

教會

CHURCH CHINA

扎根教會 服務教會 傳揚神的國度

2010年3月第2期 總第22期

HOLY BIBLE

信条、圣经与教会

——对认信 (Creedal and Confessional Subscription) 的一点思考

《2012》与基督徒亲子教育

“以客为本型教会”的研究与批判

从三十论认识圣经启示的圣灵

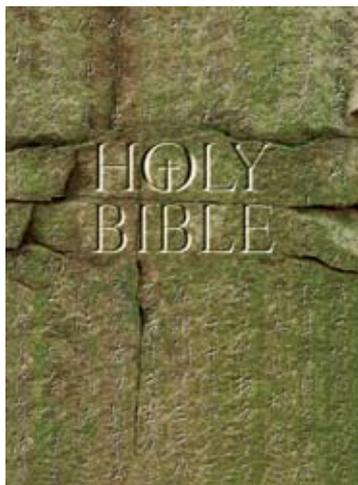
以以斯拉-尼希米记注释: 7-9章

植堂理念与方法浅论

什么是“福音的”?——路德神学的改教转折

推动好的圣经故事深入人心

目录



02

本期焦点

信条、圣经与教会

——对认信（Creedal and Confessional Subscription）的一点思考 / 禾壮

身处当今这个异教丛生的时代，信条的这一功能变得格外重要，需要特别强调。身披“基督教”外衣的异教格外危险，因为他们也号称高举圣经，实际上却离经叛道。信条明确提供了对最重要的真理的正确解释，所以它天然具有保护能力，抵抗异教对真理的歪曲。真理被表达得越清晰，越系统，越简洁，人们就越不容易陷入异端的迷雾中被欺骗。

当代评论

11

《2012》与基督徒亲子教育 / 亦文

那时我忽然改变主意，决定要去看看当代西方的影视业是如何“妖魔化”基督教传统的。看完后才发觉，影片的内容虽然有“敌基督”倾向，原作者的意图固然是为了“带人远离神”，但在家长正确的引导下，未必不可做反面教材，至少无需采取逃避的方式。

神学探讨

14

“以客为本型教会”的研究与批判 / 王文基

“当我们透过市场营销的镜头看整个世界时，神的恩赐就全然消失了。难道基督徒愿意放弃‘恩赐’，以利己的交换概念来取而代之吗？我们深信这样的置换会损害我们与神及与他人的关系。”这种“利己的交换”不应成为教会身份的核心，相反，教会的呼召是关心别人的益处，这不是一种交换；更何况神的恩典是白白给予的，不是用交换来获得的。

27

从三一论认识圣经启示的圣灵 / 闻则信

隐藏在形形色色的诸多现象背后的，是一个更加根本性的问题：谁是主？自从人类堕落以后，就一直想要自己作主，并企图通过各种手段把上帝“训练”成自己的仆人。从某个角度来看，整本圣经实际上都在讲述人与神之间的这种争战。这一争战的根源可以追溯到伊甸园里撒旦对人的诱惑（创 3:1-6）；从摩西五经、历史书、先知书中，可以闻到这一争战的硝烟；从撒旦对耶稣的试探中（路 4:3-13），也可以隐隐约约看到它的影子。

www.churchchina.org



教會

CHURCHCHINA

主办



www.ccimweb.org

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。

讲道释经

33

以斯拉 - 尼希米记注释: 7-9 章 / 拉尔夫·戴维斯

在这一段经文和祷告中,西奈山的启示是放在救赎的背景中来看的,表明律法是赐给得救的百姓的恩典。这一切都是有益且是正面的益处。有人可能会说我们每日的生活有云柱和火柱,西奈山是一个保证,它说明耶和華不会救赎一个民族脱离捆绑却任凭他们糊里糊涂地灭亡。律法清楚地表明了一位仁慈的上帝,他不愿让人不明白他的旨意。

事工分享

40

植堂理念与方法浅论 / 小草

教会的基本使命就是传扬主耶稣基督的福音,“使万民作主的门徒”。植堂的目的就是让全世界的人都能得着主的救恩;植堂是福音传递的最有效的方法之一。

经典译介

44

什么是“福音的”?

——路德神学的改教转折 / 奥斯瓦尔德·拜耳

和所有形而上的上帝论构想不同,上帝的真实和意志不是抽象的属性,而是在特定的处境中,作为具体的允诺,口头和公开地临到特定的聆听者的东西。“上帝”被人作为承诺者抓住;他通过口头的话语向人做出承诺:人可以信赖他。上帝的真理在于他的信实,他以此遵守他的承诺。他完全执守一次性做出的洗礼应许,从而受试炼的人通过布道的口头话语得到能力和激励,能够一直不断地执着于这唯一和确定的应许,并且通过这种方式摆脱他的自高自大和自暴自弃。

主内书评

58

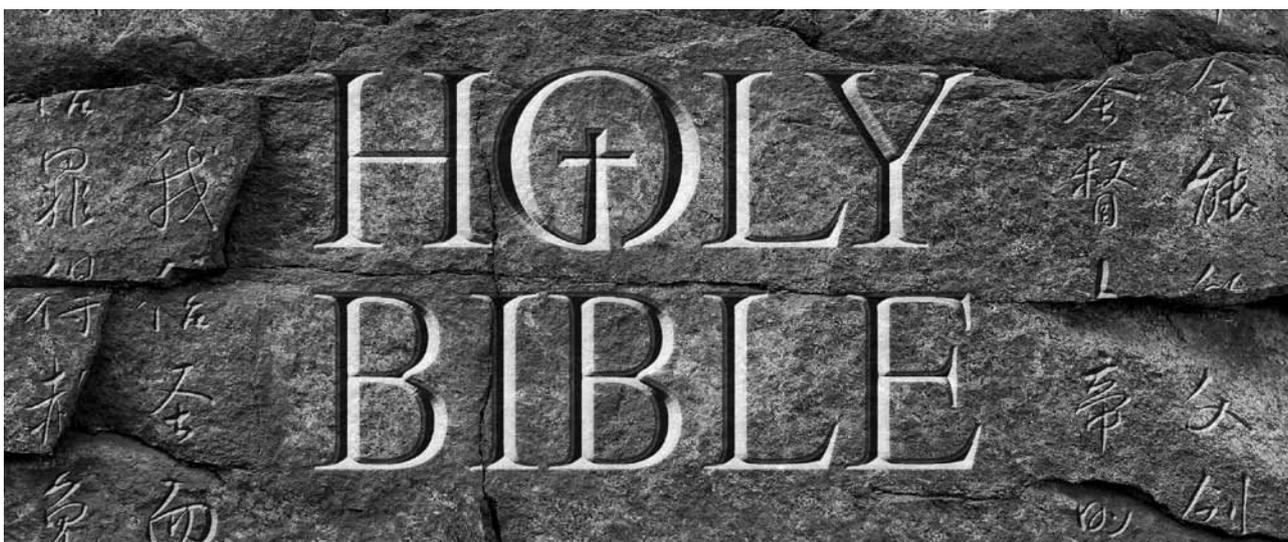
推动好的圣经故事深入人心 / 慕香柏

我们非常需要一本信仰纯正又很有分量的《圣经故事》,取代房龙的《圣经的故事》这些反基督教的所谓“圣经故事”,使青少年、慕道友、初信者,包括知识界、文化界的爱好者们,能够按着圣经作者原意理解圣经的书。

封三

教会流行“方言”的翻译





信条、圣经与教会

——对认信（Creedal and Confessional Subscription）的一点思考

文 / 禾壮

一、引言

我们生活在一个不要信条的时代。总体而言，保守的基督教世界轻视信条，许多无信条的基督徒非但忽视信条的重要性，甚至积极反对信条。一本强力抨击信条主义的宣言书宣称：“要达至真理，我们必须从心里和头脑里除去宗教偏见。我们必须让上帝自己来讲。让上帝成为真实，就当让上帝自己来说什么是使人自由的真理。这意味着把他的话语即圣经当作真理接受。要获得真理我们单单诉诸圣经。”在这样的背景之下，信条被一脚踢开，因为它是“人造的传统”、“人的教导”、“带有人的偏见”、“文字版的教皇”。

造成这种现象的原因是多种的。只列举有限的几个原因如下：只注重眼前的相对主义和存在主义继续不断增强其在教会中的渗透与影响；对教会历史的重要性的漠视；提倡民主式的，非强迫性的，个人主义的，自由式的信仰；信仰肤浅

化的倾向日趋严重。信条与以上的诸原因的格格不入在下文的分析中可以看得更清楚。关于现代意识对信条的排斥，请参考 Jaroslav Pelikan, *Credo*, (Yale University Press, 2003), 488-97。根据 Pelikan 的介绍，现代主义从三方面（信仰，历史和伦理）全面反对信条。自由派神学的宗师级人物（Schleiermacher, Harnack, Schweitzer, Rauschenbusch）莫不染指于其中。

以上的情绪在反对信条者中，尤其是在基要主义者当中非常有代表性。基要主义者对信条的态度值得关注，因为他们一方面是（美国）基督教一支主要的力量，另一方面也是与改革宗基督徒有属灵血缘关系的姐妹。华人教会受基要主义影响甚巨，改革宗传统在中国教会仍算薄弱，对信条的了解和接纳有限，排斥者也不在少数。在逐渐走向建制型教会的过程中，中国教会亟需在这方面予以加强。因此，作为华人改革宗基督徒的一员，笔者认为我们有责任更多明白信条的本质与功能，进而在华人教会中介绍甚至在必要

时有效护卫这一信仰。以下简要介绍一下信条与圣经的关系和信条的功能。

二、信条与圣经的关系

首先必须明白,圣经是永生上帝所默示的话语,是无误、可靠、全备的,是基督徒信仰和生活的准则,是真理的唯一来源,拥有最终、最高的权柄。

明白信条一词的含义也许可以帮助反对信条者消除某些误解。英文creed(信条)一词是从拉丁文credo演变过来的,原意是“我信”。“我信上帝”和“我信基督复活”都是信条,只不过简短罢了。而confession(信仰告白)一词的拉丁文原意是“我公开宣告”,表达对信仰更详细的解释和陈述。任何人,只要他对上帝有某种看法,这种看法就是他关乎上帝的信条。任何一个基督徒都有他关于信仰的一套看法,这些看法的综合就是他的信条,无论是否将它写成文字。也就是说,没有哪个基督徒是没有信条的,无论他承认与否。

为方便起见,本文将改革宗传统所接受的历史性的“信经”和“信仰告白”统称为信条,它包括:使徒信经、尼西亚信经、亚他那修信经、迦克敦信经、比利时信仰告白、海德堡要理问答、多特信条、威斯敏斯特信仰告白及其大小要理问答。

我们所说的信条是源自圣经且服从于圣经的,是非启示性的,它并不是在圣经真理之外添加出来的独立的真理表达。因此我们无法证明它必然削弱圣经的中心性、基本性和权威性。如果有人坚持认为,“信条会减弱圣经的权威性,因为这意味着圣经不充分,需要信条来补充”,我们是否可以同样认为,传道人对圣经的解释(讲道)意味着基督的话语还不够充分,需要传道人的解释?这个简单的观察让我们看到以上命题的荒谬。

勿庸讳言,信条拥有权柄,这是来自圣经的权柄,是从属、相对的权柄,因为信条是对圣经真理的正确表述。事实上,以下关于信条的功能的讨论是建立在信条的权柄的基础之上的。如果信条没有权柄,它所有的功能便失去正当性。但我们必须了解,信条的权柄绝非要削弱,取代和反对圣经的权柄,恰恰相反,圣经的权柄因着信条的权柄得以真正体现和落实,捍卫和高举。

那些反对威斯敏斯特信条的人也许不了解,该信条是完全从圣经中衍生出来的,又自觉地服从于圣经。在第一章里它就充分显示并严格持守它对圣经的完全依靠,而且它本身就要求人们诉诸圣经而非信条本身作为最高的权威。第一章第四和第十节说道:“应当受信服的圣经权威,不在乎任何人或教会的见证,乃完全在乎上帝(他是真理的本身)是圣经的著者。因为圣经是上帝的话语,所以当为我们接受”(WCF1.4);“决定宗教上的一切争论,审查教会会议的一切决议,古代著者的意见,世人的教训和私人的灵感,都当以在圣经中说话的圣灵为最高裁判者,而且对其裁判拳拳服膺”(WCF1.10)。而且教会一切的行为,包括制定撰写信条,都必须与神的话相符,才拥有相对的权柄(WCF31.2)。可见,威斯敏斯特信条非但没有轻忽圣经的权威,反而竭力推崇圣经的最高权威。事实上,其它的改革宗信条也都持类似的想法。

圣经固然没有直接命令“你当制定信条”,但是信条的生命力和必须性来自对圣经正当和必然的推理(good and necessary inferences deduced from Scripture)。这可以用许多不同的方法来说明,兹仅举三例以说明。

首先,圣经要求公开确认我们的信仰,这是制定信条的主要动力。见证基督是基督徒责任的本质(徒1:8, 10:42;太28:19-20),而这一责任要求公开而明确地描述出他所见证的那位的身份。诚然,圣经本身作为一个整体才是对基督耶稣的身份最权威、完整、准确

的见证，但显然我们不可能在所有的见证机会当中都重述整本圣经。更何况一个人内心真实的信仰除上帝之外无人真正知道（撒 16:7；路 16:15）；为了让别人知道他信仰的内容，有必要将它形成文字。“心里相信（believe）就可以称义，口里承认（confess）就必得救”（罗 10:10）。总之，为了叙述信仰的内容，制定信条是必须的。

其次，使徒时代的基督信仰内容本身，以许多微型信条的方式，在圣经中记载并保存下来。使得信条后来得以茁壮成长的种子，以简明的信仰告白的方式，广泛播种在使徒时代肥沃的土壤里。无疑，在所有这些最初的信条中，反复出现并最为大家熟悉的是：“耶稣是主”（罗 10:9；林前 12:3；腓 2:11）。这一无比重要的阐述，就采用了信条化的方式，来表达对耶稣基督的一个特定的看法。“我信耶稣是主”这对每个基督徒都是最基本最必要持守的信条。我们见证基督的责任要求我们有信条，而我们的信心也在寻求信条来表达。

再次，圣经明确记载了早期教会曾召开过大公会议，把一些已经广为人知的（旧约）圣经真理，在新的处境之下重新做一番表述，以保证这些真理能够被准确地保持和传递给后代。最著名的例子就是使徒行传 15 章。在那里，教会被召集重新阐述“因信称义”的真理，以纠正法利赛基督徒要求外邦基督徒行割礼的错误（徒 15:1）。请注意，在这里，教义本身没有改变，改变的只是表达的方式。它用新的文字以教会正式文件的方式，分发给教会，造就并坚固教会。这是在圣灵尚未完成它直接启示的时代发生的一个意义重大的事件，为产生信条的必要性提供了重要的榜样，开了先例。当圣经关乎某个真理本身的文字和形式受到误解，产生了混乱时，教会有责任向当时和以后的时代呈交一个对该真理的准确解释，以明确真理，纠正错误，保护教会，防备异端。

由上述可见，信条的概念出自圣经，信条本身也合乎圣经，它既不隐晦，也不鼓励，更不构成对圣经充分性和权威性的威胁，反而使圣经作为神的话语发出应有的更大的能力！

三、信条的功能

以上的讨论已经包含了信条的许多功能。以下列举并解释信条的六点重要功能，均与教会直接相关。而信条的社会文化功能超出本文范围，在此不予考虑。

第一、信条是教会团契和事奉的基础，是信仰合一的保护者

“二人若不同心，岂能同行呢？”（摩 3:3）“凡一国自相分争，就成为荒场；一城一家自相分争，必站立不住。”（太 12:25）教会作为神国度的拓展者存在于地上（太 28:16-20；可 16:15；路 24:45-49；约 20:21-23；徒 1:8），教会的纯洁与和平是神国度扩张的必须。没有合一、和平与纯洁，陷入不断的内部纷争，教会就无法有效从事传播福音和关怀社区的事工。而且在信仰团体中的事奉，是彼此互为肢体的事奉，若没有核心信仰的合一作基础，事奉的一贯性和持久性无法想象。而这些核心信仰的内容需要明确的书面表达，好让教会在最根本的信仰内容上保持一致，这正是信条要做的事。

不要信条的基要主义，在理论上不合逻辑，在实践上危害教会。在理论上，“只要圣经，不要信条”本身就是一个信条，意思是“我的信条是没有信条”，这本身就不符合圣经的宣告，受了现代思潮影响而不自知。当一个人说“除了基督以外我没有任何信条”时，他事实上已经陷入了相对主义的、没有绝对真理的陷阱当中。他的基督是他自己解释出来的基督。当一个人说“除了圣经以外我没有任何信条”时，他同样也

已经陷入了相对主义的、没有绝对真理的陷阱当中。他的所谓圣经,是按他自己认为正确的意思解释出来的。在实践上,不要信条也是经不起考验,名不副实的。事实上,最著名的反对信条的教会(比如 the Churches of Christ)也对他们的教会领袖有某种程度的信条要求。在他们的教会中绝对不会有婴儿洗礼的事工或加尔文主义者。

从原则上看,非信条主义带着与生俱来的无可避免的危险性,因为这一立场本身几乎是敞开大门,任凭不同的教义、教条、神学和信条堂而皇之地进入教会。“只要圣经,不要信条”的口号虽然听起来非常敬虔悦耳,且有广泛的代表性,但事实上,这句话也出现在耶和華见证人的出版物 *Let God Be True* 中(该书从1946-1968年间总共印了近1925万册,被翻译成54种语言)。尽管认信一样的原则(无信条),一样的权威(圣经),但正统教会肯定无法接纳耶和華见证人。很显然,对正统教会而言,宣称“只要圣经,不要信条”是远远不够的。

一百多年前,南方长老会的神学家 R. L. Dabney 就曾精辟地评论道:“因为人的心思意念非常容易犯错误,所以那些自称为持守圣经的基督徒,他们彼此对圣经的理解也非常不同,所以,必须建立某种平台以保证合一和合作,只有那些真正彼此同意的人才可能共同站在这个平台上,一同工作。”教会需要这样一个正式的、公开的关乎信仰的确认,这样她现有的会员和可能成为会员者才可能明确知道他们所站的位置。这正是信条所起的作用。

现今世界中教会宗派林立,四分五裂,这不是因为各拥有自己的信条的缘故,而是因为没有真正认同相信合乎圣经的信条的缘故。没有信条的教会的分裂比有信条的更加严重。华人教会看到西方教会宗派林立,便以为拒绝宗派,抛弃教义,不讲神学,只要圣经,这样就可以促进合

一,这其实是非常天真的一厢情愿。宗派主义的根本原因在于满足于自己对真理的不完全了解,而不肯真正谦卑地学习更合乎圣经真理的教导。如果勇敢放下自己的成见,深入了解更加合乎圣经的历史性信条,不但不会造成更多的分裂,反而会促进教会的合一,减轻宗派主义的弊端。华人教会应当从“人治”向信条性“法治”方向发展,让教会的健康和成长可长可久。

第二、信条是教导基督教真理的得力工具

教导圣经就需要对圣经加以解释。当教会鼓励公开教导圣经,或发表对圣经的解释时,她已经在事实上产生信条了。很显然,无论是旧约中摩西的“听训”(shema,申6:4-25),还是新约中基督的大使命(太28:19-20)以及保罗的劝勉(提后2:2,4:2),都要求教会把圣经的真理教导给其他人。但是,圣经的篇幅之冗长(1189章,77万3千字),内容之丰富,使人无法在短时间内完全理解和把握,即便是有超然恩赐者穷其一生也不可能。所以,教导圣经是一个漫长的过程,它必须优先处理最基本的真理;而编列在信条中的就是这等真理的大纲。

对圣经真理的理解的增加也同样是一个漫长的过程,其中要经历许多步骤,包括反复阅读、系统消化、深入研究(包括谦卑地聆听她被其他人详细解释)、实际应用等步骤。长老会神学家 A. A. Hodge 在为信条辩护时曾说:“虽然圣经是神的恩赐,但对圣经的理解却是人的责任。人必须按着最大的能力来分别解释圣经的每一部分,然后把针对某个主题的所有的圣经教导全部组合起来,形成彼此一致而且和谐的系统的一部分。”

如果我们同意,圣经的真理可以用总结性和解释性的简洁语言表达出来,那么信条的合法性就在于它正是要达成这一功能。简言之,信条是经过教会历历代对圣经反复研究,在圣灵的光照下,对圣经的真理所

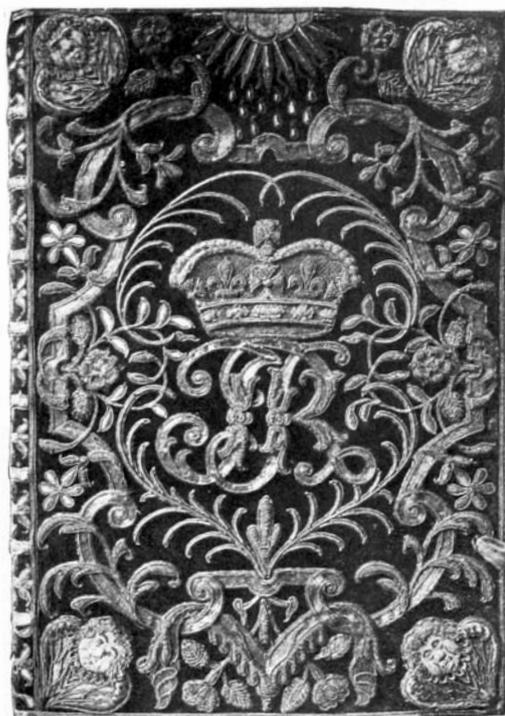
作的系统化解释的结晶。圣经当中最重要的主题在信条中都有总结性的阐述，这对教导和学习相关真理有莫大的好处。如此看来，信条与教义性的讲道的不同之处在于，前者更精确，经过更多人更长时间的总结和整理。

正因为信条的系统性和大纲性，它也自然成为圣经真理的一个架构性表达。缺乏这一架构，正是不要信条的结果。这个架构不是要限制圣经的真理，而是要保证圣经真理的正确表述。有了这个架构，我们对圣经的了解就不会偏离太多，不会对真理作天马行空式的解释。有牧者把对无架构理解圣经的方式称为“孤魂野鬼”式，因为没有前后一致的标准，参杂太多人的随意性和主观性。

第三、信条为教会的纪律提供了一个客观而具体的标准

如上所述，任何教会都必须要求他们的牧职和教师接受教会的信仰标准（换句话说，没有信条的教会是不存在的，差别在于信条的好坏不同而已）。“没有信条，只有圣经”的立场并不能给任何教会提供这个标准。但邪教人员被禁止在正统教会中服事，正说明某种程度的信条是存在的。

如果一间教会对圣经的某一部分教导有自己所坚持的解释，并要求她的教牧人员认可，即便没有形诸文字，这个解释就是该教会事实上的信条。但是没有成文的信条在有需要的情形下被当作教会纪律的标准是不健康、不诚实的，也是危险的。如果信条是用清晰的文字形式固定下来，诚实地，公开地作为信仰的准则，那么它就可以用来避免不适当的人员进入和参与教会事奉，可以依此断定他们是否偏离了信条的原则，是否已经沦为异端，是否需要强制解除他们的教牧职务或会员资格。



《今日基督教》杂志 1980 年 11 月 21 日刊登了一篇新闻报道，从某个角度而言它记录了没有信条的惩戒所带来的危险。据报道，某间教会所属的大学遇到严重的困扰，因为它的一位教师在教授人类性关系课程时引发了很大的争议。报道很有见地地指出：“主要是因为历来对信条主义的反对，教授们无需签署任何教义性文件（就可以成为该校的教授）。”缺乏对任何信条的认信增加了裁决争议的复杂性。自愿地承认和相信信条标准，是教会纪律有效的工具之一，因为它保持了教义的纯洁度，相对就减少了在最根本的信仰问题上的模棱两可。信条作为教会纪律的最后手段，仲裁的结论更容易被理解，被惩戒者更容易口服心服。

值得注意的是，执行教会纪律是当今世代最不受欢迎的作法之一，许多教会事实上没有惩戒。没有了信条，教会也就失去了惩戒的标准与合法性。事实上，作为教会三大标志之一的教会纪律一旦松弛，其余的两项标志——神的道被适当地传讲

和圣礼被正确地执行——也随之失去了保障，进而造成了教会整体性的衰落，主的群羊不能被有效保护和喂养，形成恶性循环，令人痛心疾首。

第四、在不断变化的教会历史中，信条起到持守正统基督教信仰的作用

保罗在犹大书第三节提醒基督徒：“亲爱的弟兄啊，我想尽心写信给你们，论我们同得救恩的时候，就不得不写信劝你们，要为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩。”

被隐含在圣经之中，被活化在主耶稣基督身上，被使徒们最后完整启示出来的信仰系统，是一次性地完全托付给教会的。这个信仰系统是不变的，也是不可变异的。正是这个信仰的不可变性，需要我们一代接一代地竭力保守。而忠于圣经的信条正是扮演这一代与下一代之间信仰承传的链结作用，把基督教信仰中最核心的真理一代代地保留下来，把历代信徒在一组最根基性的真理上连接起来。

圣经非常认真地教导教会要保守信仰。希伯来书 13:9 警告：“你们不要被那诸般怪异的教训勾引了去。”保罗对初代教会的领袖也有类似的教导。他对提摩太写道：“你从我听的那纯正话语的规模，要用在耶稣基督里的信心和爱心，常常守着。”（提后 1:13）保罗还提醒提多要留意察看教会的监督是否“坚守所教真实的道理，就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了。”（多 1:9）

尽管神特殊、直接的启示已经停止了，圣经的主体部分也在第一世纪末就完成且定型了，但对这一完整启示的解释和应用却成为当时和后来教会的必须。人需要对神的话作解释，不是因为神的话本身有缺陷，而是因为神的话要求人明白、接受和回应。解释和应用圣经是一个过程，而非一次性的行动。它要求许多

世代的人的深切关注与委身，把圣经中最根本的真理系统化，编辑整理和传播。信条背后有一个非常重要的基本原则：客观的圣经真理不能靠个人化解释。没有任何一个圣经的解释者是独立工作的。所有的解释都必须建立在敬虔的前辈们辛勤工作的基础之上。需要我们格外关注的，不是那些认同历史性的和正统性的解释者，他们事实上属于基督教思想的主流。真正需要我们格外留心的，反而是那些新的，偏离历史性基督教解释者。

保罗担心在哥林多教会里有些人会被诱惑，偏离对主单纯仰望的心。这同样的担心也应当激发我们在今天的教会当中保守基督教信仰的核心真理不被扭曲。所以，A. A. Hodge 在论到信条在这方面的功能时说：真正的问题并不是想象中的“在神的话和人的信条之间的张力，而是在经过千锤百炼被上帝的子民们一代又一代反反复复集体性地证实了的信仰，和那些反对信条者个人的无助的判断与智慧之间的张力。”

我们的时代是一个极端个人主义的时代，它在基督教圈子内的表现形式之一是：“只要我和我的圣经就够了”；在读经、解经方面各人“任意而行”（士 21:25）。但“唯独圣经”并不意味着我们不需要任何帮助来明白圣经。不可忘记，神按照他无穷的智慧和在地上设立了教会，又在教会中膏立了牧师和教师，在教会历史的每个阶段把他的话分析解释给教会听，从而产生了信条。信条的功能之一，就是限制我们在阅读和解释圣经时的个人主义，把我们的心思意念与教会传统相结合。信条是我们信仰的祖先把他们领受的，最为重要和基本的信仰传承给后代，是教会过去的声音。不要信条者宁肯只相信上帝对他们的直接光照，而刻意忽略上帝在历史长河中对圣徒先贤的带领和光照所产生的宝贵传统。现代主义和后现代主义的思维轻狂地认为，今天的教会有必要切断与过去的纽带，因为它有能力比古老的智慧和传统提供更切合今日实际需要（relevant）^[1]的教导；过去只不过是已经死去的巨人，是无益甚至有害

[1] 关于教会对于这个世界的“适切性”（relevance）问题，参看：王文基，《“以客为本型教会”的研究与批判》，本期 14 页。——编者注

的,唯有不断地更新才是正确途径。这种反对传统,反对真理的绝对性、不变性的思潮,是教会真正的威胁,是对“唯独圣经”这一改教原则的严重歪曲。

第五、信条给教会之外的人提供了一个真理的见证

教会是世界的光(太5:14)的含义很广;教会把真理之光带给这世界的方法也很多。好的信条就是一个非常重要的方法。基本上,对外人对教会的问题是:“你们信什么?”无信条的教会回答:“我们信圣经!”有信条的教会回答:“我们信圣经,而且我们已经把圣经教导我们要信的内容准确地写下来了,那就是……”。在主要问题“你信什么”(答案是圣经)之后,一定会跟着另一个更敏锐、深邃的问题:“你信圣经的教导是什么?”

