

宗教改革之 教会与社会

基督教、文化与两个国度

“基督教王国”的幻象

路德与加尔文的社会政治思想

反思新加尔文主义

荷兰新加尔文主义及转变论的根源

作为历史现实和意识现实的末世

可见与外在：有教会和无教会的公共神学简论

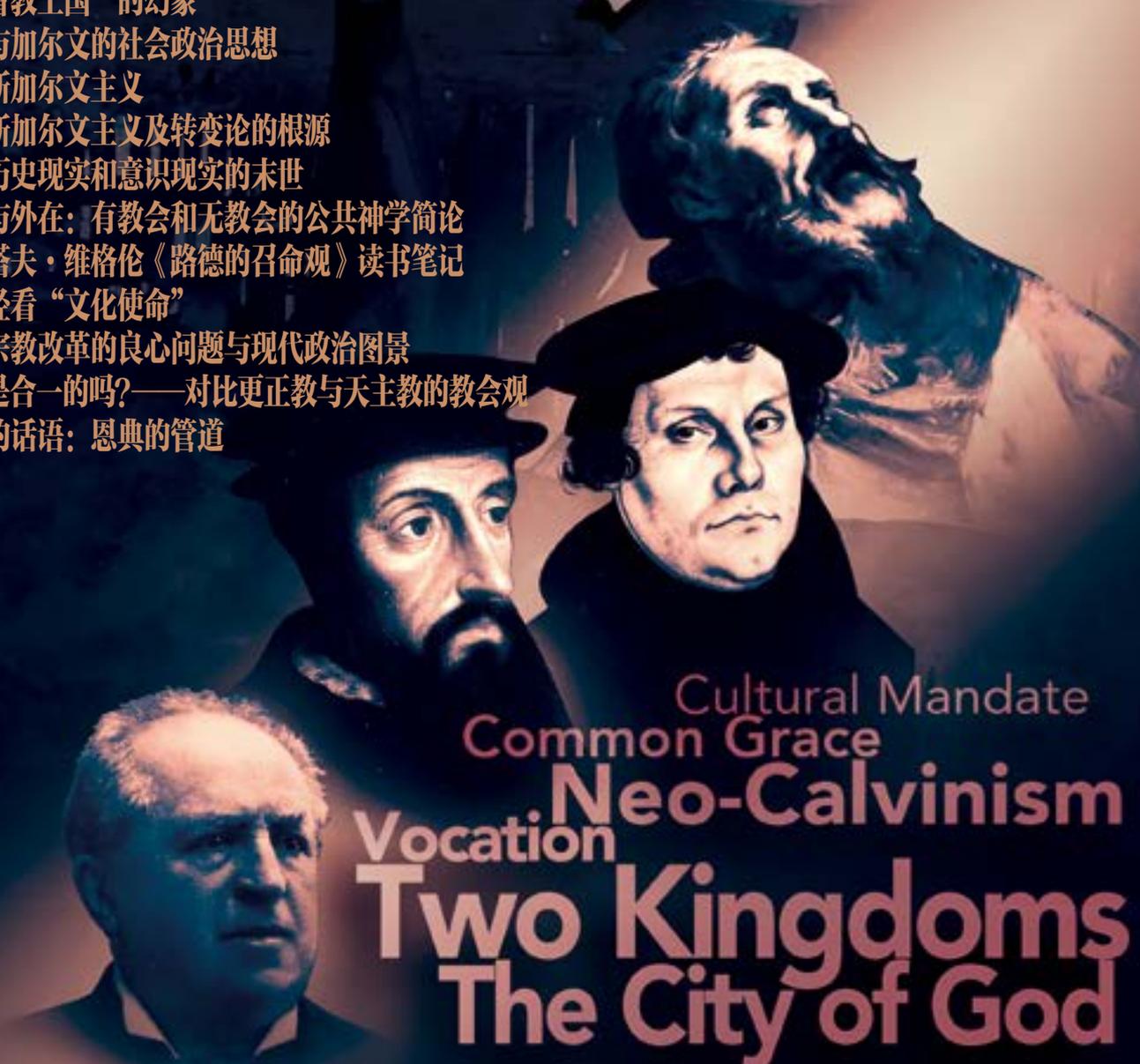
古斯塔夫·维格伦《路德的召命观》读书笔记

从圣经看“文化使命”

略论宗教改革的良心问题与现代政治图景

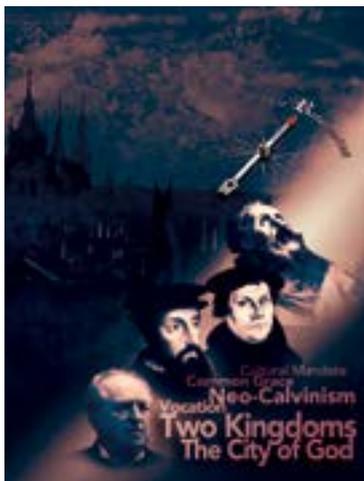
我们是合一的吗？——对比更正教与天主教的教会观

上帝的话语：恩典的管道



Cultural Mandate
Common Grace
Vocation
Neo-Calvinism
Two Kingdoms
The City of God

目 录



本期主题： 宗教改革之教会与社会

宗教改革之教会与社会

02 基督教、文化与两个国度 / 大卫·范德卢内 (David VanDrunen)

圣经要求我们重视受造界和文化活动，但也要求在基督天国的神圣事情与目前世界的普通事情之间作出一种区分。它要求在“神行使护理之工、为全人类维系文化”，与“神荣耀地救赎一群选民、现在召聚他们进入一家教会、有一天要召聚他们进入新的受造界直到永永远远”这二者之间作出分别。“两国论”其实是在帮助我们阐述整个圣经叙事。

14 “基督教王国”的幻象 / 麦克·霍顿 (Michael Horton)

可能存在着一个“基督教国家”吗？上帝的国与这世界上的国有何关系？这些问题若不加以解决，我们的公开见证就必然会混乱不堪。更正教改革家们深信，混淆律法与福音的关系，导致地上的事与天上的事混淆，这世界的国与上帝的国混淆。

29 路德与加尔文的社会政治思想 / 杨庆球

宗教改革两位最重要的人物：路德与加尔文，对政教关系有很接近的看法。他们都根据圣经，劝信徒顺服世俗政权。然而，二人在细节上也有分别：路德的理论是政教分离，在实践中却是政教互补；加尔文是政教互动，实践中却谨慎自守。

43 反思新加尔文主义 / 科尼利厄斯·普龙克 (Cornelius Pronk)

凯波尔的普遍恩典教义是他全部工作和思想的关键所在。他将此教义与“对立”的教义娴熟地运用在一起。普遍恩典的作用则包括：第一，限制人类罪恶的毁灭进程；第二，正面推动实现上帝在堕落前给人的文化使命。凯波尔过多地单方面强调了文化和社会参与，以致造成他称之为恩典教义的外部化，尤其是有关称义和重生的问题。尽管称义没有被否认，但再也不是在路德、加尔文所经历的那样。这不是说凯波尔本人无视罪以及罪对人类和万物造成的恶劣后果。他本人深信对立法则，也因此相信普遍和特殊恩典之间的根本区别。然而，我们不能认定他的跟随者也是如此。

53 荷兰新加尔文主义及转变论的根源 / 威廉·D·丹尼森 (William D. Dennison)

基督教末世论的未来构想越来越多地被移入到当下世界。启蒙运动的末世论愿景的基础已经逐渐笼罩了新加尔文主义的末世论愿景。凯波尔企图摧毁启蒙运动用现代材料建造起来的新的天上之城，同时试图结合后启蒙时代的欧洲的某些世俗原则来恢复一个基督教的天上之城。突然之间，在19世纪，加尔文主义的末世论开始强调当下的天地与新天新地之间的连续性。换句话说，通过基督徒的社会活动，上帝将恢复并拯救当下的被造界。巴文克最重要的主题“恩典恢复自然”的涵义是“拯救本质上就是恢复被造界的所有丰盛”。当他把这样一个亚里士多德—柏拉图的目的论的历史概念应用于圣经末世论的结构时，巴文克落实了关于被造界与新天新地之间连续性的革新式图景，为未来20世纪新加尔文主义的同伴们做了准备。

66 作为历史现实和意识现实的末世 / 凯若思

本文以改革宗盟约神学的基础框架，以及约翰·弗兰姆的改革宗认识论为方法论工具，借着探讨魏司坚的《保罗的末世论》中的时空转换议题，认识并阐述末世的两种不同维度，即“作为救赎历史现实的末世”和“作为信徒意识现实的末世”之间的不同及其相互关系。在此基础上，本文尝试对“已然—未然”进行弗兰姆式的视角解读。还将尝试对转化主义和两国论之间在教会和世界关系议题上的分歧，做出自身的一点回答。



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教會》编辑部
churchchina@gmail.com

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。

83 可见与外在：有教会和无教会的公共神学简论 / 凯若思

公共神学必须是显明“教会如山上之城”的公共神学，正如文化使命必须是显明福音乃独一盼望、基督为独一救主的文化使命。没有教会论的公共神学不能被看做基督教神学。今日的危机是，我们努力要在公共领域现身并发言，却没注意到，教会也许正在其间陷落和消失。这不是说要从公共领域退出，而是说要区分普遍恩典和特殊恩典领域。

87 古斯塔夫·维格伦《路德的召命观》读书笔记 / 约翰·普勒斯 (John Pless)

人人都有身份和职分；但召命是指基督徒在世的工作或属灵工作。召命不是为了自我实现，而是为了服事邻舍。爱是对召命的实现。成圣隐藏于我们在召命中领受的卑微平凡的工作里。召命是神自己让十字架成形的地方。基督徒今生在召命中生活，在召命中他被钉死，盼望着复活进入那永恒的生命。

101 从圣经看“文化使命” / 保罗·格理蒙德 (Paul Grimmond)

从教父以来，创世记1:28的经文对于我们如何看待人类的使命就起到了非常重要的作用，但是，从对这节经文的理解中产生了几乎完全不同的观点。争论围绕着几个关键问题产生。但是最重要的一个问题是：文化使命描述的是1) 我们当下的情形；或2) 始祖犯罪前的情形；或3) 我们将来要拥有的情形？

107 略论宗教改革中的良心问题与现代政治图景 / 徐震宇

宗教改革启动了一种对“良心”的私人化理解和实践，这个进程令原先自上而下设定权威的政治结构解体，同时逐渐发展出了自然权利观念和契约论，构成一种自下而上排布权威的政治结构；并且，在这个发展过程中，一个在许多方面借用了神学资源的世俗界逐渐形成，教会不得不面临日益复杂的处境。

“更正教与天主教”专栏

119 我们是合一的吗？——对比更正教与天主教的教会观 / 史普罗 (R.C. Sproul)

关于罗马天主教的教会论，我想专注于其中最重要的方面，即“教会与救恩的关系”。在这一块，天主教就其真实信仰所发出的信息含混不清。鉴于天主教是一个祭司制的系统，解决这个问题对她来说非常重要。如果称义并不仅仅是因着信心或依靠基督，而是主要借着圣礼，需要祭司来施行以生效，那么更正教教会确实不能提供救恩，但如果更正教在他们的称义教义上是正确的，那么天主教就根本不是真正的教会。

“五个唯独”专栏

128 上帝的话语：恩典的管道 / 卡尔·楚曼 (Carl Trueman)

上帝的话语创造和决定现实。从“上帝通过他的话语说话”切换到“传道人向会众传讲上帝的话语”，了解这一点是关键。当传道人忠实地讲道时，事实上就是上帝在对会众说话。这意味着，传道人需要明白他们所做的是执行一个需要谨慎和热忱的神学性行动。那些不明白这一任务的各种要素的传道人，再没有什么能比他们更快让教会衰亡了。

封三 改教家隽语之梅兰希顿





尼布尔 (H. Richard Niebuhr) 的《基督与文化》也许是论及基督教与文化^[2]这一主题最著名的一本书，在书中他写道：“基督教与文明的问题绝非是一个新问题，基督徒在这方面的困惑早已旷日弥久，这难题历经基督教所有年代依然存在，记住这点会对我们有所帮助。”^[3]你现在正开始阅读论述有关这令人困惑和长盛不衰之话题的一系列著作中的又一部，而我写这样一本书是出于两个主要原因：

首先，基督教与文化这个问题非常重要，具有很强的现实意义。如果你是一个认真的基督徒，很有可能经

常会想到基督教与文化这问题。无论你有意识与否，每当你反思你的信仰与你的工作、学业、政治观点、读的书或看的电影有何关系时，你就是在面对基督教与文化这一难题。或者当你思想你所在的教会在当代政治争论或经济发展方面负有什么责任时，你也是在面对基督教与文化这个问题。基督教会历史上之所以有如此多伟大的思想家在这问题上苦苦挣扎，论述这问题的书籍汗牛充栋，其实绝非偶然。想想看，在基督教群体内，人对于像信仰与现代科学，信心与政治这样的话题付出了多少时间、精力和热情。即便如此，这主题所讲的远远不止于只是明显的“文化”问题。

[1] 本文是 David VanDrunen 的专著 *Living in God's Two Kingdoms—a biblical vision for Christianity and culture* 一书的导言部分。——编者注

[2] 关于“文化”一词的说明：术语有时不易处理。我会在脚注中讨论了例如“转变”和“俗”这些内涵丰富的术语，它们有各种不同的含义，有不同的用法。我尽可能让这本书讲的是实质的观念，而非术语，因此很重要的就是，我要澄清我对某些可能引人误解的术语的用法。贯穿本书我使用的两个这种术语，就是“文化”和“文化的”。在广义上，“文化”指的是所有不同的人类活动和它们的产品，以及我们解释它们的方法和描述它们的语言。解释和语言，和产品本身一样，是文化至关重要的组成部分，因为同样的产品在不同的处境中可能发挥非常不一样的功能。按文化的这种广义含义，我们所做的一切，无论是高尚文化或通俗文化活动，还是像刷牙这样的平淡任务，实际上都是“文化的”。不仅民族、国家，并且社区、大学、运动协会、家庭、教会和各种各样其他事情都有各自的文化，而这些文化又常常是重叠的。我在一本像这样的书中，并不是以过分精准或专业的方式使用“文化”这术语。我用这说法首要来指人类参与的范围广阔的活动，如科学、艺术、经济活动等等。在本书副标题出现的“基督教与文化”这流行说法，只是用来指我们思想基督徒和教会应如何与人类文化这些广阔活动打交道，基督教信仰如何影响我们对这些活动的解释时出现的各种问题。

[3] H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper, 1951, p.2.

培养一种连贯一致的对基督教与文化的观点，需要苦苦探索基督教信仰一些最根本的真理。一种论述基督教与文化的神学是否忠于圣经，这取决于人是否正确看待神的创造和护理、神的形像、罪、基督的工作、救恩、教会和末世论。因此我写这本书并不是要论述一个狭隘的问题，而是让人面对基督教信仰与人生的基要问题。这本书因此对我而言有一个非常个人化的层面——这是一种操练，我在其中表述和捍卫对我这相信基督的人来说许多至为宝贵的事。

第二，我写这本书，是发自一种越来越强烈的确信，就是当代关于基督教与文化的对话方向是错误的。本书所呈现的观点，今天很大程度上遭人忽视，但它的确做出一种合乎圣经的纠正，可以帮助此类的讨论重回正轨。虽然有许多人发声，都对这场当代对话做出了贡献，但这些声音却有极多共同之处。当代对话中经常强调的一些主题是直击问题要害的，对于正确看待基督教与文化的关系而言非常重要。但我恐怕其他一些主题却呈现出一种，关于基督教对文化的参与及其与教会并新天新地盼望的关系的扭曲观点。

让我先提一提当代一些言论讲得正确的一些事。首先，许多当代言论强调神是万有的创造主，包括物质的和自然的。神在生活的所有领域作王，人类要在他们所做的一切事上向他交账。许多当代言论对我们也很有帮助，提醒我们基督徒参与各种文化事业是好的。基督徒不应抽身脱离更广阔的文化，而应欢喜担负在文化方面的责任，以此表明他们的基督教信仰。

每一种合法的职业都是尊贵的。同时这些声音也提醒我们，罪的后果早已渗透到了生活的方方面面，基督徒因此必须在文化事业中保持警惕，认清和弃绝文化生活中有罪的模式，努力追求凡事顺服神的旨意。最后，许多当代言论强调，基督徒真正的盼望并不是追求一种脱离身体的生命，作为灵魂存在于天上，而在于复活和新天新地。所有这些断言都是正确并对人有帮助的。

然而不幸的是，当代对话当中其他流行的主题却是有问题的。例如，许多当代的言论断言，神正在**救赎**所有正当的文化活动和制度，基督徒因此相应地蒙神呼召要转变这一切，通过这一工作建造神的国度。^[4]一些倡导这种观点的人宣称，救赎是神**恢复**的工作，赋予人类能力，重拾最初的人类亚当和夏娃的任务，照他们原本所蒙召的那样发展人类文化。这一起始于对当前人类文化的救赎性转变的工作，要在新的创造——新天新地中达到完满。按照这种基督教对文化的参与的观点，我们的文化产品是要装饰那永恒之城。

许多才华横溢的作者把这样的观点描绘成令人激动和鼓舞人心的异象，但这些观念合乎圣经吗？我认为它们并不忠于圣经，因此我在本书提出另外一种合乎圣经的观念。我把这种观念称为关于“两个国度”的教义。虽然许多作者在近年已忽视、误传或毁谤“两个国度”的观念，但它在基督教神学历史上却仍然占有一席之地，受人尊崇。它延续基督教思想的发展线索，由奥古斯丁在《上帝之城》一书中作了著名阐述，在路德

[4] “转变”一词有不同含义，我认为基督徒应转变文化，意思就是他们要卓越地开展文化活动，正确诠释这些活动，以此对这世界产生一种有益的影响。但我在本书批判一种转变文化的观念，这种观念暗示基督徒应“救赎”文化，他们敬虔的文化产品要融入那新的创造。

和加尔文的宗教改革中得到发展，又继续在后宗教改革的改革宗传统中更深入成熟。^[5]今天许多作者似乎把“两国论”与毫无根据的二元论、世俗主义、在社会生活中的道德中立、甚至否认基督的普世王权联系在一起。也许一些版本的“两国论”吻合这种陈词滥调，但我写本书的目的并不是要捍卫一切带着“两个国度”这个名称的理论，而是阐述一种彻底扎根在圣经叙事和圣经教义之上的“两国论”进路。这种进路接受奥古斯丁和宗教改革的传承，并努力进一步发展和增强这一传承。我要努力用一种通俗易懂和有用的形式，向 21 世纪之初的教会呈现这一进路。

这种“两国论”坚信神创造了万物，罪败坏了生活的方方面面，基督徒应在人类文化中积极作工，一切合法的文化职业都有尊荣，所有人都要在所做的每一件事上向神交账，基督徒应努力在自己的职业中应用出他们的信仰。但一位基督徒并不需要采纳一种救赎性的文化观才能确信这些重要真理。一种合乎圣经的“两国论”，提供了如此确信的另一种强有力的方法。按此教义，神并不是在**救赎**这世界的文化活动和制度，而是通过他在创世记 8:20-9:17 藉着挪亚与一切有生命的受造物所立的约**保守**这一切。神亲自掌管这个“一般性国度” (common kingdom)，因此它

并不像一些作者描述的那样是“人的国度” (kingdom of man)。这国度绝非一个道德中立或自主的领域。神让它的制度和活动有尊荣，虽然这只是为了短暂和临时的目的。与此同时，神因着他与亚伯拉罕所立，并在主耶稣基督的工作中得到荣耀成就的约，正**救赎**一群人归给他自己，主耶稣基督已经一次永远完成了亚当原来的使命。这些得救赎的人是这样一个“救赎性国度” (redemptive kingdom) 的国民，神现在正把他们召聚进教会，要在基督荣耀再来时欢迎他们进入新天新地。但在这日到来之前，基督徒要作为两个国度的国民生活，在每一个国度履行他们理当尽的本分。他们欢喜以教会成员的身份做天上的国民，但也要认识到目前他们是**住在巴比伦**，在一个并非他们永久的家的土地上做客旅寄居，出于爱基督和爱人如己，在他们的文化工作中努力追求公义和卓越。^[6]

为了更清楚地介绍和解释这种“两个国度”的异象，我现在要简单描述当代基督教在与文化的对话中而有一些突出的言论。所有这些言论都以不同方式捍卫某种基督教对文化的参与的救赎模式。在我描述他们的观点之后，我要请读者重新留意“两个国度”这个观念，并概括在接下来几章要阐述的这“两国论”的圣经根据。

[5] 关于支持这种历史主张的详细论证，请参考 David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, chaps. 2-6. 我要向感兴趣的读者澄清一件事，就是我认为奥古斯丁的“两座城”与我在本书讨论的“两个国度”指的不是同样的事情。两者都是合乎圣经的概念，都应坚持，但它们描述的并不是相同的现实。简单来说，奥古斯丁在《上帝之城》中描写了两座城，一座由真信徒组成，终将得到永远的祝福，而另一座城由不信的人组成，注定要被永远定罪。每一个人都是一座城的国民，虽然这两座城在这当今世界必然有所交集。我写作的立场是改革宗思想，它理解这两个国度是神的国度。神治理万有，但用两种根本不同的方法治理这世界的事务。因此基督徒是两个“国度”、但只是一座“城”的国民。圣经所作的另一个重要区别，就是在“两个世代”之间的区别——这世代和那将来的世代，这在保罗书信中是一个重要主题。我认为保罗在两个世代之间所作的区分也有别于两个国度之间的区分，但它们是可比较的，因这两种区分都是正确的。两国论首要解释的是神治理这当今世界的双重方法，而两个世代的教义首要讲的，是在这世界和那将来世界之间末世论方面的区分与张力。两个国度都是正当和神所命定的（虽然在这世界被罪败坏），但保罗对“这世代”的阐述聚焦的是它邪恶和属魔鬼的特征，以及它悖逆神（例如见林后 4:4；加 1:4；弗 2:2）。因此在罗马书 12:2，保罗劝勉基督徒不要效法这世代，他是从两个世代的角度思想问题；而在罗马书 13:1-7，保罗劝勉基督徒顺服民事当局，看他们是神设立的神的官员，他是从两个国度的角度思考。

[6] 我在本书第二部分进一步阐述“巴比伦”这主题，其他近期部分通过圣经“巴比伦”这主题反思基督教与文化的作者，请见 Richard John Neuhaus, *American Babylon: Notes of a Christian Exile*, New York: Basic, 2009 and Jason J. Stellman, *Dual Citizens: Worship and Life between the Already and the Not Yet*, Orlando: Reformation Trust, 2009. 奥古斯丁很久之前也用过巴比伦这主题，例如见《上帝之城》，19.26。

一、当代的声音：救赎性的文化转变

在当代关于基督教与文化的对话当中，也许没有一个声音是比那有时被称为“新加尔文主义”（neo-Calvinism）的主张更能言善辩的了。这种思潮最直接地可以追溯到荷兰哲学家和法学家杜伊维尔（Herman Dooyeweerd, 1894—1977年）。这思潮也宣称自己是荷兰神学家和政治家亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper, 1837—1920年）和改教家约翰·加尔文的继承者。^[7]“新加尔文主义”不仅在许多改革宗和福音派教会富有影响力，也鼓舞了近代许多基督教学校和大学。我自己在教会和学校接受的早期教育，都受这种思想极大的塑造。我所尊重的一些朋友、牧师和神学家很多都接受它的观点。它在许多事情上观点正确，在许多方面呈现出一种极具吸引力的基督教参与文化的异象。它帮助人对抗各种形式的对世俗文化活动无动于衷或只把信仰看作与星期日有关的基督教信仰。但说到底，它误读了一些重要的圣经主题，带给人一种扭曲的基督教文化参与的神学。

当前局面中有一件奇妙的事，就是有许多其他卓越的基督徒的言论，听起来与新加尔文主义如此相似。当新加尔文主义者讲到当代教会中柏拉图哲学和二元论的倾向、救赎性的文化转变，以及文化工作与神的国度和新创造的联系时，他们的应者云集。我可以举出许多例子，但我要集中来看近年来在基督教世界获得相当多关注的两种言论：保罗新观——以赖特（N. T. Wright）为代表和新兴教会运动——以麦拉伦（Brian McLaren）为代表。保罗新观与新兴教会运动虽然倡导新加尔文主义，但肯定并非在所有问题

上持同样观点，它们尊重彼此的工作^[8]，最重要的是，它们有一种共同的异象，就是救赎性的文化转变在基督徒人生中处于中心地位。

1、当代新加尔文主义

在某些方面，新加尔文主义是一场多样化的运动，但其倡导者却都团结在许多共同主题周围。两位当代倡导新加尔文主义异象的人士用三点总结了“新加尔文主义”：第一，恩典通过在基督里的救赎恢复自然（*grace restores nature*）；第二，神是主权（*sovereign*）的神，为一切现实立定秩序；第三，创世记第一章原初的文化使命（*culture mandate*）有持续的现实意义。^[9]这是一种简明和准确的概括，但稍微更详细地阐述新加尔文主义的教义，可能会对读者有所帮助。当我作这样的阐述时，是特别援引了两本表明新加尔文主义观点的著作：沃尔特斯（Albert Wolters）的《再得着创造》（*Creation Regained*），以及普兰丁格（Cornelius Plantinga）的《参与神的世界》（*Engaging God's World*）。^[10]这两位作者并不必然在每一个具体问题上都意见一致，但他们对于基督教与文化的整体异象是一样的。他们的著作通俗易懂，写作风格很吸引人，给许多基督教学学校和大学带来了很大影响。

也许在一开始认识新加尔文主义时最需要了解的，就是它把圣经的叙事呈现为**创造、堕落和救赎**的模式。按照新加尔文主义的说法，对这种模式的认识构成了一种基督教世界观的核心，就是“神造的一切，包括当人按神的设计行事时而涌现的全人类所有领域的文化都是好的。但这一切都被罪恶败坏了，不仅包括文

[7] 见 VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 第七和第九章。我在这些章节中比这里更学术性详细讨论了新加尔文主义。

化,也包括自然界。因此一切——全宇宙——都必须被主耶稣基督救赎。”^[11]沃尔特斯和普兰丁格同样坚信神创造了这个世界,整个世界都是他的国度,因此是好的,是蒙神祝福的。神向人类颁布了文化使命(创1:2-28),这意味着人类应当使用他们的能力看管这世界,发展人类文化,以此释放创造界中浩大的潜能。人类这工作的目标是永恒和末世性的,就是“新地”(new earth)。正如普兰丁格所言:“我们可以把圣城看作是伊甸园加上漫长世纪积累起来的完满。”^[12]

人堕落犯罪使这整个计划陷入被摧毁的危险。堕落导致人的每一种官能、人的一切行动以及受造界秩序本身都败坏了。但神不仅保守世界,不让它马上崩溃,而且还对其实施一个拯救计划,确保他原来为这世界所定的旨意得到成就。对于新加尔文主义而言,基督带来的拯救或救赎在本质上就是**恢复或再创造**。神不是重新开始,而是实现他原初的计划。按沃尔特斯的观点,我们第一对祖先“搞砸”了他们原来的使命,但神现在已经给了我们“第二次机会”,“重新任命”我们做他在地上的管理者。^[13]这并不意味着神通过基督只是把我们重新放回伊甸园,在亚当堕落前停下

来的地方重新开始。神在起初赋予亚当一项长期的任务,通过人类的文化开启受造界的潜能,但是由于犯罪,人类在后来却是以败坏的方式参与到这一任务中的;在基督里的救赎恢复和更新了人类,让他们在完成这项仍在进行中的任务时,将他们因罪对文化的扭曲清除干净,并重新指引他们走顺服神、彼此造就和造福整个受造界的道路。^[14]

创造界和人类文化的全部在堕落前是神的国度,因此现在在基督里更新和救赎整个受造界,就构成了对这个国度的更新与救赎。所有文化工作都是国度的工作。^[15]所有文化工作的目标都是推进这国度在新的创造中完全实现。我们在这世界上的日常活动是“国度的服事”,生出“供那新地使用的建筑材料”。^[16]正如普兰丁格所言:“我们现在奉基督的名所做的——努力追求医治、公义和在黑暗中的理性之光,或是仅仅只是努力制造一些有助于维系其他人类生活的产品——这些都要得到保守,跨越进入来生。”^[17]

在这宏伟异象光照下,新加尔文主义常常警告和反对各种“二元论”观点,认为它们破坏了神在这世

[8] 例如,请留意麦拉伦在 *Everything Must Change: Jesus, Global Crises, and a Revolution of Hope*, Nashville: Thomas Nelson, 2007, 第十五章表达了对赖特的感激。新加尔文主义者最近几本著作也表达了对赖特的感激,例如 Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*, 2d ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2005, p.127; Craig G. Bartholomew and Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004, pp.13, 21, 197, 199; 以及 Michael W. Goheen and Craig G. Bartholomew, *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, pp.4, 107, 144。

[9] Bartholomew and Goheen, *Living at the Crossroads*, p.16。

[10] 以下对沃尔特斯著作的引文出自这本书的初版: Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*, Grand Rapids: Eerdmans, 1985. Cornelius Plantinga Jr., *Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002。

[11] Plantinga, *Engaging God's World*, xv. 普兰丁格围绕创造、堕落和救赎这些主题安排他著作的章节。也见 Wolters, *Creation Regained*, pp.10-11, 以及他的章节划分。

[12] Plantinga, *Engaging God's World*, p.33. 在这一点上也请参考 Wolters, *Creation Regained*, pp.37-41。

[13] Wolters, *Creation Regained*, 11, pp.57-60。

[14] *Ibid.*, pp.63-64。

[15] Plantinga, *Engaging God's World*, pp.109-13。

[16] Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*, Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p.287。

[17] Plantinga, *Engaging God's World*, pp.137-38。

上国度的整全性质。例如，沃尔特斯严厉批判所谓的“两个领域”理论，把它看作是一种缠绕基督教信仰挥之不去的危险。^[18] 沃尔特斯拒绝任何把生活分成一方面是“圣”的领域，人在这领域做国度的工作，另一方面是“俗”的领域的观点。他担心持守这种观点的基督徒会贬低后一种领域，或看它是内在次等。他宣称，这种观点会成为一种“根深蒂固的诺斯替主义倾向”的牺牲品。它“限制了基督主权的范围”。沃尔特斯和其他新加尔文主义的作者使用“俗”或“世俗”这样的词语指代内在的邪恶，或至少对基督徒来说是妥协的事情。^[19] 而且，新加尔文主义的作者拒绝二元论的观点，努力要让基督徒摆脱对拯救的“垂直方向”的看法，就是“逃离”这世界上“天堂”，认为这是柏拉图，而非圣经的观点。^[20]

2、赖特与保罗新观

虽然新加尔文主义在近代对许多改革宗和福音派圈子产生了很大影响，却绝非是近期基督教与文化的讨论中唯一的声。正如之前指出的，今天在更广阔的基督教世界中许多突出的声音，会强调与新加尔文主义相似的教导，例如：救赎性的文化转变的重要意义，教会中柏拉图主义和二元论倾向带来的问题。虽然我可以提到许多神学家和运动，但我却主要集中来看许多读者熟悉的两种运动：保罗新观（以赖特为

代表）和新兴教会运动（以麦拉伦为代表）。当我在描述这两种运动时，读者应当可以认出我在前一部分所指出的许多新加尔文主义的主题。

首先我要看所谓的“保罗新观”。在过去几十年，这种新观点引发了很多讨论，让人思想在保罗的时代犹太教信仰的特点，保罗对初期教会中犹太人与外邦人关系的看法，他对称义的理解，以及他对旧约圣经律法的态度。倡导保罗新观的人已经挑战了传统更正教对保罗的解读，传统的解读聚焦在人类普遍的罪性，以及神通过基督的赎罪、称义和成圣，对人的罪的拯救性解决之道。有许多近期的著作在讨论这些主题。^[21] 这里我感兴趣的，就是保罗新观对基督教与文化会有何阐述。并不存在单独的一套信念，代表保罗新观在这些问题上的正式观点。对我们有用的，就是聚焦来看与保罗新观联系在一起的最出名的神学家——安立甘宗主教 N.T. 赖特。他近期的一本著作《惊人的盼望》（*Surprised by Hope*），在基督教信仰与文化这个问题上多有论述。值得注意的是，他的关注与例如沃尔特斯和普兰丁格这些新加尔文主义作者的关注是多么类似。

赖特认为宗教改革对称义的传统观点认识有所不足，并且他也接受对人类文化救赎性的转变，这绝非偶然。在我们来看《惊人的盼望》这本书之前，让我简单作出一个大胆宣告，我会在接下来几章论证支持我

[18] 虽然“两个领域”可以很简单成为“两个国度”的同义词，沃尔特斯可能有类似看法，但读者应留意，沃尔特斯从未具体论述本书捍卫的那种两个国度的观点。

[19] 例如见 Wolters, *Creation Regained*, pp.10-11, 53-58, 65, 74; Plantinga, *Engaging God's World*, pp.96, 123; 以及 Bartholomew and Goheen, *Living at the Crossroads*, pp.64-65, 135。

[20] 例如见 Bartholomew and Goheen, *Living at the Crossroads*, p.52。

[21] 同情保罗新观的重要著述包括，N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997; James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998; 以及 N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, Minneapolis: Fortress, 2005。批判保罗新观的重要著作有，Guy Prentiss Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg, NJ: P&R, 2004; 以及 Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 中译本：魏斯特鸿，《保罗神学：新旧观》，麦种传道会。



的看法。这宣告就是，**连贯一致**持守传统更正教义观的人，不应觉得救赎性转变这一观点具有吸引力。正如一些改教家理解的那样，两个国度的教义，理应与更正教的称义观相伴。^[22]

赖特清楚阐述了《惊人的盼望》一书的主要主题。他要捍卫身体复活，以及一个物质的新天新地，把这看做是基督徒重大的末世盼望，努力证明这盼望为基督徒提供了展望将来发生之事和转变当今世界的动力，以此反对一种流行的错误观念，即基督徒的盼望就是死后“上天堂”。^[23]为了确立和进一步阐述这宣告，赖特花了相当多时间批评他认为是最

近几个世纪西方教会的主流观点。这种观点强调个人得救，认为得救在于我们不灭的灵魂得救脱离当前这邪恶世界，进入天堂，天堂是一个非物质领域，当今世界在历史终结时完全被毁，而天堂则要保存下来。^[24]按照赖特的看法，这种观点听起来更像柏拉图主义或诺斯替主义，而不像合乎圣经的基督教信仰。^[25]与这种观点形成对照的是，赖特强调死人复活，这确立了当今世界和永恒状态之间有一种极深的延续性（虽然他承认也存在着非延续性）。^[26]一件意义重大的事，就是基督徒相信复活，这就给了他们一种强有力的理由，在当今世界寻求公义和平。与之形成对比的是，相信得救是“上天堂”逃

[22] 例如见加尔文，《基督教要义》，3.19。也见 David VanDrunen, “The Two Kingdoms and the Ordo Salutis: Life beyond Judgment and the Question of a Dual Ethic,” *Westminster Theological Journal* 70 Fall 2008: pp.207-24 中的讨论。

[23] 见 N. T. Wright, *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York: HarperOne, 2008, p.5.

[24] *Ibid.*, pp.15, 17, 19, 80, 91, 104-5, 148, 194.

[25] *Ibid.*, pp.18, 80, 88-91, 104.

[26] *Ibid.*, p.26.

离这世界，这会导致对社会和文化事务不感兴趣或无动于衷。^[27]

赖特为了捍卫这些宣告，指出圣经中三个宏伟主题：神创造的**美好**，因人的悖逆，这世界上存在的**罪恶**，以及神对世界的**救赎**，这救赎在于神“解放”和“再造”受造界，为要成就他为受造界制订的原初计划。^[28]

赖特对神国度的观点反映出这种救赎观。对赖特而言，国度与一种将来非物质的天堂无关，而与目前的地球有关，因这地球要在新的创造中完全更新。^[29]虽然国度的降临最终是神的作为，但神却使用人类的努力把这国度带进最后的成全。目前的社会转变预示着在那末后日子的复活和宇宙的更新。^[30]人类是神使用的“部分手段”，以此带来最终的拯救，人是“在受造界之上拯救性的管家”。这是神国度的“内在动态”。^[31]赖特有几次让读者留意哥林多前书 15:58 以及它的应许，就是我们在主里的劳苦不是徒然的。他根据这一节经文宣告，我们现在所做的，就是“建造神的国度”，这工作“要持续进入神所定的将来”。^[32]虽然赖特承认，他不知道这将来实际上是什么样子，他却向基督徒保证：“你们在成就一些事情，这些事情时候到了，就要成为神的新世界的一部分。”^[33]有鉴于此，赖特其中一个首要关注就是重塑读者对教会使命的认识。他说，教会的使命不应只在于传福音，也应在于为当今世界的公义、和平与美好努力工作。^[34]

所以赖特首要关注的，与当代新加尔文主义的关注非常相似。赖特和新加尔文主义者都反对那些他们认为存在于当代基督教当中藐视物质、贬低文化活动的柏拉图主义倾向，呈现出一种“创造—堕落—救赎”的观点，强调基督教文化工作的中心地位，认为这是一种建立神的国度、展望新创造的途径。

3、新兴教会运动

近年来另一个越来越受欢迎的当代言论，就是“新兴”教会运动的声音。^[35]参与在新兴教会运动中的人喜欢强调，他们是在参与一场关于一种新类型基督教的“对话”。他们说这对话仍在进行，因此很难预测这种新类型的基督教最终会是什么样子。它的倡导者批判传统形式的基督教信仰（特别是改革宗和福音派的不同派别，而他们当中许多人是出于这些信仰背景的），尤其不喜欢严谨的教义。他们也批判近期超大型教会类型的基督教信仰，要追求某些更新鲜和真实的事情，虽然人常常不清楚新兴基督教运动的正面立场，但有一件事肯定是很突出的：它强调救赎性的文化转变是基督教信仰的核心。新兴教会运动一位主要发言人麦拉伦的一本近作《一切都必须改变》（*Everything Must Change*）提供了一个很好的例子。虽然一些新加尔文主义者会发现麦拉伦的神学太极端，可能不认同他的左翼政治观点，但麦拉伦的观点却与他们核心和典型的主题产生了共鸣。

[27] Ibid., pp.26-27, 90, 192.

[28] Ibid., pp.93-97.

[29] Ibid., p.18.

[30] Ibid., p.46.

[31] Ibid., p.200, 202.

[32] Ibid., p.193.

[33] Ibid., pp.208-209.

[34] Ibid., p.193, 212-230.

[35] 两本对新兴基督教运动进行批判性描述和剖析的著作，就是 David Wells, *The Courage to Be Protestant: Truth-lovers, Marketers, and Emergents in the Postmodern World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008, 魏尔斯, 《勇守真道——后现代社会中热爱真理的教会、营销型教会及新兴教会》，改革宗翻译社；以及 Kevin De Young and Ted Kluck, *Why We're Not Emergent: By Two Guys Who Should Be*, Chicago: Moody, 2008.

首先，这可以体现在麦拉伦与之抗争的基督教形式。麦拉伦要抛弃一种类型的基督教信仰，即宣称这罪恶的世界要被摧毁，拯救在于挽救“灵魂”“逃离”这世界，逃离永远的刑罚，被带进“天堂”。^[36]同样，他反对在“属灵”和“属世”之间作对比，因此极少关注文化参与或当前全球危机的“二元论”基督教信仰，^[37]他要用一种关注这世界的基督教取而代之。他呼吁基督徒培养一种有效的“框架故事”（类似世界观），他定义的这框架故事与基督的赎罪或赦罪毫无关系，却与社会“转变”息息相关。^[38]他的框架故事断言基督来，为要“重新训练和恢复人类回到原初的呼召和潜能。这更新的人类可以回归看管受造界和看顾彼此的角色，因此这个星球和其中的一切都可以恢复到神所期待的健康和多结果子的和谐”。^[39]因此耶稣不是从逃离这世界的角度，而是“从神对这地球的梦想成真，神的公义和平取代这地球的不公与不和谐的角度”宣告神的国度。^[40]毫不意外，麦拉伦认为启示录 21 章新耶路撒冷的异象提供了“历史当中的盼望”，这意味着这异象“努力鼓舞我们的想象力，盼望我们的世界可以实际变成怎样”。它表明“一种在这宇宙中有可能的新的生活方式；正如神的公义和信实是确实的，一种新的社会制度要确实临到”。^[41]因此神国度的福音是关乎我们以工作转化世界，使之达至和平与公义，新耶路撒冷是这过程的结果。

二、两个国度的观念

当人阅读新加尔文主义、保罗新观和新兴教会运动作

者的著作时，可以学到一些关于基督教信仰、基督徒文化责任非常重要的内容。这物质受造界是神美好的创造，罪是可怕和扭曲的事情，神并没有放弃他起初为受造界设立的目标，文化方面的呼召是有尊荣和有益的，基督徒应批判性地思想罪对文化生活的影响，复活和新天新地是基督徒的伟大盼望。但我认为，问题在于这些作者相当自信，给人留下一种印象，就是他们对文化转变、神的国度以及新受造界的异象，是确认这些事情的唯一方法。他们提示说，唯一反对他们这异象的人，就是那些对更广阔的文化无动于衷，拒绝复活，只是盼望逃往天堂，在那里他们要在空中飘来飘去，成为幸福的灵的人。这是大大扭曲和误导的说法。伟大的基督教领袖，如奥古斯丁、路德和加尔文（我只列举少数几位），都尊重地上的职业，断言死人复活。但他们也非常清楚地表明，基督徒的文化活动应仔细与将来的国度和对新创造的盼望区分开来。他们相信这样的区分对于基督教信仰和生活来说至关重要。^[42]

本书在发展一种当代的、基于圣经的两国论时，遵循奥古斯丁和宗教改革的发展路径。虽然我所呈现的看待基督教与文化的进路，有别于由新加尔文主义、赖特和麦拉伦为代表的转化主义异象，读者却应料到，我在本书的字里行间一定是要捍卫诸如创造、堕落和复活等这些经典的基督教教义。同样，读者不应期望发现我对更广阔的人类文化世界心怀敌意或冷漠。我承认我爱许多文化活动，我是一位娴熟的钢琴和管风琴演奏家，我读小说，几乎每天都读《华尔街日报》，

[36] McLaren, *Everything Must Change*, pp.3-4, 18-19, 77-80, 以及其他地方。

[37] *Ibid.*, pp.81-83。

[38] 例如见上述著作整体第九章（具体 72-73 页）。这本书反复提到“转变”这说法。

[39] *Ibid.*, p.129。

[40] *Ibid.*, p.21。

[41] *Ibid.*, p.296。

[42] 请见 VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 第二至三章的讨论。对于当中讨论的很重要的第一手资料来源，请见奥古斯丁《上帝之城》卷 19，路德著名的专著，《世俗的权柄：人对其顺服要到什么程度》（*Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed*），以及加尔文《基督教要义》3.19.15-16 以及 4.20.1。

爱大学美式足球比赛，也是一位律师（但目前处于歇业状态，因此不要打电话找我咨询法律问题），我也打高尔夫球（尽管我的差点不高，但你如果是一家很不错的高尔夫俱乐部会员，希望邀请我打上一场，我肯定欢迎你给我打电话）。读者能期望在本书中找到的，就是一种对文化活动积极的观点——虽然积极，但也有所保留。之所以有所保留，因为它努力遵循圣经的教导，就是人类文化事务是暂时的、有条件的注定要成为过去的事。主耶稣基督宣告的神的国度，并不是通过政治、商业、音乐或体育建造的。救赎并不是恢复人去实现亚当原初的任务，而是主耶稣基督亲自一次永远代表我们完成了亚当原初的任务。因此救赎并不是“再得着创造”，而是“得着再创造”。因此读者最能料到在本书中找到的，是一种尊崇主耶稣基督、他完全的救赎工作以及他存到永远国度的观点，这国度现在虽通过教会的事奉和生活推进，有一天要在完全的荣耀中显现，但却并不是靠我们自己人类文化的任何工作。这由基督宣告的国度在当今配得辩护，本书尽管卑微，但却正是在努力作出这种辩护。

简而言之，圣经要求我们重视受造界和文化活动，但也要求在基督天国的神圣事情与目前世界的普通事情之间作出一种区分。它要求在“神行使护理之工、为全人类维系文化”，与“神荣耀地救赎一群选民、现在召聚他们进入一家教会、有一天要召聚他们进入新的受造界直到永永远远”这二者之间作出分别。一些人确实落入一种没有根据的“二元论”，但对二元论的恐惧绝不可胜过我们作出清楚和必要的区分的能力。一些人确实有罪，倡导一种无神和不讲道德的“俗”的领域，但对一种无神的世俗主义的惧怕，不应让我们失去能力而拒绝讲一个由神命定的“一般

性国度”，这国度是正当，却不是圣的。^[43]两个国度的教义让我们既能断言受造界和文化是好的，又不至于使我们看不到至关重要的分别点。“两国论”其实是在帮助我们阐述整个圣经叙事。

我在呈现这“两个国度”的异象时，盼望能鼓励普通基督徒——就是进行工作、学习、投票、养育儿女、帮助穷人、做生意、进行音乐创作、看电影、骑自行车、参与各种其他文化活动的普通基督徒，希望他们这样做的时候活出一种深思熟虑、讨神喜悦的生活。我盼望这本书能鼓励许多读者用更新的力量开展多样的文化活动，并深信这样的活动是好的，讨神喜悦的。对许多读者而言，我也盼望本书能解放他们脱离来自其他基督徒的好意却并不符合圣经的压力，这压力要求人“转化”他们的工作场所，或找到独一无二的“基督教方法”来完成日常的工作。对所有的读者而言，我盼望本书能帮助你们把心思聚焦在那比工作升职，或最近最高法院的判决远远重要得多的事情上，就是基督工作的全备性，教会宣教的任务，以及新天新地的盼望。

三、本书梗概

为了让读者初尝这“两国论”的滋味，了解它如何融入波澜壮阔的圣经历史，以及为什么它对基督徒的日常生活如此实际，我现在要简单描述本书的论证，以及它是如何在接下来几章里展现的。每次我们开始察验一种陌生观念，认识大画面会对我们有所帮助。因此在第一部分，我会把镜头调到最广角，通过保罗对横跨整个历史的那两位亚当的描述来看人类的文化这一问题。首先的亚当，当然就是创世记前几章描

[43] 使用“俗”(secular) 这词形容一般性国度，这会是恰当的做法。“俗”不一定非要是一个不好的词不可。拉丁文 *saeculum* 这词意思很简单，就是“一个世代”，许多作者（包括基督教作者）使用“俗”这说法指当今这世界的事务（与基督再来之后那将来世界的事务作比较）。虽然为了避免误解，我在本书避免使用“俗”这词，但我认为，按此意义有限制地使用这词，可以对人有所帮助。

写的起初那人，我要在第二章关注他。神按他的形像造了亚当和夏娃，让他们完成一项任务：生养众多，管理全地。因此在历史开始的时候，神向人类颁布了一项**文化**任务，而且神把目标和奖赏摆在首先的亚当面前。如果亚当忠心顺服神的命令，完成这任务，神就要把他带进一个新的创造（新约圣经称为“那将来的世界”，或“新天新地”），远超亚当原初受造所进入的那愉悦和无罪世界。通过一个神圣盟约，亚当公义的文化工作要让他在这末世性的将来世界中有份。但亚当堕落犯罪，让当今的世界一头落入罪和悲惨的光景。

第一位亚当大大失败，但神派遣第二位、那末后的亚当进入世界，就是主耶稣基督。第三章讲的就是这奇妙圣经故事的要点。基督这末后的亚当不仅把对首先的亚当罪的刑罚取过来放在自己身上，而且也亲身承担并完成了亚当原初任务的责任。基督在这世界上向他的父献上完美的顺服，结果得以高升坐在父的右边。主耶稣作为一个人，作为末后的亚当，已经实现了为亚当设立的原初目标，就是得荣耀的生命，治理那将来的世界。因耶稣**已完成**第一位亚当的使命，神**就不再**向因着信属于基督的人颁布这使命。基督徒已经得着永生，有份于那直到永远的基业。神并没有呼召他们投入文化工作，以此赚取在那将来世界的地位。我们并不是一个个小亚当。神让我们在那将来的世界有份，这是在基督里白白的恩典，然后呼吁我们在这世界上过顺服的生活，以此感恩回应。我们的文化活动在任何意义上都不引入新的创造，这新的创造已经由基督这末后的亚当一次永远赚取获得。文化活动对基督徒来说仍很重要，但在基督再来，引入新天新地时，文化活动会连同整个当今世界一同戛然而止。

在第一部分让人看到圣经故事中人类文化的这一大画面之后，第二部分继续查考同一个主题，但会更详细查考神百姓在亚当堕落和基督再来之间的经历。我在第四章要贯穿旧约圣经追溯这故事的发展。在人堕落犯罪之后，神立即让女人的后裔和蛇的后裔彼此为仇。不仅神应许一位救主克服堕落的影响，而且也命定，在因信属他和继续受撒但奴役的人之间将有一场根深蒂固的冲突。相信的人和不信的人，在对神、道德和永恒的基本看法和态度方面存在着一种根本的**对立**，这种对立在该隐和亚伯的故事中清楚显明。连同这对立，神也在这世界上命定一种**共性**的元素。在肉眼看来，信与不信的对立常常并不明显。相信的人和不信的人共同分享许多事情，在文化生活的许多领域一同工作（虽然他们在最重要的事情上有根本分歧）。在许多文化工作方面，不信的人甚至超越相信的人。对立和共性这双重现实，就是两个国度的起源。神在创世记开始的地方立了两个约，这两个国度就是通过这两个约建立起来的。神与挪亚立约，由此与全人类（也与整个受造界）建立约的关系，应许要保守例如繁衍和寻求公义这样的受造界文化活动，“一般性国度”就这样正式建立起来。与之形成对比的是，神与亚伯拉罕立约，由此与一群选民建立约的关系，赐予他们因信而来的永远的救恩，因此把他们与其余的人类分别出来，“救赎性国度”就这样正式建立。神的百姓因此蒙召在两个约中，就是在两个国度中生活。一方面他们尊重挪亚之约的条件，与不信的人一道从事不同的文化活动。另一方面，他们接受亚伯拉罕恩典之约的条件，紧紧抓住得救和在新创造中永远活着的应许，聚集成为有别于不信之世人的敬拜群体。亚伯拉罕和以色列人被掳巴比伦（而不是以色列在应许之地）的经历，特别体现出旧约圣经中这种两个国度的生活之道。

第五章延续讲述这故事在新约圣经中的展现。通过基督的降临和他的生平、死亡、复活及升天，神的应许成就了。这位末后的亚当去除了他百姓的罪，代替他们遵行神的律法（就如第一位亚当本应做的那样），进入那将来的世界，达至人原初的命定。他在地上事奉期间宣告他的国度降临，现在召聚他的百姓进入一个世界范围的教会，在当今的世代享受那国度的团契。因此新约圣经表明神的百姓是站在永恒的边缘，在新创造的前端。但新约圣经也把目前的时候说成是受苦的时候，使用了像“被掳的人”、“客旅”、“寄居”这样的说法描写基督徒，让人想起在亚伯拉罕和被掳巴比伦的日子。基督徒生活在两个国度之下，这两个国度各自受挪亚之约和亚伯拉罕之约规范。民事政府、家庭、经济方面的交往，以及许多其他文化制度在挪亚之约下继续存在，基督徒和非基督徒同样参与其中，在许多方面相互合作。基督再来时，这些制度和活动要突然和从根本上被终止。但基督徒特别属于教会——在亚伯拉罕那里创造的特别的约的群体，其在新约的彰显就是教会——通过教会，他们现在就是天上的国民。教会——当今世代神救赎的国度，有一种与众不同别的成员身份、信仰、敬拜和道德伦理。当它的生活之道面对这世界的各种文化时，就彰显出一种“反文化”。教会等候基督再来，那是一个荣耀完满的日子，那时新娘要面对面见到她的新郎，被迎接进入羔羊的婚筵。

最后，我在第三部分转来看一些具体实际的问题，探索在两个国度活出基督徒人生的具体应用。首先，第六章表明教会是“救赎性国度”在当前的显明。我在此捍卫这一断言，就是教会的生活和事工，而不是一般性国度的文化生活和活动，才是基督徒生活的核心。教会特别通过它的敬拜和欢庆守主日，在当今世界上预先尝到新创造的滋味。在各方面，教会的文化都有别于“一般性国度”的文化。与“一般性国度”

的各种制度不同，教会是依据一种饶恕的伦理生活，这伦理超越对公义的诉求；教会是依据一种慷慨的伦理生活，不受稀缺的经济资源约束；教会依据一种使命性的传福音，不胁迫人加入。教会办理“救赎性国度”的事务，并不践踏“一般性国度”制度的权威。与其他这些制度不同，教会的权柄**唯独**出于圣经。

第七章作为最后一章继续讨论“两国论”对基督徒生活的实际应用。我反思三个重要和富有争议性的文化领域：教育、工作和政治。对于所有这些活动圣经都有教导，因此为基督徒提供了一种看待这些领域的正确视角，并为在当中的参与设立了清楚界限。但圣经只是从广泛方面论述这些问题。基督徒总是有义务遵守圣经对这些活动的教训，但在圣经沉默的地方，基督徒必须行使自己的智慧，在具体处境中作出敬虔的决定。另外，虽然教育、工作和政治是不同的活动，要求对它们作各自不同的分析，但却都涉及到在挪亚之约下的“一般性国度”的生活，要求基督徒在某种程度上与不信的人一同从事这方面的工作。学习、工作和投票并不是独特的基督徒使命，而是共同的**任务**。在**主观**方面，基督徒应有别于不信的人：基督徒凡事凭对基督的信心，为要荣耀基督。但作为一种**客观**事物，“一般性国度”中的道德和卓越标准一般而言对相信的人和不信的人都是一样的：他们共同遵循这些标准，在挪亚之约中顺服神的权柄。

概括而言，这就是本书的梗概。本书叙述了神如何对待这世界，愿他藉此得荣耀。愿神的百姓在以智慧和卓越从事文化事业时得鼓励，更多地依靠基督全备的工作，在这邪恶的世代，在教会中预先尝到天国的滋味，因此而有极大的喜乐，并且内心迫切盼望一个新世代的破晓，那时基督再来，新天新地要完全荣耀地彰显。✠

“基督教王国”的幻象^[1]

文 / 麦克·霍顿 (Michael Horton) 译 / 甘林 校 / 米利暗



引言

里根总统在美国福音派协会面前宣告苏联是“邪恶帝国”，当然这就包含一个认定，即美国是基督教帝国，或用约翰·温思罗普 (John Winthrop) 的话说，美国是那“明光照耀的山上之城”。^[2]可能存在着一个“基督教国家”吗？上帝的国与这世界上的国有何关系？

基督徒在世界上的活动与教会在世界上的活动会有所不同吗？这些和其他许多类似的问题困扰着我们，若不加以解决，我们的公开见证就必然会混乱不堪。

更正教改教家们深信，混淆律法与福音的关系，导致地上的事与天上的事混淆，这世界的国与上帝的国混淆。我们在本文中要看到这种智慧是何等具有现实意

[1] 本文为麦克·霍顿博士的《超越文化战争》一书的第四章。Chapter 4: the Christian Empire, Michael Horton, *Beyond Culture Wars*, Chicago: Moody Publisher, 1994, pp.83-106, 中文标题为编者所加。承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] Henry Chadwick, *The Early Church*, London/New York: Penguin, 1967, pp.216-36.

