

教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2012年7月第4期 总第36期



文化使命与新约的福音使命

普遍恩典与今日教会

教会与文化

圣经终末论的整体图景

越来越坏,还是越来越好?

“以神为中心”的服事——从《上帝之城》看教会的社会角色

照天国君王的旨意敬拜他

教会展示神的荣耀——国会山浸信会印象记

传教士与电报

我们的悔改——读《子女心,父母情》有感



目 录



本期焦点

02 文化使命和新约的福音使命/哈瑞德·梅尔 (W. Harold Mare)

尽管圣经让我们看到这样一个事实——对基督死而复活的福音的宣讲，会产生对人类一切福祉的社会关怀；但是圣经却极为清晰地界定出教会的首要任务，乃是宣扬关于上帝救赎恩典的真理。这个救赎之恩，包括基督在十字架上所成就的拯救的工作，以及在教会当中召聚并养育上帝的子民，让他们过得胜的基督徒生活。

神学探讨

09 普遍恩典与今日教会/周钧权

真正的盼望和满足只有在基督里才能找到。在基督里，我们会终极地到那新天新地，透过神的大能，公义、和平、自由这些目标都会被彰显出来。新天新地是永恒的，是不停的，是永远不变的；在基督里有所有的祝福，这才是我们的盼望，在这里我们才能得到真正的满足。普遍恩典，是除了救恩之外所有的祝福，不管神怎么呼召你在普遍恩典中参与，你一定要记得普遍恩典不是特殊恩典，要记得这些祝福都是暂时性的、是会停的；新天新地才是我们的家，才是我们永恒的家。

17 教会与文化/提摩太·凯乐

在十字架上，上帝用最深邃的方式爱了我们，并与我们认同。他自己承受不义、苦难、软弱、甚至死亡——这些全是我们自己本该面对的；与此同时，十字架又让我们直接面对自己的罪，我们是如此失丧，只有上帝儿子的死亡才能救我们。在十字架上，耶稣成了我们终极的邻舍，他认同我们，爱我们，同时又对我们发出最挑战性的宣判：我们是罪人，我们需要悔改。

32 圣经终末论的整体图景/陆昆

无论在旧约还是新约，基督教末世论是以基督的福音为中心的，基督的替代性救赎是理解神的国度的核心，如果直接把在地上国度施行基督教的政治社会信念和规范理解成神的国度，就不是福音，而是律法，就不是天国，而是撒但用以引诱基督的世上的国。

44 越来越坏，还是越来越好？/阿盟

在末世性的败坏中，我们无法绝对地声称，比起过去500年的教会，今天的教会终于要进入到某种“末世之末的紧急状态”中去了。因为今天的教会和500年前乃至1500年前的教会共享同一个紧迫至眼前的末世时间；古往今来，所有的基督徒都在信心中一同来到各各他的十字架和那空坟墓前，告白说：“主来的日子近了”（雅5:8），阿们！这就是圣徒相通，是圣灵在教会和历史中的超自然工作。

48 “以神为中心”的服事 ——从《上帝之城》看教会的社会角色/提摩太

人应该教导自己的邻人爱神并按着神的心意生活，但邻人不可能如此，除非他接受耶稣基督的“福音”并在“福音”里重生。因此，教会对社会的一切服事，一定是要以神的“福音”为中心，传扬神的儿子耶稣基督替罪人死又为罪人复活的“好消息”，以服事人的灵魂为目的。教会因着真知自己因基督所蒙的永远的福分，就当竭力地避免让今生的世俗性需要蒙住了教会的眼睛，以至于轻看了社会对“福音”本身的需要，使本该用来将社会引向“福音”的社会性、世俗性服务，反而阻碍了社会从教会这里蒙受那最大的福分——“福音”本身。

www.churchchina.org



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部
cc@churchchina.org

本刊为网络杂志《教会》的
纸版。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。

53

照天国君王的旨意敬拜他/钟百恩 (Jon D. Payne)

如果教会不强调安息日的核心地位和重要性，又从我们的敬拜中去掉神所设立的蒙恩途径，我们就中了我们仇敌的诡计。如果我们不小心谨慎的话，我们的教会和敬拜将会越来越像这将要过去的世界的国，而不像神永恒的国。(约 18:36)

事工探讨

58

教会展示神的荣耀——国会山浸信会印象记/始明

国会山浸信会是《健康教会九标志》一书的作者狄马可担任主任牧师的教会，也是这本书能够写成的教会背景。我在国内时就读过这本书，对书中所描述的九个标记向往不已，但是总觉得在自己教会中要推动改革是那么困难重重，甚至都不敢迈出第一步。因为我自己都没看到过书中的教会是怎样的，我怎能告诉我的同工这会是一个理想的、健康的教会呢？

历史回顾

73

传教士与电报/亦文

内地会历史中最著名的一个有关电报的典故发生在 1951 年。当时传教士在中国教会的身份已经非常尴尬，但内地会还未决定从中国撤离后何去何从。这年 2 月，五位内地会的领袖在墨尔本聚首开会，神给他们的挑战是转移到东亚其他市场。墨尔本向英美及上海总部发出的电报只有“以赛亚书 54 章 2-3 节”（按电码本 503 页的编排，代码应该是“41222/0540203”）一句话。内地会各总部的传教士显然已经习惯了用金句表达异象的方式，神对内地会的心意即是“要放长你的绳子，坚固你的橛子”，内地会的结局不仅不是解散，而且是扩展。

主内书评

81

我们的悔改——读《子女心，父母情》有感/海伊

当我们以诚实的心来面对神和我们自己的时候，我们知道我们自己需要悔改，我们需要从神来的怜悯，让我们有能力把福音内化到我们的生命中；当我们认罪悔改时，我们知道神将会带领我们进入全新的生活，享受从他而来的安息，我们可以有时间跟我们的孩子沟通。我们必须拿出时间来跟我们的孩子沟通，把我们的困惑、苦恼当作福音之门，让主耶稣完全进入我们的生命，打破我们隐藏的一切偶像；让我们也把孩子一切的问题当作福音之门，让他们学会在圣经中寻求人生的答案，至终得着那永恒的生命。

封三

诗歌：哦，教会兴起

文化使命和 新约的福音使命

文 / 哈瑞德·梅尔 (W. Harold Mare) 译 / 以诺 校 / 煦



在《西方思想之黄昏》一书中，Herman Dooyeweerd 以如下的观点作为“历史感与历史性的世界观与人生观”这一章的结论：

对于全人类来说，如果基督不曾成为世界历史的属灵中心，如果基督的国度不曾成为世界历史的最终目的，人类文化发展的整个进程将是毫无希望的。^[1]

Dooyeweerd 进一步阐释：“在文化发展的历史进程中，一个正常的、规范性的人类天职会将其自身显露出来——那就是在创造伊始就委托给人的文化任务。”^[2]

Taylor 进一步扩展这个思想，他指出：包括教会、家庭、大学、商业群体、农场等在内的各种社会团体，都有着“直接从创造主而来的文化使命，以达成它们各自特殊的任务。”^[3]

从上面的论述可以得出结论——上帝给亚当和夏娃“遍满地面，治理这地”的命令（创 1:28），应该被基督徒和今天的教会理解成上帝交给他们的任务。这个任务

是把世界带到一个符合上帝心意的地步，在社会的每一个领域将世界基督化。然而，这样的理解实在是极大淡化了堕落这个事实（创 3）对整个被造界的影响，特别是全人类无一例外地全然败坏这一结果。

进一步分析刚才所指出的问题，我们必须指出，圣经清晰地交待，个体基督徒要在各自领受的天职上为他透过基督的十字架得到的救恩作见证。正如圣经上的例子，我们看见，税吏需要诚实地收税，士兵必须老老实实地当兵，“不要以强暴待人，也不要讹诈人”（路 3:12-14）。然而，如果坚持作为整体性的教会，需要以政治性和社会性的行动，去与不同的社会元素接触、互动，以此作为其首要见证，却是另外一个不同的问题。

既然文化使命被认为是基督教信仰所必须完成的，我们就应该先来研究几个用来描述文化使命之特征的概念。在谈到领域自治原则和论述“单单上帝拥有绝对主权”之时，Taylor 宣称“从整体角度而言，上帝的国不能等同于任何一个暂时界的组织”，“每一个暂时

[1] H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought*, Phila.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1960, pp.111-112.

[2] Ibid., p.98.

[3] E. L. Hebden Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, Nutley, N.J.: The Craig Press, 1966, p.416.



界的组织，却必须反映出以爱为原则的神圣律法，这一律法掌管着上帝永恒的国度”。^[4]这个思想似乎是在传递一个理念，即所有与上帝以爱为原则之神圣律法相关的组织，从某种程度来讲都是要被基督化的。Dooyeweerd 的思想与此吻合，当谈到“一个极其与众不同的、基于圣经的政权之理念”时，他强调：

真正的基督教政权的理念，是基于圣经中“语惊四座”的描述，即，关于基督耶稣里的上帝之国与暂时界的社会建制之间的关系的描绘，在暂时界的社会建制里，上帝的普遍恩惠抑制了罪所产生并带来的朽坏。^[5]

然而一个不可避免的问题是：在此世，作为基督教政权的这样一个社会建制到底在哪里？并且我们不得不问，从人类堕落到罪恶当中之后（创 3），到基督千禧性的掌权（启 20）之前，这样一个基督教政权是否可能。

Dooyeweerd 在他的体系中很明显地表达出这样一个观念——即包括教会在内的所有社会性建制，都需要被理解为与基督的身体相连接，或被视为基督身体的一部分：

包括政权和有组织的教会建制在内的所有暂时界的社会关系，全都符合于它们在上帝心意中的结构。这些关系只不过是那本源性的共同体的暂时性展现与表达；而那本源性的共同体，作为在“基督身体”里（或称“无形的教会”里）的更新了的人类，则是独一无二的、真正的和超越时间的。基督则是“无形的教会”唯一的头。^[6]

但是，这个思想再度对堕落的事实视而不见——人类已经全然败坏，“死在过犯罪恶之中”（弗 2:1），惟有借着基督在十字架上救赎的工作（弗 5:25-27），并借着圣灵在我们的心里实行救赎（林前 12:13；多 3:5-6），人类才成为属天的、无形的教会的一部分；人类从来不曾、也不会因着政治性与社会性的行动成为属天的、无形的教会的一部分。Dooyeweerd 认为：“只要全国性的公众意见显示出基督教的特征，那么政权（即，基督教政权）就必须将整个国家统一到一个基于基督教信仰的政治共同体当中。”^[7]然而，人类的全然败坏只能被基督超自然的救赎工作来改变；如果在坚持与 Dooyeweerd 一样观点的同时，忽略了这一点，后果是相当危险的。

前面的讨论，使我们不得不面对这样一个课题——到底什么是教会被赋予的目的与职责。Taylor 反对将基督和他的无形教会严格地局限于“超自然的领域、有形教会建制与圣礼的领域、宣讲福音的领域”。^[8]然而，我们在此需要特别确认，刚刚提到的这些方面（超

[4] Ibid., p.415.

[5] Herman Dooyeweerd, *The Christian Idea of the State*, Nutley, N.J.: Craig Press, 1968, p.4.

[6] Ibid., p.10.

[7] Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. III, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1957, p.505.

[8] Taylor, *The Christian Philosophy*, p.522.

自然、有形教会建制、圣礼、福音的宣讲)确实是圣经^[9]所设定的,在救主再来之前这一阶段,基督和他无形的教会的首要任务。Evan Runner 强调^[10]“基督教政治行动意在寻求改良这个世界的政治领域;而这一行动,是基督身体政治性活动的表达。”这一论点不仅混淆了基督身体的本质,即保罗所讲的教会的本质(弗 1:22-23;这一本质绝非基督教的政治活动),并且是以这个世界可以、并最终会被基督化(后千禧年观)为其成立的前提的。我们并不否认,个体基督徒可以通过他们的职业,在社会生活的各个层面来事奉主;就像但以理在政府中工作,撒该诚实地从事他的收税职业,而哥尼流则以受人尊敬的、公平的方式完成他的军事方面的职责。

考虑到上文提到的几个立场所强调的、关于文化使命的神学内涵,我们必须通过仔细查考圣经,来确定什么是神圣启示所强调的,基督和他的无形教会应该达到的目的与所应从事的活动。

我们的研究本身会针对新约圣经的教导。

耶稣的态度与行动

在耶稣第一次降世时,他并未把通过政治运动来基督化整个世界放在他人生的首要位置,也未将其设定为他无形教会的首要目标。

基督话语的明证

基督众多教导当中的几个例子便足以证明,基督在他一世纪道成肉身的事工中,把事工的重点放在人类的属灵需要上,并且强调,他第一次降世就是为了满足这个需要。

当他在彼拉多面前受审时,在人类的救主最为需要政治性的解救之时,他异乎寻常地强调并且宣称:“我的国不属这世界;我的国若属这世界,我的臣仆必要争战,使我不至于被交给犹太人”。^[11]然后他继续讲:“只是现在,此刻(注意,在这里,希腊文的 *vuv* 这个字,表达的是强调语气)我的国不属这世界。”(约 18:36)在他的这一宣告中,我们清晰地看到这位救主之使命的真正意图——他来了“乃是要服事人,并且要舍命,作多人的赎价。”(太 20:28)

当门徒们试图从主那里得到答复,了解关于复兴地上的以色列国的问题时(徒 1:6),基督的回答间接地表达出——任何这方面的问题,都不在他升天之后的计划当中。不仅如此,他进一步说,他的无形教会必须继续坚持一个首要的、属灵的重心——做他的见证人,即见证他的生命与教导,特别是他的死与复活(徒 1:8)。在整本的使徒行传中,我们都可以看到这个重心。彼得如下的陈述就是例证:“从那常与我们作伴的人中,立一位与我们同作耶稣复活的见证”(徒 1:22),“这耶稣,神已经叫他复活了,我们都为这事作见证”(徒 2:32),“你们杀了那生命的主,神却叫他从死里复活了。我们都是为这事作见证”(徒 3:15);保罗的陈述也是如此:“还是求彼拉多杀他……神却叫他从死里复活。”(徒 13:28-30)。

从基督对尼哥底母(约 3)和井旁妇人(约 4)的个人性见证中,我们同样可以看到此一关注人类属灵需要的重心。基督在他的公开讨论当中亦强调这一点,比如,在住棚节的时候,他说:“人若渴了,可以到我这里来喝”(约 7:37);之后,修殿节时,他又说:“我又赐给他们永生”(约 10:28)。在耶稣大祭司的祷告中,他宣称永生的本质就是认识那位独一的真神,和他所差遣的耶稣基督;在这里,我们所提到的那个首要的、属

[9] 马太福音 28 章 19-20 节,等。

[10] Evan Runner, *Christian Perspectives*, 1962, pp.176-177 through Taylor, *The Christian Philosophy*, p.600.

[11] 当我们像 Klass Runia 那样宣告:“耶稣基督现在就已经是这个世界的王”的时候,要很小心的指出,尽管基督从来都是这个宇宙的至上统管者(西 1:16-17),但是目前他并没有建立他绝对公义的政治性国度。参见 Klass Runia, “Evangelical Responsibility in a Secularized World,” *Christianity Today*, June 19, 1970, p.13.

灵的重心，再一次清晰可见。当马大坚持要她的妹妹马利亚将更多的注意力放在社会关怀上时，我们又一次在耶稣的回答当中看到他所强调的、优先于一切需要的属灵性关怀。（路 10:38-42）

最为意味深长的，是耶稣传递给施洗约翰的信息（太 11:5）。在这个信息中，基督确实表达了对他的听众们的身体健康的关注。然而，当他谈论到在这个世界上，需要食物与住所的穷人这一问题时，耶稣引用以赛亚书 61 章 1 节讲道：“告诉约翰……穷人有福音传给他们。”让我们来比较一下，路加福音 4 章 18 节对以赛亚书 61 章 1-2 节更完整的引用。这里提到，基督事工的第一要素就是“传福音给贫穷的人”——也就是说，给他们关于拯救的信息。需要注意的是，尽管耶稣极度关注满足穷人物质方面的需要，但他同时让我们看见，穷人经济上的困窘，在这个世界的社会中，是不能完全根除的——“因为常有穷人和你们同在，只是你们不常有我”。（太 26:11）

基督行动上的明证

救主的行动，同样表明他使命的首要内容——把属灵的拯救带到他子民的内心与生命当中。

他洁净圣殿的行动（约 2:13-22）并不是一个闹革命的行动。他从未想要摧毁，或者激进地改变圣殿敬拜的结构；更不是要推翻罗马的统治。相反，他实际上表示了对罗马政府的忠诚。例如，他同意纳税给凯撒，并说：“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神”。（可 12:17）他在约翰福音 2 章的行动，在某种程度上，是他拥有至上主权、掌管万有的一个标志和象征。但是，这一掌管显然不是彻底和严格意义上的——一个由芦苇编成的简陋的鞭子能干什么呢？^[12]而且只是在一个人的手中挥舞。进一步讲，耶稣的这个行动并没有持续进行。在基督后期的事工中（太 21:12 下），他发

现在圣殿中的这些活动仍进行着，如同在他早期的事工中所见到的一模一样。因此，约翰福音 2 章的内容显示出，在那里，耶稣洁净圣殿更深层的意义与目的，是关乎基督对真正属灵敬拜的关注；同时，在这一刻，他的主观意愿是想引入他即将受死的观念，尽管是以隐藏的方式。

稍后，因为他让五千人吃饱，跟随他的民众开始把耶稣当成一个政治性的拯救者。当他们立基督为王的意图非常明显时，我们的救主开始了抵挡这个计划的行动——他打发门徒们先于他乘船离开（太 14:22），然后独自离开，退到山上（约 6:1-15）。

在耶稣事工的最后阶段，他公开亮相，凯旋般地进入耶路撒冷（太 21:1-11）；然后，进一步公开亮相，第二次洁净圣殿，表达他对敬拜上帝的关注；同时，孩子们在欢呼声中，宣布他就是那位大卫的子孙；这一切之后，耶稣从这个弥赛亚性宣告的热烈氛围中，全身而退——上到橄榄山，退到伯大尼的僻静之处（太 21:12-17）。跟在其它类似的场合一样，耶稣特别小心，以免人们把他弥赛亚的位分，搞得太过政治化。

耶稣大使命中的重心

在耶稣挑战他的门徒们关于教会之使命的几处地方，可以看到同样的对属灵重心的强调——注重福音宣讲和教导，而不是政治性与社会性的行动。

在马太福音 20 章 28 节，耶稣对他自己使命之中心目的的总结里，他表达的信息是如此清晰、透彻：他来说是“要舍命，作多人的赎价。”

在马太福音 28 章 18 节，关于“天上地下所有的权柄都赐给我了”的宣称之后，耶稣于 19 节具体列出，在哪些领域门徒们可以行使所交给他们的权柄：“去使

[12] 参见 B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, London: J. Murray, 1900, p.41。

万民作我的门徒”（这里的门徒是指那些领受耶稣的教导，并效法他样式的人）；给门徒们施洗（用圣礼性的记号标志出门徒）；教导门徒们遵守所有主的命令。然后，他说：我就常与你们同在，直到这个时代的终结（συντελείας）。这个最后的宣告告诉我们，从任何政治性的意义来讲，只有在耶稣再来的终结时刻，基督的国度才全然来临。

在路加福音 24 章 46 至 49 节，耶稣给他的门徒的信息中，基督突出了旧约预言中关于他的受死与复活，及其对宣讲悔改和赦罪的意义。然后，他强调，门徒们要为这些关键的、历史性的属灵真理作见证；同时他也告诉他们，所应许的圣灵要借着能力，在人们生命当中，带出这个信息的实际果效。这个可以产生实际果效的有效见证，就是见证基督死而复活的真理，就是见证从他而来、悔改与赦罪的真理。

在使徒行传 1 章 8 节，我们的主也强调，为着有效地见证基督，门徒们需要属灵能力。但是，他却从未谈过，他们需要任何能力，去从事政治与社会性的行动。

有关教会之首要关注的例证

使徒行传让我们看到，初代教会效法基督的榜样，同样以人们属灵的需要为首要关注点。使徒行传 6 章展现出来这样的原则——尽管教会的社会关怀很重要，但是，它不能高过或者取代属灵的关注，即对基督的死而复活之信息的宣讲。使徒们在第 4 节的表白见证出这一原则：“但我们要专心以祈祷传道为事”。

使徒行传第 4 章记载了一次初代教会的祷告会。在那次祷告会中，众人向神祈求，让他们可以无所畏惧地传讲福音之道。^[13]他们祷告之后，我们首先要注意到，神应允了他们这样的请求。神的应允可以清楚地从他

们之后的表现看出来——他们靠着圣灵的大能，大大地为基督作见证，“放胆讲论神的道”。其后，经文记载了耶路撒冷的教会，与他们当中有缺乏的人，分享物质上的需要（徒 4:23-34）。这最后所强调的，分享物质上的需要，实际是福音在信徒心中所结出的果子。

同样，因着对安提阿人有效的福音见证，一个充满活力的教会在安提阿诞生。伴随着这一令人欢欣鼓舞的故事，使徒行传紧接着提到，给贫穷人的捐项被送往耶路撒冷。（徒 11:19-30；同样，参看林前 16:1-3；林后 8:9；罗 15:26）

保罗对福音使命的重视

使徒保罗的事工有着同样的重心：宣讲在基督里上帝救赎之恩的重要性。他的这一关注，清晰地反映在他于哥林多前书 9 章 16 节的大声疾呼中：“若不传福音（εὐαγγελίσωμαι），我便有祸了”。而在哥林多前书 15 章 1 至 4 节，他解释了他所提到的福音具体是什么。他指出，福音的实质性内容是一个正典性、经文性材料的整体（请注意第 1 节中，希腊文分词前的定冠词 ὁ，它修饰一个整体）。这个整体性的圣经真理，是哥林多人所领受的，也是保罗自己所领受的。紧接着，保罗一一历数了这一整体性圣经教导的中心点，即：基督为我们的罪而死；基督真真实实地死了，并且被埋葬了；基督完完全全按照旧约圣经所说，于第三日复活。这是福音的中心，也是教会所传信息的首要关注点。保罗说，人被拯救，全是借着这个福音所讲述的、基督已经完成的工作。他从未说过，人被政治与社会性的行动，带到得救的地步。

作为传扬这个福音信息的结果，因着圣灵的大能，有许多人在各个地方信服基督。以至于在以弗所，众人称呼保罗和他的同伴们为：那些“搅乱天下的”

[13] 他们没有祈求可以得着能力以政治性和社会性地改变世界。

人^[14](徒 17:6)。是基督死而复活的真理进入到人们心里产生“搅动”,而不是社会关怀的示范产生“搅动”。当然,毫无疑问,社会关怀一定会随着心灵的搅动接踵而至。

新约 εὐαγγελίσωμαι 一词所强调的

新约中的动词 εὐαγγελίσωμαι 常常被翻译成“传讲福音”。仔细研究了这个词在新约中的使用后,我们不得不承认,这个词,几乎无一例外地,强调上帝救赎人类灵魂的方法中的关键点,即透过上帝的话语以及基督的死。

一组用法把重点放在“传讲耶稣”上,宣讲他的位格和工作。执事腓利用以赛亚书 53 章为起点,向埃塞俄比亚的太监传讲耶稣(徒 8:35),居比路和古利奈人,也是如此向叙利亚的安提阿人传讲耶稣(的位格与工作)。因为宣讲耶稣和他的复活,雅典的哲士们对保罗产生好奇之心(徒 17:18)。使徒保罗告诉加拉太人,他的工作的中心就是宣讲耶稣(加 1:16),他也向以弗所人讲论基督那测不透的丰富(弗 3:8)。彼得、约翰以及其他人都宣讲耶稣是基督(弥赛亚)(徒 5:42);正是因为他们宣讲耶稣,他们宣扬了和平的福音——透过基督,人类与上帝有了和平(徒 10:36)。

与刚才考虑到的用法密切相关,这个希腊文的动词(εὐαγγελίσωμαι)所强调的另外一点是——因为保罗与巴拿巴宣讲圣道并宣讲信心,这两个关乎耶稣的故事的核心点,圣经形容他们是“传主的道”(徒 15:35)。彼得讲论那些被传讲的事情(比如,有关基督的受苦与得荣耀,其中的重点在于耶稣是那被杀的羔羊)(彼前 1:12-19),并且说,这就是曾经传给小亚细亚的圣徒们的道。小亚细亚的圣徒们正是彼得前书的受书人。他也宣称,在挪亚的时代,人们就有福音



传给他们。那个福音告诉他们要悔改,回转、归向要来的弥赛亚,以至得救(彼前 3:18-19)。启示录 10 章 7 节说道,神的奥秘已经传给了神的仆人众先知们。

保罗写信给加拉太人的时候谈到“传扬信心”^[15](加 1:23)。这个信心的内涵性的本质是关于基督的真道,也就是他刚刚讲述的那个特别的信心(加 1:3-9),这个信心涵盖基督为赦罪而死的真理。

我们可以十分确定地讲,旧约应许的一个方面,即保罗提到的那个曾经被传讲的——“那应许祖宗的话”,就是基督死而复活的真理(徒 13:32)。这正是哥林多前书 15 章 1 至 4 节提及的,关于基督工作的核心真理的一部分。

当保罗向路司得人传讲福音的时候,新约作者也使用了 εὐαγγελίσωμαι 这一词,用来强调福音故事的一个方面,即人类需要悔改并归向永生神(徒 14:15)。

这个重要的希腊文动词,也常常被用来强调对基督救赎工作的广传。例如,保罗在哥林多后书 10 章 16 节就讲到“将福音传到你们以外的地方”。在罗马书 15 章 20 节,使徒保罗又提到,他要在基督的名没有被提到过的地方传福音。

[14] 译注:英文为“翻转世界”。因此,原文特意指出,希腊原文的动词 ἀναστατόω,有搅动、骚扰的意思。中文翻译与希腊原文相近,因此译文从略。

[15] 译注:希腊原文是“信心”(τὴν πίστιν),多数英文译本译为“信心”。中文在这里译为“真道”。

上面这些关于 εὐαγγελίσωμαι 一词用法的例证，让我们明显看到，新约圣经用这个词来描述“传扬真道与信心”，也就是那基督为罪人死并从死里复活的真理信息。

也许有人会问，除了这个基本的、主要的意思之外，到底“宣讲神国的福音”（路 8:1, 8:12）这一表达还包括了哪些内容？我们不得不指出，从上下文来看，没有任何迹象表明它有其它的涵义；我们上面的研究所界定的意思，应该是它的唯一内涵。在罗马书 10 章 15 节，及其所引用的以赛亚书 52 章 7 节，“报福音、传喜信”这一表述，尽管它本身可以包括更多的内容，不只是简单传讲基督的死与复活的真理；但是，罗马书 10 章 9-14 节强调的是听福音和信基督。因此，在这个上下文里，“报福音、传喜信”只能是指关于基督的一生和救赎工作的好消息。

结论

我们观察到，尽管圣经让我们看到这样一个事实——对基督死而复活的福音的宣讲，会产生对人类一切福祉的社会关怀；但是圣经却极为清晰地界定出教会的首要任务，乃是宣扬关于上帝救赎恩典的真理。这个救赎之恩，包括基督在十字架上所成就的拯救的工作，以及在教会当中召聚并养育上帝的子民，让他们过得胜的基督徒生活。诚然，基督的死^[16]一定会影响到每个信徒和上帝的关系，并影响到他和周围人的关系——特别是在属灵的和道德的层面。因此，教会有关基督徒生活的教导，一定会把我们带到应用的层面，即：在生活当中，实际地活出基督之死在我们生命中所产生的属灵结果。然而，在世俗世界中参与政治性和社会性的行动本身，并不是教会首要的或直接的关注。

通过对希腊文动词 εὐαγγελίσωμαι 在新约圣约中用法的研究，我们看到，教会首要的关注就是传福音——那个邀请人离开罪恶；透过对基督的信心接受上帝所赐的永远救恩的信息。

不仅如此，我们也指出，无论所处何地，无论所属什么样的社会领域，基督徒个人必须活出基督徒的生命。这是他的个人责任。但基督徒个人不是整个教会，同样，他的参与也不能被当成是整体可见性教会活动的一部分。

当我们同时思考基督徒个体性行为 and 整体可见性教会行为的时候，时时牢记 1970 法兰克福宣言的观点一定会对我们大有裨益——宣言定下了七个不可或缺的、基本的事工原则，并指出：

我们所有的社会成就以及在政治领域所取得的部分成功，都同时受限于将要来之天国末世性中的“未然”性，并受限于尚未根除的罪之权势、死和那个仍然是“这个世界的王”的恶者。^[17]✝

作者简介

哈瑞德·梅尔 (W. Harold Mare)，曾在美国圣约神学院 (Covenant Theological Seminary, St. Louis, Missouri) 担任“圣经考古”与“新约研究”教席；于各种学刊发表大量文章，并若著有《掌握新约希腊文》和释经者圣经注释集中的《哥林多前书》。

本文原载于 *Journal of the Evangelical Theological Society*, 16:3 (Summer 1973): 139-147, 承蒙获准翻译转载，特此致谢。

[16] 译注；作者在这里用“基督之死”简短地表达他死而复活的整个救赎之功。

[17] 参见 Donald McGavran 1970 年对法兰克福宣言的英译：*Christianity Today*, June 19, 1970, pp.843-846；也参 Robert Recker, “Satan: in Power or Dethroned?” *Calvin Theological Journal*, Vol. 6, No. 2, November, 1971, p.133。



普遍恩典与今日教会^[1]

文 / 周钧权

我坚决地相信，福音和普遍恩典是现在的教会需要更加明白的。第一，我们要更加明白福音，按着圣经去明白，把福音传清楚，教清楚，要护卫福音；第二，在今天这个世界中，教会面对很多挑战，我觉得改革宗神学的“普遍恩典”概念可以帮助我们。

一、什么是普遍恩典

什么是普遍恩典？加尔文的描述是：“圣灵为了人类共同的益处，随己意分配的最好的恩惠。”对他而言，普遍恩典也是圣灵的恩赐，是为了人类的益处，照神的旨意赐予他要赐予的人。还有一个约翰·慕理（John Murray）教授的定义，普遍恩典就是：“在这个不配得着、且被罪恶咒诅的世界中，上帝在救恩以外施与的各种不同种类和程度的恩典。”慕理还强调：“普遍恩典是为了特殊或救赎恩典而存在，而救赎恩典有其特殊目的，也就是为了荣耀

神选民的全体，而神选民全体的荣耀之终极目标是为了荣耀神的名。”所以从加尔文我们明白普遍恩典是圣灵给我们的福分，是为了全人类的益处；同样从约翰·慕理我们知道，普遍恩典是神除了救恩以外给全世界的其他所有福分，我们在世上所享受的所有的良善，除了救恩以外都是普遍恩典。所以，明白特殊恩典才能明白普遍恩典。

旧约神学家克莱（Meredith G. Kline）说：“普遍恩典是被用来约束人类身上的咒诅，并且使历史进程成为救赎计划的舞台变为可能……神普遍恩典的约束之手能够调节普遍的咒诅，直到救赎历史完全成就，以及基督再临的那一刻来到。”普遍恩典像缰绳一样牵制了罪人的败坏，使神有可能在这个败坏的世界中施行他的救赎恩典。普遍恩典在堕落中牵制住了咒诅，它限制住了咒诅，这样救赎才能进行，直到主耶稣再来。

[1] 本文取自周钧权博士在威斯敏斯特神学会议上的发言，这次会议以“福音与普遍恩典”为主题，2012年6月于香港举行。本文是根据 David Chen 的现场口译整理，略有删节，整理后的文字未及让周博士审订，特此说明。——编者注

作个总结：普遍恩典是在堕落后给全体罪人的恩典，它限制住邪恶，这样生命在堕落之中还是可以成长，而且也帮助神达到救赎的目的，让救赎计划得以进行，直到完成，就是聚集神拣选的人，让他们得荣；可是注意，普遍恩典是有终点的，当基督再来的时候，普遍恩典就划上句号。

以圣徒的身份，我们领受特殊恩典，可是我们还是得等待耶稣的再来，我们仍然活在被诅咒的世界当中，与不信的人有交往，我们现在也还活在普遍恩典之下。圣徒活在普遍恩典之下的方式就是基督教跟文化的关系。

二、普遍恩典与文化

我们怎么去面对我们身边的文化？第一，要对文化有个定义。卡森（D. A. Carson）博士写了一本书叫做《再谈基督与文化》，我觉得他对这个问题处理得很中肯。他对文化的定义是，文化是大家的共识，是用不同的方式去表达的这个集体对生命的观点。社群和社群中的个人，他们的价值观彼此传递，而这个价值观用不同的方式表达出来，无论是通过写作、艺术、音乐，抑或政治、哲学。生命中的每一环都反映出我们的心态，而这些心态又反映出你在社群的价值。例如，长寿是我们文化的一种价值，用不同的方式表达出来，比如花钱找医生把自己弄得更年轻，参加运动让身体保持活力，买有机食品，吃维他命……这些是文化的价值观。你看，都在我们周围，它在影响我们，那我们作为基督徒当怎样回应呢？很多时候文化的价值观和新生命的价值观会有冲突，在普遍恩典之下，我们怎么能在文化当

中彼此互动呢？更多时候困扰我们的是，到底基督教文化不一样的地方在哪里？

历史上基督徒是怎样思考这个问题的？早期教会的基督徒和他们所处环境的文化非常不同，不管是巴勒斯坦的犹太文化，还是希腊罗马的文化。他们常常因为不同的观点被逼迫，甚至殉道。可是在第四世纪发生很奇妙的事，罗马帝国的皇帝君士坦丁对基督教很感兴趣，禁止人们逼迫，基督教安全了，甚至发展到等同于罗马国教。教会开始有了权柄，基督教在文化里面开始受人尊崇，但紧接着人们就开始置疑，思考教会该怎样面对这个新的处境。比如说，政府不再逼迫教会，教会可以安全地、和平地成长，可是政府开始干预教会的事情，皇帝可以召集教会大会，可以影响教会的一些决定。

