

入世 聖徒

基督徒處世模式

韋伯著 盧龍光·何子江譯



當代叢書

入世聖徒——基督徒處世模式

作者：韋伯

譯者：盧龍光、何子江

出版及發行：

天道書樓有限公司

香港北角英皇道一五一號三樓

承印：合一印刷

一九八四年六月初版

一九八六年十月再版

編號：TD1002

版權所有

Contemporary Issue Series

The Secular Saint —

The Role of the Christian in the Secular World

By Robert F. Wehber

請嚴謹遵守以下守則：

1. 此資料是為不方便地區，方便有能力者，請購書支持聖工。
2. 為了尊重作者版權、避免山寨電子營利版，請勿把此資料在任何網站續傳發布。



目錄

譯者序.....	1
----------	---

緒論

1. 界定一些名詞.....	7
2. 確定問題的性質.....	19

聖經背景

3. 人在文化上的角色.....	33
4. 文化活動的背景.....	55

歷史背景

5. 分離模式.....	81
(Separational Model)	
6. 認同模式.....	119
(Identificational Model)	
7. 改造模式.....	157
(Transformational Model)	

今日的觀點

8. 福音派基督徒社會責任的商榷.....	195
-----------------------	-----

譯者序

這幾年，思想信仰與社會之間關係的香港基督徒愈來愈多。教會的主日講道和團契聚會、基督教圈子中的論壇，都時常提到基督徒如何在劇變中的社會過活，更有不少基督徒透過實際行動去探討基督徒在社會所扮演的角色。

一九九七的問題，也是基督徒的問題。在九七的陰影下，屬神的人又當如何自處？

這一代的香港信徒十分需要知道怎樣面對社會未來的轉變。但現今，我們似乎仍未能就信仰的立場建立好面對社會的理論基礎。最重要的當然是生活實踐，而不是理論，但在基督徒的社會角色這個問題上，有一些闡釋聖經觀點的論述作為參考和啟發，實在是需要的。

「入世聖徒」一書的作者從歷史的角度，把基督徒對社會的態度歸納為分離、認同與改造三

2 / 入世聖徒

種模式，並舉出三種模式中一些代表性的運動與人物。對這些模式所包含的觀念，我們都不會陌生，例如書中提到的「抗衡文化」，正是不少基督徒嘗試實踐的觀念。現今香港基督徒的觀點與行動，多少都有這些模式的影子。我們看到在歷史中有不同模式的出現，或許認為前人總有些偏差，不能掌握正確的路線，然而後人也許會以同樣眼光審度我們。其實基督徒並不是活在真空裏；不同的時代促使基督徒作出不同的反應。人的視野有限，未必能看出甚麼「正確路線」；在身處的時代對神忠心，俯仰無愧，才是最重要的。作者在書末論到把基督道成肉身的真理應用到我們與社會的關係上，是對我們的一個挑戰。基督深愛世界，但與世界的罪惡勢不兩立，而祂的死與復活改變了世界。但願我們從基督的榜樣得着啓示，面對我們所處的時代與社會。

本書作者韋伯教授任教於美國有名的惠敦學院，著述甚豐。書中涉及的主要是理論層面的觀念，但對現實生活卻很具啓發性；所討論的以西方歷史、文化及神學為背景，但卻包含普遍的意義。讀完這本書，相信我們更能體會時代對基督徒的衝擊是怎樣一回事。

目前，全面地談論基督徒社會角色的中文著作，仍然缺乏；翻譯這本書，是一件很有意義的事。希望在可見的將來，我們在香港的基督徒，能夠從我們的歷史時空出發，寫出屬於我們的作

品。

時代的登音已至，香港的基督徒必須上路，
願我們都不辜負這個時刻。

盧龍光

何子江

一九八四年一月

緒論

1

界定一些名詞

在六十年代基督教的福音派教會發生了很多變化。其中一項變化是覺醒到基督徒對世界的責任。1973年發表的「芝加哥宣言」¹，充份反映出這種觀念上的轉變，就是由強調出世的思想轉而認為信仰與這個世界有關。當時發表這份文獻的會議，反映和喚起了福音派信徒的社會意識。

從那時起，福音派作家著作了不少關於道德、社會和政治問題的書籍。那為何還要多寫這一本呢？

我決定寫這本書，因為我相信很多福音派信徒對如何負起他們對這世界的責任還是感到迷惘，這一方面是因為我們不曉得從歷史的角度看這個問題，另一方面更由於我們奢談關懷社會，卻不明瞭昔日的基督徒如何透過多種途徑在世上發揮他們的功能。

因此，我將會討論一些歷史上的模式，闡明它們的聖經基礎及歷史背景，以及評估其在現今世界的效能，藉此為社會關懷提供一個神學架構，並闡述一些曾在基督教圈子出現、主要的社會關懷模式。福音派信徒若能掌握到社會神學及歷史上基督教社會行動的一些模式，就更容易認識到自己的文化使命。

開始討論之前，先要為幾個詞——「基督」、「文化」和「模式」——下定義。

「基督」的意義

「基督」這個詞使人想起很多不同的形象和圖畫。首先，它是指一個曾在第一世紀生活於巴勒斯坦，被釘十字架、並在死後第三天復活的人。雖然這些都是介紹和討論基督的基本資料，但也只能算是開場白。

新約時代的基督徒固然接受這些有關耶穌的史實，而對於耶穌的身份和祂在人類歷史中出現的意義，他們的瞭解遠較他們所見的資料深入。早期的希伯來信徒稱祂為「彌賽亞」。他們知道祂就是舊約聖經預言的受膏者，是以色列人的指望，是神親臨他們中間的象徵。早期的希臘信徒稱祂為「主」。這個詞在希臘文化中用來形容一位被尊為聖的統治者，因此顯明了他們承認基督是神。

除了上述的形象，新約聖經作者對耶穌的描

繪也突出了祂的各種身份。譬如馬太主要描述基督的尊貴；對他來說，基督是王。保羅強調基督的恩典；約翰刻劃基督的愛；而彼得就突出我們因基督而有的盼望。

基督的形象在基督教歷史中同樣顯得多樣化。天主教形容耶穌為一個「憂傷的人」；東正教強調復活的基督管治萬物；更正教則突出基督是赦罪的救主。在這幾個大流派之內，還有另外一些強調基督不同特性的思想，譬如教父強調基督是教師和新律法的制定者；修道主義者側重基督降卑的榮耀，並要學效祂的榜樣；神學家着重基督是真理的內容；而宗教改革者則着眼基督是神與人之間的唯一中保。

現代人看基督也有多種不同的觀點。奮興家宣揚基督的救贖大能；靈恩派宣揚祂的醫治能力；存在主義神學家則宣告祂對罪人的審判。

要用一個詞來概括所有對基督的描述顯然是很難的。本書將採用一個算是較為貼切的詞——「宇宙的基督」²。「宇宙」有極其浩大的意思。要說明這個詞在基督教範疇裏的意義，需要提及下列五點。「宇宙的基督」是：

1. **先在的基督** ——教會認定基督乃三位一體神的第二位，與聖父、聖靈存於永恆。如尼西亞信經 (Nicene Creed) 所說，祂是「真神出來的真神」。教會認定祂的存在形式包括「有神的形像」和「與神同等」（腓二5-11）。

2. 創造萬物的基督 —— 諾斯底派等異端否認基督跟創造有關，但基督教一直都認定基督是創造主。面對否認基督與創造有關的異端，保羅清楚地宣告：「萬有都是靠他造的，無論是天上的、地上的、能看見的、不能看見的，或是有位的、主治的、執政的、掌權的，一概都是藉着他造的，又是爲他造的」（西一16）。因此教會深信被造的萬物都是美善的；世界、宇宙，該受到珍視；萬物並不穢褻。

3. 道成肉身的基督 —— 保羅說：「及至時候滿足，神就差遣他的兒子」（加四4）。教會一向都宣稱耶穌是肉身顯現的神，如約翰所說：「道成了肉身，住在我們中間」（約一14）。主後451年迦克墩議會(Council of Chalcedon)宣稱基督「與聖父同體，而在肉身方面與我們同質，各方面跟我們一樣，只是祂沒有罪」。

4. 救贖的基督 —— 教會認定神以基督的身份顯現，目的是救贖全世界。保羅寫道：「神在基督裏，叫世人與自己和好」（林後五19）。尼西亞信經和迦克墩議會的信條都認定基督道成肉身是「爲了拯救我們」。聖經及教會都印證基督受死、復活，是爲了拯救我們。希伯來書作者特別指出：「若不流血，罪就不得赦免」（來九22）。保羅也指出基督使人與神和好的職份可給這世界帶來怎樣的影響：「受造之物，切望等候神的衆子顯出來……受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，

得享神兒女自由的榮耀。」（羅八19-21）

5. 上主基督 ——保羅宣稱因着基督的身份和祂所成就的，「神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸與父神」（腓二9-11）。當我們提到「基督的主權」，所指的是祂統管一切造物的權柄、祂現今在教會的王權和祂將來對萬有的管治。

簡要地說，本書所提的「基督」，就是正統基督教信仰所傳的基督。祂是「宇宙的」基督，因創造和救贖而與「萬物」相關連。我們討論基督與文化的問題時，將會探討這種對基督的認識到底有何含義。

「文化」的意義

「文化」這個詞也像「基督」這個詞一樣，引起人許多聯想。³ 我們對「文化」這個詞的概念通常都很狹窄，只想到「有教養」或「一個有文化修養的人」。「有教養」一般是指一個人待人接物彬彬有禮、得人喜悅。至於一個「有文化修養的人」，則指一個能夠品評音樂、藝術及文學的人；他熟悉時事，並有高尚的道德標準。

這種對文化的看法常跟宗教混為一談。文化規範被看作是宗教信念的外在表現；因此基督徒不能有壞習慣，並要在衣着、談吐、社會習俗等

各方面符合文化的標準。也許基督徒最好是些善良、有教養、應對得體、聰敏和有社會意識的人，但這種觀念卻未能觸到基督徒與文化關係的核心。

「文化」(Culture)一詞源於拉丁文“Colore”，意思是「耕種」、「培植」。原意除了指土地的耕耘外，也可指人在知識、思想和情緒上的培養。取其廣義，「文化」是「人類行為的整體模式；這個模式透過人類的思想、言語、行動和各種人工產品具體表現出來，而取決於人類運用工具、語言和抽象意念以學習和傳授知識的能力」。這樣看來，說文化是「耕耘」神所造萬物所得的成果，並非沒有道理。

為說明本書怎樣運用「文化」一詞，在此特別提出下列三點：

1. 文化是人類的活動——若神沒有造人，就沒有文化。文化是人造出來的。

從這個意義看來，「文化」就是人按着自己的目的去塑造事物的本性，是人類藉着思想和勞動所得的成就。由此人將自己組織成不同的社羣，有通訊、運輸、法治、娛樂，也有藝術活動。但文化不單反映人高貴的一面；它也反映人醜惡的一面；暴力、貪婪、腐敗、戰爭、謀殺——生命裏不光彩的一面——也表現於人類文化之中。

2. 文化是與被造世界有關的活動——雖然我們說過文化源於人類的活動，然而沒有自然界，也就沒有文化。人要發展文化，必須有可供「耕

耘」或塑造的東西。

我們常誤以為是人把世界管理得井井有條，但其實是神賦予世界秩序。人類的文化活動只不過是發軔於已有的事物中，即是說，所有文化的形成都有賴於人在既有的環境中開展活動。

就以語言這個人類的主要溝通媒介為例。人類的語言多不勝數；各種常用的語言都不斷發展和轉變。然而語言本身——說話的能力——卻不是人類自己發展或發明出來的。語言其實是神創造奇工的一部份，是神予人的一種天賦；神造人的時候，使語言成為人本能的一部份。有關社會組織的觀念也是一樣：人組織成為社羣，不是因為人自己曉得這樣做，而是因為神把人造成羣體的動物。人生活的其他方面，如經濟、藝術、法律、倫理和宗教，全都根源於神的創造。因此，文化雖是人類的活動，卻要在被造世界的秩序中方能表現出來，而其最終的依歸是造物主。

3. 沒有中性文化活動這回事——這句話認定了聖經的一個原則，就是一生的果效是由心發出(箴四23)。人是一個有靈的活人，所以人在世上的活動不可能與道德無關。其文化活動會反映出他的價值觀，而價值觀則源於對生命的基本宗教信念。譬如一個人最重視的是積聚財富，那麼他寧願為此付任何代價，也不會看重誠實、公平、公義和關懷別人。

總言之，文化源於人在被造世界中的活動。

人在這被造世界中不斷發掘，而創造出一種反映其心懷意念的文化。因此基督徒在文化中的活動該是按神的旨意顯明神的創造，使文化的各個範疇都流露出基督徒的價值觀。

「模式」的意義

「模式」(Model) 一詞從拉丁文“modus”而來，意思是「衡量」。應用於本書，「模式」將特別指到基督徒在世生活的一向方式，而透過這些方式，我們可以衡量自己在這世上作基督徒的方式。⁴

教會歷史中出現過許多模式，都根源於對「基督」的某種信念和對「文化」的某種態度。有些模式很明確，建基於對聖經神學深切的了解。有些模式很脆弱，幾乎或完全不以了解聖經神學為依歸。有些模式則鼓吹跟隨基督，滿有誠意，但不得其法。另有一些模式，因為源於對聖經所傳基督的誤解，或體會不到神創造的奇工和人的文化責任，以致非常接近反基督的意識。

我們很難找到單獨一個模式來概括所有需要思想與文化有關的因素。也許這困難要歸咎於我們的敗壞：我們無法把任何事做得完美。然而，神既呼召我們成為完全人，我們便有責任去思想該怎樣在文化活動上更圓滿地彰顯基督。

我們將探討三種模式：

1. 分離模式——這種模式包括一切避世的態

度和做法；這可能是拒絕在社會結構中有所參與，或是積極地製造一種抗衡文化。

2. 認同模式——這種模式提倡投身到生活的各種結構去，這要透過與文化妥協，或接受與文化不協調的事實。

3. 改造模式——根據這種模式，生活的各種結構可於現在藉着福音的影響得到改造，或待將來才得到改造，那就是歷史的最終目標。

第一章注釋：

1. 看 Ron Sider, *The Chicago Declaration*, Carol Stream: Creation, 1974.
2. 我無意把這個詞用作學術性的神學名詞，我只想借它來闡明聖經對基督的各種形象和主題描述是如何的廣闊精深。讀者若有興趣在這方面探討更多，可參考下列書籍：Karl Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5*, translated by T.A. Small, New York: Macmillan, 1968; George Buttrick, *Christ and History*, New York: Abingdon, 1963; Ivar Ašhaim, ed., *Christ and Humanity*, Philadelphia: Fortress, 1970; Robert W. Smith, ed., *Christ and the Modern Mind*, Downers Grove: Inter-Varsity, 1972; Robert Hale, *Christ and the Universe*; Teilhard de Chardin and the Universe Series, edited by Michael Meilach, Chicago: Franciscan Herald, 1973; Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, Philadelphia: Westminster, 1964; Charles M. Laymon, *Christ in the New Testament*, New York: Abingdon, 1958.
3. 有關「文化」這個詞的詳細闡釋、用法，參考 Thomas Stearns Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*,

- New York: Harcourt, Brace, 1949; John Joseph Honigmann, *Understanding Culture*, New York: Harper, 1963; Fredrick C. Gamst, ed., *Ideas of Culture: Sources and Uses*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976; Alfred Louis Knoeber, *The Nature of Culutre*, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Leslie A. White, *The Concept of Culture*, Minneapolis: Burgess, 1973.
4. 模式的觀念可以幫助我們看到事物的多方面。要在這方面認識更多，可參考 Ian G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, New York: Harper, 1974.

問題討論

1. 記下本章裏一些你不很熟悉的詞彙，試用自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒與文化的關係有何意義？
2. 「宇宙的基督」這個概念在我們跟文化的關係上有何意義？
3. 現在你可以在文化上做些甚麼，以致能夠按着神的旨意顯明祂的創造？

第一章參考書目

- Ashaim, Ivar, ed. *Christ and Humanity*. Philadelphia: Fortress, 1970.
- Barbour, Ian G. *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. New York: Harper, 1974.
- Buttrick, George. *Christ and History*. New York: Abingdon, 1963.

- Eliot, Thomas Stearns. *Notes Towards the Definition of Culture*. New York: Harcourt, Brace, 1949.
- Honigmann, John Joseph. *Understanding Culture*. New York: Harper, 1963.
- Kroeber, Alfred Louis. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Laymon, Charles M. *Christ in the New Testament*. New York: Abingdon, 1958.
- Smith, Robert, ed. *Christ and the Modern Mind*. Downers Grove: Inter Varsity, 1972.
- White, Leslie A. *The Concept of Culture*. Minneapolis: Burgess, 1973.

2

確定問題的性質

一個問題

1973年，約五十名福音派信徒在芝加哥市區的青年會內聚會，討論基督徒在社會的角色。我們分組就基督徒與戰爭、與政府、與種族等問題作專題研討；我與其中五人同組討論的是基督徒與經濟責任。

我們的組長提出這樣的論點，在美國，每個基督徒每年的生活費不應超過二千美元。當我們討論這個提議時，我們都有一個明確的看法：除非你願意過最簡樸的生活，不然便算不上一個真正跟隨基督的人。基督不是說過：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架，來跟從我」（太十六24）？

就在討論這個捨己論點的時候，一位組員提出一個只屬他個人的問題。「看來我不屬你們中

間的一員，」他說。「我是個商人——擁有自己的生意——我要維持某種生活方式；我大部份的生意都不是在家裏可以做得來的，我用平治牌房車接送客戶，招待他們在我華麗的家中進晚餐，請他們遊艇河，生意就是在我的遊艇上接洽成功的，去年我捐獻了三萬五千元給教會和有關的機構。若我放棄我的工作，照你們的要求過簡樸的生活，教會將不會得到較多的錢，請告訴我，我該怎樣做。」

這位商人的難處正是一個例子，說明了我們作為基督徒在確立我們在世上的身份時所遇到的問題。¹（不過我們中間大部份人都沒有那位商人的問題。）

那位商人的問題不在於他擁有平治牌房車、居住在華麗寓所和每年入息超過十萬元。像其他所有基督徒一樣，他的問題在於同時生活在兩個圈子裏。他生活在文化的範疇裏：他要贍養家庭，因着生意的緣故，要踏足金融界，置身於買賣的轆轤、競爭，甚至不擇手段的人中間。另一方面，他也生活在基督教的範疇中：他想作基督的門徒，知道要以基督教的價值觀處事，在信仰的圈子裏與其他基督徒相處。簡而言之，他和所有基督徒的問題就是設法同時在兩個範疇中生活。在損人利己的世界中，該怎樣以基督徒的觀點行事？索性不問世事？在教會及外面的世界裏採用兩套截然不同的價值標準？抑或可以把信仰和在世上所扮演的角色結合在一起？

讓我們看看那位商人生活中的兩個範疇，就能了解問題有多複雜。

第一，「在基督裏」是甚麼意思？其中一個意思是商人的基督教信仰必須與他從商的身份結合。他需要思想一些深入的問題，如「我從商的道德表現跟我對三一神的信仰有何關係？」「我行事為人跟我相信神是造物主有何關係？」「我的生活怎樣建基於一個信念——就是神存在於祂所造萬物中間的信念？」「我的生活方式，跟基督道成肉身，使人與神和好，以及基督的主權和祂再來所表示的含義，有甚麼關係？」

此外，如果那位商人真誠持守自己的信仰，他必須依據教會所持守或否定的價值觀來決定個人的事情和生活方式。他的生活方式有那一處表現出貪婪、權力慾、物質主義、侵佔慾？他怎樣才可以在商界裏與非基督徒交易而不受不義的價值觀影響？他可否本着公平、誠實和愛心去做買賣，而仍能在商界立足？在基督裏的意義就是切實地思想這些問題。

第二，「在世界裏」是甚麼意思？那位商人生活於文化當中，因此在思想自己的問題時，也必須想到個人生活在這世界的意義。他的行為跟生活中道德、社會及政治各方面有何關係？他的生活方式跟適當運用能源有何關係？他享用食物，與世界的饑饉問題有甚麼關係？他豐裕的生活是否會助長社會上貧富的差距？他的生活方式是否

有助於實現一個較公平的社會，抑或間接使不義之事延續下去？

總的來說，基督徒在世界上經歷矛盾，是因為同時生活在兩個範疇裏，受到衝擊。我們在基督裏被召，要實踐無私的愛和服事他人，但在這世界裏，人們大都自私自利，以爭取利益而不以服侍他人為出發點。尼布爾（Reinhold Niebuhr）「道德的人與不道德的社會」(*Moral Man and Immoral Society*)一書中正道出這種矛盾。無論一個人怎樣竭力行義，他或多或少仍會受制於一個滋生並延續罪惡的腐化制度之下。因此基督徒常落在一個矛盾當中，就是在基督裏被召要作的，在世界裏卻無法做到。這是基督徒處身於文化中所面對的問題，這些問題衍生出很多重大的後果，我們稍後會深入探討。

對問題所作的一般反應

一般信徒還未認識到基督徒對文化肩負重任這個問題的複雜性，因此對這個問題的反應都顯得膚淺和空洞。這些反應大致上可分為三類：無動於中的、極端的和虔敬的。

那些無動於中的人會勸那位商人不要庸人自擾。他們表現出一種對苦樂不以為意的態度，面對巨大的衝擊而若無其事。他們抱着一種近乎聽天由命的態度去看生命；人只需接納生活上的各種衝擊，毋需花時間去把這些問題想個通透，而

事實上我們無法改變甚麼，因此我們需要做的，是不斷妥協和適應，以維持現狀。

極端的人常堅執一個「立場」。廣泛來說，那位商人可採取兩種極端的態度：(1)放棄工作；(2)堅持他從商是出於「神的旨意」，所以不應受到非議或有所改變。不論採取第一或第二種態度，其實都只是避開而沒有解決問題。

虔敬的反應不去針對真正的問題，卻叫人注意一套廣泛空洞的所謂敬虔守則。作出這種反應的人會勸告商人多為教會的事工奉獻金錢，同時要留意靈修，參加教會聚會和在商界為主作見證。

這種種反應在基督徒圈子裏很常見，但我想從兩個層面作出批評。

第一，這些反應太過簡單，把問題過份簡化。美國大部份福音派信徒，尤其是白人的信徒，對生活的冷酷現實多少都感到陌生。我們對貧窮、飢餓、不公義、不平等和疾病的體驗很少；我們豐衣足食，居住也很寫意；我們大都受過相當的教育，因此很少找不到工作，也很少遭受歧視。我們可以很從容地說，我們「在世界裏，但不屬於世界」，高唱「這世界非我家，我無一定住處」，互相激勵要「思念天上的事，不要思念地上的事」；但這些說話往往顯出我們對有關的問題缺乏深入的親身體會。

然而，這些陳腔濫調到底也點出一些基督徒置身於文化的真理；最少說出了基督徒應該與眾

不同，也或多或少表達了彼得對我們的提醒——我們是「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民」（彼前二9）。此外，這幾句膚淺的話還指出基督徒在世上確要與罪惡爭戰。保羅指出我們「並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰」（弗六12）。雖然這些話指出了一些道理，但到底還是不能彌補其籠統的弱點。

第二，這些反應往往把基督徒的生活一分爲二，把「屬世」和「屬靈」劃清界限。要是基督徒不把這兩方面合而爲一，他們就會同時過兩種生活，而這兩種生活可以互不相干。這種情況結果只帶來悲劇，使他們陷入虛偽的宗教狂熱中，又使他們純從道德的觀點去確定自己的文化責任。

宗教狂熱的信徒會認爲讀經、默想、祈禱、作見證、參加教會聚會是「屬靈」的，而生活的其他方面則是「世俗」的——因此即使不是邪惡，也是危險的——範疇。結果他們會退縮到他們的宗教天地去生活。他們大部份時間都花在宗教活動上，而從那些屬於「世界」的活動中退出來。他們藐視文學、藝術、社會學、哲學和其他學科，認爲是在魔鬼樂園裏浪費光陰的玩意。他們與人類的真實生活脫節，體會不到這個苦難世界的問題和需要。

信徒生活一分爲二的另一個後果是，基督徒會純從道德的觀點去看自己的文化責任。他大概會說：「讓世界沉淪吧！讓能源耗盡、空氣和水受污染、不公義和饑饉充斥這個世界吧！我只要在個人的道德操守上負責就是了。」生活的嚴重問題似乎就只限於飲酒、吸煙、跳舞、玩牌局——一些他着意不沾上的嗜好。饑饉、貧窮、軍國主義、損害人性尊嚴，以及其他許多重要問題，他們都看成跟基督徒完全無關。任由世界變成甚麼樣子，基督徒只需獨善其身。

上述這些過於表面化和一分爲二的看法，是不能給那位商人甚麼幫助的，所提供的意見也流於淺薄，因爲那位商人在基督裏的生活必會跟在世上的生活脫節。

探討問題的複雜性

基督徒置身於文化這個問題是很難完全解決的。這個問題是生活的一部份，因而也和生活的不完美有關。不過我們至少可以歸納出一些原則以對這個問題作出適當反應；以下有三點提議。

第一，**在基督和在世界裏的生活是合一的。**這個原則是要針對把屬世和屬靈劃清界限的錯誤做法。這個論點的聖經和神學基礎在於教會對創造、基督道成肉身和救贖的信仰。如果神是造物主，更甚的如果神藉着道成肉身成爲人，這其實是確定、或是證實了被造萬物和生命本身的價值。

此外，因為基督的救贖是「宇宙性」的，被造的萬物——包括人——過去、現在和將來都要得到拯救。

結論自然就是我們整個生命最終都與宗教有關，都是屬於神的。宗教活動因此不單指一些敬虔的事，而是必須貫串整個生活的。商人不能說他的生意只是生活中「屬世」的部份！我們不能有這樣的區分。對基督徒來說，所有事情都是「屬靈」的。

第二，這世上有兩種對立的影響——兩股在我們生活中運行的勢力。這兩股勢力分別來自罪惡的國度和基督的國度。罪惡國度的行事準則是貪婪、侵佔、毒恨、報復和其他邪惡的慾念。基督國度的行事原則是仁愛、憐憫、恩慈、謙卑、溫柔、寬恕、忍耐、和平及其他聖靈的特質。生活，就是在罪惡國度和基督國度的對立勢力中前進。

第三，在三種對身處世界的必需反應上，基督徒要取得平衡。這三種反應可從歷史中基督徒在世生活的三種主要模式中看到。

首先，基督徒要與問題認同。他其實是自己聲言反對的事情的一部份。譬如，崇尚物質、浪費、持續一個帶來不平等、不公義與歧視的制度，他在這種種事情上都有份。

可是另一方面，他必須反對這些他也有份的事情。如果他要與基督的國度認同，他就必須撇除他所認同的東西。怎樣可以做到呢？他是否要放

棄工作？抑或只需撇除支配他事業的物質主義思想、貪婪和其他邪惡的慾念？公開批評現有的社會制度、設法在制度中以基督教的價值觀行事，是否已經足夠？

再其次，基督徒必須設法改造生活中各種架構，使這些架構變得更合乎人情、更能反映基督教的價值觀。但該怎樣做呢？是否需要改變現有的架構？還是需要建立新的架構？

總括來說，那位商人實在進退維谷。在1973年的討論會上，沒有人能給他一個圓滿的答案。大部份組員都提議他把生意結束；有些人認為他可以繼續從商，只是他行事為人需要表現出基督徒的樣式（但沒有人確知在那個情況下所指的是甚麼意思）；也有人倡議改變現有的生活架構或建立新的架構。然而，沒有人完全是對或完全是錯的；每個人都說出了複雜的三面答案的一面。較為理想的答案，是謹慎地平衡這三種反應，不要顧此失彼，以致出現不協調的情形。

小結

在這章裏，我嘗試提出基督徒置身於文化的問題。問題的癥結，是同時「在基督裏」和「在世界裏」生活。我們怎樣面對呢？我們從三方面解答這個問題：(1)與世界分離；(2)與世界認同；(3)改造世界。²

往後幾章，我會闡釋這個問題和上面所提

的答案，最後作出一個總結。在討論問題的聖經基礎的部份，我將探討「在基督裏」和「在世界裏」的意思。在討論歷史模式的部份，我將論到教會對這個問題的三種主要反應。最後，我會探討福音派信仰對社會責任的看法。

第二章注釋：

1. 關於基督教與文化關係更詳盡的定義，可參考 Emile Cailliet, *The Christian Approach to Culture*, Nashville: Abingdon – Cokesbury, 1953; Arthur Wallace Calhoun, *The Cultural Concept of Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, 1950; Henry Christopher Dawson, *The Historic Reality of Christian Culture*, New York: Harper, 1960; Thomas Stearns Eliot, *Christianity and Culture: The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*, New York: Harcourt, Brace, 1968.
2. 關於這方面，尼布爾 (H. Richard Niebuhr) 所著的 *Christ and Culture* (中譯本：基督教與文化，東南亞神學協會出版) 啟發了我的思想。尼布爾提到基督與文化關係的五種情況——基督反對文化；基督屬於文化；基督超乎文化；基督與文化若即若離；基督改造文化。這種分類法雖然不錯，但容易產生混淆，因為忽略了各種情況下可能會有的多種變化。故此我提出三種類別，而每種類別之下都可以有不同的表達形式。舉個例說，認同的模式包括康士坦丁時代的模式、路德宗和民衆宗教。雖然這些表現形式之間存有不少歧異，但由於它們都與時代的文化協調，所以都可以算為認同模式。

問題討論

1. 記下在本章內一些你不很熟悉的詞彙，試用自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒置身於文化這個問題有何意義？
2. 我們確定基督徒置身於文化的問題在於「同時生活在兩個世界」。試記下自己經歷中一些與這個矛盾有關的例子。
3. 本章曾提到「我們整個生命都與宗教有關，是屬於神的」。試述你在教會以外的其他生活圈子裏怎樣表現你的信仰，譬如你怎樣以基督徒的觀點看你的事業？
4. 你會對那位商人說些甚麼？

第二章參考書目

- Cailliet, Emile. *The Christian Approach to Culture*. Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953.
- Calhoun, Wallace. *The Cultural Concept of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- Dawson, Henry Christopher. *The Historic Reality of Christian Culture*. New York: Harper, 1960.
- Niebuhr, Richard H. *Christ and Culture*. New York: Harper, 1956.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS 311

LECTURE NOTES

BY

JOHN H. COOPER

AND

DAVID J. MORSE

1963

CHICAGO, ILL.

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

PHYSICS 311

LECTURE NOTES

BY

JOHN H. COOPER

AND

DAVID J. MORSE

1963

PHYSICS 311

LECTURE NOTES

BY

JOHN H. COOPER

AND

DAVID J. MORSE

1963

CHICAGO, ILL.

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

PHYSICS 311

LECTURE NOTES

BY

JOHN H. COOPER

AND

DAVID J. MORSE

1963

CHICAGO, ILL.

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

聖經

背景



人在文化上的 角色

基督徒是否有文化責任？那些慣於純從個人及道德觀點看基督教信仰的信徒，會認為基督徒在文化上沒有責任。然而我相信基督徒在文化上是有責任的，創世記第一至十一章有關人的被造和初期歷史的記載，正說明了這種責任。

這段經文有五點與人在文化上的責任有關，分別是：人在伊甸園中的文化責任、人類始祖墮落對人的文化活動的影響、文明與文化的開始、人的敗壞和文化的破壞，以及人在文化上責任的更新。

創世記第一至十一章繪出了一幅既生動又富啟發性的圖畫——人在這世界中的地位。不論解經家把這些記載看作史實，抑或只是一些有關人類處境而發人深省的神話，他們一般都同意這段經文是我們了解人在文化中的處境的基礎。因此在

這裏我們毋須辯論這段經文的真確性和版本的來源，倒不如先接受經文的記載，然後探討有關人在這世界中地位的意義。

人在伊甸園中的文化責任： 創世記第一至二章

在伊甸園中，人的文化責任包括：「管理」（一26、28）、「治理」（一28）和「修理看守」（二15）。要理解這三個詞，就要以「我們要照着我們的形像、按着我們的樣式造人」（一26）這句話為依據。¹ 人按着神的形像和樣式被造這個觀念，被稱為「人類的大憲章」，因為它確立了人在世界中的地位。

要明白為何這個觀念確立了人在世界中的地位，先要找出表達這個觀念的詞彙的含意。人依着神的「形像和樣式」被造，是甚麼意思？在舊約中，「形像」指到把神明以實物具體地表現出來，如雕像或偶像（摩五26；王下十一18），但也可以指複製品（參看新約西一15及來一3的用法）。「樣式」比「形像」更抽象；最能捕捉其意是酷似的觀念。神學家對這兩個詞的準確意思解釋分歧。東正教和天主教神學家把兩者分開，認為形像指到人擁有理性和自由意志，而樣式則指到聖靈賦予的本性（後來神學家稱這種本性為「原義」）。大部份更正教徒都附和加爾文 (Calvin) 看法，強調兩個詞在意思上並無分別，所指完全相同。然而，

神學家跟本世紀傑出的猶太學者許士初 (Abraham Heschel) 一樣，都認為「世界上有些東西，是聖經看作是象徵神的。那不是一間廟宇或一棵樹；也不是一尊雕像或一顆星。神的唯一象徵就是人，每一個人。」²

也許創世記第一章裏原文上下連接的意思是解釋「形像」和「樣式」最可靠的指引。原文中一些句子似乎解釋了這兩個詞：「使他們管理」（26節）和「要生養衆多，遍滿地面，治理這地，也要管理……」（28節）。形像和樣式的意義部份是，既然神主宰祂所造的萬物，那麼按着祂形像被造的人，也要在他們和其他被造之物的關係上顯出這個主權。他們有權統管世界，管理其他生物；這權柄是神所賦予的。

這個形像和樣式的觀念顯出人在萬物中的尊貴地位和治理萬物的權柄。創世記第二章十五節說出這種尊貴和權柄的功能；人負責「修理看守」伊甸園，而第十九節提到人為動物命名，因此顯明人的創造力和想像力對文化的影響。他們像神一樣能夠創新。亞當在沒有前例可援的情況下，需要塑造自己的生活形態，就如神從無形無狀中創造出形體一樣。亞當要管理伊甸園和為動物命名；承擔這項文化責任，需要聰明和創造力。人是神一種獨特的創造物，如詩人所說：「你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕。你派他管理你手所造的，使萬物……都服在他的腳下」

(詩八5-8)。

人在被造萬物中處於有權柄的高位，究竟有何意義？我們或多或少需要就一些含義來作出推論。於此有三點推論：第一，人有文化責任。無可置疑，人是一種有文化的生物，他不能逃避一個事實，就是他本質上是「屬於」這個世界的。他從土而出，因此對地土有特別的責任。第二，人的文化責任源於神的旨意；神予人責任，要在文化中發揮功能。要遵行神的旨意，就不能單想着獨善其身，因為神的旨意跟生活各方面都有關，故此人必須在生活各個架構中實踐神的旨意。第三，人對神的適當回應是遵行神的旨意，而基本上，以聖經為基礎的信仰就是對神的一種回應。面對神的旨意，無論是依從或不依從，人總得回應。在一些神學家當中，尤其是改革宗的神學家，人的文化責任被稱為「文化使命」(Cultural Mandate)。³這肯定了人對世界的責任是一種宗教責任，本於神的旨意。

近年來，人對世界的責任已成為熱門話題。1966年，美國羅省加州大學教授韋德(Lynn White, Jr.)向美國科學促進會(American Association for the Advancement of Science)發表演說，講題為「人類生態危機的歷史根源」。在演詞中，他說工業界人士不重視大自然；科技不斷破壞大自然，這都要歸咎於對聖經教訓的誤解。他說在西方國家中，人為了本身的利益，以大自然的征服者自居；

因此科技顯示的是人駕馭大自然的權柄。

紐約洛克菲勒大學教授杜保思(Rene Dubos)在其獲普立茲獎的「類人動物」(*So Human an Animal*)一書中⁴，也說出科技社會破壞了大自然，但卻不同意韋德所說西方文化只把聖經教訓應用於文化上。⁵ 杜保思認為科技之所以蹂躪自然環境，是因為人誤解了創世記第一、二章的意思。他強調創世記所指的是大地交予人管理；人應該與大地保持和諧的關係，而不是征服大地。維持和諧的關係並非表示不用工作，也不表示不可以適當地運用工業和科技；簡單來說，就是人應與大地同工，而不是與大地對抗。

