基督徒生活的教义

The Doctrine of the Christian Life

作者：约翰·傅兰姆（John Frame，2008）

译者：Demas（2026 年 1 月）

译本未经授权，仅限学习交流

前言

第一部分：导论性思考

第一章、引言

第二章、伦理学术语

第三章、伦理与上帝主权

第二部分：非基督教伦理学

第四章、主权与非基督教伦理学

第五章、伦理学与世界宗教

第六章、存在论传统

第七章、目的论传统

第八章、义务论传统

第三部分：基督教伦理学方法论

第一单元：规范性视角

第九章、启示有机体

第十章、圣经的属性

第十一章、圣经的充足性

第十二章、圣经伦理中的律法

第十三章、律法的应用

第二单元：处境性视角

第十四章、处境与规范

第十五章、我们的伦理处境

第十六章、救赎历史

第十七章、我们的首要目的

第三单元：存在性视角

第十八章、良善与存在

第十九章、动机与美德

第二十章、新生命作为伦理认知的源泉

第二十一章、伦理认知的官能

第四部分：十诫

第二十二章、十诫导论

第二十三章、第一条诫命：不可有别神

第二十四章、第一条诫命：当代议题

第二十五章、第二条诫命：不可雕刻偶像

第二十六章、第二条诫命：规范敬拜

第二十七章、第三条诫命：对神之名的敬畏

第二十八章、第四条诫命：守安息日的观点

第二十九章、第四条诫命：安息日神学

第三十章、第四条诫命：新约中的安息日

第三十一章、第五条诫命：尊荣权柄

第三十二章、第五条诫命：家庭、教会与国家

第三十三章、第五条诫命：男人与女人

第三十四章、第五条诫命：种族及其他方面的平等

第三十五章、第六条诫命：尊重生命

第三十六章、第六条诫命：战争与刑罚

第三十七章、第六条诫命：保护生命

第三十八章、第七条诫命：性纯洁

第三十九章、第七条诫命：离婚与再婚

第四十章、第七条诫命：生育

第四十一章、第八条诫命：尊重财产权

第四十二章、第八条诫命：富足与贫穷

第四十三章、第九条诫命：诚实

第四十四章、第十条诫命：内心的欲望

第五部分：基督与文化

第四十五章、何为文化?

第四十六章、基督与文化

第四十七章、基督与我们的文化

四十八章、我们文化中的基督徒

第四十九章、教会中的文化

第六部分：个人属灵成长

第五十章、在恩典中长进

附录一：伦理与圣经事件

附录二：慈运理与改革宗伦理学

附录三：施莱尔马赫与新教伦理学

附录四：牧职中的温柔

附录五：为基督教行动主义辩护

附录六：自然启示是否足以统管文化?

附录七：评 R. J. 拉什杜尼《圣经律法要义》

附录八：评彼得 · 理查森《保罗的自由伦理》

附录九：评玛格丽特 · 豪伊《女性在教会领导层》

附录十：评赫塞尔 · 布玛三世等《基督教信仰、健康与医疗实践》

附录十一：评 R. F. R. 加德纳《堕胎：个人困境》

附录十二：评贝弗莉 · 维尔德伦 · 哈里森《我们的选择权：迈向新的堕胎伦理》

前言

本书主要探讨伦理学，同时也涉及以《基督徒生活的教义》为总标题的若干其他主题。我在西敏神学院讲授伦理学课程时曾使用这个标题，但记得是詹姆斯·赫利提醒我：基督徒生活远不止于伦理范畴。它不仅是遵循道德准则，更是一种动态的生命体验——在堕落的世界中与永生神相交的历程。因此本书不仅讨论伦理学（规范性视角），也将审视我们身处的文化环境（处境性视角）以及每日支取的救赎资源（存在性视角）。[1]

以我的视角主义取向，本可将伦理学外延扩展至另外两个领域（反之亦然），但必须坦言：本书内容已超出传统意义上的伦理学范畴。

不过书中主体仍聚焦常规意义上的伦理学，这是我的专研领域。然而对这个学科，我始终怀有某种不安。

1968 年当资深同事诺曼·谢泼德邀请我讲授伦理学课程时，我确实有些畏缩。但那是我在西敏神学院的首个教职，当时任何安排我恐怕都不会推辞。谢泼德认为我具备资格，因伦理学部分属于哲学范畴，而我在普林斯顿与耶鲁主修过哲学。哥尼流·范泰尔曾在西敏开设哲学导向的伦理学课程，其思想对我影响至深。[2] 我始终坚信：在伦理学中，就像在所有神学学科一样，圣经释经学必须拥有最终话语权。约翰·慕理曾在神学院开设释经导向的伦理学课程，其相关著作令我深为钦佩。[3] 即便在当时，我也确信神学必须向人的生活说话，而非仅停留在概念层面。谢泼德知悉这些背景，因而或许认为我适合执教此类课程。

然而事实上，我对伦理学始终怀有某种不适。在普林斯顿攻读哲学时，尽管该领域泰斗保罗·拉姆齐在此执教，我却刻意避开了所有伦理学课程。在耶鲁求学期间同样如此，

1、本书将延续本系列丛书的论述方式，对这些“视角”进行探讨。实际上，三视角框架最初源自我在伦理学教学中的思考——从某种意义上说，伦理学才是这一方法论的自然归宿。在《神学认识论》中，我曾将其运用于认识论领域，因为我认为认识论完全可以作为伦理学的分支进行富有成效的剖析。这一方法论还有许多其他应用可能，我已在《上帝的教义》一书中予以呈现，并计划在本系列后续著作中继续拓展。不过对于尚未熟悉此方法的读者而言，或许本书涉及的领域最能清晰彰显其解释效力。若您在此处都难以被说服，恐怕在其他领域更难产生共鸣。

2、参阅他的《基督教有神论伦理学》。

3、《正直生活要道》;《论离婚》。

即便詹姆斯·古斯塔夫森当时正在讲授伦理学。我唯一修过的伦理学课程，仅是西敏神学院必修课中埃德温·H·帕尔默执教的两个学分课程。当时范泰尔与慕理都未任教此课。帕尔默虽竭尽所能，这位令我敬重的师长却未能在课堂上给我留下深刻印象。

这种排斥主要针对世俗伦理学著作——即便我们这些非世俗主义者在备课著书时也不得不涉猎。在我看来，这些文献确实混乱不堪：某些问题上过度教条（自由主义式的敬虔），其余领域则彻底陷入相对主义。范泰尔的洞见很快让我明白，非基督教思想总是同时具备理性主义与非理性主义特质。但这一认知反而削弱了我研读伦理学文献的动力——除了范泰尔、慕理等福音派与改革宗神学传统学者的著作。

不过经年累月间，我开始重新审视世俗文献的价值。非基督徒往往比基督徒更透彻理解伦理抉择的复杂性。他们或许最终陷入困惑，但至少帮助我们厘清选项。面对多元可能性，这些文献既能使我们更体恤那些在道德困境中挣扎的人，也促使我们谦卑承认自身认知的局限。基督教虽为伦理抉择提供坚实根基——这是其他伦理体系无法企及的——却从未承诺伦理抉择是个轻松的过程。

因此，此刻我执笔撰写这部著作，乃是基于对该领域长达四十五年的爱恨交织。

在《主权神学》系列丛书中，我原计划将此卷列为四卷本之末（能拖则拖）。最初的写作规划本应在 2002 年出版的《上帝的教义》之后接续《上帝话语的教义》，但最终决定先完成眼前这卷伦理学著作。原因很实际：相比上帝话语，我积累的伦理学素材更为丰富——既有 250 页的课程讲义，还有三十余篇辅助论文可供调用。显然，本书的成稿速度会远快于《上帝话语的教义》。

我最初的丛书架构本是以《上帝话语的教义》开篇，奠定整个系列的根基；继而推出《神学认识论》，因我们对上帝的认识本于祂的话语；随后以《上帝的教义》呈现这一认识的内容；最终以本卷阐明与对上帝的认识相称的生命实践。

但近来我更倾向于另一种主题顺序：

（1）《上帝的教义》居首——因上帝自身是一切（包括祂圣言）的根基。

(2)《上帝话语的教义》次之——阐明上帝与我们的沟通方式。

(3)《神学认识论》随后——展现我们如何从圣言获取真知。

(4)《基督徒生活的教义》殿后——演绎这种知识所保证的生命形态。

不过这种编排会弱化本系列的核心命题：我们对上帝的认识实属伦理学分支（即思想乃生命的部分）。根据这一考量，上述第三、四项应当对调，将《神学认识论》放在最后。这并非否定其他排序的合理性，而是要凸显四个主题实为相互依存、甚至“互为视角”的有机整体。若将《神学认识论》置于末位，又如何解释前三者都需受圣经认识论统管这一事实？

在此，我要再次向多年来给予我思想启发的所有人致谢——特别是我的学生们，他们作为“不得不听的听众”（captive audience），为这些理论的检验提供了宝贵场域。感谢许多读者对本系列前作的批评与反馈：《上帝的教义》收获了不少善意评价，尤其要感谢基督教书商协会将 2003 年神学教义类金钟奖授予该书。

关于《上帝的教义》最实质性的负面批评，是指其对历史传统援引不足。这让我颇感困惑，因书中实际引用了大量古今文献。对于一部已达 888 页的著作，究竟还需增添多少史料才算恰当？难道批评者期望此书包含系统完整的上帝论发展史吗？对此我的回应很简单：作者不可能在一卷中穷尽所有。虽然《上帝的教义》确实深受诸多历史与当代思潮影响，但其主旨在于阐明圣经教导，而非罗列思想源流。难道作者必须详述历史脉络与当代讨论，才有资格诠释圣经主题吗？

我撰写《上帝的教义》的根本目的，非但不仅（甚至不主要）在于教义阐释，更在于确立其根基，使读者信服这些教义的真实性。这是一部论证性著作。对于信奉“唯独圣经”的人而言，确立教义真理性的唯一途径终究是回归圣经。增加史料或许能帮助读者理解教义形成过程，但我实在想不出有哪处论证会因更多历史引注而更具说服力。

既然持守“唯独圣经”的原则（本书第 11 章将深入探讨），那么即便神学家引述历史文献（包括信条）最终仍需回归圣经来验证这些论述的真确性。[4] 因此，信条的核心价值在于传递圣经教导。但在一部 888 页的著作中偶尔绕过这些"中间环节"，这要求是否过分？

这不禁令人深思：某些学者对教会史料的执着，是否与我曾在《神学方法论中的唯独圣经》[5]和《传统主义批判》[6]中所抨击的福音派学术中过度历史化的趋势有关？

无论如何，请读者和书评人注意：本书将延续《上帝的教义》的写作理路。虽然会广泛征引古今世俗与基督教文献，但正如前作，我的目的并非梳理教义史，而是呈现我所认定的圣经立场并为之辩护。其他一切皆为此服务，故本书将无法满足其他研究需求。

另需说明：本书圣经引文采用《英语标准译本》，这与《主权》系列前作的引用惯例有所不同。

特别感谢改革宗神学院为我提供的卓越教研环境；感谢理查德·普拉特、拉·麦克劳克林及第三千禧年事工团队与我合作录制伦理学视频课程，促使我重新思考诸多命题；也衷心感谢多年合作的 P&R 出版社，尤其是负责本书编辑的吉姆·斯科特。

4、一位前同事曾将这种方法（不无贬义地）称为“零基预算”（zero-based budgeting）。若此乃罪过，我甘愿认罪。在神学领域推行零基预算实为美事，这正是“唯独圣经”原则的必然要求。我深深地为路德与加尔文感谢神：他们未曾盲从传统教义，而是将其置于圣经的检验之下。这两位先贤堪称零基预算的激进践行者。

5、参见约翰·傅兰姆《当代敬拜音乐：圣经辩护》附录二，第 175–201 页。

6、可在 http://reformedperspectives.org 和 http://www.frame-poythress.org.获取。

第一部分：导论性思考

第一章、引言

基督徒的生命是一段丰盛的旅程，实难描述。虽不敢妄称全面，但我尝试在本书中将其描述为：活在上帝的律法之下、活在上帝的世界之中、活在上帝的同在之内。读过我其他著作的读者会认出，这三个维度分别对应我所提出的规范性、处境性和存在性的认知视角。未接触过我作品的读者亦可在本书中了解这个三元组。

我们首先从导论部分展开。在完成术语界定并阐明伦理学与上帝主权的关系后，我将从三个视角探讨伦理学本身：处境性视角（伦理思想发展史）、存在性视角（基督教伦理学方法论）以及规范性视角（遵循十诫模式的伦理准则）。但在此之前，我们需要先处理几个重要的导论性问题：

为何要学习伦理学？

我们至少应当基于以下理由学习伦理学：

基督的仆人是那些领受并遵守祂诫命的人（约 14:21）。主耶稣反复告诫我们：“**你们若爱我，就必遵守我的命令**”（约 14:15；参 14:21，23；15:10；约一 2:3–5；3:21–24；5:3）。祂的“新命令”乃是“**叫你们彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样相爱**”（约 13:34）。爱应当成为教会的标记，使之与世界分别：“**你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了**”（35 节）。这并非说我们靠行为、顺服或守诫命得救，而是表明若要做祂的门徒，就必须热心行善（多 3:8；参太 5:16；弗 2:10；提前 2:10；5:10；6:18；提后 3:17；多 2:7,14；3:14；来 10:24；彼前 2:12）。若要热心行善，就必须先分辨善恶。因此我们需要学习伦理学。

圣经本身的目的之一就是促进伦理行为。提摩太后书 3:16–17 这段耳熟能详的经文指出：“**圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事**。”请注意这里的伦理导向。神默示圣经是为“教导人学义”，为使我们“预备行各样的善事”。当然，圣经还有其他目的。许多人强调圣经是为基督作见证（路 24:27；约 5:39），但圣经所呈现的基督乃是预备我们成为世上的光的那位（太 5:14）。

因此圣经大量篇幅都在界定并激励我们的善行。

从某种意义而言，圣经中的一切都具有伦理性。即使当圣经阐述教义命题时，也将它们呈现为应当相信的命题——这个“应当”正是伦理性的“应当”。事实上，圣经的所有内容都应当被相信并践行。整本圣经都是伦理学。当然，圣经不仅是伦理学，它也是叙事——要理解救赎历史，我们必须诉诸圣经中的一切。因此整本圣经既是叙事也是伦理学。同理，整本圣经也是教义真理、智慧文学、福音布道、护教学等等。[1]但唯有理解了圣经的伦理维度，才算真正理解了圣经。

这正呼应了我在《神学认识论》中的观点：神学乃是“人将圣言应用于生活各个领域”。[2]任何对圣经的研究或教导，本质上都是在回应人的问题、满足人的需要。这些问题或需求或许偏重理论（如“第六诫中‘ratzah’一词究竟何意？”），或许侧重实践（如“何时为垂危的父亲撤除生命维持系统？”），但就其关乎人类诉求而言，都具有实践向度。在这个意义上，所有神学探讨都旨在帮助人们以荣耀神的方式思考与生活。[3]因此，神学必然涉及伦理学。

伦理学的研究对我们向世界作见证至关重要。当今时代，人们对伦理议题表现出前所未有的关切。新闻媒体每日都在探讨战争与和平、环境保护、政府权力、堕胎与安乐死、基因研究等伦理议题。许多人看似对这些问题胸有成竹，但若深究其立场，便会发现他们的信念往往仅基于党派共识或个人情感。而圣经却为我们提供了伦理判断的根基——永生神的启示。因此，伦理讨论为基督教见证开了一扇宽大的门。

相比上帝存在证明乃至“先验论证”，人们更愿意探讨伦理议题。哲学已难激起当代人的兴趣，甚至许多人连个人见证和简易福音都不愿聆听。但他们确实在乎是非对错。因此，能以严谨方式探讨伦理的基督徒，便在护教与传道方面占据显著优势。

1、因此，我将这些观点统称为圣经性质的多元视角。具体论述可参阅《神学认识论》第 191–194 页。关于护教学作为整本圣经的阐释视角，参见金贤训提交给加州西敏神学院的教牧学博士论文《圣经传讲即护教》(2000 年春季)。

2、《神学认识论》第 81 页。

3、思考作为生命不可分割的组成部分，同样具有伦理维度——它必须顺服于上帝话语的权威。因此，认识论可被视为伦理学的一个分支。详见《神学认识论》第 62–64 页。

诚然，当今许多人拒绝聆听这样的见证。他们将基督教视为一种“宗教”立场，认为不该在公共领域讨论。但这种观点完全不合理性——我们必须强调这种荒谬性。为何要排除宗教立场参与讨论？尤其是当世俗观点始终无法为伦理判断提供令人信服的根基时。正如本书将要论证的，二十世纪至二十一世纪的主流思想已然破产，它们公开承认无力提供区分善恶的标准。我相信当今许多人正渴求答案，甚至愿意从宗教立场中寻求真理。

我更要论证：一切伦理学本质上都具有宗教性，即便它竭力标榜世俗。归根结底，所有伦理体系都预设了终极价值——它要求人们效忠于某个至高存在或原则，这种效忠支配着全部思想。即便不涉及礼仪实践，这种效忠与宗教虔信也毫无二致。因此所谓宗教伦理与世俗伦理的分野实则模糊不清，以此划线来决定谁有资格参与伦理对话，实属武断。

然而比谈论伦理更重要的，是践行伦理的能力。这对我们向世界作见证尤为关键——人们观察的是我们的生活。即便不善言辞的基督徒，也能通过行为对他人产生重大影响。主耶稣曾如此强调行为对见证的重要性：“**你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父**。”（太 5:16）

我们的伦理立场应当如何？

在展开研究之前，我们需要思考另一个问题：每个人都带着特定的立场倾向——甚至在研究伊始就是如此。绝对的客观中立并不存在，但我们必须对自己的立场倾向保持清醒认知，乃至批判性的审视。

有些人进入伦理学领域时，怀揣着破除律法主义的目标。或许他们成长于一个对孩子施加各种规条的教会，对此深感厌恶。因此作为伦理学者，他们强调个人自主决策的自由。另一些人则因社会道德沦丧而忧心忡忡地投身伦理研究。他们可能对圣经的严谨要求与作门徒的沉重代价深有感触，因而被一种不与世俗妥协的伦理观所吸引——那是一种强调纪律与节制的激进伦理。

我们通常将第一种立场称为自由派，第二种称为保守派。纵观历史，伦理学者往往分化为保守与自由两大阵营：古代犹太教有煞买学派（Shammai，保守）与希列学派（Hillel，

自由)；天主教有耶稣会（Jesuits，自由）与詹森派（Jansenists，保守)。自由派倾向在道德律中寻找漏洞，为表面上的罪行开脱，这使“决疑法”声名狼藉；而保守派趋向严苛与苦行，则让道德主义蒙上恶名。

在本书中，我恳请读者不要倒向任何一方。基督教伦理学的要义不在于追求极致的自由或保守，而在于竭力归回圣经真意。因此，本书在某些议题上（如敬拜、克隆、赌博、欺哄、正义战争）可能显得比主流观点更为自由，在另一些议题上（如安息日诫命、女性角色、干细胞研究）则更为保守。上帝的话语往往出人意料，总在打破我们预设的框架——主耶稣既责备保守的法利赛人，也斥责自由的撒都该人；保罗既批评律法主义者，也指正放纵之徒。明白上帝的心意，绝非意味着盲从某种意识形态。我们既需要在共同体中相互聆听、彼此造就，也要有勇气在圣经真理指引时，敢于“从道不从众”。

为此，本书将如神学家惯常所做的那样，进行若干精微的区分。此举绝非为了标榜思想的缜密，而是单纯追随圣经的指引。我的目标是：既不逾越也不偏离圣经的界限，不偏左右地行走在其正道之上。我深信圣灵必帮助我们穿针引线，即便道路狭窄、人迹罕至，也必引领我们寻见那条合乎圣经的路径。愿真理的明灯，始终照亮作者与读者前行的脚步。

第二章、伦理学术语

定义绝非生死攸关。圣经并未指示我们如何界定英语词汇，因此两人使用同一术语时完全可能各有所指，却在实际观点上并无分歧。例如某位神学家将“信心”(faith) 定义为理性认同，同时坚称这种认同必然伴随信靠 (trust)；另一位或将其定义为信靠，又强调这种信靠必含理性认同——就这一具体分歧而言，二者的差异实在无关紧要。我们可随己意界定术语，只要定义不致令人困惑或在实质议题上产生误导即可。[1]

本章将界定若干关键术语，阐明它们在本书中的特定用法。这些定义未必适用于所有场合，甚至未必适用于伦理学的所有讨论。

伦理学与神学

第一组定义将阐明伦理学与其他神学学科的关系。其中前几项定义延续了《神学认识论》中的相关讨论。

对神的认识

我使用这一术语指代人与神之间盟约性的位格关系，包含以下要素：(1) 领受祂的自我启示，(2) 对此启示作出顺服或悖逆的回应，(3) 上帝根据此回应施行的赐福或咒诅。

此定义将我们对神的认识与祂的主权（参见第三章）及下文将界定的伦理学相联结。

教义

教义是上帝话语在实践中的运用，旨在：(1) 建立并深化人对神的认识，(2) 鼓励人对其启示作出顺服而非悖逆的回应。更简言之，教义是上帝话语在人类生活各领域的应用。

此定义基于希腊文术语διδάσκω（教导）、διδαχή（教训）与διδασκαλία（教导）的用法，尤其参考保罗在教牧书信中的使用范式。[3] 因此我更倾向将教义定义为：一种导向灵性健康的教导实践(如保罗所言“纯正的[ὑγιαινούσῃ]教义”——提前 1:10；提后 4:3；多 1:9；2:1)，而非静态的神学命题集。

1、对比《神学认识论》第 76–77，215–241 页的论述。

2、《神学认识论》第 11–49 页。

3、同上，第 81–85 页。

神学

我将神学定义为教义的同义词。[4]

因此，神学同样是一种动态的教导实践，而非首先作为命题集存在。我并非反对神学命题——我自己的著作中就包含不少此类命题。但神学命题唯有在促进灵性健康的教导语境中才具有价值。

由此而论，神学本质上是实践性学科，而非纯理论建构。[5]我并非贬低理论，事实上我自己著作的理论性远胜于实践指导。但根据我的定义，理论既非神学的唯一形态，亦非其最高表现形式。神学不仅存在于学术著作，更显明于儿童主日学课程、布道会、讲坛侍奉及门徒培训之中。神学乃是上帝话语在生活各领域的应用，学术或理论神学仅是其中一类。后文将论证：理论并不比实践更具终极性，也非实践的基础；二者同为上帝话语的应用，当合乎圣经时便相得益彰。

进而言之，理论与实践的分野本非泾渭分明。理论本身即是一种实践，“理论的”与“实践的”只是程度区分的相对概念。

伦理学

伦理学即神学——旨在判定何种位格、行为、态度蒙神赐福。

此定义将伦理学明确限定为基督教伦理学。许多学者必对此提出异议：按此标准，亚里士多德的《尼各马可伦理学》便不配称为“伦理学”著作！因这位古希腊哲学家从未试图以圣经上帝为标准进行道德判断。同理，一切非基督教思想家的伦理探讨都将被排除在外。

以如此排他的方式界定伦理学或许显得荒谬。但如前所述，我并不反对他人在不同语境使用不同定义。例如与亚里士多德学派对话时，我愿接受“伦理学即对是非对错的研究”这类普世定义。[6]但本书旨在呈现独特的基督教伦理学，并揭示非基督教伦理观不仅结论谬误，其对自身任务的理解便已存在缺陷。为此目的，这个经过神学强化的定义最为适用。

4、关于传统神学学科（释经神学、圣经神学、系统神学与实践神学）的论述，可参阅《神学认识论》第 206–214 页；历史神学部分详见第 304–314 页。这些学科皆是对整本圣经的不同应用方式——其差异不在于研究对象，而在于各学科向圣经提出的问题。

需特别注意：据此定义，伦理学并不仅是神学的一个分支，而是整个神学的特定呈现方式——所有神学都在回答伦理问题。即便最理论化的神学研究（如前所述）本质上也在探索“我们应当信什么”，这个“应当”正是伦理性的“应当”。因此，当我们追问“关于神的预旨次序，我们应当持守怎样的立场”时，这本身就是伦理议题。[7]

由此可见，一切神学皆具伦理维度。即便是谋杀、偷盗、奸淫这类通常被归为伦理学范畴的议题，也应当与神学体系的其他部分建立比现有大多数神学体系更为深刻的整合关系。在神学课程中，伦理议题（包括那些通常被单独归类的伦理问题）本应贯穿教学全程，而非被推迟至某个专门课程才予以探讨。我们完全可以在阐述人类初始状态时，探讨那赐予堕落前亚当夏娃的创造条例与道德律；在讲解摩西之约时阐释十诫伦理，在神学导论部分剖析伦理方法论，诸如此类。但事实上（包括本人在内的）神学家往往在系统神学与圣经神学主干课程中回避实践性伦理议题，导致神学院不得不将伦理学设为独立学科。然而事实上，伦理学本应涵盖人类生活的全部领域以及圣经的一切教导。

本书仍将主要处理传统神学公认的伦理学范畴，即十诫及其预设与应用。

最后需强调定义中“位格-行为-态度”的三元组。[8]此乃圣经伦理判断的三大对象。唯此三者可被赋予道德属性（善恶或对错）。磐石虽可在非伦理意义上称为“好”（如适于建材），但它既无伦理选择能力，也无法使自身存在、行为与态度合乎神的旨意，故不能成为伦理判断对象。唯具理性的受造物（神、天使、人类）及其行为、态度，方属伦理学论域。[9]

5、关于理论与实践之间的关系，参阅《神学认识论》第 84-85 页。

6、当然，在适当的时候，我终须向那位亚里士多德主义者指明：他的伦理学方法从根本上就存在缺陷。但我不会坚持在对话伊始就抛出这个论点。

7、参《神学认识论》第 62-64、73-75、108-109、149-151、247-248 页的论证：认识论可视为伦理学的一个分支。

8、我尚不确定这种三分法是否该与《主权神学》系列著作中的其他三分法相整合。若要整合，具体方式也尚未明确。“位格”与“态度”显然都符合存在性视角的范畴。目前我的倾向是：位格对应规范性视角，行为对应处境性视角，态度对应存在性视角。当然，这些三分法的精妙之处正在于其视角性特质——不同排列都具有可能性。对此感到困惑的读者，我将在下一章详释这些视角。

9、我们当然可以对位格、行为与态度作出进一步划分。例如行为可细分为思想、言语与行动（《西敏大要理问答》第 149 条即采用此分类）。这些子类同样属于圣经中伦理判断的对象。

元伦理学（Metaethics）

元伦理学是一门二阶学科，是对伦理学本质的神学性反思。伦理学探讨善恶、对错、祝福与咒诅，而元伦理学则研究伦理学本身——它讨论对错的本质、伦理方法、伦理学预设等议题。然而，与基督教伦理学一样，基督教元伦理学也必须顺服圣经的权威，因而必然具有神学性。由此观之，元伦理学是神学的组成部分，因而也就是伦理学的一个分支。

道德

本书中，“道德”与“伦理”将作为同义词使用，尽管二者常被区分。例如约赫姆·杜马提出：“道德指传统与主流习俗的整体，而伦理是对这些习俗的反思。”[10] 但我认为这两个术语皆可指涉：(1) 人类习俗（描述性用法）；[11] (2) 对这些习俗对错的价值判断（规范性用法）。

当然，对人类生活习俗的反思完全正当，本书也将涉及这一层面。但我坚信，对基督徒而言，伦理学的工作本质上具有神学性。神学固然与其他学科一样反思人类习俗，但其特殊性在于：这种反思始终以应用圣经标准为归旨。就规范性意义而言（这也是本书的用法），伦理与道德皆当如此。

这两个术语同样可指：(1) 人们实际持守的道德标准（实然/de facto）；(2) 人们应当持守的标准（应然/de jure）。例如乔的实际道德观（de facto）即其所持守的道德准则及其在具体决策中的实践方式；然而从规范层面（de jure）判断，乔的伦理可能是错误、不合伦理或不道德的。

价值术语

道德的与伦理的

基于上述讨论，形容词“道德的”与“伦理的”将如对应名词般作为同义词使用。但需注意，二者皆具双重用法：描述性用法指“与伦理学学科相关的”，例如，“这是个伦理（非美学）问题。”规范性用法指“符合伦理规范的”，例如，“莱登豪尔参议员是位恪守伦理的政治家。”

10、J. 杜马，《负责任的行为》，第 3 页。

11、正如相关术语“mores”（习俗）与“ethos”（精神特质）所示。

不道德、非道德与无关道德

“道德”一词可通过三种方式否定：“不道德”（immoral）通常为规范性术语，用于批判某位格、行为或态度在伦理上是错误或邪恶的；“非道德”（amoral）的人特指那些在决策过程中无能力或无意愿考量道德因素的个体。“无关道德”（nonmoral）与“道德”的描述性含义相对，用于区分议题是否具有道德属性（例如，“新英格兰蛤蜊浓汤是否该加番茄”通常属无关道德的讨论——除非遇到狂热派系之争）。

道德主义

该术语含义模糊，故本书将慎用。其可能指：（1）伦理观念陈腐或狭隘；（2）自以为义；（3）过度强调道德；（4）律法主义——以行为取代圣经中恩典的地位；（5）讲道中忽视或弱化经文在救赎历史中的主旨。[12] 该术语通常用作贬义标签，却鲜少被精确界定。由于自带负面意涵，使用者往往只为抹黑论敌，而非澄清讨论。我们理当避免此类用语方式。

价值

价值指事物所具有的值得珍视的属性。其类型多元，包括经济价值、审美价值、医疗价值、娱乐价值及伦理价值等。因此，伦理学可视为价值理论的一个分支。必须明确区分伦理价值与其他类型的价值：创作一部伟大的交响曲可能具有极高的审美价值，但根据作曲家的动机，它可能毫无伦理价值，甚至具有负面的伦理价值。

事实与价值

事实是事态的存在。事实陈述（命题）旨在断言实际情况。哲学家通常对事实与价值作出严格区分，这种区分在伦理哲学中可能很重要，我们将在后文看到。然而，看清事实与价值之间的紧密关系同样重要。如果道德准则（例如“偷窃是错误的”）为真，那么它就是一个事实。此外，事实陈述预设了道德价值。[13] 当有人说“书在桌上”时，他暗示听者应当相信这个命题——而这个“应当”正是伦理性的应当。

12、关于救赎历史的论述，可参阅《神学认识论》第 207–212 页；本书第 16 章将具体阐明其在伦理学中的角色。

13、详见《神学认识论》第 140–141 页；另见该书第 71–73 页关于事实与诠释之关系的论述。需特别注意原书脚注 7 所引文本，其中论证了认识论实为伦理学的一部分。

规范

规范是判定任何位格、行为或态度在伦理上正确与否、良善与否的准则或标准。在圣经伦理学中，终极规范乃是神的启示。

德性（Virtue）

德性是指某人或某物值得称赞的特质。存在非道德德性，如效率、技能和才干。道德德性，如仁爱、恩慈、忠信和正直，是良好道德品格的要素。德性伦理学是一种专注于这些内在品格特征的伦理学。这类伦理学常与诫命伦理学（专注于道德规则）和叙事伦理学（专注于提供伦理决策背景的历史或故事）形成对比。我们将看到，作为基督徒，我们无需在其中作出取舍；圣经为我们提供了神圣诫命、道德抉择的叙事基础、德性列表，以及上帝将这些德性赐予我们的恩典管道。

善（Good）

“善”是最普遍的褒义形容词。我们使用这个词来赋予任何事物任何类型的价值：审美的、经济的等，也包括伦理的。因此我们应当区分道德上的善与非道德的善。非道德之善最常见的形式可称为目的论的善。目的论意义上的善仅指有用性——对某事有益，能产生合意的事态。一把好锤子是用来将钉子钉入物体的有效工具。钉钉子是它的目的。这把锤子并不具备道德之善，因为道德之善（根据我们之前对伦理的定义）描述的是蒙神赐福的位格、行为或态度。锤子不是位格，因此它不会因完成工作而获得神的赐福。

我们有时也用目的论意义来描述人的善。例如，一个好的水管工是指擅长修理管道的人。说西德是个好水管工，不等于说他是个善人。他可能擅长修管道，但在其他方面却是个恶棍。这种情况下，我们通常会说他是好水管工，但是个坏人。当然，这两个概念也有交叉之处。如果西德擅长修管道，但他收费过高、偷窃厨房物品，或弄得一团糟却不清理，我们可能就不会称他为好水管工，以免被误解。因此，当某人的道德品质卑劣到某种程度时，他甚至会失去目的论层面的称赞。

在某些情况下，道德败坏会损害一个人的技能。如果技艺精湛的音乐会钢琴家卡尔·康

泽茨图克整夜参加派对，带着宿醉来参加独奏会，结果演奏得很糟糕，那么那天人们就不会认为他是个好钢琴家。如果这种行为成为习惯，他可能会完全失去声誉，技艺也会下降。因此，道德上的恶会危及目的论的善。不过，就定义而言，我们可以讨论目的论的善而不必考虑道德的善。

目的论的善和道德的善对伦理学都很重要。道德上良善的人在其行为中追求实现目的论上的良善目标。对许多哲学家来说，最高目标（至善）是幸福，无论是个人还是集体的。在他们看来，道德上良善的行为是促进自己和他人幸福的行为。因此，道德上良善的行为就是那些促进目的论之善的行为。

圣经从神学角度描述了至善：就是神的荣耀（林前 10:31）、神的国（太 6:33）。我们将看到，这些目标以各种方式包含了人类的幸福。但它们本质上是以神为中心的，而非以人为中心的。这些提供了信徒伦理行为的目的：道德上的善追求目的论的善。对基督徒而言，目的论的善就是神学的、有神论的以及以神为中心的善。

正当（Right）

“正当”通常与道德之善同义：善的行为就是正当的行为。但还是有细微差别。“正当”属于法律词汇。因此当它描述道德之善时，是指符合规范、法律或标准。对应的圣经术语“tsaddiq”和“dikaios”有类似关联，它们既可译为“公正的”也可译为“正当的”。

在前文提到的伦理判断三元组（位格、行为、态度）中，“善”平等适用于三者，而“正当”多用于行为和态度，极少用于位格。我们常听人称“好人”，但不说“正当人”——尽管我在 1940–50 年代成长时期常听到后者。然而圣经和神学常将“公义”（rigteousness）视为一种德性，即符合神的标准。[14]

作为名词时，“right”（权利）在伦理学中常见含义是“应得特权”。当我们拥有伦理或法律许可去做某事或拥有某物时，我们就拥有权利。在此意义上，权利与义务相对应。如果

14、上帝是公义，不仅在于祂的品格——即与祂自己的伦理标准相符，也在于祂救赎祂百姓的行动，即祂的“义行”。参《上帝的教义》451–458 页。当然，这些行动之所以公义，是因为它们符合祂的标准。

乔伊有生命权，社会就有义务保护他的生命；如果苏珊有受教育权，就必须有人为她提供教育；如果杰罗姆有免费医疗权，就必须有人为他提供医疗服务。当然，人可以放弃自己的权利，如保罗在哥林多前书 9:4–6,12,15 中所行。这种意义上的权利受道德或法律标准约束，正是对这些标准的强调将此权利含义与前段所述含义联系起来。

义务、责任与应当

我将把“义务”（obligation）和“责任”（duty）作为同义词使用。这些词指的是伦理规范要求我们做、命令我们做的事。“应当”（ought）是义务的动词形式。我们应当做的事就是规范要求我们做的事。

有些义务是即时的，要求我们立即执行，无论我们正在做什么或计划做什么。例如，如果我们正在犯罪，就有义务立即停止。其他义务则更为普遍——是我们在某个时间或某个时间范围内必须做的事，但不一定要马上做。后面我们会讨论那些可以合理推迟以优先履行其他义务的情况，如研读圣经、祷告、向邻居传福音等。

有些义务是个人的，有些是集体的。例如，在创世记 1:28 中，神命令以亚当为代表的人类生养众多、治理全地。这不是亚当一个人所能完成的命令。他要在全人类共同履行这一命令的过程中扮演某个角色，而其他人则扮演其他角色。同样，在马太福音 28 章的大使命中，主耶稣吩咐以使徒为代表的教会使万民作门徒。那十一个人，无论是作为个人还是团体，都无法独自完成这一命令。这命令是给整个教会的，每个基督徒都要在完成这一使命的过程中履行不同的职责。

义务包括其应用。例如，如果莎伦有义务在周三参加一个会议，那么她也有义务找到并利用交通工具前往会议。因此，当神命令我们在凡事上荣耀祂（林前 10:31）时，我们所做的一切都应当是对这一命令的应用。我们所做的每件事要么是在履行这一义务，要么是在违背这一义务。从这个意义上说，我们所有的行为都具有伦理性。它们的好坏取决于是否荣耀神。

这并不是说每个选择都是在好与坏之间做选择。我们经常在两个或多个好的事物之间

做选择，比如在超市选择一颗卷心菜或另一颗卷心菜。[15] 但即使是选择卷心菜，也涉及选择是否荣耀神；在这方面，这是一个伦理选择。当然，在做这个选择时，就像做所有选择一样，我们有义务选择对的而不是错的。在这种情况下，实际上同时做出了两个选择：(1) 选择荣耀神，(2) 选择一棵好卷心菜而不是另一棵。第一个选择是在善与恶之间做选择；第二个选择是在两个善之间做选择。

许可

伦理规范通常许可其未禁止的行为。[16] 然而，许可不同于命令（林前 7:6）。在前例中，伦理规范（神的话语）并未命令我选择某棵卷心菜（假设两者在所有相关方面都相同）。但既然该规范没有明示或暗示禁止我购买那棵卷心菜，就等于许可该行为。被许可的行为是善行，因此我们倾向于认为某些善行并非义务性的。义务性行为与被许可（但非义务性）的行为构成了善行的两个独立类别。

然而在某种意义上，这两类行为存在重叠。神并未命令我购买卷心菜 A 而非 B，但他确实命令我要荣耀他，而实现这一命令的方式之一就是为家人提供营养食物。因此我的行为是对某项命令的应用，正如我们之前所见，命令包含其应用。就此而言，当我购买卷心菜时，我是在执行神的命令。但购买行为并非履行该命令的唯一方式，我同样可以通过购买其他卷心菜、胡萝卜或甘蓝，甚至暂时不购买而改日获取食物来履行这一命令。

普遍义务与具体义务

当区分普遍义务与具体义务。圣经中神的命令总是具有一定普遍性，如“当孝敬父母”（出 20:12）——此诫命并未具体规定孝敬方式。其他神圣命令对此加以补充，要求更具体的责任（如赡养年老亲属，提前 5:3–8），但这些命令仍需应用于具体情境。例如，吉姆需照顾失明失聪的母亲，他可选择：接母亲同住，由姐妹照料并资助，安排机构看护，这些皆属合神心意的选择。[17]

15、我将在后文论证：我们永远不会面临必须在两个或多个错误之间作出选择而没有机会选择正确选项的情况。

16、禁令实为否定式诫命。

17、此处篇幅有限，恕不对这些选项的伦理评估展开论证。

因此，道德规范存在普遍与具体之分。应用普遍规范时，通常有多个可行方式。但义务必须通过某种方式履行，而非完全忽视。因此，尽管任何具体应用可能并非义务性的，我们仍有义务选择一种或多种被许可的方案。

公正（Just）

“公正”一词将我们带回法律词汇的范畴——正如前文论及“正当”(right) 时所提示的。一般而言，公正即道德上的正当。但该词多用于社会语境，主要意指“公平”(fairness) 或“公道”(equity)。更具体而言，公正体现为法律体系的公信力，尤其指司法审判与刑罚裁量中的公平性。

当然，人们对公正或公平的构成存在分歧。当今经济政策的政治辩论中，保守主义者主张：公正在于机会均等；而自由主义者则主张：必须实现某种程度的财富平等方为公正。

第三章、伦理与上帝主权

我撰写本书的目的，并非要取代以往从改革宗立场论述伦理学的著作。约翰·慕理的《正直生活要道》[1]与《论离婚》[2]至今仍是该领域释经深度的典范；约翰·杰斐逊·戴维斯的《福音派伦理学》[3]始终是连接圣经原则与历史及当代伦理问题讨论的宝贵资源。读者将会发现，本书自由借鉴了上述著作，以及约赫姆·杜马的《十诫》[4]与《负责任的行为》[5]。此外，我的哲学立场仅是哥尼流·范泰尔《基督教有神论伦理学》[6]的延伸发展。

我盼望本书能在阐明基督徒生活（包括伦理实践）与上帝主权的关系上有所贡献。关于主权的本质，我已在《上帝的教义》前七章详尽阐述。本章将回顾相关讨论，并将其应用于伦理学领域，为后续论述奠定基础。

“主”（译自希伯来文 Yahweh 与 ʾadon，以及希腊文 kyrios）在英文圣经中出现逾七千次，通常特指神或耶稣基督。出埃及记 3:14–15 中神向摩西启示“耶和华”的名，构成圣经上帝论的基础——这是祂特别要求世人铭记的圣名。新旧约核心信仰宣告（参申 6:4–5；罗 10:9；林前 12:3；腓 2:11）皆出现此名。上帝施行大能作为，正是要使人“知道我是耶和华”（出 6:7；7:5,17；8:22；10:2；14:4 等）。

作为“主”，上帝首先具有位格——“主”是专有名词。因此圣经宣告：终极实在、至高存在并非引力或电磁力般的非位格力量，也不是超弦理论所指的实体，而是一位具有位格的至高者——祂能思想、说话、感受、施爱并实施目的性行动。作为位格，祂统管宇宙间非位格的实在，为成就其旨意与荣耀。现代世俗思想深陷非位格主义泥潭，认为位格最终可约化为物质、力、运动、时间与偶然。圣经断然否定这种非位格主义，坚称一切实在（包括所有价值）皆源自一位至高的位格存在。

1、Principles of Conduct.

2、Divorce.

3、Evangelical Ethics.

4、The Ten Commandments.

5、Responsible Conduct.

6、Christian Theistic Ethics.

其次，主是至圣的位格。祂的位格性显明与我们的亲缘关系，而祂的圣洁则彰显其超越性——祂与我们截然分别。上帝超乎我们之上，超越我们之外——但这并非指空间上的遥远（因祂近在咫尺），也不是指认知上的隔阂（因祂已清晰启示自己），更不是指人类语言无法描述（因祂亲自用人间语言——即圣经——描述自己）。[7] 上帝之超越，乃在于祂是至高无上的位格、宇宙的君王、万有的主宰，我们唯有在祂面前屈膝敬拜。自人类堕入罪中，这种超越性更体现为圣者与罪人的伦理隔绝（赛 6:5；路 5:8）。

第三，作为主的上帝是盟约关系的元首。在盟约中，上帝拣选子民归向自己，救赎他们脱离死亡，要求他们持守特定行为规范，并宣告祝福与咒诅：顺服者蒙福，悖逆者遭殃。这种圣经中的立约模式，与古近东文献记载的宗主-附庸条约形成对应：大君王（宗主）向小国君主（附庸）强加条约（或“盟约”），并拟定条款文书。此类文书通常遵循标准格式：(1) 宗主名号；(2) 历史性序言：宗主为附庸实施的恩惠之举；(3) 律法条例。总则：要求附庸对宗主排他性的效忠（有时表述为“爱”）。细则：具体行为规范；(4) 赏罚措施。祝福：遵守条约的奖赏，咒诅：违背条约的惩罚；(5) 条约管理：王朝继承、条约文书使用等。

除第五项外，这正是十诫的文学结构。[8] 上帝临到以色列时首先宣告圣名（“我是耶和华你的神”出 20:2a），表明自己是立约者及约书作者；继而陈述救赎作为（“曾将你从埃及地为奴之家领出来”2b）；随后颁布诫命（部分诫命内含奖惩机制，如 5-6 节、7 节、12 节）。第一条诫命要求专一的盟约忠诚，余下各条则具体展现这种忠诚的实践方式。因此作为“主”的上帝，正是盟约关系中的宗主。

此关系的核心在于：“**我要作你们的神，你们要作我的子民**”（耶 7:23；参出 6:7；利 26:12；启 21:3 等）。令人惊叹的是，那位因圣洁与我们隔绝的主，竟主动伸手将我们带进祂圣洁的国度——更要使我们成为祂圣洁的子民。

7、与本书系列所有著作相同，本书立论基础在于确信圣经是上帝的话语，因而原始文本具有绝对无误性。关于此教义的详细论证，我将在《上帝话语的教义》中展开。

8、有关盟约结构及约书文学形式的深入探讨，可参阅梅雷迪思·G·克莱恩所著《圣经权威的结构》。克莱恩提出：不仅十诫，整卷《申命记》在文学形式上皆属约书文献。正如上帝使以色列人履干地过红海，继而淹没埃及追兵，这场决定性胜利同时击败了埃及王朝及其众神（出 12:12；15:11；18:11）。

主权属性

对“主权”概念的研究表明，圣经中“主”一词蕴含若干重要涵义——它不仅是神的名字，更是对神的描述。其中有三重核心涵义尤为突出：

掌管

耶和华宣告，祂必用“大能的手和伸出来的膀臂”（申 5:15）将以色列从埃及领出来——这权能通过十灾、红海分开等神迹显明。在与以色列持续的互动中，上帝始终将其主权与掌管万有的至高权柄相连：**祂要恩待谁就恩待谁，要怜悯谁就怜悯谁**（出 33:19）；祂的旨意无人能阻，在祂没有难成的事（耶 32:17；创 18:14）；祂的话语总带着能力（赛 55:11），祂的预言必然应验。正如我在《上帝的教义》第四章所论证的，上帝掌管自然力量、人类历史，甚至人的自由决定（包括罪恶决定）。[9] 祂将信心赐予某些人而不赐给另一些人，因此对人的救赎拥有绝对主权。以下经文充分展现祂主权大能的广阔疆界：

哀 3:37–38 除非主命定，谁能说成就成呢？祸福不都出于至高者的口吗？

罗 8:28 我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。

弗 1:11 我们也在他里面得了基业，这原是那位随己意行作万事的，照着他旨意所预定的，

罗 11:33–36 深哉！神丰富的智慧和知识。他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过他的谋士呢？谁是先给了他，使他后来偿还呢？因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们！

权威

上帝的权威是指祂命令受造物当尽之义务的正当权利。掌管关乎大能（might），权威则关乎权利（right）——掌管意味着上帝使万事发生，权威意味着上帝配得顺服，因此我们负有遵行祂旨意的义务。

9、关于上帝主权如何影响人的自由与道德责任，请参阅《上帝的教义》第八章相关论述；有关恶之难题的探讨，可参见《上帝的教义》第九章及《卫道学概论》第六、七章。

神的权威是祂主权的一部分。当神在出埃及记第三章向摩西显现时，所宣告的信息甚至对法老也具有权威：“**容我的百姓去，好事奉我**”（出 8:1）。当祂在西奈山与以色列立约时，首先宣告“**我是耶和华你的神**”（出 20:2），继而命令“**除我以外不可有别的神**”（出 20:3）。神的主权意味着我们必须遵守十诫及祂所赐的一切诫命。因此申命记 6:4–6 在宣告“**耶和华我们神是独一的主**”之后，立即要求“**我今日所吩咐你的话都要记在心上**”。主耶稣也反复强调：“**你们若爱我，就必遵守我的命令**”（约 14:15；约一 5:3），祂质问那些虚称主名的人：“**你们为什么称呼我‘主啊，主啊’，却不遵我的话行呢？**”（路 6:46；参太 7:21–22）

神的权威是绝对的。这首先要求我们不可疑惑或质问。保罗称亚伯拉罕对神的应许“**没有因不信心里起疑惑**”（罗 4:16–22）。这位信心之父其实面临严峻考验：上帝应许赐他迦南地，但他连立足之地都未得到；应许他的后裔多如海沙，但妻子撒拉早已过了生育年龄。直到百岁高龄应验之时，亚伯拉罕始终持守上帝权威的应许——这也当是我们的态度。

其次，这意味着祂的主权超越一切人间忠诚。孝敬父母（太 15:3–6）、爱国尽忠本为美事，但基督要求“**尽心、尽性、尽意，爱主你的神**”（太 22:37），甚至宣告“**爱父母过于爱我的，不配作我的门徒**”（太 10:34–38）。任何受造物都不能与造物主争夺我们终极的忠诚。

第三，这意味着祂的主权涵盖人类生活的全部领域。保罗宣告：“**你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行**”（林前 10:31）。我们的一切言行，不是荣耀神，便是亏缺祂的荣耀。从最微小的日常选择到重大人生决策，神都有权规定当行的准则。

盟约性同在

因此，神的主权意味着祂掌管万有，并以绝对权威发言。但主权还有第三个要素——从某种意义而言，这是最深刻、最宝贵的——就是祂对我们的委身，以及由此而来的同在。

正如我们所见，盟约的精髓在于神的应许：“**我要作你们的神，你们要作我的子民**”（耶 7:23）。这话祂曾对亚伯拉罕说过（创 17:7），也曾对摩西时代的以色列民重申（出 6:7），更在新约中对神的子民再次应许（启 21:3）。圣经中这一贯穿始终的宣告表明：立约的主乃是将人收纳为祂子民的那一位。

当上帝收纳我们为子民时，祂就为我们争战（申 1:30）、赐福（玛 3:10）、以永远的爱爱我们（耶 31:3），也会因我们的罪施行管教（摩 3:2）。但最重要的是祂与我们同在。祂将自己的名字放在我们身上（民 6:27），如同烙下属祂的印记。既然我们是祂的儿女，祂就住在我们中间（创 26:3,24；28:15 等），我们也住在祂里面。旧约中，上帝藉会幕与圣殿中的神显（theophany）真实地住在以色列中；新约里，主耶稣是“以马内利”（太 1:23），道成肉身住在我们中间(约 1:14);复活后更差遣圣灵内住在我们心里,使我们成为祂的殿(林前 6:19)。

掌管、权威、同在——这三大核心概念完整阐释了“主权”的涵义。这一三元组也体现在前文所述的古代条约文书中：大君王首先宣告名号（十诫中的“耶和华”）；接着在历史序言中陈述拯救作为，彰显大能（掌管）；继而颁布当守的诫命（权威）；最后应许持续的同在——顺服者蒙福，悖逆者遭殃（盟约性同在）。上帝绝非缺席的房东，祂始终与以色列同在，或施恩惠，或行审判。

主权属性与基督徒的伦理抉择

上帝的主权属性也帮助我们更详细地理解基督教伦理的结构,尤其为基督徒的伦理抉择提供了清晰的路径。

上帝如何统管我们的伦理生活

其一，藉着祂的掌管，上帝计划和掌管自然与历史，因此某些人类行为能荣耀祂，而另一些则不能。

其二，藉着祂的权威，上帝向我们清晰启示，告诉我们规范行为的标准。

其三，藉着祂的盟约性同在，祂应许在我们的伦理实践中与我们同在，赐福顺服，惩罚悖逆。但祂的同在也为我们提供了两个重要的伦理指引途径：首先，祂与我们同在，因而祂能成为道德榜样——“**你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的**”（利 19:2；参太 5:48）；其次，唯有祂能使罪人有行善的能力，将我们从罪的权势中释放（约 8:34–36）。

对合宜回应的要求

我们认识上帝的掌管时，就当学会信靠祂的计划和护理。上帝曾应许亚伯拉罕得迦南

地为业，并拥有无数后裔。但当时他在迦南并无立锥之地，妻子也早已过了生育年龄。然而，他对这应许的态度始终是信靠——正如保罗在罗马书 4:20–21 所言：“**并且仰望上帝的应许，总没有因不信心里起疑惑，反倒因信心里得坚固，将荣耀归给上帝，且满心相信上帝所应许的必能做成。**”对基督的信心，就是信靠祂已成就的事和将来要成就的应许，也就是信靠上帝对我们巨细无遗的看顾。

其次，我们认识上帝的权威时，就当学会顺服。上帝藉摩西宣告：

这是耶和华你们神所吩咐教训你们的诫命、律例、典章，使你们在所要过去得为业的地上遵行，好叫你和你子子孙孙一生敬畏耶和华你的神，谨守祂的一切律例诫命，就是我所吩咐你的，使你的日子得以长久。以色列啊，你要听，要谨守遵行，使你可以在那流奶与蜜之地得以享福，人数极其增多，正如耶和华你列祖的神所应许你的。（申 6:1–3；参 6–9 节及申命记多处类似经文）

诗篇作者如此说：“**你曾将你的训词吩咐我们，为要我们殷勤遵守。但愿我行事坚定，得以遵守你的律例。我看重你的一切命令，就不至于羞愧。**”（诗 119:4–6）

上帝的掌管激励我们信靠，祂的权威激励我们顺服。正如诗歌所唱：“信靠顺服，此外并无别法。”[10] 大卫说：“**你当倚靠耶和华而行善，住在地上，以祂的信实为粮。**”（诗 37:3）

最后，当我们意识到上帝的盟约性同在时，敬拜之心便油然而生。每当圣经中上帝与人相遇，场景立刻转为敬拜——君王驾临，我们自当俯伏。想想燃烧荆棘前的摩西（出 3 章），或圣殿中见异象的以赛亚：

当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上，祂的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。彼此呼喊说：“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华，祂的荣光充满全地！”因呼喊者的声音，门槛的根基震动，殿充满了烟云。那时我说：“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中；又因我眼见大君王万军之耶和华。”（赛 6:1–5）

10、《信靠顺服》，作者约翰 · H · 萨米斯，1887 年。

约翰描述见到荣耀基督时的反应:“**我一看见,就仆倒在祂脚前,像死了一样**。”(启 1:17)

三大主权属性,三种必要回应:信靠、顺服、敬拜。这些正是我们伦理生活的根基。[11]

三大神学美德

信、望、爱是新约中常被并列提及的三大美德(林前 13:13;加 5:5–6;西 1:4–5;帖前 1:3;5:8;来 6:9–11)。后世的基督教作家有时将这些“神学美德”视为对希腊哲学“四枢德”(智慧、公义、节制、勇敢)的补充,从而凑齐了“七”这个完美数目。

这种将基督教道德视为异教道德补充的观点并不恰当——我将在后文详述。圣经固然肯定这七种美德,但更强调信、望、爱的卓越地位。根据哥林多前书 13:13、约翰福音 13:34–35 等经文,爱是其中最大的。保罗有时只提信与爱而省略望(弗 1:15;3:17;6:23;提前 1:14;6:11;提后 1:13;门 5)。其实信已包含望,因为望就是指向对神未来应许的信;而爱作为基督教美德的总纲,则同时包含了信与望。

我们亦可从主权属性的角度理解这三大美德:信是信靠神的启示话语,望是仰望神掌管万有的能力——这能力在过去未来都必成就祂的旨意,爱则是看重神在我们心灵深处的同在,以及祂收纳我们进入的新家庭。

善行的必要与充分条件

何为善行?改革宗神学家在回应所谓“有德行的异教徒”问题时,对此有过深入探讨。改革宗神学认为人类在本性上全然败坏——这并非指人坏到极致,而是指人凭自己无法在思想、言语或行为上讨神喜悦(罗 8:8)。离了恩典,我们在神眼中毫无良善可言。然而我们周围却有许多非基督徒看似在行善:他们爱护家庭、勤奋工作、周济穷人、善待邻舍,仿佛离了基督仍能具备美德。

但改革宗神学质疑这种美德。它承认非信徒常促进社会福祉,这些贡献被称为“公民之义”(civic righteousness)。但这些行为并不能讨神喜悦,因其完全缺失三个关键特质:

11、感谢迈克·克里斯(Mike Christ)最早向我提出这个三元组。我对他的表述稍作修改并加以阐释,文责自负。初次接触我这种三元组的读者将会发现,这些要素可以自由调整顺序——正如我们终将明白的,这三者本就彼此包含。因此不同的排列组合不仅可行,往往更能发人深省。

未重生之人所行的，就其内容而言可能是神所吩咐的，且对己对人都有益处；但因这些行为不是出于被信心洁净的心，也没有按照神的话语以正确方式施行，更不是以神的荣耀为目的，所以仍是罪恶的，不能讨神喜悦或使人配得神的恩典。而他们忽略这些本分则更为有罪，更惹神忿怒。《西敏信条》16.7）

请注意三个必要要素：(1)被信心洁净的心，(2)按照神的话语，(3)以神的荣耀为目的。

第一个要素有明确的圣经依据。《西敏信条》引用希伯来书 11:4 等经文，罗马书 14:23 也明确指出：“**凡不出于信心的都是罪**。”主耶稣与法利赛人的辩论同样表明，我们的义不能仅停留在外表（参太 23:25–26）。圣经论及善行的内在动机时，不仅强调信心，更着重爱心（如林前 13:1–3）。这些经文显示：爱不仅是善行的必要条件，也是充分条件——若行为真正出于爱神爱人，便是完全了律法（太 22:40；罗 13:8；加 5:14）。

第二个要素是按照神的话语。前文已论及遵行神话语的重要性。显然，遵行神的话语是善行的必要条件，因为违背律法正是罪的定义（约一 3:4）；同时也是充分条件，因为完全遵行神的话语就足以在祂眼中看为良善。而神的命令正包括“爱”的诫命（见上文）与“寻求祂荣耀”的吩咐（见下文）。

第三个要素是以神的荣耀为目的。伦理学常探讨人的“至善”（summum bonum）——我们伦理行为追求的终极目标是什么？世俗作家多主张是快乐或人类幸福，但圣经教导我们凡事都当为神的荣耀而行（林前 10:31）。任何行为若要成为善行，都必须荣耀神，因此追求神的荣耀是善行的必要条件；而任何荣耀神的行为本身就是善的，因此荣耀神也是善行的充分条件。[12]

由此可见，善行有三大充分必要条件：正确的动机、正确的标准、正确的目的。[13] 正确动机对应主权属性中的“盟约性同在”，因为是内住的圣灵将信心与爱浇灌在我们心里；正确标准对应“权威”属性；正确目标则对应“掌管”属性，因为是神的创造与护理决定哪些行为能荣耀祂。神既决定我们行为的后果，也决定何种行为能引领我们达至至善。

12、当然，从某种意义上说，连恶行也能荣耀神——因为神会使用人的恶来成就祂的美意（罗 8:28）。但作恶之人本意并非要荣耀神。所以《哥林多前书》10:31 既强调行为，也强调动机（参太 6:33）。

13、哥尼流·范泰尔在《基督教有神论伦理学》中，首次系统阐释了这一三元组对伦理学方法论的意义。我在此要感谢他的思想对本论述的影响。事实上，范泰尔的讨论正是我所有三元组思考的雏形。

行善的圣经依据

救赎历史

圣经主要通过三种方式激励信徒行善。首先是诉诸救赎历史。这正是十诫的核心动力：神既将以色列从埃及为奴之家救赎出来，祂的百姓就理当顺从（出 20:2）。

新约作者同样常以基督的救赎之工劝勉我们：耶稣吩咐门徒“**我怎样爱你们，你们也要怎样相爱**”（约 13:34），十字架上彰显的大爱，催迫我们以彼此相爱来回应。另一处著名的劝勉见于歌罗西书 3:1–3：“**你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事。因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在神里面。**”

基督既已受死，我们便向罪而死；基督既已复活，我们便向义而活。我们在基督的受死与复活中与祂联合。这些历史事实蕴含道德效力：我们既在恩典中与基督同活，就当活出新生命的样式（参罗 6:1–23；13:11–12；林前 6:20；10:11；15:58；弗 4:1–5，5，25，32；5:25–33；腓 2:1–11；来 12:1–28；彼前 2:1–3；4:1–6）。《海德堡要理问答》强调：善行源于感恩——不是为换取神的恩典，而是对已领受之恩典的回应。[14]

对救赎历史的关注不只局限于过去，也指向未来：“**你们要先求祂的国和祂的义，这些东西都要加给你们了**”（太 6:33）。[15]

这种激励强调神的掌管，因历史正是祂永恒计划的展开。

神的诫命

圣经也藉着神的诫命激励善行。耶稣明言祂来不是废掉律法，乃要成全：“**无论何人废掉这诫命中最小的一条，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命又教训人遵行，他在天国要称为大的**”（太 5:19）。主耶稣与使徒在传道时，常援引律法诫命以及他们自己

14、这种动机并非约翰·派博所批判的“债务人伦理”——即妄图通过善行偿还救赎恩典。我们当然永远无法偿还，也不当有此妄念（参派博《凭信心活在未来恩典中的洁净大能》第 31–39 页；及其《弟兄们，我们不是专业人士》中的概要讨论。然而，对神在基督里所赐恩典，感恩仍是唯一合宜的回应。

15、此即派博在前注所引著作中提出的“未来恩典”概念。

的吩咐（参：太 7:12；12:5；19:18–19；22:36–40；23:23；路 10:26；约 8:17；13:34–35；14:15,21；罗 8:4；13:8–10；林前 9:8–9；14:34,37；加 4:21–22；弗 4:20–24；6:1–3；帖前 4:1；提后 3:16–17；多 2:1；雅 1:22–25；2:8–13；彼前 1:16；约一 2:3–5；3:24；5:2）。

神的诫命本身足以成为我们的本分，本无需其他激励。然而因我们仍有软弱，又因祂爱我们这些得蒙救赎的儿女，神仍赐下多重激励。

这种激励彰显神的权威——我们顺服的根本原因，在于祂本就配得绝对的顺服。

圣灵的同在

圣经呼召我们过敬虔生活，此乃基于圣灵在我们里面的运行。这一激励强调神的同在。保罗说：“**你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能做所愿意做的**。”（加 5:16–17）神将祂的灵放在我们里面，赐下新的生命，从而产生新的道德倾向。我们里面虽有挣扎，却已有能力随从圣灵而非肉体的引导。因此保罗诉诸神藉着重生与成圣在我们心里成就的内在更新。他在以弗所书 5:8–11 如此说道：“**从前你们是暗昧的，但如今在主里面是光明的，行事为人就当像光明的子女，光明所结的果子就是一切良善、公义、诚实。总要察验何为主所喜悦的事。那暗昧无益的事，不要与人同行，倒要责备行这事的人**。”在后文中，保罗继续阐述这一转变带来的伦理意义（参罗 8:1–17；加 5:22–26）。

由此可见，圣经藉着救赎历史（对应掌管）、神的诫命（对应权威）和圣灵内住的工作（对应同在）激励我们行善，这分别对应神的三大主权属性。

基督教伦理学三大类型

这三种激励模式催生了基督教伦理学的三大主要类型：诫命伦理学、叙事伦理学与德性伦理学。诫命伦理学强调上帝道德律的权威；叙事伦理学以救赎历史为本，通过讲述救恩故事传递伦理教导；德性伦理学则聚焦重生之人的内在品格，着重探讨罗马书 5:1–5、加拉太书 5:22–23、歌罗西书 3:12–17 等经文所列举的美德。

常有学者将这三类伦理学对立起来，断言某种类型优于其他。但在我看来，这种论点

缺乏圣经依据。正如我们所见，圣经同时运用这三种方法激励义行。事实上，它们缺一不可：上帝的诫命界定了美德标准，使我们能评判救赎叙事中人物的行为；救赎叙事向我们显明上帝如何拯救人脱离罪恶，使我们有能力从心里遵行祂的律法；而美德则描绘了得赎之人从心底顺服上帝时当有的生命样貌。

要紧的是什么？

我们可以在圣经伦理的实际内容中看到同样的三元组结构（这一结构我将在本书后续章节详细阐述）。我们现在先来看使徒保罗关于基督徒生命最高优先级的宣告——当时他正驳斥那些主张必须受割礼才能进神国的犹太教徒。保罗的回应是：割礼与否无关紧要：

受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么，只要遵守神的诫命。（林前 7:19）

原来在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效，惟独使人生发仁爱的信心才有功效。（加 5:6）

受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。（加 6:15）

如前所述，哥林多前书 7:19 强调“遵守神的诫命”，对应神的权威；加拉太书 5:6“使人生发仁爱的信心”是圣灵在我们里面的工作，指向神的盟约性同在；而加拉太书 6:15“新造的人”则是主耶稣死而复活带来的救赎历史巨变，彰显神对历史的掌管。[16]

影响伦理判断的因素

假设你是一位牧师或辅导员，有人带着伦理问题来到你面前。基本上，你需要探讨三个要素：处境、神的话语和当事人。

通常，我们首先询问处境：“你的问题是什么？为什么来找我？”这个问题最终指向神的掌管，因为是祂使万事互相效力。

接着我们会问：“神的话语对这个问题有何教导？”这涉及神的权威。

最后，我们聚焦于当事人，探讨他/她需要如何改变才能将神的解决方案应用于这个问题。此时，我们特别关注神在个人生命中的同在。若对方是非信徒，显然他需要先被圣灵

16、特别感谢我的同事雷吉 · 基德教授（Prof. Reggie Kidd）提请我注意这些经文。

重生，才能将神的话语应用于生活；若对方是信徒，则可能需要某些方面的成长才能应对当前问题。

在这些对话中，我们会发现这三个要素彼此影响。起初问题可能是：“我妻子总是生气。”但随着我们查考圣经，对问题的理解也会深化。例如，圣经教导我们要先去掉自己眼中的梁木（太 7:3），于是当事人可能意识到妻子的愤怒源于自己的刺激。因此问题不仅在于她，也在于他自己——对上帝话语的反思改变了我们对问题的理解。

而这种新的理解又促使我们查考更多相关经文。随着对问题认识的深入，我们更能明白圣经如何与之关联——圣经与处境彼此光照。

当我们转向第三个要素，引导当事人自省时，他可能发现自己更多激怒妻子的行为。因此，问题、神的话语和当事人三者互相光照。唯有透过加尔文所说的“圣经眼镜”，你才能充分理解问题和自己；同样，唯有看到自己也是问题的一部分，才能真正理解问题。

此外，若不能应用神的话语，就无法真正理解它——除非明白它如何适用于具体处境（如偷窃诫命适用于贪污、逃税、盗窃等），否则所谓的“理解”只是空谈。理解圣经意味着能运用它解答疑问、指引人生。正如我在第二章所论证的：神学就是应用。

伦理学科的视角

伦理判断本质上包含三个维度：将规范应用于具体处境的人。这三个要素也可作为研究伦理学的整体视角：

处境性视角

这一视角考察具体处境或问题，聚焦神在创造与护理中的作为——即神的掌管。该视角追问：“什么是成就神旨意的最佳途径？”亦即：我们当如何改变现状，以便更好地成就神的旨意？

神的终极旨意是祂自己的荣耀（林前 10:31），但祂也有具体目标：使人遍满地面并治理全地（创 1:28）、使万民作门徒（太 28:19–20）、以及祂国度的实现（太 6:33）。

处境性视角探究我们行为的后果，追问：“此举能否增进神的荣耀与祂对子民的赐福？”

我们寻求最能实现神所喜悦之结果的途径。这种伦理可称为基督教目的论或结果论伦理。

规范性视角

规范性视角直接聚焦圣经，旨在确定我们的责任、伦理规范与义务。我们带着问题查考圣经:“圣经对此有何教导？”此时我们诉诸神的权威。由于关注责任与义务，这种视角可称为基督教义务论伦理。

存在性视角

存在性视角聚焦伦理主体——即寻求指引的人。此时伦理问题转化为:“为要遵行神的旨意，我必须如何改变？”这里关注内在生命的转变，考察人心与神的关系，涉及重生、成圣与内在品格。这些都源于神在我们里面的同在。

三视角的互依性

如前所述，对处境的认识、对规范的认识以及对自我的认识是相互依存的。除非明白圣经对该处境的教导，并理解自己在该处境中的角色，否则无法完全认识处境；除非藉着圣经和所处环境，否则无法真正认识自我；除非能将圣经应用于具体处境和个人生命，否则也不算真正明白圣经。

因此，处境性视角必然包含另外两个视角。当我们正确理解处境时，就会发现圣经真理与自我认知都是该处境的组成部分，都是必须考虑的因素。唯有同时评估这三个要素，才能对处境作出正确判断；规范性视角同样如此。真正理解圣经，就意味着理解它对处境和个人的应用；存在性视角也不例外：当我们探究内心世界时，便会发现所处环境和神的启示皆是构成个人经历的重要因素，缺一不可。

由此可见，每个视角都需要考虑其他视角，每个视角都包含其他视角。如图 1 所示，伦理学的内涵就像一个三角形——你可以从任意一角开始研究，但随着深入，最终都会与其他两个角相遇。比如从处境开始，最终必然会涉及规范和行为主体。

这正是我称之为“视角”而非“部分”的原因。我们不能将伦理学机械地分割为三个独立部分来分别研究——若不借助规范，就无从真正研究处境；反之亦然。

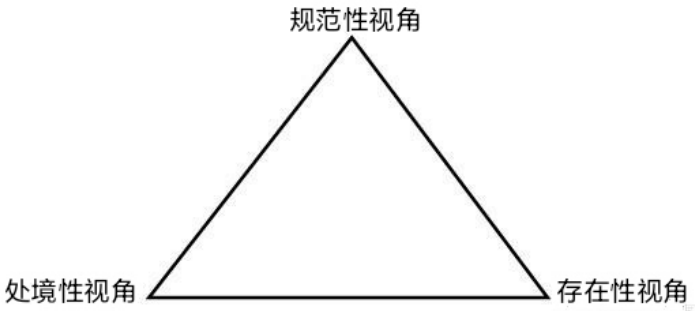


图 1、伦理学三视角

该三角形代表伦理学的全部内容，三个角则代表进入这一学科的不同切入点、不同侧重点和不同的初始问题。但我们的目标始终是：任何伦理问题，皆需涵盖这三个视角。

最终，这三个视角将完全重合。对处境的真实理解，不会与对神话语或对自我的真实理解相矛盾；而对其中任何一个要素的真实理解，也都必然包含对其他两者的真实理解。

既然三者本质相通，为何还需要三个视角？为何不只取其一？原因在于我们的有限与有罪。神能同时从所有视角认知全部真理——祂甚至知道窗台上蜗牛眼中的宇宙全景。但作为有限的存在，我们只能一次从一个角度观察现实。因此，我们需要在不同视角间切换。就像盲人摸象，必须从象腿到象鼻，再到躯干、头部和尾巴，才能拼凑出完整的形像；我们也需切换不同视角，才能完整认识神的世界。

我们更是亚当里的罪人。根据罗马书第 1 章，这意味着我们倾向于压制真理并代之以谎言，试图将神排除在认知之外。救恩使我们转而追求真理，但残余的罪意味着我们需要不断自查——而多元视角正是有效的查验方式。

在伦理学中，三者尤其能形成制衡：规范性视角可以纠正我对处境的误判，反之亦然。当更深入理解规范应用的处境时，我对规范本身的认识也会提升。存在性视角同样如此。

多元视角主义绝非相对主义。我并非主张所有观点是合理的视角——伦理学和其他学科一样，存在绝对的是非标准。上述方法正是帮助我们辨明这种绝对标准的途径。

圣经本身绝对正确：它是神所默示、无误无谬的。但我们对圣经的研究会出错。要正确理解圣经，我们需要圣经以外的知识——包括希伯来文和希腊文的语法知识、古代历史知识，以及对当代人向圣经提出的各种问题的理解。

三视角主义与改革宗信仰

下一章我将运用这个三重框架来探讨基督徒与非基督徒之间的伦理争议。在此，我想先简要谈谈基督教内部的争论。我属于改革宗神学传统，除少数细节外，总体上认同改革宗信条的教导。本书将频繁引用改革宗信条、要理问答及神学家著作——虽然我认为改革宗传统并非神学的终极权威，在某些议题上也与许多改革宗人士持不同见解（这些讨论将散见于本书），但总体上我认为，改革宗传统在所有基督教神学传统中最贴近圣经。

改革宗内部有人认为我的三视角框架带有相对主义倾向，对此前文已作回应；另有人视其为标新立异。我承认术语是新的，但这些核心理念实乃改革宗传统神学的自然发展。

最初引起我对这三个范畴兴趣的，是范泰尔关于目标、动机与标准的论述。[17] 如前所述，范泰尔的这一三元组源自《西敏信条》。他还深入探讨了来自神、自然与人的启示之相互依存关系：我们从神获得关于自然的启示，从自然获得关于神的启示，以此类推。[18]

更根本的是，改革宗神学向来强调：神的启示不仅存在于圣经，也显明于受造界和人类（神的形像）中。其他宗派常批评改革宗伦理学仅是“律法伦理”。确实，相比路德宗、时代论和灵恩派等传统，改革宗对神律法持更积极态度——某些改革宗著作对律法的强调甚至弱化了圣经伦理的其他维度。但在宗派论辩中必须澄清：最佳状态的改革宗信仰绝非仅重律法，它同样强调神在自然与人类中的启示。加尔文与改革宗信条开篇总会援引诗篇 19 篇与罗马书 1 章，申明神在宇宙中启示的清晰性。而加尔文在《基督教要义》首页即指出：不认识神就不能认识自己，反之亦然，[19] 并且他拒绝断言二者孰先孰后。

因此在神学论辩中，改革宗伦理学家可以正当地主张：我们的伦理传统绝非仅是神律法的推演。神的律法固然是我们终极且充分的伦理准则，但必须通过联系神在世界与人类中的启示，才能正确理解这一准则。改革宗伦理学既能处理伦理抉择的复杂精微，又不妥协于我们义务的简明统一——即顺从神在圣经中所启示的旨意。

17、参考前文对善行的充分必要条件的论述。

18、范泰尔，《系统神学导论》。

19、1.1.1

第二部分：非基督教伦理学

第四章、主权与非基督教伦理学

我在第三章基于神的主权——尤其是掌管、权威与同在三大属性——探讨了圣经伦理的基本架构。本章将延续这一论述，重点阐明基督教伦理与非基督教伦理的核心差异。

总体而言，非基督教伦理体系并不承认圣经中神的主权地位。[1]本文将揭示否定神的主权对伦理学产生的深远影响。不过在具体讨论伦理学前，我将首先从形而上学与认识论维度对基督教与非基督教思想进行对比分析。

超越性与临在性 [2]

这些主权属性将帮助我们清晰理解“超越性”与“临在性”这对神学概念——它们虽非圣经术语，却常被用来描述圣经中的神。圣经确实既论及神“高高在上”，也宣称祂“与我们同在”；祂既“高居天上”，又“亲临人间”；既高不可攀，又近在咫尺。当经文描述神超然在上时，神学家称之为“超越性”；当经文展现神与人同住时，神学家则称之为“临在性”。

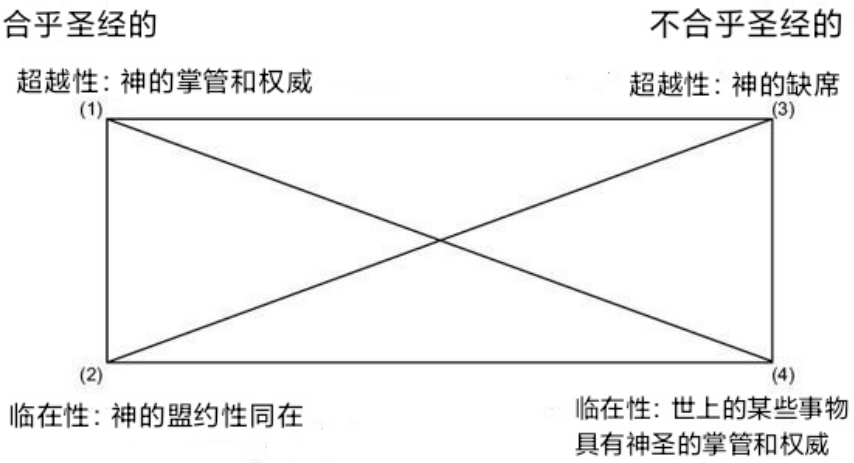


图 2、对当方阵：超越性与临在性

然而，“超越性”与“临在性”这两个概念也潜藏着认知风险。通过查看图 2 的示意模型，我们能更清晰地理解这些潜在危险。

1、后续章节将通过具体例证阐明这一观点。需要说明的是，尽管犹太教徒与伊斯兰教徒宣称敬拜圣经中的神，却否认基督的至高性。他们在反对正统基督教的同时，仍自诩为事奉神的群体。对此主张，我将在第五章予以专门探讨。

2、本节内容是对《上帝的教义》第七章的概要综述。

3、《上帝的教义》初版第 113 页中的示意图编号有误，应以此处编号为准。《神学认识论》第 14 页为正确版本。

左侧的观点 1 与观点 2 体现了圣经对超越性与临在性的阐释;右侧的观点 3 与观点 4 则代表了常见的不合圣经的观点。

根据圣经启示，神的超越性（观点 1）体现为祂至高无上的主权与王权，我们应当将这种超越性与掌管和权威的主权属性联系起来。而祂的临在性（观点 2）则表现为盟约性同在。如此理解时，神的超越性与临在性之间不仅不存在矛盾，甚至毫无张力。

然而有人误解了神的超越性，认为这意味着神遥不可及——我们无法真正认识祂，人类语言不能准确描述祂，祂只是天国中模糊不清的存在，不具备明确属性。这种不合圣经的超越性（观点 3）若成立，神又如何能与我们亲近？此类超越观与圣经的临在观（观点 2）根本对立，图表中用观点 2 与观点 3 之间的对角线标示出这种矛盾。

事实上，我们能够确知神的属性，因为圣经已将这些真理启示给我们。尽管人类语言存在局限，但神仍能藉此清晰准确地向我们彰显祂的所是与所为。这些正是圣经所启示的临在性（观点 2）要义，却被那些持不合圣经的超越观（观点 3）之人所拒绝。

“临在性”这一概念同样遭到误解。某些神学家论及神的临在性时，仿佛认为这种临在使神完全浸没于世界（观点 4），以致无法将祂与世界清晰区分。更有人谬解为：当人深入审视自我时，竟会发现自己就是神，神就是自己——这显然违背圣经真理。神始终与世界截然不同，因为祂是造物主，我们只是受造物。但神确实与我们同在（以马内利，马太福音 1:23 中主耶稣的名字），这实在是奇妙而宝贵的恩典。

这种不合圣经的临在观（观点 4）与圣经的超越观（观点 1）相抵触：它混淆了造物主与受造物的界限，将神的主权掌管与至高权威错误地归给了世界。图表中观点 1 与观点 4 之间的对角线，正标示着这种矛盾。

理性主义与非理性主义

现在让我修改图表中的标签，以类似的逻辑来探讨认识论（即知识理论）。在图 3 中，我将分别用“非理性主义”和“理性主义”替代原先的“超越性”与“临在性”标签。[4]

4、参阅《神学认识论》第 360–363 以及《范泰尔思想分析》第 231–238 中的论述。

既然圣经教导我们，神是人类生命的至高掌管者与终极权威，那么祂也就是真理的创始者和人类知识的终极准则。因此，我们的认知并不是终极的——正如范泰尔常强调的，人类知识不具有“自主性”，而是“效法上帝思想祂的思想”，降服于祂所启示的真理，承认神的启示才是判断真伪对错的终极标准。非基督徒（以及与世俗思想妥协的基督徒）往往将此原则视为“非理性主义”，他们对放弃思想自主权、单凭上帝权威接受圣言的理念感到不安。但对基督徒而言，这绝不是非理性主义，而正是上帝设计人类思维的方式——尽管这确实意味着承认人类理性的局限性，承认其必须顺服于上帝的完美理性。因此，我们可以将方阵图中的观点 1 解读为基督教“非理性主义”（请注意引号的特殊含义）。

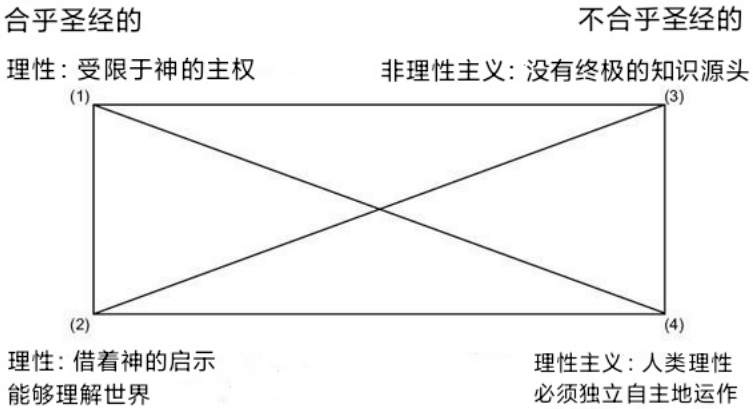


图 3、对当方阵：理性主义与非理性主义

但我们不仅相信人类理性有限，更确信在神的主权之下，人类理性仍具有强大认知能力。既然神已进入我们的世界并清楚启示祂自己，我们就能确知许多真理。非基督徒往往将这种知识宣称视为“理性主义”——他们质疑：在这个混乱的世界里，人怎能确值任何事物？因此我将观点 2 标记为基督教“理性主义”（再次提醒引号的使用）。基督徒拒绝接受“理性主义”的指控，因为他们深知神的心智远超人类，奥秘领域（观点 1）远大于我们的认知范畴。但他们也确信，藉着神的启示，人类能够触及真实的真理。

在现代主义者与后现代主义者的当代论战中，现代主义者常指责基督徒持“非理性主义”——认为他们未经充分理性论证就接受圣经教义；而后现代主义者则指控基督徒陷入“理性主义”，认为他们宣称能确知真理是狂妄自大的表现。

但当我们转换视角，以基督徒立场审视非基督教认识论时，会发现他们恰恰陷入了自

己所指责我们的双重困境——即同时陷入“非理性主义”与“理性主义”。不合圣经的超越观认为上帝要么不存在，要么过于遥远而无法影响人类理性。若果真如此，我们便失去了终极真理标准，这种怀疑论立场正是图表中观点 3 所标示的“非理性主义”。观点 2 与观点 3 之间的对角线揭示出根本矛盾：基督徒坚信上帝临在并赐下真理的清晰启示，而非基督徒却予以否认并拥抱怀疑主义。

但非基督教理性观还存在另一极端：凡拒绝上帝权威的人，必另立权威。任何理性运作都需真伪判断标准，非基督徒要么主张人类理性具有终极权威（自主性），要么接受圣经之神以外的权威。无论何种选择，都是用受造物的权威取代造物主。他们假定人类可不依靠神就获得确保推理成功的权威——这种立场（观点 4）正是“理性主义”，与观点 1 强调的理性的局限性直接冲突。

因此范泰尔指出，未重生之人同时兼具理性主义者与非理性主义者双重身份：他们既宣称人类理性具有终极权威（理性主义），却又否认存在连接人类理性与客观真理的纽带（非理性主义）。[5]

这种“理性主义–非理性主义”的辩证关系不仅体现在认识论领域，也深刻影响着伦理思考。正如我们将要看到的，非基督教伦理学家往往普遍反对绝对准则，却在提出“爱”或“公义”等基本伦理准则时，忘记了自己对绝对性的否定。约瑟夫 · 弗莱彻（Joseph Fletcher）在《处境伦理学》中的论述堪称典型：他宣称“对处境论者而言根本不存在任何规则”，却在同一段落提出“要透过爱邻舍来爱上帝”这条“普遍命题”。当被质疑“无规则”与“爱的规则”是否矛盾时，弗莱彻诡辩道，爱的诫命“是规范性理念（ideal），而非操作指令”[6]——这等于是说爱的诫命不算诫命，故不构成规则。如此区分实在难以自圆其说。

对方阵图的特定伦理诠释

我已经用方阵图阐明了接受圣经上帝主权者与拒绝者在形而上学（超验性与临在性）

5、更多关于理性主义–非理性主义辩证的论述，参阅《范泰尔思想分析》第 17 章及《神学认识论》第 360–363 页。

6、约瑟夫 · 弗莱彻，《处境伦理学：新道德》第 55 页。

和认识论（非理性主义与理性主义）层面的根本差异。在对非基督教伦理体系进行批判性评估时，我将援引这些形而上学与认识论层面的诠释。不过，该方阵图还蕴含着更具伦理学特质的其他诠释维度。

道德律的绝对性与相关性

大多数伦理学作家都试图探寻既具绝对性（因而具有约束力）、又具相关性（能指导实际伦理决策）的原则。在圣经世界观中，神的律法作为我们的伦理标准，因神绝对的掌管与权威而具有绝对性（图示观点 1）；同时，又藉着神的盟约性同在向我们显明，故具有相关性（图示观点 2）。神亲自参与我们的伦理抉择，祂深知我们面临的困境，祂所设计的道德律本就充分考量了人类的处境。

但那些拒绝圣经世界观的人往往难以兼顾绝对性与相关性。对他们而言，道德律的绝对性只是某种晦暗实在的绝对性（图示观点 3），这种实在从未清晰言说任何准则；而相关性则沦为受造物自我对话的相关性（图示观点 4）。我们将看到，某些非基督教思想家的道德准则权威性竟与其抽象程度（即不相关性）成正比——伦理准则越具体、越具相关性，其权威性反而越弱。例如柏拉图将最高伦理准则设定为抽象的、毫无具体内容的“善”，弗莱彻爱的观念同样如此。

这种绝对性与实质内容的对立存在宗教层面的根源：非基督教伦理学家既希望自己并他人相信“无需上帝亦可拥有道德标准”，又不愿受任何规则束缚，渴求绝对自主。于是他们建构出“无实质内容的绝对性”这一悖论性概念——徒具道德准则的外壳，却无真正的道德实质。出于相同动机，另一种选择则是“无权威性的实质内容”。因此在非基督教伦理学中，道德准则的权威性与其内容（或相关性）呈现此消彼长的反向关系。

神的主权与人的责任

在基督教的理解中，神的主权即祂的统管权。这意味着祂对万有的掌管与权威（图示观点 1）。[7] 但祂的权威也包含着人的责任：神所吩咐的，我们必须遵行。且这权威绝非空洞

7、关于神的主权与人的自由和责任的论述，参阅《上帝的教义》第 4，8 和 9 章。

命令，因祂在基督里进入人类历史，活出我们的生命并施行救赎。因此，我们的责任不仅是对上帝权威的回应（图示观点 1），更是对祂盟约性同在的回应（图示观点 2）。

人的责任与神的权威或同在并不冲突。但祂的掌管又如何呢？神对我们行为的掌管会削弱人的责任吗？拒绝圣经世界观的人常主张：伦理责任预设了人必须拥有完全自主性——能做出不受上帝、环境甚至自身欲望驱使的行为，即完全无因的行为。这种自由观有时被称为“自由意志主义”（libertarianism）。我曾论证该理论本身自相矛盾，且不能作为道德责任的基础。[8] 当法庭审查比尔是否应为谋杀负责时，绝不可能采用自由意志主义标准，因根本无法证明比尔的行为完全无因。然而图示观点 4 所暗示的“受造物自主”理念，本质上仍隐含此类观点。

在我看来，非圣经世界观提供的唯一替代方案是：人类行为受某种未知的实在操控（图示观点 3）。但我们对其一无所知的存在，岂能成为责任的根基？况且既然对此力量毫不知情，我们只能视其为非位格的存在。而非位格的力量根本无力奠定伦理责任——我们不可能对引力或电磁力承担道德义务。伦理义务本质上是位格性的，源于忠诚与爱的关系。[9]

因此，并非上帝对行为的掌管削弱了人的责任。恰恰相反，是否认神的掌管、鼓吹自由意志主义的世界观摧毁了责任根基。神的掌管通过提供位格性语境——唯在此语境中人的选择才有意义——反而支撑着我们的责任。

客观性与内在性

圣经教导我们，神的律法是客观的——其意义不取决于人的意志，而是源于神权威的话语（图示观点 1）。然而，神并不喜悦仅停留在外在的顺服，祂希望自己的话语刻在人的心上，从内在激励我们。在新约（耶 31:31–34）中，神将祂的话语和道德律刻在祂子民的心版上，这正是祂盟约性同在的体现（图示观点 2）。因此，在基督教世界观里，道德标准既是客观的，又是内在的。

8、参阅《上帝的教义》第 8 章。

9、参阅我在《卫道学概论》第 93–102 页提出的“证明上帝存在的道德论证”。

否认这一世界观的人，只能在不可知的领域寻求客观性（图示观点 3）——那里的道德标准根本无从知晓，更谈不上客观。他们试图通过让每个人成为自己的道德标准来追求内在性（图示观点 4），但这彻底摒弃了客观性，使人无从内化任何准则。

谦卑与盼望

神的超越性（图示观点 1）显明我们的渺小，催生谦卑之心。但这位神已进入人类历史（图示观点 2），在基督里应许要赐下丰盛恩典。我们原本微不足道，却因属乎神而获得高升。非基督徒则不然：或陷于骄傲——因自命为道德准则的制定者（图示观点 4）；或堕入绝望——因迷失在冷漠的未知宇宙中（图示观点 3）。

社会伦理中的自由与权威

我们还需思考主权观念对社会伦理的蕴意。多数政治理论家都试图平衡法律秩序与个人自由。圣经指明：执政者的权威乃神所赐（罗 13:1–6），构成法治的根基（图示观点 1）。但此权威并非绝对，既受神更高权威的制约，更需遵循“**不是要受人的服侍，乃是要服侍人**”的原则（太 20:25–28）[10]，他们要在这方面反映神的的盟约性同在。神还藉着家庭、教会等权威体系制衡政府权力，由此构建起有限政府与个人自由的圣经模式（图示观点 2）。

非基督教政治哲学同样关注此议题，却总陷入两极：强调秩序者滑向极权主义（如柏拉图、霍布斯、卢梭），因拒绝上帝启示的制约，最终将政府神化（图示观点 4）；追求自由者则陷入无政府主义，因缺乏启示依据，自由变为绝对，政权丧失正当性（图示观点 3）。

当然，许多非基督教伦理学家都试图在法律与自由之间寻求平衡。约翰·洛克在这方面以其中庸之道著称。尽管他主要是一位世俗思想家，但可能受到基督教作家（如《法律为王》作者撒母耳·卢瑟福）的影响。卢瑟福主要通过圣经诠释，构建了国家与人民之间的平衡关系。而洛克则试图通过经验主义认识论实现同样的平衡。但大卫·休谟后来论证：人无法从经验观察中推导出道德义务——这一论点使洛克的政治哲学黯然失色。本书后续

10、主耶稣这里主要论及使徒作为教会领袖的职责。但由于祂将使徒的工作与外邦执政者的工作相比较，实际上也将自己为仆的样式确立为基督徒执政者的典范。关于教会与国家的关系，我将在第五条诫命下作更详尽的探讨。

将论证：唯有藉着神的启示，才能为政府权力划定界限。因此，非基督教思想中非理性主义与理性主义之间的张力，亦可视为无政府主义与极权主义之间的对立。

三大伦理原则

本节将探讨基督教与非基督教伦理辩论的另一个维度，这同样关乎神的主权属性。

大多数伦理学者（无论是否基督徒）都会关注以下三项原则：

一、目的论原则：善行能最大化众生的幸福——即产生实际益处。基督徒强调：真正的善行必须首先使上帝得荣耀。但圣经告诉我们，给上帝带来荣耀的行为也能给祂的子民带来益处：“**耶和华又吩咐我们遵行这一切律例，要敬畏耶和华我们的神，使我们常得好处，蒙他保全我们的生命，像今日一样**”（申 6:24；参 10:13）。非基督教作家（如亚里士多德）同样主张行善带来幸福（无论如何定义“幸福”），合乎伦理的生活就是善的生活（诗 1；太 5:1–11），并且能惠及他人。

在基督教伦理学中，此原则基于上帝“掌管”的主权属性——正是上帝对自然与历史的安排，使善行必然产生荣神益人的果效。我称之为“目的论原则”，因其要求所有行为都应以荣耀上帝、造福人类为目标。

二、义务论原则：善行是对责任的回应，即使需要自我牺牲。我们敬重那些不惜代价持守道德原则的人。圣经中，亚伯拉罕遵行上帝的命令：离乡背井（创 12:1），甚至献上独子（创 22:1–19）；基督更为成就天父旨意而舍命。

上帝设定的义务是绝对规范，超越一切考量。这些责任具有必然性（必须履行）与普遍性（人人适用）。若偷盗对我而言是恶，在相同处境下对你亦然——道德律绝不偏待人。

此原则基于上帝“权威”的主权属性，因人类责任的终极源头是上帝的权威话语。柏拉图、康德等世俗思想家虽承认义务的重要性，却难以确定义务的来源与内容（后文将详述）。我称之为“义务论原则”（希腊文原意“欠债/应当”），强调伦理本质是责任与义务。

三、存在论原则：善行源于良善的内在品格。善人绝非假冒为善，其善行发自内在的爱心。圣经强调唯有心灵正直才算真义人——法利赛人只洗净了杯盘的外面，却忽略内在

动机（太 23:25）。亚里士多德等非基督教作家虽重视品格美德，却未能阐明美德的本质与获取途径（后文将论证）。

此原则基于上帝“同在”的主权属性——“**因为你们立志行事，都是神在你们心里运行**”（腓 2:13）。若无内在重生与成圣，最完美的善工也属假冒为善。我称之为“存在论原则”，因其指出道德关乎个人的内在心灵。

这三大原则是否彼此和谐?

基督徒可以欣然接受上述三项原则。圣经中的上帝是处境、圣道与道德主体的创始者，因此这三者完全和谐统一。祂命定历史，使人在履行责任时获得终极福分；祂按自己形像造人，使我们最大的个人成就在于——正如圣经所言——在历史中寻求祂的荣耀。

许多非基督教作家虽拒绝圣经中的上帝，却认同这三项原则（或至少其中一两项）。然而若缺了这位上帝，这些原则就会彼此抵触。

目的论原则主张道德行为导向幸福，义务论原则却要求人有时必须牺牲幸福来履行职责；目的论原则与义务论原则认为道德责任具有客观外在基础，存在论原则却暗示善是内在主观的；义务论原则强调道德律独立于个人倾向或行为后果，但目的论原则与存在论原则却分别以行为结果和内在生命作为衡量标准；存在论原则反对用外在标准评判人的良善，目的论原则与义务论原则却主张分别以行为结果和规范准则作为评判依据。

推崇目的论的非基督教思想家（如杰里米·边沁、约翰·斯图尔特·密尔）在认识论上往往是经验主义者，将人类知识建基于感官知觉。但哲学家们普遍承认：感官既不能揭示普遍原则（因无法感知全宇宙），也无法呈现必然法则（必然性非感官可察）。感官至多告诉我们“实际发生了什么”，而非“必然发生什么”，更非“应当发生什么”。而义务论原则宣称伦理基础正是具有普遍性、必然性与约束性的原则。

因此若试图脱离上帝而持守这些原则，它们必然显得相互抵触。有了上帝，它们便能前后连贯——因为掌管行为后果、颁布道德律法、赐予内在新生命的本是同一位上帝。但若没有上帝，在某些处境下这些原则就可能彼此冲突：我们或许不得不为最大化幸福或竭

尽所能地去爱（如弗莱彻所言）而放弃责任，此时就必须决定孰轻孰重。非基督教伦理学家在此问题上分歧显著，遂形成三大思想流派。

非基督教伦理学的三大流派

目的论伦理学

一些非基督教伦理学家主张目的论原则至上。他们认为关键在于所追求的目标——通常定义为幸福或快乐。这种幸福可以是个体的（如伊壁鸠鲁的享乐主义），亦可兼顾个体与集体（如密尔的功利主义）。行为的伦理价值取决于其结果——能在多大程度上实现幸福最大化与痛苦最小化。

目的论伦理学家往往反对义务论所主张的、优先于幸福追求的绝对道德律，也不认同存在论伦理学将伦理视为主观的观点。相反，他们认为伦理具有公共性——甚至可进行量化计算。因其相信仅需通过测算行为后果（即行动产生的苦乐数量或质量），即可作出决定。

义务论伦理学

对其他非基督教伦理学家而言，义务论原则占据主导地位。他们认为最重要的是遵循统管一切人类行为的权威规范。在他们看来，追求幸福的目的论原则不仅不够充分，甚至是不合伦理的。值得称赞的不是那些追求个人幸福的人，而是为更高原则牺牲幸福的人。而对于义务论者来说，存在论将伦理视为主观的观点，实则是对伦理本身的消解。

因此，义务论者致力于寻求绝对的伦理原则。在他们眼中，道德原则必须外在于我们自身，具备普遍性、必然性和超越性——甚至如同上帝一般。反对者认为，义务论者未能证明这类原则的存在。但义务论者坚信，若没有这类原则，伦理将不复存在。

存在论伦理学

我使用“存在论伦理学”这一术语来指代一个广泛的思潮——20 世纪作家如让-保罗·萨特等人仅是其中的一部分。存在论伦理学家最重视的，正是前两节讨论过的存在论原则。他们认为：伦理最根本的特质在于其内在性。善源于心灵，关乎动机。善行是实现真我（在亚里士多德和唯心主义看来是本质，在萨特看来则是自由）的行动。即便存在道德

律或原则，也必须经由内心确认。如果我们追求幸福，那必定是我们自己的幸福，而非他人定义的幸福。因此，仅凭外在行为来评判他人是错误的。

后续章节中，我将具体探讨这些伦理学类型的典型案例，以及试图以不同方式融合它们的思想家。继而将论述基督教伦理学的总体架构——这种伦理学将这三大原则视为不同视角，并通过神的主权使它们相互调和。

第五章、伦理学与世界宗教

在前四章中，我阐述了伦理学这一主题，并将其与上帝主权联系起来。我提出可以从三个与上帝主权属性相关的视角——处境性、规范性和存在性——来有效地探究伦理学。同时，我运用这些主权属性，对圣经伦理学与非圣经伦理学的研究进路进行了总体区分。

伦理学纲要

在后续章节中，我将围绕前文阐述的三元组展开探讨。首先，我将比第三、四章更详尽地论证，为何非圣经伦理学体系不足以指导我们的道德抉择。第二部分的余下章节将主要剖析非基督教元伦理学体系（而非其具体道德规条），以便更精准地聚焦其预设与方法。

鉴于当代伦理学讨论大多基于这些非圣经观点，这些章节将勾勒当前论争的思想语境，即基督教伦理学家必须应对的学术处境。因此，我将其归入处境性视角。

接着在第三部分，我将系统阐述基于圣经的伦理哲学（基督教元伦理学），以回应当前非基督教元伦理学体系。这可视作基督教伦理抉择的方法论，当然，这是一种三视角方法论。在这些章节中，我将深入探讨三个视角如何相互关联地帮助我们分析与解决伦理问题。由于该方法描述了我们处理道德议题时实际的主观思维过程，故将其归为存在性视角。[1]

最后在第四部分，我将尝试以概括性的方式阐述基督教伦理的实际内容——即支配我们生活的圣经规范。这里我将沿袭众多教会的传统，以“十诫”为框架阐释这些规范，并将其与整本圣经的伦理教导相互关联。根据我将神学视为应用的观点，这部分讨论不仅包含传统意义上的释经，还会具体阐明这些诫命在当代伦理议题中的应用。这部分内容代表伦理学的规范性视角。

读者将会注意到，三视角体系涉及三元组的嵌套。本书整体采用三视角架构：第三部分为全书提供规范性视角，但其内部同样划分为多重视角，某些子章节同样如此。这种现象提醒我们：这些视角之间并非泾渭分明。事实上，每个视角都包含着另外两个视角，其

1、《神学认识论》是根据认知对象（处境性）、认知依据（规范性）与认知方法（存在性）来组织的。我这里再次将方法论与存在性视角相关联，但在此采用了不同的阐述顺序：先论述存在性视角（第二），再展开规范性视角（第三）。

内容与方法论都需要借助另外两个视角来完善。有时很难严格界定某个主题应当归属于哪个视角——实际上除了教学编排的需要外，这种区分通常并不重要。例如前院的树木，你可以将其视为环境要素（处境性视角），或要求你相信的事实（规范性视角），亦可看作你经验的组成部分（存在性视角）。每个视角都揭示了树木某个重要维度，但若缺少其他两个视角的辅助，任何单一视角都无法完整把握树木的真实性。

伦理学与宗教

我们首先要探讨的是非基督教的伦理体系。这些非基督教体系中，有些与世界主要宗教相关，如印度教、佛教、伊斯兰教和犹太教；另一些则自称世俗或非宗教，如西方伦理哲学的主要学派：亚里士多德主义、功利主义、义务论等。

世俗哲学固然不要求参加教会活动或宗教仪式，但在其他方面仍具有宗教性。罗伊·克劳泽在《宗教中立性的神话》[2]中探讨了定义宗教的困难：世界各大宗教究竟有何共同点？克劳泽指出，这个问题比表面看来更为复杂。[3]我们可能认为所有宗教都包含道德准则，但神道教却没有；可能认为所有宗教都承认至高的位格存在，但佛教和印度教并非如此；或者假设所有宗教都要求敬拜行为，但伊壁鸠鲁主义及某些佛教、印度教流派也不符合。不过克劳泽最终认为宗教信念仍可被定义：

> 宗教即是对某种“神圣存在”的信仰——即相信其不依赖于任何其他事物。[4]

克劳泽对“神圣”的定义虽不足以涵盖圣经中的上帝（或其他宗教的神明），但确实定义了圣经上帝“自存性”（aseity）这一属性[5]——其他宗教传统中的绝对者同样具备这一特质。所有思想体系都包含对某种自足者——即不依赖他者的存在——的信念。在基督教中，这个自足者是圣经中的上帝；伊斯兰教中是安拉；印度教中是梵。克劳泽指出，根据他的定义，希腊多神教中的众神并不神圣，因为它们都依赖于自身之外的实在。古希腊宗教中真

2、The Myth of Religious Neutrality.

3、同上，第 10–12 页。

4、同上，第 21–22 页。

5、参《上帝的教义》第 26 章。

正的神性本体是万物流出的本源——混沌或俄刻阿诺斯（Okeanos）。[6] 即便是小乘佛教这类宣称无神论的宗教，在克劳泽看来也存在神圣本体：小乘佛教认为“空”（即终极虚无，有时称为涅槃）不依赖于任何他者而存在。[7]

然而，这种宗教定义使我们无法明确区分宗教与哲学，甚至无法区分宗教与人类思想和生活的任何其他领域。[8] 即便那些自称世俗的哲学体系，也总会承认某种“不依赖于任何他者的存在”——根据克劳泽的定义，这即是“神圣”。诸如泰勒斯的水、柏拉图善的理念、亚里士多德的“第一推动者”、斯宾诺莎的“神即自然”、康德的物自体、黑格尔的绝对精神，以及维特根斯坦《逻辑哲学论》中的神秘领域，皆属此类。在认识论层面，哲学家们通常也将人类理性视为自足的存在，认为其无需诉诸更终极的权威。在他们看似否定自主的理性时（如智者学派、邓斯·司各脱、休谟、存在主义及后现代主义），他们往往高举自主的意志或情感——正如后续章节将揭示的，这不过是将“神圣”属性转交给意志或情感。

圣经在此要阐明的是：就“无神论”最严格的意义而言，世上其实不存在真正的无神论者。当人们背弃真神时，并非摒弃一切绝对者，而是如保罗在罗马书 1:18–32 所教导的，转而敬拜偶像。人类最根本的分野不在于是否敬拜神明，而在于是敬拜真神还是敬拜假神（或偶像）。虚假的敬拜或许不涉及宗教仪式，但必然将“自存性”归给某种受造物。

本章将探讨通常所谓“世界宗教”的伦理体系，后续章节则聚焦于所谓“世俗伦理”传统。但正如我们所见，二者并无本质界限。本章讨论的体系可称为“显性宗教”，后续章节的则属“隐性宗教”——差异仅在于外在形式，而非实质内核。这是程度之分，而非本质之别。“显性宗教”通常提倡敬拜仪式、遵守宗教节期、推行祈祷礼仪；“隐性宗教”则无这些外在特征。但二者都将思想和生活建基于某种“不依赖于任何他者的存在”。

6、克劳泽，《宗教中立性的神话》第 25 页。

7、同上，第 26–27 页。

8、其他定义宗教的尝试也得出类似结论，例如保罗·田立克将宗教定义为“终极关怀”，威廉·特雷梅尔提出的“对无限制价值的肯定”。克劳泽在《宗教中立性的神话》第 12–16 页反驳了这些定义，但这些定义同样暗示着：人类的一切思想都具有宗教性。

基于命运的伦理

读者们对我将世界诸宗教的伦理进路划分为三种类型或许不会感到太过惊讶：基于命运的伦理（处境性）、作为自我实现的伦理（存在性）以及脱离福音的律法伦理（规范性）。这些是观察视角，因为每种宗教都同时具备这三种特征，只是不同宗教各有侧重。第一种类型最显著的特征是我们在第四章讨论过的目的论原则，第二种强调存在论原则，第三种则侧重规范性原则。本节我们将聚焦第一种类型。

正如克劳泽所指出的，在多神论体系中，诸神本身并非终极存在。他们并非自存者（ase），即不具备独立自存性，也不具备终极伦理权威。事实上，诸神常犯下伦理过失——他们嫉妒、易怒、顽劣、叛逆、通奸等等。克劳泽所认为的真正神圣者，实则是某种非位格的存在。如前所述，他指出希腊宗教中的自存者是被称为“混沌”或“俄刻阿诺斯”的原初之流（primal flux）。希腊文献也将“命运”（moira, atē）称为主宰生死的终极力量。

命运究竟是混沌的别称，还是某种更终极的存在？这难以断言。文献中用“命运”表示指引自然与历史的力量，用“混沌”表示作为自然本质的不可预测运动。但若没有位格性的至高存在，所谓命运“指引”历史方向又作何解？似乎“命运”就是“既成事实”的代名词，如同“会发生的终会发生”；而“混沌”或“偶然”则是“既成事实”的另一种表述。命运与偶然本质相同，区别仅在于前者代表理性主义，后者代表非理性主义。

这种将非位格的命运视为终极存在的观念，同样见于埃及（玛阿特 maat）、巴比伦（天命 me）和儒家（“天”）典籍。在儒教（及部分希腊宗教）中，命运本身具有强大力量，会惩罚违逆者。而在埃及、巴比伦及某些希腊文献中，更强调由诸神和人类统治者来执行这种非位格的法则。这种观念助长了社会等级制度：例如埃及宗教中，法老作为天地纽带，成为绝对的是非仲裁者。部分中国典籍对皇帝也有类似定位。

这类体系往往需要一种建基于人类权威的认识论。我们如何判断是非对错？依据法老、皇帝、祭司、文士或儒家学者的话语。而他们又如何知晓？要么通过神明的启示，要么通过自身对自然进程的观察。若来自神明启示，其依据仍是神明对这些自然进程的观察——因

为命运本身作为非位格存在，既不会发声，也不会启示任何真理，它只是让事件发生，或者说它本身就是已发生事件的总和。

因此，宿命论伦理体系的认识论本质上是经验主义的，基于对世间现象的观察。当人行善时命运给予奖赏，作恶时则施以惩罚。但这就必然将“正确行为”定义为受命运奖赏之举，“错误行为”则是招致惩罚之举。持宿命论伦理观的人正是如此理解目的论原则的：正确行为带来幸福，错误行为招致痛苦，皆因命运使然。这种观点存在若干严重问题：

1、首要问题在于经验观察显示命运并不一致。品行端正者时而受赏时而无报，作恶之徒时而遭罚时而得利。某些宗教试图通过设定来世报应来解决这种不公，但来世并非人类经验认知的范畴。神明或许拥有对人类死后境遇的经验性认知，但只要诸神自身善恶未得报应，不公就持续存在。只要存在不公，人类就无法通过经验确知命运判定的善恶标准。因此，神明、法老或祭司究竟如何知晓命运裁定的道德准则，实难明确。

2、更深层的问题在于：人们不只是难以据此认知善恶，而是根本不可能认知。正如许多人所指出的，伦理准则必须具有普遍性、必然性和约束性。普遍性原则要求无差别适用于所有个体——若我起贪念为恶，同等处境下你起贪念亦为恶。但经验认知从不具备普遍性，人类观察绝非全知，绝不能穷尽宇宙万象。

必然性原则并非一个选项，而是要求必须被遵守。但经验认知无法辨识必然性。正如休谟所言，感官经验可让你观察到台球被撞后的运动，却不能证明它“必然”运动。约束性原则要求违反者需承担道德罪责，但这种特质与其他原则一样，无法通过感官经验辨识。

3、问题不仅在于人类感官的局限（仿佛藉着超常感官或神明的超凡视听即可改善），更在于从非位格实在推导道德准则本身违背逻辑。非位格主义伦理观陷入了 G·E·摩尔所称的“自然主义谬误”。[9] 摩尔的论述建基于休谟《人性论》的一个论点：[10] 无法从“实然”推导“应然”。即基于事实观察的前提，不能得出行为规范的结论。例如不能从“冰淇淋可口”

9、G·E·摩尔,《伦理学原理》。

10、3.1.1。

推出“应当吃冰淇淋”，甚至不能从“疫苗预防疾病”推出“应当接种”。在休谟和摩尔看来，自然事实本身并不承载道德义务。

事实可以通过观察和科学方法认知，但道德义务却无法被看见或听见。它们无法被观测，任何科学实验都无法识别它们。你可以看见盗贼走进银行、戴上面罩、掏出手枪、索要钱财、将钱塞入背包后扬长而去。目睹这一切时你会说：“这是错的。”但你实际上并未看见“错误”本身。你可能坚信盗贼的行为是错的，却无法从事件描述中推导出行为的错误性。

这个论点常被用来质疑基督教伦理。反对者声称，从“上帝说偷窃是错的”推导出“偷窃是错的”属于自然主义谬误——因为上帝的宣告是事实陈述，“偷窃是错的”是道德义务，而我们永远无法从纯粹的事实推导出道德义务。

这一质疑需要进一步剖析。为何自然主义谬误构成逻辑谬误？显然，“是”无法推导出“应当”，因为前提中不含“应当”而结论却包含“应当”，例如：

论证 1、前提：X 能带来愉悦；结论：我们应当做 X。

但观察以下结构相似却本质不同的论证：

论证 2、前提：X 在道德上是正确的；结论：我们应当做 X。

论证 2 并非谬误，因为前提与结论均包含“应当”。“道德上正确”等同于“我们应当做”。虽然论证 2 与论证 1 都可被描述为“从事实推导价值”，但二者的事实前提存在本质差异。论证 2 的前提事实可称为“道德事实”。因此我们应更精确地界定自然主义谬误：道德结论可从道德事实推导，但不可从非道德事实推导。

现在考察以下论证：

论证 3、前提：上帝说偷窃是错的；结论：偷窃是错的。

基督徒主张该论证不构成自然主义谬误，因其前提属于道德事实而非非道德事实。前提中隐含着“应当”——上帝的宣告从来不是纯粹的事实陈述，而是具有规范效力。上帝的话语承载其主权属性：掌管、权威与同在，其权威性使一切所言都对我们具有规范意义。因此凡上帝所言，我们都有义务相信；凡上帝所命，我们都有义务遵行。上帝的一切话语

都具有规范性，其中必然包含“应当”的维度。论证 3 之所以不构成自然主义谬误，正因其是从道德事实推导道德结论的论证。

但本节讨论的宗教宿命论伦理又如何呢？对宿命论者而言，道德认知来自如下论证：

论证 4、前提：命运会奖赏做 X 的人；结论：人应当做 X。

这便显现出目的论原则在宿命体系中的运作逻辑。“善行能最大化幸福”意味着：我们通过判定何种行为能带来幸福，从而确定何为善。

这一论证是否犯下自然主义谬误，抑或属于从“应当”到“应当”的推理？显然前提中并不存在明确的“应当”——一个非位格的进程使以某种方式行事的人兴旺昌盛，这一事实并不能使该行为成为义务性的，甚至不能使其成为正确的。

即便在类似的位格进程中也是如此。试想那些犒赏效忠者的权贵：斯大林曾重金赏赐替他铲除异己的刽子手，这难道使那些暴行具有道德正当性吗？显然不是。我们更不该允许某种非位格“命运”的偏好（何况非位格原则何以具有偏好？）来规定我们的道德义务。

古今文人常赞美那些反抗命运之人的勇气，即便其抗争注定徒劳。对这些思想家而言，道德的光辉恰恰在于对抗命运的姿态——普罗米修斯因违抗宙斯成为英雄，安提戈涅因挑战命运赢得我们敬仰。因此即便我们能够顺从命运，是否应当顺从仍是悬而未决的道德命题。若命运（与圣经中的上帝不同）根本不具备作为道德标准的资格，那么论证 4 无疑就陷入了自然主义谬误。

根本问题在于：非位格原则能否为道德提供充分基础？答案是否定的。即便宇宙受非位格原则的支配，即便人类能洞悉该原则的奖惩机制，我们是否应当践行受奖赏的行为仍然存疑。我无法想象有任何理由能证明，我们应当受非位格原则的支配而背负道德义务。重力、电磁力等非位格力量能左右我们的物理存在，却无权告诉我们应当如何行事。若主张其具有这种权威，便是犯了自然主义谬误。

若道德无法植根于非位格存在，我们该从何处寻找其根基？答案必然在位格领域之中。我们总是在位格化的情境中习得道德准则：母亲膝前、学校课堂、教会证道、国庆典礼。道

德准则本身预设了位格际关系的语境。忠诚、仁爱、勇敢、善良等美德，其存在必然以社会关系为前提。以忠诚为例，人们之所以将其视为美德，往往源于成长于父母彼此忠诚、对子女尽责的家庭——在这种环境中，父母要求子女回报忠诚显得合情合理。服从与仁爱亦是如此。不难理解现代家庭结构的瓦解为何会导致道德义务的不确定。

孩童从父母而非非位格原则处习得道德，但父母自身也具有道德缺陷。因此当孩童逐渐成熟，往往会寻求更高准则。若子女的道德认知来自父母，那么父母的道德认知又从何而来？人类始祖的道德准则由谁启蒙？最终，制定所有父母与子女共同准则的究竟是谁？显然，这位制定者必须毫无谬误，因其本身就是善恶的终极标准。而要赢得我们终极的忠诚、顺服与爱戴，[11]这一标准必须是位格性存在，而非抽象的概念。

绝对的道德标准必然源自绝对的位格。而人类认知范围内唯一的绝对位格，就是圣经中的上帝。圣经的独特性在于宣告至高道德权威是一位绝对的位格。其他宗教与哲学虽宣扬绝对者，却是非位格的；多神论等世界观虽承认超自然位格，却是非绝对的。若道德必须建立在兼具位格性与绝对性的根基上，那么圣经中的上帝便是唯一可能的选择。[12]

由此我得出结论：宿命论宗教无法为道德提供充分根基。我们既无法确证命运的运作具有道德一致性，也无从知晓命运律令的内容，即便能够知晓——这些律令为何具备道德约束力更是悬而未决。

声称通过观察命运获知道德，实为理性主义的僭越。这种主张将人类心智的认知能力，抬高到远超合理认知范畴的程度；同时又是非理性主义的——倘若宇宙本质是非位格的（参见第三章），我们根本不可能认知任何道德责任。这类伦理观恰如其分地印证了范泰尔提出的“理性主义-非理性主义辩证”（参见第四章）。

作为自我实现的伦理

11、此处需注意一个揭示道德义务本质的重要三元组。

12、本段概述了《卫道学概论》第 89-118 页提出的上帝存在之道德论证。当然，除基督教外，伊斯兰教与犹太教同样崇拜具有绝对性且在某种程度上具备位格的神明——但这正是受圣经影响使然。就此而言，伊斯兰教与犹太教恰如撒伯流主义、亚流主义与耶和华见证人一般，属于“基督教异端”。详见下文“脱离福音的律法伦理”章节。

另一种更为明确的宗教伦理可见于一元论宗教，如印度教、佛教与道教。一元论主张万物终极上是一。古代诺斯替主义即属一元论，该世界观亦回荡在新柏拉图主义与中世纪神秘主义中。彼得 · 琼斯指出，20 世纪 80 至 90 年代的“新纪元运动”——他称之为新异教主义——本质上也是一元论的。琼斯论证这些现代运动实质上等同于诺斯替主义。[13]

一元论者认为万物本质上是一，故主张即便存在神，其本质也与宇宙合一，而非独立存在。圣经明确区分造物主与受造物，但一元论否认这一根本区别。许多一元论者甚至认为“神”即人类内在真我的代称——当我们深入洞察自我时，便会发现“我即是神，神即是我”。此即第四章所述“不合圣经的临在性”（方阵图示观点 4），通常被称为泛神论。

但一元论亦通过“不合圣经的超越性”（方阵图示观点 3）表达自身，某种程度上类似启蒙运动中的自然神论。诺斯替主义认为至高存在如此超越世界，以至于人类无法对其命名或认知。这位（或这个）[14]存在是如此的奥秘，我们根本无法与之建立位格性关系。事实上，它完全无法与物质世界产生关联，因任何与物质的接触都有损其完美的灵性。

显然，这种一元论与圣经基督教（方阵图示观点 1 与观点 2）形成了最尖锐的对立。然而，伊莲 · 佩格尔（Elaine Pagels）等人却试图影响教会，要求将古代诺斯替文献视为与圣经正典具有同等权威。[15]教会绝不应接受此类建议。

这种对超越性与临在性的双重强调，在形式上自相矛盾——从教父爱任纽至今的诺斯替主义批评者都曾指出这点。[16]但另一方面，二者在更深层次上却存在融贯性：若神与世界本无区别（不合圣经的临在性），那自然就无法界定祂的任何独特性（不合圣经的超越性）。

13、参见彼得 · 琼斯，《诺斯替帝国反击战》，《灵性争战：基督教美国的异教复兴》，《掳获异教心智》。延续《星球大战》主题，琼斯最初考虑将第三部著作命名为《拉比的归来》。他还撰写了多部思想概要。本节观点深受琼斯启发，但文责自负。

14、尽管一元论时常用位格化术语描述其至高存在，但其核心理念认为至高存在过于超越，任何人类概念皆无法适用。这一至高存在既不应被视为位格的，也不应被视为非位格的。然而，由于该至高存在并非明确具备位格性，一元论面临着与前一节所述宿命论相同的困境。伦理根基必须植根于一个不仅具备位格，更能通过宣告道德准则等方式彰显其位格性的存在。换言之：与宿命论类似，一元论本质上将伦理标准等同于“全部实在”。但纵观实在整体，我们无法从中推导出行为应当遵循的准则。

15、参见伊莲 · 佩格尔的《诺斯替福音》。

这种超越性与临在性摧毁了圣经中关于道德责任的观念。若“我即是神”(不合圣经的临在性),那么我们只需对自己负责;若无法认识神(不合圣经的超越性),那么我们同样无需对祂负责。因此,一元论体系抹除了伦理学的三个视角:规范性视角因善恶界限消失而瓦解;处境性视角因现实世界皆为幻象而失效,人们追求超脱而非荣耀神的生活;存在性视角因自我与他者皆属幻象而湮灭,一元论强调超脱而非圣经所教导的仁爱。至此,个人伦理与社会伦理皆丧失意义。

然而,东方宗教与西方诺斯替主义确实强调伦理准则。如同宗教宿命论,它们教导的许多道德诫命与圣经相差无几。我们无需因此困窘,因为罗马书第一章等处明言:上帝已将道德律法的知识启示给世人。尽管人们压制并违背这律法,却无法完全逃脱其约束。

但我们有必要理解伦理在一元论世界观中的角色。对这些体系而言,伦理乃是助人摆脱多元幻象、觉悟与上帝及万物合一的修行法门。通过伦理戒律与其他修行,人们沿着知识阶梯攀升至超越伦理的境地。因此伦理仅是自我实现的工具,是认知世界本质的途径。

在第四章讨论的三大原则中,一元论者最推崇存在性原则——即伦理关乎内在生命的提升,是自我完善的修行方式。

问题在于:若这些伦理修行果真达成目标,便会将人带入善恶对错皆无意义的境界。倘若万物为一,则善恶为一、对错为一;失去这些对立面,善恶对错便不复存在。按照这种观点,伦理本身恰是我们所要超越的对象。

以佛教为例,其虽强调正命修行,但终极目标却是证入涅槃,即一种消弭一切痛苦的虚无境界。涅槃使人摆脱业力轮回的诅咒,不再因善恶业报而转世。我们或许会指责佛教将伦理沦为个人解脱的工具,带有自我中心倾向。但需注意大乘佛教提倡利他精神,宣称佛陀本可入涅槃,却为普度众生而驻足世间。然而我们要追问:若伦理修行本为证得涅槃,

16、在《反异端》中,爱任纽还从认识论角度批判诺斯替体系:若上帝奥秘到无人能识,诺斯替主义者从何获得其秘传知识?若诺斯替主义者与我们众人一样本具神性,又何必需要他们宣称提供的知识?由此他揭露诺斯替主义者同时兼具理性主义与非理性主义特质——正如第四章所述,理性主义与非理性主义分别源于不合圣经的临在性与超越性。

何以利他目的能使人放弃此终极目标？我们固然赞许大乘佛教的利他精神，但佛教归根结底既无利他主义、也无任何道德准则的终极根基。

再以古代诺斯替主义者为例，他们分裂为两个伦理阵营：一派奉行禁欲主义，拒绝享乐与财产，企图逃离物质世界、回归至高存在的灵性合一；另一派却纵情声色，沉溺于各种欲望，因为他们认定物质世界终是幻影、无足轻重。当然，必有人试图在两极间寻找折中，但何种原则能指导这种选择？由此可见，一元论同样消解了道德区分的可能性。

根本问题在于：一元论将伦理学置于形而上学与认识论的从属地位。对一元论者而言，人类困境源于对世界与自我形而上本质的认知错觉，解决方案在于破除这种错觉，领悟万物本为一体的真相。对基督徒而言，问题则截然不同：神所创造的人类虽与祂不同，却能反映祂的荣耀。人因悖逆与神为敌，这种敌意必须通过献祭才能消除。基督教的核心是位格间的关系——有限之人与无限之神的伦理互动：爱、顺服、罪以及救赎。而一元论本质上是非位格的——它要破除的是关于“分离”的形而上幻象。

因此，与宗教宿命论者类似，一元论者缺乏伦理的位格基础。其道德义务感只能源自宇宙本身的非位格性。但本章前文已论证：非位格的实在无法为伦理标准提供根基。

脱离福音的律法伦理

我对宿命论与一元论的批判，始终聚焦于这两种立场的非位格主义。若某种世界观将终极实在视为非位格的存在，便无从为伦理抉择提供根基。然而，那些同样以位格性绝对者的启示作为伦理基础的宗教——除基督教之外的传统犹太教、伊斯兰教，以及耶和华见证人、神学自由主义等基督教异端——又如何呢？[17]

需特别指出，这些宗教之所以能持守位格性绝对者的信仰，实因深受圣经影响。如前所述，一个值得注意的现象是：除受圣经影响的宗教体系外，任何其他宗教或哲学传统均未产生对位格性绝对者的信仰。传统犹太教固守基督徒所称的《旧约》，尽管双方对经文的

17、关于神学自由主义实为异端、甚至与基督教根本对立的论述，可参阅梅钦所著《基督教与自由主义》。尽管当代自由派神学已披上更正统的外衣，却仍难逃梅钦当年的犀利批判。我将在《上帝话语的教义》中对此展开系统性的批判。

诠释存在分歧，但都承认这部经典是上帝权威的话语。

从基督教立场看，犹太教实为一种基督教异端，正如撒伯流派、亚流派、耶和华见证人及诸多神学自由派等基督教异端。犹太教宣称相信圣经，但却通过曲解经文否定福音本质，或对圣经内容进行选择性采信，最终形成严重违背圣经的神学体系。就此而言，基督教与犹太教之间的争端本质与这类异端争议同出一辙。

伊斯兰教同样可被视为基督教异端。其创始人穆罕默德最初尊奉“有经之人”(peoples of the book，指犹太教徒与基督徒)，试图在阿拉伯人中传播圣经的一神论。但他最终另奉《古兰经》，否定圣经的基要真理——如基督的神性与赎罪。即便如此，穆斯林仍视圣经为神的启示，却声称经文在传承过程中遭到篡改。[18] 他们尊耶稣为先知，相信童女生子、施行神迹，并将在末日审判时再临。[19] 事实上，穆斯林甚至援引圣经为自己辩护，声称旧约预言的弥赛亚实指穆罕默德而非耶稣。

然而，犹太教与伊斯兰教确实宣称其伦理体系建立在位格性绝对者——即圣经所启示的神——的启示基础上。因此，我们驳斥它们的方式，不能完全等同于批判宿命论与一元论的进路。至于神学自由派，他们时而承认时而又否认这种伦理基础：若否认，则其立场实与宗教宿命论或一元论无异；若承认，则需采取不同的处理策略。

我强调“不能完全”采用同样方式反驳这些宗教，但宿命论、一元论与犹太教、伊斯兰教及自由派神学之间仍存在深刻共性。这些宗教对圣经的背离，某种程度上弱化了它们的神论：最显著的是，它们都持守神体一位论而非三位一体教义，否认基督完全的神性，因而将神视为毫无多元性的一元存在。[20]

18、这一主张显然难以自圆其说。举例而言，若说新约中所有关于耶稣受难的记载皆源于经文篡改，此等论断实在令人难以信服。

19、因此，有句评价颇为中肯：穆斯林对耶稣的信仰认知，甚至比许多自由派新教徒更为丰富。

20、实际上，神体一位论宗教几乎总是将其神明视为非位格的存在。一个未被启示的位格神，在功能上与未被启示的非位格神并无二致。这类宗教之所以滑向非位格主义，根本原因在于：若要将神视为位格性的存在，就必须有具体启示显明其属性与作为。除非神亲自向我们说话、向我们彰显其位格性，否则我们无从确知他是具有位格的神。然而，神体一位论对超越性的理解，恰恰否定了这种启示的可能性。

由于缺乏上帝位格多元性的教义，这些宗教难以将上帝视为终极伦理标准和典范。在探讨宿命论时我曾指出：诸如忠诚、仁爱、勇气、良善等德性，必须通过群体关系才能彰显——它们本质上是位格间的美德，而非个体独存的品质。神体一位论的神明在创造有限位格之前，根本无法体现这些德性；而当他创造后，他的德性便与受造界相关联，因而受制于受造之物。因此，这种神明并非终极标准，按克劳泽的标准甚至不具神性。

更严重的是，神体一位论的上帝观极易滑向非位格的概念：

1、犹太教、伊斯兰教和基督教自由派的神学，通常以不合圣经的方式理解上帝的超越性（参见第四章图 2 的观点 3）。这种立场认为：严格来说，人类根本无法形成正确的上帝观——既不能将上帝理解为位格存在，也不能理解为非位格存在。但我们已经论证：伦理需要一个明确的位格上帝观。[21]

2、伊斯兰教将圣经的预定论变为宿命论，主张人类的自由选择对历史进程毫无实质影响。[22] 这种机械式宿命论彻底消解了位格性互动。

3、某些犹太教和自由派神学则陷入相反谬误：过度强调人类自由意志，以致否定上帝对未来的全知性。这类神学否认上帝是万有的唯一本源（与弗 1:11 与罗 11:36 相悖），反而使上帝受制于受造界。在此假设下，将上帝奉为伦理标准的唯一源头实属无稽之谈。[23]

由此可见，犹太教、伊斯兰教与基督教异端同样难逃我所指控的非位格主义倾向——这一指控原本是针对宿命论与一元论的。但即便我们暂且承认这些宗教确实（如它们有时宣称的那样）相信一位位格上帝，问题仍未解决。

这些宗教——事实上，除圣经基督教之外的所有宗教——本质上都是“靠行为称义”的宗教。其信徒试图通过善行获取道德地位，这一原则直接与圣经的福音相悖：即便我们最美好的善行，也不足以叫我们在神眼前蒙恩。以赛亚书 64:6 宣告：“**我们都像不洁净的**

21、伊斯兰教主张，人可知晓神的旨意，却无法认识神本身。但正如我所论证的：启示的伦理权威性，根本在于人与启示者之间的位格性关系——而这正是伊斯兰教所未能提供的。

22、关于神的预定与人的自由之间关系的详细论述，请参阅拙著《上帝的教义》第四、八、九及十六章。

23、此处我指的是被称为“开放神论”的神学运动——我已在《别无他神》一书中对其展开系统批判。

人，所有的义都像污秽的衣服；我们都像叶子渐渐枯干，我们的罪孽好像风把我们吹去”；使徒保罗在罗马书 8:8 更是直截了当地指出：凡“属肉体”（即未藉基督赎罪祭得赦免）的人“不能得神的喜欢”。因此，我们唯一的盼望在于基督——“**因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着祂的血，藉着人的信**”（罗 3:23-25）。

救恩全然出于神的恩典，是白白的恩赐，绝非靠我们的行为：“**你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的**”（弗 2:8-10）。

犹太教、伊斯兰教、基督教异端（以及宿命论与一元论）都缺乏靠恩典得救的教义。它们要求人行善积德，指望神因此接纳——这种“靠行为称义”的教义只会催生两种结局：骄傲或绝望。在自以为能靠行为达标的人心中，它滋生基于自欺的骄傲：这些人对神的标准愚昧无知，竟以为自己的行为哪怕勉强符合神的最低要求（罗 1:18）。他们刻意压制了对自己真实光景的认知，拒绝承认自己与神完美标准间的天渊之别。

而在属灵洞察较敏锐者心中，这种靠行为称义的教义只会带来绝望：他们清楚看见神的要求与自己行为间的巨大鸿沟，因而完全丧失与神相交的盼望。

当基督徒与犹太教徒、穆斯林、神学自由派——乃至宿命论者与一元论者——探讨伦理时，都应当竭力将对话引向十字架。因这终究是最核心的议题，也是每位求问者最迫切的关怀。我们固然需要如上文所述讨论形而上学与认识论，质疑非基督教宗教是否具备伦理主张的根基。正如弗朗西斯·薛华常告诫我们的，面对真诚的提问，就当报以诚实的回答。但归根结底，福音才是最为重要的。

这三类宗教至多只能提供“脱离福音的律法”。第三类宗教尤其聚焦律法，体现其规范原则的运用。后文将阐明，圣经中的律法与福音并非如路德神学所主张那般割裂——在圣经中，律法出自那位施行拯救的神，是神国的律法；而福音则是宣告神国降临、神必拯救子民的喜讯。不过在普遍启示与特殊启示之间，确实存在某种“律法-福音”的区分：罗马书

1 章明言上帝通过自然启示向万人显明其道德标准（即律法），却并未说祂也藉此启示救恩之道。“**可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的**”（罗 10:17）。我们的救恩不是藉着遵行律法，而是靠着基督的恩典，这恩典唯独藉着特殊启示才得以知晓。[24]

恩典只可能存在于由一位绝对位格主宰的宇宙。非位格力量（如引力与电磁力）依据其运行法则平等作用于所有人——无论义人或恶人，触碰带电导线都会遭受电击。导线不会出于爱心决定赐予某些人豁免电击的恩典。因此非位格体系往往走向普救论：或主张人人都将以某种方式得救，或如世俗非位格主义者所言，众人终将在自然力量面前平等消亡。基督教拒绝普救论，因圣经宣告人类终究掌握在绝对位格的上帝手中——祂按着自己意旨所喜悦的，决定谁将得救、谁将沉沦。[25]

由此可见，那些宣扬“脱离福音的律法”的伪位格主义宗教，其伦理观与非位格主义宗教并无本质差异。对这三类宗教而言，伦理皆是对律法的顺从，却无望罪得赦免。甚至在所有三类体系中，连律法本身都值得质疑——因在非位格主义宇宙中，我们根本无法确证其内容。

24、当我们更深入探讨基督教伦理的规范性视角时，我将进一步阐释普遍启示与特殊启示的区分。固然，特殊启示不仅传递福音，同时也呈现与福音整合在一起的律法——唯有藉着福音，我们才能真正领悟律法的全部力度与深度；反之，若脱离律法，我们也无法完全理解这好消息究竟好在哪里。

25、关于预定与遗弃的异议，我已在《上帝的教义》一书第 9 章与第 16 章中予以回应。

第六章、存在论传统

在探讨了三种更为显性的宗教伦理进路之后，我将转向那些较为隐性的宗教伦理进路，即世俗伦理。由于这些理论主导着当代社会的伦理讨论，我将以更详尽的篇幅加以阐述。

哲学与伦理学[1]

大约主前 600 年，小亚细亚的米利都兴起了一场思想运动，后世称之为哲学。这场运动先是席卷希腊文世界，继而传播至其他民族。“”哲学”意为“爱智慧”，从某种意义上看，它继承了古近东地区常见的智慧传统。圣经中的约伯记、箴言、雅歌以及传道书便属于这类智慧文学。

但希腊哲学与智慧文学——尤其是圣经智慧文学——存在巨大差异。传统的智慧教师致力于汇编德高望重之人的格言警句，圣经智慧文学虽亦如此，却更强调存在超越人间教师的至高权威：“**敬畏耶和华是智慧的开端，凡遵行他命令的是聪明人。他的信实直到永远**！”（诗 111:10；参箴 1:7；9:10；15:33）

相比之下，希腊哲学家则试图脱离宗教与传统——尤其是圣经中的上帝——来理解世界。他们以独立于启示与传统的人类理性为最高权威，这种理性观可概括为“理性自主”原则。尽管希腊哲学家们观点各异，却都奉行这一原则：理性是真理的终极标准，合乎理性的生活即是善的生活。除中世纪外，这种理性自主原则始终主导着西方哲学史，直至今日。

然而希腊人在某种程度上也认识到人类理性的局限。他们困惑于谬误与欺骗的本质：若理性是真理的终极标准，为何不能全知？又为何频频出错？最常见的解释是：既然理性是终极向导，那么谬误必非理性之过，而是宇宙本身的问题——症结不在认知主体，而在认知客体。[2]我们陷入谬误，皆因所处世界在某种程度上本不可知。

在这里我们看到了第四章所讨论的理性主义与非理性主义主题在希腊哲学中的呈现。

1、在第六至第八章中，我引用了自己撰写的《送礼物的希腊人》一文，该文收录于《世界观的革命：理解西方思想流变》第 1–36 页。该文系统论述了希腊哲学家的形而上学与认识论观点及其伦理学说，可为读者理解本书相关论述提供重要参照。本书其他篇章同样采用类似方法解析西方思想史的不同时期，亦值得一读。

2、参见《神学认识论》第 9–10，69–71 页中对主体与客体的论述。

希腊人压制了上帝在创造中的启示（罗马书 1 章），将至高权威赋予人类理性。但当理性失效时，他们又将失败归咎于世界的本质。这使得哲学探索陷入难以克服的困境——因为无法对非理性的宇宙作出理性阐释，由此便形成了理性主义–非理性主义的辩证关系。

希腊人对这两种倾向各有侧重。巴门尼德是坚定的理性主义者，他甚至否认理性无法解释之物的存在——比如在他看来，“变化”就是虚幻的。智者派则走向非理性主义，主张不存在客观真理，只有“对我而言”和“对你而言”的真理。但值得注意的是，智者派仍试图照着理性生活，至少是每个人各自的理性。正如智者普罗泰戈拉所言：“人是万物的尺度。”

存在论原则

在接下来的几章中，我将聚焦哲学史上出现的几种伦理观。这些章节将探讨伦理学的三大传统，它们大致对应我们此前讨论的三个视角，并分别侧重我在第四章论述的存在论、目的论和义务论原则。

本章探讨的存在论传统，将伦理视为内在生命的现象。在第四章提及的三大原则中，存在论伦理学最重视的是“善行源于善的品格”这一合乎圣经的原则。我们应当从内心确立伦理准则——神所悦纳的从来不是假冒为善的顺服，祂希望祂的话语刻在我们的心版上。当真理内化于心，我们的行为便成为一种自我实现，彰显灵魂深处的本真。如第三章所述，神激励我们的方式，正是呼唤我们活出被重生的本质：作神的儿女，向罪而死，在基督里向神而活。祂期盼我们的行为能彰显出最根本的生命状态。

世俗化的存在论伦理学在某种程度上承继了这些原则，却又将其扭曲。在这种体系中，存在论原则往往被绝对化，与目的论和义务论原则形成对立。人类主观性成为检验一切道德真理（倘若存在）的终极标准。

没有任何思想家能完全纯粹地体现这三种倾向中的任何一种，因为伦理学本就需兼顾这三个视角。人们或许试图否定某个视角，但它总会在某处显现。因此，在世俗存在论伦理学中，内在主观性被迫同时承担三重角色：动机、目的与标准。要做到这一点，伦理学家自然是以牺牲融贯性为代价。

我将探讨亚里士多德等试图平衡三个视角的世俗思想家。但没有上帝，亚里士多德终究未能将这些视角整合成一个相互融贯的有机整体。他的案例也揭示出，为何后世思想家总是试图抹除其中一两个视角以求片面强化第三个视角——尽管这种努力注定徒劳。

此刻我们需聚焦存在论传统——这种将内在生命视为伦理学全部焦点的思想流派。

智者学派

古希腊最早的哲学家们对伦理学兴趣寥寥——至少从现存文献来看是如此。他们专注于形而上学，尤其是巴门尼德、赫拉克利特、以及原子论者，更将认识论作为核心议题。直到智者学派兴起，伦理学才成为显学。

主前 5 至 4 世纪,这些游走于希腊各城邦的智者们,向贵族青年传授仕途所需的技艺：修辞、文法、历史、科学、艺术，以及博取公众赞誉的处世之道。当时传统贵族式微，商贾阶层崛起，富家子弟渴望晋身仕途，遂使这类教师门庭若市。加之政局动荡，统治根基与合法性问题便成为哲学思辨的焦点。[3]

哲学由此转向。自然世界的结构不再是最紧要的命题，人性本质与社会问题开始占据思想舞台中央。

若以周旋各派势力为要务，相对主义自有其魅力，当代政治亦复如是。倘若不存在必须共同遵循的绝对真理，观点自可随政治风向流转。故智者学派奉行相对主义不足为奇。

我们主要通过柏拉图的对话录了解这些智者——虽带敌意却不失公允的记载。例如智者普罗泰戈拉斯主张接纳传统思维方式，非因真理，实为权力需要；高尔吉亚否定客观真理存在，欲以修辞取代哲学；色拉叙马霍斯宣扬“公义即强者利益”，因而法律乃强者驭民之术；卡利克勒斯反称法律实为民众掣肘豪强之器；日后位列雅典三十僭主之首的克里提亚更直言：统治者若要控制臣民，则必须让他们畏惧神明，即使这些神明并不存在。

柏拉图笔下的苏格拉底在对话中对此作出回应：对客观真理的漠视或敌意实难接受。首先，智者学派自身就在作出事实断言——倘若客观真理本不存在，则智者们的立场亦非

3、欲深入了解智者学派的政治社会背景，请参阅戈登 · H · 克拉克所著《从泰勒斯到杜威》第 46 至 48 页。

客观真理，世人便无理由听信其言。这一反驳自那时起便成为应对相对主义的标准答案，今人亦常以此驳斥后现代主义。

苏格拉底进而论证：公义绝非仅是强者的利益。因某事对谁有利，并不构成其公义与否的判准。公义本身必然具有某种特质，能为评判统治者行为提供客观准则。

苏格拉底由此驳倒了智者学派的非理性主义——更准确而言，他揭示了这种非理性主义的自我消解特性。但智者学派同时仍秉持希腊式的理性主义传统。试看普罗泰戈拉斯“人是万物的尺度”之宣言：此论既彰显其非理性主义（实在即人人心中的投射），却也不乏理性主义色彩（将人类理性奉为真伪善恶的终极标准）。然而，秉持相对主义的普罗泰戈拉斯，又如何确知这一命题本身为真？他不过武断地主张理性自主——即以非理性主义的方式断言理性主义（凭己意衡量万物），又以理性主义的方式主张非理性主义。智者学派别无选择，因他们既质疑传统诸神，自然拒斥圣经中的上帝。

我将智者学派归为存在论传统的代表。存在论原则将伦理与品性、乃至人的内在性相联结。但当非基督教哲学家运用此原则时，他们往往将人类主体性绝对化，不仅视其为伦理学的核心要素，更将其奉为道德规范的终极源头。因此，世俗存在论伦理学家竭力规避任何暗示伦理决策需依据外在客观标准的观点。智者学派既未能领会规范性原则（即伦理学追求客观义务），亦未能理解处境性原则（即伦理学旨在实现人类幸福最大化）。正如我在第四章所述，除非圣经中的上帝将三者统合，否则这三个原则彼此间必然存在张力。非基督教伦理学家往往选择否定其中一两个原则，而智者学派实质上只承认存在性原则。

存在论伦理学确有其迷人之处。坦白说，如果我不是基督徒，或许我也会成为存在主义者——某种相对主义者或怀疑论者。用陀思妥耶夫斯基的话说：若上帝不存在，岂非一切皆可？然而，由于苏格拉底和柏拉图的驳斥，存在论传统在哲学史上始终是最受冷遇的流派，尽管现代社会中它似乎颇受普罗大众青睐。主流哲学流派始终主张客观知识确有可能获得，尽管对于“如何可能”始终争论不休。我们将在后续两章探讨这些论辩。

在智者学派之后的几个世纪里，怀疑主义学派相继兴起。皮浪（主前 365–270 年）主

张一种认识论上的不可知论，而学园派（由柏拉图创立的学派!）的怀疑论者走得更远，宣称真理根本无从寻觅。此后，怀疑主义作为一种值得尊敬的哲学选择几乎销声匿迹。

大卫·休谟与让-雅克·卢梭

然而到了近代，相对主义与怀疑主义再次兴起。休谟（1711-1776）对诸多事物持怀疑态度——包括从“实然”推及“应然”（参见第五章）——最终只能在催生好恶之情的“道德感”中寻觅伦理根基。[4] 与智者学派如出一辙，休谟的伦理标准全然内化，是主观的而非客观的。同样，浪漫主义之父卢梭（1712-1778）认为世间一切善行皆源自美好情感的流露。

卡尔·马克思

马克思（1818-1883）或许是近两百年来对政治与世界历史影响最为深远的哲学家。在我看来，多数人成为马克思主义者皆因伦理诉求——他们视马克思为真正关切贫民并付诸实践的思想家。

但须谨记，马克思是彻底的主观主义者。他认为道德标准具有阶级相对性：伦理体系无非是政治运动的工具，旨在维护某个阶级的利益以对抗其他阶级。资产阶级（生产资料占有者）与无产阶级（产业工人）各有其道德准则。当无产阶级发动革命时，凡推动革命者即为善，阻碍革命者即为恶；待革命胜利后，凡促进无阶级社会（马克思主义的终极目标）实现者即为善，妨碍者即为恶。

具体道德标准会随阶级利益变化而更改。今日之善或成明日之恶——当希特勒与斯大林缔约时，美国共产党人曾对其大加赞赏；待盟约破裂，希特勒的一切行径便皆成罪恶。

究竟何种伦理正确？对马克思而言，伦理领域不存在客观正确性——尽管他在构建经济决定论时极力标榜科学客观性。当理想主义青年因道德诉求投向马克思主义时，有必要提醒他们：对马克思主义者而言，伦理终归是可协商的。阶级利益至高无上，道德不过是阶级利益的工具。由此观之，马克思主义的伦理观实难称高尚。

然而马克思的论述常给人以其道德判断具备客观性的假象。例如他将基督教斥为“人

4、详见休谟《道德准则研究》（1751 年版）。

民的鸦片”的著名论断——在他看来，这是富人炮制的意识形态，旨在使工人安于受奴役的处境，满足于现世苦难与天堂赏赐，从而放弃革命。基督徒或可辩称，千百年来福音始终在促进贫民与社会福祉。但马克思断言：即便是这种“先知式”基督教也应反对，因其弊大于利——它点燃不切实际的改良幻想，麻痹群众，延缓了实现真正变革所必需的革命。

这听起来像是对基督教的伦理批判。本质上马克思指称基督教是特定阶级压迫他者的宗教伦理。但须明辨：马克思提供的替代伦理，不过是另一个特定阶级的伦理，待该阶级掌权后，同样会用于镇压敌对阶级。除阶级立场外，马克思未提供任何选择其伦理而弃绝基督教伦理的理据。马克思身上清晰呈现着理性主义与非理性主义的辩证：既否定客观伦理（非理性主义），又以教条式的确信（理性主义）鼓吹道德主义，并对反对者加以批判。[5]

弗里德里希·尼采

尼采（1844–1900）对二十世纪思想界影响深远，尤以后现代运动为甚。他与后现代主义者同样质疑终极真理的存在（尽管承认日常生活特定真理的重要性），亦怀疑语言传达真理的能力。[6] 与马克思相似，尼采认为不存在无私的真理探索——思想探究不可避免地是为自身服务的。我们为功利求知识，却连知识是否有用都无法确知。因此，我们不得不接受那些无法化解的分歧。[7]

在伦理学领域，尼采因其这一观点而闻名，即传统道德并非客观真理，而只是“权力意志”的工具，某些人借此压迫他人。此立场与马克思如出一辙，尽管尼采不像马克思那样强调阶级斗争。用尼采自己的话说，其道德立场“超越善恶”，[8] 呼吁“重估一切价值”。他认为既然上帝作为现代人生活的要素已经“死了”，我们便不该受缚于过去的道德传统，而应坦率承认上帝之死，并为权力意志欢喜雀跃。

比较尼采与马克思的基督教观颇为有趣：马克思视基督教为富人压制穷人的宗教；而

5、参见马克思、恩格斯《共产党宣言》（1848 年）；马克思《资本论》（1887 年版）。

6、尼采，《论非道德意义上的真理与谎言》，收录于《哲学与真理：尼采 1870 年代早期笔记选》第 79–97 页。

7、尼采，《快乐的智慧》。

8、尼采，《善恶的彼岸》；《论道德的谱系》，收录于《悲剧的诞生与道德的谱系》。

尼采却认为这是“奴隶宗教”，源于弱势群体的私心，表达他们对优越者的嫉恨。尼采的观点近乎马克思的反面，这表明两人的道德相对主义或许都不适于作出切实的道德判断。

马克思与尼采在基督教问题上的分歧，恰如智者学派中色拉叙马霍斯与卡利克勒斯对公义与法律的不同见解。色拉叙马霍斯主张“公义即强者利益”，马克思同样认为强势阶级利用基督教禁锢劳工；而正如卡利克勒斯视法律为民众制约强权的工具，尼采则将基督教视为挫败精英抱负的“奴隶宗教”。二者皆欲废除基督教，代之以支持阶级斗争（马克思）或超人哲学（尼采）的意识形态。

路德维希·维特根斯坦

维特根斯坦（1889–1951）生于奥地利，后执教于英国剑桥，生前唯一出版的著作是《逻辑哲学论》，[10] 在该著作中，维特根斯坦提出：一种经过伯特兰·罗素逻辑革新的净化、真正完美的语言，能够成为世界的完美图景。

在西方哲学史中，二十世纪堪称“语言的世纪”——无论英美分析哲学还是欧陆哲学（二者差异极大），语言皆成核心议题。哲学家们的关注点从世界本质转向表述世界的语言，冀望借此突破自希腊时代以来停滞不前的困局。尼采早已将语言研究置于哲学中心，而维特根斯坦则在英语世界开创这一进路。

在维特根斯坦的进路中，完美语言的每个句子都对应宇宙中的事实，而事实只能通过感官经验确认。他认为知识由简单（“原子”）感觉逐步建构，最终形成复杂认知。因此完美语言里，所有复杂语句都可约化为基于简单感觉的基本事实陈述。

这种彻底的经验主义进路自然使伦理学陷入困境（更遑论形而上学与宗教）。正如休谟与摩尔所指出的，从经验事实推导伦理准则实属谬误。故对维特根斯坦而言，伦理准则超出完美语言的表述范畴——凡完美语言不可言说者，即根本不可言说。

9、克尔凯郭尔之名亦常见于存在主义哲学探讨中。诚然，他极度强调人类主体性在决策中的核心地位。但我确信，克尔凯郭尔首先是一位基督徒。其思想中基督教元素与存在主义特质的关联殊难厘清。故虽有遗憾，本文仍将其排除于讨论之外——因我旨在列举那些更纯粹体现存在主义传统的思想家。

10、Tractatus Logico-Philosophicus.另可参阅其《伦理学讲演录》。

然而维特根斯坦并不愿全盘否定伦理学。这位颇具伦理敏感性的哲人将伦理学（连同上帝、自我与世界）归入“只能显现，不可言说”的领域。换言之，我们虽能感知伦理、宗教与形而上学语言关乎重大，却无法真正诉诸言辞。这些不可言说的实在，属于“神秘”领域。

这便是《逻辑哲学论》中伦理学的地位，很难想象这套体系能提供善恶标准。本质上它属于存在论伦理学，与智者学派、休谟、卢梭、马克思及尼采的伦理观陷于相同困境。

维特根斯坦本人亦察觉此进路的缺陷。因某些技术性缘由（此处不作赘述），他在著述过程中便意识到自身体系的根本矛盾：他试图揭示语言与世界的关系，但根据其完美语言标准，这种关系恰恰属于不可言说之物。最终他承认，《逻辑哲学论》全书本质上都是在言说不可言说之事。故有那段著名的结语：

> 我的命题通过这种方式进行阐释：理解我的人，当其借由这些命题、攀越其上之后，终将认识到它们毫无意义。（他必须这么说：登梯之后，弃梯而上。）他必须超越这些命题，方能正确看待世界。对于不可言说者，必须保持沉默。[11]

于是伦理学连同形而上学、宗教及整个哲学，皆归于沉默。

《逻辑哲学论》堪称理性主义转为非理性主义的典范。维特根斯坦最初试图用完美语言囊括全部实在（理性主义），最终却发现该体系中一切皆不可知、不可传（非理性主义）。

但维特根斯坦后期思想发生转向，进入所谓“后期维特根斯坦”阶段。[12]他放弃以完美语言框定全部实在的企图，转而采取更开放的语言观，指出语言除陈述事实外尚有诸多功能。他认为多数所谓“意义”实指词语在生活实践中的用法。由此，宗教与伦理学不再属于不可言说领域——它们当然可以言说。但维特根斯坦有时又独断地规定词语的正当用法，例如坚称宗教语言绝不可用于批判科学，反之亦然。其新理论中的开放性延续着非理性主义，而对语言用法的独断要求则残留着理性主义。无论早期还是后期，维特根斯坦都未提供判断是非的标准——对他而言，这些标准终究只是主观意识的构成要素。

11、《逻辑哲学论》6.54；7.0。

12、维特根斯坦的诸多遗著都体现了这种后期思想。标准阐述当属其临终前正在筹备出版的《哲学研究》。更易入门的《蓝皮书与棕皮书》则收录了 1930 年代初他口授给学生的课堂讲稿。

情感主义

约在 1920 至 1950 年间，英语世界主导的哲学思潮是逻辑实证主义。这一最初由维也纳学派（“维也纳小组”）与柏林学派（“柏林小组”）的科学家和哲学家们构建的理论体系，试图将知识范畴严格限定于科学方法可验证的领域。随着鲁道夫·卡尔纳普、赫伯特·费格尔、卡尔·亨佩尔和莫里茨·石里克等思想家为躲避纳粹迫害流亡美国，英国哲学家 A.J. 艾耶尔通过其著作《语言、真理与逻辑》将这一思想广泛传播。[13]

逻辑实证主义者虽推崇维特根斯坦的《逻辑哲学论》，却摒弃其中的神秘主义成分，力图将人类知识建立在科学的根基上。该学派强调“证实原则”——唯有通过观察或科学方法验证的命题才具有“认知意义”，即陈述真伪事实的能力。据此，实证主义者认为包括形而上学、宗教及伦理在内的常规话语实则缺乏认知意义，既不能真实亦不能虚假地陈述任何事实。维特根斯坦称此类语言具有神秘性，而逻辑实证主义者则视其为无认知意义——这两种立场本质上殊途同归。

逻辑实证主义对基督教信仰构成了根本性挑战，令知晓该运动的信徒深感不安。实证主义者并非简单判定基督教为谬误，而是宣称其既非真亦非假，根本不涉及任何事实内容的断言或否定。

那么，伦理学在这种哲学体系中处于何种境地？与维特根斯坦相似，逻辑实证主义者并不打算全盘否定伦理学——尤其在目睹纳粹暴行之后。但他们无法承认伦理学具有认知意义，即能够陈述事实。道德事实不可能存在，因为缺乏观察或科学手段予以验证（由此逻辑实证主义者呼应了休谟与摩尔关于无法从“实然”推导出“应然”的学说）。

他们的进路是将伦理语言重新诠释为一种非事实性的表达。鲁道夫·卡尔纳普主张伦理陈述实质是伪装的祈使句；莫里茨·石里克则认为伦理陈述类似于科学程序规则的行为准则。但该运动中最具影响力的当属 C.L.史蒂文森在《伦理学与语言》[14] 中提出的观点：

13、A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic.

14、C. L. Stevenson, Ethics and Language.

伦理陈述包含双重特质——首先它们是情感表达（如“偷窃是错误的”实为“我厌恶偷窃”）；其次它们向他人推荐所表达的情感（“偷窃是错误的”意味着“我厌恶偷窃，你也应当厌恶”）。这一观点与休谟将道德判断建立在“赞许情感”之上的尝试并无本质差异。

因此，逻辑实证主义关于伦理学的主流观点逐渐被称为“情感主义”。但这一理论始终未能获得广泛认同——即便在哲学界亦是如此，原因如下：

1、大多数哲学家（无论世俗还是基督教背景）都逐渐认识到“证实原则”存在根本缺陷。实证主义者自身始终无法就该原则达成统一表述：某些表述过于狭隘，竟将部分科学语言排除在外；另一些表述又过于宽泛，反而纳入了宗教与形而上学的语言。最终人们发现，实证主义者的主要目的并非理解“意义”概念在人类生活中的实际运用，而是企图炮制某种“原则”来荣耀科学、贬抑形而上学与宗教。哲学界逐渐意识到，证实原则不过是一种意识形态工具，并不能准确反映意义的真正构成。

2、与维特根斯坦的《逻辑哲学论》如出一辙，逻辑实证主义陷入了自相矛盾的困境。证实原则本身无法通过任何观察或科学方法予以验证——究竟何种观察或实验能够证明“认知意义仅限于可验证陈述”这一原则？由此只能得出推论：证实原则本身缺乏认知意义，或许正如该理论对伦理语言的解读那样，不过是实证主义者的情感表达。正如《逻辑哲学论》被证明是“不可言说”的，而逻辑实证主义最终被证明不过是“情感宣泄”。

3、情感主义作为伦理学理论面临诸多难题，最根本的是它消解了任何严肃的伦理讨论。根据该理论，伦理争议中人们固然可以辩论情感所指向的事实，争论双方也可以互相提示可能改变态度的事实特征。但一旦事实得以确认，若我偏爱偷窃而你憎恶之，双方便再无理性对话空间。照此逻辑，人们为何还要为道德抉择痛苦挣扎？若你清楚自己的感受，却仍然不确定是非对错，那只能说明你思维混乱。但这种解释完全不符合道德生活的实际。

存在主义

在二十世纪，语言分析成为英语世界哲学研究的主流进路。早期代表当属维特根斯坦与逻辑实证主义，及至世纪后半叶，这种研究取向虽得以延续，但已不再提出那些宏大的

断言。当今英美语言分析哲学家往往采取更零碎的研究方式——他们致力于澄清某些具体问题，而非构建关于宇宙、意义或伦理的宏大理论。

英吉利海峡对岸则兴起了另一哲学流派——存在主义。[15] 该学派虽同样关注语言，却有着迥异的研究旨趣。其思想根源可追溯至克尔凯郭尔与尼采，后经马丁·海德格尔、卡尔·雅斯贝尔斯与让-保罗·萨特等人发展成形。这些思想家之间差异显著，此处我将聚焦于萨特——这位文风最为明晰的存在主义代表人物。[16]

亚里士多德认为，人类进行伦理抉择时，实际上是在寻求实现自身本质。在他看来，人的本质即理性动物，故每个决定与行动（即我们的“存在”）都应彰显理性本性。因此伦理生活的要义在于实现本质——本质决定（或应决定）存在，因此，本质先于存在。

我将在第七章详述亚里士多德的观点，此处提及仅为与萨特形成对照。萨特将存在主义定义为“存在先于本质”的学说，与亚里士多德针锋相对。在他看来，人类根本没有本质，因为上帝并不存在。我们既没有既定的目的，也没有固定的本性。我们被抛入存在时，并无任何人生指南可供依凭，唯有通过行动自我定义。

正如古希腊人言“盖棺方能论定”，萨特认为唯有当一个人走完生命历程，我们才能真正评价他，到那时才能说他具有“本质”或“本性”。推而广之，对人类整体而言，只有当最后一个人消亡之后（或许得由其他物种来评判），才可能界定人性的本质。

根据萨特的观点，当我们真正严肃对待无神论（尼采所说的“上帝已死”）时，就会得出“存在先于本质”这一概念。萨特在其哲学中努力发展一种贯彻始终的无神论观点。

据此，萨特认为人类具有彻底的自由——既不受内在禀赋制约，也不为外在力量所决定，更不屈从于任何外部权威。他宣称：纵使天使说话，我们也必须自主抉择是否遵从，并自行诠释其话语。这种思想自主性，恰似古希腊哲人所推崇的理性自主。

15、到目前为止，我一直使用“存在主义”这一术语来指代一个源远流长的哲学伦理传统——该传统崇尚“存在性原则”更甚于规范性原则与处境性原则。二十世纪的存在主义是这一传统中的特定发展，但其意义如此重大，以至于我以其名来指代整个所属的思想谱系。

16、参见萨特《存在与虚无》。沃尔特·考夫曼编著的《存在主义：从陀斯妥也夫斯基到沙特》是该思潮的优质入门读物。

然而萨特仍试图对人类独特性作出普遍论断：若无既定本质，我们的独特性何在？他的答案是：人类独特性在于将“非存在”纳入自身，不是作为本质的“存在”(being)，而是“非存在”(nonbeing)。我们的独特性在于“所不是”之特质，以及与其他“非存在”事物的关系。

“存在”与“非存在”的关系历来是哲学难题。巴门尼德认为“非存在”概念本身就是非理性的——“非存在”如何可能存在？每当试图想象或概念化“非存在”时，我们总不自觉将其转化为“存在”。萨特代表作《存在与虚无》的标题表明，他将以全新方式处理这一难题。

在萨特看来，“非存在”是人类独有的特性。在一切存在者中，唯有我们能够呈现“不存在”的事物——我们可以构想已然消逝的过去（哪怕远古往事），可以规划尚未到来的未来，[17] 还能设想种种可能却未成现实（或永难实现）的情境。正是这种与非存在互动的能力，使我们在艺术创作、科学探索和人生实践中展现出超越动植物的创造性想象力。

对萨特伦理学而言，最关键的是人类具有将自我与非我或环境区分开来的能力。世界以“自在”(en soi)的方式存在，具有稳固可定义的特质——岩石树木皆可被定义或描述(尽管与人类相同，它们也没有既定的本质)。但它们缺乏人类对非存在的意识，因而在人类世界中只能扮演确定而可预测的角色。唯有人类以“自为”(pour soi) 的方式存在，兼具自我意识与独特性认知。这种与非存在的关系，恰恰印证了我们本质的缺失。

因此，我们的选择具有彻底的自由。无论是所谓本质、过往经历、遗传基因、环境因素抑或历史经验，都无法强迫我们作出特定抉择。每时每刻，我们都在自由选择成为怎样的自己。当然限制确实存在，但这些限制本身恰是我们选择的结果：若我选择报考医学院而录取标准过高，这个限制之所以成立，仅仅因为它挫败了我自由选择的意愿；倘若我未曾立志从医，落榜便不构成任何限制。死亡通常被视为终极限制，但萨特指出：唯有当人自由地选择珍视生命时，死亡才成为真正的限制。

人们通常认为存在主义伦理学会否定责任概念，因为责任似乎预设了某种客观外在的

17、那么，何为当下？若将其视作介于过去与未来之间的一个转瞬即逝的临界点，我们实际上只能在它成为过去之后才能对其进行思考。这意味着过去、现在与未来皆属“非存在”——我们生存于一个以“非存在”而非“存在”为本体的宇宙中。

规范。确实，我们很难想象在没有问责主体（上帝）的情况下，责任如何可能成立。但萨特的观点却出人意料——尽管他否认客观规范与上帝的存在，却格外强调责任的重要性。

他指出：既然所有限制都是自由选择的结果，我们便没有任何借口为自身行为开脱。贫穷家庭出身者若走上犯罪道路，其贫困境遇不能成为免责理由，因为违法行径仍是自由选择的结果。虽然我不同意其整体立场，但他对责任的论述常具启发性。

萨特认为，我们不仅要对具体决定和行为负责，更肩负着广义的责任——每个选择都在塑造某种人类形像，同时影响他人的选择，进而可能引发关乎人类整体的重大后果。由于人类的本质将在历史终结而非开端时显现，我们每个抉择都在参与构建这一本质。因此，我们不仅要对自身行为负责，还要对人类的终极价值负责。

然而鲜有人能意识到自身责任的重大或自由的范围。事实上，当我们瞥见自身自由时，常会因恐惧而退缩。某种程度上，我们宁愿成为“自在存在”而非“自为存在”——渴望稳固、可定义、可预测的状态，而非彻底的自由；偏爱为自己寻找借口，宁愿相信自己是受过去决定的既定存在。这种“自在”特性赋予我们社会地位、某种尊严和权力，以及丰富的借口资源——我们宁愿是“存在者”（beings）而非“非存在者”（nobeings）。

当然，若能同时成为“自为存在”和“自在存在”，既拥有纯粹的存在又拥有纯粹的非存在，既拥有存在（being）又拥有自由，既拥有本质又拥有存在（existence），那自然再好不过。但萨特认为这是不可能的。在基督教神学中，上帝兼具本质与存在，且其本质与存在是同一的。但萨特认为这种上帝观自相矛盾，故这种上帝不可能存在——任何存在者都无法既保持完全确定的本性（本质），又拥有全然无拘的自由（存在）。

但人类总是试图成为神一样的存在，在存在中追求本质。萨特将这种企图称为“坏信仰”（常译作“自欺”）。在自欺状态中，我们否认自身自由，假装自己只是受过去或社会地位决定的客体，[18] 妄想逃避萨特意义上的责任。这种生存方式被斥为“非本真存在”。

18、在萨特所反对的唯心主义哲学流派看来，人的道德责任可以从其社会地位中推导而出——身为管家就当谨守管家本分，作为侍者便须恪尽侍者职责，诸如此类。

萨特主张人应以“本真”方式生存，充分彰显自由与非存在特质。[19] 其小说主人公常做出违背社会期待的“反常”举动——他认为我们必须颠覆常规，至少偶尔要践行被世人视为怪异甚至道德败坏的行为。

几点批判性观察：

1、与诺斯替主义（参第五章）如出一辙，萨特将伦理学约化为形而上学。诺斯替信徒追求存在层级的提升，萨特则鼓吹非存在的彰显，二者都将伦理问题非位格化。我已论证，伦理本质上是位格际关系，既包括人与人，也包含人与神的关系。萨特构建彻底无神论伦理的尝试，实则摧毁了伦理行为的合法根基。所谓“违背常规即伦理”的主张更是荒谬绝伦。

2、与萨特的宣称相反，其学说恰恰瓦解了人类责任。虽然他正确强调了自由选择在伦理抉择中的核心地位，[20] 但问题在于，我们凭什么认为某种自由选择优于另一种？与萨特的观点相反，责任必然是应答性（answerability），以位格际关系为前提。

3、萨特一方面宣称使人摆脱一切道德规范（非理性主义），另一方面又将某些行为污名化为“非本真”，俨然自居道德立法者的权威地位（理性主义）。

后现代主义

后现代学派（包括让-弗朗索瓦·利奥塔、雅克·德里达、雅克·拉康、罗兰·巴特、米歇尔·福柯和理查德·罗蒂等思想家）虽未过多关注伦理学，但在二十世纪后期因其对“宏大叙事”或基于世界观的思维的怀疑态度而闻名。诚然，正如对其他许多学科的影响一样，该学派对伦理学的影响在于推崇我所说的存在性视角，这与任何历史目标（处境性视角）或超验规范（规范性视角）的概念都背道而驰。

这些思想家大多具有语言学背景，他们反对二十世纪六七十年代的结构主义语言学。在他们看来，并不存在某种人类心智共有的、能生成所有语言的主结构。语言也并非以任

19、萨特再次与亚里士多德形成对立，但二者的理论架构却惊人相似。亚里士多德敦促我们实现本质，萨特则号召我们实现自由——实质上，萨特不过是用“自由”（即本质的缺失/非存在）置换了亚里士多德的“本质”概念。但这种自由真能区别于本质吗？萨特是否重蹈了哲学史上将“非存在”（此处定义为自由）概念化从而变相将其转化为某种“存在”的覆辙？

20、但他所主张的自由意志主义自由观，既不合乎圣经，也缺乏融贯性。可参阅《上帝的教义》第八章相关内容。

何直接方式指涉现实。当我们询问某个词的含义时，得到的定义只是其他词语。所以词语指向的是其他词语，而非任何客观现实。

因此哲学家的任务就是“解构”：打破人们自以为建立的语言与现实之间的联系。事实上，没有人能充当语言文本意义的权威。即便是作者本人也无力说明其语言的含义。因为一旦文字被书写或言说，它就进入了一个共同体，其意义将由听者决定。对该共同体成员而言，文本可能传递许多违背作者初衷的内容，比如种族偏见、性别压迫等等。经过解构，文本可能会反驳其表面宣称的目的。因此试图在语言中寻找客观真理是徒劳的。

与尼采相似，后现代主义作家往往将语言视为权力意志的表达；与马克思相似，他们习惯从阶级斗争的视角解读一切。经过解构的语言，几乎总是关乎压迫者试图支配受害者，以及受害者的反抗。因此讨论很快就会转向种族主义、女权主义、物种歧视等议题。

这些固然属于伦理范畴。但后现代主义者对这些议题的观点鲜少经过论证，而是直接被预设为前提。他们的语言观排除了对这些主题进行耐心细致论证的可能性——因为所有论证本身都是需要被解构的语言文本，最终都会被斥为权力的操演。

问题不在于后现代主义者持普遍怀疑立场。他们反对的是“宏大叙事”，而非“小型叙事”；他们解构的是宏大世界观，却声称接受日常经验中的简单事实。但伦理学恰恰需要世界观支撑，需要宏大叙事。它不只关乎日常经验的琐碎事实，正如我们所见，它宣称要处理那些具有普遍性、必然性和约束性的原则。如果我们像后现代主义那样拒斥世界观思维，实质上就否定了任何真正意义上的伦理学。

我并不否认语言表达了权力意志。圣经屡次强调上帝话语的大能，而不仅是其有意义的内容（赛 55:11；罗 1:16）。按上帝形像被造的人类，既用语言行善（罗 1:16），也用语言作恶（创 11:5–7），确实常将其作为压迫工具。当人们自以为在客观地陈述事实时，其表述方式往往也暗含支配他人的意图。

但语言绝非仅仅关乎权力，它更是意义的载体。[21] 语言既能催生事实，也能传递真理或错谬，[22] 前者绝不排斥后者。因此我们不应像后现代主义者那样，仅观察语言对人所施

加的影响；更当用明晰的语言来探讨语言应有的功用。

再者，后现代主义与诸多意识形态一样，往往将自身置于其批判之外。若反对后现代主义的论证都需被解构为权力争夺，为何支持它的论证却能豁免于同等解构？倘若所有论证皆需解构，那么关于这些议题的真理（即便是后现代主义者愿意探讨的“小型叙事”），终将永远与我们失之交臂。

结语

世俗伦理学中的存在论传统聚焦于内在生命。这一关注点本身有其合理性——正如圣经所言，许多具有伦理意义的事情确实发生在我们内心。然而，世俗伦理学滥用了存在性视角，将人类心智、意志和情感的权威绝对化。它既主张理性的自主性，又在认识到理性局限时，以自主的人类意志或情感来取代或补充理性。当它宣称自主理性具有权威时是理性主义的；但当它否认世界的可知性与道德标准的可及性（accessibility）时，又沦为非理性主义。因此，这一传统无法为伦理学提供任何有意义的准则。

21、在《上帝话语的教义》中，我打算从“权能、意义与同在”三重维度展开探讨——这一框架既能诠释上帝话语的特质，亦能揭示人类语言的普遍本质。上帝话语既是创造与掌管世界的权能（诗 33:6），又是传递其真理的启示（约 17:17），更是祂与人同住的场所（约 1:1–14）。

22、用哲学术语来说，语言既是言内行为（illocutionary），又是言效行为（perlocutionary）。

第七章、目的论传统

世俗伦理学中的第二大传统常被称为目的论。该术语源于希腊文“telos”，意为“目标”或“目的”。这一传统将伦理学理解为对目标及实现目标之手段的选择。在世俗版本中，目标通常是人类幸福，或更狭义地理解为快乐。

世俗目的论伦理学推崇我在第四章提出的“目的论原则”:“善行能最大化众生的幸福”。但它对存在论原则与义务论原则却鲜有认同。目的论思想家不满于存在论进路的主观主义倾向，他们不愿将伦理准则的根基诉诸于主观的认同或拒斥之感，而是致力于追寻一种更为客观的依据，以支撑这些道德情感的合理性。同时，他们也不认同那些推导义务论伦理规范的晦涩论证或宗教启示（相关内容将在下一章展开探讨）。相反，他们期望为伦理学建立一套简洁实用、易于阐释且具有直观说服力的理论根基。

在他们看来，伦理决策的目标应是实现人类幸福。能最大化幸福、最小化痛苦的行为就是正当的。因此要决定如何行动，只需预判拟采取行为的后果。故目的论伦理学常被称为“后果论”。这似乎是一种简洁实用且具有说服力的决策评估方法。

此处有必要重申第二章对“善”一词的道德含义与非道德含义所做的区分：只有位格及其行为态度才具道德意义上的善，而幸福作为生存状态或事态，仅属非道德意义上的善。目的论伦理学将幸福目标称为“至善”（summum bonum）。道德良善的决策是实现幸福的手段。因此道德之善是达成非道德之善的工具。

如后文所示，圣经肯定了考量行为目标与宗旨的重要性。其至高目标——即至善——乃是彰显上帝的荣耀（林前 10:31）。经文也教导我们计算后果（路 13:3），并肯定最大化他人幸福的价值（路 10:27）。但与世俗目的论伦理不同，圣经同时也肯定了上帝道德规范的权威性，以及内心品格的重要性。

昔兰尼学派

古希腊最早的目的论伦理学家之一阿里斯提波（Aristippus，主前 435 年生）创立了昔兰尼学派。虽然其具体理论细节已不可考，但该学派发展的观点代表了一种相对粗糙的

目的论体系，与伊壁鸠鲁和亚里士多德更为精微的学说形成对比。然而，正是这种简洁性使昔兰尼学派成为理解目的论伦理学的入门范例。

对昔兰尼学派而言，至善在于获取最大程度的快乐与最小程度的痛苦。这种观点被称为“享乐主义”，源自希腊文中表示快乐的词语。在目的论伦理学中，最棘手的问题是如何评估不同种类的快乐——如何比较吃冰淇淋的快乐与聆听贝多芬或精通高尔夫的愉悦？

昔兰尼学派直面这一问题并给出直截了当的答案：最强烈的快感即最佳快乐。他们将快乐视为食物、性爱或药物带来的即时感官体验。此外，该学派完全排斥延迟满足，认为不应为潜在的长远快乐牺牲短期快乐。自然，关于昔兰尼信徒纵欲放荡的流言也随之四起。

伊壁鸠鲁学派

伊壁鸠鲁（主前 341–270 年）提出了更为精妙的目的论伦理学版本。在形而上学层面，他继承德谟克利特的原子论，认为实在可归结为运动中的物质微粒。德谟克利特主张原子沿垂直轨道平行运动，但若如此，原子如何碰撞形成物体？伊壁鸠鲁提出原子会偶尔发生“偏斜”，这种不可预测的偏斜不仅解释了物体的形成，也解释了人的自由意志。[1]

在这种唯物主义体系中，伦理学何以立足？[2] 伊壁鸠鲁的核心学说是避苦求乐（他将快乐定义为痛苦的缺席）。与昔兰尼学派及后世某些享乐主义者不同，他更推崇长期快乐而非即时快感，精神愉悦优于肉体欢愉，静态满足胜过动态刺激。他尤为看重“不动心”（ataraxia）——不受外界干扰的内心宁静。

此说存在三重困境：（1）人类诸多价值取向高于快乐，例如舍己救人。伊壁鸠鲁未能给出追求快乐而非其他价值的充分理由；（2）若将快乐宽泛定义为涵盖自我牺牲等所有价值，则失去自身意义，无法区分快乐与非快乐活动；（3）即便人们在某种意义上以快乐为最高

1、这似乎是自由意志主义自由观的起源，我在《上帝的教义》第八章对此进行了深入批判。许多人主张这类自由是道德责任的根基。但这种关联真的成立吗？试想：若你脑中的某个原子随机偏斜，致使你偷走 500 美元——你会感到愧疚吗？更可能的是，你会觉得自己如同遭遇雷击般成了随机事件的受害者。原子的偏斜非你所能控制，人怎能因心智的意外事故受责难？倘若自由意志主义式的自由确实存在，它不仅不能奠定道德责任的基础，反而会摧毁责任本身。

2、切勿轻信古希腊人憎恶物质的传言。柏拉图主义者与诺斯替派固然有此倾向，但伊壁鸠鲁学派与斯多葛学派皆属唯物论阵营。

价值，从“实然”到“应然”的逻辑跳跃仍不成立。[3]而伦理学核心正在于“应然”——唯物论哲学何以推导出道德义务？运动中的物质无法告诉我们当忠诚、当顺服、当去爱，这些构成义务根基的情感，绝非物质运动所能激发。

伊壁鸠鲁虽承认奥林匹斯诸神存在，却认为这些神明已臻至福之境，对人类历史毫无兴趣。故我们既无需畏惧神明，也不必期待侍奉他们能获得益处。

亚里士多德学派

亚里士多德（主前 384–322 年）是如此伟大的思想家，几乎值得单独成章论述。将他与阿里斯提波、伊壁鸠鲁和密尔并列讨论似乎并不恰当，因为他的思想远比这些人精微深邃且影响深远。亚里士多德的伦理学虽不仅限于目的论范畴，但其核心仍是目的论的——他为世俗目的论伦理学提供了迄今为止最有力的论证。

最伟大的哲学家（我认为包括柏拉图、亚里士多德、阿奎那和康德，奥古斯丁与黑格尔亦值得称颂），[4]往往不拘泥于某一学派，而是创造性地融汇各家思想，构建出恢弘的世界观。这一点在亚里士多德及其老师柏拉图身上体现得尤为明显。[5]

亚里士多德继承了柏拉图对形式与质料的区分：质料是构成世界的原料，形式则赋予质料以特性——形状、颜色、真、美、德性，尤其是目的。柏拉图将形式与质料分属两个世界，而亚里士多德则祛除其神话色彩，主张形式与质料共存于现世万物之中——唯有作为第一原理的“不动的推动者”（即亚里士多德的上帝）例外，它是纯粹形式，不含质料。

万物的形式决定了其本质、本性及目的。人的本质是“理性动物”。因此，任何存在者的至善都在于实现其特定本性。就此而言，亚里士多德是一位自我实现论哲学家——这一立场通常与存在论传统相关联。如前所述，他是一位思想体系较为复杂的哲学家，而非任何单一哲学传统的追随者。但我认为对他而言，目的论原则比存在论原则更为根本。

3、回顾第五章对自然主义谬误的论述。

4、我倾向于将苏格拉底也列入这份名单，但他未曾著书立说，因此其思想很难与其学生柏拉图（我们了解苏格拉底的主要信息来源）的学说明确区分开来。

5、有一种说法：从未有过如此伟大的老师教出如此伟大的学生，也从未有过如此伟大的学生能遇见如此伟大的老师。

既然人的本质是理性动物，亚里士多德（与所有希腊哲学家一样）主张人的至善在于理性的生活。对我们理性本质的完全、惯常的运用，即构成“幸福”（eudaimonia）——这种幸福是完满的福祉。[6] 与昔兰尼学派和伊壁鸠鲁不同，亚里士多德强调幸福（happiness）并非快乐（pleasure），尽管快乐会作为次要效应伴随幸福而生。

与柏拉图相似，亚里士多德将灵魂划分为三个层面：营养灵魂（vegetative）、感觉灵魂（sensitive，约相当于柏拉图的“激情”）以及理性灵魂（rational）。营养灵魂为我们与草木所共有，感觉灵魂与禽兽相通，理性灵魂为人类所独有。道德德性正是理性灵魂的特质。

亚里士多德严格区分了道德德性与理智德性：前者关乎意志，后者关乎理性。我们通过效法德性典范来习得道德德性——勇敢、节制和公义，这种效法逐渐形成良好习惯，最终铸就优良品格。而理智德性中的“智慧”（prudence）[7] 则需通过教导获得。他进一步区分哲学智慧（超脱而沉思的）与实践智慧（做出导向幸福的决策的能力）。亚里士多德认为，真正的智者必在万事万物中追求中道。

因此，我们常可通过计算两极之间的“中道”来确定具体义务。例如：小丑将万事化为笑谈，学究则对一切过分严肃，而机智恰是二者间的中道。亚里士多德并未提供界定极端或定位中道的精确公式，他显然明白，只需稍加诡辩，任何行为都可被辩护为两极之间的中道（比如将抢劫一家银行美化为“介于抢多家与不抢之间”）。他也承认某些正确决策可能正位于某个极端（比如断然选择行善而非作恶），但他假定智者能为这些判断提供恰当语境。

关于道德德性的初始获得存在一个问题：亚里士多德认为需要先有德性倾向才能做出德性行为，却又必须通过践行道德行为才能形成产生德性倾向的习惯。[8] 他意识到这点，因而建议先从“近似德性”的行为开始。但如何从近似德性过渡到真实德性，仍是个未解之谜。

6、希腊文中的“eudaimonia”或许更接近现代意义上的“蒙福状态”（blessedness），而非我们通常理解的“幸福”。我们常将幸福视为一种情感状态，但古希腊人对此有着更为客观的理解——指向那些使人有资格获得愉悦情感的实质性福祉。

7、智慧、勇敢、节制和公义通常被称为古典哲学的“四枢德”。一些基督徒在此基础上增加了信心、盼望和仁爱这些“神学德性”，从而构成了七德。

8、亚里士多德思想中对“品格”（hexis）的强调，正是其哲学中的存在论要素。

基督教启示给出了答案：上帝的恩典在罪人心中创造道德倾向，并使他们能随从这些倾向。这同时解决了亚里士多德伦理学的另一重大缺陷——他假定我们只需通过观察自身本性和使人快乐的事物，便可习得道德义务。此即伦理学“自然法”传统的根源。但正如大卫·休谟所指出的：自然事实无法推出道德义务，从“实然”推不出“应然”。人类具有理性的事实，并不能证明我们应当根据理性生活；我们都在追求幸福的事实，也不意味着我们应当追求幸福。圣经指明：上帝的启示才是伦理义务的认知源头。上帝既是事实又是价值，认识祂即同时认识实在的终极源头与伦理义务的终极依据。

作为希腊哲学家的典范，亚里士多德认为人类理性足以从自然事实推导道德义务——这也正是其规范性视角的边界所在。他对倾向与品格的强调，是在目的论框架内融入了存在论伦理学的元素。对他而言，伦理学即通过合理地培育德性来追求幸福。相比多数世俗思想家，亚里士多德在三个视角间取得了更好的平衡，但这种平衡并不稳固：他缺乏推导伦理准则（规范性视角）的恰当方法，因而无法为选择幸福作为道德目标（处境性视角）或确定道德主体应培养的倾向（存在性视角）提供充分理据。

功利主义

目的论伦理学在当代最具影响力的形态当属功利主义，这一体系由杰里米·边沁（1748–1832）[9]与约翰·斯图尔特·密尔（1806–1873）[10]共同创立。功利主义与伊壁鸠鲁主义的根本区别在于：其伦理目标不仅是个体快乐，更是“最大多数人的最大快乐”——此即“功利原则”。对边沁而言，这一更宏大的目标是个人自利行为的必然结果；而对密尔来说，它源于人类共有的社会本能。

边沁如同昔兰尼学派那样，主要以量化的方式衡量快乐；密尔则效法伊壁鸠鲁，强调快乐的质性差异。

从理论上说，功利主义是个简单实用的体系：它奉行单一原则，追求单一目标——即

9、边沁最易理解的著作当属《道德与立法原理导论》。

10、特别推荐参阅密尔的《功利主义》一文，该文收录于多部文选，例如《功利主义及其他论文》。

最大多数人的最大快乐。善行促进此原则，恶行阻碍此原则。善行会最大化快乐并最小化痛苦，恶行则反其道而行。

如此看来，我们似乎只需通过计算行为产生的快乐与痛苦（尤其在拥有计算机的今天），就能“测算”行为的善恶。事实上，边沁确实提出过“快乐计算法”。这种思维极具现代特征，尤其契合民主政治文化——通过民意调查和投票，选民的苦乐完全可以被量化。

在当代伦理议题讨论中，功利主义几乎被当作理所当然的预设。或许我们甚至可以将政客们的某种倾向归咎于功利主义：他们总认为自己的职责就是为特定群体——中产阶级、穷人、小企业、女性、少数族裔或家庭——谋取更多快乐。

功利主义者近来讨论的一个理论问题是：功利原则应适用于我们的每个具体行为，还是适用于规范这些行为的规则？该原则是要求我们判断每个行为带来的痛苦与快乐，还是仅需确定哪些总体伦理规则能带来快乐对痛苦的最大优势？选择前者的称为行为功利主义者，选择后者的称为规则功利主义者。[11]

以下是对功利主义的若干评价，部分内容与先前对伊壁鸠鲁的评论有所重叠：

1、边沁和密尔都假定“趋乐避苦”是人的本能。但果真如此吗？人有时也会为他人牺牲自己，这或许比趋乐避苦的欲望更为根本。而尼采则认为，人真正追求的是权力而非快乐。

2、面对这类质疑，功利主义者往往倾向于扩展快乐的定义，将自我牺牲和权力行使等纳入其中。但若定义过于宽泛，我们的一切行为都成了追求快乐。若一切皆为快乐，则快乐不复存在，我们也无法明确计算的对象究竟是什么。

3、目的论伦理学比其他进路更明显地犯下自然主义谬误。即使人类确实在所有选择中都追求快乐，也绝不意味着他们应当如此。

4、从个人主义进路（伊壁鸠鲁）转向集体主义进路（边沁、密尔）需要正当理由。边沁认为个人快乐需要最大化所有人的快乐，这并非不言自明；密尔认为人类天然具有促进集体快乐的本能（回到存在性视角），这同样并非显而易见。即便我们确实追求社会福祉，也

11、理查德·B·布兰特提出这一区分，参见其著作《伦理理论》。

不能因此认定我们应当如此。

5、最大化群体快乐总是正确的吗？多数进行过伦理反思的人会给出否定回答，比如一国多数群体以屠杀少数群体为乐的情形。但严格的功利主义者会给出肯定答案。归根结底，功利主义认为“目的正当化手段”。这种“猪槽论”正是对功利主义的经典批判——该理论可以为任何文明社会所谴责的行为提供正当性。功利主义者亨利·西季威克对此的回应是在功利原则外增加公义或公平原则。[12] 该原则要求不仅追求快乐总量最大化，还要平均分配。但这一原则在功利主义体系中缺乏基础，它属于义务论原则而非目的论原则。我们为何要追求公平？若非基于功利，又是基于什么？此外，西季威克的公义原则并非显而易见。社会整体快乐最大化与成员间平均分配的争论延续至今，在经济领域尤为显著：应最大化机会还是确保财富平等？除非借助宗教启示，否则这场争论似乎永无解决之日。最后，西季威克未能提供调和两大原则冲突的方法，这些冲突恰恰是其公义原则意图解决的问题。

6、功利主义者严重低估了计算苦乐的难度。苦乐形式多样：聆听勃拉姆斯、品尝樱桃派、跑马拉松、坠入爱河、家乡棒球队赢得世界大赛、解决哲学难题——这些快乐无法量化计算。我们可以通过风寒指数等测量冷热感受，但个体差异仍然存在。如何量化观赏日落或科罗拉多大峡谷的快乐？此外，若要衡量某一行为的后果，我们必须追踪其在无限未来乃至整个宇宙中的影响。一个行为可能在多年后、千里外产生巨大效应。试想哥伦布如何测算他西航决策的影响。

由此可见，功利主义虽标榜为简单实用的行为评估方法，实则需要如神一般的全知。唯有神能完成所需计算。与世俗存在论伦理学者一样，功利主义伦理学者必须将自己放在神的位置。这解释了为何许多功利主义者从行为功利主义退守规则功利主义：评估规则后果似乎远比评估个体行为后果更为简单。但除非规则源自上帝，我们毫无理由认为任何规则能在全部历史和整个宇宙中始终带来快乐多于痛苦。

约翰·杜威

12、参见西季威克《伦理学方法》。

杜威（1859–1952）本质上属于目的论伦理学者，但他为传统目的论中“手段与目的”的概念注入了更强的灵活性。[13] 这恰恰揭示了导致“快乐计算法”无法实现的深层困境。

杜威接受了功利主义伦理的基本模式：先选定目标，再选择实现手段。但他反对必须将快乐或幸福设定为目标，坚称快乐只是人类众多目标之一——健康、财富、权力、学识、公义、娱乐、友谊等同样重要。再者，我们的目标会随时间变化，实现手段也相应改变。

在杜威看来，伦理生活绝非选定目标后就不择手段地加以实现。某些目标虽然可取，但若实现过程过于艰难或痛苦，我们可能判定其得不偿失，转而追求其他目标。手段与目的始终处于辩证的相互影响中，没有绝对固定的目标。

因此杜威认为，伦理决策绝非边沁与密尔设想的那种条理分明的简单过程。他将“善”定义为：一个人在相互冲突的冲动中挣扎，最终抵达行动临界点时所体验到的意义。

我倾向于将杜威的伦理学归为存在论，因为与亚里士多德和唯心论相似，自我实现在其理论中占据核心地位。所谓自我实现，是指将所有相互冲突的冲动整合为他所称的“有序行动释放”的过程。但杜威强调，就连自我实现本身也不应被视为固定目标，而只是评估其他目标的标准。鉴于他从手段与目的的角度理解决策过程，其伦理学本质上仍属目的论。

然而，他的进路在某种意义上构成了对目的论伦理学的驳斥，甚至可视为归谬论证。当不断变化的目标与手段导致各种相互冲突的冲动最终以某种方式（或许是持斧杀人）促成行动时，我们根本无法设想伦理讨论还能有何实质内容。杜威正确地指出：我们的目标会变化，若没有启示指引，我们无法将幸福或快乐定义为绝对标准。但若其观点成立，则恰是对目的论伦理学的解构——这使得目的论伦理学与存在论伦理学几乎难以区分。这一切都让我们渴望某种伦理规范。下一章将讨论的哲学家们则试图提供这样一种规范。

13、参见杜威《伦理学》，另见其《哲学的重建》。

第八章、义务论传统

在我们对非基督教隐性宗教伦理的考察中，现在来到三大传统的最后一种。“义务论”（deontological）一词源自希腊文 deō，意为“亏欠、应当或必须”。因此义务论伦理学家首要关注的是伦理的规范性视角，将伦理视为义务。他们推崇第四章所说的“义务论原则”——即善行是对责任的回应，即便需要自我牺牲。相比之下，目的论与存在论原则难以获得他们的认同。义务论者往往蔑视那些为获得快乐（目的论进路）或表达内心倾向（存在论进路）而行善的人。在他们看来，追求幸福非但不是美德，反而会削弱行为的道德品质。因此当某位作家贬斥快乐而推崇原则或自我牺牲时，他很可能就是一位义务论者。

圣经同样呼召我们自我牺牲（太 16:24–26），并提防快乐的欺骗性（提后 3:4；多 3:3）。但圣经区分了敬虔的与不敬虔的快乐。敬虔的快乐是善的，能激励我们追求圣洁。就在圣经警告不敬虔快乐的经文中，往往同时向顺服者应许天国的赏赐（太 6:28–33）。可见圣经并不认同世俗义务论的观点——责任与幸福非但不矛盾，长远来看更是相互强化。

义务论者试图寻找具有普遍性、必然性和约束性的伦理规范。他们通常接受休谟、摩尔[1]等人的论点，认为此类规范无法通过感官经验（如目的论）或内省（如存在论）获得。因此义务论者面临的难题是寻找伦理知识的其他来源。基督徒拥有神的启示作为源头，但世俗义务论者同样拒绝这种可能。其结果便是始终求而不得，这种失败正是目的论与存在论伦理盛行的重要原因。而义务论者又批评其他立场缺乏伦理规范，争论便如此循环往复。

除了要找到绝对伦理标准之外，义务论者还需证明该标准如何具体界定是非。换言之，必须证明其标准包含实质伦理内容。义务论运动的一大问题是：当哲学家确认规范来源后，这个源头往往过于抽象模糊，无法推导出具体内容。无法具体界定是非的“规范”根本不成其为规范。但根据义务论逻辑，任何非终极的规范来源都缺乏权威性。于是规范的权威性越强，其内容就越空洞，反之亦然。

问题在于：当世俗义务论者否认上帝启示的权威性时，便无法将伦理规范定位于一位

1、摩尔的立场将在本章后文讨论。

绝对的位格。他们尝试以各种方式寻找非位格的伦理权威——正如我始终强调的，这注定徒劳。最终要么毫无规范（存在论伦理），要么规范不充分（目的论伦理），要么权威规范内容空洞（义务论伦理）。

归根结底，这是宗教层面的困境。如同所有未蒙神救赎之恩的人，义务论者本质上不愿聆听神的声音。他们像罗马书第一章记载的外邦人那样压制神圣启示——或否认终极规范的存在，或接受不充分的规范，或拥抱毫无内容的“终极”规范。无论哪种方式，最终都让人随心所欲。因此义务论与目的论伦理终将复归于存在论伦理，理性主义终将复归于非理性主义，伦理学终将复归于人的自主。

柏拉图

在我看来，义务论传统始于柏拉图（主前 427–347 年），但与其学生亚里士多德一样，他的思想远不止于某个特定的伦理传统。作为哲学史上最伟大的思想家之一，柏拉图的研究领域涵盖形而上学、认识论和伦理学等诸多领域。他的伦理思想除义务论外还涉及众多维度，我将指出其伦理思想中目的论与存在论的主题（若读者希望从更简易的义务论开始，建议先阅读后续关于犬儒学派与斯多葛学派的章节，再折返研读柏拉图）。

尽管体系庞杂，柏拉图的伦理思想本质上仍是对恰当伦理规范的义务论探索。与其老师苏格拉底相似，他进行伦理思考的动因正是第六章讨论过的智者学派的相对主义。柏拉图认为，伦理美德绝不可能因人而异、随心而定——但究竟何为美德？

与智者派相反，要获得道德知识，我们必须能够获得知识。这种知识必须具有客观性，而非因认知者而异。

柏拉图的认识论始于一个基本观察：我们从感觉器官获得的认知极为有限。在这一点上，他赞同智者派的看法——眼睛与耳朵极易欺骗我们。但关键在于，人类拥有修正这些谬误从而发现真理的理性能力。我们正是通过理性形成概念：例如世人从未见过完美的正方形，却因掌握其数学公式而能构想这种图形。既然正方形概念并非来自感官经验，必定源于理性认知。同理，树、马、人性、公义、美德、良善等概念皆由理性获知。这些概念虽

不可见，但我们却能以某种方式认知它们。

柏拉图将这些概念称为“形式”或“理念”。他认为既然无法在现实世界找到形式，它们必定存在于另一个与感官世界相对的形式世界。但形式究竟是什么？阅读柏拉图著作时，我们有时会将“树的形式”想象为某处存在的一棵完美参天巨树，作为世间所有树木的范本，但这显然有误。世间树木种类繁多，怎可能以单一树木为完美范本？更何况即便存在这样的巨树，“正义”、“美德”、“善”等形式又该如何具象化？柏拉图还明确指出，形式并非感知对象（像巨树那样可被感知），而只能通过理智与理性认知。或许他在此沿袭了毕达哥拉斯学派的思路，将形式视作类数学公式——如同勾股定理能构建三角形，这些“公式”能用来构建树木、马匹、美德与公义。我使用“类”字是因为柏拉图在《理想国》中说过“数学是介于可感物与形式之间的实体”。[2] 不过他确实相信形式是真实存在，是尘世万物摹仿的原型。

形式具有完美性、非物质性、不变性、不可见性与不可触及性。尽管抽象，但它们比感官对象更为真实——例如只有完美的三角形才是真正的三角形。形式也比世间万物更易被认知：我们或许难以判定某位法官是否公义，但“公义形式”本身的公义性却无可置疑。正因如此，形式成为尘世事物的范本、典范乃至评判标准。正是通过形式，我们才能认识摹仿它们的世间万物——唯有对照“美德”的形式，才能判断某人是否具备美德。

形式世界存在等级秩序，最高层是“善的形式”。因为我们认识三角形、树木、人类和公义时，本质上是在理解它们各自“为何而善”（即其目的）。[3] 万物皆有存在目的，故一切存在都在某种程度上分有“善的形式”。因此形式世界不仅蕴藏着创生万物的公式，更包含着规定万物存在目的的规范。这是柏拉图伦理学中的目的论要素，不难看出它如何影响了其学生亚里士多德（我们在前一章已讨论过）。

在《游叙弗伦篇》中，苏格拉底论证“虔敬”不能定义为众神所悦之事：因为神祇为何会喜悦这些事？必定是由于这些事本身是善的。因此虔敬是善的一种形态，而善必然独立

2、迪奥尼修斯·艾伦，《理解神学的哲学》，第 20 页。艾伦对此问题的进一步论述颇具启发性。

3、与亚里士多德相同，柏拉图的“善”即我在第二章所称的“非道德之善”。然而在柏拉图看来，诸如美德等道德之善，正是这种非道德之善的具体显化。

于神或人的观念与言说而存在——它必须是一个“形式”。但需注意，若勇气、美德、善等皆为抽象的形式，它们便无具体内容。对柏拉图而言，认识善就是把握“善的形式”，而“善”不过是所有善例的共同特质。这如何帮助我们具体分辨善恶？

每当试图用具体品质（公义、智慧、节制等）定义善时，我们便已堕入低于善的形式的层次。善的形式之所以能成为人类美德的规范，正因其具有彻底的普遍性与抽象性。任何具体原则都会削弱规范性，降低权威性。这是将善视为抽象形式而非圣经有神论中绝对位格之意志的必然结果。[4]

身处这个残缺流变的世界，我们如何认识形式？在此柏拉图反映出智者学派与苏格拉底的主观主义：向内探求。此时柏拉图的伦理学呈现出存在论色彩——我们在内心发现对形式的“回忆”。这意味着我们必然曾有过接触形式的经历，而这不可能是在今世所能获得的（因我们仅能体验残缺流变之物），必定发生在前世。因此柏拉图接受了毕达哥拉斯–俄耳甫斯主义的轮回说：我们曾栖居在能直接触及形式的世界，后“堕落”至感官世界，被囚于肉身。形式知识仍存于记忆，但有时需要苏格拉底式的诘问才能唤醒。《美诺篇》中，苏格拉底通过提问引导未受教育的奴隶少年展现几何知识，便是著名例证。

但与苏格拉底相同，柏拉图的核心关切始终是如何生活。他的形而上学与认识论不过是伦理学与政治哲学的序曲。恰是在这些领域，他的学说最令人失望：他笔下的苏格拉底虽长篇讨论公义与勇敢的本质，却未得出确凿结论。他仅断言“美德即知识”，判定人作恶皆因无知——若知善必行善。但这一断言被历代读者（包括其学生亚里士多德）视为天真，基督徒更认为相较圣经对人性幽暗的洞察，这种观点流于肤浅。

若美德即知识，我们所说的究竟是何等知识？是对“善”的知识吗？但“善”比美德更难界定。如同所有形式，它是抽象的，又如何能裁决诸如堕胎对错之类的具体伦理争议？对柏拉图而言，正确生活即认识“善”，但此说辞实则回避了所有具体伦理问题的解答。

4、若有人追问“善”与圣经中上帝的关系，答案为：（1）善并非凌驾于上帝之上、迫使其臣服的至高法则；（2）亦非屈居其下、可任其修改的受造之物；（3）善即是上帝的本性，是其行动与属性的彰显，为人类提供效法的典范——“所以你们要完全，像你们的天父完全一样”（太 5:48）。

柏拉图在政治领域确曾提出具体主张，却几乎被后世思想家全盘否定。在《理想国》中，他将政体按灵魂三分法划分：农民受欲望灵魂支配，军人受激情灵魂统辖，统治者则由理性灵魂主导。故城邦统治者必须是理解形式的哲学家。这种政体将走向极权，宣称对生活各个领域拥有权威：上层阶级共妻共子，儿童由统治者集中抚养；艺术将受严厉限制，因其只是现实的影子——它不传递真知，仅提供最低级的意见即臆测。影像会削弱对美（形式）的认知，还可能煽动无政府主义。唐纳德·帕尔默指出，柏拉图的《理想国》"可视为让哲学取代艺术在希腊文化中传统地位的宣言"。[5]

现代读者大多对这些主张深感厌恶。这些观念从何而来？若声称源于对"善"的沉思恐难令人信服，倒更像一种诡辩：身为哲学家的柏拉图认为哲学家应当统治——此时他近乎智者学派，自诩为治理专家。但他从未证明哲学家具备治国所需的特质，而智者学派恰恰否定柏拉图宣称的"能够获得绝对真理"。我们或可赞许其对相对主义的摒弃，但正是这种绝对主义催生了极权思想：哲学家拥有知识，因此他们必须主宰一切。

这种诡辩源于柏拉图缺乏判定是非的客观标准。如前所述，一旦将"善"定义为抽象形式，便无法从中推导具体内容。因此他的伦理政治学说既没有坚实根基，也毫无可信度。

至此一切已然明朗：尽管比多数世俗思想家更为深邃，柏拉图仍兼具理性主义与非理性主义特征。他对形式世界持理性主义，对感官世界却持非理性主义——认为理性可完全把握形式，却无力理解流变的经验世界。然而他试图用不变的形式来分析流变的世界，此乃以理性主义原则应对非理性领域。最终在《巴门尼德篇》中，他承认根本问题仍未解决。

与其他哲学家一样，柏拉图思想中理性主义与非理性主义的张力具有宗教性根源。若他认识圣经中的上帝，便会明白人类理性既具备认知能力，又存在一定局限，也会懂得流变世界可知却不可尽知——因上帝如此设定。他本可藉神圣启示寻求伦理指引，而非教导学生依赖抽象的"善的形式"——这个空洞的形式从未给出具体训示。柏拉图体系的缺陷正印证本书核心论点：唯有绝对的位格，方能提供完备的伦理规范。

5、帕尔默，《哲学导览》，第 73 页。

犬儒主义

在上一章中，我阐述了目的论伦理学的一个较为粗糙的版本——昔兰尼学派；在此我将提及义务论伦理学中一个同样粗糙的版本——犬儒主义。犬儒主义相对的简明性，或许有助于我们厘清义务论的进路。

据传安提西尼（主前 435–365 年）是该学派的创立者。与柏拉图相似，犬儒学派主张美德即知识，因此他们强调美德本身就具有价值，与可能伴随而来的快乐无关。他们认为，为获得快乐而行善在道德上毫无价值。故此，人生的要务在于摆脱对快乐的一切欲求。犬儒主义者践行苦修，放弃财产，有些人甚至完全逃离文明社会，隐居乡野。他们似乎将特立独行作为原则性的生活方式。[6] 时人讥讽其生活如同野犬，由此他们被称为“犬儒”，该词源自希腊文中意为“犬”的词语。

我将此学派归为义务论，因其摒弃快乐（与目的论相左），并坚持客观知识（与存在论相左）。但从现存关于该运动的零散记载来看，我们难以确知他们究竟从何处寻求美德知识。或许他们试图从“快乐并非人生值得追求的目标”这一否定性命题中推导出伦理规范。

显然，这并非伦理规范的充分来源，但在某种意义上，它提供了义务论运动的浓缩景观。在没有上帝启示的情况下，义务论者主要通过否定法来探寻伦理真理。柏拉图通过否定这个流变世界中的具体现象，来确立不变的抽象概念——“善的理念”；而如后文将述，康德则试图从普遍性（与非普遍性相对）的概念本身推导出道德规范。

斯多葛主义

斯多葛学派由塞浦路斯的芝诺（主前 334–262 年）创立。与伊壁鸠鲁学派相似但不同于大多数希腊哲学家，斯多葛主义者是唯物论者，主张唯有物质实体才是真实的。然而他们在广义的物质范畴内承认诸多差异：灵魂由极精微的物质构成，岩石与泥土则由粗糙物质组成。甚至连美德也具有物质性，但它们能与其他物质共存于同一空间，因此美德可寓于灵魂之中。戈登·克拉克提出，斯多葛学派的“物质”更近似于力场而非坚硬实体。[7] 又

6、这难道就是让-保罗·萨特所谓的“本真存在”吗？

或许，斯多葛学派所谓的“物质性”是指：若某物真实存在，那么它就是物质的。对他们而言（无论是否意识到这一点），“实在即物质”这一命题或许本身就是同义反复。

在斯多葛学派看来，知识始于自我确证的感官知觉。他们认为，对感官经验的普遍怀疑会自我瓦解，因为这种怀疑本身只能建基于它意图质疑的经验。经验主义认识论与义务论伦理学的结合在哲学史上实属罕见。但斯多葛学派也力图彰显理性的重要性：他们教导说，心智必须将感官素材概念化，在此过程中，心智反映了世界本身的理性秩序（逻各斯）。

世界是单一实在，受其自身的世界灵魂统管。这个泛神论的上帝藉着自然法则主宰万物。正如柏拉图的《理想国》由哲人王统治，斯多葛学派的世界也由神圣的哲人王统治。

一切皆依法则发生，因此斯多葛学派对生活采取宿命论态度。亚里士多德与当代开放有神论者类似，认为关于未来的命题既非真亦非假，因为未来并不是认知对象。相反，斯多葛学派则主张：若我说“明日太阳将会升起”而后果然应验，那么该命题在我断言之时便已为真——因此太阳必然升起。更进一步说，所有发生过的事件都将无限循环重演，因为在无限时间中，一切可能之事都必定反复发生。此即著名的“永恒轮回”说。

斯多葛主义者因而追求“顺其自然”，但其实是对命运的屈服。他们的伦理观在于学会“享受你所有”，而非“取得你想要”。正如犬儒学派所强调的，快乐、健康与生命唯有在培育德性时才具价值，其本身毫无价值。

尽管信奉宿命论，斯多葛学派却反对消极无为。与伊壁鸠鲁学派相反，他们积极投身公共事务。如同所有希腊思想家，他们教导人们应遵循理性生活，亦即顺应自然与社会普遍结构。他们认为人类社会是一个普世的兄弟联盟，但据史料记载，那位信奉斯多葛主义的罗马皇帝马可·奥勒留，对待基督教臣民时却鲜见兄弟之情。

斯多葛主义是继亚里士多德之后，自然法思想的另一重要源头。但在此我仍要提出休谟之问：如何从自然事实推导出道德义务？正如亚里士多德所面临的困境，斯多葛学派因缺乏真正的有神论立场，始终无法解答这个问题。

7、克拉克，《从泰勒斯到杜威》，第 158–160 页。

以下提出几点思考：

1、斯多葛学派与所有希腊哲人一样，都敦促我们遵循理性生活，却未能阐明为何应当如此。若遵循理性不是为了快乐的缘故，我们因何要受其约束？

2、理性究竟告诉我们当做什么？恐怕斯多葛主义提供的伦理规范（理性）与柏拉图一样，缺乏实质内容。

3、作为一种唯物主义的宿命论体系，斯多葛学派注定无法确立充分的道德规范。正如我一直强调的，终极的道德规范必定是位格性的。

伊曼努尔·康德

康德（1724–1804 年）[8] 是义务论最著名且最具影响力的现代倡导者，正如边沁与密尔是目的论的现代代表人物。然而康德是可与柏拉图、亚里士多德比肩的伟大哲学家，这一点边沁与密尔难以企及。康德的重要性不仅体现在伦理学，更体现在其形而上学、认识论与神学体系。[9] 可以说康德彻底革新了这些学科，他的工作成为现代相关讨论的起点。

初看之下，康德似乎不像是典型的义务论者。义务论者往往更推崇理性主义（如柏拉图、犬儒学派和斯多葛学派），但康德在思想某个层面却是个怀疑论者。他认为独立于我们经验之外的世界是不可知的——这个真实世界被他称为“本体界”或“物自体”。

康德早年在欧洲理性主义阵营接受哲学训练，师承莱布尼茨的门徒克里斯蒂安·沃尔夫。当时理性主义传统致力于将人类知识约化为类似数学的演绎体系。但这位欧陆哲学家做了件非同寻常的事——他研读了英国哲学家大卫·休谟的著作。[10] 康德坦言休谟使他从“教条主义的迷梦”中惊醒，在他看来休谟的怀疑论对数学与科学构成了威胁，从此他便致力于构建能够拯救这些学科的哲学体系。

他向休谟让步，承认本体界不可知，但他坚称我们可以认识向我们显现的“现象界”。

8、康德的伦理学思想主要体现于《道德形而上学基础》与《实践理性批判》两部著作（现有多种版本流传）。其形而上学与认识论思想则以《纯粹理性批判》及《未来形而上学导论》为代表。

9、康德的《纯然理性界限内的宗教》堪称自由派神学的里程碑之作。

10、自十七世纪以来，英吉利海峡便成为划分哲学流派的重要分界线。

正如柏拉图将世界划分为形式与质料，康德将其划分为本体与现象。柏拉图通过划分截然不同的领域来调和当时理性主义与非理性主义的对立，康德亦复如是。不过两者的划分几乎相反：对柏拉图而言，不可知的世界正是我们经验的世界，而经验之外的世界才是可知的；对康德来说，经验世界才是可知的，经验之外的世界则根本不可知。

我们如何可能认知经验世界？康德对此的复杂论述将使我们远离伦理学主题。但本质上，他论证道：经验的基本结构（即柏拉图所谓的“形式”）实乃人类心智将自身范畴加诸经验原始材料的结果。因果性、同一性、单一性与复多性、乃至时空范畴，都是心智运作的产物。心智并非在现实世界中发现了这些范畴，而是将其赋予自身的经验之中。[11]

就此而言，康德哲学中的人类心智取代了上帝作为造物主的地位。当然，心智创造的是结构而非原始材料，是形式而非质料。但脱离结构的原始材料不可言说，正如希腊人难以区分物质与虚无。因此在康德看来，心智创造了所有可被言说之物，其余皆不可知。[12]

康德为理性主义–非理性主义的辩证关系提供了鲜明例证：他对现象界持理性主义立场，对本体界却持非理性主义立场。他实际上宣称：我们对实在世界一无所知，却能完全认知经验世界——因为那本就是我们创造的。但若对本体世界毫无认知，我们又如何能知道现象界究竟是什么？况且康德不也宣称了对本体界的某些认知吗？比如它存在，它充当认知的界限、以及作为现象显现的根基？所有传统反驳怀疑论的论证都可用来质疑康德对本体界的看法，所有传统反驳理性主义的论证也都能挑战他对现象界的看法。

尽管如此，根据其认识论与形而上学，我们或许预期康德会推崇某种极端版本的存在论伦理学——主张认知不可能，但人可依主观偏好自由生活。康德思想中确实含有存在论元素（柏拉图亦然），但他出人意料地以义务论作为其伦理学主调。

11、我记不清这个比喻的具体出处，但它十分精妙：一排聪明的果酱罐正在讨论一个哲学问题——为何罐中的果酱总是圆柱形？看起来果酱本身的物理或化学特性都不必然导致这种形状。这时有个更聪明的罐子提出：果酱呈圆柱形并非因其自身特性，而是由罐子的形状决定的。同样，康德认为我们的经验之所以如此，并非源于经验内容本身，而是取决于我们自身的认知结构。

12、康德的“本体界”概念与维特根斯坦在第六章讨论的“神秘领域”颇为相似。

对康德而言，伦理学的核心在于义务。但若没有一位位格上帝的启示，我们如何知晓义务的内容？[13] 康德面临的挑战，是要找到一个非位格的伦理规范来源，这个来源必须包含具体内容——这正是柏拉图“善的理念”所未能提供的。鉴于康德认识论中理性主义与非理性主义的辩证，我们如何才能找到这样的规范？

康德的论证至少可谓别出心裁。他从一个古老的哲学问题切入：是否存在一种在任何时间、任何情况下都堪称善的事物？古希腊人早已注意到，例如勇敢这种品质，时而彰显为善，时而表现为恶。当它彰显为善时，我们称之为英勇；当它表现为恶时（比如士兵单枪匹马对抗五百敌兵），我们便称之为鲁莽。快乐亦是如此，根据情境不同可善可恶。但是否存在绝对的善？柏拉图认为唯有抽象的“善的形式”符合这一范畴。但我们已经看见这个答案并无实质内容。康德力求更进一步。

康德的答案是：有一种事物恒常为善，那就是善良意志。世间从未有人因怀有善良意志而遭受批评。这种对善良意志的强调，正是康德伦理学中的存在论要素。值得注意的是，他通过引入更具位格特质的概念来完善柏拉图的理论——善良意志必属位格所有，而非抽象实在的产物。

然而何为善良意志？康德界定为履行义务的意志；更关键的是，这种履行纯粹出于义务本身。换言之，善良意志既非为获取快乐或幸福而尽责（如目的论传统），亦非源于自身倾向（如存在论传统），而仅仅因为这是应尽之责。至此，康德的义务论呼之欲出。

接下来的核心问题便是：在没有上帝启示的情况下，如何认知我们的义务？与古希腊人一样，康德认为可通过理性推演获知。在他看来，义务体系呈现为两种命令：假言命令与定言命令（或译作绝对命令）。假言命令是“如果……那么”的条件句，例如“如果要粉刷墙壁，那么就必须在地毯上铺一层报纸”。其中“必须铺报纸”的命令并不适用于所有情境，仅对符合条件者生效——倘若你并不打算粉刷墙壁，便没有铺报纸的责任。

在伦理讨论中，我们有时会运用假言命令，例如“若想避免战争，就应该进行谈判”。

13、康德在《纯然理性界限内的宗教》中明确否定了具有权威性的神圣启示观念——事实上，这正是该书的核心论点。

康德认为目的论伦理学依赖的正是此类假言命令，比如“若想获得幸福，就应避免杀人”。但在康德看来，假言命令并非伦理学的根基。即便有效，它们也只是基本义务的具体应用，而非基本义务本身。

那些派生其他所有责任的、最根本的基本义务，属于定言命令而非假言命令。这意味着它们并非基于任何条件或特定生活情境，在所有情况下都具有约束性。换言之，伦理准则必须具有普遍且必然的约束性——如果偷盗是错误的，那么它对我、对你、对宇宙中任何理性存在者都同样错误。

既然伦理义务是无条件且普遍适用的，那我们就无法通过感官经验来发现它们，因为感官仅能认知宇宙的微小局部，且无法区分有无条件。

那么康德如何发现定言命令？他指出：当人们能够始终如一地愿意某个原则被普遍适用时，该原则就是定言命令。如前所述，康德相信伦理准则必须具有普遍约束性；现在我们看到，他试图从“普遍性”这一概念本身推导出伦理准则的内容。正如你母亲可能教导过的：当考虑采取某个行动时，先问问自己“如果人人都这么做将会怎样？”

康德最清晰的例证关乎承诺。试想“只要有利可图就可背弃承诺”这一准则，它能否被普遍推行？康德予以否定——若人人皆可随意违背承诺，“承诺”一词将丧失意义。就定义而言，承诺就是我们必须履行的誓约；可随意违背的“誓约”根本不成其为承诺。当人人都认为可以随时违背承诺时，承诺这个概念就变得毫无意义。因此康德断言：我们不得为图谋私利而违背承诺，由此衍生出“必须信守承诺”的肯定性规范，这个规范就是一个定言命令。

另一个例证关乎“残暴”。设想“只要愿意就可对他人施暴”的规范，若将其普遍化，则不仅意味着我可随心所欲伤害他人，更意味着他人也有权肆意伤害我。康德指出，这种规范令人无法忍受——毕竟无人愿意遭受残暴对待。因此，禁止残暴同样是一个定言命令。

这两个例子稍有不同。第一个例子中，康德的批判聚焦于概念的解体：承诺因普遍违背而失去意义。或许有人反驳说，这种结果未必糟糕，承诺观念本就该被逐出世界。像尼采这样的哲人，会对“用言语束缚自我”的观念嗤之以鼻。我们或许不认同尼采，但这种观

点并不像康德认为的那样自相矛盾或毫无意义。当然，若立下承诺后又自认不受约束，这确实自相矛盾；但反对承诺观念本身，或主张在相对义务而非绝对义务的弱化意义上使用“承诺”一词，则并不构成逻辑矛盾。

吊诡的是，康德的论证实则诉诸主观倾向。显然，康德不愿生活在没有承诺的世界，我也同样如此。但这种倾向是情感性的，而非基于逻辑论证。

关于残暴的例证显然更是诉诸主观倾向。我当然不愿生活在他人有权对我施暴的世界——这样的世界将极其恐怖。但若他人偏好这类世界，我认为这并非自相矛盾。事实上，这似乎正是黑手党教父与毒枭理想中的世界：我有权折磨杀害你，若你反过来虐杀我，那也不过是“生意”而已。施虐受虐狂似乎更愿意活在一个残暴的世界。

另一个问题是：康德试图规避对行为后果的考量，但其论证方式却始终在追问“若将此规范普遍化，世界将变成怎样？”——这本质上仍是在探究规范普遍化带来的后果。

康德还提出了更广泛的定言命令，这些命令可概括其他所有道德准则，可表述如下：

1、遵循你愿意被普遍遵从的道德准则。

2、遵循你愿意成为自然普遍法则的道德准则。

3、永远将人视为目的，而非仅仅作为手段。

前两个准则的细微差别在此不作赘述，它们本质上都体现了康德检验道德准则的基本原理。但以这种形式呈现的准则耐人寻味——显然，康德实际上要求我们在道德判断中扮演上帝的角色。传统神学中，是上帝意志使准则成为普遍法则乃至自然法则；而在康德思想里，人类取代了上帝的位置。我们在其形而上学中已经看到这种取代（人类心智实质上创造了世界），如今在其伦理学中再次见证。

第三个准则表明，康德向往一个人人始终被视作目的的世界。但黑帮分子——更不必说希特勒、斯大林、本·拉登和波尔布特之流——或许更钟爱另一种世界。可见康德的论证再次显露出存在论倾向而非纯粹义务论特征，它并不能严谨论证任何道德准则的必然性。

最终，康德的道德规范与柏拉图的“善”同样空洞，无法证明任何行为的道德义务性。

正如阿拉斯代尔·麦金太尔所指出的，康德的方法甚至无法对任何人的行为施加道德约束：

事实上……只要足够机巧，几乎每个准则都能被一致地普遍化。因为我只需要这样描述拟议的行动：使这一准则既能允许我做想做的事，又能禁止他人做出会使普遍化后的准则失效的行为。康德问的是“只要对我有利就可以违背承诺”这一准则能否被一致地普遍化。但假设他问的是“只有当……时才可以违背承诺”这一准则呢？这个省略号可以被填入精心设计的条件描述——这些条件恰好适用于我当前的情况，却几乎不适用于其他任何人，尤其不会适用于那些如果他人也遵守该准则就会给我带来不便的情况，更不用说显示出该准则无法被一致普遍化了。由此可见，在实践中，定言命令的检验只能对那些不够机巧的人形成约束。而这显然不是康德的本意。[14]

试以这一准则为例：“唯有当向儿子约翰尼承诺给他买生日汽车时，我可以违背承诺。”这一准则能普遍适用吗？当然可以——毕竟人人都可以违背对约翰尼的这个特定承诺（“只是开个玩笑，儿子”）。但这样的普遍化在逻辑上毫无矛盾。

其他学者已经指出，康德的方法可以被用来证明琐碎义务的正当性。比如“人人都该穿红袜子”的原则，其普遍化似乎也不产生矛盾。难道这意味着我们有穿红袜子的道德义务？同理可证我们也有穿蓝袜子的义务。这些准则并行时会产生矛盾，但单独检验时却都能通过康德的测试。

由此可见，康德试图从普遍性原则推导道德规范的苦心孤诣终告失败。归根结底，他并未比世俗思想家提供更确切的善恶判断标准。他试图不依靠上帝而建立绝对规范——即从非位格原则中推导道德。但非位格原则再次被证明无法提供普遍且必然的定言命令。

康德的哲学体系确实为上帝保留了位置，但这个上帝并非道德规范的源头。在他看来，即便上帝存在，也只存在于本体界，无人知道他是否存在。然而康德认为，我们最好“假设上帝存在”而行动，理由之一在于道德行为与幸福存在关联。他反对“为求幸福而遵行道德”的观点，主张“为义务而尽义务”。但若真能“为义务而尽义务”，我们理应获得幸福。现实却是义人常受苦，恶人反得势。因此康德认为，必须假设存在来世，一位具有位格的上帝在那里赏善罚恶。他再次强调这无法被证实，但建议我们将其“当作真理”来生活，否则道德

14、麦金太尔，《伦理学简史》，第 197–198 页。

本身将陷入矛盾。这就是康德证明上帝存在的“道德论证”——与传统有神论论证不同，它无意提供确证，仅是实践建议。

以下是总结性评述：

1、康德将人类自主性推到一个新的高度——在其形而上学、认识论与伦理学中，实质上将人的心智等同于神的心智。

2、康德对现象界与本体界的区分所蕴含的理性主义与非理性主义，深刻影响了他的伦理学建构。若无法认知真实世界，如何确知义务内容？若经验世界实为心智所构造，道德规范岂非只是人类心智的自说自话？

3、“善良意志为义务而尽义务”的原则虽显虔敬，却不合圣经。如第三章及前文所示，圣经常通过陈述后果（神的荣耀、赏罚报应）及援引重生所赐的新倾向，来激励伦理行为。

4、尽管康德正确地指出道德准则必须具有普遍性，但前文已证，仅通过检验准则的普遍适用性，无法发现这些准则。

5、普遍性论证无法证成任何具体道德规范，故康德的义务论与古希腊人的同样空洞。

6、康德宣称规避了后果（目的论进路）与倾向（存在论进路），但其检验准则普遍性的方法，恰恰通过展示普遍化后果来实现。最终，他仍依据自身倾向评判这些后果——他内心所向往的，是一个承诺依然有效、残暴不复存在，且人人将彼此视为目的的世界。

唯心主义

唯心主义通常指继康德之后兴起、并在 20 世纪早期仍具重大影响的哲学流派。[15]G.W.F.黑格尔（1770–1831）被公认为该思潮的代表人物，费希特与谢林在德国同样声名显赫，而后期的英国则有 T.H.格林、F.H.布拉德雷和伯纳德 · 鲍桑葵等代表人物。[16]

15、这种影响力横跨英吉利海峡两岸！如前所述，近几个世纪鲜有哲学运动能同时在欧洲大陆与英国产生重要影响。

16、值得注意的是，现代哲学流派中呈现“三杰”现象的例子颇为有趣：欧陆理性主义者笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨；英国经验主义者洛克、贝克莱、休谟；德国唯心主义者费希特、谢林、黑格尔；英国唯心主义者格林、布拉德雷、鲍桑葵；美国唯心主义者罗伊斯、鲍曼、布兰夏德；实用主义者皮尔士、詹姆斯、杜威；存在主义者海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特；过程哲学家亚历山大、怀特海、哈茨霍恩；波士顿位格主义者鲍恩、布莱特曼、伯托西。虽然我尚未将这些“三人组”与我的三个视角对应起来，但也不排除未来会这样做。

与亚里士多德、柏拉图和康德的学说相似，唯心主义哲学难以简单归类于我们定义的任何伦理学流派。它融汇了先前诸多哲学思潮的精髓，在世俗体系中实现了目的论、存在论与义务论主题的惊人平衡。但我认为唯心主义伦理学的吸引力在于其“绝对者”学说——尽管是非位格的，却仍是一种绝对者。这种绝对理念与义务论伦理学的契合度远超其他伦理体系。此外我们将会看到，“义务”概念在唯心主义伦理学家眼中至关重要。

唯心主义摒弃了康德的“本体界”概念。如前所述，康德在否认我们能够认识本体界时存在不一致。若本体界确不可知，我们便无法在哲学中对其加以运用，甚至无法断言其存在。因此唯心主义者抛弃了这一概念。但剔除本体界后还剩下什么？当然是现象界。但此时现象不再作为本体界的表象存在，其本身就是实在，即“物自体”。因此唯心主义者摒弃了康德的怀疑论，转而采纳黑格尔对理性主义的肯定：合乎理性的就是现实的，现实的就是合乎理性的。

不过黑格尔仍受到康德理性批判的影响。他指出理性发现真理的途径既非休谟式的简单观察，亦非莱布尼茨那种数学线性逻辑推演，而是通过其称为“辩证”的方法。辩证法与对话概念相关：正如柏拉图的《对话录》通过不同观点的交锋逼近真理，当各方缺陷逐渐显现时，真理便开始浮现。黑格尔的方法同样致力于通过自我批判来发现真理。

其运行机制如下：首先提出一个观点，随后发现其缺陷，此时对立观点似乎更具说服力；然而随着思考深入，你又会发现第二个观点同样存在缺陷，而最初的观点反而显现出更多可取之处。这种思辨会推动你形成第三个观点——它既融合了前两种观点的合理成分，又超越二者局限，为你揭示出前所未有的认知境界。[17]

换言之，黑格尔与休谟、康德同样承认理性观念存在缺陷且混杂谬误。但他主张：与其陷入怀疑主义，不如利用这些缺陷推动认知向更高层次发展。因此，错误虽具消极性，却也有其积极作用。

17、黑格尔的门徒与阐释者将这三个步骤概括为“正题、反题、合题”。虽然黑格尔本人偶尔也会使用这种表述，但从未将其作为核心概念加以强调。

通过这种方法，黑格尔构建起极其复杂的哲学体系。他坚信自己发现的不仅是有效的认知方法，更是宇宙本身的思维模式。辩证法作为通往绝对真理的道路，完美地反映自然与历史的运动。更准确地说，自然与历史的运动反映辩证思维（历史事件同样通过冲突达成解决，推动文明向更高阶段发展）。事实上，辩证法正是上帝——即绝对者——的心智本身。黑格尔的绝对者是一种泛神论式的神明，藉着人类思维实现自我意识。因此辩证法的终极结果，将是人类心智与神圣心智的同一。

这种认识论存在一个根本困境：我们当下持有的任何观念都将在未来被新的观念所否定，因此现阶段我们无法宣称掌握了任何终极真理。黑格尔曾断言辩证否定的进程在其哲学体系中已达至终点，认为自己的哲学将永远不被超越。同样，他宣称普鲁士国家已抵达历史发展的顶峰，永远不会被更高级的秩序取代。但大多数读者都拒绝接受黑格尔的这些断言。这就引出一个关键问题：既然无人抵达终极，我们如何确信当前观念接近真理？当所有观念（包括唯心论本身）都将面临否定与综合时，我们该依据什么在不同观念间作出抉择？在唯心主义框架下，唯有当认知进程终结（某种“末世”）、我们获得全知并且我们的思想与绝对者完全同一时，才能获得真理。换言之，除非通晓一切，否则你无法真正认知任何事物。由此，黑格尔的理性主义最终蜕变为非理性主义。

相比德国唯心主义者，英国唯心主义者更清晰地阐述了其伦理学说。以下论述主要基于 F.H.布拉德雷的《伦理学研究》。[18] 布拉德雷的理论带有浓厚的存在论伦理色彩，他强调道德具有一种不可约化的位格性——唯有位格才能承担义务，唯有位格才能选择遵从或违背伦理规范。读者从前文的论述可以看出，我对这种观点深表赞同。

布拉德雷提出，伦理的核心在于内在品格的培育。改变世界或回应道德准则只是次要考量。当我粉刷篱笆时，终极目标并非获得粉刷好的篱笆，而是通过完成任务实现内在满足。因此，正如亚里士多德所言，伦理行为本质上是自我实现。伦理学的要义不在于改变世界，而在于改变自我。与康德相似，他们认为唯一确定的善就是善良意志，伦理思考与

18、F. H. Bradley, Ethical Studies.

