纪成为其实验室，把拒绝真理付诸行动，因此20世纪是个“愚蠢的世纪”，真是一针见血。

后现代思想与后期的现代哲学一样，是彻底的人本主义，拒绝顺服上帝与上帝话语的权威，相信人的自主，尤其是主观的，感觉的自主。因此，拒绝正统圣经信仰的，往往笃信现代思想。例如，以巴特

[1] 本文原名《认识时代：现在是什么时刻？》，现题目为编者所拟。——编者注

(Karl Barth)、布伦纳 (Emil Brunner)、托伦斯 (T.F. Torrance) 为代表, 深受存在主义影响的新正统神学人士, 虽自认是福音派 (比较准确的称谓是“新福音派”), 却缺乏批判后现代思想的内在能力。这可以从过去二十年来香港某些华人神学家的言论看出。他们致力于面对当代思想, 与普世神学界对话, 但不能提出从圣经出发的启示, 只能参与世俗神学界的讨论, 结果被世俗思想吞没。与新派神学开山鼻祖士莱马赫 (Friedrich Schleiermacher) 一样, 他们要向现代知识分子作见证, 试图证明基督教信仰符合当代思潮, 动机值得钦佩, 但放弃了圣经的绝对权威, 视“圣经无误”等教义为过时, 反而弄巧成拙。这是教会讲坛闹饥荒最关键的原因之一。

西方后现代的典型宗教信仰就是新纪元运动 (New Age Movement), 相信人就是上帝, 上帝就是人; 上帝与宇宙同一, 自然界就是上帝; 而人类与自然界同一, 是彻底的一元论 (monism) 和泛神论 (Pantheism)。^[2] 后现代的典型哲学思想是解构主义, 代表人物是德里达 (Jacques Derrida), 相信“文本死了”, “作者死了”, “读者死了”, 意思是: 宇宙里没有意义, 文字没有意义, 作者原来的意思是找不到的。^[3]

人类的灵魂在哪里? 谁带领我们的下一代, 教导他们“文本有意义”? 如何从研读圣经开始, 建立文字、话语的意义, 进而建立人类的思想、文明?

二

现在是什么时刻?

从中国历史进程看, 中国在国际舞台面前“站了起来”, 洗脱了鸦片战争以来列强入侵的国耻, 这段历史可说告一段落。目前中国和海外华人 (“文化中国”) 所面临的挑战, 与西方世界差不多一样: 家庭与道德

的崩溃, 生态危机, 能源危机, 资本主义带来的人与人之间的疏离、物质至上、享乐主义、贫富悬殊, 教育面对自我的一代 (“Me” generation) 的无能, 信息泛滥和东方宗教的复苏。中国教会已从农村家庭教会在逼迫中复兴的时期转化到城市教会时期。今天的中国, 城市教会如何, 直接影响到农村教会如何。1978年后开始浮现的“文化基督徒” (在中国研究基督教的学者) 已经迈向成熟, 从早期的向西方寻找资料, 初步翻译的尝试, 到目前的经典翻译和注释, 说明基督教作为一个社会制度, 一个人类的宗教, 已经从中国社会的边缘进入到“主流的边缘” (margin of the mainstream)。

在目前的中国, 基督教内部的发展又如何? 多年来福音派着重个人的宗教经历, 传福音, 教会增长, 而忽略神学思想的发展, 护教与对文化的批判与重建, 因此目前最新的趋势, 乃是新福音派神学 (neo-evangelicalism) 在国内日趋重要, 吸引城市型牧师与专业人士基督徒; 强调活动、联系、人际关系, 试图脱离过去基要信仰的狭隘、关闭。过去三十年, 中国教会受到普世教会的关怀、支持, 已经从上一代的单纯, 进入到功利主义和其它世俗现象兼具的状态, 和海外福音派没有太大的分别。

中国的灵魂在哪里? 中国教会的灵魂又在哪里? 谁来为中国的灵魂哭泣? 谁愿意以上帝的话语, 一个一个生命地建立中国人的灵魂, 一个一个小组地建立中国教会的灵魂? 没有快捷方式, 只有努力耕耘的挑战。

三

现在是什么时刻?

从福音派教会与神学的趋势来看, 目前正是福音派教会逐渐 (或快速) 地失去正统信仰的时刻。福音派的

[2] 这方面的分析, 可参考琼斯博士 (Dr. Peter Jones) 的网站: Christian Witness in a Pagan Planet (www.cwipp.org)。

[3] 福音派神学家对解构主义最中肯的介绍, 是三一神学院 Kevin J. Vanhoozer 的 *Is There a Meaning in This Text?* 一书 (中译: 范浩沙, 《神学诠释学》, 校园, 2007); 笔者认为范氏对解构主义太客气, 大可做出更强烈的批判与响应, 但他对解构主义的诠释却很详细、中肯, 此书不可不读。

教会从宗教改革继承了扎实、丰富的传统，强调惟独圣经（圣经是信仰生活最高的权威，教会不是）、惟独基督（基督是神人之间唯一中保，圣人不是）、惟独恩典（人不可靠自己行为得救）、惟独信心（人不可藉圣礼或好行为得救）和惟独为了上帝的荣耀（救恩，人生与整个宇宙的目标）。宗教改革第二代的英国清教徒运动（Puritanism, 1555-1710）将宗教改革所重新发现的纯正福音，就是十字架和悔改的信息，向英国大小城乡宣讲，带来整个社会的基督化、福音化。18世纪初有德国的敬虔运动（German Pietism, 清教徒的第三代后裔），1730-40年代卫斯理（John Wesley）和爱德华兹（Jonathan Edwards）作代表的“大觉醒”（The Great Awakening, 清教徒的第四代后裔），使英语、德语世界的教会得从圣经和与神直接的亲密关系，经历了更新，进而推动社会改革，海外宣教，普及教育，儿童主日学，废除奴隶制度，慈善事业等运动。这是我们的属灵遗产，福音派目前却忽视它，因此我们正在失去我们的灵魂。

福音派一词原指离开天主教的基督新教，特别是德语与西班牙语世界。18世纪大觉醒运动之后，凡受到大觉醒运动影响的第二、三、四代英国基督徒，都被称为福音派（the Evangelical Party），如校园团契运动（International Fellowship of Evangelical Students）的先祖西面^[4]，终生致力废除黑奴制度的英国国会议员威伯福斯（William Wilberforce）等。在美国，南北战争（1861-65）之前，多数牧师都关注社会改革，与传福音并不对立，如纽约市公理宗牧师，最著名讲道家之一的 Henry Ward Beecher 与惠敦大学的创办人 Jonathan Blanchard 等。内战时期，改革宗长老会（Reformed Presbyterian Church of North America）领先经营“地下铁路”（the underground railroad），藏匿、运送逃离主人的黑奴。

从上述的简介可看出，福音派绝不仅是着重读经、祷告、传福音、过圣洁生活的基督徒，更不能被社会学家约化为“任何喜欢葛培理的人”（anyone who likes Billy Graham）。福音派有圣经、神学、敬虔、复兴、宣教、护教、社会服务与改革等丰富的传统。

可是，1870年代起，自由派神学从欧洲打进美国神学院，美国教会受到严峻的挑战。响应自由主义挑战，从本着圣经从事护教的，首先有普林斯顿神学院的贺治（Charles Hodge）与华尔非德（Benjamin Breckinridge Warfield），直到1920年代该神学院及长老会总会被自由派人士垄断。1898年，荷兰首相、阿姆斯特丹自由大学校长、系统神学家凯波尔（Abraham Kuyper）到普林斯顿大学演讲，向美国教会大声疾呼，不要步欧洲教会的后尘；他指出，人类文明永远是偶像敬拜和敬拜真神之间的斗争。1900年代，不同宗派、学派的福音派领袖在《基要》（The Fundamentals）系列书籍里都发表了正统信仰的讲述，这样一个跨宗派护教运动值得今天的我们回顾与效法，建立一个宗派、学派之间的见证，重申纯正信仰，联合众宗派的信徒。

福音派教会有否把凯波尔的信息放在心上？回顾历史我们不难看见。1890年代是学生海外宣教志愿运动（Student Volunteer Movement for Foreign Missions, SVM）的黄金时期，慕迪（Dwight L. Moody）所宣讲简单的福音^[5]对英美大学生的影响到了高峰，该运动的灵魂人物慕特（John R. Mott）的口号是“在这一个我们的世代，把福音传到全世界”（The evangelization of the world in this our generation）。西方工业革命带来社会上富裕和贫富悬殊，维多利亚时期是大英帝国的颠峰期，宣教运动在这时期把福音传到中国、印度、非洲、拉丁美洲等世界各角落。圣经学校纷纷在各城市成立。^[6]

[4] 西面（Charles Simeon, 1759-1836），多年在剑桥市圣三一教堂，训练学生，后来这些学生创办了圣经公会，宣教差会等。

[5] “简单的福音”，用独立机构的形式，大型布道的方法传福音，避免教义上的护教，见 George Marsden, *Fundamentalism and American Culture* 一书。

[6] 如宣道会的宣教士训练学校（The Missionary Training Institute, 今 Alliance Theological Seminary 与 Nyack College），慕迪圣经学院（今 Moody Bible Institute）等。

可是，虽然宣教士的人数日增，圣经学院在成长，教会的内部，特别在真理、教义上却日趋腐烂。1870-1880年代，自由派神学首先进攻神学院，其影响到了20世纪初已经在讲台上看得出；1920年代是美国主流宗派与附属的神学院被自由派神学垄断的时期，普林斯顿神学院的保守派被逼离开，1929年创立威斯敏斯特神学院（Westminster Theological Seminary）。1930、1940年代，不仅长老会，浸信会也有自由派与基要派之争，1940年代末，保守浸信会（今“浸宣会”）离开美北浸信会（Northern Baptist）而成立。

面对自由派神学，福音派除了有一部分人士离开主流宗派另起炉灶以外，还有一些愿意在主流宗派里进行改革，或与主流宗派对话。富勒神学院（Fuller Theological Seminary）是此“新福音派神学”的代表。他们在1940年代末的目标是令人敬佩的：西方社会正面对人类文明的危机，教会应成立一所“西岸福音派的哈佛大学”，建立符合时代需要的思想，发表一些被学术界尊重的著作。可是，进入1960年代，富勒神学院放弃圣经无误的教义，在哈柏（David Hubbard）领导下，成为一个超宗派，对自由派神学友善的高等学府。^[7]

1980年代起，其它福音派的神学院与神学家也效法富勒，努力在圣经研究和神学思想界上争取发言权。结果，传统的纯正教义日益被忽略，连斯托得（John Stott）也提出论据来反对圣经无误。^[8]巴刻（J.I. Packer）说得对，目前全球神学家的共识是：圣经是一本人写的书。^[9]《洛桑信约》（*The Lausanne Covenant*, 1974）是代表全球福音派的信仰宣言，宣告圣经无误是我们信仰的基石。1980年，福音派神

学家兰姆发表他的新正统神学宣言，全面接受巴特的思想，可以说是新福音派正面接纳新正统神学的代表作。^[10]1980-81年《今日华人教会》也有类似的文字，正面介绍现代（即自由派）神学，却没有提出批判。上述的也正是今天华人神学界的现象。

兰姆的新正统信仰告白至今快三十年了。过去二十多年，教会被各样的世俗思想侵蚀，兹列出一些典型的主张：市场学与广告学（教会增长学），教牧辅导（以世俗心理学左右辅导中圣经的使用），新纪元的冥想（“内在医治”等），对人类的乐观^[11]，不承认上帝全知的“神的开放性”神学^[12]，和对罪的重新解释^[13]。而面对教会的极度世俗化，福音派人士做出了什么响应？

福音派的灵魂在哪里？谁来建立护教的阵营，团结不同宗派与学派（包括浸信会，时代论，卫斯理宗，改革宗，宣道会，播道会，各种华人自立教会、宗派与差会等），联系所有相信圣经的默示与无误的人士，向教会世俗化提出“另类”的声音（其实是历史上的正统、福音派信仰），重建福音派教会的讲台与教育事工？

现在是什么时刻？是否我们醒过来的时刻？是否又一次宗教改革的前奏与黎明？✦

作者简介

林慈信牧师，海外华人神学工作者，中华展望（www.chinahorizon.org）总干事，国际神学研究院（www.itsla.edu）系统神学教授。

[7] 关于富勒神学院的蜕变，见该校委托 George Marsden 著的校史 *Reforming Fundamentalism*。

[8] 参 John Stott 的 *Evangelical Truth*。

[9] 见 J.I. Packer 对圣经无误运动的著述 *Truth and Power*。

[10] 见 Bernard Ramm 的 *Beyond Fundamentalism*，1980年出版。

[11] 从 Norman Vincent Peale 和 Robert Schuller 的“积极思想”到 Joel Olsteen 等的成功神学。

[12] *The Openness of God*（神的开放性）一书由 IVP 在 1994 年出版，代表人物是 Clark Pinnock 与 Roger Boyd，分别是加拿大和美国的浸信会神学家。

[13] 一位 Biola 大学的心理学教授竟然说，“罪”就是人的需要没有被满足！



奥运后的中国与 中国教会未来发展趋势

文 / 蔡少琪

编者按：奥运结束，中国回到日常生活中来，国家和教会此后的日子将会如何，相信是许多基督徒心中的一个重要议题。本文作者蔡少琪弟兄系香港九龙城浸信会牧师，曾于建道神学院任教八年。九龙城浸信会创立于1931年，为香港最大教会之一，会友达一万四千名，许多大型聚会，如著名的“港九培灵研经大会”即在此举行，建道则是香港最大和主要的神学院之一。相信蔡牧师所代表的，一定程度上是香港教会的主流立场与感想。本刊希望借此文促进香港和内地教会彼此更深的了解与交流，共同思考和面对文中所涉及到的，诸多极有价值的问题。

又艰难又强盛的中国年

2008年是北京奥运年，也可以说是中国年。2007年年底美国《新闻周刊》以“中国崛起”（What's Next: China）为封面，把2008年视为中国跃登世界舞台中央的一年，北京奥运则是中国的亮相盛会。主题文章《一个强悍而脆弱的超级大国的崛起》（The Rise of a Fierce Yet Fragile Superpower）的标题关注到中国有强盛和脆弱的双重性。2008年相继发生的雪灾、西藏问题、四川地震和奥运等题目，向世人显露出崛起了的中国又艰难又强盛的双重性。

北京奥运宣示中国已经和平崛起了

从北京奥运的会徽、目标到口号，中国希望向世人宣示，中国已经和平崛起了！奥运成为一个契机，去宣示中国改革开放30年来伟大的成就，也表征中国已经脱离自鸦片战争以来的病夫形象，再次以巨人的角色屹立在世界舞台上。“舞动的北京”的会徽是要表示“中国在敞开胸怀，欢迎世界各国、各地区的人们”，“到北京来”，“体会这个国家的蓬勃生机”。北京奥运的目标是要让“世界人民更充分地了解和体验中国的历史、文化、人民和自然风光。”人民网《“感谢奥运”调查报告》指出：“从‘东亚病夫’到体育强国的改变，

国人急需通过北京奥运会来证明这一切。”国家主席胡锦涛也曾说：“举办奥运会，是我国各族人民的共同心愿，是中华民族百年企盼，是全国的一件大事。我们一定要尽最大努力把奥运会办好，以增强全国各族人民的自信心和奋斗精神，增强中华民族的自豪感和凝聚力，共同为实现中华民族的伟大复兴而奋斗。”

同一个世界，未必有同一个梦想

北京奥运的口号是“同一个世界、同一个梦想”，要突显在全球化下，中国人民愿意与世界人民共同奋斗，共创一个更美好的人类家园。自2001年加入世贸以来，中国作为世界工厂的形象深入全球民心。中国持续的高速增长，让国人充满自信，希望借着北京奥运，让世界认同中国是一个能促进世界和平的大国。但中国人的期望在2008年伊始就面对极大挑战。

一月百年一遇的雪灾，好像唤醒预备盛会的中国，要迎接的不一定是各国的掌声，反而是一连串冰冻刺骨的挑战。西藏事件与随后西方媒体部分不实的报导或扭曲性的图片剪裁，部分西方政界和媒体的针对性批评，及支持藏独的人士在世界各地冲击奥运圣火的场面，给梦想得到各国赞扬的中国人民泼了一场场的冰水。中国人民才醒觉到，西方对中国的崛起抱有一份极大的疑惑、偏见和担忧。西藏事件激发了全球华人（特别大陆留外人士）极大的民族情怀，中西方的冲突开始表面化。以改革开放为国策的中国，如何面对因中国崛起而产生的国际冲突，是未来的一大挑战。

后西方时代和世界版图的重整

北京奥运年将标志着一个后西方时代的开始。在世界各地研究全球化（Globalization）的众多论述中，都提到在全球化下有地方化（Localization）、多样性（Multiplicity）和特殊性（Particularity）的现象。后现代主义又强调各个群体的多元性。展望未来，中国会又高举全球化又保留地方化和特殊性。加入世贸后，

中国逐渐接纳了许多世界游戏规则，但中国仍坚持独立自主的外交政策，并坚持走有中国特色的发展路线。当西方强盛时，他们强调世界各国必须采取公平竞争，西方也持续地以普世人权价值和民主政制去批判中国，尝试改变中国。但当西方国力开始滑落，他们却开始惧怕中国经济实力的入侵，他们开始修改游戏规则来阻挡某些公平竞争！西方也开始强调地方化和保护主义！最近世贸多哈谈判的失败，再一次突显西方强国再不能统摄世界发展的方向，并更加突显中国、印度、巴西和石油国家国力兴起的事实。世界方向由以美国为首的西方带领的模式已经走向尽头，美国国力充满严重隐忧及衰弱，在多元的势力割据中，中国的份量会快速提升。邓小平时代的“韬光养晦，决不当头”的外交政策将面对极大调整，基于海内外的期望，中国将更强调自己的立场。

并且，西方不能再站在道德高位上。美国政府用谎言制造入侵伊拉克的借口，西方（特别美国）就不再能对中国和各国指指点点。展望未来，相信中国政府就中国人权自由、政制改革、民主发展、信仰自由等西方关注议题，会越来越用地方化、特殊性及符合中国国情等理由去抗拒西方或善或恶的批评和建议。并且，西方政界和媒体也将越来越醒觉到，中国特色的发展模式将在许多第三世界国家中大大打击西方的主张。中国的发展模式将成为一个能抗衡传统西方发展模式的另外一种重要典范。不少发展中国家参考的模式不再单单仿效西方，中国将成为一个重要仿效和拉拢对象。

2008年将标志着西方媒体和西方价值观不再统摄世界。在文化方面，随着中国国力的提升，并国家领导人非常支持传统中国文化的大方向下，国内用现代化方式重新整理的儒家和传统思想将在中国主流文化占有一个重要地位，在海外，借着国家支持的“孔子学院”等计划，中国传统文化有再生的迹象。中国知识分子过去20年非常羡慕和欣赏西方文化的大热潮将会有大大减弱的趋势。西方文化仍是不少知识分子希

望了解的文化，但不一定再是仰慕的对象。自 1989 年始，不少中国知识分子的心灵之门向福音的大门大大敞开，让城市教会和知识分子教会成为中国教会的新兴力量。但这外在的环境将大大改变。随着中国国力强大、中国传统儒家等文化和民族情怀的膨胀，中国人如何看待西方文化和西方价值观，会有很大的改变。因为中国基督教在历史上被许多中国人看为亲西方，自六四以后知识分子向往西方文化和基督信仰的热潮有快速减弱的趋势，如何向中国下一代传讲福音，将会受到极大挑战。展望未来，基督福音文化将需要更多与新的中国传统文化作对话和交流，正如在 19 世纪末、20 世纪初基督教来华的时候相近。

在宏观历史上，不少人看西方文化是基督教文化，但随着欧洲的活跃信徒人数急速减低，在文艺复兴后的，特别是后现代化下的西方，基督教文化根本就不是潮流文化。两百多年全球的宣教历史中，基督教的发展伴随着西方势力的扩展，传教事业在全球各处都有发展，近年提出“亚非拉”信徒会超越西方信徒的观念，会越来越明显。基督教本不应该、也不能靠着西方文化的优势作为传扬福音的基础。在早期教会，基督徒就受到强盛的西方罗马帝国的排斥和逼迫，使徒彼得、保罗等都在罗马帝国的镇压下殉道。但基督徒借着活出与神性情有份的生命，借着真爱、真公义、真圣洁的生命，好像瓦器里存着宝贝，带着属神的大能和香气，虽然是弱势的社群，但靠着福音的大能，改变了当时强盛的罗马帝国。

中国教会的发展必须要回到福音大能的根本，回到纯正的福音。西方模式的基督教是其中一个参考对象，却不是指标。西方基督徒领袖和信徒中有不少是真诚关心中国的好朋友，他们的智慧和协助是我们珍惜的，但中国教会必须走一个扎根圣经，面对当今中国处境的牧养神学路线。如何发展一套植根圣经、高举纯正福音、响应当今中国国情、容纳不同政制模式的基督信仰架构和价值观，将会是未来 20 年中国基督教发展的一个重大挑战，也是我们应有的本份！

“外强中忧”的中国更需要真爱、真理和公义

五月四川的大地震震撼了中国及全球华人的心灵，将中国人的丑陋和美善的两面都显露出来。“豆腐渣”学校不单带来了许多家庭的悲哀，也丑陋地向世人显出中国仍很落后的一面。温家宝总理 2003 年在哈佛大学的演说仍将代表崛起中的中国：“人多，不发达，这是中国的两大国情。中国有 13 亿人口，不管多么小的问题，只要乘以 13 亿，那就成为很大、很大的问题。不管多么可观的财力、物力，只要除以 13 亿，那就成为很低、很低的人均水平。这是中国领导人任何时候都必须牢牢记住的。”

在政府带领下，中国全体军民同心抗灾的热心，全球华人的高度凝聚和关爱，却又清楚地向全球显示出，新的中国已经和平崛起了！中国人的真情、坚毅、决心、极大的团结力和高度的动员力，在地震救灾高峰期，让中国人和全球华人仍能无愧地带着自信在全球人民面前站起来！奥运中，大型优美的建设实在振奋不少中国人的心灵，让他们很具体地看到中国已经崛起。与此同时，小节的忽略、众多重量不重质的问题陆续显露。展望未来，人心败坏、环境污染、制度老化等根本问题将陆续显露。屈原的名句“路漫漫其修远兮”仍是每个关心中国发展的人的心路历程，“外强中忧”仍是 21 世纪前期中国的面貌。关心中国的基督徒绝不能被中国外表的强盛所蒙骗，表面强盛的中国仍非常渴求真爱、需要真理、期待公义。中国需要福音，因为中国人需要真爱、真理和公义，并永恒的生命！

“外盛中虚”的中国教会需要“深耕广种、立德立义”

四川地震后，我们看见许多海内外华人及海外基督徒的热心，也惊讶地看见许多国内三自或家庭教会的基督徒公开、积极、急速和热心地付出。为这些，我们充满感恩！若果中国企业有“走出去”的追求，我想

中国的信徒也有一个很大的期望，就是能走出教堂或聚会点，真正服事我们的同胞，活出主耶稣的教导，成为世上的光和盐。随着中国国力的腾飞，不少海外基督徒领袖期望中国教会很快就成为全球宣教大军。在这方面，我们需要努力，需要非常谨慎。

但我们也绝不轻浮，绝不能忘记，相对整个国家的整体力量和人数来说，中国基督教的实力整体上仍是薄弱，中国教会仍是少数派。在2005年为《时代论坛》写的《福音与21世纪的中国》系列文章中，我已经对“中国教会人数有多少”提出质询。^[1]我曾指出“中国信徒有七千万、八千万、甚至超过一亿”的计算应该被大大高估了，我更确信“中国信徒数字只可能在二千万左右。”

参考表一，在全国，信徒比例占总人数1%以下的省/直辖市有16个，在1-2%中间有9个，2%以上的有7个。若果2%以上的省/直辖市算是有多少影响力的少数派，则在全国28省/自治区和4个直辖市中，基督徒占人口较为微弱的有25个之多。可以说，在全国大多数地区，基督徒都只是占人口总数中极为薄弱的一群。相关的论点是“中国家庭教会不是在大复兴中，而是正面临极大的转型危机，他们在思想如何守业，如何防止老弱的教会不被时代和异端洪流冲走。”

我以“外盛中虚”来形容中国教会。“外”是指两方面。1) 外表数字。很多中国教会，无论是三自和农村的家庭教会，表面聚会人数不少，但又委身、又有真理根基的基督徒有多少呢？2) 海外的猜想。海外教会常不经过审慎分析，就简单地接受了中国教会有极为庞大的信徒的看法，并有拔苗助长的危机，过急地期盼中国教会能急速地成为宣教的中国，成为宣教最后一棒。