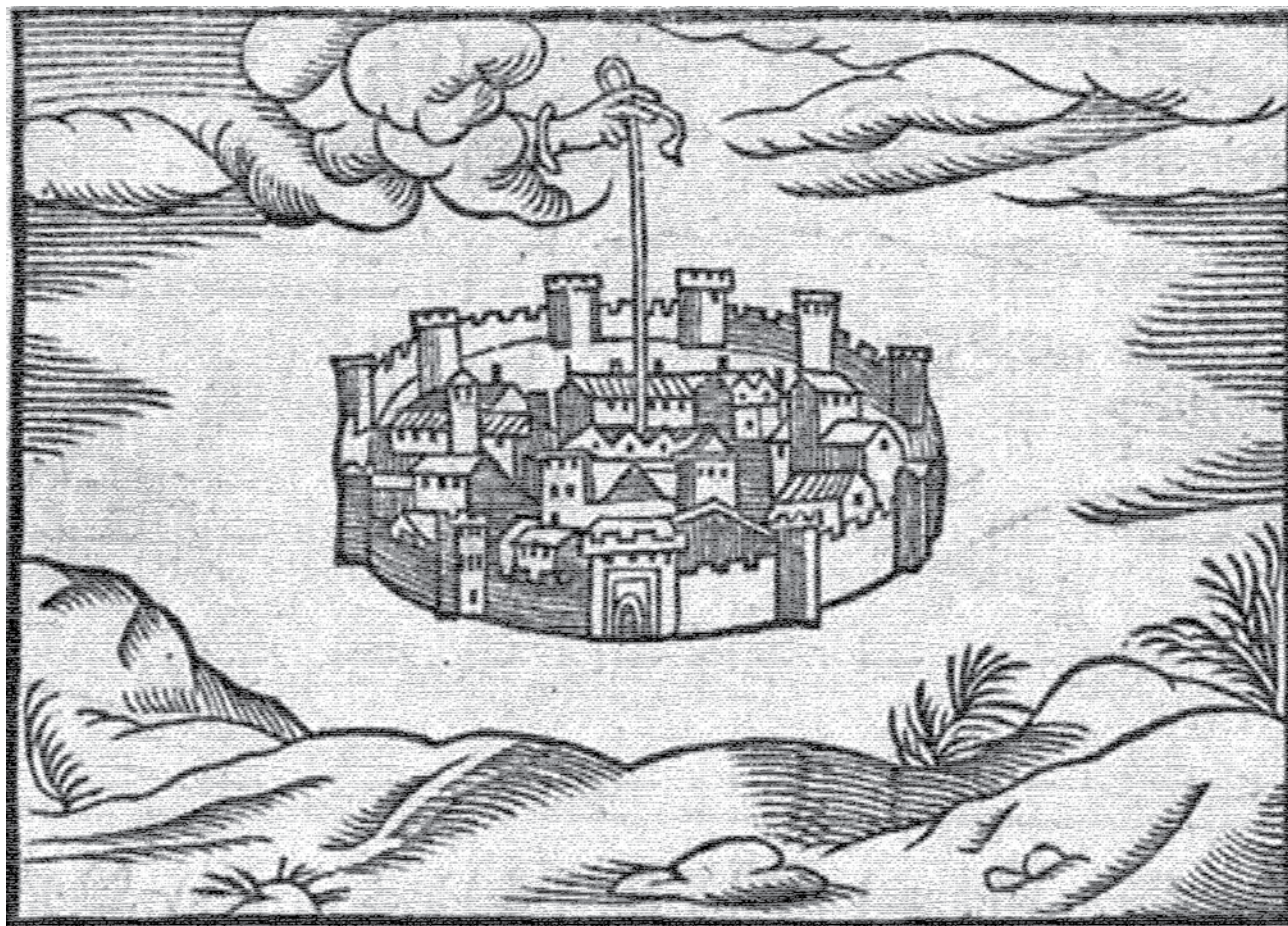
罗马帝国逐渐消亡。奥古斯丁看到帝国的末日即将到来，他听到了基督徒们的担忧，他们担忧没有罗马帝国，教会怎么办？没有帝王保护教会，教会会不会失败？基督徒开始惧怕若罗马帝国消亡，教会也会消亡。于是，奥古斯丁写了一部名著叫《上帝之城》，他说，就算人的城会改变，上帝之城永远不会失落，永远不会被改变。基督徒不要怕，虽然罗马帝国败亡了，但上帝之城会继续下去。

中古教会在欧洲发展的时候，基督徒跟文化的互动又不一样。他们觉得世界是邪恶的，是污秽的，一个信徒要带着在主里圣洁的生命从文化当中撤出来，于是就开始了修道院。修道士们住在一起，宣誓说我们要过贫穷生活，他们刻意地远离世界的文化，过修道主义的生活。

改教的时候，基督徒怎么跟文化互动也是一个引发许多思考的问题。加尔文继承了奥古斯丁说的“上帝之城”——神的国度是属天的国度，教皇再逼迫我们，上帝之城也一定会得胜。可是他们明白，修道主义离世独居的观念也是错误的；相反，他们要参与文化，要挑战文化。但那时很多基督徒不是很清楚地区分教会和世界，尤其是他们相信他们的王和王后。当时王跟王后有保护教会的权力，王权和教会是有关联的，甚至有的王宣誓说自己是这个教会的首领。例如英国的教会，他们跟天主教分开的时候，说没有教宗怎么办？英王便把自己放在教会的领导地位。他不是牧师，不是传道人，他是王，

可是他是法律上教会的首领。在改教运动的时候有这样的思想。

今天，对这个问题基督徒有不同的回应，有些像修道士说我们不应该效法这个世界，这个世界是污秽的、邪恶的；有些说不然，我们要善用这些资源，比如政治、经济等等。在普遍恩典之下我们怎么去挑战和参与文化？这是我们今天面临的很重要的问题，尤其在这个全球化的时代。我们的世界在缩小，科技、政治、经济的发展，关系越来越紧密。例如，纽约一个大银行的倒闭，全世界都能够感受到；一个国家的污染会影响到其他的国家；我们用 iPad 可



以和很多人聊天。世界越来越小了，所以我们在世上怎么做会影响到每一个人，我们怎么回应我们的世界呢？我举两例：

1. 经济学者最近公布了全世界十大经济发展国家，其中四个是亚洲国家。今天很多人在思想一个国家如何成为经济大国，尤其在亚洲，每一个国家都以此为目标，要经济增长、强大、安逸。这些都好，都是普遍恩典之下的祝福，可是如何才能成为这种经济大国呢？一些学者说基督教中有些东西可以帮助国家经济增长。马克斯·韦伯是十九世纪末二十世纪初的一个德国学者，他认为西方资本主义的成功是因为清教徒的工作观，也就是说基督徒的工作伦理增强了他们的经济利益。当时韦伯也研究了非洲和亚洲，他认为非洲和亚洲因为没有发展基督教，所以限制了经济发展。很多学者、商业的领导人都对韦伯的书很感兴趣，但他们的论点是正确的吗？基督教真能正面发展一个国家的经济吗？难道这就是基督教的终极目标吗？

2. 一些中国学者说基督教的伦理学，从基督教信仰发展出来的人伦教导也许可以帮助中国建立和谐社会。当然我们说基督教伦理是最好的伦理，从普遍恩典来讲和谐社会也不是坏事，可我们基督教伦理的目标，难道就是为了建立一个国家的和谐社会吗？如果我再推下去讲，在一个败坏的世界中真的可以建立和谐社会吗？在败坏堕落的世界中，我们可能有和谐社会吗？

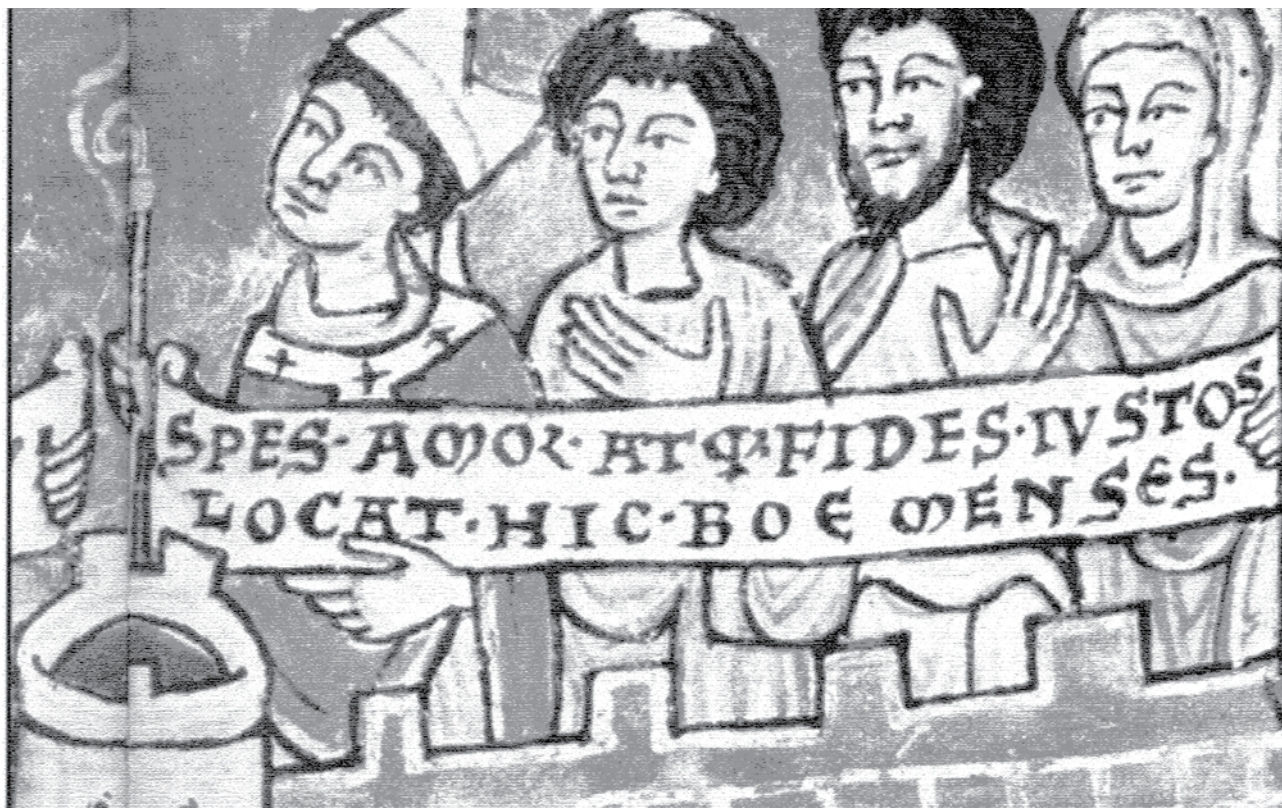
在普遍恩典之下基督教是有一些祝福，比如说对人权的尊重，可是我仍然要问：难道这就是我们独一

的目标吗，是终极目标吗？普遍恩典是除了救恩之外所有的祝福，可是普遍恩典不是特殊恩典，而且普遍恩典是有终点的，它会停。那我们怎么去面对普遍恩典之下的圣徒的生活这个问题呢？如果用圣经的方式去看，就一定要明白普遍恩典与末世的关系。在这里我用“末世”这个词，不是讲千禧年的事情，不是分析启示录 20 章，也不是说到底什么时候被提；我用“末世”这个词是要专注于一点：是天国的事情，是最终的事情，是永恒的事情，是神预备我们圣徒与基督联合的事情。所以末世是代表天国，是最终的。天国是最终的事情，它跟普遍恩典有什么关系呢？明白这两者的关系会帮助我们思考前面所讲的几个例子。

三、普遍恩典与末世

很多人说，最终的事跟暂时的、世上的事有什么关系？我们参与文化，在世上的工作，政治经济对我们的影响……这些事情跟将来的事情、那新天新地有什么关系？现在的世界和即将来到的世界有什么关系？

我用两个诠释来帮助我们更好地理解这点。大卫·范德南（David Vandrunen）博士是加州西敏神学院的教授，他的观点是：“我们属身的身体是现今世界中唯一被圣经提到会被转换并且提升到将要来临之世界的部分。信徒本身就是现今之被造物与将来新造的世界的连续点。新耶路撒冷就是耶稣的新妇（启 21:2）。宣称所有被造物在这世界上都会被转变并提升到将来来临之世界只是一种超越圣经教导的猜测。换句话说，只有复活的身体会被包含在天堂，所有我们在普遍恩典下的活动与产物都会被排除在外。”



安迪·克区 (Andy Crouch) 持另一种观点, 他曾引用理察·莫 (Richard Mouw) 的话: “属天城市的内容会比一般关于来世的讨论更为类似于我们现在的文化模式。以赛亚描绘的圣城像是一个贸易中心, 是一个接受运输工具、货物以及商业活动货币的地方。用今天的话来讲, 以赛亚对未来的‘企业结构’以及‘文化模式’很有兴趣。并且他的异象带领他到一个令我们许多人非常吃惊、关于未来诸多‘异教文化’项目之命运的观察。”安迪·克区本人讲得更直接了, 他说我们可以把一些文化遗产过渡到新耶路撒冷去, 他说自己关于“列国荣耀”的个人清单包括巴赫的音乐、爵士乐、绿茶、意大利点心, 还有人类历史中的文学经典、iPad, 这些东西可能会经过适当的洁净和救赎后出现在新耶路撒冷。换言之, 天堂会包含我们在普遍恩典下活动的产物。

这两派的学者对末世的认识非常不同, 一派说只有复活的身体才可以去天国, 另外一派说, 音乐、车、艺术, 甚至 iPhone、iPad 这些苹果产品都有潜质带进去。这两种观点中, 不管接受哪个, 都会影响基督徒对于在普遍恩典之下如何生活的观念。

如果认为除了复活的身体之外任何东西都不会进天国, 就会导致基督徒说: 世界发生的事与我何干? 但需要讲明白一点, 至少范德南博士不是这样的教导, 如果你持这样的观点他会反对; 可是我又担忧这个观点会带动相应的生活方式。如果说只有复活的身体才能进天国, 那为什么要参与建设经济? 为什么要参与政治? 为什么要花时间在艺术跟音乐上? 在普遍恩典之下的这些事情与我何干?

另一种观点则会让基督徒对世界的事过分投入。这个观点教导我们，我们的文化有它的永恒性，需要保护好带进天国。这尤其会导致基督徒认为制造文化跟传福音一样重要。我们怎么评估这两个观点呢？

我们要回到神的话。林前 15:50-53 中有一句话说：“这必朽坏的总变成不朽坏的”，在这里保罗说我们复活的身体要经历怎样的改变。一方面，我同意范德南教授讲的，我们复活的身体是不会再死的，是不朽坏的，我们会反映出主耶稣基督那复活的身体的形状，在与基督联合中我们有复活的身体，我们永恒地在这个复活的身体中，我们永恒地和我们的救主在一起；所以我同意他的观点，我们复活的身体在今世和来世有连贯性。另一方面，以挪亚方舟为框架帮助我们思考，彼得后书讲地上被洪水审判，没有被方舟拯救的都被消灭了，所以洪水之前



的世界与洪水之后的世界有不同之处；但也要看到雷同的地方。在审判当中，神确实是摧毁了他的创造，但当我们说“毁坏”和“审判”时是什么意思？难道这个世界完全被毁灭，完全重新再来吗？不是，救恩是重建当初的设计。从这个角度看，末世、来世与今世相比同样不是完全重新开始。我们千万不要混乱了，将新天新地等同于回到伊甸园，因为伊甸园是个考验期，如果亚当不犯罪，到他成熟的阶段神会将永恒的生命传给他。得到这个奖赏后亚当也不会犯罪，而且他不可能会犯罪。我们是如何知道这一点的呢？因为基督是末后的亚当，他没有教导说他的子民要回到伊甸园，相反他的应许是你们要有永恒的新生命，会有永恒的复活的身体，而这个真理带有永恒的属性。所以伊甸园永恒生命的奖赏，现在被重新建立、修复了，通过末后的亚当——耶稣基督修复了。所以从今世到末世，我绝对相信不仅有复活的肉体，也包括了神的创造，而这个创造也会照着神末世的目标、就是人当初被创造所期待的目标重建。而且，神要和他的子民同住，永恒地同住。

我认同范德南博士的观点，新天新地有复活的肉体，我也从某种角度讲认同莫博士和克区博士所说的，也会有些被造物出现在新天新地里；可难道这些是 iPad，是音乐，是艺术吗？难道这些东西会移到新天新地吗？这是我不赞成的地方。我们主要的框架是以复活的身体为优先思考，比如说现在的身体在基督再来的时候如何改变为荣耀的复活的身体。我现在不年轻了，我的头发慢慢不见了，我看书越看越近了，我的腿走路开始酸痛了。可是，如果吃得好呢？如果去运动呢？如果吃一些药再把头发长出

来呢？我是靠这些东西预备到耶稣那里领受复活的身体吗？我的运动和健康饮食跟复活的身体有什么关联吗？没有！如果我们像基督的样式、与基督联合的话，就连基督的身体复活都是靠外力、靠他之外的力量复活的，所以这个大能也会把我们必死的身體改变成复活的新身体。这绝对不是靠我们自己的能力可以完成的。不管我们怎么运动，怎么健康饮食，我不可能靠着自己的努力把身体变成末后的复活的身体，这只能靠当初让基督复活的神的大能来成就，这个大能会让你和我复活。

所以，从这个角度思考，现在这个创造界与新天新地有什么关系？若这个世界也会被改变，移到新天新地与基督永远在一起，这个改变的能力也唯独从神那里来；所以我们今天在世上的工作，不仅不能帮助自己的身体成为复活的身体，也不能改变今天的文化以至于能带到未来的世界。这只能依靠神的能力。我们需要明白这一点，我们需要了解这一点，因为这会影响我们在普遍恩典之下的生活上的每一环。普遍恩典是暂时的，它不是救赎恩典。虽然我们享受着普遍恩典的很多福分，虽然我们参与了这些福分，但特殊恩典才是我们的目标，复活的身体才是我们的目标，新天新地才是我们的目标，要到那个地方，只有靠神的能力。来 11:10 说，亚伯拉罕“等候那座有根基的城，就是神所经营、所建造的。”我们期待的这个工程师和建造者是神自己，不是我们建造的，不是我们的工程，而是神的设计，是神的城，他才是建造者。这才是我们的目标，这才是普遍恩典预备我们去领受的。这是当我们活在普遍恩典之下时，需要常常提醒自己的。

有人说，那如果我对复活的身体，或者是新天新地没有任何贡献的话，现代社会又与我何干呢？经济、政治、艺术、音乐这些东西都会过去嘛。可是改教运动有这样的教导：在普遍恩典之下，神对我们每个人在世上有一个呼召，而且不只是呼召，在普遍恩典之下还给你恩赐和能力，为了他的荣耀你要使用这些恩赐和能力，如果你小看这些话，你就不是神所赐恩赐和能力的好管家了。例如，神给你经商的能力，你就要好好地经商；你是艺术家，你就要好好地画；你是音乐家你就要好好地创作。这些呼召是好的，这些是神的恩赐，神呼召你就是要你使用这些恩赐来见证神的荣耀，当其他人看到你这样做的时候，他们能够看到神的荣耀在你身上彰显。可是你又要明白这些东西是今世的，所以不要过分地投入在其中，你要明白它的限制，而且要常常思想新天新地的事情。



我们再回想刚才所讲的例子，亚洲的经济在增长，你是个商业家的话，就可以讨论工作伦理学，以圣经的原则如公平、诚实等尽心去做以荣耀神。既然是普遍恩典之下神呼召你，你就要专心地去做；可是你要记得你的终极目标不是为了国家富强，也不是为了公司成为世界第一，你的终极盼望和目标是新天新地，你现在所做的就是要见证这新天新地，你如何管理你的公司，应该可以见证出你真正的公民身份在哪里。

美国基督徒今天也有一些对社会的概念很像“和谐社会”。在美国很多植堂者专注于城市，战略性地植堂，比如说纽约、华盛顿、芝加哥，三藩市，而这样的植堂方式影响了普世教会。现在有很多人在香港、新加坡等地方植堂，他们不仅植堂，也希望所植的教会能够影响所在的城市。用他们的话说，想把 Shalom（和平）带给这个城市，比如说给穷苦人、被欺负的人公义，呼吁商业家要有伦理道德，通过这些帮助这个城市成长。这是不好的目标吗？当然不是，因为传福音的缘故你影响左邻右舍当然好；可是我们要小心，因为真正的和平，真正的平安，真正的和谐，只有在新天新地里才有，在今天这个败坏的世界不可能有。当然，我不是说既然如此，这些就不要做了，可是你要明白它是有限度的，我们要明白在今世、在普遍恩典祝福之下，这些都是暂时的，因为普遍恩典本身就是暂时的，只有新天新地才有真正的和谐社会。那我们怎么参与其中呢？与基督联合，这是唯一的方式。在中国追求和谐社会的人，只有在与基督联合中才能达成目标。当我们讲到人权、宗教自由的时候，我们要常常提醒自己：真正的自由，终极的自由，终极的人权，在今世是找不到的，只有耶稣基督再来时才能带来。

我们要不要为此努力？当然要。因为作盐作光是在今世作，可是这些东西不能作为今世的终极盼望，我们要记得天国的、最终的事情。所以我们对文化所做的事情是有限度的，我们的期待也是有限度的，我们对世上的成就要有正确的理解。

真正的盼望和满足只有在基督里才能找到。在基督里，我们会终极地到那新天新地，透过神的大能，公义、和平、自由这些目标都会被彰显出来。新天新地是永恒的，是不停的，是永远不变的；在基督里有所有的祝福，这才是我们的盼望，在这里我们才能得到真正的满足。普遍恩典，是除了救恩之外所有的祝福，不管神怎么呼召你在普遍恩典中参与，你一定要记得普遍恩典不是特殊恩典，要记得这些祝福都是暂时性的、是会停的；新天新地才是我们的家，才是我们永恒的家。

我们一起祷告：“我们的父，我们再次感谢你的话语，你是我们路上的光，带领我们永不失败，求你帮助我们明白在今生我们应该怎样活。我们的神学不只是知识，而是真智慧，圣经的智慧，你的智慧，所以改变我们的生命，带我们看到更多基督的丰富，而这些丰富都在与他联合中有份。求你在基督中看顾我们。祷告是奉我主耶稣基督的圣名！阿们。”✝

作者简介

周钧权（Jeffrey Jue）博士，自2002年起任教于威斯敏斯特神学院，教导教会历史，是唐崇荣归正神学教授席位第一任受衔人，现任威斯敏斯特神学院副教导主任。

教会与文化

文 / 提摩太·凯乐 译 / 杨基 校 / 玲波



一、文化之争

在当代福音派里，最容易引起分裂的问题就是基督徒应如何处理他们与文化的关系。传统上讲，美国福音派大多对文化持冷漠的态度，他们认为这个世界终将灰飞烟灭，所以最要紧的是挽救更多的灵魂。如果我们能救更多的灵魂，社会就会“每天进步一点点”。仍有很多美国教会和基督徒持守被称为“敬虔主义”的立场。然而，在过去一代人的时间里，美国社会的道德价值观和态度发生了很多根本性的改变，这使很多基督徒感到与他们自己的社会脱节，觉得需要回应这些改变。除了这种敬虔主义的立场以外，还有其他三种处理教会与文化关系的策略。

第一类，我称为“保守的行动主义者（conservative activists）”，认为今天主要的问题是人们缺乏绝对的道德观念。他们认为基督徒变得太世俗，与这个已经不再相信绝对真理的文化没有什么分别。按照这个观点，他们鼓励年轻人恢复基督教世界观，并且要占据

文化、经济的上层。保守的行动主义者（conservative activists）希望实现一个保守主义版本的“精英团体的长征”（类似1960年代的年轻激进分子过去三十年中所为）。这个群体花很多精力在政治事务上，并围绕一些社会问题（如堕胎、同性婚姻、父亲形象、禁戒嗜好的教育等）参与草根社会运动。

面对这些改变，第二类则正好相反，他们认为教会太脱离世俗。这个群体我称为“福音派关怀主义者（evangelical relevants）”，他们抱怨基督徒被外界视为一群充满敌意、喜欢谴责别人的人，说着普通人听不懂的语言。按照这个观点，我们的社会把基督徒看做只关心他们自己成长却不关心世界苦难的一小群人。所以，教会应该更关心人的需要，而不是谴责人们缺乏道德观念。基督徒应该通过反抗社会的不平等和不公义来体现爱和真理。

还有第三种途径，在最近十五年来影响力日增。我把他们称为“对抗文化主义者”，他们说教会的主要问题

在于教会一直试图改造世界成为教会的样式，他们认为这是“基督教世界的错误（Christendom mistake）”，这样做的必然结果是教会最后被世界同化。试图进入精英机构（保守的行动主义者的目标）只会使教会变成世界上的又一个权力投机者。试图通过满足人当下的需求来赢得人心（福音派关怀主义者的目标）只能使教会沦为提供各样服务的消费超市。这种观点认为教会应该跟随基督“出到营外”（针对敬虔主义），与穷人和边缘者认同（针对保守的行动主义）；教会需要拥有深刻、丰富、合乎礼仪的敬拜（针对福音派关怀主义），重塑基督徒成为一个新的社会群体，教会应该作为教会（一个不一样的社会群体）在世界面前作见证。对抗文化主义者承认基督徒当然活在世界上并且有世俗的职业呼召，但在这些世俗职业中，他们和其他任何人一样，就是好公民和好邻居而已。他们根本不应该尝试去改造周围的环境。

这四类就像地壳构造一样，时不时来点地震和火山爆发。每群人都号召教会做不同的事，时常彼此攻击。他们的主张和实践让那些拿不定主意的观望者困惑不已。

肯定

首先我们要注意，这四种不同的途径——从三万英尺上空看——是多么地互相补足：

教会缺乏切实有效的传福音是今天的一个主要问题吗？当然是。福音派在美国社会影响力的最高点是在1830年代，后经一系列强有力的复兴运动使教会的人数和活力都得到增加。

基督徒在许多文化经济领域都大大欠缺代表性是主要问题吗？绝对是。在视觉艺术、文学诗歌、戏剧舞蹈、学术哲学、法律哲学、学术智库、重要的研究性大学、

领导思潮的杂志期刊、高端新闻媒体、多数基金会、公共电视、电影、高端广告机构中，很少或几乎听不到基督徒的声音。当然也有个别例外，但他们也只是些单独的个体而已。他们的作用不是表现于一个密集的社会网络中——一个可以让信徒在其中互相支持、鼓励，并彼此坚固的社会关系网。

福音派教会本质上仅存于亚文化之中，他们无法向绝大多数美国人讲明福音，并被看成只关心权力不关心公益的一群人，这是当今的主要问题吗？当然是。罗马帝国时代，早期的基督教主教们与穷人和弱势群体互相认同是广为人知的，以至于——虽然他们当时还是一个少数人的宗教，但人们却认为他们有权代表当地社区说话。很有意思，关心穷人和弱者却成了教会形成文化影响力的主要原因。如果当代教会不和边缘者站在一起，那么教会自己就会沦为边缘者。这就是神（不乏诗意）的公正。

基督徒团体本身的浅薄是问题的主要部分吗？人们见到，当福音派基督徒一边禁酒，一边却和其他人一样，表现出个人主义、崇尚消费、物质主义及追逐权力等特点，当然，他们的浅薄就成了一个巨大的问题。所以，对抗文化主义者批评福音派的狭隘及其在文化上与世俗妥协是非常有道理的。

关于教会与文化的关系中存在的问题，他们各自都指出了其中一个关键部分。

那么，哪里出了错？

虽然他们的核心观点都很正确，但他们在策略和实践上差异极大。敬虔主义者、保守的行动主义者和对抗文化主义者都认为“处境化”是非常糟糕的事情，而福音派关怀主义者却相信它是关键。敬虔主义者和保守的行动主义者不仅投共和党的票，而且质疑那些不

支持共和党的人的属灵状况；同时，对抗文化主义者投票支持民主党，而福音派关怀主义者则各投一半。敬虔主义者和福音派关怀主义者特别喜欢关于教会如何成长的书籍，而另两群人则特别讨厌这些书。福音派关怀主义者和对抗文化主义者强调社会公正，而另两群人把社会公正消极地视为社会福音，甚至是改头换面的马克思主义。敬虔主义者和对抗文化主义者对改善文化极其悲观，而保守的行动主义者和福音派关怀主义者则对此充满希望，甚至在筹款时散发传单说他们能使世界变好。

如果从高空俯瞰，他们的主要观点似乎是互补的，为什么他们之间却不和谐？主要有以下深层次的原因。

1) 他们看待自身有失偏颇。所有的分歧首先是因为他们对基督教其他派别的反应多过对文化的反应。他们本应该是面对世界来设立事工立场，但他们却是通过反对其他派别来确定自己的位置。他们说“我们和其他那些基督徒不一样”，因此而夸大别人的偏颇，同时也就看不到自己的偏颇。

因为保守的行动主义者常常把强调社会公正视为等同于社会福音，所以他们很少为实现社会公正做实事。然而这引发的问题是，他们表现的太不关心、不认同边缘人群，以致他们为基督教世界观进入公众领域所付出的努力遭到公众的巨大抵制，舆论称呼他们为“神权统治”和“法西斯主义”。

敬虔主义者非常轻视处境化。他们很习惯老式的福音表述；但由于他们害怕花大量时间深入倾听文化，所以他们用福音来回答人们的问题时经常答非所问。实际上，处境化不是对人说他们想听的话，而是按照**圣经**来回答他们真正的问题（也许不是他们**想**听的答案）。

具有讽刺意味的是，害怕处境化经常导致这群人在他们最高理想——传福音上最缺乏效果，特别是当他们面对社会上不那么喜欢传统的人群时。

福音派关怀主义者轻视保守的行动主义者和对抗文化主义者对信条、传统、圣礼的看重。他们强调敬拜只能是现代化的，可是令他们震惊的是，他们发现很多年轻人却渴望与他们非常不相称的古老的敬拜风格。

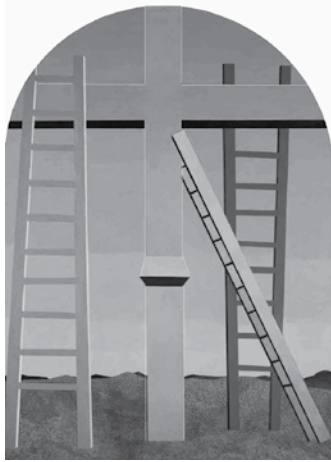
对抗文化主义者对其他三种途径也反应过头了。他们常将所有积极参与政治都评价为玩弄权术，是重复“基督教世界的错误”——想让世界变得像教会一样。废奴运动的确是一场政治运动，但那是玩弄权术吗？说教会绝对不可以试图改变文化确实是反应过激了。没有任何人可以完全**中立地**活在世界上，每个人都崇拜着不同的对象，“文化”就是活出我们所真正崇拜的。我们只要在世界上工作和存活，只要不刻意把自己的信仰封闭起来与工作分开，就**必然**会影响文化。

2) 对圣经整体脉络把握不足。唐纳德·卡森的新书《再探基督与文化（*Christ and Culture Revisited*）》^[1]检视基督徒历史上和当代对于文化的策略。在衡量所有这些模式之后，他发现每一个模式都过于简化——过于集中在一个重点上，同时屏蔽了其他途径的观点。他给出的诊断意见是每个途径都不够完全符合圣经。

圣经叙事的线索是创造、堕落、救赎和恢复。敬虔主义者强调救赎但忽略在被造的物质世界发展文明的意义和重要性。保守的行动主义者预见到基督国度降临，但他们常显出一种必胜优越感，没有完全认真地理解圣经救赎乃是十字架的形状，要实现救赎非得通过服事、受苦、自我亏损不可。福音派关怀主义者有时候过于强调处境化，源于他们对人的本性看得过于乐观，

[1] Donald A. Carson, *Christ and Culture Revisited*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

这导致他们对人类文化当中的强硬和黑暗面有些无知。对抗文化主义者则对文化改良非常悲观，有时候他们悲观过了头，没有看到罪和恩典同时都在工作。信徒中存留有罪，意味着教会从来没有像正确信仰本该导致的那样好，那样独特；而在非信徒中的普遍恩典，意味着世界也从不像错误信仰本该导致的那样坏。所以，教会和世界的区别并没有对抗文化主义者强调的那么大。有些对抗文化主义者对于创造和普遍恩典的教义认识也很薄弱。



卡森总结道：上面每一种途径只表达了一个综合整体内的某个重点。因为一些基督徒生活在传统文化环境中的集权政府下，而另一些基督徒生活在民主、后现代文化中，他们的重点和策略难免不同。圣经关于信仰和文化的丰富教导，给每个时代和每个文化中的基督徒设计最适合自己所处情境的途径，提供了界限和自由。

3) 未能充分理解我们当前的文化现实。将这几条途径像百纳衣一样一块一块简单拼合起来是不够的。它们都不够深入，不能很好地面对当今两大文化现实。因此，他们或多或少都欣然接受并“效法这个世界”（罗马书 12:2）。

信仰的多元化是当前首要的文化现实特征。在某种意义上，罗马当时也是一个多元化的城市，因为有很多不同的民族生活在那里；但罗马究其本质并不具备多元文化，因为公共生活的重要象征都一同指向异教多神。虽然罗马社会内部很多人（比如犹太人）并不信多神，但罗马的艺术、学术、政府和市民社会都建基在多神信仰之上。直到最近，几乎所有社会都有一整套“官方的”广泛接受的宗教信仰（或反宗教信仰，例如在共产主义前苏联和中国）。然而，今天没有哪个

群体认为自己的信仰象征性地反映出所有文化机构的立场。“广泛接受的”宗教信仰被严格地限制在私人空间内，远离公共生活。结果，所有人都觉得不高兴，都感觉他们的观点备受攻击。在美国，无神论者称：公众语言充斥着“我们信仰上帝”这样的语言，无神论者无法竞选高层的公共职位。而另一方面，美国基督徒又被告诫：他们不可以用他们的宗教价值观影响公共政策，因为那

样就是把自己的信仰强加于人。我们的文化相信：如果人们都把宗教信仰关在个人空间里面，在公众对话中只使用理性的辩论和声明，那么就能维持和平。

敬虔主义者和对抗文化主义者在这点上都向当代文化投降。敬虔主义者十分忽视基督教世界观的理念，认为基督教信仰无论如何主要是关乎个人内心的问题。由于受僵死的欧洲国教的崩溃所困扰，对抗文化主义者坚持基督徒不应该试图按照教会的样式来改造世界。结果这两群人所做的正是主流文化想让他们做的：信仰和公共生活互不相干。基督徒成了一群“外国人”，讲着自己专属的语言，自言自语，自成一体，却放弃了用整个社会能够理解的语言来阐明福音的责任，他们不仅没有担起服务社会的责任，而且拒绝在文化中起到光和盐的作用。

语言的空洞化是第二个文化现实特征。当代文化怀疑（这是最好的情况）和否认（这是最坏的情况）话语、真理诉求和现实之间存在任何真实的联系。按照这个观点，“话语的意义只存在于发言的主观之中”，没有固定的参照点，所有一切只看你怎么解释罢了。公众在特定的伦理议题上，诸如干细胞研究、堕胎、同性恋等，大家看法纷扰不一。对此不能简单看待，这热闹的背后是一种深层次的怀疑，人们是否可能甚或是否愿意按照某种原则、真理和信仰来生活？如果说我

们对事物的本性有什么共识，那可能就是：**每个人都在追逐权力，尤其是那些声称自己不追逐权力的人。**

这首先意味着今天的个人一般不信任权威甚至敌视权威。虽然表面看来人人都“渴望交往”，但这种交往仅仅是平行维度的、支持性的关系；当需要付出昂贵代价时，人际关系很容易被抛弃。圣约关系（归属关系比个人幸福重要）被消费式的关系（个人的需要比彼此忠诚和互相信任更重要）代替了。现在，当人们描述婚姻和教会时，他们使用的都是消费术语，而不是圣约术语。

另一个意义是人们今天不再信任言语的劝说和保证。不知不觉中，现代政治（包括保守的政治）生态深受尼采式现实观的影响。政治家通过夸大别人的缺点和嘲讽对方来妖魔化对手。他们把自己装扮成受害者，激发社会下层的愤怒和苦毒。那种相信对话，开明思想的辩论，把对方看作“我尊敬的对手”的日子已经一去不返了。这种旧方式被嗤笑为天真。当然，尼采相信真理 / 语言是空洞的，而一切都是为了追求权力，他的观点今天成为主流，不仅主导现代政治，而且也影响着机构的筹款行为和市民生活。