义，何等符合圣经，我们重新发现这种区别，是何等至关重要。

一、历史上的两国论

教会历史中许多事似曾相识。对初代教会的逼迫是众所周知的事，但要记住的是，出现逼迫并不是因为基督徒企图通过立法或经济压力把基督教信仰强加给人，也确实不是因为基督徒坚持某种有别于大多数人的古怪的宗教理念。罗马帝国充满各种各样的迷信，只要这些迷信为帝国的荣耀服务，追求国家的福祉（这听起来是否似曾相识？），出现更多迷信，罗马帝国对此是再乐意不过了。

但基督教信仰并不终极关注罗马帝国的福祉，但确实也并非不予关注。众信徒指示初期基督徒为掌权者祷告，而当时正是这些掌权者把信徒蘸在蜡里，直到颈部，要把他们当作尼禄花园里的活人蜡烛。耶稣已经教导他们：“凯撒的物当归给凯撒；上帝的物当归给上帝。”（太 22:21）而且保罗忠告他们要顺服掌权者（罗 13），警告他们防备虚假的神迹（帖后 2:9），吩咐他们说：“又要立志作安静人，办自己的事，亲手作工，正如我们从前所吩咐你们的，叫你们可以向外人行事端正，自己也就没有什么缺乏了。”（帖前 4:11-12）回应逼迫时，他们不应逃离这世界，或企图接管这世界，而是要在当前的处境竭力作最好的公民、雇员、工匠、父母和朋友。

虽然遭遇几代的逼迫，但到了第三世纪，教父特土良能带着一种喜悦的心情宣告，罗马不留意的時候，基督徒遵循这种勤奋、智慧、有规律接受圣经教训、委身造福他们邻舍（无论是否是基督徒）的方

针，已经赢得了社会一些最重要的领域。特土良对一位仍不宽容、但很大程度上已变得麻木的皇帝说：“我们只不过是昨天才出现，但是已经充满你拥有的一切——城市、海岛、要塞、城镇、交易场所，没错！还有营地、部落、宫殿、元老院和广场。我们现在留给你的只有神庙！”他们是怎样做到这一点的？发起公众游说运动？抵制？呼吁讨伐接管罗马帝国？不，而是就在身处的地方作基督徒，为了摆在他们面前的奖赏和那不能朽坏的冠冕，像他们的救主一样忍受逼迫。

这种永恒的视角让一代接一代的人用长远的眼光看待历史。这些信徒几乎完全说不上是与世界，甚至与一种已逼迫他们的文化分离，或对其充满敌意，而是全人投入到对福音的宣告中，并在他们各自的呼召中作“盐”作“光”。他们不是哀怨抗议受到的待遇，而是从领受的圣经教训提炼出丰富的真理宝藏，有效开展论证和劝说。例如，特土良不是用武力威胁反对罗马的角斗竞赛，而是问：“你们真是想流人血吗？那么让我对你们讲一讲基督的血吧！”

按照牛津大学历史学家查德维克（Henry Chadwick）的说法，福音取得成功，部分在于它回应了人最深处的问题：

在基督里上帝的恩典；洁除罪；为着厌倦生活又怕死的有病灵魂，征服邪恶势力，使他们在一个个除了认命就几乎什么也不能做的世界上追求不死的保证、安全与自由。

这些说法是洗礼的宣誓：弃绝罪，弃绝一切与魔鬼的势力、偶像、占星术和巫术有关的事情；宣告相信父

上帝，相信基督生、死、复活的救赎作为，相信在教会里活跃作工的圣灵。^[3]

就连初代基督徒的道德力量，也是出于一般异教徒无法理解的动机：“不同之处在于基督徒强调上帝的恩典……（而不是个人自尊）……强调对同胞不断‘行善’。”^[4]基督徒不是建立同质化的教会，有钱人和穷人在各自的教会敬拜，而是所有人一起敬拜。穷人需要有钱人帮助他们重新振作，有钱人需要穷人，为要通过行善表明他们对上帝的感恩。这种互相依赖的关系有助于把教会内不同的人群紧密联系起来，使教会在冷眼观看的世人面前显为神奇。教会甚至使用自己的财产把奴隶买下，然后将他们释放；基督徒奴隶主心甘情愿释放他们的奴隶，就如保罗“为福音的缘故”为阿尼西母乞求那样。

而且，初代基督徒虽受逼迫，却不是在角落等着被主接走的隐士。殉道士游斯丁（Justin Martyr）在他写的《与犹太人推芬的谈话》（*The Dialog with Trypho the Jew*）一书中详细解释了基督教信仰，尝试为其正名，消除错误印象和指控。游斯丁不是罗列犹太人对基督徒的逼迫（这就将自己困在一种“文化战争”当中），而是努力把推芬争取过来。推芬面对这劝说的努力回答道：

这让我惊奇……而且我知道你们的教导，写在所谓的福音书里，它们如此奇妙，如此伟大，以至于在我看来无人能遵守，因为我已经因着兴趣而读过这些教导。但这是我们根本无法把握的：就是你们要敬

畏上帝，你们相信自己蒙上帝眷顾，超越身边的人，然而你们在方方面面却不从他们当中抽身而去，或把你们自己与异教徒分隔开来；你们既不守（异教徒的）节日，也不守（犹太人的）安息日；你们不行割礼；而且你们把你们的盼望放在一个钉十字架的人身上，相信你们要从上帝领受美好的事物，尽管事实上你们并没有遵守他的诫命。

如果去问今天大街上的普通人：“你认为基督教信仰讲的是什么？”他/她会像这位犹太人推芬一样清楚和明白教义吗？我们的说明是否有说服力？异教徒真的晓得他们在拒绝什么吗？导致福音派人士与今天的文化分隔开来的，往往并不是教义（因为正如我们已经看到的，许多福音派人士与教会外的人持守相同的基本观念），而是一些风格、圣经以外的行为典范、让人不懂的术语和小圈子内部的灵性特质。然而，特士良用证据证实推芬对初代教会拒绝分离态度的印象：

人不能通过国家、言语或风俗习惯，把基督徒与其余的人区别开来。他们并不是生活在他们自己的城市里；他们不讲一种特别的语言；他们不遵从一种特别的生活方式……作为公民，他们参加一切，作为客旅，他们忍受一切……他们与人共享饭桌，但不与人共享婚床……他们顺服确立的法律，但通过他们的生活之道，他们超越这些法律……我们是一个合一的身体。我们因着一种共同的信仰认信、唯一和相同的属灵操练、共同盼望的纽带联系在一起……我们祷告祈求末期推迟。只要世界局势向我们发出警告，或给我们提醒，我们就聚集在一起回想圣经的内容……”（《第二护教辞》，10）

[3] Ibid.

[4] Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, an abridged version edited and with an introduction by Dero A. Saunders, London/New York: Penguin, 1980, p.586.

游斯丁告诉外邦人：“我们比所有其他人更是帮助你们的，是和平的盟友。”（《第一护教辞》，12）。基督教信仰在刚开始出现的前几个世纪，很快就传遍了巴勒斯坦、叙利亚、小亚细亚、希腊，甚至远到印度和欧洲偏远的角落。

尽管有这样的推进，罗马帝国却发动临死前的再一次逼迫。公元 303 年，罗马皇帝戴克里先和他的助手伽列里乌斯主持一次公开献祭，当大祭司无法根据献祭动物的肝脏占卜未来的时候，和往常一样，替罪羊当然就是基督徒了。在场的基督徒画十字（仿佛在说：“我们是基督徒，并不参与这种民事崇拜”），异教徒迷信地认为这让祭司无法成功算命。一场声势浩大的帝国运动展开了，拆毁大教堂，充公圣经和祈祷书，所有基督徒聚会都定为非法。在接下来的那一年，整个罗马帝国得到命令，要向凯撒和众神献祭，若不服从就要被处死。

复乐园？

公元 312 年君士坦丁在米尔维安大桥战役中获胜，让逼迫得以缓解，这位新皇帝归信基督教，带着帝国与他一同归信。尽管人们对这种归信常常持悲观看法，但君士坦丁却发挥了极大的影响力，改变了帝国的身份，包括大范围社会立法（取缔堕胎，资助新的圣经抄本，建造教堂，废除奴隶制度，立法保护囚犯和穷人，甚至禁止给罪犯打上烙印，“因为人是按上帝形像造的”）。虽然他并没有在任何确定的意义上让帝国成为“基督教”帝国，但他所做的，肯定不只是宽容基督教。许多基督徒把这看成是但以理对尼布甲尼撒梦的解释的最终应验。在但以理书第二章，那头是金，胸膛和膀臂是银，肚腹和腰

是铜，腿是铁，脚是半铁半泥的巨型雕像的异象，各自对应巴比伦、玛代波斯、希腊和罗马帝国。但以理指着在这异象五个多世纪后出现的罗马统治者说：“当那列王在位的时候，天上的上帝必另立一国，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远。”（但 2:44-45）

这就是复乐园吗？这是否意味着这世界的国通过罗马的和平（*Pax Romana*）带来的好运（它把如此多的国家统一在一位领袖之下），已经成为上帝和基督的国？还是这也许意味着基督的国得胜，不是靠吞灭这世界上的国，而是比它们更长久，比它们的荣光更明亮，就如永恒超越现世、日头超越它的光线一样？公元 410 年，所谓的野蛮游牧民族得胜，连同罗马遭遇浩劫这件事本身，迫使落在得胜主义当中已经兴旺发达的——而且事实上现在已经变得属世的基督徒们重新评价上帝国度的真正本质。

上帝之城

最让这问题强烈聚焦的，莫过于当时两位最著名的思想家，耶柔米和奥古斯丁的不同回应。很有可能，就像在任何一个势力强大、战绩辉煌的帝国里一样，国家不朽的幻象甚至让最坚定的基督徒也神魂颠倒。事实上，很多人很有可能想当然以为，随时会传来消息，英勇的罗马军队终于制止了入侵者的企图，但结果却是罗马惨遭洗劫，这就让事情尘埃落定，人人震惊不已。我认为，总体来说，我们身为西方基督徒，具体来说身为美国基督徒，我们自己的经历与这一段历史非常相似，这就让这故事变得更具现实意义。

柏拉图已经让“理想国”这个观念变得几乎像神话一般——确实，几乎把它变成一种信仰，而罗马看自己是这希腊观念的化身。随着罗马帝国越来越具备一种基督教的特征，人遇到的试探，就是把罗马和基督看成是彼此的保护者，对极其众多的普罗大众而言，如果基督教信仰已经取代了古时的众神，那么这新的宗教就只不过是发挥从前的作用：提供社会粘合剂，让神认可罗马和它的文化价值观。

罗马遭洗劫的时候，耶柔米这位伟大的拉丁教父哀叹说：“现在罗马已经沦陷，教会会变成怎样？”许多罗马人归罪于基督教信仰本身。毕竟，从前众神得安抚的时候，将军总是得胜班师回朝，但这位新的上帝却未能把罗马的敌人交在她手里。其他更讲求实际的人想起，例如，就在国家安全最需要人的时候，罗马皇帝霍诺流斯是如何把所有非基督徒（包括最聪明善战的）从军中驱逐出去。^[5]但到了此时，教会已如此得宠，如此享受朝廷的庇护和财富，以至于连基督徒自己也已变得懒惰、属世和无知。确实，人大可以惊叹，在罗马遭入侵的时候，到底谁是真正的“蛮族”。^[6]虽然许多基督教领袖愿意相信这神话，就是在某种真实的意义上，罗马是基督教帝国，但在现实当中，“她大部分依然是相信异教，在最高的社会层面尤其如此”。^[7]

随着罗马世家和教会官员之间张力的加剧，一位北非主教，希坡的奥古斯丁写下了他的杰作《上帝之城》，努力“为荣耀的上帝之城正名，驳倒那些宁要他们自己的众神，也不要设立那城的上帝的人”。^[8]乍看起来，

人可能认为奥古斯丁是提笔捍卫这种观念，即罗马是“荣耀的上帝之城”，由基督亲自设立，这“基督教国家”必要东山再起，但讽刺的是，奥古斯丁并没有如此打算，而是要论证，那真正的上帝之城是天上的，是上帝和基督的国，而罗马是这世界的一座城，一座有令人惊叹的文明的大城，却是今世的、属地的，而非永恒的、属天的。信徒作为“在这世上的天路客”，构成这“上帝之城”。即使有一段时间，罗马这座城曾经与这上帝之城类似，这两座城却从来不是盟友；它们绝不可能成为盟友，因它们代表两种不同的源头、目标、效忠和君王。奥古斯丁为他的经典理论作了如下定义：

我把人类分类为两个族群：一个族群的人按人的标准生活，另一族群的人按上帝的旨意生活……我说的这两座城，指的是两个人类社会，一个预定要与基督作王，直到永远；另一个注定要与魔鬼一道承受永远的刑罚。（卷十五，第一章）

当然这并不意味着人之城没有民事的义或公义。毕竟，就连异教徒也能建造特别纯正的社会，充满他们这些按上帝形像受造之人继承的美德。虽然如此，我们从祖先继承的，不仅是上帝的形像，我们也继承了原罪，因此，虽然公民美德可以解释希腊和罗马文明为何如此辉煌，但这些尊贵特质却得不到上帝认可，因为不信的内心、思想和意志都受罪捆绑，让人无法真正顺服上帝。

这解释了为什么尽管人之城有罪，我们却可以在它当中找到如此多可表彰之处；尽管教会有上帝的恩典，

[5] Ibid., p.591.

[6] Introduction, St. Augustine, *The City of God*, David Knowles, ed., New York: Pelican, 1972, xv.

[7] Ibid., xvi.

[8] Ibid., Book 18, pp.47-50.

我们却可以在当中找到如此多可责之处。即使堕落终结了所有地上的乌托邦，让政府管治变得必不可少，基督徒仍应积极参与在人之城当中，协助、建造、维系这城，享受它的成果，因文明并不是堕落的咒诅，而是创造的恩赐。但因上帝之城超越地上的辉煌，它即使在遭受逼迫时，也必得胜行进，穿越众多崩塌帝国的废墟，把福音的真理传到地极。许多人像耶柔米一样，看这些“蛮族”入侵者是罗马的敌人，因此就是与基督为敌。但奥古斯丁看他们是“要进入”上帝之城的“国民”。^[9]这就让奥古斯丁，以及和他一样解释保罗教训的人对将来格外乐观，虽然他们眼前要面对一个文明沦陷的现实，而对此这文明，他们也曾赞赏过。

简单来说，奥古斯丁看入侵是一种宣教机遇，而耶柔米和其他人则逃往修道院，还有另一些人为罗马继续征战，仿佛她就是上帝之城。而奥古斯丁想，倘若“地极”也能主动到我们这里来，基督信仰就会何等更快地传到地极！这入侵对教会来说是一个机遇，因为教会是在执行宣教的使命，把拯救人的福音带到地极，而不是执行一种使命，捍卫一个特定的文化或帝国。

奥古斯丁在《上帝之城》中不仅阐述了他在上帝的国和这世界的国之间作出的区分，还为基督教信仰作了权威的护教辩论，回应了人在哲学、伦理和文化方面提出的反对意见。奥古斯丁提出基督教特有的对战争、善恶、社会阶层、自然律、预定论和自由意志的理解，强调这两个国度都依靠上帝，它们的事都掌管在他手中。他坚持认为，生活中的首要问题，并不与

人之城有关（政治、道德、民事、社会），而是与上帝之城有关。正如查德维克观察的那样，“奥古斯丁从不认为罗马帝国与上帝的国在利益上或多或少相同”，“攻击帝国的蛮族，并不必然就是上帝之城的敌人。西方教会的任务，就是要让它新的蛮族主人归正”。毕竟，“奥古斯丁论证说，人真正的目的超越今生……教会是为天国存在，唯独上帝知道谁是选民。因此历史的意义并不在于变幻不定的外在事件，而在于罪与救赎这一场隐藏起来的戏剧”。^[10]

虽然本文篇幅有限，不能让我们进一步评论这部杰作，但这些若能指明今天福音派世界能读到的最有智慧、最结合当下、最合乎圣经的基督教经典著作，莫过于就是《上帝之城》，也就足够了。

正如初代基督徒一方面拒绝了“追求另一个世界”的修道院生活的诺斯替主义，另一方面回避了基督徒要接管国家。同样，奥古斯丁努力带领西方教会达至一种清醒、合乎圣经的两个国度的观点，努力保守福音的整全，努力通过上帝的视角，而不仅仅是人的、受今世限制的视角看待当前，进而善用时机。

中世纪的融合

奥古斯丁的理论可能强调上帝之城和人之城之间的分别，而中世纪则代表着一场将两者融合的运动。和任何素描一样，对这一部分的描述必然是简化，没有涉及重要的细微差别。虽然如此，我们仍可以说，随着教皇权力在西方日益壮大，蛮族实际上得到归正（尽管并不总是归入基督，至少也是归入新的帝国国

[9] Chadwick, *Early Church*, pp.226-27.

[10] David Walsh, *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom*, New York/San Francisco: HarperCollins, 1990, pp.108-09.



罗马帝国皇帝亨利四世在教皇格里高利七世位于卡诺莎的府第前

教), 罗马教会就越来越把自己的身份界定为“基督教王国之母”, “基督教王国”(Christendom)指的是一种文化, 一种文明——实际是人之城。教会和国家不是看到: 不管世界的国景况如何, 基督的国却依然得胜; 而是把这两个国的利益融合起来: 红衣主教相当于“教会的诸侯”, 甚至采用了人们熟悉的世俗统治者的着装。事实上, 神圣罗马帝国皇帝亨利四世和教皇格里高利七世之间的一场战争, 直到前者在1077年1月越过阿尔卑斯山, 爬到教皇在卡诺莎的府第面前, 跪在雪中乞求饶恕才宣告结束。

事实上, 11世纪的格里高利改革是一场声势浩大的尝试, 要在千年之交让上帝的国度得以完全, 使之几乎完全等同于指着民事和教会这两个领域说的“基督教王国”。一位想象力特别丰富的神秘主义者, 费奥

尼的约阿西姆(Joachim of Fiore), 发明了一种末世论, 把历史分成三个时代: 圣父时代(律法, 对应旧约圣经)、圣子时代(恩典, 对应新约圣经)和圣灵时代。正如约阿西姆看恩典超越并废弃了律法, 他也认为基督教王国会前进, 甚至随时超越福音, 进入在圣灵里的一种完全状态。沃尔什(David Walsh)写道: “预见一种地上的乐园, 这就倾向让那永恒国度的重要意义黯然失色; 圣灵的信息暗示基督的信息已被取代了, 教会连同它的圣礼以及国家制度都要变为过时。”正如沃尔什指出那样, 这种相当古怪的体系受到文艺复兴时期许多知识分子的重视, 为启蒙运动的进步观打下了基础, 而启蒙运动的进步观已经成为我们现代思想观念如此重要的一部分, 以至于我们常常不能察觉它对我们自己思维的影响程度。彼特拉克(Petrarch)是第一位详细阐述这种异象的

文艺复兴人物,他认为神秘主义最终要在“黑暗世纪”之后带来一个光明时代,这圣灵的时代最终要把世上各种宗教统一起来。^[11]再一次,我们看到历史在我们自己的日子重演。

宗教改革

正如奥古斯丁思想专注于抗击异端邪说,澄清罪与恩典这首要的福音教义,建立起一种基督教哲学框架,同样,16世纪的福音再发现,最终让人重新评估上帝国度的身份,以及它在这世界上的角色。

马丁·路德是第一个重拾奥古斯丁“两个国度”观念的人,这观念在新约圣经中是如此显而易见。当这位德国改教家抨击神职人员,宣告一种抬举穷人、倡导基督徒在洗礼方面人人平等的福音时,许多农民开始在福音中听到一种革命的信息,现在也要在政治方面解放他们,正如耶稣那时候的奋锐党人期望一场政治革命要随着弥赛亚来到一样,农民指望得到这位德国改教家的支持。这场悲剧性的农民战争却最终导致血流成河,它正被镇压下去的时候,路德写了一份单张,清楚表明福音的解放并不呼吁在人的国发动社会革命。极端的德国骑士乌尔里希·冯·胡滕(Ulrich von Hutten)宣布兴兵支持路德:“德国人的解放掌握在路德手中!”但路德本人不想与这混淆国家世俗刀剑与上帝话语属灵宝剑的做法有任何干系。宗教改革不是通过武力,而是通过圣道(*non vi, sed verbo*)前进。

但改教家们也是他们时代的产物。当路德需要国家支持执行改革时,他就在困难时刻求助于选帝侯约

翰。政治历史学家艾尔顿(G.E. Elton)写道:“结果就是出现了一种称为巡查委员会的惩治组织,这委员会由两位选帝侯参赞和两位神学家组成,他们从主教手中接管了教会治理。借助世俗武装力量而来的权柄,他们执行统一敬拜的规定,改革神职人员的道德和行为举止,监督平信徒的道德与属灵福祉。”“路德赋予基督教民事官员一种责任和权利,确保上帝的教会安排得井然有序。体现他政治理念的巡查委员会,实际上把萨克森的路德宗教会转变成一种国家教会。”^[12]

慈运理在苏黎世走同样道路——在理论上接受两国论,实际上向中世纪社会结构与制度的现实状况妥协,呼吁若有需要,国家当局就应使用世俗的刀剑。因此,路德依靠世俗诸侯维护教会现世的福祉,而慈运理则是把这福祉交在市议会手中。

随着新一代的出现,在这两者之间的关系方面,某种新思维也应运而生。约翰·加尔文属于那种有兴趣要协助进行一种更彻底转变的人,他要从中世纪的融合转向一种更清楚的区分,在世俗与神圣、上帝赋予使用武力权柄的人的国与唯独由上帝属灵权柄赐下的上帝的国之间作出区分。

加尔文也有一个市议会,但和慈运理不一样,他在市议会的事务方面发言权较小,这种局面直到市议会在放逐加尔文、后来又力劝他回来之后才有所改观。加尔文遭流放的原因,是他强调唯独教会在教会属灵事务,包括教会纪律惩治方面有管辖权。当日内瓦的牧师禁止不悔改的罪人领受主餐——即使这些市民

[11] G.E. Elton, *Reformation Europe: 1517-59*, London: Fontana, 1963, p.56.

[12] *Solzhenitsyn at Harvard*, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1989, p.69.

是贵族阶级的一部分，甚至是市议会成员的朋友——加尔文和市议会之间的对抗就导致了这位日内瓦的改教家遭流放。虽然如此，城市却落入混乱，重新受到罗马及其盟友的威胁。市议会多次尝试说服加尔文回来，他最终同意，回来后行事相对自由，能开展他的改革，直到1564年去世。

尽管很多流行的传记如此描写，但加尔文并不是一位暴君。事实上，即使他在民事法律方面接受过教育，是当地受过最好训练的法律学者，他拥有的民法权力却比任何其他改教家都要小，肯定不及路德或慈运理。虽然因着他的背景，他受雇于日内瓦市进行卫生立法，但在他整个事奉期间，他却无法让市议会批准他要教会经常守主餐的要求。加尔文最关注的是教会的灵命纯全。和奥古斯丁一样，他强调“里面有很多狼，外面有很多羊”，教会总是由选民和非选民组成的混杂群体。虽然如此，加尔文认为，如果上帝国度的推进要依赖世俗武力，那么那些上帝特别呼召、已经受训的人，就没有办法讲道、教导、捍卫真道反对错谬和保守教会免于异端和分裂了。他对中世纪那称为“基督教王国”的“人的王国”没有丝毫敬意，虽然他看这两国是彼此互相支持的。国家必须支持真宗教，但这两个国必须留在各自理当管治的范围之内，每一个国都通过它不同的目标和手段服事上帝。首要的，我们必须认识到：

我们在双重的管治底下……免得我们（因这是普遍的错误）不智慧地把这两个在本质上不同的管治混为一谈……然而只要我们知道如何分辨身体和灵魂——这快过去的生活和那将来的永生，我们就不难明白基督属灵的国度和属世的政府完全不同……但这区分

不应该叫我们将属世的政府视为某种污秽或与基督徒毫无关联的东西。这只不过是一些欢喜放纵自己的狂热分子所吼叫和自夸的话……然而，正像我们以上的教导，这种政府与基督内在和属灵的国度截然不同，我们也必须明白两者毫无冲突。（《基督教要义》，第四卷，二十章，1-2段）

实际上，加尔文与奥古斯丁一样非常看重异教徒文化方面的能力。没有哪一种形式的政府必然是上帝许可的，虽然加尔文本人喜欢“一种近似民主的贵族政府”——这在当时是一种相当自由派的观点，也正因此，施莱辛格（Arthur Schlesinger, Jr.）等著名的历史学家指出：加尔文主义，因着洛克的启蒙运动对它的曲解，“为美国的民主实验打下了哲学基础”。^[13]在许多非基督教社会，民事长官关心穷人，约束想偷盗、杀人或破坏公私财产之人的邪恶。因此，要有公义、和平和民事道德，并不是非要有一个“基督教”国家不可。加尔文写道：

我宁愿完全不谈这件事，但我知道许多人在这方面犯了很严重的错误。许多人认为采用一般国家的法律治理国家而不采用摩西的政治制度，这不蒙上帝悦纳。我在此不讨论这观念的危险性，我只要证明这是错误和愚昧的观念。（第四卷，二十章，14段）

毕竟：

我们所说的“道德律”，只不过见证自然的律法，以及上帝刻在人里面的良心……所以，唯独公义是律法的目标、准则和限制。任何以这公义为准则、为目标、

[13] Walsh, *After Ideology*, p.137.

为限制的律法，都是我们必须接受的，不管它们与犹太人的律法有多么不同，或和我们的法律之间的差别有多么大。（第四卷，二十章，16段）

加尔文强调，基督徒，无论是统治者还是接受统治的人，为了彼此的安全，都要区分两个国度和各自的限制，这种区分至关重要。

不管加尔文如何进步，远超中世纪的融合，他却肯定不是要坚定捍卫现代民主意义上的“政教分离”这一教义的。肯定的是，虽然清教徒确实在理论上清楚地区分两者，通常在实践方面也是如此，但他们遵循日内瓦的模式，并不愿意把民事和属灵的领域分隔开来。然而，正如奥古斯丁诉诸于世俗权力对抗多纳徒派（一个分裂的基督教门派），混淆了两个国度一样，改教家们依靠“敬虔的诸侯”实施真信仰，因此也就混淆了这两个国度，同样，清教徒也曾混淆这两国度，要求政治群体的投票成员必须是教会（即新英格兰公理会的清教徒教会）的成员。（然而我们必须按它的历史背景加以理解：绝大多数新英格兰居民委身于清教徒的实践，除了某些被详细公告的例外之外，不同的意见极为罕见——这并不是因压迫的缘故，而是因为共识。）而且，英格兰的许多清教徒把基督的事业与英格兰的事业等同起来，认为西班牙的无敌舰队代表着启示录中那条龙；而新英格兰的清教徒完全把这应用在新世界，认为受逼迫的更正教人士正努力在美洲建立上帝的国度。那么，以上就是我们这种观念的根源所在，这观念就是，就如古代的以色列一样，美国与上帝有一种特别约定。

阐述一种更明确定义的政教分离观念，这任务最终交给了罗杰·威廉斯（Roger Williams），他是一位

持守加尔文主义的浸信会人士，自我流放离开新英格兰。然而，就连这也不是把上帝与国家分开，而是把一家已建立的教会与发号施令的国家政权分开，反之亦然。虽然人在过去维持了两个国度各自固有的司法权和目的，我们却可以论证说，直到这时候，人才在政治事务方面完全理解和经验宗教改革释放的“基督徒的自由”和“良心自由”的教义。

今天

在我们自己所处的这时代，关于教会与社会关系的辩论，很大一部分是重提“两个国度”或“两座城”这旷日持久的问题。因着在20世纪大部分时间控制福音派运动的敬虔主义和逃避主义，以及日益世俗的体制生发的敌意，许多保守派基督徒的生活和思想表明仿佛他们只是属于一个单一属灵国度的国民，他们藐视这世界。他们无法理解，为什么他们教会里一位年轻有天赋的艺术家想去茱莉亚音乐学院进修，聪明的儿子或女儿要迫不及待去哈佛上大学，而不去惠顿学院或拜欧拉大学。因此，我们自己创造出各式各样的事物，替代我们可以在世俗国度找到的一切：音乐、书籍、名人等等；基督教领域不是成为属灵的灯塔，把自己带入世界，而是变成沉迷于自我，把世界带进自己里面。

今天，尽管有政治行动主义，福音派世界本质上却采纳了中世纪修道院的世界观，而不是改教家和清教徒那种拥抱世界但区分两个国度的眼界。我们不是离开修道院，而是完全要把世界变成一座修道院。在我们自己所处的这时代，大环境已经与改教家和清教徒时期很不一样，那时，普通大众很简单地认定，即使民事和教会领域有别，一个领域的公民却

可以属于另一个领域。但现在，我们的环境是一个多元主义国家，有许多假宗教，我们这世代与古罗马多元主义的异教崇拜有更多共同之处。因此有必要作全新评估。从前想当然的想法已遭腐蚀，我们绝不可根据现在人已不当真的“已知条件”展开论证。我们不应复兴“基督教王国”（对我们来说就是“基督教的美国”），而是必须重新评估，首先，这种观念实际上是否合乎圣经；第二，鉴于当今的形势，这种观念是否幼稚？

当 19 世纪德国哲学家黑格尔倡导一种“公民宗教”（*Volksreligion*），他只不过是重新发出费奥尼的约阿西姆这位神秘主义者和文艺复兴运动的呼声。这现代实验需要的，其实就是本杰明·富兰克林所说的，创造出一种有一位“仁慈神祇”的“公民宗教”。让人难过的是，当时福音派人士安于这一点，甚至自从那时起，始终安于这一点。世俗主义在今天盛行的原因之一，正是福音派人士已经接受与文化和平相处，接受一种舒适的公民宗教，这宗教服务国家的道德与政治目的，而不是传扬我们的君王耶稣基督的宣告，即唯独他在普世拥有真理。这种主权绝不可交由这世界的国加以保证，而是要由基督的国来宣告。换言之，在新约中，当说上帝站在“我们一边”时，我们不是作为哪一个国家的公民，而是作为信徒（罗 8:30）。作为上帝国度的国民，我们用属灵的宝剑，而不是用有形的刀剑（政治行动，或其他类型，诸如经济方面的胁迫）宣告我们这位君王的权利。这并不意味着，例如一位基督徒警官绝不可以使用武力逮捕一位盗贼，因对于那“国度”而言，这是恰当的。然而，我们常常混淆了这两种刀剑，自以

为是的认定，呼吁基督的国度就意味着通过立法和执法来重新塑造一个“基督教国家”。

在时间终结的时候，就连最“基督教”的国家也要接受上帝的审判。人今天要问，是否就连福音派人士也落入了沃尔什如此概括的陷阱：“现代世界的主要人物是被宠坏的神秘主义者，失败的神秘主义者……有躁动不安、非分妄为的心愿，要通过对人意志的控制，改变整个世界。这些人无法忍受信仰带来的不确定性，他们以自己的行动为工具追求完美。”^[14]

二、这是谁的工作？

加尔文抱怨说，只要人不再僭越他们的呼召，社会上大量的问题就可以得到解决。他说这句话的意思，和保罗对帖撒罗尼迦人说的话意思一样，保罗要他们亲手努力做工，管他们自己的事（帖前 4:11）。换言之，政治家太过经常侵犯干涉在他们专长或权柄界限之外的事（例如家庭、教会和教育）。所以在我看来，人不仅要问，政府为什么资助色情艺术，更重要的是要问，从根本上讲，政府为什么要资助艺术，难道这不是给人带来一种印象，就是艺术是政府资助的活动，而非独立的吗？而且，政府与决定家庭事务有什么相干？我们在这方面再次看到，保守的福音派人士和自由派的主流教会人士同样请求国家来定义这些至关重要的关系。

19、20 世纪之交，荷兰政治家和神学家亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper）论证支持他所说的“领域主权”（*sphere sovereignty*）。作为首相，凯波尔强调

[14] James D. Hunter, *Culture Wars*, New York/San Francisco: HarperCollins, 1991, p.239.

生活的每一个领域——艺术、教育、科学、教会和家庭——都保留着各自独特的特征与使命。政府的目的，就是保证每一个“领域”有自由实现上帝命定的功能。例如，就连学校也是由家庭，而不是政府官员管理，父母在每一个层面上参与，而不仅仅是开家长教师协会会议，因为他们相信，在这样的事上，家庭、而不是政府有权柄。政府的工作，就是确保国家得到足够保护，抵挡入侵，有能力抑制罪恶猖獗，执行民事法律，保证人的安全与自由。政府的目的，不是定义家庭或教会的角色，而这正是我们美国政府在保守派和自由派双方的帮助下，现在正在做的事情。

我们未能正当地平衡几种“领域”，部分原因可能是，我们通常赋予政治家、特别是总统的权力过大。除了圣经上限制权力的依据，我们还有现代的例子。例如在英国，权柄分成了国家权力，这是赋予君王的；政府权力，这是赋予首相的。然而在美国，这两种权利都集中在一人，就是总统身上。因此很像古代的凯撒，或如路易十四、查理一世之类的欧洲人，或企图效法他们的拿破仑，我们太过钟情于我们的总统，也太过仇恨他们。我们制造出偶像，然后又喜欢把它们打得粉碎。我们，特别作为基督徒，必须警惕就在我们抱怨“大政府”的时候，却高估了总统的职分。我们必须记住，总统的存在，是为了勾画出基本的国内目标和优先次序，任命下一届的官僚（读者会宽容我放纵使用夸张的说法），设立外交政策的目标，在四年之内发表演说。我要提醒读者，这些任务并非不重要，但它们不是终极重要。总统和媒体、娱乐圈人士，或其他被福音派人士夸大了重要性的人一样，并不塑造文化发展的方向。

凯波尔相信，基督教信仰，特别是它的加尔文主义表现形式，能创造出一种世界观，并已证明自己是一

种自由、公义和民事美善的力量。虽然如此，凯波尔本人却不幻想人的国通过世俗“进步”，或宗教和道德的力量有任何可能会变成上帝的国。他论证说，尽管有普遍恩典，上帝通过这恩典约束世上的邪恶，但这两座城之间的“对立”，总让融合不可能发生。因此，虽然基督教信仰能提供新的透镜，通过这透镜认识世界，约束它的螺旋式坠落，但这些却不是“国度性的活动”。它们只维系社会，免得若无上帝约束，就变得要多糟糕有多糟糕。我们认识这一点是很重要的，因为在这时候，我们发现人是如此容易接受现代的异端思想，就是人的良善需要好的架构。我们说一位基督徒从政的目的，并不是营造一个基督教社会，而仅仅是帮助约束邪恶，这样说并不是贬损这种呼召的重要意义。约束不公义和邪恶绝非小事，虽然如此，却没有一种社会、道德或政治活动能在属灵方面重塑社会。

例如，教育的目的并不是塑造品格，而是教导儿童如何思想，帮助他们晓得进入更广泛的知识领域的可能。最近我留意到一家福音派神学院的广告，这广告说：“我们的课程聚焦学生的生命，而不仅仅是严格的神学培训。”在这家神学院，“教授有与你一样的负担和热情，他们准备参与到**你的生命**当中。”但聚焦学生的生命，分享同样的负担与热情，参与到学生个人生命当中，这真是教育的目的吗？我们似乎褫夺了教育的使命，要求它塑造一种具体的信仰或道德品格，不是左派“宽容”的美德，禁止提出学术质疑和辩论（结果就是营造出一种对任何非自由派人士充满敌意的不宽容），就是右派的“敬虔”，结果就是造成一种印象，基督教教育能让坏孩子改过自新，在好孩子身上创造出超越的道德品格。但教育和道德并不必然相关。毕竟，纳粹分子也受到良好教育，是有文化

就本应创造出最没有病态的社会。艺术存在，并不是为了实用的用处，道德的果效，或实现政治目的。它存在，不是为了进行灌输，而是供人欣赏。我们不能把我们的信心放在艺术上，期望它建造一个更美好社会，正如我们不能把信心放在任何其他领域一样。

科学在它固有的领域（自然世界），在文化中发挥一种特别有用的目的，但是当它僭越它的界限，企图解释属灵事实和人生意义时，它就变得正如脑科研究先锋埃科斯（John Eccles）爵士观察的那样，成为“一种迷信”。^[16]与此同时，当牧师努力告诉地质学家地球的年龄（虽然圣经在这一点上完全沉默），他们也是僭越了他们领域的界限。

帮助无家可归的人，或说服一位女士不要堕胎，这些肯定是基督徒应参与的活动，特别因为他们是基督徒就更应参与；虽然如此，这些活动却不是扩展国度的活动。虽然它们可以预备社会聆听福音，但唯独福音通过圣道与圣灵生出上帝的百姓，扩展上帝的国度。基督徒有一种本分，积极参与这两个国度的建造，与此同时清楚地将二者区分开来。

结论

因此关于这个主题，我们必须恢复的，就是对不同领域作出区分，即使在人的国度之内也是如此。但我们更要做的是，恢复两个国度本身之间的区分：它们各自有不同的性质、目标、目的和授权。在我们今天，美国并不是上帝国度的一部分，正如在奥古斯丁的年代，罗马并非上帝国度的一部分一样。正如布洛

什（Donald Bloesch）所言：“教会作为教会，必须通过传讲律法，对社会关键的道德问题说话。它必须指明方向，但通则就是，它不应发布政治指令，或企图决定政策。”^[17]我们作为人的国度（文化）中的公民，蒙召卓越地履行我们的呼召，我们自己由一种受教于圣经的前瞻驱动，却不指望非基督徒不经劝说就接受我们的看见。我们蒙召作“盐”，一种防腐剂，作“光”，让人睁开眼睛看到罪与救赎这场戏剧。

马丁·尼莫拉（Martin Niemoller）是一位改革宗牧师，他在宣信会担任领袖，因反对希特勒，使他成为元首个人的敌人。虽然如此，尼莫拉总是使用讲台，作为传讲永恒真理的机会，撼动人面对马上临到的危机，带来的果效超过直接责备政权。尼莫拉作为一位个体公民采取的行动，使他在人之城成为一位英雄；他的讲道，使他在上帝之城成为一位忠心的牧师，但这位牧师知道二者的区别。尽管当时宣信会的基督徒不能支持集会、抗议或类似活动，尼莫拉在一篇“论作盐作光”的讲道中却提醒他们：“但是弟兄姊妹，这并非我们的关注，这是主耶稣的关注。我们只需确保这盐不失去味道，不失去能力。这意味着什么？我们需要面对的问题，就是此刻如何救基督徒共同体，免得被扔进世界这大锅。”虽然世人都来到教会说：“你们真的要让你们的信息迎合世界，你们真的要让你们的信条与当代和谐一致。这样你们才能再次变得富有影响力和大有能力。”（这听起来是不是很熟悉？）但尼莫拉回应说：“亲爱的弟兄，这意味着盐失去了味道。如何使用盐并不由得我们操心，我们只是要确保它不失去味道；我要用一句四年前的老话：‘福音必须继续是**那福音**；

[16] Donald Bloesch, *The Evangelical Renaissance*, Grand Rapids: Eerdmans, 1973, p.74.

[17] Selected from *Religion from Tolstoy to Camus*, New York: Harper, 1961, pp.325-26.

教会必须继续是**那教会**；信条必须继续是**那信条**；福音派基督徒必须继续是**福音的基督徒**。’为神的缘故，我们绝不可从福音中营造出一种德国福音；为神的缘故，我们绝不可从基督的教会中营造出一家德国教会；为上帝的缘故，我们绝不可从福音派基督徒当中营造出德国基督徒。”^[18]如果我们把“德国”换成“美国”，尼莫拉对当时民族主义德国福音派人士的信息，也许对我们来说也是恰当的。

虽然这世界上各个国度都是服在上帝主权的统治之下，现在上帝行使护理保守它们，在世代终结的时候，上帝行使神迹审判它们，但上帝恩典的国度丝毫并不依靠转瞬即逝的意识形态或自大的游说人士和政治家忙碌的运动，这些人已经欺骗自己和我们其他人相信，政治其实是社会最意义重大的关注。杨腓力（Philip Yancey）很有智慧地提醒我们：

一些历史学家论证说，教会离权力的宝座越近，就越看不到它的使命。请看君士坦丁的年代，或宗教改革之前的欧洲。我们可能看到历史在重演。1991年，当共产主义在波兰垮台，70%的波兰人认同天主教会是一股道德和属灵力量。现在只有40%的人认同，主要是因为教会“干预”政治。现代波兰并不实行政教分离：一条新的法律说，电台和电视台必须“尊重基督教价值体系”，国家资助公立学校教导天主教教义。然而教会和政府之间的“和谐”关系已经让人失去了对教会的尊重。^[19]

当基督教期刊刊登广告，在上面高中生围绕美国国旗旗杆抱在一起祷告，我们就有理由担心人把两个

国度混淆了。虽然我们确实蒙召要为我们的国家和领袖祷告，但岂不是存在着一种危险，把我们效忠“基督教国家”（美国），与效忠我们在基督里所属于的那“圣洁的国”（上帝的国度）混淆起来吗？也许这只不过是一种象征性的会面地点，但我在这种活动方面的经历让我禁不住思想，这旗杆是不是更接近于像一种圣地，特别鉴于一些福音派领袖的声明，在法庭审讯焚烧国旗案期间，他们讲到美国国旗是“神圣”的，我就更为担忧。当人说美国与上帝并无特殊关系，上帝绝对没有义务保守或拯救这国家，这是否冒犯我们？听到上帝眷顾美国，并不胜过眷顾伊拉克，这是否让我们觉得困扰？我毫不怀疑自己作为公民当有的忠诚，但上帝不受条约或债务约束。我们总是要小心，免得把上帝转变成为公民宗教的吉祥物。

当一位美国福音派协会领袖提问：“如果克林顿当选总统，上帝的国会变得怎样？”我就禁不住想起耶柔米当年的哀叹：“现在罗马已经沦陷，教会会变成怎样？”这句话不仅表明，人相信政治家的能力到了一种令人难以置信的程度，同时也表明人已经把地上国度的成功，甚至在这个国度之内一个具体的计划，与基督的国度混为一谈。因着幻象破灭被压垮的人，会像耶柔米一样重返修道院——福音派的亚文化仍然温暖，仍在等着我们——或者我们能与“蛮族入侵者”展开一场文化战争，宣誓要夺回我们的帝国，还是我们可以回归一种更谨慎合乎圣经、得到时间验证的策略，富有创意地参与，有见识地说服人，唯独依靠上帝和他的灵，让上帝之城获得成功。✝

[18] Ibid.

[19] *Christianity Today*, August 16, 1993, p.72.

路德与加尔文的社会政治思想

文 / 杨庆球



引言

宗教改革两位最重要的人物：路德与加尔文，对政教关系有很接近的看法。他们都根据圣经，劝信徒顺服世俗政权，因为这是上帝创造秩序的一部分。政权的合法性在于赏善罚恶，如果政权离开了上帝所给予的权限，失控或疯狂，信徒就会坚持顺服上帝不顺从人。然而，路德与加尔文二人在细节上也有分别：路德的理论是政教分离，在实践中却是政教互补；加尔文是政教互动，实践中却谨慎自守。本文就两者的政教关系作较详细的论述，盼望能为中国教会带来益处。

一、社会结构与职业岗位

路德的社会结构建基于他的秩序概念，路德的秩序基础来自上帝。他分别了恩典的律和自然律。恩典的律是因信基督而来，藉信称义。自然律是普遍法律，是一切人都当守的社会秩序。

路德把社会的群体分作三种不同岗位 (station)，他说：

上帝立了三种宗教制度及神圣秩序 (holy orders)：祭司职，婚姻阶层及世俗政府。^[1]

[1] Helmut. T. Lehmann (ed.) *Luther's Works* Philadelphia: Fortress Press, 1961, vol. 37, p.364.

第一重岗位，教会界（Ecclesiastical station），包括整个教会建制，例如神父、修士等，也包括“社会基金”（community chest）的管理人，教堂管理执事及为教牧服务的人等。第二重岗位，婚姻界（station of marriage）包括孩子、父母及仆人，也包括寡妇和未婚者。第三重岗位，即世俗政府，包括皇侯、贵族、法官、公务员、市政官员，律师及他们的仆人。^[2]这三重职份构成社会的组织，体现了一个社会的秩序（order）。而三种岗位中以世俗政府维持社会稳定繁荣为最重要。路德对世俗权柄十分肯定，他说：

无可置疑，世俗权柄乃是上帝的创造和上帝的法令，对我们活在今生的人来说，它是一个必需有的职份和景况，而且我们不能缺少它。^[3]

由于路德肯定上帝是创造的主，而创造包含了创造的秩序，创造与混乱是对立的，所以上帝创造的世界必须合乎秩序。维持世界秩序的权柄，交托给执政者，无论他们是否是基督徒，他们都秉承了这权柄。纵然执政者是暴君，百姓仍然不应破坏这种社会秩序，“以恶报恶不是公义和正当的”，因为“违反及破坏上帝的律例不是我们应做的事”。^[4]“只有尊敬统治者，才可能有稳定的政府”，^[5]路德对政治的着眼点，往往从“秩序”方面出发，《奥斯堡信条》第十六条“论公民政府”这样说：

论到信徒与国家社会的关系，我们教会教导人：凡

国家社会合法的制度都是上帝为着良好秩序而设立……^[6]

很明显，法制是上帝为了秩序而设立，所以维持既有秩序是一切法制的精神。

二、路德的政教关系：两个“两国论”

路德是奥古斯丁修会的修士，对奥古斯丁的“上帝之城”及“地上之城”一定不会陌生。但由于他看到中世纪后期教会的腐化，使他对世俗政府的政治管理较对教会有更大的信心。这是他的“两国论”不同于奥古斯丁的“两城论”，路德对世俗政权有更正面的看法。

据路德学者卢斯（Bernhard Lohse）的观察，路德的两国论不能算是他的教义，也不是应用福音原则的政治纲领。他甚至相信两个国度论并不是路德的核心神学思想。因此硬把路德的两个国度应用在实际的生活会产生不少问题。^[7]这观察有可取之处，如果从路德的生平看他论“两个国度”，不难发现他最关心的不是世俗的政治问题，而是宗教改革和秩序问题。^[8]

创造的秩序是所有人都应该遵守的，但只有消极的意义，路德根据圣经提出了两个国度的理论：属灵的政权和属世的政权。两种政权都是上帝所设立。然而，当我们认真阅读路德的政治思想，不难发现当中的混

[2] Luther's Works vol. 37, pp.364-65. 转引自 Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress Press, 1972, pp.36-37.

[3] 马丁·路德：《坚持儿童上学的讲道》，《路德文集—信仰与社会》，香港：协同出版社，1992年，第284页。

[4] 马丁·路德：《士兵也可以得救吗？》，《路德文集》，香港：协同出版社，1992年，第138页。

[5] 同上，139页。

[6] Theodore G. Tappert (ed.), *The Book of Concord* Philadelphia: Fortress Press, 1959, p.37. 《奥斯堡信条》虽不是路德所写，却能代表路德的精神。本句在英文是“ordain by God for the sake of good order”（设立法制的重点在于良好秩序）。

[7] Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* Minneapolis: Fortress Press, 1999, p.315.

[8] 杨庆球：《成圣与自由》，香港：建道出版社，1996年，第41-43页；罗伦·培登：《这是我的立场》，香港：道声出版社，1987年，第343页。

乱。例如：两个国度有时是平行的，好像属灵与属世，互相分别又互相限制；有时是敌对的，好像上帝的国与魔鬼的国。研究路德政治思想的汤普森（Cargill Thompson）指出，在路德的思想中有两组观念贯穿着，1）两个国度（Two Kingdoms）或管治（Regiments），即属灵的及属世的管治（Spiritual order and Temporal order），上帝藉此管理这个世界；2）两个永恒敌对的国度或势力：上帝的国与魔鬼的国（Kingdom of God and Kingdom of Devil）。〔9〕第一组观念并非对立，两者是平行的。上帝藉属灵的管治把人带进救恩；属世的管治满足人肉身的需要。两者互相关联，表达了上帝对人不同层面的关怀：他是我们的救赎主也是我们的创造主。另一方面，这与路德的人论不可分，人是属灵的、自由的，但同时是属世的、受时空限制的。但两者最终又都是在上帝管治之下。所以路德对属世政府的权柄加以肯定，确定政府的权柄来自上帝。但他又反对教皇的两剑论，认为天主教把属灵与属世的权柄混淆。〔10〕第二组观念主要来自奥古斯丁，世上有两个敌对的集团：上帝的国与魔鬼的国。一个人可以同时属第一组观念，即同时是属灵及属世，但他绝不可能同时属于上帝国度和魔鬼国度。〔11〕

1、两个国度：属灵与属世

属灵的政权没有刀剑，却有上帝的话，人可藉此称义和为善，所以人可藉这义得着永生。属世的政权

是藉刀剑来运作，所以迫使那些不想称义和为善的人，被迫要在世俗政权之下行善。上帝希望人间能维持和平。〔12〕

论到属灵的国度，是只属于上帝的子民，即真正相信基督的人，因此基督徒不需要世俗刀剑和法律。如果全世界的人都是真基督徒，即真信徒，那么所有君王、贵族、刀剑和法律都用不着了。〔13〕

这个国度以爱为主，并且路德深信，一个真正重生的人，他的行为必然超过法律的要求，基督是属灵国度的“王及主”。〔14〕他带来恩典和福音，使罪中的人悔改称义，得享真自由。圣灵在各人心中动工，使他们甘心情愿忍受任何人所加的不公道，所以，在属灵的国度刀剑是无用的。〔15〕

对于不信基督的人，律法的消极意义就必须维持。世俗政权是上帝所委派。〔16〕目的是维持秩序，禁止恶人作恶。没有政府或者政府不受尊重的地方，就没有和平；没有和平就没有人能保障生命或任何东西……当然更谈不上教导上帝的话、儿女敬畏上帝了。〔17〕

世俗政府防止暴乱，间接地也保障了基督徒的权利，使上帝的话可以自由宣讲。这个称为属世的国度，其实也是上帝的旨意和命令，上帝创造世界，把他的理

〔9〕 W.D.J. Cargill Thompson, "Martin Luther and the 'Two Kingdoms'", in David Thomson (ed.), *Political Ideas*, London: Penguin Books, 1969, p.40.

〔10〕 *Ibid.*, p.36.

〔11〕 Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, England, Sussex: The Harvester Press, 1984, p.52.

〔12〕 马丁·路德：《士兵也可得救吗？》，《路德文集》，香港：协同出版社，1992年，第134页，参 *Luther's Works* 46, p. 99.

〔13〕 马丁·路德：《论俗世的权力》，《路德选集》上，第444页。

〔14〕 同上。

〔15〕 同上，第444-445页、448页、449页。

〔16〕 《路德选集》上，第393页、442页、454页。《路德文集》，第134页、158页、308页、316页。

〔17〕 马丁·路德：《诗篇八十二篇注释》，《路德文集》，香港：协同出版社，1992年，第308页。

性秩序注入了整个宇宙。^[18]属灵的国度并不独立分离，也在创造秩序之内。所以上帝的作为并不一定在属灵的国度内，例如刀剑刑罚，但属灵的国度却不能藐视属世的国度，要顺服属世国度的统治。^[19]属灵国度虽然有上帝的话治理，理论上基督徒应比非基督徒有更好的行为，何以不用福音统治所有的人？路德解释，由于基督徒人数少，很难要求所有人对福音有共识，推行起来便相当困难，所以两个国度彼此划分，但又要共同存在。犹有甚者，当属灵的国度发生争执，属世的国度可以处理纷争，路德说得很明白：

例如在一个教区，一个城市或封国里，天主教徒和路德宗信徒，基于某些信仰问题，互相指摘，或在讲坛上互说对方的不是，而双方都说自己有根据，那应当怎么办呢？……执政者要居中调解。^[21]

路德信任世俗掌权者有能力调解宗教纠纷，这是基于他所熟悉的西方文化，例如君士坦丁皇帝所作的。世俗权柄能审判宗教纷争，要点仍在维持秩序，因为“神学见解不同……会引起分裂、混乱、憎恨和妒忌，甚至会波及社会上的秩序”。^[22]但世俗权柄凭什么标准来审断宗教，如果单从政治考虑来判断，则尼西亚大会中几乎让亚流大胜，这是十分危险的。若说要从教义真理审断，则世俗权柄并不具备这方面的知识，所以单以维持秩序的原则而把宗教判断权交与世俗政府，是不明智的。

汤普森正是从这方面批判路德，他指出路德的两个国度论其实有混淆的地方，当路德保障教会不受世俗权柄干扰时，他强调属灵国度的自主性，两个国度互相分离，不相干涉。但当他面对教皇的势力而求助世俗政府时，他又容让世俗政府审断宗教。同样，当路德限制教牧干预世俗政府的施政，他却容许他们有对抗一切罪恶的责任，包括干预统治者的过份权力，指导执法者善待人民。路德不单消极地对抗世俗政府的滥权，更积极地引导政府行仁政。^[23]最后，如果世俗政府对抗上帝，路德便根据圣经教导：顺从上帝不顺从人是应该的。^[24]

路德清楚划分两个国度或两个政府，他反对两者对立，乃主张两者彼此互补，缺一不可。正如卢斯评说：没有属灵国度（教会），世俗政府便欠缺施行公义的圣灵；没有世俗政府，坏人便无处不在。^[25]基督既然容许彼得带剑，意味着世俗权柄有存在必要，路德甚至视世俗权柄是“神圣工作”。^[26]也许路德看两个国度都从属于上帝，所以有重叠或混淆的地方也无可厚非。

2、两个国度：上帝与魔鬼的国度

这两个国度贯穿路德整个神学思想。上帝与魔鬼相争：公义抗衡邪恶，光明与黑暗势不两立等。这种相争是终末论的，^[27]奥连在《胜利的基督》已有详述，路德把罪恶看成具体的势力，人在世上所经历的罪不是

[18] 同上，第 309-310 页。

[19] 《路德文集》，第 134 页。

[20] 《路德选集》上，第 447 页。

[21] 马丁·路德：《诗篇八十二篇注释》，《路德文集》，香港：协同出版社，1992 年，第 324 页。

[22] 同上。

[23] Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, England, Sussex: The Harvester Press, 1984, pp.133-35.

[24] 马丁·路德：《路德文集－信仰与社会》，香港：协同出版社，1992 年，第 223-224 页。

[25] Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* Minneapolis: Fortress Press, 1999, p.156.

[26] *Luther's Works* 45, p.103.

[27] Jurgen Moltmann, *On Human Dignity*, Philadelphia: Fortress Press, 1984 p.64; T. F. Torrance, *Kingdom and God: Studies in the Theology of Reformation*, London: Oliver and Boyd, 1956, p.29.