表一 中国大陆基督徒占总人口比例
(按比例升序排列)^[2]

| 省 / 直辖市 | 人口 (万) | 基督徒信徒人口 (万) | 信徒比例 (%) |
|-----------|---------------|---------------|-------------|
| 西藏 | 284 | 0.5 | 0.18 |
| 天津 | 1115 | 2 | 0.18 |
| 广西 | 5002 | 12 | 0.24 |
| 北京 | 1633 | 4 | 0.24 |
| 广东 | 9449 | 26 | 0.28 |
| 湖南 | 6806 | 30 | 0.44 |
| 海南 | 845 | 4 | 0.47 |
| 河北 | 6943 | 40 | 0.58 |
| 山西 | 3392 | 20 | 0.59 |
| 新疆 | 2095 | 13 | 0.62 |
| 四川 | 8127 | 52 | 0.64 |
| 内蒙 | 2405 | 17 | 0.71 |
| 青海 | 551 | 4 | 0.73 |
| 湖北 | 6070 | 50 | 0.82 |
| 江西 | 4368 | 40 | 0.92 |
| 甘肃 | 2617 | 26 | 0.99 |
| 贵州 | 3976 | 40 | 1.01 |
| 上海 | 1858 | 19 | 1.02 |
| 重庆 | 2816 | 30 | 1.07 |
| 宁夏 | 610 | 6.6 | 1.08 |
| 陕西 | 3748 | 46 | 1.23 |
| 山东 | 9367 | 118 | 1.26 |
| 吉林 | 2730 | 35 | 1.28 |
| 辽宁 | 4298 | 60 | 1.40 |
| 黑龙江 | 3824 | 60 | 1.57 |
| 江苏 | 7624 | 157 | 2.06 |
| 云南 | 4514 | 118 | 2.61 |
| 福建 | 3581 | 118 | 3.30 |
| 浙江 | 5060 | 183 | 3.62 |
| 安徽 | 6118 | 300 | 4.90 |
| 河南 | 9896 | 500 | 5.05 |
| 全国 | 131722 | 2131.1 | 1.62 |

[1] 关于这个系列的文章，可参阅 <http://www.chinesetheology.com/KivenOnChina.htm>。

[2] 此表的数据参考远东广播的《海棠叶、祷告心》一书。其它相关的数据或分析，可参考 <http://www.amitynewsservice.org/page.php?page=1230>; <http://www.chinesetheology.com/ChineseChurchesLink21Century.htm>。

在“虚”的方面，特别是在专业才能、知识水平、经济实力方面上，中国教会仍然在很多省份中是薄弱的边缘组织。中国教会，特别是传统的、以农民信徒为主的省份（如河南）面对着严峻的转型挑战。同工素质的提升，建立一稳固又能持续增长的牧养体系，并发展一套能吸引现代城市化下年青人的传福音模式，需要整整一代人的努力。当国家急速城市化和知识化时，很多仍是老人多、农民多的教会模式实在面临危机。不少冷静的中国事工参与者经常目睹中国教会的薄弱和眼泪，在局部领域的持续发展上我们带着感恩，但我们不能忽略许多教会在衰退或停顿中的现实。

中国教会发展的另一个难处就是不容易同心协力。除了神学路线的问题，彼此对对方及中国国情的掌握也有极大差异。我曾提出中国的基督徒大概可以分四种不同的路线：顺服派、低调派、建设派和先知派。^[3]“顺服派”非常接受中国现今的政治实况，也持守圣经要基督徒顺服在上掌权者的看法，亦会紧密认同国家的政策。“低调派”相信惟独福音能改变人心和社会。他们较为持守政教分离的立场，也知道自己在实力上的限制，故不愿与政府有太多交往，只注重热心广传福音。“建设派”较多来自城市教会。认为基督徒不单要注重福音，也必须对社会作合宜的关怀。他们在积极传福音外，也积极贡献社会，无论在赈灾、扶贫、医疗或教学上都尽力参与，在家庭群中也是如此。“先知派”大多认为，社会的问题不能单靠改变人心去解决，必须改变人的价值观和政治制度，在现实环境中，他们碰钉的机会也必最多。

展望未来十年发展，我的祈求是盼望“低调派”和“建设派”有更大的发展，建立更强壮、爱神、爱人、爱同胞的教会，待中国基督徒的实力和纯洁性都有所提升时，我们再思想如何更有能力协助国家走上更美善、更公义的道路。

在未来十年中，中国国力越腾飞，中国教会整体的相对实力可能更薄弱。但靠着圣灵的大能，若中国教会能在牧养模式的转型中，在建立有系统的模式及持续培养属灵领袖上，在发展能响应时代的信息和直接服事社会的工作上有所进步，中国教会将在腾飞的中国有极大发展空间。物质越发达，人心越空虚，相信如果我们能发展好几套城市教会成功的牧养模式，将会有更多知识分子、专业人士和领袖人物成为中国教会的新力军。当2020年中国将成为世界首列的强国时，中国教会的影响力也能较为成熟，宣教的中国的梦想将有逐步实现的机会。

有分于策划中国事工的同路人，我们必须带着一份又感恩又冷静的分析力！一方面看见不少教会仍能健康地成长，能转型并开始注重宣教和社会关怀；另一方面，我们必须有深耕广种和长期作战的心态。早期教会改变罗马帝国经历了十大逼迫和约三百年的时间。

展望将来，我们必须建立一种“深耕广种、立德立义、同心协力、建基基督、长期委身”的态度。2008年可能是世界势力版图重划的一个关键年，也是中国教会策略需要调整再思的一个关键年。我们仍有宣教的中国的梦想，但我们也必须正视实况，掌握真相，脚踏实地，高举福音，并紧靠圣灵的大能，坚持流泪撒种，期盼欢呼收割的日子。“多难兴邦”显出中国人民的决心，基督徒也必须持定，常历经灾难、多经历挑战的中国百姓和中国教会是神所疼爱的。圣经提醒我：“因为主所爱的他必管教，”并且，“凡管教的事，当时不觉得快乐，反觉得愁苦，后来却为那经练过的人，结出平安的果子，就是义。”（来12:6, 11）深信那创始成终的主，必能带领中国度过各种难关和挑战，也深信神要率领中国教会，在向万民传福音的大使命上有份！神爱中华，你我都有份！让我们同心合意，“深耕广种、立德立义、同心协力、建基基督、长期委身”！✝

[3] <http://www.chinesetheology.com/ChinaByKC/ChinaNeedsGoodChristians.htm>



浮沉后现代思潮中的教会

文 / 李健安

引言

20 世纪 70 年代起，后现代主义渐成一股不容忽视的思潮，并于十年之间由边缘文化转为主流文化，渗透并且主导了学术各领域之前沿。这股思潮也侵入了教会，影响教会的诠释学、管理学、崇拜学等，使教会传统的“犹太 - 基督教伦理道德模式”转变成为更开放、更相对化的模式。对后现代主义的认识与了解，已是燃眉之急，不容迟缓。

本文尝试从各层面阐述后现代思潮对今日教会的冲击与影响。希望藉此启发教会正视危机，深思如何应对、化解、回应这一挑战，避免陷入更深之淤泥中。

一、什么是后现代主义？

1. 西方思想史发展中的后现代主义定位

从罗马帝国没落到文艺复兴 (A.D.1400-1600) 这一段时期，一般称为中古世纪 (middle ages A.D.c470-1453)。由中古世纪步入文艺复兴，标

志着西方文明由古希腊至罗马文化再而进入现代期之前的一个重要转化。中古世纪的社会是以神权为中心的社会。文艺复兴则反过来以人为一切的中心；从神学研究转而以人与自然为研究的中心，文艺复兴艺术家的创作题材由圣经转向自然界及人体，并注重人体美感，就是这一转化的体现。这一转向促进了 17 世纪的科学知识发展，以及对传统信仰与社会的质疑和批判，进而催化了理性的抬头，带动开创了 18 世纪的启蒙时期 (enlightenment)。随着启蒙时期而来的是理性主义 (rationalism)。步入 20 世纪时，理性的绝对化臻至高峰，导致科学主义 (scientism) 的产生。

后现代主义是当理性被尊于宝座，知识被高度系统化，囚囿于只有科学理性才是最终极标准的笼格中的一个反思潮，尝试把那极右摆的钟摆拉回。

2. 后现代主义之定义

后现代主义是什么？这是个很难回答的问题。后现代主义并不包含一个统一的思想，或存有一个主导性的主题。后现代主义所标榜的是多元，思

思想家各具其说，各自表述，都有一番自己的论说，如五彩缤纷的旗帜，又似商店里琳琅满目的商品，丰富多样。有人认为后现代主义只不过是“反现代”以不同形式粉墨登场；也有人认为后现代是一个中性的运动，在不同的领域（艺术、科学、形上学等等）以不同的形式出现；还有人认为后现代主义乃是对真理的观念采取一种自我冲突（self-contradictory）的攻击。

给后现代主义下定义是难的。

3. 后现代与认识论

后现代主义的问题，主要乃在于认识论（epistemology）。这牵涉到历史中三个不同阶段的认识论：前现代（pre-modern）、现代（modernity）和后现代（post-modernity）。

现代与后现代乃是两个紧紧相随的历史时段。按马克思以及韦伯（Max Weber, 1864-1920）的分法，现代乃是指中古世纪或封建主义之后的工业资本主义时期（Ritzer, 1990:2）。以性质而论，现代是反传统的，创新的，充满朝气与动力的。而后现代则是指紧随其后而来的社会与政治时代。从认识论的角度而言，这三个时代的特征如下：

1) 现代主义之前的时代，通常被称为前现代，特征是非常注重实在论（realism）。实在论认为，任何感官所能感觉的物体都有它们客观的存在，无关于心或心理上的事实。因此，前现代的世界所看到的是真理与经验的统一性。前现代思想家的一个重大任务，是去发现基要真理，以便价值与人的行为能够符合那终极的实体。

在前现代时期中，主导社会的乃是教义、信心及形上学之假设。

2) 当前现代逐渐发展为现代时，这统一的生命观就由前现代进入现代。现代的思维建基于 18 世纪的思维模式。在其中，人的理性被抬高为能够了解所有实体的唯一途径。而科学与客观知识的追求即成为人类的乐观前景。对于寻求科学确定性及伦理道德自主性的现代思维而言，“上帝”是一个多余、不必要的假设。

在现代的时期，主导社会的乃是科学知识。

3) 后现代思维则完全摒弃对统一性的探讨，既唾弃现代主义对人理性的高举，以及对科学作为探求实体基本架构之崇尚不移的信心，也唾弃现代主义对人类伦理道德及社会提升、进步之某种理想的信心。

在后现代的时期，主导社会的乃是科技，特别是信息科技。

用华特·安德森（Walter Truett Anderson）的比喻（Albert Mohler in Dockery, 2001:56），以上三个时代的认识论现象可以解说如下：

- ▶ 前现代的视角是：“There's balls and there's strikes, and I call 'em the way they are.”（有坏球，有好球，它们是什么，我就判成什么）^[1]
- ▶ 现代的视角是：“I call 'em the way I see 'em.”（我看到什么，就判成什么）
- ▶ 后现代的视角是：“They ain't nothin' until I call 'em.”（我怎么判，它们就怎么是）

二、后现代主义之缘起与沿革

后现代主义一词最早出现于西班牙作者弗·奥尼斯（Federico de Onis）1934 年出版的《西班牙暨美洲诗选》中。随后，德·费兹（D. Fitts）于 1942 年编辑出版的《当代拉美诗选》中再次使用

[1] ball（坏球），strike（好球）是棒球术语。——编者注



毕尔巴鄂古根海姆艺术博物馆，建筑解构主义的代表作

此词。这个术语在汤恩比（Arnold Joseph Toynbee 1889-1975）的历史研究中也使用过。汤恩比认为，后现代的标记乃在于西方绝对优势的结束，以及个人主义、资本主义与基督教的式微；当西方文明转向非理性与相对主义时，这后现代之传统即已开始；权势由西方文化转到非西方文化，以及一种新多元性世界文化中（Grenz,1996:16）。汤恩比于1939年进一步认为，从1914年第一次世界大战开始，到人类从此战事的废墟中步出时，整个世界即已挥别现代，进入了后现代。第一次世界大战这全球性的巨变是西方社会一个新的，但却未成形的意识形态的开始，这个惊惧梦魇粉碎了自由主义者的乐观憧憬，西方的文明文化被彻底夷为平地，促使人类聚焦于一个新的盼望，以一个崭新的方式去了解这世界。

哈桑（Ihab Hassan 1925-）则认为，后现代主义约于20世纪40年代兴起，最先出现在诗歌、文学中，然后进而影响美学、艺术、电影、电视、建筑等。李欧塔（Jean-François Lyotard 1924-1998）在《后现代状况》一书中认为，后现代主义产生于20世纪五六十年代；哈贝马斯（Juergen Habermas 1929-）则认为，后现代主义兴起于第二次世界大战之后，是一股反现代主义的思潮（郑祥福，1999:9-10; Albert Mohler in Dockery, 2001:54）。

后现代主义一词虽出现于1930年代，但作为一种文化现象，它却需经过三、四十年的酝酿，才

开始出现于社会边缘。在1960年代，后现代氛围开始吸引了那些尝试提供一个另类、激进并且反当时主导性现代文化的艺术家、建筑家以及思想家。在1970年代，后现代对现代之挑战进一步渗透进主流文化，特别是影响了不同层面的文化、文学、建筑学、电影业及哲学。1980年代后，后现代由边缘文化转为主流文化，逐渐侵入流行文化以及社会阶层中的日常生活。后现代理念不但被广泛接纳，且已普及化了（Grenz,1996:15-17）。

三、后现代主义之特质

1. 后现代主义之特性

后现代主义有以下几个重要的特质（Ritzer, 1997:8-9）：

- 1) 摒弃传统的宏观思想架构，故排除所谓世界观、宏大叙事（grand narratives），并也相应否定所谓之“独一无二总体透视”及“解答方案”之概念。
- 2) 后现代思想家倾向于重视现代之前时期所着重之情感、感受、直觉、默想、臆测、个人经历、风俗习惯、暴力、形上学、传统、宇宙论、巫术、神话、宗教情操、神秘经历等。
- 3) 后现代理论家拆除现代划分学术科门界线之作法。如虚构与理论，物象与实存等。
- 4) 后现代主义者拒绝现代所奉行之严谨、理性化学术方法进路。他们的策略是语不惊人死不休，过于以理性逻辑赢取读者的心。

后现代主义者采纳解构法（deconstruction）作为其知识探讨及理论进路。解构法强调借着解开绕着原文之传统观念、理论、理解，以期真正了解作者的写作目的与原意。解构法的目的，特别是要清除那些藩附在现代性中的陈旧理论的

乱团，它们被认为是已不再管用的、先入为主的观念。解构法并非想从这被解构的废墟中重建一个经修正、改良或更真实的理论，因后现代主义者根本不相信有终极真理的存在（George Ritzer,1997:10）。

2. 后现代主义诠释之五个特性

詹姆斯·塞尔（James W. Sire, 1994）给后现代主义之诠释作了五方面的特性规划（David Dockery in Dockery,2001:12）：

- 1) 任何事物事件都没有内在的意义。我们只能对世界作不间断性的诠释。
- 2) 对世界的不断观察所需要的是一种处境性的观察，而我们又是这处境的一部分。
- 3) 任何的诠释并不建立于外在的文本或是它的作者，而在于诠释者的相对观点及它的特定价值观。
- 4) 语言本身并不是中性的，且是相对性及深含价值的。
- 5) 语言传递并表达意识形态理念。

四、后现代主义之诠释学

1. 尼采：“上帝死了”与后现代诠释学

尼采（Nietzsche, 1844-1900）死前，已经拟就了那些后来发展成后现代思想的重要议题。尼采的名言“上帝死了”，彻底摒弃启蒙时期的认识论原则，为后期的哲学铺下了步向后现代主义之路（Grenz,1996:88-93）。

“上帝的死亡”不仅包含宗教意义，即因上帝的死亡，人得以完全解脱，不再受神桎梏，更重要的是指形而上学的死亡；上帝是形而上学拟人化的象征。随着上帝也就是形而上学的死，欧洲两

千五百年来的精神，就是那用以解释世界和存在的意义的精神或架构瓦解了，最高的价值解体了。而这种意义和价值曾是形而上学（上帝）所赋予并保证其有效性的。

对尼采来说，“上帝的死亡”在深层意义上是指欧洲精神已经不再是哲学探讨和基督教的架构与基础，此精神已经衰竭无力，再也不能指导人的思维。它那不言而喻的统治地位已彻底动摇。从深层来说，“这更指向迄今被看作人类存在最重要成就的精神成果的丧失，因为形而上学的本质是对一个超感觉的世界的信仰”（郑祥福，1999:89）。

尼采所说的“我们杀死了上帝”和“我们怎样把他杀死的”这两句话，对后现代主义诠释学来说，它背后含义乃是：人类因此透过启蒙运动和征服自然，使自我从长久以来强制和监护人类的“神”之下，被解放出来。“上帝的死亡”意味着欧洲思维框架的解体，这种思维方式完全失去了它的立足点与方向（郑祥福，1999:90）。

2. 福柯：“人死了”与后现代诠释学

尼采宣布“上帝的死亡”，随之而来的是“人的死亡”。人的价值乃来自神，也是神所赋予的。如果没有上帝，人就不能生活，至少不能像他以前那样生活了。因为，意义乃是依据于两个主体性存在：一个给予意义的主体的存在，以及另一个接受这个意义以构成它自己意义的主体的存在。在此之前，意义是透过上帝之口来表明的，后来则透过人，以人为万物之尺度来表达的。没有上帝意味着，人不能如同以往一样仰赖神而存活，即原本意义观的解构（郑祥福，1999:91）。

福柯等人宣布了“人的死亡”，这排除了主体的语言存在的观念。福柯的名言“作者的死亡”，是摒

弃“客观意义”的存在最清楚的表达。作者既已经死了，后现代主义者的诠释学把文本以及任何的客观意义作一个区分，认为任何的文本并没有它特定的含义。后现代主义者可以自由地对文本加以“玩弄”，读出诠释者的含义。读者可以非常自由、随意地读出文本的意义，而并不需考虑诠释的正确性或真理性。

五、后现代思潮的冲击与影响

后现代思潮对社会的冲击与影响凿凿有据，且日益深广。在文学、艺术、建筑、音乐、电影等学科领域，后现代思潮的影响很明显。教会也深受后现代思潮之害，在诠释学、伦理学、崇拜学、管理学等产生负面后果。兹阐述如下：

1. 后现代主义对 21 世纪社会的影响

后现代是历史进度过程中的一个时段，而这时段中的特质乃透过不同的渠道加以表显；或是艺术，或是电影，或是建筑学，或是社会学，或是医术或是宗教等，而把这一切蛛连网络起来的是新纪元运动，因为新纪元运动的渗透面即多元又广泛。

1) 后现代主义 / 新纪元运动对社会意识形态之影响

后现代主义世界观是一种“没有世界观”的世界观。后现代主义并不认为我们每天生活、存在于其中的世界是一个客观、实存的世界，而是一个我们用固有和惯常的语言、文字、观念所建构的世界，一个用日常语言所建构的“符号世界”。故此，“我们所称谓的‘真世界’其实只是个常变的社会创作产品”（Grenz,1996:42）。在多元角度及多元观点的大前提之下，后现代主义的世界因此不是一个，而是多个的世界；每一个人在他自己的理解与诠释中都在建构自己的世界。

这衍生出来的是一个“各自为是”的世界观：你有你的世界观，我有我的世界观，并且你我的世界观都是真实的，都是正确的。这种世界观成为每个人审定观点的透视立足点，其“是”性变得不容质疑，不容挑战。

2) 后现代主义 / 新纪元运动对社会结构之影响

后现代主义极力排斥宏观思想架构，不信总体论（meta-narrative）进路。这与其“不信有终极真理”内在关联。结果是排斥固有之宏观理论，着重并采纳个体、多元之相对观点进路。

后现代主义思潮既是“反宏观思想架构”及“反总体”的，后现代社会因此强调个人过于群体；强调“百花齐放、百鸟齐鸣”过于单一权威。这对于以“家”为社会主体结构单位，及服膺笃信，甚至乎趋于迷信于权威的东方社会是种威胁，也是种挑战。

3) 后现代主义 / 新纪元运动对社会伦理价值观之影响

(i) 对传统伦理价值观之挑战

后现代主义不信终极真理的存在，配合新纪元运动把人抬高到神的地位，直接挑战了正信宗教的核心信仰。没有神的世界，即没有绝对光明与黑暗，善与恶之区分。又当人把自我视为神时，他已经把自我绝对化。这绝对化的自我即成为衡量自我及衡量一切于我以外之准则与尺度。

再加上新纪元运动的神只不过是“宇宙的大我”，是位没有位格的神，也不具道德法则；以人为标准的道德法则，把道德标准与要求相对化（邓佳恩，1994:25）。后现代主义及新纪元运动之相对道德观，来势汹汹地挑衅正统信仰固守奉行的伦理观念，大

大腐蚀了传统社会的固有价值观念，这方面的影响在北美尤其显著。

在后现代主义的多元、相对、圆融的精神影响之下，在欧美尤其是美国，伤风败俗、杀人害命的事日新月异，层出不穷。归根究底，这是社会道德价值模式从传统“犹太-基督教伦理价值模式”（Judaic-Christian ethical model）转为开放甚至放纵模式的结果。在美国，由于过分强调、维护个人权益及民主，以致在学校里，师长的职责仅限于（或说被限制于）传道、授业，即数据的传授；即或有解惑，也仅限于资料的澄清、解说，而万不能涉及伦理道德之价值判断。为人师者若轻易指责某种行为是对或错，就极有可能惹上官司，吃不完还要兜着走。甚至父母管教儿女的传统天职和权利也被剥夺。君不见，在美国有母亲因看不惯女儿夜归，训诲不果，赏以一记耳光，而被告上法庭吗？

(ii) 引入对同性恋的赞同

后现代主义赞同多元主义，从表面看来，这似乎有利于民主意识，言论自由及百家学说的发展与推广。但实际上，后现代主义所标榜的多元论说，若贯彻到底，所引进的，是相对化的思想，“家家皆是”，以至于无所谓对错。这不但损害真理的建立与确定，在伦理道德标准及价值观的建设上，也构成一股破坏力。

总体论（meta-narrative）是一种赋予实体或共通经验以意义的诠释架构。后现代主义认为，不同的社会强势群体总是以自身的世界观或总体论来诠释世界，以维护自己的利益，并控制另外一些群体。后现代主义认为，西方的进步乃是透过世界观的辖制，这世界观或总体论拟定了我们社会的议题，以至于那些“被边缘化”的社会群体，或者被迫遵从这总体论的要求，以至于社会成为同质



巴西圣保罗的同性恋大游行

（homogeneous）的群体；或者被压制，以至于面对被霸权消灭的威胁。后现代主义者很轻易地与多元文化主义者认同，并且毫不犹豫地“解构”历史，以至那些被边缘化的群体（如妇女、少数民族、同性恋者）可以得着“解放”。

因此，后现代主义者乐于采纳多元视角主义，接受多元实体，并且在他们的偏激应用中，摒弃生命所有领域的所有价值观。在伦理道德领域中，任何事物都被许可；在个人或是文化中，没有任何外在或内在的一致性或规范，足以对我们作任何的限制。认识论的探讨被移离舞台的中央，因为并没有任何独一无二总体论的存在。而之所以没有任何独一无二总体论的存在，根据后现代主义，乃因为没有有一个总体论大到能够容纳所有群体的经验。相比现代认识论，后现代认识论的差别在于一个重要的观点：实体已不再是传统的实体，因此，过去的传统已经不再对今天的境况有规范性的意义或诠释。

最明显的例子是在女权主义中。同性恋及同性婚姻的大力倡导者认为，同性恋或同性婚姻之所以被视为不正常和反规范的，乃因为异性婚姻的倡导者把一男一女的婚姻“规范化”为正常。女权主义者对此的提问是：是谁赋予传统观点以权力，把异性婚姻规范划为正常，而相应地把同性婚姻划为反常？