不同的福音派观点应该如何应对这一文化现实呢？敬虔主义者和对抗文化主义者已经向多元主义缴械投降，而保守的行动主义者则不加掩饰地效法了世俗的权力政治。很多福音派的筹款信简直是妖魔化和受害者文字的完美范本，与对通过对话寻找真理完全绝望的后现代演讲如出一辙。同时，很多较老的福音派关怀主义者建立起一些巨型教会；虽然很吸引眼球，人群蜂拥而至，但他们的道路却是消费式的，缺乏社会责任感。那种强调会员委身、教会纪律、牧者权威的说法已通通过时了。虽然较新的福音派关怀主义者已经看到其中的危险，但很多人几乎不加过滤地接受后现代的主张，即：人不可能真正地认识真理。

二、由此我们当向何处行？

福音——既丰富又尖锐

由此我们当向何处行？第一点也是最重要的一点，我们需要更丰富更透彻地理解福音。今天各路福音派就福音本质的看法有些混乱。很多人抱怨传统福音派的认识是个人主义的，是浅薄的，是“诺斯底派”的。常见的一个版本是：“耶稣为你的罪而死，因此你可以与他有个人的关系。”他们认为这种熟悉的表述给人一种印象：福音只是关于逃离世界进入天堂。

替代这个古老表述方式的是，许多福音派称福音就是“耶稣是主，天国近了。”这种表述注重耶稣的死吸纳了这个世界的邪恶和暴力，而不是消除上帝对我们的罪的愤怒。在耶稣的死亡中，他打败了世界的权势，显明了非暴力和服事的道路，并呼召我们加入他的国度，努力推进世界和平和正义。那些喜欢谈论国度及得胜权势而非耶稣替罪平息神的怒气的人，是希望福音能影响基督徒在世上的行为实践。他们看到较个人化的福音带给人的影响，是令人将福音当作一张“免费离开地狱”的门票，而无需改变生命。总体上，对抗文化主义者和许多福音派关怀主义者更倾向于以这种方式传讲福音。

然而，问题在于这种说法常常模糊了律法和福音的分界。宗教改革家们就此分界有非常好的表述，并且这个分界也是大复兴运动的核心所在。我们是借基督的工作、通过恩典得救，而不是通过我们自己的工作。如果福音的信息主要是“从为自己而活悔改，转为为耶稣的国度而活”，那福音就成了另一个版本的律法主义。敬虔主义者和保守行动主义者将会提出合理的反对理由，说：人们在努力表明福音与人生和人类问题丰富相关的时候，常常模糊了律法 / 恩典的界限。我们必须既看到福音的丰富性又看到其尖锐性。并且我

们必须明白：正是其尖锐性使得它如此丰富。福音“是恩典，不是工作”的内涵可以改变并重新塑造所有态度、观念、关系以及文化互动。看看哥林多书信中，这些改变是如何实现的，就非常清楚地说明了这二者的联系。保罗责备哥林多信徒结党纷争时（林前 1:10-17），他说这些出自骄傲和自夸，是对主权恩典福音的背叛（林前 1:26-31）。当保罗处理性犯罪问题和教会纪律时（林前 5 章和 6 章），他给出的行为指导和呼吁的依据是：称义的福音（林前 6:11）以及他们是被基督之死重价买赎的事实（林前 6:19-20）。他说（林后 9:13）彻底谦卑的施舍说明他们“承认基督，顺服他的福音”，言下之意物质主义轻看了基督为我们而死的福音。同样，在加拉太书 2:14 节，保罗指责彼得对外邦人基督徒的种族主义态度，他说彼得“行得不正，与福音的真理不合”，这真理就是使罪人称义的福音。于是，福音的事工不仅是向人宣告福音好让他们相信，更是用福音来教导和牧养信徒，让福音来塑造他们的整个人生——不仅是在教会内，也在世界上。

要继续前进的话，福音派必须更深刻地理解上帝要使世界更新的旨意，同时不丧失清教徒经典对福音的敏锐理解和牢固掌握。如果我们的策略不是扎根于我们对福音的理解，那么这个策略就会成为通过某些技术控制文化的又一种努力；我们也就和其他人没有太大区别了。

如果我们真的达成共识，对福音有丰富而敏锐的理解，我们参与文化的策略将会怎样呢？

1、光——有恩慈的、根本的服事

耶稣告诉门徒，他们是“山上的城”，他们的“好行为”是光，要叫那些不信的人赞美在天上的父（太 5:14-16）。

要成为一座“城”，就要成为团体，你不可能一个人成为一个城！但为什么耶稣称我们为“城”而不仅是“团契”？基督徒被呼召在每个地上的城市中成为一个**替代的城市，在每种人类文化内部成为替代的人类文化**，向世人显明性、金钱和权力如何能被福音重塑，并能以非破坏性的方式来使用。

关于性，这座替代城市必须避免像世俗社会那样把性当作偶像来崇拜，也必须避免传统社会对性的恐惧。在这座城市里，成员间如此切实关爱，以致贞洁是可以了解并有意义的。在这里，人们学习按照福音来约束自己的身体——在婚姻外节制，在婚姻内忠实。

关于金钱，基督教抗衡文化应该鼓励完全慷慨地奉献，将金钱、时间、关系、生存空间都用于实现社会正义和满足穷人、移民和弱者的需要。

关于权力，基督徒团体应该公开地委身于与教会之外的种族与阶层分享权力和建造关系。关于这点，实际的证据就是，我们的教会自身，从会众到领导层，越来越多种族化。

耶稣的呼召不是要我们简单地为自己营造地盘。这座城的“好行为”要赢得不信的人尊重并赞美上帝。“好行为”这个词的希腊文通常并不是指一般意义上的道德行为，而是怜悯和服事行为。关于这点，福音派关怀主义者和对抗文化主义者是正确的。约拿单·爱德华滋写道：圣经中最明显并最强调的道德要求莫过于我们要去爱、给予、照顾穷人。^[2] 众人皆知，早期教会比罗马政府和其他文化机构更加献身也更有效地帮助穷人。除非今天我们也是这样，否则我们不要期待教会能冲击文化。总有一天人们会普遍认识到世俗主义让人更加自私，宗教和道德让人各自为营，唯有基

[2] Jonathan Edwards, “Christian Charity: or, the Duty of Charity to the Poor, Explained and Enforced,” in *The Works of Jonathan Edwards*, Vol. II., Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1974, p.163.

督的福音能使人转离自私和自义，像耶稣为仇敌舍己一样去服事其他人。

正如上帝吩咐以色列为异教巴比伦大城“求平安”（耶 29:4-7），基督徒应该是广为人知的努力服事别人的一群人，无论别人信不信基督。上帝呼召我们在每个城里成为美好的光明之城，圣城的公民也应该成为地上城市中最好的公民。只有当这成为现实，马太福音 5:13-16 和彼得前书 2:11-12 所描写的文化影响才会实现。

想到过去教会在拥有更大权力时对权力的滥用，世人有理由不信任教会在公共事务中的任何说法。我们没有权利对文化说话，除非我们能证明我们已经汲取了教训：我们懂得了为真理作见证与以真理的名义傲慢地压迫别人之间的区别。我们必须让世人看到我们已经理解了见证“*marturia*”的涵义——不是统治掌管，而是忍受苦难。

2、盐——既忠实于信仰又具有文化影响力

耶稣也称信徒为“世上的盐”（太 5:13）。电冰箱发明以前，人们用盐来保存食物，盐可以保鲜，使食物不至腐败；盐也用于防止伤口溃烂。然而盐若不撒出去就无法成全其功用。这里耶稣是说每个基督徒都能发挥影响，使社会免于社会的和文化的腐败。

所以，这个比喻与光的比喻是对应的。光的比喻较显耀——在于它的应许：瞎眼的可以得看见！而盐的比喻较谦虚——在于它对我们的要求。基督徒的生命（如同肉中的盐）对保守文化免于堕落十分重要，但这里主也警告我们不要指望一定会发生根本的社会变革。盐的比喻也较负面——盐在保持伤口不溃烂的同时也

带来疼痛，同样，基督徒为真理作见证，保守正统的信仰和实践时，也不可避免地会遭到反对（彼前 2:12）。盐的比喻还有一个不同之处：盐要撒开并渗透才能有效果，所以基督徒不单是作为一个抗衡文化的团体来影响世界（如同光），还要作为分散的个体，带着基督徒的世界观和信息进入每一个社会层面和人群中。

盐的比喻引我借用詹姆斯·亨特（James Hunter）的一段话，我认为他的话说明了我们对待文化的正确平衡点。亨特谈到基督徒忠实于信仰的入世（*faithful presence*）时说，我们与敬虔主义者和对抗文化主义者不同，我们不会在文化中缺席；然而，我们与保守的行动主义者和福音派关怀主义者也不同，我们应当更谨慎谈论文化救赎，应避免那种必胜的优越感。就文化改造而言，我们既不应该像对抗文化主义者一样悲观，也不应该像政治活动家一样乐观。

阅读兰道尔·科林斯的著作《哲学之社会学研究：智识变革之全球理论（*The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*）》^[3]，我们看到最强有力地改造文化的思想通常不是来自草根和大众，也不是来自政治权力最中心的精英。通常情况下，文化变革来自“外围精英”——较新、较年轻、有较好关系网但与老的权力中心有一定距离的艺术家、学者、商业领袖们。

同样，不论是草根的群众运动还是政治家主导的运动都不太可能使文化发生重大变革。然而，如果基督徒不再过于渴求获取影响力或不再过于玩世不恭，他们就有可能改变文化。如果基督徒更加积极服事公益而不是积极统治公众，如果基督徒不是如此自义于自己的文化，而是肯去下功夫住入我们文化大厦的每个房间，文化改变就可能发生。

[3] Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

在光和盐这两个比喻之内和两个比喻之间，我们分辨其间的平衡——称之为“文化在场”，而不是文化缺席、文化冷漠或文化救赎。盐的意象说明我们要对更广阔的文化施加基督教影响并使其更新——通过某种方式激活它或塑造它。另一方面，山上之城和光的意象又强调教会本身作为一个独特而美丽的小社会的重要性。这些比喻为我们将重要的基督教影响力带入社会提供了可能性，但他们并未喻示任何形式的“接管”或是将社会整个基督化。

3、教会——传道与行道

我们已经说到福音既丰富又尖锐。耶稣的救赎不仅赦免个人，而且带来一个新天新地。

因而，发现圣经不仅呼召我们向世界传福音，而且强烈呼召我们要行公义好怜悯，并不出乎意外。雅各书就是圣经同时强调这两方面的一个例子。清教徒经过与雅各书 2 章的奋力博弈，得出结论，认为这部分的意思是：“虽然我们得救是单单因着信，但若这信一直停留在单单有信，我们就没有得救；没有好行为的信就是死的，就不是真信，不可使罪人称义”。但请注意雅各书的上下文，所有标志着真实的得救的信心的“工”都是这样的一些行为：如照顾孤儿寡妇（雅 1:27）、尊重穷人并平等对待穷人（雅 2:2-6）、满足别人衣食所需（雅 2:15-16）。雅各断然地说，那些说自己有称义的信心却把心门向穷人关闭的人要么是搞错了，要么是骗子（雅 2:15-18）。并且总结说“那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判”（雅 2:13）。雅各这里所说的“怜悯”是竭力地关心并帮助穷人。^[4]

这可真是了不起的教导！如果你不在此生怜悯穷人，那上帝在最后的审判日也不怜悯你。这不是因为关爱

穷人可以拯救你，而是因为好行为是得救称义的真信心不可避免的结果。通过服事的行动，上帝可以判定人是真爱他还是在嘴唇上尊敬他（赛 1:10-17）。硬心肠、冷漠、优越感说明人心的自义，说明这个人还没有真正接受“他是一个被白白给予的、昂贵的恩典所拯救的、失丧的罪人”这一真理。爱德华兹总结说：约翰一书 3:17-19 告诉我们关爱穷人“必不可少，如果一个人不关爱穷人就说明他不是真爱上帝”。^[5]

然而，当我们呼吁信徒“为那城求平安”（耶 29:7）和向穷人“行公义”（弥 6:8）时，引起了很多疑问。敬虔主义者和保守的行动主义者指出历史上主流新教教会的衰落，这些教会过于强调服事社会和社会公义，与传福音并重。最后那些事工取代了传福音，传福音被重新定义为“让世界变得更好”，而福音就被重新定义为包含每个人并对每个人都公正。与此同时，传福音里呼召悔改、信心、转变等内容都丧失殆尽。很多人现在害怕一件事：如果我们重新强调怜悯和公义方面的事工，这些事工将会再次取代宣教和门徒栽培事工。他们还担心这些事工会把有限的资源抽离宣教工作。面对重申教会要行公义，很多人坚持，教会的使命仅限于讲道、传福音和使人作门徒。“要小心社会福音（Social Gospel）”的警告是合理的，但我们也必须谨记圣经呼召基督徒群体要行公义好怜悯。

在此区分清楚“体制性教会”与“有机体教会”，也许对我们大有帮助。荷兰基督教领袖亚伯拉罕·凯波尔说：体制性教会是在世界上的**基督教会**，由圣职人员组织起来讲道、传福音、培训门徒；而有机教会是在世界上的一群**基督徒**，他们经过培训和装备把福音带到人生各个领域。我们不应视进入世界的基督徒只是分散和孤单的个体，他们应该一同思考，一起工作，用各种有创意的方式联结起来，成为一

[4] Douglas J. Moo, *The Letter of James*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, pp.117-118.

[5] Jonathan Edwards, “Christian Charity”, p.166.

个由体制教会培训他们所应该成为的世上的教会。

凯波的观点是：“基督徒出去进入不同的行业，他们既不是被体制教会直接差派出去工作，也不是仅作为个人出去工作……〔6〕基督徒的社会、文化和政治行为不是直接源自教会的组织结构和权威，而是信徒在不同的生活领域中活出信心和灵命的有机表达，而这信心和灵命又在教会机构的敬拜和事工中得到发展和滋养。”〔7〕



教会的福音事工既包括向非信徒传福音，又包括用福音来塑造信徒生命的每个领域，但这并不是说教会要作为一个机构，在长老的带领下协同担负起所有我们装备信徒去做的事。举例说明，教会应该培训会众中的电影制片人，使他们的电影艺术更深刻地被福音影响，而不应自己开一家制片公司——那是该由制片人自己去做的事。虽然教会应该通过它的执事事工，对信徒中的失业者、单亲家庭、穷人进行实际的服事，但社会服事或社会公义的主体项目，还是应由那些在非盈利机构、公众服务机构、基金会、政治活动团体内的基督徒联结起来共同推动。依此类推。凯波尔正确地说明教会作为教会就是要布道、聚集崇拜、实行圣礼、执行教会纪律。通过这些行为，教会就会造就出许许多多信徒，他们将参与到艺术、科学、教育、新闻、电影、商业等领域的工作中去。但教会本身不应该参与企业运作，因为教会既没有这个专长、也没有这个呼召。

如果我们明白集合的“体制”教会与分散的“有机”教会的区别，这可以帮助我们摆脱一些争论，例如，

教会的使命是什么？首先是传福音还是社会关怀？较狭义、较正式的看法是，体制教会存在的主要目的就是传福音和培训门徒；而更广义地来看，基督徒被呼召要在这个世界上尽力抵制并医治由罪产生的一切后果——属灵的、心理的、社会的和物质的，奉耶稣的名，他们要传福音，提供心理辅导，照顾无家可归者，喂养饥饿的人，照顾病人，为所有人创造一个更加公正的社会。

4、工作——呼召与信仰

体制教会装备基督徒在世界发挥盐的作用的一个主要方式，就是训练他们把信仰与工作整合起来。大使命呼召教会使万民作门徒并教导他们在一切事上遵守基督的话，然而多数教会只教导信徒如何在私人生活中成为与世俗分别的基督徒——只在晚上和周末是基督徒。我们的门徒培训指导只在个人的属灵操练，在基督徒全体中的生活以及向周围的人传福音上；实际却没注意福音如何影响和控制信徒的职业生涯。我们需要在每个平信徒的集会中创造机会，去寻求来自福音的亮光，指导信徒的日常世间工作。

教会需要教导信徒我们的信仰如何指导我们的工作，至少在四个方面：

首先，它改变我们工作的动机。专业人士容易过劳和焦虑，福音可以防止我们在金钱和成功中找寻自身的重要性和自我认同；而劳工阶层容易陷在保罗说的“眼前事奉”和做苦工，福音指导我们要“为主而作”（西 3:22-23）。

〔6〕 John Bolt, *A Free Church, A Holy Nation: Abraham Kuyper's American Public Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p.428.

〔7〕 Ibid., p.429.

第二，信仰改变我们对工作的理解。一种关于创造、上帝的爱以及他的看护的活泼神学帮助我们看到，即便是简单的工作，如做鞋、补牙、挖坑，也是服事上帝和建立人类社会的一种方式。有信仰的文化产生的结果，就是以这样一种方式重组物质世界，即看重这个物质世界并尽力促进人类繁荣。一种好的工作神学可以抵御现代世俗价值趋向——认为只有专家和困难的工作，以及带来更多的金钱和权力的工作才有价值。

第三，我们的信仰为职场的基督徒提供道德的高标准。有很多事情技术上是合法的，但按照圣经的观点，它们却既不道德，也不明智；所以信徒受到约束不去做这些事情。这也使他们在工作中表现出非常高的道德水准。

第四，我们的信仰让我们有依据来重新审视我们工作的方式。每个职业领域都被罪和偶像崇拜扭曲了。基督徒医生会发现有一些医疗可以给自己带来钱财但对病人毫无益处；在市场营销和商业环境中工作的基督徒会注意到一些通则惯例可以积累权力、身份、财富，却不能给顾客和其他同僚带来好处。基督徒的世界观给信徒提供方法去分析主导他们所在领域的哲学和实践，并且给自己的职业领域带来创新和改革。

很多基督徒进入职场时，他们要么将信仰和工作剥离开来然后和其他人完全一样地工作；要么他们高谈阔论讲圣经，想让别人接受他们的信仰。我们不太知道如何让别人明白每个人的工作都建基、植根于他们的信仰和世界观上；我们不知道如何装备信徒来把福音的涵义应用到艺术、商业、政府、新闻、娱乐和学术上。按照我们对福音的理解，来发展符合人性同时充满创造力的优秀商业环境，可以是这一神圣工作的一部分。在艺术中体现喜乐、希望、真理也可以是这一工作的

一部分。如果基督徒大量居住在主要文化中心城市里并且卓尔不群地完成他们的工作，那自然而然会产生出一种与当前不同的文化来。

当前，我们还没有一个有效的教会网络，具备综合性的基督/文化策略，可为那些有“将信仰和工作整合在一起”这个异象的基督徒文化领袖们提供滋养性的社团和支持的环境。多数教会的门徒培训模式是让平信徒越来越多地脱离世界进入教会生活。例如，一个基督徒 CEO 没有时间在教会从事圣职或带领查经，因此被人斜眼看待，人们不认为他是在教会围墙外的世界上从事上帝的工作。最近的研究显示，很多深入参与文化中心和机构工作的基督徒感到不为教会所赞赏，感到自己在教会受孤立。^[8]

基督徒在职场上试图给文化带来新风尚时，很多教会却在破坏他们的工作。只有少数教会能做到“不伤害”和祝福他们，能通过以下手段积极支持这些文化领袖的教会就更少了：

- 1) 定期布道和教导来帮助信徒以基督徒的方式看待他们的工作，将工作视为神对他们在职场的呼召。
- 2) 培训和装备他们在公共空间和私人生活中都能跟随基督。
- 3) 欣赏和表扬他们在教会围墙外的工作。
- 4) 用这样一种方式来体现和交流基督教信仰：指明外部社会的文化叙事基线以及回答文化提出的问题，并且答问的语言是可以理解和有吸引力的，虽然不见得会被接受。

5、热——“教会的复兴”

当前教会面对文化所做的各种福音宣教，一个最大的弱点是他们全都没有考虑到后现代的两大特性——激

[8] D. Michael Lindsay, *Faith in the Halls of Power: How Evangelicals Joined the American Elite*, New York: Oxford University Press, Inc., 2007, pp.194-197.

进的多元主义和语言的空洞化。有没有一个办法让我们能同时对付这两个问题？

马克·诺尔 (Mark Noll) 的著作《新世界中的旧宗教：北美基督教史 (The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity)》讲述了欧洲传统教会事工如何建立在教区的模式上，在这个模式里，一个划定区域内的所有居民都被纳入地方教会的职责范围。^[9] 在这个区域内的人成为一个基督徒的过程是一个**群体的、渐进的、正式的和客观性**的过程。[因此，我们在这里称之为“教会的方式 (the ecclesial way)”。基督徒生活被视为持续一生的旅程，中间有许多里程碑，例如整个家庭参与的婴儿洗礼，然后在教会里学习正典、信条、传统，期待有一日这个孩子将被允许领受圣餐，成为正式教友。最值得注意的是：这种办教会的方式，人们不是选择自己的信仰或教会，他们被纳入一个群体，这个群体把信仰一代又一代传递下来，深刻地塑造和影响了这个群体内的个人的心智情感。

正如诺尔指出：这种教会的方式运转良好，是因为当时的文化里有一个居于统治地位的教会和宗教传统，所以个人没有在许多其他教会或宗教里作选择的可能性。然而，北美给教会呈现了一个全新的世界。新大陆的广袤，人口的流动性，以及最重要的，这个国家巨大的多元伦理和多元宗教实质上创造了一个“信仰市场”，任何一个美国人都可以在许多不同的教会和宗教机构中随意挑选。

因此在美国一种新的办教会的方式产生了，人们称它“复兴运动”，一场“远离正式的、外在的、有建制的宗教，转向个人的、内在的、由心而发的宗教”运动。^[10] 户外布道 (教会常规聚会之外)，把福音

直接带给人。虽然多数听众是已经受过洗的教会成员，但他们被呼召省察内心，是否有重生的印记，呼召他们回转、重生、皈信。简而言之，复兴运动强调个人的决定，而不是家族与社区的整体融合；强调戏剧化的转变而不是经典教理教义的学习过程；强调深刻体验和主观性而不是依靠客观的记号，例如圣礼的记号。按照复兴主义者的方式，教会的参与和圣礼是在传福音和“跟进” (即基本属灵建造) 完成之后。而传统教会的方式，参与教会和圣礼都是传福音和属灵塑造的途径。

复兴主义有什么问题？

到今天，比较民主的基督教复兴主义形态在美国和加拿大最为兴盛。但近年来学者和年轻的福音派领袖开始严肃地思考复兴主义当中存在的问题。人们批评复兴主义宗教和“诺斯底派” (不管身体，轻视物质世界) 一样，是个人主义的，试图将得救的确据建筑在飘忽不定的主观体验上，而不是建筑在更稳固的集体的参与和教会传统上。这些领袖呼吁人们回归信条、礼仪、教理问答以及圣礼交通，而不是只把个人体验当做得救的确据。

很多针对复兴运动的批评直中要害。我们的社会不接受权威文本或正确的社会结构这类观念，我们的社会认为个人良知具有最高主权——没有什么传统或真理应该紧抓不放。复兴运动吸引了一批对真理过敏、沉溺于个人体验的人，他们想要戏剧化的体验，却始终不愿意放弃自己的自由和控制权；他们既不愿意生活在权威之下，又不愿意生活在集体之中。很多“归信者”看似决定跟随基督，但很快就失去了热情，因为他们只有快餐式的跟进培训和小组“团契”，却没有一个相伴一生的集体；而传统教会的团

[9] Mark Noll, *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

[10] Mark Noll, *The Old Religion in a New World*, p.51.

体生活过程才能够更持久缓慢而又更加彻底地转变人的生命。

复兴主义有什么是正确的？

另一方面，企图复兴传统教会生活的努力并没有真正面对后现代社会的另一个关键特点——激进的多元主义。彼得·博格（Peter Berger）在他的著作《异端的专制》（*The Heretical Imperative*）和《无家可归的头脑》（*The Homeless Mind*）

中透彻地分析了这个问题。人的信仰力量非常依赖社会环境——不仅需要有人，作为个体，在你身边确认和支持你的信仰，你还需要被这样一个世界包围，这个世界里，所有语言、符号、社会实践都通过各种途径表达和加强这些信仰。在传统文化里，公众生活共享的符号共同指向并确认了社会的宗教信仰，因而神似乎是“毋庸置疑的”，信徒也感觉世界观坚实可靠、真实可信。然而，在多元化的社会中，我们的经济、审美、政治以及文化共享的“公共生活”，并不指向某一个特定的对神和现实的信仰。在一个多元化的社会中，每个人的信仰体系与过去相比都更加弱化。信仰，虽然仍旧是可能的，却增加了不确定感。于是，正如博格指出的：今天没有人能像从前一样真正继承他们的信仰体系。每个人必须**选择**他们的信仰。不管父母多么努力地在信仰上带领孩子成长，孩子都得面对社会对这种信仰的强烈冲击和质疑，并且同时面临许多看似可行和唾手可得的其它选择。今天要信仰上帝，需要更加清醒的认识和更强的意志力，这是以前的基督徒所不了解也不需要的。

19世纪的复兴家敏锐地认识到工业化和城市化趋势将迅速导致文化变革。为了得人，福音派不得不走出教会大门，尽其所能去吸引个人。我们已经看到复兴运动的历史实践常常促进一种不健康的个人主义；即便



如此，复兴运动的基本观念——拯救是关乎内心的问题，对恩典/工作的理解导致信仰转变和属灵更新——具有足够的圣经依据，也对我们的文化造成深远影响。旧约先知也呼吁人要在心里行割礼（申 10:16）而不仅是肉体行割礼；圣经也谴责那些用嘴尊敬上帝心却远离上帝的以色列人（赛 29:13）。

所以，立足传统教会的批评意见可能错在它试图树立一个文化组织方式的偶像，而这一文化组织方式今天已经在西方绝迹了。虽然纯粹传统教会的方式曾经相当有效，但我们今天的文化已经不一样了。今天的世界和传统文化一样有神的普遍恩典和人的罪（虽然方式不同）。在今天的文化中，复兴主义的精神并不过时，因为教会仍旧需要带着福音走出围墙进入世界面对个人。在教会内部，人们仍旧必须自我省察和重新委身。圣经给我们足够的资源来用这种或那种方式来建立教会，或者是不同方式结合起来的新方式。

教会复兴（Ecclesial revivalism）

好的福音事工都是处境化但决不妥协的。如果将事工过度迁就文化，你就会被其收编了，也不能造就出有独特基督样式的门徒；而另一方面，如果你无视文化，完全不适应文化，那么你就无法影响人，因为福音必须被翻译成为人们能够理解的语言。我的观点是：传统教会强调的许多方面是抵制文化所必要的，同时复兴运动的许多方面是适应和联结我们的文化所必要的。没有二者的结合，我们就会要么过于顺从文化，要么过于孤立文化之外。我们既需要教会的推动力，又需要复兴派的推动力，两者结合才能有效地面对当代文化。

那么这个“教会复兴”到底是怎样的呢？它是说：在我们讲道时，要将传福音、门徒训练、牧者对会众的关怀与圣礼紧密结合起来。例如，洗礼和新入会成员的宣誓是对参加聚会的慕道友见证新生命的机会，可以邀请他们参加慕道班和小组，以及其他传福音的聚会，这些都鼓励他们“更靠近基督”。每次洗礼和新成员宣誓时，也要强调门徒培训。如果教会给婴儿施洗，那么指导“家庭属灵塑造”和父母培训也可与洗礼仪式结合起来。另外，牧者关怀与指导也可与圣餐礼密切联接。例如，在圣餐主日前两周，通过讲道、小组、以及个人自我省察，整个教会可以检察我们的各种关系，我是否得罪了谁，要向他请求原谅与和解？

这一切都是为了让全体会众深入地体会，基督徒的塑造基本上是归入一个群体，在这个持续一生的旅程里，伴随着许多集体庆贺的里程碑。

6、城市——教区和向外宣教

较之其他地方，这一综合性策略会在那些国际化大都市结出更多的文化成果。中心城市的居民和他们从事的工作对社会具有巨大的影响，向来如此。历史学家指出，到主后 300 年，罗马帝国的城市居民大部分是基督徒，而农村则是异教徒的地盘。欧洲整个主后第一个千年期情况都是如此——城市是基督教的，但农村大量人口是异教的。当城市是基督教的，即便全部人口的大部分是异教的，整个社会也会朝着基督教的轨道前进。为什么呢？因为文化是跟着城市走的：文化潮流在城市中产生，然后流出漫入社会其他地方。

那些住在大都市文化中心的人，从事着艺术、商业、学术、出版、服务、媒体等行业的工作，他们对文化动向有着与他们的人数不成比例的巨大影响力。我在

纽约市已居住和服事了十七年，我依然经常震惊地发现这么多住在我身边我认识的人影响着整个国家的电视电影、出版物和商业环境。我不是在说那些“精英中的精英”——那些有名望并富有的人——我指的是那些“草根精英”。使 MTV 成为时尚的并不是那些高层的总裁们，而是些刚刚跨出校门的年轻人，他们追求时髦，充满创意，在各种团体中的各个阶层担负各样工作。那些居住在人口众多的中心城市的人群，大多乐意见到他们的“价值”体现在文化中。

我是在说所有基督徒都必须生活在城市吗？不，只要有人的地方，我们就需要基督徒和基督教会。然而真正的问题是，那些在非市中心地区的基督徒和教会，比在有影响力的大城市的基督徒和教会表现好多吗？宣教学者告诉我们，即便在那些基督教传播和增长迅速的地区，教会也根本影响不了世俗化的市中心的都市居民，他们可能是世上最有影响力的“未得之民”。我同意詹姆士·博爱思（James Montgomery Boice）的观点，他知道福音派基督徒一直特别不愿意住在城里。在《两座城，两种爱》一书中，他说福音派住在城市里的比例至少应该和一般人群的比例一致——否则我们就别指望看到社会被我们影响。^[11]

但不是任何类型的城市教会都会带来这样的影响力。一方面，传统的主流城市教会坚持传统教区模式的事工。这些教会一般只为自己周围的社区求平安和正义，深刻地认同教区内所有的居民，并为他们提供服务，满足他们的需要。这类教会一般不施行惩戒，愿意接受任何人成为会员，不论这些人的信仰和生活方式品行如何。另一方面，很多福音派教会认为事工主要是呼召人悔改和信靠。他们履行先知的职分指责城市的罪，使人成为基督徒，教会人数增加。这类教会要求所有会员要有正确的教义并按照道德标准来生活。

[11] James Montgomery Boice, *Two Cities, Two Loves: Christian Responsibility in a Crumbling Culture*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996, pp.166-167.