抽象的概念，例如善的缺乏。上帝借着第一组观念，即属灵与属世的国度，把人从魔鬼的国度拯救出来。上帝的话引导人进入真理，离开魔道，世上政府的剑刑罚魔鬼国度的恶人。由于不少人伏在魔鬼权势之下，造成社会不安和邪恶，所以世俗政府必须有能力强防止罪恶。魔鬼国度具体的表现就是世界，亦即堕落了的人，他们随时有可能作乱。但汤普森提醒我们不要把“作恶的人”具体对应某一族群或某一国家，因为路德的正义与邪恶之争是有末世的向度。他把这种斗争看成是一生之久，甚至延续到主再来的日子。^[28]

3、世俗政府的“神圣”权力

由于宗教改革带来的激动情绪，使农民壮起胆来要改善他们的生活。1525年农民提出《十二条款》，^[29]

目的就是向权贵要求合理的生活条件。例如每个牧区有权选任自己的牧师、分配各自的捐献，限制贵族的狩猎，开放森林给农民取柴，贵族给予服役者合理的薪酬等，无论从哪一个角度来看，这些要求都是合理的。路德发表了《论和平者的告诫》响应农民的要求，他一方面批评当时德国地主对农民的暴虐，同时亦遣责农民，指出他们反抗主人是不对的。^[30]可是，路德的告诫并未成功调解两者的矛盾，反而被人指责他的改革不够彻底。农民的行动也转趋激烈：他们抢掠修院，攻击城堡，破坏社会的秩序。路德无意设立一个农民政治体系，因为各方的条件并不成熟，更可怕的，这种暴乱可以使社会成为无政府主义，招来天主教诸侯或邻国的入侵，改革事业便会荡然无存。因此他写了一篇言词严厉的文章：《斥责亦盗亦凶的农民暴动》，^[31]甚至鼓励权贵任意杀戮农民。1525年

[28] Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, England, Sussex: The harvester Press, 1984, p.53.

[29] *Luther's Works* 46, pp.8-16.

[30] "Amonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia," *Luther's Work* 46, pp.17-43.

[31] "Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants," *Luther's Work* 46, p.54.

5月，诸侯联合大败农民，估计十万人被杀，自此农民与路德的关系疏远了。路德的确在这次农民暴乱中心灵受伤，天主教指控他要为农民被屠杀负责，农民则斥责他出卖了他们。然而，路德所最惧怕的，是宗教上的无序（disorder）引致社会动乱，要保障社会及宗教的秩序，世俗权力几乎被赋予神圣性。

路德肯定世俗的权柄出自上帝，所以“任何人轻慢他们，不服从他们，反抗他们，就等于轻慢、不服从和反抗至高真神”。^[32]世俗权柄的功能受到绝对肯定是最自然的事。犹有甚者，路德看世俗权力有神圣性，这是他必须要维持世俗权柄尊严的深层理由，他说：

除了福音和传道事工之外，世上最贵重的珍宝，最伟大的宝藏……就是执政者设立和维护公平的法律，他们称为神确实是恰当的。上帝指派他们的，就是实践这些美德，这些益处……而上帝也就是基于这个原因，称他们为神。……他希望里面的都是实践大大小小各种美德善行的人，好叫他们能分享上帝崇高的美善，参与他神圣而超然的事工。^[33]

原来路德所指世俗权柄的神圣性，并不在操纵权柄的人，乃在支配世俗权柄背后的法，正确的理解，是上帝创造的秩序。表面看来，法律由执政者设立，实际上执政者立法的根源来自上帝，是客观独立于执政者之外的。可见路德是何等重视秩序，这也使我们明白路德恐怕农民暴动一旦失控，不单改革事业付诸东流，德意志也会不保，因此不惜一切恢复秩序。路德

赋予世俗政府处理宗教争执的权柄，甚至由他们按圣经的指引终止纷争。^[34]

路德所肯定的不是世俗政府的掌权者，而是世俗政府的机制，机制因为上帝的话而“圣化”了，^[35]所以按上帝的话而立的政权是属上帝的政权，纵然他们是恶人，也不影响制度的合法性。可是，当掌权的人肆意地破坏法制，上帝要刑罚他们，使他们失去神性的位份，他们要死，要沉沦，再没有“神儿子”的荣耀。^[36]路德并不以为凡掌权的都是好的，相反，他对掌权者并不太乐观，可是他并没有为不义的政权如何转移权力提供适当途径，除了诉诸上帝的审判外，他似乎对不义的政权一筹莫展。然而，当不义的政权危及教会时，便触动了路德生死存亡的意识，他不再企盼从天上来的审判，而是鼓励信徒动员起来保护教会。

路德相信上帝是最后的掌权者，对违法的当权者，“他（上帝）要独自刑罚他们，将他的忿怒倒在他们身上”。^[37]我们不能忽视路德所处的环境，他面对教皇的压力，需要皇侯腓特烈保护。如果宗教改革导致暴乱，甚至危害当时的世俗权力，对路德一生的事业，有致命的打击。所以路德对暴君往往抱持消极的态度。但路德的信仰使他看清楚世俗的权柄是有限制的，起码它不能干涉属灵的国度，除非如上文说，属灵的国度内发生争执，世俗权柄为了社会秩序才调停。一旦世俗权柄逾越他们的权份，甚至逼迫信徒，路德劝信徒坚守信仰，用不抗拒的精神应付，假如暴君“剥夺你们的财产，刑罚（你们）

[32] 马丁·路德：《诗篇八十二篇注释》，《路德文集》，香港：协同出版社，1992年，第308页。

[33] 同上，第316页。

[34] 同上，第324页。

[35] 同上，第331页。

[36] 同上，第332页。

[37] 马丁·路德：《劝基督徒毋从事叛乱书》，《路德选集》上，第392页。

这样的不服从，你们就有福了。感谢上帝，你们配为圣道受苦”。可是，如果暴君强逼信徒背弃信仰，就要抵制他，因为“如果你们不抵制（不顺从）他，让他夺去你们的信仰或书籍（新约圣经），你们就真违背了上帝”。^[38]

路德深信基督徒的信仰是凌驾于其他权力之上。为了社会秩序，基督徒不抗争；为了信仰，基督徒不妥协。这是路德清晰的政教关系。

然而，由于路德的上限并非君王，而是上帝，因此当君王的施政明显违反上帝的道，为了福音而作的保卫行动，迫使路德不得不考虑抗争以至用武的合法性。这种抗争并不是叛乱，^[39]而是自卫。路德似乎只能在马加比身上找到根据，因保卫而对抗不义政权。^[40]路德从来没有用起义的积极字眼，只用“假如一旦发生战争，我不会责难那些因自卫而对付那些嗜杀……的天主教徒，也不任由其他人责备他们煽动，我会接纳他们的行动为自卫”。^[41]他的意思是，在无可避免要自卫战争时，所采用的武力是合法的。为了不与他之前所强调信徒要顺服掌权者相矛盾，路德花了大量篇幅解除良心的不安，要把对抗联系着上帝的福音：不是为私利，乃是为了福音的延续。所以抗争的实际是为了和平。^[42]他进一步强调，如果君王发动不义战争，信徒可以抵抗不参与。若非如此，不单敌挡上帝，更要分担君王的暴行。^[43]至于公然与不

义政权作战，路德是用非常间接的口吻陈述，例如在《致德意志同胞警告信》的结束时，他说：

我只想要和平！但如果教皇——我们的魔鬼和他的爪牙（德国皇帝和诸侯）拒绝和平，坚决要以他们死不更变的罪恶对抗圣灵，坚持要打仗，以致他们要血流满面，甚至灭亡，我在这里要公开作见证，这都与我无关，也并不是因我而起，这都是他们自取其咎。^[44]

路德顺服的上限是上帝，如果世俗权力要威胁福音的存在，自卫式的抗争、流血、杀戮是无可奈何地被逼出来的。

三、加尔文的教会观

1、有形的教会

路德的宗教改革主要考虑教会应当以福音为中心。其后的改教家如慈运理（Zwingli）及布塞（Martin Bucer）等也承接了这一艰巨的任务，以确定教会的范围。到了加尔文，他充分发挥了改教的理论，使基督教的教会观有别于天主教而内涵更趋成熟和丰富。他把教会看为有形的及无形的，他说：

“教会”一词在圣经上有两个意义。有时经上提到教会，是指在神眼中的真教会，……蒙了神的拣选和恩

[38] 马丁·路德：《论俗世的权力》，《路德选集》上，第465页。路德在这篇文章中，劝邻邦撒克逊公爵领土内的基督徒，不要服从德意志皇帝没收新约圣经及强逼信徒归向教皇的命令，路德极重视为信仰而殉道的人。“为上帝的话语及信仰而牺牲，却是珍贵无价的，只有圣灵和上帝的儿女才可做到。”（《亨利弟兄殉火刑》《路德文集》第168页。）

[39] 马丁·路德：《路德致亲爱德意志同胞的警告信》，《路德文集》，第196页。这篇文章是1530年奥斯堡会议之后写的。当时德王查理可能用武力统治更正教会，使之归回天主教。路德劝德国更正教信徒要为了保卫信仰而对抗皇帝命令。

[40] 同上。

[41] 同上，第196、204、208、224页。

[42] 同上，第190-191页。

[43] 同上，第208、209、221页。

[44] 同上，第224页。

典作他儿女，并藉圣灵成圣作基督真肢体的人。……是一切从太初以来曾在世上活过的选民。但“教会”一词也常于经文上用以指那散布在普世的一群人，这群人……由洗礼被纳入……，从领受圣餐承认他们在真道和爱心上的一致，共同持守主的道，并保存基督为传道所设立的牧职。在这教会内，有许多假借为善的人，他们没有基督，只在名义和外表上有他；另有许多自大、贪财、嫉妒、诽谤、生活放荡的人。或是因为不能按法规来指证他们的罪，或是因为教会的制裁未能充分贯彻，以致他们暂时还容纳在教会内。(四.1.7)^[45]

第一种是无形的教会，是由从古至今不分地域一切蒙恩得救的信徒组成。第二种有形的教会难以辨别真假信徒，因此麦子与稗子同时存在。加尔文在日内瓦的时候，亲身体会到地上有形教会的罪恶，他极力要维护地上教会的圣洁性。他对人性抱悲观的态度，为了教会的圣洁性，教会纪律成为了教会必然的法规(ordinances)。

1536年加尔文起草了《信仰告白》，让日内瓦的居民有了脱离天主教的神学根据，第十八条“论教会”：“……用来正确地识别耶稣基督教会的标记，就是神圣的福音被纯正而忠实地宣讲、传颂、聆听及持守；圣礼被正确地施行……”^[46]，凡是有这标记的就是真教会，^[47]教会这标记与路德所提出的相同。

^[48]翌年他向日内瓦市议会起草教会的崇拜及组织的文件，使日内瓦的市民有所遵从，文件开头这样写：“尊贵的先生们……毫无疑问，一个教会不按理分派圣餐，是不可能良好秩序……一个人若没有敬畏的心不能到桌前领受饼和杯。为了维持教会的健全，开除教籍是必须的，我们认为有必要建立监督制度。”^[49]

加尔文的教会观有两点值得注意：第一，教会的主权不在政府，这与路德把教会放在世俗权力之下不同。教会内部运作不单在政府干涉范围之外，还要影响市议会遵从教会法规。第二，教会有权给不良之徒纪律处分，以维持教会的秩序。虽然后来日内瓦的议会不服加尔文，于1538年把他驱逐，可是三年后又邀请他回来进行改革，加尔文提出的条件就是接纳他的提案，他对教会的地位没有改变看法。

事实上，加尔文对当时惯于放荡的市民是严格的，但对真正的信徒，教会好像他们的母亲。^[50]母亲的比喻不单是指有形的教会，也是指无形的教会。教会是上帝在创世以前拣选的所有承受永生的人，他们可以超越时空的历代真信徒，也包括了分散在世界各地，宣认他们敬奉上帝和基督的人群，两者是互为补充的。虽然有形的地上教会有假门徒，但她仍是蒙拣选的教会在世上的代表。上帝以她为外在施恩的途径，藉此帮助信徒追求成圣。

[45] 所有《基督教要义》的引文除特别声明外，都是来自香港文艺出版社(上、中、下，1974年三版)，四.1.7.即卷四第1章第7节。

[46] *Confession of Faith: which all the citizens and inhabitants of Geneva and the subjects of the country must promise to keep and hold (1536)*, See Calvin: *Theological Treatises*, (J. K. S. Reid ed.), Philadelphia: The Westminster Press, 1954 p.31;《基督教要义》四.1.9。

[47] 《基督教要义》四.2.1。

[48] 见《奥斯堡信条》第7、8条。

[49] *Articles concerning the Organization of the Church and of Worship at Geneva proposed by the Ministers at the Council, January 16, 1557. Ibid. p.48*. 加尔文在日内瓦改革的详情，参茜亚·凡赫尔斯玛(Thea B. Van Halsema):《加尔文传》，北京：华夏出版社，2007年，第17-18章。

[50] 《基督教要义》四.1.1。

加尔文很看重教会纪律，执行教会纪律有三个目的：第一，不让教会中的异端者、分离者及道德败坏者羞辱上帝的名；第二，不容许这些坏分子有机会从事破坏的勾当；第三，让罪人有悔改归正的机会。^[51]由于有形的教会必然有稗子存在，教会纪律更是不可或缺，而教会施行纪律是教会的自主，绝不能受外界政治干涉。

地上的教会既然有稗子存在，教会不是一开始就完全，它是一个过程。所以，教会的圣洁只是日日在改进，但尚未达到完全的地步；它是日日进步，可是尚未达到圣洁的目标。^[52]保罗说：“正如基督爱教会，为教会舍己。要用水藉着道，把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。”（弗 5:25-27）圣洁是教会的优越性，因为选召教会的是圣洁的主，也是他使教会圣洁。我们不能因为今日教会仍有未完全的地方而放弃坚持教会的圣洁性，加尔文重视教会纪律不是没有理由的。

至于教会的组织，加尔文、慈运理与布塞都主张回到初期教会的模式。加尔文认为教会既是上帝所设立，教会就必须有秩序（order）。教会的秩序包括了职事制度，他把职事分为两种：临时的及长期的。临时的有使徒、先知、传福音者（弗 4:11），这些职事是早期教会因特别的需要而设立。长期职事是牧师和教师，是教会在任何时期都需要的。^[53]但也有例外，“神有时也兴起了使徒或传福音的，在我们现代也如

此。因为我们现代需要这样的人使教会从敌基督者的背逆恢复过来。”^[54]

加尔文 1541 年在日内瓦时草拟了《教会法规》（*Draft Ecclesiastical Ordinances*），提出教会设立四种职份：牧师、教师、长老及执事。牧师的职责是宣讲福音、施行圣礼、治理教会、牧养信徒。教师领导日内瓦的学校工作、负责宗教教育、维持纯正的信仰。长老与牧师共同负责教会纪律，他们与各堂牧师组成教会法庭，办理惩治事宜。执事照顾贫病人士、落实教会的慈惠事工。他相信这种行政架构来自圣经教导，与罗马天主教的截然不同。^[55]

2、教会与世俗政府

加尔文与路德一样，都认为世俗政权是上帝所设立。加尔文更强调一切权力源于上帝的律法，由上帝亲自设立。由于人性有罪，因此主权不可能归入人的自主性。政治权力是上帝给予人类最高的权柄，所有政治权力及官吏都是上帝的工具，用来维护人民的利益。

主不但宣布官吏的功能是他所赞许所接纳的，而且用极尊荣的称号向我们推崇官吏。我们可以提出官吏的几种称号来。诗篇以很尊贵的名称，称官吏为“诸神”（诗 82:1、6），来表明一切官吏是神所命的，他们都赋有神的权柄，都是神的代表，以神的代理者的地位来施行一切。^[56]

[51] 《基督教要义》四 .12.5。

[52] 《基督教要义》四 .1.17。

[53] 《基督教要义》四 .3.4。

[54] 《基督教要义》四 .3.4。

[55] *Calvin: Theological Treatises* (J. K. S. Reid ed.), pp.58-65.

[56] 《基督教要义》四 .20.4。

在加尔文看来，民众要履行义务，遵守法律，纳税，参与合法战争，服从长官。政府则要保护民众。路德提出两个国度，很早主张政教分离。加尔文也提出两个政府，但理念与路德不同。他认为人受两个政府的管辖，一是属灵上的，一是世俗的。前者教导人敬畏上帝，涉及人的灵魂及内心生活；后者教导及维持人的职责，公民义务，规范人的外在行为。前者是基督，圣经的道，具体体现在教会的建制里面；后者是世俗政府，包括君王及官吏，但仍要实行上帝的律法，以行政力量要求人服从上帝，具体体现在世俗政府里。

人是处于两种管治之下的：一种是属灵的，由于属灵的管治，良心得到造就，所以对上帝存虔敬之心；另一种乃是政治的，由于政治的管治，人得到教导，在人类的往来关系中遵守社会本份。这两者一般被划分为属灵的与属世的两种权限，并无不合；前者是关于灵性上的生活，后者是关于现实世界的生活，不仅是属于饮食衣着，而且要以规律使人过一种圣洁、正直与谦恭的生活。前者的枢纽是在人的心灵，后者乃是指导人的外表行为；前者可称之为属灵的国度，后者乃是现实的政府或国家。^[57]

路德和加尔文都重视世俗权柄，路德甚至把政府权力置于教会之上。由于教会与政府的会众难以划分，例如牧师劝戒犯罪者，不限于教会内的人，也可能是王侯及政府官员，因为他们是基督徒；世俗法律约束人民，自然包括教牧及教会会众，因为基督徒

同时也是公民。如前文所说，路德的两个“两个国度观”很清楚地提出了政教分离，虽然他容许政府在某些情况下干涉教会事务，但政教分离的意义是很明显的。^[58]

加尔文并不主张政教分离，而是主张政教分权；不主张政教合一，主张政教合作，政府与教会各有不同范畴，并行不悖。政府与人民的相互关系乃基于上帝的主权凌驾在统治者与民众之上，他设立政权为了人民的幸福。^[59]从加尔文在日内瓦改革时与市议会的角力，可见他并没有建立神权政治，也没有独裁治理。他没有否认世俗政府的领导地位，反而肯定世俗政权必须尽宗教责任，遵从圣经教导。他反对世俗政府干涉教会内部事务，无论政府与教会，都应推动基督教的救赎事工，遵行上帝的旨意：世俗政府从外在行为入手；教会则从精神与道德入手。^[60]

加尔文对政府的权力设了上限。虽然他提到，即使政府贪赃枉法，个别公民也不应颠覆政府，因为会导致无政府的混乱。^[61]因此，在绝大多数情况下，信徒要守法。可是，万一政府的要求违背上帝的真理，那时信徒顺从上帝、不顺从人便是底线了。

服从那些治理者，但只在主里服从他们。倘若他们的命令违反上帝，就当置若罔闻，也不要顾及他们的尊荣，因为我们使这尊荣服从至高无比的神的权威，对它并无损害。^[62]

[57] 《基督教要义》三.19.15。

[58] 马丁·路德：《论俗世的权力》《路德选集》上，第459页。

[59] 林荣洪：《基督教神学发展史：3. 改教运动前后》，香港：宣道出版社，2009年，第276页。

[60] 刘林海：《加尔文思想研究》，北京：人民大学出版社，2006年，第187页。

[61] 《基督教要义》四.20.23-25。

[62] 《基督教要义》四.20.32。



路德在这一观点上又与加尔文相同。顺服的上限是上帝而非君王及政府，加尔文仍有君权神授的思想，所以重视人民对政府的顺服，但政府不能凌驾于上帝，因此宗教对政府有了一定制衡的作用。

3、加尔文的社会政治思想

加尔文对社会有一种较悲观的看法，世界在一种道德危机之中，人心背离上帝，罪就是一种“失序”（disorder）的情况。上帝差遣先知和传道者，就是要恢复世界回归上帝创造的秩序。^[63] 基督之死，就是世界新秩序的开始，这新秩序就是上帝的国。^[64] 然而，我们在一个罪恶的世代，如何生存下去？加尔文指出，我们不要太信任人，因为人性是倾向虚伪，撒但往往操控人心，甚至在教会内扮作光明的天使。^[65] 加尔文虽然是人文主义者，但他确认人

在救恩之外是彻底败坏，以致不可以靠自己取悦上帝，行上帝旨意。

加尔文这种悲观的思想并没有让他放弃这个世界，因为上帝仍然掌管。上文提到基督徒要顺服掌权者，因为他肯定上帝并未放弃世界，世上的权力来自上帝的默许。只要掌权者按照创造的秩序管理国家，加尔文都肯定他们存在的正当性。因此，表面看来，加尔文的神学有一种矛盾。在理论层面，他赞同基督徒有反抗政府的权利；在现实上，他极力避免与当权者冲突。我们先从理论层面讨论。

如果君王的设立是根据上帝创造的秩序，当掌权者违反了这秩序，使社会从有序（order）到无序（disorder），君王的存在意义便受到质疑。这点与路德一致。面对暴君（tyranny），就是失控的人，破坏

[63] William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* New York: Oxford University Press, 1988, p.191.

[64] *Calvin: Commentaries*, editor: Joseph Haroutunian, The Library of Christian Classic, Philadelphia: Westminster Press, 1958, p.339.

创造秩序，伤害神圣公义的上帝仆人。加尔文有和路德相似的言论。在《基督教要义》卷四，加尔文说：

但是我们在顺服政府权威一事上，有一个例外：我们不当因此被诱惑而不顺从神。因为神的旨意，乃是一切君王所当服从的；神的命令，乃是君王一切命令所当屈服；神的尊严，乃是君王的一切王权所当顺从的。……彼得既已宣布说：“顺从神不顺从人是应当的。”……我们若情愿忍受苦难，而不离弃虔诚，我们就真是履行了神所命令我们的服从。^[66]

我们顺服的上限是上帝，不是政权，加尔文说：“我们要顺服诸侯及一切掌权的，只在于他们不否定上帝至尊君王的权柄。”^[67]如果任何掌权者越过上帝给他们的权限，敌挡上帝，“他们只不过是普通人”，“他们的名份及官位必须被剥夺”。^[68]加尔文完全同意在非常时期，基督徒可以公然反对政府及掌权者。这些理论与他的上帝论是一致的。

在实践的层面，加尔文是非常谨慎，对于是否反抗政权，他从不轻率决定。以致有学者认为他理论和实践矛盾。

例如，在法国的加尔文派，又称胡格诺派（Huguenot），1555年九月由一位叫马安（Jean Le Macon）的贵族创立，追随加尔文思想，秘密聚会。加尔文鼓励他们成立教会，为他们训练传道。由于预计可能受到持续的逼迫，法国的基督徒考虑武装自己以作对抗。加尔文听闻后立刻写信劝他们放弃这思想。事实上任何反抗在这阶段都不合宜。他们人少力量微薄，应循正途

让教会增长然后向政府申请合法存在。1557年胡格诺派成立全国教会，十一个教会代表起草了信仰宣言及教会纪律。^[69]加尔文绝非狂热革命份子，在法国建制下，先寻求建制内的解决办法，这也是一个秩序的问题。

当时法国的加尔文派面对的情势相当复杂，简述如下：弗朗西斯二世（Francis II）登位，多数贵族是国王的心腹和将吏，也有部份贵族分属两大家族，彼此争夺控制政府的权力。这两个家族一为天主教，另一为胡格诺派，故政治斗争自然成为宗教斗争，天主教的家族叫吉斯家（Guise），是皇后的叔父。为首的叫弗朗西斯（Francis, Duke of Guise），弗朗西斯与法国及苏格兰王室都有姻亲关系，他的姐姐玛丽为苏格兰王詹姆士五世（James V）的寡后，也是苏格兰女王玛丽·斯图亚特（Mary Stuart）之母。领导胡格诺派的贵族是王室支系，布尔邦家（House of Bourbon），为首的是有名无实的纳瓦拉王（King of Navarre）安图（Anthony, Duke of Bourbon），和沙提云家（House of Châtillon），为首的是海军统帅科利尼（Gaspard de Coligny/Admiral Coligny）。他们都热心于加尔文主义。

弗朗西斯二世登基（1559-1560年）只有十岁，当家的太后凯瑟琳（Catherine de Medici）。翌年复原教为反对控制朝廷的吉斯家族而革命，目的是要擒获年少国王弗朗西斯二世迫使他把权力交给布尔邦家。他们派人到日内瓦，希望得到加尔文的支持，可是他断然拒绝。1560年3月，政变计划失败。安图的兄弟公台亲王（Conde）路易被捕，被判死刑，11月26日执行。行刑前不久，小皇帝死亡，由更年幼的

[65] 马丁·路德：《诗篇八十二篇注释》，《路德文集：信仰与社会》，香港：协同出版社，1992年，第344页。

[66] 《基督教要义》四.20.32。

[67] Calvin's New Testament Commentaries: Acts 1-13 Grand Rapids: Eerdmans, 1965, p.120.

[68] Ibid., p.147.

[69] G. R. Potter and M. Greengrass, *John Calvin Document of Modern History*, New York: St. Martin's Press, 1983, p.151.

弟弟查理九世 (Charles IX) 登位。加尔文立刻写信给纳瓦拉的亨利 (Henry of Navarre), 要他请求摄政王室释放公台亲王。后来王母凯瑟琳做了摄政太后, 她利用两大家族的矛盾, 为保住王权不偏向一边, 于是释放公台亲王, 又于 1561 年 9 月在普瓦西 (Poissy) 召开会议, 准许天主教和胡格诺派公开讨论, 1562 年又准许胡格诺派有限度公开敬拜。

1561 年 4 月 16 日加尔文在给科尼利的信中, 追忆政变前的七、八个月, 有代表从法国到日内瓦询问他革命是否非法? 加尔文知道越来越多人有革命思想, 他明确告诉来者必须放弃这念头。根据上帝旨意, 胡格诺派无权这样做, 即使从世俗的看法, 这时的革命也是轻率、不成熟的, 不会成功。^[70] 从信中可以看见, 加尔文之所以反对, 并非全因为他的神学思想有矛盾之处, 而是他分析形势, 相信胡格诺派仍未走到需要革命的地步。事实也如他所料, 胡格诺派须保留力量, 贸然革命不单容易失败, 也招致无谓的屠杀。更重要的是, 若法国掌权者仍然合法, 如此革命将导致福音蒙受恶名。^[71]

可惜, 天主教派不肯妥协, 1562 年 5 月内战爆发。胡格诺派人数增长虽快, 主要是工商业市民和乡绅贵族, 占人口不过十分之一, 属少数派, 可是战意高昂。直至 1570 年, 双方领袖互有伤亡, 胡格诺派只剩科利尼, 双方签订和约, 暂时休战。内战初期, 也是加尔文身体虚弱濒临死亡的时候 (死于 1564 年 5 月 27 日), 仍尽力劝革命的胡格诺派军人不要在占领天主教区时抢劫教堂。^[72] 加尔文心中存留上帝的义, 超

过世间敌我之仇恨。这时期加尔文对法国的内战仍是关心及留意, 有学者相信, 加尔文的《出埃及记注释》是在内战初期写成, 其中一段这样说:

当暴君不再关心公义, 他的暴行便无远弗届, 人民的哀号不单没有软化他, 反而令他更凶残。阿谀奉承者鼓励他用残暴方式很快使反对者闭口不言, 若有批评者或背后说坏话的人, 必须严厉对待, 使她们像奴隶一样, 甚至把他们捆绑致起厚茧。暴君不会因百姓的伤害及咒骂而罢休, 直至那些悲惨的人民完全放弃了他。^[73]

可见加尔文虽然未能参与胡格诺派的反抗, 但他的心是与他们一起同仇敌忾, 可惜他能参与及影响的已经不大。加尔文重视上帝的公义和秩序, 对不义的政权心表痛恨, 赞成信徒可以反抗, 但反抗的过程, 切勿让自己陷入不义。因为上帝掌管一切, 一切权力来自他。加尔文死的时候, 并没有看见胡格诺派在路易十四于 1685 年取消《南特敕令》(Edict of Nantes) 之后遭受的逼迫, 否则他的抗争实践会更具体化。

加尔文对法国胡格诺派的反抗没有实质的支持, 原因是他那时的环境限制。加尔文反对个人专政, 也反对民众 (即今日的民主政体) 掌权。他说: “君主政体容易变为独裁政治; 贵族政体也不难变为寡头政治; 而民主政体最易转为叛乱 (无政府主义)。”^[74] 因此他认为, 贵族政体与民主政体的结合, 亦即共和政体最为理想。共和政体可以防止个人贪欲, 可以保障社会正常运行。由于他相信各种政体都是合法的,

[70] Ibid., p.163.

[71] Ibid.

[72] Ibid., p.165.

[73] 《出埃及记》5:9 注释, 转引自 *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*, pp.207-08 页。Bouwisma 认为这段注释写在法国胡格诺战初期, 因此它不单指法老而同时指当时情况。见该书注释 44。

[74] 《基督教要义》四 .20.8。

没有必要反对，这样使他不能尽情支持胡格诺派公然革命，只有鼓励他们透过要求争取合法地位。^[75]

从以上观点，我们总结加尔文的社会政治思想：

政府与上帝的关系：政府必须承认上帝是最高主宰，权力来自上帝，政府根据上帝旨意治理人民。理想的政体为共和政体，因此信徒与政府是互动，积极参与政治，提升政府遵从上帝旨意的素质。由于人都是败坏的，民主的监察成为必须。正如尼布尔所说：“人对公义的要求使民主成为可能；然而人倾向不公义的罪性使民主成为必需。”^[76] 加尔文没有规划一套完整的政治方案，但他的思想却为欧美的政治体系提供良好基础。

结语

加尔文与路德对教会的观点在很多地方都有共同之处，路德的社会观十分重视秩序，有人批评他只顾维护世俗权柄，其实他重视的是维持秩序的制度。他顺服的上限是创造秩序的上帝，因此信徒为了社会秩序，顺服掌权者；为了信仰，信徒不妥协。由于两个国度都属于上帝统辖，其中的意义难免有重叠及混淆的地方。

由于创造的秩序来自上帝，所以本身有其神圣性，但神圣的不是人，而是法制。所谓法制，是指合乎创造秩序的法理。人可以合法，也可能违法，对于破坏法制的人上帝会施行审判。路德并没有为权力转移提供途径，但对公然藐视上帝的掌权者，肆意迫害教会的暴君，路德同意在必要时可以用武力抵抗。

他们两人来自不同背景，但在宗教改革的大时代下，共同领受了圣经最终极的权威教导，发展出近似的神学思想。在社会政治的思想，加尔文所处的环境与路德不同，加尔文相信一切权柄来自上帝，与路德一样主张顺服政权。然而，加尔文派在法国面对的逼迫，使加尔文主义者更确定反抗暴政的权利，捍卫信徒自身的信仰自由，让加尔文的政治思想更肯定共和政体，这对后来英国的洛克以及美国的政治都有很大的启迪。✦

作者简介：

杨庆球牧师，退休牧者及神学教育学者。杨牧师早年毕业于香港中文大学，1976年获荣誉文学士，1981年路德宗协同神学院获道学硕士，东南亚神学研究院获神学硕士。80年代赴英进修，先后在伦敦大学获哲学硕士及哲学博士。杨牧师除了多篇学术论文外，有专著十多种。杨牧师牧会多年，1987-1995年担任渥太华华人宣道会主任牧师，1991年1月受按为加拿大宣道会牧师，期间先后就任加拿大维真学院及加拿大神学院客座教授。1995年返港在建道神学院任教，1999年转往中国神学研究院担任中国文化研究中心主任及神学科教授。2000年兼任母会礼贤会大埔堂署理堂主任。在国内重视中国教牧人员的培训，并曾为人民大学、四川大学、兰州大学、武汉大学及中山大学客座教授。2006-2007年任香港浸会大学宗教及哲学系客座教授。2011从香港中国神学研究院退休。2011年9月任加拿大恩道华人神学院院长，恩道大学学院神学科教授，直至2017年8月退休。

[75] 刘林海：《加尔文思想研究》，第181、198页。

[76] Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Scribners 1944, p.xiii. 英文是“Man's capacity for justice makes democracy possible; but man's inclination to injustice makes democracy necessary.”

反思新加尔文主义^[1]

文/科尼利厄斯·普龙克 (Cornelius Pronk) 译/和卫 校/述宁



加尔文主义和新加尔文主义

我受邀来讲“新加尔文主义 (Neo Calvinism)”这个主题。那何为新加尔文主义呢？当然了，“新”的意思就是“新的”，而“加尔文主义”则是更正教中追随约翰·加尔文 (John Calvin) 的教导的那一派的名字。因此，加尔文主义可以被称为改革宗的代名词。当人们谈论加尔文主义时，他们所指的便是改革宗信仰，即区别于罗马天主教、路德宗和阿民念主义的信仰。所以，从新加尔文主义这词语本身看，它代表着一种与其最初形式不同、或有着新的内涵的加尔文主义。事实也确实如此。首先，我想表达的是，加尔文主义及其衍生词汇，比如：加尔文主义者 (Calvinist) 和加尔文主义的 (Calvinistic)，不能被简单地理解为是改革宗信仰和改革宗教会的

同义词。加尔文本人也很反对以自己的名字命名改革宗教会，而这些教会自身也不愿被称为加尔文教会，它们只想被简单地叫作改革宗教会。之所以这样，是因为他们认为基督的教会绝不能总是围绕着某一个人。尽管改革宗教会深深地获益于加尔文，但他们却明白加尔文所教导的教义绝不是源自他本身的天资，而是他在福音里发现的关于基督的教义。拒绝“加尔文主义”这个提法的第二原因是，在教会历史上，总是有一些异端被冠以其运动创始人的名字，比如阿里乌斯主义、伯拉纠主义和孟他努主义。第三，“加尔文主义”是加尔文的反对者们（比如罗马天主教、路德宗和重洗派）所贴的标签。所以，“加尔文主义者”成了一个被滥用的称谓，统指那些秉持被人憎恨的预定论教义的信徒，而很多人错误地认为这一教义是加尔文发明的。

[1] 本文取自真理旌旗网站。https://banneroftruth.org/us/resources/articles/2002/neo-calvinism。承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。——编者注

因着这些原因，改革宗信徒拒绝被贴上“加尔文主义”的标签，并且他们持守这一立场已有很长一段时间。

那为什么加尔文主义这一称谓最终又被接受了呢？我想，这是一个不可避免的结果，即在与罗马天主教和其他更正教教会的争论中，改革宗人士们日益认同他们的伟大领袖和他的神学体系。

由于与加尔文相关的教义，尤其是预定论，“加尔文主义”最终成了改革宗的另一个名称；在当代，加尔文主义一词所代表的远不止这些。而“新加尔文主义”正在这个节点出现了。一提到新加尔文主义，我们要不可避免地提到亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper）。他是荷兰伟大的神学家和政治家，他的名字与荷兰加尔文主义的复兴有着密不可分的联系。

《加尔文讲座》一书收集了凯波尔 1897 年在普林斯顿大学就加尔文主义所发表的一系列演讲。在这本书中，他提到了“加尔文主义”一词的四种用法。在他看来，加尔文主义可被视作：

1) 一个小教派（sectarian）的名称，是改革宗的反对者们所起的。

2) 一个认信性（confessional）名称，被认同预定论及相关真理的信徒所使用。

3) 一个宗派（denominational）的名称，被那些想被认作是加尔文主义阵营的教会所使用，比如加尔文浸信会和加尔文循道宗。

4) 一个科学（scientific）的名称，从历史、哲学或政治角度使用的。

凯波尔说到，从历史角度看，加尔文主义指的是宗教改革发展的一种进程，它既不是路德宗，也不是重洗派，更不是苏西尼派。从哲学角度看，我们可将加尔文主义理解为一种在主推者加尔文的影响下的思想体系，它逐渐主导了人类生活的好几个领域。从政治视角看，加尔文主义代表了一种政治运动，它保证在宪法政治体制下的国家自由，这首先在荷兰，之后在英国，后来在 18 世纪末的美国得到实现。

凯波尔正是从这个科学的角度来理解“加尔文主义”这一概念的，即：“它是一种独立的普遍趋势，源自其自身的一个根本原则，逐渐演化成了一种独立形式，影响了我们这些居住在西欧和北美国家人们的生活和思想。”

对凯波尔来说，加尔文主义涵盖的领域比他同时代大多数人所理解的要广得多。与凯波尔同时代的改革宗教会圈子的人将加尔文主义基本上视为教会和认信运动。对他们而言，“改革宗的”或“加尔文主义的”意味着，相信人的全然败坏和他们完全依靠神而得救赎。换句话说，他们强调的是恩典教义，或所谓的“加尔文五要义”，而这些教义则是阿民念主义和现代派所极力反对的。

凯波尔认为，他的终生使命是说服他同时代的改革宗信徒们，让他们看到加尔文主义远远不止这些。他坚持认为，加尔文主义是一个包罗万象的世界观

和人生观，能使我们理解和明白现实。他说，我们身为基督徒的任务是，将加尔文主义的原则运用在这个世界中，来影响和改变世界，从而救赎它，并使其归回基督，这整个被造界原本就属于他。

在凯波尔看来，加尔文主义的重要观念是神对整个宇宙在各个领域的主权。这一神圣主权体现为人类的重重主权，即国家、社会和教会。

这种加尔文主义观被称为“新加尔文主义”。不仅反对凯波尔的这么叫，他和他的追随者也这样称呼。

该主义之所以“新”，在于它表达了最初和古典的加尔文主义或改革宗信仰中所没有的观点和教导，尽管凯波尔本人坚称其很多观点已经蕴含在加尔文的思想中了。在他看来，这些新观点的种子早就存在于加尔文的思想中，只是需要被挖掘和应用。

加尔文的确教导神对一切的主权，他也知道神的主权并不局限于救赎，这一教义对生活的各个方面都有意义，包括政教关系、家庭的角色、基督徒的社会呼召、科学的地位等等。尽管如此，在进一步挖掘加尔文思想的意涵过程中，凯波尔总结出了一套加尔文主义思想体系，在一些重要的方面与加尔文的最初想法有所不同。

凯波尔将加尔文主义原则运用在荷兰社会的方方面面，而他也因为给荷兰带来的影响广受赞誉，这样的称赞是合情合理的。凯波尔在各个领域都相当成功。如果你还不太了解荷兰教会的历史，那现在就让我简单地概述下这位伟人，使你可以进一步理解他的重要性。

亚伯拉罕·凯波尔

亚伯拉罕·凯波尔 1837 年出生在荷兰的海边城市马斯莱斯。他的父亲 J.F. 凯波尔 (J.F. Kuiper) 是荷兰改革宗教会的一位牧师，属于温和派人士。年少的亚伯拉罕禀赋异常。从学会了字母表之后，他便如饥似渴地读书，也不需要父母来提醒他学习。十二岁那年，他被莱顿文理中学录取，六年后以优异成绩毕业。之后的七年，凯波尔就读于著名的莱顿大学，并于 1862 年以最优等的成绩获得神学博士学位。

凯波尔毕业时，他的神学观与入学时已经发生了变化。他在一个相当保守的家庭里长大，有去牧会的呼召。但就读大学期间，凯波尔深深地受到自由主义的影响。当时，他的榜样是斯霍耳滕 (Scholten) 博士，后者是现代主义的主要倡导者之一。所以，如果不是神让他停下来，凯波尔便将继续走在离经叛道的不归路上，甚至会比他的导师们走的更远。然而，神的确干预了，勒住了这个聪明却是瞎眼的年轻学生误入歧途的匆忙脚步，改变了他的人生方向。

1862 年，凯波尔博士申请成为荷兰国家教会的牧师。但由于当时候选人过多，他的任命一年后才实现。他被按立成为海尔德兰省内一个名为贝斯德的小村庄的牧师。然而，那里的会众中并非所有人都喜欢这位新任牧师，至少有一位女士不赞同他的讲道。她叫佩蒂·巴图 (Pietje Baltus)，是一位敬畏神的女士。她很快发现，她的牧师不认识神，也不了解恩典。当他前去拜访她时，她便告诉他主是如何使她皈信，也向他谈及他灵魂的需要。她告诫他，除非他重生，否则便将面临永远的灭亡。

凯波尔听了，很受震撼。随后他又多次拜访。而主也乐意使用这位单纯和未受过教育的女士来翻转凯波尔的生命。

通过接触这位敬虔的女士和贝斯德村其他敬畏主的信徒们，凯波尔的生命被彻底地改变了。他经历了深刻的挣扎，直到最终降服于主，经历了平安。藉着在基督里的信和他在十架上所成就的工作，凯波尔经历了超越一切知识的平安。

这位重生的牧师很快成为众所周知的保守信仰的拥护者，而他也不断被更大和更具影响力的教会邀请。1867年，他接受邀请，担任乌特勒支（Utrecht）教会的牧师。三年后，他搬到阿姆斯特丹，在那里成为不妥协运动（荷兰语是 Doleantie）的领袖，带领他们在1886年脱离了国教体系。此运动与1834年的脱离运动（Secession）既有类似，又有区别。

多年来，凯波尔孜孜不倦地致力于荷兰国教内部的改革。但他关心的不仅只是教会改革，他也关注国家，并且主动积极地投入政治领域。很快，他成为一份名叫《前锋报》（*The Herald*）的周报主编和一份名叫《旌旗报》（*De Standaard*）的基督教日报的主编。他也当选为议会议员，成为反革命党的党魁（该党派所反对的是法国大革命中的无神论原则）。从1901年到1905年，他成为荷兰首相，推动通过了很多法案，从而提高了穷苦阶层的生活并加强了全民的社会公义。

凯波尔也是阿姆斯特丹自由大学的主要创始人，这是一所基于圣经和改教原则而建立起来的高等学府。他是一位杰出的演讲家，有着高超的演讲恩赐，能长达数小时地吸引听众的注意力，使他们如痴如醉。

凯波尔一直活跃在教会和政治领域近半个世纪。此间，加尔文主义也成为了可以影响荷兰国家事务的一股力量。在几乎没有他人的帮助下，凯波尔动员改革宗信徒形成强大的选民群体，足以赢得了议会里的很多席位，甚至组成政府。

这无疑是一项伟大的成就。虽然凯波尔敬重像巴图女士这样的敬畏神的人，但他也意识到，他们的信仰过于内向，而他们需要从宗教和文化的隔绝中被带出来，他们需要让自身的光照耀在外界，也需要严肃地对待基督徒在世间的责任，并同时仍旧表明他们不属于这个世界。

“普遍恩典”的教义

凯波尔是如何有效地说服他那些作为信徒的选民呢？是通过教导两种看似自相矛盾的教义，即“对立”的教义和“普遍恩典”的教义。“对立”的英文是“antithesis”，由“anti”（对立）和“thesis”（论点，即提议、理论或陈述）这两个部分组成。比如在宗教和哲学领域，对立的意思是持有与对方观点的相反的立场。凯波尔认为，教会和世界之间存在一种基本的“对立”。这大致可以描述为：被救赎之人的生活原则是爱神，而所有其他人群的生活原则正相反，是敌视神。

既然教会和世界存在如何巨大的鸿沟，那么这两个阵营间便没有合作的可能性。或许有人会得出这样的结论。然而，凯波尔构建了一个新的教义，即“普遍恩典”的教义，解决了这一问题。

实际上，我不应该称它为新的教义，因为我们能够在加尔文和改革宗的信条里发现类似的元素，但是凯波

尔的确在此教义上留下了深深的印记。那么，凯波尔是如何定义“普遍恩典”呢？

在他看来，除了给预定的选民赐下了特殊或得救恩典之外，神也将普遍恩典赐给所有人类。特殊恩典能重生人心，而普遍恩典的作用则包括：第一，在一般意义上，限制人类罪恶的毁灭进程；第二，虽不能使人重生，它却能使人发掘宇宙间的潜能，正面推动实现上帝在堕落前给人的文化使命（cultural mandate）。

因着留在人里面的上帝的形像，所有人得享普遍恩典，所以，基督徒可以、也应该和不信的人共事，来提高生活环境、治理贫困和为全民促进社会公义。此外，凯波尔认为，普遍恩典使我们能够认出并也能欣赏世间那些美好和良善的事物，使我们能够以一颗感恩的心享受神的赐福。因此，基督徒应该积极地深入艺术和科学领域，促进文化的发展。

相应地，凯波尔也挑战改革宗信徒群体，敦促他们“脱离自身‘敬虔二元主义’的束缚，即将主日与工作分开、将‘属灵的’和‘属肉体的’隔开的做法，用神学术语来讲，就是将自然（nature）和恩典（grace）隔离开来。”

凯波尔的普遍恩典教义是他全部工作和思想的关键所在。他将此教义与“对立”的教义娴熟地运用在一起。一方面，他宽慰了要求保留教会与世界之间区别的人士的关切；另一方面，他也满足了改革宗阵营里知识分子的需求，他们至少欣赏文化的某些方面。

因此，普遍恩典起到了双重目的。它一方面调和人全然败坏的教义和未皈信上帝之人里面还存在一些善的观点；同时它也强调了神的主权，因为它坚称，世间

存在的良善均不是人类努力的结果，而是上帝恩典所结出的果子。不仅如此，普遍恩典也表明，诸如政府和法律、艺术和科学等制度不仅只是恩典的产物，也是恩典的渠道，即神限制罪恶和使人类不断发展创造（正如他一开始所意愿的）的手段。

凯波尔思想的问题所在

如果说“普遍恩典”是凯波尔思想的关键所在，这也同时成了他的神学体系的薄弱之处。因为，尽管很多改革宗人士热情洋溢地随从凯波尔和他的观点，也仍有很多人不同意他的想法。尤其是参与过脱离运动的教会人士，他们极大地反对新加尔文主义。以林戴朋（Lindeboom）和腾胡尔（Ten Hoor）为首的一些人坚信，凯波尔的教导在一些重要方面违背了圣经和改革宗信条。在此，我无法事无巨细地加以分析，但要指出值得关注的三个方面：

- 1) 凯波尔的教会论。
- 2) 其有关教会的主要任务。
- 3) 其有关文化和救赎文化之可能性的乐观态度。

凯波尔认为，应该在教会作为机构（institute）和教会作为有机体（organism）之间作出区别。作为一个机构，教会赋予了三种职能：蒙召讲道、施行圣礼和执行纪律。作为一个有机体或信徒群体，教会要参与社会活动，履行文化使命。作出这一区分本身没有任何问题，但凯波尔对此的应用却让脱离派人士甚为警觉。凯波尔似乎是说，真正的教会不是作为机构的教会，而是作为有机体的教会。他的具体表述如下：“作为机构的教会并不是其全部，也不



凯波尔

是真正的和本质意义上的教会，不是教会本身，而是通过教会并为着教会而建立起来的机构，为的是保证神的话在教会内有效地发挥作用。”换句话说，作为机构的教会是为了服务作为有机体的教会，装备圣徒完成他们在世间的使命。那这一使命是什么呢？在凯波尔看来，主要是社会参与，为了基督来拯救世界，践行文化使命。

在此，新加尔文主义与以往的加尔文主义或改革宗神学便有了彻底的不同。在凯波尔时代以前，改革宗人士认为教会是救恩机构，是圣灵大能大力运行的地方。在那里，罪人得救，信徒的信心被建造，也得到装备能够在世间过基督徒的生活。

而在凯波尔设计的理论里，被拣选的信徒以重生之人的身份进入这个世界，因此也被假定为自从一出生便处在恩典状态中。事实上，婴儿也是以此假定为基础

而被施洗。结果，教会的主要使命便是喂养这些已重生之人，预备他们在世上的生活。

在凯波尔之前，尽管改革宗人士不否认教会有社会使命，但却始终将重心放在罪人得救上。因此，对老派的加尔文主义者来说，讲道必须基于有关悔改的圣经主题，不仅帮助信徒每天自我省察，还要促使教会里未重生的人主动悔改认罪，经历相信、新生、称义、成圣等阶段。但凯波尔改变了重点，强调的不再是圣灵藉着神的道在罪人心里的动工，而是基督徒应该来救赎社会和文化，并认为这才是最重要的使命。

这将我们带到“文化使命”这个话题上。凯波尔相信，神在亚当堕落之前给他的使命依旧适用于当今的基督徒。他说，实际上只有基督徒才能执行这一使命，因为他们已经被圣灵重生，并因此恢复了与天父最初的关系，这一关系之前因着亚当的堕落而丧失了。

那这一使命是什么呢？这就需要回到创世记 1 章 28 节：“神就赐福给他们，又对他们说：‘要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物’。”在凯波尔看来，这节经文总结了神对人的真正计划。最终，这一计划不是救赎罪人，而是救赎整个宇宙。而救恩只是达到这一目的的手段。神拯救我们的真实之意是，我们能够执行这最初给予亚当和夏娃的命令或文化使命。

对凯波尔和他的随从者来说，这一使命非常重要，甚至超越了大使命的重要性。凯波尔相信，基督不仅只是救赎的中保，也是创造的中保。这意味着，基督不仅只是为失丧的罪人而死，也为失丧的世界或宇宙而死。

用另外一种方式表述，即在他看来，预定不仅只是涉及被拣选之人的救赎，而是关乎整个被造界的恢复。在预定中，神关注的是整个被造界，所以他的命令包括全部的历史，最终，神将收获他所作之工带来的荣耀。如此看来，凯波尔觉得，我们关注的不能仅局限于特别或特殊恩典之工，而应该拓展视野，看待神在普遍恩典领域里所做的另外一种与众不同的工作。

因此，基督徒在这个世界便有着—项极为庄严艰巨的使命。他要执行他的文化使命，充分地发展被造的潜力。事实上，信徒在该领域的活动对预备将要来的神的国度是绝对必要的。如果这一使命未完成，基督便不会再来。

凯波尔说：我们确信，基督的再来（希腊文是 *Parousia*）给我们带来的不仅是教会从奋力争战走向全然得胜……更是在末了来临之前，神在自然界和世界所隐藏的一切都必须被带到光明中。

当然，凯波尔在这方面走的太远。而他的跟随者在过去做过、现在也还在做着同样的事。B. 泽尔斯特拉（B. Zijlstra）是总部位于多伦多的基督教研究院（Institute for Christian Studies，其前身是基督教学术研究促进会，the Association for the Advancement of Christian Scholarship）的发言人。就在几年前，他在谈及教会时写到，教会是“被救赎的人类所组成，他们被恢复来担当人类一开始就被赋予的使命”。在他看来，马太福音 28 章里的大使命基本上是创世记 1 章 28 节里文化使命的翻版或重新陈述。

然而，这是符合圣经的基督教信仰吗？很难说是。对此，就算不严加苛辞，认为基督的再来取决于我们在文化使命上所作出的进展，也实在是荒谬。我们救主再来的时间若有任何一丝与我们活动相关联，那也是新约里所强调的我们所要参与的宣教之工。如耶稣自己在马太福音 24 章 14 节所言：“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。”

反思“文化使命”

若是这样，又该如何理解创世记 1 章 28 节的经文呢？难道它对当今没有任何应用吗？自然不是。不可否认的是，神在这里提到的是给人类的一项确切的任务或使命。然而，这一当初给予亚当的所谓的文化使命在今日要得到同样的执行吗？答案显然是否定的。“文化使命”一词本身具有律法的涵义。该词和“恩典”或与“恩典的盟约”没有关系。当神给出这一使命时（如果你愿意这么称呼），堕落尚未发生。然而，在亚当犯罪后，他不再能够执行这一使命了。正是作为第二亚当的基督从第一亚当那里接过了这一责任，并成就了最初分配给人类的这个任务。自然，神并没有废掉他最开始的命令。相反，他在基督里

完成了这一命令。因着他的顺服，他替我们守住了律法。基督救赎之工的结果彻底地改变了我们的事工和活动的性质。如今，在诸如文化或其他领域的善工，是信徒出于感恩而非因为恐惧行出的。所以，任何有关我们的活动会加快或推迟基督再来的说法都该遭到坚决地拒绝。

出于此种和其他原因，应该避免使用“文化使命”一词。如 W.H. 魏乐马 (W.H. Velema) 博士所言：“作为一个词汇，它无法表明其与基督工作的关系，也无法使我们回到起初的状态……在基督给世界历史带来决定性的转向后，我们的工作才真正开始。”在使徒们敦促信徒做善工的同时，他们总是把命令 (imperative) 和宣告 (indicative) 连在一起。换句话说，对基督徒而言，行善的要求从来都是以基督已完成的事工为基础的。我们所有的属灵活动都根植于他的救赎之工。而新加尔文主义者强调文化的而非宣教的努力，往往忽略了以下事实，即信徒是在基督救赎之工的领域内和背景之下而工作的。这一错误很可悲，因为它阻挡了真正的福音事工的进展。

最近，以 J. 多玛 (J. Douma) 和魏乐马为代表的神学家开始质疑凯波尔及其跟随者所得出的文化使命的解经依据。比如，多玛怀疑，诸如创世记 1:28、2:15、3:23，以及诗篇第 8 篇这些经文是否真的能建构新加尔文主义者所相信的涵盖一切的文化使命。的确，创世记 1:28 和 2:15 给出了人治理全地以及耕种和维护伊甸园的使命，但这能同时能被视作是充分发掘被造世界的生命潜能的使命吗？

多玛指出，希伯来语“abad”一词（在圣经和合本中被译为“治理”）的字面意思仅是耕耘土地。如果有人要吃饭，就必须付出这样的劳作（创 1:29，2:5，

3:17）。这些经文似乎在告诉我们，工作与吃饭之间有着联系，罪使工作变得艰难。多玛并不否认该词在更广的层面可能包含在文化方面的意涵，但他指出了过度解读这些经文的风险。在他看来，当把文化看作是神在他一开始的创造里播下种子的生长发展，那这更多只是此使命的结果，而不是使命本身。因为神按照他自己的形像造人，也敦促人繁衍众多，遍满全地，也因此在这过程中，文化逐渐发展，并且超越最基本的吃吃喝喝，从而使人享受很多美好的事物。魏乐马认同多玛的观点，认为基督徒没有义务要完成某些特定的文化计划 (program)，因为这一命题要成立的话，那就必须先提出一个计划，但我们在新约圣经里丝毫发现不了这样的证据，更没有将它定为“使命”。他告诫说，痴迷文化和社会参与会使基督徒的生命失去“天路客” (pilgrim) 的特质。我们最重要的身份是在这个世上的寄居者和朝圣者。而对基督的教会来说，成为天路客是最为重要的。“新约里的会众知道，教会是‘在路上’。世界不是她的家。她已经脱离了过去的的环境，如今正期盼着未来的国度彰显；而这是基督建立的国度，不是人建立的。”

魏乐马更愿意称之为基督徒在世上的召命 (vocation) 或呼召 (calling)，而不是使命 (mandate)。那何为召命呢？即在这个有罪和败坏的世上，如盐和光一样生活。盐能防止肉类和其他食物腐败，同时使它们有味道。同样如此，基督徒也应该藉着他们的福音见证和圣洁生活来影响他们周遭的世界。换句话说，他们在世间的存在和活动应该有助于缓解和抵消罪的恶劣影响，使社会生活变为更好，得以促进传讲福音的工作。作为基督徒，不论我们做什么，都应该有对宣教和末世的关注。甚至我们这样的文化参与也应该从将临的基督国度的视角出发加以开展。这是新约的明确教导。如保罗在写给腓

立比人的书信中说：“凡所行的，都不要发怨言、起争论，使你们无可指摘，诚实无伪，在这弯曲悖谬的世代作神无瑕疵的儿女。你们显在这世代中，好像明光照耀，将生命的道表明出来，叫我在基督的日子好夸我没有空跑，也没有徒劳。”（腓 2:14-16，也可参见帖前 3:13，5:23 和彼后 3:14）

尽管基督徒蒙召要以这种方式影响世界，但我们却不能对成功抱有不切实际的盼望。我们肯定不能期待神的国会因着我们的努力而来临，不管是文化上还是宣教上的工作。若要想看到一些可见的成效，我们最多能寻求的是，主允许我们建立起那将要来临的国度的一些标志（sign）。从根本上来讲，这一国度是末世性的现实（reality），就是说，就其完全性（fullness）和可见形式而言，还是一种未来的现实。在这段时间里，这一国度在根本上是内在的、属灵的和不可见的。耶稣说过，神的国在你的心中。如今，基督统治他子民的心，也是他教会的君王，并且理应如此被尊崇。