对于不在盟约团体之内的人,信条能够在以下方面为真理作见证:明确界定并阐述基督教信仰的根基性内容,慎重、严肃地提醒和警告那些不信之人的危险,严格保护真理不致被世界的思潮所同化和腐蚀,见证基督教信仰体系的完整、统一和有序,显示有悠久历史的基督教信仰的连续性和不变性,表明基督教信仰的内容的合理性和客观性(以消除把基督教当成神秘、盲目的信心跳跃的误解),等等。

福音派受复兴运动的影响,在向不信者作见证方面出了纰漏。在传福音时诉诸人的情感的回应,注重主观经历,忽视全备的福音,助长了“丰富福音,成功神学”的流行。信条中许多见证真理的根基性内容在传福音过程当中没有涉及到,许多(在华人教会)受洗者对最基本的使徒信经内容都是陌生的。以致许多人在“决志”信主之后,门徒训练倍感吃力,生命成长非常缓慢,需要教会花费大量的精力跟进。克服这个问题的方法,在于回到信条中见证的真理。信条是传福音的重要工具。

第六、信条提供了一个标准,用来鉴别从教会中产生出来的新的教导

虽然在上述几点中已经有所表达,但身处当今这个异教丛生的时代,信条的这一功能变得格外重要,需要特别强调。身披“基督教”外衣的异教格外危险,因为他们也号称高举圣经,实际上却离经叛道。信条明确提供了对最重要的真理的正确解释,所以它天然具有保护能力,抵抗异教对真理的歪曲。真理被表达得越清晰、越系统、越简洁,人们就越不容易陷入异端的迷雾中被欺骗。

使徒们为我们在教会中持守真理的标准立下效法的榜样。“亲爱的弟兄啊,一切的灵,你们不可都信,总要试验那些灵是出于神的不是,因为世上有许多假先知已经出来了。”(约壹4:1)紧接着约翰给出了试验和判断的标准(信条):“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的,就是出于神的,从此你们可以认出神的灵来;凡灵不认耶稣,就不是出于神。”该信条正是针对当时影响力越来越大,以至于对教会已经产生了负面影响的基督“幻影论”。在新约中还有许多类似模式的信条实例,如加1:8-9、约贰10、启2:2等等。

教会在每个世代都有自己独特的需要解决。当今的教会在圣经的权威,圣灵的工作,教会的宣教,教会的性质等方面所面临的挑战和压力,是前辈们未曾遇到过的。无疑,我们今天仍然需要完全仰赖圣灵的光照和引领来认真思想神的话,寻求他的旨意,解决这些问题。与前辈一样,我们也有责任把在解决这些问题过程中积累的,神赐的智慧和亮光承传给我们的后代。但是,如果对业已经过世代检验而存留下来的真理没有给予应得的珍视,我们真能从圣经中获得“新的智慧与亮光”去解决那些问题吗?历史证明,每个时代都有自己特有的盲点,容易犯某些特定的错误;即便是立意最善良的好基督徒也难免在神启示的全部真理中失去平衡。如果教会过去的见证被清晰地听见,被认真地保守,就可以帮助当今

的教会克服盲点，避免犯错，保持平衡。所以 C. S. Lewis 才提醒我们，回到古书当中去，纠正我们时代特有的错误。

因为来自外部对教会的无情骚扰和来自内部的打击，信条成为关键的防卫武器。十九世纪苏格兰长老会的神学家 James Bannerman 说得好：“如果采用信条和信仰告白不是教会出于对自己成员的考虑而设立的责任，那么为了教会之外她的敌人的缘故，对信条和信仰告白的认信也应当成为摆在教会面前的必须负起的责任。”

总之，信条主义有很强的圣经支持。信条是基督教真理教导的无价之宝，是教会纪律的重要工具，在任何意义上都不会降低圣经的权威性。信条主义在保守的基督教圈内的衰落不只是文字的和历史的失落，更是属灵的悲剧。改革宗基督徒需要在信条上装备自己，在各个层面上加强对信条的学习（如个人灵修、家庭崇拜、儿童和成人主日学、团契查经、扫盲班、主日崇拜系列讲道、神学院的课程，等等），这样才能在相对主义、存在主义、自由主义神学和异端邪说大肆横行的今天，仍能够放胆宣扬历史性的基督信仰，为基督作荣耀的见证。

四、认同和相信信条的具体操作过程中的几点提醒

1、改革宗教会应当爱神的真理但更爱真理的神。尽心、尽性、尽意爱神是基督给门徒的第一条大诫命（太 22:37）。因为爱神的缘故，我们爱神的真理。神是真理的本体，不认识真理就不可能真正认识神。如果不爱神的真理，那么对神的爱就不完全甚至虚假。神的真理帮助我们爱真理的神。这两者之间的关系不可颠倒。我们认信信条，因为它是关于神的真理的准确表达。我们深深感谢神，改革宗在所有的基督教传统中拥有最完整和准确的神真理的教导（具体体现在



信条中），总是拥有而且非常重视神学的敏锐和犀利。但任何时候，一旦对真理的爱超过对真理之神的爱，我们都可能陷入法利赛人的错误中。他们出于非常好的动机，试图在外邦文化环境之下竭力维护信仰的纯洁，但结果，他们不但扭曲了神的真理，而且也失去了对真神的认识；真理之神成了他们教义中的宣告而已。这对改革宗教会是一个极大的提醒，在任何时候都不可以本末倒置，爱真理超过爱神。

2、改革宗教会是神在地上设立的合一、圣洁、大公、使徒性(One, Holy, Catholic, Apostolic)教会的一部分，并非唯一的真正的教会。一个人只有成为基督徒，而不是成为改革宗的信徒，才能上天堂。虽然改革宗的前辈同意 B. B. Warfield 所言：“加尔文主义是对合乎圣经的基督信仰的最前后一致（consistent）的表达，”但他们不是狭隘的宗派主义者，从来不认为其它宗派的教会不属于普世基督教会。改革宗的伟大之处在于“不断改革”（semper reformanda quia reformata）的精神。所以，认信信条不是出于孤芳自赏，划地自限的心态，反而愿意与其它宗派的弟兄姐妹基于圣经的教导真诚团契，彼此建造。

3、基于教会的需要和信条本身所具有的功能，改革宗教会要求教牧人员认同信条。但如果这些信条（a）只被当作含有重要信息的历史文件对待；或（b）当作神学的自助餐厅，在其中按自己的喜好任加取舍；

或(c)仅仅出于情感上的不舍而盲目认同,那么认信的意义将荡然无存,教会的纯洁性仍将难以维持,合一也同样没有保证。对所有认信者,有责任帮助他们亲自认识到信条是对圣经的忠实表达。出于任何其它原因的认信均无意义。

4、在处理诸如逐字认信(Strict Subscription)与系统认信(Systematic Subscription)等争论时,需要彼此充分信任和理解,合一不是绝对的统一。比如,教会应在崇拜中单单使用诗篇所谱写的诗歌,这等

辩论应在合乎圣经的原则下展开,不应当导致分裂。虽然基督徒某种程度的自由和良心自由是必要的,但不应当因此就产生纷争结党。认信的具体操作应当鼓励教牧人员在对信条有充分的理解之后,诚实诚恳、公开直接地表达他们的观点,这是关乎诚信的问题,需慎重行事。

对信条的认信是教会的一件根基性的大事,唯愿真理的神借着认信的操作彰显他的荣耀,成为他教会的祝福!✠

参考文献

- Beeke, Joel R. & Ferguson, Sinclair B. (eds), *Reformed Confessions Harmonized*, (Grand Rapids, MI: Baker, 1999)
- Cartwright, Hugh M., *The Westminster Confession of Faith: Milestone, Millstone or Manifesto?* (Gwynedd, UK: The James Begg Society, 2001)
- Clark, R. Scott, *Recovering the Reformed Confession*, (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008)
- Duncan, Ligon (ed), *The Westminster Confession into the 21st Century*, vol. 1, (Mentor, 2003)
- Duncan, Ligon (ed), *The Westminster Confession into the 21st Century*, vol. 2, (Mentor, 2004)
- Godfrey, W. Robert, *Reformation Sketches*, (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003)
- Hall, David W.(ed), *The Practice of Confessional Subscription*, (University Press of America, 1995)
- Hart, D. G., *Dictionary of the Presbyterian & Reformed Tradition in America*, (Phillipsburg, NJ: P&R, 2005)
- Heron, Alasdair I.C. (ed), *The Westminster Confession in the Church Today*, (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1982)
- Hodge, A. A., *The Westminster Confession: An Commentary*, (Carlisle, PA: Banner of Truth, 2002)
- Hyde, Daniel R., *The Good Confession: An Exploration of the Christian Faith*, (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2006)
- Leith, John H. (ed), *Creeeds of the Churches*, (Garden City, NY: Anchor Books, 1963)
- Lillback, Peter A. (ed), *The Practical Calvinist*, (Mentor, 2002),
- Pelikan, Jaroslav, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, (New Haven, CT: Yale University, 2003)
- Schaff, Philip, *The Creeds of Christendom*, (Grand Rapids, MI: Baker, 1983)
- Skilton, John H. (ed), *Scripture and Confession*, (Phillipsburg, NJ: P&R, 1973)
- Van Dyken, Donald, *Rediscovering Catechism*, (Phillipsburg, NJ: P&R, 2000)
- Warfield, Benjamin B., *The Westminster Assembly and Its Work, Westminster Confession of Faith*, (Glasgow: Free Presbyterian Publications, 1994)



文 / 亦文

由于近代传教运动的渊源，华人教会受敬虔主义影响颇深，不仅体现在灵修方式上，也体现在生活方式上。“敬虔爱主”固然是每个基督徒应当追求的目标，但当“敬虔”成为一种主义后，往往会使福音变味。曾几何时，看电影、读小说在教会中被视为“不敬虔”的表现，教牧同工若被人在影剧院门口看到，似乎是一件不名誉的事，流行小说也不应该出现在“基督化家庭”的书架上。今天，教会对流行文化的态度已经柔和很多，但在思维惯性的作用下，我们仍不自觉地沿袭着同样的教牧方法。“圣俗两极”的世界观和“分别为圣”的教会观，也容易促使教会在现代化所带来的世俗化冲击下，更保守地退回教堂四壁之内。

有相当长的一段时间，我对与基督教信仰相冲突的大众文艺的态度是不了解、不观看，当然更不会让孩子们去接触。电影《金色罗盘》最初推出时，我甚至在同工会上呼吁大家不要去看；几个月后，我经过一家电影院，发现该片已在国内上映，那时我忽然改变主意，决定要去看看当代西方的影视业是如何“妖魔化”基督教传统的。看完后才发觉，影片的内容虽然有“敌基督”倾向，原作者的意图固然是为了“带人远离神”，但在家长正确的引导下，未必不可做反面教材，至少无需采取逃避的方式。加上近年来对护教学的了解，

更加觉得教会和家庭这两把“保护伞”，其实根本无法将所有的社会思潮都隔离开来；不如趁早有计划地让初信者和基督教家庭的孩子打点“无神论疫苗”，可以增强他们成长过程中面对各种信仰危机时的免疫力。

所以，一听说有一部叫《2012》的末世科幻片已经上映，我就和先生带上两个女儿前去观摩。挪亚方舟的故事她们在主日学早已经听过了，但看电影之前，我俩还是给她们做了一回“属灵热身”。通常孩子们只热衷于数点船上的动物，对船上有几个人不甚了了。于是，先生用“船”这一汉字“舟八口”的结构加深女儿对挪亚全家的印象。接下去我又以“挪亚方舟造了多少年？”为引子，重申了基督徒的生活原则：

“你们想想，挪亚一家花了一百年的时间造船，一定被别人笑话了一百年。就像我们今天上主日学、做礼拜，也有人会说我们：‘多无聊啊，还不如学点奥数呢！’‘时间太多的话，还可以打游戏啊！’因为联系到自己的生活处境，大丫头听了会心地笑了。

整个电影的过程有很多“机会教育”。整部电影由英、法、藏原声配制加上中文字幕，所以有些场景需要加

以解释才能理解。比如，荧屏上出现街头布道人举着黑板，上面写着“Repent, the End is near”，意思是“你们当悔改，因为末日将到”，这引申自施洗约翰和主耶稣传道之初的信息：“你们当悔改，因为天国近了”。稍后，美国总统对全民的发言被掐断：“The Lord is my shepherd …”；译制者对圣经文化的隔膜，仅意译为“上帝会保佑我们”，其实可以直接引用诗篇二十三篇的首句“耶和华是我的牧者”。

除了语言翻译问题，影片中也有不少伦理问题可以引导孩子思考。比如，对那位撇下家人只身逃命的白宫高级官员，大丫头很快就认为他很“自私”；而对留下来与民众同生共死的美国总统，大丫头认为他很“负责任”；看到有人评论说总统选择祷告是个好主意时，大丫头脱口而出：“祷告确实是个好主意”。家破人亡的场景确实令人心悸，但你可以安慰孩子们“肉体的死亡并不是最可怕的”。电脑特技合成的世界毁灭、桥折路断的镜头，是告诉孩子们“人手所造的在神面前不堪一击”的最佳时机。当镜头中出现有人付不起巨额船票而不能上船时，不妨告诉他们“主耶稣的方舟是免费的，人人都可以上船”。如果孩子们因南美洲的耶稣像倒了而惊疑时，你可以提醒他们“耶稣永远不会倒”。

电影虽然看完了，但亲子互动却延续到了饭桌上。当着全家人的面，我们在谢饭祷告中加了一句：“主耶稣，请你帮助我们每一个人做好‘末日的准备’。”刚满五岁的二丫头虽然在电影院里一边睡、一边看，关键问题却不含糊。我问：“世界末日那天，你准备上谁的船？”“主耶稣的船。”大丫头也想考考妹妹：“你是上要付钱的船，还是免费的船？”“免费的船。”为了确认二丫头选择“免费的船”不是为了省钱，过了两天，我追问她：“为什么上免费的船？”“因为免费的那条才是主耶稣开的。”

另一种帮助孩子认识问题的方法是通过比较。首先，我让大丫头比较“圣经中的方舟”、“影片中人造的方舟”和“神造的方舟”之间的区别，接着，先生用5W1H模式^[1]，引出女儿的答案。

	圣经中的方舟	人造的方舟	神造的方舟
Why 为什么？	为了救人类躲避洪水	为了救人类躲避末日	为了救人类的灵魂
When 什么时候？	挪亚时代、远古，花了一百年	花了十几年，2012或不久的将来将投入使用	创世之初就有计划、由耶稣基督成就在十字架上
Where 在哪里？	挪亚居住的地方	中国青藏高原的地下工厂	每个人的心里
What 用什么造？	木头、钉子	金属、器材以及各种先进技术	耶稣基督的身体
Who 谁造的？	挪亚一家	庞大的造船队	主耶稣一个人
How 怎么上船？	公开的：相信洪水预言并愿意悔改的人（也许帮忙打小工、参与造方舟）	私下交易：十亿欧元一张票，最有钱的人才能上船	多次多方地传道：认罪悔改、接受神救恩的人都可以上船，无需任何代价

在中国日渐崛起的国际环境下，西方制片人开始慎重塑造华人形象，以求迎合中国观众的口味；同样，在福音日渐衰微的美国，即便是有关末世的科幻片，制片人都会尽量削弱基督教精神，以免“不合时宜”、影响票房。《2012》所宣扬的无非是“人类可以凭借自己的力量（包括技术、智慧、甚至道德良心）自救救人，战胜灾难，

[1] “5W1H模式”又称“六何法”，是归纳法查经的基本方法，即观察圣经记叙性经文内容中的“六何”：何时（When）、何地（Where）、何人（Who）、何事（What）、为何（Why）以及如何（How），以此作为进一步观察、解释经文的内容和主旨，并最终应用经文的基础。——编者注

重新开始”，这一切都无需神的介入。但是，作为基督徒家长，我们仍可以帮助孩子将电影和圣经真理联系在一起：“确实会有世界末日，即便不是 2012”；“人人都有一死，死后且有审判；可怕的不是死，而是审判”；“电影里的方舟只能救命，但我们所信的神可以救灵魂”；“进了方舟的人还是会死，只有信神的人才有永生”。

和《达芬奇密码》一样，《2012》赐给基督徒一个很好的切入点，借着热门话题引进福音的内容。最初听说这个电影，是侄女在饭桌上问我（她知道我是基督徒）：“世界末日真的是 2012 年吗？真吓人！要十亿欧元一张票，谁买得起啊。”我借机告诉她：“十亿欧元的票我们当然买不起，但是有一条船，是免费开放的，你愿意上船吗？关键的问题不是买不起票，而是有船也没人愿意上。”我们的信仰才是帮助人正视末世的力量；若耶稣基督没有为人类预备救恩，我们今天教导孩子的内容应该是及时行乐、吃喝玩乐，而不是好好学习、天天向上；若不是神赐下希望之光，在这个充斥着世界性毁灭因素的世代，我们除了无助感便是颓废感。越是临近末世和末世的传说，基督徒的信仰越能够显出光与盐的本质。我们所信的，不能隐藏，放在斗底下，而是应该拿来“放在灯台上（或饭桌上），就照亮一家的人”（太 5:15）。即便唠叨了一百年，也只有家里几口人上船，我们仍当尽我们的本分。

本文刊出之际，《2012》已经过了全国大城市影院的档期。不过可以肯定的是，继《基督最后的诱惑》、《达芬奇密码》、《金色罗盘》、《2012》之后，影视界仍会不断推出扭曲基督教信仰的大片。其实，除了这些极端而典型的例子外，在这个“淫乱悖逆的世代”，几乎任何一部影视片（包括动画片）都会或多或少带有抵挡基督教的色彩。作为教牧同工、主日学老师、基督徒父母，一味抵制或回避，显然既不明智，也不实际，反而让孩子们觉得教堂四壁之内所说的真理是“古旧迷信”，摆不上台面，经不起推敲，也不能

与时俱进。（当然，更严重的问题可能是基督徒父母根本没有意识到，这些东西对孩子信仰上潜移默化的影响）。与其让孩子们在没有引导的情况下自己接触这些信息，儿童主日学或青年团契不如主动组织孩子们一起去看这些影片，然后，在教会群体这一安全网（safety net）中来探讨观后感，正面回应世俗主义的挑战。消极方面，教会对时代充满自信的“接招拆招”增强了孩子们自身的“属灵免疫力”，防止他们成人后因对信仰的失望而流失，或以逃避世界的方式保持圣洁、仅以身免；积极方面，也装备教会下一代更好地应对来自同龄人和师友们的质询，加强他们在社会群体中作见证的能力，带领更多的人信主。

进一步而言，教会的责任，除了在“冲击-回应”模式下被动地护教，也应当主动出击，付出人力和财力的代价，打造符合基督教信仰的文艺作品，挑战世界上的靡靡之音。当广播这一现代传媒最初面世之际，西方教会曾有人惊呼为“空中恶魔的声音”，竭力抵制。数十年之后，福音电台、福音电视甚至福音网站已成为当代传福音的有力工具。西方基督教著名作家鲁益师（C. S. Lewis, 又译刘易斯）的力作《返璞归真》（Mere Christianity）一书的原稿，便是他在第二次世界大战期间，应邀到英国广播公司发表的战时系列演讲。在那生命如芦苇般脆弱的时代，鲁益师在空中向教堂之外的羊群传讲超越宗派藩篱的基督教信仰。这是否也可以成为中国教会牧养子弟的目标之一呢？✦





“以客为本型教会”的研究与批判

文 / 王文基

一、研究动机及范围

台湾教会明显跟着世界潮流走，一波接一波，不断有新的方式取代旧的方式；“崇尚时髦而贬抑传统”，几十年来引进了一堆如：第三波灵恩运动、祷告山、敬拜赞美、内在医治、细胞小组教会运动、启示性辅导、先知与使徒运动、G12 以及各式各样的“特会”等等，几乎每一种都是“外国进口”的“流行商品”。如果我们细心观察，就会发现这些现象只不过是手段、方法或媒介，背后操盘的其实是“教会增长运动”（Church Growth Movement）。

在如此情景下，“搞方法”变成最高指导原则，用一位牧师引用邓小平先生的话就是：“不管黑猫、白猫，能抓到老鼠就是好猫”；笔者亦听闻，某牧师认为教义神学在宗教改革后业已定型，应处理的教义问题已经处理完毕，现在是“方法神学”的时代，要处理方法的问题。

我们要问：这种推崇方法的观念到底有没有问题？教会为求增长，逐渐转型为“以客为本型教会”（User-Friendly Churches），到底在神学及实践上有什么影响？当教会大量采用商业营销（Marketing）手段来运作后，它还是基督的教会吗？

本文主要研究与批判以客为本型教会的概念与方法。首先，本文将对这种教会模式背后所隐含的教会增长运动作一些背景性的论述。然后，透过提倡这种教会模式的学者乔治·巴拿（George Barna）的主要著作 *User-Friendly Churches* 来呈现这种模式的原貌，并透过他另一本早期著作 *Marketing The Church*（营销教会）来呈现赞成教会使用商业营销手法来运作的观点。最后，本文将梗概整理针对这个议题的批判观点，观察西方学者的回应及反思。

二、关于定义的问题

User-Friendly Churches 是一个美国色彩浓厚的字眼。User-Friendly 一词原本出自于计算机行业用语；在乔治·巴拿的论述中曾提及这个概念源自苹果计算机的创办人之一贾伯斯 (Steve Jobs)，他希望将计算机科技向前推进到更加的 User-Friendly (用户友善)。他相信如果这种技术能够从事日常的工作，使每一位用户在知性及情感的层面上都容易接近，那么这个市场将会大大地扩充。

身为市场研究顾问和教会增长研究专家的乔治·巴拿是首位将 User-Friendly Churches 用作书名的人。他花了大量时间走访美国教会，发现很多教会决定与他们想接触的人有更多的关联或贴切性，并期望聚会的会众人数增加；这些预备或渴慕增长的教会，今天已经学到了怎样才可以使教会增长。巴拿认为这些就是今天所谓的以客为本型教会。他下了一个基本定义：