4) 后现代主义 / 新纪元运动对宗教教义之影响

在宗教经历中，灵性的经历是重要的。然而一些后现代主义与新纪元运动所牵涉到的“灵性经历”并非一些正信宗教所能接纳的。新纪元运动与后现代主义标榜圆融、多元化，因此敞开宽大的门，对一些旁门左道或异端邪术亦不设防，以致多有巫术、通灵及与邪灵正面交通的活动，包括一些所谓神医、全人医治、内在医治等（赖赛洛，1996:135-152；邓佳恩，1994:68-69；卜勒逊，1996:67-92）。这是当今社会不能掉以轻心，而当慎思明辨的。借着超异能治疗术，新纪元运动带给当今社会的迷惑前所未有，造成的伤害也极大。另一方面，新纪元运动积极提倡一些东方传统医疗术及草药、自然疗法等。有些疗法在毫无科学化研、实验报告的基础和支持下，被愚昧地大力推广，视如神丹、万灵药。在“一药治百病”的迷信下，愚弄、荼害了许多或有识或无知者。

再者，近年来在世界各地层出不穷的新兴宗教、异端邪说如雨后春笋。表面上看来是一股宗教复兴之风，内中却危机四伏，轻者家庭被搞得鸡犬不宁、破裂；重者则集体自杀，与执法当局枪械军火对峙，殃及无辜。

新纪元运动所教导的潜能或积极思想，涉及期盼透过一些含神秘意味的途径与作法，使被现代社会之物欲、杂情等所束缚的神性得以解脱，这有异于那些单纯的潜能开发讲座与教导，而蒙上了一层厚厚的神秘宗教面纱。这类经过包装的活动，若不从正信的信仰加以审断，恐难明辨，看穿其破绽伎俩，而易受其新奇性所迷惑，步入歧途，甚或走火入魔。

2. 后现代思潮对教会的冲击与影响

除了以上影响也波及教会之外，后现代思潮对教会的影响还包括以下几个层面：

1) 后现代主义的认识论与诠释学否定绝对真理的存在，因而反对一个统一的世界观。今天教会所面对的是一个多元且互相冲突的诠释。缺乏绝对标准的诠释学，每一个人对圣经的解释都同样的真实，也同样的不真实。其实，真实与不真实，在后现代的诠释学中也是毫无意义的。后现代诠释的最好裁判标准乃是它们的实用性，诚如邓小平语：不管白猫黑猫，抓住老鼠就是好猫。

2) 后现代主义的影响使教会在面对伦理道德课题，必须作决定时，把其判断基础由规范准则转向个人感觉的“好”或“坏”。当下的一代在采用“良知”时，他们的意义并不是用良知来指引自身的行为。良知只不过是给予一个人通行证，让他在做某件事时，若感觉“不好”，就可以任意而为。古训：按良知行事，已是一个危险的指南。后现代的作者与老师诱导新一代渐渐离开真理。这时代的文化因此失去了方向感，也失去了羞耻感。故而，虽然今天对属灵的追求似乎是在提升，但却有越来越多人相信没有所谓的绝对真理。

李欧塔认为，后现代的境况代表着一种宗教危机：总体论的死亡以及意义及伦理次序的解体，都好像一把斧头已经放在基督教传统的大树下，随时要把它砍下来。而福柯的名言“作者的死亡”，很明显在挑战基督教启示观中那位最终极的作者，上帝本身。

后现代主义对教会这方面的影响，使向来以“信条”为基础的教会，如今转向以“灵性”为基础。而这灵性又受那“自我为是”的良知所支配。

3) 从思潮的发展中, 我们发现基督教的语言一直在受民间宗教人士的“驯服”, 受逻辑实证者的修理, 存在主义者的“非历史化”, 过程神学家的“非绝对化”, 行为主义者的“自然化”, 处境伦理学者的“感情化”, 使用毒品的灵异者的“化学化”, 神死离异者的“世俗化”, 社会活动者的“政治化”, 性开放者的“释放”。如今又饱经后现代主义者的解体。

后现代主义不单只斥责超越性实体的客观性以及外在权威, 也摒弃内在的、主观的权威。圣经, 作为神的启示, 在后现代主义的冲击之下, 已经不再享有神学及伦理道德参照标准的权威地位, 而剩下在信心群体中那一种生命改变的功能。

结语

今天教会之情况, 令有识之士深感忧心。教会正统受到世俗思潮、后现代主义之侵袭, 伦理道德受腐蚀。这是教会之忧、之惧。在教义上, 世俗思潮对教会所带来的是负面的、含误导性的教育。作为教会的牧者、领袖, 我们当认同主耶稣洁净圣殿时的心境: “我为你的殿, 心里焦急, 如同火烧。” (约 2:17)

保罗当日对提摩太的劝勉也应当是对今日教会的劝勉:

“我在神面前, 并在将来审判活人死人的基督耶稣面前, 凭着他的显现和他的国度嘱咐你: 务要传道! 无论得时不得时, 总要专心, 并用百般的忍耐, 各样的教训, 责备人, 警戒人, 劝勉人。因为时候要到, 人必厌烦纯正的道理, 耳朵发痒, 就随从自己的情欲, 增添好些师傅; 并且掩耳不听真道, 偏向荒渺的言语。你却要凡事谨慎, 忍受苦难, 做传道的工夫, 尽你的职分。” (提后 4:1-5) ✝

参考书目

Dockery, David S., “The Challenge of Postmodernism” in Dockery ed. *The Challenge of Postmodernism*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Grenz, Stanley J., *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

Kellner, Douglas, “The Postmodern Turn: Positions, Problems, and Prospects” in George Ritzer, *Frontiers of Social Theory*, New York: Columbia University Press, 1990.

Mohler, Albert Jr., “The Integrity of the Evangelical Tradition and the Challenge of the Postmodern Paradigm” in Dockery ed. *The Challenge of Postmodernism*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Ritzer, George, *Postmodern Social Theory*, New York: The McGraw-Hill Co., Inc., 1997.

邓佳恩, 《透视新时代运动》, 台北: 校园书房出版社, 1994

赖赛洛, 《揭开迷惑新时代运动的神秘面纱与错误教导》, 台北: 橄榄文化基金会出版部, 1996

卜勒逊, 《新纪元答客问》, 香港: 天道书楼, 1996

郑祥福, 《后现代主义》, 台北: 扬智文化事业股份有限公司, 1999

作者简介

李健安, 马来西亚大学农业经济学士, 威斯敏斯特神学院宗教学硕士、哲学博士, 费城天普大学社会学硕士。曾任马来西亚圣经神学院院长, 2005年创办“福音文化中心”并任会长。



现代与后现代处境中的 “圣徒相通”

文 / 曾劭恺

“所以，你们因信基督耶稣，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”——加拉太书 3:26-28

引言

这段经文讲在基督里的圣徒相通，告诉我们，不同的人如何藉受洗归入基督，因信成为神的儿女，在主里合而为一。在当代的处境中，这是一段非常重要的经文，因为它告诉我们，教会如何处理不同的人之间的差异性。在本文中，笔者将说明，现代主义如何藉由抹杀差异性来试图建立群体，而后现代主义又如何赋予“差异”神圣的地位。这两者同样面临一个非人性化的两难之境：各人的独特性遭到压抑，与此同时，人在社会中愈来愈被孤立。本文将讨论当代教会应该如何明白这段经文，进而指出一条走出当代非人性化处境的道路。

差异的“相通”：非“抹杀”亦非“相加”

加 3:28 告诉我们，在基督里“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女”。在此，我们可能以为，主里的合一是抹杀各人间的差异，犹太人不再是犹太人，希腊人不再是希腊人，中国人也不再是中国人。这样的解经显然有问题。如果主里的合一是抹杀各人间的差异，那么照这段经文所说，男人不再是男人，女人也不再是女人，基督徒都变成无性生殖的生物了——这是无稽之谈。圣经在男女之间做出明显的区别，神造男造女，各有不同的角色与功能，新约圣经也赋予男女不同的责任，男人舍己、女人顺服。在教会中，神也给男人与女人不同的吩咐。在基督里的合一，绝非抹杀男女间的差异。由此推论，教会众圣徒蒙召在主里合而为一，并不是要抹杀各人间的差异。

这段经文所说的“不分犹太人、希腊人”的意思是，神在基督里的恩典，是白白赐给每一种人的，这

些人本身没有什么特质值得神施恩给他们，全是神无条件的拣选。在神的恩典里，没有任何种族、阶级、性别歧视。

但与此同时，我们也要明白，在主里合而为一，并非简单地将一群不同的人聚在一起；不是把所有的差异加在一起的总和。26 节告诉我们，我们成为神的儿女，是因信主耶稣基督。27 节说，我们都同样地受洗归入基督。这意味着，在我们的差异与每个人的独特性之外，有一个东西是我们所共有的，我们有一个相同的本质，这本质就是：我们都是同一位上帝的儿女，有同样的信仰，受同样的洗，归入同一位主耶稣基督。保罗在以弗所书中的描述相当美：“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望，一主，一信，一洗，一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”（弗 4:4-6）是在这相同的本质之上，我们在主里合而为一；是在这合一的基础上，各人的独特性及教会群体的多样性才能够发挥出来。就连将来到了天上，我也仍旧是独特的我，你仍旧是独特的你，十二使徒还是十二个，圣徒穿上了白衣是同一批圣徒，撒拉弗是撒拉弗，基路伯是基路伯，米迦勒是米迦勒，加百列是加百列，长老是长老，四活物各有不同的外貌；天上的耶路撒冷，是将多样性与独特性发挥得最淋漓尽致的地方。

然而，在天上，一切的受造物都敬拜事奉同一位三一真神，他们一同高呼：“圣哉、圣哉、圣哉。”圣洁是这些属天的受造物共有的本质。圣灵呼召我们，也是要我们成为圣洁。因此，主里的合一虽然目的不是要抹杀我们之间的差异，但有一些不圣洁的差异需要在真理的基础上被解构。

20 世纪教会学家提亚德（Jean-Marie-Roger Tillard）指出：“教会并非对‘差异’的‘抹杀’（abolition）或‘相加’（addition），而是‘相通’（communion）。抹杀差异会使得一切变得单调。相加差异并不保证一切被囊括进来的要素都能使众人得着益处：它只不过是一堆个体的总和。反之，差异的‘相通’要求所有的参与者皆持有一共同的世界观、价值观，尽管他们用不同的方式来表现出这相同的本质。”^[1]

这段话隐藏着很深刻的思想。现代主义对于差异性的处理，就是试图抹杀各人间的差异；而后现代主义则是将差异性赋予神圣不可侵犯的地位，把各种差异相加起来，试图建立多元社会。

现代主义的难题

现代主义最基本的动机就是“自主地掌控世界”——人类想寻求自主性，并掌控他自己的世界。但如果要掌控自己的世界，人就必须定义自己的世界，因此现代主义就发展出许多的宏大叙事（metanarratives）。基本上，所谓宏大叙事，就是一套无所不包的世界观，描述宇宙及人类的起源、性质、存在目的（或者存在是否有目的及意义），人类知识的可能性、证成，关于善与恶的种种问题，包括人类的道德责任、政府及法律的角色等。但现代主义不接受圣经所启示的宏大叙事，因此人类就只能靠自己来定义这个世界。用古希腊怀疑派哲学家普鲁泰戈拉斯（Protagoras）的说法，人变成了“万事的尺度”。

现代主义时期的思想家，除了尼采之外，大部分都没有发现，这套人类独立于上帝而发展宏大叙事的计划，最终会变成相对主义——“你有你的观点，我有我的观点，绝对真理并不存在。”现代

[1] J.-M.-R. Tillard, *Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion*. Trans. Madeleine Beaumont. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001), 9.



1989年，柏林墙

主义没有想得那么远。它只不过想要靠着发展宏大叙事来定义这个世界，进而掌控这个世界。但很明显，每个人都会按照自己的喜好、利益来发展他的宏大叙事，到后来，每个人对世界的描述都不一样。这就造成了暴力冲突，因为世界观的差异不只是意见上的不一致，其背后其实是利益上的冲突。例如，中产阶级会支持资本主义，而无产阶级则支持共产主义，这两种世界观的背后其实是阶级间的利益冲突，而不单是不同的人有不同的意见。自从现代主义抬头，两次世界大战以及许多阶级革命，其实都是不同的宏大叙事背后的利益冲突所造成的。不同的人，为了自己的利益，试图抹杀其他人的差异。无产阶级想要打倒所有与自己不同的人，包括帝王将相、地主阶级、资产阶级等，让大家都变成无产阶级。欧洲的殖

民主义，试图将自己的文化、世界观强加在殖民地的人民身上，目的就是要掌控这个世界。希特勒甚至希望建立一个只有亚利安种族的优越世界。极端的女权运动想要抹杀男人与女人之间一切差异，所谓“女人能顶半边天”，其实也是藉由一种扭曲的世界观来帮助女人达成掌控世界的欲望。

我们看见，现代主义试图抹杀一切种族、阶级、性别间的差异，而其结果是战争、革命、冲突。现代主义试图抹杀差异，不是为了使人人都能够和平地享受群体生活，而是为了使与我不同的人能够照我所期望的方式来生活。有影响力的人独断地定义了他的世界，并要求每个人都照着他的定义去活在这世上。现代主义如此试图抹杀差异，就造成了暴力与冲突。

然而，人都有向往和平的一面。为了避免冲突，同时又不让异于己见的宏大叙事入侵到自己的生活空间，现代人只好把自己孤立起来。一位当代福音派的社会学家说，所谓的“现代化”，包括将社群(community)转变为社会(society)的过程。^[2]意思是说，人与人之间只有功能上的互动，但缺乏心灵与思想上的沟通。如此，现代主义同时带来不同世界之间的冲突，又造成个人从群体中被孤立。

后现代主义的难题

后现代主义正确地看见，对差异的不容忍(intolerance towards differences)是现代主义的一大盲点，但后现代主义却未能采取一个不同于现代主义的出发点。后现代主义最基本的精神与现代主义一致，即寻求人类的自主性，并自主地掌控这个世界。不同于现代主义的是，后现代主义采取了另一个途径以达成此目的——后现代

[2] Craig Gay, *The Way of the (Modern) World: Or, Why It's Tempting to Live As If God Doesn't Exist*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 184.

主义主张对差异的绝对容忍 (toleration towards differences)。用哲学家李维纳斯 (Levinas) 及德里达 (Derrida) 的术语, 就是“对他异性 (alterity) 的纯粹友善 (pure hospitality)”。意思是, 我必须无条件地接纳一切与我不同的人, 以及我所不认同的思想。申言之, 后现代主义试图让每个人都照他自己的方式作一个自主的人。这就是为什么现在西方许多健康食品、瘦身产品、心灵治疗的广告都喜欢标榜“定义你自己” (define yourself) 的存在主义观念。换句话说, 后现代主义给予“差异”一个神圣不可侵犯的地位。我就是我, 我与你不同, 你不可以照你的观念来试图改变我, 否则你就侵犯到我神圣的差异性。台湾著名电视节目主持人蔡康永有一次邀请一位双性恋者上节目。蔡康永自己是同性恋, 但当这位双性恋者在节目上标榜自己的生活方式, 并试图说服观众接纳并尝试这种生活方式时, 蔡康永义愤填膺地质问: “你来这里的目的是要向我们传教的吗?” 蔡康永这位后现代主义的实践者, 坚决拒绝这种试图改变他人的行为; 对他来说, 这是一种亵渎, 因为差异是神圣的。在此必须补充说明一点, 后现代社会对差异的绝对容忍, 并非一种人人坚守的教条, 而是一种愈来愈多人潜意识所接受的意识形态。

后现代主义试图藉由对差异的绝对容忍, 避免现代主义所造成的暴力及孤立现象。正如提亚德所说, 后现代主义是“差异的相加”——世界观的差异、文化差异、个性上的差异等。人与人聚在一起、族群与族群相遇, 必须彼此尊重对方与自己的差异, 不能试图去改变对方。

但有些差异是极端的。差异造成疆界; 极端的差异则带来极端的疆界。相互间有差异的人, 是难以

沟通的。我们所熟悉的例子, 包括现代社会中两代间的代沟。观赏蔡康永所主持的《两代电力公司》, 就能发现当代社会代沟问题的严重性。语言学家史洛宾斯基 (Peter Schlobinski) 在一篇论文中, 发表他研究德国“青年语言” (Jugendsprache) 的成果。^[3]他发现, 年轻族群为了突显自己与主流社会的差异, 会发明一种特有的语言, 是成年人无法明白的。近来在华语社会中, 这种年轻族群特有的怪异语言, 被称为“火星文”, 即年轻人的黑话。但语言是人与人沟通不可或缺的管道; 社会学家汉克尔 (Martin Henkel) 与陶伯特 (Rolf Taubert) 宣称: “我语言的疆界, 就是我世界的极限。”^[4]如此, 语言的差异, 在两代间竖立了一道高墙, 使之成为两个不同的世界。

1998年五月, 日本媒体大肆报导前 X-Japan 摇滚乐团成员松元秀人自杀的消息, 一系列的报导震惊了当时的日本社会, 原因并非这位年轻有为的乐手如此轻生, 而是在此之前, 绝大部分的日本家长都未曾听说过 X-Japan 这个风靡全世界的乐团, 但参加葬礼的年轻人, 却多达七万人。这次事件让日本社会惊觉代沟问题之严重, 以及社会次文化族群的孤立现象。这种现象, 其实在世界各地所有后现代化的社会中, 都非常普遍。后现代主义所主张的“对他异性的纯粹友善”, 带来的不是人与人之间的融洽, 而是族群的孤立。

事实上, 后现代主义处理“差异”的方式, 带来的不只是族群的孤立。2004年风靡全亚洲的日本电影《电车男》, 讲述所谓“御宅族”的生活方式。御宅族指的是那些几乎足不出户, 将自己孤立在家中, 整天只能与计算机、模型玩具、网络游戏、动漫来往的人。这种人无法与他人沟通, 只能够

[3] Peter Schlobinski, “Jugendsprachen: Speech Styles of Youth Subcultures.” In Patrick Stevenson, Ed. *The German Language in the Real World*. (Oxford: Clarendon Press, 2005), 317-339.

[4] Martin Henkel, Rolf Taubert, *Versteh mich bitte falsch! – Zum Verständnis des Verstehens*. (Zürich: Haffmans Verlag, 1991), 67.



活在自己的世界中，与其说他们是一个族群，不如说是一批孤立的个体，因为他们并没有真正的族群生活。御宅族在极度后现代的日本，已经成为一个相当普遍的现象。这些人之所以自我孤立，是因为他们发现自己的个性及兴趣与众不同，较难与他人沟通，而家长、同学、导师由于“尊重”他们的差异性，因此也不试图来改变他们。

如此我们看见，后现代主义对差异的处理，带来的是个人与族群的极端孤立。然而，正如现代主义所造成的暴力令人感到厌烦，后现代主义所造成的孤立现象，也是人类本性所无法接受的。没有人真的喜欢孤独。因此，为了突破这种孤立，同时又不触犯他人“神圣”的差异性，后现代主义就藉由极端的疆界瓦解，来建立人与人之间的互动。福音派神学家伯斯马 (Hans Boersma) 评论道，对德利达而言，“纯粹友善”的意思就是“一种完全开放的态度，随时准备好无条件地将我所有的一切，给予那在我家门口敲门的陌生人”。^[5] 申言之，不管是什么人在我门口敲门，我都必须为他开门。这样讲或许有些抽象，但当我们环顾四周，看看后现代社会中各种疆界的瓦解，就能明白他的意思了。

我们看见国界与经济体疆界的瓦解（欧盟）、语言疆界的瓦解（愈来愈多所谓的“火星文”是借用外来语）、文化疆界的瓦解（例如，麦当劳及好莱坞在世界各地大受欢迎）、性别疆界的瓦解（同性婚姻合法化、变性人、双性恋等）、肉体疆界的瓦解（网交、电交、同性性交、3P、集体性交、人兽交）等。许多年轻人会发现自己无法与身边的人沟通，找不到恋爱的对象（孤立），因此上交友网站找不认识的人出来约会，甚至性交（疆界的瓦解）。这是一个很典型的例子——后现代主义首先造成的是孤立感，然后这种孤立感就带来疆界的瓦解。这是一种十分吊诡的现象，正如现代主义所造成的暴力与孤立一样。

我们看见，现代主义试图藉由抹杀差异来建立社会，而后现代主义则主张差异的相加；两者皆造成矛盾的难题——个人与族群遭到孤立，而个人空间却又遭到粗暴的侵犯。现代与后现代主义皆未能建立真正有人性的群体，即人与人有真正的沟通，每个人又有自己空间的社会。

圣徒相通的教会信仰

爱神与爱人

正如先前所言，神建立他的教会，并非藉由抹杀各人及各族群间的差异——这是现代主义的错误，亦非藉由对差异的绝对容忍——这会带来后现代主义所造成的两难之境。提亚德指出：“反之，‘相通’的前提是，群体中的每个成员都有一相同的世界观、价值观，并参与在其中，尽管是以各种不同的方式参与。每个人的独特性是在一个极端合一的基础上得以兴旺。”^[6]

[5] Hans Boersma, *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*. (Grand Rapids: Baker, 2004)

[6] J.-M.-R. Tillard, *Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion*. Trans. Madeleine Beaumont. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001), 10.

每个人之间都存在着差异。教会中有犹太人、希腊人、中国人、日本人、美国人、俄罗斯人；有年长的，有年幼的；有些人有好几个博士学位，而另一些人却没受过教育；有总统、君王，也有平民百姓；有资产阶级，也有受压迫的贫民。有些人喜欢摇滚乐，有些人喜欢古典音乐。每个人都有独特的兴趣、嗜好、文化背景、家庭成长背景，也因此有着不同的恩赐。

保罗如此教训哥林多人：“神在教会所设立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教师，其次是行异能的，再次是得恩赐医病的、帮助人的、治理事的、说方言的。岂都是使徒吗？岂都是先知吗？岂都是教师吗？岂都是行异能的吗？岂都是得恩赐医病的吗？岂都是说方言的吗？岂都是翻方言的吗？”（林前 12:28-30）在此，保罗不只肯定了加拉太书中所提到的各人背景的多样性，更肯定了神藉此多样性所设立的多种恩赐。每个人由于背景不同，恩赐也各不同，就算都是使徒，保罗与彼得也因其背景的不同，而领受不同的呼召。保罗熟悉希腊哲学，因此蒙召做外邦人的使徒，但彼得就未曾领受这呼召。保罗在这段经文中列出一系列的“岂都是”，说明了教会肢体多样性的重要，反对将这些差异抹杀掉。保罗告诉我们，每个人的领受都不一样，要尊重这些差异，不要试图去强迫改变其他人，也不要强迫自己去寻求那不属于自己的恩赐。

但是，有一项恩赐是所有信徒都必须寻求的。保罗紧接着说：“你们要切切的求那更大的恩赐，我现今把最妙的道指示你们。”（林前 12:31）这“最妙的道”就是爱：“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。”（林前 13:1-2）

换句话说，虽然每个人领受的背景、恩赐都不一样，但神命令所有的信徒要尽心、尽性、尽意、尽力爱主我们的神，也要彼此相爱、爱人如己。爱的恩赐，是所有信徒必须学习的。爱神爱人，是圣徒相通的基础；众圣徒是在爱中彼此相通。我们是在爱中接纳、欣赏彼此的差异。

然而，这并不代表对差异的绝对容忍，因为有些差异是不圣洁的，例如有些人标榜自己特殊的同性恋倾向，这些人来到教会中，不但他们自己需要寻求改变，教会也有责任来督促、鼓励、帮助他们改变。与基督奥秘的身体联合的其中一个必要条件，就是认罪悔改。对于那些拒绝改变自己圣洁的生活方式的人，保罗说要“把行这事的人从你们中间赶出去”（林前 5:2）；保罗也吩咐哥林多人“不可与淫乱的人相交”（林前 5:9）。保罗说明，他所指的并非这世上的人（林前 5:10），而是“称为弟兄”的（林前 5:11）。不只是淫乱的人，还包括“贪婪的、勒索的、或拜偶像的”，都一概要被逐出教会。可见，保罗对有形教会中的信徒是非常严厉的，如果有硬心不肯认罪的，都必须与基督的身体隔绝。

这与爱的原则并不冲突，因为爱是“不喜欢不义，只喜欢真理”（林前 13:6）。最大的诫命就是爱主我们的神；其次是爱人如己。这两条诫命，是律法的总纲，而十诫也是这两条诫命的表述——前四诫是关于神要我们如何爱他，后六诫是关于神要我们如何彼此相爱。这十条爱的诫命，是以真理作为基础：“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”（出 20:2）因为耶和华是我们的神、我们的救主，向我们彰显了他大能的公义与慈爱，因此我们要尽一切所有的来爱他，也要彼此相爱。这爱是以神的真理为基础。爱必须是圣洁的，“圣洁”的意思就是“像神”。

圣经无误与圣徒相通

基督徒蒙召就是要在爱中学习圣洁，尽管各人有不同的背景、恩赐，但共有同样圣洁的本质，在这基础上相通合一。而圣洁不是用人自主的理性去定义的；**现代主义与后现代主义共同的错误出发点，就是假设人是自主的。**（黑体为编者所加）何为圣洁、上帝是怎样的上帝，必须由神亲自借着祂无误的话语来启示给我们。可惜的是，提亚德忽略了圣经无误的重要性。使徒和先知受圣灵默示所写下的话语，是教会的根基（弗 2:20）；没有圣经，就没有教会、没有圣徒相通。而如果圣经有误，那么圣经的教义就必须在人的理性之下接受审核，人可以凭理性来决定哪些圣经教义是正确的、合乎道德的，而哪些是错谬的、不道德的。但若人的理性高于圣经的启示，那么人根本就不需要圣经了。并且，如此将人的理性摆在高于一切的地位时，人的理性就变成普鲁泰戈拉斯所称的“万事的尺度”。

但不要忘记，人是堕落的，人的理性被私欲所左右，做出来的判断必然是主观、自私的；正如庄子曰：“以不平平，其平也不平。”^[7]人类理性这把尺是扭曲不平的，以它来衡量万事，自然不可能客观平衡。如果圣经是有误的，我们就必须拿这把不平的尺来衡量圣经的教导，最后，每个人都会凭着自己的私欲、喜好来决定哪些教义才是真理。例如，同性恋者可以宣称罗 1:26-27 是保罗在落伍的封建思想影响之下所犯的错误，是对同性恋不公平的歧视。人们可以轻易地宣称，旧约中那些关于上帝发义怒而灭绝人的记载，都是错误的，因为许多人只喜欢慈爱的上帝，却不喜欢公

义的上帝。还有，许多难以解释苦与罪的存在的人，会否认圣经中关于上帝全知、全能、预定、护理的教义，声称上帝活在历史当中，无法预知将来，并且有所不能。总而言之，如果圣经是有误而可以批判的，那么人就会开始用自己的理性，照着自己的形象来造神。

德国唯物论哲学家费尔巴哈正确地指出，这种神学只不过是“人类学伪装出来的”，^[8]意思是，这些神学家表面上是在讨论神，其实讨论的是他们自己，因为他们的“神”都是照人的形象造的。难怪从士莱马赫到巴特，每一位自由派的（即否认圣经无误的）神学家对上帝的描述都大相径庭。如果圣经是有误的，就不可能具有绝对的权威，也不可能是全备、必要、清晰可知的；这样，人就只能将自己当作“万事的尺度”，照着自己的形象造假神。每个信徒都有一个自己造出来的神，每个信徒所信的都不一样，各人所追求的圣洁也各不相同，圣徒相通的基础就完全被摧毁了。

如果没有无误的圣经作为教会一切信仰与生活的至高准则，就不可能有圣徒相通。如果圣经是有误的，那么人永远无法摆脱“自主性”的束缚。在“自主性”的奴役之下，人类必然落入现代与后现代主义非人性化的矛盾当中。

恩典外在的媒介：外在生活与内在信仰的表里如一

加尔文及威斯敏斯特神学家称圣经、教会、圣礼为“恩典外在的媒介”。^[9]有趣的是，保罗在加 3:26-28 及弗 4:4-6 中皆称洗礼为圣徒相通的基础

[7] 庄子《杂篇》列御寇第三十二。

[8] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (NY: Prometheus, 1989)

[9] See John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeill. Trans. Ford Lewis Battles. Vol. 2 (Philadelphia: Westminster, 1960), Book IV. Also see Westminster Larger Catechism Q.154, in S. W. Carruthers, ed., *Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian Publications, Rpt. 2001), 246.