确实，基督也是这个世界的君王，但直到基督再来之前，撒旦要继续统治，僭越成为这个世界的王，因为“全世界都卧在那恶者（撒旦）的手下”（约一 5:19）。

总结

总结一下，所讨论的问题不在于基督徒在这个世上是否有任务，而是这一任务是什么，其圣经的依据和保证是什么。

如我们所看到的，凯波尔在普遍恩典的教义里寻找依据。这一教义，或者至少是他所表述的方式，是值得被严肃质疑的。如果他所谓的普遍恩典就是教

会长期以来一直所理解的，即神仁慈宽待世人的性情，并由此将他的阳光和雨水照耀和散落在世人身上，不管义人还是不义之人，那对此我没有任何问题。如果他认为普遍恩典意味着神希望他的福音被传讲至地的四极，也把恩典带给所有世人，那我们也会欣然赞同。但是，凯波尔所理解的这一教义却远远不止这些。对他而言，普遍恩典的主要目标是救赎宇宙和文化。他将此教义根植在上帝预定的旨意之上，因此便能够建构一种神学体系。在这体系里，神对他的所造之物的计划通过两种并行不悖的方式实现：一是因着基督的救赎中保之工，被拣选之人获得拯救（特殊恩典）；二是因着基督的创造中保之工，宇宙万物及其全部的文化潜能得以被救赎（普遍恩典）。这样的构想带来一种对文化和世界的根本意义上的乐观态度。这不是说凯波尔本人无视罪以及罪对人类和万物造成的恶劣后果。他本人深信对立法则，也因此相信普遍和特殊恩典之间的根本区别。然而，我们不能认定他的跟随者也是如此。有些人无法接纳他的普遍恩典理论，因为在他们看来，这威胁到了特殊恩典或救赎恩典。然而，其他许多人却欣然接受，因为他们认为将基督徒与世界隔离开来的观点过于生硬死板，而他的理论正提供了逃脱之路。在此，普遍恩典便打开了通往世俗的大门。

新加尔文主义与老的经典加尔文主义有不同吗？是的，在很多方面都存在不同。W. 阿德尔斯（W. Aalders）是荷兰一位伟大的学者，他曾就此议题做过详尽的研究。他毫不犹豫地把凯波尔和整个新加尔文主义运动称为“大脱轨”（荷兰语是 De Grote Ontsporing，英文是 The Great Derailment）。在他看来，凯波尔过多地单方面强调了文化和社会参与，以致造成他称之为恩典教义的外部化，尤其是有关称义和重生的问题。他说到，在新加尔文主义的圈子里，

尽管称义没有被否认，但再也不是在路德、加尔文和那些靠着神的话而不是人的思想（即或是基督教哲学）而生活的信徒们所经历的那样。新加尔文主义者是否还知道：称义发生在人里面，是上帝永活的话语和圣灵一起将罪人带入基督及其国度的属灵现实之中？思辨的、抽象的和哲学性的思考抹杀了上帝话语全权的、属灵的和内在的工作，把称义变成了一个理性的和智识性的概念。就像一颗缓慢成熟的种子，一个抽象并系统的重生概念取代了通过上帝话语和圣灵带来的重生和称义。

凯波尔高举基督在世上的王权（kingship），这必然会加速属灵价值观世俗化的进程。随着与世界的接触逐渐增多，并且日益受属世风潮的冲击，改革宗信仰正变得越来越表面化、空洞化。凯波尔的一些挚友也对改革宗圈里这股日渐增长的趋势有所警觉。

J.C. 阿德尔斯（J.C. Aalders）自己是一位新加尔文主义者，他在1916年的一次牧师大会上警告他的同僚说道：

我们这些改革宗人士，在与这个世间文化不断的接触中，面临被人本主义所侵蚀的巨大危险。在某种程度上，在看清神秘主义和重洗派的真面目后，神的子民已经知道了他们在世上的呼召。然而，如今的我们却面临被时代风潮玷污的危险。我们这些人所宣信和实践的普遍恩典教义，在使我们打开世界的同时，也将我们带入效法世界的危险中。在属灵喂养上，我们依旧没有克服不均衡的状态。我们没有足够重视个体人心和灵魂的需要。外在的顺服是不足以让人得教的。

大约在此十年之前，H. 巴文克（H. Bavinck）在拉尔夫·厄斯金（Ralph Erskine）和埃比尼泽·厄斯

金（Ebenezer Erskine）讲道集荷兰语译本的前言中写道：

在这里能找到我们中间都缺乏了的一个非常重要的元素。我们遗失了这一关于灵魂的属灵知识。我们似乎不再知道什么是罪和恩典、罪责和饶恕、重生和皈信。理论上我们知道这些，但在生活现实里我们对它们一无所知。

众所周知，巴文克在晚年开始看清新加尔文主义运动的一些方面，因为它带来的似乎多是世俗、肤浅和骄傲，尽管这并非其本意。

在凯波尔费尽心血建立的荷兰改革宗教会（荷兰语是 the Gereformeerde Kerken）发生了离经叛道之事（apostasy），在她们北美的姐妹教会（即基督教改革宗教会）中，情况稍微好一点。在此，我们可以看到新加尔文主义最终所带来的，或者至少是它促成的后果。愿神帮助我们避免类似的错误，也愿神保守我们的信心，这信心是藉着使徒传递给圣徒的，是改教家和他们的继承人清教徒们所重新发现并传承发扬的。我们所需的不是“新”加尔文主义，而是古旧的加尔文主义，或说是真正的改革宗信仰，因为只有它才是基于圣经的，是历代信徒所认信的，也是可经验的。✝

作者简介：

科尼利厄斯·普龙克（Cornelius Pronk）毕业于加尔文神学院，加拿大安大略省布兰特福德自由改革宗教会的牧师。他是真理旌旗广播电台的主讲人之一。



荷兰新加尔文主义及转变论的根源^[1]

文 / 威廉·D·丹尼森 (William D. Dennison) 译 / 迷宁 校 / 和卫

引言

卡尔·贝克尔 (Carl Becker) 1931 年在耶鲁大学法学院所作的著名演讲中表示，启蒙运动的著名思想家 (如伏尔泰、狄德罗和卢梭) 企图拆除奥古斯丁的上帝之城，却是用现代的材料来重建它。根据我的判断，贝克尔的论点正确地对比了欧洲中世纪基督教与法国启蒙哲学家关于生活的末世论态度的不同。对中世纪欧洲的普通信徒来说，这个世界并不是自己的家园，信徒期待来世 (the next world) 在基督里的完全 (perfectibility)。与此相反，启蒙运动的哲学家们则通过对道德和社会制度进行彻底改造，来推进

他们自己关于进步和人性完全 (perfectibility) 的信念。对于启蒙哲学家们来说，追求现代性 (modernity) 就是将伊甸园和永恒的天上之城的圣经观念，彻底地转变成一个尘世中的平等社会和文化乌托邦。在他们看来，**未来** (future，指向“**后世**”，即 posterity) 会理性地、自然地带来这种**转变** (transformation)。因此，哲学家常常充满敬畏地讨论“后世”，好像它是神祇或者祈祷的对象一样。的确，他们对现代性的追求将会实现。中世纪基督教主导世界的地位将会被颠覆，并且被转变成为博爱、自由和平等的世界。对于他们来说，现代性的进程已经开始了：太阳而非地球是宇宙的中心 (哥白尼革命)，自然受它自身内

[1] 本文原载于福音神学联盟期刊，*Journal of The Evangelical Theological Society*。承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。——编者注

在的力量控制（牛顿继承了卢克莱修），科学探索让人类聚焦于这个世界而非来世，对“原罪”的驱逐使得对完美人性的期待从可能性成为现实。通过清除宗教或基督教新教的各个教派，以及营造出一种人类从未经历过的宽容气氛，战争也可以停止（这是赫伯特勋爵所提议的）。因此，这种新的理性人文主义已经创造了地球上最好的世界。

当启蒙运动的最初发起者们呼吁根据他们关于“后世”的愿景来重构所有的社会制度时，他们迫使基督教在欧洲的疆域进入了防御姿态。现在，基督教的突出地位正受到启蒙的现代性的攻击。为了维持其突出的地位，整个欧洲的基督徒尝试按照基督教的原则来重构欧洲的文化和社会，以此来回应挑战，从而维护自身。在这场争夺西方文化的斗争中，许多基督徒意识到，他们无法回到古代政权（*ancient regime*）的封建主义社会。相反，在重商主义向资本主义过渡、民主思想兴起、工业化爆发、全球市场经济的好处日益增加的背景下，许多基督徒适应了这个世界中的现代化进步潮流，同时最大限度地减少对来世奖赏的追求。在此，他们开始强调上帝的国度存在于当下的时代中。基督教**末世论**的未来构想越来越多地被移入到当下世界，而且不仅仅是基于释经和神学的原因，也是出于社会—政治—经济的原因。

具体而言，由于基督教受到启蒙了的世俗主义的挑战，许多基督徒尝试着将他们自己的末世社会文化理论应用在现代城市的蓝图上，从而重掌欧洲文化。这些基督徒呼吁，通过重新发现、执行和遵守创造秩序的规范，可以将现代城市转变成锡安。因此，贝克尔的观点向前推进了一步：如果说哲学家们是在用现代的材料重建圣奥古斯丁的天上之城，那么许多基督

徒则是在试图用基督教的材料重建现代城市。但是在这种背景下，启蒙运动却已经设计好了末世城市的基础结构。即使基督教也会放弃其对来世的渴望，以便从异教徒那里夺取这个世界的后世。对许多基督徒来说，新天新地将出现在今世中；而启蒙运动后的基督教的天上之城则是当下世界的延续。逐渐地，在19世纪和20世纪期间，启蒙运动的遗产和基督教的传统都渴望掌控文化，即我们所看到的这个世界！荷兰新加尔文主义是这场文化战斗的参与者，但在在我看来，启蒙运动的末世论愿景的基础已经逐渐笼罩了新加尔文主义的末世论愿景。

19世纪的荷兰新加尔文主义

荷兰新加尔文主义运动试图抵制启蒙运动对欧洲的社会、文化和宗教的影响，并因此确立了其作为复兴历史性加尔文主义的身份。这场运动主要是与亚伯拉罕·凯波尔（*Abraham Kuyper*, 1837-1920年）这个名字联系在一起。新加尔文主义这个词最初是由凯波尔的反对者所创造的，但后来被他和他的追随者所接受，因为他们认为他们在自己身处的文化中发展了古典加尔文主义。19世纪，新加尔文主义运动提出了针对罗马天主教思想和现代世俗思想的改革原则，它的特点主要可以表述为**在圣经光照之下形成的涵盖一切的世界观**。也许，这个运动最初阶段的关键人物是历史学家和政治家葛瑞恩（*Guillaume Groen Van Prinsterer*, 1801-1876年）。1847年他在“不信与革命”的讲座中指出，启蒙运动的知识革命颠覆了欧洲社会的属灵基础。在他看来，启蒙运动以一种新的自由观念攻击了欧洲文明的基督教根基，这种新的自由观在自治的和个体的理性主义的新根基上重建了一切，包括宗教、道德、国家和文化。也

许更重要的是，启蒙运动不仅攻击了欧洲文化的基督教根基，而且也攻击了整个人类历史的根基，因为葛瑞恩认为：“基督教是所有宗教启蒙的源泉”。

对于葛瑞恩来说，欧洲文化和人类历史的犹太—基督教根基危在旦夕。范戴克（Van Dyke）正确分析了葛瑞恩的忧虑：

革命在这里没有消失，在范围和强度上会变得更加严重，除非可以说服人们回到基督教信仰，执行诫命并服从福音，从而对人类生活和文明社会产生全面的影响。除非出现这样的复兴，不然未来将属于社会主义和共产主义；而在这方面，两者都是新的世俗宗教中最为系统的派别。

因此，范戴克指出，葛瑞恩在“不信和革命”讲座的结尾发出了一个强烈的邀请：整个欧洲的基督教徒都应当来抵制世俗革命，并按着反革命（anti-revolutionary）的和基督教历史的路线，在政治上组织一个激进的可选方案。简而言之，葛瑞恩想要转变、恢复和重建欧洲，使它成为一个涵盖一切的（holistic）基督教文化。具体来说，就是要形成一种有效的基督教的反向革命运动（counter-revolution），为要在地上建立上帝的国度（基督教的乌托邦）。

葛瑞恩改造荷兰和欧洲的观点是建立在他的历史哲学观基础之上。特别是，经验（自然）和上帝圣言的历史启示提供了解释历史知识的事实。在我看来，这里出现了葛瑞恩的史学的一个困境。他抨击启蒙运动思想家自主地运用理性、自然和经验来鼓吹无神论，但他同时却赞扬古典思想家（如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德和西塞罗）以及现代思想家（如笛卡儿、

培根、莱布尼茨）使用理性、自然和经验来支持有神论。通过这种方法论途径，葛瑞恩依靠古典的和启蒙前的有神论者的经验来讲述文化和社会制度的真理，却没有指出其观点也是以理性、自然和经验为前提假设的。因为葛瑞恩没有彻底地批判被他称为盟友的思想前提，作为文化重建者，他的欧洲文化的观念实际上和那些他试图谴责的启蒙运动无神论者的视野结构有着同样的逻辑。事实上，柏拉图在葛瑞恩的思想中举足轻重。所以，如果没有柏拉图的神权政治理论，他就不能分析处理荷兰的现状。对葛瑞恩来说：

柏拉图式的神权政治是教会与国家的结合；希腊的城邦或国家就是荷兰改革宗教会；永恒的理念，上帝无误的圣言，以及哲学的亮光，圣灵的见证；法律是信仰的认信；柏拉图的法规，教会的纪律；柏拉图的长老们训练年轻人合宜地跳舞和唱歌，与此相对应的则是荷兰的神职人员用《海德堡教理问答》教导年轻人。

在这种理解的基础上，葛瑞恩似乎试图以一个柏拉图式的、公民宗教的横向结构来对抗启蒙运动对末世论的建构，而前者是建立在浪漫主义历史观的宗教哲学的基础上的。即使如此，在“不信和革命”讲座的结论中，葛瑞恩并没有描绘出这种最终国度的特点；相反，他呼吁基督徒立即在荷兰和欧洲其他国家执行基督教宪法。

亚伯拉罕·凯波尔实施了这场反革命的运动。在 19 和 20 世纪之交，是凯波尔把反革命的运动转变成为了荷兰组织最完善的政治党派。像葛瑞恩一样，凯波尔认为法国的启蒙运动及革命对西方文明的基督教基础是破坏性的。实际上，凯波尔把法国的启蒙运动及革命和以色列被掳巴比伦联系起来。正如上

帝用巴比伦这个异教国家将败坏的以色列带回上帝的典章一样，上帝也利用法国启蒙运动及其对“个人”权利的追求来审判欧洲国家败坏了的权威和权力（即“治国之道”），因为这些国家曾经粗暴地对待人性和社会。虽然凯波尔认为上帝曾使用个人权利的自治摧毁了古代政权，但这种自治也是基督教的敌人，因为它用其个体性来对抗基督教的教义和真理。尽管如此，凯波尔并没有把革命性的法国启蒙运动中的所有部分都当作是基督教的敌人。相反，他赞扬法国哲学家，因为他们催生了倡导“平等和博爱”的“社会民主运动”。

然而，在凯波尔看来，19世纪的欧洲出现的问题，其原因是“平等和博爱”的原则是建立在非宗教和自治的（自由主义的）各种预设的基础上，而不是建立在上帝的权威和主权之上的。例如，在工业革命和政治紧张关系日益加剧的背景下，贵族的力量和权威只追求他们自己个人的和自私的目的，而丝毫不关注他人的需求。为了应对这种阶级斗争，凯波尔在1891年呼吁建立一种“基督教社会主义”，这符合反革命理念的历史。比如，凯波尔高度重视扩大参政权和工人权利，在他看来，这便是“平等和博爱”在荷兰和欧洲文化背景中的体现。即使如此，与启蒙运动相反，凯波尔宣称，只有基督教信仰是“在一个有机组成的社会关系中寻求个人的人性尊严”。只有建立在上帝启示的哲理基础（林前12:12-27；弗4:16）上的基督教的社会民主才能“拯救”欧洲文化。

为基督而救赎和恢复荷兰和欧洲文化是凯波尔及其党派的首要关切。他们急切地要看见那更像是“天堂”中的生活，而不是“地狱”中的生活。凯波尔确信，通过上帝的力量和他基督教群体中的临在，基督教

将保持其强大生命力，继续存在下去。在1898年10月在普林斯顿神学院的斯通讲座（Stone Lecture）和他的重要作品《神圣神学原理》中，都以对欧洲形势和未来的肯定性的描述为结尾。在凯波尔看来，后世正在走向它的末世论的、有着正当终点的基督教市民宗教。因此，就像之前的葛瑞恩一样，凯波尔企图摧毁启蒙运动用现代材料建造起来的新的天上之城，同时试图结合后启蒙时代的欧洲的某些世俗原则来恢复一个基督教的天上之城。突然之间，在19世纪，加尔文主义的末世论**开始强调**当下的天地与新天新地之间的**连续性**（continuity）。换句话说，通过基督徒的社会活动，上帝将**恢复**（restoration）并拯救当下的被造界。这里，现在的被造界将成为被救赎了的崭新的被造界，其中的被造物与自然都不再被罪恶所影响。

也许，接替了凯波尔在阿姆斯特丹自由大学席位的赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck, 1854-1921年）更准确地说明了荷兰新加尔文主义的立场。他写道：

因此，基督也对家庭和社会、艺术和科学有话说。自由主义宣告其国度不属于这个世界，从而选择把它的力量和信息限制在内心和内在。但是，就算这个国度不属于这个世界，它肯定是在这个世界上，而且是为了世界。藉着基督来到我们这里的上帝的话，就是释放并恢复全人的道，包括人的意志、身体和心灵。……它（福音）不杀害，而是使人存活。它不伤害，而是医治。这是纯粹的恩典，而这种恩典并不取消自然，而是建立和恢复它。

巴文克最重要的主题——“**恩典恢复自然**（grace restores nature）”——的涵义是“拯救本质上就是

恢复被造界的所有丰盛”。这是否意味着，当重新创造（re-creation）到来时，我们当下所认识的自然会逐渐被转化成为完美的状态？这个问题的答案似乎是“是的”。毕竟，巴文克说：“重新创造不是第二个或新的创造。它不会添加任何新的被造物到现有的秩序，或引入新的内容，但它实质上是重新塑造（reformation）。”具体来说，“启示（救恩论的）是一种重塑的行动：在再创造中，被造界，其所有形式和规范，得以被恢复；在福音中，律法被恢复；在恩典中，公义被恢复；在基督里，宇宙得以恢复”。然而，正当我们似乎看懂了巴文克的立场的时候，他却解释说当下的天地会被火焰所吞没。他说道：

确实，现在的天地将会按它现在的形式消失（林前 7:31），就像那被洪水毁灭的古代大地，现在的天地将会被大火焚烧和洁净（彼前 3:6-7 和 10）。但正如人自己事实上是被基督重新创造的，没有被毁灭，而是在此之上再次被造（林后 5:17），所以世界的本质也将被保存，尽管它的形式会经历极大的改变，以至于它可以被称为是新天新地。这个世界也将完整地前进到伟大更新的日子（太 19:28）。

因此，火焰是对现在的天地的洁净，而不是消灭。巴文克试图清晰地呈现当下被造界和新天新地之间的连续性：

……通过基督的再创造力量，新天和新地将会在某一天从这个世界的被火炼净的元素中脱颖而出，闪耀着永恒的荣光，永远地摆脱衰败的束缚，比这个美丽的世界还要光荣，比地上的耶路撒冷还要光荣，甚至比伊甸园还要光荣，这就是新耶路撒冷的荣耀，他的建筑师和建造者就是上帝。荣耀的状态不仅仅是

对自然状态的恢复，而是重新塑造：依靠基督的能力，将一切质料转变为形式，将一切潜力变为现实，并将整个创造呈现在上帝面前。它绽放着辉煌灿烂的光辉，在永恒青春的春天里繁荣茂盛。实质上，没有失落任何东西。

当他把这样一个亚里士多德—柏拉图的目的论的历史概念应用于圣经末世论的结构时，巴文克落实了关于被造界与新天新地之间连续性的革新式图景，为未来 20 世纪新加尔文主义的同伴们做了准备。具体来说，在后启蒙时代的欧洲背景之下，巴文克和他的 19 世纪新加尔文主义伙伴们呼吁基督教徒来恢复、改造和拯救被造界的自然的、精神的、文化的和社会的领域。按照上帝护理的意愿，加尔文主义公民宗教的重振或许能够促成一种关于上帝国度如何临在在欧洲甚至全球文化的启发性理解。在 1892 年，巴文克在加拿大多伦多发表了以这一内容为核心的信息。在一次题为“更正教宗教改革对社群和国家的道德及宗教状况的影响”的讲座中，他强调了加尔文主义作为一种改变世界的运动的优点。在一个被欧洲全球性帝国主义所主宰的时代，巴文克对这个处境提出了改革宗式的回应。认为只有更正教宗教改革的信仰，及其对以恩典来恢复自然的独特理解，才能改变各个国家的道德和宗教状况。不信的基于民族主义的全球帝国主义则无法做到这一点。

20 世纪的荷兰新加尔文主义

在葛瑞恩、凯波尔和巴文克的带领下，荷兰新加尔文主义在二十世纪至少发展出两个方向。首先，**创造秩序论**的新加尔文主义强调，神在创造秩序中的律法或规范是社会和文化制度及其在堕落世界中实现向未

世转化的条件。其次，**沙龙论**（shalom，意为和平）的新加尔文主义强调，在当下的社会和文化条件下竭力恢复末世才有的和平与公义，即为人类和创造迈向“应该的样子”而付出的努力。

关于创造秩序的视角，赫曼·杜伊维尔（Herman Dooyeweerd, 1889-1977年）和佛伦胡佛（D. H. Th. Vollenhoven, 1892-1978年）支持并表述了一种独特的基督教途径，来实现创造论的规范和社会结构。两位学者延续凯波尔的**领域主权**（sphere-sovereignty）概念，进一步分析和阐述上帝律法的内在本质。对他们来说，圣经中关于上帝创造主权的概念是宇宙性的，意思是指被造的一切都要遵守上帝的律法。具体地说，律法界定了创造，创造的秩序是一种律法秩序，包括了社会制度。上帝的律法支持创造的每一个方面，它是一种动态的现实，一种积极的力量，是宇宙秩序在历史中发展的不可或缺的条件。因此，新加尔文主义的创造秩序的一个显着特征是，“它把历史看作是创造的展开，是执行创造律法中所包含的一项任务”。这一任务是建立在巴文克的“恩典恢复自然”这一观点之上的，表现为**文化使命**（culture mandate），或者某些人更愿意表达为的“创造的使命”。因此，文化就是“通过人的负责的行动，带来上帝美好创造中的丰富”。在这里，上帝的律法是一个动态的、积极的力量，以人类为中介、通过历史将创造推向未来的末世的终点。沃尔特斯（Wolters）很好地总结了这一点：

从人类生命在地球上存在开始，人类就被赋予使命，为一个伟大的未来目标而努力：按照上帝的设计发展创造。虽然这种发展已经被人的犯罪堕落打乱，但并没有因此被取消，而是在救赎中得以重新确立。因此，

历史发展的目标不是回到伊甸园，而是一个被描绘为新耶路撒冷的创造图景的末世论的实现，万国的荣耀和尊贵都要被带到那里（启 21:26）。从史前的伊甸园到末世圣城的这个运动涵盖了历史，它从头至尾就是为了展现创造的丰富和美善而展开的斗争。

显然，这一观点的指导思想是从横向或线性来看待创造和历史。沃尔特斯不断指出，新加尔文主义与创造和历史上一切形式的二元主义和虚无主义不同。例如，他指出：

……神学家（在新加尔文主义的传统中）有时候把救赎说成是“再次创造”，但这并不意味着上帝放弃了他早期的创造，又在耶稣基督里创造了一个新的，而是暗示他不放弃已经堕落的原始创造，却要挽救它……原初的美好创造要被恢复。

但上帝如何挽救最初的美好创造呢？

我们已经注意到，上帝通过人类为中介的调解活动，将社会机构带到它们的末世终结。在1936年的一次对反革命党的演讲中，杜伊维尔表示，如果能让上帝的国度在这个创造中更多地展示，就必须复兴和落实基督教的国家观念，激励人类活动。鉴于法西斯主义和国家社会主义在1936年的崛起，杜伊维尔敲响了警钟：

一旦基督教在学习、文化和政治生活方面开始与异教及人文主义的哲学妥协，与它们的国家观念和文化观念妥协，基督教的内在力量就被击溃了。那个时候，“变成世界”的过程就开始了。然而，因着上帝的恩典，这一切不断地被属灵的号角所阻止，这就是“宗教改革”。



卢梭

这样的改革一次又一次地以不妥协的对立 (anitthesis) 来反对软弱的综合 (synthesis), 而后者是和世界妥协的精神。

在这里, 杜伊维尔提到党派的伙伴们在 19 世纪的战斗, 他宣称他们的传统并没有死。相反, “它 (基督教国家) 仍然是一个属灵的宝藏, 永不过时, 充满生命力, 激发人, 触动每个基督徒生命的核心——这是我们必须不惜一切代价保存的宝藏”。因此, 每一个基督徒都应当来追求基督教的国家观念, 因为这样

的观念深深“植根于一种彻底的圣经观念, 这是关于基督耶稣里的上帝国度与暂时的社会结构之间的关系, 在其中, 上帝广泛而普遍的恩典 (common grace) 阻止了由罪引起的干枯”。只有基督教国家能克服国家社会主义和法西斯主义, 或其他任何后启蒙时代的人文主义运动造成的灵性和文化的混乱。

就像创造秩序论的新加尔文主义一样, 和平论的新加尔文主义者认为, 历史和自然正在水平地走向恢复。但是, 这里有一个值得注意的区别。和平论的新加尔

文主义者不强调与创造规范相结合的个人的行动责任，而是强调人类要在当下社会秩序中为和平和公义而行动。可以说，尼古拉斯·沃尔特斯多夫（Nicholas Wolterstorff）是将和平论的新加尔文主义思想阐述的最为明确的学者。对他而言，这两个学派的总体对比很简单：新康德模式（创造秩序）之于圣经模式（和平秩序）。然而，具体而言，沃尔特斯多夫提出了四个领域，在这些方面，他对创造秩序的传统感到“棘手”。

首先，沃尔特斯多夫声称，创造秩序的传统有一个“律法主义的基调”，因此会最终无法适当地强调被造物的“权利”。从他的角度来看，创造秩序论认为上帝的创造性活动“几乎被缩减为这样一种情形：即上帝制定律法，同时，人类被求遵守律法。上帝作为立法者的身份几乎完全占据了上帝作为造物主身份的空间”。因此，沃尔特斯多夫认为，依据他们的观点，被造物只是因着要遵守道德义务而存在。

相反，沃尔特斯多夫提出了他对加尔文的理解。在他看来，加尔文认为创造和文化使命都是上帝爱的行动，作为祝福赐给被造物。因此，被造物有权要求获得权利和尊严。对于沃尔特斯多夫来说，权利和责任相辅相成，对被造物来说都是规范性条件。总的来说，沃尔特斯多夫的结论不太明晰：“我发现，比起创造秩序的角度，从和平的角度切入来思考更加富有成效……对于世界上的被造物来说，和平带来的是愉悦、完满和繁荣。”

沃尔特斯多夫的第二个批评认为，就被造界的堕落而言，其内容不仅局限于人类未能遵从上帝创造的律法秩序的指示，以及面临相应的后果。对他而言，人类经历的绝大多数痛苦都是与“不应当如此”（should

not be）的事情相关。例如，沃尔特斯多夫指出，对于离婚的人，人们并不总是告诉他要“撤销离婚”，以便恢复忠于婚姻这一上帝创造的律法。相反，在许多情况下，人在他的“破碎”境况中需要引导和同情，而正是这种“破碎”导致了婚姻“不应当如此”的样式。此外，沃尔特斯多夫写道：

我们人类的很多痛苦都是与这种“不应当如此”有关的。长期疾病缠身、天才儿童过早夭折……具有男性身体却是女性化的人，具有女性身体的男性化的人。

因此，对沃尔特斯多夫来说，我们不仅要关注创造秩序，而且要注意事物脱离其当有的状态而产生的破碎。

第三，沃尔特斯多夫认为，耶稣基督在创造秩序的图景中离奇地失踪了。他甚至表示，创造秩序论的表述有一种自然神论的（deistic）样式。尽管如此，他也承认他们将基督视作是神的道的观点已经缓和了这种自然神论的画面。然而，他个人仍然感觉不安，因为他们对基督作为三位一体上帝之第二位格的启示的强调过于他在创造行动中的参与。

沃尔特斯多夫的最后一个批评是针对创造秩序传统的核心。他认为，当多杜伊维尔和他的追随者谈及“国家的本质、国家的规范以及国家是社会所建构”时，他们是在误导人。在此，沃尔特斯多夫抓住机会，指出了创造秩序论传统的弱点，以增加自己立场的说服力：

我看不到有什么理由可以让我们认为，今天我们所了解的各种国家在历史舞台上的存在持续展现了上帝在创造时所预备好的各种国家本质；我也不认为，

谈论上帝设定的界限以及国家的职责会有什么助益。我们现有的国家概念有其核心本质，但它并不符合国家的实际，也没有按照我们的设想，即我们有义务去尽力安排社会现实，好使我们的概念得到落实。

实际上，沃尔特斯多夫认为，在接下来的二百年里，我们关于国家本质的概念会消失。因此，他给出了一个不同的发展规划：

在实际存在着各种国家的情况下，我们要考虑什么能够带来和平；这是决定我们的政治义务的根本性思路，而不是考虑我们当如何实现国家的本质以及实施那些被认为是附属于那种本质的规范。

对于沃尔特斯多夫而言，“沙龙”（和平）是衡量文化和社会走向“末世恢复”（eschatological restoration）的关键性概念。在《直至正义与和平的来临》一书中，沃尔特斯多夫更清楚地描述了他不同于创造秩序论的新加尔文主义以及解放神学（liberation theology）的思路。

根据沃尔特斯多夫的理解，在新约和旧约中，沙龙与公义交织在一起。在沙龙里，“每个人都享有公义，享有他或她自己的权利。没有公义就没有沙龙，但是沙龙超越公义”。这如何达成呢？通过人类“在所有的关系中和平地相处：与上帝，与自己，与同胞，与自然”（赛 11:6-8）。事实上，沃尔特斯多夫认为“沙龙的最高境界就是享受这些关系”。在这里，耶稣是沙龙的导师、释放者和激励者。毕竟，沙龙是和平论新加尔文主义世界观的根本性原则，“沙龙既是上帝对这个世界的旨意，也是我们人类的呼召……我们应

该努力工作并奋力争取的就是沙龙。”尽管沃尔特斯多夫认为，让沙龙完全进入我们的历史是上帝的神圣恩赐，但他清楚地知道：“我们不应游手好闲，等待沙龙的到来。我们是上帝旨意的仆人，是他和平之工的仆人。上帝的使命就是我们的使命。”

如果遵循沃尔特斯多夫的论证思路，社会的转化显然应该发生在“创造一历史”的水平线上。在有关上帝的事业和我们的任务上，沃尔特斯多夫毫不含糊其辞：

这意味着我们的工作永远具有两个维度，一是争取正义；二是追求掌控世界，从而丰富人的生命……发展与解放必须齐头并进。我们的使命既是文化使命，也是解放使命，是为了人类的利益而掌握世界的使命……

他的目标是掌握、控制和拥有世界。因此，在当前社会结构的背景下，沃尔特斯多夫承认沙龙是由改革宗凯波尔主义和基督教马克思主义（解放神学）的某些积极特征的综合，而这些特征被放在圣经关于沙龙的观念基础之上，从而维护了基督教世界。

我们现在身处何地？

根据其构想，荷兰新加尔文主义试图转化并改造后启蒙时代文化所侵占的领域，把它归到耶稣基督的主权之下。然而，在实施的过程中，荷兰新加尔文主义的许多方案都是建立在启蒙思想的基础之上。因此，尽管他们抨击启蒙运动的非宗教性质及其个体自治的观点，但它的后世观念和建立一个为自由和博爱观念所主导的宽容和平等的社会却对他们产生了吸引力。

在我看来，荷兰新加尔文主义更多的是启蒙运动和现代性的产物，而非一场维护历史正统的加尔文主义的运动。

对于许多新加尔文主义者来说，对上帝位格的定义和对其他宗教的定义的宽容越来越明显。沃尔特斯多夫已经远离了改革宗信条中对上帝位格的定义。他写道：

古典神学家所构建的上帝的样子是关于一位时间之外的上帝，他住在永恒中，无所不在，没有过去，也没有未来，既不动，也不变。圣经作者所描绘的却迥然不同：他既是过去的，也是未来的，也是现在的，因为他的作为是过去的，将来的，也是现在的：他的作为是在我们的历史中的。

从施莱尔马赫直到现在的过程神学家，上帝在历史中“正在形成的身份（imminent identity）”是现代批判和自由派学者们的一个典型主题。沃尔特斯多夫坦诚地表示他希望站在巴特和施莱尔马赫之间。他的这一立场颇受争议，但是在这一点上，沃尔特斯多夫愿意接受任何一神论宗教，只要它的上帝是由其在历史中的作为确认的。这样的宗教有三个：基督教，犹太教和伊斯兰教。每个宗教对上帝的看法都是合理可信的，这些宗教崇拜的是同一位上帝。沃尔特斯多夫就此阐明了他的立场：

此外，我们必须严肃地思考这种可能性：至少在涉及犹太人和穆斯林的情况下，非基督徒不是崇拜不同的上帝，不是崇拜偶像，而是以不同方式崇拜同一位上帝——那位独一的上帝。他们的崇拜有缺陷，这的确如此，我作为一个基督徒会这样认为，但他们仍是在敬拜上帝。

从这个角度来看，任何试图说明基督教所相信的上帝才是独一无二的真神的人，都将被视为是不宽容的和不当的。因此，与沃尔特斯多夫的立场相一致，第五届改革宗普世教会会议就围绕“非基督教信仰中是否也有救恩”这个话题展开讨论。许多新加尔文主义者似乎不再那么坚定地捍卫基督教上帝的独特性或者正统基督教的救恩教义。

沃尔特斯多夫的上帝在历史中“正在形成的身份”与巴文克的“恩典恢复自然”这一著名论述是一致的。巴文克的前提假设也为全面恢复历史上所有的创造结构提供了基础。此外，现在人们对历史的理解受到了卡拉普维克博士（J. Klapwijk）所说的“19世纪浪漫的历史唯心主义”的影响。特别地，历史中的上帝（Geist）使自然（创造）的神圣领域从可能性变为现实。我们已经注意到，在这种框架之下，创造秩序论的新加尔文主义者强调恢复创造秩序论的图景，而沙龙的新加尔文主义者则强调了恢复和平的图景。然而，双方都为进一步发展各自的末世性历史提供了观点。

例如，沃尔特斯（创造秩序论支持者）认为，重塑文化的理念包含了成圣和渐进的更新。成圣是一种内在的振兴（revitalization），通过圣灵传给上帝的子民。特别是，上帝的子民在圣灵召唤和引导下，“在基督的赎罪和得胜的基础上将罪恶从创造中清除”。他们的任务不是推翻现有的现状，而是要参与渐进式更新的活动，从而看到所有的创造结构被逐渐地转化。在此，我们想起了这种乐观的更新图景的认识论基础。按照上帝的形像创造出来的人天生具有对社会制度的本质或结构的“直觉意识”。据沃尔特斯的理解，当下每种社会制度都是其原初创造结构的现实

化 (positivization) 的结果。每个创造结构的现实化都是将某种创造的规范付诸于实践；这些规范是人类内在的直觉。在圣灵掌管下的基督徒是上帝逐步复兴文化——就是促成创造的和社会的结构的最最终现实化——的关键。

在这种建构中，我认为，人的堕落犯罪更多地被看作是违反创造性规范，而不是破坏我们与上帝的人性关系。因此，罪和救赎的教义的重点落在罗马书 8:19-22 (被造界被释放脱离败坏的辖制)，而不是整个罗马书 5 章。尽管这些经文不应该相互抵触，但罗马书第 5 章目前似乎没有得到足够的重视。因此，按我的理解，宇宙律法论哲学 (cosmomic law philosophy) 将它的系统强加于圣经启示之上，从而牺牲了罗马书 5 章的要义。我们被告知，创造规范是从圣经推论出来的。因此，这些规范是人类的解释活动。正如沃尔特斯多夫所言，甚至是创造秩序论学者亨德里克·哈特 (Hendrik Hart) 所坚持的那样，很难搞清楚这些规范究竟是什么，以及它们是如何被应用于上帝的最初意愿的。例如，什么是家庭的规范，或者再缩小一点范围，什么是婚姻的规范？

对创造秩序论学者詹姆斯·奥尔提斯 (James Olthuis) 而言，爱 (troth) 是包括婚姻在内的人际关系的创造规范。既然同性恋关系也经历了爱的关系，那么同性婚姻是可以被允许的，甚至值得推荐。奥尔提斯认为，圣经没有任何地方指出同性关系是违背创造秩序的 (例如：创 1-2 章；罗 1 章)。相反，一个充满爱的同性间委身行为 (commitment) “是上帝丰富恩典的标志，是在堕落的世界中上帝的未来临在的象征”。换句话说，既然爱和慈悲统治未来的末世，那么同性间委身在当下便满足了那种使命。对奥

尔提斯来说，这样的委身是文化救赎的规范性途径。在这里，就像启蒙运动一样，奥尔修斯对“后世”的概念是由自由、平等和博爱所塑造的，因而必然被投射到社会和文化的现状中——这是一种富有同情心的平等主义和爱组成的精神 (ethos)，在当下的上帝国度范围内被经历。根据我的判断，奥尔提斯关于创造规范的运用改变了圣经中关于婚姻和同性恋的明确信息 (创 2:18-25；罗 1:24-27；林前 6:9-10)。

当我们把思想转向沙龙新加尔文主义者时，我们必须停下来提及并简要地考察一下，创造秩序论的视角和沙龙论的视角都延续了反革命党的基督教民主社会主义的传统。因为按照他们对圣经及从改教角度对基督的理解，基督是文化转化者，因此这两个运动都援引理查德·尼布尔 (Richard Niebuhr) 的观点，他将历史加尔文主义转变成基督教社会主义。有趣的是，双方都很少提及尼布尔所坦率承认的，即奥古斯丁和加尔文并不赞成他的“改革宗”转换论者 (conversionist) (转化论者，transformationist) 的观点。虽然尼布尔承认，奥古斯丁和加尔文提供了一些方向指引，但正是英国神学家和社会主义者莫里斯 (F. D. Maurice) 给出了关于基督的最好理解，即他是现代文化的转化者。荷兰新加尔文主义也沿着同样的方向发展。沃尔特斯多夫承认，自己的文化转化规划似乎要成为世俗社会主义的亲密盟友。事实上，正如沃尔特斯多夫试图与世俗社会主义保持距离，他所做的只是给他的社会主义纲领加上一个基督教的外表。即便如此，它也提供了进一步了解和平视角的洞见。具体来说，沃尔特斯多夫坚持认为，“基督徒在世界中的存在方式应该通过崇拜和礼仪来塑造”。在东正教的神学家亚历山大·施密曼 (Alexander Schmemmann) 之后，沃尔特斯多夫认为，“敬拜是人们领悟‘这个’

世界、而不是其他世界的终极意义和本质之后的回应。这是人们把这个世界当作上帝的显现来领悟而有的回应”。实际上，这个世界被赐予人类，是上帝临在的圣礼和与上帝的团契（communion）。

对于沃尔特斯多夫来说，在这个世界中对上帝的圣礼性崇拜并不是完全足够的。他还认为，我们的崇拜包括负责任地发展世界的潜能和爱我们的邻舍。在此，我们与上帝创造的圣礼性关系要求采取负责任的行为，即“基督教礼仪是宣告性行动（阅读圣经和传道）和崇拜行动之间的交替”。实施这些行动是为了实现“塑造世界的基督教”的愿景，或者使“这个”世界成为“沙龙”的世界。因此，对沃尔特斯多夫来说，通过礼仪来实践将宇宙转化为基督国度的圣礼，与马克思《关于费尔巴哈的论纲》的最后论点相互呼应：“问题不在于描述世界，而在于改变世界。”因此，基督徒要为实现沙龙而竭力，使他们的生命过得有意义。作为上帝创造的学生，“我们被指派去为邻舍伸张公义，并且在我们能的时候，让他们脱离苦难的压迫”。19世纪的社会主义和马克思主义把启蒙运动实践到自己的世界，他们的许多原则被浓缩在自由、平等、博爱和正义的意象中，进步的新加尔文主义的这种关于沙龙的愿景，似乎与这样的意象很接近。

与创造秩序的观点类似，我认为沙龙论观点所理解的堕落犯罪的概念并不是悖逆上帝，而更多的是违反了沙龙的观念。尽管普兰丁格（Plantinga）说，所有的罪都是对上帝的冒犯，但这不足以明确地阐明罪。他这样写道：

毕竟，上帝并不是被随意地冒犯了。上帝讨厌罪恶，不仅仅是因为它违反了他的律法，从本质上讲，是因

为罪违反了沙龙，因为它破坏了和平，因为它干涉了事情本来应该成为的。（的确，这就是为什么上帝设定律法来阻止许多的罪。）上帝希望沙龙，因此反对罪。事实上，我们完全可以把任何破坏沙龙的事情都看作是邪恶，无论是身体上的（例如疾病）、道德上的、精神上的还是其他方面的。

据我判断，普兰丁格是在说，罪是明确的对沙龙（作为一种先验的形而上学的理念）的侵犯，而不是侵犯上帝的身份和位格。而且，尽管普兰丁格认为，必须先理解罪，然后才能领悟上帝恩典的深度，但是他暗示，在上帝最终的国度里亚伯和该隐将彼此和好，并且与上帝和好。他写道：

我们有理由认为斗争终将停止。其原因，就像奥利弗·奥多诺万（Oliver O’Donovan）所说的那样，是因为耶稣基督代表了无辜的亚伯和有罪的该隐，并使他们彼此和好、并与上帝和好。“本来无辜的耶稣基督，这位原本的亚伯”为了我们成了有罪的（林前5:21）。他代替了该隐和亚伯。

这种**普救论**（universalism）的构想与尼布尔的立场是一致的，即支持莫里斯，反对任何二元论构想，包括“将人类分为被救赎的和被责罚的”。上帝对待罪，最终是没有负面的行动。毕竟，沙龙是一个平等主义的社会，在这个社会中，所有受罪残害的人都将得到释放。

目前，这种平等主义模式的实践翻本似乎处于危险之中。正如我所指出的，在过去的两个世纪里，荷兰新加尔文主义已经认同了基督教民主社会主义。社会主义是社会民主主义的资本主义之外的另一种

意识形态。随着 20 世纪 80 年代中期社会主义在欧洲的崩溃，因为风起云涌的自由市场经济活动，即使是基督教民主社会主义者也面临着认同危机。面对渗透到教会精神生活中的意识形态危机，阿姆斯特丹自由大学（Free University）的女性主义神学讲师兼研究员英国人朱莉·霍普金斯（Julie M. Hopkins）认为，“对于（欧洲的）教会内的许多有思考的女性而言，女权主义神学是在基督教信仰缺乏愿景而消亡之前的最后一根稻草”。女性主义神学最初以“启蒙运动的解放思想”为基础批判欧洲文化和基督教神学。鉴于目前自由市场经济的“无灵魂”的影响，霍普金斯认为，权利平等只是女权主义愿景的第一个阶段。目前，女权主义神学的目标必须是“批判性地把女性和男性转变成为一种新的教会样式；在那样的教会里，救恩（salvation）在最广的层面上可被理解成是物质的、社会的和灵性充实的，被人享受和分享，是带给世界的希望的标志”。这个目标是通过重建一种新的女权主义的基督论来实现的，而其前提是女权主义对基督论的解构。换言之，它认定，那些不再适切的（解构）文化处境和哲学前提塑造了在新约、各种信条、西方和东方教会以及宗教改革中出现的所有基督论理论。因此，构建一种新的基督论的目标必须在一种全球性的多元化背景中产生。在这个背景中，文化和社会经济条件塑造了我们关于基督的教义（重构）。在这些国家中（第三世界国家是这方面经验最丰富的国家），基督的解放性影响植根于个人和文化的信仰的存在体验。只有这种类型的信仰才是与信徒相适切的。毕竟，任何赞成普遍的教条性（dogmatic）的或单一性的（monolithic）基督论的人，都犯了宗教帝国主义的错误。

结语

鉴于欧洲最近发生的事件，霍普金斯已经认识到，启蒙运动的平等主义理想和新加尔文主义中民主社会主义传统的综合已经不再足以解放全世界范围内文化和社会经济所受到的压迫。现在，被压迫者的解放依赖于在后现代主义世界背景下维护民主社会主义的理想。也许，我原来的论点可得以继续发展。因为新加尔文主义已经进入 21 世纪，如果新加尔文主义者用启蒙基督教的（enlightened-Christian）材料重建了现代城市，那么 21 世纪的新加尔文主义者将根据后现代的材料重建启蒙基督教的城市。创造规范和沙龙的恢复将满足每一种文化与社会经济的压迫性处境中的多元化的和存在性的需求。最后，在末世恢复的后现代扩展中，启蒙、平等主义以及恩典恢复自然的前提将不需要先验理性范畴的基础就能取得真正的胜利。这样，在这个崭新而又陌生的加尔文主义宗教的背景下，信徒在位格者上帝（特别是三一上帝的第二位格）的末世荣耀中要最终继承什么，又有什么所谓呢？✦

作者简介：

威廉·D·丹尼森（William D. Dennison）于 1973 年获得日内瓦大学学士学位，1976 年获得威斯敏斯特神学院道学硕士，1980 年获得神学硕士，1992 年获得密歇根大学博士学位。现任美国圣约学院的跨学科研究学教授。



作为历史现实和意识现实的末世

——论魏司坚《保罗的末世论》中的时空转换及其神学意义

文 / 凯若思

引言

将来的世代或者说神的国临到乃是“已然—未然”（already but not yet）的；新约时代的基督徒活在“已然—未然”的末世论张力中——随着当代西方圣经神学思想被逐步引入中国，这样的说法越来越为人所熟知。但它到底是什么意思呢？它对于基督徒理解和实践信仰生活，对于教会处理现实问题，比如政教关系问题，又有什么样的帮助呢？

本文试图站在改革宗神学体系内部，对此做出一些理解与回应。具体来说，本文的目标是，以改革宗盟约神学的基础框架，以及约翰·弗兰姆（John Frame）的改革宗认识论为方法论工具，借着探讨圣经神学大师魏司坚（Geerhardus Vos）的名著《保罗的末世论》^{〔1〕}中的时空转换议题，认识并阐述末世的两种不同意义维度，即“作为救赎历史现实的末世”（eschaton as historical reality）和“作为信徒意识现实的末世”（eschaton as reality of/in the

〔1〕 Vos Geerhardus, *The Pauline Eschatology*, reprint ed., NR: P&R Publishing, 1994. 魏司坚的英文比较艰涩，这本书在学术上也相当艰深。本文采用的是赵刚的中文译稿，编辑校对中，感谢出版方准予限定性参考使用。

believer's consciousness) 之间的不同及其相互关系。在此基础上, 本文尝试对“已然—未然”进行弗兰姆式的视角解读。再进一步, 文本还将尝试对**转化主义** (Transformationalism) 和**两国论** (Two-Kingdoms Theory) 之间在教会和世界关系议题上的分歧, 做出本文自身的一点回答。

当然, 一篇文章实难真正涵盖这么广泛的主题, 无法给出内容详细、步骤扎实的论证, 视野和阅读量所限, 也不可能真正回应所有相关的重大探讨。毋宁说, 本文只是在它所意图行进的方向上, 做了一点纸上谈兵式的远眺与概览, 但也期待, 这算是迈出了第一步。

一、已然—未然的“胡言乱语”

当我们对“已然—未然”的含义缺乏准确把握时, 它在我们的口中, 连续与发展的味道就总是挥之不去, 似乎这世代和将来世代之间并未真正断裂和截然对立, 而是有某种相辅相成、平行并立和潜移默化在其中, 最多是等待那来自天上的“最后一击”, 就可以完成两个世代间的“工作交接”。即使这最后的时刻(主再来)包含对立而负面的严肃成分——即不肯悔改的罪人要被审判、定罪, 落入永刑之中——但两个世代之间的基本关系或者“教会和历史发展的进程”却非如此。这是已然—未然和它原本的英文形式如今在中国教会信徒中容易造成的某种暗示。这类理解和表达被人略显刻薄但比较恰当地称为“胡言乱语”〔2〕。

而按照魏司坚的分析, 保罗末世论的首要特征是“对立原则”, 而非“已然—未然”:

它把结局放在两种互相对立的原则之下, 两者都有同样全面的掌控和同样的原初起源, 所以当把两者放在一起的时候, 就产生出对普世历史的一种二分。它把这种宇宙性的场景赋予给救赎作为, 从而为自己取得了作为世界进程中心的重要性, 而时间过程中的所有事件, 都围绕着它为核心。藉着这一举动, 互不关联的繁杂事件就有了秩序。〔3〕

所谓已然—未然, 内核是对立原则, 即, 这个对立已然成为事实, 而使这个对立被除去的终局尚未来到。这是因为, 导致这个对立的一方(将来的世代)已然成为事实, 而另一方(现今的世代)的终局尚未来到。

不过, 乍看之下, 连续和发展(包括“在争战与受苦中连续和发展”)意义上的已然—未然是更自然与合理的理解。因为, 正如魏司坚的分析, 保罗末世论其实是**水平方向和垂直方向的双重末世论**, 首先是时间方向的末世论, 然后才是空间方向的末世论。这两方面的关系下文会更仔细地探讨。但是, 既然这个末世论首先是时间上的, 也就是说, 今世和来世首先是两个彼此前后紧密相接的时间范畴, “在前者停止的地方(而且一旦前者停止), 后者开始了, 或者至少来到了起点”〔4〕, 因此, 已然—未然中更基本的自然是连续性。春天总是紧接着冬天来到, 纵使春寒料峭, 毕竟总是春风。同理, 既然来世紧接着今世来到, 并且今世未然结束之时, 来世已然开始, 那么, 随着历史越来越

〔2〕 陆昆:“圣经终末论的整体图景”,《教会》,2012年7月第4期,总第36期,第41页。

〔3〕 魏司坚:《保罗的末世论》,第11页。

〔4〕 魏司坚:《保罗的末世论》,第18页。

走向其终局，这已然之来世岂不理所当然要占越来越大的比重吗？即或这个未然还包含一些属于进程中的变数（偶尔会有强烈的倒春寒），要靠主再来（*parousia*）时的最后一击予以彻底和本质性地击垮，但至少，这来世的已然岂不是无论如何总是在发展和进步中吗？

当我们以“神的国”这个“不那么正式却更有表现力”〔5〕的概念替代“世代”的概念，也就是说，以一个空间概念替代时间概念后，这一点就更为明显。虽然神的国在新约中主要是指神末世性的国权（*kingship*），而非国民或者国土。〔6〕但基于工作之约，基于为荣耀神而活的理念，至少在改革宗神学和教牧体系中，基督对每一寸土地的王权宣告（*Mine!*），很容易转化为基督徒在每个社会领域中实践顺服基督王权的信仰宣告（*Yours!*）。随着时间性的“世代”转化为空间性的“神的国”，基督徒在地理—社会空间中的积极行动，就更容易被视为和主再来（*parousia*）息息相关、同步共振，甚至互为因果，积跬步以至千里。

更谨慎的立场则质疑这种转化主义，“以为……借着教会的增长，借着真理广泛的影响，现存的神国将会扩张到全世界，并因此交棒而进入最终的国度”，这既不符合圣经，也缺乏末世维度。〔7〕但同时，“那种认为在现阶段只有教会才是神的国，而其他公共领域仍然只是神本质性的国度的治理”的两国论也被认为不可接受，因为它“必须诚实面对新约对

于基督普遍性王权的教导的挑战（太 28:18-20；腓 2:9-11；弗 1:21-23）”〔8〕。双重拒绝导致了第三方立场，宣称在现阶段，神的国在空间上已经涵盖万有，只不过在品质上未臻于完全：

在现阶段，基督在地上所有的领域（包括教会和公共领域），都已经是王，他的国度已经临在；同时，基督在地上所有的领域（包括教会和公共领域），其王权并不完全，他的国度也并不完全。〔9〕

这种第三方立场仍有其弱点，至少存在未被厘清的部分。除了与两国论相关的，自然律和道德律之间的关系问题之外，就是如何解释这个“不完全”。这个词的歧义性会在救恩论和末世论层面引发很多问题，把主升天和再来之间的新约历史时期变成一个居间缝隙（*a gap in between*），把半末世（*semi-eschaton*）变成次末世（*sub-eschaton*），但也正因此，它清楚地呈现了已然—未然这个概念在我们的观念和对话中是何等地含义模糊。

这个时候，保罗末世论之双重架构的垂直部分就变得非常重要了——事实上它将彻底重塑我们对已然—未然的理解和感受。原本的情形是，作为个体基督徒，我们会感觉将来的世代离我们今生有限的年岁很远，基本上是在我们离世之后的某个时候它才来临，但作为历史长河中的基督教会，却可以借着在时间和空间上的绵延与扩展，与那最终要全然显现并临在

〔5〕 同上，第12页。

〔6〕 赖德：《赖氏新约神学（上）》，马可人、杨淑莲译，台北：中华福音神学院出版社，1994年，第120页。

〔7〕 大牛：“教会：天国子民在地上的聚集——从圣经神学的角度简论神的国与教会的关系”，《教会》，2015年7月第4期，总第54期，第33页。本句为转引魏司坚在《耶稣对天国的教训》所说的话。

〔8〕 同上，脚注26。

〔9〕 同上。

于世的神的国无缝接轨——或者以和平过渡的方式，或者以最后一战的方式。但在垂直架构中，两个世代的**关系从时间维度上的先后延续，转化为空间维度上的上下重叠**，由此带来的改变是：空间关系上，来世并其中所有的一切，呈现为相对于这世代/世界而言的“天上”并“天上的事”〔10〕。这就使得两个世代在原本水平架构中的延续性被打破；信徒则被从这世界带离，除了身体尚需经历死亡之外，整体已经成为天上的存在。〔11〕而在时间关系上，来世不仅是今世的接续，也与今世并存；对于信徒而言，“到目前为止还是未来的世界，变成了现在”〔12〕。这就将原本信徒感受中的断裂转变为紧密相关。水平转为垂直的结果，是原本似乎是紧密连接的，成为断裂性的，而原本似乎是断裂性的，却成为紧密连接的。〔13〕

可是，如何解释这个双重架构本身呢？仅仅说末世论架构是“水平—垂直”的，和仅仅说神的国是“已然—未然”的，两者模糊不清、“胡言乱语”的程度又有多大差别呢？〔14〕特别是，原本水平方向上的两个世代关系，如何就忽然变成了垂直呢？原本时间性的如何忽而转换为空间性的呢？水平和垂直维度，是否有哪一个更为本质和基础呢？本文认为，回答这些的关键，在于思考**基督的升天和圣灵的降下**。下面，本文将基于带有魏司坚词汇特色的盟约神学架构以及约翰·弗

兰姆的视角主义(Perspectivalism)尝试对魏司坚在《保罗的末世论》中的观点做出更系统化的理解和阐述。

二、盟约、视角与有意识的生活

1、盟约与有意识的生活

神学是为着神的荣耀。这表明神学不是启示，而是对启示有意识的(conscious)回应。所以，伯克富将教义定义为意识(consciousness)的产物，即基督徒借着对圣经启示真理的反思(reflect)和再生产(reproduce)而达成对这真理的认识和拥有。〔15〕魏司坚在《改革宗神学中的盟约教义》中则指出，神并非因为人而存在，而是人因为神而存在，这个“铭刻在改革宗神学圣殿入口处的原则”一旦应用在及其和神的关系上，就立刻分为三个部分：〔16〕

- 1) 人一切的工作都必须依赖神先在的工作；
- 2) 人在其一切工作中都必须反映神的形像，成为彰显神之美德的器皿；
- 3) 显明神的美德这件事不能是**无意识地(unconsciously)**或被动地发生，而必须是借着理解和意愿，成为**有意识的生活(conscious life)**中主动的外在表达。

〔10〕 魏司坚：《保罗的末世论》，第23页。

〔11〕 同上，第24页。

〔12〕 同上，第23页。

〔13〕 这也是为什么，千禧年问题是教会历来争论的议题，但在保罗的末世论体系中，却基本上没有千禧年的明确位置。见魏司坚：《保罗的末世论》，第十章“保罗作品中的千禧年问题”，第102-116页。

〔14〕 大牛在“教会：天国子民在地上的聚集”中大体正确地得出以下结论：“那么，信徒如何在各个领域彰显神的国？或者更准确地说，基督如何借着圣灵的工作，透过信徒彰显神的国呢？答案是，透过教会。”但这个结论与其说是基于对已然—未然清晰的神学解读，不如说是一种牧者的平衡与神学上的直觉，“基督透过每一个天国子民在各个领域彰显天国，就必定是透过教会的属灵牧养和治理事工。因为所有的领域，与有形教会一样，都必须是以神的主权和荣耀为其支配原则时，才可以被认为是神国度的真实显现。”

〔15〕 Louis Berkhof, “Introductory Volume to Systematic Theology”, in: *Systematic Theology*, New Combined edition, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996, p.23.