“以客为本的教会是想去服事那些教会接触到的人们的各样需要，好比一个设计优秀的计算机系统能够让计算机新手有果效地使用，以客为本的教会是容让范围甚广的人们来认识和事奉这位永活的神。”

笔者从中归纳出几点个人的理解：(1) 教会是要去满足人的需要；(2) 教会要让人有果效地使用；(3) 教会要让不同的人来认识神；(4) 以客为本的教会是成功的教会；(5) 以客为本的教会没有与“世界”妥协而贬损福音的真义。

这些观点有没有问题呢？以客为本型教会真的是按着上述定义运作的吗？这些都是余下的篇幅所要探讨的。

三、以客为本型教会的兴起背景

(一) 教会增长运动之延伸及其影响

以客为本型教会是教会增长运动的产物。一个教会之所以要转型为以客为本型教会，最重要的目的之一就是聚会人数的增长。因此，我们有必要先对教会增长运动有一些基本了解。

1. 教会增长运动之定义

教会增长运动是什么？美南浸信会神学院教授 Thomas S. Rainer 提供了一个基本定义：“教会增长运动包含所有人力、机构、及出版品的资源，致力于解释有关教会增长的概念及实行；这是起自于马盖文 (Donald A. McGavran) 在 1955 年的基础工作。”另一位专家彼得·魏格纳 (C. Peter Wagner) 则用更简单的一句话来描述：“教会增长的工作，就是要找出教会增长或是不增长的原因。没有人能提供最终的答案，但更好的答案正继续增加。”马盖文当年在印度宣教时开始思想：“为什么有些教会一直增长，但另一些教会却没有增长？”这个问题成为整个教会增长运动的追随者及研究者思考的角度。Thomas S. Rainer 用五点归纳说明教会增长是什么：(1) 教会增长是一门系统化的研究方法；(2) 教会增长热衷于培育门徒；(3) 教会增长根植于神的话语之中；(4) 教会增长结合社会科学和行为科学帮助教会增长；(5) 教会增长是一个现代运动，自马盖文在印度的宣教工作开始。

2. 教会增长运动之历史发展

根据 Thomas S. Rainer 的研究，整个教会增长运动的历史发展可以分为四个时期：

第一：诞生期（1955-1970）：马盖文博士的重要著作 *The Bridges of God*（神的桥梁，1955）及 *Understanding Church Growth*（理解教会增长，1970）相继出版，形成运动的重要理论根基；另外，马盖文四出教学，使运动得以体制化，在西北基督教学院（Northwest Christian College）及富勒神学院（Fuller Theological Seminary）相继成立研究单位，运动诞生。

第二：挣扎与成长期（1970-1981）：教会增长运动在这个时期面对不少批判及辩论，带来运动的身份危机，但因着众多出色学者的挺身辩护，此运动开始在圣经及神学上站稳立场，预备另一阶段的成长。

第三：彼得·魏格纳时期（1981-1988）：一方面，与马盖文的师生关系使身为富勒神学院教会增长学教授的魏格纳在运动中成为重要人士；另一方面，魏格纳借着广泛的教导事工以及多产的著述传递教会增长的信息，使它在神学、宣教甚至宗派性的领域中经常出现。魏格纳于1981年出版的 *Church Growth and the Whole Gospel*（教会增长与整全福音）一书响应了不少对这一运动提出的关怀及批判，奠定了他作为教会增长运动发言人的时代。

第四：迈向21世纪时期（1988-）：始于魏格纳在1988年出版 *How to Have a Healing Ministry without Making Your Church Sick*（教会如何健康地开展医治事工）一书。该书呈现了神迹奇事（signs-and-wonders）、权能布道（power evangelism）与教会增长的关系，率先将神的超自然能力放入教会增长的范畴来讨论。除此之外，这个时期也有四方面重要的特色：

（1）教会增长的实行者辈出。他们大部分是教牧领袖，如：Bill Hybels、Rick

Warren、John Maxwell、Doug Murren、Ed Young 等人，都尝试将教会增长的原则落实在牧会工作中，产生很大成效。

（2）社会科学专家的参与。当代的教会增长由不少社会学家及人口统计学家所见证并提供统计上的数据，这些专业学者的研究对教会增长提供了重要文献，如创立“巴拿研究小组”（Barna Research Group）的乔治·巴拿便是在这个时期开始参与研究的。

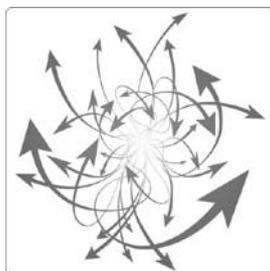
（3）教会增长顾问团及咨询专家明显增加。如：Lyle Schaller、Carl F. George、Ron Lewis、Chuck Carter 等人。

（4）大量出版物及其它媒体的投入。这段时期无论是文字或影音出版物都有大量的制作，如：报纸、杂志、统计资料及趋势报告、录音带和录像带等。

（二）神圣的教会与世俗社会之落差

巴拿之所以针对那些以客为本型教会作研究，一个重要背景是神圣的教会与世俗社会之间的巨大落差。教会与社会到底有什么关联性 or 适切性（relevance）？从这个角度问问题正是那些以客为本型教会领袖的共同特色。整个现代社会无疑受到世俗化（secularization）的影响，充斥着“去神圣性”的思想，其影响之严重，诚如学者孙尚扬所言：

“世俗化乃是世界祛魅或理性化的过程，这一漫长的过程既导致宗教象征、思想、实践和制度的社会重要性的贬值乃至丧失，使得社会生活的诸多领域逐渐摆脱宗教的影响，从而产生结构性的社会变化，也导致宗教本身或者不得不适应世俗的价值，或者仅退回到私人的精神生活领域，更导致个体心性结构中的宗教性的衰退。”



在如此浪潮下，教会的神圣性与社会的世俗性产生不可抗拒的张力。教会身处被边缘化的危机中，必须要面对现实，不宜孤芳自赏、老调重弹；“转型”对教会来说变成必须，否则聚会人数必定逐渐下降，慢慢变成沉闷、衰退的教会。在巴拿的研究与观察中，所谓贴切性就是：“这些以客为本型教会对于基督的福音都坚固地持守，而且没有妥协；他们能够平衡地聆听他们的目标受众之声音，并且能够以福音的导引去满足当代这些个人感觉上的需要。”



（三）社会科学和行为科学蓬勃发展

以客为本型教会伴随着整个教会增长运动的发展脉络，而后者的方法论中大量运用了社会和行为科学理论，如人类学、社会学、语言学、地理学、经济学、管理学、统计学等。教会增长运动的诞生期正值“社会科学”及“行为科学”这两个名词被广泛运用（“行为科学”这个术语表示了一种研究动向，比“社会科学”更富实验性）。这两个学科均以个体人为社会组成分子来探讨。社会科学研究使得我们经由许多例证而发现到众多的事实。行为科学的目标在于由人类行为的实证和例证找出通则。五十年代以降，社会及行为科学蓬勃发展，为研究及推展教会增长运动的学者提供了方法论上的大跃进。

四、以客为本型教会的特色

接下来，笔者将根据巴拿 *User-Friendly Churches* 一书的内容整理出一些以客为本型教会的原貌或特色，并把这些特色分为四类来阐释：（一）事奉态度上的特色；（二）行为模式上的特色；（三）领导及组织结构上的特色；（四）这类教会不会做的十件事情。

（一）事奉态度上的特色

1. 拥有积极的态度：这类型的教会明显拥有积极的态度，教会领袖满怀真正的热诚在教会中工作，借着对福音实际的表达去改变人们的生活；其事奉哲学基本上可以用“我们做得到”（“we-can-do-it”）为标志，大部分这类教会都会特别去教导有关这种“我们做得到”的态度重要性。

2. 看重人多于事工：这类教会对“事奉”有独特的见解，认为“事奉不是关系于事工，事奉是关系于人本身”。圣经不是劝勉我们去搞一些事工，相反，耶稣及使徒的事奉皆以人为焦点，圣经较强调的是人与人的关系。

3. 以焦点式的异象来事奉：通过强调异象（Vision）引导教会的事奉方向。教会最大的试探，是试图去满足所有人的所有需要，而成功的教会大都在异象中找到事工焦点。巴拿更指出，历史上成功的教会都是在某些事工中表现优异，而不是把每样都做足。

4. 强调高质量的事奉：对这些教会的领袖来说，数字上的增长是强有力事工的外显；背后隐藏的信念不外乎：量是质的结果。他们看重“质量”的概念，巴拿归纳出这个概念包括五方面内容：（1）完整无缺；（2）力求卓越；（3）前后一致；（4）可信度；（5）可靠性。同时，即使强调高质量，他们仍然十分注重合乎圣经原则的事奉，不愿意在这方面有所妥协。

5. 让教会事奉变成生活方式：巴拿研究这些成功的教会，发现对他们而言，“教会”并不只是某个情况下的经验而已，本身就是他们的一种生活方式（lifestyle）。这些教会的牧者倾尽全力提醒信徒，他们的

责任是“成为教会”(to be a church)而非“出席教会”(to attend a church)。为此,他们使用了五个主要方法:(1)教导;(2)装备;(3)强调;(4)作榜样;(5)更多贴切性。

6. 接受评估而愿意改变:成功的教会认为任何事都可以公开接受审查及批判;问卷调查是被容许的媒介,借此保持教会的效率,协调神对教会的计划。教会对改变抱有积极的态度。评估的人选大致有三类:(1)外聘顾问;(2)教牧同工;(3)平信徒领袖(长老、执事)。

(二) 行为模式上的特色

1. 清楚神所赐给教会的异象:每个成功的教会都对神给予该教会的盼望及未来的计划有清楚的了解。教会为了要符合其异象,会促使同工及信徒向着异象行动;异象成为评估所有教会活动的过滤器。异象通常由上而下传递,譬如透过“使命宣言”确认神对他们的计划。他们也认知到,个人性的异象有其冒险性,故强调教会整体的异象。

2. 每个信徒都是教会营销员:研究指出,来到这些教会的访客大多因为邻居、朋友或同事的推荐与邀请。这些教会的牧者因此认为,他们其中一个责任就是培养每个信徒都成为教会的营销员。他们鼓励信徒成为“生活式布道者”(life-style evangelist),不仅作邀请工作,更要肩负跟进工作。巴拿研究这些教会后指出,传统的广告提供“信息力”多于“说服力”,但这些增长的教会却依赖另一种不同的媒介——口耳相传来达致说服力。

3. 大量投入外展的宣教工作:这类型教会并不视“需要取向事工”(needs-oriented ministry)为一种营销策略,而视为确保事工有效的方法。他们看重在神

的话语中获得实际指引去满足人的需要;换言之,他们注重外展(outreach)过于内展(inreach)。因此,他们的宣教观集中在外展的重要性上,对宣教工作的委身比大部分的教会都更深切。在实际运作上都鼓励信徒摆上时间与金钱。相较于传统教会,这些教会更容易让信徒得到个人成长,因为他们遵行“成长或出去”的理念(“grow or go” philosophy)。

4. 强调祷告事奉的重要地位:以客为本型教会强调祷告是事奉的基石之一,他们理解到祷告的大能;在他们的崇拜、事工、会议及个人事奉中,都离不开祷告。教会牧者透过四个方面来强调祷告的重要性:(1)以圣经教导会众祷告在基督徒生活中的角色;(2)同工透过祷告的榜样指出祷告是基督徒一切生活层面中最自然和重要的行为;(3)学会庆祝祷告蒙应允的果子;(4)鼓励会众守住祷告的责任。很多这类教会都有祷告团队,其主要的服事包括对那些在情绪上、心理上甚至身体上需要的人提供祷告、医治的服事。

5. 看重儿童与青少年的事工:巴拿发现,这些教会的领袖深信,年轻人的事工是一个教会健康成长的关键。赢得儿童就能吸引他们的父母,并得着明日的领袖。因此,这些教会用心去辨识儿童及青少年的需要,使他们的事工更完备。在实践上,他们的年轻人事工多数借着游戏及竞赛活动来举行,也使用当代流行音乐及先进计算机科技作为沟通媒介。

(三) 领导及组织结构上的特色

1. 以弹性的组织结构达到事工目标:这些教会虽然在组织结构上各有不同,但有一个共同的理念:“事工并不是用来配合教会的结构,结构的存在是用来加强事工的果效。”结构对他们而言只是一个支持系统,居中的媒介,本身并不是最后目的。因此结



构经常会被发展、接纳、工具化、重新评估和升级；大多时候，他们的焦点在事工而非结构上。这些教会领袖宁愿改变其组织结构，也不愿限制事工的机会；他们为了特定的处境可以有很快及果断的反应，当然也会寻求平衡点。

2. 强而有果效的教牧领导：以客为本型教会大多由一位“强”的牧者领导教会。“强”意味着这位牧者实际在掌权，是真正的领袖。这些教会领袖清楚认定神对教会之异象，且明白他们自己的呼召。巴拿研究这些教会领袖后，归纳出八点关于他们的领导特色：(1) 充分授权别人；(2) 充分信任；(3) 充分互动；(4) 有作决定的能力；(5) 具可见性；(6) 具实践性；(7) 具责任感；(8) 具洞察力。

3. 强调团队事奉的领导模式：即使这些教会通常由主任牧师作主要领导人，然而他终究只是团队中的一员；团队事奉的取向让这些教会落实分权、分责，并继续向前迈步。巴拿研究后发现一个现象，有时候主任牧师不在反而增强了教会，因为这样会使剩余的团队同工互助合作成为一体；也使他们经历过，教会并不是一场个人秀（one-man show）。在强调团队事奉的领导模式中，这些教会牧者呈现出对同工充分的信任和信心，即便没有自己的介入，也可以让团队同工们做出重要的决定。

4. 大量任用平信徒参与事奉：在这些教会中，很多有资格、有能力的信徒为了教会的好处，自愿献上他们的能力及时间。牧者会鼓励平信徒运用神所赐的恩赐，而且这些全时间的教牧同工也对平信徒表达真正的尊重，好使更多人成为神的仆人。借着平信徒参与事奉，事奉团队也能够同步建立起来。

（四）以客为本型教会不会做的十件事

对巴拿来说，这些就是增长的教会、健康的教会。在书的最后，他列举了十种现象，在美国一般教会中普遍可见，却很少在这些以客为本型教会中找到；他们不会做的十件事是：

1. 不会限制神的工作；
2. 不会继续犯同样的错误和失败；
3. 不会让来宾觉得丢脸；
4. 不会与小区隔绝；
5. 不会疏远那些与之不同的人；
6. 不会沿用老旧生硬的布道法；
7. 不会让来寻求帮助的人失望；
8. 不会回避当面的质询；
9. 不会按先例来聘任同工；
10. 不会只走安全的路。

五、以客为本型教会的发展手段

（一）流行“寻道者高度敏感的聚会”

在整体教会事工的发展上，这种模式必然导致教会的注意力焦点由“对内”转移至“对外”，教会为了要接触那些广大没有来到教会的群众，便开始流行这种“寻道者高度敏感的聚会”（Seeker-Sensitive Service）。

美国 Calvary Church 的主任牧师 Ed. Dobson 著书阐释这种聚会模式。他简单地将其定义为：尝试努力将福音置于文化处境的贴切性中。他归纳出这种聚会六方面的特色：(1) 非正式的穿着；(2) 以当代流行（非传统）形式进行；(3) 没有参与及委身承诺的压力；(4) 与人的需要有关连性；(5) 轻松而非正式的聚会气氛；(6) 使用视觉性工具。

Dobson 推动的一个名为 Saturday Night（周六夜）的聚会正是这种模式，其基本流程大致为：音乐、戏剧、真实人生见证故事、报告、奉献、读经、演讲、问答时间、祷告，但取消了会众唱诗。当然，Dobson 受到不少批评。他自己也承认，刚开始 Saturday Night 聚会时并没有为这个方法辨识其圣经基础，但随着聚会逐渐成长及来自其他人的挑战，他开始根据圣经原则阐释这样的聚会的策略。他主要根据林前 9:19-27 来建构这个根基，认为圣经没有提供一种独一无二及排它的传福音方式；对保罗而言，针对犹太人、外邦人及软弱人这三个族群，他有不同的传福音方法或策略。Dobson 认为举办这种聚会只是采用某个可能的媒介或方法为耶稣基督接触更多的人。他拒绝把方法道德化。

（二）大量采用市场营销法运作教会

这类教会明显借用商业上的市场营销法来推动教会事工；巴拿在 *Marketing The Church* 一书中大力提倡，教会应运用市场营销法的技巧来满足小区里人们的需要。教会采用市场营销法有四方面的前提必须确认：(1) 教会可视为一个企业；(2) 营销是一个企业运作成功的关键；(3) 美国的基督教会大多以营销手法的观点来看待教会的成长与发展；(4) 就算使用的营销方法失败了，也不会使教会马上或全然崩塌，但它将阻碍到教会获得成长和展的好机会。巴拿认为，营销导向对教会而言意味着：

“营销的作法是让教会去辨别和理解人们的需要，并辨别自己的资源和能力，然后参与在一连串的行动中，这些行动将让教会使用她的资源和能力，去满足那些我们想去服事的人的各种需要。营销是一个过程，是教会去寻求应用她的产品到那些目标人口之欲望上。”

因此，巴拿给“教会营销”（Church marketing）的简单定义是：

“教会营销是包含企业（business）和事工（ministry）活动两方面的表现——指教会对她的目标受众之影响；教会意图去服事和满足他们在属灵上、社会上、情感上和身体上的需求，并因此而满足了教会事工的目标。”

巴拿将营销学学者 E. Jerome McCarthy 在 *Basic Marketing*（基础营销）一书中提出的“四 P”（“Four Ps”）理论套用在教会中：第一是“产品”（Product），指与耶稣基督的关系及与其他人的关系；第二是“地方”（Place），指教会和信徒的同在；第三是“宣传”（Promotion），指大众传媒及口耳相传；第四是“价格”（Price）指全人在情感及知识上的委身。

当教会实际有效地执行营销的各项步骤（研究、异象、营销计划、实践计划、回馈）时，必然会获得一些好处，包括：(1) 人数上的增长；(2) 与受众有更好的沟通；(3) 帮助牧者对自己的事工更了解；(4) 教会资源得到最佳运用；(5) 提升教会对小区的敏感度；(6) 更多延伸的小区外展事工；(7) 提升个人的事奉；(8) 塑造出新的信徒领袖；(9) 减轻牧者的挫折感；(10) 使教会气氛更积极、更热心、更有自信心。巴拿认为教会透过更多地使用市场营销法才能更成功；不过他也提醒，要主导营销的过程，而不是让它反过来主导我们。

六、批判观点的反思

我们能理解，为什么不少基督徒关心市场营销技巧如何帮助他们的教会。随着时代及人心不断转变，教会显得与这个世界缺乏适切性（irrelevant），不但跟不上时代，也无力去辨识现代人的需要，甚至逐渐被边缘化；这一切构成我们讨论教会使用市场营销技巧问题的大背景。

学者 Philip D. Kenneson 与 James L. Street 指出：“对这个议题的关怀基本上是在乎营销取向对教会的自我认知及使命的影响。”意即：“一个以营销导向的教会仍然是基督的教会吗？”他们提出反省及批判，不是要去质疑教会营销提倡者的诚意与动机，这些人也对教会有深切的关怀。另一位学者 Douglas D. Webster 在提出他的批判观点之前也清楚地指出：

“很多真诚且有思想的基督徒都拥护一种实践性、敏感市场性及消费者取向的教会增长进路。他们的动机并不自私，目标也正确，他们诚实地希望基督对美国的文化有影响力。其值得争议的地方并不是他们的诚意，而是他们在策略上是否与以圣灵引导及以基督为中心的进路所带来数量及灵性上成长方面一致。”

在此前提下，本文进入下面四个方面的探讨。

（一）教会的形象如何被扭曲？

Kenneson 与 Street 对那些教会营销拥护者的质疑，基于他们对教会的身分（identity）、特质（character）及使命（mission）有不同的看法：“我们担心教会的形像（the image of the church）在市场营销的哲学前设下被改变，并且忧心在营销操作下所产生的教会的种类会严重地扭曲。”他们列举十二种教会营销者所塑造出来的教会形像，包括：

1. 企业型教会（The Entrepreneurial Church）：

在这个模型中，教会基本上被视为一个企业、一个组织，其任务是带着风险透过提供一些“产品”来创造“利润”（属灵上的）。教会营销者曾宣称，如果教会无能成为一个企业，它将有成为一个“宗教博物馆”的危险。

2. 工具型教会（The Instrumentalist Church）：

工具式的思维促使我们凡事都问“它能用来作什么？”这样的教会观促使人们视教会为一个满足既定需要的机构。譬如说，教会之所以有价值，因为它强化了家庭关系，给予人生意义与目的，或提供团体生活的经验。

3. 适切型教会（The Relevant Church）：

教会营销者认为教会对人们缺乏适切性是导致教会声望及影响力下降的主要原因，因此他们提议，教会如果愿意重新包装自己，使之对每位“顾客”都更具吸引力和适切性，就会重新获得所失去的地位。

4. 利己型教会（The Self-interested Church）：

对于人是否真有利他主义的行为，教会营销者认为金科玉律是：人们所作的基本上是利己的；因此，他们以营销概念认定，教会必须清楚了解自己是以管理利己之事而存在的事业，也是在“交换”与“获益”的关系之中。

5. 全方位服务型教会（The Full-service Church）：

教会营销者倾向于视教会本身为一个“服务代理机构”（service agency），他们认为这个宗教组织应尽量在有限的财力中去敏感、服务、满足其成员及其参与者的欲望和需求。

6. 治疗型教会（The Therapeutic Church）：

当今社会是个治疗型社会（therapeutic society），人们

耗费大量资源去让自己感觉好一些，或重建自尊。教会营销者很自然地期待教会可以提供这些治疗型服务，透过一些“支持小组”去让人“感觉好一些”。

7. 忘本型教会 (The Forgetful Church): 教会营销者认为“传统的”(tradition)对宗教消费者来说并不受欢迎，这代表了过去做事的习惯或方式，但今天的会众都固执于“流行的”(contemporary)。这往往使教会忘记它被呼召而存在的目的。教会营销者只把焦点放于其消费者现今流行的需要上，因此经常造成教会患上“健忘症”，把它一切传统及起先的目的抛诸脑后。

8. 短暂型教会 (The Ephemeral Church): 在营销导向下，消费者不断产生新的需求，这造成一种人们的需求与欲望持续改变的环境。结果，在喜好挑剔的消费者迅速变幻的欲望中，教会将自己的身份及使命隐藏，这样就很危险地塑造出一种短暂型的教会观。

9. 机械型教会 (The Engineered Church): 教会营销者采纳一种态度：“只要使用正确的技巧，就能掌控情况。”因此他们认为只要使用外展的技巧，就能得到交换的利益。问题是：这样人为、机械化的教会观到底留了多少空间让圣灵作工？

10. 同质型教会 (The Homogeneous Church): 教会营销者毫无疑问想满足人们希望感到舒服的要求，所以倾向于针对较为同类型的群众进行外展工作，使工作显得更有效率。然而，更多同质型教会的结果必然带来一个问题：福音的大能真的打破了社会的阻隔吗？

11. 实用型教会 (The Pragmatic Church): 现今很少人能逃避什么事都问“这有什么用”的试探，

结果我们最尊重及标榜的道德观就是实用性。但问题是当“实用”本身成为终极目的时，我们甚少再去追究：“实用来干嘛？”教会的目标只是“更有效地服务人”吗？如果答案是否定的，那么当教会只把焦点放在“实用”上，就会忘记忠心的重要性。实用型的教会不一定是忠于神的教会。

12. 基督国度型教会 (The Christendom Church): 教会营销者实际上把教会的建筑物及其机构性的组织架构放在核心位置，他们只关心如何吸引人来教会 (to church)，而非如何在这时代中使人成为那教会 (be the church)。他们的前设其实就是一种“基督国度型教会”的观念。所带来的问题，是使教会更加陷入那可见的架构、阶层及建筑物之中，也使教会越来越少与世界有所区别。

综上所述，教会营销的拥护者太少去反省，教会在营销哲学的影响下正在变得更加“世界化”(worldly)。虽然教会营销者不一定是所有扭曲教会观的首要原因，但至少他们的作法恰巧成为这些扭曲混淆观点的有力见证。今天教会会有一个很大的盲点，就是忘记教会的意义是什么，这是关乎教会的本质与身份的问题。

(二) 工具(方法)是中性的吗?