之一。加 3:27-28 说，我们因“受洗归入基督的，都是披戴基督了”，因此“我们在基督里，都成为一了”。换句话说，我们是因同有一洗，而在基督里合一。原文“受洗归入基督”更直接的意思是“被洗进基督里”。在加拉太书这段经文中，保罗强调我们“在基督里都成为一”是由于：(1) 我们“因信基督” (26)；(2) “都是神的儿子” (26)；(3) 我们“受洗归入基督。”这与弗 4:4-6 讲的“一主、一信、一洗”不谋而合。圣徒共有的本质不只是“一主、一信”，还包括“一洗”。上帝是眼不能见的，信心是内在而抽象的，但洗礼却是外在的形式。在修辞学上，保罗用这种平行的方式将这三者并列在一起，暗示这三者是一样真实的。

很多当代基督徒喜欢说“神只看人的内心，不重视外在的形式”。但保罗在这里告诉我们：“外在的洗礼，跟你们内在的信心、天上的主是一样真实的。”因此，加尔文跟路德都强调，圣礼（包括洗礼跟圣餐）是真真实实的恩典的媒介。神的恩典是藉由这些可见的、外在的媒介赐给我们的：上教会、唱诗歌、听讲道、读圣经、祷告、受洗、领圣餐，这些外在可见的形式，是我们在这可见的物质世界上，领受上帝恩典的媒介。并且，神是要我们在一个教会的群体里领受他的恩典，而不单是建立自己跟神的双向关系。教会是“真理的柱石和根基”（提前 3:15），我们必须在教会圣徒相通的条件下列受神的真理，而不是自己在家读圣经就可以。如果我们真的可以不在圣徒相通的条件下列受上帝恩典，那他也不会告诉我们“不可停止聚会”（来 10:25）。

或许有人会质问：“耶和华不是对撒母耳说：‘人是看外貌，耶和华是看内心’吗？”这种质问在解经上有些问题。首先，原文的“外貌”指的是长相，跟外在的形式、行为并无直接关系。其次，这样解释这段经文，是断章取义，因为圣经的总原则是教导我们表里如一。神不是只看外表，但圣经



也没有说神只看内心。所以保罗吩咐妇女要“以正派的衣裳为装饰”，保罗并没有说“神只看内心，所以你们可以穿得乱七八糟上街，爱穿什么就穿什么”。保罗要求妇女们在外在的衣着上反应出内在的敬虔。耶稣责备法利赛人不是因为他们有敬虔的外表，而是因为他们没有真正爱神爱人的心。耶稣说：“你们的义若不胜过文士和法利赛人的义，断不能进天国。”（太 5:20）在这里，耶稣讲的是律法的诫命。法利赛人的义，是他们在外表上遵守一切“不可杀人、不可奸淫、不可偷盗”的诫命，但他们心里却犯这些罪，所以耶稣责备他们。“胜过法利赛人的义”，意思就是要承认自己的内心犯了这些罪，求神赦免。耶稣并没有说：“你们只要心里不恨人，不起淫念，那么用你们的手去杀人，用你们的身体去强奸妇女，都没有关系。”耶稣不是光看人的心；他要的是信徒表里如一。所以基督教不是一个只看内心的宗教。内在的信仰、上帝眼不能见的荣耀，是要在教会可见的形式、行为上表现出来的。除非在特殊的情况下（例如文革期间被抓去劳改的基督徒），有神特别的恩典，否则一旦与有形教会隔离，信徒的信仰必然会枯干，与神的关系也会愈发冷淡。

有形教会是“恩典外在的媒介”，如果少了有形教会，人类所生活的自然世界必然会与神的恩典产

生隔绝。这就是为什么文艺复兴之后，西方社会愈来愈世俗化，人们活得好像神不存在一样。在这世俗社会中，许多人说自己是基督徒，但他们觉得信仰是自己跟上帝之间的事，所以他们也不上教会，没有属灵操练，很少读经祷告，以为工作、婚姻、日常生活的事情靠自己就可以搞定，跟神的恩典没有关系。这种人的生活、思维，其实跟无神论者没有两样。

加尔文在《基督教要义》第四卷“论外在恩典的媒介”中，开门见山地写到：“正如在前一卷中所解释的，基督是借着我们对福音的信，而成为我们的救主……。但是，由于我们的无知与怠惰，我们需要外在的帮助，信心才能够在我们里面生发、增长，并到达其标杆，因此上帝就将这些帮助赐给我们，来补足我们的软弱。”^[10]换句话说，如果我们承认自己是软弱的，我们就必须在外在有形的教会生活中，领受神所赐的帮助。

总结

正如先前讨论到的，现代主义与后现代主义最根本的罪，就是人想要建立自主性。人以为自己活在这世界上，不需要神的恩典。有形的生活与无形的恩典被隔绝了。属天之事在日常生活中被视为无关紧要，结果地上的事都失去了意义。当保罗将外在的洗礼与不可见的信心、上帝连在一起时，他是在告诉我们，圣徒相通不是一个抽象的概念；在它形而上的基础之外，还必须有一个可见的外表。本质与表象、内在与外在必须前后一致、表里如一。这是圣经所讲的诚实。一个不上教会的基督徒，是个不诚实的基督徒。圣徒相通不只是属灵的，也是外在的。严肃地看待主日的公众崇拜，齐声用物质的嗓音赞美主，穿正派而

严肃的衣服上教会，领受圣餐的饼和杯，什一奉献——这些都是圣徒在基督里相通的外在表现。

圣徒相通还包括了可见的合一与和好。我们唱着“在主里面我们是一家人”，却拒绝张开双手，用爱来拥抱众弟兄姊妹。我们不能以为圣徒相通已经建立在一个形而上的世界里，因此在日常生活中就不与他人分享神的爱。关怀那些有需要的人，与哀哭的人同哀哭，与喜乐的人同喜乐，用金钱及物质来帮补那些有缺乏的人——这类可见的爱，与圣徒属灵的相通是密不可分的。真正的教会信仰，是一个内在与外在、可见与不可见、属物质与属灵之事皆紧密相连相通的信仰，在教会整体以及每个成员的生活上表显出来。只有在这相通的基础上，我们才能够真正享受与他人以及上帝的交通，人与人之间才能够活在一个真正融洽的群体当中，而每个人的独特性才得以发挥并受到真正的尊重。圣徒相通的教会信仰，是非人性化的现代与后现代处境惟一的出路。✝

作者简介

曾劲恺，毕业于加拿大英属哥伦比亚大学，双主修物理及德文，现于维真神学院攻读道学硕士。温哥华浸信会信友堂教牧，同时在基督教改革宗翻译社从事翻译与编辑工作，《信仰与生活》季刊总编。业余嗜好为钢琴及跆拳道。

[10] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeill. Trans. Ford Lewis Battles. Vol. 2 (Philadelphia: Westminster, 1960), 1011 (IV. i. 1). (中文版见: 约翰·加尔文,《基督教要义》(下册) 谢秉德译, 基督教文艺出版社, 2001, 7页。——编者注)

影响人“心”的力量

文 / 迈克·艾姆雷特 译 / 高晶 校 / 小卫星

引言

有多少次你会听见被的人这么对你说：

- ▶ “我会发脾气是因为他瞧不起人！”
- ▶ “难道太太对我不尊重的时候，神还真的会要我用牺牲的爱去爱她？”
- ▶ “当丈夫伤害我、忽略我的时候，我没有办法尊重他。”
- ▶ “我会精神抑郁，是因为脑子里某种化学物质的分泌不平衡。”
- ▶ “长期忍受着慢性疼痛的煎熬，我都已经绝望了。”
- ▶ “你根本就不能想象我作为一个 CEO 所要承受的压力有多大！”

又有多少时候，**你自己**也是在这么说、这么想的？这一类陈述里的每句话都在试图表达：是某个具体的**环境因素**影响了当事人对该事件的**回应方**

式。事实上，被辅导者的“心”会受到各种影响力的试探，让他们或者以合神心意的方式去回应，或者以不合神心意的方式去回应。因此，去了解这些影响力，是辅导事工当中极其重要的一环。

我们可以用三个范畴来思想这些会对人心产生作用的影响力：个人内在的影响力、人际之间的影响力，和超个体因素（extra-personal）的影响力。换句话说，能塑造“人心对事物回应方式”的因素可分为三类：身心性的（somatic），关系性的以及社会文化性的。^[1]“心”在此指的是“人生果效的驱动中心”和“道德中心”。本文的主旨，是要建立一个实用的图表，用以解释“心”和前述三种影响力之间的关系。但愿这个图表可以帮助辅导者和被辅导者避免两个极端：要么**忽略**我们生活所处的环境；要么断定是环境**决定**了我们的生活方式。这两个极端最终都会阻碍符合圣经原则的改变过程，并且删减了福音转化生命的信息。怎么说呢？

[1] 从世俗心理学的角度来看，这三种影响力可被归类为：“天性”（Nature，身心的或生理的因素）和“教养”（Nurture，混合了狭义的关系性和较为广义的社会文化性的影响）。

忽视环境对我们的影响，我们就不能了解被辅导者；不能道成肉身地去向他们表达基督的爱；也不能真正明白对方的信念和动机是在什么样的处境中被表达出来。但是，如果我们认定是环境的影响力决定了我们的行为，那么所导致的结果就是自我合理化、推卸责任，或者宿命地认为自己没有改变的希望。接下来的图表和讨论，将试着在两个极端的中间找到一个符合圣经的立场。

个人内在的影响力：“身”与“心 - 灵魂”之间的互动

圣经认为人类是由两种不同的本质所组成——有形的身体和无形的“心”或灵魂；终其一生，这两部分都将不可避免地彼此相连。但是，我们要怎样向前来接受辅导的人们解释这个圣经真理呢？通常我会先画下面这个图（图 1）：

符合圣经的人观，肯定了人有“内在”和“外在”两个部分；并且这两部分是作为一个整体活在神和他人的面前——不论是公义地或不义地。而圣经中经常提及的“心”这个字，指的就是人的“内在”。在新旧约里面，“心”所指的都是人基本的内在倾向：要不就是守约顺服地，要不就是背约悖逆地活在上帝面前。这个字所要表达的是一件事：人类在本质上是彻头彻尾的敬拜者，不是敬拜创造主，就是敬拜被造物——正如罗马书第一章所强调的。因此，从根本上来说，人类的本质是道德性的，是活在造物主面前的受造者（creature-before-Creator）。“心”这个字在此完整地捕捉到了这个本质。^[2]

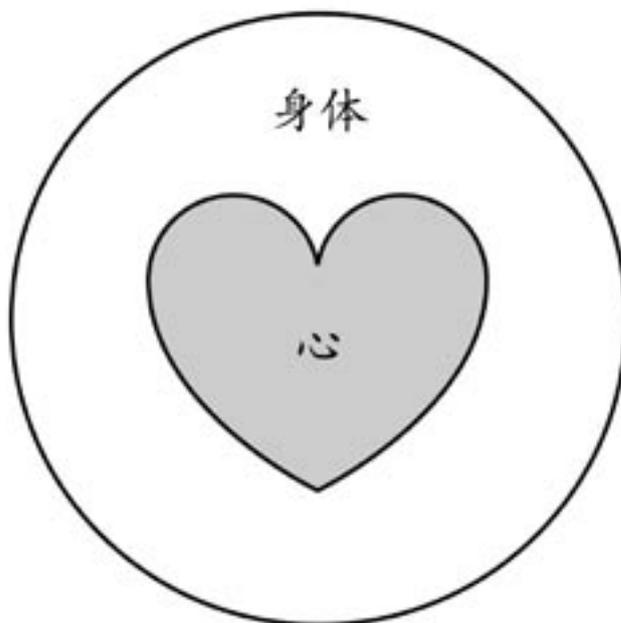


图 1

圣经中还用了一些其它词汇，像是：灵（spirit）、灵魂（soul）、心意（mind，译注：合和本或译为“尽心”的“性”）、意志（will）、良心、隐藏的自我，和内在的本质^[3]等，来反映人有“内在”或“盟约倾向”的层面。尽管这些词汇的意思并不完全相同，但基本意思却是一致的；它们也一起形象地描绘出这个层面的重要性。

如果“心”是人灵性 / 道德生活的所在之处，那么思想、情感和想要行动的意愿就是由“心”所发动的。换句话说，思想、情感和意志皆源自于“心”。是心在思想、在记忆。^[4]是心在感受、在体验。^[5]是心在选择、在行动。^[6]心所发动的思想、

[2] 参：民 6:5；书 22:5；撒 13:14；撒 16:7；代上 28:9；诗 14:1（和许多其它的诗篇）；箴 4:23；箴 27:19；耶 24:7；太 5:8；太 6:21。

[3] 参：结 11:19；太 10:28；西 1:21；约 7:17；来 8:10；罗 2:15；彼前 3:4；林后 4:16。

[4] 参：创 6:5；申 8:5；箴 2:10；弗 1:18；弗 4:18；来 4:12。

[5] 参：创 6:6；利 19:17；箴 13:12；箴 14:13；箴 24:17。

[6] 参：出 25:2；路 6:45；弗 6:6。

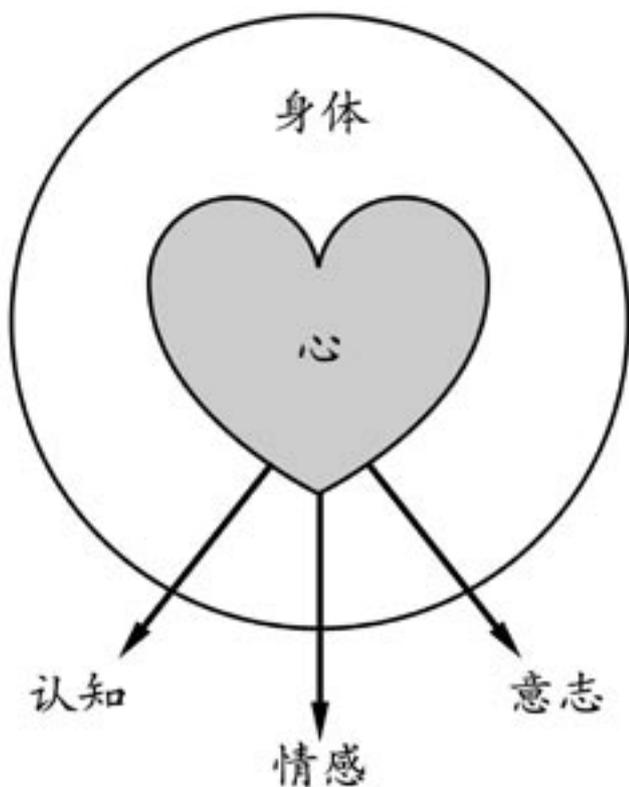


图 2

情感或意志，会藉由“身体”这个媒介予以实现。“身体”执行“心”的愿望。每一个思想、情感或行动的抉择，一定会在物质的层次（大脑/身体）上表现出来。若不透过“身体”，我们“心”里的活动就没有办法展现在身外的世界里。“心”是启动者，“身体”是中介者；它们之间的关系可以用下表示（图 2）：

“身体”是“心”运作的环境；了解这一点是很重要的。这个环境可能是“健康”，也可能是“疾病”（或者有程度上的差别）。荷尔蒙可能是平衡

的，也可能是失调的。一个人可能是健全的，也可能是残疾的。然而不管是在哪一个环境里，作为站在上帝面前的一个人，他/她都需要对那个环境做出回应——并且，这个回应是由“心”所发动的。这意味着，当我们可以用道德的/盟约的字眼（义的或不义的）来谈论“心”的时候，却不能用同样的字眼来谈论“身体”。作为媒介，“身体”本身并不是罪的来源；但我们可以用软弱/刚强、局限性、依赖性^[7]等字眼去探讨它。这里的讨论并不是在暗示一种终极的二元论：一个部分的我（心）在犯罪或顺服；同时另一个部分的我（身体）只是消极地去执行“心”想犯罪或顺服的欲望。当我们犯罪或顺服的时候，我们的“心”和“身体”是一起去犯罪或一起去顺服的。人的存在包括了物质和非物质的元素，两者完全融合在一起。但我们一定要注意，圣经中从来没有清楚地肯定人的“身体”会启动道德性的活动。这种道德性的“启动”，乃属“心”的范畴。

我们要信靠神还是要拜偶像，最终不是由“身体”来拍板决定。它最多只能影响我们的“心”去做出义的或罪的抉择。圣经虽然肯定“心”是主动的，对神有反应的，**同时却没有忽略**“身体”对“心”的强大影响。这些影响小至一夜没睡或普通感冒，大至脑部创伤、瘫痪、被癌细胞折磨得疼痛不已的身体，或因阿尔兹海默症^[8]而正在萎缩的大脑——甚至也包括让人感觉很棒的强健体格。“身体”这股强大且重要的影响力试验着“心”的回应方式，可用下图（图 3）来说明：

最重要的问题是：当“身体”以其软弱、有限和依赖，对“心”施加种种压力——也许是极大的

[7] Edward T. Welch, *Blame it on the Brain?* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1998), (40; 中译本参阅爱德华·韦尔契《都是脑神经惹的祸?》台北市，台湾：华神出版社，2004，44页)。全书旨在探索“心”与“身体”的关系；并且对于如何服事有生理问题或可能有这方面问题的人，提供了非常实际的应用。书中的第一部分相当深入地探讨了与人论有关的基本真理。本文乃尝试以简单的图解来呈现它们。

[8] 老年性痴呆的一种，多发生于中年或老年的早期，因德国医生阿尔茨海默 (Alois Alzheimer) 最先描述而得名。症状是短期记忆丧失，认识能力退化，逐渐变得呆傻，甚至生活完全不能自理。——编者注

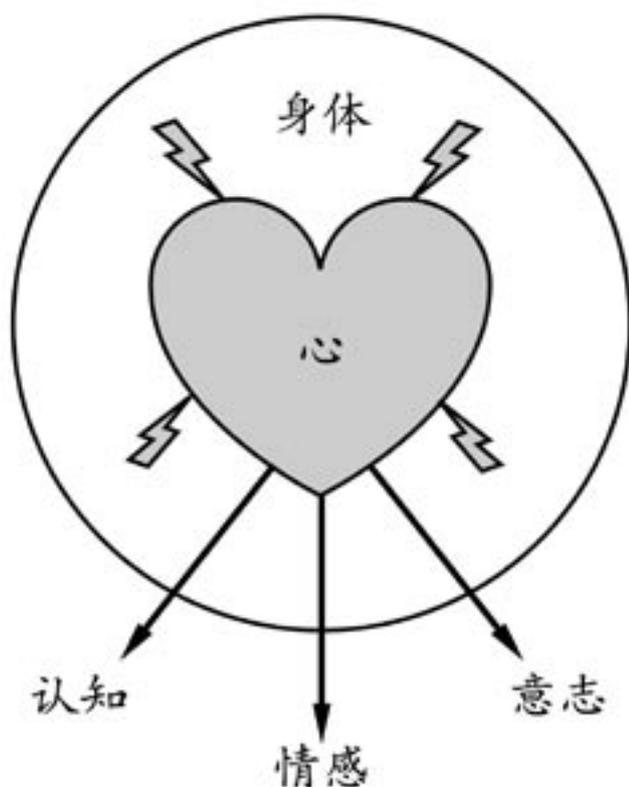


图 3

压力——的时候，我们和被辅导者会怎么回应这些压力？是顺服神的？还是不顺服神的？

我们必须尽量把“身体的压力”和“心的回应”区别开来，才可能有智慧地辅导别人。当我们呼召人们顺服神、负责任的时候，要考虑个人的身体能力或 / 和弱点。对于那些**明显**属于生理现象（骨折）或**明显**属于道德 - 灵性的问题（奸淫），比较容易处理。我们会呼召后者悔改认罪，却绝不会要前者“悔改”他摔断的腿！^[9]但在其它的情况里（包括精神医学的问题），我们就需要更多的智慧（以及在某种程度上持有恰当的保留态度）去区分“身体”和“心”所承担的角色。

对辅导员和被辅导者来说，这个图示会是一个非常有用的分类整理原则。例如，有位被辅导者总是担心他每天必须接触到的办公物品——电话、复印机、传真机——的清洁程度，于是他来找你抱怨这种反复出现、持续不断的忧虑。他害怕这些东西可能已经被污染。但当他试图忽视或压抑这些侵入脑海的想法时，就会变得更焦躁不安。他发现用酒精反复地擦拭办公用品可以暂时缓解他的焦虑，但是这样的循环每天都会在不同的情况下重复发生。这个人已经为此丢掉了好几份工作，现在他又面临着被解雇的危险。心理医生已经给他开了乐复得（Zoloft，即盐酸舍曲林，一种抗抑郁药——编者注），但是效果不大。你应该怎么看待他的问题呢？这是“心”的问题？还是生理的问题？或是两者兼有？

用圣经的分类法来看待“身体”与“心”，可以让那些乍看之下应该是“纯属身心性 / 生物性”的数据资料，得以被**重新**诠释。事实上，《精神疾病诊断与统计手册》（Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM）会给前面提到的这位被辅导者贴上强迫症（Obsessive Compulsive Disorder, OCD）^[10]的标签。因为世俗的生物医学模型没有“心 - 灵”的范畴，只能“看见”肉体的部分；所以它必须针对被辅导者的问题，给出一个生理性的病因，并且（通常）要求一个生物性的疗法。“身体 - 大脑”才是问题。这个人是一个受苦的人，没错，但绝对不是一个罪人。

可是圣经却从来没有这样简化问题！它要求我们**既要**审视潜在的身体软弱，**也要**审视从心里发出来的罪。福音的丰盛并不适用于一般人所讲的那

[9] 当然，“断了一条腿”这个情况本身在道德上是“中立”的；但它也可以变成一种情境，让心在其中以“赞美、信靠神出于智慧和爱的旨意”去回应；或者它也可以变成一种情境，让人在当中埋怨、怀疑神的美善。

[10] American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Washington, DC: American Psychiatric Association, 2000), 4th ed., text revision, 456-463.