行动能引导意志朝向更善的方向。

但与康德不同，唯心主义者眼中的善良意志并非仅抽象地看待义务，而是同时考量自身倾向与环境因素。自我实现需要统合三者，而非像康德那样视三者彼此对立。例如，与那些“为义务而尽义务”的人相比，那些因内心倾向而乐于行善的人岂不更值得赞赏吗?

因此，在唯心主义者看来，自我实现必须置于具体情境中：既要考量自身倾向与个人幸福，也要顾及他人需求；既要关注物质环境（因其能促成或阻碍善行），最终还要与整个宇宙建立联系。正如黑格尔形而上学主张的“唯有洞悉某物与万物的关联才算真正认识它”，伦理学领域也唯有当个体将自身与整个宇宙的关系纳入考量时，才能达到最高层次的自我实现。

不过布拉德雷在《职分与义务》章节中收窄了这种关联性。他认为伦理学的要义在于认清自身的社会定位并履行相应义务——这种定位可能体现为国籍、职业、社会阶层，或在家庭中的角色。父亲与子女的义务不同，国王与铁路工程师的职责各异。布拉德雷承认个人对自身定位有一定选择权，但这种选择往往受制于出身背景、教育程度以及经济地位。一旦成为海军中尉就必须履行军官职责，身为管家则需恪守管家本分。

由于唯心主义像康德一样强调义务，因此我将其归为义务论伦理——尽管他们也积极肯定自我实现（存在论进路）与幸福追求（目的论进路）。然而在义务认知方面，唯心主义并未提供比康德更可靠的指引。我们可以从两个维度来评估唯心主义伦理学：作为普遍认识论（黑格尔的辩证法），或作为个人天职观（布拉德雷的理论）。黑格尔的辩证法试图实现个体与绝对者的同一，但最终却蜕化为理性主义与非理性主义。黑格尔的绝对者是非位格的存在，因此它作为伦理权威的适用性，并不比柏拉图“善”的理念更好。

布拉德雷的个人天职观看似提供了具体行为规范，实则深深烙印着维多利亚时代的印记。在他所处的阶级分明的英国社会，各阶层——无论是国王、首相、将军、管家或清洁工——都有明确的行为准则，越界者会招致社会非议。但在当今社会流动性加剧、多元文化交融、新兴职业涌现、性别角色重构的背景下，特定“职分”对应的“义务”是否仍具道德约

束力已值得商榷。这套理论更难为当代道德争议（如堕胎、先发制人战争、女权等议题）提供有效分析框架。布拉德雷的追随者或许会持保守立场，但若想令人信服，仅以“社会定位决定立场”作为论据远远不够。尽管其结论可能趋于保守，但这类论证本质上属相对主义，类似马克思“道德取决于社会阶级”的观点。

摩尔与普里查德

我已多次提及 G.E.摩尔（1873–1958）作为“自然主义谬误”这一术语的提出者。他主要运用这个术语来反对功利主义。作为替代方案，他采纳了一种被称为直觉主义的义务论。

在《伦理学原理》中，[19] 摩尔着力探讨“善”的定义问题。[20] 他指出，我们不能像功利主义者那样将善定义为快乐，因为人们总是可以合理地追问：这种快乐是否确实为善？对于其他所有已提出的定义，他也持相同观点。摩尔反复强调，我们不能将善定义为 X，因为“X 是否确实为善”始终是个开放性问题——这就是摩尔著名的“开放性问题论证”。因此摩尔得出结论：善是不可定义的。

我认为善之所以难以定义，并非因其不可定义，而是由于我们社会中存在太多不同的价值观。倘若所有人都认同善即快乐，那么“快乐是否确实为善”就不会成为开放性问题——尽管关于“何为真正（或最）令人快乐”的问题或许仍然悬而未决。同理，若众人皆认同善即上帝赞许之事，那么“上帝赞许之事是否确实为善”也不会成为开放性问题。[21]

但我们不妨继续跟随摩尔的论证。在他看来，善不仅是不可定义的，而且也无法从任何自然事态中推导出来。任何此类尝试都会犯下自然主义谬误。摩尔从未明确界定此处的

19、Principia Ethica.

20、他在这里处理的是非道德之善。

21、有人提出，若将“善”定义为上帝赞许之事，那么说“上帝赞许之事为善”便毫无意义——这就像我把“世界最佳游击手”定义为“改革宗神学院神学家”，然后宣称自己是世界最佳游击手。根据这个定义，我的说法固然成立，却显得愚蠢且误导。我认为问题仅在于：游击手的例子显然是对语言的滥用，而前者（上帝与善的定义）却未必如此。若我们将“善”定义为上帝赞许之事，那么包括上帝自身在内的一切善，自然都需根据祂的标准来评判——我看不出这有何不妥。或许有人会反驳：若上帝的行为仅以其自身标准衡量，祂或许会做出在我们看来极端邪恶之事。但圣经明确指出，上帝的善与祂要求我们的善本质相同，因我们是按祂的形像所造：“所以你们要完全，像你们的天父完全一样”（太 5:48）。

“自然”所指为何。显然，快乐可视为此类自然状态的例证。但我已提出理由质疑：将善定义为快乐是否必然错误？最终，摩尔基于直觉来区分自然与非自然。但正如后文将揭示的，其直觉观存在诸多问题。

不过正如我在前几章多次指出的，我确实认为自然主义谬误是世俗伦理文献中的真实问题。或许更简明的表述是：这本质上是未能合理论证“应当”一词的使用。

然而摩尔进一步追问：如果善无法从任何自然事态中派生，那么它究竟是什么？他的回答是：善是各种事态中一种简单且不可分析（因其不可定义）的属性。那么我们如何发现善？摩尔给出的答案是——通过直觉。

但摩尔对于直觉运作机制的阐释相当模糊。他提到要将事物置于心智之前进行深思，从而辨别其善恶——这种图景与感官经验有些类似。然而摩尔明确反对善可以从感官经验中派生的观点，因此他的“直觉”概念显得颇为神秘。[22]

在这种观点下，人们实际上很难就某物是否良善展开辩论。当双方都将事实“置于心智之前”时，他们只能互相汇报各自直觉到的内容。或许像情感主义那样，他们可以争论直觉所指向的事实本身。但一旦对事实达成共识，关于其善恶就再无争论余地——即便众人直觉相左。每个人只能诉诸自身直觉作为最高权威。

与布拉德雷的理论相似，直觉主义在英国盛行的时期，社会内部存在着强大的道德共识。那是个后基督教时代，但传统基督教道德（用范泰尔的话说是“借来的资本”）仍具影响力。因此当人们讨论道德议题时，将事实置于心智之前所产生的直觉，其结论大体仍与圣经相符，这并不令人惊讶。但随着社会日趋多元化直至今日的极端多元状态，这种共识已然瓦解，直觉主义也随之失去说服力。[23]

22、我倾向于认为，当哲学家们确信自己知晓某事却不知其所以然时，便会诉诸“直觉”这一概念。不过，“直觉”这一概念也并非全然无用（参见《神学认识论》第 345–346 页）。

23、我曾听闻一则轶事（虽已记不清出处），讲述主张性解放的 D.H.劳伦斯闯入摩尔时代某个温文尔雅的伦理研讨小组时引发的混乱。这故事或许不足采信，但价值观的激烈碰撞恰能让我们窥见道德共识崩塌的实相。在劳伦斯及其同类思潮之后，人们再难仅凭“将事态置于心智之前”就获得道德确证。

但实际情况甚至更为严峻。摩尔本人诉诸直觉主要是为确立行为目标（即善）。他赞同功利主义者将伦理学视为“先选定目标，再选择实现手段”的观点，但在目标选择方式上与他们分道扬镳。就目标而言，摩尔持义务论立场；但在选择实现手段时，他却遵循目的论–功利主义的常规模式。

摩尔的学生 H.A.普里查德指出，[24] 这种建构方式会导致“目的正当化手段”的结论。但（凭直觉！）我们深知此路不通——良善的目的并不能成为采用邪恶手段的正当理由。因此普里查德提出了更为彻底的直觉主义观点：我们不仅需要直觉来评估目的，同样需要直觉来评判手段。在对任何决定、行为或目标进行道德判断时，直觉都必须全程参与。这种观点自然意味着：人们每天都必须频繁地诉诸直觉。

我们应当肯定摩尔与普里查德对权威性伦理规范重要性的认识，但他们的“直觉”实质上是无知的避难所。从某种意义上说，他们所谓的直觉实则是良心——上帝赐予我们分辨善恶的官能（参见第 21 章）。但良心必须以上帝的启示为准则，否则就会陷入无知、不成熟甚至“被热铁烙惯”的状态（提前 4:2）。世俗的直觉主义缺乏伦理真理的客观来源，这使得“直觉”几乎沦为个人倾向的同义词，这种义务论最终与存在论伦理学难以区分。

因此，作为语言分析哲学奠基人之一的摩尔，其理论最终导向维特根斯坦对伦理学的神秘主义理解，以及我们在第六章讨论过的逻辑实证主义者的情感主义，这并不令人意外。

义务论在伦理哲学中仍不时出现。例如约翰·罗尔斯（1921–2002）在《正义论》中反对功利主义，强调“公平”的重要性。[25] 他主张：每个人都应享有与他人自由相容的最大限度自由，且不平等只在对于帮助弱势群体是必要的时候才具正当性。然而这些道德规范的根基依然模糊不清且缺乏说服力。义务论正确地指出：我们需要超越个人主观性和人类幸福之上的道德规范。但对于如何获得这种道德知识，它却未能提供清晰的路径。

结语

24、参见其著作《道德义务》。

25、A Theory of Justice.

我们已经考察了三种非基督教的伦理学体系——存在论、目的论与义务论。请允许我通过以下评述对上述内容进行总结：

1、我们发现，像柏拉图、亚里士多德、康德和黑格尔这样的卓越思想家，往往能综合运用多个视角。但甚至连他们也不免偏重某一视角而贬低其他，这种倾向在稍逊一筹的伦理学家身上更为显著。这并不难理解：唯有上帝能保证三个视角的和谐。圣经中的上帝既颁布道德律（义务论），又创造人类使其在顺服律法中获得幸福（目的论），更让我们在最佳状态时以上帝的律法为乐（存在论）。上帝创造了这三个视角，并使它们彼此协调。但若思想家试图脱离上帝构建伦理学，则无法保证三者的协调——在他看来，人类幸福可能需要违背道德准则，而恪守道德律或许要求牺牲所有幸福与倾向。因此当冲突发生时（这几乎不可避免），他必须做出取舍，因此，非基督教思想家往往丧失三个视角的统一与平衡。

2、然而我们看到，每位伦理学家都必须应对这三个视角，即便有所偏好。例如康德试图回避目的论考量，但为了确立定言命令，他不得不考虑违背命令的后果——而这正是目的论伦理学的本质。目的论者同样必须顾及道德规范，尽管他们常将这些规范约化为幸福或快乐，且无法充分说明其约束力的来源。无论侧重哪个视角，每位伦理学家都需兼顾规范、目标与感受，这就使每个体系都存在着核心视角与整体协调之间的张力。

3、非基督教伦理学家甚至无法恰当地阐释其偏好的视角。义务论者倡导的规范缺乏可定义的内容，既不能提供明确指引，又使次级准则因终极规范的相对化而失效——实质上等于没有任何规范，与目的论或存在论伦理学并无二致；目的论伦理学追求经验性、具体性和实用性，试图回避任何超验的神秘原则，但其原则（如功利原则）的应用基础本身仍是神秘的，且道德抉择所需的计算远超人类智能；存在论伦理学虽试图公正看待内在生命，却未能为自我实现提供充分指引。

4、一切非基督教伦理均兼具理性主义与非理性主义特征：理性主义体现为声称人类无需上帝帮助即可凭理性决定行为准则;非理性主义则主张伦理学最终基于不可知的偶然或命运。理性主义导致对某种绝对准则的教条式确信，但这种准则实则内容空洞，因而又

沦为非理性主义。而非理性主义本身却是一种试图自主的宣称，因而恰恰是理性主义的体现。若非理性主义为真，则意味着真理标准存在——这反而证明非理性主义本身不成立。

5、这种认识论层面的混乱导致关于伦理规范与目标的诸多观点层出不穷：人生目的究竟是快乐、权力、自我实现还是内心满足？

6、非基督教进路最终导致对伦理学本身的抛弃。20 世纪伦理学的发展史，就是哲学家们逐步放弃自柏拉图以来“教导人如何生活”的传统使命的过程。除自相矛盾的存在主义外，20 世纪主要伦理思想家不再试图指导生活，转而研究伦理学的语言与逻辑——他们放弃伦理学转向元伦理学，不再捍卫伦理准则，只分析“何为伦理准则”。他们所传递的核心信息是：“倘若你恰好秉持某些伦理准则，那么这便是这些准则的本质所在。”

这种转向的根源显而易见：若没有一位位格上帝向人类启示规范与义务，任何伦理学家或他人都无权告诉我们应当如何行事。

7、既然非基督教伦理学连自身关切都无力妥善处理，自然更无力质疑基督教。传统上非基督徒常批评圣经道德（如约书亚灭绝迦南人），以伦理为由反对原罪归算、拣选与弃绝、代赎性救赎及地狱等教义，并激烈争论“恶之难题”，坚称圣洁全能的上帝不应容许恶的存在。[26] 但这些质疑根本缺乏立论基础，因质疑者自身都无法对善恶作出有意义的区分。

8、然而非基督教伦理思想仍有可供基督徒借鉴之处：（1）因着普遍启示，非基督徒对上帝诫命确有相当认知（罗 1:32，2:14–15），有时会不自觉地呈现这种认知；（2）正如我们所见，非基督教思想凸显了协调三个视角的重要性；（3）在伦理生活与人类决策的复杂性方面，非基督教思想往往比基督教思想更为敏锐。

但归根结底，除非人愿意聆听圣经中的上帝，否则无权主张任何伦理准则。道德规范只能来自具有位格的绝对者，而圣经是唯一向我们启示这位上帝的成文启示。因此我们现在必须转向圣经，聆听主的话语。

26、对“恶之难题”的回应，参阅拙著《上帝的教义》第九章。

第三部分：基督教伦理学方法论

第一单元：规范性视角

第九章、启示有机体

本书第二部分（第 4 至 8 章）的核心论点是：非基督教伦理学无法为道德判断提供根基。然而我们生活在一个被非基督教伦理观主导的世界中，这个世界构成了我们的处境，即伦理环境。因此我主要从处境性视角阐释第二部分，当然其间也兼及其他视角。

在本章及第三部分后续章节中，我将试图阐明基督教伦理学如何弥补非基督教伦理体系的缺陷，为伦理判断提供根基。

如前所述，基督教伦理学具有三重视角。它力求兼顾三个视角——而非像非基督教伦理学通常所做的那样仅侧重一两个视角。这三个视角体现了神的主权，即祂藉着启示向我们彰显的主权属性——掌管、权威与同在。第三部分将阐述这些视角如何在伦理判断中运作，特别是它们如何相互关联以奠定伦理判断的基础。这部分内容可称为方法论，或简称为基督教决策程序。由于其描述的是人类进行决策的主观过程，因此第三部分侧重存在性视角——当然这个决策程序本身仍包含三个视角的互动。

总体而言，基督教伦理判断是人（存在性）将神的启示（规范性）应用到具体问题中（处境性）的过程。请回顾第 3 章所讨论的伦理判断三要素：以辅导情境为例，辅导员必须同时考量问题本身、神的话语以及受辅导者的个人需求。但我们看到这三个要素彼此交融，理解任一要素都需借助其他二者——这意味着它们实质上是三个视角。

本章将从规范性视角切入。在此视角下，伦理问题的核心是：神的话语要求我如何行？我们将看到，要回答这个问题，必须同时理解问题的处境以及提问者自身，但焦点始终在于作为规范源头的上帝启示。

这部分论述可称为基督教义务论伦理或诫命伦理。但与世俗义务论不同，我们的标准并非来自抽象概念、非位格的命运或偶然，而是永生神的话语。

何为神的启示？我们福音派基督徒会不假思索地回答：圣经。圣经固然是上帝无误无

谬的启示，[1]在诸启示形式中具有特殊地位——但启示并不限于圣经。例如：(1) 上帝统管自然力量的命令 (诗 147:15–18；148:7–8)；(2) 永生之道耶稣基督 (祂虽不被圣经所限，但圣经记载了祂的部分话语，约 1:1–14)；(3) 主耶稣在世未载于圣经的训诲；(4) 先知与使徒受默示却未载于圣经的言论。

我认为，圣经的独特性恰恰需要通过它与其他启示形式的精确关系来彰显。当我们考察其他启示形式时会发现：若脱离圣经，我们就无法正确运用它们。因此承认其他启示形式非但无损圣经的独一地位，反而强化了这一认知。

上帝的启示构成一个有机体，是多重自我彰显与多重规范的统一体。终极而言，启示涵盖万有，因为整个实在都在彰显上帝。因此，规范性视角与其他视角一样，都是观照万有的视角。但我们将看到，在这个普世性的启示有机体中，圣经始终发挥着主导作用。现在我们不妨来考察这一有机体的若干维度。

作为伦理规范的上帝本身

在第五章及后续关于自然主义谬误的讨论中，我曾指出“上帝命令 x，所以我们必须做 x”的论证并不构成自然主义谬误。这个推论看似是从“实然”推出“应然”(从事实推出义务)，实则不然——因为上帝不仅是事实，更是规范。祂的一切话语本质上都具有规范性，既带着固有的权威，又充满大能且始终临在。

上帝的本性即是规范。换言之，权威乃是构成祂主权属性的基本维度——这一点在我们先前关于主权本质的讨论中已经充分阐明。圣经通过将上帝定义为“光”也印证了这一点：“**神就是光，在祂毫无黑暗**”(约一 1:5)。值得注意的是，“光”的隐喻在主耶稣身上得到大量应用 (参太 4:16；路 1:79；2:32；约 1:4–9；3:19–21；8:12；9:5；12:46；约一 2:8；启 21:23 等)。当人看见上帝时，所看到的正是大光，这光常被称为祂的荣耀——正如变像山上从主耶稣身上发出的荣光 (太 17:2)。约一 1:5 将这种物质性的光与上帝的道德完美直接关联。

1、本书无法详述持守这一基本信条的神学依据，这部分探讨将留待后续出版的《上帝话语的教义》展开。但显而易见的是：倘若伦理学要建基于有位格之绝对上帝的旨意，人类就必须能够领受祂的话语——祂必须向我们说话。正如范泰尔所言，这样的上帝向我们说话时，必然带着至高无上的权威。

但“光”不仅指涉上帝的道德完美，更指向这种完美的传递与启示。上帝本体的光成为我们当行走其中的光：“**我们若在光明中行，如同神在光明中，就彼此相交，祂儿子耶稣的血也洗净我们一切的罪**”（约一 1:7）。这光乃是我们的伦理指南：“**你的话是我脚前的灯，路上的光**”（诗 119:105），能显明善恶（约 3:19–21）。因此我们不可行在黑暗中（参太 6:22–23；约 8:12；12:46；罗 13:12；林前 4:5；林后 6:14）。住在光明中就是与上帝同在，住在黑暗中则与祂隔绝。事实上，我们自身也当成为光（太 5:14；弗 5:8）。

上帝不仅在伦理上完美，而且必然将这种完美向人类启示，并呼召我们据此而活。当罪人直面神的显现时，常充满罪疚感（赛 6:5；路 5:8）。上帝的存在本身即是伦理规范。

在一切启示形式中，上帝都彰显自己。所有启示都承载着“同在”这一主权属性。因此，每种启示形式都显明上帝那具有伦理规范性的本体。我在其他著作中论证过，上帝的话语与上帝原为一。[2] 上帝的一切启示都彰显其同在、权威与掌管。上帝的言语（话语）具有神圣属性：公义（诗 119:7）、信实（86 节）、奇妙（119 节）、真理（142 节；约 17:17）、永恒（诗 119:89,160）、全能（创 18:14；路 1:37；赛 55:11）与完全（诗 19:7–11），是敬拜的对象（诗 56:4,10；119:120,161–62；赛 66:5），事实上，上帝的话语就是上帝（约 1:1）。

因此，人类的伦理责任本质上在于效法上帝。我们乃是按上帝形像所造（创 1:26–27），这一本质使我们有别于其他受造物，并使我们与上帝建立特殊关系。不同于亚里士多德所谓“人的本质是理性动物”，我们的本质乃是效法上帝。但正如上帝既是事实又是规范，我们作为祂形像的存在也兼具事实与规范双重性。因上帝统管万有，我们也要在祂的权柄之下行使类似的治理权（创 1:28）。即便在堕落之后，我们仍要追求圣洁，因为祂是圣洁的（利 11:44；彼前 1:15–16），仍要追求完全，像祂那样完全（太 5:48）。我们要六日作工、第七日安息，因这是上帝的样式（出 20:11），更要反映出上帝道德完美的光（参前文）。

“效法基督”同样是圣经伦理的核心主题：我们要彼此相爱，因为基督先爱了我们（约

2、参见《上帝的教义》第 470–475 页。我将在《上帝话语的教义》中更详细地论证这一教义。

13:34-35;约一 4:9-11);当跟随基督(太 16:24;19:21);照祂的榜样彼此洗脚(约 13:14-15);像祂一样被差遣到世界 (约 17:18; 20:21); 效法基督看别人比自己重要 (腓 2:5-11); 甚至祂的受苦与受死都是我们的榜样 (彼前 2:21; 约一 3:16)。因此保罗称自己为“基督的效法者”(林前 11:1, 原文直译)。

但必须严格区分合乎圣经的“效法上帝”与不合圣经的“觊觎神权”。撒但曾诱惑夏娃说:“**你们便如上帝**”(创 3:5)。诚然, 如前所述,“如上帝”确是敬虔的核心; 但撒但所暗示的, 却是通过背叛上帝、自立为王的方式与上帝同等。上帝某些属性与作为是我们永远无法效法的: 我们不是全知全能, 不能创造宇宙, 不能救赎罪人, 更不能成为终极伦理权威。[3]

因此, 从根本上说, 上帝自身就是我们伦理义务的源头。这终极规范是位格性的, 而非抽象原则。我们负有伦理义务, 既因上帝配得顺服与效法, 也因一切受造物都必然面对祂启示的标准。

作为伦理规范的上帝话语

那么, 上帝如何向我们启示祂的伦理规范? 祂的启示——即祂的话语——通过多种具体形式临到我们, 这些话语可归纳为三类: 藉着自然与历史临到的话语、藉着位格临到的话语, 以及成文的话语——三者分别对应着处境性视角、存在性视角与规范性视角。

藉着自然与历史临到的话语

首先,上帝藉着自然与历史启示祂的话语。[4] 圣经教导我们,诸天述说神的荣耀(诗 19:1)。保罗在罗马书 1:18-21 中如此宣告:

原来,神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上,就是那些行不义阻挡真理的人。神的事情, 人所能知道的, 原显明在人心里, 因为神已经给他们显明。自从造天地以来, 神的永能和神性是明明可知的, 虽是眼不能见, 但借着所造之物就可以晓得, 叫人无可推诿。因为, 他们虽然知道神, 却不当作神荣耀他。

3、参见约翰 · 慕理,《正直生活要道》第 176-177 页。

4、关键在于“藉着”(through) 这个介词。我们切不可误将自然与历史本身等同于上帝的话语。上帝的话语乃是上帝本身, 而非受造界中的任何存在——但祂确实藉着受造媒介 (包括自然与历史) 来彰显自己。

由此可见，受造界传递了一些重要真理：神的存在、本性以及对罪的忿怒。保罗随后指出，外邦人从启示中知道行某些事的人是“当死的”(32 节)。因此这种启示具有伦理内容。

当人们从受造界推导伦理内容时，是否犯了自然主义谬误？不然，因为这些伦理内容并非源自无价值的事实，而是来自藉着受造界传递的权威启示。然而，当非基督徒试图从自然启示的素材中得出伦理结论时，他们通常刻意回避作为素材源头的上帝。当这种论证仅仅呈现为从事实而非从上帝出发时，它就沦为自然主义谬误，故而应当被摒弃。

自然启示存在一个缺憾——它并不教导救赎之道。救赎知识来自福音，而福音是藉着传道临到的（罗 10:13–17）。因此从这个意义上说，自然只教导律法，而不传递福音。[5] 不过，福音确实藉着历史——特别是救赎历史——得以启示，即神拯救祂子民脱离罪恶的那些历史事件。这些事件构成了福音传讲的内容。因此，历史确实传递了福音。但只有那些亲历救赎事件的人才能从中学习救赎之道。[6]

自然启示的另一个局限是，未重生之人以敌对的态度看待它。他们压制真理（罗 1:18），将真理变为虚谎（25 节），神就任凭他们陷在败坏中（24,26,28 节）。因此，若没有恩典，普遍启示对他们毫无助益。但自然启示足以定他们的罪，使他们无可推诿（20 节）。

对信徒而言，自然启示在其他方面也至关重要：(1) 它提供有助于诠释圣经的信息，如古代文化和语言知识；(2) 它向我们显明应用圣经的当代处境；(3) 它给予我们时常为神的创造（诗 19）和护理（诗 104,146,147）而归荣耀与神的机会。

此处可见规范性与处境性视角的重叠。当我们追问在哪里寻找神的规范时，圣经给出的一个答案是：到处境中去，即自然与历史。如前所述，在某种意义上，万有皆具规范性。

5、我将在第 12 章用更长的篇幅讨论这一主题。

6、总体而言，我提出的“藉着自然与历史赐下的启示”这一分类，与传统“普遍启示”的概念基本重合，但也存在差异。从整体来看，藉着自然与历史赐下的启示既包含律法也包含福音——因为福音正是历史长河中的特定片段，即我们称之为救赎历史的部分。然而传统意义上的普遍启示，特指自然与历史中不包含福音的那部分启示。救赎历史的分类在传统框架（普遍启示与特殊启示）和我的三分法（普遍启示、特殊启示与存在性启示）中均面临困境。由于救赎历史中的启示主要是藉着事件而非话语，我们倾向于将其归为普遍启示；但因其具有救赎性内容，又当划入特殊启示。在某种程度上，这些都是人为设定的范畴，用何种范畴描述救赎历史并非核心问题。但我们必须清醒认识到这类启示在范畴上的模糊性。

若受造界并未启示上帝，圣经本身也将一无用处。除非我们能理解写作圣经的历史处境以及我们应用圣经的现实处境，否则无法正确诠释圣经。若受造界并未清晰地启示上帝，就会动摇我们试图从圣经得出的伦理结论。因此，与圣经一样，普遍启示就其目的而言具有必要性、权威性、清晰性以及充足性。[7]

藉着位格临到的启示

既然启示本质上具有位格性，那么位格作为上帝启示的媒介就完全适切。正如藉着自然与历史的启示常被称为“普遍启示”，[8]我也常将藉着位格的启示称为“存在性启示”。

某些启示是藉着三位一体神圣位格的显现临到人类：当上帝以可见形态显现时，称为“神显”（theophany）；当圣子取了肉身住在我们中间时（约 1:14），称为“道成肉身”；当圣灵向我们启示上帝时，则按其功能有不同称谓：默示（提后 3:16）、光照（林前 2:9–12）、明证（帖前 1:5）、启示（弗 1:17）。

但存在性启示也包括藉着人类位格的启示。人类既按神形像被造，我们本身就是启示。这形像虽因堕落受损却并未丧失殆尽，而且藉着神的恩典在基督里得以更新。在此更新过程中，神将祂的话语刻在我们心版上（耶 31:33–34；参申 6:6；箴 3:3），这意味着我们最根本的生命倾向发生转变，以致最深切的渴望是服侍神。

当圣灵光照圣经并将神的话语刻在我们心中时，祂确实向我们启示了上帝。圣经中的“启示”有时既不是指特殊启示，也不是指普遍启示，而是指个人被光照而真正认识并领受神的真理（太 11:25–27；弗 1:17），[9]这是存在性启示的一种重要形式。

因着救赎，人类还能以另一种方式成为启示的媒介——作为效法的榜样。前文已论及在伦理生活中效法上帝与基督的重要性，但基督徒成长的一个主要途径乃是其他圣徒的敬虔榜样。因效法基督，保罗将自己树立为我们的效法对象：“**你们该效法我，像我效法基督**

7、强调这一观点的重要文献可参见范泰尔所著《自然与圣经》，载于斯通豪斯与伍利编著的《无谬圣言》，第 263–301 页。

8、但请参阅前文脚注 6，其中解释了我提出的“藉着自然与历史的启示”与传统“普遍启示”概念的区别。

9、福音派在描述圣灵这一工作时，通常更倾向于使用“光照”而非“启示”一词，以此与某些辩证神学和灵恩神学划清界限。但我所引用的经文支持在此语境中使用“启示”一词。

一样”（林前 11:1；参 4:16；腓 3:17；帖前 1:6）。他又嘱咐提摩太要成为会众效法的榜样（提前 4:12）。提摩太前书 3:1–13 和提多书 1:5–9 对长老执事的主要要求是品格特质，正是因为这些人要成为教会的榜样。圣经还记载众多人物作为正反面榜样（林前 10:1–12；来 6:11–12；11:1–12:2；13:7；雅 5:17–18 等）。

由此可见，“效法”确是圣经教导中成圣的重要途径：效法上帝、基督、保罗及其他圣经人物，以及本地教会领袖。当然需要加以分辨——人类榜样（包括除基督外的圣经人物）有时会偏离正路，其言行并非都值得效法；某些行为在他们自己的处境中合宜，却不宜照搬到当今（如约书亚灭绝迦南人）。但这些事实并不妨碍圣经作者强调“效法”的重要性。

因此，我无法赞同某些反对榜样主义的观点。他们主张解经应纯粹以救赎历史叙事为框架，绝不可将圣经人物作为道德榜样。[10] 但恰恰相反，我认为圣经作者常刻意呈现人物的正反面典型（如扫罗多为反面教材，大卫多为正面榜样），这些榜样乃是促进我们伦理与灵命成长的重要途径。

作为口头与文字的话语

上帝的话语也以人类语言的形式临到我们，这通常被称为“特殊启示”。[11] 首先，言语启示包括上帝直接向人发出的圣言，比如对亚当夏娃、挪亚和亚伯拉罕等先祖、出埃及记 19–20 章西奈山下的以色列民、摩西、众先知以及使徒们的亲口启示。

显然，从上帝口中直接发出的启示具有至高权威，无人有权质疑，必须视为无谬无误。谁敢站在西奈山前批评上帝的话语呢？

其次，言语启示包括上帝藉先知和使徒向我们传达的话语。有神学家认为，当上帝藉着人发言时，其权威性不及上帝直接发言。但申命记 18:18–19 告诉我们，先知口中的圣言

10、参见西德尼·格雷达努斯《唯独圣经：传讲历史经文的难题与原则》。另参《Kerux》期刊中的诸多相关论文与讲章。

11、需要再次说明的是，我目前采用的三元组并不完全对应于普遍启示、特殊启示和存在性启示。“特殊启示”可能指：（1）任何以人类语言形式呈现的启示，或（2）具有救赎内容的启示（无论以言语或事件形式）。按第二种定义，人类堕落前不存在特殊启示；按第一种定义则存在。同理，救赎历史事件本身（区别于文字记载）在第二种定义下属于特殊启示，在第一种定义下则否。这些概念辨析我将在《上帝话语的教义》中详细探讨，本书暂且将这两个三元组视为大体同义。

与神亲口所言具有同等权威：“**我必在他们弟兄中间，给他们兴起一位先知像你。我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的都传给他们。谁不听他奉我名所说的话，我必讨谁的罪。**”耶利米书 1:9–10 更是表明先知口中的话甚至对“列国列邦”具有权威：

于是耶和华伸手按我的口，对我说：我已将当说的话传给你。看哪，我今日立你在列邦列国之上，为要施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆，又要建立、栽植。

第三，言语启示包括上帝藉先知和使徒的文字记录向我们传达的话语。文字启示是上帝在西奈山与以色列立约的重要组成部分（出 19–20 章）。如第三章所述，古近东盟约文献具有宪法性权威，违背文书即违背盟约。同样，上帝与以色列所立的约也包含根本大法——十诫。当摩西从上帝那里回来时，带回了刻着十诫的石版。从文学形式看，十诫正是古近东的宗主条约。[12]

在这份文书中，上帝以第一人称向以色列说话，称其为“**我所写的律法和诫命，为要教导他们**”（出 24:12）。后文更记载：“**耶和华在西奈山和摩西说完了话，就把两块法版交给他，是神用指头写的石版**”（出 31:18）。当以色列人拜金牛犊时，摩西摔碎石版表明神的忿怒（出 32 章），但上帝重赐石版时再次强调其作者身份：“**耶和华吩咐摩西说：‘你要凿出两块石版，和先前你摔碎的那版一样，其上的字我要写在这版上’**”（出 34:1；参申 4:13）。上帝命令摩西将这第二版十诫放入约柜（出 25:16；40:20）——以色列最神圣的场所。古近东传统正是将盟约文书置于圣所，因此，上帝的启示从起初就是“圣”经。

神学家们不仅时常贬低上帝藉先知传递的间接启示，更常常轻视文字启示，认为其权威性远不及上帝的直接发声或先知的口传启示。然而圣经本身从未区分口传启示与文字启示的权威等级。旧约中对上帝律法、法度、训词、言语和诫命的颂赞（诗 19:7；119 篇），都是指向成文的摩西律法。保罗告诫哥林多教会：“**若有人自以为是先知或是属灵的，就该知道我所写给你们的乃是主的命令**”（林前 14:37），这便将他的文字著述置于最高权威层级。新约那些关于圣经权威的著名经文，不过是对摩西以来这一主题的总结：

12、关于该文学形式的构成要素，请参阅第三章。

提后 3:16–17 圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。

彼后 1:19–21 我们并有先知更确的预言，如同灯照在暗处。你们在这预言上留意，直等到天发亮，晨星在你们心里出现的时候才是好的。第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来。

因此，作为上帝成文之道的圣经，其权威性与直接从上帝口中听见的圣言毫无二致。在启示有机体中，圣经具有不可替代的独特地位——这并不是说圣经比自然启示或位格启示更具权威（凡上帝所言皆具至高权威），而是体现在以下几个方面：

1、圣经乃是盟约文书，因而是上帝子民诉求的终极法庭。正如美国以成文宪法为根本大法（与英国不同），教会也以圣经为基本宪章。

2、自基督升天、先知使徒离世后，圣经成为我们获取他们话语的唯一途径。我们需要藉着这些话语领受永生（约 6:68）并活出讨神喜悦的生命（太 7:24–27）。

3、若没有神的恩典，人必然压制并扭曲自然启示（罗 1:18–32）。唯有聆听并相信福音，才能正确解读自然——而这福音唯在圣经中可得。因此要正确理解任何形式的启示，都需要圣经的帮助。正如加尔文所言，我们需要圣经作为“眼镜”，才能正确看待自然世界。[13]

话语的统一性

同一位上帝在一切启示形式中说话，祂的信息始终保持一致。诗篇 19:1–11 便展现了自然启示与成文之道的统一：

诸天述说神的荣耀，穹苍传扬祂的手段。这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识。无言无语，也无声音可听。它的量带通遍天下，它的言语传到地极。神在其间为太阳安设帐幕，太阳如同新郎出洞房，又如勇士欢然奔路。它从天这边出来，绕到天那边，没有一物被隐藏不得它的热气。

13、《基督教要义》卷一第六章第一节。

耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和华的法度确定，能使愚人有智慧；耶和华的训词正直，能快活人的心；耶和华的命令清洁，能明亮人的眼目；耶和华的道理洁净，存到永远；耶和华的典章真实，全然公义。都比金子可羡慕，且比极多的精金可羡慕；比蜜甘甜，且比蜂房下滴的蜜甘甜。况且祢的仆人因此受警戒，守着这些便有大赏。

此处要旨在于：以色列人当谨守成文律法，因其与上帝在天地间的启示同样确凿。这两种启示形式源自同一位造物主，来自统管从东到西整个宇宙的主宰。另参：

诗篇 147:15–20 祂发命在地，祂的话速速传行。祂降雪如羊毛，撒霜如炉灰。祂掷下冰雹如碎渣，祂发出寒冷，谁能当得起呢？祂一出令，这些就都消化；祂使风刮起，水便流动。祂将祂的道指示雅各，将祂的律例典章指示以色列。别国祂都没有这样待过；至于祂的典章，他们向来没有知道。你们要赞美耶和华！

上帝再次晓谕以色列：祂赐给雅各的话语与自然的运行具有同等威严与权能。事实上，成文之道——上帝的律例典章——是赐予以色列的特殊恩赐，是列国未曾享有的。万民虽皆知自然启示，唯以色列蒙恩领受成文之道。

圣经同样构成存在性启示的内容。刻在心版上的“律法”与圣经律法并非二物，此乃圣经本身的内容，被传递至新的媒介。因此，敬虔之人为我们提供的榜样，乃是圣经内容转化为他们在各自处境中的决策与行动。

由此可见，成文之道作为盟约文书具有首要地位。但三种启示形式又彼此依存：自然启示与位格启示需要依赖圣经（如前所述），而圣经的理解同样离不开前二者。若没有自然启示提供的古代历史、语言知识及应用圣经的当代语境，我们便无法正确诠释圣经；若没有自然理性与圣灵超自然工作的预备，人心也无法真正理解圣经真理。

第十章、圣经的属性

我在第九章开始探讨基督教伦理学的规范性视角。首先以上帝本身作为根本规范展开论述，进而更具体地探讨了作为规范的上帝话语，并区分了话语的不同形式。我们发现在启示有机体中，圣经作为上帝盟约的成文宪章发挥着核心作用。

本章将更具体地考察圣经，[1]将其各种属性或特质应用于伦理学。改革宗传统常论及圣经的四大属性：必要性、权威性、清晰性[2]与充足性。[3]但“四”这个数字对我而言并不理想——它无法被三整除。当然，圣经具有许多属性，若需增补，我们信手便可拈来。关键在于选择那些能阐明重要神学与伦理学议题的属性。

因此我最终确定了六个属性(两个三元组)，[4]在传统清单上新增了“大能性”与“全面性”。第一个三元组（大能性、权威性、清晰性）体现圣经作为上帝话语的三种特质；第二组（全面性、必要性、充足性）则彰显圣经对人生决策的重要意义。每组中的三个属性，可分别对应处境性、规范性与存在性视角——尽管我承认第二组的三元对应稍显牵强。下文将逐一探讨这些特质，尤其聚焦它们与伦理学的关联。

大能性

圣经告诉我们，上帝的话语不仅传递信息，更具备改变现实的大能。祂的话语创造宇宙（创 1；诗 33:6；约 1:3），指引自然进程（诗 147:15–18；148:5–8；来 1:3），没有一句不带着能力（创 18:14；路 1:37）。[5]

这能力同样彰显于先知与使徒的传讲中。以赛亚将全能属性归给预言式话语（赛 55:11），保罗称福音真道乃是“**神的大能，要救一切相信的**”（罗 1:16）。新约多次描述传讲

1、请注意讨论的递进过程，从普遍到特殊：作为规范的上帝，作为规范的上帝之道，作为规范的圣经，以及（后续）作为规范的圣经各卷与不同层面。

2、若偏好术语，可称“明晰性”(perspicuity)。

3、参见哥尼流·范泰尔《自然与圣经》，载于《无误之言》(N. B. 斯通豪斯、保罗·伍利编)，263–301 页。范泰尔在《系统神学导论》第 133–136 页，以及《基督教认识论》第 41–71 页中同样采用了这个四元组。

4、感谢神，我挡住了设置三个三元组的试探。

5、这是对这两段经文的直译。

的话语是活泼有功效的（徒 6:7；12:24；19:20；来 4:12–13），终将成就救赎旨意（徒 20:32；帖前 1:5；2:13），但有时也使人刚硬（赛 6:9–13；太 13:14–15；徒 28:26–27）。

圣经正是今日我们寻获这大能传讲的所在。上帝话语成文之后，其能力丝毫不亚于使徒口传之时。圣经信息依然能使人成圣，有时也仍会使人刚硬。成文之道能苏醒人心，使愚人得智慧（诗 19:7）。

当我们为伦理问题求问圣经时，必须谨记：这不仅是供学术研究的文本。正如第九章所述，它乃是上帝临在的载体，是一本无法被驯服的书卷，它绝不会让我们保持原状。若上帝恩典已抓住我们，使我们预备以信心和顺服回应，这道就有圣化人心的大能；但若以怀疑冷漠的态度对待，或仅视作学术研究对象，则反会使人的光景更加恶化。

因此面对伦理议题时，我们不仅要严谨释经，更要愿意作出改变。当在心中对上帝说：“**耶和华啊，请说，仆人敬听**”（撒上 3:9）。我们寻求的不单是训诲，更是话语本身的大能。

权威性

既然圣经是上帝的话语，它就具有至高权威，因为上帝的发言必然带着至高权威。

救赎历史，就是上帝权威话语的宣告与人类回应的故事。在创世记 1:28 中，亚当最初被记载的经历就是听到上帝的话语定义他的本性与使命；在创世记 2:17 中，上帝的话语发出具体禁令，这将决定亚当和夏娃是否作忠信的儿女。他们因悖逆这一话语而堕落，而圣经的其余部分则展现了上帝如何应对人的堕落。

上帝的一切救赎应许和盟约都是藉着话语临到的——对亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西、大卫、众先知、主耶稣和使徒都是如此。当上帝将以色列人从埃及为奴之家领出来时，便赐给他们成文之道，安放在圣所最神圣之处。这成文之道成为他们忠诚守约的终极标准。正如第九章所述，它的权威丝毫不亚于上帝直接从天上发出的声音。

但上帝的子民再次违背祂的律法，拒绝祂慈爱的应许。因此，先知带来更多上帝的话语，一方面定他们的罪，另一方面又重申祂的应许。藉着基督的死，上帝既审判了罪，又成就了应许。主耶稣代替罪人受死，为他们赢得上帝的赦免和永生。主耶稣的救赎故事就是

福音，这同样是带着上帝至高权威的话语。信的人得救，不信的人被定罪（约 3:18）。主耶稣的话就是永生之道（约 6:68），是门徒身份的最高检验标准（约 12:47–48）。我们若爱祂，就必遵守祂的命令（约 14:15, 21, 23; 15:10；参约一 2:3; 5:3；约二 6）。

主耶稣并未著书立说，但祂差遣圣灵，叫使徒能想起祂的话（约 14:26），明白一切的真理，并知道将来要发生的事（约 16:13）。使徒们传扬这带着权威的福音信息，要求人悔改相信（徒 2:38）。他们话语的权威不仅限于口传，也延伸至文字（林前 14:37；帖后 3:14）。

因此，这成文之道就是上帝自己的话语，是从祂口中呼出的（提后 3:16）。既然如此，它就不可能不具备至高的权威。这样的至高权威当然包括无误性和绝对可靠性。它使我们负有伦理责任：相信圣经所说的一切，并遵行圣经所吩咐的一切。[6]

清晰性

圣经既是上帝的话语，便是祂向我们的晓谕。在圣经中，上帝首要发声的对象并非祂自己、天使或风浪，而是我们世人。上帝的旨意必然成就，因此祂的晓谕必定成功。若话语晦涩难明，便无法达成传递信息的目的。因此圣经必定具有清晰性。

圣经通过描述上帝在祂话语中与我们何等亲近来展示这种清晰性。因此，圣经的清晰性代表存在性视角，即上帝的同在。主耶和华在申命记 30:11–14 曾向以色列民宣告：

我今日所吩咐你的诫命，不是你难行的，也不是离你远的。不是在天上，使你说：“谁替我们上天取下来，使我们听见可以遵行呢？”也不是在海外，使你说：“谁替我们过海取了来，使我们听见可以遵行呢？”这话却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行。

保罗在阐释福音里基督的临在时，转述这段经文称：

罗 10:6–8 惟有出于信心的义如此说：“你不要心里说，谁要升到天上去呢（就是要领下基督来）？谁要下到阴间去呢（就是要领基督从死里上来）？”他到底怎么说呢？他说：“这道离你不远，正在你口里，在你心里。”就是我们所传信主的道。

6、当然，关于圣经的权威性，我将在《上帝话语的教义》（即将出版）中作更详尽的论述。因此，尽管这一议题至关重要，我仍刻意将本节内容保持简练。

这些经文表明：上帝话语的清晰性直接叩击人的道德责任。我们若悖逆不信，断不能抱怨说上帝的启示模糊不清。正如上帝在自然中的启示叫人无可推诿（罗 1:20），祂在福音里清晰的话语也同样如此。因此，话语的清晰性本身即蕴含着伦理要求——清晰的真理必然要求人作出明确的回应。

但这样的说法也引发了一些问题。因为在某些方面，圣经似乎确实存在晦涩之处。许多人抱怨圣经过于艰深难懂，对他们而言不够清晰。圣经本身也指出了几种不明晰的情况：

1、对未重生之人而言圣经是模糊的。如前所述，圣言反而使人刚硬，直到圣灵改变其心（赛 6:9–10；28:9–13；林前 2:6,14–16；14:21；林后 3:14–16；彼后 3:16）。

2、某些教义本身具有奥秘性（伯 38–42；罗 11:33–36）。即便重生之人，对三位一体、基督的神人二性等真理也无法完全参透。这源于我们的有限性。

3、圣经各部分的清晰程度确有差异。彼得论及保罗书信时坦言：“**信中有些难明白的，那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦**”（彼后 3:16）。《西敏信条》指出：“圣经中所记各事本身并不都是一样明显，对各人也不都是一样清楚”（1.7 章）。

如何协调对圣经清晰性的认信与圣经某些层面的晦涩？《西敏信条》如此回应：

> 圣经中所记各事本身并不都是一样明显，对各人也不都是一样清楚；然而为得救所必须知道、相信并遵行的事，在圣经此处或彼处已明载而详论，以致不仅有学识的，而且无学识的，只要正当使用通常的蒙恩之道，便都可以有充分的理解。（1.7 章）

信条在此区分了“得救所必须知道、相信并遵行的事”与其他内容。前者必须清晰，后者则未必。信条还补充了圣经清晰性的另一重限制：即便是关乎救恩的许多真理，若不借助外力，也非人人都能理解。唯有通过“正当使用通常的蒙恩之道”方能领悟——这显然包括学习语言解释的常规教育途径，以及讲道、教导、祷告等教会资源。因此，若你已是重生之人却仍有不解经文，无非两种原因：(1)此非救恩必需；(2)你未善用蒙恩之道。

对于第一种可能，我倾向于不妄自划分圣经中何为救恩必需。[7] 基督赎罪之于救恩的

7、神学家们试图在圣经无误论（主张圣经仅在关乎救恩的事上绝对无误）以及我们即将讨论的圣经充足性等问题上作出类似区分。但由于圣经中的救恩是一个历史进程，而圣经大部分内容正是对这一历史的叙述，因此要在圣经中严格划分何为救恩必需、何为非必需，实非易事。

必要性确与大卫军队数量不可同日而语——即便大卫少一百精兵，上帝照样能救赎我们；但若没有赎罪祭，救赎便绝无可能。不过某些领域确实存在灰色地带，比如圣礼的必要性。

第二种原因折射出宗教改革时期的论战背景。罗马天主教会曾以平信徒缺乏教会指导无法理解为由，禁止他们阅读圣经。信条并不否认教导的重要性，“通常的蒙恩之道”预设教导的存在，但强调教导的需求不能成为剥夺平信徒圣经阅读权的理由。例如任何智力正常的成年人，只要愿意接受基本教导，都能理解赎罪要义。

但我要补充信徒有时觉得圣经晦涩的第三个原因：信徒的呼召与责任存在巨大差异。四岁孩童即便最大限度地运用现有的蒙恩之道，能理解的圣经真理也极其有限——即便是那些被明确归类为救恩必需的教义（如赎罪论），对这位幼龄信徒而言仍可能晦涩难明。[8] 为何这样的信徒会被上帝清晰的话语所困？答案显而易见：四岁孩童本不具备掌握赎罪教义的能力，也无需为此负责。他的呼召不在于此类神学思考，而在于听从父母（这恰是他能充分理解的圣经命令），并在父母引导下逐步增长圣经知识。

前文论及圣经清晰性包含伦理应用——它消除推诿之辞，确立我们领悟上帝话语的责任。但四岁孩童在这方面的责任，显然远小于心智正常的二十岁青年。

由此可引申一项原则：圣经的清晰程度与人的责任相关。十四岁少年较十年前承担更多责任，他将发现（通过“正当使用通常的蒙恩之道”）圣经已足够清晰地指明这些新增责任。随着年龄增长，责任递增。若他勤勉聆听神的话语，便会发现圣经也相应愈发清晰。

当然，责任变化不仅关乎年龄，也关乎职分。通常牧师比会众中的钢铁工人负有更深理解圣经的责任——牧师被赐予更多研经机会，“**因为多给谁，就向谁多取**”（路 12:48）。钢铁工人只需通晓与自身责任相符的圣经真理；牧师则必须掌握更多以履行职分。二者皆不能以“圣经晦涩难明”作为渎职的借口。

由此可见，圣经的清晰度足以使我们为当下对上帝当尽的本分负责。这一原则在我看

8、他或许能唱出“耶稣爱我为我死，天堂因而大门开”这样的诗句，但对于基督主动之义的归算（与义的注入相区别）这一教义，恐怕仍难以领会。

来，恰是对圣经自身清晰性要义的最佳总结。

全面性（comprehensiveness）

现在我们要转向第二个三元组：全面性（处境性视角）、必要性（规范性视角）与充足性（存在性视角）。如前所述，这些属性彰显了圣经对我们生活——尤其是伦理抉择——的多重重要意义。第一个三元组着重圣经的实际内容，第二组则展示第一组属性对我们的重要性。简言之，第二组宣告：第一组的各项属性具有全面性、必要性与充足性。圣言的大能性如此，其权威性与清晰性亦然。

第二组的首个属性是全面性，我将其定义为“整本圣经与整个生活的相关性”。[9] 这意味着：上帝的真理完整呈现于整本圣经（而非部分），并且这真理涵盖人类生活的全部领域。由于这一属性关乎人类生活的各个层面，因此我将其归入处境性视角。

此定义的一个维度在于：整本圣经（而非部分）都是我们的标准。因此主耶稣受魔鬼试探时引用申命记 8:3：“人**活着，不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话**”（太 4:4）。保罗也宣告：“**圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事**”（提后 3:16–17）。这里强调的正是“整本”圣经。

这一观念有时被称为“全备圣经”（tota Scriptura），与我们在“充足性”一节将要讨论的“唯独圣经”（sola Scriptura）形成呼应。

若圣经仅是人类著作，我们大可挑选合用的伦理教导。但既然这是上帝的话语，我们便无权取舍。当如彼得对主所言：“**主啊，你有永生之道，我们还归从谁呢？**”（约 6:68）我们当以耶和华的律法为乐（诗 1:2），不忍见其中任何一句落空。

这是否意味着我们应当同样珍视那些冗长的家谱、繁琐的礼仪，以及启示文学中晦涩难解的象征？确实如此。但这不表示我们需要逐字钻研利未记，强求每节经文都带来深刻造就。有些经文（如约 3:16）单节即可造就人，而其他经文则需要我们结合更广阔的上下文，方能获得教诲。利未记 3:1–5 对今日的我们或许意义不大（尽管对亚伦意义非凡），但

9、感谢我的学生诺伊·斯帕克斯，他建议我在论述中，将“全面性”与“必要性”和“充足性”一并考量。

旧约整个献祭制度（利未记 3:1–5 只是其中一部分）则极其重要——它向我们显明救主受死的性质。

因此，提摩太后书 3:16–17 告诉我们，整本圣经都是有益的，特别在伦理层面具有指导意义——为要使我们“**得以完全，预备行各样的善事**”。后文将探讨圣经中特别关乎伦理的部分（如律法、智慧文学等），但在此必须谨防见树不见林。每项具体律例或伦理准则都需放在整本圣经的语境中来理解。例如约书亚记 5:2 记载上帝命令约书亚为以色列全体男子行割礼，这一命令是否适用于今日教会？显然不适用，因保罗明言“**受割礼不受割礼都无关紧要**”（林前 7:19；加 5:6；6:15）。可见上帝的要求已然更新。我们作伦理抉择时，终极标准不是某段经文的字面要求，而是整本圣经的完整启示。归根结底，所有伦理问题都是在追问：整本圣经对人们所处境遇有何教导？

圣经全面性的另一维度在于：其教导涵盖人类生活的全部领域。哥林多前书 10:31 宣告：“**你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行**”。这个“无论作什么”包括一切。类似表述亦见于罗马书 14:23（“**凡不出于信心的都是罪**”）、歌罗西书 3:17（“**无论作什么，或说话、或行事，都要奉主耶稣的名，藉着他感谢父神**”）及歌罗西书 3:23。

这两个维度实为一体两面。若只有部分经文具有伦理价值，那么圣经的适用性就仅限于那些特定领域；反之，若圣经仅涉及生活的某些方面，我们便可将其他议题视为与信仰无关。但圣经对自身使命的定位乃是：整本圣经适用于整个世界。

上帝的主权具有全面性。祂要求生命的每个领域都顺服其权柄。圣经亦以“爱”来诠释这一要求：“**你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神**”（申 6:4–5；参可 12:30）。上帝要求我们全然的忠诚、顺服与热心，因此我们的一切言行都当彰显祂的荣耀。

上帝的救赎同样具有全面性。“**若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了**”（林后 5:17）。重生是彻底的更新，涵盖思想、意志、情感与行为。救赎甚至延及宇宙万物：

罗 8:18–21 我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。受造之

物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。

西 1:19–20 因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。

基督徒常说圣经对某些议题——如饮食选择、健身计划、税率调整、核扩散、汽车维修乃至交通信号灯设置——静默不言。然而，尽管圣经未明确提及诸多具体事项，却通过提供普适性的伦理准则，实现了对万事的隐含性指引。例如圣经虽未直接论及堕胎，但明令禁止杀人，并将胎儿视为具有位格的生命（出 21:22–25；诗 139:13–16）。因此反堕胎者正确地主张：圣经禁止堕胎。

当然，这些原则往往具有高度概括性。圣经不会（哪怕是隐含地）指示我该购买哪个品牌的肥皂，但圣经教导我，即便购买肥皂也当为荣耀神而行。它虽未指定具体品牌，却赋予我在多个合规品牌中自由选择的权利。即便在此类琐事上，圣经依然划定了善恶界限，定义着每个行为的道德属性。

圣经的全面性断然否定了任何试图限制其启示范围的企图。如前所述，某些神学家企图将圣经的内容或权威局限在狭隘的“救恩必要事项”范畴，这实质是为人类在“非宗教领域”保留自主权。这种立场必然导致否定圣经在救赎以外议题的无误性、清晰性与充足性。

但圣经拒绝被如此限制。上帝是万有之主，救恩带来全人的更新。因此，上帝的权威延及祂所启示的一切领域。圣经既是祂的圣言，其权威自然涵盖万有。若圣经中的以色列历史记载与学界共识相左，我们理当站在上帝这边。无论如何，此乃主的圣言，即使众人皆错，祂仍一贯正确（罗 3:4）；若圣经否定进化论的真实性，我们便当与科学共识划清界限；[10] 若圣经判定堕胎有罪，我们便不可屈从时代潮流。这种认知的转变，或许正是上帝在基督里赐予我们全人更新的一部分。

10、这并不是说圣经是“科学教科书”。总体而言，圣经的重点并不在于科学研究的常规主题。正如下一章将阐明的，开展科学研究既需要圣经素材，也需要圣经以外的素材。但圣经确实载有诸多与科学相关的论述，而这些论述必须得到重视。

因此，宣称圣经具有全面性，即是宣告整本圣经适用于整个世界。我们需要的是一种整全的伦理观——既能涵纳全部圣经启示，又能光照受造界的每个角落。

必要性

第二个三元组的第二个属性是圣经的“必要性”，第三个则是圣经的“充足性”。研习逻辑学的读者都熟悉“必要条件”与“充分条件”的区分：若 A 是 B 的必要条件，则无 A 必无 B；若 A 是 B 的充分条件，则有 A 必有 B。说圣经对基督徒生活是必要的，就是说我们离了圣经就无法存活；说圣经是充足的，则意味着圣经提供了我们所需的一切终极规范——若我们仍感规范不足，唯一可能的原因只能是圣经本身不存在。

此刻我们将聚焦圣经的必要性。《西敏信条》第一章第一节如此论述圣经的必要性：

> 自然之光和创造、护理之工，原彰显上帝的慈爱、智慧和权能，使人无可推诿；但它们并不足以将那得救所必需的对上帝及其旨意的知识给与人；所以主乐意多次多方将自己启示出来，向教会晓喻祂的旨意；以后主为了更好地保守并传扬真理，且为了更加坚立教会，安慰教会，抵挡肉体的败坏以及撒但和世界的毒害，遂使全部启示笔之于书。因此，圣经乃为至要，因为上帝从前向祂百姓启示自己旨意的这些方法，如今已经止息。

该信条将圣经的必要性建立在自然启示的不足与其他口头启示形式的不确定性上。但我认为，圣经的必要性更根本地源于上帝在盟约中向我们彰显的主权。

圣经的“必要性”意味着：若无圣经，我们便一无所有——没有主、没有救主，没有信望爱。需要谨记的是，这位主是绝对位格性的存在，祂与子民立约的形式正是一份成文约书。在申命记 6:4–5 宣告上帝主权后，紧接着就命令以色列民研读并遵行祂的话语：

申 6:6–9 我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女，无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论；也要系在手上为记号，戴在额上为经文；又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。

与此类似，主耶稣在路加福音 6:46 问道，“**你们为什么称呼我‘主啊，主啊’，却不遵我的话行呢？**”

许多人愿意承认耶稣是主，却拒绝承认圣经是祂的话语——这实际上掏空了“主权”

概念的真义。既然主具有位格性，就必然向受造物说话；既然祂拥有至高权威，就必然以至高权威说话；既然祂是盟约之主，就必然以成文约书向我们说话。若没有这份约书，没有圣经，我们宣称“上帝是我们的主”便毫无意义。

正如信条所言，上帝确实曾直接向人说话，也藉先知使徒之口发声。但自摩西时代起，成文启示始终是盟约治理的主要方式。如今我们唯有藉着圣经，才能听到上帝的直接发声与先知话语。因此，没有圣经，就没有主。

同理，没有圣经也就没有救恩。因为“**救恩出于耶和华**”（拿 2:9），这全然是主的作为。我们藉福音领受救恩，而福音正是圣经的核心。保罗宣告：“**可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的**”（罗 10:17）。没有这道，我们便毫无指望。彼得那句呼喊再次回响：“**主啊，你有永生之道，我们还归从谁呢？**”（约 6:68）

主的救恩应许存于圣经。若圣经非上帝之道，这应许就失去可信根基——因救恩应许必须源自上帝本身。若无上帝担保，应许便不足为信；唯有被确认为上帝话语，应许才具效力。若圣经非上帝话语，则上帝话语根本不存在，救赎应许与福音也就荡然无存。

既然圣经对维系主权关系（盟约）是必要的，对救恩是必要的，那它对基督徒生活也就是必要的。本书第二部已论证：若无绝对位格之上帝的启示，伦理就没有根基。圣经作为上帝圣言的唯一文本，自然成为绝对伦理规范的唯一源头。

正如信条所言，自然启示同样是上帝规范与伦理内容的来源。但保罗在罗马书 1 章指出，倘若没有恩典，罪人便总是压制扭曲这一启示，以逃避其道德要求。因此我们必须听从加尔文的洞见：人需要戴上圣经的“眼镜”才能正确解读自然启示。

最后要讨论的圣经属性是“充足性”。鉴于该主题的丰富性，我将在下一章专章论述。

第十一章、圣经的充足性

圣经的第六个也是最后一个属性是“充足性”，有时也被称作“唯独圣经”（sola Scriptura）。圣经的充足性——尤其在伦理应用层面——是一个极其重要却常被误解的教义，因此我将比其他属性更详细地探讨这一点。我圣经充足性的基本定义是：圣经包含了人类生活各方面所需的一切神圣话语。

信条表述

《西敏信条》对这一教义的阐述如下：

> 上帝全备的旨意，也就是关于祂自己的荣耀、人的得救、信仰和生活所必需的一切事，或已明确记载于圣经中，或可从圣经中推出正当与必然的结论；不论是所谓的圣灵的新启示，还是人的遗传，都不得于任何时候加入圣经。然而，我们承认，要明白圣经中所启示的使人得救的知识，圣灵内在的光照是必不可少的；有若干关于敬拜上帝和教会治理的处境性细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，可以根据自然之光和基督徒的智慧予以规定，但总要遵照圣道的通则。（1.6）

以下是对这一声明的逐句注释：

“**上帝全备的旨意，也就是关于祂自己的荣耀、人的得救、信仰和生活所必需的一切事**……”圣经的充足性是全面性的，正如第十章所阐释的。我们为荣耀神所需知晓的一切真理都包含在圣经中。这同样适用于我们的“得救、信仰和生活”。《信条》对这些术语的理解并非如我在第十章所反驳的那种狭隘观点，而是将得救视为全面性的概念——这一点从文件其余部分可以明显看出。同样，“信仰和生活”这对概念也具有全面性。《西敏小要理问答》第三条指出：“圣经主要教导的就是人对于神所当信的真理，和神所要人当尽的本分。”因此有理由认为，《西敏信条》1.6 条中的“信仰和生活”，是指我们当信与当行的一切，即整本圣经真理在基督徒全人生活中的整体应用。

基督徒常声称圣经对宗教、讲道或神学是充足的，但对汽车修理、管道工程、畜牧养殖、牙科医术等领域则不然。更有许多人主张圣经对科学、哲学甚至伦理学都不具备充足性。这种观点忽略了一个重点：圣经包含的神学信息固然比牙科医术更为丰富，但此处讨论的充足性并非指具体信息的充足，而是神圣话语的充足。圣经蕴含适用于人生各领域的

神圣话语——管道工所需的全部神圣指引与神学家所需的全部神圣启示同样完备。因此圣经对管道工程的充足性，丝毫不亚于对神学的充足性。从这个意义上说，圣经对科学与伦理学具有同样的充足性。

“**……或已明确记载于圣经中，或可从圣经中推出正当与必然的结论**。”圣经的充足内容不仅包含其明确教导，也包括从其中合乎逻辑推导出的教义。当然，逻辑推导作为人类活动，与所有人工作为一样都可能出错。因此当有人试图从圣经推导教义时，或许会出现谬误。[1]但《西敏信条》强调的并非任何随意推导，而是“正当与必然的结论”——这个短语指向完全正确的、理想的逻辑演绎。当演绎逻辑被正确运用时，三段论的结论并不会在前提之外增添新内容，而是将已然蕴含的真理显明出来。以经典三段论为例：“凡人皆有死；苏格拉底是人；故苏格拉底有死”——这个结论并未提供前提本身所不包含的新知。三段论的作用，正是将隐性真理转化为显性陈述。逻辑是一种释经工具，[2]其功能在于显明经文已然蕴含的真义。因此：(1) 圣经的“充足内容”包含所有合乎逻辑的圣经推论；(2) 圣经的逻辑推论具有与圣经同等的权威；(3) 从圣经进行的逻辑推导不会为圣经增添新内容。

“**不论是所谓的圣灵的新启示，还是人的遗传，都不得于任何时候加入圣经。**”古近东的约书常载有铭文咒诅——严禁对文书进行增删。作为我们的约书，圣经同样包含此类禁令（参申 4:2，12:32；箴 30:6；启 22:18–19；对比书 1:7）。这些经文并非禁止我们追求圣经以外的知识，而是宣告：除神已写成的话语——即唯独圣经所载的圣言——我们绝不需要其他神圣启示。这也意味着，我们绝不可将任何人的话语置于与圣经同等的权威地位，因这等于是变相增添神的话语。

1、这种易错性提醒我们在逻辑推导中保持谨慎。当然，这项工作必须辅以释经智慧。例如：“世人都犯了罪（罗 3:23）；耶稣是人(提前 2:5)；所以耶稣也犯了罪”——这个看似有效的三段论，实则建立在有缺陷的基督论前提之上(感谢理查德·普拉特提供这个例子)。由此可见，正确运用逻辑推理需要多方面的学识与技艺。另一方面，可能的谬误不应导致我们放弃逻辑推导。因为错误不仅存在于逻辑领域，同样存在于我们理解圣经的一切活动中：文本考据、翻译诠释、神学建构、讲道实践乃至个人领受。倘若以“绝对无误”为标准，我们不仅要摒弃逻辑推理，更须弃绝上述所有解经活动——但如此因噎废食，本身便构成了另一种谬误。

2、参《神学认识论》第 242–301 页。

人们可能通过两种方式增添神的话语：或是虚假宣称获得新的神圣启示，或是将人类传统提升至与神的话语同等的权威。《西敏信条》分别将这两种谬误归咎于当时两大主要对手：狂热派与罗马天主教。狂热派主要指重洗派，其观点与现代某些灵恩派信徒相似；而罗马天主教则将其传统奉为与圣经同等地位的启示来源。虽然罗马天主教神学在表述上已有所调整，[3] 但仍将传统置于与圣经平起平坐的地位。自信条颁布以来，新教徒亦需警惕对自身传统的过度尊崇，以免削弱圣经独享的权威。[4]

“**然而，我们承认，要明白圣经中所启示的使人得救的知识，圣灵内在的光照是必不可少的。**”宣告圣经的充足性，并非否定其他事物的必要性。我们须谨记：圣经的充足性是指神圣话语的充足性，是这类话语的完备源头。但人若要得救并活出圣洁生命，还需要其他东西——尤其需要圣灵的光照，方能明白真道。因此，任何人都不应妄言圣经的充足性教义并未给圣灵留有一席之地。

“**有若干关于敬拜上帝和教会治理的处境性细节，与人类日常生活和社会团体有相通之处，可以根据自然之光和基督徒的智慧予以规定，但总要遵照圣道的通则。**”关于这些“处境性细节”，我将在讨论第二诫命和敬拜的规范性原则时进一步阐述。目前我们需要明确：圣经的充足性并不排斥在决策中运用自然启示（“自然之光”）和人类理性（“基督徒的智慧”），即便这些决策涉及教会的敬拜与治理。[5]

这当然是因为圣经并未具体涉及人类生活的每个细节——包括教会生活。我们已经看到，从某种意义上说，圣经论及万事，因其原则足够广泛，可以涵盖人类的一切行为。哥林多前书 10:31 的原则——“**你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行**”——适用于所有人类活动，并判定每个行为的对错。

3、当今罗马天主教神学家倾向于采用“单一源头”的说法——即视圣经为传统长河中的组成部分，而非将圣经与传统并列为启示的“双重源头”。然而，这两种观点均与圣经的充足性教义不相容。

4、参阅拙作：《“唯独圣经”的神学方法论》，收录于《当代敬拜音乐》；《传统主义》载于 http://reformedperspectives.org 网站“实践神学”栏目，以及 www.frame-poythress.org 网站。

5、注意这一三元组：圣经，自然之光，基督徒的智慧。

但具体到哪些行为能荣耀神，往往难以判定。此时，自然启示和基督徒的智慧便可提供重要指引。例如，圣经虽未提及堕胎，但自然启示告诉我们：堕胎是剥夺无辜生命的行为。这表明圣经关于禁止谋杀的教导与堕胎问题相关。

请注意，正如《信条》所言，此例中存在与决策相关的“圣道通则”。正如我们所看到的，对于任何人类决策，总存在相关的“圣道通则”，比如哥林多前书 10:31 的准则。因此，虽然自然启示的素材来自圣经之外，但以这种方式运用它并不构成申命记 4:2 所禁止的“加添”。这样做并非增加更多神圣启示，而是确定如何将圣经充足的话语应用于具体处境。

因此，圣经虽未提及堕胎、核战争、财务披露或停车收费表，但这并不意味着我们在处理这些问题时可以抛开圣经。总有一条圣经原则与之相关。唯一的问题是：具体而言，这条原则如何应用？要回答这个问题需求助于自然启示和人的智慧。

圣经依据

但这一教义本身是否合乎圣经？答案是肯定的。如前所述，约书载有铭文咒诅，严禁增删。这表明唯独神有权治理祂的子民，且绝不与人分享这一权柄。若有人胆敢在神的话语中加添自己的话语，那就是宣称他的话语具有神本身的权威——这等于是觊觎神的宝座。

然而在以色列历史中，确有人狂妄地将人言与神言并列。假先知妄称奉神的名发言（王上 13:18；22:5–12），此罪当处死刑（申 18:20）。百姓也照人的诫命而非神的诫命敬拜：

赛 29:13–14 主说：“因为这百姓亲近我，用嘴唇尊敬我，心却远离我；他们敬畏我，不过是领受人的吩咐。所以，我在这百姓中要行奇妙的事，就是奇妙又奇妙的事。他们智慧人的智慧必然消灭；聪明人的聪明必然隐藏。”

主耶稣曾引用这段经文责备法利赛人：“**你们是离弃神的诫命，拘守人的遗传**”（可 7:8）。保罗时代也可能有人伪造书信，假借保罗的权威宣扬自己的思想（帖后 2:2）。

但神自己的代表总是勇敢地将神言置于人意之上：摩西面对法老，以利亚对峙亚哈，以赛亚劝诫亚哈斯，约拿警告尼尼微，保罗在亚基帕、腓力斯和非斯都面前据理力争。还有主耶稣勇敢直面法利赛人、撒都该人、文士、希律和彼拉多。凡以神的话语——圣灵的

宝剑——为兵器的人，必能挣脱人意专制的枷锁！

保罗在论圣经默示的著名经文中也阐明了充足性：“**圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事**”（提后3:16–17）。这里的“各样”正是指向充足性。

普遍充足性与特殊充足性

值得注意的是，提摩太后书 3:16–17 将充足性归给旧约，这点颇为耐人寻味——旧约实际上足以为新约基督徒提供道德指南。既然如此，神为何还要赐予我们新约？这个问题引出了普遍充足性与特殊充足性的区分。

普遍充足性

在救赎历史的任何阶段，神当时所赐的启示都是充足的。亚当夏娃犯罪后，神向他们显明了将受的惩罚，也启示了救赎主的来临——“**女人的后裔要伤蛇的头**”（创 3:15）。这启示虽已相当详实，却远不及我们今日所拥有的整本圣经这样完备。但这启示对他们而言是否充足？当然。纵使他们不信从这启示，也断不能以启示不够完备为借口。在这启示中，他们已拥有所需的一切圣言，因此这启示对他们而言全然充足。

然而，神仍继续向挪亚、亚伯拉罕等人加增启示。为何要在已然充足的启示上继续加添？因为挪亚需要知晓比亚当更多的真理。救赎历史是循序渐进的——在挪亚时代，神定意用洪水审判世界，挪亚必须知晓这事。亚当所得的启示对亚当足够，对挪亚则不然。

请回顾我在第十章论圣经清晰性时提出的原则：圣经足够清晰，使人能尽责履行当下对神的义务。充足性亦当如此理解。神给亚当的启示足以让他尽责，但挪亚因肩负额外使命而需要更多启示，方能遵行神的旨意。

同理，旧约启示对初代基督徒本是充足的。但神恩慈地赐下更多启示，包括保罗书信。在神看来，这些启示对新生教会的持续成长不可或缺；当这些书信被收集并传播时，信徒便认出它们是神的话语。一旦新约开始在教会中发挥圣言的功用，旧约本身虽已不再充足，但仍作为正典的一部分持续发挥功用——整体而言，这正典仍是充足的。

这引发了一个问题：神是否会继续将更多启示加入正典？我所说的“普遍充足性”本身并不排除神追加启示的可能性（尽管断然排斥人为加添）。

特殊充足性

但另有一条原则使我们确信：在基督再临之前，不应再期待任何新的神圣话语。这一原则就是：基督的救赎是最终的。既然救赎是最终的，启示也必是最终的。

希伯来书 1:1–4 如此阐明这一对应关系：

神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世藉着他儿子晓谕我们，又早已立他为承受万有的，也曾藉着他创造诸世界。他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。他所承受的名既比天使的名更尊贵，就远超过天使。

第三节指出耶稣除罪的功效是最终的——因祂成就之后便坐在神的右边。第二节则将神藉着儿子的启示与先知时代“多次多方”的启示相对照。注意这里用的是过去时态。旧约启示延续多个世纪，而圣子的启示是一次性完成的。他的救赎之工不可加添，对这救赎的启示也不可加添。

希伯来书 2:1–4 也将新旧约启示进行对比：

所以，我们当越发郑重所听见的道理，恐怕我们随流失去。那藉着天使所传的话既是确定的，凡干犯悖逆的都受了该受的报应。我们若忽略这么大的救恩，怎能逃罪呢？这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了。神又按自己的旨意，用神迹、奇事和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证。

“藉着天使所传的话”显然是指摩西律法。而基督里“这么大的救恩”远超前者。这救恩的信息首先是基督亲自讲的，继而由使徒（“听见的人”）证实，神更以神迹奇事和圣灵恩赐作见证。在作者看来，这些传讲都已完成。尽管部分信息（至少希伯来书本身）尚在书写中，但主体启示已然完备。

圣经是神对已完成之救赎的见证。既然救赎之工已然成就，使徒对这救赎的见证也已

成就，圣经便告完备，我们不应期待任何增补。圣经是使徒见证的宝库与文字记录，是使徒时代之后传递给我们的唯一见证形式。这见证既已完成，圣经也随之完成。

彼得后书 1:3–11 也得出相同结论。彼得指出，“**神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们，皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主**”（3 节）。因此，关乎生命与虔敬的一切都源自基督的救赎。显然在这救赎之后，再无任何事物能对我们的属灵生命与敬虔有所增益。彼得接着列举我们藉基督领受的诸般美德，总结说：“**这样，必叫你们丰丰富富地得以进入我们主救主耶稣基督永远的国**”（11 节）。这种表述正是体现了充足性——源自救赎的美德，足以使我们进入永恒国度，无需任何增补。

因此，在充足性的概念中，我区分了普遍充足性与特殊充足性。如前所述，圣经的普遍充足性排斥人为加添，但与神后来的加添并不矛盾——这正是提摩太后书 3:16–17 所指旧约的充足性。圣经的特殊充足性，在于现存正典足以完满呈现基督及其一切救恩资源。神自己不会加添基督的救赎之工，因此我们也不应期待祂会加添基督的启示。

经外素材的使用

倘若我们谨记圣经的充足性乃是指神圣话语的充足性，便能正确理解经外素材在伦理学与神学中的角色。有人误以为充足性教义排斥使用任何经外信息来推导伦理结论，但若果真如此，伦理思考便近乎不可能。

圣经本身亦承认这点。如前所述，铭文咒诅并非禁止寻求经外知识，而是禁止将经外信息与神圣话语等量齐观。圣经要求我们将特殊启示与普遍启示相互关联——当神命令亚当禁食分别善恶树的果子时，已预设亚当具备足够的常识来执行这命令：他能辨识树木，区分果实与枝叶，明白“吃”的含义。这些都属于自然知识。神期望亚当将那条特殊禁令，与他关于园中树木的自然认知联系起来。这就是神学应用：将神的话语应用于具体处境。

圣经中所有神圣命令皆是如此。当神命令以色列人孝敬父母时，并未逐一界定“父亲”、“母亲”的定义，也未列举所有孝敬或忤逆父母的行为。神假定以色列人对家庭生活有基本认知，并期望他们将诫命应用于这些认知中。

主耶稣责备法利赛人，非因他们不熟悉圣经文本，而是因他们未能将圣经知识应用于现实经历。在马太福音 16:2–3 中，祂说：“**晚上天发红，你们就说，‘天必要晴’；早晨天发红，又发黑，你们就说，‘今日必有风雨’。你们知道分辨天上的气色，倒不能分辨这时候的神迹。**”他们应用圣经的主要缺陷，就是未能认出主耶稣就是希伯来圣经所预言的弥赛亚。在约翰福音 5:39–40 中，主耶稣更是直言：“**你们查考圣经，因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经。然而你们不肯到我这里来得生命。**”

面对否认复活的撒都该人，主耶稣引用了一处初看与复活无关的经文：“**论到死人复活，神在经上向你们所说的，你们没有念过吗？他说：‘我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。’神不是死人的神，乃是活人的神。**”（太 22:31–32）。出埃及记 3:6 的这段经文每个犹太拉比都耳熟能详。撒都该人的问题不在于不知经文，而在于不能或不愿将其应用于复活议题的讨论。主耶稣教导他们：不能应用圣经，实为不懂圣经。认识圣经与明白其应用本不可分割。[6] 这意味着若不理解圣经如何应用于经外素材，就不能真正明白圣经。在此，若缺乏处境性视角，便无法正确把握规范性视角。

因此圣经本身申明其具有伦理目的。研经的正道是将经文应用于当下议题。保罗在罗马书 15:4 指出：“**从前所写的圣经都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰，可以得着盼望。**”与其他古籍不同，圣经正是为教导千百年后的读者而写，为赐予他们教训、忍耐、安慰与盼望。其神圣作者与人类作者都意图以此指引我们应对伦理与属灵争战。

提摩太后书 3:16–17 的著名经文同样表明：“**圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。**”这不仅是宣告圣经的神圣权威，更强调其实践与伦理功用。这段经文与彼得后书 1:19–21 皆出自晚年使徒之手，他们预见自己离世后将有异端侵入教会（提后 3:1–9；彼后 2:1–22）。保罗与彼得一致认定：圣经蕴含辨别真假教师的必需资源——无论是教义真伪还是品格优劣（上下文特别强调假教师的伦理败坏）。而如此运用圣经，正是将其应用于信徒面临的具体处境。

6、参《神学认识论》第 81–85，95–98 页。

应用的逻辑

伦理推理常可表述为道德三段论形式。大前提阐明原则（规范性），小前提陈述适用该原则的事实（处境性），结论则表明具体应用（存在性），因其将道德准则落实于我们的伦理抉择之中。[7] 例如：

1、大前提：偷窃是罪（规范性前提）；

2、小前提：挪用公款属于偷窃（处境性前提）；

3、结论：挪用公款是罪（存在性结论）。

在基督教伦理学中，规范性前提最终源自上帝，因唯有祂有权为人类设立道德规范。原则上，这前提可来自任何类型的神圣启示，但必须谨记圣经的首要性——它统管我们对普遍启示与存在性启示的理解与诠释。对后两种启示的诠释必须经由圣经检验。若有人声称神要我迁居巴黎，他需从圣经证明这确实是神的旨意。如此，终极规范仍是圣经本身，而非孤立存在的普遍启示或存在性启示。

我们可将圣经的伦理充足性表述为：圣经足以提供我们进行任何伦理抉择所需的终极规范（即所有规范性前提）。它包含我们伦理抉择所需的一切神圣话语，所有终极伦理规范皆出自神的口。

那普遍启示有何功用？首先，它在提供处境性前提方面尤其重要。当然圣经也提供处境性前提，如：

1、大前提：奸淫是罪（出 20:14）；

2、小前提：动淫念即犯奸淫（太 5:27–28）；

3、结论：动淫念是罪。

但多数时候我们需要经外素材来界定待处理的处境，例如：

1、大前提：偷窃是罪；

7、在这一基本框架中，通常需要辅助论证来确立规范性前提与处境性前提。因此在实际伦理论证中，往往存在多重前提与复杂的逻辑推演。本文所呈现的，乃是概括诸多伦理论证的一般形式。

2、小前提：虚报所得税属于偷窃；

3、结论：虚报所得税是罪。

圣经虽未提及美国所得税（尽管论及税收通则），其税收原则仍具相关性——这正属于《信条》所说的“圣道通则”。但要判定小前提，我们不仅需要圣经原则，还需了解圣经未提及的事实——例如所得税的实质内涵。以下是一个更明显的例子：

1、大前提：干犯安息日是罪；

2、小前提：周日经营美黑沙龙属于干犯安息日；

3、结论：周日经营美黑沙龙是罪。

确立小前提需要圣经关于安息日的通用原则，但圣经从未提及美黑沙龙——这就需要圣经外的具体信息来佐证。

当然，“圣经外的具体信息”并非越出神的启示范围，而是从特殊启示领域转入普遍启示领域。因此整个三段论都在运用被特殊启示光照与评判的普遍启示。

其次，即便规范性前提也在某种程度上使用经外素材。我们对圣经的使用——无论是希伯来文/希腊文语法学习，还是文本批判、校勘、翻译、出版、教导、讲道、汇编注释——都仰赖经外知识。在这个意义上，道德三段论的大前提（规范性前提）同样仰赖经外知识。没有经外知识（普遍启示）提供的处境性前提，我们根本无法使用圣经——而圣经恰恰是要求被使用的书卷。

这些考量丝毫无损于圣经的首要性。一旦确知圣经的教导，这认知就必须超越其他知识来源。圣经必须统管用于解析它的各类学科（文本批判、释经学等）。这些学科帮助我们理解圣经，但其运作本身必须合乎圣经。此处存在不可避免的释经循环，这正表明规范性视角与处境性视角的相互依存。但在规范层级中，圣经始终居于首位。

中性之事（Adiaphora）

希腊文“adiaphora”字面意思为“无差别之事”。在神学伦理学中，有人用其指代既非正确也非错误的第三类行为。例如，有人将“吃肉喝酒”（罗 14:21）归为此类。

“中性之事”与圣经充足性的关联在于：圣经命令的行为是正确的，禁止的行为是错误的。但似乎存在许多圣经既未命令也未禁止的行为（如吃肉喝酒）。既然圣经决定对错，当其沉默时，似乎就产生了第三类行为，即“中性之事”。

历史上，这一概念最常用于敬拜领域。路德将天主教某些敬拜形式视为“中性之事”，认为圣经既未命令也未禁止，信徒可凭良心选择。但清教徒和苏格兰长老会否定敬拜中存在“中性之事”，认为神命令的敬拜方式是正确的，其他都是被禁止的——没有中间地带。[8]

我也反对“中性之事”的概念，不仅针对敬拜，也针对一般伦理。但我的理由与清教徒和苏格兰长老会有所不同。

首先，需明确世上没有真正“中性”的物质对象。例如，有人说海洛因是坏的，桃子是好的，而葡萄酒是中性的。但需注意的是，这种判断属于非道德意义上的好坏（而非第二章定义的道德善恶）。圣经告诉我们，在非道德意义上，神创造的一切都是好的，而不是坏的或中性的（创 1:31；提前 4:4）。据此判断，甚至海洛因也有正当用途，是上帝美好创造的一部分。总而言之，这些经文表明物质世界不存在“中性之物”。

使用“中性之事”概念的人通常将其应用于人类行为而非物质对象。在此意义上，它涉及道德善恶。但存在道德上中性的人类行为吗？保罗说：“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行**”（林前 10:31），这意味着我们的一切行为要么荣耀神，要么不荣耀神。[9]“无论什么”这一表述具有普适性，涵盖吃喝、睡眠、洗漱、工作、婚姻、娱乐等一切人类活动。荣耀神则正确，不荣耀神则错误——这里没有为“中性之事”留有一席之地。在神眼中，人类的任何行为都不是中性的。

为何“中性之事”的概念在某些群体中流行？我认为这是将其与其他合理概念混为一谈：

1、在多个善事之间（而非善恶之间）的选择。人生确实存在许多此类选择。但在同等为善的选项中取舍时，我们的选择是善的，而非中性的。

8、在论述第二条诫命时，我会更详细地讨论这个议题。

9、我们先前已引用其他强调人对神责任之普世性的经文：罗马书 14:23；歌罗西书 3:17, 23。

2、圣经未具体提及的行为。正如我们所见，没有行为是圣经绝对沉默的——林前 10:31 等经文涵盖一切。但存在圣经未具体指明的行为（如使用电脑）。这类行为虽被林前 10:31 普遍隐含地涵盖，但未被具体提及，容易让人误以为是“中性之事”。然而，使用电脑在道德上并非中性，它要么荣耀神（善），要么不荣耀神（恶）。

3、圣经既未命令也未禁止的行为。这与前一类相似。但有些行为被圣经具体提及却既非命令也非禁止（如罗 14:21 的吃肉喝酒）。我们可能认为这些是“中性之事”。但第二章已说明，既未禁止也未命令的行为是被许可的（林前 7:6）。神许可做的就是善的，因此这类行为是善的，而不是恶的或中性的。

4、本身无对错，依情境而定对错的行为。例如吃冰淇淋在某些情境下正确，在其他情境下错误；喝一杯葡萄酒在许多情况下是好的，但连喝十杯则不然。这些是“中性之事”吗？我认为不是。吃冰淇淋“本身”并无对错——但人类行为从来不会脱离具体情境。任何具体的吃冰淇淋行为都必然是对或错，绝非“中性”。这一点适用于所有“本身无对错”的行为。[10]

坚固的人与软弱的人

为“中性之事”这一概念辩护的人，常引用保罗在罗马书 14:1 – 15:13 和哥林多前书 8 – 10 章中关于“坚固”与“软弱”之人的讨论。当时罗马和哥林多的教会因争议而分裂，涉及素食（罗 14:2）、守特定日子（罗 14:5）[11]以及吃祭偶像之物（林前 8:1）等问题。他们的论点是：这些属于“中性之事”——是否禁肉、守节或吃祭物，均无本质区别。

然而，我认为将这些事称为“中性”是一种误导。经文清楚表明，它们并非中性，而是关乎对错的选择，不存在中间立场。

保罗将基督徒分为“坚固”与“软弱”两类。在哥林多前书中，他描述“软弱的人”是“知

10、若有人坚持用“中性之事”一词来指代那些本质上无分对错的行为，我也不愿过多争辩——毕竟术语定义无关生死。当然，此时该词仅能用于描述此类行为的抽象范畴，而非具体实例。但我认为，使用这一术语总会隐含道德中立的意味——在基督教的理解中，这等同于“神的漠然”。然而，神对我们的行为绝非漠不关心，正如《哥林多前书》10:31 等经文明确所示。因此，即便像这样最站得住脚的用法，也难免引人误解。

11、在后文讨论第四条诫命时，我将探讨这段经文对遵守每周安息日的现实意义。

识不足”的（林前 8:1, 7, 10 – 11），且“良心软弱”（8:7, 9, 10 – 12）。这两类人彼此对立，而在具体争议中，保罗虽批评“坚固之人”的行为，却认同他们的立场（罗 15:1）。有些读者以为神总偏向更严守规条的一方，但令人惊讶的是，这些经文中，“坚固的人”恰恰是那些无此顾虑的人——他们吃肉、不守节日、不介意吃祭物，而“软弱的人”则因这些行为良心不安。

双方都坚信自己正确。保罗说，各人行事是“为主而行的”（罗 14:6），且他承认两者的基督徒身份。尽管不认同“软弱”之人的观点，他仍称他们为“弟兄”和“基督替他死的人”（14:15；参林前 8:11）。这种分裂引发教会中的三个问题，需明确区分：

1、灵性软弱与缺乏知识本身即是问题：软弱的人需要牧养，藉着圣道、教会和祷告等蒙恩之道变得坚固。保罗虽未详述如何教导，但在别处提及栽培与挽回。

2、双方彼此敌视：坚固的人“轻看”软弱的人（罗 14:3, 10），软弱的人“论断”坚固的人（14:3 – 4, 10）。[12] 此处的“论断”可能是指定罪对方，甚至质疑他们对基督的忠诚。

保罗直接禁止这类态度：不可轻看，不可论断。双方同属基督，如此相待是错误的。值得注意的是，保罗从未建议像处理哥林多乱伦者（林前 5 章）那样对软弱的人施行惩戒，而是强调彼此相爱。[13] 这并非否定教导与栽培的必要性——坚固的人固然应当教导、栽培并坚固软弱的人；而软弱的人也必定会在一段时间内继续试图改变坚固的人。然而，彼此服侍的方式有对有错——轻看与论断绝不可取。坚固的人不可轻看软弱的人，因他们同属基督；软弱的人也不可论断坚固的人，不仅因这同样的缘故，更因坚固的人本是对的。

3、坚固之人的行为可能成为“绊脚石”（罗 14:13；林前 8:9）：这是保罗最关切的问题。绊脚石会导致软弱的人忧愁（罗 14:15）、良心污秽（林前 8:7）、灵命毁坏（罗 14:15；林前 8:11），[14] 甚至“毁坏神的工程”（罗 14:20）并招致定罪（14:23）。因此，坚固的人虽在伦理观点上

12、哥林多前书 8–10 章虽未直接使用这些特定表述，但从 8:1–3 节明显可见，保罗认为这场争议的症结在于爱心的缺失。在这段经文中，他主要劝诫那些拥有知识、在神学上更为坚固的一方——尽管他们具备真知，却未能以爱心来运用。

13、显然，并非教会内所有分歧都需要通过教会纪律的正式程序处理。有些分歧可以且应当被容忍。任何教会或宗派都无权要求在所有事务上完全一致。关于这一重要议题的更多讨论，可参阅拙著《福音派重归合一》。

14、此处我们需理解经文采用了夸张修辞。从最重要的意义上说，神的工程固然不可能被毁坏；但罪的本质——从撒但最初的背叛直到今日——始终是毁坏，尤其是毁坏人的属灵生命。

正确，但若绊倒弟兄，便是“得罪基督”（林前 8:12）。

坚固之人的何种行为会引发如此严重的后果？显然，他们正在引导软弱的人犯罪——因为唯有罪才具备保罗所描述的属灵破坏力。究竟是怎样的罪？刚强的人诱使软弱的人违背良心行事（林前 8:7, 12）。良心是人分辨是非的能力（后文将详述），但它并非无误：有时会将正确之事误判为错，反之亦然。良心必须藉着前文所述的蒙恩之道被教导和栽培。

基督徒的良心能辨识何事令神喜悦或不悦。若良心软弱，它会误将神所喜悦之事判定为不悦。此时，若软弱的人违背良心，便是违背他心中所认定的神的旨意。即使良心有误，违背良心仍是背叛神。[15]

因此，“绊脚石”就是诱使软弱的人违背良心的诱因。试想：一位坚固的教会长老邀请坚信“上帝命令素食”的软弱信徒赴宴，刻意端上荤菜，或许是为迫使对方变得“坚固”。软弱的人面临两难：若顺从良心则冒犯主人，若妥协进食则违背良心——而后者正是罪。尽管吃肉本身并不违背神的律法，但软弱信徒的行为动机却是对神的悖逆。：他将人情礼节置于神的要求之上。罪的本质不在行为，而在内心的动机。

在哥林多，坚固的人甚至前往偶像庙宇赴宴（林前 8:10）。保罗强调食物本身无害（8:8；10:25），但庙宴的宗教氛围可能使软弱的人陷入危险。若他们看到坚固的人在庙中吃祭肉，可能被诱重返偶像崇拜。

因此，坚固的人必须避免任何可能诱使软弱的人违背良心之事。他们固然应当用神的话语教导软弱的人，但在对方灵性尚未坚固时，不可施压使其违背良心或重陷偶像体系。换言之，培育良心需靠属灵的劝勉，而非强迫。

这些经文对今日有何应用？有人据此认为牧师不应在青少年面前饮酒，以免鼓励未成年人饮酒。此建议虽有智慧，但可能过度引申——牧师或许更应当教导年轻人，使他们不至受此诱惑。但这一建议无论如何都不是从我们所讨论的经文中得出的。

15、这无疑是一种两难困境：当良心误导人时，顺从良心可能导致犯罪；但违背良心又等同于背叛自己所认定的真理。这一困境恰恰显明了按上帝话语教导良心的重要性。

更贴切的类比是：若牧师邀请一位坚持禁酒的信徒赴宴，自己饮酒并施压对方效法，这便是“绊脚石”。当然，当代多数禁酒者不太可能因此违背良心，更可能转而“论断”牧师——这虽不幸，却非保罗所指的“绊脚石”。但此类属灵风险确实存在，牧师绝不该以社交压力强求他人改变立场。

由此可见，用“中性之事”描述这些议题并不恰当。吃肉、守日、吃祭物等行为本身虽无对错，但在具体情境中必会转化为道德选择。如前所述，人类行为总是发生在特定情境中，绝无“中性”的可能。在这些经文的语境下：坚固的人吃肉本身正确，但若导致软弱的人跌倒便是错误的；软弱的人禁食本身正确（尽管理由错误）；双方彼此敌视则都是错误的。

经文清楚表明，神对这些行为的态度绝非中立。保罗的劝勉始终基于神的主权——以下经节密集出现“神”和“主”的称谓：

罗 14:3–4 吃的人不可轻看不吃的人，不吃的人不可论断吃的人；因为神已经收纳他了。你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住或跌倒，自有他的主人在；而且他也必要站住，因为主能使他站住。

罗 14:6–12 守日的人是为主守的；吃的人是为主吃的，因他感谢神；不吃的人是为主不吃的，也感谢神。我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。我们若活着，是为主而活；若死了，是为主而死。所以我们或活或死，总是主的人。因此基督死了，又活了，为要作死人并活人的主。你这个人，为什么论断弟兄呢？又为什么轻看弟兄呢？因我们都要站在神的台前。经上写着：“主说，‘我凭着我的永生起誓，万膝必向我跪拜，万口必向我承认。’”这样看来，我们各人必要将自己的事在神面前说明。

林前 8:4–6 论到吃祭偶像之物，我们知道偶像在世上算不得什么；也知道神只有一位，再没有别的神。虽有称为神的，或在天、或在地，就如那许多的神，许多的主。然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的。

正是在此背景下，保罗写下那句常被引用的经文：“**所以，你们或吃或喝，无论做什么，**

都要为荣耀神而行。”（林前 10:31）

保罗之所以强调彼此相爱，正是基于神的主权。神绝非中立：祂在意我们的行为，也在意我们如何对待他人——不轻看、不论断、不放下绊脚的石头。吃喝与禁戒若为荣耀主而行，便都是善；其善的本质正在于尊荣神。这里毫无道德中立的余地，“中性之事”的概念全然不适用。

但这些经文之所以与圣经的充足性相关，正是因为它们着重强调了神的主权。核心问题始终是神的荣耀与喜悦，人的意见必须降服于神具有终极权威的话语——而这话语唯独存于圣经之中。

第十二章、圣经伦理中的律法

我们一直在研究基督教伦理学的规范性视角。一般而言，规范性视角探讨的是上帝希望我们如何行事。我们已经看到，终极规范就是上帝本身。更具体地说，我们在祂的话语和启示中寻见祂对我们的旨意。我们考察了启示的多种形式，但重点关注了上帝的成文之道——圣经，因为它在上帝与我们所立的约中具有首要地位。在前两章中，我们讨论了圣经涉及伦理的六个属性。

当圣经被视为伦理规范时，实质上是被当作律法来理解。因此我们需要关注圣经中“律法”这一概念。从某个视角看，律法是圣经的一部分；从另一视角看，它又是整本圣经。

律法是圣经的组成部分之一，必须与其他部分协调统一。传统犹太教将希伯来圣经（基督教旧约部分）划分为律法书、先知书和圣卷三部分。律法（托拉）即圣经的前五卷书——摩西五经。基督教传统上将整本圣经（新旧约）划分为律法、历史、诗歌、预言、福音书、书信和启示文学等体裁。与犹太教一致，基督教同样认为律法内容见于圣经的前五卷书。

当然，前五卷书不仅包含律法，也包含其他文学类型。摩西五经大部分是历史叙事，而非神圣诫命。许多人将“torah”译为“训诲”（instruction）而非“律法”（law），这似乎更为贴切——尽管这些书卷中的训诲确实包含大量严格意义上的律法。如第三章所述，摩西五经的核心是上帝藉摩西与以色列所立的盟约，其中既包含律法，也包含其他要素。

神圣命令也散见于圣经其他部分。例如列王纪和历代志记载了许多关于圣殿敬拜的神圣命令；箴言收录的智者训诲具有神圣命令的效力；先知们不断奉上帝的名命令以色列悔改；主耶稣在“登山宝训”（太 5–7 章）等教导中揭示了律法的深意；使徒书信包含大量伦理教导。从这个意义上说，律法贯穿整本圣经。

虽然律法在圣经中至关重要，但圣经还包含许多其他元素：既有我们容易联想到律法的祈使句，也有陈述句、疑问句、应许和感叹；[1] 既有法律条文，也有叙事、诗歌、颂词、智慧文学、比喻、幽默和启示文学等多种文体。需注意的是，这一切都是上帝的权威性话语，

1、关于体裁与言语行为的讨论，另参《神学认识论》第 202–205 页。

都与伦理学相关——因为“**圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事**”（提后 3:16）。

思考圣经中非法律形式的材料如何与伦理相关，这是一个既引人深思又非常重要的问题。例如：叙事文学通过讲述上帝救赎我们脱离罪恶、使我们能以行善的故事，并提供诸多值得效法（或引以为戒）的人类行为范例来影响伦理；诗歌与颂词将上帝的话语（律法与叙事）刻在我们的心版上，使其生动难忘、激发行动；比喻邀请我们置身具有挑战性的故事，打破道德自满；幽默让我们看清自己的虚妄；启示文学通过象征手法展现上帝将来的审判与赐福，拓展我们的想象。

看到圣经教导伦理的多元方式，应当激励我们在教导中也运用类似的多样性。伦理教导不仅是陈述规范，还包括歌唱、讲故事、[2] 开玩笑、感叹和象征性表达。[3]

因此若提出“上帝希望我如何生活”这一规范性问题，就不仅要查考圣经中明确的律法条文，更要通览整本圣经。换言之，规范性视角实际上是通览整本圣经的一个视角。

从这个意义上说，整本圣经都是律法。因为整本圣经都是上帝的权威性话语，为教导我们学义，预备我们行各样的善事。[4] 圣经中的一切都具有律法的效力：圣经所教导的，我们应当相信；圣经所吩咐的，我们应当遵行。[5] 我们亦当牢记其中的智慧，效法其中的英雄，敬畏其中的象征，会心其中的幽默，信靠其中的应许，高唱其中的颂歌。

律法与恩典

下面将探讨律法与圣经中其他概念的关系。首先，我们必须理解律法与恩典的关系。

这关系自然是福音的基本要义。圣经清楚表明，我们无法靠着遵行律法从罪中得救：

2、试想拿单如何用一个比喻使大卫知罪（撒母耳记下 12:1-15）。后文探讨存在性视角时，还会更详细地论及这一点。

3、显然，我并不擅长这些教导伦理学的另类方式。但我鼓励那些有相关恩赐的人加以运用，以造就神的子民。这些方式与撰写神学著作同样重要。

4、叙事与其他语言形式亦是如此。圣经中某些部分虽以特定叙事形式呈现，但要理解整本圣经的叙事，就必须通览全书——因为这叙事包含上帝差遣先知、智慧教师等众多故事。其他语言形式亦是如此。详见《神学认识论》202-205 页。

5、若回想《主权神学》系列反复强调的主题——认识论本属伦理范畴，这个道理便不难理解。也就是说，既存在行为伦理，也存在信念伦理。因此，即便是圣经中那些看似为默想而非行动而设的经文，同样具有伦理意义：它们告诉我们当默想什么、当如何默想。

罗马书 3:19–25 我们晓得律法上的话，都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下。所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪。但如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证。就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义。因为他用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪，（参 4:1–8，13–16；11:6；加 2:15–21；弗 2:8–10；腓 3:9；多 3:5）

换言之，救恩不是我们能靠善行赚取的，而是神藉着基督为我们受死而赐下的白白的恩典。唯有披戴基督的义，方能使我们在神面前得称为义。

这是自宗教改革以来新教的标准教义，所有新教信条都予以确认。但近来有人对保罗这方面的教导提出质疑，由此产生的学说被统称“保罗新观”。该观点基于克里斯特·斯滕达尔、E.P.桑德斯、詹姆斯·邓恩、N.T.赖特等学者的著作，认为保罗眼中的犹太教问题并非“靠行为称义”,而是拒绝接受神在基督里所立的新约——这约同时包含外邦人与犹太人。按此观点，保罗的福音并非为（像路德那样）因无法满足神的要求而良心不安之人提供解答，而是成就神对亚伯拉罕“万国必因你得福”的应许。保罗所反对的“行律法”不是人试图满足道德律的努力，而是割礼、饮食条例、洁净礼仪等区分犹太人与外邦人的标记。

关于“保罗新观”的讨论极其复杂，涉及保罗时代巴勒斯坦犹太教的本质、保罗个人经历及关键经文释经等细节。我无法在此深入这场争论。但我确实认同部分学者的观点——即桑德斯等人对巴勒斯坦犹太教相关文献的引用存在过度取舍的问题；同时也认为“新观”未能充分处理罗马书 4:4–5、11:6，以弗所书 2:8–10，腓立比书 3:9 等关键经文——这些经文清楚表明，保罗所反对的，不仅是犹太人与外邦人之间由律法所设的隔阂，更是人类试图凭借自身行为称义的一切尝试。罗马书 1–3 章的论证同样明确：所有人，无论是犹太人还是外邦人，在神面前都有罪，无法靠任何行为称义。根据上述罗马书 3 章的经文，他们的救赎唯独本乎神的恩典。因此路德“唯独恩典”(sola gratia) 与“唯独信心”(sola fide)

的教义完全合乎圣经与保罗思想。[6]

“保罗新观”正确地提醒我们：不可将保罗的福音约化为“因信称义”的救赎论。保罗与犹太人的交锋涉及多个层面。但我们必须坚持：救恩唯独依靠神的恩典，而非自己的行为。

约翰·慕理在《律法与恩典》一章中，精要总结了律法能与不能为我们做的事。以下是他的主要纲要：[7]

1、律法能做的事有：

(1) 律法命令和要求；它阐明上帝的旨意。

(2) 律法对满足其要求的人宣告认可和赐福（罗 7:10；加 3:12）。

(3) 律法对每一条诫命的违犯宣告审判（加 3:10）。

(4) 律法揭露并定人的罪（罗 7:7，14；来 4:12）。

(5) 律法激发罪，使其更加猛烈（罗 7:8，9，11，13）。

2、律法不能做的事

(1) 律法无法使任何违犯其圣洁、落在其咒诅之下的人称义。

(2) 律法无法解除罪的捆绑；反而加重并确认这种捆绑（罗 6:14）。

神的律法作为基督徒的规范

然而，若律法既不能使我们称义，又不能解脱罪的捆绑，那么对领受救恩的人而言，律法是否就失去效力呢？信徒与律法果真毫无关联吗？事实恰恰相反。圣经明确教导，律法在信徒生命中具有积极的功用。律法是神恩典的赏赐（诗 119:29），是为我们的益处而赐下（申 10:13）。诗篇作者屡次表达对耶和华律法的喜爱（诗 1:2；119:16，24，35，47，70，77，174）。主耶稣在马太福音 5:17–18 中宣告：

莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是

6、我推荐金·里德尔巴格的论文《改革宗认信主义与“保罗新观”》（可在认信福音派联盟网站 www.alliancenet.org 查阅），作为理解这场讨论的绝佳入门。我完全赞同该文的结论。同时推荐查尔斯·E·希尔的批判性文章《N.T.赖特论称义》（网址：http://www.thirdmill.org/files/english/html/nt/NT.h.Hill.Wright.html）。

7、约翰·慕理，《正直生活要道》，第 184–185 页。

到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。

祂更在律法之外增添了许多自己的诫命，同样要求我们遵守：“**你们若爱我，就必遵守我的命令**”（约 14:15；参 14:21,23；15:10；约一 2:3；5:3；约二 6）。

保罗称律法是“圣洁、公义、良善的”（罗 7:12；参 13-14,16,19,21-22,25 节），并宣称自己“**在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下**”（林前 9:21）。他在罗马书 13:8-10、哥林多前书 7:19、加拉太书 5:13-14 等经文中，都将摩西律法的基本原则视为基督徒的生活规范。与主耶稣一样，保罗也在罗马书 12-16 章、加拉太书 5:13-6:10、以弗所书 4-6 章等处宣布了诸多伦理命令。

这种对律法的积极态度如何与恩典协调呢？关键在于：得救之人必然渴望顺服神。顺服不是为我们赚取救恩，而是成为神儿女之后的自然回应。正如《海德堡要理问答》所言：

问 86：我们既因恩典蒙基督救赎，毫无功德，为何还要行善？

答：因基督既用宝血救赎我们，也藉圣灵按祂形像更新我们，使我们用整个生命向神献上感恩，并让祂藉我们得荣耀；同时也为使我们藉善果确知自己真有信心，并以敬虔生活引领他人归向基督。

要顺服某人，必须先明白他的要求。因此要顺服神，就必须默想祂的律法。

那么，这种对律法的积极态度如何与罗马书 6:14“**你们不在律法之下，乃在恩典之下**”的宣告相调和？“不在律法之下”究竟何指？慕理的分析再次给予亮光。他认为此处的“在律法之下”特指罪的捆绑状态：

“律法之下”的人，是仅受律法约束、生命完全被律法的资源和能力所支配的人，即罪的奴仆。人越是明智而坚决地委身于律法，就越深陷罪的奴役。因此，脱离罪之捆绑的救赎必须来自完全不同的源头。[8]

这“完全不同的源头”自然是神的恩典。因此保罗宣告：“**你们不在律法之下，乃在恩典之下。**”在罗马书第 6 章，恩典特别指代一个事实：当主耶稣为我们的罪死时，我们已向罪死，并且与基督一同复活，得着新生命。

8、同上，第 185-186 页。

由此可见，“在律法之下”这一表述在罗马书 6:14 与哥林多前书 9:21 中有不同含义。前者否定信徒仍受罪捆绑，因为他们不再局限于慕理所言“律法的资源和能力”；后者则承认律法仍对保罗具有权威性，指引他如何顺服那位施恩拯救他的主。[9]

保罗也使用“在律法之下”来指代摩西之约的独特规条——如割礼、圣殿祭祀、亚伦祭司体系、节期等——这些正是犹太派信徒试图强加于外邦基督徒的规条（加 3:23）。这一主题在“保罗新观”著作中尤为突出。加拉太书 3:23 中的表述，其含义既不同于罗马书 6:14，也区别于哥林多前书 9:21。在此意义上，“在律法之下”是指处于“摩西体系训蒙的监护之下”，与“新约信徒所享有的成熟嗣子身份与自由”形成对比。[10] 我们应当以相同含义理解以弗所书 2:15“废掉律法上的规条”的表述。

因此慕理总结道：我们不在律法之下，是指（1）不在罪的捆绑之下（罗 6:14），（2）不在“摩西礼仪律”的管辖之下（加 3:23）；（3）但就负有顺服主的义务而言，我们仍在律法之下（林前 9:21）。[11]

律法与福音

现在我要探讨一个与“律法与恩典”密切相关却绝非等同的区分，即“律法与福音”之分。如前所述，我们得救本乎神的恩典，而非因遵行律法。于是有人试图将圣经信息截然二分：所谓“律法”是毫无恩典的诫命，“福音”则是毫无律法的恩典。在我看来，这种割裂难以成立——尽管圣经确实对“行为与恩典”有着明确区分。

改革宗圈子日益流行（正如路德宗长期主张的）一种观点：律法与福音的区分是纯正神学的关键。有人甚至宣称，不认同这一区分的特定阐释方式，就是否认福音本身。这种论调常引用罗马书 3:21–31 等经文，强调我们唯独藉着信心、靠着神的恩典得救，与律法行为无关。但值得注意的是，辩论各方其实都承认“唯独恩典、唯独信心”的称义教义。问题在于：区分“信心与行为”是一回事，割裂“律法与福音”则是另一回事。

9、同上，第 186–189 页。

10、同上，第 188 页。

11、同上，第 190 页。

传统区分

律法与福音的区分，并非救恩之道的真假之分，而是两种信息的区分——一种据称仅包含命令、警告以及由此产生的恐惧，另一种则仅包含应许与安慰。虽然我们全然倚靠神的恩典得救、而非倚靠行为，但圣经中并不存在两种截然不同的信息：一种纯粹是命令（律法），另一种纯粹是应许（福音）。在圣经中，命令与应许往往一起出现：神的应许总伴随着悔改与信靠的命令；而神的命令通常不仅是审判的宣告，更是祂赐下悔改归信的恩典契机。正如诗篇作者所言：“**求你藉着律法使我蒙恩**”（诗 119:29，新国际版）。

这种将二者完全割裂的观点主要源自路德宗神学，不过加尔文与其他改革宗作家也有类似论述。[12]《路德宗协同书》摘要第 5 章第 5 条承认：圣经中“福音”一词确有不同用法，并引用马可福音 1:15 和使徒行传 20:21 作为例证，表明福音宣讲“正确”地（correctly）包含了要求人悔罪的命令。[13] 但第 6 章却出现了令人费解的论述：

> 当我们将律法与福音、以及律法的教师摩西与福音的教师基督相比较时，我们相信、教导并宣告：福音绝非叫人知罪悔改的宣讲，确切地说（properly），福音无非是充满安慰的喜讯，既不定罪也不恐吓，乃是要使良心脱离律法的恐惧，单单仰望基督的功劳……

此论述之怪异在于：协同书完全未提供圣经依据来支持这种区分，[14] 且第 6 章对“福音”的定义与第 5 章早先的承认直接矛盾。第 5 章称为“正确”的内容与第 6 章称为“确切”的内容相抵触。第 6 章实际上暗示马可福音 1:15 和使徒行传 14:15 中那些被其承认为圣经对

12、路德宗神学家常指责改革宗神学“混淆”了律法与福音——在路德宗看来，这是严重的错误。二者的核心分歧在于：改革宗认为律法不仅是控诉者，更是神圣安慰的信息，是蒙救赎之心的喜乐（诗 1:2）。此外，改革宗通常不会在系统神学论述中过分强调律法与福音的区分。从历史上看，他们更倾向于接纳更广的圣经用语——即被路德宗《协同书》称为“正确但不确切”的表达方式（详见下文）。

13、此处我引用的是《协同书》的摘要版（Epitome），而非详细论述这些问题的《详尽宣言》（Solid Declaration）。我认为摘要版的论证更易于理解，且就当前讨论而言，《详尽宣言》并未增添重要内容——尽管一些路德宗朋友对此持有异议。

14、《详尽宣言》提及马可福音 1:15，其中“信福音”与“悔改”被区分开来。但特别参照第 14 节对“福音”的用法，我们不可将第 15 节的“福音”理解为排除一切命令——事实上，“信福音”本身就是一条命令。《详尽宣言》第 26 节还引用林后 3:7–18 作为“彻底而有力地展示律法与福音区分”的经文。这段经文虽未直接提及“律法”或“福音”，却将摩西之约描述为“叫人死的职事”（7 节）、“定罪的职事”（9 节），与基督新约“称义的职事”（9 节）形成对比。但这种差异本质上是程度之别：保罗是在比较两种约的相对荣耀，并非教导摩西之约仅包含定罪。事实上，就连路德宗神学家也不认为摩西时期没有福音，或福音直到基督时代才首次显现。在救赎历史的各个时期，神都不断更新祂的救赎应许。

福音内容的描述，存在某种“不确切”之处。[15] 马可福音 1:15“虽然正确却不确切”。

圣经中的律法与福音

有人向我解释：《协同书》此处的“确切”并非意味着“错误”，而是指“更常见或惯常”。然而我查考新约所有“福音”（euangel-）相关词汇后，发现无一处的上下文能排除“要求悔改”（即神的命令、律法）作为福音的内容。换言之，我找不到任何一例符合《协同书》所谓“确切福音”的记载——即那种毫无义务暗示、纯粹安慰的信息。这种信息之所以无处可寻，实有重要的神学缘由。

本质上，新约的福音是关于神国在基督里降临的佳音（太 4:23；9:35；可 1:14；路 4:43；徒 20:24-25）。[16] 神国包含三重维度：（1）神的主权大能，（2）神的绝对权威，（3）神进入历史击败撒但并带来救恩及其一切果效。[17] 神国的权能涵盖祂在历史中的所有大能作为，尤其是基督复活。

神国的权威体现为祂诫命的重申。当神国以大能显现时，正是世人悔改之时。他们必须“顺从”（hypakouō）福音（帖后 1:8；参彼前 4:17 的 apeitheō）。福音本身要求特定的行为（徒 14:15；加 2:14；腓 1:27；参罗 2:16）。

当神进入历史，祂的权能与权威便临到受造界。藉着神国的大能，祂建立和平。因此新约作者常称“平安的福音”（弗 6:15；参徒 10:36；罗 10:15），有时指向神将犹太人与外邦人合为一体的“奥秘”（罗 16:25；弗 6:19）。

15、《协同书》所引用的使徒行传 20:21，虽未使用希腊文惯常表示“传福音”的动词“euangelizō”，而是用了“diamartyromai”（作见证）。但这节经文依然重要，因为它概括了保罗“对犹太人和希腊人”宣讲的内容——这种宣讲无疑属于福音宣讲。保罗定意在他传道时“不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”（林前 2:2）。路加福音 24:47 同样重要，因为耶稣吩咐门徒传给万邦的（kēryssō）信息，既包含悔改，也包含赦罪。

16、N.T.赖特认为“福音”一词具有双重根源：一方面，保罗所传的福音实现了以赛亚书 40 章和 52 章的信息——即给以色列带来安慰、为全人类带来盼望的信息，因为耶和华以色列的神正要回到锡安施行审判与救赎。另一方面，在保罗传道的语境中，“福音”意味着庆祝君王或皇帝的登基或诞辰。虽然小国也可能使用这个词，但在保罗的时代，主要的“福音”是指关于凯撒的消息或庆典。参见《保罗的福音与凯撒的帝国》（http://www.ctinquiry.org/publications/wright.htm.）。显然，这两种用法都聚焦于上帝以主的身份进行统治，也都包含传统所称的律法要素。

17、这正是“主权神学”系列著作（包括本书）所探讨的三元组。

福音是整全的复合体：神拯救的大能、神命令的重申、以及祂进入历史实施计划。得知神正在成就祂的美意，这本身就是佳音。

以赛亚书 52:7 作为新约福音观的重要背景经文，值得我们深思：“**那报佳音、传平安、报好信、传救恩的，对锡安说：‘你的神作王了！’这人的脚登山何等佳美。**”正是"神作王"这一事实构成了佳音，这消息确保了平安与救恩。就连悔改的要求也是佳音——因为在该语境中，它意味着虽然神带着权能来宣告主权，却愿意因基督的缘故施行赦免。当神来临，祂便作王，将祂的律法确立在全地。

以赛亚书 61:1–2 宣告（这段经文被主耶稣引用在迦百农的讲道中，路 4:18–19）：

主耶和华的灵在我身上，因为耶和华用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告耶和华的恩年，和我们神报仇的日子，安慰一切悲哀的人；

这节经文也为新约“福音”的用法提供了重要背景：注意第 1 节中“传好信息给谦卑的人”。这信息同样关乎君王的降临、新公义政权的建立，甚至包括复仇。这段福音与以赛亚书 52:7 一样，核心在于律法的重建。

因此，福音在重要意义上包含律法：即神国的权威与悔改的要求。即便在最强调“律法与福音之分”的观点中，福音也包含“要信”的命令。我们倾向于将这命令与十诫分开看待，但它终究仍是命令，本质上仍属律法。如同十诫，这律法对想要倚靠己力而非仰赖神恩的人同样可畏。而信心的要求还包含其他准则：即前文所述“与福音相称的品行”。信心本是通过爱心运作的（加 5:6），没有行为的信心是死的（雅 2:17）。

拥有信心并不比任何其他行为更能赚取救恩，因此我们称信心不是救恩的根基，而是管道。[18] 信心之所以能救人，非因其配得救恩，乃因它伸手接受神在基督里的恩典。然而，信心仍是一项义务，就此而言，“要信”的命令与其他神圣命令性质相同。因此，命令或律法绝不可能被排除在福音信息之外。

18、参《西敏信条》第 11 章 2 节。

正如福音包含律法，律法也包含福音。神赐下律法是作为盟约的一部分，而这约本身就是神恩典的礼物。十诫开篇宣告：“**我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来**”（出 20:2）。正是在宣告拯救之恩后，神才向以色列颁布诫命。因此十诫整体功能是向蒙恩的以色列人提供新的生活方式（参申 7:7–8；9:4–6）。十诫是“律法”还是“福音”？显然二者皆是。以色列人听见时确实恐惧战兢（出 20:18–21），但它同时赐下福气（注意第 6 节）与应许（第 12 节）。摩西和先知的话已足够使罪人免于沉沦（路 16:30–31）。

因此，那些将律法与福音完全割裂的定义经不起细究。律法与福音均宣告神的救赎作为，并要求子民以顺服回应。二者侧重不同，却彼此交织，从不同角度呈现神完整的话语。事实上，整本圣经既是律法（因全书皆带着神圣权威要求人信从），也是福音（因全书对堕落受造物皆为好消息）。这两个概念若彼此分离便都失去意义，二者实为相互蕴含。

律法确实常令人恐惧——以色列人在西奈山见神向罪发怒就惊惶（出 20:18–21）。但对得赎之人而言，律法也带来喜乐（诗 1:2；参 119:34–36，47，92–93，97，130–131；罗 7:22）。同样，福音虽带来安慰喜乐，却（尽管神学论述较少提及）也带来定罪。保罗说他的福音传讲，对灭亡的人是“死的香气叫人死”，对得救的人则是“活的香气叫人活”（林后 2:15–16；参林前 1:18，23，27–29；林后 4:3–4；罗 9:32）。对信的人，福音是好消息；但对执意要靠自身义行得救的人，却是坏消息——它是神对他们的定罪，是跌人的磐石。

何者为先?

在律法与福音的讨论中，常有人强调不仅要同时宣讲二者，更须先讲律法、后传福音——认为人必须先被律法震慑，才会寻求基督的救恩。在这个普遍认为神会纵容人任意妄为的时代，确实亟需传讲神的标准、人的悖逆，以及神对罪的忿怒。圣灵常常通过使人知罪，引领许多人认罪悔改。

但如前所述，割裂律法与福音本质上不可能成立——尽管二者比重可以调整。而在轻重权衡中，圣经模式往往以福音为先。正如十诫所示：神先宣告拯救之恩（福音），再要求子民活出圣约子民的样式（律法）。因福音与律法同为诸约的要素，这一模式贯穿整本圣经。

主耶稣的布道同样体现这一模式。在约翰福音 4:1–42，他先向撒玛利亚妇人宣告能赐人永远不渴的活水（福音），随后才指出她犯奸淫的罪（律法）。有人以路加福音 18:18–30 为例，认为耶稣先阐释诫命（律法），再呼召少年官跟从（福音）。但此处主耶稣并非单用律法使人恐惧绝望——那人是听见作门徒的呼召后才忧忧愁愁离去，而这呼召虽以命令形式呈现，实为本段经文的福音核心。

传统区分的合理运用

若有人为特定神学目的想要对“福音”作更狭义界定，我也不会强烈反对。圣经并未给我们提供英语用法的术语表。许多神学术语的确切含义与圣经中类似词汇不尽相同——“重生”、“拣选”、“盟约”皆是如此。[19] 我们大可按需定义英语术语，只要不造成读者困惑即可。

长久以来，我们习惯将“福音”与“信心”对应，“律法”与“行为”关联。在此用法中，律法定罪，福音拯救。这种区分与圣经用语不尽相同，却在某些语境中颇具效用。例如我们都见识过某种讲道：仅阐述道德义务（如不可杀人、不可偷盗等），却不提供罪人得救所需的基督真道。这类讲道（尤其当缺乏其他讲道重点的平衡时），我们常称之为“纯律法式”讲道，或“律法主义”、“道德主义”——其中毫无佳音可言。我们倾向于认定这并非福音传讲。由此，我们便以这种笼统方式区分了“律法传讲”与“福音传讲”。我想这正是《协同书》的核心关切：提醒我们二者皆不可偏废。

当然也需警惕另一种极端：传讲“福音”时暗示基督对人的生命毫无要求。我们称之为“廉价恩典”或“轻信主义”（easy believism），亦可称作“无律法的福音”。极端情况下，这就沦为“反律主义”——对上帝律法的拒斥。传统的“律法–福音”区分本身并非反律主义，但持此观点者往往对律法主义的危害更为敏感，却容易忽视反律主义的危险。

这些考量或使我们以粗略的方式区分“律法传讲”与“福音传讲”。但需明确指出，即便

19、“行为之约”与“恩典之约”这两个术语虽见于《西敏信条》7.2–4 节，却未直接出现于圣经文本。圣经中的“约”特指神藉挪亚、亚伯拉罕、摩西、大卫和主耶稣与子民建立的特定历史关系。“恩典之约”是对这些历史性盟约共同特征的概括，视其为神救赎主权在不同时期的彰显；而“行为之约”这一概念，是从神与我们始祖的关系中，提炼出那些在后世诸约中同样存在的要素（当然存在重要差异）。

作出区分，我们的目的仍是要将二者结合起来。这些考量无一要求我们划定泾渭分明的界线。更不可用这种粗略区分来质疑圣经本身贯穿始终的“命令与应许”之整合。

显然，上述所谓“律法主义”讲道，既非真正的律法传讲，亦非真正的福音传讲。如前所述，圣经中的律法始终披着恩典的外袍。

律法-福音之分与基督徒生命

《协同书》对律法与福音的区分，给基督徒生命带来了不良后果。该文件虽承认应向重生之人传讲律法，[20] 却仅将其作为威胁恐吓的工具，以驱使他们归向基督，完全未提及律法在得赎之人心中引发的喜乐(诗 1:2;参 119:34-36,47,92-93,97,130-131;罗 7:22)。

《协同书》继而论述信徒在圣灵影响下会遵行律法，但表述如下：

> 圣灵的果子乃是住在信徒里面的圣灵藉着重生之人运行的工作，也是信徒凭重生本性（自发且自由）所行的，仿佛全然不知诫命、警告或赏赐；因为神的儿女正是这般活在律法中，遵行神的律法——这种生活方式被保罗称为基督的律法或心中的律（罗 7:25；8:7；8:2；加 6:2）。"《摘要》6.5）

因此律法或可藉威胁驱使我们归向基督，但真正的善行绝不应受诫命或赏罚驱动。[21]

在我看来，这种教导根本不合乎圣经。它暗示：若因神的命令、警告或赏赐应许而行动，这行为就因此沾染了不义，算不得真正的善行。我承认我们最好的行为仍被罪玷污，但绝非因此缘故。当圣经颁布命令时，顺服这命令本就是义行——我们的义正是以对神命令的遵行来衡量。当神警告刑罚而使我们离恶行善时，这绝非罪行，而是公义的回应；当神应许赏赐时，追求这赏赐亦为美事。[22]

20、神学文献常论及“律法的三重功用”：（1）遏止社会罪恶，（2）使人知罪归向基督，（3）指导信徒。路德宗（与改革宗不同）对第三功用存有争议，尽管《协同书》予以确认。路德宗常强调“律法总是控告”，故第三功用实质上是第二功用对信徒的持续作用——不断驱使我们归向基督、远离残余的不信。改革宗作家同样承认我们持续需要基督，并需反复聆听“唯靠恩典得救”的真理。但改革宗神学更强调律法的直接指导作用：为我们指明神所喜悦的生命道路。

21、我们或可质疑这一立场的自洽性：若律法的警告驱使人归向基督并生发信心，这种信心是否为善？人们倾向肯定回答，但若受威胁驱动的行为本质皆罪，则此信心亦难称善。

22、此处可见传统路德宗与世俗义务论之间某种奇特的契合。如第八章论及的康德等世俗义务论者，同样排斥出于奖赏或惩罚的伦理行为，主张人唯有“为义务而尽义务”方为善行。我在讨论康德时已指出，这种立场不合乎圣经教导——圣经常以赏罚激励人行善，拒绝这些神圣设定绝非道德之举。康德还否定因顺服外在命令而行的伦理行为，这再次违背圣经，却与《协同书》形成了微妙的呼应。

认为应当完全脱离神话语的劝诫而生活的观念极其危险。忽略神对其公义的启示就是罪；阅读圣经却拒绝让神的命令影响行为，此乃罪的本质。

若不靠圣经中的命令、警告与赏赐应许，善行的动力从何而来？《协同书》未作说明。它似乎暗示圣灵会直接从我们里面产生顺服。我确信圣灵确实如此工作，但《协同书》的假设似乎是：圣灵这种工作完全不需要我们决意遵行神的命令。我认为这是错误的。“寂静主义”主张基督徒应当完全被动，等待圣灵在他们里面运行。这种生命观不合乎圣经——基督徒生命是一场争战、一次赛跑，需要抉择与努力。我并不是说《协同书》持寂静主义立场（路德宗经过内部争议后已否定寂静主义），但其论述确实容易导向寂静主义的歧途。

客观与主观

我认为这种基督徒生命观的动力部分源于一种思想：人的生命应建基于客观事实而非主观体验。根据这种观点，我们的生活立足于基督在历史上客观成就的救恩，而非出于主观内在的产物。如此，福音仅是陈述神为我们成就的客观事实，而非激发主观回应的命令。

这种理解聚焦于称义——神因基督的缘故，客观地视我们为义，与我们本身无关。但它往往忽略重生与成圣，即神确实在选民心中作成了主观的改变。

我对这种称义观并无异议。但圣经教导我们：虽然称义基于基督外在的工作，却需藉着主观的信心来领受（约 3:3）。而信心本身又是圣灵重生之主观工作的结果。[23] 因此，凡未曾经历神恩典主观改变的人，都未真正称义。

《西敏信条》论及救恩确据时，不仅指向神应许的客观真理，也提及“恩典的内在证据”与“那赐儿子名分之圣灵的见证”（18.2），这些都包含主观维度。

事实上，我们无法将客观与主观割裂——用我之前的术语说，即处境性视角与存在性视角不可分割。客观真理需要主观领悟。除非我们主观上被开启能感知神客观赐予的真理，否则就不可能拥有客观的知识、确信或确据。

小结

23、因此，得救的信心是藉着爱来运作的（加 5:6），没有行为的信心是死的（雅 2:14–26）。

鉴于《协同书》所阐述的“律法与福音”之分不合乎圣经，我建议改革宗信徒不应采纳此观点。尤其错误的是，有人宣称这一观点应当成为改革宗教会正统信仰的检验标准。

律法与爱

在伦理学的诸多讨论中——尤其是神学家的论述——律法与爱的关系始终是核心议题。这个问题至关重要，因为爱在某种意义上乃是基督教伦理的核心原则。有学者主张爱在基督徒生命中取代了律法的地位，但我们不应轻率接受这种观点。

我们在第三章已经看到：盟约关系的核心在于上帝是主，而我们则是附庸、仆人、儿女、新妇。在古近东文化中，“爱”常指附庸对宗主的忠诚。回顾前文所述宗主条约的要素：条约的第一项条款（即律法）就是要求附庸对宗主保持专一的忠诚——这种忠诚有时被称为“爱”。十诫中的第一诫“**除我以外，你不可有别的神**”（出 20:3）正是这项要求，而申命记 6:4–5 则用“爱”这个词来表达，即著名的犹太信仰告白《示玛篇》：“**以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。**”主耶稣称此为“律法中最大的诫命”（太 22:36），是“第一且是最大的”（38 节）。他在 39 节补充说：“**其次也相仿，就是要爱人如己**”——这第二条爱的诫命则引自旧约较为冷僻的利未记 19:18。

主耶稣强调爱在信徒生命中的核心地位。他不仅要求爱邻舍，甚至命令爱仇敌（太 5:43–48），教导我们当效法神爱仇敌的榜样。爱更是祂的“新命令”：“**我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。**”（约 13:34–35；参 15:12，17；约一 2:7–11；3:11–24；4:7–21）。这条命令之所以“新”，在于它以基督舍己之爱为典范——正如后续叙事所示，祂的爱至死不渝。这种爱将成为教会的标志，使信徒与世界分别出来。[24]

24、在改革宗神学传统中，教会的标志被认定为：上帝圣道的传讲、圣礼的正确施行，以及教会纪律。我认为将这些视为标志是合乎圣经的，但得出这一结论需要多重推论——圣经从未直接称它们为“标志”。然而，圣经却明确将基督的爱称为这样的标志。可悲的是，这一标志常被其他标志所掩盖；更可叹的是，世人往往无法在我们身上看见这一标志。教会屡屡未能成为爱的典范，反倒因纷争闻名。详见拙文《梅钦的争战后裔》，载 Sung Wook Chung 编《阿利斯特.E.麦格拉斯与福音派神学》。

同样，使徒们在伦理教导中也强调爱（参罗 12:9–10；15:30；林后 8:7；加 5:6,22；弗 1:15；3:17；6:23；帖前 4:9；来 13:1；彼前 1:22）。根据哥林多前书 13 章和彼得前书 4:8，爱是最高的基督徒美德。正如主耶稣的教导（太 22:37–40；参 7:12），保罗也宣告爱完全了律法（罗 13:8–10；加 5:14；参 6:2）。

爱究竟是什么？我将在“存在性视角”部分更全面探讨爱的本质。目前我们可以从三重视角来理解：爱包括忠诚、行动与情感（affection）。如前所述，在盟约中，爱描述附庸对宗主专一的忠诚。圣经也用行为来定义爱——如约翰一书 4:10 中主耶稣的赎罪工作，以及罗马书 13:10 和以弗所书 5:2 中对他人的行为。圣经中的爱也包含情感，这可见于浪漫与性爱（创 29:20,32；箴 5:19）、神之爱的类比（何 3:1；11:4；14:4；番 3:17）、深厚友谊（撒下 1:26），以及信徒对神（诗 119:97）与对其他信徒的爱（罗 12:10；彼前 1:22；约一 3:17）。

在思考爱与律法的关系时，以下几点至关重要：

爱是律法的一部分

爱是最大的诫命、至高的美德、信徒的标记、圣经伦理的核心。然而，它终究仍是众多诫命中的一条。许多思想家——如弗里德里希·施莱尔马赫、[25] 埃米尔·布伦纳、[26] 约瑟夫·弗莱彻 [27]——都试图证明爱并非诫命。弗莱彻声称：

> 唯有一条“总则”被确立，即藉着爱邻舍来爱神的诫命……需要注意的是，这诫命是规范性理想，而非操作指南。其余所有通则（如“当说实话”、“当尊重生命”）至多只是格言，绝非规条。处境论者眼中没有规条——一条都没有。[28]

此处弗莱彻否认爱是“规条”。他承认这是“总则”，却给“总”字加上引号（然则“规条”与“总则”有何区别？）。继而宣称爱是“规范性理想”而非“操作指南”。即便他对此区分有过定义，我也未曾得见。显然他认为：爱甚至无法指导具体伦理抉择，仅能作为理想存在。

25、弗里德里希·施莱尔马赫在《基督教信仰》中提出，爱不可能是律法，因为律法只涉及外在行为。这种观点或许适用于人间律法，但绝不适用于神的律法。

26、埃米尔·布伦纳在《神圣诫命》中提出，神对我的旨意——即爱——是绝对具体的，而律法仅涉及普遍原则。但普遍原则绝不能指导具体抉择这一观点显然难以成立，因圣经本身明示：神的命令确实且应当产生这种实效。

27、约瑟夫·弗莱彻，《处境伦理学：新道德》。

28、同上，第 55 页。

弗莱彻当然想要否定爱是规条或律法，因他根本不愿人受规条约束，却又主张人应顺服爱——至少在理想层面。但若“唯有爱永远为善”，[29] 则难以理解为何爱不算律法或规条。于是弗莱彻既否定规条存在，又像柏拉图一样拥抱一条无法定义的规条。照着我们先前的分析，前者属非理性主义，后者实为理性主义。但正如柏拉图的理论，因这理性主义原则缺乏实质内容，其本质仍属非理性主义。而弗莱彻对规条的否定本身是一个理性假设，[30] 故其非理性主义实质是理性主义。

圣经明确将爱定为神的诫命，这一事实直接否定了爱与诫命间的任何对立。凡反对遵守诫命的论调，同样适用于反对爱的诫命。但在圣经伦理体系中，这类论调毫无立足之地。

爱的诫命要求人遵行神的全部律法

在盟约的宗主条约结构中，爱主的诫命（要求专一的盟约忠诚）先于律法的具体细则。我们藉着遵守诫命来表达爱，这正是十诫中第一条诫命与其他诫命的关系。请注意申命记 6:4–9 中紧随爱的诫命之后的吩咐：

以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。也要系在手上为记号，戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。

全然爱神，就是谨守祂的话语，让神的诫命充满自己与全家人的心思意念。这至少是“爱完全了律法”的部分含义：爱践行了主的诫命。

因此主耶稣说，爱祂的人就必遵守祂的命令（约 14:15，21，23；15:10；约一 2:3–5；5:3；约二 5–6）。[31] 与弗莱彻不同，圣经从未暗示人需要违背神的命令来实现爱的律法。

爱是律法的核心特质表述

29、同上，第 57 页。

30、但人怎能用理性来证明这样一个全称否定命题呢？

31、另参约翰一书 3:19–24 中爱与顺服的交织关系——约翰以独特的方式将二者与以下概念交织：确据、神的知识、垂听祷告、相信基督、住在主里，以及圣灵的见证。

我们已经看到：律法命令我们去爱，而爱命令我们遵守神的诫命。律法要求爱，爱也要求律法。这种关系似乎指向二者的同义性——律法即爱，爱即律法。这种说法是否成立？一个问题也随之自然浮现：倘若爱与律法赋予我们的义务毫无二致，那么二者的区别究竟何在？若二者的内涵完全重合，我们又为何需要两个独立的概念范畴？

熟悉《主权神学》系列著作的读者，应当不会对我将这种关系界定为视角性关系感到诧异。爱与律法内容相同，只是观察角度不同。但二者作为不同视角，差异究竟何在？

就视角而言，其差异在于侧重点或强调的重心：律法聚焦于当行的行为，而爱聚焦于行为背后的内在动机。当然，敬虔的内在动机本身也是律法的要求，行为亦是我先前所提"爱的三重定义"的组成部分。但此处确有侧重点之别。

称爱是基督徒的核心义务，意在强调奴性顺服（康德所谓的"为义务而尽义务"）并非律法的终极目标。律法真正要达致的，是那种发自内心、对神与人的真正热心。[32] 圣经伦理首先是位格性的，因神是绝对的位格。这种伦理所要求的行为，契合我们与那位创造并救赎我们的盟约之主之间的关系，而这份关系也涵盖了所有照着祂形像被造的人。

但与柏拉图的"至善"、康德的"定言命令"、弗莱彻的"爱"不同，圣经中的爱绝非空洞抽象的概念。它具有明确的实质内涵，而神已在祂的律法中指明了这一内涵。这正是我们从律法视角阐述自身义务时，所要彰显的核心原则。

道德英雄主义

本节将会进一步探讨爱与律法的关系，尤其会结合圣经的充足性这一主题展开论述。

如前所述，圣经在伦理层面的充足性体现在：它包含我们确定道德义务所需的一切神圣话语。既然神的话语是我们义务的源头，那么除圣经所启示的之外，我们没有任何义务。

这或许令人以为确定义务相当简单：若某事是我们的义务，圣经必有相应诫命；若无相关诫命，则无此义务。如此似乎可将义务简明编纂成典，正如犹太人在妥拉中归纳出 613 条诫命。我们可能会设想，只要遵守所有这些具体诫命，就能在神面前称义。

32、请回顾我们在第九章关于"神的话语刻在心版上"的讨论。

但圣经记载的若干事例否定了这种设想。例如撒母耳记下 23:13–17 记载，大卫思念故乡伯利恒的井水（当时该城由非利士人占据），然后：

这三个勇士就闯过非利士人的营盘，从伯利恒城门旁的井里打水，拿来奉给大卫。他却不肯喝，将水奠在耶和华面前，说：“耶和华啊，这三个人冒死去打水，这水好像他们的血一般，我断不敢喝。”如此大卫不肯喝。

这些勇士有履行此行动的道德义务吗？在妥拉或圣经其他经卷中，我们找不到任何相关命令。大卫也未曾下令，故他们并非执行民事权威的意志。

表面看来，他们并无义务如此行。然而经文认同大卫的观点：他们的行为崇高可敬，展现了超凡勇气。圣经从未暗示他们因“加添神话语”而犯罪。我也难以想象，若非出于对领袖的极度忠诚，他们会作出如此举动。

同样的问题可见于马可福音 12:44 的穷寡妇——她将全部养生的两个小钱投入圣殿银库。律法仅要求十一奉献，那她的行为究竟是一种超额之工，行了律法之外的事、增添神的话语？还是说，她只是做了并非自身必须履行的义务之事？巴拿巴变卖田产奉献给教会（徒 4:37）又当如何看待？彼得曾对撒谎的亚拿尼亚说，信徒并无义务变卖田地（徒 5:4）。

有人或许认为，大卫的勇士、寡妇和巴拿巴的义举并非出于义务，而是出于其他动机。倘若这些英雄行为并不具有义务性，那他们选择不做也不算为有罪。

但将此类行动归为非义务性会引发一些问题：这些行为是可做可不做的选项吗？是否真的存在这种行为范畴？

在哥林多前书第 9 章，保罗描述了他为福音放弃一切“权利”的奉献——为“**叫人不花钱得福音**”。若他本有权利接受教会供养，我们或认为他当然无义务免费传道。但这段经文却透着一种义务感：“**我传福音原没有可夸的，因为我是不得已的；若不传福音，我便有祸了。我若甘心作这事，就有赏赐；若不甘心，责任却已经托付我了**”（16–17 节）。保罗或许有收取酬金的“权利”，却有更强烈的使命感促使他放弃这权利。况且，他的选择是在履行“所托付的责任”。若他拒绝这一托付，是否算为有罪？

回答前需注意一点：保罗在后文表明“**凡我所行的，都是为福音的缘故，为要与人同得这福音的好处**”（23 节）。他将这使命感比作运动员定睛于奖赏，并总结道：“**我是攻克己身，叫身服我，恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了**。”从某种意义上说，得奖赏取决于保罗的道德英雄主义。

这听上去几乎与“靠行为得救”别无二致。当然，我们从圣经其他经文可知，事实绝非如此。那么，这究竟该作何解？终极而言，那奖赏就是基督——是祂的国度，是认识他的全备福分。我们不妨对照保罗另一处体现道德英雄主义的经文，即腓立比书 3:7–11，14：

我先前以为与我有益的，我现在因基督都当作有损的。不但如此，我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为他已经丢弃万事，看作粪土，为要得着基督，并且得以在他里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义——使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死里复活。……我只有一件事，就是忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。

保罗对基督怀着满腔热忱，一心想要得着那些为祂倾尽所有之人所领受的一切福分。这并非意味着他若不如此行便会坠入地狱，也绝非说地上的善功与天上的奖赏之间存在某种精确的对等关系；他所求的，不过是竭尽所能地认识基督。不妨对照哥林多后书 12 章——保罗在其中坦言，他“为基督的缘故”甘心忍受诸般苦难（第 10 节），因为他的能力正是在软弱中显得完全；同时也可参读哥林多后书 1:5–6，以及含义深邃的歌罗西书 1:24。

然而，从某种意义上说，我们岂不也负有竭尽所能去认识基督的义务吗？永生本身就是认识基督（约 17:3）。神曾藉着摩西晓谕以色列人，他们应当去认识祂（申 7:9）；祂施行大能的作为，为的是使以色列人“知道我是耶和华”（申 29:6）。我们所负的义务，不仅是认识祂，更是要尽心、尽性、尽力、尽意爱祂（太 22:37）。

保罗所践行的这种独特的道德英雄主义，并非是对我们所有人的硬性要求。无偿传道是保罗借以表达他对基督的渴慕与挚爱之心的方式，其他使徒则有权接受供养，他们也以

别样的方式彰显对基督的热心。真正具有义务性的是这份热心本身，而非热心的某种特定表达方式；重要的是这一原则，而非保罗对这一原则的具体践行。[33]

但神确实期待每个人都活出某种程度的英雄主义。那“尽心爱神”的诫命，本就是一项极高的要求。神或许不会呼召你像大卫的勇士那样赴汤蹈火，或像穷寡妇倾其所有，或如巴拿巴变卖家产。但祂必要求你作出某种艰难牺牲，如同要求少年官变卖一切周济穷人。

道德英雄主义实为一项义务，因我们的终极义务是效法基督：像祂那样爱（约 13:34；约一 4:9–12）——以最极致的牺牲；像祂那样服侍（可 10:45）——以最卑微的姿态。

第 11 章曾论及，神关乎伦理的全备旨意，不仅包含圣经中的明文教导，也涵盖了从经文中推演而出的实践应用；道德英雄主义，正是这一观点的又一例证。它将爱的律法应用于那些令我们心生敬佩的生活场景之中，即便圣经并未明文记载这些具体的行为模式。

由此可见，道德英雄主义本就是我们义务的一部分。诚然，当我们真正明白这一义务时，便能更清晰地看见：我们的善行，永远无法企及神的标准。与基督的英雄主义相比，甚至与祂一些忠心门徒的英雄主义相比，我们都相去甚远。正因如此，我们的救赎，唯独仰赖神在耶稣基督里所赐下的恩典。而当我们丢弃自己的义，单单披戴基督的义时（再次参见腓 3:9），我们便会在自己的“粪土”与基督的荣耀之间看见天壤之别；与此同时，神也会在我们心中植入那份热心，叫我们能与保罗一同奔跑天路——为要得着基督的全备福分，更要紧的是，为要得着基督祂自己。

33、每条诫命都规定了某些具体的义务。例如，马太福音 22:37 隐含了我们不可向巴力或宙斯跪拜的要求。但每条诫命也为个人实践留有一定余地。譬如第五诫要求露丝 · 比林斯利孝敬年迈的父母乔与凯瑟琳 · 比林斯利，却未具体规定她该如何在经济支持、居住安排、日常探望等方面尽孝。我们将在下一章“优先次序”部分，再次探讨这种实践中的灵活性。

第十三章、律法的应用

在规范性视角下，我们从最普遍到最具体的层面考察了基督教的伦理规范：上帝本身、祂的话语、祂的成文之道、祂的律法。正如前一章所述，律法既是圣经的组成部分，也是审视整本圣经的一种方式。无论从哪个角度看，上帝的律法对我们都具有规范意义。

但我们如何具体地判定上帝律法对我们的要求？在上一章讨论道德英雄主义时，我们已经发现，确定上帝旨意绝非简单查考诫命清单就能解决。上帝的诫命（尤其是爱的律法）极其广泛，其应用可能呈现为多种形式——这些形式既未被罗列在诫命清单之中，事实上也未在任何一处经文中被明确提及。正如第 11 章所指出的，圣经的大部分应用都需要借助圣经之外的素材，而由此推导得出的结论，亦可能不会在圣经文本中被直接阐明。

这种情况因基督徒对许多圣经律法的忽视（无论合理与否）而更趋复杂。我们不再献牲畜为祭，但这曾是上帝给以色列的命令——献牲畜为祭的条例本就是上帝律法的一部分。

倘若我们认定当下已无必要献牲畜为祭，那么就必须对两类神圣诫命加以区分：一类是当下仍具有字面规范效力的诫命，另一类则并非如此。圣经的一切内容都具有某种规范意义（因其源自上帝之口），即便那些我们不再字面遵守的律法（如献祭条例），仍能启示上帝的救赎目的，其教导仍具神圣权威。但我们基于上帝之道的权威确信：上帝已不再命令这类献祭。因此圣经中存在具有普遍规范效力与当下具有字面规范效力之间的区分。

我们如何区分二者？这属于释经学问题——即如何诠释圣经律法的问题，也可称为应用性问题：我们探究的是圣经律法材料对当今的适用性。细加思索便不难发现，并非每条命令都具有当下的规范效力。举个极端例子：路加福音 19:30 记载基督命令门徒“**往前走到村子里去，进去的时候必看见一匹驴驹拴在那里，是从来没有人骑过的，可以解开牵来**。”这是基督为棕枝主日骑驴进耶路撒冷所作的特定安排。若有教派将此视为对每个基督徒的永久命令——要求信徒每年棕枝主日前都要去城里为基督牵驴——这显然极其荒谬。[1]

1、但令人困惑的是：为何仅限一年一度？若主耶稣将此令定为永恒义务，我们岂不当时刻遵行——即便需付殉道代价（毕竟某些政权对盗马贼可从不手软）？

因为上下文清楚表明，这仅是针对特定场景的一次性指令。虽然经文并未明言其时效性，但扩大这个命令的适用范围既违背释经原则也违反基本常识。[2]

因此，我们不应将圣经中每个命令均视为当下必须遵守的律法。上帝并未要求我们将圣经中的每一个命令都即刻付诸实践。事实上，每个命令都针对特定处境——这些处境与当今既相似又不同。[3]这一事实，为我们构建一套基于圣经律法的伦理体系增添了复杂性。

当这种复杂性出现在神学中时，我们往往需要作出区分。就上帝律法而言，以下区分能帮助我们判定何为当下规范：(1)创造条例与后续律法；(2)十诫与其他法规；(3)旧约与新约；(4)旧约中道德律、民事律与礼仪律；(5)圣经律法存在不同的优先次序。与前几章的论述逻辑一致，我们将遵循从宏观区分到具体细分的思路展开，其间将探讨“神治论”问题，最后考察“悲剧性道德抉择”的理论——该理论认为上帝的要求有时会存在不一致之处。

创造条例与后续律法

“创造条例”是指上帝在人类堕落前赐予亚当夏娃的律法。约翰·慕理将其归纳为“生养后代、遍满地面、治理这地、管理活物、劳作、每周的安息日以及婚姻”。[4]这些均源自创世记 1:28、2:2-3、[5]15 及 24 节。当然，上帝也曾特别吩咐他们不可吃分别善恶树的果子(创 2:17)，但这通常不被视为创造条例——因其仅针对特定事件，而非为人类设立的永久条例。

我认为应当将敬拜纳入“创造条例”。虽然创世记 1-3 章并未出现“敬拜”一词，但安息日条例已隐含此意。试想亚当夏娃在乐园中与上帝亲密同在，如何可能不献上敬拜？伊甸园本就是圣所，是上帝的居所，因而也就是圣地。如同西奈山与锡安山，伊甸园显然也是上帝所居住的山。[6]

2、基本常识虽非神学的首要准则，却也不该被轻易忽视。

3、需要再次注意规范性视角与处境性视角的重叠。若不考虑规范颁布时的具体处境，则无从知晓规范的真正含义。

4、约翰·慕理，《正直生活要道》第 27 页。

5、对于安息日条例的这一诠释存在争议，我将在讨论第四条诫命时论证其有效性。

6、创世记 2:10 记载一条发源于伊甸的河流，其充沛水量足以分成四条大河奔涌入海。这正与启示录 22:2 形成呼应：“一道生命水的河，明亮如水晶，从神和羔羊的宝座流出来，在城内街道中央穿越”。伊甸园的生命树在新耶路撒冷圣城中重现，而这座圣城最显著的特征正是神与羔羊的同在。

创世记 1:27–28 关于“人是上帝形像”的教义，在创世记 9:6 与雅各书 3:9 中衍生出伦理意义。上帝创造亚当（创 1:26–28）和夏娃（2:21–23）的方式迥异于其他受造物，且唯有人类被赋予管理全地的神圣使命与特权（创 1:26，28）。承受如此尊荣的亚当必然明白：人的生命在上帝眼中极其宝贵，理当备受尊重。创世记 9:1–7 中，上帝向挪亚重申文化使命时特别强调人是按上帝形像所造（6 节），由此确立了禁止流人血的律法。该律法亚当夏娃必然知晓，这更凸显该隐杀亚伯的悲剧性（创 4 章）。

由此可见，创造条例与其他律法一样，具有三重维度（实为三重视角）：指向上帝（敬拜、安息日）、指向自然界（遍满地面、治理并管理全地）、指向人类自身（婚姻、生育、劳作）。

创造条例构成人类生存的基本法则，其重要性在于：与摩西律法不同，创造条例并未预设任何特定历史情境。这些条例是赐给作为人的受造物，只预设了我们按上帝形像被造并居住在祂所预备的世界。因此，上帝不太可能在历史进程中废除或大幅修订这些条例。

当然在历史终结之后，至少有一条条例将会发生改变：主耶稣教导复活之人“不娶不嫁”（太 22:30），生育自然也随之终止。另有观点认为，既然基督“充满万有”（弗 4:10）且“天上地下所有的权柄”都已归祂（太 28:18），新约信徒便不再需要履行文化使命——因“遍满地面、治理全地”的诫命已由基督完成。我对此持有异议，将在处境性视角部分详述。尽管创造条例是圣经律法中争议最少的领域，但其当今与未来的应用仍存在讨论空间。

十诫与判例法

十诫可视为创造条例的再版，将其应用于摩西之约下的以色列生活。前四条诫命关乎敬拜（包括安息日）。[7] 若我将敬拜纳入创造条例的观点成立，且慕理将安息日列为创造条例的见解正确，那么这四条诫命正是这些条例的直接应用。第五条与第七条诫命基于婚姻家庭条例；第六条与第九条诫命源于上帝形像赋予人类生命的宝贵性；第八条与第十条诫命则根植于劳作、治理全地与行使管理权的命令。上帝赐予我们财产与产业，并呼召我们

7、在论及十诫时，我采用的是改革宗（及大多数福音派）惯用的编号体系，而非路德宗、罗马天主教或犹太教的不同划分方式。按照此体系：第一条是禁止敬拜别神，第二条是禁止偶像崇拜，而禁止贪恋的诫命整体列为第十条。

亲手劳力增益，而非抢夺他人所有。

新约时代，十诫总体上仍具约束力。主耶稣在登山宝训中深入阐释了十诫的部分内容，祂谴责文士和法利赛人对诫命的简化与扭曲，却肯定了诫命的深层意义。面对询问永生之道的青年财主，主耶稣先列举十诫中的诫命（太 19:16–19），继而要求他变卖财产“来跟从我”（21 节）。[8] 保罗论证“爱就完全了律法”时引述十诫（罗 13:9–10），雅各也以十诫要求读者遵守全律法（雅 2:8–12）。

因此，除第四条诫命存在争议外，全教会都承认十诫的持续规范性。我将在后文讨论安息日的争议，但救赎历史的发展从未使奸淫合法化，也从未废除孝敬父母的必要性。

然而，十诫某些要素确实特指以色列人在旷野等待进入应许之地的处境。申命记版本的第四条诫命提到守安息日是为纪念“**你曾在埃及地作过奴仆**”（申 5:15）；第五条诫命应许孝敬父母者“**在耶和华所赐你的地上得以长久**”（出 20:12）。当我们应用这些诫命时，需以类比方式转化这些细节：我们守安息日，非因曾出埃及，乃因基督救我们脱离那比埃及更甚的罪之奴役；我们孝敬父母，非为在迦南地长久，乃为在“在世长寿”（弗 6:3）[9]——并延伸至新天新地——领受上帝全备的福分。

因此，十诫中的某些要素在其应用上可能发生变化——尽管其中阐明的基本义务将约束全人类，直到末日的审判。

在五经中，区分基本法（创造条例、十诫）与判例法至关重要。有学者采用“绝对法”（apodictic）与“决疑法”（casuistic）这对术语来区分这两类律法。绝对法即康德所说的“定言命令”，直截了当地规定当行与禁行之事；决疑法则属“假言命令”，通常以“若”开头表明

8、值得注意的是，主耶稣在 18–19 节所引用的诫命皆属律法的“第二块法版”——即关乎人际责任的诫命。而“来跟从我”这一要求，实质上总括了“第一块法版”中人对上帝的责任。由此可见，主耶稣对十诫的运用或许暗含了对祂神性的惊人见证。无论如何，主耶稣对那财主的指示，显明了道德英雄主义在律法框架内的重要地位。

9、这种解读或许略显牵强。保罗可能只是直接引述诫命，而"gē"（地）一词或许仅指应许之地，正如该词在出埃及记 20:12 和申命记 5:16 中的希伯来对应词所指。但正如下一节将要阐述的，新约中等同于应许之地的范畴已扩展至全地。保罗在重申这条诫命时，刻意省略了“耶和华你神所赐你的”这一限定语，从而将祝福之地从旧约下以色列的“那地”，普遍化为新约下广义的“全地”。

适用情境。例如出埃及记 22:1 规定：“**人若偷牛或羊，无论是宰了是卖了，他就要以五牛赔一牛，四羊赔一羊。**”绝对法是以色列的基本宪法，判例法则是司法先例，展示如何将绝对法应用于具体情境。上帝保存这些案例，是为给审判官提供权威的适用示范。

当然，每个处境皆有所不同。出埃及记 21:33–34 规定：“**人若敞着井口，或挖井不遮盖，有牛或驴掉在里头，井主要拿钱赔偿牲畜的主人，死牲畜要归自己。**”但若井主已采取遮盖措施，却因风暴导致遮盖失效，又当如何判定？想必在这种情况下，审判官需评估责任（如同现代法官），根据具体情节判定赔偿金额。判例法并非穷尽所有可能情形，而是藉着典型案例指导审判官权衡责任。

十诫不容审判官自由裁量——他们无权使偷窃合法化，也无权惩罚敬拜真神者。但判例法鼓励审判官灵活运用十诫原则：既不可违背判例法精神，亦不可与十诫相悖；鉴于案件差异性，上帝赋予审判官智慧，以创造性方式将十诫应用于新案情。如同现代法庭，古代审判官有权考量减轻/加重情节、评估动机并权衡证据可信度。

判例法中规定的刑罚同样具有示范性，而非必须机械套用。例如，许多死罪显然允许以赎价抵命——民数记 35:31 虽明令禁止为杀人犯支付赎价，却反向印证其他死罪（如奸淫、同性苟合、亵渎神明等）可能存在赎价机制，尽管经文并未明确提及。出埃及记 21:30 就记载了某类死罪可收赎价的特例。由此可见，以色列审判官很可能在遵循五经律法总原则的前提下，对量刑拥有相当大的裁量自由。

旧约与新约

当新约提及“旧约”时（林后 3:14；参来 8:13），乃是指上帝藉中保摩西与以色列所立之约（出 19–24 章）。而希伯来书第 8、10 章所说的“新约”，则是以基督为中保的约，与耶利米书 31:31–34 预言的新约一脉相承。

新旧两约皆源于上帝，其约书对上帝子民始终具有规范性。如前所述，主耶稣在马太福音 5:17–20 宣告旧约圣经的权威，保罗在提摩太后书 3:16–17 亦持相同立场。而新约圣经则藉着基督与使徒的教导，向我们传递新约的权威话语。

两约共同延续了“**万国都必因你的后裔得福**”(创 22:18) 的恩典应许，也都包含神圣诫命。慕理指出，两约在要求人顺服与靠恩典因信得救的应许上本质相同。[10] 这种对顺服的要求绝非让人靠功德善行赚取救恩(尽管犹太人常误将摩西之约理解为靠行为称义)，而是呼召信徒以顺服 (靠着神的恩典) 作为对救赎的合宜回应。对此慕理引用霍志恒的论述：

> 在摩西之约的背景下，遵行律法并非承受生命基业的功德依据。这基业唯独本乎恩典——其绝对程度，丝毫不亚于保罗所主张的救恩依据。尽管如此，仍会有人提出异议：即便遵行律法不是承受特权的依据，也可被视为持守该特权的依据。这种关联确实存在，但犹太教错在认定这种关联必然具有功德性质——认为以色列人若要藉遵行律法来持守所蒙的恩赐，必是因他们严格按公义赚取了这些恩赐。这种关联的性质实则全然不同：它不属于关乎功德的律法范畴，而是属于关乎合宜表达的象征-预表范畴。[11]

然而希伯来书 7-10 章表明，新约确实带来了重大变革——其程度之剧，以至于作者称旧约已“渐旧渐衰”(8:13),“就必快归无有了”。这些变革包括：

1、新的祭司体系 (7:1-28)。基督按麦基洗德的等次为祭司，取代了亚伦祭司体系。这涉及“律法的更改”(7:12)，因摩西律法本身并未作此安排。仅此一点，五经中许多条例已不再字面适用：包括祭司按立条例、日常献祭职分、洁净礼仪、会幕与圣殿的日常维护，以及一年一度进入至圣所的规定。

2、新的献祭制度 (8:1-10:18)。基督“一次献上”(9:26-28；10:12-18) 便成就了永远的赎罪之功。旧约牛羊的血本不能除罪 (10:4)，但基督的献祭“一次永远”地解决了百姓的罪，使我们无需再献别的祭物。因此新约中，牲畜、谷物、油与酒的祭物再无功用，相关律法虽仍具属灵教导意义 (能帮助我们认识基督献祭的本质)，却不再具有字面规范效力。

新约其他经文还提及三项重大变革，其重要性同样不可忽视：

3、新的国民。新约不再像旧约那样专属于以色列民族，上帝乃是与一个由犹太人和外邦人共同组成的新国民立约。当然，旧约原本也向归信以色列上帝并接受割礼的外邦人开放。从某种意义上说，新约是旧约的延伸——如同以色列这棵橄榄树，有的枝子被折下，

10、约翰·慕理，《正直生活要道》第 194-201 页。他的整体论述非常有价值。

11、霍志恒，《圣经神学：旧约与新约》第 143 页。

又有（外邦的）枝子被接上（罗 11:17–24）。

然而新约仍可算是全新的。在新约里，“**原来在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效，惟独使人生发仁爱的信心才有功效**”（加 5:6；参 6:15；林前 7:19）。基于这一新国民观，使徒行传 15 章记载的耶路撒冷会议宣布：外邦人无需受割礼、无需遵守摩西律法全书，亦可成为教会正式成员。会议仅要求外邦信徒“**禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血**”（徒 15:20，29）。[12] 其理由并非这些行为本身不道德，而是“**因为自古以来摩西的书在各城有人传讲，每逢安息日在会堂里诵读**”（21 节）。当然，淫乱本身就当杜绝（参林前 5:1–13），但会议当时关注的焦点显然不是道德问题，而是外邦信徒可能对犹太信徒造成的冒犯。

正如保罗对外邦信徒所言，神已经拆毁了犹太人与外邦人之间“隔断的墙”（弗 2:14）：

弗 2:11–22 所以你们应当记念，你们从前按肉体是外邦人，是称为没受割礼的，这名原是那些凭人手在肉身上称为受割礼之人所起的。那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。因他使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便藉这十字架使两下归为一体，与神和好了，并且来传和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人。因为我们两下藉着他被一个圣灵所感，得以进到父面前。这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了。并且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石，各房靠他联络得合式，渐渐成为主的圣殿。你们也靠他同被建造，成为神藉着圣灵居住的所在。

需要注意的是：“拆毁中间隔断的墙”伴随着“记在律法上的规条”的废除（15 节）；与此同时，新的圣殿已然建立（21–22 节）。

12、这些诫命属于犹太传统所认定的“挪亚律法”——即被认为对犹太人和外邦人同样适用的基本道德准则。关于这一传统，J.巴泽维斯基所著《写在心版上》第 202–207 页有简明精要的阐述。

因此在新约中，耶路撒冷圣殿作为上帝独一居所的地位已然丧失。主耶稣受难时，殿里的幔子从上到下裂为两半（可 15:38）；主后 70 年，整座建筑如主耶稣预言般被毁（太 24:1–2）。如今上帝的居所是在天上的帐幕（来 9:11）、在基督里面（约 1:14），也在属基督的子民中间（林前 3:16）。

既然上帝不再唯独住在圣殿中，巴勒斯坦之地的独特性也必然改变。这地之所以为圣，是因圣洁的上帝与祂圣洁的子民同住其间。但当圣民身份与上帝居所发生变革时，这片土地的特殊意义也随之消逝。

要确切说明这些原则给律法带来哪些修正并非易事，但我们不妨参考以下几点：

（1）这一发展无疑废除了割礼的要求，实际上以新约的洗礼取而代之。这印证了使徒行传 15 章的判断是正确的。

（2）我认为，这也改变了旧约律法中那些旨在维护圣殿、圣地以及以色列民族独特性的规条。新约的教会在巴勒斯坦并不拥有土地。那些让犹太人一年三次朝见上帝的年度节期，对于真正国际化的上帝子民已不再适用。诸如禧年律法等守护巴勒斯坦土地原始分配的法规，对从未享有此类土地权利的外邦人也不具约束力。

（3）“保罗新观”的支持者主张，某些律法在犹太主义与希腊主义的冲突中具有特殊重要性，因而也成为新约时代关于“行律法”争议的焦点。唐 · 加林顿如此阐述詹姆斯 · D.G. 邓恩的观点：“邓恩确实认为‘行律法’涵盖整个托拉律法，但在第二圣殿时期，某些律法条款作为犹太民族的边界标识和身份象征变得尤为突出——主要包括割礼、饮食条例、洁净礼仪和安息日规定。”[13] 这些很可能正是保罗特别强调已被基督救赎之工所废止的律法，[14]

13、加林顿在《律法与福音：保罗新观的贡献》中的论述，会让那些遵循《西敏准则》传统的人对安息日的提法感到不安。但这个词确实出现在歌罗西书 2:16 中，因此必然存在某种语境，使“安息日”一词可以指向被基督超越的律法。我将在讨论第四条诫命时深入探讨这个问题。

14、从某种意义上说，上帝的律法永不废止或废除（太 5:17–20）。但有些律法因救赎历史中的事件，在新约时代需要我们以迥异于旧约以色列人的方式来遵行。例如，以献祭敬拜上帝的命令仍然有效，但我们如今是通过基督的献祭来敬拜。每当我使用“废除”或“废止”这类表述时，请自动代入这个限定条件——我指的是这类律法不再需要字面意义上的遵守，只是无法每次都赘述这一限定。

不过正如邓恩所暗示的，对保罗而言，这些并非唯一失去救赎效力的律法条文。

（4）溥伟恩（Vern Poythress）提出，旧约中许多其他律法——无论是部分还是整体——都是上帝用来守护祂与犹太民族在巴勒斯坦圣地独特关系的手段。例如，以色列曾奉命在圣地肃清异教信仰，申命记 13:1–18 要求以色列人在对抗迦南部落的圣战中摧毁圣地内的不信之城。但新约时代，上帝不再呼召教会因不信之罪灭绝外邦人，而是要对抗“属灵气的恶魔”（弗 6:12），即主的终极仇敌——撒但及其差役。并且：

如今在新约时期有了新的进展：圣战藉着洗礼与基督联合来实现，肉体情欲已被钉在十字架上（加 5:24）。人类不再像迦南人那样被简单毁灭，而是因基督复活获得新生——这正成为普世宣教的根基。现在，整个人类居住之地都成了奉上帝之名要征服的新应许之地（太 28:18–20）。我们仍需进行圣战，但圣战的本质因基督而被重新定义。[15]

因此我们也当思想：

4、新的使命。正如溥伟恩所指出的，新约要求我们进行新的征服——不是用武力占领某片疆土，而是通过传扬福音征服整个世界。与旧约中的圣战一样，这场征服将带来上帝的审判。但对选民而言，这一审判已落在基督身上，留给我们的却是复活得生。大使命阐明了教会的基本任务：

太 28:18–20 耶稣进前来，对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。我就常与你们同在，直到世界的末了。”

这场宣教征战的果效，就是上帝要住在“**各国、各族、各民、各方**”（启 7:9）的人中间。旧约同样关注列国——上帝曾应许亚伯拉罕“**地上的万族都要因你得福**”（创 12:3）。但在旧约时期，这种宣教方向被称作“向心式”：列国要来到耶路撒冷敬拜上帝（亚 14:16–19）。以赛亚则预言了更宏大的图景：在外邦之地为耶和华筑坛，埃及、亚述与以色列同蒙拣选（赛 19:23–25）。直到新约时代，在马太福音 28 章主耶稣颁布的大使命中，宣教方向才完全转为“离心式”——向外扩散到世界万邦。

15、溥伟恩，《摩西律法中基督的身影》第 147–148 页。

这一普世性使命强化了前文所述律法变革的重要性。当教会进入多民族地区时，规定特殊服饰或饮食的律法便不再适用。保罗的原则是："**向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何总要救些人**"（林前 9:22）。上帝不再要求我们持守本族文化的独特性，反而要我们为传扬基督牺牲这种独特性。所以当彼得抗拒向外邦人哥尼流传道时，主责备他："**神所洁净的，你不可当作俗物**"（徒 10:15）。上帝藉着异象向彼得强调这一点：要他宰杀并食用律法定为不洁的各类活物。

因此洁净条例与饮食律法不再字面约束信徒，但仍可从中学习上帝对子民的圣洁要求：

西 2:16–17 所以，不拘在饮食上，或节期、月朔、安息日都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿；那形体却是基督。[16]

来 9:9–10 那头一层帐幕作现今的一个表样，所献的礼物和祭物，就着良心说，都不能叫礼拜的人得以完全。这些事，连那饮食和诸般洗濯的规矩，都不过是属肉体的条例，命定到振兴的时候为止。

关于饮食律法，可参看马可福音 7:14–23（特别是第 19 节）、使徒行传 10:9–16 与 11:2–10 记载的彼得异象，以及前文讨论过的罗马书 14 章与哥林多前书 8–10 章——这些经文都强调"**神的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平并圣灵中的喜乐**"（罗 14:17）。

5、新的成熟度。在加拉太书 3:23–4:11 中，保罗将我们从律法中得自由比作奴仆脱离捆绑得自由。律法是"**我们训蒙的师傅，引我们到基督那里**"（3:24）。"训蒙的师傅"（希腊文 paidagōgos）是负责护送孩童上学的仆人，途中常施严厉管教。但"**因信称义的理既然来到，我们从此就不在师傅的手下了**"（25 节）。这意味着我们不再是奴仆，而是儿子，能呼叫"阿爸，父！"（4:6–7）。这种与神的新关系使我们脱离"那懦弱无用的小学"（4:9），例如谨守"日子、月份、节期、年份"（10 节）等规条。

保罗此处具体所指的律法难以精确界定（我将在第四条诫命部分再次论及这段经文）。但在此需要强调的是，保罗认为新约信徒比旧秩序下的信徒更为成熟。孩童需要持续约束

16、我们将在第四条诫命的讨论中，具体分析这段经文有关守安息日的教导。

才能沿正轨前行，而成人（至少在理想状态下）应当具备内在的自律。因此他们理当享有更多自由与责任。在属灵类比中，基督徒是儿子而非奴仆，我们与神的关系更具自发性。

这种成熟源于基督的工作和圣灵更丰盛的浇灌——远超过旧约时代。正如第三章所述，新约作者激励信徒行善的方式，不仅是援引律法，更是诉诸基督的工作（西 3:1–3）与圣灵的内住（加 5:16）。

道德律、礼仪律与司法律

《西敏信条》19 章 2–4 节对不同的律法作出区分：

第 2 节：在他堕落之后，此律法仍是公义的完美标准，并由上帝在西乃山颁布于十条诫命之中，刻在两块石版上；前四诫包含我们对上帝当尽的本分，后六诫包含我们对人当尽的本分。

第 3 节：除这通称为道德律的十诫以外，上帝按祂自己的美意，把礼仪律赐给以色列人这未成年的教会，其中有若干预表性的律例，一部分是为崇拜之用，以预表基督和祂的美德、作为、苦难和惠益；一部分揭示关乎道德责任的各种教训。这些礼仪律在新约时代都被废止了。

第 4 节：上帝把以色列人视为一个国家，也赐给他们各种司法性的律例。这些司法律已与那百姓的国家一同期满终止了，除了为着一般衡平法所要求的以外，现在不再有任何的约束力。

道德律是我们对神的基本责任，正如创造条例与十诫所确立的（如前所述）。礼仪律涉及亚伦祭司体系、祭牲、节期、割礼、赎罪日、洁净条例等事务。司法律（常称为民事律）则包含国家当惩处的罪行及相应刑罚。

这种三分法虽显粗疏，却不失为实用框架。我们已经看到：道德律根植于人类作为神形像承载者的本质，因而具有贯穿历史的绝对规范性——偷盗与谋杀永远为罪，敬拜真神与孝敬父母永远为义。而如上一节所述，救赎历史现阶段许多律法已无需字面遵行，这正是《西敏信条》所称的“礼仪律”。至于指导以色列民事审判的条例，则可归为民事律。

但深入细节时则可发现，这种区分远非我们期待的那样泾渭分明。摩西五经并未明确标注道德、民事或礼仪属性。在利未记 19 章这类经文中，不同范畴的律法常交织呈现。新约亦未采用这种三分法，而是统称“律法”——如前所述，新约中“律法”的含义需据上下文判定。不过，虽然圣经未明确记载这种三分法，但它仍是分析和归类圣经律法的有益工具。

此外，这三个名称各自存在一些问题：

关于道德律：创造条例与十诫显然最符合“道德律”的标准。但如前述，其当代适用性仍存争议。例如，若有人认为“文化使命”不再具有规范效力，就可将其归为礼仪律而非道德律。如此一来，“道德”与“礼仪”的区分就不如预期那般有效。这种情况下，我们并非因某律法属礼仪范畴而判定其失效，反而是因认定其失效才将其归为礼仪律。因此，“道德律”仅是我们对当代仍具效力之律法的标签，而非推导出该结论的律法本质属性。礼仪律的界定亦然——只要明确理解这一逻辑，该分类方法本身并无不妥。

关于礼仪律：人们可能认为礼仪律专指崇拜仪式（尤其是礼仪程序），其中确实包含割礼、献祭、祭司按立、圣衣、节期及洁净条例等内容。但某些涉及仪式的律法（如十诫前四诫关于敬拜的规范）却被归入道德律。反观一些常被称作“礼仪律”（如饮食条例、衣饰规定[民 15:38]及大麻风等疾病处理条例）与仪式并无直接关联。可见神学家将某些律法称为“礼仪律”，并非基于内容主题，而是因其被判定不适合新约。“礼仪律”这一名称因此存在误导性，但改革宗传统确实需要特定术语来指代已失效的律法。

关于司法律：这类律法被定义为旧约时期以色列的国家法律，但此概念存在若干问题：

1、摩西律法很少明确执法主体：有些律法由审判官执行（如出 21:22），有些律法属祭司职权（如利 1–9），长老也参与部分审判（申 19:12），但更多律法仅由上帝（如利 19:18）、个人（如饮食条例）或社群非正式监督实施。

2、改革宗神学（如《西敏信条》将司法律与道德律区分，暗示所有司法律皆已失效。但这引发新的疑问：例如摩西律法对谋杀罪判处死刑（出 21:14；申 19:11–13），此律法早在挪亚时期就已颁布给全人类（创 9:6），并非以色列神权政体特有，而是普世公义的体现。可见部分司法律对列国同样适用——它们不仅是民事律，更是道德律。

3、《西敏信条》19.4 条为司法律“失效论”设定重要例外：“这些司法律已与那百姓的国家一同期满终止了，除了为着一般衡平法所要求的以外，现在不再有任何的约束力”。所谓“一般衡平法”（general equity）的具体含义虽存争议，但其基本要义不难把握。

上帝赐予以色列的一些律法，是基于其作为选民的特殊地位（如献祭、会幕与祭司制

度的相关条例)；但另一些律法（如对谋杀罪处以死刑）仅关乎基本公义，与以色列的独特地位无关。偷窃需加倍赔偿（出 22:7）的条例同样如此——这并非因以色列是圣洁之民，而是基于“盗窃者需归还所窃之物并付出同等代价”的基本公义原则。此类律法不仅对以色列有效，对任何追求公义的国度都具有规范意义。因此，某些司法律本质上也是道德律。

上帝赐予以色列的所有律法都是公义的，在这个意义上成为列国的典范。摩西曾宣告：

申 4:5–6 我照着耶和华我神所吩咐的，将律例、典章教训你们，使你们在所要进去得为业的地上遵行。所以你们要谨守遵行。这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例，必说：“这大国的人真是有智慧、有聪明。”

换言之，在以色列的特定处境中，神的所有律法皆全然公义正直。以色列乃是神的圣洁子民，这些律法正是为圣民在应许之地的生活量身定制的完美准则。当以色列遵行这些律法时，列国便认出其良善与智慧。

但这并非要求埃及、巴比伦等国必须逐字照搬以色列的律法——他们并非圣洁之民，而且文化经济环境迥异。但某些律法，如偷窃需加倍赔偿的原则，确实应当被万邦采纳。此外，利未记 18:24–30 关于性关系的律法更明确指出，以色列的标准同样适用于外邦人：

在这一切的事上，你们都不可玷污自己，因为我在你们面前所逐出的列邦，在这一切的事上玷污了自己。连地也玷污了，所以我追讨那地的罪孽，那地也吐出它的居民。故此你们要守我的律例、典章。这一切可憎恶的事，无论是本地人，是寄居在你们中间的外人，都不可行。（在你们以先居住那地的人，行了这一切可憎恶的事，地就玷污了。）免得你们玷污那地的时候，地就把你们吐出，像吐出在你们以先的国民一样。无论什么人，行了其中可憎的一件事，必从民中剪除。所以你们要守我所吩咐的，免得你们随从那些可憎的恶俗，就是在你们以先的人所常行的，以致玷污了自己。我是耶和华你们的神。[17]

因此，我们应当将“一般衡平法”理解为以色列民事律与道德律的重叠部分。在赐给以

17、若想要了解上帝对以色列与外邦国家要求之间连续性的其他证据，可参阅格雷格·班森所著《基督教伦理学中的神治论》第 339–364 页。

色列的律法中，神既在选民中施行公义，也通过礼仪圣洁、预表和象征等特殊要求彰显其旨意——后者虽不直接适用于外邦，但其中蕴含的公义原则却为万国树立了典范。

处理以色列民事律的难点，在于区分纯粹的公义要求与对圣洁子民的特殊要求。住棚节的条例显然仅适用于以色列，但谋杀罪的死刑却具有普世效力。然而两者并非总能轻易区分：例如为误杀者设立逃城的规定（民数记 35 章），究竟是为保护无辜者生命的智慧司法制度，还是专为圣洁之民设立的特别条款（注意误杀者需等到大祭司去世才得自由，28 节）？研习摩西律法者必须逐条思考：神赐下这条律法的目的何在？是单纯为了施行公义？预表基督？提醒以色列人谨守盟约？抑或兼而有之？这需要研究者慎思明辨各种可能性。

神治论

神治论，亦称基督教重建主义，是改革宗思想界倡导基督徒遵行摩西律法的一场运动。已故的鲁萨斯·J·拉什杜尼（Rousas J. Rushdoony）作为该运动奠基人，在其著作（尤以《圣经律法要义》为著）中系统阐述了这一立场。[18] 经济史学家加里·诺斯（Gary North）——鲁什杜尼的女婿——亦通过大量著述支持此观点。已故神学家格雷格·L·班森（Greg L. Bahnsen）作为《基督教伦理学中的神治论》作者，堪称该理论最有力的阐释者。[19]

班森用“律法细则的永久效力”（the abiding validity of the law in exhaustive detail）这一精辟表述，准确概括了神治论者的核心主张。[20] 表面看来，这似乎是个简单而激进的提议——要求人们聆听并践行神的全部律法。班森认为，这一主张实为马太福音 5:17–20 的必然推论。因此，神治论者将反对者视为不愿顺从神命令的“反律主义者”。[21]

但正如我们所见，圣经律法的遵行问题不仅关乎意愿，更涉及如何诠释与应用。神治论者并未忽视释经学问题。事实上，他们与多数基督徒同样认为许多律法已不再具有规范效力。当班森强调“律法细则的永久效力”时，并非主张遵循饮食条例或带牲畜去教会献祭。

18、The Institutes of Biblical Law. 参阅本书附录七的书评。

19、Theonomy in Christian Ethics.