人對世界有文化上的責任；他要發掘其中的寶藏，以及建立一些與神創造的循環系統、模式和秩序和諧一致的架構。

人類始祖墮落對人類文化活動的影響： 創世記第三章

創世記第三章的重點在於描寫人違背神的旨意，以及這悖逆對人文化活動的影響。第一至七節敘述這悖逆；夏娃受撒但引誘，起初她遵守神不准吃分別善惡樹上果子的命令，但終於在撒但的甘詞下屈服；撒但對她說：「你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡」。大衛遜(Robert Davidson) 在「劍橋聖經註釋」(*Cambridge Bible Commentary*) 中說撒但這句話「針對了人不肯自承有限而硬要知道一切驕傲自大的弱點」。⁶

女人蓄意「摘下果子來吃了」，男人也吃了，他們「才知道自己是赤身露體」——他們的純真也就消失無踪。

第十三至十九節敘述人的悖逆對人文化活動的影響。首先是神對撒但的判決，這裏最耐人尋味的一點是神宣判蛇與女人要結仇；也許這指到伊甸園裏的和諧及平安受到破壞，代之而來的是與罪惡不斷鬭爭的矛盾景況。第二，女人受到判決。她要受懷胎之苦；這種苦楚是提醒人永遠想起人悖逆神的一個記號。她也要受丈夫轄制，即是說伊甸園裏的夫妻關係已經變質。第三，男人受到判決。工作——他生活的核心——要變為勞苦。他要在荊棘和蒺藜中勞苦尋求生計，而不是在一無所缺的樂園裏過活。甚至地也受咒詛，意味着人要與大自然脫離，人和整個世界都定了死罪。人想跟神一樣，但得到的卻是死亡。

最後，在第二十至廿四節裏，故事以悲劇收場。神把人逐出樂園，又下令把守樂園的入口，以免人回來吃生命樹的果子。然而，故事的結尾也不全是悲劇，因為它帶出兩道希望的曙光。第一，女人名叫夏娃，意思是「眾生之母」，暗示在悲劇中，生命仍要呈現。第二，神為亞當及夏娃用皮子作衣服給他們穿，表示雖然到樂園之路已不通，神仍會滿足人的需要。

從解釋的角度看，我們可以作一些推論。第一，人要離開神獨立自主，就是違背神的旨意。正

如上文所提，人的文化活動需以神的旨意為基礎。人違背神的旨意，就是背離神所啓示的心意而追求自主。在伊甸園裏，人的文化活動是「具創造力而有所依憑的」(dependently creative)。即是說，仗賴神的啓示，人可以按着神的旨意和宇宙的組織及秩序，去探究這個世界，而這種探究活動會反映人與神的和諧關係。然而人要自主，離開了神，以致「他的創造力成了無所依憑」(independently creative)。那是說，人脫離了神的旨意，甚至脫離了宇宙的結構和秩序，獨自去探究文化。結果，人的文化活動，在其生活各方面，都反映出他背離了神的旨意。他的生活之所以一團糟，是因為他要獨立自主。

第二，人脫離神而自主，破壞了伊甸園中神與人和諧與平安的關係，而帶來新的破壞。這一點正是關鍵所在，不但解釋了人與神的關係的中斷，也解釋了人與自己、與別人和與大自然的和不和諧。憎恨、貪婪、暴力、戰爭、不道德、酗酒、嫉妒、爭競、衝突、自私及其他充斥人類生活的罪惡，都因為人叛逆神所致。人要統治和駕馭大自然，卻漠視大自然的秩序、運作節奏及循環系統；這其實是侵害了大地，而最終要歸咎於他對神的悖逆。此外，人要開始爭戰，「並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰」(弗六12)。而最終，人和他所做的一切都要接受死

亡的懲罰。死亡是人生最終的裁判，把人的生活完全消滅，並顯出生命的可笑。人違背神的旨意，絕不是無傷大雅的事。

第三，縱使人抗拒神，神仍願意向人施恩。神的形象在人身上並未全然受到破壞——它只是受到虧損及歪曲；人仍能按着本性行事。人雖已變得敗壞、殘暴，但並不致於完全失去仁慈、愛心和關懷。有時候，透過人的行動，我們看見人不但可以按本性行事，也可以表現出一些有益人類而富建設和創造性的善行。人不是禽獸；雖然他已走離正路，他被造的意義仍在於活出神的形像。

最後，從現代的觀點看，創世記第三章記載的並不是單獨的一篇歷史。它和我們的境況息息相關，闡述了我們目前在環境生態、種族歧視、爭取女權、饑饉及戰爭等方面的問題所在。它是這個時代的真實寫照，因為它讓我們從神和歷史的角度審查自己。我們變成今天這個模樣，是由於我們背離了神的旨意，而人類文化的歷史，以及這個時代的動盪和混亂，都顯示出我們實在是處於疏離隔絕的境地。⁷

文明與文化的開始： 創世記第四章

聖經學者范克 (Gerhard Von Rad) 認為在創世記第三至十一章中，作者想指出「一連串的事實，和人類所走的路」。⁸ 作為連串記載的一部份，

創世記第四章記述人如何開始在地上分散。作者的用意包含神學上的意義——要指出人與神關係破裂如何帶來人與人關係上的悲劇。人已經與神對立，現在更要互相對立。

第一至十六節的主角該隱犯的第一件罪是殺害他的兄弟。他想瞞過神，但卻失敗。由於地承受了亞伯的血，該隱便從地受咒詛。他種地，地不再使他有收穫。此外，在世上他還要成為流浪者、逃亡者、一個無家可歸的逃犯。不過，雖然該隱受咒詛、被放逐，神的保護沒有離開他；神給他立一個記號，表明他是受保護的。該隱離開神，住在伊甸園東邊一個叫挪得的地方。在希伯來文裏，「挪得」是「流浪」之意，這個詞在舊約聖經其他地方再沒有用作地方的名稱。一如大衛遜所說，其意是指「在伊甸園東邊一個遙遠而陌生的地方，該隱成了『無家可歸的流浪者』。」⁹

第十七至廿四節是第一次的家譜記載，道出一代一代先祖後裔的更替和人生活的某些特徵，並且簡括地敘述出文明的演進。城市這種固定的羣體社會，源自該隱。文化上發生了重大的改變——牧人、樂師、銅匠和鐵匠開始在各地出現。銅匠鐵匠發明了刀劍，在此作者簡要地指出這種新發明的出現引致人行惡（22-24節）。

然而這段記載仍帶出希望。人雖然困苦，但並非完全沒有神的同在。帶來希望的並不是該隱，而是代替亞伯的塞特，因為那時候人才開始求告

耶和華的名（25、26節）。接着第五章，是塞特與挪亞之間的一個銜接。

從解釋的角度看，這一段經文記載豐富，可讓我們窺探人類文化的開始。也許最值得注意的是人類文化開始時存在着的矛盾，那其實也反映了人生存的矛盾，就如奧古斯丁 (Augustine) 提到的兩座城——神的城和人的城：離開神的該隱和求告神的塞特。在這兩條人類和文化發展的路線上，那些想離開神而獨自去發展文化的人，和那些願意按着神的旨意發展文化的人之間，便永遠有衝突。

1. 該隱的家系——該隱的後代傾向於暴力。從該隱怎樣對待亞伯，便可看出他漠視生命，只顧着自己。當神要求他承擔責任時，他拒絕對他兄弟的安危負責，還反問：「我豈是看守我兄弟的麼？」從拉麥，我們同樣聽到拒絕關懷他人的話：「壯年人傷我，我把他殺了；少年人損我，我把他害了。」暴力不但深入了創世記這裏所記載的文化，也深入了整個人類生存的歷史。創世記的解釋是，暴力源於人對神的悖逆，接着是源於人拒絕顧念他人。

該隱家系的另一個特徵是流離失所。從經文中我們知道這是施行暴力和拒絕關顧他人的後果。該隱在世上是逃亡者和流浪客；所強調的不是該隱要過遊牧生活，而是他無地容身和不能見神的面，也就是離開了他生命的源頭——地和神。該

隱受煎熬，因為他再找不到生活的意義，再找不到神的同在。他反叛神，不能繼續享有神的同在，只能在人生中自行摸索前進。在這一點上，該隱反映了人類的光景。人沒有神的同在，就只得獨自摸索，尋找生命的意義、目的和方向。該隱「離開耶和華的面，去住在伊甸東邊挪得之地」。社會學家魏雷 (Jacques Ellul) 論及該隱：「他注定要永遠尋找神的面；他曾厭棄這位神，現在也不相信祂，他這個景況將使他永遠也找不到神。」¹⁰

該隱就是在這個情況下「建造了一座城」。當然，建造一座城基本上並不是罪惡。但這座城卻是由一個甘願「離開耶和華的面」的人所建造的。該隱發展文化時，並不是以神為依歸，而是把神置諸腦後。因此，建造一座城本身並不是罪，但人離開了神為自己建造城池，這才是罪。於是人所建造的反映出人本性的殘暴和沒有歸宿。那座城將具體地反映出人的罪惡；暴力、流血事件、流離失所，是城裏生活的寫照。

2. 塞特的家系——關於塞特的家系，我們所知的很少。也許創世記提及塞特，是要帶出他和挪亞之間的銜接，正如第五章所載家譜的作用一樣。關於塞特及其家譜，有兩點是值得提出的。首先是塞特的日子「人才求告耶和華的名」（四26）。其次是簡略提到以諾——他「與神同行」（五24）。

在這裏我們看到另一個情況。在文化中有一

些與該隱不同的人；他們沒有與神中斷關係。這一個家系的人雖然不多，卻都是忠於神和渴望按着祂旨意生活的人。關於塞特及其家系的人，我們知的很少，只知道他們留心遵行神的旨意。這些人顯然也在文化發展中有份；他們築城、耕作、畜牧、發展音樂、製造器具等等。但他們跟該隱家系的人不同，他們依着神的旨意來發展個人的生活和文化。

從現代的角度看，文化發軔時期這兩個家系的記載，告訴了我們怎樣察看我們的文化狀況。每個社會和文化裏都有不同的人；有些願意按着神的旨意去發展個人生活和文化，有些則離開神、渴望主宰自己的命運。

不過，這兩種人往往不像上述所說的容易分辨清楚。有些人口說愛神和事奉神，實際卻支持暴力行爲；有些人厭棄神，卻懷着人道精神，關心他人。墮落的人並非敗壞到完全不能行善，而得救的人的生活方式也並非完全聖潔。該隱和塞特家系的分野並非明顯到我們可以指出：「這是一個，那是另一個。」這兩個家系象徵了個人心裏和我們文化裏黑白不分明的狀況。狀況的一端是人關顧他的鄰舍，也就順從神的旨意；狀況的另一端是人憎恨並惡待他的鄰舍，也就不順從神的旨意。因此，經文所提和我們在上所經歷的，是順從和不順從神的旨意之間、親近和遠離神之間的衝突。在每一個文化裏，這兩種矛盾都

顯而易見。但基督徒蒙召，是單要順着其中一種方式生活，就是依着塞特的樣式去發展個人生活和文化。

人的敗壞和文化的破壞： 創世記第六至八章

創世記第六至八章裏，作者描述罪如何滲透人的整個生活；在這裏我們看到「離開耶和華的面」去建立文化的結果。

首先，作者把洪水的故事放在倫理的範疇裏（六1-8）。人「在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡」（六5）。這裏作者給人類的光景下了一個評語，讓我們看到罪如何深入滲透人的整個生活。但作者認為責任該歸到人身上；人漠視了神的旨意，結果自取其咎。話又說回來，在這段強調審判的引子裏，作者也下了伏筆，提到救贖和立約——兩者都源於神的恩惠和挪亞的順服；世界看來縱然是如此敗壞，但卻不是全無希望的。

然而，支配人類世界的，是該隱的精神，而不是塞特的精神，以致世界變得敗壞，嚴重的後果也無可避免（六9-13）。世界惡貫滿盈，早已是雖生猶死；神所命定的審判只不過是遲早要臨到的事吧了，這可從「敗壞」（六11-12）的多個希伯來原文用詞的意思看出來。這些用詞源自同一個解作「毀滅」（六13）的希伯來詞。這裏暗示了世界因為充滿強暴，在神要施行毀滅以前早已

滅亡；人早已自掘墳墓。

在一個充滿敗壞的環境中，挪亞卻「與神同行」（六9），在神面前「是義人」（七1）。挪亞順服神：「凡神所吩咐的，他都照樣行了」（六22，七5）。作者着意形容神對挪亞的看顧。神不但指示他造方舟，並且「把他關在方舟裏頭」（七16）——替他把門關好，且又「記念」他（八1）。在這裏我們對神的心腸及性情有兩方面的認識，首先是祂「心中憂傷」（六6），祂後悔造人在地上；然後是祂繼續表現慈愛和眷顧——祂「記念」。這個詞在聖經裏不單指到神記念往昔的事，也如大衛遜所說，指到往昔的事要成爲「神將來成就的事的出發點」，¹¹ 意思就是神將要顯出新的作爲（特別參閱創二24；路一72及以下）。

神要做的就是使世界的一切有一個新開始。祂要重整大水帶來的渾沌，讓一切從頭開始（八1-3）。從這點來說，洪水就是人類歷史及文化的轉捩點。這段記載包括多方面的含義，幫助我們了解基督徒置身於文化的問題。這裏要提出四點含義：第一，罪已經滲入人的整個生活。我們往往以爲罪是指那些反叛神的個別行爲，但這段經文卻告訴我們，人的文化發展顯示他整個社會及文化生活都受罪影響；罪在一些制度上表現出來；罪的影響不勝枚舉，就如影響我們的政治、經濟貿易、藝術品、人際關係。我們在人類的生活中有份，於是也難辭其咎，因爲我們都是站在違背

神旨意的制度下施行壓迫、不義、殘暴的一方。

雖然人活在各種充滿罪惡的體系制度下顯得有點身不由己，但人始終要負罪責。這一點在創世記洪水的記載中可清楚看到；作者強調人必須承擔罪責。不是環境使人變壞，而是人使環境變壞，因為人都不像挪亞，對神的旨意既不敏銳也不順服。

人犯罪的結果是踏上自取滅亡的路。舊約聖經曾多次提及這點，在以色列南北支派覆亡的敘述中尤為顯著；而保羅在羅馬書第一章再次論及這點。神對人的審判從不專橫武斷。神只任憑人放縱自己、戕害自己。當人故意選擇離開神的旨意去發展個人生活和文化時，其實已偏行己路，並自定結局。

即使到了這個地步，神也沒有撇棄人；祂準備讓世界的一切重新開始，再予人一個新機會。

這段經文切合作者的時代，同樣也切合今日這個時代。因着我們的所謂科技專業知識，我們似已建造了一個正受重壓和匱乏煎熬的世界。¹² 有些人雖然看到出路，有些人卻認為悲劇的終局是無可避免的，問題只是甚麼時候臨到吧了。

人文化責任的新開始： 創世記第九至十一章

在創世記第九至十一章裏，我們從洪水的悲劇和審判轉而看到一個新開始為人類帶來的希望。

新的生活始終不能跟當初的完美景況完全一樣，因此作者在第九章一至十七節中強調人的問題和他怎樣破壞自然秩序。

和創世的時候一樣，人「要生養衆多，遍滿了地」（九1）。但最初神看着世界所說的「都甚好」（一31）已不復聽到，因為世界的和諧已遭破壞，結果，那些曾走到人面前給人命名的動物現在都已逃開，而本來是吃素的人現在已變成吃動物的肉了。

人對萬物的主權現已受到兩個限制。第一個限制是人不能吃帶着血的肉（九4）。血代表生命，所以這個限制使人意會到他不能任意對待生命。生命本從神而來，並不屬於人。第二個限制更顯著強調這個觀念：人不可奪別人的性命。殺人的刑罰是死（九6）。值得注意的是，將殺人者處死的也是人。雖然這裏並沒有說明要透過甚麼形式的法律來執行刑罰，但這段經文似已提出了人類政府的原則和人生命本是尊貴的觀念。生命是有價值的，因此需要保護。

人類新開始的另一樣新事物就是立約的觀念。這不單指神和人立約，而是神和挪亞的後裔並一切活物立約（九9-10），概括了人的整個生活。這一個永遠的約（九11），直到世世代代（九12）貫串了整個人類歷史，顯示神永遠活在我們中間。這個約有天上的一個記號印證；這記號顯出神的本性或作為，特別是神的信實。

創世記第十章臚列邦國的名稱，包括往前和往後的。提及從前，是要指出神實行了對挪亞所說「生養衆多，遍滿了地」的話(九1)。這樣說來，地上各族都源於一人，而這個觀念又有助於解釋往後的歷史。雖然所有人都源於挪亞，但只有一個家系蘊含宗教意義，就是從挪亞到閃、從閃到亞伯拉罕、從亞伯拉罕到以色列的一個家系。在政治上，以色列只是萬國中的一國，但在神學意義上，全世界都寄望於它(聖經作者稍後也闡釋這個觀念)。

巴別塔的故事支持了上述的觀念。這個故事主要不是要解答普通的問題，像「為甚麼世界上會有多種語言？」而是要指出人建造一座城來榮耀自己，傳揚自己的名(十一4)。人要崇拜和榮耀自己的下場只是紛爭和混亂。全人類都希望在神以外找尋保障和意義，但在這個差不多完全絕望的景況中，卻有塞特(到這裏是閃)的家系——在文化中一羣屬神而為世界帶來希望的人。

從解釋的角度看，有三點值得留意。第一，聖經作者嘗試帶出一個觀念，就是文化中有一羣屬神的人是與世界其他的人不同的。雖然這個觀念在這裏並未詳加闡述，但接着的第十二章會讓我們知道，作者在這裏是為隨後有關亞伯拉罕和神揀選祂子民的記載鋪路。第二，由於有殺人的事，人類需要設立政府來管治。在巴別塔的故事中，人的口音被變亂，這更顯示出人類需要政府

管治。第三，雖然世界經歷一個新開始，但人仍然不能依從神的旨意去發展文化；他基本上仍是反叛和只想着滿足自己的。

小結

創世記第一至十一章的重點提供了一個聖經背景，讓我們思想人類和神的子民置身於文化中的光景。超乎萬物之上的神創造了人，並賦予人一項文化使命——管理大地，但人違背了神的旨意，以自我和欲望為生活的中心，結果帶來混亂，全無秩序，最後是審判。然而神始終在歷史中顯出祂的作為，讓我們在人敗壞的行為以外，看到新的希望；這個主題在創世記第一至十一章並未有闡述，但隨後會成為主線，帶出以色列這個置身於文化屬神的子民的興起，指向生命的希望，最終指向彌賽亞和祂的國度，以及新天新地。從人與神的關係、人在神所造世界中的情況，我們最終可以探索到我們在世上所扮演的角色。

創世記第一至十一章帶出人在文化上所扮演角色的模式。這裏要提出一些與這角色有關的基本概念：

1. 人的宗教生活與他的文化責任並非互不相干。人怎樣回應神的旨意，就在他發展文化生活的時候表現出來。

2. 人違背神的旨意，在人與神的疏離關係上反映出來，也在人與人、與大自然變了質的關係

上，以及人違反本性的表現上反映出來。結果，人在發展文化時與自己整個生活全不協調。

3. 神對人悖逆的審判存在於人類生活的各個層面。但在一羣遵行神旨意的人中，仍可看到文化發展採取新方向的希望。

接着我們要看神的子民怎樣在履行文化責任這方面失敗，並思想這個國度的指望，就是人至終會成功地履行其文化責任。

第三章注釋：

1. 很少聖經注釋書籍的作者深入討論這些詞的文化含義，不過也有一些相當有幫助的注釋，如 Calvin, *Genesis*, Grand Rapids: Eerdmans, 1948, 第91-100頁；以及 Robert Davidson, *Genesis I-II*, 出自 *Cambridge Bible Commentary*, Cambridge: University Press, 1973, 第23-26頁。
2. Abraham J. Heschel, *Between God and Man*, ed. Fritz A. Rothschild, New York: Harper, 1959, 第234頁。
3. 探討加爾文的思想 and 主張時，將再深入討論這方面的問題。看第七章。
4. Rene Dubos, *So Human an Animal*, New York: Scribner, 1968.
5. Dubos 及 White 有很富趣味性及啓發性的討論；看 Ian G. Barbour, ed., *Western Man and Environmental Ethics*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1973, 第二、三、五章。
6. Davidson, *Genesis I-II*, 第40頁。
7. 關於這一點，可參考 Frederick Elder, *Crisis in Eden: A Religious Study of Man and His Environment*, New York: Abingdon, 1970.
8. Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology*, New York:

Harper, 1962, 1:154.

9. Davidson, *Genesis 1-11*, 第54頁。
10. Jacques Ellul, *The Meaning of the City*, Grand Rapids: Eerdmans, 1970. 第4頁；第3-7頁提到對該隱一種特別的看法。
11. Davidson, *Genesis 1-11*, 第80頁。
12. 有關現今人類危機的性質，參考 Elder, *Crisis in Eden*.

問題討論：

1. 記下在本章內一些你不很熟悉的詞彙，試用自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒置身於文化這個問題有何意義？
2. 本章提及神給予人管理世界和其他生物的權柄。這是甚麼意思？試舉出幾個誤解這個觀念的例子？甚麼才是人與世界萬物的正確關係？
3. 在現今的世界，你能否察覺到該隱和塞特的精神？你是否應該察覺到？
4. 我們說過「罪在一些制度上表現出來」。試就你的經驗、閱讀和常識，舉出一些實例。

第三章參考書目

- Dubos, Rene. *So Human an Animal*. New York: Scribner, 1968.
- Elder, Frederick. *Crisis in Eden: A Religious Study of Man and His Environment*. New York: Abingdon, 1970.
- Ellul, Jacques. *The Meaning of the City*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

Heschel, Abraham J. *Between God and Man*. Edited by Fritz A. Rothschild. New York: Harper, 1959.

Von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. New York: Harper, 1962.

4

文化活動的背景

至此，我們知道人擁有神的形像，在神創造的世界裏要肩負起文化的使命。就這點來說，人的宗教生活不單是修養靈性，更關乎人的整個生活。

但人的宗教活動並不在真空裏進行，好像沒有方針、藍圖或原則可循。神並沒有把人放在世界中，只由人隨着自己的想像或幻想去發展文化；神自己對這世界卻有一個計劃、一個旨意，人在這世界的作用，就是在神的旨意下肩負和履行其在文化上的責任。

要明白神對世界的旨意，就要認識聖經中有關神國的觀念。神的國是個相當複雜的觀念，在此不能深入鑽研，否則便會扯離了本書的主題。¹

神的國這個觀念與聖經的整體信息相關。若要了解救贖這個聖經的中心主題，就先要明白神

呼召一羣人在祂的管治下生活，而這羣人是與神國的盼望直接相關的。我們要討論的核心，就是神的子民必須「活在世界中」，而神已給了他們在世生活的指引。神的子民有文化的召命；他們在世上的活動必須顯出他們是屬於神的國。因此我們若要明白基督徒在世上所扮演的角色，就要明白神國的意義。

神的國是耶穌宣講時常常提到的主題；特別的卻是耶穌從沒有嘗試給「神的國」下一個定義。爲甚麼？是由於猶太人都明白神的國指的是甚麼。對神國的盼望已成爲他們整個生活的經緯；他們期待神國的來臨。

這種對神國的盼望，就像布萊特(John Bright)所說，是「整個關於神掌管祂子民的觀念，特別是指在歷史終結時，神的王權和子民都要在榮耀裏被高舉」。²彌賽亞的來臨是這個盼望的中心。但這一切在舊約聖經神子民的歷史裏只是逐漸表明出來，因此，想就文化責任方面去理解神國的整個觀念，就要追溯到神的選民以色列初期的歷史，接着要了解耶穌怎樣看神的國和祂在這個國度裏的地位，最後就要探討神的國和教會的關係。

神的國與舊約聖經

舊約聖經裏並沒有「神的國」這個詞，那麼我們怎能討論「神的國與舊約聖經」呢？我們能夠討論，是因爲這個詞的含義比字面意思深廣。

神的國這個觀念包含神掌管祂子民的整個概念，也包含對神在末世完全統管整個世界的盼望；因此一般都可用「神的國」這個詞來指舊約中在神管治下生活屬神的子民。神與以色列立約的關係，正具體表明神對人的管治。透過這立約的關係，我們開始認識到神賦予其子民的文化責任。

在出埃及這件事情上，神的子民是被召要成爲一個文化的實體。舊約聖經中最重大的事情，就是神帶領亞伯拉罕的後裔出埃及，過紅海，到達西乃山，並在那裏與他們立約。在事情衆多的含義中，有三點是值得我們探討的。

第一，這件事情清楚顯明有關神一個重要的基本事實：神掌管歷史，並透過歷史事件顯明祂自己；這清楚表明神跟那些外邦神祇截然不同。外邦神祇大部份都只是人把自然力量模擬爲神，而人可以藉着一些宗教儀式去控制的偶像。然而以色列的神卻掌管歷史，並在歷史中呼召人去順從祂。

第二，由於神揀選一羣人，在歷史中爲他們成就事情，因此可以說神是在歷史中選召一羣子民。布萊特說：「神的子民被呼召活在神的管治之下這個觀念，和神國的觀念，都源於這一點。」³

第三，神跟以色列所立的約清楚顯明，神的子民是一羣在歷史中對神和對他人都有責任的人；他們是一羣有文化責任的人。

神與以色列立約，正清楚說明這一點。「摩

西下山，將耶和華的命令、典章，都述說與百姓聽。眾百姓齊聲說，耶和華所吩咐的，我們都必遵行」（出廿四3）。在這個約之中，神同意成爲以色列的神，而以色列也願意成爲神的子民，在祂的管治下生活。

神對子民的管治，包括要他們遵行祂的誠命和律例典章。誠命寫在兩塊版上；第一塊寫的是有關以色列人對神的責任，第二塊則是有關他們對別人的責任。因此，這些誠命成爲神的子民整個宗教和道德生活的基礎；至於律例典章，就是立約規例裏的一些條文，是從誠命（十誡）所提及的一般原則衍生出來的一部份細則。

我們要留意的是，這些律例跟文化責任有何等密切的關係，這些典章說明神的子民應該怎樣在世上行事：

「你若買希伯來人作奴僕，他必服事你六年，第七年他可以自由，白白的出去」（廿一2）……「打人以至打死的，必要把他治死」（廿一12）……「不可虧負寄居的，也不可欺壓他，因爲你們在埃及地也作過寄居的」（廿二21）……「不可苦待寡婦和孤兒」（廿二22）……「我民中有貧窮人與你同住，你若借錢給他，不可如放債的向他取利」（廿二25）……「不可隨衆行惡，不可在爭訟的事上，隨衆偏行，作見證屈枉正道。也不可在爭訟的事上，偏護窮人」（廿

三2-3)。

我們可以說，在出埃及這件事情上，神顯明祂掌管歷史，並在歷史中選召一羣祂要管治的人。祂的主權要在這世界表現出來，其中一個途徑就是祂的子民承擔起文化上的責任。至此，我們還未知道他們和文化的關係是怎樣的，但卻知道他們對神的順服具有個人和社會方面的意義。

以色列的歷史，就是以以色列作為神的子民在文化中成功與失敗的記錄。本書將不會詳述以色列的歷史，也不會研究神在文化上的指令（邦國的毀滅、戰爭和神蹟奇事）所帶來的問題。但是我們需要看看以色列在文化參與上一些主要的事蹟，及其在持守與神所立的約的成敗。以色列的三段歷史時期是特別值得留意的：征服迦南地、大衛的時代和王國的分裂。

首先，以色列人要征服迦南地的時候，神吩咐他們要除去所有迦南人，使他們自己擁有全部土地。只要他們順服神，就必在未來的日子看到神的大作為。神會保護他們，走在他們前頭，帥領他們進入應許之地。他們是一個有目標、有將來的民族。我們可以開始看到神國的盼望已播下了種子。以色列人順從神，神就會帶領他們進入應許之地，堅立他們為祂的子民。

征服迦南地這件事清楚顯示，以色列人的文化與迦南人的文化全然不同。可是以色列人並

沒有徹底消滅迦南人，反而生活在他們中間。神藉着約書亞告訴以色列人不可與迦南人交往或通婚，但以色列人沒有完全順服，結果被那些本來他們要征服的人所征服。在往後的年日中，一羣士師相繼興起，偶或帶領個別的支派戰勝迦南人，使以色列人對與神所立的約再有短暫的依從。但以色列人要求像其他國家一樣設立君王，神就應允他們，給他們掃羅、大衛和所羅門。

在大衛的管治下，文化有了改變。以色列人不再是一些維繫鬆散的支派，而是一個王國。宗教與文化都十分蓬勃。以色列的黃金時代已經臨到；神跟亞伯拉罕立約的應許好像已經應驗。較諸從前任何一個文化，以色列人所塑造的文化更能表現對神的誠命和律例的遵從。在大衛的統治下，身為以色列人的一份子是幸福的。人民有豐富的物質享受，也因着順從神而蒙神祝福。

可惜這個黃金時代並不長久；到所羅門掌權的時候局勢開始惡化，最後國家分裂為南北兩部份。不久人民不再持守跟神所立的約；轉而敬拜假神，極力追求物質享受。人民背棄與神所立的約，對神的敬拜變得有名無實、欠缺熱忱。神懲罰他們的冷淡；以色列和猶大先後覆亡。以色列人受多國統治。在持守與神所立的約一事上，以色列是大大失敗了；它並沒有塑造出一個忠於神旨意的文化。

神所要求以色列人的，是在文化中遵行祂的

旨意。神的主權要進入他們生活的各部份。

以色列對神不忠；這不單指到個人內心方面對神的不順從。舊約先知指出這悖逆在文化上的表現。阿摩司的訓示就是一個例子：

「耶和華如此說，以色列人三番四次的犯罪，我必不免去他們的刑罰，因他們為銀子賣了義人，為一雙鞋賣了窮人。他們見窮人頭上所蒙的灰，也都垂涎。阻礙謙卑人的道路，父子同一個女子行淫，褻瀆我的聖名。他們在各壇旁，鋪人所當的衣服，臥在其上，又在他們神的廟中，喝受罰之人的酒」（二 6-8）。

先知反覆提及的是，以色列對神的不順從就是拒絕在神的管治下生活——故意漠視神對人在世上生活的要求（參閱賽廿六 9；耶廿一 12；彌三 1）。以色列的悖逆可以在其文化中清楚看到。

我們知道對神旨意的遵從是在文化中表現出來的，現在我們回到以色列的歷史，看看神國的觀念怎樣發展成形。我們需要掌握六個和神國觀念有關的重點，以幫助我們了解神的國跟基督徒社會角色的關係。這些重點是：大衛王朝式的理想國度；先知的信息；一個新的約；盼望新以色列的出現；受苦的僕人；以及末世的盼望。

大衛王朝式的理想國度——大衛統治的時代，是以色列國靈性和物質生活的高峯。他在位期間，以色列人在其履行神子民的文化責任一事上，最

有成績。大衛的時代因此長留在人民的腦海中，不單成了回憶——也成了一個希望。以色列盼望着一個王從大衛的家系興起，建立一個類似大衛王朝，並且存留到永遠的國度（參閱撒下七12—17）。

先知的信息——大衛的王朝過後，以色列人把神國的盼望跟他們的國家一起聯想。阿摩司及其他先知指出他們的想法是錯誤的。先知說神的計劃並不是藉着任何一個地上的國家來完成。相反，所有國家及社會都要站在神的審判之下。先知特別提到神要審判以色列國。以色列悖逆神，破壞了與神所立的約。以色列沒有遵守這個約，反去追隨假神；追求物質的財富和享受，縱容不義，對人民窮困置諸不理，又漠視公義，因此神要審判以色列。透過這個信息，先知把神國的盼望和以色列國隔絕。以色列的盼望並不在於國家本身的前景。

一個新的約——耶利米說以色列的盼望在於一個新的約。這個新約不是一個外在的約，而是要寫在心上的。國家傾覆並不是終結，因為神要興起一個屬靈的以色列，一羣具有新心的子民。他們將順從神，因為神的律法會寫在他們的心上（耶卅一31-34）。

盼望新以色列的出現——以賽亞所寫的更清楚道出這個對新以色列的盼望。他說新以色列會比舊的更為榮耀。神會興起一羣受祂管治的子民。

以賽亞指出歷史正朝着建立新以色列的方向走去。這個新的國度擴展至地極，包括了一切轉向神的人，那時將有和平與昌盛，神將主宰整個世界（賽四十至六十六章）。

受苦的僕人——就在提及新以色列將充滿全地和戰勝所有仇敵這個極大的盼望之際，以賽亞提出受苦的僕人這個新觀念。神的子民將要因着這個僕人得到勝利，而神也要透過這個僕人來建立祂的國度。然而這個僕人要受苦，他的生命要成為其他人的贖罪祭——因為他要藉着受苦來完成他的使命（賽四十二1-7，四十九1-6，五十一-9，五十二-五十三，六十一1-3、6-7）。

末世的盼望——這個盼望主要在但以理書論到，說神要在末世在全地上建立祂的國度；顯明對神戰勝所有仇敵、勝利掌管萬有的期待；強調神要成就人所不能做到的。在末世神的國並非人所建立，而是神所創造，並且藉着人子建立的。

看過舊約聖經中一些有關神國的觀念後，我們可以轉向新約聖經，研究耶穌怎樣看祂自己和以色列盼望之間的關係；認識耶穌怎樣理解神的國，我們才能明白舊約聖經中神國的觀念，以及神的國和教會的關係，從而了解基督徒在文化中的角色。

神的國與耶穌

耶穌的自我認識跟舊約聖經多處對祂的論述

很有關係。基督教一向相信新舊約聖經一脈相承，因此我們對兩約的關係不可輕忽。就耶穌與神的國這個問題，我們可以從兩方面看兩約的關係：(1)神國的期望與耶穌；(2)耶穌、撒但與神的國。

神國的期望與耶穌

從被擄時期開始，猶太人便已期待着神的國出現。這個對神國的盼望源自舊約時代對神在地上掌權的渴求，也解釋了為何施洗約翰傳講「天國近了，你們應當悔改」（太三2）的時候，人們的反應那麼熱烈。約翰給以色列的信息是，神快要顯出作為，神的審判和救恩將臨到祂的子民。

當耶穌到約翰那裏受洗的時候，耶穌和約翰都認識到在天國將臨的這個時刻他們之間的關係。雖然約翰不會完全明白耶穌跟神的國的關係，他至少也認識到耶穌就是要來的那一位，而耶穌也知道自己就是要「盡諸般的義」（太三15）的那一位。

雖然耶穌宣講神國的信息跟約翰的一樣——「天國近了，你們應當悔改」（太四17），兩個信息卻有基本的分別：約翰宣稱神國快要來臨，耶穌則宣告神國的實現。⁴

耶穌宣講神國信息的特別之處是祂強調神國的應驗。回到家鄉拿撒勒城，祂宣講說：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人，差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年」

（路四18-19）。耶穌把這些看作正在發生的事；這從祂所說「今天這經應驗在你們耳中了」（路四21）可以明顯知道。（注意上述路四18-19的文化含義。）

耶穌指出一件嶄新的事情：神的國已經臨到，並且就在他們眼前。⁵但聖經記載說人們並不接納耶穌和祂的信息；他們「起來攆他出城；他們的城造在山上，他們帶他到山崖，要把他推下去」（路四29）。為甚麼會這樣呢？

耶穌不為猶太人接納，因為祂不能滿足他們對彌賽亞國度的期望。他們渴望有一位彌賽亞來帶領他們爭取脫離羅馬而獨立。他們盼望一個地上的國度，復興一個大衛王朝式的理想國度。但耶穌從未說過要重建大衛的王國，也沒有表示自己是一位政治領袖。那些對啓示有盼望的人，會想着彌賽亞駕雲而來，消滅所有仇敵，建立祂的國度。雖然耶穌宣稱自己是人子，祂並沒有做人們認為人子會做的——祂沒有叫天張開毀滅仇敵。

他們還預期彌賽亞是另一位摩西（申十八15-19），而很多跟從耶穌的人也這樣看祂。祂像摩西一樣在山上教訓人。但另一方面，祂並不嚴守安息日，不常留意禮儀上的潔淨，又與市井之徒交往。不過最嚴重的還是祂宣稱自己是神的兒子。猶太教是不能容忍這樣的宣稱的。畢竟耶穌只是木匠的兒子。祂仗着甚麼權柄把自己看為與神有這樣密切的關係？於是猶太人下定了主意：「我