教会营销者关注教会如何响应这快速变化的社会环境，力图借用市场营销的手法作为改变教会的工具。教会因着响应不同的历史处境而有所调整或改变，这原是无庸置疑的事实，但笔者同样相信教会有其不可改变的部分。Leith Anderson 曾在 *Dying for Change* (渴求改变) 一书中费尽心机劝勉教会，在面对当今及将临世代的挑战时，必须尽心去改变，不然就是死路一条。然而，Kenneson 与 Street 指出：“我们与教会营销拥护者的争论点根本不是要不要

改变，而是他们所建议的是‘哪种改变’（kinds of changes），以及会把教会导引到哪个方向（direction）去？”

这里我们遇到一个很重要的问题：“工具是中性的吗？”教会营销者通常假设市场营销只是中性的过程或技巧，与信仰的实质不相干；他们深信市场营销只影响信仰呈现的形式（form），而不是信仰本身的内容（content）。这样的说法在华人教会内其实并不陌生，不少牧者同工教导说：工具（方法）都是中性的，最重要的是对神有正确的动机；所以我们可以用任何方法去传福音！笔者认为这样的说法至少有四个问题：

第一、假若工具（方法）真的都是中性的，那我们为什么还需要去评估不同的工具（方法）？事实上，不同的工具（方法）必然在使用过程中带来不同的价值观，甚至最后的结果也会大异其趣。

第二、若工具（方法）是中性的，就成为评估时不必考虑的因素，这岂非过分简化的逻辑吗？

第三、若一切事情的考虑只有“向神的动机”，这样过度唯心论的准则如何能客观地被检验？一切皆在乎动机的说法必然落入相对化的困境之中，甚至成为个人滥用“动机权力”（motive power）的借口。

第四、我们如何能将形式与内容截然二分？两者实在是互相关连的。Stanley Hauerwas 在 *Selling out the Church*（出卖教会）一书的前言中严厉指出：

“市场导向者假设福音的‘内容’可以和其‘形式’分别出来，如此出卖了福音的意义，同时出卖了福音所带出的恩典，就是耶稣基督自己。那些误以为市场导向的策略只不过是一种技巧的人，亦



即是市场导向技巧的鼓吹者，就是最大的受害者。市场导向技巧的语言本身透露了其扭曲的本质；就是目标与达至目标的方法可以分家的谎言，这样说只不过重复了现代（modernity）的摆布伎俩。就如 Alasdair MacIntyre 所言：‘结果是专家取代了门徒。’”

Kenneson 与 Street 指出：“我们众所周知的经验是：‘形式’往往承载着某些既定的‘内容’，而‘方法’经常塑造出其‘结果’；但这却为教会营销者所否认。”事实上，“市场营销是个根植于一套特定信念的附加价值（value-laden）之产品”。他们举了一个生动有趣的例子：

“一个榔头能够同样用来建造与破坏，这就意味着一个榔头并不具有中性价值可言。事实上，某人拿着一个榔头在手上经常会改变其观照世界的方式：在我们的经验中，当手上拿着一个榔头时，我们就会把一切事物视为一根钉子。同样的，对一个拥有某些管理技巧的人而言，他会被促使去把所有人视为被管理和掌控的客体；正如当人们以拥有市场营销的技巧为中心思考时，它必促使人们将整个世界看作一个可供管理的交换系统。”

Kenneson 与 Street 质疑教会把市场导向式的思维作为会众自我认知核心的做法，市场营销的核心价值观不是福音的核心，而是现代化营销管理哲学的核心；结果，市场营销冲击到教会的自我形像。Kenneson 与 Street 的教会观是：“教会是被呼召成为神的新创造与同在的一个记号（sign）、一种预尝（foretaste）、及一位使者（herald）。”以这个教会观来反省营销导向的技巧时，他们一致认为，采取市场营销导向将使教会难以满足如此的呼召。华人学者汤绍源博士在《工具中性论》一文中也指出工具有倾向性，任何使用它的人必然活在它的生态当中：

“我们可以看到市场主义的取向是人的‘感觉需要’（felt needs），因为人只能知道自己的‘感觉需要’。除非人的‘感觉需要’与其‘实质需要’是等样的，否则，人所能寻求满足的无非是‘感觉需要’。……其方向是照顾人的‘感觉需要’，而暂且不理人的‘实质需要’。那么，方向性已经成了神学性。这样一来，我们怎能说市场主义是中性的呢？”

总而言之，教会营销者提出的“工具中性论”仍然有不少地方值得商榷及反思，其论述似乎有“由结果推出原因”之嫌，并不具有多少说服力。

（三）当教会变成交换的世界？

教会营销者所倡导的市场营销技巧，实际上由三波时代的演变所促成。这样一段经济发展历史主要出现在北美及西欧等地方。第一波是“生产时代”（the production era），自 1920 年代起，主要根植一个信念，就是好的产

品自然会卖出去。第二波是“销售时代”（the sales era），1925-1950 年左右，一方面生产技术的提升导致生产量提高，二方面世界经历了“大萧条”及一战，为了寻找消费者，积极的销售策略及广告更形重要。第三波是“市场营销时代”（the marketing era），它有一种趋力的转移，就是由卖方市场（seller's market）转移到买方市场（buyer's market）；换句话说，商业市场已然塑造了一种“顾客就是皇帝”（the customer was king）的典范。这种新的消费者取向的思维彻底改变了大部分企业的管理哲学，学者们称之为“营销革命”（marketing revolution）。

Kenneson 与 Street 对此一历史背景下的意识型态感到忧心：“这一波营销革命创造了一种全新的思考模式，也就是人们理所当然地预备去满足自我的欲望。”为了满足这诸多的欲望，教会营销者将市场营销法引进教会的同时，也把教会自身的利益列为考虑因素之一；因此在运作过程中强调“自愿性的交换”（voluntary exchanges），务求使人们的欲望得到满足的同时，教会也达到目标。问题就此产生。当市场营销塑造了一切，世界成为交换的世界时，教会是否合适采用“交换”（或交易）的价值观作为事奉的模式？



在这样机械化的交换模式下思考，必然对教会的自我身份认知有严重损害。有些教会营销者宣称，至少有某种程度的交换是关系于个人与神的，对此 Kenneson 与 Street 极力予以批判：“神从来就不曾有所缺乏，因此他亦无需要进行交换行动。”最有力的经文支持就是使徒行传 17:24-25：“创造宇宙和其中万物的神，

既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少什么；自己倒将生命、气息、万物，赐给万人。”我们敬拜神是服事，也是出于感恩；不是神需要这样，向我们交换对他的敬拜，而是我们对神的恩赐之回应。“当我们透过市场营销的镜头看整个世界时，神的恩赐就全然消失了。难道基督徒愿意放弃‘恩赐’，以利己的交换概念来取而代之吗？我们深信这样的置换会损害我们与神及与他人的关系。”这种“利己的交换”不应成为教会身份的核心，相反，教会的呼召是关心别人的益处，这不是一种交换；更何况神的恩典是白白给予的，不是用交换来获得的。汤绍源的反思则给予教会营销者一记当头棒喝：

“当‘购买’或‘交易’成为信与不信间的转折点时，信仰少不免成为互惠的关系。除了接受信仰者受惠之外，教会在当中亦成为受惠者，甚或那个提供信仰的上帝也是交易的受惠者之一。无可置疑，人可以和上帝交易是市场主义的一个含隐意义，而神是主动诱导人做出该项互惠交易的。从市场主义的定义出发，市场主义窃进了神学的核心，人在选择神的时候是与神有所交易。笔者不认为市场主义者意识到神人交易的神学意义，但市场主义确实有其神学上的倾向性。迄今，笔者不相信市场主义者已将人高举到如斯地步，而往后的发展我们亦没法推测。但在今日，其神学的依归显然暴露了根本性的危机。”

（四）教会只为了满足需要吗？

巴拿等人认为，今天教会起死回生的关键在于明白人的需要；他不断重申“需要的主权性”（the sovereignty of need），认为教会面对这些需要犹如一个企业有计划地运作它的产品与服务。学者 David F. Wells 对此观点批判说：

“一个企业其实是要去满足‘欲望’（wants）过于‘需要’（needs），而巴拿并没有暗示从前者到后者之间有怎样的区别。事实上，巴拿并没有明显的表现出他考虑过有必要去区别：哪些需要是在灵性上有益处的、哪些需要是在灵性上有损害的。”

教会营销者不但忽略了欲望与需要之间有区别，甚至连判断怎么样的需要必须被满足（也就是需要的本质或内涵）的基准也忽略了。即使巴拿提醒教会应先去满足人们的感受需要（felt needs，一种主观的、立即的、感觉的、个人的需要），是为了以此为桥梁，引到更深地满足灵性上的需要（如：与神和好、作主门徒）；但他仍然欠缺考虑有关教会身份（identity）的问题。笔者的提问是：“难道教会的存在只是为了去满足需要吗？”

哪些需要教会一定要去满足？教会在什么基础上做这样的决定？谁来决定？什么权柄让他或她去这样做？教会去满足那些特殊需要到底是要事奉一个更大的目标，还是这样的行动本身就是终结？教会的使命只是去满足那些已经辨识出来的需要吗？还是耶稣的福音亦包括学习去辨认一些不同的需要？这些都是教会营销者的文献中不太多讨论的问题。

巴拿主张教会应将自己视为一个“服务代理机构”（service agency）。他相信以这形象——教会是一个满足人们感觉需要的服务代理机构——作为教会基本的身份，对教会的特色及使命来说都是真确的。Kenneson 与 Street 强烈反对这样的观点，他们对“服务代理机构”模式所隐藏的假设提出两方面严厉的批判：第一，这个模式的前设是把所有的感受需要都合法化，导致教会并不是去满足人们的真正需要，而是去满足那些人自己所表达和认知的需要。以上这种服事观点对教会有百害而无一利；假如教会要忠于福音信仰，她的召命就是识别出很多所谓的感

觉需要其实是不合法的，藉此来挑战文化的特质。第二，假如教会的目标只是去满足那些感觉需要，那么教会将由需要所重新形塑和主导。我们应该合理地地质疑，当教会接受这种“顾客永远是对的”的宣称，强调“消费者的主权”，基督徒整全见证的根基或许将被逐渐侵蚀。Kenneson 与 Street 更猛烈批判强调“消费者的自信”的神学危机，他们说：

“市场营销取向的核心价值所强调的，正好是传统神学探讨‘人论’时所断然反对的，也就是：‘人们能够确信并知道什么是对他们最好的’……相较于福音的核心，神是满有恩典的提供人类某些事物，甚至连人类也不曾知道自己有这样的需要。”

他们更以讽刺的口吻指出：

“教会营销者忽略了耶稣为忠于呼召，也曾促使人群离去。……这说明了耶稣明白满足需求这个行动不能够与为何这些需求需要被满足、以及满足其需求后要达到什么终极目的有所分割。”

总而言之，笔者认为教会营销者的观点也许在不知不觉中更加强了自我中心主义和利己主义，这样的取向对真正阐释教会的身份一点益处也没有，诚如 Stanley Hauerwas 与 William Willimon 正确的观察：

“教会的存在并不是去问需要做什么事来保持这个世界更平滑地走下去，然后就鼓动我们的人去照着做。”

平行阅读推荐：

陆昆，《今夕何夕——经上所指和我们所在的教会与世代》，《教会》2008年1月总第9期
汤绍源，《工具中性论》，《教会》2008年5月总第11期
曾锡华，《从历史发展看教会增长运动》，《教会》2008年5月总第11期
曾劭恺，《现代与后现代处境中的“圣徒相通”》，《教会》2008年9月总第13期
老漫，《地铁里的价值观》，《教会》2010年1月总第21期
林慈信，《中国教会的实用主义传统》，《教会》2010年1月总第21期

教会也不是根据我们能多有用地成为一个‘支持机构’或我们的教牧同工成为‘专业助理’的一员来受审判的。教会有其本身存在的目的，但这目的却隐藏在她自己的委托中，而且在这世界是找不到的。”

七、结语

即使以客为本型教会在实践上不无优点，但教会营销学在方法论及神学倾向性上备受质疑，这些都是教会营销者无法逃过的问题。不但如此，教会营销者为了看重教会的適切性而牺牲了其身份，这是舍本逐末的做法！另外，教会营销者也过度强调管理，它的危机是假设了“一切都在我们掌控之中”；然而，教会不应该只把焦点放在可量度的事物之上，因为灵性有很多层面无法量化；数字并非成功可靠的指标，“有效率”本身难以界定；也有批判学者认为忠信（faithful）比效果（effective）更重要。因此，更大的问题是：一个市场导向的教会运作得仿佛未来就在自己的手中，那么谁才是教会真正的“老板”呢？✦

作者简介

王文基，台湾东吴大学中国文学系文学士，中华福音神学院神学硕士；台湾基督教宣道会天母堂主任传道、宣道神学院系统神学兼任教师。本文原载于《教牧期刊》第十八期（香港：建道神学院，2005年5月），137-168页，有删节。



从三一论认识圣经启示的圣灵

文 / 闻则信

前言

16世纪以前，罗马教廷的腐败导致了教会的腐化堕落。于是神允许了人文主义对教会的反动，侵入了教会机体，并在教会里得势一时。当人文主义的弊端越来越明显的时候，圣灵就兴起了信仰归正运动来纠正人文主义的偏差，把基督的教会重新带回正途。

“已有的事，后必再有；已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。”（传 1:9）。从某种角度来看，今天教会里各种运动的汹涌发展与16世纪人文主义在教会中迅速得势隐约有許多相似之处。最近半个多世纪以来，由于“廉价恩典”被高声叫卖、肆意兜售，教会里“反律法主义”盛行，导致教会与世界的分别几乎完全消失。根据欧美国家的一些调查，自称基督徒的人在离婚、婚外恋、未婚同居等罪恶上已经几乎与不信的人没有任何差异。最近，多个传统上保守的基督教宗派更接二连三地投票允许公开的同性恋者担任教职。

教会在恩典中的堕落直接导致她失去了作为光和盐的力量，神的荣光也因此离开了教会。这导致了教会的敬拜软弱无力、死气沉沉，信徒无法在敬拜中

得到心中的满足。在这种情况下，各式各样的运动所推动的权能布道、火热祷告、全人敬拜、总动员事奉、热心宣教、小组职事、团契生活、慷慨奉献、追求圣洁，以及在这些运动中所出现的真真假假的神迹奇事等，给人以耳目一新的感觉，对那些不满足于死气沉沉教会生活的信徒颇具吸引力。

在今天形形色色的各种活动中，尤其是一些追求灵恩的人，从外表看是在高举圣灵，但对于圣灵所彰显、所高举的钉十字架的耶稣基督却无意高举，也无意效法，而只对获得圣灵超自然的能力与恩赐感兴趣。而许多弟兄姊妹虽然口头承认圣灵是有位格的神，但在实质上对圣灵的神性认识却非常模糊，在实际生活中更多地只是把圣灵当成一种可以被人所左右的能力。本文仅尝试着就我们对于圣灵的认识过程中，在灵恩运动中所显露出的一些共性的偏差做一些剖析和厘清。

一、圣灵是谁？

我们讨论所有神学问题都必须从圣经出发，以圣经为唯一的准绳，为最终的裁决依据。这一称为“唯独圣经”（Sola scriptura）的教义，与其它四个“唯独”

(唯独恩典 *Sola gratia*, 唯独信心 *Sola fide*, 唯独基督 *Solus Christus*, 唯独荣耀上帝 *Soli Deo Gloria*) 一起, 构成了信仰归正运动 (Reformation Movement) 五个最核心、最根本的教义。^[1] 因此, 本文的讨论也是首先回到这个根本点。离开了这个根本点, 一切讨论都会陷入“我认为、你认为”的所谓“见仁见智”的相对主义里。

圣经教导我们, 圣灵是伟大三一神的第三个位格。圣灵是上帝的灵 (诗 143:10; 尼 9:20; 出 31:3, 35:31; 林前 12:6、11; 撒下 23:2; 彼后 1:21)、耶和華 (主) 的灵 (创 1:2; 约 20:17)、圣子的灵、基督的灵 (加 4:6; 彼前 1:11; 罗 8:9); 他从圣子而出, 是圣子所应许将要来的那一位 (徒 2:33)。圣经中许多经文都宣告, 圣灵是神, 他是有位格的。例如, 主耶稣称圣灵为保惠师 (约 14:16, 14:26, 15:26, 16:7); 圣灵来了, 要为耶稣作见证 (约 15:26), 并将一切的事指教门徒 (约 14:26, 16:14), 引导门徒进入真理 (约 16:13)。圣灵替门徒向父神祷告 (罗 8:27)。使徒行传中记载, 当亚拿尼亚把卖田地的价银私留下了几分, 却谎称已完全奉献时, 彼得责备亚拿尼亚欺哄圣灵 (徒 5:3-4)。圣经又说, 圣灵能够参透万事, 并能知道神的事 (林前 2:10-11)。这些经文都无可辩驳地表明, 圣灵是有位格的神。否定三一神教义, 认为圣灵是神的无位格的能力, 这是曲解圣经而得出的理论。

二、三一神的工作

从第一世纪末神完全赐下圣经正典以后, 教父们经过了大约 300 多年的时间, 对圣经进行了仔细、艰苦、深入的研究与讨论。在此基础上, 于第四世纪末前后, 形成了“三一神”这一伟大教义: 神是独

一的, 同时有三个不同的位格 (persons); 三个位格同本质、同永恒、同尊、同荣, 但互不混淆, 且有不同的职分。约在主后 400 多年写成的亚他那修信经 (Athanasian Creed) 总结了这些研究与讨论所形成的共识, 对“三一神”这一教义进行了最早、最全面的阐述。(参见亚他那修信经)

总结全本圣经的启示, 神的工作包括三个方面的重要内容: 创造、救赎、启示。神的三个位格都参与了这三个方面的工作, 但各有侧重。圣父的工作侧重于创造, 圣子的工作侧重于救赎, 圣灵的工作侧重于启示。^[2]

在创造世界、世上万物及人类的工作中, 圣父是创造者, 圣子是神的话或道, 这道藉着神的第三个位格圣灵的大能成就了创造之功 (创 1:1-3, 1:26; 伯 33:4; 诗 104:3; 来 11:3)。万有因圣父的旨意, 藉着圣子, 在圣灵的大能下被造。在创造之工中, 侧重的位格是圣父。

在救赎的工作中, 按照圣父的先见被拣选的人, 蒙受圣灵的感动而信服神, 顺服圣子耶稣基督并被耶稣的宝血洗净, 得到了救赎 (罗 8:28-34; 林前 2:7, 8:3; 林后 3:18; 弗 1:5, 1:11; 彼前 1:2)。圣灵还不断为得救的人向圣父祈求, 保守他们不至于从恩典中滑落 (罗 8:26-27)。这样, 在救赎之工中, 圣父预备了救恩, 圣子完成了救恩, 而圣灵则施行了救恩。圣父、圣子、圣灵一同参与了救赎的工作, 但救赎之工的中心是圣子耶稣基督在十字架上的死、以及三日后的复活。

在启示的工作中, 圣父藉着圣子耶稣基督把自己彰显出来 (约 1:18); 圣父又为圣子基督作见证 (约壹

[1] Gregg Strawbridge. *The Five Solas of the Reformation: A Brief Statement*. (<http://www.fivesolas.com/5solas.htm>)

[2] 唐崇荣: 三一神论。台北: 中福出版有限公司, 2004.

5:9), 荣耀基督(约 8:54, 13:32, 17:1)。基督在地上的生活、教导, 启示、见证了圣父(约 14:9)。同样, 圣灵也见证基督(约 14:20), 荣耀基督(约 16:14)。不但如此, 圣灵默示了全部圣经(提后 3:16), 并引导人明白、进入真理(约 16:13-15)。在启示之工中, 圣父是启示者, 而圣父是通过圣灵来启示。这样, 圣父、圣子、圣灵都参与了启示之工。

三一神的三个位格间完全合一, 虽然各有侧重, 却是完全和谐一致的。这是正确认识圣灵, 理解圣灵工作的基础。

三、圣灵在救赎之工中的工作中心

约翰福音 14:16-20 及 16:7-15 这两段伟大的经文是整本圣经中最重要的圣灵论经文之一。在这最后的晚餐上, 主耶稣向门徒们宣示, 在他受难、复活、升天以后, 将会差派圣灵降临, 代表主耶稣继续施行救赎之工。这两段经文清楚地向我们宣示, 圣灵在救赎工作中要完成以下几方面的事工。

第一, 圣灵要来到门徒中间, 与门徒同在(约 14:16-18)。基督向门徒讲这些话的第二天, 就要走上十字架、受死。虽然他三天后要复活、升天、回到父神那里去。但圣灵要代表基督来到门徒中间, 与门徒永远同在, 不再离开。圣灵是基督的灵, 他与门徒同在就等于基督与他们同在。而且, 耶稣说圣灵与他们同在, 比他自己肉身与门徒同在更好, 因为圣灵是灵, 可以超越时间、空间的限制与所有门徒同时同在。况且, 不久以后, 教会要受到残酷迫害, 圣灵与他们同在, 帮助他们在遭遇挫折、逼迫的时候不至于灰心丧胆。

第二, 圣灵要赐给门徒属灵的眼睛, 让他们看见基督(约 14:19)。“但圣灵降临在你们身上, 你们就必得着能力; 并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚,

直到地极, 作我的见证。”(徒 1:8)使徒行传第二章中, 五旬节圣灵赐下以后, 彼得所讲的第一篇道就是有关基督的死与复活, 以及旧约中对基督的预言。圣灵开启了门徒的眼睛, 让他们“看见”了基督。

第三, 圣灵要见证基督与父神的合一, 以及门徒与基督的合一(约 14:20)。在当时, 十字架的刑罚在人的眼中是受咒诅的记号。“因为被挂的人是在神面前受咒诅的。”(申 21:23)但是圣灵让门徒看见, 基督被钉十字架, 是神的完美的旨意。正是由于基督与父神完全合一, 完全遵行了父神的旨意, 他才甘愿走上十字架替罪人受死。同样, 由于这十字架, 通过天天背上自己的十字架跟从基督, 门徒们也行走在基督的旨意当中, 与基督联合在一起。“十字架的道理, 在那灭亡的人为愚拙, 在我们得救的人, 却为神的大能。”(林前 1:18)这不是人的智慧能想出来的, 只有当圣灵打开了人心灵的眼睛, 人才能看见这一辉煌的真理。

第四, 圣灵要在世人心中作审判的工作, “叫世人为罪、为义、为审判, 自己责备自己。”(约 16:8)真正让人信福音的是圣灵, 他在人心中作三方面的审判工作: 第一是让人知罪; 他们有罪, 是“因他们不信”基督(约 16:9)。这里并没有提到道德上的罪, 比如撒谎、奸淫、杀人、仇恨等等。这些当然都是罪, 世上的宗教、哲学、教育、法律也都能让人意识到这些罪。但是, 只有当圣灵做工, 人才能意识到, 最大、最根本的罪是不信基督; 第二是让人看见, 基督的复活与升天, 证明了基督是那义的本体(约 16:10)。只是知罪、认罪悔改, 不能让人得救; 人必须披戴基督的义, 才能到神那里去。只有圣灵做工, 人才能看清这一点; 第三是让人看见, 基督在十字架上的死与复活, 是对撒旦这个世上的王实施了审判(约 16:11)。基督的死审判了撒旦, 从此, 所有愿意悔改归回神的国度的人, 都可以脱离撒旦的辖制, 通过

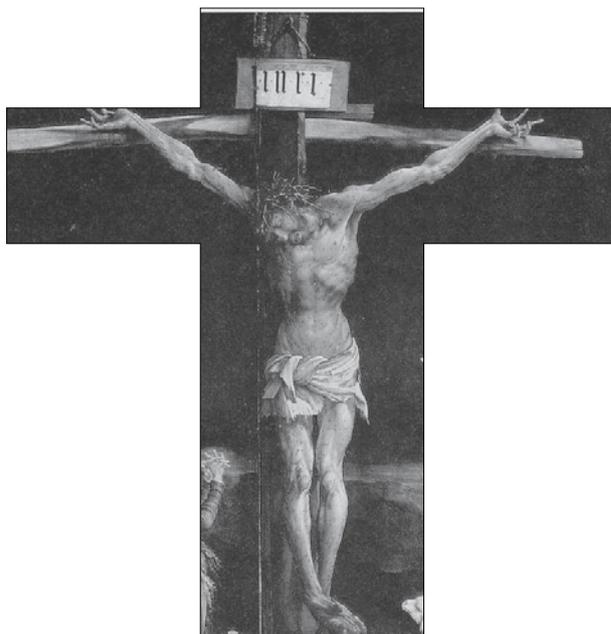
信靠基督到父那里去；圣灵在人心中所作的这三方面的审判工作是人能够信服福音的基础。

第五，圣灵要带领门徒进入真理，就是他从基督所领受的真理。他不凭自己的意思说，而是要把他所听见的都说出来（约 16:13-15）。圣灵“听见”了什么呢？就是圣父和圣子有关救赎的全盘计划与目的。“听见”表示圣灵对圣父与圣子的永恒目的有无穷的认识。这里再次表明了一个伟大的真理：三一神三个位格之间是完全合一的。

第六，圣灵要把将来必要发生的事告诉门徒（约 16:13-15）。“耶稣基督的启示，就是神赐给他，叫他将必要快成的事指示他的众仆人。他就差遣使者晓谕他的仆人约翰。”“看哪，他驾云降临，众目要看见他，连刺他的人也要看见他，地上的万族都要因他哀哭。这话是真实的。阿们。”“当主日，我被圣灵感动，听见在我后面有大声音如吹号，说：‘你所看见的，当写在书上，达与以弗所、士每拿、别迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉铁非、老底嘉那七个教会。”（启 1:1、7、10-11）将来要发生的事，是基督将要再来审判这个世界。

第七，圣灵要荣耀基督（约 16:14）。这是圣灵在基督的教会中所做的伟大工作。圣灵要使基督在我们眼中显为荣耀，使我们能够尊崇基督、尊他为教会的荣耀之首。圣灵要帮助我们行善、成圣、荣耀基督的名。圣灵要兴起各种境况，磨练我们，塑造我们，并要赐给我们力量，天天背起自己的十字架，跟从基督。为让基督的名得到荣耀。