20、同上，第 39 页。

21、班森称反对者为“潜在的反律主义者”，同上，第 306–314 页。

相反，他与我们大多数人一样，认为这些律法已在基督里得到成全，无需字面遵行。所谓“永久效力”，实则意味着我们要以基督终极的献祭为根基来敬拜神，以此践行律法的要求。当我们将基督的祭呈献在父神面前时，就是在遵行旧约中“向神献祭”的诫命。因此，“永久效力”这一原则具有足够的灵活性，允许在具体的责任履行方式上发生显著变化。在这种理解下，该原则远不如听上去那般激进，大多数正统改革宗思想家都会认同。

我认为神治论与其他改革宗立场的差异是相对的而非绝对的。作为改革宗神学的一个流派，神治论更倾向于将摩西民事律法字面化、具体化、细则化地应用于现代政府治理。“更倾向于”的表述留有余地——神治论者与我们一样，在某些情况下也会采取概括性或非字面化的律法应用方式，只是他们比我们大多数人更推崇具体而字面的应用方式。

承接前文讨论，神治论者较其他改革宗思想家更强调民事律与道德律的重叠。格雷格·班森甚至否定二者的区分，主张圣经律法仅存在道德律与礼仪律（他更倾向称之为“修复性律法”）的区分。在他看来，包括刑罚条款在内的民事律并非独立范畴，本质上非属道德律即属礼仪律——而他认为多数民事律当归道德律。[22] 班森与其他神治论者特别强调：五经中对民事犯罪的惩处（如奸淫、同性恋及亵渎罪处死刑）对现代政府仍具规范效力。

神治论吸引了许多不满基督教伦理学模糊性的人士，因其似乎能提供确切的伦理答案。但神治论内部对民事律法的应用方式存在显著分歧，在饮食条例、弟娶寡嫂及长期借贷等议题上争论不休。

可见神治论与其他改革宗思想的差异并非泾渭分明，而更多体现为侧重点与倾向的不同。与之对立的倾向可见于梅雷迪思·G·克莱恩（Meredith G. Kline）等学者的论述。与班森类似，克莱恩也提出了一个大胆的宣告：“旧约圣经并非基督教会的正典”。[23] 这绝非否定旧约圣经的权威，他承认旧约圣经是神所默示的无误话语，但主张“正典”特指“群体的生活规范”，[24] 因此，旧约作为摩西之约的文书，虽是新约信徒的信仰规范（faith-norms），

22、同上，第 207–216 页。

23、Meredith G. Kline, The Structure of Biblical Authority, 99.

24、同上，第 101–102 页。

却不构成群体的生活规范 (life-norms)，不过对个体生活规范或许仍具某种权威性。

我认为这种区分实难成立。正典固然应当被定义为“规范圣约子民生活的神圣文书”，但克莱恩提出的“信仰与生活”、“个体与群体”的区分缺乏圣经依据。信仰本属生活范畴，个体与群体生活皆在盟约之下。

需注意的是，克莱恩与班森一样，其激进表述背后皆有所保留。当克莱恩否认旧约的正典地位时，他采用的“正典”概念并不否定旧约作为圣言的权威。事实上，他在讨论出埃及记 21:22-25 时，[25] 同样援引旧约律法反对堕胎实践。因此克莱恩与神治论者同样代表某种倾向，而非极端立场。

研读班森与克莱恩会形成这种印象：他们的原则旨在指导摩西律法具体经文的应用。班森主张通常应字面遵行，克莱恩则倾向反向操作。但因二者原则皆存在例外，我们仍需逐条细究经文的应用。以利未记 17:10-12 禁止吃血为例，必须追问：该禁令对原始受众意味着什么？神颁布此规条的初衷为何？当初的立法理由是否仍适用于当代处境？

对于每一条律法条文，我们都必须提出这样的追问——无论班森、克莱恩或是其他立场的观点孰对孰错。这一事实表明，具体经文的释经工作比任何宏观的神学原则更为根本。也就是说，是释经决定原则，而非原则决定释经。这一方法论在神学研究中具有普适性。

因此，神治论倾向、克莱恩式倾向或更传统的改革宗进路何者正确，并不取决于普遍神学原则，而在于具体经文的释经结果。若经考察发现，最具说服力的释经表明大多数争议经文确实需要高度具体化、字面化和细则化的应用，那么我们就不得不承认神治论者更接近真理；倘若释经更多地指向相反方向，则必须判定神治论者相对失当。[26]

我无法在此对所有相关经文进行释经，但以下分析或许能提供有益参考：

1、改革宗思想在历史上始终兼具神治论与非神治论的双重倾向。我认为，这两种倾向

25、梅雷迪思 · G · 克莱恩，《同态复仇法与人类胎儿》，《福音派神学学会期刊》第 20 卷 (1977 年)：193-201 页。

26、在我看来，溥伟恩所著《摩西律法中的基督身影》是目前对律法条文意义最为精辟的解析。作者在对律法本身进行全面探讨后，更以附录形式对神治论进行了批判性分析。

均无权宣称自己才是“改革宗立场”。当然，改革宗绝非反律主义——他们坚信基督徒当受律法的治理，这自然包括旧约律法。但就摩西律法细则在当代处境中的适用程度而言，自加尔文以来的改革宗解经家始终存在重大分歧，其字面化与具体化的应用尺度差异显著。

2、克莱恩对神治论的否定，实则建基于若干颇具争议性且在我看来颇为可疑的前提：(1) 对“生活规范”与“信仰规范”的截然二分；(2) 从挪亚之约推导出具有宗教中立性的国家；(3) 将新约圣经视为基督教会唯一正典。因此我们不应想当然地认为，相比神治论，克莱恩的立场更能代表改革宗传统的确切主张。

3、其他批评神治论者往往立论含糊，甚至流露出对摩西律法本身的某种反感（例如对将同性恋定为死罪的主张表现出强烈的排斥）。

4、鉴于班森与克莱恩的纲领性宣告均在具体论述中被大幅修正，那些大胆宣告并不能真实反映其核心观点。事实上，二者的实质立场远比其修辞所显示的更为接近。[27]

5、圣经应用从来都是统一性与多样性的辩证共存。每项律法均需应用于具体处境——既然处境各异，应用方式自然不同；但既然整本圣经皆是神的话语，所有应用又都基于根本的统一性。因此，任何否定统一性或多样性的论调皆具有误导性：与神治论的修辞相反，律法的每次应用都必然存在“变化”；与反神治论的修辞相反，神的一切话语都必须作用于人类生活的各个领域（太 4:4）。

6、本议题中的“变化”既包含救赎历史性变迁（如旧约到新约的演进），也包含文化性变迁（如申 22:8 关于屋顶护栏的规定，因现代人不再在屋顶起居而失效）。判断这些不同形式的变化所具有的意义并非易事：信徒是否当佩戴衣缝（民 15:38–39）？这是因救赎历史变迁而废止？还是因衣缝在当代已无象征意义？妇女蒙头（林前 11:2–16）又当如何看待？我们不应假定每个问题都存在显而易见的标准答案，更不可将持异见者斥为愚顽或异端。神既命定了人类的认知局限，便也将这一局限考虑在内。

7、鉴于律法应用存在处境性差异，绝不能想当然地认为神赐予以色列的所有民事律

27、参见拙作《一、多与神治论》，载《神治论：改革宗批判》，威廉 · S · 巴克与 W · 罗伯特 · 戈弗雷编，第 89–99 页。

都必然约束万国。某条律法是否具有普世约束力，必须逐条考证，具体分析。

8、回顾前文关于十诫与判例法关系的讨论：既然以色列审判官本有裁量权，判例法中的刑罚就不应被机械套用。每个案件都具有特殊性，判例法的惩处方式仅具示范意义。即便这些判例法对现代政府仍具规范效力，它们也绝非详尽无遗的刑罚目录。司法灵活性始终不可或缺——这在现代社会尤为重要，因为法官必须处理古人无法想象的诸多新事物（如网络色情犯罪的量刑）。因此，即便判例法具有当代效力，它们非但不排斥司法灵活性，反而恰恰需要这种灵活性。

9、神治论在律法的当下应用与未来应用之间存在概念混淆。该运动的修辞常带有煽动即时行动的意图，其吸引力至少部分源于人们视之为可立即实施的政治纲领。但若设想神治论者在当今乱世掌权后立即处决同性恋者、通奸者等，又令人不寒而栗。面对此类质疑，班森辩称摩西律法不应在当下强制执行，因其预设的前提是：守法者必须是一群理解并信服律法、立志作神子民的群体。[28]

这将神治论从现实纲领转变为未来理想。我认为，若仅作为未来愿景呈现，恐怕鲜有人会强烈反对神治论。确实，若后千禧年主义式的盼望得以实现、世界基本基督化，[29]多数人都会向往生活在类似摩西民事律治理下的社会。

我们完全可以同意某些摩西律法元素（如盗窃双倍赔偿免监禁）在当代社会既可行又有益。但“当下是否实施”的判定因班森的“现在-未来之分”而愈加困难——我们不仅需要确定律法在理想情境中的字面应用程度，更要明确其在现今非理想情境中的适用方式。

当神治论作为未来理想而非当下纲领时，其激进色彩减弱而理论性增强，这使神治论对某些读者更具吸引力，而对另一些人则相反。

10、神治论修辞多建立在“具体细则必须确凿”的预设上。班森常质问长老会圣职候选

28、神治论者的另一种回应是：他们主张有限政府理念，因此神治政府不具备实施恐怖统治的权力。这种说法在某种程度上令人稍感宽慰。但令人费解的是，一个自诩秉持圣经规范的神治政府，竟会主动放弃执行这些规范所需的必要权力。

29、大多数神治论者持后千禧年主义立场。他们认为基督荣耀再临前可能尚需极长时间——或许是数万年之久。在这段漫长的时期里，神治论者不难设想世界将实现实质性的基督化。

人：若不援引旧约判例法，如何论证兽奸之罪？其逻辑是：因圣经其他部分不够具体，所以需要判例法。另一个例证：神治论者通常拒绝诉诸“自然之光”（加尔文及其继承者常用此说），因自然之光的指引不够具体。这种论证暗示我们需要绝对具体的神圣指引，不容许任何人为思考的空间，以免我们顺从自己而非上帝。

但我认为这并非基督教伦理的本质。圣经没有一条诫命是绝对具体的，所有经文命令都具一定概括性。圣经不会指示我撰写本章时应按哪个电脑按键，但总体上会教导我当说的话；圣经没有明文禁止堕胎，我们是通过应用第八诫及有关胎儿的经文来判定其谬误；圣经更未提及核战争、人工维生系统等议题。因此基督教伦理总是有一个处境性视角——要将圣经应用于具体事项，我们必须具备圣经以外的知识。

所以我们无需因“圣经未规定最高所得税率”而沮丧，毕竟将普遍原则应用于特殊处境的需求永远存在。

11、我最终得出结论：神治论堪称如何不当引入神学理念的反面教材。该运动尖锐的论战姿态（其批评者的反击亦然）在我看来不仅毫无必要，更与其初衷背道而驰。人们很难透过攻击性言辞看清神治论要传递的重要真理——当对方总是在指控你的过错时，你很难虚心受教。改革宗传统历来尊崇神的律法，整体而言绝非反律主义，故不应被污名化。神治论者与其指控他们为“潜在的反律主义”，不如以循循善诱的提问引导他们更深入、更准确地应用神的话语。

我是否在谴责改教家乃至圣经本身的斥责性语言？诚然，严厉措辞自有其用武之地。基督严责法利赛人，却以温柔待撒玛利亚妇人（虽确曾指出其罪）。总体而言，改教家的论战确有其合理性，但我常想：倘若他们更常践行“蜂蜜比醋能捕更多蝇虫”的古训，他们的说服力或可倍增。

12、尽管如此，我认为神治论运动在多方面具有建设性。当年我在神学院受教时，旧约历史、诗歌与先知书课程精彩纷呈，却鲜少涉及律法研究。正是通过神治论著作，我才首次系统接触摩西律法的细则。更重要的是，神治论者生动地展现了如何将诗篇 1 篇、19

篇、119 篇等经文对上帝律法的热爱融入基督徒的信仰与生活。

至少，神治论著述让我们明白为何周遭列国会惊叹以色列律法的智慧（申 4:6）。神颁布这些律例原是为祂子民的益处（申 10:13），若以色列人谨守律法，他们本可蒙受更大的福分。当我们愈深体会律法在原初语境中的美善，就愈能理解它对当代社会的现实意义，以及它将如何成为我们的祝福。

优先次序

我们一直在探讨诸多决定圣经特定律法在当下是否具备规范效力的因素。但即便是在特定时空下具有规范效力的律法中，也存在需要遵循的优先次序，这些优先次序也应当影响我们的决策。

正如第九章所述，我们终极的伦理权威乃是上帝本身。祂是最高意义上的律法。祂向我们启示的律法是一个体系，一种全方位的生活方式，其至高目标（至善）是为祂带来荣耀（林前 10:31）。在这个体系中，某些要素比其他要素更为重要，也更为紧迫。

任何律法体系皆是如此。以美国为例，其法律体系包含诸多类型：宪法、联邦法规、行政命令、州宪法与州法规、地方法律、法院判例。甚至警察执勤时发出的指令在某种意义上也属于法律。但在这个体系中，某些法律具有优先效力。例如当某人认为某项法规违宪时，可以向法院系统提出申诉。无论结果如何，法院的判决都优先于涉诉法规。因此，当保罗在罗马书 13:1 中告诫我们要顺服“执政掌权的”（参彼前 2:13）时，他指的是要顺服整个法律体系。

在美国法律体系中，我们可以假定系统内部存在需要通过诉讼等手段解决的矛盾。不过对于神的律法，我们不可作此假设。然而，神的律法同样是一个体系，其中某些部分在任何特定时刻都优先于其他部分。下文我将阐述几种类型的优先次序。

规范性优先次序

圣经明确指出：神的律法中某些原则比其他原则更为重要。在马太福音 23:23 中，主耶稣指责法利赛人只顾薄荷、茴香、芹菜等香料的十一奉献，却忽略了“**律法上更重的事**”

——即公义、怜悯和信实。值得注意的是，主耶稣并未否定十一奉献的正当性——他特意强调“**这是你们当行的，那也是不可不行的**”（23 节）。更重的事和较轻的事都是律法的一部分。但它们之间存在差异。

这种差异同样体现在何西阿书 6:6 神的宣告：“**我喜爱良善，不喜爱祭祀；喜爱认识神，胜于燔祭**”（参弥 6:6–8；太 9:13；12:7）。事实上，神确实悦纳燔祭——旧约中多次明文颁布相关条例。何西阿的宣告采用对比修辞并略带夸张，意在强调：相较于祭祀，神对良善的喜爱如此强烈，以至于相比之下仿佛完全否定了祭祀的价值。这些经文不仅确立了规范性原则，更凸显了规范性重点——神视为最重的原则，正是我们最当竭尽全力的所在。

《西敏大要理问答》第 151–152 条同样指出：罪有轻重之分。这一原则隐含于上述经文及其他段落（参结 8:6,13,15；太 12:31–32；路 12:47–48；约 19:11；来 10:29[参 2:2–3]；约一 5:16）。任何罪都足以使人下地狱，但即便在地狱中，刑罚也有程度差异——路加福音 12:47–48 已暗示了这一点。

这些经文描述了上帝律法中客观存在的轻重之分。律法本身已指出这类差异，因此我称之为“规范性优先次序”。

处境性优先次序

在不同处境中，遵行律法原则常有轻重缓急之分。世俗法律体系便设有紧急避险条款：日常行车须靠右行驶、不得越线，但若吉姆突遇路面塌陷，在确保安全前提下越线避让，则属合法——因安全乃最高法则，优先于正常的交通规则。即便因此被控违章，安全考量亦可成为有效抗辩。此时吉姆非但没有违法，反倒践行了法律保障安全的宗旨。

圣经同样承认紧急状况下律法适用的特殊性。主耶稣曾举大卫之例：“**他当亚比亚他作大祭司的时候，怎么进了神的殿，吃了陈设饼，又给跟从他的人吃？这饼除了祭司以外，人都不可吃**。”（可 2:26），究其缘由不过是“他们饿了”（25 节）。当门徒在安息日掐麦穗充饥时，这位“安息日的主”更宣告：“**安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的。所以人子也是安息日的主**”（27–28 节）。安息日诫命从不剥夺人的生存需求，若守安息日反致饥饿，

则当以生命为重。这非但没有干犯安息日，反倒是遵循神设立安息日的本意。

同理，顺服掌权者（罗 13:1；彼前 2:13；来 13:17；参出 20:12）固然重要，但却从属于顺服神的更高义务。当犹太最高权威大祭司与公会禁止使徒奉基督之名传道时，他们直接回答道，“**顺从神不顺从人是应当的**”（徒 5:29），并违背禁令，“**每日在殿里、在家里不住地教训人，传耶稣是基督**”（42 节）。

哲学家常区分“显见义务”（prima facie duties）与“实际义务”（actual, present duties）。在圣经伦理中，顺服人间权柄属显见义务，我们应当践行这种服从，除非在极少数情况下存在更重要的考量。主张此类例外者必须承担举证责任。但确实存在某些更高的考量——在这些特殊情况下，我们的“实际义务”将构成对“显见义务”的例外。

遵循正当的例外——正如使徒们在使徒行传 5:29 所做的那样——并非违背神的律法。若将律法视为一个完整的体系，其本身就要求作出这样的例外。

但这里须慎之又慎。伦理学家有时会倾向于宣称，例如，既然爱是基督教伦理的最高准则，那么它就能为贞洁律法开例外之先河。该论点认为，只要婚外性行为是爱的真实表达，就可以被允许。为何我们接受使徒行传 5:29 作为罗马书 13:1 普遍原则的例外，却不接受“出于爱的奸淫”作为哥林多前书 6:18 等经文的例外呢？

答案在于：使徒行传 5:29 的例外源于圣经本身——不仅出自该节经文，更基于整本圣经“唯独上帝是至高权威”的教导。但圣经从未暗示爱的律法可为奸淫开脱。持此观点者实乃误解了合乎圣经的爱。正如第 12 章所述，爱首先是对上帝的爱，是一种包含忠诚、行动与情感的盟约关系。爱上帝之人必遵守祂设立的性伦理标准。其次，爱是人与人之间以忠诚、行动和情感构建的关系，旨在寻求对方真正的益处。而圣经明确指出：奸淫绝不符合任何人的真正利益。

因此我们应当明白：“处境性优先次序”绝非偏离圣经的借口，而是帮助我们理解圣经伦理标准本身的复杂性与深刻性。事实上，与其他语境相同，此处的处境性优先次序正是规范性优先次序的应用，因而本身就属于规范性优先次序的一部分。规范性优先次序与处

境性优先次序绝非对立，二者始终相互蕴含。

存在性优先次序

然而，在遵行律法时还存在第三种优先次序——即与个人呼召相关的优先级体系。

要理解这一点，或许我们可以从观察这个事实入手：顺服神往往需要时间规划和统筹安排。我们常将顺服想象成对神圣命令的即时响应，就像主耶稣呼召门徒时他们“立刻”跟从了主（太 4:20，22）。当然，当神发出禁止性命令时，祂绝不会给我们拖延的余地。[30]

有些讲道似乎暗示：顺服神意味着要立刻放下手头所有事务去执行新的指令。若讲道主题强调恒切祷告，我们就当搁置一切去祷告。当牧师提及路德每日花数小时祷告时，我们便因自己未能做到而愧疚不堪。

可下周的讲道又对另一项责任——比如向邻舍传福音——提出同样要求。接着我们又被教导要周济穷人、探望病人、追求公义、查考圣经、教养子女、经营婚姻、参加崇拜……种种要求堆积如山，带来的愧疚感几乎将人压垮。

但事实上，尽管这些都是圣经明确要求的责任，我们却无法同时履行。我们都是有限的人，时间精力皆有局限。我们常需暂停某项命令的执行以实践另一项命令。神体恤我们的有限性，祂从未要求每条命令都必须被即时且持续地履行。明白这点实在令人得安慰。

神也深知基督徒对各项命令的重视程度各有不同。这种差异源于恩赐与呼召的不同：蒙召作全职传道的人理当比蒙召作全职主妇的人投入更多时间传道；甚至祷告也因人而异——虽然众人皆蒙召祷告，但有些人（如提前 5 章提及的寡妇）或许特别蒙召“昼夜不住地祈求祷告”（5 节）。

因此我们必须在神圣命令间作出优先排序。这话听来何等狂妄！我们算什么，竟敢决定每条神圣命令该分配多少时间？谁敢在终极事务上妄定先后？然而，我们不仅必须如此行，事实上也一直在这样做。

30、曾有人告诉我，某教会一名犯奸淫的男子声称自己正“处于悔改过程中”。据我理解，这不过是指他犯奸淫的频率比以往降低了。然而，针对特定罪行的悔改绝非渐进过程，而须作出断然决裂。

当我们明白神的许多命令并非单独赋予个人，而是赐给群体——或是全人类，或是作为基督身体的教会——这一原则就更加清晰。例如，神在创世记 1:28 所赐的文化使命，并非单独赋予作为个人的亚当和夏娃，而是赐给他们作为整个人类（包括后世子孙）的使命。亚当一人岂能遍满地面、治理全地？唯有全人类共同承担方能完成这一使命。大使命（马太福音 28:18–20）亦是如此：彼得或安德烈都无法独自使万民作门徒，但作为整体的教会在圣灵的推动下必能成就此事。

因此我个人的责任，既非独自治理全地，也非使万民归主，而是要在神赐予我的特定角色中，为这些终极目标尽一份绵薄之力。就我而言，神呼召我成为神学家。这呼召要求我比多数人更专注圣经研究，而相对较少参与逐户布道。正是这一呼召决定（也理当决定）我个人的优先次序。虽然需要自己作出抉择，但神必为这样的抉择提供指引。

谈论这种抉择，其实就是谈论如何将神的话语应用于个人处境。我们一再看到：唯有将圣经真理应用于具体处境，神的话语才能在生命中真正动工。圣经本身如此要求，因此存在性优先次序本是常态。存在性优先次序与处境性优先次序一样，都不是对神圣规范的例外。事实上在此层面上，存在性优先次序与规范性优先次序是重合的。

我们必须承认基督身体内这种正当的多样性。每周花十小时救济穷人的人，未必比用同样时间祷告的寡妇更忠心——反之亦然。我们当为这样的多样性感谢神，因为祂正是藉着各司其职的配搭成就祂的伟大事工。

有人误以为既然神颁布了某条命令，就必须无限强调、投入全部时间。[31] 因此在某些宗派常听见这样的论调：既然神要求纯正教义，教会就当不计代价地专注教义研讨，甚至不惜搁置宣教、布道与祷告等事工。问题在于，神同样命令我们要宣教、布道与祷告。若一个宗派要持守平衡，就必须适时停止教义争论，以便专注其他要务。

31、我曾隶属某长老会，他们耗费大量时间反复审阅、修正会议记录——这通常是议程首项。当我询问缘由时，得到的答复是：神要求我们凡事都要规规矩矩按着次序行（林前 14:40），因此必须确保记录准确。按此逻辑，既然神命定会议记录务必尽善尽美，就该不惜时间——即便挤压讨论植堂布道等要事也在所不惜。此说实难令人信服。

失衡也可能走向另一极端。可悲的是，因着教会宗派分立，专注教义者往往聚集于某些宗派，热衷实践性事工者则流向另一些宗派。若二者能共存于同一间教会，实为更美。

但需要明确一点：专注教义者未必比热衷宣教者更圣洁、更忠心或更“改革宗”。不同优先取向的群体不应彼此批评，因差异往往源于呼召的不同。

美国正统长老会（OPC）相对注重教义纯正，而持守相同信条的美洲长老会（PCA）则更专注植堂宣教。两派中都有人因侧重不同而认为对方对主不忠，合并尝试亦告失败。在我看来，部分问题在于双方都误将本宗派的优先事项等同于圣经原则。

以家庭角色作喻：PCA 如同养家者每日外出打拼，OPC 则如持家者料理家务。养家者与持家者虽常有争执，但二者对美满婚姻都不可或缺。缺乏任何一方的教会，都是缺失了神的重要恩赐。因此我认为二者不应让优先次序的差异妨碍相交，反当互相吸引——甚至应当合而为一。[32]

悲剧性道德抉择

我们一直在探讨神圣律法可能丧失其即时、当下规范效力的各种情形。但一个关键问题依然存在：两条神圣律法是否可能对我们提出互不相容的要求？这就是“义务冲突”问题，有时也被称为“悲剧性道德抉择”，此乃伦理学文献中最热门的话题之一。你或许思考过二战时期的著名案例：当犹太人藏在你家地下室时，纳粹分子直接质问家中是否藏有犹太人。若如实相告，就是将无辜生命送入虎口；若隐瞒实情，便是撒谎，违背上帝对诚实的要求。此时，禁止杀人的第六诫与要求说真话的第九诫，似乎就形成了不可调和的“义务冲突”。

在这种情况下，我们似乎必须违背一条神圣诫命才能遵守另一条，这意味着上帝律法的要求在此出现了自相矛盾。或者从处境性视角看，可以说此刻根本不存在完全公义的选择——在这种极端处境中，人不可能不犯罪。

许多伦理学家都认为这种冲突确实存在。自由派神学家对此毫无异议，因为他们本就否认圣经教导的是一套自洽的伦理体系。但甚至福音派学者有时也承认“悲剧性道德抉择”

32、若想要了解更多关于教会合一的圣经依据，请参阅拙著《福音派重归合一》。

的存在。约翰·沃里克·蒙哥马利坚信圣经无误，但他认为：

基督教伦理充分认识到道德抉择的艰难。信徒常会陷入必须为一些道德准则而违背其他道德准则的困境，但他绝不会在这种处境中为自己辩白。他只能两害（evils）相权取其轻，或两善相权取其重，这驱使他奔向十字架，为人类处境中这种复杂性与模糊性祈求赦免。[33]

蒙哥马利在此指出，某些极端处境中我们确实无法避免犯罪。这无疑可追溯至亚当犯罪后大地所受的咒诅。虽然此类处境中不存在完全公义的选项，但我们仍能藉着基督祈求上帝的赦免。[34]

然而，我必须反对这种推理。我认为“悲剧性道德抉择”的理论与圣经相悖，理由如下：

1、圣经要求我们行义，绝不可作恶。但蒙哥马利似乎认为，在规范冲突的处境中，我们有道德义务去作恶，事后才寻求赦免。在我看来，这种观点在道德层面混乱不清。

2、在圣经中，伦理认知以知晓何为正确为前提。上帝审判外邦人，正是因为他们明知何为正确却拒绝遵行（罗 1:18–23, 32）。但按蒙哥马利的观点，某些处境中根本不存在正确选择，因此也无法认知何为正确。那么，上帝以何种标准审判这类行为？

3、根据这种观点，上帝的律法自相矛盾，因为它要求互相矛盾的行为。[35]

4、事实上，这种观点等于说圣经教唆我们犯罪，这与诗篇 19:7–9 的宣告相悖：

耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和华的法度确定，能使愚人有智慧；

耶和华的训词正直，能快活人的心；耶和华的命令清洁，能明亮人的眼目；

耶和华的道理洁净，存到永远；耶和华的典章真实，全然公义。

5、根据这种观点推论，既然圣经是上帝的话语，那就等于说是上帝亲自教唆我们犯罪。这种亵渎的假设，雅各书 1:13–14 已予以最强烈的驳斥。

33、Montgomery, The Suicide of Christian Theology, 69.

34、蒙哥马利作为路德宗信徒，其言论中隐约回荡着马丁·路德“大胆地犯罪”（pecca fortiter）与“基督徒同时是义人与罪人”（simul justus et peccator）的断言。

35、或许有人辩称：律法本身是一致的，只是具体应用时会出现矛盾。但我在《神学认识论》（81–85, 93–98 页）中已论证过，话语的应用即其意义本身。本书第十一章也阐明：我们用以施行上帝命令的经外素材，绝不会减损这些命令的权威性。如果圣经真会命令我们做出互相矛盾的行为，那么所谓“圣经的一致性”就沦为空洞的概念了。

6、这一观点所蕴含的基督论同样值得深究。倘若基督曾面临“义务冲突”，那祂就犯了罪，因为“义务冲突”的本质就是无论作何选择都属犯罪。这与圣经对基督无罪的宣告相悖（来 4:15；彼前 2:22；约一 3:5）。反之，倘若基督未曾面临“悲剧性道德抉择”而我们却需要面对，我们就不能确信“**他也曾凡事受过试探，与我们一样**”（来 4:15）。倘若“悲剧性道德抉择”真的存在，这应是我们最艰难的抉择，是道德与属灵争战的顶峰。倘若基督无需面对这类抉择，他就未曾经历我们最艰难的属灵争战，希伯来书 4:15 的保证便成空谈。唯一解决之道是否认“悲剧性道德抉择”的存在——基督未曾面临，我们亦不必面对。

7、上帝在哥林多前书 10:13 赐下明确应许：“**你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。**”这段经文宣告：没有一种试探大到基督徒无法逃避。即使在最严峻的试探中，上帝也必赐下持守真道、作出正确选择、逃离邪恶的途径。而“悲剧性道德抉择”则意味着无路可逃，因此这节经文直接否定了“悲剧性道德抉择”的存在。

当然，这应许是赐给基督徒的。但若设想一个世界：基督徒在每种处境中都有正确选择，非基督徒却没有，这实属荒谬。诚然，非基督徒因缺乏神的恩典，所行的一切皆为有罪，但这并非因为他们没有正确选择。相反，正因他们明知何为正确（罗 1 章）却拒绝遵行。

因此，我必须得出结论：根本不存在“悲剧性道德抉择”，也不存在“义务冲突”。但我们需要理解，为何这种理论会令许多人觉得言之有理。主要原因在于，许多道德抉择确实极其艰难。有时人们难以找到出路，便误以为出路根本不存在。请别误会——我否定“悲剧性道德抉择”的存在，绝非暗示伦理抉择轻而易举。相反，我呼吁大家体恤那些在道德困境中挣扎的人，为他们祷告，帮助他们寻求合神心意的解决之道。

某些所谓的“悲剧性道德抉择”实例，实质是神圣律法中优先次序的问题（如本章前文所述）；另一些则涉及诠释问题。例如后文将论证：对第九诫的正确解释应允许我们向谋害无辜者隐瞒真相。因此，正确理解下的第九诫与第六诫并无冲突，纳粹搜捕犹太人的案例也不能算作“悲剧性道德抉择”。

该理论吸引人的另一原因，是人们常陷入“两害（evils）相权”的处境。蒙哥马利将此视为“悲剧性道德抉择”的例证，但这需要更细致的辨析。必须区分“祸害”（evils）与“恶行”（wrongs）：“祸害”是指带来苦难的事件；“恶行”则是道德上的罪恶，是违背上帝律法的罪。

通常施加祸害确属恶行，但非绝对。惩治罪犯与正义战争都会给当受惩罚者带来苦难，但圣经并未视其为恶行。外科医生为治愈患者可能选择施加疼痛——疼痛本身是罪给世界带来的咒诅所致的祸害，但出于良善目的施加疼痛并非恶行。医生在此制造了“祸害”，却未作出“恶行”。

因此，在多重祸害中择其较轻者，有时是必要且正当的；但在两种恶行中作出选择却既不必要也不正当。外科医生有正当理由施加祸害而不算行恶。如此理解的“两害相权”不仅不是“悲剧性道德抉择”，反而可能彰显美德。

决疑法（Casuistry）

将圣经原则应用于具体处境的做法，有时被称为“决疑法”。这种方法是把普遍的伦理准则与具体的人类生活联系起来。由于常遭滥用，决疑法已声名狼藉——我因此更倾向使用“应用”而非“决疑法”这一术语。但事实上我们必须承认，无论冠以何名，这种伦理判断都不可避免。伦理规范（包括圣经诫命）总是具有一定的普遍性，圣经既没有详述我们每日遭遇的所有处境，也没有为每种处境单独制定规范。将普遍规范应用于具体处境的工作，需要我们藉着特殊启示与普遍启示来完成，而这正是决疑法的本质。

在决疑过程中，我们能清晰看到伦理抉择的复杂性。决疑者必须准确解读道德律及其应用场景，洞悉行为者的动机（存在性视角）——这往往直接影响行为正当性的判定，还需考量减轻或加重情节，这些因素都会改变行为性质及其道德严重程度。

主要危险在于决疑者可能用自己的解释（或传统解释）取代甚至违背道德律。主耶稣曾斥责法利赛人“**因着你们的遗传，犯神的诫命**”（太 15:3）。传统本身并非恶事，善用可传承先贤智慧；但若错用，就会在信徒与上帝话语间筑起高墙。

这种危险在伦理学历史上呈现两种形态：一派趋向宽松，用解释权为罪行开脱；另一

派极端严苛，用决疑法给信徒套上沉重枷锁。古代犹太教就有宽松的希列学派与严苛的煞买学派之争，后宗教改革时期天主教内也爆发宽松的耶稣会与严苛的詹森派之间的论战。

宽松派以四种方式为表面罪行辩护而闻名：(1) 以“两恶 (wrongs) 相权取其轻”为由；(2) 为普遍诫命设定例外；(3) 推定隐含限定条件；(4) 以动机良善为由宽恕常态罪行。这些方式未必全然错谬——如前所述，并非所有圣经命令都需按字面即时履行，某些诫命确实存在经文明示或暗示的例外 (如第 2、3 点)；存在性视角的讨论也证实动机确实影响行为的道德属性 (第 4 点)。但我坚决反对第 1 点，因其要么预设了“悲剧性道德抉择”的存在，要么假定恶行在某些情境下可变为正当。即便 2–4 点，宽松派也常逾越圣经设定的界限。

严苛派则给上帝简明的话语附加繁复条例，剥夺信徒自由空间。其初衷或是“圈护律法”(fence the law) ——通过附加经外规条防止触犯圣经诫命。例如为杜绝“用母山羊的奶煮山羊羔”(出 23:19) 的可能性，犹太人直接禁止肉奶同食。这便催生了拘泥细节的心态，使人忽视“律法上更重的事”。钻研经文细节本无可指摘，除非像法利赛人那样本末倒置。严苛主义还模糊了圣经的清晰性，制造“唯有专家能裁决伦理问题”的假象。

为防止决疑法滥用，我们需要：(1) 坚信圣经是清晰、充足的上帝话语；(2) 辨别圣经中事务的轻重缓急；(3) 培养成熟良知，抵制自我合理化。还需认清决疑法的局限：有人幻想编纂巨著穷尽所有圣经伦理准则 (犹太传统认为共 613 条) 及其应用场景，这纯属虚妄——上帝律法的应用场景浩如烟海，我们每时每刻都在实践伦理抉择 (林前 10:31)。纵有这等典籍，新处境仍会不断涌现，届时又需决疑这典籍本身的应用问题。

伦理著作固然有其价值，但我认为其价值不在于穷尽我们所有的道德责任。个人应用的需求总是存在。专家可提供指导，却无法预见所有人生歧路。唯有上帝及其圣灵，才能为我们的道德旅程提供全备指引。

第二单元：处境性视角

第十四章、处境与规范

我们现在要从处境性视角来探讨基督教伦理学的方法论。作为三大视角（规范性视角、存在性视角、处境性视角）之一，处境性视角同样涵盖伦理学的全部范畴，因此本单元内容与前文难免存在重叠。但这绝非简单重复，而是从不同角度审视伦理素材。诸如自然法与救赎历史等议题，本可置于规范性或存在性视角下讨论，但我选择在此展开——这种安排更多出于教学考量。[1]既然三大视角本质上是相通的，关键不在于哪种划分绝对正确，而在于哪种方式更利于知识的呈现。[2]神学即是应用！

规范性视角的核心问题是“神的命令为何”或“我们的责任为何”；处境性视角则追问“我们当如何改变世界以荣耀神”。虽然同样包罗万象，但后者的焦点在于世界，在于作为伦理抉择背景的自然与历史进程，其关注重心从圣经文本转向对伦理学至关重要的经外素材——当然这些素材仍需在圣经的光照下审视。需特别留意：圣经（如同万物）不仅属于规范性视角，同样构成处境性视角（作为历史事实）与存在性视角（作为个人体验）的要素。

正如规范性视角彰显神的权威属性，处境性视角则凸显神的掌管属性。当我们观察自然与历史进程时，实则是在见证上帝永恒预旨的展开，以及祂在创造与护理中实施计划的大能。正是上帝以权能塑造世界，使得特定手段必然导向特定目的——这一事实为科学探究因果关系奠定了基础，也为伦理学寻求手段与目的契合提供了依据。

如果说规范性视角呈现的是基督教义务论伦理，那么处境性视角呈现的则是基督教目的论伦理。目的论伦理要求先确立人生目标，再规划实现手段，圣经同样采用这一模式：既启示属灵目标，也指明实现手段。虽然圣经对目标的启示不可或缺，但实现目标需要我们切实关注所处处境——这些处境正显明神为我们预备的资源和机遇。

与世俗的义务论、目的论不同，基督教的规范性视角与处境性视角毫无矛盾。对规范

1、自然法本可置于规范性视角下探讨，因其涉及神启示伦理真理的途径；亦可归于存在性视角范畴，因自然法理论极为重视人性与良知的维度。

2、一般而言，我对“某个议题应归属于哪个视角”这类问题并无太大兴趣。

的正确理解与对处境的正确认知终将合一。当我们在这两个视角间切换时，神的话语启示我们处境的本质，而对处境的审视则指导我们如何应用神的话语。

正如第十一章所述：虽然圣经包含我们所需的一切神圣启示，但每个道德抉择仍需经外素材的辅助，以确保神的话语正确应用于具体情境。处境性视角正是聚焦于这些经外素材的运用——当然，圣经提供了诠释和运用这些素材所必需的指引。

我们可以从以下三个方面概括经外素材在伦理学中的价值：

1、它构成道德三段论的小前提（参第十一章）。道德三段论至少包含一个规范性前提、一个处境性前提以及一个应用性结论。例如：(1) 说谎在道德上是错误的（规范性前提）；(2) 比尔的声明属于谎言（处境性前提）；因此，比尔的声明在道德上是错误的（存在性结论）。

2、它引发道德追问。当神命令亚当“治理这地”时，这个诫命赋予亚当每个经历以道德意义。在堕落前，亚当看见地上爬行的蜗牛时，首要考量必是如何藉此受造物来治理全地以荣耀神。这样，亚当的每个经历都引发道德议题，对我们而言亦是如此。

3、它辅助道德决策。我们对事实的认知有助于回应上述道德追问。当亚当及其后裔研究蜗牛时，既可能发现其食用价值，也能领略神奇妙创造的审美意义。换言之，我们在世上经历的一切，都在某种程度上有助于我们将神的规范应用于我们的生活。

本章将探讨规范性视角与处境性视角的交互关系，重点考察处境（特别是经外的经验素材）如何帮助我们认知生活规范。

一般而言，我们处境中的一切事实都具有规范性，因为神期望我们按照祂所创造的现实世界生活。罗马书第一章等经文表明，神在受造界中启示自身并传递伦理内容，这也就是第九章讨论的自然启示或普遍启示。

因此，规范层级结构同时也是事实层级结构。第九章从规范性视角将神圣规范划分为从上帝本身到位格、语言等不同层级，处境同样存在不同层级：至高规范的上帝本身也是我们至高的处境；具体而言，我们的处境是上帝指引自然与历史进程的永恒计划；[3] 更具体而言，我们的处境就是自然本身——这个通过我们的感官与理性所认知、并被自然科学所

描述的世界的普遍运行法则。

作为受造界的一部分，历史特指人类事件；[4] 而救赎历史（创造–堕落–救赎的叙事）又是历史的重要分支；[5] 若再作细分，我们可以聚焦于救赎历史的各个阶段。其中我们当下的个人经历——今日神在我们身上的作为——尤为关键。在当前经验中，我们需要处理与上帝、天使、他人（社会环境）及自我的关系。甚至我们自身也是处境的一部分，因为决策时必须考量遗传、恩赐、弱点等要素——此时处境性视角与存在性视角便重合在一起。

自然法

本章余下部分将探讨一种在神学伦理学史上颇具影响力的、联结规范与处境的方法。传统天主教神学家与众多当代新教、犹太教思想家所持的“自然法”伦理理论，其思想脉络可追溯至亚里士多德、斯多葛学派，经阿奎那、雨果·格劳秀斯传承，直至现代诸多宗教与世俗思想家。现代政治保守主义者（包括部分非宗教人士）常在伦理判断中诉诸自然法，因为他们相信这能为道德判断提供客观基础，以对抗当代主流思想的相对主义倾向。

宗教保守主义者诉诸自然法的一个重要原因在于：这使他们无需直接援引圣经和教会传统即可论证自身观点。当世俗主义者指责基督徒“企图将宗教信仰强加于社会”时，自然法理论便成为有力的反驳工具。例如，许多罗马天主教徒主张反对堕胎的理据并非宗教教义，而是基于对胎儿本质的科学判断——这正是通过诉诸自然法来反对堕胎。

3、关于神的永恒计划（或预旨）的详细论述，请参阅《上帝的教义》第 313–339 页。若该书尚未问世，我本会在本书中深入探讨：神对万有的主权掌管是否与人的自由及责任相容——这实为伦理学中的关键命题。因有学者主张，人的道德责任必须建立在某种自由意志之上，即一种能独立于神的预旨、个人品性乃至自身欲望而行动的“非决定论式自由意志”。此即所谓“自由意志主义”的主张。但我确信，该理论不仅逻辑矛盾、不合圣经，更将从根本上消解道德责任。在《上帝的教义》第 119–159 页中，我已就此展开详尽辩驳。至于“若不存在自由意志主义式的自由，良善之神何以预定罪恶”这一衍生问题，则见于该书第 160–182 页的论述。

4、历史既可指事件本身，亦可指对事件的叙述。广义而言，历史涵盖人类的一切过往经历；狭义而言，历史则仅包含那些对神的计划、后世进程及我们当下的思想情感（注意此三元组）最具意义的事件。自然，历史文献处理的往往是狭义历史——因史家不得不受自身有限性的制约。但这也引发了诸多争议：某位史家视若珍宝的史料，在他人眼中或许无足轻重。因此，无论在“何为历史”还是“史实真相”的问题上，都存在着见仁见智的分歧。

5、在神学讨论中，有人更倾向使用“盟约历史”而非“救赎历史”这一术语——因按字面理解，“救赎历史”仅涵盖堕落之后的事件，而“盟约历史”则可包含创造与堕落在内的完整叙事。但根据神学界惯例，“救赎历史”实则指圣经所载的全部叙事，故本书仍将沿用这一普遍用法。

自然法被理解为一种存在于自然与人性的道德秩序，通过理性与良心即可认知，无需依赖圣经或救赎恩典。承袭阿奎那的思想，巴泽维斯基（J. Budziszewski）将自然法定义为“对全体人类普遍适用、且通过常人之理性即可认知的道德准则”。[6] 在他看来，理性是通过普遍启示认识自然法的。[7] 巴泽维斯基列出五种普遍启示形式：(1) 受造界为真神的存在所作的见证；(2)“人类按神形像被造”的事实；(3)“我们生理与情感构造上的既定特质”；(4)“良心的法则”；(5) 因果秩序——通过将罪行与后果相联结来进行施教（箴 1:31）。[8]

对于已经接受我对普遍启示论述（第九章）的读者，以下几个问题值得深思：

1、圣经指出，未蒙救赎的人会压制普遍启示，以虚谎取代真实（罗 1:18，25）。这岂不意味着单凭普遍启示无法建立伦理体系？巴泽维斯基承认罪人确实压制真理，“持续的压制会遮蔽或扭曲神赐予我们的自然知识”，[9] 且“人类自堕落以来就处于心理学家所称的‘否认’状态”。[10] 但他同时指出，新约使徒向外邦人传福音时，仍会诉诸“受造界的见证”。[11]

虽然难以精确协调人性败坏与普遍恩典的关系，但可以肯定的是：败坏尚未彻底抹去非信徒意识中的神圣律法。罗马书第 1 章表明，非信徒对真理的认知程度足以使其悖逆行为无可推诿（罗 1:20，32）。由此可见，非基督徒既认知又压制真理，且这种认知有时是有意识的。[12] 因此说他们藉着普遍启示知晓神的道德标准并无不妥，这点我赞同巴泽维斯基。

但普遍启示在非信徒意识中的脆弱性，令人质疑其能否在现代世俗文化中形成足以治理国家的稳定道德共识。

6、J. 巴泽维斯基，《写在心版上：为自然法辩护》，第 109 页。

7、回顾第 9 章对普遍启示的讨论。

8、巴泽维斯基在《写在心版上》第 180–181 页指出：“自然法教义乃建立在神普遍启示之第二、第三、第四及第五种形式的基础上。”但他并未解释何以省略第一种普遍启示形式。值得注意的是，该书第 210 页等处，他明确论证若不将自然法视为有位格之造物主的律法，其效力便将丧失——由此可见第一种启示形式理应与其他形式同等重要。

9、同上，第 182 页。

10、同上，第 183 页。另可参阅他在《良知的反噬》第 84–86 页中关于否认的论述。

11、J. 巴泽维斯基，《写在心版上：为自然法辩护》，第 183 页。

12、福音书中反对主耶稣的法利赛人，正是这种“道德真理认知与未重生本性并存”的典型例证。关于此问题的详细分析，请参阅拙著《范泰尔思想分析》第 187–230 页。

2、圣经在自然法伦理中扮演何种角色？对亚里士多德、斯多葛学派等异教先驱而言，圣经自然毫无地位。但阿奎那、格劳秀斯等基督教思想家则必须处理自然法与圣经的关系。自然法伦理学家常倾向于将圣经排除在伦理范畴外，仅视其为神学权威——若我关于圣经全面性的论述（第十章）正确，这种立场显然站不住脚。

巴泽维斯基虽持守圣经权威，常援引圣经论证自然法的存在，但他如此界定二者关系：

> 自然法确实存在，且可被认知和哲学分析。但独立于圣经的认知唯有藉圣经才能认证；福音降临前的启示唯有在福音的光照下才能免遭曲解。自然法教义的最佳根基不在独立于圣言的受造界研究，而在圣言本身。这并非将自然法等同于神圣律法，而是承认圣经对二者都具有最高权威。[13]

但巴泽维斯基承认自然法理论往往未能完全合乎圣经真理：

> 即便在基督教哲学家中，自然法教义也常失之偏颇：或聚焦经文边缘议题和人心诡诈，或偏离圣经根基。这些缺陷几乎存在于所有前人理论——包括我自己的论述，或许本书亦未能幸免。[14]

这番坦诚令人钦佩。我欣赏他突破自然法传统、引入圣经的尝试，但仍有未尽之言。

若“独立于圣经的认知唯有藉圣经才能认证”，那么自然法论证最终必须诉诸圣经。当向质疑自然法权威的人论证时，最终必然回归圣经。因此，自然法论证最终依赖于来自圣经的论证。这个论证不仅仅是“要公平竞争，因为这是自然法”，甚至不是“要公平竞争，因为你不得不相信公平竞争”，而是“要公平竞争，因为你不得不相信公平竞争，而我们知道这点是因为圣经如此说。”

当然，这样的论断实质上消解了自然法传统的主要吸引力——即声称可以不依赖圣经来论证客观伦理准则。若巴泽维斯基与我的观点成立，那么脱离圣经的所谓自然法论证根本不存在。所谓的自然法论证，实质都是经圣经认证的自然法论证。这并非要求每个自然法论证都必须附带圣经经文，而是说，当我们要追溯自然法的终极根基时，必须回归圣经。

这正是圣经本身所要引导我们明白的真理。当神在伊甸园与亚当对话时，固然预设亚当对树木走兽等受造物已有自然认知，但神绝不希望亚当脱离圣言而自主地诠释这些事物。

13、J. 巴泽维斯基，《写在心版上：为自然法辩护》第 183–184 页，另参第 186 页。

14、同上，第 186 页。

整本圣经都表明：神始终期待人藉祂的话语诠释这个世界，因此一切真知都必然同时包含对世界与圣言的双重认知。这一原则在人类堕落后尤为重要（尽管在无罪状态下亦然），因为堕落之人确实会扭曲自然启示（罗 1 章），唯有藉着圣经所传的福音——这救赎恩典——才能矫正这种扭曲。

因此，尽管非信徒的确能在圣经之外获得某种对神的认知（如前所述，这种认知虽遭压制仍对其构成挑战），但这绝非理想状态。他们更应当藉着福音认识神，进而学会透过圣经的“眼镜”来审视世间万物。

3、既然巴泽维斯基承认圣经对自然法的认证作用，为何还需要自然法？既有圣经，自然法还有何用？巴泽维斯基回应道：“普遍启示（包括自然法）的主要功用在于护教：为心中的盼望提供缘由。这并非要求护教时必须提及自然法，而是以自然法的存在为前提。”[15]

他提出三种护教形式：福音护教、道德护教与政治护教。福音护教旨在使人信服福音真理；道德护教侧重“伦理劝诫或辅导”；[16] 政治护教则致力于“影响与非信徒共享的世俗法律——例如主张腹中生命不可杀害、同性性行为不应与婚姻等同、病患当受照料而非被迫绝食或自杀等。在此领域，若仅向非信徒宣告‘圣经如此说’将收效甚微；但若诉诸那些基于圣经权威、且非信徒内心实际也知晓的经外真理，则能有所突破。”[17]

巴泽维斯基本人正是道德与政治议题的杰出护教士。其著作《无法不知的真理》堪称对基本伦理规范的精彩辩护。[18] 他在“基本是非”[19]（如公平待人、不可杀人、照顾家人）的论证尤为精辟——甚至连不义之人也承认这些准则，当他们为自身恶行狡辩时亦会诉诸这些准则；即便偶尔否认这些伦理准则，他们仍会以此准则斥责他人。在《良知的反噬》中，他另辟蹊径，揭示压制良心如何导致道德堕落与自然恶果（如性滥交引发性病）。[20]

15、同上，第 184 页。

16、同上。

17、同上。

18、What We Can’t Not Know. 该书第 107 至 135 页的对话堪称此类哲学文体的典范。

19、《无法不知的真理》第 112 页。

20、《良心的反噬》第 20–38 页。

但当自然法理论超出这些基本准则时，其说服力便大打折扣。罗马天主教常论证，既然性行为与生育存在天然联系，避孕便是错误的。这在我看来实属自然主义谬误（从“实然”推出“应然”）。性行为导致生育，因此性行为应当导致生育。巴泽维斯基为此辩护道：

若“实然”仅仅是“碰巧如此”，则不具道德意义，因其具有任意性。故无法推导出“应然”；但彰显造物主旨意的“实然”本身已蕴含“应然”——这正是人类被造设计（包括深层良知）的内在特质。[21]

这一论证本质上与我在第五章为基督教有神论伦理辩护、反驳自然主义谬误指控的理路如出一辙。巴泽维斯基也确实多方论证自然法乃是神的律法，而非人为推测。但就避孕等议题而言，实难证明相关限制确属神的律法。我将在第七诫讨论中表明圣经并未禁止避孕——若无经文依据，如何能断言上帝禁止避孕？反对避孕与反对杀人、偷窃、不公或背叛朋友截然不同，避孕行为未必明显违背普世公认的道德准则。[22]

堕胎争议同样如此。后文将给出基于圣经的反堕胎论证。但若撇开圣经，自然法论证通常如下：（1）杀害无辜之人有罪；（2）堕胎是杀害无辜之人；　故堕胎有罪。

但如何单凭自然法证明胎儿的位格（第二前提）？通常的论证是：未出生的孩子在基因上与父母不同，因此不属于“母亲身体的一部分”。但从基因独特性到位格存在逻辑跳跃：前者是物理属性，后者是道德权利。我认为圣经明确教导胎儿具有位格，但自然法对此难以确证。故自然法论证常需圣经补充。

若某伦理观点无法从圣经论证，最好彻底放弃。第十一章对圣经充足性的论述已经表明：圣经包含神对伦理的全部旨意。因此，无法从圣经确立的原则，同样无法借自然法确立。试图以自然法增补圣言的人，实已违背圣经的充足性。这并不是说自然法论证不可用，正如巴泽维斯基所示，它们确有价值，但也存在显著的局限性。

综上所述：自然法是一个重要的护教工具，但它并不能提供超出圣经所载内容之外的伦理规范。使用自然法论证的人需要警惕自然主义谬误。

21、《无法不知的真理》第 108 页。

22、我将在第七诫的讨论中更详细探讨此议题，包括自然法论证的可能性。

4、关于自然法的最后一个问题是：它是否足以规范公民社会？

阿奎那区分了四种法律：(1)永恒法（神自己的心意）；(2)自然法（永恒法在理性受造物心智结构中的反映，引导人趋向自然之善[23]）；(3)神圣法（圣经）；(4)人间法（世俗法律）。阿奎那主张人间法应源自自然法而非神圣法，巴泽维斯基解释其理据在于："政府的职责是引导共同体趋向自然之善（而非超自然之善），故上帝无意将神圣法强加于非信徒。"[24] 但他补充道（想必阿奎那会赞同）："即便人间法不应强制执行神圣法，它也不应违背神圣法——正如它不应违背自然法一样。"[25]

例如，巴泽维斯基认为"禁止离弃忠贞配偶"的圣经原则，若未经"充分淡化"就不应直接转化为世俗法律，[26] 因"基督降临前，连信徒都未能完全理解婚姻的本质"（太 19:8）。[27]

我赞同将圣经原则转化为世俗法律时需要谨慎：并非所有圣经命令都适合立法（如申 6:4–5 关于内心态度的诫命）；即便适合立法的命令，也未必在所有国家都需立即实施。如第十三章神治论所述，通奸死刑等律法，需以国民委身于神的主权并通晓神的律法为前提。

但我无法认同二人"单凭自然法（无需圣经补充）即可制定世俗法律"的主张。首先，我对阿奎那对"自然之善"与"超自然之善"的划分，以及将国家的职能限定于前者的主张表示质疑（后文将详述）。若此划分不成立，则没有理由将圣经排除在对世俗法律的影响之外。

这并不是说政治辩论中必须引用经文。正如巴泽维斯基所言："在此领域，若仅向非信徒宣告'圣经如此说'将收效甚微；但若诉诸那些基于圣经权威、且非信徒内心实际也知晓的经外真理，则能有所突破"。[28] 但我们的目标当超越这些经外真理。正如巴泽维斯基所论证的，自然法若不诉诸圣经便无法完全认证。而我进一步主张：若非透过圣经的"眼镜"，我们根本不应探究自然。

23、J. 巴泽维斯基，《写在心版上：为自然法辩护》第 61 页。

24、同上，第 63 页。

25、同上。

26、《良心的反噬》第 112 页。

27、同上。

28、《写在心版上：为自然法辩护》第 184 页。

从圣经政治观亦可得出相同结论：政治护教的终极目标，乃是宣告基督为万王之王。圣经的政制理想，是一个承认基督的政府。所有文化建制与个人，都当向君王耶稣致敬。[29] 当代政治辩论或许不能达到这一境界，却应指向这一方向——我们也当坦诚告知非信徒：这正是我们期待社会前进的方向。

若主延迟再来，则有朝一日我们的社会或可成为以基督徒为主的社会，这并非不可想象。届时人们不仅会容忍圣经的论点，更会渴望聆听。到那日，我们断不可拒绝将圣经带入公共领域。

或有读者（包括部分基督徒）反对这种基督主权与政府关系的理解。但至少，这是许多基督徒持守的立场。若预先将此类观点排除在政治论述之外，实属不当。世俗主义者企图将“宗教”观点驱逐出公共领域，这种限制根本违背民主精神。基督徒当反对这类限制——即便是针对我们所反对的观点。

因此，虽不主张每次政治辩论都须引用经文，但也不应刻意排除。巴泽维斯基强调“圣经对自然法与神圣法皆具有最高权威”。[30] 当世俗社会如此亟需、且自然法无法提供的真理权威就在眼前时，我们岂可将其剥夺？

在我看来，自然法传统良莠并存。我们必须慎思明辨，“**将人所有心意夺回，使他都顺服基督**”（林后 10:5）。[31]

29、关于这一点，我们将在讨论第五条诫命时作进一步阐述。

30、《写在心版上：为自然法辩护》第 184 页。

31、若需了解对自然法理论更详尽的批判（如约翰·考特尼·慕理、雅克·马里坦、肯·迈尔斯等作家的观点），可参阅彼得·莱特哈特《自然法：一项改革宗的批判》。我认为莱特哈特对人性败坏的论述尚需更精细的辨析，但他为圣经在政治论述中的运用提供了有力论证。莱特哈特所指出的自然法思想家的某些缺陷，巴泽维斯基已在相当程度上予以克服——二人显然有过学术交流（见巴泽维斯基《良知的反噬》序言第 18 页），这也正是本章重点讨论巴泽维斯基的原因。然而，巴泽维斯基尚未清晰认识到圣经中基督的政治主权主张。关于此议题的进一步讨论，请参阅本书对第五条诫命的阐释。

第十五章、我们的伦理处境

本章将尝试按照圣经的启示来阐述我们的伦理处境。换言之，当进行伦理抉择时，我们必须考量的首要事实是什么？圣经如何界定我们的伦理环境？[1]正如前一章所指出的，规范性视角存在不同层面（上帝、启示、文字启示等），我们在世间所面对的事实也存在不同层面——包括上帝、天使、人类社会、个体存在与自然万物。让我们逐一审视这些层面。

上帝

关于上帝在伦理抉择中的角色，我已在本书及《上帝的教义》中多有论述，后续还将深入探讨。因此本章仅作纲要性阐述。

正如上帝自身是我们的首要规范，祂也是我们生命经验中的首要事实，是“与我们有关系的”首要位格（来 4:13）。祂是我们的终极处境，因为环境中万物——包括我们自身——皆源于祂的永恒预旨（弗 1:11）、祂的创造（尼 9:6）以及祂的护理（徒 17:26；来 1:3）。

祂绝非众多事实的其中之一，祂乃是“全然的塑造者”（All-Conditioner），[2]一切存在皆从祂获得其存在与本性。因此，祂是在每个事实中自我启示的事实，是我们在每个事实中必然遇见的事实。正如加尔文所言，我们的一切行动都是行“在上帝面前”（coram Deo），无论我们走到哪里，祂都在那里（诗 139）。

圣经的上帝观与其他宗教、哲学和世界观截然不同，这种差异可概括为三个方面：

1、**造物主**：唯独圣经启示了一位“使无变为有”的上帝。泛神论将至高存在等同于宇宙本身，其他世界观则对万物起源缄默不语。在这些非圣经体系中，一切实在都具有同等尊严与权威。但圣经将实在明确划分为两个层面：神圣与非神圣，造物主与受造物。造物主拥有终极权能，受造物则否。这一事实的伦理意义极其重大——每个伦理抉择首先考量的，当是该抉择将如何影响我们与上帝的关系。

1、当然，探讨自然启示中构成我们伦理环境事实的证据也同样重要。我将在后续关于基督与文化的章节中尝试对此稍作阐述。但自然启示的范畴如此广博，即使穷尽整本书籍也难以充分阐释。

2、范泰尔，《我为何信神》。

2、**绝对的位格**：如第五章所述，唯独圣经中的至高存在是绝对的位格。多神论的神明虽有位格却非绝对，印度教和黑格尔哲学中的绝对者则缺乏位格性。唯独圣经基督教（以及其他受圣经影响的宗教）启示了一位至高的、绝对的、有位格的上帝。祂不仅创造我们，更是认识、眷顾、体恤我们，并且对我们说话。“活在上帝面前”，即与上帝保持完整的位格性关系。因此伦理抉择的核心关切，永远是神对我们的所思所行有何评判。

3、**主权**：我要再次强调盟约主权的重要性——这是上帝与其受造物建立的独特关系。这种关系包含掌管、权威与同在等三个维度（第三章已详述其伦理意义）：

（1）祂掌管万有，包括我们的环境——无论顺境逆境，皆是盟约之主为我们设定的机遇或挑战，而不是非位格命运所强加的困境；

（2）祂以至高权威向我们说话（规范性视角部分已探讨其含义）；

（3）祂是终极的同在，是与我们关系最密切的那一位。祂离我们各人不远，我们永远活在祂的面前：祂鉴察、评判我们的一切言行，或赐福或审判。但祂不仅评判，更亲自临近施恩——祂差遣圣子道成肉身（约 1:14），为我们受死；又差遣圣灵安慰、圣化我们并引导我们进入真理。伦理生活本质上是与上帝同行的生活，是一段不断深化这种关系的历程。

天使

圣经也将天使呈现为“与我们有关系”的存在，是基督徒生活的环境之一。现代基督徒往往难以理解这一点。圣经时代的信徒对天使的同在有着深刻的意识，例如保罗提到妇女应当蒙头“为天使的缘故”（林前 11:10）。保罗认为无需解释这句话，他假定哥林多人会明白他的意思。但我记得我所敬重的神学教授约翰 · 慕理在读完这段经文后摇头叹息，坦言自己不解其意。我亦无法提供更多洞见。现代基督徒，包括我自己，已经失去了新约信徒视为理所当然的那种对天使的鲜活意识。近来一些流行作家和电视节目探讨了当代天使活动的说法，但这些更像是文化奇谈，缺乏深刻的思想或属灵分量。

部分问题在于，现代人已经与超自然（supernatural）和超常（preternatural）事物脱节。[3] 他们对任何超越感官可感知的世界或存在都持怀疑态度。基督徒虽然相信上帝，但他

们深受现代文化反超自然主义的影响，以至于对天使感到陌生。相信上帝已经够难的了，何必再引入天使增加困难？既然上帝是至高主宰，我们为何还需要超常存在？是上帝亲自审判或赐福我们——有时以异乎寻常的方式施行。那么天使的重要性何在？

然而，圣经本身提及天使超过三百次，这表明我们在伦理抉择中需要考虑天使的因素。作为现代人，我自认对天使教义未有深入研究，但仍谨慎提出以下几点思考。

1、天使的教义斥责了我们宇宙观的狭隘和非位格主义。现代世界观常宣称发现的宇宙比古人所知的更为浩瀚，但对位格宇宙的理解却远为狭小，因为他们摒弃了对上帝和天使的信念。然而，根据圣经，有无数天使居住在这个世界。因此，我们需要拓展视野。列王纪下 6 章记载，以利沙的仆人因叙利亚大军围城而惊恐，以利沙却以天使的异象安慰他：

王下 6:16–17 神人说：“不要惧怕！与我们同在的，比与他们同在的更多。”以利沙祷告说：“耶和华啊，求你开这少年人的眼目，使他能看见。”耶和华开他的眼目，他就看见满山有火车火马围绕以利沙。

神秘的战士——连战马都透着神秘！——正蓄势待发要为先知赢得胜利（正如后文所示，这胜利将以最神秘的方式临到）。以利沙的仆人需要拓展他的宇宙观——他需要一个能容纳更多位格存在的认知框架。他更需要明白：身体层面的争战不过是更大属灵争战的一部分——这个议题我们将在下文详细论述。

2、天使的教义不仅使我们的世界观更具位格性，更提醒我们：上帝不仅自身是神圣位格，祂用来介入世间事务的媒介亦多为有位格的使者，而非冰冷的力量。圣经几乎没有提及非位格的自然法则，却大量记载上帝差遣的位格性媒介——无论是天使或人类。上帝通常不按按钮，而是差遣使者。这点至关重要，因为非位格主义世界观总是会削弱伦理责任。

3、天使的教义向我们揭示了属灵争战的宏大维度，至少体现在三个方面：

(1) 天使参与国度争战：我们四周皆布满善恶天使。撒但及其差役通过诱惑人类犯罪来

3、在传统神学中，上帝及其作为是“超自然的”，即“高于自然”（above nature）；天使及其作为则是“超常的”，即“在自然之外”（beyond nature）。

挑起争战，善良天使则是“**服役的灵、奉差遣为那将要承受救恩的人效力**”（来 1:14）。这两支军队彼此厮杀，或与我们争战，或为我们争战（但 10:13,21；犹 9；启 12:7）。

圣经告诫我们不可低估争战的难度，以为单靠人力就能得胜（弗 6:10–20）。若是对抗世人，属血气的兵器或可奏效（即便人间的争战，上帝的旨意仍是决定性的）。然而我们所面对的敌人，远比我们智慧、强壮、众多，且极其神秘。但我们也不可高估争战的难度，因为有天使为我们争战（王下 6:15–17），并且以弗所书 6 章所记的属灵军装已足够应付。

这看似老生常谈的“既不低估也不高估”劝诫，实则指向一个核心真理：我们的盼望与惧怕都不应建基于可见的境况。世上的舆论制造者总将政治娱乐奉为头等大事，圣经却宣告：决定人类命运的是属灵与伦理的争战。唯有上帝赐予的信仰装备方能得胜邪恶大军。

（2）天使是人类救恩的见证：天使虽参与救赎，但在另一种意义上却是“场外观众”——圣洁天使无需救赎，堕落天使则无分于救赎（参来 2:16）。他们时常诧异地观看救恩奥秘，甚至藉着教会学习上帝的智慧（弗 3:10）。我们竟能以言行向天使施教，这是何等的殊荣！

（3）天使的教义彰显基督救恩的伟大：救恩将我们提升到天使之上。基督曾暂时“比天使微小”（来 2:9），复活后却远超天使。这暗示教会——基督的弟兄——也将同享这一荣耀，成就人类治理大地的使命（创 1:28；诗 8）。虽然我们尚未看见万物服在人以下，但在基督里已看见这一荣耀（来 2:9）。将来的世界并不是天使的，而是我们的（来 2:5–8），连审判天使的权柄也属于承载上帝形像的人类（林前 6:3）。

圣经据此严正警告：敬拜天使不仅是罪，更是基督已救我们脱离的妄念（西 2:18–19；启 19:10；22:8–9）。进一步而言，因着救赎之工，邪灵之首撒但已成溃败之敌。我们抵挡他，他就必逃跑（彼前 5:8–9；雅 4:7）。

人类社会

我们伦理环境中一个更为显见的维度是社会维度——我们与其他人共同生活。上帝期望我们在做道德抉择时，将其他人纳入考量。关于社会伦理，我将在讨论第五诫到第十诫时详细论述，但在此不妨提出几点总体观察。

文化使命：一项集体任务

自人类存在之初，伦理生活就以群体为前提。第一项创造条例——即创世记 1:28 的文化使命——是同时赐给亚当和夏娃的（“**神就赐福给他们，又对他们说**”）。仅靠亚当一人无法完成“**遍满地面、治理这地**”的使命。[4] 既然上帝造男造女，并且生育本就是文化使命的一部分，显然上帝从一开始就定意让全人类共同完成这一任务。个人无需独自承担“遍满地面、治理这地”的全部责任，而是应当尽己所能地为该使命做出最大贡献。

因此，上帝起初就期望我们在做个人决定时顾及他人，尤其要思考如何最好地帮助同伴完成上帝所托付的使命。

堕落：一场集体失败

上帝造夏娃本为在各方面（包括伦理宗教领域）作亚当的帮手（创 2:18），二人当彼此劝勉共同遵守神的诫命。但在堕落事件中，夏娃竟扮演起撒但的角色，非但没有辅助丈夫，反倒成了诱惑人的；亚当则放弃家庭领袖的职责，屈从于妻子的犯罪要求。

因此堕落不仅是亚当夏娃各自的犯罪，更是二人之间关系的破裂。上帝原本定意让人类管理动物、丈夫带领妻子、[5] 万物都伏在上帝的权下。而堕落叙事中，撒但藉蛇身（动物）操控女人，女人僭越男人权柄，男人最终将罪责推给上帝——撒但颠覆了整个权柄结构。

两性间突现的羞耻感（创 3:7，10–11，21；参 2:25）、亚当将罪责归咎妻子（3:12），以及 3:16 暗示的家庭和谐破裂，都表明关系的破坏。上帝的咒诅使家庭使命的两大要素——生养与劳作——都变得颇为艰难（3:16–19）。由此可见在救赎历史的开端，悖逆神的行为就已同时给人类群体与个人带来严重后果。

堕落的社会

人们常问：罪仅是个人性的，还是具有群体性维度？与此相关的是，社会是否存在罪的结构？我认为罪本质上是个人性的，因它关乎位格。但犯罪者会玷污其所在的制度，而

4、参阅第 13 章对“存在性优先次序”的论述。

5、容我稍后再为此非女权主义的解读提供理据。此刻，请先细察以下经文：林前 11:3、弗 5:22–24、提前 2:8–15。

这些制度又加剧罪的蔓延。当罪人聚集时，他们能行出比单独作恶更甚的邪恶。

在创世记 4:17–24 中，该隐的后代发展出最早的文化形态。这些文化形态本身并非邪恶，但摩西特意选取拉麦的复仇之歌（23–24 节）作为该文化道德品质的模式。

我们难以确知创世记 6:1–7 中究竟何种罪行如此激怒耶和华，[6] 但显然当时人类的邪恶已达至顶峰——“**终日所思想的尽都是恶**”(6:5)。上帝以洪水审判，却未能洗净罪恶（8:21 重申：“**人从小时心里怀着恶念**”）。

到创世记 11 章，人类通过群体联合再次加剧罪恶。他们建造城塔“**免得我们分散在全地上**”(11:4)，公然违抗上帝“遍满地面”(1:28) 的命令。耶和华在审判前的评语揭示了这种群体行为对道德的影响：“**看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事就没有不成就的了**”（创 11:6）。

此后，恶行借由群体组织不断加剧，便成为圣经中的常见模式。不仅存在罪恶之人，更有罪恶之城：所多玛、蛾摩拉、推罗、西顿、哥拉汛、伯赛大、迦百农（太 11:20–24）；以及罪恶之国：迦南、摩押、以东、亚扪、亚玛力、亚述、巴比伦、埃及等。在这些群体中，个人的恶行通过传统习俗、社会共识、以及订立盟约被强化，罪恶模式被社会认可，进而更容易被个人接受。如此一来，个人败坏社会，社会又反过来腐蚀个人。

圣经启示文学（但以理书；太 24；可 13；路 21；启示录）将终极属灵争战呈现为两个国度的对决——上帝的国与撒但权下人类政教合一的国。

救赎的群体性维度

正如撒但通过制度与群体运作，上帝的救赎也具有群体性维度。堕落之后，文化使命仍作为集体任务延续——生养与劳作虽带来苦痛，却维系着人类的存续，直到救赎主降临。

上帝不仅救赎个人，更救赎群体。创世记记载了“拣选”的过程：[7] 为成就救赎计划，上帝拣选一个家族而弃绝另一个——拣选塞特家族而非该隐家族，从万民中拣选挪亚一家，

6、存在多种解释：(1) 塞特后裔与该隐后裔通婚；(2) 人类女性与天使结合；(3) 王室多妻制。我个人倾向于第三种解释。

7、根据《上帝的教义》第 16 章所作的区分，此处主要论及的是历史性拣选，而非永恒性拣选，尽管前者是后者的映像。

在闪、含、雅弗后裔中拣选闪的后裔，在法勒与约坍之间拣选法勒（创 10:25），在亚伯拉罕、拿鹤、哈兰之间拣选亚伯拉罕，在以撒与以实玛利拣选以撒，在雅各与以扫之间拣选雅各。上帝与亚伯拉罕立约时，设立割礼作为约民记号，以此界定上帝子民与其他万族的分别。

新约中与割礼对应的是洗礼。婴儿洗虽在当今教会颇具争议性，但初听福音的一世纪犹太人必然认为，新约子民的儿女如同亚伯拉罕之约时期一样同属盟约。这种观念因彼得宣告“**这应许是给你们和你们儿女的**”（徒 2:39），以及多处“一家受洗”的记载（徒 11:14；16:15,31–33；林前 1:16）而得到强化。新约从未否定旧约“全家同属盟约”的原则，因此我们应当承认：新约时代上帝所收纳的，不仅是个人，更是家庭。

以色列家被上帝拣选后，逐渐发展为一个大国，需要更多制度来管理群体生活。于是上帝设立先知、祭司、君王三个职分。新约同样有使徒、先知、牧师–教师、长老、执事等职分。罪恶的制度会放大罪恶，而按神心意运作的敬虔制度，则能扩展公义与恩典的影响力。

历史达至终点之时，不但会有新天新地，更将出现一座圣城——新耶路撒冷。历史的终极目标，不仅在于让神的公义在个人心中扎根，更要使其以制度化的形式得以彰显。

群体生活与道德决策（概要）

上帝定意要我们在共同使命中彼此相助，而非独力承担一切。祂授权我们向有恩赐者寻求帮助与指引。然而因着罪的缘故，他人不仅是帮手，也可能是“诱惑人的”。因此我们既需要信任，也需要警醒、察验与求证——正如里根总统常引用的俄罗斯谚语所言：“信任，但要核实。”在未重生之人的社会建制中，试探与罪的影响往往被不断放大。

但救赎建立了一个新群体，在其中我们得以重新以建设性的方式与他人一同遵行神的命令。在这个群体中，我们不仅能得着自然的帮助，更领受圣灵恩赐的扶持。如此，我们便在弟兄姐妹身上遇见基督。而最大的恩赐亦是最大的使命——彼此相爱。

圣灵的赐福在敬虔制度的建设中愈发丰盛。事实上，重生之人必然会将神的标准带入他的服侍领域——无论是商业、教育、艺术、科技、农业、劳工，甚至政府（参林前 10:31）。基督徒有责任以神的诫命回应人类生活的各个领域，包括一切社会制度。历史表明，这样

的回应会在主流社会中催生独特的基督教机构，有时则能促使世俗制度本身发生变革。

与己共处

但基督教伦理既关乎群体，也关乎个体。即便在决定如何参与群体事工时，我们也须做出个人抉择。在此过程中，每个人都当考量自身的优势与短板、机遇与局限。

从某些方面看，所有人都一样：按上帝的形像受造，服在祂的主权之下，在生活各层面向祂负责，却又陷在罪中。但所有基督徒都被基督救赎：在基督里是新造的人，脱离罪的辖制，领受圣灵的恩赐。但罪仍残留在每个信徒的生命中，直至历史终点。

另一方面，每位基督徒都与众不同。我们各有不同性格、禀赋与缺陷，各异的人生轨迹与经历。在基督身体中，每人肩负独特使命，领受特殊恩赐，面对特定机遇。

我们各自也以独特方式进行属灵争战。就普遍性而言，所遇见的试探无非是“人所能受的”（林前 10:13），皆可归结为对十诫的违背。因此希伯来书 4:15 说基督“**也曾凡事受过试探，与我们一样**”。但这些试探在每人生命中呈现不同形态，例如，人人皆面临偷窃的试探，但方式各异——或盗取个人财物，或通过保修欺诈、逃税等手段窃取企业或政府资源，还有人主要窃取本当归给神的荣耀；人人皆面临性试探，但或面临同性之诱惑，或面临异性之诱惑；人人皆面临不孝敬父母的试探，但或轻忽其劝诫，或在其年老时疏于赡养。

各人独特的道德责任，实为普遍道德责任的具体实践。圣经教导我们要信守承诺、勤奋工作——对某些人而言，这体现为每日准时到公司上班；对另一些人，是每周在主日讲台传讲信息；还有些人则通过洗衣做饭、养儿育女来践行。

因此，道德抉择要求我们既要考量与他人的共性，也要思量彼此的差异。这意味着每个人都必须将上帝的话语应用到自己独特的处境中。尽管我们可以也应当寻求他人帮助，但终究无人能完全代劳。

看似怪异的是：自我本身构成其生存环境的关键要素。正如我们必须学会与上帝、天使及他人共处，也当学会与己共处——处境性视角在这里与存在性视角重合。

接下来，我将详述两个“与己共处”尤为关键的维度。

与我们的基因共处

当今常被探讨的一个特殊问题，是基因遗传对道德责任的影响。基因科学的飞速发展让我们注意到某些有趣现象：多年前研究发现，拥有双 Y 染色体（XYY）的男孩出现反社会或犯罪行为的比例异常偏高。这引发诸多讨论——我们是否该打掉这类基因组合的胎儿？是否该对儿童进行早期基因筛查，并刻意引导 XYY 男孩走向正途？是否该设法改变这类儿童的基因结构？

随后科学家又发现某种基因与较高酗酒率相关。接着，同性恋活动家兼神经科学家西蒙·列维（Simon LeVay）在《科学》期刊发表论文，指出异性恋与同性恋男性下丘脑前部“INAH-3”区域存在细微但具有统计学意义的差异。[8] 有人认为这印证了同性恋群体的长期主张：同性恋是先天的生理特质而非后天的人为“选择”，因此应被视为正常现象。

我无力评判列维的研究（对其科学性批判可参阅基督徒学者 P·D·布朗的《科学与鸡奸》）。[9] 但明智之举应是暂缓判定，等待更客观的研究者验证其结论。值得注意的是，这里存在“鸡生蛋还是蛋生鸡”的未解之谜：我们如何确定这种生理特征（或其背后更复杂的生理基础）是同性恋思维和行为的成因而非结果？

此外必须注意，这些研究仅对比了绝对同性恋者与绝对异性恋者的大脑。但人类性取向是连续光谱——绝对同性恋者仅占人口 1-3%（曾被广泛引用的金赛 10%素材已基本被推翻），更多人具有双性倾向，还有不少异性恋者会在特定情境（如好奇尝试、监狱环境等）下发生同性关系。这些复杂行为模式是否存在基因基础？列维等人尚未提供相关数据。

假设同性恋、酗酒乃至普遍犯罪倾向确实存在先天生理基础——随着基因科学发展，这类基因与行为的关联将越来越多——我们应得出怎样的伦理结论？

首先，我们不应认同同性恋活动家的推论——即任何“先天”特质都必然应被视为自然、

8、西蒙·列维，《异性恋与同性恋男性下丘脑结构的差异》，《科学》期刊 253 卷（1991 年）：1034-1037 页。

9、《信条与议程》5.3 卷（1993 年）：18 页。另见匿名文章《存在“同性恋基因”吗？》，载《迦克墩报告》第 466 期（2004 年 9 月），14 页，其中指出：根据美国国家同性恋研究与治疗协会 2004 年 3 月报告：“没有证据表明同性恋纯属基因决定……相关研究从未如此断言，只有媒体和某些研究者在对公众作碎片化宣传时如此宣称。”

正常且正当。正如查尔斯·克劳萨默所言，先天性与正常性毫无关联。[10] 例如许多疾病由基因决定，但我们不会将泰萨二氏病或镰刀型贫血视为“正常”状态，更不会认为它们具有道德正当性。我们同样不认为酗酒或 XYY 反社会行为是正常可接受的，反而竭力与之抗争。基因发现其实为这场抗争提供了新武器——有人甚至认为，“同性恋基因”的发现将使我们能通过堕胎或基因编辑，彻底消除社会中的同性恋现象（或至少消除这种倾向）。[11]

当然，将先天性等同于道德正当性，正是典型的“自然主义谬误”。

此外，我们必须从不同的视角看待这些发现：并非所有 XYY 基因携带者都会犯罪，也并非所有具酗酒基因风险者终成酒徒。同理，即便存在“同性恋基因”，也不太可能完全决定人的性取向。双胞胎研究显示基因与同性恋仅有 20%相关性，意味着 80%无关——绝大多数同性恋者的同卵双胞胎兄弟仍是异性恋。数据表明基因远未达到决定性程度，人完全可能抵抗基因倾向的行为模式。基因决定眼睛颜色、性别、血型等，但行为模式虽受基因影响，却非由其控制。男女之间的典型行为差异确有基因基础，但（正如女权主义者常强调的）这种基因基础并不能决定每个人在具体情境中的行为表现。有些女性会表现出更具男性特质的行为方式，反之亦然。这正如同占星家所言：“星辰虽可影响，却无法强迫”——基因对行为的影响亦是如此（尽管基因论有着更为可靠的科学基础）。

实际上，环境因素往往比遗传影响更加显著。《国家评论》一篇匿名社论指出：“童年创伤对自由的限制远胜于嗜甜的生理偏好；许多纯粹生理冲动在烟瘾面前也相形见绌。”[12] 若因基因倾向而为同性恋开脱，则所有受环境影响或过往错误选择导致的行为都应得到开脱。然而，我们必须明确否定这类开脱的合理性。无论是源于遗传抑或后天形成的“强迫倾向”，都不能成为为错误行为开脱的理由。

我们从不因基因倾向而为酗酒行为开脱，也不为 XYY 男性的犯罪开脱，因为这些倾

10、《埃斯孔迪多时代先驱报》专栏，1993 年 7 月 25 日。

11、这正是同性恋活动家最不愿听到的话。

12、1993 年 8 月 9 日，第 17 页。

向并未强迫人违背意愿行事，故并不有损道德自由。[13] 它们确实制造了道德挑战与试探场合，但这需从不同视角看待：每个人都有易受魔鬼试探的“软弱之处”，其成因或来自遗传、环境、经历或过往选择。有人易受酒精诱惑，有人因成长环境对此毫无感觉，但却在其他方面受试探——甚至连灵命成熟的基督徒也面临属灵骄傲的试探。因此，有基因倾向者并无特殊处境，我们都面临不受完全控制的挑战。这世界本是属灵险境，“**你们的仇敌魔鬼如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人**”（彼前 5:8）。但靠着神的恩典，我们总能“**用坚固的信心抵挡他，因为知道你们在世上的众弟兄也是经历这样的苦难**”（5:9）。

基因倾向会消除选择余地吗？绝无可能。有酗酒基因者仍可选择是否举杯痛饮。若同性恋确有基因倾向，具此特质者在此方面确比常人面临更大试探。但屈从试探者仍是自己选择屈服——正如我们每个人面对各自缠累的试探时所做的选择。同性恋者选择不禁欲，选择性行为，这些决定既非基因强迫，亦非违背其意愿。

同性恋者能否悔改并靠着神的恩典转变为异性恋者？向同性恋群体传福音的基督教事工声称这确有可能，尽管承认这是特别难对付的罪。性取向深植人格核心，且人本能地保持其私密性——这本无可厚非，但却使相关辅导格外困难。同性恋活动家坚称性取向不可改变，质疑“前同性恋者”见证的真实性。的确，有些自称脱离同性恋者后来又回到同性关系中，许多“前同性恋者”也坦言仍受同性吸引，视之为属灵争战。支持同性恋者借此主张同性恋不可根除。

我凭信心相信神能拯救同性恋者（林前 6:9–11），因圣经教导祂的恩典能救我们脱离罪恶。[14] 我并未亲自调研相关事工的果效，但毫不惊讶许多靠恩典对抗同性恋者仍受试探——戒酒者长期受酒瘾试探，制服暴躁、戒毒或远离淫乱者亦然。即便悔改的同性恋者仍受试探，也丝毫不减上帝医治的大能。反复受试探是我们今生共同的功课，不能因试探尚存就否定事工果效。

13、此处我所采用的是《上帝的教义》第 119–159 页中所阐述的自由意志观。

14、约翰·杰斐逊·戴维斯质问道：“既然马斯特斯与约翰逊采用纯世俗技术治疗同性恋的成功率可达 66%，我们岂能怀疑靠着上帝圣灵的大能，必能实现更高的转化率？”（《福音派伦理学》第 132 页）

然而问题的核心在于：罪的基因因素并不能为其开脱。要看清这一点，必须将问题置于更宏大的视角中。基督教信仰迫使我们不断拓宽视野——它要求我们从超越的上帝和永恒的维度审视万物。这样的视角让我们看清：今世的试炼不过是“至暂至轻”的（林后 4:17），而我们的罪孽却远比通常承认的更为深重。从圣经角度看，一个艰难的事实是：在某种意义上，所有罪都是遗传的。我们既从亚当继承了罪性，也继承了罪的苦果——我们在亚当的过犯上有份，也从他承袭了败坏。若基因倾向能为鸡奸开脱，那么我们从亚当继承的败坏岂不也能为一切罪行开脱？这显然荒谬透顶。[15]

这公平吗？对此，我们可诉诸原罪论的常见辩护：亚当承载着我们所有人的一切（基因层面的！）潜在特质，且他身处的环境本是完美无瑕，仅存在一处试探的源头。换作我们任何人也无法做得更好。尽管与美国式个人主义的主张相悖，但从诸多重要意义而言，人类本就是一个整体，上帝将人类视为整体来审判完全正当。归根结底，我们本是祂的受造物。公平的标准由祂定义，祂有权随己意对待手中的作品。在此宏大语境下，以基因因素为由宣称某种罪为正常的论点，不过是一种自我服侍的狡辩，必须被判定为无效。

与我们的局限共处

当前另一个相关讨论领域是关于接纳自身局限的问题。圣经揭示我们有两类软弱根源：有限与有罪。前文已探讨人的罪，现在我们将审视有限性。

社会各群体日益要求政府弥补其相对其他群体的劣势。于是涌现出各种“权利”运动，主张消除基于种族、文化、性别、残障、性取向等真实或声称的压迫——甚至包括异常身高体重等特征。种族主义、性别歧视以及前文论及的同性恋议题等问题我将另外探讨。

此处且以残障人士平权运动为例。[16] 残障人士当然特别需要基督徒的怜悯，正如上帝

15、当然，改革宗神学将我们与亚当的关系理解为代表关系（而非仅是基因遗传），这至关重要。但亚当代表着所有“按自然生育”从他而出的后裔，因此人类的罪中仍存在不可避免的遗传因素。

16、我深知某些人主张用“挑战”或“不同能力”替代“残障”一词。但我宁愿使用更诚实、更具描述性的语言——即便这显得“政治不正确”。我也准备好用这个词描述自己现在或将来可能出现的残障！若有一天失明，我绝不希望被人用“感知力受挑战”这种高人一等的委婉语称呼。

的吩咐:“**不可咒骂聋子，也不可将绊脚石放在瞎子面前，只要敬畏你的神：我是耶和华**”(利 19:14；参申 27:18)。主耶稣更是藉着应验以赛亚书 35:4-6 的预言，显明其弥赛亚身份：

对胆怯的人说：“你们要刚强，不要惧怕。看哪，你们的神必来报仇，必来施行极大的报应，他必来拯救你们。”那时瞎子的眼必睁开，聋子的耳必开通；那时瘸子必跳跃像鹿，哑巴的舌头必能歌唱；在旷野必有水发出，在沙漠必有河涌流。

主耶稣曾引用这段经文向施洗约翰证明自己就是将要来的那位 (太 11:4-6)。祂医治残障人士的作为，正是救赎罪人最生动的写照——因在道德与灵性上，我们皆是残障人士，都需要主耶稣作我们的医治者 (可 2:17)。[17]

因此，教会肩负着重大责任——要成为一个欢迎、珍视并帮扶残障人士的群体。但太多时候，基督徒不愿花费心思去理解残障人士的需求，更遑论视他们为基督身体中有价值、有恩赐的成员。

或许部分由于教会的失职，政府开始介入残障人士的需求。1992 年《美国残障人士法案》是一项大胆的政府计划，旨在消除各类障碍，强制要求为残障雇员、学生和顾客提供便利设施。此后，大多数新建筑都配备了轮椅通道，许多新的就业机会也向残障人士开放。

与多数立法一样，该法案也带来一些问题。保守派人士对其多项条款和司法应用提出异议。卢埃林 · H · 洛克威尔认为该法案对美国企业乃至国民经济造成了“致残性”影响。他列举了一系列荒谬案例：少棒联盟三垒被迫设置轮椅区、自动免下车银行柜员机使用盲文、强制重新雇用失明消防员、为电工认证考试失败者 (因“不擅长考试”) 提供便利、强制重新雇用因酗酒被解雇的邮局员工。[18] 但更宏观的现实是：“投诉数量绝不能衡量该法案对美国商业的根本性改变。投诉威胁与实际投诉有同样的效力。《联邦公报》数百页的 ADA 解释远未穷尽所有可能情形。”[19]

17、感谢我的朋友迈克尔 · S · 比茨，他在其教牧学博士论文《从破碎到整全：以残障为范例看福音的转化大能》中对此进行了有力论证。

18、《三垒处的轮椅》,《国家评论》1993 年 7 月 7 日刊，第 47-50 页。

19、同上，第 50 页。

在该法案实施十余年后，我的个人观感是其利远大于弊。但我们确实需要以更广阔的视角看待此事。每个人在不同生活领域的能力各有高低，这意味着相较于他人，我们都在某些方面处于相对“残障”的状态。有些残障显而易见，但某些不明显的“残障”对个体影响可能更大。试想：不擅运动的男孩在爱情与职业追求上比常人更艰难，因基督教信仰无法获得应有学术地位的生物学家，因雇主为负担《残障法案》合规成本而裁员，最终失业的工人，因政府过度商业管制导致经济衰退陷入贫困的人群。若以为政府法令能解决所有这些困境，实属极度乌托邦的幻想。

富兰克林·罗斯福因小儿麻痹症困于轮椅之时，“残障权利”的概念尚未出现。他虽有许多力不能及之事，却创下连任四届美国总统的旷世纪录——这提醒我们：残障人士同样拥有非凡能力（其支持者不断强调这点确有必要）。身体有显著缺陷者，未必在更深层面处于劣势——即达成目标的能力未必逊于常人。如罗斯福这般人物，无需政府强制优待便能成功；反观许多“健全者”，若无特殊帮扶反倒难成其事。

因此，《残障法案》这类法律终究无法实现绝对平等。它们向许多无需帮助的人提供特殊待遇，却让真正需要援助的人反受其害。这恰是政府行为的本质——无法精细区分个体需求，只能笼统惠及某些显性群体。这种“一刀切”必然导致新的不公：为救助法定定义的“受害者”，另一些人被迫牺牲。政府越是追求精准区分，制造的不公反而越多。理性主义者试图通过法令实现完美公义，结果几乎必然适得其反。

教会可以做得更好。地方教会能根据上帝话语的启示，具体考察每个人的需求与资源。但归根结底，惟独鉴察人心的上帝能明确判定：谁算残障？程度几何？有何需要？

正如后文将指出的，我并非反对政府参与福利事业——政府终究是亚当里大家庭的管理者。[20] 但我坚信，政府应优先让家庭和教会承担救济之责；当政府介入时，也当清醒认识自身局限——尤其是无力微观调控道德不公。只有当家庭、教会及其他民间组织明显不愿或无力作为时，政府才应出手，且应遵循“地方–州–联邦”的优先次序，因政府层级越低，

20、参拙文《论国家神学》，《西敏神学刊》51 卷[1989 年]）。

越能准确辨识真实需求。

但更为根本的圣经原则是：当以自己所有的为足，不可贪恋他人的优势（出 20:17；路 3:14；腓 4:11；提前 6:6–8；来 13:5；约三 10）。初代基督徒（尤其是使徒们，更别提主耶稣）堪称最弱势群体，他们走十字架道路时，从未强迫他人“均贫富”。他们将自身劣势视为伦理处境的一部分，力求在此境遇中活出讨主喜悦的生命。新约对公民、奴隶、妻子、子女的劝勉（罗 13；林前 9；弗 5:22–6:9；西 3:18–4:1；彼前 2:13–3:22）完全与现代观念相悖。当然，旧约先知的确教导我们反抗压迫——但这场争战的主要武器是上帝的话语。我们不可幻想全知全善的国家能解决所有问题。在此，第一条诫命与第十条同样切题。

我们的自然环境

论及第六诫时我们自当关注自然环境，但在此不妨先确立几个基本认知：

人类是自然的一部分。受造性是我们与自然的共性。上帝用地上的尘土造人（创 2:7），我们的生存始终依赖土地（创 1:29；2:8–9,15–17；3:1–19）。因此，人类生命与动植物存在诸多相似与类比。若要确保自身及后代的生存，我们必须保护动植物及其栖息地。

人类是自然的管家。但我们与其他生命形式存在根本差异：我们的受造源于神圣议会的特殊商议（创 1:26）；我们是特殊的受造物，而非进化的产物（创 2:7，21–23）；我们是上帝的形像（创 1:26–28）。因此上帝赋予我们治理大地的权柄——“**要生养众多，遍满地面，治理这地**”（创 1:26–28；2:19–20）。

人类的堕落连累自然受咒诅。创世记 3:17–19 记载，地因人的缘故受咒诅——土地将抗拒人的治理，成为劳苦愁烦的源头。尽管上帝“**一切所造的都甚好**”的宣告在堕落后依然有效（林前 10:26；提前 4:4），但人类的私欲常在受造物中寻见试探之源，如禁果之于夏娃。自然事件也常成为上帝审判、管教与拯救的工具。

上帝在救赎历史中使用自然媒介。祂以彩虹（创 9:13）、伯利恒之星（太 2:2）等受造物作为救赎记号，自然现象也预示基督再临与最终审判（太 24:29–30）。虽然救赎本身并非自然事件，但自然却会配合上帝的救赎旨意——受造之物切望等候完全的救赎（罗

8:19–23)。因此自然不仅是试探的场所，更是信徒成长与得胜的舞台，万物最终都将促成上帝旨意的成就（罗 8:28)。历史终局将是新天新地，有义居在其中（彼后 3:13；启 21:1)。

上帝要求我们在作出道德抉择时，必须将自然纳入考量。上帝一开始就期待亚当将祂的话语应用于自然环境：文化使命要求他思考如何善用万物治理全地（创 1:28)，耕种看守伊甸园（创 2:15，新译本)，给动物命名（创 2:19–20)，远离禁果（创 2:17)。如今上帝仍呼召我们治理大地，以尊荣祂的方式对待受造界的一切。

这就是圣经赋予的生态责任：上帝的子民要治理大地，却无权肆意掠夺或任意破坏。正如亚当受命“耕种”和“看守”伊甸园（创 2:15)，我们也要“耕种”和“看守”地球；[21] 如同以色列人要让地安息（利 25:4)，我们亦当维护土地生机，并善待牲畜（申 5:14；25:4)。

21、“耕种”与“看守”二词在圣经其他经文中专指祭司职分。鉴于伊甸园是神的圣所（如前所述)，创 2:15 的祭司性内涵恰如其分——“看守”(shamar) 可指护卫圣所免遭侵扰。但结合园艺背景（及 16–17 节关于果树的禁令)，这些术语实则表明：人类治理大地，本是其祭司职责的一部分。

第十六章、救赎历史

处境性视角关乎我们的伦理环境，这一环境包罗万象。所谓“万象”，我指的是上帝本身，以及祂藉着神圣计划、创造与护理所统管的整个自然与历史进程。在前一章中，我已列举了自然与历史的构成要素：上帝、天使、人类社会、个体的身心构造及物质世界。这些皆属本体论范畴，因其聚焦于参与自然与历史的实体（上帝与人类，位格与物质），而非自然与历史事件本身。但我们的伦理处境本质上是由事件构成的，而不仅仅是位格与事物。

事件发生于自然进程中——我在第十四章将其定义为“通过我们的感官与理性所认知、并被自然科学所描述的世界的普遍运行法则”。历史作为自然的分支，特指“人类事件”。而救赎历史作为历史的重要分支，则是“创造、堕落与救赎的叙事”。本书不打算探讨自然事件普遍的伦理意义，尽管我会在适当时机提及自然历史，但这一宏大主题已超出我的专业能力与本卷论述计划。然而我们必须认真审视圣经所述的人类历史。根据圣经，人类历史中最重要的事件当属救赎历史中的核心事件。当我们进行伦理抉择时，必须认清这个世界乃是被基督创造、因罪堕落又蒙基督救赎，并要深刻理解这些事实所蕴含的伦理意义。

叙事

如前所述，规范性视角为我们呈现基督教“诫命伦理”，处境性视角呈现“叙事伦理”，而存在性视角则呈现“德性伦理”。我们现在所关注的是叙事，即我们与神同行的生命历程。正如我们所知，圣经包含多种文体，但其中最重要的文体当属叙事。圣经叙事向我们展现上帝为拯救堕落受造物所施行的作为，其核心乃是基督以及祂为我们成就的救恩。这一叙事定义了信仰的内容，赐予我们确据，同时也确立了我们的伦理准则——即对救赎叙事与那位救赎主作出合宜的回应。

叙事文体对传道人、教师及一切传递伦理内容者具有诸多优势。人们似乎更乐于聆听故事，而非接受诫命或德性说教。由此我们便能理解为何圣经大量采用叙事形式。主耶稣的教导尤其充满叙事，其中多为比喻。我们记得上帝如何藉拿单讲述母羊羔的比喻（撒下12:1–7），使大卫知罪。叙事具有出其不意抓住听众、使其身临其境的特殊力量。

在传递福音时，叙事尤为重要。福音本是好消息，因此是对神在基督里为我们成就之事的叙述。哥林多前书 15:1–11 中，保罗将福音要素列举为一系列事件构成的叙事。我们或可设想叙事对应福音、诫命对应律法。但正如第 12 章所述，圣经并未严格划分福音与律法——律法命令我们信靠基督，而福音则叙述君王降临世间向悖逆受造物重申其律法的故事。

从某种意义上说，创造、堕落与救赎的叙事涵盖整本圣经。诗篇与箴言虽非叙事文体，却通过教导以色列人敬虔与智慧来丰富叙事。要理解完整叙事，我们需要整本圣经——缺失诗篇与箴言，叙事便不完整。因此叙事即整本圣经，整本圣经即叙事。

但同样真实的是：整本圣经都是神圣诫命，因每段经文都是上帝权威的话语，指示我们当信与当行之事。故叙事与诫命（或曰福音与律法）是理解圣经的互补视角。存在性视角亦然——整本圣经都在描述圣父、圣子、圣灵及蒙恩属神之人的德性。

由此可见，叙事虽重要却非全部。它是理解圣经的重要视角，但非唯一视角。叙事即整本圣经，整本圣经即叙事——但这并非将诫命与德性排除在外。

需特别注意：诗篇与箴言虽属广义叙事，却不属于叙事文体。它们各有独特目的——不仅叙述事件（尽管诗篇常叙述救赎历史），更旨在塑造上帝子民的赞美与智慧。

救赎历史

圣经叙事，讲述的是上帝以主的身份，在其掌管、权威与同在中临到祂的子民。自创造与堕落之后，这一叙事的核心便转向了救赎，而这救赎的中心，正是主耶稣。[1]

堕落之前，亚当以祭司的身份“修理看守”上帝的伊甸园圣所。上帝既是亚当的主，也是他的朋友。祂向亚当夏娃说话，界定他们作为人的本质与使命（创 1:28），并将园中的各样福分赐给他们（1:29–31）。祂还向亚当颁布了关乎圣约相交的关键考验条款（2:15–17），又藉着夏娃的受造与婚姻制度的设立，建立了人类共同体（创 2:18–25）。

堕落之后，上帝再度临到亚当夏娃——这一次带着审判，却出人意料地仍存有福分。

1、据我所知，再没有比埃德蒙·克劳尼《渐展的奥秘》更精辟的概要了。该书常常以极其鲜明的方式，展现出基督如何成为旧约叙事的核心主题。

祂按各自特性咒诅蛇（撒但）、夏娃与亚当：妄图僭越上帝权柄的蛇要“**用肚子行走，终身吃土**”，最终被女人后裔毁灭（创 3:14–15）；女人将承受生产之苦以及丈夫的专横管辖（16 节）；[2] 男人则要汗流满面耕作荆棘之地，直至归回尘土（17–19 节）。死亡自此进入人类历史。但根据创世记 2:17，我们不禁要问：为何上帝不立即执行死刑？

死亡的延缓正是上帝的救赎恩典。堕落之后的恩典更为丰盛：对蛇的咒诅正是对人类的赐福——女人的后裔要伤蛇的头；对女人的咒诅中也隐藏着赐福——她不会立即死亡，仍将存活并生儿育女——其中一位后裔终将救赎人类。同样，男人所受的劳苦咒诅也掺杂着神的恩典：他虽要汗流满面地劳作，但这苦工恰恰维系着人类命脉，直到救赎主的降临。

至此，叙事焦点清晰指向藉弥赛亚降临而彰显的恩典。基督从起初就是叙事的核心。人类的伦理生活，乃是对恩典的回应，并盼望终极救赎。审判同样贯穿叙事：上帝限制人类寿命（创 6:3），以洪水审判世界（6–9 章），在巴别变乱口音（11:1–9）。这些审判表明：上帝轻慢不得，祂的准则终将得胜。律法与恩典就这样交织，引导人类行在上帝的道中。

在亚伯拉罕之约与摩西之约中，上帝与选民同住（创 26:3，24；28:15；31:3；出 3:12；4:12；申 31:8，23；书 1:5），预表“以马内利”（意为“上帝与我们同在”，赛 7:14）的降临。在这些盟约中，上帝的同在统管人的全部生活。祂是圣者，特选亚伯拉罕、以撒、雅各家族在万民中作圣洁子民。“**你们要圣洁，因为我耶和华是圣洁的**”（出 19:6；利 11:44–45；19:2；20:7,26；21:8；彼前 1:16）。他们应当如同住在圣地、与上帝最亲近的人那样敬虔度日。

与上帝如此相交固然美好，但上帝的同在也令人恐惧战兢。上帝降临西奈山时，触摸山的人或牲畜必要治死（出 19:12–13）；会幕与圣殿的至圣所前，重重屏障警示着越界者的死亡威胁。但这可畏的上帝同时也是救赎主。以色列守律法的根基在于救赎——十诫开篇即宣告：“**我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来**”（出 20:2）。申命记重申十诫时，上帝命令以色列人让仆婢安息的理由仍是：“**你也要记念你在埃及地作过奴仆，耶和**

2、我认同苏珊 · T · 福（Susan T. Foh）的观点，即夏娃对丈夫的“恋慕”实为一种支配欲——这种欲望注定遭受挫败。参见其著作《女人与上帝之道》。

华你神用大能的手和伸出来的膀臂，将你从那里领出来”（5:15）。

纵观旧约，上帝总是以过往拯救与赐福激励以色列顺服。以赛亚书以上帝的哀歌开篇：“**我养育儿女，将他们养大，他们竟悖逆我**”（赛 1:2），他也提到过去的审判：因着以色列的罪，上帝责打他们（5 节）以唤醒百姓。只要悔改，审判便会止息（18–20 节），因为上帝随时准备赦免那些愿意顺服祂的人。

祂更以未来福分（2:1–5）与审判（2:12–22）激励顺服，这位历史之主掌管以色列的命运，到那日，耶和华必得荣耀，百姓必将圣洁（4:2–6）。这一历史进程是确定无疑的，凡想要同享此荣耀的人都必须归向上帝。因此，过去、现在和未来的处境都在激励人们顺服。

然而，主耶稣在旧约与最终审判之间降临。旧约的献祭制度、先知祭司君王的生平、关于弥赛亚的具体预言，都在预表祂的工作（约 5:39；路 24:27，44）。凡悔罪并信神的人，实则都在仰望弥赛亚。正是对祂降临的期盼，支撑他们在看似失败中仍信靠顺服。

当主耶稣藉死里复活成就救赎，这些事件赋予信徒全新的敬虔动力（约 13:34；罗 6:1–23；13:11–12；林前 6:20；10:11；15:58；弗 4:1–5,25,32；5:25–33；腓 2:1–11；西 3:1–3；来 12:1–28；彼前 2:1–3；4:1–6；约一 3:16）。[3] 基督为我们舍命，这爱何等长阔高深；我们理当以爱相报——既爱主，也彼此相爱。祂既为我们的罪死，我们也在祂里面向罪死（罗 6 章），向义活；我们既与基督一同复活，就当求上面的事（西 3:1–3）。

正如圣经神学所强调的，新约的命令句源自陈述句。责任从叙事而出。这并非自然主义谬误，因为上帝的一切所是所为皆具伦理规范性（参第 5、9 章）。当然，处境变化，合宜行为自当随之而变：温暖时节穿短裤无妨，零下十度则不合时宜。基督既为罪人死而复活，爱祂便是唯一合宜回应。爱祂的人必遵守祂的诫命（约 14:15）。《海德堡要理问答》的“罪恶–恩典–感恩”结构正是此理：我们怀着感恩的心遵守律法，以此作为对恩典的回应。

这并不与规范性视角的论述相矛盾。上帝的命令本身足以构成义务基础——无论是否得蒙救赎，受造物都当顺服造物主，撒但与堕落天使亦在此列。救赎增添顺服的动力，却

3、详见第三章关于救赎历史的论述——此乃圣经劝人行善的理由之一。

并非创造顺服的义务。即便在回应救恩时，我们仍需律法指明合宜行为。爱祂就当遵守祂的诫命，而遵守诫命的前提则是知晓诫命内容。

两个世代

因此，我们在这段伟大历史的每个阶段都是既回顾过去，又展望未来。一方面，我们回顾神已经成就的作为，另一方面，我们展望祂的应许在将来的应验。所以，在救赎的每个阶段都有“已然”(already) 和“未然”(not yet) 这两个维度。

圣经神学侧重于救赎历史，尤其强调新约圣经“两个世代”的结构。主耶稣在马太福音 12:32 说到有一种罪“在今世、来世总不得赦免”。保罗在以弗所书 1:21 也提到两个世代。第一个是“今世”(ho aion houtos)，也就是我们目前生活的这段时期，这段时期将在基督再临和最终的审判时终结 (太 13:39–40，49；24:3，28:20)。这也是一个罪和咒诅继续存在的世代。所以圣经用一些伦理性词语来描述这个世代——这是一个基督要救我们脱离的“罪恶世代”(加 1:4)。

非信徒被“今世”的事务缠累，对神的要求和应许不屑一顾。主耶稣说到“今世之子”(路 20:34)，保罗说到“今世的辨士”(林前 1:20，新译本)，“这世代执政的人”(林前 2:8，新译本) 以及“在这世代里有智慧的人”(林前 3:18，新译本)。

可以肯定的是，一些基督徒“今世富足”(提前 6:17)，也就是说，他们所拥有的东西是今世看为宝贵的。这并不一定是罪，但提摩太必须特别嘱咐他们“**不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神**。”因此，所有信徒必须“**在今世自守、公义、敬虔度日**”(多 2:12)。甚至对信徒而言，今世亦是充满试探。

然而，“来世”却是一个成全的世代。主耶稣将“这世代的人”与“**配得那世代，与从死里复活的人**”(路 20:34–35，和合本译作“世界”)。对于那些相信复活的犹太人而言，“那世代”是在我们的死亡和最终的审判之后。神的子民“在来世必得永生”(可 10:30)。

但值得注意的是，与犹太人的观念相比，新约教导说，“来世”在某种意义上已经在基督里开始了。基督徒是那些“**末世已经临到的人**”(林前 10:11，译自 ESV 圣经)。圣所的头一

层帐幕是今世的一个表样，在帐幕裂开之后，我们就藉着基督坦然无惧地来到神面前，于是，另一个世代就开始了（来 9:8-9）。基督“**在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪**”（9:26）。所以对于信徒而言，“来世”已经在基督里开始了。祂已经“一次永远”地解决了罪。

主耶稣的复活是“末后的日子”已经到来的关键标志。法利赛人将“末后的日子”与“义人和罪人的复活”联系在一起。主耶稣在约翰福音 6:39-40，44，54 也将其与复活联系在一起。但当马大说她的兄弟拉撒路“**在末日复活的时候，他必复活**”（约 11:24），主耶稣回答说，“**复活在我，生命也在我；信我的人，虽然死了，也必复活。凡活着信我的人必永远不死**”（25-26）。接着祂就让拉撒路从死里复活，以此表明来世的赐生命的权能已经在祂里面出现了。所以在路加福音 17:21，主耶稣告诉法利赛人神的国就在他们中间，这当然是指祂自己。主耶稣在哪里，那里就是来世。[4]

主耶稣升天之后，圣灵同在的迹象非常明显，彼得宣告约珥所预言的“末后的日子”已经应验了（徒 2:17）。希伯来书的作者用过去时态宣告说，“**就在这末后的日子藉着他儿子晓谕我们**”（来 1:2，和合本译作“末世”）。

新约对神国的教导也可以得出同样的结论。霍志恒对国度的定义如下：“对主耶稣而言，神不仅是至高的统治者，因为无论何时、无论何种情况这都是千真万确的，祂也以超自然的方式行使祂的主权从而征服一切敌对势力，并使人心甘情愿地承认祂的主权。这就是国度”。[5]期待已久的神国已经在基督里到来了（太 3:2，4:17，12:28）。福音乃是天国的福音（4:23，9:35，10:7）；“登山宝训”乃是天国的伦理（5:3，10，19，20；6:33）；主祷文乃是天国的祷告（6:10）；比喻乃是天国的奥秘（13:11）。教会拥有天国的钥匙（16:19）。神的国已经到来，君王基督已经坐在神的右边，天上地下所有的权柄都已经赐给祂了（28:18）。

然而，“末后的日子”与“国度”尚未完全成就。义人和恶人的身体复活还没有发生。基督

4、福音书中屡次提及的“神的国”，与保罗书信及希伯来书常说的“来世”大抵同义。“来世”着重指时间维度，而“神的国”则强调那时代将要确立的新秩序。

5、霍志恒，《耶稣对国度与教会的教导》第 50 页。

的再临和最终的审判还有待将来。圣徒还在祈祷“愿你的国降临”。尽管这个祷告是针对不久的将来，而不仅仅是针对最终的成全，但这说明国度在某种程度上还属于将来。

罪和咒诅仍在继续。“末后的日子”的确是“艰难的时期”（提后 3:1，彼后 3:3，新译本）。将会出现许多假教训，那些任意妄为的人试图破坏神子民的教义和圣洁。在这段时期，“**凡立志在基督耶稣里敬虔度日的，也都要受逼迫**”（提后 3:12）。

因此，圣经信息呈现出一定的悖论性：一方面，“末后的日子”已经在基督里临到了。另一方面，许多应许的应验还有待将来。“来世”已经降临，“今世”却仍未离去。从基督复活直到祂再来，这两个世代同时存在。用霍志恒的术语说，我们当前的存在是“半末世论性的”（semi-eschatological）。

图 4 所表示就是霍志恒的“两个世代”。[6]“今世”是从亚当堕落到基督再临。“来世”是从“基督复活到永恒”。在复活与再临之间的这段时期，两个世代并存。



图 4 两个世代

对我们而言，理解当前的“半末世论时期”的动态和张力至关重要。我们的救恩在基督里已经成就，但罪还没有被完全摧毁直到基督的再临。或者如圣经神学家所言，救恩“已然”临到，却又“尚未”完全成就。基督拥有一切权柄，但撒但仍有一些权势。我们可以满有信心地支取神的大能和大爱，但这条路上仍然险象环生。我们已经向罪死、向神活（罗 6），但仍必须“**治死你们在地上的肢体**”（西 3:5）。争战胜负已定，但仍有扫尾工作尚未完成。[7]

这种历史性悖论是神的主权与人的责任之间关系的更大悖论的当前形式。神用自己主权的大能藉着基督拯救了我们。我们必须完全倚靠祂的供应。但这个事实并不允许我们消

6、霍志恒，《保罗的末世论》，38 页。

7、卡尔曼（Oscar Cullmann）用二战的例子而言明这个悖论：基督的赎罪和复活就像诺曼底登陆日（D-Day），祂的再临和最终审判就像二战胜利纪念日（V-Day）。当然，基督的复活保证了最终结果的到来，这是诺曼底登陆所无法做到的。

极怠工。我们还有一场仗要打（弗 6:10–20），还有一段路要跑（林前 9:24–27）。我们不能“放下自己，让神来做”（let go and let God，译注：凯西克大会的口号）。相反，正如保罗所言，“**就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫；因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意**”（腓 2:12–13）。神的主权行动非但不会妨碍反而激励我们去打这场属灵的仗，并且我们满心相信最终的胜利是属于神的。

伦理学与千禧年观

在探讨了“半末世论”对基督徒生活的意义之后，我们现在转向严格意义上的末世论——那尚属未来的历史终局，包括基督再临、最终审判和永恒国度。

本书无意详细讨论千禧年学说与末日事件次序，但将简要分析三种主流千禧年理论可能蕴含的伦理意义。这三种理论分别是：前千禧年主义（认为基督再临先于启示录 20 章提及的千年和平时期）；后千禧年派（认为基督再临在该时期之后）；以及无千禧年主义（认为这个时期是今世的象征）。在近期讨论中，后千禧年主义（以下简称“后千派”，其他派别同理）与无千派逐渐达成共识，认为千年时期是今世的象征。但二者对基督教在此期间获得文化政治主导地位程度的预期存在分歧：后千派期待重大文化成就，而无千派预期甚微。无千派通常认为福音只在属灵层面结出果子，而非文化或政治领域。

一般而言，前千派与无千派往往对按圣经方向影响社会持悲观态度，而后千派倾向乐观。当然，我也认识一些乐观的前千派、无千派，以及悲观的后千派。在我看来，乐观与悲观更多取决于个人性格与灵性成熟度，而非其末世观。某些类型的后千禧年主义实际上反而助长悲观情绪。有位后千派认为西方文明注定衰亡（至少近期如此），他的乐观仅针对长远未来——但这个“长远”究竟有多远？

1970 至 1980 年代推动基督徒更多参与社会议题的运动，并非由改革宗的无千派或后千派领导，而是由杰里·法威尔、帕特·罗伯逊等阿民念主义的前千派发起。这对我们改革宗人士不啻为一种警示——我们常自诩垄断基督教政治思想与行动，并居高临下批评“基要派”缺乏“整全的基督教世界观与人生观”。当然，法威尔等基要派人士可能间接受过如鲁

瑟 · 拉什杜尼、加里 · 诺斯、弗朗西斯 · 薛华等改革宗思想家的影响。但确实是福音派的前千派率先发起了实际的社会变革运动，我们应当予以肯定。这再次表明教会需要重新审视内部分裂——在当代全面落实基督教信仰，需要整合所有基督教传统所赋予的恩赐。[8]

因此，持守前千立场并不会消解基督徒参与社会行动的全部动力——尽管从严格逻辑（而非情感或经验）角度而言，后千立场或许更能激励此类行动。由此可调和加里 · 诺斯与格雷 · 巴恩森的争论：前者认为必须持后千立场才能成为神治论者，后者则认为后千立场只是神治论者的优势而非必要条件。

在整个学术生涯中，我始终如避瘟疫般回避千禧年问题，因我认为圣经对此并未明确启示。不言而喻，我从未获邀讲授末世论课程。但我们不妨尝试采用视角主义进路：三种观点都包含部分真理。我赞同无千派与前千派所言——今世是上帝子民受苦与受逼迫的时期（提后 3:12）；也认同后千派主张：从长远看，这世代终将显现为基督教得胜的时期，不仅限于狭隘的“属灵”领域，更包括教会的社会影响力。这恰是历史向我们展示的图景：信徒总在某种程度上遭受逼迫，但基督教终将得胜，并深刻影响所触及的社会制度。而当基督教衰微时（如当今世界许多地区），相应社会制度也随之没落。后千派强调，将教会的得胜局限在狭隘的“属灵”领域，实属柏拉图主义而非圣经立场。当上帝拯救一个人时，此人必会将重生的价值观带入生活各个领域（林前 10:31）。[9]

从伦理学角度看，这种进路使我们既可以避免幼稚的得胜主义，又可以摆脱过度的悲观与挫败感。先是苦难，后是得荣耀；但殉道士的血乃是教会的种子。纵观两千年的基督教历史，我们看到上帝如何从黑暗境遇中缓慢而坚定地孕育胜利，这实在令人惊叹。教会行走十字架道路的同时也得享十字架的荣耀。这是“已然而未然”悖论的另一种表现形式。

当代基督教面临的困境并非教会史上最严峻的考验。罗马帝国的迫害、蛮族入侵欧洲、宗教改革前的灵性黑暗、改教后的宗教战争、十八世纪的“启蒙运动”，以及二十世纪极权

8、参阅拙著《福音派重归合一》。

9、回顾我们在第 10 章对“圣经的全面性”的论述。

主义对基督徒的逼迫——从某些方面看，这些都比现代西方文明面临的挑战更为艰巨。但当年的逼迫者早已湮没在历史尘埃中，而教会靠着神的恩典依然屹立，持续见证基督的主权与救恩。今天我们面对的困境（包括激进伊斯兰教的攻击）终将同样被化解。我们信靠上帝，对未来充满信心。因此我的立场倾向于：短期的无千派，长期的后千派。

那么，前千禧年主义是否具有可取之处？我确信主耶稣将亲自降临审判活人死人——而这场审判或许真的要持续一千年之久！[10] 但这一判断并非基于启示录 20 章。

伦理学与末世论

如前所述，圣经对千禧年及其伦理意涵着墨甚少，但却大量论及基督再临与末日审判的伦理意义。事实上，圣经对这些教义的主要运用正是立足于伦理层面。圣经教导基督再临，其首要目的并非激励我们绘制各样图表，或是确定末日事件的确切顺序，而是指引我们当如何生活。值得注意的是，几乎所有关乎基督再临的经文，都带有明确的伦理导向。[11]

这些伦理应用可分为以下几类：

1、既然今世将要终结，世上的一切都将消逝，基督徒的优先次序就当与“今世之子”截然不同。彼得后书 3:10–13 告诉我们：

但主的日子必要像贼一样来到。在那日，天必轰然一声地消失，所有元素都因烈火而融化；地和地上所有的，都要被烧毁。这一切既然都要这样融化，你们应当怎样为人，过着圣洁和敬虔的生活，等候并催促神的日子降临呢？因为在那日，天要被火焚烧就融化了，所有元素都因烈火而融解！（新译本）

我们不该将心思放在注定被烧毁的事物上，而是竭力追求能够存到永远的圣洁与公义。

2、作为基督徒，我们热切仰望基督的再临，祷告说：“**主耶稣啊，我愿你来**！”（启 22:20）如前所述，彼得呼吁我们“等候”并“催促”基督的降临。[12] 但我们常常因沉迷于今世而显露

10、据我所知，前千派 S · 路易斯 · 约翰逊曾教导说：千禧年本质上是一千年的审判时期。

11、我在此使用“几乎”是出于学术上的谨慎。实际上我并未发现任何例外。当然，既然整本圣经都是为伦理目的而赐下的（提后 3:16–17），那么这一更具体的论点自然成立。

12、我们“催促”基督再临，想必是通过为此祷告并广传福音。而切合当前讨论的是，传福音必须言行并重。

出与“切切仰望”不相称的生活。为证明我们的热切，我们需要活出“圣洁和敬虔的生活”（彼后 3:12）。约翰告诉我们，当主耶稣显现时，“**我们必要像他，因为必得见他的真体**”（约一 3:2）。基督的降临将使我们更能反映祂的圣洁。倘若我们真的渴望见主，就当在这罪恶的世代中竭力活出那将来的圣洁。所以，“**凡向他有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样**”（约一 3:3）。

既然基督的复活已确立了神国的新世代，[13] 我们便能确信为主所作的工绝非徒然。保罗说：“**所以，我亲爱的弟兄们，你们务要坚固，不可摇动，常常竭力多作主工，因为知道你们的劳苦，在主里面不是徒然的。**”（林前 15:58）

4、基督的再临将救我们脱离患难，因而成为受逼迫基督徒的盼望源头（路 21:28）。

5、既然知道基督必要再来，却不知那日子和时辰，我们就必须随时预备迎见他。这意味着要殷勤去做主所托付的事工（太 24:44–51；帖前 5:1–11；彼前 1:7；彼后 3:14）。

6、我们也期待在末日得赏赐。神应许奖赏他的子民，这些赏赐将在基督再临时颁发。这一应许成为额外的动力（诗 19:11；太 5:12,46；6:1–6；10:41–42；罗 14:10；林前 3:8–15；9:17–25；林后 5:10；弗 6:7–8；西 3:23–25；提后 4:8；彼前 5:4；雅 1:12；约二 8；启 11:18）。

我承认，圣经如此频繁地用赏赐来激励顺服令我感到惊讶。和许多人一样，我倾向于康德式的观念：我们应当“为义务而尽义务”，不该考虑赏赐。但这种观念并不合乎圣经。既然神不厌其烦（如此多次！）地以赏赐应许来激励我们顺服，我们就当以感恩的心领受这一应许，而非等闲视之。换言之，我们不仅要行善，更要为此缘故而行善。

当然，这并非主张靠行为或功德得救。虽然这些经文使用了“赏赐”一词，但绝非暗示我们配得赏赐，仿佛我们已付出与赏赐等值的代价。主耶稣说，即便我们履行了一切命令（事实上无人能做到），也不过是尽了本分（路 17:7–10）。在这种情况下，我们不过是“无用的仆人”。圣经更明确指出，赏赐远超过人所付出的劳苦（太 19:29；20:1–16；24:45–47；25:21–30；路 7:36–50；12:37）。

13、显然，此处的“新世代”指的是指圣经中"将来的世代"，而非当代新异教主义的“新纪元”。参见彼得·琼斯《灵性争战：基督教美国的异教复兴》。

然而，各人的赏赐确实存在程度差异。主耶稣说使徒将要审判“以色列十二支派”（太19:28），暗示在终极国度里存在不同的权柄等级。但若使徒享有特殊地位，恐怕并非因他们比后世圣徒更为圣洁，而是因他们作为教会的根基（弗 2:20），这职分纯粹是基督的呼召所致。某些经文显明福分的程度差别，如保罗区分用金银宝石与草木禾秸在基督根基上建造的人（林前 3:8–15），后者“**虽然得救，乃像从火里经过**”。但这段经文仅对基督徒作大体分类，并非精确的功德计算。

“按才受托”的比喻（太 25:14–30；参路 19:11–27）最能说明赏赐与作为相称的原则。但前两个仆人的经营成果，绝不能被视为换取主人赏赐的严格对价。主人乃是本于美意慷慨施恩。这表明我们与神的一切交往都是位格性的互动，而非机械的因果报应。

从根本上说，赏赐就是天国本身（太 5:3,10；25:34），源于拣选的恩典（太 25:34；路12:31–32）。善行是这恩典的果效而非条件（路 12:33–48）。换言之，主自己就是祂子民的产业（诗 16:5；73:24–26；哀 3:24）。每位信徒都以主为业。若存在程度差异，必是与主亲密度的差别。即便某些圣徒更贴近神的心怀，在永恒的国度中也无人嫉妒忿恨，因天国已将这类情感拒之门外。位分较低的成员将因他人蒙更大福分而欢喜，位分较高的反要服侍位分较低的——正如主耶稣在路加福音 12:37 所言：“**主人来了，看见仆人警醒，那仆人就有福了。我实在告诉你们：主人必叫他们坐席，自己束上带，进前伺候他们**。”[14] 面对如此奇妙的主，谁不渴慕至深的亲密？这一赏赐才是激励人心追求圣洁的终极动力。

复活与再临之间：变革与认知的重担

如前所述，我们活在基督复活与祂荣耀再临之间的时代。使徒们也身处这一时期，且正处于这一时代的开端。因此，我们所处的时代是使徒时代的延续，在诸多方面与使徒时代相似：已然/未然、圣灵的大能、大使命的托付、对基督再临的期盼。但也存在差异：（我认为）预言和方言等属灵恩赐已经终止，实质上被使徒教训的成文正典所取代；作为教会领袖的使徒已被长老和执事接替——这些职分的教导虽不具备使徒根基性的无误权威，却

14、感谢比尔·克劳福德让我注意到主这一奇妙的应许。

必须顺服圣经中使徒的权威。当然，还存在文化社会、科学技术等领域的变革。但在这一切变革中，神始终藉着祂的话语、圣礼、信徒群体和圣灵内在的见证与子民同在。

历史变迁是伦理处境的重要维度。我们在践行神的律法时，必须理解它如何适用于每个新处境。这项工程永无止境——无论我们何等尊重改教家或清教徒这些伟大的圣道执事，也绝不能假定他们已完成这项任务。清教徒无需从圣经角度评估核战争、基因工程、现代科学或新异教主义，但这些正是我们无法回避的课题。

我必须警示几种流行的捷径思维：首先，仅以传统主义处理伦理问题不合圣经——我们不能单纯复制某个历史时期的基督教模式。不论往昔时代是否比现今“更好”，我们的使命都不是复古，而是将圣经应用于当前处境。我担心某些改革宗教会正沦为博物馆展品：人们去那里只为聆听古旧讲道、体验旧式教会生活——活像属灵版的威廉斯堡殖民区。相反，基督教敬拜应当具有当代性（参林前 14 章），教会讲道也需（在圣经允许范围内）适应目标群体的语言习惯（林前 9 章）。

另一种错误是假借“神的主权”否定人的责任，从而拒绝使用现代科技、医学、传播工具和人口研究等手段。我们理当用圣经检验这些现代工具的使用价值与方式——但神在救恩中的主权绝不排斥人的研究、策略、计划与努力。否则任何有效沟通都将失去意义——我们大可以对人群胡言乱语，坐等上帝动工。但这显然荒谬。我们都认同研究目标群体语言文化的重要性，神学生在讲道课上也要学习有效沟通——无人认为这类预备违背神的主权。为何不将同样逻辑延伸至人口研究和现代沟通技术？

倘若我们避开这些捷径，就必须承认：当今的伦理学、神学、教会生活和福音策略，都应当与教会历史各时期（包括新约时代）存在重大差异。我们面对的困境与机遇，是梅钦、凯波尔、贺治、爱德华兹、欧文、加尔文、奥古斯丁甚至保罗都未曾遭遇的。神的话语必须应用于这些新处境——当然，我们与古圣先贤同属一场争战，使用相同的属灵兵器，但具体战况已然改变。那些走捷径的懒惰人终将被淘汰，他们或许能成为具有教育意义的历史标本，却无法成为领人归主的有效器皿。神固然能使用最软弱的工具，但祂通常更尊重那

些计算代价、抓住机遇的信徒。

除了懒惰，捷径思维还暴露了某种自私心态。[15] 那些沉溺于某些“久经考验”的生活和见证模式——即神在过去使用过的形式——的人，试图为固守这些模式炮制神学理据，即便时代已然变迁。他们看似在为圣经原则争战，实则不过是在维护某种适用于过去处境的圣经应用方式。

这场辩论常被“保守派”等标签混淆——这些标签既用于圣经原则的捍卫者，也用于那些毫无圣经依据、仅因循守旧之人。但捍卫真正的圣经原则与维护过时的应用方式截然不同。捷径思维的拥护者与批评者都需更清醒地认识这一区别。

许多所谓“为圣经原则争战”的实质，不过是为自私冲动披上合理化外衣——渴望停留在舒适区，不愿打破习以为常的旧模式。然而圣经本身往往站在变革一方！哥林多前书 9 章就是关键例证：保罗“向犹太人，就作犹太人”、“向没有律法的人，就作没有律法的人”，无论如何总要救些人。他不仅放弃个人舒适，甚至甘愿放弃合法权利，他攻克己身，免得传福音给别人自己反被弃绝。他“**凡事都叫众人喜欢，不求自己的益处，只求众人的益处，叫他们得救**”（林前 10:33），并呼吁信徒“**你们该效法我，像我效法基督一样**”（11:1）。

这意味着在传福音的策略（甚至包含布道元素的敬拜中），我们的目标不应是自我满足，而是要灵活变通，忍受改变带来的不适与阵痛，以便向当代世界传讲基督教信仰。

与新约时代的时空距离还带来另一个问题：我们当前的历史处境构成了认知重负。新约正典成书至今已约 1900 年——这既是优势也是挑战。我们研读圣经的时间远超过革利免、游斯丁等早期教父。我认为当代正统改革宗神学对福音的理解，在某些方面比教父时代更为深刻精确。[16] 这与那些为追求“更深刻”的早期教父教导而改投东正教的福音派形成鲜明对比。尽管教父们在迫害中为信仰英勇争战，但其著作在三位一体、因信称义等关键

15、懒惰实为自私的一种表现，但在此语境下，我们更需直面这个更广义的范畴。

16、“圣经默示”的一个显著证据，就是新约最后几卷著作与正典之后初期著作在属灵理解力上的惊人差距。例如革利免对各类要义都混淆不清，但圣经却如此丰盛，以致教会历经 1900 年才领悟其中许多教训。

教义上存在混乱。虽然研读他们的作品确有价值（常能提供启发性的独特视角），但我们需谨慎分辨：不能将他们的模糊表述误当作思想深邃。

因此，我们与新时代的时空距离在某些方面是优势，在其他方面却成为劣势。倘若我身为主后 62 年的教会长老，面对婴儿洗礼等争议时，只需询问就近的使徒（或其代表）便能立时解决争议。在使徒时代后的最初几代，教会无疑确立了许多可靠传统来处理新约未明言的事项——例如在我看来，早期教会无需新约明文命令就为婴儿施洗，因这本是使徒惯例，教会历来如此行。[17] 但如今的我们无从直接请教使徒，仍有诸多渴望他们解答的疑问。在使徒缺席的情况下，我们不得不进行复杂的神学推理：我们想请教他们关于洗礼、教会治理模式、战争态度、安息日诫命在新约的应用、崇拜形式、离婚依据、基督对政府的要求、判定肉体死亡的标准等诸多问题。某些新约提及且当时读者了然于胸的事项（如“为死人受洗”（林前 15:29）、“因天使的缘故”蒙头（林前 11:10）），对我们而言却是晦涩难明。

而如今，我们与使徒时代已相隔近两千年。宗教改革时期的教会争议，更使得我们无法确认哪种教会传统明确承袭使徒。因此，虽然我们对圣经核心教导的理解胜过教父，但在某些方面的认识或许反不如他们。

如前所述，现代社会的许多议题圣经并未具体讨论。若我们连请教使徒洗礼观都不可得，更遑论直接获知他们对核武器、政府福利职能、生命维持设备等问题的看法。这些领域虽有适用的圣经原则，但论证过程必然相当复杂——即便面对使徒时代的议题，我们也不可能随时请教使徒。

面对认知劣势，首先要确信上帝全然理解。这位历史之主既预定又护理万有，我们今日的处境绝非偶然。这种时而令人不安的境况，恰恰完全符合神的目的，我们理当为此感恩，不可像旷野中的以色列人那样发怨言。当有人来电询问艰难抉择（比如是否撤除垂危亲属的生命维持系统），我通常首先承认这些抉择本就十分棘手。我们虽无法请教使徒，但

17、当然，我并非在提倡罗马天主教对传统的观点。圣经才是评判一切传统的最高准则，况且在当今时代，我们已很难确证哪些传统（如果真有的话）真正源自使徒时期。

上帝亦未如此要求。祂赐下圣经与圣灵光照，并认定这已足够。我们或许在寻找答案的过程中步履维艰，或许会因起初未考虑周全而做出日后懊悔的决定——但上帝能够体谅我们。

在这类处境中，应当牢记我们是因信称义，而非因行为，因而也不是因伦理判断的准确而称义。这当然不能免除我们深思熟虑的责任。既蒙神称义，我们自当竭力讨祂喜悦，尽心寻求祂的旨意。但神看重的是努力之真诚，而非结果之完美。我们可能严谨应用圣经原则，却仍得出日后显为不足的结论——神仍会悦纳这份尝试。祂鉴察人心，理解我们必须克服的（包括认知层面的）障碍。因此，当你经过祷告诚实地查考圣经，决定让母亲离世后又懊悔未延长维生治疗时，不必被罪疚淹没。因基督的缘故，神爱你远胜你爱自己。

更进一步说，这种“认知劣势”当促使我们彼此体恤、互相宽容。既然神仍然爱那犯错的主内肢体，我们也当如此。守主日者与非守主日者、婴儿洗礼派与信徒洗礼派、前千派与无千派、和平主义者与正义战争论者，都当增进相爱相知。我们不应妄称一切泾渭分明——即便这些议题在新约时代本已明确。当与那些在这些议题上苦苦挣扎的人一同哀哭。我虽是婴儿洗礼派，但倘若成长于浸信会背景，我的观点会否不同？同样的论证会否具有现有力度？我不得而知。我确信婴儿洗合乎圣经，也会据此传讲神的真理，但不会妄称这项真理如此浅显直白，以至于认为持相反立场者若非愚昧无知，便是不够真诚。

因着神的美意，祂赐予我们独有的优势与劣势、挑战与机遇，与历代教会皆不尽相同。他呼召我们为基督迎接挑战、抓住机遇。历代教会能帮助我们避免重蹈覆辙，并为我们奠定根基，好叫我们继续建造神的殿。但我们不可推诿责任，必须定睛于当前时代的需要，仰望那位“**昨日今日一直到永远，是一样的**”基督。

伦理学、讲道与圣经神学

对改革宗的神学生而言，最激动人心的发现莫过于“救赎历史”。圣经神学正是将圣经作为救赎历史来研究的学科。许多学生心向往之——他们入学前或许已有基础释经学训练，通过信条和要理问答接触过系统神学，但圣经神学对他们而言却是全新的领域。

对信徒而言，圣经神学的内容令人心潮澎湃。当我们将圣经视为救赎历史，就能更清

晰地看见整本圣经如何为基督作见证。圣经神学还为我们开启了理解末世论的绝佳视角：在基督里，末世已然来临，我们如今与祂同在天上。救赎大工已经完成，其福分已经属于我们。当然，这里既有“已然”，也有“未然”——终极成全已经来到，却又尚未完全来到；我们已经得成圣洁却又尚未完全圣洁。

正如我们所见，“已然而未然”的张力构成了新约伦理思考的背景。神在基督里称我们为义并赐下圣灵，但罪依然存在直到末日。然而，基督里“已然”成就的确定性救赎，正是我们顺服的动力。在讲道与教导中，我们应当明确将这一框架作为伦理抉择的背景。

但我认为，过度强调救赎历史也可能失之偏颇。有人主张救赎历史是神学反思的首要语境，也必须是讲道的核心主题。对此观点，我不得不恭敬地表示异议。我曾就神学与讲道的概念及实践对此提出质疑，[18] 在此愿略谈这种观点对伦理学的影响。

尽管保罗伦理学“两个世代”的结构十分重要，但它远未穷尽与伦理抉择相关的圣经教导。圣经中有大量篇幅详细表述神的律法、信徒实际生活的箴言，以及推动我们追求圣洁的、源自爱心与信心的深层动力。

有人会说，圣经伦理学的所有这些要素都应在“两个世代”的语境中理解。此言不假，但语境论证是双向的。倘若律法与箴言需要在“已然而未然”的框架下理解，反之亦然：半末世论的张力也必须根据律法来理解。正是律法定义了基督救我们脱离的罪恶，而神拯救我们正是要我们遵守律法（罗 8:4）。律法定义了我们应该如何为基督的救赎献上感恩。

讲道固然应当注重救赎历史，但也当阐释神的律法以及我们内在的新动力。用我的术语来说，救赎历史是处境性视角，律法是规范性视角，动机则是存在性视角。若要信徒对基督教伦理学有平衡的认识，这三个视角都应在讲道与教导中呈现。

18、详见《神学认识论》第 207–212 页。我在该处脚注中列举了若干持反对观点的学者。其他相关文献包括：西德尼·格雷丹纳斯《唯独圣经》，詹姆斯·丹尼森《何为圣经神学？》，载《创造者、救赎主、成全者》，第 187–191 页；理查德·加芬《系统神学与圣经神学》，载《新约学者与神学》，第 32–50 页；以及 www.kerux.org 和 www.two-age.org 网站上的多篇论文。值得欣慰的是，杰伊·亚当斯在《西敏神学与讲道学的反思》（载《纯正教义的模式》，大卫·范德鲁宁编）第 261–268 页中，也对某些圈子过度强调圣经神学的现象提出了异议。

每篇讲道都必须以救赎历史为主题吗？我认为不必。圣经本身并无此要求。人们常从使徒行传发展讲道神学——其中多数讲道具有布道性质，发生在市集或会堂。使徒行传中对犹太人的讲道明显具有救赎历史特征（如司提反、腓力等使徒同工将基督呈现为旧约圣经的应验），但在使徒向外邦人传讲的两处经文中（徒 14:8–18；17:16–34），保罗却以创造和普遍启示为基础，斥责听众的偶像崇拜。虽然其中确有圣经典故，且使徒行传 17:31 保罗提及基督（虽未直呼其名），但这些讲道很难被公允地称为救赎历史式讲道。

要理解敬拜中的讲道，我们必须超越使徒行传。新约中关于这类教导的记载稀少，唯一明确提及的是哥林多前书 14:26 的“教训”（didachē）。[19] 我不主张将传讲（kerygma）与教训（didachē）截然划分——这两个词完全可以描述相同内容。但我认为敬拜中的讲道应当更具教导性而非布道性，如同很可能在聚会中被诵读的使徒书信（西 4:16；帖前 5:27）。这些书信虽涉及救赎历史，但也包含大量伦理劝勉、对具体问题的回应等内容。

有些经文若不阐明其救赎历史背景，现代会众将深感困惑。例如神曾命令约书亚时代的以色列人击杀迦南人，但这一命令显然不适用于我们——因为它预设了与我们截然不同的救赎历史语境：迦南人的罪恶已经满盈，那是神审判迦南各族并兑现对亚伯拉罕应许的时候。这些条件在我们与非基督徒邻舍的关系中并不存在。因此，每位传道人都必须留意经文的救赎历史背景，但这并不意味着讲章必须始终围绕这一背景展开。圣经从未规定救赎历史背景是讲道唯一合宜的主题。

事实上，圣经中许多伦理性经文本身并未明确聚焦救赎历史背景。例如箴言只字未提“已然而未然”的伦理张力，摩西律法亦是如此。我们不应强求讲道人强调那些经文本身未强调的内容。若有人认为这些经文必须在救赎历史的宏大原则下理解，我仍要重申：反之亦然。我们当然不能要求每段经文的阐释都必须涵盖所有相关神学语境。

“道德主义者”和“榜样论者”（exemplarist）这两个贬义词常被用来指责那些不够注

19、当然，早期教会的崇拜中还存在藉着方言、方言翻译和预言进行的教导（林前 14:26–33）。但我认为这些恩赐随着使徒时代的结束而终止。详见小理查德·B·加芬所著《五旬节的视角》。

重救赎历史的讲道与传道人——我需稍作说明。如第二章所述，“道德主义”是个相当模糊的标签，主要用作批判。它曾被用来描述立敕尔及其门徒的自由主义神学（他们根本否定福音）。若将此标签加诸当今持守原则的福音派人士，我认为有失公允。“道德主义”还暗含律法主义与靠行为得救的意味。我相信，若一位传道人在整体事工中强调恩典（包括恩典与行为的正确关系），那么他偶尔以箴言、律法或规范为主题讲道，而不将核心注意力放在救赎历史结构或“已然而未然”的伦理张力上，并无不妥。

在我看来，倡导救赎历史的人对“榜样论者”一词的使用更加混乱。该词似乎暗示不应当将圣经人物作为道德榜样。按此观点，传道人提及圣经人物时，只应将其视为推动叙事的工具，而非指导我们道德的正面或反面榜样。

诚然，除主耶稣以外的圣经人物都是罪人，因此并非总是值得效法。同样正确的是，当我们以圣经人物为榜样时，必须考虑他们的处境（比如所处的救赎历史阶段）。例如大卫与歌利亚的故事，并非鼓励孩童用弹弓对抗霸凌者，而是讲述大卫作为神的受膏者履行使命的勇气，从而指向基督。但大卫的勇气依然具有典范意义——在区分我们与大卫不同呼召的前提下，我们仍可将他的榜样应用在自己的处境中。

宣称圣经中不存在道德榜样显然是错误的（参见第九章）。[20] 我们看到，效法上帝、基督和敬虔人，正是圣经道德教导的重要模式。

某些倡导救赎历史的传道人似乎对实践性“应用”这一概念抱有抵触，更倾向使用“认同”、“参与”等隐喻。试看以下例证：

> 我们向会众宣告：“在基督耶稣里升到天上吧，在这节经文中发现你与基督一同藏在神里面的生命。”这就是你的生命。我们不是要你从亚当生平汲取教训，而是宣告你的生命在亚当里——悲惨、有罪、悖逆、自私、自主、如地狱般；但我们恳请男女老幼都在第二亚当里寻得生命，在基督耶稣这新造的人里面，披戴神羔羊的义，由那位尝过神公义剑锋火焰的主，领进神的乐园。我们传讲你在基督耶稣里的生命——与基督一同藏在神里面的生命——从首先的亚当到末后的亚当——这就是我们的方法，我们的信息。”[21]

20、一位学生竟对我说希伯来书 11 章的圣徒无一可供效法，理由是 12 章 2 节吩咐我们“仰望耶稣”而非 11 章提及的圣徒。在我看来，这种对救赎历史失衡的执着，已使他对显而易见的真理视而不见。

21、詹姆斯 · T · 丹尼森，《建构圣经神学讲章（上）：视角》。

这番论述固然动人，但具体而言，从亚当生平“汲取教训”与宣告“你的生命在亚当里”究竟有何区别？多数读者会认为，我们与亚当的认同本就是这故事可衍生的教训之一。难道作者真的是说这是唯一允许的应用？例如，我们是否永远不能以亚当夏娃堕落前的关系作为基督教婚姻的典范？

我曾听闻热衷于救赎历史的人士批评“应用”一词带有施莱尔马赫、布尔特曼等神学的负面涵义。但以此为由否定术语，实属起源谬误。而他们提倡的替代词如“参与”、“认同”，同样被柏拉图主义者和神秘主义哲学家使用过。至于“活在经文中”的说法，则过于模糊，无法表达讲道应有的目的性和伦理性。

若此争论仅关乎术语,本无关紧要。但我觉察到,某些强调救赎历史的人实质是回避‘实践性”应用。他们希望整篇讲道聚焦基督，而非信徒当行的善工；传扬福音，而非律法；激发对基督的赞美，而非要求具体行为改变。在他们看来，以基督为中心就必然排除对具体实际问题的持续关注。

我完全认同讲道应当高举基督、激发赞美。但否定具体实际的伦理应用之重要性，则是根本性的错误。根据提摩太后书 3:16–17，这种应用本就是圣经的目的所在。既然圣经本身包含大量实践性劝勉，我们的讲道也当如此。认为这种强调会削弱基督中心论，是不合圣经的。

基督作为救赎主在圣经中居于核心地位。但祂也是道、是智慧、是立法者、是盟约之主、是犹大的狮子、是引导百姓走义路的牧者。若以为强调基督作为救赎主（救赎历史）就必然排斥强调基督作为规范与动力，实为大谬。

当传道人回避讲道中的具体伦理应用时，他既未传讲神的全备旨意，也未能充分造就信徒。最优秀的救赎历史式传道人深明此理——我所听过最具震撼力的伦理讲道，正出自埃德蒙·克劳尼和詹姆斯·丹尼森等人。但在我看来，伦理讲道的概念与他们的整体讲道理论并不十分契合。

容我指出专讲救赎历史主题可能带来的几种危险：

1、大量圣经真理可能被忽略或不当淡化。若传道人认为必须将大部分时间用于经文的救赎历史背景（如罗马书 1–11 章），就可能不敢深入探讨罗马书 12 章的具体教导。

2、某些救赎历史式传道人发展出术语行话。一位刚毕业的神学生讲道时，“末世论”一词出现约五十次（至少给人这种感觉），还夹杂大量圣经神学术语。或许他认为对神学生听众无妨，甚至算优势。但我猜想神学生早对这种论述耳熟能详——他们可能充耳不闻。更令人担忧的是，这位年轻的传道人对这类术语的运用简直到了信手拈来的地步，恐怕他在自己教会的会众面前也这样讲道。果真如此，初来乍到的人必会感到茫然不解。

我认为讲道当避免术语堆砌。完全可以用通俗语言阐明救赎历史的要义。大多数福音派传道人强调：(1)神赦免一切信基督之人的罪；(2)我们仍需持续进行属灵争战（在内心与社会中），直到基督再临；(3)基督的救赎之工激励我们追求圣洁。这些真理已涵盖“已然而未然”的精髓，远比术语更能有效传递真理。

3、对救赎历史的过度热衷常导致教会和长老会分裂。某些牧师不仅自己注重救赎历史，还谴责那些不如他们强调此点的人为“道德主义者”。于是“救赎历史”沦为派系标签，引发派系纷争。在我看来，这种派系偏见实属错误。

我常思考：为何我们圈子里每当有人提出新的见解，就会形成一个派别，将其奉为正统的检验标准，继而产生对立阵营，最终引发教会纷争？为何不能安静地将新亮光教导他人，同时以主内肢体相待？若有人不“领受”，何至于定为异端？为何不容许两种观点并存，直到圣灵引导神的子民普遍认定孰是孰非？

在近期的改革宗历史中，我们经历过范泰尔护教学（及其不同流派）、普遍恩典、神的不可参透性、堕落前与堕落后预定论、神治论、盟约中恩典与律法的关系、谢波德的称义观、劝诫式辅导、唯唱诗篇、现代敬拜、教会增长之道、救赎历史式讲道等争论。这些议题在改革宗信条中均无定论，但各派却表现得仿佛已有公断。他们视己见为正统，将反对者看作危险异端。难道我们就不能稍放宽心吗？难道我们永远都不肯承认自己也会犯错吗？在某些议题上，难道不该存受教之心，甚至保持宽容吗？难道我们就不能以和平与爱心求

同存异，在达成共识的事务上携手同工吗？[22]

4、我发觉热衷救赎历史的人常缺乏逻辑严谨性。某些讲道、长老会发言、学生论文甚至出版著作中，常见大量经文引用、已然而未然、弥赛亚这个、末世论那个等论述，最终却得出与救赎历史论证关联甚微的结论（教义、伦理或程序性观点）。

5、尝试救赎历史式讲道的年轻传道人常花过多时间预备神学内容，完全忽略修辞技巧——即沟通效果。结果讲道沦为晦涩难懂的术语堆砌。救赎历史式讲道法通常需要更多预备时间，最佳状态还要求高超的智力和修辞天赋——这恰是多数神学生和年轻牧者所欠缺的。当日程繁忙的普通传道人尝试此法时，结果往往让人不知所云。诚然，你尽可大谈忽略救赎历史的种种危害，但无法与听众建立沟通的讲道根本算不上真正的讲道。

因此我对年轻传道人的期望很简单：清晰传讲恩典福音、阐明恩典与行为的正确关系、不犯因忽略救赎历史导致的重大错误。这些是神学院毕业生完全能达到的基本目标。达成这些目标的传道人，不应被武断指控为道德主义者。他的讲道必是合乎圣经且大有果效的。

6、年轻传道人常认为讲道不仅要清晰，还须深刻原创。救赎历史式讲道法因鼓励创造性而吸引他们。像霍志恒、克劳尼等优秀传道人确实能带领听众进入独特的圣经深度。但年轻传道人当对初期讲道果效更为谦卑，认清自身局限，专注于最重要的事——清晰传达圣经福音。

最后我要坦言：就个人而言，救赎历史式讲道带给我的造就远超其他类型。最佳的救赎历史式讲道既能高举基督，也能阐明整本圣经如何指向基督，同时，还能展示基督与人类生活各层面的关联。因此我盼望神学院继续教导救赎历史式讲道法。令我感到不安的是，近来改革宗教会中兴起了一股风潮，有人试图组建一个以救赎历史为旗号的宗派，与其他派系针锋相对，最终造成基督身体的分裂。

22、详情参阅拙文《梅钦的争战后裔》，该文收录于 Sung Wook Chung 主编的《阿利斯特 · 麦格拉思与福音派神学》第 113–146 页。

第十七章、我们的首要目的

在第十四章中，我曾指出处境性视角属于基督教目的论伦理学范畴。从这一视角出发，我们会追问：应当如何致力于改变世界，以此荣耀上帝？这一设问本身蕴含着我们在朝向特定目标（上帝的荣耀）努力，并寻求达成此目标的途径。我们的处境性伦理具有与世俗目的论伦理学相似的形式结构——两者都致力于寻找实现终极目标的手段。在世俗目的论体系中，终极目标通常是人类的幸福或快乐。而基督教伦理学虽未忽视这些目标，却将它们置于上帝的荣耀之下，使其处于从属地位。

本章我将根据基督教神学文献，探讨关于基督徒生活目标的若干定义。

双重目的

托马斯·阿奎那在《神学大全》开篇便阐述了除哲学外为何需要建立关于上帝的科学（圣经、神学）：

> 人的救赎需要一种超越人类理性构建的哲学科学的、由上帝直接启示的知识。首先，因为人被引向上帝——这个终极目标超越了人类理性的把握：“从古以来人未曾听见、未曾耳闻、未曾眼见，在你以外有什么神为等候他的人行事”（赛 64:4）。但人们必须先认识终极目标，才能将思想行为导向该目标。因此，为使人得救，必须藉着神圣启示将某些超越人类理性的真理显明于人。[1]

上帝因此命定人类追求双重目的：尘世目的与天国目的。无需圣经辅助的哲学能帮助我们理解尘世目的，而圣经与神学则使我们领悟天国目的。埃德蒙·加德纳在但丁《论世界帝国》中发现同样的二元性：

> 人被命定双重目的：今世福分——体现在自然能力的运用中，以地上乐园为象征；永恒福分——在于天国乐园中得享神的荣面，这非借神圣之光人类自然能力所不能及。达成这两个目的需不同手段：“前者凭哲学训导，通过践行道德与智识美德实现；后者靠超越理性的属灵教导，通过践行神学美德达成。”尽管理性与启示已阐明这些目的与手段，但贪婪之人若不加以约束必会弃绝。“故人类需要双重指引：教皇根据启示引领人类走向永生，皇帝则依哲学训导指引人类获得今世幸福。[2]

此引述补充了两点要义：(1) 每种目的对应特定德性——尘世目的对应道德与智识美

1、阿奎那，《神学大全》1.1.1。

2、埃德蒙·G·加德纳，《但丁·阿利吉耶里》，载于《天主教百科全书》。

德，属灵目的对应信望爱等神学美德；(2) 这种二元性衍生出双重制度：国家引导尘世幸福，教会带领人进入天国。

这些论述代表了罗马天主教关于人生目的教义的核心要旨。奥古斯丁等早期教父的观点更具出世倾向，而受亚里士多德影响的阿奎那则致力于维持天国与尘世目的的平衡。圣经也承认尘世关怀的正当性——保罗明言上帝所造之物在堕落之后仍是好的（提前 4:4）。主耶稣教导上帝必供应我们一切物质需用（太 6:33），但如后文所示，这一教导被置于迥异的人生目的观框架之中。

在阿奎那的体系中，未经启示辅助的人类理性足以引导我们获得尘世幸福，却无法通向永生。这种观点与传统自然法伦理学（特别是未经巴泽维斯基修正的版本）高度契合（参见第十四章相关讨论）。阿奎那认为，遵循亚里士多德认识论运作的自然理性，完全能够指导国家治理世俗社会，而教会则掌管属灵领域。那些最虔诚追求天国的人需立下贫穷、贞洁、顺服的誓言，脱离尘世生活投身“宗教”圣召，遵循《福音劝谕》生活。

这一观点需与路德宗“律法-福音”的划分（第十二章）联系起来理解。虽然路德宗与罗马天主教对福音的界定大相径庭，但都主张世俗社会应当依据自然启示治理，无需依赖超越性的圣经教导。

阿奎那的见解本质上是其“自然-恩典”二元论的组成部分，这一理论后来成为罗马天主教神学的基石。赫尔曼·杜伊维尔如此描述“自然-恩典动机”：

> 在自然领域，人类理性被赋予相对自主性，被认为能够凭借自身之光发现自然真理；而在超自然的恩典领域，人类思想则必须依赖神圣启示。哲学属于自然领域，教义神学则归于超自然领域。由此，基督教哲学不复存在——哲学思想实际上被拱手让予希腊人文主义的基本动机，这些动机虽表面上迎合教会教义，却因对自然理性自主性的教条化承认而被掩盖……托马斯主义试图综合自然与恩典的对立动机，并将后者置于首要地位——这一思想鲜明地体现在这句格言中：“恩典不是取消自然，而是成全自然。”[3]

这种“自然-恩典”观同样体现在天主教的人论中：上帝在创造亚当时，除自然恩赐外

3、杜伊维尔在《西方思想的黄昏》第 44-45 页中指出：尽管罗马天主教思想家确实使用“基督教哲学”的概念，并将阿奎那思想视为其典范，认为圣经与传统实际上鼓励阿奎那所做的基督教与亚里士多德主义综合——但杜伊维尔本人坚决否认这种综合的正当性。

另赐“超自然恩赐”(donum superadditum)，使其感官受制于理性，从而与上帝建立深度相交。人类堕落后失去的是超自然恩赐（需藉恩典运作恢复），自然恩赐则完好无损。

这种理论始终强调“补充”逻辑：堕落并未从根本上破坏自然机能，这些机能大体仍运行良好，但人类需要恩典补足缺失。同理，亚里士多德哲学在阿奎那看来足以达成尘世幸福，但要获得永生则需圣经补充。当然，当自然理性结论与圣经冲突时（如亚里士多德主张世界永恒，而圣经持相反观点），阿奎那——他首先是基督徒，其次才是亚里士多德主义者——会赋予圣经否决权。但他始终认为哲学研究（即对宇宙的探究）无需从一开始就以圣经为基础——如同亚里士多德那样，阿奎那坚信哲学根基在于所谓的自主理性。

但在改革宗思想中，自然与恩典呈现出更为深刻的整合。如第十四章所述，加尔文主张：若没有圣经这副“眼镜”的矫正，人类根本无法正确使用自然启示。圣经并非仅仅[4]补充或局部修正亚里士多德思想，而是要求非基督教哲学家彻底重建思维根基，“**将人所有心意夺回，使他都顺服基督**”(林后 10:5)。

改革宗神学认为，亚当受造时的原始构造本无自然恩赐与超自然恩赐之分——上帝最初造人时已赋予他全然良善公义的本性。堕落并非仅仅使亚当丧失某些恩赐，而是令其全人陷入败坏。因此救赎恩典也非简单补充堕落生命，乃是从里向外彻底更新整个生命。

由此不难理解，改革宗对“人生首要目的”的阐释具有整全性而非二元性特征。我们的目标是在生活各个领域中荣耀上帝，尘世幸福并非无足轻重——天父深知我们维系尘世生活之所需（太 6:32-33）——但人生目的不在于追逐这些物质，而在于“先求祂的国”(33 节)。所谓“宗教”生活并非隐修式的生活，而是以荣耀上帝为终极导向的整全人生。

荣耀上帝

《小要理问答》对“人生首要目的”的回答是：“人生首要目的是荣耀上帝，并永远以祂为乐。”[5]这一表述看似与我前文强调的改革宗伦理观之整全性（而非二元性）相矛盾——

4、当然，这种“仅仅”本身确实重要——圣经确实补足了自然启示中关于上帝认知的缺欠。因此，“补充说”本身并无谬误，但其阐释远未完备。关于补充的论述本身也需要被补充，详见拙著《范泰尔思想分析》第 248-251 页、260-261 页。

问答似乎提出了双重目标：荣耀上帝，并以上帝为乐。但我们将看到，这两个目标实则构成紧密的统一体。它们显然不同于罗马天主教将属灵生活与属世生活二分的架构，而是共同指向人类的整个生命：没有任何生活领域能豁免于“荣耀上帝并以祂为乐”的呼召。

首先探讨“荣耀上帝”的涵义。[6] 上帝的荣耀字面是指祂向人显现时所发出的大光（出 24:17），既是受造界中的物理存在，也是与“尊贵、权能、威严、华美”并列的神圣属性（代上 29:11）。作为上帝，基督同享父的荣耀（约 17:5）。圣经中，荣耀本质上等同于上帝临在的主权属性——无论可见与否，上帝所在之处必有荣耀。因此，“荣耀”一词既可指上帝本身，也可指祂在世界的自我启示、在人间享有的尊荣，甚至包括人类向祂献上的赞美。[7]

从创造论角度看，万物皆彰显上帝的荣耀（诗 19:1），而按祂形像特造的人类更是其荣耀的集中体现（诗 8:5；林前 11:7）。如第九章所述，上帝形像既是事实也是规范，我们被造所承载的荣耀同样如此。作为上帝形像，我们被造本为反射上帝的荣耀——这既是创造论的事实，也是需要我们以意志来选择是否履行的使命（罗 1:21）。[8]

因此圣经命令我们“**无论做什么，都要为荣耀上帝而行**”（林前 10:31）。虽然上帝的荣耀本无需人增添，但当我们的生命真实反映出上帝的形像时，他人便能在我们身上看见上帝的同在。我们由此成为照耀世界的真光组成部分（太 5:14）——通过诚实的见证与顺服的行动，我们在地上扩展祂的声誉与赞美。

荣耀上帝的本质，是承认祂是人类生命的首要事实。祂确立我们的人生目的并掌管生命进程。十诫中的前四条诫命，聚焦于人对上帝当尽的本分。我们的一切行为都必须以祂为准则；而当我们真正以祂为准则时，我们的行为就必然正确（罗 14:23；西 3:17，23）。

5、《西敏小要理问答》第 1 问。

6、这段论述概括并部分引用了《上帝的教义》第 592–595 页的详细讨论。

7、“荣耀”（doxa）一词亦常可译为“赞美”。

8、这两种含义对应着圣经对上帝预旨性旨意与训诲性旨意的区分（参《上帝的教义》第 531–538 页）。上帝的预旨已命定一切受造物——无论善恶——终将荣耀祂；但祂的训诲要求受造物必须主动选择荣耀祂。受造物时而顺服，时而悖逆。因此，一方面，万物无不荣耀上帝；另一方面，惟独圣洁公义之事才能真正荣耀上帝。

永远以祂为乐

然而,《小要理问答》在阐述人生首要目的时还附加了第二个短语——“永远以祂为乐”。乍看之下，这两个短语似乎难以协调：前者以神为中心，后者却似乎以人为中心；前者具有鲜明的圣经特质，后者却近乎世俗目的论伦理学所追求的快乐目标。

但若细察便知，第二个短语同样以神为中心——我们不是要“以自己为乐”，而是要“以祂为乐”。这实则是呼召我们在神（而非世界）里面寻得至高的喜乐。当诗人亚萨将“以神为乐”作为人生目标时，他如此歌唱：

诗 73:25–28 除你以外，在天上我有谁呢？除你以外，在地上我也没有所爱慕的。我的肉体和我的心肠衰残，但神是我心里的力量，又是我的福分，直到永远。远离你的，必要死亡。凡离弃你行邪淫的，你都灭绝了。但我亲近神是与我有益，我以主耶和华为我的避难所，好叫我述说你一切的作为。

虽然这段经文频繁使用第一人称代词（本段 10 次，全诗 33 次），却始终以神为终极指向。[9] 因此《小要理问答》从第一个短语过渡到第二个短语时，并非从以神为中心转向以人为中心，而是从两个视角审视同一种上帝中心论。

第二个视角完全合乎圣经教导。对得救之人而言，荣耀上帝本身就是喜乐。如第十六章所述，圣经频繁提及上帝向爱祂之人所应许的赏赐。这些赏赐带来的喜乐超乎想象，成为顺服的强大动力。基督教伦理绝非康德式的义务论——为义务而尽义务，不计报酬；相反，我们遵行上帝旨意，正是为了得着祂的赏赐。

即便是常被视为严苛管家的律法，也是得救之人心中的喜乐（诗 1:2；119:97；罗 7:22），是神恩典的礼物（诗 119:29）。律法之所以成为我们的生命之道（利 18:5；申 5:33 等），非因它能脱离恩典赐下永生，乃因它使蒙恩之人行在神的道路中时得享丰盛的福分（申 10:

9、常有人批评现代敬拜诗歌过度使用第一人称代词，认为这是自我陶醉的表现，证明这些歌曲意在荣耀自我而非上帝。此类论调实可休矣！诗篇中第一人称指代俯拾皆是，却丝毫不减其以上帝为中心的特质。可参考我在《当代敬拜音乐》第 169–170 页对诗篇 18 篇的解析，其中驳斥了玛瓦·道恩的类似观点。

12–13)。上帝赐下律法原是为我们的益处 (申 10:12–13; 4:40; 12:28)。[10]

当然，圣经明确谴责以自我舒适享乐为中心的生活态度 (太 6:24–34; 林前 6:13; 腓 3:19 提前 5:6; 雅 5:5 等)，要求信徒舍己 (可 10:29–30)、忍受苦难 (来 12:7) 和逼迫 (太 5:10–12; 约 15:20; 罗 8:35; 12:14; 林前 4:12; 林后 12:10; 帖后 1:4; 提后 3:12)。但描述基督徒生活艰难的经文，往往同时强调其赏赐。马太福音 5:10–12 宣告：

为义受逼迫的人有福了，因为天国是他们的。人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了。应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。在你们以前的先知，人也是这样逼迫他们。

雅各书 1:12 也同样应许：

忍受试探的人是有福的，因为他经过试验以后，必得生命的冠冕，这是主应许给那些爱他之人的。

马可福音 10:29–30 甚至应许两重祝福——既在来世，也在今生：

耶稣说：“我实在告诉你们：人为我和福音撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父母、儿女、田地，没有不在今世得百倍的；就是房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地，并且要受逼迫，在来世必得永生。

保罗在哥林多后书 12：10 中见证：

我为基督的缘故，就以软弱、凌辱、急难、逼迫、困苦为可喜乐的，因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。

由此可见，圣经的原则是：事奉上帝的喜乐主要不在于短期回报 (虽然上帝也赐下许多即时恩惠)，而在于长期福分。正如彼得前书 1:6–9 论及试炼时强调的“暂时”：

因此，你们是大有喜乐。但如今在百般的试炼中暂时忧愁，叫你们的信心既被试验，就比那被火试验仍然能坏的金子更显宝贵，可以在耶稣基督显现的时候，得着称赞、荣耀、尊贵。你们虽然没有见过他，却是爱他。如今虽不得看见，却因信他就有说不出来、满有

10、这种强调显然与第十二章讨论的“律法–福音”二分法相反——按此观点，律法全然不含福分，福音绝对不设要求。

荣光的大喜乐，并且得着你们信心的果效，就是灵魂的救恩。

对照保罗如何描述“**这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀**”（林后 4:17；参罗 8:18–25，35–39）。虽然今世的苦难有时看似压过神的赐福，但在永恒视角下，这些患难将显得微不足道。藉着神的话语，我们得以用永恒的眼光审视当下，辨明事物的真实比例。正因如此，保罗即便身处巨大的患难，仍能宣称这患难是“至暂至轻”的。[11]

相比之下，罪中之乐如同过眼云烟（来 11:25）。即便追求上帝创造的美好事物，若脱离祂为我们设定的终极目的，终将归于虚空（传 2:1–11；12:13–14）。

因此，我们与神同行的生命，在最深意义上就是以祂为乐。这样的认知需要我们突破惯常的思维框架，而圣经正教导我们如何获得这种视角，如何不因任何事物而焦虑不安——“**应当一无挂虑，只要凡事藉着祷告、祈求和感谢，将你们所要的告诉上帝。上帝所赐出人意外的平安，必在基督耶稣里保守你们的心怀意念**”（腓 4:6–7）。[12]

归根结底，人若不以上帝为乐，就不能真正荣耀上帝。《小要理问答》第一条所表述的目标，从最深刻的意义上说，不是双重的，而是单一的。上帝渴望与祂的子民——祂的形像、儿女和新妇——同享自己的荣耀。祂绝非像摩洛那样（参利 18:21）——那尊要求献孩童为祭的假神。相反，我们的上帝喜悦看到人类的潜能得以实现。

祂不喜悦我们心不甘情不愿的顺服。这或许强过全然悖逆，却仍有严重缺陷。我们不仅要寻求顺服，更要追求喜乐的顺服。这喜乐源于：以感恩之心祷告祈求、沉浸于圣经话语与历代圣徒的生命见证，以及在圣言圣礼中的教会团契。

神的国

圣经对人生目标的另一表述见于马太福音 6:33：“**你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了**。”此处“这些东西”指的是衣食等生活必需品（31 节）。可见这段经文

11、保罗在哥林多后书 11:24–33 中将自己所经历的苦难称为“至暂至轻的苦楚”——而这些苦难在常人眼中实难承受。

12、约翰·派博提出“基督教喜乐主义”（Christian hedonism）的倡导，实为教会作出了宝贵贡献。他基于圣经有力地论证：以神为乐正是基督徒生命的强大动力。详见其著作《渴慕神》。

与前文探讨的经文一样，都显明神对人类生活和福乐的眷顾，但此处主耶稣是从另一个角度阐明人生目标。[13]

我们在第十六章讨论过神的国——这是神在历史中的作为，祂要击败一切仇敌，在地上建立公义。第十二章也指出，福音就是对神国降临的宣告。马太福音 6:33 则教导我们，神的国应当是我们“先求”的、统领一切的人生首要目的。

这一目标进一步揭示了“荣耀神”与“以神为乐”的关系：神的国是一个将神与其子民联合在一起的国度。祂是君王，我们是臣民。在这国度里，神与祂的子民同工，共同改变人类与世界。国度的兴旺既使祂得荣耀，也使我们获得至高喜乐。可以说，荣耀神是规范性视角，以神为乐是存在性视角，寻求神的国则是历史性（即处境性）视角。

因此，以神的国为伦理目标，意味着聚焦历史进程这一关键要素。我们的目标不是抽象的顺服，而是参与具体的历史计划。我们的一切行动都当促进神国的推进——不仅要活出公义的生命，更要致力于在地上建立神的公义。

文化使命与大使命

当我们考察圣经中人生目标的两个具体形式——创世记 1:28 的“文化使命”和马太福音 28:18–20 的“大使命”——神国的动态性就更为显著。上帝在创造时对亚当夏娃颁布文化使命：“**要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物**。”这使命包含三重含义：(1) 人的整个生命当受神命令的统管——在这段经文中，神的话语宣告了对人生方向的绝对主权，此即使命的规范性视角；(2) 人要治理全地、管理万物——亚当夏娃当反映神主权的权能，为神的荣耀管理世界，此即使命的处境性视角，显明人如何以附庸的权柄使万物归服，最终为大君王带来荣耀；[14] (3) 人要生养众多、遍满地面——再度反映那位以其神圣临在充满全地的神，此即使命的存在性视角。

13、哥尼流·范泰尔最钟爱的人生目标表述是“神的国作为人的至善”(the kingdom of God as man's summum bonum)。参见其著作《基督教有神论伦理学》第 44 页，另参 41–151 页。

14、正如第十五章所述，这并不意味着亚当可以肆意掠夺自然界。要行使敬虔的治理权，他不仅要合理利用万物，更需养护培育——如此方能真实反映神自己的治理模式。

复活后的基督在升天前颁布大使命，确立了教会作为差传群体的身份：

太 28:18–20 耶稣进前来，对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”

旧约中上帝虽打算藉着亚伯拉罕之约赐福万国（创 12:3），但以赛亚书 2:1–4 等经文呈现的是向心运动——列国到耶路撒冷敬拜；大使命则开启离心运动——神的子民向外传扬天国，从耶路撒冷直到地极（徒 1:8）。这与文化使命的离心特性一脉相承，二者皆是要实现上帝“使全地充满敬拜者”的原初旨意。

当然，从文化使命到大使命之间，人类堕落与基督救赎这两件大事改变了实施条件：要使万民成为真神的敬拜者，必须先藉神的道与神的灵使人脱离罪恶。因此与文化使命不同，大使命聚焦于福音传播，通过教导、施洗和门训建立新的生活方式。除上述差异外，两大使命前后一致。大使命与文化使命一样，可以从三个角度来描述：大使命基于基督统管万有的主权（处境性视角），[15] 要求施行教导与圣礼（规范性视角），并应许基督永远的同在（存在性视角）。

两大使命的一致性还可通过另一个三元组显明：后裔、土地与应许。神的应许是产生义务、确保福分的规范（规范性）；土地是神赐予人治理的疆域（处境性）；后裔则是人临在于大地，如同神临在于受造界（存在性）。文化使命始于上帝赐福的话语，呼召亚当夏娃以后裔遍满全地，并对土地施行治理。

圣经在救赎历史中持续强调此三元组：创世记 3 章中，神以带着警告的应许回应人的堕落（参 16 章），重申其规范性旨意；继而针对后裔（生育）与土地（劳作）宣告咒诅与赐福——人类将在其中经历痛苦，但这也是神保存人类直到应许之子降临的途径。

15、第 18 节所用的“权柄”一词，我通常将其归入规范性视角。但在此语境中，基督乃是以统管万有的权柄激励门徒，使他们确信没有任何患难能阻挠使命的完成——这种激励突出显明了祂的掌管（处境性视角）。当然，处境性与规范性视角本不可分割：就上帝权柄（规范性）统管自然与历史一切事件（处境性）而言，处境性视角始终具有规范性。

亚当之后的所有盟约都是关于土地（处境性）与后裔（存在性）的应许（规范性）。神藉话语拯救挪亚，并在创世记 9:7 重申文化使命；亚伯拉罕凭信心领受上帝赐予以撒为后裔、子孙多如海沙（创 22:17）以及迦南美地的应许；摩西之约中，神更新土地应许并拣选百姓充满那地；神应许大卫的后裔将永远坐在宝座上（撒下 7:4–16），他将统治全地（诗 72）。

大使命将这主题延续至新约：基督自己就是应许的后裔，成就了创世记 3:15 的预言；祂充满万有（弗 1:23；4:10），并取得一切受造疆域的所有权（太 28:18）。表面看来，既然基督已成就文化使命的条款，信徒似无作为余地；但我们正处于“已然而未然”的半末世时代——基督虽已成就历史，仍呼召门徒应用这已成之工。

此呼召即大使命：信徒要以敬拜者充满全地，运用基督从天上赐予的资源治理万国。如今“土地”扩展为全地而非仅限巴勒斯坦，“后裔”则包含所有被圣灵重生的人。如此，以赛亚“**认识耶和华的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般**”（赛 11:9）的预言终将应验。

因此，大使命可理解为文化使命在半末世时代的重新颁布。不同于原初的文化使命，它预设了罪的存在与救赎的成就，并确认：若要世界充满敬拜大君王、以附庸身份治理全地的人，必先藉福音传讲使人归信基督。但当福音遍传天下时，其结果将与文化使命的蓝图完全吻合。

改革宗内部对两大使命的关系存在分歧：有人认为因堕落与救赎、且基督已成就治理之工，文化使命已然失效，基督徒只需专注福音事工，无需开发大地潜能。据此观点，世俗工作仅为支持大使命的手段而存在。另一些人则认为文化使命既是赐予亚当的创造条例（参 13 章），就当成为人类生活主轴——传福音不过是履行文化使命的途径之一。

但若我对两大使命的一致性及基督成就创世记 1:28 的“已然而未然”特性理解正确，则文化使命仍然有效。我们探索大地、运用资源荣耀上帝并造福人类，本是美善。科学、艺术、技术、政治等工作若为上帝而作，其价值不仅在于引人归主，更在于本身即为美善。

但从根本上说，文化使命的完全实现有赖大使命的完成——唯有世人悔改归主，世界才可能充满敬拜者。因此在这半末世时代，人类一切活动都当以救赎为焦点。我们所做的

每件事都应以某种方式促进大使命：例如建造办公楼本身虽善，但参与其中的基督徒当思考如何借此工程使人心归向基督——比如将部分利润奉献教会事工。

因此，人类在今世的目标始终具有救赎维度。圣经通过多重方式强调这一事实：

1、如第十六章所述，神的国不仅是祂对创造的至高统治，更是如霍志恒所言“祂也以超自然的方式行使祂的主权从而征服一切敌对势力，并使人心甘情愿地承认祂的主权”的救赎性国度。[16] 马太福音 6:33 将天国与饮食衣物等必需品（虽必要却次要）对比，表明救赎性国度才具有最高优先级。

2、约翰福音 13:34-35 中爱的诫命要求我们像基督爱我们一样彼此相爱，并将此视为门徒的标记——这种爱本质上是救赎性的。

3、哥林多前书 9 章中，保罗将人生目标定为藉福音救人（19-22 节，参 10:33），与人同得福音的好处（23-27 节）。这看似是使徒特有的使命，但他在 9:24 与 10:31-11:1 却敦促所有信徒以同样目标为念。前文已阐明“凡事为荣耀神而行”（10:31）乃是人生目标，此处更显明该目标的救赎性语境。

4、在腓立比书 3 章，保罗再次阐明其生命与事奉的动机：为基督将万事看作有损（7-8 节），使生命全然指向基督；追求“**神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏**”（14 节）成为他唯一的“标竿”（13-14 节）。他更将此目标立为信徒效法的典范（15-17 节）。

由此可见，我们的一切行动都当推进神的救赎计划——这计划具体呈现在大使命中。

圣召（Vocation）

至此，我所讨论的主要是群体性目标——关乎全人类及教会整体的目标。荣耀神、以祂为乐、寻求祂的国，既是普世性也是个人性的目标。但文化使命与大使命本质上并非个人目标。正如第十五章所言，这两者都不是要求个人独自完成的：亚当不可能单凭己力遍满地面、治理全地，这项任务预设了一个社会，其中所有成员各司其职；大使命亦然，单个信徒无法“教导万民”，唯有教会整体在神帮助下方能达成。上帝赐予各人不同恩赐（罗

16、霍志恒，《耶稣对国度与教会的教导》第 50 页。

12:3–8；林前 12:1–31；弗 4:1–16），因此每个信徒都需明确自己在大使命中的特定角色。

特定角色意味着特定目标：教会教师当追求教导的清晰与果效，而从事怜悯事工的人，则必须以向所有神带到他们面前的人表达基督的爱、满足他们的需求为目标。

新教传统将这些个人角色与目标称为“圣召”（或译作天职）——神圣的呼召。中世纪将此术语限于教会圣职（神父、修士、修女），宗教改革则将其扩展至所有信徒，因而世俗工作也具有神圣呼召。[17] 哥林多前书 7:17 就是在这个意义上使用这个术语。

虽然“圣召”概念暗示神对每个人的特殊安排，但改教家们并不认为这是特殊启示（特殊启示仅限于圣经）。但上帝赐予信徒智慧，使其能明白神所赐的恩赐，并知道如何在神的国度中善用这恩赐。这一过程需与其他信徒的智慧相互印证，可称之为“存在性启示”（参第九章）。在圣召中，上帝使我们能将圣经原则应用于个人处境，从而明白祂对我们生命的旨意，[18] 并确信自己正处在神所安排的位置。

因此，圣召的领受包含四个层面：（1）神赐下恩赐；（2）圣灵借自省与教会其他肢体的确认使人辨识恩赐；（3）上帝提供操练恩赐的机遇；（4）神赐下智慧，使人能以荣耀祂、拓展祂的国度、完成祂的使命并最终永远以神为乐的方式运用恩赐。

短期目标

我们的讨论正从普遍性原则转向具体实践。正如每位信徒都有特定目标，每个时刻也当有具体追求。

若劳拉被要求向雇主提交报告，她“**要从心里作，像是给主作的，不是给人作的，因你们知道从主那里必得着基业为赏赐。你们所侍奉的乃是主基督**”（西 3:23–24）。保罗这番劝诫本是针对奴隶，我们这些自由人岂不更当如此。

17、这种意义上的“呼召”不同于：（1）“有效呼召”——即上帝主权性地召唤百姓与基督联合（如罗马书 1:6–7）；也不同于（2）“福音呼召”或“外在呼召”——即传道人呼召听众信靠基督。

18、在《上帝的教义》第 539–542 页中，我曾提出圣经使用“神的旨意”一词时，除预旨性旨意与训诲性旨意外，还存在第三种含义。罗马书 12:1–2 的语境正属此类，类似表述亦见于以弗所书 5:8–10、腓立比书 1:9–10 及希伯来书 5:12–14。本书所讨论的圣召，正是上帝这一旨意的一种启示形式。

圣经虽未明文规定她必须按时按格式提交报告,但这正是圣经诸多普遍教导的具体应用——我们已探讨过的荣耀神、以神为乐、寻求神国、履行使命等宏大目标，无不通过千百个具体决定得以实现。达成基督徒生命宏大目标的旅程，需要无数小脚步的积累。

以此刻正在写作的我为例:我有责任于今天下午两点在奥兰多改革宗神学院 3 号教室教授系统神学课程。据我所知，这是唯独由我承担的特定伦理责任——源于我的个人呼召及其包含的具体任务。而我的课堂目标，是以帮助学生掌握知识的方式讲解特定内容。宏大目标由无数小目标构成，我们当时常自问：日常小任务如何推进大使命？更当思考：崇高使命如何塑造生活细节，激励我们日复一日寻求神的荣耀？

第三单元：存在性视角

第十八章、良善与存在

我们已探讨过基督教伦理学规范性视角所提出的问题：“我在上帝面前的责任是什么？”处境性视角则追问：“我当如何改变世界以实现上帝所喜悦的目标？”现在我们将考察存在性视角的核心问题：“若要讨上帝喜悦，我必须经历怎样的改变？”这个问题亦可从群体角度提出：“我们必须如何改变才能蒙上帝悦纳？”这三个问题本质相通，却为伦理抉择提供了不同视角，彼此间能校正我们的理解偏差。

规范性视角可视为基督教义务论伦理，处境性视角对应基督教目的论伦理，而存在性视角则构成基督教存在论伦理。这些视角虽折射出非基督教伦理学各流派的侧重点（如第六至八章所述），但在上帝与人的盟约关系中，它们融合成更为连贯、更具果效的有机整体。

我们不妨先进行本体论层面的观察，这与前两个视角的讨论方式类似。在规范性视角的讨论（第九章）中，我阐释了上帝的话语就是上帝本身，藉受造媒介启示自我；处境性视角（第十五章）则指出我们的基本处境就是上帝及其所造万有；现在在存在性视角下，我们必须再次聚焦至高无上的上帝本身及其与受造物的关系。

上帝不仅是首要规范与首要事实，更是首要位格与首要主体。因此，祂不仅是我们的律法与处境，更是圣洁、公义与慈爱的完美典范。[1]祂的良善具有位格性[2]——这并非指上帝要屈从某种外加于祂的良善标准，亦非指上帝如同创造世界一般创造了良善，以至于祂在明日便可将其更改。良善既不在上帝之上，亦不在上帝之下，良善就是上帝本身。上帝即是祂自身的良善，良善乃是祂永恒的属性。失去良善，上帝便不复为上帝。“**神就是光，在他毫无黑暗**”（约一 1:5）；“**没有爱心的，就不认识上帝，因为上帝就是爱**”（约一 4:8；）。[3]

这意味着至高的善与至高的存在同样具有位格性，而非像柏拉图的“善”那样只是非位

1、我将圣洁、公义与爱理解为神圣良善的不同形态。详见《上帝的教义》394-401 页。

2、这适用于伦理意义上或非伦理意义上的良善，但在此语境中，我主要着眼于前者。

3、这正是纯一性的教义——上帝的一切属性都是其本体所必要的。关于该教义的系统论述，可参阅《上帝的教义》225-236 页及论述上帝属性的相关章节。

格的抽象形式。[4] 因此我们衡量圣洁、公义与慈爱的终极标准，就是这位绝对的位格。既然祂是位格，那祂就不仅是标准，更是道德完美的榜样。祂呼召我们效法祂的所是（利 19:2）与所为（太 5:43–48；约 13:34–35）。

上帝无需他人指手画脚。祂行善是出于本然，在终极意义上祂不可能有别的选择。行善是祂最深的渴望——上帝的良善与其存在原为一。

神的形像与人的良善

上帝将人造成祂自己的形像，原意是要让祂良善与存在的合一反映在我们身上。当然，形像终究不同于原初的本体。与上帝不同，人的良善与人性并非不可分割，因我们确已从原初的良善中堕落。然而上帝起初所造的亚当本是善人（创世记 1:31），祂赐予亚当良善的道德品性。[5] 这位良善的始祖何以悖逆上帝，至今仍是深奥的谜题。[6]

亚当不仅良善，更在上帝面前享有自由并承担责任。[7] 因此他必须作出自己的决定。亚当有责任顺服上帝的规范，因而必须先接受上帝的规范。他必须决定是否以上帝的标准作为自己判断的准绳。

恐惧足以催生表面的顺服，但这绝非神人关系的理想状态。上帝要我们因确信祂的规范全然公义、因承认祂是良善的至高标准而甘心顺服。若仅因畏惧而顺服，顺服者可能暗自质疑所顺服的标准有误；但若从心灵深处顺服上帝，便是宣告祂的标准真实无谬。这种宣告意味着将上帝准则奉为个人规范。因此，真正将上帝准则内化的基督徒，所持守的规范既是上帝的，也是自己的。他们按自己真实的意愿行事——这正是世俗存在论伦理学中所包含的有限真理（第六章所述）。

4、参见本书第八章我对柏拉图的讨论（尤其是《游叙弗伦篇》），并回顾第三章关于“主是位格”这一事实重要性的阐述。另可参看第四章及《卫道学概论》第 93–102 页的论证：伦理的最高标准必须具有位格性。

5、这正是改革宗的主流观点，与我第十七章简要讨论的天主教立场形成对照。按罗马天主教的观点，亚当受造时感官与理性之间就存在内在张力，需要“超自然的恩赐”来调和。改革宗神学则认为亚当原初的受造状态不存在此类张力。但《西敏信条》确实指出亚当“仍具有犯罪的可能性”（4.2 章），却未言明这种可能性究竟源于何种内在因素。

6、慕理在《人类堕落》（收录于《约翰·慕理文集》第二卷，第 75 页）中将此称为“一个无解的心理学与道德难题”。

7、我在《上帝的教义》第 119–159 中讨论了人类自由与责任的性质。

受造之初的人类并无内在道德张力，亚当的生命反映了上帝的道德整全性。他无需在意志与理智、情感与理性、属天目标与属地目标间挣扎，其全人均彰显着上帝的良善。

人类还以另一种方式反映上帝的良善：作为受托治理全地的附庸式君王（创 1:28），我们有责任将上帝规范施行于受造界。在履行文化使命时，万有都伏在我们权下。因此上帝不仅期望我们内在生命良善，更要我们成为受造界的立法者。作为上帝的形像，我们反映出上帝的道德权威——正如上帝是终极立法者，祂也使我们兼具立法者与守法者的双重身份。我们理当使上帝的公义和慈爱充满全地。

上帝将亚当造成上帝自身奇妙的荣耀形像。虽然与上帝不在同一层级，但亚当仍配得尊重和尊荣。正是这“神的形像”，使人的生命具有无可比拟的宝贵价值（创 9:5–6；雅 3:9）。

神的形像与人的堕落

关于人类堕落之后“神的形像”是全然丧失（如路德宗所主张）还是仅被玷污损毁（如改革宗所教导），教会内部存在争议。我持后一种观点，因为圣经明确提到罪人身上仍存有神的形像（创 9:6；雅 3:9）。这种形像的延续意味着即使堕落之后，人类在神眼中依然宝贵，因此在人眼中也当视为宝贵。创世记 9:6 和雅 3:9 正是以这种宝贵性为伦理准则，要求我们持守道德责任。可见堕落虽阻碍我们履行责任，却丝毫未减损我们当负的道德责任。

因此即使在堕落后，我们仍有责任将神的律法内化，使之成为我们生命的内在法则。虽然罪会拦阻这一进程直至我们得荣耀，但我们仍当以全人追求与良善的合一。随着这种合一程度的加深，我们将更有把握判断是非——即依照内化的神圣标准作出抉择。

我们绝不能满足于任何低于从心底顺服神的标准。这原是极高的要求，我们此生无法臻于完美，这一事实恰恰显明了我们堕落的程度。即便外表符合律法要求，我们也常察觉内心动机存在亏欠。

堕落如何影响前文论述的人性合一？如前所述，罪并非源于人性各层面不可避免的冲突，而是出于个人意志的主动选择——此乃全人的抉择。诚然，堕落之后，人类常有挣扎——我们里面既有向善的倾向，也有作恶的冲动（罗 7 章）。有时我们将这种挣扎描述为理

性与情感的冲突，或理性与意志的对抗。但后文将指出，这种描述道德波动的方式并不准确。理性、情感和意志（即便可按传统方式划分）同样处于堕落状态，也同样需要重生。因此我们的争战不是理性对抗情感或意志，而是在善恶之间进行抉择。

我们所有的官能都面临试探，因而产生内在的伦理焦虑。我们在善恶情感、善恶意志、善恶思想之间挣扎。这些不同表述方式都指向同一个事实：我们整个人都在顺服与悖逆神之间挣扎。因此，即便作为堕落的受造物，人性仍然合一，尽管这种合一包含着内在张力。

神的形像与救赎

基督的救赎之工藉圣灵持续运行在我们心中，使我们效法基督的样式得以更新（弗 4:24；西 3:10）。这在原则上恢复了神起初造亚当时所赐的道德光辉。虽然罪在信徒身上仍有残留，要等到基督再临时才能彻底除尽，但罪的统治已永远终结（罗 6:14）。

保罗在罗马书 6:14 的确信源于一个事实：当基督受死时，我们已经与祂同死；当祂复活时，我们也与同得新生（6:1–11）。约翰·慕理指出，信徒的“旧人”（第 6 节）——即那个被罪奴役、未重生的自我——已经永远死去，绝无复生可能。这不是“虽死犹生”的状态，而是彻底的死去。[8]

因此，我们的伦理争战不是要治死那个已死的旧我，而是作为重生之人不断成长。慕理强调：“这种以‘脱去旧人，穿上新人’为标志的决定性转变，并未消除渐进成圣的必要性与现实性。”[9] 论及这种渐进更新，他援引了以弗所书 4:23、歌罗西书 3:10、哥林多后书 3:18 及罗马书 12:2，并进一步阐释：

> 但这种渐进更新并非表现为“脱去旧人，穿上新人”，也不应理解为旧人的渐渐钉死。它确实意味着治死肉体的行为及心中的罪孽，但本质上是“新人”不断更新，直至命定的荣耀——即效法神儿子的模样。[10]

当然，若旧人确已彻底死亡，新人为何仍有罪的残留——为何仍需不断治死罪行——便成了难解的奥秘。[11] 这正是我们在第十六章讨论过的“已然而未然”的奥秘。此刻我们关

8、约翰·慕理，《正直生活要道》第 202–228 页。

9、同上，第 218 页

10、同上，第 219 页。

注的焦点，在于指明新人生命中良善与存在 (being) 的合一。我们与基督同死同复活的联合，带来了生命本质的合一。伦理挣扎实属反常状态——重生信徒心灵最深处的渴慕，以及圣灵在我们身上的终极旨意，就是要除净心中罪的残余，使我们的品格全然公义。神塑造我们的目标，是要让将来的我们与良善品格完全合一，使良善成为我们生命本质不可分割的属性，就像神自己一样。

因此保罗宣告信徒“**在主里面是光明的**”（弗 5:8；参太 5:14）。作为新约信徒，律法已经刻在我们心版上（耶 31:33；来 8:10）。我们所领受的圣道，不仅是普遍启示与特殊启示，更是存在性启示（参第九章）——即被圣灵光照的圣道。

与此同时，属灵争战从未停歇。圣经将成圣之功归于神的恩典：这恩典始于我们与基督同死同复活，持续于我们效法基督形像的更新过程（弗 4:24；西 3:10），将我们塑造成行善的子民（弗 2:10；多 2:14）。但这绝不意味着我们可以消极被动。我们并非坐等圣灵动工，而是要穿上属灵军装与罪恶争战（弗 6:10–20），并热心行善（多 3:8）。基督徒的人生不是林间漫步，而是争战，是赛跑（林前 9:24–27）。我们不该“放下自己，让神来做”，而应听从保罗的训诲：“**就当恐惧战兢，做成你们得救的工夫**”——这命令的合理性恰恰在于“**因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意**”（腓 2:12–13）。

有时神的主权会排斥人的责任。例如：唯独神是造物主，我们无法创造自己；既然救赎之工全然出于神的主权，我们便无力自救。神的主权断不容我们僭越其独有权柄。但更多时候，神的主权非但不会削弱反倒会激发人的责任——成圣的过程正是如此。[12]

11、耐人寻味的是，慕理虽在上述引文中肯定了“治死”的概念，却未提及新约中两处明确论及治死的经文——罗马书 8:13 与歌罗西书 3:5。若旧人已然死去，我们如今治死的究竟是什么呢？或许我们应当认识到：虽然圣经教导本身具有内在一致性，但其中的隐喻表述不必彼此严丝合缝。譬如基督既是教会的“根基”（林前 3:11），又是“房角石”（弗 2:20，该处称使徒和先知为“根基”）。圣经采用治死的修辞，意在表明我们里面既有与基督同死的决定性事实，也存在需要持续对付的残余之罪。正如基督徒生命的其他层面，“治死”同样是“已然而未然”。

12、关于神的主权与人的责任之关系的总体论述，可参阅《上帝的教义》第 119–159 页。本书第 12 章对寂静主义的评述亦与此相关。这种主张消极被动的思想不仅存在于路德宗，也见于其他基督教流派，如凯西克大会所倡导的“得胜生活”（参见华菲德《完全主义》。

哥尼流·范泰尔（其观点或许令某些读者惊讶）提出：“人首要的伦理责任是实现自我”，因为“当人真正成为宇宙的君王时，神的国也就成全了；当神的国成全时，神也就得荣耀了”。[13] 他从三个维度阐述“自我实现”：（1）“人的意志需要在反应中日益自发”；[14]（2）“人的意志需要在自我决断中日益坚定”；[15]（3）“人的意志必须不断增强动力（momentum）”。[16] 他以企业发展为喻：业务扩张时，管理者需要提升“决策的敏锐度、稳定性与全面性”。[17]

此处范泰尔运用了大量存在主义术语，但他认为这些表述与神律法的权威及神国至善的总体主张毫无冲突。对他而言，正如圣经所示，神的掌管与权威非但不排斥、反而激发人强烈的责任意识与深刻的伦理主体性。尤其值得注意的是他对信徒自由的强调：我们对上帝的信靠非但不会熄灭、反而会点燃自发性；我们的意志既由上帝定旨，也由自我决断；救赎在我们里面产生朝向敬虔的“动力”——这动力既来自外在恩典，也源于内在更新。

因此，我们不应认同那些将救赎客观性与主体性对立的观点。神的恩典、赎罪与称义固然是客观事实——这些是发生在我们之外、不容更改的现实；但重生与成圣同样是现实。它们固然是神恩典的客观作为，却也是发生在我们里面的改变。而成圣更是人与神同样负有责任的进程。基督教伦理学必须同时考量客观与主观维度，兼顾神的主权与人的责任。

13、范泰尔，《基督教有神论伦理学》第 45 页。

14、同上。

15、同上。

16、同上，第 46 页。

第十九章、动机与美德

在第三章中，我探讨了《西敏信条》16.7 所论及善行的三个充分必要条件：正确的标准、正确的目的以及正确的动机。在规范性视角下（尤见第九章），我论述了标准，即神话语的不同形式；在处境性视角下（尤见第十七章），我讨论了目的，即神的荣耀——如同神的话语一样，它可通过多种方式具体呈现（如以神为乐、神的国、文化使命与大使命）。本章将从存在性视角探讨基督教伦理的动机问题。

动机是指“一种能激发行动的情感、欲望、生理需求或类似的内在驱动力”。[1]某些动机旨在达成外部世界的特定结果，如检察官指称被告“作案动机是复仇”时，动机在此语境中近乎等同于目的。我们已在处境性视角下讨论过目的，但由于实现目的的欲望具有主观性，相关讨论本也可置于存在性视角下进行——这再次印证了三个视角的重叠。

但本章将聚焦动机的内在主观维度，即那些驱使人行善或作恶的品格、欲望与情感特质。圣经明确教导：人若要有善行，正确的动机不可或缺。旧约（申 6:5–6）与新约（太 5:8,28；6:21；12:34–35；15:8,18–19；22:37；罗 6:17；10:9–10）都强调真正的顺服须发自内心。正如我们所见，神不仅要将律法刻在石版与纸张上，更要写在人的心版上（耶 31:33；来 8:10）。心是人类存在的中枢，是神眼中的全人，是褪去所有伪装后的真实自我。因此心是动机的动机，是每个人最根本的倾向，是我们选择侍奉神或偶像的源头。它支配我们的行为（太 15:19）、言语（太 12:34）与思想（太 9:4；15:19）。

圣经强烈反对虚伪（赛 29:13–14；太 15:8–9）。主耶稣特别指出法利赛人的伪善——他们行善是为博人眼球（太 6:1–8；23:5）。主耶稣宣告外在的良善并不足够，杯盘的外面与里面都当洁净（太 23:25–26）。使徒保罗指出没有爱的行为算不得真正的善行（林前 13 章），希伯来书 11:6 则宣告“**人非有信就不能得神的喜悦**”。《西敏信条》16.7 论及信心能洁净人心时未提及其他动机，显然因为信心是称义的唯一工具。但圣经不仅关注初始的称义，也关注持续的成圣过程，因此也提及其他动机，尤其是爱心。