〔16〕 Geerhardus Vos, “The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology”, in: Geerhardus Vos, and Richard B. Gaffin, *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980, pp. xxiii, p.559.

宗教改革之教会与社会

按照盟约神学，基督徒有意识荣耀神的生活，只可能发生在圣灵将救恩应用在选民身上的阶段。而在神先在工作，即圣父在创世以先的拣选，圣子在历史上为我们成就救恩这两个阶段，救恩的实际（“在基督里”的神人关系）已经存在于三一神性意识〔17〕以及历史中，但尚不在重生者的主观意识中。因此，我们可以说，存在着三种不同的盟约—救恩性实在（covenantal-redemptive realities）类型：

- (A) 创世以先，父的定旨和父子救赎之约中的神性实在；
- (B) 在人类历史进程中，基督道成肉身，借着主动

顺服和被动顺服成就了行为之约和恩典之约而达成的历史实在；以及

- (C) 在接下来世界向其历史—时间性终局进展过程中，圣灵将基督的救恩个别应用在信徒身上时，个体重生者得救—相交意识中的实在。

在此，本文尝试借用社会学家阿尔弗雷德·许茨（Alfred Schütz, 1899-1959）的现象社会学（phenomenological sociology）理论中“社会实在的主体间性”（Intersubjectivity of social reality）理念，〔18〕将上述三个层面的实在分属三个不同的主体间性：

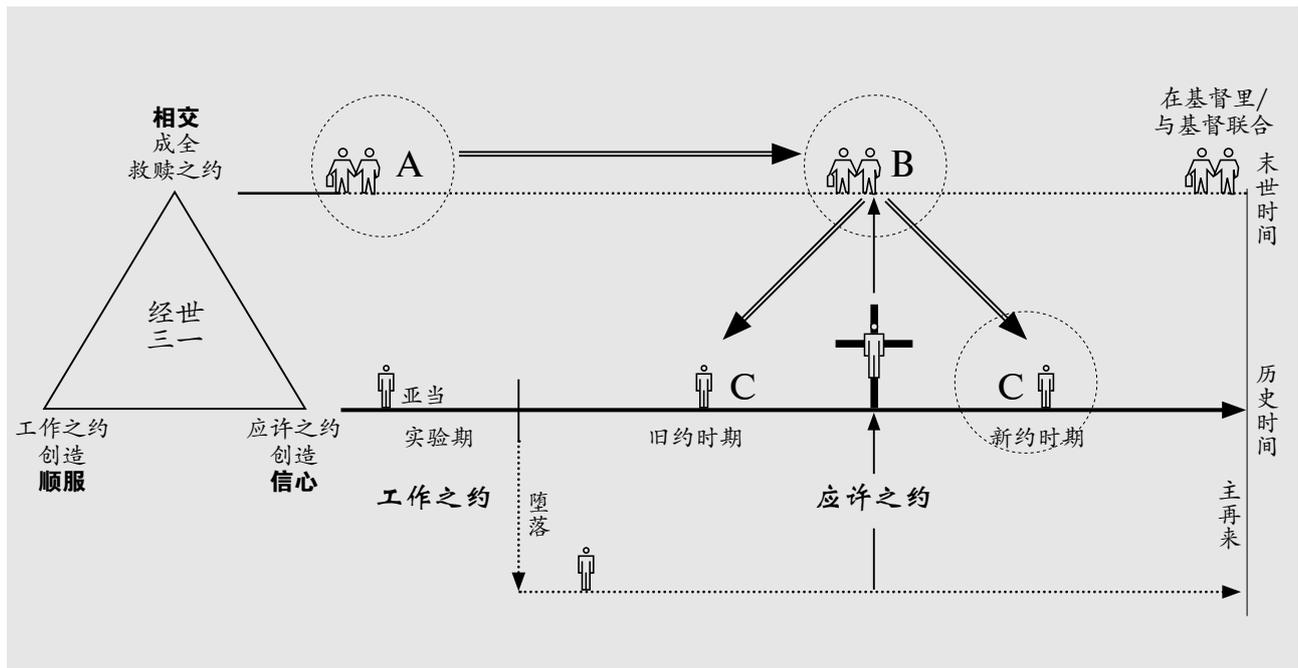


图 1 盟约神学、救赎历史架构与三重实在

〔17〕 这不同于阿米念主义者所提出的“中项认知”概念。Willian Lane Craig 在他的书 *The Only Wise God* (reprint ed., Eugene: Wif and Stock, 2000, pp.130-31) 中称：“介于上帝的自然认知（natural Knowledge）和自由认知（free knowledge）之间，在他全知的第二阶段，存在着上帝的‘中项认知’（middle knowledge）。这阶段是指上帝认知每一位可能的存在者，其在任何可能发生的情况下‘将会’如何反应（而非只是‘可以’如何反应）。……‘中项认知’在逻辑上优先于上帝决定创造某一世界情景的旨意。”转引自：李锦伦：《永活上帝生命主——献给中国的教会神学》，台北：中福出版有限公司，2004年，第163-164页。

〔18〕 人类社会中的各种现象或者说“实在/真相”都是位格者之间主体性互动的“实在/真相”，前者构建了后者，因此“实在/真相”既不是完全客观的，也不是完全主观的，而是“主体间性的”（Inter-subjective）。具体分析请参考：凯若思：《教义与历史何干？——从阿尔弗雷德·许茨的现象社会学角度探讨教恩次序和救赎历史的关系：以保罗对申命记的引用为例》，2015，未发表。

- A) **永恒实在**：圣父、圣子、圣灵，三个位格神性意识之内一之间的救恩实在；
- B) **历史实在**：当耶稣成就十字架的大功、死里复活、升天时，天父上帝和人子耶稣彼此主体意识间的救恩实在（历史应被视为在神性意识的掌管和护理中而具有实在性）；
- C) **意识实在**：选民即重生者自身主体意识中“面对神”（*coram Deo*）的救恩实在。

如图 1 所示，选民在创世以先就基督里被父神所认识并定意赐予天上各样属灵的福气，这是一个前创造、非时空的永恒实在。就“真实”（*real*）或真相（*reality*）所该有的、基督教有神论的定义而言，当父凭着祂的神性如此定旨，父和子之间如此达成盟约时，所定旨和约定的一切就已经是真实，是真相。被造物不必以其时空中的被造形式出现才算是“在”，才算是“有”。甚至应当说，若在观念上和阐述逻辑中去掉神的主权创造、掌管、护理，去掉祂手不止息的托住和眼目随时的鉴察这样的神性前提，所谓“客观存在”根本就是胡言乱语。“有”的基础和本质不在被造界之内，而在神和祂的旨意里。

但是，当世界按照神的旨意无中生有（*ex nihilo*）而受造，从而具备了对于受造而具有神形像的人而言可见、可摸、可感触和可量度（参约一 1:1）的时空存在形式时，万有就成为受造的实在，时空是其基本维度。根据父的定旨和救赎之约（而非首先是工作之约），这种受造实在整体具有明确的方向和目标，所以应当被更恰当地称为“历史实在”，意思是说，受造实在中的万有和万事按照神所命

定^[19]的次序和方式，在时间维度上出现、发生、生长、展开、铺陈、涌动、交织、关联、共振，堆积、架构，借此，最终，创造之工所要达成的目标在那被圣经称为“末世”的终局上得以达成而成为“真”。这样“被造—经历—完成”的时间线索及其内容被称为“历史”（将堕落考量进去就是“救赎历史”），其中的实在性就是历史实在性。因此，万有都是历史性的存有，且被赋予历史目标，即，万有都有末世论意义。

被造实在和历史实在都是神性意识之下、之中的实在（“有末世论意义的实在”）。诗篇 104 篇阐述了被造的万有如何在神的护理、养育和统管之下。但万有若非进入人的意识，进入到每一个神眼目所看顾的“我”的感知、经验和理解中，就还不是“我”这个有神形像的位格主体意识中的实在，此时的万有对“我”而言还没“有”。这不是康德主义，不是现象（*phenomen*）和物自身（*das Ding an sich*）的区别，不是客观现实和主观体验的区别。主客体的划分乃是强硬拒绝和排除了神对万有的盟约性主权之后的范畴。这中间的区别是“在神的眼中和手中”与“在神和起初的人/末后的人的同在和相交中”的区别，前者是单单向着创造它们的三一神而“有”，后者是向着神和他的百姓而“有”；前者是创造论的“有”，后者是末世论的“有”。考虑到“末世论先于创造论和救恩论”，或者说“所有受造实在都是救赎历史实在”这个神学前设，我们甚至可以说，从末世论的角度，每一个实在，甚至包括神性意识中的永恒实在，若不最终成为“在基督里”的每一个“我”面对神而与神（也因此面对众肢体而与

[19] 它们不都是救赎之约或定旨的权能（*potentia ordinata*）中的命定，比如亚当的犯罪、堕落，神不可能是罪的源头，但总是在神绝对的权能（*potentia absoluta*）中的命定。

他们)主体意识相交中的实在(real in God-man intersubjective fellowship),它就不是实在(It's not reality),它就不真(It's not real),不在(It isn't)。〔20〕

从这样的角度,我们就可以重新认识(救赎)历史的意义。历史是基于三一神的永活神性和位格开放性,把受造的主体意识纳入三一神主体意识的过程。〔21〕为避免相关的三一论探讨和可能出现的偏差,本文将这个描述(以及本文的全部讨论)限制在盟约神学的经世三一(economic Trinity)架构内。因此这句话应当修改为:历史是使神和祂的选民之间的盟约关系从三一定旨的永恒实在转变为包含选民主体意识在内、成全的永恒实在(from decreed A to consummated A)的过程。更简单地说,历史关乎“实在的实现”,即神使祂在基督里对选民永远的爱,转变为祂和选民在基督里永远彼此相爱的过程。这个过程对我们而非神乃是必须的,因为我们是受时空规范的被造物,神可以在时空之前、之外认识我们,爱我们,但我们只能在时空之内,借着历史过程来认识神,经验神,爱神。由此可言,历史是创世以先的时间性延展(chronological denotation),而创世以先则是历史的末世性内涵(eschatological connotation)。

这个过程也是“我们在基督里”转变为“基督在我们里面”的过程。其中所增加的,是有限的人在其主体意识中认知和体验到神无尽的爱,生发不止息

的感恩和赞美之心,并以永远顺服、享受和依赖的生命样式回应神,且这回应被神在基督里所永远悦纳。如此,神和人的心都得永恒的满足。用魏司坚更出色与严谨的表达就是:

上帝……自己就是 aiōnios (永恒),所以,除非有某种我们与他不止歇相交的保证,否则我们有限的意识,就不可能透彻、完整地接受他。他并非死人的上帝,乃活人的上帝。暂时、部分地经历上帝,不可避免地会留下一种不满足感。上帝一直是那位永存者,而我们永不可能跳出与之相反的范畴。然而在实践中,通过接纳我们进入 aionion (永恒)的领域,上帝可以把他独特永存性的一种反映,赋予给我们被造之物的生命,从而解决这个问题。他在此不只是赐给人一些福气,而且同时也为他自己提供了一种真正的满足。虽然就抽象而言,上帝之为上帝,是自足的,但他却自由地选择关心我们到一个地步,甚至建立了被造物可以参与其中的永恒彼此拥有。〔22〕

2、视角与有意识的生活

上述 A、B、C 三种实在不仅和盟约神学中的圣父的定旨、圣子的成就和圣灵的应用分别对应,也可以进而以约翰·弗兰姆的改革宗认识论即**视角主义(Perspectivalism)**来更系统化地理解。在《神学认识论》〔23〕这本书中,弗兰姆处理了认识神的议题。他将圣经中神的主权观念总结为神的**掌**

〔20〕 请注意这句话中“从末世论的角度”这个限定性短语,它限定了它所属之句子的表述有效范围——下面的讨论将表明,这是对“实在”之理解的一个视角。

〔21〕 参:李锦伦:《永活上帝生命主——献给中国的教会神学》,台北:中福出版有限公司,2004年,227ff

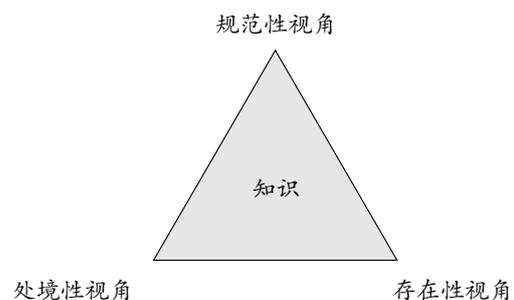
〔22〕 魏司坚:《保罗的末世论》,第130页。

〔23〕 约翰·弗兰姆:《神学认识论》,陈德中、孙为赬、中华展望翻译室译,中华展望,2011年。

管 (Control)、权威 (Authority) 和位格化的同在 (Personal Presence) 这三个方面, 称它们为神的主权属性。这是以契约的理念方式 (神是与人立约的神), 从神的超然性和内在性中得出的三方面属性, 它们构成一个整体, 因为神是纯一的。^[24] 人认识神就是认识他是立约的主, 在立约的关系中认识他的最高权威、他对万事的掌管以及他的同在。事实上, 弗兰姆称“认识”本身就是一种契约关系^[25] (因而是一种主体间建构)。与认识神的这三方面对应的, 是认识神的律法、他的世界和我们自己这三件事。^[26] 认识神的律法就是认识神的权威, 认识神的世界就是认识他的掌管, 而认识我们自己, 就是认识他位格化的同在。换言之, 认识这三个方面就是认识神。并且, 这个认识不是知性的认知而已, 而是伦理学的一个分支, 借此“我们以最明显的方式提醒自己: 认知不是自主的, 它乃是降服于神的权柄之下”。^[27] 于是弗兰姆将问题从认识论转向伦理学。神的律法 (规范)、他的世界 (处境) 和我们自己 (自我) 是处理人如何做出伦理抉择的三方面因素。在非基督教伦理中, 这三个因素倾向于被孤立或不分彼此地看待: 规范伦理、处境伦理或“真实存在的伦理”。而基督徒伦理, 弗兰姆提出, 应该把律法、处境和伦理对象这三者作为一个有机的整体来考虑。不是三种伦理, 而是伦理的三个“视角”, 并且每一个视角都包含而非排斥另外两个视角:

我称此三个视角为**规范性 (律法) 视角** (粗体为本文所加, 下同)、**处境性 (事实—世界) 视角** 以及**存在性 (个人) 视角**。规范性视角研究圣经, 把它当成道德律应用在处境中即个人身上, 如果没有这些应用, 律法等于什么都没说; 处境性视角研究世界, 视之为一个伦理行动的领域, 特别是那些产生伦理问题的处境, 与此同时, 此视角相信圣经对人、世界及真相之描述; 存在性视角研究受伦理约束的对象: 他的忧伤, 他的欢乐, 他做决定的能力, 但诠释唯独通过圣经及他所在的处境。^[28]

如果用图形来表达, 弗兰姆的认识—伦理三视角是这样的:^[29]



本文认为, 上述 (图 1) A、B、C 三种实在, 可以对应于弗兰姆的这三个视角。永恒实在是规范性视角中的实在 (以及“对实在的规范性认知”, 下同), 是历史中圣子救赎和圣灵应用的规范前提。历史实

[24] 同上, 第 19 页。

[25] 同上, 第 47 页。

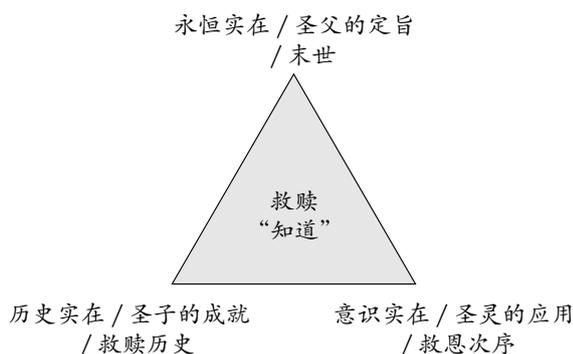
[26] 同上, 第 76 页。

[27] 同上, 第 77 页。

[28] 同上, 第 91 页。

[29] 同上, 第 92 页, 弗兰姆图注: 人类的知识可以从三个角度来理解: 对神律法的认识, 对我们的处境的认识, 以及对我们自我的认识。在认识过程中, 三者相互联系, 缺一不可。

在是处境性视角中的实在，是神所掌管并在其中施行救恩的世界，基督所完成的救恩事实，是基督徒得救和成圣人生的历史性根基。意识实在则是存在性视角，关乎我们每个人自己在圣灵应用救恩的过程中的个人生存性认知、感受和回应（见下图）。



站在这个角度，前文说“有三重实在”未免有一些不妥和危险。应该说，不是有三种不同的实在（仿佛有三个平行宇宙），而是（1）从本体论的角度，在神的定旨中，基于神的位格开放性和经世之工，实在自身有其发展并“成为实在”的三个阶段；（2）从认识论的角度，基于人被造而有神的形像（这是人的规范性），因此也具有位格开放性，以及神已经向我们启示（这是人的处境性）这两个前提，我们对实在的认识可以有三个不同但相互关联与转化的视角——基于主体间性概念可知，这“视角”并非静止的、纯粹的“观看”，而是一种互动与建构，因而是一种“同创造”（co-creation，这是人的生存性）。

三、新创造作为历史实在与意识实在的关系与区别

接下来，本文将基于上述三种盟约实在（视角）来阐释已然—未然的含义。首先，我们要回到保罗水平和垂直方向的双重末世论，即（1）水平—救赎历史方向；以及（2）垂直—救恩次序方向。前者是时间方向的，后者是空间方向的；前者是历史实在^[30]，后者则是重生者的意识实在（因此被称为“救恩次序的”）。

两个世代在水平时序方向上前脚紧跟后脚的基本态势，以及基督这“主角已经亮相”，^[31]因而那要来的世代其实已经来到事实，在保罗和所有新约子民的意识中造成的最基本情感和态度，就是在水平时间方向上对将来结局的热切盼望，它涵盖整个历史，并“具备了最强烈戏剧化现实主义的特征”，^[32]我们的得救是“在乎盼望”（罗 8:24）。这种盼望具备清晰的主体间性：它不是没有相应历史现实的主观臆想和渴求，我们努力并加速奔向的“那个结局”，并非仍然只是“这个世代”而已，若是如此，我们“就算比众人更可怜”（林前 15:19）。但基督已经从死里复活，圣灵已经降下，将来的世代已经开启。我们所盼望的，乃是已经成就的事情（我们的盼望有稳固的历史基础），只不过它的最终完成还有待在时间中等候（我们还需要盼望）。这是说，单就这“将来的世代”自身而言，它不是已然—未然的，神的国不是“已经来临但又尚未来临”。这种停留在逻辑和修辞层面的所谓张力，确实应当被批评为胡言乱语，它等于是说“基督已经复活但又尚未复活”、“圣灵已经降下但又尚未降下”。新约和保

[30] 这不是什么没有主观性的“纯粹客观实在”，被造世界中没有这样的东西，历史实在总是父神和耶稣的意识主体互动中的实在，所以主说：“成了。”（约 19:30）

[31] 魏司坚：《保罗的末世论》，第 19 页。

[32] 同上，第 18 页。

罗末世论中的已然—未然不是这个意思，而是说，首先，将来的世代已经来临，而这时代尚未过去——当然，魏司坚确实说，这个已经来临的末世又再一次区分为发轫期和成全期两个阶段：

弥赛亚的出现再一次表现为有先后两个时期，所以即使在第一次显现，以及该显现的石破天惊的果效也完全发挥出来以后，第二个时期就像细胞分裂一样，也开始形成一套新的走向未来的盼望复合体。按照这种方式，我们可以看见，前后承接的架构并未被完全丢弃，只是重新应用在了原初架构的后半部分：我们认识到，在要来时代的怀中，还有另一个要来的时代，……“现存”和“要来”的类别不仅可以、而且必须保留。^[33]

但是，魏司坚的这种表达和立场，与仅仅是逻辑和语法的已然—未然之间的不同在于，前者强调，这已经到来的将来的世代“从品质上”和最终要成全的新天新地或者说永恒没有区别。因为基督已经升天，“成了叫人活的灵”（林前 15:45），而圣灵降下，并非主升天和再来之间的过渡方案，而是最终方案——圣灵就是那末世本身。末世论结构是历史中救赎作为的宇宙性场景。末世一方面是历史最终要走进的“终局”，同时也是历史“走进终局”这个“过程”的“姿态”和“模式”：

如果假设纽玛（Pneuma 圣灵）在使徒的思想中，首先是属于末世或属天范畴的元素，是将来世界的生存和生活模式的特征，所以也相应地带有如下的期待形式，即将来的世界甚至现在已经在天上实现了，那么解决方案就自然浮现了。因为它弥散在这

整个范畴之中，所以不再只产生一些零星的活动，局限在某些类型的现象里；它的出现和运作，必然在救赎的范畴内表现为恒常和普世。^[34]

我们转向另一条思路，它明确从末世论一端出发，并由此回顾到现今的生活。……在这里的情形中，圣灵被视为特别与将来的生活相关——不，被视为构成了那生活的实质组成，而现在拥有圣灵，则是在期待的亮光下看待的。圣灵的恰当范畴是将来的以昂（aion）；他在那里把自己投射进现在，变成了他自己末世运作的一个预言。^[35]

虽然末世确实还有发轫期和成全期的区分，虽然这种区分仍有其必要。但是这必要性不是为了把末世的来临说成一种仅仅是语义上的自相矛盾。我们既不应该说“神国只来了一部分”或“只在部分地理—社会领域中”实现了，因此需要教会（靠着主的能力？）去完成剩下的部分；也不应该说“神国虽然在全领域都来临了，但品质上不够完全”。圣灵已经降下并内驻于圣徒，他“既是复活行为的执行因，也是复活生命的永久基石”，并且后者更为优先，因为“末世状态乃永久属灵状态”，^[36]就基督徒整体上是属天的这一点而言，它是完全的。

已然—未然不是语义上的、程度上的或者范围上的，即不是经世的，而是本质上的，即，要来的和现存的之间存在本质上的差异，以至于不存在哪怕是时间进程上的彼此的关联和衔接。因此，当那要来的接续现存的而来，甚至在现存的还未过去就已经来临时，

[33] 同上，第 22 页。

[34] 同上，第 32 页。

[35] 同上，第 75-76 页。

[36] 同上，第 78 页。

前者就立刻显出一种完全超越于后者的临在态势，以至于必须用“天上”来描述它，才不至于把它和现存的世代相混淆。这就是保罗在林前 15:35 以下所谈之“属灵的”和“属血气”的区分，这是一种本质的区分，换言之，末世论的区分，而非救恩论的区分：

当把最终状态放在天上或与天上等同时，时间的范畴就换成了空间的范畴。Aionion(永恒)与 ouranion(天堂)就是应该在一起……在末世性的宇宙中，属天范畴的优先性，是比其他理由更居先的组成原则。一层在另一层之上，并且上层规范了下层的规律和理想，这种双层结构出现得当然比保罗早。它是我们主在符类福音中的比喻性教导的基础，并且在第四卷福音书的场景和叙事中，也更抽象和原则性地表现出来。……基督宗教的诞生，就受惠于两个世界这种原始和不可约化的对比，而它涉及虔诚人从下面朝向至高者的移动，以及他们抵达最深向往之目标的命运。^[37]

因此，本文认为，已然—未然的含义包含三个方面：

- 1) 将来的世代已然来到，虽然这世代尚未过去。
- 2) 将来的世代不是在程度上或范围上部分地来到，乃是全然来到，只不过它是以“天上”的形式来到，尚未降在地上，如同主再来时要发生的那样。
- 3) 将来的世代就其自身而言，仍有一个发轫期和成全期的进程，但对这个进程的正确把握，不是从救恩论这一方，而是从末世论这一方。

第一点确定的是两个对立世代在重叠期不可避免的冲突与不相容，争战和十字架是身处两个世代之间的选

民的基本生活内容。第二点则把已经降临的神的国又带离了这世界，正如（也因为）已经从死里复活并回到门徒身边的基督又升天而离开了门徒和这世界，从而否决和避免了任何把教会在地上时间—地理—社会空间里的发展、壮大，直接当成是神的国在这世代之中的发展、壮大。神的国已经来到，正如主自己宣告的，天上地下一切权柄以及赐给他了。神的国是全备的，但神的国在天上。

基督的升天还带来一项重要事实，就是圣灵的赐下。这与第三点直接相关。而这是本文要特别强调的。将来的世代/神的国虽然全备，但内部还有阶段性的事实，特别容易成为我们误解已然—未然的原因。前面已经说过，所谓历史，就是使神和他的选民之间的盟约关系从三一定旨的永恒实在转变为包含选民主体意识在内的、成全的永恒实在这样一个过程。因此，将来世代的“过程性”并非是说，从历史实在的层面，升天的基督还有什么没有完成的（基督已经在神的右边坐下了），而是说，这已经完成的历史实在，还未成为全体选民与神相交中的意识实在。因此，这已经到来的将来世代，还需要一个时间性的过程；已经宣告“成了”，如今在天上为我们预备将来地方的基督，还继续以“叫人活的灵”的方式与祂的百姓在地上同行和争战。一方面，借着教会在地上广传福音，使神的选民在历史中逐一被重生到神的国里；另一方面，圣灵要将基督救恩的多样益处都落实在他们身上。就历史实在而言，神的国已经全备，但就选民的意识实在而言，神的国还需要一个救恩次序的、内在化的过程。当然，必须立即指出，首先，这个内在化过程也必然是外显过程，圣灵的内驻，带领神的百姓进入真

[37] 同上，第 132 页。

理，都有果子作为外显的产物与证据。其次，这个救恩次序的意识实在过程虽然和世界历史共处、共用一个救赎历史时段，却不是同一个进程，因为分属不同的实在类型（这是误解文化使命和领域主权真正含义的关键）。正是在这个过程中，发生了由历史性基督升天和圣灵降下所带来的，选民非历史实在（非身体性）但意识实在中的“升天”。

首先，将来的世代与这世代相比，具有断裂性的、绝对超卓的品质，这由末世之圣灵本身所决定和带来。因此，尽管将来的世代在水平时间维度上是接续这世代，即从时间上（处境），它是“今世之后”的，但究其父神定旨和救赎之约的源头，从本质上（规范），它是“今世之先”的，并且，当其绝对超卓的品质借着圣灵的工作而被重生者所认知和经验到时，水平一时间上的“将来”就忽而转化成为垂直一空间上的“天上”，在选民的主体意识中（生存），它又成了“今世之上”的。这种救赎性的“天上”并非宇宙性的天上，但和使徒亲眼目睹的基督升天以及圣灵降下相得益彰。因此在《保罗的末世论》中，魏司坚在提及将来的世代显为“天上”，“线视角朝上弯向天上世界的转折”〔38〕时，首先是在救赎历史意义上指向和关联于基督升天和圣灵的降临：

这就是基督重回天上的内在意义了；他藉此把他地上阶段的工作在历史和时间中的所有成果，都带了上去，现在在那里以公正的关切引导他教会沿着天地两条线的发展。此外，基督的灵也把基督徒双重生命过程的这两个层面结合在一起。……水平的历史角

度是过去的视角，而只是因为一件突出的历史事件，才从它里面产生了两个范畴的平行结构。**历史性的首先是，然后才是神学性的**（着重为本文所加）。……基督徒只有他的肢体在地上，而这些需要治死；他自己作为一个整体，属于上面的高原（西 3:5）。〔39〕

首先是历史性的，然后是神学性的。因此，然后，魏司坚将其余“朝向天上”的转折都指向重生者的主体意识实在：

末世进程……一旦涉及到**实际属灵生命接触的方向**（着重为本文所加，下同），**思想**在时间平面上的水平运动，必须立刻让位给末世兴趣在垂直方向上，朝着超然领域的投射，因为所有宗教价值和力量的中心，更多是在那里，而非下面的历史发展。〔40〕

这种从历史实在向意识实在（从救赎历史实在向救恩次序实在）的关联和转化最明显地出现在末世论与救恩论的互动中。例如，魏司坚解释加拉太书 6:15（“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。”）时说，这句话的背景是基督论和末世论，即历史实在的层面：

它首先说到的是基督和世界，而正是针对它们，才有了藉着十字架所产生的尖锐分离。十字架，也就是说，基督在特定处境下所经历的死亡，切断了在一段时间内把他与 kosmos 捆在一起的束缚；它把他抛出了这个世界，而他也离开它进入了另一个世界，那才是他真正的家。我们毋须指出，在基督的情形里，这种一

〔38〕 魏司坚：《保罗的末世论》，第 24 页。

〔39〕 同上。

〔40〕 同上，第 23 页。

个世界与另一个世界的交换，带有透彻的末世特征和重要性。它与其说把他变成了一个“新造的人”，不如说让他成为“新创造”的真正源头。^[41]

然后，当圣灵将十字架的救恩应用在保罗这样的选民身上时，历史实在就转化为保罗的意识实在：“因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上。就世界而论，我已经钉在十字架上。”（加 6:14）正如基督的十字架曾把基督抛出这世代，同样的事情也发生在使徒身上，尽管保罗没有在历史实在中钉十字架，但是若他“有意识地把他的经验吸收进这种思路”，他就会在“生存的新范畴中”真实地经历十字架，即进入了以基督为源头的“新创造”：

它在两个世界之间产生了绝对的分离，以至于把使徒从他之前所属的世界中除去，并把他移植到了另一个世界中。而且这种分离是如此根本，以至于所分开的两个部分，随后各自都同样不能与对方组成一个利益共同体。^[42]

因此，救恩次序实在源自救赎历史实在，新生命中所呈现的，其实是基督历史性救恩在信徒主体意识中的应用。正如加 5:6 所表达的。当保罗的思想“转向主观个人的时候，与受割礼和不受割礼对立的，不是‘新创造’，而是‘借着爱表达出来的信’”。^[43] 信望爱是成圣议题，是意识实在中的内容，但它却直接源自历史实在，源自历史上基督的十字架和复活：

在基督的称义里，有基督徒复活的确据和根源。因为基督基于被动和主动顺服的称义，其至高果实正就是

圣灵，而圣灵反过来又带着将来所有转化的有效原则，包括复活及其全部相关内容。复活因此来自称义，而称义若用最仔细的方式加以定义的话，也来自复活；但要注意，它并非来自信徒本身的灵性复活，而是来自基督的复活。基督的复活是上帝对他之为义的事实性（*de facto*）宣称。他的复活本身就带着他称义的见证。^[44]

因此，我们可以基于弗兰姆的三角形，将已然—未然的三重含义更清晰地表述如下：

- 1) **规范性的已然—未然**：将来世代和这世代的对立、断裂，“将来”在其所闯入的当下显为“天上”，并和那显为“地上”的这世代之间，断然区分且毫无关联。
- 2) **处境性的已然—未然**：这世代尚未过去，但将来的世代已经来临。
- 3) **生存性的已然—未然**：规范性的“断裂”和处境性的“重叠”在选民的意识实在中呈现出来的，天与地、圣灵与血气、犯罪与悔改、福音与律法之间的对立与交织。

这样看来，我们对“已然—未然”的理解，容易有的问题，就是把处境性的已然—未然，两个世代之间时间性的前后相继，此消彼长，当成了规范性的，以为它们在本质上是前后相继、逐渐过渡的。从而以“去末世论”的方式理解基督徒在地上的成圣进程，以及作为其外显的信仰和社会行动。但事实上，正如前述，保罗末世论的核心不是处境性的已然—未然，而是规范性的对立原则。这种规范性和处境性

[41] 同上，第 27 页。

[42] 同上。

[43] 同上，第 28 页。

[44] 同上，第 70 页。

交织作用于选民的成圣历程，在他们的意识实在层面，造成生存性的已然—未然体验，其中的主题并不是地理—社会空间性的“为主赢得城市”，而是时间性的“竭力进入那安息”（来 4:11）。从品质的角度讲，这种时间性一旦体验为空间性，仍然不是水平的，而是垂直的“在地如同在天”。这不是要否认教会的大使命，或者在领域—社会层面的进程性责任。这里的重点是说，神在基督里的新创造，其作为历史实在与意识实在的关系与区别如何，以及何者为手段与途径，何者为目标和本质。

当然，重生者的意识实在也有它的群体性乃至社会性，我们不是作为各自单一的身体，而是作为肢体、弟兄、百姓存在于世，因此客观上，意识实在也有其历史性呈现，甚至在一些历史阶段表现为社会主流。但这不改变历史的目的性，因此不改变教会宣讲和教导的核心。

四、透过盟约末世论的视角看

1、教会与世界

圣经的教导乍看起来是在为转化主义背书，但如果我们注意到其中的时空转换，就不会有这种误解。主耶稣在升天前所颁布的大使命有两个版本。马太福音 28:18-20 是**时间版本**：基于耶稣在空间维度上的权柄涵盖性（“天上、地下所有的权柄，都赐给我了”），命令使徒去使万民做门徒，并应许与他们同在，“直到世界（αἰών/ 世代）的末了”。使徒行传 1:7-8 则是**空间版本**，它反过来强调父神在时间维度上的权柄崇高性（“父凭着自己的权柄，所定的时候、日期，不是你们可以知道的”），要求门徒为他作见证，“直

到地极（ἕσχατος/ 末了）”。如果我们不仔细关注这两个版本中的空间—时间交互限定的话，它们很容易被理解为，教会在地上为荣耀和见证主所做的所有事情（无论是福音使命还是文化使命），其“完成度”和这世代的“终结度”因果相关。毫无疑问，教会要穷尽历史时间和地理—社会空间去为主作见证；同时，毫无疑问，主会直到这世代走到尽头、福音传遍地极之后才回来，届时，他涵盖万有的宇宙性权柄也将全然彰显。教会的使命和神国彰显之间在时空上如此同步共振，确实很容易让感受到，教会直到地极（或者“回到耶路撒冷”）的宣教努力和深入社会各领域的文化事工，正是末期（加速）到来的推动力量。但主的大使命显然有清楚的时空限定：

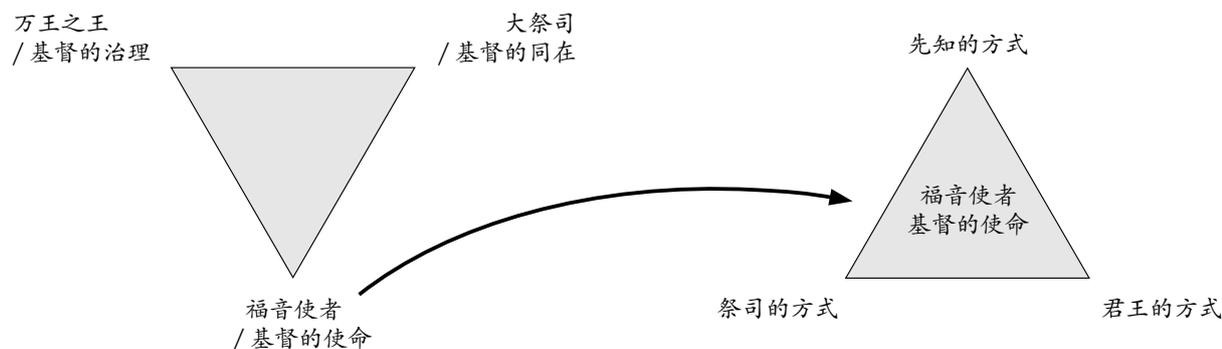
说了这话，他们正看的时候，他就被取上升。有一朵云彩把他接去，便看不见他了。当他往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个人身穿白衣，站在旁边，说：“加利利人哪，你们为什么站着望天呢？这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”（徒 1:9-11）

主在升天前最后一刻才发布“直到地极”的命令大有深意。两个白衣者的话更强化而这一点：无论使徒如何见证主名直到地理、民族、社会各领域的“地极”，这一切都只是“地上”的工作，而主却在天上，直到父所命定，我们却不能知道的日期和时候，就是这世代的末了，他才会回来。“天，是耶和華的天。地，他却给了世人。”（诗 115:16）这关乎创造的诗句同样适用于关乎新创造的事。没有错，“天上、地下所有的权柄，都赐给我了”，在历史实在的层面上，下一步该做就是主耶稣基督坐在王位上，行使他涵盖万有的权柄。但父神的心意不仅在基督，还有他创世以

宗教改革之教会与社会

先所认识、所拣选、在基督里的全体选民，神要他们——就是基督的新妇——和基督一同坐席，一同坐在天上。而这却不是大使命颁布时的历史实在。天上的宴席怎能只有新郎，却没有新妇呢？因此还需要圣灵将基督的救恩逐一应用在历代选民的身上——这就引入了重生者意识现实的维度，即进入了救恩次序的层面。因此，基督是为了教会，为了父神的选民而得了天上地下的一切权柄：“又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。”（弗 1:22）耶稣的这个权柄是为着成全教会，完成救恩的意识实在层面而有的权柄。如今，基督是升天的君王、祭司、先知；天上，而非地上，才是基督为教会作万有之首的合适地点，因为神的真圣所在天上，施恩的宝座在天上。我们这位慈悲忠信的大祭司已经为我们“进入幔内”（来 6:20），他只“献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了”（来 10:12），不但从此“为我们祈求”（罗 8:34），更为我们开了一条又新又活的路，使我们“得以坦然进入至圣所”（来 10:19）。升天的基督以此大祭司的身份在天上做王，“治理神的家”（来 3:6，10:21）。

这位升天的大祭司、万王之王，在升天之际，借着向使徒颁布大使命，将他在地上曾经担当的先知职分托付给还要留在地上等他再来的教会。大使命**仅仅关乎先知职分**，而非大祭司和万王之王的职分，后面这两个，基督保留给了升天的自己。而按照弗兰姆的认识论三角形，本文认为，教会在地上执行这先知职分的方式，又可以分为规范性（权威—先知）、处境性（掌管—君王）和生存性（同在一祭司）三种。换言之，教会在地上若有祭司和君王职分，不等同于基督自身的祭司和君王职分，而是与圣灵同工，理解、进入和达成（“同创造”）先知职分不同视角：



具体而言，教会以先知的 / 祭司的 / 君王的方式担当福音使命，又可以分出教会内外两类：

担当的方式	在教会内	在这个世界中
先知的方式	讲道	传福音、宣教
祭司的方式	施行圣礼	为世人求地上的平安和普遍恩典，更求神赐予救赎性恩典
君王的方式	教会纪律	宣告审判，敦促悔改 / 以团契生活显出圣徒的君王生命本质 ^[45]

[45] 参：凯若思：《从参孙的谜语看箴言的君王主题》，2014，未发表。

需要思考的是，我们认为，说“基督得了天上地下一切权柄”，首先意味着基督徒在救赎历史层面应当顺服基督律法的职责，即主的权柄意味着律法。但其实，基督是为教会作万有之首，因此这句话首先不是律法，而是福音。

2、律法与福音

从盟约神学的角度区分历史实在和意识实在，就是区分救赎历史事件和救恩次序事件，意识到它们属于不同的实在维度，彼此不可通约（incommensurable），而只能借着“在基督里”发生关联。这时，末世和今世在原本水平层面上的前后相继之外，又转化为垂直维度的彼此断裂；原本似乎是连续的变成了断裂的，而原本以为是遥远的反成了当下的。保罗末世论的这种双重架构对于理解律法的第三重功用非常重要。对于律法和福音的关系，王志勇在《敬虔生活原理》中译本引言中的总结非常出色和到位：

在以加尔文为代表的整个改革宗神学传统中，律法与福音的平衡是一个核心问题。这种平衡绝不是希腊哲学中的二分法，而是回到圣经中所启示的模式。根据加尔文的理解和综述，这个模式就是“律法—福音—律法”的模式。……加尔文更是地明确强调，上帝首先使用律法来使我们知道他对罪的震怒以及我们在罪中的软弱无能，然后他谈及在基督里因信称义，最后谈及“我们通过信心分别为圣，从而遵行上帝的律法”。毫无疑问，不管是个人生活，还是在教会治理和政治生活中，加尔文所提倡的都是圣经中所启示的“法治”的原则。^[46]

问题并不出在改革宗神学对律法和福音关系的教义立场，本文相信它合乎圣经。问题在于我们可能会错误地将这个议题运用在历史实在中，而试图得出关于人类历史走向的某种“后圣经启示的”宏大叙事（a post-Scripture grand narrative）。而事实上，“律法—福音—律法”模式属于意识实在，救恩次序模式。请注意加尔文的叙述，首先是“罪与无能”，然后是“称义”，然后是“成圣和行律法”。这就是为什么在福音之后、之内还有律法，为什么必然有律法的第三重功用，因为这关乎救恩次序，关乎成圣，换言之，关乎永恒实在和历史实在向意识实在的转化。在基督的复活和再来之间的新约历史时段中，在每个圣灵应用救恩于重生者意识而有的天路历程中，实际发生的是一种**生存性的已然—未然**：“律法—福音—律法—福音—律法—福音……”^[47]，如此不断跋涉，直到我们离世，或者主来。而如果不是在救恩次序层面，而是在救赎历史层面，就圣经这个特殊启示的教导而言，就新约和保罗的末世论而言——基督之后，再无他人；十架之后，再无历史；福音之后，再无律法！

圣经是唯一合法的宏大叙事，除此之外，再无宏大叙事。圣经全备地宣告了神的救赎计划，直至基督的再来，但对地上历史的具体过程和审判的确切日期沉默不语。因为十架之后，再无历史，十架之后，唯有末世。二战后，欧洲思想家云：“奥斯维辛之后，写诗是残忍的。”我们则可以说：“基督十架之后，宏大叙事不但是非法的，也是徒劳的。”✠

[46] 加尔文：《敬虔生活原理：基督教要义 1536 年版》，王志勇译，北京：三联书店，2015.7 重印，第 9 页。

[47] 在这样一个循环往复和螺旋上升中，律法的功用恐怕同时是第一重和第三重的，或者说，不断地在第一和第三重功用中往复，甚至，可能有时是同时发挥第一和第三重功用。这方面的探讨，只能留待将来。

可见与外在： 有教会和无教会的公共神学简论

文 / 凯若思



一、前言：东征与西陷

现代性时期^[1]，基督教公共神学的全部动机就是为上帝的收复失地，在这个意义上，它是现代版的十字军东征。问题在于，在这个东征的成败显明之前，西方自身已经面临陷落的危机。何以见得？举例来说，华盛顿国会山浸信会牧师狄马可（Mark Dever）这样说道：

当19世纪慢慢过去，社会行动代替了教会行动，基督徒把他们的精力从保持教会纯洁挪开，企图洁净他们自己的社区。……在过去几十年所有的社会纷扰中，福音并没有消失，但是教会却几乎消失了。^[2]

无独有偶，近五百年前，加尔文在回应罗马枢机主教沙杜里多（Jacopo Sadoleto）对改教阵营“唯独”之神学和“裂教”之行动的抨击时，也说了类似的话：

沙杜里多啊，我们并不否认你们所管理的教会也是基督的教会。但是我们认为罗马教皇和他的一群伪主教，虽僭据有牧职，实不过是一群贪婪的豺狼而已……若不是神的善良加以防止，教会必完全被毁灭了。因为在教皇暴虐盛行之地，你甚至难见有任何痕迹，使你想到教会在那里半掩埋着。^[3]

在拥有圣经带（Bible Belt）的“宗教美国”^[4]，宣称“教会消失了”；在中世纪晚期的基督教欧洲，宣称“教

[1] 就是说，不但是“现代主义”和“现代社会”时期，更是其中“现代性”被视为危机的当下时期；在前者，基督教被视为问题，而在后者，基督教则被视为答案，至少期待被视为答案。但无论在前者还是后者，无论是近代以来东、西方社会实际的世俗化进程，还是当下东、西方学界回归希-罗古典的新兴浪潮（在中国的代表人物是刘小枫，不可忽视的中坚力量则包括李猛），都对宗教改革传统和更正教正统并不友好。

[2] 狄马可：《健康教会九标志》，唐玲莉译，美国：麦种传道会，2009年，第219页。

[3] 加尔文：“答沙杜里多书”，收于：《基督教要义》（下册），基督教两会，2006年，第272页。

会被掩埋了”，这是什么意思？狄马可和加尔文的重点不完全相同，但却有共同的教会论根基。它也是本文的指向：公共神学必须是显明“教会如山上之城”的公共神学，正如文化使命必须是显明福音乃独一无二盼望、基督为独一无二救主的文化使命。没有教会论的公共神学，不能被看作基督教神学；不能显明教会的公共行动，也不能被视为基督徒行动。今日的危机是，我们努力要在公共领域现身并发言，却没有注意到，**教会领域**也许正在其间陷落和消失。时间及篇幅所限，本文只能作断言性的极简阐述，详细分析，留待将来。

二、教义神学阐述：可见与外在

本文的预设立场是宗教改革传统和改革宗神学。改教传统对于罗马“裂教”抨击的回应是无形教会和有形教会的教义，即教会的无形性和有形性。加尔文说：“我们在哪里看见**神纯正的道被传讲和听从，圣礼根据基督的吩咐被施行**，我们就不可怀疑，那正是神的教会。”^[5]因为教会是“在神面前的一群人……不但包括在世上仍活着的圣徒，也包括一切神在创立世界之前所拣选的人”。^[6]从这个角度讲，教会是不可见的，因为拣选、重生、与基督联合，这些均非肉眼可见。唯独神自己认识谁是属他的人，我们无法做出绝对判断。虽然如此，神也给了我们某些记号，使我们可以认出真教会并投奔这位“母亲”，同时承认委身其中的人为真基督徒^[7]——“直到/除非教会正式开除他们”^[8]。教会本质上是不可见的，但借着真道、圣礼和教会纪律，她又可以被看见——这个观念的核心就

是教会的使徒性^[9]，改教家以此回应罗马，宣告更正教会的大公性。

讨论公共神学，必须区分教会的可见（visible）彰显和外在（external）样式。每一个地方教会作为社会性存在、信仰群体和宗教组织，都有其外在形态：制度、架构、聚集、行动。但这些本身并不就是不可见教会（以及与之紧密相关的“神的国”）的可见彰显。**唯独**被教会所宣讲和听从的真道，可以将本质上无形的教会彰显出来。换言之，人所做的事情，或可造就社会化存在的基督教，但**唯独**基督能做（且已经做成）的那件事情，可以带来（且已经带来）神的国。这两者之间的关联就是地方教会——“圣徒相通”。即，唯有重生者之间的真理性相交与位格性相爱，可以让世人透过社会化存在和公共行动中的基督教，而看见神的国。

建制的宗教改革传统一方面反对教皇派，另一方面也拒绝重洗派。因此，一方面，教会的可见彰显和外在形态必须被清楚区分，另一方面，两者也必须被紧密连接，因为使教会被人看见的真道，正是在教会中被宣讲的。每一个有形的地方教会都是无形的普世教会借着神所命定的标记在其所在的那个地方的显明。这标记就是宣讲和跟随使徒所宣讲的福音，并圣礼和教会纪律的执行，而这显然意味着圣职和体制。所以，无形教会的有形彰显必定首先是地方性（local）和体制性（institutional）的，除此之外，我们再无任何方法，可以认出本质上是属灵的、因而不可见的真教会。^[10]讨论文化使命问题，领域主权论（sphere sovereignty）问题，若有偏差，端在于此。

[4] 彼得·伯格，格瑞斯·戴维：《宗教美国，世俗欧洲？——主题与变奏》，曹义昆译，北京：商务印书馆，2015年。

[5] 加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，三联书店，2010年，四.1.9。

[6] 同上，四.1.7。

[7] 同上，四.1.8。

[8] 同上，四.1.9。

[9] Clowney, Edmund P., *The Church*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1995, p.73.

[10] See also: Clowney, *The Church*, p.191: "It is a mistake to suppose that the invisible church finds institutional expression not only in the visible church, but also in the family, the state and various societal groups. The church is the form that Christ has appointed for the community of those who confess his name; in the church alone, the body of Christ is made visible in this world."

三、圣经神学阐述：天上与地上

基于创造论宣告神对这世界的肯定，或基于末世论宣告基督对世界的主权，都是“无教会的公共神学”。新约描述教会的主要用词 *ekklesia* 是对希伯来文 *qāhāl* 的翻译，描述一群人的聚集 (*assembly*)。这是在回应神在西奈山召聚以色列人做祭司的国度、圣洁的国民。而这又是给亚当之身份与应许的应验。亚当被造就担当治理这地的工作使命，并获得生养众多后裔的应许，借此神的形像将充满全地。堕落后，又有了“女人的后裔要伤蛇的头”的应许，救赎成为实现创造目标的途径。亚当的工作使命和后裔应许，预表性地在西奈、最终在新约教会群体中实现。教会是神的 *ekklesia* (召聚)，这个聚集此刻乃是在**天上** (来 12:22-23)。基督徒主日所参加的是那天上、永远的敬拜，两三个人奉他的名祷告时，所进入的也正是这天上、不朽的同在。在今世，教会是地上之人不可见的，因为她的状态是“在天上”。但同时，基督徒在离世以前仍然以肉身活在地上，教会仍有地上的物质形态和历史过程。因教会地上的形态而宣称它和世界的同构，这忽略了教会本质上属天的特征。

奇特的是，宣称教会应以无形的、有机体的方式进入世界并更新文化^[11]，这种说法同样忽略了教会的属天特征——借着取消天和地、可见与外在的分野。魏司坚 (Geerhardus Vos) 说，很多基督徒将外在荣耀加在了对弥赛亚的理解上，而渴望摸到、看见。希伯来书正是为了回应这种宗教外在主义 (*religious externalism*)，着力阐述弥赛亚的荣耀当初在地上被卑微所遮盖，如今在天上则因高升而遥不可见，为何完全必要和有益。^[12] 它的作者与保罗一样站在新约

救赎历史处境中，借着揭示这个处境及其伟大意义，来回应我们形态千变万化的外在主义——这个处境被表述为：“我们所讲的事，其中第一要紧的，就是我们有这样的大祭司，已经坐在天上至大者宝座的右边，在圣所，就是真帐幕里作执事。” (来 8:1-2) 这是新约基于“高升的基督论”的历史哲学。基督如今在天上的圣所，正如大祭司在赎罪日隐没在圣所。五旬节圣灵赐下，使我们可以在信心中升上天去，来到施恩宝座前，但并不使圣所现在就从天而降，因此我们仍然祷告“愿你的国降临”。在今世，只有在教会这末世性的 *ekklesia* 中，神的国才是降临于世的，因为教会其实是在天上，同时又借着真道的宣讲而在地上向人显明。

但不是还有“**神纯正的道被听从**”吗？这岂不意味着，在建制教会之外，在社会公共领域内，基督徒顺服基督的行动吗？这个“听从”当然包含对“公共邻舍”的关注，但首先指向教会内重生者的主体间 (*intersubjective*) 互动。事实上，动态的“真道被听从”只能在动态的“真道被宣讲”中动态地被实现。从神和亚伯拉罕立约，到主耶稣的登山宝训，神对他百姓的要求从来都是做完全人 (创 17:1；申 18:13；太 5:48)，“如天父一般”完全，而非罗马天主教的“尽力”而已。世界未了以先，我们仍在肉体 and 圣灵的相争中，时刻需要基督这位大祭司在至圣所中。终极而言，代赎的福音是暂时的，顺服的律法才是永恒的；^[13] 但就今世而言，律法总不能离开福音。西奈山上领受石版的以色列，也是祭坛之火不可熄灭 (利 6:12-13) 的以色列，借此，圣洁之神可以支搭帐幕在一群特选的罪人中间，同时宣告：“他未见雅各中有罪孽，也未见以色列中有奸恶。” (民 23:21)

[11] 提姆·凯乐：“教会与文化”，《教会》，2012年7月第4期，总第36期，第25页。

[12] Geerhardus Vos, “The Priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews”, in: Geerhardus Vos, and Richard B. Gaffin, *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980, pp.126-160.

[13] Bavinck, Herman, *Reformed dogmatics*, vol. 4, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p.455.

四、释经学案例：保罗、牛与“那卑微者耶稣”

这也是保罗为何声称，牛在场上踹谷的律例“分明是为我们说的”（林前 9:10）。保罗将旧约民事条款视为理所当然为他们这新约的执事说的，这不是寓意解经或逻辑推论，当然也不限于《威斯敏斯特信条》19.4 所确认的“一般衡平法”（general equity）或亚里士多德的“公道”（επιείκεια）原则^[14]，更是救赎历史关联使然。申命记所展现的共同体是影子，真正的实现在新约教会，而它们共同反映天上神永恒的旨意。借着旧约这有形的影子，我们可以准确把握新约那不可见的属灵现实。稍微具体解释的话是这样的：申 25:4 中的牛，处在 24:8-25:4 所列之社会等级序列的最底端，另一端正是祭司利未人（24:8-9）。申命记的神学特色中，麦康维尔（J. G. McConville）所说的“神—人伦理动态操作”^[15]和奥尔森（Dennis T. Olson）所说的“人—人相互责任”^[16]，两者显然彼此呼应：神赐予（אֱלֹהִים）以色列的福气，同时又要他们随时要给（אֱלֹהִים）出去，与弟兄、邻舍，特别是他们当中的弱势群体分享，这样，他们才能蒙神赐给（אֱלֹהִים）更多的恩典。这种共同体伦理，若不假思索地直接应用在公共议题上，就是忽略了保罗的断言：分明是为**我们**说的。在上述人—人相互责任中，利未人被反复提及，这既有生活原因，也有信仰原因。为了申 12:6-12 所述百姓在神面前吃喝快乐的日子可以长久，神要求百姓遵行两方面的原则：

1) **分别为圣**：12 章在神面前欢乐的经文（12:5 及以下）紧随毁坏迦南偶像和祭坛的命令（12:2-4），百姓被要求“不可照他们那样事奉耶和华”（12:4），不可“行自己眼中看为正的事”（12:8）。

2) **怜悯弱者**：仆婢、利未人、寄居者及孤儿寡妇要“与你并你儿女一同欢乐”的经文反复出现（12:12、18、19，14:27、29，16:11、14），牛和仆婢则在安息日的诫命中成对出现。申 18:1-2 说明利未支派在弟兄中无产业，“耶和华是他们的产业”（2b）。反过来，经文两处以“你要谨慎”这个严肃的用语，告诫“永不可丢弃利未人”（12:9）及“不可心里起恶念”（15:9），只因豁免年将近，就不借给贫穷的弟兄。

如果这两点是百姓的责任的话，那么，教导律法，引领百姓践行这两点，恰恰是祭司利未人的职责。持守这两点，既是神—人互动的关键，也是百姓和利未人彼此的责任。利未人对百姓有宗教责任，百姓对利未人有生活责任，两者相合，就是全体百姓共有的竭力爱神之责任。申 25:4 牛的条款可以被视为关乎祭司利未人，不仅是文学结构使然，更是因为，在分别为圣的议题上，祭司利未人是以色列共同体中的**顶层群体**，代表上帝；而在怜悯弱者的议题上，他们却反过来，乃属**底层群体**，与牛同列。这一群神所特召的仆人，将在肉身得自由、享安息的以色列百姓中，甘心继续做信仰的负轭前行者，在迦南这人间的安息之地，继续跟随神作属灵的旷野漂流。这既是旧约教会地上生活的基本特征，也是新约教会地上生活的基本特征（因为这首先是耶稣基督地上生活的基本特征）。因此保罗断言，“分明是为我们说的”。

衡平法在此有效，前提是改革宗神学对救赎历史的盟约性理解，即旧、新约是同一个恩典之约的不同施行（administration）。而我们和保罗之间的一致性，那分明是为保罗而说的“牛”也可以适用于“信徒皆祭司”的新约百姓，按照伽芬（Richard B.