們有律法，按那律法，他是該死的，因他以自己為神的兒子。」（約十九7）

其實耶穌確是應驗了舊約聖經的預言。只不過，在舊約與新約時代之間，預言已變得非常模糊，以致失卻原貌。惟有在基督受死及復活以後，教會才認識到耶穌是來自大衛家系的後裔（徒二25-36），才認識到祂開創了一個新紀元（徒二17-21），而祂自己就是那個新約（來七至十章），並且藉着祂一個新以色列已經誕生（彼前二9-10）。以色列人卻忽略了耶穌整個傳道和事奉生活的中心信息——彌賽亞是那位受苦的僕人。他們期待一些外在的事情，盼望屬世的權柄、一位看得見的王、耶路撒冷統治天下、國力强盛、兵強馬壯。在这一切的事上，耶穌都令他們失望。

耶穌、撒但與神的國

要明白基督徒的文化角色，我們需要知道有關耶穌與神的國的第二點，就是耶穌與撒但的爭戰。⁶這爭戰從人的墮落開始，首先在創世記第三章十五節提到——「我又要叫你和女人彼此為仇；你的後裔和女人的後裔，也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」

舊約和新約聖經都提到善與惡、光明與黑暗的大爭戰，而這爭戰在新約聖經中尤為明顯，表現於兩個國度——撒但的國度和基督的國度——的爭戰。新約聖經見證了基督和祂的國怎樣戰勝撒但。這個觀念不單是明白整個基督教救恩的關

鍵，也是基督徒與世界關係整個問題的核心。

事實是，撒但已經戰敗。新約聖經中幾處重要經文都提及這點。首先，在馬太福音第十二章耶穌自己說了有關的話。祂趕鬼，使法利賽人驚奇。他們譏諷他說：「這個人趕鬼，無非是靠着鬼王別西卜啊」（太十二24）。耶穌的回答帶出多重意思；一方面祂強調神國的臨在：「我若靠着神的靈趕鬼，這就是神的國臨到你們了」（太十二28）。另一方面，祂指出祂能夠趕鬼，不單證明祂的國已經臨在，更假定了撒但的國必定戰敗。「人怎能進壯士家裏，搶奪他的家具呢，除非先捆住那壯士，才可以搶奪他的家財。」（太十二29）

但撒但在何處戰敗？根據新約聖經，我們可以從三件事找出問題的答案：耶穌受試探、被釘十字架及再來。

耶穌受撒但試探是一件具有重大意義的事。關鍵所在是撒但要將天下萬國都賜給耶穌。耶穌面對的不是道德的問題，而是救世的問題。撒但的試探是巧妙地說耶穌可以毋須受苦而統治世界萬國。耶穌選擇了順從神而不順從撒但，與亞當選擇不順從神剛好相反。順從天父，就得着掌管世界的權柄，因此耶穌拒絕撒但的試探正是祂戰勝撒但的開始。這表明了神國的臨在和權能；也可以說耶穌進入壯士家裏捆住壯士。因此趕鬼正顯示出耶穌和祂國度的權能戰勝撒但及其國度

的勢力。

顯明基督國度的權能戰勝撒但的第二點，是耶穌被釘十字架。就如保羅所說，耶穌「既將一切執政的掌權的擄來，明顯給眾人看，就仗着十字架誇勝」（西二15）。十字架的意義重大，因為藉着它撒但及罪惡的勢力基本上已被消滅。基督的復活表示罪和死亡已經戰敗；如保羅所寫，「死被得勝吞滅的話就應驗了。死啊，你得勝的權勢在那裏？死啊，你的毒鈎在那裏？死的毒鈎就是罪，罪的權勢就是律法。感謝神，使我們藉着我們的主耶穌基督得勝」（林前十五54-57）。十架上發生的事和最初人墮落的情況剛好相反。最初人墮落，第一個亞當就帶來罪、死亡及審判。在十架上，第二個亞當卻帶來公義、生命及稱義（羅五12-21）。因此，「在亞當裏眾人都死了，照樣，在基督裏眾人也都要復活」（林前十五22）。基督受死的時候，人的城的傾覆命運已成定局——與此同時，神的城則開始誕生；神的國不再是遙不可及，乃真正臨在世上。

顯示基督的權能戰勝撒但王國的第三點在於將來要發生的事情，這可以在新約聖經有關末世的記載中看到。那時，撒但的王國要被徹底消滅，撒但的敗亡將分為兩個階段；第一個階段是在基督再來之後、千禧年之前，撒但給「捉住」，被「捆綁一千年」，「使他不得再迷惑列國」（啓二十2-3）。一千年後（這期間基督在世上管治祂

的國)，撒但被釋放，最後基督的國度和撒但的國度決戰，撒但敗陣，「死亡和陰間也被扔在火湖裏」（啓二十14）。

神的國是今在、永在的。神就在此時此地，在那些順服基督的人中間執行管治，但神藉着基督統管一切的時刻尚未臨到。⁷

現在我們可以開始看看神國的觀念對置身於文化中的基督徒有甚麼含義。我們已經看過，基督教信仰的中心是「神的管治」這個觀念。在舊約和新約裏，神都呼召一羣人在生活的各個範疇裏順從祂。這樣的呼召自然具有文化上的含義。當人不順從神，他們的悖逆就在文化發展上表現出來；當人順從神，他們的順從也照樣在文化發展上表現出來。因此世界上常有兩個城：人的城和神的城。這兩個城在世上反映出撒但的國和基督的國在宇宙中的大爭戰。

在舊約中，神與祂在歷史中的子民有兩個層面的關係。一方面，因着這些人，撒但最終要被挫敗，因為在他們中間，一個王要興起來戰勝和毀滅那惡者的權勢。另一方面，這些人被召在生活的各個範疇中——道德、社會、政治和宗教的範疇——順從神。我們也知道他們的順從或不順從往往在文化中表現出來。

現在我們必須提出一個問題，這個問題對明白基督徒的文化責任很重要，那就是：在新約時代，「神管治下的子民」的處境有甚麼改變？

神的國與教會

舊約和新約時代中神的子民固然是一脈相承，但也有不同的地方，因為在新約時代中，救恩已經成就，神的國已經臨到。我們將從三方面思想這個分別：宇宙的救贖、真正的以色列、神國的倫理觀與教會。

宇宙的救贖

關於基督的降生、受死和復活，第一件要牢記的事是整個宇宙的救贖已經成就。宇宙救贖這個觀念帶出的意思是，人和世界都是神所創造的，而在人身上發生的事也影響世界。⁸ 這個道理最初在伊甸園的歷史中看到；大地受人的罪影響，神說：「地必為你的緣故受咒詛」（創三17）。該隱殺了他的兄弟，得罪神，神再次提到人與大地的關係，說：「現在你必從這地受咒詛」（創四11）。以色列的末世盼望也包含了世界與救贖的關係。以賽亞強調大自然會改變（賽四十至六十六章），並盼望一個新天地會替代舊的：「看哪，我造新天新地，從前的事不再被記念，也不再追想。」（賽六十五17）

新約聖經的作者常提到舊的世界要過去，新的要出現。保羅告訴我們（羅八章）現今的世界「切望等候神的眾子顯出來」。這個世界「服在虛空之下」，但有一天要「脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀」。另一方面，「一切受造之物，一同歎息勞苦，直到如今」。人類也加入

了盼望的行列，因為保羅寫道：「不但如此，就是我們這有聖靈初結果子的，也是自己心裏歎息，等候得着兒子的名分，乃是我們的身體得贖」（羅八23）。這個末世的盼望不但關乎人，也關乎整個受造世界。這是渴求回到起初完美的境況，這完美正是新天新地裏一切事物的特質（參閱彼後三11-13；啓十二至廿二章）。

宇宙的救贖對教會的意義是：教會不單是一個屬靈的個體，只注意「屬靈」的事，像敬拜、祈禱、宣講等；由於它在救贖上有份，它也是屬於這個世界，也跟所有受造之物一同盼望得着更新。

真以色列

關於基督的降生、受死和復活，第二件要牢記的事是一羣新的子民蒙召要活在神的管治之下。彼得寫信給信徒說：「你們從前算不得子民，現在卻作了神的子民；從前未曾蒙憐恤，現在卻蒙了憐恤」（彼前二10）。這些人組成新約的教會，聖經用形容舊約時代神的子民的詞彙來形容他們：他們是「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民」（彼前二9）。

重點所在是神有祂自己的子民，他們被召遵行祂的旨意，在祂的管治下生活。⁹ 在舊約時代，這些子民都是以色列人，但不是所有以色列人都是神的子民。耶利米把這點說得很清楚；只有順服的人才能在神的約中真正有份，因為神只

管治那些順服的人。約的連繫不單是外在的，卻也是出自內心的（耶四3-4；參看申十16）。保羅在羅馬書清楚說出這一點：「因為外面作猶太人的，不是真猶太人；外面肉身的割禮，也不是真割禮。惟有裏面作的，才是真猶太人。真割禮也是心裏的，在乎靈不在乎儀文。」（羅二28-29）

神的子民具有屬靈的特質，這指出神在舊約和新約時代的子民，其分別不在於以色列與教會本身的分別，而在於神的國對於神的子民的不同關係。在舊約時代，神的子民等候神的國；在新約時代，神的子民則見證神的國，成為神國的用人 and 守護者。¹⁰

在舊約和新約聖經裏，神的子民並不同於神的國。神的國是指神的王權或管治。因此，如勒佐之(George Eldon Ladd)所說，「神的國不是指它的國民，而是指在神管治下的人；他們進入神的國，在裏面生活，受它所管理。」¹¹ 以色列和教會的分別在於神的國不再透過以色列去發展。勒佐之說：「神的國是神在基督裏的管治和救贖工作，這工作創立了教會，現今也透過教會在世界發揮功能。」¹² 所以教會是主釘十字架和主再來期間神國的工具。神的國已經降臨（現在），將來也要徹底實現（現在尚未成就）；而教會就在現在與將來之間發揮神國的功能。

神國的倫理觀與教會

我們已經看見因着基督的降世、受死和復活，

神立基督為王。我們也知道，基督的救贖工作影響人和大地，所以祂的國度是伸延到整個世界的，而在這個世界裏，祂有一羣被召出來的人(教會)，他們要見證祂的國度是今在和永在的。

在末日，神國的形態將是由神統治一個完美的受造世界，而因着基督的救贖，這個國度此刻已臨在世上，於是，我們要提出個人和社會倫理的問題。現今的世界，可以在何種程度上顯出將來神國的完美景況？¹³

解答這個問題之前，我們先要知道神國的倫理觀。耶穌的所有倫理教訓可以說就是神國的倫理觀；這些教訓大部份都記在登山寶訓中。

一般人都相信耶穌的倫理教訓是絕對的，即是說，這些教訓並不只是適用於一小撮人或某一段時間（千禧年），而是適用於現今所有人的。耶穌切切要求祂的門徒遵守祂的教訓，對教會也有同樣的要求。再引勒佐之的話，耶穌的倫理教訓「樹立了對人的一個理想，就是神的管治在人的生命中完全實現」。¹⁴雖然人有待將來新天新地體現的時候才能完全實踐這些教訓，但他們在這世上也可以在某種程度上把這些教訓行出來。

這些教訓確是適用於這個世界的；這可從它們針對的生活形態清楚看到。它們提到罪惡的存在，就如惱怒、謀殺、淫慾、虛偽和物質主義等；在將來的新天新地裏，這些都不會存在；那將是一個沒有罪惡的完美境界。

另一個問題是，耶穌的倫理教訓是否只適用於個人，抑或也為教會提供了一套社會倫理觀？由於教會是在整體而不單是在個人意義上是基督的身體，因此耶穌的倫理教訓該是適用於整個教會的。這不是說教會在世上要成爲一個政治組織：它要成爲「鹽」和「光」（太五13-14）。

耶穌的教訓是一套社會倫理觀，其中第二個理由和神國的性質有關。因爲救恩是宇宙性的，跟人和整個世界都有關，也因爲耶穌在十架上已戰勝了罪惡，所以神國的降臨也就表示神的國要對付一切罪惡。由於罪惡是個人的，也透過個人伸展到社會，因此，大部份蒙召見證神國和成爲神國器皿的人，都有責任在生活上揭發罪惡而推行公義。

這種神國社會倫理觀的說法，並不是叫人存着幼稚的空想。神的國是由神而不是由人去實現的；只有在歷史終結，基督來戰勝罪惡權勢和建立祂的國度的時候，神的國才能完全實現。

小結

我們現在可以回顧本章的論點，找出一些基本原則。我們要知道神的國和基督徒文化責任的關係。

讓我提出一些有關的基本原則：

1. 神的國是指到神在祂的子民和一切被造物之中的管治。

2. 舊約和新約聖經都提到「神的子民」；他們是神國的子民。

3. 在舊約時代，「神的子民」等候神國的來臨。基督把神的國帶來了，並表明在末世的時候，神的國要完全實現。

4. 教會要見證神的國和發揮神國的功能。

5. 教會的責任是盡量使將來神國的完美境界在現今的世界中實現。

我認為教會在歷史中爲了要在世上完成對神國的責任曾從三個路向去找尋出路：(1)與世界分離；(2)透過世界；(3)改變世界。我稱這些爲分離、認同和改造模式。現在讓我們轉去看看教會歷史，並探討這些論到對神國責任的模式。

第四章注釋：

1. 我依從 George Eldon Ladd 的觀點。參看由他所著由 Eerdmans (Grand Rapids) 出版的 *The Presence of the Future* (1974), *The Gospel of the Kingdom* (1961), *Crucial Questions About the Kingdom* (1952).
2. John Bright, *The Kingdom of God*, Nashville: Abingdon, 1953, 第18頁。
3. 同上，第28頁。
4. 有關耶穌見證神國的論點，看 Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London: SCM, 1963, 特別看第74頁及以後。
5. 有關神國在現今世代的形態，看 Ladd, *Presence*, 第六、七、八章。
6. 看 Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962, 第61-70頁。

7. 看 Ladd, *Presence*, 第十三章。
8. Ladd 詳細闡述這個觀念; 看 *Presence*, 第59頁及以後。
9. 有關神國與教會的關係的分析, 看 Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom*, Philadelphia: Westminster, 1966, 第二章。
10. Ladd, *Presence*, 第十一章。
11. 同上, 第262頁。
12. Ladd, *Gospel*, 第115頁。
13. 有關這個問題的闡釋, 看 Ladd, *Presence*, 第十二章; Pannenberg, *Theology*, 第三章。
14. Ladd, *Presence*, 第291頁。

問題討論

1. 記下在本章內一些你不很熟悉的詞彙。試用你自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒置身於文化這個問題有何意義?
2. 基督的死「勝過撒但的權勢」。這個觀念如何成為基督徒與世界關係中各種問題的關鍵?
3. 基督已經戰勝罪惡。教會是基督的「身體」, 被召在世上擴展基督的勝利。試列舉一些在現今教會可以顯出它勝過罪惡權勢的途徑。你的教會在這方面曾做過甚麼?

第四章參考書目

- Bright, John. *The Kingdom of God*. Nashville: Abingdon, 1953.
- Ladd, George Eldon. *Crucial Questions About the Kingdom*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

- *The Gospel of the Kingdom*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- *The Presence of the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Pannenberg, Wolfhart. *Theology and the Kingdom*. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Perrin, Norman. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. London: SCM, 1963.
- Ridderbos, Herman. *The Coming of the Kingdom*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962.



歷史

背景

5

分離模式

(Separational Model)

我們已經看到，基督徒置身於文化這個問題，源於同時在兩個世界中生活所產生的矛盾。基督徒同時在世上和神的國中生活。

分離模式強調基督徒置身於文化的時候，不能與這個世界認同，而要活出神國的要求，並且有能力如此生活。他們必須活出神國的要求，因為神的國和罪惡的國度是對立的，是兩個截然不同的生活領域。基督徒能在一個而不在另一個領域中生活，是因為他們有選擇的能力。「今日就可以選擇所要事奉的」、「從他們中間出來，與他們分別」——這些不是虛言，相反指出基督徒實際必須有所選擇。因此，與罪惡的國度分離，最終是取決於基督徒是否順服。

聖經基礎

那些主張與世界分離的人（分離主義者，Separatists），相信聖經有很多這種絕對順服的例子。例如挪亞在文化敗壞，就是「（人）終日所思想的盡都是惡」（創六5）的時候，被神揀選為八個人建造方舟。亞伯拉罕被召離開本地去興起一個新民族：「你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去」（創十二1）。亞伯拉罕跟人的城並無關係，因為他「在所應許之地作客，好像在異地居住帳棚」，「等候那座有根基的城，就是神所經營所建造的」（來十一9-10）。同樣，摩西拒絕與撫養他長大的埃及人認同，「寧可和神的百姓同受苦害，也不願暫時享受罪中之樂」（來十一25）。先知也有同樣的經歷：他們「被石頭打死、被鋸鋸死、受試探、被刀殺、披着綿羊山羊的皮各處奔跑、受窮乏、患難、苦害，在曠野、山嶺、山洞、地穴，飄流無定，本是世界不配有的人」（來十一37-38）。這些人有一個共通之處，就是把自己從一個領域的文化中分隔開來。

分離主義者認為基督徒要與世界分離這個觀念是耶穌和祂的門徒明顯的教訓。他們認為耶穌的登山寶訓正好支持跟從基督的人與世界對立的概念。耶穌說，「一個人不能事奉兩個主，不是惡這個愛那個，就是重這個輕那個。你們不能又事奉神，又事奉瑪門」（太六24）。此外，彼得稱基督徒為「客旅」和「寄居的」（彼前二11），

約翰也支持這個對立的概念，勸諭基督徒「不要愛世界，和世界上的事。人若愛世界，愛父的心就不在他裏面了。因為凡世界上的事，就像肉體的情慾、眼目的情慾，並今生的驕傲，都不是從父來的，乃是從世界來的。這世界，和其上的情慾，都要過去，惟獨遵行神旨意的，是永遠常存」（約壹二15-17）。這種針對着政權的態度，在啓示錄特別明顯；那裏約翰把羅馬政權看作「獸」。

最後分離主義者認為與世界分離是基於對兩個國度的正確了解。他們認為這兩個國度大不相同，因此一個人只能在其中一個國度裏生活，而不能同時在兩個國度裏生活，這是「完全對立」的說法；這個說法認為罪已經滲入世界生活的各方面，以致真正的基督徒若要與世界交往，就必須跟罪妥協而受到玷污。因此教會是一種抗衡文化——一種文化中的文化，一種根據神國的原則和價值觀生活的文化。教會是一羣過客和寄居的人；他們是天國的子民。為着神的國，他們必須斷絕與這世界——其目標、享樂和財富——的任何關係。¹

對這些聖經和神學論據有了初步認識後，我們接着要從教會歷史中找出一些分離模式的例子。三個最特出的例子是康士坦丁以前的教會（The Pre-Constantinian Church）、重洗派（Anabaptists）和當代的公社生活運動（Communal Movement）。

康士坦丁以前的教會

(The Pre-Constantinian Church)

教會歷史開首的三百年中，基督徒都清楚知道要同時在兩個領域中生活。教會和政府處於對立的地位；政府反對教會，無疑就驅使教會採取離世獨立的做法。²

羅馬政府反對教會

羅馬政府控制了帝國裏所有宗教。這是自然不過的，因為那時候宗教要為國家服務；就是說，只要那些神祇一直悅納人民的敬拜，它們就會祝福羅馬帝國。羅馬人認為因着那些神祇，他們的帝國才可以享受和平昌盛，因而鼓勵人民信奉宗教。

由於宗教受羅馬政府的元老院統管，所以人民只能敬奉那些元老院准許敬奉的神。然而，當羅馬帝國不斷擴張，而地中海區域的人也從四方八面遷到羅馬的時候，宗教的數量和種類就大大增加。羅馬政府為了維繫這些宗教，就設立一種集中在皇帝身上的崇拜，使每個人都必須尊崇皇帝。雖然皇帝被尊為「聖上」，卻未被尊為神。「聖上」的意思乃是「賜厚恩者」，羅馬人民需要尊敬和頌讚皇帝，視他為使羅馬帝國強大昌盛的神祇的象徵，於是，羅馬傳統中大多數神祇的名字都和崇拜皇帝有關。

因此，基督教發軔時的景況實在是不大有利的。國家本身就是一種宗教；要參與國家的事，就得在宗教上與國家認同，特別要承認皇帝是宗

教的象徵。這點基督徒是萬萬辦不到的，結果自然是教會與政府的矛盾日形尖銳。³

有幾個因素是使教會與政府之間的矛盾惡化的。其中一點是基督教開始時是一個猶太人的運動。由於羅馬人本來已憎惡猶太人，所以很自然就把對猶太人的憎恨轉到猶太基督徒身上。此外，基督徒也像猶太人一樣不能塑造一個他們信奉的神的形像，卻否認其他神的存在，因此羅馬人就認為基督徒是「不信神的人」，還有謠言說基督徒敬拜的時候涉及一些吃人的儀式；他們吃「神子」的「身體」，喝他的「血」。傳遍羅馬的流言說基督徒秘密集會，屠殺嬰孩，然後吃他們的肉，喝他們的血，最後還縱酒宴樂，因此羅馬人認為基督徒都是一些不道德的人。另一個嚴重的問題，是關於基督徒對基督國度和祂統治世界的盼望。基督徒對末世的盼望包括所有帝國的覆滅、羅馬的敗亡和基督國度的建立。這些消息使羅馬統治者十分恐懼，而羅馬人也把基督徒看作無政府主義者。這些看法使基督徒無法見容於羅馬政府。他們還未有機會申訴，便已被判定是無神論者、不道德的人和無政府主義者。

對基督徒的逼害始於第一世紀尼祿（Nero）王朝的時候，而在第一世紀末已蔓延到羅馬帝國其他地區。但在第三世紀之前，逼害也只是斷斷續續和個別地區的。隨後由於幾個因素羅馬政府採取較有系統的行動，剷除其帝國內的基督徒。

其中一個因素是羅馬帝國的國運正陷於低潮。由於羅馬政府認為敬拜神祇與國家的長久興盛息息相關，因而認為帝國的安定繁榮每況愈下，必是那些神祇的不悅所致。當時基督教在民間流傳甚廣，因此他們懷疑是基督徒這些不信神和不道德的人帶來壞影響，造成那些神祇的不悅。在這種情況下，加上基督徒宣揚基督國度將要來臨，羅馬政府對基督徒的逼害自然就更加劇烈。

教會對政府的態度

教會對政府的態度跟它對末世的看法很有關係。教會一般認為這個世界到最後要被火完全銷化。在這方面，初期教會是從彼得的異象得到啓示的——「切切仰望神的日子來到；在那日天被火燒就銷化了，有形質的都要被烈火鎔化」（彼後三12）。但教會也相信將有一個復興的樂園；信徒因着保羅教導的傳統，期待「受造之物」脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀」（羅八21）。愛任紐(Irenaeus)總結了教會一般的看法，就是將來要殞滅的，只是世界現有的樣式，而不是受造萬物的本體或實質。「當〔事物〕這個〔現有的〕樣式殞滅，而人得到更新，在不會腐朽的狀態中過活，就不再會衰老，〔那時候〕新天新地就會出現，更新了的人將永遠與神有活潑的交通。」⁴ 這個關於末世的異象，以及對基督快要再來的強烈信念，就構成了一個對未來完美社會的想望。古代的基督徒並不認識神完美的

國度會在地上實現這個觀念。

不過，基督徒嚮往未來神的國度，並不表示他們是無政府主義者或是對羅馬政府不忠。早期的教父強調基督徒沒有反叛政府的權利。游斯丁 (Justin) 認為基督教導信徒要順服政府，所以他們要做最好的公民；「無論在何處，我們都比其他人更樂意向你們委任掌權的人，繳付一般和特殊的稅項。」⁵ 因此，「我們只敬拜神，但在其他事上，我們樂意事奉你們，承認你們是人的王和統治者，並為你們祈求，就是你們操掌王權的時候，能有正確的判斷力。」⁶ 特土良 (Tertullian) 也清楚指出，基督徒拒絕敬拜羅馬皇帝，是因為他不是神，除了敬拜之外，基督徒仍是忠於皇帝的。

對於基督徒不道德這項抨擊，答辯是基督徒的道德行為其實有助於穩定羅馬帝國的社會結構。提阿非羅 (Theophilus) 在「給阿托拉卡斯的信」 (Letter to Autolytus) 中，提醒他基督徒「力行節制、嚴格自律、實行一夫一妻制、持守貞潔、摒除不義、消滅罪惡、力行公義、執行法紀、奉行敬拜、尊崇上主」。⁷ 哲學家阿里士太特斯 (Aristides) 寫道：「他們沒有犯姦淫或私通，沒有作假見證，沒有貪戀別人的財物……他們願意善待仇敵；他們溫柔，不拒人於千里之外……〔他們〕聽從主的吩咐，過聖潔和公義的生活。」⁸

雖然初期的基督徒不願參與政府的事務，但他們相信政府是神所認可的。他們遵行保羅所教導的——「在上有權柄的，人人當順服他」（羅十三1），也遵行彼得的教訓——基督徒「爲主的緣故，要順服人的一切制度，或是在上的君王、或是君王所派罰惡賞善的臣宰」（彼前二13-14）。

愛任紐在其著作「反對異端」(*Against Heresies*)中總結了一般的看法。他說神「委任了這個世界的所有王國」，而「人既不敬畏神，神就使他們畏懼人，以致在權柄和法律的轄制下，他們可以行出一點公義，並在刑罰的威脅之下，彼此採取克制的態度」。⁹

雖然政府有屬天的使命，但早期的基督徒只把政府看作「人所設立的組織」。人類墮落，以致需有政府的設立。因此，當新天新地來臨，便毋須再要政府。這個信念有一個特點，就是早期的基督徒並未想過政府可以變成基督化的政府，因此他們「等候那座有根基的城，就是神所經營所建造的」（來十一10）。

這個有關未來神的國度的看法自然影響他們的生活方式。「給戴阿尼他斯的信」(*Letter to Diognetus*)的作者對他們在這世上的地位作了如下的歸納：

「基督徒跟其他人在國籍、語言或習俗方面並無二致。他們沒有另闢城池居住；他們沒有一種特殊言語；他們沒有怪異的生活方式

……他們住在所屬的國家裏，但卻像外人一樣；他們以公民身份參與各樣事情，跟外人一樣忍受一切……他們在世上忙碌，但卻是天上的子民。」¹⁰

在社會中的基督徒

從教會創立的時候開始，基督徒已認識到他們是社會的一份子，但卻要從眾人中分別出來。

「十二使徒遺訓」(*Didache*) 這部最早的基督教典籍一起首便說：「有兩條路，一條是生命之路，一條是死亡之路；在兩條路之間，卻有天淵之別。」¹¹ 接着就詳細闡述基督徒該如何生活，該做些甚麼，又不該做些甚麼。這些訓示很具啓發性，因為它們顯示基督徒對神的順服必要在社會及其規範中方能具體表現出來。這只是眾多讓我們深入了解基督徒生活的文獻的其中一部。讓我們簡略看看這些早期文獻的一些主要內容。

基督徒一般都拒絕在政府裏有所參與。據我們所知，在新約時代，一些政府官員成為基督徒後仍然留任原職。¹² 但到了第二世紀末，基督徒對軍職和文職的政府工作都退避三舍。希波拉底斯 (Hippolytus) 舉例指出，若一個軍職人員成為基督徒，他可以留任原職，但「一個初信者或信徒若想當兵，他們就會受到教會排斥，因為他們藐視神」。¹³ 文職工作也遭受同樣的看待。希波拉底斯堅持說「一個居要位的地方法官必須辭職或被（教會）排斥」。¹⁴（法官往往需要將犯

人判處死刑；他們也有份支持對皇帝的個人崇拜。）特士良總結了早期教會的態度：「神和人的聖禮〔聖禮在這裏是指宣誓的禮儀〕、基督和魔鬼的標準、光明和黑暗的陣營，原是勢不兩立的。一個人不能事奉兩個主——神與該撒。」¹⁵

早期的基督徒也非常反對羅馬人的娛樂。希波拉底斯說到有關教會審查那些希望加入教會的人（即那些準備受洗及加入教會的信徒）的時候，也提及這點。他寫道，凡是伶人、賽馬車手、鬪士，或與比劍表演有關的人，「都要放棄他們的工作，否則將被教會拒諸門外」。特士良在其著作「論娛樂表演」(*On Shows*) 裏也曾叫人避免參與那些表演。他描寫偶像崇拜如何滲入競技表演和其他娛樂表演的場所，又強調「我們沾染了世界的罪惡……我們背離了神」。所以一個基督徒「到競技場和劇院作座上觀眾」時，他與造物主的關係便會破裂，因為「污穢的事情沾污了我們」。¹⁶ 雅典那哥拉斯 (Athenagoras) 也勸人不要參觀表演，認為「看着一個人被殺就等於殺人」。¹⁷

早期的基督徒對社會的態度也不是完全消極的。他們對道德生活的堅持，在許多方面都對社會有良好的影響。即如魯西安 (Lucian) 這個批評基督教的非信徒也說：「信奉那個宗教的人在生活上有匱乏時互相幫助，他們的熱忱真是不可思議。他們毫不吝嗇自己所有的。他們的第一

位導師〔耶穌〕已告訴他們應以兄弟之情彼此相待。」¹⁸

首先，基督徒願意與人分享財物。他們在耶路撒冷的表現正顯明他們對產業的看法，在那裏「沒有一人說，他的東西有一樣是自己的，都是大家公用……內中也沒有一個缺乏的，因為人人將田產房屋都賣了，把所賣的價銀拿來，放在使徒腳前，照各人所需用的，分給各人」（徒四32-35）。早期的教會一直持着這種態度；看來那時的教會並沒有聯合起來組成一些互相分擔經濟的羣體，但它們顯然一直都有照顧主內弟兄的需要。游斯丁寫道：「過去我們視財物為至寶，現在我們將所有的取出來公用，供給那些有需要的人。」¹⁹ 韓格爾 (Martin Hengel) 在「初期教會的產業與財富」(*Property and Riches in the Early Church*) 一書中指出，「私有產業為人類紛爭之源這個觀念貫串了初期教會先賢的社會倫理教訓。受造之物原從神那裏領受同等的恩典，因此為私有業權而起紛爭，實在是破壞了世界原有之秩序」。²⁰ 當時每個教會都透過會眾捐獻而成立一項基金，去幫助有匱乏的會友。

教會對待貧病和無家可歸的人的態度，正表現出這種廣施援手的精神。在古希臘羅馬，身份寒微的人很少得到關心。柏拉圖 (Plato) 就認為讓窮人死去實在是減少了他們的苦楚。古時的社會甚至容讓孤兒被撫養長大作娼淫的事。相反，

基督徒卻去關心窮人，向陌生人大施援手，並照顧孤兒和被遺棄的兒童。阿里士太特斯對這種社會意識有以下描述：

「他們不虛偽；他們彼此相愛，沒有看不起寡婦；他們把孤兒從那些惡待他們的人手中救出來。處豐富的人幫助處卑賤的人而不自誇。他們看見陌生人，便招呼他到家裏去，以喜樂的心把他看作弟兄看待；因為他們把人看作弟兄看待，並不是出於骨肉關係，乃是因着聖靈和在主內的緣故。每當他們其中有窮人去世，他們便各自按能力審慎地料理喪事。若他們知道他們當中有人爲了彌賽亞的名的緣故遭監禁或逼迫，他們都會十分關注，盡量供應那人的需要，若有可能，便把他贖出來。若他們當中有貧困的人，而他們又沒有多餘的食物，他們會禁食兩三天，把食物供給有缺乏的人。」²¹

在奴隸制度方面，基督徒也採取一種較爲人道的看法。大部份奴隸原是被俘虜的士兵，他們的主人可完全操縱他們的生活。在第二世紀，政府通過一些法例，改善奴隸待遇的情況。他們積蓄足夠數額的金錢，便可替自己贖身。基督徒也蓄有奴隸，但並不惡待他們；保羅勸腓利門把阿尼西母當作親愛的弟兄而不是奴僕一般來收納他（門16）。阿里士太特斯告訴我們，「若基督徒當中有人蓄有男僕、女奴或童僕，而本着愛心誘

勸他們歸信基督，他們信主之後，也當照樣稱他們為弟兄」。²² 我們知道教會鼓勵人釋放奴隸，並在這方面遵行一定的禮儀，因此主人往往在其受洗當日釋放一些奴隸。基督徒奴隸在教會中也十分活躍；其中有哥里士提斯（Collistus），在主後220年成爲羅馬的主教。

基督徒重視道德倫理和穩固的婚姻關係，這在社會上也產生了良好的影響。當道德綱紀鬆弛，家庭結構面臨崩潰的時候，教會卻堅守崇高的道德標準。正如「給戴阿尼他斯的信」 (*Letter to Diognetus*) 的作者所說：「他們像別人一樣嫁娶……他們可以與人分享食物，但夫妻的關係卻不會與人分享。」²³

小結

許多初期的基督徒都主張與世界分離。不過這不是說他們不關注對文化的影響。「給戴阿尼他斯的信」的作者就說過，「靈魂在身體內，而基督徒就在世界內。靈魂滲透全身，基督徒則散佈在世界各個城鄉之中。靈魂居於身體裏，卻不屬於身體；基督徒居於世界裏，卻不屬於世界」。²⁴ 然而這位佚名的作者宣稱：「靈魂局限於身體之內，但卻能維繫全身；基督徒受制於世界中，像困於囹圄，但卻能維繫世界的秩序。」²⁵

早期的基督徒主張與世界分離，但並沒有構想一套系統神學去支持他們的分離主義。他們對

世界的看法是基於某一套信念，但早期的神學家並沒有作過歸納，為這個主張提供一個神學綱領。這個情形與十六世紀的重洗派（Anabaptists）比較，實在大相逕庭。重洗派的其中一項貢獻，就是為教會提供一套分離主義的神學理論。

重洗派 (The Anabaptists)

直至最近，基督教與天主教的主流人士才開始重視重洗派對教會的貢獻。在十六世紀，重洗派信徒被認為是左翼激進份子，後來也一直受到這樣的指責。對重洗派的否定態度，源起於那些發動宗教改革的人，以及那些為重洗派所反對、主張政教合一的人；人們對重洗派的認識，往往是來自這些敵視重洗派的人的傳言。不過在二十世紀，歷史研究已經越過這些傳言，而提出一個較為正確的觀點。

「重洗派」(Anabaptist) 這個詞並沒有讓我們清楚認識那些被稱為左翼激進份子的人到底是怎樣的。“Anabaptist”是個拉丁詞，從希臘文“anabaptismos”一詞衍生出來，意思是「重洗」，指「一個再受洗禮的人」。

這個詞最初由馬丁路德 (Martin Luther) 及慈運理 (Zwingli) 所用，形容那些脫離國家教會的基督徒。其實當時提到洗禮，是由於洗禮把兩種對教會組織不同的看法劃分開來。國家教會施行嬰兒的洗禮；國家法例規定嬰兒必須受洗加入教

會。一間教會施行成人的洗禮（在那些於嬰兒時期曾受洗的信徒來說是重洗），即表示該教會拒絕接受政府的管轄。重洗派信徒主張一個「自由教會」（free church）的做法，他們不願受政府控制。洗禮變成了不服從政府的行動。“Anabaptist”這個詞實在有不足之處，因為它單單指到洗禮的做法，但路德、慈運理和其他反對重洗派人士之所以憤懣，乃源於教會是否要脫離政府而獨立這個問題。

李度 (Franklin Littell) 在「重洗派對教會的看法」(The Anabaptist View of the Church) 一書中指出“Anabaptist”這個詞的真正意思：「真正的重洗派信徒，是指一些在激進的宗教改革運動中集合一起，按照自己的理解學效使徒的樣式去建立一個『真正的教會』(Rechte Kirche) 並嚴守紀律的人。」²⁶ 雖然這個詞所指的可以很廣泛，但在這裏的討論，我指的單是那些處於中間立場，看法比較溫和的重洗派信徒，像「瑞士弟兄會」(the Swiss Brethren)、「許德黎弟兄會」(Hutterite Brethren) 和「門諾會」(Mennonites)。²⁷