1、《美国传统大学词典》（第 3 版），第 890 页。

若爱心与信心是善行的动机，显然动机与美德存在重要交集。这不足为奇：圣经中的美德是圣灵在人心中运行（弗 6:6 等）所结出的果子（加 5:22–23）。例如当圣灵将爱浇灌在信徒心中，这人就成为有爱心的人，他的行为自然就彰显出爱。我们的行为始终受内心品性的驱动（太 12:35），因此重生之人的品性即是动机，我们的动机即是美德。这意味着在基督教世界观中，美德绝非蛰伏不动，而是主动且富有活力的，时刻寻求着外在的彰显，时刻发挥着驱动的作用。动机即美德，美德即动机。

基督教德性伦理

基督教伦理的存在性视角并非简单对应于世俗存在主义伦理，它本质上是一种基督教德性伦理。请回顾第三章关于诫命伦理、叙事伦理以及德性伦理的划分：完整的基督教伦理包含这三者，且三者互为视角。本书已从规范性视角呈现诫命伦理，从处境性视角展开叙事伦理，现在我们需要从存在性视角思考基督教盟约语境中的德性伦理。

根据前文可知，伦理教导存在多种方式。诫命伦理通过阐明上帝话语的要求并将其应用于人类生活的各领域；叙事伦理则通过讲述上帝子民从创造到现今并展望末世的故事。这两种方法不仅并行不悖，更能相辅相成——上帝的诫命必须应用于叙事所描绘的人类整体处境中，而叙事本身既记载上帝颁布诫命的历史事件，也宣告上帝赐予我们遵行诫命的恩典资源。[2]

基督教德性伦理聚焦于对重生之心的描绘：它阐释圣经中的诸般美德，展现这些美德如何激励人行善，并列举仁爱、信实、节制等德性的典范。当然，这种阐释必然同时包含对上帝诫命的阐明（因美德正是上帝的要求），也必然涵盖对基督教叙事的解读（因这叙事揭示上帝如何在我们心里栽种美德）。因此，基督教德性伦理与其他二者的区别仅在于侧重点与视角的差异——但这个视角极其重要，它为我们提供了窥见灵魂的窗口。

2、当代神学中的“叙事伦理”有时被曲解为一种摒弃诫命的伦理体系——仅通过讲述故事来激发道德行为、暗示伦理可能性或“发展轨迹”，却拒绝界定具体的道德责任。这种解读实则掏空了圣经叙事的精髓。圣经叙事既记载上帝对我们的道德要求，也呈现祂赐下应许与信实成就的历史。若将伦理建立在剥离诫命的叙事基础上，我们便只能依靠人类所谓的自主思想来推导道德标准，最终丧失一切确凿的伦理准则。

本书主要采用十诫作为伦理议题的讨论框架，这属于诫命伦理的进路，符合改革宗以上帝律法为纲阐释基督教伦理的传统。但这并非唯一合乎圣经的选项：诫命伦理对应规范性视角，但我们同样可以从处境性视角（叙事伦理）与存在性视角（德性伦理）进行伦理教导。我期待其他作者能接受挑战，从这两种视角撰写真正具有改革宗特质的伦理学论著。

后续内容并非完整的德性伦理体系，仅尝试罗列并阐释若干重要的圣经美德。

信心

《西敏大要理问答》第 72 条对“使人称义的信心”（救赎性信心）的定义如下：

> 使人称义的信心是一种救赎恩典，由圣灵和圣道在罪人的心中做成，使他确知自己的罪和愁苦，自己和其他任何受造物都不能救他脱离失丧之境;使人称义的信心不仅赞同福音应许的真实性，而且接受并信靠福音所应许的基督和祂的义，从此罪得赦免，在上帝的眼中，得蒙悦纳，被算为义，以致得救。

圣经在两个层面强调信心：既是我们初次领受救恩的工具，也是贯穿基督徒生命的心态。[3] 初始的救赎性信心是“称义的唯一工具”[4]——它并非救恩的根基（唯独基督的赎罪才是），也非救恩的动力因（唯独神的恩典才是），而是我们领受神恩典的工具或管道。

我们的信心本身并不配得救恩，不可误以为运用信心是赚取上帝恩宠的善工。甚至信心也受罪的玷污而常常软弱，与其他行为无异。我们之所以因信称义而非因爱或忍耐称义，乃因信心的本质是领受恩典——救赎的效力不在于信心本身，而在于信心所领受的恩典。

救赎性信心如何领受神的恩典？藉着相信上帝的应许。[5]“相信”（believe）是“信心”（faith）的动词形式。保罗论及亚伯拉罕“**总没有因不信，心里起疑惑，反倒因信，心里得坚固，将荣耀归给神。且满心相信神所应许的必能作成**”（罗 4:20–21）。保罗接着说道，“**所以这就**

3、在此我列举了圣经中具有重要神学意义的“信心”及其动词形式“相信”的用法。但这两个词也存在不涉及救恩的用法，例如约翰福音 8:31–59 记载，有些“信他”的犹太人（31 节）在后文对话中显露出对主耶稣的敌意。此处的“相信”仅是一种肤浅的初步认同，并未伴随内在生命的更新。

4、《西敏信条》11.2。

5、我遵循改革宗主流传统，将救赎性信心的本质界定为“信靠”（trust），而非仅仅“认同命题”。这一立场可见于前文引用的《西敏大要理问答》定义。关于信靠与命题认同的关系（参《神学认识论》54–57 页），可如此总结：将信心等同于命题认同并非全错——只要这种认同足够强烈到能支配我们的行为与态度；但更清晰的表述是：信心乃是藉着基督的话对祂产生的信靠。按日常用语，信靠包含命题认同且不止于此：它涵盖盟约友谊、依赖，以及顺服的倾向。

算为他的义”（22 节）。这正是基督里救赎性信心的典范（24–25 节）。

亚伯拉罕的榜样将前文所述信心的两个阶段——初始的救赎性信心与贯穿基督徒生命的信靠心态——完美连接起来。保罗在罗马书第 4 章虽着重论述因信称义的教义，但亚伯拉罕的信心绝非仅显现在他与上帝建立关系之初，而是贯穿其一生之久。罗马书第 4 章记载的事件，远在创世记 12:1–4 所述他初次回应上帝呼召的多年之后。因此希伯来书第 11 章将亚伯拉罕列为因信得生的旧约圣徒典范之一。他与众圣徒一样，纵然在世之日未见应许成就，仍坚守对上帝的信靠，“**羡慕一个更美的家乡，就是在天上的**”（来 11:16）。

因此保罗将“凭着信心”与“凭着眼见”对立（林后 5:7；可 10:52）。上帝许多应许尚未成就，我们虽不能凭经验验证，却因信靠上帝的话语超越一切权威（甚至超越眼见）而期待其成就。信心是“**所望之事的实底，未见之事的确据**”（来 11:1），我们信靠的，是那从无有之中创造世界的上帝（参第 3 节）；如同摩西，我们因着信就“**看见那不能看见的主**”（参第 27 节）——既然如此，一切可见之物对信心的挑战终必溃败。世人说“看见了就信”，基督却说“**我不是对你说过，你若信，就必看见神的荣耀吗？**”（约 11:40）无论初始或持续的信心，本质都是超越一切考量地信靠上帝的应许。

这种信靠必通过行为显明。雅各指出：“**你将你没有行为的信心指给我看，我便藉着我的行为，将我的信心指给你看**”（雅 2:18），进而强调“**人称义是因着行为，不是单因着信**”（24 节）。这并非否定保罗“因信称义”的教义（参罗 3:27 等），而是宣告真正的救赎性信心必然是活泼有行为的信心。信心之所以使人称义，不在于它能产生善行，而在于它是领受上帝恩典的管道；然而，若不能激发善行，这信心便不是真的信心。《西敏信条》11.2 阐明：“如此领受并依靠基督和祂的义的信心，乃是称义的惟一工具；然而这信心在被称义者里面并不是单独存在的，而是始终与其他救赎恩典相伴，不是死的信心，而是使人生发仁爱的信心。”

这一事实本不足为奇。正如圣经所言，信心所领受的恩典乃是引致善行的恩典：

弗 2:8–10 你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，

就是神所预备叫我们行的。

多 3:5–8 他便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，藉着重生的洗和圣灵的更新。圣灵就是神藉着耶稣基督我们救主厚厚浇灌在我们身上的，好叫我们因他的恩得称为义，可以凭着永生的盼望成为后嗣。这话是可信的。我也愿你把这些事切切实实地讲明，使那些已信神的人留心作正经事业。这都是美事，并且与人有益。

因此，保罗在加拉太书 5:6 论及“使人生发仁爱的信心”。上帝乃是本乎恩典而非因着行为拯救我们，但这恩典必然产生善行——这正是上帝拯救我们的旨意与目的。我们的信心领受了这恩典，就照着上帝的定旨，开始行出祂所预备的善。

福音派信徒常倾向于将信心视为一种内在的心理活动（比如在心中默念“主啊，我信”）。然而，这样的内心独白有时可能只是自欺。人们完全可能将这些话语当作空洞的形式，而毫无改变行为的意愿——这样的言语并非信心的表达，更不等同于信心本身。一句“主啊，我信”可能是真信心的流露，也可能不是。

我们应当将信心定位于支撑这些言语的内在动机（当它们被真诚表达时），[6] 而非言语本身。因此，将信心定义为一种“心理活动”[7] 具有误导性，正如将其定义为某种身体行动（比如响应呼召走向讲台）同样不妥。信心实则是贯穿思想与行为的根本动力，当这一切皆是为荣耀上帝而行时。真正的信心同等显现于思想、言语与行为中。这一分析帮助我们更清楚地看到：信心与其他行为既有区别又紧密关联——二者并非等同（因行为的动机不等同于行为本身），但正如雅各教导的，我们辨认信心的唯一途径就是通过善行。或如主耶稣论及假先知时所说：“**凭着他们的果子，就可以认出他们来**”（太 7:16）。

6、需要说明的是，我并非将信心定义为一种动机。我对信心的定义遵循前文引用的《西敏大要理问答》。此处只是阐明信心与善行的关系：既然救赎性信心接受并信靠基督，就必然驱使我们活出基督的样式。

7、在此，我要对戈登·克拉克在《宗教、理性与启示》第 94–100 页中提出的观点提出异议。若要将人截然划分为心灵与身体两部分，那么信心既非身体行为，便只能归入心灵范畴。然而信心与我们通常所称的“心灵活动”——如内心想象、自我对话、解决问题等短暂体验——截然不同。诸如信心这类动力性存在，似乎需要在身心二元之外另立范畴。不过总体而言，我对这种分类方法持保留态度（参拙著《神学认识论》第 319–346 页及本书下一章）。

圣经指明信心对善行既是必要也是充分：其必要性体现在“**人非有信就不能得神的喜悦**”（来 11:6），以及“**凡不出于信心的都是罪**”（罗 14:23）；其充分性则因我们若像亚伯拉罕那样信靠神，“**这就算为他的义**”（创 15:6）。正如主耶稣所言：“**信神所差来的，这就是做神的工**”（约 6:29）。当我们的行为（思想、言语与行动）真实源于信心时，它们必然是美善的。

从某种意义上说，“信靠神，然后随心所欲”这句话确有其道理。但正如我们所见，信靠神必然包含对其话语（包括律法）的顺服。因此存在性视角从不允许我们违背规范性视角。

不过，存在性视角确实为基督徒生命描绘出独特图景：我们不仅是研读神律法的文士（规范性视角）、朝目标行进的天路客（处境性视角），更是信靠天父的儿女，因为知道“**神是真实的，人都是虚谎的**”（罗 3:4）。因此圣经屡次称赞那些在受到不信的试探时仍持守信心的人（太 8:10；9:2，22；17:20；21:22；罗 4:20–21；来 11）。基督徒的人生是一场惊险奇妙之旅——我们凭着上帝的应许而活，纵使撒但以怀疑恐惧相诱。

悔改

悔改不仅仅是承认自己是罪人，为罪感到难过，甚至恨恶罪，[8] 其本质乃是离弃罪的行动。离弃罪即归向善，因此悔改与信心密切相关。使徒行传 11:18 中“悔改得生命”实质上与信心同义。《西敏信条》15.3 阐明，悔改与赦罪（称义的一部分）的关系，正如信心与称义的关系：“虽然悔改不可被视为对罪的补偿，或赦罪的原因——这原是神在基督里白白的恩典；但悔改对于所有罪人而言如此必要，无人可指望不悔改而得赦免。”

悔改与信心如同一枚硬币的两面，缺一不可。信心是转向基督，悔改是转离罪恶，这两种转向实为同一动作。人不可能不离开罪恶而转向基督，反之亦然。

正如信心能激发善行，悔改亦然。当法利赛人和撒都该人来受施洗约翰的洗时，他劝勉他们“**要结出果子来，与悔改的心相称**”（太 3:8）。真实的悔改必结出善行的果子。保罗对外邦信徒也提出同样的要求（徒 26:20，另参提后 2:25–26 和启 2:5）。

基督徒的生活既是信心的生活，也是悔改的生活。我们既信靠神的应许前行，也时常

8、这也不是罗马天主教所讲的补赎——他们认为人可以通过牺牲或各种虔修行为来部分偿还对上帝的亏欠。

回顾，省察得罪神与人的地方，寻求赦免。所有基督徒至少在理论上都承认悔改的重要性，相信人人都是罪人。然而实践中，我们很难向他人、向自己或向神承认自己确实犯了罪且需要改变。当行为受到指责时，我们的第一反应往往是自我辩护。虽然笼统地承认自己有罪，却不愿让人知道具体罪行。这种心态在有权位的人身上更为明显，因为他们付出的代价更大——对显要人物而言，认罪可能危及自己长期苦心经营的地位。

因此当基督教领袖坦然认罪并寻求宽恕时，许多人会感到诧异。这种态度之所以令人动容，不仅因其罕见，更因其深具圣经特质。这表明他乃是以仆人之心而非主人之态来带领众人的（太 20:25–28），也增强了他处理他人过犯的能力，正如保罗在加拉太书 6:1 所言：“**弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来；又当自己小心，恐怕也被引诱。**”[9]

盼望

在探讨了信心，以及作为信心一个方面的悔改之后，我们现在要来看第三章提及、且在新约中常同时出现的另外两个“神学美德”。我曾指出，信、望、爱分别对应神主权属性的三个方面：信聚焦于神话语的权威，望着眼于祂对未来的掌管，爱则关注祂与我们亲密的同在。这三者彼此交融，缺一不可。

盼望乃是信心指向救恩中“尚未实现”的将来维度。如同信心一般，盼望是稳固可靠的——绝非英语日常用法中暗示的那种踌躇不定或一厢情愿。它“**如同灵魂的锚，又坚固又牢靠**”（来 6:19；参罗 5:5），与信心一样，都植根于上帝的启示。

因此，盼望与信心一样能激发善行。盼望使我们刚强壮胆（林后 3:12）；得救的盼望是保护我们免受撒但攻击的头盔（帖前 5:8）。歌罗西书 1:4–5 更表明：盼望竟能激励信心与爱心！这些经文印证了第十六章的教导——神对未来的应许激励我们今日的行为。若确知有奇妙赏赐为我们存留，我们就会让所有抉择都由这份盼望来支配。

爱心

9、在本节论述中，我深受 C.约翰·米勒的事工及其著作的启发，尤其是《悔改与 20 世纪的人》一书的影响。

在第 12 章中，我曾指出爱是圣经伦理的核心，“爱”这个词表达了盟约中附庸对君王的基本忠诚。因此，爱应当从三重视角来定义：忠诚（规范性视角）、行为（处境性视角）以及情感（存在性视角）。第 12 章主要探讨爱与律法的关系，我的结论是二者并无冲突——爱的诫命要求人顺服上帝，同时也作为律法“核心特质表述”。在“道德英雄主义”那一节，我们还讨论了爱的激进性：它超越律法的表层意义直达内核，引向极致的顺服。基督的爱是终极典范，祂为子民舍命，设立了一个远超我们为自己设定的爱的标准（约 13:34–35）。

此处我将探讨爱作为善行动机的多重特质。保罗在哥林多前书 13:1–3 明确指出，若缺乏爱的动机，任何人所行的（包括信心）都不能算为善：

我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。

若没有爱，一切行善的尝试终将徒然。以下是激励善行的爱的特质：

盟约性忠诚

正如第 12 章所述，宗主条约的根本要求就是爱，一种专一的忠诚——附庸除与盟约之主外，不可与他国结盟。耶和华与以色列所立之约亦是如此。注意摩西之约的庄严宣告《示玛篇》如何诠释“爱”：“**以色列啊，你要听！耶和华我们的神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神**”（申 6:4–5）。以色列对耶和华的爱不容竞争、不存二心，因此在十诫这部约书中，第一条诫命便是“**除我以外，你不可有别的神**”（出 20:3）。这条诫命实际上就是爱的律法，这种爱因其排他性，与婚姻之爱极为相似——正因如此，在圣经中，奸淫与拜偶像互为象征。

新约中的爱同样体现为对基督的盟约性忠诚。祂以为羊舍命的专爱爱我们（约 10:15），又将这爱赐予我们（约 17:26），使我们作为祂身上的肢体，以爱回应并彼此相爱（约一 4:19–21）。我们对基督的爱以及彼此之间的爱，将我们与约外之人区分开来（约 13:34–35）。

此处尤为凸显我先前所称“忠诚”的维度。上帝拣选我们，我们则选择与祂的子民同作仆人。爱即是对盟约誓言的信守。约赫姆 · 杜马（Jochem Douma）指出：“当我们明白爱是一种选择时，才能更清晰理解爱神的真义。因唯有耶和华是神，以色列和我们都必须选择祂。爱意味着坚守你的选择。”[10] 杜马还精妙地阐述了与婚姻的类比关系：

> 当婚姻陷入危机，唯一的解决之道就是选择去爱。此时爱的情感元素或许全然或部分缺失，但忠诚必须持守。具体而言，爱就是夫妻不与第三者建立关系，坚守婚礼誓言中的选择。我们与主的关系同样如此。

无论神圣盟约还是人间盟约，忠诚不仅是禁止另结盟约的消极要求，更是激励我们侍奉所委身对象的积极美德。因此忠诚必引发行为：十诫中，首诫推动其余九诫的践行；新约里，主耶稣指示门徒，“**你们若爱我，就必遵守我的命令**”（约 14:15）。

感恩

在约书的宗主条约结构中（参见第三章），爱的诫命紧随历史性序言之后——这段序言记述了大君王施恩的作为。因此十诫中要求专一之爱的首条诫命，紧接在耶和华救赎宣告之后：“**我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来**”（出 20:2）。这里的爱是以色列对救赎的感恩回应。

同样，在新约中，我们爱，是因神先在基督里爱了我们（约一 4:7–21），祂怎样爱我们，我们也怎样相爱（约 13:34–35）。因此，《海德堡要理问答》将十诫置于“感恩”的范畴之下，这符合其“罪疚—恩典—感恩”的基本框架：

> 问 2：你若要在这安慰的福乐中生与死，必须知道几件事？
>
> 答：三件事：第一，我的罪与愁苦何等重大；第二，我如何从一切罪恶愁苦中被救赎；第三，我当如何为这救赎向神感恩。

这并非说我们能偿还神的救恩，甚至连偿还分毫都无从谈起。神的救恩浩大得难以测度（弗 3:18–19）。然而，对蒙如此重价所赎之人，感恩是唯一合宜的态度（路 17:11–19）。

10、约赫姆 · 杜马，《十诫》第 21 页。

11、同上

而感恩如同忠诚，不仅是感受，更是催生感恩行动的生命取向——感恩之人必不跪拜偶像、妄称神的名、亵渎圣日、忤逆父母等等。

因此，感恩与忠诚密不可分。但感恩为我们的爱另增了一个视角：即便在人间关系里，受人大恩时我们自然生发回报之心。忘恩负义虽屡见不鲜，却始终为人不齿。若救恩是人所能领受、所能想象的最大恩典，我们除了全心归顺盟约之主，还能作什么呢？我们一想到要背叛祂，怎能不痛心疾首呢？

生命的全面归正

我们对上帝的感恩忠诚是全面性的。这意味着它重塑生命的每一个层面。[12] 先前我们看到申命记 6:4–5 中“要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神”的命令。主耶稣在马太福音 22:37 将“力”替换为“意”（mind），并在马可福音 12:30 和路加福音 10:27 中增加了“意”。显然主耶稣并非扭曲申命记 6:4–5 的原意——用心智（mind）去爱本就隐含在这段经文中，其目的不是将我们的爱局限在人性的某些特定官能，而是要以心灵为中心，将爱扩展到生命的每一个领域。同样，我们看到使徒保罗劝勉我们：“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行**”（林前 10:31）。另请注意哥林多前书 13 章中爱作为生活方式的全面性——它是所有其他德行所必需的（1–3 节），并与其他美德相关联：“**爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐**”（林前 13:4–7）。

因此，盟约之爱重塑了我们的一切言行与情感。有人曾说申命记描述的爱是一种政治性忠诚，直到何西阿先知对不忠之妻的爱等后期经文中才获得情感内涵。盟约之爱固然包含忠诚，我也不反对“政治性”这个词。但将政治性与情感性对立，无法解释申命记 6:4–5 的全面性语言，也误解了我们对耶和华“政治性忠诚”的本质。盟约至少隐喻性地是一种政治关系，但这是独特的政治关系。如果我们对主的专一之爱如申命记 6 章所言从心灵扩展到其他官能，那么它必然浸润整个生命：包括情感、理智与意志。心灵统管人类生命的所

12、回顾第 10 章对圣经全面性的论述。

有层面。若上帝是我们心灵至高的效忠对象，祂也必然是我们最炽热的激情。我们最大的渴望就是服侍祂。人不可能在情感冷淡的状态下全心全意爱另一个人。

因此，当圣经以婚姻甚至性爱意象描述上帝对我们炽烈的爱时（结 16 章），我们不应感到惊讶。同样请注意诗篇 103:13、以赛亚书 49:15、66:13、何西阿书 11:3 中上帝如父如母般的怜悯。我们对上帝的忠诚也当如此炽热。忠信的心灵产生忠信的情感。如前所述，圣经中的爱是忠诚、行动与情感，构成一个互为视角的整体。

效法神的救赎恩典

我们在第九章已经看到：效法上帝是基督教伦理的基本原则。前文也论及我们的爱当如何反映上帝之爱的深度、全面与热忱。

在救赎历史中，上帝特别启示自己是施恩的上帝——祂甚至不惜以爱子的生命为代价，拯救那些本不配得怜悯的人。圣经所命令的爱，正是要反映上帝这种救赎之爱。正如祂使以色列人脱离埃及得享安息，他们也当使他人得享安息（申 5:14–15）；正如祂饶恕了我们，我们也当彼此饶恕（太 6:12,14–15;18:21–35）；更普遍而言，正如祂爱了我们，我们也当彼此相爱（约 13:34–35；约一 4:7–21）。

或许有人认为，我们虽能在许多方面效法主耶稣，却无法效法祂的赎罪之爱——毕竟无人能藉舍命成就他人的救恩。然而，值得注意的是，赎罪是基督之爱与基督徒之爱进行比较的核心要点。。根据约翰福音 3:16、15:13，罗马书 5:8、8:39（结合上下文），以弗所书 2:4–5，帖撒罗尼迦后书 2:16，约翰一书 3:16、4:9–10，启示录 1:5（参可 10:45；彼前 2:18–25；腓 2:1–11），我们所要效法的上帝之爱，最完满的彰显正是赎罪。

上帝在赎罪中显明的爱是无法测度的（弗 3:18–19）：这体现在主耶稣受苦的深度（包括与父的隔绝）、为我们赢取的福分之伟大、以及我们完全不配得此恩典的事实。作为领受恩典的人，我们在祂眼中本毫无吸引力——我们就是税吏和罪人（太 9:9–13），是“**贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的**”（路 14:21），是基督为我们死时“还在作罪人”的一群人（罗 5:8）。

诚然，我们的牺牲无法为他人赎罪。但这些经文清楚表明：我们有责任像基督为我们

舍命那样为弟兄舍命（约一 3:16）。正如第十二章所述，这种道德英雄主义式的极致牺牲，正是基督徒伦理责任的核心。

回顾第十二章论大卫勇士的英勇，以及穷寡妇倾尽所有奉献的榜样。效法基督的爱，本质是将他人利益置于自己之上：“**凡事不可结党，不可贪图虚浮的荣耀；只要存心谦卑，各人看别人比自己强。各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事**”（腓 2:3–4）。值得注意的是，保罗为化解教会纷争（特别是 4:2 点名提到的友阿爹和循都基），竟引出了圣经中最丰富的基督论经文。[13]

当我们默想十架时，与其他传统或宗派信徒的争执便显得微不足道。基督既为我们死，我们难道不能为弟兄姐妹稍作让步吗？相较于祂所付出的，爱的要求于我们实在微乎其微。

当我们思想自己蒙恩前在上帝眼中何等不堪时，祂的爱就当激励我们去爱那些不可爱的人——尤其是世上看似不配得怜悯的群体：穷人、弱者、残障人士、被嫌弃的少数族群，乃至未出生的婴孩。

效法神的普遍恩典：爱我们的仇敌

“普遍恩典”被定义为神对非选民的恩慈，但这样定义其实并不准确——因为在英文圣经译本中，“恩典”一词几乎总是带有救赎意味。但不可否认的是，上帝的爱确实泽及未重生之人甚至非选民。[14] 马太福音 5:43–48 中，主耶稣指出神爱祂的仇敌并赐予他们美物，而其中显然包括未重生之人与非选民。主耶稣更将这种爱仇敌的表现作为典范教导我们：

“你们听见有话说：‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌。’只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子，因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？你们若单请你弟兄的安，比人有什么长处呢？就是外邦人不也是这样行吗？所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”

13、这再次印证了我的核心论点（参第十六章）：圣经对救赎历史的强调与伦理教导并非对立，而是如同整本圣经（提后 3:16–17）一样，都是为了伦理实践的目的而赐下的。

14、对普遍恩典教义的系统论述，参见拙著《上帝的教义》第 429–437 页。

这种教导并非新约独有。出埃及记 23:4 也曾命令我们若遇见仇敌的牛或驴失迷了路，总要牵回来交给他。无论因何与人结怨，都不应拦阻我们向对方施以恩慈。

在路加福音 10:29–37 好撒玛利亚人的比喻中(紧随基督关于“爱是律法核心”的宣告)，我们看到帮助他人时不应附加信仰测试。加拉太书 6:10 保罗说：“**所以，有了机会，就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样**”——他强调“更当”而非“仅当”。“信徒一家”(即作为属灵大家庭的教会) 固然优先享有我们的资源，但我们的心应当慷慨到能随时把握神所赐的机会帮助教外的人。

主耶稣关于爱仇敌的教导面临一个重大难题，即旧约圣经中的咒诅诗及其他咒诅经文。这些经文呼吁上帝降罚于恶人 (如诗 119:113；139:21–22 甚至赞许对恶人的恨恶)，似乎与主耶稣爱仇敌的教导相悖。但新约圣经中咒诅表述同样见于基督 (太 23:13–39) 与使徒 (加 1:8–9；启 6:10；18:20) 的宣告。而另一方面，正如我们所见，爱的伦理同样贯穿两约。圣经始终禁止个人复仇 (出 23:4–5；利 19:17–18；诗 7:4–5；箴 20:22)，[15] 因此调和这两大主题不能依靠时代论的解释方案。

主耶稣在世期间确实拒绝施行审判，因祂首次降临不是要审判世界，乃是要拯救世界。所以祂责备那些想求火烧灭不接待他们的村庄的门徒 (路 9:54–55)，但同时预言末日报应必临到不信的城邑 (太 11:20–24)。这些经文表明：基督首次降临虽暂缓审判，但终极报应必在祂再临时实现 (帖后 1:6–10)。不过这些事实本身既不能证明、也不能否定今日使用咒诅祷告的正当性。

有人认为咒诅诗篇是基督藉子民发出的祷告，[16] 这种解释也不充分。从某种意义上说这固然不错，但这不过是将 (爱与公义的) 关系问题再次引向了基督的动机层面，从而使得这类情感在自由祷告中的运用变得难以把握。

梅雷迪思 · G · 克莱恩 (Meredith G. Kline) 提出，咒诅诗篇是末日审判对现世的“侵

15、当然，国家被赋予有限的权力来执行神的审判。参见罗马书 13 章及我们随后关于第五诫的讨论。

16、正如詹姆斯 · E · 亚当斯在《和平之君的战争诗篇》中所论述的。不过，该书仍包含许多有价值的见解。

入”。[17] 在最终的审判中，普遍恩典将不复存在，恶人只会承受永刑。到那日，我们不再蒙召去爱仇敌，因为他们将显明为神永远的仇敌，只配灭亡。因此，咒诅诗篇的祷告者乃是在呼求神对仇敌施行最终的审判。

克莱恩强调，我们绝不能擅自呼求神的忿怒——这种“侵入”唯独是神的特权。在咒诅诗篇中，神确知大卫的仇敌已永远沉沦，因而启示大卫宣告神的审判。但要使这一观点前后一致，我们就不能将这些诗篇表达的情感套用于大卫仇敌之外的对象，也不应再创作同类诗歌。然而对大多数圣经读者而言，诗篇显然是为我们当下的敬拜与灵修而赐下，当应用于我们经历中的类似处境，并作为祷告与敬拜诗歌的典范。

咒诅确属末世范畴，是对末日审判的呼求。我们所处的时代虽非末日，但正如第十六章所述，末后的日子已然开启。神对人类的最终处置，此刻正处于“已然而未然”中。正因神救赎计划中“已成就”与“未成就”的张力，圣经有时似乎鼓励咒诅，有时又予以劝阻。[18] 问题在于——与克莱恩观点相反——圣经并未明确指示何时该使用咒诅。经上从未规定：唯有在受神默示时，且不将咒诅应用于当代对象的前提下，才能作此类祷告。

莫蒂尔 (J. A. Motyer) 提供了有益洞见，他提醒我们注意“**伸冤在我，我必报应**”这一更宏大的圣经模式。[19] 他指出，咒诅诗篇乃是为那些个人与国家都无力纠正的不公呼求神的干预。这些祷告并非寻求私人报复，而是按神的要求，将报应的权柄交托于神。

如同所有祷告，咒诅祷告始终隐含“愿祢的旨意成就”这一前提。祷告的终极目的应为荣耀神。若神因应允所求得荣耀，我们便感恩；若神因拒绝所求得更多荣耀，这祷告仍非徒然——因一切祷告都是对神旨意与国度的再度委身。主祷文正是这种精神的完美典范。

17、克莱恩，《侵入与十诫》，载于《西敏神学刊》第 16 卷 (1953–54 年合刊)，第 1–22 页；后收录于克莱恩所著《圣经权威的结构》，第 154–171 页。

18、当然，大卫的咒诅诗篇写于基督复活之前，因此无法用“两个世代之间的张力”这一框架来分析。正如克莱恩所指出的，在旧约时期，末世的侵入是间歇性、偶然性的。但随着基督开启了新约时代，最终审判的临在与未临处于共存的张力中。甚至可以说，在新约时代使用咒诅祷告反而更为恰当——因为末世已然持续临在。

19、莫蒂尔，《咒诅诗篇》，载于《福音派神学词典》，沃尔特 · A · 埃尔韦尔编，第 554 页。

当我们确信某人犯下无力独自对抗的重大不义时，信徒就当如圣经中的咒诅经文那样向神倾心吐意。如此行时，必须持守神对不公义的判定：“**因这些事，神的忿怒必临到那悖逆之子**”（弗 5:6）。他所呼求的报应，绝非由自己施行，乃惟独交托于神。

我们能否既爱仇敌，又呼求神向他发怒？对审判的渴望与对仇敌得救的渴望能否共存？其心理机制确实复杂。试想乌干达的伊迪·阿明曾肆意屠杀基督徒时，多少信徒祷告求神报应。这种报应——无论诗篇或此例中——都未必指向终极沉沦，所求的主要是历史性审判。尽管在圣经思维中，历史审判与终极沉沦并非完全割裂，但二者也非必然关联。

倘若神非但不审判阿明，反而使他归信呢？那些基督徒会失望吗？断乎不会！他们必为神超乎所求的回应归荣耀与神。这种归信本身就是一种报应——是神的恩典藉基督赎罪祭施加在这人身上的审判。同时，逼迫者阿明将承受神最严厉的责备（参“扫罗，你为什么逼迫我？”），其暴政也将遭遇历史性溃败。最终，他们的祷告仍然得以应验，因他们最深切的渴望本是神的荣耀。

那么信徒是否当为仇敌的救恩（而非审判）祷告？不然。祷告常具有即时性，这本是合宜的。当然，信徒有时会陷入一种心境，为各种非常之事祷告：诸如希特勒归主、美国全体议员信基督、基督今夜再临等等。我并非责备这种天真不成熟的信心流露，因神常特别眷顾心灵单纯的人。成熟的信徒也确有恰当之时，在祷告中展望历史洪流：“**愿祢的国降临，愿祢的旨意行在地上如同行在天上**。”但多数情况下，祷告是基于近期期盼。圣经中的祷告亦循此例，常现实地关注短期预期。我们按对神通常作为的理解（来自圣经与护理），就眼前处境作出初步判断，求神按我们所期盼的施助。彼得下监时，教会是为他得释放祷告，而非为整个监狱系统的人归主。

当阿明残害教会时，最迫切的需要是审判。尽管孩童般单纯的信心或会期待阿明归主，但对多数信徒而言这并不现实。阿明是激进的穆斯林，仇恨一切基督教事物，且神智癫狂。固然神的恩典曾拯救过毫无指望的人，但此刻非考虑特殊神学可能性的时机。当务之急是照着圣经亮光，基于现实发出恳切的求救呼声。短期内最可能的出路是审判：阿明死去或

被逐出境。因此信徒的祷告常未明确包含其归主。但如前所述，这种可能性始终隐含在审判的本质中（审判总为赎罪留有余地）、救恩的本质里（救恩总是对罪的审判）、以及“愿祢的旨意成就”这一限定中。我想早期信徒对逼迫者扫罗的祷告亦是如此。

至于咒诅诗篇表达的“恨恶”（如 139:21–22），如何与主耶稣“要爱仇敌”的诫命调和？正如我们区分私人复仇与神圣报应，我认为也必须区分两种恨恶。圣经中的爱与恨既是行为模式，也是情感状态。[20] 爱是寻求他人益处，恨是谋求他人毁灭。当我们按前文所有限定为祈求神的报应时，乃是在求神毁灭祂的仇敌——这是一种“恨”。但在我们与那人的个人关系中——既然报复已被排除——我们仍当以爱相待，谋求仇敌的最大益处。同理，圣经区分义怒与恶怒：迅速点燃、难以平息、挟私报复的怒气（太 5:22），与缓慢点燃、易于止息、为神荣耀而发的义怒（弗 4:26）——正如神自己的怒气。因此恨与爱并非在所有层面都对立。看似矛盾的是，对同一人存敬虔的恨与敬虔的爱是可能的。[21]

如今的我们或许也当呼求神的公义：向堕胎医生以及鼓吹堕胎的人，向企图剥夺教会传讲神话语自由的同性恋激进分子，向世上残存的反基督教独裁者，向那些被异教捆绑、自以为有权滥杀无辜的狂徒。我们切望看见神对不公义的震怒在历史中显明——这种渴望全然正当。但若神更喜悦以复兴之火灼痛仇敌、使他们心意更新而归正，这同样全然实现了我们对神圣审判的期盼。而咒诅诗篇将成为我们呼求神圣公义时的祷告指南。

听来或许怪异：我们确有责任培养对罪恶的恨恶。在这个对邪恶习以为常的时代，我们既蒙召去爱神之所爱，也当恨神之所恨。圣洁的恨与圣洁的爱不可分割。我们若爱神，就当在行为与情感上都与祂同仇敌忾。因此敬虔的恨与敬虔的爱同属美德，二者共同构成基督教伦理的动机。

履行责任

在第十二章中，我曾强调爱是一种遵守上帝一切诫命的性情。我们若爱祂，就必遵守

20、根据我们之前的分析，爱既包括行为也包括情感，同理，恨既包括行为也包括厌恶的情感。

21、若要深入了解爱与恨的关系，请参阅《上帝的教义》第 460–463 页关于神自己的爱与恨的论述。

祂的诫命。因此，爱的特质在于它始终致力于履行我们的责任。

十诫中除第四条与第五条外，其余诫命皆以否定句式表述，这也是圣经律法的主要形式。有人或许因此认为基督教伦理本质上是消极的，重在规避恶事。圣经律法的否定性导向本无谬误——它郑重警示我们正身处属灵险境，试探无处不在，基督徒必须学会说“”不”。然而圣经伦理实则极为积极，这一点我们尤其能从爱的律法中领会。因为爱绝非仅仅规避某些属灵危险，而是竭力寻求一切途径来服侍上帝与邻舍，甚至追求道德上的英雄主义。

新约中的其他美德

圣经还论及许多其他美德，其中一些以清单列出，另一些则散见于各处。这些清单并非穷尽所有，各美德之间也难以截然划分——它们多有重叠，彼此蕴含，正如信、望、爱三者相互依存。因此，美德更像是从不同角度观照整个生命，而非构成道德正直的孤立元素。

我着重探讨了三大“神学美德”——信、望、爱。如我们所见，它们彼此包含，也涵盖了圣经中所有其他美德。一个拥有完全之爱的人，必然也完全具备加拉太书 5:22–23 所列的美德：喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。歌罗西书 3:12–13 又补充了怜悯、谦虚、包容以及饶恕，并总结道：“**在这一切之外，要存着爱心，爱心就是联络全德的**”（14 节）。彼得后书 1:5–7 同样以爱为总归：“**正因这缘故，你们要分外地殷勤。有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知识；有了知识，又要加上节制；有了节制，又要加上忍耐；有了忍耐，又要加上虔敬；有了虔敬，又要加上爱弟兄的心；有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心**”。这些美德都彰显着爱的运作，正如本章前文引用的哥林多前书 13:4–7。

任何美德都值得深入研究，这种研究可辅之以对各类恶行的考察（如罗 1:29–31；加 5:19–21；弗 5:3–5；西 3:5–10 所列）。此处我不赘述这些清单，因其内容将与后续十诫探讨多有重合。但当我以三元组思维审视这些美德时，发现它们呈现出与主权属性三视角相呼应的三大重点：

1、对神应许的接纳（规范性视角）。我们已经看见，信心是指向神的应许及其成就（如罗 4 章、来 11 章）。敬虔人即使面对与感官证据的冲突，仍信靠神的话语。这一主题也体现

在信实、坚忍、敬虔、忍耐、喜乐、知识等美德中，可称为“信的美德”。神的儿女持守信心，忠于圣约，忍耐到底，照着神启示的真理敬拜祂（罗 12:1–2），在一切事上尊神为主。

2、待人的谦卑（处境性视角）。若神的应许掌管我们的生命，它们就使我们免于任何自我标榜的尝试——这类尝试总是以贬低他人为代价。然而，既然神是主，我们就不必惧怕人，也不必通过支配他人来定义自己。因此圣经美德特别强调谦卑，表现为温柔、宽容、饶恕、柔和、和平等。正如基督所教导的：以善报恶，转过脸来，多走一里（太 5:38–42；参罗 12:14–21）。

这些可称为“望的美德”——与本章所述处境性视角相连。关键在于：神掌管世界，我们无须掌控一切或压制他人。我们承认自己不过是蒙恩罪人，彼此尊重，因尊荣唯从神而来。我们能够真正谦卑——正如那句经典笑谈所言，因为知道自己实在有太多需要谦卑的地方；我们可以不计较冒犯，温柔劝诫人（想到自己也会受试探，加 6:1–3）；即便对和解条件并不完全满意，仍尽力与众人和睦。

3、对他人的喜爱（存在性视角）。当我们信靠神、在神与人面前谦卑时，就非但不会怨恨人，反而会从心里关爱他们。因此美德清单包含怜悯、弟兄之爱、恩慈、良善。虽然所有美德都以不同方式彰显爱，但这些情感显然最能体现“爱的美德”。

对耶和华的敬畏

至此，我主要将圣经美德的探讨限定在新约范围内。旧约中罕见或根本不存在美德清单——它主要通过律法教导敬虔生活，并借叙事、诗篇、智慧文学和先知劝诫加以应用，较少聚焦作为敬虔品格主观要素的美德。

但旧约格外强调一个新约同样重视的美德——“敬畏耶和华”。约翰 · 慕理对此有过精辟论述：“敬畏神是敬虔的精髓。新旧约圣经的强调，要求我们赋予这个命题同等分量。”[22]

慕理提到在圣经中，敬畏神是知识的开端（箴 1:7）和智慧的开端（诗 111:10）；约伯堪称典范的敬虔乃是基于对神的敬畏（伯 1:8）；以赛亚书 11:2–3 预言弥赛亚将被圣灵充满，

22、约翰 · 慕理，《正直生活要道》第 229 页。本节大部分内容是对慕理相关讨论的概述。

以敬畏耶和华为乐；传道书在探索各种价值体系后总结：“**这些事都已听见了，总意就是：敬畏神，谨守他的诫命，这是人所当尽的本分**”（传 12:13）。新约同样以敬畏神为敬虔生活的总纲（路 1:50；徒 9:31；林后 7:1；西 3:22；彼前 2:17）。慕理指出：

> 圣经如此强调敬畏神，显明了宗教与伦理的纽带。敬畏神本质上是宗教概念，是指我们心中对神的认知及由此产生的态度。既然圣经伦理以敬畏耶和华为根基并由此结出果子，我们再次认识到：伦理源于宗教，我们的宗教如何，伦理也必如何。这也意味着我们所敬拜的对象决定我们的行为。[23]

慕理区分了“敬畏神”的两种含义：一是对神的惧怕，带来“惊骇恐惧”（terror and dread）；[25] 二是“崇敬的畏惧”（fear of reverence），引发“信心与爱心”。[25] 当罪人站在神面前等候审判时，第一种惧怕是合宜的。慕理说：“在应当惧怕时却不惧怕神，正是亵渎的本质。”[26] 他在申命记 17:13、21:21 和诗篇 119:120 中找到这种正当惧怕的例证，新约也不乏这一主题（太 10:28；路 12:4–5；罗 11:20–21；来 4:1；10:27,31；启 15:3–4）。想到神审判的可畏，我们若不惧怕反倒错了。

但这种对审判的惧怕本身不能引我们爱神。慕理认为，构成敬虔精髓的并非这种惧怕，而是"催生称颂与爱的畏惧，包含敬畏、尊崇、荣耀和敬拜，且这些都达到最高境界”。[27]“崇敬的畏惧”是对神同在的持续感知。慕理分析亚伯拉罕的生平：正因他敬畏神，才能顺服神的命令，甚至愿献以撒为祭（创 22:11–12）。他继续阐释：

> 这种关系也体现在亚伯拉罕的其他美德中。他为何能对罗得宽宏大量？因他敬畏耶和华，信靠神的应许和护理，故无需斤斤计较。他为何能对所多玛王分文不取？因他敬畏天地的主、至高的神，不容所赠财富损害信仰的独立——他无需贪婪攫取……此乃无处不在的“神前意识”（God-consciousness），且是与盟约意识密不可分的神前意识。这就是对神的敬畏，或其不可或缺的必然结果。[28]

慕理最后将敬畏神视为对抗当代肤浅基督教的良药。“敬畏神”一词似乎已从基督徒的

23、同上，第 231 页。需注意，慕理所倡导的并非自然法伦理——至少不是该术语通常被理解的那种形态（参第 14 章）。

24、同上，第 232 页。

25、同上，第 233 页。

26、同上。

27、同上，第 236 页。

28、同上，第 139–140 页。慕理随后以一段耐人寻味的思考延续讨论——他特别论及神被称为“以撒所敬畏的”（创 31:42）。

美德词汇中消失，反映出对神威严、荣耀与圣洁的认知匮乏：“我们里面对神的敬畏，乃是心灵对神本质的认知所呈现的状态——既是人对‘神是谁、神为何’的领悟，更是对那位要求人全然委身的至高者的回应。”[29]

我之所以详细阐述慕理的观点，是因我认为他为基督徒生命提供了必要却被忽视的视角。当然，他的论述需与我们已探讨的信、望、爱三德取得平衡。虽然敬畏神与爱神并不矛盾，但我们常难以在情感状态中兼顾二者。另一个慕理未提及的困难，是如何协调敬畏神与新约“神的朋友”（约 15:13–15）概念的关系——后者基于基督的救赎之工。因着主耶稣藉自己的血撕裂圣殿的幔子，信徒得以坦然进入至圣所，这是旧约未曾有过的特权（来 10:19）。这种恩典带来的亲密，如何与对神的敬畏并存？

它消除“惊骇恐惧”的需要（约一 4:18），但未消除在神面前存崇敬之心的需要。然而在现世经验中，两种敬畏并不容易区分。我猜想，在终极成全之前，我们对神的崇敬中总会存留些许恐惧。因此，对神的敬畏与儿子名分之间总是存在一些张力。

至于崇敬与亲密的关系，我们必须牢记：我们的新朋友耶稣、天父以及内住的圣灵，确实是天地间至高无上的主宰。诗篇和启示录中的赞美，同时表达了亲密与崇敬。对许多人而言，这里存在张力。但在敬拜中，我们有时会惊讶地发现这两种特质融为一体。基督徒常常被这样一种意识所震撼：我们的父神乃是那位照永恒行做万事的圣者。愿这种敬畏与爱的合一，渗透我们生命的每个层面。

29、同上，第 242 页。

第二十章、新生命作为伦理认知的源泉

正如我在《神学认识论》一书中所指出的，认知始终包含主体（认知者）、客体（认知对象）与规范（准则或标准）。这种认识论的三视角同样适用于伦理认知及其他一切认知领域。本书第 9–13 章已从规范性视角探讨了伦理认知的准则；第 14–17 章则从处境性视角论述了伦理认知的对象，并阐释了普遍启示、历史语境与目的等相关议题。

现在，我将从存在性视角探讨伦理认知的主体层面。在本章中，我们将看到存在视角与规范视角的重叠，因为我们将会看到存在性视角对认知伦理规范是不可或缺的。

若脱离我们的心智（即感官、理性等认知官能），任何认知都无法达成；若缺少这些官能在认知过程中的协同运作，便无从发现真理。在某种意义上，这些主观认知官能与过程本身即具有启示性。我已经论证：关于上帝启示的知识既可通过自然与历史获得，也可通过语言与位格来认识。人类既是按上帝形像所造，其本身便具有启示性。这种启示体现在人类的一切所是所为之中——包括其思维过程。探究这些思维过程并不意味着背离启示。

更进一步说，圣经告诉我们，上帝将其话语刻在人的心版上。若没有这种内在主观的启示，我们便无法理解、相信或应用圣经的启示。改革宗神学传统称之为“光照”，但第九章已经论证，称之为“存在性启示”（与普遍启示、特殊启示构成三视角）同样合乎圣经。因此人类主体性本身即是神圣启示的重要场域，本章将从存在性视角加以审视。

但切不可忘记（如讨论规范性视角时所述）圣经的首要性。尽管万物（包括人类的思维过程）皆具启示性，圣经在启示有机体中仍具特殊地位：(1) 圣经是圣约文书、上帝子民的成文宪章；(2) 圣经包含福音——唯有藉着福音才能正确解读其他启示形式；(3) 圣经是唯一无误的文本，由上帝亲自撰写的字句组成。即便我们需借助自然启示（语言知识、古代文化、考古等）并通过自身思维过程来理解圣经内容，圣经话语仍具有至高权威。当通过严谨释经确认圣经教导某项真理时，即便其他知识来源持相反观点，我们仍须坚信不疑。

因此，正如处境性视角与规范性视角那样，存在性视角同样需要以圣经为首要指南。但我们将愈发清晰地看到：圣经对认知的主观维度给予了极其重要的地位。

伦理认知：成圣的果子

认识神

我在《神学认识论》中论证：圣经中的“认识神”绝非仅是获取新事实或熟悉新对象。既然神是位格性存在，认识祂就意味着与祂建立位格性关系。这种关系是盟约式的，祂乃是盟约之主，因此认识祂即是成为祂的盟约仆人。[1]此处的“认识”近乎“以朋友相待”，正如“我认识比尔”那样。在盟约中，我们是神的子民，祂是我们的神——祂使万事互相效力叫我们得益处，我们则寻求祂的荣耀。由此可见，顺服是这种认知的基本要素（参耶 22:16；何 6:6）。

我们在恩典中长进时，对神的认识也日益加深。越是顺服，便越能真切地认识祂。因此，对神的认识不仅是理智性的，更是伦理性的。正如我们将要看到的：理智性认知本身就预设了伦理性认知。

智慧

智慧是圣经中另一种兼具理智与伦理双重特质的美德。这种知识能洞悉事物深层意义，使人得以将认知运用于实际处境。圣经常将智慧呈现为“技能性知识”（knowing how）而非“命题性知识”（knowing that）。正如出埃及记 31:1–5 所示，比撒列和亚何利亚伯从神的灵领受智慧，得以完成帐幕的制作；雅各书 3:13–17 中的智慧则为敬虔生活的伦理技艺：

你们中间谁是有智慧、有见识的呢？他就当在智慧的温柔上显出他的善行来。你们心里若怀着苦毒的嫉妒和纷争，就不可自夸，也不可说谎话抵挡真道。这样的智慧不是从上头来的，乃是属地的、属情欲的、属鬼魔的。在何处有嫉妒纷争，就在何处有扰乱和各样的坏事。惟独从上头来的智慧，先是清洁，后是和平，温良柔顺，满有怜悯，多结善果，没有偏见，没有假冒。

具体而言，智慧是指在困境中正确行事的能力（路 21:14–15），尤其是说合宜话的能力（徒 6:10；林前 2:6[参 1，4，13 节]；12:8；西 1:28；彼后 3:15）。当“神的智慧”被拟人化为

1、需要说明的是，本章所讨论的始终是信徒对神的认识。虽然圣经（罗 1:21）指出不信之人也“知道神”，但那种认识与信徒截然不同——他们是将神视为仇敌而非朋友来认识。详参《神学认识论》第 49–61 页。

“智慧女士”时，便成为伦理生活的指南（箴 3:5–6,21–26）。智慧乃是神的属性，万物藉其被造（箴 3:19；8:22–31），又通过祂的道与灵传递给与基督联合的人（申 34:9；箴 30:5；耶 8:8–9；徒 6:3；林前 2:6–16；西 3:16；提后 3:16；林前 1:24,30；西 2:3）。

由此可见，与对神的认识一样，智慧也具有伦理性，我们在智慧上的长进，与我们在成圣上的进步总是相辅相成。

真理

圣经中的“真理”具有多重维度。首先是约翰 · 慕理所定义的“本体论真理”：

> 其要义不在于“真实”与“虚假”的对立，或“现实”与“虚构”的划分，而在于“绝对”相对于“相对”、“终极”相对于“衍生”、“永恒”相对于“暂时”、“完整”相对于“片面”、“实体”相对于“影儿”的超越性。[2]

此类用法可见于约翰福音 1:9,17；14:6；17:3；约翰一书 5:20 及希伯来书 8:2 等经文。

“真理”也具有认识论含义，指无误无伪的陈述——这在日常语言中更为常见。例如约翰福音 5:31–32；8:13–14,16–17；10:41；19:35；21:34 等处，都将可信的见证称为“真的”。

此外，真理还具有伦理含义。列王纪上 2:4、诗篇 86:11、约翰一书 1:6–7、约翰三书 3–4 都提到“按真理而行”，即遵行上帝诫命。这意味着神的话语如同脚前的灯（诗 119:105）——因其在本体论和认识论层面的真理性，方能保障我们在伦理旅程中不至失脚。

由此可见，即便是认识论术语也蕴含着伦理维度。唯有将真理实践于生活、让真理改变生命，才是对真理恰如其分的回应。

教义

在教牧书信中，源于 didaskō的希腊术语通常特指一种能带来属灵健康的教导——即“纯正”或“健全”的教导（提前 1:10；4:6；6:3；提后 1:13；4:3；多 1:9）。因此，被定义为这类教导的教义，本质上就具有伦理目的，绝非仅供理性思辨之用。

此意义上的教义或神学，贯穿于圣经各个部分——不仅存在于命题式论述，也蕴含在叙事、诗歌、预言、书信和启示文学中。保罗在歌罗西书 3:16 甚至指出，我们连歌唱时也

2、约翰 · 慕理，《正直生活要道》第 123 页。

在彼此教导。由此可见，教义的特质不在于学术化的表述方式或智性上的严密论证（虽然这些也值得尊重），而在于其伦理目的：使圣经信息切实影响人的生命。这也正是圣经本身的目的（提后 3:16–17）。

通过对以上四个神学认识论关键术语的简要考察，我们可以确知：真知识的获取与深化过程始终指向伦理目的，而上帝使人重生与成圣的恩典，正是在此过程中持续运行。

理智性认知与伦理性认知

我们已经看到，对神的认识——连同智慧、真理与教义——本质上都属伦理性认知。但即便是理智性或命题性认知（如知道街角有家书店），同样具有伦理维度。事实上，任何命题性认知都离不开伦理性认知。我们不妨从两个视角来审视这一命题。

伦理性认知预设理智性认知

各宗派基督徒（尤其是改革宗）常言“生命建基于教义”，[3] 其依据可见于希伯来书 11:6 与约翰一书 4:2–3 等经文。要活出基督徒的生命（至少对心智健全的成人而言），必须相信若干基本命题：神存在、基督道成肉身、为我们的罪受死、并从死里复活（林前 15:17–19）。

不过，“生命建基于教义”这一表述可能造成误导，因其将教义简单等同于命题集合（关于教义更整全的理解，请参阅前一节）。但该主张的核心意图合乎圣经——即便按更合乎圣经的定义，命题性信念仍是教义的组成部分，上帝确实呼召我们相信这些命题，而对这些命题的信念的确会改变我们的生命。

若将理智定义为评估、相信或拒绝命题的官能（后文将对这一定义提出质疑），那么基督教伦理学确实预设了理智性信念。正如第十六章所述，圣经常通过历史叙事激励我们遵守律法，而唯有相信这些叙事的确真实发生，我们才能领受这样的激励。

理智性认知预设伦理性认知

3、“生命建基于教义”是梅钦及其运动为恢复美国长老会圣经正统性提出的口号。这一主张针对当时受施莱尔马赫影响的自由派神学（他们持相反立场）确有必要。但在我看来，无论是自由派还是梅钦阵营，都未能呈现完整的圣经图景——尽管梅钦阵营整体神学立场比自由派更接近真理。本章正是试图恢复这种平衡的尝试。

然而，顺服与命题性信念之间还存在反向关联：在基督徒生命中，命题性信念同样预设了顺服。换言之，不仅是“生命建基于教义”，“教义建基于生命”也同样正确。

罗马书 1:18–32 与哥林多前书 1:18–2:16 等经文表明：当人作出压制上帝真理的伦理抉择时（罗 1:18），就会信从虚谎（25 节）。因此，不信既是伦理的亏欠，也是理智的缺陷。根据罗马书 1:19–20，上帝藉受造界明明可知，那些拒绝承认祂的人“无可推诿”（20 节）——这种对启示的回应堪称愚妄。即便在圣经中看似智力超群的撒但，明知上帝权能却妄想篡位，也成为愚昧的典型。他的悖逆不仅毒害自己的理智，更是侵蚀其所有追随者。

若悖逆导致愚昧，那么顺服便引向真知。主耶稣宣告：“**人若立志遵行祂的旨意，就必晓得这教训或是出于神，或是我凭着自己说的**”（约 7:17）。这开启了约翰著作的重要主题：要认识神就必须遵守祂的命令（约一 2:3–6；4:8；5:2–3）。不爱弟兄的“就在黑暗里”（约一 2:9–11）——这一隐喻同时指向道德与理智的双重匮乏。根据哥林多前书 8:1–4；13:7,11–13 及提摩太前书 1:5–11，真知识离不开爱心。主耶稣在约翰福音 11:40 更将认识上帝荣耀的能力系于信心。

因此，对神的认识（即使在理智层面）同样需要带来伦理转变的圣灵工作（约一 2:20–27；4:2–3,13–17；弗 1:17–18；3:14–19）。

在《神学认识论》一书中，我曾探讨三个使用 dokimazein（意为“藉试验来认可”）的经文：罗马书 12:1–2、以弗所书 5:8–10 和腓立比书 1:9–11。[4] 这些经文表明：认识神的旨意不仅需要阅读圣经或领受命题信息，更需通过伦理操练——献身体为祭（罗 12:1）、不效法世界、心意更新而变化（罗 12:2）、行事如光明的子女（弗 5:8）、爱心多而又多（腓 1:9）。腓立比书再次印证：爱心生发见识。

希伯来书 5:11–14 虽未使用 dokimazein，却阐明相同真理：[5] 唯有伦理与灵性成熟的人——那些“心窍习练得通达”的人——才能领悟深奥教义（此处指基督照着麦基洗德的等

4、《神学认识论》第 154–155 页。

5、详参《神学认识论》第 154–155 页的论述。

次永远为祭司)。神学对于属灵争战前线、在真实道德冲突中体会教义重要性的人最为有益。

因此，成圣以对责任的认知为前提；但反之亦然。

理智的健康取决于全人（包括身体与伦理）的健康。与人的其他所有行为一样，理智活动既受罪的负面影响，也受重生与成圣的正面影响。思考如同我们的一切行为，存在两种可能：或为神的荣耀，或为偶像的荣耀。因此思考也当遵守神的规范、追求祂的荣耀，并以信心爱心为动力。理智性认知具有伦理性，认识论可视为伦理学的分支。[6]

我们常用实践检验来判断概念认知。例如某人若果真理解三角形的概念，理应能画出其图形。持有概念意味着具备行动倾向——这对宗教性认知尤为真切。除非人视神为至宝，甘愿为在基督里认识祂舍弃享乐，否则便不能完全认识神。在此，概念与情感密不可分。生命与教义始终相互依存。

道德分辨力

因此，我们已准备好更深入地审视伦理认识论，即我们学习神对我们行动旨意的过程。这一过程通常被称为“伦理引导”。

第九至十三章已阐明圣经作为上帝律法的重要性。我曾论证：认识上帝旨意的方法，在于将律法应用于自身处境（这正是十四至十七章的焦点）。此刻，我们将聚焦应用过程本身——即将上帝的话语运用于自身处境的主观体验。

将上帝的话语应用于具体处境，需要一种道德分辨力。这种应用要求我们能够根据圣经原则解读处境。面对道德困境时，我们常需追问“此行为是否属谋杀？”或“此举是否算偷窃？”对基督徒而言，挑战在于用圣经术语称呼人类行为。有时答案显而易见：未经许可拿走朋友钱包里的钱，就是圣经所指的偷盗。有时则较难判定：为临终患者撤除维生设备是否属谋杀？[7] 未婚情侣间的亲密行为（未达性交程度）是否属淫乱？

6、参见《神学认识论》第 62–64 页。

7、在第 11 章中，我已探讨过道德三段论——其大前提为道德准则，小前提是事实陈述，结论则是将道德准则应用于具体情境。例如：偷窃是错误的；挪用公款属于偷窃；因此挪用公款是错误的。此刻我所论及的虽是同类应用，但焦点在于小前提的确立过程。这里的关键在于：我们如何认定挪用公款即属偷窃？堕胎等同谋杀？或超速行驶实为藐视掌权者？

虽然圣经足以作为伦理生活的准则（第 11 章），但它并未直接提及所有处境——尤其是现代特有的情境。圣经未提及核战争、网络色情，甚至未明确论及堕胎。因此，应用的工作很大程度上需要我们依靠圣灵引导和圣经原则，并借助教会传统观点、圣道宣讲、父母师友的智慧来完成。随着我们在信仰上渐趋成熟（参来 5:11–14），这类判断力也会增强。

学习应用圣经的过程带有某种神秘性，正如圣灵的工作总是难以言喻（约 3:8）。但关键在于学会看见圣经所述活动与当代行为的类比关系。例如劫机虽不同于偷牛，但二者具有道德相似性。同样，我们应当对照圣经人物的正反榜样来省察自己：我在何种程度上像扫罗或大卫？像犹大或彼得？

前一段论及“看见”乃是我们认知道德类比的源头。但这种“看见”不同于肉眼视觉。此处是以肉眼视觉为喻，来描述腓立比书 1:9 所说的“分别是非”与希伯来书 5:11–14 强调的“分辨好歹”。[8]

即便在非道德领域，也存在超越肉眼观察的感知形式。在《神学认识论》中，我曾以“鸭兔图”为例——同一幅画既可看作鸭子也可看作兔子，取决于观察角度。[9] 一个人可以拥有 2.0 的标准视力，能够看清图画中的所有线条，却无法辨认出究竟是鸭子还是兔子。事实上，完全有可能盯着这幅图画，却根本看不出其描绘的是任何具体形像。[10] 因此“看作”（seeing as）不同于“看见”（seeing）——人可能看清线条却不明白其如何对应真实动物。

道德认知亦然。感官健全之人未必能“看见”道德模式与类比。有人可能清楚自己的行为，却无法作出正确的道德判断。例如施暴者可能重伤他人，却不理解自己行为的错误性。

即便是信徒，若缺乏“类比洞见”也会陷入道德困境。假设我怒火中烧——我清楚自己的感受，也明白这情绪驱使我做出的行为。但这种感受的道德性质如何判定？答案往往并不明晰。部分源于骄傲使我不愿否定自身行为，但“愤怒”概念本身也存在双重性：圣经

8、腓立比书 1:9 所用希腊文 aisthēsis，正是英文 aesthetic（审美）等词的词源；而希伯来书 5:14 的 aisthētērion 亦出自同一词根。

9、《神学认识论》第 157 页。

10、可以想象，某个部落的成员若从未见过兔子或鸭子，或不曾用图画表现物体，便可能产生这样的认知反应。

记载的愤怒既有上帝和主耶稣洁净圣殿时的义怒（约 2:17），也有源于杀人恨意的恶怒（太 5:22）。我当如何判断自己的愤怒属于哪种？

这类问题无法通过简单的事实观察来解决。即便熟读相关经文（如上述两处），仍可能不知如何应用；即便清楚自己的感受、行为及处境背景，仍可能无法作出正确的道德判断。因此，这些判断绝非单纯感官认知或逻辑推理的结果——人可能知晓全部事实，却仍看不清相关的模式与类比。[11]

但道德分辨力往往不期而至，迫使我们意识到某事的好坏对错。有时这种分辨力与发现某段经文或相关事实同步出现，尽管分辨力本身不等同于这些发现。

有时道德分辨力会以出人意料的方式临到。在《神学认识论》中，[12] 我曾论及大卫与拔示巴犯奸淫，又谋害其夫乌利亚的事件（撒下 11）。事后大卫竟安之若素，迟迟不见悔改。这实在令人费解——大卫并非不晓律法（参诗 19:7–13），更非不知自己所作所为，却未能将律法原则与自身行为关联，从而认清自己罪孽深重且当悔改。

促使大卫悔悟的并非新发现的经文或事实，而是情感的震撼。先知拿单讲述了一个穷人家仅有的羔羊被富户夺去待客的故事，引发大卫义愤填膺：“**我指着永生的耶和华起誓，行这事的人该死！他必偿还羊羔四倍**！”拿单随即宣告：“**你就是那人**！”（撒下 12:5–7）

这个故事以及拿单的应用使大卫骤然看清自己与富户如出一辙：强取豪夺，毫无怜悯。此刻他才真正实现律法原则的自我应用。

因此，伦理教导绝非简单陈列事实与经文，更是以智慧辅导化解阻碍道德分辨的主观障碍。圣经通过多元方式教导伦理：既有律法与叙事，也有箴言、比喻、诗歌、个人劝诫（如先知书与新约书信）、末世应许（参 16 章）和异象启示。

由此我们明白：灵命成熟度深刻影响伦理认知。两人可能知晓相同的经文与事实，却

11、这一讨论实则与“自然主义谬误”（参见第五章）密切相关。道德价值具有某种神秘性——它们既无法被感官直接捕捉，也不能单纯从事实前提中逻辑推演。任何试图从非道德前提推导道德价值的尝试，本质上都是一种谬误。

12、《神学认识论》第 156–157 页。

在应用上分歧。这种分歧或源于灵性成熟度的差异——“**惟独长大成人的才能吃干粮，他们的心窍习练得通达，就能分辨好歹了**”（来 5:14）。这种成熟来自属灵的操练，以及善用圣道、圣礼、敬拜与团契等蒙恩之道。

部分伦理争议可通过查经或澄清事实解决，但有些需待一方或双方灵命成长方能化解。对这类争议，或许最佳方式是暂时搁置，静候上帝赐下更丰盛的恩典资源。

切勿误以为必须先解决所有伦理疑问才能投入属灵争战，仿佛理智永远优先于生命实践。事实上，正如希伯来书 5:11–14 所示，有些伦理问题（如同某些神学难题），唯有在与黑暗势力交锋的过程中，才能获得解答（甚至真正理解其重要性）。

引导的教义

主耶稣在约翰福音 8:12 宣告：“**我是世界的光；跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光。**”圣经应许上帝必引导祂的子民。我们已看到，圣经作为这种引导的重要维度，需被应用于普遍启示的处境中。若前文论述正确，上帝也通过主观层面引导我们——使我们能将圣经真理运用于普遍启示的诸般境遇，这正是“存在性启示”的本质（参第九章）。

这一神圣引导观与另外两种通常被认为彼此对立的观点形成对比。一种是理智主义观点，认为引导仅是通过研读圣经获得命题的过程——这虽未被明确表述，却在改革宗实践中颇为常见。另一种观点则认为上帝通过耳语、在正典圣经之外赐下特殊启示来引导，这在灵恩派中较为普遍。

耐人寻味的是，这两种观点本质都是理智主义的：它们都认为引导主要通过启示命题和命令来实现。前者将启示限定于圣经，后者则允许圣经之外的启示。二者都假定：当我们需要引导时，所需的就是更多指示。

但若我的观点成立，引导还要求一种主观能力——即分辨类比模式并将其应用于自身处境的能力。圣经在这方面给予极大帮助（拿单的比喻毕竟记载于圣经），但圣灵同时在我们心里运行，赐予新的眼光与心肠，赋予属灵分辨力。

因此，上帝对祂子民的伦理引导，既不通过增添圣经正典文句实现，也未必是纯粹理

智过程。祂以位格性的方式（甚至是内在隐秘的方式）与我们相交。祂在我们里面的运行是神秘的，无法简单描述或归类——既可通过潜意识、梦境、记忆与直觉动工，也藉我们通常所谓的“理智”运行。改革宗神学始终承认：圣灵的光照对信徒理解圣经不可或缺。但我们必须认识到：上帝这光照之工不仅使我们形成教义认知，更使我们能将圣经应用于具体处境，并按照圣经话语解读我们的经历与内心世界。

第二十一章、伦理认知的官能

当我们把伦理学视为一种主观的决策过程时，常会考量各种伦理“”官能”——即那些在伦理认知、决策、行动与品格形成中起关键作用的心智维度。在基督教语境中，这些能力是上帝赋予我们、使我们能做出正确抉择的途径。第二十章已从总体层面探讨了获取伦理认知的过程，在此我将具体考察参与伦理思考与行动的各类心智能力。

常有人将理性、情感、良心、想象力、意志等视为彼此独立的单元，认为它们在人的心智中为争夺主导权而相互角力。但更为合乎圣经的观点是：伦理决策的主体乃是全人，而这些伦理官能不过是对决策者不同面向的描述。在我看来，理性、情感等并非我们内心彼此冲突的声音，而是刻画全人的不同方式——理性是全人的推理，情感是全人的感受，诸如此类。且各官能间相互依存。我认为最恰当的模型是视角性的——所有这些官能都是彼此观照以及观照全人的视角。

在《神学认识论》第十章关于神学的讨论中，我已提出类似论证。[1]但根据第二章的定义，神学即是伦理学，伦理学即是神学。因此关于神学认知的论述，只需稍作视角调整，便可应用于伦理认知领域。

心

总体而言，心是人生命的“中枢”，是上帝眼中我们最根本的模样，是卸下所有伪装后的真实本相。人心或委身于上帝（申 6:4–5），或“刚硬”而归向偶像（出 4:21；申 15:7；撒上 6:6；代下 36:13；诗 95:8；可 6:52；8:17；罗 9:18；来 3:8）。人心的委身决定着生命的根本方向。正如主耶稣在路加福音 6:45 所言：“**善人从他心里所存的善就发出善来，恶人从他心里所存的恶就发出恶来，因为心里所充满的，口里就说出来**。”

心既是诚实与良善的居所（路 8:15），也是邪情私欲的温床（太 5:28）。当人心刚硬时，不仅导致道德败坏（参赛 44:18–20），更会陷入认知蒙蔽（赛 6:10；约 12:40）。假冒为善的人嘴唇亲近上帝，心却远离祂（太 15:8）。然而鉴察人心的上帝必将审判人心（耶 11:20；

1、《神学认识论》第 319–346 页。

罗 2:5),“**照出暗中的隐情**”(林前 4:5)。

如前所述,上帝将祂的话语刻在重生之人的心上。这不仅意味着我们明白上帝的话语,更表明我们生命最深的倾向是顺服它。因此,人心成为道德认知与道德意志——即顺服意愿——的首要官能。正如我们在存在性视角的讨论中所见,认知与顺服本不可分割。上帝在人心中同时植入认知与顺服,二者相辅相成。

说“人心辨明上帝旨意”,即是说“全人辨明上帝旨意”。既然如此,我们不必过度强调将“心”划分为不同官能。理性、意志、情感不过是人在思考、决策、行动与感受时全人的不同面向。然而,若整个人都是伦理认知的官能,则其所有面向都以某种方式参与伦理认知。因此,通过进一步区分来更细致地考察这种认知的形成与运作机制,仍具重要价值。

良心

良心是上帝赐予我们分辨善恶的能力。[2] 它既能在人犯罪时定罪 (约 8:9,钦定本),也能在人行义时称赞(罗 2:15;林后 1:12)。“无亏的良心”能准确认可合宜行为(徒 23:1;24:16;提前 1:5,19; 3:9; 提后 1:3; 来 13:18; 彼前 3:16,21),而“”邪恶的良心”则会在某些重要方面加以定罪 (来 10:22)。因此,良心是伦理认知或存在性启示的源头。我们或许可以将其等同于第二十章论及腓立比书 1:9 与希伯来书 5:14 时所讨论的道德感,它使我们能看见该章所述的模式与类比。

但良心并非绝无谬误。保罗提及有些人良心“软弱”(林前 8:7,12),他们的道德顾虑(此处指禁食祭偶像之物)并非基于上帝话语。类似讨论亦见于罗马书 14 章,我在第十一章已讨论这两处经文。良心甚至可能严重扭曲。提摩太前书 4:2 (参多 1:15) 记载保罗指责假教师“**良心如同被热铁烙惯了一般**”——这种被烙惯的良心几近泯灭,[3] 不再具备道德指引

2、经院哲学区分了“良知”(synderesis 或 synteresis)——即人向善的自然倾向,与“良心”(有时称为 syneidesis)——即将这种道德感知应用于具体行为。就道德三段论而言,良知确定大前提,良心推导结论 (小前提来自“次级理性”)。然而,良心的功能显然不限于三段论推理。在我的词汇中——我相信这也是圣经的用法——良心包含良知,并广泛指向一切道德认知的源头。

3、我坚信良心绝不会完全泯灭。正如罗马书 1:18–32 所示,神总是向罪人见证他们的不是。

功能。当人屡次悖逆上帝、沉溺罪中，他们可能会达到一个几乎意识不到善恶之别的地步。

良心扭曲引发伦理困境：我们应当永远顺服良心，抑或有时应当违背良心？若良心软弱或被烙惯，则似乎应当选择后者。但问题在于，良心本是为人界定对错；对有神论者而言，良心界定上帝的旨意。因此，即便在良心误导我们的情况下违背良心，我们仍会视自己的行为为错误，甚至是在违背上帝的旨意。若我们违背一颗被烙惯的良心，外在行为或许符合伦理标准，但在心灵深处、在动机层面，我们实则是在选择恶。所以罗马书 14 章中“坚固的人”不可诱导软弱的人违背良心，尽管后者正被良心误导。当人的良心软弱时，拒绝它的指令是一种罪，顺从它的指令或许是另一种罪。我称之为伦理抉择的悖论。

唯一的解决之道在于：我们必须操练良心，使其既能称赞真正的善又能定罪真正的恶。旧约译本鲜少使用“良心”一词，但撒母耳记下 24:10 记载大卫数点百姓后“心中自责”，此处“心”的功能正等同于新约的“良心”（参撒上 24:5；王上 9:4；15:3,14）。可见心与良心并无形而上差异，二者互为视角：心是位格的中枢，良心则是发挥道德指引功能的“心”。正如伦理决策的主体乃是全人，伦理认知的主体也是全人。

经验

在哲学史上，“经验”通常指通过感官获得的认知。经验主义者（该词源自拉丁语“经验”）认为，人类一切认知皆源于感官经验。

圣经英译本虽很少使用“经验”或相关术语，却频繁提及视觉、听觉、嗅觉、味觉与触觉等感官功能。圣经有时消极看待感官认知，如将信心与眼见相对立（参见第 19 章）；但多数情况下——即便关乎对上帝的认知——圣经对感官持肯定态度。试听年迈的使徒在约翰一书 1:1–3 中如何激动地追忆使徒们亲历的主耶稣：

论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的。（这生命已经显现出来，我们也看见过，现在又作见证，将原与父同在，且显现与我们那永远的生命传给你们。）我们将所看见、所听见的传给你们，使你们与我们相交。我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的。

当然，我们如今无法如此亲身经历主耶稣。但必须明白：我们的信仰建基于目击者的见证。正如彼得所言：“**我们并非随从乖巧捏造的虚言，乃是亲眼见过他的威荣**”（彼后 1:16；参路 1:2；林前 15:1–12）。主耶稣虽称赞“**那没有看见就信的**”人（约 20:29），却也让多马有机会藉着眼见而相信（27 节）。可见我们虽不应强求上帝提供感官证据，但祂确曾为某些人如此行——我们的信仰正依赖于上帝拣选之见证人的感官经验。

如今我们虽不能成为同等意义的见证人，上帝仍持续藉感官传递真理。若无感官功能，我们甚至无法阅读圣经；而圣礼正如改教家所称，是“可见的道”——上帝赐予视觉的启示，亦可供我们触摸、嗅闻、品尝。圣餐以字面方式成就了诗篇 34:8 的邀约：“**你们要尝尝主恩的滋味，便知道祂是美善！**”

更重要的是，我们正是通过感官接触自然启示，并认知需要应用上帝话语的具体处境。因此不可轻看感官，上帝将其赐予我们作为领受启示（包括道德启示）的途径。

当然，若仅凭感官推导道德律法，便陷入自然主义谬误。但感官认知从不孤立存在，它始终属于认识论复合体的一部分。批评经验主义的人正确指出：我们从未仅凭感官本身认知事物。诸如视觉错觉与听觉幻觉的存在，要求我们辨别感官世界的真相时，不仅需要感官，更需要理性与逻辑能力——感官提供素材，但素材需要诠释。

当我感知草场上的牛时，视网膜成像并非全部体验。我更将图像与“牛”这一抽象概念相关联。作为普遍范畴的“牛”，并非单单源自感官经验，而是感觉与其他心智官能协同作用的产物。因此“对牛的感知”是整个心智的作为，而非单纯感官活动。当我们说“看见”或“听见”时，通常不是指接收感官素材的生理过程，而是包含心智全部官能的诠释行为。

由此可以理解：经验具有超越纯粹感官的维度。看见田间的牛是一个经验，观察自身思维过程、在敬拜中感知上帝的同在、为罪自责——同样构成经验。因此，经验为伦理认知提供了重要视角。与良心一样，“经验”指向获取伦理认知的整个过程。作为认知过程的一个视角，它聚焦于对自身内在发生之事的自省意识，及对环境的（特别是感官层面的）把握——而这种意识本身已预设了认知的其他面向。

显然，正如希伯来书 5:14 所示，经验对伦理分辨至关重要。信徒通过日复一日的抉择操练学习正确判断，藉属灵争战学习战胜撒但。

我曾听一位我所敬重的教授谈起主日学场景：五岁孩童高唱“我们得胜有余”。这位教授虽觉童趣盎然，却不免荒唐可笑——这些孩子何尝真正得胜过？对此，我略有异议：作为基督身体的肢体，这些孩童与罗马书 8 章的保罗同样确凿地战胜了撒但、罪恶与死亡——我们的得胜首先并非个人经验，而是基督并我们在祂里面的成就。然而教授的观点亦非全错：从历经“困苦、患难、逼迫、饥饿、赤身、危险、刀剑”（35 节）的保罗口中说出“得胜有余”，远比孩童的宣告更有分量。当人经历如此之多的艰难后却在基督里宣告得胜时，其造就性远非未经历练者可比——经验赋予某种权威，这是保罗在其著作中常常诉诸的。

由此可见，经验虽不能增添圣经正典，却在基督徒生命中发挥诸多积极功用。他人与自身的经验，皆可让我们获益良多。

因此，经验是我们学习分辨善恶的另一种表述方式。就此而言，道德经验与良心几乎等同。经验同样面临着我们在良心中所见的“伦理抉择悖论”：我们理当依据经验行事，正如理当遵循良心，因为经验与良心一样，界定着我们认知中的是非标准。然而正如良心可能被罪玷污，我们的经验也可能存在局限、误读或滥用。有时我们声称拥有充足经验而做出决定，实则不然；有时我们依据片面经验决策，比如忽视对上帝话语的经验；有时我们会错误诠释和运用经验，因罪性使然。唯有神的恩典能赐予我们完备的经验，以作出正确的道德抉择——在这方面，经验与良心也是一样的。

理性

理性（或理智）乃是进行逻辑推理以及判断观念与行为逻辑一致性的能力。我们已经看到理性在伦理学中发挥的主要作用：（1）建构与评判道德三段论；（2）确定手段与目的的关系；（3）解经与应用圣经；（4）分析需应用圣经的具体处境；（5）理解元伦理学——即伦理学的本质与方法。

事实上，伦理决策的每个环节都在运用理性。前文已表明：甚至连感知也是理性过程，

而非纯粹感官活动——我们在感知中将感觉素材与心智的理性概念相联结，故感知依赖于理性。但反之亦然：理性若无对象（可推理之事）便无所作为。例如，没有前提便无法构建道德三段论，而这些前提需来自感官认知，无法仅凭理性或逻辑推导；没有待分析的处境，便无从推理手段与目的；没有圣经文本，便无法进行解经推理。

因此，理性依赖于人类认知中的整个复合体系。正如感官经验有赖于理性，理性同样有赖于感官。真正的感知包含理性，真正的推理包含感知。故理性与经验在终极意义上是一样的，二者又与良心无异——这三者是我们伦理认知行为的三个视角：理性可称为规范性视角，经验为处境性视角，良心则为存在性视角。

与良心和经验相同，理性同样面临“伦理抉择悖论”：一方面，我们理当遵循理性（如同遵循经验与良心），因理性界定着我们认定的正误标准。我们的伦理责任不仅是行正确之事，更是行我们认定为正确之事。但与良心和经验一样，理性亦非无误。有时它会误导我们，正如保罗在罗马书 1 章与哥林多前书 2:14 所教导的：罪玷污了我们的理性，上帝智慧与世俗智慧存在根本对立。因此即便我们有义务顺服理性，如此行时仍可能犯罪。

与良心和经验一样，理性需要上帝的恩典才能正确运作。上帝设计我们的理性，唯有以上帝真道为前提才能正常运作。上帝的启示是最高的思维法则，藉着基督的救赎恩典，祂使我们能按照该启示进行思考。[4]

意志

意志是我们作出抉择的能力。因此，意志本质上便参与了一切道德抉择与行动。传统上，意志与理智（理性）、情感形成三元对立。某些理论几乎将意志、理智与情感描绘成盘踞头脑中争夺主导权的微型存在——既有争论三者孰优孰劣，也有探讨何者应当居于主导。哲学流派常以此假想冲突而划分：阿奎那被称为理智主义者，司各脱是意志主义者，克尔凯郭尔则属情感主义者。[5]

4、《神学认识论》对此进行了详尽论证，这实为该书的核心主旨。

5、更遑论休谟——他主张理性当为情感的奴仆。

但我认为：人是作为整全主体进行抉择，而理智、意志与情感不过是审视全人的不同视角，而非独立实体。理智是人思考的能力，意志是抉择的能力，情感是感受的能力——我们讨论的是人类拥有的三种机能，而非其内在的三个独立实体。这种观点更加合乎圣经视角，因经文从未划分这三种能力，更未对何者优越作出声明。

在我看来，这三种能力相互依存。若不判断（理智）某行为正确，便无法作出抉择（意志）；反之，若不选择（意志）作出判断，也无法形成正确判断（理智）。意志确实参与我们的理性判断——正如保罗在罗马书 1 章所言：有人选择不信上帝，尽管证据充分；亦有人作出相反选择。二者皆表明：相信乃是抉择，理性判断实为意志的决定。这也正是我之所以强调认知领域具有道德维度、存在认知伦理的原因。

因此意志与理智相互依存，选择与理性亦然。它们并非独立实体，而是人类心智活动的不同视角。我们的一切行为皆含思考与选择：我们思考如何选择，也选择如何思考；我们选择如何思考选择本身。我们接受理由是因为我们选择了它们，而我们选择它们又是因为我们发现它们是合理的。

当然，我们有时会不假思索地行动。许多选择实为习惯使然，是多年前选择的产物，如今不假反思便遵循。另一些选择实际上是强加给我们的——多数人不曾察觉，但我们其实已经选择将感官呈现的世界视为真实。故即使最平常的认知形式也离不开选择，伦理认知更是如此。

与良心、经验和理性相同，意志必须经由上帝重生与成圣的恩典洁净。上帝必须教导并使我们能择善弃恶、择是弃非。在此过程中，祂也使我们能选择正确的理据、良善的情感（见下文）与无亏的良心。[6] 此处的伦理抉择悖论在于：我们必然追随意志（或不得不追随），但因意志已被罪玷污，我们必须祈求上帝恩典扭转其方向。

想象

6、显然，那些认为加尔文主义否定人类抉择重要性的人（阿民念主义者、极端加尔文主义者及困惑者），实乃未明就里。加尔文主义强调一切行为皆出于选择，故皆需承担责任。

在某些基督教群体（尤其是改革宗）中，“想象”一词因圣经对其负面用法而声名狼藉。KJV 圣经在耶利米书 3:17、7:24、9:14、11:8 等处使用该词（和合本译作“玩梗的恶心”）指代虚假敬拜的根源——值得注意的是，现代译本均避免这种译法。耶利米书 3:17 的 KJV 译本写道：“他们也不再随从自己恶心的想象行事”，而 ESV 译本则译作：“他们不再玩梗地追随自己邪恶的心”。KJV 译作“想象”的希伯来原文，在 ESV 和 NIV 中均译作“顽梗”。因此这些经文不应被理解为对“想象”本身的定罪。

然而圣经确实教导：偶像崇拜是人心的产物，这确实涉及现代意义上的想象。这种与偶像崇拜的关联，确实表明人类的想象力存在危险。

但圣经并未排除想象力的积极用途。我认为将想象力定义为“构想不存在之物的能力”颇有助益。典型例证如：雕塑家在创作前先构思雕像形像——这种构思正是想象力的运作。艺术家先想象出尚未存在之物，继而将其实现。同理，想象力广泛应用于艺术、科学与技术领域，几乎等同于创造力——这既是上帝创造之工的映照，也是祂构思计划的展开。

但想象力还有更广的功能：我们所有的思想和行为都是对过去的回应，而过去已不复存在。我们虽能片段式地追忆，但对它的整体把握实则仰赖想象力的重构。同样，我们的思想行为指向未来并试图影响之，而未来与过去一样并不存在——我们对未来的认知同样需要想象。那当下又如何？若如某些观点所言，当下只是介于过去与未来之间的一个转瞬即逝的临界点，是直到成为过去才能作出有意义回应的瞬间，那么当下在某种程度上也是想象力的建构。我无意将此设为哲学定论，但这足以证明：想象力作用于一切认知领域，而不仅限于艺术、科学与技术——离开它，我们似乎无法认识任何事物。因此，想象力是认知的又一视角，它与理性、经验、良心互为预设。[7]

想象力既能填补时间序列，也能拓展空间认知。我们对远方的了解有限，但想象力能整合既有素材，构建出连贯的异地图景。在伦理学中，想象力对形成具有伦理意义的模式与类比至关重要（参见第 20 章）。此外，当我们思索未来行动时，想象力能构想多种可能

7、我认为想象力与良心一样，都是认知的存在性视角。

方案；当我们考虑伦理准则有效性时，想象力可构建正反案例来验证所议原则。这类例证在伦理教学中往往大有裨益。

圣经虽未明言想象力已堕落且需救赎，但显然我们所称的想象力是所有伦理思考与决策的维度之一。既然理智与意志皆已堕落且需救赎，想象力亦然。此处同样存在伦理抉择的悖论：我们应当追随想象力，但也必须靠着恩典藉着上帝的话语对其进行修正。

情感

圣经并未将情感作为独立议题来讨论，正如其未单独论述理智或意志。然而经文大量论及具体情感——如哀伤、喜乐、焦虑、敬畏、恐惧、忧患、情欲，以及包含重要情感成分的概念——如爱、恨、幸福等。

与理智和意志相同，情感已然堕落，需藉上帝恩典得蒙救赎。未重生之人的情感与重生之人截然不同：前者爱恶憎善，而圣灵则赐予我们新的情感倾向——我们学会爱神恨恶、以善为乐、处困境而安然。

重生并不会使我们变得更多愁善感或更铁石心肠，正如它不会让我们变得更睿智通达或更优柔寡断。[8] 情感如同智力与决断力，是人格与恩赐的体现。重生真正的改变在于：信徒的情感（连同理智与意志）已归属于主——无论情感强弱，皆为主所用，而非由己支配。

当上帝在重生时赐予我们新的情感倾向时，便命令我们在成圣过程中培育这些情感。我们需要在情感生活中获得属灵成长，正如在理智思考与意志抉择中一样，为要效法基督的模样。因此在情感领域，同样存在恩赐与使命、神的恩典与人的责任、“已然”与“未然”的辩证关系。圣经确实命令要以不同的情感面对不同的景况，如腓立比书 4:4“**你们要靠主常常喜乐；我再说，你们要喜乐**”，第 6 节“**应当一无挂虑，只要凡事藉着祷告、祈求和感谢，将你们所要的告诉神**”。黑格尔在其《早期神学著作》中[9] 批评基督教比犹太教更具专制性，

8、灵恩派基督徒往往认为重生使人情感更丰富，更易欢呼、哭泣、雀跃不已；而改革宗基督徒则倾向于认为重生使人情感更克制，行事更为冷静，三思而后行。改革宗信徒偏好静坐沉思，灵恩派信徒热衷手舞足蹈——这些当然只是双方的传统倾向，并非教义立场，恐怕更多是受个性差异影响所致。在我看来，这两种态度都缺乏圣经依据。

9、Early Theological Writings.

因犹太教只规范行为，基督教却连情感也要管辖。[10] 但事实上旧约（因而犹太教）同样命令要喜乐、在困境中要平静、有时当恐惧战兢、有时当刚强壮胆，更要“尽心爱主”——如前所述，“心”恰恰包含情感维度（参见第 12、19 章）。

但我们真能掌控自己的情感吗？如同信念一样，情感常常不请自来。我无法选择憎恶自己的孩子，也不可能在回忆伊迪 · 阿明时感到喜乐。但圣经认为，至少在多数情况下，我们能够主动参与情感的更新。就像我们的理智与意志一样，在抵达永恒荣耀之前，情感永远无法全然洁净。但我们确实可以采取行动，使情感更符合神的标准。

神的恩典管道常对我们的情感产生深远影响。当我们从圣经中领受神为我们成就的救恩时，不仅能在理性上更透彻理解这些事件，更能与神对这些事的心意共鸣。圣经不仅将罪定义为错误，更揭示其丑陋本相；同时将新生命呈现为美善之物。例如当天使告知童女马利亚将孕育神子时，她回应说：“**我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上**”（路 1:38）——信徒的心灵会感知这一回应何其美好，无论某些女权主义者如何轻看她的顺服。

摩西告诉我们，当夏娃受诱惑时，正是情感将她引向罪恶：“**女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧**”（创 3:6）。毫无疑问，分别善恶树的果子确实具有这些美好特质，但夏娃却妄想通过悖逆之举将其据为己有——圣经揭示了这一行径所招致的丑陋恶果。

圣礼、敬拜、团契与祷告同样深刻影响我们的情感。即便在世俗社会，人的情感也深受他人、文学、制度、艺术和媒体影响。在基督身体里的团契生活更是如此——我们在共同体中培养彼此相爱的情感，建立对主及其国度的忠诚。

我们往往无法立时改变自己的情感，正如无法即刻扭转信念或习惯。但若能持守特定的行为模式，日久天长，情感自会随之更新。圣经正是这些行为模式的指南。

本章探讨各个官能如何贡献道德认知。情感是否有所贡献？我认为确实如此。

我们常彼此劝勉“不要跟随感觉”，尤其对年轻人如此劝勉。但这类劝勉的目的不是传

10、在本章中，“情感”（emotion）与“感受”（feeling）二词是作为同义词交替使用。

达关于人类官能的理论，而是鼓励反思，尤其是对上帝话语的默想。我们要杜绝的并非情感参照本身，而是根据转瞬即逝的情绪仓促决策，而非耐心等候神。

情感确实能以积极方式影响、且应当影响我们的行为。正如前文论证良心、理性、经验和想象力构成全人道德决策的不同视角，情感也同样如此。再者，情感与良心、理性、经验一样具有诠释功能——它能发掘并表达生活处境的意义。当我愤怒、恐惧或欢喜时，乃是在回应处境及对其的理解。但情感冲击可能先于任何有意识的解读。

在此情形下，可以说情感基于某种潜意识的推理过程。情感本应合乎理性，但往往难以辨识出任何在时间上先于情感出现的理性过程——无论这种过程是否处于意识层面。情感本身常成为我们对经历的第一反应（无论合理与否），是我们对事实的初始诠释，是理性评估的开端而非结果。当我愤怒时，实则是以愤怒为透镜（无论对错）诠释处境；当我忧伤时，乃是以忧伤为量尺判断事态。若情感具备理性依据，它本身就是通向自我验证的理性过程的一部分；若缺乏理性依据，则其所包含的初步判断终将被后续反思推翻。[11]

因此情感之中隐含着理性活动。反之亦然——理性预设情感，因推理总涉及价值评估。我们评估观点真伪、论证充分与否、深刻或肤浅、清晰或模糊、有趣或乏味、富有成效或无足轻重时，这些判断本质上都在凝练、阐明并捍卫对观点的感受。推理过程实为思想与情感的对话：评估始于对某主题的感受，合理的分析或催生更合宜的情感，而更合宜的情感又引致更合理的分析。[12]

如何确知分析任务已经完成？何时能断定研究足够、结论已臻完善？当我们内心产生确信感时，当（至少在某些情况下）自觉能向他人捍卫结论时——请注意“确信感”与“自觉”这类情感词汇——便知理性探索已达终点。在《神学认识论》中，我称之为“认知安息”。[13]

11、当我们论及“理性”活动时，有时是指心智本身的运作（这种运作未必导向认知），有时则指能够获得认知的心理活动。我认为情感始终包含理性要素——至少符合第一种含义，有时也符合第二种含义。

12、参见拙著《神学认识论》第 337 页关于书评写作的例证：虽然这类写作通常被视为智力活动，但情感在整个过程中起着核心作用。书评人往往始于对著作的某种感受，继而通过理性分析提炼这些感受，被提炼的感受又反过来完善分析，如此循环往复。倘若评者对此书毫无感触，书评便无从产生。

13、《神学认识论》第 152–153。请注意此讨论的上下文延伸至第 162 页。

因此理性是情感的一个面向，情感亦是理性的一个面向。这表明我们不应将二者截然割裂，而当视之为彼此映照的视角——连同良心、经验、意志与想象力，共同构成以心为中枢的复合整体。若作三元划分，可将情感视作存在性视角，与理性（规范性视角）、意志（处境性视角）共同构成完整的认知框架。

因此，圣经从未像希腊哲学家那样主张“理性当统管情感”，亦未如休谟所言“理性是激情的奴仆”，这不足为奇。二者并无高下之分，理性与情感都是我们按神的形像受造时同等的面向，也都同样堕落了；在基督的子民身上，二者也同样得到救赎。

劝诫年轻人远离淫乱时，我们常告诫“勿随从感觉”，理由显而易见。但其问题不仅在于情感，也在于理性——他们受诱惑既因未成圣的情感，也因未成圣的理性。若推理正确，他们会优先考虑荣耀神，而非眼前快感。故其错谬既在追随迷途情感，也在追随错谬理性。解决之道非如柏拉图所言“使情感顺服理性”，乃要让情感与理性一同服从神话语的管辖。

当然，有时理性确能矫正悖逆情感。酒瘾发作者或因“酒驾危险”的理性论证而清醒。但反之亦然：我们常因感觉有误而拒绝某些“理性论证”。当有人使用严密论证来支持外星人绑架、否认大屠杀或宣称艾森豪威尔是共产党员等怪诞结论时，纵然无法驳倒所有证据，我们仍感觉其中有诈——这种感觉正指引着推理过程，这不失为一桩美事。

试想一位信徒参加其他宗派崇拜时本欲批评，却意外感受到属灵团契与神同在的喜乐。或许他不正当地压抑了批判思维，错误地“随从了感觉”；但也可能其情感成圣已领先于理性成圣——他所感受的或当引致认知更新，情感正为他提供需要考量的新素材。

总而言之，情感是神所赐伦理敏感度的组成部分，是“分辨好歹的能力”（来 5:14）。当我们“**察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意**”时（弗 5:10），断不可忽视这宝贵恩赐。

悲情游戏（The Pathos Game）

本节将延续前文思路，提出若干讲道性的观察。因为在我看来，福音派神学——尤其是改革宗神学——需要培养更积极的情感观。本节通过具体应用案例，也将自然过渡到本书下一单元关于圣经伦理教导实质内容的探讨。

伤害他人的感情是否不当？多数母亲都是这样教导孩子的。但圣经是怎么说的？[14]

最近我与一位神学教师进行邮件交流时，特别提到体察他人感受的重要性。他回复表示不愿探讨此类话题，声称："我不具备玩'悲情游戏'的能力。"

这位神学家以强调福音的客观性而非主观性著称——他认为福音关乎外在事件，而非内心体验。他批评福音派教会过度关注内在感受。与此相反，我的立场是：救赎（因而最广义的福音）兼具客观与主观维度。它既客观地宣告基督赎了我们的罪并赐下赦罪之恩；也宣告我们因信基督成为新造的人。正如约翰·慕理所言，基督赐予我们新的"性情"（dispositional complex）：我们开始喜爱公义、恨恶罪恶，以神的律法为乐，切慕神如鹿切慕溪水。我们获得全新的情感体验——这正是我所说的"存在性视角"。

历史的反面教训

但并非所有基督徒都接受这一观点——由此便引发了我关于"悲情游戏"的讨论。基督教神学家承袭柏拉图等希腊哲学家的传统，常将情感视为危险之物。希腊哲学本非铁板一块，神学家却屡屡夸大希腊哲学家之间的共识。但他们确实都认同：善的生活即是理性的生活。希腊哲学家认为理性应当主宰人的生命，包括情感。当情感占据上风时，一切都会偏离正轨；当理性统管情感时（某些观点主张几乎要消灭情感），生命才能回归平衡。

音乐在这方面尤为危险，因其能强烈激发情感。柏拉图曾对此发出警告。作为新教改革宗分支的创立者，乌尔里希·慈运理甚至将音乐彻底清除出敬拜仪式，使主日崇拜沦为教学讲座。值得注意的是，此举使他与马丁·路德分道扬镳——后者曾宣称音乐是仅次于神学的伟大存在。

值得感恩的是，布塞、布林格、加尔文等其他改革宗领袖并未追随茨温利的步伐。但相比路德宗，他们对敬拜音乐的限定远更严苛。加尔文只允许会众主要（非绝对）演唱韵文诗篇，这成为苏格兰教会的定规（但科隆教会等例外）。

14、我曾考虑将这个问题与十诫联系起来讨论。但应当将其归入哪条诫命之下呢？或许第五诫或第六诫较为合适——这两条诫命关乎尊重并提升人的生命。不过，鉴于该议题与前文方法论探讨的内在关联，此处实为最理想的论述位置。

宗教改革本质上是一场学者运动。路德对“因信称义”的洞见，最初源于对罗马书 1:16–17 中“义”的新解。我们纪念的“宗教改革日”(10 月 31 日)，正是路德发起学术辩论的日子。这种学术强调至今仍流淌在路德宗，尤其是改革宗神学的血液中。改革宗教会的敬拜仍以讲道为核心，且往往是学术性极强的讲道。为向会众提供能进行严谨学术讲道的牧者，改革宗教会始终强调“学术型事工”(learned ministry) 的重要性。牧职候选人必须拥有大学学历及研究生训练，通晓圣经原文并掌握神学精微之处——尽管圣经从未暗示牧者需满足此类教育要求。改革宗信条不像《使徒信经》《尼西亚信经》那样是基础信仰纲要，而是逻辑缜密的微型神学论文，圣职候选人员需对其内容进行详细 (如果不是逐条) 认信。

其结果是：改革宗教会主要吸引受过高等教育的人群，他们往往来自能承担教育费用的经济优渥家庭。因此，改革宗教会成员往往受过良好教育且相对富裕。[15]

在包括梅钦[16]及《古典护教学》一书的几位作者[17]等改革宗神学家中，“理智居首”的观点颇为盛行。该观点认为：上帝的启示首先作用于人类理智，再由理智将真理应用于意志与情感——至少这是上帝最初的设计。而人类堕落的结果，就是该秩序被颠覆，导致理智反受意志与情感的奴役。因此救赎就是要恢复三者应有的秩序。基督徒生活如同希腊哲学家追求的理性人生，只不过这种理性建基于神的话语而非自主哲学。

我虽同情梅钦的处境，却难以认同其观点。斯科普斯审判案 (猴子审判案) 后，美国福音派经历了严重的反智主义时期——许多人全盘否定学术(尤以科学为甚)，认为其与圣经相悖。梅钦试图证明基督教具有理性辩护空间，无需畏惧学识渊博的诋毁者。他们肯定理智的重要性固然正确，但在我看来，不该以压制意志与情感为代价。

我对当代改革宗压制情感的倾向同样持保留态度。正如前文所示，情感在基督徒生活中确实具有积极意义。

15、可以说，这种侧重使改革宗教会才失去了美国边疆地区。他们无法提供足够的牧师，最终被卫理公会和浸信会超越。

16、J. Gresham Machen, What Is Faith?

17、约翰 · 格斯特纳、亚瑟 · 林兹利与 R.C.史普罗合著，《古典护教学》。该书书评详见拙著《卫道学概论》及《范泰尔思想分析》附录，另可参阅拙著《神学认识论》第 331–32 页关于“理性居首”的论述。

其他传统认为这一侧重有失偏颇。重洗派、阿民念主义及灵恩派，都对情感持更积极态度，对学术成就则较不重视。这使他们更能吸引贫困者、未受教育者及社会边缘群体。

圣经的情感观

圣经确实告诫我们不要被情感的浪潮所左右。保罗教导我们应当一无挂虑(腓 4:6-7)。诗篇第一篇则教导我们要昼夜思想耶和华的律法，而非像糠秕一样被风吹散。

但圣经从未支持“理智居首”的观点。首先，圣经甚至没有将理智、意志和情感划分为心智的不同“官能”。它论及我们的思想、决定和感受，却从未将这些视为由三个相互竞争的官能所产生的结果。因此，圣经也从未劝诫我们要让决定和情感顺从理智。

此外，圣经教导我们人类全然败坏——这种败坏不仅侵蚀我们的意志与情感，也毒害我们的理性。诚然，情感有时会诱使我们犯罪，但理性同样如此。倘若我们试图通过让情感顺从败坏的理性来纠正情感主义，这不过是徒然奔跑。

同理，圣经教导神的恩典所拯救的乃是全人。重生彻底改变了我们的思维、行为和感受。神的恩典引领我们顺服神的话语。关键不在于让情感顺服理智，而要让情感与理智都顺服神的话语。

在本书及《神学认识论》中，我提出了理智、情感与意志的视角模式：这三者乃是描述全人思考、感受与行动的三种方式。我已经论证了这些“官能”彼此预设且相互影响，三者几乎不可分割。若让情感顺服敬虔思想至关重要，那么让思想符合敬虔情感——即我们对神、祂的话语及公义的热心——同样重要。

圣经还教导我们要顾念自己与他人的感受。广义而言，基督教信仰本身就是一种崇高的情感。若我们的信仰涵盖全部生活（“或吃或喝，无论做什么”，林前 10:31），自然也包括情感。当我们尽心、尽性、尽意、尽力爱主时，这种盟约性委身就必成为我们最炽热的情感、最根本的理性认知，以及意志最强大的驱动力。

圣经向位格的各个面向发出呼召。它向理性呈现严谨论证，也向意志发出劝诫，如以西结书 33:11 所说：“**以色列家啊，你们转回、转回吧！离开恶道，何必死亡呢？**”圣经更是

充满敬虔的情感，例如诗篇 42:1-6：

神啊，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。我的心渴想神，就是永生神；我几时得朝见神呢？我昼夜以眼泪当饮食，人不住地对我说：“你的神在哪里呢？”我从前与众人同往，用欢呼称赞的声音领他们到神的殿里，大家守节。我追想这些事，我的心极其悲伤。我的心哪，你为何忧闷？为何在我里面烦躁？应当仰望神，因他笑脸帮助我，我还要称赞他。我的神啊，我的心在我里面忧闷，所以我从约旦地、从黑门岭、从米萨山记念你。

诗人在远离神同在时的哀恸，正是我们当效法的榜样。我们也当如鹿渴慕溪水般切慕并呼求永生神的同在。仅仅在神学层面理性辨析祂临在与隐藏的不同含义是远远不够的，单凭意志决心寻求神的同在也不足够——我们的情感必须真实渴慕与神亲近。若缺乏这种炽热的渴慕，我们的灵命必定出了问题。

诗人的痛苦不仅预表，更折射出基督的痛苦。正如华腓德在《我们主的情感生活》中所论证的，[18] 主耶稣过去是、如今仍是饱含深情的人。祂为犹太人玷污圣殿而义怒填胸，为耶路撒冷的拒绝而哀哭，为父神所赐的苦杯而挣扎得汗如血滴。祂看见群羊困苦流离便动了慈心（太 15:32；20:34），这正是神“怜悯心肠”的写照（路 1:78）。祂在受难前说：“**我很愿意在受害以先和你们吃这逾越节的筵席**”（路 22:15）——字字饱含深情。

保罗也常提及对众教会的“深情”。在腓立比书 1:8 他说道：“**我体会基督耶稣的心肠，切切地想念你们众人，这是神可以给我作见证的**。”这位使徒如同神自己，对弟兄姐妹充满慈悲怜悯。他更劝勉信徒以慈悲怜悯彼此相待（腓 2:1-2；参西 3:12；门 7,12,20）。

我们再来听听他的心声：

林后 2:4 我先前心里难过痛苦，多多地流泪，写信给你们，不是叫你们忧愁，乃是叫你们知道我格外地疼爱你们。

帖前 2:7-8 只在你们中间存心温柔，如同母亲乳养自己的孩子。我们既是这样爱你们，不但愿意将　神的福音给你们，连自己的性命也愿意给你们，因你们是我们所疼爱的。

18、B. B. 华腓德，《基督的位格与工作》第 98-145 页。

帖前 2:17 弟兄们，我们暂时与你们离别，是面目离别，心里却不离别；我们极力地想法子，很愿意见你们的面，

帖前 3:6–9 但提摩太刚才从你们那里回来，将你们信心和爱心的好消息报给我们，又说你们常常记念我们，切切地想见我们，如同我们想见你们一样……我们在神面前，因着你们甚是喜乐，为这一切喜乐，可用何等的感谢为你们报答神呢？

门 1:12–14 我现在打发他亲自回你那里去，他是我心上的人。我本来有意将他留下，在我为福音所受的捆锁中替你伺候我。但不知道你的意思，我就不愿意这样行，叫你的善行不是出于勉强，乃是出于甘心。

保罗屡次倾心吐意，既抒发自己的情感，也深切顾念信徒的情感——这无疑为我们树立了榜样。保罗正在玩“悲情游戏”（如果我们可以这样轻描淡写地形容此事）。他深切地关心他的弟兄，并希望他们也能彼此深切关怀。

他因有人“叫我和你们心里都快活”而感恩（林前 16:18）；当教会想要见他、如同他想要见他们时，他就欢喜（林后 7:7,11）。他另一次责备哥林多人“心胸狭窄”（林后 6:12），并劝他们要“心地宽宏”（13 节）。

使徒约翰同样敦促人要有怜悯之心：“**凡有世上财物的，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱神的心怎能存在他里面呢？**”（约一 3:17）他虽在要求意志行动——满足弟兄所需，但意志的匮乏实则源于情感（怜悯之心）的缺失。

情感更在神学上扮演重要角色。试看保罗对神不可参透性的称颂：

罗 11:33–36 深哉，神丰富的智慧和知识！祂的判断何其难测！祂的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过祂的谋士呢？谁是先给了祂，使祂后来偿还呢？因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿们！

字里行间奔涌的情感岂不令人心潮激荡？这段经文不仅传递真理，更旨在重塑感受——情感内容本就是经文意义的重要组成部分。若传道人未能传递这种情感，便是剥夺了会众领受经文精髓的权利。想象有人用单调语气诵读这段经文，这种呈现方式的失真程度，

不亚于神学解读的谬误。

改革宗教会亟需以更合乎圣经的眼光看待情感，我们需要学会这种“悲情游戏”。在基督徒的生活乃至敬拜中，我们没有任何理由贬抑或压制情感。若改革宗传统缺乏表达圣经深厚情感的资源，就当存谦卑之心向其他宗派学习。

当然，我们应劝导人勿凭一时冲动行事——正如不该轻率践行每个突发奇想或私欲冲动。但那些经过沉淀、提炼、祷告直至“认知安息”（这本身就是一种情感！）的意念，就当付诸实践；同样，经深思熟虑与良好决策习惯锤炼的情感，亦可成为可靠的引导。

伤害他人的感情

正如多数母亲所言，伤害他人的感情确属不当——至少在多数情况下如此。当然，我承认有时令人忧伤实难避免：人们常被他人的公义之举所冒犯，并非所有情感都属重生范畴，有些人往往过于敏感，过于自我中心，难以对生活境遇作出合宜的情感回应。

保罗深知自己必将给哥林多教会某些成员带来忧愁（林后 2:1–5）。但他并不愿引发此等痛苦，甚至谈及执行惩戒时自己亦感痛心。此处职责虽涉及惩戒犯罪信徒，但当那人悔改时，保罗立即劝会众不仅要赦免，更要“**安慰他，免得他忧愁太过，甚至沉沦了**”（7 节）。保罗期望教会的惩戒事工始终顾念彼此感受。

希伯来书作者劝勉信徒顺服领袖，“**叫他们交账时有快乐，不至忧愁；若忧愁就与你们无益了**”（来 13:17）。顺服教会领袖固然有多重缘由，但此处着眼点恰是情感因素——我们顺服乃为顾念牧者的情感健康，使他们满有喜乐。而牧者的情感本具感染力：作者暗示当牧者忧愁时，群羊亦将忧愁；同理，牧者喜乐则教会喜乐。一个拥有喜乐领袖的教会，必是一个喜乐的教会！这在某些人听来或似将圣工庸俗化，但经文本意正是如此。

神要我们顾念他人的感受：**与哀哭的人同哭，与喜乐的人同乐**（罗 12:15）。祂差遣我们，正如差遣基督，为“医好伤心的人”（赛 61:1）。

第四部分：十诫

第二十二章、十诫导论

在这部伦理学专著的第三部分，我们探讨了伦理学方法论，即基督徒应当如何做出伦理抉择。第四部分我们将聚焦于《十诫》，深入探讨敬虔抉择的实质内容。我们的论述脉络是从导论（第一部分）到非基督教伦理学（第二部分），再到基督教伦理学方法论（第三部分），如今进入实质性的伦理准则（第四部分）。第二和第三部分主要处理元伦理学问题（参见第二章），第四部分则直接探讨伦理学本身。正如第五章所述，第二至第四部分分别对应处境性视角、存在性视角与规范性视角。

第四部分将以诫命伦理（而非叙事伦理或德性伦理）的形式呈现圣经伦理（参见第三章）。我选择这一进路，部分原因是它在我所属的改革宗传统中占据主导地位。改革宗要理问答及包括加尔文《基督教要义》在内的众多系统神学著作，都包含对《十诫》的阐释。我也认为（无论对作者还是读者而言），确定圣经诫命的应用范畴，比推演圣经叙事的应用或完整描述圣经美德更为容易——至少对我确实如此。但我必须重申，叙事伦理与德性伦理同样是完全正当的方法，我期待其他作者能对这些领域进行探索，以补充本书后续内容的不足。然而，诫命伦理同样具有正当性，并且作为一种视角，它原则上能够涵盖另外两种方法所涉及的全部领域——无论我本人能否实现这一目标。当然，为此我们需要结合救赎历史（叙事）与主体美德（德性）来解读这些诫命。

在本章及后续章节中，我们将向圣经提出规范性问题：上帝要我做什么？我们也将把这个问题与处境性和存在性语境相联系。我们将讨论被圣经其他部分阐释与扩充的《十诫》，并将其应用于当前的伦理议题。

救赎历史中的十诫

我们探讨《十诫》时，首先需要将其置于具体的历史情境中考察。如前所述，改革宗传统历来以《十诫》作为上帝律法的摘要，即上帝对我们生命要求的集中体现。但任何摘要性文本都存在局限性——比如研读《十诫》时，我们必须查考整本圣经才能准确理解“谋杀”

与“奸淫”的完整含义。旧约本身已藉着约书（出埃及记 21–24 章的判例法）及大量伦理准则的陈述对《十诫》进行补充，而新约则确立了律法与基督救赎之工的必要关联。

这种补充性同样适用于其他律法摘要，比如爱的律法。圣经对“爱”的诠释不仅见于概括性经文，更体现在无数叙事、箴言、诗歌、书信中，尤其是基督为我们受死的叙事（约 13:34–35；约一 4:8–10）。就本质而言，任何摘要都需要阐释与扩充。

或许有人质疑：《十诫》在所有律法摘要中并非最佳选择。确实，圣经中还有其他律法摘要——主耶稣曾指出“尽心爱主你的神”（申 6:5）与“爱人如己”（利 19:18）是两条最大的诫命（太 22:37–40），并宣告“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（40 节）。这两大诫命将律法与爱的美德相联（参见第十二、十九章），爱的美德虽未明载于《十诫》，却是圣经伦理的核心。[1] 罗马书 13:8–10 指出“爱就完全了律法”，这也是基督赐给门徒的新命令（约 13:34–35）。哥林多前书 13 章更将爱确立为善行的充要条件。歌罗西书 3:14 称爱是“联络全德的”，可见爱本身即是足以界定善行的律法摘要。

此外，传道书 12:13（“人所当尽的本分”）与弥迦书 6:8（“耶和华向你所要的是什么”）也提供了律法摘要。在新约时代，前一段提及的爱的律法等摘要尤为重要——马太福音 5–7 章揭示了律法的深层含义，7:12 节的“金律”被称为“律法和先知的道理”；加拉太书 5:22–23 的圣灵果子与其他美德清单（第十九章已简略探讨）则概括了基督徒生命的特质。这自然引出一个问题：在救赎历史已推进的当下，为何仍要以《十诫》而非其他摘要（尤其是更晚近的摘要）作为律法总纲？

《十诫》本身指向更广阔的语境：开篇宣告耶和华的名，并指明祂就是领以色列出埃及的那一位（出 20:1–2）。因此正确理解《十诫》，必须把握其历史背景及所属的盟约关系。正如第十九章所述，我们在救赎历史中的位置与当年西奈山下的以色列民有所不同——至少有些细节（如出 20:2“**将你从埃及地为奴之家领出来**”的表述，或 20:12“**使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久**”的应许）不再直接适用于如今的我们。

1、然而我将论证，爱的律法已隐含在第一条诫命中。

然而，采用《十诫》作为律法总纲仍有充分理由：

1、历史重要性。罗马天主教与新教要理问答及神学传统皆以阐释《十诫》作为伦理教导的核心方式。这种方法能有效统合基督教各宗派对伦理学最核心的论述。

2、颁布场景的独特性。上帝藉摩西命令法老释放以色列民，好叫他们事奉真神（出 4:22-23；5:1-3）。法老心里刚硬，但上帝施行拯救，将选民领至埃及境外来敬拜祂。因此，以色列人在西奈山与神相会成为救赎史上的关键节点。

3、摩西以戏剧化笔法描绘当时场景：雷轰闪电（出 19:16；20:18）、密云幽暗（出 19:16；20:21；申 4:11）、神秘角声（出 19:16；20:18）、[2] 烟火冲天（出 19:18；申 4:11）以及地动山摇（出 19:18），接着是上帝亲自发声的恐怖威容（出 19:9；申 4:12，33，36；5:22-26）。

正如圣经其他神迹，西奈异象具备三重功效：[4]（1）彰显神的大能（出 19:18，20；申 4:11 显明现象之宏大与经历之独特性，参申 5:24）。（2）传递启示（印证摩西为中保[5]，参出 19:9，20:18-19；确立律法内容，参出 20:22-26，申 4:10；显明神的审判与怜悯，参申 4:24，33；启示神本身，参申 4:35-36）。（3）激发敬畏——既含审判的恐惧（出 19:16；20:18-19；申 5:5，25；来 12:18-21），又带圣化的崇敬（出 20:20；申 4:10，24）。

这一特殊场景给以色列民留下深刻印象，申命记称其为“大会的日子”（申 9:10；10:4；18:16）。对新约教会而言，这同样是救恩史的重要篇章——我们继承了出埃及记 19:6 赋予以色列的头衔（彼前 2:9）。虽藉基督在新约中与神更亲近（来 12:18-29），但此经历与出埃及记 19 章形成平行叙事，希伯来书同样提醒：“**我们的神乃是烈火**”（12:29）。

4、盟约关系的独特性。“大会的日子”的核心意义在于上帝与以色列立约（出 19:5-6）。

2、此处并非指羊角号声（19:13），而是随着上帝临近越发洪大的神秘声响。

3、这显然是某种超乎寻常、非属尘世的宏大景象。其他经文着重强调火焰（申 4:33,36；5:4-5），或许令人联想到出埃及记 3:2 燃烧的荆棘，甚至创世记 15:17 那刺透“惊人的大黑暗”（12 节）的火把异象。

4、参看《上帝的教义》第 245-260 页关于神迹作为“记号、奇事、异能”的论述——这些神迹分别对应上帝主权属性中的权威、同在与掌管。

5、试比较新约时代使徒所行的神迹（林后 12:12）。

可畏的景象强化了立约的庄严性：神宣告他们为“**祭司的国度，圣洁的国民**”（6 节），百姓则回应“**凡耶和华所说的我们都要遵行**”（8 节）。随后圣山成为神临在的圣地，十诫正是神向约民亲授的律法。不可忽视的是：这是自创世记 3 章以来，救赎历史上唯一一次神的全体子民聚集聆听神亲口发出的话语。

5、颁布形式的独特性。十诫乃是神亲自用手指刻写（出 24:12；31:18；32:15–16；申 5:22；9:10），存放于至圣所约柜内（出 40:20；申 10:4–5；31:26）。[6] 虽后有增补文献（如书 24:26），十诫实为圣经正典的雏形。

6、盟约结构的独特性。作为约书，十诫陈明盟约要素：耶和华的名、立约背景、律法条款及对应的祝福与咒诅（参第 3 章）。它是神藉摩西与以色列立约的根基性文献，如同国家的成文宪法，成为盟约忠诚的终极检验标准。

7、后世应用的独特性。圣经虽补充十诫，仍屡次视其为神子民的根本法典。申命记多次提及“大会的日子”（4:13；10:1–5），甚至重述十诫（5:1–27）；主耶稣在登山宝训中深度阐释多条诫命（太 5–7）；面对少年官求问永生之道，主首先列举十诫内容（太 19:16–19）；保罗列出诫命说明爱即完全了律法（罗 13:8–10）；雅各引用十诫强调律法统一性（雅 2:8–13）。

8、原则普适的独特性。如第 13 章所述，十诫是将“创造条例”应用于以色列作为约民的具体处境。虽个别细节不直接适用于新约信徒（如出 20:2,12），但其主体原则具有永恒性，以概括性表述覆盖人类生活的全部领域。

9、释经核心的独特性。释经学的一条基本原则是：若要探究某项圣经教义，首先应当考察该教义最集中、最清晰呈现的经文段落。因此，当我们研究称义教义时，应当聚焦于罗马书和加拉太书——尽管圣经其他部分也有相关记载；若要理解基督论，就应着重查考约翰福音第一章、腓立比书第二章和希伯来书第一章；至于末世论，保罗的帖撒罗尼迦书信则是最佳入门。此后，我们方能将其他经文材料与这些核心段落融会贯通。

6、申命记 31:26 的“律法书”显然不仅指《十诫》，但作为摩西之约的原始文件，《十诫》确是其核心组成部分。

因此，当我们思考上帝的伦理标准时，应特别关注圣经中直接且明确的经文。新约固然包含大量伦理教导，但这些教导往往较为分散，且主要关注基督救恩的实践，而非对善恶的界定。若要寻求明确的伦理定义，旧约往往更具参考价值。妥拉是旧约律法的核心，而《十诫》又是妥拉的精髓。因此，关注伦理标准的人理当格外重视《十诫》。

我将以《十诫》为焦点，同时尝试将诫命与圣经其他部分联系起来，以形成关于这些主题的完整圣经教导。我们必须坦率承认任何律法摘要都有其局限性。正如我们所看到的，《十诫》并非概括圣经伦理的唯一方式，也并非在所有方面都是最佳方式。但它确实是一种颇为有益的方式，并且在某些方面具有不可替代的独特价值。

十诫释经学[7]

在探讨《十诫》时，我将以改革宗要理问答的框架为主要参照（总体上持认同立场）。[8]但这一进路随即会引发释经学问题。《大要理问答》对《十诫》的诠释制定了如下准则：

问 99：正确理解十诫当遵循哪些准则？

答：正确理解十诫须遵守以下准则：

1、律法具有完备性，要求每个人在全人各层面完全符合其公义标准，并永远保持绝对顺服；故律法要求人完全履行每项责任，即使最微小的罪行也予以禁止。

2、律法是属灵的，不仅规范言语、行为与姿态，更触及理智、意志、情感及灵魂的一切官能。

3、同一事物在不同诫命中可能因不同角度而被要求或禁止。

4、吩咐某一责任，就是禁止与此相反的罪行；禁止人犯一种罪，就是命令人去完成与

7、虽然不确定“decalogical”（十诫的）是否确有其词，但身为神学家的乐趣之一，不正是可以创造新词吗？

8、我并非“严格”的认信主义者。换言之，我认为不应要求教会成员或圣职人员全盘接受信条——尤其是宗教改革后那些繁复古老的信条。这种要求实际上使信条丧失了按上帝话语修正的可能，从而赋予信条与圣经同等的权威。此等要求违背了“唯独圣经”的原则，在我看来，将 350 年前制定的信条视为圣经教义的无误表述，实属荒谬。尽管如此，我仍大体认同《西敏准则》，仅对少数我认为次要的条款持保留意见。这意味着我的良心与教会忠诚，都不要求我为信条文件的每项细节辩护，后文将具体说明我的部分保留意见。然而在本章这一部分，即便《大要理问答》的教导在现代批判面前显得弱不禁风，我仍认为其内容合乎圣经真理，应当予以捍卫。

该罪行相反的责任。同理，附加应许时必隐含对应警告，附加警告时亦隐含对应应许。

5、神所禁止的，在任何时候都不可行；神所命令的，始终是我们的责任；但具体责任并非在所有时刻都必须履行。[9]

6、每项被禁止的罪行或被吩咐的责任，都包含同类型的所有表现形态，以及其诱因、手段、场合、表现与挑动因素。

7、凡向我们所禁止或所吩咐的，我们都有责任根据自己的身份地位，并根据他人在其身份地位上当尽的本分，努力使他人避免或遵行。

8、凡向他人所吩咐的，我们都有责任根据我们的地位和职分，帮助他们实现;凡禁止他们去行的，我们也要注意不要与他们有份。

学习释经学的神学生，或许会觉得这些准则有些古怪。《大要理问答》似乎远超出诫命本身的文法-历史含义。例如，《十诫》原文从未提及“要求人完全履行每项责任”或禁止“最微小的罪行”，而仅是针对十类具体的罪行与顺服。要理问答究竟依据何种逻辑，将这些诫命推广为覆盖全部道德领域的准则？

第 4 条准则宣称：“吩咐某一责任，就是禁止与此相反的罪行；禁止人犯一种罪，就是命令人去完成与该罪行相反的责任”。某些情况下此说成立：若父亲嘱咐强尼修剪草坪，这命令自然隐含禁止他荒废此事。但从禁令反推命令却往往困难——当老师说“不要在试卷第一行写姓名”，所谓“相反的责任”究竟指在第二行书写？在第一行打印姓名？在第一行写他人姓名？还是将姓名写在其他位置？这些选项虽看似合理，却无一能从禁令语言中逻辑推导而出。再如“禁止践踏草坪”的告示，其“相反的责任”是行走于人行道？我一位学生（如今颇负盛名）根据要理问答的思路，认为此告示要求人们积极促进草坪生长。如何做呢？施肥浇水？这对路人未免要求过高，且无论如何无法从告示文字本身推导出来。

至于第六条准则“每项被禁止的罪行或被吩咐的责任，都包含同类型的所有表现形态，以及其诱因、手段、场合、表现与挑动因素。”，更令人觉得这种诠释有过度延伸之嫌。

9、我视此为我在第十三章关于“终极事务的优先次序”论述的信条依据。

若由我撰写当代要理问答，断不会采用此种表述方式。但我仍要为《大要理问答》的进路辩护，因它揭示了圣经伦理本质的重要洞见：

1、问答所谓“正确理解”，不可等同于神学院常授的文法-历史解经法。正确理解十诫，是要深度把握其精义，明白它们如何在全人各方面的应用。在这点上，要理问答乃是在实践“神学即应用”的原则（参第二章）。

2、无论对《十诫》本身作何评价，第一条准则对上帝律法的描述确属真理。这律法“全备，能苏醒人心”（诗 19:7）。第十一章已论证圣经作为道德指引的充足性——既然上帝律法界定善恶，自然就定义了“每项责任”与“最微小的罪行”。

3、若正如我们所论证的，《十诫》是上帝律法的摘要，那么它概括的正是这完备标准。可对比爱的律法这更简明的摘要——若真能爱神爱人，我们必会追求每项责任，避免最微小的罪行。爱神就必遵守祂的诫命（约 14:15 等，参第十二、十九章）。十诫首条同样如此：若除祂以外不可有别神（出 20:3），就当全心遵行祂一切命令与禁令。其余诫命莫不如此——神的约民自当完全遵守安息日、孝敬父母，杜绝一切凶杀与奸淫。[10]

4、如此理解的十诫（如同爱的律法）直指人心，关乎我们对善恶的根本倾向（参第二十一章）。这正是基督自己诠释十诫的方式——第六诫禁止的不仅是杀人，更含怒气（太 5:21-22）、不愿和好（23-26 节）与报复（38-42 节）；第七诫禁止的不仅是奸淫，更含淫念（27-30 节）。若全心渴慕顺服，我们必求神帮助，不仅避免外在罪行，更要杜绝滋生这些罪的内在心态。因此如要理问答所言，十诫乃是要求内心纯洁与外在行为的全备伦理。

5、真心愿意服侍神的人，不仅会遵行诫命字面要求（通过文法-历史解经法确定），更会求神帮助培养与诫命相符的内在动机，并避免“同类型”的罪行（第六条准则），以免叫主忧伤。界定何为“同类型”虽非易事，但圣经已提供诸多范例——若当孝敬父母（出 20:12），自当尊重神设立的其他权柄（如彼前 2:17 提及的君王）。超出圣经明例时，我们需藉“看作”（seeing as）来判定相似性（参第二十章）。

10、关于这些准则如何存在程度差异的问题，请看下文分解。

6、爱神的人自当远离一切罪的“诱因、手段、场合、表现与挑动因素”(第六条准则)。此处要理问答虽略显危险，我仍愿为其辩护。法利赛人曾通过附加规条（如安息日可行距离、可负重量等）来“圈护律法”(fence the law)，[11]结果反倒削弱了圣经的充足性，错将传统抬至与圣言同等权威。《大要理问答》在后续诫命应用时，有时也犯了同样的错误。不过总体而言，该问答主要是通过援引其他圣经律法来“圈护律法”。

但问题不止于此。若明知行为 A 会导致犯罪 B，自然应当避免 A——但行为间的直接因果关系实属罕见。比如愤怒与杀人之间并无必然联系（人可怒而不杀）。所谓“挑动因素”亦然：愤怒可算作杀人的“诱因”吗？“诱因”或与“原因”同义，但《大要理问答》更可能取“适宜时机或契机”之义。[12]此类“诱因”的道德评估极为困难——若我持枪，便具备杀多人“契机”，这是否意味着持枪本身即为罪？

我认为马太福音第五章中，主耶稣关注的并非泛泛的诱因、手段与时机，而是引向罪行且本身即为罪的心态。持枪唯有在持枪者心存恶念时才会导致凶杀。但此类心态与外在罪行的关联往往难以言明。[13]“诱因、手段、时机”的表述稍显不足，然而心态确与行为相连——无论这种关联何其难以描述。正确的心态能引导我们养成远离罪恶、促进义行的习惯。

某些行为之间也存在类似关联。若乔深陷酗酒之罪，且每次进酒吧必犯此罪，他就当谨慎避免进入酒吧——尽管这对他人未必是罪。进酒吧本身不会导致酗酒，但鉴于乔内心的倾向，这确实构成了试探。因此《大要理问答》建议人暂时远离易犯罪的环境（即便该环境本身不违法）并非谬误，只是第六条准则的表述未尽完善。

至于“表现”，圣经确实教导我们不仅应当在实际行为上持守公义，也应当在信徒和世人面前显为公义（提前 3:7）。但完全避免被人误解实无可能——连基督也被诽谤为“贪食好酒的人”(太 11:19)。要理问答作者可能参照了 KJV 译本对帖前 5:22 的翻译“禁戒各种表面的恶事”，但更准确的译法应为“禁戒各种形式的恶事”(如 ESV 译本)。

11、参阅第 13 章对“决疑法”的讨论。

12、《美国传统大学词典》第三版，第 943 页。

13、这正是著名的“心身问题”：心灵如何影响身体的行为？

律法的统一性

我对《西敏大要理问答》的伦理释经学进行了限定性辩护。简而言之，该要理问答试图效法基督在登山宝训中的做法——将每条诫命与其内心动机相联：第六诫禁止杀人，也禁止导致杀人的怒气；[14] 而与杀人怒气相对的唯一选择就是爱。因此正如主耶稣所示，要完整阐释第六诫，必须考察内心的动机，无论这动机是罪恶的怒气还是圣洁的爱。

但究其根本，只有两种动机：爱神或恨神。爱神者必爱人，恨神者亦恨人。当我们追溯罪行与义行的内在“成因”时，最终只能抵达两个源头。一种心态（体贴肉体的事，罗 8:5）必然引向罪恶：“**属肉体的人不能得神的喜欢**”（罗 8:8）；而体贴圣灵（“基督的心”，林前 2:16）的事则引向公义。基督将一切罪归结为“体贴肉体”，而将一切义行归结为“体贴圣灵”。

因此，敬虔品格与规范它的律法具有内在统一性：一切义行皆发自同一心态，一切诫命都是为了推崇这种心态。所以爱（“体贴圣灵”）就完全了律法（罗 8:10）。

雅各说：“**凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，就是犯了众条。原来那说‘不可奸淫’的，也说‘不可杀人’。你就是不奸淫，却杀人，仍是犯了律法**”（雅 2:10–11）。这段难解的经文在我看来意味着：一切道德义务都可归结为单一责任。基督称这单一责任为爱的律法，雅各则称之为“遵守全律法”。爱与顺服实则互为表里——爱神者必遵守祂的全部诫命，而非择一而从。因此违背任何一条，即触犯了我们的根本义务。这正是吃禁果这类“小事”何以摧毁亚当与神关系的完整性：违背任何诫命（即便是“小事”），即成为“犯律法的人”，违背了根本义务。律法本为一体——我们或许以为，若在 95%的时间里顺服神，则算相对顺服。但那 5%就足以定我们为悖逆之徒，正如一次出轨就足以破坏婚姻关系的完整性。

因此核心问题不在于遵守这条或那条律法，而在于我们究竟是守法者还是违法者。当然，关于个别律法的决定虽非核心却至关重要——因违背任何一条即成为违法者。而遵守律法，就等同于盟约忠诚（正如讨论第一诫时将阐明的），亦即爱。

其实践意义在于：人不可妄想专攻某一伦理领域（如顺服权柄）而忽视其他领域。因

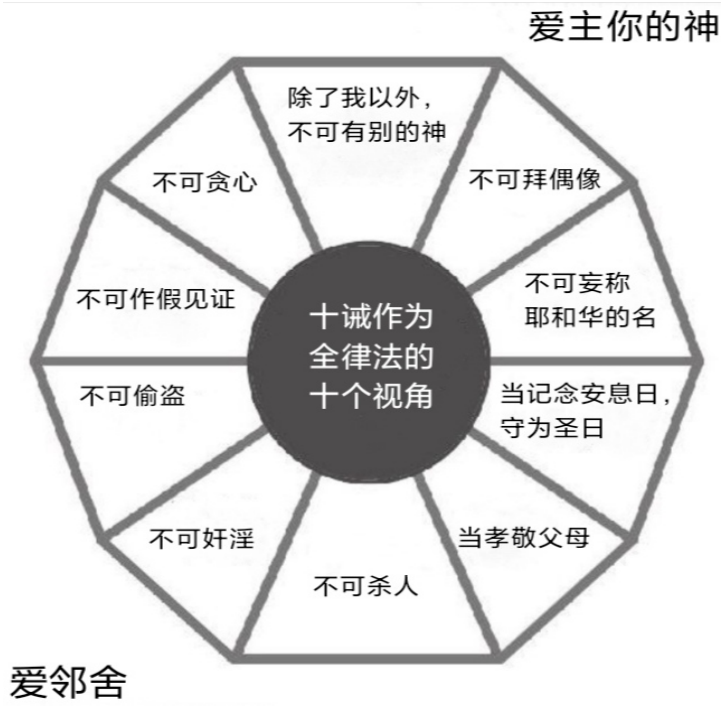
14、正如我们将要看到的，也存在义怒。

伦理本质是心的问题，一处的妥协必导致他处的妥协——除非同时攻克贪心与淫念，否则不可能真正达到圣经要求的完全顺服。反之，成圣的长进也是整体性的：在生活各层面操练神的同在，使每个抉择都成为对祂主权的敬虔回应。

伦理生活的十个视角

若律法本为一体，那么从某种意义上说，每条诫命对我们的要求实则相同——都要求对神的忠诚（即爱神之心），并由此产生敬虔的行为。当然，各条诫命并非同义反复：每条都从不同视角诠释对神的爱，一条聚焦于爱所激发的某种行为，另一条则关注另一种爱的行为。但我们可以预见，各条诫命的内容必然存在相当程度的重叠：遵守一条将促使我们遵守其他诫命，违背一条也必导致违背其他诫命。例如，犯拜偶像之罪（违背第二条诫命，对神不忠）的人，往往也会犯奸淫（违背第七条诫命，对配偶不忠）。正因如此，圣经常以奸淫比喻拜偶像（如结 16 章；何 1–3 章）。

尽管这种理解或许略有牵强，但将《十诫》视为伦理生活的十个视角不无裨益。根据这一观点，每条诫命都从不同视角要求爱的律法（即盟约忠诚）。正如第三章用三角图示阐明三种视角的关系，我们不妨用十边形来呈现这十个视角（见下图*）。



*感谢林克 · 阿什比（Linc Ashby）创作这幅艺术作品。虽然借助简单的电脑工具我也能画出三角形和矩形，但看到有人能绘制出十边形，实在令我叹服。

由此可见，每条诫命都要求完全的公义（爱）并禁止一切的罪，只是各自切入点不同。每条诫命都从一个视角描述爱的本质，同时也界定罪的本质。后文阐释具体诫命时将展开说明，此处不妨先作概述：

1、第一条诫命中的“别神”包括玛门（钱财，太 6:24）等任何与神争夺终极忠诚的事物。既然任何罪都是对神不忠，违背任何诫命也就违背了第一条。因此，一切罪都违反第一条诫命——换言之，这条诫命禁止所有罪。

2、第二条诫命同理：拜偶像之罪实则是敬拜任何人造之物（或通过人造媒介敬拜）。圣经中“敬拜”既是狭义的礼仪概念，也是广义的伦理观念（参罗 12:1–2）。任何罪都涉及随从人意而非神旨，这就是虚假敬拜。

3、第三条诫命中“耶和华的名”可指神的全部启示，违背这启示便是“妄称耶和华的名”。因此，一切罪都违反第三条诫命。

4、安息日诫命要求我们以敬虔态度对待全部时间——六日为神的荣耀工作，第七日敬拜安息。整周时间都当遵行神的旨意。无论平日或安息日，任何不敬虔的时间使用都可视为违背第四条诫命。

5、第五条诫命的“父母”可广义理解为一切权柄，甚至包括神自己的权柄（玛 1:6）。因此，一切对神的悖逆都是违背第五条诫命。

6、基督解释第六条诫命禁止不义怒气（太 5:22），因其轻看生命。创 9:6 将此原则与对神形像的尊重相关联。既然一切罪都体现对生命和神形像的轻慢，就都违反第六条诫命。

7、奸淫在圣经中常被比作拜偶像。以色列被描绘为耶和华不忠的妻子。婚姻意象是圣经描述盟约秩序的重要方式，任何背约行为都是犯奸淫。

8、玛 3:8 指出，夺取十分之一便是偷盗。同理，任何亏缺神荣耀的行为都属此列。

9、圣经中的“作见证”关乎你的所是，过于你的所为。它不仅涉及言语，也包含行动，是生命的全面呈现。

10、贪心与偷盗一样，牵涉所有的罪。一切罪行皆出自私心，这条诫命直指罪根，因此

也是针对所有的罪。

由此可见,《十诫》提供了审视罪的十个视角:不忠于盟约、虚假敬拜、滥用启示、浪费光阴、藐视权柄等;也相应提供了审视爱的十个视角:忠于盟约、真敬拜等。从深层意义看,遵守任何一条诫命就是遵守全部诫命;而圣经说爱就是完全了律法。这种视角论进路帮助我们理解并认同《大要理问答》关于律法统一性的观点。

广义与狭义

因此,每条诫命都具有广义与狭义的双重含义。广义含义已在前文列明:第一条诫命要求对神保持盟约忠诚,第四条要求以敬虔态度使用时间,第五条要求尊重一切权柄,等等。这些含义涵盖了所有罪行、所有善行以及所有道德抉择。我们做的每个决定,都可以从是否忠于盟约、是否善用时间等角度来评判。

当然,每条诫命也有其狭义含义,即更明显的字面意义。第五条诫命广义上要求尊重一切权柄,但狭义上特指孝敬父母;第七条诫命广义上教导我们在一切事上对神忠诚,但狭义上特别禁止与配偶以外的人发生性关系。

我们绝不应将广义与狭义含义对立起来。有人误以为,既然第七条诫命关乎信守盟约,就不该用它来评判具体的性行为。某些作者似乎认为,广义含义崇高深邃,而狭义含义则流于琐碎,或坚持狭义含义就是律法主义。这种观点以广义含义抹杀了狭义含义的价值。

但这其实是对诫命双重含义的误解。以第七条诫命为例:信守盟约绝非可以随意填充的空白概念,而是具体规范着性行为——禁止某些行为,提倡另一些行为。我在第十二章反驳约瑟夫·弗莱彻时指出,爱具有具体内容,因为爱就是遵守神具体诫命的倾向。爱的律法如此,十诫亦然——它们既要求爱,也要求构成爱的具体行为。例如第八条诫命既禁止人夺取神的荣耀,也禁止人在商店偷拿饼干。

从十诫传讲基督

既然全部圣经都为基督作见证(路 24:27;约 5:39),神的律法自不例外。因此研读律法时,我们当考察其如何见证基督。对于正在预备福音事工的读者而言,掌握十诫在讲道

和教导中的运用尤为重要；但所有信徒都当学习从律法中看见基督。

律法通过多重方式见证基督，以下择要论述：

1、十诫彰显基督的义。基督完全遵行了神的律法，从而成为神无瑕疵的羔羊，神便将祂的主动之义归算给我们，也使祂成为基督徒生活的完美典范。祂从未以别神取代父神，从未拜偶像或妄称神的名，也从未违背安息日。十诫向我们显明基督的完美品格。

2、十诫显明人对基督的需要。律法定人的罪，驱使人归向基督。它显明我们在基督之外的本相：拜偶像者、亵渎者、干犯安息日者。

3、十诫彰显归算给我们的基督之义。在基督里，我们成为圣洁，成为守法者。

4、十诫教导如何为基督感恩。十诫的序言表明：顺服是得赎后的回应。遵守律法非为赚取救恩，而是对白得救恩的感恩。正如《海德堡要理问答》将律法置于“感恩”项下阐释。

5、基督是律法的实体。基督不仅是完美守法者（人性层面），更是我们遵守律法时尊荣和敬拜的对象（神性层面）：

（1）第一条诫命：耶稣是独一的主、救主和中保（徒 4:12；提前 2:5）

（2）第二条诫命：耶稣是神本体的真像（西 1:15；来 1:3），排除对一切形像的敬拜。

（3）第三条诫命：耶稣是万膝跪拜的神之名（腓 2:10–11；参赛 45:23）。

（4）第四条诫命：耶稣就是我们的安息。在祂面前，我们放下日常劳碌，静听祂的声音（路 10:38–42）。祂更是安息日的主（太 12:8），将安息日转为祂自己的主日（启 1:10）。

（5）第五条诫命：耶稣完全顺服父的旨意（约 5:19–24），带领我们归回神的家。

（6）第六条诫命：耶稣是生命的主（约 10:10；徒 3:15），舍命作多人赎价（可 10:45）

（7）第七条诫命：耶稣是牺牲自己洁净教会的新郎，为要使我们成为圣洁无瑕疵的新妇（弗 5:22–33）。我们以专一的爱来回应祂，这份爱不归给任何受造之物。

（8）第八条诫命：耶稣是我们基业的源头（弗 1:11），祂不仅供应祂子民在世的一切需用，更为我们预备永恒的产业。

（9）第九条诫命：耶稣是真理的本体（约 1:17；14:6），神的一切应许在祂里面都是“是

的”(林后 1:20)。

(10) 第十条诫命：耶稣是全备的供应者 (林后 3:5；12:9)，祂满足我们外在的需要和内心的渴慕。在基督里，我们能“以自己所有的为足”，为祂当前及将来的恩赐而感恩。

十诫序言

正如第三章所述，十诫在文学形式上属于宗主条约或盟约文书。其结构如下：

1、宗主名号 (出 20:2 上)

2、历史性序言 (出 20:2 下)

3、律法条例 (3–17)

(1) 总则：要求附庸对宗主排他性的效忠 (有时表述为“爱”，3 节)

(2) 细则：爱的具体内容 (4–17 节)

4、赏罚措施

(1) 祝福：遵守条约的奖赏 (6，12 节)

(2) 咒诅：违背条约的惩罚 (5 下，7 节)

5、条约管理：王朝继承、条约文书使用等。

条约管理并未出现在十诫中，但却属于申命记的一部分。克莱恩也将整卷申命记视为宗主条约。本书后续讨论将主要聚焦律法条例和赏罚措施，探究这些诫命如何应用于当代生活。但我们不应忽视前两部分，因其为后文提供了合宜语境。我们已考察以色列与神相遇的总体背景——“大会的日子”；现在需要关注十诫自身的背景。

神的名字

该约书以神的名字“耶和华”开篇。正如神在出埃及记 3:14–15 向摩西启示自己的名，此刻祂在全休子民面前再次宣告这一神圣身份。这一自我启示首先表明：盟约本质上是一种位格关系。[15] 我们遵行律法，不仅因其原则正确，更因颁布者本身的权威。我曾论证过：

15、在第三章中，我已阐明耶和华既是位格性的存在，又是至圣者。本章前文通过分析那些令以色列人不敢靠近西奈山的可畏现象，探讨了耶和华的圣洁本质。因此，出埃及记 19–20 章与出埃及记 3 章在呈现神的属性时形成了完美呼应——同样彰显祂的圣洁性、位格性，以及作为盟约之主的身份。

神的位格性是伦理的根基。将位格约化为非位格的世界观（如第三至八章，尤第五章所述）将摧毁伦理基础。伦理基于家庭关系——我们在世间通过家庭中的爱与忠诚学习道德标准，[16] 同样在终极层面，我们从绝对位格的天父那里学习善恶准则。唯有这种位格关系能传递绝对权威的道德准则。

需特别注意“耶和华你的神”（第 2 节）这一表述：[17]

首先，这实质上将以色列纳入神的名字之中。荣耀之主竟与罪恶子民如此深切地认同！

其次，这是十诫中首次使用第二人称单数代词，表明神在“我-你”的亲密关系中颁布诫命。这种表述既强调百姓在神面前的合一性（视他们为单一主体），又突显与神关系的亲密性。因此，十诫虽是法律甚至政治文件，却更是耶和华与选民之间充满爱意的相互沟通。

第三，“耶和华”这个名字再次唤起我们对神主权属性的三重认知：掌管、权威与同在。条约格式可对应分析：历史性序言彰显主对历史的掌管；律法条例强调其权威；祝福与咒诅则显明祂的同在。耶和华向以色列显现为天地万物的主宰——祂的话语不容置疑，祂必亲自成就应许与警戒。

历史性序言

在历史性序言中，神提醒以色列民祂曾将他们“从埃及地为奴之家领出来”（第 2 节）。这一宣告阐明重要真理：神恩典的救赎先于律法的要求，并构成以色列顺服的根基。恩典先于行为且激励行为，这种恩典与行为的关系与新约的教导本质相同。

圣经强调（与古代条约平行对应），立约总是紧随神的得胜之后（申 1:1–5；4:44–49；29:1–3）。这得胜全然本于神的恩典（申 4:20；7:6–8 等）。祂主权性地拣选以色列，并非因他们有何功德，反倒是明知他们的顽梗悖逆（申 9:4–7）。以色列的顺服理当基于其选民身份（申 27:9–10）和所蒙的救赎（利 19:36；申 6:20–25；8:1–6 等）。

16、当然，这乃是一种理想状态的表述——毕竟在堕落的世界中，家庭结构常遭破坏。但上帝确实以此作为伦理教导的途径，我们许多人也曾不同程度地体验过这种关系。若有人未曾在家庭中经历这种爱与忠诚的纽带，或许在学校、教会、球队或其他群体中有所体会。

17、此处我采用 KJV 的译法（thy）——与现代译本不同，该版本能够准确呈现第二人称单复数之间的区别。

这并非暗示十诫仅约束以色列人。正如第十三章所论，十诫本质上是约束全人类的“创造条例”。神的命令本身已构成充分理由，[18] 但救赎历史更赋予选民感恩的动机。我们在基督里蒙受更大的救赎，理当以加倍的热心顺服。

神的恩典虽先于以色列的顺服，但福分也随顺服而至。出埃及记 19:5–6 明言：“**如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民；因为全地都是我的。你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民**。”此处以色列与神的特殊关系以顺服为条件。值得注意的是，这劝诫发出时盟约已然立定——以色列需要持守的是既存之约，但其蒙恩地位的延续取决于忠诚。

盟约中的福分——即正面赏赐——同样取决于顺服（出 20:6,12；申 5:32–33 等）。新约同样如此（太 6:33；弗 6:1–3 等）。如第十六章所述，基督徒的顺服将带来赏赐。

因此福分在条约结构中双重显现：历史序言（第二部分）记载先于立约、与行为无关的恩典；而赏罚措施（第四部分）则阐明以顺服为条件的后续福分。理想状态下，恩典引致善行，继而带来更多福分（弗 2:8–10）。但现实中，蒙拣选者也可能背约终致被弃。[19]

18、参见第三章“行善的圣经依据”一节。

19、此处论及可撤销的神圣拣选时，我显然不是指神对个人救恩的永恒计划（即“永恒性拣选”），而是指神在历史中为成就其旨意而对人的拣选——我在《上帝的教义》（317–325 页）中称之为“历史性拣选”。那些在创世之前已在基督里蒙拣选得救的人（弗 1:4），即“永恒性选民”，绝不会丧失救恩，因他们的救恩唯独取决于神永不改变的旨意。

第二十三章、第一条诫命：不可有别神

我们现在开始阐释十诫。[1]根据《西敏大要理问答》的划分，十诫可分为两组：前四诫关乎“对神的责任”，后六诫阐述“对人的责任”。[2]因此十诫的结构与主耶稣“最大的两条诫命”——爱神与爱人（太 22:36–40）——形成呼应。不过这种划分仅是粗略的，因为后六诫同样包含对神的责任，前四诫亦涉及人际关系的准则。[3]正如我在第 22 章所述，律法本为一体。我对诫命的阐释通常遵循以下进路：从神学背景到具体应用，从狭义解读到广义理解（参见第 22 章），从积极层面到消极层面。

第一诫简明扼要：“**除了我以外，你不可有别的神**。”信条释义或如《路德小要理问答》般简洁：“我们当敬畏、热爱、信靠神超过一切”；[4] 或似《西敏大要理问答》般详尽：

104 问：第一诫吩咐我们尽什么责任？

答：第一诫吩咐我们：（1）认识并承认神是独一的真神，是我们的神；（2）并据此以思念、默想、记念、尊崇、尊重、敬慕、选择、爱慕、渴慕、敬畏祂的方式，来敬拜和荣耀祂；（3）相信祂；（4）依靠祂，仰望祂，靠祂快乐，以祂为乐；（5）为祂发热心；（6）向祂呼求，把一切的赞美和感恩都归于祂，并以全人顺服祂；（7）在一切的事情上都留心得蒙祂的悦纳，为所有得罪祂的事情而忧伤；（8）并且存谦卑的心与祂同行。

1、圣经虽多次提及“十诫”（见出 34:28；申 4:13；10:4），却未对各诫命进行编号。现存有多种编号体系：罗马天主教与路德宗将“不可有别神”与“不可雕刻偶像”合并为第一诫，又将“不可贪恋”拆分为第九诫（贪恋邻舍房屋）与第十诫（贪恋邻舍妻子仆婢）。我采用改革宗传统的编号方式——将“不可有别神”列为第一诫，“不可拜偶像”为第二诫，“不可贪恋”整体作为第十诫。编号方式的选择并不影响神学要义，但罗马–路德宗体系确实弱化了禁止拜偶像诫命的独立性，这反映了双方在神学侧重点的差异（我将在第二诫讨论）。不过他们的编号可能确有依据，因出 20:5b–6 的祝福与咒诅确实适用于 3–5a 整段，而非仅针对 4–5a。然而，将“不可贪恋”拆分为两条诫命则显得牵强。另有观点认为出 34:28 等处所指的“十言”包含 20:2 的序言为第一诫——该节虽非诫命，但希伯来原文“dabar”（出 34:28 译作“诫命”）本意为“话语”。犹太传统编号正是将第 2 节与第 3 节合并为“第一言”，其余与改革宗编号一致。若将第 2 节视为“第一言”，则 3–6 节可整体作为“第二言”，后续编号便与改革宗体系吻合。此方案在我看来最为合理，但本书仍沿用标准改革宗编号。

2、《西敏大要理问答》第 98 页。

3、传统观点认为，前四诫与后六诫分别刻写在两块法版之上（见出 31:18；32:15；34:1,4,29；申 4:13；5:22 等）。但我赞同梅雷迪思·G·克莱恩的论证：两块法版都完整刻有十诫。近东条约通常制作两份副本，一份存于宗主国圣所，一份存于附庸国圣所。但以色列只有一处圣所，故将两份法版都安置其中。详见克莱恩《圣经权威的结构》第 113–130 页。

4、《路德小要理问答》第一部分第一问。

105 问：第一诫禁止什么罪？

答：第一诫所禁止的罪有：(1) 否认神或没有神的无神论；(2) 相信或敬拜多位神明，或敬拜真神之外的任何神明，以及在敬拜真神的同时还拜别神的偶像崇拜；(3) 不承认祂是神，是我们的神；(4) 忽视在这一诫命中所吩咐的祂所当得的任何事物；(5) 无知，忘记，误解，谬见，与祂不相配的邪恶思想；(6) 肆无忌惮，窥探祂的隐秘；(7) 各样的亵渎，对上帝的怨恨；(8) 专顾自己，一心寻求自己的益处，以及其它所有放荡无羁地把我们的心思，意志，情感置于其它事物上，或全部或部分偏离祂的事情；(9) 轻信，不信，异端，误信，怀疑，失望，固执，在审判之下仍然麻木不仁，心里刚硬，骄傲，任意妄为，自以为平安无事，试探神；(10) 运用不合乎上帝律法的手段，倚靠不合乎上帝律法的手段；(11) 爱宴乐；(12) 虽有热心，但却败坏，盲目，没有分辨力；(13) 不冷不热，在属神的事情上是死的；(14) 疏离，背叛神；(15) 向圣徒，天使或其它任何受造物祷告，或崇拜他们；(16) 与魔鬼结盟，交鬼求问，倾听它的建议；(17) 使人成为我们信仰与良心之主；(18) 轻慢，藐视上帝及其诫命；(19) 抵挡圣灵，使祂担忧，不满，厌烦上帝的安排，愚昧地指责祂把各样灾难加在我们身上；(20) 把我们所具有的，所得来的，所能作的任何好事都归之于幸运，偶像，自己或其它任何受造之物。[5]

《路德小要理问答》与《西敏大要理问答》都指出第一诫关乎人心。二者皆认为，这条诫命不仅禁止我们祭拜巴力、摩洛、基抹、亚斯她录、宙斯、赫拉、阿波罗等异教神明，更教导我们不可在思想、行为与情感上将任何事物置于真神之上。禁止字面上的多神崇拜仅是这条诫命的“狭义”内涵（参第 22 章），而禁止任何事物与真神争夺我们的忠诚、顺服与爱慕，才是其更广的深意。如同所有圣经伦理，第一诫本质上是主权问题——我们要从内心深处承认神是万有之主，因此祂绝不容许任何竞争对手的存在。

《西敏大要理问答》与《路德小要理问答》的差异在于，前者试图尽可能详尽地列举与

5、《路德大要理问答》的阐释更为详尽，但其回答（包括此处及其他部分）实为针对经文的讲道式论述。而《西敏要理问答》则更像一份法律文书，仅列举必须遵行的应用规范，不作讲道式阐述。

此诫命相称的内心态度与外在行为，以及那些诱惑我们违背诫命的潜在“假神”。我时常觉得《西敏大要理问答》中罗列的长串美德与罪恶颇有趣味，几乎能想象出委员会围坐桌前，众人举手补充各类细目的场景（“噢，我们可不能漏掉‘尊崇’这一项！”），最终形成一份冗长得近乎文学灾难的清单。而《海德堡要理问答》一如既往地以优美见长：

94 问：第一条诫命要求我们做什么？

答：为使我灵魂得救，我当逃避一切偶像崇拜、巫术、邪术、向圣徒或其他受造物祈求的行为；并当正确认识独一真神，唯独信靠祂，以全然谦卑和忍耐的心唯独仰望祂赐下诸般恩惠，且以全心爱祂、敬畏祂、尊崇祂——甚至宁愿舍弃一切受造之物，也不愿丝毫违背祂的旨意。

该要理问答虽也列出清单，却无意穷尽所有细节。其采用第一人称的表述（呼应十诫原文第二人称单数的语式），配合结尾极具感染力的从句，既能触动心灵又能启迪思想。《西敏大要理问答》同样试图打动人心，却始终带着法律文书的思维模式，堆砌经文佐证仿佛要堵住所有漏洞——它要确保“假神敬拜”在教会中无处遁形，使人无可推诿。

但我反而觉得《大要理问答》比《海德堡教理问答》更具造就性，因其视野更为广博、剖析更为深邃。无论我们对冗长清单作何评价，其中条目几乎皆有圣经依据（本文未逐一标注引证经文），且能帮助我们深入挖掘对主绝对忠诚的本质。你可曾想过“不冷不热”也违反了第一诫？[6] 在读到此处前，我也未曾意识到。但细想之下，这种关联实为深刻洞见——我们对神的态度越是不冷不热，就越是在将其他事物置于祂之上。如同其他经文所示（参第 21 章），第一诫对我们的情感生活提出要求。因此，凡耐心默想《西敏大要理问答》清单并与经文逐一对照的人，必能获得丰盛的属灵益处。

另请注意第 104 答开篇的微妙表述：我们被劝勉要承认“神是独一的真神，是我们的神”。这承袭了出埃及记 20:2 的表述，即神自称“耶和华你的神”。这一表述排除了任何仅停留在理论层面的神学认信，与《海德堡要理问答》同样是个人的、盟约性的认信。《西敏大

6、或“肆无忌惮，窥探祂的隐秘”，或“轻信”，或“愚昧地指责祂把各样灾难加在我们身上”？

要理问答》在第 105 答重申此意，指出无神论或是否认神的存在，或是“没有神”——因此无神论者可能相信神存在，却拒绝作祂的盟约仆人。

这份清单实际上向我们展现了如何依据《大要理问答》第 99 问的准则（参第 22 章）诠释十诫。清单中，《大要理问答》考量了每条诫命如何“要求人完全履行每项责任，即使最微小的罪行也予以禁止”（准则一）；也显明“律法是属灵的，不仅规范言语、行为与姿态，更触及理智、意志、情感及灵魂的一切官能。”（准则二）；更揭示每条禁令如何涵盖“诱因、手段、场合、表现与挑动因素”（准则六）。最终表明：每条诫命都命令一切公义，禁止一切罪恶。若有人能达到《大要理问答》第 104–105 答的标准（当然在得荣耀之前无人能达到），这人就完全无罪了——因那在任何事上、任何程度都不背叛神的人，断不会行任何违背神旨意之事。一切罪都是对神的背叛，都是将其他事物置于祂之上。因此，第一诫从盟约忠诚的特殊视角，界定了全部的罪与义。

爱

《大要理问答》将第一条诫命与诸多美德和罪行紧密关联。以下我将聚焦于第一条诫命所蕴含的若干核心美德，尝试为要理问答中的清单赋予更清晰的逻辑结构，从而印证其观点完全合乎圣经对这条诫命在伦理生活中的应用。

在第三章与第二十二章中，我曾将十诫与申命记描述为古近东宗主条约的文体范例。这类世俗条约在记载宗主名字与历史性序言后，首项条款通常就是要求附庸保持绝对忠诚——不得与其他君王缔结盟约。出埃及记 20:3 的第一条诫命对以色列有同样的要求，不可将终极忠诚献给别神。

在世俗条约中，这种排他性的盟约忠诚常被称为“爱”。申命记 6:4–5 同样用爱的语言表达盟约关系：“**以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神**。”这正是主耶稣所说最大的诫命（太 22:36–38）。这种以忠诚为本的爱，是信徒与神关系的核心。

关于爱的本质，第十二章与第十九章已有详述，此处仅强调：在十诫乃至整本圣经中，

爱始终是神子民生命的中心，是我们全部责任的总结。在十诫语境中，这条爱的律法紧随历史性序言（“曾将你从埃及地为奴之家领出来”），表明恩典先于顺服，而爱是得赎之人的首要回应。爱神的命令居于所有诫命之首，正说明爱是遵行其余律法的动力。

新约对此诫命的成全，体现在主耶稣要求门徒保持与十诫中耶和华所要求的同等忠诚。主耶稣宣称对祂的忠诚当超越对父母的忠诚（太 10:34–37）。祂虽曾维护第五条诫命，指责文士和法利赛人不孝敬父母（可 7:9–13），却仍将对自己的效忠置于伦理责任序列之首。然而，除主自己之外，谁配得比父母更高的忠诚？

主耶稣当比我们自己的生命更重要（太 16:24–27）。保罗的见证正是如此：“**我先前以为与我有益的，我现在因基督都当作有损的。不但如此，我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为祂已经丢弃万事，看作粪土，为要得着基督**”（腓 3:7–8）。若耶稣不是神，这一切都毫无道理——正如神在摩西之约中要求以色列绝对忠诚，主耶稣在新约中对我们的要求丝毫未减。

当少年官询问如何得永生时，主耶稣先列举十诫中人际关系的诫命。当对方追问“我还缺少什么”时，读者或许期待祂会提及人对神的责任。但主耶稣却说：“**你若愿意作完全人，可去变卖你所有的分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我**”（太 19:21）。这要求实质是以“跟从我”取代了十诫第一块法版——要作完全人，我们必须绝对效忠，不仅是忠于神，也是忠于耶稣。而忠于耶稣之所以不削弱对神的忠诚，正因为耶稣本就是神。

因此，第一诫要求对圣父、圣子、圣灵保持绝对忠诚，这也是爱的律法的另一种表述。

敬拜

理解第一诫的另一视角，是将其视为关于敬拜的教导。前四诫特别关乎我们与神的关系，而在这关系中，我们始终是敬拜者的身份。圣经中凡遇见神的人无不屈身下拜——这种敬拜的冲动正是前四诫的规范对象：第一诫规定敬拜的对象，第二诫规范敬拜的方式，第三诫关乎敬拜的言语，第四诫设定敬拜的时间。

研读伦理学的学生往往不曾预料需要研究敬拜，他们通常更关注堕胎、战争、离婚等

涉及第二块法版的议题。但基督教伦理必须聚焦于人对神的责任，这责任本质上就是敬拜。

在圣经中，敬拜既有狭义指涉，也有广义内涵。狭义而言，敬拜特指特定场合的宗教活动：旧约中的祭牲、素祭、奠祭，新约中包括聚会祷告、赞美、读经讲道、施行圣礼等。这类活动在家庭与个人层面同样进行，神学术语称之为“礼仪性敬拜”（cultic）。[7] 第一诫明确要求这类敬拜唯独归给独一真神。[8]

但令人惊叹的是，主耶稣也接受人的敬拜（太 28:9,17；约 9:35–38），要求人尊敬祂如同尊敬父（约 5:23），连天使都敬拜祂（来 1:6）。将来万膝都要向耶稣跪拜（腓 2:10），启示录的颂赞也归给祂（启 5:11–12；7:10）。[9] 因此第一诫同样适用于敬拜基督——祂是唯一能带来救恩的名（约 14:6；徒 4:12）。我们既以神为独一敬拜对象，又以同等规格敬拜主耶稣，二者身份的重合便不言而喻。

广义的敬拜则如罗马书 12:1–2 所示：

所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉乃是理所当然的（或译作属灵的敬拜）。不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。

这“活祭”与“属灵的敬拜”正是被圣灵更新的生命。在这里，敬拜即伦理。旧约同样强调敬拜与圣洁的密切关系——唯有“手洁心清”的人能朝见神（诗 24:4；参路 1:74；徒 24:16；提后 1:3）。当我们来到神面前时，祂必须先处理我们的罪。因此旧约敬拜注重献祭，新约敬拜则庆祝基督已成全的献祭。

圣经用于敬拜的词汇（如希伯来文 ʿabad，希腊文 latreuein，douleuein，leitourgein）本可指世俗或宗教性侍奉。礼仪用语常引申为伦理上的洁净（太 6:24；雅 1:27；来 12:28）。保罗描述外邦使命时也使用这类词汇：“**我在他儿子福音上，用心灵所侍奉的神可以见证**”（罗 1:9）；“**我以你们的信心为供献的祭物，我若被浇奠在其上，也是喜乐**”（腓 2:17）。

7、切勿将此处的“礼仪性敬拜”（cultic）用法与指代异端及非基督教教派的用法混为一谈。

8、若需更深入了解圣经中的敬拜观，请参阅拙著《用心灵和诚实敬拜》。

9、详细论述参阅《上帝的教义》第 679–680 页。

因此我们需区分广义与狭义的敬拜。广义而言，敬拜是贯穿圣经伦理的视角——敬拜即是顺服神，反之亦然。整个生命都是献给神的活祭，这种认知能激励敬虔生活。这也再次印证：一切罪行都违背第一诫，一切义行都成全第一诫。

分别为圣

“分别为圣”是敬拜的重要维度——即我们将自身与一切所有分别出来，归神所用。从某种意义上说，一切敬拜皆是“分别为圣”，反之亦然。因此，“分别为圣”为我们理解第一条诫命及整个基督徒生命提供了另一个视角。

请注意摩西五经中诸多关于人与物分别为圣的律法规定：长子（出 13 章），数点百姓时的赎价（出 30:11–17），拿细耳人的归圣（民 6:1–21），初熟之物的奉献（申 26:1–19），在割礼（创 17:9–14；利 12:3）与逾越节（出 12 章；民 9 章；申 16 章）中，神的子民确认自己已被神从万民中分别出来（即分别为圣），成为祂“圣洁”的子民（利 20:26；申 7:6；14:2，21 等）。同样，人受洗时便归入父、子、圣灵的名下（太 28:19），成为属神的人，与地上万族有别。而圣餐则用基督的血立定新约，使我们从世界中分别出来（太 26:28；林前 11:25）。

因此，神将祂的子民从世界中分别出来，特作自己的产业。在盟约中，祂是我们的神，我们是祂的子民。本章前文已阐明，第一条诫命的基础在于神的造物主身份——这与我们受造物的地位形成鲜明对比。受造的事实本身，就使我们有责任爱神、服侍神、敬拜神超过一切受造物。但这一责任也基于神在历史中的作为：祂的救赎（出 20:2）以及祂的拣选——从万民中拣选我们，在祂里面成为圣洁。祂藉着创造与救赎，作我们的主。

分别（Separation）

在探讨爱、敬拜与分别为圣时，我已将第一诫与三个积极的圣经概念联系起来。[10] 但该诫命本身的表述——如同十诫大多数诫命——却是否定句式：“**除我以外，你不可有别的神**”。因此我们也需关注这条诫命的消极内涵。

为何十诫多以否定句式呈现？除第四、第五诫外，其余诫命皆以禁令表述，而第四诫

10、回顾第十九章的论点：尽管圣经的诫命常以否定式表述，但爱为圣经伦理注入积极内涵。

也包含大量否定性用语。这当然是侧重点的问题。正如我们所见（也如《要理问答》强调的），否定式表述并不排斥肯定式的诠释与应用——肯定与否定更多是措辞而非含义的差异。但为何多采用否定句式？

“排他性盟约忠诚”这一概念本身，就要求我们拒绝一切竞争性的效忠对象。而在这堕落的世界中，确实存在引诱我们背弃圣约的势力。[11] 因此否定性表述正反映出罪与试探的现实。在堕落世界中顺从神，便意味着对魔鬼、世界与私欲说不（约一 2:15–16），也意味着要穿戴全副军装对抗邪恶（弗 6:10–20）。所以伦理生活本质上是争战。圣经呼召我们悔改（转离罪恶道路）、舍己（背起十字架跟随基督）、分别（断绝损害对神忠诚的关系）。就此而言，新约的否定性不亚于旧约，《登山宝训》即为明证。即便最具肯定性意义的美德“爱”，在哥林多前书 13 章也以否定式加以描述。

当代福音派有强烈倾向只讲肯定面而回避否定面。修辞策略固然可以商榷，但我们应当谨记：神启示的圣经本身常强调否定面。有时我们需要责备，需要听见“不可”；有时必须因谬误本身而拒绝错谬教义；有时唯有通过与世俗标准对比，才能让人明白神的标准。

因此第一条诫命蕴含着分别、排除、否定的教义。它吩咐我们说“不”。我们当从哪些事物中分别出来？在此，圣经是我们完备的指南。关于“分别”的概念，在福音派基督徒生活教导中颇为突出，常将“分别的生活”描述为禁绝烟酒、跳舞、打牌等。对此我后文将详述，但此刻需指明：这些并非圣经所强调的“分别”。圣经所强调的，乃是与以下事物分别：

假神

这条诫命的狭义教导，是禁止我们敬拜耶和华以外的神明（参申 6:13–15；12:29–32）。圣经记载了许多受人敬拜的假神：巴力、亚斯她录、摩洛、基抹、大衮、临门等。这些神明或是虚构的偶像，或是僭越耶和华权柄的邪灵（林前 10:20）。撒但试探主耶稣时竟公然索要敬拜，而主耶稣援引反映第一诫的申命记 6:13 加以斥责（太 4:9–10）。[12]

神吩咐以色列人彻底摧毁异教祭坛、柱像，除尽迦南宗教的一切遗迹（出 23:24；34:13；

11、因此，圣经常将我们与神的盟约比作婚约。这一主题可参阅第十九章的论述，以及后文关于第七条诫命的探讨。

申 12:2–3)。这种与假神崇拜的分别必须彻底、激进、完全。

若排他性的盟约忠诚–爱是公义之本，那么将此爱转移他处便是万恶之根。正如第二诫所示，真神是忌邪的神，决不容自己的荣耀归给假神（赛 42:8；48:11)。如同婚约因奸淫而破裂，假神崇拜直接践踏了盟约的核心。因此圣经常将拜偶像比作行淫（利 20:5；耶 3:9；结 16 章；何 1–4 章），将对神的忠诚比作对婚姻的忠诚（弗 5:22–33)。

神的替代物（God–Substitutes）

敬奉巴力和亚斯她录固然违背第一诫的狭义要求，但这条诫命还有更广的含义。我们若敬拜自己的力量（哈 1:11)、金钱（伯 31:24；太 6:24)、财产（路 12:16–21；西 3:5)、政治权势（但 2:21)、宴乐（提后 3:4)、食物（腓 3:19）或自我（申 8:17；但 4:30），同样触犯此诫。试想：既然敬拜巴力已属大罪，那么敬拜比巴力更卑微的受造之物，岂不更当禁止?

然而这正是我们常犯的罪。那些绝不会在偶像庙宇下跪的人，却常在生活中将其他事物置于神之上。这种试探更为隐蔽，人也更容易为自己开脱。我们往往不知不觉陷入这类模式，而非经过有意识的抉择。因此，圣经用第一诫所默示的话语警诫我们。[13]

异教习俗

神的子民必须远离占卜、巫术、通灵、人祭及迷信行为(利 18:21–30;19:26,31;20:6,27；申 16:21；18:9–14)。唯独真神知晓未来，信徒寻求超自然帮助时，当唯独仰望祂。

假先知和假师傅

旧约对行邪术的人（出 22:18)、引诱以色列拜假神的人（申 13 章）以及假先知（申 18 章)均处以死刑。若以色列某城成为假神敬拜中心，其他支派须出兵将其灭绝(申 13:12–18)。假先知包括两类：奉别神之名说话的人，以及妄称传讲真神话语的人（申 18:20)。

12、叙利亚将军乃缦被耶和华治愈麻风病后，决心从此只敬拜以色列的神。但他告诉先知以利沙，自己仍需要陪同叙利亚王进入临门庙参拜——国王会倚靠他的手臂，迫使他做出鞠躬姿势！他为此事预先请求宽恕，以利沙似乎予以了准许（列王纪下 5:1–19)。在这些鞠躬动作中，乃缦实际上并非在敬拜临门，因为敬拜关乎内心。但鞠躬这一身体动作，乃缦和以利沙都严肃对待：这需要获得赦免，需要神的宽恕。

13、“玛门”一词在部分译本的马太福音 6:24 和路加福音 16:9–13 中虽直译为“财富”或“金钱”，但主耶稣刻意将其拟人化——仿佛这是某个神明的名号，从而强化与第一条诫命的呼应关系。

神的子民切不可听从这类人（申 18:14），唯独应信从神的话语（申 18:18–19）。

这些死刑条款必须置于以色列作为盟约子民的独特背景中理解——他们居住在神的圣地，有神的圣洁同在。溥伟恩认为，申命记 13:12–18 对拜偶像城邑的毁灭，本质上是以色列在约书亚时代对迦南诸城圣战的延续。[14] 当以色列人效法迦南人时，就当视同迦南人处置。但申命记 20 章对应许之地内外的城邑作了区分，可见这些经文的核心问题并非偶像敬拜本身，而是神圣临在之地的玷污。因此我们不应推定死刑当普世适用于所有拜偶像者，或直接套用于现代国家。神要求以色列的激进毁像行动，也非新约信徒的常态规范。

然而，这些死刑判决至今仍向我们显明：拜偶像乃极其严重之罪。我们不仅要警惕假宗教，更要提防践行者，以免被引诱背离真神（出 23:31–33；申 13:6–8；书 23:7–8；拉 4:1–3）。远离假预言与错谬教导同样是新约原则：主耶稣警告要防备假先知（太 7:15；参 24:11,24），使徒们也多方抵制（徒 13:6–12；林后 11:13；提后 3:1–9；彼后 2:1–22；约一 4:1；启 16:13）。

不圣洁与不洁净

以色列国将万物分为三类：圣洁的、洁净的与不洁净的。会幕、圣殿及其器皿是圣洁的；牛是洁净可食的牲畜，猪则为不洁之物。神要求祂的子民特别尊崇圣物，远离不洁。

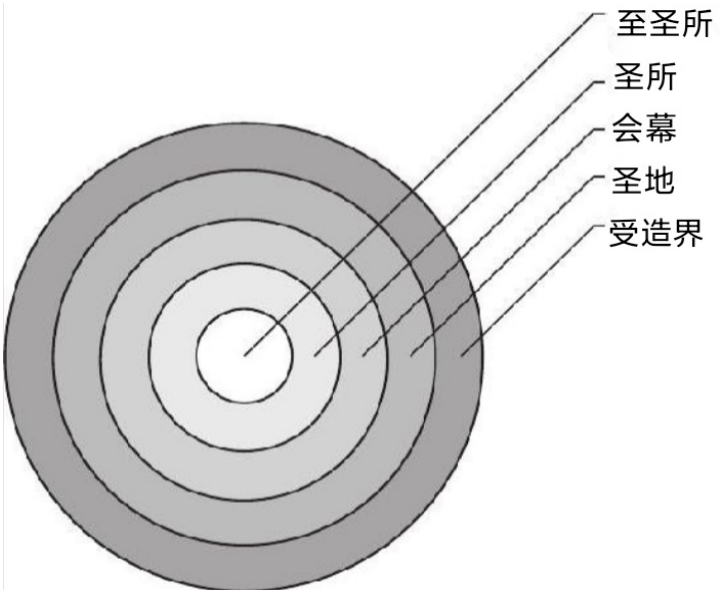


图 6、圣洁的层级

14、溥伟恩，《摩西律法中基督的身影》第 141–142 页。

神本身是至高的圣者，圣物即与神有特殊关系之物。作为神居所的会幕是圣洁的，但其圣洁程度存在层级：至圣所（出 26:33–34）比圣所更圣洁，圣所又比会幕外院更圣洁，而整个会幕相较于外界则皆为圣洁。甚至整个应许之地都可视为圣洁（亚 2:12），因是神所选择立为祂名的居所。更广义而言，整个受造界皆为圣洁（见图 6）——耶和华说：“**天是我的座位，地是我的脚凳**”（赛 66:1），表明人手所造之殿的相对性。

祭司是圣洁的，穿着圣衣（出 29:29）。但广义上，全以色列民都是圣洁的。他们从万民中分别出来成为“祭司的国度，圣洁的国民”（出 19:6），他们履行圣职，向神献祭。

某些时间也是圣洁的：安息日与耶和华的节期。正如川普 · 朗曼所言，神赐予以色列圣所、圣时、圣民与圣事。[16]“圣洁”的反面是“世俗”（profane）或“平常”（common），这些概念同样存在程度差异。相较于至圣所，圣所是平常的；相较于圣所，会幕外院是平常的，以此类推。神并未禁止以色列接触俗物，否则等于让他们完全脱离世界，但确实要求他们区分圣与俗、洁净与不洁净（利 10:10）。

神向以色列启示了关于洁净与不洁净的物类、动物与人的区别（如民 19 章；申 23:1–14）。溥伟恩认为，洁净关乎神的公义与秩序，旨在向以色列阐明远离罪与死的重要性：

> 尸体被视为不洁，既因其与死亡的直接关联，也因其将生命体的有序状态降解为无生命体的相对无序。以腐肉为食的飞鸟（尸体）是不洁的；那些存在缺陷或偏离典范秩序的事物同样不洁——有鳞的鱼类是水生生物的典范形态，因此所有无鳞无鳍的水族皆属异常而不洁。[17]

溥伟恩继而论及其他圣洁、洁净与不洁的实例。这些律法似乎与卫生学存在某种关联，其中许多规定被现代医学证实有益健康。这可能是神成就“使你们脱离埃及各样的恶疾”（申 7:15；参 28:60–61）应许的途径之一——顺服神自然导向生命而非死亡，这本不足为奇。但溥伟恩补充道：

15、关于“圣洁”的含义，请参阅《上帝的教义》第 27–29 页。在第 28 页中，我将其定义为“神激发我们敬畏与惊叹的能力与权利”。

16、川普 · 朗曼三世，《以马内利在我们中间：从以色列敬拜中看见基督》。

17、溥伟恩，《摩西律法中基督的身影》第 81–82 页。

律法本身的上下文从未提及卫生，而是强调以色列必须“**要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的**”（利 19:2）。整套体系全面体现了与圣洁之神——一切秩序的创造者——相交的子民所需持守的秩序与分别。正如戈登 · 温翰所言：“这些规定的依据是神学，而非卫生学。”[18]

“洁净”与“不洁净”的语言也可引申出广义的伦理含义。诗篇 24:3–4 写道：“**谁能登耶和华的山？谁能站在他的圣所？就是手洁心清、不向虚妄、起誓不怀诡诈的人**。”此处难以划分礼仪性与伦理性的明确界限，但二者显然并存。

新约更突出这种伦理内涵。神藉基督的恩典洁净了外邦人，使他们与犹太人同等进入圣约（徒 10:15；11:9）。为教导彼得这一真理，神在异象中吩咐他宰吃不洁之物。旧约以异教国家为不洁典范，要求以色列与之分离；而新约中，神的恩典却差遣基督徒向外邦传福音（太 28:19–20）。与异教徒交往如今成为使命，而非禁忌。

旧约预设与异教徒交往会引诱以色列犯罪（出 23:33），故命令灭绝迦南各族（申 7:1–4,16–26）；新约则预设福音大能会引领外邦归向真神及其爱子耶稣。即便在信徒与非信徒的婚姻中，神也鼓励我们盼望信徒的信仰能得胜（林前 7:12–16；彼前 3:1–6）。这虽非必然，却是神常施的作为，我们当为此迫切祈求。如前所述，基督徒仍要远离假教师（如旧约要求），但新约恩典的丰盛使我们脱离对撒但权势的恐惧和焦虑。

从某种意义上说，神已藉基督洁净了万国——这并非指所有外邦人都将得救，而是指撒但迷惑列国的能力已被大大削弱（启 20:3）。如今异教势力再无法与福音的大能抗衡，基督徒当竭力融入外邦人的生活，却不可沾染他们的罪恶。既然万国本身已被洁净，旧约洁净与不洁净的区分体系便不再必要。因此主耶稣教导门徒“**从外面进去的不能污秽人**”，马可更注明“**这是说，各样的食物都是洁净的**”（可 7:19；参 15 节；徒 10:15；罗 14:14,20）。

在新约中，洁净成为伦理概念，如哥林多后书 7:1 所言：“**亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣**”（参弗 5:5；西 3:5）。

圣洁与洁净的教义，遵循着第一诫释经的总体模式：狭义上，它们特指在神特殊临在之地的礼仪要求；广义上，则描述我们与神的整体伦理关系。前者是后者的象征，也将后

18、同上，第 83 页。溥伟恩此处引用了戈登 · J · 温翰所著《利未记注释》第 21 页的内容。

者应用于以色列在救赎历史中的独特角色。当新约成全并超越了圣地、圣殿与亚伦祭司体系的预表时，那些礼仪规范便发生了改变。

但从更广的视角看，我们无论身处何方都在神的临在中——因为“**天是祂的座位，地是祂的脚凳**”。在这普世的临在中，我们仍当手洁心清，远离罪恶，追求如神一般的圣洁。正如彼得前书 1:15–16 重申：“**那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上记着说：‘你们要圣洁，因为我是圣洁的。’**”

第二十四章、第一条诫命：当代议题

我们生活在一个偶像崇拜盛行的时代。虽然巴力、亚斯他录、摩洛、基抹和临门等神祇已销声匿迹，但我们仍面临着安拉、梵天及各部落神明的崇拜。我们应当记得第五章的论述——那些非位格的哲学或宗教原则，本质上同样是敬拜的对象。[1]而现代社会更是孕育出诸多“神的替代物”，诱使人们离弃他们的造物主。

在第二十三章中，我已探讨过圣经本身如何诠释第一诫的教导。在此，我将针对当代议题提出若干应用。

神学争议

或许有人会问：若我们在神学讨论中都不能捍卫真神，还能在何处为祂作见证？但即便在基督教界，甚至在理应具备真知灼见的神学家当中，对神的错误认知仍层出不穷。其中包括过程神学与开放神论中的神观，[2]以及极端女权主义者试图将神纯粹描绘为女性形像的主张。[3]传统及新兴的各类一元论同样位列其中——它们将神与世界等同视之；另有些观点则将神的超越性推至极端，甚至否定圣经语言能真实描述神。[4]

但问题随之而来：信奉假神与对真神持有谬见之间，究竟如何划分？是否所有关于神的错谬都构成假神崇拜？例如，阿民念主义者与加尔文主义者所敬拜的是不同的神吗？通常我们认为二者敬拜同一位神，只是对其某些决定与作为存在分歧。加尔文主义认为神预定一切；阿民念主义则主张神不预定人的自由决定，仅预知其结果。[5]但基督教与伊斯兰教之间呢？两者都宣称敬拜亚伯拉罕的神，但穆斯林否认三位一体，并持宿命论式的主权观。

1、根据罗伊·克劳泽的定义（如前所述），宗教即是对某种“神圣存在”的信仰——即相信其不依赖于任何其他事物。因此即便在无神论形式的佛教中，也存在着“神的替代物”，即不依赖其他事物的“涅槃”。而那些标榜世俗的哲学体系所提出的非位格绝对者——如柏拉图的“至善”、亚里士多德的“第一推动者”、斯宾诺莎的“神即自然”、黑格尔的“绝对精神”——同样应当被视为假神。

2、详见拙著《别无他神》——该书对开放神论进行了系统性批判。

3、关于我对这些观点的批判，可参阅《上帝的教义》第 378–386 页。

4、关于神的超越性与临在性的谬误观点，请参阅本书第四章。另可参看彼得·琼斯在第五章对新异教一元论的批判。

5、我在《上帝的教义》第八章中为加尔文主义的立场做了辩护。

真假敬拜之间的界限并非泾渭分明。归根结底，我们是否敬拜真神关乎内心——这唯有神能洞悉无遗。圣经为我们呈现了许多单纯信徒的例证——如约翰福音第四章的撒玛利亚妇人、第九章的瞎子、马太福音 8:5-13 的罗马百夫长——他们虽对神存有某些谬见，却仍蒙神接纳。反之，法利赛人虽持正统神观，却在其他诸多方面违背神的话语，以致主耶稣屡次指斥他们假冒为善，明言其敬拜实为虚妄 (太 15:7-9)。

如前所述，第一条诫命关乎敬拜对象，第二条则关乎敬拜方式。后者要求我们必须按照神的自我启示来敬拜。但对象与方式实不可截然割裂。若不顾神的自我启示而妄行敬拜，我们所拜的不过是心中臆造之物，绝非真神。因此，按真理敬拜至关重要——尽管那些信靠基督为救主之人，其神学谬误仍可得赦免。

在极端情况下，这种划分并不困难。我可以毫不犹豫地说，基督徒与印度教徒所拜的是不同的神。我也认为穆斯林所信奉的安拉——尽管与耶和华存在某些历史渊源——实为另一位神。唯一的真神是我们主耶稣基督的父神 (林前 8:6)。从第二诫的角度看，这意味着我们必须奉耶稣基督的名敬拜神 (太 28:19-20; 约 3:36; 5:23-24; 14:6; 徒 4:12)。就第一诫而言，这意味着敬拜非三位一体的神，就不是敬拜真神。因此，当代犹太教所敬拜的也非圣经启示的神——尽管基督复活前的犹太人仍按对神启示的真知识敬拜(约 4:22)。

但有些议题的重要性不及三位一体教义,如阿民念主义与加尔文主义或堕落前预定论与堕落后预定论的分歧。对此类分歧，我认为应当给予彼此“存疑从无”的善意，承认各自神学认知的易错性。介于轻重之间的，还有正统神学与开放神论、母神女权主义等观点的分歧。对此我仍倾向凭爱心作出判断，同时以严厉措辞驳斥这些错谬。

仅凭一个人的神学观点，往往难以断定他敬拜的是真神还是假神。但第一条诫命对我们的神学反思还有其他重要意义。值得注意的是，神学谬误——包括关于神本质与作为的错谬——常常是对世俗文化潮流的条件反射。例如，自由意志主义主导了二十世纪后期的哲学思潮 (包括过程哲学与分析哲学)，过程神学与开放神论随之兴起。1960 至 1970 年代世俗女权主义在主流文化中高歌猛进,随后就有神学家竭力证明自己也可成为女权主义者。

当今神学界又出现“圣经认可同性关系”的论调，这恰与世俗同性恋权利运动同步。令人忧心的是，新神学运动往往亦步亦趋地追随世俗风尚——当某种立场在世俗政治和文化中盛行时，总会有神学家“发现”该立场原来早已存在于圣经和教会传统中。

此时第一条诫命就显得尤为重要：我们必须扪心自问，我们所敬拜的究竟是圣经中的神，还是世俗的文化潮流？在我看来，圣经明确指出同性性行为乃是罪。[6] 虽然有人持不同见解，我也认真对待这些观点，但不得不怀疑他们得出此结论并非基于诚实释经，而是因为某些学术、政治和文化圈层要求他们支持同性恋立场。神学家们在世俗同性恋权利运动后开始质疑相关经文的传统解释，这种时间上的巧合未免太过明显。我承认世俗观念可能促使基督徒重新审视释经结论，但当前支持同性恋的释经如此牵强，很难不将其视为文化条件反射的产物。

现代西方基督徒在许多方面实在过于安逸——我们大多无需为信仰付上生命或肉体受苦的代价。但神有时确实呼召我们持守不受欢迎的信念。我们难道连这点都不能为主做到吗？倘若果真不能，我们岂敢宣称自己尽心爱神呢？此时，我们的神学就成了第一条诫命的议题[7]——考验我们是否将文化潮流置于神之上。

时代精神还在其他神学领域挑战我们对第一条诫命的持守。约赫姆·杜马提出关于在苦难中顺服神的议题。[8] 受过程神学与开放神论推波助澜的流行神学宣称神并非苦难的原因，[9] 但圣经明确教导相反真理（参申 8:5；约伯记；来 12:6；雅 1:2–4；启 3:19）。[10] 虽然难以调和神对苦难的主权与祂对恶的憎恶，但正如在其他领域一样，我们必须持守真理——哪怕这真理不受欢迎且难以辩护。因此，我们在苦难中的忍耐也成了第一条诫命的议题。

宗教多元主义显然更直接违背第一条诫命——该观点认为世界所有宗教（及非宗教！）

6、详见第七条诫命下的相关论述。

7、这正是《神学认识论》核心原则的又一体现：认知问题本质上是伦理问题。

8、J. 杜马，《十诫》，27–29 页。作者在此引用了《海德堡要理问答》第一条诫命释义的第 94 条解答。

9、例如：哈罗德·S·库什纳，《好人为何遭难》。

10、参《上帝的教义》第 9 章。

都是通向真神的途径，梵天与安拉都被视为真神的“许多名字”之一。[11] 但第一条诫命要求排他性的忠诚与爱。正如我们所知，唯一的真神是我们主耶稣基督的父神，唯有藉着祂才能到父那里去（约 1:18；14:6；徒 4:12）。

因此基督教信仰必然具有宣教性。圣经将福音事工（广义上包括信徒栽培）界定为教会的基本使命（太 28:18–20）。传福音并非对非基督徒的仇恨表达（正如许多人所指控的那样），而是基督之爱的彰显——既警告人们危险的处境，又提供脱离罪恶的救赎。

与多元主义谬误相关的，是认为神永远不会审判或定罪任何受造物的错谬。这种情感主义的神观虽然如今颇为盛行，却不合乎圣经真理。第一条诫命再次呼召基督徒：务必抵制这些扭曲的认知，唯独见证独一真神。

邪术

前文所引申命记 18:9–14 经文如此说：

你到了耶和华你神所赐之地，那些国民所行可憎恶的事，你不可学着行。你们中间不可有人使儿女经火，也不可有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的，都为耶和华所憎恶。因那些国民行这可憎恶的事，所以耶和华你的神将他们从你面前赶出。你要在耶和华你的神面前作完全人。因你所要赶出的那些国民，都听信观兆的和占卜的。至于你，耶和华你的神从来不许你这样行。

这里被译为“行邪术的”、“用迷术的”、“行巫术的”等希伯来词汇的确切含义难以确定。然而，其核心意思很明确：信徒不可向任何对象寻求超自然的帮助，唯独依靠独一的真神。具体来说，他们不可通过术士或占卜者去获取关于未来的信息。

尽管迦南宗教如今已不复存在，但占卜者在现代城市中比比皆是。人们向占星家、算命先生、通灵师、通灵板、自称能与死者沟通的人等寻求指引。甚至一些自称基督徒的人，也会涉足此类迷信活动，要么是因为与神的关系不够亲密而试图补充，要么是因为对福音的单纯性感到不满。

11、约翰 · 希克，《神有许多名字》。

申命记的这段经文以及其他相关经文，将这些邪术行为与虚假敬拜联系起来，因此它们在第一诫之下受到定罪。该清单以人祭开始——这是神所憎恶的（参利 18:21; 20:2–5），但在古代却是安抚假神的常见方式。然而，后面列举的许多行为，并不那么明显地涉及宗教仪式，而是错误的求知方式——尤其是试图获取未来的知识。神不仅禁止我们敬拜假神，也禁止我们“听从”他们的先知（参利 19:31; 20:6, 27）。

因此，申命记继续讲到神将为以色列民兴起一位真正的先知：“**耶和华你的神要从你们弟兄中间给你兴起一位先知像我，你们要听从他**”（18:15）。这里的“听从”不仅仅是指听见某人所说的话，而是像古英语中的“hearken”一样，带有相信或顺服的含义。可对比申命记 6:4 的“**以色列啊，你要听**”。

因此，申命记 18:9–22 对比了两种所谓的超自然知识来源：一种是虚假的，一种是真实的。它告诉我们，今天我们必须唯独从圣经寻求神圣权威的指引（可对比第 11 章关于圣经充足性的讨论）。

这段经文并不支持一种反向的迷信，即基督徒要完全避免接触任何与邪术或行邪术之人有关的事物。例如，有些信徒甚至害怕看星座运势，担心自己会因此受到某种玷污。但申命记 18 章本身就假设了对邪术的某种了解（至少摩西是如此）。此外，保罗告诉我们，他和众使徒“并非不晓得撒但的诡计”（林后 2:11）。我们必须对邪恶的主张有所了解，才能拒绝它们，并向基督徒公众揭露其本质。当然，年轻或灵性不成熟的基督徒不应沉浸于邪术文献或运动中，但教会中一些灵性成熟的人应当了解邪术人士的言行，以便为其他信徒提供合乎圣经的指引。

同样，我认为一般来说，我们不应禁止信徒观看涉及幽灵、巫师等内容的电影或小说，即使这些作品对邪术持正面态度。例如，观看这样的电影并不一定等同于“听从”虚假的启示。当然，对于灵性不成熟的基督徒来说，过度或未经分辨地接触此类媒体，可能会被其错误的世界观影响。但对于在神的话语上有扎实根基的人来说，无需恐惧。在第 23 章中，我提出新约基督徒的主要原则不是身体上与恶隔绝，而是胜过恶。

人们常常问基督徒是否可以庆祝万圣节。我个人更倾向于在那段时间庆祝宗教改革日。但“Halloween”这个词其实是“诸圣日前夕”的变体，是教会年历中诸圣日的前夜。在欧洲的宣教过程中，教会用自己的节日取代了一些异教习俗。在现代西方，万圣节本质上是对古代异教的嘲弄，而非异教本身，它庆祝的是福音得胜异教。只要我们自己和孩子都明白嘲弄异教与认同异教之间的区别，我认为庆祝这个节日并无属灵危险。[12]

基督徒应当明白，假神与邪灵对信徒并无权柄。我们甚至能抵挡魔鬼，他就必逃跑（雅 4:7；参林前 8:4）。

圣经并未断言假宗教全无真理。假宗教与行邪术之人认识神的方式，与所有非信徒一样充满悖论（罗马书 1:18–32），他们从神的普遍启示中获得许多受造界的知识。因此假宗教确实包含某些真实的伦理准则（参第 5 章）。甚至在虚假敬拜的语境中，偶尔也能发现有益的知识：比如巫医使用的草药可能确有疗效；脱离宗教背景的瑜伽或许包含放松身心的技巧；针灸与武术虽源于异教信仰，却常具实用价值。

我们必须否认的是：假宗教能成为超自然指引的来源——尤其是关乎未来的知识。第 11 章已阐明，圣经的充足性并非指其包含人生所需的一切真理，而是指其囊括了我们所需的一切神圣话语。换言之，圣经是我们唯一的超自然知识源头。其他类型的知识（通过普遍启示与存在性启示——即世界、感官、理性及他人帮助获得的）同样不可或缺。我们当以圣经检验这些次要知识来源，却不必全盘否定。非信徒凭借普遍恩典获得的知识即属此类。我们不可将其奉为权威性的超自然信息来“听从”，但可酌情善加利用。

此处正体现第 1 章提出的原则：伦理目标既非极端开放（将假宗教视为神圣真理的替代来源），亦非极端保守（回避一切与虚假敬拜相关的事物），而是竭力合乎圣经（不拜假神，唯以圣经为超自然启示）。

秘密社团

基督徒长期以来都在讨论共济会（Freemasons）、奇人会（Odd Fellows）、玫瑰十字

12、我认同詹姆斯 · B · 乔丹“论万圣节”一文中的观点。

会（Rosicrucians）等秘密社团与第一条诫命的关系。许多人认为这些组织具有宗教性质，且其信仰与基督教相悖。然而，仍有许多人同时是教会成员和秘密社团的成员。

一些教会和宗派已正式声明，共济会与基督教信仰不相容。[13] 在深入研究共济会文献后，史蒂文·祖卡拉斯（Steven Tsoukalas）得出结论：

> 共济会远非单纯的兄弟会组织，它是一种宗教——且与基督教截然对立。理由如下：
>
> （1）它拥有关于神的教义。共济会的神“至高建筑师”（T.G.A.O.T.U.）[14] 包容其成员所信奉的各种神明，并被呼求、祷告和倚靠。（2）它拥有关于灵魂不朽与死后生命的教义。共济会在葬礼和追思仪式中宣称，逝去兄弟的灵魂已经与神同在，无论其生前信奉佛陀、克里希纳、耶稣、梵天、安拉还是孔子。（3）其围裙等符号具有救赎论色彩。尽管共济会员可自由选择相信耶稣基督是这些象征教导的根基，但基督仅被视为众多救主或善之典范中的一员。（4）苏格兰仪式将基督教、伊斯兰教、卡巴拉、印度教、拜火教等融合成一套宗教仪式，声称从中提炼“真理”，以恢复人类最初共有的“伟大原始宗教”。
>
> 基于这些及其他理由，共济会必须被视为一种宗教。基于同样的理由，我认为一个人不可能既是真正的基督徒，又是明白共济会本质的会员。[15]

祖卡拉斯等人还提出其他批评：（1）入会誓言要求保守社团秘密，但基督徒“无权预先承诺对可能涉及公义与道德的问题保持沉默”。[16] 更何况，某些秘密关乎人类的救恩，而救恩之道本应公开。（2）共济会的救恩之道本质上是靠行为称义。（3）共济会仪式扭曲圣经，例如诗篇 118:22 中“匠人所弃的石头”在其神学中象征共济会，而非基督。

我认同这些论点，并认为加入此类社团违背第一条诫命。任何要求信徒持守非独一真神崇拜的社团，同样如此。

一些参与此类组织的基督徒辩称，它们从事慈善活动并劝诫成员远离某些罪行。但伊斯兰教、佛教等假宗教同样能做到这点。非基督教宗教与非信徒一样，能凭借神的普遍恩典行出对社会有益的“公民之义”，[17] 但这些事既不蒙神喜悦，也不该得到神子民的支持。

13、例如，可参考美国正统长老会的书面声明《基督还是共济会》，以及美洲长老会的《共济会研究临时委员会报告》，提交给 1987 年第 15 届总会。此外，罗马天主教会、密苏里路德会、基督教改革宗教会及北美改革宗长老会均声明共济会与基督教信仰不相容。

14、即宇宙的伟大建筑师。

15、史蒂文·祖卡拉斯，《共济会的仪式与谬误》，第 225 页。

16、《基督抑或共济会》。

17、参阅第三章“善行的充分必要条件”一节。

教会中的假宗教[18]

圣经的教导与历史的印证都表明，即便是教会内部也可能存在假宗教。我们记得，神的旧约子民曾堕入假神崇拜，背弃与耶和华所立的约。但同样的不忠行为也存在于新约教会中。彼得警告说："**将来在你们中间也必有假师傅，私自引进陷害人的异端，连买他们的主他们也不承认，自取速速的灭亡**"（彼后 2:1）。

彼得在本章后续经文中严厉揭露这些假教师的本质，描述他们的神学观点（尤其是道德观）以及等候他们的审判。主耶稣同样谴责文士和法利赛人（太 23 章等），保罗则指斥那些"**爱宴乐不爱神，有敬虔的外貌却背了敬虔实意"的教会领袖**（提后 3:4–5）。[19]他更强调："这等人你要躲开"（第 5 节；参腓 3:17–19；帖后 2:3–12；提前 4:1–5）。在加拉太书第 1 章，保罗指出那些犹太化教师正在使信徒偏离基督的真福音，并宣告咒诅："**若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅**"（加 1:8–9）。这些经文所指的异端绝非细微谬误，而是与福音本质相悖的虚假教导，实属另一种宗教，直接违背了第一条诫命。

在我们这个时代，教会中的不信现象屡见不鲜。梅钦在《基督教与自由主义》这部杰作中论证：自由主义或现代主义神学根本不是基督教，而是另一种宗教、另一个福音。[20]梅钦系统考察了自由主义在教义、神、人、圣经、基督、救恩和教会等方面的观点，发现其与纯正圣经教导不仅存在差异，更是根本对立。然而早在梅钦时代，自由主义就已主导多个主流宗派，包括其大学、神学院、差会和出版机构。虽然后来自由主义更换了术语，其本质却未改变。范泰尔在《新现代主义》[21]和《基督教与巴特主义》[22]中对新正统神学也作出了类似批判。

18、本节内容主要摘编并浓缩自拙著《福音派重归合一》。

19、此处需要特别留意使徒们反复强调的一个重要关联——异端与败德之间的共生关系。经文所谴责的虚假教导，绝非敬虔之人偶然犯下的细微神学谬误，而是对圣经信仰的根本性背弃，必然导致未重生者习性的明显复萌。若按使徒们的强调重点来表述或许更为准确：这些假教师的错谬神学，正是他们不虔生命的一个维度。这再次印证，人类的理性活动属于伦理生命的一部分。

20、Christianity and Liberalism.

21、The New Modernism.

22、Christianity and Barthianism.