7、运动——生态系统和新教会

为什么教会（不论规模大小）都没能影响那些大城市？因为进入城市的文化中心需要一个福音**运动**——一个由教会和事工组成的网络，这个网络可以自发地生长繁殖，不需要一个中央化的管理中心。当一个由许多教会和专业化事工组成的平衡的、互相补充能量的、相互依存的生态系统，按照福音事工 DNA 发展起来以后，运动就会达到顶点，并开始自我推广和繁殖。那么这是些什么事工？这个 DNA 又是什么呢？

- A. 深入的神学
- B. 基于恩典的敬拜团体
- C. 主动结合信仰和工作
- D. 积极谋求城市的平安
- E. 福音传播（特别是大学生服事）
- F. 来自不同背景的合一的城市领导者

该生态系统的核心是一个由更新的教会和新建的教会组成的、不断成长的组合体，每个教会都要显示这六大特色。这些正是理查德·劳雷斯所说的“属灵更新的派生标志”。^[12] 这些教会是把属灵的成长建立在恩典福音之上的敬拜团体，而不是建立在道德主义的教条之上；而同时，它们具有神学的深度和牢固的圣经依据。它们既装备人们传播福音，又装备人们忠实于自己的世俗呼召。这些教会不仅是温暖、有爱心、强有力的社会团体，而且无私地服事那些不相信基督的邻居。

然而，体制性教会本身并不能单就自己构成整个生态系统。围绕着这个不断成长的教会核心的是一些专业事工，这些事工深入到城市的各个角落，完成着“体制教会”做不到也不应去做的事。例如“深刻的神学”

包括为家庭提供培训的基督教学校和培养领袖的大学和神学院。“主动结合信仰和工作”，带出很多由基督徒建立的新型的赢利性商业，这些基督徒努力在自己的领域里按照圣经的真道来工作。信徒也在不同的领域（文艺、商业、媒体、政府、学术及其他）形成协会和其他机构，互相交流和支持。在“主动寻求城市的平安”下是一系列耀眼的非赢利的机构和事工，它们积极地服事社会和有需要的人群。“福音传播”意味着针对各样人群的专门事工，包括新移民群体、职场男女，特别是大学生事工。城市里强有力的大学生事工，为教会和这个生态系统的其他部分源源不断地提供新领导者，他们将留在城市里，结婚、养育后代并参与事工。

最后，一个健康的生态系统需要基督徒商业领袖、学术领袖、神学家、牧师以及其他领袖，他们需要互相认识，彼此尊重，消除怀疑和山头意识。他们需要就城市有一个整体的思维，找出办法来让这个生态系统的不同组成部分有效地搭配和运行起来。

很多城市或地区已经有两到三个元素就位，但这还不足以构成一个生态系统——我们需要所有元素。有些地区具备全部六个元素，但有两三个强，其他几个弱，这也不行。只有当六个元素全都很强，并且搭配起来以后，基督的身体才能有机地生长和扩展。在这个生态系统里，基督的身体将巨大而充满活力，足以催生大量强有力的领袖人物，他们将起来推动各项事业前进。

新教会

结合所有这些特点的教会可说是凤毛麟角。当然，有可能让一个教会更新，使它具有这样平衡的 DNA。

[12] 在凯乐的“恩典更新”一文里提到，理查德·劳雷斯 (Richard Lovelace) 发现在福音更新时期，一些“派生要素”会在教会团体生活中出现。参见他的文章 *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1979, pp.145-200。

1950年代，约翰·斯托得在伦敦全体灵魂教会（All Souls Church）开创了一种教会形态，结合了：a) 有力的福音宣讲；b) 关心社区和城市需要；c) 将信仰和世俗职业整合的门徒培训；以及 d) 重视解经式讲道和深刻神学。然而，多数教会只一方面做得比较好，至多两方面——要么是宣教/教会成长，要么是社会公正问题，要么是艺术和文化，要么是正确的教义和解经等等。上一代，伦敦全体灵魂教会和其他传统的城市中心教会（例如美国费城第十长老教会）找到了方法，既平衡不同的事工，又使它们能相互支持，相互联系。

现在，多数教会无法一蹴而就达到这种平衡，他们暂时还难以参与到这一改变世界的福音生态系统中来。要实现我们所谈的事工，最好的办法就是植堂，让新的教会从一开始就具有福音DNA。为什么是新教会呢？新教会比老教会能更为有效地进入非信徒社区，众多的研究证实，平均而言，同等规模的教会，新教会将新人带入基督身体的数目是老教会的6-8倍；新教会在资源供应方面也极其重要，因为一间新教会仅在其最初需要外部的起动资金，几年之内，它就成为基督教资源，能供给其他城市事工；最后，发展新教会是更新现有教会的最佳办法。老的教会常常过于胆怯，不敢尝试不寻常的方法，一口咬定它“在这里行不通”。但是当城中新的教会大量成功地使用新方法后，其他教会慢慢注意到，也会有勇气去尝试。

我们知道，持续有力地培植新教会是影响城市唯一最起决定作用的策略。而别的什么——改革运动，拓展计划，准教会事工，巨型教会，心理辅导，教会更新过程——都不能像有活力的大量的植堂这样拥有持久的影响力。这是一个令人瞩目的宣言，但那些就此作过研究的人都一致同意这个说法。



总结

因着福音，基督徒应该随时随处体现对他人的恩慈和对信仰的忠诚，了解集合的体制教会与分散的有机教会的分别，参与在平衡的福音事工生态系统里，包括城市，以及围绕崭新充满活力的教会为核心而建的各个系统。

三、结论

我们**既要**认同邻舍，**又要**指出他们的罪；**既要**为城市求平安，**又要**祈求福音广传，这是不是很难？难，也不难。在某种程度上，这两方面实际上互相支持。新信徒非常有热情和爱心，可以倾注给城市中那些需要的人；实现社会公义和怜悯的事工则使城市中的非基督徒更容易接受福音。然而，还是非常难做到“在爱中说诚实话”——这确实很难平衡。幸好，我们有一位至高无上的典范——耶稣基督本人。在十字架上，上帝用最深邃的方式爱了我们，并与我们认同。他自己承受不义、苦难、软弱、甚至死亡——这些全是我们自己本该面对的；与此同时，十字架又让我们直接面对自己的罪，我们是如此失丧，只有上帝儿子的死亡才能救我们。在十字架上，耶稣成了我们终极的邻舍，他认同我们，爱我们，同时又对我们发出最挑战性的宣判：我们是罪人，我们需要悔改。✠



圣经终末论的整体图景

文 / 陆昆

一、引言：基督教神学末世论的基本概念

现在是末世，也是末世论的时代。多元化、因特网、生态恶化、能源危机、核武器的威胁、家庭和社会结构的迅速瓦解、严重且普遍的道德堕落、此起彼伏的社会冲突和种族暴乱，这一切都会让人们很直接地感受到世界和历史正在不可遏止地走向一个终结，新的开始却无从设想。《夺宝奇兵》《末世迷踪》，特别是《2012》等大众作品正在毫不犹豫地宣泄着、也引发着普世的末世性焦虑和恐惧，同时带来使人惊异的兴奋感。

所以在今天，末世论对很多人来说绝不仅仅是宗教的、学术的或者理论的概念，而是基本的生活体验：我和我所在的这个世界，都不会长久地照着现在的样子和方式延伸，而是正在速速走向不知所终的结局。

事实上，有多种对于宇宙和历史的终结的末世论设想：^{〔1〕}

1、循环论的模式。中国人以为天下大势，分久必合、合久必分。但近来这种循环论也被理解成文明循环论，有科学的模式，也有如共济会和新纪元运动的神话模式。

2、自然历史的模式。悲观的有天灾论的，如行星碰撞、太阳风暴等；人祸论的，如世界大战加上核战争、能源和环境危机、极权政府等等。乐观的有世界政府、马克思主义或者乌托邦的，以及托夫勒等上世纪八十年代兴起的未来学潮流；也有带着对极权主义和高科技时代的反讽色彩的理解，如《1984》《美丽新世界》，或者《黑客帝国》。这种模式的特点是：末日来临是自然和社会变动的结果，

〔1〕 参拙文“今夕何夕——经上所指和我们所在的教会与世代”，《教会》总第9期。

无需假设神明从外界干涉，因此是可能在不同程度上以技术手段或者社会控制来招致或者避免的。其中乐观者认为不仅历史会在不久的将来达至完满，而且会带来与今天的历史没有足以理解的连续性的全新可能性和潜力。

3、超自然的介入模式。以希伯来宗教为起源的包括犹太教、基督教和伊斯兰教为代表，以弥赛亚降临带来末日审判和救恩为特征，要素有大灾难、弥赛亚降临、死人复活、末日审判、天堂和地狱、宇宙的大更新，特点是末日来临不是自然历史自身的结果，而是上帝按计划介入的结果。本文所引以为据的末世论就是这种模式。

事实上，一般人，包括福音派信徒，通常会混合这三种或其中两种模式来理解末世论。

基督教神学就其圣经启示和传统资源而言，有三个关于末世论的基本维度：

- 1、关于世界和历史的完成和终结的理解。（基督再临、世界的毁灭和新造）
- 2、关于个人生命的永恒去处和状态的理解。（天堂地狱）
- 3、关于个人在当下的生存体验中，与已经进入时间和历史中的永恒者相遇，因此而被其审判或者被其拯救的理解（在基督里或者否认基督）。

其中，世界临近末日是圣经末世论的基本事实，个人死后的结局重叠于白色宝座前审判的景象，而经验神的临在的末世论也是与基督再来盼望重叠的体验。^[2]

二、旧约末世论：耶和華的大日——以约珥书为例

约珥书 1:1 说：“耶和華的话临到毗土珥的儿子约珥”，此后就再没有“耶和華说”这一字眼，显出共三章的内容是被当成一个启示的信息，而不是各个部分都是各自独立的信息单元。其中共出现五次“耶和華的日子”，分别是：

- 1:15 哀哉，耶和華的日子临近了！这日来到，好像毁灭从全能者来到。
- 2:1 你们要在锡安吹角，在我圣山吹出大声。国中的居民都要发颤；因为耶和華的日子将到，已经临近。
- 2:11 耶和華在他军旅前发声，他的队伍甚大；成就他命的是强盛者。因为耶和華的日子大而可畏，谁能当得起呢？
- 2:31 日头要变为黑暗，月亮要变为血，这都在耶和華大而可畏的日子未到以前。
- 3:14 许许多多的人在断定谷，因为耶和華的日子临近断定谷。

如果再加上相当于耶和華的日子的“在那些日子”（2:29），“到那时候”（2:32），“到那日”（3:1、18），则共有八次，整篇就这样以“耶和華的日子”为主题贯穿着，内容却有耐人寻味的变化。

1:4 “剪虫剩下的，蝗虫来吃；蝗虫剩下的，蝻子来吃；蝻子剩下的，蚂蚱来吃。”说明约珥的警告是以严重的蝗灾为主题的，此后 1:5-12 也都是描述地面上的植物被灭绝的景象，也适合蝗灾的特点，而不是对战争的描述。但 1:6 称其为“有一队蝗虫（原文作“民”），

[2] 参拙文“今夕何夕——经上所指和我们所在的教会与世代”，《教会》总第9期。

又强盛又无数，侵犯我的地。”让人无法不想到真正造成以色列大灾难的亚述和巴比伦帝国的入侵。

1:15 称这灾难的日子为“耶和华的日子”，如同“毁灭从全能者来到”。接续着这种神人盟约关系的洞察，先知到 2:1 就说“你们要在锡安吹角，在我圣山吹出大声。国中的居民都要发颤；因为耶和华的日子将到，已经临近”，的确如临大敌。而且 2:2 又说：“那日是黑暗、幽冥、密云、乌黑的日子，好像晨光铺满山岭。有一队蝗虫（原文作“民”）又大又强”，后半句说“从来没有这样的，以后直到万代也必没有”，是以终极性的语言，对应着 3 节所引的伊甸园的失落的事件，表明他们所遭遇的灾难是来自神对他百姓的审判。这个蝗灾不是亚述和巴比伦的入侵，但已经被描写为后者所表明的神的审判，其中 2:2 上“那日是黑暗、幽冥、密云、乌黑的日子，好像晨光铺满山岭”和 2:10-11 “它们一来，地震天动，日月昏暗，星宿无光……因为耶和华的日子大而可畏，谁能当得起呢？”甚至表现为是一个宇宙性的灾变，而非仅仅一时一地的灾难。2:4-9，2:11 则直接使用大军的喻像，使这个蝗灾直接跟以色列遭遇上帝审判的亚述、巴比伦的入侵连接在一起，因此到了 2:17：事奉耶和华的祭司，要在廊子和祭坛中间哭泣说：“耶和华啊，求你顾惜你的百姓，不要使你的产业受羞辱，列邦管辖他们。为何容列国的人说：‘他们的神在哪里呢？’”其中“列国”一语，已经很难分辨是指着大军入侵还是蝗灾了。

但神应许当百姓立志悔改，且真实表现信靠和顺从时，应允祭司的祈求，使“北方来的”远离他们，且灭绝他们在东海西海中。

此后，神要赐给他们甘霖雨水，使他们得酒和油（2:23），且要与他们同在，并且两次宣告“我的百姓必永远不至羞愧。”

从 28-29 节，前面以自然界丰厚的雨水来使以色列的酒和油盈溢的主题开始出现新的内涵，就是“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言，你们的老年人要做异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。”而 2:2、10 的宇宙性的图景在 2:30-31 更鲜明地显为宇宙性的末世事件：“在天上地下，我要显出奇事，有血、有火、有烟柱。日头要变为黑暗，月亮要变为血，这都在耶和华大而可畏的日子未到以前。”而 32 节的后半句“因为照耶和华所说的，在锡安山耶路撒冷必有逃脱的人，在剩下的人中必有耶和华所召的”，则分明地不是指向蝗灾的幸存者，而是耶路撒冷沦陷后回归的幸存者。这样接 3:1 往后，开始了伟大的在断定谷审判列国的景象。3:14-15 “许许多多的人在断定谷，因为耶和华的日子临近断定谷。日月昏暗，星宿无光”，其中 15 节的“日月昏暗，星宿无光”和 16 节的“天地就震动”，都曾在 2:10-11 中出现，在那里是对以色列以蝗灾施行审判，指向即将发生的巴比伦入侵；但在 3:14-16 却是对外邦的审判，神向以色列却要做他百姓的避难所和保障。

3:18 “到那日，大山要滴甜酒，小山要流奶子，犹大溪河都有水流。必有泉源从耶和华的殿中流出来，滋润什亭谷。”泉源从山顶高处圣殿中流出显然不可能是自然界的现象，但却是和以西结书 47:1-12 的伟大异象是一致的，是大复兴和丰盛赐福的异象。所以神要在宣告对于以色列的仇敌施行报应以前，先宣告 3:20 节：“但犹太必存到永远，耶路撒冷必存到万代。”

这样，我们看到一个主题以“耶和华的日子”作为一个有连续性的时间段在发展：

1、蝗灾（指向北方大国的入侵）是神对以色列的审判。

2、如果以色列在蝗灾（北方大国入侵）中悔改，神会垂听祭司的代求（！）而停止对以色列的责罚，反而把他们从列国的攻击中救拔出来，并且更丰盛地供应他们。

3、物质性的丰足供应转换为圣灵对子民普遍的浇灌，对于以色列的局部的自然灾害也转换为宇宙性的“反创造次序”的普世审判的景象，而这时，“凡求告耶和华名的就必得救。（2:32）”（参徒 2:16-21）

4、神要为以色列伸冤，在断定谷审判列国，图景是终极性的末世论的审判。

5、极丰盛的赐福要在审判过后加给以色列，且使百姓蒙福直到永远。

那么，耶和华的大日是一个事件还是多个事件组成的过程？在这里它既是自然灾害，也是作为神对以色列的背约施行审判的北方大国的入侵，甚至还是神对以色列和世界的末世审判。当以色列受过审判之后，神会使以色列回转，且蒙受极大的福分，这一点以耶和华的日子为名，既是指历史和时间中的拯救，也是最后的终极性的救恩和永远的福分。

不仅在约珥书中，这样的主题也以“耶和华的大日”，以及那鸿书“到那日”“到那时”等用语贯穿于诗篇 118，以及以赛亚书、耶利米书、以西结书，还有除了约拿书和那鸿书以外的所有小先知书，且成为先知书中最核心的主题。

总结：旧约中“耶和华的大日”的主题

特征：被表现为一个进行的过程，是神永恒且终极的统治在时间和历史中进入背叛的世界，因此它既是历史的，又是终末的，既是审判，又是拯救。

	历史的	终末的
审判	神以亚述和巴比伦对以色列和犹大的入侵和大毁坏来惩罚子民背道的罪	神在全地上实行审判，从以色列开始，但是尤其重惩敌对且攻击神的百姓的列国，以致全地和天都失去秩序而毁坏。
拯救	神使部分以色列人在审判中幸存，他们在部分人灭亡后蒙恩，从被掳之地归回，重建耶路撒冷和圣殿。	在和神的约中，属神的百姓在部分人受审判而灭亡后，被永远地坚立，得着丰盛至极且存到永远的生命和祝福。 神以他的灵浇灌百姓，且更换子民的石心为肉心，把律法写在心版上。 神的作为会被得救的子民传扬，列国要归向耶和华。



旧约末世论的核心其实是一个预期中的时间和事件概念，是永恒的进入，因此在其中历史和终末交叠，它是在历史中展开，且最终被成全而为永恒的过程。其主题既是审判，也是拯救。尤其耐人寻味的是，神在时间和历史中进入世界，首先对他的百姓施行审判，有百姓在这个审判中灭亡（参亚 13:7-9；可 14:27），未在责罚中灭亡的百姓承受救恩和永福。

新约强调基督事件的时间性，且把耶和華的日子应用在耶穌身上，他是以色列的代表，在历史和时间中生活且死在这个世界中，承受了神对百姓施行的终极性的审判。此后，经过了审判却因为基督替代性地担当了责罚，所以没有灭亡而幸存的神的百姓，得到了拯救和永福，以及圣灵沛降的恩赐。基督还要在最后的日子再来，对全地施行审判，神的百姓也要到那时才得着完全的救恩。

从这个意义上，福音从开始就是一个时间性的终末概念，在马可福音的开始耶穌说：“日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音。”（可 1:15）使徒行传中教会开始的宣告也是：现在不是醉酒的时候，而是约珥书所预言的圣灵浇灌的时候，是末后的日子，是临近主大而明显的日子的开始，所以，在这个时候，凡求告主名的，就必得救。（徒 2:15-21）

三、对于新约末后的事情的一般陈述

对于末后的事情，竟然是以对于启示录 20 章关于一千年王国的“难解经文”的歧见而分为四种体系：^{〔3〕}

1、历史性前千禧年——相信基督将要再临地上，开始他千年国的统治。千禧年前论很大程度上是基于对启示录 20:1-6 的字面解释。此派认为基督再来之前必先有福音遍传天下，离道反教的事发生，灾难频频，敌基督的引诱和逼迫以及最后的大灾难等预兆发生。基督再来会引进一段公义和平的时间，基督要亲自做王，和一群子民一起统治全地。这个国度不是由个别人逐个归信而发生，而是忽然地从外部带着大能带入世界的。但千年王国的末了，会有一次大背叛，但反叛的势力会被基督的大能除灭，所有人都经过大审判，进入天堂或者地狱，此后是神永恒的统治。

2、时代论前千禧年——时代论前千禧年派认为神对以色列人与教会的计划是不同的，并且维持按字面诠释圣经的原则。时代论前千禧年派相信，教会在灾难前被提（帖前 4:13-18），神会在灾难中审判不信的外邦人及不服从的以色列人（启 6-19 章）。灾难结束时，基督与教会再来，在地上建立千禧年国。在千禧年国度之后，撒但会再被释放，但它和它的随从者都会被丢在火湖里（启 20:7-10），跟着便是永世。

3、后千禧年论——认为撒但的势力将会在历史中随着神的国的扩展，而被逐渐击败，直到基督再临，因此再临发生在基督徒占优势的千年王国之后。这种观点与前千相对，与无千却较接近。大部分后千禧年论者认为一千年是一个象征，代表很长的时期（类似无千禧年论）。他们通常认为千年王国已经开始，这

〔3〕 参《千禧年四观》，罗伯·柯楼士编：中华福音神学院，2000 年。

意味着一种不太明显、较少戏剧性的千年王国类型，而不是前千论者认为的基督会突然回来。

4、无千禧年论——这派否认圣经有世界末日之前一段普世性的和平公义的时代。他们认为，善恶将持续并存，直到基督再来，那时死人会复活，接受末日审判。他们强调神的国的当下性，就是基督藉着道和圣灵管理世界，但他们也期待基督更完全的国度在新天新地里。

其中的时代论前千还会因为设想信徒被提于灾前、灾后或者灾中，以及被提的范围是全部信徒，或者是部分成熟信徒，或者留下少数特别使命者等分为多样。

但无论哪种体系，对于福音派而言，基本的末世事件的要素应当是明确而且一致的：1) 基督再来 2) 死人复活 3) 白色宝座审判 4) 新天新地和火湖永刑。

耐人寻味的是，四种体系的分歧虽然是因为对于千年王国的不同解释，但真正有意味的分歧不是发生在对于启示录 20 章的文本解释上，也不在于对于主再来后的终极永福成就过程的猜测上，而是在于对于从基督初临，特别是基督复活后五旬节圣灵降临——严格说此时教会才真正进入基督带来的新约时代——直到基督再临前的这一段时期，究竟是或者不是撒但被捆绑，圣徒与基督一同做王的千年王国时期。换句话说，不同的千禧年论，真正的关心点不是对于启示录 20 章的不同理解，而是我们所处的这个在初临和再临间的世代究竟有怎样的末世论意义这一问题。

或者更具体的一个议题，就是我们现在所处或者我们即将以福音广传和社会变迁而步入的时代，是还是不是基督和众圣徒一同坐王的时期？



当然，我们需要把这一问题和基督教神学的元旨和护理教义作一个明确的区分，不然，基督掌权的千年王国时代就不仅仅是 2010 年，而且也绝不仅仅是基督初临或者复活完成赎罪胜过死亡以后，而且是在亚伯拉罕被呼召以前，甚至挪亚洪水以前人类的大堕落中，如圣经所说，洪水泛滥之时，耶和华坐着为王。从亘古到永远，他是神！但这样就完全不是千年王国的议题，而是普遍的护理论的问题了。

实际上相当多的人不是出于对启示录 20 章的经文理解而选择无千或者后千的立场，而是出于其对时代和历史的感受和信念选择千禧年论的立场，也因此选择接受或者不接受对于启 20 章按着字面解释。我们理解现在所处的历史的末世论涵义，最适合的讨论经文不是已经成为难解经文的启示录 20 章，而是其它与论题有更直接相关性的经文，比如，可 13 章，太 24 章，或者太 13 章以及可 4 章等等。

四、对于马太福音第 24 章的解释

在马太福音中有五段精细安排的长篇讲论，就是 5-7 章，10 章，13 章，18 章，24-25 章，这些段落分别在 7:28、11:1、13:55、19:1、26:1，以“耶稣讲完了这些话”或类似的句子作结，使这些段落的形式上区别于对话式的谈话汇集。这五篇讲论的主体和结构形成一个以 13 章为轴心的对称结构。

- A 5~7 章 宣告天国进入了世界，要求人们以信心和顺服来跟随耶稣，也如此就归入天国的统治
- B 10 章 进入天国的门徒向着世界的使命
- C 13 章 天国的奥秘：神直接的临在和统治在世上的际遇和进程
- B' 18 章 门徒之间与世界分别的新秩序
- A' 24~25 章 天国最终的成全

虽然马太福音的教训常常被人当成新的伦理原则去教导并试图效法或炫耀，但马太福音的要点其实是天国，也就是神直接的临在和统治，神永恒的统治和秩序正在通过拿撒勒人耶稣的宣讲和作为进入这个原本背叛神、且伏在罪恶死亡和撒但权下，因此也正在衰残毁坏的世界。人必须认出这个时刻，也必须认出带来天国统治的这位，并且通过顺服和接受他的宣讲和教训而进入他带来的永恒国度。如今这国度正在带着大能的教训和超自然的权能进入人们的生活中。接受或者拒绝耶稣，就是接受或者拒绝上帝永恒的天国，这就是永生或是永死。

马太福音 24 章，是五大讲论中的最后一篇的开始，却是从门徒的对人类宗教热忱和成就的夸耀开始的，但耶稣以其论到永远审判时的严肃语气回答说：“我实在告诉你们：将来在这里，没有一块石头留在石头上不被拆毁了。”这时，门徒向耶稣暗暗地询问：“请告诉我们，什么时候有这些事？你降临和世界的末了，有什么预兆呢？”

有的人试图把 24:3 这句话理解成两个问题，就是 1) 何时会有圣殿拆毁这些事？2) 你降临和世界的末了，有什么预兆？但同一个记载，在马可福音中，门徒的问题是：“请告诉我们，什么时候有这些事呢？这一切事将成的时候，有什么预兆呢？”显然，两者都很明显地把圣殿被毁一事和再临以及世界的末了看成是同一事件。

但耶稣没有做任何努力去纠正门徒，而是接续着门徒的追回来回答他们，表示耶稣承认门徒的假设，就是圣殿被毁、耶稣再临和世界的末了不是各自独立的三件事或者两件事，而是同一件事。换句话说，耶稣显然是把圣殿被毁和自己的再临及世界的末日看成为同一的事件，因此，圣殿被毁可以用来说明基督再来和末日的临到。

耶稣的回答有几句意思重复的话：

6 节：你们也要听见打仗和打仗的风声，总不要惊慌，因为这些事是必须有的，只是末期还没有到。

8 节：这都是灾难的起头（“灾难”原文作“生产之难”）。

13 节：惟有忍耐到底的必然得救。

14 节：这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。

但回答要点不是在于激发更热烈的末世期待，而是不断强调必须经过很确定的过程以后，末期才来到；也就是说，耶稣回应的主旨不是世界的末了会很快到来，而是世界的末了必须经过很具体的过程以后才会到来。

4-14 节在描述这个过程。那么这是怎样的过程呢？

首先，提醒这个过程的目的不是像很多启示录的解释者试图说服我们相信的那样，只是为了给我们勇气，使我们相信我们必会胜利。正好相反，这些末世进程的描绘不是为了让我们放心，而是担心我们不够警醒以致入了迷惑。所以，它是以一种持续不断的对于受迷惑的警告贯穿着的：

4 节：耶稣回答说：“你们要谨慎，免得有人迷惑你们。”

5 节：因为将来有好些人冒我的名来，说：“我是基督”，并且要迷惑许多人。

11 节：且有好些假先知起来，迷惑多人。

甚至最后的时刻，23-25 节：“那时，若有人对你们说‘基督在这里’，或说‘基督在那里’，你们不要信。因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事。倘若能行，连选民也就迷惑了。”

最后，25 节：“看哪，我预先告诉你们了。”

可见，预先告诉我们的目的不是给我们胜利的把握，好让我们在逼迫中坚持，而是给我们提示受迷惑的可能性，好让我们随时分辨和警醒。

可是，究竟在这个过程中会发生什么事情呢？从圣灵降临到基督再来这样一个教会的末世，究竟是怎样的过程呢？

1、一直会伴随着假基督、假先知对教会的迷惑。虽然很多学者试图用当时帝国的异教思想，和罗马帝国的国家宗教等历史背景来说明这些警告，但经文表明，这里警告的假基督和假先知的迷惑是在基督教会内部的，它迷惑大众也迷惑选民。它也不可能发生在基督教广泛传播，以至于获得某种公认的正当性以前。以至于在耶稣的警告中，假基督和假先知对教会的迷惑是教会面临的首要的危险。

2、越来越严重和频繁的社会冲突。“你们也要听见打仗和打仗的风声”（6 节），“民要攻打民，国要攻打国”（7 节）。

3、越来越频繁和激烈的自然灾害。“多处必有饥荒、地震。”（7 节）

4、日趋普遍而且严重的道德沦丧和社会结构、秩序的瓦解。“也要彼此陷害，彼此恨恶”（10 节）；“只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了。”（12 节）

5、会有越来越严重的对真教会的逼迫。“那时，人要把你们陷在患难里，也要杀害你们；你们又要为我的名被万民恨恶。”（9 节）



6、在逼迫和引诱中，会有很多基督教会内的人离道反教，甚至彼此陷害。“那时，必有许多人跌倒，也要彼此陷害，彼此恨恶。”（10节）

7、而这一切，在这一进程中，不是忽然发生的，而是一直持续且渐渐加深的。“只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了。”（12节）

8、但在这一切内在外在的艰难中，福音会藉着被保守的教会而一直传播，直至传遍天下。“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。”（14节）

总结起来就是，这一过程中 1) 会有持续且越发严重的道德沦丧、社会冲突和自然灾害 2) 会有对教会越发严重的从内部的诱惑和外部的逼迫 3) 教会也会有持续且越发严重的离道叛教，但在这个过程中 4) 真教会还是会被保守，在世界的腐蚀中，对抗着假教训，持续地使福音传遍天下万民。

这一过程就人的自然倾向而言，不是安全无虞，而是极易失丧，所以被教导不要受迷惑，且要忍耐到底。

但这一过程不是会一直无限度地延续，而是会达到一个极致，虽然从基督初临到基督再临这整个时期都是末世，但分明，临近再临是会比初临“更加末世”。从 15 节开始，是这个过程达到极致：

大亵渎者出现。“你们看见先知但以理所说的‘那行毁坏可憎的’站在圣地(读这经的人须要会意)。”（15节）

社会冲突、逼迫和灾难达到极致。“因为那时必有大灾难，从世界的起头直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有。若不减少那日子，凡有血气的，总没有一个得救的；只是为选民，那日子必减少了。”（21-22节）

致命的引诱：“因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事。倘若能行，连选民也就迷惑了。”（24节）25节：“看哪，我预先告诉你们了。”显然是为了提醒我们分辨，免得因为辨认不出引诱者而跟随着背叛，而不是为了提醒我们胜利在望，鼓舞我们发奋。

降临：当这一切达到极致的某个时候，基督就要降临了。（24:29-31）

这里的记录告诉我们，基督再来时会有如下事情发生：

1、自然界的大变化，发生宇宙性的秩序瓦解和剧变：“那些日子的灾难一过去，日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。”（29节）

2、“那时，人子的兆头要显在天上”，此后，“他们要看见人子有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。”（30节，参启 1:7 “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！”）耶稣以众目所见的方式降临，区别于他升天后的藉着圣灵与门徒同在，门徒要看见他，世人却不得看见他（约 14:19）的情形。

3、地上的万族不是欢呼，而是哀哭！（30节）显然，哀哭的万族完全没有预备好接受基督的王权，因此无

法想象基督再临是如后千所设想的，进入一个他已经执掌王权，满了和平和公义的国度。

4、选民被招聚：“他要差遣使者，用号筒的大声，将他的选民从四方，从天这边到天那边，都招聚了来（‘方’原文作‘风’）。”（31节）

这第31节常被人看成被提的经文。但是毕竟，太24章关于末世再临的讲述到此为止，此后是关于预备再临的告诫，“人子近了”的警告对比马太福音中天国近了的宣告，意味深长，但也给我们可以通过兆头预知再临迫在眉睫的紧迫感受。

而且其中“挪亚的日子怎样，人子降临也要怎样（37节）”，以罪恶滔天的挪亚时代来对比，不会让人想到一个公平正义的国度。讲明再临对现有世界而言，是对于既有世界的审判和灭绝，而非对既有世界的提升和完善。

五、Already, but not Yet?

最近华人基督教界，涉及到末世论论题，最多被人挂在口边，也因此最多被人误解的口头禅就是这一句洋文了。末世“已经如何但尚未如何”，或者我们用神国的既临和将临这类的用语时，不能简单地说“神的国已经临在了，现在就是了”，以这类的胡言乱语作为立论的基础，而是要明确既临的神国和将临的神国究竟是怎样的关系和区别。

1、在基督再临时将临的神国是什么？与基督初临时带来的神国有无区别？有何区别？

2、既临的神国实际上指的是什么？其与现实政权有无关联，关联是什么？

3、既临的基督王权和基督教护理论中的神的普遍的护理有何区别？注意，无论怎样强调基督国度既临的一面，也要认识到，这个国度的既临是始于基督的初临，而非始于创世。今天一些论者事实上有混淆神的国与普遍护理的倾向，实际上是完全不懂神的国这一有很大的区别力的概念，望文生义地理解成神的掌管，因此混淆成了护理论的范畴。

4、既临的神的国是不是只是在程度上不同于将临的神的国，而不是在结构和方式上？如果将临的国度只是被理解成既临的国度的延伸和成全，会不会严重损毁基督信仰中最核心的价值，就是盼望一个完全超越于任何现世经验，无限欢喜和满足的永恒国度？如保罗所说，谁还盼望所见的呢？

这样的追问必须持续下去，但这个问题其实并不是在学理上过复杂的论题，认真地追问一旦开始，答案也就呼之欲出。

神的国就是神直接（而非间接地）的临在和统治，神在其中恢复神所确立的关系、秩序、状态和规范。它不同于神一般的普遍而且超越的护理，在这个普遍护理中，神永远做王，甚至恶也是神责罚邪恶的工具。但圣经中临到世界的神的国是以基督的初临为始的，且通过基督的宣讲和行动彰显出来，且在基督复活升天后，藉着圣灵的工作和使徒对基督福音的宣讲，继续在世界中彰显，因此人进入基督就是进入基督的国。

笔者在数年前一篇论文中，曾经如此说明：

在福音书中……耶稣一切的宣讲和神迹，都是在显明，永恒的上帝国度正在通过耶稣本人的道和作为进入这个世界。因此，在基督里世界面对神永恒的审判；

因此，必须悔改离弃罪，并且以信靠和顺服归入耶稣；而通过基督的死和复活的替代性救赎的工作，永恒的赦免必会临到在基督里的人。而人得以与基督联合，虽然表现为主观的信心和决定，却是圣灵和活泼的圣道主动工作的结果。……因此，对耶稣的神国度的理解，也必须以他的死和复活以及圣灵降临为中心来理解，就是以替代性救赎为中心来理解耶稣弥赛亚使命。……**当我们说耶稣的基督使命的核心是替代性救赎时，从根本上避免了试图直接以地上国度的经验泛化的类比来理解神国的可能性。**……因为这个国唯独通过耶稣进入这个世界，虽然他也带来新的属灵启示，带来对爱和公正的全新理解，带来纯洁无瑕的完全人的榜样，但这些都直接就是神国的临在和实现。只有他本人，特别是在他的受难与复活中，神公义和慈爱的统治得以临到这个世界。但是，虽然基督临到这个世界，神的国通过他，以及此后，通过圣灵和圣言在教会中的工作临到了这个世界，但神的国仍然不在基督临到的这个世界中，仍然只在于临到这个世界的基督里。而这位基督，正在通过见证和显

明他自己的福音，通过圣灵的工作，临在并行动于他自己子民的群体中，就是教会。教会是他的新妇，又是他的身体，又是他借着道和圣灵在世界中的临在。但不是有教会的地方就有基督，而是在教会正确宣讲和信靠顺服基督的地方就有基督和他的国度。……神的国内在于圣灵带来的确信中的重生的人和基督活泼的关联中，是灵性的，是向外隐藏其荣耀和实质的，是可经验的，同时在经验中又是局部的、预尝的，神国的成全，要在基督的日子（从基督初临直到他再临）满足时才得实现。

所以，若不通过十字架替代性的救赎工作理解神的国，我们就很容易直接把教会以基督教世界的信念系统和行为模式走向耶路撒冷夺取地上国度的王权和尊荣当成神的国当下的降临。^[4]

六、总结

1、总的图景

旧约末世论：耶和華的大日

- 1) 历史的审判
- 2) 历史的拯救
- 3) 普世的、永恒的、终末的审判
- 4) 对于包括外邦人在内的，永恒的救恩

具体要素：

责罚罪孽
过后的恩惠
圣灵普遍的工作
末世性的人物：婴孩、耶和華的仆人，末后的大君王
永远的和平和丰盛
末世作为被宣讲，传遍世界



耶稣带来的上帝的国：
宣讲和教训
释放和医治
代死和复活
圣灵的降临
教会大能的宣讲

[4] 参拙文“今夕何夕——经上所指和我们所在的教会与世代”，《教会》总第9期。

2、几个结论性的断言

1) 无论在旧约还是新约，基督教末世论是以基督的福音为中心的，基督的替代性救赎是理解神的国度的核心，如果直接把在地上国度施行基督教的政治社会信念和规范理解成神的国度，就不是福音，而是律法，就不是天国，而是撒但用以引诱基督的世上的国。

2) 神的国在地上的展现不是荣耀神学的，而是十字架神学的，因此，其在基督再临时的成就和当下似非而是的奥秘临在成为极大的对比，显为基督徒的独有的恩宠和体验，是外人无法认识的。

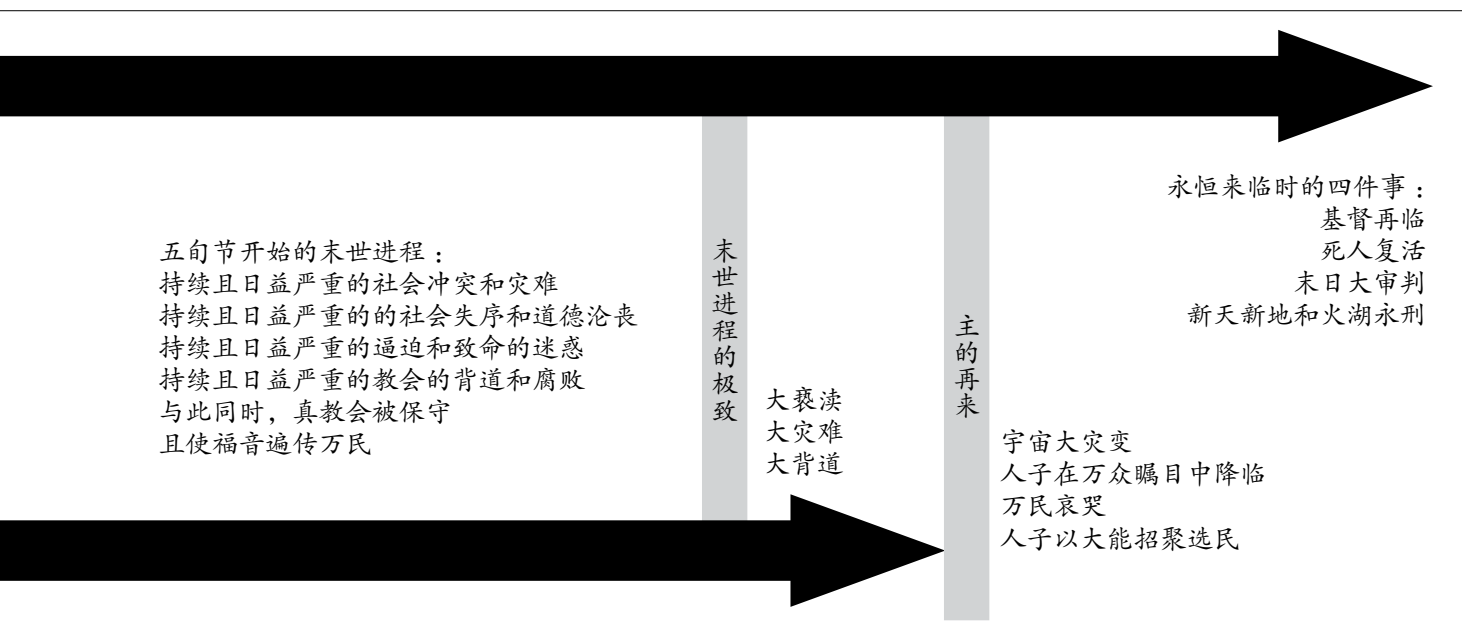
3) 教会和圣徒通过遵行和宣讲基督的福音——指的是以替代性救赎为中心的拯救作为——而在圣灵里与基督连结，是基督的生命、性情、使命、权柄和苦难的延伸，因此也是基督彰显的神的国的延伸，人伏在基督的王权之下，不是通过遵行律法，而是通过藉圣灵重生而以信心信靠和顺服基督。因此不可能有不