[14] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆，2003 年，第 160、184-185 页；亚里士多德：《修辞学》，罗念生译，上海人民出版社，2005 年，第 59-60、63-64 页等。

[15] McConville, J. G., *Law and Theology in Deuteronomy*, Sheffield: JSOT Press, 1984, p.17.

[16] Olson, Dennis T., *Deuteronomy and Death of Moses*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005, p.79.

Gaffin, Jr) 的说法, 是因为我们与保罗拥有“同一救赎历史指数”(a common redemptive-historical index)。^[17]

因此, 妥拉的伦理原则实质上是信仰原则, “怜恤弱者”实质上是“分别为圣”这神—人际关系的人—人际表达, 其所针对的对象, 孤寡、寄居、利未人, 是救赎共同体的成员, 即借着内在与基督联合, 外在委身教会, 在这两点上彼此担当责任, 共同荣耀父神、见证基督的圣徒。这就是为什么, 一方面“那地上穷人永不断绝”(申 15:11), 这是我和世人共同的生活处境; 另一方面, 百姓若真留心遵守神的命令, “就必在你们中间没有穷人了”。(申 15:4) 教会圣徒共同体可以在今世活出来世的生活, 在尚未得赎的世界中彰显应许地的荣美。

这当然也是新约的教导。路加福音中, 耶稣所说的“卑微像小孩子”, 是以他自己的降卑为前提发出的命令。耶稣的降卑, 首先不是**伦理意义**上的, 而是**神学意义**上的, 要造成人的困惑, 而被人拒绝, 却唯独被赤子之心所接纳。“父啊, 天地的主, 我感谢你! 因为你将这些事向聪明通达人就藏起来, 向婴孩就显出来。”(路 10:21) 成为小孩子、卑微者, 关乎认识和进入神的国。而耶稣所言关爱卑微、贫穷者, 也因此首先不是指一般意义上的弱势群体。透过路加“旅行叙事”(路 9:51-19:27) 所呈现的耶稣, 眺望耶稣旅程的终点, 思想耶稣的呼召, 你会知道, **这世上真正的卑微者, 是卑微者耶稣卑微的门徒**。他们为跟随主、为神的国舍弃了一切, 在这世上过着被福音逆转, 在人看来却是颠倒的生活; 他们与他们所跟随的主一样, 是世人眼中的撒玛利亚人、拉撒路、麻风病人、寡妇; 但, 神是他们的神, 主是

他们的主, 国是他们的国; 凡接待他们的, 就是接待主, 弃绝他们, 就是弃绝救恩。^[18]

在约翰福音中, 主向定意要爱到底的门徒说: “我赐给你们一条新命令, 乃是叫你们彼此相爱; 我怎样爱你们, 你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心, 众人因此就认出你们是我的门徒了。”(约 13:34-35) 在普遍恩典领域也有爱和公义的伦理, 不可否认基督徒也参与其中——但圣经所说**爱的伦理**, 首先指“听从主的命令”的伦理。我“怎样”爱你们, 你们也要“怎样”相爱。谁能如此行呢? 基督徒! 乃是向谁行呢? 基督徒! 为何而行呢? 显明基督! 原来“这爱是在我们的主基督耶稣里”(罗 8:39), 是唯独从**十字架的公义**而来的!

五、结语：社会与神国

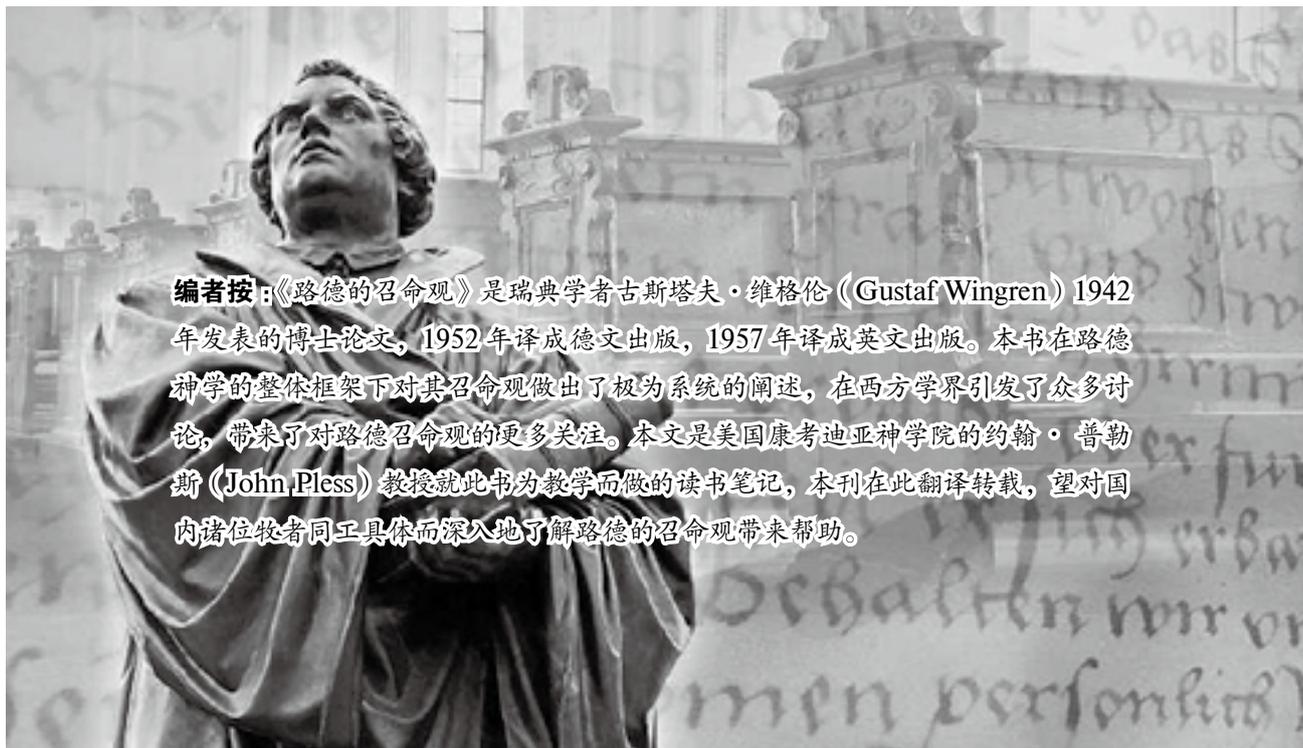
这不是说要从公共领域退出, 而是说要区分普遍恩典和特殊恩典领域。参与或退出, 这是政治学; 区分两个领域, 这是神学。基督徒可以作为社会成员参与社会事务, 并将圣经教导以“生活的类比”的方式应用在其中。但更为重要的是显明神的国, 让人看见那看不见的教会。曾有一位弟兄叹息, 他在街上看见散发广告单张的, 十个人中没有一个是基督徒。这是在感慨中国教会在公共生活中的隐匿无形、沉默无声。这诚然也是一个问题。但请设想, 有一天, 中国教会不但可以上街公开散发福音单张, 更可以开展公共行动, 建立冠以基督教名称的公共机构, 乃至推动基督徒竞选国家最高官员——但发单张的十个人中, 有两个耶和華见证人、两个摩门教、两个东方闪电、三个灵恩派, 还有一个是受成功神学影响的改革宗信徒。请问, 如此, 我们真的可算是让人看见了教会, 见证了教会的元首、我主耶稣基督吗? ✦

[17] Richard B. Gaffin, Jr., *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*. formerly: *The Centrality of the Resurrection*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1987, p.23.

[18] 姚凯: 《对观福音书中对观比喻的互文解读初探——以好撒玛利亚人為例》, 2015年, 未发表。

古斯塔夫·维格伦《路德的召命观》读书笔记^[1]

文 / 约翰·普勒斯 (John Pless) 译 / 尘覲 校 / 雅斤



编者按：《路德的召命观》是瑞典学者古斯塔夫·维格伦 (Gustaf Wingren) 1942年发表的博士论文，1952年译成德文出版，1957年译成英文出版。本书在路德神学的整体框架下对其召命观做出了极为系统的阐述，在西方学界引发了众多讨论，带来了路德召命观的更多关注。本文是美国康考迪亚神学院的约翰·普勒斯 (John Pless) 教授就此书为教学而做的读书笔记，本刊在此翻译转载，希望对国内诸位牧者同工具体而深入地了解路德的召命观带来帮助。

目录

第一章 地与天	第一节 地上的国	第二节 天上的国 (天国)	第三节 属灵管治与世俗管治
	第四节 信与爱	第五节 十字架与绝望	第六节 与神的关系，以及召命
第二章 神与魔鬼	第一节 政府的概念	第二节 自由的概念	第三节 国度的混淆
	第四节 人的合作	第五节 重生	
第三章 人	第一节 人的处境	第二节 召命与仿效	第三节 祷告
	第四节 神的诫命	第五节 时间	第六节 隐藏性与末世论

[1] 本文取自美国康考迪亚神学院网站，<https://nc.ctsfw.edu/document.doc?id=270>。承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。古斯塔夫·维格伦 (1910-2000) 是瑞典隆德大学的系统神学教授。除本文所述《路德的召命观》，其他重要著作还包括《创造与律法》、《福音与教会》、《人与道成肉身》、《信经》、《永活的道》。——编者注

第一章 地与天

第一节 地上的国

1、“呼召”(Vocatio)的各种含义

- 1) 指“福音的宣讲”，藉此人们被呼召成为神的儿女。
- 2) 指各人（例如农夫、工匠等）从事的“工作”。见哥林多前书 7:20。
- 3) 指“传道职分的呼召”。

2、召命(Beruf)

“按我们所知道的，路德并没有用召命或呼召来指非基督徒的工作。人人都有身份(station)和职分(of-fice);但召命是指基督徒在世的工作或属灵工作^[2]，我们在此只引用路德在世的工作的概念，而不是其他意义上的职业。”^[3]

位分(stand)是指人在生活中的身份，这些身份是外在的，被如此安排以服事别人。“个人惟有在神面前(即在天上)是独自站立的。而在世上时，人总是在关系里(in relatione)的，总是对他人有责任。由此显然可见，每个基督徒在同一时刻拥有的职分是众多而非单一的，例如一个人可以同时是孩子们的父亲、妻子的丈夫、仆人们的主人、市政府的官员。”

身份并不引发人心的转变，人心的转变惟独发生“在神面前”(coram deo)。毋宁说，身份是在维护延续

被造世界。“就连那些心里没有接受福音的人，由于履行着他们身份的外在功能，从而也在成就神的旨意，尽管他们在其中浑然不觉。”

一个行动的正当性要在身份里确认。例如，个体不允许杀人，但行刑者执行死刑则是在做神的工作。

神借助管道(means)来工作：“纵然父亲是生育的工具，但神自己是生命的根源和作者。”

“藉着那些以挤奶为业的人，神自己挤牛奶。卑微从事自己工作的人，履行的是神的工作，无论他是无名小卒还是国王。合宜地关切自己的职分，这并不是自我中心。委身于职分就是委身于爱，因为根据神自己的命令，职分所承担的工作总是为着邻舍的益处。对自己的职分的关切——在其世俗意义的框架里——参与到了神自己对人类的看顾之中。”

召命是地上的，不是天上的；不是向上够到神，而是向外够到被造世界中的邻舍。

第二节 天上的国(天国)

“基督的工作胜过任何形式的律法：善工不能以任何方式通向救恩。良心惟独——藉着对基督工作的信心——得以从错误的信仰中被释放而得自由。但基督既没有释放从事工作的双手，也没有释放担任职分的身体。人的双手、身体以及召命，是属于地上的。职分中没有救赎，它本来也不是为救赎而设；它的目的是服事邻舍。良心安息于对神的信心，在救恩上不

[2] 人人都有人生中的“身份”(station)，惟有信徒才有“呼召”(calling)。

[3] 本文中引号内的连贯内容均为作者从《路德的召命观》一书中所作的摘录。——编者注

做任何贡献；双手却在召命中服事，这召命是神俯就的工作，为人的在世之益处效力。从信心的角度来看，召命与救恩无关。”

基督徒在救恩上不被特定的身份捆绑。他（她）在信心的自由里生活。

在神面前，人就是人。在世界面前，人有特定的职分或身份。“在信心的国度里人人都一样，但世上的召命充满了等级与差异。”

天上的平等并不意味着地上的平等。“导致世上差异的，是各种职分及相应工作的结构。但在天上人人都一样。那里所有人单单领受（且同样地领受）神的恩典。所以天国里的平等只依赖于这样一件事实——基督的国度，其支配的原则不是律法，而是福音这份神圣的恩赐。”

在天国中把工作带到神的面前，既扰乱属天的治域，又扰乱属地的治域。

地上与天上有各自的义。路德说：“因此，应当留意：将福音放在天上，将律法放在地上，称福音的义为天上的、属神的，称律法的义为地上的、属人的。”^[4]

意志的自由只适用于地上的领域，只适用于在人以下的事物。在神面前，意志总是被捆绑的。“因此在神面前，自由意志惟独作为邪恶而存在。”

地上的国和天上的国对应于两种义。“在地上的国里，我们从神领受的恩赐是短暂的；但在天上的国里，我们领受神自己，而他永远不会消逝。”

“基于公民之义的生活有这样的特征——必须总是寻求躲避死亡，于是这种义就成为无用的了。”

信心之义在盼望中期待和等候死亡，藉着我们的死，基督的复活将会在我们里面完全实现。“故此，信心站在两个复活之间，站在已经发生的基督的复活与摆在前头的我们的复活之间。”

第三节 属灵管治（government）与世俗管治

路德经常论及世俗管治的两个“层级”：政治的（世俗政府）与家庭的（家庭）。

律法与刀剑构成一体。世俗管治的支配原则不是福音，而是律法的政治功用（*usus civilis*）。“召命属于律法的国度。”

基督徒“与圣灵同住——在恩惠与平安的天堂中，同时也与肉体同住——在充满苦难与十字架的世界上”。在《加拉太书注释》中，路德写道：“律法统治着肉体，而应许则满有恩慈地支配良心。因此当你认出它们各自适用的范围时，便可以极为安全地与天上的应许同行，也与地上的律法同行；与天堂中恩惠和平安的圣灵同行，也与这世上投入劳作并背负十字架的身体同行。”

两种管治都是神的爱的表达，神通过这每一个治域给予美好的恩赐。

召命是十字架所在之处。“在人的召命中有十字架——给王子、丈夫、父亲、女儿，给每个人。在这

[4] 律法与福音的区分是宇宙性的，因为它区分了地上的生活与天上的生活。

十字架上，旧人的本性要被钉死。”藉着召命中的十字架，邻舍得益处。路德说：“若问在哪里能找到我们的苦难。我要告诉你：从最低处到最高处，遍及生命中的一切身份，你都能发现你所要寻找的。”

苦难不是寻求而得的，也不是自己选择的，它会自然临到那些忠于呼召的人。路德说：“因此，别操心该从哪里寻找苦难。这实在没有必要。只要作一个认真的基督徒，作为传道、牧师、市民、农夫、贵族、主人，忠实地履行你的职分。让魔鬼操心该从哪里找一块为你制作十字架的木头吧，让世界操心该从哪里找一根为你的苦难制作鞭子的枝条吧。”

召命是关系到生和死的事：“基督徒在世俗管治下，在召命中被律法钉死；在属灵管治下，在教会中藉着福音从死里复活。两者都发生在地上，却都指向天上。藉这两者，个人与基督联合，藉着召命进入他的十字架，藉着教会进入他的复活。基督是天上的君王，其国度超越了死亡，那里是基督徒被带往的终点。因此洗礼惟有在死亡时才得以完全实现。”

路德观察到，当神想要拯救一个修道士时，神强迫他进入地上的事务。

工作倒空我们，驱使我们进入惟独对基督的信心。“通过世俗管治与属灵管治，神驱使人到善行与信心那里。”

“在地上的秩序中，神与魔鬼都在积极工作，因此这些秩序从未静止不动，它们总是因人远离神旨意而被

败坏，但在包括基督徒真实的信与爱的各样事物中，它们又被神再次改善与更新。”^[5]

第四节 信与爱

“如同人藉其召命中的十字架而被律法钉死，人乃是藉福音里的信心而复活得生。如同善行是前行而达到邻舍和世界那里，信心则是向上而达到天上的神那里。如同善行关乎可见的今生，信心乃是伸向那远离当下的、死后的生命。”

路德说：“从特征上说，没有什么能比信心更高、更内在的了，因为信心紧紧抓住神的道，却与这道以外的一切毫无瓜葛。”

“当信心在爱中工作时，信心降卑取了肉身，如同神在基督里成为了人。”^[6]

“生发于信心的仁爱，以及圣灵，彻底突破了两个国度的边界，突破了天与地的隔墙，如同神在基督里成为了肉身。”

邻舍的需要决定了仁爱该如何行动。这样的爱关系到邻舍的益处，而不是自己的救恩。

路德对于“这爱的展现方式”表述得比较保守。这爱不能事先被诠释。

第五节 十字架与绝望

对神命令的违心顺服、被迫的友谊、我们在工作中勉强的忠实，都不算是出于爱的工作。

[5] 见路德在1530年复活节前夜的讲道，“关于十字架与苦难的讲道”AE 51:195-208。

[6] 因此我们的结论是，基督徒不是活在自己里面，而是活在基督里，并活在邻舍中，不然他就不是基督徒。他藉信心活在基督里，藉仁爱活在邻舍中。通过信心，他被举高越过自己而到神那里。通过仁爱，他降卑自己而到邻舍那里。

“信心或良心属于天上；天上是福音（而非律法）在支配，因此那里没有罪，有律法的地方才有罪。地上则是律法和世俗政府在治理，因此那里就有必须被钉死的肉体和人性的邪情私欲。”

罪人的恢复，最终是末世论意义上的。在今生，与罪之影响的争战会持续不断。路德说：“一切都藉着恩典被赦免了，但一切都还未被这恩赐所归正。”

福音将信徒从对自己生命里残剩之罪的绝望中搭救出来：“即便是人在世上与某个外在具体的、难以胜过的罪争战时，这罪在天上神的面前也已被赦免。争战在良心之外，信心不受到扰乱，因为信心安然居住在神的应许中。罪恶被抵挡，因此人未被抛入绝望；藉着有关死后永恒生命的神的话语，结局确定无疑。如果一个人不能相信他与之争战的罪已被赦免，律法就会在良心中（也就会在天上）发动，信心就会在神面前让位于善工。这样，永生就不是取决于神的应许，而是取决于人与其罪争战的进展。这就是绝望。”

在早期的著作中，路德还将治死肉体当成我们要行的事。在他后来的著作中，他体会到十字架不是自我选择的死亡，而是被神加在我们身上的死亡。“十字架不是我们选择的，而是被神加在我们身上的。换言之，十字架在我们的召命中不请自来。”

在路德成熟的表述中，“召命是神自己让十字架成形的地方”。

“在日常活动中，洗礼靠着每日的悔改实现。故基督徒同时是旧人和新人，不但在与神的审判、神的赦免的关系中是这样，而且在面对召命与邻舍时也是这样。”

召命是旧人死亡的舞台：“我们在召命、劳作以及社会生活的要求中受训。召命是地上的，就像基督的人性那样格外是地上的，如此明显地缺乏一切神性。基督钉十字架时，神性只是隐藏，但并未缺席，它表达在对强盗和兵丁的俯就之爱中。”

基督徒今生在召命中生活，在召命中他被钉死，盼望着复活进入那永恒的生命。

“没有良心的惊恐在先，恩典就不会是恩典。”

律法维护地上秩序的功能次要于其神学意义上的工作——使人焦虑并驱使他到福音那里。

第六节 与神的关系，以及召命

“神职、婚姻、世俗政府”这三个层级，是“由神设立的三个神圣秩序与真正制度。”

这三个层级的身份里，不存在什么东西能拯救人。“信与爱高于一切身份。”

“召命的严酷的、律法性的特点，或说十字架，只出现在和旧人的关系中。同样的外在关系，对信心来说是自由与中性的，对旧人来说却是充满束缚的，是律法的承载者，装满了神的忿怒。”

“信心的自由并不解除召命。相反，它维护召命，并赋予其新生。”

基督徒在同一个自己里，也在同一个时间里，既是旧人，也是新人。这种情况是如此真实，以至于“不

情愿与欢乐、敌对与爱慕是如此纠缠不清，惟有神才能看见哪个是哪个。”

外部的限制，以及内心的更新，这两样活动作为神的工作是并存的。

神的护理将邻舍给我们。木匠的用具是神呼召的工具：“使用我们，好让你的邻舍得益处吧。”

成圣隐藏于我们在召命中领受的卑微平凡的工作里。

“对神的信心与服事邻舍的意愿构成有机的整体。”

召命不是福音。

第二章 神与魔鬼

第一节 政府的概念^[7]

顺服神，或顺服魔鬼，除此二者，别无选择。

政府不是源于人的意志，而是源于神。“政府的权柄不是源自它能展现人们的禀赋，而是神设定了它用以阻挡魔鬼。”

律法以强制力工作。这样，世俗政府的运作乃是通过法律和刀剑。

世上的人生，活在神与魔鬼的争战中。“神愿意人从罪的权势下被拯救，而魔鬼想要人留在那里。在人

此毫无意识的情况下，从这无形的争战中，产生出人们生活中的一切痛楚和焦虑。当这双方力量都想要抓住，想要得赢得并占有时，受造者就一定会感受到痛苦。因此路德说，人的十字架与绝望既来自于神又来自于魔鬼。”

神的外在或“异常”的工作以魔鬼为工具。然而魔鬼还是神的仇敌。我们要以祷告和争战抵挡他。

“祷告是一扇门，通过它，神进入召命，以转化的行动来对付魔鬼。”

魔鬼既与天上的国争战，又与地上的国争战。

“神与撒但是为人而争战。职分属于神这一方，但担任职分的人可能属神也可能属魔鬼，而归属不同会使履行职责的方式大相径庭。”

魔鬼的攻击包括了对神怀疑和不信的试探，并因此“误用美好天赐的职分、不当地管理召命”。

召命中的怀疑和绝望，是你正处在你恰当的位置中的证明。路德说：“当你在一个位置上感到厌恶反感时，把这当成是你正处于讨神喜悦之恰当位置的明证。神全然掌管。他允许恶魔攻击和试探你，要看你是坚定还是善变；他也给机会让你的信心去争战并成长得越发刚强。”

魔鬼试图引人离开他们的召命，进入人自己选择的工作，如此导致不忠。他鼓动暴政和无政府主义。

[7] 罗马书 13:1-7、彼得前书 2:13-17。

撒但最邪恶的攻击是向忠实的传道人发出。“魔鬼向担任神话语服事职分的人发出格外严峻的攻击。因为藉着道的正确宣讲，魔鬼原形毕露，人们便明白那被称作神圣实际却是魔鬼作为的东西是什么，也明白那被称作属地却实际是神的作为（邪恶藉此被遏制）的东西是什么。因此，那忠心传讲神话语的人使魔鬼行动的核心面临毁灭的威胁，这核心就是宗教活动。”

“人的职分指出工作的明确方向，但‘信与爱’对职分里所做的工作进行了修正。离开与神的关系，人虽拥有神所设立的职分，但却不是召命。”

世上的统治者是被神自己掌管的，基督徒必须忍受这些暴君。“在一个残暴的君主下，基督徒只能忍受，反叛是罪。在神的定规中，没有什么势力有权惩罚一个残暴的最高君主。在此神自己看守，并从秩序外介入……神能扶植一场反叛，利用就人而言明显是罪的事物来惩罚这个统治者的罪，他也能鼓动一个异邦统治者与这个暴君打仗。”

第二节 自由的概念

藉着福音，良心是自由的；藉着律法，身体是受缚的。

律法在世上统治，福音在天上支配。

“福音是人听见和领受的，不是人自己去做的什么事情。但这‘听见和领受’、这‘自由’，等同于在神面前的无能，等同于被捆绑的意志。”

路德对“自由/奴役”的似非而是的理解的出发点是哥林多前书 9:20-22。

根据邻舍的需要，在召命中有做什么或不做什么的自由。“按召命而有的生活，从未变得固定或僵化。”^[8]

路德说：“虽然福音不会使我们服在摩西的判决下，然而它并不释放我们完全脱离对于社会一切律法的服从。毋宁说，当我们在身体中生活时，福音使我们服在所生活的政府的法律下。”

“召命中不变的因素在于职分本身，这职分拦在旧人面前构成屏障，因为旧人在‘做或不做’上没有自由，他必须服从。因为如果旧人脱离对他的要求，代之以什么新的事物，这新事务反而会比常规的要更糟糕、更有害于别人。”

神是隐藏的，这意味着人类能反抗神。“在工作中对神怀有敌意的一种形式，是在召命中的疏忽、漠然、懒惰，这一切都在阻碍神为人而进行的持续的创造与护理，而神的护理本应通过每样职分的妥善运用来达成其目的。”

魔鬼利用宗教，它误导人进入错误的想法。“被这歪曲的宗教所误导，人将自由与捆绑颠倒了。他在自由的时候，以为自己被捆绑，被捆绑的时候，以为自己是自由的。”路德将修道主义看作这种歪曲的首要例子。路德的《论意志的捆绑》是对这种歪曲的神学基础的抨击。自由意志代表着与神为敌。

[8] 从特征上说，召命既是有形实在的，也是动态的。

人在神和魔鬼之间：“一方面，当人在信心中受缚于神的时候，他在神面前没有自由意志。人的自由惟见于外在之事，在其中行善以对抗魔鬼。另一方面，当人在错误的信仰中被魔鬼捆绑时，他丢弃了外在之事中的自由，在那里作了律法的奴隶，将他的自由意志转而朝上面对神，导致他的自由意志成为邪恶，成为魔鬼手中用来反抗神的工具。”

“人的整个地位，在神的权势中叫作自由，而在魔鬼的权势中叫作奴役。”

无论在不信中，还是在信心中，人的意志都在与神的关系中受缚：“所以在两种情形下，他的意志在与神的关系中都是受缚的，即他没有选择。他不得不把神当作神并且忍受他。”

第三节 国度的混淆

地上的国度	属灵的国度
律法	福音
身体	良心
服从	自由

当律法从地上转到天上，而福音从天上转到地上，两个国度就混杂了。

“当人相信时，良心里没有律法，只有基督。因此工作并不是为了支撑信心或信仰生活。信心已经完全，不需要来自任何基督徒生活的支持，因为基督是完美的。工作有一个绝对不同的意义。人的邻舍并不拥有自己所需的一切，他需要这样那样的事物，需要劝勉与力量。善工有它的任务，它向下触及地上的处境。”

“当律法变为救恩的途径时，它就违背了神的诫命与规定。”

“对每个人来说，将自己限制于召命，留在其中，是极重要的。他不可以抛弃召命，像那些反叛的国民和僭越的贵族一样。根据神的旨意，甚至世上最强大的那些人，也在神的话语面前停住。”

“一个牧师，就他而言，必须禁绝一切属世的武器，禁绝一切威压以及对世俗力量的渴求，因为神的话语不使用外在力量。因此，单纯信靠所传讲神话语内在无形力量而前行的传道人，是忠于他召命的人。”

“在律法的属灵功用中，神自己让律法运行于良心。神激发人的焦虑——这乃是律法上达于天。”

神使用人，作为他施行忿怒的工具，就如异教水手将约拿从船上抛在海中。他们是神的面具 (*larvae Dei*)。

“信心要求每一时刻和行动都在信心里接受，在信心里承担；工作要在信心里做。当神在外部环境中给了我们苦难和麻烦，例如我们敌人的仇恨与毁谤、疾病以及其它苦痛的灾难时，信心受到严峻考验。”当这些遭遇不是在信心里接受时，绝望就产生了。

“十字架与绝望在召命中一起来到，驱使人去祷告。”

爱是召命的实现。

“魔鬼试图让人离开召命，这是召命中的试探。”

神和魔鬼都将自己隐藏在事物后面。魔鬼隐藏自己，为了引诱人进入网罗。神隐藏自己，以至于他可以拯救和扶持人。惟有神的话语能揭发魔鬼正是说谎者与杀人者。“惟有神的话语揭发他，使他不能隐藏。”

信心和召命相伴同行。路德说：“只要他（例如一个鞋匠或铁匠）紧紧抓住这两者：向着神的道的信心，人心藉此得洁净；以及那些教导他该如何向着（自己身份中的）邻舍行动的智慧之言，这样，凡物于他就都洁净了，就算他的双手和全身所应付的只不过是污泥。”

“基督徒在召命和教会中生活。召命是律法的有形彰显，教会是福音的有形彰显。”

第四节 人的合作

路德将人设想为神的“同工”，好比一个农奴有能力运用自己的手脚，不用主人指定其每一个动作。

合作发生在属地（而非属天）的召命中，它指向人的邻舍，而不是指向神。

在神面前，基督徒永远是被动的。在邻舍面前，他总是主动的。在垂直的维度上，我们是领受者。在水平的维度上，我们作为神给予邻舍恩赐的管道而行动。

“独立于神，人没有自己的能力藉以在神面前行动。这样的力量会是从魔鬼而来，它并不表示自由。另一方面，当保罗在教导哥林多人，或者当他藉着神的灵里说话时，他乃是在与神合作。甚至连不敬虔的人也与神合作，因神造万物并使一切运转。但当神通过不敬虔人工作时，神并不藉着他的灵工作。”

神甚至通过恶人给予美好的恩赐，尽管凡不出于信心的都是罪。

“向神祈求帮助，却不使用神已经给予的外部手段，这乃是试探神……反之，在召命中，当一切外在可能性已经穷尽时，不向神祈求帮助，这乃是亵渎神，将他的应许看作谎言。”

“人的合作与神的面具，这两个概念构成一体。暴风雨与雷电这样的自然现象，以及太阳和丰收，这些也都是神的面具，背后隐藏着他的忿怒与慈爱。”

“当神恩赐于人时，他不是敞开的威严中来到，而是给自己的脸戴上面具。”

“没有福音的人，无法辨别神和神的面具。”

第五节 重生

律法不能通过“完成它”而被定量。“因此律法不断要求新的、预期之外的事情。人永远无法完成它，它始终有试验人这个特征。”

虽然作为神的创造，职分或身份是好的，但它也能被恶人所败坏。这样的败坏不是出于职分的本质特性，而是出于对职分的误用。

“在关系到工作和外在行为的那些地方，划清基督徒与非基督徒之间的界线，不仅困难，而且错误。”

“神作为创造主的行动，既通过人的才能（在人的肉身生命中被赐予的），也通过新人的爱（这得自于真道里的重生）。”

对路德来说，实际的正义并非单纯载于法典，而是“律法书与法律裁决程序合作的产物，在这程序中，正义得到伸张”。

“伟人”（*super man*）或“英雄人物”（*heroic man*）可能属神也可能属魔鬼。

公正与公允是担任职分的人应有的特征。“公正在律法中裂开一道口子，使怜悯进入。”

“我不可能在拒邻舍于门外时，却没有拒神于门外，这乃是堕入不信。信心将一切善工囊括在内。”

第三章 人

第一节 人的处境

“路德关于世界的观念以及对生活的看法，一方面以神与撒但的二元对立为特征，另一方面以末世论或属天与属世的张力为特征。”

“当恶抓住了一个人，没有任何动物能和这魔鬼般的人相比，他从头到脚被撒但影响发酵。但人也是惟一的一种受造，在其中能有重生新造的奇事发生。神创造了一切动物，但他没有新造它们。新人是一个新的创造，迥异于受造世界中的任何事物。他是一个新的创造，与罪和死的权势冲突，与魔鬼冲突。”

在路德的召命教义中，创造论与末世论构成一体。

路德关于人的存在的二元论，是根据律法和福音的区别

律法	福音
身体	良心
撒但	上帝

“两个国度的界线，在神与魔鬼的争战中不断被打破。”

基督徒的爱是这样一种爱，它愿意枉费在没有价值、不感恩的人身上。

“在召命的工作中，是要付出辛劳的，这一点很重要。当人抗拒他的召命时，这是一个巨大的试探。他被试探去做召命以外的一些事，一些更有意义并能得到世界某种程度认可的事。”

第二节 召命与仿效（*imitation*）

“路德将召命视作尖锐对立于‘仿效’。”

“其行为模仿某种模式的人，不但寻求独立于时间而行动，也寻求独立于地点而行动。”



“基督不是被我们效法的对象，而是在信心里被接受的对象，因为基督也在人的救恩上有特殊的职分，这职分除他以外，再无人有。”

人的生命存在是平等的，但活动及功能却多种多样。“故此，世俗领域的差异并不暗示着分帮结派，因为所有的秩序与召命都从上头被绑在一起。这一切背后有共同的源头——神，而它们统统是他的‘面具’。由这共同的中心出发，它们的功能指向外部。人与神的合作不是指向神，而是向外，指向他的邻舍。”

“正确道德观的标志，并非见于某种固定的、外在的行为，而是见于平静和信心中面对任何遭遇的能力。”

只有当复活的时候，我们的眼睛才会被打开，正确地看待一切。

“但因为召命是禁止仿效的，所以对于面对已任时没有任何模式可循的人来说，召命包含着孤独与绝望。”

我们的倚靠不在于我们想要仿效的活人死人那里，而单单在神那里。

第三节 祷告

路德竭力主张每日祷告（见他在《小要理问答》中的“早祷”和“晚祷”）以及迫切需要时的祷告。

“祷告与信心是同一的。因为人在危难与卑微中期待、等候、领受神所做的，并忍受不公，这乃是信心的工作，而这样的信心本质上是祷告。”

“在祷告的人里，发生神特别的工作，这工作随后会外显出来。”

祷告是第一诫的表达。召命驱使我们去祷告。

“人的内里必须总是被动的、常常祷告的，而身体则要劳作。”

留意路德对诗篇 127 的解释：“当人在工作中耗尽精力，不再能做更多时，他就把自己投身的事交托在神手里，神进入并带来最美好、最需要的进展与结果。”

信心在关于神如何回应祷告的事上，不给神强加条件。

第四节 神的诫命

惟有在福音的光照下，人才能明白神实际所命令的 (*mandatum Dei*)。

“律法主义是对神命令的持续逃避，信心却是一条道路，通向对神命令的认识。”

“信心领受恩赐，这恩赐并不‘用’于别的什么事；它单单是一份恩赐，是进入基督永恒国度的应许。信心以恩赐为乐，人领受这恩赐，是在没有变成他所期望的那样好的情况下领受的（福音是给罪人的）。当他也领受了神的命令时，他注意到了这命令，但并不是因为藉此他能变成更好的人（这仍然是律法的捆

绑），而单单是因为神命令了它。这样‘单单’的顺服是圣灵的工作。”

“明年我的邻舍向我要的爱是什么，我今年不能知道……恰恰是为了邻舍的益处，人不应该起誓（律法），而是自由地去做那些变得必要的事，以顺服神的命令。”

“对每个人来说，他的邻舍乃是一个活动的现实，神的命令连接于此，‘当爱邻舍如同自己。’他的邻舍是被给定的，没有任何选择的余地。”

“从心理意义上讲，基督徒的爱不是能自然而然畅通无阻地产生的。只要人还活着，魔鬼就总是对他有影响力，而神圣之爱不得不穿过人这样一个有罪的媒介，并在其中遇到阻碍与抵挡。在人向邻舍发出的自我牺牲的每个行动中，旧人总要求自己能从中得到些什么。新人欢喜去做的那些事，旧人对此疏懒和敌对。”

“职业和工作的完全改变，可能会作为一种无法逃避的需要而临到。诚然，诸如此类的事伴随着不确定性和风险，因为神的旨意是隐藏的。”

人是媒介，“它从上头接受，向下方倾倒，如同器皿或管道”。

路德区分了教义上犯罪的人和生活中犯罪的人。教义是完全的，因它来自于神，在此不能容忍错误。生活是出于人，软弱而容易失败，在此人必须以温柔对待。

“神的忿怒，是他的爱的工具。”

“我们在一个黑暗的世界，但神并非遥不可及，而是近在咫尺。因此，对人的行动来说，在神的命令下乃是一件乐事。人不是必须艰难摸索，因为他有召命。”

在天上的国度里，“旧人和他对神旨意的抵挡，再也找不到了。那里只有崭新的、属灵的、复活的人，那里基督能不用诫命而作王掌权”。

第五节 时间（Stündelein）

“路德对‘时间’（the time/hour）的表达，是他关于神的主权与人的合作的整体观点的一部分。简言之，它意味着人不能决定一个行动的时刻，因为每件事都是根据神的旨意而发生——这代表了其中一面，表达在神面前之人的捆绑。”

路德视传道书 3:1 为直接反对自由意志。

“人不应当绞尽脑汁去理解未来，而应当活在当下。这与活在信心中、从当下临在并有要做之事的神那里领受，是一样的。”

路德说：“因为最好的福分，乃是那些被给予的而非寻索的。”

“对那在召命中忠实劳作，放弃一切自己决定人生道路的尝试的人，神向他们给予恩赐。”

“作为福音的神的道驱使人进入信心，而不是去故作虔诚地探寻神的计划。作为律法的神的道驱使人进入他召命中的工作。在召命中工作的进程里，神的旨意一步一步得以实现。”

“神的道的两面性，不可能被人想要参透这道而走向隐藏在道之后的神的努力所消解，因为人并不拥有任何超越这道的东西。”

在对传道书 9:11 的解释中，路德引入了撒母耳记上 10:7（“你就可以趁时而作”）。“因为我们人生的道路是被超越我们自己计划和想法的因素所塑造，所以我们要致力于当下，致力于手头的一切，致力于如今正等待我的一切以及属于我召命的事。”

召命不是为了自我实现，不是为了个人目标的成就，而是为了服事邻舍。

第六节 隐藏性与末世论

烦恼与磨难驱使我们更靠近神，它们有益而非有害于我们。

信心抓住只在复活时才会变得清晰可见的那个未来。“信心将生命的中心从地上移向天上。当中心被转移时，在这地上落于我们身上的重担，将会以另外的方式被光照——它们如今呈现为‘十字架’。”

“在福音中，人拥有基督复活的权能，而他在地上工作中单纯的任职，将一直持续到死亡的时刻，并要在信心里忍受。这样，人就真的是‘在基督里’了。艰苦繁重的事物，被转化为美好的事物。”

路德说：“这信心产生安息、满足、平安，驱散疲倦。但在信心缺乏之处，在人根据自己的感觉、想法和理解做判断时，看哪，疲倦滋生了！”

“在路德的观点中，信心的缺乏本质上是一件主动的事，因为信与不信之间，神与魔鬼之间，没有中间地带。在没有信心的真空中，实际充满了不信，而那是一种敌对神的行动。”

福音在人的良心里行动，以灭尽罪。律法在身体里行动，抑制和驱逐罪。“福音在人的良心里行动，以灭尽罪，因此新人没有罪。律法在身体里行动，在那里它不是立刻抹去罪，而是缓慢地驱逐罪。旧人因此仍留有罪，直到身体死亡，同时他被律法、十字架、苦难所训导。律法与福音都来自神，对神来说这两者为一，是单一的事实。然而对人来说，这两者似乎还无法融洽，直到旧人被废掉，这不发生在今生的任何时刻，惟独发生在身体死后。”

焦虑与绝望有它们的“时间”，这“时间”在我们复活时结束，那时基督的凯旋显明，永远这样确定。那时，信心让位于眼见。惟有到那时，才能看见律法与福音的真正融洽。

对预定的恐惧，不是出现在抽象思辨中，而是出现在日常生活中经历与罪争战之挫败的时候。

当基督在十字架上被弃绝，神与魔鬼的争战尤为激烈。“基督并不免于十字架，基督徒并不免于绝望。隐藏性存在于两个事实中：神自己的儿子在十字架上忍受极大的痛苦；没有人免于死亡，人人都在不确定中惧怕并垂死挣扎。这些简单的事实里有隐藏性，这隐藏性得以昭示，乃在于：基督的复活，这是对地狱、魔鬼的胜利，是从地上向天上的转移；以及人的复活，那时死亡便已被征服。”

因为信心，基督徒生活具有隐藏性。路德说：“所以，神将他永远的恩慈与怜悯隐藏在他永远的忿怒下，将他的义隐藏在不义下。尽管他拯救如此少的人，定罪如此多的人，却仍然相信他是恩慈的——这是信心至高表现。”

召命在罪与死之下是有其隐藏性的。“然而在死亡和复活后，就不再隐藏了，此时召命中的重担与劳作也止息了。那时，世上的时日将成为过去，魔鬼已经溃败，要处死的旧人已经死去。那里‘职分’将会更多，而‘律法在那里不再统治’。”

召命在末日时得到完满实现。世俗的治域与律法的影响成为过去。随着魔鬼遭到永远的驱除，在福音里宣讲、在信心里接受的基督之国，要在大能中显现。旧人永远死去，新人在无罪的状态中永远活着。

“只要世上的生活以及跟魔鬼的争战还在继续，旧人就必须忍受召命的十字架。只要他还在他世上的召命中，这样的争战就不会结束。死亡之后，一个没有十字架的崭新国度来到，天取代了地，神征服了魔鬼，人从死里复活。那时，人的争战就结束了。”✝

作者简介：

约翰·普勒斯（John Pless）牧师是美国康考迪亚神学院教牧学和宣教学副教授及实践部主任。



从圣经看“文化使命”^[1]

文/保罗·格理蒙德 (Paul Grimmond) 译//王培洁 校//雅斤

午餐时间，一位年轻的母亲坐在长椅上，给8个月大的婴儿喂饭，孩子扭来扭去，糊得满脸都是，她还背后长眼一般顺带留意着旁边刚刚学会走路的那个小家伙，他正和另一个四岁的小胖墩儿洽谈公园公德的细节，要分享那个能弹起来会摇摆的东西，小胖墩儿似乎不太愿意和他玩儿。有一瞬间，她设想了一下，若自己是公园那边正在挖沟的市政工人，生活会是什么样子。

工人对自己已经成为白日梦的主角毫不知情，他倚在铁锹旁，看着那个总是穿西服的人在公园里跑步。总是穿西服的人现在没穿着西服，这是午餐时间，又是他跑步出汗的时候。挖沟的工人自言自语地说了句“要好好干呀”，在休息过后，又开始使劲儿挖沟。

总是穿西服的人看到自己以前的同事在照料两个孩子，就向她跑去。“假期过得怎样？”他问道——他

这辈子对照料蹒跚学步的孩子的经验为零。他俩开着玩笑，都注意到了旁边长椅上和一对老夫妇热情讲话的牧师。（他穿着黑西服，带着那种滑稽的领子，所以他们知道他是个牧师。）他们都觉得他应该找一份正式的工作。学步的孩子大吼了起来，看来谈判进行得不太顺利，穿西服的人继续跑了起来。

当然，刚刚描述的这一幕完全是我虚构的。但是，我希望用这个场景来提出几个关于工作的问题，供大家思考。第一，工作与我们的自我价值紧紧相连，是一个很难客观看待的主题。神如何看待工作，神如何看待我所做的工作，这些问题在我们心里与我们生活的意义和价值息息相关。因此，我们中的许多人都对我们作为基督徒所珍视的工作有自己的看法，不论我们是否曾经按照圣经来考查过这些观点正确与否。

第二，从一个完全不同的角度来看，我们所谈的工作到底是什么？穿西服的人跑步的时候也是在工作吗？

[1] 本文取自 Mattias Media 网站，<http://matthiasmedia.com/briefing/2013/07/gods-plan-for-work-the-cultural-mandate/>。——编者注

他要是个铁人三项赛选手，答案会有所不同吗？那位妈妈一分钱不挣，她做的事情是工作吗？脑力劳动与体力劳动有不同吗？使工作成为工作的是什么？

第三，除了以上的问题，倘若我们的目标是要从圣经和基督徒的角度来看待工作，那么我们要从另外一个思考层面来看。“福音工作”和“世俗工作”有差别吗？还是所有的工作都一样？工作一定总是在荣耀神吗？

特别是最后一个问题，已经成为这些年来在福音派圈子里热议的话题。我针对常常被人误读和误解的三个关键圣经理念，写了这个系列文章^[2]，旨在讨论这几个问题。我希望，在我们细看这几个观点的时候，你能很快明白其重要性。至于我对圣经观点的解读是否正确，就留待读者来评判。但是，我希望这几篇文章能够激励我们不断去思考，神在基督里赐给他的子民的工作，其本质为何？

一、文化使命（Culture Mandate）

我们要看的第一个关键的圣经理念就是文化使命。要想认真研究，就要先明白文化使命是什么。我通常并不太推崇维基百科对神学问题的解读，但是它对文化使命的概括却非常得当：

文化使命或创造使命是创世记 1:28 中神的命令，神（雅威）在创造世界和其中的一切之后，把遍满地面、治理这地和管理这地的任务交给人类。对于基督徒和

犹太人来说，这个命令是一切文化行为的基础，包括：经济上的参与、科学上的探索、文学上的求知、军事上的扩张以及对自然资源的保护或利用。^[3]

关键在于这个问题的基础是什么。大部分基督徒（包括大部分犹太人）都认同，神要我们“生养众多，遍满地面，治理这地”。真正的问题是：神是什么意思？下文讲的就是这点：神在创世记的话语对于我们今天而言到底是什么意思？

1、厘清问题

从教父以来，创世记 1:28 的经文对于我们如何看待人类的使命就起到了非常重要的作用，但是，从对这节经文的理解中产生了几乎完全不同的观点。^[4]主要的争论围绕着几个关键问题产生。但是最重要的一个问题是：文化使命描述的是 1) 我们当下的情形；或 2) 始祖犯罪前的情形（对我们而言已经失去）；还是 3) 我们将来要拥有的情形？^[5]

这是个重要的问题，因为你的回答确立了你对工作的看法。一种观点（教父和阿奎纳的观点）认为文化使命描述的是人类的现状，我们现在就是世界的统治者。我们是因着理性的美德而成为统治者的（大多数如此认为）。我们对世界的思考能力使我们像神一样，让我们去理解和掌管被造物。我们的统治可以在我们对动物世界的治理、我们的创造力以及我们对环境的重塑能力上可见一斑。

[2] 本文是作者发表的系列文章的第一篇，其余两篇分别为“召命是什么？”（Vocation? What's that?），“工作、价值和福音”（Work, value, and the gospel）。——编者注

[3] 'Cultural mandate', Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_mandate, viewed 27/11/2012.

[4] As RE Manahan explains in his doctoral thesis: A re-examination of the cultural mandate: an analysis and evaluation of the dominion materials, 1982 (unpublished thesis, cited from http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/OTeSources/01-Genesis/Text/Books/Manahan-Cultural/Manahan-Cultural.htm). Much of what follows in this section comes from Manahan's work.