這些屬於「重洗派主流」的信徒最關注的，是教會恢復原狀。這一點不單是重洗派運動的核心，也是重洗派對文化看法的關鍵所在。因此我們先要探討重洗派信徒怎樣看教會歷史，以及他們怎樣關注教會真正的復興。

重洗派對教會歷史的看法

重洗派信徒對教會的主要觀點是希望能遵行新約聖經裏那種具有自動自發精神的教會模式。李度把這個做法稱為「原始主義」(primitivism)。²⁸他們的目標是教會回復舊觀，回復昔日純潔、簡樸、無瑕疵的景況。

事實上，一種原始主義在十六世紀已經出現。很多人都認為時局的動盪意味着國家事務、教會和時代的衰落，因此人們都懷舊起來，渴望一個較單純的時代能夠重現。對教會來說，新約時代和康士坦丁以前的教會是它學效的模式。譬如，伊拉斯姆（Erasmus）認為對福音單純的認識是復興信仰和教會的途徑，但他並沒有脫離天主教教會。另一位聖經學者與早期教父的學生慈運理，呼籲信徒再次以新約聖經和基督為依歸，但他始終沒有拒斥瑞士城邦的政教連繫。重洗派早期的領袖卻和伊拉斯姆或慈運理不同；他們願意坐言起行，願意棄今——背棄天主教教會和國家教會的組織——而復古。

他們這個想法難免使他們覺得當時的教會已經墮落。他們一般都認為在康士坦丁期間基督教被定為國教（A.D. 324）的時候，教會已開始墮落。這件事成了教會的轉捩點；教會不再獨立，轉而依附國家，因此自康士坦丁以後，教會已處於墮落的景況中。

重洗派信徒既持有這種態度，自然便刻意找

尋一些教會墮落的「特徵」，²⁹最明顯的自然 是政教合一，因着這種妥協，教會便不再是一個 信徒自由組合的羣體，倒是政府運用權力使人加入 教會。重洗派認為這個做法否定了教會的屬靈 意義，教會差不多變為一個屬人的組織。教會 墮落的第二個特徵，是那些以基督教名義發動的 戰爭。不論在甚麼情況之下，任何形式的暴力都是 違反新約基督教和初期教會精神的。教會絕不能 腰束長劍，集合宣誓，然後倚仗武力，進行政治、 經濟和宗教壓逼。教會墮落的第三個特徵， 是其在敬拜和生活儀文上的拘泥。重洗派信徒認 為屬靈的實質是發自一個人的內心，而不是從彌 撒的諸般禮儀而來的。過份注重外表的禮儀，教 會便會趨向另一個墮落的特徵——對教會職位和 權力的慾望。這種不合宜的慾望促使神職人員 制度的興起，而在這個制度之下，人就濫用權 力。

重洗派不滿教會現況，就轉而與沒有上述特 徵的初期教會認同。初期教會的特徵是政教分離， 具有內在的屬靈實質，以及主內互愛互助、彼此 平等的精神。由於重洗派信徒希望回復初期教會 的景況，他們對末世有這樣的看法：既存的教會 快要瓦解，一個內在的教會要從當中興起，接着 既存的教會（敵基督）要逼迫真正的教會，最後 基督會再來。

這種種信念都以一個神學信念為基礎，就是

對兩個國度所抱堅決的信念。

重洗派的兩個國度論

重洗派信徒雖對康士坦丁以前的教會推崇備至，但他們有一處跟早期的基督徒不同：關於神的國，他們有一套完整的神學理論。³⁰ 這套神學理論以他們在新約聖經裏所找到一種善惡對立的說法為基礎。他們相信耶穌的主要使命是宣告神的國已經來到，要進入耶穌的國度，先要經歷新生，徹底改變人生觀和生活方式，離棄世界（邪惡的國度）的罪惡，與耶穌的價值觀、德行和生活方式認同。他們謹守保羅的訓誨：「我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰」（弗六12）。他們不願與世界妥協，不願嘗世界短暫的歡樂，不想與世界有任何連繫。

1527年，由瑞士重洗派信徒發表的重洗派重要宣言「士萊芬信條」(Schleitheim Confession of Faith)，³¹ 就是以與世界分離這個觀念為主調。在第三條信條中，多位作者宣稱「凡沾手黑暗罪行的人不能與光明有份」，「凡跟隨魔鬼和世界的人不能參與那些被召從世界出來歸向神的人的行列」。第四條信條宣稱「所有生物只分為兩類，好與壞，敬虔與不信，黑暗與光明，世界與那些從世界中出來的人，神的殿與偶像，基督與彼列；這些都是互不相干的」。

許德黎弟兄會編集作者不詳的「教規全書」

(Great Article Book) 裏有意思相同而較為詳盡的說明。一般都認為這是韋樸主教 (Bishop Peter Walpot) 在1577年左右寫的。³²

「基督徒與世界的分別有如天壤之別。世界就是世界，它始終都是世界，其表現是世界的表現，而整個世界也只能是世界。但基督徒是被召從世界中出來的。他被召不要效法世界，不與世界同行，不跟世界隨波逐流，不負世界的軛。世界隨從情慾生活，受情慾所轄制。世界的人以為沒有人能察驗他們的言行；所以世界需要君權統治。基督徒順服聖靈而行，受聖靈管治。他們相信聖靈察驗他們的言行，相信主在察看他們，因此他們不需要也不採用君權統治。基督徒誇勝，在於那勝過世界的信心（約壹五4），世界得勝，卻在於使用刀劍的權力。基督徒有內心的喜樂；這內心的喜樂使他們用和平彼此聯絡，保守聖靈所賜合而為一的心（弗四3）。世界並沒有真正的和平，所以只能用權力和武力來維持和平。基督徒能夠忍耐，如使徒所說（彼前四1）：『基督既在肉身受苦，你們也當將這樣的心志作為兵器。』世界厲兵秣馬為要冤冤相報，以武力對峙。真正的基督徒，卻是那些願為神的緣故受苦的人。世界則認為曉得用武力保護自己的人應該受尊崇。總的來說，與世界為友就是與神為敵，因此，

凡希望與世界為友的都成了神的仇敵（雅四4）。若作為基督徒只不過是紙上談兵、名實不符的事；若基督教可改變以討世界的喜悅；若基督認可那些世界所喜歡的東西，而十架只需用政治權力托住……那麼，當權者和人民——事實上是全世界——都是基督徒了。可是由於一個人必須重生（約三7），必須藉着受洗向舊生命死，而與基督一同復活，得着新的生命和基督徒的品格，上面提到的情形是不能也不會發生的。基督說：『駱駝穿過鍼的眼，比財主（這裏特別指到當權者）進神的國（或真正的基督教）還容易呢。』（太十九24）」³³

重洗派有關神國的神學理論中有一點最值得注意，就是基督的國度與世界的國度是勢不兩立的。「教規全書」指出這個世界的國度「隨從情慾」、「倚仗武力」，並且「沒有真正的和平」。基督的國度則「隨從聖靈」、「受聖靈掌管」，而且「得着內在的喜樂」，因此，「凡希望與世界為友的都成了與神為敵的」。

這套有關兩個國度的神學理論和這個把兩個國度視為對立的看法，是重洗派對教會和政府的中心觀點。不明白這個，就不能明白重洗派對基督徒置身於文化的看法。現在我們要看看兩個國度對立究竟有甚麼含義，而重洗派對教會和政府的看法又是怎樣的。

重洗派對教會的看法

首先我們必須知道，重洗派信徒並不接受十六世紀盛行政教關係的觀念。因此，他們就與路德、慈運理和加爾文的徒眾分道揚鑣。重洗派信徒一致深信必須摒棄國家教會這種文化宗教，真正的教會（它與世界的文化毫無關連）才能出現。

這個看法構成重洗派對教會的三個信念。重洗派認為教會乃由信徒自由組合而成，教會就是信徒的團契，而信徒必須絕對服從神。

第一，重洗派信徒認為教會乃由信徒自由組合而成。對他們來說，人藉着受洗加入教會這個制度化的觀念，違反了新約聖經的原意。他們希望回復耶路撒冷初期教會的狀況，就是要有一個基督徒的團契，裏面的成員都有聖靈所賜的新生命，並渴望以清潔單純的心敬拜神。這種建立自由教會的冀望，是和現代個人主義的觀念截然不同的；現代個人主義認為每個人都有得救和在基督裏長進的個人經歷，與其他基督徒的經歷沒有多大關係。

這隨即使我們想到他們對教會的第二個信念，就是信徒的團契。信徒契合，就是實踐一個有形的信徒團契的觀念；基督徒加入這個團契，向這個團契負責，照樣這個團契也有責任關心當中每一個成員。就像佛烈曼（Robert Friedmann）所說，「人不看顧他的弟兄，就不能得到救贖……重要的不是『單有信心』……而是弟兄之愛、彼

此關切，這是基督的門徒所受的命令，是進入神國的途徑。」³⁴重洗派信徒對基督徒相愛契合的重視，可從他們使用「禁令」一事上看到。當一個弟兄偏離基督徒應有的品行，他就不准參加「擘餅」聚會，以作懲戒。

重洗派對教會的第三個信念，是信徒必須絕對服從神。信徒一旦明白神的旨意——透過聖經和團契生活——就必須順服。重洗派認為神的話語必須字字遵行，而不是像路德或加爾文那樣單用靈意解釋和遵行。譬如，聖經命令我們「撇下一切」，意思就是撇下一切，而不單是「願意」撇下一切。

上述三點說明了重洗派信徒的看法和當時盛行的政教觀點大相逕庭。這是他們受苦的原因，也是他們對政府看法的基礎。

重洗派對政府的看法

第一點是我們曾經提過的，重洗派認為政府屬於這個世界的國度。由於神和世界的國度是對立的，因此重洗派信徒「認為神的要求比政府的要求重要」。³⁵

但這不是說他們否認政府是一個正當的組織。事實上，「士萊芬信條」宣稱：「刀劍的權力是神在基督的完美以外設立的，目的是懲治壞人和把他們處死，以及保護好人。在法律上刀劍的權力是用來懲治壞人和把他們處死，〔現在〕同樣的〔權力〕卻為世上的法官所用。」³⁶關於這方

面，羅馬書第十三章提供了討論政府權力的基礎。

因此重洗派信徒強調，只要跟信徒向神基本的委身沒有衝突，基督徒應當順從政府，應當納稅，並且奉公守法。重洗派運動開始的時候，政府想加以鎮壓，重洗派信徒請求政府不要遏制，請求批准他們出版著作和召開聽證會，還申請通行許可證；他們一般都希望在政府認可的情況下跟從基督。但他們仍不斷受政府鎮壓，於是在好幾方面不得不違反政府的命令，順從那更高的召命。雖然法例諸多制肘，他們仍繼續聚會、傳道。他們被捉拿後拒絕洩露弟兄的名字；爲了避開逼迫，躲藏在山林中；有時候還拒絕出庭受審。³⁷

情形既是這樣，我們不難知道重洗派並不贊成在政府中有任何程度的參與。士萊芬信條特別提到三點：第一，「基督徒能否或應否使用刀劍的權力去警惡鋤奸，以維護忠良？」第二，「基督徒應否與世俗人一樣，對世事的爭執和衝突加以判斷？」第三，「基督徒若被任命爲法官，應否答允？」在每一個問題上，反對參與政府的論據是：「基督沒有……；所以我們也應照樣行」，重點在於政府隨從人的情慾，基督徒則隨從聖靈。基督徒在世界生活，但卻是天國的子民，因此只能忠於基督。³⁸

重洗派信徒這種有關教會和政府的極端教訓也決定了他們在這世上的人生觀。

重洗派信徒在世的生活

重洗派信徒深深感到作基督門徒的重要，他們強調思想基督的教訓和遵行基督的教訓是不同的。他們認為教會的主要問題在其信徒常顧花時間思想基督的教訓，卻沒有效法基督，實踐祂的教訓。他們相信所有基督徒都被呼召學效使徒的樣式，熱切地仿效基督，生活以祂為榜樣，跟隨祂，因此登山寶訓所提的原則必須在現今的世界中持守。登山寶訓並不是針對少數被揀選的人（如修道士），也不是針對將來的世代，也不單是用來培養情操的。因此，重洗派信徒徹底改變修道主義的觀念，切實認為所有基督徒都被神呼召要過一種修道形式的生活，基督教那些絕對的教訓並不是針對少數人，而是針對所有人；這樣徹底的門徒觀念改變了重洗派信徒的組織，如推而廣之，就可能完全改變人類社會的結構。³⁹

這種徹底的門徒觀念，促使重洗派信徒積極參與社會服務；他們相信自己是為神建立地上國度的時代作開路先鋒的。這種末世的意識推動他們去向世界作見證，他們這樣做，與其說是為了拯救現今的世界，毋寧說是在盼望神自己所要建立的新天新地。嘉拿遜（Klassen）曾深入研究這方面的問題，他寫道：

「他們認為實踐互助是自然而必須與屬靈團契的生活並行的。受逼迫的信徒在地窖、田野、園子或森林中祕密聚集時，都會收集金錢、食物和衣服，幫助有需要的人。他們鼓

勵與會的人把捐出的財物放在特設的箱子和布袋裏……假若有貧困的人患病，不能參加聚會，其餘的人都會記念他們的需要。」⁴⁰

此外，重洗派信徒在世界生活的時候，持守一種不抵抗主義。班得 (Harold Bender) 說「弟兄會把這種不抵抗主義解作完全摒棄一切戰爭、暴力和殺戮」。⁴¹ 我們不要忘記他們採取這種生活方式的時候，正是人們為求達到宗教的目的，以宗教的名義使用武力的時代。從這方面看，重洗派信徒是現代和平主義者的先驅。⁴²

持守不抵抗主義的結果自然是強調宗教自由。班得說這「不單是情理或倫理的問題，而是基於對基督教本質的認識」。⁴³ 重洗派認為使人歸向基督教的是聖靈，而不是強權，因此一個人的良心只需在神面前無愧，而不需向政府交代。

小結

由以上簡單的分析，我們相信重洗派信徒在文化上是實踐分離模式的。基督徒要在文化中建立另一個文化；他們被召在世界中作見證和受苦。透過他們，神的國已經降臨，並在這敵對的世界中顯明出來，所以基督徒的社羣要透過教會去建立，因為教會乃是基督在世界中掌權的地方。

這個觀念首先由重洗派在基督教的圈子裏具體地提出來，而在教會往後的歷史中繼續流傳。在西方基督教的圈子裏，這個觀念在後來的公社

生活運動中實踐出來。現在讓我們看看這個運動怎樣在當代表現出基督徒置身於世界的分離模式。

基督教羣體生活運動

(The Christian Community Movement)

要了解基督教羣體生活運動，特別是這運動在美國的情形，就得明瞭西方的文化狀況。過去百多年間，工業和科技革命大大改變了西方的生活方式。工業革命使原料轉變為產品，改變了西方的生活方式；刺激經濟，帶來物質上前所未有的豐裕。但當科技成為社會組織的核心以後，機械化的社會在許多方面都破壞了人類的幸福，譬如帶來「抹殺人性」(dehumanization) 的影響；產生在大組織中失去自我的「機構人」(organization man)；使商人為增加銷量而故意減低商品的耐用程度或售賣過時商品 (planned obsolescence)；使大量生產的過程中工作失去尊嚴；也使個人和家庭生活受到腐蝕。再加上戰爭、饑貧和二十世紀普遍的混亂情況，人們就開始消極悲觀，並對社會的價值觀提出質疑，現代的基督徒羣體運動，就是在這樣的情況下出現的。

這些基督徒羣體跟康士坦丁以前的基督徒和重洗派基督徒有許多相同之處。以下只討論這些基督徒羣體的特徵。這些特徵大部份都與實際生活處境、因時制宜有關，而缺乏神學基礎；只以強調單純服從耶穌的絕對命令為主要根據。羣體

有多種形式，有些組織不大緊密，只以團契和分享為主，有些則以物資和經濟上平均分配為主。⁴⁴

先要提的是，這些基督徒羣體都着重對神絕對的服從，因而形成社羣和一種抗衡文化的見證。

絕對的順服

在福音派基督徒的圈子裏，有人曾提倡羣體生活，其中紀恕 (Arthur Gish) 在其「新左派與基督徒的激進主義」(The New Left & Christian Radicalism) 一書中就有這樣的主張。在其中題為「妥協、權宜之計與順服基督」一章中，紀恕陳述他所領會跟隨基督的意義：「作一個基督徒就是作一個激進份子。中庸之道是一種希臘思想，而不是基督徒的思想。」⁴⁵

激進的基督教着重對基督不折不扣、絕對的順服；這種順服針對一個「人」多於一些原則或理想。真理是相關而個人的，而不是命題式的 (propositional —— 即是說，真理並不是一系列肯定或否定某些觀點的條文)。因此激進基督教的重點並不在於一種制度或組織，而在於一種生活方式，一種忠誠學效耶穌的生活方式，就是決意去效法耶穌的言行和遵行祂的教訓。因此激進的基督徒並不囿於任何屬人的組織或他人對自己的要求；他們可以自由地順服基督，因此，也像紀恕所說，「他們決定事情的時候，並不計較後果、利害關係或果效的大小。」⁴⁶ 激進的基督徒能夠這樣做，是由於他們並不寄望於這個世界，

而是寄望於一個新局面的出現，就是神國的降臨。雖然這個國度要待將來才完全體現，但它已經以某種形式在這世上出現，就是在基督徒羣體之中表現出來。

羣體生活

激進的基督徒認為制度化的教會是世俗化的基督教；它懷有世俗的想望——人才鼎盛、財雄勢大、有名望、享安逸。激進的基督徒強調彼得把教會形容為「寄居的」（彼前一1）。基督徒是客旅，是寄居的；他們是天國的子民，他們是一羣分別出來的人，被神呼召依從一個新的標準在社會中生活。

杜理士 (Max Delespesse) 在「教會羣體」(The Church Community) 一書中提出下列有關教會作為一個羣體的重點：

1. **一個完美的羣體**——這個羣體的完美並不是自有的，而是神所賜的。這與兩點神學思想有關：一，基督徒羣體是基督的身體（弗五章）；二，這個羣體有聖靈的大能運行其中。

2. **一個涉及整個生活面的羣體**——屬基督的羣體並不單顧屬靈的事，不單是一個「屬靈」的團體，它跟生活各方面都有關係。因此基督的神性要在教會裏人與人的關係中彰顯出來，推而廣之，這就涉及基督徒羣體的整個生活面，包括分享財物。因為財物只是人的附屬品，所以分享財物是人與人關係中分享的自然結果。

3. 教會以成爲一個羣體爲目標——教會是末世盼望表現在這個時代的實體。教會是一個救恩的羣體；教會既由一羣得救的人聚集而成，因此救恩就存在教會之中。當教會不斷結出聖靈的果子，它就越顯出神在這世上要完成祂最後的工作。

4. 教會是一個把救恩傳給世界的羣體——救恩的羣體，其存在不只是爲它裏面的人，也爲把救恩傳給所有人；它指向、預備，並呼召其他人進入基督爲全世界預備的救恩中。⁴⁷

羣體因着對神絕對順服而組成，進而流露出一種抗衡文化的見證。

抗衡文化的見證

抗衡文化的理想是：社會中常有另一個社會，這裏面的社會（這裏是指教會）起着改變和革新外面社會的作用。夏柏 (Michael Harper) 在描述美國侯斯頓救主堂 (Church of the Redeemer) 實踐羣體生活的成就時，提到這個理想：「他們有同一個信念，就是當世界的人看到基督徒在日益富裕的社會中活出一種獨特而具犧牲精神的生活方式，他們便會開始注視教會。」⁴⁸

這也是一些遺世獨立思想更加激進的羣體的信念。譬如沙波洛基 (Benjamin Zablocki) 在形容布魯德賀夫羣體 (The Bruderhof Community) 時這樣寫道：「作見證這個理念的一個要素，就是布魯德賀夫羣體能組成一個有意識的羣體，而在世人看來，是一羣與衆不同的人的成就。但對羣體裏

面的人來說，羣體應該見證出這種生活方式是人人都可以採取的。」⁴⁹

最重要的當然不是這種羣體的存在，而是羣體的內在生活特質包括了分享資源、家庭氣氛、簡樸生活和彼此扶持安慰。

分享資源

基督徒羣體所追求分享資源的理想，就是使徒行傳第二章四十三至四十六節提到初期教會的那種經歷。夏柏形容那時信徒所作的是「出於慈心的，為要幫助有匱乏的人，而不是一種純粹表現於情感的理想主義」。此外，分享資源是在敬拜、見證和事奉的環境中作成的，無疑也幫助了初期教會更靈活有效地運用資源，特別是在資源調配和人力分配方面。⁵⁰

雖然在教會歷史中，基督徒實踐這種分享生活的羣體為數不多，但一直以來基督徒在世上都有這種羣體的見證，明顯的例子是修道院的設立。然而激進的基督徒認為實踐分享資源的羣體生活並不是少數人的「使命」，而是所有跟隨耶穌基督的人都必須遵行的教訓。

首先，耶穌基督放棄祂所有的一切，成為人，為人死，賜人新生命。因此祂的門徒必須撇下一切；他們必須願意把所有的捨棄給別人。此外，激進的基督徒也常指出因着基督的創造和救贖工作，一切都是屬於祂的，所以當基督徒運用他們所擁有的東西時，應該念及弟兄姊妹的需要。分

享乃出於一種無私的愛；基督徒彼此同是弟兄，若不以弟兄之愛而以其他動機行事，就是自私，就是違背基督的教訓，事實上基督徒應該絕對順服基督。此外，我們還可從末世的角度來看分享的意義。至終，在神的國裏基督徒羣體將分享一切物質和非物質的東西；現在一切的分享都是指向將來基督徒羣體那種完美分享的。

不過，在今世，不同的羣體在分享財物方面可有着程度上的差異，就是從凡物公用，到擁有私人產業而隨時隨地願意幫助有需要的人。

家庭的精神

基督徒羣體並不單是聚集的一羣人——它是神的家庭。屬基督的人在「信心的家庭」中是弟兄姊妹。

因此很多基督徒羣體都實踐了一種後稱「延伸家庭」的生活形式。一個延伸家庭超越了「核心家庭」——就是父母和子女——的界限，將其他人也納入家庭生活之中。一個家可以包括一個或多個核心家庭，再加上獨身、鰥寡、仳離、年老的人和孤兒；這些人共同組成一個互助互靠的家庭。激進的基督徒會同意包京漢 (Graham Pulkingham) 的話：

「我相信主的心意不是單由兩個人便可組成一個自足的羣體。我不是說兩個人不能組成一個健全的家庭，他們能夠；但似乎這種關係的目的是要容納其他人。在我們的社會裏，

婚姻制度已弄巧反拙；帶來嚴重的問題，以致很多夫婦都不願去面對。」⁵¹

簡樸生活

絕對順服基督的另一個特徵是在個人和羣體中實踐簡樸生活。魏樂(Vernard Eller)認為基本上「基督教的簡樸生活一直都叫人享受神的積極教訓，其次才是關於世界充滿罪惡的消極教訓」。⁵²簡樸生活的首要信念是基督徒要先求神的國，那麼其他東西都要加給他們。

實踐簡樸生活是要不為眾多的財物所纏累，因為財物愈多，就愈只會想着怎樣去將財物保存。簡樸的積極意義在於釋放一個人，使他可以自由地發掘那些生活中真正重要的事物——與人的關係、審美眼光、人的潛質。一個分享資源和真正簡樸的羣體，在生活各方面都增長，逐漸與基督聯合。

扶持安慰

羣體內在生活的另一個特徵是能夠發揮醫治的功能。魏樂文(Chris Ellerman)在其「基督徒羣體扶持安慰的過程」(The Healing Process in Intentional Christian Communities)論文中提及這點。⁵³他把扶持安慰形容為「一個一生都不間斷的成長過程，直至人把潛質發揮到淋漓盡致為止」。⁵⁴這特別指到羣體給予成員關懷和支持，使成員得到餵養成長——尤其是那些因為身心靈遇上問題而正在成長過程中掙扎的成員。

小結

我們已從康士坦丁以前的時代、宗教改革運動時代和當代的西方世界看到分離模式的三個例子。雖然這些羣體有很多不同之處，但也有一些共同的特徵：

1. 對於一個基督徒，最重要的是他怎樣過生活。這不是說那些主張與世界分離的信徒認為研究神學毫無價值；只不過實踐門徒的生活比研究或討論神學更為重要。

2. 基督徒的生活方式應該與世界不同。這不是說主張與世界分離的信徒否定基督徒同時活在兩個領域裏這個事實，而是他們認為基督徒必須自覺地選擇盡量在一個而不在另一個領域中生活。

3. 與世界分離的最佳生活方式是羣體生活。羣體的類型很多，可以是完全凡物公用的羣體，也可以是在教會現存組織中一些並不同住也不分享物資的特別工作小組。

4. 基督徒羣體在世界中彰顯神的國度。羣體並不等於神的國。應該說，從末世的角度看，羣體現在與神的國有份，並預表最終要臨到的基督的國度。

5. 基督徒羣體的生活由聖靈的大能掌管。那是說，神的子民在自己身上找到聖靈的果子和恩賜，這正是他們與世界不同之處。

第五章注釋

1. 有關這個主題的詳盡闡述，參看 William Stringfellow, *An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange World*, Waco: Word, 1973.
2. Robert M. Grant 在 *Early Christianity and Society*, New York: Harper, 1977 中提到並不是所有早期的基督徒都主張與世界分離。
3. 有關政教關係的闡述，看 Robert M. Grant, *The Sword and the Cross*, New York: Macmillan, 1955.
4. *Against Heresies*, iv. 36。有關早期教父的論述，都是取自 *The Ante-Nicene Fathers*, Grand Rapids: Eerdmans, 1971, (以下簡稱 *Fathers*)；若有例外則會注明。
5. *The First Apology, Fathers*, 第十七章。
6. 同上。
7. iii, *Fathers*, 第十五章。
8. *Apology, Fathers* 第十五章。
9. v, *Fathers*, 第廿四章。
10. Cyril C. Richardson, ed., *Early Christian Fathers*, The Library of Christian Classics, vol. 1, Philadelphia: Westminster, 1953.
11. *Didache, Fathers*, 第一章。
12. 看徒八27，十1，十三12，十六27-34，十八8；腓四22；羅十六10-11。
13. Burton Scott Easton, ed., *The Apostolic Tradition*, Hamden, Conn.: Archon Books, 1962, 第十六章。
14. 同上。
15. *On Idolatry, Fathers*, 第十九章。
16. *On Shows, Fathers*, 第八章。
17. *A Plea, Fathers*, 第卅五章。
18. *The Passing of Peregrinus, Fathers*, 第十三章。
19. *Apology, Fathers*, 第十四章。
20. Philadelphia: Fortress, 1974, 第1頁。
21. *Apology, Fathers*, 第十五章。
22. 同上。

23. Richardson, *Early Christian Fathers, An Epistle to Diognetus*, 第五章。
24. 同上，第六章。
25. 同上。
26. Franklin Littell, *The Anabaptist View of the Church*, Boston: Starr King Press, 1958, 第17頁。
27. 有關重洗派的不同類別及歷史，看 George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia: Westminster, 1962; William R. Estep, *The Anabaptist Story*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
28. Littell, *Anabaptist View of the Church*, 第47頁及以後。
29. 同上，第64-72頁。
30. 有關這個觀念的進一步闡述，看 Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, Scottdale, Pa.: Herald, 1973, 第36-48頁。
31. 信條的全文由 John C. Wenger 所譯，見 *The Mennonite Quarterly Review*, 19, 1945年十月：247-53。
32. 看 Friedmann, *Theology*, 第39-40頁。
33. Section IV, point 70, 引自 Friedmann, *Theology*, 第39-40頁。
34. Robert Friedmann, "On Mennonite Historiography and on Individualism and Brotherhood", *The Mennonite Quarterly Review*, 18, 1944年四月：121。
35. Robert R. Kreider, "Anabaptists and the State" 出自 Guy F. Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, Pa.: Herald, 1957, 第189頁。
36. 第六條。
37. Kreider, "Anabaptists and the State", 第187頁。
38. 第六條。
39. 看 J. Lawrence Burkholder, "The Anabaptist Vision of Discipleship", 出自 Hershberger, *Recovery*, 第135-51頁。
40. Peter Klassen, *The Economics of Anabaptism 1525-1560*, London: Nouton, 1964, 第43頁。
41. Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision", 出自 Hershberger, *Recovery*, 第51頁。也看 James M. Stayer,

Anabaptists and the Sword, Lawrence, Kan.: Coronado, 1972.

42. Harold S. Bender, "The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists", *Church History XXIV* (1955), 第119-31頁。
43. Harold S. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, Philadelphia: Fortress, 1970, 第2-3頁。
44. 有關各種基督徒羣體的論述，看 Donald G. Bloesch, *Wellsprings of Renewal*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974; David 及 Neta Jackson, *Living Together in a World Falling Apart*, Carol Stream, Ill.: Creation House, 1974.
45. Grand Rapids: Eerdmans, 1970, 第94頁。
46. 同上，第108頁。
47. Notre Dame: Ave Maria, 1973, 看第18-26頁。
48. Michael Harper, *A New Way of Living*, Plainfield, N.J.: Logos, 1973, 第8頁。
49. *The Joyful Community*, Baltimore: Penguin, 1971, 第33頁。
50. Harper, *New Way*, 第86頁。
51. *New Covenant* 雜誌，1971年十二月，第13頁。
52. Vernard Eller, *The Simple Life*, Grand Rapids: Eerdmans, 1973, 第43頁。
53. 一篇未發表的論文，George Williams College, Downers Grove, Illinois.
54. 同上，第38頁。

問題討論

1. 記下本章內一些你不很熟悉的詞彙，試用自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒置身於文化這個問題有何意義？
2. 在何種程度上分離主義者對文化的態度是受其在文化中的處境所左右？今日的美國文化狀況，是否促使人採取分離主義者的立場？
3. 今日的教會應否變為一個抗衡文化運動？這種對影響文化的做法有甚麼利弊？
4. 試列舉可以令你生活得更簡樸的十種途徑。

第五章參考書目

- Bloesch, Donald G. *Wellsprings of Renewal: Promise in Christian Communal Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Delespesse, Max. *The Church Community: Leaven and Life-Style*. Notre Dame: Ave Maria, 1973.
- Eller, Vernard. *The Simple Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- Estep, William R. *The Anabaptist Story*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Friedman, Robert. *The Theology of Anabaptism*. Scottdale, Pa.: Herald, 1973.
- Grant, Robert M. *Early Christianity and Society*. New York: Harper, 1977.
- . *The Sword and the Cross*. New York: Macmillan, 1955.
- Hershberger, Guy F. *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Scottdale, Pa.: Herald, 1957.

- Jackson, David and Neta. *Living Together in a World Falling Apart*. Carol Stream, Ill.: Creation House, 1974.
- Sider, Ron. *Rich Christians in an Age of Hunger*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1977.
- Williams, George H. *The Radical Reformation*. Philadelphia: Westminster, 1962.
- Yoder, John H. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Zablocki, Benjamin. *The Joyful Community*. Baltimore: Penguin, 1971.