信基督的人通过接受基督教规范而伏在基督权下的基督王国，不信的世界不会因受影响而在尚未以人格生命的方式联合于基督的情况下进入并服从基督的王权。

4) 今生与基督一同作王的方式，正如基督在身体中履行君王职分的方式一样，是受苦、被弃绝、牺牲、服事、忍耐、饶恕，而不是政治或者文化的征服和统治。

3、附带的说明

这不意味着进入世界的神的国和世界毫无互动关系。教会身处社会之中，是特别的恩典在自然之中，神的诫命并非违背创造本旨的额外要求，而是神自己原初创造的本意。被毁坏的被造世界中仍有被造的本性，因此仍然能在外在地顺服诫命时带来今生的幸福与和平，但被毁坏的世界不能真正遵守，即或有局部遵守的福分，也绝不可混同于福音和圣灵带来的天国永福。✠



越来越坏，还是越来越好？

——《圣经终末论的整体图景》读感

陆文 / 阿盟



天国与世界的关系是当下最混乱的神学议题之一。陆昆《圣经终末论的整体图景》一文（以下简称“陆文”）虽然诚如作者所言还只是一个初步的讨论^{〔1〕}，但已经很好地揭示并澄清了这个混乱，因为问题主要不在于学术，而在于人心。对于基督被这个世界所抵挡和排斥的事实，他的新妇现在看起来有一些不太高兴。“我不是不接受上帝，阿辽沙，只不过是把入场券恭恭敬敬地退还给他罢了。”^{〔2〕}以一个穷苦孩子眼泪的名义，这世界断然否定了神的义。由此，教会面临试探，消解天国闯入此世所引发的末世性张力，使基督教的神义论难题成为一个仅仅属于这个世界，并且在这个世界之内可以被解决的难题。

但是，正如耶稣拒绝将石头变为烤饼，教会也应当拒绝将福音变为福利。这无关乎我们对烤饼或者福利本身价值的评价，而关乎天国的性质与根基。正如陆文所言，“基督教末世论是**以基督的福音为中心的**（黑体为本文作者所加，下同），基督的替代性救赎是理解神的国度的核心，如果直接把在地上国度施行基督教的政治社会信念和规范理解成神的国度，就不是福音，而是律法，就不是天国，而是撒但用以引诱基督的世

上的国。”天国来了，救主来了，这就是福音。天国不是我们做了什么，或者要做什么、能做什么，而是神做了什么，在基督里带来了什么。如果我们意识到，在宏观范围内政治、社会信念和规范及其践行与实现，与相对个体性的基督徒伦理实践在本质上都属于“善工议题”的话，那么，问题就从“基督徒到底有没有文化使命”转为“善工对于得救及天国彰显的意义何在”。正如中国家庭教会老一代的提问：“人可以建设天国吗？”答案是不能，我们是因信称义。同时，人手总是能也在建设些什么的，罪人也不例外。一个因信称义的人，当他在各样的事情上“甘心事奉，好像服事主，不像服事人”（弗6:7）时，他的行为/善工和天国有何关系呢？陆文帮助我们意识到，福音使命和文化使命的关系问题，根本而言是福音与律法的关系，或者说罗马书与雅各书的关系问题。而我们已经确切地知道，律法主义和非律主义都不是福音。

在基本认同陆文立场的基础上，本文试图就“历史的终末性特征”问题提出一点商榷，具体说就是，马太福音第24章的经文内容能否被视为基督再来之前历史**发展趋势**的描述？

〔1〕 本文主要内容为在研讨会中对陆文的回应，当时陆文的题目为“历史的终末论意义：从圣经神学的角度作的粗略讨论”。——编者注

〔2〕 出自陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》。——编者注

之所以这样问，是因为在陆文的分析中，有一类“越来越”的表达反复出现，比如：“越来越严重和频繁的社会冲突”，“越来越频繁和激烈的自然灾害”，“日趋普遍而且严重的道德沦丧”，“越来越严重的对真教会的逼迫”及“这一切……一直持续且渐渐加深”等等。陆文这种会被视为“基要”、“前千”或“避世”的末世观，与那些截然相反的乐观立场都面临同一个问题：这要“越来越”到什么程度呢？或者说，“末世之末”是什么样的时候呢？^[3]这个问题的现实性在于，末世之末的观念必然会引起我们对当下“末世程度”的思索。在宗教改革时期，包括路德在内的改教人士相信，他们那个时候已经是末世之末，敌基督已经出现了。今天的我们要如何看待近 500 年前改教者的信念呢，他们搞错了吗？如果没有，那么我们现在是在末世之末之末吗？还有末世之末之末之末吗？末世的历史发展趋势是怎样的，到底是越来越坏呢，还是越来越好？

这也正是门徒所提的问题：“请告诉我们，什么时候有这些事？你降临和世界的末了，有什么预兆呢？”（太 24:3）本文认为，陆文有一个观点是正确的，就是门徒“把圣殿被毁一事和再临以及世界的末了看成是同一事件。但耶稣没有做任何努力去纠正门徒，而是接续着门徒的追问来回答他们，表示耶稣承认门徒的假设，就是圣殿被毁，耶稣再临和世界的末了不是各自独立的三件事或者两件事，而是同一件事。”换言之，在圣殿被毁和人子驾云降临之间的世界历史是被描述为“无时间性”的。当然有一个作为极致的“那日子”，但是在此之前的那些日子——无论它们是 1500 年还是 2000 年——在耶稣的描述中，看不出任何**线性发展的线索**来。陆文对 24 章的分析，那些“越来越”的陈述，并无经文支持（包括第 8 节）。

由此声称耶稣说的其实是两件事，这不是一个好的解决方案；同时，基于耶稣回答的整体性，而认为从圣殿被毁（“事件 A”）这初步的灾难到最终的大灾难（“事件 B”）之间，有一个“越来越”的两点一线，以至于现在已经怎样怎样，所以教会当怎样怎样，这种看法的症结在于，它本身恰恰是一种历史主义的而非末世论的视角。耶稣向我们阐明了事件 A 和事件 B 之间会有的事，也就是末世普遍而基本的状况，如何地动荡、衰败，一直到底，不会改变。同时耶稣也强调，“挪亚的日子怎样，人子降临也要怎样”（太 24:37），乃是人照样吃喝嫁娶，“不知不觉洪水来了，把他们全都冲去。”（太 24:39）这类告诫不容我们猜测何时新郎必定要来了，我们现有的灯油坚持到那时候必定够了；因此它不是消解，而是促使人更加警醒。没有人可以知道那日子，也没有人可以在 A 和 B 两点之间划出一条直线，判断何时是末世之末的 N 次方；因为从 A 到 B 的时间，不是世界历史时间，而是末世论时间。

伯曼（Thorleif Boman）所著的《希伯来与希腊思想比较》可以为我的看法提出一些进深的佐证，其中指出，希腊和西方思想是重视视觉的、静态的，希伯来文化则具有动态特征。^[4]

西方和希伯来的时间观念的不同首先在于，西方思想是被空间观念统治的，以至于西方人用空间的方式想象时间。^[5]时间被看做一条直线，人站在这条线上面，目光所投向的前方就是未来，身后则是过去。从时态上讲，人的落脚点是现在时，前方的某一点是将来时，再往前是将来完成时，他的身后则是完成时、未完成过去时和过去完成时。中文思维也是如此，我们乃是“展望”未来，“回顾”过去，时间在我们的观念里同样是一条绵延的直线（至于它是开放的还是形成一

[3] 对此陆文本身提供的回答是这样的：“但这一过程不是会一直无限度地延续，而是会达到一个极致，虽然从基督初临到基督再临这整个时期都是末世，但分明，临近再临是会比初临‘更加末世’。”

[4] 伯曼（Thorleif Boman）：《希伯来与希腊思想比较》，吴勇立译，上海：上海书店出版社，2007，第 1 页。

[5] 同上，第 165 页。

个封闭的圆周则另当别论)。但希伯来思想却不是如此,未来的事件常常被表达为“在我们之后”〔6〕,与西方正相反。其次,在西方思想中,时间是在空间中的运动和绵延,而希伯来思想中,时间是主观的,被感知为如同脉搏的节奏或说强弱规律的交替:休息、工作、吃饭。季节也是一种节奏:“稼穡,寒暑,冬夏”(创 8:22)。基本的时间单位是“弱——强——弱”的节拍,正如一个日夜是“黄昏——黎明——黄昏”,一周是“休息——劳作——休息”,一月是“新月——满月——新月”,生命则是“源于大地——生命——回归大地”。〔7〕在这种意识中,时间那种绵延或者说流逝的、量的变化特征退隐了,代之以正题和反题交替的节奏:“生有时,死有时……”(传 3)。

这其中的关键在于,以色列人将时间理解为一种“质”的东西,被其中的内容决定。〔8〕在时间中经历的内容构成了心灵的统一体。在西方的时间中绵延的,那些在我之前和之后发生的,在希伯来的时间中都成为当下的,是个统一体,如同一段(在时间中)被演奏的音乐旋律。在雅各的祝福中(创 49 章),雅各的儿子忽而是个人,忽而是支派,因为在先祖和支派之间虽有数世纪的间隔,但却是一个自我意识统一体。〔9〕伯曼特别指出,事实上,即使是西方人,当他们不将时间看做抽象的概念,而视为“经历的洪流”时,就跟以色列人分享同样的时间观念了,中国人也是如此,因此我们将家族的祖先称为“前辈”(过去在我们之前),而将子孙称为“后代”(未来在我们身后),〔10〕并且我们和先祖、后辈分享同一个主观时间。

在这样一种主观的、经历的、交替节奏的希伯来时间观念中看,上帝的渐进启示和救恩历史进程就不再是一种编年体式的(annalistic),从 A 点到 B 点的绵延和流逝,好像一列行进中的火车那样,而是新妇靠在良人的胸膛上而听到的,清晰有力的心跳。末世也不能被理解为一种世界历史的绵延,而是主耶稣基督“来——去——再来”的信仰体验历程,在这样一个历程中,在来与去、去与再来之间,时间在量上的积累(末世到底是 1500 年还是 2000 年?)就没有重要性了。末世是信仰时间中的事实,而非世界编年史时间中的事实。

根据这种理解,我们可以说,改教家们所经历的实实在在是世界末日,这一点并不因为其后 500 年“人类文明的历史进程”而改变;他们对于敌基督的认定,也不会因为有人声称当代罗马天主教已经完全不同了而失去价值。同时,试图根据圣经的末世描述语句,在主的去和再来之间的世界历史中找出某种绵延的、可以具体对应到我们当下时代中的线性发展趋势,恐怕也就是不恰当的做法了。在末世性的败坏中,我们无法绝对地声称,比起过去 500 年的教会,今天的教会终于要进入到某种“末世之末的紧急状态”中去了。〔11〕因为今天的教会和 500 年前乃至 1500 年前的教会共享同一个紧迫至眼前的末世时间;古往今来,所有的基督徒都在信心中一同来到各各他的十字架和那空坟墓前,告白说:“主来的日子近了”(雅 5:8),阿们!这就是圣徒相通,是圣灵在教会和历史中的超自然工作。

〔6〕 同上,第 171 页。

〔7〕 同上,第 176-178 页。这种时间观念也许可以解释希伯来文学中常见的“A——B——A”结构,即语言的语法结构反映了那个民族共同的心理结构。并不意外地,西方式的思维则将这样的语言节奏型“视觉化”理解,称其为“X 型结构”或“环状对称结构”,而忽视了它其实是一个时间节奏而非空间结构。当然,这可能也因为学术研究更多是在“看”圣经,而不是像犹太人或普通基督徒那样是“朗读”和“聆听”圣经。

〔8〕 同上,第 180 页。

〔9〕 同上,第 182 页。

〔10〕 同上,第 184、197 页。

〔11〕 在教会中,恐怕有很多人把渐进成圣理解为基督徒的善工和德行在量上的积累(不管与此同时他是否强调这善工仍然出自上帝的恩典)。从量的积累或者程度放大的角度,认为这个世界在走向“末世之末”的过程中,在罪行上,或者反过来在善行上“越来越”如何,这可以说与这种渐进成圣观如出一辙。

“即使世界明天毁灭了，我仍然会种下一棵苹果树。”虽然这句话已被证实出自 1945 年以后，因此并非出自路德本人^[12]，但它还是合乎路德基于十字架神学的“两国论”（这是陆文有所涉及，但没有展开的进路）。这应该也是我们的立场——理由恰恰因为，苹果树就是苹果树，它既无关律法主义，也无关反律主义。

陆文中还有一个极为重要的问题需要进深思考：今天基督是如何临到这个世界，神的国是如何只在临到于这个世界的基督里的？换言之，今天人如何进入基督？

陆文说：

圣经中临到世界的神的国是以基督的初临为始的，且通过基督的宣讲和行动彰显出来。且在基督复活升天后，藉着圣灵的工作和使徒对基督福音的宣讲，继续在世界中彰显，因此**人进入基督就是进入基督的国**。……基督临到这个世界，神的国通过他，以及此后，通过圣灵和圣言在教会中的工作临到了这个世界，但神的国仍然不在**基督临到的这个世界中**，仍然只在于**临到这个世界的基督里**……但不是有教会的**地方就有基督**，而是在教会**正确宣讲和信靠顺服基督的地方**就有基督和他的国度。



本文对此表示认同。唯一（却并不小）的问题是，按照加尔文的说法：“我们在哪里看见传讲和听从**神纯正的道**，根据基督的吩咐**施行圣礼**，我们就不可怀疑，那正是神的教会。”（《要义》4.1.9^[13]）陆文与之相比，少了一个“施行圣礼”。本文倾向于认为，这也许不是一个个人性的、一时的疏忽，而是案例性地显出，相比于对圣道的强调，当代更正教教会在圣礼问题上的重视不足。这种忽视会给教会的建造和牧养带来怎样的影响呢？亦或是改教者的看法今天已经需要修改了？由于篇幅、时间的关系，本文不能对此展开讨论。

但是，对今天中国的更正教会而言，这是一个绕不过去、最终要面对的问题，特别是将来不得不面对罗马天主教的影响时。因此本文乐意稍作阐述，以期引发关注和思考。

罗马天主教在“梵二”之后，革新（用他们的话是“重新发现”）了圣礼神学，以这新形式的圣礼神学来继续支持他们的教会论。现在的讲法是，基督是天主的圣礼，教会则是基督的圣礼。意思是说，基督是不可见之天主在地上的可见彰显，而罗马天主教则是今天在

天上而不可见之基督在地上的可见彰显。教会是基督的“奥体”（mystical body of Christ）。一个人只要进入罗马教会，留在这个身体里，与之共融（communion），他就是在基督里。而其他“分离的弟兄们”（这是罗马天主教对宗教改革传统后代的称呼），只要愿意寻求与罗马天主教共融，**就是在（至少部分地在）基督里**。

更正教这一边，宗教改革时期，改教家们在圣餐礼上没有能达成一致。传承至今，也许更多是慈运理的影响，对于圣餐作为蒙恩管道作用，改革宗内部在实践上离加尔文当初所强调的有了相当的距离。对于这一点，今天的改革宗神学家已经有所认识。（请参考：晨辉：“这是我的身体”——改教时期关于圣餐的争论”，《教会》2009年9月总第19期，第19-33页。）而在中国，一些选择走改革宗神学道路的教会在发展过程中，相比确立教义、教规和治理体系，他们对于建造信仰共同体的重视显得不够；相比“作为组织的教会”，他们对“作为身体的教会”的关注不够；或者是不知道怎样才能更好地关注。思考圣礼的神学和实践，不但是我们传承宗教改革传统，回应当代罗马天主教，确立我们自己的教会论的重要步骤，也是我们在当今的现实中靠着神的恩典建立基督身体的重要途径。✦

[12] 拜尔 (Oswald Bayer):《路德神学》，邓肇明译，香港：道声出版社，2011，第405页。

[13] 加尔文：《基督教要义》（下册），钱曜诚等译，北京：三联书店，2010，第1039页。

“以神为中心”的服事

——从《上帝之城》看教会的社会角色

文 / 提摩太



在《上帝之城》第十一卷起首，奥古斯丁重申他的任务：“我不会忘记人们期望我做什么，不会食言。我会谈论地上和天上的两个城，我曾经说过，在这个尘世中，两个城的居民相互交织混杂。我会谈到二者的起源、变迁、应有的结局”^{〔1〕}——“在这个尘世中，两个城的居民相互交织混杂”，这便引出了本文的议题：教会的社会角色问题。本文通过理清奥古斯丁对天上和地上两个城的说明来指出：教会当“以神为中心”来服事社会。

一、透过《上帝之城》理解“教会”和“社会”

奥古斯丁在对比中描述了两个城的不同特征：

我把人分成了两类，一类是按照人自身生活的，另一类是按照上帝生活的；我们把这比喻为两个城，就是

两种人的集团，其中一个注定要永远与上帝一起为王，另一个则要永远与魔鬼一起接受惩罚。^{〔2〕}

两种爱造就了两个城。爱自己而轻视上帝，造就了地上之城，爱上帝而轻视自己，造就了天上之城。地上之城荣耀自己，天上之城荣耀上主。地上之城在人当中追求光荣；在天上之城中，最大的光荣是上帝，我们良知的见证。^{〔3〕}

本文用“教会”一词来指当下在地上生活的神百姓的共同体，用“社会”一词来指当下还不信的世俗世界。如此一来，这两个词的所指则恰好对应于在尘世之中的“天上之城”（上帝之城）和“地上之城”，正如奥古斯丁自己所说，“在这个尘世中，两个城的居民相互交织混杂”。下面就两个城（教会和社会）自身的特征加以说明。

〔1〕 奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第78页。

〔2〕 同上，第228页。

〔3〕 同上，第225页。

1、天上之城（教会）：

按照爱和荣耀的对象，以及最终结局的不同，奥古斯丁把人类分为两个集团：天上之城和地上之城。天上之城按照上帝来生活，以上帝为中心，爱上帝而轻视自己，寻求上帝的荣耀；因而结局是要永远与上帝一起为王，享受永生的福分。

2、地上之城（社会）：

与此相对，地上之城按照人自身来生活，以人为中心，爱自己而轻视上帝，寻求自己的荣耀，因而结局是永远与魔鬼一起接受惩罚。但除此之外，奥古斯丁还有另外的关于地上之城的说明。

首先，地上之城虽然有自己的好，但最终仍是悲惨的。奥古斯丁说：“地上之城不会永恒，但也有自己的好。这个集团也会快乐。”〔4〕“说这个城所欲求的好不是好，是不对的，对于人类来说，占有这些是更好的”（如：和平）。〔5〕但地上之城说到底还是悲惨的，因为它只欲求自己以为的好，而忽视了更好的、属于天上之城的好。

其次，地上之城并无真正的正义可言。奥古斯丁说：“在人不要事奉上帝，我们认为哪里还有正义呢？如果不事奉上帝，心灵就不能正确地命令身体，人的理性就无法正确命令那些罪过。如果这样的人没有正义，无疑，在由这样的人组成的群体中也不会有这样的正义。”〔6〕在另一处，奥古斯丁借用亚历山大大帝和海盗的对话表明，“国家不过是一大群强盗，而强盗不过是一个小王国。”〔7〕在地上之城，没有正义。

〔4〕 同上，第 231 页。

〔5〕 奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第 232 页。

〔6〕 奥古斯丁：《上帝之城》（下册），第 158 页。

〔7〕 奥古斯丁：《上帝之城》（上册），第 137 页。

〔8〕 奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第 78 页。

〔9〕 奥古斯丁：《上帝之城》（上册），第 45 页。

二、“教会”与“社会”的关系

奥古斯丁说：“在这个尘世中，两个城的居民相互交织混杂。”〔8〕那么，在相互交织混杂之中，两个城到底有怎样的关系呢？如下两层关系是首要的。

1、敌人关系：

两个城首先是处于敌对关系中，正如奥古斯丁自己所表述的那样。〔9〕但说两个城是敌人关系，首先不是因为现实生活中地上之城（社会）逼迫天上之城（教会），而是就二者各自与上帝的关系而有的，天上之城爱上帝，地上之城恨上帝，这必然导致二者的敌对关系。出于对上帝的爱，天上之城会本能地将那恨上帝的地上之城视为敌人；同样，出于对上帝的恨，地上之城也会本能地将那爱上帝的天上之城视为敌人。这种敌对关系是原理上的、属灵层面的，因而也是深层次的，正如基督自己所说：“不与我相合的，就是敌我的”（太 12:30），即便在现实生活中，两个城之间有时也可以表现为很友好的关系。

但在此，有另外一个事实需要特别注意，就是现实生活中的天上之城（教会）是从地上之城（社会）中转变而来的。对此奥古斯丁说：

因为每个人都生自被谴责的祖先，一定首先是坏的和肉体的；只有靠了基督再生，随后才会有好的和属灵的。在整个人类中也是一样。两个城开始死生相继的过程，其中最先问世的，乃是这个世俗之城，随后才是上帝之城中的公民，是此世中的过客。他靠恩典被预定了，靠恩典被拣选了，靠恩典成为下界的过客，

靠恩典成为上界的公民。至于他自己，则起源于一开始就整个被谴责的质料……虽然并不是每个坏人都会计变好，但没有好人不是最先是坏人的。^{〔10〕}

因此，那些如今在天上之城（教会）中的人，曾经也都是在地上之城（社会）里的，也就是说，如今二者的敌对关系，是天上之城的人因着自己在基督里的重生而造成的。就两个城中的个体而言，这种敌对关系是因着其中一方的改变而生成的，在此之前，双方不存在这种属灵层面的敌对关系。

进一步说，这种敌对关系不是一成不变的，而是会因为地上之城的一方经历在基督里的重生而消失，进而重新达成和好的关系；但不是原有的和好关系，而是在基督里的和好关系，在基督里的合一。对此，奥古斯丁说：

她（天上之城）要清醒地记住，在敌人当中潜藏着上帝之城的未来公民，不要让她（天上之城）以为，在他们走向忏悔之前，承担他们的敌意是毫无意义的……毕竟，在那些最明显的反对者中还潜藏着一些人注定是我们的朋友，甚至他们自己都不知道。于是，两个城在这个时代交织在一起，相互混杂，直到最后的审判才会分开。^{〔11〕}

但在最后的审判之前，尘世中的两个城都还会处在如下这一关系之中：邻人关系。

2、邻人关系：

较以上的“敌人关系”，“邻人关系”是更表层、更生活化、也更容易理解的关系，两个城的居民相互交织

混杂，“邻人关系”则是最自然的结果了。然而也正是在这最自然的关系上，教会从上帝那里领受了第二大诫命——“爱人如己”（马太福音 22:39）——进而被要求服事作为“邻人”的社会。

就着教会（天上之城）和社会（地上之城）二者间的这两重关系，本文进入最后一部分的讨论。

三、教会当“以神为中心”来服事社会

当说教会当“以神为中心”来服事社会时，有两层含义，其一：在服事的动机上，教会首先应当把对社会的服事当成对神命令的顺服并以此来荣耀神，而不是首先着眼于社会的需要，也就是说，教会当“以荣耀神为中心”而非“以满足社会需要为中心”来服事社会；其二：在服事的内容上（或满足社会的需要方面），教会应当更看重社会的属灵需要，而不是属地的需要（包括“精神层面的需要”），也就是说，教会当“以神的福音为中心”（即便社会不会自觉意识到这样的需要）而非“以社会的自觉需要为中心”来服事社会。

1、“以荣耀神为中心”服事社会

奥古斯丁说：“如果人们的悲悯只针对人，而不涉及上帝，那就不是祭祀。”^{〔12〕}这是说，如果人们的善行只是针对人做的，而与神无关，不是出于神也不是为了神，那么，这善行在神那里不算是真正的“善行”，因为不是出于荣耀神而做的。在此，教会需要反思自身在服事社会时的动机——是因为出于对社会的“悲悯”而去满足社会的需要？还是首先为着神荣耀的缘故而顺服神的命令去服事社会？

〔10〕奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第228页。

〔11〕奥古斯丁：《上帝之城》（上册），第45页。

〔12〕奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第35页。



奥古斯丁

教会是神从世界召出来的，为要服事神。^{〔13〕}服事社会的本质是服事神。教会不是出于自己去服事社会，而是被神差派去服事社会的，^{〔14〕}社会是教会的“邻人”，神给教会的命令是要“爱人如己”；因此，教会是出于顺服神的命令去服事社会的，而不是自己大发热心。也正是在对神命令的顺服中，教会使神在自己身上得着荣耀。

再者，如上文所说，社会作为教会“邻人”的同时，又是教会的“敌人”，因为它与神为敌。单单因为“敌人”有需要就去服事敌人，这是不正常的；同样，单单出于自己的热心就去服事那与爱自己的神为敌的，这对于教会也是不正常的。因此，教会不是出于自己去服事作为“敌人”的社会，这一点在“敌人”（社会）实际开始逼迫教会时会显得更加清楚，然而事实上，教会是要去服事社会，并且在受社会逼迫时也要服事，因为这是神的命令，教会正是在顺服神的命令去爱自己的仇敌时，使神在自己身上得着荣耀。

然而，教会之所以被要求去爱自己的仇敌，是因为教会的头——基督——被要求去爱自己的仇敌。教会之所以要顺服神的命令去爱自己的仇敌，是因为神独生的儿子顺服神的命令去爱自己的仇敌。“为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢作的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死”（罗 5:7），正是在神的儿子耶稣基督至死的顺服中，那位定意要在基督里叫作为仇敌的世人与自己和好的神得着了最大的荣耀。作为基督的身体，教会在地上也当竭力效法基督，凡事为荣耀神而行，在对社会的服事上，首先是向着神的，为要叫神得着荣耀。因此，教会当“以荣耀神为中心”而非“以满足社会需要为中心”来服事社会。

2、“以神的福音为中心”服事社会

在处理了“服事动机”的问题后，接下来要面对的是“服事内容”的问题，或者说，是如何在服事中满足社会需要的问题。在前一个问题中，“满足社会需要”决不能成为服事的首要动机，然而，在确立了正确的服事动机后，如何来满足社会需要便成为首要的问题。

在试图满足社会的需要之前，对其需要加以类别上的区分是必要的。奥古斯丁在这一点上是有明确意识的。上文已经提到，奥古斯丁承认地上之城有自己所欲求的好，并且，“说这个城所欲求的好不是好，是不对的，对于人类来说，占有这些是更好的。”^{〔15〕}但另一方面奥古斯丁又说，“但是如果我们忽视了更好的、属于天上之城的好，忽视了那永恒而最高的胜利中有保障的和平，而只欲求这类的好，或者认为这是唯一的好，或者爱它胜过爱那我们相信是更高的好，接下来必然是悲惨。”^{〔16〕}在此，奥古斯丁区分

〔13〕 出埃及记 3:12：“神说：‘我必与你同在；你将百姓从埃及领出来之后，你们必在这山上事奉我，这就是我打发你去的证据’”；罗马书 12:1：“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此事奉，乃是理所当然的。”

〔14〕 马太福音 10:16：“我差你们去，如同羊进入狼群，所以你们要灵巧像蛇，驯良像鸽子。”

〔15〕 奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第 232 页。

〔16〕 同上。

了两类“好”，一类是属于地上之城的“好”，另一类是属于天上之城的“好”。若是从需要的角度讲，便可以说，一类是属地的需要，另一类是属灵的需要。在具体的服事中，教会将同时面对社会的这两类需要，那么服事的重点应当放在哪里？从前面奥古斯丁的话中，可以看出他的答案是非常明确的。在《上帝之城》中，奥古斯丁一方面强调尘世的短暂，今生的得失算不得什么；〔17〕另一方面强调永恒的重要，以至于是从永恒归宿的角度将整个人类分成两类：

我把人分成了两类，一类是按照人自身生活的，另一类是按照上帝生活的；我们把这比喻为两个城，就是两种人的集团，其中一个注定要永远与上帝一起为王，另一个则要永远与魔鬼一起接受惩罚。〔18〕

在这种“永远”的眼光下，奥古斯丁不太关注人“今生”的遭遇，贫穷还是富足，短命或是长寿，甚至对社会正义的问题也不甚关注，一方面是因为这个问题从“永远”的眼光来看意义不大，另一方面是因为奥古斯丁认为在尘世不存在真正的“正义”（前文已经指出）。〔19〕在“永远”的眼光下，“今生”属地的需要和“好”显得不那么重要，重要的是，他是按着自己生活，还是按着神生活？他是爱自己，还是爱神？因为这将决定他“永远”的归属。而在奥古斯丁看来，这涉及到人该如何爱邻人的问题，对此，奥古斯丁这样说：

正是因为两个主要的诫命，即爱上帝和爱邻人，我们的导师上帝教育我们，人要爱三者：上帝、自己、邻人。

爱上帝的人，对自己的爱也不会错；从而，他也会叫邻人爱上帝，因为他得到命令，要像爱自己一样去爱邻人。〔20〕

人若知道了怎样爱自己，上帝命令的，要爱邻人如己，那不过就是，尽其可能地让邻人爱上帝。这是对上帝的事，是真正的宗教，是正确的虔敬，就是将应给上帝的事奉全部给他。〔21〕

人应该教导自己的邻人爱神并按着神的心意生活，但邻人不可能如此，除非他接受耶稣基督的“福音”并在“福音”里重生。因此，教会对社会的一切服事，一定是要以神的“福音”为中心，传扬神的儿子耶稣基督替罪人死又为罪人复活的“好消息”，以服事人的灵魂为目的。教会因着真知自己因基督所蒙的永远的福分，就当竭力地避免让今生的世俗性需要蒙住了教会的眼睛，以至于轻看了社会对“福音”本身的需要，使本该用来将社会引向“福音”的社会性、世俗性服务，反而阻碍了社会从教会这里蒙受那最大的福分——“福音”本身。基督作为仆人的使命是死在十字架上，担当众人的罪，并救罪人脱离永远的死亡而进入永生的国度；同样，教会作为基督身体的使命就是要传扬耶稣基督钉十字架的“福音”，以此来引领罪人脱离永远的死亡而进入永生的国度。基督在地上服事之时，不求世界的荣耀，且为避免人们对他的错误期待竭力谨慎；同样，今天的教会在地上服事，也不当求世界的荣耀，并为避免自己迎合社会可能的错误期待竭力谨慎。✝

〔17〕奥古斯丁：《上帝之城》（上册），第17-19页。

〔18〕奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第228页。

〔19〕“在不事奉上帝的地方，我们认为哪里还有正义呢？如果不事奉上帝，心灵就不能正确地命令身体，人的理性就无法正确地命令那些罪过。如果这样的人没有正义，无疑，在由这样的人组成的群体中也不会有这样的正义”（《上帝之城》下册，第158页）；“没有了正义，国家不过是一大群强盗。而强盗不过是一个小王国”（《上帝之城》上册，第137页）；“所有真正虔诚的人都要清楚，没有真正的虔诚，也就是对真正的上帝的真正信仰，没有人会拥有真正的德性。只要服务于人间的光荣，就都不是真正的德性”（《上帝之城》上册，第205页）。

〔20〕奥古斯丁：《上帝之城》（下册），第149页。

〔21〕奥古斯丁：《上帝之城》（中册），第33页。



照天国君王的旨意敬拜他

文 / 钟百恩 (Jon D. Payne) 译 / 杖恩 校 / 煦

在今天的美国福音派教会中，合乎圣经的敬拜正在经受**闪电战一般的攻击**。实用主义、新花样和娱乐式的敬拜等炸弹，正慢慢毁坏教会对主日崇拜之本质与实践的理解。这波袭击的幕后主使，自然是撒但自己了，它知道如果成功地动摇了基督徒敬拜的神学基础，神国的百姓必陷入混乱和损伤（例如，王下 21:9；林前 10:1-22, 11:17-34）。《当代改革》杂志 (*Modern Reformation*) 的读者会知道，我们这些在宗教改革和威敏传统下的教会并不是不会受到这些攻击的影响。相反，我们的教会正处于奋战的前线。我们在战斗中也曾失败退后，为了合乎时尚而不经意中出卖了不合流行文化的属灵军装。为了击退魔鬼的攻击并复兴合乎圣经的敬拜神学，我们有必要领会、把握敬拜与神国之间的关系。

敬拜与神国的彰显

马可福音记载，在我们主耶稣开始他的公开事奉后不久，就“来到加利利，宣传神的福音，说，‘日期满

了，神的国近了！你们当悔改，信福音。’”（可 1:14-15）在这里基督将他神圣使命的深远意义宣告了出来。对于救赎历史，就是从起初就预言的弥赛亚在地上的工作，壮阔而带着奥秘性地渐渐显露，到如今完全展现了。（创 3:15；加 4:4-5）“神从万世以前所定的旨意”确实地“在我们主基督耶稣里面成就”。（参弗 3:11）神至高的计划得以完成，神的国近了。耶稣基督的无罪的一生、作为挽回祭的死，以及那征服地狱的复活，就这样荣耀地成全了神在圣约中所有的应许。（林后 1:20）末后的时代已经开始，而神的儿女被带入了新的生命，凭着信心活于两个时代之间。成为基督国度的百姓所要求的是悔改和信心，这两者都是神对重生之人所赐下的恩典。（徒 11:18；弗 2:8-9）

自从这新的时代开始以来，基督徒就生活在“已然未然”的状态当中，即，“已经”享受了来自正在来临的神国的祝福，但仍“未”完全。（例如，见主面，从罪中得释放，等等。）的确，照以弗所书所言，与基督联合的人已经靠基督的宝血得赎，因信称义，

被收纳为“儿子”，并“与（基督）一同坐在天上。”（弗 1:5-7, 2:6、13）然而，直到那“后来的时代”我们才能“得基业”和完全地明白“他极丰富的恩典，就是他在基督耶稣里向我们所施的恩慈。”（弗 1:13-14, 2:7）在别处保罗写到，“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”（林前 13:12）你可能会问，那么这一切到底和主日崇拜有什么关系呢？

当有形教会在主日聚集在三一真神面前，神所设立的蒙恩途径被忠实地施行时，基督和他永恒的国度就清楚和特别地展现给了教会。换言之，当福音被传讲，洗礼和圣餐由神所设立的仆人忠实地施行的时候，基督永恒的国度就强有力地闯入了这“现今邪恶的时代”。通过水、饼、酒和讲道这些**朴素**的恩典媒介，基督信实地行使他的**三重职分**，即先知、祭司和君王。