[5] 虽然有时候 2) 和 3) 会被分开讲述，但是它们常常被紧紧联系在一起。

但是奥古斯丁认为（当然路德的观点更是如此），统治的地位和任务是赐给亚当和夏娃的，在人类犯罪堕落之后，就彻底消失了。他们可能也认同，我们对动物还具备有限的治理能力，但是他们认为，我们一生中大部分时候展现出来的是治理上的无能。奥古斯丁和路德都认为，人类并不是现在就治理全地，而是要等待因着属乎基督而在新天新地中治理。在当下和此刻，我们的工作是通过敬虔和圣洁的生活来参与基督的治理。

这样，我们就要思考一个**关键问题**：我们在世界上的工作是要借着我们的技术能力更多地掌控世界，建立和推动神对被造物的治理？还是我们只是在等着继承我们作为治理者的合法地位，因此，我们目前所作的不过是在给一个行将就木的世界贴个创可贴而已？

2、圣经是如何看待的

文化使命之所以会引发出如此不同的观点，其中一部分原因是由于缺少相关的圣经支持。这节对我们理解自己有着如此重要神学意义的经文，圣经其他地方却几乎没有明确的阐述。

除了旧约的几处暗示之外，我们可以从诗篇第八篇看到唯一一处清晰的参考经文，其中讲到人类的治理及其和神在最初所说话语之间的联系。诗人是怎么说的？

我观看你指头所造的天，
并你所陈设的月亮星宿，
便说，人算什么，你竟顾念他？
世人算什么，你竟眷顾他？
你叫他比天使微小一点，

并赐他荣耀尊贵为冠冕。
你派他管理你手所造的，
使万物，就是一切的羊牛、
田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，
凡经行海道的，都服在他的脚下。（诗 8:3-8）

这是一首充满敬畏的奇妙诗歌。诗人观看天和神的工作，思想人的地位。我们与神所造的其他所有一切相比，是那么渺小，为什么会被赋予如此的尊贵和权力？

但是创世记一章的问题仍然没有解决：为什么诗人认为人被赐予尊贵荣耀作为冠冕？是因为他观看世界，看到人类在掌管一切吗？亦或是他知道创世记一章的话语，借着启示，他明白我们是拥有某种治理权柄，即使现在不是立时可见的？

单看诗篇第八篇本身，我们很难回答上面的问题，但是经文中还是有暗示。虽然诗人想起神的话，知道我们是治理者，但是他还是注意到了我们的渺小。这就暗示人的治理并不明显。那么我们该怎样回答这个问题？

关键是，我们要注意到，诗篇第八篇掀起的那朵小小的浪花卷到了新约的彼岸就变成了龙卷风。我们从指向基督的角度来看，就能明白诗人所讲的意思，以及神在创世记中所讲的含义。

3、新约中的成就

值得注意的是，一系列常被用来解释整个人类技术进步的经文，其实在新约中没有任何一处提及是指向我们的。事实上，创世记一章和诗篇第八篇关于治理的话语，在新约中除了指向那个真正的人耶稣基督之外，并不应用在其他地方。新约中只有为数不多的几处经文参考创世记 1:26-28 和诗篇 8，其

中大部分是在说明别的主题，只有三处关键经文讲到诗篇第八篇关于治理的应用，每处经文都直接与基督相关。三处关键经文都指的是万物降服的观念，但不是向整个人类降服，而是唯独向耶稣基督降服。

在以弗所书 1 章中，保罗祈求我们能神的圣灵，好叫我们能明白神向我们所显的能力是何等浩大：

就是照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活，叫他在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的，不但是今世的，连来世的也都超过了。又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。教会是他的身体，是那充满万有者所充满的。（弗 1:20-23）

在哥林多前书 15 章，重点再一次放在基督身上，称他是万物所降服的那一位：

因为基督必要作王，等神把一切仇敌都放在他的脚下。尽末了所毁灭的仇敌就是死。因为经上说：“神叫万物都服在他的脚下。”即说万物都服了他，明显那叫万物服他的，不在其内了。万物既服了他，那时子也要自己服那叫万物服他的，叫神在万物之上，为万物之主。（林前 15:25-28）

最终，诗篇第八篇的论证在希伯来书第二章中被完整地讲述清楚：

我们所说将来的世界，神原没有交给天使管辖。但有人在经上某处证明说：

“人算什么，你竟顾念他？

世人算什么，你竟眷顾他？

你叫他比天使微小一点，

赐他荣耀、尊贵为冠冕，

并将你手所造的都派他管理，

叫万物都服在他的脚下。”

既叫万物都服他，就没有剩下一样不服他的。只是如今我们还不见万物都服他，惟独见那成为比天使小一点的耶稣，因为受死的苦，就得了尊贵、荣耀为冠冕，叫他因着神的恩，为万人尝了死味。（来 2:5-9）

在这几处经文中，诗篇第八篇的话语“你……赐他荣耀尊贵为冠冕，并将你手所造的都派他管理”，主要指的并不是各个地方的所有人，而是特别指着基督说的。希伯来书完全清楚地说明，这些经文并不是现在成就在我们现今世界的人类身上。任何一个人只要花时间观察一下我们所居住的世界，就能隐约看到人类有着特权和尊贵，但是他们绝对看不到世界上的一切一切都降服在人类脚下。

神在起初对人类所说的话：“要生养众多，遍满全地，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”这是应许的话语，是等待在基督里成就的应许。圣经教导，这种意义的治理主权并不是我们目前就拥有的，而是藉着主耶稣基督的主权才找到的。

这当然是福音带来的美好的信息中的一部分。我们有一天要和基督一起在新天新地中一同作王（提后 2:12；启 22:5）。像你和我这样的人要统管世界！但是这样的治理要等到耶稣的再来。

那么这一切与我们的工作有什么关系？在各个方面都有许多关系！

二、对工作的意义

工作的价值与有限

首先，我们藉着这幅画面，再来看创世记的叙述，我们就知道，神从起初就知道人不可能靠着集体的智慧来使万物降服。“耶和華神將那人安置在伊甸園，使

他修理看守”。(创 2:15)在那个时候,神没有期待我们努力工作来成就他对世界的计划。神并没有计划让万物服在我们手下,这工作总是指向耶稣。

罪进入世界的事实让我们看到,我们不能靠着避免犯罪来成就神的计划,乃是显明神一直以来的计划,让他的能力、权柄和荣耀藉着基督的拯救工作展现出来。罪是神计划的一部分,要向我们显明我们是谁,也向一切被造物启示他自己(罗 11:32-36)。

但是这对我们的工作(我在这里所说的“工作”,指的是我们在神创造的世界中所做的一切)有着相当深远的含义。圣经在谈到我们工作时的表述方式,使工作的第一个含义梳理起来有些困难。一方面,按照神满有恩慈的良善,我们的工作^[6]会在末日荣耀他(太 5:16;彼前 2:12)。新约中随处可见对那些属基督之人的呼召,要他们做善工,所以我们要小心,不要诋毁任何一种工作。

但是圣经也说明,我们手里的工作并不是神重建世界的途径。在罗马书 8 章,我们读到“一切受造物一同叹息、劳苦,直到如今”,我们也读到,受造物通过“末日”事件得以脱离辖制。受造物并不是通过神的众子做成出色的工作得以脱离叹息和劳苦,而是藉着基督再来时在基督里展现出来(罗 8:18-22)。

在圣经中关于人工作的意义有正反两面的情感。工作是神赐给我们去做的,神会借着我们的工作来荣耀他自己。但是,同时,圣经也坚定地说明,工作不能重建被造界。我们要把自己的工作看做是一生的顺服,就如亚当和夏娃起初要在伊甸园中因着神的统管而

工作。但是,我们也要同样确信和明白,我们的工作并不能产生和带来新的创造。

我要特别说明一个近几十年来非常流行的说法,即工作的内在价值。这种观点认为:“除了工作创造的价值之外,工作本身就有其价值。工作的意义不限于它的成果。工作仅凭工作本身,也能产生价值,因为神创造了工作。”其含义是任何工作都是好的,因为工作是神所造美好的事物之一。

稍加思索之后,我们不难发现其中的问题。我们所做的工作并不是独立存在的。其价值出自它与许多其他事物的关系。刷牙可能是件好事儿,但是一天刷牙两个小时很可能就不是件好事儿。因着爱别人而刷牙很可能是件好事儿,但是为了让自己有个完美的外表,好去哄别人进入骗局,就让刷牙的工作变质了。我们不能脱离自己心中的动机和神创造的本质去衡量自己的工作 and 行为。

工作并不是因为是神创造的就自动变成美好的,人类的工作总是人心的外在显明。工作或者显出我们爱耶稣和服事耶稣的愿望,或者是我们内心反叛的表达。

这样,我们就很难衡量世上的工作了。互联网、智能手机和无人驾驶汽车的发明是人类治理的表现还是显明了我们反叛的程度?答案很明确,两者都有可能!所以,我们若说工作本质上有固有的良善,那么我们的观点就并不是圣经所涵盖的范畴。

圣经也同样清晰地说明了另外一个观点:技术的进步并不能拯救世界。这并不是说我们不能或不应该为了神在世界上的荣耀而使用技术上的进步(我们并不是

[6] 和合本圣经翻译为“行为”。——编者注

要像阿米什人那样生活)，而是说，技术上的进步——为了工作本身而在工作上卓越——并不是人类的终极目标。我们要说的最重要的就是，文化使命并不是要靠着我们的工作来完成，**文化使命已经在基督里成就了**。我们现在的工作是我们与基督关系的外在表现，而不是神重新创造世界的手段。

善工与工作

这就自然引发我们思考关于工作的第二个含义。在新约中，对于在基督里的“善工”的强调并不局限于你所做的工作。其实，就我所看到的，圣经中甚至很少谈到一般意义上的工作（job），而且几乎没有提到职业（career）。

新约有少数几次谈到一般意义上的“工作”，其中一处是这样的：你和我倾向于认为是不敬虔的工作（如士兵或税吏），若做这个工作的人心里存着神的价值观（路 3:10-14），那么这个工作就是完全可以接受的职业。至少，在我看来，圣经明确反对的职业只有偷盗和卖淫。

新约并没有讲到我们的工作，而是谈到我们的整个生命。新约呼召我们，在做任何工作时，都要有委身基督主权之人的样式。这当然就包括了我们的“工作”生涯。但是现代的“工作狂”则不是圣经的原意。我们在有薪水时所做的，和没薪水时一样，都要为神的荣耀而做。

所以，我们所谈的并不是现代意义上的“工作”，而是神在圣经中所告诉我们的“善工”——我们一生作为基督的跟随者而活。当我们来到圣经中求问工作的时候，我们要小心，不要扭曲圣经中关于工作的含义。

若是如此，就意味着基督徒不应再用属世的价值观来衡量自己的工作。我们所做的工作并不等于我们的身份。横亘在财富精英和工薪阶层之间在地位上、威望上和社会阶层上的可笑鸿沟在基督徒的团契中根本就没有立足之地。我们要做的并不是去寻找完美的工作或是追求职业的各种网罗。我们必须平等地看待每个人，通过神的视角来评估工作。

还有，神并没有告诉我们说：“不论你的工作是什么，都要竭尽全力去做，因为你的卓越能够荣耀我。”他反而这样说：“在你生活的每个领域做善工。”这也就意味着，我们需要更进一步，并问自己：在我们行善工的人生中，我们领薪水的工作到底占据什么样的位置？某些工作要比另外一些更有价值吗？还是我们只要做好当下的工作就好，无论这工作是什么？

这些都是我们以后要讨论的问题。现在，我们要记住的是，文化使命，也就是神要我们遍满全地的命令，并不是在我们自己的工作中成就的，乃是成就在那一个伟大的人子主耶稣基督的工作中。神对我们人生的计划并不是去找到癌症的治愈方案，或是把全世界的银行系统都联网，甚至也不是建造一座完美的桥梁。他对我们的计划是要我们在与主耶稣基督的关系中找到我们的身份。在他里面，我们就能够为了神的荣耀来做我们一切的工作。

作者简介：

保罗·格里蒙德（Paul Grimmond）牧师 1993 年于新南威尔士大学获得理学学士并于 2000 年获得摩尔神学院道学学士学位。从 2010 年起在新南威尔士大学校园服事。



略论宗教改革中的良心问题与现代政治图景

文/徐震宇

关于宗教改革与所谓“现代性”的关联，论者甚多。就学科而言，涉及神学、社会学、宗教学、史学、政治学、法学等各个领域，马克斯·韦伯、特洛尔奇（Ernst Troeltsch）、陶尼（R. H. Tawney）、利奥·施特劳斯、沃格林、布鲁门伯格（Hans Blumenberg）、查尔斯·泰勒、昆廷·斯金纳、哈罗德·伯尔曼都就此作了相当深入的挖掘与论述。虽然不同学科的学者歧见纷纭，但至少共享了对这一问题的极大重视。无论如何，世界的“世俗化”，或说现代世界的生成，在时序上紧接着宗教改革，至于二者之间是否存在因果关系，此种关系的性质和程度如何，则有不少争议。但显然的一点是，宗教改革之前与之后的世界，表现出了极大的不同，这也正是引起学者们关心的原因。

本文无意比较和分析诸种学说的问题意识、切入角度

和论点论证之优劣，也不打算梳理“世俗化”或“现代性”的概念和现象。仅尝试从一个不大、但相当关键的问题，即宗教改革中的“良心”问题入手，作简单的考察，主要涉及现代世界政治和法律领域的变化。本文试图表明：宗教改革启动了一种对“良心”的私人化理解和实践，这个进程令原先自上而下设定权威的政治结构解体，同时逐渐发展出了自然权利观念和契约论，构成一种自下而上排布权威的政治结构；并且，在这个发展过程中，一个在许多方面借用了神学资源的世俗世界逐渐形成，教会不得不面临日益复杂的处境。

此外须说明的是，本文仅仅呈现了最初步的思考结果，因时间所限，未及查阅许多原本应当阅读的资料。在弟兄们鼓励之下勉强成文，盼望此后能有更进一步的研究，及获得众多牧者和师友的指点批评。

一、路德的良心与教会圣统制的崩溃

1、中世纪教会的权威结构

西方政治传统有一个特别的现象，就是教会与国家、属灵权力与世俗权力的二元结构。按照“已祛魅的”现代思维，理论上并不拥有军事和财政资源的属灵权力应当没有能力与世俗权力争锋。然而，在欧洲，从古代晚期到中世纪，教会的权力逐步提升，甚至一度能够压倒世俗权力。这就要求我们尝试理解背后的原因。

一般而言，基督教被接受为唯一的国教、罗马帝国的崩溃，可以部分解释教会的胜利。不过，在古代晚期到中世纪早期，世俗王权依然表现得很有力，就当时的状况而言，并不能预期教会之后几百年间取得如此巨大的权势。因此，就有另一些技术性或制度性因素需要考虑。

一个重要因素是教会对知识、尤其是书写的垄断。世俗君主大多是文盲，以文书为基础的国家政务，不得不托付给教士。尽管国王一度对教士的控制力颇强，但在教会努力抗争之后，世俗国家已无法控制住知识阶层。因此，在整个中世纪，国王们很难发明关于世俗权力的政治理论，而在另一边，教会的各种理论却层出不穷。

另一个可能产生很大影响的，是教士独身制。由于教士奉行独身，其职位不存在继承问题。一方面，这有更大的可能促进人才的选拔，以才干而非血缘决定任

职；另一方面，与此关联并更有利的是，教会由此较好地解决了任职者的接替问题。因此，与世俗国家相比，教会有效地避免了因缺少继任者或继位争议而产生的空位期。从组织的角度看，中世纪的教会比世俗国家更有效率、治理能力更强。

在此基础上，尤其是在格里高利七世的改革之后，罗马教廷形成了非常有力的组织形态：教宗、主教的选任，层级结构，神职人员的培养，修院系统，法律体系的牢固确立。这些因素都是当时的世俗政权无法相比的，伯尔曼在《法律与革命》中甚至认为中世纪教会构成了首先的现代国家样态。^{〔1〕}

同时，鉴于基督教在中世纪欧洲的统治地位，所有人从出生开始就被纳入教会的治理系统，形成了相当稳定的体制。教会的稳定体制也影响了世俗国家，与封建制相配合，将个人牢固地稳定在各自的位置上：地理的、阶层的，都是如此。

2、天主教对良心的认知与控制

对现代人而言，“良心”指向一个非常私人的领域，即便涉及道德，也只是个人内心的活动。但是，在中世纪，“良心”并非私人事务。在中世纪的经院学术中，关于“良心”的理论基本上是从伦巴底的彼得（Peter Lombard, ca.1096-1160）开始的。他借用哲罗姆的说法，认为人在此世虽然陷在罪中，但内心仍然有朝向良善的天然趋向，这是上帝灌注在人心里的“理性的火花”，亦即“良知”（synderesis）。13世纪的坎特伯雷大主教朗顿（Stephen Langton）则进一步区

〔1〕 哈罗德·J·伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方、高鸿钧、张志铭、夏勇译，中国大百科全书出版社，1993年，第136-139页。

分了“良知”与“良知之用”(conscientia),良知是不变的一般性原则,而良知之用则是将原则适用于具体情况的行动。这个理路被后来的经院学者采纳,托马斯·阿奎那进一步加以论证,继续认为良知是不会出错的,而良知之用则可能发生错误。^[2]

换句话说,在中世纪的经院哲学中,良知位于理性之下。良知是一种领悟机能,用以明白理性的原理;良知之用是一种实践机能,用于应用领悟的理性原理。前者天然地接受理性的指导,后者则使之进入实践。^[3]

在中世纪,个人的良心并没有对教会的治理造成任何不便,而是平顺地嵌入了教会组织之中。罗马教会认为因使徒统绪,他们接受和传承了基督所赐予的管辖权,这权力不仅及于基督徒的外在行为,也及于内心,因此教会亦有责任监督信徒的内心,以期他的灵魂能够得救,进入天堂。教会法区分了所谓的“内庭”(internal forum)与“外庭”(external forum)。内庭管辖人的内心,外庭管辖人的行为;内庭通常通过告解的圣礼执行,外庭则通过其他教会法规执行;内庭事务主要涉及个人,外庭事务多指向公共行动。

因此,教会法就覆盖了人们的内心世界和外在行为,并以七项圣礼为基础,对个人的良心和行为进行规范。由于有内庭的存在,教会法就发展出了相当的灵活性,内庭也被称为“良心庭”,教会的司法者有很大余地从良心的角度出发作考虑,柔和法律条文、维持公平。对教会组织而言,这样一种管辖权的排布,既维护了

法律的形式确定性,也兼顾到对个人良心的照顾。通过圣礼,神职人员可以接触、塑造和规制信徒的内心。

3、路德的良心

在马丁·路德对抗天主教会的过程中,“良心”是一个十分重要的立足点。在沃尔姆斯帝国议会上,路德作了著名的答复:“除非用圣经里的箴言或明白的理性证明我错了,否则我不会放弃我的主张;我不相信教皇的也不相信宗教会议的决定,因为它们不仅明显有误,而且相互矛盾。我的良心向着圣经,违反一个人的良心行事既不诚实也不可靠。愿上帝保佑!阿们!”^[4]

路德承受了巨大的压力,他无法诉诸教会,因为在他看来教会已经极大地败坏;他无法按照当时的惯例诉诸各种权威,因为教廷的博士们同样可以诉诸那些权威;他也难以诉诸大公会议,因为在初代教会的会议之外,教廷可以运用许多中世纪的会议决议。路德诉诸于理性、圣经和良心,而良心实际上构成了他提出抗议的立足点。

因此,相比经院哲学家,路德对良心的强调大大提高了。因为,在教会已经极大败坏的情况下,如果要启动改革,必然意味着离开(有形的)教会。“因信称义”教义的恢复,也意味着每个人个别地站在神面前,以信心作出回应,而不是通过教士的中介。每个人都享有良心的自由,包括离开有形教会的自由。^[5]

[2] Cummings, Brian. “Conscience and the Law in Thomas More.” *Renaissance Studies* 23, no. 4 2009:pp. 467-470; 另参倡化强:《形式与神韵:基督教良心与宪政、刑事诉讼》,上海三联书店,2012年,第123-150页。

[3] 哈罗德·J. 伯尔曼:《法律与革命(第二卷):新教改革对西方法律传统的影响》,袁瑜璋、苗文龙译,法律出版社,2008年,第80页。

[4] 托马斯·马丁·林赛:《宗教改革史(上卷)》,孔祥民等译,商务印书馆,2016年,第291-292页。

[5] 参见维特:《法律与新教:路德改革的法律教导》,钟瑞华译,中国法制出版社,2013年,第77-78页。

不难看出，路德在极为困难的处境中，借助于个人的良心，努力回到圣经，以此改革教会。因此，路德的良心观就呈现出与中世纪天主教不同的面貌。在路德那里，良心的地位多少被提高到理性之上，而不再是理性的领悟和实践机能。后来，路德宗的法学家欧登道普（Johann Oldendorp）进一步抬高良心的地位，表示良心乃是一种高级形式的理性，不是普通的理性，而是神圣的理性。^[6]

很容易理解，天主教一方对路德开辟的这条路径提出的最强烈攻击，就是运用旧式良心观，指责新教人士误用良心，因为良心的运用是可能出错的。事实上，我认为这是天主教对新教的最严厉攻击，但在后者，这一点又是无法避免的。我也不得不承认，路德提出的良心观，确实存在某种内在矛盾。因为，路德承认，人因罪而败坏，那么，就必须解释，罪人的良心何以仍能作为如此倚重的立足点。

面对组织结构极为整全稳定的天主教会，路德在极度缺乏改革资源的情况下，在神学上以个人信心为基础，在实践上则以个人的良心实践为基础，开辟出一条改革的道路。这是很不容易的。另一方面，当路德打倒五项圣礼、打倒教会法，就令原先的教会圣统制崩溃，教会和神职人员不再监督或管辖信徒的良心，也就不得不面对一种新的困境：如何收拢私人化了的良心。明显的例子就是路德对德国农民起义的态度。路德之所以反对农民起义，是认识到了如果每个人的良心都丝毫不受控制，就会有很大的可能引发政治秩序的混乱。^[7]这是路德的良心观和改教运动带来的新问题。

二、良心与世俗国家权力的发展

1、亨利八世的良心

宗教改革不仅是教义和教会的革新，同时也在政治方面产生了巨大的冲击，其政治性的一面更清楚地反映在英国的改教。

英国宗教改革发端于亨利八世国王的离婚案，令原本与罗马关系良好的英格兰最终与教廷决裂。而在亨利八世的离婚诉求受阻时，这位曾经亲自撰书与马丁·路德辩论、被教宗授予“信仰捍卫者”的国王，同样发现摆脱教会法制约的突破口在于“良心”。

亨利八世的第一任妻子西班牙公主凯瑟琳起初嫁给亨利的哥哥亚瑟，婚后不久亚瑟病逝，两国君主协商后决定再嫁亨利，并为此取得了教宗的豁免（姻亲关系）。亨利认为利未记 18 章禁止娶兄弟之妻，因此他的婚姻因违反上帝的神圣律法而遭受咒诅。他在向法庭解释离婚起因时如此说：“……法国国王的大使巴永主教彼时说的一些话，引起了某种不安，刺痛了我的良心，……他的这番话进入了我那不安的良心，在我胸中酝酿起一种怀疑，这种怀疑刺痛、扰乱、折磨我的心智，使我不得安宁。”^[8]

随着国王离婚案的进展，亨利八世组织了一个学者小团体，专门为他论证离婚的理由。这些学术论证从神学和法学领域开始，事实上开始不断证明教宗的权威在圣经的权威之下，而国王那“不安的良心”乃是头

[6] 伯尔曼：《法律与革命（第二卷）》，第 102-103 页。

[7] 维特：《法律与新教》，第 71-72 页。

[8] Cavendish, George. *The Life of Cardinal Wolsey*. London: Harding, Triphook & Leopard, 1825, pp.153-56.



莫尔

等大事。为了安抚国王的良心，英格兰最终摆脱了教廷的司法管辖。国王通过一系列的立法，进一步要求全体臣民承认他为“英格兰教会的元首”，凡是不愿意公开宣誓者，均以叛逆罪论处。

2、莫尔的良心

在英国的改教进程中，政治领域的变动十分显著。与路德在德意志地区发起的改革殊途同归，最终也向教

会法制提出了挑战。路德与亨利八世尽管有非常大的差异，但他们都搬出了“良心”，以此对抗教会的法权，并且，在摆脱教会的法制之后，他们也都需要面对如何安置大众的“良心”的问题。亨利八世采用了强制措施，试图以宣誓控制臣民的良心。

国王对臣民良心的强制遭到了少数人的抵抗，其中包括当时英国最著名的人文主义者、前任大法官托马斯·莫尔。莫尔始终对天主教保持忠诚，但从未公开反对国王离婚。在英国教会的立法权被剥夺之后，莫尔退出了公共领域。当国王的官员要求莫尔依照议会立法宣誓时，莫尔表示拒绝，同时保持沉默，希望以此规避法律风险。最终，莫尔被捕入狱，在一场不公正的审判后被处决。

有趣的是，当莫尔拒绝宣誓时，他同样也诉诸于“良心”，即提出宣誓有悖于自己的良心。他这样说：“我的目的绝不是指责这部法律和制定法律的人、这份誓言或照此宣誓的人，说他们有任何错，也不是要谴责任何其他人的良心。但是，诚实地就我自己而言，我的良心在这件事上如此推动我，以至于，尽管我并不拒绝就王位继承宣誓，但是对于提供给我的这份誓言，我不能宣誓，这会导致我的灵魂有受永远咒诅的危险。……照此宣誓，有悖于我的良心。”^[9]

[9] Wegemer, Gerard B., and Stephen W. Smith, eds. *A Thomas More Source Book*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004, pp.311-15.

3、世俗国家的建立及其矛盾

我们可以在英国改教的进程中发现宗教改革的另一面：世俗国家打破中世纪的二元结构，尤其是脱出教会框架，建立一整套理论、制度和实践的过程。

起初，亨利八世在天主教会内部寻求离婚，只是在遭遇（尤其是教会法的）阻碍之后，才走向与教廷决裂之路。亨利或他的谋臣很可能接触了改教家的论著，并发现“良心”是打破教廷统治的立足点。在路德令德意志教会脱出大公教会的同一片战场上，亨利以相似的步态令英格兰国家脱出了基督教共同体（Christendom）。

在中世纪晚期到宗教改革时期，谈论一种世俗国家的“政治神学”是有意义的。我们可以发现许多迹象，表明教会的理论、制度和实践常常在经过改造后被平移到世俗国家。亨利在脱离罗马教廷的过程中，借助大学培养的学者论证了国家主权，以国王的良心为出发点打破教会法的规制，进而将自己塑造为国家的最高元首。与路德事后从农民起义中体验到私人良心泛滥的后果不同，亨利从理论出发，几乎立即发现了对私人良心加以控制的必要性。因此，亨利与他的谋臣们才设计了立法，试图以公开宣誓规制臣民的良心。不过，尽管绝大多数人在重刑面前选择屈服，但仍然出现了莫尔这样坚持良心自由的反对者。

换句话说，国家主权的论证借用了新教的神学论证，爆发出了巨大的力量，而同时也继承了新教神学论证

的某些弱点，突出表现在，国家要如何规范共同体成员的良心？或者，这良心真的是可规范的吗？亨利八世与罗马决裂时，曾经号召臣民以良心为理由拒绝服从教廷的法律和命令，那么，他又要如何面对以同样理由不服从自己的臣民呢？这一点是主权国家与生俱来的内在矛盾。

三、良心与自然权利及契约论的关系

宗教改革时期，新教教会和（主权的）民族国家通过一个相似的过程脱出了原先的二元结构。在此过程中，个人的良心成为了理论和实践的立足点，但是，之后，教会和国家也不得不着手处理如何“收拢”私人良心。

1、路德宗法学家的的工作

路德对待农民起义的态度表明，他已经清楚地意识到这个问题。在激烈的改革之后，新教教会和国家都需要一套稳定的社会结构，这显然需要大量的理论和实践工作。路德本人提出了“两国论”，这是一个相当有力的理论框架，但仍然需要进一步地发展和充实，承担这项工作的是路德宗的法学家们。

路德最重要的同事梅兰希顿首先进行了开拓。这位知识渊博的学者尝试将十诫归纳为自然法原则：敬拜上帝并遵行律法；保护生命；诚实地作见证；结婚并养育儿女；照顾亲属；不伤害任何人的身、财产和名誉；顺服一切掌权者；公平分配和交换财产；遵守契约和诺言；反抗不义。^[10]梅兰希顿同意人因罪而败

[10] 维特：《法律与新教》，第138页。

坏，因而无法认识自然法，必须通过上帝的启示明确宣示，人才能获得关于自然法的知识并加以实践。梅兰希顿进一步认为，国家的实定法有促进自然法目的的功效，由此，他认为世俗国家的法律应当确立和规定宗教，亦即：统治者颁布的实定法应当运用十诫的第一块法版，为人民确立正确的教义、敬拜形式和属灵道德。正是从他的这一论证出发，经由 1555 年的《奥格斯堡和约》和 1648 年的《威斯特伐利亚和约》，确立了“教随国定”的原则。^[11]

法学家欧登道普进一步发展和修正了梅兰希顿的论述。他仍然从十诫出发，分别建立宪法、教会法律、刑法、财产和契约法、程序和证据法、家庭法、税法和社会福利法。^[12] 欧登道普处理良心问题的方法是，承认罪人不能完全无偏见地诉诸良心，但通过圣经、祷告、圣灵的帮助，能够理解上帝的律法，但即便没有这些帮助，上帝所赐的良心也已经使人能够理解自然法。^[13]

通过法学家的的工作，路德的“两国论”得到了充实。可以观察到一种趋向，即努力地令革命的不确定感通过法律制度和实践向一种新的日常生活过渡。不过，因不同的宗教立场而爆发的冲突，尤其是国家政权对异见者的迫害，继续要求理论和实践的进展。

2、反抗权问题

“教随国定”是一个妥协的结果，在此之前发生的是因宗教立场的不同而发生的国与国之间的战争，以

及一国内部针对少数派的压迫行动。新教教会和新兴的世俗国家都需要控制私人良心，以达成内部和外部的和平。

路德很反感农民起义的暴力活动，并不认可“出于良心的反抗权”，而是要求基督徒顺服权柄。梅兰希顿巩固了国家的实定法，当然也同样要求人民顺服。起初，梅兰希顿倾向于绝对的服从，但随着世俗国家权力不断扩大，如何保护臣民日益引起了他的注意。到《奥格斯堡和约》签订之前，梅兰希顿基本上已经承认了基于自然法反抗暴君的权利，认为官员实施的实定法若与自然法相抵触，就对人的良心没有约束力。^[14]

加尔文也谈到信徒的“良心”，并对此作了相当的限制，他谈到“良心自由”时，首先强调人以自由的良心遵行上帝诫命的自由，“私人个体”也负有按照基督徒良心的限度顺服暴虐统治者的义务。^[15] 只有当统治者滥用权力，引导人不服从上帝时，臣民才有有限的权利进行反抗，并且，也只能通过低级官员实施。^[16]

在另一边，世俗国家发现，若一国之内存在持不同信仰立场的团体，很可能对国家的政治稳定构成威胁。因此，民族国家在迈向现代的进程中，具有强烈的动机要统一臣民的良心，无法接受分裂的态势，并由此引发了激烈的冲突。三十年战争、法国对胡格诺派的大屠杀、苏格兰玛丽对新教徒的迫害，包括之后的英国新教政府对不从国教者的迫害，都可以归入这同一个范畴。

[11] 同上，第 146-151 页。

[12] 同上，第 180-181 页。

[13] 同上，第 182-183 页。

[14] 伯尔曼《法律与革命（第二卷）》，第 91 页。

[15] 约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教和人权》，苗文龙、袁瑜璋、刘莉译，中国法制出版社，2011 年，第 57 页。

[16] 同上，第 58-61 页。

在血腥的屠杀和压迫面前，新教学者不得不继续作出回应。如果一个政权意图从肉体上消灭持不同信仰立场者，消极的服从是否可行就成为一个紧要的问题。加尔文的接班人贝扎（Theodore Beza）提出了更宽松的反抗权理论。这是可以理解的，面对法国发生的针对改革宗的血腥屠杀，贝扎不得不作出回应。虽然他继续坚持加尔文所说的尽可能忍耐，但同时也认为，公共官员的任职需要“公民的公共同意”，若官员不再尊重自己的职位，就不再代表上帝，公共同意就会变为“公共不同意”，下级官员应当表达这种不同意，令前者失去权威，如果有需要，可以强力剥夺他的职位。^[17]

3、自然权利观念

贝扎指出，政治契约要求统治者保护人民，尊重他们的基本权利，他将十诫视为基本人权的恰当来源和总结：宗教权利、生命权、财产权、婚姻权、家长权和荣誉权。^[18]

在法国的宗教斗争中，胡格诺派信徒在巨大的政治压力下发展出了大量的反抗权理论。他们进一步发展贝扎的论证说，政府是通过上帝、统治者与人民三方立约构成的，上帝保护并祝福统治者和人民，作为他们顺服律法的回报，统治者则同意遵守这些高级法并保护人民所享有的核心权利。^[19]在荷兰革命和英国革命中，新教徒们（改革宗、清教徒）也发展出了类似的权利话语和论证。反抗皇帝统治的荷兰起义者们申

诉说，反抗暴君的行动乃是以“神圣和自然权利”为基础。^[20]

在这一类论证中，十诫仍然是首要的被引用对象，但是，其论证方式出现了一种变化。简而言之，就是从义务论转向权利论。路德和加尔文论十诫时，重点都在于强调人有遵守上帝律法的义务。而到了荷兰改革宗法学家阿尔图修斯（Johannes Althusius）那里，对十诫的运用日益倾向于权利。他解释说，前四条诫命表达了宗教权利和自由，后六条表达了世俗的或民事的权利和自由，他认为这两个系列的自然权利都是“根本的权利”，对于个人或政体的存在都是必不可少的，对于一切实在法中的具体权利规定都是根基性的。^[21]根据宗教权利，阿尔图修斯将人的良心自由设定为需要保护的绝对权利，同样重要的是，根据世俗权利，人的自我保存也成为绝对的自然权利。

在英国革命中，权利话语得到了进一步清晰的阐述。古德曼（Christopher Goodman）论证说，十诫规定了上帝授予所有人民的不可剥夺的权利，“他们可以合法地将它们宣称为他们自己的拥有，同样必须在所有时间里都要去实践”。敬拜真神、免遭强迫敬拜假神，六日劳作和守安息日，生命，财产，婚姻，名誉，正当程序，都成为了上帝赋予的权利。^[22]

从义务到权利是一个十分重大的变化，尤其是赋予人“自然权利”，对后来的政治理论有很大的影响。新教徒法学家的论证，随着世俗国家的建立、宗教冲突的

[17] 同上，第 123 页。

[18] 同上，第 151 页。

[19] 同上，第 99 页。

[20] 同上，第 174 页。

[21] 同上，第 201 页。

[22] 同上，第 142-144 页。

发生与平定，日益走向一种去除了信仰因素的论述。也就是说，从宗教改革时期的反抗权论证，发展出了一种不限于基督徒、适用于所有人的“权利”。如果存在每个人生来就有的“自然权利”，换句话说，也就必然包含了“异端的权利”。嗣后，在英国革命和美国建国历程中，清教徒就进一步推高了这种“无可置疑、不可让渡、不可剥夺，并且也是神圣的”良心与宗教的权利。^[23]

4、契约论的发展

与自然权利并行的是契约论，后者的出现甚至更早一些。

路德宗法学家艾斯曼（Johannes Eisermann）尝试从人全然败坏的神学中构建出一种关于共同善的理论。他认为人起初是完美的，因犯罪而堕落，在这种堕落的自然状态中，人类的生命变得“野蛮”而“短暂”。但是，上帝放在人心中的“美德的火花”并没有完全熄灭，在人类历史中，人们依靠这类内在的火花组建了社会契约，根据契约接受法律和习惯的训练，学习服务他人和良善地生活。而基督徒组成的国家则依照保罗的教导，由许多“个人”（肢体）互相联络而成为一个整体。^[24]

贝扎也提供了一种契约论的论证，认为上帝、统治者和人民之间构成一种三方协约，统治者的权力虽然由上帝赋予，但也是必须通过人民的同意才能获得。^[25]

阿尔图修斯则发展出一套更完整的论述。他从一种“自然状态”开始论证：上帝将人造成权利的所有者，赋予其自然的主权。自然状态中的人具有道德能力、理性、社会生活的倾向，只是处在十分脆弱的状态。随着人的成长，他会意识到需要进入与他人的联合，以实现自身的特性，并保护自己的人身、财产和名誉。阿尔图修斯进一步区分了三种联合：私人的自然联合、私人的自愿联合、公共或政治的联合。成员通过建立某个契约而进入联合。权威和服从的结构是“非自然”的，但却是必要的。当人进入这样的联合时，便将自己的权利转移给他人，同意服从这个权威结构的束缚。而获得权力者则有义务保护成员的权利和自由。^[26]

教会法学家的论证不断进展，到阿尔图修斯，已经日益表现出一种容忍多元主义的面貌，尽管教会法学家始终将“宗教权利”置于首位。这类论证方式不久就被学者们用于论证政治国家的构成。

在宗教改革时期，新教教会与新兴的民族国家同步发展起来，世俗国家同样经历了一场结构重整。不同信仰立场的群体之间的冲突给国家带来了极大的困扰，因此，世俗国家同样需要寻找解决之道。从阿尔图修斯的政治契约论和自然权利观出发，不需要再前进多少，就可以发现霍布斯（Thomas Hobbes）的踪迹。类似地，霍布斯苦于内战带来的政制倾颓，尤其对人们以私人意见拒不服从既有权柄的现象深恶痛绝（英国内战同样与信仰纷争直接有关）。于是，他在《利维坦》中构建了一套通过自

[23] 同上，第 358 页。

[24] 维特《法律与新教》，第 161-167 页。

[25] 同上，第 146-147 页。

[26] 同上，第 215-219 页。

然法、契约将人从自然状态推入政治国家的理论。他的论证方式与前人显著地不同，不再诉诸上帝和历代权威，而是宣称以逻辑和科学作推演。但是，霍布斯理论的整体形态，与阿尔图修斯有极大的亲缘性。从后者的论述中，我们可以很容易地找到诸如“原初的自然状态”、人的自我保存权利、进入政治性联合的必要性等关键要素。

霍布斯开启了将上帝排除在政治国家设计之外的理论论述，显明了世俗化进程的不断加深。但霍布斯并非横空出世，他的论证乃是接续宗教改革以降教会的神学家和法学家不断构建的论述。从这个角度观察，现代世界的世俗化并非从启蒙运动开始，而是早已蕴含在宗教改革的进程之中了。

四、现代政治图景的形成

在进一步思考与当下有关的问题之前，有必要对以上所述作一小结。

宗教改革之前，天主教会的组织结构非常牢固，形成了一种倾向于理性官僚制和法治的政体。当时，与教会平行的世俗国家处于弱势，但在观念和实践方面存在借鉴甚至平移教会诸因素的可能性和愿望。世俗国家的发展在中世纪晚期就已经开始。大学为世俗统治者提供了人才，并推动了政治理论的发展。

在这一时期，我们在教会和国家两边都可以观察到一种“自上而下”的结构。其中任职者的权威在根本上源自于上帝，并逐级向下流溢；人们在这个等级制结构中各安其位；强调个人与生俱来的义务；强调人的内在德性。

马丁·路德以个人的良心为立足点发动改革，进而颠覆了原先的政体结构。无论是新教教会还是新兴的世俗国家，都面临着如何建立权威、如何统一私人的良心、如何维持和平与秩序的难题。新教神学家和法学家们在艰难的时局中不断推进法政理论的论证，最终走向了契约论和自然权利观念。

由此，一种新的组织结构逐渐形成。这是一种“自下而上”的结构：其中任职者的权威源自于人与人之间原初的政治契约，逐级向上提供合法性；等级制被解除，人们日益进入一种原子化的平等状态；同时，强调个人与生俱来、不可剥夺的权利；强调外在的法治与程序。

以“良心”问题为切入点作观察，能够帮助我们厘清宗教改革以降在总体的政制方面所发生的颠覆性变化：一个稳定的、等级制的结构，被一个不断改变、发展的扁平结构取代。现代世界的政体具有更大的活力、自我更新和发展的能力，但稳定性较差，尤其是，无论教会还是国家，始终面临着如何安置私人良心（私人判断权）的难题。契约论和自然权利固然能够提供一种有别于圣统制的稳定性，但其本身的“不断发展”表明了始终存在因不确定而带来的焦虑感。

五、现代政治图景中的当代教会与良心的重塑

1、当代教会遭遇的挑战

路德挺身而出指责罗马教会的错误时，在教会内部并没有组织力量可供借用。罗马教会的神学、结构

和实践已经交织在一起，互相支撑、证明。因此，路德以个人的良心为立足点，直面上帝，发起一场改革。与此同时，世俗国家也脱离教会的控制，极大地借鉴教会的神学和变革，逐渐形成了新式的结构和实践。如果说中世纪的社会形态是以罗马教会为基底，世俗国家嵌入这个基底，那么，现代的社会形态则是以国家为基底，教会嵌入了这个基底。这个新式政治图景的逐步发展，与教会神学家、法学家的论证有莫大的联系，最终，世俗国家的政治哲学家、法学家们在前者的基础上为现代国家提供了一套理论。这套理论以自然权利和契约论为基础，形成了一种自下而上的权威结构，同时，因其本身的特性，始终处在变动之中。而教会也不得不接受现代政治图景的巨大影响，同时也遭受其自身弱点的折磨。

私人化的信仰

令当代教会饱受折磨的一点，就是信仰的私人化。而信仰私人化的进程，可以追溯到路德的良心。这当然不是说，路德会赞成如今随处可见的“没有教会的基督徒”，路德甚至从未想象这样的图景。只是，在现代世界的生成过程中，教会被裹挟着走进了如今的境地。

同样，改教家们也从未设想过“信仰异端的自由”。然而，在现代，信仰被视为私人事务，“良心自由”则被适用于一切私人信念。由此，现代世界就从多元主义日益走向了相对主义。这个态势在网络环境中得以继续发展和加强。网络交往以隐名的个人为中心，构建起虚拟的关系，并走向义务的进一步消解。

信仰的私人化，带来了“良心”的误用。当代教会的种种乱象背后，实际上都是某种有悖或偏离圣经的意见，经由私人良心的强化逐渐发酵而成。

权利观

在上文中，我已经简单梳理和描绘了自然权利观的发展。当代教会在这上面面临的困难是，“权利”在现代国家的结构中占据了重要的地位，与契约论一同构成世俗国家统摄私人良心的机制，因此，每个人在此环境中天然地接受了“权利”的观念。虽然自然权利的观念与新教有着千丝万缕的联系，是教会在走向现代世界的过程中，不断与世俗国家发生纠缠的主题，但是，“权利”却并非圣经教导的重要主题。

我认为，中国家庭教会在这个问题上还面临多一重的困境。因为，中国的现代国家建设尚未完成。以上文所述的大略框架观察中国国家形态，其并未完成通过契约论和自然权利统摄人心的建设工作，同时又难以避免地采用了许多契约论和权利论的修辞。因此，中国教会所处的这个世俗国家的“基底”本身存在许多未理顺的问题。于是，中国教会在对国家或其他群体作出回应时，常常发生某种“时代交错”的现象，在同一时刻采用的修辞可能包括：路德对罗马教会的指责（“可咒诅的假教会”），梅兰希顿对政府的希望（“政府应当支持真宗教”），胡格诺派面对逼迫时的论证（“掌权者与人民有约的关系，若前者背约，后者就可以反抗”），阿尔图修斯的权利话语（“敬拜真神、财产和自由受保护，是源于十诫的自然权利”），甚或清教徒对言论自由的主张。这些

过往的新教徒在不同历史处境下作出的反应，因中国世俗国家的扭结状态，同样扭结地一并涌现在中国基督徒的日常话语中。

教会治理

换个角度重述上文的梳理：宗教改革时期，新教脱离了天主教，民族国家同时脱离了中世纪的二元结构；在此过程中，民族国家的建设运用了大量新教的思想资源，终于（以契约论和自然权利观念）建成了一个有别于中世纪教会、相对稳定的政体；随后，教会被弱化，置于世俗国家中的一个角落。

对教会而言，现在的问题是，教会应当采用怎样的治理结构，或者说，教会的政体应该是怎样的？教会当然无法恢复使用自上而下的等级制，那么，教会可以像世俗国家那样，通过契约论和权利观重塑一个教会政体吗？如果这样做，显然也会遭遇重重陷阱，不可避免地走向无秩序。^[27]

论到教会政体，教会也始终需要回答一个与世俗国家所面临的类似的问题：如何收拢私人良心？由此，中国家庭教会也需要回答这一系列的问题：事实上的主教制可行吗？是否由教会的独一领袖向信徒灌输立场、从而塑造他们的良心？会众有“权利”吗？由一群人控制牧师是正确的吗？等等。

2、重塑良心

当代教会面临世俗化的挑战，但“世俗化”远比一般想象的复杂。今日的人们沉浸于个人的权利，并乐意将“良心自由”追溯到路德，却不在意路德在帝国会议上所持守的良心，乃是通过多年仔细查考圣经、热切地祷告、真诚地认罪悔改、真实地认识福音带来的自由而塑造的。

改教家们对此并非没有论述，他们的回答是：回到教会，接受圣经和圣灵的管治。加尔文指出教会不应辖制信徒的良心，但是，他也要求信徒以“无愧的良心”遵守教会的法规，以“敬虔的心”乐意顺服。^[28] 贝扎论述教会政体时说，经过各教会代表出席宗教会议编定的信条、信仰告白和要理问答，每一个地方教会都必须通过祷告和教导，通过教会的规训与执事工作，在所有成员的“内心和良知”中“写上”这些根本法律；违反者，经教导、警戒、公开申斥仍不悔改的，就必须禁止领餐并除名。^[29]

在私人判断权泛滥、相对主义盛行的环境中，教会不能通过重建等级制、事实上的主教制、意识形态灌输等方式辖制信徒的良心，也不能通过契约论和权利意识定义共同体。教会领袖们需要意识到“良心”问题在现代政治图景中的复杂性，谨慎地谈论“良心”，回到圣经，有耐心地建造和坚固地方教会，通过认真教导圣经、祈求圣灵的帮助，重塑信徒脆弱且可能已经被灌输了其他观念的良心。✝

[27] 新教激进主义的代表弥尔顿曾经把国家的政治契约理论改造成教会的契约理论，认为教会只是由一群志同道合的信徒立约组成的，个人可以随时选择加入和离开教会，甚至每一个基督徒都有组建“一个人的教会”的权利。参见维特《权利的变革》，第289-291页。

[28] 加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，三联书店，2010年，第1237页。

[29] 维特：《权利的变革》，第106-107页。

我们是合一的吗？^{〔1〕}

——对比更正教与天主教的教会观

文/史普罗 (R.C. Sproul) 译/杖恩 校/和卫



编者按：本文出自史普罗所著《我们是合一的吗？》(Are We Together?)，该书是为了回应1994年“福音派与天主教合一”(Evangelicals & Catholics Together)运动，以及2009年一些更正教信徒、罗马天主教徒和东正教徒联合发表的《曼哈顿宣言》(此宣言呼吁所有“基督徒”在“福音”里联合起来)。史普罗认为，此运动和这份宣言是他所经历的福音纯正性面临过的最大危机。《我们是合一的吗？》共六章，本文是第三章。本刊“宗教改革纪念系列专刊”将其翻译转载，以呼吁中国教会来关注更正教与天主教的差别，继续坚守宗教改革的立场，传讲圣经里的福音。史普罗博士已于2017年12月14日离世归主，感谢神在这世代兴起他的仆人做福音的守望者。这些年本刊翻译转载了多篇史普罗博士的文章，在此表示特别的感谢与悼念！

关于罗马天主教的教会论，可以谈的很多，但我想专注于其中最重要的方面，即“教会与救恩的关系”。在这一块，罗马天主教就其真实信仰所发出的信息含混不清。所以，我想首先简要地回顾一下罗马天主教已经说过的话，然后尝试准确地确定她在21世纪所持有的立场。

罗马天主教会通常被描述为一种祭司制的体系。“祭司制”这一术语来自拉丁文 *sacerdos*，意思是“祭司”。主张祭司制的学派教导说，救恩必须借由祭司职位的中保职能，也就是圣礼；而更正教教会则强调是通过

神的话语的宣讲。这种强调甚至体现在更正教教会的建筑风格中，即讲台被放在聚会场所前面的正中央，作为注意力的中心。然而，在罗马天主教的传统中，注意力的中心则是祭坛。弥撒，即他们的圣餐礼，被视为礼拜程序的中心，而不是讲道。因此，他们的讲道通常都很短，而圣餐礼则必须由一位神父^{〔2〕}或主教来带领。

不过，如果救恩是基于祭司制的，如果救赎是经祭司以及由教会控制的蒙恩途径进行分配的，那么一个人如果不是罗马天主教会这样的祭司制共同体的成员，

〔1〕 本文出自：R. C. Sproul, *Are We Together?*, Orlando: Reformation Trust, 2012, 本文为该书的第三章。承蒙 Ligonier 事工授权翻译转载，特此致谢。——编者注

〔2〕 Priest 这个英文词，既可译为旧约圣经中的“祭司”，也可译为天主教常用的“神父”。而事实上在天主教中的意义二者是一致的。为了突出其背后的神学意义，本文遇到该词时，一般都统一译为“祭司”。但同样，文中所有翻译为“神父”的地方，也都可以理解为“祭司”。——译者注

又会怎么样呢？从罗马天主教的观点来看，在罗马天主教之外的人能得救吗？

在 19 世纪四五十年代的美国，这是一个被热议的问题。我成长在匹兹堡郊区，在我的孩提时代^[3]，更正教和罗马天主教之间有一道清晰的分界线。这种社会学分界在邻舍之间也明显可见：天主教徒住在高速公路干道的这边，而更正教徒住在另一边；更正教徒都去更正教教会，他们的孩子都去公立学校，而罗马天主教徒则都去天主教堂，他们的孩子都上天主教的学校。实际上，这两个群体老死不相往来，一种深度的彼此怀疑和互不信任弥漫其间。

然而，当我进入十年级时，学校突然间把我们更正教的学生和罗马天主教的学生放在一起，原因是那时天主教没有自己的高中。一时，足球队和棒球队既有更正教队员，也有天主教队员，交流和友谊开始产生了。

不过，我认识的一个天主教朋友告诉我，他在罗马天主教的教区学校里是这样被教导的：任何更正教徒都无法去天堂，因为人必须在罗马天主教会中才能得救。之后，我和一个天主教徒成了非常亲密的朋友，当我即将和维斯塔结婚时，我希望他作我的伴郎。为参加我的更正教式的婚礼，他不得不去向天主教会请求特殊的许可，但这个请求被拒绝了，因为即使是参加更正教的敬拜仪式也被认为是一个严重的罪。所以，我最好的朋友没能获准出席我的婚礼，更不要说参与其中了。而在他后来结婚时，我得到纽约主教的许可后

才得以参加他的婚礼，但要求我在婚礼弥撒宣誓婚约时，不能接近祭坛。

在神学院上学期间，我曾当过学生牧师，在一个萧条的小区中的一间匈牙利难民教会中服事。在那个小区里，有八间罗马天主教会和一间小型的更正教会。我在秋天搬进了这间教会旁边一间小小的牧师住宅。在万圣节期间，这个牧师住宅是小区里孩子们最喜欢的恶作剧对象。他们会向这房子扔泥巴和西红柿，把垃圾倒在草坪上。我并不认识这些孩子，也没有和他们有过来往。不过，当我设法问了其中的几个孩子后，才发现是因为他们的父母告诉他们说，这房子里住着魔鬼。原来，在万圣节期间轰炸“更正教的堡垒”是他们的保留节目。

我分享这些例子只是为了说明，这样的态度并未消失于几百年前。在我的人生中有过几次被人严重怀疑的经历，仅仅因为我是个更正教徒。值得感恩的是，这种怀疑在当今的美国文化中已经不太常见了。由梵蒂冈第二次大公会议（以下简称“梵二会议”）带来的改变产生了一种完全不同的氛围。但是，这样的怀疑最初从何而来？这种的态度背后的神学和历史基础又是什么呢？

居普良和奥古斯丁

早期教父和迦太基主教居普良（公元 258 年殉道）曾经提出一句信条，深深地影响了罗马天主教对教

[3] 作者于 1939 年出生，因此这个时代是他的孩提时代，后面会说到他长到青少年时的不同情形。——译者注

会与救恩关系的理解过程。这信条是 *Extra ecclesiam nulla salus*。让我解释一下这句话：Extra 的意思是“在……之外”或“离开……”；*Ecclesiam* 的意思是“教会”；*Nulla* 的意思是“无”或“没有”；最后，*salus* 的意思是“救恩”。所以，居普良说的是：“教会之外，无救恩。”他接着做了一个类比，把教会比做是挪亚方舟。他说，对一个人来说，要得救就必须具体地、实际地和可见地成为教会的成员，就如同当时的人要从洪水审判中得救就必须具体地、实际地和可见地待在挪亚方舟里一样。仅说他跟挪亚有“灵里的同在”，却没有实际地“在船里面”，就无人能够在洪水中活下来。他必须是待在方舟里面，而不是从外面往方舟里看。

一定程度上，这个观念被伟大的奥古斯丁修正（354-430年）。就罗马天主教的教会论而言，他被认为是教会最重要的神学家。奥古斯丁持有非常强的教会观，要超过**第一个千年**里的任何神学家。他发展并阐述了关于教会的系统教义。天主教圈子里经常重复他的一句名言：“一个人没有教会作为他的母亲，也就没有神作为他的父亲。”这句话就是“圣母亲教会”这一观念的根源，即一个人必须安全地待在教会母亲的怀抱里才能得救。

然而，奥古斯丁在教会论里引入了一些非常复杂的观念，抵消了居普良的观点中一些冒失的成分。这些观念是奥古斯丁在4世纪和多纳徒派的争论中激发出来的。那次争论的焦点是 *Lapsi*（意思是“背弃信仰的”）祭司的合法性问题。*Lapsi* 的观念有着更早的起

源。在4世纪教会受罗马皇帝戴克里先（284-305年在位）逼迫的年代，人们被迫公开放弃他们对基督的信仰。即使面对逼迫和死亡的威胁，许多忠信的基督徒也勇敢地承认基督信仰，这是我们所看到的教会历史中的得胜记录，这些男男女女成为教会的殉道者被纪念。但并非每个被要求以殉道作见证的人都表现得如此英勇，也有一些人，包括一些祭司和主教，在压力下跌倒，公然否认基督。而当逼迫的火焰消退后，如何对待这些曾经背弃信仰之人的问题就被提上了议程。他们能够被复职吗？他们在敬拜中的功用，他们祭司的服事，是有效还是无效？

教会中有一个派别称为“多纳徒派”，他们坚持一种严格的居普良主义的对教会的理解。他们坚持说，可见的教会只有当其领袖在属灵上纯洁时才是真正的教会。他们说，如果圣礼由那些曾经背弃信仰的、转入异端的或是活在致死之罪里的祭司来施行，就不是有效的。他们的败坏也使得他们所施行的圣礼成为无效。

这种对教会的理解会对教会中的人带来哪些影响呢？当维斯塔和我准备结婚时，我们希望婚礼能够特别圣洁和神圣。我们都在同一间教会牧养和坚立，所以在哪里结婚对我们来说并不是问题，就是在那个我们双方家庭一直委身的教会。不过，当维斯塔和我悔改归正时，这间教会的牧者却嘲笑我们的归正，他直率地告诉我，如果我还相信耶稣身体复活的话，我就是“一个该死的蠢货”。当一个人拒绝接受基督的复活时，我就会对他的信仰产生严重

的质疑。我不认为基督复活的教义只是一个基督教内部不同神学流派间争论的主题，我把它当成是基督教信仰的根本。但这个人清楚地否认它，且是当着我的面直接地否认。因此，我质疑这个人的信仰。即便我那时还没有上神学院，但我疑惑这场婚礼是否会因为他的不信而无效。如果我的牧者事实上是一个不信的人，如果多纳徒派是正确的，即所有由不信者或异端所主持的敬拜都因他们的败坏而无效的话，那么我的婚姻也就无效了。这就是4世纪的信徒们所面对的问题。

这个激烈的争论促使奥古斯丁提出教会的四个经典标志。他说教会是“一的”，是“圣的”，是“大公的”（或者“普世的”），是“使徒性的”。其中第二项，即教会的圣洁性，是多纳徒派争论的中心，虽然它也涉及到了普世性的问题。奥古斯丁说，教会是圣的，这是因为她与基督的联合以及圣灵在其中工作。也就是说，他并不认为教会具有内在和独立的圣洁的本质，而是说她的圣洁是衍生性的、依赖于神的，以及附带性的。他敏锐地指出，这并不表示教会中的每个人都是圣洁的，但他们处在以神的圣洁为中心的地方。他承认稗子和麦子是并存的，尽管稗子也在圣洁之处，却不受其触动。他接着说，有形教会拥有获得圣洁的蒙恩途径，只不过并非每个人都勤于使用这些蒙恩途径。他进一步主张，只有在天上教会才会无瑕疵和无皱纹，若指望教会成为纯净的才能使其作工有效，完全是徒劳的。他看到多纳徒派的人过早地盼望了那被应许的只在将来、在天上的教会中才会实现的东西。他宣称，如果照多纳徒派所说，教会必须在道德和灵性上完美

才是真正的教会的话，那么即便是多纳徒派的教会也不是真教会了。在这世上也不会有真正的教会，因为没有教会是完美的。

奥古斯丁称教会为一种 *corpus per mixtum*，即一种“混合体”。也就是说，教会里混杂着真信徒和不信者。然而，他说到，神的百姓乃蒙神拣选的团体，主要聚集在有形的教会之中，尽管他承认在教会之外可能也有一些人是真信徒。所以，对于“有形可见的教会成员身份是救恩的必要因素”这一强观点，奥古斯丁做出了修正。他打开了一道门缝，容纳了那些没有以有形可见的方式与教会联合（尽管，他们当然也应该这样做）之人得救的可能性。

无法克服之无知

佛罗伦萨会议（1431-1445年）重新强调，罪人只有在有形教会里才能得救。这次大会声明：“所有在大公教会之外的人，不仅是不信之人，也包括犹太人、异教徒和裂教者，都与永生无份，而要进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去，除非他们在死前加入大公教会。”

在宗教改革后的年月里，这个问题对罗马天主教来说变得更为困难。在一两代人之内，最初改教家的属灵后代们开始充满遍布欧洲各处的路德宗、安立甘宗和改革宗教会。许多国家整体宣告他们信从更正教，这些地区也不再拥有罗马天主教的认信者。更正教徒们依旧在基督里敬拜神，也仍然会持守圣经真理和早期的

大公会议的信条，并努力做顺服的门徒。他们是否也当和其先辈们（改教家）被视为同一类人？而后者定意对“圣母亲教会”说“不”。

到了现代，有一位教皇，因反对罗马天主教与更正教之间的和解而出名，他就是庇护九世（1846到1878年间任教皇）。然而，他也缓和了古代居普良主义的强硬路线。1863年，一份名为 *Quanto Conficiamur Moerore*（《论错误教义的推广》）的教谕发布了。其中，庇护九世坚持认为，处于有形的罗马天主教之外是个严重问题。但是，他同时推出了一种重要的新资格，并谈到一种规条，就是将恩典或迁就赋予那些他称之为受困于“无法克服之无知”的人。他写道：

有必要再次提及并谴责一种诱骗了一些天主教徒的严重错误，他们相信尽管人活在谬误中并与真信仰和天主教会共同体隔绝，也还有可能得着永恒的救恩。这样的观念肯定是与天主教的教训相违背的。当然，关于我们至圣的宗教，有些人因无法克服之无知而挣扎。他们诚恳地遵循着神刻在每个人心中的自然律及其训诫，也预备好要顺服神，因而过着诚实的生活，他们也能够借着神圣之光和恩典的功效而获得永生。因为神知道、察验并且清楚地明白所有人的心思、情感、意念和本性，他至高的仁慈和宽厚不会允许任何并非故意犯罪的人遭受永远的刑罚。

“无法克服之无知”是罗马天主教神学中一条重要的概念，这对于更正教与罗马天主教群体之间的关系来说更是如此。“无法克服之无知”既然是一种无法被

克服的无知，因此就能获得一种原谅。（区别于“可以克服之无知”，这种无知能够也应当被克服，因此也就无可推诿。在罗马书 1:20 中，保罗说人是“无可”推诿的，因为神关于他自己的普遍启示是如此清晰。在审判的日子，没有人能够声称因着对神完全没有知识而“以无法克服之无知”来为自己辩护。他们可以辩护说自己无知，但这是可以克服之无知，因此使得他们不可被原谅。）

假设你正开车穿过一个城市，当靠近一个红绿灯时，灯变红了，但你毫不减速地冲了过去。随后，你发现有一辆顶上闪着蓝光的车跟着你。当警官靠近你的车并告知你因为闯红灯而要领罚单时，你说：“对不起，长官，我不是有意犯错的。我不知道在这座城市开车闯红灯是违法的。你看，我不是住这里的人，我来自另一座城市。”而这位长官会说：“对不起，但你对法律无知并不是借口。”只要你开车，不管在哪里，你都有责任了解和遵守当地的高速公路法律。这样的法律并不是隐秘的，而是公开的。因此，你可以克服你的无知。所以，你的无知无法让你开脱。

但假设这座城市的规划者想要平衡预算，所以他们秘密决定从第二天早上九点起，所有车辆遇见绿灯就必须停下来，遇到红灯则要开过去，违反这条新交通法的人会被重罚。之后，他们把这个变化通知了所有的警察，但没有告诉其他任何人。这条法律秘密地生效了，而任何司机都没有得知。于是，如果你第二天早上九点之后开车进入这座城市，在绿灯下开了过去，然后收到一张罚单，你就能依据“无法克服之无知”

来提起上诉。你就有可开脱的理由——法律的变更没有告知你。

这是庇护九世为更正教徒开的一道门缝。他们生长在更正教群体中，因此也从未接触过罗马天主教的教训和真理。可以想象，他们若是接触了这真理，则有可能成为罗马天主教徒。既然他们没有，他们就被给予了对“无法克服之无知”的迁就。

然而，这并非涵盖对所有更正教徒的迁就。庇护九世把那些真的有“无法克服之无知”的人和硬着颈项的悖逆者区别看待，因为后者明知道真理却拒绝顺服它。这些人没有任何得救的盼望。他写道：“那些反对独一之教会的权柄和信仰声明，顽固地与教会共同体分离，那些与彼得的继承人、罗马教皇分离的人不可能获得永恒的救恩。”