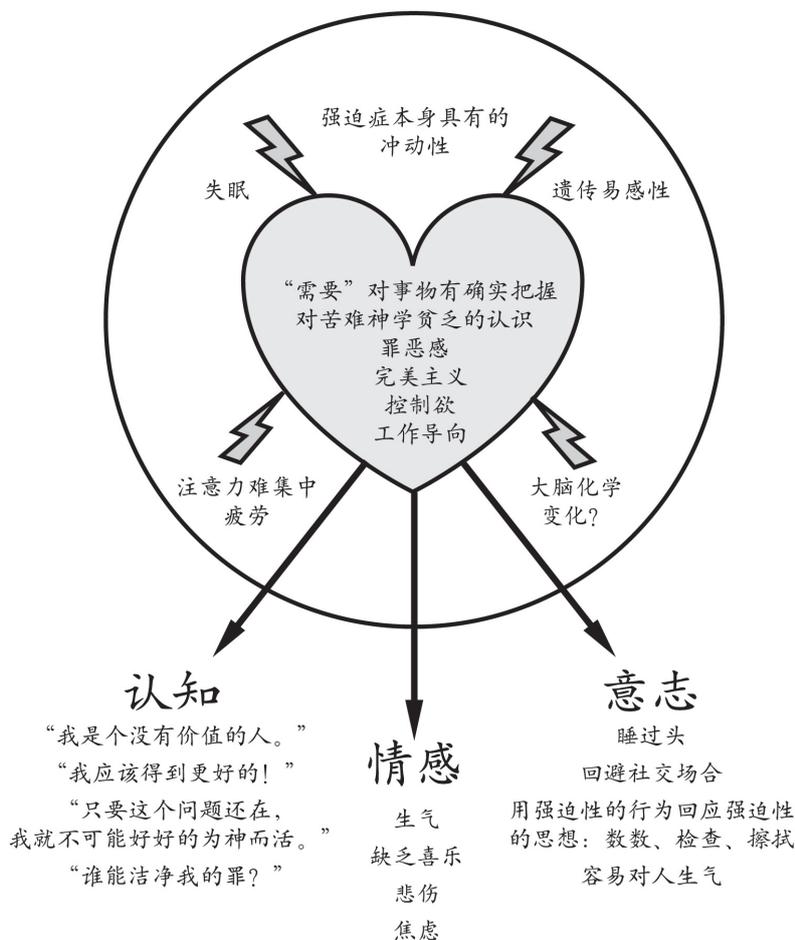


图 4

种“心灵”；而是要作用在每一个有血有肉的人身上，他们有着对具体生活处境的挣扎，和具体的“心”的问题。健全的圣经辅导必须要走在这条钢索上：承认生理影响的真实性；同时摒弃任何轻视人是**活在神面光之中**（*coram deo*，表现在对第一和第二大诫命的顺服上）的世界观。换句话说，信心和悔改从来就不是发生在真空中，而是在各种向“心”挑衅的特殊生理压力之中被表达出来。

经过详尽的资料收集之后，一个填上了细节，将“心”的问题和“身体”的软弱区别开来的图，看起来会像这个样子（图 4）：

人际之间的影响力：关系所扮演的角色

同一个图也可以继续扩充，将关系性的影响力囊括进来。尽管以生物模型（“先天”重于“后天”）来解释人类行为，是现今世俗模型的主流；然而在定义一个人的时候，“有意义的关系”所扮演的角色，依然被认为颇具影响力。^[11]一个男孩在酗酒、疏远的父亲所带来的不愉快里成长，成人之后的他，从一段关系换到另一段关系，渴求一份从未得到的肯定。父母控制欲强、要求完美，使得一个女孩在厌食症里一点一点地消瘦。一个被虐待的孩子，后来成为虐待孩子的父母。经验

[11] David Powlison, “Biological Psychiatry,” *Journal of Biblical Counseling* 17, no. 3 (Spring 1999), 2-8.

仿佛在大声地呼喊：“我”或好或坏，都是被其他人——他们的信念、言语，和行动——给塑造出来的。

虽然圣经也肯定他人的影响力，**但是**却没有说这些影响力能**决定**我们将会变成什么样子，或能决定我们在具体情况中会如何行动。别人根本没有那么大的力量。后天的条件，就像先天的本性一样，都受到“心”的限制。别人可以制造一个环境，使我们变得更容易或更难顺服神，但至终他们不能强迫我们的“心”（我们自己）去犯罪。^[12]并且，这是一个好消息：我们不会因为被别人的罪捆绑，而不得不用罪去回应他们。同时，基督的福音对那些深受伤害的人来说，就是一剂良药。救主基督的恩典与怜悯和被辅导者的处境同样丰富、多彩而深沉。我们越是了解被辅导者生活中所受的人际压力，我们也就更好地被装备去使用福音的真理，并且能够给出合宜的意见。^[13]

超个体因素的影响：社会和文化所扮演的角色

这一点在许多方面其实是前面讨论的延伸。我们身边的人对我们的“心”会有更立即和直接的影响。但是文化思潮对身处其中的我们所产生的影响则比较间接的。虽然这是一个非常值得好好展开来讨论的问题，但我们也可以简要地说：福音道理也是要去挑战并救赎世上文化所建立起来的规范。社会 - 文化的因素试图塑造我们自己和

被辅导者的“心”；因此，正确地去评估和理解这些因素，是智慧和爱的表现。加尔文形容我们的心是一个“偶像制造厂”；并且，确实如此，即便我们被孤零零地困在海岛上，这个事实也不会改变。但是，我们必须认识到世界的影响力如何帮助了这个偶像制造厂的建造。

这是对辅导员发出的一个请求：去了解自己和被辅导者所处的大环境所带来的挑战。圣经作者并没有用大量邮寄的形式，把一种“口号式的真理”传送给神的子民。圣经中的每一卷书，都是针对救赎历史当中某个具体时空处境之下的某个具体受众所写。福音真理的教导不是在人际关系 / 社会文化的真空中进行的；各方的挑战都在给神子民的“心”施加压力，要他们或者顺服神、或者不顺服；我们必须敏锐地意识到这些压力。^[14]同样地，当我们和被辅导者分享那转化人心的福音时，也必须了解他们实际的生活处境，好让福音**重新诠释**他们的经验，清晰他们的视力，学会透过神的眼光来看待生活。

那么，意识到人际之间和超个体的影响力，将如何帮助对我们更具体地理解前面那位被辅导者的经历呢？也许看起来会像这样（图 5）：

还有其它的具体细节也可以填进来，“心”与“身”的互动关系部分也一样。这么做能帮助这个人在这些特定的处境中与恩典和真理相遇。

[12] “但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。”（雅 1:14）

[13] 请思想，使徒保罗多次将福音的真理应用在具体的教会人际冲突 / 关系里（例：罗 16:17-18；林前 3、5、6、12 章；加 2:11-14；弗 4-6；提前 3,5；腓利门书）。

[14] 这一点也可以用医学方面的比喻来说明。两位病人也许有同样的问题（比如高血压）需要治疗。然而，在开药之前我会从各方面的因素来考虑药该怎么开——高血压的严重程度、病人的年龄和人种、是否同时有其它的健康问题、花费和药物的副作用、该药物和病人正在服用的其他药物会如何互相影响。同样地，面对两位有相同“心的问题”（比如怒气）的被辅导者，我们的处理方法也会视个人情况而有所不同。对一个开车时容易对前面的车不耐烦或容易因为被超车而发脾气的男人来说，“生气却不要犯罪”（弗 4:26）在他身上被应用出来的时候，会和一个不断受到丈夫言语虐待的女人很不一样。



图 5

结论

上面的图表是一个辅助工具，一方面帮助我们分辨被辅导者所面临生理的、关系的，和社会文化的影响力；同时也坚称：这些影响力并不能决定被辅导者的回应方式。明白这些分别，会使得福音的长、阔、高、深更有可能被慈爱地、合乎真理地、智慧地、有效地稳扎在他们的生命里。最终，我们必须帮助被辅导者看见那已经走在我们前面的救赎主——基督耶稣；他是我们的大祭司，是为我们的信心创始成终的那一位。耶稣和我们一样，曾经在各种环境下（生理、关系、社会文化）受到各样的试探；可是他却并没有犯罪。那么我们的回应又该如何呢？“所以我们只管坦然无惧地来到施恩的宝座前，为要得怜恤，蒙恩惠，作随

时的帮助”^[15]。在需要的时候，怜恤与恩惠随时可得——正是因为如此，我们能够以盼望来面对压在我们生活中的各种影响力。✦

作者简介

迈克·艾姆雷特 (Michael Emler)，宾夕法尼亚大学医学博士，曾作为全科医生行医 12 年，威斯敏斯特神学院 (WTS) 道学硕士，基督教辅导与教育基金会 (CCEF) 辅导员。本文译自 *Understanding the Influences on the Human Heart*，《圣经辅导期刊》(The Journal of Biblical Counseling)，2002 年冬季号。

[15] 来 4:14-16.

中国教会需要路加

文 / 亦文

没有路加的中国教会

如果问“中国教会是否需要路加”，也许我们的第一反应是：“需要、需要——但为什么不是保罗呢？”或是：“我们中间若真的出了个路加，又能指望他做什么呢？”

在讨论路加在教会中的职分之前，请允许笔者先分享几个真实的故事：

笔者看的第一部赴华宣教士传记：《戴德生与马利亚》是从英文原著翻译成中文的，虽然事情发生在中国，但却有股翻译小说的味道——西方人为在东方的西方宣教士作传，也算是勉为其难吧。

风闻梁发是中国第一位传道人，而直到几年前，笔者才找到唯一一部《梁发传》，竟然出自一位新西兰赴华宣教士麦沾恩（G. H. McNeur）之手！梁发那个时代，中国基督徒凤毛麟角，所以只能还是西方人来立传了——我惟有如此自慰。



席胜魔

山西著名的席胜魔牧师^[1]，可谓中国“福音戒毒”的先驱，但当他去世时，居然没有中国人为他立传——虽然20世纪初的中国教会已初具规模。今天我们可以看到的《席胜魔》也是从英文翻译过来的，作者是一位曾在中国作过宣教士的英国女子金乐婷（Mary Geraldine Guinness）。

在了解中国教会史的过程中，我发现了更多悲哀的事实：

研究中国教会史的学者常常感叹：早期资料中，华人传道人的姓名都是罗马拼音，我们至今无法将之还原成汉字。彼时，笔者心里对那些英文作者颇有微词，但很快不得不承认历史的另一面：如果没有西人前辈们所做的大量文字工作，今天华人教会连这些蛛丝马迹都看不到。

在维基百科网站搜索时，有些中国教会史上的华人前辈，用中文姓名去搜索，没有任何资料跳出来；而改用罗马拼音搜索时，反而会查到一些英文资料。比

[1] 席胜魔（1835-1896），原名子直，清末山西秀才，世代习医。青年时，鸦片流毒中国，他深受其害，信从福音后得脱烟祸，乃更名胜魔，立志自新劝人归主，特别在胜过罪恶方面给今天的基督徒留下了美好的见证，鼓舞我们在人欲横流的世界中为神作分别为圣的见证。参：<http://www.ctestimony.org/2003/20030628.htm>。——编者注

如中国内地会第一位华人监督、监管杭州地区的王来君，也只是到近一两年，才找到资料显示，王牧师的中文名原来是“王来群”。而王牧师的女婿，另一位早期华人名牧任恂园，虽然用中文写了自传，但时至今日，保留到我们这代人手里的却是一本英文翻译版。



景教的塑像

2005年，因为一个“偶然”的机会，我开始接触一份叫 China's Millions（中译《亿万华民》）的宣教期刊，这份英文月刊犹如一部写实而细腻的史诗，系统地记录了中国内地教会拓荒与发展的过程。然而这跨越四分之三世纪的珍贵的一手资料，却一直沉睡在各海外基督使团^[2]的办公室和海外图书馆的档案室，受到华人教会的冷落。

2007年4月，我陪同两位内地会宣教士的后裔到中国寻根。其中一位的父母当年在浙江嵊州作宣教士，所以她出生在中国；这么多年来，她搜集了很多有关嵊州的英文材料，像剪报、日记、信件等。当她打开这本资料集时，当地教会的长老们脱口而出：“这些东西我们一定要复印保留！”因为当地教会根本没有保留这方面的记录。如果要了解嵊州教会的起源和历史，在嵊州找不到，必须到海外去找。这种现象在中国教会非常典型，也非常普遍。^[3]

在我们回到本文开头的那个问题前，不妨先自问几个问题，如果新约圣经没有使徒行传，将是什么情形？我们今天如何知道保罗是何许人也？又如何将他诸多的教牧书信理出头绪？如果说马可福音是彼得的口述历史^[4]，路加福音更像报告文学。假设四福音书中失

佚了“从起头都详细考察了”（路1:3）的史实性，我们又如何宣称今天基督教信仰的根基与确据，是建立在那些被成就、被传授、被探究、被记录的历史事件上？如果西方2000年教会史，没有各式各样路加式的史家，用冷峻的史笔如实记录了历代教会的得胜与分争，那么任何形式的“以史为鉴”只能是空谈。

景教入华（公元635）至今近1400年，也里可温教入华（公元1279）至今逾700年，天主教入华（公元1583）至今逾400年，连马礼逊所代表的新教入华（公元1807）也已过了200周年。试问，已经不再年轻的中国教会是否需要路加？

200年了，绝大部分有关中国教会史的一手数据仍然是用外语记录，保存在西方国家，并且至今仍没有中国教会的路加愿意来接收这笔属灵遗产。如果一个中国基督徒没有出国的机会，没有精深的英语功力，就几乎不可能对本国的教会史作深入研究。

200年了，完整的中文教会史的整理与编纂，还只是近几十年的事情；屈指可数的几个原创性史学项目都局限于海外教会；“宗教史”的“话语权”上，仍掌握在非基督徒的手里；大部分的翻译、纪念、回顾仍逗留于几个特别著名的代表人物（如：马礼逊、戴德生），至于如何梳理、保存教会史之类的深层探讨似乎仍然是一种象牙塔式的奢侈。

200年了，我们华人教会总是觉得传福音还来不及，哪有时间与精力淘故纸堆、摇笔杆？然而，传福音

[2] 海外基督使团（Overseas Missionary Fellowship, OMF），前身为中国内地会（China Inland Mission）。

[3] 这一寻根之旅已经成文，读者可在海外校园的网站（<http://www.oc.org/web/modules/smartsection/category.php?categoryid=18>）上《举目》第32期中找到《嵊州行——中国大陆的圣地之旅》一文。

[4] 教会传统一般认为，马可是使徒彼得的门徒，所以那本福音书基本上是由彼得口述，马可笔录。

的负担，有比第一世纪的门徒们更迫切的吗？即使在那样的年月里，为了忠于神付与他的特殊使命，路加仍然放弃了直接拯救灵魂的传道人生涯所能带来的成就感，默默笔耕，为后世的你我留下了宝贵的信史。中国教会中，却很少有人有意识地追寻这种属灵权柄。

如果这种现象发生在一个文明程度不高的民族中，尚可被谅解；如果这种现象发生在一个没有修史传统的民族中，也还情有可原。偏偏我们中华民族常常自以为有高人一等的文明，有上下五千年的悠久历史，我们也特别热衷于保存历史，我们甚至喜欢嘲笑其它民族的历史不够长、文物不够古。然而我们却无意保留中国教会史。记录教会的建立和发展，本该是各国基督徒的份内事，盛世修史更是华人的传统。对一个如此热爱历史的民族，一部平庸而单薄的教会史实在是我们的耻辱。别人不在乎倒也罢了，但是如果连华人基督徒都漠不关心的话，夫复何言？

我们能否接受这样一种假设：除了神的选民，任何一个外邦民族的早期教会史必定是宣教史，而且往往由宣教士的母语（而非该民族的母语）记录下来。只有当本土教会成长到一定地步，由扶持型转向自立型，才开始用自己的语言叙述本族的教会史。从这一角度来说，写史，标志着教会的成熟。天国中的每一个民族，都需要自己的路加。

“零存”与“整取”

过去 200 年的中国教会史可以比作“零存整取”。何谓“零存”？基督教入华 200 年来，西方宣教士及其宣教机构陆陆续续以书信、报告、期刊、传记、书籍、图表、会议记录、讲道辞等方式为中国教会“零星存储”了一笔丰富的史料，虽然被尘封土埋在世界各地的图书馆和档案室中，毕竟绝大部分仍保存下来，有待华人教会“整笔提取”。

面对这笔巨款时，有两个问题值得扪心自问。第一个问题：“我们凭什么来提取？”仅仅因为我们是华人吗？仅仅因为我们中间很多人懂外文、是双语人士吗？还是因为我们已做好了神学、史学、文学相结合的装备？第二个问题：“我们所提取的是什么？”仅仅是“史料”而已吗？还是连同“写史”的精神？200 年前，没有中国人记录教会史，幸好有西方人在记录；200 年后，西方人没有义务继续为中国人代写历史，我们华人信徒中是否有人起来继承这项工作？200 年前，是他们为我们零存，所以 200 年后的今天我们有史可取；如果我们今天不能承继“零存”的修史传统，200 年后，我们的子孙就无史可以“整取”。若是拙文能使读者想起并记下身边正在上演、甚或正在消失的历史，存到“中国教会史”账号中，200 年后，教会史学家就不至于飘洋过海在外文史料中挖掘、出土中国史。

我们需要怎样的路加？

一、同工路加

路加虽不是使徒，却是使徒保罗的同工（门 1:24）和“所亲爱的医生”（西 4:14）。与雄辩的保罗相比，路加的事奉是沉静无声的。当保罗开拓轰轰烈烈的宣教事工时，路加只是在一边默默无声地奋笔疾书。任何时代的教会，都需要这两种同工：改写历史的保罗与记录历史的路加。一个用行动执行主托付的大使命，另一个用文字记录大使命执行过程中的得失。同样的，我们之所以得知教会史上众多信心伟人的事迹，实在要归功于他们身边同时代的“路加”。然而，更多中国信徒与赴华宣教士的姓字与事迹，已被或正被冷落并忘却。教会史的挖掘与重整，正是为了使那些有名、无名的圣徒的事迹不至湮没在历史长河的荒草衰烟之中。

二、外邦人路加

可以说，路加是所有圣经作者中唯一的外邦人。与其它福音书相比，路加福音更具有希腊罗马世界的辽阔历史观和地理观，也更针对这位外邦知识分子的本族——希腊人。路加式的写作，提醒我们，以中国教会史为中心的研讨与创作，也不应该停留在翻译、引介西方文献的层面上，而应该融入华人独特的史学观与地域观。一位经营某家多语种基督教书店的姐妹与我分享，有关中国教会史的西方著述虽然很多很优秀，那些基督徒作家对中国的



路加

认识虽然很深入、独到，但他们写作的对象毕竟是西人读者，写作目的也主要是为了向西方教会介绍中国的宣教经验，所以他们的结构与行文势必是西方式的，转译为汉语的过程并不能使其在瞬间“汉化”。面对英文史料的不足，我们当做的，不是抱怨，而是奋起直追，利用横跨中西的特殊位份，综合对照中西史料，创作出以汉语为载体的教会史作品。谁能断言，写使徒行传时，路加心中没有对犹太使徒们的感恩？同样，今天，华人基督徒修教会史，为宣教士立传，也是对当年把福音传给中国人的西方宣教士的一种纪念与回报。如果，真如某些观察家所认为的，华人教会在全世界的成长与发展已经达到了“王后的位分”，那么，拥有几位路加式的门徒应该不算奢求吧。

三、史学家路加

如前所述，路加不是使徒，他虽然伴随保罗经历了使徒行传后半部那些事件，却不属于“从起初”便被拣选为历史上的耶稣（historical Jesus）的目击见证人。身为医生的路加欣然接受史学的挑战，且满足于做

一个单纯的文书，而是定意要将福音的来龙去脉“从起头都详细考察了”（路 1:3）。路加用来描述事件发生的语词与现代考古学的发现极其吻合；反对的批判者，至今无法对他在政治、地理方面的用词准确性，提出实质性的反证。

路加那冷峻的史笔，不仅记录了早期教会的得胜与成就，也记录了同一时期的分争与异端。而我们今天提到使徒时期的教会，常常陷入过分美化的危险，忽视了路加原著的精神：由罪人组成的教会从一开始就带有负面的因素，这些因素不仅

困扰了早期教会，也将困扰历代教会。基督徒介绍教会史，大可不必抱着“亲亲相隐”^[5]的心态，以为损坏了先贤的形象，便是给神抹黑。为了布道而牺牲史实，是得不偿失也没有必要的手段。像路加以及其它圣经历史书的作者那样，忠实地记录人在历史中的有罪与有限，反而更能表明神救恩的普世性，同时也提高了教会史的可信度。

四、文学家路加

如果耶稣的一生与教会的建立，完全按编年史的格式记录，路加福音与使徒行传将味同嚼蜡。幸好，史学家的路加同时具备了文学家的素养。路加文笔之优美、用词之广博是有口皆碑的。不仅如此，路加根据所记事件的文化背景，不时调整自己的文体。当他写到发生在巴勒斯坦的事件时，便采用闪语化的亚兰文，类似旧约希腊文的译本风格；而当保罗的宣教路线进入到希腊化地区时，路加的叙述则转向优美的古典希腊文。这说明，路加对不同地域及当地文化的认识十分敏锐，并有意识地选用与时空相符的语文。

[5] 汉儒董仲舒根据“父为子隐、子为父隐”的儒家传统，于汉宣帝四年下诏所定的司法原则。

毋庸置疑，要成为福音有力的载体，文艺创作也当同样建立在基督徒作家对语言文字的驾驭上。这一传统被西方教会继承下来，产生了大量优秀作品。而华文基督教作品，对文字的降格以求却因循了几百年。我们对载体的追求，往往配不上我们所传扬的信息。

五、神学家路加

语言与文化密不可分，一个善于驾驭本族文字的作家，一定也是深爱本族文化的人。而中国，甚至整个亚洲的传统却充斥了多神论与泛神论；如果我们成了基督里的新人后，心中“中国的那部分”（史学与文学）仍然超越了“福音的那部分”（神学），那么我们的作品将会演变成宗教式的民族主义。一个基督徒作家出众的文史技能是他对世人产生影响的前提，而他所产生的影响之性质，则取决于作者个人信仰的纯正与深度。如果信主以后，我们不能用更新的眼光来重构我们的作品，那么文字越精彩，史实越详实，就越成为别人的绊脚石，也使教会受的亏损越大。没有比用超群的文笔传扬错误的神学更令人扼腕、令神痛心的人了。

在这方面，路加又给我们树立了值得效仿的榜样。马歇尔在《路加：历史学家及神学家》一书中作此结语：路加是史学家也是神学家，这两种身份是相辅相成的，“他使用他的历史去衬托他的神学……他的神学之有效是在乎他的历史的可靠性，因为他的神学是基于他的历史……路加所关心的是他所写的历史中的救赎意义及其重要性，而不单是历史中的事实”^[6]。

正如路加以非使徒的身份成为保罗的亲密同工，华人基督徒作家，尤其是从事教会史创作的作者，可以不是使徒（宣教士、传道人），却必须是使徒的同工，并拥有扎根于纯正信仰、不断更新的属灵生命。^[7]

结语

有的人用生命改写历史，如保罗；有的人用笔墨记录历史，如路加。这两种人都很重要。如果有100个基督徒，99个用生命改写历史，是否可以留1个用笔墨把别人用生命改写的历史记录下来？中国教会史的研究虽然不是要塞，却仍是神国的领土；这一空白不被填补，福音虽然照样广传，只是华人文宣这幅拼图便有难以言喻的遗憾。基督徒若不起来宣讲中国教会史，等于把这片领土拱手让给了魔鬼，神将来必在这件事上审判我们。但愿当年感动路加的灵加倍感动我们，激励更多有文字负担的兄弟姐妹，成为神州大地本族本家的路加。

从事史学研究的人，和任何一个跟随主到十字架下的门徒一样，都要经历常人无法体会的生存寂寞。若没有愿意为主付出“枉费”的代价，没有为主“癫狂”的心志，没有一点“明知不可为而为之”的傻劲，便不可能为主做什么大事，主也很难通过我们做什么大事。作为基督徒作家，我们比普通作者幸运的是，神是我们起初的读者，也是我们终极的读者。✝

作者简介

亦文，移民新西兰后在梅西大学进修心理学及社会学，现从事教育事业、翻译工作及中文写作，常年在海内外期刊杂志发表短文及文艺作品，包括长篇历史小说《无名的麦种》（获香港汤清基督教文艺奖2005年年奖）和短剧集《戏说宣教士》、话剧《波斯王后》等。

[6] Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970, p.18-19, 85.