作为先知，基督亲自用可听和可见的话语（讲道和圣礼）向教会宣告审判和拯救。作为祭司，他为他的百姓代求，以被钉十字架并复活的羔羊温柔慈祥地向他们显现（同样通过这些上帝命定的蒙恩途径）。作为君王，他通过长老 / 牧师们忠心的事奉，对他用宝血赎回的新娘（教会）施行统治、引导、保护和惩戒、管教。（约 21:15-17；彼前 5:1-4；林前 5:3-5）

因此，在主日的公众崇拜中，当教会一起聚集在他们至高的君王面前，由神所委任的人施行神所认可的蒙恩途径时，神的国就在他们当中彰显，一周中其他任何时候都不能与之相比。在主的圣日，神的圣民，由神分别为圣的仆人带领，聆听神的圣言，参与神的圣礼（洗礼）并分领神的圣餐。无论是家庭圣经学习小组，基督徒大会，或是圣化了的摇滚音乐会，无论它们多么激动人心，也决不当使教会的核心关注从神亲自应许赐福他选民之处转离。

在公众崇拜中，神的百姓得以预尝将要来临的天国的美好；在这敬拜中带有有限却真实的**末世**意味。因此，在聚会当中，当我们为基督国度的恩赐和福分献上感恩赞美时，我们便是与天上的乐队同声歌唱，那是由天使和历代圣徒组成的合唱团。的确，神设立地上的安息日，至少是给了我们每周一次的机会，让我们预尝在基督的国里那永恒、天上的安息，在那里我们将要敬拜神并和他同享圣宴，直到永永远远。（启 7:9-12, 19:6-10）

一句话，如果教会不强调安息日的核心地位和重要性，又从我们的敬拜中去掉神所设立的蒙恩途径，我们就中了我们仇敌的诡计。如果我们不小心谨慎的话，我们的教会和敬拜将会越来越像这将要过去的世界的国，而不像神永恒的国。（约 18:36）

敬拜 & 神国度的“不显目”

眼所不能见的神的国将有一天成为可见的。（太 25:31-46）当神的国彰显出来的时候，无论对信徒还是不信的人来说都将是极为显目的。事实上，到那时**无人不**向耶稣屈膝（腓 2:10）。但现在，在基督两次来临之间的这段时间，神的国从这个世界的角度来说会是极不显目的；尤其是在敬拜中也会表现出这个特点。但这样的“不显目”不是神的心意吗？

前不久我们一家去了迪斯尼世界。我和我妻子看着孩子们玩非常开心，他们尽情享受各种各样的骑马、音乐、游行、烟火及有动画片人物陪伴的用餐。一天晚上，在灰姑娘城堡前的一场华丽的烟火表演时，我心里突然想到：我们美国的福音派教会的敬拜和事奉是否更多受神奇王国的理念影响，多过受神的神学影响？你知道，这两者之间有很大的差异。

神奇王国给人的是精彩难忘的愉快时光，而神的国，教会，不是这样。神奇王国无条件地肯定和接纳所有人，神的国不是这样。神奇王国试图提供一种随意、自在、无忧无虑的环境，让人舒服，安乐幸福是其终极目标，神的国不是这样。神奇王国宣扬真正的快乐、希望和满足源于自信，神的国却不这样。事实上，神的国在这一切的事上与之相对立。即便如此，似乎不断地有越来越多的教会——更可悲的是，其中有一些是改革宗的教会——的植堂和复兴工作，看起来让人怀疑更像是源于华特·迪斯尼的奥兰多，而非约翰·加尔文的日内瓦。

试图在敬拜和事奉的方法上模仿神奇王国的理念，不但是不可能的（迪斯尼做得永远比教会要好一千倍！），而且显出教会对神的应许明显的不信，神应许将基督传给选民，是在朴实、不显目，却能够转变生命的蒙恩途径——话语宣讲和圣礼当中。在两个时代之间，神的国在敬拜中的彰显是通过水、饼、酒和话语的传讲，这些对一个见惯了快节奏好莱坞电影、豪华的体育盛事和数十亿美元的主题公园的文化来说，可能实在不怎么显眼。然而，我们仍然没有任何理由抛弃神的救恩应许所伴随的蒙恩途径。

敬拜 & 神国的谕旨

神已经就敬拜颁布了谕旨。在他的国里，敬拜不是由我们自己发明的。换言之，基督徒无权自己选择敬拜神的方式，即使出于真诚的想要激励弟兄或是接触丧失灵魂的动机也不能。因此，为会众制定敬拜规范的牧者，不应当追求创新、实际或实惠，而应当忠于圣经中神的吩咐。

希伯来书的作者对此非常明白，他写道：“所以，我们既得了不能震动的国，就当感恩，照神所喜悦的，

用虔诚、敬畏的心事奉神。因为我们的神乃是烈火。”（来 12:28-29）我们在这里确实地看到，有一种敬拜是神所不接受的。威斯敏斯特信仰告白的编写者解释说：

……敬拜真神，蒙他悦纳的方法，就是他自己所设立的，又受他自己所启示的旨意之限制，我们不可按人的想像和私见，撒但的提议，或以任何可见的表象，或其他非圣经所规定的方法来敬拜神。^[1]

规范敬拜的原则，就是，敬拜只能由神话语中所规定的要素构成，这并不是什么陈旧过时的清教徒观念，不，它是圣经的原则，保护并促进历世历代神的百姓真实的、神所设定的敬拜。（出 20:4；利 10:1-3；约 4:23；徒 2:42）因此，每次礼拜，应当包含以下所有要素：对圣经的宣读和讲解（提前 4:13；提后 4:1-5；林前 1:18-24）、祷告（徒 2:42；约壹 1:8-9）、唱诗篇和赞美诗歌（诗 95:1；弗 5:19）、当纳的十分之一与奉献（林前 16:2）以及洗礼和圣餐的正确施行。（徒 2:38-39；林前 11:17-34）

敬拜是神国国民最重要的活动。那么，由我们无限智慧和至高的君王来规定如何敬拜，而不是我们自己，岂不是理所当然的吗？亚伦和他两个悖逆的儿子所做和所遭遇的，表明了神如何看待人自己发明出来的敬拜，这要作为我们永远的鉴诫。（出 32；利 10）

当我们顺服神为敬拜所定的谕旨时，不仅神喜悦并得荣耀，连我们自己——他救赎的儿女——所蒙的祝福也无法测度。为什么？因为当我们把蒙恩途径摆在中心地位时，基督也就被放在了核心；而一旦基督被放在了核心，神的选民就在他里面归正，得安慰，并在属灵上被养育。恢复这一真理，会极大地助益于有形教会的健康和成长——由此，我们来到本文的最后一个要点。

[1] 《威斯敏斯特信仰告白》21章1节。



敬拜 & 神国度的扩展

透过地方教会主日崇拜中日常进行的、忠心的事奉，神的国度无论是在属灵上还是在数字上都在扩展。在蒙恩途径被认真施行之地，神明明确地应许他的国度会成长壮大。（赛 55:10-11）但乍一看，似乎并不都是这样。

最近有人告诉我，在东南部有一间福音派教会，在很短的一段时间内，参加崇拜的人数就长到了一万人以上。这显然值得庆贺，是吧？难道这样的成功不正是表明了神在以笑脸光照这间教会吗？我到这间教会的网站上去调查并观看了几次崇拜。我在那里见识了这种新兴的实用主义并得知这种教会增长的新模式。

该教会每周的敬拜包括：一场很前卫的摇滚音乐会（大约 35 分钟，设备和照明都非常华丽），一位助理带领简短的祷告，然后是更多的音乐，最后是一小时很不正式的、Jay Leno^[2]式的讲话。牧师的讲道信息都有类似的特点：时事热门话题、闲谈式的、掺杂着幽默（时不时的、粗俗的），并且通常是道德说教性的。而在整篇信息中一直有的是（容我这样解说）：针对那些质疑他们教会采取这种方式的“宗教人士”的，精心措辞的骄傲言论。有一次他竟然对他的批评者喊出了“记分牌”。正是那句古话：“为达目的可以不择手段。”

另一次，在解释了他们标新立异的接触未信者的方法后，这位牧师自信满满地宣称：“为了让人来到耶稣面前，除了犯罪以外我们愿意做任何事情。”这听

[2] Jay Leno 是一位著名的脱口秀节目主持人。——译者注

起来非常崇高，但神真的让我们以这样的方式来扩展他的国度吗？更好的问题可能是，如果忠实地宣讲话语、正确地施行圣礼以及执行教会纪律——这真教会的三大标志（至少）被低估，（最差）被完全漠视，那么神的国真的有被扩展吗？

必然会有人提出，使徒保罗就渴望着“向什么样的人，我就作什么样的人”（林前 9:22），因此基督徒为了得着各种未信的男男女女，可以自由做任何事。但这是对圣经的常见误解，这一段圣经更多的是说到保罗愿意为福音的缘故去除不必要的文化障碍，而不是说为了教会的成长而要在公众敬拜中不再以蒙恩途径为核心（即：不以基督为核心）。在别的地方，保罗非常清楚地说明，神国度的健康和成长完全取决于通过道与圣礼而宣讲出来的福音。神不仅规定了福音的信息，也规定了它被传递的方法或途径。（林前 1:18-21，10:16；多 3:5；彼前 3:21）“男男女女们”真正需要的——不管是未信的还是在教会中的——不是另一场音乐会或是脱口秀，他们所需要的——也是我们所有人需要的——是在公众敬拜中喜乐并崇敬地遇见那永活的三一真神，耶稣基督的生平、受难以及复活透过按照神的话语规范的礼拜仪式的每个部分宣讲出来。

根据保罗所受的启示，基督徒借着纯正的福音而归正并被建立，这福音**就是**全本圣经一直“传讲的耶稣基督”（罗 16:25；路 24:27、44-45）。温尼马（Venema）补充说道：“对于讲道所具有的能力持合乎圣经观点的人，不会被任何贬损它的灵掳去。**借着道的传讲基督的国得以扩展**，基督的名得以宣扬，他的百姓也得以成为门徒。”^[3]虽然在第一世纪也像今天一样有其他的教会增长方法，比如娱乐性的音乐和戏剧，但使徒们扩展神的国所凭的乃是神的

法则，而非人的。事实上，他们在神的灵带领他们所到之处都传讲了“基督为罪人钉十字架”。此外，他们设立了一批神学上受训、属灵上合格的下属牧者来建立教会，这些牧者要委身于监督群羊灵命的责任。（提后 4:1-5；多 1:5 以降）

神国度的扩展是神至高的工作，凭借的是神所命定的途径；因此，我们应当忠于那些神命定的蒙恩途径，并将结果交托给神。愿我们以忠心，而不是成功，为我们的目标。或许，以这种更合乎圣经和以神为中心的敬拜方式扩展神国，牧师们才不会在经历了教会增长后高喊“记分牌”，而会像使徒保罗那样说，“夸口的，当指着主夸口。”（林前 1:31，3:7）

总结与思考

在二战期间，德军**闪电战**的目标就是用全机械化的部队（例如，战斗机和坦克）一直猛攻敌军前线上的一个小区域，直到攻破防线，他们随后的推进竟完全不考虑侧翼。其目的是用一波又一波的军力袭击盟军，制造出强烈的恐惧和混乱。

撒但的战术与之类似，它攻击神的国，突袭最重要的活动：主日崇拜。它不知疲倦地用一波又一波的诱惑攻击教会，引诱教会去变得**新潮**，欺骗我们去用自己的劣质方法代替那能拯救灵魂、养育信心的蒙恩途径，或是分散我们对这些蒙恩途径关注。因此，我们要站立得稳，并快乐地顺服圣经对敬拜的教导，因为敬拜与神的国密切相关，关系到神国度的彰显、神国度**不显目的特性**、神国度的谕旨及神国度的扩展。也许到那时，我们的敬拜就会是“用圣灵和大能的明证，叫你们（我们）的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能。”（林前 2:4-5）✝

[3] Cornelis P. Venema, *Christ and the Future*, Edinburgh: Banner of Truth, 2008, p.58.



教会展示神的荣耀

——国会山浸信会印象记

文 / 始明

笔者有幸在5月中旬，神学院的暑假密集课程开始之前，造访华盛顿的国会山浸信会（Capital Hill Baptist Church，以下简称为CHBC），参加为期四天的周末研讨会（他们称之为Weekender）。国会山浸信会是《健康教会九标志》一书的作者狄马可担任主任牧师的教会，也是这本书能够写成的教会背景。我在国内时就读过这本书，对书中所描述的九个标记向往不已，但是总觉得在自己教会中要推动改革是那么困难重重，甚至都不敢迈出第一步。因为我自己都没看到过书中的教会是怎样的，我怎能告诉我的同工这会是一个理想的、健康的教会呢？

对于此书的作者来说，一定也有无数像我这样苦恼和渴望教会治理改革的传道人或者同工不停地咨询他，把他搞得招架不住了，所以干脆每年两次开放自己的教会，邀请对教会治理和植堂有负担的牧者与同工来他的教会观摩。这个观摩不是仅仅参加主日崇拜，而是全方位的，包括旁听晚间查经、实习生讨论、长老

会议、成员大会、纪律劝惩、会员课程等，很多是连教会会员和访客都不能参加的（会员不能旁听长老会议，除非被邀请）。我很感激这次机会，因为大多数教会都认为这是家事，不愿意向外间暴露。但是我想如果教会自信自己的治理模式和教导是合乎圣经的，这种做法不但可以造就其他正在挣扎和纠结的小教会，对自己教会来说也是自信的表露和自我监督。

本文力图从所观察到的几个方面来分享笔者的观察、学习和反思。

长老会议

Weekender的活动从周四晚上的长老会议开始。会议手册上早就告诉我们长老会议可能会开到半夜，但是当我真的知道他们开到12点时（我们10点半就被允许离开了）我还是为众长老们为教会的摆上和事奉的专心而感到惊讶。国会山浸信会一共有十七位长老，

其中八位是全职牧师（受薪长老），九位是带职长老。由于带职长老需要占多数，所以等于是每聘用一位牧师就得增选一位带职长老。会员人数共 900 多人，相当于平均每一百人一位带职长老。

长老会议从 7 点钟开始，会议是用长桌围起来拼成正方形就坐。我们作为观察者都只能坐在他们的后面。我不想一一叙述会议细节，但是有一些让我印象深刻并且我觉得对国内教会来说可以立即借来使用的：

首先，会议主席提前作了精心的准备。会议的议程、所有需要讨论的资料（如探访名单、新会员申请表、待讨论的教会立场文档）提前五天就打印好，放在文件夹里交给长老们提前阅读。我们为了节省纸张、时间，往往没有作那么多准备，也不愿意多打印点东西，结果开会没有准备，花很多时间讨论细节。会议主席不是主任牧师，而是从长老中选出来的一位负责协调和主持长老会议的弟兄，任期是一年，可以连任。

其次，从 7 点到 9 点，整整两个小时都在祷告，真正体现了长老以祈祷、传道为事工中心的特征。祷告什么呢？首先每位长老分享自己的一个代祷题目，然后右手边的长老为他祷告；接着为姓氏是“T”开头的会员祷告，每位长老分享他所“认领”的几位姓氏以“T”开头的会员的情况，大家为他/她祷告；然后讨论新会员的加入和一些会员的除名，又为新加入的或者被除名的会员祷告；最后接着探访名单为有问题的、软弱的肢体祷告。

第三，对于新会员的加入和会员的除名，除了有很多祷告之外，他们真的很认真，不是走过场的。如果除名是因为会员要求转会，需要知道具体原因。很久不来参加聚会的会员会分配给长老会后跟进联络。怎么都无法联系上的会员和联系上了就是不想来聚会的会员都会被除名。还有一个案例是一位正在被纪律调查

的会员提出退会申请（这很常见——你们居然要纪律处分我，那我还不跑路吗？），结果长老经过讨论认为纪律调查结束前不能批准退会，退会申请被拒绝。这充分表明了对弟兄姊妹的慎重、对牧职的认真和会员制度的严肃性。

在长老的牧养性讨论中，他们使用的“关怀名单”是一个很好的工具。他们有私下关怀名单（Private List）和公开的名单（Public List）。私下关怀名单上是没有姓名的，只有跟进的长老知道具体姓名，以免谣言和小道消息流传。名单上只有编号、关怀原因和进入名单的日期。进入关怀名单大多数是因为犯罪，长久不来聚会，生活不检点等。每个被关怀的会员都有一位长老跟进，如果跟进两三个月（也就是私下劝诫）不起作用的话就会被移到公开名单，长老将在会员大会上与会众分享他的情况（公开姓名）并要求会众为他祷告，同时长老继续跟进劝诫，如果再两三个月后还是没有悔改，就会处分除名，且不是偷偷除名，而是经过上述程序后交由会员大会投票除名。会员长期无故不参加主日崇拜也会进入关怀名单，甚至不听劝告会被公开除名。

我注意到，长老会议讨论的事情都是以牧养为中心的，具体的行政细节（如购买什么投影机之类的）由执事推动，长老会议的核心是：祷告、会员关怀、决策、教会神学立场和策略等。今晚的长老会议讨论了教会离婚和再婚的立场，根据一位牧师写的立场文档，写的跟神学论文一样，五六张纸，脚注一大堆，显然他们都看过而且完全理解，长老们的神学素养也由此可见一斑。这样的长老会议一个月开两次，没有一个人是马马虎虎、巴不得会议快点结束，或者开会时在玩 iPhone、闲聊八卦（虽然关怀名单中有很多八卦的素材）和扯开话题的。他们将神的荣耀和教会的圣洁摆在他们与这些被关怀的弟兄姊妹的私人关系之前，讨论中也很明显对事不对人，描述问题很客观。我佩

服这些长老的忠心和委身，看得出来他们真的爱羊群并且关心羊群的需要。一个教会要能够为神所用，首先要有一群愿意将自己完全摆上、在神面前随时待命、愿意让神随意使用的人。

会员课程

教会的会员制究竟是什么？过去的传统中国教会会对会员制有诸多误解。由于在传福音的时候有时被福音朋友误以为是在拉会员，所以有不少基督徒对“会员”这个称呼深恶痛绝，认为缺乏圣经依据；又因为天生的对有建制组织的厌恶，“会员”这个词一度在传统家庭教会中成为西方自由派神学的代表。是啊，神呼召我们成为神家里的人，为什么要有会员制度呢？一些基督徒因为教会实行会员制度而愤然离开；也有一些基督徒因为会员制度变质为教会对“自己人”的定义，或者教会某些福利的分派边界而愤愤不平。的确，会员制度带来一些误解和偏差，但是不能因此否认会员制度的必要性。我们不能因为容易被福音朋友误解而放弃做正确的事情，比如圣经教导一位忌邪的神，这很不讨人喜欢，但我们能因此停止宣讲吗？会员制度究竟是什么？是投票权？还是教会福利的边界？还是信与不信的分野？

第二天的内容主要集中在这方面，在长老会议中我们已经见识到了长老如何确定会员名单，包括新增和删除。第二天我们参与了上午的教会纪律讲座和傍晚的会员课程。我把会员制度和教会纪律放在一起，因为从CHBC的操作来说这两者有圣经和神学的关联性，在此基础上才能进一步探讨会众制的长老治会。

晚间会员课程从7点钟开始一直上了三个小时，参加者大多是年轻人，外地搬家过来的基督徒，有教会背景。由于教会的地理位置，我听到很多人介绍自己是为政府工作的，还有五角大楼官员和一位穿着军装的

空军士兵。会员课程一共六课，初信的基督徒一般参加主日早晨的会员课程，分六个礼拜上完，已经信主、无需再受洗而且急于加入教会的可以参加周五晚上和周六早上两次共六小时的密集会员课程。我们常常担心弟兄姊妹坐不住或者嫌时间长而减少必须的授课时间，但是在这里我们看到这些弟兄姊妹一坐就是三小时，积极提问，10点半才散去。可见不是弟兄姊妹们不委身，而是我们不敢为着基督的缘故提高要求，生怕吓跑人，有代价才会认真对待。

六课中的第三课《为什么要加入教会》罗列了加入教会会员的圣经依据。主要根据是圣经中对于教会作为圣殿、身体、羊群、家庭的比喻，都有“加入”成为“成员”才能称之为其中一分子的含义。比如不成为砖块，怎能构成圣殿？另一个依据是我们熟悉的哥林多前书中的教会纪律，若不是先成为一分子，怎能将其“赶出去”？教会纪律的前提是教会有会员制度。其实我想到所有教会——不管自己承认不承认——都有会员制度，即使不承认，牧师和带领同工对谁是教会的羊也心中有数。正如授课长老所说，当圣经要求信徒顺服领袖时，不是要求信徒顺服所有的领袖，而是顺服自己教会的领袖，这里就有一个会员制度的关系。

让我特别欣赏的是CHBC的会员誓约（Church Covenant）。会员誓约定义了会员的职责，特别是与其他肢体之间互相鼓励和造就的关系、出席教会聚会和财务奉献。CHBC特别强调出席主日崇拜，在信仰告白中就有一条特别指出主日的重要性和基督徒必须在主日敬拜神，在会员誓约中也强调这一点。长期的主日缺席被视为脱离会籍并将进入关怀名单，直至从会员中除名。背后的神学理念是：

1. 主日缺席是犯罪的入口，因为拒绝聆听神的话语和福音的信息是拒绝神的工作，容易带来偏离神；

2. 主日缺席是犯罪的表现，可能你已经犯罪或打算犯罪。不去崇拜和聆听神的道是撒但在罪人心中的欺骗。

在第一课的《信仰告白》中，笔者发现一个很有意思的事情。很多教会的信仰告白分成两个版本——会员版本和领袖版本。比如说在一些长老教会，会员版本只有使徒信经或者使徒信经加圣经无误，而领袖版本（包括教师和长执）则包括长老会特别的立场，比如婴儿洗、长老制、加尔文五点救恩论等。而 CHBC 只有一个版本，按照这个信仰告白的版本，婴儿受洗的支持者、阿米念主义者就不可能加入成为会员。我们特意问了狄马可牧师，他的解释是，这是 19 世纪以来的教会信仰告白，不会因为一些不合圣经的神学发展而改变。但是他知道有些信徒不完全接受五点的加尔文主义救恩论，但也接受了这个信仰告白，所以他认为不是太大问题。

教会纪律

前面说到会员制度是教会纪律的基础，只有知道谁是会员才能对其执行教会纪律。加入会员的同时也接受教会的劝惩，将自己放在羊圈里能接受牧者的保护。不是会员的话，即使每周出席教会崇拜，仍然不会在关怀名单上，也当然不能行使教会成员的权柄。教会纪律的问题有很多文章和书，我就不复述讲座的内容。但是在讲座中大家提出的一些很好的问题及其回答，我觉得很有借鉴意义：

问题 1：没有加入会员但是每周都来的人犯罪怎么办？

这是一个很实际的问题。有人带着各样的动机每周都来，但是不愿意接受约束也不肯加入成为会员，他犯罪——比如传销、骚扰、骗钱——怎么办？牧师的回答是仍然会警告他，但不会像关怀名单上那样去紧密跟进，如果他不收敛或不听劝，教会公开

告示这个人的问题，警告来教会的人不要接近或者听他。

问题 2：被除名的信徒还可以来教会吗？

牧师的回答是：可以，而且应该。因为聆听神的话语是罪人悔改的管道，如果不让他来聆听神的话，他怎样才会悔改呢？但是他不能领圣餐，因为他已经被开除会籍，不属于教会肢体。而且教会纪律通过会员大会，人人都知道因为犯罪的缘故，他已经不是会员，即使他仍在罪中，罪的影响已经减轻，教会已经尽到责任。

问题 3：如果他被除名，继续来教会，还领圣餐，怎么办？

牧师的回答是：我们已经在纪律中和圣餐前严肃告知什么样的人不能领圣餐。如果他还要领，这是他在神面前的责任。我们不会去把他的圣餐抢回来，“因为神只给他的仆人话语教导的权柄，而没有肢体冲突的权柄。”他要在上帝面前为自己的行为负责。

问题 4：什么样的犯罪会被教会纪律处分？

牧师的回答是三个词：外向的（outward）、严重的（serious）、不悔改的（unrepentent）。换句话说，犯罪影响到他人或人人都看到（不读经不祷告大概就不会执行纪律了），犯罪情况较严重（比如屡犯，偶尔主日不出席，偶尔撒了一个谎不在此列），犯罪不愿意悔改，才会进入纪律程序。

问题 5：会员正在被纪律调查中，提出退出教会，怎么办？

这种情况笔者在国内经历过，当他得知教会在调查他的犯罪时，他的反应不是为犯罪悔改，而是觉得被调查、被人知道丢了面子，从而悄悄离开教会再也不来了。在 CHBC，首先不能悄悄离开教会，长久不来会

被联络、会被关怀，直至最后被公开除名；其次如果主动提出申请退会，是很有可能被拒绝的。加入教会需要申请和批准，退出教会同样也需要申请和批准。我们在第一天晚上的会议中就看到长老们遇到这样的情况，甚至因此在长老之间有了不同的意见。负责跟进一个纪律事件的牧师告诉其他长老，他所跟进的弟兄申请退出教会。由于这位弟兄非常不配合，也不愿意悔改，所以负责跟进的长老的意见是接受他的退会申请；但是其他长老表示反对，援引过去的案例表示应该拒绝退会申请继续纪律调查。会议进行了表决，按照少数服从多数的原则要求继续跟进。这位牧师接受了决议，并在周日晚上的紧急会议中提供了跟进的状况更新。

长老治会

过去由于所读的关于长老制的文章大多来自长老会，所以从未有机会了解会众制的教会中长老的选立是怎样的情况。最近几年来关于教会体制的探讨文章不少，但是我们得承认罪人当中没有完美的体制，比如长老们可能出现信仰偏差或者自我中心的小团体，也可能出现两个长老一直做好好先生而另一个长老干纲独断俨然成了主教。第二天的教会体制讲座帮助我们了解到像国会山浸信会这样的会众制教会中的长老制是怎样的。

什么样的基督徒可以做长老？首先，年龄不是问题。在 CHBC，有几位长老是在二十八九岁的时候被选立的。狄马可牧师指出，圣经中对长老的要求和对基督徒圣洁生活的要求基本一致：普通基督徒——即使不是长老——也要好好管理自己的家，也要不酗酒、有好名声、作一个妻子的丈夫……那么长老资格的特殊之处在哪里呢？他强调提摩太前书 3 章中的“善于教导”，也就是具有教导恩赐。在平行的给提多长老资格的条目中，保罗将“善于教导”的意义进一

步延伸：“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）。笔者的理解是长老不仅是有教导恩赐，更重要的是坚守真理，敢于指出罪恶，并愿意为真道摆上付代价。另外，牧师也指出长老要内心乐意做群羊的榜样，羡慕做会长老和教导的善工，这是神在基督徒心中呼召的内证。所以长老并不是足够老，或者在教会中呆的最久，甚至也不是人际关系最好、最受人喜爱，而是在神的道上站得稳、有热情、有教导恩赐。我们在主日学和会员课程都见识到了带职长老的讲道和教导，的确很有恩赐，很有热情。

另外，长老不插手具体的行政工作，而是由执事去完成。长老的主要功能就是讲道、祷告、治理（包括神学立场和教会纪律等）。当然，长老们也带领门徒，有的也带领小组，但话语的服事是最重要的。选择长老并不是选择资格最老的，或是好好先生的这一个，而是选择在神的话语上最忠心，最有恩赐和呼召的那个。当然，我们在私下谈论的时候，也觉得国会山浸信会因为教会的规模而在选择长老方面可以很有余地。很多小型家庭教会 / 聚会点总共只有三四十人，选同工都是“矮子里拔大个儿”，选择相对信主较久、对教会事工比较热心、真理比较清楚的信徒。而 CHBC 900 多会员里面选 16 位长老（包括牧师），长老—会员比例是 1:56，放在中国家庭教会环境里等于是一个较大的聚会点选一个，从这个角度来说我们并不是选不出众长老，而是特殊的环境让我们没有办法建立较大的教会。（这也是最近《教会》杂志上的《堂会制与分聚会点制模式探讨》带来的同感。）

怎样培养长老？我们得到的答案很让我们惊讶：“我们不培养长老，我们只发现长老。”换句话说，是观察已经有教导恩赐的弟兄，提名已经在行使长老的教导职责的弟兄并通过教会选立来给他长老的头衔。主日学是发现教导恩赐的一个重要来源。教会的主日学安排

中很少有查经式的主日学，而都是教导式的主日学，没什么讨论。而在牧师介绍教会成人教育的时候甚至告诉我们，他们的每一堂课都是提供逐字稿（可以从教会网站上下载）给所有教师，要求教师按照逐字稿讲，不能有自由发挥（其实也可以有一点，但要和负责主日学的牧师协商）。我们有两个疑问：

1. 为什么要用逐字稿？这样会不会上课很无聊？

牧师的回答是：“无聊的正统好过有趣的异端（Boring Orthodoxy is better than exciting heresy）。”这句话很精彩。他进一步补充说，他们的主日学教师很多都是第一次教，并不是资格很深，所以要求按逐字稿讲；他们也利用主日学教导的机会来观察和试验弟兄们的教导恩赐；而且用逐字稿，可以更好地保证教会神学立场和信仰的正确传承。我觉得这是个不坏的主意，我只是担心如果咱们也这么做主日学组长们会激烈反弹。

2. 都是教导式的课程，信徒怎么学习查经和解经？

牧师的回答是：细胞小组的查经是讨论式的，内容由组长自行决定，而且细胞小组只能会员参加所以查经质量较高。另外，主日证道都是释经式的，帮助信徒学习怎样读圣经和培养对圣经的兴趣，主日学就以系统化的教导为主。这的确有些道理。笔者想到母会的主日学小组讨论、查经较多，从某种意义上来说其实是对讲道较弱的补充。这也是狄马可认为“释经式讲道”在九个标记中是最重要的一个原因。

全职牧师和带职长老的差别是什么？在国会山浸信会有三种全职牧师：主任牧师（狄马可）、牧师（Associated Pastor）和助理牧师（Assistant Pastor）。主任牧师和牧师都是经过祷告和寻求，被教会聘任，自己也确定神呼召他长时间（甚至一生）服事这一间地方教会的传道者，他们是教会的受薪长老。助



理牧师也讲道，也做很多教会工作，从教会受薪，但尚未得到明确呼召和确认服事这一间教会，所以也不是长老。在长老会议中，带职长老必须占多数。带职长老不从教会受薪，但是也讲道，也关怀，职责和权柄与受薪长老一样，只是可能在时间上因为还要上班，所以工作量要少很多。

CHBC 是长老治理的会众制教会。当然，即使在长老会教会中，仍然需要会员大会通过预算，印证长老提名。但是结合会众制的长老会和长老治理的会众制仍然有一个明确的分野：谁被授权治理教会？会众制认为是全体会众（但是授权给长老），而长老制认为是全体长老（但是带动会众）。会众制认为被授予天国钥匙的彼得代表的是所有认信“你是基督，是永生神的儿子”的基督徒，而长老制认为被授予天国钥匙的彼得是代表耶稣说话的对象——众使徒。

从圣经的上下文而言，笔者个人觉得长老制对马太福音 16 章的解释更加合理，但是传统长老制中堂会与长老之间的定位值得商榷，特别是长老区会对堂会的所有权既不实际也在中国无法实际应用，况且我们也缺乏区会和总会来按立长老。或许在国会山浸信会的“众长老治理的会众制”基础上再向传统长老制倾斜会适合“一个教会、多个聚会点”的部分国内教会的现况。

主日安排

在这里我想回忆一下 CHBC 教会的主日事工安排，他们称之为 Service Planning。教会会提前一年作出主日安排，将有访客讲道、特别节日的主日勾出来，然后由牧师来安排大致一年的信息内容（即讲哪几卷书）。“健康教会的九个标记”中第一个也是最重要的标记就是“释经式讲道”，作为认同加尔文神学的教会自然是把话语的事奉放在一切事工的优先级之上。不仅如此，他们认为一切的讲台事工——包括敬拜带领和敬拜诗歌——都是教导的事工，不能随意按喜好安排。所以诗歌的选择都是由牧师指定，敬拜小组没有太多的自由度。因为在以基督为中心的敬拜中，诗歌的核心是歌词，而歌词带有教导的功用。

在作完了整年的安排之后，每四个月作一次细节的安排，具体到讲道的经文、主题、要唱的诗歌和回应诗歌等。情况介绍完之后马上就有人举手问：“这样安排是不是太死板了，万一有特别需要怎么办？”牧师问：“会有什么样的特殊需要？”“……比如说，嗯，9·11 之类的。”牧师乐了，一挥手就给我们 9·11 那一年的信息安排表（我想他就等着这个问题呢），手里还拿着那一个主日的周报。定睛一看，8 月份的信息主题是苦难，9 月份的信息主题是平安，顿时大家都无语了。牧师说，当然应该允许变通，但是到目前为止还没有发生过需要特别调整的时候，因为圣灵带领牧师们在祷告和寻求后制定全年的信息主题，圣灵知道那一年会发生什么，需要什么。

CHBC 的主日是丰盛的。早上 9 点半到 10 点半是主日学，10 点半到 12 点半是崇拜，晚上 6 点到 8 点是晚间崇拜，8 点到 10 点是成员大会（三个月一次）。教会同工则更忙碌了，长老们要在下午 5 点钟开会确认成员大会的内容，具体到对纪律处分的措辞都要再三斟酌。晚上 10 点成员大会结束后，所有参加

主日服事的同工，包括敬拜主席和主日学教师，都要参加主日服事评估，互相提出意见、鼓励和建议。要注意，晚间崇拜和早晨崇拜对会员来说是都应当参加的，不同的是早晨崇拜是会员加访客，而晚间崇拜仅仅是会员。当然有人提问，一天来两次是不是太多了，长老回答说：“我不会为此感到抱歉，神呼召我们将主日分别为圣献给他，这是应当的。”除此之外，周间的聚会有：周三查经聚会（自愿参加）、周四小组聚会（鼓励参加）、个人的一对一门训（非常鼓励参加）。

我不想赘述国会山浸信会的崇拜是怎样的，但相对于我过去的崇拜设计和服事，我觉得有几个要素是值得我们学习或者思考的。

▲ **敬拜主席的角色**：敬拜主席的角色是让敬拜程序自然地向前流动，而不是讲道也不作见证，他几乎没有说什么话，除了祷告以外。诗歌与诗歌的转换之间是没人说话的，讲台上也没有人，会众根据手中的周报和琴声来进入下一首诗歌。

▲ **诗歌与音乐**：诗歌的选择是由牧师们指定的，都是诗歌（Hymnal，有别于流行音乐元素的敬拜赞美歌曲），歌词基本都是 4-5 段，但曲调相当优美，歌词本身就起到教导和省察的作用。乐器（钢琴和吉他）声音相对压低，而将人声烘托出来（不得不说有些教会的乐器实在太吵）。进入副歌的时候，有时乐器会停下来而只留人声，相当美好。崇拜结束后有大约 1 分钟的安静默想时间，殿乐奏响后才可以安静离开。

▲ **认信与祷告**：相对很多华人教会的崇拜而言多了认信的环节，也就是使徒信经一般的信仰告白的诵读，但是诵读的内容每次都不同，比如我们这次诵读的可能是某个要理问答中对完全堕落和