面对如此严峻局面，我们当如何应对？1936 年，梅钦选择离开美国长老会。该宗派因他拒绝退出独立于宗派差会的机构而暂停其事工，梅钦视此为不信派在宗派内的得胜。他与追随者随后创立了美洲长老会（后更名为正统长老会）。其他一些宗派的成立也与此类似。

值得注意的是，圣经从未指示信徒应当因错谬教导而脱离原有教会组织另立门户。旧约以色列屡次陷入偶像崇拜，虽偶有信仰复兴，但包括宗教体制在内的全民很快故态复萌。被掳归回之后，文士和法利赛人代表宗教纯洁运动，但主耶稣却指责他们“**正当人前，把天国的门关了**”（太 23:13），使入教之人“**作地狱之子比你们还加倍**”（15 节），他们“**装满了假善和不法的事**”（28 节）。主耶稣预言这些宗教领袖将受审判（32–36 节），该预言于主后 70 年圣殿被毁时应验。

然而，无论是旧约圣经还是主耶稣的教导中，神都未曾命令信徒弃绝以色列、另立新国家或新宗派。当会堂驱逐基督徒、圣殿被毁之时，是神亲自在基督徒与犹太教之间划出界限。但新约从未劝勉犹太基督徒主动离开会堂，反而预设信徒会像使徒们一样，只要尚有可能，就继续在会堂内见证神在基督里的恩典——这正是保罗在各处会堂传道的模式。

我们看到新约教会同样存在教义与实践的败坏，但使徒们依然没有呼吁信徒因此脱离教会另立门户。相反，教会应当自行惩治罪恶（如林前 5 章）。就连被主斥为“必从我口中把你吐出去”的老底嘉教会（启 3:16），仍被承认为教会（14 节），基督并未劝真信徒离开，而是吩咐全教会悔改。

新约时代的使徒教会并非自愿结社，每个信徒都在基督身体里与教会联合。这教会既是生命有机体（由圣灵联结），也是制度性组织（由使徒、先知、长老和执事治理）。存在争端时，有既定的解决程序（太 18:15–20），包括极端情况下的逐出教会（17 节；林前 5 章）。信徒理当顺服合法设立的领袖（来 13:17）。一世纪时，无人有权脱离使徒教会另立新宗派。

但分裂终究发生了：二世纪的马吉安、三世纪诺瓦提安与四世纪多纳图等（后者认为教会宽容过甚）相继创立分离团体。451 年迦克墩会议后埃及与叙利亚教会断绝交通，1054 年东西方教会大分裂。1521 年马丁·路德被逐出教会引发连锁反应：新教脱离天主教，新

教各派相互分离，各国教会自立门户，终致今日宗派林立的局面。虽有如布塞、墨兰顿、厄科兰帕迪、加尔文等改教家致力合一，终归徒劳。此后教会因教义与实践而分裂渐成常态，即便在教义和实践上完全一致，不同族裔背景的教会也保持分立。在美国，改革宗教会按荷兰、苏格兰等族裔背景区分，教会合一在许多人看来简直遥不可及。

在我看来，使徒时期那独一真教会分崩离析为今日宗派林立的局面，实属重大悲剧。数以千计的宗派存在，恰恰见证了教会中罪的深重——因为每当人们脱离某个宗派另立门户时，其中必有罪的存在——这罪或在原初群体，或在分离群体，或二者兼有。

任何宗派都不是新约所指的“教会”。新约中的“教会”一词仅用于三种范畴：普世信徒的属灵团契（如太 16:18）、城市范围的教会组织（如腓立比、罗马、耶路撒冷、安提阿、哥林多等地的教会），以及家庭教会（罗 16:5；林前 16:19；西 4:15）。这个词汇从未指涉任何类似现代宗派的存在——即在治理、教义、实践或族裔等方面与其他教会割裂的团体。

然而，独一真教会依然存在。普世教会仍由元首基督统管，使徒们仍藉着受默示的著作施行治理。凡顺服基督与使徒权柄的地方教会，仍可合法地冠以“教会”之名。因此，真教会在普世层面与地方层面仍按圣经模式运作，只是中间层级的联结已被分裂之罪破坏。

基督徒试图用宗派替代这些中层结构。宗派虽非教会本体，却竭力发挥教会的功用。这种替代远不及新约教会的中层结构完善，但在当下已是我们仅有的组织形式。因此，我们当为这些软弱的器皿感谢神，并尽力善用它们。[23]

但这也带来诸多问题，以教会惩戒为例：新约时期的安提阿教会若需处理罪案或争议，可召集全城众教会领袖共同裁决；[24] 而现代城市中，我们已不可能聚集各宗派代表进行正式裁决。若圣公会某间堂会出现问题，只有圣公会内部人士有权处理；若长老会某间堂会的受惩戒者提出申诉，他也只能向本宗派——甚至仅是其中某一支派——寻求复议，既无

23、作为一名长老会信徒，我在此要特别说明：其他宗派传统中存在着“独立教会”或“非宗派教会”。这些教会本质上已自成一种宗派体系。它们本当寻求与其他基督教会的联结；若实在无法实现，则应当竭尽全力在自身内部构建我所说的基督身体的中层结构。

24、按我所属的传统，此类治理会议称为“长老会”。

法征询其他长老会的意见，更遑论浸信会、独立教会或循道会等群体的智慧。如此一来，部分教会试图代行全教会的职分，这显然违背新约的教会论。且当某宗派执行惩戒时，受惩戒者往往能轻易改投其他宗派。

由此可见，宗派主义严重削弱了教会对抗内部异端的能力。教会再无法像一世纪那样以同一个声音斥责谬误。那么，当某个教会或宗派被假宗教侵蚀时，我们当如何应对？

首先，我们仍当按照马太福音 18:15–20、哥林多前书第 5 章等经文的教导施行惩戒：敦促犯罪者悔改，在极端情况下甚至将其逐出教会。[25]

但若自由主义等异端已在某宗派占据主导地位，又当如何？在一世纪的真教会中，信徒若因认定教会腐化而脱离，这本身就是犯罪。我认为他们唯一的选择就是恒切留守，藉着祷告与行动推动改革。尽管艰难，但他们确知教会建立在使徒认信的磐石上，有主“**阴间的权柄不能胜过**”的应许（太 16:18）。

但在我看来，任何宗派都无权声称这一应许属于自己。主从未应许美洲长老会、浸信会联会或其他宗派能永远不被阴间的权柄胜过。宗派兴衰本是常态，即便是曾为神国效力的宗派，也可能被罪恶与错谬吞噬。一旦发生时，我们便称其为“背道的宗派”。[26]

地方教会同样可能偏离真道，以致丧失新约意义上的教会本质。我们已经看到，新约甚至将老底嘉这类问题严重的团体仍视为真教会。但基督确实警告若不悔改“必从我口中把你吐出去”（启 3:16），正如他威胁要挪去以弗所教会的灯台（启 2:5）。

背道的宗派，本质上是植根于假宗教的团体，尽管其历史渊源属基督教。信徒既不应加入宗教性秘密社团，更当远离那些自称为教会的背道团体。反之，信徒理当加入尊崇基督及其圣言的团体，方能按神心意服侍，并领受神恩典管道的一切祝福。因此，信徒有时确有责任脱离某个宗教组织而加入另一个。

25、当然，并非教会中的所有分歧都需要启动正式惩戒程序。保罗在罗马书 14 章和哥林多前书 8–10 章论及少数派观点时，并未建议施行惩戒。

26、我之所以称其为“背道的宗派”而非“背道的教会”，是因为宗派并不等于教会。

但如何判定一个自称教会的团体已经背道？改教家提出“真教会的三大标记”：忠实传讲真道、正确施行圣礼，以及认真执行惩戒。这些标记虽未在圣经中明确列出（有人主张最根本的标记应是爱[约 13:34–35]），但一个配称为教会的团体，至少必须忠实传讲真道、正确施行圣礼，并建立足以护卫真道与圣礼的惩戒体系。惩戒之所以重要，因它能确保真道传讲与圣礼施行持续可靠。三者缺一，即为背道，不配称为教会。

然而应用这些标记并非易事。《西敏信条》承认这些方面的纯洁性存在程度差异(25.4)。就讲道而言：何种错谬足以判定教会宣讲不纯正？若史密斯牧师持无千禧年观而我持后千禧年观，我是否该认定他的讲道不纯正、其教会已背道？显然不该。真正使讲道沦为背道的，是关乎教会核心宣告——基督福音——的本质性错谬。彼得后书 2:1 所指“陷害人的异端”包括“不认买他们的主”。那么，加尔文主义者是否该因阿民念主义强调人自由意志的决断，就视其讲道为背道？

据我所知，尚未有人深入研究过：错谬达到何种程度会使教会背道？或者说，教会内部可容忍与不可容忍的神学分歧界限何在？我愿将此课题交托给比我更敏锐的年轻神学家。这任务艰巨非常，或许根本无法客观界定。

或者，我们需藉着“看作”（seeing as，第 20 章）的视角来解决：若琼斯牧师宣讲我认为的错谬，我当求神显明这错谬属于“陷害人的异端”（彼后 2:1）、“引起辩论的疑惑”（罗 14:1）、“虚浮的话”（提后 1:6），抑或根本不算错谬。当然，我也需藉教会其他成员的观点——必要时通过教会惩戒——来校正自己的判断。总之，对教会第一个标记的判断绝非易事。

第二个标记同样复杂。长老会与浸信会该因婴儿洗互相指为背道吗？改革宗与路德宗对圣餐的理解差异必须导致交通中断吗？一般而言，改革宗教会愿承认持守圣经的浸信会与路德宗教会为真教会，尽管不愿与之联合。[27] 改革宗教会未必承认罗马天主教会为真教会，但通常接受其洗礼的有效性。[28] 正如第一个标记，我们在此也缺乏公认的神学定论。

27、在我看来，这一立场缺乏内在一致性。所有真教会本为一体。彼此承认为真教会的团体应当致力于重归新约教会的合一。当然，这一过程可能需要大量的时间和讨论。

第三个标记的成效可由其维护前两大标记的能力来判断。但前两个标记的模糊性同样会传至第三个标记。还有一个难题：若某地方教会持守三个标记，却隶属某个背道的宗派，基督徒可否加入该教会？有人认为：即便地方教会的惩戒机制目前健全，日后仍可能因所属宗派的干预而失效，从而导致该教会原本纯正的惩戒体系名存实亡。

在我看来，地方教会持续隶属背道的宗派本身即为过错。若其惩戒体系与宗派捆绑，更埋下隐患。但只要隐患未实际爆发，我不认为宗派隶属问题足以使地方教会本身沦为背道。我相信基督徒可在敦促该教会更合乎圣经地调整宗派关系的同时，仍保持其会籍。

世俗主义

世俗主义及其变体——世俗人文主义，如今已成为基督教最强大的对手。它否认神的存在，主张人类唯有摒弃超自然力量的帮助才能获得最佳生存状态，并因此自诩为“非宗教”。但根据克劳泽的定义（参见第五章），世俗主义实则是一种宗教——它信奉“不依赖任何他者”的自然世界本身及人类思想（或良知）作为终极存在。显然，若承认神的存在属于宗教立场，那么否认神的存在同样是一种宗教立场。这两种观点都需要信仰支撑，也都选择基于各自信仰的前提进行推理。不可知论并非折衷之道：不可知论者选择以无神论者的方式生活与思考，尽管他们承认神存在的可能性。因此不可知论实为无神论的一种形式，无神论者与不可知论者皆可归入世俗主义者行列。[29]

然而尽管世俗主义本质上是宗教，其信徒却常以非宗教面目示人。他们认为世俗主义者仅凭理性决策，而宗教人士则依靠信仰（或受信仰影响的理性）作出判断。因此在他们看来，宗教观点不应参与理性讨论，尤其在科学、伦理或政治领域。这种世俗观点已主导西方主流意识形态机构的思维模式，特别是顶尖大学、大众传媒及政府诸多部门（尤其是

28、受人尊敬的普林斯顿神学家查尔斯·贺治在《圣经丛刊与普林斯顿评论》第 17 卷（1845 年）第 428–471 页《总会决议》一文中，于“罗马天主教洗礼”章节（第 444–471 页）明确反对为罗马天主教信徒重新施洗。贺治在《圣经丛刊与普林斯顿评论》第 18 卷（1846 年 4 月）第 320–344 页中，对“罗马教会是否属于有形教会的组成部分”这一问题作出了肯定性回答。

29、此处我援引《卫道学概论》(92–93 页，204–206 页）中的观点进行总结。

官僚体系与司法系统)。在这些领域，宗教观点被认为不值得认真对待。世俗主义者已获得在公立学校及其他政府场合禁止宗教表达的权力，[30] 甚至主张享有“不被公开质疑世俗主义的言论所冒犯”的权利。

世俗主义的特权地位显然有失公允。在自由社会，所有观点都应在思想市场上公平竞争。源自有神论世界观的思想本不应遭受歧视——除非能确证有神论荒谬绝伦。但这样的证据并不存在，事实上，正是世俗主义本身面临着无法克服的质疑。正如我在第四至八章论证的：若否认一位绝对的位格上帝，伦理将失去根基；而我在《神学认识论》与《卫道学概论》中已经阐明：脱离伦理学，认知亦不可能存在。世俗主义至多有权要求平等参与讨论，绝无资格剥夺基督教有神论的发言权。例如在生物学领域，否定“智能设计”理论就被冠以“科学”之名，而承认它反则被斥为“不科学”，这种论调实在荒谬。

无论如何，世俗主义已主导西方社会的诸多领域，这种主导地位给恪守第一诫的基督徒带来巨大挑战。这些挑战体现在方方面面：商界雇员可能因坚持基督教标准（如向客户如实陈述）而失业，此时他必须在工作岗位与上帝之间作出抉择；某些国家的基督徒在加入世俗工会时面临良心困境——这些工会常要求工人认同马克思主义的阶级斗争意识形态，因此荷兰与加拿大的信徒们成立了基督徒工会。

我对基督教神学院（包括我所属的）向世俗机构寻求资质认证的做法同样深感忧虑。世俗组织有何资格评判培养基督教人才的院校？依我之见，唯有教会才具备评估神学院办学成效的资格。神学院寻求外部协助来确保财务透明度无可厚非，[31] 由世俗机构确认教师的学术资质也确有价值。[32] 但神学院为获得世俗认可而耗费心力，甚至为此调整课程设置，

30、他们以“政教分离”为幌子在美国大行其道。然而美国宪法从未禁止政府场合的宗教表达——第一修正案仅规定国会不得设立国教。制宪之时，各殖民地本就存在官方教会，他们只是不愿这些教会受到全国性国教的威胁。当时的共识是：各州保留设立官方教会的权力，但联邦不得确立全国性国教。可见第一修正案甚至无意禁止州级官方教会，更遑论禁止政府场合的宗教表达（例如法院陈列十诫）。近几十年法院判决固然采取了更为极端的立场，但我们应当祈求司法系统重归宪法本意。

31、然而，确实存在一些非世俗机构能够提供此类帮助。

32、在多数情况下，仅需提供认证机构的学位证书即可，无需额外资质证明。

这种情形令人愤慨。寻求认证本身虽非罪孽，却必然对恪守第一诫的院校构成挑战。

我认为现代基督徒在第一诫领域面临的最大挑战来自世俗学校，本章剩余篇幅将聚焦于此。这番探讨将作为典型案例，从中提炼出适用于基督徒应对其他世俗机构的基本原则。

圣经明确指出：教育如同生活其他领域，都必须为荣耀神（林前 10:31）并奉基督的名而行（西 3:17）。因此教育必须遵循圣经的教导（提后 3:16–17）。圣经不仅是教育的准则，更应贯穿敬虔教育的全部内容。申命记 6:6–9 如此教导：

我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。要系在手上为记号，戴在额上为经文；又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。

“以上帝为中心”（God-centered）这一表述，实在不足以形容这种教育。“沉浸于上帝”（God-saturated）或许更为贴切。孩子们应当成长在无处不沐浴上帝话语的环境中——这些话语时刻环绕他们，鉴察他们，劝诫他们，教导他们。

由此可见，孩童认知世界的每个环节都应与上帝的话语建立关联。从某种意义上说，圣经论及万物——虽未具体教导管道维修、英国历史或汽车修理的细节，却指引我们如何将这一切与上帝相连，如何研习并在实际生活中践行所学以讨上帝喜悦。例如研读历史时，我们既不可忽视上帝护理之工，更不可（像许多世俗课程那样）抹杀宗教在塑造各国文化与政治中的实质作用；讲授科学时，必须强调这个世界由上帝创造并掌管——正是上帝的护理使世界成为可被人类理解和治理的有序之境（创 1:28–30）。因此从历史来看，基督教有神论极大促进了科学发展，孩童理当知晓这段渊源；[33] 教授现代音乐与电影时，必须教导孩童从上帝的视角进行评判。

上帝为孩童设定了家庭、教会与国家三重重要关系，并期望成年人承担教育孩童的责任。其中家庭显然扮演关键角色——前引申命记经文特别嘱咐“**要殷勤教训你的儿女**”，这赋予父母特殊责任。箴言中的智慧训诲同样源自父母：“**我儿，要听你父亲的训诲，不可离**

33、参阅 R.霍伊卡，《宗教与现代科学的兴起》。

弃你母亲的法则”（箴言 1:8；参 2:1；3:1；4:1；5:1；6:1；7:1；19:27；23:19,22,26–28）。

但若认为圣经将教育限定于家庭则大谬不然。圣经从未禁止父母将部分教育职责委托他人——旧约时代学徒制已十分普遍，上帝的话语从未对此提出异议。父母让子女阅读他人著作以辅助教育，或送孩子向钢琴教师、木匠学习专业技能（当然需在父母监督下进行）都无可指摘。申命记的训示并不拘泥教育实施的具体形式，更不意味着每项教导都必须由父母亲授，而是强调父母总体上的教育责任。

探讨学校教育时，必须厘清家庭、教会与国家在教育中的不同角色。首先关于国家：它是否应当介入孩童的教育？这取决于如何从圣经角度理解国家本质。依我所见（尽管此观点存在争议），圣经并未将国家描述为独立于家庭和教会的神圣建制，[34] 而是当家族规模超出家长制治理能力时自然形成的治理体系。

因此，国家本质上是家族治理的延伸——当家族规模扩张至家长制难以维系时形成的治理体系。更广义而言，世上诸国代表着人类大家庭（亚当后裔）的治理机构。而教会同样属于家庭的延伸，是由上帝救赎之民组成的共同体，是我们在基督里的属灵家园。当亚当的旧家族堕入罪中，上帝便藉着圣子在地上建立新家族。主耶稣为祂的“弟兄”（来 2:11–12）——上帝的“儿女”（13–14 节）——被钉十字架，使我们藉着基督成为弟兄姐妹。吊诡的是，基督徒同时属于这两个家族。

毫无疑问，教会在孩童教育中扮演重要角色。教会具有教导与门训的事工职能（太 28:19；徒 5:42；林前 12:28–29；14:19；弗 4:11；西 1:28；3:16；提前 4:11；6:2；提后 2:2；多 2:3–4；来 5:12；雅 3:1），这绝非仅限于成人教育。上帝托付教会向所有人教导圣经真理——有些经文专门针对孩童（如弗 6:1–3），而全部经文都与他们密切相关。教会应当配合父母（反之亦然），按着儿童的理解能力循序渐进地教导上帝话语。教会与家庭不应彼此竞争，而需同心协力。这层关系隐含在申命记 6:6–9 的上下文中，因这段经文是上帝与全

34、若需更深入的探讨，可参阅拙文《国家神学初探》《威斯敏斯特神学刊》51 卷，1989 年，第 199–226 页）。我将在本书讨论第五诫命时对该文观点进行总结。

色列所立之约的组成部分——作为上帝子民的整个民族，都有责任教导神赐给他们的后代。诫命虽交付给各个家庭，但全民族都当关注这一使命的达成。

国家在教育中是否扮演角色？如前所述，圣经中家庭与国家并非截然分离。若国家是家庭的延伸，自然应当关心孩童教育。至少，国家履行职能时应当协助而非阻碍民众完成其神圣义务。国家确实具备教育功能——训练士兵、培养公职人员、教导公民责任等。

然而基督徒必须审慎看待国家在教育中的角色。虽然圣经并未禁止国家参与儿童教育，但公立学校模式存在明显弊端：

1、国家作为政治实体并不具备教育专长。圣经与现代社会都表明，政府职能核心在于维护法律秩序——它通过武力惩戒罪犯、抵御外敌（罗 13:1–7）。但教育虽偶需体罚，其主要手段应是教导而非强制。因此没有理由假定公立学校会比私立学校或家庭教育更加胜任。事实上多数观察家认为，某些公立学校确实出色，但另一些却糟糕透顶。

2、国家治理的是堕入罪中的亚当家族。尽管历史上有过敬虔统治者，但这属于例外而非常态，即便最敬虔的君王也常被不敬畏神的官员环绕。因此从圣经时代至今，国家往往强化社会中最恶劣的潮流，这对其教育职能构成质疑。

3、在美国等许多国家，政府被禁止提倡任何宗教。这或许并非宪法制定者本意，但“政教分离”原则已成为当代司法共识。我们固然应当通过合法途径寻求改变，但从现实角度看短期内难见成效。因此公立学校不可能合法提供申命记 6:6–9 所述的教育。

4、公立学校通常反对基督教世界观和人生观。因在基督与不信之间不可能保持中立（太 6:24；12:30），当学校试图排除“宗教”观点时，实则默认灌输世俗人文主义——这种要求绝对忠诚、提供整套人生标准（却与圣经相悖）的意识形态本身就是宗教。它宣称人类理性是真理的终极标准，同时（自相矛盾地）否认存在任何终极标准，因此既是非理性主义又是理性主义，既是相对主义又是专制主义。

5、世俗人文主义的非理性面有损教育本质。若不存在绝对真理，学习还有何意义？若无绝对道德标准，学校如何制定行为规范与学业考核？各种“新新数学”、“社会性升级”现象，

以及用自尊心替代学术标准等乱象，都暴露了教育目标的混乱。

6、其理性主义一面同样有害。公立学校常灌输诸多违背圣经的观点：将自然主义进化论奉为事实、视圣经性道德为过时、贬低基督教历史地位、鼓吹文化相对主义、人性本善论、社会主义优越论、堕胎权、“安全性行为”等。简言之，它教导人们可以在所有领域无视上帝且无需承担后果。近年来“政治正确”更压制对激进女权主义和平等主义的任何异议，导致洗脑取代教育。

7、在学校里，同辈影响常与课程内容同等重要。因此教师亟需以敬虔原则管教学生、培养其敬虔品格，但公立学校因奉行世俗主义无法做到这点。就读公立学校的基督徒学生常暴露于同辈最恶劣的价值观与行为中，面临吸毒、滥交、帮派暴力等试探。世俗主义更鼓动孩童抗拒父母与教师的权威，导致他们通常接受同辈而非师长（更非父母）的价值观。

8、公立学校教职员常将“把学生从父母和教会的陈旧观念中解救出来”视为使命。他们通常反感家长干预教学，例如未告知家长就提供避孕套和堕胎服务，将自己凌驾于父母之上，甚至离间亲子关系。

9、由于公立学校通常由认同世俗人文主义共识的人士管理，他们对基督徒或其他异议者充满敌意，通过各种手段打压甚至恐吓基督教学校与在家教育，同时诱使基督徒子女进入公立系统接受影响。一旦基督徒家庭进入该系统，它就会不断强化对其的影响力。

这些论点确实发人深省，每位基督徒在送子女进入公立学校前都应慎重考量。然而我认为这些理由尚不足以全盘否定公立教育资源的利用价值，下文将展开论述。

基督教教育应当预备孩童在不信的世界中生活，而不仅限于基督教亚文化圈。主耶稣吩咐门徒“去使万民作我的门徒”（太 28:19），旧约也蕴含宣教维度——上帝计划藉亚伯拉罕的后裔赐福万国。但旧约时代（约拿的宣教是个例外）主要强调以色列与外邦隔离，以免沾染污秽、转向别神。直到主耶稣差遣圣灵降临，普世宣教运动才真正展开（徒 2 章）。此后使徒开始向犹太人和外邦人同传福音（徒 10–11 章）。

因此新约的原则不是与世隔绝，而是“**在世却不属世**”（约 17:11，15–16）。撒但已是败

军之将，我们抵挡它，它就必逃跑（雅 4:7），阴间的权柄不能胜过教会（太 16:18）。

当然，孩童在幼年时需要保护性隔离——他们尚未成熟到能独自迎战撒但大军、抵挡时代诸恶。但家庭与教会应当为此争战预备他们。若要有力对抗邪恶，就必须对世界拥有一定认知。保罗并非不晓得撒但的诡计（林后 2:11），我们也不该让子女对此无知。随着年岁增长，他们需要建立与非基督徒的关系，在其中学习持守真道、领人归主。当他们离家后，将常态化接触非基督教群体与文化，这种过渡应在父母监护下循序渐进地完成，以免撒但的诡计令他们措手不及。

当然，关于让孩子接触世界的时机、节奏与方式，仍有讨论空间。某些原则显而易见：五岁幼童不应持续接触异教摇滚乐、限制级电影或反社会倾向的同伴；而基督徒大学毕业生理应能进入世俗研究生院而不致信仰崩塌。在这二者之间，存在许多可商榷之处——毕竟每个孩子的属灵成熟度各不相同。我见过在公立高中既向同学有力见证基督，又持守信仰与行为标准的案例；也目睹过在同样环境中信仰触礁的悲剧。父母需要根据子女的实际情况作出智慧判断。

我的核心论点是：我们不仅要保护孩童远离邪恶影响，更要为他们创造在世俗中历练的机会。与其让孩子独自面对考验，不如趁父母尚能在旁引导时就经历这些试炼——这才是更为明智的选择。

这意味着对某些家庭而言，有限度地接触公立学校的教育和文化或是明智之举。例如许多在家教育者会让高中阶段的孩子选修社区大学课程——尽管这些公立院校存在前文所述的所有问题，但父母认为大学阶段的孩子已具备足够成熟度应对属灵挑战，尤其当他们仍住在家中接受督导时。通常在家教育群体不会彼此批评这种选择，但对送子女进入公立中小学的基督徒家长却往往严加指责。诚然，后者风险更大，我们确实应当对此类决定提出尖锐质疑，但不宜妄加论断。父母通常比外人更清楚孩子的承受能力，也更了解可调动哪些资源帮助孩子抵御撒但的攻击。

如前所述，公立学校永远无法提供申命记 6:6–9 所描述的教育，此乃关键所在。但我

认为有限接触公立教育体系，可以成为“申命记教育模式”的合法组成部分——因为“沉浸于上帝”的教育，必须包含让孩子将圣经原则应用于现实生活的实践操练。若不能践行真道，就谈不上真正领悟。孩子需要像庇哩亚人（徒 17:11）那样通过查考圣经来学习分辨罪恶与公义、真理与虚谎，而这就需要通过书籍与实践，逐步接触世界及其思维方式。

若读者认同我此前的论述，或许会对以下建议感兴趣：父母可以采取渐进方式让孩子接触公立教育体系，同时避免该体系主导孩子的教育。换言之，存在某些方法能让孩子体验公立教育，却不将孩子完全交给国家掌控。当父母采用这些方式时，既能获得优质教学资源，又能减轻经济负担。

例如，公立学校设有针对特殊需求学生的教育项目；某些学区提供独立学习计划，允许孩子在家学习的同时有限参与学校活动；此外还有特许学校——其中部分由基督徒创办和管理。虽然这类对基督徒友好的特许学校无法合法明确教导基督教价值观，但能规避其他公立学校常见的世俗主义灌输，并为学生提供基督徒榜样。

这些选择作为基督教教育的手段皆有弊端，但亦各具优势。

质疑与回应

我已经论证，在某些情况下，公立学校或许对父母按照上帝的话语教育子女有所助益。但有人坚称基督徒父母绝不应利用任何公立教育资源。他们的论据如下，我的回应附后：

1、**上帝不允许国家介入教育。基督徒使用公立学校，就是在支持国家的不顺服行为。**如前所述，圣经并未明确禁止国家办教育。虽然公立教育存在诸多问题（尤其当前处境），但尚不足以构成绝对禁令。某些特许学校主要由基督徒父母筹建，能保障父母进行基督教教育的权利，规避了公立学校的大部分（非全部）弊端。我尚未见到令人信服的论据能绝对禁止家长参与此类教育。

假设上帝确实禁止国家涉足教育领域，这是否意味着基督徒必须拒绝公立学校？打个比方或许有助理解：强盗抢走我全部钱财后，递来五美元作回家车费——我该拒绝吗？

同理，若认为国家无权管理公民养老储蓄，是否就该拒收社保金？显然不是。这些本

就是我的财产。接受返还资金不等于认可国家最初的征收权，更不等于与政府同流合污。

哥林多教会有人主张不可购买市集食品（因可能祭过偶像），保罗却指出食用祭物不算犯罪（林前 8–10 章）。同理，即便国家办教育有罪，基督徒使用其资源也不构成犯罪，正如使用国道、领取社保甚至纳税（参太 22:21）均非罪孽。真正的罪在于父母放弃教育责任，放任子女接受世俗化灌输，而非使用公立设施本身。

2、**送孩子进公立学校就是使其顺服无神论政权，此乃拜偶像行为**。我常听到公立教育的反对者使用这类激烈言辞，但这种说法令人费解。事实上，我们本就生活在国家权柄之下（无论情愿与否）。国家早已对我们施加各种限制——其中某些确属不公——我们固然可以通过合法途径寻求改变，却无权公然违抗。将孩子送入公立学校（特别是前文所述那种对基督徒友好的特许学校），我看不出这如何会令现状雪上加霜。

诚然，孩子进入任何学校都需要遵守新的规章制度。但在多数情况下（尤其在对基督徒友好的特许学校中），这些约束对父母和孩子而言恰恰大有裨益。

3、**公立学校会让国家权力得寸进尺**。我确实听闻某些公立学校会利用独立学习项目收集家庭教育者信息，进而提起不当诉讼。但必须指出：任何行为都可能遭遇权力机构对隐私权和宗教自由的越界调查——这并非公立教育特有的风险。

在家教育者接受公立学校辅助会否因教学内容含宗教成分而被起诉？这显然违反宪法第一修正案。若真遭遇此类情况，家长完全可以退出相关项目，或通过司法途径维权。

4、**但参与公立教育对基督徒而言是否明智？这会不会助长国家权力的扩张，进而加剧社会中的不信浪潮？**我理解这一论点，但必须认清其实际效力——这是一种文化战争中的策略性论证，认为抵制公立学校比利用它们更能促进社会福祉。这种观点或许在某些情况下成立，但我并不完全认同。

基督徒常被呼吁通过抵制某些机构来向社会传递信息。例如多年前美南浸信会等组织曾发起抵制迪士尼娱乐产品的行动。但这类倡议并非圣经命令，否则我们就要抵制所有助长社会败德的机构，最终几乎退出一切商业活动。

圣经从未采取这种进路。哥林多的异教肉贩无疑将利润用于各种偶像崇拜和道德败坏之事，他们的敬拜（常涉淫乱）对社会危害甚巨。但保罗并未要求基督徒抵制，反而指示“**凡市上所卖的，你们只管吃，不要为良心的缘故问什么话**”（林前 10:25）。

当然，若大量基督徒抵制迪士尼，确实能传递有益信息。这类提议值得认真考虑，但终究属人为策略而圣经规范。同理，全面抵制公立教育体系或许能传递某种信息，但基督徒的首要责任是教养子女，而非投身社会改革。父母应当认真考虑这类抵制倡议，但神并未要求他们必须参与，有时不参与反而对子女更有利。

5、**使用世俗教材和非基督教教学违背申命记 6:6–9**。这等于主张基督徒子女应当完全与不信思想隔绝。我不认为这是申命记的本意。如前所述，唯有将上帝的话语运用于生活实践，才算真正明白其含义。若学生对不信思想一无所知，就无法将神的道作为圣灵的宝剑来运用，这样的教育难称真正的基督教教育。若学生从未亲身接触过不信思想，就无从真正认识这些观念的蛊惑力，当离开家庭庇护时，必将猝不及防。

当然，全盘采用非基督教教材和教学是错误的。但我们这里讨论的是在父母精心教导下，让孩子有控制、渐进地接触更广泛（虽属不信）的教育文化。在我看来，这样谨慎安排的教导方式，恰恰符合申命记 6:6–9 的要求。

结语

规划子女的教育涉及诸多艰难抉择。反对任何世俗学校教育的观点之所以有力，是因为他们首先抓住了最关键的原则：教育必须以上帝的话语为根基。诚然，这些主张大多真心为孩子着想——教育的核心，正是教导孩子按照上帝的话语思考和生活。

但我认为，持守这一目标的父母在某些情况下，仍可善用公立学校的资源。只要运用得当，这些资源非但不会削弱，反而能促进“沉浸于上帝”的基督教教育目标的实现。

当然，每位基督徒父母都应认真考虑在家教育或基督教私立学校等替代方案。这些教育模式最能帮助父母达成圣经教导的目标（尽管往往需要补充其他资源）。世俗主义的威胁真实存在，每位父母在思考如何让孩子“在世却不属世”时，都必须严肃对待这一挑战。

第二十五章、第二条诫命：不可雕刻偶像

第二诫是十诫中篇幅较长的诫命之一。[1]耐人寻味的是，圣经中表述最为详细的诫命（第二条与第四条）恰恰是当今教会争议最大的诫命。以下是出埃及记 20:4-6 的表述：

不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。

《西敏大要理问答》对这条诫命的阐释如下：

问 108：第二条诫命要求我们尽什么责任？

答：在第二条诫命中，吩咐我们所尽的责任是：(1) 对上帝在圣经中所指定的一切宗教敬拜和蒙恩之道，要接受遵行，保持纯全；(2) 特别是：奉基督之名所作的祷告和感恩，读经，讲道，听道，施行和领受圣礼，教会治理和惩戒，及其施行与保守，敬虔的禁食，奉上帝的名起誓，向上帝许愿；(3) 谴责，痛恨，反对一切虚假敬拜；(4) 并根据自己的职分和呼召，清除虚假敬拜，以及偶像敬拜的各种标记。

问 109：第二条诫命禁止什么罪？

答：在第二条诫命中，禁止的罪有：(1) 以任何方式，发明，求问，命令，使用，认可非上帝所指定的任何宗教敬拜；(2) 宽容假宗教；(3) 或在自己心中，或在外部，以任何受造物的形像和样式，制造三个位格或其中任何一个位格的象征；(4) 敬拜此类象征，或者敬拜其中所表征的上帝，或者借着它敬拜上帝；(5) 制造假神之像，予以敬拜并事奉；(6) 以古风，习俗，敬虔，善意或其它理由为借口，对上帝的律法或增或删，或自行发明，或沿袭传统，设计各种迷信，败坏对上帝的敬拜；(7) 买卖圣职；(8) 亵渎上帝；(9) 忽略，轻蔑，拦阻，反对上帝所指定的敬拜和蒙恩之道。[2]

1、我认为第 5-6 节中的咒诅很可能同时适用于前两条诫命。（需注意，在出埃及记 34:14 和申命记 6:13-15 中，神的忌邪特性明确关联第一条诫命的内容。）但即便不考虑这个延伸解释，第二条诫命本身也已是十诫中篇幅较长的诫命之一。

2、在接下来的讨论中，我将对《西敏大要理问答》第 109 条中的若干观点提出异议。如前所述，虽然我认同这部要理问答，但这并不意味着我赞同其中的每一句话。我已向所属长老会申明我的保留意见，而他们对我教导这些观点并无异议。我们双方都认为，这些分歧并不影响我对西敏准则所教导之教义体系的整体认信。

与第一条诫命相同，我们在此看到一系列引人自省的详细应用。这些应用涵盖广泛领域，包括我们通常不与第二条诫命直接关联的行为。例如，我们可曾想到领受圣礼也是第二条诫命的应用？禁食又如何与禁止使用雕刻偶像的诫命相关联？我将在下文中探讨这些问题及其他相关议题。

是否一切雕像皆为可憎？

从英文译本对第 4 节的字面理解来看，这条诫命似乎禁止制作任何形像 (image)。照此逻辑，诫命禁止一切具象艺术——这也是伊斯兰教的观点。但这种解释极不可能。圣经其他经文从未暗示制作形像本身是罪。事实上，上帝在敬拜语境中亲自要求制作形像。出埃及记 25:18–20 记载，上帝命令摩西“**要用金子锤出两个基路伯**来”安在施恩座两端，置于会幕至圣所。会幕的幔子上面也绣有基路伯（36:8）。圣所的灯台要有六个枝子（如树木），杯的形状要“像杏花”（25:33–34）。祭司衣袍的底边要有金铃铛与石榴 (28:33–34)。所罗门圣殿的装饰更为丰富，香柏木上雕刻“野瓜和初开的花”（王上 6:18），内殿安放基路伯雕像 (6:23–28)，“内殿外殿周围的墙上，都刻着基路伯、棕树和初开的花”（29 节；参 32,35 节）。棕树与基路伯的形像也出现在以西结所见的未来圣殿的异象中 (结 41:17–20)，上帝向先知指明这些基路伯各有两张脸——人面与狮面。

这些形像令人想起伊甸园：既有花草树木，也有把守道路的基路伯 (创 3:24)。因此会幕与圣殿本身就是伊甸园的影像。希伯来书 8:5 更指出会幕乃是天上的影像。正因如此，摩西必须严格遵照山上所见的样式制作各样的物件 (出 25:40；来 8:5)。

当以色列人抱怨旷野饮食时，上帝使“火蛇”进入他们中间，导致多人死亡 (民 21:6)。百姓悔改后，上帝对摩西说：“**你制造一条火蛇，挂在杆子上，凡被咬的，一望这蛇，就必得活**”（8 节）。这里上帝再次吩咐制作形像，甚至呼召百姓通过仰望形像获得医治。约翰福音 3:14–15 中，铜蛇成为主耶稣被举起的预表，“**叫一切信他的都得永生**”。

若制作形像本身是罪，上帝在这些场合下令制作形像便难以理解。

或许有人主张：唯有上帝直接吩咐时，制作形像才合法。但圣经并未记载上帝直接吩

咐在所罗门宝座上雕刻牛头和狮子（王上 10:19–20），圣经并未暗示这些形像有任何问题。关键在于：第二诫原文并无此类限制条款，圣经也从未暗示艺术创作需要神的直接授权。

另有人认为制作形像虽非错误，但不可置于敬拜场所。但上述诸多经文已驳斥了这种观点——上帝明确要求为以色列敬拜场所制作形像，甚至安放在至圣所中。第二诫本身并未提及场所限制，相关经文亦无此类教导。

出埃及记 20:4–5 的教导其实是：我们不可为跪拜和侍奉的目的制造形像。这一点从第 4 节“雕刻偶像”（pesel）一词的用法即可明确。圣经中的“pesel”从来不是单纯的艺术品，而是专用于偶像敬拜的形像。此外，4–5 节之间的隐含关联表明，上帝禁止的并非艺术本身，甚至不是置于敬拜场所的艺术，而是作为敬拜对象的艺术。虽然两节经文的关系并未明言，但从语法和上下文看必须如此理解。希伯来文常不明确陈述分句间的逻辑关系，我们必须通过上下文（当然也包括圣经整体语境）来判定。

制造形像与敬拜形像之间的隐含关系，在利未记 26:1 中清晰可见：“**你们不可为自己制造偶像，不可立雕像或柱像，也不可在你们的地上安设凿成的石像向它跪拜，因为我是耶和华你们的神**。”这里上帝禁止的仍非一切形像的制作，而是制造作为敬拜对象的偶像（elil）。该节经文同时提及“雕像”（pesel）和“凿成的石像”（matstsebah）。“matstsebah”一词也可用于正面语境，如雅各在伯特利立石为“柱”纪念与神的相遇（创 28:18）。但利未记 26:1 仅提及其错误用途。因此，利未记比出埃及记 20:4–5 更明确地将形像禁令与敬拜用途相关联。

这种理解与圣经描述偶像为“金银的神像”（出 20:23）、“铸造神像”（出 34:17；利 19:4）相吻合。这些表述针对的都不是形像本身，而是被用作敬拜对象的形像。

列王纪下 18:4 记载，希西家王毁坏摩西所造铜蛇，因百姓已开始向它献祭。这再次印证：形像作为象征物（在此例中甚至是上帝医治的媒介）本是合法的，但敬拜铜蛇就成了罪，为杜绝这种敬拜必须销毁实物。上帝定罪的始终是对形像的误用，而非其存在或在场。

圣经反复定罪的乃是制造偶像作为虚假敬拜的对象。这才是第二诫的狭义内涵。

敬拜对象

如前所述，第二诫禁止将形像作为“敬拜对象”。这一表述需要进一步解释。

在异教信仰中，神像与神明的关系绝非简单的图像呈现或象征性代表。神明的神圣性会附着于神像本身，二者联系之紧密常使异教徒将物质载体视为某种神性存在。这种观念隐含在出埃及记 20:23、34:17 以及以赛亚书 44:12–20 的记载中——上帝嘲讽那人用半截木头生火取暖，却用另半截雕刻偶像跪拜。尽管荒谬绝伦，异教徒仍向木偶呼求拯救。

在其他一些异教体系中，神像与神明的关系可能更为隐晦：神像或被视作神圣力量的圣礼媒介，或被当作神明的具象化呈现。在此类观念下，形像因其象征对象而配受尊崇。

因此，当我说第二诫禁止将形像作为“敬拜对象”时，我指的是包括所有这些异教形态。任何为跪拜神像辩护的理论皆为谬误，而向神像屈膝——无论基于何种理由——同样错谬。

真神的形像

教会关于该诫命的讨论，常聚焦于“能否用形像代表真神”的问题。初看这条诫命时，我们会发现它并未明确提及神的形像，只提到受造界的形像——上天、下地和地底下、水中的百物。

但如前所述，关键在于异教崇拜正是用受造物的形像来代表神明，使形像本身成为敬拜对象。因此偶像崇拜包含两个层面：形像本身，以及形像所代表的对象。

因此这条诫命禁止敬拜任何代表神明的形像——无论代表的是假神还是真神。事实上，圣经后续提及第二条诫命时，往往针对那些试图藉着形像敬拜真神的行为。出埃及记 32 章可视为神子民进行偶像崇拜的典型：百姓见摩西迟延不下山，就要求大祭司亚伦“**为我们作神像**（gods），**可以在我们前面引路**”（1 节）。亚伦用百姓的金子铸成金牛犊，宣告说：“**以色列啊，这是领你出埃及地的神**”（4 节），又在牛犊前筑坛，宣布“**明日要向耶和华守节**”（5 节）。此处语法颇为奇特：金牛犊是单数，4 节却用复数代词（这些，elleh）指代（呼应 1 节的“gods”），显示百姓的虚假敬拜带有多神论色彩；但亚伦又引用十诫序言，将领百姓出埃及的作为归于这神（gods），并宣告“向耶和华守节”。可见在多神论的混乱中，亚伦和

百姓显然将金牛犊视为耶和华的形像（或许还混杂其他神明）。[3]

列王纪上 12:25–33 的情形如出一辙(圣经作者显然有意与出埃及记 32 章形成呼应)。耶罗波安被立为以色列北方十支派的王之后，为阻止百姓去耶路撒冷圣殿敬拜，就在伯特利和但设立祭坛，安放“金牛犊”，并效法亚伦的宣告：“**以色列啊，这就是领你出埃及地的神**”(28 节)。作者评论道：“**这事叫百姓陷在罪里**”(30 节)。同样，在多神论表述（两处金牛犊与复数指代拯救者）中，耶罗波安仍试图将新宗教与领以色列出埃及的耶和华神相连。

由此可见，在出埃及记 32 章与列王纪上 12 章这两个典型案例中，以色列的罪不仅在于敬拜形像，更在于藉着形像敬拜真神。[4]当然，第一条诫命已禁止藉形像敬拜假神，因此第二条诫命的特殊意义在于：清除真敬拜中的偶像崇拜成分。

偶像崇拜具有双重含义：(1) 崇拜假神；(2)藉偶像崇拜任何神明。第一条诫命主要针对前者，第二条诫命则针对后者。但二者显然密切相关：敬拜假神（第一条）就是将敬拜归给受造物即偶像（第二条）；而敬拜偶像（第二条）就是夺取唯独当归给真神的敬拜（第一条）。因此两条诫命相互蕴含，从不同角度规范我们的敬拜。正因如此，第二条诫命与第一条同样涵盖人类生活的全部领域——这正是其广义内涵。

第二诫的依据

神为何禁止敬拜形像，甚至禁止藉着形像来敬拜祂自己？至少有以下四个理由：

1、救赎历史中神的不可见性

人们常以神的不可见性作为禁止偶像崇拜的理据，认为不可见之神不应以可见形式受敬拜。这种观点认为，可见形像必然扭曲不可见之神的本质，因而无法真实呈现祂。

然而圣经本身并不支持这一论点。诚然，神是不可见的（罗 1:20；西 1:15；提前 1:17；

3、旧约中呈现的耶和华具有多维特征，这些特征预示了三一教义（见《上帝的教义》，631–37 页）。因此，此处单复数指代的混淆并非全无道理。耶和华不像伊斯兰教的安拉那样是单纯的单一存在，而是一位具有多个位格的神。此外，祂常显现在“荣耀之云”(克莱恩用语）中，被天使环绕。然而旧约与新约同样明确教导“耶和华我们的神是独一的主”(申 6:4)。

4、关于那些自称敬拜耶和华之人使用偶像的另一个案例（同样与但支派和但城有关），可参考士师记 17–18 章。另见创世记 31 章关于拉结从拉班那里偷走“家中的神像”的记载（19,32,34–35 节）。但到了创世记 35:1–4，雅各就吩咐家人“除掉你们中间的外邦神”，并将他们的偶像埋在树下。

来 11:27)，也从未有人见过祂 (约 1:18；5:37；6:46；约一 4:12,20)。但神在圣经中常以可见方式显现，即藉着神显和道成肉身。雅各曾“面对面”看见神(创 32:30;参 16:13;出 24:10;民 12:8；士 13:22)。新约更用强烈视觉语言描述神在基督里的启示 (约 14:9；约一 1:1-3)，其他经文也强调基督变像和复活时的可见性 (徒 1:3；林前 15:3-8；彼后 1:16-18)。[5]

人本身就是神的形像(创 1:26-27)，基督更是神本体的真像(林后 4:4;西 1:15;来 1:3)。因此断言“神不能被形像化”是错误的。虽然不可见者能被可见之物呈现看似矛盾，但诗篇 94:9 启示了这种可能性：“**造耳朵的，难道自己不听见吗？造眼睛的，难道自己不看见吗？**”我们耳目的功能反映神的权能——祂无需耳目却能听能看。因此神的不可见性既不意味着祂没有形像，也不代表所有对祂的形像化呈现都具有误导性。

所以神不可见的属性本身与第二条诫命无直接关联。关键在于神在以色列历史特定阶段选择隐藏自己。申命记 4:15-19 记载：

所以你们要分外谨慎，因为耶和华在何烈山从火中对你们说话那日，你们没有看见什么形像。惟恐你们败坏自己，雕刻偶像，仿佛什么男像女像，或地上走兽的像，或空中飞鸟的像，或地上爬物的像，或地底下水中鱼的像。又恐怕你向天举目观看，见耶和华你的神为天下万民所摆列的日月星，就是天上的万象，自己便被勾引敬拜侍奉它。

以色列人被禁止敬拜形像，是因为神在西奈山立约时 (出 19-20 章) 特意选择以话语而非可见形像显现：“**那时耶和华从火焰中将十诫传给你们。你们只听见声音，却没有看见形像**”(申 4:12)。此处“形像”(temunah) 并非指神没有形像，或祂的形像永远不可见。事实上，摩西曾见过神的形像 (民 12:8)，大卫也期待醒来得见神的“形像”(诗 17:15)。神本可以在西奈山向以色列显现形像，却刻意没有这样做。

因此，作为第二条诫命的依据，神的“无形像性”并非形而上学属性，而是救赎历史中的特定安排。神在设立摩西之约时以无形无状的方式向以色列显现，故禁止他们以任何物质形像作为敬拜对象。祂本可以创造一个完美代表自己的受造物——事实上祂在基督道成

5、本段是对《上帝的教义》587-89 页内容的概述。该著作中关于神不可见性的整个章节都与当前讨论密切相关。

肉身时正是如此行——但在旧约时期却选择不提供这样的敬拜媒介。

新约则有所不同。神在基督里以物质可见的形态显现，正如主耶稣所言：“**人看见了我，就是看见了父**”（约 14:9）。约翰一书 1:1–3 同样指出：

论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的。（这生命已经显现出来，我们也看见过，现在又作见证，将原与父同在，且显现与我们那永远的生命传给你们。）我们将所看见、所听见的传给你们，使你们与我们相交。我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的。

请注意使徒如何因生命之道的可见性而喜乐。这段经文多次提及感官体验：听见、看见、摸过。对约翰而言，新约启示的具体可见性本身至关重要，同时也是驳斥幻影说的有力武器——该异端否认“**耶稣基督是成了肉身来的**”（约一 4:2）。

在圣经中，神形像的可见性是个末世论概念。基督再临时“众目要看见祂”（启 1:7），祂怎样往天上去，祂还要怎样来（徒 1:11）。在荣耀中，“清心的人必得见神”（太 5:8），保罗说，“**我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了**”（林前 13:12）。希伯来书指出“**非圣洁没有人能见主**”（12:14），约翰应许“**主若显现，我们必要像祂，因为必得见祂的真体**”（约一 3:2）。大卫期待在最终苏醒时得见神的形像（诗 17:15）。少数如摩西之人在世时便已预尝此恩典。

基督道成肉身的荣耀是末世的序幕，是新天新地的开端。但从升天到再临之间的时期具有“半末世”特性，[6] 神的不可见性在此阶段具有悖论性：[7]“**原来我们不是顾念所见的，乃是顾念所不见的**”（林后 4:18），“**如同看见那不能看见的主**”（来 11:27）。尽管我们是凭信心不凭眼见（罗 8:24；林后 5:7；来 11:1,13），却仍有一种属灵看见——因他人曾亲眼见证，故我们也在某种意义上“看见”了基督（来 2:9）。

那新约敬拜中可以使用形像吗？最直接的回答是“不”。新约同样强烈反对偶像崇拜（参

6、参第 16 章。

7、鉴于某些改革宗人士惯于对“悖论”（paradox）一词的使用格外敏感，容我说明：在我的论述中（包括本文及其他著作），这一术语从不包含逻辑矛盾的含义。

徒 15:20,29；17:16–31；林前 10:7,14 等）。但我们敬拜的是神本体的真像——主耶稣基督。可以敬拜耶稣的画像吗？不行。圣经从未认可此事，我们必须持守圣经规范。我们所拜的是基督本身，而非任何祂的画像。

如今我们虽不能像使徒那样肉眼看见耶稣，却藉着圣道与圣礼看见祂。在这方面，我们的敬拜与旧约相似。但今日我们的敬拜，既回顾神曾藉主耶稣的肉身显现于世，更将我们引向高天——在那里，基督仍以可见的方式坐在神的右边。新约生动地呈现了主耶稣的生平——教导、行神迹、饥渴、祷告、受试探，并在受死与复活中显明无限大爱，最后带着复活身体升天。这些经文不仅传递命题信息，更在我们心中塑造形像，引我们敬拜那位可见的基督。我们不是要敬拜心中的形像，而是要敬拜这些形像所指的那位。

因此，我必须怀着敬重的心对《大要理问答》109 条提出异议，该条要理问答禁止“或在自己心中，或在外部，以任何受造物的形像和样式，制造三个位格或其中任何一个位格的象征”。此条款甚至禁止在心中构想主耶稣的形像。首先，如前所述，第二条诫命并非禁止制造形像（包括神的象征），而是禁止为跪拜目的制造形像。其次，圣经显然旨在为读者提供基督的心理图画。对多数人而言，阅读新约（甚至诗 22 篇、赛 53 篇等旧约经文）时不在心中形成这类图画，在心理层面实属不可能。若只允许想象福音叙事中的其他事物，却禁止构想耶稣的形像，实则是助长幻影说异端——否认神子真实道成肉身。我们的信心应当聚焦于那位虽不可见却被我们所爱的真实基督：“**你们虽然没有见过祂，却是爱祂；如今虽不得看见，却因信祂就有说不出来、满有荣光的大喜乐，并且得着你们信心的果效，就是灵魂的救恩**”（彼前 1:8–9）。

2、神乃是永生神

第二诫的另一个圣经依据在于：偶像作为敬拜对象是非位格性的。如第三章所述，圣经教导的根本特征在于：至高存在者是位格性的。圣经强调真神乃是“永生神”（申 5:26；书 3:10；撒上 17:26,36；王下 19:4,16；诗 42:2；84:2；耶 10:10 等）。但一切未受圣经影响的宗教和哲学都教导：终极实在是非位格性的。

相应地，圣经对偶像的常见批判是：它们不能看、不能听、不能吃、不能闻、也不能说话。它们是“哑巴”（林前 12:2；另见申 4:28；诗 115:5–8；135:15–18；赛 40–48，特别是 46:7；耶 10:5；哈 2:18–19）。偶像由非位格性的材料制成：金、银、木、石（出 20:23；申 4:28；28:36,64；29:17；赛 40:18–20[8]）。制造或敬拜偶像的人，自己也变得像偶像一样（诗 115:8；135:18）。人总会效法他们所拜的神，而偶像崇拜使人丧失位格性。

因此，偶像是谎言——不是因为上帝不可见或不能被描绘，而是因为偶像无法呈现祂最重要的属性：祂的位格性，以及祂看、听、说并与受造物互动的能力。没有位格性，上帝就不能审判——这对不信的享乐主义者是好消息，但对宇宙却是坏消息。没有位格性，上帝就不能爱——这对所有人都是坏消息。

3、对神真正形像的尊重

这一关联或许略显延伸，但第二诫中提到的“上天、下地和地底下水中”的三重划分暗示了另一个依据。这种三分法是圣经描述整个创造的常见方式，可以追溯至创世记 1:26。因此，重点在于敬拜应当归于造物主，而非任何受造物（参罗 1:25 对偶像崇拜的描述）。

但在创世记 1 章，“神的形像”在哪里？当然，这形像就是人本身（创 1:26–27）。这一事实表明，这条诫命不仅是为了维护神的尊严，也是为了维护神真正的形像——人类——的尊严。人向偶像跪拜，不仅是敬拜比神低等的存在，也是敬拜比人本身更低等的存在。这不仅是对神的羞辱，也是对人类本身的羞辱。

在前一节引用的经文中，偶像比人更软弱。制造偶像的木匠随后向自己的工艺品跪拜。说偶像不能看、听、闻或说话，不仅是为了将它们与神区分开来，也是为了将它们与人区分开来。因此，制造偶像的人是在自我毁灭，变得像偶像一样（诗 115:8；135:18）。

唯有耶稣基督符合人应当跪拜的上帝形像标准。祂是完全的位格：能看、能听、能闻、能说话、能审判、能爱。祂是造物主，而非受造物。敬拜祂带来救赎，而非毁灭。那些向祂

8、切勿错过这里绝妙的讽刺——工匠必须精挑细选木料，因他绝不愿自家神明轻易腐朽？请再思想以赛亚书 44:12–20 的荒诞场景：木匠用半截木头烤火取暖，却向另半截俯伏敬拜。

跪拜的人会变得像祂——得丰盛的生命而非死亡，实现完全的位格性而非沉沦。

4、神的盟约性忌邪

诫命本身最突出的依据在于:“**因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪,自父及子,直到三四代;爱我、守我诫命的,我必向他们发慈爱,直到千代**”(出 20:5-6)。如前所述，这些赏罚可能同时适用于前两条诫命，甚至所有诫命。但值得注意的是，这段经文特别紧接在禁止偶像崇拜之后。讨论第一条诫命时（第 23 章），我曾提及圣经将拜偶像与奸淫相提并论——这一主题将在第七条诫命再探讨。因为婚姻关系和我们与神的关系都具有盟约性，要求排他性的忠诚。当我们不忠时，嫉妒之心自然产生。

在盟约中，神的名是“忌邪者”(出 34:14)。拜偶像如同淫乱，是背约最具体、最赤裸的表现。因此:“**你们要谨慎，免得忘记耶和华你们神与你们所立的约，为自己雕刻偶像，就是耶和华你神所禁止你做的任何形像；因为耶和华你的神乃是烈火，是忌邪的神**”(申 4:23-24)。[9] 列王纪下 21:7-8 同样将拜偶像描述为公然违背圣约,以西结书 8:3 则提到“**触动主怒偶像的座位，就是惹动忌邪的**。”[10]

在第二条诫命中，神的忌邪引发审判:“**恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代**”(5 节)。违背盟约律法必招致咒诅。表面看来，神似乎在威胁要因父亲的罪惩罚子女，这与以西结书 18 章“儿子不担当父亲的罪孽”相矛盾。根据以西结书 18:14-18，父亲虽不虔敬，儿子仍可转离恶行归向神而得救。即使出身不敬虔之家，悔改与生命仍有可能。

出埃及记 20:5 的真意并非子女要替父母担罪，而是拜偶像的父母会在家中营造一种氛围，诱导子孙后代继续行恶。“三四代”同时也是“恨我的人”——他们与先祖同样恨神，并如以西结书 18:20 所言，因自己的罪灭亡。[11] 父母所受的惩罚部分在于，他们将亲眼目

9、同理，神的忌邪之心禁止以色列人与应许之地的异教居民立约（出 34:14)。

10、关于神的忌邪属性，详见《上帝的教义》第 458-459 页。

11、圣经中从无人因他人之罪而死，唯有两个例外：(1) 人类在亚当里一同犯罪（罗 5:12-21)；(2) 基督为我们的罪受死（林前 15:3)。这两种情形中，神按人与元首的联合施行审判。但这两例实属特殊，普遍原则仍如以西结书 18:20 所言：各人因自己的罪死亡。即便在这两个“例外”中，原则依然相同——因着神的归算，亚当的罪成为我们的罪，我们的罪也成为基督的罪（林后 5:21)。

睹自己的罪在子孙身上结出恶果。[12]

后代常要承受父母犯罪的苦果。当神降罚与父母时，子女也一同受苦。但这惩罚未必涉及永刑——这些子女仍可悔改得救。以西结书 18 章关乎生死审判（得救或灭亡），而出埃及记 20 章对灭亡之人同样适用，但对失丧父母的蒙拣选子女仅指暂时的追讨。

这一过程绝非确定不变。神藉着以西结（18:14–18）宣告：子女若转离父亲的恶行就必存活。圣经常提到“余民”逃脱审判，如五旬节时听从使徒劝勉“**当救自己脱离这弯曲的世代**”的人（徒 2:40）。靠着神的恩典，悔改之门始终敞开。

但可悲的现实是，父辈的罪常会积蓄神的忿怒，在数代之后猛烈爆发（利 26:39；王下 17:7–23；赛 65:7；耶 16:11–13；但 9:16；摩 7:17；太 23:32–33；罗 1:24–32）。

另一方面，神应许“**向爱我、守我诫命的人发慈爱，直到千代**”（出 20:6）。

由此可见，神的慈爱远比祂的忿怒宽广：千代对比三四代。既然“世上没有不犯罪的人”（代下 6:36），这福分全然出于神的恩典。但这也绝非确定不变——蒙恩忠心的父亲会在家中营造敬虔氛围，引领子孙归正。然而敬虔人也可能生出悖逆之子（结 18:5–13），他们将死在自己的罪中。这并不否定“赐福千代”的应许，因祂在历史中的旨意正是从万国召聚无数子民享受恩典。祂藉着盟约施恩吸引人归向自己，虽有人背道，但神的计划终必成就：

启 7:9–10 此后，我观看，见有许多的人，没有人能数过来，是从各国、各族、各民、各方来的，站在宝座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕树枝，大声喊着说：“愿救恩归与坐在宝座上我们的神，也归与羔羊！”（参 19:6）

这福分藉主耶稣临到我们。祂曾专心服侍天父，拒绝通过拜偶像获取世上荣华（太 4:8–10），为祂千代的子民赢得神永恒的福分。

12、此观点承布鲁斯·沃特基（Bruce Waltke）在即将出版的《圣经神学》中提出，特此致谢。

第二十六章、第二条诫命：规范敬拜

在第二十五章中，我探讨了第二条诫命的基本释义。该诫命禁止人为敬拜目的而制造偶像——这是诫命的狭义内涵。但正如我们从《西敏大要理问答》第 108 至 109 条所见，改革宗传统对此作出了更广泛的应用。在西敏神学家看来，这条诫命不仅适用于对偶像本身的敬拜，还涉及规范敬拜的其他方面。他们认为，即便是禁止偶像崇拜的教会，也可能以各种方式违背这条诫命。

我们应当认真对待这一观点。在第二十二章中，我曾为《大要理问答》从十诫细则推导普遍原则的方法辩护。诫命既具有狭义内涵也蕴含广义原则，因此我们理当认为第二条诫命亦不例外。在第二十五章剖析其狭义内涵后，我将在本章探究其可能的广义延伸。

规范性原则（The regulative principle）

改革宗传统从第二条诫命及相关经文中，发展出一套关于上帝如何规范其敬拜的独特观点，这一观点被称为"规范性原则"。简言之，该原则主张敬拜必须基于神的授权、命令与规定。也就是说，在敬拜中我们只应做上帝要求之事，且唯有藉着圣经才能知晓祂的要求。《西敏大要理问答》第 109 条开篇即阐明此原则（我在前一章曾引用）：“在第二条诫命中，禁止的罪有：以任何方式，发明，求问，命令，使用，认可非上帝所指定的任何宗教敬拜”。《西敏信条》21.1 条亦有明确声明：

> 但敬拜真上帝惟一蒙悦纳的方法乃是由祂自己设立的，并限于祂自己所启示的旨意，因此我们不可按照人的想象和设计，或撒但的建议，使用任何有形的代表物或圣经所未规定的其他任何方法，去敬拜祂。

在这些引文中，“设立”与“规定”是关键术语。在改革宗教会中，敬拜必须奉命而行。常见的总结是：凡未规定的皆禁止。

改革宗作家常将这一规范性原则与路德宗和圣公会的观点加以对比——后者认为凡未禁止的皆允许。[1] 二者在理论上形成鲜明对比，但这对路德宗和圣公会而言却有失公允。

1、或许有人会提出罗马天主教同样持此立场，但我倾向于暂不将其纳入当前讨论范畴。原因在于，天主教对“传统”的认知与新教存在本质差异，这导致其否认新教“唯独圣经”的基本教义。若要详述这种差异如何影响其敬拜规范体系，恐将使论述偏离主题。关于“唯独圣经”教义的辩护，本书第十一章已作专门阐释。

这种表述方式似乎暗示他们的敬拜可以包含任何内容，只要圣经未明令禁止。按此逻辑，敬拜中甚至可以出现三足赛跑、数学讲座、简·奥斯汀作品朗读、摇滚音乐会或交谊舞——只因圣经未曾禁止。但显然路德宗和圣公会对敬拜的理解与实践绝非如此。事实上，相较于其他新教宗派，他们格外注重原则，坚决抵制任何不合宜、不敬虔或有失庄重的敬拜活动。其敬拜中的绝大多数内容（甚至包括长老会最反对的圣袍、队列仪式和焚香）都经过神学反思，且具有圣经依据。因此归根结底，路德宗和圣公会同样追求有圣经依据的敬拜，并摒弃他们认为不合乎圣经规范的活动。他们通常不主张敬拜要素必须由圣经明文规定，但正如我们将看到的，改革宗传统也通过“处境”与“表达”等观念对“规定”概念进行了限定。因此，路德宗/圣公会与长老会在应用圣经规范敬拜的方式上存在差异，但这更多是释经学问题，而非根本原则的分歧。

我们需要继续阐释改革宗立场，关注其对“规定”的限定条件。《西敏信条》1.6 条指出：

> 关于上帝自己的荣耀、人的救赎、信仰与生活等一切必要之事，上帝的全部旨意或是明确记载于圣经，或是通过正当且必然的推论从圣经中得出；对此绝不可在任何时候增添，无论是藉圣灵的新启示，还是人的传统。然而我们承认，对于理解圣经所启示的真理，上帝圣灵的内在光照是必需的；同时也承认，关于敬拜上帝和教会治理的某些处境性安排（这些安排与人类其他行为和社会活动相通），应当根据自然之光和基督徒的智慧，依照圣经的普遍原则来规范。

这段经文首先申明圣经的充足性（唯独圣经）。但正如第 11 章所述，它通过两点对此教义进行限定：(1)需要圣灵的内在光照；(2)需要理解“处境”。这些处境涉及敬拜和教会治理中“与人类其他行为和社会活动相通”的方面，无法通过圣经明示或暗示的教导来确定，而需依据普遍启示（自然之光）、基督徒智慧及圣经的普遍原则来规范。[2]

敬拜领域中传统的“处境”实例是敬拜时间。圣经规定了公开敬拜，但未指定具体时段。然而要举行敬拜，就必须确定具体时间。因此，为遵行圣经规定的敬拜，我们必须做出圣经未规定的决定——即选定敬拜时间。《西敏信条》将这种看似偏离规范性原则的行为解释为敬拜的“处境”。在做此类决定时，我们运用人类智慧，但即使如此也不可任意妄为，必须

2、三者构成了一个三元组：圣经的普遍原则是规范性视角，普遍启示是处境性视角，而智慧则为存在性视角。

兼顾自然之光与圣经的普遍原则。例如，教会将主日敬拜定于凌晨四点通常是不合宜的——这既违背人类的自然作息（自然之光），也有违爱的律法（圣经的普遍原则）。

其他典型的“处境”包括：敬拜场所、诗歌数量、使用语言、会众起立/跪坐的时机、座椅的安排等。这类问题不仅存在于教会敬拜，也见于任何公共集会。国际扶轮社与奥维耶多市议会同样需要决定会议时间、地点等事项，因此《西敏信条》称这些处境“与人类其他行为和社会活动相通”。

由此我们得出改革宗敬拜论述中常见的“要素”与“处境”之分。“要素”是圣经明确命令的敬拜内容，“处境”则是实施这些要素必须做出的安排。《西敏信条》虽未直接使用“要素”一词，但提及“上帝常规宗教敬拜的组成部分”，包括祷告、讲道、诗篇颂唱、圣礼施行、宗教誓约、严肃禁食及特殊时节的感恩（21.5 条）。

西敏神学家还认为，上述规范性原则专属于信仰与敬拜领域：“惟有上帝是良心的主宰，使良心不受任何违背圣道之人为教训与诫命的束缚；在信仰与敬拜领域，亦不受任何在圣道之外附加的人为诫命的束缚”（《西敏信条》20.2 条）。此处区分了两种规范性原则：一种适用于普遍生活，另一种专门针对信仰与敬拜。在普遍生活中，我们免受任何“任何违背圣道之人为教训与诫命的束缚”；而在信仰与敬拜领域，我们享有更大自由——免受任何“在圣道之外附加的人为诫命的束缚”。因此对《西敏信条》而言，“唯独圣经”的原则在信仰与敬拜领域的适用强度超过其他生活领域。[3]

对规范性原则的评估

规范性原则坚持敬拜必须基于神的授权，这一主张完全合乎圣经。敬拜的核心目的本是承认神的大德，为祂的所是与所为献上赞美——我们首要考虑的理当是讨神喜悦。虽然敬拜也包含使参与者受益的层面（保罗在哥林多前书 14:26 将其总结为“造就”），但这些益处唯有当人们聚集以荣耀神为目的时才会真正实现。所谓“造就”，乃是在真道、基督的恩典与基督徒美德上的建造。

3、我认为此处的“信仰”特指神学教义。不过在本章讨论中，我将更直接聚焦于敬拜——因为这正是第二诫的核心关切。

如何判定何为荣耀神的敬拜？自然启示确实能提供部分认知，因保罗教导说，人类本应基于自然启示进行真敬拜，他们的偶像崇拜实为可责之举（罗 1:21–23）。但保罗同样清楚表明：若无上帝的救赎恩典与圣经中的福音启示，罪人总是会压制这种自然启示。因此显然，与生活的其他领域一样，圣经必须成为我们敬拜的指南——这是上帝唯一的文字启示。正是在圣经中，上帝向我们显明祂所悦纳的敬拜方式，并纠正我们对自然启示的谬解。

我或许可以安坐于扶手椅中，设想自己若是上帝会喜爱怎样的敬拜，以此揣度讨神喜悦的方式。但这种方法根本无法使我确信敬拜的正确性。这种确信其实至关重要——与现代主流观念相反，并非人决定敬拜时上帝就必然悦纳。上帝极其严肃看待虚假敬拜：创世记 4:5 记载“**耶和华看不中该隐和他的供物**”；利未记 10:1–2 描述“**亚伦的儿子拿答、亚比户各拿自己的香炉，盛上火，加上香，在耶和华面前献上凡火，是耶和华没有吩咐他们的。[4] 就有火从耶和华面前出来，把他们烧灭**”；其他相关经文如撒母耳记上 13:8–14、撒母耳记下 6:6–7 等均显示，有缺陷的敬拜会招致严厉惩罚。因此，按照上帝的吩咐敬拜实为生死攸关之事，对今日的我们而言，这意味着必须从圣经获取敬拜规范。

我对规范性原则的辩护基于三个普遍考量：敬拜作为向神致敬的本质、启示的本质以及圣经的充足性。但其他论证方式在我看来较缺乏说服力：

西敏神学家从第二诫推导出规范性原则，认为禁止偶像崇拜背后蕴藏更深原则——敬拜不可基于人的想象。确实，偶像崇拜本质是将人类技艺、臆测、想象与创造力凌驾于上帝话语之上。但《西敏信条》本身也承认，在“处境”范畴内，人的智慧在敬拜中仍有运作空间。且如后文将揭示的，实践规范性原则时，人的智慧在其他层面的运用同样不可或缺。

第二诫确实禁止仅凭人类理性构建的敬拜形式，这与规范性原则存在内在关联。实际上，该诫命不仅适用于狭义敬拜，更关乎人生的全部领域——即广义的敬拜（参第 23 章）。它奠定了“唯独圣经”原则的基础，确认圣经作为人类一切决策准则的充足性。

4、新国际版（NIV）将此句译为“违背祂的命令”，而英文标准版（ESV）的译法更为直译。NIV 译本（显然参照了出埃及记 30 章的关联）揭示出这些祭司不仅是在上帝的话语上添枝加叶，更是直接与之相悖。

然而第二诫并未区分敬拜中的“要素”与“处境”，也未界定理性在敬拜中的正确与错误用法。规范性原则若需依赖这些区分，就必须诉诸圣经其他经文的教导。

改革宗神学家曾试图从创世记 4:5、利未记 10:1–2 等经文推导规范性原则，但此论证值得商榷。要确立该原则，必须证明上帝不仅审判违背命令者，也审判那些在敬拜中增添祂未命令之事项的人。但细察所列经文，问题核心皆在于违背已启示的命令，而非单纯做了上帝未命令之事。例如创世记 4:5 仅记载上帝不悦纳该隐的祭物，未提及与规范性原则相关的内容——我们无从判断该隐之罪是“增添命令”（违反规范性原则）还是“直接违背命令”（不论规范性原则是否成立均属犯罪）。

利未记 10:1–2 因提及“凡火”看似更贴近规范性原则，可能被解读为上帝因他们做了未命令之事而施加审判，即违反“凡未规定的皆禁止”的原则。但更可能是拿答、亚比户违反了出埃及记 30:9“**不可奉上异样的香**”的禁令——根据出埃及记 30:22–38 的记载，上帝特别规定了圣香配方，而亚伦之子显然使用了其他香料。因此他们的罪在于违背既有命令，而非增添新的内容，与规范性原则无直接关联。

撒母耳记上 13:13 中撒母耳明确指责扫罗“没有遵守耶和华你神所吩咐的命令”，其他所列经文同样显示：上帝定罪并非因“做未命令之事”，而是“违背已启示的命令”。

唯一可能的例外是耶利米书 7:31“**他们在欣嫩子谷建筑陀斐特的邱坛，好在火中焚烧自己的儿女。这并不是我所吩咐的，也不是我心所起的意**”。[5] 此处实为含蓄的修辞。上帝不仅从未命令人祭，甚至根本未起过这种意念——因为祂对这种恶俗憎恶至极。事实上申命记 18:10 等处明确禁止。因此百姓的罪本质仍是违背已知禁令，而非增添新的内容。

综上所述，这些经文虽不能直接证明“凡未规定的皆禁止”这一规范性原则，但确实表明上帝极其严肃看待对敬拜规范的违背。不过基于前文所述更普遍的考量——敬拜作为向神致敬的本质、启示的本质以及圣经的充足性——我仍确信规范性原则具有坚实根基：敬拜中的每项实践都必须具备圣经依据。

5、开放神论者将这段经文解读为上帝存在认知局限的表现。若按字面意义理解，经文的表述确实会得出这种结论。

规范性原则的应用难题

尽管规范性原则具有圣经依据，但在具体应用时仍面临诸多困难。试思考以下问题：

1、如何确定敬拜要素？某些规范性原则的表述（信条之外）要求敬拜要素必须基于“明确命令”或直接的圣经依据。但即便最保守的改革宗教会，其敬拜也包含圣经未直接命令的要素。例如祝福礼（benediction）甚至洗礼都缺乏明确的圣经命令——新约中的洗礼多在户外或家庭中进行，并无必须在主日敬拜中施行的规定。因此多数改革宗论述会采用更丰富的圣经依据分类：（1）明确命令；（2）被认可的范例（如哥林多前书 14:26 中的诗歌与教训）；（3）神学推论（如从洗礼作为圣礼的本质可推知其适合敬拜）。[6] 允许后两类依据虽使规范性原则失去简洁性，并不可避免地引发争议，但却赋予了人类理性在界定“敬拜要素”时相当大的运作空间——这一结果颇具反讽意味，因为许多人推崇规范性原则的初衷，正是为了最大限度（甚至彻底）消除这种人为的理性推演。然而问题在于，若完全排斥这种理性思考，规范性原则本身也将难以运作。

第二类“被认可的范例”实质上等同于神圣命令。若哥林多教会将诗歌与教训纳入敬拜且保罗予以认可，则表明上帝悦纳此实践。至于第三类，《西敏信条》1.6 条已申明上帝的全部旨意不仅见于圣经明训，也蕴含在“正当且必然的推论”中。[7] 显然，若上帝命令 A，而 A 隐含 B，则 B 亦属上帝命令。因此，将规范性原则辩护为“消除理性思考”的手段实属谬误——无论是否持守该原则，人类理性在敬拜中都扮演着关键角色。

2、是否需要第三类敬拜范畴？前文定义的“要素”与“处境”并不能涵盖敬拜的全部内容。以祷告为例：作为敬拜要素，圣经并未规定其具体措辞——既无明确命令，也缺乏被认可的范例或神学推论。圣经虽提供祷告通则与示范，但从未规定某次崇拜中当用的具体祷词。这些措辞是否属于“处境”？《西敏信条》将处境定义为“与人类其他行为和社会活动相通”的事项（1.6 条），而特定祷词显然不具备这种普遍性。

6、若需了解保守派学者对这一更广义理解的辩护，可参阅迈克尔·布歇尔所著《锡安之歌》第 21 至 25 页。

7、若需了解对此原则的辩护，请参阅《神学认识论》第 251 至 254 页。

部分改革宗学者在“要素”与“处境”之外增设了第三类，称为“表达”或“形式”。持传统规范性原则观的迈克尔·布歇尔试图将这类内容纳入“处境”范畴，却不得不区分具有“属灵意义”的处境（如祷词）与普通处境（如敬拜时间）。[8] 这实际上导致要素与处境的概念重叠——在布歇尔体系中，具体祷词既是处境又属要素，实质上否定了规范性原则的核心主张（敬拜要素必须由圣经规定）。若具体祷词作为要素却无圣经明文规定，则意味着某些敬拜要素不受规范性原则约束。问题的症结在于布歇尔将要素等同于“具有属灵意义”的事物。我更倾向于将具体祷词等归为“表达”，而非处境或要素。

3、属灵与非属灵能否明确划分？正如我们在布歇尔的例子中所见，有人试图通过“神圣”或“属灵”意义来界定敬拜要素。这种划分标准是否有效？旧约中的神圣或圣洁具有不同层级——从至圣所到整个应许之地，再到作为上帝脚凳的全世界。祭司比普通以色列人圣洁，而以色列人又比外邦人圣洁（参第 23 章）。新约更指出：“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行**”（林前 10:31）。亚伯拉罕·凯波尔因此提出“生活即宗教”。

当然，我们这里所探讨的是狭义的敬拜。圣经确实以概括性的方式指明了狭义敬拜当包含的内容，如祷告、教导和圣礼等。但圣经并未将这些教导建基于“圣洁性”或“属灵性”的范畴。我们不应以圣洁概念来定义敬拜要素，因为在圣经中，许多在广义上具有圣洁意义的活动（即广义的敬拜），并不属于狭义敬拜的组成部分。

将敬拜“处境”视为“世俗”范畴同样危险。以敬拜时间为例：若将会众聚集时间定在凌晨四点，必将影响敬拜质量——圣经中的人类灵性从来与身体不可分割。座位安排、聚会时长、着装要求、讲道语言等“与其他行为和社会活动相通”的事项同样会产生属灵影响。

因此，尽管圣俗之分在圣经中具有重要意义，但无助于区分敬拜要素、形式与处境。这并非主张敬拜可包含任何活动（如三足赛跑等），而是强调圣经对敬拜的规范并非基于圣俗二分法，该标准亦不能有效定义规范性原则。

8、布歇尔在《锡安之歌》第 30 页持此观点。值得注意的是，他在第 28 页将“形式”与“要素”作为同义词使用，这表明改革宗传统在这些术语的运用上存在一定多样性。

4、是否存在两种规范性原则？如前所述，《西敏信条》20.2 条教导：上帝对“信仰与敬拜”的规范严格程度超过其他生活领域。信仰与敬拜的要素必须由圣经明文规定，而人类生活的其他领域则无此要求。该信条似乎暗示：在狭义信仰与敬拜范畴内，凡未规定的皆禁止；而在其他生活领域（即广义敬拜），凡未禁止的皆允许。

诚然，狭义敬拜确为上帝特别关切之事。[9] 从创世记 4:5 到利未记 10:1–2 等大量经文可见，上帝严惩错误敬拜者。但这并不意味着敬拜领域所遵循的规范性原则，与支配生活其他领域的原则有何不同，仅表明上帝对违背狭义敬拜规范的行为尤为关注。

若将规范性原则表述为“凡未规定的皆禁止”，此原则究竟仅适用于狭义敬拜，还是也适用于作为广义敬拜的整个人生？既然从某种意义上说，整个人生都是敬拜，那么若这两种敬拜受不同原则规范，就显得不合常理了。

事实上，上帝对这两个领域的治理方式本质相同。日常生活中，我们的一切行为都受神圣命令约束——正如我们所见，这些命令涵盖人类所有决策领域。哥林多前书 10:31“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行**”这一原则规范我们所做的一切。每个决定不是遵行就是违背此命令。我们做的每件善事，实际上都是哥林多前书 10:31 所吩咐的。任何不是哥林多前书 10:31 所吩咐的事，都是被禁止的。[10]

圣经其他普遍命令（如罗 14:23、林后 10:5、西 3:17 及第一条诫命）同样如此。凡这些经文未规定之事皆被禁止。因此，敬拜的规范性原则关乎整个人生，不限于狭义敬拜。

这一结论与前述圣经充足性讨论（第 11 章）一脉相承。《西敏信条》本身承认圣经充足性适用于整个人生，[11] 而规范性原则正是圣经充足性在敬拜领域的应用。若我们承认《西敏信条》教导的“唯独圣经”具有普适性，就应拒绝 20.2 条关于两种规范性原则的区分。

或有人质疑：日常生活中许多具体行为（如晨起、刷牙、早餐、开门等）并无上帝明确

9、我再次将讨论聚焦于“敬拜”而非“信仰”（此处指教义正统性），因这正是第二条诫命的核心关切。但总体而言，这些原则同样适用于信仰领域。

10、参见我在第 11 章对“中性之事”概念的批判。我们的每个行为在上帝眼中都意义重大，不存在道德中立之事。

11、根据《西敏信条》1.6 条，圣经对于“关乎上帝荣耀、人类救赎、信仰与生活的一切必要之事”都具有充足性。

命令。但敬拜中同样存在圣经未具体规定却正当的行为（即处境、表达、形式等范畴）。可见两个领域实则平行：上帝均以普遍原则启示其旨意，我们凭成圣的智慧加以实践应用。二者皆包含神的命令与人的应用、要素与非要素。

5、教会及其他机构中的治理者权柄何在？西敏神学家在构建规范性原则时，尤为关注“良心自由”（《西敏信条》20.2 条）。他们反对英格兰国教会强加违背良心的敬拜形式。因此，规范性原则部分旨在界定治理者（主要指教会与国家）在规范人类生活时的权限边界。通过这一原则，神学家意图使治理者顺服于上帝话语的更高权威。

该原则实质表明：教会治理者有权要求会众遵循圣经规定的敬拜“要素”，也可要求信徒以合乎圣经总原则的多种“形式”和“处境”践行这些诫命——即便某些具体方式未获明文规定。但治理者既不可命令违背圣经的实践，也不得强加圣经未命令的敬拜要素。

国家治理者同样有权要求公民在圣经赋予政府的职权范围内服从政令（这与敬拜中的“要素”概念相仿）。[12] 他们也可要求公民以圣经未明文规定但符合其总原则的多种方式履行公民义务（这与敬拜的“形式”和“处境”相呼应）。但治理者绝不能以神圣（或其他终极）权威之名，命令任何圣经未启示的内容。

由此可见，规范性原则在人类生活的各领域——无论是广义还是狭义的敬拜——都体现着相同的规范逻辑。

6、上帝对敬拜的规范究竟具体到何种程度？关于规范性原则的争论（尤其在清教徒与苏格兰改革宗传统中），焦点不在于圣经对敬拜（狭义）是否充足，而在于其充足性的体现方式。我认为圣经对敬拜的充足性与其对其他领域的充足性相同——即上帝赐下普遍原则，我们寻求应用这些原则。但此观点难以满足那些珍视传统规范性原则表述的人，因在他们看来，若上帝只给予普遍原则，就为人类思想、反思与想象留下过多空间。

然而人的思想在敬拜中（如同其他领域）实难避免。我们需要藉着人的思想来阅读圣经，进行释经与逻辑推理以辨识敬拜要素，更需要通过反思在圣经总原则下确定敬拜处境

12、参《西敏信条》23 章 1–4 条，并见第 32 章关于家庭、教会与国家的论述。

的实施方式。然而传统上试图通过以下几种方式，最大限度地减少人为因素的介入，主张上帝对敬拜的吩咐不仅是普遍的，也是具体的：

（1）主张每个敬拜要素都需要有具体的圣经依据。以约翰·慕理为例，他坚信诗歌是独立的敬拜要素，在论及“是否唯唱诗篇”时提出：

> 探讨此问题时需明确：颂赞是独特的敬拜行为，应与读经、祷告等区分看待。固然赞美诗中常含祷告成分，祷告中也多有赞美与感恩，但不可援引祷告内容的圣经授权来判定诗歌内容——祷告与颂赞实为两种不同的敬拜要素。

他进而举例说明“持守敬拜各环节独特性，并依据圣经确定各要素规范”的必要性与重要性。[13] 换言之，慕理认为：若因赞美诗多具祷告性质，便主张其内容应受圣经关于祷告的教导所规范，这种推论实属谬误。[14] 相反，既然诗歌是与祷告不同的“要素”，就必须有专门阐明其独特内容的圣经依据。

对此，我质疑诗歌是否真如慕理所言属于独立的敬拜要素。在我看来，将诗歌视为敬拜的“处境”——即祷告与教导的一种方式——才更合乎圣经。况且，所谓“每个敬拜要素都需要有具体的圣经依据”的论点，既缺乏圣经支持，也未见诸任何信条文献。

我认为敬拜要素之间存在大量重叠：诗歌兼具教导、祷告与赞美的功能；教导本身也应成为赞美（因我们是在上帝面前彼此教导）；赞美本质上也是教导（因其向会众阐明上帝配受赞美的属性）。事实上，整个敬拜就是祷告（因都在上帝面前进行），整个敬拜也是教导（因每个环节都为造就信徒）。将敬拜机械分割为独立单元的做法，更多是源于哲学上的原子论思想，而非基于圣经真理。

（2）另一种更具说服力的观点认为，上帝对敬拜的诫命必定针对每个救赎时期具体设定。例如，旧约圣殿献祭等诫命并不适用于新约时代。因此，根据这一观点，除非上帝明确

13、约翰·慕理《公共敬拜中的诗歌》，载于《在神面前的敬拜》，弗兰克·J.史密斯与大卫·C.拉赫曼编，第 179–180 页。该文重刊自《正统长老会第十四届总会会议记录》中“公共敬拜中诗歌使用问题委员会少数派报告”，第 58–66 页。

14、该立场见委员会多数派报告（参史密斯与拉赫曼合编《在神面前的敬拜》第 375–392 页），即《正统长老会第十三届总会会议记录》（1946 年）第 101–107 页及《第十四届总会会议记录》（1947 年）第 58–66 页所载《公共敬拜中诗歌使用问题委员会报告》。

命令新约敬拜中实行某项实践，否则我们就不能证明其合理性。照此推论，诗班就被排除在外，因为上帝命令诗班参与旧约圣殿敬拜，而非专门为新约敬拜设立。

诚然，上帝对敬拜的诫命确实随着时代而变化。祂废除旧的敬拜方式（如献牲畜为祭），代之以新的方式（如圣餐）。但圣经并未表明这些改变是基于前文所述的那种普遍原则。在圣经中，新约下废止“献牲畜为祭”，并非仅仅因为缺乏具体的命令，而是基于圣子献祭的终极性。圣经从未说过每个新约时期的敬拜都需要一套全新的神圣命令。

值得注意的是，圣经并未记载上帝具体规定会堂敬拜的要素。但上帝显然认可这种敬拜，因为主耶稣有定期参加会堂敬拜的习惯（路 4:16）。会堂敬拜显然是基于普遍原则，而非具体命令。整本圣经清楚表明，上帝希望人们奉祂的名聚集、诵读祂的话语并祷告。建立会堂的人正是依据这些普遍原则来敬拜，而非依靠某种针对会堂的特别启示。

家庭与个人敬拜同样如此：上帝从未列出具体清单，而是期望各时代信徒按普遍原则（祷告、赞美、读经）敬拜。新约公共敬拜虽包含新约时期的特定条例（如洗礼、圣餐、庆祝复活的主日模式），但并无迹象表明救赎的完成会废除一切未明确重申的敬拜实践。[15]

某些改革宗人士主张“新约完全废除圣殿敬拜模式，故诗班与乐队亦被禁止”。但圣经仅明确废除“献牲畜为祭”（因基督已成全），而非圣殿中的所有活动（如使徒行传 3:1 记载的祷告、5:25 的教导及赞美）。没有圣经依据表明这些要素（包括诗班与乐队）需要特别重申才能用于新约敬拜。

（3）另一种过度具体化的倾向，是要求敬拜要素的实施方式也需要具体的圣经依据。如布歇尔不仅要求诗歌在敬拜中的使用需要具体的圣经依据，[16] 更要求圣经明确指示当唱哪些诗歌。这显然将诗歌选择从“处境”拔高为“要素”——毕竟无人主张具体祷词或讲道内容需逐字圣经命令，但布歇尔却坚持诗歌必须如此，理由是“敬拜诗歌的具体内容可由圣经确定，而讲道内容则不然”。[17] 换言之，若圣经命令使用特定祷文、讲章或诗歌，我们就不

15、这种认为“所有旧约敬拜方式若未明确重申即自动废除”的观点，更像是时代论而非圣约神学解经的产物。

16、他认为诗歌属于敬拜的“要素”——这一观点我在前文已提出质疑。

17、布歇尔，《锡安之歌》第 32 页。

可使用其他；而布歇尔认为圣经虽未规定具体祷文与讲章，却规定了诗歌。

我反对圣经具体规定诗歌选用的观点，[18] 但更需回应布歇尔的理论基础。试举平行例证：歌罗西书 4:16–17 命令公开宣读保罗书信，包括给老底嘉教会的信；[19] 帖撒罗尼迦前书 5:27 也有类似吩咐。按布歇尔逻辑，这三处明确命令反而禁止我们宣读其他保罗书信——因未被明文允许即属违反规范性原则，这等推论显然荒谬。

圣经伦理的普遍模式恰与此相反：如“不可偷盗”的诫命（出 20:15）虽有具体应用案例（出 22:1 偷牛盗羊），但其禁令绝不限于已列事项。无论萨摩亚货币、汽车、赛马或糖果，无论圣经是否提及，皆在禁令范围内。

因此我反对所有强求神圣命令具体化的尝试。上帝有权按己意以普遍或具体方式规范敬拜与生活。我们的责任是接受祂既定的指示，而非强求祂未赐下的指示。规范性原则本身要求我们承认上帝在启示中的主权——当祂以普遍原则启示时，我们当以成圣的智慧落实细节；当祂赐下具体指引时，我们当存感恩领受。但我们无权规定上帝启示的详略程度。

有人或许认为，若缺乏具体的神圣命令，敬拜将失去界限。某些神治论者（参第 13 章）同样主张：若上帝不为每条律法设定具体刑罚，其律法便形同虚设。这种论点无论对神治论还是规范性原则都站不住脚。上帝选择以不同方式统管不同领域——有些受具体经文规范，有些则否。这正是祂治理世界与敬拜的智慧，且这种治理全然美善。

因此，敬拜的规范性原则与生活其他领域并无二致：上帝在圣经中赐下充足旨意，我们藉圣经总原则与圣灵内在动工，将圣经应用于具体处境。

规范性原则是否要求传统主义敬拜？ 该原则的拥护者与批评者常误以为其必然导致传统甚至古旧的敬拜形式。事实恰恰相反——规范性原则本质是批判传统的工具。圣经中确立该原则的经文（如主耶稣引用赛 29:13 批判法利赛人的传统，太 15:1–9）皆显明此点。改教家亦借此原则对抗罗马教会的传统主义。今日我们同样需要运用此原则来破除传统的

18、圣经确实命令我们唱“诗篇”，但我认为这一术语泛指敬拜诗歌，而非特指《诗篇》这一卷书。详见拙著《用心灵和诚实敬拜》，第 123–127 页。

19、这可能是已佚的保罗书信，也可能是正典中的某卷书信（如以弗所书）——因该书信曾在众教会间流传。

桎梏。传统本无不可，但若阻碍人按圣经自由敬拜，则必须被扬弃。

合乎圣经的敬拜始终具有当代性。哥林多前书 14 章作为新约唯一详论复活后基督徒敬拜的经文，核心正是强调敬拜的可理解性。保罗禁止使用未经翻译的方言，因其无法造就人（林前 14:26）。宗教改革者据此以本地语言取代拉丁文敬拜。对我们而言，这一原则自然排除了那些以复古守旧为主要特征的敬拜形式。[20] 依我之见，只要符合敬拜的本质目的，该原则同样为当代音乐提供了正当性依据。[21]

因此，规范性原则不仅护卫上帝权威与圣经充足性，更保障基督徒的自由。上帝的权威永远使人摆脱人的辖制，正如“那全备使人自由之律法”（雅 1:25；参 2:12）。规范性原则再次证明：上帝的话语正是使人得自由的真理。[22]

关于规范性原则的结论

尽管我认同规范性原则的核心要义，但对改革宗传统（包括部分信条内容）中的某些延伸阐释持有异议。简而言之，在敬拜中，如同在生活的各个方面，我们都靠上帝的命令而活。祂的命令涵盖我们的一切行为，因此凡祂未命令的皆禁止。然而，这些命令的正确应用需要人的思考、圣经更广泛原则的考量，以及圣灵在我们心中的工作。

敬拜中的图像问题

关于规范性原则在敬拜各具体领域的应用，我已在别处探讨过唯唱诗篇、乐器使用、诗班与独唱、举手拍掌、戏剧舞蹈、圣诞节复活节庆典等争议。[24] 在此，我将聚焦与第二条诫命直接相关的图像使用问题：教堂内可否悬挂画像？若可以，当如何选择？

20、需要特别留意"主要"这一限定词。适度的古旧元素若加以充分阐释，并能帮助当代敬拜者与历代圣徒建立联结，其实并无不妥。

21、详见拙著《当代敬拜音乐：基于圣经的辩护》。

22、本讨论中的部分论点摘自我未发表的论文《重思规范性原则》，该文在某些方面有更深入的探讨，并对 T.戴维·戈登的质疑作出了回应。若需进一步研究，请参阅拙著《用心灵和诚实敬拜》。

23、归根结底，我认为“应用”这个词比传统使用的“处境”、“表达”和“形式”更为恰当。正如我们所见，传统术语会导致不必要的复杂化。“应用”一词表明，敬拜中的决策应当与生活中其他领域的决策采用相同的方式。我在本书前面的章节中已经讨论过这种应用的方法论。

24、参阅《用心灵和诚实》敬拜（尤其是第六、八、十一章）。

如第 25 章所述，第二条诫命并未禁止制作图像或允许图像存在于圣所。事实上，耶和华亲自吩咐在会幕与圣殿中使用基路伯、树木花草等图像。此诫命仅禁止敬拜图像及为敬拜目的制作图像。

显然，会幕与圣殿中的图像并非作为敬拜对象，而是教导以色列民的象征符号，提醒他们耶和华的作为。教导同样在新约敬拜中占据重要地位（参林前 14 章）。

教会历史上关于新约时期可否使用图像辅助教导的争论（主要是东方教会），在 787 年第二次尼西亚会议（第七次大公会议）中得到解决。会议认定教堂使用图像（只要不被敬拜）既是正当的，也是有益的。支持者强调图像在识字率较低的时代是重要的教导工具。

此观点在东正教与天主教会中盛行，但部分新教徒提出质疑。马丁·路德反对卡尔施塔特等人暴力破坏圣像的行为，并谨慎认可图像在教学中的使用："若能避免对图像的敬拜，我们可以像运用圣经话语那样使用图像，它们能将事物呈现于脑海，帮助我们记忆。"[25] 然而改革宗信条明确反对将图像用于教学，《海德堡要理问答》的立场最为鲜明：

问 98：教堂中可否容许画像作为平信徒的"圣经"？

答：不可。我们不当自以为比上帝更有智慧，因祂不要祂的子民受教于哑巴偶像，乃要藉祂活泼圣言的传讲来教导。[26]

然而，圣经从未将教会的教导局限于口头和书面传达。有人常引用哥林多前书 1:21 为依据——KJV 译作"神就乐意用人所当作愚拙的讲道拯救那些信的人"。但更准确的译法（如 ESV 版本）应为："**神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人**"。这节经文中上帝大能的"愚拙"并非指口头传讲这一媒介，而是指所传讲的福音内容本身。非信徒所抵触的并非讲道这种形式（与图像、戏剧或文字等其他媒介相对），而是保罗所传讲的特定信息——这信息固然藉讲道传递，但同样也可通过多种媒介传达。

旧约时期，上帝确实同时使用图像与文字教导子民。新约中并无任何禁止这种做法的

25、查尔斯·贺治在《系统神学》第三卷第 303–304 页引用了这一论述，并补充了路德另外两处相同立场的引文。

26、《第二瑞士信条》第四章。

依据。[27] 虽然新约敬拜没有明确命令使用图像作为教导工具，但如前所述，圣经的规范性原则并不要求每个盟约都必须有具体命令。相反，存在适用于所有盟约的普遍原则，而我认为图像教学即属此类。

当然，教堂放置图像可能存在被敬拜的风险——这在宗教改革时期尤为明显，当时从天主教改信新教的人仍有向圣像致敬的习惯。在信徒有拜偶像背景的情况下，移除敬拜场所的图像确属明智之举。但这是基于处境的智慧判断，而非放之四海皆准的神圣命令。查尔斯·贺治曾言："凡见过基督教艺术杰作（无论是绘画还是雕塑）并感受到难以克制跪拜冲动的人，都不会怀疑将其排除在敬拜场所之外的智慧。"[28] 这或许属实（虽然我本人从未有此冲动），但贺治也仅将此视为智慧考量，而非普世禁令。

现代西方新教教会中，图像引发拜偶像的风险已微乎其微，十字架、鸽子、基督教鱼形符号、装饰旗帜等象征物更无此虞。上帝在会幕与圣殿装饰指示中尚不惧以色列民身处拜偶像环境，我们更无需过度忧虑。因此，使用象征符号进行教导理应被推定合法。

现代教育理论表明人们有不同学习风格：听觉型、视觉型、动觉型等。我找不到任何圣经依据将圣道的教导局限于言语媒介，从而剥夺视觉型信徒的权利。

耶稣的画像

即便承认教堂使用图像的合法性，许多人仍对耶稣的画像心存芥蒂。耶稣是道成肉身的上帝，故耶稣的形像即上帝本身的形像。正如我们所见，《大要理问答》109 条明确禁止"制造三个位格或其中任何一个位格的象征"，这自然包括圣子耶稣。

但我必须再次提出异议。如第 25 章所述，第二条诫命禁止的是为敬拜目的制作图像，而非制作上帝形像本身。以下我将回应反对使用耶稣画像的几种论点：

1、耶稣既是上帝，而上帝不可被描绘，故耶稣亦不可被描绘。此论点前提有误。虽然上帝是非物质、不可见的，但祂有许多形像——每个人都是上帝的形像，而耶稣更是"**不能**

27、神学文献中常出现一种观点，认为不使用图像的敬拜更为简洁、纯粹或属灵。然而此说并无圣经依据。即便在新约之下，上帝仍赐下圣礼的视觉象征。这种对物质与视觉的偏见，与其说合乎圣经教导，不如说更接近诺斯底主义的理念。

28、查尔斯·贺治，《系统神学》第三卷第 304–305 页。

看见之神的像”(西 1:15；参来 1:3)。耶稣不仅以权能与品格，更以肉身形像彰显上帝。祂对腓力说：“**人看见了我，就是看见了父**”(约 14:9)。[29] 使徒约翰强调道成肉身的视觉真实性(约一 1:1–3)，并将否定耶稣肉身的幻影说定为异端 (约一 4:2–3；约二 7)。若有摄影技术，完全可拍摄耶稣真容；都灵裹尸布若被证实为真迹，便是救主真实的形像记录。

2、因不知耶稣样貌，任何画像必为虚假。我们确知耶稣的基本特征：三十岁左右的闪族男性，常穿长袍。虽不知更多细节，[30] 但任何图像 (包括照片) 都不可能呈现全部细节。若因图像未呈现全部细节就斥为虚假，则连政治人物的漫画讽刺画都成谎言——而人们理解艺术惯例，不会苛求画像呈现超越其宣称的细节。范泰尔用大圆代表上帝、小圆代表受造界的图示虽不像上帝，却被普遍接受为有效表达。因此，即便画像与耶稣真容有差异，仍能真实提醒我们：耶稣是道成肉身的可见之人。

某些主日学教材为遵守《大要理问答》，只描绘圣经人物与场景而回避耶稣的画像，反而使学生误以为耶稣在世时是无形体的存在——这正助长使徒约翰所谴责的幻影说异端。我们理当藉着耶稣的画像让学生体会上帝道成肉身的可见性。

3、耶稣的画像要么限制其神性，要么分离神人二性。东方教会圣像破坏者认为：画像若描绘耶稣神性，就是将无限神性局限在有限媒介中；若仅描绘人性，则造成二性分离 (被迦克墩会议定罪的聂斯脱利派)。对此的解答是：画像既非描绘神性亦非人性，而是描绘其位格。迦克墩会议宣告耶稣具有二性一位格。人们当年所见正是这位具有二性的神人——视网膜与心灵中留下的形像证明耶稣形像的可能性与合法性。若说神性被局限，也是受限于道成肉身的身体，[31] 而非艺术家所为。用相机拍摄耶稣，只是记录这种“限制”的结果——

29、请回顾第 25 章关于上帝在救赎历史中不可见性的讨论。上帝有时会选择通过“形像”——即可见的样式——来显现自己。申命记第 4 章禁止造像，并非因为上帝没有形像，而是因祂在“大会的日子”选择不向以色列民显明自己的形像。

30、人们有时将以赛亚书 53:2–3 视为对耶稣外貌的描述。我认为这段经文确实包含这方面的信息，但主要呈现的是祂受难带来的身体印记，而非其平常样貌。

31、我以假设性语气提出这个问题，因我不愿断言神性被道成肉身所“局限”(circumscribed)。事实上，我不确定这个词在此语境中的确切含义——耶稣的肉身固然有限，但作为上帝祂仍统管万有。或许可以这样理解“局限”：耶稣的身体如同圣殿的至圣所，成为神性临在的特殊所在。若按此义，则该术语尚可接受。

具有神人二性的位格。神性如何受限于肉体本是奥秘，与是否存在耶稣画像并无关联。[32]

因此，我找不到禁止耶稣画像的理由。当然需如对待其他图像般谨慎使用——对有敬拜画像倾向者尤需注意。但在当今许多情境（如美国典型主日学课堂）中，这种风险极低。相反，在教会的教学中使用耶稣画像具有积极意义。

32、若想了解基于释经与历史研究的更深入讨论，参阅杰弗里·J·迈耶斯所著《真实的人子：论耶稣基督圣像之合理性》。

第二十七章、第三条诫命：对神之名的敬畏

第三条诫命写道：“**不可妄称耶和华你神的名，因为妄称他名的，耶和华必不以他为无罪**”（出 20:7）。“耶和华”是我们盟约之主的圣名；我们使用这名时应当彰显他的圣洁。我们若在称颂祂名时未带着应有的敬畏与尊崇，便是与祂的本性相悖。

因此，对神之名的使用是一种敬拜行为——无论是广义或狭义、真实或虚假的敬拜。当我们提及神的名时，必须记得自己是站在祂的圣洁同在中，而这同在总是营造敬拜、敬畏与尊崇的氛围。因此第三诫延续了前四条诫命对敬拜的强调：第一条关乎敬拜的对象（处境性视角），第二条关乎敬拜的规范（规范性视角），第三条则关乎敬拜的态度（存在性视角）。

与其他诫命一样，第三条诫命的核心思想具有多重内涵。参看《西敏大要理问答》第 112–113 条的阐释：

问：第三条诫命要求什么？

答：（1）神的名字，尊称，属性，条例，圣言，圣礼，祷告，起誓，许愿，拈阄，作为，以及其他祂所用以显明祂自己的一切，都要在思想，默想，言语和著述中，予以圣洁，敬畏地使用；（2）藉着圣洁的认信，行事为人与之相称，好叫神得荣耀，我们和他人都得益处。

问：第三条诫命禁止什么罪？

答：第三条诫命所禁止的罪包括：（1）不按圣经的要求使用神的名字；（2）愚昧，虚妄，不敬，亵渎，迷信地滥用神的名字；（3）或以邪恶之心提及神的名字，以亵渎，伪证之举利用上帝的尊称，属性，蒙恩之道和作为；（4）一切恶毒的咒诅，起誓，许愿，掣签；（5）违背我们合乎上帝律法的宣誓和许愿；（6）成全不合乎上帝律法的宣誓和许愿；（7）抱怨，抗拒，窥探，误用神的预旨和护理；（8）误解，误用，或以其它任何方式歪曲神的圣言，或其中的任何部分，用于亵渎性的戏谑，好奇无益的问难，荒渺无凭的话语，[1]或坚持谬妄的教义；（9）滥用上帝名下所包含的受造物或任何事物，用为魔法符咒，或邪恶的情欲和行为；

1、若有读者尚未意识到“荒渺无凭的话语”之罪，此短语出自 KJV 圣经对提摩太前书 1:6 的翻译。该希腊文术语在其他译本中亦作“虚妄的辩论”（ESV）和“虚浮的话”（NIV）。

（10）恶毒中伤，亵慢讥诮，肆意谩骂，或以其它任何方式反对神的真理，恩典和道路；（11）或假冒伪善，或因心怀不轨而谎称信主；（12）以主名为耻，或因不顺从，无智慧，不结果子，唐突冒犯，绊倒他人，冷淡退后，离弃真道，从而羞辱主名。

西敏神学家认为，第三条诫命与其他诫命一样，为基督徒生活提供了广阔的视角——实质上界定了所有美德与罪恶。当然，它也聚焦于若干具体罪行。因此这条诫命兼具广义与狭义的双重内涵。

耶和华的名

我首先将通过解析经文中的关键词——“耶和华的名”、“妄”、“称”以及结尾的咒诅宣告——来界定这条诫命的广义与狭义内涵。首先，思考“耶和华的名”。[2] 圣经中的“命名”具有三重意义：行使主权（掌管）、传递启示（权威）与确立临在（同在）。

1、命名乃是行使主权（掌管）

命名是主权掌管的体现。命名者对被命名者拥有某种掌管权——父母为孩子命名，征服者为被征服的城池命名，耶和华为祂的子民命名。耶和华自我命名，因无人能凌驾于祂之上。这显明祂的自存性、自足性，以及祂对一切的掌管。

有人认为知晓某人的名便对其拥有某种力量。异教咒术中，这种观念构成以名咒诅的基础。与一切异教思想相同，此观念扭曲了真理：知晓某人的名确能在交往中占据优势。至今我们仍通过正式介绍互换姓名，因姓名交换意味着建立一种带来益处或负担的关系。

值得注意的是，圣经中的神确实将自己的名启示给祂的子民，这凸显了我们与至高者关系的本质是位格性的（参第 3 章）。[3] 神启示其名时，并未放弃任何权能，但子民因知晓

2、关于神之名的更多讨论，详见《上帝的教义》第 343–361 页。

3、曾有位学生金本（Ben Kim）向我指出：在儒家社会，人们不得直呼尊长之名，仅能以尊称相称。西方社会亦存此规——军队中以“是，长官！”应答，王室礼仪中使用“陛下”、“殿下”等称谓。父母亦会教导子女不可直呼其名，此中自有深意。这些现象反衬出我们能以“耶和华”与“耶稣”这等位格性名字称呼神的特权何等珍贵。当犹太教将“耶和华”视为过于神圣而不可诵读时，实已丧失了某种重要维度。本章将详论敬畏神之名的重要性，这种敬畏强调神的超越性。然而我们更不可忘记：神将自己的名赐予我们这一事实本身，正是祂的临在性以及与我们立约相交的体现。

其名得以呼求他（诗 20:1；箴 18:10），从而支取祂的大能。正如雅各在毗努伊勒与神摔跤的经历所示，这近乎“胜过神”（创 32:22–32）。何西阿书 12:4 描述雅各既是得胜者又是恳求者：“**与天使较力并且得胜，哭泣恳求**。”[4]

神还将自己的名安置在祂子民身上(民 6:27;申 28:10;代下 7:14;但 9:18–19;启 13:6)，使他们的未来与自己连在一起。只要他们不妄称这名，祂便以大能保护他们。

2、命名乃是描述特征（权威）

圣经中的名字既有指称功能，也有描述功能——即同时具备外延意义与内涵意义。为某人命名即是表达相关信息。父亲为孩子命名时，或寄托期望，或纪念出生境遇，或抒发情感。“亚伯拉罕”是一个专有名词，既指代特定的人，同时也描述他为“多国的父”。“耶和华”是一个专有名词，既指代那位独一的真神，[5] 同时也描述祂为终极的主宰——具有掌管、权威与同在等属性。神自我命名的行为，即是对其所是与所为的权威宣告。

因此，神的名具有启示性：“耶和华”显明主权属性，“神”(Elohim) 指向创造，“全能的神”（El Shaddai）喻示大能，“至高的神”（El Elyon）表征至高，“万军之耶和华”统帅天兵。

我们有时广义地用“名”指“声誉”，如“彼得的美名”。列王纪上 4:31 称所罗门的名（和合本译作“名声”）“传遍四围的列国”。箴言 22:1 说：“**美名胜过大财；恩宠强如金银**。”诗篇 8:1 亦在此意义上宣告：“**耶和华我们的主啊，你的名在全地何其美**！”上帝藉着诸天、大地与人类（祂的形像）彰显祂的大德，故而祂的名声遍传天下。

3、命名乃是确立临在（同在）

名字亦作为个人标记，使人从群体中被辨识。称呼其名便可寻见其人，因这名使他与众不同。名在哪里，人就在那里。

名与人紧密相连。若有人忘记、嘲笑或误读你的名，你便感觉被轻视。当“名”广义指‘声誉”时更是如此：损害汤姆的美名即是损害他本人；尊崇其名即是尊崇其人。

4、这位“天使”就是神自己，正如创世记 32:28–30 所示。

5、在神的诸多名字中，唯独“耶和华”专指独一真神。例如“以罗欣”既可指真神，亦可指假神。因此“耶和华”具有独一无二的专有性。其他名字通过与限定词结合亦可获得排他性，如“以色列的神以罗欣”（出 5:1）。

神亦与祂的名同一。赞美祂的名即是赞美祂；藐视祂的名即是藐视祂。荣耀当归于祂的名（诗 29:2；66:2；96:8）。我们因“祂名的缘故”得救（诗 106:8；参撒上 12:22；诗 23:3；25:11；79:9），因我们承载祂的名。我们称谢祂的名（诗 140:13），倚靠祂的圣名（诗 33:21）。神为维护自己的声誉、荣耀与美名而救赎祂的子民。

事实上，神的名具有神圣属性：可荣可畏（申 28:58）、威严（诗 8:1,9）、圣洁（利 20:3；诗 33:21；99:3 等）。因此，如同神的话语，神的名即是神自己。[6] 这解释了为何必须始终以敬畏之心使用神的名——因我们如何对待神的名，便是如何对待神本身。

我将神的名与其主权属性（掌管、权威、同在）相关联。现在可阐明神之名的广义与狭义内涵。从狭义到广义，神的名是：（1）专有名词“耶和华”；（2）神、全能的神、至高的神等其他名字；（3）神全部的自我启示及人对启示的领受（即祂的声誉）；（4）耶和华本身。

神之名的承载者

耶和华当然是其圣名独一无二的承载者，唯独祂是耶和华。但奇妙的是，正如我们所见，祂也指定其他存在以特定方式分享祂的名。祂的名住在会幕与圣殿之中（申 12:11；拉 6:12；参结 43:7），显现在引领以色列进入应许之地的特殊使者身上（出 23:20–21）——这位使者显然等同于耶和华本身（创 32:22–32；何 12:3–4）。如前所述，神也将自己的名安置在祂子民身上（启 13:6 称他们为神的居所），并极致地彰显在耶稣基督里——这是救恩的唯一名号（徒 4:12），是万膝都要跪拜的名（腓 2:9–11）。因此第三条诫命在耶稣身上完全成就：祂既是独一的敬拜对象（第一条诫命），又是神的真像（第二条诫命），如今更显明为神之名的完美体现。藐视神的名就是藐视耶稣，反之亦然。

根据使徒行传 9:15，神的名也在基督的福音中——主宣告保罗“**要在外邦人和君王并以色列人面前宣扬我的名**”。神的计划是要外邦人与犹太人一同承受耶稣的名。

从某种意义而言，整个受造界都承载着神的名。如第 23 章所述，天地是神的宝座与脚

6、参见第九章关于“神自身就是我们伦理的标准”的讨论，以及《上帝的教义》第 470–475 页关于“神的话语就是神自己”的论证。我将在即将出版的《上帝话语的教义》中对此观点进行更深入的阐述。

凳 (赛 66:1; 徒 7:49), 因而也就是祂的圣殿。在马太福音 23:16–22 中, 主耶稣对这一主题作了耐人寻味的演绎。祂指责文士和法利赛人试图钻律法空子来削弱誓言的约束力:

你们这瞎眼领路的有祸了! 你们说:"凡指着殿起誓的, 这算不得什么; 只是凡指着殿中金子起誓的, 他就该谨守。"你们这无知瞎眼的人哪! 什么是大的? 是金子呢? 还是叫金子成圣的殿呢? 你们又说:"凡指着坛起誓的, 这算不得什么; 只是凡指着坛上礼物起誓的, 他就该谨守。"你们这瞎眼的人哪! 什么是大的? 是礼物呢, 还是叫礼物成圣的坛呢? 所以, 人指着坛起誓, 就是指着坛和坛上一切所有的起誓; 人指着殿起誓, 就是指着殿和那住在殿里的起誓; 人指着天起誓, 就是指着神的宝座和那坐在上面的起誓。

主耶稣在马太福音 5:33–37 早已阐明:

你们又听见有吩咐古人的话, 说:"不可背誓, 所起的誓, 总要向主谨守。"只是我告诉你们, 什么誓都不可起。不可指着天起誓, 因为天是神的座位; 不可指着地起誓, 因为地是他的脚凳; 也不可指着耶路撒冷起誓, 因为耶路撒冷是大君的京城; 又不可指着你的头起誓, 因为你不能使一根头发变黑变白了。你们的话, 是, 就说是; 不是, 就说不是; 若再多说, 就是出于那恶者。

关于后一段经文是否禁止一切起誓的问题, 我将在后文探讨。此刻, 我们先关注这两处经文共同的议题。犹太人因惧怕背誓招致审判, 便用受造物替代神的名起誓。但主耶稣指出: 指着任何受造物起誓, 本质上都是指着神起誓——殿的圣洁源于神, 指着殿起誓实乃呼求神通过维护其圣洁来鉴察誓言; 甚至指着自己的头起誓 ("我若不遵守誓言就让我白头") 也是指着神起誓, 因唯有神能决定头发颜色。因此, 唯有祂才能执行背誓的惩罚。

由此可见, 万物既为神所造且仍在祂主权之下, 指着任何受造物起誓便都是指着神起誓。这意味着整个受造界在某种意义上都承载着神的名——万物在祂的掌管中, 权威地彰显祂的本性, 遍满祂的同在。

承载神的名即成为祂同在的所在。神的同在方式不同, 承载其名的方式也各异: (1) 最广义而言, 万物皆有神的同在; (2) 特殊场所中 (如神显、会幕、圣殿) 有更强烈的同在; (3)

神的名住在三位一体神格之中，故在神的使者、圣灵和基督身上显现；(4) 神的名住在祂的约民（教会）中。这些不同的承载方式，正对应第 23 章图 6 所区分的圣洁层级。

因此，神名的本质与其承载者的范围共同表明：该诫命兼具狭义与广义内涵。亵渎“耶和华”等圣名是罪，滥用任何受造物同样是罪。因此，一切罪皆可视为对第三诫的违背。

“称”耶和华的名

从该诫命的谓语动词可得出同样的结论。我们常将此诫命视为关乎言语的规范——即论及可说什么与如何说。这当然是责任的重要部分，因神的“名”从字面狭义而言确属语言范畴。但此处动词并非希伯来文中表“说话”的常见词（如 amar 或 davar），而是 nasa′，通常译作“举起、承担、携带”。

故此诫命不仅关乎“口称神的名”，更广义上是“承载神的名”。承载神的名意味着什么？前文已指出神将祂的名安置在祂子民身上（如民 6:27），因此我们属乎祂，我们的身份是神的子民。无论去往何处，我们都带着这身份。每当违背盟约，我们就是玷污所承载的神之名，损害祂的声誉。我们再次看到，一切罪都是对第三条诫命的违背。

值得注意的是第三条诫命与诗篇 24:3–4 的平行关系：

谁能登耶和华的山？谁能站在他的圣所？

就是手洁心清，不使他的灵魂趋向虚妄（译自 ESV 圣经），**起誓不怀诡诈的人。**

能站立在神面前的一项道德要求，就是“不使他的灵魂趋向虚妄”。此处的“趋向”与第三条诫命中的“称”同为 nasa′，“虚妄”与诫命中的“妄”同为 shav′。诗篇很可能暗引此诫命，只是将“耶和华你神的名”替换为“他的灵魂”。在圣殿敬拜的语境中，“使灵魂趋向虚妄”等同于使神的名趋向虚妄，表明人的灵魂与神的名紧密相连。神与信徒的联合如此紧密，以致玷污自己的灵魂就是玷污祂的名。这再次表明：此诫命规范的是生活全部领域。

“妄”

“妄”（shav′）一词在旧约中有多重含义：可指“空洞、琐碎、无意义”（伯 7:3），[7] 常描述

7、另一个不同的词 hevel 出现在传道书的著名经文中（1:2, 14; 2:1 等），宣告“凡事都是虚空”。

徒劳无果的行为（伯 15:31；35:13；诗 60:11；89:47；耶 2:30 等）；在约伯记 11:11 与 31:5 中泛指人的邪恶，在申命记 5:20（申命记版第九诫）[8]、诗篇 12:2 及伯 31:5 中特指虚假。

某些经文语境中其确切含义较难判定（如诗 26:4；41:6），因“无意义”与“虚假”在圣经中常紧密关联。诗篇 24:4（前文论及此对第三诫的呼应）“使他的灵魂趋向虚妄”与“起誓行诡诈”并列。利未记 19:12 指出妄用神的名起假誓即亵渎那名。偶像崇拜作为虚假与无意义的典型，在诗篇 31:6 与耶利米书 18:15 中直接被称作 shav′。

“无意义”本质是“虚假的”一种形式——神的名本身具有丰富含义，当我们将其轻浮化，就是在稀释其真义，实为扭曲真理。而虚假显然属于虚妄，是对神之名意义与权能的贬损。因此“无意义”与“虚假”作为神之名的误用，实为相互蕴含的概念。

若核心含义是“虚假”，此诫命可能针对司法场景中以神名起誓却作伪证的行为，其基础应用当为要求诚实作证。但如此理解会使明确规范司法程序的第九诫显得冗余。基于这点，并结合 shav′在圣经中的广义用法，我认为此诫命更宜解读为禁止对神之名“虚浮”或“空洞”的使用——这固然包括伪证，但诫命初始的关注面更为宽广。

违命后果

“因为耶和华必不以他为无罪……”这条诫命与第二条诫命一样附加了违命后果，但此处仅简略提及咒诅，未言祝福。

在圣经中，亵渎（即违背第三条诫命）被视为极其严重的罪行。无论是以色列民还是寄居者，凡亵渎者都当治死（利 24:15–16）。圣经也将此恶行描述为辱骂神的名（诗 74:10,18）、藐视祂的名（赛 52:5–6）和咒诅祂的名（启 16:9；参 11,21 节）。

犹太人控告主耶稣的罪名正是亵渎神，因祂自称为神（太 26:65），[10] 这导致祂被钉十

8、出埃及记 20:16 使用的是另一个希伯来词汇 sheqer。

9、当然，从某些角度看，虚假陈述确实具有意义——正如多数哲学家所主张的那样。但这些陈述与真实割裂，无法指引正确的方向。就语言的本质目的而言，虚假陈述终归是失败的。或许，这正是圣经处理这些概念时背后的深刻洞见。

10、需留意的是，耶稣在 64 节所说的话（大祭司视为亵渎）并未直接使用神的名。大祭司判定耶稣亵渎神，并非因祂妄称神的名，而是因祂将自己与神等同。由此可见，亵渎的概念不仅限于言语，更延伸至思想与信仰层面。

字架。而主耶稣亲口指出最严重的罪是“亵渎圣灵”，这罪“今世来世总不得赦免”(太 12:32)。杜马对此解释道：

这种特殊形式的亵渎，应理解为故意曲解圣灵的工作，并将其污蔑为出于魔鬼。当你亲眼看见圣灵的工作如此明显、无可推诿，却仍将其归功于魔鬼时，这就是亵渎圣灵。神愿意赦免人的罪——甚至得罪人子的罪也能得赦——但这种亵渎实在太过分了。[11]

杜马将这段经文与希伯来书 10:26–31 联系起来。虽然圣经教导我们，靠着恩典，即使犯下最严重的罪，只要悔改仍可得赦免（大卫犯奸淫和谋杀，保罗在归信前参与杀害司提反），但某些罪确实标志着人已越过悔改的可能界限(太 12:22–32；可 3:22–30；来 6:4–10；10:26–31)。换言之，当人悖逆到一定程度时，神就不再赐下悔改与赦罪的恩典。从人的角度看，犯这些罪的人内心刚硬至极，绝不愿悔改，因而也就不得赦免。所以，若有人为罪痛悔，愿意在神面前悔改求赦免，这恰恰证明他并未犯下亵渎圣灵的罪。

敬拜中的神之名

在具体应用中，我们需谨记：这条诫命与前两条诫命一样，核心在于敬拜。我们已认识到，称呼神的名总是在神的同在中进行；而神同在之处，人必俯伏敬拜。因此，无论身处教堂内外，我们使用神的名时都当存敬畏之心——因这本身就是敬拜的举动。

首先考察敬拜场景中神之名的三大用途：起誓、认信与祝福。按《西敏信条》22.1 所述，起誓是宗教敬拜的要素；[12] 认信体现于会众诵读历史信经；祝福则常见于礼拜结束时的祝祷。[13] 但如后文所示，起誓、认信与祝福也适用于正式敬拜之外的生活领域。换言之，神之名的这些用途既存在于广义的敬拜中，也存在于狭义的敬拜中。这三种用途大致对应教会的君王职分（处境性视角）、先知职分（规范性视角）与祭司职分（存在性视角）。

起誓与许愿

11、J. 杜马，《十诫》，第 80 页。

12、在敬拜中，誓言体现于会籍誓约、圣职按立以及婚姻誓词等场合。

13、许多教会在礼拜开始时也会采用“使徒问安”，如“愿恩惠、平安从我们的父神并主耶稣基督归与你们”(罗 1:7)。这同样属于祝祷，是一种祝福的宣告。

14、请回想第 23 章中关于广义敬拜与狭义敬拜的区分。

起誓是呼求神为某陈述（“断言式”）或承诺（“许诺式”）的真实性作见证；许愿则是向神承诺履行某事的特殊起誓。即便未直接提及神的名，[15] 人仍可能实质上处于誓言约束之下——例如当权者要求人起誓（如书 7:19；太 26:63–64）。圣经中亦不乏未提神名却具庄严效力的宣告（创 42:15；31:53；申 27:11–26 等）。主耶稣常用“我实在告诉你们”强调祂的教导（太 5:18 等），约翰福音则记载祂的双重强调“实实在在”（约 1:51 等）。

起誓是求神在人说谎时施行审判，故与神的主权属性（掌管）及处境性视角相关。希伯来书 6:16 指出，人“指着比自己大的起誓”——这“更大的”指有权能执行第三条诫命所含的制裁。因此诫命既关乎神的尊荣（神的维度），也维系堕落世界的秩序（人的维度）。当誓言被藐视，社会将陷入腐败、不公与混乱。

现代西方社会常轻看誓言（如高离婚率所示）。1981 年美国航空管制员违背禁罢工誓言时，媒体不以为意；而当里根总统解雇违誓者时，舆论却几乎一致谴责。尽管当时担忧的航空灾难并未发生，但当今文化对誓言的尊重仍未见提升。所幸法律程序中对伪证仍有惩戒，维系着司法誓言的严肃性。

圣经视起誓为极其庄重之事。圣经常命令人指着神起誓（出 22:10–11；诗 22:25 等），以此显明对神的忠诚（申 6:13；赛 19:18 等）；盟约本身即是誓言——神（创 26:3；来 6:17）与人（出 24:3；申 27–28）皆受其约束；诗篇中将许愿与还愿视为整体敬拜的缩影。

许多起誓与许愿也出现在圣经的叙事中。神亲自起誓（创 22:16；诗 89:3；110:4；132:11；耶 11:5；结 33:11；路 1:73 等）；主耶稣接受大祭司的勒令起誓（太 26:63–64）；天使起誓（启 10:5–6）；保罗常求神见证其教导（罗 1:9；9:1–2；林后 1:23；11:31；加 1:20；腓 1:8；帖前 2:5 等），并要他人起誓（帖前 5:27）。圣经中其他人物也起誓（创 14:22–23；21:23–24），希伯来书的作者更明言这是人间常有的惯例（来 6:16），且未加任何贬责。

圣经一贯视起誓为正当、有益且重要之事。它既是神人盟约关系的核心，也是维系信徒敬虔关系的关键。因此，当主耶稣在马太福音 5:33–37 似乎禁止一切起誓时，就产生了

15、对此，可参照前文关于马太福音 23:16–22 的讨论。

理解上的张力：

太 5:33–37 “你们又听见有吩咐古人的话，说：‘不可背誓，所起的誓，总要向主谨守。’只是我告诉你们，什么誓都不可起。不可指着天起誓，因为天是神的座位；不可指着地起誓，因为地是他的脚凳；也不可指着耶路撒冷起誓，因为耶路撒冷是大君的京城；又不可指着你的头起誓，因为你不能使一根头发变黑变白了。你们的话，是，就说是；不是，就说不是；若再多说，就是出于那恶者。”（参雅 5:12）

结合圣经整体教导，若认为主耶稣要全盘否定起誓，则显得极不协调。因为：(1) 圣经从未谴责起誓行为本身（仅斥责虚假/愚妄的誓言）；(2) 起誓是神人盟约关系的核心要素；(3) 神自己也曾多次起誓（ 神自己也曾多次起誓（创 22:16；来 6:13–17）。有人或许会争辩说，神有起誓的权利并不意味着我们也有权起誓。但另一方面，在圣经的语境中，神远比我们更不需要起誓。作为真理的终极标准，祂的“是”必然永远是“是”，“非”必然永远是“非”。连这位完全可信、甚至自我见证的神，有时也会用誓言来确认自己的话，那么在某些时候我们当然也应当这样做。

正确理解这段经文的关键在于：登山宝训兼具律法阐释与犹太传统纠偏双重功能。主耶稣批判的是当时盛行的“指着受造物起誓”的取巧做法（藉此逃避奉耶和华名起誓的严肃责任）。祂指出受造物皆与神的名相连，故任何起誓实质都是指向神（参太 23:16–22）。雅各书 5:12 是对此原则的简要重申。[16]

因此，马太福音 5:33–37、23:16–22 和雅各书 5:12 并未禁止一切起誓，而是提醒我们起誓的严肃性——神的介入无可逃避，违背誓言必招致神的制裁。

圣经更宏大的教导呼召信徒建立“无需起誓”的群体，或者说，建立“始终处于誓言约束下”的群体。正如我们所看到的，无论是正式宣誓（如法庭作证）、非正式誓言（如“实实在在”），还是“指着耶路撒冷”或“指着我的头”起誓，都具有约束力。即便简单的“是”或“不是”，在神面前也同样具有约束力。

16、拉比文献同样教导“是就说是，不是就说不是”，旨在劝阻人们轻率或不必要地起誓，但并未否定严肃庄重的誓言。

在新天新地里，起誓将不再必要。因此我认为，在现今时代，除了信任破裂的特殊情况外，神喜悦我们彼此以诚实相待而无需起誓。在神的家中，最好尽量减少起誓。当我们必须起誓时，应当充分意识到神之名的庄严。

起誓与犯罪

起誓在以下几种情形下可能构成犯罪：

1、内容错误的起誓（规范性视角）

有些起誓本不该发生，例如：向假神起誓（出 23:13；参申 6:13；10:20 等）；效忠假宗教组织或秘密结社（参第 24 章），这同时违背第一和第三条诫命；承诺行恶的誓言：如希律起誓应允希罗底女儿所求，导致施洗约翰被杀（太 14:1–12）。类似例子还包括扫罗鲁莽起誓禁食（撒上 14:24–30）和犹太人密谋杀害保罗的起誓（徒 23:12）。

原则上，我们不可立下会导致犯罪的誓言。《西敏大要理问答》第 113 条进一步指出：即便已立下的誓言，若内容“不合法”也不应履行。撒母耳记上 25 章印证此原则——大卫起誓要杀尽拿八家男丁（21–22 节），后因亚比该劝诫而收回誓言：

撒上 25:32–34 大卫对亚比该说：“耶和华以色列的神是应当称颂的，因为他今日使你来迎接我。你和你的见识也当称赞，因为你今日拦阻我亲手报仇，流人的血。我指着阻止我加害于你的耶和华以色列永生的神起誓，你若不速速地来迎接我，到明日早晨，凡属拿八的男丁必定不留一个。”

此处大卫并未履行先前的誓言。他意识到若执意遵行这誓言，便是违背神的旨意。经文显然暗示大卫收回誓言是一件美事——他本就不该持守这个誓言。即便脱离这个具体例证，其背后的原则依然成立：即便立过誓，行恶始终是错的。更进一步说，有时履行某个誓言可能违背另一个更重要的誓言，这时就必须选择违背前者。正如这个例子所示，大卫灭绝拿八全家的誓言与他事奉耶和华的盟约誓言本就互相矛盾。

另一个例子记载在撒母耳记上 14:24–46：扫罗起誓诅咒任何在战胜敌军前进食的人。其子约拿单不知此誓，吃了些蜂蜜。扫罗竟要处死约拿单，百姓却为他求情，赎回了他的

性命（45 节）。虽然赎命的具体方式和神学含义不甚明确，但可以确定的是：扫罗最终没有实施这个愚妄的誓言，这实在是一件美事。

关于这点，我们还需考察士师记 11:29–40 记载耶弗他的誓言：耶弗他准备与亚扪人争战时，“向耶和华许愿说：‘**你若将亚扪人交在我手中，我从亚扪人那里平平安安回来的时候，无论什么人先从我家门出来迎接我，就必归耶和华，我也必将他献上为燔祭**’”（30–31 节）。当他凯旋时，女儿“他的女儿拿着鼓跳舞出来迎接他”（34 节）。耶弗他哀叹：“**哀哉！我的女儿啊，你使我甚是愁苦，叫我作难了。因为我已经向耶和华开口许愿，不能挽回**”（35 节）。在父亲应允下，女儿与同伴在山上哀哭两个月“为她终为处女”（38 节），之后耶弗他就还了所许的愿（39 节）。

这段记载似乎暗示耶弗他将女儿献为燔祭。若果真如此，他显然犯了罪。因神早已严厉禁止献人为祭（利 18:21；申 18:10），所以耶弗他当然有自由废弃这会导致犯罪的誓言，甚至是有义务废除它。而他选择还愿而非救女儿，正凸显士师记的核心主题：“**那时以色列中没有王**”的属灵光景（士 17:6；21:25）。

另有解经家认为耶弗他并未杀死女儿，而是将她终身奉献在圣所事奉神。[17] 这种观点的依据在于：第 31 节译为“燔祭”的希伯来文′olah（源自动词′alah“上升”）并非特指焚烧，而是强调祭物烟气的上升。这种“上升祭”[18] 象征献祭者对神的全然奉献。献动物为上升祭时需全烧（皮除外，利 1；7:8），那么人是否也能作为′olah 献给神？[19] 若是，因着严禁人祭的律法，就不可能是火祭，而需以其他全然奉献的形式。考虑到女儿为“终为处女”哀哭（37–38 节），有人认为这是指她终身守贞在圣所事奉。若果真如此，耶弗他的誓言虽超出预期要求，却并无不妥，履行该誓言也并非犯罪。

17、详见 C. F. 凯尔与 F. 德里奇合著《旧约注释》对士师记 11:34–40 的注解。另可参考詹姆斯 · B · 乔丹在《士师记：神对人本主义的争战》中的详细论述，以及他发表于《圣经视野》第 86 期（1996 年 6 月）的专题文章《耶弗他的女儿》。

18、正如乔丹所指出的，将这种祭称为“上升祭”比“燔祭”更准确。其他祭礼的名称（赎罪祭、赎愆祭、平安祭）都是按其功能而非焚烧方式命名的。因此，′olah 应当译为“上升祭”或可考虑译为“奉献祭”。

19、当保罗在罗马书 12:1 要求信徒将身体献为“活祭”时，他心中所想的很可能正是这种上升祭。

2、誓言未履行（处境性视角）

圣经明确要求誓言必须真实，许愿必须兑现（利 19:12；民 30:1–2；申 23:21–23；可 14:71；徒 5:4），即便对敌人所起的誓也不例外（书 9:1–27；撒下 21:1–14）。纵使履约带来损失，也当坚守誓言（诗 15:4）。但圣经对此规定有两项限定条件：一是当誓言要求人犯罪时不应持守（前文已论）；二是在特定情形下，更高权柄可废止誓言。民数记 30:3–16 规定，女子所许的愿可由父亲（若她年幼居家）或丈夫废止。此原则或可类推至居家幼子及其他权柄关系。如此既维护权柄秩序，又避免下属借起誓推卸责任。

3、誓言源于错误心态（存在性视角）

从上述例证可见，誓言往往源于一时冲动。人们轻率起誓，却不思量可能引发的后果（参利未记 5:4）。以赛亚书 48:1 更论及妄自称颂——以色列民虽顽梗悖逆（第 4 节）、敬拜偶像（第 5 节），却仍擅自指着耶和华的名起誓。

前文亦论及某些犹太人试图以他名替代神名，借此削弱誓言的约束力。他们的本意不是要遵守誓言，而是要任意妄为。正如所有诫命，遵守与违背皆始于内心。

认信

我们现在要探讨神的名在敬拜中的第二个用途，即认信。认信即是承认神已将其盟约之名安置在我们身上，使之成为我们自己的名。我们以圣约仆人的身份向三重对象宣告：向神，表明接受盟约条款；向自己，表明自愿接纳神子民的新身份；向世人，表明我们在属灵争战中的立场，并呼召他人一同站立。

认信基督与信靠基督同样重要。主耶稣明言：“**凡在人面前认我的，我在我天上的父面前也必认他；凡在人面前不认我的，我在我天上的父面前也必不认他**”（太 10:32–33）。此处，真实的认信是得救的条件。凡蒙神恩典拯救的人，都必公开认信耶稣，并且不会否认祂。[20] 保罗在罗马书 10:9–10 也阐明此理：“**你若口里认耶稣为主，心里信神叫祂从死里复活，就必得救。因为人心里相信就可以称义，口里承认就可以得救。**”

20、主耶稣此处显然是指心智健全的成年人。这一条件当然不适用于，比方说，夭折的婴孩。

基督教从来不是隐秘的信仰。正如大使命所表明的，这信仰既要在教会和家庭中持守，也要在职场和市场里践行。神赐下祂的名是为要被宣扬，而非当作私人财产。当非信徒询问信仰缘由时（彼前 3:15），基督徒当时刻准备好为基督作见证。当然，有些人在这些方面较他人更有恩赐。但每个人都能像约翰福音书 9:25 中那位盲人一样说：“**有一件事我知道，从前我是眼瞎的，如今能看见了。**”

但这并不意味着信徒要随时随地喋喋不休地谈论神。主耶稣告诫“**不要把你们的珍珠丢在猪前**”（太 7:6），有时沉默或许更合宜。即便主自己作了“美好的见证”（提前 6:13），仍在某些时刻选择沉默（太 26:63；27:14）。当言语无益于见证、反招亵渎时，沉默便是智慧。

当代教会常将“认信”一词特指权威性的教会信条。这类认信确有为真道作见证的功能，历史上亦成效显著。[21] 圣经本身已蕴含诸多认信范本（如林前 15:1–11；腓 2:6–11），但究其本质，认信的核心从来不是指向某份文件，而是对神本身的认信——新约中特指认耶稣基督为主。信条只是认信基督的途径。

圣经明确指出了几种违背认信本分的罪：或如约翰福音 12:42 暗中追随却不敢公开承认，或如马太福音 26:69–75 记载的彼得公然否认主名。广义而言，凡行事有损主的声誉、亵渎祂圣名的行为（撒下 12:14；结 36:20–32），皆属此列。

祝福

人对神的祝福等同于赞美。因此诗篇 103:1“要祝福耶和华”也被译作“要称颂耶和华”。当人祝福他人时，乃是呼求神赐下救赎恩典——因此祝福实为一种祷告。但圣经中最著名的祝福（民数记 6:23–27 亚伦的祝祷与哥林多后书 13:14 使徒的祝福）意义更为深远。[22] 民数记 6:27 记载，在祝祷时，祭司将神的名安置在百姓身上；哥林多后书 13:14 同样奉三一真神的名祝福教会。可见神的名是祝福的核心要素——最深层的祝福，是将人与神的名相连，使其作为盟约子民承受应许。这正是今日教会敬拜结束时牧师祝祷的神学依据。

21、认信还有其他目的：教导信徒，并维护教会内的教义纪律。

22、“祝祷”（benediction）与“祝福”（blessing）实为同义。

在更广泛的意义上，圣经要求信徒为万人祝福，甚至包括那些逼迫信徒的人（罗 12:14；参林前 4:12；彼前 3:9）。当然，这类祝福并非将神的名安置在他们身上，但我们应当“愿意万人得救”，应当“为万人恳求”（提前 2:1）。显然，这些祷告不可能总是具体的。但我们应当真诚地渴望神赐福所有人，因为神已吩咐我们将基督带给各族、各民、各方、各国。[23]

祝福的反面是咒诅（罗 12:14；雅 3:10）。圣经谴责那些喜爱咒诅的人（诗 109:17–19），针对穷人（箴 17:5）与盲人（利 19:14）的恶行尤其可恶。

马太福音 5:21–22 中，主耶稣定罪用言语咒诅他人的行为：

你们听见有吩咐古人的话，说：“不可杀人”，又说：“凡杀人的难免受审判。”只是我告诉你们：凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。

不可将此理解为对人际间激烈言辞的全然否定。先知与使徒常对听众使用严厉措辞（如加 1:8）。值得注意的是，主耶稣虽在前文定罪称人为“摩利”（mōros）的行为，却用同一词（无知，mōros）指称文士和法利赛人（太 23:17–19）。关键在于：定罪性言语与杀人行为同样不是道德中立，二者皆需面对神的审判——虽然某些情况下审判结果可能对我们有利，但更多时候将招致神的责罚。

显然，正如怒气有义怒与恶怒之分（参第六诫讨论），严厉措辞也有正当与非正当之别。问题的核心始终在于心态：我们是在宣泄私愤（太 5:21），还是为神的荣耀大发热心？

宗教中的幽默

在探讨了与第三诫相关的圣经主题后，接下来要将这些教导应用于现代生活的几个议题。首先我们来思考幽默的使用——特别是在宗教语境中的使用。

对第三诫的阐释表明，神的名是神圣的。这名带有庄严性，理当唤起敬畏之心。许多人认为这种敬畏与幽默不相容，因此凡是提及神的名或圣经教导时，都必须保持极度严肃。

若将这一观点贯彻始终，则必须全盘否定幽默，因如我们所见，万物皆承载神的名。

23、有关普世之爱的责任及咒诅诗篇问题的详细讨论，请参第十九章。

从某种意义上说，对任何事物的嘲笑都是对神的嘲笑，因为万有皆是神的创造。

然而圣经本身包含幽默元素：诗篇 2:4 记载神嗤笑恶人；哥林多前书 1:20 嘲笑世俗智慧为愚拙；箴言也将邪恶与愚妄相联。虽然 10:23 谴责不当的戏笑，但书中不乏诙谐意象——如“**懒惰人放手在盘子里，就是向口撤回，他也不肯**”（19:24；26:15）；财宝“**钱财必长翅膀，如鹰向天飞去**”（23:5）；争吵的妇人“**大雨之日，连连滴漏**”（27:15）。反复出现的“**挖陷坑的，自己必掉在其中；滚石头的，石头必反滚在他身上**”（26:27；参 28:10；诗 7:15；9:15；57:6；传 10:8）的意象，今日读来难免令人联想到《乐一通》动画的经典场景。

圣经中的罪既是悲剧，也是喜剧。其严肃性不应妨碍我们对其荒谬发笑——这种嗤笑具有造就性。它让我们看清：人类对抗全能者的企图何等可笑。撒但妄想颠覆神的宝座已属极致荒诞，区区人类竟参与其叛乱更是荒谬绝伦。喜剧常凸显反差，若我们看不出此处的反差，便是未能领悟真义。造物主与受造物之间的悬殊差距，恰能引发一种敬畏与幽默并存的圣洁嗤笑。

圣经中还有其他幽默：神让驴子向巴兰发言（民 22:22–41），古今读者都难免会心一笑；主耶稣的幽默可见于骆驼穿针眼（太 19:24）、滤出蠓虫却吞下骆驼的法利赛人（太 23:24）。[24] 这些古老笑话因年代久远或难引人发笑，但若以全新视角思考，仍可见其妙趣——圣经再次通过反差教导我们正确看待世界。

使徒行传 12:12–17 常将我逗乐：教会正为彼得获释热切祷告，上帝垂听后，彼得来到祷告会敲门。使女罗大听见却不开门，反而进去报告彼得站在门外。众人不急着开门，反倒争论是否真是彼得，任他继续叩门——此场景在神学研讨和教会会议中何其典型！最终彼得进门讲述神的作为，可见神以温柔幽默调侃祂子民的小信——他们竟不信神真会垂听祷告。圣经称赞喜乐之心（箴 15:13；林后 9:7），这不足为奇。笑声近于欢欣，欢欣近于喜乐。基督教虽关乎严肃真理，却并非叫人郁郁寡欢。

因此，在神学、讲道、辅导乃至一切属灵言谈中运用幽默，并无不妥。只要方式得当，

24、关于主耶稣其他幽默范例，可参 D.艾尔顿 · 特鲁布拉德所著《基督的幽默》。

非但无损神的圣洁，反能通过突显造物主与受造物的悬殊，使我们更深体会神的伟大。当然，贬损神或祂形像的笑话应当禁绝，但合宜的幽默实为治愈人类骄傲与绝望的良方。

亵渎言语（profanity）

在我们的社会中，“上帝”、“基督”、“耶稣”等词常被用作表达惊讶或愤怒。这种用法恰恰源于这些词汇的庄严性——人们想要用最强烈的词汇表达情绪，而神的名就成了最现成的选择。若这些呼喊是在困境中向神求助，本无可指摘。但多数人使用这些神圣词汇时毫无敬虔之意，反倒借以宣泄对处境、他人乃至神本身的不满。

这类用法近乎起誓：说话者或许想借神之名咒诅冒犯自己的人，或是怨恨某种非人力所致的境遇，这实质上就是在亵渎神名。但在某些社会用法中，神名的庄严性已被彻底淡忘。许多亵渎用语若换成“哎呀”（shucks）、“见鬼”（fiddlesticks）等词，语气或稍弱，含义却无本质差别。我们或许认为这种近乎无心的亵渎不如假誓严重，但更应哀叹的是，文化演进竟使神的名沦为空洞符号——这正符合第三诫所定罪的“虚妄”。

至于“天哪”、“老天爷”（gosh，golly，gee）等词语，从词源看确为神之名的替代词，初衷是为避免妄称神名招致的审判。但正如主耶稣所教导的：用其他词语替代神的名，并不能减轻誓言的严肃性。不过在许多亚文化中，这些词与神之名的关联已不被认知，而词义终究取决于使用习惯而非词源。可以说在某些文化语境下，这些词已非神名甚至非刻意替代，也不构成严格意义上的起誓，仅是感叹词而已。

第三诫在此类情况中的应用确实较为模糊。我在福音派教会成长期间曾使用这些词汇——我的老师和牧师也都如此使用。但对“上帝”等神名的亵渎用法却避之如瘟疫——核心原则就是避免妄称神名。我们是否算“用替代词逃避审判”？难以定论。词源已无关紧要：若“天哪”可替代神的名，那么“见鬼”亦然。须知万物皆承载神的名，犹太人用“指着殿”、“指着我的头”起誓（太 23），这些词与神的名虽无词源关联，功能却相同。难道要禁用一切强烈的感叹词吗？但圣经本身也认可感叹表达。

鉴于亚文化特性，我不能将我们当年的用语定为罪。但不同亚文化有不同理解：当我

加入正统长老会时，发现那里极其重视“天哪”等词的词源背景。为维护肢体和睦，我很快弃绝了这些词汇。在语言习惯上，我们本当“**向什么样的人就作什么样的人**”（林前 9）。

脏话

排泄物与性相关的俚语（尤其是贬义用法）同样涉及第三诫的范畴。这些词汇虽与神名无词源关联，但如同“天哪”等感叹词，已普遍成为文化中的咒骂语。

对此类语言无法绝对禁止，因圣经本身也有类似用法：腓立比书 3:8 中，保罗称自己的义为“粪土”；加拉太书称保罗的对手为“那些受割礼的人”（2:12），更激烈地表示“恨不得那搅乱你们的人把自己阉割了”（5:12，新译本）。在腓立比书 3:2，保罗称他们为“犬类”和“妄自行割”（或可译为“割残”），这些表述都暗含阉割之意。

但需注意圣经此类用例极少，仅出现在需要表达极端审判或义怒的特定情境，且始终服务于属灵教导。保罗的性相关用语也严格针对割礼议题。这与当今（或许也包括当时）市井粗话有本质区别——如今有人句句不离污言秽语，这种表达方式甚至被贫民题材电影奉为经典。

问题不在于触碰禁忌词汇（特定情境下这类语言确有其效），而在于当今社会对其滥用无度：排泄物词汇将神的形像——人类——贬低为最丑陋可憎之物；性俚语则不仅轻贱他人，更亵渎婚姻之爱的神圣核心（参第七诫讨论）。这类言语与“**仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制**”（加 5:22）毫无关联，全无感恩，正是以弗所书 5:4 所定罪的“淫词妄语”。

固然，这类语言在贫困与受欺压群体中尤为盛行。即便体谅其生存环境的艰难，承认我们负有帮扶之责，也不能认可他们心中滋长的仇恨。圣经中的“穷乏人”虽受欺压却仍持守公义，他们的出路不是仇恨，而是向神呼求——而神必施行拯救。他们的语言虽多含咒诅，却非亵渎之词！

在滥用粗口与完全禁用之间，确实难以划定界线。语言习惯总是与成长环境及文化认知相关：某文化视为粗鄙的表述，在另一文化可能习以为常；某社会视为基督徒本分的准

则，在另一社会或被视为自义。传福音需要文化适应性的智慧与敏感。或许根本原则在于：基督徒应当（并被人认为）远离轻蔑与不敬的态度——以及其文化中表达这类态度的语言方式——同时避免自以为义与律法主义。

文学戏剧中的语言问题

我曾收到一位基督教大学学生的来信，他创作的剧本因包含亵渎台词被校方禁演，校方引证以弗所书 4:29：“**污秽的言语一句不可出口，只要随事说造就人的好话，叫听见的人得益处**”。问题核心在于：基督徒演员为塑造角色而说出亵渎台词，或基督徒作家在作品中让角色口出恶言，是否合乎信仰原则？

显然，演员若在舞台上表演“本身就构成犯罪”的行为（如性行为），即便对象是其配偶，也属不当（参第七诫讨论）。但说不造就人或亵渎的台词则另当别论——问题不在于发音动作本身，而在于是否借以表达自己的思想情感。某个发音（比如“blig”）在甲语言是亵渎，在乙语言是粗俗，在丙语言却可能是文雅。即便在“blig”具亵渎含义的文化中，编纂词典时读出该词亦不构成犯罪。

以弗所书 4:29 绝非禁止发出不造就人的语音。圣经本身便记载（我们诵读时也复述）神仇敌的恶言甚至亵渎之语：如拉麦的狂歌（创 4:23–24）、愚顽人说“没有神”（诗 14:1）、保罗引述“耶稣是可咒诅的”（林前 12:3），以及马太福音 12:24 记载“他是靠着鬼王别西卜赶鬼”——这被主耶稣称为不得赦免的亵渎圣灵之罪（31–32 节）。当然，圣经记录这些是为造就读者：将不造就人的言辞置于造就人的语境中。因此关键在于：文学戏剧中的亵渎台词，在其整体语境中是否达成造就目的？我认为，当作品像圣经那样按基督教标准真实呈现罪恶本相时，便属此类。基督教艺术家的挑战在于真实展现罪的丑陋、破坏性与荒谬性（诗 2:4；林前 1:20）。

演员表演时说冒犯性台词，未必是在表达己见，而是呈现角色思想情感。为理解这一点，请注意主耶稣自己也曾复述愚妄人的话：路加福音 12:19 记载祂引用被神责备的财主的话（20 节）。此时主耶稣如同演员在扮演角色——财主说这话是犯罪，主耶稣复述却非

犯罪，因祂并非在效法财主抗拒神，而是为教导我们呈现其愚妄。其他圣经作者在前述经文中亦是如此。

诚然，某些表演方法要求演员真实体验所饰情感。诸如“方法派”表演（通过激发内心仇恨来演绎仇恨）便成问题——基督徒不应主动培育不敬虔的情感。但我认为道德与戏剧效果未必对立：优秀艺术家当如主耶稣般既与对象共情又保持距离——祂为罪人受死却不失无罪救主的神圣身份。若表演方法只讲“入戏”不讲超离，便无法表达救赎性的参与。

但为塑造角色而说亵渎言语，其本身并无不妥。这种行为并非实施犯罪性的言语行为，而是将此类言语行为归诸他人。

按此标准，基督教戏剧中本应出现比通常更多的亵渎与粗俗内容——因这些罪已渗透当今社会，任何真实的呈现都需反映这种普遍性。然而需注意：圣经极少引用亵渎神的话，即便引用也罕有妄称神之名的实例（林前 12:3“耶稣是可咒诅的”是我能想到的唯一例子）。圣经虽如实呈现堕落社会最黑暗的面貌，却从不沉溺于污秽。基督教戏剧亦当如此节制——准确描述罪恶却不必耽于其中，甚至暗示语言之罪的泛滥亦无需大量例证，正如大卫在诗篇 12 章的示范：

耶和华啊，求你帮助，因虔诚人断绝了，世人中间的忠信人没有了。人人向邻舍说谎；他们说话，是嘴唇油滑，心口不一。凡油滑的嘴唇和夸大的舌头，耶和华必要剪除。他们曾说：“我们必能以舌头得胜，我们的嘴唇是我们自己的，谁能作我们的主呢？”耶和华说：“因为困苦人的冤屈和贫穷人的叹息，我现在要起来，把他安置在他所切慕的稳妥之地。”耶和华的言语是纯净的言语，如同银子在泥炉中炼过七次。耶和华啊，你必保护他们，你必保佑他们永远脱离这世代的人。下流人在世人中升高，就有恶人到处游行。

这幅画面呈现了一个滥用语言恩赐背叛神的世代。而古今不变的解药，始终是耶和华炼过七次的纯净言语。

25、这种悖逆早在巴别塔事件（创 11:1–9，尤见第 7 节）便已显露。

第二十八章、第四条诫命：守安息日的观点

与第二条诫命类似，第四条诫命是十诫中篇幅较长的诫命之一，也是应用层面最具争议的诫命之一。出埃及记与申命记对此诫命的记载差异，比其他诫命的版本差异更为显著。现将两处经文并列呈现：

出 20:8–11 当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可作，因为六日之内，耶和华造天、地、海和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。

申 5:12–15 当照耶和华你神所吩咐的，守安息日为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牛、驴、牲畜，并在你城里寄居的客旅，无论何工都不可作，使你的仆婢可以和你一样安息。你也要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你神用大能的手和伸出来的膀臂，将你从那里领出来。因此，耶和华你的神吩咐你守安息日。

核心差异在于：出埃及记指向“神的创造”，而申命记指向“神的救赎”。因此出埃及记中守安息的首要理由是效法神的创造与安息；而申命记则强调庆祝神使以色列从埃及的奴役中得享安息。前者以创造为动机，后者以救赎为动机。

但我们不应认为申命记废除了先前创造的动机。十诫作为神亲自用手指写在石版上的约书，其核心内容在盟约框架内具有不可撤销的效力。[1] 申命记通过“**当照耶和华你神所吩咐的**”这一表述，恰恰确认了出埃及记版本的权威性。更何况在圣经神学中，创造与救赎绝非对立——救赎本就是造物主的工作。创造与救赎衍生出的并非两种伦理，而是同一种伦理的两种表达：效法造物主（参第 9 章）必然包含效法祂的救赎之工（参第 16 章），正如基督所说“**我怎样爱你们，你们也要怎样相爱**”（约 13:34）。值得注意的是，出埃及记的十诫

1、稍后我将阐明理由，证明安息日诫命不仅是摩西之约的组成部分，更是“创造条例”的一部分。但即便这仅被视为摩西之约的条例，其神圣地位也决定了后来的摩西律法条款无权将其废止。

开篇即宣告：“**我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来**”（出 20:2），因此救赎同样是遵守所有诫命（包括第四条）的根本动机。由此可见，两处记载实为互补关系。

各种安息日观

在十诫中，第四诫是现代社会最被公然违背的一条。尽管许多人仍在周日休假，但去教会的人却寥寥无几。相反，周日已成为购物和体育赛事的主要日子，或者对某些人而言只是又一个工作日。对许多人而言，周日与其他日子已毫无区别。

在福音派基督徒中，情况亦无太大不同——尽管去教会的人确实更多。多数福音派信徒并不觉得有义务停止作工，以便将一整天奉献给神。他们常以“第四诫属于旧约，不适用于新约”为由为自己开脱——这种理由很少被用于其他九条诫命，而且我们稍后将会看到，这种说法在圣经依据上本就站不住脚。时代论神学的盛行，更是助长了这种想法与做法。

在改革宗群体中，人们本该更加尊崇第四诫，因为改革宗神学对律法持明确的积极态度（参第 12、13 章）。事实上，改革宗传统中严守安息日的比例确实高于其他基督教传统，改革宗信条也明确支持遵守安息日。但改革宗群体在这一问题上同样存在分歧，不仅在实践上，甚至在神学上也是如此——而这种神学分歧可以追溯到加尔文的时代。

改革宗神学家至少提出过六种观点。在接下来的阐述中，我将从限制最少的观点逐步过渡到限制最多的观点，或者说，从“最宽松”到“最严格”的观点依次展开。

1、从安息日到主日

近年来关于安息日教义最引人注目的学术研究之一，是《从安息日到主日》这部合集。该著作由多位改革宗倾向的福音派学者共同撰写。[2] 卡森在导言中概括了该书的独特立场：

> 首先，我们不认为新约明确发展出一种“转移神学”——即安息日从一周的第七日转移到第一日。我们也不认为旧约将守安息日描述为自创世以来就存在的常态。我们更不认同新约是依据道德律/民事律/礼仪律的划分来构建连续性与非连续性模式……我们认为，尽管主日敬拜确实兴起于新约时期，但当时并未将其视为基督徒的安息日。[3]

2、卡森（D. A. Carson）编，《从安息日到主日》。

3、同上，第 16 页。

卡森与该著作其他作者否认安息日是“创造条例”(如本书第 13 章所定义)。他们也不愿像加尔文以来的改革宗传统那样，将安息日诫命划分为礼仪律部分与道德律部分。[4] 本质上，他们认为第四条诫命中没有任何“道德性”内容能跨越历史各时期约束信徒的良心。

从积极层面来看，他们承认主日敬拜源自新约传统，并将一周的第一日与启示录 1:10 的“主日”等同。但安德鲁 · 林肯认为：

> 主日不必被理解为圣日……之所以称这日为主日，只因它是敬拜主的合宜之日——这与犹太教安息日的概念有本质区别，后者将二十四小时视为以特殊方式归属于主的圣日，而基督徒的全部时间本都属主……主张周日是基督徒聚集敬拜的合宜之日，并不意味着其本身乃是圣日。[5]

2、约翰 · 加尔文

或许有些人会感到惊讶，加尔文的观点在六种观点中属于限制最少的。他对新约信徒的要求虽比卡森等人略多，但他与卡森的一致之处多于分歧。他对第四诫的阐释如下：

> 首先，神圣立法者以第七日的安息为预表，向以色列民显明属灵安息的本质——信徒当放下自己的工作，让神在他们里面作工；其次，设定特定日子使民众聚集聆听律法、遵行礼仪，或专心默想神的作为，借此操练敬虔；第三，使仆婢得享一日休息，好叫他们能从劳苦中暂得喘息。[6]

这三重目的中的首项 (加尔文视之为核心要义)，乃是以“休息”为象征，将安息日视为救赎的预表：如农夫歇了耕作，在对付罪方面，神也呼召我们从自己的行为转向祂的恩典——救赎在于安息，非凭作为。神要求犹太人每七日休息一日，就是为了预尝那安息。但如今我们在基督里已经得享安息，就不再需要继续这象征性的遵守。因此安息日的这层意义实为礼仪性规定，在新约中不再字面适用。[7] 这规条原是影儿，形体却是基督。对此，加尔文引用歌罗西书 2:17，并质问道：“除了疯子，谁看不出使徒指的是什么规条？”[8]

4、第 13 章也讨论了这一划分。

5、A. T. 林肯，《从安息日到主日：圣经与神学视角》，载卡森编《从安息日到主日》，第 389–90 页。

6、约翰 · 加尔文，《基督教要义》，第 2 卷第 8 章第 28 节。

7、与《从安息日到主日》的作者们不同，加尔文确实对道德律与礼仪律作了明确划分，并格外强调这一区别 (相关讨论参见本书第 13 章)。他在《创世记》2:3 注释中更明确指出——尽管我认为他未能充分阐发这一观点的全部内涵——安息日 (至少其道德层面) 实为“创造条例”(参理查德 · B · 伽芬《加尔文与安息日》)。基于这些原因，我将加尔文的立场视为比卡森等人“更严格”。

8、《基督教要义》，第 2 卷第 8 章第 33 节。

然而该诫命的后两重目的仍以某种更直接的方式约束我们。无论新约旧约，我们都需设定固定时间敬拜，并当使仆婢得享安息。但即便在这些方面，加尔文也持灵活立场。他认为，神并未规定新约敬拜必须在一周中的特定一日举行，甚至不必以七日为周期；也没有指定必须在一周中的哪一日让工人休息。加尔文虽期望基督徒能日日敬拜，但也意识到此愿难以被广泛接纳。因此他赞许以七日为周期举行敬拜的实践智慧，视其为教会规章，并肯定在主日（一周首日）敬拜以纪念基督复活的价值。但他坚称，七日周期仅为权宜之计，[9] 并非圣礼，也不表征属灵奥秘。若执此见，便落入罗马书 14:5 所警示的迷信了。

然而，即便每周敬拜只是教会规定而非神圣诫命，加尔文仍敦促我们认真对待。鲍克汉姆指出，对加尔文而言：

> 与摩西律法下犹太人的安息日不同，基督徒被要求安息，仅为能自由敬拜。但加尔文对此要求的解释有时严格得惊人——无论是日常工作还是娱乐活动，都应在主日停止，以便将全天用于公共敬拜、私人灵修与宗教教导。[10]

鲍克汉姆此处援引了加尔文《〈申命记〉讲道集》的内容，并将其描述为“加尔文最为严格的安息日观”。[11] 这些材料确实影响了清教徒作家，使他们更倾向于严守安息日。但需要重申的是，对加尔文而言，这些关于安息日的安排本身并非神圣诫命，而是为配合教会认可的敬拜活动所作的合宜调整。具体日期并非关键，因教会完全有权召集信徒在其他日子或以其他周期进行敬拜。

《海德堡要理问答》承袭加尔文的观点：

问 103：第四条诫命要求什么？

答：首先，神要福音事工与学校得以持守，并要我——尤其在安息日——勤去教会：学习圣言、领受圣礼、公开求告主名、周济穷人。其次，神要我毕生之日皆止息恶行，容让主藉其圣灵在我里面运行，由此在今生便开启那永远的安息。

9、就此而言，前文引述的卡森合集中林肯的文章，实际上比加尔文的观点更为严格——尽管林肯并不视主日为圣日，但他仍认为首日对基督徒敬拜具有独特的合宜性。

10、R. J. 鲍克汉姆，〈新教传统中的安息日与主日〉，载《从安息日到主日》，卡森编，第 317 页。

11、同上，第 336 页注释 29。他指出，《基督教要义》呈现的是加尔文“最宽松”的立场。

与加尔文一样，该要理问答也将安息日视为救赎的象征。我们遵守第四诫的方式是：止息恶行，并领受圣灵的恩典。加尔文所强调的第二项（公共敬拜与教导）在该要理问答中被列为首项。但正如加尔文所主张的，该要理问答同样未规定敬拜必须在每七日的特定一日举行，也未宣称信徒负有神圣义务必须停止一切日常工作与娱乐活动以参与教会事工。

3、多特会议

多特会议（1618–1619 年）为回应荷兰教会争议，采取了更为严格的安息日立场。虽然会议主要目的是处理阿民念主义教义（即著名的《多特信条》），但在“后续决议”中也对安息日问题作出宣告：

（1）在上帝律法的第四条诫命中，同时包含礼仪性与道德性要素。

（2）礼仪性要素指创世后第七日的安息，以及特别加诸犹太人的严格守日规定。

（3）道德性要素要求设定固定日期用于敬拜，并确保必要休息以便专心敬拜与灵修。

（4）犹太人的安息日既已废止，基督徒当严守主日为圣。

（5）此传统自古教会使徒时代一脉相承。

（6）该日当专务敬拜，停止一切日常劳作（怜悯之工与紧急必要之工除外）及妨碍敬拜的娱乐活动。

这些决议继承了加尔文的核心观点——旧约禁止安息日作工属礼仪律范畴，在新约中已然废止。[12] 与加尔文一致，他们要求设定敬拜日，并认可主日的合宜性。但加尔文绝不会使用“严守主日为圣”这类表述，按他的标准，这种措辞近乎“迷信”。

正如加尔文主张调整日常活动以配合敬拜，多特会议也强调为敬拜之故停止日常劳作。但第六条决议的措辞更接近加尔文《申命记讲道集》而非《基督教要义》，其对“敬拜、安息、必要之工、怜悯之工、娱乐活动”的分类，已预示了西敏准则。

加尔文、《海德堡要理问答》与多特会议的教导常被称作“欧陆安息日观”。其最显著特

12、抑或被废除的仅是严守第七日的礼仪性规定，从而为设立须如摩西律法中安息日般严守的主日安息（西敏准则所主张）开辟道路？对此，多特信经的各条款并未明确表态。

征在于认定：每周的安息日连同旧约对第七日作工的禁令，在新约中均已废除。尽管改革宗神学整体上积极肯定圣经律法（尤其是十诫），但欧陆传统将第四条诫命的核心要求归入礼仪律范畴。

然而从加尔文到多特会议，这个传统出现了“前门驱赶，后门引入”的现象。加尔文仅从实践必要性承认为预备敬拜需停止作工，多特会议却将此上提升为守“圣日”的神圣责任，使教会更接近第四条诫命的字面要求。这种演变有其逻辑：若敬拜是神圣义务，那么清除妨碍敬拜的事物同样神圣。但此义务与犹太人的约束有何本质区别？加尔文至少认为具体日期可灵活选择，而多特会议似乎未保留这种自由。卡森文集的作者林肯主张主日是敬拜的合宜之日而非圣日，多特会议却明确宣告其神圣性。

（后文将表明）西敏准则对此给出了更清晰的界定——无论我们是否认同其立场。但一个耐人寻味的现象是：虽然《西敏准则》本身更为严格，但实际生活中，持守《海德堡要理问答》与《多特信条》的欧陆改革宗教会成员，往往比持守西敏准则的长老会信徒更严格地守主日。可见信条教导并非决定信徒实践的首要因素。

4、克莱恩晚期观点

在本人“主权神学”系列著作中，梅雷迪思·G·克莱恩的著述被频繁引用。我认为他是当代最杰出的圣经神学家，其思想深刻影响了我的神学进路。他的著作既持守正统，又常具原创性，总能提供丰富的圣经分析。不过下文将表明，我对他并非全盘接受。

克莱恩对安息日的理解历经演变，足以分为“早期”与“晚期”观点。为符合论述逻辑（按“从最宽松到最严格”的排序），我将时序倒置——本段先论其晚期观点（较下节观点宽松，但较欧陆立场严格）。

克莱恩的安息日观呈现出更为严格的倾向：他认为创世记 2:3 赐予亚当的安息、十诫中的安息日与新约主日存在本质上的连续性。尽管存在重大非连续性，但这些都属“安息日”范畴，具有相同的核心意义：颂赞上帝作为其创造之工的终极成就者。上帝不仅创始，更以主权者的身份完工。对完工的庆祝称为“安息”。全能者本无需休息，但祂确实会完成

工作，而重要工作的完成对祂而言意义重大，值得庆祝：创世之时，上帝察看一切所造之物，称其为好（创 1:31），遂进入安息（2:3）；救赎完成时将有终极安息（来 4:9），正如以色列得应许之地预表天国成全（申 3:20；12:9；王上 8:56）。因此，“人守安息日即是宣告耶和华乃是万主之主”。[13]

在克莱恩看来，安息日制度的非连续性主要源于其神学中至关重要的圣俗之分。他指出，人类堕落后，上帝设立了普遍恩典秩序，虽能缓解咒诅对世界的影响，却不带来救赎。这一秩序涵盖信徒与非信徒共享的普遍文化，尤以国家制度为典型。他如此论述：

> 这一领域之所以为“俗”，不仅因其恩泽众生——无论义人或不义之人皆可同享，更因其本质非圣。需特别强调的是：普遍恩典文化中的政治与制度层面并非神圣，而属凡俗。
>
> 值得注意的是，当神在历史中向堕落人类重申普遍恩典下的文化条例时（创 3:16–19；9 章立约），并未将安息日的应许附加于此秩序。无论是在始祖堕落后颁布的普遍恩典启示（创 3:16–19），抑或与挪亚之约的宣告（创 9 章），安息日条例均未被重新颁布。神刻意未将安息日记号赋予普遍恩典文化，正清晰表明该文化本质乃属世而非神圣。[14]

然而，安息日的条例在十诫中得以重申。克莱恩认为，这是因为摩西神权政体与亚当到摩西时期的普遍恩典秩序截然不同。在神权政体下，万物皆圣，无有俗物。因此，以色列人的日常工作与敬拜都具有安息日的结构，并享有安息的应许。克莱恩指出，正因如此，神不仅命令以色列人每七日敬拜，更要求他们在那日停止作工。无论是敬拜还是劳作，都指向最终的成全。

然而，克莱恩认为新约中不再有神权政体。虽然神仍是主权者，但祂不再与单一民族立约同住，使其文化全然成圣。在新约中，文化回归到亚当至摩西时期及以色列外邦的普遍恩典状态，不再神圣，而属世俗。[15] 神不再对世俗文化作出盟约应许。因此，安息日必须采取不同形式。新约的敬拜仍遵循安息日的模式，以每周主日为基础，受上帝应许的约束。但信徒的文化劳作属于普遍恩典秩序，不受安息日模式限制。

13、梅雷迪思 · G · 克莱恩，《国度序言》，第 25–26 页。我对克莱恩的上述阐释主要概括了该书第 21–26 页的内容。

14、同上，第 96 页。

15、在新天新地中，文化将重获圣洁，这是救赎的终极成全。

实际结论是：在新约下，我们通过每周敬拜守安息日，但无需停止六日的劳作或娱乐，除非妨碍敬拜。在目前讨论的观点中，克莱恩首次明确主张“严守安息日”。[16] 他认为主日不仅是圣日（如多特会议所主张），更是安息日。他相信主日与圣经中自创世记 2:3 以来的安息日意义一脉相承。[17] 然而，他也与前三种观点一致，反对后两种观点，认为新约信徒无需在安息日停止作工。但他的论证与前三种观点截然不同：前者认为主日本非安息日，故无需停工；克莱恩则认为主日是安息日，但日常劳作的性质已不同于摩西神权政体时期。他的核心论点是：因劳作属世俗而非圣洁，故无需在安息日停工。

尽管克莱恩及其门徒持此独到见解，但他的划分与本书讨论的其他二分法相似：(1)《协和信式》中律法与福音的划分（第 12 章）；(2) 伦理学中自然法与圣经的划分（第 14 章）；(3) 天主教自然与恩典的划分及双重终局论（第 17 章）；(4) 规范性原则中宗教与非宗教活动的划分（第 26 章）。这些讨论将在第五条诫命（第 32 章政教关系）和附录五“基督与文化”中延续。[18] 我一贯反对这类二分法，基于类似理由，我认为克莱恩的划分难以令人信服，后文将详细论述。

5、克莱恩早期观点

克莱恩晚期的观点与 1960 年代初他在课堂讲授的观点几乎相反——那时我是他的学生。后来他主张我们应在安息日敬拜，但无需停工；早期则认为我们的首要责任是在安息日停工，敬拜只是安息日活动的次要方面。学生时代我认为克莱恩早期观点更具说服力，且与克莱恩不同，我至今仍在一定修正下持守此立场。

早年他质疑前三种观点的共识——即神设立安息日主要为敬拜而非安息。[19] 在前四种

16、然而，我们将会看到，他的观点与西敏准则相去甚远。那些表面严格持守信条却接受克莱恩观点的人，本应对此事实感到更加不安。

17、克莱恩与加尔文同样认为，安息日不仅是摩西条例，更是创造条例。但他对这一观点的阐发，远比加尔文更为深入。

18、克莱恩的划分与路德宗关于“基督与文化”的“两国论”最为契合。

19、克莱恩后期的观点同样将安息视为安息日教义的重要特征，但与前三种观点类似，对他而言这主要是一种救赎成全的预表。他也承认在神权政体下确实存在字面意义上的安息要求。但在我们现今非神权政体的处境中，我们被要求在安息日敬拜，而非字面意义上的休息。

观点中，安息日（或主日）停止作工主要是为预备敬拜。[20] 但圣经本身更突出安息日的“安息”要素。甚至可以说安息日（源自 shabbat，意为“停止、休息”）的本质就是安息。创世记 2:3 记载神的安息，当然未提及敬拜——因神是敬拜对象而非敬拜者。第四条诫命只命令以色列人停工，未明确提及敬拜（虽然守日为“圣”本身即敬拜）。神审判违例者（如民 15:32–36）总是因不当作工，而非未敬拜。主耶稣与法利赛人的争论也围绕安息日作工（太 12:1–8），而非敬拜。

因此早期克莱恩认为安息日的本质是安息而非敬拜。当然，当我们为尊荣神而停工时，这确是敬拜的合宜时刻——克莱恩完全清楚圣经对安息日敬拜的重视（后文将论及）。但他不认同西敏准则主张的“整日只用于公共与私下敬拜及必要与怜悯之工”。单纯的体力休息（如长睡——《大要理问答》119 问视之为“无所事事”）与非商业性娱乐 [21]（如散步、游泳、骑车或邻里游戏，这与《大要理问答》119 问禁止“娱乐活动”相悖）同样合宜。[22]

我注意到，在美国长老会按立考核中，候选人若对西敏准则提出例外，最常见的例外就是反对《西敏信条》21.8 条和《大要理问答》119 问对安息日娱乐活动的禁止。事实上，近来似乎每位候选人都持此例外。这显示该观点在认信长老会中日益盛行，几乎使西敏准则对娱乐活动的禁令成了一纸空文。

6、西敏准则

在我们探讨的六种观点中，最后这一种最为严格。现将相关条文引述如下：

第七条　一般而言，把适当的时间分别出来敬拜神，乃是自然之理；而神在祂的话语中，更以一条积极的、道德的、永久的诫命，约束万民万代，特别将七日的其中一日定为归祂为圣的安息日。这日子从创世之初到基督复活是一周的最后一日，自基督复活后则更改为一周的第一日，即圣经所称的“主日”，当作为基督徒的安息日持续遵守，直到世界的末了。

20、在克莱恩后期的观点中，既然新约信徒未被要求字面意义上在安息日停工休息，我们所享受的任何休息——正如前三种观点所言——都只是为了预备和促进敬拜。

21、商业性娱乐（职业体育、演艺活动等）则另当别论，因其要求相关人员在安息日从事日常职业活动。

22、即便在早期教学中，克莱恩也未曾严格遵从西敏准则。

第八条 当人以合宜的方式预备心灵，事先料理俗务，不仅整日停止自己的工作、言语和思想，远离世俗职业与娱乐活动，保持圣洁的安息，更将全部时间投入公开与私下的敬拜，并行必要与怜悯之工，如此便是将安息日守为圣日。《西敏信条》21.7-8）

第 116 问：第四条诫命要求什么？

答：第四条诫命要求所有人将神在圣经中指定的时间分别为圣，尤其是七日中的一整日。这日子从创世到基督复活是第七日，此后为一周的第一日，并要持续到世界的末了，这就是基督徒的安息日，在新约中称为“主日”。

第 117 问：如何将安息日或主日守为圣日？

答：安息日或主日当以整日停止工作分别为圣，不仅远离一切犯罪的事，甚至暂停平日合法的职业与娱乐活动，并以全时间（除必要之工与怜悯之工所占的部分）公开或私下敬拜神为乐。为此，我们要预备心灵，提前安排，殷勤作工，稳健节制，合乎时宜地处理俗务，使我们能更自由、更适宜地履行这一日的本分。

第 118 问：为何守安息日的责任特别针对家长及其他在上位者？

答：守安息日的责任特别针对家长及其他在上位者，因他们不仅自己必须遵守，更要确保属下之人同样遵行；且因他们常因自身事务阻碍他人守安息日。

第 119 问：第四条诫命禁止哪些罪？

答：第四条诫命禁止的罪包括：忽略当尽的本分;虽予遵行，却漫不经心，粗心大意，不得益处，而且心中厌烦;无所事事，作奸犯科，亵渎此日;对俗务和娱乐有不必要的心思，言语或作为。

第 120 问：第四条诫命附加了哪些理由以加强其约束力？

答：第四条诫命附加的理由包括：其公平性——神允许我们将七日中的六日用于私事，仅留一日归祂，如经上所记：“**六日要劳碌作你一切的工**”；神宣称对这日的特别主权——“**第七日是向耶和华你神当守的安息日**”；神以身作则——祂六日造天地万物，第七日安息；以及神对这日的赐福——不仅定为事奉祂的日子，更成为我们成圣的器皿，如经上说：“**所以**

耶和华赐福与安息日，定为圣日”。

第 121 问：为何第四条诫命以“记念”一词开头？

答：第四条诫命以“记念”开头，部分因记念它大有裨益——帮助我们预备守这日，并在守这日时更好地遵守其他诫命，持续以感恩的心记念创造与救赎两大恩典（它们概括了信仰的精义）；部分因我们极易忘记它——因自然之光对此启示较少，且它限制我们在其他日子合法的自由；又因它七日才轮一次，而许多俗务常使我们分心，无暇预备或守其为圣；更因撒但及其仆役极力抹杀此日的荣耀，甚至想把此日从人的记忆中完全抹除，以引入一切不敬虔之事。《大要理问答》116–121 问）

根据这些文献，神在创世时设立安息日，并持续贯穿旧约与新约时期，直到最终成全，仅有一处改变：从一周的第七日更改为第一日。新约的主日不仅是圣日（如《多特会议后续决议》所述），更是“基督徒的安息日”《大要理问答》116 问）。安息日的诫命是“一条积极的、道德的、永久的诫命，约束万民万代”《西敏信条》21.7）。这圣日当为万国万民所遵守。

在安息日，人当停止“自己的工作、言语和思想，远离世俗职业与娱乐活动”《西敏信条》21.8）。正如第二条诫命禁止造像，西敏神学家不仅关注行为，更关注思想，强调可能导致犯罪的心态。[23]

积极而言，西敏准则要求将安息日的“全部时间”用于“公开与私下的敬拜，并行必要之工与怜悯之工”《西敏信条》21.8）。与我们探讨的前三种观点一致，敬拜是安息日条例的核心（注意《西敏信条》21.7 的开篇）。我们休息，本质上是为了有时间敬拜。这些文件未提及休息本身具有独立于敬拜实践的神学意义，也未考虑将休息作为救赎脱离罪恶的象征（如加尔文与《海德堡要理问答》的观点），或更广义地作为神完工的庆祝（如克莱恩早期与后期的观点）。但就实际要求而言，西敏准则严格规定安息日必须停止六日的劳作。

23、《大要理问答》第 119 问在禁止“俗务和娱乐”上加入“不必要的”作为限定。显然，要理问答的作者们认识到，若完全字面化地遵循《西敏信条》21.8 条的要求，在心理学层面实无可能。

第二十九章、第四条诫命：安息日神学

在本章中，我将通过更细致地查考圣经中关于安息日的教导，以此评判第 28 章所述的六种观点。尽管我会不时加入一些个人见解，但我自己的立场更接近第五种观点——克莱恩的早期观点，而非其他几种观点。[1]

安息日与创造

我们首先来看圣经创世叙事中的安息日。这段经文如此描述安息日：

创 2:2–3 到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了。

克莱恩将这段经文与创世的前六日联系起来，从中看到了成全、登基与分别为圣三重意义。[2] 关于“成全”，他如此阐述：

> 首先最明显的是，安息日标志着神创造之工的完成。作为对世界–圣殿竣工的庆祝，安息日宣告造物主的名是“成全者”。那位在第七日达致完工的建造者，那位成就安息的造物主，既配得“首先的”之名，也配得“末后的”之号。[3]

神的主权确保祂能完成自己所开启的工作。祂固然可以瞬间成就自己的旨意，但却选择在时间与历史的进程中与受造物互动，让自己的旨意逐步实现——这在救赎历史的进程中如此，今日亦然。因此存在“已然”（已经成就）与“未然”（尚待实现）的张力（参第 16 章）。但因着神的本质，终极的成全必然实现。创世记 2:2 中神的安息，正指向祂一切工作必将完成的确定性。安息日首次将末世论引入圣经。

克莱恩从这段经文中看到的第二个原则是神圣登基：

> 神创造天地作为祂的宇宙宫殿，因此祂的安息即是入驻宫殿，开启王权统治。安息日的破晓见证了以罗欣（Elohim）新的登基。[4]

1、需要提醒读者的是，正如我在讨论第二诫命时（第 25–26 章）所言，本人对《西敏信条》的某些教导持有保留意见——尽管我作为宗派认可的教导长老及改革宗神学院教授，曾宣誓认同该信条。我所属的这两个机构均不要求“严格”认信，它们都知悉我的保留立场，且从未对我在这方面的教导提出任何异议。

2、克莱恩并非以“三视角论者”著称，但我认为将这些范畴对应到我们惯用的三元模式并无不妥。登基属于规范性视角，成全属于处境性视角（关乎历史进程的展开），而分别为圣则属于存在性视角——因它“表达了人对主的委身”（梅雷迪思·G·克莱恩《国度序言》。

神自叙事之初就是君王，这体现在祂从虚无中创造大地的主权大能，尤其是创世记 1:2 中圣灵的同在——克莱恩认为这正是祂荣耀宝座的显现。但神的大能作为带来新的尊荣，创世记 2:2–3 显示祂入驻了新的圣殿与宝座，即大地本身。

神自始至终都是主（即君王），但祂的每个大能作为都拓展出新的疆域，以施行祂的主权。因此，安息日既庆祝神主权的本质，也庆祝祂在历史中的持续扩张。正如申命记 5 章中第四诫在出埃及版本之外新增了第二个动力：“**你也要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你神用大能的手和伸出来的膀臂，将你从那里领出来。因此，耶和华你的神吩咐你守安息日。**”埃及的救赎标志着神主权的进一步扩展：祂战胜敌人，并为自己赢得子民。与以色列所立的约宣告祂不仅是万有之主，更是这蒙拣选之民的主。因此，安息日同时庆祝神对创造的一般主权（创 2:2；出 20:11）与对以色列——得赎之民——的特殊主权（申 5:15）。[5]

同理，主耶稣在降生之前已然是主（路 1:43），又藉受死与复活再次被立为主（徒 2:36；罗 1:4）。新约中“主日”庆祝耶稣的复活（即新创造），也庆祝祂主权在历史中的推进：对撒但、罪恶与死亡的终极胜利。因此，创世记 2:2 的安息日与新约主日存在深刻类比。

第三，克莱恩将安息日与分别为圣相关联。他认为创世记 1 章中，神在前三日创造“领域”，后三日设立各领域的治理者。而第七日则：

> 六日所造的一切受造国度的荣耀，如贡品般被带入安息日之门，呈于造物主–君王的脚前——此刻祂正作为安息之主，在显现的荣光中被仰望。[6]

“分别为圣”在此意味着：万有都承认、确认并尊崇神的主权，并据此而行。这对人类有何意义？亚当夏娃在第六日被造，于安息日之初在场。克莱恩指出：“六日所造的一切都分别为圣归给那被立为管理神手所造万有的人，正如创世记第一章的层级结构所示；但人自己又分别为圣归给那位使万有都服在他脚下的主。”

3、同上，第 22 页。

4、同上，第 22–23 页。

5、请注意以赛亚书 43:1、7、15，哥林多后书 5:17，加拉太书 6:15，以弗所书 2:10、4:24 中创造与救赎的对应关系——救赎如同重新创造。详见《上帝的教义》第 295–298 页。

6、克莱恩，《国度序言》第 25 页。

因此，人类参与了上帝主权的庆祝典礼。作为第七日分别为圣归给神的受造物之一，人同时又以神“附庸君王”的身份接受万有的分别为圣。他承认神的主权，感恩领受神赐的附庸王权，并肩负起践行创世记 1:28 文化使命的责任（参第 13、17 章）。

因此，当神将安息日赐予以色列人时，将其作为立约记号，这并不令人意外：

出 31:12–13（新译本）耶和华对摩西说：“你要吩咐以色列人说：你们务要守我的安息日，因为这是你我之间世世代代的记号，使你们知道我耶和华是把你们分别为圣的……

出 31:17 这是我和以色列人中间永远的记号，因为六日之内耶和华创造了天地，但第七日就歇了工休息了。”

此处安息日作为立约的记号，旨在将以色列民分别为圣，归给他们的主。

现在我们需要探讨六种安息日观的主要争议：创世记 2:2–3 是否要求亚当夏娃每周守安息日，效法神的作息交替模式？《从安息日到主日》一书持否定立场。初看创世记经文似乎支持此观点，因这段经文仅提及神的安息，而未言及人的安息。人的角色似乎是庆祝神的工作而非自己的工作，承认神的安息而非自己安息。

但我认为经文隐含了人类守安息日的要求，理由如下（按说服力递增排序）：

1、作为神的形像，人有道德责任效法神（参第 9 章）。这并不意味着我们必须效法神的一切作为——神有许多专属特权，造物主与受造物的区别有时使效法成为不可能（如报复的权利唯独属乎神），救赎历史的发展也使某些效法不合时宜（如击杀埃及长子）。但若无此类限制，我们应倾向于效法神。创世记 2:2–3 中不存在形而上、伦理或历史因素阻止人效法神的作息交替模式。这虽非安息日义务的严密论证，但确为其他论证提供了合理基础。

2、虽然此处是神的安息，但神采用“六加一”模式若非为给人树立榜样就难以理解。安息日本身可单纯庆祝神的完工（如前所述），但神本不需休息，庆祝性安息本可定于第三日、第二日甚至第一日之后。“六作一息”的模式显然是为教导人类效法。[7]

7、在此，我不打算探讨“六日”究竟应按字面理解为六个漫长世代，还是视为文学框架。我认为这个问题与当前讨论无关。即便六日只是文学框架，上帝显然有意以契合这种框架的方式创造世界，并默示摩西如此记述。因此，我们仍需追问：为何上帝选用这一特定框架而非其他？关于“日”之长度的粗浅讨论，可参阅《上帝的教义》第 302 至 306 页。

3、摩西作为创世记主要作者，[8] 其受众是藉神大能出埃及、藉西奈之约（出 19–24）成为神子民的以色列人。十诫第四诫必使旷野时期的犹太读者视创世记 2:2–3 为安息日的起源——“六加一”模式、作息交替、定第七日为圣，均与第四诫呼应。他们会看见神在创世记 2 章设立了祂所赐福并分别为圣的安息日。

4、决定性论证在于第四诫的表述：“**因为六日之内，耶和华造天、地、海和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日**”（出 20:11）。关键在于：出埃及记 20:11 所指的“安息日”究竟为何？是神创世后的安息，还是人当守的安息日？答案必然是二者兼指。该节首句确指神自己的安息，但第二句的“安息日”必是呼应第 8 节的“安息日”——即神要求以色列人每周遵守的圣日。出埃及记 20:11 将这两者视为一体：当神在创造之工后安息、将第七日分别为圣并赐福该日时，祂同时也将人类的安息日（可 2:27）分别为圣并赐福该日。换言之，神在创世记 2:3 赐福自己的安息时，正是将其立为人类效法的典范。因此以色列人守安息日的义务，其根源在于创世记 2:2–3 中神既定自己的安息日为圣日，也定人的安息日为圣日。

在我看来，这一论证确立了安息日作为“创造条例”的地位（参第 13 章）。它与婚姻、劳作和文化使命一样，都是人类堕落前赐给亚当夏娃——因而也是赐给全人类的制度。虽然神在历史中改变创造条例并非不可想象，但这种改变的可能性极低。因为“创造条例”是赐给人之为人的本质要求（可 2:27 再次印证），而非仅作为救赎的象征，因此不属于“礼仪律”。相反，这些条例体现了造物主与受造物之间最基本的关系。

诚然，正如我们所见，创世记第 2 章的安息日确实具有末世论意义。它预示着神旨意的最终实现，也预示着人类未来的安息。因此，即使在人类堕落之前，安息日就已经象征着亚当夏娃若不犯罪将要获得的奖赏。[9] 而在堕落后的时代，它更象征着神救赎目的的完

8、我无法在此详述此论点，但摩西的作者身份已被大多数福音派学者所公认。创世记与出埃及记事件间的诸多对应，充分印证了两卷书同属摩西手笔。在创世记中，摩西特意选取并记述那些能与旷野世代产生共鸣的事件——例如神在创造时分开众水（创 1:7；出 14:21），以及降灾于埃及（创 12:17；出 7–12）等记载，都与以色列人出埃及时的经历形成呼应。

成。但作为一项救赎性的条例，其所象征的内容要到最终审判时才会实现。因此，从创世到末世之间，安息日的遵守几乎不可能被废除。事实上，基于这种理解，即使在最后审判之后的永恒状态中，守安息日很可能仍然是人类生活的规范，因为这一诫命是赐给人之为人的本质要求。在永恒状态中，安息日将继续颂赞上帝继续不断的作为，并为人类提供每周将劳动成果分别为圣归给神的契机。[10]

当今守安息日的主要圣经依据在于：它是赐给人之为人的“创造条例”，因此适用于每个时代。随着历史发展，安息日因庆祝神持续不断的伟大作为（尤其是救赎大工）而获得了各种附加意义。但庆祝神的作为并期待祂进一步作为的义务，正是造物主与受造物之间根本区别的体现。出埃及记 20:11 表明：我们作为神形像的本质，本身就是守安息日的充分理由，无论救赎历史中产生什么其他理由。

因此，安息日并非如加尔文及其部分追随者所认为的主要或仅限于救赎范畴。[11] 基督完成的救赎也不会终结安息日的遵守，这与我在第 28 章讨论的前三种观点截然不同。

安息日与普遍恩典

正如我在前一章提到的，梅雷迪思·G·克莱恩在创世记 3:14–9:17 中发现了一个普遍恩典的“领域”或“秩序”的确立，他对此描述如下：

> 这个领域之所以是普遍的，不仅在于其益处被全人类——无论义人恶人——共同享有，更在于它是非圣洁的。需要特别强调的是：普遍恩典文化中政治性、制度性的层面并非圣洁，而是属世的。[12]

9、理查德·伽芬对此评论道：“鉴于原初创造中固有的预表性及安息日的末世论指向，堕落前安息日的图景便清晰可见。创世记 2:2–3 与第四条诫命的解释共同表明：赐予亚当的每周安息日，在受造界所发挥的功能类似于创造周第七日之于造物主。正如神歇了祂已完成的创造之工，人在完成神托付的治理受造界使命后（参来 4:10），也将进入他的安息。这种造物主与承载神形像的受造物之间的类比存在重要差异：神的创造之工已经完成，祂的安息已然开始（参来 4:3b–4）；而交付亚当/人类的使命尚未完成，他的安息仍在未来（参来 4:9）。”《加尔文与安息日》，第 154 页）

10、我承认，关于创造条例在最终审判后是否延续确实存在臆测成分。婚姻制度显然不会延续到那时（太 22:30），当我们进入属天的安息时，安息日作为预表的功能也必然终止。但安息日本身的延续却不存在任何障碍——人类很可能仍需要在荣耀却有限的身体中劳作，这种身体依然需要休息。我看不出新天新地中的敬拜为何不能保持如今的周循环模式。永恒状态中的安息日更将不断提醒：神的工作与人的工作都具有神圣结构和意义，使万有都能周期性地归荣耀给神。

11、伽芬的分析颇具启发性。他总结道：“加尔文的基本错误在于未能充分认识到安息日制度作为‘创造条例’的地位”。

12、克莱恩，《国度序言》第 96 页。

他指出，在创世记 3:16–19 和 9:1–17 确立这一普遍恩典秩序时，上帝重申了某些创造条例：劳作、生育和文化使命，但并未重新设立安息日。克莱恩评论道：

> 普遍恩典文化中安息日记号的缺失，明确表明了该文化的世俗性与非圣洁本质。因为将安息日记号加诸文化计划，就是将其分别为圣归于上帝，使其成为神圣之名的承载者，并得享终极荣耀的应许。相应地，在堕落后的语境中，圣经将分别为圣与终极成全的安息日记号，唯独与救赎计划相关联。明确带有安息日记号的唯一文化，就是旧约时期以色列神权政体的王国文化。[13]

在克莱恩看来，每周从日常工作中安息的命令，仅适用于工作本身具有圣洁性的情境。他认为工作曾在堕落前的伊甸园中以及以色列神权政体中具有圣洁性，将来在新天新地也将重现这种圣洁性。但在摩西之约前通行于万国，在摩西之约后继续存在于外邦列国，以及在基督升天与再临之间再度通行于万国的普遍恩典秩序中，工作都不具圣洁性。这就是我先前所称克莱恩后期的安息日观，即我们在第 28 章讨论的第四种观点。他得出结论：现今我们并无义务在安息日停止作工，只需在那日进行敬拜（因敬拜具有圣洁性）。

我赞同克莱恩关于上帝在人类堕落后赐下普遍恩典的观点。祂甚至将恩惠赐予那些终将灭亡的仇敌。然而，我在圣经中并未发现存在普遍恩典“秩序”或“领域”的证据。若“普遍恩典领域”仅指上帝施行普遍恩典的时空，那么这个领域就涵盖了从堕落到终极成全的所有时空。即便在神权政体的以色列，上帝既将普遍恩典的福分赐给恶人，也将特殊的救赎恩典赐给选民。但克莱恩提及“普遍恩典文化的政治性、制度性层面”，似乎暗示他的“普遍恩典领域”主要是指政府及其他“文化计划”。

因此他的论点是：堕落后上帝在世上设立了非圣洁的政府与文化计划。但这些为何是非圣洁的？与他认为圣洁的以色列神权政体有何区别？在他看来，圣洁的政府是“神圣之名的承载者，并得享终极荣耀冠冕的应许”。

我们能理解个体在这种意义上成圣的含义。圣经也将天使、会幕、圣殿、祭司、祭物、以色列本身、应许之地、安息日与节期、教会、耶稣以及神自己描述为“圣洁”。但我认为圣经从未将以色列境内外的任何政府或文化计划本身描述为圣洁或非圣洁。当然，大卫王受

13、同上。

耶和华膏立，尼布甲尼撒王则否。膏立或许暗示圣洁。但以利亚曾膏哈薛作亚兰王（王上19:15），神也称波斯王居鲁士为“我所膏的”（赛 45:1），因此若膏立暗示圣洁，那么这种圣洁也存在于以色列神权政体之外。还需注意保罗在罗马书 13:4 称民事官长是神“所设立的仆人”（diakonos，有时译作“执事”），是神“所命”的。保罗时代的这些官长多为罗马异教徒。

创世记 4–9 章显然没有表明神对圣洁与非圣洁的政府及文化运动作出划分——尽管祂确实划分了公义与邪恶。正如我在讨论第五条诫命时将指出的，我甚至不认为这段经文确立了国家作为一种制度，更遑论将其确立为一种特殊的非圣洁制度。这些章节除了家庭之外，并未提及任何其他制度。上帝在 4:14–15 为该隐提供免受亲属伤害的保护，又在 9:6 赋予挪亚家族对流血者行使血债血偿的权力。

至于“文化计划”，我们并不完全清楚“圣洁的”计划与“公义却非圣洁的”计划之间有何区别。显然对克莱恩而言，圣洁计划不仅指符合神标准的计划，更是某种承载终极荣耀应许的计划。这是否意味着神会赐予其特殊的圣约祝福——使其延续至最终审判之后？我们该从何处经文寻找这类问题的答案？

圣洁计划是否属于救赎罪人的器皿（即克莱恩所谓“得享终极荣耀冠冕的应许”）？亚当确实未通过田间劳作赚取救恩（创 3:17–19），但就此而言，他的劳作与以色列神权政体下的劳作并无二致。若依此定义，亚当的劳作与以色列人的劳作同样是非圣洁的。

圣洁计划是否指分别为圣归给神的劳作？以色列的农夫与牧人需将初熟之物献给神，但该隐与亚伯（创 4:3–4）以及神权政体建立前的其他人（如创 14:19–20 的亚伯兰）亦如此行。神今日同样要求我们为祂的荣耀而工作（林前 10:31）。

因此，克莱恩所谓圣洁与非圣洁政府及文化计划的对比，在创世记 3:16–9:17 中并不存在（我推测圣经其他经文亦复如是）。这些章节中，神从未建立某个制度或文化计划并宣告其为或应当为非圣洁。神早在创世记 1:28 的堕落前就确立了文化使命。在 3:16–9:17 中，祂要求人类忠心履行这些职责，仅此而已。

值得探讨的是：为何神在创世记 9 章的挪亚之约中没有重申安息日诫命？洪水事件如

同一次“去创造”(de-creation)[14]与“再创造”。因此正如最初创造之后，神在洪水后向新造世界重申文化使命。祂对挪亚一家的吩咐（“生养众多”1、7 节，“管理活物”2-6 节）与对亚当夏娃的吩咐如出一辙。但为何不同时重申安息日诫命？

同样值得注意的是，神赐予挪亚家族的奇妙拯救，堪比祂带领以色列出埃及的拯救。然而在以色列脱离埃及后，神重申了安息日诫命，并将此拯救作为守安息日的附加动力（申5:15）。为何在挪亚全家脱离洪水后，神没有同样行事？对此问题的回答如下：

1、虽然创造与洪水存在类比关系，但二者仍有差异。最显著的是，洪水后神并未如创世后那样歇工，因此不存在类似创世记 2:2-3 中赐福安息日的场景。

2、如前所述，创世记 2:2-3 并未明确命令亚当夏娃守安息日，尽管其中隐含安息义务。因此从文学角度而言，创世记 2 章并无可在 9 章呼应的安息日诫命。

3、创世记 6-9 章的救赎与以色列出埃及的区别在于：后者将以色列从万民中分别出来成为圣洁子民。神以安息日作为其独特性的印记（出 31:12-17）。但创世记 8:20-9:17 的挪亚之约是面向全人类（及一切活物），挪亚家族并非特殊的圣洁子民，故挪亚之约无需安息日承担特殊盟约印记的功能。

4、创世记 9 章针对的是挪亚家族当时的处境。离开方舟时，他们必然困惑于后续使命：这地仍适合人居住吗？神赐予的是治理全地的权柄，还是仅提供小型圣所？是否因人口稀少或人类显明无力为神荣耀治理全地（创 8:21）而限制其疆域？挪亚之约阐明：尽管他们人数稀少、罪性未改，神仍要他们治理全地。但此时并不存在守安息日的特殊问题——挪亚全家在方舟上必守安息，无需额外提醒。

此处绝无暗示安息日诫命的省略是因挪亚文化属“普遍恩典秩序”。创世记 8-9 章确实多处论及普遍恩典：四季轮回的应许（8:22）以及不再以洪水灭世的应许（9:11-17），但从未提及与圣洁领域对立的普遍恩典领域，或与圣洁文化/政府对立的普遍恩典文化/政府。若以安息日诫命的缺失证明此类秩序存在，往好了说是诉诸沉默，往坏了说则纯属臆测。

14、参《上帝的教义》第 278 - 282 页。

克莱恩主张安息日作为“创造条例”始终规范敬拜(因敬拜始终具有圣洁性),但需注意,神在创世记 3:14–9:17 中既没有为文化也没有为敬拜重申安息条例。若安息条例在文化中的缺席意味着文化无需遵循安息模式,敬拜亦当如此——但这却是克莱恩与其他守安息日者都不会承认的。这再次证明这些章节并不存在克莱恩试图寻找的划分。

因此我认为创世记 2:2–3 的安息条例自亚当至摩西时期始终有效,后于十诫中重申。虽无法确证此期间人们实际守安息日的程度,但出埃及记 16 章(十诫颁布前四章)首次明确提及安息日:神命令以色列人在第六日收取双倍吗哪,次日守“安息圣日”(23 节)。显然 16:23 预设以色列人知晓安息日,无论他们在埃及为奴时能否遵守。换言之,无论这段时期人们是否实际守安息日,他们都有义务遵守。[15] 约翰·慕理指出:

> 创世记 2:2–3 之后的沉默,既不能证明先祖时代此制度的废止,也不能证明先祖对此条例的无知。即便假设此制度被遗忘、先祖未遵守每周的安息日,解释对此创造条例的偏离,并不比解释对创世记 2:24 一夫一妻原则的偏离更困难。过度诉诸沉默是危险的。即便沉默暗示了堕落、无知与违逆,这既不能废除创造条例,也不能解除其约束力。[16]

因此,我无法认同克莱恩关于安息日禁令仅适用于“圣洁”工作的观点。在圣经文本中,无论是显明还是隐含的表述,我都找不到支持这一主张的依据。

有人用克莱恩对圣俗领域的划分,来佐证前文所驳斥的二分模式——诸如律法与福音、自然律与圣经、自然与恩典、宗教与非宗教等。但愿通过对克莱恩观点的讨论,能进一步削弱这些立场的论证。克莱恩曾回应来自拒斥这类二分法的凯波尔–杜伊维尔传统的批评:

> 该学派(杜伊维尔学派)成员一贯批评划分“世俗之城”与“上帝之城”的架构,尤其反对将“世俗之城”视为非圣洁的普遍领域。他们认为这类进路中潜藏着经院主义的“自然–恩典”二元论。但仅因这种怀疑就否定一切双城模式,未免过于草率且缺乏分辨……圣经迫使我们划分作为“领域”与“统治”的上帝国度,并认识到:虽然万物皆在神的统治之下,但并非所有事物都能被视为圣洁国度的组成部分。[17]

15、这一原则的其他例证包括:(1) 以色列人很可能从未遵守过上帝所吩咐的禧年(利 25:9–10),但这并不免除他们的义务;(2) 以色列人未能按上帝命令在第七年(安息年!)让土地休耕,这正是上帝使他们被掳的原因之一(代下 36:21)。

16、约翰·慕理,《正直生活要道》第 34–35 页。

17、克莱恩,《国度序言》第 105 页。在我看来,圣经确实划分(甚至将二者对立)了“上帝之城”与“撒但之城”,但并未在“上帝之城”与“世俗之城”之间作出这样的划分。