[7] 有关路加的内容引用自笔者在2005年5月刊登于《校园》第49卷3期上《寻找本族本家的路加》一文。

多元主义和基要主义^[1]张力场中的 基督新教信仰

文 / 马丁·赫内克尔 译 / 蔡述宁



多元主义和基要主义是近现代社会和社会意识的转变过程中出现的现象。它们是指基督徒（以及其他宗教信仰者）面对社会的变革、启蒙运动和对个体自由（特别是宗教自由）的重视、社会的世俗化和世俗政权的兴起而有的不同反应方式。这样，关于多元主义和基要主义的讨论虽然首先是属于基础神学和宗教学领域的，但人们也可以从社会学的角度来思考它。从根本上讲，这是一个宗教社会学和世界史的议题。但它也会影响人们如何认识伦理任务以及对伦理判断的理解。

一、多元主义和基要主义的张力场

“多元主义”和“基要主义”所描述的首先是一个张力场的两极。多元主义和基要主义“之间”这一定位表明了我们的思考方向。而“新教”信仰这一概念则是有意不确指并带双重含义。1983年我和汉

斯·瓦尔德斯菲尔斯（Hans Waldesfels）一起出版了《新教 - 天主教陌路指引》和《做客他家》，我在书中担当了各教派中“新教”的神学家的角色。“新教的”因此首先是一种自我描述，是指在教派的意义上从属于新教教会及其神学的归属感。此外，这种自我描述无疑包含了一种暗示和要求：福音造就了并传递基督教信仰，基督教信仰是以福音为其向导的。教会是“福音的造物”。福音把分属不同教派的基督徒联系并结合在一起。但人们对福音的理解受到历史和教派影响，从而时不时产生了各种分歧。多元主义和基要主义也是罗马天主教内部存在的问题，在此只需列举一些例子：教会中信徒表决问题；解放神学；和天主事工会（Opus dei）^[2]之间的以及关于它的争论；教宗通谕《人类生命》^[3]（*Humanae vitae*）发表之后，关于如何正确理解自然和自然法的争论，如，最高教义部是否能制定无误教导的问题；教义解释学的问题；妇女按立的问题。

[1] “基要主义”一词原文为 *Fundamentalismus*（英语：*fundamentalism*），在汉语中往往被译为“基要主义”或“原教旨主义”。在汉语语境中，前者基本上是在基督教圈子内被使用，带有汉语圈教会的语言特点（基本要道），而后者显然带有极强的贬义色彩，往往被和伊斯兰极端教义等同起来。此外，这个词还被译成“基本教义主义”。鉴于本文主要会在教会内部传阅，因此暂时采用“基要主义”这一译法。但读者应当注意，这一词所指的现象（如本文第一段中就指出的）不只限于基督教内部。——译注

[2] 天主事工会（*Opus dei*，意为“上帝的作为”），又称“主业会”，是一个较有争议的天主教组织，由 *Josef maria Escrivá* 于 1928 年在西班牙倡导建立，1950 年被教宗正式批准。其主要成员为平信徒，主张每个人都被呼召成圣，日常生活是进入圣洁的途径。——译注

[3] 《人类生命》为教宗保罗六世于 1968 年 7 月 25 日签署，副标题为：关于人类生命传递的正确规则。此通谕重申关于堕胎、受孕及其它有关生命的天主教传统教导。——译注

题；教士独身制等等。这些例子指明，多元主义和基要主义不仅仅在新教内部处于张力关系中。这种张力场更是一个共同的、超教派的议题和问题。这也不可能不是这样：因为现代社会的影响与来自其他宗教和世界观念的质询，比如近现代无神论和无信仰主义的论证，都同样地涉及并叩问各教会和基督徒。如何处理这些质询、如何厘清问题显然在不同的教会中是不尽相同；但说明这一切则是教派比较研究的任务。

本文的出发点是一个新教神学家基于对不同现象的观察和自身经验之上的思考，因而也是随机的、受个人生活经历限制的。首先，这是有关伦理和伦理-政治议题的争论：在德国新教教会中的和平主义者与主张通过军事保证和平的权利者之间，关于军备、原子武器和军队中的教牧关怀的争论造成了（如果形势发生变化，将造成）火爆并充满怨忿的论战。在经济伦理方面，面对世界经济中存在的的社会不公和工业社会中的劳动力危机，关于市场经济是否能和基督教信仰共存，关于社会主义（“社会主义社会中的教会”）和关于“穷人的选择”（option for the poor）^[4]的优先性的争论。而关于同性恋问题的讨论——是否允许公开过同性恋生活的神学家和牧师担任教会职务，是否能为同性婚姻祝福和主持婚礼——在德国，同时也在美国新教教会中很容易引起轩然大波。如果算上如何评估核能和基因技术的和平应用问题，我们可以清楚地看出，在社会中存在争议的议题在教会中也是同样有争议，而且社会中存在的立场和对立重复出现在教会中。

人们可能会接受这一观察，但也可能会由此就断言，这些“仅仅”是伦理冲突，从而立即化解这些紧张

关系。然而教会中的团契关系根本不是建立在某种伦理共识的基础上的，更不是建立在某种政治共识之上的。我们必须原则上区分信仰、生活、行动和善功。事实上，从新教自路德以来把称义理解为是上帝的作为这一角度来看，作为人的善功的教导和生活被人们着重区分开来。从生活形态和实际生活的角度来看，伦理问题上的对立立场不如教义上的对立立场显得那样重要。^[5]我们在今天显然应该注意到，和这一传统论点相反，正是在新教神学家和归正宗联盟成员中有关和平的讨论上，和平问题被宣布为是认信问题并被宣告是教派身份的表达。同样，1968年在乌普萨拉（Uppsala）召开的世界基督教联合会会议（WCC Assembly）之后，人们开始讨论“伦理异端”。异端与伦理错误、罪恶和“死罪”之间的界限，以及基督教的信仰及其行为指导之间的界限变得模糊了，并且正是在新教神学界内部变得模糊不清。

同样，在教义学中也显然出现了分歧和对立。吕德曼（Gerd Luedemann）《耶稣的复活：历史，经历，神学》（Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology，斯图加特，1994年）一书，在耶稣复活真实性、空坟墓，以及历史研究的洞见和信仰对复活事件（作为基督教信仰最根本的基础）的要求之间的张力问题上，挑起了新的争论。而这种形式的问题并不是新的。自莱辛的《未名人残篇》、大卫·斯特劳斯的《耶稣生平》、恩斯特·特洛尔齐的历史的和教义学研究方法的生硬对立、鲁道夫·布尔特曼的去神话化构想以来，历史研究的结果和信仰陈述之间的张力变得显而易见。这一张力处于基督教信仰的中心：“历史上的耶稣”与复活事件后的基督论的关系如何？查尔西顿的基督论教义是否和我们对

[4] “穷人的（优先）选择”是20世纪60-70年代拉丁美洲解放神学的神学原则。这一原则援引旧约和新约传统，认为对穷人在物质和灵性上的优先照顾是福音的基本原则之一。

[5] Friedrich Schleiermacher, *Die christliche Sitte* (hrsg. von L. Jonas), S.W. I, 12, Berlin, 1843, 88 Anm. 他认为：“在基督教伦理理论的发展中我们不能像在教义理论的发展中一样看到，有人因为不合正统而招致绝罚。”这是因为，“相对于教义理论上的错误，教会更容忍伦理理论上的错误；对教会而言，后者是可治愈的，因为它不是根本性的。”伦理上的错误做法是罪恶、过失，但不是异端。

犹太人耶稣的实际为人的认识相符？如何解释圣餐：圣餐就像苏黎世宗教改革家乌尔里希·慈运理所坚持的，仅仅是人的纪念行为，还是圣事？如何理解基督的真实临在？我们可以不断地列举这类涉及信仰问题的对立立场。几乎没有哪一个教条，其表述和内涵不是区别巨大，而其神学的解释和理解实际上无法调和。

最后，至少还应提一下两个议题。在普世教会对话中，特别是对称义教义的理解、把上帝恩典的临到和被接受看作是称为义和使成为义，以及在人的改变中上帝作为的主权等问题诚然起了非常本质性的作用。只是：谁能够在这些问题上援引圣经——天特会议或者路德（凭借他的“教会由此生存或消亡的信条”、“唯独恩典，唯独信心，不借律法的善功”的称义理论）？在此是否仅仅援引使徒保罗，尤其是他的罗马书就够了？或者其他圣经作者，比如雅各书或马太福音的作者难道没有再三强调，人的善功在上帝的最后审判前也是决定性的？教派间的差异和不同的教义传承真的能通过借助圣经而达成的谅解被消除么？

在新教教会中，仅仅引证经文为佐证的局限性在另一个问题上已经不能被忽视。“奥斯威辛之后”（Nach Auschwitz）不可避免地对基督徒和犹太人的关系，以及教会古老的权限提出质疑：一方面是包括以色列也只有通过耶稣基督才能得到救赎的观点，另一方面是以色列的信仰，即不需要作为“以色列的弥赛亚”的耶稣基督——当这个弥赛亚是指**为了**以色列的那个“弥赛亚”时。这一争论在另一方面也涉及某些根本问题：这涉及到保罗对以色列妥拉的理解、以色列的被选和被弃，也部分涉及对罗马书 9 至 11 章合适的解释，更是全面地涉及旧约和新约的基本关系。如果有人要谈论基督教和犹太教关系方面这些至今依旧悬而未决的神学问题，他就根本不会否认和压抑基督徒对犹太人所负的罪责，也就是，不会继续反犹太主义的丑恶传统，把以色列当作被驱逐

了的会堂而诅咒。但是，通过大公会议的决议不能一下子就从根本上消除掉神学疑问和问题。任何一种神学认识总是某种“方式的神学”，是某种不完美的、总是会犯错的见识。它们不是终结性的。传统主义和批判性反思，拘泥于传承下来的教义权威的僵化不变观点和对真理的真诚追寻，在任何教派中都会引起各种争议。对这些争论和张力的观察表明，这不是个体神学家主观主义的混乱，而是与思考着的信仰者必须面对的事实真相相关。应该如何应对这种张力、这些无法简单应付的质询和客观现状，如何在这样的张力场中安顿下来？一种达成神学上的（或者教会的）统一、合一或一致的理想无论如何都是一种幻象。

二、多元主义作为对神学冲突的回答

多元主义是对于这种神学的和教会的状况和处境的一个咒语和谜底。多元主义是指多样。如果存在着多样，选择就自然不可避免。如果我们把“异端”（Häresie）一词从它原本的意义“选择”（Hairesis）来理解，那么在现代世界中“被迫做异端”（彼得·L. 伯格）是不可避免的。工业高度发展的社会受到启蒙运动、市民革命以及市场中多种多样可供选择的文化和世界观的影响，其生活世界是多元主义的。在一个多元主义的社会中，神学的、哲学的和宗教的多元主义就是其结果。在讨论多元主义时，应该从一开始就做出区分：多元主义这个概念的含义及其使用是描述性的还是规范性的。如果多元主义一词是描述性的，那它就是单单指一种给定现实、事实。神学和教会完全无法回避这种多元主义的现实。多文化的社会、教派间和宗教间的对话、宽容的规则、对基本原则（包括宗教自由、信仰和良心自由）的尊重，都是一个开放社会的标志。而多元主义的事实是否也是规范性的，多元主义是否是、还是应该是一种理想状态、一种应努力达到的目标、一种指导性理念，这些都有待验证和讨论。

在对多元主义这一概念的分析中，在厘清提问方式时应首先区分提问的层面或角度。自从1555年奥格斯堡宗教和约以来，德国一直存在教派的多元主义；帝国中的老的信仰状况和奥格斯堡认信的平等存在被承认，并且“谁的领地，他的宗教”的基本原则^[6]成为各个领地的义务。在西方，教派的多元主义是政治多元主义的根源；它在事实上、法律上结束了宗教战争时期。多元主义民主的现代国家理论认为，民主的法治国家应尊重多种世界观的、政治的、社会的力量，遵守并保护所有公民的基本权利、保证分权作为控制政权和行使政权的手段。在20世纪，针对政治极权主义，诸如民主多元主义的结构原则等政治理论得以建立；自由选举、多党系统、反对派和自由发表言论的权利因而得到促进。同时，民主多元主义强调民主制度的目标是共同福祉和社会国家的责任，并强调尊重人的尊严和人权之基本共识的必要性，从而划清与个人主义的自由主义的界限。

社会的（和文化的）和精神的多元主义区别于政治的多元主义。社会的多元主义代表的是一种居间力量、社团、利益团体、协会等数量上的多。在一个开放社会中的公民有自由组织起来的可能，但也有放弃这种组织成员身份的可能。诸如工会、资方组织、体育协会、音乐协会等社会社团的多元主义提供了一种保护和堡垒，来抵制社会进行的全盘接管。同时，这样的居间力量面对政治机关表述并代表社会中的利益，因为政治机关完全无法代表个体。在社会的多元主义中，少数人的观点也因此能被公开地表达出来。此外，在各种居间力量之间存在着相互依赖的关系。社会的多元主义使各种政治的和社会的意志表述容易被理解；它是政治上的基本自由的结果。一个正常运转的多元主义是自由社会的一个标志。在一个自由的社会中，既不会存在义务性的统一结构，人们也不会被迫去适应某一特定文化。

如果人们认可社会和政治的多元主义，那么精神的、世界观的多元主义也应同样被允许。意识形态上保持一致的强制是极权政权和政治的标志。而一个开放的社会的表现形式正相反是多种多样的。改换宗教和教派的自由、政权对退出教会权利的保障、对政权在世界观上保持中立和宽容的要求，是近现代世俗政权形成时一开始就有的。在这之后，新世纪、秘传、新兴宗教、东方哲学和冥思以及自我体验等宗教选择的多元主义让人眼花缭乱。一个开放的社会不仅仅是多文化的，也是多宗教的。教会和神学处于和其他的宗教和世界观共同竞争的地位。

以上是对多元主义从不同层面和表现形式的角度所作的描绘，它对教会和神学产生了显而易见的反作用。教会和神学根本无法从多元主义的吸力中脱身。我们对教会内的多元主义作何评价？首先，这不是一个现代的现象。从基督教会的诞生之日起就存在着正统信仰和异端之间的争执。在基督教会的开端并没有某种唯一的信仰方式。新约正典的书卷本身就是多样而不同的。保罗和马太、雅各书和约翰福音、符类福音和约翰的启示录各不相同地见证福音，它们在某些地方甚至相互冲突。新约书卷的作者也被各个教派的教会以不同方式援引为权威。这可以从保罗在不同的教会中如何被接受看到。有人认为，早期教会在教义、教会形式和生活样式各个方面存在一种原初的统一；正如历史研究已充分指明了，这种理想状态只是一厢情愿的想象。只是借助康斯坦丁转变并且在这之后，在罗马帝国意识形态的影响下，政治和教会统一的规范性诉求才形成；而为此付出的代价则是异端被强制驱逐。如果我们不受干扰地阅读并领会新约经文，就不可能在神学方面原则上反对多元主义。由于受到外来的社会和精神方面的影响，教会内的多元主义在现今被加强和尖锐化了。由于普世教会的接触和交流，教派之间的差异逐渐缩小，而教派内的对立却日显尖锐。不可忽视

[6] 此原则（*cuius regio, eius religio*），即由诸侯来决定臣民的宗教信仰，也被称为“教随国立”。

的是，信仰形式、信仰观念、神学理念和纲领的多元主义；这种多元主义已无法用某种准确的、概括性的名称来命名。无论这里所涉及的是正典的权威和约束力（这在新教的释经学中有很大争议），还是教义解释学（主要为天主教神学家所关注）——神学观念和陈述事实上的多样和差异是显然的。我们无法通过简单的讨论解决问题，或者通过导师的权威之辞把它们消除掉。在与多元主义打交道方面，在群体多元主义和价值多元主义之间做出区分是有意义的。教会内的群体多元主义主要是社会多元主义的结果和反映。我们可以把它理解为是社会多元主义的影响，从而试图驯服它，但我们因此就面对这样的（不是简单的）问题：如何通过教会内的意愿形成过程和决议过程来达到整合。如何处理价值多元主义，或者，换种说法，信仰的多元主义本质上更难更复杂。而这里正是多元主义的脆弱点。就连在政治的多元主义中，只有对共同生活之基本权利和基本价值的基本共识——经常是根本没有特别表述出来的——在原则上不被质疑的情况下，一种共同体才可能存在。一个全面的、绝对化了的多元主义的危险和诱惑是原则上的相对主义。所有信念和生活方式因此就没有区别，因为它们同样有效：“什么都行。”真理问题从一开始就被悬置了；而随意性成了座右铭。在一个毫无限制的相对主义的以及随意原则的基础上，一种人性的、有人类尊严的共同生活就不再可能。在社会和政治领域，这种状况被称为是“价值危机”。全面多元主义的另一结果是个体化，也就是社会解体为单个的原子和碎片。这样的个体化又引发了所有保证的失效和意义导向的丧失。由于全面的多元主义、原则上的相对主义和个体化，教会及其福音宣讲，正如教会及其信仰的承诺和鼓励，在其实质和自我理解方面受到冲击和侵扰：那么，在现代的、社会的和教会内的多元主义中还有什么 是基要的、根本上基督教的、“新教的”？

三、基要主义作为对多元主义的批判

基要主义是对近现代、当代的多元主义和相对主义的一种反应。形象地说：通过意义和价值的供应，各种机构，以及一种保护这一切的，像篱笆一样的共识，整个社会被结合在一起。只是自启蒙运动以来，这一“篱笆”变得千疮百孔、四处透风。而相对主义者解决问题的方法是彻底拆掉这一篱笆。宗教和道德变成了个体选择的事情，成了随意性的事情。但这种状况显然不可能有好结果。因为没有团体生活、社会化和传统的传递，宗教和道德就会枯萎。人类共同生活的土地就会变成荒漠。而基要主义想填补这篱笆上的每一个漏洞，监护每一个关在篱笆里的人，好使他们不会逃到“罪恶”的世界中去。但是，人们无法借助“律法”全面封闭这一充满漏洞的篱笆，也没有什么边界政体能阻止人脱离那被保护之地。基要主义因而和原则上的相对主义一样是错误的。

基要主义到底是什么？基要主义一词首先是一个致命的词。并不是每个持有某种立场的人，因为他认为某些东西，如一种信仰，是“基要的”，不可放弃的，就因此已经是基要主义者了。不然的话，每个信仰者天然就是基要主义者，而只有不可知论者和怀疑论者能免于基要主义的干系。把基要主义笼统地当作“无理国际协会”来痛斥，并且把每个时代批判者和现代性批判者都赶到这个角落的做法是方便的，却是错误的。我们应该做出一定的区分。虽然，基要主义这一概念所描述的态度是一种世界范围的现象，但是，我们可以根据具体的表现形式对此进行区分。基要主义最初只被用于经典宗教（拥有典籍的宗教）。除了基督教新教之外，还有伊斯兰教和犹太教。伊斯兰教是建立在《可兰经》这一圣典上的。如果任何以《可兰经》为指向的做法，以及所有对伊斯兰教基本表述的反思就已是基要主义的话，那么这样的伊斯兰教就当然不可避免地是“基要主

义的”。因此，伊斯兰主义是较好的称呼，而且我们也应该意识到：作为一个世界性的宗教，伊斯兰教在其历史形态、法律派别和教义（逊尼派、什叶派等）方面是有区别的；同时，针对每一种伊斯兰教传统主义都存在过，并存在着改革的运动。在犹太教方面，“基要主义的”一词从其严格字面意义上来讲，只能是指那些只认可妥拉（Torah）的权威，并且否认“哈拉赫”（Halacha），即《塔木德》中的经文诠释的团体（比如中世纪的卡拉派）。在今天的以色列，那些右翼的党派和政治团体被称为是基要主义的，他们试图在原则上、极端宗教性地合法化他们的政治观点。天主教主义除了承认圣经的权威之外，还认可口头传承的规范以及教会教导的权威。天主教的基要主义因而是明显的传统主义，是整合主义的和中心主义的教皇主义。

“基要主义”一词是从一个美国的新教教会运动引申而来的。在20世纪初，这个运动是在反对历史-批评的圣经释经学、近现代自然科学，尤其是在与达尔文的进化论以及自由主义和现代主义的危险斗争中形成的。在1910到1915年之间，一系列以《基要：对真理的见证》（The Fundamentals: A Testimony to the Truth）为题的书刊广为传播，列举了五项不能放弃的“基要”（信仰的根基）：1）《圣经》字面默示和无误；2）耶稣为童贞女所生；3）耶稣在十字架上的死是代人赎罪；4）耶稣身体复活；5）耶稣即将再临。这五项基本信条表明了基要主义在千禧年主义和圣洁运动中的渊源。它从根本上讲是一个源于19世纪的保守主义运动，受到了反现代主义、反共产主义、反浪漫主义和反普世（教会）主义的影响。

基要主义一词在这之后就流传开来。在口语中，“基要主义的”不仅指美国的电视布道家、伊朗的霍梅尼、印度教的党派和狂热分子，也包括绿党（die Grünen）中极端、批判性的一支。这个词的应用因此是“贬值了”。它被当作一个贬义的标签，可以用来和任何不受欢迎的运动和观念进行论战。形式上，

基要主义代表自我封闭、隔离区化、小教派化。而相对主义代表了取消一切界限和差异、完全的去边界化。

对一个词形式上的界定，明显需要进行更精确的和进一步的定义：基要主义是一种世界观，代表一种不妥协的宗教或准宗教（意识形态）的原则（基本信仰）及其在社会（政治）生活中的应用，同时拒绝批判性地对它的原则及其在社会中的意涵和影响先验地进行检验。这种定义不仅包括了意识形态、宇宙观，而且包括了伦理和政治的实践上的结果。除了摩尼教/二元论的宇宙观（善和恶、上帝和魔鬼之间末世的战斗）之外，诸如反共产主义、反对同性恋和堕胎、加盟政治保守主义等等政治实践也应列入考察范围。而促成基要主义的形成，并为其提供了运转力量的社会道德环境也需要被注意。特别是传统阶层在现代化进程中受挫，有些甚至还被连根拔除。代沟、社会的去族长制化、失落的和受挫的晋升期望、政治影响力的损失，以及将临的或实际的经济边缘化，都是滋生基要主义的社会土壤。所以，基要主义不能仅仅从神学上来解释，而且总要从社会学的和政治-处境的角度进行分析。

让我们从对基要主义一般性的定义回到基督教的基要主义。基督教的基要主义，不管是新教的还是天主教的，都和任何其他宗教基要主义一样表达了一种抗议。它抗议现代化。美国的基要主义布道家出自简陋的神学院；他们是传道士，致力并宣称反对大学里科班出身并受理性思考影响的神学家。基要主义是传统的、流传下来的信仰，与启蒙了的、“科学的”神学之间存在的断裂的证据。它是针对文化、个体的和宗教的多元主义的反应和抵御性运动，因此也针对社会的价值失落和政治上的自由主义思想而斗争。它坚持一种简单的真理，反对区分。其合法性来自捍卫“神圣”（holiness）的不可侵犯性。而这种捍卫的前提，是一种对宗教上的真理定义的垄断的宣告。由于这种真理定义的垄断的缘故，不宽容、