6

認同模式

(Identificational Model)

我們已經提過，基督徒在世生活的關鍵在於他同時活在兩種主權之下。個人和教會所面對的問題，是找出能夠這樣生活的方法。

主張與世界分離的人會認為只能在其中一個領域中生活；他們把兩個領域視為涇渭分明。可是主張與世界認同的人卻不大同意這種對立的思想。他們相信情況是似對立而實非對立的。這其實是說出了一個問題的兩方面，似異實同。基督徒要在基督的國度裏生活，也要在世界中過活；至於怎樣實行，所有同意基督徒在世的生活是似矛盾而實非矛盾的人意見不必一致。因此廣泛來說，不少看法其實都可以稱為一種「認同世界」的態度。我們將特別研究康士坦丁時代的教會 (the Constantinian Church)、路德宗 (Lutheran) 的理想和民衆宗教 (civil religion)，以討論三個認同

模式的看法，但我們先要知道認同模式的聖經基礎。

聖經基礎

主張與世界認同的人強調聖經裏有很多關於信徒在文化中扮演領導角色的例子。譬如約瑟在埃及處於法老王之下、萬人之上的高位；法老派他治理「埃及全地」，把細麻衣及金造的項鍊贈給他，他坐車出遊時，喝道的人在前呼叫人民：「跪下！」（創四十一41-43）。同樣，但以理在巴比倫也位居顯要；他是三個總長其中之一，在治理通國的一百二十個總督之上。在三個總長中，他是最特出的一個，以致「王又想立他治理通國」（但六1-3）。

耶穌也與世界認同：「人子來了，也吃，也喝，人又說他是貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友」（太十一19）。耶穌也有像尼哥底母那樣在政府裏工作的朋友，祂也強調跟從祂的人應該知道「該撒的物當歸給該撒」（太廿二21）。

此外，使徒行傳中有關早期教會的記載顯示基督徒來自各行各業，而教會也沒有要求他們放棄原來的職業。譬如使徒行傳第八章的埃提阿伯太監；第十章的百夫長哥尼流；第十三章與分封之王希律一同長大的馬念；以及第十六章的腓立比獄卒。這些例子在新約的教會書信中也可以找到。保羅在羅馬獄中寫信給腓立比教會，說：「眾聖徒都問你們安，在該撒家裏的人特特的問你們

安。」（腓四22）

更重要的是保羅在書信中有關基督徒對政府的責任的明顯教訓。保羅在羅馬書第十三章清楚指出神在政府管治中顯出作為；保羅提醒基督徒要順服政權，強調「沒有權柄不是出於神的，凡掌權的都是神所命的」（十三1）。他稱世上的掌權者為「神的差役」，並要我們這樣看待他們。這表示政府的工作是一個崇高，或甚至是聖潔的使命。

有關創造、道成肉身和救贖的教義，以及基督徒既稱為義又是罪人 (*simul justus et peccator*) 的觀念，在神學的層面上都支持了上述的聖經例子。創造的教義提到世界是好的，裏面的一切都是屬於神的。道成肉身的教義提到基督進到受造世界中有所參與。救贖的教義強調，由於神是造物主，也由於造物主為受造之物承擔了責任，因此藉着耶穌基督的降生與受死，整個世界基本上已被拯救。因此基督徒既稱為義又是罪人 (*simul justus et peccator*)；在神面前他已得救，但在世界裏他仍然是個罪人。這個似非實是的觀念也適用於形容整個世界。藉着基督，世界已從敗壞的捆綁中得着釋放，但它也仍要伏在敗壞和捆綁之下，直到主再來的時候；那時神的救贖工作將完全成就。所以，已稱義的罪人和受造的世界都處於現在和將來兩者間的矛盾中。在這矛盾的景況中，「凡事都可行」，基督徒可以自由地與整個世界

認同，去幹任何職業，在生活各方面為神而活，為神工作。

這些原則在康士坦丁時代的教會最先出現。

康士坦丁時代的教會(*The Constantinian Church*)

我們曾經看過主後三個世紀的教會強調要與世界抗衡，同時政府也反對教會，並用各種方法壓制教會。嘗試消滅教會一次最激烈的行動在主後 303 年戴阿基施安 (Diocletian) 當權時進行。政府因為趨附異教，就下了三度針對基督徒的法令，希望消除基督徒的增長和影響力。

康士坦丁把情形扭轉過來。他信奉基督教之後，在 311 年頒佈寬容法令 (Decree of Toleration)，又在 313 年頒佈米蘭法令 (Edict of Milan)。關於這些法令對教會與政府的關係有何意義，高克榮 (Charles Norris Cochrane) 有如下的說法：「因着這些法令承認基督教已勝過俗世，兩者的對峙關係就立刻終止。沒有其他行動比這些法令更能指出從前政教觀念的謬妄，而使帝國與教會的關係開始重新建立。」¹

米蘭法令定下了四項對基督徒有利的條款。第一，基督徒有信仰自由；第二，基督徒可以聚集敬拜而毋須懼怕被捉拿；第三，政府將充公的教會房產歸還教會；第四，政府承認教會是一個可以擁有財產的團體。²

因着政府對教會的態度轉變，各種宗教都得

到政府的寬容（到了 378 年，情形有所改變，提阿多西阿斯 Theodosius 下令全國要獨尊基督教）。政府對各種宗教都採取中立態度，使基督徒有機會構思一套基督教的社會哲學。就在這個情形下，一個基督教共和國的意念開始萌芽。在共和國裏，教會與政府不再對立，而是互相配合的。這個意念的構思和實現並不是一蹴即至的事，但從政府對教會的友善態度中已能看出端倪。

政府支持教會

雖然米蘭法令頒佈的是政教分野的條款，但康士坦丁一人的信仰很快便成為國教。不久便可見到康士坦丁要在兩方面幫助教會：一，他頒佈一系列的法令，使基督教在法律上得到完全平等的地位；二，他給予教會政治上的支持。

他要給予教會完全平等的地位，這最先可從 313 年他給非洲的地方總督安魯拉那斯(Anulinus)的法令中看到。在法令中他命令歸還所有教會財產。他寫道：「無論是庭園、房屋或其他一切原屬於他們的東西，總要盡快歸還給他們。」³ 同年在另一項給迦太基主教加斯里安 (Calcilian) 的法令中，他安排給予教會一筆金錢，並說明教會若不足夠，可以多取。⁴ 翌年，當各主教到亞尼斯 (Arles) 出席會議時，又作出一項前無先例的行動。那些主教很多在數年前還在受逼迫，但這次卻得到康士坦丁的馬車隊護送來參加會議。在這之前，只有皇帝的使者和政府高官能享有這

種權利。此外，康士坦丁還頒佈一些法令，授權神職人員處理公眾事務。其中一項法令賦予主教與法官同等的權力；另一項則授權教會釋放奴隸，跟法官釋放奴隸一樣。

康士坦丁也給予教會政治上的支持。321年，他頒佈星期日為法定休息日，只有農夫耕作才屬例外。康士坦丁還用很多基督徒擔任政府要職。從前基督徒因為當公職會使他們接觸到異教的節令和祭祀而拒絕加入政府工作，但現在情形已有改變，政府上下各部門都有基督徒任職。康士坦丁一心要把羅馬帝國變成一個基督教帝國；他着意要把羅馬變成世界的基督教首都，於是使基督徒出任政府要職，又撥出經費興建教堂。⁶

教會及其對政府的態度，當然也因着這一切事情而有所改變。

教會支持政府

幾年前，教會還在受政府逼迫而險遭消滅，現在，由於康士坦丁信奉基督教，卻得到機會建立一個基督教帝國。教會這次意外的勝利，被視為神的作為。一直以來，人們思想的是將來在天上神的國，現在，這個國度似乎可在地上實現；而基督管治整個世界的應許，也快要成就了。

偉大的教會歷史學家優西比烏（Eusebius），是康士坦丁的好友，也是他在尼西亞會議中的得力助手。優西比烏描繪出一個基督教社會的情形；在其著作「雄辯」（Oration）中描述康士坦丁信

主後羅馬帝國的改變：

「道理和訓誨，以及勸人過貞潔生活的告誡，都能在萬國面前宣告，由皇帝親自宣告：這位偉大的君王像在傳達上主的意旨似的高聲呼籲其在列國中的子民認識真神；那是多麼奇妙的事！」⁶

哲學兼神學家拉克單丟 (Lactantius) 更進一步讓我們掌握康士坦丁時代的精神。在其名著「神聖教規」(Divine Institutes) 中，他回顧一個和平昌盛、充滿友愛的年代，那個年代殞落，是因為人們不再敬拜真神。從此人們「互相傾軋，把自己的尊榮建築在別人的性命之上」。⁷ 拉克單丟認為社會一切罪惡如謀求私利、奴役、貪求貨財、不公允的法律、苛政和暴力行為等，都源自慾望。但他說末世臨近的時候，「神這位最寬容的父親就差派一位使者，把以前的年代和失落了的公義帶回來，使人類不致永遠犯大錯」。⁸

與其說拉克單丟描述的是一個受福音改造的世界，毋寧說是一個在道德、社會和政治上都按正道而行的社會。他信奉基督教信得並不徹底；他說人們當約束私慾，發揮原來善良的本性；這實際是把異教的人道主義帶進基督教裏去，而不是完全以神國的道理來解決社會的問題。高克榮說：「它清楚提到將來那擁有『敬虔和公義』法制的時代；那時代有很多改革，但不會太多；這些都

將成爲康士坦丁時代對神國的貢獻。」⁹

在康士坦丁的統治下，教會並未能真正改造社會，能做到的只是令社會上某些情況得到改善，以及使社會跟耶穌宣講的國度越來越相似，至少從外表看來如是。我們將看看這對世上的教會有何意義。

康士坦丁時代的教會

教會在第三和第四世紀之間的轉變實在具有非常重大的意義。教會由跟政府對立變爲支持政府——轉變不能說不大。這代表了有關世上基督徒和教會兩種完全不同的看法，而這種轉變對教會的影響無疑是有好有壞的。

首先，教會變成一個富有的組織。從前神職人員也經營一些小買賣，以支持教會的經濟，當然教會也很倚賴會友的捐獻。但現在，教會在全國各地擴展，需要興建許多新教堂，搜羅藝術品，以及設立一套較前精密的行政制度，於是就開始在生意上作大量的投資，以籌措經費。財富和生意經營的引誘實在很大，以致尼西亞會議不得不通過一條教規，聲明任何神職人員若與放高利貸有關，將被革去聖職。

教會要面對的第二個問題是教會內越來越多有名無實的基督徒。在以前基督徒受逼迫的日子，成爲基督徒的人不但不多，這些人還會遭受生命的威脅。在初期教會裏並沒有「廉價的恩典」；要跟從基督，就必須付代價，因此教會只接納忠

心的信徒，信徒要經過三年嚴謹的教義問答訓導，受了洗，才能參加教會的聚會和工作。但現在教會的門戶大開，很多人都可以成爲基督徒；有些信徒似乎只要品行不錯——如有「教養」的人——至少表面看來如是，就可以加入教會。

第三個問題是神國的理想和人道主義的理想已變得界限不明。我們提到拉克單丟時已指出，那時候人們很易把基督教的道德教訓和異教哲學家相類的觀念混爲一談。這種基督教與異教理想的混淆使基督教末世觀也變得模糊隱晦。人們的盼望不再在於神國的降臨，也不在於徹底了解神國在地上體現的意思，而在於在世上活得更好和鞏固基督教在世上的地位。

最後，教會變成一個強大的組織。教會的會友（很多只是掛名的會友）在全國各地擔任政府和行政的要職，皇帝又不斷支持教會。不多久，皇帝得到教會支持，開始逼迫國內的猶太人和異教份子。以前受欺壓的現在變爲欺壓人的。到了381年，提阿多西阿斯一世（Theodosius I）採取措施對付非基督徒，頒佈法令（Nulles habreticus）宣告：「我們絕不容許異端份子在城裏非法集會。若他們試圖鬧事，我們將加以制止，並把他們摒諸所有城鎮之外。」¹⁰

然而真正的基督教並沒有消失；大部份教會領袖都不贊成基督教承襲拉克單丟所提倡人只要表現得有教養便足夠的說法。事實上，政府對教

會的支持間接使基督教信仰一些純正的特質得以保存。

首先，由於政府支持，日子比較太平，基督教會就有機會整理出教會的基本神學概念。確立三位一體神之說的尼西亞信經和肯定基督人性與神性的迦克墩信條，都在那個時候制定。此外，由於教會趨於世俗化，有一撮人就興起修道主義運動；羅馬帝國覆亡以後，基督教主要就由這些修道主義者帶到中世紀時代去。

康士坦丁時代的教會所表現的因此可說是一種認同模式。教會往往與人道主義社會的目標認同，因此普及化的基督教變了有點有名無實。

路德宗 (*The Lutherans*)

路德對基督徒置身於文化的看法，乃基於一種二元論；他認為這種二元論的觀念貫串了基督徒對生命的體驗。艾布寧（Gerhard Ebeling）說：

「路德的思想常包含一種對立的主題，一種存在於兩個完全敵對但相關的極端中的矛盾：神學與哲學、表面形式與實質精義、律法與福音、律法的雙重作用、人與行為、信與愛、基督的國度與世界的國度、作為基督徒的人與活在世上的人、自由與奴役、隱藏的神與顯露的神。」¹¹

路德探討基督徒置身於文化的問題，就是基

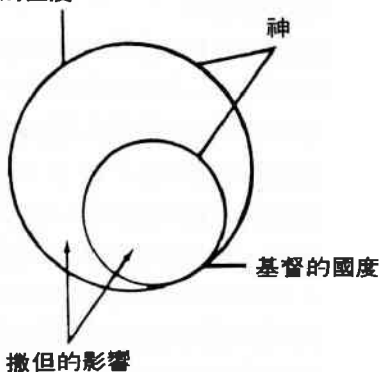
於這種二元論：基督徒同時活在兩個領域裏，但其實兩個領域的其中一個是屬於非基督徒，另一個才屬於基督徒的。

路德認為有關人在兩個領域中生活的教訓可在聖經中找到。一些有關政府權力的經文（如羅十三章和彼前二13-14，以及舊約聖經中有關使用武力的經文，如創九6；出廿一14、22及以下）可適用於每個人。神所造的一切活物都要服在國家的治權之下，並要依從神的創造法則。但另外一些經文，如登山寶訓和使徒有關「基督律法」的宣告，則只對基督徒而言，指出基督徒的生活應該本於愛而不應使用武力。¹² 這些經文指出人生活在兩個領域之中：第一個領域繫於神的創造和人的墮落，每個人都在這個領域中生活；第二個領域繫於耶穌基督和教會，只有信徒才能處身其中。路德對基督教和文化的關係的看法，主要以基督徒活在基督裏也活在世界中的概念為基礎。

路德對兩個國度的闡釋看似很複雜，其實基本上十分簡單。以下的圖表也許可助闡明；圖中大圈代表這個世界的國度，這個國度乃神所創造，因此是屬於神的；所有人都活在這個世界裏。小圈代表基督的國度，這個國度只由真正的信徒組成；由於真正的信徒是這個世界的一份子，同時也是屬於基督的，因此他們完全屬於這兩個世界。撒但沒有自己的國度。受造的萬物都屬於神，並不屬於牠。撒但透過墮落了的人心及人管轄萬物

的權力擴展其在受造萬物中之影響力。

這個世界的國度



因此，基督徒必須懂得怎樣在神面前同時在兩個領域中生活。由於他有屬天的身份，他是聖徒，但他也活在這世上，因此是個帶罪的聖徒。基督徒究竟怎樣能以兩個國度的國民身份生活？這對基督徒在地上生活又有甚麼意義？這正是路德一生所探討的兩個問題。¹³

為要進一步了解路德的觀點，讓我們先看看所提兩個領域的本質，再看看神怎樣在兩個領域中施行主權，最後思想怎樣把這一切應用於基督徒在世界的生活之中。

人類生活的兩個領域

在一篇題為「今世的權力」的論文中，路德把生活的兩個領域稱為兩個國度：¹⁴「我們必須

把亞當的子孫，即全人類分成兩類，第一類屬於神的國度，第二類屬於世界的國度；屬神國度的人就是所有真正的信徒。」¹⁵

這個世界的國度源於神的創造大工。¹⁶ 神不但創造了自然秩序，還建立了屬於這世界的制度，像婚姻、家庭、貿易和世上的政府。因此，各樣地上的、暫存的、可見的東西都屬於神而不屬於魔鬼，並且受神的主權管轄。至於人，不論他是不是基督徒，他在這世上都是在神的主權下過活。人在神的主權下管治世界，為要保持這世上的生活。

另一方面，神的國度源於神的救贖。神透過在耶穌基督裏的救贖為自己建立了一個屬天子民的國度；被救贖的子民屬於一個在地若天的屬靈國度。

神在人類生活的兩個領域中都顯出作為。藉着道成肉身的耶穌基督、神的話語及其國度中的聖禮，以及藉着世界國度中的自然法則、天意和天理，神把祂的良善、慈愛和憐憫表明出來。

但兩個國度有許多不同之處，而神在其中的作為也不同。首先，神的國度超乎世界的國度之上，因為世上的政府只為這個會過去的世界服役，而神的屬靈政府卻為永生及神的最終計劃而設立。第二，在神的國度裏有平等，但在世界的國度裏卻沒有：因着信徒的祭司職份，所有基督徒在神面前都地位平等；但在這個世界的國度裏，人們

在發揮管治世界所需的各種功能時，地位卻不平等。有些人當權，有些人則被治。第三，神以慈愛、公義、寬恕和聖靈管治祂的國度，但以公義、報應、刑罰和理性管治世界的國度。

然而，兩個國度卻是唇齒相依的。這個世界的國度製造和平的氣氛，讓基督的國度能發揮其功能。福音永不能製造世上的和平，因它並不強逼人做任何事；不過宣揚福音能使人棄惡從善，有助於穩定社會局面和減少世界的罪惡。

在神的國度裏基督徒是聖徒，但在世界的國度中他既是聖徒也是罪人。¹⁷這裏又多一個二元觀念，使我們對路德思想的探討更形複雜。在世界中信徒既是罪人又是聖徒——並不是一半罪人、一半聖徒，而是完全是罪人，又完全是聖徒；即是說，在神面前他是個聖徒，但在人面前他是個帶罪的聖徒，在時間、空間和歷史中履行他身為無形信徒羣體一份子的責任。這是路德的逐漸成聖論，解釋為何信徒在世生活時不能達致個人完美的地步。

這種二元觀念不但可以用來形容信徒的個人生活，也可以透過信徒在教會和社會的功能從羣體的層面表現出來。在教會裏，信徒在基督的主權下發揮功能，是個人對基督的直接順服，或是透過順服神所揀選傳講祂話語的牧者而達至。在社會裏，信徒在神的管治下發揮功能，是直接依從神設立的自然法則，也是透過順服神所任命的

統治者而達至。不信神的人不是神無形國度的一份子，但也可以在教會內發揮功能。在教會內麥子和稗子也一同生長，這其實也指向路德提到的二元基本觀念，這種觀念正適用於人類生活的各方面。

神分別在兩個領域中管治

路德對兩個國度的看法，實際上是指出神對世界的管治必須透過一種雙重觀念去理解。神在世界的國度和在祂的國度中有着不同的管治，但這不是說兩種管治互不相干，好像信神的人和不信神的人在兩套完全不同的法則下生活似的。相反，兩種管治正在每個人生活的兩個領域中產生影響。

這種說法跟路德思想中的二元論是一致的，但路德並不是要我們把生活分割成屬靈和屬世兩部份，而是要我們以神的眼光來看世界和自己。神把受造萬物看為分別屬於信徒和非信徒，也分別屬於教會和社會，但祂看祂在信徒身上的管治，對非信徒也有影響，因為非信徒不能逃避神的國正在世上顯現這個事實。由於神也在世界的國度裏掌權，因此祂的主權對每個人在肉身和靈性的生活方面都有影響；神管治的是整個人，這些觀點在路德「今世的權力」一篇論文中表達得至為清楚：

「神設立了兩個政府：一個是屬靈的，藉此聖靈塑造出活在基督主權下的基督徒和義人；

另一個是屬世的，這個政府牽制非基督徒和惡人，使他們循規蹈矩，維持至少是表面上的和平。」¹⁸

要更了解這種區別，需要進一步研究神在兩個國度裏的管治。我們先討論神在世界國度裏的管治。

路德時常提到律法的兩種用途：屬靈的和對社會的用途。¹⁹ 在屬靈方面，律法叫人曉得自己的罪並歸向基督。在社會方面，律法則起着制衡和維持安定的作用。

神使用政府的法律來管治世界的國度；政府的法律和屬靈的法則一樣，是神藉着祂的「旨意和典章」在世界中設立的，從遠古就已設立。路德有時候稱這種法律為「今世權力的法律」；羅馬書第十三章和彼得前書第二章十三至十四節都有提到這種法律。這種觀念也可在整本舊約聖經中找到，最早可追溯到神對該隱的懲治，至洪水後在摩西律法中得到確定，最後出現在耶穌的教訓中（太廿六52）。

神對人類事情的管治常常透過世上的政府進行；祂把責任交託政府，使它治理社會。談到這方面，需要提到路德對罪的看法。由於人「全然有罪和敗壞」，神使用法律來牽制他的罪行；法律壓抑人的罪性，使世界不致被本身的罪惡毀滅。

法律也有積極的功能：宣揚良善。有了政府和國家的法律，人民便可以不受壞人侵擾。因此

路德可以稱當權者為「救世者」，把他們的援助視為與父母、醫生及律師的照應一樣，不可缺少。

因此施行公義既有消極的作用，也有積極的功能：懲罰行惡的人，同時促進和平。所以人人都必須順從和尊重政府。

神管治的另一個領域是祂的國。在屬靈的國度裏，所有真正的信徒都在基督的主權底下，基督就是神國的王。基督來到地上建立一個「並不屬於世界」而屬神的國度。這個國度並不需要世界的法律或權力，因為基督徒都受聖靈管理；聖靈教導他們「秉行公義、愛人，並甘願忍受不義的逼害，甚至死亡」。²⁰

神這兩種管治有甚麼關係？由於人肉身和靈性的生活都為神所管理，路德認為「兩種管治必須並存」。我們必須認識到兩者都是那麼重要，「一種管治帶來公義，另一種則帶來外在的和平，防止惡行。」²¹

不過，一種管治不能入侵另一種管治的範圍。譬如世上政府的法律只能處理有關人性命財產和外在事務的情況；至於人的靈魂，惟有神才能管治。政府強逼人民去信奉某些東西，就是越權，侵犯了並非在其主權之下的領域。只有神自己才能藉着聖靈使人產生信仰；我們是不能強使人產生信念的。

另一方面，神職人員並不能——與中世紀時代的情形相反——把他們的權柄運用到人們在世

的生活上去。路德強調（基於所有信徒都有祭司職份這個觀念）神職人員的管治「並不是使用權力，而是去服事他人」。信徒在其信仰的生活中只讓神的話管理；神的話語在一切有關他們靈性生活的事情上指引他們。

基督徒同時在兩種管治下生活。雖然路德把兩種管治分開，提到一般人生活於神任命的世上權柄之下，又提到基督徒在基督和聖經的權威下過活，但他並不是說信徒只在基督的主權下生活，也不是要人覺得信徒因為面對兩種管治而變得精神分裂；他是在提出一種生活的兩面。

基督徒在靈性生活上遵從神的話，而在屬世生活中遵從世上的當權者；他是在神的主權下遵從神的話和世上的當權者。因此路德說基督徒「十分願意服在世上的權勢之下，納稅、尊重當權者、服事及幫助他人，並盡力協助政府，使政府能繼續發揮功能和受人敬畏」。²²

基督徒不但順服世上的權勢，路德更鼓勵他們去「為世上的權勢效勞」，因為「這對於整個世界和你的鄰舍都是十分重要和必需的」。然而，雖然路德鼓勵基督徒在社會各方面有所參與，他卻強調基督徒不應為着自身的利益而運用世上的權力。反之，為着別人，基督徒「應該運用權力去牽制罪惡，維護敬虔」。基督徒可以在這方面服事他人，因為這是一項「神聖的任務」。

在這裏我們再次看到基督徒面對的矛盾，他

在世界上要為世上當權者效勞，要順服似乎與他的基督教信仰有抵觸的法律；這就是基督徒在世生活所面對的問題。

在世界中的基督徒

要明白路德怎樣看基督徒在世界的生活，就先要了解路德對登山寶訓的解釋。²³路德在解釋登山寶訓時，首先抗衡兩個已廣為人接受的信念；這兩個信念都認為耶穌這段教訓只有一些完全遺世獨立的人才能實踐。其中羅馬天主教的正統觀點是：登山寶訓中的倫理教訓，並不是要每個人都遵守的誡命，而只是對那些想在道德方面臻至完全的人所說的一些勸勉。這個觀點與羅馬天主教認為做基督的門徒有兩個階段的看法相吻合：在第二個階段，要達到的是禁慾的理想；為要切實履行耶穌的教訓，人要離開俗世，過修道的生活。

另一方面，路德要抗衡的是同樣強調遺世方可絕對順服神的重洗派立場；換言之，重洗派的立場就是拒絕參與世界中的組織、事業和牽涉在世界的權力當中，並認為惟有在與世隔離的基督徒羣體中才能做真正的門徒，因為在這些羣體中基督徒可以依據基督的教訓創造一種新的生活方式和文化。雖然大部份重洗派信徒都採避世的態度，以創造自己的文化；但一小撮相信千禧年國的重洗派信徒卻認為他們有責任改造世界，使世界按照神國的標準生活，讓神的國在地上實現。

路德在「農民戰爭」(Peasants' War) 中面對的就是這些激進份子。

路德對登山寶訓的解釋，與他對基督教信仰的二元觀念是一致的。他的觀點源於他對自由和愛的看法。基督叫我們得自由，但這自由卻必須決定我們對物質生活的態度。路德提醒我們不要太過看重貨財，以致貨財成爲我們生活的偶像；因此自由是一種內在的特質，是我們對財物的態度。擁有財產和享用世上的物質基本上並沒有錯，世界是屬於神的，所有東西都屬乎祂，但我們必須不爲世上貨財所勞役，不要把「我們的信心、安慰和倚靠寄託在今世的東西之上」。因此貧窮是一種內在的東西，是內心的問題，我們絕不可依戀世上的任何東西；這就是保羅在哥林多後書第六章十節所提內在的自由——「似乎一無所有，卻是樣樣都有的」。有時候神真的可能叫一個人撇下世上的財產，但這是例外；不過，信徒應該願意隨時爲神撇下一切。路德強調信徒不應把這種觀念作爲囤積財富的藉口；他自己過的是很簡樸的生活，他認爲基督徒擁有的不應該過於實際所需要的，應該把多餘的分給鄰舍和窮人。

基督徒在物質生活上以自由行事；在人際關係上以愛行事。路德認爲基督徒不只要在神的國裏彼此相愛，還要在世界的國度中愛那些不信神的人。人固然可以自由地擁有財產，從事貿易買賣、支持政府、當法官、政治家或軍人，但他在

這些事上必須以愛心為準則。愛能夠寬恕，忍受不義而不懷恨於心，並且先顧念他人的利益；愛所帶來的生活方式跟一般充滿自私和貪慾的罪惡生活是完全不同的。

路德相信藉着自由和愛，基督徒在世上的生活可以符合耶穌登山寶訓中的教訓；這又引出路德對基督徒使命的看法。

像其他方面一樣，路德對使命的看法也源於基督徒在兩個領域中生活的二元觀念：²⁴一種是藉着神在靈裏的呼召，信徒得以在基督裏完全稱義；另一種是信徒被召在世上積極過成聖的生活。

路德認為生活中各種職份都是神聖的看法，跟當時一般把生活分成屬靈和屬世兩方面的觀念大相逕庭。羅馬天主教認為屬靈使命只屬於神職人員、修士和在教會中擔任其他職事的人，但路德卻強調所有信徒在神面前同樣稱義，所以信徒要在世界中所擔當的職份上活出稱義的樣式，並追求過成聖的生活，信徒要藉着自由和愛在世上生活中顯出屬天的位份。因此路德認為世界中各種職份都是屬靈的使命，神職並不比教師、木匠或王子的職份更加聖潔。

不過，雖然路德肯定這個職份同等的觀念，但他仍然把各種職份作了一些區分。他把職份分成三級：神職、婚姻裏的職份、世界的政事職份；這些都是特殊的使命，使某些人更能夠與魔鬼爭戰，但這些使命並不比其他更屬靈，而人也不能

因着在這些使命上表現良好而獲取救恩。

路德認為婚姻制度乃屬於世界的國度。²⁵ 愛情、婚姻、性慾和作父母的觀念都是自然秩序的一部份，是神所創立的。神叫人「生養眾多」；在神眼中，婚姻和性愛都是聖潔的，不但爲了生育後代，也讓人快樂生活。

但因着罪，愛情不再是純潔的，人只想滿足自己，而不顧念伴侶，因此婚姻中聖潔的關係變成肉慾；懷孕也受到玷污，像詩人所說：「我是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪」（詩五十一5）。由於人有罪，婚姻就多了一重意義：牽制因罪而變了質的性慾；即使是婚姻的關係，也有不潔的肉慾存在，所以人在這方面也不能避免犯罪，但神寬恕婚姻中的兩人在這方面的罪，因爲婚姻是神所設立和命定的。

由於婚姻是爲每個人設立的，從創世開始就已設立，並非直接和救恩有關，所以路德並不視婚姻爲聖禮，只把它看爲世俗的事情。婚姻受政府而不是教會所轄制；歸入政府的法律權限而不受教規左右，²⁶ 但這不是說基督徒和非基督徒的婚姻沒有分別。基督徒有聖靈的能力和基督的愛（基督和教會的關係就像一種婚姻關係），使他們比非基督徒更能實現完美的婚姻。

工作也納入神的自然法則之下，是屬於世界國度的。²⁷ 神在人墮落以前已經設立了工作：祂賦予亞當治理伊甸園的責任。因此工作是神聖的；

我們在工作中可以得到神的祝福。

由於罪的緣故，工作也變成勞苦和重擔；有工作，就有勞苦、失望和困難。人必須與大自然搏鬥，「汗流滿面才得餬口」。從常人的眼光看，工作實在是這樣子，但基督徒透過聖靈的眼光卻對工作有着不同的看法。信徒知道工作是順服神的一種表現，也是神所認可的，因此人的勞役既在咒詛之下，也受神的祝福；工作是有意義的，而最終對個人有極大的價值。

擁有財產也是世界國度裏的事。²⁸路德不能找到一些明確支持私有產權的經文，因此他提出比較間接的論據。譬如他說耶穌提到「要變賣你所有的」，此外聖經又教導人向鄰舍施贈，都表示着人可以有私產。如果我們一無所有，又怎能施贈？因此私產權必定是神所設立的。

雖然路德不接受激進重洗派信徒羣體生活的觀念，但他也強調基督徒應該把財物分給有需要的人。當然，人先要照顧自己的家人，但有餘的財物就應該分給他的鄰舍。路德把他那時候的貿易買賣和貨幣經濟看為是腐敗的；路德認為貿易買賣主要是源於一種追求利益的自私動機，因此，他強烈譴責高利貸，又強調人們必須透過成本分析以釐定合理的價格。

政府也是世界國度的一部份；²⁹政府是神創立的，跟其他被造的東西一樣是美好的。

但政府在世上的功能卻受人的墮落所左右；

由於人有罪，人的行徑變得敗壞，因此需要控制，不然後人就會貽害自己。政府要在敗壞的世界中保護人民，不讓他們互相殘害；政府要維持和平與安定，要以父母的心腸來履行責任，關懷那些受它管轄的人；從這方面看，政府在人民面前就像神一樣，賞善罰惡，使神的良善和義怒透過它的管治得以表明出來，因此政府操掌人民生死之權，可以施行死刑和發動戰爭。

基督徒同時在神的國和世界的國度中生活，其在兩個領域中的行為都需要向神負責。由於政府為神所創立，而神又藉着政府施行祂的管治，因此基督徒在世上是透過順服政府去順服神的；他必須順服、服事和協助政府，即使政府做得不對，他仍然要聽命於政府，惟有當政府強逼基督徒做出違背神話語的事，基督徒才可以違抗政府的意旨。³⁰

路德對在世界中的教會的看法跟他對在世界中的基督徒的看法一脈相承。教會存在於兩個領域之中；在天上，教會在神面前完全為義，但在世上，教會是同時處於神的國和世界的國度中，因此在基督裏教會是一個內在的屬靈團契，而在世上則是一個外在的團契。³¹

於此需要了解外在團契與神的國和世界的國度之間的關係。路德不認為教會是純潔無罪的，其實教會裏的人是混雜的，包括一些並不屬於內在團契的罪人，甚至教會裏的基督徒也是罪人，

所以教會至多也只能說是既公義又有罪的。

路德認為教會的外在形態只是一個表象。表象好比教會的外衣或軀殼，人們藉此認識教會；表象可以是教會的建築物、崇拜聚會、教會的組織，甚至是組織裏一些人——譬如牧師或主教的權力，而神就隱藏在這些表象後面，但神也藉着一些東西去啓示祂自己，那就是道和聖禮，所以表象既屬於世界的國度，也是讓人認識神國的啓示。因此基督徒在教會裏也像在社會其他方面一樣，同樣處身於兩個領域之中。

小結

我們已經看過，路德主要是指出基督徒生活中兩個領域的二元觀念；這個二元論所依據的觀念是：神創造的世界是美好的；人的墮落破壞了世界美好的秩序；人惟有藉着基督裏的救恩才能與神和好。路德的二元論對切實思想信徒在社會中的角色有很大的貢獻。人與世界的罪惡相關；人雖已被救贖，但仍難免在叛逆神的事上有份。正如保羅在羅馬書第七章所提，信徒在立志為善與不由自主地行惡兩者間掙扎；由於他仍在世上生活，他就無法完全活出屬天的樣式；他仍然處身世界之中，受自己的罪性束縛。

但這不是說信徒可以任意妄為，在世界中放縱自己。我們知道路德強調基督徒要承擔責任，依照登山寶訓中崇高的原則生活，這些原則是可

以在平常生活中實踐出來的，並不需要刻意苦行或與世隔絕才能實踐。這樣，基督徒在社會中便可以成爲一股動力，使神國的福音能夠在世界國度各個層面上產生影響。

民衆宗教 (Civil Religion)

基督教中認同模式的第三個例子是民間宗教。民間宗教不認爲教會與世界之間存在着矛盾；教會把國家在世界的角色視爲神所命定的，因此教會多支持「國家的使命」，認爲國家可以幫助教會達成其在屬靈和世界方面的目標，就是透過立法、運用政治上的影響力、穩定經濟，以及擴展其在世界各地的影響力。這樣，文化便能把基督彰顯出來。這種對基督與文化關係的看法可以稱爲「融和的基督教」或是「文化的基督教」。

確立名稱的意思

歷史學家和神學家認爲自從初期教會時代開始，民衆宗教已是教會與世界關係中重要的一環，這在康士坦丁時代以後尤爲顯著。不過，學者對民衆宗教的確實定義顯得衆說紛紜，看法並不一致。

李齊 (Russell Richey) 和鍾士 (Donald Jones) 在他們的論文集「美國民衆宗教」 (American Civil Religion) 中嘗試區別出「民衆宗教的五種意思」。³² 他們的分析有助於我們的討論。他們認爲在美國的民衆宗教裏我們可以一提通俗宗教、普遍而超

越性的宗教、宗教民族主義、民主的信仰及基督徒公民的敬虔。關於這五種民衆宗教，前三種實際上可在每個文化裏找到，後兩種則只出現在英裔人士的文化中。

通俗宗教是指一個國家裏大部份人民所共有的宗教思想、價值觀、觀念、禮儀及信仰對象。這可以包括相信神的存在，以及對道德、聖經、參加教會聚會及重要節日的祈禱採取積極的態度。普遍而超越性的宗教較難理解，在中世紀歐洲或革命前的俄國兩個並不多元化的社會中，超越性的宗教是指到天主教或東正教，但在現代多元化的社會，超越性的宗教並非限指某種信仰，而是指到一些與信仰有關的觀念，譬如神對一個國家的計劃。宗教民族主義主要強調愛國是一種宗教情操，並叫人為國家獻身、犧牲及爭取光榮。最後就是民主的信仰及基督徒公民的敬虔；兩者皆源起於西方國家，代表着政教標準和目標的融合。

首先用「民衆宗教」這個詞的人是盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）。他提出「社約」的觀念，嘗試消解在多元化社會中宗教與文化的矛盾。他認為一個沒有宗教作為基礎的國家是站不住的，但也認為基督教有不是之處，因為基督教叫信徒除了效忠國家之外還要效忠神，間接削弱了國家的力量，於是就提出民間宗教的觀念來解決這個問題。他說民間宗教「純粹是人民的信仰」，挑起「社會意識，使人成為良好的

公民和忠心的人民」。盧梭強調這種意識或思想應該是精簡扼要的，最好包括相信「有一位全能全知而慈愛的神、有來生、善惡有報、社約和法律的神聖」。³³ 換句話說，他把宗教視為一種維繫社會的道德力量；宗教其實是國民意志的一種表達方式，由此，國家就變成以宗教為本。

西方歷史中的民衆宗教

盧梭所描寫的情形並不是他憑空想像出來的，他只不過是為一個多世紀以來在西方世界已存在的現象起了一個名稱。

一般人都相信希臘和羅馬這兩個異教城邦都以民衆宗教為本。基督教不能與羅馬的民衆宗教配合，所以受到排斥。有些人認為康士坦丁時代帶來的改變使一種基督教民衆宗教在羅馬帝國內興起。不過，一般的看法是：到了十二和十三世紀，人們才再轉回普及的、以國家為中心的民衆宗教。

中世紀時期是教皇與君王權力鬭爭的時代，當中往往是君王佔上風。親政府的民衆宗教勢力強大，君王被視為神的代表。保羅說教會是基督的身體，從這個教訓衍生出一個說法來：人民在道德和政治上連為身體，君王就是他們的頭，這跟人在屬靈生命上連於基督的觀念相似；這個政治身體的各個肢體都為頭所支配、為頭效勞，因此君王、國家的平安，就是教會的平安；君王要打的仗，也是教會要打的仗。

另一方面，教會對其本身也有一種類似的看法，認為它本身的權柄比政府的更大。教會自稱是基督在地上的神體 (corpus mysticum)，萬物和萬民——包括君王在內，都要受它的管治，因為基督是透過教會在世上作王的。

當君王和教皇爲了爭取最高權力而起衝突，人民就要從兩者中選擇效忠的對象。由於民族主義抬頭，而中世紀末期的教會又腐敗不堪，於是法國、德國和英國的人民都捨教皇而取君王。但這不是一個世俗政府和宗教政府之間的選擇。國家本身早已是一個宗教的個體，而君王就是神的器皿，使神的旨意在地上得以成就。這樣政府在宗教上也扮演了一個角色，而人民也開始從宗教和道德的角度去思想他們身爲公民的本份。政府和教會因此逐漸變爲獨立的團體，但政府仍受教會影響，繼續宣揚道德倫理的思想。³⁴

十六世紀的宗教改革運動和文藝復興是中世紀與近代之間的過渡時期，在這期間，教會與政府已變爲獨立的兩個個體，而多元化社會的觀念就此產生。這個重大的改變使民衆宗教的問題變得更加複雜，譬如民族主義和世俗主義以屬世的理想和目標取代了屬靈的目標。後來一些如共產主義的世俗意識形態都附有宗教色彩，大可追溯到這方面的改變。

然而我們需探討的是國家的宗教觀念演變成美國民衆宗教的淵源。

美國的民衆宗教

美國的民衆宗教源於英國及其自視爲「神所揀選的國家」的觀念，這個觀念曾因霍士 (John Foxe) 一本流傳甚廣的書「殉道傳」(Book of Martyrs) 而盛行一時。霍士敘述受苦基督徒的故事，使人覺得英國是特別蒙神選召要持守和傳揚真理；英國是神所揀選的國家，而神永恆的計劃要藉着英國來完成。

清教徒把國家蒙選召這個觀念帶到美國來。對神的新子民所存的盼望，可在雲科洛 (John Winthrop) 的名言中清楚看到：

「我們將看到以色列的神在我們中間，使我們十人能勝敵人千人，使我們讚美榮耀祂，以後人們都渴望遷移到這裏來；主把這裏變成和新英格蘭一樣；我們好像一座位於山上的城市，世上都把目光集中在我們身上……
……」³⁵

在十八世紀美國的甦醒運動中，愛德華斯 (Jonathan Edwards) 所傳的道進一步突出美國爲神所選召的觀念。愛德華斯叫人一同盼望神國的降臨，他相信基督在地上掌權的千禧年國將臨到美國。其他奮興家在宣講中也響應這種說法，因而使美國人逐漸產生一種強烈的方向感。

在美國革命期間，這種意識更加高漲。政治家和傳道人都把美國的情形跟以色列與出埃及的情況相提並論。英國人就像對美國——新以色列

——窮追不捨的埃及人，但神要幫助美國，像祂從前幫助以色列一樣——祂將帶領美國過紅海、經曠野、抵達應許之地。

在十九世紀，大部份福音派傳道人和領袖都相信當基督教改變了整個世界之後，千禧年就會來臨。比查 (Lyman Beecher) 和勳尼 (Charles G. Finney) 等著名奮興家都深信神揀選了美國在世界道德與政治重整方面擔當領導的角色；在世界為基督的再來開路就成了美國的使命。

美國的基督徒漸漸相信神要藉着他們的國家在歷史中顯出作為，選民的觀念因而演變為國家蒙召的觀念，由此可見基督徒在美國帝國主義的擴張上所扮演的角色。傳揚「美國主義」就等於傳揚基督教，因為要認識美國的特性，才能較清楚認識神的特性，因此就興起了一種以美國為救世者的意識。³⁶

二十世紀的戰亂，經濟不景和迅速流傳的世俗主義已經削弱了美國為救世主這種意識，但一些人仍然認為基督教與美國的使命十分吻合。比亞納 (Richard Pierard) 在他所著「不相稱的軛」 (*The Unequal Yoke*)³⁷ 一書中對目前的狀況提出質疑；他特別指出福音派基督教正與一種敗壞的政治保守主義相結連。

比亞納說導致這種不相稱關係的其中一個原因是「福音派教會已被商界利益所控制」。這是

由於慕迪 (D. L. Moody) 和辛地 (Billy Sunday) 與商界關係密切，得到溫拿米迦 (John Wanamaker)、米高美 (Cyrus Mc Cormick)、范德標 (Cornelius Vanderbilt II) 和摩瑾 (J. P. Morgan) 等大富豪的支持。這種聯繫帶來了「成功的基督教」的觀念：你獻身給耶穌，祂便祝福你，使你名成利就、大有權勢。比亞納說：「這種只顧利益成果、甚至不惜因此自圓其說的傾向，其實是削弱了福音的好處；漸漸新的觀念如中產階級成功的神話、美國大國沙文主義、對勞工運動的壓制，都滲進了福音的信息。」³⁸

福音派基督教變成與現存制度認同，並維護大企業所塑造的文化，而政府保守主義正要在美國和世界各地鞏固這種文化勢力，因此福音派基督教便逐漸與政治權力建立起緊密的關係。在七十年代，一些年青的領袖對這種取向提出批評，才削弱這種取向的影響力，但目前在基督教的圈子裏，這種「美國主義」的不良風氣仍然存在，不過已轉為強調個人主義、自由貿易制度、言論及宗教自由為基督教道理的特色，而不再強調美國可以把千禧年帶到世上。現在，基督教與政府結合的主要作用在於鞏固這些價值觀（以及其他基督教的價值觀），以抗衡社會主義、共產主義和其他形式的極權主義。³⁹

小結

我們看過認同模式的三個歷史例子：康士坦丁時代的教會、路德宗的理想、民衆宗教。雖然從這三者衍生出來的類別繁多，但其中也有以下共通之處：

1. **神透過政府和教會在世上作工**。政府和教會都是神所設立的；政府管理世上的事務，教會則處理屬靈方面的事情。由於兩者最終都在神的主權之下，所以在實際上可以有相合之處。

2. **基督徒在生活上有雙重責任**。他在國家和教會裏同樣要向神負責，因而在時間、才智和精力運用方面常陷入這兩個範疇所引起的矛盾之中。

3. **人最大的困難在於如何在基督裏的生活和世上的生活兩者間取得平衡**。有時候由於兩個領域的要求出現矛盾（譬如為國家作戰抑或嚴格依從登山寶訓的原則），基督徒只得過一種分割的生活：公眾與私人、外在與內在、屬世與屬靈的生活。

第六章注釋：

1. *Christianity and Classical Culture*, New York: Oxford University, 1957, 第177-78頁。
2. 請查看這法令的有關部份；看Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, London: Oxford, 1963, 2nd ed., 第22-23頁。
3. 同上。
4. 同上。
5. 有關這方面詳細的闡述，看Andrew Alfoldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, trans. Harold Mattingly, Oxford: Clarendon, 1948.