显然，这七个方面工作有一个中心：就是基督。全本圣经以基督为中心点，作为全本圣经的启示者，圣灵的工作也不例外。圣灵降临，为要彰显基督，引导人认识、皈依基督，顺从基督，效法基督，荣



耀基督。无论是过去、现在还是将来，圣灵职事的中心点就是彰显主耶稣基督。因此，人如果真心高举圣灵，就一定将认识基督，顺从基督作为他们生活的目标，而不仅仅是追求圣灵的恩赐本身。

四、对圣灵认识的一些偏差

1. 神迹奇事

一般说来，灵恩运动有一个共同特点，就是强调圣灵超常的恩赐，包括神迹奇事、预言、医病、赶鬼、说方言的恩赐。许多灵恩运动的追随者常常津津乐道圣灵在初代教会中的作为，并相信圣灵在今天仍然会行神迹奇事，只是人没有去火热祷告，没有去努力追求。言外之意，因为人的过失，人没有去火热地求，圣灵的工作被“捆绑”了。在追求灵恩的教会里，因为信徒火热祷告、努力祈求，圣灵就显出了许多神迹奇事，比如在神医大会、权能布道会里所出现的那些眼花缭乱的神迹奇事。但是，笔者斗胆说，今天在追求灵恩的教会里所发生的大多数所谓的神迹奇事，其真

实性都值得怀疑。笔者认识一位追求灵恩的老姊妹，她有一次不无得意地告诉笔者，为了让人信她所行的神迹奇事，并因此而“信”耶稣，她有时会不惜“制造”出一些“神迹奇事”。例如，有一次为了让她儿媳信耶稣，就去告诉她儿媳，只要凭信心对着米缸祷告，神会让米缸里的米永远吃不完。她儿媳回家以后就对着米缸祷告。但无论她多么虔诚、多么坚信不疑，米缸里的米还是在继续不断地少下去。她困惑地回来找她的婆婆，这位老姊妹就让她儿媳当着她的面祷告，并趁她闭眼祷告的时候赶紧往米缸里倒进了一些米！

如果你觉得这只是个别现象、不足为凭，那么，且看一项发人深省的调查。美国一位家喻户晓的灵恩运动领袖辛班尼（Benny Hinn）常常坐私人飞机往来世界各地，进行权能布道，开神医大会。这些活动少则几十万人、多则超过百万人参加。这些活动常常被美国基督教电视台 TBN 转播。美国基督教研究所（Christian Research Institute）于是决定对辛班尼所行的神迹奇事进行一次调查。基督教研究所主任韩光福（Hank Hanegraaff）在一本书里披露了这次调查的结果：

辛班尼声称“在他主持的那些神医大会上”有成百上千的病人得到过医治。1992年9月，“经再三要求”，辛班尼给基督教研究所提供了“三例神医见证，均有医生记录及相关文件为佐证”。这三个医治的实例应该是辛班尼所能提供的最好、最强的证据。但是，经过基督教研究所医务顾问辛普森医师的调查与评估，所有三个例子的医疗记录都非常混乱，没有证据表明病人确实得到了医治。^[3]

必须澄清一点，笔者完全、毫无保留地相信圣经所记载的神迹奇事是真实的，也相信圣灵今天确实仍

然在行真正的神迹奇事。但是，我们必须明白，我们的神是独行奇事的神（诗 72:18），他只凭自己的主权来行神迹奇事。人无论用什么方法（包括“坚信不疑地火热祷告”、“禁食祷告”、“痛哭流涕地认罪悔改”等等），都无法迫使圣灵按照人的心意来行神迹奇事。在初代教会，圣灵藉使徒行了许多神迹奇事的目的，是要见证耶稣基督及他所宣示的福音，让人相信耶稣（徒 1:8；来 2:1-4）；今天，他行神迹奇事的目的仍然是为了彰显耶稣基督并他宣示的福音，而不是要满足人的好奇心或某种私欲。

2. 属灵经历与圣经原则

许多人虽然也重视读圣经，但是他们更重视自己“灵里”的经历。当自己的经历与圣经相矛盾时，他们常常毫不犹豫地立即把圣经的话抛在脑后，而只相信自己的经历。他们常常挂在嘴边的话就是，在祷告中神赐下一句话（有时是圣经中的某一句经文），或一个异象，这句话或见证就是神给他们的启示。然而，自从信仰归正运动倡导回归圣经以来，正统的基督教派都有一个共识，就是圣灵的全部启示已经完全记载于神赐下的 66 卷圣经正典之中；不会再有新的启示。一切属灵教训都要以圣经正典的教导作为准绳。当然，圣灵在信徒生活中的具体事情上还会带领人去经历神、显明神的旨意并引导人去遵行。但是，个人的一切经历，无论看起来多么真确，都需要经过圣经真理的检验，因为人的经历是不可靠的，况且魔鬼也可以制造各种虚假的属灵经历来迷惑人。

真正在圣灵的带领下经历神，这种经历一定会符合圣经的一个永恒不变的总原则，即天天背上自己的十字架来跟从主耶稣基督（路 9:23）。

[3] Hank Hanegraaff, *Christianity in Crisis*, Eugene: Harvest House Pub., 1993.

3. 灵意解经

许多人常常断章取义地拿出一节圣经来随自己的私意加以曲解，并宣称这解释是圣灵给他们的启示。2005年8-9月期间，卡特琳娜飓风导致美国新奥尔良市遭受水灾，成千上万的人房屋被洪水淹没，近1500人死亡。这时，一位美国牧师出来声称，这是神在审判罪恶的新奥尔良市，因为圣经说“（神）降雨给义人，也给不义的人”（太5:45）。这篇讲章在美国基督徒的圈子内广泛传播，并引起许多不信的人对圣经、基督教侧目而视。但是，只要稍微有一点圣经常识，或去翻一翻这节经文的上下文，立即就可以看出，这节圣经实际上是在传讲神那广阔高深的爱与宽容，与这位牧师所讲的内容恰好相反。

基督教会在圣灵的带领下，经过将近2000年，发展、完善了一套解经原则，就是在圣灵的光照下，按照圣经的总原则作为指导，依照“历史——语法——文理”的原则来解经。这一套系统的解经原则可有效地保证人在解经时不致偏离神所启示的本意。离开了这一原则来解经，就很容易陷入凭私意解经，导致谬解神的话语而自取沉沦（彼后3:16）。

4. 谁是主

隐藏在形形色色的诸多现象背后的，是一个更加根本性的问题：**谁是主？**自从人类堕落以后，就一直想要自己作主，并企图通过各种手段把上帝“训练”成自己的仆人。从某个角度来看，整本圣经实际上都在讲述人与神之间的这种争战。这一争战的根源可以追溯到伊甸园里撒旦对人的诱惑（创3:1-6）；从摩西五经、历史书、先知书中，可以闻到这一争

战的硝烟；从撒旦对耶稣的试探中（路4:3-13），也可以隐隐约约看到它的影子。

我们应该真正把圣灵当作独行奇事的神，当作我们的主，而不要企图用什么方法来左右他、让他成为供自己差遣的仆人。

五、回归神旨意的中心

今天的教会需要复兴，这是有目共睹的事。但是，要有真正的复兴，教会必须重新悔改，谦卑回到神面前，真正尊他为大，以荣耀他为自己生活的中心；必须回到圣灵所启示的圣经，以严谨的态度按照正意而不是人的私意来解经；必须高举“耶稣基督并他钉十字架”（林前2:2）这个为圣灵所高举的、我们信仰和生活的中心，靠着圣灵赐给我们的力量，天天背起我们自己的十字架来跟从这位基督；同时，教会必须悔改，正确理解和教导唯独信心、唯独恩典的教义，教导并带领每一个蒙恩圣徒凭着圣灵赐给我们的真信心，活在耶稣基督用他的宝血为代价所换来的“昂贵恩典”^[4]里。将身体献上，作为圣洁的、神所喜悦的活祭，弃绝这个邪恶世界的价值观（包括“以自己为中心”的价值观），追求让自己的心意每天在圣灵的引导下更新而变化（罗12:1-2），活出神所赐给我们的新生命，荣耀基督的名。

愿每一个在圣父旨意中被拣选，被圣子所救赎，蒙圣灵每日光照的人都在圣灵的带领下儆醒祷告，真心寻求伟大三一神的旨意，求神亲自洁净他自己的圣殿（太21:12-13），让耶稣基督用宝血所买赎的教会重新回归圣经，回归真正的福音，真正在圣灵的带领下得到复兴，像装扮整齐的新妇一样迎接基督的再来（启21:2）。✝

[4] 迪特里希·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)，作门徒的代价（安希孟译），四川人民出版社，2000。



尼希米记七章 归正岁月（一）

一、归正的重要性：历史（尼7章）

这里的重点是尼希米记 7 章的作用。

尼希米记 7:1-5 记载了城墙完工后的各项安排。

- ▲ 人员安排（7:1-2）
- ▲ 安全措施（7:3）
- ▲ 需要的显明（7:4；11 章会谈到这个问题）
- ▲ 历史资料（7:5；“在资料柜中翻出的东西”）

在尼希米记 7:5b-73a，尼希米再现了在以斯拉记 2 章中发现的文献。除此之外，这段经文也和以斯得拉前书 5:7-43（伪经）类似。关于以斯拉记 2 章和尼希米记 7 章的不同，柯德纳（Kidner）^[1] 提供了一些思路：

比较以斯拉记 2 章中的名单和尼希米记对它的复制（尼 7:7b 及其后文）显明了人名和数字之间的惊人差异——两张名单中的人名只有很小的不同，但一半以上的数字不相吻合，而且明显是随机的。一份文献中的两种资料却有如此不同的遭遇再次证明了像旧约中许多其它例子所表明的那样，数字是抄写者的祸害。

42360 这个数字（拉 2:64）也是尼希米记 7:66 和以斯得拉前书 5:41 中出现的总人数，但个别项目加起来却出现了以下三个总数：以斯拉记 29,818；尼希米记 31,089；以斯得拉前书 30,143……普遍认为这些分歧属于抄写错误，是由于对这些数目清单的理解和再制作的特殊困难而造成的。

[1] 以斯拉记-尼希米记, TOTC, 38, 43页。

但也请注意以斯拉记 2 章（延续到 3 章）和尼希米记 7 章（延续到 8 章）之间的相似性：

以斯拉记 (公元前538年的群体)	尼希米记 (公元前445年的群体)
家谱记载(2:1及其后)	神感动家谱记载(7:5及其后)
名单(2:70)以: “以色列众人各住在自己的城里”作为结束	名单(7:73下)以: “以色列众人各住在自己的城里”作为结束
7月 以色列人住在各城(3:1)	7月 以色列人住在自己的城里(8:1)
聚集(3:1b) 他们如同一人, 聚集在耶路撒冷	聚集(8:1) 他们如同一人聚集在水门前的宽阔处
开幕: 毁坏的祭坛(3:3、6) (七月初一日)	完成: 在城里宣读律法(8:1-2) (七月初一日)
住棚节(3:4)	住棚节(8:14及其后)

请观察二者间的相似性；特别注意尼希米在相对应的家谱后面所使用的相同的语言（例如尼 8:1 使用了拉 3:1 的语汇）。但尼希米记 8 章所描述的聚集与以斯拉记 3:1

中的聚集根本不是同一件事。它们发生在同一个月内（7 月），但却相差了 90 年。然而，尼希米记的编写者想让我们将这两个聚集并列来看。他希望将以斯拉记 3 章的水门聚集与圣殿重建，与城市复还后的尼希米时代的聚集做一个直接比较。通过这种方式，编者强调尼希米记 8-10 章的事件与早期的事件（所罗巴伯领导的复兴）一样重要和关键。后者是重大的开始，而尼希米记 8 章及之后部分则是一种完成。因此，尼希米记 8-10 章的重新立约可以与以斯拉记 3 章的重修圣殿等量齐观。以斯拉记 3 章强调的是民众和圣殿，而尼希米记 8 章强调的是民众和律法。换句话说，一个刻画了恢复敬拜，另一个则描述了恢复上帝的话语。

再观察上表中“开幕 - 完成”这一范畴。Childs^[2] 认识到尼希米记 7 章及其后文所起的高潮作用：

以斯拉记 1-6 章，7-10 章连同尼希米记 1-6 章只是为后面作预备。这些铺垫之后是一段记叙，描述以斯拉和尼希米如何合作掀起以色列历史上的一个高潮，记载于尼希米记 7-13 章中。

尼希米记 8 章 归正岁月（二）

二、归正的基础：圣经（尼 8 章）

注意“律法”在本章中出现了 9 次。

A. 喜欢听上帝的话（尼 8:1-6）

听众包括男人、妇女和所有能听明白的人。这表明，他们的青少年并没有自己在一边，初中高中同学聚会、聊天、游戏和吃零食。注意他们倾听上帝话语的态度：

1. 耐心（尼 8:3a）

这相当于读了五小时的圣经！他们不受时间的管辖。

2. 专注（尼 8:3b）

“众民侧耳而听”——对上帝的道有真实的兴趣和渴慕。

[2] 《旧约圣经入门》（Introduction to the Old Testament as Scripture），633 页。

3. 敬畏 (尼 8:5)

当百姓站着听宣读的律法书时,这是对道敬畏的标志。是上帝的百姓应当学习的习惯。这并不是规定我们所有的敬拜聚会都应该如此,注意马利亚是坐在耶稣的脚前听他的教导(路 10:38 及其后),但站立的姿势无疑是正当的。

4. 敬拜 (尼 8:6)

这里赞美和颂赞是指向耶和华,道的赐予者。这岂不是在教导我们如果圣经学习不堕落为纯粹的知识性活动,就一定会伴随着赞美、颂赞和感谢吗?你是否注意到使徒们怎样常常“不由自主”地赞美来回应上帝的真理?(见保罗在罗 1:25, 9:5、加 2:20、提前 1:17 由衷爆发的颂赞)。

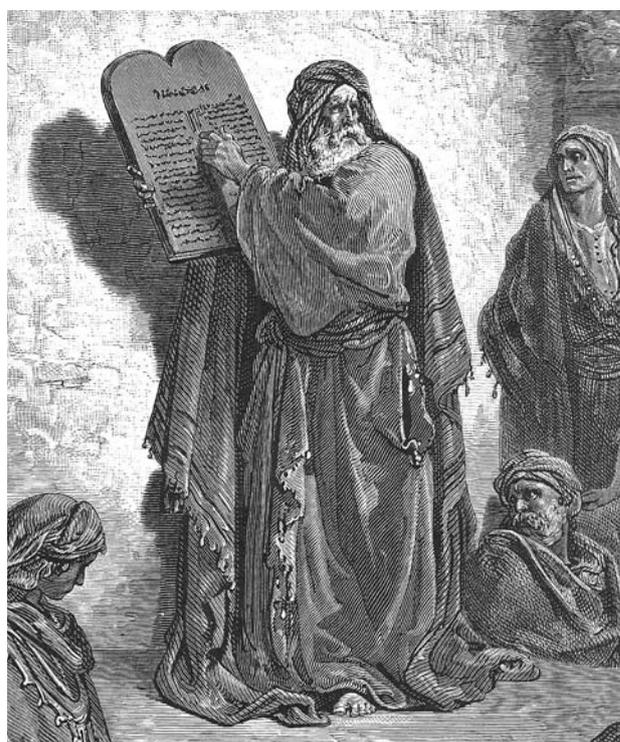
“就低头,面伏于地,敬拜耶和华”(尼 8:6b, NJB)。他们站着,他们说话,他们也跪下。后面这个姿势标志着他们对道的权威的顺服,他们的自卑和谦卑。想要回到“圣经式”敬拜的人,想要站着读圣经(5节)并且举手(6节a)的人也需要俯伏在地上。为什么不呢?在公共敬拜中我们应当发现有更多的新教徒跪在地上才对。

B. 将律法讲解明白 (尼8:7-8)

利未人周旋于百姓中间,可能是分成小组来讲解上帝的话。芬尚(Fensham)记起在历代志下 17:7-9,利未人在约沙法王的带领下有相似的教导事奉。关于 8b 相当于动词“读”的分词 mephorash 有很多说法。

(1) 有人认为它的意思是“翻译”(即从希伯来文译为亚兰文)。

(2) 有人认为它的意思是“使清楚”,或作为副词,“清楚地”。



(3) 威廉姆逊(WBC)认为它是“一段一段”,分解为段落,便于理解。

可能第二、第三个解释更恰当:分解并且解释。无论如何,目的是将上帝的话讲解清楚,突出其中蕴涵的洞察力,让人们可以运用到实际生活中去。

C. 平衡我们对道的回应 (尼8:9-12)

这次聚集发生在七月的第一日(2节),就是吹角“圣会”(利 23:23-25;民 29:1-6)。百姓可能是为藉着读律法书显明出来的罪而哭泣(9节)。9节的哭泣悲哀与12节的欢喜快乐相互平衡。他们庆祝的原因是“因为他们明白所教训他们的话。”但要不是因为尼希米及其同伴命令他们如此,他们是喜乐不起来的(9-11节)。注意:这是社会性的欢乐,而不是个体性的快乐(10b)。百姓三次被告知这日是“圣日”(8:9、10、11)并且被命令要喜乐。看到这里的关联或预设了吗?预设就是圣日不是阴沉的,圣洁和欢乐是紧密联系的!10节的

最后一句是对悲哀最有力的反驳：“因靠耶和華而得的喜乐是你们的力最。”也许这在表明持续的忧伤和悲痛，虽然有时是适当的，却能叫上帝的百姓“失去保护”；经文暗示因耶和華而来的喜乐在信徒的生活中能起到保护作用，保守他们不被绝望吞没。

我们的文化乃至教会似乎都过于宣扬娱乐，以至于如今上帝的百姓似乎对真正的新约选民应当表现出的恰当的自我厌恶（结 36:31）感到恐慌。但是在主的羊中，总有些人会注重他们的罪带来的灾难，而忽视了基督徒的盼望和喜乐，他们的主旋律的音调都是小调，他们需要被告知要在忧伤之中加入喜乐的张力。

D. 生活在道的约束之下（尼8:13-18）

家族的族长们继续聚集学习圣经（13节）。他们发现律法书中写着关于住棚节的律例（参看利 23:33-43，特别是 40,42-43 及申 16:13-15，后者强调喜乐）。

这里有一种简洁之美：

“他们发现律法书中记着”（尼 8:14a）。“所以百姓出去”（尼 8:16a）（即他们的顺服）。

16节说他们在不同地方搭棚，而17节强调庆典的独特性（“从嫩的儿子约书亚的日子”）。

庆祝住棚节，即百姓住在临时搭建的棚里，对于放逐后回来的犹大很相称，对历世历代的主的百姓也应该一样合宜。住棚的意思是迫使以色列人回忆他们离开埃及后在旷野中的艰难经历，当以色列人在应许之地安居的时候，他们要记得从前的经历，要记得生命是多么脆弱。在丰收的庆典中，他们要记得生活可以是旷野，无论是收集吗哪（出 16）或是收获庄稼（就像在应许地），他们唯一的供应者是耶和華。他们绝不能忘记旷野的耻辱经历（申 8），不能忘记在旷野中托住他们走过羞辱的那一位。

尼希米记 9 章 归正岁月（三）

三、归正的预备：祷告（尼9章）

将这个祷告称为归正的“条件”也许太过分了（这就超出了文本），但它无疑可以被看成是归正的预备。

A. 祷告前的序曲（尼9:1-5）

我们先来看这篇祷告之前发生的事情（尼 9:1-5）。尼

希米记 9:1 清楚地表明百姓又决心回到尼希米记 8:9 描述的状态中。就此，我们要注意：

1. 他们的决定（尼 9:1）

如柯德纳（Kidner）所指出（尼 9:1，二十四日），节期已经在二十二日结束；那些留下来的人是出于自愿。^[3]

[3] Kidner, TOTC, 110.

2. 他们的顺服 (尼 9:2)

这里的经文“人”使用的是“种类”(zara‘)一词。“以色列人”的说法暗示着“两类人”的教义(根据创3:15)。在这里以色列人将她自己与外邦人分别出来,不在立约的事上妥协。

3. 他们的步骤 (尼 9:3)

首先是读律法书,然后是认罪和敬拜。敬拜是建立在道之上的。“根据前一章,我们知道这里的读经不只是读出字句,而是伴随着解释和在现实中的应用。”^[4]

4. 他们的领袖 (尼 9:4-5)

这里的领袖似乎是利未人。5节中提到的人与4节中提到的人不尽相同,但这又有什么关系呢?我认为5节中的话既是对祷告的呼召,又是祷告的前提。RSV译本中有以斯拉的名字,以他为祷告者(按照七十士译本),但最好认为是利未人。

利未人以呼召敬拜开始:“你们要站起来称颂耶和华你们的神,永世无尽”(5节)。柯德纳(Kidner)很好地注意到了这里的讽刺:“这座刚刚能居住的城市,周围的外邦人,犹太人的贫穷和微不足道都被上帝那真实的荣耀超越了。”^[5]

B. 祷告 (尼9:6-38)

现在我们来看这篇祷告:

注意它所涵盖的重要历史时刻:创世(6节)、亚伯拉罕(7-8节)、出埃及(9-12节)、西奈山(13-14节)、旷野(15节及其后)、进迦南(22-25节)、士师及后来的时代(26节及其后)。我们来看祷告的进展:

1. 你所赐的恩典 (尼 9:6-15)

这部分主要在说耶和华是救赎主。但6节尊崇耶和华为创造主。6,7两节都以短语 attah hu 开始,暗示6节中的创造主和7节中的救赎主是同一位。6节不仅赞美耶和华是创造一切(天、地、海和其中的万物)的造物主,并且赞美他作为生命的赐予者和维护者。他所造的,他也维护;他赐予生命,他也保存。这是一个应该记住的重要原则。并且因着这一切,他从那些有意识的、不可见的、被称为“天使”的活物受到敬拜。

6节在这篇祷告中所起的神学作用值得注意。圣经从来没有将耶和华作为创造者和救赎者的角色分开。圣经没有说创造比救赎重要,也没有说救赎比创造重要。如果忽视救赎,就会失去十字架;如果忽视创造,就会失去世界。

在“救赎部分”中,这篇祷告强调:

a. 救赎与圣约 (尼 9:7-8)

约的基础是拣选:“拣选亚伯兰的那一位”(7节)。

约的关注是地(“应许地”,8节第2部分)和人(“他的后裔”,8节第3部分)。

约的保障是信实(“且应验了你的话”,8节第4部分)。

b. 救赎和审判 (尼 9:9-11)

这里虽然不缺少慈爱的色彩(9节上),但10-11节更强调耶和华救赎公义的一面。保护上帝的百姓有时意味着消灭仇敌。这是圣经末世论的预演。

[4] Kidner, TOTC, 110.