我完全赞同：对上帝主权的整全认知并不排斥受造界内部的划分。圣洁与非圣洁之分（如祭司与圣殿）确实具有正当的圣经依据。[18] 但若要将圣俗之分扩展至文化与政府领域，克莱恩等人必须承担举证责任。基于前文论证，我认为克莱恩并未履行这一责任。

通过对创世记 2:2–3 与 3:16–9:17 的阐释，我相信已驳倒了第 28 章所述前四种观点的主要论据。至此，唯有最后两种观点仍具实质性的讨论价值。

安息日与救赎

守安息日的圣经依据在于创造与救赎。正如我们所看到的，神呼召我们守安息日，既为效法祂的创造之工，也为记念祂的救赎之恩。出埃及记 20 章着重前者却未忽略后者，因我们遵守十诫的整体基础在于“**我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来**”（第 2 节）。申命记 5:15 更加强调这一根基：“**你也要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你神用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。因此，耶和华你的神吩咐你守安息日**。”我们将看到新约中主日的设立同样是对救恩的回应——此时是为庆祝耶稣的复活。

安息日所承载的末世论意义（如前所述）甚至延伸至堕落前的世界，并指向救赎的终极成全。这在希伯来书 3–4 章尤为显著，其中“安息日的安息”成为信徒最终奖赏的代称。

需明确的是，这种救赎性安息的核心内涵并非特指罪得赦免，而是指脱离因神咒诅土地所带来的劳苦（神并非吩咐我们六日犯罪、第七日寻求赦免，而是六日作工、第七日安息）。因此，安息日所定义的，并非耶稣赎罪工作的具体内容，而是教会的最终状态。这一事实表明：安息日不会因基督赎罪工作的完成而被废止，反而将持续象征并预表属天安息，直到末后的日子。在安息日与救赎的关系中，没有任何迹象表明安息日终将被废除。

工作与休息

第五与第六种观点的主要分歧在于：安息日之敬拜与安息的关系，以及安息日之安息的本质。西敏准则（第六种观点）承袭加尔文等改革宗传统（虽在关键处有所不同），将敬

18、然而，我更倾向于将圣俗之分视为程度上的差异（参见第 23 章关于“不圣洁”与“不洁净”的讨论，尤其是其中的图示）。而“公义”与“邪恶”之间则是绝对的、互斥的、对立的关系。

拜视为安息日的首要活动——安息即放下其他事务以专心敬拜。而克莱恩早期观点（第五种观点）则认为休息才是安息日的根本意义，按此观点，安息日固然促进敬拜，但休息才是其本质核心。

我认为克莱恩早期的理解更为准确。圣经始终将安息日定义为“休息日”而非“敬拜日”：神在创世记 2:2–3 的安息是创造完毕后的休息；第四条诫命要求以色列人六日作工、一日休息；[19] 圣经所记违反安息日的案例皆属违规劳作(出 31:13–17;34:21;35:3;民 15:32–36；尼 13:15–18；耶 17:21–22；摩 8:4–6)，而非缺席敬拜；基督与法利赛人的安息日争议也聚焦于劳作问题（太 12:1–14)。

安息日的休息是身体性的，而非如某些改革宗著作所言仅是“暂停某项活动以进行另一项”。圣经屡次谴责安息日的繁重劳作（尼 13:15–18；耶 17:21–22)，即便这些工作不妨碍敬拜。安息日当使人“舒畅”(出 23:12；31:17) 并“以之为乐”(赛 58:13)，因此合理利用部分时间进行纯粹身体休息（如午睡）不应被贬为“无所事事”。[20]

安息日禁止的“劳作”特指谋生性工作：出埃及记 34:21 提及耕种收割；尼希米记 13:15–18 谴责榨酒与运货贩卖;阿摩司书 8:4–6 暗示买卖不合宜;耶利米书 17:22 禁止“从家中担出担子去”,表明即便非商业目的的繁重工作也不恰当。民数记 15:32–36 记载的“捡柴者”案例尤为典型：

以色列人在旷野的时候，遇见一个人在安息日捡柴。遇见他捡柴的人，就把他带到摩西、亚伦并全会众那里，将他收在监内，因为当怎样办他，还没有指明。耶和华吩咐摩西说：“总要把那人治死，全会众要在营外用石头把他打死。”于是全会众将他带到营外，用石头打死他，是照耶和华所吩咐摩西的。

19、研读圣经的人有时会惊讶地发现：第四条诫命竟要求他们六日劳作！这种工作伦理不仅明载于第四条诫命，也隐含在第八、九、十条诫命中。安息诚然是这条诫命的核心要义，但若没有先前的劳作，安息也就失去了意义。

20、请容我稍作个人分享：随着年岁增长，我愈发感受到每周固定休息的必要性——平时虽无需午睡，但每逢周日下午便觉精力不济。我深觉上帝造人时已设定每周的生理节律。既然上帝既是道德律的颁布者，又是人类身体的创造者，那么遵行祂的律法既在道德上为正，又在生理上获益，实非意外。正如前文所言，安息日本是为人类益处而设。总体而言，顺从上帝律法必结善果（申 10:13；参本书 14–17 章)，因为从长远来看，蒙福的人生即顺服的人生。

出埃及记 35:3 明文禁止“**安息日不可在住处生火**”,因此民数记 15 章记载的那人捡柴，自然会被视为预备违反此项禁令。而出埃及记 35:2 明确规定，凡在安息日工作者将被处死。[21]但若条例果真如此简单，便难以解释为何摩西不立即执行刑罚，反而需要等候进一步的启示。许多解经家认为，出埃及记 35:3 所禁止的并非安息日使用柴火，而是“生火”这一从无到有的点火行为——允许为保暖而往既存火堆添柴，但严禁重新引火。或许需要神圣启示来判定此人的动机：究竟是为生新火、贩卖柴薪，抑或其他商业目的？同时，也需要神圣启示来辨别这究竟是过失行为（紧接的上文民数记 15:22–31 对“误犯”(26 节)与“擅敢行事”(30 节) 之罪的区分，后者将导致“从民中剪除”的后果——或指死刑，或指流放)。神或许已向摩西启示，这捡柴者实属“擅敢行事”之罪。[22]

综上所述，安息日禁止的劳作包括：(1) 农业/商业等谋生活动；(2) 家中重活 (如搬运重物或重新生火)。我们也可推定，神不喜悦妨碍敬拜的劳作，或诱使他人违犯安息日的活动。然而，这些禁令都需受圣经关于“必要与怜悯之工”的教导所修正——此点容后详述。

安息的神学象征意义更为根本：创世记 2:2–3 象征人类文化使命的完成与庆祝；诗篇 95:7–11 将安息表征为应许之地，警告新世代勿重蹈先祖因背约丧失安息的覆辙；希伯来书 3:1–4:10 则揭示这安息终极指向新天新地的末世应许，劝勉信徒勿因归回犹太教而丧失属天安息。这一安息乃为神的子民存留。

将救赎喻为安息的主题尤为贴切——因堕落带来的地之咒诅使劳作成为重担 (创 3:17–19)。即便在堕落前，亚当也当通过守安息日明白作息之别；但堕落后，劳作变为痛苦艰辛，而安息则成为缓解咒诅的恩典。申命记 5:15 以安息日记念神将祂的子民从埃及苦役中释放；传道书 2:9–11 称人的劳作为“虚空”；诗篇 90 同样表达对世界的倦怠。恶人确实

21、关于律法中死刑规定的总体讨论，请参阅本书第十三章。

22、詹姆斯·B·乔丹在《守安息日与死刑》中采取了截然不同的进路。在他看来，民数记 15 章中捡柴的人犯的是藐视上帝圣所的罪：“似乎安息日做普通工作并不构成死罪，只有某些与礼仪相关的罪行——即在上帝的坛火应当被尊崇时，却使自己的火燃起——才会被处死。”按照这个观点，和更传统的观点一样，摩西需要寻求上帝的启示来确定捡柴者的动机。在安息日捡柴本身不是死罪，但如果是出于某些特定目的，就是死罪。

没有真正的平安或安息（赛 48:22；57:21），但神将安息作为救赎福分赐予祂的子民（诗 127:2）。基督应许劳苦担重担者得享安息（太 11:28），启示录 14:13 则预示得荣耀的圣徒“息了自己的劳苦”。

需特别强调的是：圣经的重点并非如加尔文等所认为的——将安息视为恩典的象征（以劳作象征罪恶）。安息不是从罪恶中休息，而是从罪恶所带来的劳苦中得解脱。神的安息暂时解除（并终将永远消除）我们劳作的咒诅。这固然是救赎的象征，却非与行为对立的恩典象征，而是表征我们终极的奖赏——从劳苦中得安息。

这对理解安息日神学至关重要。安息日的命令不是“犯罪六日、第七日蒙恩”，而是“劳作六日、第七日休息”。若安息日主要象征“脱离罪恶”，那么像加尔文那样主张“安息日因所预表的实体已成就而被废止”尚可成立；但因其本质是“脱离劳苦与咒诅”，故唯有等到新天新地时，安息日的意义才会完全实现。[23]

娱乐活动

当今基督徒常讨论的一个问题是：娱乐活动是否适合安息日？换言之，娱乐活动究竟是安息日休息的一部分，还是仅适合其他六日进行的工作形式？《西敏大要理问答》支持后者，禁止“对俗务和娱乐有不必要的心思，言语或作为”（《大要理问答》第 119 问）。[24]

但我们已看到圣经的禁令是针对工作本身，而非娱乐活动。有人认为以赛亚书 58:13–14 包含了禁止娱乐的内容：

因安息日的缘故，你若转离你的脚步；在我的圣日不作你喜欢作的；你若称安息日为可喜乐的，称耶和华的圣日为可尊重的；你若尊重这日，不作自己的事，不寻求自己所喜悦的，或不说无谓的话，你就必以耶和华为乐，我要使你乘驾地的高处，用你祖雅各的产业喂养你。”这是耶和华亲口说的。（新译本）

23、即便到那时，安息日也未必会被废止——请回想我先前的论证：安息日很可能延续到永恒状态。因为在上帝咒诅大地以先，安息日就已具有其神圣意义。

24、《要理问答》确实对“工作”与“娱乐”作了区分，但它显然认为出埃及记 20:9 中“你一切的工”包含娱乐活动——这种包含关系并非不言自明。

注意第 13 节中“喜欢作的”(“所喜悦的”) 一词出现两次。若将“喜欢作的”等同于“娱乐”，这段经文似乎排除了娱乐活动。但这不是经文的原意。此处的“喜欢作的”源自希伯来文“hefets”，通常仅指人或神的意愿（参赛 44:28；46:10；48:14；53:10）。以赛亚书 58:13–14 的对比不在于做喜欢或不喜欢的事，而在于随从己意还是遵从神旨。事实上，经文本身强调安息日应是愉悦的体验，是“可喜乐的”。如果说娱乐是与劳苦相对的愉快、可喜乐的活动，那么安息日本质上就具有娱乐性（参看出 23:12 和 31:17 中“得舒畅”的表述）。因此，娱乐是休息的一种形式。

这并未解决“安息日允许进行何种活动”的问题。以赛亚书 58:13–14 仅区分了神的旨意（即祂所喜悦的）与“自己所喜悦的”，却并未详细说明神对我们安息日活动的具体要求。但在以赛亚书 58:1–12 中至少暗示某些安息日活动特别蒙神喜悦——即怜悯贫乏之人的善工，这一点我将在后文讨论。第 3 节用“自己喜欢作的”（与第 13 节相同表述）来指代欺压穷人的行为。显然这正是以赛亚书 58 章的核心：谴责那些欺压穷人，甚至胆敢在神的日子行此恶事之人。相反，神的安息日正是施行怜悯的日子。

但没有任何理由认为神藉着以赛亚是在命令百姓放弃安息日的娱乐活动。要确定神具体禁止和允许什么，我们必须像前一节那样查考其他经文。但正如我们所看到的，这些经文的重点都是禁止作工（日常事务和家中重活）。这些经文并未将愉悦活动作为单独类别加以禁止。因此我们可以得出结论：圣经允许安息日的娱乐活动，因为没有任何理由认为娱乐是仅适合其他六日的工作形式。这是一个否定性论证。

但圣经是仅仅允许安息日的娱乐，还是说娱乐活动本身具有符合安息日本质的积极价值？查尔斯·L·雅各布的文章《吃肥美的，喝甘甜的，心中喜乐》让我深刻认识到其积极意义。[25] 标题引自尼希米记 8:9–10，当时利未人正向被掳归回的以色列民教导律法。当日乃是“圣”日（第 9 节），如同安息日。当神使百姓为罪自责时，气氛是庄严的。但利未人却劝百姓摆设筵席，享受美食美酒，不要悲哀。雅各布指出，神的圣日常常既是学习与敬拜的

25、该文可在以下网址阅读：http://reformedperspectives.org/newfiles/cha_jaboc/TH.Jacob.Sabbath.html。

时刻，也是筵席娱乐的时光。正如我们所见，安息日乃是庆祝神作为造物主、救赎主和历史成全者的作为。雅各布证明，每当神的子民庆祝这些伟大事件时，他们都在进行娱乐活动。试比较运送约柜到耶路撒冷时的舞蹈（撒下 6:12–23）、诗篇中在神面前欢呼的强调、出埃及后的歌唱跳舞（出 15 章）、新约中为罪人得救的欢喜快乐（路 15 章），以及福音书中主耶稣参加的筵席。圣经的末世论经文充满筵席与歌唱。那庆祝创造、救赎与终极成全的安息日，又岂能例外？

因此必须谨记：安息日的本质是欢宴，而非禁食；是丰盛之时，而非匮乏之日，是充满喜乐、嬉戏欢愉的时光。当然，在耶和华面前的欢宴与世俗娱乐存在区别。既然安息日是归耶和华的圣日（注意：是一整日，而非仅一两小时），安息日的娱乐活动就应当以祂为中心。但中心外围仍有活动空间——当人在神面前跳舞时，是为尊荣祂而跳，但这并不意味着每个舞步都需承载宗教象征。舞蹈不过是喜乐情怀的流露，是对神良善的欢快回应。[26] 这种外围活动自然包括会众聚餐（如新约爱宴）、孩童与成人的游戏、游泳远足、谈笑分享。

美国独立日时，许多民众确实在庆祝国家诞生。他们会一起烧烤、观赏烟花、打球戏水、向行进中的国旗敬礼。庆祝建国是核心，其他活动都围绕这个中心展开。我认为安息日也类似，只是对中心的专注更为强烈。神是中心，但在中心外围的舞蹈、宴乐与欢庆中同样充满喜乐。在这喜乐中，我们预尝圣约中应许的兴旺，期盼新天新地里的福乐。

这并不意味着所有娱乐形式都适合安息日。某些娱乐需要他人持续劳作才能维持，比如商业体育赛事和演艺活动。参与这些就意味着买卖行为，而神禁止以色列人在安息日买卖。有些娱乐宣扬违背神话语的价值观，比如某些音乐录像制品。接触这些时，我们当以基督徒的价值观自省，既要瓦解不信思想、搭救深陷其中的人，也要为神赐给非基督徒艺人的普遍恩典感恩。当然，这一原则适用于每周各日，不止安息日。但为持守这日的独特性，我们大可在安息日比平日更少接触世俗娱乐。

26、在《当代敬拜音乐》第 59–61 页中，我曾论述敬拜与音乐性娱乐在目的和手段上都存在显著差异。然而，这两个领域在价值上确有部分重合：无论是敬拜还是娱乐，都需要清晰的表达、充分的准备、娴熟的音乐技巧、情感共鸣、令人难忘的特质，以及积极的社交互动。

至于其他活动，很难列出一张永远合适或永远禁止的安息日娱乐清单。这方面的伦理考量多关乎目标与动机（处境性与存在性视角）。安息日跳舞可以是合宜的，但也可能被人偶像化，成为逃避神而非荣耀神的方式。体育、餐饮、午休等活动亦然。

我们当为自身和家庭规划完整的安息日体验，包括敬拜、娱乐、必要之工与怜悯之工（见下文）。这些活动需保持平衡，使我们最终能确信：我们以特殊方式与神同在——既敬拜了祂，享受了祂的创造，也爱了那些按祂形像所造的人。这种完整体验可能每周不同、各家相异、各教会有别、因文化而异。

必要之工

如前所述，西敏准则将安息日视为公共与私人敬拜的时光，但也承认例外情况：必要之工与怜悯之工。此处我将探讨前者。

马太福音 12:1 记载了必要之工的实例：主耶稣的门徒在安息日掐麦穗充饥。这段经文尚有更多深意（后文将详述），但显而易见的是，圣经从未禁止安息日进食或预备食物。[27] 如前所述，安息日不是禁食之日，它是为人设立的（可 2:27）。与律法的其他部分一样，神的本意是丰富而非摧残人的生命。法利赛人依据传统将门徒的行为等同于收割的劳作，但主耶稣始终以圣经而非传统为准则。

其他必要之工的例子包括祭司预备敬拜事宜（太 12:5–6）。战争亦可在安息日进行，如以色列人连续七日绕耶利哥城吹角（书 6:12–20），以及耶何耶大在安息日策动政变拥立约阿施王（王下 11 章；代下 22:10–23:15）。[28] 路加福音 14:5 记载的救人或牲畜也属必要之工（虽亦可归为怜悯之工），因其关乎生命存续。

提到牲畜，我们需注意更普遍的现象：农牧业虽属生计，安息日仍需基本照料。牲畜每日需挤奶喂食。神本可指责农业违背安息律法，却默许这类最低限度的劳作。

生死攸关之事显然需安息日处理（故医生、护士、警察、消防员需值守）。但必要之工

27、路加福音 6:1 记载，门徒用手搓麦穗以取出麦粒。

28、次经《马加比一书》(2:41) 提到在安息日保卫百姓是正当的，这反映了当时犹太人的普遍理解。

不限于此。人虽可每周禁食一日存活，安息日却不强求；人类虽可回归狩猎采集生活，神亦未如此要求。必要之工不仅维系生命，更维持人类生活的常态。

加里·诺斯——这位身为神治论者却奇怪地不守安息日的学者——在《守安息日的经济学》[29]一文中论证守安息日与现代文明结构不相容。许多现代工业无法每周停工一日。以炼钢厂为例，其关停与重启需耗时数日。诺斯据此主张：若严守安息日，钢铁产业当作为不敬虔的行业被摒弃。他进一步推论，倘若守安息日者立场彻底，就该在安息日切断家中水电——因能源供应需电厂工人持续劳作。我们使用电力与暖气，实质上等同于雇人在安息日捡柴，而这正是民数记 15:32–36 中那人被处死的原因。[30]

保守派严守安息日者布莱恩·施韦特利则持相反观点，他认为炼钢厂和发电厂的维护应被视为必要之工。[31]他指出:“由于人口自古代以来的急剧增长，以及工业化催生的大型人口聚居区”,人类如今需要集中式的能源分配模式。“仅就医疗和环境效益而言，一个集中、可靠、清洁的能源已成为必需品。”[32]

我赞同施韦特利，但他似乎仍认为必要之工仅指维持群体的生存。对诺斯而言，必要之工显然是为保全个体生命；据此，用电就不算必要之工。而施韦特利则从集体角度出发，认为这是维系社会整体生存的必要之举。然而，旧约时期的牧牛工作无论对个体还是群体都非绝对必要，今日的钢铁工业对人类生存也非绝对必需。我认为，这种必要性不在于维持人类生存，而在于维系我们时代文化中人类生活的普遍质量。

因此，正如圣经时代安息日挤奶并无过错，今日维护炼钢炉也非错误。

我认为，安息日去餐厅用餐也未必总是错的。我们必须进食，也必须预备食物。无论是亲自动手还是付费让人代劳，就安息日神学而言并无区别。当然，在餐厅消费意味着我

29、罗斯·J·拉什杜尼《圣经律法要义》附录 4，第 824–836 页。

30、或许基于同样的逻辑，有报纸报道称正统犹太教徒、参议员约瑟夫·利伯曼会在犹太安息日关闭家中所有电灯。但关于民数记 15 章的争议，请参阅本章前文的讨论。

31、施韦特利,《安息日与现代工业文明》, 载《迦克墩会议》23.5–6 (2001 年 10–11 月): 36–40 页。我常不认同施韦特利的观点，但这篇文章写得很好。

32、同上。

们花钱让他人劳作谋生。我乐意看见周日营业的餐厅减少，但总该有些餐厅开放，毕竟食物与医疗同样必要。就我个人家庭而言，我倾向于少在安息日外出就餐，以抵制当今泛滥的周日商业主义。但我不认为外出用餐是罪，它本可作为安息日欢宴的一部分。

守安息日的基督徒可否从事需周日工作之职？显然，某些行业的安息日工作无可指摘：警察、消防、医护等职业。其他如钢厂、农场等行业也有合理需求。但其他职业呢？原则上，这当然违背第四诫。可若基督徒除周日工作外别无养家之道，而这类工作又不像警务农事那样属于必要之工呢？我认为养家亦是必要之工。人固然不该轻率选择这类职业，若已从事也应尽快另谋他职。但安息日是为人设立的（可 2:27）。既然进食是必要之工，那么为获取食物而周日工作也属必要。

我推测以色列人在埃及为奴时并未守安息日。他们的监工显然不守此诫，出埃及记前几章显示埃及人迫使以色列奴仆耗尽劳力。他们别无选择。或许他们宁死也不违安息日，但圣经从未将此视为可取之举。需要重申的是：安息日是为人设立的。因此申命记 5:15 以“**你也要记念你在埃及地作过奴仆**”激励以色列人守诫——神既解救他们，也期望以色列主人在这日使仆役歇工。

基督徒若只能靠安息日工作养家，在某种意义上也是被奴役。他当寻求自由（林前 7:21），但在未得自由时仍应忠心服侍他的雇主。

怜悯之工

除了“必要之工”外，《西敏标准》将“怜悯之工”列为安息日休息的例外情况。《大要理问答》指出：“我们当乐意将全部时间（除了用于必要之工和怜悯之工的部分外）投入到公共与私人的敬拜中”《大要理问答》第 117 题）。依此观点，神允许在敬拜之外行怜悯之工，但后者与安息日的根本意义并不完全契合。

我认同安息日行怜悯之工是合宜的，但不认为这是对圣经中安息日意义的例外。相反，怜悯之工正是这一意义的核心。若我们留意第四条诫命不仅要求自己休息，更要使他人得享休息，便不难理解这一点：“**这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，**

无论何工都不可作”（出 20:10；参出 23:12）。申命记 5:14 特别强调这一点：“**使你的仆婢可以和你一样安息**”；第 15 节接着补充：“**你也要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你神用大能的手和伸出来的膀臂，将你从那里领出来。因此，耶和华你的神吩咐你守安息**。”其中的关联在于，既然神将以色列人从奴役的劳苦中救赎出来，他们也当减轻他人的劳苦。因此，安息日本质上就是施行怜悯的时候。

怜悯在安息年制度中也占据重要地位。第七年，以色列人要让土地休耕（出 23:10–11）。这一规定既是对土地的一种怜悯，也顾及穷乏人和牲畜：“**使你民中的穷人有吃的。他们所剩下的，野兽可以吃**”（第 11 节；参利 25:1–7）。此外，安息年里，以色列人需“豁免”他人所欠的债务（申命记 15:1–11），希伯来奴仆也可获得释放（出 21:1–6；申 15:12–18；参耶 34:8–22）。[33] 而在七个安息年之后的禧年，产业要归还给原有的家族（利 25:8–17）。

因此，法利赛人本不应惊讶主耶稣在安息日施行医治（太 12:9–13；可 3:1–5；路 6:6–10；约 5:1–17；9:13–16）。这些医治并非紧急情况，本可再等一天，且不会造成悲剧后果（约翰福音 11 章表明，即便主耶稣选择等候并看似引发悲剧，祂仍能挽回局面）。显然，主耶稣特意决定在安息日施行医治，视其为这类善行尤为合宜的时刻。祂质问反对者：“**在安息日行善行恶，救命害命，哪样是可以的呢？**”（可 3:4）。祂的立场很明确：“行善”是合宜的。此处的“善”并非指“道德上的正当”，而是“仁爱怜悯”。法利赛人过分强调身体的休息，却忽略了律法中这一更重的事。

因此，以赛亚书在 58:1–12 中为受欺压者呼吁公义和怜悯，紧接着在 13–14 节呼吁守安息日，这绝非偶然。安息日“**不是要松开凶恶的绳，解下轭上的索，使被欺压的得自由，折断一切的轭吗？不是要把你的饼分给饥饿的人，将飘流的穷人接到你家中，见赤身的给他衣服遮体，顾恤自己的骨肉而不掩藏吗？**”（58:6–7）。[34]

33、我们并不清楚这里的“第七年”，是指土地当休息的那同一个第七年，还是指从奴仆服役之初算起的第七年。但无论哪种情况，“七”这一数字都象征着释放。

34、第 6 节（正如 3–5 节）所论及的是禁食日，而非我之前所指出的安息日——安息日是节期而非禁食。但在此语境中，神对禁食日与安息日（第 13 节）的旨意是一致的。因此，我毫不犹豫地将 6–7 节的教导应用于安息日。

安息日本质上是休息日，但这是一种群体性、彼此分享的休息。我们效法那位在耶稣基督里使我们得享安息的主，彼此给予休息，并期盼这一休息的终极成全。因此，安息日是怜悯日。我们固然可以在一周的任何日子施行怜悯，但在安息日，更当将神的爱延伸到一切有需要的人身上。

敬拜

我与改革宗传统的不同之处在于，我认为安息日的根本意义是“休息”而非“敬拜”。尽管如此，安息日作为休息日，举行敬拜仍极为合宜。以下几点可供参考：

1、第四条诫命中，神吩咐以色列人“当记念”安息日，“守为圣日”。此处的“记念”并非单纯的回想，而是主动的“纪念敬拜”。对比出埃及记 31:14、16，利未记 19:3，以赛亚书 56:4 中“守安息日”的表述——将安息日当作圣日记念或谨守，本身就是一种敬拜行为。

2、作为圣日，安息日与上帝有着特殊关联。圣经一再表明，安息日在特殊意义上归属于神：“**这是耶和华你神的安息日**”（出 20:10，新译本；参赛 58:13）。六日是我们劳作的日子，而安息日是神的日子。由此便可理解主耶稣宣告“**人子也是安息日的主**”（太 12:8）的重大意义——既然安息日唯独属乎神，这一宣告无疑是祂神性的彰显。但我在此想强调的是：将某一日全然分别出来归给神，便是敬拜。

3、若说圣殿是神在“空间”中的居所，那么安息日可说是神在“时间”中的居所。[35] 这一日，神以特殊的方式与百姓同在。而当神与我们同在时，我们的姿态必然是敬拜者的姿态。

4、理查德 · 伽芬（Richard Gaffin）依据诗篇 95 篇及希伯来书 3–4 章提出，神在创造后的安息，与信徒作为最终产业所享有的未来安息，二者本质上等同：

> 神的安息——即诗篇 95:11 所提及的救赎终极成就（迦南地不过是其影儿或预表），也是新约神的百姓如今正竭力进入的安息——这一安息正是神在创造时所享有的安息。末世的救赎安息并非仅仅是神创造后安息的类比，后者也不只是前者的范本。相反，作者所知晓的安息只有一个——即神在创造时进入、信徒在最终时刻进入的‘我的安息’。”[36]

35、注意利未记 19:30 和 26:2 中安息日与圣所之间的相似之处，以及出埃及记中关于安息日圣化的律法（31:12 – 17）与关于会幕和祭司职分的律法（25:1 – 31:11）之间的关联。

安息日预表着这一救赎终极成就的安息，预先庆贺这一成就，便是敬拜。

5、但我们的安息日不仅是对终极成全的预先庆祝，更是“预尝”。如前所述，出埃及记 20:11 将以色列人的安息日与神创造后的安息关联起来——神赐福祂创造后的安息，也同样赐福以色列人的安息日，经文中并未将二者划分，暗示二者密不可分。谨守安息日，便是在这一日同享神创造后的安息。因此，守安息日就是预先在神面前享受永远的福乐。从这一意义而言，安息日如同圣灵，是我们最终产业的“凭据”（林后 1:22；5:5；弗 1:14）；也如同主的晚餐，是末日弥赛亚筵席（启 19:9）的预尝。[37] 如此预尝永远的福乐，便是敬拜。

6、在马太福音 12:3–5 中，主耶稣将门徒在安息日掐麦穗吃的行为，与撒母耳记上 21:1–6 中大卫的臣仆食用陈设饼的行为相比。事实上，主耶稣本无需如此为门徒辩护——祂只需简单说明律法并未禁止在安息日预备和食用食物即可。但如同在其他场合一样，耶稣的“超额回应”实则指向祂自己作为大卫后裔的身份：正如大祭司有权允许大卫的臣仆取用陈设饼，主耶稣也有权允许祂的门徒从田里掐取麦穗。随后祂将自己的行为与祭司的圣工相比，并宣告“**在这里有一人比殿更大**”（12:6）。由此主耶稣教导我们，祂自己与信徒在安息日的行为是“圣洁”的——就连我们在祂允许下的吃喝，也都是圣洁的。以圣洁的行为谨守安息日，便是敬拜。

7、因此，安息日既是休息日，也是敬拜日。安息日是“圣会”的日子（利 23:3；参结 46:3）：会堂在安息日聚集敬拜，主耶稣也以出席和参与认可了这一模式（路 4:15–16）；诗篇 92 篇被称为“安息日的诗歌”；安息日也要将祭物献给神（民 28:9–10；尼 10:32–33；结 45:17）。

8、此外，我们将在下一章看到，“主日”（启 1:10）——即一周的第一日，在主耶稣复活后成为基督徒的敬拜日。若主日即是安息日，那么这也构成了安息日敬拜的又一明证。

因此，安息日的休息，是在神面前的休息。祂从创造之工中安息，而我们每周有一日与祂一同安息，期盼这一安息在末日完全实现。在神的圣洁同在中安息，便是敬拜。而在

36、小理查德 · 伽芬：《另有一安息日的安息，为神的子民存留》，载于查尔斯 · G.丹尼森与理查德 · C.甘布尔编《向着标竿直跑》，第 39 页。

37、安息日与圣礼一样，也是神与其百姓之间关系的“记号”（出 31:13）。不过，我不同意那些想将安息日与洗礼和主的晚餐并列，使其成为第三个圣礼的人。在我看来，伽芬在《加尔文与安息日》第 161 至 163 页中的论点是决定性的。

此期间，我们以狭义的方式聚集敬拜——赞美、祷告、教导、圣礼与团契，也同样合宜。

小结

安息日是对神主权的庆祝——既庆祝祂的主权属性（掌管、权威、同在），也庆祝祂的的主权作为（创造、救赎、成全）。在安息日，我们藉着亲近神（敬拜）和效法祂来庆祝祂的主权。我们效法祂的掌管，遵循祂的作息交替模式（出 20:9–10）；我们效法祂的权威，肯定祂的立约记号（出 31:13, 17），并通过讲道、教导和圣礼宣告祂的启示；我们效法祂恩惠的同在，施行怜悯之工。

第三十章、第四条诫命：新约中的安息日

在前一章中，我们探讨了圣经所呈现安息日的普遍意义。我们的研究主要基于旧约视角，尚未考量安息日在新约中的角色。但我已论证：旧约安息日从未预示其将来会被废除。作为颂扬神在创造中主权地位的庆典，我们预期安息日将持续彰显造物主与受造物的关系；作为脱离神咒诅土地所致劳苦的安歇，我们预期安息日至少会延续到救赎成全之日。

我们看到圣经中的安息日，并非让人从靠行为赚取救恩的劳碌中得安息，而是从神咒诅土地带来的劳苦中暂得休息。倘若安息日象征弃绝靠行为得救，我们或可设想当恩典救赎最终成就时，安息日便当废止——但这条理由并不成立。

因此我们目前的讨论表明：安息日将持续存在于新约时代。前一章我也提出论据，说明遵守安息日的基本特征将存续直到末日。对此我反驳了梅雷迪思·克莱恩的观点，他认为每周停工仅适用于特定救赎历史阶段。

但本章我们必须更具体地考察基督里的新约，聚焦新约教导来探讨：安息日在其中扮演何种角色？

主耶稣的教导

在第二十九章，我曾以马太福音 12:1–14 为例，探讨主耶稣与法利赛人关于守安息日的争论。我们看到主耶稣的观点包含：(1)在安息日进食与预备食物是必要之工；(2)主耶稣以“比圣殿更大”的大祭司身份（第 6 节）和安息日之主的身份（第 8 节）统管安息日；(3)作为怜悯之工，医治尤其适合在安息日施行（9–14 节）。

马可福音 2:23–28 的平行经文为讨论增添了重要注脚。第 27–28 节记载：“**又对他们说：‘安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的。所以人子也是安息日的主。**’”此处与马太福音 12 章一样，主耶稣将安息日条例的根基建立在人作为受造物的需要上，而非摩西经济的特殊性。“人”在 27 节使用的是泛指受造人类的 anthropos，动词“设立”（ginomai）将我们带回上帝创立安息日的创世之时。因此主耶稣在此将安息日的起源追溯至创世，而非与以色列所立之约。这印证了我们将安息日视为“创造条例”的立场。

这种理解符合主耶稣在该段论述的核心：神设立安息日非为使人挨饿。进食及备食都是正当的安息日活动。神对人类健康的顾念甚至超越了对陈设饼圣洁性的要求(25–26 节)。[1] 安息日确是为人设立的，是神赐予的福分。身体需要食物，也需要安息日的休息。[2]

当恶人利用安息日欺压百姓时，神差遣捍守护者保护弱者。这位“人子”耶稣，既以完全的人性体恤人的需要（来 2:10–18；4:15），又作为人在神面前的代表（来 2:10–18；4:15），掌管人生各个领域。[3] 因此“**人子也是安息日的主**”（可 2:28）。这一宣告意义重大——安息日属“耶和华你的神”，非任何受造物所能主宰。主耶稣对此特殊主权的宣称，实为对其神性的庄严宣告。而祂的人性确保安息日必会顾及我们的需要和软弱——安息日是怜悯，而非枷锁。由此可见，主耶稣强调安息日植根于创造及其对于神所造之人的重要意义。因此，必要之工与怜悯之工在安息日都是合宜的。

约翰福音 5:1–17 记载主耶稣在安息日医治患病三十八年的瘫子。犹太人既反对医治行为，也定罪患者拿褥子的行为。[4] 此时主耶稣并未诉诸其人子或大祭司的职分，而是直指其神性：“**我父做事直到如今，我也做事**”（17 节）。这如同马可福音 2:28 的宣告，都是神性宣称。犹太人明白其意，遂起意杀害这“**将自己和神当作平等**”的人（18 节）。此处主耶稣单凭其神性权威行事，未如马可福音 2:27 强调安息日作为人类恩赐的特质。这种安息日行事理据是凡人无法效法的，[5] 但我们仍当以主耶稣彰显的怜悯为榜样。

福音书记载主耶稣循例参加会堂安息日敬拜（可 1:21；6:2；路 13:10），这是祂“平常的规矩”（路 4:16）。尽管蔑视法利赛传统，但祂从未违反圣经关于安息日的条例。

1、请回顾第十三章关于优先次序的讨论。

2、请参看第 29 章注脚 20，我在其中强调：神的律法不仅是为了尊荣祂自己，也是为了满足人的需要，包括身体的需要。

3、关于“人子”称谓的讨论，详见《上帝的教义》第 672–73 页。

4、如前所述，安息日条例确实禁止搬运重物，但“重”本是个相对概念。无论如何，犹太人执着于褥子重量而非神医治病人的恩典，实在令人费解。至少可以说，他们的优先次序已严重扭曲（参见第十三章）。

5、我在第二十九章曾指出，马太福音 12 章中主耶稣对法利赛人的诘问作出了“超额回答”。我认为约翰福音 5:17 同样如此——主耶稣本可仅申明安息日施行医治的正当性，或如马太福音 12 章那样宣告人类基本需求超越安息日休息的要求（即便法利赛人对休息的理解无误）。但在此处，为预告 19–47 节伟大的基督论论述，祂给出的答案更关乎其本性与权柄，而非安息日本身。

综观福音书，无任何迹象表明主耶稣意图在新约废除安息日。诚然，此乃诉诸沉默，但值得注意的是：主耶稣在世期间常预言复活后将有的变革——如敬拜不再限于耶路撒冷（约 4:21–24）、饮食条例废止（可 7:19）、圣殿将毁（太 24:1–2），并设立教会圣礼（太 26:26–28；28:19）、界定使徒权柄（太 16:13–19；18:18–20）、颁布大使命（太 28:18–20）。在与法利赛人多次安息日冲突中，他若有废止之意，本可明确宣告。但祂始终未作此类声明，反将安息日确认为赐福——是休息、敬拜、吃喝、医治的时候。

主耶稣虽未明言安息日将持续，但其言行均暗示此意，且从未有过相反暗示。正如婴儿洗礼的连续性，改革宗神学主张盟约间的连续性原则，除非圣经明确指出非连续性。因此，主耶稣生平言行的整体模式使我们确信：安息日将在新约中延续，在人子（可 2:28）与道成肉身之神（约 5:17）的主权之下。

希伯来书 3:7–4:13

除了主耶稣的教导，新约对安息日少有直接论述。但希伯来书 3–4 章对我们理解新约信徒该如何看待安息日与基督的关系至关重要。

这封书信旨在劝阻希伯来基督徒重返犹太教。因此前两章强调基督远超传递摩西律法的天使。3:1–6 指出基督也超越摩西——这位曾靠着神的大能引领以色列人出埃及、近乎达至应许之地的领袖。因着不信神的供应与应许，摩西和那整代以色列人都未能进入那地（3:8–9，引诗 95:8–10）。所以神起誓：“**他们断不可进入我的安息**”（3:10，引诗 95:11）。旷野时期过后许久的诗人，仍劝诫当时代以色列人：“**你们今日若听他的话，就不可硬着心像在旷野惹他发怒时一样**”（3:15，引诗 95:7–8）。可见即使进入应许之地后，“**另有一安息日的安息，为他们存留**”（约书亚的征服并未带来神安息的完全实现[4:8]）。若像旷野世代那样心硬，他们必不得进入那终极的安息。

希伯来书作者看出这与当时犹太基督徒的相似处境：正如摩西时代和诗篇时代的以色列人，基督徒也面临因心刚硬而失去所盼望之安息的危险（4:1–3）。4:3–4 提出新见：此安息乃是神自己的安息，即创世记 2:2 神完成创造后进入的安息。“**我们已经相信的人得以进**

入那安息，正如神所说：‘我在怒中起誓说，他们断不可进入我的安息。’其实造物之工从创世以来已经完成了。论到第七日，有一处说：‘到第七日，神就歇了他一切的工。’”

神在创造后进入安息，曾邀请亚当加入。但因人的堕落与救赎的迟延，人尚未进入那安息。故对旷野中的以色列、诗篇 95 时代的以色列以及新约的基督徒而言，终极的安息仍在将来。神仍劝百姓进入那安息——即同享祂创造后的安息。“今日”（诗 95:7）正是我们当“竭力进入那安息”之时（4:11）。

因此“**必另有一安息日的安息，为神的子民存留**”（4:9）。此处“安息日的安息”（sabbatismos）可译作“守安息”，但显然指向将来的安息——以迦南地为预表，信徒终极的奖赏，即进入神创造后的安息。

这段经文并未明确命令新约信徒每周都要守安息日。sabbatismos 属将来，而非每周。但这将来的安息既称为 sabbatismos，且作者将其等同于神创造后的安息（我们已知这是第四条诫命中守安息的依据），故当视将来 sabbatismos 为每周安息日的终极实现——是每周安息日所预尝的终极福分。

因此，sabbatismos 并非藉主耶稣初次降临、赎罪与复活而完成，而是将来要经历的福分。若安息日仅象征基督里罪得赦免，或可说其所象征的既已实现，便无需继续守安息日。[6] 但若安息日所象征的仍在将来，那么每周守安息日就具有重要功能：提醒并预尝那终极的安息。希伯来书第四章明言安息日所象征与期待的仍在将来，[7] 这确立了每周守安息日的持续合宜性。

这些章节确实没有任何内容暗示安息日在新约中被废除了。这虽是诉诸沉默，但与之前的沉默论证一样，具有重要意义。希伯来书核心主题是新约与旧约的差异与超越：基督超越天使、摩西、亚伦；基督的祭物终结祭牲（10:4）；旧约“渐旧渐衰”，“就必快归无有了”

6、甚至连这一论证也并非最终决定性的，因为守安息日的根基并不唯独在于救赎。正如我在第 29 章所指出的，我们守安息日是为要参与神的创造庆典（出 20:11；创 2:2–3）。

7、这与我先前的观点一致：安息日所象征的并非罪得赦免本身，而是救赎带来的劳苦解脱。而完全的解脱仍在将来。

（8:13）。本书如此强调新旧约的非连续性，倘若安息日在新约时期已被废除，而书中却对此只字未提，反而提出支持继续遵守安息日的论证，这实在令人费解。[8]

主日

正如旧约时代一样，新约时代的信徒也遵守每周特定的圣日。约翰在启示录 1:10 中提及："**当主日，我被圣灵感动**"。使徒时代之后的基督徒作家们告诉我们，主日就是一周的第一日（即现今的星期日），信徒在这日聚集庆祝主耶稣的复活。[9]这种在首日聚会的传统始于复活显现本身（太 28:1-10；路 24:13-49；约 20:1,19,26）。这些聚会自然是敬拜时间，正如信徒与主相会时一贯的情形。

五旬节当日，门徒们聚集等候所应许的圣灵（徒 2:1），这极可能也发生在那一周的第一日。因为五旬节祭物的摇祭和素祭都是在"安息日的次日"献上（利 23:11,16）。使徒行传 20:7 记载了特罗亚基督徒在"七日的第一日"聚集擘饼的事例。使徒们在特罗亚停留了七天（第 6 节），自然可以推测他们参与了教会这两次的周间聚会。第一日也在哥林多前书 16:1-2 被提及："**论到为圣徒捐钱，我从前怎样吩咐加拉太的众教会，你们也当怎样行。每逢七日的第一日，各人要照自己的进项抽出来留着，免得我来的时候现凑**。"显然，加拉太和哥林多教会的信徒都是在每周第一日的聚会中奉献。这些圣经记载虽然简略，但没有任何理由怀疑教父们的见证：一周的第一日——主日，乃是基督徒敬拜的常规时间。

关于主日的这些记载，在安息日讨论中引发了三个主要问题：(1)主日是否属于安息日？(2)若是，将安息日从第七日改为第一日的权柄依据何在？(3)假设更改日子确属合法，这一变更的意义为何？

8、本节大量参考了理查德·B·伽芬的论文《另有一安息日的安息，为神的子民存留》，该文收录于《向着标竿直跑》一书，第 33-51 页。伽芬在文中反驳了 A.T.林肯在《新约中的安息日、安息与末世论》一文中的观点。后者收录于我在第 28 章提到的《从安息日到主日》一书，第 197-220 页。另见林肯在同书中的《从安息日到主日：圣经与神学视角》，第 343-412 页。希伯来书 3-4 章是林肯论证的核心，也因此成为伽芬回应的重点。林肯主张这里所说的"安息"并非完全属于将来，而是信徒现今就能经历的。

9、《十二使徒遗训》14:1；伊格纳修《致马格尼西亚教会书》9:1。其他相关文献可参阅 G·W·H·兰佩编《教父希腊语辞典》"kyriakos"词条。

主日是否属于安息日?

在前文引述过的《从安息日到主日》一书中，安德鲁 · 林肯承认主日是一周的第一日，是基督徒敬拜和庆祝基督复活的日子。[10] 但他否认新约将主日视为安息日，认为没有证据表明新约把这日看作安息日或犹太安息日的替代物。他说：

> 这日之所以称为“主日”，是因为它适合敬拜主——这与犹太安息日的类比观点截然不同，后者认为这日如同安息日，是专属于主的完整二十四小时，与基督徒所有时间都属于主的情况截然不同。[11]

然而，“主日”（kyriakē hēmera）这一称谓本身具有重要意涵。该词见于启示录 1:10，表明这日与主有着特殊关联。新约中唯一类似的结构是哥林多前书 11:20 的“主的晚餐”（kyriakon deipnon）——此晚餐乃是专属于主，与其他餐食截然不同。因此我认为，“主日”的涵义绝非仅指“适合敬拜主的日子”这般简单。

这种特殊性不仅通过与“主的晚餐”的类比得以显明，更因旧约多次将安息日特别称为“主的日子”：“**是向耶和华你神守的安息日**”（出 20:10）；神称其为“我的圣日”（赛 58:13），与人的日子相对；是“耶和华的圣日”（同节）。很难想象一世纪具有犹太背景的信徒会忽略旧约“耶和华的日子”与新约“主的日子”之间的对应关系。正如圣餐是专属于主的餐食，主日也是专属于主的日子。

还需注意的是，主日终究是一整日，而非短暂时段。主耶稣复活当日与门徒的相会既发生在黎明（太 28:1–10），也发生在傍晚（路 24:29）。教会初期在首日的聚会既有清晨（教父文献记载），也有夜间（徒 20:7）。因此主日必然像安息日一样，要求信徒暂停其他事务。

此外，若我前文论证正确——安息日是“创造条例”，与十诫其他诫命同属道德律，且在新约中无废除理由——那么新约中必存在安息日的位置。要么犹太教的第七日安息日延续至新约（如基督复临安息日会等观点），要么安息日以主日的形式延续（这似乎是唯一另外选项）。我将在下节为后者辩护。

10、林肯，《从安息日到主日》，第 383–386 页。除前文提及的教父外，他还引证了多位早期教父的著作。

11、同上，第 389 页。

但“主日即安息日”的主张仍面临严峻挑战：其一，保罗有三段经文似乎反对守日（后将讨论）；其二，早期基督徒显然并未立即将主日视为安息日。犹太基督徒既守第七日安息日，又在第一日进行基督徒特有敬拜。林肯总结历史证据：“巴勒斯坦多数犹太基督徒及许多散居各地的信徒，很可能既守安息日，又在次日与基督里的弟兄一同敬拜。”[12]

第七日曾是安息日与会堂礼拜的日子，第一日则是庆祝复活的日子。这种双重实践存在根本矛盾：主日敬拜才是真敬拜——对神子的敬拜。这敬拜之日怎能与安息之日分离？前文已论证二者应当重合，因我们正是在享受神同在的安息中敬拜祂。

保罗起初希望犹太人整体归信基督。若果真如此，所有犹太人都会在第一日敬拜基督。但在神的护理中，这种大规模的归信并未发生。保罗像基督一样参加会堂敬拜并在那里传扬福音（徒 13:14–15；14:1；17:1,10），但犹太归信者寥寥，令他十分痛心（罗 9:1–3）。犹太人的敌对使他转向外邦人（徒 13:42–48；18:6；28:28）。因此以色列外的教会逐渐成为以外邦人为主的教会，这些群体本无守犹太安息日的传统。加之犹太基督徒或被逐出会堂，或主动离开，基督教逐渐脱离犹太教成为独立信仰。主日日益成为主要敬拜日，第七日安息日的遵守则日渐式微。但这如何与第四条诫命调和？

数个世纪未能调和。使徒时代的教会容忍这种模糊性：许多基督徒既守第七日为安息日，又守第一日为主日。罗马书 14:5、加拉太书 4:9–10 和歌罗西书 2:16–17 可能反映了犹太与外邦基督徒关于第七日安息日的争议。[13] 若果真如此，保罗是在声明第七日安息日不再具约束力，主日实质上取代了它——尽管保罗并未明言。但这三处经文背后的思想脉络难以确证，本章后节将详细论述。

后使徒时代，随着基督教与犹太教矛盾激化，基督徒视第七日安息为“犹太习俗”而转守主日。伊格纳修《致马格尼西亚教会书》称基督徒“不再守安息日，而转守主日——那日我们的生命因主和主的死得以更新”。教父著作的发展轨迹与加尔文至多特会议间的演变

12、同上，第 384 页。

13、然而，这些经文还存在其他解释进路，我们将在后文探讨。

（见第 28 章）惊人相似：他们逐渐将主日视为安息日。哥林多的丢尼修（170 年）像多特会议一样称主日为圣日。[14] 特土良（160–225 年）视守主日为“基督徒的标记”，也是首位提到“主日停工”的基督徒作家。[15] 老底嘉会议（360 年）如同西敏准则，正式确立主日的安息日性质：“基督徒不可效法犹太习俗，故在周六工作，但必须尊重主日，尽可能停工。”[16]

这段历史是否表明教会在前四个世纪普遍违反第四条诫命？需注意：早期基督徒如同埃及的以色列人（见第 29 章论证），很少能完全在主日停工。他们要养家糊口——这被我归为“必要之工”。因信徒多为贫民且常受逼迫，无法随意择日停工敬拜。至少犹太裔基督徒有犹太社群传统支持其在第七日安息，但无人支持第一日安息。因此保罗在第一世纪并未强调这点，尽管他可能反对强求基督徒守第七日安息。

直到基督教在社会更具影响力后（尤其君士坦丁成为首位基督徒皇帝），神学家和教会领袖才开始全面将主日视为安息日并要求停工。这一发展很大程度上解释了初期数世纪对主日安息日性质的沉默。在我看来，这一发展丝毫无损第四条诫命的根本义务，也无碍“主日即基督徒安息日”的观点。从神学角度而言，将第一日确立为安息日的理据充分。历史事实亦能以不违背这种神学理解的方式得到诠释。

日期的变更

然而，是谁授权将安息日从第七日改为第一日？是耶稣基督亲自授权——祂在第一日复活，并在此日及随后的多个第一日向门徒显现；也是众使徒授权——他们确立了主日敬拜的惯例，且未将第七日安息的规条强加于外邦基督徒。

这种日期的变更并不违背第四条诫命，也未废除其本质要求。第四条诫命虽称安息日为“第七日”，但希伯来文的序数词（第一、第二等）既可指代日期名称（如我们的星期日、星期一），也可表示序列次序，具体含义需根据语境判断。若有人在周三被告知“要作工六日，在第七日安息”，此处的“第七日”并非指周六，而是从周三算起的第七日——即下周二。

14、见引于 J. 杜玛，《十诫》，第 139 页。

15、同上，所引内容为杜玛的阐释。

16、同上。

在出埃及记 20:9–10 中，“第七日”具有双重可能：既可能指一周的第七日（周六），也可能仅表示劳作六日后的休息日。[17] 人们常假设周期从每周第一日（周日）开始，故第七日为周六。但第四诫实际上未指定任何起始点，仅强调序列关系：作工六日，第七日安息。[17]

是否有理由认为这个序列必须始终以周日为起点？我认为不然，理由如下：

1、该诫命并未明确规定周期从每周第几日开始；

2、历经数千年历法变迁，今天已难以确知摩西时代安息日对应现代星期制的日期；

3、安息日序列可能每年始于不同日期。例如，柯蒂斯与查尔斯·尤因提出：每年逾越节首日（亚笔月十五日）即为安息日（利 23:6–7），[18] 之后的第七日又是安息日（第 8 节），全年每周安息日皆由此推算（15–16 节）。亚笔月十五日每年日期固定（如生日），但对应星期序数不同。按此假说，每年安息日对应的星期序数皆不同。此观点虽带有推测性质，利未记 23 章的经文本身并未明确支持这种解读，[19] 但圣经并未排除这种可能，因此我们不能武断认定旧约时期安息日始终对应固定星期序数——尽管它始终是七日周期的结束。[20] 当然，到主耶稣时代，安息日已固定于每周第七日。

4、尤因兄弟认为神至少要求犹太人以特定月相日为周期起点。但历法可能属人为决定，而非神圣启示。事实上，历法制定无法完全排除人为因素——例如国际日期变更线的位置纯属人为约定，而该线两侧的“安息日”实际并不在同一日。[21] 可见人类在历法层面实际决定着安息日的具体日期，这种选择在历法变更时总会发生。

试想一群流落荒岛、遗忘历法的人。他们选定某日（无论当日在外界是周四或摩西历

17、此处，拉·麦克劳克林（Ra McLaughlin）对“安息日是星期六还是星期日？”这一问题的回应极具参考价值。见 http://reformedanswers.org/answer.asp/file/99959.qna/category/th/page/questions.

18、柯蒂斯·克莱尔·尤因与查尔斯·卫斯理·尤因合著，《以色列历法与真安息日》。鲁斯·J·拉什杜尼在《圣经律法纲要》第 134–136 页采纳了尤因兄弟的论述。

19、在我看来（此乃主流观点），利未记 23 章所载逾越节与五旬节的安息日，实为在每周安息日之外另行设立的第一日安息日，既非取代每周的安息日，亦非安息日序列之起始点。

20、利未记中若干特定仪礼性安息日明确以月份中的日期（而非星期序数）为标志：(1)与吹角节相关的安息日（利 23:24–25）；(2)九日后的赎罪日安息日（利 23:26–32）。

21、西敏神学院学生曾编撰过一份幽默版课程目录，其中将某门课描述为“跨越国际日期变更线时的安息日遵守难题”。

法的第三日）作为安息日，这显然并无不妥。而每当采用新历法时，人类都在做类似选择。

我的结论是：人类实际决定着安息日对应的星期、月份与年份日期，这种选择非神圣启示所定。神圣启示仅要求我们在作工六日后守第七日为安息日。

因此，主耶稣与使徒将安息日从第七日改为第一日，并未违背第四条诫命的本质要求——它始终只吩咐我们作工六日、休息一日。在新约中，神仍呼召我们按字面遵行该诫命。

日期变更的意义

然而，为何选择第一日？主耶稣是随意选定这日作为复活日与复活后的安息日吗？不然，旧约早已蕴含关于第一日的丰富象征，而新约则将其完全彰显。请注意以下要点：

1、亚当第一个完整的日子始于神的第七日——即神的安息日（创 2:2-3）。因此，神的第七日安息（如我们所见，祂与亚当共享此日）恰与人类的第一日重合。神创造之工的完成成为亚当生命的开端，即人类尘世生活的根基，正如主耶稣的复活成为我们在祂里面新生命的根基——新创造的开始（参林后 5:17）。两者均将安息日与第一日紧密关联。

2、五旬节的摇祭与素祭均在“安息日的次日”（利 23:11，16），即每周的第一日举行。素祭之日虽未明载为安息日，但以色列人需在此日举行圣会，且“什么劳碌的工都不可作”（21 节）。该节期预表基督——死人中初熟的果子（林前 15:20，23）。与主日相同，五旬节本质是庆祝复活。

3、住棚节同样包含第一日与第八日的安息日（利 23:35，39）。

4、鉴于五旬节与住棚节均含两个第一日安息日，逾越节期的两个安息日很可能也落在第一日（6-8 节）。因此，预表基督救赎的三大年度节期，皆以第一日安息日为特征。

5、禧年极可能是安息年之后的“第一年”，以“安息之后的安息”完成整个年历循环，成为具有象征意义的“第一年”。

旧约的象征体系表明：当神实现其救赎计划时，第一日将具有特殊意义——它标志着新开端、新创造、从死里得新生。救赎完成后，重点将在于“回顾”，而不只是“展望”。

即便作为象征，这种差异也只是程度问题。旧约时代既有对过去的回顾（如创造和出

埃及的拯救)，也有对未来的展望（指向基督)。以色列人在展望中期待着新事的发生，而这些事日后又将成为他们回顾的对象。因此，旧约同时存在第七日和第一日的安息日。到了新约，则只有第一日的安息日，这彰显了基督已完成之工的重大意义。但“六日作工，一日安息”的模式依然延续——正如第四条诫命所言，我们确实作工六日，并期待安息日从劳苦中得享安息。如今我们依然同时展望与回顾：回顾基督的复活，展望祂的再来和万物的终极成全。不过旧约的象征更侧重于展望，而新约则更着重回顾。从第七日到第一日安息日的转变，本质上就是象征重心的转移。

新约中的“守日”

我尽可能推迟了对三处保罗经文的讨论，这些经文在新约安息日议题中占据重要地位。现在我们必须对其深入分析：

罗 14:5 有人看这日比那日强，有人看日日都是一样，只是各人心里要意见坚定。

加 4:9–11 现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的，怎么还要归回那懦弱无用的小学，情愿再给他作奴仆呢？你们谨守日子、月份、节期、年份，我为你们害怕，惟恐我在你们身上是枉费了工夫。

西 2:16–17 所以不拘在饮食上，或节期、月朔、安息日，都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿，那形体却是基督。

这些经文构成了对守安息日立场最有力的反驳。许多人认为这些经文明显与守安息日不相容。我们想起加尔文的话：“除了疯子，谁看不出使徒指的是什么规条？”[22]

但对另一些人而言，保罗的意思并不那么明显。如果读者认同以下论点：(1)安息日是“创造条例”；(2)主耶稣确认其有效性；(3)主日是安息日；(4)圣经没有其他经文暗示新约要废除安息日——那么保罗的这些陈述就令人困惑。即便按照安德鲁 · 林肯的反安息日立场，主日也是“合宜”的敬拜日。但这本身就是一种“守日”。承认主日特别适合敬拜，完全可

22、约翰 · 加尔文，《基督教要义》2.8.33。我承认，当加尔文的激烈言辞针对的是我所不赞同的观点时，我常感觉颇为受用；然而当他抨击我自己的立场时，我便觉得他太过偏激了。

以被理解为“看这日比那日强”（罗 14:5）或“谨守日子”（加 4:10）。林肯坚称他的主日观与这三段经文并不矛盾。他认为这些经文并非禁止一切守日，只是反对将某日视为圣日或安息日。但经文本身并未作此划分。与守安息日派解经家一样，林肯也不得不假定：保罗的原始读者对其言辞的理解，必定比表面显明的含义更为精确。

我们解读保罗时常遇到的难题是只能听到对话的一方。我们常希望能看到教会写给保罗的信件，以更好理解他回应的问题。但神并未赐下这些信息，我们只能从保罗的话推测他说话的背景。这项任务的难度在上述三段经文的解释中应被更严肃地对待。

我认为最合理的解释是：保罗在此处理关于犹太第七日安息日的争议。犹太基督徒通常遵守第七日安息日，然后在第一日敬拜基督。一些外邦基督徒参加第一日的复活庆祝，但不守第七日安息。实际上，第七日安息日已不再具有约束力。神、基督和使徒确立了第一日敬拜，也隐含确立了第一日安息日。

但使徒并未强调第一日要完全安息，因当时多数基督徒不可能在第一日停工。我在第 29 章论证过，若为养家而必须在安息日工作（必要之工），是可以的。我认为使徒尊重这一原则，尽管这意味着外邦基督徒未能完全遵守第一日安息日。但保罗也不打算强加第七日安息日给他们。这种强加是他在加拉太书反对的犹太化运动的一部分。保罗认为，宁可完全不守安息日，也不可接受犹太化做法作为得救的必要条件。

但也还有其他解读方式：

1、一些改革宗解经家认为保罗谈的不是每周安息日（第七日或第一日），而是犹太历的其他节期（如利 16:31；23:24，32 所称的“安息日”）。加 4:10 的“日子、月份、节期、年份”和西 2:16 的“节期、月朔、安息日”暗示这种可能。请注意，歌罗西书 2:16 提到的是“一个安息日”（a Sabbath），这自然指向非常规的安息日；若用“那安息日”（the Sabbath）则通常特指每周的安息日。虽然经文本身并不要求这种理解，但也不能完全排除这种可能性。

2、罗马书和加拉太书的这几处经文均未明确提及“安息日”，因此其解释空间较大——甚至可能涉及异教节期。加拉太书 4:9–10 的上下文确实提及外邦基督徒昔日的异教背景，

并警告他们不要重返异教节期。但更可能的是，保罗在此责备他们接受了一种在他看来与异教本质相似的犹太化做法。

3、解释加拉太书 4:9–10 必须结合整卷书信：保罗坚持犹太规条（或任何行为）都不是称义所需。加拉太书 5:2–4 说“**若受割礼，基督就与你们无益了**”，但使徒行传 16:3 保罗亲自为提摩太行割礼。区别在于：加拉太书 5 章否定割礼是得救条件；使徒行传 16 章肯定割礼为避免冒犯。若仅有加拉太书 5:2–4，可能认为完全禁止割礼。同理，加拉太书 4:9–10 看似禁止一切守日，实则反对将守日作为得救必需。这与其他目的的守日无关。

4、歌罗西书 2:16–17 是守安息日者最难解的经文，因明确提到“安息日”。[23]1972 年正统长老会第 39 届大会的《安息日事项委员会报告》提出巧妙解释：[24] 指出“饮食”（16 节）常被认为指旧约饮食条例，但旧约没有关于饮品的条例，更可能指耶路撒冷圣殿的火祭和奠祭。这为“节期、月朔、安息日”设定了背景。这三个词与以西结书 45:17 所载的素祭和奠祭相关联：“王[理想的以色列]的本分，是在节期、月朔、安息日，就是以色列家一切的节期，奉上燔祭、素祭、奠祭。他要预备赎罪祭、素祭、燔祭和平安祭，为以色列家赎罪。”[25]

“节期、月朔、安息日”的表述亦见于其他论及祭祀的经文（代上 23:31；代下 2:4；8:13；31:3；尼 10:33；何 2:11）。《报告》指出：“这些都明显源自民数记 28–29 章，所讨论的并非个人献祭或私人的敬拜行为，而是为全以色列设立的祭祀体系。”因此，《报告》得出结论：

> 我们只能认定，保罗所说的“节期、月朔、安息日”正是指旧约中这种官方祭祀。该表述绝不意味着保罗要基督徒废除第四条诫命。保罗的真正意图是：基督徒是否支持圣殿祭祀无关紧要（“不可让人论断”适用于双方）。这些祭祀作为“影儿”，其“实体是基督”。它们原是神所设立，故基督徒仍可遵行，但因实体既已来临，就不再是必须。这一解释与希伯来书 10 章的“影儿”论述高度吻合——该处上下文明确将“影儿”理解为旧约祭祀。（第 101 页）

这种解释虽非定论（我个人仍倾向认为这段经文涉及第七日安息日的争论），但《报告》

23、不过需要再次强调的是，这里使用的是“一个安息日”的表述，而非“那安息日”。

24、该文件刊载于正统长老会第四十届总会会议记录（1973 年），第 92–112 页，现可访问 http://www.opc.org/GA/sabbath.html 获取。

25、方括号为《报告》原文所加。

的解读确实自成一说。

我承认，正是基于其他经文的守安息日立场，促使我寻求与延续守安息相容的解经。反方同样需要协调其他经文（如创 2:2–3；出 20:8–11；启 1:10）的解释。我们都在进行经文互证，这无可厚非。双方通常都不是强解经文以套入教条——至少不该如此指控对方。

但我认为反方的任务更为艰巨。鉴于对保罗所论争议背景的未知，更可能的是，这三段经文皆可与新约守安息相容，而非我们所讨论过的所有经文都能纳入反安息日派的框架。

即便如此，双方论证皆非无懈可击。改革宗内部自加尔文时代对此已存分歧，我看不到能彻底平息争论的理据。改革宗基督徒应在此问题上彼此宽容。正统长老会与美洲长老会曾因申请人持加尔文的安息日观而拒绝按立，这等于是判定加尔文本人都不符合其正统标准。我承认西敏准则与加尔文观点相左，但将其作为正统性检验标准，实属宗派主义。[26]

节期，安息日与禧年

我已注意到，旧约中的每周安息日乃是一个完整体系的部分，这个体系还包括特别节期的安息日、安息年，以及七个七年之后的禧年。其他这些安息制度对新约时代的生活是否具有意义？

我认为这些安息制度对新约信徒不再具有字面约束力。节期是对旧约历史事件的纪念：出埃及（逾越节）、赐下律法（五旬节）、旷野漂流（住棚节）。吹角节与赎罪日则使以色列人亲近神，为罪得赦免献祭。这些节期都在耶路撒冷举行，因神的居所就在圣殿中。

但到了新约，神不再住在耶路撒冷的圣殿中，旧约救赎事件不过是基督完成终极救赎的影儿。这些旧约节期的核心——献牲畜为祭——已被基督的终极献祭所超越。

安息年与禧年同样基于以色列人在应许之地与神同住的背景。安息年要让土地休耕（出 23:10–11；利 25:1–7），禧年则使地业归还原主（利 25:8–34）。而新约时代，我们不再拥有巴勒斯坦地的神圣产权。我们的应许之地是基督差遣我们传福音的普世全地（太 28:18–20），最终我们将承受新天新地的产业。

26、这种宗派主义实乃严格认信主义的必然结果。

然而，以色列的安息历法仍具丰富教导。首先，安息年制度确立了生态责任。神不仅关切人畜草木，更在乎土地。正如亚当要修理看守伊甸园（创 2:15），以色列人要让土地安息以保持肥力。虽然文化使命赋予我们治理大地的权柄，但这治理当如神一般充满恩慈。我们不可榨取土地，而应养护它。神对此极其严肃——以色列被掳的重要原因就是违背了土地安息的命令，直到“地享受安息”才得归回（代下 36:21）。

这不同于世俗环保主义主张的“保持原始状态”。神已将大地赐给人类，但要求我们负责任地使用，这意味着我们当控制污染、确保土地能福泽后代而非遗祸子孙。

安息历法对当代的另一重要应用，在于其对贫苦人的深切关怀。我们已看到怜悯是安息日意义的核心维度，这一精神同样贯穿于安息年制度。在第七年，土地休耕，“**不耕不种，使你民中的穷人有吃的**”（出 23:11）。这一年自长的出产归全民共享——无论贫富主仆，安息年由此成为“各得饱足”的天国预象。安息年还规定债务豁免与希伯来仆役得自由（申 15:1–6,12–18）。至于禧年——若以色列人切实遵行——神本要借此实现经济秩序的全面重整，使失产者重获新生。

关于贫困议题，我将在第八诫中进一步阐述。但圣经始终以贯穿始终的热忱，关注我们对待穷人的方式——这种关切甚至体现在安息日的教导中。正如我们所见，以赛亚书 58 章绝非对安息日娱乐的责难，而是基于安息日的应有之义，对社会公义发出的强烈呼召。阿摩司书 8:4–8 同样痛斥：

你们这些要吞吃穷乏人、使困苦人衰败的，当听我的话。你们说：“月朔几时过去？我们好卖粮；安息日几时过去？我们好摆开麦子；卖出用小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人，好用银子买贫寒人，用一双鞋换穷乏人，将坏了的麦子卖给人。”耶和华指着雅各的荣耀起誓说：“他们的一切行为，我必永远不忘。地岂不因这事震动？其上的居民不也悲哀吗？地必全然像尼罗河涨起，如同埃及河涌上落下。”

当时守安息的人表面恪守律法条文，却在安息日盘算着接下来六天如何压榨穷人。

神不再要求我们遵守安息年制度，但绝不容忍该制度所要杜绝的——恶意对待土地与

穷人。今日仍有人肆意榨取土地而不思未来、不顾他人，也有人在买卖、休息、敬拜时毫不考虑对穷人的影响。这不仅是一般罪行，更是对安息诫命的特定违背。

由此可见，第四条诫命与其他诫命一样，其延伸意义涵盖人类生活的全部。狭义上它教导我们保持“六日作工、一日安息”的生活节律；但从永恒视角来看，六日与一日构成了生命的全部。在六个工作日行不合宜之事，与在安息日行为不端，同样都是对第四诫的违背。因此，安息诫命不仅规定休息，更要求敬拜（对神的合宜态度）与施恩（对人的合宜态度）。这恩慈既泽被土地，也惠及穷乏之人。第四条诫命涵盖一切，与其他诫命一样，本质上都是“爱神爱人”这一总纲的具体体现——虽聚焦于人对神的态度，却也全然规范我们彼此相待的方式。

第三十一章、第五条诫命：尊荣权柄

出埃及记 20:12（新译本）如此记载第五诫：“**要孝敬父母，使你在耶和华你的神赐给你的地上得享长寿。**”申命记版本（新译本）的表述更为详细：“**要孝敬父母，照着耶和华你的神吩咐你的，使你可以得享长寿，也使你在耶和华你的神赐给你的地上，得享福乐。**”（申 5:16）。此处不仅重申诫命的神圣来源，更在出埃及记版本基础上增加了“得享福乐”的应许——不仅“得享长寿”，更是“得享福乐”。[1]显然，若无福乐相伴，长寿本身难称福气，因此正如第四条诫命的情形，申命记只是将出埃及记中隐含的意义显明出来。

这条诫命标志着律法从“第一块法版”向“第二块法版”的过渡——前四条聚焦人对神的责任，后六条则规范人际关系。[2]这种转变体现了从“尽心爱神”到“爱人如己”的重心转移。[3]不过我们已经看到，前四条诫命同样关乎人际关系，连安息日的诫命也关切怜悯与公义。除非我们彼此以爱心相待，否则所谓“用心服侍（敬拜）神”便无从谈起。

第五条诫命通过与第一条诫命的呼应与对比，巧妙地揭示了这一真理。第一条诫命要求我们唯独敬拜神，第五条则规定对人也要存“尊荣”之心。因此第二块法版与第一块法版同样，皆始于对内心态度的规范——这种尊敬之心必然外化为具体服侍。但问题在于：唯独归给神的尊荣，与给予父母和他人的尊荣有何区别？

下文将首先探讨圣经中“尊荣”的本质，继而分析第五诫中的其他关键词汇。

尊荣（Honor）

“尊荣”是第五诫的核心动词，也是神期望我们践行的具体行动。《大要理问答》将尊荣定义为“卑幼”（inferior）对“尊长”（superior）表达的敬重：

问 126：第五条诫命的总纲是什么？

答：第五条诫命的总纲，是我们在各种关系中——无论作为卑幼、尊长或平辈——彼

1、由此便完整呼应了《星际迷航》中的经典祝词：“得享长寿，得享福乐”。

2、关于对这两块法版理解的限定条件，参见第 23 章开篇段落。

3、《西敏大要理问答》第 122 条引用了爱的诫命，以及黄金法则——“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”（太 7:12）。

此履行当尽的义务。

问 127：卑幼当将何种尊荣归给尊长？

答：卑幼当以心灵、言语和行为向尊长表达应有的尊敬；为他们祷告感恩；效法其美德与恩典；甘心顺服其合乎律法的命令与劝诫；适度接受其管教；按其位分与职分性质，忠实地维护其人格与权柄；以爱心包容其软弱并遮盖其过失，如此方能成为他们及其治理的荣耀。

问 128：卑幼可能触犯哪些干犯尊长的罪？

答：包括忽视当尽的本分；对他们合法劝诫、命令与管教心存嫉妒、轻蔑或叛逆；以咒骂、嘲弄等顽梗悖逆之举使其治理蒙羞受辱。

在当代语境中，“尊卑长幼”的表述确实显得政治不正确。这绝非意指人的价值存在差异。但正如我将要论证的，圣经确实表明神赐予人不同的恩赐，并授予某些人真实的权柄。《大要理问答》用“尊卑长幼”的语言来表达这种权柄关系。所谓“尊荣”，即是以所述方式对待尊长。在这个强调平等的时代，我们更需认清圣经指出的人之不平等面向。当然，《大要理问答》后续也论及平等关系，我们将在适当处探讨。

我将采用更简明的框架阐释“尊荣”概念。加尔文在解释十诫时，将其精辟概括为包含：敬重、服从与感激三个维度。[4] 他所说的“感激”特指具体的感谢行动，尤其是财物供应。这三个维度恰好对应存在性、规范性与处境性视角。让我们逐一审视这些维度。

敬重（存在性视角）

圣经清楚表明，罪与义皆由心发出。因此尊荣首先是一种心灵态度，即表达敬畏或敬重。利未记 19:3 用“敬畏”（yare’，和合本译作“孝敬”）一词描述对父母的态度（参罗 13:7 与彼前 2:18 所用 phobos）。圣经常用尊荣与敬畏之语描述人神关系（关于“敬畏耶和华”，详见第 19 章）。圣经多处论及尊荣神（参箴 3:9；约 8:49；提前 1:17；6:16；来 2:9；启 4:9–11），这正是敬拜用语。

4、加尔文，《基督教要义》2.8.36。

圣经将人对神的恭敬与对人的恭敬截然划分（徒 4:19；5:29），甚至与对父母的恭敬亦不相同（太 10:35–37；可 10:29–30；路 9:59–60；14:26）。主耶稣要求人忠于祂胜过忠于父母（尽管祂在太 15:4–6 明确支持第五诫），实为对其神性的重大宣告。忠于神超越忠于父母，实乃第一条诫命的应有之义。

但第五诫及相关经文在人类层面使用敬畏、尊荣与敬拜的词汇，阐明子女对父母的正当态度。此外，这些经文要求人因敬畏神而敬重父母。我们对父母的敬重非但不悖于对神的敬畏，恰是源于对神的敬畏。申命记 5:16 补充道“照耶和华你神所吩咐的”，利未记 19:32、以弗所书 6:1–3 及歌罗西书 3:20 亦援引神圣权威强化第五条诫命。如前所述，主耶稣虽要求人对祂的尊荣胜过对父母的尊荣，仍坚定维护此诫命。他驳斥法利赛人和文士说：

太 15:4–6 神说：‘当孝敬父母’，又说：‘咒骂父母的，必治死他。’你们倒说：‘无论何人对父母说，我所当奉给你的，已经作了供献，他就可以不孝敬父母。’这就是你们藉着遗传，废了神的诫命。（参可 7:9–13）

马可福音 7:11 用亚兰语“各耳板”（Corban）描述此习俗：人若起誓将钱财奉献圣殿，即可免除赡养父母之责。纵未履行誓言，仍被视为摆脱了赡养义务。主耶稣谴责此举违反第五条诫命——以这种方式假意尊荣神，实乃藉着羞辱神的形像而羞辱神。

故圣经屡次教导人当以思想、言语和行为向他人表达恭敬（创 31:35；王上 2:19；提前 5:1），并严斥对他人的咒诅（出 21:17；利 20:9；箴 20:20；30:11）。

因此，我们必须平衡两种尊荣：唯独归给神的至高尊荣，以及应当给予父母（及后文将论及的他者）之真实但次级的尊荣。[5] 历史上，新教徒常指责天主教徒对马利亚、圣徒及教阶制度的尊崇僭越了唯神配受的尊崇。天主教则辩称：唯神配享最高敬拜（latreia），给予马利亚的是特殊敬礼（hyperdouleia），给圣徒的是普通敬礼（douleia）；他们并非向马利亚和圣徒祈祷，而是恳请他们协助将祷告转呈主耶稣；授予圣职人员的头衔（如教宗[Holy

5、在先前著作中，我曾强调：即便在参与敬拜神时，我们也当顾念人的需要。参见拙著《用心灵和诚实敬拜》第 7–8 页，及《当代敬拜音乐》第 15–16 页。那种“敬拜时就该除神之外忘却一切”的说法看似虔诚，实则不合圣经真意。

Father]、主教大人[Right Reverend]、神父[Father]）表达的则是更低级的尊荣。

新教徒则回应：问题核心不在术语，而在于这些实践的圣经依据，更在于人对神与对人的态度是否存在实质区别。当天主教徒跪拜并向马利亚祈祷时，此举与向神祈祷可有实质差异？此非修辞之问——某些情境或存差异，但确为偶像崇拜大开危险之门。

但新教徒亦需自省。对他们而言，偶像崇拜的危险较少见于对马利亚和圣徒的态度，更多体现于对教会领袖、古今传统、教义与宗派的尊崇。若将加尔文或《西敏准则》视为绝对无谬，便已陷入严重的偶像崇拜；若用此类传统框定圣经解读，使圣经无法修正传统，则主耶稣在太 15:6 的斥责正适用于他们："**你们藉着遗传，废了神的诫命**"。[6]

没有人能完全列举哪些言语、行为、态度或肢体动作适合或不适合用来尊荣他人。问题的核心在于内心和动机（参第 18–21 章）。我们必须以批判的眼光审视自己的行为和态度，学会"看作"（see as，参第 20 章）——即用圣经的范畴来看待自己，即便这些范畴（如"拜偶像者"）可能令人难堪。

顺服（规范性视角）

加尔文论及尊荣的第二个维度是"服从"（obedience），但我选择使用更广义的"顺服"（submission）一词，原因将在下文阐明。

顺服可视为敬重的一部分。当我们敬重某人时，会以谦卑姿态聆听，而非自诩比对方高明。我们期待从所敬重之人身上学习，并愿意因其教导而改变。即便必须提出异议，也会心存踌躇，且措辞恭敬。

圣经常将父母视为教师（申 6:6–7；箴 1:10；2:1；3:1）。领受父母智慧的，往往得享长寿（箴 3:1–2；4:10），这正是第五诫的应许。当然，并非所有年长者都有智慧，愚顽老人尤为可悲，恰如谚语所言："老糊涂最糊涂"。但一般而言，年岁带来智慧，而智慧理当被倾听。

顺服不等于盲从。保罗叮嘱提摩太"**不要严责老年人，只要劝他如同父亲**"（提前 5:1）。

6、请参考第 11 章关于"唯独圣经"的讨论。关于宗派传统，参见拙著《福音派重归合一》。关于神学与教会生活中的传统主义，参见拙文《传统主义》。

子女有时确需质疑父母的言行，但即便规劝也应保持敬重。态度当积极友善，始终站在父亲一边。这种父子关系（同理适用于牧者与年长信徒）影响着我们的说话方式（参彼前 5:5）。罗波安拒绝听从父辈谋士的忠言（王上 12 章），正是反面教材。

“服从”是顺服的一种形式。服从是比顺服更窄的概念。我们通过服从之外的多种方式表达顺服：恭敬的聆听姿态、虚心受教的态度、温和的劝勉方式等。但对幼童而言，顺服确实常表现为实际服从。

多数在教会成长的人都学过“孝敬父母”等同于“听从父母”——这正符合保罗对儿童的教导（弗 6:1；西 3:20）。对居家孩童而言，这两者几乎同义。但当子女成年离家、组建家庭后，第五条诫命的要求便从“服从”转为“敬重”与“财物供应”。[7] 不过广义而言，他们仍当以聆听智慧的方式保持顺服。

服从的义务也存在于其他人际关系中——这些关系与亲子关系具有重要类比性。圣经要求服从执政者（罗 13:1；多 3:1；彼前 2:13–14）与教会领袖（腓 2:12；帖后 3:14；来 13:17），劝勉妻子服从丈夫（彼前 3:6），仆人服从主人（西 3:22–25；彼前 2:18–20）。后文将深入探讨这些关系。

但对他人的服从总是有限度的。唯神的权柄至高无上，制约人间一切权柄。当人间权柄命令我们违背神时，当效法彼得宣告：“**顺服神不顺服人，是应当的**”（徒 5:29）。我们若犯罪，不得以“奉命行事”为借口——这正是希特勒党羽在纽伦堡审判中的托辞。但圣经要求信徒必须遵行神的旨意，即使这意味着公民抗命或叛乱（revolt）（参出 1:17,19–21；撒上 22:17–23；王下 18:3；但 3 章；6 章；徒 4:18–20）。主耶稣虽顺从父母（路 2:51），但当父神另有呼召时便离去（路 2:49）。当然，当我们仅仅是与权柄意见不合时，很容易编造理由声称这是神的旨意要我们抗命。我们必须谨记：对我们而言，神的旨意仅限于圣经的启示，因此在从圣经中判定神的旨意时，务要慎之又慎。

7、在世界某些地区，成年子女——即便是远居千里之外的——仍被要求对父母唯命是从。这并不合乎圣经教导。当人“离开父母，与妻子连合”（创 2:24）时，父母对其生活的影响力自然减弱。但根据第五条诫命，他仍对父母负有责任。

财物供应（处境性视角）

关于尊荣的第三个维度，我选择了比加尔文“感激”更具体的表述。希伯来文“kavad”与希腊文“timaō”这两个表示尊荣的词语，都包含“偿付经济价值”的明确含义。这些词的词根有时特指财物（参创 13:2；箴 13:18；赛 43:23；玛 1:6–7[参 3:8]；提前 5:17）。

我们已经看到主耶稣如何引用第五条诫命谴责文士和法利赛人的“各耳板”传统——拒绝赡养父母的人，即便有敬虔的借口，也算不上尊荣父母。保罗更明确指出：

提前 5:4–8 若寡妇有儿女，或有孙子、孙女，便叫他们先在自己家中学着行孝，报答亲恩，因为这在神面前是可悦纳的……这些事你要嘱咐他们，叫他们无可指责。人若不看顾亲属，就是背了真道，比不信的人还不好。

注意第 8 节严厉的措辞。我们显然有责任在财务上供养父母（及祖父母）——我认为还应包括住房、医疗、精神关怀、情感支持等。当父母年迈、子女成年后，尊荣更多体现为恭敬的供养而非服从。如保罗所言，这是“报答亲恩”，是基本的公义。我们幼时无力自养，父母满足我们一切需要；晚年则角色互换，子女理当为力不能及的父母尽责。[8]

保罗的确暗示：若子孙确实无力满足长辈需求，或长辈没有子孙，教会（属灵大家庭）就应介入。上下文第 3、5–6 节论到教会当供养“真为寡妇的”人。但他强调教会救济应是最后选择，财物供应首先是家庭责任。

“报答亲恩”的形式因家庭而异。有时别无选择，只能接丧失自理能力的年迈父母同住——这常是最能完整表达亲情的环境。

但在堕落的世界，没有完美方案。居家照料对老少双方皆非易事，子女寻求替代方案时也常怀愧疚。尤其养老院近几十年来声名狼藉：研究揭露许多机构的恶劣护理，以及亲属疏于探望导致的孤寂。故基督徒常问：送长辈住养老院是否符合第五条诫命？

处理此问题需遵循几项原则：

8、第 8 节暗示核心家庭具有优先性，但第 4 节将责任范围延伸至核心家庭之外。第 8 节也明确了父母应当养育子女这一显见责任。但此刻我们要探讨的是那个较不显见的反向义务关系。

1、父母与子女分居本身并无不妥。创世记 2:24 的婚姻条例明示“人要离开父母”，这虽不否定多代同堂，但表明婚姻建立的新权柄关系通常体现为与父母分居。父母若能自理，分居是可取的——当然毗邻而居另有优势。

2、即使父母病弱，也应尊重其独立性。若他们能自费获得所需护理且倾向独居，他人不应反对。子女自当密切关注，随时准备介入。

3、某些医疗需求使居家或独居皆不可行。随着寿命延长与医学进步，这类情况日益增多。有时专业护理机构是最佳选择，我们当为此感恩。

4、养老院质量与费用差异悬殊，子女有责任协助父母作出明智抉择。

5、子女绝不可将机构中的父母弃之不顾，当勤于探望，给予祷告与情感支持。

6、若父母康复至无需专业护理，子女应另作安排。

简而言之，养老院在基督徒家庭生活中可发挥重要作用。但子女须在爱心与关怀的大前提下负责任地使用——养老院绝非甩包袱的场所，而是必要时对家庭关爱的补充，其动机始终应是爱与尊荣。

父母

我们已查考圣经中“尊荣”的概念，现在来看诫命中“父母”这个词。其含义看似显而易见——前文讨论父母时也未曾刻意界定。但《大要理问答》促使我们深入思考：

问 124：第五条诫命中的“父母”指谁？

答：不仅指生身父母，也包括一切年龄或恩赐上的尊长，[9] 特别是神所设立的各领域权柄者，无论是在家庭、教会或国家。

该问答拓展了我们对“父母”一词的理解。如此广义的解释是否合乎圣经？我认为可从以下几个方面论证：

1、圣经中的家庭隐喻体系。

9、《要理问答》在阐释第五条诫命时使用的“尊长”与“卑幼”这类表述，在当今语境下显得政治不正确。从神学角度而言，人类在特定层面确属平等，但《要理问答》聚焦于圣经确立的权柄关系——这点令我耳目一新。

“父母”的称谓在圣经中远超血缘关系，用以指代：统治者（创 45:8；士 5:7；赛 49:23），军事首领（王下 5:13），先知（王下 2:12），智慧教师（诗 34:11；箴 1:8，10，15），教会领袖（林前 4:15；加 4:19；提前 1:2；多 1:4），[10] 长者（利 19:32；[11] 提前 5:1）

玛拉基书 1:6 甚至将第五条诫命应用于神：“**儿子尊敬父亲，仆人敬畏主人；我既为父亲，尊敬我的在哪里呢？我既为主人，敬畏我的在哪里呢？**”神本可援引第一诫要求尊荣，却特意选用第五诫。由此可见，一切干犯神的罪——即所有罪行——都是违背此诫命。这正是其广义内涵：要求人尊神为父。对新约信徒而言，该诫命因耶稣教导我们称神为父（太 6:9；弗 3:14–15）而更具深意。

“父母”的隐喻性用法将第五诫的适用范围扩展到社会各领域及各种权柄结构中。[12] 我们将看到，每种权柄关系都承载着类似于子女对父母的义务。在这些关系中持守忠信，都将带来神所应许的长寿与福乐。

2、家庭是衍生一切权柄的根基。

从历史的角度看，亚当兼具先知、祭司、君王、雇主、教师等所有职分，挪亚与列祖亦然。直到雅各子孙成为大国后才出现职分分化，但以色列本质上仍是一个家庭。在基督里的新约共同体同样是一个家庭——有着一位父以及众多弟兄姐妹（太 12:48–50；可 10:29–30；罗 14:10；弗 1:5）。教会治理本质上就是家庭治理。

从发展的角度看，家庭也是最基本的领域。即便在今天，父母仍在家庭中履行社会的所有职能。对幼童而言，父母就是他们教导、管教、生计和宗教引导的权威源头。

从逻辑的角度看：各领域的治理都与家庭治理类似。保罗指出，治理家庭的能力显明治理教会的能力（提前 3:4–5）。

3、一切权柄都当受尊荣，如同尊荣父母一般。

以弗所书 5:22–24 指出，妻子当顺服丈夫，如同教会顺服基督。因此，夫妻关系在这方面类似于亲子关系。这种顺服，如同子女的顺服，是出于对基督的敬畏（21 节）和对丈夫的敬重（33 节），正如仆人对主人的顺服（6:5–9）。以弗所书 6:5 用极其恭敬的措辞描述

这种顺服：“惧怕战兢”。正如第五诫所示，这种顺服不是勉强的服从，而是发自内心的敬重。歌罗西书 3:23–24 同样如此。彼得前书 2:17 教导我们要因敬畏神而尊敬君王，正如箴言 24:21 所言。诗篇 82:6 甚至用“神”一词来指代统治者，表明即使是不配的统治者，也应受到高度尊重。这些经文表明，第五条诫命所要求的敬重不仅限于核心家庭的父母，也延伸至一切合法的权柄。

4、凡顺服合法权柄的，都将领受盟约产业。

尤为重要的是，第五条诫命特有的福乐应许，激励我们顺服家庭之外的权柄。箴言 3:1–2 中，智慧教师如此宣告：

我儿，不要忘记我的法则，你心要谨守我的诫命。因为他必将长久的日子、生命的年数与平安加给你。

此处智慧教师以父亲口吻说话，无疑是以色列众父亲的典范。但这段经文适用于一切真实传讲神智慧的人。即便生身父母愚昧，遵守神智慧的诫命仍将带来长寿与福乐。另见歌罗西书 3:23–24：“**无论作什么，都要从心里作，像是给主作的，不是给人作的，因你们知道从主那里必得着基业为赏赐。你们所事奉的乃是主基督。**”在此，仆人通过对主人尽心服侍（不仅是对父母），同样承受圣约应许。

5、人人皆当得尊荣。

然而第五条诫命所要求的尊荣，其广度远不止于此——它不仅适用于《大要理问答》所称的“尊长”，也同样适用于“平辈”。虽然问答将“尊荣”主要限定于对“尊长”的义务，但仍确认第五条诫命同样规范平等关系：

问 126：第五条诫命的总纲是什么？

答：第五条诫命的总纲，是我们在各种关系中——无论作为卑幼、尊长或平辈——履行彼此当尽的本分。

10、因此他们当得“敬重”（帖前 5:12–13）。

11、请注意此处将尊敬长者与敬畏神相提并论。

12、根据保罗在弗 3:15 的教导，“父”作为神的称号不仅是隐喻，更是赋予其他一切父职（包括生身父亲）意义的实体。

圣经确实教导要尊荣“平辈”。彼得在论及顺服权柄的经文中明确说：“**务要尊敬众人，亲爱教中的弟兄，敬畏神，尊敬君王**”（彼前 2:17）。此处“尊敬”的对象显然包含下句“弟兄”所指的信徒群体。因此彼得要求我们尊荣所有信徒，无论其是否拥有权柄地位。在他看来，这种对信徒的尊荣与对神和君王的尊荣一样，都属于第五诫所要求的尊荣。

正如罗马书 12:10 所言，“**爱弟兄，要彼此亲热；恭敬人，要彼此推让**”，这表明尊荣的范围与爱的范围相同。罗马书 13:7 又教导基督徒“**凡人所当得的，就给他**”，当尊敬一切配受尊敬的人。而在接下来的 8–9 节中，保罗将这一教导升华：即便清偿所有债务后，我们仍欠着爱众人的债，就是要“爱人如己”。他明确指出（9 节）所有诫命都包在“爱人如己”这一句话之内。因此，第五诫所要求的尊荣也具有普遍性——它延及所有按神形像被造的人，并特别适用于基督里的众弟兄姐妹。

6、尊长亦当尊荣卑幼。

新约一个重要主题是：尊荣乃是相互的——不仅卑幼当尊荣尊长，反之亦然。《大要理问答》明言：

问 129：尊长对卑幼当尽何责？

答：尊长当按所受于神的权柄与所处位分，爱护、代祷、祝福卑幼；教导、劝诫、警戒他们；嘉许、称赞、奖赏行善者；制止、责备、管教作恶者；保障其身心所需；并以庄重、智慧、圣洁的榜样行为荣耀神，赢得敬重，从而保守神所赐的权柄。

问 130：尊长常犯何罪？

答：除玩忽职守外，还包括：过分追求私利、荣耀、安逸、利益或享乐；命令非法或力不能及之事；怂恿、鼓励、纵容行恶；劝阻、打击、压制行善；责罚不当；轻率使其陷于不义、诱惑或危险；激怒他们；或以任何不公、轻率、严苛或怠惰之举自损尊严、削弱权柄。

以弗所书 5:21 要求教会“**当存敬畏基督的心彼此顺服**”，随后阐明这种相互顺服在不同关系中的体现：夫妻、亲子、主仆。与某些女权主义和解放文学的观点相反，这种相互顺服并未消解权柄结构（如主张夫妻权力对等）。保罗确实承认等级存在：妻子当顺服丈夫

（22–24 节），子女当顺从父母（6:1–3），仆人当服从主人（6:5–8），而非反之。

有解经家认为以弗所书 5:21 的“彼此顺服”仅指卑幼顺服尊长。此说虽有道理，却未穷尽经文的相互性原则。因保罗在每段关系中既规定卑幼责任，也明确尊长义务：妻子当顺服丈夫（5:22–24），但丈夫也当为妻子舍己如同基督爱教会（25–33 节）；彼得前书 3:1–7 要求妻子即便对不信的丈夫也当敬重如“主”，但丈夫也当“按情理”与妻子同住；以弗所书 6:1–3 命子女顺从父母，但 6:4 告诫父亲“**不要惹儿女的气**”；6:5 命仆人顺从主人，但 6:9 要求“**你们作主人的待仆人也是一理，不要威吓他们**”。

常被指控为大男子主义的保罗，有时特意强调两性关系的相互性：

林前 7:2–4 但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。丈夫当用合宜之份待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。

在某种意义上，丈夫“拥有”妻子，妻子也“拥有”丈夫。正如大男子主义者所言，妻子对丈夫负有“房事义务”，但保罗也申明了反之亦然的情况，且将这一点置于丈夫的权利之前。最值得注意的是，他将丈夫对妻子身子的权柄与妻子对丈夫身子的权柄置于同等地位。

哥林多前书 11 章同样平衡两性关系：开篇强调等级（丈夫是妻子的“头”，3 节），要求妻子蒙头祷告以承认此关系（7–10 节）；但 11–12 节随即强调相互性：“**然而照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出，但万有都是出乎神**”。男女之间的确存在等级关系，但保罗要防止读者从中得出任何错误推论。男人与女人是相互依存的。

这种相互性呼应了马太福音 20:25–28 教会治理的一般原则：

耶稣叫了他们来，说：“你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间不可这样。你们中间谁愿为大，就必作你们的用人；谁愿为首，就必作你们的仆人。正如人子来，不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”

主耶稣在此责备那些想要在祂国度里获得高位的门徒。祂指出，这种心态与世俗统治

者如出一辙——他们追求权柄，只为让人服侍私欲。但在教会中，情况应当相反：权柄越大的人，越当服侍卑微的人。最伟大的人，正是那些最谦卑的人。主耶稣亲自树立典范：尽管拥有天上地下一切权柄（此处毫无等级问题！），祂却以仆人的身份来为祂的子民舍命。

对比约翰福音 13:12–15：

耶稣洗完了他们的脚，就穿上衣服，又坐下，对他们说：“我向你们所作的，你们明白吗？你们称呼我夫子，称呼我主，你们说得不错，我本来是。我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所作的去作。

我们再次看到，主耶稣的等级至高性不容妥协。祂是主和夫子，门徒如此称呼祂是应当的。但正是这位主，却为门徒洗脚。这让我们想起祂“好牧人”的宣告：“**我是好牧人，好牧人为羊舍命**。”（约 10:11）

由此可见，第五条诫命所要求的尊荣具有双重维度：在一切合法权柄中，卑幼固然当尊荣尊长，确然存在等级分明的权柄结构；但在整体关系中，尊长最当顾念的不是自己，而是卑幼的益处。正如道成肉身的主甘愿舍命，一切领域的掌权者都当为所辖之民舍命。

这正是圣经中治理的基本原则：既否定平等主义，也拒绝专制主义。权柄非但不是某些女权主义所说的贬抑，反倒是祝福；既不否认各人在恩赐与地位上的差异，也不容权柄沦为欺压的工具。[13]

因此，“父母”在圣经中是涵义甚广的概念。我们固然不可忽视其在核心家庭中的字面意义（子女当顺从父母，弗 6:1），但第五条诫命的原则适用于一切权柄关系：我们当尊荣一切权柄者，给予合宜的敬重、顺服与财物供应；同时也要尊荣那些受我们管辖的人。正如所有诫命，第五条诫命同样兼具狭义与广义的双重应用。

福乐的应许

保罗称第五诫是“第一条带应许的诫命”（弗 6:2）。确实如此。第二诫（出 20:6）虽然提

13、试比较第四章的论点：非基督教思想总是在无政府状态与极权主义之间摇摆。彻底的平等主义本质上是一种无政府状态，因为任何权威都可能被视为不平等。

到“**爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代**”，但并未具体说明这种慈爱会带来哪些福分。出埃及记 20:6 是神当下慈爱的宣告，却不算完全的应许，因它并未预言顺服者将来会得到何种具体福分。

由此可见，在十诫中，应许确实是第五诫独有的元素。然而纵观整本圣经，这一应许并非孤立存在。顺服神必然带来长寿与福乐，此乃圣经律法的普遍原则。在申命记 5:32–6:3 中，神告诉以色列人：

所以你们要照耶和华你们神所吩咐的谨守遵行，不可偏离左右。耶和华你们神所吩咐你们行的，你们都要去行，使你们可以存活得福，并使你们的日子在所要承受的地上得以长久。”“这是耶和华你们神所吩咐教训你们的诫命、律例、典章，使你们在所要过去得为业的地上遵行，好叫你和你子子孙孙一生敬畏耶和华你的神，谨守他的一切律例、诫命，就是我所吩咐你的，使你的日子得以长久。以色列啊，你要听，要谨守遵行，使你可以在那流奶与蜜之地得以享福，人数极其增多，正如耶和华你列祖的神所应许你的。

圣经中有多处经文表明，遵守神的律法必得“生命”（参利 18:5；申 4:1；5:29；6:3,18,24；10:13；12:28；30:15–20；王上 3:14；尼 9:29；诗 1；赛 55:3；结 18:9；20:11；摩 5:4–6；玛 3:8–12；太 19:17）。这一原则并非解释罪人领受赦罪之恩的过程，而是描述守约带来的赏赐。申命记 28:1–14 详细列举以色列人守约将得的福气，27:9–26 与 28:15–68 则具体说明背约招致的咒诅。

正如第七章所述，基督教伦理绝非康德式的义务论——并非要人咬紧牙关单纯为尽义务而尽义务。我们履行本分，既为领受神所应许的赏赐，也为避免招致咒诅。

这一应许在新约中依然延续。虽然新约多处论及信靠耶稣之人将受逼迫与苦难，但同样包含福乐的应许。马可福音 10:29–31 平衡了这两个主题：

耶稣说：“我实在告诉你们：人为我和福音撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父母、儿女、田地，没有不在今世得百倍的；就是房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地，并且要受逼迫，在来世必得永生。然而，有许多在前的，将要在后；在后的，将要在前。”

值得注意的是，信徒确实会遭遇逼迫，许多在前的将要在后。但此处既有来世的福分，也包含今生的应许。与旧约不同，新约不再赋予信徒对巴勒斯坦土地的产权（如第五诫所指的“地上”）。这里的“房屋”、“弟兄”、“姐妹”等显然是指基督的身体——即被视为属灵家庭的教会。而“田地”则是指将要归服福音的列国万邦。换言之，新约赐予信徒的地产远超过以色列所得：对基督徒而言，应许之地乃是全地。

当保罗将第五诫的应许应用于基督徒子女时，心中可能也存此原则：“**要孝敬父母，使你得福，在世长寿。这是第一条带应许的诫命**”（弗 6:2–3）。“在世”一词的希腊原文（epi tēs gēs）通常指“在地上”。这可能只是出埃及记 20:12 希伯来文的希腊译法，特指迦南应许之地。但我认为，保罗在此重新诠释了出 20:12 的应许，将其应用于赐给基督徒的全地。

新约其他关于福乐的应许还包括提摩太前书 4:8 与彼得前书 3:8–12。

这应许的成全并非总是显而易见。圣经的奥秘之一在于：尽管有这些应许，恶人却常兴旺，义人反遭欺压（耶 5:28；12:1）。约伯记专论此奥秘，许多诗篇如第 10、12、13、22、37、73、88 篇也反复探讨。福分的完全成就尚待来世。[14] 奥秘在于为何要等如此之久。[15] 就今生而言，福乐常“与逼迫同至”。但即使对穷乏人而言，“**在你的院宇住一日，胜似在别处住千日**”（诗 84:10）。神绝不撇弃义人（诗 37:25），而与神相交才是真福乐的本质。

既然这是圣经的普遍原则，为何十诫中独将此应许与第五诫相连？神为何在此处而非其他诫命提及应许？我认为这与十诫从“人对神的本分”向“人对人的本分”过渡有关。圣经已明言尊荣上帝必蒙福乐，第二诫中此应许已隐含（如二十三章注 1 所述，这福分可能关联前两条诫命）。但当诫命焦点转向人伦关系（第五至十条）时，神要告诉我们：尊荣他人同样蒙福。尤其要我们明白：圣约福分既取决于顺服神，也在于顺服祂的代表。这福分不仅源于遵守神的律法，更在于顺服父母、智慧教师、教会长老与民事官长。

14、圣经虽然常常将圣约福分描述为长寿，但有时神也以缩短生命作为圣约福分：见列王纪上 14:13；列王纪下 22:20。有时祂会提早取走祂的忠仆，使他们不必经历将要来临的灾难。从整本圣经来看，“长寿”就是与神同在的永生。但在圣经中，与神为友的尘世长寿，常常是那永生的象征和预尝。

15、关于“恶之难题”，参《上帝的教义》第 160–182 页。

第三十二章、第五条诫命：家庭、教会与国家

我们已经看到，神并未让人类以孤立个体的方式生存，而是将人安置在群体之中。每个群体之上都有治理的权柄，群体成员理当敬重。因此权柄结构真实存在，“卑幼”必须顺服“尊长”。当然，就某些层面而言，人类是平等的：所有人同等具有神的形像，同等堕落，也同等需要救赎。凡在基督里的人都从祂领受同等救恩，尽管所得赏赐各有不同（参第 16 章）。

圣经与我们这个时代都论及的主要群体有：家庭、教会与国家。本章我将尝试依据圣经界定这些群体，并阐明他们之间的相互关系。

家庭

家庭始于神“造男造女”（创 1:27）。创世记 2:18–25 详述了女人的受造，明确揭示两性是为婚姻而设计（24–25 节）。在婚姻关系中，女人解决了亚当的独居困境，成为男人的“帮手”（18 节，新译本）。这并非贬低，其本身也不意味着从属地位。在创世记 49:25、出埃及记 18:4、申命记 33:7 等经文中，神同样被称为人的“帮助”。

女人以多种方式帮助男人，正如箴言 31 章所示。但创世记 1–2 章的重点在于生养后代——二人要“生养众多”（1:28），遍满并治理全地。因此家庭首先是神赐予人类履行文化使命的器皿。正如第 17 章所述，文化使命无法凭一己之力完成，需要众多家庭世代接力。

堕落使人与神疏离，也使人际关系破裂（参第十五章），亚当与夏娃的关系出现裂痕（3:6–7,12,16 节）。然而神却应许藉着家庭施行救赎：女人的后裔要伤蛇（撒但）的头（15 节）。创世记 4 章记载首对夫妇生儿育女，但堕落的阴影笼罩家庭：兄弟相残，凶手流亡。直到塞特之子以挪士时代，“**人才求告耶和华的名**”（创 4:26）。由此展开从挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各直至基督的救恩脉络，最终应验创世记 3:15 的应许。无论旧约还是新约，神都呼召家庭与个人同得救恩之福，共担国度之责。旧约以割礼作为信徒男嗣立约的记号和印记，新约中洗礼具有相同功用（徒 11:14，16:15,31，18:8；林前 1:16，16:15）。

因此世上有敬虔后裔，也有悖逆之子。圣经极其重视在认识神与敬畏神的环境中养育子女，敬虔家庭必定“沉浸”在神的话语中。紧随示玛篇（以色列人对上帝主权与第一条诫

命的庄严宣告），主耶和华说：

申 6:6–9 我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。要系在手上为记号，戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。

这段经文堪称基督教教育宪章。[1]神要求孩子在充满祂话语的环境中成长，父母则需言传身教。圣经也强调管教，体罚有时是必要的（箴 10:13，13:24，22:15，23:13–14，26:3，29:15）。基督徒当坚决抵制当今将打屁股视为虐待儿童的运动。在遵行圣经的家庭中，子女孝敬父母，并学会尊荣家庭之外的权柄——“**当恭敬的，恭敬他**”。

由此可见，家庭乃是神施行治理与成就救赎的器皿。人类藉家庭“**遍满地面，治理这地**”，也以家庭为单位担当基督的使者。

家庭是社会的基本单元。如第 31 章所述，社会所有职分——先知、祭司与君王——皆源自家庭。对子女而言，父母是治理者、教育者、供养者与传道者。一切权柄形式皆是父母职分的延伸。正如前一章所述，从历史、发展和逻辑的角度看，“家庭是衍生一切权柄的根基”。一切领域的尊荣，皆源自对父母的尊荣。

家庭对经济福祉而言同样重要。孝敬父母带来基业、长寿以及福乐。正如鲁萨斯·拉什杜尼所言：“纵观人类历史，最基本的福利保障机构一直都是家庭。”[2]削弱家庭功能的政策必导致贫困加剧与文化衰退。

两大家族

倘若家庭是衍生其他一切领域的根基，那么这一点对于当下关于政教关系的讨论便具有深刻意义。首先，我们应当将教会与国家视为家庭的延伸——当家庭规模发展到核心家庭或延伸家庭已无力自主维系治理时，二者便应运而生。[3]

1、请回顾第 24 章对世俗教育的批判。

2、鲁萨斯·拉什杜尼，《圣经律法要义》第 181 页。拉什杜尼在此的诸多论述颇具启发性。

3、以下是拙文《Toward a Theology of the State》的浓缩修订版，该论文原载于《西敏神学刊》1989 年第 51 卷，第 199–226 页。

首先，“国家”在圣经中是一个具有争议的概念。不同于“家庭”、“神的子民”、“以色列”、“教会”这些明确的圣经概念，“国家”一词几乎从未出现在圣经英文译本中。圣经通常以“权能”和“权柄”统称，某些语境下明确指涉民事权柄（即我们所谓的国家）；圣经也将君王与祭司和先知区分开来，这表明存在一个具有独特权柄的领域，我们或许可以称之为“国家”。

但圣经既未明确或隐含地定义国家，也未记载对它的任何神圣授权。神在创世时设立家庭（创 2:24），在出埃及记 19–24 章立以色列为属祂的国民。教会在某种意义上是从亚当延续至今的上帝子民整体，在另一意义上则是基于使徒对基督认信（太 16:18–19）的新历史形态。但神何时设立了国家？

有人从创世记 4:15（神保护该隐免受暴力）或 9:6（神吩咐挪亚家族以命偿命）寻找国家的神圣依据。[4] 但这些经文仅赋予家庭责任，并无新制度建立的迹象。摩西律法中，处决凶手的并非所谓“国家”，而是“报血仇的”，即受害者的亲属（民 35:19,21；申 19:12）——家庭在此成为司法工具。因此没有理由认为创世记 9:6 设立了超越家庭的特殊司法机构。[5]

圣经展现的实则是从家庭权柄向国家形态的渐进发展，二者界限并非泾渭分明。

核心家庭内部存在权柄结构：丈夫领导妻子，父母管教子女。族长时期，核心家庭延伸为多代同堂的大家庭，但仍由族长统辖——亚伯拉罕照管罗得一家，以撒、雅各与成年子女保持紧密关系，约伯可能也处于这个时期。三代同堂的家庭结构贯穿圣经，正如保罗在提摩太前书 5:8 要求年轻人不仅赡养父母，还需照料祖父母。

当以色列人在埃及时，他们人丁兴旺，已非单一族长所能统领。出埃及记 6:14–25 详细记载了以色列各家族首领的族谱：如流便支派分为四个“家族”等。这些族长很可能就是

4、在第 29 章中，我批判了克莱恩的观点，即创 4–9 章展示了一个由神设立的国家所统治的“普遍恩典秩序”的出现。

5、在《圣经律法要义》第 358–362 页，拉什杜尼主张神将死刑执行权从家庭剥离而唯独授予国家。其论据有二：一是该隐的记号（创 4:15）——他认为这记号保护该隐免受家族内部复仇；二是申命记 21:18–21——这段经文中，虽然由父母控告顽逆之子，但执行死刑的却是“本城的长老”而非父母，这与“控告者即行刑者”的常规程序相悖。我认为拉什杜尼对核心家庭的观察是正确的。不仅是血缘之爱的牵绊，引入更客观见证的程序需求，都使得核心家庭内部难以实施死刑。但从更广视角看，“本城的长老”本质上仍属家族成员。值得注意的是，在以色列律法中，谋杀罪的死刑是由受害者家族中“报血仇的”人来执行（民 35:19）。再者，当神向挪亚颁布死刑律令时（创 9:6），除家庭外尚无其他社会机构存在。

出埃及记 3:16–22、4:29、12:21、17:5–6、18:12 所提及的“以色列长老”。在出埃及记 18:21–26 中，摩西采纳岳父叶忒罗的建议，设立了千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长作为百姓的审判官（25 节）。这究竟是家族长老体系的重组，还是全新职分的设立？长老职分与摩西设立的审判官之间关系并不明确。可以肯定的是，长老制度在摩西时代之后依然延续；但同样明显的是，以色列的治理体系已远比雅各时代更为复杂。

另一重复杂性在于：神在以色列确立了以摩西兄长亚伦为首的正式祭司制度。

摩西本人作为全民族的统治者，既裁决地方法官无法决断的案件——即“难断的案件”（出 18:26），又直接领受神所赐的先知权柄，并且实质上行使着君王职权。

由此可见，随着以色列从核心家庭发展为延伸家庭、家族直至民族，家庭权柄体系也日趋精细复杂。神适时引入新制度：延伸家庭的族长不再像列祖时代那样独揽先知与祭司职能，而是通过设立祭司、利未人和先知等职分，将诸多宗教职责分流承担。

在这一历史阶段，是否存在神所设立的“国家”？若将“国家”理解为超越家庭自然权柄的实体，则答案是否定的。正如创世记 9 章所示，神早已授权家庭执行“血债血偿”的司法职能，因此无需另立新制来执行死刑。摩西时代虽已出现国家军队（其雏形可追溯至族长时代的传统，见创 14），[6] 但裁决纠纷的新机制（融合了部族传统与摩西任命）本质上仍是家庭职能的延伸。

扫罗受膏为以色列首位君王（撒上 9:15–10:1）标志着一个新开端。以色列首次出现世袭的王朝体系（尽管神常按己意打破世袭常规）。但这一制度变革并非根本性颠覆：扫罗的受膏虽出于神的旨意，其统治权却需经各支派长老认可才生效（撒上 10:17–24；11:15），大卫（撒下 5:1–5）与所罗门（王上 3:28；4:29–34）的统治同样需要民众认同。罗波安则因漠视“以色列全会众”诉求（王上 12:3）并拒绝长老谏言（12:6,8），导致十支派叛离——这正应验神立耶罗波安为王的应许（11:29–39），十支派“立他作以色列众人的王”（12:20）。

可见以色列政体虽随规模扩大而愈发精细复杂，但家庭权柄与先知、祭司、士师及君

6、需注意，即便是核心家庭也保留了自卫的武力使用权（出 22:2）。

王的权柄之间并无泾渭之别。神为这些职分设定标准，亲自拣选某些人，也因不忠废黜另外一些人；同时以色列民始终延续着承认族长与长老权威的传统。

所谓“国家”实质上是大家族治理的复杂化形态。称国家是神所命定并无不妥，因神显然认可这种复杂化进程，并明确称民事官长为他的“用人”（罗 13:4 的 diakonos）与“差役”（13:6 的 leitourgos）。但家庭与国家并非拥有截然不同的权能，或管辖不同生活领域。

值得注意的是，这种复杂化进程既发生在信徒群体中，也发生在不信群体中。该隐后裔拉麦在创世记 4:23–24 高唱复仇之歌，作为家主向两位妻子夸耀其过度报复——相较创世记 9:6 与摩西“同态复仇法”（即“以眼还眼”，出 21:23–25），他宣称要报复 77 倍！这虽是“家族司法”，却扭曲到远超神所认可的公义标准。可见王权意识同样萌生于非信徒的核心家庭与延伸家庭中。

梅雷迪思·克莱恩认为创世记 6:1–4 延续此主题，指出招致审判的罪乃是君王多妻制（“神的儿子们”强占“人的女子”组建后宫）。[7] 无论这样解经是否准确，创世记 10 章的万国谱系与 5 章的信徒谱系一样，可能仅记载著名领袖（或君王）。显然，外邦君王制度的发展远快过以色列。当以色列首次求立君王时，至少在他们看来列国早已有王（撒上 8:5）。

外邦君王以征调劳役、兵丁与妃嫔，横征暴敛闻名（申 17:16–17；撒上 8:10–18）。历史上异教君王以复仇为名实施的拉麦式暴行令人发指，但其制度形式与以色列并无二致。外邦君王滥用权力，以色列君王亦然；二者的权柄皆源自上帝（参罗 13:1–7），本质上都是部族长老权力的扩展。

以色列与万国的根本区别在于与真神立约。因此以色列拥有契合其独特性的制度与律法：圣殿、祭司体系、节期与献祭制度都预表基督救赎。但当多数以色列人弃绝主耶稣时，便丧失了在神面前的特殊地位。

然而上帝子民以新的形态延续：由犹太人与外邦人（及其家庭）平等组成的教会成为“神

7、克莱恩：《神圣王权与创世记 6:1–4》，《西敏神学刊》1962 年第 24 卷，第 187–204 页。在克莱恩看来，“王权”是创世记开篇章节的核心统一主题之一：上帝自身作为君王般的创造者，日月“治理”昼夜（1:16），人类被赋予治理全地的权柄（1:28；9:1–3），人类未能施行敬虔治理（第 3 章），以及家谱记载（见正文）。

的以色列”（加 6:16）。亚伯拉罕的橄榄树依然生长，只是有些旧枝（犹太人）被折下，新枝（外邦人）被嫁接（罗 11:11–24）。教会承袭了以色列的称号：“**是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民**”（彼前 2:9–10；参出 19:6；多 2:14）。

上帝子民的新形态带来诸多革新：不再有实体的会幕或圣殿——基督自己就是圣殿，藉着圣灵住在信徒中间，从而使他们成为圣殿（约 2:19–21；林前 3:16–17；6:19；林后 6:16）。新子民也不再等同于特定支派，而是一个注定要遍布全球的国际性群体（太 28:19–20）。与以色列一样，教会拥有治理体系，但权柄不在于“刀剑”（太 26:51–52），而在于“圣灵的宝剑，就是神的道”（弗 6:17），以仁爱劝化而非以暴力征服（太 5:38–48；罗 12:9–21）。

现代国家及其政府不再扮演旧约以色列的特殊角色。神的计划已扩展至全地——整个世界都成为应许之地（太 28:19–20；林前 3:21–23；弗 6:3）。会幕与圣殿的预表既已由基督实现（来 8–10），便不再需要。现代国家虽仍是神维护公义和秩序的“用人”，但即便是基督教国家（倘若存在这样的国家），也不会扮演以色列那样独特的角色，它们的政府亦是如此。这些国家在治理时，无需将以色列特有的使命纳入考量。

当今基督徒兼具地上国民与天上国民双重身份（弗 2:6）。尽管我们全然归属基督，但却不必因此放弃地上的国民身份，正如不必脱离地上的家庭。相反，我们应当成为良好国民，因地上的国家及其统治者的权柄皆源自上帝（罗 13:1–7）。

教会有长老和执事等领袖（提前 3 章），不仅讲道教导、施行圣礼，更承担类似以色列长老与君王的职责：调解纠纷（林前 5:1–6:8）、领导属灵争战（弗 6:10–18；帖前 5:8）。

国家也有相应领袖为其百姓提供对应服务。我们力求对二者顺服，但以天国国民身份为优先——与信徒的纠纷交由教会裁决（林前 6:1–8），与外邦人的冲突则诉诸国家；对抗撒但时寻求教会带领（国家对此无能为力），抵御人身攻击时，则仰仗国家保护——因教会没有刀剑，作为地上国家的守法公民，我们享有与他人同等的受保护权（徒 25:11）。[8] 但我们知道，当教会赢得属灵争战时，刀剑将归于无用，故此属灵争战才是终极战场。

8、我们确实会到教会祷告，并寻求他人的代祷——而这些祷告，比国家所动用的物质武器更有功效。

由此可见，教会与世俗国家的关系，就如同两个成员相互交织、占据同一疆域的不同家庭。二者都服侍神的国，但在我看来，若像改革宗文献中常做的那样，将二者描述为神国相互并列的两种制度形式，则具有误导性。教会是以拓展神国为己任的组织；若国家并非基督教国家，则根本不会以此为目标，但或许会在无意间为神国效力。若国家是基督教国家，则会在世俗事务上代表教会，运用教会本身所不具备的世俗手段（如武力防御等），成为教会的辅助工具，而非与之平起平坐的机构。

简而言之，世上存在两大家族：亚当家族与基督家族。二者皆因规模庞大而发展出复杂且相似的治理结构：都有成文律法、领土宣称、长老职分、司法职能，也都具有宗教性(都按终极价值观运作)。[9]但二者亦存在差异：前者无权施行圣礼，后者不可凭刀剑扩张疆土。

信徒兼具亚当后裔与基督后裔的双重身份，故同时活在两个国度。但末日审判时，唯有属基督的亚当后裔得以存活。基督家族将遮蔽亚当家族，只有一个家族能延续至永恒。

所谓“国家”，实为亚当家族的治理结构；“教会治理”则是基督家族的治理团体。

国家应当基督化吗？当然。所有人类个体与制度都当如此。“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行**”（林前 10:31）。基督徒执政者应将基督教价值观带入治理。由践行信仰的基督徒组成的政府，自然成为基督教政府。但这并非预判具体政体形态——我反对现代政府全盘照搬摩西民事律，因此在政府基督化的进程中，仍存在诸多悬而未决的问题。

国家当受圣经统管吗？当然。人类全部生活都当受圣经统管。圣经虽未提供现代治国术手册，却蕴含当遵循的原则。有人认为国家只需遵从自然法或普遍启示，但这种限制毫无依据——尽管基督徒有时或需基于现实考量，援引自然法而非圣经来论证政治主张。[10]

国家当承认基督为王吗？当然！因祂本来就是万王之王、万主之主。[11]

9、亚当家族的一些国家确实确立了国教。另一些国家，如美国，则信奉世俗人文主义——这同样是一种宗教。（可回顾我在第五章中对宗教的探讨。）

10、参见附录六：《自然启示足以治理文化吗？》

11、当我开始思考家庭、教会与国家时，最初计划从三个视角展开论述：家庭（存在性）、教会（规范性）、国家（处境性）。我依然认为这一解读有其合理性——在当前世界，我们的经验里这三个机构正是如此相互交织。但在我看来，圣经对这些机构的呈现更具救赎历史性，它讲述的是两个家族的两个故事。

其他一些国家观

早期非基督教思想

在第四章中我已指出，非基督教思想总是陷于理性主义与非理性主义的两难之境。当这种思想应用于治理问题时，理性主义会导致极权主义，而非理性主义则导向无政府状态。理性主义者认为，应当允许那些极其聪明的人掌控社会生活的方方面面；非理性主义者则主张完全不要政府，因为他们否认任何人类心智有能力统治他人生活。当然，许多非基督教思想家对这两种选择都不满意——至少出于现实考量：谁会真正愿意生活在极权暴政或无政府状态中？但他们无法令人信服地论证出一条中间道路。对法律与秩序的论证若贯彻到底，就会导向极权主义；而对自由的论证则会引向无政府主义。

柏拉图将其理性主义贯彻到底，为哲人王的极权统治辩护。非理性主义的智者派则教导学生说出任何能讨好当权者的话。他们试图寻找中间道路，却又拒绝使用任何能为这条中间道路提供规范性定义的标准。亚里士多德的思想同样具有极权主义倾向，因他认为国家是包含并统治所有其他联合体的最高联合体。但他试图诉诸“中庸之道”以缓和这一观点的极端性。后来的马基雅维利主张，统治者应当使用违背传统（即基督教）道德的手段来增加个人荣耀并确保政治目标。如今，多数人认为这些进路往好了说缺乏说服力，往坏了说则令人恐惧。它们共同的问题是缺乏一个阐明国家权力本质与限度的规范性标准。

社会契约论

在非基督教（及部分基督教）伦理学中，界定并论证政府权威最常见的进路是社会契约论。这一思想可追溯至柏拉图笔下的苏格拉底，伊壁鸠鲁也沿此脉络发展其公义观。近代社会契约论的代表人物包括霍布斯、博丹、洛克、卢梭，以及当代的约翰·罗尔斯与戴维·高蒂尔。西敏神学家撒母耳·卢瑟福在其《法律与君王》中，提出了基于圣经的社会契约论。

社会契约论认为，政府的权威与性质源于人们同意受特定制度与法律体系统治的约定。有人主张这种约定真实存在于历史中，但大卫·休谟对此表示怀疑，[12] 而他的质疑如今已

12、休谟，《论原始契约》。

成共识。现代契约论者普遍认为这种契约是“假设性的”——即我们应当“如同”缔结了契约般行事。但为何如此？即便历史上真的存在这种契约，它为何能约束缔约者的后裔？若契约纯属假设，则更无理由遵守其条款。

契约论者对“自然状态”（契约前或假设无契约时的社会形态）的理解各异。霍布斯认为自然状态是“所有人对所有人的战争”，这让生活陷入“孤独、贫困、肮脏、野蛮与短暂”；[13] 卢梭却视自然状态远胜任何文明形态，认为文明才是罪恶之源；受卢瑟福《法律与君王》影响的洛克则持中庸立场：自然状态是自由平等的状态，人们试图在彼此生活中施行自然法，[14] 但缺乏成文公法与公认的公正权威。

对于社会契约所建政府的性质，契约论者亦分歧显著。霍布斯与卢梭认为缔约者需让渡全部自然权利（除自卫权外）给极权共同体（霍布斯称之为“利维坦”）；洛克则主张契约限制政府权力，在他看来，政府的权力范围，仅限于保护被统治者的生命、自由和财产所必需的程度，且不得超出被统治者同意所确定的界限。为此洛克倡导权力制衡，反对绝对君主制，并警告称，即便是立法机关也可能倾向于滥用权力、肆意妄为。

洛克的观点深刻影响了美国建国文献，其政府观颇具基督教色彩。但作为政府存在与权力的基础，社会契约论在洛克处与在霍布斯、卢梭处同样缺乏说服力。社会契约论思想家们在自然状态以及政府治理下的社会状态问题上存在分歧，这表明所谓的社会契约并非一种可供我们探究以明确自身权利与责任的客观现实，而是哲学家基于主观认知填充的空洞容器。而将契约虚化为假设概念，更是削弱其作为政府根基的说服力。

然而，卢瑟福在《法律与君王》中构建的圣经契约论则提供了更坚实的根基。他依据圣经（如同前文“两大家族”）论证以色列君王具有双重授权：上帝的膏立与以色列长老的认可。长老的参与形成了一种可经历史考证的契约（反驳休谟质疑）。卢瑟福认为，若君王违约，人民便可免除效忠义务。此观点将在后文进一步探讨。

13、霍布斯，《利维坦》。

14、洛克，《政府论两篇》。

罗马天主教

接下来我们转向基督教特有的国家观。与世俗学者不同，基督徒必须探究圣经关于国家的教导，并协调国家与教会的关系。

罗马天主教的观点源于其自然–恩典的二分法（参见第 17 章）。[15] 托马斯·阿奎那认为，国家学说可由自然（亚里士多德式）理性确立：国家是统辖所有公民的最高社会实体，管理人类的自然生活。即使堕落未曾发生，这种组织也属必要；但堕落后，上帝另设教会来施行救赎恩典。

多数新教徒（如路德）持相反见解：堕落前已存在敬拜群体（教会），却无国家——因国家是强制工具，而堕落前无需强制。国家仅在堕落后成为必需。这两种观点取决于如何定义“教会”与“国家”：若教会仅是敬拜群体，则属堕落前制度；若为救恩管道，则专属堕落后。若国家只是社会权柄模式，本可存在于堕落前；若明确为强制工具，则仅存于堕落后。

因此从圣经来看，阿奎那关于堕落如何影响教会与国家的观点的确可能成立，但对这种可能性的选择反映了他“国家在恩典之外治理社会，教会则负责救赎罪人”的立场：国家谋求现世幸福，教会指引永恒福乐；国家掌管自然生命，教会统辖超自然生命。或者，正如有时（未免过于简化）所表述的：国家管身体，教会管灵魂。

阿奎那认为教会与国家分治不同领域，且在各自辖域内具有自主权。但教会作为基督道成肉身的延伸，居于更高地位——当二者冲突时教会理当胜出。[16] 国家根据自然法运作，教会则照着圣经治理。而圣经包含对自然法更完备的认知，故精通圣经的教会有权利和责任向国家阐释自然法真义。

这种立场在历史上导致罗马教廷多次干预政治：卜尼法斯八世主张教宗可废黜异端统

15、我已探讨过这种划分所带来的诸多其他影响——我认为这种划分并不合乎圣经：路德宗关于律法与福音的划分（第 12 章）、伦理学中的自然法进路（第 14 章）、双重目的论（第 17 章）、宗教与非宗教的划分（第 5、26 章），以及克莱恩的圣俗之分（第 29 章）。后续还将有更多相关探讨。

16、在认识论层面，阿奎那主张，自然理性无需启示亦可正常运作。但当启示与自然理性发生冲突时，前者必须优先。因此，圣经对理性具有否决权，但却并不支配其日常运作。

治者；贝拉明则主张教会应通过启蒙与劝化而非武力彰显优越性；20 世纪新托马斯主义者雅克 · 马里坦认为，教会本质属灵，在无强制力的民主政体中最能实现其本质。

天主教认为国家可通过维护秩序、承认上帝、保障宗教自由来辅助教会，但其定位源自自然法而非圣经——国家是世俗的，其治理是基于自然理性而非启示。

对此我提出四点反驳：(1) 人类全部生活（包括理性）都应受神的启示统辖；(2) 圣经不支持自然/恩典、理性/启示、人类双重目的等天主教二分法；(3) 圣经未授权阿奎那所定义的“国家”，只授权家庭——家庭发展为国家和教会，二者本质权限相同（尽管教会无刀剑权）；(4) 故圣经并未对仅受自然法约束的机构与能领受圣经完整启示的机构作出划分。

重洗派

托马斯主义对教会与国家的划分，在宗教改革的重洗派传统中走向极端。[17]《施莱特海姆信条》第六条宣称：

> 刀剑是神在基督的完全之外设立的。它惩治并处死恶人，守护并保护义人。在律法中，刀剑被设立用于惩治恶人、终结其性命，如今这同一把“刀剑”仍被设立供世俗官员使用。
>
> 然而，在基督的完全之内，仅用“逐出教会”作为对犯罪者的警告与惩戒——无需伤及肉身，只需予以警告，并告诫其不再犯罪。

当代重洗派神学家约翰 · 霍华德 · 尤德尔在《耶稣的政治》[18] 中延续此传统，否认国家具有任何神圣授权，认为国家本质属撒但。他援引马太福音 4 章魔鬼试探耶稣的故事，指出“主耶稣并未否认撒但掌管万国的宣称”；[19] 又援引《启示录》第 13 章，认为其中“所描绘的政府形像，与我们在福音书最早期部分中提到的形像大致相似：‘掌权者’被视为信徒的迫害者——彼得和雅各书信的背景亦是如此”。[20]

但罗马书 13:1–7 该如何理解？通常的解读认为，这段经文将世俗官员称为“神的用人”，

17、最初被称为“重洗派”的那些人，其观点存在很大差异。托马斯 · 闵采尔领导的激进武装分子（尽管也被称为重洗派），其主张显然与《施莱特海姆信条》及约翰 · 霍华德 · 尤德尔的观点不同。但如今，该传统中最普遍的观点便是此处所探讨的这一观点。

18、John Howard Yoder，《The Politics of Jesus》。

19、同上，第 195 页。

20、同上，第 196 页。

是主所设立用来赏善罚恶。尤德尔则认为，这种传统解读未能看到这段经文与其上下文（12:14–21 及 13:8–10）的关联——在上下文中，使徒敦促基督徒以爱回应逼迫。尤德尔表示，事实上，第 12 至 14 章这三章的核心，均是“基督徒的不随俗与受苦之爱，这种爱由神从怜悯的过去迈向得胜的未来这一进程所推动和牵引”。[21] 因此，“若将罗马书 13:1–7 解读为对当前社会体系的静态或保守支撑，便是拒绝认真对待其上下文”。[22]

在 12:19 中，神禁止基督徒施行报复，但在 13:4 中，这正是国家所做的事。尤德尔表示：“难以想象这两节经文使用如此相似的语言，却要被解读为彼此无关。”[23]

在尤德尔看来，“罗马书 13 章所要求的顺服，是承认任何现存的权力，接受任何当前盛行的主权结构。经文并未如传统所认为的那样，明确宣告神对特定政权的设立或命定。”[24] 这一划分类似改革宗神学中上帝“预旨性旨意”与“训诲性旨意”的划分。国家因神对历史的统治而存在：祂按照自己的美意允许或容忍其存在。[25] 但祂并未赋予国家规范性权柄。在这一点上，国家与撒但本身相似：“经文并未说上帝创造、设立或命定现存的掌权者，而是整顿他们，使其各归其位——以主权之能规范其权位，划定其疆界。”[26]

但 4 节和 6 节不是称他们为神的“用人”（diakonoi，4 节）和“差役”（leitourgoi，6 节）吗？对于 6 节，尤德尔认为“leitourgoi”实际上是句子的主语：“神的差役正是为此目的而存在，正如他们始终所行的”——这里指的是经文前半部分中纳税的人。因此，这些“差役”是基督徒信徒，而非世俗掌权者。

对罗马书 13 章的这一解经，契合尤德尔更宏大的论点：国家执掌刀剑本属谬误，基督徒既不可支持，更不应参与国家暴力。国家无非是神允许用来试炼基督徒的苦难之一，基

21、同上，第 198 页。

22、同上。

23、同上，第 199 页。

24、同上，第 200 页。原文中该段落以斜体呈现，因为约德将整个句子用作了一个小节标题。

25、当然，在改革宗神学中，上帝不仅允许或容忍恶的存在，更是命定了恶的存在——尽管绝不认同其本质。参见《上帝的教义》第 160–182 页。

26、尤德尔，《耶稣的政治》。

督徒应当以“受苦之爱”回应，正如罗马书 12:14–21 和 13:8–10 所教导的，却不可承认其具有任何神圣权柄。我们所蒙的呼召乃是“顺服”（subordinate），而非“服从”（obey）。[27]

我并不认为这一论证具有说服力。尤德尔对罗马书 13:6 的解读牵强附会，他自己也承认这“存在可能性风险”。[28] 而且他并未探讨这一解读如何与 4 节中极为相似的表述相契合。

此外，与尤德尔的观点相反，12:14–21 和 13:8–10 的上下文显然并不排斥传统解读。保罗在那里呼召信徒遵行爱的律法，而其中一部分便是顺服世俗法律。在罗马书 12 章或 13 章中，根本找不到“世俗政府是福音敌人”这一说法。

至于罗马书 12:19 与 13:4 的对比，事实很简单：基督徒个人不得施行报应，因为报应属乎耶和华——这是圣经中一个常见主题（如申 32:35，41，43；诗 94:1；赛 35:4；61:2）。如前所述，神并未将刀剑的权柄赐予教会。然而罗马书 13 章的要义显明：神确已授权世俗执政者执掌刀剑，使其成为祂施行报应的器皿，恰如昔日以色列人作为上帝刑罚迦南七族的工具一样。因此，作为个体，我们应避免报应，但世俗官员受神的特殊委托，可在特定情况下以祂的名义施行报应。我认为没有理由质疑这一明显的含义。

启示录 13 章描绘了受撒但控制的各种地上权势，但并未明确将其等同于国家。它们同样可能（而且我认为在某些情况下就是）宗教组织或假教会。至于马太福音 4 章，我们不应假定撒但宣称自己对万国拥有某种统治权时是在说真话。即便他说了真话，他也并非世界各国的合法统治者。主耶稣及其门徒降临，正是要拯救列国脱离他的辖制。

尤德尔的分析确实揭示了为国家权柄寻求神圣依据时所面临的困难。但我认为，我们所谓的“国家”，不过是亚当后裔所行使的一系列职能。尤德尔本应更多考虑家庭的权柄，尤其是其类似国家的职能。即便“国家属撒但”这一观点有几分合理性，将家庭视为撒但帝国的臂膀也是完全站不住脚的。事实恰恰是：有些家族式国家受撒但辖制，有些受上帝统管，还有些（我认为是大多数）则处于这两种权势的争战之中。

27、同上，第 212 页。

28、同上，第 210 页。

如前所述，创世记 9:6 将类似国家的权柄赋予了挪亚家族。重洗派一般消极看待旧约，视之为神对灵性未成熟之人的暂时迁就。但该节经文乃是神的命令——神不仅命令征服迦南，更责备以色列人作战不力。因此，基督徒不可将一切民事权柄简单归为撒但作为。

我们将在“第六诫”探讨尤德尔的“和平主义”。目前，我们不妨转向其他国家观。

路德宗

路德的《大要理问答》与《西敏大要理问答》同样从家庭推衍出国家权柄，与本章观点一致：“首要权柄在于父母，所有人间权柄皆由此衍生。”[29] 但我对其政教观则不太认同。

路德宗与天主教相似，认为教会与国家分治不同领域，且国家领域由理性与自然法统辖，[30] 而非全本圣经。路德宗也认为圣经就自然法为国家提供指引，且其阐释可能与政治当局对自然法的解读相抵触。

但路德宗比天主教更深刻认识到：罪恶既能腐蚀国家，也会败坏教会——这点与重洗派类似。不过路德宗拒绝将国家视为撒但工具，坚称其拥有神授予的对其臣民的权柄，但这并非神最完美的旨意。与神的恩典和怜悯相比，祂的公义是“非常之举”。与重洗派一样，路德宗信徒难以理解慈爱的神为何会介入流血和战争。最终，重洗派否认神会授权这样的制度，而路德宗虽然接受神的授权，却认为这充满悖论。

路德宗的独特表述见于“两国论”：[31] 神以律法统治左手国度（世俗政权），以律法与福音共治右手国度（教会）。[32] 国家明确属于堕落后制度（此点与天主教相异），因其运用堕落催生的暴力手段来维持公义——这再次显示路德宗与重洗派的相似性，不过前者远更温和。

路德宗强调：不可将福音中爱的律法强加于堕落的受造物。我们既不能武力迫使非信徒归信（因神仅藉着圣道施行拯救），也不该幻想世俗社会能以爱与饶恕的律法治理。故多位路德宗作家指出：试图使不信文化基督化实属谬误，世俗社会当完全依自然启示运作。

29、对第四条诫命（我们的第五条）阐释。

30、路德本人对自然法持怀疑态度，但其仍在路德宗中扎下根。至少，路德宗始终认为，国家由法律而非福音治理。

31、澳大利亚路德教会，《两个国度》，详见网址：www.lca.org.au/resources/csbq/twokingdoms.pdf。

32. 参见我在第 12 章中对律法与福音之分的探讨。

在我看来，这种观点存在诸多问题：

1、自然启示本身已命令所有人敬拜真神。保罗在罗马书 1 章指出，拜偶像就是违背自然启示所赐知识的罪。但“两国论”却否认政府应教导民众敬拜真神，这不仅否定了特殊启示对政府的适用性，更否定了自然启示的基本要求。

2、圣经从未支持“两国论”。基督的统治不仅及于人心与教会，更涵盖万国。“耶稣是主”在古罗马文化中具有明确的政治含义——宣告新王的降临。福音本身就是“天国近了”的宣告。基督的国虽“不属这世界”(约 18:36)，却统管这世界，且统管天上地下的一切(太 28:18)。因此圣经教导的是“一国论”。

3、以圣经作为民事政府的权威，并不意味着政府应强迫非信徒成为基督徒或像基督徒一样行事为人。圣经从未有此要求（但参见下文第 6 点）。即使在以色列神权政体中，民众也不会仅因敬拜假神而受罚。圣经谴责不信的内心，但从未将不信定为民事罪行。事实上，神所憎恶的许多罪（骄傲、嫉妒等）按圣经理解都不应、也不能被定为民事罪行。

4、“一国论”并非主张民事社会应以爱与宽恕取代武力治理。圣经本身否认这种可能性。如前所述，圣经将刀剑的权柄从教会收回，却授予民事政府。请再次对照前文对罗马书 12:14–21 与 13:1–7 的论述。

5、“一国论”亦不排斥非基督徒担任公职。圣经承认异教君王（包括罗马皇帝）在民事领域作为上帝代表的权威，要求信徒顺服。但对真神的信仰确实赋予人特别的治国智慧——约瑟和但以理在异教社会的表现即为明证。

6、旧约律法确实禁止某些不信的外在表现（如拜偶像）。我认为拜偶像在当代不应定为民事罪行（参第 13 章），但需换个视角来看待：一切违法行为皆源于虚假宗教。偷窃谋杀者归根结底是背弃了造物主。因此任何立法都在限制虚假宗教的自由。政府根本不可能如“两国论”所要求的保持宗教中立。

7、同理，社会任何真正的进步都源于真宗教。反对“社会基督化”的人，实质上否定了两千年来福音推动的科学、艺术、济贫等领域的良性发展。以基督教方向影响社会，不是

强迫非信徒皈依，而是扶持公义、良善与怜悯。如第 3 点所述，这固然要讲究方法。但难以想象有人（无论是否基督徒）愿意生活在被剥夺基督教文明成果的社会中。

8、许多学者指出，“两国论”使德国路德宗教会容易屈服于纳粹统治——因其主张教会无权要求国家顺服基督的王权。教会遂被私人化，只关注个人与团体虔敬，漠视社会公义。此批评虽不完全公允（路德宗思想家确实鼓励基督徒个人参政并依据自然法反抗不义，部分信徒也确实参与反抗希特勒），但如第 14 章所述，正确认识自然法需以圣经为前提。否认圣经批判政府的权利，终将为不义甚至暴行大开方便之门。

9、我一直感到困惑的是，强调教会独特属灵性的“两国论”观点，历史上竟会与主张世俗统治者担任教会领袖的“埃拉斯都式教会治理观”（Erastian view）相容。路德宗对埃拉斯都主义的倾向在历史上不难理解——正是德意志诸侯的保护使路德免遭罗马教会的逼迫。任何基督徒都认同，国家的职能之一理当包含保护教会。但将教会变为国家附属机构的“国教制度”，却与两国论的立场难以调和。

或许埃拉斯都主义实为以下命题的极端推演：即便在教会内部，治理也属律法范畴而非福音范畴。因此即便在教会中，世俗官员也是最合适的治理者。[33] 鉴于提摩太前书第三章对教会领袖属灵资格的明确要求，我认为这种观点根本不合乎圣经的教导。但这恰恰暴露出“两国论”可能导致的某种逻辑悖谬。

10、“两国论”与我在第 29 章讨论的梅雷迪思·克莱恩观点极为相似。克莱恩根据创世记 4–9 章提出“普遍恩典领域”——属世俗而非圣洁，故宗教中立。克莱恩的论证或许最能支持“圣经授权建立世俗国家”（即路德所谓“左手国度”），但该章已论证此领域并不存在。

11、与路德观点相反，圣经中神审判罪恶毫无“非常”或矛盾之处——这本是祂最典型的作为。难以理解的，反倒是神对不配罪人的恩典。[34]

33、感谢我的朋友约翰·巴伯提出这一建议。

34、诚然，“神就是爱”是根本性的真理（约一 4:8）。但“耶和华是忌邪的神”（出 34:14）同样如此。关于神基本属性的讨论，可参阅《上帝的教义》第 392–394 页。

12、最后，“两国论”假定神命定国家作为独立于家庭的制度。我已证明这毫无圣经依据。因此根本没有所谓“只需遵从自然法，无需顺服圣经全备启示”的制度存在。

加尔文与卢瑟福

约翰·加尔文大体继承了路德的“两国论”，但他更明确主张基督徒应当积极参与政治秩序。相较于重洗派或路德宗，他对政府持有更积极的看法——重洗派视政府为撒但的工具，路德宗称其为“神的左手”，而加尔文则详细论述了神设立政府为基督徒带来的益处。[35] 他特别强调政府必须同时维护十诫中“对神”与“对人”的双重责任，但未阐明这种职责如何与政权的世俗性相容。[36]

与其他改革宗传统的思想家类似，加尔文为武力反抗不义统治留有空间，但态度极为审慎。在《基督教要义》中长篇论证信徒甚至应当顺服暴君统治后，他笔锋一转：

> 若存在人民委任的行政官（如古时斯巴达的监察官制衡国王、罗马保民官对抗执政官、雅典民主官制约元老院，或如现今各国三级会议在重大集会时行使的权力），我非但不禁止他们履行职责抵抗君王的横暴恣肆，反而要声明：若纵容君王践踏卑微平民，这种缄默实属穷凶极恶的背信弃义——因为他们明知自己是奉神之命被立为人民自由的守护者，却以欺诈之态出卖了这份自由。[37]

此处他申明：当君王违法时，下级行政官必须问责。由此他否定绝对君主制，强调一切统治者皆受法律约束。在《基督教要义》结尾部分，他更敦促基督徒拒绝服从统治者违背神的命令：“若他们的要求违背神的律法，就当视若无物。”[38]

撒母耳·卢瑟福（1600–1661）在《法律与君王》中走得更远。他认为政府虽由神设立，却也是统治者与人民的契约关系（如前文扫罗、大卫、罗波安与耶罗波安的案例）。统治者违约即丧失治理权，民众可抵抗乃至推翻其统治。与加尔文相同，卢瑟福坚持反抗必须由拥有合法民事权力的官员领导——在此情形下推翻统治者并不违反罗马书 13 章的原则，反而是对合法权威的顺服，因原统治者已自动放弃权柄。

35、《基督教要义》4.20.2 – 5。

36、《基督教要义》4.20.9。

37、《基督教要义》4.20.31。

38、《基督教要义》4.20.32。参见加尔文《先知但以理书注释》，第 6 章第 22 节。

此观点直接影响了英格兰与苏格兰的宗教战争。清教徒与苏格兰盟约派借此理论抵抗他们认为不公正的王权与国家教会法令。在北美殖民地反抗乔治三世统治的革命者中，许多正是持加尔文主义观点的基督徒，以至于英国人称美国革命为“长老会叛乱”。殖民地改革宗信徒的革命理据本质正是加尔文与卢瑟福的思想：君王违法统治，殖民地次级行政官有权反抗直至推翻其政权。

亚伯拉罕·凯波尔

凯波尔（1837–1920）是一位杰出的改革宗领袖，他强调基督是人类生活各个领域的主。[39] 他本人涉足多个领域：撰写神学与哲学著作并从事教学；领导从国家教会分离的运动——最终形成荷兰改革宗教会（Gereformeerde）；创建阿姆斯特丹自由大学；创办两份报纸并长期撰稿；领导反革命党。作为政治家，他于 1901 至 1905 年间担任荷兰首相。

本章此前论及的思想家们都以“自然–恩典”二元论理解政府。凯波尔突破了这种思维模式。在他看来，家庭、教会与国家不过是神设立的三个权柄领域。神赋予每个领域各自的管辖权，因此凯波尔及其门徒提出“领域主权”的理念。[40]

国家权柄源自神并由神的话语界定，其职责包括强制社会成员间的相互尊重、保护弱者、为国家目的征税。国家应尊重其他领域的自治权——这正是自由的根基。政府不得干预家庭或教会的“内部运作”。

与路德和重洗派相同，凯波尔认为国家是堕落后的产物。国家通过强制手段迫使人们做违背意愿之事。他相信若人类未曾堕落，这种强制本无必要——人本可凭良知与道德劝勉行正事。凯波尔称后者为“有机”动力，而强制力则属于“机械”范畴。与机械性相对，他（如同在论述圣经默示时）极其强调有机性。

凯波尔主张国家须遵行圣经中神的律法，但不应实行神权政治。所谓神权政治，是指

39、尤见其《加尔文主义讲座》。

40、此为凯波尔 1880 年在自由大学建校典礼上的就职演讲标题。正是在这场演讲中，他留下了传世名言：“在我们人类生存的全部领域中，没有一寸土地不归万有之主基督所有，祂对每一寸疆域都宣告‘这是属于我的’。”

政府能直接求问神的旨意——正如古代以色列通过乌陵和土明来寻求神的启示(出 28:30;民 27:21)。政府有义务保护教会，也当惩治亵渎行为（非因不虔敬，而是因其动摇神作为国家的根基)。但国家无权铲除假宗教，因其无能力判别教会真假。

不同于“两国论”，凯波尔将教会与国家同时置于特殊启示与普遍启示之下。赫尔曼·杜伊维尔及其门徒虽大体承袭凯波尔思想，后因认定圣经仅关涉信仰事务，在伦理学与政府论上回归自然法传统。[41]凯波尔对圣经启示全面性与充足性的强调，后来发展为我在第 13 章讨论并批判的神治运动。

相较本章讨论的其他思想家，我的观点更接近凯波尔。我们应当唯独依据圣经确定国家的性质与权限。“自然-恩典”二分法无助于判定这些机构的合法性与权责范围。但我不认同凯波尔将家庭、教会与国家视为截然不同的领域——国家是亚当的家，教会是基督的家。两个家族虽都为各自成员谋求共同目标，最终唯有基督的家必然得胜。我们当预期这两个家族间的冲突，因各自都试图为各自的主争夺“人类生存的全部领域”(参注 40)。

教会应当参与政治活动吗?

当今教会在政治参与问题上陷入两难。关于“政教分离”的讨论已有很多：[42]有人主张对社会政治罪恶采取争战姿态;也有人认为教会职责仅在于传扬福音，应当完全回避政治。

大使命明确了教会的事工——不仅要施洗，更要“**凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守**”(太 28:20)。神并未将刀剑赐予教会，我们唯一的武器是圣灵的宝剑，即神的道。但这道统管人类生活的所有领域（林前 10:31)。大使命并未将教会局限在传讲逃避神审判的简易福音，而是向世界展现一种更新万事的生命之道，包括政治领域。当然，基督徒非因政治行动得救，但他们必须将信仰带入家庭、职场及政治生活。

41、参阅拙著《阿姆斯特丹哲学》。

42、我赞同约翰·杰斐逊·戴维斯在《福音派伦理学》中的观点——美国宪法并未规定如今普遍理解的“政教分离”。其本意实为禁止国会立法设立国教。宪法批准之时，多个州仍保留着建制教会。制宪者无意废除这些州教会，而是防止联邦政府另立国教。当然，“近年来联邦法院将此解释为基督教价值观实质上应与政府分离，而非作为机构的教会与国家分离。但我们将看到，这种理解与宪法和权利法案制定者的初衷相去甚远”(第 10 页)。

当然，在某些文化中（如新约成书时的古罗马），基督徒除祷告外难有影响政治的途径。但在能施加影响时，他们理当行动。现代民主制度下，所有公民凭借选票都成为“下级行政官”。基督徒有责任按神的标准投票，并按其恩赐与呼召影响他人作出同样选择。

这并不是说政治选择总是轻而易举。我们常需“两害相权取其轻”（参第 13 章）。候选人默尚可能在某议题上优于比阿特斯，而后者在另一议题上更可取。权衡议题重要性并得出敬虔结论是一门艺术。我们对作出不同判断的主内肢体当存宽容——鲜有某个议题能绝对压倒其他，尽管我必须声明：我绝不会投票给主张或促成杀害胎儿的候选人。

但教会机构呢？教会是否应对政治议题表态？当然，因许多“政治”议题本就是道德问题。教会若要传讲神的全备旨意，就必须谴责堕胎、同性恋、相对主义等罪恶。[43]

涉及具体政策时，伦理与政治宣讲会变得复杂。如第 11 章所述，“唯独圣经”的原则并不限制讨论圣经未明言的事项。讲道如神学，是将圣言应用于现实处境。我们不仅要宣讲“偷窃有罪”，更要指出“菲尔偷朱迪财物是罪”。但具体化确实带来新难度——议题越具体，越难确定圣经立场。例如教会固然应反对酒驾，但是否要支持将酒驾定罪标准降至血液酒精含量 0.07%？牧师向会众提出此类议题或有裨益，但很难断定哪种立场符合神的旨意。

然而其他一些具体应用却确定无疑：若杰克殴打比尔，就当承担法律后果；若堕胎等同谋杀，未出生胎儿就当受法律保护。有时我们应当谨慎将神的话语应用于政治议题，因为自身认知有限。但究竟何时何处该应用、何时不该应用，我们无法事先划定精确界限。

另一危险在于教会可能沉迷政治行动而忽略基督。解决之道非回避政治，而应如凯波尔所见，将政治视为宣扬基督王权的契机。同样重要的是，教会的信息（包括其政治声明）应彰显基督的恩典。这恩典不仅是神话语的核心，更是一切交流（甚至律法宣讲）不可或缺的要素。一味谴责世间罪恶效果有限，甚至适得其反招致反感。律法与福音须相互交融：政治宣讲应显明神的恩典如何驱使我们活出有别于世界的标准（出 20:2；多 2:11–13）。[44]

43、若有人在此语境中对“道德主义”的危害心存疑虑，请参看第十六章的论述。

44、这一洞见要感谢提姆·凯勒牧师的启发。

还需注意其他问题。例如若被视为过度政治化（特别是公开支持特定候选人），教会可能丧失免税资格。我认为讲台直接推荐候选人通常无益，因完美候选人几乎不存在。在一定限度内，基督徒当以爱心包容政治分歧。但若候选人差异已构成善恶对立（如希特勒之流参选），我认为牧师就当不顾免税问题在讲台公开反对。因此神并不禁止教会介入最具体的政治辩论，但智慧常要求节制。

公民抗命与革命

既然基督徒甚至教会都有权寻求政治变革，他们是否有权不服从现有的政治统治者——甚至反抗他们？

正如加尔文在《基督教要义》中所指出的，基督徒的基本立场应当是顺服，即使面对不公或残暴的统治者。罗马书 13:1–7 和彼得前书 2:13–17 的教导显然是反对革命的。

然而，正如加尔文、卢瑟福以及后来的改革宗作家所强调的，政治顺服也有其限度：

1、当统治者要求我们违背神，或禁止神所命令的事时，我们必须拒绝（见第 31 章）。

2、在某些情况下，尤其是紧急时刻，必须违反成文法以实现更高的社会目标（见第 13 章“优先次序”部分）。

3、在某些法律体系（包括美国）中，证明某项法律违宪的唯一方式是通过测试案例。必须有人违反该法律，接受审判，然后以该法律违宪作为辩护。这种测试案例的违法并非破坏法律体系，而是试图通过剔除不恰当的立法来净化法律体系（见第 13 章）。

4、当统治者本身违法时，他不能免于追责。“下级行政官”应当依法对他采取行动。如果法律要求他下台，就应强制执行。若在这种情况下废黜统治者需要使用武力，那就应当诉诸武力。若发生这种情况，某种形式的革命便已然发生，基督徒应当予以支持。

5、有时很难确定罗马书 13:1 所说“在上有权柄的”究竟是谁。例如，在越南战争期间，有些地区白天由西贡政府控制，夜晚则由越共控制。在这种情况下，基督徒该“顺服”谁？判断哪一方有权统治或哪一方可能获胜，往往难以定论。我认为，生活在这些地区的基督徒应当根据神的公义标准，判断哪一方更符合公义，并效忠于他们。但这样做时，他可能

发现自己支持的正是某些人眼中的革命运动。

因此，在某些情况下，基督徒可能会发现自己支持革命运动。但他们的目标始终应当是建立一个稳定的政府，使他们能够按照第五条诫命的原则献上敬重、顺服及财物供应。

救援行动：公民抗命案例研究

1986 至 1994 年间，“救援行动”成员静坐堵住堕胎诊所入口，阻止人员进出。在当局以非法侵入等罪名指控时，他们拒绝服从，许多人甚至甘愿入狱。1994 年计划生育协会赢得 88 万美元赔偿判决后，该组织解散，[45] 但后续的“西部救援行动”等团体转而采用更常规的反堕胎策略。

本节将探讨 1994 年前该组织公民抗命行动的合法性与价值。抗议者通过堵塞诊所入口，至少增加了堕胎妇女的进入难度与心理压力，此举虽违反侵入法及法庭禁令，但他们主张：为拯救胎儿生命必须突破这些法律限制。

我认同其核心论点——保护无辜者免遭杀害是道德义务（箴 24:11），胎儿理当受此保护。但该组织有时过度引申圣经，如宣称“每个基督徒都必须参与救援，否则就是纵容罪恶”。照此逻辑，基督徒岂不都应该去海滩专职救人？救援命令的适用有两种情形：(1) 个人在生活中自然遭遇的救助机会（参好撒玛利亚人比喻）；(2) 教会整体对抗堕胎罪恶时，各人按恩赐与机遇作出不同贡献。[46] 要求所有人参与特定事工，无异于要求人参与所有善工，这对任何个体而言都是不可能承受的重担。神所要求的义务总是考虑到我们的有限性。

尽管如此，拯救胎儿仍是当代基督徒的高级优先事项。落水者尚可挣扎求生，腹中胎儿却是弱者中的弱者，完全仰赖他人保护。但不同于“救援行动”早期的激进主张，还有许多合法抗争方式：教育倡导、政治游说、宗教劝导等。说服社区抵制堕胎，往往比堵门更能持久削弱堕胎产业。从长远看，合法手段可能更为有效——堵门行动易引发公众反感，使不明就里者同情诊所与堕胎妇女，抗议者反被贴上“违法滋事”的标签。结果却是：(1) 立法

45、参阅《西部拯救行动的历史》, http://www.operationrescue.org/?p=64.

46、在这一点上，拯救濒危者的义务如同文化使命与大使命，是教会整体的责任，而非每位基督徒个体的责任（第 15 章）。

与司法更倾向保护堕胎从业者；(2) 更多支持堕胎的政客当选。温和策略或许成效更佳。

但参与堵门是否犯罪？不然。有人主张只要存在合法途径就不可违法，但此原则缺乏圣经依据，且会削弱基督徒见证。当公会禁止彼得、约翰传道时，他们本可“另辟蹊径”，却选择直言“**顺从神，不顺从人，是应当的**”（徒 4:19–20；5:29）。

即便采纳“仅当合法途径用尽方可抗命”的原则，也不足以否定所有救援行动。诚然，长远策略能影响未来堕胎趋势，但对今天决定堕胎的贝蒂而言，这些远水难救近火。当法律、医生与孕妇合谋剥夺胎儿生命时，堵门成为唯一即时解救手段。此时，逮捕抗议者的执法者才是违背神命令的一方。

因此我以金钱与祷告支持过“救援行动”，也认为计算代价后参与堵门并非犯罪。但我既不要求所有基督徒效法，自己如今也未参与——因我相信，从长远来看，合法手段更为有效，且伦理上我有选择策略的自由。

第三十三章、第五条诫命：男人与女人

根据《西敏大要理问答》，第五条诫命不仅适用于“尊长”与“卑幼”之间的关系，也适用于“平辈关系”（equals）：

问 131：平辈当尽的本分是什么？

答：平辈当尽的本分是：彼此尊重对方的尊严与价值，在他人面前把尊荣归给对方；为他人的恩赐与长进欢喜，如同为自己的欢喜一般。

问 132：平辈易犯的罪是什么？

答：平辈易犯的罪，除了未尽上述本分外，还包括轻视他人价值、嫉妒他人恩赐、对他人的长进兴盛心存不满，以及彼此争权夺位。

这条诫命之所以适用于平辈关系，是因为如经上所记，我们当“尊敬众人”（彼前 2:17）。其根源在于人类生命极其宝贵，是神形像的奇妙彰显。即便面对最不堪的人，我们也当尊重这形像。

男女关系[1]是一种特殊的过渡形态——它既包含前一章讨论的“尊卑关系”，也涉及下一章将探讨的平辈关系。在神面前，男女本质上是平等的，因为二者同是按祂形像所造。但在家庭与教会中，他们又基于性别部分地进入权柄与顺服的关系。因此，我将先论述二者作为神形像的平等性，再探讨其权柄与顺服的关系。

按神形像所造的男女[2]

基督教关于人性尊严的思考——尤其是男女作为不同性别的独特尊严——始于创世记 1:27 的教导：“**神就照着自己的形像造人，乃是照着祂的形像造男造女**。”人类具有神的形像这一真理，历来给予人莫大的安慰与道德动力。在第十八章中，我曾论证这一教义将“效法神”确立为人类根本的伦理责任。但究竟何为“具有神的形像”？

1、我会在第七条诫命下探讨这段关系中独特的两性层面。此处我们将着眼于权柄与顺服的关系。

2、本节部分内容摘自我的同名文章，该文收录于《重拾圣经中的男女身份》一书，由约翰 · 派博与古德恩主编，第 225–232 页。经克罗斯威出版社许可转载。

神学界对神形像的诠释往往复杂艰深。然而无论这些神学发展有何价值，其核心理念其实极为简明。创世记的作者并未将“形像”与“样式”（1:26）视为难题，也未试图加以解释[3]——显然他使用的是当时读者熟知的概念。

古代世界充满各类“形像”，这些无非是用于代表某人（通常是神明或君王）的雕像或画像。我们在讨论第二条诫命时已看到，神禁止人跪拜雕像。但世上确实存在真神的形像，就是我们自己。[4] 圣经也要求我们以类似尊荣神的方式彼此尊重（参第三十一章）。

梅雷迪思·G·克莱恩指出，圣经呈现神形像的三个维度，分别对应本书第三章所论述的神的主权属性与三个视角：[5]

其一，神的形像具物质性，体现在身体层面。人眼是神视觉能力的“形像”，正如诗篇所言：“**造眼睛的，难道自己看不见吗？**”（诗 94:9）。神虽无物质的眼睛，但我们的双眼反映祂的视觉能力。同理，圣经论及神的“膀臂”与“手”，表明祂的行动能力，也说明我们的肢体同样反映祂的形像。有人反对将神的形像物质化，因神本无身体。此乃短视之见——神虽无身体，但我们的身体确实彰显祂的大能。这一维度对应神主权属性中的“掌管”，即我们所说的“处境性视角”。

其二，克莱恩称之为“职分维度”。神既是君王，便立我们作祂的助理，以摄政王的身份代祂治理全地（创 1:26，28）。这对应神主权属性中的“权威”，即“规范性视角”。

其三为伦理维度。新约指出我们尤其在知识、仁义与圣洁方面彰显神的形像（弗 4:24；西 3:10）。圣经一贯吩咐“**你们要圣洁，因为我是圣洁的**”（利 19:2），或如主耶稣在马太福音 5:48 所言：“**你们要完全，像你们的天父完全一样**”。可见神的形像直指我们内在生命的核心，这对应神主权属性中的“同在”，即“存在性视角”。

3、尽管神学家有时会对“形像”与“样式”加以区分，但我认为这两个术语所指相同，即我们与上帝的相似之处。参见约翰·慕理《按神形像所造的人》一文，收录于《约翰·慕理文集》第二卷，第 34 页。他在文中提出，后一个术语相对于前一个“是解释性或限定性的，而非补充性的”。

4、回顾我在第 25 章的论点：第二条诫命将人定为神唯一真实的形像，借此既守护了神的尊严，也守护了人的尊严。

5、梅雷迪思·G·克莱恩，《圣灵的形像》。

男女在这些维度上毫无分别。两性均以身体反映神的形像；[6] 神委派男女共同治理全地（创 1:28），故他们共享神形像的职分维度；神对两性发出同样的顺服要求，表明他们在伦理维度上平等。在堕落事件中，男人女人一同违背神，而神的咒诅与赐福也同等临到二者（创 3:14–19）。值得注意的是，咒诅对两性的作用方式略有差异：女人承受生产之苦，男人承受耕作之劳，但二者同样被咒诅，同样堕落。虽然圣经指出女人先受迷惑（提前 2:14），但从未暗示女性比男性更罪孽深重。因此，基督的救赎对两性同样有效，圣经也从未指出女性在基督恩典中的成圣程度与男性有别。

圣经的正面教导在于：男女皆按上帝形像所造，且具有同等的上帝形像。

男女皆按神形像所造

创世记 1:27 对此有明确宣告，而 2:20（“和他相配的帮手”，新译本）与 2:23（“骨中的骨，肉中的肉”）则通过人与动物的对比（2:19–20；参 5:1–2），强调了两性本质的统一性。赫尔利指出，1:26–27 中的“人”（adam）是集合名词，指“人类”；第 27 节“男性和女性”的表述显明这个集合体包含双重性别，而第 28 节赋予两性共同的任务——这正是神形像承载者的使命。[7]

这是圣经一贯的教导：按基督形像的再造（西 3:9–11）毫无差别地临到所有信徒；事实上，这种更新、这种儿子名分（加 3:26）的赐予完全不受性别限制，以至于在这一层面上“**并不分男女**”（加 3:28）。

男女具有同等的上帝形像

创世记的记载从未暗示男女在神的形像上有任何差异。但有人根据保罗在哥林多前书 11:7 的论述得出不同结论：“**男人本不该蒙着头，因为他是神的形像和荣耀；而女人是男人的荣耀**。”为何保罗称男人为“神的形像”，却未将这一称谓同样赋予女人？这甚至可能让人

6、卡尔 · 巴特认为，性别差异（作为社会差异的一种形式）是神形像的体现，因为他在创世记 1:27 中看到了二者的对等关系。我不同意这一观点，并在前面引用的拙文《按神形像所造的男女》中对其进行了反驳。

7、詹姆斯 · B · 赫利：《圣经视角下的男女》，第 172 页。他进一步指出，创世记第 1 章关注的是各类现实的创造，而非这些类别内部的等级差异。因此，创世记 1:27 将神的形像赋予整个人类，而非与女人相区别的男人。

误以为保罗在此否认女人具有神的形像，或认为女人只是男人的衍生形像。

我赞同 C.K.巴雷特的见解：“保罗在此处提及‘形像’仅是为了引出‘荣耀’的讨论。”[8]“形像”的表述并非保罗论述的核心要旨，因此未延伸至女人，但它向读者指明了“男人是神的荣耀”这一说法的旧约根基——“荣耀”与“形像”虽非完全同义，却密切相关。保罗的重点在于“荣耀”，即一个人为另一个人带来的尊荣。他说，男人被造是为荣耀神。当然，女人同样被造以荣耀神，但她还有第二重目的：荣耀男人。神特意造她作亚当的帮手（创 2:18，20；参箴 12:4；弗 5:25–29）。[9] 男人通过“不蒙头”来尊荣上帝，因为“蒙头”象征对受造物的顺从 [10]——这种对人的顺从尤其不适合男性先知，因其职分本是代表神发言。而女人不仅要荣耀神，也要荣耀男人。事实上，当女人尊荣神造她的特定职分——“帮手”时，正是在尊荣神。因此与男人不同，她通过对同为受造之人的顺服来最好地荣耀神。

所以哥林多前书 11:7 的重点并非否定女人具有神的形像，而是指出：除了反映神的形像外，她也被造以尊荣男人，其外在装扮需与这后一功能相称。更无需认为女人反映神形像的程度逊于男人。

这种从属地位会削弱她承载神形像的能力吗？这个问题至关重要，但答案必然是否定的。男人同样常处于对他人的从属关系中（出 20:12；罗 13:1；来 13:17），[11] 但这无损于他们作为神形像的地位。

主耶稣自己为救赎我们，也曾顺服天父，甚至顺服人间权柄。因此，人间权柄既为效法基督，就应当成为“仆人式权柄”（太 20:20–28）。[12] 为神的缘故甘愿顺服他人，这本身就

8、C. K. 巴雷特：《哥林多前书注释》第 252 页。

9.、我认同部分学者的观点，即“帮手”一词本身并不隐含任何从属意味——神自身便是以色列人的帮手（例如诗 30:10）。但值得注意的是，夏娃是在亚当之后被造，且受造的特定目的便是帮助亚当，这一点与神和以色列人的关系截然不同。我认为，这一事实正是保罗在哥林多前书 11:8–9 及提摩太后书 2:13 中相关论述的依据。

10、利昂·莫里斯：《哥林多前书注释》，关于 11:4 节的注释；另见詹姆斯·B·赫利：《保罗是否要求女性蒙头或闭口不言？》，《西敏神学刊》第 35 卷（1973 年）：第 205 页。

11、即便是君王，通常也需对他人负责；即便“专制”君主，若未能取悦社会中其他权势阶层，也终将被推翻。

12、参见本书第 31 章中我对此问题的相关探讨。

是神形像的组成部分，而非有损于神的形像。[13] 即便对不义权柄的顺服，也彰显基督的特别样式（彼前 2:12,19–25；3:14–18）。[14] 我们往往正是在顺服中，最好地活出神形像的伦理维度——还有什么比甘愿顺服更能彰显神的爱、忍耐、温柔以及节制呢?

性别差异本身彰显神的形像

正如前注所言，我不同意卡尔·巴特将“性别差异等同于神形像”的观点。但我确信，人类的性别特质——如同其他所有特质——都在彰显神的形像。这并非指神具有男性、女性或双性特征。正如我们说“眼睛彰显神的形像”，并非指神长着眼睛，而是指我们的视觉能力彰显神的某些属性。同理，人类的性别特质也彰显上帝的属性和能力：

1、人类的性别特质彰显神的创造性：藉着性能力，我们生养儿女；神则通过其他方式成就同样的事（约 1:12；罗 8:14–17；加 4:4–7；来 2:10；约壹 3:1–2）。

2、夫妻之爱象征神对其子民的爱（结 16 章；何 1–3 章；弗 5:25–33），这种爱首先存在于三位一体之内（约 17:26）。

3、夫妻的盟约关系（箴 2:17；玛 2:14）彰显神与人之间的盟约关系。

4、圣经虽主要用男性意象描述神，但亦使用女性意象。究其根本，因圣经要我们以神为“主”，而“主权”在圣经中始终与权柄相连。[15] 鉴于圣经要求女性在家庭和教会中顺服男性权柄（后文将详述），用女性称谓指称神会带来神学张力。当代教会更需要重新认识神和基督的主权，因此从圣经立场看，用中性或女性化语言指称神的做法实属根本性错谬。

5、然而，女性的顺服本身也彰显神的形像：耶和华神不以作我们的“帮手”为耻（参

13、这一点需着重强调：女性藉着“蒙头”尊荣男性的权柄，同时也借此确立自身可敬的身份。因此，保罗将“蒙头”称为(她自身的!) 权柄的记号（林前 11:10）。“蒙头”使她获得了奉神的名宣讲预言的道德权柄。参见莫里斯《哥林多前书注释》中关于 11:10 节的解读。

14. 诺埃尔·威克斯批评女权运动混淆了“价值”与“统治权”的概念（参见其著作《圣经的充足性》，第 137 页）。读者亦可参考罗伊斯·格鲁勒的《约翰福音中的三位一体》，书中探讨了三位一体内部“彼此顺服”的关系——我虽不完全认同其部分观点，但该书颇具启发性（另参见《上帝的教义》第 694–696 页）。

15、当然，圣经也强调神的男性属性，以此对抗多神论及异教女神崇拜的堕落之风。关于这一问题的更多探讨，参见《上帝的教义》第 378–386 页。

创 2:18)；主基督亦甘愿为仆人。敬虔女性往往成为众人的榜样，同时也是对那些渴望掌权者的无声责备（太 20:20–28）。[16]

男女同等代表神

神的形像兼具相似性与代表性。前文探讨了形像作为相似性的维度，现在我们要考察其代表性功能——这一区分本质上是结构与功能、本性与使命的区分。

当尼布甲尼撒王设立自己的金像时（但 3:1–6），那像便代表他本人，人们向金像跪拜即表示对王的效忠。这种观念在古代世界十分普遍，而创世记 1:28 同样体现了这一观念：神赋予亚当“遍满地面、治理这地”的使命。

这一使命与神在世界的作为相类似。神要人认识祂是主，我此前已从掌管、权威与同在三个维度阐释过这个概念。在创世记 1:28 中，神赐予亚当一种从属于祂主权的“治理权”，使人成为宇宙中的附庸君王。所谓“治理这地”，既是将人的掌管延伸至全地，其中也包含权威的行使——亚当为动物命名的权利（创 2:19–20；参 2:23；3:20）在古文化中正是权威的体现。而“遍满地面”则要求人的“同在”遍满全地。如我们所见，三者正对应克莱恩提出的形像三维度与主权三属性。

至于将这治理权视为形像的一部分还是其结果，并非关键——圣经无意作此区分。显然，治理权是与神形像承载者身份相称的地位与使命。苏西尼派将神的形像狭隘地等同于治理权是错误的（如前所述，形像包含更丰富内涵），但形像与治理确实密不可分。

创世记 9:1–3 证明治理使命在人类堕落后依然有效。只是罪严重阻碍了使命的完成——神原本要让颂赞祂的人遍满并掌管全地。因此新约强调大使命（太 28:18–20），这同样是关乎“遍满”与“治理”的命令，但如今要藉基督的救赎福音来实现。靠着基督的至高权柄（太 28:18），神的子民要将掌管、权威与同在扩展到全地，成为“**基督的使者，替基督求你**

16、正因如此，我不同意赫利的观点——他称根据哥林多前书 11:7，“女性在其与丈夫的关系中，并未蒙召去彰显上帝或基督的形像”《男人与女人》，第 173 页）。这种形像的彰显并非绝对精准，但正如我们所见，任何对神形像彰显皆非如此。我认为哥林多前书 11:7 有更妥帖的解读方式，详见前文相关探讨。

们与神和好”(林后 5:20；参腓 2:14-15)。[17]

由此衍生出圣经中关于儿子身份、被收纳为后嗣以及继承产业等教义 (约 1:12；罗 8:14-17；加 3:26-29；来 2:10；约一 3:1-3)。在这些方面，男女完全平等，圣经不作性别划分。事实上，那句著名的“并不分男女”(3:28) 正是紧接在加拉太书 3:26 (“你们在基督耶稣里都成了神的儿子”)的后面。而如我们所见，男女原本同等领受治理使命(创 1:27-28)。

这是否与男性在家庭和教会中的权柄相矛盾？不然。权柄与顺服在本质上并不冲突——一个人可能一方面拥有权柄，另一方面却又处于从属地位。男性在某些领域掌权，同时必须顺服更高的权柄，正如基督自己既是主也是仆人。

因此，正如第 31 章所述，人间权柄乃是“仆人式权柄”(太 20:25-28；约 13:12-17；弗 5:22-6:9)，对受管辖者负有责任。故当圣经论及男性的优先地位时，常同时强调两性的相互依存 (林前 7:3；11:11-12)。

女性无疑共享亚当所领受的治理权，与男性一同被造来管理全地 (创 1:27-28；林前 3:21)。就个体而言，女性也在各领域被赋予权柄：母亲管教儿女 (出 20:12)，老年妇人指教少年妇人 (多 2:4)，有些女性经营家族生意 (箴 31:10-31)。她们甚至作为神的先知对众人行使权柄 (士 4:4；徒 2:17；21:9；林前 11:5,10[权柄的象征])。当然，女性也处于人间权柄之下——但男性亦然。

斯蒂芬·B·克拉克援引马太福音 8:9 精辟指出：一个人的权柄非但不与顺服更高权柄相冲突，反而常源于这种顺服。先知的权柄来自他们对神话语的顺服，君王、祭司与父母的权柄基于神的设立，使徒的权柄根植于他们对基督大使命的顺服。回顾我先前的观点：女性的蒙头 (林前 11:10) 既是顺服的记号，也是她作为先知之权柄的象征。

总结与结论

男女皆平等地彰显神的形像——无论是性别差异，还是权柄与顺服的角色划分，皆不

17、关于这些使命的详细说明，参见第 17 章。

18.、斯蒂芬·B·克拉克:《基督里的男人与女人》，第 171 页。

改变这一真理。因为神的形像涵括了人性的全部维度。因此，男女皆反映神的样式，并一同蒙召在全地作祂的代表——奉祂的名施行掌管、行使权威、彰显同在。这一教义与女性在家庭和教会中的顺服地位毫无矛盾——所有人（无论男女）都处于神圣权柄与人间权柄之下，而他们的顺服与权柄本身，都在彰显神的形像。

家庭中的男女

正如第 32 章所述，虽然女人在诸多方面是男人的“帮手”（创 2:18），但经文重点在于强调其生育者的角色。[19] 因此，圣经着重指出女性蒙召成为妻子与母亲的使命。这是重点强调，而非绝对规条。关于单身女性及职场女性，后文将另有论述。圣经当然没有禁止女性进入其他领域——聚焦家庭角色的部分原因确实与文化背景有关：除少数例外，古代社会不接受女性担任其他职位。但圣经的强调也存在超越文化的永恒真理，这是当今世代亟需重新发现的，尽管我们也当承认圣经原则更广的应用空间。

首先，我们需要留意圣经对女性家庭角色的重视。创世记 1:27–28 将人性本质（具有神的形像）与“文化使命”（人类独特而全面的任务）联系起来。神“造男造女”之后，以“生养”与“治理”两大维度呈现这使命。通过交叉式阅读，我们可以看出“生养”尤其与女性相关，“治理”则与男性相连，尽管不能据此作出绝对划分。因此，婚姻结合——二人成为一体——自然导向子孙后代。玛拉基书 2:15 强调神使二人成为“一体”，是为得着“敬虔的后裔”。这一大致分工延续至创世记第 3 章：堕落之后，亚当受咒诅的是农耕劳作，夏娃则是生育之苦——各人在神圣使命中的独特贡献领域都受了咒诅。然而咒诅不能胜过赐福：男人的劳作为人类存续直到弥赛亚来临，女人的生育终将带来救主降生。因此 3:20 给女人取名“夏娃”（生命），也是基于其作为母亲的功能。

由此我们便能理解：圣经对子女的极大祝福、不孕被视为咒诅、“**儿女是耶和华所赐的产业**”（诗 127:3）、主耶稣为孩童祝福（太 19:13–15），以及婴儿洗的圣约依据（神呼召家庭

19、这一论点借鉴了我同事马克 · 富塔托多年前的一些讲座内容。不过，对于下文的论述，我将承担全部责任。

20、需要说明的是，神造人是“造男造女”，而非如现代女权主义与新纪元运动思潮所主张的那种雌雄同体的中性形态。男女角色并非可以相互替代，二者的差异性是与生俱来的。因此，若神赋予他们不同的使命，我们也不必感到诧异。

而非仅个人），也能明白为何奸淫是极重的罪（在神眼中，背叛家庭远比背叛国家严重），以及为何教会对年轻女性的教导特别侧重妻子与母亲的角色（提前 5:14；多 2:4）。

因此，夫妻间存在大致的分工（虽非僵化界限）。丈夫在田间劳作并在城门口担任长老（箴 31:23），妻子主要在家中生养儿女、教导孩童并营造良好的成长环境。但同样真实的是：女人的生育离不开男人的“帮助”，母亲的养育也离不开父亲的参与；男人若没有女人的帮助，亦无法完成文化使命。箴言 31 章呈现一种平衡：女性以家庭为主要活动领域——她不像丈夫那样“坐在城门口”治理百姓（23 节），[21] 而是专注于家务与子女需求。但她同样帮助丈夫，不仅通过传统家务，更通过增加家庭经济收益（16,18 节）。她辛勤劳作，使全家需用充足。与此类似，路得在波阿斯田间拾穗供养婆婆，但当婚嫁机会来临，她便视之为拯救。另参提多书 2:5“料理家务”的教导——但这并非绝对禁止女性外出工作。男性作为家主也当勤于家事（参提前 3:4–5），不过家庭确是女性独特劳作的焦点。

这并非贬低女性，也不是性别压迫的结果。在神眼中，生养儿女与男性从事的工作同等重要。我们的圣约神学表明：敬虔家庭具有核心地位。神可能呼召某些女性承担家庭以外的使命，我们应当尊重这些呼召，但这绝不意味着这些事工比料理家务更为高贵。尊荣女性的目标，不应是“将她们从家庭解放出来从事所谓更重要的工作”，而应是尊崇神特别赋予她们的、极其重要的使命。

普遍启示也印证这一点。抛开“政治正确”不谈，一般而言，男性确实比女性更适合需要上肢力量的工作。因此，在古代以农耕等重体力劳动为主的社会，分工自然形成，这对男女都有益处。那时女性生育次数远多于现代，且在经期参与社会活动的能力也更为受限，因此传统分工几乎是生理需求——尽管当时也有底波拉这样的例外。

现代体力劳动的减少是否消除了这种分工的必要？并非如此。近期研究显示，职场女

21、这段文字并未暗示女性绝不应在社会中掌权。底波拉无疑曾是以色列的掌权者，且她在自己的职分上荣耀了神。但她是在男性未能承担自身责任时才掌权的。男性掌权并非绝对原则，却是以色列文化中常见且正常的现实，而圣经也并未号召人们反抗这一模式。

性因疾病、经期问题及家庭责任导致的缺勤率高于男性。这些事实对雇主而言不容忽视。当然也有例外，但两性的生理差异总体上仍为传统分工提供了合理依据。

在思考圣经关于女性不可担任教会职分（提前 2:12）及在家庭中需顺服丈夫（弗 5:22–24）的原则时，必须考量这些因素。但比女性生理限制更重要的，是她们从神而来的独特呼召。圣经对女性的限制并非因她们才干不如男性（即便在管理方面），而是因为她们独特的工作实在至关重要。在此，神的智慧与当代思潮（尤其是女权主义）截然不同。事实上，许多教会轻看育儿事工、视儿童教导为次等服事的观念，必然面对神话语的挑战——孩童如此重要，以至于神将半数人口（即女性）最美善的恩赐都留给了他们。

我们何以认为在通用汽车公司工作比养育孩童更为重要？前者对社会更有意义吗？更值得投入吗？职场工作真的比持家更“解放”吗？若将家务与政治职位、长老职分等“权柄岗位”相比，为何前者就被视为价值更低？多数未担任“权柄岗位”者并不知晓行政工作何等枯燥乏味。我们需要彻底重估价值。

神至今仍要求我们拓展祂的国度，不仅通过宣教，也藉由生育与教养。祂要建立敬虔家庭来荣耀自己。一个家庭包含父亲、母亲、子女，并延伸至祖辈、叔伯、姑姨与表亲（当然并非所有家庭都具备全部成员）。丈夫是妻子的“头”（林前 11:3–5；弗 5:23），[22] 妻子当顺服丈夫，儿女当听从父母，[23] 而丈夫要作全家的仆人式领袖。

虽然神给予寡妇孤儿特别看顾，但单亲家庭并非圣经的理想模式。普遍启示同样印证这点：统计显示，单亲家庭与双职工家庭的子女（尤其是“钥匙儿童”）比传统家庭（父母一方居家）的孩子更容易陷入帮派、毒品与犯罪。

然而我们的社会和政府更热衷于政治正确而非切实帮助儿童——它们通过福利与税

22、正如女权主义者常宣称的那样，“头”所指的是权柄，而非“源头”。参见古德恩《“头”（kephale）的含义》，收录于《重拾圣经中的男女身份》（派博、古德恩主编），第 425–468 页。但显然，即便它真的指“源头”，也同样暗含权柄——因为神是我们的源头，故而也是我们的权柄。父母孕育了子女，因此对子女拥有权柄；基督是教会的源头，因此对教会拥有权柄。如此说来，夏娃是从亚当的肋骨所造，就必须顺服她的源头。

23. 创世记 3:16 中女性的“恋慕”，是想要篡夺丈夫的权柄（参创 4:7）。参见苏珊·福《女性与神的话语》。

收政策变相惩罚婚姻、为职场母亲提供特殊补贴（居家母亲却无法享受）、资助日托中心、逼迫在家教育家庭等手段，实质上在补贴单亲养育模式，更遑论那些迫使每个家庭必须维持双份收入的经济政策。

许多教会在此同样失职。基督徒女性常想逃避育儿的日常琐碎，将时间投入其他事务。当教会为女性提供各种活动时，往往无意中使她们偏离家庭责任。神或许会呼召某些妻子母亲承担家庭以外的职分（包括服事），但教会不应将此视为常态。

圣经对教会“妇女事工”的典范记载在提多书 2 章：保罗指示提多教导老年人、少年人和老年妇人，却刻意不让他直接教导少年妇人，[24] 而是委托老年妇人去教导 [25]——因年轻牧师显然不宜专注教导少年妇人。老年妇人要教导什么？“**用善道教训人，好指教少年妇人爱丈夫、爱儿女、谨守、贞洁、料理家务、待人有恩、顺服自己的丈夫，免得神的道理被毁谤**”（多 2:3–5）。

真正合乎圣经的妇女事工，不会鼓励年轻女性追求比料理家务“更重要”的工作（即便是教会事工），而是帮助她们完成神赋予女性的独特使命，同时尊重其他呼召。老年妇人不应逃避育儿与持家的领域，而要成为年轻母亲的导师与帮手。当今教会中，许多年轻母亲孤立无援，因为已脱离育儿责任的老年妇人转向其他事务而不施援手，这实在不当。应当向老年妇人传递不同的价值体系。

当代教会最迫切的需求莫过于家庭事工。大多数会众因受世俗思潮浸染，根本不知圣经描绘的家庭图景。他们需要学习权柄关系、男女分工，以及如何营造以上帝话语浸润孩童的氛围（申 6:6–9）。[26]

热衷“教会增长”的教会常忽视家庭事工，向无根的个体传福音看似更为容易，而孩童则往往被视为需要排除的干扰因素。这种心态实在短视——不仅违背圣经优先次序，更错

24、感谢丹尼斯 · 约翰逊帮我认识到这一点。

25、要注意的是，女性的教导恩赐在教会中仍有重要地位，即便女性不能担任教导长老的职分。事实上，除了作为孩童的主要教导者外，女性还肩负着教导教会约四分之一会众（即“年轻姐妹”）的重要职责。

26、参第 24 章对基督教学校的论述。

失增长良机。当今无数家庭需要辅导：他们曾拥抱主流思潮却目睹其一败涂地；他们心如刀绞地看着子女在公立学校、媒体和同侪压力下灵性沦丧。对这些人而言，基督的福音堪称天籁之音。那些有效服事家庭与孩童的教会，常因众多家庭慕名而来而大幅增长。

教会中的男女

近年来，女性按立问题已成为划分“福音派女权主义者”与其他信徒的分水岭。在此我们必须清楚圣经对女性在教会中的角色究竟如何教导，首先来看否定性教导：

1、圣经从未禁止女性教导。提多书 2 章委托老年妇人教导少年妇人，这意味着她们负责教会四分之一成年会众（即年轻女性）的教导工作，此外她们本就承担教导孩童的职责（参提后 1:5）。

2、圣经从未禁止女性教导男性。使徒行传 18:26 记载百基拉与丈夫亚居拉共同教导亚波罗，且百基拉的名字被优先提及。

3、圣经从未禁止女性在聚会中发言。哥林多前书 11:5 提到妇女在崇拜中祷告和讲道。有人认为保罗只是描述而非认可这种做法，这种解读缺乏说服力——保罗既然要求祷告讲道的妇女蒙头，若他根本反对妇女如此行，那就如同说“你若抢劫银行，务必西装革履”。

4、圣经从未限定女性教导必须出于圣灵直接启示。虽然林前 11:5 可能指受圣灵感动而发出的“灵恩式”祷告与讲道，但提多书 2 章与使徒行传 18:26 显然不属此类。

5、圣经从未区分女性在非正式场合与主日敬拜中的教导权。哥林多前书 11:5 明确针对主日聚会，且就规范而言，“非正式”与“正式”敬拜并无区别——规范性原则（参第 26 章）适用于基督徒聚集敬拜、聆听神话语的一切场合。

那么，哥林多前书 14:33b–36 与提多书 2:11–14 等经文对女性活动的限制是何性质？前者如此宣告：

妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，因为不准她们说话。她们总要顺服，正如律法所说的。她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫，因为妇女在会中说话原是可耻的。神的道理岂是从你们出来吗？岂是单临到你们吗？

哥林多前书 14 章的上下文关乎权威性教导。26-28 节提到这种教导通过“启示”(受圣灵感动而发出的预言)、“教训”、“方言”(即未翻译的预言) 及“翻出来的话”(即已翻译的预言) 传递。在两三位先知发言后，会众需“慎思明辨”(29 节) ——这同样是权威性行动，慎思明辨者要判断先知真伪，而妇女被排除在此辨明真伪的过程之外。

辨明预言并非全体信徒的工作，而是教会所认可的领袖的职分。今日这种认可称为“按立”。在长老会神学中，此类职责赋予长老；其他传统则委任主教、牧师、执事等人。[27] 这些被按立的圣职人员与其他信徒的区别不在于教导行为本身，而在于他们代表教会并得到教会明确认可的教导权柄。因此这段经文的隐含意义是：女性不符合担任教会教导职分的资格，无论这职分称为长老、牧师或主教。[28]

提摩太前书 2:11-14 同样论及权威性的正式教导，虽然表面看来并不明显：

女人应该安静而又完全顺服地学习。我不准女人教导，或辖制男人；女人总要安静。因为先造的是亚当，后造的是夏娃；不是亚当受了引诱，而是女人受了引诱，陷在过犯里面。(新译本)

道格拉斯·穆尔对此解释道：

> 虽然“教导”一词可广义指各种造就人的事工……但通常特指那些拥有教导恩赐之人的专门活动 (参林前 12:28-30；弗 4:11)。这表明并非所有基督徒都从事教导。在教牧书信中，“教导”始终具有这种权威性教义指导的特定含义。[29]

穆尔进一步指出，保罗在生命将尽、交棒给提摩太之际(提前 4:11-16；提后 2:2；4:2)，尤其关注这类教导的纯正性。他补充道：“虽然‘教导’不限于长老-监督，但确实是这些人的重要职责 (参提前 3:2；5:17；多 1:9)。”因此，正如哥林多前书 14:33b-36，保罗在此禁止女性从事的是作为教会正式职分的教导。

27、在许多浸信会教会中，这类职责会交由“执事”承担。在这些教会里，女性不应被按立为执事。不过我后续会论证，若对执事这一职分的定义有所不同且更贴合圣经，那么女性就应当被按立担当此职。

28、在此我参考了 D.A.卡森的《“在教会中闭口不言”：论哥林多前书 14:33b-36 中女性的角色》(收录于派博与古德恩主编的《重拾圣经中的男女角色》，尤其是第 151-153 页)，同时也参考了赫利的《男人与女人》。

29、穆尔的《“不教导或不辖管男人”是什么意思？》(收录于派博与格鲁德主编的《重拾圣经中的男女角色》，第 185 页)。

至于 12 节禁止女人“辖管男人”，穆尔认为：

在上帝和圣经的权柄范围内，我们可以合理地说某些基督徒在上帝之下对他人行使治理职能（参帖前 5:12；来 13:17）。在教牧书信中，这种治理权柄赋予长老（参提前 3:5；5:17）。显然，保罗禁止女性辖管男人，就排除了女性按教牧书信描述担任长老职分的可能性。[30]

我认同这种解释：这两处经文对女性教会角色的根本限制是一致的——女性不可担任长老，或任何赋予她们对男性进行权威教导的教会职分。[31]

有些福音派女权主义者声称，保罗的规条只是针对哥林多或以弗所的当地情形。若保罗因当地情形而禁止肇事者担任职分，这尚可理解；但难以解释为何肇事者全是女性。实际上，保罗明确否认这些教导仅针对当地情形：哥林多前书 14:34 声明他在“众教会”都如此规定；提摩太前书 2:13–15 则将此政策建基于创造次序与堕落本质——这些事件关乎全人类、所有情形及整个人类历史。

那么，如何理解加拉太书 3:28 在基督里“**并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女**”？显然基督并未消除一切性别差异！也未消除犹太人与外邦人的一切区别。保罗在各处反而强调仆人顺服主人的义务（参弗 6:5–9）。因此我们必须区分：这节经文强调教会在国籍、社会地位和性别藩篱中的合一性，所有信徒在蒙恩得救的地位上平等。但保罗从未暗示因基督的缘故，民族差异、性别特征甚至主仆之分就此消失，也不否认教会中应当尊重职分与权柄的差异。

保罗对女性担任长老职分的限制基于以下理由：

1、亚当首先被造（提前 2:13）；

2、被引诱的是夏娃而非亚当（提前 2:14）。亚当的首先被造与随后夏娃作为帮手的被造，表明她的人生目的是辅助丈夫；而夏娃被引诱的经历使她失去成为亚当正式教师的资格。在盟约元首的奥秘中，我们与始祖的联合使这些神圣命定传承于后世子孙；

30、同上，第 187 页。

31、然而，这段经文引出了另一个有趣的问题：按立女性担任可代表教会向其他女性发言的职分，是否具备正当性？提多书 2:3–4 教导，老年妇人在这方面负有特殊责任。在新约中，这类恩赐与职责通常会藉着按手礼来得到认可（提前 4:14；5:22；提后 1:6）。而且，正如我稍后会提及的，有充分的理由支持按立女性执事。

3、教会（如第 32 章所述）是基督的延伸家庭。保罗虽未在上述两节经文中明言，但这隐含在新约的整体视角中——若丈夫是家庭中的头，信徒大家庭也应如此。若妻子在核心家庭中顺服丈夫，却在教会大家庭中管辖他，这将产生严重错位。

4、虽较隐晦但同样基于圣经的是这样一个事实：女性被赋予至少与正式教导和治理同等重要的独特角色：她们是持家者、孩童与其他妇女的教导者，也是男性的非正式教师。上帝视这些角色与其他职分同等宝贵。且因无需承担教导职分的重担，女性反而能自由从事许多圣职人员难以高效完成的事工。[32]

除被称为“特殊职分”的正式教导职分外，还存在每个信徒都拥有的“普遍教导职分”。正如穆尔所言，“教导”一词可有广义用法（西 3:16“彼此教导”）。圣经绝不禁止女性从事这类教导——作为非正式教师，女性与任何人一样有权利和义务造就其他信徒（无论男女老幼）。百基拉教导亚波罗（徒 18:26）与妇女在聚会中祷告讲道（林前 11 章）皆属此类。

与“普遍职分”的祷告一样，“普遍职分”的教导同样重要。希伯来书作者痛心读者灵命幼稚“本该作师傅”（来 5:12）。神的心意是要我们不仅每周从讲台聆听真道，更在日常生活中从弟兄姐妹口中领受教导（参来 10:24–25）。

有时“普遍职分”的教师在某些领域的知识可能比“特殊职分”的教师更丰富。我认为若教会长老认为邀请未被按立的信徒在主日分享对会众有益，他们完全可以这样做。圣经并无硬性规定只有被按立的信徒才能在敬拜中发言，甚至未规定只有被按立的信徒才能传讲神的道——未被按立的神学生常受长老邀请讲道。既然长老可邀请“普遍职分”信徒在敬拜中教导，我看不出有何理由不能邀请女性。圣经并未禁止女性教导（甚至教导男性），只是禁止她们担任“特殊职分”。[33]

32、我妻子所做的一对一服事远比我多，部分原因是她不用授课、著书、参加牧师会议，也不用参与委员会工作。

33、她可否站在讲台后面，以神的话语劝勉会众？圣经并未禁止此事，因为圣经中根本未提及讲台。在一些教会里，讲台是“特殊职分”的象征，未被按立的人使用它会让会众混淆谁才是长老。在这类情形下，我认为教会不该只将讲台限定为受按立男性使用，而应教导会众不必过分看重这一象征意义。耐人寻味的是，有些长老会信徒既十分重视讲台的象征意义，却又同时想将其他（同样无圣经依据的）象征物逐出敬拜区域。

诚然，根据罗马书 12 章、哥林多前书 12–14 章及以弗所书 4:1–16 关于圣灵恩赐的教导，所有恩赐都是为了造就基督整个身体。我们岂能认为神赐予女性智慧、知识和交流的恩赐来造就教会，却唯独将成年男性成员排除在外呢？我们多数男性都曾受益于敬虔女性对圣经的深刻洞见及其对信仰生活的应用。难道我们领受女性教导时都是在犯罪吗？

一般而言，女性在教会可以承担任何未按立男性所能做的事工。因此教会存在大量男女信徒皆可参与的服事领域。例如，我认为女性作为圣经学者能为教会作出重大贡献，精通圣经及相关领域的女性教导预备按立的男性是完全合宜的——我不反对女性担任神学院教授。虽然我认为多数神学教授应由按立男性担任（因在大多数情况下，这类教导理当出自代表教会发言的长老），但未按立的男女学者常能为神学教育注入宝贵资源，我们应当认可这些恩赐与知识。不过需要谨记：女性在家庭中的重要职责会合理限制她们参与教会活动，教会不应强求所有平信徒事工都由男女均等承担。

前文主要讨论女性与长老职分的关系，但圣经也提及执事职分（提前 3:8–13）。虽然女性不应被选立为长老，但我认为存在支持女性担任执事的圣经依据。在改革宗传统中，[34] 执事职分重在服事而非治理或教导。历史上执事主要负责怜悯事工，而新约女性在此领域表现突出。罗伯特·斯特林普关于女性执事的论证很有力度，教会应当重视。[35]

本章观点在当前讨论中会被许多人视为保守与限制，因它反对女性按立为长老。但我认为这是圣经的明确教导。[36] 这一点并不难理解，除非有人想在此处否定圣经的权威，否则无法回避这一明确教导。

34、在许多浸信会团体中，执事是执掌治理权的职分，其实际性质与长老会所称的长老并无二致。在此类情形下，我会反对选举女性担任执事。

35、斯特林普尔在《正统长老会第五十五届总会会议纪要（1988 年）》第 356–373 页的《教会女性任职委员会少数派报告》中阐述了其立场。该报告可查阅网址：http://www.opc.org/GA/women_in_office.html#APPENDIX。

36、相较于“应当按立女性担任长老”的观点，我更认同“女性在敬拜聚会中应当闭口不言”的主张。也就是说，尽管我的立场介于更为保守与更为自由的两种观点之间，但我认为保守立场比自由立场更具合理性，我也更容易被前者说服。更为保守的观点未能注意到，我们所探讨的两处经文的语境是关乎正式教导的；而在我看来，更为自由的观点则是全然拒绝这些经文的教导。

在同性恋及女性角色的议题上，威廉·韦伯试图通过“救赎进程释经学”在圣经权威与自由派观点之间进行调和。[37] 该释经学认为新约伦理虽高于当时文化，却并不代表神的终极理想，仅指示发展方向，我们必须沿此方向超越新约本身。由此产生的伦理准则可能与圣经明确命令相悖，却符合其“发展轨迹”或“发展方向”。古德恩已对此立场进行了详尽的分析和批判，故在此不再赘述。[38] 在我看来，韦伯的进路显然违背了圣经的权威性（参第 10 章），因其允许人做圣经禁止之事；也否认了圣经的充足性（第 11 章），因其要求我们在圣经之外寻找终极伦理准则——这些原则的权威竟与圣经等同甚至比圣经更高。韦伯提出的主要例证是奴隶制度，但对此问题存在更好的处理方式（参第 34 章）。[39] 可见韦伯的方法与许多同类尝试一样，是用现代风尚取代圣经权威。

若在此处拒绝圣经权威，那又在何处接受圣经权威呢？“有限无误论者”曾声称圣经在信仰与实践事宜上具有权威，但在历史细节、科学准确性等方面则不然。然而教会职分分明属于“信仰与实践”范畴。若保罗在此出错（一些福音派背景的女权主义者直言不讳地如此宣称），[40] 我们还能在何处相信他的话语足以抗衡其他流行风尚？

此事非同小可。女性按立已被许多自称福音派的人接受，甚至持异议者会被视为顽固不化。本章所持立场——也是大多数教会的历史主流立场——正日益孤立，即便在福音派与改革宗群体中亦然。我们需要多多祷告。我深信神必在祂的时候责备不信，但近期前景确实堪忧。

个案研究：女性担任成人主日学教师

37、参见威廉·J·韦伯所著《奴隶、女性与同性恋者》。

38、古德恩，《我们是否应超越新约构建更完善的伦理？》，载于《福音派神学学会期刊》2004 年第 47 卷，第 299–346 页。该文亦收录于古德恩所著《福音派女权主义与圣经真理》，第 600–645 页。他还在《圣经男女角色期刊》2005 年春季刊第 10 卷第 1 期（第 96–120 页）中发表了这一批评的简写版本。

39、主耶稣的确在马可福音 10:2–9 中教导，摩西对离婚的容忍低于神的理想标准。但祂是在圣经中寻得这一理想的，而非诉诸圣经之外的某种伦理意识，也不是通过指向文本之外事物的所谓“发展轨迹”或“救赎进程”。对主耶稣而言，圣经足以阐明终极的道德规范。

40、例如，保罗·K·朱厄特所著《作为男性与女性的人》，第 112–113 页。

以下是我提交给美洲长老会（PCA）南海岸区会的委员会报告的修订版。作为主要执笔人（尽管其他委员提供了重要协助），我对本文表述负全部责任。报告首先区分了教会中教导的“普遍职分”与“特殊职分”，并阐释了哥林多前书 14:33b–35 与提摩太前书 2:11–15 的教导（如前述）。随后针对新盼望教会向长老会提出的问题展开讨论：“若女性顺服于堂会治理，她在成人主日学中教导男女学员是否合乎圣经？”现将省略开篇部分，直接切入对该问题的分析：

需谨记，“主日学”作为特定形式并未见于圣经，它是近百年才出现的教会机构。这并非否定其合法性——我们相信这是践行“**凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守**”（太 28:20）这一圣经命令的合理方式。但圣经既未界定主日学，也未规定其具体实施方法。

“成人主日学”形态多样：既有吉米·卡特总统在首都浸信会向数百人讲授的盛况，也有新兴小教会三两人围桌讨论要事的场景；既有指定专人担任“教师”的模式，也有开放自由讨论的形式。其权威性程度也各有不同。

某些主日学近似正式崇拜（尤其注重“开场仪式”的），常由牧师主导成人班，甚至作为讲道的延伸。但也不尽然——有些完全没有诗歌、礼仪、奉献或教导长老的特定角色。

使徒行传 18:24–28 记载的百基拉、亚居拉与亚波罗的互动，岂不类似成人主日学？虽然只有三人，但百基拉夫妇“更加详细”地教导亚波罗神的话语，而亚波罗则虚心受教。既然主日学形态多样，这种模式岂不也应被接纳？若如此，显然不能否定女性在此类场合运用其普遍职分的教导恩赐——这正是使徒行传 18 章清楚向我们展示的。

当主日学近似正式崇拜和/或由按立长老主导时，女性（或未按立男性）担任领导角色可能欠妥，[41] 因存在混淆普遍职分与特殊职分的风险。

但鉴于“主日学”的多样性，本委员会无法断言女性绝不可在混合群体中运用普遍职分的教导恩赐。像百基拉–亚居拉–亚波罗那样的场合——既需要女性洞见，又无职分混淆之虞——理当被允许。