6. *Oration*, x。
7. v. 5.
8. v. 7.
9. *Christianity and Classical Culture*, 第196頁。
10. Bettenson, *Documents*, 第31頁。
11. Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thoughts*, trans. R.A. Wilson, Philadelphia: Fortress, 1970, 第25頁。
12. Martin Luther, "Temporal Authority: To what Extent It Should Be Obeyed" (1523), 出自 *Luther's Works*, 45, Philadelphia: Fortress, 1971, 第85-87頁。我對路德兩個國度觀念的闡述就是根據這些著作所提供的資料。
13. 路德早期的思想跟後期的不同。我只引述他後期在這個問題上比較成熟的思想。一部論述路德思想演進的上佳著作是 F. Edward Cranz 的 *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, Cambridge: Harvard University, 1959。
14. 看 Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress, 1972, 第四章；這裏對路德的兩個國度觀念有精闢的論述。
15. "Temporal Authority", 第88頁。
16. 有關路德對創造和自然法則的觀念，看 Althaus, *Ethics*, 第二章。
17. 關於基督徒內心掙扎的簡析，可看 Althaus, *Ethics*, 第一章。
18. "Temporal Authority", 第91頁。
19. 要進一步了解路德對屬靈法則和政府法律的看法，可看路德對加拉太書第三章的闡釋，*Luther's Works*, 26:335-51。
20. "Temporal Authority", 第89頁。
21. 同上，第92頁。
22. 同上，第94頁。
23. *Luther's Works*, 21:3-294。
24. 關於路德在這一點上的教訓，看 Ebeling, *Luther*, 第十二章。

25. 看 "A Sermon on the Estate of Marriage" (1519), 出自 *Luther's Works*, 44:7-14, 及 "On Marriage Matters" (1530), 出自 *Luther's Works*, 46: 265-320。
26. 路德認為教會的責任在於宣告神對婚姻的旨意。婚姻是神在世界中設立的一種制度, 並不是由教會處理的事情。
27. 看路德對詩篇一百二十七篇及一百二十八篇的解釋, *D. Martin Luther's Werke, Briefwechsel*, Weimar, 1930-1948, 第202頁及以後; 又第278頁及以後。
28. *Luther's Works*, 21:12 及以後。
29. 見 "Temporal Authority", 及路德的 "Commentary on Psalm 82" (1530), *Luther's Works*, 13:41-72; "Commentary on Psalm 101", *Luther's Works*, 13:145-224; "Commentary on the Song of Solomon", Weimar 31, 第586-769頁。
30. 倘若政府為了保護人民, 對抗不義與強權而進行對外的戰爭, 基督徒也需要支持政府。與侵略者及其他威脅國家安全的勢力開戰, 是仁愛的表現, 因為這樣才能維護公義與和平。路德在這方面的看法是, 一個國家發動任何侵略性的戰爭都是不對的, 而基督徒也不應支持這樣的戰爭。發動侵略性的戰爭目的並不在於維持和平安定, 而在於爭取私利; 這樣到頭來會破壞和平安定。
31. 有關路德對教會的看法, 看 Werner Elert, *The Structure of Lutheranism*, trans. Walter A. Hansen, St. Louis: Concordia, 1962, 第二十章。
32. New York: Harper, 1974, 第14-18頁。
33. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trans. and ed. G.D.H. Cole, New York: Dutton, 1950, 第139頁。
34. 要詳細研究這種轉變, 看 Ernst H. Kantorowicz, "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", *The American Historical Review*, 56, 1951年四月: 472-92。
35. "A Model of Christian Charity", 出自 H.S. Smith, R.T. Handy 及 Lefferts A. Loetscher, *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents*, 2 vols., New York: Scribner, 1960-63, 1:102。

36. 有關這種觀念發展的概要，看 Robert T. Handy, "The American Messianic Consciousness: The Concept of the Chosen People and Manifest Destiny", *Review and Expositor*, 1976年冬季，第47-58頁。
37. New York: Lippincott, 1970.
38. 同上，第32-33頁。
39. 有關這些觀念的闡述，看Martin E. Marty, *The New Shape of American Religion*, New York: Harper, 1959 及 *The Pro & Con Book of Religious America*, Waco: Word, 1975。

問題討論

1. 記下在本章內一些你不很熟悉的詞彙。試用你自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒與文化的關係有何意義？
2. 試就認同主義和分離主義的信徒作出比較。你屬於兩種信徒中的那一種？
3. 康士坦丁時代的政教狀況與你現在身處地方的政教狀況有何相同之處？
4. 路德的二元論對處身於今日文化中的基督徒來說是否可行？原因何在？
5. 你的教會背景和你對文化的看法是否反映出一種以國家為救世者的意識？
6. 試說出你認同文化的十個做法，是否有充份理由支持你這種認同態度？

第六章參考書目

- Alfoldi, Andrew. *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Translated by Harold Mattingly. Oxford: Clarendon, 1948.
- Althaus, Paul. *The Ethics of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress, 1972.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture*. New York: Oxford University, 1957.
- Craney, Edward F. *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*. Cambridge: Harvard University, 1959.
- Doerries, Hermann. *Constantine and Religious Liberty*. Translated by Roland H. Bainton. New Haven: Yale University, 1970.
- *Constantine the Great*. New York: Harper, 1972.
- Ebeling, Gerhard. *Luther: An Introduction to His Thought*. Translated by R. A. Wilson. Philadelphia: Fortress, 1970.
- Elert, Werner. *The Structure of Lutheranism*. Translated by Walter A. Hansen. St. Louis: Concordia, 1962.
- Luther's Works*, Volumes 44, 45, 46, 47. Philadelphia: Fortress, 1955 -
- Luther: Selected Political Writings*. Edited by J. M. Porter. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Marty, Martin E. *The New Shape of American Religion*. New York: Harper, 1959.
- *The Pro & Con Book of Religious America*. Waco: Word, 1975.
- Niebuhr, Richard. *The Kingdom of God in America*. Hamden, Conn.: Shoe String, 1956.
- Pierard, Richard U. *The Unequal Yoke*. Philadelphia: Lippincott, 1970.

7

改造模式 (Transformational Model)

我們要討論的第三個歷史模式，是改造模式，它對如何同時在兩個領域中生活的看法，與分離模式和認同模式截然不同。

最大的不同之處，是改造模式認為生活中許多架構都可以改變。改造模式既不像分離模式那樣主張與世界分離，也不像認同模式那樣強調要適應世界。改造模式提出一種對文化的樂觀看法，作為基督徒對歷史和生活的基本信念。

這不是說所有接納這種模式的人對於改變的方法和時間都有一致的看法，相反卻意見分歧，不過改造社會的理想仍然一致。我們將思想改造模式的三個例子：奧古斯丁 (Augustine)、加爾文 (Calvin)，及當代的解放運動 (liberation movement)，但先讓我們看看改造模式的聖經基礎。

聖經基礎

聖經中沒有改造世界的實例，但在聖經作者的神學意識中卻包含這種思想，其中在有關創造、救贖和末世的神學教訓中尤為明顯。聖經裏救恩的神學觀念包括：(1)在受造時本是美好的世界已經墮落；(2)其後文化所表現的是人與世界的墮落景況；(3)耶穌的死與復活完全改變人與世界的墮落景況；(4)基督徒的盼望是人與世界從罪惡的捆綁中得到最終釋放，轉而進入新天新地的景況。聖經在論到以色列的末世盼望、基督的救贖工作和新約的末世觀的時候，特別提及上述這個觀念。

舊約先知的書卷明顯提到以色列的末世盼望。先知期待世界改變的日子，那時候神會「造新天新地」（賽六十五17），「豺狼必與羊羔同食，獅子必吃草與牛一樣，塵土必作蛇的食物」（25節）；到那日「大山要滴甜酒，小山要流奶子，猶大溪河，都有水流；必有泉源從耶和華的殿中流出來，滋潤什亭谷」（珥三18）。先知書中有很多類似的經文，都把世界和救恩相提並論，換言之，將來要臨到以色列的不單是屬靈方面的救恩，也是和世界有關的救恩；整個世界都要改變，文化終有一天要回復世界墮落前的景況。¹

世界要回復舊觀，就需靠基督的救恩，保羅書信清楚道出這一點。在羅馬書第五章十二至廿一節，保羅比較第一位亞當與第二位亞當——耶

耶穌基督：第一位亞當帶給人類的影響是：他帶來罪、死亡和審判；他遺害世界，使世界受死亡的陰影籠罩，文化因此也受神的審判（羅一18-32）。但第二位亞當卻完全改變人類的景況；祂為人類所作的是：祂使人轉向公義，得着生命和稱義。基督所作的是關乎整個世界，祂使一切都變成新造的（林後五17），因此，整個世界現正期待最終的釋放與更新。正如保羅所說：「受造之物，切望等候神的眾子顯出來。因為受造之物服在虛空之下……但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制……一切受造之物，一同歎息勞苦，直到如今」（羅八19-22）。世界的希望在於基督的救恩，正如舊約先知把創造與救贖看為息息相關一樣。

然而創造與救贖的觀念必須加上末世觀才得完全。世界要在將來完全得到救贖，教會正在這邁向將來的過程中有所參與，但世界現在仍未完全得贖。新約聖經論到末世時提及這點，並提到基督的救贖工作要完成的那日子。彼得論到那一日——「神的日子來到，在那日天被火燒就銷化了，有形質的都要被烈火鎔化。但我們照他的應許，盼望新天新地，有義居在其中」（彼後三12-13）。這段經文的闡析指到文化要改變、罪惡要消失、世界要從敗壞的轄制中得到釋放；像約翰所寫的，這段經文也提到「新天新地」（啓廿一、廿二章），就是神的救恩完成之後世界要變成的樣式。

概括地看過改造模式的聖經基礎之後，我們接着要看看歷史上一些主張改造世界的例子。

奧古斯丁與「上帝之城」

(Augustine and "The City of God")

奧古斯丁對基督徒與文化關係的看法，在其著作「上帝之城」(The City of God) 中表達得最清楚。他寫這套書，是因為異教徒認為羅馬的覆亡應該歸咎於基督教。

在這套書的頭五本中，奧古斯丁駁斥一般認為快樂來自敬拜異教神祇，災害源自對這種敬拜的忽略的看法；在隨後五本書中，他又駁斥敬拜異教神祇對來生非常重要的說法。最後，由第十一本書開始，他提出「兩個城」的觀念，說「這兩個城在這個世界中不易區分，但在另一個世界則是涇渭分明」。

兩個城

兩個城就是指神的城和人的城。在神的城居住的是那些跟隨真神的人，不論他們是否屬於教會。另一方面，在人的城居住的是那些敬拜假神的人，不論他們是不是教會中的會友。奧古斯丁用兩種愛的觀念去形容這「兩個城」：「世上的城由一種只顧自己以致藐視神的愛建成，屬天的城則由一種愛神以致不顧自己的愛所建成。地上的城把榮耀歸給自己，屬天的城卻把榮耀歸給神。」²嚴格來說兩個城都不是可見的個體，而是

屬靈上的意念，在人們一些互相對立的態度上表現出來，而這些態度在人類文化中產生矛盾。

要了解這兩個城的特質，就先要知道兩者的起源。神的城源於光明（就是天使），人的城則源於撒但的罪。罪並不是在創造之初已內蘊於世界的，而是人類意志上的悖逆，因此，神創造的世界最初並不是邪惡的；人類隨着自己的選擇棄善就惡。在天使的領域中情形怎樣，在世界和人類的領域中情形也怎樣。神創造世界的時候清楚知道社會的合一雖好，卻是不能達致的，人類始終會分成兩個對立的社會。

這兩個社會在亞當個人中已經存在，卻透過該隱與亞伯表現出來。奧古斯丁說：「該隱築了一座城，但亞伯只是客旅，並沒有築城。雖然聖城的子民是在地上生活，這聖徒的城卻是屬於天上的；等到聖城的國降臨的那一天，它和它的子民便可以歸宿。」³ 由此可見，其中一座城是建於「世上的財寶」之上，而另一座則建基於「屬天的盼望」。

接着奧古斯丁追溯這兩個城的歷史，由挪亞談到亞伯拉罕，又由亞伯拉罕談到大衛。亞伯拉罕得着應許，要成為神的城的屬靈父親，這個應許從亞伯拉罕的子孫一直延續到大衛。大衛統治地上的耶路撒冷，這時有關基督的預言已愈來愈明顯，尤其是在詩篇裏面。這些預言最後因着基督的死和復活以及教會的建立而應驗。另一方面，

人的城也照樣發展，而體現在羅馬帝國中，然而在教會和帝國之內，屬神和不屬神的人都混雜在一起。神的城和人的城兩者間的分界會繼續混淆不清，直到最後審判的日子為止；那時候兩個城將會涇渭分明，並按着所作的接受神的賞罰。

以上是「上帝之城」一書的內容概要，讓我們得到基本的認識，進而探索兩方面的問題：(1) 國家與人的城的關係；(2) 教會與神的城的關係。

國家與人的城

奧古斯丁並不認為國家就是人的城。正如費格斯 (John Figgis) 所說：「主要的分別在於不屬神的人與屬神的人兩個羣體的不同，而不在於教會與國家的不同。」⁴ 奧古斯丁認為國家是一個具有組織的人類社會，包含了神的城和人的城的子民。奧古斯丁這個看法可以幫助我們了解他那改造世界的主張：若國家中的掌權者同時也是委身於神的人，他們將可有力地社會中發揮他們的影響力。

由於國家、人的城和神的城有着相互的關係，我們很難扼要地說出奧古斯丁的政治觀點。然而，某些重點卻可在其著作中清楚看到。

第一，奧古斯丁並沒有反對政府，也不反對基督徒參與政府的工作。他時常援引使徒有關順服政權的教訓，強調基督徒應將該撒當得之物給該撒，也看重家庭生活和社會中的人際關係。

另一方面，奧古斯丁強烈譴責權力慾；他說：

「當人們在戰爭的恐懼中過活，以致你不能說他們生活得快樂的時候；你還要炫耀帝國的威榮，這怎說得過去呢？……」⁵

國家應該以公義而不是以權力為本。奧古斯丁強調：「撇下公義，王國就只是一個大匪幫吧了。匪幫不就是小型的王國嗎？一個匪幫有領袖，有緊密的聯繫，按所定的規則攤分贓物。」⁶不敬拜真神，就不會有公義，因此惟有在屬神的社羣中才有真正的公義，而這種情形只有在最後審判的日子過後才能成就。然而，雖然世上沒有社會完全秉行公義，但一個受基督徒和基督教道理薰陶的社會卻更能反映一個公義的社會。從這方面看，基督徒對政府就有當承擔的責任了。

教會與神的城

教會與神的城的關係跟國家與人的城的關係相近。我們必須清楚，教會不全是神的城。廣義的教會裏有麥子也有稗子；其成員有屬於神的城，也有屬於人的城的。真正的教會是一羣蒙選召的人（*communis sanctorum*）。蒙選召的人有在教會裏的，也有不在教會裏的，不過，教會是神的城在地上（*civitas terrena*）的象徵。

奧古斯丁對教會有一套深入詳盡的看法；當中他又歸納出對基督與文化的關係一種改造的看法。奧古斯丁主張改造世界，並不像我們將提到的加爾文或解放神學家那樣明顯、自覺，但他的見解很快便被發展為一個改造模式；他的見解包

括五個觀念，這五個觀念便成爲一個周詳的改造模式的基礎。

首先，奧古斯丁認爲神的城（*civitas dei*）就是指那些蒙神選召的人。從這個意義看，神的成就超越了新約的教會，以致包括自古以來所有屬神的人，無論他們是否屬於地上有形的教會。奧古斯丁的觀念比息普利安（*Cyprian*）的觀念包含更深普世性的意義。息普利安強調：「一個人若沒有教會爲母，他也不能有神爲父。」息普利安與奧古斯丁的歧異在於一個問題：教會是否只由信徒組成？息普利安認爲答案是肯定的，奧古斯丁則認爲教會裏有聖徒，也有罪人，換言之就是得救與未得救的人。

不過，第二點奧古斯丁所強調的是，有形的教會是地上神的國。他寫道：「即使現在的教會也是基督的國度，是屬天的國度，因此即使是現在，聖徒也與基督一同作王，當然這跟將來他們作王的情形不同；另一方面，稗子雖在教會中與麥子一同生長，他們現在卻不是與基督一同作王。」⁷

第三個觀念就是千禧年並不是指神要待將來才管治世界，而是指教會現今已在千禧年之中。奧古斯丁說：「當魔鬼被捆綁一千年的時候，聖徒也與基督作王一千年；這兩方面同樣毋須置疑，是指到同一時期，就是由基督第一次降世開始。」⁸

第四，教會既是神的國，而千禧年既是指基

督第一次和第二次降臨之間的一段時間，那麼現今的教會就代表了神的統治 (regnum dei)，神正在透過教會治理世界。在這方面，奧古斯丁提到啓示錄第二十章四節（「我又看見幾個寶座，也有坐在上面的，並有審判的權柄賜給他們」），認為那是指到「管治教會的有權能者的寶座，而坐在其上的就是那些有權能者」。因此他認為「所提到的審判就如聖經所說的，指到『凡你們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放』（太十八18）」。⁹

看過以上四點，便可清楚知道第五點：奧古斯丁相信教會就像一個社會，但這個觀念並不是經過神學或哲學上的觀察而成，而是源於實際的情況。這種把教會視為一個社會的看法起於與多納徒派 (Donatists) 的論爭。

多納徒派向天主教會提出的是屬於教會學範疇的挑戰。他們自稱為真正的教會。奧古斯丁則認為要緊的是維持教會和羅馬帝國裏的團結與和平，為此他支持政府，並提出在宗教的事情上使用武力的論點，其論點的根據是基督的話：「勉強人進來」。他認為刑罰是有積極作用的，因為可以使人思想自己的過失、從而悔改接受真理。那也可以算是一種有好處的逼害，因此他呼籲政府使用武力以擴展神的國，政府因而變了要為教會效勞。

費格斯說所有這些觀念：

「形成了一種思想，把神的城形容為一個基督化的教邦，非信徒與它無份，而它直接或間接地將最高的權力賦予神職人員。若我們又思想長久以來教會透過世上的事務所取得的影響力、教會那龐大的行政組織，以及教會在異族侵略者眼中是文化的中樞和象徵，我們大概可以想像得到，像教皇英諾西三世所擁有的那種教權是怎樣一回事了。」¹⁰

神的城對中古時代的意義

奧古斯丁自己並沒有歸納出一個改造模式的思想體系。¹¹ 他提到文化在神的主權之下，但他對神治下的文化帶給世界的意義的看法，跟後來一些中世紀人士並不相同，有幾個例子可以證明這點。

教皇格拉修 (Gelasius, 492-496) 的思想反映出一種改變。他嘗試澄清政教之間權力的關係。他在一封給東羅馬帝國國王安那斯他西亞斯 (Anastasius) 的信中寫道：「可敬的王，這世界主要是由兩種權力所統治，就是聖職人員的神權以及王權。就兩者來說，神職人士的責任是較為重大的，因為他們要為世上的帝王向審判人的神負責。」¹² 這種認為教會在世上該得到較大權力的宣稱，在中世紀的政教紛爭中不斷出現。對我們來說，需要知道的是：那個時候，一個政教作用俱備的基督化社會的觀念正在成形。

查理曼 (Charlemagne) 的思想就是以這種基

督化社會的觀念為核心，他希望實現一個單一的局面，就是全地都以基督為王。他閱讀過奧古斯丁的著作，夢想一個基督化帝國的出現，就是神的城在世上體現。他及後來的鄂圖（Otto），都尋求實現一個既屬靈又屬羅馬的帝國，他們都想建立一個同時管治人民屬靈和屬世生活的大同社會。

他們和英諾西三世（Innocent III）都希望人們在神的治理下生活，他們的理想是教會與國家合而為一，在世上神的國就像一個大教邦。

這種對教會改造社會，使社會單元化的想望，在十四及十五世紀受到挫折，但及後在加爾文的思想裏又以另一種形式出現。我們現在要看看改造模式的第二個例子，就是加爾文對基督和文化的看法。

約翰加爾文 (John Calvin)

動盪的十六世紀其中的一項大改變，就是中古政教關係的徹底崩潰。到了十六世紀，特別在宗教改革運動轉趨白熱化以後，要實現一個政府和教會配合管治的社會已經是不可能的事。不過，教會和社會在較小的範圍中——譬如國家、地區或城鎮——的合一觀念，則仍然盛行。在宗教改革運動裏，只有重洗派持不同見解，主張政教完全分割。要了解加爾文對基督徒置身於文化的看法，便需知道加爾文所處的環境使他相信政教本

應協調，他認為政教領袖都應該依從神的話語行事。我們現在開始探討加爾文的思想，先看看甚麼原則構成他對基督徒置身於文化的看法。

加爾文是十六世紀最特出的神學家，也是教會歷史上一位非常重要的神學思想家。雖然他的思想體系十分複雜，不能用幾個主導思想予以概括，但我們可以從他論及的四個主題去認識他對基督徒置身於文化的基本看法；這四個主題就是：神的主權；聖經的權威；人、罪與救恩的關係；教會。

第一，加爾文強調神有絕對的主權，能全然管治祂所創造的世界。加爾文認為神不只是創造主，還是「統治者和維護者；神並不是賦予世界及其各部份一種普遍的運行操作動力，而是按祂特殊的旨意維繫、保護和管治一切受造之物，無微不至，連麻雀也看顧」。¹³ 神的主權並不局限於人的私生活和靈性生活，而是伸展到人類生活的各個層面。

加爾文強調宗教與文化本來是協調的，就是基於這種高舉神主權的觀念。既然神掌管萬物，我們又怎能局限宗教的領域！宗教不單屬於個人，也不只是生活的一部份；人類整個生活和所有活動都與宗教有關，因為神在生活的各部份都作王，正如范迪（Henry Van Til）所說：「一個認同加爾文思想的人的文化行為乃基於神的主權；宗教並不脫離生活；人類在世的生活必以宗

教為依歸。」¹⁴

神的主權也跟基督徒的使命有關；生活中沒有一方面不受神主宰。由於世界並不是分為屬靈和屬世兩個領域，因此我們不應把教會裏的職事看為比政府或其他方面的工作更崇高和神聖；生活裏所有職份都直接與神對世界的計劃有關，而在職份上盡忠就是遵行神的旨意。若果說人「可以」在文化中有所參與，似乎是說神容許人在「俗世」裏工作，所以應該說人「必須」在文化中有所參與。對基督徒來說，所有工作都是神給予的使命。

第二個主題指出人該怎樣在神的主權下生活：人在其職份上必須絕對服從聖經的權威。基督教有一個觸及整個生活面的世界觀，因此聖經不單是有關救恩的權威指引，也是整個現實生活的權威依歸。范迪說：「聖經記載世界以及居住其上、有神形像的人的起源、本質和方向。神的話語不只使人歸正，還可指導人的生活；聖經的基本原則該是構成加爾文文化思想的主要部份。」¹⁵

幫助我們了解加爾文對文化第三方面的看法是聖經的主題：人、罪和救恩的教義。人按着神的形像被造，被召在世上履行神的旨意。人是羣體動物，其生活意義必須建立在婚姻、家庭、工作等多方面的人際關係上；而在這些關係上，人有機會去遵行神的旨意，並且可以具體表現出他對創造主的順服。

但人選擇不聽從神的旨意，隨着自己的心意悖逆神，顯示人最終所戀慕的是自己，而不是神；人不願成爲神旨意的奴僕（成爲神旨意的奴僕本是好的，因爲神的旨意是爲人的好處），反去作情慾的奴僕，致令本身神的形像受到虧損。因此，人自食其果，不能發揮神形像的本性，也不能表現出受造時原有的形像，更無法達到本來可以達到的完全。

人的自我形像受到破壞，這在人的各種社會關係上反映出來。人悖逆神，因此婚姻、家庭與工作這些生活的主要部份也受到影響。比雅拿 (Bieler) 在其「加爾文的社會人文主義」(The Social Humanism of Calvin) 一書中說：

「人想保存自由，於是就離棄神，卻因此損害了自己，也使各種社會關係變質。人破壞了社會生活和經濟上的交往。人想在神以外得到自由，結果卻陷在各種奴役之中。他成爲自己本性、情慾和工作的奴隸。他不想爲鄰舍所奴役，結果卻變了鄰舍的奴役。一切自然法則都受到破壞。」¹⁶

但加爾文並不是悲觀主義者。情形並不完全絕望，因爲一個全新的人已經出現。耶穌基督不單是神的兒子，也是一個完全的人；祂全然反映出天父的形像。這表示人和人的文化都可以有一個新開始。人相信基督，便可以得着改變，人不再以自我爲生活的中心，而是仰望神，服在神話

語的權柄之下；人會順服基督，順服神的旨意，逐漸彰顯神的形像。

人在性情上的改變帶來了社會關係的改變，這又引到加爾文論及的第四個主題——教會。教會是社會中的一個小社羣，就像比雅拿所說，是「使人類社會生活回復原貌的一點力量」。¹⁷這樣看來，教會就是「一個嶄新世界的胚胎，能使變了質的社會關係回復舊觀」。¹⁸由於基督徒在生活中仍然犯罪，新社會未能完全成形。

在教會裏，這種回復原貌的觀念的一個例子，就是加爾文對窮人的關顧。加爾文認為屬靈交通的其中一方面就是分享物質，他甚至設立執事的組織來管理把教會物資分給有匱乏的人的事宜。加爾文時代的教會生活，在這方面比二十世紀那些沿襲加爾文思想傳統的教會積極得多。不過，近年來，一些加爾文派的教會已經重新關心社會和世界其他地方的窮人。

加爾文對上述四方面——神的主權、聖經的權威、人、罪與救恩的關係、教會——的看法，讓我們掌握到他對基督徒置身於文化的觀點所根據的聖經和神學基礎。我們現在要看看他對基督徒在政治、經濟和工作上所扮演角色的看法。

基督徒與政治

加爾文思想其實是一種世界觀，認為人的整個生活面都在神和祂話語的管治之下。讓我們看看這在政治方面有甚麼含義。

梅拿 (Mueller) 說：「教會和政府都受神的管治；政教兩者的權柄都源於神的旨意。」¹⁹

雖然政府源於神的旨意，為神所設立，但另外可有三點說明政府存在的原因。第一是罪存在的事實：人想在神以外發展文化，這就是罪；神設立政府以阻止罪的擴張。第二是神的慈愛：神眷顧人，才設立政府；罪若沒有外在的牽制，就會將人類完全毀滅，因此第三點原因就是為了保存人的生命。

上面這幾點不但說明政府設立的原因，也說明設立的作用。加爾文認為政府的作用在於「維繫和促進對神的敬拜，維護正確的教義與教會，使我們的操守能與社會配合，使我們的行為能合乎社會的公義，使我們和睦相處，維繫和平與安定」。²⁰ 他說法官「從神領受了使命，因此擁有屬天的權柄，甚至可以說是代表神行事」。²¹ 因此，他們「不單維持社會的和平安定，並且監理大眾的榮辱安危，伸張正義」。²²

加爾文提到政府設立的原因和作用，其實是指向基督徒參與政府工作的需要，其果效將是顯著的。若在政府裏的基督徒順服神的旨意，社會將變得安定，罪也受到牽制；參與政府工作因此也是基督徒的一項使命。

在這方面，教會在與政府的關係上也扮演一個特別的角色。首先，教會應該「使人們的社會、政治和經濟生活變得朝氣勃勃」。²³ 死氣沉沉的教

會不能影響社會，但受聖靈掌管、時常接受神話語更新的教會，就能幫助挽救社會。

其次，教會對政府起着改革的功用。葛佛烈（W. Fred Graham）列出加爾文所提教會對政府當盡的四項義務。這些都需要教會本身不斷更新。教會必須「為當權者代禱」；「促使政府維護貧弱，使他們免受富強者欺壓」；教會也必須「鞏固本身的地位，要求當權者幫助傳揚真正的宗教，甚至執行教會紀律；最後，教會有責任「向當權者進諫」。²⁴

要政教關係良好，基督徒必須順服政府。順服當權者是神的旨意，因為政府是神所設立的。再者，這樣的順服能討神的喜悅，並維持社會的和平安定，因而使神得榮耀。

不過，有時候基督徒也有反對政府的權利與義務。當政府提出有違神旨意的要求，基督徒就有權不順從。基督徒所仰望的至高權威是耶穌基督，因此基督徒對政府的順服常要看情形而定。但加爾文從沒提出激進的革命主張。他不認為破壞社會的根基是對的；他提議的卻是基督徒扮演先知見證者的角色，持守真理和公義，但不自作主張行事，遲早神會親自對付奸惡的當權者。

基督徒與經濟

在研究加爾文的經濟觀之前，我們必須知道一點，就是加爾文時代的社會及經濟局面極不穩定。資本主義方興未艾，提高了生活水平，卻貶

低了勞工的地位，因此，少數人成爲巨富，大多數人卻愈來愈貧窮。

加爾文沒有把世界分爲屬靈和屬世兩個領域；他認爲一切財物都是屬於神的。他對財物正面的看法可從他對金錢的觀念看出來。比雅拿指出加爾文認爲「金錢是一種具有雙重意義的象徵：對相信神而承認財物是從神而來的人來說，金錢是恩典的象徵；但對沒有爲所得的財物感謝神的人來說，金錢卻是咒詛的象徵」。²⁵

加爾文鼓勵物資上的互助，他所依據的是以色列人分配嗎哪的例子，以及保羅所說的：「多收的也沒有餘，少收的也沒有缺」（林後八15）。加爾文沒有駁斥物資分配不平均，反而認爲不均的分配能促使物資的重新分配，使富者能把所有的分給窮人，分配物資源於基督徒的愛心，真正的愛沒有自私，因此富足的人對窮人有所承擔，他要把財富與人分享，使貧者不再貧，富者不再富。同樣，窮人對富人也有所承擔：窮人使富人有機會施贈財富，因而不作財富的奴隸。可惜人的貪欲使這種貧富平衡不能實現，以致社會仍然出現不平等的現象。

在罪人的心目中，金錢就是他的神。撒但使人相信日用的飲食都是從金錢而不是從神而來，還使人以爲生活有兩個領域——屬世和屬靈的領域，只要人在靈性修養方面親近神，便可以在屬世的領域中追求財富，結果，社會與教會同樣變

得腐敗。教會沒有直斥崇拜金錢這種心態的不是，對社會就是沒有發揮先知的作用，致令崇尚金錢的不良影響日益猖獗。

這種光景是可以改轉過來的。耶穌基督甘願過着貧窮的生活，就成了榜樣；另一方面，因着神的普世恩典，世上的物資本是白白賜予所有人的。若要情況改變，必須先由教會實踐分享物資，因為神的子民對金錢在社會上的功能有正確的認識。因此，分享物資事實上是一種屬靈操練；大家獻出財物來重新分配，就表示不再視金錢為偶像，而能正確地運用金錢。

重新認識到正確運用金錢的重要對社會有直接的影響。教會重新發現物資上互助的屬靈本質；教會透過順服神在這方面的旨意，就能向社會指出達至經濟平等的途徑。為此加爾文設立了執事的制度，又強調基督徒施贈與分享物資的重要性。

加爾文亦強調政府對窮人有責任；政府應該「防止牟利商人以不正當的手段壓搾人民」，並要小心不要「成為人民在經濟上的負擔」。²⁶

基督徒與工作

加爾文對工作的觀點也像他對生活其他方面的觀點一樣，以神的旨意為基礎。工作並非毫無意義，實際上是遵行神對世界的旨意。藉着工作，人完成神要使世界生生不息的心意。比雅拿說：「人的工作具有意義，因為工作若做得好，其實就是神自己的工作，使萬物的生命得到滋養。」²⁷

但工作也像其他東西一樣受到罪及世上的混亂情況所影響。人不遵行神的旨意，要按自己的意思工作。因此其作為只帶來痛苦、混亂、不平等與不公義。

要恢復工作原來的意義，人必須藉着耶穌基督再次過順服神的生活。

加爾文認為安息日可以幫助我們重新找到工作的意義。休息本身是沒有意義的；休息的作用在於使人再次有能力工作。在休息的時候我們的身心都有機會再感受到造物主與我們的關係；不適當遵守安息日就會令工作變質。

神創造人，是要人工作，因此閒懶受到咒詛。懶惰或是靠別人的勞苦來積聚自己的財富，就是不聽從神要人工作的呼召。因此，失業是一個必須設法消除的嚴重社會問題，「因為不讓人工作就是罪，實際上等於取去人的性命」。²⁸在工作上剝削他人也是罪。

工作既是履行神的旨意，所以得工價就是神的恩典，即是說富人和窮人所得的工資都是從神而來的。倘若僱主不肯發放僱員應得的工資，就是不讓僱員得到神所給的酬勞。葛佛烈說：「僱主只不過是替天上的主人發放報酬。」²⁹

萬物都屬於人，更屬於神。不論是僱主還是僱員，人都只是神的管家。人們共同生活的時候，必須記着在他們之上還有一位「僱主」——神。如比雅拿所說，「薪酬必須符合做工的人的真正