[5] Kidner, TOTC, 111.

c. 救赎和同在（尼 9:12）

耶和华不会只赐下救赎（9-11 节）却不指引方向（12 节）。如果耶和华赐下更大的恩典，他也会赐下一切必需的恩惠。

d. 救赎和启示（尼 9:13-14）

注意对西奈恩典的描述是何等肯定：正直的典章、真实的律法、美好的条例与诫命、圣安息日。在这一段经文和祷告中，西奈山的启示是放在救赎的背景中来看的，表明律法是赐给得救的百姓的恩典。这一切都是有益且是正面的益处。有人可能会说我们每日的生活有云柱和火柱，西奈山是一个保证，它说明耶和华不会救赎一个民族脱离捆绑却任凭他们糊里糊涂地灭亡。律法清楚地表明了一位仁慈的上帝，他不愿让人不明白他的旨意。

e. 救赎和供应（尼 9:15）

出埃及记 16-17 章的事件出现在这里。这可不是“普通”的供应，而是在绝境中（饥饿、干渴）以不可预测的方式供应：“从天上”、“从磐石中”。

“看哪！”祷告者们在 6-15 节说，“看上帝的洪恩！”

2. 你持久的良善（尼 9:16-31）

a. 悖逆：忍耐和供应（尼 9:16-25）

在 9-15 节以第二人称的角度强调耶和华（“你”）所做的一切事之后，出现了一句第三人称的话：“但他们却”（16 节）。16 节以“但他们，我们的列祖行事狂傲”（NASB）开始。动词是 *zyd* 的 Hiphil，也出现在 10 节，在那里指埃及人行事狂傲。因此在这里（16 节）以色列人行事像埃及人一样。以色列里面有埃及人的本性（29 节也用了这个动词）。

16 节到 17 节上的语气非常强烈。以色列人并非偶尔悖逆。这里的一切都在说对上帝旨意蓄意、明目张胆的反抗。无论 17 节后半部是说他们果真选了一个领袖要返回埃及（比较民 14:4）还是只有这样的打算，都清楚说明他们故意和上帝的救赎对着干。

在前面所有恩典中（7-15 节），以色列人的背叛荒谬无比（16f.）。但耶和华令人难以置信：“但你是乐意饶恕人”（17b，注意饶恕在英文中是复数，表示多次饶恕！）。这就是耶和华非凡的属性。似乎这还不够，在 17 节最后一行我们看到这样奇妙的话，“并不丢弃他们”（参看 19 节；28 节耶和华确实丢弃了他们，将他们交给仇敌，但 31 节却重申了 17, 19 节不丢弃的立场）。

这段话告诉我们盼望在哪里：“但你是”（17b）。我们的盼望不在否认我们的悖逆或为之开脱，而单单在于上帝的属性。

18 节提及出埃及记 32 章的“金牛犊”事件。在此他们犯下了极大的“藐视”的罪。这个单词是 *ne' atsah*，也在 26 节中出现。尼希米记 9 章略过出埃及 32-34 章中摩西的代求，直接说到耶和华是如何对待这些除了藐视之外一无所为的百姓：他“并不丢弃”（19 节）。他们得到和从前一样的恩典，引导和供应（参看 12, 15 节），如 21 节所说：“在旷野四十年，你养育他们。”接下来的经文对占领约旦河以东（22-23 节）和以西



(24-25 节) 土地的庆祝；整个事件在 25 节最后一行达到高潮：他们“因你的大恩，心中快乐。”

然而必须要记住的是这一切的供应是尾随着他们顽固的悖逆而来的（16-17a、18 节）。要知道这里的经文引向一个重要的观点：蒙恩不说明我们有义。

b. 悖逆：恩威并重（尼 9:26-31）

这部分内容复述了以色列人在应许之地定居后的行为，比如在士师时代。在这部分内容中的祷告没有提及大卫或大卫之约。像前一代人一样（18 节），以色列人再次犯了不敬的大罪（26 节）。因此，耶和华让他们遭遇磨难（27a），但奇妙的是有磨难也有救赎（27b）。但事情依然如故。以色列陷在一再背信弃义的怪圈中（28 节），即耶和华丢弃他们，他们呼求，耶和华听见，等等。这个故事可以用“多”（译者注：中文中“屡次”、“多年”、“大发”，在英文圣经中是一个词 many）这样的字眼来说明：

屡次照你的怜悯拯救他们（28 节）

但你多年宽容他们（30 节）

然而你大发怜悯，不全然灭绝他们（31 节）

29 节中 zyd 的用法（“行事狂傲”）和 16 节中的用法相同，就好像在说，“你看，事情始终都没有改变。”在某种程度上，Rudolf Bultmann 是对的：以色列的历史是一部失败的历史。他们在守约上永远地失信于上帝。

前一个小标题（悖逆：忍耐和供应）传达了 this 信息，“你们悖逆，但上帝依然供应。”这第二个小标题在说，“你们悖逆，但依然存活，”而这仅仅是因为耶和华的怜悯（27、28、31 节）。似乎这些祷告在说，“你虽然丢弃我们，却没有让我们灭亡。”看耶和华良善的恒久忍耐。

这个祷告表明耶和华在出埃及 34:6-7 中的自我启示是何等真实。耶和华自己似乎借着这个祷告在说，“记得我在出埃及记 34 章中说的话吗；这就是我，并且以后也是如此——无论你们如何。”

3. 你公义的正当性（尼 9:32-37）

这部分祷告以 we ‘atah（“并且现在”）开始。利未人和群众停止了回顾历史，发出当代的祈求。在此他们请求上帝垂听眷顾：

a. 我们的呼求（尼 9:32）

他们求主不要将这整个苦难的历史（即艰难、疲劳）看为小事。他们遭到其它民族的蹂躏，特别是从亚述王的时代（公元前 722 年及其后，如果不是之前）直到如今。

b. 我们的认罪（尼 9:33-35）

但他们承认耶和华在他加给他们的一切苦难上是公义的。他们明确承认耶和华行为的正当性和以色列罪恶的持续性。

c. 我们的现状（尼 9:36-37）

这是他们如今的状况：“我们是奴隶”（说了两次）；并且“我们在极大的苦难中。”虽然他们回到了应许之地，却意识到自己并不受祝福；因为虽然在应许之地，他们却受到异族管辖、课以重税。

9 章中的祷告以叙述的方式结束，好像在说，“这就是我们的处境。”这里没有指令和特别的祈求。他们只是在说，“这就是我们的处境。”然而根据整个祷告来看，这却是一个含蓄的祈求。他们在问，“你的‘大慈爱’全然止息了吗？你的怜悯完全断绝了吗？现在你不会‘丢弃’你至今都不愿丢弃的，对吧？”✠

植堂理念与方法浅论

文/ 小草

所谓植堂，就是有策略地开设新的教会。教会的基本使命就是传扬主耶稣基督的福音，“使万民作主的门徒”。植堂的目的就是让全世界的人都能得着主的救恩；植堂是福音传遍的最有效的方法之一。本文就如何植堂略作浅显的讨论。

一、要有清楚的植堂异象

“没有异象，民就放肆。”（箴 29:18）首先，植堂者要有非常清楚的植堂异象，知道在哪里植堂，用什么方式植堂，要植立一间怎样的教会。异象不是一时的感觉，更不是感情冲动，乃是神的启示；是神特别要将他的心意显明给这个时代特定的人群，以成就神长远与美好的旨意。异象不同于目标，比目标更大；目标是为了达成异象所标定的不同阶段的任务；异象是教会运作的基础。

二、确定植堂工作团队

1、植堂牧者的基本素质

（1）有异象：牧者必须从神领受植堂的异象，然后接着神的心意，凭着信心设计植堂的蓝图；此外，他还要把植堂的异象传递给同工和信徒，推动全体同心植堂。

（2）圣灵充满：植堂的牧者必须是一个被圣灵充满的人，植堂面临的是属灵的争战，被圣灵充满才能担负起属灵领袖的职务。他对属灵的事情要敏感，要用属灵的方法解决属灵的事情，是一个愿意花时间研经、祷告、与主有亲密关系的人。

（3）优良的品格：植堂的牧者要经过属灵操练，在品格上无可指责，在生活上、家庭中、事工中都要有好的见证，保持个人生活的圣洁。品格要求诚实、谦卑、顺服、有爱心、勤奋，愿意服事人、做神的仆人。

（4）具有领导才能：牧者要有勇气、坚定地带领教会，在植堂过程中不轻易动摇；在事工团队中，要有榜样的作用，能影响人、感染人。同时要具备一定的组织、策划和行政管理的能力；并且能知人善用，还能培养人。

2、植堂同工团队的配搭

植堂需要一个恩赐各有不同，彼此配搭的同工团队，包括：

（1）使徒：奉差遣者，职责是建立教会，开荒布道，帮助新成立的教会设立组织，委派长老、执事等。

(2) **先知**：具有属灵的眼光，宣讲神的信息，或是教训，或是督责，或是警戒。

(3) **传福音的**：能够有效地把福音传给人，使人明白福音，悔改归主。

(4) **牧师**：有牧养的恩赐、为父的心肠，能关心到信徒心灵的需要，随时给予安慰、劝勉和支持。

(5) **教师**：有教导的恩赐，能把圣经的真理讲解得清楚明白，又能以身作则行出真理，并帮助信徒实践真理。

植堂牧者要选召有这五方面恩赐的领袖，与他们组成一个核心的团队，训练他们事奉，向他们传递生命的榜样和异象，可以全面地装备信徒，推进植堂的事工。

三、确定植堂原则

1、牧会原则

(1) **事工以培养人为原则**：教会中比事工更重要的是人，教会的各项事工应该是对人的关怀和牧养；关心他们的生命生长，关心他们的生活，发现恩赐，并训练他们成为工人。

(2) **决策原则**：在决策上，不一定是少数服从多数，而应该以教会共同体的利益为标准。若目的不是为了荣耀神，就应该坚持不做。若确定符合圣经的决定，就应该加以坚持，如果还有不能接受的同工，牧者也应该尽量与他沟通，传递异象，取得同工的认可，以争取同工一致通过，共同完成神所托付的使命任务。看重同工间的关系要胜过具体的事工。

(3) **同工任命原则**：牧者要善于发现工人的恩赐，并放在合适的服事岗位。同工可采用任命制，将委

身顺服的工人放在重要的位置上；将有卓越恩赐的工人放在能自由为主做工的位置上；将忠心的工人放在需要信任的位置上。

(4) **人际关系原则**：牧者要注意人际关系的处理，牧者与工人的关系，工人与信徒的关系，工人之间的关系和信徒之间的关系都要妥善处理。一般来说，在解决纠纷的处理原则上，只要没有原则性的问题，采用“让”的原则，谁更想要追求“属灵”，谁首先来做让步。

2、事工原则

(1) **牧会领导者原则**：有远大异象，并能传递异象；有领袖才能，具有多方面的属灵恩赐和管理恩赐；性格稳定、成熟，能培养、训练、辅导同工，具有卓越的领导能力。

(2) **服侍原则**：按照恩赐服事。教会领袖要善于发现信徒的恩赐，并培养成同工服事教会。

(3) **敬拜原则**：敬拜要与节期、讲道主题、牧会计划等结合；气氛要庄严、活泼、激动人心，不能是死气沉沉。

(4) **细胞小组原则**：让信徒在小组内结成亲密的团契关系，生命共同成长。细胞小组是教会事工中不可或缺的部分，信徒在小组中不仅一起查考圣经，更是在生活、属灵生命的成长以及神话语如何应用等方面全面兼顾；让信徒在小组中享受彼此相爱的关系，从而结成美好团契。

(5) **培训原则**：根据不同类型的信徒在不同阶段的不同需求，设置不同的培训课程；让信徒在培训中得到有效的装备，使个人的属灵生命成长，成为被主使用的工人。

(6) 传福音的原则：由牧师、教会、传福音小组、信徒等整体的联合与协力而完成，即牧师带着使命呼召，教会尽力创造良好的氛围，由专门的传福音团队，在教会信徒的祷告和物质帮助下共同去传福音。

四、制定植堂计划

1、确定教会的核心价值

教会的核心价值不是使命，不是异象，不是策略，更不是教义，核心价值应该是一个持久的、可驱动教会事工的核心信念。比如说，圣经中安提阿教会的核心价值是奉献和教导。每个教会的核心价值不同，可根据自己教会的实际情况确定核心价值。

2、确定教会的牧养对象

根据植堂异象，确定牧养对象，如下岗工人、白领、商人、外地打工族，不同的牧养人群，其牧会的风格、策略都是不同的。

3、确定教会的地点、名字

根据牧养的对象，选择教会的地点很重要，原则是方便信徒聚会，要考虑交通是否便利；周边的环境是否合适等。



选取合适的教会名字时要考虑是否符合教会特色；是否好记；是否能印象深刻等因素。

4、确定事工伙伴

植堂者应该寻找并确定事工伙伴来组队植堂，事工伙伴需要与植堂者同样被蒙召，同样委身植堂工作，与植堂领袖的异象和价值观一致。同时，事工伙伴应该是有才干的，有不同的属灵恩赐，能尽心尽责，愿意顺服，且有受教的心。

5、确定植堂方法

植堂方法有很多种，可以直接开荒布道，开布道会，直接传讲福音，呼召信主；也可以从母堂先分出一部分信徒，由这些信徒去传福音，带领新人来参加新堂；还可以与其它小教会合并，从小教会开始传福音扩展人数。不论选择何种方式，事先根据实际情形，与同工确定下来。

6、确定植堂预算

植堂是需要资金的，之前需要制定一个植堂成本预算：教会聚会场所费用、设施费用、传福音成本、工人成本等。根据具体植堂的目标，确定哪些需要，哪些不需要，尽量避免财务赤字。

五、植堂计划的展开

1、祷告事工

在植堂计划展开之前，应先开始祷告事工。建立祷告会，牧师带领事工伙伴为即将开展的各项事工祷告，用祷告托住所有事工。任何事情，若之前没有祷告，就不能开展。通过祷告将大小事情交托给神，祷告是要明白神的心意，也是属灵的争战。



2、装备训练事工

当确定了事工伙伴之后，教会领袖要做的就是训练他们成为植堂的精兵，这些训练应包括对植堂的认识、布道和栽培装备，包括各种事奉的装备，如讲道、教导、传福音等，以至让他们成为一队植堂的精兵，有能力建立一间新的教会。

3、传福音事工

组建专门的传福音团队，制定传福音计划，确定传福音对象、地点、时间、方法、辅助教材等；最好两个两个结伴出去传福音，对结的果子要有一系列的跟进工作，之后教会要根据果效分析总结。

4、主日崇拜事工

真正的崇拜是一群重生得救的人，把荣耀、赞美、尊贵、顺服归给那创造天地并拯救我们的神。新约中描述的主日崇拜包括了：赞美、祷告、唱诗、读经、

证道、奉献和祝福。主日崇拜的事工是带领我们的心归向神。带领主日崇拜的工人应该有良好的训练，崇拜要有鲜活感，要激动人心。诗班也要委身奉献，引导会众进入崇拜气氛。

5、细胞小组事工

将细胞小组事工分为两个阶段，第一阶段由牧师带领，训练教会的工人；第二个阶段由受过训练的工人担任小组长，在各区成立小组，吸纳信徒加入。原则上教会每一个成员都要鼓励他们加入到各细胞小组之中，每一个小组长就是小牧者，承担对组员的牧养工作，同时注意培养副组长，以便小组成长后分组。教会的分组，可以以团契为主划分，如大学生团契、老年团契、妻子团契、青少年团契、单身团契等；也可以按地域划分，由不同的人群组成。二、三个人就可以成立一个小组，人数最好在10人以下；若超过10人，建议分组，因此，小组长的培养工作很重要。✚

什么是“福音的”？ ——路德神学的改教转折

文/ 奥斯瓦尔德·拜耳 译/ 蔡述宁 校/ 何当

本文承接2009年11月总第20期的文章《神学的主题：犯罪的人和称义的上帝》，译自Oswald Bayer, *MartinLuthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3., Auflage, 2007) 的第三章：“Was ist ‚evangelisch‘? Die reformatorische Wende in Luthers Theologie”。

Ich will nicht zu einem Ketzer werden,
indem ich dem widerspreche,
wodurch ich zu einem Christen worden bin.
我不愿意反驳那使我成为基督徒的，而成为一个异端。

抗罗宗 (protestantisch) 教会，尤其是以路德的名字命名的宗派教会，单单由于其实际存在就能获得代表路德神学之改教转折的权利。但这样的事实还不具有规范性力量。和系统神学一样，历史神学若要在教会内部并且针对教会发挥其批判功能，它就不能放弃检验与“福音的”和“宗教改革的”这两个形容词相连的这一诉求的适当性 (Sachgemäßheit)。然而它应该是对于哪些事实 (Sache) 是适当的 (gemäß) 呢？换一种问法：什么是路德神学中“宗教改革的”？

我将分四步来回答这个问题：首先梳理出提问的角度，并找到包含在一个特定的“应许”概念 (Promissio-Begriff) 中的关键点。在第二步中我会阐述这一点。第三步是细致地描述这个应许概念，借此清楚区分作为恩赐之应许的福音，和命令人、导致人犯罪的律法。最后点明，在对律法和福音的区分这一实际发生的事件中，那由圣灵所促成的确实性 (Gewissheit)。

1. 提问的角度^[1]

“reformatio”一词本身只提供了对问题初步而不甚明确的提示。它指的是回溯到本源，一种尝试，使其重新发挥作用，或者发挥新的作用。然而，研究这个概念在路德之前、之后以及路德本人那里是如何应用的，并不能揭示出必然适合于一个概念的特定内涵 (Inhaltlichkeit)：它不仅仅应一般性地描述某一教会 - 宇宙历史中的现象及其当下的影响，还应发挥一种规范性的功能。如果有人 (比如在按牧时) 呈交认信文件并为其辩护，视其为应尽义务且承担它，他就要实现这样的功能。借此他说明，路德神学中的改教转折并非是开启了一个延续至今的历史进程的偶然出发点，在其中“那宗教改革的” (das Reformatorische) 一点点地显出其轮廓——它是作为系统的和神学论争的 (kontrovers theologisch) 历史原始处境，以一种确定的语言表述方式被表达的。

[1] 更详尽的阐述参见：奥斯瓦尔德·拜耳，《路德神学之改教转折》，ZThK 66, 1969年，115-150页。

而这并非不可动摇。所以“那宗教改革的”的权利（Recht）及其真理内涵（Wahrheitsgehalt）就必须不断被检验，特别是考虑到梵二会议以来罗马-天主教和新教-路德宗（evangelisch-lutherisch）神学之间的可喜对话。严谨而细致的神学论争的努力是普世教会达成谅解不可或缺的前提条件。

而如果总是以某种既定的主导性观念去分析文本，如何才能在那些文本中找到“那宗教改革的”呢？像“同是罪人和义人”（simul iustus et peccator）这样的表述形式是否把它概括出来了呢？

把一个本身还需要诠释（即不适合当作标准来应用）的表达形式进行经典化不起什么作用。要将困难程度降至最低，只有在一个本身尽可能清晰且封闭的**文本关联**（Textzusammenhang）中寻找“那宗教改革的”。这样的文本关联并非是随意地被经典化了的，而是根据其历史地位本身就已经是标准，证明自己能够分辨不同意见，又造就了神学论争的处境。毫无疑问，《论教会的巴比伦之囚》（1520年）一文提供了这样一种文本关联。路德独特的立场在这里得到了独特的展现，是诸如《海德堡论辩》（1518年）及其中的“theologia crucis”（十字架神学）无法表达的。同时，它也导致了天主教会对其严厉地否定：在天特大公会议最重要的决定和对圣礼理解的界定方面，以及在称义论敕令中，天主教会（回顾几十年的论战）都特别地反对这篇文章及其影响。这样，在这篇文章中（具体地说，即在该文所阐述的 promissio 和 fides、应许和信仰的关系中），路德神学中之“那宗教改革的”得以不可超越地清晰界定。

要使用如此获得的标准，就会马上面对这一问题：它和路德早期的著述有什么样的关系。在历史哲学的意义上，“那宗教改革的”并不是（回头看也不是）必



然被人认识到的，而必须在其出人意料连续性中被确定，即，它是发现（Entdeckung）。这并不意味着把结果和趋势分割开来，只是否定直线性（Geradlinigkeit）的理解，拒绝将早期著作按“萌芽和发展”的器官学模式来诠释。运用这种模式是不希望破坏早期和后期神学之间的关联，这是对的。但突破和转折并不能被当作发展来理解，也不是一个运动必然具有的时刻——即使新、旧事物之间的关系好像提问和回答那样。虽然特定的视野可以通过提问确定，可能的答案的数量是有限的。但一个经历着的（widerfahrend）回答并不一定是来自提问；它意味着一种新的开端，一种超越所有期望的惊喜，一种发现。

而路德自己(在其1545年拉丁文文集第一卷的《前言》中)为他的诠释者勾勒了了解其神学开端的一个视角:折磨人的问题得以释然而解;紧闭的门打开了。^[2]

人们大多都把《前言》中所描述的突破直接等同于路德神学中的改教转折:而这自我见证的语言、内容及其最显著的位置都支持这种观点。但有争议的是,这《前言》所描述的新认识,和前期的**哪一个**认识相一致。人们主要把它视为一个在不同的文本中闪现,而在其它地方仍然隐藏的新观点,它在时间上、事实上早于路德和那些执着于旧学说的势力之间的冲突,也就是,在赎罪券争论之前。这个所谓的“早期论”(Frühdatering)和主要由恩斯特·比策尔(Ernst Bitzer)^[3]所坚持的“晚期论”(Spätdatering)相对立。两种观点的共同之处则是,他们都以上述1545年《前言》中路德的自我见证为直接导向。在此,人们a)很少注意到,由于路德其它形式的回顾,这个见证被大大地相对化了,并且,与此相关的,b)大多忽略了**这个见证对于定义改教转折所能起到的作用的限度**。

a) 主要从回顾不同的《桌边谈》出发,人们试图把这一改教转折——对上帝的公义(iustitia dei)的意义的发现——与对律法和福音之区别的发现(这种根本性的崭新认识被路德同样描述为是突破)联系起来考察。但这样困难反而增加了,因为,与那必须首先

获取的标准不同,路德在早期讲义中对“灵和字句”的理解,与其在回顾时形式化地(formelhaft)谈到的认识是否一致,这是无法合乎事实地获知的。

此外,还有第三组以“promissio”(应许)为标志的回顾性的自我见证没有发挥作用。其中最重要的文本是1545年^[4]的《创世纪讲义》中的一部分;它从所注释的经文(创48:20以下)出发,像是神学的遗愿和表达确信的信仰告白^[5];并且,不同于在时间上与之紧邻的那个《前言》,它清晰地描述了改教之发现。这一发现重新揭示了上帝的应许,而这应许“在教皇制下,对于所有神学家而言是隐晦而不明的”^[6]。在这里,改教的发现和路德在1520年的《巴比伦之囚》中所坚持对应许的理解完全一致。这一理解以“那宗教改革的”的形式同样也在路德回顾性的自我见证和神学遗愿中出现。

b) 这样,《前言》对于定义改教转折所能起的作用的限度也已经被表明了:如果人试图把在《前言》中被勾勒出来的对罗1:17的崭新理解和路德早期对这节经文的注释等同起来的话,他就会看到,存在着不同解释的余地,而它们并不相互补充,而是彼此排除。由此表明,它是如此一般化,以致在路德的著述内部,它就已经不能被当作标准来使用(从神学论战的角度来看,“那宗教改革的”也同样不甚明确^[7]),除了

[2] WA 54, 179-187, 其中186, 1以下:“我却猛烈地敲打(太7:7以下)保罗那节经文(即罗1:17)——心急火燎地想知道,圣保罗要说些什么”;同页第8行以下:“因为我感到获得了完全的新生,通过敞开的门径直跨进了乐园。”比较,WA 43, 537, 12-25(创27:38注释)。

[3] 恩斯特·比策尔, *Fides ex auditu*, 《对路德上帝公义之发现之研究》, Neukirchen, 第三版, 1966年。

[4] WA 44, 711, 7-720, 56。比较, 导论:在时代断层中, 注20。

[5] 同上, 720, (28-36以及)50-56。比较, 同上716, 27以下。

[6] “当我还是在教皇制下面的修士时,‘话语’(verbum)或‘应许’(promissio)那个概念根本没有被使用;而我感谢上帝,他让我生活在这个时代,让我和所有信徒在这时代中都听到它(应许)。因为,听到了话语的人,就能轻松地领会上帝的应许,而在教皇制下这应许对于所有神学家而言是隐晦而不明的(quod in toto Papatu omnibus Theologis obscura et ignota erat)”(同上, 719, 18-23)。

[7] 有关这整部分内容,也可参考:盖哈德·艾伯林, 词条“路德II, 神学”, RGG, 第三版, 第4卷, 1960年, (495-520栏)498栏:“后期的回顾中对 iustia Die 的崭新理解,在防止把它和也在经院主义释经传统中出现的奥古斯丁的观点相混淆起来方面,其用语形式特征(dieformelhafte Charakterisierungen)无法发挥充分的作用。由此表明,路德在后期对改教转折的回顾只具备有限的价值。”

从其用语形式 (Formel) 来看,它是属于奥古斯丁的传统,并在天特大公会议令中也是如此出现的^[8]。

以上罗列的内容表明,“那宗教改革的”从内容上来说应被视为是在《巴比伦之囚》中对应许的理解中确定的,同时,其回顾(它并没有以“应许”这个关键词作为标识)的用语形式也有必要从这一理解出发来诠释。

在理解“那宗教改革的”的第一次努力中,这一切得到了充分的澄清和界定,脱颖而出成为标准,以至于我们可以从它出发,在路德神学转折选出的历史中,追问这一改教之转折;在这历史中,它第一次展现自己。这里,对它的撰述在事实上(即语言上)不能是片断的,而必须是在内部封闭的、清晰的文本关联中,从而在展示它时,能够避免退回到意指 (Gemeintes)——退回到总概念或者说基本结构——以及选用从后期文本中找来的决定性诠释媒介。

按这个视角找到的最早文本是1518年初夏的论辩,“Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiisconsolandis”(为寻求真理并安慰恐惧的良心)的50条论题^[9]。通过援引圣礼忏悔,这些论题预先表述了《巴比伦之囚》中对应许的理解。同时,它们也是对罗1:17的说明;这节经文作为它们的“总结”(summa)在最后总结了它们的内容。

其中,由于关键词“上帝的公义”(罗1:17)作为那些关于应许和信仰的论题的简短用语形式出现,而它反过来又应由这些论点得到阐释,这样,对1545年《前

言》和《创世记讲义》的回顾就在两者之间的交汇点上被重新认识。在此意义上,《为寻求真理并安慰恐惧的良心》是一个改教文本;是的:**第一个改教文本**。因为正是借着在该文本中所彰显的对应许的理解,救赎的确实性 (Heilsgewissheit) 得以确立;后者成为路德与罗马教会代言人之间的争论焦点——在1518年10月奥格斯堡的审讯中,大主教迦耶坦 (Cajetan) 激化了这一争论焦点。

注意路德公开记录的与迦耶坦的遭遇,对于认识路德神学的改教转折,借此明白什么是“福音的”具有本质性的意义。在这里,争论焦点显露得最为清晰,而对于路德而言,这是基督徒和异端的分野之所在。路德的改教发现,即应许以及由此而生的对救赎的确信(按路德自己的见证,借此他才“成为一个基督徒”)在迦耶坦看来是“错误的”;而迦耶坦极力坚持的,对于路德则是“属于异端的”:“我不愿意反驳那使我成为基督徒的,而成为一个异端;我宁愿死去,被焚烧,被驱逐,或被诅咒。”^[10]

而误解只会是产生在深层的意义中,在其中,对同一事物的不同评价有了根本性的分歧。

2. 应许: 解放性和使人确信的言语行动 (gewissmachende Sprachhandlung)