狂热和法律上的严厉、道德和宗教的严肃主义被纵容，甚至被要求。面对不断加剧的不安感和深藏内心的恐惧，基要主义神学和生活实践提供了一种广泛的和全面的意义选择。

四、新教信仰的视角

我们的思考主题是：多元主义和基要主义的张力场中的基督新教信仰。正如开始就指明的，“中”一词说明的是地点。那么，神学和信仰如何才能在这一张力场中安顿下来？我们无法消除或清理这个张力场的客观存在。多元主义及其复行诗式的和多样式的形态标志了一个生活世界，这其中也包括教会的生活世界。对统一结构的意愿和对一种不可怀疑、坚不可摧的保护真理的机构的愿望是一种幻象。废除多元主义社会的结局是政治的、精神的和意识形态的极权主义。而面对不断增长的不确定感和社会中的威胁，基要主义在世界的一些地方迅速扩散，也是现实。基要主义给人一种绝对的确信感，它向人承诺，通过法律伦理的律法主义来克服混乱无序和缺少亲情的体验；它经常借助弥赛亚主义和千禧年主义的应许，宣告一个更为美好的未来的来临。不宽容、政治-道德的严肃主义、真理狂热主义对它而言是宗教复兴和社会使命的条件。新教信仰显然既不能认同多元主义的相对主义和后现代的随意性，也不能认同盲目的基要主义。因为它既不能悬置真理问题，也不能确定地回答和决定这个问题。没有自由的真理并不存在。只有真理使人自由。多元主义和基要主义所代表的两极造成的张力一直会存在。而对基督教信仰而言，它在基督教信仰的自我理解和开端方面甚至是建构性的。从一开始，基督教信仰就面临了解释和传递信仰的双重任务：既要符合事实，也要顺应时代。顺应时代并不意味着完全的屈从和适应正占统治地位的时代精神。而符合事实也不能混淆于对信仰真理的概念性理解的某种特定历史模式或者毫无反思的传统主义。所以，多元主义和基要主义这两个概念，是基督教信仰本身内部

的基本张力在当代的展现。一种对话性和交流性的、负责任的信仰不可避免会陷入这种张力场。面对多元主义或基要主义多重承诺下的各种选择，对对话和交流的重视有了特别的分量和重要的意义。对话的开放性和对自己的立场的确信并不相互排斥。但是，仅仅有这种程序规则，来帮助我们认清冲突和争执，在神学上还是不够的。针对哥林多教会内部的分裂和拉帮结派，针对初期教会的多元主义，保罗提醒他们关注他们共同的基础：（因为）那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基（林前 3:11）。

基督教信仰的本质基础是已预先被给定的；它不需要我们去生产或制造。人只有在这一给定的基础上才能建造（林前 3:9-15）。人所建造的，当然是不同的——金、银、宝石、木头、干草、禾秸。但是那根基是我们共同的基础和根本。如果不是建立在这一基础上，就不会有基督教信仰。而这基础显然不是什么教义、概括出来的真理、教条或理论，而是一位，就是被钉十字架的耶稣。关于这位基督的讲道和宣讲可能是迥然不同的。可以说，神学和教会中的多元主义和“基要主义”——建立在对在耶稣基督身上体现出来的上帝作为的新教信仰基础之上——互相扶持并彼此矫正。因此，处在多形态的、多元的信仰诠释和在福音里的基本根基之间的神学和教会的现实，是寻找、找到并活出新教信仰的地方。✝

作者简介

马丁·郝内克尔 (Martin Honecker)，路德宗神学家，德国图宾根大学新教神学系讲师 (1965-1969)，波恩大学新教神学系社会伦理学和系统神学教授 (1969-2000)。研究领域包括新教社会伦理（着重经济伦理和医学伦理方面）等。其著作《新教伦理学入门》(1990) 和《社会伦理学概论》(1997) 是目前德国神学院系必备教科书。本文选自《新教伦理的道路——立场和处境》(Ways of protestant ethics—positions and contexts) 第 13 章。

附录：

现代和后现代张力场中的 “不信派”神学

——《多元主义和基要主义张力场中的基督新教信仰》述评

文 / 何当

一、引言

蔡述宁弟兄翻译马丁·郝内克尔的《多元主义和基要主义张力场中的基督新教信仰》（以下称“作者”和“该文”），是为抛砖引玉，“促进教会内部展开深入的神学反思和讨论，避免贴标签、分派别的简单而肤浅的作法。”我们很高兴借《教会》这个平台实现蔡弟兄的美意。唯编辑们读过文稿之后，感觉需要有一些说明和批评性的回应，在该文和读者之间搭建一个桥梁，才合适发表。

郝内克尔先生已年逾七十，他开始教授神学的时候，我尚未出生，时间又紧，故这个述评只能看作一个鲁莽的尝试。不管怎样，至少我们对蔡弟兄的期待做了一个回应。当然，我还是贴了一个标签。概念是命题所必需的。

我想要说明，因为受到现代主义和后现代主义的影响，该文作者放弃了整全和明晰的圣经真理观，接受了世界对基督教信仰的诠释，因而也就等于放弃了信仰。

二、一个有问题的范式转换

首先一个问题 为什么是“多元主义”和“基要主义”之间？历史地看，作为一个教会和神学运动，基要主义不是作为多元主义而是神学自由主义的反对者出现的。多元主义也并非具体的神学立场，而是一种影响到教会和神学的伦理 - 政治观，一种意识形态。所以，如果作者试图对当代神学做一个全景式、框架性的描述，题目似乎应该是《自由主义和基要主义张力场中的基督新教信仰》才对。

原因正如作者自己宣称的，该文是一个社会学而非神学的论述。作者有意悬置自己基督徒的身份，试图站在信仰之外，以价值无涉（wertfrei）的方式，把基督信仰和神学的现状做一个事实性（de facto）的描述：“事情眼下是个什么样子”；然后才回到神学的立场上，对所描述的现象做规范性（de jure）的思考：“事情按道理应该是什么样子”。

首先，作者指出，从伦理 - 政治性议题，到教义性议题，当今教会广泛存在着多元主义和基要主义的神学冲

突。然后，在第二和第三部分，作者陈述了多元主义和基要主义的发展及主要理念，指出它们各自的问题与危险。最后，作者的结论是：事实上，在教会和神学界，多元主义和基要主义的张力性共存由来已久，同时，规范上，又真又活的信仰也必然出自多元主义和基要主义的“互相扶持并彼此矫正”。（楷体引自该文，下同）

必须承认，出于护教、反思和对话的目的，基督徒神学家暂时站在信仰之外，以世俗哲学、社会学、宗教学研究基督教信仰，是一种可以接受的学术方法，但前提是，研究者对信仰有明确的认信与委身，不至于迷失方向，也不会误导读者。具体到该文，作者对神学现实所做的框架性描述具有资料性价值，但是，站在基督徒的立场上，它是不可接受的，因为其所依赖的是非基督教的世界观或者说范式（paradigm），^[1]故其整体论述南辕北辙。

在第一部分的开头，作者说：“多元主义”和“基要主义”所描述的首先是一个张力场的两极。多元主义和基要主义“之间”这一定位表明了我们的思考方向。”恰恰是这个“之间”和这个方向含糊不清，根本无所指。举一个例子。基要主义者提出五个“基要信仰”，比如“耶稣身体复活”，^[2]基要主义的立场是“是的，耶稣复活了”，而自由主义则会说“不，耶稣不可能复活”，因为他们相信科学和理性，区分“历史的耶稣”和“福音书的基督”，把圣经记载看作不（或不必要）符合历史事实，但对基督徒的信仰有意义的“神话”或“叙事”。多元主义呢？它并不回答这个问题本身，而说，不同的神学立场各有其理由和意义；最有价值的，是它们“之间”的张力与平衡。所以多元主义本身不是神学立场，而是对神学立场的一种立场。

问题来了，如果多元主义已经把自己定位在神学自由主义和基要主义“之间”了，那么，多元主义和基要主义的“之间”又在哪里呢？在“耶稣到底有没有复活”这样的信仰问题上，多元主义和基要主义“之间”的立场到底是什么呢？根据需求和情景，根据别人新发表的论文，有时“有”，有时“没有”，有时基要，有时多元么？

这种混乱来自一个有问题的，神学到社会学的范式转换。基要主义从开始的神学概念（固守某些教条的僵化态度）被转化为一个社会-政治学的概念（建立统一信仰结构的极权主义梦想）；而从社会学的角度，当代神学界的基本现实，也不再是自由派神学和正统信仰在启示的权威和圣经无误问题上的彼此对立，而变成了面对林林总总的神学理论，“宽容的”多元主义和“不宽容的”基要主义之间的“张力”。一句话，本质问题被转化为了形式问题，真理问题被转化为了态度问题。为什么可以这样？

我们再来看一遍该文的结构：从第一到第三部分，作者从社会学的角度描述了一个“多元主义和基要主义张力场”，然后，在第四部分中，从下面这句话之后，作者进入了神学和信仰宣告的层面：“多元主义和基要主义这两个概念，是基督教信仰本身内部的基本张力在当代的展现。一种对话性和交流性的、负责任的信仰不可避免会陷入这种张力场。”抛开这句话本身的问题不谈，我们要问：

- 1) 从一个社会学的事实性描述，跳入一个神学的规范性宣告，这样一个不同范式/世界观间的转换和连接是如何完成的？

[1] 美国科学哲学家 Thomas Kuhn 在 *The Structure of Scientific Revolutions*（中文版：托马斯·库恩，《科学革命的结构》，金吾伦、胡新和译，北京大学出版社，2003）一书中提出“范式”的概念，把科学看作科学共同体按照共有范式（包括信念、标准和方法等）所进行的活动，科学的发展因而不是一个积累性的进步过程，而是范式的转换；不同范式间无所谓谁更正确或优越，相互则不可通约（incommensurability）。范式因而在实质上和操作上看成是一定的意识形态或世界观。

[2] 我们也可以选取一些伦理学的而非教义性的议题，比如“同性恋可以按牧吗？”或者“应该支持怀孕早期的堕胎吗？”

2) 一个基督徒神学家做神学宣告, 需要并单纯建基于一个社会学的事实描述, 这样一个科学研究的范式, 从基督教信仰的角度看有什么合法性?

我不清楚, 作者在整本书或其他著作中是否有回答此类问题。不管怎样, 该文把神学问题放在社会学的范式中研究, 然后带着社会学结论回到神学建构中来, 这是一条错误的道路。^[3]这个错误与整全和明晰的圣经真理观的失落有关。

三、整全和明晰真理观的失落

与范式的意义相近, 而在新教神学家中更多被使用的概念是“世界观”。奥尔 (James Orr) 指出, 基督教必须面对的冲突, “已经延伸至人们理解世界的整个方式……这不再是细节的冲突, 而是原则的冲突……遭到攻击的, 就是我们通常所说的基督教世界观。”^[4]奥尔说的基督教世界观是以道成肉身为核心的, 相信耶稣, 就意味着“形成对世界万物的一种总的看法。”^[5]凯波尔 (Abraham Kuyper) 也在《加尔文主义讲座》^[6]中指出, 存在着现代主义和基督教两种生活体系或者说世界观的殊死交战。两种体系都提供对世界“一种总的看法”。显然, 我们接受哪一个世界观, 就必然从哪一个角度去理解世界, 包括基督教神学的冲突。

该文从社会学角度考察而最终进入神学宣告, 可被视为 (自觉不自觉地) 预设了“理性的自治与自足”的现代主义世界观, 即, 第一, 创造的上帝并不介

入人的日常生活, 包括信仰和神学事务; 第二, 信仰和学术可以分家, 学术可以在不理睬、不遵照圣经启示的前提下, “价值无涉”地对世界独自做出正确的诠释。这就是失落了整全的圣经真理观, 把世界, 也把作者自己的人生割裂为碎片。由此, 该文向我们描述了一个虚假的“信仰的自然状态”, 在其中, 圣经所揭示的, 光明与黑暗的属灵争战变成了两种本质上没有优劣之分, 都需要被批判的极端观点制造出来的“张力场”, 而信仰的意义, 也从断然地从撒旦手中被拯救出来, 成为神的百姓, 单单顺服、依靠和荣耀神, 变成了需要在这样一个张力场, 在这两种力量“之间”寻找一个合适的位置。更进一步地, 这种寻找和定位, 依靠的是人自我的理性与智慧, 仿佛人不是被造的, 也并未堕落, 其认识能力真的“如神” (创 3:5) 一般。^[7]

从我们的规范出发, 首先, 不存在无规范的事实性描述, “价值无涉”根本不可能, 任何人不可能在接受一些“事实性”描述的同时, 却不受到这些描述 (它们本身就是诠释学所谓的“文本”) 背后价值体系的影响; 其次, 世界是上帝之下的一个整体, 任何一个价值体系, 不论它是否预设了圣经所启示的上帝, 都必然是“上帝有涉”的, 世人或者是顺服神, 或者是故意不认识神 (罗 1:28), 没有第三种可能。所以, “不受干扰地阅读并领会新约经文”从来就不可能, 问题在于, 我们顺从什么而领会圣经, 圣灵的带领 (约 16:13), 还是世界、私欲和撒旦的声音 (弗 2:1-3)。

[3] 当然, 我自己也面临同样的质疑, 就是用“范式”这个范式来考察该文的合法性何在。确实, 库恩的范式是一个后现代主义的理论, 它被看作批判现代性, 鼓吹相对主义和多元主义价值观的利器。对此我的回答是, 范式理论破除了科学的偶像地位 (这有利于我们反思对学术性的盲目崇拜), 但是不能建立真正的权威。对基督徒而言, 根基性、建设性的工作还是要回到圣经。参见: 大卫·K·诺格尔, 《世界观的历史》, 胡自信译, 北京大学出版社, 2006。

[4] 大卫·K·诺格尔, 《世界观的历史》, 5页。

[5] 同上, 6页。

[6] 收录于茜亚·凡赫尔斯玛, 《加尔文传》(王兆丰译, 北京: 华夏出版社, 2006), 205-392页。

[7] 作者神学立场中的新正统主义特色, 基督教信仰的基础“显然不是什么教义、概括出来的真理、教条或理论, 而是一位, 就是被钉十字架的耶稣”这句话怎么理解。本文暂不涉及。

作者另外一个问题，是受后现代主义影响，清晰圣经真理观的失落。作者说：“新教信仰显然既不能认同多元主义的相对主义和后现代的随意性，也不能认同盲目的基要主义。因为它既不能悬置真理问题，也不能确定地回答和决定这个问题。”这仿佛彼拉多在耶稣面前的喃喃自语：“真理是什么呢？”（约 18:38）作者承认真理问题是有意义的真问题，真理应该被基督徒努力寻求和活出来，但是他又不认为新教信仰可以确定真理！我想作者的意思其实是：没有什么确定的群体，理论或者生活体系能真正认识，阐述或展现真理。如果事情是这样的话，人类的命运当然就永远只是存在主义式的“在路上”，拒绝出发，拒绝前进，或者宣告已经找到、望见了那“更美的家乡”（来 11:16），都要被唾弃。如此一来，对于信仰问题，基督徒被许可拥有很多可能的答案，但同时，也失去了任何一个确定的答案。正如我之前所论述的，不但是读者，在这个“张力场”中，连作者都将找不到自己的位置；虽然什么都有涉及，却提不出任何清晰的观念。

但是在新教信仰中，圣经真理的明晰性，包括在字句上的清楚曾经是无可质疑的。在和伊拉斯谟的论战中，路德指出，虽然因为我们的懒惰与无知，还有许多经文确实模糊难懂，但这绝不能阻挡人们对圣经真理的正确认识：

“因为封印已经开启，石头也已经从墓门滚开（太 22:66, 28:2），而且至高无上的奥秘也已显明，也就是说，上帝的儿子基督，已经道成肉身成为人了，上帝是三位又是一位，基督已经为我们受难并且作王到永远了，那还有什么更崇高的事情仍然隐藏在圣经里呢？这些事情不是早就家喻户晓，甚至在大街小巷吟唱了么？去掉基督，你还能在圣经中找到什么剩下的东西呢？”^[8]

从路德“完全清楚的‘上帝之圣经’”^[9]，到今天路德宗神学家的“新教信仰……不能确定地回答和决定这个问题”，这个转变实在令人扼腕。很遗憾地说，这中间是圣灵内驻与否的区别。“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事。”（林前 2:12）阿门！

四、结论

教会的先辈曾为和自由派神学争战，付出极大代价，他们称之为“不信派”。而今，虽然多出来一个后现代主义，现实仍然是真基督徒和“不信派”的对立。不论是否基督徒，我们都是神造、神有、神享的受造者（Creatures by God, of God and for God），人任何的言行都是“上帝有涉”的，区别只在于，我们是故意不承认这一点，还是在这种明确的规范意识下生存。当一个基督徒无视圣经清楚的教导，反而接受这个不信的世代观察、诠释事物的范式，试图以“上帝无涉”的方式说话时，他就已经背弃了信仰。

最后再回来看这篇文章的题目，它之所以不叫《自由主义和基要主义张力场中的基督新教信仰》，也许正因为作者（和很多人）认识到，绝对的相对主义必然导致信仰的崩溃，任何意义的探讨最后都将归于荒谬，所以他试图拒绝和离开它；但同时，他也无法接受那种有明确命题和规范的基要主义，不愿意回归“原始而粗鄙的”信仰方式，觉得这样限制了自己作为独立的个体思考、阐述信仰的能力与自由。于是他只能任由自己仿佛幽灵一般，游荡在“多元主义和基要主义张力场中”这个乌有之乡，仿佛在信仰着，也确实有能力想很多，说很多，做很多，只是，他所信仰的，他看不清，道不明，也不真正了解。

他们的根本问题，仍然是不能够信。✝

[8] “论意志的捆绑”，《路德文集·第二卷》，上海：三联，2005，310页。

[9] 同上，311页。



经济学家郎咸平写过一篇《国退民进的盛宴》，讲国有企业民营化的过程中，国有资产如何被贱卖，肥了个人。最近我读了美国思想家薛华（Francis A. Schaeffer）的经典护教之作《前车可鉴》，作者以先知般焦灼之心，向深陷人本主义泥沼的西方社会大声疾呼，并对反基督教的思想潮流作了有力的回击。该书使我更加厘清了整个西方及人类主流思想变迁过程中，人本主义精神如何一步一步把上帝挤出我们的世界观和价值观。当我有感动写下一些笔记的时候，“神退民进的盛宴”就成了最好的标题。

存在（existence）与意义（essence）的关系，是宗教、哲学和文化探讨的核心，也是每一个世代、每一个人不能回避的题目。这类哲学命题不只是神学家和哲学家们的问题，也关系到每一个老百姓。台湾作家李敖说：“每一场政治运动其实都是一场思想运动。”此话不错。每一次新的哲学思想出现都像原子弹爆炸，冲击波从核心一轮一轮扩张开来，先波及到文化艺术领域，然后冲击意识形态领域，随后引发更广泛的社会运动，产生流血或不流血的政治运动，等到普通老百姓们感受到它的时候，这思想

已经渗入成为他们生活的一部分，成为既成事实；芸芸众生也许从来不关心衣食住行以外的任何“理论”，不明白那些名词，但某种预设的、主流的哲学思想却早已在他们所处的环境中，主宰着他们的言语行为、生活态度、待人接物，甚至吃喝拉撒睡。

这样，我们基督徒确有文化使命。世俗的思想都有改变人心的力量，何况我们所献身的真理呢？我们更要传扬这真理，传扬钉十字架的耶稣基督。我们相信福音必要影响、更新、改变一个时代中人们的生命，“可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。”（林后 10:3-5）

一 存在与意义思想的演变轨迹

从存在与意义之关系的角度，我们可以非常粗略地把历史上这个从神本到人本的思想演变进程分为几部分。

（一）存在的意义先于存在：神的启示

我们常常谈到启示（普遍启示和特殊启示），从存在与意义关系的角度看，启示意味着：意义先于存在，即，我们存在的意义在我们存在之前就被赋予了。

换句话说，人类如何知道自身存在的意义呢？靠我们自己，从我们自己，我们不知道，找不到！我们只有一个办法，就是领受启示，因为我们存在的意义超越我们自身，是先存的，被赋予的！赋予我们存在意义的就是上帝。上帝是先存、自存的，昔在、今在而永在（启 1:4），不仅如此，上帝也是有位格的，他就是道路，真理、生命（约14:6），他在我们不存在之前，在我们不知何为道路、何为真理、何为生命之前就存在了。存在的意义必须从上帝那里找，不能从自己找；上帝是主动的，我们是被动的；真理不是客体，而是主体；我们不是主体，而是客体；不是我们寻找真理，而是有生命、有位格、有爱、有恨的真理，就是耶稣基督，来找我们！感谢主！

启示就是上帝对我们说话，我们被动地领受（我们能够领受进去也是上帝的恩典）；上帝不对我们说话，我们就不能认识他，不能认识真理，就找不到出路，得不到生命。感谢主！当然，接受启示论的前提是，我们接受有一位创造的上帝，而我们是被造的。被造的地位意味着，我们在本质上与上帝有区别，没有能力去了解超越我们以外的任何事物。这样，启示就是创造者主动对被造者说话，与被造者建立关系，这关系是创造者和被造者之间最重要、最基础的关系。^[1]

可以用这样一个比方来描述启示。如果我们买了一台精密的数码仪器，这个仪器知道自己的用途是

什么吗（存在的意义）？它知道自己如何被操作，才能实现这个目的吗？不知道。一台数码相机不知道自己到底是照相用，打电话用，还是别的用处。那么，我们有什么途径知道呢？两个，一个是看说明书，一个是找造它的人，给厂家打热线电话。这个世界上，最复杂、最精密的“仪器”是我们人类（当然我们不是机械，我们有灵魂，有神的形像）。我们要知道自己的用途、存在的意义和使用规范也是两个途径，看我们的使用说明书（圣经）以及我们的创造者建立关系。上帝是借着圣经和耶稣基督向我们启示的上帝。感谢主！

李敖说的没错，每一个朝代的兴起，首先是一种文化思想的兴起，而这思想，在根本上是对先前那个失败、腐朽思想的一种“否定、变革和超越”。然而，我们无一例外地看到，虽然每个朝代一开始似乎都启动得不错，都有一些“盛世”和“复兴”什么的，但是很快，这个朝代也变质，抛锚，跑不下去了。因为这些思想运动不是基于神的启示，而只是来自人的智慧！离开了神的启示，人的智慧是本质上先天无能，道德上先天无力，自相矛盾的，到了时候，几十年、几百年以后，它会像定时炸弹一样引爆。薛华打的比方是，一座桥，如果你用塑料一类的低强度材料建成（产生于人类智慧），那么，当行人、自行车、马车经过的时候，它不会暴露出任何问题，但是当大货车（人类罪性大爆发时的社会危机）经过的时候，它一定就垮了！我喜欢的另一个比喻是，人类（个人和社会）好比一辆车，本来是应该烧汽油的，却注进了汽水，那跑了几百米以后，不抛锚才怪呢！

启示的必要意味着人之智慧的无能（人凭自己不能找到存在的意义），以及神不可思议的恩典（神若不主动怜悯、启示我们，我们就永远生活在黑暗和无知中）；人类必须放下自己的骄傲，放下以自我

[1] 自然神论者不认为创造了宇宙和人类的上帝还继续对我们“感兴趣”，而是遗弃了我们，任凭我们自生自灭。

为中心的宇宙观，在我们未有以前，就有一位远远比我们伟大的、人无法与之相提并论的上帝存在；并且，不是别的，唯有上帝他自己，在没有世界之前，就已经决定了我们存在的意义，并为此创造了我们——就是使我们认识他，荣耀他，敬拜他，全心爱他，以他为乐、为全部的满足！感谢神！

今天世上主要的宗教里，只有基督教、犹太教和伊斯兰教相信独一上帝和上帝的启示。犹太教只接受旧约律法书，伊斯兰教篡改了圣经，唯有基督教相信上帝真正的启示、他最终的救赎、他全备的应许，在他钉十字架的耶稣基督里都成就了！我们和上帝之间只有一位中保，只有一条道路，只有一个桥梁，就是主耶稣基督。感谢赞美主！

（二）存在先于存在的意义：西方文明理性与非理性的寻求

薛华在《前车可鉴》中提到，自古希腊时代始，一直到18世纪之前，非基督教哲学家都是理性主义者，他们相信理性的可靠性，相信理性可以把我们带到人生意义的彼岸，但他们否认和拒绝从人以外而来的一切知识，也就是否认上帝启示的必须；同时，他们也都是乐观主义者，相信通过理性，人类能够建立一套统一的、囊括一切的知识体系，可以通过自身理性的努力寻找到真理，为自己的存在寻找到真确的意义。高举人文主义和理性主义的文艺复兴及启蒙运动，便处于这个漫长的“理性乐观”时代的最后阶段。

这期间的哲学家数不胜数（薛华称之为“旧的一代”哲学家），在此我只略略提到其中影响最大的柏拉图，来解说薛华这样分类的意思：一方面，柏拉图思想是高举理性的，在他的理念框架里，世界由“理念世界”和“现象世界”组成，其中，理念世界是真实的存在，永恒不变，而人类所感受、接触到的这个

现实世界，不过是理念世界的微弱影子，由暂时的现象组成；另一方面，柏拉图思想是“乐观”和排除启示的，作为一名影响深远的教育家，他先验地认为，人的一切知识都由天赋而来，知识以潜在的方式存在于人的灵魂之中，而人类通过思想和推理，能够“实现对理念世界的回忆”，即恢复、再现灵魂中固有的理念知识（排除了外在启示的必须）。这是一个非常人本的、乐观主义的态度。