需要，因為他們有身為神兒女的尊嚴。這不是說政府不能管制人民的薪酬；相反，政府必須適當地管制薪酬。薪酬必須受合約條例保證，若有爭端，定要進行仲裁。」³⁰

這一切都與加爾文的世界觀有關。這是神的世界，所以經濟發展和工作的目的是要在社會中事奉神。在社會中行公義，使物資得以均分，就是事奉神。讓社會出現經濟不均、貧窮和有人受苦的現象，就不是服事神。因此，貿易的目的，「是除去人的苦困，使人生活愉快；我們要以這個目標為貿易的依歸，才不負神所望。」³¹

解放神學 (Liberation Theology)

在當代有關基督教與社會關係的思潮中，解放神學的影響力日益深廣。1955年舉行的萬隆會議 (Bandung Conference)，提出了「第三世界」的概念，間接為往後的解放思想鋪路。此後，「第三世界」就是指那些既不屬資本主義也不屬共產主義體系的地區和人民——那些一般被稱為「未發展」的國家。萬隆會議呼籲世界各國注意這些國家，並在這些國家內部的發展上給予援助。

許多已發展的國家和教會團體都響應這個呼籲，參與援助第三世界，提供科技和人材，嘗試使掙扎中的第三世界國家站起來。

但結果卻令人失望，因為第三世界國家的社會及經濟狀況並未見好轉，反而每況愈下，民生

益苦。

一種主張就在這種情況下產生，有人評論說：「無論其他國家的援助是否出於好意，最需要的是讓落後的人民得到解放，讓他們主宰自己的歷史，而不是受其他國家所支配。」³² 倚賴別國及其科技援助並不是真正的需要，得到解放才是出路。

至此，教會似乎是站在壓逼者的一邊。第三世界的本地教會似乎是在支持專制的本國政府，而外來的教會則挾着其本國的帝國主義進來。

另一方面，教會中的神職人員，特別是那些在窮人中間工作的神職人士，對教會的做法愈表不滿，要求改變現狀。這種壓力促使宗教人士（天主教和基督教）在1970年召開五次會議，提出了連串重要的方案和宣言，呼籲教會積極為貧窮人爭取公義和經濟利益。為此，解放的概念在神學上的討論和實際上的應用，就顯得愈來愈清晰。

解放神學的定義

解放神學源於對救恩的重視。救恩不單是為人的「靈魂」，更是為整個人各方面的需要，甚至為整個世界。解放神學家認為基督的拯救工作是在人的身心靈三方面發揮效用，使人從個人、社會、道德、政治、經濟及其他壓力中釋放出來，可以經歷自由，在生活各方面享受救恩帶來的福樂。

由此可見，解放神學是一種抗衡神學，抗衡個人及社會的各種罪惡，使人不再受罪惡勢力轄制。但這種與罪惡的抗衡並不是外在的對峙，即是說不是由教會與社會抗衡，因為歷史是無可抗拒的，人只能就有關的歷史條件尋求解放。為此解放神學認為救恩是在歷史的過程中不斷發揮效用的，因為無論是壓逼或解放，都是在歷史中發生的。解放神學家加提愛勒斯（Gustavo Gutierrez）這樣說：

「解放的觀念強調人要在自己的生活和歷史中自主，以改造自己。聖經以人在基督裏得着拯救和解放為神的恩典；從我們探討的層面看，就是把最深的意義賦予整個釋放的過程，也使這個過程得以徹底體現。釋放因此可視為一種救贖的過程。這個觀念可以幫助我們明確地思想到人與神和與他人的關係怎樣互相配合。」³³

為要進一步了解上述的定義，也為了看看解放神學對教會與社會的關係有甚麼影響，我們將討論解放神學提出四方面的問題：(1)救恩的本質；(2)救恩的歷史意義；(3)救恩的政治意義；(4)教會與世界。

救恩的本質

解放神學否定「得救」與「不得救」的觀念。神拯救的計劃是普世性的，而不是由教會「得救的人」去到世界中「拯救異教份子」；神藉着耶

耶穌基督已經救贖世界。基督救恩的影響既是如此深遠，我們就可以說全世界都已蒙救贖，因此救恩並不是「來世」的事；它與今世有關，也可以說是「人與神及人與人之間的契合」。³⁴這裏的重點不是「神曾成就一些事，所以你必須信祂」，或是「因着基督，神願意與你修好」，而是在歷史中神對世界施行拯救，這隨即對人今世的生活產生影響。³⁵

在聖經裏，這種對救恩的理解早在出埃及的時候已經出現。出埃及正確說來是再創造。即是說出埃及一事把創造與救贖連在一起。出埃及這件事告訴我們神在歷史中啓示自己；祂藉着歷史事件來施行救贖。神創造世界，是救恩的開始，因為創世以後才有歷史，而神是在歷史中成就救恩的。這個看法源出於以色列人從埃及為奴之家得着釋放的一個事實。

以色列得着釋放不單包含歷史的意義，也包含政治的意義。以色列人不但從奴役、困苦和不公義中得釋放，還被召去建造一個公義的社會；因此他們是破舊立新。「出埃及是邁向應許之地的長征，以色列人到了應許之地，便可以建立一個沒有苦困和隔絕的社會。」³⁶從這個意義來說，出埃及就是神再造之工，是一個嶄新的開始。

耶穌基督的救恩跟出埃及一樣，象徵一個新開始，包含了創造的意義。保羅論到基督，說「萬有都是靠他造的」，並且「父喜歡叫一切的豐盛，

在他裏面居住。既然藉着他在十字架上所流的血，成就了和平，便藉着他叫萬有，無論是地上的、天上的，都與自己和好了」（西一15-20）。基督的救贖工作使人從罪及罪的懲罰中得着釋放。出埃及事件帶來了一羣新的子民，同樣，十字架也象徵一個新的開始。十字架的救恩產生了一羣新的屬神的子民；他們被召要積極工作、生活，以延續創造和救贖的工作。加提愛勒斯概括說明這個觀點：

「當我們說人藉着工作來延續創造之工，以完成其本份的時候，就是說人這樣做可以使自己置身於普世的救贖過程中。努力工作，改造世界，就是要成爲一個真正的人，建造一個人類社會，挽回人心。與苦困和剝削鬭爭、努力建立一個公義的社會，已是救贖行動的一部份，這救贖行動正步向其完成的最後階段。換句話說，建立今世的社會，並不只是人類發展的其中一個階段，也不單是一直以來神學上所提到的「福音預工」，而是一個全人救贖和整個人類歷史救贖過程的一環。所有關於工作和社會實踐的神學思想都應該以這個觀念爲基礎。」³⁷

因此救恩不只源於創世以前，不只在現今這個時候顯出再造之工，而且還指向未來。基督教是一個應許的宗教；救恩就是那個在歷史中逐步應驗的應許；應許的一部份已經在歷史中成就，但

尚未完全實現，卻不斷指向將來，就是至終應許必會完全付諸實現的時候。現今人類為建造公義的社會而奮鬥，正是邁向這個目標。

救恩的歷史意義

解放神學很着重基督教信仰的歷史意義。神不但創造世界，開創人類歷史，還進入人類歷史成為人，因此我們是在歷史中認識神。³⁸

聖經提到神藉着兩個途徑進入歷史。第一，神的存在是「普遍性」的；第二，神的存在是「內在化」的，讓我們看看解放神學家怎樣解釋這兩個詞。

聖經循序漸進的道出神存在的普遍性。首先，神在山上顯出祂在歷史中的存在。在西乃山，神與以色列民立約，但仍然與他們保持距離。不過漸漸地，神與以色列人的生活顯得息息相關。會幕、約櫃以至聖殿都顯出祂的存在。會幕和約櫃都是流動的，聖殿則在固定的地點。先知都強調神的居處在天上，不想人以爲神可被局限於某處，也駁斥那些要局限神的存在及使之外在化的說法。

在新約時候，神透過耶穌基督顯現——「道成肉身」。神在肉身顯現，進入人類歷史。但神在世界歷史中的顯現並不止於此，因爲在世界中，基督徒羣體就是基督的身體。保羅說每個基督徒的身子都是聖靈的殿；神住在每個基督徒裏面；不但如此，如加提愛勒斯所說，「不單基督徒是神的殿；每個人都是神的殿。」³⁹ 由此可見，在

聖經裏，神的存在由「山上」漸漸擴展到「每個人裏面」；神在歷史中的存在成爲普遍性的存在，在每個人裏面。

其次，對人來說，神的存在也逐漸內在化。聖經裏的歷史告訴我們神最初與人建立一種外在的關係，神在山上向人顯現，然後是藉着會幕、約櫃、聖殿，最後是藉着耶穌向人顯現。在舊約時代，人往往把敬拜神和順服神視爲外在的事。先知都認識到這種觀念有錯謬之處，強調終有一天，人與神的表面關係必由一種內在向神委身的心志所替代；「我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裏面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心」（結卅六26）。神進入人類歷史，與人訂立新約，祂的存在就不藉外在的表記來顯明，卻顯在人的心裏。如今，神就住在人的裏面！

神在歷史中顯明自己，又顯明在人心裏，都是在基督裏成就的。基督是神顯現的焦點，因此人的靈性生活不能脫離物質生活及人類歷史。靈性生活要透過日常生活的人和事表現出來。聖經裏也提到靈性生活與物質的關係，譬如強調要施行公義和透過愛鄰舍去表彰基督。先知的教訓很重施行公義，他們認爲剝削貧弱的人就是干犯神（箴十七5），而以公義對待窮困和受壓迫的人就是愛神（耶廿二13-16）。耶穌在好撒瑪利亞人的比喻中也提出這點；重要的不單在於行義，更在於對他人發自愛心的照顧。保羅在哥林多前書第

十三章說，凡不出於愛心的行動都是枉然。神住在人裏面，並不只是使人認識到行義的責任；神把祂的愛澆灌在人心裏，是要激發人的愛心。⁴⁰

人的愛心不只在於想望他人幸福，更要像耶穌的愛心一樣，在社會中表現出來。加提愛勒斯解釋說：

「現今，愛心就像教皇比約十二世 (Pius XII) 所說，是『具有政治性質的愛心』。事實上，施贈飲食在今天已經成為政治上的行動；這意味着一向由少數人坐享眾人勞力成果的社會結構將受到改造。改造的目的應該是重建社會的基礎，就是不再讓少數人壟斷生產資源。」⁴¹

這個論點把我們的討論從救恩的歷史意義帶到另一面相關的意義——救恩的政治意義——上去。

救恩的政治意義

解放的觀念十分複雜，可分為三個層面。第一個是政治的層面，指真正有效的政治行動；第二個是理想的層面，指歷史的趨向；第三個是信仰的層面，指世界因着基督的救贖工作而得到更新。雖然這些層面各有不同之處，但救恩卻把它們緊密連繫起來。救恩破舊立新，因此在救恩的意義上說，政治行動就是人在歷史中邁步向前的途徑；政治行動是從舊轉向新的橋樑。

救恩的政治意義與罪的事實有關。罪「破壞了人與神及人與人之間的和睦」，⁴²是存在於社會

中的事實。結果，如保羅在羅馬書第八章所說，因着罪，萬物都受苦。社會上一切暴行、貪婪、仇恨、不義與欺壓都源於罪；受造之物都渴望脫離罪的牽制，渴望自由、更新。

基督的救贖已把人和世界從罪惡的捆綁中釋放出來；人既是萬物之靈，又在救贖的歷史過程中有份參與，因此現在也有責任為完成救恩而努力。這個過程由棄絕開始：人必須摒棄各種罪惡。罪是一切不義與剝削的源頭，人要在世界中重握主權，與罪惡勢不兩立。人因着信望向未來，知道抗衡罪惡必不徒然，因為知道神帥領人，確保人得到最後勝利。人與罪惡對峙，在歷史中「開創未來」；由此歷史就不斷前進，人類則致力於建造一個公義的社會，而最終使人得到更新。⁴³

因此福音並不只是一種私人的信仰，更是一種對人及其文化產生深遠影響的信息。福音的政治意義並非無足輕重，反之正是福音的中心。福音宣告一個新的開始，也道出以色列的盼望的真正意義。福音帶來對公義社會的盼望，促使社會循着新的途徑，發揮仁義友愛，叫神與人和人與人之間都實現契合。救恩的政治意義因而透過教會在世界的工作得以體現。

教會與世界

教會的意義要透過救恩的計劃才可以看出來。由於救恩要在歷史中成就，而教會是存在於歷史中的個體，因此教會必須能將救恩表現出來。

教會可以說是神救贖大工的一種外在象徵；教會不是爲其本身存在，卻爲他人而存在。教會源於基督的救恩，所以教會的身份跟其所宣告體現神的國息息相關。

故此，教會有責任在其內在架構中彰顯救恩，這樣說來，教會就是使人得釋放的地方，教會裏不容有不義的事。教會是神的子民；他們正朝着基督所應許的歷史方向邁進。教會要忠於福音，要讓世人看到神的實在，爲他們爭取一個較人道和公義的社會時讓他們曉得釋放的真義。

對內而言，教會從兩方面表現其內在的釋放：守聖餐與教導信徒彼此關顧。

教會必須看重記念耶穌的受死與復活，因爲耶穌成就了神的救贖大工。守聖餐的原來精神與猶太人的逾越節及出埃及所代表的釋放有關；它象徵出死入生，也表示從罪中得釋放而與神相交，由此聖餐顯明了釋放的真義，因爲它象徵戰勝罪惡而得以與神契合。

守聖餐與信徒彼此相交息息相關。聖餐透過「餐」的觀念來達到記念的目的，而一同進餐正象徵彼此相交，故此，守聖餐也是彼此相交的基礎。加提愛勒斯指出信徒彼此相交有三重意義：第一，那意味着凡物公用（徒二44，四32）；第二，基督徒透過守聖餐與基督聯合（林前十16）；第三，基督徒也透過守聖餐與天父相交（約壹一6）。所以，「信徒彼此相交的基礎是與三一神相

交。聖餐乃是記念——也就是重提和宣告——神與人的契合。」⁴⁴

其次，對外而言，教會藉着譴責不義和宣揚福音以表現釋放。

對社會中不公義的事情，教會必須加以譴責。加提愛勒斯認為教會必須「扮演先知的角色，譴責那些不人道的事，就是那些違反仁愛、公義與自由的事。也許教會會間接或直接地助長欺壓人的社會制度的發展，但今後教會必須斥責任何文飾這種制度的做法」。⁴⁵要做到這點，教會最好能與受壓逼和受剝削的人認同；即使要對其本身及本身的富裕有較嚴謹的看法，致使本身的立場更形尷尬，也與他們一起在社會中爭取公義。

在教會宣揚福音一事上，言傳不及身傳；教會必須言行一致。加提愛勒斯說：「福音的宣揚起着叫人省察或教化的作用。但惟有本身以願人得釋放的心志把福音活出來，惟有與人民及受剝削的人切實團結起來，宣揚福音才有意義。」⁴⁶

一個可以讓教會坐言起行的途徑就是參與階級鬭爭。人可以分為壓逼者和被壓逼者兩種。在經濟、社會、政治、文化方面，都有人正在為自由而奮鬥。在這些鬭爭中，教會不能中立，也不能不參與階級鬭爭，否則教會便是由得社會繼續分裂而坐視不理。在鬭爭裏，教會的使命是把社會引向未來神的國；這樣，社會將得到改造，而未來的理想也可在現今實現。

小結

我們已經看到改造模式的論點乃以聖經和教會歷史為根據。雖然我們研究過的三個例子在實行的時候有很多不同的地方，但它們也有一些改造模式共通的特點：

1. 改造模式的基本信念是，生活是可以改造和改變的。故此我們可以說改造模式基本上是積極而樂觀的。這個模式也認為在世上人可以在某種程度上體會神國的臨在。

2. 改造模式認為罪對人生活的各方面都有根本的影響。罪不只影響個人，卻滲入人類生活的各方面；人的罪性在其文化行為上更是顯而易見。

3. 改造模式確認基督救恩的普世意義。基督的救恩意義深遠；這種意義不但涉及個人，也伸展到人類生活的各個範疇。基督的救恩使世界回復舊觀，也使人的生活能合乎神原來的心意。

4. 改造模式視教會為救贖世界的社會基礎。組成教會的信徒並不是烏合之眾。教會是一個新造的羣體，要彰顯神國的原則，因而在人類生活的各個層面都起着救贖的作用。

第七章注釋：

1. 參看賽四十三1及以後，四十二5-6，五十四5；詩七十四，八十九，九十三，九十五，一三五，一三六；摩四12及以後；耶卅三25及以後，十16，廿七5，卅二17；瑪二10。這些經文都提及救恩與世界的關係；得拯救的不只是「靈魂」，而是整個受造的世界。

2. Augustine, *The City of God*, ed. David Knowles, Baltimore: Penguin, 1972, xiv. 28.593。
3. 同上, xv. 2. 596。
4. John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*, Gloucester: Peter Smith, 1963, 第51頁。
5. Augustine, *City of God*, iv. 3. 138。
6. 同上, iv. 4. 139。
7. 同上, xx. 9. 915。
8. 同上, xx. 9. 914。
9. 同上, ii. 9. 916。
10. *Figgis, Augustine's 'City of God'*, 第79-80頁。
11. 看 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper, 1956, 第215-16頁。
12. 看 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964, 第13頁。
13. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, i. 16. 1。
14. Henry Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1959, 第53頁。
15. 同上, 第161頁。
16. Andre Bieler, *The Social Humanism of Calvin*, Richmond: John Knox, 1964, 第18頁。
17. 同上, 第20頁。
18. 同上。
19. William Mueller, *Church and State in Luther and Calvin*, Nashville: Broadman, 1954, 第127頁。
20. *Institutes*, iv. 20.2。
21. 同上, 4。
22. 同上, 9。
23. Bieler, *Social Humanism*, 第23頁。
24. W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary*, Richmond: John Knox, 1971, 第61-63頁。
25. Bieler, *Social Humanism*, 第31頁。
26. Graham, *Constructive Revolutionary*, 第75頁。
27. Bieler, *Social Humanism*, 第43頁。

28. 同上，第45頁。
29. Graham, *Constructive Revolutionary*, 第83頁。
30. Bieler, *Social Humanism*, 第51頁。
31. 同上，第51頁。
32. Monika Hellwig, "Liberation Theology: An Emerging School", *Scottish Journal of Theology*, 30:138。
33. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973, p.x.
34. 同上，第151頁。
35. 參看 Rene Lawrentin, *Liberation, Development and Salvation*, trans. Charles Underhill Quinn, Maryknoll, N.H.: Orbis, 1972, 特別是第63-84頁。
36. Gutierrez, *Theology of Liberation*, 第193頁。
37. 同上，第159-60頁。
38. 有關歷史與解放的關係，看 Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia: Fortress, 1975, 第132-52頁。
39. Gutierrez, *Theology of Liberation*, 第193頁。
40. 關於解放道德觀的發展，看 Denis Goulet, *A New Moral Order*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974。
41. Gutierrez, *Theology of Liberation*, 第202頁。
42. 同上，第172頁。
43. 有關解放及政治神學的闡述，看 Dorothee Soelle, *Political Theology*, Philadelphia: Fortress, 1974 及 J.G. Davies, *Christian Politics and Violent Revolution*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976。
44. Gutierrez, *Theology of Liberation*, 第265頁。
45. 同上，第267頁。
46. 同上，第269頁。

問題討論

1. 記下在本章內一些你不很熟悉的詞彙。試用自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒與文化的關係有何意義？
2. 試就改造世界、與世界分離及與世界認同的主張作出比較。你的主張屬於三者中的那一種？
3. 奧古斯丁改造社會的見解在今天是否可行？
4. 加爾文對教會和政府的看法是否切合今天的情況？
5. 你會否依從加爾文的經濟及工作觀點？
6. 倘若你是拉丁美洲貧窮階級的一份子，你會否支持解放神學？
7. 列出十個你可以藉以改造社會的途徑。

第七章參考書目

- Augustine. *The City of God*. Edited by David Knowles. Baltimore: Penguin, 1972.
- Baldwin, Marshall W. *The Medieval Church*. Ithaca: Cornell University, 1963.
- Bieler, Andre. *The Social Humanism of Calvin*. Translated by Paul T. Fuhrmann. Richmond: John Knox, 1964.
- Bonino, Jose Miguez. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical*

- Culture*. London: Oxford University, 1974.
- Figgis, John Neville. *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*. Gloucester: Peter Smith, 1963.
- Goulet, Denis. *A New Moral Order*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974.
- Graham, Fred W. *The Constructive Revolutionary: John Calvin, His Socio-Economic Impact*. Richmond: John Knox, 1971.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973.
- Lawrentin, Rene. *Liberation, Development and Salvation*. Translated by Charles Underhill Quinn. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1972.
- Mueller, William A. *Church and State in Luther and Calvin*. Nashville: Broadman, 1954.
- Soelle, Dorothee. *Political Theology*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Tierney, Biran. *The Crisis of Church and State 1050-1300*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.
- Van Til, Henry. *The Calvinistic Concept of Culture*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1959.

今日的 觀點



福音派基督徒 社會責任的商榷

我所說過有關社會責任的論點，都以聖經和基督教歷史為根據；福音派信徒大概也會認為我以聖經和基督教歷史作為基礎是很恰當的。不過我也相信有些問題尚待解決，特別是我們討論過的三個歷史模式所提出有關社會責任的觀點都大有殊異。故此，我再從福音派歷史和神學的角度詳加論述，然後作出總結。我會把討論分成三部份：歷史方面的論點；聖經及神學方面的論點；今天的立場。

歷史方面的論點

現代福音派基督教的起源非常複雜分歧，不過，一般的說法是福音派在十九世紀英美的復興運動之中興起，而這些復興運動推動了現代基督教社會運動的發展。

英國的社會改革

福音派教會歷史學家簡斯 (Earle Cairns) 描述福音派社會改革的起源：

「1739年以後的復興帶來了一種社會動力。社會改革並不只是由專業社會工作者或滿腔激情的改革者發動。政治家如韋伯科 (Wilberforce) 和沙巴里 (Shaftesbury) 都認為社會改革是神給人的使命。他們得到一些基督徒的支持，這些基督徒透過在政治上支持基督徒進行社會改革把其信仰表現出來……各個社會階層都受到衛斯理和後來的福音派復興運動影響。」¹

約翰衛斯理 (John Wesley)、韋菲 (George Whitefield) 和其他復興運動的領袖都有一個整全救恩的觀念。他們沒有把身體與靈魂、物質與精神、個人與社會分割。反之，他們所帶來的復興推動人們去改善社會狀況和人民的生活。

衛斯理自己便是社會改革的先驅。1746年，他在英國布里斯托 (Bristol) 開設一間免費診所，為窮人服務。1785年，他成立朋友協會 (Friends Society or Quakers)，幫助陌生人和生活上有匱乏的人。他發表譴責賄賂和走私的文章。他支持教育的擴展，特別是主日學運動。他對販賣奴隸大加指責。他支持監獄制度的改革。他慷慨解囊，為要支持這些改革行動；他一生中為這方面付出的金錢據估計超過三萬鎊。

不單是衛斯理這樣做，其他許多基督徒，包括在倫敦近郊吉立威村 (Clapham Commons) 一羣富有的政客和商家等上流社會人士，都參與社會改革。雖然這些有愛心的基督徒被他們在國會對頭戲稱為「聖人」，他們一般都被稱為「吉立威派」(the Clapham sect)。他們捐出大部份的入息來支持社會改革，其中的表表者有帶頭爭取廢止奴隸販賣的韋伯科 (William Wilberforce)，以及促使英國在1772年通過法律制定解放奴隸的沙拔 (Granville Sharp)。

在福音派基督徒的領導和影響下，社會運動相繼出現。讓我們看看其中三項主要的改革：廢止奴隸制度、改革監獄制度和改善勞工工作的情況。

致力於廢除奴隸制度的沙拔 (1735 - 1813)，是安妮皇后在位時坎特伯里大主教 (archbishop of Canterbury) 的孫兒。他對舊約聖經的研究使他確信奴役他人是罪。他要在英國國內剷除這種罪惡，而英國教會大部份的神職人士都支持他。

韋伯科是眾多受沙拔影響的人之一。韋伯科是吉立威派的一份子，是福音派信徒，也是國會議員。他得到其他福音派信徒為他搜集資料；他則在國會中大聲疾呼，要求廢止奴隸制度，但他在1792年和1796年的動議都不獲通過。但福音派基督徒繼續努力，並不氣餒。1802年，他們出版一份反奴隸制度的刊物「基督徒觀察家」(Christ-

ian Observer)，以鼓吹他們的思想及爭取更多人的支持。1804年，韋伯科再次在國會動議廢除奴隸制度，議案卒獲通過。

但爭取廢除奴隸制度的人士並不只滿足於在英國的成果，他們在其他國家照樣努力，對終止在丹麥、美國、瑞典、荷蘭和其他國家的奴隸販賣活動，起了很大的影響力。

在要求改革監獄制度方面，他們同樣積極。衛斯理曾與朋友同往探訪牛津監獄的囚犯，自那次起，他開始關心囚犯的生活。他公開牢獄生活的苦況，提倡改革。侯活(John Howard, 1726-1790)這位推動監獄制度改革的先驅領袖，也承認是衛斯理激發起他的心志。侯活曾在葡萄牙嘗過鐵窗滋味；他搜集證據，要求修訂那些對囚犯不公平的法例。他的努力帶來了一些成果，包括公平法例的訂立、取消無理的獄卒費，以及改善監獄內的衛生情況。

當時，同樣也有一些呼聲要求修改法例以改善勞工的工作情況。致力於為勞工階級爭取福利的沙巴里(Anthony Shaftesbury)¹，是一位福音派信徒，也是國會議員。簡斯論沙巴里說：「他相信道德上是對的事在政治上也是對的，道德上是錯的事沒有可能在政治上會是對的事。他會使用法律去阻遏惡人、保護受壓逼的人。」²沙巴里努力不懈，為工人爭取較合理的工作時間、工作環境及工資。因為他的努力及影響，國會最後通過法

例，縮短工人的工作時間，管制婦孺的僱用條件，改革採礦、掃煙囪、經營出租住所等行業。

這許多改革得以實現，是因為有些人經歷過基督救恩的實在。早期的福音派基督徒明白到基督教的普世意義——基督教針對整個人的需要，也與人的整個生活息息相關。他們所體會到的，並不是片面、反物質、只顧靈魂的救恩。

美國的社會改革

社會改革不只出現在英國，也出現在美國。美國出現社會改革，也因為受到復興運動的影響。戴頓 (Donald Dayton) 在其所著「認識福音派傳統」(*Discovering an Evangelical Heritage*) 一書中追溯他所屬循道衛理會及整個福音派的起源。他高興知道他所屬的宗派「是美國內戰前反對奴隸制度的產品，而那時反對奴隸制度的行動是美國史上最近乎民權運動的行動」。³ 他繼續研究，發現「不單這個宗派才這樣做；這個宗派只不過是繼承福音派裏的一個改革傳統」。⁴ 戴頓提到推動福音派社會行動的一些重要人物和運動。其中闡明福音派具有社會基礎的三位人物是白朗查 (Jonathan Blanchard)、勳尼 (Charles G. Finney) 和韋特 (Theodore Weld)。

白朗查是惠敦學院 (Wheaton College) 的創辦人。以今日的觀念來看，他是個激進份子。惠敦學院的白朗查堂內，有一個牌匾刻着白朗查在一篇題為「完美的社會」的演辭中的語句。語句是：

「對的事得以實現，知行能合一，天道成爲人道，社會就臻至完美。」

白朗查實踐他的神學理論，他不像一些人那樣只顧教義的純正與否和個人的道德；他關心教義是否正確，也關心公眾的道德。

譬如，對白朗查來說，神按自己的形像造人的教義並不只讓人思想，更爲反對奴隸制度的基礎；對他來說，單在心裏反對奴隸制度也是不足夠的。他的神學信念促使他積極地在社會中對抗邪惡的奴隸制度。在爭取廢除奴隸制度一事上，白朗查遇到很多困難，甚至受到一些基督徒的反對。他的心志（也是他留給惠敦學院的校訓）是「全爲基督及祂的國度」；他的意思是神的主權要顯在社會生活之中，使文化漸漸受到改造。

另一位美國福音派先驅者勳尼也有同樣的看法。勳尼以傳道名聞於世，但他的著作，特別是「宗教復興論集」(*Lectures on Revivals of Religion*)，在美國也產生了很大的影響力。他在書中說：「當牧者和教會在任何關於人權的事上採取了錯誤的立場，復興便受到阻礙。」⁵這不是空言。在奴隸解放的問題上，勳尼言行一致，並強調教會必須面對這個問題。他說：「現在宗教陷於低潮，其中一個原因就是很多教會在奴隸解放的問題上採取了錯誤的立場，堅執偏見而不是持守原則，不敢正視奴隸制度的醜惡。」⁶

韋特透過勳尼的佈道工作信主，成爲美國反

奴隸制度的重要人物。他信主後，在由勳尼的助手組成的「聖潔隊」工作了一段時期。及後，韋特繼續把勳尼教導的原則應用到社會的問題上去。婦女爭取到在一些公眾集會中發言的權利，韋特功不可沒，而戴頓說「這間接是為後來婦女公開反對奴隸制度和鼓吹女權運動而鋪路」。⁷ 不過韋特最大的成就始終是在反奴隸制度的運動方面；「美國人名辭典」(*Dictionary of American Biography*) 甚至稱他為「最偉大的反奴隸制度者」。

上述的例子闡明福音派在十九世紀興起時所產生的廣泛影響力。真正的福音派十分關注社會；應該說福音派基督教的中心就是如此，但今日的情況似乎不是這樣。反之，福音派似乎是站在保守派神學和政治上保守勢力的一邊，而不是（整體來說）站在社會改革運動的前線。究竟是甚麼使社會參與的焦點不再在於推動建設性的變革，而只在於維持現狀？

福音派的轉變

百年來，福音派在歷史、神學和社會上都經歷了一個錯綜複雜的轉變。要詳細分析這個轉變是十分困難的事，也許有一天歷史學家能夠抽絲剝繭為我們說個明白。⁸

福音派轉變的原因之一，當然是因為長時間推行一個運動是很困難的。運動的氣勢往往由盛而衰，由衰而竭，十九世紀福音派復興運動的盛衰自然也是這樣。

另一個原因可能是美國內戰的影響；內戰使希望社會改革能改變世界的理想受到重大打擊。這場戰爭戳破了人們的夢想，把人們帶回世界的現實，冷卻改革者的熱情。

末世論方向的轉變也帶來影響。十九世紀的福音派基本上是樂觀的，相信太平盛世已經臨到，但新興的時代主義（dispensationalism），強調的不是神的國，而是有關末世的教訓，再加上二十世紀初戰亂頻仍、經濟不景，於是福音派的調子變得悲觀起來。福音派開始渴想永世的福樂，而對改善今世的生活不像從前般熱切；重點轉為「拯救快要失喪的靈魂」，於是，傳道不再帶有社會的意義。

不過，「自六十年代開始，福音派基督徒漸漸再認識到福音具有社會意義。引致這個轉變的原因包括文化氣候的轉變、新派神學社會運動的失敗，以及一羣積極推動社會行動的年青福音派基督徒的影響。

把這種趨向更清楚表達出來的，是一羣福音派信徒於1973年在芝加哥所發表的重要聲明。他們自稱為一個推動社會改革的福音派信徒團體；他們發表的「芝加哥宣言」，影響深遠，譴責福音派基督徒在對付社會罪惡一事上助紂為虐，又呼籲人們以積極和醒覺的態度去抗衡北美社會中的罪惡。宣言如下：

「作為委身於主耶穌基督和完全服膺於神話

語權柄的福音派基督徒，我們相信神全然掌管祂子民的生命。故此，我們在基督裏的生命與我們在美國及世界中的處境是不能分割的。

我們承認未有完全讓神掌管我們的生命。

我們知道神看重愛，但我們沒有向那些社會問題的受害者顯出神的愛。

我們知道神看重公義，但我們沒有向不義的美國社會宣告或顯出神的義。主要求我們維護貧弱者的社會及經濟權益，但我們常是噤若寒蟬。對於美國教會參與種族歧視的歷史，對於福音派曾在種族問題上鞏固那些導致基督徒起紛爭的觀點及組織，我們深表遺憾。對於我們的經濟制度聯同種族歧視政策在本土和外國進行剝削，我們也沒有加以譴責。我們相信神大有憐憫，願意赦免所有離罪悔改的人，所以我們呼籲福音派基督徒以身作則，悔改作真正的門徒，正視國家的社會及政治罪惡。

對於我們文化中的物質主義和國家財富及服務分配不均，我們必須加以抨擊。我們知道在國際貿易發展不平衡和不公平一事上，我們難辭其咎。在神和無數飢餓的鄰舍面前，我們必須重估我們現今的生活標準，並促使世界資源公平分配。

我們認識到基督徒的公民責任。因此，對於

國家倚重經濟和軍事力量，有恃無恐地窮兵黷武，傷害國民和外國人民，我們提出質疑。我們要小心，不要讓國家和國家的制度成為我們的偶像。

我們承認曾慫恿男人轄制女人，又慫恿女人盲目聽從男人，故此現在我們要求男女彼此順服，一同作主的門徒。

我們不傳新思想，只傳主耶穌基督的福音；主藉着聖靈的權能把人從罪中釋放出來，使人行義以榮耀神。

這個宣言並不支持任何政治思想或黨派，卻要呼籲國家的領袖和人民行義，使國家得到尊榮。

我們發表這個宣言，是由於相信聖經所說，基督將要完全實現祂的國度；我們要實實在在的作基督的門徒，直到祂再來。」⁹

聖經及神學方面的論點

我們研究社會參與的聖經及神學基礎的時候，要先知道福音派基督教的幾個信念。首先，福音派基督徒相信一種超自然主義。世界本身並不就是一切，世界存在的意義是由神所賦予的。福音派也相信啓示，有關世界的意義並不是由人憑自己去洞悉，而是由神自己向人啓示的；聖經也真實無誤地記載了神的自我啓示。此外，福音派相信道成肉身，神藉着耶穌基督進入人類的時空和

歷史。基督是人，也是神。超自然的神曾經臨到世界。福音派也具有歷史意義，因為福音派關注的是在這世界發生的事。基督教並不是靈妙神祕的思想，而是最具歷史意義的宗教。基督教對人類的生活有深切的了解，但其歷史意義不單是指舊約和初期教會時代而言。神並不是來而復去，留下我們自生自滅。神透過教會繼續在歷史中行事。最後，福音派以聖靈為中心，談到基督教信仰，就不能不提聖靈如何在教會生活中顯出神的實在。

知道這些信念之後，我們可以看看一個有關創造、罪和救贖的思想架構；這個思想架構是福音派社會責任的聖經及神學基礎。

創造

早期的教父清楚道出聖子是從聖父的本質而出，而世界是按聖父的旨意而造成的。因此基督徒知道世界並不是神的一部份，而是在神以外靠神而立的。這個觀念其實是指出歷史的重要性，創造世界亦即開創了歷史，而神的計劃就是在歷史中成就的。

神是萬物之本；歷史中萬事萬物的存在和發生都在乎祂。透過神的計劃，我們才可以認識創造和歷史中的神。世界將神的計劃表明出來。世界本身不能運作；世界的被造、世上萬物的鋪設、整個世界的方向，在在都顯出神有計劃的作為。神的計劃貫串始末萬事，因而使整個世界歷史的

意義顯明。

神的計劃首先在創造人類的事上表現出來。由於人是按着神的形像被造，他在萬物中就扮演一個獨特的角色；他被派「管理」大自然；他在世界的工作是「修理看守」伊甸園，以神代理人的身份在地上發展文化。

這是一項具有宗教意義的任務。其實人並沒有甚麼外在的宗教；反之，因着他有神的形像，也因着他在世上的使命，他整個生活都應該與宗教有關。人是神計劃的執行者；他要實踐神的計劃，在世界中按神的旨意而行。

故此，人的宗教行為具有歷史意義，即是說，人的宗教行為對歷史產生影響。「宗教並不是與生活全無關係、虛無縹緲、瞬息即逝的東西；宗教與生活息息相關；人既存在於歷史中，宗教就在家庭、國家、教育、工作、娛樂及生活的其他方面產生影響。」

「這不是說我們不能把人視為屬靈的，而是說我們不把屬靈的和屬物質的分割開來。物質並不單是物質；神創造一切物質，是內蘊於世界萬物的，所以世界也有其屬靈的意義。同樣，人雖然是血肉之軀，但也是屬靈的；人具有神的形像，因此他在世界的使命是屬靈的，而因着創造的本質，這個使命與他在世上的物質生活是不能分割的。」