2.1. 表述性和建构性的语句

路德对福音的改教重新发现和一些特定的语句紧密相连——比如像这种:“看哪,我与你们同

[8] Decretum de iustificatione (称义令),第7章(海恩里希·但钦格和彼得·须纳曼编,《信仰告白与教义汇编》,弗莱堡,第39版,2001年,1528-1531,506以下)

[9] WA 1, 629-633。这段文字鲜为人知,以致它没有出现在任何现代的路德选集中。只有库尔特·阿兰德 (Kurt Aland) 把它和改教转折的问题联系起来(《通向改教之路:路德改教经历的时间和特点》,ThEx NF 123期,1965年,108页);他一方面特别强调其意义,另一方面却又做出了限定(“这里,新的认识在不同的地方不断地出现”,等等)。

[10] WA BR 1, 217, 60-63(《给卡尔斯塔特的信》,1518年10月14日);比较,WA 2, 18, 14-16 (Acta Augustana,《奥格斯堡文件》,1518年)。比较,第4章6.2以及第12章注7。此外,盖哈德·和宁,《迦耶坦和路德》,斯图加特,1966年。

在，直到世界的末了”（太 28:20）。这样的经文是 *promissiones*，是应许、承诺。英国语言分析家奥斯汀在描述施事句（*performative Sätze*）时，正是以“承诺”为例；他询问并说明“如何以言行事”（*How to do Things with Words*）^[11]；这些经文也可如此描述。我取奥斯汀理论之实，区分表述性的（*konstatierende*）表达和建构性的（*konstituierende*）表达（这和奥斯汀不同）。

表述性表达涉及一种已经形成的事态（*Sachverhalt*）；其行动（*Handlung*）是确定（*Feststellen*）的行动。表述性语句就是呈现已经形成的事物。它是陈述逻辑中传统意义上的判断语句。奥斯汀把施事性表达和表述性表达区别开来，在施事表达中发生的是另一回事。它本身构成了一个事态；它不是确定一个已有的事态，而是设立事态。因此，当奥斯汀解释何为施事性表达时，他并非偶然地援引在法律术语中被称为是“操作性”（*operativ*）的语句^[12]。这里指的是“在法律行为中实际上被执行的表述，它区别于序言（*Präambel*）即那些描述法律行动的具体情况的表述”^[13]。

奥斯汀列举了承诺作为施事表述的主要例子（这不是又一次巧合）。当我说“我向你承诺……”时，我在做什么？当这样的话被说出来或被听到，会发生什么呢？我自己承担了一种责任。这是一个行动，但不是一个毫无关系的旁观者的确认行动，说“他做出承诺”；而是一个设定了行为状态（*Tatverhalt*）的行动。一种此前不存在的关系由此被建立。如果这个承诺没有得到遵守，被打破了，那这关系也就被破坏了。而另一种滥用承诺的做法是，人作了无法遵守的承诺。如果我做出承诺，却无权也无能履行它，那这个承诺一文不值，是空洞的，是欺骗和谎言。

这一描述已清楚地表明，像“我向你承诺……”这类的语言行动、施事语句，与传统逻辑意义上的陈述语句相比，属于完全不同的，即层次更丰富，空间更大的类型。它的“真”和“假”也不同于陈述语句。作为包纳了时间并赋予其资质的语言行为；它不能在某一个时刻（类似于察看测量仪器的指针）在忽略时间因素的情况下被证伪。（比如，婚姻承诺什么时候被证实或证伪过？）

2.2. “Ego te absolvo”（“我宣告你罪得赦”）

福音是建构性的语言行动，是有效果的话语；通向路德对福音的这一理解的道路是一条艰难的道路。对赎罪之本质的思考迫使路德对忏悔这一圣礼进行一系列深入的思考，正是此时发生了这一切。一开始，路德把神职人员的赦罪语“*Ego te absolvo!*”（“我宣告你〈罪〉得赦！”）理解为一种宣告性行为，即表述性的语言行动：神职人员看到人的懊悔，把它看作是在被赦罪之人里面已经生效但人还未察觉的上帝的称义（上帝的赦罪）的标志，并且让上帝的赦罪本身显现出来；他确定并表达这一赦罪，为使被赦罪者意识到此点。由此，在严格的传统陈述逻辑的意义上，赦罪的话语被理解为“判决”。

最初，路德还完全停留在语言的古典理解的框架中（尤其是斯多亚主义的理解）；奥古斯丁的标记释经学（*Signifikationshermeneutik*）继承了这种理解，统治了至今仍被普遍接受的对语言的理解。按这种理解，语言是由指向客体和事态的符号（*Zeichen*），或者是由表达情感的符号组成的系统。在这两种情况下，符号——不管是作为陈述（*Aussage*）还是表述（*Ausdruck*）——都不是事物（*Sache*）本身。

[11] 约翰·L. 奥斯汀，《如何以言行事，1955年哈佛大学的威廉·詹姆士讲座之演讲》，剑桥/马塞诸赛，1962年。

[12] 奥斯汀，《实施表达和表述性表达》，选自，吕迪格·布尔纳选译，《语言与分析：当代英国哲学选读》，KVR 275，哥廷根，1968年，第（140-153）140页。

[13] 同上。

signum (符号) 本身已经是 res (事物), 语言符号本身就已经是事物——这是路德的释经学的重大发现, 是严格意义上的改教发现。在一篇《桌边谈》^[14] 中, 路德用以下的话把这一理解最为精准地概括出来: “哲学符号是不在场的事物的标记; 而神学符号是在场的事物的标记。”

区分性的“改教”在于发现了 iustitia dei (上帝的公义) 的一种意义; 这意义完全不能与上帝之公义的自我宣告的方式和媒介隔离开来; 上帝之公义通过救赎应许的可靠话语, 通过构建了救赎确实性的 promissio (应许) 自我宣告出来。

路德 1518 年的改教发现首先是他在对忏悔圣礼的思考中形成的。符号本身就是事物; 这样, 在涉及赦罪时, “我宣告你罪得赦”这句话不是一个仅仅表述了既有之事 (即, 内在的、来自上帝的、原本的赦罪或称义被认为是已经完成) 的判决, 而是一个语言行动, 它构造了一个行为事态^[15], 设定、创造了一种关系——即在以其名义宣告应许的那一位, 和被告知应许并相信应许的那一位之间的关系。路德称这样一种带来解放和确实性的, 促成交流的语言行动为 “Verbum efficax”: 起作用的、有效的话语。

2.3. 作为中心的应许 (Promissio als Mitte)

在洗礼和圣餐礼中, 路德也发现了这种施事话语——同样也在圣诞历史 (路 2:11: “今天救主为你们而生!”) 中, 在复活历史中, 以及许多其它的圣经见证中。和前面一样, 他称这些语句为应许 (promissio)。它们是基督显现的具体方式和形式: 有约束力的和



Biblia

清楚的, 即清楚地是解放性的、使人获得确实性的。在孤独的、内心的自言自语中, 人无法找到这样的自由和确实性。只有以另一个人 (不仅是在职的圣职人或布道人) 以耶稣之名向我说出的允诺 (Zuspruch) 为媒介, 它们才形成。我自己不能向自己许诺。它必须是向我被说出的。因为只有如此, 它才展示其真实 (Wahrheit), 带给人自由和确信。

照此, 和所有形而上的上帝论构想不同, 上帝的真实和意志不是抽象的属性, 而是在特定的处境中, 作为具体的允诺, 口头和公开地临到特定的聆听者的东西。“上帝”被人作为承诺者抓住; 他通过口头的话语向人做出承诺: 人可以信赖他。上帝的真理在于他的信实, 他以此遵守他的承诺。他完全执守一次性做出的洗礼应许 (Taufpromissio), 从而受试炼的人 (der Angefochtene) 通过布道的口头话语得到能力和激励, 能够一直不断地执着于这唯一和确定的应许, 并且通过这种方式摆脱他的自高自大和自暴自弃。

如果神学对其显然的对象, 即福音的反思, 是居于对经文语句的形式结构之精确的形式批判学 (formkritisch) 认识 (Wahrnehmung) 和描述, 那它首先排除了一种认为圣经中的一切都是同等重要的圣经主义 (Biblizismus)。这样的神学是批判性的,

[14] WR TR 4, 666, 8 以下 (编号 5106, 1540 年)。

[15] 这同样也适用于祝福, 路德准确地把它描述为“建构性”的语言行动: 祝福涉及到应许和作为当下的恩赐的信心; 它不仅仅是一种祝愿, 也是直陈式的 (indikativisch) 的和建构性的: 它带给人的, 正是人一字一句所听到的 (WA 43,525,3-19, 创 27:28 以下注释)。比较, 同上, 247, 22-26。

因为它全面地关注形式批判的特殊点，并且认真地对待语言形态（Sprachgestalt）和事态（Sachverhalt）的融合现象。另外，它不从圣经中检出单一的概念和观念（如“邻人之爱”或“自由”）或者模式（如“唯独因信称义”和“公义寓居其中的新天新地”）。它也不退回到经文的意指（Gemeinte），回到藏在文本背后的历史，或者一种作为文本之基础的对人之存在的特定理解。它只受完全特定的语句、完全特定的语言行为引导；而它能证明，这些不是被随意挑出来的，或者是从藏在文本背后的某一原则引申出来的。因为圣经本身就包含许多这类的应许，以及能轻易转换成应许的语句。

2.4. 能力的问题

我们也要进一步关注权威化（Autorisierung）即合法化（Legitimierung）的问题，或换一种说法，证实（Verifikation）的问题；这些问题不是神学今天才提出来的。

如果神学问题是在于如前所述的应许，那么对于证实这问题就会由此产生两种负面的意义：首先，由于应许不是陈述语句，它不能被转化为这样的语句；其次，由于应许不是指示行动的语句，他也不能被转化成这样的语句。设若它是指示行动的语句，那么其真实性（Wahrheit）的标准不是建立在其可实现性之上，就是在其实现之上；不是在行动的可执行性上，就是在语句所指示的执行的执行上。这样，真实性就变成取决于实现（Verwirklichung）。这样一种在实现模式下的转化，前提是允诺所表达内容的非原本性（Uneigentlichkeit）。

相反，允诺的真实性（任何辩证法都不能概括这种事态）单单基于该允诺自身所带出的，或更准确地说，所构建的领域。即它基于说话者（他在这种允诺中才展示和显明自己）和聆听者（包括其处境、其在世界历史中的生活历史）之间的关系。如果听者是在这允诺所建构成的关系之中被当成真，被证实，那么就不能说听者自己证实了允诺。路德反对那种观点，即“梦想说：信仰是潜伏在灵魂中的一种素质”，且这素质能被询问（angesprochen）和被现实化（aktualisiert）。

路德继续说道：“倒不如说，当作为真理的上帝话语被听到，并且人心在信仰中依赖于它时，人的心就正是被这话语的真理所浸润，并且通过真理的话语被当成真，被证实了”^[16]。

想要自己证实自己，这是无神论；并且，无论我是要借着自己主观的敬虔还是公开表明无神论来证实自己，结果都一样。在此，人想要陈述关于自己的真理，但这正是把上帝当成了说谎者。

2.5. 小结

1) “上帝的公义”只有特别通过对应许和信仰的崭新理解才能被定义。这说明：宗教改革的称义理论只是宗教改革特有的应许和圣礼理论的一般性扩展，加上其信仰之特殊字面性（Wörtlichkeit）。

这对现今神学论争的工作（它被理解为促成普世教会间谅解的媒介）来说又有什么意义呢？有一种日趋普遍的观点认为，不是对称义的理解，而是对教会的理解^[17]造成了教会分裂；对此应该明确指出，这只会

[16] WA 6, 94, 9-12（关于 fide infusa〈注入的信仰〉和 fide acquisita〈获得的信仰〉的争论之第 12 条论点的解释，1520 年 2 月 3 日）。

[17] 约瑟夫·劳尔茨早就这样认为：《马丁·路德：他的精神结构要点》，选自，欧文·伊瑟罗和康拉德·瑞朴根主编，《改革中改革：向胡伯特·耶丁致意文集》，第一卷，明斯特，1965 年，第（214-246）244 页：“在这里应该认真地对待这认识，即（不同于以往的 400 年）称义在今天几乎不再被认为会造成教会分裂。是有道理的。”与此相应的最新观点，瓦尔特·卡斯帕尔：《普世教会运动的处境与未来》，选自：《神学季刊》第 181 期，2000 年，第（175-190）186 页：“在澄清了称义理论的基本问题之后，与改革教会之间对话的首选问题是教会论问题。”

掩盖而非确定真正的争论点。如果神学论争认真对待其原初处境 (Ursituation), 那么它就会严格地将各自的称义理论放在那决定了它们的各自的应许和圣礼理论的角度上分析。在奥格斯堡, 对于他们共同的争论主题, 路德和卡耶坦的观点截然不同。这里的问题是, 以耶稣基督的权威向罪人所承诺下的话语, 其力量 and 影响范围如何, 以及相关的信仰的力量和影响范围如何。从话语和信仰开始, 上帝和人、圣经和传统、圣职人和教会也都被不同地理解。

2) 整个传统主题的严密体系是在 1518 年到 1520 年期间一步一步地撕裂开的: 这并不是要否认在决定性的地方断裂已经发生, 而是要凸显新观念如何以历史而非机械的方式实现了自己。这表明, 如果当时问题的基点不是已经由对应许的崭新理解严格地确定了, 处在变革之中的神学会怎样滑回到传统的轨道上去。其承载能力 (Tragfähigkeit) 不仅在圣礼观念以及相关的教会概念 (尤其是圣职人和异端概念) 的重新构造中, 也在那些与路德早期神学中一些重要观点 (比如对祈祷、耶稣基督其人及其事工、律法和福音的区别、信仰和行动之间关系的理解) 有着根本性区别的理解中表明出来。

3) 如果把《为真理》(Pro veritate) 当作路德神学之改教转折的原始记录, 则以下问题也得以解开: 某一个**个体**就其在特定的教会、神学和信仰史视野中的问题所获得的解答, 如何能够 (如何居然可能) 成为**其他人**的信仰基础和认信。这样的套用 (Übertragbarkeit) 可以为人理解, 如果改教转折不是在未被说出也不可言说的事物中: 在路德“差不多没有意识到”的“一个深层次”上^[18], 而是在一个以语言关联自我显示

的发现中。由此, 不是“学说” (Lehre) 站到了“生命” (Leben) 的对立面, 而是这一非此即彼的选择被克服了。路德所发现的, 那被视为真理和对惊恐良知之安慰的, 既非一种源初生命活力的不可言传的单子 (Monade), 也非某种教义体系, 而是 (正如服务于这种安慰的论题所显示的) 一种最为简单的东西, 是在一特定的表述中被说出和听到的: 奉耶稣基督的名, 在一个应许 (promissio) 中说出的开释 (Losspruch) 和允诺 (Zuspruch), 这应许因其明晰性造就了确实的信仰。在这一形式 (Gestalt) 中遇见的“那宗教改革的”得以在布道和教义问答的语言中被传递, 在书面的认信中展示和宣告。

4) 《巴比伦之囚》一文全面地表达了《为真理》的论点, 将基督徒的时代视为认罪的时代; 借着圣餐应许^[19], 每一次认罪都成为对一次性发出的洗礼应许^[20]新的回溯。通过洗礼和圣餐的相互协助, 产生了这独一无二的的话语时代, 其中, 已经做出的承诺的“一次” (Einmal) 是新的承诺的“每次” (Allemaal) 不可超越的前提, 而“每次”则通过回溯到“一次”而证实了它, 因为在公开宣告性的确认 (Bekräftigung) 中那“一次”被人记住。

这一话语关联 (Wortzusammenhang) 的设想, 在其应许概念中, 指向圣餐礼辞中的分发语 (Gabespruch, “为你们而舍”); 对路德而言, 这分发语事实上是和“你的罪得赦免”的赦罪同时发生的, 而宗教改革对话语和信仰的理解首先和这赦罪紧密相连。但这一理解又马上突破并决定了人们解读整本圣经的方式, 并在圣经中处处得以被证实。

[18] 汉斯·吕科特,《宗教改革的精神历史定位》, ZThK, 第 52 期, 1955 年, 第 (43-64) 55 页。同上, 64 页, “其信仰的数学点 (punctum mathematicum)”。

[19] 同上, 528, 36-529, 5。

[20] WA 6, 528-8-35 (1520 年)。这是简短的定义, 比较, 同上 572, 16 以下: 认罪不是别的, 正是“通向洗礼的道路和向洗礼的回归”。

圣餐礼辞中的分发语因此不是唯一的应许。但正如路德在区分福音和律法时所注意到的那样，它一直是应许之独特性的总结，是和福音的独特性一致的。作为对福音的一个简短概括，它是每一个福音性布道的基础文本，而布道不是别的，正是对它进行诠释。

按照宗教改革的理解，只有应许成为布道的基础文本，并且其系统的和神学论争的原初处境（它在《为真理》的论点和奥格斯堡对话中被认作是路德神学的改教转折）被认识到时，严格意义上的“教会”才存在。

3. 律法和福音之间的区分

确实性以明晰性为前提。而只有在作为应许和绝对恩赐（“拿着，吃！”）的福音与命令人、导致人犯罪的律法被区分开来时，造就了确实性的明晰性才会显现出来。律法本身虽然是神圣、正义和良善的，但我们不能完满地实行它（罗 7:12；加 3:10, 12；雅 2:10；加 5:3；罗 2:25）对路德而言，福音是那“另一种话语”，是上帝的第二种及最后的话语，终结的话语。在一篇《桌边谈》中，他回顾自己的改教转折：

“最初，我什么都不缺，除了我没有对律法和福音加以区分，把两者看作是一样的，并且认为，基督和摩西只是在时间和完美程度上不同而已。但当我发现了其中的区分，即一个是律法，另一个是福音时，我突破到了那里。”^[21]

与此相应，在 1532 年关于加 3:23-29 的新年布道中，路德能提纲挈领地阐述：

“我愿意这两个词不被混淆，……各归其位，各占其实：律法属于老亚当，福音属于我失败的、惊恐的良知。”^[22]

在同一篇布道中路德又讲到：

“圣保罗的观点是，在基督教会中，无论传道人还是听道人都要教导并且领悟一种明确的区分，即律法和福音、善行和信仰之间的区别。当他警告提摩太，要正确分解真理的话语（提后 2:15）时，他也这样命令他。因为律法和福音的这一区分是基督教会的最高艺术，是所有以基督徒之名为荣或接受这一称号的人能够运用并且应当知道的。因为，只要在这方面有缺陷，人们就无法把基督徒和异教徒或者犹太人分辨开来——这完全是依据这一区分的。”^[23]

按路德的观点，只要神学在自己的领域中，在处理任何主题时，它都以律法和福音的区分为指向，并同时试图思考上帝如何以语言—世界的（sprachlichweltlich）方式与人相遇，从而人能够相信并且自由行动。对律法和福音不作区分（实际上是常见的一般情形）只会有利于致人死亡的律法。相反，对此做出区分则有助于明确阐明福音。路德《论基督徒的自由》一文（1520 年）的第八和九节是对这一区分的经典阐述。

“这怎么可能，单单信仰使人成义，不需任何善行就能得到如此满溢的财富，而同时圣经又给我们规定了这么多律法、诫命、善行、等级和方式？应该牢牢地记住，要真正地记住，不需任何善行，单单信仰使人成为公义、自由和幸福，这我们在下面还会更多地听到；并且应该知道，整本圣经可以被分为两种话语：诫命

[21] WATR 5, 210, 12-16 (编号 5518, 1542 年): 关于“另一种话语”福音，参见下面注 24、28。

[22] WA 36, 41, 30-32. 按其“律法和福音”这一强烈的对立虽然不符合圣经，但从事实角度来看却是合理的，正如林下 3:6 所表达的一样。对此，参见奥特弗里德·霍菲斯，《从林后 3 章看律法和福音》，选自，《保罗研究》，WUNT，第 51 卷，蒂宾根，1989 年，第 73-120 页。

[23] WA 36, 25, 17-26。

或者说上帝的律法,以及应许(Verheißung)或者说应允(Zusage)。诫命教导并规定我们要做一些善行;但这样的善行并未产生。诫命指示人,却不帮人行善;教导人应为之事,却不提供任何力量。因此,定下这些规条只能让人借之看到自己无能为力,开始对自己产生疑惑……。由此他学会对自己失望,并另寻帮助,好使自己脱离恶欲,这样,他自己毫无能力遵守的诫命,通过其他人得以履行……。



正如在详细界定神学的对象时已经表明了的^[25],像“信仰”或“称义”这些神学对象的特征需要被进一步精确化。因为神学的对象应被当作能动的事件来认识,这样的事件只能通过(也是完全充满冲突的)区分来表明自己。^[26]这尤其适用于律法和福音之间的区分。

如果人通过诫命认识到了他的无能,并为他应满足诫命而感到害怕,因为诫命必要被履行,不然他必要受惩罚,那么他就会真正变得谦恭,自视一文不值。他在自身中一无所获,能使他借之成为义。这样,另一种话语,即上帝的应许和应允(promissio)随后出现了,对他说:如果你想履行所有的诫命,摆脱你的恶欲和罪恶,像诫命强迫和要求你的那样,那么看这里,相信基督,在他里面我为你承诺了各种恩典、公义、和平与自由。你若信,你便得到;若不信,便得不到:因诫命所要求的善行名目繁多,却没有任何益处,都是你力不能及的;但通过信仰,这些就变得轻而易举。因为我已把一切都最为简洁地放在信仰里;这样,谁有了信仰,就能拥有这一切,并且得到幸福;而没有信仰的人则一无所有。如此上帝的承诺满足了诫命所要求的,完成了诫命所规定的,好使一切,即诫命和诫命的成全都归于上帝。他独自规定(命令);他也独自成全。”^[24]

律法是人实际上最先经历到的。由于律法,上帝站到我的对面——带着无法回避的、严厉的问题:亚当!夏娃!你在哪里(创3:9)?你的弟兄在哪里(创4:9)?这样的问题证明了我的罪恶;我没有意识到的东西被揭露出来。是的,我完全是才被发现:“你就是那人!”——该死的人(撒下12:7和5)。这不是我自己对自己能做的事;必须从我外面,由另一个人向我说。同样,像大卫面对着上帝的先知拿单,我说出了对自己的判决,证明了我有罪。我所经受的律法同时从里向外证明我有罪;其外在性(Externität)不是什么他律(Heteronomie),似乎在它面前我只是一种机械的回音而已。^[27]

和在律法里上帝针对我说话不同,他在福音里为我说话。福音因此是上帝的“另一种话语”^[28]、第二种话语,它和律法的话语一样不会在与第三者相对照时(比如上帝的自我启示)被相对化。这两种话语各自都不能回溯到相应的另一种话语;只要我们还行在途中(林后5:7;这节经文可直译为:我们行在信心中,

[24] WA 7, 23, 24-24, 20。

[25] 参第二章, II, 2。

[26] 这样的区分抵制,自己在统一性的概念中被取消;在这些区分上,理性的趋向统一性的统治性意志,以及与此相应的有关上帝之统一性的概念(尽管它也是按三位一体的思路发展出来的),都一一失败了(比较第15章)。近200年以来,主要的神学理论之建立的弱点(与路德相比)逐渐明显:它屈服于这种系统概念(Systembegriff)的权力诉求之下,并且同时又误判了区分三种经历(第二章2节)的强烈程度和尖锐程度。

[27] 如果我们想避免误解,那么很难把律法的第一种(“政治的”)应用以及相关的护理恩典(Erhaltungsgnade)与新创造的恩典之间的区分(就是福音)和第二种(“神学的”或“致罪性的”)应用在一个唯一概念(律法的概念)中联系起来。把律法的政治功能在范畴上独立地来理解,单独列出,这有助于人们清楚认识。有关律法的“双重应用”(duplex usus)的论述出现在不同的概念中,比如WA 26, 15, 28-32; 16, 22-36(《提前讲义》, 1528年); WA 40 I, 479, 1-486, 5(加3:19节注释,《加拉太书详解》, 1531年); WA 39 I, 441, 2以下(驳反律法主义之第二次论辩, 1538年)。

[28] WA 7, 24, 9以下(《论基督徒的自由》, 1520年)。

而不是在眼见中。——译注), 律法和福音之间的区分, 就无法通过任何一种扬弃的艺术, 即通过使其进入更高或更深层次的统一而被消除掉。

上帝第二种、决定性、终结性的话语, 即福音, 为我说话。对于路德的改教神学而言, 这“为我”(“pro me”)就是耶稣基督本身的交流性存在(daskommunikative Sein); 在其中, 通过洗礼和圣餐以及所有符合洗礼和圣餐的布道, 三一上帝以身体性话语的形式将自己承诺并交付给人。在这种对罪得赦免之应许的体验中, 罪人成为新造的人, 并在自己以外, 从一个他者、一位陌生人那里持久地获得其身份: 后者通过人的罪恶与上帝的公义之间奇妙的替代和交换代替了他。

在下面, 路德对律法和福音的区分会通过三个视点得以进一步考察: 第一, 根据律法在先福音在后的这一顺序; 第二, 根据路德对作为恩赐和榜样的基督的区分; 最后, 第三, 根据路德对律法和福音这一区分的持久的系统性意义——即根据其对当下的意义。

3. 1. 顺序

这个被称为是路德宗的律法和福音之间的顺序, 是否意味着福音是后来添加到律法上去的, 在任何角度都是以律法为前提并且只有在与律法的关联中才是有意义的?