41、不过，正如我之前所论证的，我认为这未必不妥。在这一点上，我的个人观点与委员会中普遍的看法存在一定差异。

我们的结论是：圣经并未绝对禁止女性在成人主日学中教导男女学员，但需谨记三点：

1、女性恩赐的运用不应混淆“特殊职分”与“普遍职分”的界限。外在表现尤为重要——若女性在教会中的教导方式使她“形同长老”，或声称拥有与长老同等的权柄（甚至让会众产生此种观感），堂会就当以温柔爱心介入，消除隐患。具体何者为不当或引发混淆，可能因教会和处境而异，故无法提供详尽的行为清单。将圣经原则应用于具体处境，是每位信徒（尤其是领袖）的责任。神期望教会领袖敏锐察觉具体危机，并“用爱心说诚实话”。

2、新盼望教会正确指出“女性教师顺服堂会”的重要性。这种顺服不仅是表面服从，更是一种态度，此乃圣灵所结的果子。圣经要求所有教会教师（尤其是未按立者）存此心志——未按立教师必须明确表明自己不行使治理权，仅是受委托教导。这对女性教师或许更具特殊意义。提摩太前书 2 章强调女性在教会中的态度：不应追求或宣称不恰当的权柄，而要以沉静顺服回应教导权柄。在教导他人时保持这种沉静谦卑实非易事。

3、生养儿女、教导其他妇女、料理家务、作丈夫的“帮手”——若认真对待，这些圣经明定的责任足以使多数已婚女性忙得不可开交。当今许多人认为，女性若不参与通常由男性承担的教会事工，就无法实现神赐予的潜能。事实恰恰相反：圣经赋予女性极其丰富多样的使命，这些工作不仅至关重要，也能充分挑战最有恩赐之人。履行这些职责后，多数人早已筋疲力尽，岂有余力他顾？我们虽不全盘否定女性教导男性的可能性，但坚决反对“女性若无此经历就不完整”或“成人主日学以男性教师为主就是欺压女性”的论调。

职场中的男女

前文着重阐述了圣经强调的重点：女性在家庭中承担着生养儿女、料理家务并顺服丈夫的特殊责任。但并非所有女性都已婚，也非所有已婚女性都成为母亲。许多女性因年幼、寡居、离异或神未预备配偶而独身。此外，有些已婚女性如箴言 31 章中“才德的妇人”，既在市集上买卖（箴 31:14,16–18,24），也伸手帮补穷乏人（20 节）。

拉比多的妻子底波拉（士 4:4）既是以色列的先知，也是审理民间诉讼的士师（5 节）。当她召将军巴拉攻打迦南王耶宾的元帅西西拉时，巴拉坚持要底波拉同往才肯出战（8 节）。

她毅然同行，神便赐他们得胜。但因巴拉不敢独自领兵作战，神使西西拉最终落入另一位妇人雅亿手中——她在帐棚里击杀了这位敌军统帅（17–22 节）。

这则故事蕴含深刻的性别隐喻：神藉女性先知启示祂的旨意，男性领袖却非要女性先知冒着生命危险同行才肯顺服，但神藉着这位女性赐下得胜，而战役的决定性一击仍由另一位女性完成。

圣经中还有其他女性担任先知：彼得在五旬节时引用约珥书 2:28–29，宣告“**你们的儿女要说预言**”（徒 2:17）；传福音的腓利四个女儿都是先知（徒 21:8–9）；哥林多教会也有女先知讲道（林前 11:4–16）。如前所述，新约教会中女性确实承担普遍职分的教导工作。

由此可见，神虽赋予女性持家的特殊使命，却未将其局限于此。祂呼召部分女性承担额外职责——或作为家庭生活的补充，或为作为独身者的替代性呼召。有时，如底波拉和雅亿的例子，这种呼召是因男性的失败而来，部分是为了使他蒙羞。其他时候，如箴言 31 章，这些额外的呼召只是恩赐丰富的表现。而对于独身女性来说，通常别无选择。

因此，女性进入职场未必不妥，即便其生活中的男性尽责亦然。许多女性因不愿忽略家庭而犹豫不决，这种顾虑确实合理——某些情况下确实应当退出职场，但这并非绝对。处境与动机各有不同。

职场中的男女基本平等，正如《大要理问答》131 条所言：“彼此尊重对方的尊严与价值，在他人面前把尊荣归给对方；为他人的恩赐与长进欢喜，如同为自己的欢喜一般。”既然连主仆关系都受“仆人式领袖”原则规范（弗 6:5–9），此原则更当适用于一切职场关系。

当然，职场如同古代奴隶制度一样存在等级结构——有管理者与被管理者。双方关系虽由职务界定，但基督徒当将舍己之爱带入这些关系。

如前所述，我们不应期待男女在职场或特定职业中数量均等。雇主理应考量两性在能力与软弱上的真实差异：男性伐木工居多、女性更擅长精细设计实属正常；我从不期待有生之年能看到女性参加美式橄榄球职业联赛。但这些差异只是一般规则而非绝对禁令——若女性具备相应体能，想成为伐木工也当获得机会。因此，招聘决策可基于性别相关的特

定能力，却不可仅因性别本身作决断。

尽管有底波拉的先例，但女性担任军队战斗岗位（或可能转为战斗的岗位）通常欠妥。士兵需具备背负伤员撤离战场的体能，而多数女性难以胜任。此外，军人长期远离配偶、与其他士兵朝夕相处，容易引发性方面的试探——此类情境下女兵的怀孕率已触目惊心。不过这些原则也非绝对：通过合理安排可降低道德风险，体能评估更应独立于性别因素。

女性参政问题也值得深思。底波拉的例子显示神可能呼召女性担任士师与统治者，但该叙事的性别隐喻（如前所述）表明这是特殊安排。以赛亚书 3:12 指出女性掌权是以色列灵性衰落的标志，这在亚哈王后耶洗别（王上 21 章；王下 9 章）和亚哈谢母后亚他利雅（王下 11 章；代下 22 章）的记载中得到印证。若女性在家庭与教会中当顺服权柄，而政府作为家庭的延伸与教会结构类似，那么女性（一般情况下）是否也应在政府中顺服而非掌权？

我不认为应从以赛亚书 3:12 及耶洗别等案例推导出“女性参政即国家灵性衰微征兆（更遑论成因）”的结论。需注意耶洗别与亚他利雅实为幕后掌权者，非受膏统治者。况且以色列在许多男性君王统治下同样悖逆，即便他们未受女性不当影响。尽管如此（尽管政治不正确），考虑到神赋予女性以家庭为中心的职责，以及家庭、教会与政府的三重平行结构（参 32 章），我认为女性执政确应视为例外而非常态。

但圣经既无明确禁止女性执政的经文，也无原则反对女性参与民主政治程序（在某种意义上，民主制下全民皆是统治者）。我认为若与神赋予的职责无冲突，让女性之声参与政治辩论，使其恩赐运用于某些政府工作（即便非最高层级）仍是美事。

与其他领域相同，我们不应要求政府中女性成员达到特定配额，更不应采信“唯有女性议员能代表女性公民”的论调——性别并不具备如此决定性的意义。多数人宁愿由性别相异但价值观相同者代表，也不愿要性别相同却价值观相悖者。

第三十四章、第五条诫命：种族及其他方面的平等

如前所述，在神面前人人平等，但并非人人相同。我们都平等地承载着神的形像，却有着不同的体型、外貌、肤色与性别。我们在能力与缺陷、智力、个性、情感构成、言谈方式、品味偏好、教育背景、人生经历与职业呼召等方面差异显著。根据重生状况与灵命成熟度的不同，我们在道德与属灵层面也各有差异。

既然都是按神的形像所造，我们就当以尊重对待每个人。正如《大要理问答》所言：

问 131：平辈当尽的本分是什么？

答：平辈当尽的本分是：彼此尊重对方的尊严与价值，在他人面前把尊荣归给对方；为他人的恩赐与长进欢喜，如同为自己的欢喜一般。

问 132：平辈易犯的罪是什么？

答：平辈易犯的罪，除了未尽上述本分外，还包括轻视他人价值、嫉妒他人恩赐、对他人的长进兴盛心存不满，以及彼此争权夺位。

但我们不应以完全相同的方式对待所有人。钢琴家应因其琴艺受尊崇，小提琴家若不通钢琴，就当因其小提琴造诣而非钢琴造诣得尊荣。蒙召做法官的人应得其职分尊荣，至于他是否配称为好人则另当别论。我们尤其当敬重父母、教会领袖与民事长官，而超越这一切的，是对基督的尊荣。因此《大要理问答》教导：在尊重各人价值的同时，也要承认差异，这样才能“为他人的恩赐与长进欢喜”。若人人禀赋相同，这番劝诫便属多余。

问题在于，作为罪人，我们不是夸大共性就是夸大差异。政治自由派倾向前者，保守派则倾向后者。例如自由派常主张所有性取向皆道德平等，据此划分人群即是偏见；而保守派（至少过去如此）往往轻视女性与少数族裔对人类思想文化的贡献，过分强调差异。

这类问题不仅存在于种族领域。为消除某些学生的优越感，某些教育运动主张减少学校中的考试；为增加女性参与度，军警消防等职业的准入标准被降低。这些做法为追求群体参与而牺牲卓越品质，强调共性而弱化差异。仿佛我们应当假设所有人禀赋相同，各族群、背景、学历的人都同等胜任所有职位；若现实并非如此，便要通过降低标准强行实现。

我们当然明白：并非人人禀赋相同，也非人人适合所有工作。能教授核物理学或担任 NFL 后卫的人终究有限。总体而言，女性胜任伐木工的比例低于男性；尽管曾有教练因此言遭解雇，但 NBA 中非裔球员的竞技优势确较白人显著。反之，若有人根据这种一般情况而将白人排除在职业篮球之外，便是以牺牲共性为代价夸大差异的极端之举。

要对这些议题形成合乎理性与圣经的理解，就需要更精确把握人类共性与差异的本质。下文将聚焦种族差异与民族差异，继而探讨“赋能”（enablement）差异，但所述原则同样适用于其他类型的差异。

圣经中的邦国

从最根本的意义上说，人类同属一个种族。正如保罗所言：“**他从一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界**”（徒 17:26）。亚当是我们共同的始祖，而在大洪水之后，挪亚成为全人类的新始祖。

然而，圣经也提及不同的“邦国”。这些邦国最初源于挪亚三个儿子的后裔：闪、含和雅弗。在最后的预言中，挪亚首先祝福闪——他后来成为以色列人和其他闪族人的祖先（创 10:21–31；11:10–32）；其次祝福雅弗，预言他将住在闪的帐棚里（创世记 9:20–27）。雅弗被视为外邦诸国的先祖（10:2–5），这个预言在主耶稣身上得到完美应验，因他使以色列的福分临到外邦人。对于含，挪亚未予祝福，反而因含窥见父亲赤身的罪，诅咒了含的儿子迦南。迦南正是后来神命以色列人除灭的巴勒斯坦各族先祖（10:15–20）。

由此可见，虽然各国子民同具神的形像，但列国在历史中的角色并不等同。神赋予他们不同的使命：对闪的祝福预示以色列将在救恩历史中承担特殊使命；对雅弗的祝福预示万国终将依赖从以色列而出的基督；对迦南的诅咒则印证了出埃及记 20:5 的真理——神必追讨人的罪，自父及子，直到三四代。[1]

神在巴别塔事件中开启了列国的分化（创世记 11:1–9）。洪水后的人类试图围绕偶像建筑维系文明统一，违背了神“遍满地面”的诫命。神变乱其语言作为审判，语言差异由此成

1、关于此事表面上不公的相关讨论，详见第 25 章。

为区分邦国的重要标志。在这个叙事中，人类的相同性进一步让位于差异性。

创世记 12 章亚伯拉罕的呼召，标志着神救赎计划聚焦于一个民族——以色列，并最终指向一个人——耶稣基督。但神从一开始就表明，这一福分终将惠及万邦：“**我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福**”（创 12:2–3；参 18:18；22:18；26:4；28:14；耶 4:2；徒 3:25；加 3:8，16）。

以赛亚先知甚至预见到以色列与其宿敌之间将达致属灵平等：

赛 19:22–25 耶和华必击打埃及，又击打又医治，埃及人就归向耶和华。他必应允他们的祷告，医治他们。当那日，必有从埃及通亚述去的大道，亚述人要进入埃及，埃及人也进入亚述，埃及人要与亚述人一同敬拜耶和华。当那日以色列必与埃及、亚述三国一律，使地上的人得福，因为万军之耶和华赐福给他们，说：“埃及我的百姓，亚述我手的工作，以色列我的产业，都有福了！”

尽管神不断提醒以色列人祂眷顾列国，但摩西律法的诸多条款旨在使以色列与列国分别，免受其他文化罪恶的影响。即便如此，律法本身也是向万民作的见证：

申 4:5–7 我照着耶和华我神所吩咐的，将律例、典章教训你们，使你们在所要进去得为业的地上遵行。所以你们要谨守遵行。这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例，必说：‘这大国的人真是有智慧、有聪明。’哪一大国的人有神与他们相近，像耶和华我们的神、在我们求告他的时候与我们相近呢？

以色列从万民中被分别出来、得以圣洁，正是要向列国作见证——“**惹动他们的愤恨**”，引领他们一同来敬拜这位独一真神。

然而许多以色列人将神所命定的隔离视为可以轻看外邦人的特权。基督时代的法利赛人甚至鼓吹“外邦人如犬如土”的谬论。但主耶稣却主动亲近外邦人——马太福音 12:18–21 引用以赛亚书 42:1–3 的预言，宣告：“**看哪，我的仆人，我所拣选、所亲爱、心里所喜悦的，我要将我的灵赐给他，他必将公理传给外邦…外邦人都要仰望他的名**”（参路 2:32）。

在马太福音 8:5–13 中，主耶稣医治罗马百夫长的仆人，祂称赞这外邦人的信心比以色列中任何人都大；15:21–28 记载祂与迦南妇人的对话，虽以“狗”比喻其外邦身份，最终却因她的信心施恩医治。在马太福音 28:18–20 记载的大使命中，主耶稣宣告教会的首要责任是将福音传遍天下。正如我在第 13 章强调的，这大使命扭转了旧约时代“万民归向耶路撒冷”的向心运动，转化为“神的子民将福音带给万邦”的离心运动，同时废除了那些旨在隔离神子民与外邦的旧约律法。

即便如此，五旬节后的初代教会仍不愿向外邦宣教。彼得直到领受异象和神直接命令才前往哥尼流家中（徒 10:1–33），并宣告：“**我真看出神是不偏待人，原来各国中那敬畏主、行义的人都为主所悦纳**”（34–35 节）。当圣灵降在外邦听众身上时，彼得反问：“**这些人既受了圣灵，与我们一样，谁能禁止用水给他们施洗呢？**”（47 节）耶路撒冷教会最终接纳了外邦信徒（徒 11:1–18），但彼得后来在安提阿因惧怕犹太信徒而退避，以至于遭到保罗当面指责（加 2:11–14）。

神特别拣选保罗作外邦人的使徒（徒 9:15）。他虽在各会堂优先向犹太人传道，但当同胞拒绝福音时，就转向外邦人（徒 13:46–48；18:6；22:21；26:17–20；28:28）。此后普世教会的建立，正应验启示录的凯歌：“**你配拿书卷，配揭开七印，因为你曾被杀，用自己的血从各族、各方、各民、各国中买了人来，叫他们归于神**，”（启 5:9；参 7:9）。

初代教会必须跨越犹太人与外邦人之间的种族藩篱。某些犹太裔信徒坚持外邦人须先成为犹太人并全守律法才能得救。割礼之争尤为激烈（参罗 2:26–29；3:30；4:9–12；林前 7:19；加 5:2–3,6,11；6:12–15；西 3:11）。耶路撒冷会议最终裁定外邦信徒无需受割礼，但为避免绊倒犹太人，当“**禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血**”（徒 15:20）。这要求双方共同突破舒适区：外邦人需避免绊倒犹太人，犹太人则要放弃律法主义与排他传统。

新约虽未提及希腊人与罗马人、雅典人与哥林多人等其他族群矛盾，但使徒们肯定相信：既然基督能拆毁犹太外邦间的隔墙，也必能消除一切次要的藩篱。正如加拉太书 3:28 所言：“**并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成**

为一了。”这并非否定差异的存在，而是宣告在基督里一切阻隔人际团契的障碍都已消除。属基督的人当彼此相爱，因为我们在基督里的合一远胜过世俗的分别。如前所述，当领袖以仆人之心服侍，跟随者以仆人之心顺服时，连上下级间的张力也能化解。

罗马书 12:3–13 与哥林多前书 12:4–31 虽非专论种族差异，却揭示了其他可能引发张力的多样性。这些经文将差异视为恩赐：神赋予各人不同恩赐，为要建立整个身体。脚不可说“**我不是手就不属乎身子**”（林前 12:15），眼也不能对手说“**我用不着你**”（21 节）。身子需要各肢体彼此配搭。因此神并非抹去我们的差异，反倒藉着不同的恩赐使其更加丰富——但正因这些差异，我们更当彼此相爱。保罗在哥林多前书 12 章论述恩赐后，自然引出了 13 章爱的颂歌。

因此，《要理问答》强调基督徒“彼此尊重对方的尊严与价值，在他人面前把尊荣归给对方；为他人的恩赐与长进欢喜，如同为自己的欢喜一般”，实为至理。要承认与我们迥异之人的尊严与价值诚非易事，但我们仍须靠着神的恩典竭力而行。如前所述，神呼召我们尊荣所有人——不应因种族文化差异而有所例外，祂更在第五条与第十条诫命中，吩咐我们不可贪恋他人的恩赐与成就，反要为之欢喜。若能如此践行，教会中因种族国籍而产生的分裂便能消弭。

奴隶制

在美国历史上，不同种族与民族群体之间曾爆发过多次冲突。来自德国、爱尔兰、意大利、东欧和远东的移民浪潮，常常遭到早先移民的歧视。而最早的居民——美洲原住民——所遭受的待遇，可以说最为恶劣。

然而，就对社会的影响而言，最严重的种族问题存在于非裔美国人（奴隶的后代）和白人（其祖先要么曾是奴隶主，要么默许奴隶制的存在）之间。奴隶制的历史持续引发黑人与白人之间的敌意，而后续的历史更是加剧了这种张力。南北战争后，无论是“返回非洲”还是“四十英亩土地和一头骡子”的补偿承诺均未兑现，那些在奴役期间被剥夺教育、财产甚至家庭纽带的获释奴隶，只能自谋生路。此后数十年间，美国社会在法律和法院的纵容

下实行种族隔离，将黑人限制在隔离且不平等的学校、住房及其他公共设施中，甚至还动用暴力手段，私刑处死的暴行也屡见不鲜。

1954 年，学校种族隔离制度被正式废除，随后的民权立法保障了投票权，并要求公共场所的平等待遇。此后，废除隔离乃至平权法案成为社会准则，企业也开始将非裔美国人视为重要的消费群体。然而，在许多领域，歧视仍然存在，包括对黑人的不信任和贬低。

此外，教育水平与经济成就方面的差距至今依然存在。非裔美国人中，非婚生育率、单亲家庭比例以及犯罪率均处于令人难以接受的高位。自由派倾向于将这些现象归咎于奴隶制、隔离和歧视的遗留影响，而保守派则认为，部分原因是个人责任的缺失——人们以历史为借口逃避责任。从圣经的角度看，这两种解释都有道理。奴隶制、隔离和歧视是对一个民族的严重罪行，至今仍未得到适当的补偿或和解。人们可以——也应当——理解“黑人的愤怒”，即非裔美国人对这些事件的愤慨。[2] 白人基督徒需要付出更多同情心，乃至同理心。[3] 然而，即便是这些滔天罪行，也不能成为违背上帝律法的借口。

要理解这一问题，我们可以先探讨圣经对奴隶制的教导。

圣经中译为“奴仆”的主要词汇是希伯来语‘ebed 和希腊文 doulos，这两个词也常被译为“仆人”，含义广泛，有时难以确定是指奴役关系还是雇佣关系。我们还需记住，圣约中的臣民也被称为“仆人”——圣约本身就是关乎主仆关系。因此，以色列人整体是“神的仆人”（利 25:55），而在神的子民中，某些领袖更是以特殊方式成为“神的仆人”，例如神称摩西为“我的仆人”（民 12:7-8；书 1:2）。同样，保罗自称是“基督的仆人”（罗 1:1），并因此成为“众人的仆人”（林前 9:19），这呼应了我们之前讨论的“仆人式领袖”理念。这一观念使得“仆人”一词的比喻用法——如创世记 18:3，5 中所示，指代谦卑与乐于服事他人的态度——更显深刻与庄重。

然而，圣经确实明确提到某些形式的奴役，适合用英语的“奴隶制”（slavery）一词来

2、在伦理讨论的诸多领域中，我们必须谨记：理解不等于认可。真正的理解，是承认人类命运的休戚与共，是设身处地体会他人的境遇。唯有具备这样的理解，我们方能知晓如何与人相处。

3、若有读者轻蔑此番劝诫为多愁善感或浪漫幻想，我当请其重读第 21 章末节关于情感的论述。

描述，即“一个人作为奴隶主或家庭的财产，被束缚在奴役状态中”。[4] 在旧约中，奴隶制有两种形式：外族奴仆和以色列奴仆。我们还将探讨希腊-罗马奴隶制和美国南方的奴隶制。

外族奴仆

在某些情况下，神允许以色列人从被征服的城邑中获取奴仆。申命记 20:10-11 记载：“**你临近一座城要攻打的时候，先要对城里的民宣告和睦的话。他们若以和睦的话回答你，给你开了城，城里所有的人都要给你效劳，服事你**。”这种“效劳”或奴役并未设定期限，这些被征服者终身为奴，除非逃脱或设法赎身。然而，这种奴役在某种意义上是一种怜悯——此条例仅适用于“**离你甚远的各城**”（15 节），即应许之地以外的地区。至于迦南境内的城邑，以色列人不可从中取作奴仆，因这些城的居民都要被灭绝（16 节）。基遍人用诡计欺骗以色列人，谎称自己来自远方，诱使以色列人与他们立约不攻击他们（书 9 章），最终沦为奴仆。但与被尽数灭绝相比，他们无疑甘愿接受为奴的身份。

神也准许以色列人从周边列国及寄居以色列的外人中购买奴仆（利 25:44-46）。这种奴役同样是终身的，父亲可将奴仆“**遗留给你们的子孙为产业**”（46 节）。

从战败国掳奴是古代世界的普遍做法。但在以色列，这是圣战的副产品（参申 20 章）。这些奴仆仍受律法保护，以色列人必须仁慈相待。如第四诫明确规定奴仆也当享受安息日（出 20:10）。律法多次提醒以色列人曾在埃及为奴，故应比其他民族更加善待奴仆。尤其值得注意的是：律法禁止以色列人将逃亡奴仆交还原主（申 23:15-16）；若主人击打奴仆致其失去一眼或一牙，奴仆即获自由（出 21:26-27）。

没有理由认为这种制度在神权政体结束后仍然延续。申命记 20 章的奴役条例（11-14 节）源于神因以色列为圣民而赐下得胜的应许（3-4 节）。神特意通过精简军队（5-9 节）显明这是超自然的胜利。当今没有任何国家具备古代以色列的圣约地位，因此神既未应许任何现代国家战无不胜，也未授权其掳人为奴——尽管也未曾明文禁止。但圣经毫无阻碍废奴的教导，反而蕴含诸多鼓励废除奴隶制的根本原则（下文将详述）。

4、《美国传统大学词典》（第 3 版），2000 年，第 1280 页。

以色列奴仆

旧约中另一种奴役制度仅适用于圣约子民。出埃及记 21:1–11、利未记 25:39–55 与申命记 15:12–18 记载的所谓“希伯来仆役制”，我对其是否应称为“奴隶制”有所保留——因利未记 25:39–40 明确嘱咐主人“**不可叫他像奴仆服侍你。他要在你那里像雇工人和寄居的一样，要服侍你直到禧年**。”但这类关系确实始于人口买卖(利 25:39 上；出 21:2；申 15:12)：或自愿卖身，或被转卖他人。通常因债务缠身或家贫难继（利 25:39），主人亦可转售此类奴仆。故我认为“奴隶制”一词仍适用，利未记 25:39 的重点在于：希伯来奴仆的待遇应近似雇工，而非外族奴仆。

与前述制度最显著的区别在于其时效性。出埃及记 21:2 规定：“**他若服侍你六年，到第七年就要任他自由出去**”；申命记 15:12 重申此例；利未记 25:40 则以禧年为解放之期。两条例如何协调尚不明确，可能是“满六年或逢禧年，以先到者为准”。第七年释放与安息年(土地休耕）的关系也存疑：申命记 15 章将两者关联讨论，而出埃及记 21 章未提安息年，仅强调六年为固定期限。无论如何，这些律例同样体现第四诫的安息与自由主题，延续六日劳作、第七日休息的模式。

根据此律法，奴仆可期盼自由——在以色列为奴非永久状态。利未记 25:40 要求待之“像雇工人和寄居的”；当他得自由时，“**不可使他空手而去。要从你羊群、禾场、酒榨之中，多多地给他，耶和华你的神怎样赐福与你，你也要照样给他**。”（申 15:13–14）。这些馈赠既为庆贺自由，也为助其重谋生计。[5]

这里的核心在于：这些奴仆是遭遇困境的以色列同胞（无论是否咎由自取），主人应当慷慨大方地对待他的贫穷弟兄。此类奴役实为福分，是济困扶危之举。申命记 15 章将此条例与其他济贫法规（7–11 节）并列。

5、詹姆斯·B·乔丹在其 1980 年于西敏神学院完成的神学硕士论文《圣经视角下的奴隶制》（该论文可在 http://www.biblicalhorizons.com/catalogue.htm 获取）中称，这种奴役实则是一种学徒制。往往是不负责任的习性导致了贫穷，而这种学徒制会教导奴仆养成敬虔劳作的新习惯。这种形式的奴隶制实际上相当于让奴仆经历了第二次童年，使其获得本该在成长过程中学到的纪律约束。乔丹关于奴隶制的见解对我帮助极大。

这种制度不拆散原有家庭：若带妻入役，妻可同获自由（出 21:3）。但“**他主人若给他妻子，妻子给他生了儿子或女儿，妻子和儿女要归主人，他要独自出去**”（4 节）。这在现代人听来残酷，但需知妻子另有债务或服役期，六年后同样可获自由与丈夫团聚。类比现代：若男子与女囚结婚，须待其刑满方能团聚。若男子不堪与妻儿分离，且真爱主人，可自愿选择终身为奴（出 21:5–6；申 15:16–17）。其他细则包括女仆的特殊权益（出 21:7–11），以及赎回卖与外邦之以色列人的条例（利 25:47–55）。

与其他奴隶制不同，这种奴隶制本质上是一种慈善制度。它既是纾困济贫的良方，更是重获新生的契机。而最为关键的是——自由始终是其最终目标。

与第一种奴隶制相同，这种奴隶制也与以色列特有的制度（安息年和禧年）密切相关。新约信徒虽无义务延续此制，但值得思考：若现代世界建立类“希伯来仆役制”会否更佳？当今破产法仅解决债务，而我们需要一种既能减免债务、又教导敬虔理财之道的制度。当然不宜称作“奴隶制”（这名称本身已成禁忌），正如圣经已区分此制与奴役。或可称“债务重整学徒制”，由家庭或企业提供，或能成为现代社会的智慧之选。

希腊罗马奴隶制

新约提及的奴隶制多指希腊罗马时期的制度，不过保罗自称“基督的奴仆”及类似表述，则更多承袭了旧约圣经中的盟约术语。希腊罗马奴隶制形态多样，但可归纳若干共性：如以色列第一种奴隶制，许多奴隶源于战俘；如第二种，则因贫困沦为奴隶——无力抚养子女的父母常将其变卖为奴。更有世代为奴者：奴隶的子女生而为奴。其职责各异，但多从事家务而非农耕，包括清洁烹饪、看守宅邸甚至管理财务。不少奴隶才智过人，被委以重任，其中不乏乐师、政要、哲人与诗人。

奴隶主常释放奴隶：奴隶可自赎，或由他人代赎；主人亦会因特殊功绩给予自由。

保罗嘱咐仆人要“甘心侍奉”主人（弗 6:5–9；参西 3:22–4:1）。彼得更强调“**不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服**”（彼前 2:18）——如同其他关系，突出忍受不公的属灵价值，并以基督的受难为典范（21–25 节）。彼得与保罗在此接受奴隶制事实，未鼓励

反抗。哥林多前书 7:21 中保罗虽劝人安于现状，却也言明“**若能以自由，就求自由更好**”。

但保罗同样规训奴隶主。在《腓利门书》中，他劝友人接纳逃亡但已经信主的奴仆阿尼西母，“**不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟**”（16 节），并愿代偿其所欠。这表明基督徒的情谊超越奴隶制度。保罗对主人的劝诫更从根本上质疑奴隶制：以弗所书 6:9 命主人“**待仆人也是一理**”——即如 6:7 节所言“甘心事奉”——“**不要威吓他们，因为知道他们和你们同有一位主在天上，他并不偏待人**”（参西 4:1）。

这再次体现了第 31 章探讨的“仆人式领袖”原则：主人当服侍奴仆，甚至不可威吓他们！此类命令实质上瓦解了奴隶制根基——失去威慑的奴役难称奴役。奴隶制区别于其他雇佣关系的特征，正在主人鞭笞的权利，而正是这种持续威胁维系着主仆关系。将“仆人式领袖”的原则应用于奴隶制，几乎颠倒了主仆角色。[6]

由此可见，新约教导的整体导向是废除希腊罗马奴隶制。早期基督徒虽未发起政治运动推翻它——他们尚无此力量，教会亦历经数世纪才完全实现福音的这层含义——但最终瓦解奴隶制度的，乃是福音的大能，而非世俗的平等主义。

美国南方的奴隶制

17 至 19 世纪西方世界的奴隶制几乎完全源于绑架行为。尽管列国战事不断，却未如古代社会般将战俘变为奴隶，而是通过奴隶贸易获取奴工——他们在恶劣条件下从非洲被押运至美国等地贩卖。参与贩奴的不仅有白人，还包括阿拉伯人与非洲黑人自身。[7]

这种奴隶制的残酷程度远超前文所述三种形态：家庭成员常被拆散变卖，奴隶被禁止接受教育（甚至识字），更基于不合圣经的种族主义理论——声称神创造黑人本为奴役，[8]

6、正如夫妻关系与亲子关系一样，保罗并未否定权柄的存在——主人依然有权向奴仆发号施令。但“仆人式领袖”本质上已彻底革新了这一关系，因为服侍才是其核心要义。

7、许多非裔美国人皈依伊斯兰教或改用穆斯林名字，将阿拉伯人视为未沾染美国种族罪恶的非洲同胞。然而他们大多不了解阿拉伯穆斯林在奴隶贸易史上的角色。可参阅《被遗忘的大屠杀：东方奴隶贸易》一文。

8、有些为奴隶制辩护的人将非洲黑人视为含的后裔，认为他们因含在创世记 9:22 所犯的罪而承受神的咒诅。但圣经经文 25–27 节清楚表明，这咒诅临到含的儿子迦南——而迦南是巴斯坦原住部族的祖先，与非洲人并无血缘关系。这种辩护不过是为圣经所憎恶的恶行披上一层拙劣的合理化外衣。

仅适于家务与苦力。因此它完全不同于“希伯来仆役制”，既无解放条款，也不为奴隶预备自由生活的能力。

尽管有基督徒援引圣经为这种制度辩护，但圣经其实明确谴责：出埃及记 21:16 规定：“**拐带人口，或是把人卖了，或是留在他手下，必要把他治死**”；申命记 24:7 也宣告：“**若遇见人拐带以色列中的一个弟兄，当奴才待他，或是卖了他，那拐带人的就必治死。这样，便将那恶从你们中间除掉**。”

最可悲的是，即便许多奴隶归信基督，那些自称基督徒的主人却鲜少以弟兄相待——敬拜依然实行种族隔离，白人基督徒群体中更难见“仆人式领袖”的实践。旧约严禁苛待同胞的警告与新约“不要威吓”的训诲都被漠视，希伯来律法中预备奴仆自由的原则更遭弃绝。

因此，前文对“希伯来仆役制”的肯定，绝不应误解为认同美国南方奴隶制。后者完全违背神的心意，我们当为它的覆灭感恩。[9]

现代奴隶制的罪行从未得到足够惩处。奴隶制终结时，奴隶至少应获得奴隶主与贩奴者的实际赔偿（严格按旧约律法，这些人本应被处死[10]）。容忍这罪行数百年的社会也难辞其咎——获释奴隶理当获得足够财富与教育，以便在美国立足或返回非洲，但他们大多被弃之不顾，沦为二等公民，常面临暴力威胁。因此奴隶制的遗毒堪称对他们的二次犯罪。[11]

9、在第 33 章中，威廉·韦伯以奴隶制为例证，阐述了他从圣经“发展轨迹”或“救赎进程”中推导伦理规范的方法——即便这种理解与圣经字面教导相悖。而我的方法与之不同：我认为圣经并未要求我们在当今维持任何形式的奴隶制（希伯来仆役制除外），且圣经的宏大原则与之相抵触。因此，圣经的教导本身足以成为反对现代奴隶制的根基，无需诉诸某种与圣经诫命相冲突的发展轨迹。

10、在旧约律法中，某些死罪允许以赎价替代（出 21:30；民 35:31–32）。就奴隶制而言，若奴隶主能同意向奴隶支付巨额赎命金，当属最佳解决之道。

11、美洲原住民遭受的对待同样恶劣，甚至更为残酷。依照旧约律法，他们本应获得双倍赔偿（补偿被掠夺的一切），并通过条约获得北美大部分地区的主权——且这份条约（不同于历史上其他条约）必须得到切实履行。但为何不承认他们对整个大陆的统治权？因在欧洲人抵达前，原住民尚未建立起有效管理如此广袤地域的组织体系。他们并不以现代意义上的“所有权”占有土地，存在大量无主地带。早期印第安人甚至因白人到来获益，许多部落曾热情欢迎殖民者（如清教徒）。因此，那些基于善意定居（假定受到欢迎并能建立互利关系）的白人权利也应被承认；而对那些未经谈判或警告便遭袭丧生的白人家庭，同样需要给予考量。双方皆有可责之处，但总体而言，美洲原住民承受的罪孽远多于他们所犯的。而现今的保留地制度，不过是在延续这种不公。

如今要弥补这种不公实非易事。虽有针对疑似受益企业的诉讼，但时隔百余年责任认定极其困难。政府与企业推行的平权法案虽帮助许多黑人获得教育就业机会，却利弊参半：受益者往往被贴上负面标签。即便他们完全符合资格，也常受到旁观者的质疑。同时，这项政策也使未受益者处于不利地位，而他们中许多人与奴隶制及其衍生罪恶毫无关联。[12]

（对所有人）理想状态应是凭个人成就而非种族优待获得成功。但奴隶制、种族隔离与歧视的历史，仍是黑白种族经济悬殊的成因之一，社会仍有责任缩小这一差距。

值得感恩的是，这一差距正在缩小。随着法律与社会歧视的减弱，自由市场开始按真实成就给予回报。如今非裔美国人在各领域获得空前机遇并取得卓越成就，曾被担忧将重创非裔群体的福利改革，反使更多人进入职场。

因此，社会清偿历史债务的最佳方式或许是：(1) 让自由市场奖励真实才干与成就；(2) 为所有种族的贫困者提供基本生活保障（参第八诫讨论）；(3) 在社会各阶层推行无种族歧视的法治。而教会更需按福音本意——作为“万民的福音”（参本章后文）——传扬基督。因种族不公的根源，乃在于人心。

偏见

尽管法律障碍已基本消除，社会障碍也有所减少，但少数族裔及其他少数群体仍常遭受非正式的贬损。不同种族之间往往存在偏见，这种偏见也存在于不同性别、宗教和国籍的人群中。有时这种偏见通过贬损特定群体的言语表现出来，这些贬抑可能真实存在，也可能仅是臆想。有时说话者本无贬义，但其用语却带有不自知的负面内涵。某些族群幽默虽无恶意，但若可能造成伤害则应避免使用——事实上这类幽默常掩盖着真实的敌意。

带有偏见的态度、行为及言论常被称作种族主义、性别歧视等。“偏见”一词的字面意思是指在未充分了解前就对他人作出评判。从某种意义上说，人人具有同等价值，因都是按

12、平权措施在小范围实施时往往比大规模推行更见成效。例如，当一位教师特别关照某个弱势学生，通过悉心指导激发其学习动力、帮助其提升学业水平时，这样的教师值得嘉许。雇主等其他实施者亦然。然而，若某所大学仅因种族因素就机械地为申请者考试成绩加分，却无任何配套计划帮助这些降分录取的学生达到常规入学水平，这种举措不仅毫无益处，更可能贻害多方。

上帝形像所造。但正如我们所见，人们在道德灵性、禀赋才能（天然的与属灵的）、训练程度及成就水平上存在差异。因此我们常对他人进行道德灵性评估，或判断某人是否具备特定任务所需能力。但这类评判应基于证据与深思熟虑，而偏见思维则因先入为主的假设，在缺乏充分证据的情况下仓促定论。对个体的偏见往往源于对其所属群体的评价：若基于种族则称种族偏见或种族主义，基于性别则为性别歧视。

人际判断始终涉及伦理因素。圣经教导我们当以善意待人：旧约定罪需两三个见证人（申 17:6，19:15；来 10:28），新约教会纪律亦延续此原则（太 18:16；林后 13:1；提前 5:19）。保罗告诫提摩太：“**我在神和基督耶稣并蒙拣选的天使面前嘱咐你：要遵守这些话，不可存成见，行事也不可有偏心**”（提前 5:21）。雅各同样反对偏心（雅 2:4，3:17），这是圣经对偏见的表述——因非理性偏好而亏待本不该受苛责之人。

因此我们应当“**凡事包容，凡事相信**”（林前 13:7）。除非有确凿反证，我们当以善意评价他人。无论人际关系还是法律程序，都应持守“无罪推定”的原则，举证责任总在控方。

这是道德灵性判断的准则。但对才能评估则不同：不能因无反证就假定某人擅长网球，此类判断需要实证。保罗要求执事“先受试验”（提前 3:10），长老也需证明其道德灵性成熟度（3:1–7）。即便如此，评判也应基于实际成就而非偏见。

能否根据群体归属评判个人？某些群体身份本身即构成限制：穆斯林自然不符长老会牧师资格，法律明文禁止加入犯罪组织。但多数情况下群体与个人的关联更为复杂：现代恐怖主义暴行后，是否该怀疑所有穆斯林？古兰经某些经文鼓励暴力对抗伊斯兰之敌，某些则倡导和平共处——正如圣经也有战争经文，基督徒或喻义解读或限于以色列征服迦南的特殊时期。我认为古兰经总体上支持穆斯林与非穆斯林（特别是犹太人、基督徒等“有经之人”[peoples of the Book]）和平共处，除非涉及对“穆斯林土地”统治权的争夺。

但当今确有穆斯林以宗教政治目标为由袭击平民。这种伊斯兰思潮在某些地区已成规模。相较而言，近年虽有极个别基督徒以反堕胎名义杀害诊所工作人员，但未获主流反堕胎群体支持；而 2001 年 9·11 事件后，不少巴勒斯坦人却上街庆祝。尽管许多穆斯林谴责

恐怖主义，但直到 2005 年 8 月才有部分穆斯林领袖对恐怖分子发布“法特瓦”（即革除教籍）。全球许多伊玛目仍在宣扬暴力，而穆斯林群体对瓦哈比极端教义无论在沙特本土还是全球伊斯兰学校都未有效遏制。凯瑟琳·帕克指出：穆斯林组织常强调极端分子仅占全球穆斯林的 1%，[13] 但 12 亿人口的 1%即 1200 万——相当于俄亥俄州人口。单纯谴责远远不够，“我们需要的是零容忍……除非温和派穆斯林彻底清除孕育这种狂热的仇恨，否则伊斯兰教始终存在严重问题。”[14]

基督徒不应因宗教归属而预判个别穆斯林是恐怖分子或其同情者。然而，（例如在机场安检中）对 18 至 50 岁的穆斯林男性加强审查并非不理性或带有偏见——这种额外审查并非有罪推定，而是合理的执法防范。当前全球存在以该年龄段穆斯林男性为主体的、针对无辜生命的重大阴谋。若警方得知一名 25 至 30 岁蓄须的白人男性将抢劫银行，他们对银行附近符合该特征者加强排查并不构成偏见；若对 70 岁以上非裔女性投入同等警力则不合逻辑，尤其在分秒必争之时。当然，这种审查会给穆斯林带来不便，但解决之道并非要求各族群绝对平等对待，而是加倍努力铲除恐怖主义势力——在此过程中穆斯林群体的合作至关重要。

在其他有证据表明存在危险的场景中采取特殊防范措施同样合理。高犯罪率区域中人们不得不保持警惕，尽管当竭力避免将这种警惕与种族直接关联。纽约前市长科赫坦言：

> 如今包括我在内的大多数白人，在纯黑人社区——尤其是夜间——会感到极度不安。过去三十年发生了什么？杰西·杰克逊（著名黑人民权领袖）最近道出了这种警惕的合理性：“我人生现阶段最痛苦之事，莫过于走在街上听见脚步声便担心遭劫——回头发现是白人竟顿觉安心。”[15]

人们完全可以在保持高度谨慎的同时，避免对任何个体进行预判。但鉴于合理防范的正当性，基督徒在向人传扬基督时更应突破安全边际、勇于冒险。与人交往总有风险，向人彰显基督之爱尤甚。当神呼召保罗作外邦人使徒时，他选择的正是险象环生的人生：

13、载于 2005 年 7 月 17 日《奥兰多哨兵报》G3 版《或许伊斯兰教有些问题》一文中。

14、同上。

15、爱德华·I·科赫，《国家评论》，1994 年 5 月 16 日，第 34 页。

林后 11:23–28 他们是基督的仆人吗？（我说句狂话），我更是。我比他们多受劳苦，多下监牢，受鞭打是过重的，冒死是屡次有的。被犹太人鞭打五次，每次四十，减去一下；被棍打了三次，被石头打了一次，遇着船坏三次，一昼一夜在深海里。又屡次行远路，遭江河的危险、盗贼的危险、同族的危险、外邦人的危险、城里的危险、旷野的危险、海中的危险、假弟兄的危险。受劳碌、受困苦，多次不得睡，又饥又渴；多次不得食，受寒冷，赤身露体。除了这外面的事，还有为众教会挂心的事，天天压在我身上。

这正是保罗的“道德英雄主义”（第 12 章）——他甘冒各类风险，包括向危险的犹太人和外邦人作见证。

当前辩论中的种族主义与性别歧视

在当代世俗社会的伦理讨论中，群体关系问题几乎压倒所有其他议题。这些群体以种族、性别、国籍、信仰、性取向、年龄、能力（过去称为“残障”）等标准划分，并沿袭准马克思主义术语被归类为压迫者群体与受压迫群体。压迫者群体通常被指认为白人、中产阶级、基督徒、异性恋男性。问题的核心在于压迫者对受压迫群体实施的不公平或差别对待。

几乎所有其他伦理问题最终都被约化为这一模式。就连初看之下与群体议题相去甚远的堕胎争议，也被重新定义为“选择权”问题。而“选择权”的辩护依据是性别自主权：限制堕胎属于性别歧视，是男性对女性的压迫。

压迫者群体对受压迫群体的态度被冠以各种称谓：种族主义、性别歧视、年龄歧视、体型歧视、恐同心理等等。这些态度被视为一切社会与伦理问题的根源。

对于民众如此关切的议题，我们不仅需要以同理心探讨，更应保持审慎与精确。遗憾的是，多数讨论都陷于概念模糊、议题混淆、以及用修辞替代论证的困境。“种族主义”“性别歧视”等概念可能包含多种含义，但许多被定罪为种族主义或性别歧视的行为，往往未经慎思明辨。本节希望能为厘清这些概念略尽绵力。

我将主要探讨种族主义问题，不过所述内容经过相应调整后，通常也适用于其他“歧视现象”。但性取向问题与其他议题截然不同：根据圣经，同性恋是一种罪，而对于特定种

族、性别或其他群体则不然。因此本章后续内容大多不适用于所谓“恐同”问题的讨论。[16]

种族主义究竟所指为何？其表现形式为何？基于当前讨论，可审视几种可能的界定：

1、种族主义往往等同于仇恨，因而被定义为“因种族或肤色而憎恶他人”。仇恨本质上是内在情感，[17]我们本当严以律己，宽以待人。但事实却往往相反——人们动辄指控他人怀有种族仇恨，却几乎从不承认自身同样如此。这正是种族议题讨论中出现的一大弊病。

仅因血统或肤色就憎恨他人，无疑是罪恶且荒谬的。个人无法选择祖先，而血统本身绝不构成被憎恨的理由。我毫不怀疑这种非理性种族仇恨的存在，但其普遍性可能远低于伦理学者和时事评论员的想象。多数所谓“种族仇恨”实质是更为微妙的情绪，至少在初始阶段往往带有某种理性诉求。下文将探讨这些可能性。

2、某种特殊形式的“种族仇恨”，是因其种族群体造成的伤害而产生憎恶。这并非纯粹的种族仇恨，其憎恨对象并非血统本身，而是未化解的历史积怨。非裔美国人因奴隶制和种族隔离历史持续怨恨白人；白人则因某些社区高犯罪率、非婚生育、吸毒现象，以及部分黑人领袖将问题归咎白人社会的言论而心生不满。这两种情形的核心矛盾都不在于血统或肤色本身，而在于行为。

对于第一种纯粹种族仇恨，解决之道显而易见：合乎圣经的悔改。而第二种情形则更为复杂。当然，我们同样必须摒弃仇恨——将部分成员（尤其是历史人物）的行为归咎整个种族有失公允。有人认为压迫者群体憎恨受压迫群体不正当，反之则合理。这种论点应当被否定。若种族/性别歧视存在道德谬误，其核心在于人们因群体身份（而非具体行为）遭受憎恶、歧视或评判。这一道德准则若成立，就必须普遍适用。任何种族群体因历史积

16、总体而言，我的观点是：基督徒应当以平等之心对待同性恋者——他们与我们同为上帝按自己形像所造因而同样尊贵，但也都因堕落而需要基督恩典的救赎。我们应当怀着爱心传扬基督真道，引导人们为性方面的罪及其他罪孽悔改，从而活出敬虔的生命。与此同时，我们不应支持为同性恋群体设立特殊权利。我们理应有权保护子女，使他们在校园及社会文化中免受同性恋风气的影响。

17、在这里，我所说的“憎恨”指的是一种情感上的厌恶。我清楚圣经对这个词的用法通常有所不同，其含义是对他人目标的实际反对。按照圣经的这一定义，其一，憎恨并非完全是内在的心理活动；其二，憎恨并非在任何情况下都是错误的；其三，憎恨与爱并非不能共存。但在本章中，我会采用这个词在当代相关讨论中的常用含义来进行表述。

怨而整体憎恨另一群体，都违背这一原则。

但如前所述，延续数十年甚至数百年的历史积怨，很难通过社会政策或政治手段化解。面对这种根深蒂固的问题，我们更应仰赖基督恩典——唯有祂能赐下宽恕之心。归根结底，只有基督的赦罪之恩才能治愈这些创伤。

3、但“种族主义”并非总是指向仇恨。该术语有时也用于指代某些特定信念，例如认为某种族在整体或某些方面劣于其他种族。

认为某种族整体劣于他族的信念显然有悖理性。人类本就具备参差多态的能力与缺陷、美德与恶行，我们甚至难以界定所谓某人“整体优于”他人的确切含义，更遑论判定某种族整体优劣。即便我们能就“优等种族”的标准达成共识，这种优越性又该如何量化验证？

此类讨论常常聚焦于某种族成员是否平均比另一种族更“聪明”。但智力本身极其复杂。人类智力本就多元——无论是橄榄球四分卫、拳击手、音乐家还是火箭专家，任何领域的佼佼者都配得上“聪明”之称。现行的智商测试所衡量的，不过是与学术成就相关的特定认知能力，远非智力的全貌。

此类讨论中的“优越性”有时指向道德层面。但圣经明确指出，全人类在神面前皆为罪人。罗马书 1–3 章的核心论点正是：无论是犹太人还是外邦人，所有种族在神面前的罪孽同等深重，离了神的恩典都毫无指望。保罗曾严厉责备那些因血统而自以为在神面前地位更高的犹太人。

圣经关于基督身体中各成员恩赐差异的教导（罗 12 章；林前 12 章），为理解人类自然禀赋的分布提供了相似视角：任何个体或种族都不可能具备全部人类潜能，而所谓“较低等”的能力对整个社会的必要性，丝毫不亚于“较高等”的能力。事实上，在神眼中，那些最受世人追捧的才能，反而可能价值更低。

4、然而我认为，承认某些种族在特定领域普遍更具优势并无不当。中西部某学院曾有位教练因声称黑人运动员平均比白人更擅长短跑与跳跃而遭解雇，校方指控其言论涉种族歧视。在我看来这并不公正——该教练的观点很可能符合事实，他应享有表达自由。

前文已论述某种族在所有方面皆“整体”优于其他种族的可能性微乎其微，但同样不可能所有种族在所有具体能力上都完全均等。前文所述的恩赐多样性表明：无论个体、种族或国家，在各项人类能力上都不可能完全均等。

但在当代世俗讨论中，断言某种族或民族在某特定方面更优越，即便有实证支持也会被视作异端。甚至研究基因对智商等特质影响的科学家，也常被扣上种族主义帽子遭排挤。我认为这是“种族主义”标签的滥用。尽管“所有方面皆人人平等”的假设可能维护某些群体的自尊，但这种谬见无疑阻碍科学进步。显然（除其他诸多因素外）基因差异会影响人类能力，科学家理应拥有研究自由。

但需谨记：这些种族间的优劣差异不应成为针对个体的评判标准。我毫不怀疑能进入 NBA 的黑人比例高于白人，但拉里·伯德与史蒂夫·纳什的存在足以驳斥“仅黑人适合职业篮球”的谬论。或许某些白人选手甚至能在短跑跳远领域与顶尖黑人运动员一较高下。竞技场应合理向所有人开放，[18] 我们也当欣然接受那些打破常规的例外。

同理，我确信男性整体比女性更适合担任伐木工，但完全可能存在某些女性在此类工作中优于部分男性。因此即便存在群体性优劣，我们也不该以此合理化对个体的偏见。

5、另一种常被指控为种族主义的信念，是指出某些族群在特定违法行为中占比过高。前文讨论过对群体道德优越性的信念，此处关注点有所不同——这是个实证性问题，不涉及整体道德评价，而关乎具体行为模式；也不像前文涉及历史积怨，而是针对当前现实。

例如：美国非法移民中拉丁裔比例显著偏高；黑手党要员多为西西里后裔；[19] 纽伦堡审判的被告几乎全是德国人；近年恐怖袭击主犯多属穆斯林群体；非裔社区非婚生育率异常突出；历史上奴隶主与当代白领罪犯则多以白人为主。

圣经从不否认某些罪恶在某些民族中尤为猖獗并招致审判的事实。迦南人崇拜偶像，其文化堕落至极度邪恶，虽然以色列人并不比迦南人高尚，但当迦南人的罪恶满盈时，他

18、把超重的 66 岁神学院教授排除在外倒是可以的。

19、若黑帮片的内容可信的话，如今俄罗斯黑手党的影响力正变得越来越大。

们便遭到了审判。

持有这类实证观点的人常被斥为种族主义者。讽刺的是，加强边境安全的呼吁被贴上“反拉丁裔”标签，严惩暴力犯罪的诉求被污名为“反黑人”，连“法律与秩序”这个短语都被某些人解读为“种族主义暗号”。这反而印证了受害群体自身也意识到其在某些社会问题中的过高参与度。

是时候更诚实地面对这些事实了——即使这种诚实要求我们像杰西·杰克逊那样，不得不反思自身族群的过失（如前所述，他坦承自己对黑人内部犯罪的恐惧）。

认清这些现实本无可指摘，但我们绝不能以此合理化种族偏见。不能因部分墨西哥裔非法居留就怀疑所有墨裔美国人，正如不应认为所有意裔美国人都与黑手党有染。我们当存谦卑之心，认清本族群的典型罪性并相互劝勉悔改。毕竟，处理本族群的罪恶总比指责其他族群更易获得信任。

6、还有些被归为种族主义的信念涉及种族问题的应对策略，例如：

（1）反对异族通婚。旧约虽禁止以色列人与外邦联姻，但这是宗教性而非种族性规定。以色列本就是“混杂的群体”，不仅包括雅各的血脉，还吸纳了埃及人、米甸人乃至喇合、路得等迦南人。凡认信以色列神（男性受割礼）者，皆可通婚。

圣经从未原则性反对异族通婚。选择跨族婚姻者固然需清醒认识可能的社会压力，但近年来对这种结合的偏见已大幅消退。

（2）主张种族隔离。圣经绝不要求物理隔离或南非式的种族隔离制度。既然圣经不禁止异族通婚，自然更不会要求种族隔离。

当然，某些地区种族敌对情绪激烈，暂时隔离或许是唯一可行方案。就我所知，波斯尼亚、中非、巴勒斯坦及亚美尼亚-阿塞拜疆等地的种族冲突尚无更好解决之道。在这些特定情境下主张隔离不应被斥为种族主义，但我们绝不能将隔离视为最终目标。

圣经是否倡导“融合型社会”？就马丁·路德·金“以品格而非肤色评判人”的梦想而言，答案是肯定的——我们追求种族间充满爱与尊重的社会。但我认为现实中不应也不可能消

除种族差异，或强求人们不倾向与同类交往。后文将进一步讨论这一议题。

（3）诸如反对双语教育、限制福利与移民等“政治不正确”观点。这些复杂的社会政治议题，不能简单等同于仇视少数群体或损害其利益。

7、如前所述，“种族主义”可指某些类型的仇恨、信念、情感和思想，也涉及具体行为选择。情感、思想与行为分别对应存在性、规范性与处境性视角。

常被指控的一种“种族主义行为”是偏爱与同族交往。后文将讨论制度性歧视，此处关注人类倾向与同类相处的自然心理。我称之为自然倾向，因某种程度上人人皆有此特质——我们更易与文化相通、理解我们、敌意最小、最可能成为挚友的人交往，而这些人往往来自相似族群文化背景。

在我看来，这种倾向本身通常并不构成罪孽。正是上帝将人类安置在家庭中，使得我们最亲密的关系往往存在于血缘最近的群体之间。我们通常会选择在本文化群体中寻找配偶与挚友——族群与文化群体内部的理解与共鸣，往往比跨群体之间更为深刻。与同族相处时，人们更容易卸下心防、开怀谈笑、真情流露，甚至共同敬拜；而与差异显著者交往时，常如“行走在蛋壳上”，唯恐言行冒犯，不敢轻易跨越情感界限。黑人互称“灵魂兄弟”绝非偶然，这并非否认外族人的灵魂存在，但有时确会产生这种错觉——外人显得拘谨疏离，其表达友谊的方式令人费解，交往止于必要事务，随后便匆匆回归自己的群体。

正是这种人性本能（而非前文讨论的那些应受谴责的“种族主义”），造成了社会中非正式的种族文化隔离。例如黑人白人分堂敬拜的现象，主因并非彼此仇恨或抱持优越感（虽然这些因素偶尔存在），而是因为敬拜活动需要深层次的心灵相通——教会如同属灵家庭，其事工核心在于沟通，而族群内部的沟通往往更为顺畅。黑人与白人在敬拜音乐与讲道风格上的差异，造就了不同的敬拜用语。

周日 11 点被称为“一周中最隔离的时刻”，但谁能否认黑人白人其实都更倾向与同族共同敬拜？黑人信徒会甘愿放弃自己的教会，成为白人教会中 20%的少数群体吗？即便“融合型教会”偶尔加入福音诗歌与黑人式讲道，终究难有同样的敬拜体验。

这种现象不限于黑人白人之间。美国存在着以荷兰裔、德裔、北欧裔、韩裔、华裔、墨西哥裔等为主的教会，每种族群教会都有其独特的风格侧重。尽管移民后代普遍英语流利使得世俗文化中的族群差异淡化，但这些特色教会依然存续——因为许多人渴望保留它们。

但福音不是要打破种族隔阂，使万族万民在基督里合而为一吗？它确实拆毁了犹太人与外邦人之间的隔墙，使未受割礼者也能在基督里与神相交。各族群教会本当彼此相爱，承认对方同蒙恩典。

然而，新约从未要求每间家庭教会都必须包含犹太与外邦信徒——在许多地区这根本不现实。随着福音传遍天下，语言差异自然形成教会区隔，圣经从未指摘这种现象。

因此，我支持在一定限度内的“结社自由”。我认为我们没有义务在平等基础上去刻意结交各个族群的朋友，也不认为一间教会以荷兰裔、非裔美国人或英裔为主有何不妥。不过，我想补充两点限定条件：

(1) 传扬福音。过去的教会增长相关文献曾倡导“同质单元原则”，即教会应主要向社会中与自身在族群、文化和经济层面相近的人群传福音。这类文献和我前文所述一致，指出在同一文化群体内传播福音，远比跨文化传播要容易得多。由此得出的结论是，跨文化福音传播在很大程度上是浪费时间，教会的精力应更集中在那些能与之有效沟通的对象身上。

这一原则确有其合理之处。显然，会说德语的人在德国人中传福音，会比不懂德语的人更有果效。如果我根本学不会德语，那把毕生精力投入到向德国人传福音的事工中，很可能并不明智。像音乐、服饰、饮食这类文化符号，也往往由本文化群体的人运用起来更为得心应手。

但不可忘记，归信乃是神的工作，是超自然事件，神的恩典足以弥补我们的不足。而且圣经教导我们，在传讲时，福音应当被白白地提供给所有人。这并非意味着我们可以忽视沟通的质量，而是要彰显神对所有背景之人的爱，避免教会被误认为是族群俱乐部。

例如，一座英裔为主的教会周边可能有很多说西班牙语的邻居，但其会众中能与这些邻居顺畅沟通的人却寥寥无几。我并不认为他们该贸然闯入西语社区，用对方听不懂的英

语大肆宣讲。但他们理应设法表达关爱，关注这些邻居的救恩。或许他们可以寻求与西语教会建立伙伴关系，在对方需要的地方提供资源、教导和劝勉。

即便我们赞同结社自由，也必须认识到：若没有基督徒愿意突破文化壁垒、走出自己社群的舒适区、甘愿冒险将福音带到其他文化、种族和国家，我们就永远无法完成主耶稣的大使命。我并非认为每个基督徒都蒙召去做跨文化见证，但我们所有人都蒙召去支持教会的整体事工。而且毋庸置疑的是，这一事工本身就具有跨文化、跨种族的属性。

（2）接纳与欢迎。教会无需刻意追求吸纳周边每个族裔或国籍群体达到特定配额，但必须向所有人敞开大门。

几年前，以白人读者为主的《今日基督教》杂志邀请多位非裔美国基督徒分享他们最想对白人主内弟兄姐妹说的话。这篇文章令我深思，因为我完全无法预知他们的回答。他们会要求在白人教会中获得更高比例的成员资格和领导权吗？会期待宗教界的“平权法案”吗？会敦促白人教会支持杰西·杰克逊的政治主张吗？

全然不是。非裔基督徒最在意的，竟是白人教会缺乏欢迎的姿态。一位受访者讲述全家搬入新社区后，到访以白人为主的教会。那个周末牧师登门拜访，却建议他们去“可能更自在”的远处某非裔教会。这位基督徒感到被冒犯——牧师非但没欢迎他们加入白人教会，反而将他们推向他处。

我猜想那位白人牧师本意良善。正如我所说，人总是倾向与同类群体敬拜，牧师或许认为非裔家庭会更青睐黑人教会，便通过提供附近黑人教会信息来服侍他们。

然而这番好意却被视为轻慢。有人或许会批评这位非裔基督徒无端揣测牧师动机。但历史赋予白人基督徒一项责任：在种族议题上对黑人保持格外敏感。

重点不在于精确归咎，而是向白人读者强调“接纳与欢迎”的重要性。我们对每位来访者的第一反应当是热忱接纳。诚然，假以时日黑人访客可能选择黑人教会，拉丁裔选择拉丁教会，这无可指摘。但在此期间，他们应当知道我们视其为家人，有一群真心爱他们的基督徒同伴。若那位非裔家庭决定加入我们白人教会，我们更当欢喜快乐。

圣经虽未要求每间教会都成为多元文化熔炉，但当这种融合发生时，我们理当喜悦。多元族裔的教会将成为神普世国度的缩影，并为教会带来新的恩赐，从而更好地服侍更广泛的人群。若能够通过调整敬拜用语和事工风格来促进这种多元成长，这实在是美事一桩。

8、我们要探讨的下一类行为是歧视——即基于种族原因将人们排斥在就业、住房或公共设施之外的行为。在前文讨论中我已指出，无论种族间存在何种智力或道德差异，都不应预设个体必然具备这些特征。无论是圣经教义还是美国法律传统，都要求我们遵循“无罪推定”原则。此外还有经济层面的考量（尽管分量较轻）：当企业因种族原因拒绝雇佣某人、甚至拒绝其作为顾客时，它们实际上是在自绝于重要市场，通常会有损自身利润。

因此，“非歧视原则”应成为普遍准则。但这里仍需作出几点限定：

（1）家族企业雇佣同宗同源的成员是否不当？由同族好友经营的企业呢？我们是否必须公示所有职位空缺以确保各族群应聘机会均等？我认为圣经并未要求这种程度的平等，政府也不应强制所有企业成为那种意义上的“机会均等雇主”。（若有人创办基督教企业，不应强迫其雇佣穆斯林。）

如前所述，人类天生倾向与同类交往，圣经从未谴责这种倾向本身。当然，仅雇佣亲友可能不利于经营——这会错失最佳雇员。但某些情况下，团队凝聚力等优势可能抵消这种弊端。这种做法未必源于对外群体的仇恨或蔑视，仅仅是基于同质性偏好。

推而广之，单一种族或性别的教育机构往往具有独特价值。从未有证据表明种族或性别多样性是教育的主要积极因素。这类学校虽不适合所有人，但创办它们并无道德错误。

（2）在高犯罪率地区保持警惕是理性选择，不应被斥为种族主义。假设出租车司机被要求前往近期频发劫杀案的城区——该区域以黑人居民为主。若白人司机拒绝前往，这是种族歧视还是正当的自我保护？

可见罪恶的存在使道德判断复杂化。本例中司机并非针对黑人群体，而是基于潜在暴力风险筛选乘客。杰西·杰克逊先前的言论也印证这点：某些情境下，人类对暴力的天然恐惧确实会带有种族色彩。

虽然履行“大使命”时可能需要冒险，但并非时时如此。尽管普惠性交通服务值得追求，但不该要求司机以生命为代价。若某些社区因服务缺失不便，居民更应推动执法改良并与警方协同治理。

恐惧未必全是坏事，但需常审视其合理性。前例不能为系统性种族歧视辩护——即便许多歧视确实源于类似恐惧。我们应通过完善执法消除恐惧的正当性。在存疑之时，更当藉上帝恩典尽力给予他人“存疑从无”的善意。

总结性思考

我们看到“种族主义”这个词就像蜡制的鼻子般可随意捏塑。不同的人赋予其不同的含义。事实上，这个未经界定的词语最常被用作攻讦的武器，用来指责那些在略带保守意味的议题上与发言者意见相左的人。我建议暂停使用这个充满争议的术语。当你们深入探讨相关议题时，务必坚持对各类问题作出明确区分。

种族问题无疑是当今许多人关注的焦点。因此，像“种族主义”这样的词语往往被用作涵盖社会一切弊病的统称。

在种族讨论中，人们似乎从未想过除了白人、黑人、拉美裔、亚裔等标签之外，我们还可以如何定义自己。但在我看来，这才是关键所在。我不仅是白人男性，还是父亲、兄弟、丈夫、钢琴家、神学家，而最重要的是——基督徒。当我投票时，从不考虑什么政策对白人群体最有利，而是思考什么政策最符合基督徒的利益，什么政策最合乎圣经教导。

当然，如果我是黑人，历史遭遇会迫使我更频繁地思考种族问题；如果我是女性，我会更关注性别议题。但所有基督徒都应当谨记：对我们而言，种族和性别都是次要问题。这世上的家族终将被神的国所遮蔽，那里不再会有嫁娶。我们真正的亲密关系在于与基督及其所有子民的联结。

正如每位基督教教师都应当做的那样，我已经认真思考过种族问题。但我们最严重的错谬之一，就是把种族主义、性别歧视等问题当作人类生活的首要议题。

少数族裔与改革宗教会

为何改革宗教会中非裔、原住民和拉丁裔信徒如此稀少？我认为这是个重要问题。基督的教会本应拥抱万国万民，正如神藉着主耶稣实现祂对亚伯拉罕的应许（创 12:3；太 28:19）。这并非要求每个堂会都必须按族裔比例发展会友（如前所述），但确实意味着整体教会应当向所有人敞开怀抱。

以美洲长老会（PCA）为例（其他宗派亦存在类似情况），有人认为既然这只是众多宗派之一，就不必苛求其覆盖所有人群。他们主张 PCA 应专注于中产阶级、受过良好教育的白人群体——这些传统上与他们最有共鸣的群体，而将贫困群体和少数族裔留给浸信会、独立教会和灵恩派。

这种态度并不可取。首先，宗派本身不合乎圣经（参见拙著《福音派重归合一》[20]）。教会在组织与属灵层面都应当合而为一，这个合一的组织理当服侍各族各界人群。

其次，宗派往往自诩承担着教会的全部职能——宣称拥有完备的教义、完整的圣礼、完善的组织结构，自认为足以作为“教会”履行大使命。它们必须如此宣称，否则就失去了存在理由。主耶稣将大使命托付给教会，而非某个宗教俱乐部。若 PCA 意图在不与其他宗派建立有机联结的情况下独自承担教会事工，就必须履行教会的全部职责——在当前语境中，这意味着必须向所有族裔和社会经济群体传讲福音。

第三，改革宗教会向来宣称比非改革宗教派拥有更纯正的福音表述，以及更健全的布道与栽培体系。因此它们理当比别的团体更有能力履行大使命。若某些族裔和社会群体始终未得其门而入，这理应引起警觉。

我虽无具体统计数据，但根据观察（相信读者亦有同感），改革宗教会在这方面的表现实在乏善可陈。尽管个中缘由我尚未完全明了，但或许可以提出以下几点可能性：

1、从历史的角度看，宗教改革本质上是学者运动（参见第 21 章）。改革宗教会的讲道在风格与内容上往往带有学术化倾向，这种模式对教育程度较高（通常也是社会经济地位较高）的群体具有吸引力，却无形中将相对贫困的少数族裔群体拒之门外。

20、《Evangelical Reunion》，网上已有中译本。

2、作为思想运动，宗教改革在某些圈子里过度贬低情感作用（在我看来，已到了不合圣经的地步，参第 21 章），这种倾向吸引了斯多葛式性格的信徒，却使需要情感支持者望而却步，也排斥了情感外露的群体——这正是我们会众族裔单一化的根源之一。

3、同样，改革宗崇尚极简主义的敬拜美学（其对于第二诫命的引申应用值得商榷，参第 25-26 章），限制了教会向某些文化群体有效传递信息的能力。

4、某些改革宗神学家（特别是 R · L · 达布尼）曾发表过被视为种族主义的言论。[21]这些虽已被历史尘封，但美国改革宗教会仍需背负奴隶制、种族隔离与歧视非裔群体的历史重担（其他宗派传统同样面临此困境）。

5、改革宗对客观绝对真理的强调有时遭到滥用。坚持圣经绝对真理固然正确，但改革宗神学家往往还将各种敬拜传统与教会生活惯例也奉为不可更改的神圣真理。当今最显著的例子莫过于音乐传统——讽刺的是，这种传统主义更接近罗马天主教神学而非宗教改革“唯独圣经”的原则，它筑起了改革宗教会与少数族裔文化之间的高墙。[22]

6、其中尤为突出的当属“学术化牧职”传统（后文将详述）。宗教改革对学术的重视逐渐演变为对牧师学历的苛求——改革宗教会通常要求牧师候选人具备大学学历加神学院训练，还需通过希腊文、希伯来文、教会历史和系统神学的严格考核。少数族裔群体往往缺乏接受这种教育的经济条件与文化资本，结果导致改革宗教会中少数族裔牧师凤毛麟角。然而要吸引少数族裔会众，按立本族裔的教会领袖恰恰是关键——我认为这是阻碍少数族裔加入改革宗教会的主要壁垒。

“学术化牧职”理念固然有其价值。早期美国乡村牧师常是社区唯一受过学术训练的人，自然成为神学、科学、历史等各领域的权威。不少人期待教会能重获这种文化主导地位。

21、试看达布尼《论黑人在教会中的平等地位》一文（收录于《福音派与神学论集》第二卷 199-217 页）。出版社在书中夹附的声明页中虽总体肯定达布尼的贡献，但特别指出：“我们必须对其思想中某些成分予以说明——尤其是他对黑人种族充满伤害性的言论。这种贬损黑人的观点令人反感且可悲，既不代表改革宗立场，更无圣经依据。作为承袭达布尼思想脉络的后人，我们为这位弟兄对美国黑人同胞的攻讦深表歉意。”

22、参见拙著《当代敬拜音乐：基于圣经的辩护》，以及我在 www.reformedperspectives.org 和 www.frame-poythress.org 网站上发表的《传统主义》一文。

但很难证明如此高的学术要求合乎圣经对牧职的规定。新约确实要求监督“**善于教导**”（提后 3:2），并“**务要传道，无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐、各样的教训责备人、警戒人、劝勉人**”（提后 4:2；参多 1:9）。这些职责固然需要理性知识与属灵生命的结合，但即便在当代文化语境中，也绝不意味着必须拥有大学文凭。使徒们自己也被视为“**没有学问的小民**”（徒 4:13）——除保罗外，他们均未受过拉比学校训练，更遑论现代意义上的博雅教育。福音书作者中唯有路加是受过医学训练的文化人，而新约作者们使用的并非诗人哲学家的典雅希腊文，而是市井百姓的通用语。

在福音初传之地建立部落教会的西方宣教士，往往鼓励这些教会尽早建立本土领导层。这些领袖只需掌握福音要道和圣经基础知识——没有人会要求加纳的新兴教会必须等到部落成员获得大学文凭才能按立牧师或长老。然而在美国本土，改革宗教会却惯于坚持（尽管略有弹性）类似的学历要求作为按立资格。

为何我们对海外宣教教会与本土教会的标准如此悬殊？今日的美国本土就是宣教工场。不同族裔文化群体的教育背景差异悬殊：要求白人郊区教会的主任牧师具备大学学历尚有一定合理性；但若对服事拉丁裔农场工人的牧者提出同样要求，则完全没有道理。

因此我建议：应当根据不同事工类型制定差异化的教育要求，而非对所有按立候选人采用统一标准。当然，某些核心要求必须全员满足：所有候选人都需精通圣经与改革宗神学，都需具备在讲道、教导和辅导中有效传递真理的能力（我甚至认为这些方面应当提高标准）。但对知识获取途径（神学院、导师制或自学）不应设限。同时必须强调保罗所列教会职分资格中的品格要求（提前 3:1–10；多 1:5–9）——这些恰恰是改革宗教会亟需加强的。但要求所有按立者具备大学学历则毫无必要。

教育准备较少的按立者在初期可能需要更多督导。长老制通常假定：一个人一旦被按立为教导长老，便已装备齐全，可独立承担教会任何职责。这显然不符合实际——每位牧者（尤其是初入工场者）都需要帮助。理论上长老会应通过区会监督年轻牧者，但这类监督往往姗姗来迟。这让人倾向主教制模式——由专人负责督导其他同工。长老会可通过激

活“牧师与事工”委员会实现类似功能。藉此类机制，我们应当认识到牧者教育是持续过程，绝非按立即告完成。在此体系下，教育准备不足者可从更资深、更博学的教会领袖处获得定期指导。

这是否意味着少数族裔牧师将获得次等按立？绝非如此。在我看来，每位牧者都应当处于权柄体系之下，接受持续监督。我们切不可认为，在受监督的试用期结束后，按立仪式就赋予了牧者完全自主的事奉权柄。按立确实授予某些权利：参与堂会与区会的资格、施行圣礼的权柄，但这绝不意味着问责的终结。倘若每位教导长老都需向其他长老负责，我们便无需担忧此过程会造成等级划分。

我着重探讨改革宗教会与少数族裔间的第六重隔阂，因对此有具体解决方案需详细阐述。但其他问题同样亟待解决。若能逐一应对，我们至少能在使改革宗教会更趋近多元族裔——即更符合教会本质——的道路上迈出步伐。

残障人士

若我们真要做到“彼此尊重对方的尊严与价值，在他人面前把尊荣归给对方；为他人的恩赐与长进欢喜”，[23] 就必须以合宜之道对待残障人士。这是另一个亟需基督之爱的弱势群体——他们饱受社会苛待，却在改革宗教会中常年缺席。

罹患疾病或伤痛者——即便是癌症、心脏病等重症患者——通常能在社会与教会中获得接纳。但我想特别关注那些在人际关系中构成特殊挑战的群体：失明者、失聪者、言语障碍者，以及因神经损伤而丧失自理能力者。“健全人”往往对他们避而远之，在教会中亦不例外。这倒未必是视残疾人为低人一等（尽管潜意识里难免有此倾向），更多是因不知如何与之沟通，或如何恰当表达关爱。南希·艾斯兰曾尖锐指出：

> 教会与残疾人互动的历史充其量是含糊不清的。非但没有成为赋能之所，教会更多时候助长了将残障人士视为怜悯与家长式关怀对象的社会结构与态度。对许多残疾人而言，教会恰似那“山上的城”——物理上不可企及，社交上冷漠疏离。[24]

23、《大要理问答》第 131 问。

24、南希·艾斯兰，《残疾的上帝》，第 20 页。

迈克尔·比茨（其女身患重度残疾）在引用这段话之后补充道：“更严重的问题是，基督徒共同体普遍倾向于让残疾人员在教会中持续边缘化。”[25]

在第十五章中，我曾肯定《美国残疾人法案》的价值，同时批评其引发的不公。该法案虽聊胜于无，但国家法律终究无法公正处理所有个案。教会反而能更好评估个体需求并采取行动——其优势在于能真正认识残障群体，按其具体需要施以牧养，既不过度干预，也不造成对他人的不公。教会既能提供帮助，又鼓励残障人士发挥所能（绝大多数残障人士都渴望并需要被鼓励施展能力），更能藉基督之爱施行牧养与激励。

当然，教会成员需要更多了解各类残障特性，分辨适度帮助与过度干预的区别，学习沟通技巧。但最根本的是激发主动关怀的意愿。

这动机根植于圣经从福音角度对残障的诠释：（1）人人皆按神的形像被造；（2）残障是堕落所招咒诅的一部分；（3）但这咒诅影响全人类，不仅限于重度残障者——在堕落世界中，人人都经历痛苦与挫败，唯有认清自身残缺，才能向身体残障者伸出援手；（4）罪本身就是我们无法靠己力摆脱的残障；（5）旧约显明神对残障人士的特殊眷顾：禁止嘲弄他们（利 19:14），在救赎应许中给予突出地位（诗 34:18；赛 35:3–6）；（6）主耶稣不仅关注生命其他维度的医治，也注重身体的医治，其传道生涯大量时间与残障人士同在（路 5:12–13；14:15–24）。

比茨指出：“圣经中所有重要人物都不是天生的英雄，反倒是软弱、边缘化、看似与重大成就无缘的人士。灵性破碎常与身体软弱相连。”[26] 领受神恩典的第一步，就是承认自己软弱无助。世人之所以忽视残障人士，是因不愿被提醒自身的软弱，只想维持强大的表象。但归信基督之人，却在残障群体中照见自己的软弱。正如比茨所言：“残障人士在教会中不可或缺，因他们的存在时刻提醒我们：在圣洁怜悯的神面前，人人都是软弱破碎的。”[27]

25、迈克尔·比茨，《从破碎到整全：残疾作为福音转化能力的典范》（神学博士论文，奥兰多改革宗神学院，2003 年）。本节观点主要参考比茨的研究成果，但文责自负。

26、同上，第 52 页。

27、同上，第 138 页。

第三十五章、第六条诫命：尊重生命

现在我们来到一组非常简短的诫命。在希伯来原文中，每一条都只包含一个动词加上否定词“lo”：不可杀人、不可奸淫、不可偷盗。然而每一条所引发的问题都需要长篇大论。

“不可杀人”的神学背景是：神乃是生命之主。祂使水中“**多多滋生有生命的物**”（创 1:20），又赐给万物“生命的气息”（1:30）。祂创造人类的过程更是富有戏剧性：取尘土亲自将生气吹入，于是“**人就成了有灵的活人**”（2:7）。[1] 伊甸园中象征生命的生命树（2:9），代表着人与神关系的丰满状态——不仅是肉体的生命，更包含属灵的生命，即公义与圣洁。

最能概括亚当堕落后果的词语就是死亡。这正是神在创世记 2:17 的警告。人类犯罪后，祂对人的诅咒直指死亡：“**你本是尘土，仍要归于尘土**”（3:19）。在堕落后的新环境中，夏娃的长子杀害次子，在创世记 5:1 的家谱中，每个名字后都接着“他就死了”（以诺除外！）。创世记 6 章以缩短人类寿命起始（第 3 节），以毁灭地上几乎所有生命终结。背离上帝就是远离生命、招致死亡，堕落之后的人类历史始终笼罩着死亡阴影。

死亡与生命一样，具有肉体与属灵双重维度。肉体死亡终结我们在地上的旅程，属灵死亡（弗 2:5）则是与生命之主的隔绝。若无神恩典的介入，属灵死亡将导向永远死亡，永远与神及其福分隔绝（约 3:36）。属灵死亡意味着我们无力自救。

但神差遣独生子，替属灵死亡的人类承受死亡。当基督受死时，属祂的人就向罪死了（罗 6:2）；当祂复活时，属祂的人就有了新生的样式（罗 6:4）。

因此整本圣经中，神持续赐下生命。第五诫显示祂赐长寿与福分给孝敬父母之人。申命记 30:19–20 记载耶和华藉摩西宣告：

我今日呼天唤地向你作见证，我将生死祸福陈明在你面前。所以你要拣选生命，使你和你的后裔都得存活，且爱耶和华你的神，听从祂的话，专靠祂，因为祂是你的生命，你的日子长久也在乎祂，这样你就可以在耶和华向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许所赐的地上居住。

1、试比较祂在母腹中精心塑造生命时的细致入微（参诗 139:13–16）。

这应许明确指向地上生命，却是与生命本身（即上帝）相交的生命。主耶稣同样是“**生命的主**”（徒 3:15），“**生命在他里头，这生命就是人的光**”（约 1:4）。约翰福音后文指出：与主耶稣相交不仅带来地上福分，更引向永生（约 3:15–16；4:14；5:26；6:35–58；10:10；12:50；14:6；20:31）。

神喜爱生命。死亡在罪中的蔓延，正显明罪的严重性；而死亡在基督里被生命吞没（林后 5:4），则彰显救恩的浩大。因此圣经本质上是一部关乎生死的书卷。

在伦理上，我们对生死的态度至关重要。第六诫的核心要义是：生死之事乃属乎神。祂是生与死的主，未经祂授权，人不可擅自夺取生命。我们当因敬畏神而尊重生命，尤其要珍视承载神形像的人类生命——正是这形像，成为圣经首次禁止流血的依据（创 9:5–6）。

《西敏大要理问答》对此有更详尽的阐释：

问 135：第六条诫命要求我们尽哪些本分？

答：第六条诫命要求我们以谨慎研究与合法努力，保全自己与他人的生命：抵挡一切恶意图谋，制伏一切的情绪，远离可能引发不义杀戮的场合、试探和行为；以正当防卫抵抗暴力，以忍耐顺服接受神的作为，保持心灵安宁、灵魂喜乐；合理饮食用药，规律作息劳作，适度休闲娱乐；心存慈念，怀揣仁爱、怜悯、温柔、恩慈；言语行为平和、谦逊、有礼；宽容忍让，追求和睦，忍受冤屈，以善报恶；安慰救助困苦人，保护捍卫无辜者。

问 136：第六条诫命禁止哪些罪？

答：第六条诫命禁止：一切擅自夺取自己或他人生命的行为（执行公义、合法战争或必要防卫除外）；疏忽或拒绝采用合法必要的生命保全手段；罪恶的愤怒、仇恨、嫉妒、复仇欲；一切过分的情绪与忧虑；饮食、劳作、娱乐的放纵；挑衅性言语、欺压、争吵、斗殴、伤害，以及其他任何导致生命毁灭的行为。

或许有人惊讶：缺乏喜乐竟也违反第六条诫命！但正如其他诫命的应用范围，我认同这种延伸诠释的合理性。《大要理问答》把握了圣经教导的内在逻辑——甚至将这条诫命提升为审视一切罪恶与公义的视角。清教徒们尤其洞见：“**喜乐的心乃是良药，忧伤的灵使骨**

枯干”(箴 17:22)。正如现代医学重新发现的：喜乐情绪直接影响生理健康，它能滋养生命。因此第六条诫命在诸多要求中，也呼召我们活出喜乐的生命。

诫命原文的用词本身就支持这种广义理解。希伯来文动词“ratsakh”在此处被译为“谋杀”或“杀人”(英王钦定本作“不可杀人”)。我所采用的英文标准译本(ESV)译为“不可谋杀”。该词通常指非法或受禁止的杀戮，不适用于动物宰杀或战争行为，故译为“谋杀”比泛指的“杀人”更准确。但不同于英语的“谋杀”(murder)，它涵盖过失致人死亡的情形(参申 19:5 记载斧头脱了把误杀邻舍的案例)。[2] 因此 ESV 将责任人译为“误杀人的”(第 4 节) 虽显古旧，却是最佳选择。可见第六条诫命中的“ratsakh”外延窄于“杀人”，又略宽于“谋杀”。

深入研读旧约关于过失杀人的经文(出 21:12–14；民 35:9–34；申 19:1–13；书 20:1–9)，能帮助我们更深刻理解第六诫的神学与伦理内涵。在以色列，谋杀罪的死刑由受害者的家人执行。[3]“报血仇的”代表死者家人追讨杀人者的性命。但若属无意致死，杀人者可逃往神在应许之地设立的逃城。若成功抵达，会众(由长老或审判官代表)就要“**在打死人的和报血仇的中间审判**”(民 35:24)。若裁定为误杀，只要杀人者留在逃城内，报血仇者便不得加害。[4] 但“**误杀人的无论何时若出了逃城的境外，报血仇的在逃城境外遇见他，将他杀了，报血仇的就没有流血之罪**”(民 35:26–27)。杀人者必须留在城内“**直等到受膏的大祭司死了**”(28 节) 才可安全返乡，“报血仇的”不得再追究。

摩西律法的刑罚与罪行相称，彰显神的公义。俄巴底亚书 15 节宣告：“**你怎样行，他也必照样向你行，你的报应必归到你头上**”(参出 21:23–25；耶 50:29；结 35:15；哈 2:8)。[5]

2、当代法律对“谋杀”(murder) 与“过失杀人”(manslaughter) 的界定存在一定差异。通常而言，谋杀须同时具备杀人意图与预谋；自愿过失杀人虽存在杀人意图却无预谋(如暴怒之下的杀人)；非自愿过失杀人则无杀人意图，但因鲁莽行为致人死亡(如危险驾驶)。过失致死(negligent homicide) 则指未采取合理防范措施导致死亡(参出 21:29；申 22:8)。申命记 19:5 所载斧头脱柄致人死亡案例，即可归入过失致死范畴。更细致的划分还包含一级、二级、三级谋杀等类别——这些分类时而与上述范畴存在交叉，但具体界定标准往往因国家、地区而异。

3、关于家庭与国家之间关系的探讨，详见第 32 章。

4、若判决结果不利于杀人者，长老们必须将其交给“报血仇的”，由“报血仇的”将其处死(申 19:11–13)。

5、溥伟恩《摩西律法中的基督身影》一书中，运用这一原则阐释了律法刑罚的含义。

但设立逃城的意义何在？如此复杂的处置如何体现过失杀人的罪责？最合理的解释是：杀人者被推定对生命疏于谨慎。虽无杀人动机，却因疏忽酿成悲剧。其罪在于轻忽，故可免死，但须承担代价——余生都需为自己的性命谨慎度日。

此制度显明圣经对生命的极度珍视。杀人者必须等到大祭司去世才得自由，这表明即便误杀也需要用死亡来处理死亡（参民 35:32–33 的赎罪用语）。大祭司在此实为杀人者的替身，预表基督——正因祭司之死，杀人者才能活在自由中。

第六诫不仅禁止谋杀，更命令人防范危害生命的行为。我们必须警惕可能致死的隐患，及时消除威胁。这可称为“谨慎教义”。

这一教义成为连接摩西律法与基督教导的桥梁。主耶稣同样要求杜绝致死诱因，但如常例，祂直指人心根源：

太 5:21–26 你们听见有吩咐古人的话，说：“不可杀人”，又说：“凡杀人的，难免受审判。”只是我告诉你们：凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。你同告你的对头还在路上，就赶紧与他和息，恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。

主耶稣指出第六诫不仅禁止杀人，更禁止愤怒[6]与恶言。[7]自该隐杀亚伯（创 4 章）起，杀人罪就显明是源于内心。利未记 19:16–17 同样揭示：“**不可在民中往来搬弄是非，也不可与邻舍为敌，置之于死。[8]我是耶和华。“不可心里恨你的弟兄；总要指摘你的邻舍，免得因**

6、圣经中确实存在正当的愤怒——因神自己也会向恶人发怒（诗 7:11）。主耶稣曾用鞭子洁净圣殿（约 2:13–17），神为捍卫自己荣耀所发的烈怒常被称为“忌邪”（出 34:14）。当人对不忠的配偶生发嫉恨（民 5:11–31），或对神所憎恶之人义愤填膺（参咒诅诗篇如 69、109、137 篇及诗 139:19–22），抑或因他人冒犯而暂时动怒（弗 4:26），这些情绪本身并非罪孽。提多书 1:7 要求我们效法神的“不轻易发怒”（诗 103:8），暗示义怒确实存在（参《上帝的教义》458–68 页）。然而，人天然易怒的倾向多属罪恶，尽管我们常自辩为“义怒”。唯有圣灵能光照我们省察怒气的本质，将其置于圣经真理的坐标系中审视（参第 20 章关于“看作”的论述）。

7、关于言语暴力的例证，参撒上 25:9–42；撒下 16:7–8，19:16–23；箴 12:18。

8、此处新国际版将此句译为：“不可做任何危害邻舍性命的事”。

他担罪。”谋杀始于仇恨或愤怒。约翰甚至断言：“**凡恨他弟兄的，就是杀人的；你们晓得凡杀人的，没有永生存在他里面**”（约一 3:15；参雅 1:20）。

在马太福音 5:23–26 中，主耶稣沿袭利未记 19:17 的思路，将化解怒气——即和好——置于极其重要的地位。与弟兄和好甚至比敬拜更为优先。那些任由敌意滋长、不愿化解矛盾的人，已经违背了第六条诫命，因为和好的缺失终将引向死亡。[9] 从更广泛的社会层面看，种族间未能和解带来的灾难便是明证；个人关系亦是如此。我们应当及时处理彼此间的嫌隙。当有人得罪我们时，若不能以爱“遮掩”过犯（箴 10:12；彼前 4:8），就当当面沟通；必要时可寻求教会帮助，正如马太福音 18:15–20 与加拉太书 6:1–2 所示。

需特别注意：圣经要求被指控者与受冒犯者都当主动寻求和解。在马太福音 5:23–24 中，责任在于“**想起弟兄向你怀怨**”的一方；而在 18:15–20 中，责任则落在认为“**你的弟兄得罪你**”的一方。双方都不应消极等待对方先采取行动。

由此得出更广泛的结论：当仇恨与愤怒被彻底清除时，留下的唯有爱。因此第六条诫命实质等同于爱的律法。请细察前引经文的上下文：

约一 3:14–16 我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了。没有爱心的，仍住在死中。凡恨他弟兄的，就是杀人的；你们晓得凡杀人的，没有永生存在他里面。主为我们舍命，我们从此就知道何为爱；我们也当为弟兄舍命。

既然这条诫命最终指向爱，其影响便极其广泛——足以从独特视角涵盖整个伦理范畴。正如《大要理问答》所言，这诫命不仅禁止杀人，更要求我们积极寻求保全自己与他人生命的方式。这意味着要靠神的恩典管理情绪，甚至追求喜乐的生命状态。

爱、报复与自卫

爱的伦理并非新约独有。主耶稣曾引用旧约经文宣告这一真理（太 22:34–40；参申 6:5；利 19:18）。[10] 就连“爱仇敌”的教导也贯穿两约：利未记 19:18 禁止怀恨，其核心正是要我们

9、这一原则在我们与神的关系上体现得更为深刻。当我们意识到神对我们怀有责备时，就当迫切寻求与祂和好。当然，当我们如此寻求时便会发现——祂早已先迈出了和好的第一步。

10、关于爱在圣经伦理中的核心地位，详见本书第十二章与第十九章的论述。

爱那些与我们有嫌隙的邻舍——即我们的仇敌。出埃及记 23:4 规定，若遇见仇敌的牲畜走失，总要牵回交给他。不可因仇敌遭难而欢喜（箴 24:17）。保罗在罗马书 12:20 引用箴言 25:21–22：

你的仇敌若饿了，就给他饭吃，若渴了，就给他水喝；因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上；耶和华也必赏赐你。

新约的创新在于强调爱共同体之外的人。摩西律法确实将爱的诫命延伸至寄居的“外人”（利 19:34），但新约将盟约共同体扩展至万国。大使命要求我们在传福音时向万民彰显爱心。路加福音 10:25–37 好撒玛利亚人的比喻表明：我们当以爱心对待途中任何遇险之人。这位撒玛利亚人并未以宗教或种族标准筛选受害者，只是单纯地施以援手。

利未记 19:18 将“爱人如己”与“寻求报复”对立。拉麦之歌恰成反面教材：“**亚大、洗拉，听我的声音；拉麦的妻子细听我的话语：壮年人伤我，我把他杀了；少年人损我，我把他害了。若杀该隐，遭报七倍；杀拉麦，必遭报七十七倍。**”（创 4:23–24）。与拉麦对复仇暴力的歌颂相反，智慧教师劝诫：“**你不要说，我要以恶报恶。要等候耶和华，他必拯救你。**”（箴 20:22），不可说：“**人怎样待我，我也怎样待他，我必照他所行的报复他。**”（箴 24:29）。保罗同样教导：

罗 12:14–21 逼迫你们的，要给他们祝福，只要祝福，不可咒诅。与喜乐的人要同乐，与哀哭的人要同哭。要彼此同心，不要志气高大，倒要俯就卑微的人。不要自以为聪明。不要以恶报恶。众人以为美的事，要留心去作。若是能行，总要尽力与众人和睦。亲爱的弟兄，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒。因为经上记着：“主说，伸冤在我，我必报应。”所以，“你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝。因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上。”你不可为恶所胜，反要以善胜恶。

报应是神的工作（参申 32:35；诗 94:1；帖前 4:6），我们可以相信祂会妥善处理。祂不可能不公正。正如我们在第 32 章看到的，神指定家庭/国家在律法规定的情况下（罗 13:1–7；参创 9:6；出 21:23–25）代表祂执行报应。但神禁止个人报复。面对压迫，我们当

以爱服侍仇敌，这与报复截然相反。

主耶稣在马太福音 5:38–42 如此教导：

你们听见有话说：“以眼还眼，以牙还牙。”只是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里；有求你的，就给他；有向你借贷的，不可推辞。

重洗派传统将此段经文解读为禁止自卫，这种观点与其将国家视为撒但势力的立场相关（参见第 32 章）。如约翰·霍华德·约德等学者认为，圣经禁止一切武力使用——无论是个人自卫还是国家刀剑。然而，我认为这种对圣经教义的整体理解有失偏颇，并且会导致对本段经文的误读。经文中描述的情境均非人身攻击：打右脸是传统羞辱方式而非致命威胁；第二例属法律诉讼；第三例针对罗马士兵强征向导；第四例则是应对乞讨者。

圣经对个人自卫着墨不多，尽管出埃及记 22:2–3 允许击杀夜间入室的盗贼。但如第 32 章所述，圣经大量论及家庭/国家有责任在必要时以武力保护公民生命。这些问题在马太福音 5:38–42 中并未涉及——本段经文禁止的并非自卫，而是报复。上下文支持这一理解：主耶稣针对“同态复仇法”（即以眼还眼，出 22:24）的司法原则作出评论，该原则本为规范以色列法庭裁决。法利赛人却借此合理化私人报复，而主耶稣彻底否定个人报复的正当性。后续经文（太 5:43–48）更明确要求爱仇敌——与爱对立的并非自卫，而是报复。

如此解读，马太福音 5:38–42 就与我们考察的其他经文形成和谐统一。当遭遇侮辱、诉讼、强征或借贷请求时，我们不应谋划报复，反倒要在这些困境中学习以爱服侍仇敌。彼得进一步指出，面对掌权者的压迫，当效法基督忍受不公（彼前 2:13–3:17）。

若有人欲取你或家人性命且求助无门，以必要武力抵御攻击是正当的。但值得注意的是，出埃及记 22:2–3 仅允许在未尚天亮时进行防卫性击杀——这暗示白昼时分应寻求非致命抵御途径（法庭审判时将据此判定罪责程度）。由此可见，爱的律法甚至对入室者也设下反击限制，但绝不禁止在必要时以武力保护生命、家庭与财产。

出埃及记 22:2–3 展现了摩西律法在自卫与报复间划定的微妙界限：允许为保命而抵

抗，但禁止过度暴力。个人在危急时可采取必要防卫，但任何情境下的武力使用都不得超出必要限度。

但关键在于寻求祝福逼迫者的方式，留心去作“众人以为美的事”，与众人和睦相处，为仇敌提供饮食。基督已使我们摆脱报复的欲望——既知神必施行报应，我们便无需挂虑。基督释放了我们，甚至使我们得以自由地爱仇敌。因此，即便面对逼迫者，我们也当活出福音的回应，让救恩之喜乐显明于生命之中。这样的见证往往令逼迫者震惊，而藉着神的恩典，或将促使其中一些人归向基督。

第三十六章、第六条诫命：战争与刑罚

本章标题（除了暗含托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基的讽刺性互文之外）[1]为探讨与第六诫密切相关的两大议题提供了切入点。战争与刑罚往往涉及流血事件。有人认为这类杀戮行为违背了第六诫。当然，从字面意义上说这并不违反第六诫，因为如前所述，该诫命并非禁止一切杀戮，而是禁止律法所不许可的、未经神授权的杀人行为。要辨别神许可与禁止的杀戮类型，我们必须到第六诫之外去寻找答案。正如整部十诫所体现的，诫命的具体应用需在条文之外求索。因此诫命的简练性并不意味着相关讨论也必然简短。

刑罚理论

刑罚为权威概念注入了强制力。若违抗者无需承担后果，任何权威都无法有效运转。甚至可以说，无法实施惩罚的权威根本算不上真正的权威。家庭、教会、国家、学校、企业、军队、运动团队——事实上所有具有权威等级结构的组织——都设有惩戒未达标者的机制。其中唯有家庭/国家（如我们所见）拥有流血刑罚的权利与权力。但要理解这项特权，我们必须先厘清刑罚的本质。

我们为何要惩罚违抗权威者？刑罚动机各有不同。下文将列举当今常见的几种理论，并与圣经律法中的惩罚动机进行比照。

刑罚动机

1、威慑。在威慑理论中，社会惩罚罪犯（姑且称他为乔什·克拉克）以儆效尤。我们惩罚盗贼，是希望他人不敢效仿。对杀人犯、逃税者和诽谤者的惩罚亦是如此。圣经中某些刑罚即带有这种目的（虽然很少作为唯一目的）。例如申命记 13 章规定崇拜别神的以色列人要用石头打死，并补充说：“**以色列众人都要听见害怕，就不敢在你们中间再行这样的恶了**”（11 节）。摩西律法中的洁净礼与献祭条例，某种程度上也具有遏制罪恶的功能。这些本质上都是教化手段。事实上，这些仪式本身并不能除罪，其主要目的乃是教导。当以色列人目睹祭司将人的罪过转嫁到牲畜身上，宰杀焚烧牲畜时（利 1:1–17），就能更深刻理解罪

1、向简·奥斯汀和伍迪·艾伦致歉。

的严重性及其后果，进而仰望神应许的完全救赎，靠着神的恩典寻求赦免。因此，出于威慑的动机，我们惩罚乔什以警戒他人。

2、改造。另一种刑罚依据是改造理论。此时惩罚乔什不是为了威慑他人，而是为他本人的益处。刑罚目的在于促使乔什改过自新，避免再犯。圣经律法也蕴含这种动机。比如教会惩戒就以挽回为宗旨。对于乱伦的信徒，保罗规定要“**把他交给撒但，败坏他的肉体，使他的灵魂在主耶稣的日子可以得救**”(林前 5:5)。保罗希望惩戒能使罪人得救，免遭永刑。当这人或其他犯罪者真心悔改时，保罗就劝哥林多人要赦免并安慰他 (林后 2:5–11)。家庭中对子女的管教更当如此：“**愚蒙迷住孩童的心，用管教的杖可以远远赶除**”(箴 22:15)。[2]

3、赔偿。摩西律法规定，造成财产损失者必须赔偿物主。通常金额不作具体规定 (出 22:5–6，12)，这类情况只需原物奉还，因属无心之过——譬如牲畜误入他人田地 (22:5)。但盗窃需双倍赔偿 (22:4，7，9)。若乔什偷走丽莎十头牛，须偿还二十头。某些情况处罚更重：宰杀或变卖公牛赔五倍，绵羊赔四倍 (22:1)。无力偿还者则沦为奴仆 (即 34 章讨论的希伯来仆役制)。威慑着眼于整个社会，改造针对罪犯本人，而赔偿则关注受害者权益。此时惩罚乔什是为使丽莎得到补偿。

4、隔离。刑罚有时旨在将犯罪者与社会隔离。此时主要目的是让乔什远离人群。与改造理论同样聚焦犯罪者，但动机截然不同。隔离通常在改造无望时采用。例如当今社会认为性犯罪者难以矫治，遂施加各种限制措施以防其接近潜在受害者。现代监禁制度常以隔离为由。无论监狱对犯人产生何种影响，至少能暂时使其远离街头。摩西律法较少见此动机，但“剪除”的表述 (如出 12:19；30:33，38；31:14) 可能暗指逐出神的子民。若以色列确实曾经将一些百姓驱逐出境，就能有效限制他们在共同体内继续作恶。

5、敛财。这是许多超速摄像头的真实动机。限速标准可能完全不切实际，罚款金额与

2、当代社会存在一种将体罚儿童视为虐待并予以禁止的强烈倾向，基督徒应当坚决抵制这种趋势。父母施行管教时当然应当注意避免伤害孩子，但我们绝不能妥协于那些将体罚等同于心理伤害的世俗理论。体罚的益处乃至必要性，正是箴言的重要主题 (参见 10:13；13:24；18:6；19:18,29；22:15；26:3；29:15,17)。箴言 23:13–14 特别回应了我们的顾虑：“不可不管教孩童，你用杖打他，他必不至于死。你要用杖打他，就可以救他的灵魂免下阴间。”

过错严重性毫不相称，但市政当局借此牟利足以修建新市政厅。这种动机实则是让乔什充当提款机。圣经未见任何为牟利而施罚的经文依据。但这并不妨碍美国诸多市镇我行我素。

6、报应。在此动机下，惩罚乔什只因他罪有应得。我们认定宇宙存在客观道德秩序，罪犯理当受罚。这种应然性独立于威慑、改造等其他功能而存在。当然在基督教世界观里，这种客观道德秩序的源头是三一真神。离了祂，任何道德秩序都将失去根基（详见第 4 章）。

理论观察

正如物理学家试图将引力、电磁力、弱核力和强核力统一为“万有理论”，伦理学家也常希望将这些刑罚动机统合为单一理论。现有刑罚理论要么将所有动机简化为一种，要么试图阐明其内在关联。

将这些动机整合为统一理论殊为不易。以威慑与改造为例，二者在具体犯罪应用上南辕北辙：主张威慑的刑罚学家会倾向严刑峻法以强化震慑效果；推崇改造者则可能设计更温和的奖惩体系，既遏止恶行又激励善行。若以隔离为主导，又会衍生出流放、监禁或软禁等惩罚形式——这些措施与改造无关，威慑效果也非最佳。

赔偿理论如何融入其中？其历来是民法核心要素，却在刑法中长期被忽视。近年受害者权利运动使其重获关注。虽然可将其解释为威慑或改造的延伸，但多数情况下它是独立存在的第三维度。

我认为报应才是统合刑罚理论的关键。尽管常被贬为野蛮时代的残余、缺乏刑罚学价值，但得益于 C.S.路易斯《人道主义刑罚理论》等著作的影响，[3] 近五十年学界已能严肃讨论报应理论。路易斯指出：若缺乏“应得惩罚”（just deserts）的理论根基，其他动机都会导致不公——单纯追求威慑可能惩罚无辜者（只要能达到震慑效果）；[4] 纯粹改造论可推导出“人人皆需惩戒”的荒谬结论；赔偿与隔离若脱离公义标准，同样会沦为暴政。

报应的首要性正契合圣经“以眼还眼”的同态复仇法原则，其本质就是公义的彰显：罚

3、见沃尔特·胡珀编《被告席上的上帝：神学与伦理学文集》，第 287–294 页。

4、众所周知，斯大林主义者曾蓄意实施此类行径。

当其罪，不偏不倚。世俗道义论伦理学（参见 4–7 章）虽也认同此原则，但如第 7 章所述，它们无法为绝对公义标准找到合理权威来源。这再次印证：唯有基督教有神论，才能为公义刑罚提供终极根基。

监禁

在摩西律法中，刑罚措施包括赔偿（有时需双倍或多倍偿还）、死刑（有时允许以赎金替代）、鞭刑（申 25:1–3；箴 19:29）、献祭，可能还包括流放。无力支付赔偿者将沦为希伯来奴仆（参见第 34 章）。对于特定情形还有特殊规定，如为过失杀人者设立逃城（第 35 章），诱奸者若得到女方父亲同意必须娶该女子为妻，否则需支付巨额罚金（出 22:16–17）。显然法官在量刑时拥有较大自由裁量权。[5] 判例法并未涵盖所有可能情形，而是提供代表性判例。许多律法未规定具体刑罚，如禁止在诉讼中偏袒（出 23:3）、见仇敌牲畜走失不可袖手旁观（出 23:4–5）等条款。但违背这些规定有时会招致神对全以色列的审判，如以色列人未遵守土地七年休耕之例。

值得注意的是，作为现代主要刑罚手段的监禁，在摩西律法中完全缺席。圣经曾提及埃及（创 39:19–40:23）、非利士（士 16:21）、亚述（王下 17:4）和巴比伦（王下 25:27）的监禁。后来的以色列君王用监狱关押政敌（代下 16:10；18:26），新约时期的统治者亦然（如太 4:12；徒 5:18）。但摩西律法从未将监禁列为犯罪刑罚。

当今以监禁惩处的罪行，在摩西时代通过鞭刑、赔偿、奴役乃至死刑来惩戒（后文将详述）。甚至到十八世纪，监狱主要仍是羁押场所而非刑罚手段。[6] 监禁刑是后期发展产物，旨在减少被视为不人道的死刑、鞭刑等刑罚。最初设想是将监狱作为改造场所，故有“感化院”（penitentiaries）与“矫正机构”（correctional facilities）之称。但事实证明监狱改造效果堪忧，累犯率便是明证。甚至有观点认为监禁加剧了犯罪问题——老罪犯在狱中影响新罪犯。因此及其他原因，获释囚徒往往别无生计只能再次犯罪，形成恶性循环。

5、值得注意的是，虽然申 25:1–3 提及鞭刑可作为刑罚手段，但判例法中并无明确强制规定。因此法官可在缺乏具体圣经依据的情况下自由裁定此刑。他们的职责是将律法总则运用于律法未明示的情形，有时甚至创设律法未提及的刑罚。

6、R. J. 拉什杜尼，《圣经律法要义》第 515 页。

显然解决之道不在于无止境增建监狱，摩西律法应促使我们思考更优替代方案。我认为摩西律法不能直接全盘应用于当代（参见第 13 章），因现代国家不像古以色列那样与上帝立约，当今人们也缺乏理解并遵守上帝准则的内在动力。但我相信对导致监狱人满为患的多数犯罪应采取不同处理方式：（1）盗窃罪应如摩西时代以劳动赔偿为主要刑罚，必要时可采取强制学徒工形式（第 34 章）。双倍赔偿体现严格公义：盗贼终将失去其图谋所得。不能认为这种刑罚仅适用于摩西神权政体。（2）吸毒行为（尤其是持有少量大麻）不应处以监禁。吸毒是否该定罪本身尚存争议。我认为应像烟草酒精般予以管制，后文将详述。（3）鞭刑（尤公开执行）具有强大威慑力，其快速解决问题且避免罪犯接触监狱文化的优势远胜监禁刑。新加坡等地低犯罪率与此类刑罚不无关系。

死刑应更广泛适用（后文将述），既因其本身即符合公义，也因其能通过处决重犯防止犯罪阶层的形成。社会尤其应考虑对藐视司法体系的惯犯适用死刑，正如申命记 17:12 所言：“**若有人擅自行事，不听从那侍立在耶和华你神面前供祭司职分的，或是审判官，那人就必治死。这样，便将那恶从以色列中除掉。**”

至少应将职业罪犯与普通人群（包括普通违法者）隔离。将此类人移出监狱系统可降低狱内暴力及囚犯沦为职业罪犯的风险。违法者最普遍特征并非贫困、低学历或家庭破碎（尽管这些因素助长恶行），而是对法律的蔑视。持续性藐视法庭行为比常人想象的更为普遍且严重。

我并非主张完全废除监禁刑。如前所述，立法者与法官应有自由将圣经原则运用于新案例，必要时可创设圣经未明示的刑罚。但监禁刑已被过度使用。当前确有必要继续关押危险分子与职业罪犯，直至社会共识支持扩大其他刑罚适用。

监狱人满为患促使政府将部分囚犯转移至宗教团体等私营机构。我鼓励基督徒支持“基督教监狱”，这类机构可如古希伯来奴役制般实现真正改过。在此环境中，囚犯既能听闻福音又可培养敬虔生活习惯。公立监狱囚犯虽也能通过外部事工与狱内基督徒接触福音，但基督教监狱整个体系都能按圣经原则运作，促进重生与成圣。这本是监禁制度的初衷，

但世俗化使监狱无法维持合宜行为标准并为囚犯回归社会做准备。

基督徒也应支持传统监狱事工：包括布道与慈善工作、探监（太 25:36-40）[7]、关怀囚犯家属及中途之家等。

死刑

旧约律法对诸多罪行规定了死刑：谋杀（利 24:17；民 35:16-21,30-33；申 17:6）、通奸（利 20:10；申 22:21-24）、乱伦（利 20:11-14）、兽交（出 22:19；利 20:15-16）、鸡奸（利 18:22；20:13）、强奸（申 22:25）、死罪案件作伪证（申 19:16-20）、绑架（出 21:16；申 24:7）、祭司女儿行淫（利 21:9）、行巫术（出 22:18）、将儿女献给摩洛（利 20:2-5）、殴打或咒骂父母（出 21:15,17；利 20:9）、顽劣少年（申 21:18-21）、亵渎神（利 24:11-14,16,23）、亵渎安息日（出 35:2；民 15:32-36）、假预言（申 13:1-10）、祭祀假神（出 22:20）、藐视祭司或审判官（申 17:12）。[8]

显然，第六诫“不可杀人”不能理解为禁止死刑。如前所述，该诫命更准确的含义是禁止“未经神授权的杀戮”，而上述清单正展示了神所授权的杀戮。

对亵渎、巫术等宗教罪行的死刑规定，是基于以色列作为神选民的特殊圣洁性，这些不应由现代政府执行。[9]其他死罪罪犯显然可通过支付赎金免死（见出 21:30；民 35:31-32）。但谋杀罪在列表中具有特殊地位。民数记 35:31-33 宣告：

故杀人犯死罪的，你们不可收赎价代替他的命，他必被治死。那逃到逃城的人，你们不可为他收赎价，使他在大祭司未死以先，再来住在本地。这样，你们就不污秽所住之地，因为血是污秽地的。若有在地上流人血的，非流那杀人者的血，那地就不得洁净。你们不可玷污所住之地，就是我住在其中之地，因为我耶和华住在以色列人中间。

7、我认为这段经文所指的囚徒，是为信仰遭受逼迫的基督徒。但显而易见，那些探访并供应囚犯需要的人是在行善事。保罗写腓立比书正是为感谢教会给他这个囚徒送来馈赠。（古时囚犯的日常所需多赖外界亲友供给。）因此，基督的爱应当激励祂的子民去帮助狱中之人——无论其罪行如何，信仰为何。而在施以援手之时，福音也当随之传递。

8、此清单基本引自拉什杜尼所著《圣经律法要义》第 77 页，仅作少量文字调整。

9、详见溥伟恩在《摩西律法中基督的身影》中的论述，特别是第 311-361 页。另可参阅本书第 13 章我对神治论的讨论。

第 33 节呼应创世记 9:5–6:“**流你们血、害你们命的，无论是兽是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。凡流人血的，他的血也必被人所流，因为神造人，是照自己的形像造的。**”

五经中许多死刑条款是否适用于现代社会尚有争议，其中多数是基于以色列的特殊圣洁地位。但谋杀罪当处死刑则毫无争议：其一，该原则比摩西律法早数百年；其二，它体现“以血还血”的严格公义；最后，它根植于人作为神形像承载者的本质——这一地位在人类堕落前就已确立。按神形像所造的生命如此珍贵，夺人命者理当偿命。因此，虽然无罪世界无需死刑（或任何刑罚），但某种意义上死刑亦可算为“创造条例”。

新约并未废除死刑。保罗在使徒行传 25:11 声明：“**我若行了不义的事，犯了什么该死的罪，就是死，我也不辞。**”罗马书 13 章（参第 32 章）明确授权政府刀剑之权。两约都要求信徒个人当爱仇敌而非个人报复，但神对个人与政府的要求不同——在亚当家族治理中，神始终授予政府处决杀人者的权力。

现代世俗社会反对死刑的理由，多源于笼统的生命神圣观，而忽略圣经对凶手与受害者的区分。[11] 圣经的确教导生命的神圣性，但从未赋予杀人者与无辜者同等生存权。反对者常假定死亡是存在的绝对终结，但圣经指明还有来世——悔改信主的杀人者仍可得永生。死刑并非对存在的绝对剥夺，而是将人交予神作终极审判。

常有人主张死刑并无威慑效力——统计显示保留死刑的国家与废除死刑的地区，其人均谋杀率往往不相上下。但威慑力并非量刑的决定性因素。如前所述，决定刑罚的原则应是报应（即公义）而非威慑。且威慑需倚仗迅速确定的刑罚，而美国死刑的执行却充满拖延与变数——由于难以获取“迅速确定执行”的司法样本，现有统计数据根本不具决定性。新加坡则证明迅速执行的死刑确有威慑之效。

10、请注意，正如我们在第 35 章所讨论的，过失杀人本质上也是一种“杀害行为”，其严重性与谋杀相当，唯一的区别在于存在逃城这一特殊救济条款。

11、这种对生命神圣性的误解，往往还伴随着将动物权利与人类权利混为一谈的倾向。但颇具讽刺意味的是，持此观点者却常常将未出生的人类胎儿排除在权利主体之外。

当今反对死刑的最有力论据，是其适用中的不公与误判风险。1972 年“弗曼诉佐治亚案”中，美国最高法院以死刑判决“任意且反复无常”为由，裁定各州死刑条款违宪——法官与陪审团的自由裁量权过大，尤其是种族偏见问题，使死刑执行沦为“残酷异常的刑罚”。这一历史性判决或许是纠正制度性不公的唯一途径。此后，各州重新制定死刑法律并增设防止滥权的程序保障，使修订后的死刑制度通过宪法审查。

近年来，DNA 检测技术揭露的多起死刑冤案引发了新一轮反对死刑的浪潮。然而颇具讽刺意味的是，这项本应提升死刑判决准确性的科技突破，却被用作废除死刑的依据。

虽然这种说法可能显得冷酷，但必须指出：个别误判案例并不能否定死刑制度的整体公义性。我们理当为冤死者哀悼，并切实帮助受害家庭，更应充分利用一切技术手段提升司法公正。但必须承认，今世的公义永远无法完美实现——无论采用何种刑罚。

需知早在 DNA 技术出现前数千年，神就已经设立死刑制度。在先祖时代和摩西律法时期，无疑也存在冤杀和漏网之鱼。但神仍判定：尽管人类司法存在缺陷，死刑作为法律原则依然必要。归根结底，人类的审判终将让位于神的终极裁决。如前所述，死刑并非绝对终结，而是将罪人交予神作最后处置。神的审判从无谬误，圣经明示：完美的公义终将实现。死刑虽非完美公义，却是神在这个罪恶世界施行审判的重要环节。

战争

在“唯独圣经”的伦理语境中讨论战争颇有难度，因为圣经对战争伦理的直接论述甚少。圣经承认战争是罪的产物：“**你们中间的争战斗殴是从哪里来的呢？不是从你们百体中战斗之私欲来的吗？你们贪恋，还是得不着；你们杀害嫉妒，又斗殴争战**”（雅 4:1–2）。

历史的终局是和平而非战争（赛 2:4；9:6–7；11:6）。在此之前，圣经特别尊荣追求和平的人（诗 46:9；120:6–7；太 5:9）。虽然大卫是合神心意的人，但因他是战士，神不许他建造圣殿（代上 22:18–19；28:3）。圣殿预表神最终的平安，其建造者必须是和平之君——所罗门（名字意为“和平”）。因此，作为圣殿终极应验的耶稣被称为“和平的君”（赛 9:6）：“**他的政权与平安必加增无穷，他必在大卫的宝座上治理他的国，以公平公义使国坚定稳固，**

从今直到永远。万军之耶和华的热心必成就这事”(第 7 节)。

在新约之下，神的国不再藉战争扩展——尽管基督徒并非总能明白这原则。主耶稣已从祂的家中收回刀剑的权柄 (太 26:52；约 18:1–11)。基督徒确要争战，但属灵的战争不用属血气的兵器 (弗 6:10–20)，因这些无法对抗撒但的军团。唯有真理、公义、福音、信德、救恩、神的道和祷告能击败仇敌。因此争战成为基督徒生命的重要隐喻(林后 10:3；提前 1:18；提后 2:4；彼前 2:11)。

圣经也教导：福音会激起世人的暴力，即便我们竭力避免(太 10:34–38；启 11:7；12:7,17；13:7；19:19)。尊崇基督者必遭逼迫 (提后 3:12)。但这类争战是由基督的敌人挑起，信徒个人不可主动攻击。我们虽可自卫或保护他人，但总原则是以善胜恶 (参第 35 章)，当追求和睦 (诗 34:14；彼前 3:11；罗 12:19,21；14:19)。即便是进行合法战争者，也不应以杀人为乐。神审判以东，正因其在战争中毫无怜悯 (摩 1:11；参诗 68:30)。

然而圣经承认：在堕落世界中，战争有时是必要的。如前所述，神已将刀剑权柄赐予执政者(徒 25:11；罗 13:4)。刀剑是流血与死亡的工具，但神也使敬虔的战士得胜(诗 144:1)。圣经尊重军职：施洗约翰要求兵丁不要勒索，却未命他们退伍 (路 3:14)。新约中的罗马百夫长多是正面典范 (太 27:54；路 7:9；徒 10:2,22,35)。

旧约中，亚伯拉罕曾组建军队救援罗得(创 14:13–16)。后来神更命令以色列发动战争。申命记 20 章区分两种战争：一是针对应许之地内的迦南各族；二是攻打“**离你甚远的各城，不是这些国民的城**”(15 节)。第一种战争[12]有时称为“圣绝之战”(herem warfare)，源自申命记 7:2 的用语 (参出 22:20；利 27:29；民 21:2–3)。[13]“圣绝”(herem) 常译作“灭绝令”，指彻底毁灭的战争：

申 20:16–18 但这些国民的城，耶和华你神既赐你为业，其中凡有气息的，一个不可存留；只要照耶和华你神所吩咐的，将这赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶

12、此处我颠倒了申命记 20 章的呈现顺序。

13、Herem 的基本含义是“全然归神为圣”。因此圣经也用它指代各类献与神的物品 (利 27:21)，这些情况并不涉及毁灭。

布斯人都灭绝净尽，免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己神所行的，以致你们得罪耶和华你们的神。(参申 7:1–5)

显然，神命定“圣绝之战”是为特定情境——成就祂赐迦南地给亚伯拉罕后裔的应许(创 17:8)。在以色列神权政体结束后，神不再要求延续此做法。

申命记 20 章提到的另一种战争是对远方城池的征战。此处对待敌人的方式稍显宽容，但按现代标准仍属严苛：以色列须先提出和议，若对方接受，居民可存活为奴 (10–11 节)[14]；若拒绝，则杀尽男丁，掳掠妇孺 (12–14 节；参申 21:10–14)。

需谨记：即便是第二种战争也属圣战。以色列所有战争皆为圣战。战前祭司要宣告神所应许的胜利 (2–4 节)，[15] 士兵须保持礼仪洁净 (申 23:9–14)。军官要豁免三类人：新建房屋者、新栽葡萄园者、新娶妻者 (20:5–7)，甚至胆怯者也可免役 (第 8 节！参申 24:5 关于新婚者的规定)。神要显明：以色列得胜非靠人数，乃靠神的大能。神未与任何现代国家建立类似盟约，也未应许谁必得胜。因此，申命记 20 章的两种战争模式都不构成现代战争的伦理范本。据我所知，圣经其他经文也未提供关于开战与作战的明确伦理准则。

和平主义

由于圣经对战争伦理的直接讨论极少，因此出现了各种理论，试图从圣经文本或自然启示中挖掘隐含的原则，以指导我们在此领域的决策。其中最具影响力的两种理论是和平主义和正义战争论，而这两者本身又包含多种不同的形式。

典型的和平主义认为，战争在任何情况下都不具备合法性或正当性。约翰·霍华德·尤德 (John Howard Yoder)、罗纳德·赛德 (Ronald Sider) 等重洗派背景的学者持此观点。在第 32 章，我讨论过尤德对国家政权的看法——他认为国家是神国的撒但式对立面。按照这一观点，既然国家与神为敌，基督徒就绝不应与之结盟，尤其是在战争方面。事实上，

14、由此可见，这里所谓的“和平”提议绝非协商性的妥协方案！(注：此处“和平”[shalom]特指申命记 20:10–12 规定的投降条款，本质是要求对方无条件归顺)

15、此应许的兑现取决于以色列人对耶和华的忠诚。正如约书亚记 7:10–12 所示，当民众违背神圣命令时，即便在“圣绝之战”(herem warfare)中，神也容许以色列人遭遇败绩。

战争本质上违背了爱的律法，因为神命令我们要爱仇敌，并以善报恶。

我在第 32 章已经反驳了尤德的国家观。罗马书 13 章及其他经文确实赋予民事统治者合法的权柄，使其作为“神的用人”执剑惩恶。政府有责任抵御来自国内外的和平威胁。此外，我们在第 35 章也看到，爱的律法要求我们作为个人以善报恶，但并未要求民事审判官也同样如此。

和平主义对旧约战争的理解尤其薄弱。按照和平主义的观点，神当时允许战争，就像允许离婚一样（可 10:2–9），是对以色列人心硬的妥协。理想状态下，以色列本不该参与任何战争，正如他们中间本不该有离婚。但我认为这一类比并不成立。在未堕落的理想世界，确实既无离婚也无战争。因此，神在旧约中对离婚（申 24:1–4）和某些战争的许可，在某种意义上确实是对人类心硬的迁就。但二者有一个重要区别：除了以斯拉记 10 章的特殊情况外，神从未命令离婚，却多次命令以色列发动战争（如士 2:1–5，神因以色列未彻底驱逐迦南人而责备他们）。后来，神还藉撒母耳斥责扫罗未对亚玛力人执行“圣绝之战”（撒上 15 章），并因此废除了他的王权（15:16–23）。在堕落的世界中，离婚很少是必要的，但战争却常常不可避免。

和平主义者还援引一些反对基督徒参军的教父观点，但这些反对的理由并不总是很清楚。例如，拉克坦修（Lactantius）认为战争违背爱的律法；游斯丁（Justin Martyr）和俄利根（Origen）虽反对基督徒参军，却为军队的胜利祷告；而德尔图良（Tertullian）主要反对的是军队中的异教宣誓和仪式。我认为，从教父的著作中并不能推导出一套明确的和平主义理论。阿瑟·霍姆斯（Arthur Holmes）对教父的教导总结如下：

他们并不否认政府使用武力的权利，尽管厌恶暴力，但并未断言杀戮在所有情况下都是道德错误。他们公开反对参军的主要原因是强制性的异教仪式和宣誓。他们对战争的态度不同于世俗异教文化：他们不歌颂战争的荣耀，而是哀叹其悲剧性，并渴望和平。然而，他们仍对维护和平与秩序的军事行动心存感激。[16]

16、霍姆斯，《正义战争》，载于《战争：四种基督教观点》，罗伯特·G·克劳斯编，第 127 页。

在我看来，这一总结基本正确，尽管教父之间也存在个体差异。无论如何，教父并非这些议题的最终权威，他们在应用圣经方面仅具有参考价值。

在我看来，和平主义最有力的论据是：在战争中，基督徒可能被迫杀害敌对阵营的弟兄。难道我们对基督的忠诚不应超越对国家的一切责任吗？难道我们对主内肢体的委身不应高于对同胞的义务吗？我认为，答案在于：正如在死刑问题上，基督徒可能不得不支持处决犯谋杀罪的弟兄（即使他已悔改），在正义战争（假设战争本身是正义的）中，基督徒也可能不得不击杀参与侵略的弟兄。这里必须再次区分个人的义务与民事统治者的职责：军队中的基督徒已成为政府的一部分，作为“神的用人”施行公义——哪怕需要使用武力。

正义争战论

正义战争论援引自然法来探讨战争伦理问题。[17] 与自然法传统一样，其思想渊源可追溯至古希腊罗马时期——西塞罗最早提出了一套界定正义战争的标准。现代基督教哲学家阿瑟·霍姆斯列出的清单颇具代表性：

1、正当理由。一切侵略行为皆应受谴责，唯有防御性战争具备正当性。

2、正当意图。唯一合法意图是缔造普遍正义的和平，报复、征服、经济掠夺或意识形态霸权均不构成正当理由。

3、最后手段。须穷尽一切谈判与妥协途径未果后，方可诉诸战争。

4、正式宣战。军事行动权属政府而非个人，故须由最高权力机构正式宣告战争状态。

5、有限目标。若旨在恢复和平，则要求无条件投降或摧毁敌国经济政治制度皆属越界。

6、相称手段。所用武力应限于击退侵略、威慑未来攻击之必需，全面战争被排除在外。

7、非战斗人员豁免。战争属政府行为，仅官方军事人员可参与作战，平民、战俘及伤员等应免受攻击。[18]

其他学者还补充了以下原则：

17、关于我对自然法伦理学的总体评价，请参阅本书第 14 章。

18、霍姆斯，《正义战争论》，第 120–121 页。

8、相对正义。唯有抗击之恶足够严重时，战争才具备正当性。

9、成功概率。须有合理把握实现战争目标。[19]

10、信守条约。须恪守战争相关协议。

这些原则既适用于开战决策（如第 1–4 条及第 8–9 条），也适用于战时行为规范（如第 5–7 条）。

严格而言，正义战争论并非系统理论，而是一套战争评估框架。这些问题本身极具价值，却鲜能达成共识——主战者常可论证其符合正当目的、正式宣战、胜算预期等条件；反战者亦总能发现论证漏洞。现实中，参战国动机绝非绝对纯洁，胜算亦难绝对确定，故此类辩论往往无果而终。

对于这些原则背后的理念，学界仍存在诸多争论。以下是对各项原则的几点回应：

1、正当理由。霍姆斯认为唯有防御性战争具备正当性，而布朗[20]等学者则主张“十字军式战争”或“预防性战争”有时亦属合理。[21]布朗将预防性战争定义为“旨在预先阻止尚未发生的恶行”，[22]而十字军式战争则是“为纠正过往不义而发动的战争”。[23]霍姆斯与布朗的分歧引发了对“防御”本质的思考——单凭自然法恐怕难以对此给出确定答案。

圣经中至少记载了一例非防御性的正义战争：古代常见的围城战中，申命记 20 章描述的以色列作为进攻方的情形。经文未明确其正当理由，可能属于预防性战争或十字军式战争，但并未明言。虽然我认为以色列的战争不能直接作为现代战争伦理的范本，但若将这些战争统统归为不义，其伦理标准亦值得商榷。因此在此问题上我更倾向布朗的观点，但我的结论基于圣经而非自然法。

19、巴泽维斯基（J. Budziszewski），《新战争，旧原则》，载《世界》杂志 2001 年 9 月 29 日刊，第 28 页。（该日期具有特殊历史意义）

20、哈罗德·O·J·布朗在《战争：四种基督教观点》（克劳斯编）第 147 页《预防性战争回应》（针对霍姆斯）一文中，明确表明自己支持正义战争论立场。

21、布朗，《十字军式战争或预防性战争》，载克劳斯编《战争：四种基督教观点》第 153–168 页。

22、同上，第 155 页。

23、同上。

2、正当意图。我认同霍姆斯关于“正义的和平”应作为战争唯一目标的观点。圣经确实高度重视和平（诗 34:14；彼前 3:11；罗 14:19）。仅为经济利益开战显然错误，但若资源遭他国掠夺，受害方在穷尽手段后武力反击应属合理。然而值得注意的是，霍姆斯视为不义的动机——报复（可理解为惩戒性正义）、征服及意识形态霸权——在以色列征伐迦南的战争中均有体现。历史上多数革命战争及两次世界大战的战胜国，也都带有这些意图。有时，为过去的不公寻求惩戒、推翻邪恶政权（即征服）、清除有害意识形态（如去纳粹化）本就是正义的组成部分。

3、最后手段。圣经对和平的强调意味着我们应优先寻求非战争解决方案（箴 3:31–32；15:1；罗 12:18）。但 2003 年伊拉克战争引发思考：和平努力何时会沦为无意义的拖延？美国本可无限期推迟进攻，等待联合国安理会通过更多被伊拉克政府拒绝的决议，或让武器核查员搜遍沙漠每寸土地。

4、正式宣战。我同意战争不应由无官方授权的私人发动。但现代政府结构复杂：美国宪法虽规定未经国会宣战不得开战，但法院裁定行政部门有权在未获正式授权时开展一定规模的军事行动。朝鲜战争、越南战争及两次海湾战争是否符合此项要求，至今仍存争议。

5、有限目标。二战末期盟国要求德日无条件投降并彻底改造其政治经济制度，在当时情境下，任何妥协都显不足。美国内战与申命记 20 章记载的以色列战争同样如此。

6、相称手段。诚然，战争中也应避免无谓杀戮（参申 20:10–11；摩 1:3，11，13）。但若将此原则机械理解为“最低限度使用武力”，反而可能适得其反。历史表明，林登·约翰逊政府在越战中推行的“逐步升级”战略，以及后来美军在伊拉克的类似尝试，最终都付出了惨重代价。相比之下，科林·鲍威尔在第一次海湾战争主张的“压倒性力量”原则取得了成功。二战末期对日核打击虽造成大规模伤亡，却被许多战略家视为缩短战争、减少总体伤亡的必要手段。事实上，战前精确预估所需武力几乎不可能，为确保任务完成，资源准备宁多勿少才是上策。

7、非战斗人员豁免。我赞同军队不应直接以非战斗人员为攻击目标。然而在实际战争

中，避免伤及平民往往面临巨大困难。例如，当政府将军事设施设置在医院附近时，其军事对手就不得不做出艰难抉择。更复杂的是，现代战争中战斗人员与非战斗人员的界限日趋模糊：越南战争期间，儿童会先向美军示好再投掷手榴弹；以色列遭遇过少女自杀式炸弹袭击者；游击队员通常不着军装，还经常利用妇孺从事军事活动。在这种情况下，士兵必须对“平民”保持警惕，尽管多数时候他们不应对平民产生怀疑，但在特定情况下保持戒备是必要的。判断何时应当保持警惕的标准，更适合由军事专家而非神学家来制定。

当敌方将平民用作人体盾牌时，通常面临三种选择：(1) 避开冲突，尝试通过其他方式达成军事目标；(2) 实施精准打击，在消灭军事力量的同时尽量减少平民伤亡；(3) 在必要时发动全面攻击，尽管这将导致大量平民丧生。

我个人倾向于反对第三种选择，但必须承认并不存在完全禁止造成任何平民伤亡的绝对原则。在以色列的历次战争中，许多平民丧生，有些甚至是奉神的旨意而行。

这里涉及一个集体原则：人们常因其代表者的罪孽而受死。这种现象虽然可悲，却难以避免。正如父亲犯罪会连累家人，统治者作恶也会危及国民。事实上，平民也并非完全无辜，因为暴君在攫取权力和发动战争时，往往得到民众的支持。

8、相对正义。在普遍层面上，我认同这一原则，但将其具体应用却极为困难。有一种观点认为，任何恶行都不足以正当化夺取哪怕一条生命——这属于和平主义的立场。若不采取这种绝对立场，该原则就迫使我们衡量个体生命的相对价值，而这在我看来，会引发无解的逻辑与道德困境。

9、成功概率。“不做无谓牺牲”虽是共识，但历史关键时刻常有“不自由毋宁死”的决绝，如帕特里克·亨利在北美独立战争前的呐喊。当十三州殖民地向大英帝国宣战时，谁能准确估算胜率？民族气节等精神因素又该如何量化？

10、信守条约。神曾藉着阿摩司先知 (1:9) 指控推罗“**将众民交给以东，并不记念弟兄的盟约**”。国家固然应当遵守与他国缔结的正式协定，但战争中的欺敌策略亦有其存在空间——这一点我将在讨论第九诫时详细探讨。

由此可见，正义战争理论虽能引发关于战争伦理的有益讨论，却几乎无法提供确凿无疑的答案。即便其判定标准本身，也常存在争议且难以适用于现实情境。

圣经中的若干观点

在战争议题上，我们很难找到确切答案。如前所述，圣经对此着墨不多，而诉诸自然法也未能提供更多帮助。因此，我们或许只能满足于一般性原则，而非具体细则。

圣经确实提供了一些与战争相关的原则：首先是生命的神圣性。我们应当尽力保护战争中双方的生命。但圣经对战争持现实态度，它承认保护所有非战斗人员并非总是可行或可取。圣经基本上承认战争是残酷的，多数情况下必须全力以赴以求速战速决。圣经的智慧在于它不纠结于细节——例如不会要求伦理学家去微观管理武器使用的数量。

基督徒只有在战争确属民事执政官职责范围内——即为保护国家抵御敌对势力时——才会支持战争。即使必须牺牲部分生命以实现军事目标，这样的战争也当以严肃对待生命的态度进行。

基于对生命神圣性原则的思考，我得出以下几点认识：

1、良心拒战权：确实存在基督徒因良心无法参与的战争。因此，国家应当为反对特定战争者提供良心拒战的选择，而非像现今这样仅限反对一切战争者。

2、先发制人：为保护国民，民事执政官有时可能需要采取先发制人的打击。圣经中并无与此原则相悖的记载，以色列的战争史也体现了这一点。先发制人可能比坐等敌人进攻更能减少伤亡。因此我支持美国对伊拉克的军事行动。联合国的同意固然可取，但道德上并非必要。

3、战斗人员与非战斗人员的区分：圣经本身并未明确区分平民与军人。这一区分是我们为尊重生命神圣性而设立的。即使在战争中，我们也应尽量减少伤亡，最佳方式是在达成军事目标的同时，尽量保全敌国中不会威胁战局的人员。但这一区分仅是粗略的。

4、人道主义举措：战争中也存在展现人道的机会，如允许士兵投降、让平民撤离即将遭受攻击的区域（如 2003 年英军在伊拉克南部的做法）。提供这些机会是好的，但拒绝接

受者——即使出于道德理由——必须承担后果。

圣经承认战争是欲望与愤怒的产物。战争中常有不该死的人死去。与正义战争论不同，圣经并不试图微观管理战争中的人道主义。在宽泛的界限内，它认可为实现正当军事目标所需采取的一切行动。战争中有减少杀戮的机会，我们应当善加利用。但军事目标始终是首要考量。

核战争与威慑

现代战争面临的特殊难题是大规模杀伤性武器——生物武器、化学武器以及核武器。这类武器具有无差别杀伤力，能造成大规模人员伤亡，完全无视战斗人员与非战斗人员的区别。其使用被认为违背了正义战争论的多个原则：有限目标、相称手段、非战斗人员豁免，甚至成功概率。下文将聚焦核武器问题，相关原则亦可类推至其他大规模杀伤性武器。

许多学者指出，若核武器使用引发反击，结局很可能是没有赢家的共同毁灭。更有观点认为核战争将终结地球生命——至少是我们所知的生命形态，“核冬天”效应可能导致生命本身的灭绝。从圣经视角看，核战争只能是“圣绝之战”，旨在彻底毁灭，不仅摧毁人类，还将破坏自然资源。[24]

虽然我们应当竭力避免使用这类具有空前破坏力的武器，但两个问题仍难有定论：

1、使用必要性：难以想象何种战况需要如此毁灭性手段。但支持二战原子弹轰炸日本的人主张，相比不可避免的登陆作战，广岛长崎的原子弹实际减少了伤亡。作为神学家，我无力裁决这一军事问题，但也不能断然否定核武使用的所有可能性。

2、威慑合理性：既然这类武器已然存在，且难以确保敌人不获取，那么维持核武库作为威慑是否正当？这正是冷战时期美国核战略的理据——核武主要用途在于威慑而非使用。反对者以“确保同归于尽”（MAD）形容该政策，但这恰恰体现了威慑的核心：使苏联明白任何核攻击都将招致自身毁灭。

24、我们注意到申命记 20:19–20 甚至禁止摧毁敌人的果树。但在我看来，这一规定并非完全禁止破坏任何自然资源，而只是禁止那些与军事行动无关的破坏。以色列人可以用其他树木建造攻城器械（第 20 节），但故意砍伐果树无助于军事行动，只能出于报复目的——况且被围困的城邑在解围前也无法享用这些果实。

围绕这一威慑政策，正反双方都提出了诸多论据。不少批评者指出核武库存规模已远超必要限度——虽然这已超出神学家的专业判断范畴。但历史最终证明该战略确实奏效：自 1945 年至 1991 年苏联解体期间，再未发生过核武器实战使用。截至本书撰写时，这一纪录依然保持。

这一政策是否过于冒险？我认为不然。其他替代方案并不理想，而相关风险往往被夸大。原因如下：

1、单边核冻结或单边裁军等替代方案同样存在风险。考虑到苏联的扩张野心，这类政策很可能导致其吞并美国盟友甚至威胁美国本土。有人认为宁可冒险让苏联征服美国也不该冒核战风险——这种论调难以苟同。政府有责任保卫国民及其生活方式，那些信奉帕特里克·亨利“不自由毋宁死”精神的人，岂能认为奴役比死亡更可取？

2、即便美国适度限制军备建设，苏联也从未对等回应。因此更大程度的克制根本无助于降低风险——包括核战风险本身。

3、条约收效甚微。1980 年代前，唯一达成的《限制战略武器条约》仅是约定放缓核武库增速。直到里根政府启动《削减战略武器条约》谈判才转向实质性裁减。但该进程既无法保证最终彻底消除核武，也无法确保苏联会遵守协议。

4、弹道导弹防御系统本是可行替代方案，但苏联视之为挑衅，美国国内也有此担忧。即便到 21 世纪，相关技术研发仍面临巨大困难。

5、“核冬天”假说及其他关于核大战导致全球灾难的预测，始终缺乏科学共识。因此核交锋的毁灭性风险虽大，但从未证实会达到某些人宣称的程度。

综上所述，美国及其盟友维持核武库作为威慑力量实属明智之举。在罪恶充斥的世界里，虽无绝对把握能永远奏效，但政府始终肩负着用现有最佳策略保障百姓安全的责任。我确信在某些情况下，核威慑是最优策略，也未发现圣经原则在此类情境下对其有所禁止。

第三十七章、第六条诫命：保护生命

本章标题本也可用作前两章中任意一章的标题，因为第六条诫命的核心要义正是对生命的保护。不过本章的侧重点有所不同：其一，第三十六章主要探讨政府决策范畴，而本章将聚焦个人层面的抉择——当然，生死议题从来都兼具社会性与个人性；其二，前章重在界定允许杀戮的特殊情境（死刑与正义战争），本章则将揭示那些被社会纵容却为神所禁止的杀戮行为。

世俗自由派往往反对战争杀戮与死刑，却接纳堕胎与安乐死。而根据我对圣经伦理的理解，正确的立场恰恰相反。我们当然要承认：战争与死刑并非总是正义的；我们也必须认同：某些情况下延长生命并非明智之举。当生命临近终点时（即便是未出生的胎儿），有时应当允许自然死亡。这些复杂议题确实值得我们深思。

堕胎问题[1]

圣经虽未明确提及堕胎，但其中隐含了对胎儿价值的肯定。我曾在一个处理该议题的宗派委员会工作，当时有人认为教会不应就堕胎问题表态，因为圣经并未明文谴责这种行为。他们声称“唯独圣经”的原则禁止教会讨论圣经未直接提及的议题。然而，正如第 11 章所述，这种观点误解了圣经的充足性——该原则并非将教会的教导局限于圣经的字面陈述，而是强调唯有圣经提供神的话语，因此教会的一切教导都必须是这些话语的应用。而“应用”的本质，正是将圣经真理引申至经文之外的处境。若禁止这种引申，我们便无法真正使用圣经，只能机械诵读。

例如，“不可偷盗”自然意味着未经神学院教授同意不得拿走他们的钱包；同理，“不可杀人”必然包含不可杀害未出生的胎儿——即不可堕胎。

出埃及记 21:22–25

1、若需深入了解堕胎问题的详细讨论，可参阅《正统长老会第三十八届总议会会议记录》（1971 年）中《堕胎问题研究委员会报告》（第 135–157 页），该报告亦发布于正统长老会官网 www.opc.org/GA/abortion.html。作为该报告的主要执笔人，我将全文收录于个人著作《医学伦理》附录中。此外，经精简编辑的版本亦见于《不可杀人》文集（理查德·L·甘兹编）中《从圣经视角看堕胎》一章（第 43–75 页）。

在与此问题最直接相关的圣经经文中，出埃及记 21:22–25 尤为关键：

人若彼此争斗，伤害有孕的妇人，甚至坠胎，随后却无别害，那伤害她的总要按妇人的丈夫所要的，照审判官所断的受罚。若有别害，就要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打。

这段经文描述了两种可能的情况：第一种是第 22 节（我称之为“情况 A”），第二种是第 23–25 节（“情况 B”）。对此有三种主要解释——“早产说”、“流产说”和“克莱恩后期说”。尽管有人认为第二种解释似乎对堕胎较为宽容，但我认为这三种解释皆反对堕胎。

我支持早产说。在“情况 A”中，希伯来原文“坠胎”最自然的理解是指早产（复数形式可能暗示多胎妊娠）。这里描述的是孕妇因卷入斗殴而受击打，导致提前分娩，“随后却无别害”。此处的“伤害”未明确指母亲或胎儿，因此应理解为两者均未受严重损害。此时，法律仅针对因暴力导致早产及其痛苦（类似 21:18–19 的案例）进行赔偿，由丈夫与审判官共同裁定罚金。

情况 A 与情况 B 的唯一区别在于后者造成了伤害。此处“伤害”的表述具有开放性，应理解为可能作用于母亲、胎儿或两者。在此情况下，律法通过详述“同态复仇法”（以命偿命、以眼还眼等）来指导审判官。最严重的后果是致死事件——施暴者必须以命相抵。由此可见，按照这种解释，杀害胎儿与杀害孕妇同属重罪。事实上，杀害未出生的孩子当被判处死刑。

需特别注意：经文并未提到施暴者存在伤害意图。若击打导致胎儿死亡，在某种程度上属于意外事件。[2] 倘若施暴者蓄意杀害胎儿，其罪责将更为严重。而堕胎恰恰是对胎儿的蓄意杀害，因此其恶性甚至超过律法明文规定的死罪行为。基于“早产说”的解读，这段经文显然蕴含着强烈的反堕胎立场。

2、由于这属于过失致死，本可触发逃往“逃城”接受审判的程序（参民 35:9–29，详见本书第 35 章）。但此处经文却未提及此救济途径——或许这类“过失致死”情节严重到施暴者无权通过逃城避难来免除刑罚。若此推论成立，则意味着胎儿非故意致死案比其他过失杀人罪更为严重，这一结论显然强化了反对堕胎的立场。照此理解，本段律法赋予孕妇及其胎儿比其他以色列人更强的保护。不过，正如其他死刑案例所示，此处隐含的死刑判决仍可能通过赎价条款替代执行。

有人认为第二种解释——“流产说”——似乎为堕胎提供了合理性，但我并不认同这种观点。按照这种解释，在情况 A 中，“坠胎”指的是流产或死产。[3] 这里的“却无别害”仅适用于母亲，而非胎儿，因为胎儿显然已遭受最严重的伤害。因此，在这种情况下，导致胎儿死亡的行为仅处以罚金，具体金额由丈夫和审判官裁定。而在情况 B 中，若母亲受到伤害，则适用同态复仇法。因此，杀害母亲构成死罪，但杀害胎儿则不然，仅处以罚金。

持此观点的人常声称，刑罚的差异暗示了法律地位的差别：既然杀害母亲是死罪，而杀害胎儿仅需经济赔偿，说明胎儿并非享有完整生命权的人类个体。因此，他们认为至少在某些情况下堕胎是正当的。

然而，即便采用这种解释，经文也绝无此意。在摩西律法中，我们不能仅凭刑罚轻重来推断位格地位。例如，在本章第 32 节中，触死奴仆只需经济赔偿（因为在某种意义上奴仆被视为财产，另见第 21 节），但我们绝不能因此推论奴仆不具备完全位格或不享有生命权。因此，根据出埃及记 21:22–25 的“流产说”解释，我们同样不能否认胎儿作为享有生命权的人类个体的地位。

在这种解释框架下，比刑罚差异更重要的是：与前一种解释相同，伤害胎儿的行为仍被认定为犯罪。两种解释都表明，这段经文为孕妇及其胎儿提供了特殊保护。因此，即便按照“流产说”的解读，这段经文依然是反对堕胎。

第三种解释我称之为“克莱恩后期说”——因梅雷迪思 · 克莱恩曾一度主张“流产说”（见于其未发表论文），但他在 1977 年发表的论文中转而采纳了一种强烈反堕胎的新解释，与我们此前讨论的两种观点皆不相同。[4] 该解释涉及若干艰深的释经论证，故此处仅概述要点：在情况 A 中，胎儿未受伤害，但母亲遭击打（nagaf）致死，罚金实质上是施暴者的赎命价；情况 B 中胎儿受伤或死亡，则适用同态复仇法直至死刑。与第一种解释相同，此观

3、我认为这种解释的可能性较低。尽管有学者基于此段经文与其他古代文明流产条文的相似性而支持此说，但在我看来，希伯来原文中并无任何暗示流产的表述。经文中译为“胎儿”的词语（yeled），与指代已出生孩童的用词完全相同。若真要描述死产，希伯来语本有更贴切的专用词汇（如 nefel 与 shakol）可供选用。

4、梅雷迪思 · G · 克莱恩，《同态复仇法与人类胎儿》，《福音派神学学会期刊》第 20 卷（1977 年）：193–201 页。

点认为杀害胎儿与杀害母亲同罪，暗示二者应被同等视为享有生命权的人。

由此可见，三种解释均表明出埃及记 21:22–25 通过法律强制力保护胎儿。需特别注意的是，这些解释都未根据胎儿发育阶段作区别对待——律法对一切未出生生命一视同仁。应用于当代语境时，我们理当从受孕之初就保护胎儿生命，而非如某些观点主张的仅在某发育阶段后予以保护。此外，这段经文均未直接论及堕胎（即蓄意杀害胎儿），此类行为理当比经文所述过失更为恶劣。克莱恩对此的评注发人深省：

> 正如开篇所言，诱导堕胎在以色列人的观念中如此可憎，以至于摩西律法无需专门禁止。即便在缺乏特殊启示的以色列周边异教文化中，《中亚述法典》也印证了对此罪的憎恶——该法典规定堕胎妇女当受木桩穿刺之刑。即便她在堕胎过程中丧生，尸身仍须悬示以昭示社会对此等恶行的唾弃。当今自诩开化的美国所纵容的堕胎行径，竟比蒙昧异教时代的道德共识更悖逆人性，这实为最尖锐的讽刺！[5]

诗篇 139:13–16

在这段经文中，大卫描述神在他母亲腹中就已塑造了他：

我的肺腑是你所造的。我在母腹中，你已覆庇我。我要称谢你，因我受造奇妙可畏。你的作为奇妙，这是我心深知道的。我在暗中受造，在地的深处被联络，那时，我的形体并不向你隐藏。我未成形的体质，你的眼早已看见了。你所定的日子，我尚未度一日，你都写在你的册上了。

这段经文的重点在于，大卫将自己在母腹中的生命视为完整的“位格”。他用第一人称代词“我”来指称胎儿时期的自己——正是他，大卫，在母腹中就被神塑造。因此，大卫在出生前就已经是一个“人”。

不过，我们不可过度解读。有人或许会辩称，这只是大卫以便利的方式回溯自己胎儿时期的存在，并非旨在对位格或生命权作出形而上学或伦理上的断言。语言常常带有这种“时代错位”的用法。例如，当我们说“清教徒登陆普利茅斯岩”时，当然知道那块石头在当时并非此名，但若不这样表达，我们还能如何指称它呢？同理，大卫在诗篇 139 篇中可能只是以“位格化”的方式指称自己，以赞美神的护理——祂在大卫出生前就已预备他的一生。

5、同上，第 200–201 页。

然而，我引用诗篇 139 篇，并非因它作为孤立的经文能证明胎儿的位格，而是因为它代表了圣经的普遍用法。事实上，许多经文都将胎儿视为人（参伯 31:15–18；诗 22:9；何 12:3；另参创 25:23–26；38:27–30）。而更重要的是，没有任何经文将胎儿视为非位格的存在。这种模式是一个重要依据，尤其是结合前文律法对胎儿生命的评价，更显其意义。

诗篇 51:5

在诗篇 51 篇中，大卫向神认罪。诗题指明此罪是他与拔示巴犯下的奸淫罪。在第 5 节，他说：“**我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪**。”在此，大卫追溯自己罪的根源。他承认自己在神面前始终是罪人。有人或许会肤浅地认为第 5 节的罪是指大卫母亲的罪，但结合上下文，这绝无可能——整篇诗篇讨论的皆是大卫自己的罪，而非他人。

与其他相关经文一样，这段经文使用第一人称代词指代大卫未出生时的生命。但更重要的是：胎儿时期的大卫已经是罪人。圣经中的“罪”始终具有位格性特质；它属于人，而不属于无生命的物体。罪是因悖逆而导致人与神的疏离。那么，胎儿大卫犯了什么罪呢？基督教会历来视此经文为旧约支持“原罪”教义的重要依据之一——即每个人都继承了亚当的罪责与罪性。

还需注意的是，这段经文明确教导：大卫的罪可追溯至其受孕之初。因此，本段经文表明：(1) 大卫以第一人称指称胎儿时期的自己，视其为完整位格；(2) 他承认胎儿时期的自己已是罪人；(3) 他将这罪追溯到受孕之初。显然，大卫认为自己自受孕之初就是人。

士师记 13:3–5

这段经文表明，参孙从出生前就被分别为拿细耳人。[6] 在他受孕之前，神的使者宣告：

耶和华的使者向那妇人显现，对她说：“向来你不怀孕，不生育，如今你必怀孕生一个儿子。所以你当谨慎，清酒浓酒都不可喝，一切不洁之物也不可吃。你必怀孕生一个儿子，不可用剃头刀剃他的头，因为这孩子一出胎就归神作拿细耳人。他必起首拯救以色列人脱离非利士人的手。”

6、拿细耳人是暂时分别出来归给神的男子，需遵守特定条例（参民 6:1–21）。

值得注意的是，参孙的母亲在怀孕期间必须遵守拿细耳人的禁忌（第 4 节），因为她的儿子在出生前就已分别为圣，不可玷污。这些限制从他受孕之初就已生效。

正如只有位格存在才能犯罪（诗 51:5），同样，只有位格存在才能成为拿细耳人。因此，参孙和大卫一样，从受孕之初即具位格。既然没有理由认为参孙和大卫是例外，我们就当认定：所有未出生的孩子，从受孕之初即具位格。

路加福音 1:35

天使在路加福音 1:35 对童女马利亚说：

圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为神的儿子。

圣灵使马利亚腹中受孕，之后她经历正常的妊娠，约九个月后生下圣子耶稣。但严格来说，这里最大的神迹并非耶稣由童贞女所生，而在于祂是由童贞女受孕——正是在受孕的那一刻，圣灵以超自然的方式运作，将神的儿子带入世界。

因此，主耶稣从圣灵感孕的那一刻起，就是道成肉身的圣子、三位一体的第二位格。难道他在受孕的任何阶段会不具备完整位格吗？当然不会。一旦被圣灵感孕，祂就是神人二性的位格。

这一事实本身虽不能直接证明每个人从受孕之初即具位格，但很难从圣经中找到依据，说明主耶稣在这一方面与我们有何本质不同。认为祂像我们一样从受孕之初即具位格，既符合我们已看到的圣经模式——胎儿从一开始即具位格，也符合希伯来书 2:17–18、4:15 的教导：主耶稣凡事与我们相同（只是没有罪），他完全体尝了我们的经历。

谨慎的原则

在第 35 章中，我根据摩西律法中关于误杀罪的条例论证：我们不仅应当避免谋杀，更要谨慎防范任何可能导致人命伤亡的行为。当然，从某种意义上说，死亡随时可能发生——我在此讨论的并非这种抽象可能性，而是那些明显因疏忽已酿成悲剧的情形。因此，挥斧时需确保斧头与斧把牢固连接(申 19:5)，与弟兄结怨时当竭力寻求和解(太 5:22–24)。

或许有人读完前文关于“人从受孕之初即具位格”的论证后仍未被完全说服。他们可能

认为，这些论证虽具有高度说服力，却非无懈可击。但在我看来，若连这种高概率结论都拒绝接受，实属不合理。然而，若我们尚未完全确信，又当如何行事?

答案依然是：必须保护一切未出生的生命。因为即便上述论证只有 80%的确定性，也足以表明堕胎极可能是在扼杀人类生命。而神的律法明确禁止我们冒此风险。因此，我们的实际行动应当与 100%确信时完全一致[7]——必须偏向“反堕胎”的立场。面对“是否可杀”的不确定性时，我们永远要选择生命而非死亡。

1970 年代初，我曾与一位德高望重却持较自由观点的同事戈特弗里德教授（化名）辩论堕胎议题。他认为圣经无法绝对证明胎儿从受孕之初即具位格，故主张在强奸或乱伦等极端情况下允许堕胎（尽管不可取）。其论点隐含一个前提：只要圣经未明确证实某受造物的位格性，我们就可以杀死它。

作为回应，我请听众想象与戈特弗里德教授共同狩猎的场景（了解我们的人都笑了，因我俩根本不可能狩猎，更不可能是猎友）。假设我们在森林中分开后，我听见灌木丛沙沙作响，举枪瞄准时突然想到：若动静来自戈特弗里德教授而非驯鹿呢? 我既无法证实那是否是人，更无法从圣经找到确据。按他的逻辑，我大可直接开枪再论是非。

但每个基督徒（包括戈特弗里德教授）都会断然反对这种行为。存疑之时，我们绝不行任何可能毁灭人命之事——这是圣经原则，也必然导向“反堕胎”的立场。即便有人不认同我所引用的经文，这一原则仍要求他们持守“反堕胎”的立场。

科学证据

相关科学数据印证了圣经的论点：未出生的孩子具有位格。从受孕那一刻起，胎儿就已具备完整的染色体组合（一半来自父亲，一半来自母亲）。因此，胎儿并非“母亲身体的一部分”——他的基因构成与母亲有所不同。我们不应将胎儿等同于头发、指甲，甚至胆囊或肝脏等器官。胎儿是一个独立且独特的人类个体。

7、显然，这一原则并不适用于那些仅有 2%可能危及生命的行为——毕竟生活本就充满风险，难免存在不确定性。我也无法给出一个精确的数学临界值来划定原则的适用范围。但就堕胎而言，其扼杀生命的概率确实极高（前文讨论低于100%的可能性仅为逻辑推演所需）。除此之外，我愿将此议题交予读者的良心判断。

诚然，胎儿依赖母体获取氧气、营养和免疫支持。从这一角度看，胎儿与母亲的身体组织有相似性。但这种依赖性并不否定其存在的独立性。现代科技已能为极早期胎儿提供生命支持，未来技术甚至可能实现胚胎全程体外培育。更何况，即便是已出生的孩子也完全依赖成人供养。因此，依赖性并不能否定孩子作为独立位格的存在。

值得注意的是，科学与神学一样，无法确定妊娠过程中胎儿“成为位格”的某个具体时刻。根本不存在某个节点，让一堆细胞突然转变为拥有生命权的位格。常见的提议节点（如着床、检测到心跳或脑电波、胎动、体外存活能力、痛觉感知等）虽标志着重要发育阶段，但无一能够令人信服地界定从非位格到位格的转变。

这些科学事实与我们之前的圣经论证完全一致。但我必须提醒读者：从根本上说，这并非科学问题。核心争议在于胎儿的位格性——因位格性赋予生命权。而位格属于形而上学、宗教、神学和伦理学范畴，非科学所能界定。没有任何科学观测或实验能检测位格与非位格的区别。若仅凭科学前提推导堕胎的道德性，实则犯了自然主义谬误（参第 5–7 章）。

在此，我对某些从自然法论证反堕胎立场的作者提出异议。[8] 我确实相信堕胎违背自然——因其杀害无辜之人。即便未读过圣经的人也知此为恶行，且多数人内心都明白：胎儿无疑属于无辜者的范畴。但这一认知是基于上帝普遍启示的直觉，而非单纯科学论证的结论。若要系统论证，必须引入圣经前提。

罗马天主教等群体常声称此议题属科学范畴而非宗教问题。他们担心反堕胎基督徒被指责将信仰强加于人，故刻意回避宗教维度。但在我看来，宗教维度无可回避。唯有圣经（sola Scriptura）能提供充分论据，定罪堕胎之恶。

堕胎在何种情况下具有正当性？

关于堕胎的讨论常聚焦于艰难处境：因强奸、乱伦或挽救孕妇生命而实施的堕胎。有人认为，尽管原则上应避免堕胎，但在以下情形下堕胎具有合理性：为保障孕妇身心健康、胎儿存在（或可能存在）畸形、控制人口增长、经济困难等。

8、请参阅我在第 14 章中对自然法伦理学的整体论述。

基督徒理当体恤那些陷入绝境而选择堕胎的女性，但我们不能妥协一个圣经原则：未出生者与已出生者享有同等生命权。我们绝不会因婴儿畸形或人口调控而杀害已出生的孩子，同理，这些理由也不能为堕胎辩护。对于强奸或乱伦等更严峻的情形，我认为同样适用。我们应当体恤这些女性——她们不愿生育，只因孩子会唤起痛苦的回忆——她们需要爱与辅导。但归根结底，我们不能因孩子是强奸或乱伦的产物就剥夺其生命——犯罪的是施暴者，胎儿是无辜的。

在此类情况下，将孩子送养或许是可行方案（尽管由生母抚养最为理想）。无论选择抚养还是送养，皆属道德英雄主义，皆彰显出伟大的爱（参第 12 章）。而选择堕胎，则是选择死亡而非选择生命。

在坚持“反堕胎”的基本立场下，我仅认可一种例外：当继续妊娠直接威胁孕妇生命时。这种情况虽罕见但确实存在，例如宫外孕——受精卵在输卵管而非子宫着床，胎儿注定无法存活，医生必须移除胚胎（即终止其生命）以挽救母亲。部分反堕胎人士拒绝将此称为“堕胎”，但这确实符合“杀害胎儿”的定义。我认为应当如实表述。

我视此情形为道德上正当的，因为：(1) 胎儿绝无存活可能；(2) 此时胎儿构成对母亲生命的非正义威胁。因此，该手术属于母亲的正当防卫（参第 35 章）。

护卫软弱无助者的义务

还有一组经文让我们看到，在当代基督徒面临的伦理议题中，堕胎问题具有特殊紧迫性。我们的神始终眷顾贫乏软弱之人：

诗 72:12–14 因为穷乏人呼求的时候，他要搭救；没有人帮助的困苦人，他也要搭救。他要怜恤贫寒和穷乏的人，拯救穷苦人的性命。他要救赎他们脱离欺压和强暴。他们的血在他眼中看为宝贵。

因此神要求祂的子民效法这种行为。圣经多次命令我们帮助无力自保者：

诗 82:3–4 你们当为贫寒的人和孤儿伸冤，当为困苦和穷乏的人施行公义。当保护贫寒和穷乏的人，救他们脱离恶人的手。（参利 19:16；诗 41:1；箴 24:11；赛 1:17；58:5–7，

9–10；摩 4:1）

新约同样强调关怀弱势群体（参路 10:30–37；徒 4:34–37；林后 8:1–15；9:1–15；加 2:10）。胎儿正是世间最软弱、最无助的群体——他们没有政治经济力量，甚至无法发声自辩。如今他们正遭受社会强势力量的残酷围剿：教育机构、媒体、本应伸张正义的政府及司法系统，乃至现代社会的主流伦理思潮，都站在他们的对立面。

最可悲的是，这些孩子正遭受来自亲生母亲的攻击。神的计划本是让父母成为孩子的保护者，母亲对孩子的爱本应是捍卫生命最坚固的防线。若母亲都放弃自己的孩子，他们还能指望谁呢？诗篇 27:10 给出答案：“**我父母离弃我，耶和华必收留我**。”以赛亚书甚至以“**妇人忘记吃奶的婴孩**”为极悖理之事，但神宣告：“**即或有忘记的，我却不忘记你**”（49:15）。神是穷乏者的帮手、寡妇的丈夫、孤儿的父亲，祂眷顾这世界所抛弃的人，并呼召祂的子民作祂的器皿：“**学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈**”（赛 1:17）。胎儿作为人类最无助的形态，在无情攻击中向神的子民发出最迫切的怜悯呼求。

基督徒的成熟与否，正取决于我们是否愿意为服侍我们的君王逆势而行——抗拒思想潮流，反抗世俗惯例。若作基督徒只需做个“老好人”，那信仰未免太过容易。但对耶稣的爱——那被祂伟大牺牲所激励的爱——要求我们付出更多。这爱呼召我们弃绝圣经所称的“世上的智慧”，看破社会流行的观念与行为，为基督的缘故视它们如粪土。我们尊崇那些在举世嘲笑中建造方舟的挪亚；我们尊崇那超越感官证据、不顾妻子嗤笑，仍坚信神必赐下应许之子的亚伯拉罕；我们尊崇直面法老、传讲神话语的摩西；我们尊崇宁入狮穴不拜君王的但以理；我们尊崇对官长宣告“**顺从神不顺从人是应当的**”的彼得与约翰（徒 5:29）。

在当前社会语境下捍卫胎儿的生命

如前所述，当今社会诸多强势力量正联合围剿胎儿。我们需要认清所面对的局势。

1973 年“罗诉韦德案”后，福音派迅速形成反堕胎共识，与既有的天主教立场联合。一些曾为特定情形堕胎辩护的福音派神学家（如布鲁斯·沃尔特基和梅雷迪思·克莱恩）转而坚定反对堕胎。甚至连世俗思想家也日益承认堕胎即是剥夺人的生命。

直到 1980 年代末，人们仍预期最高法院的几次人事变动能使美国回归历史上禁止堕胎的法律传统。经过艰苦抗争，反堕胎运动似乎胜利在望。但老布什执政期间（虽非总统之过），形势发生逆转——我们必须明白这一转变的根源。

苏联解体之际，马克思主义（或许是出于自卫）反而更深地扎根于美国高校和知识界。在马克思主义伦理相对主义框架中，唯有一种恶被绝对化：群体间的“压迫”。当今这种意识形态主要被用来谴责白人男性基督徒基于种族、国籍、性别、宗教、性取向、体型、智商、习惯等对他人施加的压迫，由此催生了“政治正确”——各类机构（尤其是宣称捍卫思想自由的高校）开始监控人们的言论、思想和行为，以确保所谓被压迫群体不受丝毫冒犯。[9]

我并非要嘲讽对不公的正当关切（这种关切合乎圣经），但当今社会对群体压迫的片面强调已严重扭曲——它通过无端指责白人基督徒男性而制造新的不公，并使人对其他罪恶视而不见。

关键在于：1980 年代末以来，支持堕胎运动与马克思主义的“政治正确”紧密结合。当今主流论述不再否认胎儿的位格，而是声称限制堕胎就是“通过限制选择权来压迫女性”。虽然“支持选择”（pro-choice）的论调自 1970 年代就已出现，但近年才真正大行其道。

值得一提的是“选择”一词如何渗透当代生活：我持有“优选”（Choice）信用卡；曾收听自称“古典选择”的电台；某巨头企业长期标榜自己是“正确选择”；营养专家不再告诉我们该吃什么，而是推荐“最佳选择”。我素来不愿在词语上纠缠，也不喜听人咬文嚼字。但必须坦言，如今听到“选择”这个词便觉刺耳——我深信其盛行背后，潜藏着一种世俗的谋杀心态。试想竟有人将妇女弒子的“选择”与挑选口红颜色相提并论！

这解释了为何支持堕胎运动愈发极端。民调显示多数美国人虽支持合法堕胎，但反对随意堕胎，要求合理限制。但“支持选择”阵营拒绝任何约束：少女缺课三天需家长同意，决定堕胎时却要求父母完全回避；克林顿总统虽以“安全、合法、罕见”为竞选口号，其施政却纵容堕胎（甚至包括残忍的“部分生产堕胎”），因他与支持选择的理论家政治结盟。对

9、有关这些议题的进一步讨论，请参阅第 34 章。

他们而言，任何堕胎限制都是对女性自主权的压迫。

“自主权”一词直指问题核心，揭示了“支持选择”运动与基督教信仰的根本对立。圣经教导：我们并非自主，而是身心皆属主。人追求自主，犹如鱼追求脱离水域——这种自由违背受造本质。现代世俗思想的“自主”同样摧毁人性，非但不能实现自我，反导向死亡。真正的自我实现恰是“向己死”——与基督同死，因信祂得永生；丰盛生命之路在于作神的仆人。这正是“支持选择”运动需要聆听的真理，也是我们施行怜悯事工时必须传递的信息。

这一信息诚然是对这时代的审判——如同先知的控诉，指证社会背弃了神的盟约。但这信息同样满有怜悯。反堕胎运动需要更加强调怜悯的维度。当我们面对陷入痛苦抉择的妇女时，必须以怜悯使者的身份靠近她们，愿我们的信息比以往任何时候都更充满恩慈。世人反感我们的尖锐与躁进、动辄定罪的姿态，这反应合情合理。主耶稣对法利赛人固然严厉，但对撒玛利亚妇人却充满温柔（尽管祂柔和的话语同样使她知罪）。

福音当然为未出生的孩子带来怜悯，但也为面临“问题妊娠”的妇女预备了恩典。从未有如此多的女性在心痛、恐惧与绝望中，被意识形态如此操纵。自封的女权主义代言人刻意向她们隐瞒关键事实：不愿让她们知道腹中胎儿乃是鲜活的生命，不愿告知堕胎的风险，更不愿提供其他选择。《国家评论》报道，某些时髦理论家正试图污名化领养制度，大肆渲染继父虐待等极端案例，尽管多数领养家庭美满和睦[10]——只因他们担心：若领养被广泛接受，堕胎率或会下降，而这竟是他们眼中的“恶果”。面对这般操纵，基督徒当传递恩典：“不，你不必杀死你的孩子。是的，还有其他选择；是的，有人愿意帮助你；是的，在神的家中必有丰盛生命。”而确保这些帮助真实可及，正是我们的责任。

这一议题要求基督徒投入充分的关注、时间、热忱与精力。我们都需要行动起来——虽无人能独力完成这使命，但人人皆可有所作为：支持本地反堕胎危机妊娠中心（这些机构正遭受计划生育组织和支持选择阵营的法律与道德围剿）；倘若你有辅导恩赐，则可担任

10、马文·奥拉斯基，《被遗忘的选择》，《国家评论》，1997 年 3 月 10 日。原文链接：http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1282/is_n4_v49/ai_19208899。

辅导员；倘若你是牧者，就当传讲相关真理（因许多会众对圣经教导困惑不清，像迷羊般从脱口秀和杂志获取道德标准）；参与示威，高举“堕胎即杀婴”的标语（因这直指本质真理）；在堕胎诊所外恳劝妇女；致信报刊编辑与政府官员；支持反堕胎候选人，拒绝背书支持堕胎的政客；[11] 通过合法途径持续抗议堕胎医生，增加其执业阻力——堕胎或许合法，但我们有权拒绝让社区充斥堕胎诊所，正如我们有权抵制垃圾填埋场和脱衣舞俱乐部。[12]

既要坚守原则，也需灵活应变。若某法案仅能限制部分情形的堕胎，仍应支持——不必坚持非要全面禁止才开始行动。正如攻城略地需一寸寸推进，关键在于持续前行。

但比这一切更重要的是：持守忠心。神在基督里向我们显明了不可测度的怜悯，祂的爱长阔高深难以丈量。如此奇异恩典、如此神圣大爱，理当赢得我们全人——灵魂、生命与一切的奉献。因此，让我们奋勇前行，以基督爱我们的样式去爱他人。

死亡 [13]

现在我们将目光从生命的开端转向其终结。虽然前文已论及出生之前的死亡（堕胎），但我们现在需要更广泛地探讨死亡这一主题。

圣经从三个层面论及生命与死亡：肉体的、属灵的和永恒的（参第 35 章）。此处我们聚焦于肉体生命。人类肉身的生命始于创世记 2:7——神“**用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人**”。[14] 这生命通过父母传递给子女，因此凡亚当夏娃的后裔都是有生命的活人。

在圣经中，“呼吸停止”通常是判定肉体死亡的标准（参伯 9:18；27:3；诗 104:29；135:17；但 10:17；哈 2:19；太 27:50；可 15:37；路 23:46；约 19:30；徒 5:5，10）。希伯来文和希

11、通常我反对单一议题政治。但我们在此面对的是一种大屠杀：每年约 150 万条生命。依我判断，当前政治讨论中，此议题的分量压倒其他所有议题。

12、关于“救援行动”组织策略的讨论，请参阅第 32 章。

13、关于本章涉及的死亡议题及其他相关议题，参阅拙著《医学伦理》。

14、参约伯记 12:10；33:4；以西结书 37:5–10；但以理书 5:23。此类表述亦用于非人类生命体（创 6:17；7:15；7:22；徒 17:25；尤需注意传 3:19），但亚当在创世记 2:7 中与神建立的亲密关系具有独特性——唯独他直接领受了神鼻孔所呼出的气息（当然这是象征性表述）。

腊文中，“气息”与“灵”是同一个词。因此，呼吸停止与灵魂离开身体之间存在感知上的关联。若要概括圣经时代人们判定死亡的标准，应在“呼吸停止”前加上“不可逆转的”这一限定——因为即便在当时，也有人在呼吸暂停后重新恢复呼吸，所以需要观察一段时间才能确定死亡是否发生。

这一标准是圣经的假定而非明确规范。换言之，圣经运用这一标准，但并未要求我们排他性地采用这一标准，而是为医学对死亡的认知发展预留了空间。

现代医学通常采用《统一死亡判定法案》(UDDA) 提出的标准：“符合以下任一情况即视为死亡：(1) 循环和呼吸功能不可逆转地终止；或 (2) 全脑 (包括脑干) 所有功能不可逆转地终止。”[15] 第二种情况通常称为“脑死亡”，一般通过脑电图呈平直线判定，但这并非绝对——因为平直线有时可能恢复。只有当这种状态不可逆转时，才构成脑死亡。当然，这两项标准密切相关：由心脏、肺脏和大脑控制的三大生命系统相互依存，[16] 若其中一项功能不可逆转地丧失，其他功能终将随之停止。

这与圣经“呼吸停止”的标准并不矛盾，而是确定了呼吸停止的原因，从而帮助我们更准确地判断呼吸停止是否真正不可逆转。

必须明确区分生命功能的自然维持与人工维持——即便通过人工手段使心脏等器官在脑死亡后仍能“存活”，也不应因此质疑患者的实际死亡状态。显然，来回拨动尸体的心脏不会使其复活。人工生命支持或许能帮助恢复自然功能，但即便以判定死亡为目的，它也无法取代生命本身的自然功能。

需要注意的是，“不可逆性”取决于医疗技术水平。医学有责任探索逆转当前不可逆病例的方法。同时也要认识到，“不可逆性”具有一定主观性——医生并不总能确定基本功能的丧失是否可逆。

15、《死亡判定指南》，载《美国医学会杂志》第 246 卷 (1981 年)：2184–2186 页。该标准已影响美国多州立法。

16、甚至可以说，这些系统存在视角性关联——因为每个系统都是其他系统正常运作的必要条件。因此，大脑属于循环系统的一部分，心脏属于呼吸系统的一部分，以此类推。

主动致死与放任死亡

在伦理讨论中，区分“主动致死”与“放任死亡”至关重要。多数伦理学家对后者的评价高于前者，但放任死亡未必总是正当，我们需要进一步辨析。

在某种意义上，我们每时每刻都在放任他人死亡——世界各地不断有人死去，而我们大多未采取行动。这种不作为有时是罪（例如我们本可为全球饥荒儿童提供更多援助），但即便涉及罪责，也不能将“未能施救”等同于“谋杀”。在此，“致死”与“放任”的界限相对清晰。

即便我们选择救助（比如溺水者），也可能因资源有限而不得不放任他人死亡。若已竭尽所能，这种“放任”就不构成罪责。

但某些情况下，放任死亡与谋杀无异。经典电影场景中，觊觎叔父摩西巨额遗产的恶棍霍特·巴希安，冷眼旁观摩西心脏病发作哀求药物却见死不救。这种放任显然与谋杀同罪。同理，若摩西靠生命维持系统存活，霍特擅自拔除呼吸机和静脉注射设备，其罪亦然。

一般而言，有能力维系生命却选择放任死亡即为不义。但现代医学使问题复杂化——医疗技术能长期维持那些在过去必死之人的“生命”。

因此我们的原则是：不可杀人，但也不应徒然延长死亡过程。[17] 圣经确证死亡是诅咒的必然结局（除以诺、以利亚和基督再临时的存活者外，无人免死）。尽管延缓死亡常值得赞许，但终属徒劳，这并非基督徒生活的绝对优先事项。有时为他人舍命（约 10:11；15:13；约一 3:16）或为神圣使命以身犯险（林后 4–5；11:21–27）是正当的——信心伟人甘冒此险，因知死亡并非终结，而是通往荣耀之门（林后 5:6–9；腓 1:20–26）。

这一视角也当指引我们救治他人。虽然救治通常为善，但必须承认生死皆在乎神。有时我们需停止救治，将生命交在神的手中。

何时可放任死亡？当人濒临死亡时。但何为“濒死”？死亡可定义（如前所述），“濒死”却更难判定。广义上，凡人皆在走向死亡；狭义上，如“好撒玛利亚人”比喻中”“半死”的伤

17、我深知有人会戏谑道：“不可杀人，但也不必过分热忱地维系生命。”这戏言无疑意在消解我们当下的严肃思考，但我认为其中实有深刻的圣经依据。

者（路 10:30），在获救前即属濒死。本文特指医学无法恢复循环、呼吸和脑功能正常运作的状态——医疗已不能阻止符合前定标准的死亡来临。需要注意的是：

1、濒死非死：濒死者仍是活人，应享有同样的尊重、关爱与护理。通常我认为不应停止提供水与营养。[18]

2、濒死≠绝症：癌症或心脏病患者可能带病生存多年，且生活质量尚可。

3、濒死状态常难判定：我们通常无法确知某种治疗能否使患者康复，多数时候只能接受医生的专业判断。医生不仅比外行更了解治疗的可能性，而且因长期接触“濒死”与“非濒死”患者，往往能形成一种直觉，判断病人是否已超出医疗救助的极限。在某些情况下，寻求多方诊疗意见是明智之举。但必须承认，即便是医疗专业人士，也可能出现误判。

病患与伤者的照护

基本原则是：对于濒死患者，我们应当维持基础护理（营养补给、水分摄入、感染防护等），但可终止非常规或激进治疗（heroic care）。“常规”与“非常规”的界限并非绝对，会随医疗技术进步而变化——通常将费用高昂、操作复杂或资源稀缺的治疗视为非常规措施。

重视生命神圣性的人士或许难以理解为何可以停止治疗。但可参考以下理由：

1、医疗的双重目的：医学不仅为延长生命，也为缓解痛苦。二者通常相辅相成，但有时相互冲突。某些镇痛治疗可能缩短患者存活期，此时需权衡轻重。对濒死者而言，减轻痛苦或许比勉强延命更具伦理优先性，因后者往往只是延长死亡过程。

2、经济负担的考量：生命终末期的治疗往往耗费剧增，给家庭和教会等支持体系造成沉重负担。有人主张伦理判断不应考虑财务因素，但需回归圣经视角——肉身生命的长度并非终极优先项。保罗在腓立比书 1:20–24 表明，他为教会缘故暂留世间，但渴慕离世与基督同在。很难想象他会同意耗尽教会资源来换取数日卧床的痛苦延命。这种耗费巨大的激进治疗，与保罗一贯的生命观相悖。

18、我对鼻饲管的使用持保留态度。据我所知，插入鼻饲管常会给患者带来极大痛苦。若患者已濒临死亡，而插管造成的痛苦远超其益处，我认为不应强行实施。

3、医疗资源的合理分配：对于器官移植等稀缺资源，为确保最优使用，不分配给濒死患者是正当的。

安乐死

安乐死（或称“仁慈杀害”）是指以减轻痛苦或终结被认定不可逆转的低质量生命为由，蓄意结束他人生命的行为。对于那些深陷痛苦、自认或被认为生命已无价值的人，我们理当心怀怜悯。然而，人们对“生命价值”的判断往往大相径庭——有人曾认为四肢瘫痪者不值得存活，但像琼妮·厄尔克森·塔达这样的瘫痪者却活出了丰盛的生命。

圣经从未以“生命质量”作为生存权的标准，也未设定必须存活的“质量门槛”。在当前讨论中，“生命质量”纯属主观判断，绝不应成为生死裁决的尺度。所有按神形像所造的亚当后裔，只要神仍存留其气息，就拥有生存的权利与活着的义务。

因此，“不可杀人”的诫命同样适用于受苦者。我们虽在医疗处置上有一定自由，但绝无杀害病患的权利。

2005 年佛罗里达州的特丽·夏沃案即为例证。这位脑损伤十余年无法沟通的女性被诊断为“持续性植物状态”，其丈夫迈克尔要求拔除饲管让她脱水饥饿而死。然而特丽既非死亡、濒死或昏迷，也非绝症患者，准确说应是“重度残障”。她对父母探访有反应，双亲也愿意承担照料费用并向法院争取监护权。尽管立法与行政部门试图挽救，法院仍裁定拔管，致其于 2005 年 3 月 31 日死亡。

我认为这是不义的裁决。关于特丽自身意愿与康复可能的讨论始终没有定论，但伦理关键在于：我们绝不能仅因残障就拒绝基础护理。此案中拔除饲管实属谋杀。

有人视重度残障者为累赘，但第 34 章已阐明：神特别看顾残障人士，并呼召我们效法祂的爱。正如特丽父母所见证的，以耐心与开放之心对待残障人士，常能收获美好情谊。我一位朋友的女儿先天重度残障，二十余年来无法行走言语，却会对音乐、触摸与他人情绪产生情感反应，更成为教会团契的祝福。认识她的人若听闻“应予以安乐死”的提议，必会惊骇不已。

自杀

根据前述原则，自杀同样违背第六诫“不可杀人”。圣经虽未明文禁止自杀，但所有记载的案例（亚比米勒–士 9:52–54；扫罗–撒上 31:3–5；亚希多弗–撒下 17:23；心利–王上 16:18–19；犹大–太 27:3–5）都呈现为悖逆神导致的悲剧结局。谋杀之恶在于摧毁神的形像（创 9:6），自杀同样如此。

有些敬虔人（如摩西–民 11:12–15；以利亚–王上 19:4；约拿–拿 4:1–11）在极度沮丧中求死，但神并未应允，这意味着此类祈求不合神心意。这些看似合理的绝望实为失真的认知——神为祂仆人预备的福分远超想象。

我们应当竭力理解那种将人推向绝境的极致悲痛、迷惘、苦难与绝望。那些萌生自杀念头的人，尤其需要教会的怜悯与十架的恩典。我们首要的态度不应是论断，而要如神对待祂疲惫的先知那样，为他们指明更美的出路——神总不撇下祂的儿女，也绝不会将他们置于“除犯罪自毁外别无选择”的绝境（林前 10:13）。

自杀念头与行为有时与药物滥用或抑郁症有关（参第 15 章“与己共处”）。虽然身心灵状况不能成为犯罪的借口，却能帮助他人更理解当事人的挣扎，并以更深的怜悯相待。

我的一位好友是非洲宣教士，回国后因某种疾病陷入重度抑郁，多次自杀未遂，但最终成功。住院期间，有人问他是否仍信靠基督的恩典，他回答：“比以往任何时候都更信靠。”

自杀虽是罪，却非不可赦免之罪。这位朋友深知自杀念头是错误的，并将其交托在基督宝血之下。尽管他最终被抑郁压倒，但我毫不怀疑将在天国与他重逢。

我们切不可将“为他人舍命”与“自杀”混为一谈。主耶稣亲口宣告：“**人为朋友舍命，人的爱心没有比这个更大的了**”（约 15:13）——这正预示了祂自己将要成就的救赎。保罗甘愿屡陷险境（林后 4:7–18；11:16–33），绝非自寻短见，而是彰显对教会的挚爱。对于士师记 16:28–31 记载的参孙“自杀”事件，我也持同样解读。当他推倒大衮庙、与众多非利士人同归于尽时，他实际上是在执行神的审判，并坚固神的子民。在这一特殊案例中，神确实应允了他求死的祷告（30 节）。参孙的死确实带着耻辱——就像扫罗和犹大的死一样，因

为他一生多有违背神旨意之处。然而他生命的最后时刻却充满信心，在某种程度上，他预表了主耶稣为朋友舍命、藉死亡成全神的救赎大工。

这一原则也适用于医学伦理：基督徒若为避免拖累家人和弟兄姐妹而拒绝治疗，并不为过。设想保罗若活在今日，必不愿教会为维持他的生命耗尽资源——他活着只为服事（腓1:20–26），否则宁愿离世与基督同在。

健康与安全

我们对自杀的讨论提醒我们，第六诫“不可杀人”不仅要求我们保护他人的生命，也要求我们珍惜自己的生命。摩西律法中确实包含许多公共卫生条例（利 13–15 章；民 5:1–4；申 24:8–9），这表明我们应当采取预防措施来保障自身健康与安全。但正如我们区分了“自杀”与“为他人舍命”，我们也需要辨别对个人福祉的合理关注与过度担忧。

饮酒

圣经明确警告不可滥用清酒和浓酒（箴 20:1；赛 5:11，22；28:1；56:12），这些是古代近东文化中最常见的麻醉饮品。但圣经确实在适当场合对饮酒持肯定态度（诗 104:15；传 10:19；赛 55:1；约 2:3–11；提前 5:23），而葡萄酒作为圣餐的要素，正是沿袭了逾越节的传统。葡萄酒的益处不仅在于其营养价值和药用功效（提前 5:23），更在于“能悦人心”（诗104:15）。因此，圣经认可酒类调节情绪的作用——我们不必在酒尚未影响情绪时就停止饮用，因为这本是酒被造的目的之一。

但若任其成瘾，便是滥用。以赛亚如此宣告：“**祸哉！那些清早起来追求浓酒，留连到夜深，甚至因酒发烧的人**”（赛 5:11），“**祸哉！那些勇于饮酒，以能力调浓酒的人**”（22 节）。这种对酗酒的批判与保罗的教导前后一致：“**凡事我都可行，但不都有益处；凡事我都可行，但无论哪一件，我总不受它的辖制**”（林前 6:12）。

饮酒还需考虑处境性视角。在某些场合，我们需要对饮酒实施比一般原则更严格的限制。利未记 10:9 规定祭司进入会幕时不可饮酒，因为他们在履行圣职时必须保持分辨圣俗的能力（10 节）。[19] 箴言 31:4–5 指出君王（可能特指在处理政务时）不宜饮酒。但清酒和浓

酒对“将亡的人”和“苦心的人”却是合宜的（6–7 节）。这些经文提醒我们要根据具体处境判断饮酒的适当性。虽然圣经本身并未预见到酒精对现代交通的影响，但显然，汽车司机需要像古代祭司一样保持清醒的判断力。将这一规范性视角应用至处境性视角，便可得出结论：酒后驾车显然是错误的。

烟草

烟草在圣经时代尚未为人所知，其危害直至二十世纪才被充分认识。与酒精类似，烟草会使人上瘾，但不会像酒精那样导致行为失控。因此，吸烟主要危害的是吸烟者自身，尽管二手烟也与某些疾病相关。吸烟带来的所谓益处远不及适度饮酒的实际好处——吸烟者虽能从中获得短暂快感，但戒烟时却要承受极大不适。

考虑到吸烟与癌症、心脏病等严重健康问题的关联，我认为吸烟是愚昧之举。青年人应当了解吸烟的危害，并培养自律远离此习。然而，对已成瘾的吸烟者而言，戒烟往往异常艰难。戒烟过程可能严重影响生活，吸烟者需要权衡戒烟益处与戒烟过程带来的困扰。基督徒应以恩慈体恤的态度对待吸烟者——吸烟固然错误，但对已成瘾者而言，不强行戒烟或许是更明智的选择。

我必须指出，将改革宗神学与吸烟文化挂钩的流行观点实属谬误。常听闻改革宗信徒以吸烟自由自夸，以此标榜与所谓“律法主义基要派”的区别。[20] 甚至有人认为，改革宗神学家若不在雪茄烟斗的缭绕中讨论，神学就不完整——更有改革宗期刊直接以“尼古丁神学”为名。[21] 但据我所知，那些最坚持“吸烟自由”的人中，不少最终死于肺气肿与肺癌。

毒品

毒品滥用（包括处方药与违禁药物）已成为现代社会的主要问题。不同毒品的危害程

19、拿细耳人在许愿期间必须禁绝清酒浓酒（民 6:3–4）。这与祭司的禁酒规定类似，或许与其特定职责相关，但我认为这更多是象征性的——因为他们连未发酵的葡萄汁和葡萄树的出产都不可沾染（第 3 节）。圣经中，发酵常象征罪孽，而拿细耳人本身就是分别为圣归与神的活见证。

20、关于我对基督徒自由、圣经充足性及“中性之事”的论述，详见第 11 章。

21、这个刊名虽明显带有戏谑意味，却让反对者得以大加嘲讽，称其内容如同尼古丁般毒害人心。

度各异，涉及精神错乱、成瘾性、健康风险、有组织犯罪关联等。总体而言，圣经对酒精的管制原则同样适用于毒品。某些情况（如医用大麻和许多处方药）确实具有医疗价值，应当存感谢的心领受（例如我认为医用大麻不应被禁止）。正如酒精案例所示，在无需高度警觉的环境中，圣经也允许适度的情绪调节。但那些警告酒精成瘾的圣经作者，必然也会反对海洛因、可卡因等毒瘾——原则虽同，成瘾风险却更甚。因此使用这类高成瘾性药物实属不智。此外，基督徒应当遵守关于此类药物的民事法律。

但基督徒也应努力影响政府在此领域的决策。政府有责任保障公民安全，理当禁止吸毒（如同禁止酒驾）等可能危及生命的行为。然而是否应全面禁止某些药物则另当别论——圣经并无此类禁令原则，历史上政府对酒精也鲜少全面禁止。美国的禁酒令催生了庞大的黑市，当前禁毒战争同样收效甚微，反倒孕育了巨大的毒品犯罪产业。

我建议参考政府对烟酒的管制策略：严惩毒驾等吸毒引发的暴力行为，禁止向特定年龄段人群销售毒品。但将持有少量大麻者判监实无益处[22]——这些轻量吸毒者或小毒贩在狱中结识重犯，出狱后往往沦为彻底的毒贩。

不论是保守派还是自由派刊物都曾提出，在大多数情况下，持有和使用毒品应当非刑事化。我无法断言这是否明智之举，但若实施必当循序渐进。然而这种改革确实能重创毒品犯罪产业——当前其对社会的危害甚至已超过毒品本身。是时候彻底反思社会对此问题的应对之道了。在这个圣经未明确指示的领域，我们更当以创新思维寻求突破。

饮食与运动

圣经明示我们有维护生命的基本责任，[23]这意味着需要关注身体健康。相较于前人，现代人对健康之道有了更深的认知，因此许多人精心制定饮食计划、坚持锻炼习惯——这本无可厚非，这些实践总体上能增强我们为基督作见证的能力。但请容我提醒读者前文所述：肉身寿命的长短并非圣经的终极关切。若健康安全具有终极优先性，保罗就不会甘冒

22、参阅第 36 章对监禁的论述。

23、参阅第 13 章。

风险传扬福音（林后 11:16–33），希伯来书 11 章的圣徒们也不会轻看性命安危。这些榜样背后，更站着那位舍弃天上荣耀、忍受饥渴、直面暴力、最终为我们受鞭伤、被钉十字架的基督。[24] 正如彼得前书 4:12–13 所示，神命定我们在等候将来荣耀时，今生总要经历苦难。

环境保护

第六诫中“ratsakh”（杀害）一词仅适用于人类。但如我们所见，动物同样拥有生命气息（创 7:22）。神眷顾地上一切生命（伯 38–39 章；诗 104:11–30；拿 4:11；太 6:26–30）。祂虽赋予人类食用牲畜的权利（创 9:2–3），却也要求我们善待它们（出 20:10；23:5,12；申 22:4；25:4；箴 12:10；约 10:11）。各类生命之间存在深刻类比——对动物生命漠不关心者，往往对人类生命也鲜有怜惜。

神曾命令以色列人围城时不可砍伐敌城的果树（申 20:19）。祂的显现常伴动物形像（结 1 章），末世异象中也包含新天新地的动植物（赛 11:6–8；启 22:2）。以色列人因未遵守安息年让地休耕的诫命（出 23:10–11），导致被掳的惩罚（代下 36:20–21）。

神虽特别眷顾人类生命，但祂对整个受造界同样看顾。人类被赋予治理大地的权柄，却始终是尘土所造的受造物，依赖自然供养。因此，合理利用资源与过度开发存在本质区别——资源枯竭终将反噬人类自身。

创世记 2:15 中，上帝吩咐亚当“修理”（‘abad）和“看守”（shamar）伊甸园。“修理”一词暗示亚当要成为土地的仆人，这与第 31 章讨论的“仆人式领袖”理念（太 20:25–28）前后一致；而“看守”则意味着守护园子免受侵害。[25] 由此可见，第六诫要求我们保护环境。

文化使命绝非环境破坏的许可证[26]（如某些非基督徒学者所曲解的[27]）。人类若破坏地

24、无论是保罗还是基督，说他们“甘冒”风险，并非否认上帝（甚至作为上帝的耶稣）对全局的绝对掌控，更非暗示我们受制于偶然。而是指某些人为抉择确实会提高遭遇危险的可能性——这一原则既适用于基督的处境，也同样适用于我们。

25、这一表述与民数记 1:53 等经文相类似——祭司守护圣所的职责，正与亚当看守伊甸园的使命遥相呼应。正如我们所见，伊甸园本就是神的圣所。若从更宏大的视角看，整个受造界都是神的居所（赛 66:1），如同祂的圣殿。

26、此处建议读者回顾第 17 章关于文化使命的详细论述。

27、最具代表性的是小林恩·怀特的论文《生态危机的历史根源》，发表于《科学》期刊第 155 卷（1967 年）第 1203–1212 页。对此，弗朗西斯·薛华在《污染与人之死》中作出了有力回应。

球资源，便无法实现“生养众多，治理这地”的托付。真正的治理是发展并增加地球资源，因人类福祉与地球健康休戚相关。

圣经环保观与世俗环保主义的差异在于：

1、拒绝泛神论式的自然崇拜。地球并非神明，亦非我们的母亲或父亲。我们不当敬拜自然或追求神秘的“天人合一”，而应视其为神的创造，遵行祂对地球的旨意。

2、否认“众生平等”。尽管要求善待动物，圣经仍允许肉食（创 9:3）。唯有人类具有神的形像和治理权柄（创 1:26-28）。仆人式领袖与权柄层级并不矛盾——人类既是大地的仆人，也是大地的主。

这并非主张人类产业永远凌驾于自然保护之上。人类对地球的治理权，绝不意味着可以将大地尽数铺上水泥、或将所有森林变为工厂。人类自身的福祉本就与保护物种（至少部分物种）、森林、湿地及创造之美的存续息息相关。但圣经同样不认可世俗环保运动中那种对技术一概否定的怀疑态度。因此，文化使命呼召我们寻求资源利用的平衡之道——既要促进人类福祉，更要归荣耀给神。

人类堕落后，罪性驱使人“以邻为壑”地争夺资源，使地球资源的理性规划变得举步维艰。真正平衡的环保政策需要各国达成当前看似不可能的合作共识——事实上，人类甚至在科学界定环境问题与需求的基本层面都难以协调。以全球变暖为例，其真实性、影响范围、成因、后果及应对措施的学术论述已超出我的判断能力，而相关科学讨论往往被意识形态裹挟。[28] 若缺乏可信的科学共识，环境保护将失去行动基准。唯有在重生的群体中，才可能建立足以拯救地球的世界观共识。由此可见，环境保护最根本的出路在于福音广传。

28、这一真理适用于诸多伦理议题的探讨——无论是关于同性恋的遗传学基础争议，还是胚胎干细胞使用的伦理必要性。科学本身绝非宗教中立领域，正如一切人类思想，最终都当降服于基督的真理之下（林后 10:5）。

第三十八章、第七条诫命：性纯洁

在第三十三章中，我从权柄结构的角度探讨了男女关系。本章将专门论述性伦理问题。出埃及记 20:14 的希伯来原文“lo’ tin’af”直截了当：“不可奸淫”。其具体含义就是不可与他人的配偶发生性关系——这可谓该诫命的狭义诠释（参见第 22 章）。但正如我们所见，这些狭义诠释往往能延伸出更广阔的意涵。在第六条诫命的讨论中我们认识到：若想真正远离杀戮，就当求神塑造我们对生命的敬重之心，以至连动怒都不至于。而这种对生命的尊重无非就是爱，它是一切敬虔的实质。因此第六条诫命成为审视生活各个方面的视角。第七条诫命是否也具备这种延伸性，是否也能涵盖人类生活的方方面面？

西敏神学家们给出了肯定答案。《大要理问答》阐述如下：

问 138：第七条诫命要求我们尽什么本分？

答：第七诫要求我们在身体、思想、情感、言语和行为上保持贞洁；维护自己和他人的贞洁；谨守眼目与其他所有感官；节制自守，与贞洁的人为伴，以正派衣裳为妆饰；若没有节制恩赐就当嫁娶，培养夫妻之爱，同居共处；殷勤作工；抵挡诱惑，避免各种不洁的场合。

问 139：第七条诫命禁止哪些罪？

答：第七诫除禁止疏忽应尽本分外，还禁止：奸淫、私通、强奸、乱伦、鸡奸及一切逆性的情欲；所有污秽的想象、念头、意图和情感；一切败坏或猥亵的言谈，或聆听此类言论；放荡的眼神、轻浮无礼的举止、不端庄的服饰；阻挠合法婚姻或纵容非法婚姻；经营、容忍或出入妓院；不当地许愿独身，无故拖延婚姻；多妻或多夫；不义的离婚或遗弃；怠惰、暴食、醉酒、结交淫乱之人；淫词艳曲、色情书画、挑逗性舞蹈及戏剧；以及其他无论在自己或他人身上，一切诱发或实施污秽的行为。

《大要理问答》如同基督的教导般直指核心：若要远离奸淫，就当培养性方面的心灵纯洁，避开试探的场合，以“殷勤作工”取而代之。这种勤勉初看似乎与第七条诫命无关，但对追求性纯洁者而言实为必需。

我们还可进一步思考：圣经认为婚姻反映我们与神的盟约关系。破坏婚姻即破坏圣约，

对神不忠就是属灵的奸淫。因此第七条诫命与其他诫命一样，从特定角度涵盖了生活各个领域。每当我们犯罪时，都可视为对婚姻的不忠——我们确实需要如此理解，才能更深刻体会自己亟需属天丈夫的赦免。第七条诫命以极具冲击力的性意象，从根本性的位格关系角度诠释罪，为悔改提供了强有力的动机。

下面我们将更充分地探讨这条诫命的狭义与广义内涵。

婚姻

正如第三十三章所述，性别差异是神形像的一个维度。这是人类受造后首先被提及的区分：“**神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女**”（创 1:27）。前文已阐明我们不应将神的形像简单等同于性别差异，但这段经文确实显示出这种观点的吸引力。

性别是人类存在的根基。虽然人与人之间存在年龄、身高、体重、健康、种族、兴趣、性格、力量与敏捷等诸多差异，但性别差异具有更本质的辨识度。初遇某人时，性别往往是最先被注意的特征——通过姓名、服饰、声音、发型、肤色与体态等标识，即便相隔甚远甚至通电话时（网聊除外）也能即刻分辨。一旦知晓对方的性别，即便是商务交谈中，我们与异性互动的方式也会自然而然地与同性有所区别。多项调查显示，当人们想到他人时，其性别特质常浮现于脑海——其频繁程度远超多数人愿意承认的水平。

这仅仅是开端。对性关系的渴望深刻而强烈。神将这种欲望赐予我们，既为激励婚姻繁衍，也为夫妻间缔造珍贵亲密。但自人类堕落以来，性欲便成为巨大试探之源。现代社会中，性——包括罪恶的性——已成为一种普遍的心之所系，从街头广告牌到电子媒体，从印刷品到音乐艺术皆可见证。而圣经同样高度关注性议题，只是缘由截然不同。

在创世记中，性别差异使人类得以履行文化使命——首先是“**生养众多，遍满地面**”（创 1:28）。没有繁衍，治理便无从谈起。因此婚姻乃是“创造条例”。当神用亚当肋骨造出女人后，“**那人说：‘这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。’因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体**”（创 2:23–24）。

“离开”意味着建立新家庭及其权柄结构。正如第五诫所示，离开父母并非终止孝道，

而是将对配偶的尊荣置于新的优先级。“连合”(有时亦译作“黏附”) 不仅指性结合——希伯来原文亦用于路得“舍不得”拿俄米 (得 1:14) 与犹大人“紧紧跟随”大卫 (撒下 20:2) 等非性关系，强调忠诚相伴的委身。因此“离开”与“连合”这两个概念在内涵上相互交融——既指向空间意义上的分离与联结，也关乎忠诚关系的转移 (即三视角中的处境与规范)，夫妻共同构建新的人生叙事与权柄秩序。

“成为一体”(24 节) 则体现存在性视角，此处确指性结合。但保罗在以弗所书 5:28–31 赋予其更丰富的内涵：

丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子。爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样，因我们是祂身上的肢体。为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。

由此可见，婚姻创造新的处境、新的规范以及新的深度位格关系——包含相互扶持与性满足。这与第十二章关于爱的三视角分析——忠诚、行动与情感——完全契合。

因此，当以西结书 16:8 和玛拉基书 2:14 称婚姻为“盟约”时，我们不应感到惊讶。盟约是以誓言约束的关系，故婚姻当藉庄严仪式确立。与当今许多流行观点相反，此类誓言至关重要。[1] 婚姻缔结了责任与承诺，缺乏这些，性关系便失去长久根基。唯有恒久的关系 (家庭) 才能养育子女，并为人生风雨提供庇护。[2]

婚约反映了神人之间的圣约关系，二者紧密相连。这种婚姻观贯穿整本圣经：创世记第 3 章记载始祖悖逆上帝导致婚姻关系破裂，堕落之后首次出现性羞耻 (3:7)，男人将过错推给女人 (12 节)；神宣告对女人生育 (16 节) 与男人劳作 (17 节) 的咒诅。可见婚约的美满，端赖于对圣约的忠诚。