薛华打比方说，“旧的一代”哲学家们都好像在画圈。一个哲学家画了一个圆圈说：“实体真实而全面的知识就在这个圆圈里面了”；然而很快，另一个哲学家来了，一笔涂抹掉了这个圆圈，另画了一个说：“那个是错的，这个才是！”然后，又来了第三个哲学家……这样，周而复始，过了一个又一个世纪，去了一代又一代的哲学家，许多的圈被画了又涂，涂了又画，每一个哲学家都否定上一代的体系，提出新的体系，却又被下一代的否定——虽然没有一位思想家能够真正画出这个圆圈，但共通之处是：他们仍乐观地相信，后来总有人能够把那个圆圈画出来。

然后，薛华笔锋一转，说：“不久，抹掉前人圆圈的过程停了下来，历史上发生了一个突然的转变，这转变就是使现代人成为现代人的关键。”

这个转变发生于18世纪，薛华认为，主要是由四位哲学家促成了这种转变：卢梭、康德、黑格尔和祁克果。就这四人的影响，薛华评论到：“他们扬弃以往那种乐观思想，转向缺乏乐观盼望的现代道路。这种转变的产生，是因为人文主义的理想已经失败了。”“他们的影响力一起发挥出来的时候，以前那种以为单凭理性就可以建立起统一而真实的知识的乐观主义，便一去不复返了……这种影响的力量极为巨大而普遍，甚至贩夫走卒，引车卖浆之徒，也无不受影响。”^[2]

[2] 薛华特别提到，被称为“现代哲学之父”的笛卡尔其实不属此类“新一代”哲学家，因为笛卡尔仍相信通过数学和数学分析，能够找到统一的真理体系。

而这四位哲学家的方法论，其实仍是古老的二分法。比如，康德把世界分为“本体世界”（存在意义范畴）和“现象世界”（科学理性范畴），祁克果则分为“悲观主义”（理性范畴）和“乐观主义”（非理性范畴）——仍是古老的二分法，但结论发生了本质的变化：第一，“新一代”哲学家们认定：这两个世界无法再统一在一起了；第二，寻找人类存在的意义和价值，不再归在理性的范畴（“下层”），而是放在了非理性的范畴（“上层”）！



薛华

薛华准确地分析了近代哲学转变的动因，他说，人文主义的理性运动不可避免地把人的存在缩减（reductionism）为一团毫无意义的分子和原子、一个概率事件、一个机械运动，就如一名哈佛大学化学教授说过的：“400年前，一组名叫莎士比亚的分子，创造了《哈姆雷特》。”所谓“新一代”哲学思维的出现，便是对这种困境的反动。之后的存在主义哲学是这种转变的深入与扩展，代表人物有萨特、加缪、叔本华、海德格尔等。他们认为人生的答案根本与理性无关，在理性范围内一切事物都是荒谬的；借着意志采取行动，是唯一肯定人的存在，赋予人存在意义的途径。这种思潮继续发展，就越来越进入神秘主义，注重挖掘人里面所谓的“神性”和超理性体验，就形成了“新纪元运动”，越发站在敌对上帝的立场上。

过去，我们追随思想家们，用理性的工具高举自己，荣耀自己，反叛上帝，现在，我们用非理性的工具来实现同样的目的，手段不同，本质却是一样，甚至变本加厉。这就是整个“神退民进”进程中人类思想加速堕落的又一个环节。

顺便提一下，理性主义的衰落和“新二元论”的兴起，造成了现代人“心与脑”的分裂。如果我们相信，理性和非理性不再能达成一致，不再有任何东西能够统一支配我们的言行，赋予我们存在的意义，那意味着，我们脑子里接受的信仰，根本不必落实到行动上，也不必从心里流露出来（这也是今天许多基督徒生活的写照）。唐崇荣牧师说，脱离开启示的人本思想潮流都是定时炸弹，因为它们从根本上都是自相矛盾的，到了时候，就要自行爆炸。

这种自我矛盾性，不仅会暴露在历史进程当中，也会呈现在作为个体的人身上。看一看大多数存在主义哲学家们的生活就知道了——他们在著作中大谈意志、秩序、伦理和道德，然而，他们的私生活一塌糊涂。尼采长年光顾最肮脏的妓院不能自拔，叔本华也过着极度自私、放纵情欲的生活，罗素在他编写的《西方哲学史》中说：“假若我们根据叔本华的生活来判断，可知他的论调也是不真诚的。”一位护教家说，一个人不能接受基督信仰，往往不是因为理性上过不去，而是因为，他们在感情上不愿放弃不道德的生活方式。这是很有道理的。

这样，在近代哲学思潮的带动之下，悖逆的人类继续着自己离弃上帝，在理性或非理性中寻找意义的旅途。我们最不愿意接受和面对的事实就是：我们不仅是有限的，更是有罪的；我们不是世界的主宰，只是被造的；我们活在这世上，便要对他绝对的标准之下接受审判。归根结底，我们需要神在钉十字架的基督里对我们的救赎！人类这种光景，使徒保罗在2000多年以前就指明了：“他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知

的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙。”（罗 1:21-22）求神怜悯我们！

这样，人类社会进入现代，由于理性的瓦解，心和脑的分裂，我们的思维、言语和行为变得越来越支离破碎。薛华说，今天的人们正活在这样一个支离破碎的“游戏规则”里面，而这一切的游戏规则，都起着占据我们的心，掳掠我们的光阴，拦阻我们认识真神的作用：“这个游戏规则可能是各种事物中的某一件。它可以是听来很堂皇、高不可攀的论调……也可以是一位只钻牛角尖的科学家，根本不思想物质为什么存在之类的大问题；又可以是一位滑雪专家苦练多年，就是想打破十分之一秒的滑雪记录；又或者是一个存在方法论中玩弄神学名词的游戏。这就是建基于自己的现代人的写照。”

（三）存在没有意义：当今社会彻底放弃了寻求

在前面我们看到，人类思想文化演变的轨迹是，人们先否定启示的必须，然后试图从理性角度寻找存在的意义，理性的乐观消失之后，又在非理性的范畴中寻找，当有一天，人们发现非理性的努力也不能带来答案时，就干脆宣布说：“存在的意义本来就是不存在的！”这就是后现代社会。

圣经说：“但以理啊，你要隐藏这话，封闭这书，直到末时。必有多人来往奔跑，知识就必增长。”（但 12:4）今天，人们的心好像被油布遮住，社会越来越世俗化和物质化，对真理和信仰的事情越来越丧失兴趣；然而同时，人们往来奔跑，更加殷勤地劳力、研究，似乎更加追求和饥渴，知识量也不断加增。这真是不折不扣的“信息爆炸时代”，广告无处不在，无孔不入，连电梯、公共汽车、出租车都装

了移动广告媒体。可是，这一切的信息所展现的只是浮华、虚假的价值，毫无实在意义，而这正是后现代社会的特征之一；^[2]不仅如此，这些信息起到的作用更是反真理，混淆真理，稀释真理，嘲笑真理和挖苦真理。

在后现代社会里，连“寻找意义”本身都失去了意义，人不再承认、也不再寻找任何大过我们存在的存在、意义和使命，正如薛华所言，人们唯一所要、所关心的，单单是个人的富足和安定（只关心吃喝嫁娶、建造房屋，并不惜以失去部分个人自由、接受少数人的“精英统治”为代价）。“挪亚的日子怎样，人子降临也要怎样。当洪水以前的日子，人照常吃喝嫁娶，直到挪亚进方舟的那日。”（太 24:37-38）；“他们的神就是自己的肚腹，他们以自己的羞辱为荣耀，专以地上的事为念。”（腓 3:19）这就是后现代社会的另一个特征。

提到后现代主义，就应该有现代主义。就如对后现代主义并没有明确定义一样，思想界和文化界对现代主义也没有明确的定义。大体上，现代主义是在近代工业革命之后兴起，源于欧洲的一股乐观的思潮，主要表现为：相信科学可以解决、解释一切问题，可以帮助我们最终达到哲学所不能带给我们的认知水平（即，使主体的观察可能反映客体的实际本相），并且相信，依赖科学，人类可以建立起来一个工业化的乌托邦。

然而很快，这一段短命的乐观情绪蒸发消逝，人们对科学的幻想破灭了。作为对现代主义的反叛，后现代主义强势登场，结果社会，从文化艺术到日常生活，都更加陷入到“无意义”的泥潭中。幻想和现实之间的区别更加模糊不清，甚至被认为根本没有区分的必要；语言表达和客观实际之间的一致性变

[2] 靠卖楼宇广告起家并在 NASDAQ 上市的分众传媒的 CEO 江南春谈起他的成功秘诀时说：“人们最无聊的时候，也就是赚他们钱的最好时候”。

得越来越不重要，甚至被厌弃；绝对和相对的界限被进一步撤销，甚至被颠倒，被嘲笑；人性和机器之间也没有区别，人变为可完美操纵和驯良的高级机械……在人类思想史和实践史上，我们从来没有如此肆无忌惮，胆大妄为，如此放肆而荒谬地偏离过神和启示真理。“这乖僻弯曲的世代，向他行事邪僻，有这弊病，就不是他的儿女。”（申32:5）

前面提到，每一次社会变革和政治运动都是思想运动，都有某个或一批哲学家作为罪魁祸首；文学、艺术则是随后波及的社会层面。然而，后现代主义却是直接从建筑、绘画和文学等实践领域兴起，然后才是理论层面的整理和跟进。大概，既然人们已经堕落到全然否定任何意义的存在、任何统一性/一致性的存在和必要，那么，还需要什么理论呢？

美国布道家Ravi有一次去俄亥俄州立大学演讲，在校园里看到一个建筑，外表极不规则、非常古怪。陪同的教授得意地对他说，“这是按着后现代主义理念来设计的，如果你进到里面，你还会发现，有的门打开后，里面并没有房间；很多楼梯和走廊走到头后，是死胡同，并没有通向任何地方……整个的设计理念，就是基于无意义性（meaningless）和无目的性（purposeless）的。”这就是所谓后现代主义思想特征在建筑领域的一个体现。

二 后现代主义的基本特征

后现代主义本身并没有一个明确的定义，是一个大杂烩，但它主要的理念，根据美国学者杰姆逊（Fredric Jameson，又译詹明信）在《后现代主义与文化理论》中所说的，具有四个基本特征：

- 1) 主体的消失；
- 2) 深度的消失；
- 3) 历史感的消失；
- 4) 距离的消失。

首先，主体的消失。在后现代思维是“去中心化”（decentralization）的，权威消失了，等级制度消失了，中心消失了，意义也消失了；在这个去中心化的过程中，神的主权和启示性真理也理所当然地被去掉了。现在的年轻人，特别是所谓80后，都是在互联网的影响下长大的，最近几年成为互联网主流的Web2.0概念所标榜的，也正是去中心化、反权威、反审美、反客为主、自立为王、各行其道、各显身手的理念和心态。

“那时，以色列中没有王，个人任意而行。”（士17:6）主体消失的问题，核心是伦理道德的丧失。主体消失，我们对主体所要担负的伦理责任也就不存在了。于是，我们不必再对神负责，不必再对真理负责，罪人也不必再对主耶稣所传的悔改的道回应了！

今天的年轻人已将后现代主义身体力行，并浸泡其中了。后果之一，就是责任感和归属感的完全丧失。我曾读到过一份市场定位策划案，里面对“新新人类”的特征做了这样的描述：“我们没有太多的责任感和忠诚度”，“我允许我立场不坚定，因为我总有抵挡不了的诱惑”，“哪里给我钱多，我就去哪里”……这真是后现代社会中人们心态的写照！

然而，无论现在我们怎样硬着心、睁着眼否认神的存在和我们对神的责任，有一天我们仍要向神交帐。要记得主耶稣说过的：“弃绝我、不领受我话的人，有审判他的，就是我所讲的道在末日要审判他。”（约12:48）

其次，深度的消失。后现代社会中的人们放弃了对终极真理的寻求，放弃了理性的功用。一切都是感觉、感动、冲动和直觉，热衷于一时之快感和某种说不清的感受（这与极端灵恩派人士的心态何其相似）。表现在文学上，就是完全放弃文章的中心思想，单单寻求语言上的快感；这在王朔的“新京味小

说”表现得尤为突出，在他的小说《玩的就是心跳》中，你无法读出一个线索和目的，文字只是为了文字，语言只是为了语言，没有深度，只有一些表达上的快感，仅此而已。这就是后现代主义的反真理的一个重要特征：割裂事实与叙事；混淆事实与幻想；抛弃理性，抛弃绝对，抛弃客观，只要欲望无限制、无约束的满足。

Ravi曾说过，今天的孩子们，是thinking by feeling（用感觉思考），listening by watching（用眼睛聆听），这就是他们成长和受教育的方式和环境。真是没错！今天的孩子们，学习人生道理的主要途径是说唱乐里的对白，是漫画书里那寥寥可数的几个字……在“无意义”的文化氛围中，思考真理的功用越来越失去了位置，真是可悲又可怕啊。“没有明白的，没有寻求神的，都是偏离正路，一同变为无用。”（罗3:11-12）

第三，历史感的消失。人类历史中不再存在权威、高尚、意义和辉煌……一切都被解构了！刘震云的小说《一地鸡毛》以及余华的《活着》就是这种理念有力的文学表达。在电影《一地鸡毛》中，观众会看到人类历史上的一些辉煌时刻，如总统宣誓、国家建立、战争胜利等，然而镜头一晃，随即跳到主人公的琐碎生活中，一种苟且活着的状态；电影这样的处理，就如一位评论家说的：“没有什么人类血战前行的辉煌历史，只有吃喝拉撒睡和各种天然的欲望和小悲小喜，人类历史就是吃喝拉撒睡的总和，不必赋予意义，仅此而已。”后现代主义这样对历史感的解构，自然也就把神所启示的救赎历史给解构了，这实在是撒但魔鬼的工具！

最后，没有了主体的界定，没有了权威的存在，一切又没有了质的差别，那么，距离感自然就失去，界线也失去了：不再有主体和客体之分，你我都可以是宇宙的中心，可以成为神（新纪元思想）；也不再区分男女差别：同性恋是美好的，电影《断背

山》里的牛仔之恋被高举为超越了男女之爱的“最高级的人性之爱”；甚至人和动物的差别也不在乎了：动物的生命被看得和人的一样重要，或者把人看作是和动物、植物甚至物件一样的偶然存在，是没有灵魂的机械……这一切为人们随心所欲、心安理得地犯罪，打下了文化和意识形态上的基础。

除了以上所说的四个特征之外，后现代主义还有一个特征就是，既然没有绝对、客观、唯一的真理，那么一切都在于我们如何诠释，在于我们从什么角度去看了。所以后现代文化也称为诠释的文化（culture of interpretation），这样的文化，篡夺了启示的权威地位。

有一位牧师去听普林斯顿大学哲学系教授Bas van Fraassen的讲座，这位当代知名哲学家的论调是，一切都是相对的，没有客观真理。于是牧师问：“那么，天体物理学与星相学有什么分别？”哲学家说：“完全没有分别。一切任你自己选择罢了。例如你选择活在美国，人人开汽车，常用电脑，好一个科学化的世界，你就自然信天体物理学；但如果你活在一个满天神佛的地方，你就会信星相学。”

我们看到，后现代主义虽然不是作为宗教出现，却填补了宗教的真空；虽然不是有意识地被教导和传播，却早已潜移默化地渗透到了我们生活中的方方面面，使我们完全浸泡在其中。加拿大滑铁卢大学哲学系教授F. F. Centore指出：“后现代主义事实上已经成为一种非官方的国教，一种新的救世神话，具有普世的有效性，每一个好公民都必须遵守。事实上，不追随这一自由共识的人犯下了叛逆罪……”。我们基督徒虽然是晓得真理的一群，但又是生活在这样社会中的一群，我们的心态与思维模式，不知不觉中很可能受到后现代主义的影响，所以我们要非常小心啊！“因为时候要到，人必厌烦纯正的道理，耳朵发痒，就随从自己的情欲，增添好些师傅，并且掩耳不听真道，偏向荒渺的言语。”（提后 4:3-4）

护教家范泰尔 (Cornelius Van Til) 说过, 在末世, 连普遍恩典都要减少。普遍恩典包括什么? 包括我们残存的良心、羞耻感和道德意识。因为还有这些, 这个世界就还不至于太糟糕, 不至于完全如同地狱。而在今天的世代, 科技和知识越来越发达, 人心却越来越败坏, 越来越悖逆, 越来越狂傲, 越来越昏昧, 越来越不肯受约束; 罪恶成为文化和生活方式中理所当然的一部分。普遍恩典真的是在减少了!

“你该知道, 末世必有危险的日子来到。因为那时人要专顾自己, 贪爱钱财, 自夸, 狂傲, 谤渎, 违背父母, 忘恩负义, 心不圣洁, 无亲情, 不解怨, 好说才言, 不能自约, 性情凶暴, 不爱良善, 卖主卖友, 任意妄为, 自高自大, 爱宴乐, 不爱神。”(提后3:1-4)

这一部分结束的时候, 让我们再回到布道家Ravi在俄亥俄州立大学的故事: 陪同Ravi的教授说: “这个建筑物是按着后现代思想设计的, 所以它里外都充满了无意义性和无目的性……因为人生本来就是无意义、无目的嘛, 建筑物为什么需要意义与目的呢!”

于是, Ravi问道, “你们也是照着这个方式来打地基的吗?”

尴尬的沉默……

这也是我们该质问自己, 质问这个时代, 质问这个社会的问题: 一切真的都如表面上所看到, 所宣告那样, 没有意义, 没有绝对, 没有目的吗? 如果一个时代、一个社会、一个人生也是这样设计, 这样奠基的, 它如何能够存活、能够站立得住呢? 求神怜悯我们!

三 回归永活而有位格的真理： 神仍在寻找我们

无论承认与否, 在我们存在之前, 真理就已经存在了, 并且这真理的本体是有意志、有理性、有感情、有立场的, 他就是创造我们的主, 他喜爱公义, 痛恨罪恶, 并且事先决定了我们存在的意义, 就是去认识他, 归向他, 荣耀他, 爱他!

主耶稣自己说: “我就是道路、真理和生命。”(约14:6) 不是我们来寻找真理, 而是这位有位格的真理来寻找我们! 这真理曾到世界上来, 就是救主耶稣基督。“道成了肉身, 住在我们中间, 充充满满地有恩典, 有真理。”(约1:14)

诸世界都是借着主耶稣基督造的(来1:2), 所积蓄的一切智慧知识, 都藏在基督里面(西2:3), 那奥秘就是基督(西2:2)。今天, 主耶稣没有放弃我们。虽然一代代的世人不断地偏离神, 忘情地在人本主义的盛宴上狂欢, 主却不停息地在历史长河中寻回那属于他的人, 并且赋予他们传扬这真理的伟大使命, 在每一个世代中间, 把我们存在的意义宣告给世界。

写到这, 我想到一次有趣的经历。一次礼拜后, 有两位第一次来的朋友站起来说: “我们是来看老漫的!” 我看着他们, 莫明其妙, 他们笑着对我说: “我们是上大学时常在一起玩的好朋友, 还记得吗?” 我过了好一会儿才想起来, 原来, 他们真是我大学时常混在一起吃喝玩乐的“狐朋狗友”, 而现在呢, 他们都信主了, 其中一位就在我们的姊妹教会里服事! 那天, 我真是感受到了神在我们这一代人身上奇妙的作为。谁曾想到, 当年在校园里最玩世不恭、愤世嫉俗、反叛悖逆的一群人, 许多年后在神的家中再次相遇, 一同找到了存在的终极意义。感谢主!



《前车可鉴：西方思想文化的兴衰》，
弗兰西斯·薛华著，梁祖永等译，华夏
出版社，2008。

“基督照我们父神的旨意为我们的罪舍己，要救我们逃离这罪恶的世代。”（加 1:4）“你把旌旗赐给敬畏你的人，可以为真理扬起来！”（诗60:4）在这弯曲悖谬，人心越来越背离神、越来越败坏的世代，在这越来越阻挡真理，不虔和不义愈演愈烈的世代，我们这些人能够得救，真是蒙了神极大的怜悯；若非神的怜悯和恩典，我们在今天的社会里该是怎样的败坏和堕落。而今，我们蒙了主的恩召，不仅是为了自己，也是为了传福音的大使命，为了这个时代人们的需要。我们这首先得救的实在是欠了福音的债！神的道高于一切人类的智慧和学说；我们能够也应当用这道，去认清、批判和抵挡各样的潮流和罪恶，将人心完全夺回，使他们晓得生命的意义和真相，使他们归顺基督，在基督里完完全全地被引到神面前。

在主耶稣诞生的那一夜，天使对牧羊人报那大喜的信息的时候，并没有说，今天在大卫的城中，为你们诞生了一位物理学家、经济学家或者哲学家，而

是说：今天为你们生了救主，就是主基督！（路 2:11）若我们人类最需要的是物理学家、经济学家或者哲学家，神会毫不犹豫地赐给我们，然而，罪人最需要的是位能为、愿为我们赎罪的救主！救主耶稣，这位神性完全人性亦完全者，真理与爱的本体，他到世上来的时候，必要发出真理与爱最伟大的光辉，这光辉乃彰显在十字架上！在十字架上，救赎的恩典得以成就，真理的启示得以彰显，邪恶的势力被彻底击溃；在十字架上，爱展现出它最伟大的能力与光辉，就是无罪无暇的耶稣担当了罪人的罪，替代我们受了审判、咒诅和刑罚，甘愿为我们流血牺牲，并从死里复活！感谢主！

弟兄姊妹们，这便是神为每一个世代、每一个灵魂所预备的，古旧却不变的福音，是我们所要传扬的真理。这福音的大能，不仅能征服人的理性，更能征服人的灵魂；不仅能击垮人本的智慧，更能击垮人内心深处的骄傲和悖逆；不仅能洗涤人的思维，更能洗净人的罪。若你我认定，可以不吃饭，但不可以不传福音，不可以不为主作见证，那这世代之中，将多一名主耶稣基督的精兵（提后2:3）。愿这使命常常鞭策着我们，神的爱常常激励我们，愿神深哉的道、丰富的智慧和知识（罗11:33）常常感动我们，一次又一次地征服我们，直至我们说：“我不再提耶和華，也不再奉他的名讲论，我便心里觉得似乎有烧着的火闭塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁！”（耶20:9）阿们！

愿每一个蒙恩得救之人，“在这弯曲悖谬的世代，作神无瑕疵的儿女。你们显在这世代中，好像明光照耀，将生命的道表明出来。”（腓2:15-16）阿们！阿们！✝

虽然宣教士的人数日增，圣经学院在成长，教会的内部，特别在真理、教义上却日趋腐烂。

——林慈信，《现在是什么时刻？》

中国的基督徒大概可以分四种不同的路线：顺服派、低调派、建设派和先知派。

——蔡少琪，《奥运后的中国与中国教会未来发展趋势》

后现代主义对教会这方面的影响，使向来以“信条”为基础的教会，如今转向以“灵性”为基础。而这灵性又受那“自我为是”的良知所支配。

——李健安，《浮沉后现代思潮中的教会》

一个不上教会的基督徒，是个不诚实的基督徒。

——曾劭恺，《现代与后现代处境中的“圣徒相通”》

别人可以制造一个环境，使我们变得更容易或更难顺服神，但至终他们不能强迫我们的“心”（我们自己）去犯罪。并且，这是一个好消息：我们不会因为被别人的罪捆绑，而不得不用罪去回应他们。

——迈克·艾姆雷特，《影响人“心”的力量》

如果新约圣经没有使徒行传，将是什么情形？

——亦文，《中国教会需要路加》

多元主义和基要主义所代表的两极造成的张力一直会存在。而对基督教信仰而言，它在基督教信仰的自我理解和开端方面甚至是建构性的。

——马丁·郝内克尔，《多元主义和基要主义张力场中的基督新教信仰》

人任何的言行都是“上帝有涉”的，区别只在于，我们是故意不承认这一点，还是在这种明确的规范意识下生存。当一个基督徒无视圣经清楚的教导，反而接受这个不信的世代观察、诠释事物的范式，试图以“上帝无涉”的方式说话时，他就已经背弃了信仰。

——何当，《现代和后现代张力场中的“不信派”神学》

“后现代主义事实上已经成为一种非官方的国教，一种新的救世神话，具有普世的有效性，每一个好公民都必须遵守。事实上，不追随这一自由共识的人犯下了叛逆罪……”

——老漫，《神退民进的盛宴》



《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

非卖品