如果正如路德所强调的那样, 律法及其作用一直就存在, 人之为人(Menschsein)——人之为罪人(Sündersein)——也一直由其确定, 那么就承认, 对于人所遇见的福音, 律法拥有实际的优先位置(Prius), 但不是原则性的优先地位。福音事实上的

优先并不因此而受损。它阻止了把律法看作是使福音能够被理解的唯一条件。因为, 如果福音临到人并在与律法经验的关联中被理解, 那么, 福音之所以被理解, 是由于之前自我迷惑性的律法经验, 是在与福音的关联中被理解的, 这关联并非产生于律法经验自身, 而是事实上在它之前。如果福音仅仅被认识为对恶和罪的克服, 那对创造的认识就可能偏向狭隘。路德无论如何已在上帝的创造中看到了无缘由地赠予性的, 单单出于恩典发生的, 因此是“福音的”行为在运作。^[29] 作为宣告了新创造的福音, 其所拥有的肯定性(Positivität)远远超过另一种界定, 其中所经历的福音, 是完全从与否定性经验相关联的角度出发来理解的。

当律法带来了不信(Un Glaube)时, 信仰和福音在事实上和逻辑上是其中的前提。因为, 作为转向假神的不信不是由于其本身而导致死亡和灭亡, 而在于它背离真实、唯一和良善的上帝。不信之罪是拒绝应许了人之与上帝的永恒团契, 抗拒这团契, 就是说这关涉到福音, 如果十诫的前言、上帝的自我介绍和自我宣告是纯正的福音的话。同样, 死亡的威胁(创 2:17)只能在和此前的生命承诺和开启(Lebenszusage und Freigabe, 创 2:16)的关联中被真正理解。

3. 2. 作为恩赐和榜样的基督

按照路德的看法, 福音不应变成律法, 而信仰, 即一种许可(Dürfen)和能力(Können), 不能成为一种行为(Tun)——行为试图使应当(das Sollen)合理化。如果把基督看作是塑造生活的典范, 就会造成对福音的伦理化, 就像对通过福音而产生的信仰的伦理化, 这是路德在《论基督徒的自由》一文^[30]中批判性地觉察到的。因此, 他在《短课: 应在福音书中

[29] 参见下面第五章 1.1 和第七章 3。

[30] WA 7, 58, 31-35 (1520 年)。

寻找和期待什么》中再三强调一种区分，是福音和律法的区分在基督论中的重复和表现：基督作为恩赐（donum）和榜样（exemplum）的区分。

恩赐和榜样的区分批驳对福音和信仰的伦理化，同时，在寻找从信仰而来的善行（即新的顺服）的具体形式这个问题上，它也证明了自己的建构性。作为恩赐的基督造就了信仰，作为榜样的基督为爱的行为树立了模范：

“作为恩赐的基督喂养你的信仰，使你成为基督徒。但作为榜样的基督推动你的善行。它们不能使你成为基督徒，它们却是从你里面发出，而之前你已经成为了基督徒。恩赐和榜样之间距离多大，信仰和善行之间的距离也多大。信仰没有属于自己的东西，只有基督的善行和生命。而行为从你那里获得了属于自己的东西，但这也不是你自己的，而是属于邻人的。”^[31]

就连在那借助圣经见证才得以产生的对耶稣基督的论述中，人也能觉察到律法和福音的区分。

“因此你应用两种方式描绘基督的话语、事工和苦难。其一是榜样，是浮现在你眼前的；这是你应该仿效的，并且要照着圣彼得在彼前4章（1节；比较2:21）中所说的去做：‘基督为我们受了苦，为我们留下了榜样。’正如你看到他祈求、禁食、帮助人并且对人显示出爱，你也要这样做，这样待人。但这是福音中最小的部分，而按福音的标准这还算不上是福音。因为这样基督并不比其他的圣人对你更有益。他的生命还是属于他，对你没有任何帮助；简而言之：这样的方式造就不了基督徒，它们只导致伪君子；你要做的

还远远不够。虽然长久以来，这仍是当今最好的（但又是很少被采用的）布道方式。

福音的主要部分和基础是，在你以他为榜样之前，你先接纳基督并认识到他是恩赐和赠礼，这是你从上帝那里得到的并成为你的了。这样，当你看到或者听到他所做的和受的苦，你不会怀疑，这样行又受苦的基督本身是属于你的，并且，你尽可以放心，如同你自己这样做了，就是说，如同你就是这位基督。看哪，这才是真正认识了福音，就是：上帝满盈的美善，是所有先知、使徒、天使未曾全面宣讲过的，是人心永远惊叹、不能理解的。这是上帝对我们巨大的爱之火焰，人心和良知因它而欢喜、安心和满足；这就是基督信仰被宣讲了。如此，这样的布道被称为是“福音”；在德语中的意思即是愉快的、好的、令人欣慰的消息。”^[32]

这种基督作为恩赐和基督作为榜样的区分是必要的；由此，包括在圣经注释中，那种在今天也普遍泛滥的伦理化被发现并得以避免，这种伦理化甚至也可以与一种“唯独基督”（solus Christus）相连。由于受到康德观点的影响，即宗教是从伦理发展出来的，比起在路德时代亚里士多德伦理的现实理解被应用在罪论和恩典论中的危险，这种伦理化在当代的危险要大得多。

3.3. 现代的反律法主义（Antinomismus）和律法主义（Nomismus）

在路德看来，使神学家成为神学家的，是正确地区分律法和福音^[33]。这里涉及的问题在今天经常不再被深刻地认识到，或者，甚至不被算作是“宗教改革及

[31] WA 10 I/1, 12, 17-13, 2 (《短课：应在福音书中寻找和期待什么》)。比较，WA TR 1, 544 (编号 1070)。

[32] 同上，11, 1-12, 2。

[33] “因此，人如果知道把福音和律法区分开来，他就会感谢上帝，并且知道，他是神学家”（WA 40 I, 207, 17 以下〈加 2:14 注释，1531 年〉）。比较，WA 40 I, 526, 15 (加 3:23 注释)；WA TR 6, 127-147, 特别是 142, 8-12 (编号 6715)。



其神学的时代产物”^[34]。在理性和信仰、信仰和政治的复杂关系中，在对恶和暴力以及克服它们的机会，包括人类的未来的评估中，这种观点不绝于耳；一如既往，这问题涉及了人论、伦理学和末世论的基本问题。

那不绝于耳的，必然要得到澄清。以下的论点正是用来做出这种澄清的：通过对福音的普遍化（Verallgemeinerung），现代是反律法主义的，但同时也更加是律法主义的。

单从它浓缩了其自我理解的名字来看，现代（Neuzeit）就是以一种“福音的”特色而闻名的。它把自己理解

为是不可超越的新时代，是自由的标志。在此，人们假定，对律法的克服原则上已经发生了：人是生而自由、善良和自发的。在这个意义上，现代是反律法主义的。

无论现代的新人类到底如何，他总必须首先成为现代人^[35]。一般所谓自由之福音同时也把人放在一种强制之下，即，因为人本来就是自由的，他必须自己履行和实现自由。如果自由不是被承诺或给予的，而是我从一开始就拥有的，我自己决定自由，那么作为个体和集体的主体性，我就有了履行我给自己做出的承诺的负担：不仅被解放而自由，同时也“被诅咒到自由那里”（萨特）^[36]。不是我可以（darf）是自由的，

[34] 沃尔夫冈·潘能博格，《基督教自由的生活空间：教会的统一是宗教改革的完成》，EK 第 8 期，1975 年，第（587-593）590 页。

[35] 比较，比如，黑格尔的论点：人必须使自己成为他所是的。（黑格尔，《绝对宗教》，乔治·拉森编，PhB，第 63 卷，汉堡，1966 年，第 129 页）。

[36] 见第五章，注 5。

而是我**必须** (muss) 解放自己。这样，反律法主义的背面是**律法主义**。

关于伦理性和合法性、自由和必要性、强制和洞见，以及自发性和律法主义之间的关系，如果人试图形成一种神学的评价，那么在今天人也不得不搞清宗教改革对律法和福音所作的区分。从现代的后现代转型这个角度看，这一区分也有助于对现代的病史分析、诊断和治疗，比如，当人要对生活世界的过度看场化 (Übertribunalisierung) 以及对此的后现代补偿表达看法时。在为逃离这种过度而进入享乐主义的个体性和随意的审美化 (Ästhetisierung) 以及进入整体关联 (Gesamtzusammenhängen) 的无名化 (Anonymisierung)^[37] 中，我们都可以看到这样一种补偿。

4. 知识 (Wissen) 和确实性 (Gewissheit)

尽管人必须知道律法与福音之间的区分，但人不能通过知识就确实知道它们实际的发生。知识与确实性的这种区分必须同样找到其表达的方式和方法，来形成和表述教义性的论述。

“这门艺术，即正确地区分律法与福音……，只要是在语词的范围内，人可以很快学会；但如果人不得不在生命和内心中经历并试验它，那它就会变得如此高深、艰涩，以致人完全无能为力或不能理解它。”^[38]

“世上没有人能够并且知道如何正确地区分律法和福音。我们会认为，当我们听布道，我们就领会了它；

但这远远不够。只有圣灵掌握了这门艺术。基督本人在橄榄山上也失了手，以致得有一位天使来安慰他；他本是从天上来的博士（就是导师），并且圣灵以鸽子的形象降到他身上；尽管如此，他还是需要天使的支援。我也可以肯定地认为，我能行，因为关于这些我写了这么多这么久；但事实上若真如此（即事到临头时），我很清楚，我远远，远远不能做到！所以，只有上帝应该、必须是神圣的师傅和教师。”^[39]

如前所述，在路德联系对这一区分的发现，谈及这一突破时说道：“但当我发现了其中的区分时，即一个是律法，另一个是福音，我突破到了那里。”^[40] 然而这种解放不是这样一种经验，就是说，人能够忘记并且使之上升到一种可以召唤来使用的知识。最为严谨地做出这种区分，永远是一种艺术和一种经历 (widerfahrend) 着的幸运。

而要使之成为一种书面的、适于教导的固定形式，这里就会产生困难，就如认信文本 (Bekenntnisschrift)，或像协同用语形式 (Kondordienformel) 那样的尝试，即以大学辩论文化的形式对一个过程进行清晰的评判；这样的过程在其活性 (Lebendigkeit) 方面失去了一种可支配的意识形成 (Gewusstwerden)。上帝自己是区分 (Unterscheiden) 的主，一如他是律法和福音之统一的主，而非我们。但正是为了不忘记这点，就必须冒点风险，用神学的方式去传授它——方法是：根据这一区分的“生活处境” (Sitz im Leben) 来思考它。✚

[37] 不仅律法，而且福音也无名化了，如果把上帝主要当源泉、力量等等来看待；位格的范畴消散了。

[38] WA TR 6, 142, 26-30 (编号 6716)。

[39] WA TR 2, 4, 7-16 (编号 1234; 1531 年); 也参见第一章, 注 33。比较, 同上, 468, 24 以下 (编号 2457; 1532 年): “我感到奇怪, 我知道的事, 却学不会。”

[40] 见注 21。

推动好的**圣经故事**深入人心

文/慕香柏

小约翰弟兄曾转发过一篇《震撼百年的演讲：王财贵教授北师大讲座》。正好我听过王教授这个主题演讲。这篇极有能力的演讲掀起了“儿童经典诵读运动”，我的一些朋友也参与其事。十余年来我一直有所关注，了解这一运动已席卷海内外华人圈，是各种“复兴中国传统文化运动”中最有冲击力的。北京、上海、成都等地，都有许多家长干脆送自己的孩子到那些教他们从小背诵四书五经的地方去。小约翰弟兄慨叹说：“如果这样读圣经多好！”



恩所感，以后真的信主？事实上，世俗世界里许多耳熟能详的反基督教的名人，他们的父辈和祖辈都曾经是当地教会的牧者。”^[1]

是啊，一方面，不要说慕道友、青少年读不懂圣经，就连初信者，甚至信主多年的人不也是读不懂圣经吗？因为读不懂，所以就不愿意读经，这个比例太大了。

解决这个问题的办法之一是让他们读基于纯正解经的圣经故事，或通俗版的圣经。

想必大家深有同感：“许多人读经甚至读不出埃及，后面神教导以色列分别为圣的章节，让许多人怎么也读不下去了，总之、反正、就是出不去埃及了，更遑论进入迦南美地；而我在主日学里见到的情况是，许多父母为了省事，干脆找些圣经故事、或者圣经故事的光碟来给孩子们看，市面上许多非基督教信仰的圣经故事，因为广布影响，成了他们孩子的床头书。我甚至担忧：这些孩子是否真能为主

事，或通俗版的圣经。

问题是，国内目前影响知识界、文化界最大的圣经故事，基本上都是基于人本主义和反基督信仰的，比如房龙的《圣经的故事》，最起码有7种译本以上。也有一些信仰纯正的不错版本，如《圣经史话》（冯罗敦希尔著，北京大学出版社），但是已经断版了，而且总体上影响力都只在小孩子之间。

[1] 《进入迦南美地——读〈圣经里的故事〉》，桃自夭夭，http://blog.sina.com.cn/s/blog_40c7f89e0100h9ez.html

正因为如此，就容易明白，为什么在中国大陆已经出版过几十种不同版本的《圣经故事》的背景下，我们还有信心再推出一种。

最关键的原因，就是我们非常需要一本信仰纯正又很有分量的《圣经故事》，取代房龙的《圣经的故事》这些反基督教的所谓“圣经故事”，使青少年，慕道友，初信者，包括知识界、文化界的爱好者们，能够按着圣经作者原意理解圣经的书。

今天，经过5年多的曲折历程，由荷兰著名基督徒作家G·英沃森夫人所著的《圣经里的故事》出版了。全书内容详细，信仰纯正，包括100余幅精美全彩插图，原版在荷兰就曾经印刷达28次。这本书有55万字，基本上把整本新旧约用讲故事的方式，生动活泼地讲述出来，可读性非常好。某种意义上，算得上是“通俗、普及版的圣经”。

出版前，我们曾让一些读者试读过，反应都较为良好。

我初拿到这本书时，信主已有三年多，以为这不过是一本给小孩子或慕道友看的入门书，只想随意翻翻。的确，这本书对小孩子和慕道友都较为合适。但我一翻之下，就发现这本书真是很有圣灵的恩膏和能力。以前读圣经时因为很多不明白而读不下去的地方，现在用生动活泼的故事讲解出来，让人马上就领悟了属灵的真义。于是我几乎是一口气就读完了这本“大书”！从此后，我对圣经有了相对整全而真切的认识，其功效甚至超过许多花了很多时间参加的查经班，以及许多艰深的解经书。当然我不是说查经班和解经书不好，而是以我当时的领受能力，它们似乎还不如这本圣经故事对我更有帮助。对像我这样的初信者，以及青少年信徒，这是一本有很好的灵修功效的圣经故事。

比如，对为什么不可以吃分别善恶树上的果子那一段：

亚当看着这棵禁树，看不出来它有什么问题来：树上的果子看起来很漂亮。他不明白为什么不可以吃，不过上帝已经说过：“分别善恶树上的果子，你不可吃。”并且惟有上帝才知道什么是好的。

所以现在亚当面临一个选择：是听从上帝的话，还是违背上帝的话。如果他选择顺服上帝的话，他就会永远生活在喜乐之中，上帝必定会赐福他，向他显明自己的恩惠。但是，如果他违背上帝的话，就必招惹上帝的愤怒和刑罚。所有的喜乐和平安都将一去而不复返。那时，人类、大地和动物都会遭遇不幸。

但是，园子中间还有另外一棵树：生命树！上帝允许吃那棵树上的果子。只要他吃生命树上的果子，就会越来越爱上帝，坚信惟有上帝才知道什么是正确的。他必会发现越来越大的喜乐，直到将来永远与上帝在一起。

关于“通天塔”：

但是，在那里住了一段时间之后，他们意识到大地是多么的广阔，他们可以一直向前走啊走，于是他们就感到害怕。

“大地太广阔了，”他们说，“我们会彼此分散，那样可不好。我们要在一起，因为那样我们才会保持强盛。”

“我们要建造一座城，”他们说，“城周围有坚固的围墙。这样，危险来临时，我们可以藏在里面。我们还要建一座高塔，塔顶通天，使每个人都能看见它。这样就没有人迷路了。我们所有人就都在一起，

如此以来，我们就会既强大，又安全。而且还可以传扬我们的名声。”

安全？难道耶和華不能賜給人類平安嗎？傳揚名聲？難道他們不知道該謙卑敬畏耶和華上帝嗎？

這些愚蠢的人啊！

我們教會一位很熱心傳福音的弟兄，他拿着這本聖經故事，每天晚上給他八歲的兒子讀一段，成了一家人都非常享受的時光。幾乎不用講解，就很容易明白。可這家的小孩覺得不夠，干脆自己把它讀完了。當然，他們仍在享受每天晚上一起讀一段《聖經里的故事》所帶來的喜樂。

一個福音朋友向我們坦承：“我已有多个版本的聖經，都是基督徒送的，說實在的，就是讀不進去，讀着讀着就昏睡了。而這本聖經故事讓我非常喜歡，而且喜歡讀聖經了。”

如今，我重讀這本《聖經里的故事》，仍然很有幫助，心里不斷得着從聖靈而來的力量、喜樂和盼望，使我更渴慕上帝的话语，對上帝作工的法則也更加清晰。

在序言中，本書策劃人分析了這本書的特點：

- (1) 這是一本用虔誠的心書寫的聖經故事，**作者準確理解和傳達聖經所揭示的靈性世界。**
- (2) **本書有利於讀者整體把握聖經的脈絡。**
- (3) 本書在講述的過程中，作者有節制地加入了一些評論和教導性的內容，但它們又不至於影響故事情節的講述，**在情節與評論當中做到了難得的平衡。**
- (4) **本書足夠詳細。**由於篇幅所限，有不少聖經故事對故事情節的講述過於簡潔。

(5) **本書語言清新有力，譯筆精良。**作者通過合理的想像，把聖經的情節更完整地呈現出來；又加了一百多幅引進版權的精美全彩插圖，更增加了它的可讀性。

(6) **作者致力於解決聖經中的各種難題。**普通讀者閱讀聖經，難免覺得有些地方在理性上存在難題，甚至看起來存在矛盾。而本書作者對於其中的不少地方都進行了非常合理的解釋，為我們理解聖經掃清了障礙。比如耶穌基督復活後，几卷福音書中的記載似乎是有衝突的，而作者通過合理的想像，為之提供了一個合理性的解釋。

綜上所述，本書非常適合以下讀者：

- 一、適於不熟悉聖經故事的讀者，作為了解聖經文化的入門讀物。
- 二、本書適於讓青少年獨立閱讀，成為他們了解聖經故事的入門書。
- 三、本書更適於由父母對子女講述，讓一家人在溝通和互動中共同學習敬虔的知識，培養美好的信仰。
- 四、因此本書也適於對聖經已經有相當了解和熟悉的人，把握聖經總體概貌，發掘故事背後深刻的屬靈意義，加深對聖經的了解。

作為本書的出版者之一，我們祈盼上帝借這本聖經故事，使他话语的屬靈真義，被華人更廣泛而深入地吸收。此事必然伴隨相當的屬靈爭戰，從這本書經過5年多的曲折歷程，才好不容易找到出版機會，就可見一斑。盼望大家多為此事代禱！✝

《聖經里的故事》，[荷蘭]G·英沃森夫人(Mrs. G. Ingwersen)著，雲南人民出版社出版，55萬字，33.25印張，532頁，全彩插圖，16開，精裝，68元。

教会流行“方言”的翻译

以下是教会中一些常见的“方言”及翻译，它们和合乎圣经的程度（分为 0-5 五个级别，5 代表完全合乎圣经）和附带说明。

方言 1：我感觉得到带领……

合乎圣经指数：1

翻译：“我要”或者“我有一个主意”。

说明：使用这句话是想要说明，我们做任何事情都应该为神而做，而不是凭我们自己想出来。它给有疑问的话题盖上了神批准的大印，因此不容质疑或批评。

方言 2：放手交给神。

合乎圣经指数：2

翻译：“别担心。”

说明：尽管“别担心”肯定合乎圣经，这个用语是如此老土和说教，以致这个翻译并不总是自我显明。

方言 3：圣经是神写给你的一封情书。

合乎圣经指数：1

翻译：文如其言。

说明：这对圣经曲解得相当严重，圣经远不只是一封“情书”。另外，这听起来好像神是一个恋爱以致成病的少年人。

方言 4：神造了一个洞（每个人里面都有一个神造的洞）。

合乎圣经指数：0

翻译：“每个人都有一种只有神才能满足的渴求或愿望。”

说明：圣经讲得相当清楚，若不是神首先改换人的石心，就“没有寻求神的，连一个也没有”。有很多人不要神也很快乐。而且这听起来很傻。

方言 5：基督教不是一种宗教，是一种关系。

合乎圣经指数：1

翻译：“宗教是坏事情。”

说明：对不起，但基督教是一种宗教。认了吧。

方言 6：对此我很平安。

合乎圣经指数：2

翻译：“我不焦虑，所以在这件事情上神是与我同在的。”

说明：这种语句通常被用在做决定的时候，其中“平安”是做出决定的必要条件，它基于一种假设，即如果你做了一个正确决定，神会挪开任何焦虑。圣经确实讲到“神的平安”，但可能不是这里的意思。用这句话可能会导致你做出一些实在可怕的决定。

方言 7：邀请耶稣进入你的心里。

合乎圣经指数：1

翻译：“成为一个基督徒。”

说明：我真搞不清这是如何变成传福音的工具的。圣经的命令是：相信、悔改、承认。它是怎样演化成“邀请耶稣进入你的心里”，的确是一个奥秘。

方言 8：来得你的末后的日子秋雨双重立约信心种子的祝福。

合乎圣经指数：-5

翻译：“把你的钱给我，你这个无知的傻瓜”。

说明：这种方言也叫三一广播网话（TBNSpeak）。奇怪的是，你可以随心所欲地重新排序这些词，意思仍能保持不变。

我肯定还漏了很多。要点是：我们用含糊不清、没有意义的用词代替了清晰的圣经语言，这让基督徒糊涂，对非基督徒来说则完全是奥秘。上面的用语很多要详细解释。有些根本就不合圣经。我不是要中伤那些好意的基督徒，嘲笑他们传福音的努力。使徒保罗说我们是“基督的使者”，我们应当尽力成为最好的使者，其中一点就是要使用清楚的、合乎圣经的语言。真诚是很好的事情，但没有知识或真理的真诚，就好像没有锤头的锤子，或没有车轮的汽车，就不能有好的果效。

亚他那修信经

1. 凡人欲得救，首先当持守大公教会信仰。
2. 此信仰，凡守之不全不正者，必永远沉沦。
3. 大公教会信仰即：我等敬拜一体三位，而三位一体之神。
4. 其位不紊，其体不分。
5. 父一位，子一位，圣灵亦一位。
6. 然而父子圣灵同一神性，同一荣耀，亦同一永恒之尊严。
7. 父如何，子如何，圣灵亦如何。
8. 父不受造，子不受造，圣灵亦不受造。
9. 父无限，子无限，圣灵亦无限。
10. 父永恒，子永恒，圣灵亦永恒。
11. 非三永恒者，乃一永恒者。
12. 亦非三不受造者，非三无限者，乃一不受造者，一无限者。
13. 如是，父全能，子全能，圣灵亦全能。
14. 然而，非三全能者，乃一全能者。
15. 如是，父是神，子是神，圣灵亦是神。
16. 然而，非三神，乃一神。
17. 如是，父是主，子是主，圣灵亦是主。
18. 然而，非三主，乃一主。
19. 依基督真道，我等不得不认三位均为神，均为主。
20. 依大公教，我等亦不得谓神有三，亦不得谓主有三。
21. 父非由谁作成：既非受造，亦非受生。
22. 子独由于父：非作成，亦非受造；而为受生。
23. 圣灵由于父与子：既非作成，亦非受造，亦非受生；而为发出。
24. 如是，有一父，非三父，有一子，非三子，有一圣灵，非三圣灵。
25. 且此三位无分先后，无别尊卑。
26. 三位乃均永恒，而同等。
27. 由是如前所言，我等当敬拜一体三位，而三位一体之神。
28. 所以凡欲得救者，必如是而思三位一体之神。
29. 再者，为求得永恒救赎，彼亦必笃信我等之主耶稣基督成为人身。
30. 依真正信仰，我等信认神之子我等之主耶稣基督，为神，又为人。
31. 其为神，与圣父同体，受生于诸世界之先；其为人，与其母同体，诞生于此世界。
32. 全神，亦全人，具有理性之灵，血肉之身。
33. 依其为神，与父同等，依其为人，少逊于父。
34. 彼虽为神，亦为人，然非为二，乃为一基督。
35. 彼为一，非由于变神为血肉，乃由于使其人性进入于神。
36. 合为一；非由二性相混，乃由位格为一。
37. 如灵与身成为一人，神与人成为一基督。
38. 彼为救我等而受难，降至阴间，第三日从死复活。
39. 升天，坐于全能神父之右。
40. 将来必从彼处降临，审判活人死人。
41. 彼降临时，万人必具身体复活；
42. 并供认所行之事。
43. 行善者必入永生，作恶者必入永火。
44. 此乃大公教会信仰，人除非笃实相信，必不能得救。

——摘自赵中辉译《历代教会信条精选》