可是，由於人偏行己路，選擇脫離神的生活，因而沒有按着神造他原有的心意而行。因此第二

位亞當要進入人類的歷史；神自己藉着既是神又是人的耶穌基督在肉身顯現，這件事在歷史中發生，爲人、世界和歷史帶來一個新開始；神也藉此戰勝死亡和罪惡的權勢。基督破舊立新；凡因着信而住在基督裏的人都屬於基督的身體，就是教會。教會是一個有形、有生命的歷史羣體，以生活行爲去見證新的生命；這是歷史性的使命，在文化和歷史中履行，雖然有時教會似乎很軟弱，看來並不像是「新造」的，但它始終是把歷史的終局——那要來的新天新地——見證出來，因此，教會乃屬現今的世界和現今的歷史，是一種生命的架構，是神向世界顯現的一種途徑。」

談福音派的社會責任，必須先談神的創造。神的創造開始了歷史；神的計劃在歷史中成就。人擁有神的形像，是神計劃的執行者，但人沒有遵行神的旨意。第二位亞當進入人類的歷史，祂在歷史中降生、受死、復活，開創了一個新紀元。那些與這個新開始有份的人被稱爲教會；他們要在生活各個層面中履行神在歷史中的計劃；他們曉得歷史的終局，盼望將來要出現的新天新地。

罪

跟許多聖經和神學問題有關的第二方面是罪的觀念。首先，罪並不是世界被造時已內蘊於世界的。福音派清楚指出物質並不是罪惡；神沒有創造罪。世界因神的旨意而立，所以正如神自己所說，世界是善的，故此罪惡並不是屬物質的東

西；敵擋神、企圖阻撓神在世界的計劃，就是罪。罪是一種積極的勢力，要攔阻神的計劃。神自己與罪惡的權勢展開一場激烈的戰爭。罪惡從不創造建設，也不帶來甚麼好處，也不會使受它控制的人得益；罪惡永遠是良善的反面，因此恆常以敵擋神的方式出現——如反叛、不順從、抗拒。

故此我們知道歷史中有罪惡的存在；罪在我們面前滋長，控制我們，支配我們的生活，破壞我們的目標，使我們所擁有神的形像受到虧損。由於人選擇犯罪，不遵行神的旨意，人就不再走在天路上，反而離神愈來愈遠，也不再事奉神。但罪不單指出走錯方向，也意味着情感的改變，就是人不再喜愛屬靈的事物。人變得只愛自己，一切以自我為中心。人擁有神的形像；人必須敬拜神，時常親近神，這形像才得以保持。但人偏行己路，悖逆神意，因而與神背道而馳。

人這個抉擇的惡果在歷史中表現出來。人存在於歷史中，因此其選擇在文化發展中至為明顯易見。人的尊嚴及其在世的任務並沒有改變；只是其效忠的對象已有所不同，而其行為乃因其效忠的對象而有所改變。因此現在，人只為自己效勞；這帶來的後果顯而易見。

罪惡並不是幻象；罪惡具體表現於行為之中——個人、羣體及國家的行為。罪惡滲入生活的各個層面，轄制人的生活，控制人的路向。

人的一切罪惡可以從文化的發展中看出來。

罪不單影響個人——它影響整個時代的風氣。罪使人與神、人與自己、人與人，以及人與大自然的關係變得疏離。

人既有這樣的文化、這樣的歷史，因此全人類都受到罪惡影響；罪惡無處不在、影響萬物，沒有一種關係，沒有一種組織，沒有一個生活範疇可以倖免。

然而，神的國就在我們中間，就是說基督的主權也無處不在。基督已經毀滅罪的權勢、勝過死亡，因此那些「在基督裏」的人也有能力戰勝罪惡；這種能力顯在歷史之中，因為屬基督的羣眾團結成爲教會；教會不單是「屬靈」的羣體，也是在歷史中神的子民，這些子民要在歷史和文化發展中發揮影響力。教會宣揚神的國，也是神國的器皿；教會是「鹽」，是「光」，在現今彎曲悖謬邪惡的世代，指向將來在新天地裏萬物都恢復原來美好狀態的日子。

救贖

耶穌基督的救恩是普世性的，關乎整個世界和人類。故此早期教父的救贖論是以兩個觀念爲中心。第一個觀念是「除神以外，別無拯救」，強調三位一體神在救恩中所扮演的角色。救主並不是受造之物；祂是神自己——道成肉身的神子。第二個觀念是「基督取了肉身以成就救恩」，這指到神真真正正成爲人，而不是屬天的道進入人的軀殼；耶穌基督是神，本與天父爲一，但祂也跟

亞當一樣，是人，是真真正正人類的一份子，因此救恩藉着神，同時也是人的基督而成就。惟有一個完全是神又完全是人的救主才能拯救人類；祂就是「宇宙的基督」。

由於祂是「宇宙的基督」，祂不單「拯救靈魂」；祂所作的工更影響整個世界。罪的工價乃是死；因着一人的不順從，所有人都陷在死的咒詛之下（整個宇宙都面臨崩潰），而因着一人的順命至死，所有人都可以得着生命（萬物也指望脫離敗壞的轄制——羅八21）。

基督是「第二位亞當」，賦予世界及人類一個新開始。西方的個人主義者時常忽略這個聖經教訓；不只個人成為新造的人，甚至萬物也變成新的，凡被罪影響的現在也可在救恩中有份，現在人與神、人與自己、人與人以及人與自然都可以修好，罪惡的破壞力量已被救恩所勝過。

普世性的救贖並不只是未來的事，也是在現今就已開始的事。救恩曾在歷史中臨到世界，現今仍在歷史中產生作用。救恩的影響力在歷史中顯明出來，正如罪的影響力曾在歷史中表現出來一樣。那些蒙拯救、屬於基督的人要過一種全新的生活，以神和神的啓示為基礎，而不以自我和私慾為中心，他們的文化發展因此也會截然不同。

在這一點上，聖靈對信徒和教會生活便顯得十分重要。聖靈的果子與罪惡的果子有着天淵之別。得救的人的使命是要在文化發展上顯出一種

新造的特質；暴力、貪婪、不義等惡行不復出現，取而代之的是和平、仁愛及公義。一個新造的人的人生觀、文化觀及價值觀與世界截然不同；他盼望着將來的新天新地，他的任務卻是使未來的天國在現今的世界中實現出來。

含義

「上面簡略提及的聖經神學觀帶出幾點有關社會責任的含義。第一，人類在世的生活是歷史的一部份，這是無可置疑的。我們既屬於這個世界，我們生活的進展就是一種文化上的發展，生活中的種種事物就成了歷史的一部份。其次，廣泛來說，人基本上只能有兩個跟從的對象；一是遠離神而依從自己，一是跟從神而捨棄自我。人跟從或遠離神的決定直接影響歷史，因而也影響文化。

這不是說在文化史和世界史上存在着兩種不同的歷史或文化。人類的文化和歷史都只有一個；但卻有兩種不同的「精神」、「取向」、「管治」正在影響人心，使個人和羣體都感受到矛盾。

沒有一個人、沒有一個羣體（即使是教會）是全善或全惡的。基督徒會犯罪，而非基督徒也可以很良善。善與惡的矛盾存在於我們所有人中間。

這些事實涉及生活中的社會、政治和文化層面。毫無疑問，人是存在於歷史中的社會動物。教會是世界中的一個基督徒羣體，也是一個社羣，所以教會的社會責任是無可推諉的；即使是忽略

或漠視社會責任，也算對社會責任問題採取了一種態度；或許這不是最好的態度，但總算是對問題的一種取向，能直接影響歷史的發展。

故此，問題並不是「基督徒是否有社會責任」，而是「我們怎樣才能切實履行我們的文化責任」。

要注意的三點

現在我們需要回到談過的歷史模式上去。福音派基督徒應該採取那一個模式？福音派信徒是否應該與世界分離？抑或與世界認同？抑或要改造世界？這並不易決定，我想提出三點來幫助探討這個問題：

1. 每個模式都以聖經教訓為基礎。
2. 只突出一個模式而忽略其他模式，會流於以偏概全。
3. 在某些文化情況下，我們也許需要格外強調其中一個模式。

基礎

「我們討論過三個模式的聖經背景，知道三個模式都以聖經教訓為基礎。

主張與世界分離的人，以聖經裏論到基督徒本不屬於今世的經文為理論基礎。他們認識到基督的大能顯在十架上，效法基督的受苦與服役。他們視自己為客旅和寄居的；他們嚴守「不要愛世界和世上的事」的吩咐，一心實踐登山寶訓中的

教訓，要成為彼得所提的，「是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民」。他們隨時準備受苦、受人家誤會和辱罵、為義受逼迫。這一切他們都毫不介懷，因為這個世界並不是他們的家。

但主張與世界認同的人，卻以聖經裏論到基督徒入世生活的經文為基礎。他們強調道成肉身的真理，說道成肉身是表示神與世界及人類認同。他們指出耶穌也與「稅吏和罪人」一同吃喝。耶穌並沒有作隱士，祂投入到生活裏去，使人得着豐盛的生命。甚至保羅也說「凡事都可行」，並說基督徒應該順服當權者，尊重政府，為帝王代禱，勸勉奴僕聽從主人。

主張改造世界的人也以聖經為基礎。他們認為福音不只改變個人的生命，也改變生活的本質、改造文化。故此他們宣揚復活的基督是掌管萬有的主；強調保羅的教訓，說神藉着基督「在十字架上所流的血，成就了和平，便藉着他叫萬有，無論是地上的、天上的，都與自己和好了」（西一20）。他們對世界的態度，就像從前先知的心腸一樣，盼望公義與和平充滿全地，盼望新天新地在這個世界體現，因此他們認為基督徒的責任是促使神的旨意「行在地上，如同行在天上」。

以偏概全

雖然三個模式都以聖經的教訓為基礎，但過份強調其中一個模式可能會歪曲了聖經的原意。

譬如，主張與世界分離的人說我們不屬於世界，是對的；但若曲解這個觀念（單單強調與世界分離），可能會出現異端。「世界」一詞其實是指「這個世界的潮流」或「罪惡的勢力」，若把「世界」誤解為「生活的各個層面」，錯誤的做法便隨之而生。一個衍生出來的極端看法會是世界的一切在本質上都是壞的，這個看法使人奉行禁慾主義、克苦己身、不參與世界的事；比較溫和的論點認為神之所以設立一切制度（譬如政府），是因為人有罪，這個論調仍然否認受造的世界本是美好的，並認為基督徒與政府互不相干，因為基督徒是屬於「另一個領域」的。這種態度又否定人類歷史和文化的完整性，把人的生活分成屬世和屬靈兩部份。這種極端的論點使基督徒在世生活的時候往往有屬於另一個領域的感覺，但他們也因此不會與世界認同，不會認識到他需要藉着福音去改造世界。

主張與世界認同的人卻可能走向另一個極端。他們極想與世界認同，卻低估了罪惡在生活各個層面上的勢力，輕率地接受了許多既有的文化習俗，甚至改變部份的基督教信息，以符合那些文化習俗。這種錯誤屢見不鮮；教會與文化結合，就像在康士坦丁時代、納粹德國時代和美國的民衆宗教一樣。這種取向可能導致教會失去先知的功能，不能客觀地審視文化，不能有效地批判文化，指出文化中的罪惡，宣講悔改的道理；教會

中的基督教變了一種軟性而安於現狀的基督教。

過份強調改造世界很易會流於空想。基督教信息誠然是帶來盼望，但若說新世界的出現可以跟基督的再來無關，那就是小覷了罪的嚴重性和忽略了聖經的歷史觀。有些人認為改造是不難實行的，而在十九世紀也有人相信二十世紀將是一個基督教時代，但二十世紀中的種種紛亂，卻成了對這些人的當頭棒喝。認為改造可行，但忽略人的罪性而相信人會愈變愈好，實在是忽略了分離模式所提罪的問題。明白人有罪，明白基督要在再來的時候才徹底戰勝罪惡，理想主義就不會流於不切實際了。

文化情況

過份強調一個模式會帶來危機，但在一些文化情況下卻可能需要這樣做。

譬如教會在康士坦丁以前的時代強調與世界分離，這似乎是適切的，畢竟那個時候的文化確為拜偶像的風氣所滲透。無論一個人想往那方面發展——教育、職業或是社交，如果他想一切順利，就必須敬拜異教的神。基督徒當然不可以妥協。要事奉神，就要拒絕敬拜羅馬帝國的神祇，但由於當時生活的各個層面都與敬拜假神有關，所以基督徒差不多在各個生活範疇裏都要採取與世分離的態度。

康士坦丁時代的情形不同，但道理一樣。政府本來反對教會，但後來反而支持教會，使異教

不能再充斥社會。教會當怎辦？教會於是投入社會生活，並在羅馬政府中有所參與。在康士坦丁以前的日子，基督徒絕少擔任與政府有關的職位，但在康士坦丁以後的羅馬，基督徒紛紛在政府和各行各業中任職。

因着教會這種認同的態度，一些改變開始在羅馬帝國中產生。宣教策略的重點不再是抗衡社會，而是改造社會。很多異教節日和禮儀都被改造成富有基督教色彩，譬如拜太陽的節日變為慶祝基督降生的日子。社會漸漸變成一個基督化的社會。羅馬帝國覆亡後，那些修道士把這種基督教文化流傳到西方的中古時代，因而出現了教皇英諾西三世的興盛時期。

看過上述三點在基督徒與文化的問題上所包含的各種意義後，我歸納出以下的結論：沒有一個模式能充份描繪出基督徒與社會的關係；但另一方面，每個模式都讓我們看到基督徒社會責任的某一方面。因此我想另外提出一個模式；這個模式集合了上述三個模式的聖經及歷史基礎，我稱之為道成肉身的模式。

道成肉身的模式

「基督徒與世界的關係的模式，乃本於道成肉身的耶穌基督。神藉着耶穌的道成肉身進到人類歷史及生活之中，也藉着耶穌的言行啓示了教會與世界的關係。耶穌與世界認同，但與世俗的思

想分離；而因着祂的死、復活及再來，世界得到改造。

基督與世界認同

首先，基督與自然法則認同。正如新約聖經及一些信經所說，祂「完全是人」。祂有我們的本質，成為有血有肉的人。早期教會強調基督「為童貞女所生，在本丟彼拉多手下受苦，被治死及埋葬，三天後復活」，乃是針對諾斯底主義對基督人性的否定。教會向來都相信基督曾生而為人；祂經歷飢餓、孤單、痛苦、試探和各種人的情緒。希伯來書的作者說：「因我們的大祭司，並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪。」（四15）

其次，基督與社會的法則認同。祂活在一個特定的文化裏；祂在當時猶太的文化中生活，祂的生活方式並沒有異於當時的文化規範。祂的衣著、言談、起居習慣跟其他人也沒有甚麼分別（除了他要譴責法利賽人的時候）。祂與各階層的人交往：尼哥底母是個財主；利未是個惹人憎厭的稅吏；路加是醫生；彼得是漁夫。祂參與當時的宗教生活。祂進會堂敬拜、守逾越節、在聖殿中禱告。祂也參與社交活動，如迦拿的婚筵。由於祂十分投入社會生活，法利賽人指祂是「貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友」（太十一19）。此外，祂也支持政府。別人問祂納稅可以不可以，祂說，「該撒的物當歸給該撒」（太廿二17、21）。

基督與世界認同，既不是採「超然」的態度，也不是冷眼旁觀，而是活在世界之中，也就是說「神的國就在你們中間」（路十七21）。

教會既是基督的身體，因此在面對世界的時候，也必須學效基督與社會認同的榜樣。我們是基督國度的器皿和見證人，故此我們不能從社會的實際層面引退出來。生活的各個層面——包括社會、政治、經濟、教育和娛樂——都與基督徒息息相關。神創造世界，所以社會是屬於神的，又由於基督活在社會中，因此社會也是聖潔的。基督是神本體的眞像，尙且與世界認同，我們這些擁有神形像的人，就更應該願意與世界認同了。

下面節錄自「給戴阿尼他斯的信」有關第二世紀基督徒的描寫，可以說明基督徒與世界認同的觀念：

「基督徒在國籍、語言和習俗方面與其他人並沒有分別。基督徒沒有自己的城市，沒有特殊的說話形式，也沒有標奇立異的生活方式。」¹⁰

基督與世俗的思想分離

與世界分離的觀念對施洗約翰和以前一些修道主義者來說，或許是指到地域上的意義。他們走到曠野居住，然後以先知的眼光看社會。但在耶穌的生活中，分離的觀念卻指到在靈裏面不隨從世界的風俗和意識形態。耶穌沒有隨從保羅所說「今世的風俗……空中掌權者的首領，就是現今在悖

逆之子心中運行的邪靈」（弗二2）。

只要略讀新約聖經，就可以知道基督曾不斷與一些權勢爭戰；與其說這些權勢是指到人和組織的勢力，不如說是指到一些超乎這世界的力量，就是罪惡的權勢。

約德（Yoder）提出幾點，很值得注意。這幾點的大意如下：

1. 世上所有權勢都是神所設立的。這些權勢原是善的，「使萬物的秩序得以維繫，這秩序本是神賦予萬物的」。這些權勢就成爲生活上的規範和基本架構。

2. 這些權勢悖逆了神，變得敗壞，竟成爲人的偶像。它們「成功地轄制人，使人奉之以爲絕對標準」。

3. 這些權勢存在於世界之中，是我們生活的一部份。¹¹

爲了更具體地描述這些權力架構，約德把這些權勢稱爲「宗教架構（特別是具有穩定社會作用的古代宗教結構）、知識架構（學說及主義）、道德架構（標準及習俗）、政治架構（暴君、市集、學校、法院、種族及國家）」。¹²其他我們有所參與的生活架構也可以包括在內。因着世界的墮落，生活中的一切組織都受罪惡所沾染；生活中的架構不再服役於人，而成爲轄制人的權勢。

其中一個例子是物質財產對人的影響。經濟架構本身是符合現實生活的。人要生活，便有衣、

食、住的基本需要；滿足這些需要並沒有甚麼不對，而神也讓我們在世上得到物資的供應，但因着人墮落的本性，人自己及其經濟架構都已變了質，以致金錢反客為主成了人的主人。人被金錢的權勢所轄制，甚至寧要錢不要神，以獲取金錢為生命的目標，視貨財為最有價值的東西，終生為錢勞碌奔波；人就成為了金錢的奴隸。

耶穌卻特別與這種轄制人的財物勢力對抗。在馬太、馬可及路加福音中，很多經文都提到貧富的問題。耶穌要求跟從祂的人不再為金錢服役。祂說：「你們不能又事奉神，又事奉瑪門」（太六24）。祂的生活就像祂所教訓的一樣——祂言行一致。

其實耶穌不單叫人不要貪愛財利。耶穌時常向跟從祂的人提到五方面的要求，不愛金錢只是其中一方面，其他四方面是放棄名譽、暴力、家庭及「宗教」。

歸根究底，與權勢對抗的問題是拜偶像的問題。耶穌事奉天父，因此得着真自由；雖然祂活在各種生活架構中，常與生活的權勢接觸，但祂並沒有隨從那些權勢；透過自己的生活 and 教訓，祂戰勝那些權勢，不讓它們再轄制人。

今天，基督徒和教會都活在試探誘惑之中，易把生活的各種架構變為偶像，又視為救世主，為它們服役。魔鬼要蠶食我們的生命，使我們在發展文化的時候變為自私、貪婪、不義——這都

是由於罪惡的勢力影響我們。有鑑於此，福音派提出與世分離的觀念。我們要遠離惡行，也不要助紂為虐。罪惡滲入生活的各個層面，甚至滲入教會。基督徒必須以先知的立場批判個人和社羣的各種罪惡；基督徒不能為物質主義、縱慾主義、貪婪、戰爭、仇恨、壓逼和不義的勢力所勝，卻要隨時隨地與這些勢力對抗。

「給戴阿尼他斯的信」中有關第二世紀基督徒的描寫，是上述生活方式的一個好例子：

「他們以寄居者的身份住在自己的國家。他們分享所有東西，好像大家都不是本國人一樣。他們視各處為家鄉，視本鄉為異地。他們結婚、生兒育女，並不戕害他們的兒女。他們可以與人分享食物，但夫妻的關係卻不會與人分享。他們是有血有肉的人，卻不放縱情慾。他們在地上生活，但也是天國的子民。他們遵守法律，但他們的生活卻更超越法律的標準。他們愛其他人，卻為其他人所逼迫。他們遭人藐視、指責；他們被置諸死地，卻得着生命。他們貧窮，卻使別人生命豐盛；他們一無所有，卻在凡事上豐足；他們的名譽蒙污，卻因此得榮耀。他們被指為奸惡，卻可證明自己是公義的；他們遭謾罵，卻仍祝福人；他們遭侮辱，卻仍尊敬人；他們行善，卻被視為惡人，受人懲治。他們受懲治，卻仍歡欣喜樂；猶太人視他們

爲外人，攻擊他們，外邦人也逼迫他們；但這些憎恨他們的人卻說不出憎恨他們的原因。」¹³

因着基督的死、復活、再來，世界得到改造

基督道成肉身，是受死的預表。要建立一套道成肉身的神學理論，就必須認識道成肉身跟基督的死、復活和再來的關係，這樣才可以有整全的觀念。

首先，我們必須知道基督因着受死和復活戰勝了那些轄制人的權勢。保羅在哥林多前書第十五章論到死的權勢的時候特別提到這方面。在歌羅西書第二章十五節，保羅特別談到基督的死如何打擊罪的權勢：「既將一切執政的掌權的擄來，明顯給衆人看，就仗着十字架誇勝。」貝卡夫 (Berkhof) 在他所著的「基督與權勢」(*Christ and the Powers*) 中闡述這些詞彙的意思：

「藉着十字架（十架和復活的觀念是不能分割的），基督釋放我們，使我們不再因爲罪的緣故受轄制，受控訴。在十架上，基督把那些權勢『擄來』，『明顯給衆人看，就仗着十字架誇勝』。保羅用三個不同的動詞來描述那些權勢在十架上的命運。

祂將那些權勢『明顯給衆人看』。在十架上，權勢的真面目才被揭露。一直以來，它們都被視爲世界之本、世人所敬拜的對象。這個錯誤的觀念從未爲人所覺察。現在，真神藉

着基督在地上顯現；那些權勢自然敵視基督，與祂為仇，而不為祂效勞。祂奉神的名而來，但代表猶太律法的文士，並不存感謝的心接待祂反而假宗教的名義把祂釘死。代表敬虔的法利賽人，假敬虔的名把祂釘死。代表羅馬法律的彼拉多，當需要為真理本身主持公道的時候，卻經不起考驗。顯然，『世上有權有位的人』，只想人們把他們當作神來尊敬，而全不明白神的智慧；『他們若知道，就不把榮耀的主釘在十字架上了』（林前二8）。現在他們遇上真神，他們那假神的身份就被揭露，顯給眾人看。

故此基督『仗着十字架誇勝』。其實當那些權勢的假神身份遭揭發的時候，它們已經戰敗了，但這只有在人知道神藉着基督在地上顯現的時候才能察覺得到。所以除了十架，我們也要思想復活的意義。復活顯明在十架上已經成就的事：在基督裏神向那些權勢宣戰，並勝過它們，顯出祂的大能。

在十架上基督將那些權勢『擄來』，是得勝的具體證明。那些權勢的武器被繳奪，它們的武器是欺詐，就是使人相信它們是世界的掌權者，是人類信心、取向、責任和幸福的依歸。因着基督，我們知道事實並非如此。我們被召走在一條崇高的路上：我們聽從上面來的命令，得着更大的眷顧。沒有權勢能

使我們與神在基督裏的愛隔絕。那些權勢再不能掩飾真面目，再不能轄制人。十字架打敗了它們：十字架的信息在那裏傳揚，權勢的武器就在那裏被繳奪而無所遁形。」¹⁴

其次，基督教的末世論是：直等到基督再來的時候，祂與罪惡權勢的爭戰才完結。約翰在啓示錄中提到神對撒但和那些權勢的最後審判。死亡和陰間被扔進火湖後，新天新地便會出現。在這個新耶路撒冷、新樂園裏，萬物都會變成新的，魔鬼也「不得再迷惑列國」（二十3）。

由於基督把人從罪中釋放出來，人再不需成爲權勢的奴隸。新約聖經中多處論到在基督裏的新生命，都強調這一點。保羅在羅馬書中提醒基督徒「既從罪裏得了釋放」，他們「就作了義的奴僕（六18）。在加拉太書中，保羅說這種新關係在於「順着聖靈而行」（五16、25），與「放縱肉體的情慾」（16節）有別。保羅也提醒歌羅西的基督徒他們已經「脫去舊人」（三9），「穿上了新人」（10節）。

人已經自由，毋須再爲權勢服役，但世界又怎樣呢？世界是否仍受墮落權勢的轄制？保羅在羅馬書第八章解答這個問題；世界還未得到釋放。「受造之物切望等候……脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀」（19-21節）。現在人與萬物都盼望最後得贖，而「我們得救是在乎盼望」（24節）。

今天，基督徒知道基督不只已經戰勝權勢，並要在將來消滅所有罪惡。基督戰勝罪惡的權能不但在今天實在顯明，在將來更是顯大。故此，我們被召要在社會有所參與，以改造文化，使文化更能臻至完美。我們不要想着一個完美的社會會出現，但卻應該相信某些改變是可能的；努力實現改變就是為神國最終的體現作見證。基督徒相信罪會被消滅、和平會實現，這並不是夢想。我們要為着這個目標努力；當然我們知道要等基督再來的時候，目標才能完全達至。

我的結論是：當我們思想基督徒在世界所扮演的角色時，我們必須以道成肉身的觀念為基礎。基督與自然及社會規律認同，從而將父神顯明出來。祂與世界的罪惡權勢分離；藉着死與復活，祂開始改造世界——改造的工作會在祂再來的時候完成。這三方面的事實就指出了基督徒與世界的關係。

我們當怎樣生活？

基督徒在世生活的時候，實在是處於進退兩者之間。

這句話的意思需要澄清。倘若我們想到啓示錄中巴比倫與耶路撒冷的對比，就會明白這句話的含義了。巴比倫代表「退」（分離）；耶路撒冷代表「進」（改造）；而我們就生活於兩者之間（認同）。

文化只有一個，而巴比倫與耶路撒冷都存在

於其中。巴比倫代表我們需要否定的一切東西；代表墮落的人性，包括個人的詭詐和人類各種組織所表現的總體罪惡。基督徒對巴比倫應該退避三舍。另一方面，耶路撒冷是世界的盼望，為未來帶來希望。人類的仁愛、公平和正義正表現出這種耶路撒冷精神，而這種精神有時候也表現於各種社會組織之中。作為世界中的一個羣體，基督教會應該愛慕耶路撒冷，在世上把耶路撒冷表現出來。¹⁶

顯然，「退」本身也可分為多個層面。即使在主張與世界分離的人當中，意見也很分歧。基督徒應否過窮困的生活？基督徒應否結聚成社羣，一起生活？過簡樸生活是否足夠？對於大量消耗物資及能源的做法，基督徒應作何種程度上的譴責？我們該怎樣着手在個人和羣體的層面上摒棄罪惡？關於基督徒和教會「退」的途徑和程度，實在沒有一致的看法。

另一方面，「進」也分為多個層面。即使在主張改造世界的人當中，意見也很分歧。我們應否滲透社會現有的各種架構，以權力加上愛心行事？我們應否在社會中另建一些由教會或有心建立神國的人所治理的架構和組織？我們的目標是甚麼？我們能否相信國家可以被改造？改造是短暫還是永久性的？

基督徒在世的生活殊不簡單。由於我們處於進退兩者之間，我們難免在我們所反對的事上

有份。雖然我們對於道德、社會和政治上的弊端大肆抨擊，但卻在自己所抨擊的事上有所參與。我們憎惡戰爭，卻仍樂意繳稅；我們同情饑民，自己卻吃得腦滿腸肥。我們譴責情慾的事，自己卻放縱情慾。當然我們不是凡事都這樣矛盾的，但總之矛盾對我們來說是很實在的。不但如此，由於我們處在進退的夾縫中，我們也不能達至自己所認定的生活目標。我們以神國的目標為生活指引，但我們無法坐言起行，因為我們仍受罪所支配。我們說要愛人，卻常待人冷漠；我們說要捨己，卻常以自我為中心；我們說要誠實公義，卻常言行不一。

我們確實在矛盾之中，但是我們仍然要在「進」和「退」的抉擇之間謹守步履。我們只不過是不能完全實現理想吧了。其實基督已經成就了一切；作為基督的身體，我們的使命是在世界中彰顯基督。由於現今我們在個人和羣體的層面上都未臻完美，我們才會是處於進退兩難之間。

實際來說，我們不能單以一種途徑來履行我們的文化使命。我們可以從四方面來思想這句話。

第一，沒有一個模式可以不借助其他模式而可自足。譬如，今天許多福音派人士都採用分離模式的生活來為神作見證。他們組成團體，發表對國家和國際事務的意見，指出各地的社會問題，又呼籲人們採取行動去解決問題；其實他們正是

與他們所反對的事物認同。他們不同意白種人擁有優越的地位，但他們很多團體的成員都全是白人；他們反對男人專權，但他們當中許多都是男士；他們說不讓饑饉的情形出現，但他們當中許多人都飽食終日；他們痛斥環境污染，但他們大部份人都駕車，造成環境污染；他們說對付貧窮問題，但他們當中的美國人卻在世界上最富庶的國家中居住。主張與世界分離的人實際上也懷有改造的意識。他們想對付貧窮問題，修訂法例，藉以改善世界的狀況。事實上每一套社會觀念或多或少都包含三個模式的一些觀念。

第二，由於各地的文化有異，歷史不斷在變，因此有必要採用不同的模式。康士坦丁以前和康士坦丁時代的文化歧異便是一個好例子。康士坦丁時代以前的文化以敬拜羅馬神祇為中心。基督徒想在某些行業和文化生活的其他方面有所參與，就不能不尊崇皇帝和敬拜那些掌管人民生活的神。在這種情況下，基督徒就需要採取與世分離的堅定立場。他們信奉耶穌基督，不能順應文化。另一方面，因着康士坦丁信主，文化就出現了一次大轉變。那些從前禁止某些人參與的行業和文化活動不再受惡勢力所左右。基督徒可以自由參與各種活動和事情。今天，類似的文化狀況仍然存在。共產國家裏的教會比其他地方的教會看來更像是採用了分離模式，而西方國家的教會所採取的則近於認同或改造的模式。沒有一個模式是適

用於所有時間和所有地方的。

第三，基督徒處於進退兩者之間，並不表示基督徒可以有藉口不關懷社會。一個堅持主張與世界分離或是主張改造世界的人，在社會中可以比一個主張與世界認同的人更為活躍。（我們可以視這種堅持執着為一種使命感）。那些想與文化認同的人若要遵從聖經的教訓，就要在「進」和「退」的抉擇上謹慎處理。一個文化對教會採取的態度無論有多開放，也不會是中立的。罪惡的勢力存在於每個文化之中；基督徒與教會必須跟這些勢力勢不兩立。耶穌基督所成就的一切是改造文化的基礎，而在每個文化中總有一些途徑可以使這個文化得到改造。在這方面基督徒與教會都應該悉力以赴；基督徒雖活在進退兩者之間，但絕不表示基督徒可以安於現狀。

第四，基督徒處於進與退的矛盾中，但這並不表示基督徒可以跟文化中的罪惡勢力妥協。基督徒與教會常常未經深思熟慮便加入一些聯盟。文化的變遷可能導致教會不加批判就接受主導文化的價值觀。德國教會對希特拉的支持、美國民眾宗教的崛起、現今一些教會人士對於教會內同性戀合法化的要求，都是妥協的表現。教會必須留心聖靈的指引和聖經的教訓，時刻提防反基督教的文化標準動搖和削弱基督教的信念與價值觀。

小結

在本書中有關聖經根據的部份，我提出了一個論點：基督教不單是個人的，卻也具有社會意義。在有關歷史背景的部份，我提到教會在歷史中嘗試透過各種途徑去履行文化使命。在本章內，我再提出一些論據，指出福音派基督徒的社會責任。簡而言之，要點是：

1. 歷史方面——十八與十九世紀的福音派運動強調參與社會，而美國福音派的崛起也是源於這個運動。

2. 神學方面——要建立一套福音派基督教的神學理論，就必須認識到以聖經為基礎的神學應該是支持基督徒在社會有所參與的。

3. 道成肉身的觀念——神在肉身顯現，是在世界有所參與的最佳例子。祂降世住在我們中間，與我們的生活認同；祂與罪惡的勢力分離，因着死與復活，戰勝罪惡，為萬物帶來一個新開始。

倘若福音派要將基督教信仰完完全全的表現出來，對於神透過聖經、教會歷史和道成肉身向人啓示的社會參與使命，就更不可以輕忽了。

第八章注釋：

1. Earle E. Cairns, *Saints and Society*, Chicago: Moody, 1960, 第30頁。
2. 同上。
3. Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*, New York: Harper, 1976, 第4頁。

4. 同上。
5. 引自 Dayton, *Evangelical Heritage*, 第18頁。
6. 同上, 第19頁。
7. 同上, 第28頁。
8. 看 David O Moberg, *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern*, Philadelphia: Lippincott, 1972。
9. 看 Ronald Sider, *The Chicago Declaration*, Carol Stream: Creation House, 1974.
10. *The Ante-Nicene Fathers*, Grand Rapids: Eerdmans, 1971, i.5.26., 以下簡稱 *Fathers*。
11. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, 第143-44頁。
12. 同上, 第145頁。
13. *Fathers*, i. 5. 21。
14. 引自 Yoder, *Politics of Jesus*, 第149-50頁。
15. 看 William Stringfellow, *An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land*, Waco: Word, 1973。

問題討論

1. 記下在本章內一些你不很熟悉的詞彙。試用你自己的說話替這些詞彙下定義。這些觀念對基督徒與文化的關係有何意義？
2. 有那些福音派團體以社會參與知名？在這方面你的教會又作了些甚麼？
3. 試用你自己的說話簡述社會行動的神學基礎。
4. 在本章內，論到對社會的態度方面，我所主張的是一種寬容而具有彈性的態度。這種觀點有甚麼利弊，又是否合乎聖經的教訓？
5. 翻讀四本福音書，看看耶穌對社會方面的問題有些甚麼看法。你能否以耶穌的榜樣來支

持道成肉身的社會參與模式？

6. 耶穌的生命可以怎樣透過你向世界彰顯？試列舉你因着順服基督而能夠在文化中把耶穌表現出來的一些途徑。
7. 耶穌的生命可以怎樣透過教會向世界彰顯？試列舉教會因着順服基督而能夠在你所屬的地區把耶穌表現出來的一些途徑。

第八章參考書目

- Cairns, Earle E. *Saints and Society*. Chicago: Moody, 1960.
- Dayton, Donald. *Discovering an Evangelical Heritage*. New York: Harper, 1976.
- Dennis, Lane T. *A Reason for Hope*. Old Tappan, N.J.: Revell, 1976.
- Krass, Alfred. *Five Lanterns at Sundown: Evangelism in a Chastened Mood*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Kraybill, Donald B. *The Upside-Down Kingdom*. Scottdale: Herald, 1978.
- Moberg, David. *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern*. Philadelphia: Lippincott, 1972.
- Mouw, J. Richard. *Political Evangelism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- . *Politics and the Biblical Drama*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Sider, Ronald. *Rich Christians in an Age of Hunger*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1977.
- Sider, Ronald, ed. *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 1974.
- Stringfellow, William. *An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land*. Waco: Word, 1973.

Wallis, James. *Agenda for Biblical People*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

本書主要探討基督徒與政治及社會、文化及道德的關係。書中提供聖經的背景資料，剖析猶太基督徒在以上各方面的傳統看法，又從歷史的角度分析教會在這各方面所採取的三種模式——與之分離、與之認同，或嘗試進行改變，從而提出一些原則，幫助現代的基督徒認識及面對他們對世界及社會的責任，並在生活中履行這些責任時取得均衡。

作者韋伯博士 (Robert E. Webber) 是美國惠敦大學 (Wheaton College) 的神學教授。其所著 *Common Roots* 一書，被「今日基督教」月刊列為一九七八年最受歡迎二十五本書籍之一。