1943年，教皇庇护十二世发布了名为 *Mystici Corporis Christi*（《基督奥秘的身体》）的教谕。他进一步强烈警告说，成为罗马天主教会的成员是必要和迫切的。这份教谕也把有形的罗马天主教会等同于基督奥秘的身体。这意味着，任何人只要在有形的罗马天主教之外，他就是在基督身体之外。天主教再次采取了一种强硬路线。

对教会的渴望

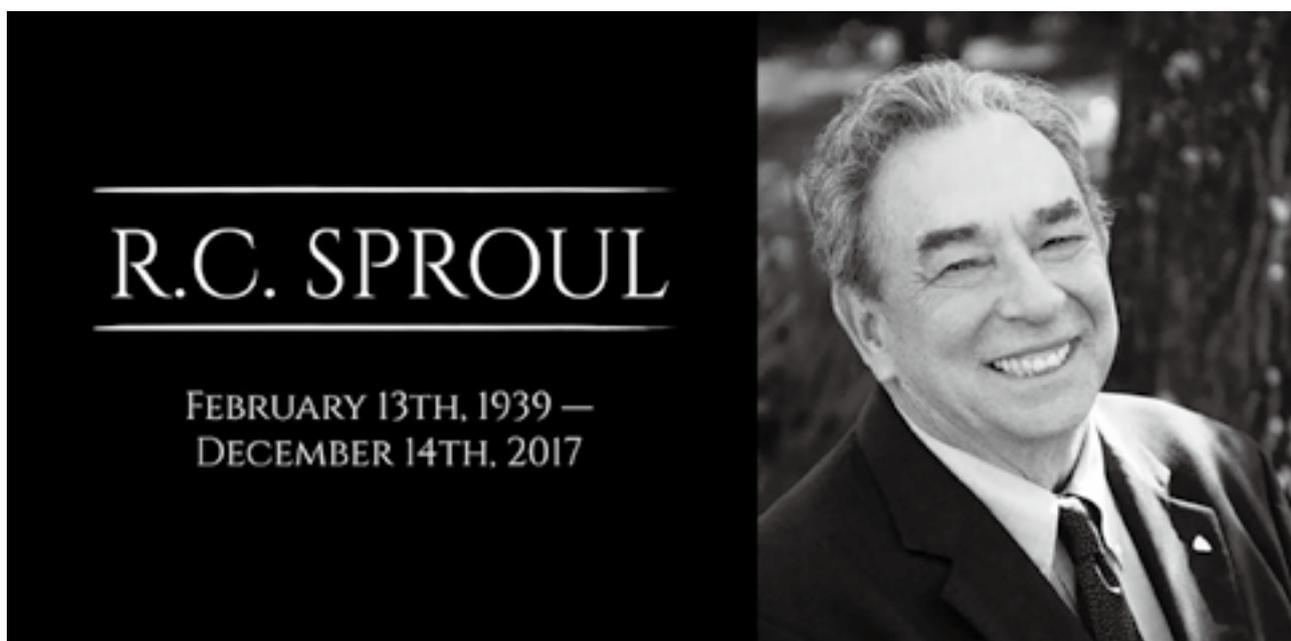
我在前言中提到，梵一大会议称更正教徒为“裂教者”和“异端”，梵二大会却称他们为“分离的弟兄”。用

词上的改变表明了一种新的态度，特别是在西方，罗马天主教对更正教的态度自梵二以来已经发生了巨大的转变。

和过去几个世纪召开的许多伟大的教会会议一样，梵二大会被称为一次“大公会议”。这个术语来自希腊词 *oikoumene*，意思是“人居住的世界”。这样，一次大公会议就是一次普世范围的罗马教会会议。它不仅限于一个城市、一个国家或一个洲的主教，而是所有国家都有代表参加。罗马天主教承认教会历史中的21次会议是“大公的”，而更正教通常只承认召开于公元4到9世纪的前几次会议是大公的会议。显然，自改教以来，所有“大公”会议严格来说都只是罗马天主教的聚集。例如，在梵二大会上，更正教徒被允许作为观察员参加，但没有投票表决权。

梵二大会使“大公会议”一词造成了混淆。它于20世纪60年代召开，这个时期有“普世合一运动”，即推动更正教各宗派更大的合一。当教皇若望二十三世召开梵二大会并称之为大公会议时，许多更正教徒认为那说明罗马天主教对积极参与普世合一运动有兴趣，说明天主教主动开始想要与“分离的弟兄”重新合一了。

当然，梵二大会并不是一次与更正教重新和好的公开行动。然而，在梵二大会上确实有一种开放的精神，这在罗马天主教历史上可谓史无前例。大会上发出了反对唯我独尊精神的声音，这种精神是古老的居普良路线导致的结果。这种反对声音强调，教会作为仆人



而不是主人的功能，强调其牧养的事奉而不是统治的权柄。

这种气氛带来了一个新的论题，即相对于罗马天主教而言，更正教是什么地位。在罗马天主教中间出现了 *votum ecclesiae* 这一新的概念，就是“归属于教会的渴望”。

votum ecclesiae 的根源可追溯到罗马天主教神学对洗礼重要性的认识。当考察天主教的圣礼观时，我们会看到洗礼的施行被认为是 *ex opere operato*，即“透过善行的功效”，把称义的恩典自动加给那些领受它的人。一个人若不受洗，他就处在一个危险的地位。这也是为什么直到今天，在医院产房里的护士都被授权可以给垂死的罗马天主教婴孩紧急施洗，以保证这些婴孩不是未受洗就死去。洗礼成为称义的**工具性原因**。

然而，有些罗马天主教的学者提出另一种可能会出现的情景：一个人承认信仰，也表明自己愿意与罗马天主教会联合，但他没有受洗就死了。那么这个人会因为他没有接受使人得以称义的洗礼而被定罪吗？罗马天主教有一条规定叫 *votum baptismi*，或者说“受洗的渴望”。如果一个人渴望受洗，却因为环境原因而不幸受阻，那么在教会的眼中他被认为是已经受了洗。他没有接受实际的仪式，但他却拥有属灵的恩典，因为他有着真实可靠的受洗渴望。所以，以这种观念为基础，一些天主教的学者建议，可以把更正教徒当成是罗马天主教的成员，所依据的是一种 *votum ecclesiae*，即“对教会的渴望”。

罗马天主教神学以精于区分概念而著称，*votum ecclesiae* 的概念也不例外。*votum ecclesiae explicitum* 是指一种明确的“与罗马天主教联合的渴望”。这一类人和受洗之前就死去的人情形相似，与天主教之外

的人有关。比方说一个更正教徒，他了解了罗马天主教，听了天主教的教导，相信了，也渴望加入这教会。他已经完成了整个的教理学习，也在某种程度上已经在加入教会的过程中，即将要实质性地和以可见方式进入“方舟”了，却在到达之前死于一场车祸。他虽有着明确的、公开宣布的加入天主教的渴望，但他实际上从未实现这个渴望。若是这样，这人便被认定是罗马天主教会的成员。

更宽泛的类别是 *votum ecclesiae implicitum*，指一种“含蓄的与罗马天主教联合的渴望”。这一类人被反对罗马天主教教训的更正教牧师“洗了脑”，也实际地认信了这些“错谬的思想”，被“愚弄”而接受了“异端的观点”。但在他内心深处，他有着进入真正教会的真诚渴望；他只是不知道真教会在哪里而已。这把我们带回到“无法克服之无知”的观念。如果他要是知道真理，便不会顽固地拒绝顺服它，会竭尽一切所能地要成为罗马天主教会的成员。因为在他的心里残存着微弱的渴望，想要真正地顺服神和基督，他可以借着 *votum ecclesiae implicitum* 被当成是罗马天主教会的成员。他并不非要实际加入天主教会的渴望表达出来，他只需一种内在的讨神喜悦的渴望，这种渴望暗示他想要进入真正的教会，即罗马天主教会。显然，这是一种极其宽泛的资格条件，和居普良的方舟之喻相差甚远。

罗马天主教对居普良信条的接受方式发生了根本性的变化。一位居住在波士顿、名叫莱奥纳多·费纳的神父（Father Leonard Feeney），因为教导在罗马天主教之外无救恩的强硬路线观点，于1953年被开除教籍。此外，教皇保禄六世在1965年的一份教令中

写到，神父们“要像好牧人一样活着，认识他们的羊群，并且他们要寻求带领那些还不属于这个羊圈但同样听闻基督之声的人，以使‘同一个羊圈，同一位牧人’成为可能”。这暗示说在羊圈——罗马天主教会——之外也有真正的羊。最后，天主教有时会提及 *vestigia ecclesiae*，或者说“教会的遗迹”，它可以在其他共同体中找到。根据这个观念，在其他教会中也有真教会的残余成分仍在起作用。即使就本身来说并不存在其他的真教会，因为唯独罗马天主教会才是基督奥秘的身体，但在其他教会中仍然存有真理和恩典，以及真正得救的人。

罗马天主教和更正教的宣言

所以，在某些方面，罗马天主教无疑看起来是软化了只有她才是真教会的立场。但是，另外有些时候她却似乎是重申了这种立场。在罗马天主教的教理问答中（1995），就“教会之外无救恩”的宣言有以下表述：

我们该如何理解这个经常被教父们重复的宣言？正面的重新阐述是：它的意思是说所有的救恩都来自元首基督，通过他的身体教会，“基于圣经和传统，本会议的教导是，教会作为现今在地上的天路客团体，对救恩来说是必要的：只有一位中保就是基督，他是得救的途径；而他在他的身体也就是教会中将自己显于我们。他自己曾明确断言信心和洗礼是必要的，也由此同时宣告了教会的必要性，人们通过洗礼而进入教会，如同通过门走进来一样。因此，知道天主教会是由神通过基督设立的乃必不可少，但拒绝进入或

待在里面的人，便不能得救”。（梵二，《万民之光》，14；《天主教教理问答》，总第 846）

但这条宣言之后又接着一条立场软化的回答：

此宣言并不针对那些并不是因为自己的过犯而不认识基督和他的教会的人：“那些并不是因为自己的过犯而不认识基督和他的教会，却存着诚实的心寻求神，又被恩典所感，试图以实际行动遵行他们在自己的良心中所知晓的神旨意的人——这些人也同样可以得着永恒的救恩。”（梵二，《万民之光》，16；《天主教教理问答》，总第 847）

最后，在 2007 年，罗马天主教在教皇本笃十六世的批准下发布了一个文件，名为“针对关于教会教义的某些方面问题的回应”。它说：“根据天主教教义，这些群体并不享有圣秩圣事中的使徒统绪，也因此被剥夺了教会的构成要素。根据天主教的教义，这些教会群体，特别是因为没有可施行圣礼的祭司而没有存留真实而完整的圣体奥秘实质，不能被称为真正意义上的‘教会’。”这份文件发出猛烈的批评，仿佛是在重申古老的居普良信条：只有一个真正的教会。

与罗马天主教教训相对立，我们注意到《威斯敏斯特信仰告白》的平衡和优美^[4]：

无形的大公教会或普世教会为过去、现在与将来在教会的元首基督之下所召集而为一的选民总数所构成。这教会就是主的配偶、身体和那充满万有者所充满的。（25 章 1 节）

有形的教会在福音时期（在律法时期仅限于一个国家，在福音时期则不限于一个国家）也是大公的、普世的，由一切承认真实宗教者及其子女所构成。这教会是主耶稣基督的国度、神的家，在此以外，通常没有得救的可能。（25 章 2 节）

基督为了召集并成全在今世生活的圣徒，直到世界的末了，就把牧职、圣言以及神的典章赐给这大公和有形的教会。按照他的应许，借着自己的同在和圣灵，达到这目的。（25 章 3 节）

这大公教会有形的程度有时比较多，有时比较少。这大公教会里的教会，其纯正程度也有时比较多，有时比较少，其高下乃是根据所教导并接纳的福音教义，所执行的典章、所举行的公开敬拜，其纯正程度多寡而定。（25 章 4 节）

天下最纯正的教会也难免有混杂和错谬。有些教会简直不是基督的教会，腐败到成为撒但会堂的程度；虽然如此，在地上总有按神旨意敬拜他的教会。（25 章 5 节）

我相信罗马天主教需要对自己在这个问题上的立场做出明确的澄清。鉴于天主教是一个祭司制的系统，解决这个问题对她来说非常重要。如果称义并不仅仅是因着信心或依靠基督，而是主要借着圣礼，其中最重要的是洗礼和告解礼，需要祭司来施行以生效，那么更正教教会确实不能提供救恩，而罗马天主教才是唯一真正的教会。但如果更正教在他们的称义教义上是正确的，那么天主教就根本不是真正的教会。✠

[4] 本文中引用的《威斯敏斯特信仰告白》采用王志勇牧师译注的版本（<http://www.chinareformation.com/2-5.htm>）。——译者注



上帝的话语：恩典的一个管道^[1]

文 / 卡尔·楚曼 (Carl Trueman) 译 / 述宁 校 / 煦

导言

中世纪天主教会与宗教改革的教会之间关于恩典的理解差异，最为明显地体现在他们各自敬拜场所的建筑上。进入一个中世纪中期（High Middle Ages）宏伟的大教堂，如科隆大教堂，就是进入一个专注于圣礼（特别是弥撒）并且处处体现圣礼的地方。一进入教堂，人的眼光就被吸引到高高的祭坛上，因为建筑师知道他的神学：在礼仪中发生的最重要的事情就是弥撒庆典，在其中基督实际降临下来，在恩典中和他的子民相遇；因着饼和酒变成了主耶稣的身体和血，基督与他的百姓同在。天堂与人间相遇，因此所有的目光都应该关注于这个奥秘发生的地方。

而进入一个更正教的大教堂，比方说爱丁堡的圣吉尔斯大教堂（St. Giles'），像进入了一个完全不同的世界。人们不仅是找不到传统的中世纪式敬虔的精致美学特点，他们的眼光也不是被吸引到任何祭坛上，而是被吸引到抬高的讲台那里。同样，建筑师充分理解他的神学：在更正教教会的敬拜中发生的最重要的事情就是读经，**尤其是**（按小教理问答中使用的副词）宣讲上帝的道。上帝的临在不是通过发生在祭坛上的面包和酒的事件。能够领会上帝的不是眼睛和舌头，而是耳朵。上帝来到他的百姓那里乃是藉着他的传道人的口对他的道的宣讲。事实上，正如《第二瑞士信条》（*the Second Helvetic Confession*）极为醒目地在其开篇第一章所表达的：

[1] 本文取自美南浸信会神学院学报，*The Southern Baptist Journal of Theology*, 19.4., 2015。首次发表于2015年9月24-25日在肯塔基州路易斯维尔美南浸信会神学院举行的美南神学院神学会议上。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

我们相信，在现今，当上帝的话语在教会中由合法呼召的传道人宣讲出来，那么就是上帝的话语本身在被宣讲并且被信众所接受。

这里的语句强调：**上帝的话语本身**。当传道人忠实地讲道时，会众实际上听到的是上帝的话语。我们可以用另一种方式说：当传道人忠实地讲道时，事实上就是上帝在对会众说话。

当然，信条的作者海里希·布林格（Heirich Bullinger）并不认为他的讲道因此就应该被视为上帝的话语而被纳入到上帝所默示的圣经正典中。他所要表达的观点是这样的：当上帝的话语被正确地解析和宣告时，上帝通过传道者的言语满有权柄和能力地对他的子民说话。布林格的这种表述，代表了宗教改革的更正教传统：上帝以恩典对待他的子民的首要途径是上帝的话语，而不是圣礼。上帝通过宣告出来的话语对他的百姓说话，圣礼因为依附于上帝的话语而获得其意义。这一点也在改革宗教会中通过建筑风格得到了加强：将圣礼用的桌子象征性地放置在讲台的前方较低的位置。

了解这一点是至关重要的。更正教信仰不仅仅是一套神学教义，这些教义与实践有着直接的关系。如果认真地对待宗教改革对于恩典的理解，那么阅读上帝话语，特别是宣讲上帝的话语就处在更正教实践的中心。宣讲圣道是恩典的一种途径，并且事实上是恩典的主要途径。这是上帝为其恩典性目标所命定的途径。为了使组成教会的男女老少能在他们的生命中结出果子，上帝首要的行动就是在讲台上宣告他大能的拯救行动。

这意味着，传道人需要明白他们所做的是执行一个需要谨慎和热忱的神学性行动，因为他们所处理的

是上帝的话语，并且是把最为重要的信息传递给人的耳朵。这也有赖于确信，因为信息的力量最终并不在于他们这些信使身上，而是在于通过信息说话的上帝。那些不明白这一任务的各种要素的传道人，再没有什么能比他们更快让教会衰亡了。传道人需要明白上帝的恩典，不仅仅是因为他们由此就能够宣讲恩典的内容，更是因为这恩典使他们能够宣讲！

一种关于上帝之言说（God's Speech）的神学

改教家们（事实上，所有反伯拉纠者）对恩典的核心理念是：**恩典从根本上来讲是外来的**。对于改教家们而言，事实上也是对保罗而言，这恩典主要是通过被宣告的上帝话语闯入个人的生命之中。福音不是一种体验，它是对耶稣基督的身份的宣告，这身份包括组成按他的形像所造的人类身份的所有内容。然而，为了了解改教家们的立场，我们需要明白圣经中关于言说的教导，特别是关于上帝的言说的教导。这为更正教的思想提供了基础，即被宣告出来的上帝的话语是如何拥有救赎大能的。

从圣经中呈现的对上帝作为的描述，改教家们得到了了解上帝话语的线索。除了上帝存在的事实，圣经揭示关于上帝的最早事件之一就是上帝主要通过话语行事。这就是在创世记第一章中世界如何被造出来：上帝说话，运用他的话语；一开始是虚无，上帝说话，事物就出现了，上帝说话使它们成为存在。

现在，可以合理地推测“说”一词对于上帝和人类并不相同：例如，上帝的“说”不涉及使用声带，而且——直到物质被创造出来——不存在任何可以

与物理声音联系在一起。然而，圣经却清楚地暗示，与上帝的创造作为最为接近的类比，就是人类的“说”这一行为。

这是更正教信仰的伟大洞见之一，这个观念是我们得以了解上帝及其所创造的世界的核心要点。我们应该注意到，上帝说话——这一创造性力量与我们早先所看到的路德对十字架和称义的理解是相关的。上帝通过宣告，让某一事物成为它本质上所不是的；因信凭着恩典而称义，则取决于这种宣告的能力。上帝的说话决定现实（reality），创造现实。因此，事实上有罪的人被上帝宣告为义，因为他披戴了基督归算（imputed）给人的、外在的（extrinsic）义。他虽然不是世界所认为的任何“真实的”义人，但他真正是义的，仅仅因为上帝说他是这样。这与十字架的作为类似：基督被挂在十字架上，表面上看是一个被撕裂、被打败的罪人，但他实际上却是上帝圣洁、得胜的羔羊；对世界而言，十字架显然意味着那个被挂在上面的人的惨败，但上帝宣告的事实正相反，这是征服罪恶的一个壮观而决定性的胜利。没有任何经验主义的观察可以让人得出这个结论，只有通过上帝的话语启示出来的真理才能够。只有抓住那话语的信心才能承认真理。因此，由信心所抓住的那话语使十字架成为上帝救赎的大能。

当然，在创世记第一章里所描述的创造是上帝一系列言语性的行动。重复的语句“上帝说……”，标注了被造界的不同部分并将其带入存在。上帝的话语并不仅仅是描述性的，它是强有力的、创造性的。诗篇 33:6 很好地总结道：“诸天藉耶和华的命而造，万象藉他口中的气而成。”

话语的这种超越性、创造性的力量正是路德所理解的语言本质的核心内容，正如他在《创世记讲座》著名的段落中所说的：

谁能设想这些显然不能继续存在于水中的活物被从水中带出来的可能性？但上帝只说了一句话，鸟儿就被立刻从水中带出来。只要上帝说话，所有的事情都是可能的，所以由水中可以造鱼也可以造鸟。因此，任何鸟类和任何鱼类，不过是神圣语言规则中的名词；通过这种语言规则，那些不可能的事情变得非常容易，而那些明显相反的事物却变得非常相似，反之亦然。^[2]

把被造物描述为“不过是神圣语言规则中的名词”，这句话令人赞叹不已，它阐明了路德的语言哲学的明确含义：**言语构造了现实**。正是上帝的话让海洋产生出飞鸟来，而就自然而言这是不可能的事。这是中世纪晚期的唯名论，它与后现代主义文学理论的某些方面有一定的相似之处，后者强调了词语的建构性。在某种程度上，我们都能感受到语言的创造性力量：使用种族性称谓被认为是令人讨厌的，因为这对被如此称呼的人产生了一些作用，这诋毁了他们，从而对他们的现实有负面的转化。语言是创造性的，这是我们本能地知道的，关于言论自由和政治正确性的激烈辩论就证明了这点。

然而，路德这里对语言的理解，在一个非常重要的方面并不是和激进的后现代主义者一致的。对于路德来说，语言是创造性的，因为它是由上帝所说出的，并且上帝用这种言辞作为工具来决定现实实际的样子。

[2] Martin Luther, *Luther's Works* (LW), 1, p.49.

上帝本身是不可知的，在他发言之前，人类不能对他可能做的或不做的事加以限制。但是，当他说话时，他的能力运用那言语创造事物，并且构建现实。这一现实具有一定的稳定性和确定性，正是因为这是掌管着所有事物的全权而全能的上帝的言语。相比之下，我可能会整天朝着大海尖叫呐喊，命令它献出鱼和鸟，但这不会起作用，因为我仅仅是一个被造物，而不是创造者。这位说话的、掌管万物的上帝，他的语言是创造性的。而从“上帝通过他的话语说话”转换到“传道人对会众传讲上帝的话语”，了解这一点是关键所在。

关于上帝的言语，还有一个进一步的重要方面。上帝的言语创造和决定现实，但魔鬼的计谋却是要创造一个替代性的语言世界，它具有栩栩如生的现实外表，但从根本上讲却是虚假的。以下就是路德所描述的发生在伊甸园里的诱惑：

摩西非常谨慎地说：“蛇说”，也就是说，蛇用话语来攻击上帝的话语（the Word）。耶和华对亚当所说的话语是：“只是分别善恶树上的果子，你不可吃。”对于亚当而言，这话语就是福音和律法，这是他的敬拜，这是他纯洁无罪的状态下能够献给上帝的事奉和顺服。而撒但正是要攻击并试图摧毁这些。他的意图不只是——正如那些无知的人所以为的那样——指出那树的存在，并发出采摘它的果实的邀请。他确实指出了它的存在，但他随后又添加了另一个新的说明，就像他现在在教会里所做的那样。^[3]

这一点是了解什么是讲道以及讲道为何重要的关键点。蛇提出另一种替代性的话语，藉此来挑战上帝的

话语。加尔文这样说道：“他想给女人注入疑惑，以引诱她相信那并非来自上帝的话，为此含糊其辞地给出一个似是而非的理由。”^[4]

蛇的诡计是语言性的：通过暗示另一种解释来破坏上帝所设定的现实。上帝和撒但之间的争战引发了语言的争战。

创世记的最初几章还指出了另一个关于言语的重要神学事实：把上帝与人类（而不是其他的被造物）联系在一起，就是说话、沟通和用话语做事的能力。事实上，话语，特别是它的意涵、规则和主权，是上帝形像的一部分，而人类正是按这形像被造的。没有其他哪种被造物被赋予了语言的能力，没有任何其他被造物被赋予了随这一能力而来的使命。如此，上帝用他大能的话语创造了亚当并且给他命名。对亚当的命名标志着他（上帝）对这个人（亚当）的主权。然后他赋予亚当管理其他被造物的权柄，而他（亚当）给它们起名明确表明了这一点。创世记 2:19-20 说得很清楚：耶和华神将各种被造物带到亚当那里，叫他为它们起名。无论他给每个被造物取了什么名字，那就是它们的名字。亚当因此有责任带给上帝所造的被造物一定的秩序。因此，我们也可以说，相对于上帝的话语，在一种从属意义上，亚当的话语也是“创造性的”。人类的话语有能力，可以用来规范并由此（在被造物的范围内）改变现实。

话语的这种创造性能力并不仅限于创世记前面的章节。在整本旧约中，上帝的话语一直是他行动的主要

[3] Ibid., 1, p.146.

[4] John Calvin, *Genesis*, trans. J. King; Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010, 1, p.148.

方式，并且不断地重塑现实或创造新的事物。他呼召亚伯拉罕，并赐他圣约的应许。他从燃烧着的荆棘中呼召摩西，又在西奈山上对摩西说话，赐给他律法。布林格意味深长地将这些称为“讲道”：

在西奈山上，上帝亲自向以色列的会众讲道，讲述得如此直白，好让他们可以明白包含了所有敬虔之实质的十诫。^[5]

通过使用这种讲道的语言，布林格指向他所看到的一个明确的类比，就是上帝在与他的子民相交过程中的行动，与上帝的仆人向上帝子民传讲上帝话语时的行动之间的类比。上帝通过他的话语来做事。他创造，他命令，他应许。他也通过他仆人宣讲他的话语来做事。因此，圣经中上帝也通过不同的先知说话：他给他们详细的文字，以对他的子民甚至是对其他国家说话，或者用他们的话来完成他自己的旨意。^[6] 对于了解改教后教会中恩典和讲道之间的联系，这是非常重要的：新约以及之后的后使徒时期的传道人是旧约先知的继承者，因为他们将上帝的话语带给上帝的子民以及周边世界。他们所宣讲的话语是上帝用来成就他旨意的途径，其力量因此来源于上帝的作为，而不是传道人的口才。

其中一个明显的含义是，神圣的话语不仅仅是（甚至不可能主要是）关乎信息沟通。它是上帝的临在和能力的典型模式。话语是上帝临在的方式，或者，用一个更现代的表述，是他如何使他的临在被感觉到的方

式。上帝的话语创造了宇宙，也创造了上帝的子民。上帝呼召亚伯拉罕，使他成为万国的父。遇见上帝就是上帝或者他所选择的代言人向其说话。犹太人的与众不同在于上帝以一种特殊的方式对他们说话，就是通过他的盟约应许向他们说话。他的统治是借助和通过他的话语来实施的。犹太人是拥有上帝的律法和应许的人，它们是上帝对他们施行恩典的管道。

上帝通过话语而临在并不限于在犹太人中间。当上帝对外邦人讲话时，他也临在于他们中间，无论是在一般性情况下，比如对巴比伦的审判，还是出于怜悯，比如像乃幔这样的特殊情况，他使用并且通过他的话语对他们行使他的主权。当上帝不再说话，这就是他从他的百姓那里收回他的恩惠的记号。因此，阿摩司预言上帝话语的缺乏会导致人们在地上流荡，四处寻求上帝，却徒然而返。沉默的上帝就是“不在场”的上帝。

当我们进入新约时，看到其中上帝话语的力量继续被强调。在耶稣接受洗礼时，圣父让圣灵以鸽子的形式降临在他身上，公开地承认他的儿子。事实很明显：现在上帝在基督里与他的百姓同在，而这一临在是通过话语被显明出来的。在基督里显明出来的恩典，是通过口头宣告为开端的。之后，当基督在旷野中面对魔鬼的试探时，他所选择的武器就是上帝的话语，话语是支撑基督的武器。当魔鬼故伎重演，像在伊甸园里那样歪曲上帝的话语，基督娴熟地运用上帝的话语，赶跑了他的敌人。之后，福

[5] *Decades*, trans. H. I.; Cambridge: Cambridge University Press, 1849, I. i, p.38.

[6] “但在过去，在上帝的儿子降生在这个世界之前，上帝一点一点地使圣先祖们的心，然后又使圣先知的心，与自己熟识，最后，通过他们的讲道和写作，教导整个世界。同样，我们的主基督又差遣圣灵，出于圣父和圣子，降在使徒身上，透过他们的口、话语和文字，使全世界都认识他。所有这些上帝的仆人，就好像上帝拣选的器皿，以真诚的心，从上帝自己那里领受上帝的启示。首先，他们以生动表达的声音，向世人传递他们之前了解到的上帝的圣言和话语；后来，当世界更多接近结束，他们中的一些人将它们写下，作为后代的纪念。” *Decades*, I. i, pp.38-39.

音书里有许多例子，基督运用言语赶鬼，医治病人，甚至让死人复活。他大能的作为并不都是语言性的（例如医治患血漏病的女人），但大多数时候是的。通过话语这一途径，基督展现他的主权，并把恩典带进个人的生命之中。

这种话语导向的显明上帝临在和 大能的途径，在耶稣升天后的使徒教会中继续。讲道是使徒行传的叙述核心，也是在保罗新约书信中，上帝恩典的目标实际得以实现的核心。改教家们看到，正是通过话语的宣告，使徒们扩展上帝的国度。预言性的话语是拆毁幻想、建立现实的话语。因此，传道人站在当代的属灵争战的中心，既是为了审判，也是为了恩典。

被传讲的话语和上帝的恩典

毫不奇怪，改教家们认为他们自己是持守圣经立场的，即强调上帝的话语是他施行审判和恩典的作为的途径。因此，在宗教改革中，讲道就是力量，讲道的职分是教会内最重要的一个职分。所有权威的改教家们都是传道人，讲台是他们职业生涯的中心。他们的各种改革都是围绕着宣讲话语，并被它所驱动。

这明显具有文化因素：在一个文化水平很低的年代，许多人常常是通过传道人来了解周围世界。因此，路德的讲道经常会以一个附录结束，它和讲道的主要内容没有什么联系，主要是对时事的某些评论。^[7] 讲道的这种政治意义有助于人们理解，为什么英国在 16 和 17 世纪一直试图规范这种做法，甚至在 16 世纪 30 年代试图完全压制它。

然而，讲道在文化方面的力量显然只是其中一小部分内容，并且不是改教家们特别感兴趣的事情。对他们来说，我们在上面提到的关于话语的圣经神学才是其驱动因素。上帝讲道，因此他的仆人必须讲道。传道人拥有能力，是因为他们的言语以某种方式与道相关联，并且因此是上帝在这个世界上完成他旨意的途径。确实，宗教改革的传道人在某些方面把自己看做是圣经中的伟大先知的继承者。这经常反映在他们对讲道工作所用的称谓上。在宗教改革时期的苏黎世和后来在伦敦举行的牧者大会被称为“预言”，因为在那里他们会听到彼此如何传讲上帝之道，并且相互批评和鼓励。威廉·帕金斯（William Perkins）关于如何讲道的经典文章就以“预言的艺术”为题。传道人不只是讲师或老师。他的任务不仅仅是描述性的。他的任务不亚于预言：他宣讲上帝的话语，是要推翻人类对世界的虚构和幻想，取而代之的是建造现实，就是按照上帝通过他权能的话语所宣告的现实。正如《第二瑞士信条》所宣称的那样，被传讲的上帝话语就是上帝的话语。

路德在 1522 年提供了一个展示对上帝话语的信心的很好例子。当时，他从瓦特堡回到维腾堡，以便恢复这个小镇的秩序，因为在那里的宗教改革运动已经落到了激进的废除偶像者操控之下，正迅速陷入到混乱当中。在当局要求恢复秩序的压力下，路德做了他所知道的能够改变现状的那一件事：他讲道。在这一系列讲道中，他提出了关于上帝话语的最著名的评论之一：

我会传讲它，教导它，为此著书立传，但我不会强行约束任何人，因为信心必须自由生发，不受任何强迫。

[7] 因此，同时最不幸的是，他最后一次在 1546 年的讲道中有一个附录，是针对犹太人的恶行的谴责。

以我自己为例，我反对赎罪卷和所有教皇制度的信奉者，但我从不强制别人。我只是教导、讲道、撰写上帝的话语；其他我什么都没做。而当我睡觉时（参见可 4:26-29），或者与我的朋友菲利普和阿姆斯特夫一起喝维腾堡啤酒时，上帝的话语大大地削弱了教皇权柄，而从来没有哪位国王或皇帝曾经给它造成过这样大的损失。我什么也没做；上帝的话语成就了一切。^[8]

路德的语言通常充满大量的修辞，但其内容反映了他的神学：改教首先是被宣告的道（话语）的运动，因为这正是上帝达到他的恩典目的的方式。只要路德传讲这道，他就可以确信，上帝会用它来破除人的骄傲，并以恩典把罪人带到基督那里。

讲道与成文的道

鉴于此，权威问题（从未远离宗教改革的现场）现在变得尖锐起来。如果说讲道是上帝实现其目的的主要途径，那么什么是衡量后使徒时期讲道的权威性规范标准呢？我们多次注意到，宗教改革涉及对中世纪教会圣礼中心论的恩典观的根本性批判，这一事实意味着，这也是对中世纪对教会和权威的理解的基本批判。鉴于此，这种讲道的内容就需要被关注。如果上帝的话语是恩典的主要途径，那么传讲上帝话语是否只是圣灵所激发的自发或狂热行为，还是某种需要被管理和规范的行为？

在回答这个问题时，首先要注意的是，讲道实践的内容是被两种理解所塑造：即对恩典的理解（上帝自由

地给人恩惠）以及对称义的理解（上帝的义借着对上帝的信心被给予相信他的人）。那拯救含有应许性的内容，它要求讲道也必须含有特定的内容。一个应许，或者任何应许都需要有内容：被应许的事情和做出应许的那位。它也设定某些事情，比如应许者的基本正直性（*integrity*），即他能够、愿意并且会履行他的应许。

因此，讲道必须强调应许以及上帝这位应许者的品质。这就意味着谈论人的罪以及上帝的回应——即基督所体现出来的恩典。因此，讲道就是传讲基督，而基督也不是个无内涵的咒语，任何内容都可以倒入其中。而这指引传道人回到圣经，把它当作权威来规范讲道中的所有陈述。讲道要成为真正的讲道，它必须表达圣经的教导，那样它才带有上帝的能力。

虽然路德不是宗教改革运动中最伟大的释经家，但是他因信透过恩典而称义的神学，在许多方面为宗教改革的讲道设定了基本的标准。对照律法和福音而摧毁自义并产生在基督里的信心，是基督徒生活的基础，也是讲道内容的基础。正如传道人要将要理问答和敬拜仪式从律法转移到福音，他在讲道中也应如此。恩典的模式要从讲台发出的讲道中被反映出来——事实上，被颁布出来。每篇讲道都应是人类境况以及上帝的恩典性回应的一个缩影。传道人必须首先宣讲律法，然后宣讲在基督里的应许。^[9]这内容完全是由上帝的存在和作为来规范的——就是上帝在整个历史中的伟大作为，他圣经的话语，他儿子的道成肉身、生、死和复活所揭示出来的。

[8] Luther, *LW* 51, p.77.

[9] “我们必须发出律法的声音，使人们恐惧并知罪，为了悔改归信、更好地生活。但是我们不能停在这里，因为那只会造成伤害而没有包扎，击打却不医治，杀害却不使生命复活，领人下地狱而不是带人回转，使人降卑而没有升高。所以，我们也必须传扬恩典的话语和赦免的应许，借以教导并唤起信心。如果没有这恩典的话语，律法的工作、懊悔、告解以及其余一切的作为和教导都是徒然的。”（Luther, *LW*, p.364.）



必须教导这两者，否则就会出现问題，不是绝望就是放肆。^{〔10〕}

讲道是由圣经所规范的这种理解，是改教家们对于后使徒时期事工，以及对旧约先知事工的理解的另一个连接点。事实上，（旧约先知）是后使徒时期传道人的先例模式。加尔文自己对摩西和旧约先知的描述，也可以同样适用于当代传道人：

先是颁布了律法，后来派遣了先知作为律法的解释者。虽然律法的运用是多方面的，但分派给摩西和所有先知的特别职分是教导上帝与人之间和好的方法。^{〔11〕}

加尔文使用“和好”一词，与保罗在哥林多后书第五章中对自己的使徒事工的描述（也暗示了那些追随他脚步的人的事工）相互呼应。后使徒时期的讲道应当像圣经时代的讲道一样：阐释上帝所启示的真理。

〔10〕 随着宗教改革的进展，路德越来越担心，因为一些路德宗的传教士只宣告福音而不宣告律法。这导致了基督徒生活中的放肆和实践上的松懈。关于这一点，请参阅 Carl R. Trueman, *Luther on the Christian Life: Cross and Freedom*, Wheaton, IL: Crossway, 2015, pp.159-74.

〔11〕 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1.6.2.

当然，圣经记载的传道人所说的话，由于它们的经典地位，具有特殊的权威。但是，对于后使徒时期的传道人来说，一篇扎实的讲道，其原则——对上帝启示的阐释和应用——仍然是一样的。

布林格对此如此表示：

但是我们读到，在世界万物被创造的开始，耶和华就使用这种普通的手段。他要赐一些人知识和信心，就派遣教师给他们，藉着上帝的话向他们传讲真正的信心。不是人的能力、意志或事工给人带来信心，也不是因为人口所说出来的话语本身能够带给人信心，而是因为人的声音以及传讲上帝的话语，确实教导了我们什么是真信心，以及上帝的确愿意和要求我们相信。因为唯独上帝自己，透过差派圣灵进入人的心灵和头脑，打开我们的心，使我们的头脑信服，促使我们全心全意地相信那些，我们通过他的话和教导要我们学习去相信的。主完全可以借助来自天上的神迹，不借助任何讲道，就把对基督的信心赐给了凯撒利亚的百夫长哥尼流；但他却借着一位天使，差遣他去听彼得讲道，而当彼得讲道的时候，上帝借着他的圣灵在哥尼流的心中作工，使他相信彼得所传的道。^[12]

布林格在这里清楚地表明，信心是讲道的结果。这不仅仅是因为讲道阐述了人类心智能够把握并相信的应许。更确切地说，讲道本身就是圣灵所使用用来创造这种信心的工具；或许，我们也可以加上使人的心刚硬的功用，比如法老的例子。

事实上，在《论意志的捆绑》(*The Bondage of the Will*)中，关于法老的心变硬的这个圣经记载，是路德用了较长的篇幅来分析的经文之一，因为伊拉斯谟在他的《论自由意志》中使用了这个记载。在圣经叙述中存在着“法老使自己的心刚硬”到“上帝使法老的心刚硬”的转换，路德对这个问题的解答专注在被宣讲的话语的作用上。像所有未悔改重生的人一样，法老被罪恶所束缚。当上帝的话语临到，但主没有选择让圣灵用话语去释放他的时候，他的心就越来越刚硬，他也在邪恶中愈加难以自拔。这是因为，上帝的话语不是事实的堆砌，它对人们提出道德上的要求。它谴责他们的不义，并向他们指明基督的丰盛(all-sufficiency)，而他的恩典本身揭示了人类的不足(insufficiency)。因此，法老的心既被主借着话语变刚硬了，同时法老也选择了让自己的心变硬，因为他没有借着信心回应上帝。^[13]

当然，在这背后的事实是，恩典是基于预定的神圣命定。因此传讲上帝话语就成为及时揭示拣选和实现拣选的途径。这就是加尔文在《基督教要义》第三卷中所做的反思的要点：为什么传讲福音对所有听到的人并没有显示出相同的拯救力量：

实际上，生命之约并不是相同地传讲给所有的人的，且听到这信息的人也不都同样地接受，而这些不同彰显了神圣判断的深不可测，这无疑附属于上帝永恒拣选的目的。^[14]

换句话说，讲道不仅仅是涉及如何描述事物，讲道是带有能力的。它是上帝为他的子民实现他恩典目的的

[12] *Decades*, I. iv, pp.84-85.

[13] Luther, *LW* 33, p.183.

[14] Calvin, *Institutes*, 3.21.1.

途径。它本身就是一种属灵层面建设性的实践行为；它面向一个人，被上帝用来通过圣灵更新这个人，或者使他在罪中变为刚硬。一个人不可能听到上帝的话语却无动于衷，因为上帝的话语是上帝实现他恩典和审判这两个目的的途径。上帝的话语是起初上帝藉圣灵创造世界的工具，所以，他的话语在他的国度扩张的过程中仍是藉圣灵进行再创造的工具。

圣言和圣灵

宗教改革中，话语（圣言）与圣灵之间的这种联系对于区分主流更正教与其他激进的运动是至关重要的。事实上，在宗教改革初期，出现了比路德甚至慈运理更为激进的声音，他们不仅对传统天主教会提出了挑战，而且也给权威的改教家们带来了挑战。因此，在 1521-1522 年间，在路德藏身瓦特堡而不在维腾堡的时候，维腾堡的领导层欢迎所谓的茨维考（Zwickau）^[15] 先知的到来。这三个人代表了在整个宗教改革中持续存在的一种神学倾向，甚至在今天的教会里我们也能找到它的翻版。他们所做的，是将圣灵和圣言完全分离开来，或者至少是和成文的圣经分离开来，其结果是混乱。实际上，这种立场使得教会领导权被那些最有魅力和最有影响力的人所控制，他们传递的信念是：他们的计划就是上帝自己的计划。

对于路德来说，在 1521-1522 年间，他以前的朋友，同时也是宗教改革的战友，安德烈亚斯·博登斯坦·冯·卡尔斯塔特（Andreas Bodenstein von

Karlstadt），就是一个主要的例子。卡尔施塔特声称，他在圣言之外被圣灵所引导，发展到一个更具活力的、在社会和政治实践上更激进的宗教改革版本。卡尔斯塔特曾经与路德并肩作战，但此时他已经受到别人的影响。路德这样谴责他前任同事的神学：

但是，如果你问一个人如何获得这种崇高的灵，他们不会把你引向外在的福音，而是引向某个想象的领域说：保持在我现在的“自我抽离”的状态，你将会有相同的经验。天上的声音会降临，上帝自己也会对你说话。如果你进一步询问这个“自我抽离”的性质，你会发现他们知道的，就像卡尔斯塔特博士所知道的希腊文和希伯来文一样多。你看到了魔鬼，敌对上帝的命令的人吗？他用他所说的“灵，灵，灵”这个词，把桥梁、途径、道路、梯子，以及圣灵临到你们的一切方式都拆毁了。他想要教导你的，不是上帝在洗礼的物质标志中的外在秩序和上帝圣言的口头宣告，不是圣灵怎样临到你，而是你如何接近圣灵。他们要你学习如何在云端行走和御风而行。他们不告诉你如何、何时、何地、是什么，而是要你体验他们所体验的。^[16]

问题显而易见：这种脱离了圣言、声称被圣灵直接感动的宣告，最终拒绝了任何批评，因为他们只承认某种主观的、神秘的权威。这种讲道，不受圣言的控制，只受传道人的品味和奇思异想的左右。

相比之下，路德以及事实上所有其他权威的改教家们都关注保持圣言和圣灵的联合，这样，声称后者

[15] 德国中东部的一座城市。——编者注

[16] Luther, LW 40, p.147.

不能不涉及对前者的向外宣告，并且圣礼本身就与圣言紧密联系在一起。同样值得注意的是，路德在上面的段落谈论这种强调圣灵所隐含的神学方向：如果将圣言和圣灵脱离开来，基督教就会变成了一种对上帝的追求，就是人试图抓上帝的一种功德。而将圣灵与圣言联系在一起，就使圣灵成为中介，使恩典和基督教信仰能抓住罪人。激进的灵性主义者（spiritualist）具有某种形式的善功的义。而那些将圣言视为是上帝通过圣灵使用的管道的人却知道这是出于恩典。

加尔文也同样强调圣言和圣灵的不可分离性：

那些拒绝圣经的人，想象他们有一种奇特的方式看透上帝，如此被错谬影响只能视其为疯狂。最近出现了某些忘乎所以的人，他们虽然大展圣灵的优越，却拒绝一切圣经的阅读，并且嘲笑那些只喜欢他们所谓的僵死的和冰冷的文字的人的纯朴。但是，我希望他们能告诉我，给他们灵感的是什么样的灵，使他们升到了如此极端的高度，以至于他们竟敢鄙视圣经的教义，认为是破旧和幼稚的。如果他们回答说这是基督的灵，那他们的信心是非常可笑的；因为他们会承认（我猜想）初代教会中的使徒和其他信徒不是被任何其他灵所光照，而这些人没有学到藐视上帝的话，而是每一个人都充满了对它的崇敬，因为他们的著作最清楚地证明了这一点。^[17]

因此，权威的改教家们强调需要把圣言与圣灵联系在一起。它们不能分开，更不要说让两者相互对立。

分离它们只会导致主观性和混乱的噩梦。因此，圣经被确立为公开宣讲上帝话语的规范性标准。讲道的内容应当是圣经的内容，因此也受到后者的规范。这样，圣灵就会使用讲道把上帝的恩典带给那些听到的人。

因此，由圣经所规范的讲道不是僵死的文字。正如加尔文在上述引文之后的第三段话中，就哥林多后书 3:8 说道：“圣灵如此坚守自己的真理，正如他在圣经中所表明的那样，只有话语得到应有的尊敬和尊重时，他才会施加和发挥他的能力。”^[18] 因此，按照圣经忠实地讲道就带来圣灵，这也是圣灵运行以施行其大能作为的途径。

这一点很重要，因为它有助于加强前面提到的事实，即对于改教家来说，讲道不是简单的信息交流。这是恩典的一种途径，一种真正的途径。事实上，这是恩典的根本途径，因为它弥补了圣经古老经文与会众之间的鸿沟，使基督的应许成为当下的现实。被传讲的上帝话语因此就是**对抗性的（confrontational）、创造性的和转化性的**，并且这与讲道者和他所传讲的经文，以及把他的言语转换成为上帝的言语的圣灵之间的关联有关。当然，对于路德来说，上帝的恩典只是在主耶稣基督的道成肉身中被显现出来，因此一切的讲道都必须最终把基督带给会众。基督是在圣经中所展开的上帝恩典目的的体现和实现。要将基督传讲出来，就要解释圣经是如何谈论他的。这就意味着讲道者必须用圣经记载的关于基督的事实来规范自己的宣告，而且也要接受其中所表达的诫命和应许的规范，它们清楚地说明了福音信息所指明的个体存

[17] Calvin, *Institutes*, 1.9.1.

[18] *Ibid.*, 1.9.3.

在性危机。正如路德在《论基督徒的自由》中所说：

基督徒把基督的工作、生活和话语只作为历史事实来传讲，就好像这些知识足以维持生命一样，这是不够的；但这在今天的时尚里被视为我们最好的传道人所必须的。远远不止这样，甚至基督徒一点都不谈论基督，而是教导人的律法和教父的法令。现在有不少传讲基督及宣读关于基督的信息的人，他们可以将人的感情转移到对基督的同情，对犹太人的愤怒，以及那些幼稚和暧昧的废话。相反，应该宣讲基督，直到对他的信心得以确立，使他不但可以成为救主，而且可以成为你和我救主，并且使那些关于他的以及以他的名义所说的能够对我们产生果效。这样的信心是通过传讲基督而产生和持续的，即传讲他为何降世、他所带来和赐予了什么，以及我们接受他有什么益处。^[19]

这是对传道人的强烈呼吁。讲道的目的当然不是告诉人们该如何过他们的生活，如何处理危机，或发挥他们的全部可能的潜力。它也不是简单地向他们描述基督，概述他做了些什么。它也不是通过触动人的情绪来激发人们对他的温暖而模糊的情感。基督的故事当然是能够激发强烈情感的故事，但这不是它的真正意义所在。基督不应该是一个鼓舞人心或感动人心的榜样。他是上帝的恩典的彰显，从世界之外进入，为充满罪恶并迷失的人带来救赎。因此，传道人的任务就应当专注于此。他的工作是让听到的人明白基督对自己的个人存在性意义，使他们认识到基督的话语和行为对他们有直接和永恒的意义。传道人决不能把自己

当作讲师，只是解释一些历史事件。我，作为传道人，不能简单地宣告基督已经死了、复活了。我必须阐明他为什么死了、他为什么复活了。然后我必须使每个听众都听明白这对其个人的重要性。他们需要知道，我星期天上午对他们所说的话，将是他们整个星期听到的最重要的事情。这就是讲道作为一种恩典手段的意义所在。

结论

1907年，苏格兰公理会神学家彼得·泰勒·福赛思（Peter Taylor Forsyth）在耶鲁大学举行的莱曼·比彻（Lyman Beecher）讲座的开场白中如此讲道：

这也许是一个冒失的开场，但我还是斗胆地说，基督教的成败取决于讲道。事实本来就如此，至少在基督教世界的某些历史时期是这样的，在那些时候，信仰被更多地建立在圣经而不是教会之上。更正教信仰赋予圣经首要的地位；哪里如此对待圣经，那里讲道就是敬拜最鲜明的特征。^[20]

当福赛思这样说的时候，他是和宗教改革开始的更正教思想相一致的。福赛思明白，讲道从根本上讲并不是传递信息，更不是星期天早上让一群人娱乐几分钟。这关乎生与死，是一个极其严肃的事业，上帝正是通过它让人面对他们的罪以及在基督里的恩典。

对那些持守宗教改革唯独恩典的救赎论的人来说，宣告上帝话语是恩典的主要途径。上帝使用它迫使人们

[19] Luther, *LW* 31, p.357.

[20] P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, London: Independent Press, 1907, p.1.

思想他们的罪，驱使他们屈膝悔改，然后藉着信心将他们引到复活的基督那里。毕竟，上帝的话语被一周又一周地向会众宣告，而信心就是上帝所赐对这话语的应许的信靠；除此之外信心还会是什么呢？

因此，改教家们对唯独恩典的强调是不能与他们所倡导的具体的教会生活形式隔离开来的。我们经常认为，形式和内容是可以被常规性地分开。有一整个行业致力于这一工作，在那里谈论处境化似乎超越了其他的事情。当然，关注处境很重要，改教家们明白这一点。路德曾经为一个学生哀叹，因为他对一群年老的寡妇和鳏夫传讲生育的功德和乐趣。所有改教家都注重圣经以及用白话讲道，但是信息的实质不是语境功能，而是来自上帝圣言的内容。

因此，对于相信更正教唯独恩典的观点的人来说，那些把话语放在教会中心地位的事情是不可妥协的。首先，读经必须在每一次敬拜中占据显要地位。这是上帝恩典的基础所在，因为他在那里启示自己，在那里他描述和解释了人类的状况以及他因此而施行的伟大救赎作为。其次，讲道必须在敬拜的核心位置。因为，当传道人选取经文，阐述并应用经文，并相信圣灵会用这些言语来改变那些听见它们的人，这里就是上帝真正和他的子民相遇的地方。

这也对事奉的预备有影响。传道人应该训练有素，能够清楚地说话。他们应该能够正确地划分和应用真理的话语，这意味着要学习。当然，总会偶尔出现司布真或钟马田式的传道人，他们虽然接受过很少或根本没有任何正式的训练，但却是杰出的传道人；但他们

是例外，而不是常态。这也是为什么改教家们要求把严格的学习当做是教牧事奉的先决条件：大多数有追求的牧者迫切需要这样的训练，以便他们得到一定程度的能力来承担教牧事奉的核心任务，即传讲上帝的话语。

这种关于恩典和讲道的观点也给会众带来责任。基督徒去教会的时候，他们要渴望与主相遇，主要是要听到上帝通过传道人的言语对他们说话。正是当他们听到上帝的话语，并凭着信心抓住这话语的时候，他们的心思意念才会被更新。

我曾经烦恼，因为在我听过的讲道中我只模糊地记得其中极少的细节。而现在我有时还会烦恼，因为我自己的讲道我只能模糊地记得很少的细节。但是，虽然我记不得在我整个求学过程中所上过的拉丁文课程的任何细节，但我仍然可以拿起一本拉丁散文或诗歌来阅读。我或许已经忘记个别课程的细节，但是我的头脑已经被发生在那里的事情改变了，从一个看拉丁文像一种不可理解的代码的人，变成了一个现在喜欢西塞罗等人的诗文和他们时代历史的人。

我相信讲道就是这样。并不是记得所有这些细节使我们成为在恩典中成长的人。真正产生作用的，正是周复一周、年复一年地聆听上帝话语带来的缓慢但不断增长的影响。这就是我们作为基督徒逐渐成熟的方式。上帝用这种恩典的途径使我们成为他恩典的器皿。这就是为什么，更正教关于恩典的神学必须把对上帝话语清楚、有力、毫不含糊的宣告放在其存在的中心。✝

改教家隽语之 菲利普·梅兰希顿

在上帝面前，我们不能靠着自己的功德、行为或补赎来获得赦罪和义，但当我们相信基督为我们受难，并相信他赦免我们的罪，把义和永生赐给我们，我们便因信靠基督的恩典，罪得赦免，在上帝面前成义。在他的眼中，上帝将看着信心并承认这信心为义。

你应该表明立场说，你被算为是义的，并不是因为你自己的任何美德或是行动，而是因着某些在你以外的事物。那就是基督，这位中保。

这个无与伦比的话语应该被认真勤奋地加以解释，好让律法和福音之间的差别被清楚地看见。这样的话，那些虔敬的头脑就可以思想到，一个牢固的安慰已经被摆放在他们面前了。他们就会被激励，在一切的困境与危险中，更加有信心，并且更加愿意去祷告。

当基督的灵重生我们的时候，我们虽然没有律法，但会自愿跟从律法所要求的去行。律法是上帝的旨意，而圣灵不是别的，就是他活泼的旨意了。

那些良心受到这种方式恐吓的人们，会毫无疑问地被驱赶到绝望的边缘，正如被定罪之人常常经历到的状况，除非他们被那关乎上帝恩典与怜悯的应许（也就是通常所说的福音）所扶持和鼓舞。如果那些被忧伤所困扰的良知，能够相信那在基督里的恩典的应许，它们就能凭借信心，得以复苏和重新焕发生机来。

为了使它成为确定无疑的事情，应许就被赐下来了，并且上帝命令我们要去相信和同意这应许，而且去宣告，它乃是跟我们息息相关的。我们有必要承认，这就是福音的真实以及永久的意义所在。

但愿这件事能够一直在我们的心里照耀，那就是：上帝因着基督这位中保的缘故，已经对我们息了怒气，并且他还会来帮助我们。

信心不只是意味着一个对于历史事实的认知，而是去信靠那因着基督的缘故所应许的怜悯。这也是借助于我们对那神圣应许的赞同。

所以，你目前还不算是真正信主的，除非你相信说，救恩也已经是被应许给你了。

信心不是静止不动的知识，而是需要在各样的寻索与危险当中，通过不断地争战，通过呼求上帝而增长起来的。

信心宣告说，有这样的一位神，虽然他会施行惩罚，但还是因着自己儿子的缘故，义无反顾地赐下了那无端的怜悯之应许。他把自己的儿子舍了，让他作站在我们这一边的中保，并且应许了永恒的救赎。✠

——*——

以上言论摘选自如下几本著作中有关梅兰希顿的部分，包括：冈察雷斯的《基督教思想史》、林荣洪的《基督教神学发展史》、罗伯特·高德福瑞的《宗教改革掠影》。

客旅寄居

亲爱的弟兄啊，你们是客旅，是寄居的。我劝你们要禁戒肉体的私欲，这私欲是与灵魂争战的。你们在外邦人中，应当品行端正，叫那些毁谤你们是作恶的，因看见你们的好行为，便在鉴察的日子归荣耀给神。你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派、罚恶赏善的臣宰。因为神的旨意原是要你们行善，可以堵住那糊涂无知人的口。你们虽是自由的，却不可借着自由遮盖恶毒，总要作神的仆人。务要尊敬众人，亲爱教中的弟兄，敬畏神，尊敬君王。你们作仆人的，凡事要存敬畏的心顺服主人，不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服。倘若人为叫良心对得住神，就忍受冤屈的苦楚，这是可喜爱的。你们若因犯罪受责打，能忍耐，有什么可夸的呢？但你们若因行善受苦，能忍耐，这在神看是可喜爱的。你们蒙召原是为为此，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。

——彼得前书 2:11-21