基督的救赎的一段陈述，这是为了让信徒反复重温救恩论，知道救恩当中没有自己的一点功劳。祷告和读经分成三段：敬拜、认罪、悔改，每段都有一小段读经和跟随的公众祷告。

▲ **浸礼**：教会的讲台后面就有一个浸礼池。这一天有两位弟兄（都很年轻）受浸，他们在众人面前宣读了自己的见证，非常鼓励人。将浸礼放在主日中非常有意义，因为圣礼对慕道友来说也很有见证，当他们看到和他们一样的寻求者在众人面前公开归入基督，他们心中一定会有所触动。回想我们因为条件时间所限，不能在堂会弟兄姊妹面前公开见证受浸，是一件很可惜的事情。

▲ **送书**：这是一个很有意思的文化。在周三查经和周日比较轻松的晚间崇拜前，讲员都会拿出几本书来说：“我今天想送这几本书，要的人举手。”当然，他也会介绍每本书的内容和意义。我想这是塑造教会阅读文化的一种方法，很有意思，虽然花点钱，但的确值得。

▲ **晚间崇拜**：CHBC 没有祷告会，晚间崇拜就相当于祷告会。在两个小时的晚间崇拜中，大约有一个小时用在祷告上，牧师邀请一些弟兄姊妹分享他们的事工，然后点名请一些弟兄姊妹带领大家为此祷告。晚间崇拜的讲道很短，大约 20 多分钟；而早晨崇拜的讲道却长达一个小时——这是我在北美见过的讲道时间最长的英文教会了。晚间的气氛也比较轻松，因为参加的都是会员，彼此熟悉。当然非会员也可以参加，不过教会将晚间聚会定位为教会家庭的敬拜祷告，而早晨聚会定位为公共崇拜。

成员大会后，所有服事的人员都会参加地下室的崇拜评估，长达一个半小时：半个小时评估早晨崇拜和主日学，半个小时评估晚间崇拜，半个小时评估成员大会。

每一位的服事都由其他人给出正面的鼓励和改进意见。前面提到那位意见被否决的长老就在评估中得到大家的肯定和鼓励，每一个人都称赞他付出时间和爱心帮助犯罪的肢体。当然大家也互相给出改进意见，“我觉得……还可以……做得更好”。我想这样的评估也是需要相当长时间建立互相信任、欣赏和坦诚的文化，不然的话可能有人就会耍性子不高兴了（我可见过不少），我真的羡慕这样的团队。

成员大会

成员大会应该怎么开？会不会有伶牙俐齿喜欢挑战权威的人在成员大会中把长老们问得下不了台？如果有事情需要表决，是无记名投票还是记名投票？将违反纪律的会员除名时遭遇歇斯底里的情感反应怎么办？——带着这些对会众制教会的好奇，我们所有的 *weekenders* 一起参加了晚上 8 点钟的成员大会。

一如周四晚上的长老会议，教会对会议的日程作了精心的安排。下午 5 点在晚间崇拜之前，所有长老都在地下室开会并对成员大会的议程作最后讨论。由于本次大会需要将一名会员除名，以及将一名会员从私下关怀名单移到公开关怀名单，所以请跟进长老作了最后的说明，并将准备写给被除名会员的信也读了一遍，对措辞进行了调整使其更加温和。

每一位成员在进入会场时都领取了大会日程，大概有七八张纸，正反两面打印。日程不但告诉会员今天会讨论什么事情，而且将新加入的会员的大头照（大概有三十几张）都印在上面，以帮助会员了解今天要批准谁加入教会；另外有大约三页的执事报告，包括财务、慈善、老年会友关怀等。

成员大会从纪律处分开始，这是我印象最深刻而且不得不说的部分。因为过去我们在教会纪律的执行中往

往会在乎被处分者的面子，在会友面前遮遮掩掩躲躲闪闪，似乎是唯恐侵犯了人的隐私。其实当一个人委身加入教会的时候，他就已经授予了教会将其公开除名的权力；退一步来说，犯罪羞辱神的名和被公开除名，哪一个更严重呢？我们是不是太看重自己，太以人的需要和情感为中心了呢？

首先是一位会友因为婚外情而被除名。长老宣读了哥林多前书中保罗对于“赶出去”的命令，并告诉大家这位会友的姓名，具体犯罪情况，从什么时候开始，长老们做了哪些努力想要挽回他。牧者并没有因为类似的会员大会举行了很多次而忽略对教会纪律的教导，并没有因为大家都知道了而省略程序中的任何一步。长老特别提到这位会友的妻子还在教会里也在成员大会中，请会友们为她祷告，并且在见到他妻子的时候爱她、关心她，不要特意去提她丈夫的事情，并鼓励她依靠基督胜过难处，等等。在宣讲完后，长老问会员们有什么问题。

一名会员提问：“哥林多前书教导说连跟他吃饭都不可以，那我们还可以跟他出去玩吗？”

长老回答：“你当然可以跟他继续交往，但不要让他以为你接纳或者忽视他的罪。如果他今晚的除名被通过，如果你有机会与他交谈，把福音放在你们谈话的中心，努力让他回到耶稣基督里面来，让他看到凭着信心和脱离犯罪带来的释放。”

另一名会员提问：“那他还可以参加小组吗？”

长老回答：“小组仅对会员开放，被除名当然就不能参加小组了。但是他原来小组的组员应当尽量关心他和把他带到基督面前。”

会员提问：“他自己知道今天晚上可能会被除名吗？”

长老回答：“他知道，我们已经打电话与他沟通过。他知道如果不悔改，今晚会被教会除名。但他仍然不愿意从犯罪的生活中脱离出来。”

会员提问：“她妻子应该和他离婚吗？”

长老回答：“根据圣经对婚姻的教导，姊妹可以提出离婚。但是我们鼓励姊妹先不采取主动……”（英文太差，后面没听懂。）

回答完问题之后进行表决。如果赞同长老会的除名，请大声说“同意”（Ai），然后如果反对长老会的除名，大声说“反对”（Nai）。当然，这次没有人说反对。通过后长老们为这位男士和他的妻子祷告。

第二个事项是一位加入教会的大学生，长达好几个月没来聚会。教会长老已经用各种方法联系他，他都没有回来教会，也没有参加任何其他教会。长老会决定将他从私下关怀名单移到公开关怀名单，告诉会众这位会员的情况（和姓名），鼓励会员为他祷告，如果会员中有他的同学，或正好和他一起上课的人，务必关心和邀请他回来教会聚会。加入公开关怀名单的会友如果没有悔改的话，将在下一个会员大会中提出除名表决。

一位会员提问：“现在大学都在放暑假，要不要等9月份开学了再说？”（我觉得有道理啊。）

长老回答：“我们已经联系了他三个月了，包括邮件、电话和语音留言还有托XXX（他的同学）给他带话，他都不予理会。我们不是要他一定要来我们这里聚会，如果他去了别的教会，只要告诉我们，提出退会申请就可以了。如果他不来这里聚会，也不在任何其他教会聚会，这是违背圣经的教导，也没有继续在地方教会的身体里面，还是要给予除名。”（我也觉得很有道理啊。）

然后长老请会员们为他祷告。

上面两件事情已经花了半个小时了，我看七八页的会员报告连一页都没有过完，心中哀叹今晚别想睡觉了，因为接下来是三十多个会员的加入批准，每一位会员在投影屏上都会打出大头照和简要介绍，包括怎样信主的几句话回顾。长老在介绍每一个申请人后都询问全体会众是否愿意接纳其成为会友，先请同意的说“同意”，然后请反对的说“反对”。

虽然三十多个新会员的介绍格式千篇一律，但是每一个人的得救简介都让我激动和感恩。有的是去看医生被医生传了福音，有的找律师被律师传了福音，有的在大学里信主，有的在军队里信主……我发现当这些神恩典运作的故事在眼前闪过的时候，我的心也被激动起来。我想起我们过去很少有分享见证的经历，甚至同一个聚会点里可能有些人怎么被主得着的大家都不清楚，这个环节非常有意义。因为每个会员都只介绍一分钟左右，而且是长老介绍的，就避免了本人紧张或者不敢表达的问题。

教会纪律和接纳新会员用掉了整整一个小时，出乎我意料的是，剩下七页纸的报告居然在半小时内一笔带过。每一位执事只是介绍和总结需要大家表决或者需要大家参与的事情（比如儿童主日学师资，呼吁捐献什么东西），其他事务都请大家自己看报告。

会众是否会拒绝长老的决定？这是我对会众制最大的一个顾虑，由于会众的神学素养参差不齐，或者会众整体对神的命令不冷不热，很可能拒绝长老的



决定。比如设想一个情况，长老们决定因为犯罪的缘故除名一个会员，而会众却因为很喜欢他或者太熟悉他，而在会员大会中投反对票，那怎么办？

我在会员大会前的长老午餐时提出了这个问题，在教会任职资格最久的长老是这样回答我的：

首先，教会规定投反对票需要提前说出反对理由，不能无缘无故地反对。投反对票的原因是会员掌握长老所没有掌握的情况，比如该会员其实已经加入另一个教会了，所以需要说出来。但在实际情况中，仍然有会员没有说出来，只是凭自己喜好投反对票。

其次，如果圣经和事实都很清楚表明这是罪，但是会员却对圣经的命令置若罔闻而拒绝将其除名，这是教会的悲剧，长老们需要继续忠心教导，并在合适的时候再提出这个案子。我个人想，如果会众一而再、再而三的拒绝按照圣经的命令去做，长老们可以请辞，因为会众对长老的判断已经失去信任（事实上，狄马可牧师在很多年前就有一次在给会员的公开信中表示，如果对牧师的提名多次重复拒绝，牧师视其为对他不再信任）。当然换一个角度去想，问题也不是那么绝对，有可能长老们并没有完全了解情况，或者案子需要进一步调查。

主任牧师其人

主任牧师狄马可作为一个重量级的神学家与牧者有很多的写作、出书和跨教会大会与演讲，但是在这个周末中我们看到他从未因此而轻看一个地方教会主

任牧师的服事，他不但主日讲道，而且也主持新会员课程，参加所有的长老会议、主日服事评估会议，甚至他的讲道也在评估会议上接受别的同工的批评和建议。

牧师的家就在教会的旁边，实习生讨论或是一些谈话往往发生在他的家里。他有一个巨大的、让无数书虫羡慕的书房，不但四面墙的书架直达天花板，每一张桌子每一个柜子乃至地板上都有大量图书摆的高高的。他是一个很慷慨的人，与他有机会在他书房里简短分享后他就问我：“你要不要拿几本书走？”我当然求之不得。他站起来走到一堆书旁边，拿起一本说“钟马田，要不要？”，然后“派博，要不要？”……一下子给了我三四本。我都不好意思了，说：“如果我一直说你会一直给下去吗？”他说：“为什么不呢？”然后又给了我两本。我吓得说不要了他才作罢。从他们教会常常免费派发书籍看出来，他的这种慷慨和鼓励读书大大地影响了教会的事工和决策。在教会财务报告上我们看到，教会倾注了大量的预算在祝福其他教会上：全球差传、实习生项目（他们为实习生提供房子、生活费，且实习生并不留在本教会）、本地布道、还有我们参加的这种研讨会都占用教会的资源、时间和金钱，而且对本教会增长也没有看得见的益处，但是为着神的国度他们很乐意去做。还有一点值得学习：这种事工的策略不是让牧师到处讲演，而是请人来教会受造就、受栽培，使教会作为整体参与到这些事工中去，而非仅仅是牧师。我想这可能和狄马可的教会论“教会展示神的荣耀”（A Display of God's Glory，教会网站上可下载电子书）紧密相关。所以我们看到的是一个展示神荣耀的教会，而不仅仅是一个被神大大使用的“名牧”。

在第一天的介绍 CHBC 教会历史的一个讲座中，狄马可与教会最早的长老舒马克分享了 1993 年狄马可的前任牧师离职后到现在的历程。这个分享其实挺有帮助

的，对我也很有鼓励。狄马可是杜克大学的本科、哥顿-康威尔神学院的道学硕士、美南浸信会神学院的神学硕士和剑桥大学的神学博士，1993 年被聘为国会山浸信会的主任牧师。根据年龄推算，那个时候他可能是刚刚博士毕业，33 岁；而当时的国会山浸信会刚刚经历前一任给教会带来很多伤害的牧师的离任，小心翼翼地聘请下一任牧师。据狄马可和长老说，一些首都地区的牧师都建议他不要去国会山浸信会，因为这个教会太复杂，会毁了一个好牧师。于是他在被聘牧长老面试的时候暴露自己的真实面貌：

“我对长老说，我是一个加尔文主义者，他无动于衷。后来我知道了，浸信会嘛，浸信会不在乎神学的（大家笑）。于是我进一步告诉他，我是五点的加尔文主义者，我相信‘有限的救赎’，也就是说我相信基督不是为所有人而死的，这下子好像把他吓住了。”

“不重视神学”的国会山浸信会还是决定聘请了他，狄马可并没有详细介绍他为何会接受这个“吞吃好牧师的狗窝”（另一位首都地区的牧师在电话中给狄马可的告诫）的聘请，但是 1994 年的八月他还是带着家庭来华盛顿上任了。好在狄马可上任前，教会已经通过了三个决议：确定长老治会的体制，确定改革宗神学作为教会神学立场，还有为牧师在教会旁边买房子（这个福利很毒辣——房子就在教会对面，牧师随叫随到）。

一个初出茅庐的神学博士，来到一个“吞吃好牧师的狗窝”，怎样推动一个死气沉沉、行将进入博物馆的老教会的归正呢？牧师和长老们并没有仅仅告诉我们成功的一面，也坦言在教会的归正中所遭遇的阻力。包括“国旗之争”（他将美国国旗从教会讲台上移除，遭到爱国者们的抗议），“西厅俱乐部”（一群反对他改革的会友，常在教会西厅闲聊），乃至最激烈的在成员大会中他的长老提名被否决。我们的讲义中包括

了所有的这些“家丑”和当时的会议记录、牧师的抗辩和公开信等等。这让我学习到教会归正的艰难、一位神的仆人宝贵的执着和对真理的坚持。我想在这个历程中，教会最初的长老对牧师无条件的支持和顺服是非常重要的。反观有一些教会中，长老（或创会同工）视教会为己出，视牧师为雇工和讲道员，无形中限制了教会更有深度和广度的发展，甚至带来很大的伤痕——当然，我可以肯定，如果不是神先呼召我全时间读神学，我一定会是那个把持大权的坏长老，没有之一。

我自己的学习是，他从推动**讲道、敬拜和祷告**的归正开始，而不是从大刀阔斧地改变教会架构开始。的确，如果不是用神的话语、以基督为中心的敬拜和祷告来改变会友和同工的价值观念与教会观，教会制度改革无非是另一个教会政治时代的开始而已。在公司里，我们都已经很熟悉这一套了：新老板上任，没过多久就要改流程、改系统，目的无非是为了按照他的习惯来做 business review，让他有更多的操控感，而不是真的为了业务的好处。

在讲义中，狄马可给了神学生和新牧师们一些很好的建议，将其翻译在下面作为对本段的补充：

- ▲ 在教会作决定的时候考虑下一代人的需要。 Consider future generations in decisions the church makes.
- ▲ 在被聘牧委员会面试时坦诚分享自己，包括你知道他们可能会不喜欢的地方，这是为了学习把聘牧的决定放在神的手中，而不是自己紧紧地抓住。 Be straight forward with search committees, even telling them the things they may not like about you. This helps to force you to put the candidacy into God's hands, not your own.
- ▲ 作为候选人，告诉会众他们可以期望从你妻子这里得到（或者得不到）什么。 As a candidate, tell the church what they can (or cannot) expect from your wife.
- ▲ 缓慢改变。一般来说，不要一开始就改变教会习惯的做事方法。如果你想立即改变什么，那就在被聘任前就告诉他们。 Move slowly. Generally speaking, don't plan on changing any practices in the beginning. If there's something you will change immediately, tell them before they hire you.
- ▲ 公共敬拜的每一个元素都教导和带领会众，所以应该让牧师和长老来监督（我的理解是：而不是让敬拜主席或者会众的音乐胃口来引导）。 Every element of the public service (music, prayer, preaching) teaches and leads the congregation. Therefore, it should be given elder/pastoral oversight.
- ▲ 在你的服事中，注意（避免）娱乐文化，注意（避免）操纵情绪。 In your services, beware entertainment culture; beware of manipulating emotions.
- ▲ 在决定教会有哪些聚会时要明智，这些聚会的目的是什么？ Be deliberate about each gathering of the church. What is its purpose?
- ▲ 注意金牛犊，明智地选择你的属灵争战。（这句话我忘了是啥意思了。） Beware sacred cows. Choose your battles wisely.
- ▲ 主张会众共同唱诗！（换言之，不主张敬拜团或诗班的表演性敬拜。） Promote congregational singing! Consider the advantages of music that's mere and enhancing.

- ▲ 尽可能快地确定自己的会员身份。(我想这是指牧师作为地方教会会员的加入, 长老会的弟兄姊妹不一定赞成这样做。) Clean your membership roles as quickly and as wisely as you can.
- ▲ 问自己: 我做些什么来兴起将来的牧师。Ask yourself, what am I doing to raise up future pastors?
- ▲ 教会会员是不是知道作为会员教会对他/她的期待是什么? 有没有教会盟约? 盟约是否被看重? 你如何教导教会“会员”的意义? 这些教导如何被执行? Consider whether or not members of the church know what's expected of them as members. Is there a church covenant? Is it used? How do you teach your church what it means to be a member? How are these lessons reinforced?
- ▲ 除非你的教会已经准备好了、一致同意, 否则不要强行改变。Don't lead your church through change before they are ready. Don't lead your church through change before there is a consensus.
- ▲ 当推动改革的时候要准备受到来自你不曾预料到的方面(人和事)的反对。Expect to be opposed from unexpected places when leading change.
- ▲ 有时在推动改变时, 你可能要作出牺牲工作的准备。(我想他可能是指作好被驱赶的准备, 因为他曾经有这样的经历, 他提名的长老未获大会通过, 他第二次提名时遭遇了很多流言蜚语和反对。) Once, maybe twice, in the process of transition, you may have to be willing to put your job on the line.
- ▲ 不要把这份工作抓得紧紧的。Always hold your job with a loose grip.

反思与总结

最后笔者反思一下自己特别有感触需要悔改和反思的地方。

教会论

在过去很长的岁月里, 我们都忽略了教会论在信仰体系当中的重要性。我们在乎救恩论、神论、基督论, 我们认为这些构成了“因信称义”的基本要件; 但是在教会论上, 却因为中国大陆特殊的政教关系和 80 年代的复兴和福音运动而没有特别重视。在传福音的时候, 我们常常强调“你和神的个人关系”, 催促“接受祷告”; 在这些前提下, 基督教信仰成了“个人化”的和私有的, 与地方教会是可以脱离关系的。再加上我们身边常常有各种特例: 找不到家庭教会、常常出差、教会被迫所以只好分散成小组等等; 所以即使我们心里知道教会的重要性, 却因为实际生活中的一些难处而在教导中含糊其辞。一方面我们批评天主教的“教会之外无救恩”, 另一方面我们却对教会论在基督徒信仰中的重要性含糊其辞, 造成了信徒对基督徒作为地方教会肢体的教义非常模糊。我们常用的“一根离开了火堆的柴”这个比喻更是让这个问题模糊化——这个比喻让信徒以为, 教会生活单单是为了我们的好处, 那如果我觉得去教会对自己信仰“没有帮助”(的确, 有时候在教会中会受到伤害, 或觉得没有“得着”), 就可以不去、不参与、不投入。所以常常可以看到各种游离于地方教会之外的“网络基督徒”、“团契基督徒”、“访客基督徒”, 他们并非没有聚会, 甚至可能积极参加各种团契、小组、读书会、网络事工, 甚至也可以援引“不可停止聚会”为自己辩护, 但却缺乏在地方教会中作为肢体在身体中的连结。

国会山浸信会把稳定出席教会主日崇拜作为教会会众生活重要评估方面, 将不能够稳定参加主日崇拜, 或

者游走于各个教会之间的“消费型”会员予以纪律性除名，体现了教会论在教会信仰神学中的重要性。教会论不是低于神论、基督论、救恩论的次一等的信条，不是给神给信仰生活锦上添花的建议，而是基督教信仰体系中最重要信条之一。

实用主义

在事奉相当长的一段时间里，我都在寻找一种“教会模式”——不但是我，很多同工都是如此。我可以看见互联网上对某一种教会运作模式——华理克的马鞍山或是改革宗的长老制（抱歉把这两者放在一起）——的推崇，或是同工之间互相询问“你们是怎么做的？”。当我们看到某一种做法对教会的复兴或是弟兄姊妹的灵命有帮助，就会趋之若鹜。

但是在这两天，我们在早餐讨论的时候有同工指出我们需要反思这种实用主义。固然国会山浸信会的教会体制和很多做法都很好，但我们更看到他们的每一个做法和“模式”的背后都有圣经基础，以及在圣经经文上的严谨考证。当然，长老会的长老制也有其圣经依据和严谨考证，关键在于我们是经过查经、祷告和思辨接受了它的圣经依据而接受这个体制，还是我们根据眼见的效应来选择一个体制。

所以我想我需要在一些重要的、非确定不可的教会神学上，与教会其他同工们一起透过严谨查考圣经、阅读文献、祷告和思辨来确立，而不是因为我们倾慕某一种神学体系或是看到某一种模式的“好处”（即便是属灵的好处）而接纳。太多时候，我们作决定是首



先基于后果——“会不会这样”，“会不会那样”，而不是首先基于“圣经怎么说”，这是我需要继续悔改的。

牧师与政治

在华盛顿这个国家政治中心聚会，教会自然离不开政治性话题。CHBC 曾经爆发过一次“国旗风波”。美国相当多的教会有传统在教会中放置星条旗，也有不少教会将其放在讲台旁边，就像很多学校的教室里一样；因为在一些美国基督徒眼中，美国是基督教信仰立国，所以爱国主义与基督教信仰是“合一”的。但是狄马可

上任后在教堂装修时将国旗从主堂中移走，引起了轩然大波，被一些信徒指责为“不爱国”、“反对美国精神”云云，甚至有人在外面散布有关攻击和谣言。我们在听长老分享这一事件的时候，有人举手问：“在首都，教会成员里一定有很多议员、政治家和政府雇员，你们怎么处理教会中不同的政治观点？”狄马可回答说：“作为牧师和公民，我自然有自己的政治观点。但是为了避免我的政治观点影响我所传的福音，我宁可在公开场合下隐藏自己的政治观点。”

后来中午的时候我去他家，他当时正好在 Youtube 上看奥巴马的讲话，可见他并不是一个不关心政治的人，但是他选择在公开场合中放弃讨论政治话题的权利，因为神在他的公共生活中首要呼召是传讲神的福音。但是在具体政策上，教会并不是没有立场。长老的资格之一就是检视长老在一些重要的、涉及圣经真理的公共话题——如同性恋——是否与圣经反对同性恋的立场一致。

后记

晚间崇拜结束后，我与一些华人与会者在教会外的马路上闲聊，我们请一位路过的会友帮我们拍一个合影，他也是华人，在首都工作。这时又路过一位姊妹（ABC）和他认识，但那位姊妹是另一间教会的会友。他们说：“我们有一个周间小组，每周为宣教祷告，有什么我们可以为中国教会祷告的吗？”他们很认真地记下我们所说的代祷，挥手与我们再见。那一刹那，我很感动。

回忆这短短几天的时间，我们的领受确是非常丰富。特别感谢国会山浸信会愿意打开自己的大门，让牧师、传道人、平信徒领袖和神学生能够来到现场和深入教会的每一个角落。我们获得了教会的通讯录、教会门禁系统的密码、无线网络的密码，旁听他们长老会议中的“家丑”，甚至我们每天晚上都住在牧师们的家里，看到牧师和牧师的太太们如何忠心地爱教会，服事教会。崇拜结束后，100位与会者被分为多个小组，被牧师、长老接到家里去做客，详细解答大家的问题。在第一天的欢迎课程中，主任牧师狄马可详细回顾了从他被聘牧到教会今天的盛况所走过来的每一步，包括他在推进改革时所遭到的反弹和阻力，某些小团体的强力反对甚至出走，狄马可和他的长老们都毫无隐晦地告诉我们、警告我们要归正教会可能面临的危机与挑战，提醒我们如果初到一个教会不要急于改变任何东西，直到透过忠心的服事获得会众（我想他是指大部分会众或者长执）的信任和支持。这些对于参加了研讨会而跃跃欲试的听众来说都是很好的支持。

在长老家午餐的时候，我们提了很多问题。资格最老的舒马克长老的一句话给我很深刻的印象，他说：“我们并不会深入到每一个你们所说的问题当中去，作为长老我们最关心的就是神话语的执事，另外我们做教会的‘皮肤’，也就是新会员的加入和不守规矩的会员的除名，这是身体的‘进’和‘出’。其他的问题，身体自己会处理。”换句话说，除了长老和执事这些教会工人以外，教会本身的文化和身体已经能让肢体健康地长大。相对小组来说，教会更重视门训。每当一个新会员加入的时候，就会鼓励他加入小组，而小组的组长就会帮他联系门训的关系。长老告诉我，他们刚开始的时候是教会长老们帮忙“配对”建立门训关系，后来慢慢地就形成习惯，每一个新加入会员都会有老会员与他建立属灵的伙伴关系，覆盖面大约在80%以上。除了主日讲道和教导之外，小组、门训、读书织成了三张大网，覆盖了几乎全部的会员，使每一个肢体都可以成长和长进。我们来一个周末，只能看到最上面的东西，却看不到下面张开的大网。

我想把整个观摩和感受记录下来，并不是因为我很粉狄马可或者国会山浸信会，也不是因为我视之为教会唯一的楷模，而是因为写作本身就是一种对思维的整理。另一个写下来的原因是很多国内教会的同工都没有机会看一看其他的教会，费用固然是一个原因，家庭教会的封闭性、隐藏性和很多时候主日都没法离开自己的教会则是另一方面的原因。我相信神给我这个机会参加不单单只是为我的收获或是我母会的益处，也是为着更多中国的教会。如果这些领受和收获不分享出来，那是浪费了神的恩典。盼望神透过这篇短文扩张读者的视野，帮助读者带领和服事教会。✦

附注：·狄马可牧师的著作已经翻译成中文的有两本，均由美国麦种传道会出版：

《健康教会的九个标记》，2009年出版

《深思熟虑的教会》，2011年出版

·国会山浸信会网站：<http://www.capitolhillbaptist.org>

·九标记事工网站（想参加此类会议可自行上网注册）：<http://www.9marks.org>



传教士与电报

文 / 亦文

很多年前，笔者伴随外子到东北出差。某晚，与外子的同事夫妇一起用餐，便与对方的太太晓芹（非真名）攀谈起来。交谈中了解到晓芹是退休军人之女，晓芹也了解到我正在研究近代赴华传教士，说着说着就讲到传教士与谍报的关系。晓芹曾听父亲说，发电报需要类似电线杆般的高层建筑，在偏远地区，教堂的鼓楼和钟塔是唯一能提供这种技术支持的基础建设，由此推论，传教士可能是唯一胜任的谍报人员。这段对话激发了我对传教士与情报（尤其是电报）之类话题的研究兴趣，但因为不了解电报的技术性构成，一直没有太大的进展。

多年后，最早从事近代赴华传教士研究的国内学者之一顾长声先生的回忆录，重新引起了我的好奇心。顾先生写这篇回忆录时，已是 88 岁的老人，其中提到一段轶事：

有一次我遇见一位保守派的美国白人牧师。他告诉他的祖先早在 1860 年前后已经赴中国传教，到他这一代已经是第五代了。他也会说中文，在台湾传教。我把刚出版的《传教士与近代中国》第二版给他看，简体字他看不懂，我就把该书第 120 页一张复制的教会内部专给传教士使用的打电报用的密电码本第 101 页给他看，并指出密码第 69 号印的是“很难获得可靠情报”和第 73 号密电码是“你要尽可能搜集一切情报”，以及第 87 号密电码说“鉴于所收到情报，美国国务卿劝告……”都是英文的指给那位美国牧师看了。他对我说：“那都是假的”。我的天哪！我顾长声有那么大的本事可以在十九世纪末制造一本假的英文密电码本吗？我人还没有出生呢！他就是不相信，说我是反对教会的。我劝他说：“请你到图书馆去，或到台湾去，都还可以找到这本密电码本的。我是从上海基督教图书馆找到原本，并由《文汇报》

摄影记者亲到该图书馆拍摄的，完全是真的。”那位传教士的五世孙就是不相信。^{〔1〕}

不知出于什么原因，顾先生没有透露这位西牧的姓名，但是按图索骥亦非难事，因为符合文中所有条件——先祖在 1860 年代前后赴华传教，本人为其第五代嫡传、美籍、男性、目前在台湾传教、具有中文交流能力、持保守派信仰^{〔2〕}——的人士屈指可数。笔者曾尝试确认这位西牧的身份，却尚未找到对上述这段对话有记忆之人；笔者亦希望通过其他渠道与顾先生本人求证，但因为老人年事已高，早与学界失去联络。

无论这段对话是真是假、是否能获得当事人的确认，作为读者和学者，我们仍能从第三者的角度对其加以考证和剖析。《传教士与近代中国》一共出过三版，首版首印为 1981 年，引文中所说的第二版当为 1991 年，笔者找到书中的相关章节。在影印的电码本插图之前，有这样一段引文：

戴德生的目标除了传教外，还为英国侵略者提供情报，为英国商人对内地的经济掠夺出力。在内地会每一个传教士的身边，都藏有一本内地会自编的密电码，所到之处搜集情报后就用密码发到上海内地会办事处，再转发到伦敦，有些经济情报就转给上海的英商。在沿海的英商经常委托深入内地的传教士代销商品和了解行情，帮了商人很大的忙。^{〔3〕}

同样的文字，亦可在顾先生另一本早期作品《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》中的“戴德生”

篇中找到：内地会传教士“每人身边都已有一本内地会自编的密电码本，可以用密码向上海拍发中国穷乡僻壤以及战略地点的各种情报的电报。”（1985 年版第 169 页）

综上所述，顾先生对基督教传教士（主要是内地会传教士）对电报使用的评述基本可总结为以下几点：

1. 内地会的电码本是戴德生前授意编写的。
2. 内地会的电码本是内部使用、对外保密的“密码”。
3. 内地会传教士人手一册电码本。
4. 内地会使用电码本的主要目的是为英国侵略者和美国国务卿提供情报，协助英美商人对中国内地的经济掠夺。

由于当时国内近代传教士学术研究尚在起步阶段，这本书被后进学者视作经典，引用率极高^{〔4〕}。顾先生的书，也很快引起了海外各界的注意，包括一名叫海恒博（A. J. Broomhall）的医生。海医生的祖母为戴德生的大妹妹戴贺美（Amelia Taylor Broomhall），海医生的父亲是海家十个兄弟姐妹中的老幺海文启（Benjamin C. Broomhall），因为父母都是赴华传教士，海医生本人也在中国出生、中国长大，成人后又响应中国禾场的巨大需要回到出生地，先后在四川阆中、昭觉等地从事医疗传道，新中国成立后，他转往菲律宾，在一个荒蛮小岛上向部落族群继续传递古旧福音。退休回到英国老家后，海医生又以惊人的毅力抛开一切既有的前人作品，重新从原始档案梳理起，在 1981-1989 年间陆续推出七卷巨著，相当于内地会

〔1〕 顾长声：《跻身史林闯险区》，载徐以骅主编：《宗教与美国社会——宗教与国际关系》（第四辑下），北京：时事出版社，2007 年，第 889-890 页。

〔2〕 由于顾先生书中的电码本是中国内地会的版本，由此可以推想，他“献宝”的对象多半为内地会后人，若果真如此，可印证的范围将更为狭小。

〔3〕 笔者引用的文本虽为 1981 年付印的第一版 118-119 页，但对照文字和页码，与《跻身史林闯险区》引文中所说的第二版的文本基本吻合。

〔4〕 譬如，马超群在 1988 年出版的《基督教两千年》一书 242 页照搬了“戴德生情报局”的“顾氏元叙事”。

通史。写作期间，海医生获阅了顾先生等学者对“传教士与谍报”的相关批评，故在1989年出版的最后一卷书《死亡并非终结》（*It is not Death to Die*）的末尾特别提到此事。显然，这位内地会老中国通的回应是不当忽视的。

海医生指出，在戴德生的时代，坊间通用的经济型商务电报编码为“万国码”（Unicode）。大约在1904年前后，内地会选用了“兰茂密尔”（Lammermuir）^[5]和“内地”（Inland）两个单词为电报地址（相当于今天的电子邮箱地址）。^[6]直到1907年，内地会才正式出版了一本由郭豁达（John J. Coulthard）、卫保哲（Tom Gear Willett）以及鱼爱光（Charles T. Fishe）等三位传教士校勘的综合电报代码本。由于时代发展和语言环境的不断变换，需要经常修订原有的编码。1929年，由巴贝山教士（Frank Parry）负责修订的新版电码本再度问世。内地会的电码本和“万国码”一样拥有版权、可以出售，供其他差会或商业机构购置使用，因此毫无秘密可言。差会使用代码的作用，纯粹是将冗长的句子转为短字，以减轻电报发送的时间和费用。这本重达1.5公斤的电码本，不可能人手一册，而是存放在设有电报局的市镇宣教中心里，供地区干事或地区主任作事务和行政上的联络。^[7]

1998年，香港学者蔡锦图完成的硕士论文《戴德生与中国内地会（1832-1953）》正式出版，其书第16页用四分之三版面的脚注反驳了顾先生对内地会的指控，他引用的主要文献即为海恒博医生书中所提供的历史背景，并得出如此结论：顾先生的论述显示了

他对“晚清及民国咨询传递方式的不了解，……仅凭一本当时公开出版并公开使用的电码本，而暗示戴德生及内地会的传教士德行有亏，显然是没有任何历史根据的妄言。”

蔡博士和海医生的解释为“内地会密电码本”问题打开了一扇窗，但也因此激发了我更大的好奇心。2011年，我有幸走访了前身为中国内地会的海外基督使团各分部，在香港办公室和墨尔本档案保管机构^[8]都看到了内地会1929年版的电码本，并在网上下载了1913年的旧版，因此得以详细考查顾、蔡、海以及那位无名西牧之间所争论的那份原始文本的所有细节。

首先，内地会电码本于1907年初版时，时任副总主任（Deputy Director）的范明德（John W. Stevenson）曾写过一篇序言，简短回顾了这本电码本的来龙去脉：

这套电码是特别按中国内地会的要求预备的。卫保哲教士（T. G. Willett）曾以十多年间由上海差会总部收发的电报为基础，编制过一本小电码册，自1899年起供本会使用。但是差会事工的发展引出更多的需要，一本更全面的电码有利于提高电报发送的效率和节俭。^[9]

据此推测，虽然内地会最迟至十九世纪八十年代已经开始使用电报这种现代通讯技术，但直到世纪之交才试用自己编制的电码本，而第一本电码本（亦即顾先生在书中复制的影印文本）则于1907年才正式问世，因此不应归入“十九世纪末”的出版物。已经去世两

[5] “兰茂密尔”为第一批内地会传教士所乘坐的赴华船只，对内地会具有象征意义。

[6] 按1913年版的电码本，“兰茂密尔”为伦敦和格拉斯哥办事处的电报地址，“内地”为上海总部和中国各电报局、费城、多伦多和墨尔本等办事处的电报地址，此外，德国、瑞典、挪威等各办事处选用了不同的电报地址。

[7] A. J. Broomhall, *It is not Death to Die*, pp.578-579.

[8] 澳洲内地会的相关档案保存在墨尔本神学院（Melbourne School of Theology）。

[9] *China Inland Mission Private Telegraph Code*, Shanghai: CIM, 1913, p.iii.

年的戴德生，也绝对没有本事死而复活，指示每名传教士学习使用这本工具书。

其次，虽然范明德 1907 年的序言中曾有“未经许可不得重印或出版本电码本的任何部分”，^[10]但这应该是就维护版权而言，而非指秘密不可泄露。师学韞 (James Stark) 在 1913 年第二版的序言中已经提及，好几家别的差会已经采用了同一电码本。^[11]笔者至少在英行教会 (Church Missionary Society) 和新西兰长老会 (Presbyterian Church of New Zealand) 的档案资料中看到这两个差会使用内地会电码本的文献，可见这确实是一本公开使用的工具手册^[12]。

譬如，1935 年 3 月，英行教会的传教士从四川绵州写信给英国总部，建议本部和禾场的联络使用内地会版的电码本，并建议主要的福音站都备一本，并将所选用的版本告知英领事。^[13]英国方面的回信则是：

内地会新版的电码本定价为每本 13 先令 6 便士。我知道内地会的伦敦总部备有很多库存。当然也有其他便宜的电码本，譬如“万国码” (Unicode)，但是没有一本比内地会编制的更全面。还有我们几年前使用过的“经过东方” (Via Eastern) 电码本，但也不及

内地会的全面。而且后面提到的这个版本，大部分用字都较长，目前译码的价钱是以五个字母组成的单词为标准的，因此比过去昂贵很多。^[14]

这一小段尘封在档案室里的同时代人的记录，给近八十年后的我们透露了以下几方面的信息：使用电码本是当时常见的一种通讯方式；内地会的电码本明码标价，公开出售；内地会电码本的“卖点”在于信息丰富、编码精简，既实用、又经济。由此可见，虽然顾先生看到的内地会电码本封皮上的标题是《中国内地会私家电码本》 (China Inland Mission Private Telegraph Code)，但是在此处语境中“private”一词所表达的“私”或“秘”，在中文语境中和“私房菜”之“私”、“秘制叉烧”之“秘”相仿，虽然是一家之庖厨研制出来，却是可以供众家共享。这样的编码，无密可言，只是电码本，而非密码本。

从电码本引言中的介绍来看，内地会的编码信息量非常惊人。譬如，“库尔撒德夫妇和孩子们将于 9 号乘坐巴特菲尔德及斯怀尔号启程” (英文：Mr. and Mrs. J. J. Coulthard and children leaving by Butterfield & Swire's Line on the 9th) 这样的长句只需“32264/11209” (即 DEBEYIDATA) 几个字符即可表达，大大节省了通讯的费用。^[15]余生也晚，没

[10] *China Inland Mission Private Telegraph Code*, Shanghai: CIM, 1913, p.iii.

[11] *China Inland Mission Private Telegraph Code*, Shanghai: CIM, 1913, p. iv.

[12] Henry Davies' letter to G. Budd, 4th Mar 1936, Missions Committee Inwards and Outwards Correspondence: CVM Council, 1935-1938, AA6/5, PCNZ Archive. 同一封信中也提到美国长老会的主要宣教站同时兼用内地会的电码本和北美海外差传联合会 (Foreign Missions Conference of North America) 出版的《差会电码》 (The Missions Code)。

[13] 原文：To J. Gurney Barclay： “We used to have the C.I.M. old Code Form. May I suggest that the C.I.M. New Code Book be adopted for use out here, and that the main stations be supplied with a copy, and that C.F.S. be asked to advise the Consuls that such a Code Book has been adopted by us.” ... Alex Maxwell (8. 3. 35 from Mienchow, W. China) (Section I, Part 19, G1 CH3/1, File 2, West China Mission 1935-1948, Reel 404, Church Missionary Society Archive, 香港中文大学图书馆)。通知英领事一节可能会引起新的猜测，但是除非有进一步的证据，笔者推测，领事馆可能是收发编译侨民电报的地点，并不一定与谍报有关。

[14] 原文：J. Gurney Barclay, Esq.： “the new C.I.M. Telegraphic Code” book will cost 13s. 6d. each copy to us. I am informed that they have a full stock in London. There are of course other, and cheaper, codes, as, for example, the Unicode, but none of these is so full as the C.I.M. There is also the Via Eastern which we used sometimes years ago, but that, again, is not nearly so full as the C.I.M. Also in the latter code the words are mostly long, and the cost of coding at present is a five-letter word, which makes expense considerably more than it used to be. Of course I do not know what the cost of cabling in China itself would be. Date: 12. 4. 35 (Section I, Part 19, G1 CH3/1, File 2, West China Mission 1935-1948, Reel 404, Church Missionary Society Archive, 香港中文大学图书馆)

[15] *China Inland Mission Private Telegraph Code*, Shanghai: CIM, 1913, p.viii.

Table No. 412 SCRIPTURE VERSES TABLE

TABLE FOR TELEGRAPHING VERSES OF SCRIPTURE

Old Testament					
00	Genesis	13	II Chronicles	26	Daniel
01	Exodus	14	Ezra	27	Hosea
02	Leviticus	15	Nehemiah	28	Joel
03	Numbers	16	Esther	29	Amos
04	Deuteronomy	17	Job	30	Obadiah
05	Joshua	18	Psalms	31	Jonah
06	Judges	19	Proverbs	32	Micah
07	Ruth	20	Ecclesiastes	33	Nahum
08	I Samuel	21	Song of Solomon	34	Habakkuk
09	II Samuel	22	Isaiah	35	Zephaniah
10	I Kings	23	Jeremiah	36	Haggai
11	II Kings	24	Lamentations	37	Zechariah
12	I Chronicles	25	Ezekiel	38	Malachi
New Testament					
39	Matthew	48	Ephesians	57	Hebrews
40	Mark	49	Philippians	58	James
41	Luke	50	Colossians	59	I Peter
42	John	51	I Thessalonians	60	II Peter
43	The Acts	52	II Thessalonians	61	I John
44	Romans	53	I Timothy	62	II John
45	I Corinthians	54	II Timothy	63	III John
46	II Corinthians	55	Titus	64	Jude
47	Galatians	56	Philemon	65	Revelation

Note In telegraphing Scripture references, a complete code word must be used, no conjunction with a previous or following code word being possible without the liability of confusion. The first five-figure code cipher will represent the *Book of the Bible*, the next three figures representing the Chapter and the last two the *Verse*. To obtain the second five-figure code cipher it will, in most cases, be necessary to insert one or two naughts *before* the Chapter number, and also one naught *before* the Verse number, if under ten. This would make it possible to telegraph any reference, with the exception of verses 100 to 176, inclusive, of Psalm 119.

Illustrations:—

	Table No.	Book	Chapter	Verse	
Genesis	6: 8	=	412	00	006 08 = 41200/00608
Psalms	138: 8	=	412	18	138 08 = 41218/13808
John	15:16	=	412	42	015 16 = 41242/01516

(Nos. 41266—41299 omitted)

503

内地会电码本（1929年版）中关于圣经经节的编码

有赶上电报盛行的年代，^[16]但是仍有两次撰写电文的记忆。一次是小学时期，外公为了考一考我的语文能力，让我拟写一条电文发回老家，我用白话文写完一行后，外公拿起来用半文言另写一句，字数大减，节省了不少钱，让我见识到了中国古汉语的简洁与精炼，印象极其深刻。多年后，我已初中毕业，姑妈接到一条讯闻，同样为了考查我的语文能力，让我拟写

一篇悼词。这次考查的焦点不在篇幅长短，而在于文字典雅，所以那次的电文我也是仿照古文的格调，字数虽不多，但若译成白话文信息量也不少。由此看来，电码的功用类似于速记（shorthand），省时省钱。

再次，电码本虽为内地会自身编制，但数百页^[17]、数斤重的电码本一方面成本昂贵、一方面携带不便。况且，光有电码本而没有发报机，如同巧妇有米但没有锅难以成炊一样，而电报机的成本和重量则远远超过电码本。二十世纪上叶中国内地的电报基础设施大体比较落后，除非内地会在给每一名传教士发放一本电码本的同时，也配备一架发报机，不然是无法起到“通风报信”的作用的。若果真如此，内地会的财务报表上每年购置的电码本和电报机的费用将占有极大比例。英行教会只给主要福音站配备一本电码本的做法，从侧面印证了海医生的论述：内地会的电码本只存放在离现代通讯比较近的地区干事或主任的宣教中心。

最后，也许是最重要的问题便是，内地会电码本中究竟编制了些什么内容。笔者尝试从几个方面分析这一问题：第一，范明德的引言中说得很清楚，内地会的电码本是为本机构的需要量身定制的，而传教士们编译这本电码本的“原料”是十多年间总部收发的电报内容，那么，什么才是内地会的“特定需求”和“热门话题”呢？又是什么特质使得内地会的版本比“万国码”和“经过东方”这类普通电码本更能得到差会的青睐呢？^[18]笔者的假设是，内地会传教士使用电报的目的一定会体现在电码本的编写内容中。1913年首版时，内地会电码本便有 26,000 个单词、短语

[16] 据统计，1985年以前，北京电报局的公众电报业务量最多时每月可达 300 万份，占电报局业务总量的一半。至 1998 年 10 月，公众电报业务萎缩到仅 4000 多份。中国电信集团公司从 2001 年 8 月 1 日起，取消公众电报业务中的特急和加急业务，此举预示着传统电报业务正在淡出百姓的生活。

[17] 1913 年的版本有 443 页，1929 年的版本有 680 页。

[18] 1921 年，北美海外差传联合会（Foreign Missions Conference of North America）曾出版过一本《差会电码》（*The Missions Code*），或许为北美传教团体偏爱。

和句子,至1929年再版时则增加到33,000个。这些“语词零件”当然可以传递任何复杂详尽的情报。这个原理就像英语字典里成千上万的单词和词组可以拼写成任何文章、七个音符可以谱写成任何乐曲一样。但是,若这本电码本的编写目的是以传递军事和商业情报为主,应该会侧重相关内容的编写。这好比爱斯基摩人用来指称和形容“雪”的语汇比较丰富,而与热带有关的语汇比较贫乏一样。笔者特意查看了1929年版本的第344号表格,其中用来指代军事和海军官员的代码只有10条,用来指代贸易官员的代码有9条;而用来指代差会职务的代码则有27条,这还不包括另外用来指代教会职务的10条代码。笔者又查到第339页“军事”这一关键词下面也只有12条非常简短的代码。相形之下,医疗术语和圣经章节的代码各占用了一整页的篇幅(第225页和第503页)。

最能体现内地会特定需求的或许要算第50-81号表格中用来传递有关出生信息的条目:在三十个指代日期的电码下面,列有分为五大类的电码分别指代“男婴”、“女婴”、“龙凤胎”、“双胞胎男婴”、“双胞胎女婴”,并列举了23种比较常见的产后现象,包括“母亲安好,一(男/女)婴夭折”,“母亲病危、回天无术、孩子夭折”,“母亲已死、婴儿健在”等令人鼻酸的条目。与此相对应的,是第168-169号表格中用来传递有关死亡信息的条目。其中包括48种死亡原因,绝大部分是各种疾病和瘟疫,也有“意外”、“乱民暴力”等条目。内地会传教士在华期间高于常人家庭和儿女的死亡率,便是催生这些电码的时代背景。几乎每一个内地会的传教士夫妇都经历过失去亲人的痛苦;在兰州,内地会传教士未成年子女的小坟堆比教会信徒的人数还多。若以篇幅和信息细化度为指标的话,内地会电码本的专业性更能体现在传递生老病死的消息,这些消息只对这些传教士的亲友和母会具有“情报价值”。

第二,在整个探究过程中,最让我惊讶的是顾先生对电码本原文的误译。我按照顾先生回忆录中的线索,找到了《传教士与近代中国》一书,该书第120页上确实影印了1907年版的内地会电码本的101页,但有些字体因为较小而比较模糊。我在1913年的版本里找到了同一页内容,页码为171页(表格编号101)。其中第69号的原文为“difficult to get reliable information”(顾译:‘很难获得可靠情报’),第73号的原文为“get all the information you can (about)”(顾译:‘你要尽可能搜集一切情报’),从第83号到第88号的前半句都是“In view of information received”(顾译:‘鉴于所收到情报’),稍有英语常识的人皆可判断,“information”这一单词在这些上下文中,不能武断地翻译成“情报”;相较而言,“情况”、“消息”等中译更为客观和中立。或许,顾先生的“顾氏译法”,并非“故意”(“顾译”的谐音)误导读者,因为在中国学界英文普及之前,“information”一词几乎被约定俗成地锁定为“情报”的对应词。笔者的父亲曾经在中国某大城市的“科技情报研究所”工作,每当我把父亲的工作单位告诉别人时,对方都以为他在保密单位工作。其实若放在今天,这个机构或许会被命名为“科技信息研究所”。

我特别细看了影印件上比较模糊的第87号电码,全文为“In view of information received, Secretary of State recommends (that)”(顾译:鉴于所收到情报,美国国务卿劝告……),Secretary of State确实是指美国国务卿,但是关键在于劝告的内容。这个疑问在第88号电码中得到了解答。该号电码的全文为“In view of information received, Secretary of State strongly recommends the recall of all missionaries to the coast”,意为“鉴于所收到的情况,美国国务卿强烈建议所有的传教士撤退到沿海地区”。乍一看,好像

美国政府与传教士确实有听从调遣的关系，但若结合外交常识，读者应该不难看出，这只是一条普通的“撤侨令”；顾先生翻译了 87 号电码而不是更完整的 88 号电码，是不是另一种“故意”（顾译）的选择？

内地会电码本首版的 1907 年，离义和团追杀传教士的庚子年间只过了七年，内地会宣教团队中 58 名成人和 21 名儿童次第殉道的惨剧犹在眼前；电码本再版的 1929 年，南京事件引起的传教士大撤离尚未收尾；而电码本将被继续使用的二十多年时间中，抗日战争、太平洋战争、国共内战接踵而至，想必这第 88 条电码的使用频率一定名列前茅。近一个世纪后，中国也开始提倡“外交为民”的原则。据统计，至 2011 年初利比亚撤侨时，中国在 20 年间成功从事发国撤离超过 5 万名中国公民和同胞，累计派出撤离人员包机、专机超过 100 架、500 架次。^[19]在这些飞机撤侨的过程中，中国外交人员一定也可以体会当年美国国务卿或英美外交人员颁发类似撤侨令的心情，只不过现在的通讯方式不复倚重电报而已。

最后，历史研究最忌孤证。作为一个拥有数千名传教士、运作了近百年的国际差会，如果参与谍报工作，一定会在历史长河中留下可以相互印证的蛛丝马迹。因此，笔者先查看了 1947 年版的《中国内地会禾场手册》（*Field Manual of the China Inland Missions*）。如果内地会传教士的主要功能是提供情报，这份人手一册、新兵必读的内部文件中，一定会有授受电报收发和情报传递的指令。然而，无论是目录还是提纲性的小标题，都未提及相关内容。笔者也记不得所阅读的内地会传教士回忆录中，曾有关于谍报收集的情节。有兴

趣的学者若有足够的时间与精力，还可以查阅内地会历年仅供内部交流的《禾场通讯》（*Field Bulletin*）和主任牧函（*Director circular letter*）。证实内地会传教士与英美政府“幕后交易”最直接的渠道恐怕便是查阅英美政府及国会已经解密的档案。若连这些做学问最基本的功夫都未曾投入，单凭一本电码本的孤证就此认为传教士都是谍报人员，如同在厨房里找到一把刀，就判定主妇是杀人犯一样武断——即便刀刃上有血，也得先验一验是鸡血还是人血不是？

内地会历史中最著名的一个有关电报的典故发生在 1951 年。当时传教士在中国教会的身份已经非常尴尬，但内地会还未决定从中国撤离后何去何从。这年 2 月，五位内地会的领袖在墨尔本聚首开会，神给他们的挑战是转移到东亚其他禾场。墨尔本向英美及上海总部发出的电报只有“以赛亚书 54 章 2-3 节”（按电码本 503 页的编排，代码应该是“41222/0540203”）一句话。内地会各总部的传教士显然已经习惯了用金句表达异象的方式，神对内地会的心意即是“要放长你的绳子，坚固你的橛子”，内地会的结局不仅不是解散，而且是扩展。

笔者最近读完的一篇传教士回忆录《恩惠与慈爱》（*Goodness & Mercy*）也提到了电报的收发：祝美柏（*Maybeth Judd*）^[20]的丈夫高惟义（*Kenneth Thomas Gray*）在太平洋战争时期的逃难年月中，被任命为浙江地区禾场的干事，自此不得不随身携带厚重的电码本，随时与上海总部保持联系。联络的内容主要是难民赈济金和传教士津贴的发放，以及整个团队的行止调度。这一记述印证了海医生的介绍：普通传教士身

[19] 新华社 - 瞭望东方周刊，2011 年 3 月 7 日，<http://news.sina.com.cn/c/sd/2011-03-07/105222067047.shtml>。

[20] 祝美柏是第三代传教士，她的爷爷是内地会最早期的传教士祝名扬（*Charles H. Judd*），爸爸祝家宁（*Charles Judd Jr.*）、大伯祝康宁（*Frederick Judd*）和姐姐祝美兰（*Kathryn Judd*）皆为内地会传教士。

边没有电码本，只有地区干事和主任才会拥有这本电码本，主要用度为行政管理，如同今天公司和机构用电子邮件、传真机、扫描仪等设备处理商务一样。

行文至此，笔者不得不提醒读者两个方法论方面的问题。首先，“情报”的定义是因时因地因人因处境而变化的。一份平常家信，到了冷战时期或由抱持冷战思维的人看来，皆具备“情报”的潜能。按此标准，即便是洋溢着浪漫主义幻想的马可波罗游记，也充满了可以协助欧洲人从事对华经济掠夺的商业情报。像“库尔撒德夫妇和孩子们将于9号乘坐巴特菲尔德及斯怀尔号启程”这样报平安的普通电报，在特定情境中也不是不可以被视作谍报。一位训练有素的学者在阅读文献时，当避免过分解读。“情报”若是泛指所有的“消息”和“见闻”，“情报”一词便失去了其界定力。作为历史学家，我们也不能把1980年代人的意识形态投射到清末民初时代人的脑海中。解经学中，也特别强调解读者应该尊重作者的本意（intended meaning）。顾先生对电码本内容的私解或强解，与其说反映了内地会的本质，不如说反映了顾先生本人的偏见。

其次，证伪（falsification）要比证实（prove/confirmation）难上百倍。^{〔21〕}换言之，要证明内地会传教士**没有**涉猎谍报工作远远比要证明他们**曾经**从事过谍报工作困难得多。海医生早在书中点明，“如果需要为这些控诉提供答案的话，那么，取证的压力势必落在控诉者身上，他们有责任举出事实来支持其假想。”^{〔22〕}顾先生只需拿出一份内地会传教士收发的“情报”便能证明他的观点；而我即便举出一千份内地会传教士收发的普通电报，亦不能证明我的观点。这就象找到一千只白天鹅，仍不能证明世界上的天鹅都是白的；然而

只要找到一只黑天鹅，就能证明世界上的天鹅不止白色。当政治利用宗教时，责任在政治，而非宗教；同理，笔者不排除在赴华的成千上万名基督教传教士中曾有过若干谍报人员的可能性，但这只能证明这些人真正的身份是谍报人员而非传教士，因此这是谍报人员的问题，而非传教团队本身的问题。因为谍报人员为了达到目的，可以伪装成任何身份，可以是传教士，也可以是商人和水手。除非学者能证明传递谍报在传教团体中是一个群体性和机制化的现象，用极端的个案来否定整个团体，至少犯了化约主义或跳跃式结论的错谬，于学术伦理和学术逻辑皆站不住脚。

笔者最后希望表明的是，这篇短文不仅仅发自护教之忧，同时也是基于对历史事实的好奇和学术伦理的持守。笔者始终认为实事求是信徒和非信徒交流探讨的共同标准。笔者认为顾先生还是一位“与时俱进”的学者，虽然《传教士与近代中国》的第一（1981）和第二版（1991）中纳入了上述有关电报的论述和英文影印页，但是到2004年的第三版，已经把这些内容删去了。同样，2005年再版的《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》中《戴德生》篇已经删去了1985年初版时提到的电报问题，想必他已看到了蔡博士的批评，或从其他渠道认识到了不妥。不仅如此，顾先生在二十一世纪初的版本里，还添加了一些他在耶鲁查阅到的更为客观、正面的内容。但是让笔者困惑不解的是，何以到了2008年出版回忆录的时候，顾先生又提起本文开篇那段混淆史实的对话？！为了追求历史真相，笔者在此发出呼吁，希望各界有识之士，能够参与有关“传教士与电报”的探讨，从各方面提供线索，尤其是技术史方面的知识，以便我们能够更全面地认识这段历史。✦

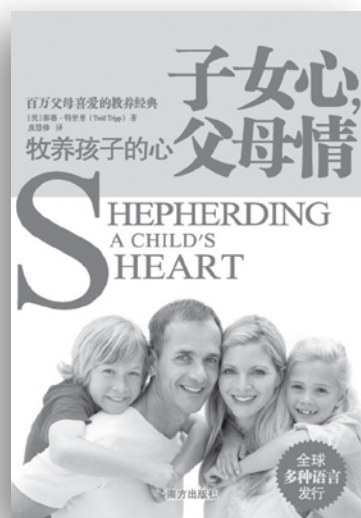
〔21〕 证伪主义是由著名的犹太学术理论家、哲学家卡尔·波普尔（Karl Popper, 1902-1994）提出的相对于传统的实证主义的科学理论。

〔22〕 A. J. Broomhall, *It is not Death to Die*, p.579.

我们的悔改

——读《子女心，父母情》有感

文 / 海伊



小时候听说过这样一句话：爱自己的孩子，母鸡都能做到。作为父母，我们都在用自己的方式爱着自己的孩子。成为基督徒之后，我们仍然是极尽可能地体贴着孩子肉体的需要：好吃、好喝、好住、好玩；我们也随从今世的风俗去培养孩子：美术班、舞蹈班、钢琴、围棋、跆拳道……各类培优班占据着我们和孩子的时间及精力。很多的基督徒和他们的孩子都精疲力尽地忙碌着，成长着。不知不觉中，父母不再能够把握孩子的心，也无法与他们畅快地交谈，父母的话也不再能够影响自己的孩子。

子女心，心系何处；父母情，情何以堪？

有幸与几个家庭一同学习了 Tedd Tripp 的《子女心，父母情》一书，也清楚地知道神的恩慈是要领我们悔改，我愿将自己的收获及悔改的内容与各位基督徒父母分享，共勉，彼此劝诫。

一、家庭教育唯一可靠的指南就是圣经

多年以来，我们学习过很多圣经与世俗心理学掺杂的育儿书，使我们一直在方法层面不停地与孩子较劲，最终结出了叛逆的果子。“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。”（提后 3:16-17）我们都承认圣经是神的启示，有神无限的知识、智慧在里面，而我们教育孩子时却有一种倾向，就是喜欢用一些世界的方法而不是合乎圣经的方法。

二、主耶稣是个好榜样

他是发命令的神，拥有一切的权威，却以仆人的身份来到世界上。他是服事人的君王，也是统治人的奴仆，他作为至高、慈爱的权威者，都是为了他百姓的益处，当他的子民顺服他的权威时，他就赐他

们能力,使他们能活在福音的自由里。主耶稣是如此,而我们这些主的仆人在孩子面前却充当起孩子的神,用自己不切实际的期望来辖制孩子,用我们完全属世的标准来评判孩子。我们努力地工作赚钱来修饰、装扮我们的孩子,把自己当成陶匠,而把孩子视为我们手中的泥土,完全忽视了神在我们自己与孩子生命中的供应、主权和计划。“你们作父亲的,不要惹儿女的气,只要照着主的教训和警戒养育他们。”(弗 6:4)神要父母做一个真正的仆人,为人舍命的权威者。父母要成为儿女生命中的权威,目的不是要把他们控制在你的权力之下,而是使他们有能力自治,从而能自由地活在神的权威之下。如果父母是“和蔼可亲的君王”,孩子很少会迫不及待地离开家,离开一个能够满足其一切需要的家,来反抗真正慈爱而又无私的权威。

三、表面属灵的祷告者,却是另类的“又恶又懒”的仆人

“以色列啊,你要听!耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。我今日所吩咐你的话都要记在心上,也要殷勤教训你的儿女,无论你坐在家里,行在路上,躺下,起来,都要谈论;也要系在手上为记号,戴在额上为经文;又要写在你房屋的门框上,并你的城门上。”(申 6:4-9)有的父母不顾自己在孩子生命中的责任和权柄,忙于服事、属灵的操练,除了为孩子祷告以外,没有时间陪伴孩子,也不愿意教导孩子,认为有了他们的祷告就万事大吉了;可是,当我们不去教导、不去影响、也不去陶塑孩子的时候,同学、朋友、电视、网络就替我们完成了这个任务,他们非常成功地吸引了孩子的目光,赢得了孩子的心。当我们想要走进孩子的卧室时,看到的却是“我的地盘我做主”的警示,世界的土壤在供应着孩子心灵一切的需要,同时也非常世俗化地完成了对孩子的教育,与箴言

22:6“教养孩童,使他走当行的道,就是到老他也不偏离”的结果相反,使他走上无神之道。

四、在与孩子的互动中,会各自显明我们自己与孩子心中的偶像

“以别神代替耶和华的,他们的愁苦必加增。”(诗 16:4)孩子的心不是中立的,同样,父母的心也不是中立的,我们是照着神的形像被造的人,内心已经被设计成有敬拜的倾向,所以,我们不是敬拜事奉真神,就是敬拜事奉偶像。在考试和分数至上的年代,成绩是孩子和基督徒父母祷告的核心。我们做什么比我们说什么更能影响我们的孩子,我们没有按照马太福音 25:14-30 的教训去教导、训练我们的孩子明白恩赐、才干是从主而来,神看重的是良善、忠心,而不仅仅是好成绩。我们和孩子一起离开了活水的泉源自己凿池子,是破裂不能存水的池子(耶 2:13)。我们的行为显出完全不相信“敬畏耶和华是智慧的开端,认识至圣者便是聪明”(箴 9:10)。“有一条路人以为正,至终成为死亡之路。”(箴 14:12)

五、崇尚快节奏和效率的时代里,我们过于看重立竿见影的果效,却没有向神忠心

“你要保守你心,胜过保守一切,因为一生的果效,是由心发出。”(箴 4:23)

孩子出现问题的时候,我们常常只对孩子的行为加以纠正、警告、惩戒、处罚,而对问题背后的本质很少去关注。圣经告诉我们,我们的行为会真实地反映出我们内心的欲望、动机和罪性,如果我们忽略内心而单单关注行为,就失去了带领孩子认识神、接受福音的机会。福音大有能力,也只有福音能满足堕落之人内心的需要,只有神的话语能使我们的儿女得救。父母养育孩子的责任焦点是福音,你要

引导儿女的不仅是他们的行为，更是他们内心对神的态度；你要给他们指明的不仅是“罪是什么”，也要让他们清楚知道“为什么”；你的儿女需要了解外在做错了什么，更需要了解为什么这么做是错的。你必须看见神是由内而外地在人身上工作，因此，父母的目标不能只是调教出有良好行为的儿女，也必须教导他们明白人为什么会犯罪，以及如何敏锐地察觉自己内心罪的倾向。

我们若长时间以行为和结果来塑造我们的孩子，所结的果子就是假冒为善。孩子们越来越会伪装自己，他们可能在父母面前顺服、乖巧，能熟练地祷告、背诵经文，每周去教会上主日学，在老师面前勤奋、可爱、平衡发展、成绩优良，可在同学当中却是脏话连篇、说谎、偷窃、爱慕虚荣。在他们的世界中完全没有神，也没有圣洁的标准，他们虽然懂得很多真理的知识，可他们的心却从来没有被牧养过，他们的心也没有与福音相遇。

六、神的律法使我们看见自己对恩典的需要

如果你不能把神的标准施教于儿女就是剥夺他们得着福音的恩惠，我们不仅要向孩子传讲神的标准，更要向孩子传讲赦罪的恩典，使他们能够完全明白并接受救恩。

神的圣洁标准会让孩子看到自己内心深处的罪，自己的有限和无能为力，进而我们就有机会带领孩子到耶稣基督面前，让他们真实地去经历耶稣十字架的宝贵救恩和赦罪的平安。我们父母常常以为孩子太小不会明白救恩，也听不懂神的话，这是非常错误的观念。

一个六岁男孩的妈妈，在给孩子读使徒行传第七章司提反殉道的经文时，内心非常挣扎，担心这样的

事件会让孩子恐惧；无奈这是老师留的作业，只好快速读过，简单解释。当男孩听到司提反被石头打死的时候，真的倒吸了一口凉气，抿住嘴什么都没说。过了两天，男孩非常认真地对妈妈说：“妈妈我有件事要告诉你，我以后长大了做传道人，如果有人逼迫我，我就像司提反一样祷告；这样，我就不怕疼了。”这位妈妈非常感动，她认识到这是圣灵在引导孩子对神的话作出正确回应。

还有一个七岁的女孩，与妈妈一起灵修创 9:18-28 挪亚酒后赤身睡觉的那一段经文，读完经文后让她总结经文的内容，她说：“这段说的是挪亚的儿子闪和雅弗遮盖父亲的罪。”妈妈说：“这不能说成是罪，应该是遮盖父亲的羞耻。”女孩马上反对说：“挪亚光着身子睡觉是羞耻，可是，他是因为醉酒后才这样的，醉酒就是犯罪；所以说，他们所遮盖的还是父亲的罪。”

七、以福音为中心的沟通，将福音内化的生活

当父母们聚在一起讨论以救赎事件为核心来思考和解决孩子的问题时，很多家长非常困惑，不知道该如何从救赎的角度与孩子交谈。最后，大家终于明白，我们不会如此引导孩子，是因为我们自己就没有活在福音当中，我们心中有自己的偶像。有的人是以金钱为偶像，所以把时间都用于生意，而没有给孩子留时间，这样，对孩子来说，父母的信仰就是一种偶像崇拜，他们拜的神是让他们发财的神，而不是圣经中所启示的神；所以，孩子不可能认识神。有的人是以自我为偶像，他们给孩子的都是自己的梦想、期望和标准，他们以自己为神，也在孩子的生命中充当神的角色。有的人以工作为偶像，工作就是他的神，他以在工作中实现自己的价值为满足，他可以为了加班而不去聚会，回到家中也会加班做工作而没有时间读经、祷告，他的孩子看不到神在父母生命中的存在。有的人以服事为偶像，火热地

传福音，振振有词地讲道，充满爱心地探访，可是，面对自己孩子的错误时，完全以犯罪的方式来回应，大吼大叫、拒绝、咒诅、烦躁不安；这一切都让孩子看不到福音，也没有盼望。

当我们以诚实的心来面对神和我们自己的时候，我们知道我们自己需要悔改，我们需要从神来的怜悯，让我们有能力把福音内化到我们的生命中；当我们认罪悔改时，我们知道神将会带领我们进入全新的生活，享受从他而来的安息，我们可以有时间跟我们的孩子沟通。我们必须拿出时间来跟我们的孩子沟通，把我们的困惑、苦恼当做福音之门，让主耶稣完全进入我们的生命，打破我们隐藏的一切偶像；让我们也把孩子一切的问题当做福音之门，让他们学会在圣经中寻求人生的答案，至终得着那永恒的生命。

《子女心，父母情》这本书不是一本如何教养出优秀孩子的书，而是一本以圣经真理为基础的讲道集，当我们急切地想要在其中寻求医治百病的秘方良药时，我们发现里面讲的是我们熟悉却常常弃绝的宝贝——耶稣基督的福音。也许我们似乎已经明白了很多，却缺乏顺服真理而行的心；因为，有太多的偶像占据了我们的心，甚至于一不小心，孩子也成了那诸多偶像中的一位。让我们为此深深地悔改，并转向我们独一的救主，让我们一起在悔改的道路上，立定心志靠主而行。

“夜间，每逢交更的时候要起来呼喊，在主面前倾心如水。你的孩童在各市口上受饿发昏，你要为他们的性命向主举手祷告。”（哀 2:19）让我们一同起来，按照主的教训与警戒，牧养儿女的心。✝



哦，教会兴起

(O Church, Arise)

1=D 3/4 ♩=69

Keith Getty & Stuart Townend

A7sus D G/B A/C# D D/F# G A7 D A7sus
0.5 1.7 | 1. 5 1 3 | 4. 3 2. 3 4 | 5 1 4 3 2 | 1. 5 1.7 |

教会兴起，穿上全副军装，听从基督统帅号令，软弱者
应召出征，去爱被掳灵魂，与掠夺者奋力抗争，圣灵宝
来看十架，怜悯与爱汇集，当神子被击打受害，看他仇
圣灵来临，每一步赐力量，赐恩典跨越众障碍，使我奔

D G/B A/C# D D/F# G A7 D D/F# G D/F# (~)
1. 5 1 3 | 4. 3 2. 3 4 | 5 1 4 3 2 | 1. 5 1.7 | 6. 6 5 3 5 |

说我已成为刚强，全因神所赐的大能，信德藤牌，真理束
剑使受伤者痊愈，以信心勇气来作战。即便面临四面受
敌粉碎在他脚下，得胜者已复活升天。墓石滚开，墓门大
跑凭信去得奖赏，那为忠良仆人预备。历代圣徒排列成

A7sus A D/F# G D/F# Bm7 A A7sus D G/B A/C#
5. 5 1.7 | 6 1 5 3 | 2. 5 1.7 | 1. 5 1 3 | 4. 3 2. 3 4 |

腰，魔鬼诡计我能抵挡，勇敢军队以爱为呐喊，救助
敌，我们仍知结局稳妥，基督为他舍命换来的人，预备
开，基督从坟墓中出来，胜利军队前进直到那日，所有
行，重述他恩典的得胜，我们听见他们渴盼呼喊，与基

D D/F# G A7 D G D5
5 1 4 3 2 | 1 1 - 0 | 0 ||

在黑暗中的灵魂。
万国基业为奖赏。
心灵都得见主面。
督同站在荣耀中。

这首诗歌是爱尔兰的 Getty's Music 音乐事工创作的。他们致力于创作以尊崇上帝和塑造敬虔为目的、音乐风格连接传统和现代的圣诗。本刊第 23 期《加尔文论敬虔操练（下）：教会和个人的敬虔》一文引用过他们创作的圣诗《请说，主（Speak, O Lord）》；并在同期封三刊登过他们的另一首圣诗《惟有基督（In Christ Alone）》。《哦，教会兴起（O Church, Arise）》是他们 2005 年的作品，中文歌词由陈彪和潘旭光夫妇翻译，英文原词见 <https://www.gettymusic.com/hymns-ochurcharise.aspx>。

务要传道

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，作传道的工夫，尽你的职分。

——提摩太后书4章1-5节