1、我并非全盘否定事实婚姻 (common-law marriage) 的概念。这一术语应当用于描述男女双方在长期共同生活后，公开表明彼此完全委身的关系——这种委身程度与正式宣誓的婚姻无异。在此情况下，婚约虽以非正式形式存在，却经由双方社交圈的见证得以确立 (若无公开见证，则不存在真正誓言)。然而必须指出，此类关系最初是以“非婚姻”的不当状态开始的，唯有经过时间检验，其委身方能获得公众见证。

2、可对照第 32 章关于家庭作为社会组织基本形态的论述。

婚约同时也是用于描绘圣约的意象。先知常将奸淫与拜偶像相提并论——拜偶像者背弃与神的圣约，恰如奸夫背弃与妻子的婚约。因此拜偶像的以色列就是神不忠的妻子（耶3:6-10；结 16；23；何 2-3）。保罗也教导说，即便在以色列之外，当人压制真理时（罗 1:18），首先导致拜偶像（23,25 节），继而引发性犯罪（24,26-27 节）。

现代人常困惑圣经为何严责奸淫——为何对短暂的欢愉竟如此“小题大做”？[3] 最深刻的答案在于：奸淫是对盟约的背叛。多数人能理解战时叛国罪当处极刑，但家庭比国家更为根本，它是所有人伦关系的根基（参 31-32 章）。婚姻既反映人与神的根本关系，叛逆心态在这两种盟约中如出一辙：对配偶不忠者，对神亦必不忠。

圣经也以积极方式运用这种盟约类比：当神向亚当夏娃应许救赎时（创 3:15），也更新了他们的婚姻——祂亲自为始祖制作皮衣遮盖性羞耻（21 节）。整本圣经中，神的救赎总伴随着婚姻意象：

赛 62:5……新郎怎样喜悦新妇，你的神也要照样喜悦你。

何 2:14-20“后来我必劝导她，领她到旷野，对她说安慰的话。她从那里出来，我必赐她葡萄园，又赐她亚割谷作为指望的门。她必在那里应声，与幼年的日子一样，与从埃及地上来的时候相同。”耶和华说：“那日你必称呼我伊施（就是“我夫”的意思），不再称呼我巴力。因为我必从我民的口中除掉诸巴力的名号，这名号不再提起。当那日，我必为我的民，与田野的走兽和空中的飞鸟，并地上的昆虫立约。又必在国中折断弓刀，止息争战，使他们安然躺卧。我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我，也以诚实聘你归我，你就必认识我耶和华。”

弗 5:25-33 你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己。要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子，爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样，因我们是他身上

3、请注意申命记 22:23-24 节中规定的死刑惩罚。

的肢体。为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的。然而你们各人都当爱妻子，如同爱自己一样；妻子也当敬重她的丈夫。（参林前 6:15–20；林后 11:2）

在约翰福音中，主耶稣行的第一个神迹即是在婚筵上变水为酒（约 2:1–11）。预备酒水本是新郎的职责，因此主耶稣实质上将这婚筵视为自己的婚筵。在马太福音 22:1–14，他将天国比作婚筵；25:1–13 则宣告他的降临将开启这喜筵；启示录 19:6–9 更宣告历史的终极是“羔羊的婚筵”（9 节）。

由此可见，奸淫不仅是对盟约的背叛，更是对救赎恩典的拒绝。在此视角下，其他圣经教导便豁然贯通：信徒不可与非信徒通婚（创 24:1–4；申 7:3–4；拉 9–10；林前 7:39；9:5；林后 6:14–18）；长老必须“**无可指责，只作一个妇人的丈夫**”（提前 3:2）——因他是神（即教会的丈夫）的代言人，必须在婚姻中彰显神的信实。老年寡妇亦是如此（提前 5:9），教会当供养这些在怜悯与祷告事工上忠心服侍的妇女，使她们活出神信实的见证。

婚姻本是美事：既是文化使命的一部分，也是神对祂子民爱的写照。那些禁止嫁娶的教训是出于“**说谎之人的假冒，这等人的良心如同被热铁烙惯了一般**”（提前 4:1–3）。

与罗马天主教不同，圣经从未要求圣职人员独身。旧约祭司利未人与新约使徒皆有婚娶的权利。保罗虽在大部分事工期间独身，却也承认自己有婚娶的权利（林前 9:5）。哥林多前书 7 章与 9 章指出独身确有服事优势，但并非人人都有独身的恩赐（林前 7:7），神也呼召非独身者参与事工。

不婚并非罪孽，独身可能是神暂时的或终身的呼召（太 19:12；提前 5:3–10）。保罗在哥林多前书 7 章指出，因“现今的艰难”（26 节），人最好不要结婚，除非情欲难耐（8–9 节）。但即便在这样的困境中结婚，也不算犯罪（28 节）。保罗写哥林多前书时显然独身，他认为独身对事工有益，但在另一语境中却“**愿意年轻的寡妇嫁人，生养儿女**”（提前 5:14）。

婚姻内的性关系本是美好的。圣经从不将性视为污秽或道德败坏之事。诚然，根据摩西律法，精液（利 15:16–18）和经血（19–24 节）在礼仪上被视为不洁。但圣经律法中的洁

净与不洁主要不是道德范畴。产妇在生育后会暂时不洁（利 12:1–8），但生育本身显然是美事而非罪过。这些洁净条例关乎整洁、有序或实际的清洁，有时也涉及健康风险，而非道德本身。性并非邪恶，只是有时会带来一些“麻烦”。

有几处圣经表明，性行为与神圣事务不可并行（出 19:15；撒上 21:4–5）。保罗在哥林多前书 7:5 也建议夫妻可暂时分房，为要专心祷告。古代异教常将淫乱甚至娼妓纳入敬拜仪式，但真神严禁此事，无疑是为维护婚姻的纯洁，使敬拜者专心归向主。因此即便在新约时代，房与专心祷告仍难以兼顾。不过保罗言下之意是，这种禁欲应当只是暂时性的。

然而圣经同样强调敬虔性爱的欢愉，其直白程度甚至超乎某些读者的预期。雅歌全书都在讲述这一主题，这里且引箴言 5:18–19 为证：

要使你的泉源蒙福，要喜悦你幼年所娶的妻。她如可爱的麀鹿，可喜的母鹿。愿她的胸怀使你时时知足，她的爱情使你常常恋慕。

亚比米勒看见以撒和利百加“戏玩”，便知他们是夫妻（创 26:8）。性爱的欢愉与嬉戏正是婚姻的印记。我们切不可像某些基督徒那样，将婚姻中的性视为“必要之恶”。夫妻当在其中得享欢愉，只要身体许可，就当常常如此。如前所述，保罗劝诫夫妻不可彼此亏负，除非为祷告暂不同房。他甚至论到“房事义务”（opheilē），表明夫妻在房事上当各尽本分（林前 7:3，新译本）。但纵观圣经，这种义务显然是一种欢愉，而非为义务而义务（参第 7 章）。

圣经时代，父母常为子女择偶，[4] 期盼他们在婚后培养感情。这一做法并无不妥。神从未要求婚前必须存在爱情，而是命令夫妻在婚后彼此相爱（弗 5:25）。

但我们同样读到以爱情为基础的婚姻，其中必然包含性吸引力。人类第一桩婚姻（创

4、在某些基督徒群体中，正兴起一场以“圣经式求偶”取代现代约会的运动——青年男女需在女方家人陪同与监督下相识交往。无人监护的约会确实存在诸多弊端，而从圣经角度看，这种传统求偶方式确有其可取之处。除了能有效防范性试探（此风险不容小觑），我们更应意识到：令人心动的约会对象与称职的婚姻伴侣所需特质往往大相径庭。然而必须说明：圣经并未明确命令必须采用求偶模式，基督徒进行自主约会也未必构成犯罪。虽然求偶是圣经时代的普遍做法（其优越性远胜现代约会文化），但需注意即便在圣经时代也非绝对准则（以撒与利百加的结合就未经历求偶过程）。因此这并非圣经的规范。尽管如此，基督徒父母——特别是有待嫁女儿的家庭——在为子女规划婚姻时，理当认真考量这种传统模式的智慧。

2:23）如此，雅各与拉结（29:1–30）、大卫与米甲（撒上 18:20–29）亦然。大卫与拔示巴的结合（撒下 11）虽始于罪恶，却也出于爱慕。

由此可见，婚姻及婚姻内的性行为，都是神赐予人类的美好恩典。婚姻与性有助于我们履行文化使命，提供亲密关系的愉悦，并彰显神与我们的关系。而奸淫则玷污这奇妙的祝福，背离神对我们的美意。

多妻制

我们已经指出，奸淫破坏婚约并亵渎与神的盟约，但还有其他行为同样损害婚约，本章将探讨其中几项。

多妻制在现代西方国家并非主要问题，这主要归功于基督教的影响。（西方社会的“多妻”现象多为连续而非并行！）但随着多妻制的伊斯兰教向欧美传播，未来西方基督徒或将面临这一议题。而在其他地区，新兴教会已将其视为重要伦理议题：在当一个具有多妻传统的社会中，信徒成为基督徒后，教会应当如何对待？

部分教会采取立场：多妻者认信后不得成为会友或领受圣礼，但仍给予牧养关怀。[5] 此政策旨在捍卫圣经家庭观，并向本土文化见证基督信仰。

尽管认同其动机，我必须指出这不合乎圣经教导。新约成书于容忍多妻的文化中，其立场很明确：多妻者不可担任圣职（提前 3:2），但无证据显示他们被禁止加入教会或领受圣礼。相反，经文暗示教会中存在因多妻而失去圣职资格的信徒。

旧约对多妻制确实较为宽容，许多圣徒拥有多位妻子。主耶稣指出神设立婚姻的原意是“一夫一妻”（太 19:1–12），可见旧约容忍多妻与容忍离婚一样，是因人心“刚硬”（8 节）。提摩太前书 3:2 同样反对多妻——圣经不会要求长老遵守与其他信徒相异的道德准则。若多妻对圣职人员不妥，则对所有人皆不妥。

然而圣经并未将多妻等同于奸淫，尽管本质上确属背约：若男子起誓专爱一妻又另娶，

5、尽管这些教会拒绝接纳认信基督的多妻者为正式成员，却仍视他们为信徒并如此对待——这种立场实属矛盾。教会的门不应比天国的门更窄。凡属基督的人，都当被接纳进入教会并领受圣礼。若有人所犯的罪严重到需要逐出教会的地步，那时才不应再视其为基督徒。

便违背前约；而新妻亦与有妇之夫建立性关系。婚约如同与神的关系，必须具有排他性（申6:4–5）。多妻制破坏这种排他性，配偶间亲密程度不及一夫一妻。旧约记载也显示，妻妾相争实属常态。因此多妻确为罪孽，既违反第七诫的字面意义——保护婚姻之爱的排他性，也违背其应有之义——因破坏神设立的规范，即是对天上丈夫不忠。[6]

但圣经在坚持一夫一妻模式的同时，并未将多妻者拒于恩典国度之外。原因显而易见：多妻不同于其他罪行。盗贼归信后可立即停止偷窃，若经合理牧养仍未悔改，理当逐出教会；但多妻者无法即刻解除婚约，他对众妻皆负有责任，不能简单抛弃。用罪恶的离婚解决多妻问题更是错上加错。

因此我认为，教会应当接纳那些真实认信基督的多妻者为会友并准许其领受圣礼，但依照新约先例，不宜考虑让其担任圣职。

娼妓

旧约对卖淫现象似乎表现出某种程度的容忍。雅各之子犹大曾与一位他认为是妓女的女子同寝（创 38 章），后来发现竟是自己的儿媳。经文谴责他未尽供养之责，却未追究其嫖娼行为本身。参孙的事例亦然（士 16:1–3）。摩西律法中并无明确禁止男性嫖娼的诫命。

但圣经论及妓女时几乎都持否定态度（箴 7:10–20）。女子若在婚前失贞，按律当处石刑（申 22:20–21）。

前文论及先知将以色列的偶像崇拜描述为属灵奸淫，更有甚者——以色列不仅是淫妇，更是娼妓（出 34:15–16；申 31:16；士 2:17；8:27，33；代上 5:25；赛 1:21；耶 2:20；3:1，6–14；结 16:15–58；23:1–49；何 2:1–13 等）。这种背信非一时失足，而是主动招揽情夫的行径。以色列人非仅在困境中求告巴力，更是狂热地四处追寻假神。

箴言的智慧教师告诫少年人远离妓女（7:10–20）及其他禁忌女子（5:1–23；6:20–35；

6、为何旧约未明确将多妻制等同于奸淫？我认为当时的理解可能是：当已婚男子与第二位女子缔结婚约时，他实质上是在向一个两人群体（或更多人）承诺排他性的忠诚。因此，奸淫被理解为与该群体之外的人发生性关系。在这种观念下，多妻制仍被视为一种排他性的爱与忠诚的委身，而非对这种忠诚的破坏。从这个角度看，多妻制并不像单纯的奸淫那么恶劣，因为它仍受婚姻誓约的约束。然而我们仍需看到，这种婚姻形式违背了神最初的设计，破坏了第七诫的核心精神。

7:6–9；9:13–18；23:27–28 等）。在此，奸淫与娼妓恰与智慧对立。[7]“智慧女士”呼唤青年追求明哲（8:1–12），“愚昧妇人”（9:13）却引人赴死（18 节）。这正似诗篇 1:6 所述善恶两条道路，摆在将成年者面前的选择：是追随放纵情欲的歧途，还是寻求神的智慧？今日无数青年面临的，正是这非此即彼的抉择。

民数记 15:39 以“行邪淫”借指一切罪孽，象征人任意而行的景况。神命以色列人佩戴穗子，“**好叫你们看见就记念遵行耶和华一切的命令，不随从自己的心意、眼目行邪淫**”。此处清晰展现第七条诫命的广义内涵——它提供了审视所有罪的视角。撒但藉人堕落的感官欲望（创 3:6）诱惑我们背离忠信的丈夫，如同淫妇诱人入彀。

保罗毫不含糊地谴责嫖娼：

林前 6:15–17 岂不知你们的身子是基督的肢体吗？我可以将基督的肢体作为娼妓的肢体吗？断乎不可！岂不知与娼妓联合的，便是与她成为一体吗？因为主说：“二人要成为一体。”但与主联合的，便是与主成为一灵。

若嫖娼双方已婚，此行为即属实质奸淫（箴 7:19）。纵非实质奸淫，也是将基督肢体与娼妓联合，实质上使主沦为嫖客——此喻近乎亵渎，但此乃保罗之言，非我臆断。这恶行既干犯主耶稣，也干犯圣灵：基督徒身子既是圣灵的殿，此罪便是玷污圣殿、轻慢神的居所。旧约中擅入至圣所者必死，可见神严禁圣殿与娼妓产生任何关联（申 23:17–18）。[8]故即便非实质奸淫，嫖娼仍属背弃与基督的婚约，因而违背第七条诫命。

但此罪亦非不可赦免之罪。妓女喇合接待保护以色列探子（书 2 章），竟名列信心英雄榜（来 11:31；雅 2:25）。圣经屡称她“妓女喇合”，非为羞辱其名，实为彰显神恩典之浩大。

7、有时经文并未明确区分所指的究竟是卖淫行为本身，还是广义的奸淫。那个引诱少年的妇人（箴 7:10–20）既表现出妓女般的放荡（“她拉住那少年人，与他亲嘴，脸无羞耻”，7:13），又自曝人妻身份（“我丈夫不在家”，7:19）——这种双重属性使该行为同时构成卖淫与奸淫。

8、与许多罪一样，当卖淫行为与圣殿祭祀关联时，其严重性便骤然升级。在以色列，普通妓女通常不会受到民事处罚（申 23:17–18 仅禁止将娼妓所得献祭）。但若祭司的女儿沦为娼妓，则必须处以火刑（利 21:9）；祭司本人亦不得娶妓女为妻（利 21:7）。这种严格区分突显圣职的特殊要求——正如新约所言：“因为多给谁，就向谁多取”（路 12:48）。祭司家族成员亵渎圣洁，就如同将耶和华的祭坛变为淫乱之所（参摩 2:7–8），这种将圣洁与污秽混杂的罪，比世俗的淫行更为可憎。

同性恋

圣经多次明确定罪同性性行为。创世记 19 章记载，所多玛人围住罗得的房子，要求他交出客人，“**叫我们认识他们**”（5 节，原文直译）。希伯来文“认识”（yada′）常指性关系，如创世记 4:1 说亚当“认识”妻子。罗得称这要求是“大恶”（7 节），表明他们企图进行同性施暴——罗得甚至提出交出女儿替代，视之为较轻的恶行（8 节）。此事直接导致二城的毁灭。

摩西律法明令：“**不可与男人苟合，像与女人一样，这本是可憎恶的**”（利 18:22）；“**人若与男人苟合，像与女人一样，他们二人行了可憎的事，总要把他们治死，罪要归到他们身上**”（利 20:13）。保罗在罗马书 1 章指出外邦人压制已显明的真理后（18–21 节），首先列举的后果是拜偶像（22–23 节），紧接着就是性犯罪：

罗 1:24–27 所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。他们将神的真实变为虚谎，去敬拜侍奉受造之物，不敬奉那造物的主。主乃是可称颂的，直到永远。阿们！因此，神任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。

随后保罗列出更多不信导致的罪行（28–32 节），但同性性行为在其中占据显著位置。

我深知存在“同性恋释经学”试图重新解读这些经文。对于所多玛事件，有人认为“认识”仅指社交性了解。但罗得视此为比强暴处女更严重的恶行（创 19:8），犹大书 7 节更是明确指出所多玛的罪是“**一味的行淫，随从逆性的情欲**”。新式释经还声称：（1）相关禁令属礼仪律非道德律；（2）仅针对特定同性行为，如庙妓、恋童、滥交或“逆性”行为（即本性为异性恋者所参与的同性性行为）。

我认为这些解读完全站不住脚。圣经文本毫无暗示这些经文另有深意。[9] 若需深入探

9、我们应当对那些试图让圣经迎合某些当代社会或政治运动的诠释保持警惕。诚然，这类运动有时会让我们留意到圣经中一些原本会被忽略的教义，比如废奴运动和民权运动就是这样的例子。但在我看来，“运动导向的诠释”必须承担极高的举证责任，因为运动本身往往是偏见的来源。我认为，这种偏见也存在于平等主义和女权主义的释经中，以及那些试图让圣经契合当代科学的尝试里。此外，宗派传统也会出于类似原因成为偏见的源头。

讨，推荐格雷格·班森的《同性恋：圣经观点》[10]与罗伯特·A·J·加格农的《圣经与同性恋实践》[11]——这两部著作已对“同性恋释经学”作出了远超其配得的彻底驳斥。

同性结合的问题何在？若涉事者已婚，同性性行为即构成实质上的奸淫。但即便双方皆未婚，这种行为仍违背神设立性关系的根本目的——圣经始终将婚姻界定为一男一女的结合（创 2:24），并将性关系严格限定在婚姻之内。

以弗所书 5:22–33 表明：两性差异对婚姻意义至关重要——丈夫（虽不完全）代表基督，妻子代表教会。基督与教会绝不可混为一谈，而同性关系中却缺乏这种区分。即便存在主动与被动角色之分，也无真正的新郎与新妇之别，双方角色可随意互换。这在神学上暗示神与人可以互换位置，此观念不仅是错谬，更是万恶之根——始祖的堕落正在于此。

就现实情况而言，同性恋群体普遍存在滥交现象，且更易遭遇暴力、抑郁与自杀。西方同性恋者中性病（尤其是 HIV）感染率奇高，这正应验罗马书 1:27 所言“**在自己身上受这妄为当得的报应**”。当然，这些疾病也存在于异性恋群体（包括母婴传播），但确实在同性恋群体中更为普遍。需要谨记的是：苦难与个人罪责并非简单对应（参约伯记；路 13:1–5）。

当代讨论常区分“行为”与“取向”。圣经虽未明确划分二者，但既然谴责同性性行为，其原则是否适用于同性性取向？

所谓“性取向”实为相当含混的概念。它显然指的是某种持续的欲望倾向。事实上，许多人同时会对两性产生情欲——具有双性经验者（双性恋）很可能比绝对同性恋者更为普遍。因此对多数人而言，性取向更多是程度问题。此外，某些欲望会迫切要求即时满足，而另一些则可延迟；有些欲望被我们判定为错误而加以抵制，另一些则被欣然接纳。

若同性恋取向仅是一种强烈的试探模式，其本身并非罪孽。希伯来书 4:15 明言基督“**也曾凡事受过试探，只是没有犯罪**”，这必然包括性试探——人类堕落以来最普遍的试探之一。但基督证明：拒绝试探而免于犯罪是完全可能的。

10、《Homosexuality: A Biblical View》。

11、另参罗伯特·A.J.加尼翁与丹·O.维亚所著《同性恋与圣经：两种观点》。

基督徒应当体恤正在经受各种试探的弟兄姐妹，尤其是那些日复一日被试探缠累的人。我们面对的试探不尽相同，但人人都会遭遇这样或那样的试探。许多基督徒不会受到酗酒的试探，可有些人却深受其扰，当试探来势汹汹时，他们需要弟兄姐妹的鼓励与同心祷告。对待受同性恋试探的人也当如此。我们虽憎恶这罪，却绝不能因此推卸责任——仍要去关爱、劝勉那些与我们面临不同试探的人。

若有基督徒弟兄姐妹屈从于同性恋的试探，却愿意寻求赦免与更新，我们就当接纳他们，并尽己所能提供帮助。

另一方面，倘若“性取向”指的是那种违背上帝律法的情欲（详见下文关于欲望的探讨），那么这种取向本身就是有罪的。诚然，即便是身处试探中的人，往往也难以分辨试探与情欲（lust）的界限。我们不应急于论断，而要主动去爱人。但如果有明显迹象表明，“性取向”已成为人内心的欲望，使其不愿顺服神的诫命，那么此时的责备就必不可少——这是为了促使他悔改，好叫他的灵魂得救。

有人声称性取向无法改变，因此应当承认同性恋对这类人群而言是自然且正常的，关于这一论调，可参见本书第十五章“与己共处”的章节。与圣经一样，我坚决反对这种论调。

在现代西方社会，同性恋群体已成为一股重要的政治力量，他们致力于将对自身生活方式的批评挤出公共领域，甚至将这类批评界定为“仇恨”。他们还以种族平权为参照，要求终结一切基于性取向的歧视。但显然，性取向与种族的类比并不成立。因种族或肤色而剥夺他人的平等机会是错误的，这些特质与一个人的道德品格毫无关联。而性取向则属于道德议题。例如，人们理所当然会希望让自己的孩子远离那些践行并为性犯罪辩护的人，因此拒绝同性恋者担任圣职、童子军队长等职务，并非不当之举。基督徒必须要求政府保障人们传讲和教导圣经在此问题上立场的权利，绝不能任由政府压制神话语的宣讲。

不过，与对待其他性犯罪的态度一致，我愿以盼望作结。保罗在列举那些使人无法进入神国的罪时，也将同性恋纳入其中，随后他补充道：“**你们中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名，并借着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了。**”（林前 6:11）由

此推断，哥林多教会中极有可能曾有悔改的同性恋者。即便当时没有，保罗的话也暗示，这类人若悔改，同样能藉着基督与圣灵得蒙洗净、成圣与称义。神的恩典足以改变同性恋者，并赐给他们神国里丰盛的福分。[12]

教会应当向深陷此罪的人彰显神的恩典，引领他们归向基督，并依靠神的大能帮助他们胜过罪恶。我们也应当学会关怀艾滋病患者，不可轻看他们。所有人都背负着人类堕落的咒诅，我们所应得的，远比如今所承受的更为沉重。艾滋病患者格外需要神的子民向他们伸出怜悯之手。需要谨记的是，艾滋病不会通过日常接触或非性接触的肢体触碰传播。教会一方面要像圣经那样谴责同性恋行为，另一方面又要让同性恋者相信我们的关爱，这确非易事。其中一条可行之道，便是主动关怀那些受此罪折磨最深的人。

乱伦

利未记 18:1–18 明确禁止“骨肉之亲”发生性关系（6 节）——包括血亲（如父母、兄妹）和姻亲（如叔伯之妻，14 节）。保罗在哥林多前书 5:1 谴责“收了他父亲的妻子”（吕振中版），此处“父亲的妻子”特指非生母的其他配偶（利 18:8），与“母亲”（利 18:7）区分。

现代反对乱伦的理由多基于遗传缺陷风险和心理创伤，这些后果在圣经时代或许已经知晓，但经文只字未提。利未记 18:10 暗示了立法本意：不可露孙女的下体，因为“**露了她们的下体，就是露了自己的下体**”。“露下体”在利未记 18 章多次出现，既是性关系的委婉说法，更是指家庭特有的亲密关系——同住或频繁往来的家庭成员间，存在拥抱、密谈、共同祷告等特殊亲密度。这种亲密一旦转化为性关系，就僭越了神设定的界限：性亲密唯属夫妻，为要预表基督与教会（弗 5:22–33）。因此即便在亲密无间的家族聚会中，也必须为夫妻保留专属的私密空间。

堕落之后，赤身露体带来羞耻（创 2:25；3:7,10–11,21）。即便夫妻之间，裸露亦非常态，社会关系中则更需衣着蔽体。但利未记 18:10 表明，家族内部存在特殊限制：所有成员有一种“共同的赤身”。当人为性目的“露”了亲属的下体，就破坏了维系家庭的核心信任——

12、关于“能否得胜同性恋之罪”这一问题的探讨，详见第十五章。

既羞辱对方也羞辱自己，正如经上所记，“露了她们的下体，就是露了自己的下体”。典型乱伦中，长辈常滥用权威欺凌幼弱，利未记警告这实为自我亵渎。破裂的信任几乎无法修复，故乱伦同时破坏两种亲密关系：婚姻亲密（夫妻专属空间）与家庭亲密（成员间信任）。

当然，禁止血亲乱伦还具有避免遗传缺陷等现实益处——正如我们所见，顺从神诫命之人必蒙地上福分（申 28:1–14）。但这条禁令蕴含的属灵原则更为深远，其适用性跨越摩西时代直至今日。乱伦对家庭亲密关系的破坏力，在当代社会与圣经时代同样致命。而且，正如我们所见，家庭在神眼中至关重要。

恋童癖

圣经并未明确规定婚姻或性行为的“法定同意年龄”。在圣经时代，人们显然比现今更早婚配——青少年婚姻（尤其在大家族支持下）本有其优势：男性性欲约 18 岁达至顶峰，而圣经认可的满足途径唯有婚姻。若青少年普遍早婚，非婚生子与单亲家庭必大幅减少。

但早婚与现代文化格格不入。过早婚配者常难达到现代雇主的学历要求；而未受基督教价值观约束的年轻人，又往往坚持先放纵再安定。这使青少年乃至儿童易沦为性探索或性剥削的受害者，施害者多为年长者。

圣经虽未单独处理此问题，但显然这属于淫乱（参下文），若涉事者已婚则构成奸淫。此罪尤为邪恶：其一，利用受害者认知不全；其二，造成伴随终生的心理创伤。近期天主教神职人员性侵儿童丑闻，使基督圣名蒙受奇耻。虽然该罪非天主教独有，但其涉案人员数量远超他处。在外界看来，根源有二：(1) 强制神职人员独身。圣经乃至天主教神学传统都无此要求，[13] 当教会禁止嫁娶——这本是神设定的性满足途径——性犯罪自然滋生。(2) 天主教会需正视圣经对同性恋的教导。多数儿童性侵案属同性性侵——成年男性侵害男童。梵蒂冈近期禁止同性恋者担任神职的决定诚然明智，但更当为会众中的同性恋者提供辅导，并在辅导无效时施行教会惩戒。

淫乱（Fornication）

13、保罗在哥林多前书 7 章对独身的倡导并非适用于所有情况，他在经文中也明确表示，人若结婚也不算犯罪。

第七条诫命所禁止的，不单是字面意义上的奸淫，还包括其他虽非实质奸淫却同样破坏婚约的罪行。如前所述，嫖娼、同性性行为和乱伦有时（但非总是）构成实质奸淫，但即便双方皆未婚，这些行为亦违背了人与神的属灵婚约。

这就引出一个问题：未婚者之间既非嫖娼也非同性恋的性关系当如何判定？神学上称之为“淫乱”，但该词的具体涵盖范围常存争议。

希腊文“porneia”（淫乱）比“奸淫”含义更广——所有奸淫皆属淫乱，但并非所有淫乱都是奸淫。该词在何西阿书 2:2 指卖淫，在哥林多前书 5:1 中指乱伦，在犹大书 7 节中指同性性行为，但其外延不应局限于此。与多数基督教作者观点一致，我认为“淫乱”包含婚姻之外的一切性交行为。[14] 不过这种广义理解在林前 6:18 并不明显，需结合其他经文考察。

出埃及记 22:16–17 规定：“**人若引诱没有受聘的处女，与她行淫，他总要交出聘礼娶她为妻。若女子的父亲决不肯将女子给他，他就要按处女的聘礼，交出钱来**。”申命记 22:29 补充规定：“**因他玷污了这女子，就要娶她为妻，终身不可休她**”。反之，新娘若被验明非处女，则视同妓女处死（申 22:13–21）——此处推定她自愿发生婚前性行为而未作申诉。

由此可见，婚前性行为对男女皆为罪孽。保罗持相同立场，在哥林多前书 7:9 及 36–38 节中，他只认可婚姻为满足性欲的正当途径。值得注意的是，哥林多教会当时处境艰难（26 节），独身者比已婚者更具优势（32–35 节）。若存在婚姻外的合法途径，保罗理当提及，但他始终强调——即便在艰难中——婚姻仍是性关系的唯一合法场景。

因此“淫乱”包含一切婚外性行为。哥林多前书 6:18–20 对此罪的审判极为严厉：

你们要逃避淫行。人所犯的，无论什么罪，都在身子以外；惟有行淫的，是得罪自己的身子。岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人，因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀神。

这段经文承接前文对嫖娼的谴责，将淫乱与嫖娼同视为玷污圣殿的重罪。尽管淫乱在

14、与“奸淫”、“娼妓”等词一样，“淫乱”也被用作属灵不忠的隐喻（参七十士译本民 14:33；赛 1:21；来 12:16；启 17:4；19:2）。当用于这种象征意义时，它包含了各种非性方面的悖逆之罪。

人类层面未必构成奸淫，却同样破坏了人与神的婚约关系。从这个深层意义而言，淫乱同样违背了第七条诫命。

摩西律法对淫乱的惩处虽不如奸淫那样严厉（如出 22:16–17 未设死刑，而奸淫则需处死），这是因为从人间伦理角度看，婚前性行为确实不如奸淫那样直接破坏现有婚姻。但圣经从未因此纵容淫乱，始终视之为当严肃对待的重罪。我们当谨记：正如前文讨论的诸罪一样，唯有基督的宝血能洁净这破坏神人关系的罪孽。

正如哥林多前书 6:20 所示——“**你们是重价买来的**”这一事实，正是我们“**当用身子荣耀神**”的根本动力。

情欲（Lust）

圣经明确提及多种性行为，但当代基督徒还面临更多困惑：婚前亲吻、爱抚等亲密行为是否合宜？自慰与色情制品的使用如何判定？[15] 这些未达性交程度却涉及情欲的行为，在圣经时代较少成为问题——因当时未婚女性受严格保护，青年男女鲜有独处机会。

然而，正如堕胎等未明文记载的行为仍受圣经原则规范，在涉及性伦理的疑问上，圣经对“情欲”的教导最能给我们提供指引。[16]

主耶稣在论及第七条诫命时宣告：“**你们听见有话说‘不可奸淫’。只是我告诉你们：凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。**”（太 5:27–28）这延续了祂一贯的教导核心——杀人源于怒气，奸淫起于淫念。神所审视的不仅是外在行为，更是内在动机；真正敬虔之人必须治死心中的恶念，而非仅克制表面的罪行。

何为情欲？从否定性角度来看：

1、情欲不等同于性欲本身。性欲是神美善的恩赐，为激励人进入婚姻、维系婚姻亲密并生养后代（创 1:28）。单身者对可能婚配对象产生性吸引并非罪孽。哥林多前书 7:9 所谴

15、有人误以为圣经藉着俄南的故事（创 38:6–10）谴责自慰，实则不然。俄南并非自慰，而是性交中断；其罪不在于性行为本身，而在于拒绝为亡兄立嗣（参申 25:5–10）。因此，我们当根据圣经的整体原则，而非具体经文来评判自慰行为。

16、对于这些问题，还存在其他进路。例如，有人认为自慰本质上是自私且非关系性的行为，因而应当谴责。虽然圣经确实主要将性行为置于关系性语境中论述，但很难找到圣经依据来全面禁止所有非关系性语境下的性行为。

责的并非欲望本身，而是无法节制的欲望。

2、情欲不等同于对性吸引力的客观认知。当我们评价某人“漂亮”或“英俊”时，通常包含性吸引层面的判断。圣经作者亦常如此记载（创 29:17；撒上 16:12 等）。人体作为神创造的杰作，本是为供人审美愉悦。

3、情欲也不等同于观看或想象性关系——尽管此类行为存在风险。圣经本身也通过描述各类性事件激发读者想象（如创 38 章）。若连思考此类事都算犯罪，则性教育将无从开展。要离恶行善，我们必须对善恶有所认知（来 5:14）。

4、情欲更不等同于试探（参前文同性恋议题）。人可能受试探却不犯罪，正如主耶稣的经历（来 4:15）。虽然我们不该主动寻求试探（太 6:13），但试探是人生常态，我们当求神赐力量在试炼中站立得稳（雅 1:12；彼前 1:6–9）。[17]

从肯定性角度来看，情欲特指渴慕违背神律法的性行为——这正是不可逾越的界限。夏娃认定禁果“**好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧**”（创 3:6）本无过错，问题在于她对美好事物的欣赏逐渐蜕变为悖逆神的占有欲。同理，当男子对某位对他而言属于“禁果”的女性产生性幻想时，往往就跨入了“动淫念”（太 5:28）的罪中。这种淫念未必发展为实际行动，但即便停留在欲望层面，本身已构成罪孽。

在我看来，亲吻、爱抚、自慰或是观看色情制品（且注意力集中在配偶以外的人身上）等行为几乎不可能不带情欲色彩。这类行为终将诱发违背神旨意的性交欲望。当然从理论上说，有人或许能纯粹以学术态度研究色情制品，或进行毫无情欲幻想的自慰——我并非全然否认这种情况的存在；亦有可能在亲吻爱抚时毫无更进一步的非分之想。但我确信在绝大多数情况下，这些行为都会催生马太福音 5:27–28 中主耶稣所谴责的那种淫念。

因此，凡真心立志讨神喜悦（而非试探信仰底线）的基督徒，都当远离这些行为。即便对单身者而言，情欲亦属奸淫，因其违背了与神圣配偶的盟约。

17、在这些经文中，“peirasmos”一词在英王钦定本中被译为“试探”，而现代译本多作“试炼”。二者实为同一枚硬币的两面。对初代基督徒而言，试炼可能诱使人妥协对基督的认信。

但这类性犯罪与其他罪一样，并非不可赦免。在痛斥以色列属灵奸淫之后，神仍应许接纳她归回：

何 14:4“我必医治他们背道的病，甘心爱他们，因为我的怒气向他们转消。

何 14:5 我必向以色列如甘露，他必如百合花开放，如黎巴嫩的树木扎根。

何 14:6 他的枝条必延长，他的荣华如橄榄树，他的香气如黎巴嫩的香柏树。

何 14:7 曾住在他荫下的必归回，发旺如五谷，开花如葡萄树。他的香气如黎巴嫩的酒。

如前所述，保罗的话在此依然适用：“**你们中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名，并藉着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了。**”（林前 6:11）藉着基督，神用神迹使我们重获贞洁（林后 11:2）。基督爱教会，为教会舍己，“**要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。**”（弗 5:26–27；参启 21:2）

第三十九章、第七条诫命：离婚与再婚

根据我们之前的讨论，婚姻作为终身盟约的性质应当十分明确。主耶稣在马太福音 19:6 论及婚姻时说：“**既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以，神配合的，人不可分开。**”婚姻以其永久性反映神与选民之间的盟约关系。[1]玛拉基书 2:14–16 则揭示了神不再悦纳犹大人祭物的原因：

因耶和华在你和你幼年所娶的妻中间作见证。她虽是你的配偶，又是你盟约的妻，你却以诡诈待她。虽然神有灵的余力能造多人，他不是单造一人吗？为何只造一人呢？乃是他愿人得虔诚的后裔。所以当谨守你们的心，谁也不可以诡诈待幼年所娶的妻。耶和华以色列的神说：“休妻的事和以强暴待妻的人都是我所恨恶的。所以当谨守你们的心，不可行诡诈。这是万军之耶和华说的。”[2]

NIV 译本将 16 节首句译为“休妻的事和以强暴待妻的人都是我所恨恶的”。其他译本也有类似处理。这些译法虽存争议，但都表明神对离婚的极度厌恶。

然而新旧约确实在某些情况下允许离婚，原因何在？基督指出申命记 24:1–4 允许离婚的条例是“**因为你们的心硬**”（可 10:5）。这意味着神深知全然禁止离婚对堕落的人类而言难以承受，反会破坏社会秩序。罪必然导致离婚，律法无法杜绝，只能加以规范，减轻其危害，保障被弃者的权益。

但离婚始终是对神完美旨意的亏缺，绝非值得庆贺之事。教会应以爱心和恩慈（有时需施惩戒）对待离婚者，但“祝福离婚”的观念实在荒谬。离婚更应视为哀恸之事，是关系破裂的症状。

这并非指离婚本身总是犯罪。离婚有时是对既成事实的无奈承认，如同撤去已逝者的维生设备。按圣经原则处理的离婚不是罪，而是罪的后果——这与正义战争或死刑同理。

1、然而耶稣明确教导，世俗的婚姻关系不会延续到来世（太 22:30，参罗 7:2–3；林前 7:39。因此，婚姻是以其相对的永久性，来反映圣约的绝对永恒性。正如神比我们更大，祂的盟约也比我们的盟约更大。

2、我不确定 ESV 译本为何在第 16 节添加引号。

因此当我们思考离婚相关经文时，务必谨记神对此事的否定态度。离婚绝非可通过满足条件获取的祝福，而是咒诅的一部分。在非必要情况下，我们当竭力阻止其发生。

即便具备合理离婚理由，当事人也无义务必然离婚。那些原谅配偶淫行、在被离弃后仍选择维系婚姻的“道德英雄”（第 12 章），理应获得神子民的尊荣与支持。神与属灵淫乱的以色列复和，正是恩典的极致彰显（何 3:1–5）。但当人具备圣经允许的离婚理由时，继续维持婚姻亦非义务，此时离婚不算为罪。[3] 在上述复和之前，神曾以“罗阿米”（非我民）的象征性离婚处置以色列（何 1:9），耶利米书 3:8 更是直接使用“休书”（参照申 24:1 用语）。

基于以上限定，本章将探讨圣经认可的离婚理由。我并无创新见解，仅旨在阐述《西敏信条》所总结的改革宗传统教义，并讨论其在当代议题中的应用。[4] 信条 24 章 6 条宣告：

虽然人性败坏足以使人编造不正当理由，企图拆散神所配合的婚姻；但唯有奸淫，或教会与民事当局均无法挽回的恶意遗弃，方可构成解除婚约的充分理由。且须遵循公开有序的程序处理，不可任由当事人凭己意决断。

申命记 24:1–4

在探讨离婚主题的相关经文时，我们首先要审视申命记 24:1–4 的记载：

“人若娶妻以后，见她有什么不合理的事，不喜悦她，就可以写休书交在她手中，打发她离开夫家。妇人离开夫家以后，可以去嫁别人。后夫若恨恶她，写休书交在她手中，打发她离开夫家，或是娶她为妻的后夫死了，打发她去的前夫不可在妇人玷污之后再娶她为妻，因为这是耶和华所憎恶的。不可使耶和华你神所赐为业之地被玷污了。”

3、过去我曾认同这样的观点：若犯奸淫的配偶悔改，无辜的一方不仅要赦免其罪，更应接纳其恢复婚姻关系。这种观点认为，真正的赦免意味着关系恢复如初，仿佛罪行从未发生——似乎宽恕必然包含遗忘。如今我已摒弃此观点，理由如下：(1) 神虽赦罪却不会真正“遗忘”，因祂是全知者；(2) 被赦免的罪仍会在世间产生自然后果：悔改的窃贼仍需服刑赔偿，犯淫乱者虽悔改仍可能承受性病之苦；(3) 圣经从未将此类义务强加于受害者，反而明示奸淫本身已构成离婚理由。

4、这一讨论主要参考：约翰·慕理《离婚》；杰伊·亚当斯《婚姻、离婚与再婚》；美洲长老会第 20 届总会《离婚与再婚临时委员会报告》(1992 年，载于总会会议记录及官网 http://www.pcanet.org/history/pca/index.html)。慕理的著作对相关经文进行了详尽（我认为具有决定性）的释经研究；亚当斯将相同论点转化为通俗论述；美洲长老会的报告则总结该立场，与改革宗传统诸多学者对话，并探讨家庭暴力等议题。

这段经文属于案例法（参第 13 章），先描述特定情境（1–3 节），随后颁布相关诫命（4 节）。1–3 节是“假设”条件，4 节是“结论”条款。

假设情境颇为复杂：丈夫因“不合理的事”休妻，妇人改嫁后，又遭第二任丈夫休弃或寡居。[5] 其中“不合理的事”含义模糊，自古至今争论不休。

值得注意的是，两次离婚均有“休书”——这表明离婚是正式的法律行为。书面凭证能保障妇人在婚姻状态受质疑时的权益。

第 4 节的结论表明：妇人经合法离婚再嫁后，若第二段婚姻终结，不可回归首任丈夫。这段经文的核心教义即在于此。它既未鼓励也未禁止离婚，仅针对特定情况作出规范。

为何禁止首任丈夫重新娶回？第 4 节将此归因于妇人“被玷污”，尽管具体玷污的性质与禁令的关联不甚明确。显然，第二次婚姻（属于犯奸淫）导致玷污（参太 5:32；可 10:11–12；路 16:18）。在此情境中，首任丈夫正是玷污的始作俑者——他的休妻行为直接导致妇人的第二段婚姻属于奸淫关系。因此，当第二段婚姻结束后，他不得重新娶回被其玷污中的前妻。此规定也遏制了男子任意休妻再娶的行为，维护婚姻关系的尊严与严肃性。

虽然经文未明确表态支持或反对离婚，但隐含反离婚的深层信息：离婚将给双方带来严重后果。对妇人而言固然如此，但丈夫也须承担抉择的后果——在一个堕落的世界，破裂的关系未必总能修复。人在决定离婚前，务必权衡这一代价。

马太福音 5:31–32；马可福音 10:2–12；路加福音 16:18；马太福音 19:3–9

主耶稣在马太福音 5:31–32、马可福音 10:2–12、路加福音 16:18 和马太福音 19:3–9 中明确教导禁止再婚（唯有一条例外，下节将讨论）。马太福音 5:31–32 记载：

“又有话说：‘人若休妻，就当给她休书。’只是我告诉你们：凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇了。人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。”

当时法利赛人中盛行一种观点，认为丈夫可以因任何理由休妻，只要按申命记 24:1，

5、在我们探讨的大多数经文中，都是由丈夫主动提出离婚，这也是当时的普遍习俗。不过显然，同样的原则也适用于妻子提出离婚的情况——这种情形在现代社会十分常见。马可福音 10:12 与哥林多前书 7:10 便提及了后一种情况。

3 的规定给予休书即可。[6] 主耶稣驳斥道（正如申 24:1–4 隐含的）：离婚绝非如此轻率之事，它破坏了神在创世记 2:24 设立的“一体”婚姻关系。因此神极少认可离婚。正如申命记 24 章所示，若非因淫乱而休妻的丈夫，实则是迫使妻子犯奸淫——当这妇人改嫁（在当时社会必然如此），她与新夫的结合便违背了与前夫仍然有效的婚约，以致成为淫妇。娶她的男子同样犯奸淫。

休妻再娶者也难逃罪责：“**凡休妻另娶的，就是犯奸淫，辜负他的妻子；妻子若离弃丈夫另嫁，也是犯奸淫了**”（可 10:11–12；参太 19:9）。路加福音 16:18 则同时谴责了前后两任丈夫：“**凡休妻另娶的就是犯奸淫；娶被休之妻的也是犯奸淫**。”由此可见，离婚再婚通常会导致四方陷入奸淫：原配夫妻以及各自的新配偶。

马太福音 5:32 与 19:9 的例外条款

我们此前简要提及主耶稣关于离婚与再婚教导中的唯一例外：“若不是为淫乱的缘故”。这一例外条款自然引发了诸多讨论。

该例外仅见于马太福音。马可福音 10:11–12 与路加福音 16:18 记载耶稣的教导时均未提及此例外。马可和路加的沉默或许因为当时社会视此例外为理所当然。美洲长老会研究报告指出：“异教文化与犹太文化都将奸淫视为离婚理所当然的理由。”[7] 前文论及的耶利米书 3:8 与何西阿书 1:9 中，神正是以属灵奸淫为由休弃以色列。旧约中，奸淫本属死罪（利 20:10）。而在新约的政治背景下，这种死刑已不被允许，但人们显然认为：当配偶触犯按律法当死的罪时，另一方并无义务维持婚姻。

但此解释存在难点。“淫乱”一词的范畴大于“奸淫”，正如第 38 章所述，它涵盖多种性犯罪。马太福音 15:19 与希伯来书 13:4 明确区分了这两个概念。“淫乱”亦可喻指对神不忠（民 14:33；赛 1:21），甚至引申至非性犯罪（如以扫卖长子名分，来 12:16）。但此处显然不适用引申义——若所有象征性“淫乱”都可成为离婚理由，主耶稣的离婚观就过于宽松了，

6、主耶稣显然指的是希列学派，该学派对离婚持宽松立场，而非立场更为严苛的煞买学派。

7、《离婚与再婚临时委员会报告》，第 219 页。

而这明显与其严于当时主流教导的立场相悖（参太 19:10–11 门徒“倒不如不娶”的感叹）。因此，此处“淫乱”当特指性犯罪，包括苟合、嫖娼、乱伦、同性性行为、兽交及奸淫等。[8]

需注意：已婚者犯上述任何罪皆具奸淫实质。例如已婚者与非配偶发生性关系（即淫乱），既违背婚约，也破坏“一体”关系，实属奸淫。故在此语境下，淫乱与奸淫可等同视之。

美洲长老会研究报告进一步指出“淫乱”的外延可能更广：

委员会认为自慰与观看色情制品本身不构成离婚理由，因其未明确破坏“一体”关系；但若此类行为成为夫妻生活的替代物，则可视为破坏“一体”联合。其他习惯性性犯罪亦然。此类个案需各堂会依据圣经原则审断。核心标准在于：性犯罪是否实质破坏了“一体”关系。某些性犯罪可能伤害婚姻而未彻底破坏它，但当性犯罪外化为配偶“一体”关系的替代物时，堂会可判定其等同于“淫乱”。[9]

通常我们不会将习惯性自慰和观看色情制品视为犯奸淫，因为这些行为都是独自进行的。但如委员会所言，这些行为可能取代正常夫妻生活。[10] 更关键的是，主耶稣在马太福音 5:28 明示情欲（lust）即是奸淫。第 38 章已论证：自慰与色情制品几乎总伴随性幻想，若对象不是配偶，即构成情欲之罪。因此这类行为中，“淫乱”等同于“奸淫”。实践中，单凭“淫念”离婚固然难以操作（因其属内心活动），但当习惯性自慰与色情制品取代夫妻关系或伴随对配偶以外之人的幻想时，便成为情欲的外在证据。因此我认同美洲长老会研究报告：此类性犯罪可破坏“一体”关系，构成离婚理由。[11]

8、需要注意的是，在摩西律法中，所有这类罪行都可判处死刑。因此，配偶犯下此类罪行的人，实际上相当于因对方伏法而解除了婚姻关系。不过即便在旧约时代，在这些情况下，犯罪者的性命或许也存在被赎免的可能。到了主耶稣在世传道的时期，罗马人已不允许犹太人执行死刑。在这样的背景下，人们将离婚视为死刑解除婚姻的一种替代方式，也就不难理解了。倘若犯了性方面罪的人罪不容诛，那他或她自然也不配继续维系这段婚姻。死刑的量刑表明，无辜的一方应当被免除相应的婚姻责任。

9、《离婚与再婚临时委员会报告》，第 224–225 页。

10、对于这份报告在此处的论点，我并不确定该作何评价。剥夺房事权利或许可以作为离婚的理由，但要确立这一论点，我认为还需要更多论证支撑。我的观点则更为直白：自慰与观看色情制品的行为，若伴随对配偶以外之人的淫念，便属于奸淫，而基于这一点，此类行为即可构成离婚的理由。

11、既然愤怒是谋杀的一种形式（太 5:21–26），正如情欲（lust）是奸淫的一种形式，有人或许会问，我们此番的推论是否意味着愤怒应按谋杀论处。在某些情形下，愤怒外显的行为表现，实则已属于谋杀未遂的范畴，这类行为理应受到相应的惩处。而在另一些时候，愤怒会如同情欲一般，潜藏于人的内心之中，因而无法受到人类的审判。我们还应当注意愤怒与情欲的一处区别：存在敬虔的愤怒（诗 7:11；弗 4:26），却绝无敬虔情欲可言。

因此对已婚者而言，淫乱即是奸淫。美洲长老会研究报告正确指出：马太福音两处例外条款并未超越犹太与外邦“奸淫可离婚”的共识。马可、路加未提此例外，正因视其为理所当然。但主耶稣在认同传统的同时，以其对奸淫更深刻的理解超越了传统。

需要重申的是：允许因性犯罪离婚，并不意味着鼓励或强制离婚。即便在此情形下，神仍恨恶离婚、喜爱和解。只是此种情形离婚不算为罪。

因淫乱离婚后的再婚

我们回顾一下马太福音 19:9 的经文：

我告诉你们：凡休妻另娶的，若不是为淫乱的缘故，就是犯奸淫了。

这里“若不是为淫乱的缘故”的例外条款，是仅针对禁止离婚，还是也适用于禁止再婚？若仅针对离婚，则基督允许因淫乱离婚，但禁止双方再婚；若同时适用于再婚，则基督允许因淫乱离婚并再婚。

约翰·慕理指出：此句只有一个主语（“凡……的”）和一个动词（“犯奸淫”）。因此，人之所以犯奸淫，是因为他既离婚又再婚。从句子结构看，例外条款必须同时适用于离婚与再婚。[12] 此外，正如美洲长老会研究报告所言：合法的离婚必然包含再婚的权利，因为离婚已解除原婚姻的义务。[13]

因此，因淫乱离婚后，双方均可再婚。我认同慕理的观点：无论是无辜方还是过错方，均享有再婚的自由。虽然许多情况下，双方和解并复婚可能是最佳选择，但他们并无此义务。寻求新伴侣并无不妥，因为离婚已终止原婚姻关系。在此例外情形下（再次强调，这是对一般原则的例外），再婚不构成奸淫。

那么，申命记 24:1–4 在此例外情况下如何适用？此时，第二次婚姻不会“玷污”离婚者，因为该婚姻并非奸淫。因此，若第二次婚姻因死亡或淫乱而终结，且原配偶处于自由状态，

12、参见慕理《论离婚》，第 40 页；另见托马斯·埃德加《基于奸淫或遗弃理由的离婚与再婚》，收录于 H. 韦恩·豪斯主编的《离婚与再婚：四种基督教观点》，第 156–162 页。

13、《离婚与再婚临时委员会报告》，第 220 页。该报告在第 206–207 页指出，《密西拿》中离婚文书的核心表述为“看哪，你可自由嫁与任何男子”。这反映了基督在世传道时期通行的习俗。

双方仍可复婚。需注意：申命记 24:1–4 与马可福音 10:11–12、路加福音 16:18 一样，描述的均是非例外情况下的离婚。

哥林多前书 7:10–15

使徒保罗在此论及早期教会中的离婚与再婚问题：

至于那已经嫁娶的，我吩咐他们，其实不是我吩咐，乃是主吩咐说：“妻子不可离开丈夫，若是离开了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好。丈夫也不可离弃妻子。”我对其余的人说，不是主说，倘若某弟兄有不信的妻子，妻子也情愿和他同住，他就不要离弃妻子；妻子有不信的丈夫，丈夫也情愿和她同住，她就不要离弃丈夫。因为不信的丈夫就因着妻子成了圣洁，并且不信的妻子就因着丈夫成了圣洁。不然，你们的儿女就不洁净，但如今他们是圣洁的了。倘若那不信的人要离去，就由他离去吧！无论是弟兄，是姐妹，遇着这样的事都不必拘束。神召我们原是要我们和睦。

10–11 节直接重申了主耶稣的教导（“不是我吩咐，乃是主吩咐”）：信徒不可离婚；若已离婚，则不可再婚。保罗未提及马太福音 5:32 与 19:9 的例外条款，因此其教导实质上与马可福音 10:11–12 和路加福音 16:18 一致。根据前文讨论，我们应认为保罗视此例外为不言自明的前提。

12–15 节处理了福音书未提及的情况——即信徒与非信徒的婚姻，[14] 故保罗标明“我对其余的人说，不是主说”。[15] 保罗教导：信徒一方不可主动离婚。14 节阐明：不信配偶的存在不会玷污家庭，反使全家在神眼中分别为圣。甚至不信的配偶也因与信徒的关系“成为圣洁”。解经家对此“圣洁”的含义多有讨论——显然保罗并非指非信徒因信徒配偶自动得救（成为圣徒），而是指全家被神特别分别出来。[16] 在圣经中，神所眷顾的对象既包括个

14、圣经的总体教导是，信徒不应与非信徒通婚（申 7:3；拉 10:10；林前 7:39；《林后 6:14–7:1）。先祖们曾煞费苦心，不让自己的儿子迎娶迦南女子（创 24:3；28:1）。但在保罗的传道事工中，显然存在许多一方归信、另一方未归信的情况，从而形成了事实上的跨信仰婚姻。无论这类婚姻是如何形成的，保罗在此的诫命都适用于所有跨信仰婚姻。

15、保罗并非在此否认自己的默示或权威。他是一位受默示的使徒，其教导与基督的教导一样，同属神的话语。他只是对基督在世传道期间的言论，以及他本人在这些教导基础上所补充的内容，作出了区分。

16、“分别出来”是“圣洁”的字根含义。

人，也包括家庭（书 24:15；徒 11:14；16:31）。因此，哥林多前书 7:14 所提及的家庭是分别为圣归主的，这样的家庭不应因离婚而被拆散。

15 节则论及非信徒主动离婚的情形。美洲长老会研究报告如此解读：

“离开”（chorizo）一词在此指离婚。这里存在一个关键点：保罗描述的是被离弃配偶作为婚姻被不义终止的被动受害方。这表明此处并非新增离婚理由，而是从受害方视角描述既成事实。关于如何协调林前 7 章的“离弃”与太 19 章的“淫乱”，学界有多种观点：有人认为离弃是离婚的另一个理由（基督并未穷尽所有情形）；也有人认为离弃属于广义“淫乱”的范畴。但更合理的解释是：保罗将离弃视为信徒一方无法阻止的婚姻破裂。保罗的核心问题是：若非信徒配偶执意离开，基督徒当如何行？[17]

关于这一点，我基本认同报告的观点。但我认为“淫乱”确实与此情境相关。当非信徒离弃信徒配偶时，他多半不会打算保持独身，而是意图从别处寻求性满足。因此，基督徒接受这种离婚，在某种程度上就是承认原有的性关系已经或必将因“淫乱”而被玷污。

那么保罗如何回答他提出的这个问题呢？他说信徒“不必受奴辖”（吕振中版）。这是对希腊文 douleuō的字面翻译，在此处虽然带有隐喻色彩，但意指离婚解除了婚姻的义务。[18] 第 15 节提到的“和睦”并非指在对抗离婚过程中的悖论性和解，而是指接受离婚事实及其带来的自由。

非信徒的离婚行为是否需要正式手续？在犹太人中，“休书”提供了离婚的正式凭证。但外邦人并非普遍遵循这一习俗——丈夫只需口头宣布离婚或让妻子离开家门即可解除婚约。因此当时的离婚程序比现今更为随意。

如今人们也常采取类似非正式分居。例如不信的丈夫可能抛下信主的妻子与另一女子同居，却不办理离婚手续。这种情况下，无辜的妻子该如何自处？正如保罗所言，她可以接受婚姻破裂的事实，视自己已脱离原婚姻的约束。但为获得法律认可，她可能需要主动向

17、《离婚与再婚临时委员会报告》，第 227 页。

18、关于此处的 douleuō 与第 39 节的 deō 二词之差异，参《离婚与再婚临时委员会报告》，第 228 页。

政府提交离婚申请。从法律程序看，是她“提出离婚”；但从圣经角度看，离婚的始作俑者是不信的一方，信徒只是接受既成事实。她提请法律程序，不过是要求政府承认这一事实。

因此，当《西敏信条》提及“故意离弃”(24.6)可作为离婚理由时，我们应理解为：“接受不信配偶放弃婚姻义务的行为，并在必要时通过法律程序予以确认”。

表面看来，第 15 节似乎不适用于信徒间的婚姻。该节确实未提及这种情况——保罗已在 10–11 节处理过信徒婚姻。但现实往往复杂多变：一个曾被认可的信徒可能因被教会惩戒而视为非信徒。因此，两个信徒的婚姻通过教会惩戒可转变为信徒与非信徒的婚姻，此时第 15 节便适用。

例如，自称信徒的迈克离弃妻子简，二人同属恩典长老会。这种离弃严格来说不符合哥林多前书 7:15 的情境，因双方都是基督徒。但简并非无计可施——她有权也有责任寻求教会帮助。长老们提供辅导并尝试挽回婚姻，但迈克执意不悔改。于是教会依照马太福音 18:15–20 的程序实施惩戒：劝诫无效后最终革除教籍——“**若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样**”(太 18:17)。此后，简和教会将迈克视为非信徒，他们的婚姻转为跨信仰婚姻。迈克对简的离弃就符合哥林多前书 7:15 的规定，简可通过法律程序确认这一离弃事实。

在探讨其他问题（例如家庭暴力能否成为离婚理由）时，我们必须牢记教会团契的语境。婚姻与离婚看似是两个人的私事，实则不然。婚姻是带有公开誓言的盟约，离婚也必然牵涉婚姻关系之外的群体——子女、亲属乃至整个教会都与这段关系密切相关。婚姻的解体可能产生涟漪效应，最终仍将反噬当事人自身。

关于家庭暴力能否构成离婚理由的争论，需明确：肉体虐待显然违背第六条诫命。当夫妻一方的人身安全受到威胁时，教会应当协助分居并提供辅导以促进和解。但若施暴者（如杰克）执意伤害妻子琳达，教会就应对其施行惩戒。若惩戒最终导致其被逐出教会，这就引出一个关键问题：根据哥林多前书 7:15，杰克的行为是否实质上构成对琳达的“离弃”？

虽然我们（与《西敏信条》一致）将哥林多前书 7:15 的“离弃”归为非信徒的行为，但保罗实际是指离婚（无论是否经过正式程序）。15 节的“离去”未必是地理意义上的，关键在

于婚约誓言的废弃。因此，即使杰克仍与琳达同住，只要其行为实质上背弃婚姻承诺，就可能构成事实离婚。

此类案例需要具体分析：施暴者杰克或许自认为仍在履行婚姻义务，甚至宣称在其他方面忠于妻子。但各堂会必须独立评估——家庭暴力本质上与婚姻忠诚相悖。诚然，并非所有的违背行为都构成离婚的理由，但有时婚姻誓言的违背会达到极其严重的程度，致使双方之间再无真正的委身可言。当教会判定杰克已不再尊重其婚姻誓言时，便可宣告他与琳达的婚姻已然破裂，琳达亦可认定这段婚姻就此终结。届时，琳达即可提交离婚文书，使婚姻的终止具备法定效力。

美洲长老会研究报告承认离婚可能是“保护无辜配偶免受无法忍受处境”的必要手段，[19] 但为防止滥用此原则，随即强调“构成离弃之罪的清单不可能很长”。[20] 这种“可忍受性”的主观差异确实难以客观界定，报告试图区分主客观标准的论证也难令人满意。更合理的判断标准应是：施暴方是否仍在可信地履行婚约誓言？当肉体/精神虐待、经济遗弃、婚外情感纠葛等行为使婚约承诺彻底失效时，教会可宣告婚姻解除。但正如《西敏信条》所强调的，这类“离弃”必须达到“教会与民事当局均无法挽回”的程度——唯有穷尽一切补救措施后，教会才应认可离婚。

19、《离婚与再婚临时委员会报告》，第 229 页。

20、同上。

第四十章、第七条诫命：生育

在基于十诫的伦理体系中，如何定位生育伦理确实存在难度。这一主题自然与家庭（第五诫）相关，其中许多问题又关乎生命与死亡（第六条诫命）。我将生育伦理置于此处探讨，不仅因为性与生育存在显性关联，更因可同时援引第五、六条诫命的相关原则。

生育控制

我们首先需要思考：夫妻是否有权采取节育措施？正如我们所知，婚姻的目的之一是为响应“生养众多”的文化使命（创 1:28）。但现实中，许多夫妻因特殊呼召、健康问题或经济压力等因素选择限制生育。

一些人认为节育有违伦理。自然法理论主张：既然性交会导致受孕，[1]那么我们便有义务不去阻碍这一结果的发生。但如同其他自然法论证（参 14、37 章），此观点难以成立——头发自然生长虽属常态，剪发却非罪孽（林前 11:15）。自然法诚然彰显神的道德标准，但若脱离圣经单独论证，难免陷入自然主义谬误。

因此我们必须回归圣经教导。从创世记 1:28、9:1 的文化使命开始，圣经多处鼓励生育：受孕是神的恩赐（创 4:1；29:31；30:22；士 13:3；撒上 1:5；诗 113:9；赛 54:1），不孕则被视为咒诅（创 11:30；25:21；出 23:26；申 7:14）。诗篇 127:3–5 更将人丁兴旺描述为神的赐福：

儿女是耶和华所赐的产业，所怀的胎是他所给的赏赐。少年时所生的儿女，好像勇士手中的箭。箭袋充满的人便为有福。[2]他们在城门口和仇敌说话的时候，必不至于羞愧。

1、一些人进一步论证：天性昭示着生育是性行为的“本质目的”，或者说，是诸多本质目的之一。正如我们所见，婚内性关系也确实具备其他作用：它印证并界定婚姻的委身，亦是婚姻亲密关系的极致体现。我们该如何界定哪些目的是本质性的，哪些是非本质性的呢？我认为，单靠探究自然启示，根本无法得出答案。唯有圣经才有资格告知我们何为本质。在圣经的语境中，生育之所以具有本质性，是因为它是神为实现“遍满地面”这一必然目标所设定的途径。但这并不意味着，每一次性行为都必须以生育为目的。要知道，文化使命的颁布对象，并非单个的人，而是全人类。人类无疑肩负着生育繁衍的责任，每个人都应凭借自身恩赐为之效力。然而，并非人人皆有相同的恩赐。倘若生育是每一段性关系的必备目的，那么性行为就该被禁止发生在年事已高或因其他原因无法生育的人身上。但据我所知，从未有人主张过这样的观点。

2、我曾听说，旧时的箭袋能装六支箭。照这个说法来看，我们如今大多数人，都没能把自己的箭袋装满。

此外，正如第 32 章所述，家庭在救赎计划中具有核心地位。神呼召整个家庭（而非仅个人）在基督里与祂相交，父母在家中教导子女认识神（申 6:6–9），神的国由此拓展——在家受教的子女将引领他人归主，进而改变文化与社会。[3]

由此可见，生育乃是：(1)神的命令（创 1:28；9:1)；(2)神的赐福；(3)成就神旨意的器皿。[4] 有人据此认为圣经隐含禁止节育的立场，至少存在强烈的生育优先预设。表面看来，节育似乎意味着：(1)违背神的命令；(2)拒绝神的赐福；(3)摒弃成就神旨意的器皿。

然而问题并非如此简单。首先，正如第 13 章和第 17 章所述，“生养众多”的文化使命并非针对每个个体，而是赋予人类整体的集体责任。神呼召一些人独身（第 38 章），也有一些已婚夫妇因神的安排无法生育——但他们仍可通过其他方式参与文化使命，促进人类繁衍与治理大地以荣耀神，只是具体方式未必是通过生养后代。

那么，神是否可能呼召某些已婚夫妇不追求最大生育数量？我们无法排除这种可能性。哥林多前书 7 章（参第 38 章）指出“现今的艰难”（26 节）下保持独身更为合宜，这显然与创世记 1:28 的表层理解相悖。同理，某些特殊处境可能使推迟生育成为明智选择，圣经显然为此留有空间。

节育是否等于拒绝神的赐福？在某种意义上的确如此。但正如长发虽为神的荣耀（林前 11:15），修剪却非罪过；财富虽是神的赏赐（撒上 2:7），箴言 23:4 却劝诫“**不要劳碌求富**”；婚姻固然是神的赐福，但并非人人都当进入（林前 7:8）。可见神的赐福并不意味着在所有情境中都须竭力追求。圣经要求我们权衡处境、运用智慧判断。因此，夫妻审慎考量生育时机与数量，当属合宜之举。

最后，节育就是摒弃成就神旨意的器皿吗？不然。我们固然要“**无论作什么，都要为荣耀神而行**”（林前 10:31），但生养子女只是众多途径之一。虽然生育在圣经中确实占据特殊地位，但正如独身者与不孕者同样能为神的国作出贡献，某些夫妇也可能为更有效地以其

3、我们将在讲解第八条诫命时看到，家庭对于个人与社会的经济福祉同样具有核心重要性。

4、这三种生育动机分别属于规范性动机、存在性动机和处境性动机。

他方式荣耀神而合理规划家庭规模。

这并不意味着可以任意节育。仅为追求奢侈生活而限制生育显然不当，节育者必须承担举证责任。但为保护母亲健康、或为在危险地区更有效开展事工等动机，在合乎圣经原则、考量现实处境并持守纯正动机的前提下，节育可以成为正当的选择。

现今常有人以“人口过剩”为由支持节育，这种论证根本站不住脚。所谓“人口过剩”并非指生存空间不足（乘飞机掠过美国上空便知荒地广袤），而是资源分配问题——新泽西人口密度高于印度，但印度才是经济意义上的“人口过剩”。

关于如何解决经济意义上的人口过剩问题，各方争论不休。但若简单地认为“更多节育就能改善现状”或“减少节育便会加剧问题”，这种观点实在过于肤浅。当人们将节育作为解决“人口过剩”的方案时，本质上是把孩子仅仅视为资源消耗者——每个新生儿不过是多一张需要喂养的嘴巴。这种认知显然错误。人不仅是消费者，更是资源创造者。当孩子长大成人后，若其创造的资源多于消耗，反而能缓解而非加剧所谓“人口过剩”的问题。

这正为基督徒生育提供了更充分的理由：在基督教家庭长大的孩子，往往比其他人更有可能培养出勤奋工作的品格和服务他人的价值观。换言之，基督徒子女更可能成为问题的解决者，而非问题本身。[5]

因此我认为，节育在许多情况下是许可的，但需要承担严格的举证责任。它可以是一个负责任的选择，但在当今社会很可能已被过度使用。

节育方式

罗马天主教坚持认为只有“自然的”节育方法才是正当的，因此允许“安全期避孕法”（在女性受孕期禁欲），但禁止使用避孕套、子宫帽、宫内节育器或避孕药。这种立场颇为怪异——既然天主教遵循自然法理论，认为生育是性行为的本质目的，那么按理说任何形式的节育都应被禁止。[6]从道德角度看，“自然”与“人工”方法的区分并无实质意义：两者都包含在性行为中避免受孕的意图。如果这种意图本身是错误的，那么通过周期性禁欲实现与使

5、详细论述可参阅 R · J · 拉什杜尼所著《人口过剩的神话》。

用避孕工具在道德上并无二致。

但这并不意味着节育方式可以随意选择。某些避孕药实质上会导致堕胎，因为它们不能防止受精，而是杀死受精卵（或阻止其着床），这类药物应当禁用。同样的情况也适用于宫内节育器和更明显的“紧急避孕药”（在许多国家销售）。根据第 37 章的讨论，更显而易见的是：堕胎绝不能作为节育手段。

对于道德上正当的节育，安全期法、避孕套或子宫帽都无可指摘。基本原则是：节育应当阻止受孕，而非杀害已成孕的生命。

近年来，输精管结扎和输卵管结扎作为节育方式日益流行，其优势在于不伤害生命。圣经中并无原则一概禁止这类手术，但需慎重考虑现实因素——尤其是手术的不可逆性。虽然如今复通手术成功率提高，但仍不能保证成功。这种永久性特征对许多人具有吸引力，但考虑到圣经对“生养众多”的强烈鼓励，很难断言自己将来绝不会想要孩子。正如雅各书 4:13–17 的告诫：我们不可对未来妄下断言。

然而，若怀孕会给女性带来严重健康风险，输卵管结扎可能是明智之举。若妻子只与丈夫发生性关系，丈夫进行输精管结扎也能达到相同效果。但需注意：男性的生育期通常比女性更长，因此男性考虑此类手术时需有更长远的眼光。例如，若 30 岁男性接受结扎，其妻子只活到他 50 岁，他再婚后可能希望与新配偶生育子女。

现代生殖技术

随着科技进步，人类生殖领域出现了若干新技术，主要包括：(1)夫精人工授精(AIH)；(2)供精人工授精(AID)；(3)代孕(SM)；(4)体外受精(IVF)。这些技术常被组合使用，AIH、AID、SM 通常需配合体外受精技术，将胚胎植入女性子宫。

6、有人主张，在一次性行为与另一次性行为之间采取避孕措施是正当的，但在性行为过程中避孕则不然——即允许通过安排性行为时间来避孕，却禁止在性行为发生时采取避孕措施。这种区分实属人为造作。这两种情况本质上都包含着相同的意图：通过特定计划和行动，实现在性行为中避免受孕的目的。在我看来，这些意图、计划和行动发生的时间点并不具有道德意义上的本质区别。举例而言，避孕套通常是在性行为完成前就佩戴好的，但没有人会认为这个时间差会造成道德性质的不同。

夫精人工授精(AIH)在伦理上基本无可指摘，它无非是帮助解决受孕难题的医疗手段，我们当为此感恩。但供精人工授精(AID)则引发更多争议。有人认为这相当于“奸淫”，因其在生殖过程中引入第三方。我不认同此观点——圣经中的奸淫涉及性亲密关系，而供精人工授精 (AID) 不存在肉体接触。

但精子捐赠者确实面临伦理问题：他可能因此生育许多子女，却既不认识也不抚养他们。这违背“**人若不看顾亲属，就是背了真道**”(提前 5:8)的原则。捐赠者或辩称这是将孩子“送养”，但向精子库匿名捐赠显然不同于负责任的收养。我认为，若捐赠者了解并信任受赠家庭，此举或可接受；但现行匿名捐赠制度使这种监督成为不可能。

代孕(SM)与供精人工授精类似，区别在于第三方是孕育胎儿的女性。同样，因不涉及性关系，我不认为这构成奸淫。但当代孕者使用自身卵子时，她作为生物学母亲放弃抚养权将更为艰难。与供精人工授精一样，代孕也需考虑母子分离对双方的心理创伤。

体外受精(IVF)作为辅助生殖技术本身并无不妥。从圣经角度看，卵子在母体外受精后植入子宫 (甚至未来可能在体外完成全程发育) 都不构成伦理问题。但现行操作通常会导致多个胚胎被销毁——根据圣经“生命始于受孕”的立场，这无异于谋杀。基督徒女性应要求医生：(1)每次只受精并植入一个胚胎；或(2)将所有受精胚胎全部植入。媒体报道过有女性选择后者并成功孕育五胞胎，这种冒着健康风险的抉择堪称“道德英雄主义”。

基因工程与扮演上帝

熟悉我著作的读者都知道，科学并非我的专长，面对日新月异的基因科技及其引发的伦理问题，我难以给出专业判断。但基于圣经原则和前文讨论，我愿提出若干基本准则。

当基因工程成为现实时，部分基督徒发出警告：篡改人类基因是在“扮演上帝”。这里的“扮演上帝”指人类企图僭越神独有的特权——这确实是罪，正如撒但在创世记 3 章的作为，也是它诱惑人类所行的。弗兰肯斯坦等科幻作品描绘的怪物和灾难，更是强化了人们对这类科技的恐惧。甚至连非基督教作家也常警告：我们的科技发展已远超道德成熟度。

然而，讨论这一原则的人往往未能系统地阐明何为神独有的特权。显然，从无到有的

创造是神独有的特权，对自然与历史事件的终极掌管亦然。神更是唯一的终极权威，与所有受造物保持着最亲密的关系——这些是我们盟约元首独有的特权（即前文所述的“主权属性”）。其他特权皆由此衍生：正因神是主，祂就成为我们独一的救赎主（赛 43:11；约 14:6）。

但据我所知，圣经没有任何经文或原则将改变人类基因组的权利唯独归于神。相反，文化使命鼓励人类为神的荣耀并按照治理的使命，参与开发地上的一切资源。若不对自身有充分的认识和掌控，人就不可能实现这种治理——这包括理解和掌控人体内部的发展变化。在人类堕落之后，疾病、伤痛和死亡进入世界，这种自我治理就显得更为重要。例如，人类对微生物领域的治理，必然包括限制其伤害人类的能力——这正是神赋予医学的使命。因此，若有人主张人体某部分（如基因组）是科学禁区，他就需要承担沉重的举证责任。

我们固然要警惕“扮演上帝”的僭越，但也要认清：履行文化使命本就是效法神的工作。神是至高君王，人则是受托的附庸君王；神拥有全部治理权，人要在祂之下施行治理。虽然人不可“扮演上帝”，却要“活出神的形像”——这意味着我们要在许多事上效法神的作为。

因此，在探讨基因伦理问题时，我倾向于避免使用“扮演上帝”这类修辞，转而从圣经中提炼更精确的评判准则：

1、任何蓄意摧毁人类胚胎的基因研究或操作均属罪恶（参第 37 章堕胎伦理）。

2、明知会大幅增加残疾、疾病或早逝风险的基因操作应当禁止。这不是否定残疾生命的价值，而是强调当存在更安全的替代方案时，不应选择高风险的生命创造方式。

3、不得人为制造功能受限的胚胎（如仅为提供器官移植材料而培育胚胎）。

4、经动物实验和人体试验证实能治愈疾病的基因疗法，即使存在一定风险也应被接纳。这与我们接受其他医疗风险的伦理标准应当一致。

5、转基因食品若经证实与其他食品具有同等安全性，就不应受到特殊质疑。

6、安全提升智力或技能的基因增强技术，与通过教育开发潜能具有相同的伦理正当性。[7] 但需加倍体恤未受基因增强的人群，并更深体会相对弱势者和残障人士对社会及基督身体的独特贡献。[8]

7、跨物种基因转移的合法性取决于其目的与结果。以挽救生命或提升人类潜能为目的的有限度应用（如猪心瓣膜移植的人类临床应用类比）可以接受，但若导致人类潜能受损或生命质量下降则当禁止。[9]

总体而言，基因技术引发的伦理问题与其他医学伦理并无本质区别。

干细胞研究

干细胞具有分化成各类体细胞的潜能，其中“多能干细胞”能发育为人体任何组织。[10]这种独特属性使干细胞在治疗多种疾病和损伤方面展现出巨大潜力。

胚胎干细胞虽然来源丰富，但涉及重大伦理问题。从已死亡的胚胎中提取干细胞本身并不违背圣经原则，[11]但问题在于：若允许使用胚胎干细胞，很可能催生专门为获取干细胞而制造并销毁胚胎的产业——这在道德上绝不可接受。

美国布什政府曾采取折中方案：仅资助对已有干细胞系的研究，而不支持为获取新干细胞系而摧毁胚胎的做法。[12]但这并不能阻止其他机构继续为获取干细胞而摧毁胚胎。

值得庆幸的是，胚胎并非干细胞的唯一来源。虽然成体干细胞不具备多能性，但最新研究已发现其他获取多能干细胞（类胚胎干细胞）的途径，卡梅伦指出：

> 总统生物伦理委员会近期提出多项方案：一是使用自然死亡胚胎的细胞；二是通过基因重组技术，

7、我并不是说运动队应当允许运动员为提升竞技表现而使用基因增强手段，或者诸如药物这类其他任何形式的增强方式。体育运动的核心要义，是让所有运动员都能在公平的竞技环境中角逐。如果一个联赛允许某一名运动员使用兴奋剂或相关医疗手段来提升成绩，那么它就必须对所有运动员一视同仁。考虑到类固醇药物存在极大的健康风险，且会在运动员之间造成不公平的竞争局面，联赛禁止使用这类药物是合情合理的。同理，联赛禁止某些特定的基因干预手段，或许也是恰当的。但我想表达的核心观点是，我们不能在所有情况下都一概否决基因疗法，就像不能断言使用类固醇的所有行为都是不道德的一样。

8、电影《千钧一发》正是在这一点上，向人们敲响了警钟。

9、我在此处表述得较为笼统，因为目前尚难预料人们所着眼的，究竟会是何种目的与结果。

10、奈杰尔·M. 德·S. 卡梅伦，《无需愧疚的干细胞》。后文的论述在很大程度上借鉴了这篇文章。

11、写下这些之后，我了解到有一项研究旨在找到一种从胚胎中提取干细胞却不伤及胚胎生命的方法。

12、政府并未像人们常指责的那样，“禁止干细胞研究”，甚至连“禁止胚胎干细胞研究”都算不上。政府所做的，不过是禁止为那些需要额外损毁胚胎才能开展的干细胞研究提供政府资金支持。政府鼓励并资助了部分干细胞研究项目，但绝不纵容催生一个靠进一步损毁胚胎来获取干细胞的产业。显然，政府同时也鼓励使用取自非胚胎来源的干细胞，例如成人组织与脐带血中的干细胞。

将皮肤细胞等成体细胞与卵细胞融合，直接生成“类胚胎干细胞”——既无需制造胚胎，也不涉及胚胎销毁。这种干细胞可建立新的研究细胞系，同时规避了摧毁人类胚胎的伦理争议。[13]

他补充道：“当前最热门的来源是脐带血——这种富含干细胞的生物材料过去常被废弃。”最新突破更实现了从成人皮肤细胞直接获取多能干细胞的技术，彻底消除了为获取干细胞而破坏人类胚胎的必要性。因此，基督徒反对摧毁胚胎的立场并不会阻碍疾病治疗研究，我们完全可以通过支持这些替代方案推动医学发展。

克隆技术

人类克隆是指将单一个体的遗传物质完全植入人类卵细胞，从而产生该个体的基因复制品。这与正常繁殖不同——后者需要结合父母双方的遗传物质产生新的个体。

尽管克隆人是基因复制品，却不可能成为原版的完美复刻（电影《Multiplicity》所虚构的那样）。虽然遗传物质完全相同，但克隆人会更年轻，且必然在不同的环境中成长。同卵双胞胎虽共享相同基因，仍存在显著差异；克隆人与“基因父母”的差异只会更大[14]——双胞胎至少还在相同家庭环境、教育背景中成长，而克隆人连这种环境相似性都不具备。

人类克隆技术似乎已近在咫尺——甚至可能已经实现。自多利羊成功克隆以来，这项技术已在多种动物身上验证可行，相关伦理争议也随之甚嚣尘上。

当前基督徒反对人类克隆的理由如下：

1、现阶段人类克隆研究必然伴随大量受精卵和胚胎的销毁。根据“生命始于受孕”的基督教伦理立场，这类研究实质是谋杀。

2、现有动物克隆技术导致克隆体存在高概率的先天缺陷和健康问题。以这种方式孕育人类在道德上不可接受。

3、很难想象克隆自己或他人（如配偶或崇拜对象）存在正当动机。无论是追求虚妄的“永生”，还是复制特定人格特质，都忽略了这些特质既受遗传影响，更取决于后天培育——

13、卡梅伦，《无需愧疚的干细胞》。

14、实际上，捐献遗传物质的人并非（克隆人的）父母，而在本质上相当于其同卵双胞胎兄弟姐妹。克隆人的父亲，就是遗传物质捐献者的父亲。

而这一切归根结底都源于神的主权恩典。

然而，我确实能设想一种正当动机：一对夫妇因一方患有不孕症而无法生育，却希望拥有延续其中一方基因的后代，同时不愿引入第三方（如供精或代孕）。延续基因的愿望本身无可指摘，而维护婚姻生育的排他性也是敬虔的诉求——尽管供精和代孕并非绝对错误。

这就引出一个问题：若克隆技术发展到与自然生育同等安全，基督徒是否应接纳这种生育方式（基于上述敬虔动机）？对此常见的反对论点包括：

1、神独掌人类生育权——神固然统管万有，但圣经何处明确禁止克隆？

2、克隆违反自然——但避孕措施、人工授精、抗生素治疗同样"非自然"。创世记 1:28–30 要求我们治理自然，而非保持自然原貌。何况自然界本就存在类似克隆的现象：同卵双胞胎就是天然形成的基因复制体。

3、克隆是创造，自然繁殖是生育（begetting）。生育属人，创造属神——圣经从未据此划分道德界限。我们虽不能如神般从无到有创造（创 2:7），但作为按神形像所造的理性活物，运用神赐的创造力本就是正当的（参创 1:27 与 5:3 的平行关系）。

4、克隆人无法自主选择身份[15]——但自然生育的子女同样无法选择基因遗传。将钢琴家克隆后强迫其学琴的假设，与普通父母强加期望并无本质区别。况且，真正的艺术造诣从来不能违背个人意志达成。

5、克隆技术曾牺牲大量胚胎生命——这确需慎思，但非决定性因素。正如武器技术虽曾造成杀戮，仍可用于正义战争。我们不能因技术曾被滥用就全盘否定其价值，否则便犯了"起源谬误"。

因此，我认为圣经并无绝对禁止克隆的原则。从最理想的角度看，克隆技术若涉及"扮演上帝"，也只是以我们本该有的方式——通过治理自然进程彰显神的荣耀，以此效法祂的创造性。

15、参见我对赫塞尔·布玛三世、道格拉斯·迪克马、爱德华·朗拉克等人所著《基督教信仰、健康与医疗实践》一书的评论，该评论中阐述了这一观点。此书评收录于本书的附录 J。

第四十一章、第八条诫命：尊重财产权

第八诫同样简短:“不可偷盗。”但与其他诫命一样，该诫命的应用范围极为广泛。在第六诫和第七诫的阐释上，耶稣藉着“登山宝训”为我们揭示了更深层的含义，但祂并未直接评述第八诫（以及第九、第十诫）。不过从基督的教导和圣经整体来看，我们依然能透过第八诫的视角辨识诸多罪行。西敏神学家在《大要理问答》中作出如下阐释：

问 141：第八诫要求我们尽哪些责任?

答：第八诫所要求的责任是：在人际契约与商业往来中持守真理、信实与公义；各得其份；向合法所有者归还非法扣押的财物；按自身能力与他人需要慷慨施赠借贷；对世俗财物保持节制的判断、意愿与情感；以远见获取、保存、使用及处置维持人性尊严所需的适当物资；从事合法职业并勤勉尽责；节俭度日；避免不必要的诉讼、担保或其他类似牵累；并当通过一切公正合法手段，谋求、维护并增进他人与自身的财富及外在产业。

问 142：第八诫禁止哪些罪?

答：第八诫所禁止的罪，除忽视应尽责任外，还包括：偷窃、抢劫、拐卖人口及收受赃物；欺诈交易、虚假度量衡、挪移地界、背信弃义；压榨、勒索、高利贷、贿赂、恶意诉讼、不公正圈地与强制迁徙；囤积居奇哄抬物价；从事非法职业，以及一切以不义或罪恶手段侵夺邻舍财物或牟取私利的行为；贪心；过度追逐世俗财物；在获取、保有及使用财物时心怀猜疑或焦虑成疾；嫉妒他人昌盛；以及怠惰、挥霍无度、豪赌败家；凡不当损害自身产业，或辜负神所赐资财正当用途与慰藉的诸般行径，皆属此列。

由此可见，堕落之人何等诡计多端，总在筹谋夺取本属他人之物。[1]

预设前提

私有财产权

第八诫的前提，是神已将财产所有权赐予人类。诚然，万物归根结底皆属乎神（出 19:5；诗 24:1；50:10），但祂确实呼召人类奉祂的名治理这地（创 1:28–30；诗 8:6；115:16）。换

1、我注意到，即便是在 17 世纪，恶意诉讼也属一种盗窃行径。

言之，我们作为神的管家，受托照管祂的创造。神亦赐予管家们享用受造之物的权利，我们既要为神的荣耀，也要为自身福祉来经营这份产业。

神还将特定产业赐予特定族群。祂将迦南地赐给以色列，又在各支派间划分疆界（民 34:1–29）。但这份产业同时是耶和华的圣地，是神特殊临在之所。因此以色列人不可永久变卖土地（利 25:10–55），这律例提醒他们：土地终极所有权属乎神，祂始终掌握最终处置权。同样，神命令他们每七年休耕一次（利 25:4）。这地虽属以色列（出 33:1–3），但终究属乎神（何 9:3）。

在以色列境外，神也允许世人拥有部分受造物。亚伯拉罕为妻子撒拉购置坟地时，始终尊重赫人产权（创 23:1–20）。圣经多次确认人类财产权（王上 21:3–6；徒 4:37；5:4），记载人们拥有房屋田产（徒 12:12；16:14–15；21:8）。

因此圣经认可私有财产观念，但始终强调神才是创造的终极所有者与最高权威。第八诫正是基于这一前提——若“我的”与“他人的”没有明确界限，“偷盗”便无从谈起。

财产权与人权不可割裂。侵夺他人财产，既是劫掠其产业，更是践踏其尊严与自由。

工作伦理

第八诫同样以工作伦理为前提。第四诫要求六日工作（出 20:9），更早可追溯至文化使命的托付（创 1:28–30；参 2:15）。人类堕落后，工作变为苦役（创 3:17–19；参诗 90:10；传 2:18–26），却仍是必要且有益的（申 16:15；帖前 4:11–12）。因此圣经谴责懒惰（箴 6:6–11；12:24,27；15:19），[2] 保罗更将反对怠惰列为核心教导（帖后 3:6）。使徒以身作则辛勤劳作，以免成为教会重担（帖后 3:7–9；参帖前 2:9），并规定：“**若有人不肯做工，就不可吃饭**”（帖后 3:10）——凡有能力却拒绝工作者，无权消耗信徒爱心。

工作是偷盗的对立面：“**从前偷窃的，不要再偷；总要劳力，亲手做正经事，就可有余，分给那缺少的人**”（弗 4:28）。工作不仅取代偷盗成为谋生手段，更使盗贼转化为施恩者：从夺取他人之物，到奉献自己所有。因此第八诫实质倡导慷慨、怜悯与仁爱的生活方式。

2、这是箴言中反复出现的一个主题，可查阅与“懒惰”“懒汉”等相关的经文出处。

由此我们得以窥见这条诫命的“广义内涵”——它成为审视一切罪与义的视角。守此诫命既要让人“各得其分”，更当效法基督为我们舍己的榜样，以爱为祭献上己物。第八诫同时要求公义与怜悯。

狭义而言，圣经明确指出下列偷盗形式：

1、财物窃取（通常需双倍赔偿，出 22:4,7）

2、拐卖人口（死罪，出 21:16；申 24:7；提前 1:10）

3、欺诈剥削（耶 22:13-17；摩 8:4-6；哈 2:9-12）

4、侵吞寡妇孤儿财产（尤为可憎，太 23:14）

5、克扣工价（雅 5:4）

6、强占土地（赛 5:8）

7、不公度量衡（利 19:35-36；申 25:15）

8、为利欺哄（箴 20:14）

广义上，圣经以隐喻揭示更深刻的偷盗形态：

1、窃取民心（撒下 15:6）

2、假先知盗取上帝言语、妄称己意（耶 23:30）

3、宗教骗子如盗贼（约 10:1）

4、圣殿买卖（太 21:13）

5、夺取神所当得之物（玛 3:8；参书 7:11）

若偷盗包含夺取神所当得的供奉，那么我们便能理解：一切罪在某种意义上都是偷盗。因此第八诫实际指向神的全部律法。

狭义偷盗的界定无需赘言。圣经明示：未经许可夺取他人财物即属罪恶，即便因饥饿而行亦无例外：“**贼因饥饿偷窃充饥，人不藐视他，若被拿住，他必赔还七倍， 必将家中所有的尽都偿还**。”（箴 6:30-31）

智慧教师指出：世人或同情因饥行窃者，但被窃者绝不认同！此乃必然结果，与奸淫

的后果形成对照。如同奸淫，即便为满足迫切需求而行窃，仍是罪恶。

偷盗之恶显而易见。本书写作过程中，我注意到证明某事错误的最有效方式之一就是将其类比偷盗——人不可擅取他人之物。但现实情境往往复杂：财产权界定、所有权归属、使用权限制等问题常存争议。[3]

十一奉献

正如玛拉基书 3:8 所示，拒绝奉献十分之一实为夺取神的物。我们当思考圣经中十一奉献的诫命及其当代意义。摩西律法多次提及十一奉献，关于具体奉献次数与比例存在不同解读。如拉什杜尼提出的一种解释：

> 常规的十一奉献是个人收入的十分之一（申 14:22），其中又需将所得的十分之一奉献给祭司（民 18:21–28）。因此，圣殿实际获得的只是总奉献额的一部分。在七年周期中的每六个年度里，穷人奉献（poor tithe，参申 14:28；摩 4:4）与欢乐奉献（rejoicing tithe，参申 14:22–26）隔年交替进行。综合计算，穷人奉献与宗教奉献合计平均每年约 15%，也有学者认为是 18%。常规十一奉献部分用于利未人的崇拜事工和圣乐侍奉，更多则投入社会公益事业，包括敬虔教育及其他相关事工。[4]

祭司另有其他收入来源：素祭（利 2:3,10；7:14）与平安祭（利 7:31–36）中的祭物份额，以及撤换下来的陈设饼（利 24:9）。人口税（出 30:11–16）也归入会幕使用。

十一奉献并非针对财富或常规收入，而是农业产出（利 27:30），[5] 因此不存入银行而纳于仓库（玛 3:10）。其圣洁性与应许之地的圣洁相连：“**地上所有的，无论是地上的种子是树上的果子，十分之一是耶和华的，是归给耶和华为圣的**”（利 27:30）。有人据此认为新约时代不再适用十一奉献——因迦南应许已扩展为新天新地。但亚伯拉罕尚未得地时就向预表基督的麦基洗德奉献十分之一（创 14:20；来 7:4–10），表明十一奉献可独立于应许之地所有权而存在。面对这位成全麦基洗德祭司职分的基督，我们岂能奉献更少？

3、我对知识产权（版权、专利等）的立场与主流观点相去甚远。详见我的《另一只鞋：版权与技术的合理使用》一文，链接：http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1991OtherShoe.htm。另可参阅溥伟恩的《版权与复制：为何法律应当修改》，链接：http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/2005Copyrights.htm。

4、拉什杜尼，《圣经律法要义》，第 510 页。

5、欢乐奉献可换成银子（申 14:25）。

新约虽未明确要求十一奉献，[6]却多处论及奉献原则。如哥林多后书 8–9 章强调奉献当甘心乐意（林后 9:7–8）。使徒行传 4:34–37 记载信徒变卖田产周济穷人（下章将详述其贫穷观）。这种彻底的奉献对他们既是规范，更是喜乐。

初信者常会询问教会成员应当奉献多少。这个问题看似唐突，信徒们往往也避而不答。但对初入基督教群体的人而言，这实在是个合情合理的疑问——究竟怎样的奉献额度才算恰当？从某种意义上说，神要求我们献上一切，有时这个要求相当字面化，比如呼召人殉道，或是效法穷寡妇献上全部养生的钱（路 21:1–4）。但询问者想知道的，其实是一个可以作为奉献基准的常规数额。每当此时，我总不禁想起旧约中反复出现的那个数字：十分之一。这是归给神的部分。新约或许并未严格限定这个比例，但哥林多后书 9:7 所说的“捐得乐意”，总不该比这个标准低太多。因此我建议初信者：以十一奉献作为财务操练的起点。

税收

在旧约中，十一奉献可谓神的税收，拒缴即等同于抢夺神的物。奉献给神的必须是初熟的果实（出 23:16；申 26:2），即信徒在自用之前先献给神。然而现代法律却规定公民对国家的纳税义务优先于一切。圣经对此有何教导？国家是否具有类似神的地位，以至于逃税等同于偷盗？抑或国家也可能掠夺其公民？

在以色列神权政体下，确有供养祭司和利未人的制度，但鲜少提及对长老、士师或君王的供养。拉什杜尼认为：“圣经中唯一的基本民事税是人头税，由二十岁以上的男子缴纳（出 30:11–16）”。[7]出埃及记 30:11–16 记载的税收确实发生在人口普查期间，但经文并未说明其用于民事政府。这半舍客勒银子是“**为赎生命将礼物奉给耶和华**”（15 节），“**这赎罪银，作为会幕的使用，可以在耶和华面前为以色列人作纪念，赎生命**。”（16 节）。该税收具有宗教目的，每个被数点的人都要缴纳“生命的赎价”（12 节）。

6、主耶稣确实在马太福音 23:23 中提到，犹太人将薄荷、茴香和芹菜献上十分之一是应当的，只是他们忽略了更重要的事。当然，这些犹太人当时生活在旧约之下，肩负着该盟约特有的义务。

7、拉什杜尼，《圣经律法要义》，第 510 页。

以色列的民事官员大多如常人一般，通过畜牧、农耕等常规职业谋生。被立为长老的是各家族首领（民 32 章），他们或继续劳作，或依靠积蓄生活，也可能得到家族部分供养。神藉圣灵设立的士师亦是如此。

税收问题直到君主制确立才凸显。神应许亚伯拉罕其后裔中必有君王（创 17:6,16；参 35:11），申命记也对君王作出规范（17:14–20）——君王不可效法列国积攒马匹（16 节）与妃嫔（17 节），当与百姓同受律法约束（18–20 节）。然而君主制耗费甚巨：君王需供养军队以履行征战职责，作为国家元首又需维持威仪。按古代王权观念，君王拥有豪华宫殿与锦衣玉食被视为理所当然。因此当以色列要求“像列国一样”立王时，撒母耳警告道：

撒上 8:11–18“管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马，奔走在车前；又派他们作千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，作饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一给他的太监和臣仆；又必取你们的仆人婢女、健壮的少年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群，他必取十分之一，你们也必作他的仆人。那时你们必因所选的王哀求耶和华，耶和华却不应允你们。”

撒母耳的警告振聋发聩：王权终将导致压迫。这种压迫部分是对百姓“**厌弃我，不要我作他们的王**”（撒上 8:7–9）的惩罚，但更本质的是在描述君主制的常态——即便在最优状态下，堕落世界的君王制度也不可避免地需要百姓献上儿女与财物作为代价。撒母耳记上 8:11–18 所描述的种种征敛，本质上都是维持王权运作的必要条件。[8] 即便以色列求王并非出于悖逆，即便神在另一种情境下成就立王的应许，君王的征税行为也不会有本质区别。这正是人类社会中税收制度的根本特征。

圣经未规定税率上限或下限，[9] 通常认为君王可根据公务需求与王室用度征税。但圣

8、我能想到的唯一例外是第 17 节中关于“奴仆”的表述。诚然，君王通常无权将所有自由臣民都变为奴仆。但我认为此处的“奴仆”是比喻用法——撒母耳警告以色列人，受君王统治的生活将会如同奴仆一般。古代君王并未真的将所有人都变为奴仆，因为那样会抹去奴仆与自由民的界限。当然，君王的权柄与奴仆主人的权柄在很大程度上是相似的。

经也谴责横征暴敛：耶罗波安虽多行不义，却正确指出所罗门的苛政（王上 12:4）；其子罗波安拒绝减轻民负则大错特错（12:12–24）。后来亚哈王为夺取拿伯葡萄园而杀人，招致神的惩罚（王上 21 章）。谋杀固然比强夺更甚，但经文暗示亚哈当尊重拿伯拒售之权。这再次表明君王亦受律法约束：可征税，不可偷盗或杀人。征税与偷盗之别在于：税收是依法进行的常规程序；若君王在常税之外无偿夺取财产，或税负分配不公，即为偷盗。

主耶稣教导门徒当向凯撒纳税（太 22:17–22），保罗亦如此教导（罗 13:6–7），尽管凯撒崇拜偶像并自封为神，甚至将税款用于异教祭祀。

我个人认为美国政府已僭越宪法原定权限，导致财政过度膨胀。总体而言，低税率有益经济，高税率抑制增长。既然政府应受法律约束，圣经支持通过修宪或释宪使政府回归法定权限。但圣经并未具体规定政府可征税额。

我认为法律应承认人对神（十一奉献）与家庭（提前 5:8）的义务优先于对国家义务。税法通过慈善捐赠抵扣与家庭医疗支出减免等制度体现这点。但现实中仍有人被迫变卖家产完税，这违背圣经优先次序，遗产税在此方面尤显不公。

总而言之，合法征税非属偷盗。但当其违反本国法律，或侵犯家庭与教会领域时，即成掠夺。而逃税者亦是偷盗，剥夺了政府应得之物。

抵制运动

关于税收的讨论自然引向对资金使用的思考。教会及其他组织常呼吁我们在使用钱财时考量宗教与伦理因素，这确应慎重对待。抵制运动即是典型——当企业涉及破坏环境、苛待员工、支持堕胎、鼓吹同性恋或提供不良娱乐时，民众常被号召拒绝与其交易。

我们应当权衡这类倡议，但必须结合其他伦理因素进行权衡。圣经从未禁止我们与涉罪机构有经济往来——正如主耶稣明知税款可能用于异教崇拜，仍命门徒“**凯撒的物当归**

9、有人称，国家征收的个人所得税不应超过收入的 10%，否则便是收取了超过神十分之一的份额，进而取代神的权柄。我认为这一论点站不住脚。同理可推，雇主不应要求员工每周工作超过一天，否则员工给予雇主的时间便会多于献给神的安息日；或者，人用于家庭的开销不应超过收入的 10%，以免家庭成为偶像。诚然，我们拥有的一切皆属乎神，但神允许我们将更多钱财用于其他事务，而非仅专项奉献给教会。

给凯撒”(太 22:21)。哥林多教会也曾陷入类似争议:部分信徒因担心市集肉品曾祭过偶像,主张抵制异教肉铺。保罗却明确指示:“**凡市上所卖的,你们只管吃,不要为良心的缘故问什么话**”(林前 10:25)。值得注意的是,使徒甚至未追究购肉款项可能资助异教祭祀的问题。

因此,全面抵制涉罪企业并不可取。究其根本,世人皆陷罪中,若拒绝所有罪人,我们将无物可购。何况抵制通常对企业利润和政策影响有限。

然而在文化抗争中,抵制仍不失为有效策略。它既能引发舆论关注,更能让企业直观感受公愤的强度——任何商号都珍视声誉,必竭力避免抵制。至少,这是一种表态。

但具体抉择仍属个人。例如:阿什比牧师或许会劝诫会众勿就诊于实施堕胎或转介堕胎的医师。然若教会中的米勒姊妹罹患顽疾,唯有此类医师能施治——依我之见,她即便违背会众的抵制倡议,亦不构成犯罪。

财务责任

从更广的维度看,第八诫要求我们以负责任的态度管理神所托付的钱财。圣经明示我们对家庭 (提前 5:8)、教会 (林后 8–9 章)、国家 (太 22:17–22) 及自身 (帖后 3:10) 都负有经济责任,这就要求我们审慎理财。

主耶稣在路加福音 14:28 以建楼者必先计算花费为喻,强调作门徒当权衡代价;又在马太福音 25:14–30 称赞善用本金获利的仆人,责备将银子埋藏的恶仆。这些比喻虽以天国事工为终极指向,却也肯定了明智投资的正当性。

(如后章将述) 圣经并未定罪休闲娱乐乃至适度奢侈的消费,但须兼顾他人需要与自身长远福祉。然而有些价值远超财务考量——“无知财主”的比喻 (路 12:13–21) 正是警戒那些“**为自己积财,在神面前却不富足**”的人 (21 节)。关于贪心与贫富更深入的探讨,将在第十诫及下一章展开。

赌博

赌博常被视为财务失责的表现。主张全面禁赌的论据包括:

1、可能演变为对运气的崇拜。

2、可能导致心理成瘾（林前 6:12）。

3、可能与贪念交织。

4、可能耗费钱财导致贫穷 。

5、可能取代正当劳作。

6、即便合法也往往被犯罪集团操控。

这些论据颇具说服力。我认为第四条最为关键——赌博（及其宣传）常以“**急速发财**”的虚妄承诺诱惑人，穷人尤易陷此网罗。但事实上，赌博（特别是成瘾后）往往使穷人愈加困顿（例如佛罗里达彩票的中奖概率仅约 8 千万分之一）。正如圣经多次严词谴责欺压穷人之举，因此我始终反对政府主导的博彩业，无论其宣称多么崇高的公益目的。

但这不意味着个人赌博绝对有罪。某些情境下上述六条皆不适用（故我特用“可能”、“往往”等限定词）。例如办公室足球竞猜若仅动用娱乐预算、未达瘾症程度、不涉偶像崇拜，反能增进同事情谊。此时：（1）参与者多预期输钱；（2）若获胜则属正当所得 ——故并未涉及贪心。

基督徒购买彩票未必构成犯罪，即便他曾投票反对彩票发行。最理想的情况如上述案例所示：他既未沉迷赌博，也不崇拜运气或心存贪念；所耗资金本为娱乐预算，并非生活必需，亦非以赌博替代正当工作。相反，他承认神对万有的主权——包括看似随机的事件（箴 16:33）；他向神承诺若中奖必用于天国事工；并以感恩之心享受神所设定的概率游戏。

诚如本书一贯立场，我着力辨明那些圣经明示或暗示“在任何情况下皆属犯罪”的行为。赌博与饮酒同理，皆非本质性罪孽。然而伦理著作的使命，不仅在于判定何为绝对之罪，更须针对现实处境（处境性视角），对具有普遍罪恶倾向的行为作出指引。故而饮酒当慎之又慎，赌博更需严加约束。[10]

10、我认识一对住在加州圣罗莎的夫妇，每年都会带着 50 美元去雷诺赌场玩一次。他们事先约定将所得奖金全部捐给教会。大多数年份，他们愉快地尝试挑战赌场规则，输光那 50 美元后心满意足地回家。但有一年他们真的赢了几千美元，并如约捐给了教会。

第四十二章、第八条诫命：富足与贫穷

我们已经看到，第八诫要求我们从经济视角审视整个生命：我们在何种程度上将上帝当得的归给了祂，又在何种程度上夺取了属于祂的？在前一章，我们探讨了对财富的使用。本章我将更直接地探讨圣经关于富足与贫穷的教导。有人认为，主耶稣关于金钱使用的教导比任何其他主题都多。这一判断取决于人们如何归类主的训诲，但它确实唤醒了一个我们可能忽视的重要主题——尤其当我们相对富足时更是如此。

财富

总体而言，圣经对财富持肯定态度。财富是神赐给顺服之人的盟约福分（申 8:18；29:9；书 1:7–8；王上 2:2–3；代下 26:5；31:21；诗 1:3；112:1–3；可 10:29–30）。贫富皆源自神（撒上 2:7；伯 1:21），但人的努力也是神用来成就财务亨通的途径之一（箴 10:4）。

许多圣徒都曾富足：亚伯拉罕（创 13:2）、约伯和大卫皆是典范。有财之士曾资助基督的事工（路 8:3）。保罗指出教会中“**有尊贵的也不多**”，暗示确实存在富裕信徒（林前 1:26）。[1] 由此可见，财富本身并非罪过，渴望并享受神的物质赐福也非过错。神曾吩咐以色列人在祂面前“欢乐”（申 12:6–7,17–19；14:22–23；参伯 1:1–5）。主耶稣参加婚宴并变水为酒（约 2:1–11），也与富人同席（路 7:36–50；11:37；14:1,12）。当犹大虚伪地指责马利亚用香膏膏主不如变卖周济穷人时，主耶稣反而称赞她的奉献（约 12:4–8）。正如保罗在警戒富人时所言：祂乃是“**那厚赐百物给我们享受的神**”（提前 6:17）。

但圣经亦多次警示财富如同网罗。罪人常将财富置于万物之上。主耶稣告诫我们“**不要为自己积攒财宝在地上**”，“**只要积攒财宝在天上**”（太 6:19–20），不可又事奉神又事奉玛门（太 6:24）。祂讲述无知财主只顾扩建仓房却不思灵魂归宿的比喻（路 12:13–21），又描述阴间财主为家人哀求的故事（路 16:19–31）。当少年官拒绝变卖财产跟随耶稣时，祂感叹道：“**骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢**”（太 19:24）。

1、有人告诉我，乔治·怀特菲尔德布道事工的资助人亨廷顿伯爵夫人，曾为字母 m 向神感恩。她满心欢喜的是，保罗说的是“不多（not many）”，而非“完全没有（not any）”。

保罗在提摩太前书 6:9–10，17 警诫我们：

但那些想要发财的人，就陷在迷惑、落在网罗和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡中。贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道，用许多愁苦把自己刺透了。……你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神。

雅各书 5:1–6 则严词谴责与财富相关的罪孽：

嗐！你们这些富足人哪，应当哭泣、号啕，因为将有苦难临到你们身上。你们的财物坏了，衣服也被虫子咬了。你们的金银都长了锈，那锈要证明你们的不是，又要吃你们的肉，如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。工人给你们收割庄稼，你们亏欠他们的工钱，这工钱有声音呼叫；并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们。

主耶稣虽在马太福音 19 章吩咐少年人变卖财产，但这并非圣经提供的常规解决之道。显然主耶稣洞察这青年需要彻底打破财富偶像。其他经文并不要求放弃财富，而是教导以敬虔之心看待和使用财富。

圣经的理想绝非要众人沦为贫穷，首先是“**敬虔加上知足的心**”（提前 6:6）。智慧教师洞悉贫富皆含试探，故求神：“**使我也不贫穷也不富足，赐给我需用的饮食**”（箴 30:8；参主祷文中“日用的饮食”，太 6:11）。但无论神赐予贫穷或富足，我们都当预备面对相应试探。

除教导知足外，圣经也劝勉富人慷慨施舍。主耶稣不仅要求少年官“变卖你所有的”，更嘱咐他“分给穷人”（太 19:21）。旧约多次呼吁以色列人怜悯穷人，初期教会更有信徒变卖家产周济穷人（徒 2:44）。如前一章所述，偷窃者悔改的果子中当包含施舍助人（弗 4:28）。保罗在哥林多后书 8–9 章劝勉信徒捐助耶路撒冷圣徒时，更展现出极致的劝勉艺术。

圣经最为普遍的教导之一，就是我们要关怀穷人。这一点在上文讨论中已有所体现。但聆听神话语中的其他经文，必将使我们受益更多：

申 15:7–8“在耶和华你神所赐你的地上，无论哪一座城里，你弟兄中若有一个穷人，

你不可忍着心、攥着手，不帮补你穷乏的弟兄；总要向他松开手，照他所缺乏的借给他，补他的不足。

诗 41:1 眷顾贫穷的有福了，他遭难的日子，耶和华必搭救他。

箴 14:31 欺压贫寒的，是辱没造他的主，怜悯穷乏的，乃是尊敬主。

箴 19:17 怜悯贫穷的，就是借给耶和华，他的善行，耶和华必偿还。

箴 31:9 你当开口按公义判断，为困苦和穷乏的辨屈。

赛 1:16-17 你们要洗濯、自洁，从我眼前除掉你们的恶行；要止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈。

赛 3:13-15 耶和华起来辩论，站着审判众民。耶和华必审问他民中的长老和首领，说：“吃尽葡萄园果子的就是你们；向贫穷人所夺的都在你们家中。”主万军之耶和华说：“你们为何压制我的百姓，搓磨贫穷人的脸呢？”

赛 10:1-2 祸哉！那些设立不义之律例的和记录奸诈之判语的，为要屈枉穷乏人，夺去我民中困苦人的理，以寡妇当作掳物，以孤儿当作掠物。

赛 11:1-4 从耶西的本必发一条，从他根生的枝子必结果实。耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵。他必以敬畏耶和华为乐，行审判不凭眼见，断是非也不凭耳闻；却要以公义审判贫穷人，以正直判断世上的谦卑人，以口中的杖击打世界，以嘴里的气杀戮恶人。

赛 58:6-12“我所拣选的禁食，不是要松开凶恶的绳，解下轭上的索，使被欺压的得自由，折断一切的轭吗？不是要把你的饼分给饥饿的人，将飘流的穷人接到你家中，见赤身的给他衣服遮体，顾恤自己的骨肉而不掩藏吗？这样，你的光就必发现如早晨的光，你所得的医治要速速发明。你的公义必在你前面行；耶和华的荣光必作你的后盾。那时你求告，耶和华必应允；你呼求，他必说：我在这里。“你若从你中间除掉重轭和指摘人的指头，并发恶言的事，你心若向饥饿的人发怜悯，使困苦的人得满足，你的光就必在黑暗中发现，你的幽暗必变如正午。耶和华也必时常引导你，在干旱之地，使你心满意足，骨头强壮。

你必像浇灌的园子，又像水流不绝的泉源。那些出于你的人，必修造久已荒废之处。你要建立拆毁累代的根基，你必称为补破口的，和重修路径与人居住的。”

若查考“贫穷”、“困苦”、“寡妇”、“孤儿”、“欺压”等词汇的经文汇编，便会发现前文所引不过是冰山一角。圣经处处充满对神子民的劝勉，要他们顾念穷人、施以怜悯。例如约伯与朋友虽多有争论，却都认同一个义人当以如何对待穷人为标准（参伯 5:15–16；20:10,19；24:4,9,14；29:12,16；30:25；31:16,19；34:28 等）。诗篇屡次提及神拯救穷人脱离恶人欺压（如诗 9:18；10:9–14；12:5；14:6；34:6；35:10；37:14–15 等）。这更是先知奉神之名向以色列发出控诉时的核心议题之一（前引经文及更多例证皆可佐证）。

前文论及耶稣、保罗和雅各的教导：财富常带来试探——这试探正是不肯怜悯穷人。主耶稣在马太福音 19 章不仅要求少年财主变卖家财，更指定要“分给穷人”。路加福音 16 章那个下阴间的财主受罚，非因他富有，乃因他对乞丐拉撒路毫无怜悯（20–21 节）。[2] 当门徒差派保罗、巴拿巴往外邦传道时，只附加一个条件：“**只是愿意我们记念穷人，这也是我本来热心去行的**”（加 2:10）。保罗后来为耶路撒冷圣徒募捐（林后 8–9 章），正是履行此约。而雅各在严厉谴责富人时（参前文），直指其罪之本质：“**工人给你们收割庄稼，你们亏欠他们的工钱，这工钱有声音呼叫；那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了**”（雅 5:4）。他们的罪不在其富足，而在以欺压穷人致富。雅各更早时将看顾穷人纳入真虔诚的定义：“**若有人自以为虔诚，却不勒住他的舌头，反欺哄自己的心，这人的虔诚是虚的。在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗**”（雅 1:26–27）。

思想此事时，主耶稣的这段话当时刻回响在我们耳畔：

太 25:31–46“当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊、山羊一般；把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是，王要向那右边的说：‘你们这蒙我父赐福的，可来承受那

2、文本中并未明确提及这一点，但在我看来，这层含义暗含在叙事结构之中，尤其要留意第 25 节经文。

创世以来为你们所预备的国。因为我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。’义人就回答说：‘主啊，我们什么时候见你饿了，给你吃，渴了，给你喝？什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体，给你穿？又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？’王要回答说：‘我实在告诉你们：这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。’

王又要向那左边的说：‘你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！因为我饿了，你们不给我吃；渴了，你们不给我喝；我作客旅，你们不留我住；我赤身露体，你们不给我穿；我病了，我在监里，你们不来看顾我。’他们也要回答说：‘主啊，我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里，不伺候你呢？’王要回答说：‘我实在告诉你们：这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。’这些人要往永刑里去，那些义人要往永生里去。”

服侍贫穷的基督徒，[3] 就是服侍基督自己。而在今生对贫穷信徒的关怀，将决定我们永恒的赏赐或刑罚。[4]

圣经中的“穷人”究竟指谁？这本不该成为问题，却常被人问起。首先，他们是指缺乏资源的人。虽然有人确实因懒惰致贫（箴言和帖后 3:6–12 等经文曾谴责懒惰），但圣经从未称懒人为“穷人”，而是称之为“懒惰人”或“好管闲事的”。圣经对怜悯的劝诫并不适用于懒惰人——除非是从“应当怜悯众人”这个普遍意义上来说（路 10:25–37），怜悯之心就如好撒玛利亚人的比喻（路 10:25–37）所表明的，不会等着先弄清他人陷入困境的详细缘由。但对真正贫穷者，我们当有特别的怜悯。

圣经中的“穷人”之所以贫穷，非因懒惰，而是因超出其掌控的环境。最常见的是受权

3、第 40 节中提到的“我的弟兄”表明，耶稣所说的是基督教会这个身体里的穷人。不过，正如我们将要看到的，基督徒也对教会外的穷人负有责任。

4、当然，赏赐是出于恩典（第 12 章）。但那些领受救赎恩典的人，也会领受爱人的恩典。

贵欺压致贫，继而陷入饥荒、疾病甚至无家可归的境地。残障人士也常列其中，[5]而最典型的圣经案例莫过于孤儿寡妇——他们既无稳定收入，又无代言之人。

这带出了贫穷的神学维度：因无人辩护，穷人常常转向神，成为在普遍不信与拜偶像环境中依然信靠神的余民。由此，贫穷甚至成为忠信的隐喻。即便富足如大卫王，遭难时也说："**但我是困苦穷乏的，主仍顾念我**"（诗 40:17；参诗 70:5；86:1；109:22）。他深知敌人非金钱可收买，唯耶和华能拯救。在此层面，君王与贫农并无二致，故大卫领受了神给穷人的应许。这或许正呼应耶稣的宣告："**虚心的人有福了，因为天国是他们的**"（太 5:3）。[6]

在此意义上，"神站在穷人一边"确为真理。但解放神学等对此口号多有误用。我们绝不能将此理解为：神敌视富人仅仅因其富足，或偏爱穷人仅因其贫穷。关键在于更宏大的背景——当贫穷是因不公的欺压所致时，神就站在穷人这边。祂为他们伸张正义，因他们虽有理却无法通过人间途径申诉。

因此，在这种情况下，怜悯穷人即是行公义。但公义不等于资源均分，而是制止欺压。法庭不应偏袒贫富任何一方（出 23:2–3；利 19:15），但公正的司法恰是穷人最佳保障。先知时代穷人更常遭遇不公，而秉公执法的法庭正是矫正社会不义的有力工具。若刻意偏护穷人，反会丧失公信力。

因此，建立公正的司法制度是社会向穷人彰显怜悯的一种方式。但这仅仅是圣经教导我们关爱穷人的起点，其他重要的圣经原则还包括：

1、家庭保障。家庭始终是抵御贫穷的首要防线。以色列社会中，父母养育子女、子女赡养老人、遗产代代相传的秩序（参第 31 章），若配合禧年制度（利 25:8–17）周期性地恢复家业，[7]可有效防贫。现代社会因非婚生子与离婚导致的家庭破裂，恰是致贫主因。重建合乎圣经的家庭结构才是治本之策。

5、参见我在第 34 章中对残障人士的讨论。

6、路加福音 6:20 的平行经文只是简单说："你们贫穷的人有福了，因为神的国是你们的"。马太福音的表述更明确地表明，主耶稣也意在称赞一种象征性的贫穷，即在受欺压时仍对上帝忠心。

7、如前所述，禧年制度并未延续到新约时代。但这一事例恰好印证了圣经的一个核心理念，即家庭是财富的首要守护者。

2、七年豁免。安息年豁免债务，使人重获经济生机：

申 15:1–3 每逢七年末一年，你要施行豁免。豁免的定例乃是这样：凡债主要把所借给邻舍的豁免了，不可向邻舍和弟兄追讨，因为耶和华的豁免年已经宣告了。若借给外邦人，你可以向他追讨；但借给你弟兄，无论是什么，你要松手豁免了。

今日基督徒虽不必严守以色列的安息年历，但仍当遵循以下原则：债务约定宜短期化，若债务危及他人偿债能力则应豁免。现代破产法虽易遭滥用，其初衷实与此原则相符。值得注意的是，紧随其后的经文宣告：“**就必在你们中间没有穷人了**”（申 15:4）。

3、亲属赎业者（kinsman-redeemer）。利未记 25:25 规定：“**你的弟兄若渐渐穷乏，卖了几分地业，他至近的亲属就要来把弟兄所卖的赎回**。”此条例独立于禧年法，再次凸显家庭作为圣经济贫方案的核心地位。在路得记中，波阿斯正是履行了另一位亲属拒绝承担的责任。此处“赎回”所用的希伯来文 ga'al，亦用于描述耶和华作为救赎主的经文（如赛 44:23；48:20；49:7；52:9），这构成了新约“基督救赎”的背景。因此新约信徒常从亲属赎业者身上，看见基督救恩的预表。

4、十一奉献。如第 41 章所述，十一奉献的相当部分用于济贫（申 14:28–29）。这体现了以色列宗族体系如何补足单个家庭的不足。虽然新约教会不必拘守十一奉献的字面规定，但我认为这至少确立了奉献的基准线。令人痛心的是，如今多数基督徒的奉献远未达此标准。若全体信徒皆行十一奉献，基督肢体的物质需求必无匮乏。[8]

5、无息慈善借贷。“**在耶和华你神所赐你的地上，无论哪一座城里，你弟兄中若有一个穷人，你不可忍着心、揝着手不帮补你穷乏的弟兄。总要向他松开手，照他所缺乏的借给他，补他的不足**”（申 15:7–8）。神的子民当慷慨回应穷人的借贷请求。利未记 25:35–37 更规定不可收取利息或牟利。这引发了基督教伦理学家关于“高利贷”的持续讨论，但显然这些经文并非禁止一切利息，而是特指慈善借贷——与商业贷款或房贷性质迥异。我认为，

8、我将摩门教派视为邪教，该教派规定什一税是强制性义务。即便内心再不情愿，人们也不由得会钦佩这个组织在为本教派信众提供慈善救济事工上所取得的成就。

此原则同样适用于新约信徒，基督徒应当慷慨向穷人提供无息借贷。

6、拾穗条例。利未记 19:10 与 23:22 规定，为保障穷人生计，田主收割时不可割尽田角，要留下部分庄稼供穷人拾取。拾穗虽比常规收割更为艰辛——需在散落谷粒中弯腰劳作，却是穷人摆脱赤贫的重要出路。路得曾在波阿斯田间拾穗供养婆婆拿俄米（得 2:2），这律法不仅保全了她们的生命，更使路得成为大卫王的曾祖母、基督家谱中的先祖。与之呼应的是出埃及记 23:11 关于安息年的规定：田地休耕时自生的出产，“**穷人可以用来当食物；剩下的，田野的走兽可以吃**。”

要将这些古代律法应用于农业比重下降的现代社会实非易事，但其核心原则依然适用：部分产业收益当用于济贫，同时应尽可能为穷人创造工作机会。当今许多超市和餐厅会将食物捐赠给救济机构，拉什杜尼曾指出“善意工业”（Goodwill Industries）堪称现代版拾穗制度——贫困者通过修复捐赠物品获得工作机会。[9] 救世军等组织亦属此类。尤为值得一提的是“仁人家园”（Habitat for Humanity），该组织让贫困家庭参与为他人建造房屋，以期将来也能获得他人帮助建房。这些践行圣经济贫原则的机构，理应得到基督徒的支持。

7、刑罚制度。在以色列，无力偿还债务者常被变卖为奴（参第 34 章详述）。这种“希伯来仆役制”与美国南方奴隶制截然不同，实为一种家庭学徒制——违法者在六年期限内学习纪律规范与谋生技能。正如前文所述各项措施，这也是一种以家庭为本的救济方案：主家实质上短期收养奴仆，使其在良好家庭环境中习得纪律。以色列律法的这一特色，加之当时不存在监禁刑，有效促使罪人成为社会中有生产力的守法者。前文已探讨过这一制度对当代的启发。

8、工作伦理。第 41 章指出，第八诫隐含工作伦理：“**若有人不肯做工，就不可吃饭**”（帖后 3:10）。当社会强调此原则时，能激励人们为自身经济状况负责。美国克林顿政府改革福利制度，促使大量受助者进入劳动力市场，此举总体值得肯定——尽管不应强迫单亲母亲放弃照料子女。养育孩童本是与任何工作同等重要的工作，理当获得社会支持。但难题在

9、拉什杜尼，《圣经律法要义》，第 249 页。

于：育儿补助可能助长非婚生育（这正是福利危机的主因之一）。我认为，当鼓励母亲居家育儿的同时，通过在家工作等方式增加收入。

9、财务智慧。主耶稣论及盖楼当先计算花费（路 14:28），虽为阐明属灵道理，亦体现圣经的经济智慧（参箴 24:27）。将此智慧教导子女，可助其远离贫困。

10、慷慨分享。新约要求我们近乎不计后果地慷慨施舍。例如，那位穷寡妇“把她一切养生的都投上了”（可 12:42-44），保罗推崇“捐得乐意”的奉献（林后 9:7），约翰严斥：“**凡有世上财物的，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱神的心怎能存在他里面呢？**”（约一 3:17）

最震撼的范例见于使徒行传初期教会：

徒 2:44-45 信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人。

徒 4:32，34-37 那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用……内中也没有一个缺乏的，因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前，照各人所需用的，分给各人。有一个利未人，生在塞浦路斯，名叫约瑟，使徒称他为巴拿巴。他有田地也卖了，把价银拿来，放在使徒脚前。

这绝非马克思主义共产主义（不涉及生产资料国有化），也不违背第八诫隐含的私有产权观。使徒行传 4:32“凡物公用”需与“自己的”平衡理解——财物仍属个人，直至自愿捐献。彼得质问亚拿尼亚时明言：“**田地还没有卖，不是你自己的吗？既卖了，价银不是你作主吗？**”（徒 5:4）他们的罪不在保留财产，而在欺哄圣灵。但整体而言，信徒的慷慨已使财产在功能上实现公用——需用出现时，无人坚称物归己有。

11、接待之道。慷慨分享的实践包含接待客旅（罗 12:13；提前 3:2；多 1:8；彼前 4:9）。圣经中的接待并非现代意义上的宴乐款待，而是敞开家门与有需要者同住——贫困者与宣教同工当为主要受惠群体。这种接待精神是长老资格的必备品格，约翰更以拒绝接待作为辨别教会滋事者的标志：

约三 9-10 我曾略略写信给教会，但那好为首的丢特腓不接待我们。所以我若去，必

要提说他所行的事……他自己不接待弟兄，有人愿意接待，他也禁止，并且将接待的人赶出教会。

我们固然不可接待假教师（约二 10），但对传扬福音的客旅理当慷慨相待。

初期教会因慷慨分享的实践，实现了“**内中也没有一个缺乏的**”（徒 4:34），这正应验了神对以色列“**就必在你们中间没有穷人了**”的应许（申 15:4）。新约信徒的慷慨暂时应验了申命记的预言。在旧约中，神消除贫困的应许附带条件：“**你若留意听从耶和华你神的话，谨守遵行我今日所吩咐你这一切的命令，就必在你们中间没有穷人了。（在耶和华你神所赐你为业的地上，耶和华必大大赐福与你。）**”（申 15:4–5）。

先知书显明以色列未能满足这些条件，故神在申 15:11 预言“**原来那地上的穷人永不断绝**”。新约教会同样未能幸免（太 26:11）。但当神的子民靠着恩典起来服侍弟兄姐妹时，教会中的贫困现象确能消除。

世上的贫困

前文主要探讨了基督徒共同体内的贫困问题，那么基督徒是否对缓解世上的贫困也负有责任？加拉太书 6:10 为我们指明方向：“**所以，有了机会就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样。**”需注意“信徒一家”具有优先性——如前所述，照顾直系亲属为首要责任，其次是教会大家庭。但保罗绝非禁止帮助非信徒，而是鼓励我们“有了机会”时也向他们行善。这预设了许多基督徒蒙神赐福，在满足家庭和教会需求后，仍有余力帮助教外之人。

按此经文原则，我们对非信徒的捐助虽不必如对主内肢体般丰厚，但“有了机会”时，理当向一切有需要者施援。

路加福音 10:25–37 好撒玛利亚人的比喻正展现了这种机会：撒玛利亚人遇见被强盗打得“半死”的伤者（30 节），便不计信仰差异、跨越种族隔阂，竭力施救。基督徒也当如此帮助生活中遇到的任何困苦者，或凭己力、或借教会资源满足其需。

在核心家庭与属灵家庭之外，还存在亚当的家庭（参第 32 章）。基督徒兼具基督家族与亚当家族双重身份，虽以前者责任优先，却不因此免除对后者的责任。

但此处浮现一个难题：救助偶遇之困是一回事，而当今世界庞大的贫困现状则另当别论。如罗纳德·赛德《饥饿时代的富裕基督徒》等著作揭示的骇人数据：[10] 全球数百万人因热量不足而亡，死于可预防疾病，或仅靠微薄收入维生。[11] 遵循圣经原则消除教会内部贫困尚具可行性，但解决普世贫困似乎遥不可及。

基督徒个人虽无消除全球贫困的使命，但作为个体和群体，我们仍当尽力而为。问题的复杂性在于贫困成因错综复杂，常见分析包括：

1、自然资源分配不均。资源分布确实不均衡，但日本、台湾、德国等自然资源匮乏地区却跻身富裕之列，这些地区几乎全靠进口石油维持发展。

2、人口密度因素。人口增长常被视为贫困诱因，但日本和美国都市区等人口稠密地带反而经济发达。如第 40 章所述，“人口过剩”是被滥用的概念——若将人视为财富创造者而非单纯消费者，增加勤劳、有动力、富同情心的公民数量，恰是缓解贫困的助力。

3、伦理与宗教缺失。某些地区或许缺乏劳动价值观，但全球最贫困地带的人们往往极其勤勉。更深层问题在于：许多文化缺乏储蓄意识、教育投资观念和遗产传承理念，[12] 人们安于维持每日温饱。宗教在此起着关键作用：圣经为西方社会注入了“未来导向”的世代关怀，而佛教追求寂灭、印度教种姓制度僵化、伊斯兰教强加 7 世纪文化规范等，都难以培养这种发展意识。

4、富裕国家的消费模式。有人指责富裕国家导致他国贫困，如美国牛肉消费推高全球粮价。但若美国人停止食用牛肉，只会导致粮食减产或过剩，未必能降低非洲粮价。

还有人指责跨国企业通过雇佣第三世界廉价劳动力来剥削这些国家。但除此之外还有其他选择吗？我们来分析几种可能方案：(1) 撤离第三世界：这将直接导致当地失业率上升，

10、《Rich Christians in an Age of Hunger》。

11、赛德等人还纳入了关于西方收入与其他国家贫困人口收入差距的统计数据。尽管这种差距让我们踌躇，但我认为它带给我们的责任，与我之前提到的其他统计数据所赋予的责任并不相同。在我看来，我们并没有圣经赋予的使命，去把“缩小贫富差距”本身当作终极目标。不过，我们确实肩负着为饥饿之人提供食物的使命。

12、自由主义经济学家约翰·肯尼斯·加尔布雷斯在其著作《大规模贫困的本质》中指出，贫穷国家面临的核心问题在于对贫困的适应——即人们认为贫困状况无力改变，只能屈从于前途黯淡的窘境。

反而加剧贫困；(2) 提高工资标准：由此增加的成本将转嫁为产品涨价，最终仍需第三世界消费者承担；(3) 低价倾销商品：虽短期内惠及消费者，但会扼杀本土制造业，形成永久性依赖；(4) 实施以工代赈（如赛德所提议的用食物抵偿劳动）:这将限制工人的经济自主权。货币工资则能赋予劳动者购买多元商品的自由选择权。若企业确实能从工人劳动中获利，就应当支付足以保障基本食物需求的报酬；反之，若该产业本身难以创造实际价值，则不应鼓励其存在发展。

总体而言,没有理由认为世界某地的富足必然导致他处贫困——至少不能如此简单归因。美国的繁荣并未阻碍台湾或韩国的崛起，反之亦然。经济繁荣绝非零和博弈。

5、治理不善。糟糕的政府政策确实是致贫主因，包括：欺诈腐败、关税壁垒、抵制外资、封锁信息、政治独裁、社会主义等意识形态。但中国等国家虽存在政治压制，却实现了经济腾飞。

在我看来，全球贫困问题没有速效解决方案。上述因素都需深入探讨，我的分析远非定论。但既然圣经应许顺服上帝者必得相对繁荣，且欧美富强多源于福音影响，那么向第三世界传播耶稣基督的福音，才是我们所能做的最美之事。

短期内我们能做什么呢？教会理当在饥荒与自然灾害中率先救济灾民，帮扶那些“赤贫中的赤贫者”——那些无处求援的人群。我们应当开展以福音为核心的慈惠事工，不仅满足即时需求，更要传授文化知识、谋生技能与高效农耕方法。我们应在最贫困地区建立示范社区，展现基督如何改变家庭与教会生活。同时，我们应倡导各国政府在平等基础上开展自由贸易的政策。

谈及政府，就引出了其在扶贫中的角色问题。我认为（后文将详述）政府无权操控国民经济，自由企业制度才是创造就业、消除贫困的最佳引擎。因此我对政府福利计划持保留态度，更遑论“向贫困宣战”这类运动。但执政者与众人一样，理当深切关怀贫弱者。正如圣经要求法庭公正不偏袒，这种中立性往往最有利于穷人。统治者尤需问责压迫者，正如但以理劝告尼布甲尼撒王:“**王啊，求你悦纳我的谏言：以行义断绝罪过，以怜悯穷人除**

掉罪孽，或者你的平安可以延长。”（但 4:27）

统治者常倾向偏袒富友而牺牲穷人，神却借但以理要求君王施行公义。这并非支持政府福利，而是敦促司法惩处欺压者。[13]

然而，我们不应全盘否定政府福利。国家是亚当家族的治理者，如同教会是基督家族的治理者（参第 32 章）。家族理应照顾本家。我认为资本主义是最有利于贫富双方的经济制度，但它不能保证人人成功。总有人“从裂缝中跌落”——某些人无力自立，而教会时常视而不见。对这些困苦者，政府救济确有必要，但应遵循原则：救助当轻量化；尽可能帮助受助者及其子女获得谋生能力；鼓励有条件者工作；优先将照护责任转归家庭与宗教团体；不应垄断救助体系或阻碍其他施助者；应改革税制以巩固家庭，鼓励而非限制遗产传承。

经济制度

关于政府福利的讨论，有必要进一步探讨社会主义与资本主义这两种经济制度。第八诫以财产私有为前提，这从根本上否定了否定私有制的经济体系。马克思主义尤其主张财产归国家代表的全民所有，认为国家有权掌控一切生产资料、产品和财富——实质上是将国家置于神的地位，成为世界的终极所有者与控制者，这正合乎圣经所定义的偶像崇拜。

近年来苏联解体标志着马克思主义共产主义的巨大实验失败。中国虽仍保持威权体制，但其经济已逐渐淡化社会主义色彩，日益向个体企业开放。古巴和朝鲜等残余的马克思主义堡垒均陷入贫困，因此无论从实践效果还是道德主张（声称社会主义能消除贫困）来看，

13、梅雷迪思·克莱恩通过对比神圣王权与人间王权，主张君王应在社会福利中承担更大责任。他指出，那些强调上帝君王角色的诗篇，常将祂描述为“孤儿的父，为无父者伸张正义；为寡妇辩护，赐食物给饥饿者，保护寄居者；成为无助者的帮助”（参诗 10:14,16；27:10；68:5–6；146:7–10；72 篇等，《国度序言》，第 108 页）。不过在我看来，克莱恩将这种模式直接套用于人间王权和公民政府略显牵强。

上帝的王权与人间统治存在本质区别：神的统治是（理所当然的）全权统管，涵盖家庭、教会与国家；而任何人类制度都不具备这种全面性。人间统治者的权力既受家庭、教会等其他制度制约，也不应僭越神作为终极供应者的角色。因此，虽然圣经确实要求政府为寡妇伸张正义（参前文），但并不能由此推论人间统治者必须效法神喂养饥饿者的工作。

我赞同克莱恩关于"圣经不禁止国家参与福利"的观点，但必须强调：政府救济只能是最终手段。若公民统治者试图模仿神作为终极权威和供应者的全面角色，将十分危险。

马克思主义都已失去说服力。[14] 西方资本主义经济体在缓解贫困方面显然更为有效，尽管这项任务远未完成。

更深层的问题在于：社会主义具有内在的扩张性。由于各国经济相互依存，一个国家若想完全掌控本国经济，就必须控制全球经济——这实质上是将国家神化，使其像神一样具有全知、全能、全善的属性。苏联解体时全球的如释重负，正印证了这种体制的危险性。

社会主义的主要道德论据是其“比资本主义更具同情心”。[15] 诚然，社会主义制度有时能在短期内缩小差距——例如古巴的识字率确实有所提升，但需要指出的是，古巴在实行共产主义之前就已是拉丁美洲识字率最高的国家,因此很难将这一进步完全归功于社会主义制度。实际上，社会主义国家缩小贫富差距的方式，往往是通过拉低富人阶层而非提升穷人阶层来实现的。[16] 值得注意的是，自私自利现象在社会主义国家与资本主义国家同样普遍，二者的本质区别仅在于：在社会主义体制下，积累利益的主要途径是政治效忠（即支持执政党的政策）而非创新创业。我们没有任何理由认为政客比企业家更无私。

资本主义常被指责建立在自私基础上，但迈克尔·诺瓦克和乔治·吉尔德等学者已论证其道德合理性：[17] 成功企业家通过发现并满足他人需求获利，这种逐利行为本身包含利他成分。更重要的是，个体企业家比政府计划者更清楚民众的物质需求。因此无论动机如何，资本主义在供给必需品方面确实更为高效。

圣经并未直接规定社会经济组织形式，但明确肯定私有财产权与工作养家的原则，同时限定政府权力受神主权及其他机构制约。在非极权体制中，圣经留有多元选择空间，但我们的选择应考量更宏大的圣经价值观。

14、需提醒读者回顾第六章对马克思的批判——其伦理观本质上是相对主义的。因此，追随这种立场的马克思主义者根本无力为其主张提供道德论证。

15、前一条脚注的论点在此同样适用。

16、在赞美社会主义的“同情心”之前，我们更不该忘记数以百万计因抵制或仅仅质疑社会主义学说而遭屠杀的生命。

17、乔治·吉尔德《财富与贫困》; 罗纳德·纳什《贫穷与财富》则提供了基督教视角的论证；另参约翰·杰斐逊·戴维斯《神世界中的财富》。

我个人倾向支持保守派候选人，因其更尊重基督教价值观，且自由企业制度总体上更有利于穷人。但如前所述，政府福利在特定情形下仍有其正当性。判断标准应是实际效果而非意识形态：若某项政策合乎圣经对政府权限的界定，并能切实改善穷人处境，基督徒选民就应予以支持。[19]

评论家、政客甚至基督教作家常假设关怀穷人必支持自由派，这种论调有失公允。[20]然而扶贫问题确实至关重要，堪称最核心的社会议题之一。我们切不可将圣经真理与任何政治纲领简单等同。但基督徒在投票时，贫困问题应当成为他们的核心关切之一。[21]

无家可归者

贫困问题涵盖诸多具体议题，本章最后将探讨其中最严峻的一种——无家可归现象。基督徒对贫困的关注不应停留在抽象的“贫富差距”，而应聚焦于人们是否缺乏基本生存保障：食物、衣物、住所和医疗。前文已讨论全球饥饿问题，医疗需求因文化而异，衣不蔽体并非普遍困境，但无家可归确是当代社会亟需解决的核心问题。

无家可归的成因各异，其中自愿选择流浪的情况不容忽视。这种选择有时完全合理——比如多年前有位在加州参加暑期神学课程的学生，为节省房租选择住在车里，用省下的钱办理健身会籍，解决储物和洗浴需求。

18、当然必须承认，企业家常为自身利益人为制造需求。

19、单议题投票通常不可取，我们应综合考量政党及候选人的各项政策。但某些议题确实至关重要——对我而言，堕胎便是促使我支持保守派的核心议题，因其直接关乎生死。从圣经角度看，扶贫的重要性仅次于保护胎儿，因未出生者实为最无助的群体，堪称“赤贫中的赤贫”，且他们正遭受的不是压迫或忽视，而是杀戮（特蕾莎修女既关怀贫民又保护胎儿的立场，正体现了这种伦理一致性）。但对已出生的贫困者，我们同样负有责任。

20、2004 年美国大选中，唯有民主党副总统候选人约翰·爱德华兹关注贫困议题，其他候选人都对穷人需求唯恐避之不及，一味讨好“中产阶级”——原因显而易见：中产阶级选民数量远超穷人，且普遍对扶贫政策心存疑虑。我虽未支持爱德华兹的具体政策，但期盼未来基督徒“有同情心的保守派”能更接近他的优先次序，而非其他候选人的冷漠姿态。

21、若要在合乎圣经基督教和自由市场经济的框架下探讨扶贫策略，可参阅以下著作：

卡尔文·贝斯纳《繁荣与贫困》——剖析圣经经济学原理；

大卫·霍尔编《改革福利》——教会救济方案研究；

马文·奥拉斯基《美国慈善的悲剧》——追溯美国慈善事业演变史；

乔治·格兰特“扶贫三部曲”：《丰裕中的阴影》分析现代福利制度弊端；《收获之时》提出基于教会的解决方案；《被剥夺者》探讨结构性贫困问题。

但另一些选择虽具理性却难称可取。我们夫妇曾收留过四位流浪者，他们本可回归家庭，却因沉溺毒品等违法行为被家人拒之门外。当他们决心靠神改变时，我们蒙召予以帮助。事实上，许多无家可归者正是因背离家庭价值观而沦落至此。

政府政策同样是导致无家可归的重要因素。具有讽刺意味的是，租金管制法在许多地方反而加剧了住房短缺——这类法规既抑制了新租赁住房的供给，又推高了购房成本。分区规划、环保标准、建筑规范等法规同样影响着住房市场。尽管这些政策可能出于合理的社会目标，但其对住房市场的负面影响不容忽视，基督徒在关注流浪者问题时应当考量这些政策因素。

贫困则是另一个深层诱因（其成因前文已作分析）。乔治·格兰特的著作为教会提供了宝贵建议：职业技能培训、就业辅导与福音传播能产生深远影响。传统的救助站事工固然值得肯定，但最有效的帮扶是向决心改变的生活者提供职业培训、心理辅导和信仰督导，助其彻底重建生活。单个教会的努力固然重要，但面对当今庞大的流浪群体，教会间的联合事工尤为必要。

最后需要关注的是，街头流浪者中不少是精神病患。[22] 过去，这类患者大多被收容在专门机构，后来这种制度因被指责为"非法拘禁"而遭废止。但可悲的是，许多精神疾病患者就此被直接抛弃街头，得不到持续治疗和监护。他们最需要家庭、教会的关爱，在万不得已时，也需要政府伸出援手。

22、我使用“精神病患”这个表述时，深知圣经辅导界（我通常赞同他们的观点）对此术语的异议。但采用此说法，主要是为涵盖精神分裂症、躁郁症等病症——即便是大多数圣经辅导员也认同，这些病症在某种程度上可以通过医学手段治疗。“精神病患”仍是描述此类疾患最通用的术语。

第四十三章、第九条诫命：诚实

第九诫比前三条略长：“**不可作假证供陷害你的邻舍**。”（出 20:16，新译本）。[1]若按通常教导，我们可能以为它只需简化为“不可说谎”。但这一更完整的表述设定了特定语境，并包含我们需要留意的限定条件。这一语境界定了该诫命的狭义内涵，也为我们引申其广义含义提供了指引。

其核心语境是法律见证。作假见证的罪在于歪曲事实以致损害他人利益。这种见证可能发生在正式法庭或其它场合，正如利未记 6:1–7 所示：

耶和华晓谕摩西说：“若有人犯罪，干犯耶和华，在邻舍交付他的物上，或是在交易上行了诡诈，或是抢夺人的财物，或是欺压邻舍，或是在捡了遗失的物上行了诡诈，说谎起誓，在这一切的事上犯了什么罪。他既犯了罪，有了过犯，就要归还他所抢夺的，或是因欺压所得的，或是人交付他的，或是人遗失他所捡的物，或是他因什么物起了假誓，就要如数归还，另外加上五分之一，在查出他有罪的日子，要交还本主。也要照你所估定的价，把赎愆祭牲，就是羊群中一只没有残疾的公绵羊，牵到耶和华面前，给祭司为赎愆祭。祭司要在耶和华面前为他赎罪，他无论行了什么事，使他有了罪，都必蒙赦免。”

此处作假见证被视为盗窃的一种形式。因此财产问题是第九诫的核心议题。可见第八至第十条诫命都以不同方式涉及财产法。甚至可以说“第二块法版”的真义在于：第五诫要求尊重他人，即不可非法夺取生命（第六诫）、配偶（第七诫）或财产（第八诫至第十诫）。

但第九诫的核心关切是见证行为，其涉及范畴超出财产犯罪。圣经中，法律见证甚至能左右生死（王上 21:13；太 26:60–61；徒 6:13–14）。律法规定死刑见证人需率先向定罪犯人投石（申 17:7）。作假见证者将反遭其企图加于被告的刑罚（申 19:16–19）。因此第九诫延续了第八诫对司法体系公正性的强调。

它也促进盟约共同体内对诚实的普遍重视。何西阿书 4:1–2 列举以色列诸罪时，显然

1、出埃及记 20:16 与申命记 5:20 中第九诫的表述唯有一词之差：“虚假”的译词。在出埃及记中用的是“sheqer”（虚谎），在申命记中则是“shav’”（虚妄）。正如我们在讨论第三诫（第 27 章）时所见，这两个术语虽可互换，但内涵略有差异。

参照了十诫：

以色列人哪！你们要听耶和华的话。耶和华要与这地的居民争辩，因为在这地上没有诚实，没有慈爱，也没有认识　神的知识；只有起假誓、撒谎、残杀、偷盗、奸淫、行强暴，以至流人血事件相继而来。（新译本）

此处的“撒谎”似乎代表第九诫的真义，正如其它词语明确对应十诫中的其它诫命。因此我们可以将第九诫视为圣经反对谎言的普遍立场之根基（诗 12:2；31:18；63:11；101:7；119:29,163；箴 6:17,19；12:22；13:5；19:5,9；亚 8:16；弗 4:25；约一 2:21；启 21:27；22:15）。撒但是说谎之人的父（约 8:44）。说谎是未重生者的常态（罗 1:25；3:8-18；林后 4:2-4；帖后 2:9-12）。罪人以谎言为乐（箴 18:8；26:22）。我们当记假先知要被石头打死（申 13:1-5）。

谎言也概括了我们用言语彼此伤害的多种方式：流言与诽谤（诗 15:3；箴 11:13；16:28；20:19；25:23；26:20；罗 1:29-30；林后 12:20；加 5:19-20；提前 5:13；约三 10）、妄断（撒下 16:4 与 19:24-28；太 7:1-3；约 9:2）、曲解人言（太 26:61；约 2:19）。[2] 因此圣经多次论及舌头行恶的能力（创 11:6-7；罗 3:13-14；雅 3:2-10）。

因此，广义而言，作假见证涵盖多种罪行。而见证行为本身也具有更深的意涵——以色列民要向列邦见证神的本性与大能作为（赛 43:10,12），基督徒是基督的见证人（徒 1:8），基督自己更是神的真见证者（约 18:37），也是指证教会罪恶的见证（启 3:14）。

见证不仅在于言语，更在于我们的行事为人。我曾为年轻人准备讲章，劝勉他们向非信徒“作见证”。当我仔细查考经文汇编时，却发现圣经从未吩咐信徒“去作见证”，尽管确实吩咐我们要传讲、教导、宣扬真理。究其原因，正如以赛亚书 43:10,12 和使徒行传 1:8 所示，神已经让我们成为见证人——这不是选择，而是事实。我们只能选择作真实或虚假的见证，却无法逃避见证者的身份。

若此理成立，广义的见证便涵盖整个生命。因此第九诫与其他诫命一样，为全备公义

2、我们应当对他人的言行作善意解读——除非有确凿的反证，即圣经所谓“两三个见证人”。这意味着在“无罪推定”原则下，我们应当彼此存有“疑罪从无”的宽容。我深信若恪守此原则，神学争议的数量必将大幅减少。

提供视角，而虚假见证则是洞察罪恶的窗口。

《西敏大要理问答》由此延伸，如同解释其他诫命般，在此揭示了人类罪与义的全貌。特别注意第 144 问最后一句：

第 144 问：第九诫要求什么责任？

答： 第九诫要求的责任是：维护并促进人与人之间的真理，以及邻舍与自己的名誉；为真理挺身作证；并本着爱心，真诚、坦然、清楚、全面地在判断与公义之事上，并在其他一切事上，只说真理；以仁爱之心尊重邻舍；爱护、期盼并因他们的美名欢喜；为他们的软弱忧伤并加以遮掩；甘愿承认他们的恩赐与美德；维护他们的清白；乐意接受关于他们的美言，不愿听信恶语；劝阻传舌者、谄媚者与诽谤者；爱护并维护自己的名誉，在必要时加以捍卫；遵守合法承诺；追求并践行一切真实、正直、可爱、有美名的事。

145 问：第九诫禁止什么罪？

答： 第九诫禁止的罪是：一切损害真理与邻舍及自己名誉之事，尤其在公共司法中；作伪证，唆使假见证，故意为恶事辩护，压制真理；妄定是非，称恶为善、以善为恶；赏罚颠倒；伪造文书，隐瞒真相，在正义之事上不当沉默，面对罪恶时不予以责备或申诉；不合时宜或存恶意地陈述真理，或歪曲原意，或用模棱两可的表述损害真理与公义；虚谎、诽谤、背后中伤、贬损、传舌、窃窃私语、嘲弄、辱骂、轻率苛刻或偏颇的论断；曲解他人动机、言语和行为；谄媚、虚浮自夸，对自己或他人过高或过低的评价；否认神的恩赐与恩典；夸大微小过失；在应当坦白时掩饰、推诿或轻忽罪过；不必要地揭露他人软弱；散布谣言，听信恶言，拒绝公正辩护；恶意猜疑；嫉妒或怨恨他人应得的赞誉，试图贬损其名誉，幸灾乐祸；轻蔑嘲弄或盲目崇拜；违背合法诺言；忽视美善之事，自己行可憎之事或纵容他人败坏名誉。

必须永远说真话吗？

一些改革宗神学家（如约翰·慕理）认为第九诫在广义上确立了“真理的神圣性”。[3] 按

3、约翰·慕理，《正直生活要道》，第 123–148 页。

照慕理的观点，任何与事实不符的陈述都是错误的，这也是奥古斯丁的立场。鉴于前文提及的圣经和信条依据，我们应当认真对待这一观点。但我认为，其他圣经素材会引导我们得出不同结论。

如前所述，第九诫本身并非抽象地要求诚实，而是针对信徒与邻舍的具体关系。《大要理问答》虽然像解释其他诫命一样广泛引申其含义，但同样聚焦于人际关系[4]——遵守第九诫意味着促进“人与人之间的真理，以及邻舍与自己的名誉”。

通过对谎言本质的思考，我们也能得出相同结论。谎言绝非仅仅是不真实的陈述——无心之失不算谎言，[5]寓言故事虽非史实也不构成谎言，[6]虚构作品除非刻意伪装成事实否则也不算欺骗。夸张表达（如“我等得花儿都谢了”）只是常规修辞，社交场合的客套话（如“今日非常尽兴”等）虽字面不实，但作为维系文明社会的“黏合剂”，其教化功能已为众人所理解。这些看似不实的表达方式，实则是传递真理的媒介，无人会将其视为谎言。

在竞技活动中（无论是棋牌博弈还是体育竞赛），策略性欺骗往往是游戏的一部分。参与者对此心知肚明，这种默契本身正是乐趣所在。当橄榄球四分卫用假动作迷惑防守队员时，虽然实施了战术欺骗，却无人会指责其说谎。

同样，人们常以戏谑方式互相调侃，通常无足轻重。但箴言 26:18 对此发出警示：

人欺骗了邻舍，却说：“我不过是开玩笑罢了。”他就像疯狂的人，投掷火把、利箭和杀人的武器。（新译本）

有些“玩笑”——尤其是恶作剧——并不好笑，反而可能伤人。但有些只是无足轻重的戏谑。“魔术”依靠手法技巧制造假象，但观众心知肚明，这种心照不宣的表演反而能带来愉悦。[7]电影特效营造的戏剧幻象也是如此。

4、这正是《大要理问答》阐释的核心要义。不过公允地说，它也提到“在判断与公义之事上，并在其他一切事上，只说真理”，后半句似乎暗示了一种更为抽象和普遍的真理观。但即便如此，这句话主要关注的仍是社会公义。

5、当然，有些失误确实源于罪。某些无知状态确实应当归责，但并非总是如此。参见《神学认识论》第 21 页注 4。

6、从更深层次来看，寓言自然传递真理。

7、此处所指当然非占卜邪术（详见第 24 章论述）。

有时，误导行为也能成就美事。在路加福音 24:28 中，主耶稣与两个门徒同行往以马忤斯，经文记载祂“**略作要往前走的样子**”（吕振中译本）。其实祂早知门徒必会挽留，也预备答应他们的请求。这种“略作”在某种程度上具有欺骗性，却激发了门徒渴慕与祂同在的圣洁渴望——这样的误导反而成了祝福。

那么何为谎言？我认为：谎言是为伤害邻舍而故意实施的欺骗言行，即“作假见证陷害人”。这一定义排除了以下情形：造就性的措辞，无心的失误，艺术虚构，竞技中的策略，魔术表演，以及大多数玩笑话。这类不实之言有时被称为“善意的小谎言”(little white lies)，但大多数情况下我们根本不认为它们是谎言。

然而我们必须审慎思考“邻舍”这一概念。是否所有人都算为邻舍？若是如此，这条诫命就禁止我们为伤害任何人而实施欺骗。但圣经从未教导“人人皆邻舍”。路加福音 10:25-37 中好撒玛利亚人的比喻确实极大拓展了犹太人对于“邻舍”的理解——他们原本试图狭隘地界定这个概念，至少要将外邦人排除在外，以此推卸责任。但主耶稣教导说，关键问题不在于“谁是我的邻舍”，而在于“我要成为谁的邻舍”。对此他的回答是：我们应当向任何遇见的需要者施行怜悯。

不过，这个比喻并未将“邻舍”的概念普遍化。并非我们在路上遇见的每个人都是需要照顾的对象——有些可能是盗贼或凶手，也就是我们的敌人。在第 19 章中，我讨论过一种连仇敌也当得的爱。但我同时强调，这种爱与祈求神审判他们并不矛盾。[8] 我们在其他章节也看到，这种爱与自卫、惩罚或正义战争都是可以并存的。

正是在这样的理解框架下，我才能理解圣经中大量记载的“对敌人实施欺骗”的经文——这些行为不仅未被谴责，有时反而受到称赞：

1、出埃及记 1:15-21——埃及的希伯来收生婆 。

2、约书亚记 2:4-6；6:17,25；希伯来书 11:31；雅各书 2:25——喇合的欺骗。需注意，除了她对同胞说的话，单是藏匿探子本身就构成欺骗行为

8、神的忌邪与忿怒并不抵触祂对万有的普遍之爱，参看《上帝的教义》458-468 页。

3、约书亚记 8:3-8——艾城的伏兵。正如慕理所承认的，这欺骗是神亲自授权的。

4、士师记 4:18-21; 5:24-27——雅亿与西西拉。

5、撒母耳记上 16:1-5——撒母耳向扫罗隐瞒此行的真实目的。

6、撒母耳记上 19:12-17——米甲欺骗她父亲的士兵。

7、撒母耳记上 20:6——大卫给约拿单的建议。

8、撒母耳记上 21:13——大卫假装疯癫。

9、撒母耳记上 27:10——大卫对亚吉说谎。

10、撒母耳记下 5:22-25——另一次军事欺骗。

11、撒母耳记下 15:34——户筛被建议欺骗押沙龙。

12、撒母耳记下 17:19-20——妇女们欺骗押沙龙的部下。

13、列王纪上 22:19-23——神差遣说谎的灵迷惑亚哈。

14、列王纪下 6:14-20——以利沙误导亚兰军队。

15、耶利米书 38:24-28——耶利米向众首领说谎。

16、帖撒罗尼迦后书 2:11——神使沉沦的人信从虚谎。

在这些经文中，确实存在欺骗行为，也确实造成了伤害。但这些伤害是针对敌人，而非邻舍。

尽管如此，改革宗基督徒的主流观点仍遵循奥古斯丁和慕理的立场，认为在任何情况下都不应该说谎。慕理解释上述经文时提出了以下原则：(1) 在某些经文中，如第二处，圣经称赞的是说谎者所成就的事，而非其说谎行为本身；(2) 如第五处经文所示，向人隐瞒全部真相是合理的，但歪曲真相则不可；(3) 如第三处经文所示，我们无需总是按照他人对我们行为的错误理解来行事（此处指艾城居民的错误判断）。

第一种解释在喇合的事例上并不充分，因为圣经明确称赞的正是她的隐瞒行为——她在耶利哥官员心中制造了错误印象。

至于第二个原则，我们确实可以承认有时隐瞒真相是正当的。但关键在于：当隐瞒真

相很可能会在他人心中造成错误印象时（如撒母耳记上 16:1–5 及其他所列经文），这种行为与明确的欺骗又有何实质区别？

第三个原则建立在“言语误导”与“行为误导”的强行区分上。慕理实际上主张：我们绝不可用言语误导人，却可以用行为误导人——这种区分难以令人信服。

这些解释都未能说明为何神自己在第 13、16 处经文中也施行欺骗。

查尔斯·贺治提出了不同于慕理的进路：

> 通常认为，构成犯罪性欺骗必须具备三个要素：虚假陈述、欺骗意图，以及违背某种义务。若存在某些特殊情况使人无需讲真话，那么听者就无权要求他说真话。[9]

贺治认为，在某些特定关系和情境中（如军事策略），我们没有义务向敌人说真话。正如第六诫并非禁止一切杀戮，而是要求我们通过圣经其他经文判断何种杀戮合法；第九诫同样需要我们通过其他经文来确定何时必须或不必说真话。

我对此最后一点并无异议，但认为贺治过分将举证责任加给“要求诚实”的一方，这种倾斜性讨论过度偏袒例外情况。实际上，第九诫的举证责任应当由“试图为欺骗辩护”的一方承担。

此外，贺治列举的许多例外情况都引自圣经之外的伦理文献，既未尝试从圣经推导，也未说明判断其合法性的圣经原则。为弥补这一缺陷，我试图通过第九诫本身的表述，以及前文所列 16 处经文的应用，阐明我们诚实义务的界限。

梅雷迪思·克莱恩则提出“末世入侵论”来解释圣经中的欺骗案例。他认为：末世的伦理不同于神在律法和耶稣教导中赐予我们的伦理。在常态时期，我们要爱仇敌、保护他们；但在末世，神的敌人既不配得生命，也不配得真话。克莱恩指出，有时末世会“入侵”现今时代——这种入侵是神圣审判的时刻，神授权祂的子民杀戮（如约书亚和大卫所为）并向敌人隐瞒真理。在这些特殊时期，神亲自授权十诫原则的例外。

克莱恩否认“入侵伦理”原则可以成为常态基督教伦理的组成部分：

9、查尔斯·贺治，《系统神学》，第三卷，第 441 页。

10、梅雷迪思·克莱恩，《入侵与十诫》，收录于其《圣经权威的结构》，第 154–171 页。

忽视“入侵原则”将对基督教伦理建构者造成危险——他很可能将入侵伦理中的案例误认为当代基督徒的义务准则。如此，他便在无意中僭越了神的特权，擅自废除了普遍恩典的原则。[11]

然而圣经并未区分两种不同伦理。神的某些命令（如命约书亚击杀迦南人）确为特定情境而设，克莱恩正确指出这些情境常属特殊神圣审判。但死刑与正义战争同样是常规规范性伦理的议题——甚至在末日审判之前，恶人有时就理当丧命。或许这类“常态性死刑”也可归入入侵模式，但若如此，我们必须指出：与克莱恩观点相反，“入侵”实为伦理生活的常态组成部分，其界限由神的启示所界定。

如第十三章所述，十诫是创造秩序的重申，永不废止。但诫命诠释表明：其适用范围往往比表面所见更有限。第六诫并非禁止一切杀戮；同样，我认为“不可作假见证陷害邻舍”也非禁止一切欺骗。因此我们无需借助“入侵”原则来证明战时欺骗的正当性——尽管神学家可合法地将此类欺骗视为末日前的神圣审判。

前述证明特定欺骗正当性的经文，全都涉及对行恶者的正义制裁（尤其是当其谋害无辜时）。无论是否称之为“入侵”，我们应当谨记：第九诫要求诚实的前提是“邻舍”关系。以弗所书 4:25 也基于“在基督里互为肢体”的关系禁止谎言。

我质疑：当有人企图谋杀时，信徒与凶手之间是否还存在“邻舍”关系？至少，前文 16 处经文中实施欺骗者，显然不认为与对手存在邻舍关系——而圣经认可他们的判断。

因此，我们对谋害无辜者（如纳粹军官）没有诚实义务。伦理学著作中著名的“藏匿犹太人”困境：二战期间基督徒若向搜查的党卫军承认藏人，则违背第六诫；若说谎则违背第九诫——沉默实则等同交人。如第 13 章所言，虽存在令人困惑的处境，但并无真正的“悲剧性道德抉择”。我认为信徒显然应当效法喇合欺骗追兵。当然，欺骗可能收效甚微（党卫军不易打消怀疑），但只要存在误导可能，基督徒就当采用此策略。[12]

这并非贬低那些坚持说实话的义人——神记念他们冒死庇护犹太人的壮举，我们也当

11、同上，第 170 页。在此处及其他论述中，克莱恩对“普遍恩典”概念的运用存在过度延伸之嫌（参第 29 章与第 32 章）。

12、需注意，在党卫军登门前，这户家庭通过藏匿犹太人的行为本身已构成对当局的欺骗。此举实质上使他们成为纳粹政权的抵抗者。在此身份下，持续的欺骗行为不仅是正当的，更是必要的。

敬重他们。尽管他们对伦理责任存在误解，却是在空前艰难的处境中为荣耀神而行动。相较之下，我们多数人只会做得更糟。

维护他人名誉

如前所述，第九诫及其信条阐释的核心要义之一，就是不可为损害邻舍而歪曲事实。圣经在多处强调这一原则。与美国法律类似，圣经规定指控他人时，举证责任在于控告方——在被证明有罪之前，人应被视为无辜。旧约通过"两三个见证人"的要求体现这一原则，这既适用于死罪（申 17:6），也适用于一切过错指控："**人无论犯什么罪，作什么恶，不可凭一个人的口作见证，总要凭两三个人的口作见证才可定案**"（申 19:15；参来 10:28）。

主耶稣将这一原则纳入教会纪律规范：

太 18:15-18"倘若你的弟兄得罪你，你就去趁着只有他和你在一处的时候，指出他的错来。他若听你，你便得了你的弟兄；他若不听，你就另外带一两个人同去，要凭两三个人的口作见证，句句都可定准。若是不听他们，就告诉教会；若是不听教会，就看他像外邦人和税吏一样。"我实在告诉你们：凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放。

基督徒当然可以选择不计较他人的过犯，因为"**爱能遮掩许多的罪**"（彼前 4:8）。若对每件过失都追究，我们将陷入无休止的冲突与教会诉讼。但当确需纠正他人——或为其益处，或为教会益处时——基督给出了处理范式：不是背后议论（说闲话），而是当面指出。[13]

13、需要补充两点说明：(1) 若认为邻舍犯下严重过失，我可能需要向第三方寻求建议——他可以帮助我理解如何正确应用马太福音 18 章和加拉太书 6:1 的原则，或劝我放弃追究。只要严守保密，这种咨询不构成闲话。一个明智的原则是：只有当第三方能按圣经方式解决问题时，才向其寻求建议。(2) 马太福音 18 章针对的是始于私下的个人间过失。当过失已公开传播时，情况则有所不同。例如，若自由派神学家多伊奇曼博士出版异端著作并在会众中造成危害，长老们无需先与他私下沟通即可公开批评该书并警告会众——多伊奇曼通过公开传播已放弃隐私权。

然而，我们不应过度强调公开与私下过失的区分。试想：伯特在未事先与办公室相邻的同事厄尼沟通的情况下，撰文指控对方传播恶劣异端，理由是"过失已公开"而不适用马太福音 18 章。但若伯特先通过电话或面谈沟通，很可能更快速和平地解决问题。伯特拒绝沟通的行为令人质疑：他是否真心想挽回厄尼并维护教会合一？这也反映出其属灵成熟度不足——他至少应考虑自己可能判断错误，而对话或许能化解争端。马太福音 18 章不仅提供处理私下过失的途径，更确立了适用于一切争议的价值体系：尽可能在私下层面解决；必要时通过教会程序处理；在可能范围内寻求和睦与合一。

若当面劝诫无效，控告方需带“两三个见证人”（参林后 13:1）。若再次劝诫仍无效，则进入教会惩戒程序，即便在此令人不快的过程中，也可信靠基督同在的应许（太 18:20）。

此处特别体现了对被指控者的保护：通过公开对质而非背后议论；要求控告方承担举证责任；由教会多人参与程序；并有公正审判万事的基督亲自同在。

另一重保护在于：保罗提醒劝诫者当同时省察自己：“**弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来；又当自己小心，恐怕也被引诱。**”（加 6:1）正如基督所言，想除掉别人眼中刺的人，先要除去自己眼中的梁木（太 7:3–5）。纠正他人者不可高高在上，当放下骄傲，明白人人都受罪的困扰。事实上，撒但常利用纠正过程引诱控告方陷入骄傲。

根据加拉太书 6:1，严厉态度也是敬虔劝诫的障碍。处理他人过失时，我们需常省察是否存温柔之心。温柔是圣经所看重的品格，却常在充满怒气的对峙中丧失殆尽。

人的名誉如同精致的瓷器，一旦破碎便难以复原。当有人通过闲言碎语、不实指控或粗暴对峙来指责他人时，造成的伤害往往难以估量。我们应当谨记，神自己也极其看重祂圣名的荣耀（出 32:11–14；书 7:9）。

在我看来，这正是当代基督徒屡屡令主忧伤的领域之一。如今许多教会已废弃正规的惩戒程序，使得被指控者失去保护，争端结果往往由当地的流言蜚语所决定。窃窃私语开始蔓延，负面舆论逐渐形成，最终被批评的对象只能黯然离开教会。

更有甚者，基督徒在互相攻击时常常完全无视圣经的举证标准。人们或许以为神学家至少会谨慎、温和、公正地评判争议，但据我观察，他们往往是最恶劣的违规者。[14] 在神学论战中，作者们常常热衷于曲解对方言论，以最恶劣（甚至超出合理范围）的角度解读。许多人动辄使用“定罪”、“可诅可咒”等激烈措辞，却缺乏充分的论证，也不真心寻求和睦。

这类好辩者常以路德和加尔文为例为自己开脱。我认为这些改教家本人确实也过于轻

14、关于此问题的更多讨论及案例，可参阅拙文《梅钦的争战后裔》，收录于《阿利斯特·麦格拉思与福音派神学》，第 113–147 页；另见《上帝的教义》第 751–768 页。

率地使用侮辱性称谓和咒诅。但他们的激烈言辞大多建立在严谨的圣经论证基础上。而当今许多自封的正统信仰守护者，却鲜见这般慎思明辨。诚然，先知、基督和保罗对某些对手也使用过严厉言辞——但对象是欺压穷人之徒、用不合圣经的道德规条辖制百姓的法利赛人，以及强求外邦人先成为犹太人才能领受基督恩典的犹太教徒。而对于有分歧的其他对象——如基督对待撒玛利亚妇人（约 4 章），保罗对待守日派和素食派基督徒（罗 14 章）——他们却极尽温柔。当今的信仰捍卫者往往缺乏这种分辨力。

如今许多神学论战者自封网络权威，仅凭个人判断就宣布弟兄姐妹被逐出教会。他们蔑视教会的权柄——这本是神唯一授权作出此类裁决的机构，也违背了神保护被指控者的诫命。这些人中不少更是毫无顾忌地向任何愿意倾听的人散布谎言，从未想过自己有责任维护其他基督徒——即便是观点相左者——的名誉。

这一问题部分源于当代教会惩戒的失效。宗派主义在此难辞其咎（参第 24 章）。被指控者或诬告者若面临纪律惩戒，大可轻易转投其他教会。他们也可以在几乎不受教会监督的情况下，在网络上肆意发表言论。

基督徒应当醒悟：此类行为实属罪孽。这是闲话，往往更是诽谤，信徒断不可助长。教会需要正视这个问题。神学讨论——尤其在网络空间——必须向基督的身体负责。我们需要向世界证明：我们持守神的证据标准，以既坚守原则又温柔可亲的方式处理罪的问题。

15、细心的读者或能从我的语气中察觉，这些论述源自切身之痛——我曾遭受某些在我看来完全违背圣经标准的批评。诸多案例中，最典型者莫过于某网络权威两年前四处宣称约翰·傅兰姆是“企图修改改革宗称义观”的作家群体之一。此乃严重失实指控，因我的所有著作都未流露此倾向。为正视听，我的称义观与《西敏准则》完全一致，这在拙著《救恩属乎耶和华》中有清晰呈现。我指责该人士作假见证，却遭其否认。可悲的是，这种否认实属意料之中——他的辩解逻辑是：既然我主张改革宗传统的某些方面需要修正，自然也会修正称义教义。若有神学生以此逻辑撰写学期论文，我定会判定不及格。此等缺乏基本论证的言论，根本配不上“神学思考”之名。此人灵命之幼稚，显然不符合基督教会教师的资格。

第四十四章、第十条诫命：内心的欲望

第十诫可以像保罗在罗马书 7:7 和 13:9 中那样简短地表述为“不可起贪心”。但它在旧约中的原始表述包含了更具体的应用：“**不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的**”（出 20:17；参申 5:21）。

这与第四诫的表述方式相似——第四诫要求让家庭中的每个成员、仆役和牲畜都得到安息。诫命的详细表述，意在阻止我们为这条具有普适性的诫命寻找例外。“不可贪恋任何事物”这样的概括性表述是不够的，因为我们罪恶的内心（心正是问题的根源）既会贪恋具体事物，也会产生泛化的贪欲。因此神同时给出了概括与具体的诫命，并像第九诫那样，将焦点集中在信徒与邻舍的关系上——这种关系常因贪念而破裂。事实上，这些关系正是律法第二块法版的核心关切。第一块法版则聚焦于另一种关系——我们与神的关系，其他所有关系都以此为典范。

我曾提到第十诫关注内心。正如我们从基督的教导中特别看到的，其他诫命同样如此。要杀人，必先起杀人的念头，而基督从不义的愤怒中看到了这种杀机；要犯奸淫，必先对他人的配偶产生邪念，基督将这种欲望等同于淫念。同样，要偷盗，必先起偷盗的贪心。基督虽未具体论及这点，但第十诫将其显明。第十诫还隐含着：一切犯罪的欲望本身就是罪。

因此，第十诫印证了基督对十诫的诠释。对内心的关注并非新约的创新之举，这也是旧约的核心关切。从起初，神就希望以色列人将祂的话刻在心版上（申 5:29；6:5–6；10:16；11:18 等）。第十诫将一切罪归结于内心的动机，为“十诫”画上了恰如其分的高潮句点。

《大要理问答》对此诫命与其他诫命一样采取了广义阐释：

问 147：第十诫要求我们尽什么责任？

答：第十诫要求我们对自己的境遇全然知足，用正直仁爱的精神对待我们的邻舍，以至于我们关乎他人的一切的动机和情感，都是以促进他人的益处为念。

问 148：第十诫禁止什么罪？

答：第十诫禁止对自己的处境不满；嫉妒并因邻舍的福分而心怀不平，以及对他所有

之物产生任何不当的欲念与情感。

要理问答的阐释凸显两大主题。其一强调知足的美德——这在我论述第八诫时已提及（参诗 78:18–19；路 3:14；林后 9:8；腓 4:11；提前 6:6–8；来 13:5）。我们需要认清神的供应本为充足，并为此感恩。若真以神的供应为满足，就不会起贪念。既知神有无限的智慧，又在基督里爱我们，那我们又怎能对祂的供应心存不满？

其二关乎人际关系：即“因邻舍的福分而心怀不平”之罪。不满足于神的供应已属不该，若因他人亨通而郁结于心则更为不堪。我们不仅要为临到自己的福分而感恩，也该为他人的蒙福而欣喜。更有甚者，若因别人比我们富足就心生怨恨，那便是错上加错了——这种尼采称之为“仇富”（ressentiment）的心理，已成为现代政治尤其是社会主义与民粹运动的主要驱动力。对某些人而言，政治若只扶助贫者却不同时打击富者，便不算彻底。[1]

贪恋与其他欲望

我们必须更深入地辨析贪欲的本质，以免将其与其他欲望混为一谈。圣经并不像佛教那样否定一切欲望。如第十七章所述，经文常以应许奖赏来激励人顺服，从而肯定了我们对神赐福的渴慕——神自己就是信徒心灵的至高渴慕（诗 42:1–2；73:25；腓 1:23）。祂向守约者应许赐福，我们理当渴慕。这些福分既是属天的，也是属地的（可 10:29–31），既有物质层面也有属灵维度。渴望食物（太 4:2）、饮水（约 19:28–29）、安眠（路 8:23）、性爱（创 2:22–23；雅歌）、子嗣（创 30:22–23；撒上 1:17；诗 127:3–5）或改善居所（箴 24:27）皆非罪过。

那么究竟何为“贪欲”？在讨论第七诫时（第 38 章），我将“情欲”（lust）定义为“以违背神律法的方式获取性关系的欲望”——“情欲”即性方面的贪欲。譬如单身者查克爱慕单身女子爱丽丝并渴望与其建立性关系，这本是神赐的婚姻动力；但若企图在婚姻之外占有她，便是触犯神律法的欲望。同理，露易丝欣赏他人家中的花瓶甚至心生羡慕并无不妥，但若盘算窃取则成罪孽。

1、关于“仇富心理”的深入探讨，可参阅：拉什杜尼所著《罪疚与怜悯的政治》；赫伯特·施洛斯伯格所著《毁灭的偶像》。

神学传统将欲望分为四个递进阶段：[2]

1、自发的欲望（不期而至的冲动）

2、蓄养的欲望（或称“欲念滋长”）

3、筹谋实现

4、欲望达成（实施行为）

杜马援引学者研究试图定位贪欲在此过程中的位置：

第十诫所用词汇多译为“贪恋”，但闪族语言学者莱廷加等人提出更准确的译法：“你不可对你邻舍的房屋、妻子等存非分之想”。当我们对某物存非分之想时，实已暗含夺取之意。因此这种“存非分之想”本身已构成某种图谋……只待时机成熟便付诸行动……

简而言之：凡对邻舍房屋、妻子、仆婢或牲畜存非分之想者，终将按捺不住出手夺取。这种预谋的侵占意图，正是第十诫的核心禁戒。[3]

为佐证这种解读，杜马列举多段经文表明贪恋不仅指内心欲望，更包含非法夺取的企图（出 34:24；申 7:25；书 7:21；弥 2:2）。

据此分析，贪欲存在于第 2、3 阶段。杜马指出：此观点下的贪欲虽属内心欲望，却不止于内心，必外显于行为。有人认为贪欲纯属隐秘之罪，政府或教会皆无从惩戒。但图谋常通过言语、文书及预备行动显露——正如谋杀或强奸未遂往往留有客观证据，政府或教会有时可对犯罪意图予以追责。

然而杜马未采纳典型天主教立场（主张第 2–4 阶段有罪而第 1 阶段无罪），而是追随加尔文观点：其他诫命针对第 3–4 阶段，此诫则直指第 1–2 阶段。[4]此处杜马超越“贪恋”的字面狭义，根据圣经整体原则拓展了其内涵。

对于不期而至的自发欲望，我们何以需要承担责任？杜马以全然败坏的教义作答：即便是自发的恶念也“发自邪恶的内心”。[5]他赞同《海德堡要理问答》的阐释：

2、此清单是我对杜马（J. Douma）所著《十诫》第 340 页内容的转述。

3、同上，第 340–341 页。

4、然而在我看来，其他诫命同样适用于欲望的第 1–2 阶段——这正是我先前论述所隐含的要义。

5、杜马，《十诫》，第 351 页。

问 113：第十诫要求什么？

答：不容丝毫违背神诫命的意念进入我心，以全心持续憎恶一切罪，以遵行公义为乐。

我认同杜马与要理问答的观点，但须重申前文立场：此处讨论的并非对事物本身的欲望，而是企图通过违背神律法获取事物的邪念。要理问答通过限定“违背神诫命的意念”守护了这一界限——关键不在于想吃糖果的念头，而在于意图偷窃的邪念。

圣经多次论及隐而未现的罪（诗 19:12；90:8；139:23-24；耶 17:9），以及恶念与邪思（创 6:5；8:21）。新约与旧约同样谴责贪心（路 12:15；罗 7:7-8），并多次提及“情欲”（加 5:16-17,24；约一 2:16-17）。新约还将贪欲与淫乱（弗 4:19；5:3）、假先知（彼后 2:3,14）等罪关联，更明言贪心即拜偶像（西 3:5）。

若此诫命的狭义是禁止一切侵占他人所有的意图与企图，其广义则禁绝所有罪恶意图——亦即一切罪恶。万恶皆由心发，心若清洁则罪无从生。故此诫命实质上涵盖其他诫命，为一切罪与义提供了一个视角。

第十诫尚有诸多可探讨之处，但容我在此止笔。深入践行此诫命，在于省察心中一切不蒙主悦的欲念。通过此前对各诫命的研究，我们更当谨记：外在之罪皆源于内在动机。

十诫总论

十诫是神与以色列人在西奈山所立之约的核心宪章。如同世俗盟约文书，它作为至高律法被安置在圣所至圣之处——“约柜旁边”（申 31:26）。遵行则蒙赐福，悖逆则招咒诅。

该约书以耶和华的名号开篇，宣告祂既是盟约元首，更是律法的颁布者。因是神的话语，故具绝对权威。祂自称为“将你从埃及地为奴之家领出来”的那位（出 20:2）。盟约虽以律法形式呈现，却以救赎恩典为根基——神从万民中拣选以色列，非因他们人数众多（申 7:7）或行为公义（申 9:5-6），惟独出于祂的爱。这爱催逼祂施行救赎，他们理当以感恩之心顺服。我们这些在基督里得蒙更大救赎的人，同样本于感恩而非赚取救恩之心遵守诫命。

前四诫聚焦神人关系，后六诫规范人际伦理。但对神的责任必然影响人际关系，而遵行人际诫命正是忠于神的体现。例如：除耶和华外别无他神（第一诫）者，必致力使他人也

归服独一真神；孝敬父母（第五诫）亦包含敬拜天父。

因基督是道成肉身的耶和华、终极救赎的源头，我们守诫皆为祂的缘故：除祂以外别无敬拜（第一诫；约 14:6），唯祂配为神的真像（第二诫；来 1:3），以此类推（参第 22 章）。

十诫兼具狭义与广义的双重维度：每条诫命既针对人类生活的特定领域，又为分辨一切罪与义提供了根本视角：

诫命兼具狭义与广义两层内涵。每一条诫命都针对人类生活的某一特定领域，同时也可作为审视一切罪行与义行的视角：

第一诫吩咐我们唯独敬拜耶和华，广义而言教导我们：人生各领域皆以神为至高权威。特别呼召我们尊基督为王，无论个人或社会层面。

第二诫禁止制造偶像，广义要求我们凡事唯独倚靠神的启示，尤当以道成肉身的基督——神本体的真像为依归。

第三诫禁止妄称神名，广义禁止我们滥用神在万物中的启示。我们尤当尊崇那超乎万名之上的耶稣圣名。

第四诫吩咐我们守安息日，广义教导我们将所有时间分别为圣，并在基督里寻求救恩安息的完满实现。

第五诫吩咐我们孝敬父母，广义要求我们尊重神设立的一切权柄，包括神自己与基督君王的权柄。

第六诫禁止杀害无辜，广义呼召我们尊崇生命之主，并向万民传扬永生应许。

第七诫维护婚姻神圣，广义要求我们忠于神——我们圣洁的丈夫，委身基督——教会的良人。

第八诫禁止偷盗，广义警戒我们不可夺取唯独属神的权柄与荣耀。

第九诫禁止作伪证，广义呼召我们为基督——那真正的见证者作见证。

第十诫禁止非分之想，广义揭示一切罪行皆源于心中的私欲。

第五部分：基督与文化

第四十五章、何为文化?

第四部分可视为我的“伦理学专论”，是本书目前为止篇幅最长的一部分。但如开篇所言，基督徒生活的教义不仅限于伦理学。因此我选择从规范性视角阐述伦理学之后，在第五部分补充处境性视角（活在神的世界中：基督与文化），在第六部分探讨存在性视角（活在神的恩典中：灵命成长）。后两个视角的论述可以更为简练，因为它们涉及的领域大多已有涉及。正如我所论证的，这三个视角覆盖相同领域——事实上每个视角都包含另外两个。关于我们的处境与个人成长，前文已有充分讨论，接下来只需处理若干未尽议题。

关于基督与文化的议题，我将分五章展开论述：[1]第一章设问“何为文化”；第二章“基督与文化”探讨圣经如何描述基督与世间各种文化的关系；第三章“基督与我们的文化”将具体应用前述理论，聚焦我们身处的当代西方文化；第四章“我们文化中的基督徒”讨论当代基督徒应有的文化立场——是逃避、对抗、另立体系，还是其他选择？第五章“教会中的文化”则探讨教会在福音传播、信徒栽培和敬拜实践中对文化的运用。

那么究竟何为文化？圣经并未给出“文化”的定义——事实上圣经并未界定任何英文词汇。我们必须先理解“文化”一词在当代语境中的常规用法，再考察圣经中是否存在对应概念及其相关教导。从词源看，“culture”源自拉丁动词 colere，本义指农耕耕作。其外延稍加扩展，也涵盖非土生作物的培育，如马术文化(equiculture)指养马，禽鸟文化(aviculture)指养禽。

超越这些字面用法后，我们用“文化”指代人类通过努力创造的一切成果。因此文化不仅包含培育之物，更涵盖我们以双手和心智创造之物——房屋、谷仓、工具、城镇、工艺品；文化亦包括建构的思想体系：科学、哲学、经济、政治、神学、历史，以及传承这些体系的教育机构：中小学、大学、神学院；文化实则囊括所有社会组织与制度：家庭、教会、政府、企业；还包括风俗、游戏、体育、娱乐、音乐、文学与饮食。

1.、这些章节基于我 2001 年夏天在佛罗里达州彭萨科拉市的麦基尔温纪念长老会教堂，为彭萨科拉神学院所做的演讲。

因此文化定义往往相当宽泛。洛桑世界福音委员会将文化定义为“将社会凝聚成整体，赋予其认同感、尊严、安全感和延续性的信仰、价值观、习俗与制度的整合系统”。[2] 肯 · 迈尔斯则描述文化是“动态图景，是体现在个体与群体中（许多参与者甚至不自知）、书籍建筑里、时空运用间、战争、玩笑与食物里的，由物品、工艺品、声音、制度、哲学、时尚、狂热、神话、偏见、关系、态度、品味、仪式、习惯、色彩与爱恋共同构成的不断变化矩阵”。[3]

此类定义或令人误以为文化即万物。我们必须区分“创造”与“文化”：创造是神的作为，文化是人的作为。当然，神具有至高主权，从某种意义上说我们的作为也属乎祂。更准确地说：创造是神独立完成之作，文化是神借人手成就之功。日月星辰非文化，光明黑暗非文化，地球的基础化学构成与生命体的原始基因结构亦非文化——这些都是神的创造。

由此我们的讨论回归创世记。虽然文化的基本定义来自英语语用习惯，但作为基督徒若要理解文化最核心的维度——即神对文化的看法——就必须回归圣经。在创世记中，我们读到神用六日（无论“日”有多长）创造了天地万物，包括人类。

六日终结之时，即是文化开始之日。圣经并未提到神直接创造文化（尽管某种意义上确实如此），祂乃是吩咐亚当夏娃去缔造文化。文化并非神直接创造的产物，而是祂赋予人类的“使命”：“**神就赐福给他们，又对他们说：‘要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物’**”（创 1:28）。

我将效法许多改革宗神学家的做法，称这一命令为“文化使命”。该使命至关重要——圣经记载的人类最初经历，就是领受这一神圣命令。这命令规范着亚当夏娃此后的一切行动，从根本上界定了人类生存的意义。[4]

文化使命包含双重维度：繁衍与治理。首先是繁衍：亚当夏娃要生养后代，遍满全地。创世记 2:24 说明人要离开父母与妻子联合，意味着家庭单元将不断增殖，最终遍满全地。

在繁衍的同时，他们更要施行治理。人类不应畏惧自然界——无论猛兽、雷暴、地震

2、《威洛班克报告：福音与文化咨询会议》，详见网址：http://community.gospelcom.net/Brix?pageID=14322

3、肯 · 迈尔斯：《上帝的儿女与蓝色麂皮鞋》，第 34 页。

4、详细论述参阅第 17 章。

或沙漠酷热，而要以君王般的姿态巡行大地，掌管万物。他们要驯服动物、驾驭寒暑、利用电能与地动能量来服务人类目的。这意味着开发建设——亚当夏娃不可如极端环保主义者所愿保持世界原貌，而要运用神所造的资源，释放天地潜力，实践在上帝权柄之下对世界的治理。他们将受造界转化为文化，成为人类社会的家园。

当然，“使用”与“滥用”截然不同。亚当家族必须牢记自己本为尘土所造，并非无限的上帝。为维持生存，他们需要进食。因此尽管神赋予治理大地的权柄，人类在某种意义上仍从属于大地——需要土地提供食物与居所。这又显出创造与文化的区别：神创造世界却丝毫不依赖世界，而世界完全依赖于神；但人类与世界却是相互依存的关系——世界需要人类充满并治理，人类生存却离不开世界供养。

正如亚当受托看守伊甸园（创 2:15），他的后裔也要守护全地。神要他们善用而非耗尽资源——使用与保存并重。因此神后来命令以色列人耕种六年要让地休耕。人类既是地的治理者，也是地的仆人，这种“仆人式君王”的定位正是圣经环保观的根基。

因此，文化是人类对神命令的回应，是创世之后立即开始的活动。但认识到这一点后，我们必须拓展文化的定义——文化不仅是事实存在，更承载价值维度；不仅是自然发生的现象，更是神所喜悦、所看重的工程。

神赐予亚当夏娃这一命令的终极目的，与祂一切作为的目的一致：为了自己的荣耀。神的荣耀是祂向人显现时彰显的荣美光辉。起初，神按祂的“形像与荣耀”造人（林前 11:7），[5] 因此祂期望亚当家族将这荣耀传遍世界。亚当的治理不应为私利，乃要为神而作，在凡事上荣耀神。可见文化植根于神的命令，亚当发展文化是为成就神的心意，文化存在的终极目的是归荣耀于神，故必须顺服神的诫命、旨意、规范和价值观。

回顾各类文化定义时，我们几乎总能发现价值要素与规范维度。例如洛桑宣言不仅将文化视为农作物和工艺品，更强调其作为“信仰、价值观、习俗与制度的整合系统”，尤其突出价值要素，并指出这个系统能“凝聚社会，赋予其认同感、尊严、安全感和延续性”。[6] 但

6、《柳岸报告：福音与文化研讨会纪要》。

我认为洛桑宣言对文化统一性的假设过于理想——我们的文化真能称为“整合系统”吗？抑或是多个相互角力的子系统集合？当今还有哪种价值体系能“凝聚社会并赋予其认同感、尊严、安全感和延续性”？或许基督教曾提供这种统一性，或许美国建国先贤在《独立宣言》和宪法中阐述的理念曾维系国家认同。

但文化必然包含价值判断。若已丧失统一价值观，或许正意味着我们不再拥有单一文化。文化始终包含对“何为良善与正当”的共同认知。例如，马修·阿诺德将文化定义为“通过认知关乎人类根本的重要事务中那些被世人思考与表达的最精华部分，来追求我们整体的完善”。[7] 而 T·S·艾略特则简明地将文化理解为“使生活值得延续之物——当后世之人凝视某个消亡文明的遗迹与影响时，能够断言‘这个文明的存在具有价值’的终极依据”。[8]

你是“有文化”的人吗？在描述性意义上，所有人都处于文化之中；但规范性层面而言，并非所有人都同等“有文化”。正如我高中同窗所言，“文化”(culture)与“教养”(culchah)存在差异——具备“教养”意味着高雅、博学、品味超凡，属于精英阶层：选择歌剧而非摇滚，钟爱龙利鱼排胜过汉堡，推崇梵高而非诺曼·洛克威尔。文化品味与势利虚荣的界限有时难以厘清，但传统上“文化”总是与“美好”、“卓越”相关联。正如威廉·赫里奇所言：“文化人乃是在各方面臻于成熟，足以实现其受造目的者。”[9]

阿诺德、艾略特与赫里奇的定义或许过于侧重规范性而忽略了描述性。更完善的定义应当表明：文化既是人类社会的实然状态，也是应然追求；既是现实，也是理想。文化是人类社会对受造界所做的改造，同时也包含着人类关于应当如何改造受造界的理想愿景。

或许我们更应将理想置于首位——人类创造万物，皆因先有蓝图在心：目的、目标、理想。理想先于改造，规范先于文化。

由此我们得以窥见文化与宗教的关联。当论及价值与理想时，我们已然在讨论宗教。广义而言，一个人的宗教就是最能攫住其心灵、最深刻驱动其行动的力量，是超越一切价

7、马修·阿诺德，《政治社会文化论》，载《文化与无政府状态》，序言第 11 页。

8、T.S.艾略特，《文化定义札记》，载《基督教与文化》，第 100 页。

9、威廉·赫里奇，《基督教与文化》，载《长老会评论》第 9 卷 (1888 年)，第 389 页。

值的终极价值。因此亨利 · 范泰尔指出：“文化无非是神在我们生命中的工作，是宗教的外化。”[10] 耐人寻味的是，衍生出“文化”（culture）一词的拉丁语词汇 colere，同时也指代宗教祭祀，进入英语后则演变为 cult、cultic 等相关词汇——文化与祭祀相伴而生。

若某社会敬拜假神，这种敬拜将主导其文化形态；若某社会敬拜真神，这种敬拜将深刻渗透其文化肌理；像我们这样宗教分裂的社会，则显现出多元宗教影响的混杂面貌。

宗教具有“极权性”（totalitarian）——它统辖一切，圣经基督教尤其如此。经上记着：“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行**”（林前 10:31）；“**凡不出于信心的都是罪**”（罗 14:23）；“**无论做什么，或说话或行事，都要奉主耶稣的名，借着他感谢父神**”（西 3:17）。因此我们的一切文化行为都在折射我们的信仰，穆斯林、佛教徒、印度教徒、无神论者、怀疑论者、理性主义者、现代主义者、后现代主义者与新异教一元论者皆是如此。（此处我将宗教、哲学与世界观视为同义）每种世界观——即便自称非宗教——均对人类生活具有极权式影响，若贯彻始终必将塑造特定文化形态。因此文化从不具备宗教中立性，文化中的每件事物都在表达宗教信念：要么信靠真神，要么否认真神。

论及否认真神的文化或文化元素时，必须越过创世记 1–2 章进入第 3 章——圣经指出，我们已堕入罪中，我们的文化正反映着这种堕落。神原初旨意是让荣耀祂的人类文化充满全地，而今我们看见人类遍满地面并施行治理，但其文化却常显明对造物主的敌意。

伊甸园中的夏娃与亚当面临非此即彼的抉择：顺服撒但还是顺服神？夏娃可曾真以为撒但比神更明晓事理，或拥有更高权柄？抑或自以为享有超越二者的“选择权”？这些念头本质相同——当你主张自我权威或独立自主时，正是在配合撒但的诡计。这正是撒但希望你相信的。当然，相信自主乃愚不可及，但亚当接受了这愚妄，使其在家族中蔓延。

当我们自封为终极权威取代神时，便陷入罪中。在罪的光景中，我们自诩为真理与公义的至高裁判；作为罪人，我们追求自我荣耀而非神的荣耀。罪人并非不认识神——保罗在罗马书 1 章指出罪人对神其实心知肚明，只是厌恶这种认知，压制它并代之以谎言，继

10、亨利 · 范泰尔，《加尔文主义文化观》，第 200 页。另可参照第五章关于克劳泽宗教观的讨论。

而思想行为仿佛神不存在。因此保罗强调：否认神的文化充满偶像与各样邪恶。神曾用洪水毁灭人类，仅向挪亚一家施恩。创世记 6:5 记载：“**耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶。**”但洪水并未除尽罪孽，创世记 8:21 显示洪水过后“**人从小时心里怀着恶念**”仍是常态。

由此我们或许会认为，人类堕落后的文化已无任何良善可言。巴别塔与所多玛、蛾摩拉的故事确实难给人以盼望。但圣经其他部分却指出，即便在堕落的文化中仍存有良善的元素。创世记第 4 章记载亚当夏娃的长子该隐杀害兄弟亚伯，但同一章后文显示该隐家族发展出了文化：他们建造城池，有的后代住帐篷牧养牲畜，有的制作乐器和铜铁器具——圣经视这些皆为美事。

使徒行传 7:22 记载，司提反称摩西“**学了埃及人一切的学问**”。司提反并未谴责这种异教教育为邪恶，正如丹尼斯·约翰逊所言，他“认同犹太传统对摩西钻研外邦智慧的积极评价”。[11] 所罗门时代对外邦智慧的评价亦可参照——尽管所罗门的智慧超越东方哲人（王上 4:29–34），但此评价本身已承认外邦哲人的智慧具有价值。

在撒母耳记、列王纪和历代志中，我们读到推罗王希兰的事迹。推罗和西顿在圣经中通常是邪恶城邑的典型，但这些地方的居民中不乏能工巧匠。大卫建造宫殿、所罗门建造圣殿时都接受了他们的协助。列王纪上 5:6 特别指出以色列人中无人能像西顿人那样熟练伐木——这显然是值得称道的技艺，神甚至使用这技艺来建造祂的圣殿。

当然，我们必须谨记：一个人可以同时兼具技艺与败坏。[12] 你或许认识技术精湛却漫天要价、欺诈成性的汽车修理工。好的管道工、作家或钢琴家未必是道德高尚之人——此处“好的”一词易生歧义，既可指“道德良善”，也可仅表示“技艺娴熟”。

然而异教文化中确实存在某些良善：优质产品、精湛技艺、真知灼见。这源于神的恩典——即使在邪恶文化中，神仍以慈悲怜悯赐福于人。此时我们需要区分两种恩典：普遍

11、丹尼斯·E·约翰逊，《属灵对立、普遍恩典与实践神学》，载于《西敏神学刊》第 64 期（2002 年），第 82 页。

12、参照第二章的论述。

恩典与特殊恩典。根本区别在于特殊恩典带来救赎，而普遍恩典则否。让我们进一步探讨这两种恩典。

“普遍恩典”[13]（非救赎性恩典）是一个较难把握的概念。这个术语并非直接出自圣经——事实上，圣经中没有任何经文以这种方式使用“恩典”一词。但圣经确实提到某些不涉及救赎的福分：

1、神抑制人类的罪恶：祂阻止人们行尽一切可能行的恶。例如在巴别塔事件中，祂变乱人的口音以挫败其邪恶计划（创 11:6-9）；祂甚至用锁链拘禁撒但，在约伯记中允许撒但加害约伯，却设下不可逾越的界限（伯 1:12；2:6）。

2、普世性的赐福：祂“**叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人**”（太 5:43-48），“**常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年**”（徒 14:17）。祂“**使有生气的都随愿饱足**”（诗 65:5-13；145:15-16）。祂设立政府政权“**是与你有益的**”（罗 13:4），“**使我们可以敬虔、端正、平安无事地度日**”（提前 2:1-2）。

3、赐予非信徒才干：使他们能在社会中行善。从最高标准看，非信徒不能行出真正的善——“**属肉体的人不能得神的喜欢**”（罗 8:8）。要蒙神悦纳，行为必须为荣耀神而行，顺从神的话语，并以信心和爱心为动机。非信徒的行为虽在人看来美好（因他们能促进社会福祉：科学发现、发明创造、商业发展、艺术创作等），但在神眼中却非真善，因祂鉴察人心。

这就是普遍恩典——正是这种恩典，使得即便在不信的文化中仍能结出美善的果子。

至于特殊恩典，则是神藉着基督拯救世界的工作。这远超过普遍恩典的范畴：神差遣基督不仅是为阻止我们陷入更深的罪恶，更是要使我们达到受造物所能达到的至善，将我们塑造成基督荣耀的样式。基督为选民死而复活，使他们与祂一同复活，向罪死、向义活（罗 6:4-11）。福音呼召万民悔改信主，领受神白白的救赎恩典——即永远的生命（弗 2:8-9）。

救赎恩典会影响文化吗？当然会。当你信靠基督时，整个生命方向都会发生改变——你的思想、言语和行为。无论吃喝或做任何事，你都寻求神的荣耀（林前 10:31）。不论你是

13、关于普遍恩典更详尽的讨论，请参阅《上帝的教义》第 429-437 页。

汽车修理工、家庭主妇、诗人、水管工、钢琴家、民事法官还是牧师，你都会竭力为神的荣耀而工作。虽然会失败（因在得荣耀之前我们无法完全），但持续的尝试能带来巨大改变。正如许多基督徒所做的，你也能影响文化。

倘若你读过詹姆斯·肯尼迪和杰里·纽康合著的《如果没有耶稣》，[14] 必定会惊讶于基督教福音——特别是加尔文主义——对西方文化的深远影响。我并非要淡化现代文化的罪恶（后续将详述），而是要指出其中确实存在良善。该书强调，基督徒出于独特的信仰动机，在扶贫济困、扫盲教育、全民教育、政治经济自由、科学发展、医疗进步、家庭观念、艺术创作及生命神圣性等方面深刻塑造了西方文明。若是没有耶稣、祂的福音和信徒的影响，这些文化领域将面目全非且更为败坏。

福音不仅是关于个人如何逃避神忿怒的信息，更关乎一个国度、新群体、新约、新家庭、新民族、新生活方式——即新文化。神呼召我们建造神的城，就是新耶路撒冷（启 21:2）。

罪并未废除文化使命（神在创 9:1–7 向挪亚重申），基督亦未废除。大使命（太 28:19–20）实质上是向教会重申这一使命。神学家常争论文化使命与大使命的关系，[15] 但二者都呼唤文化的更新："**所以你们要去，使万民作我的门徒...凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守**。"

看出大使命的全面性了吗？大使命不仅要求传福音和施洗，更要教导人遵守基督的一切命令。福音造就新人——在生命各领域委身基督的人。这样的人将改变世界：为基督的荣耀治理全地，建立教会和敬虔家庭，创办医院、学校，发展艺术与科学。这是神恩典已成就的，也必持续到基督再临。

这是否意味着文化本无问题，无需担忧？绝非如此。这表明基督与文化的关系比想象中更为复杂：既非单纯的敌对（争战存在于基督与撒但、基督与不信之间，而非基督与文化之间），也非全然接纳。文化是善恶交织的复合体——既有罪与义，善与恶，也有对基督的爱与恨。这一图景将引导我们在后续四章中深入探讨。

14、D. James Kennedy and Jerry Newcombe，《What If Jesus Had Never Been Born?》.

15、关于这个问题的更详细讨论，请参阅本书第 17 章。

第四十六章、基督与文化

在上一章中，我将文化定义为人类社会对受造界所做的改造——更准确地说，是神藉着人类所成就的作为。文化是人类对文化使命（即“生养众多，遍满地面，治理这地”）的回应——或顺服或悖逆。因此，文化承载着我们的宗教信仰，体现着我们对真神或偶像的事奉。自创世记第 3 章记载的堕落以来，文化始终彰显着人类的不信与悖逆。但因着神的普遍恩典与特殊恩典，文化中仍存留着良善。神以普遍恩典抑制人的罪，以特殊恩典差遣基督拯救我们。得救的子民遍满地面，传扬福音，领人归主，将耶稣的馨香之气带入世界各民族文化。因此，在任何文化中，善恶总是并存。

在此，我将根据圣经更深入地探讨基督与人类文化的关系，审视历史上基督徒理解这种关系的五种模式。这些模式并非我的创见——凡是探讨基督教与文化关系的著作都会提及。最早系统阐述的是 H.理查德 · 尼布尔在《基督与文化》中提出的五种模式，[1]这无疑是二十世纪该领域最具影响力的著作。

但我将竭力以圣经真理来检验这些模式。思考文化议题时，我们固然需要考量许多圣经以外的信息，但圣经始终是我们唯一的终极规范——“唯独圣经”。作为基督徒，我们不应像创世记第 3 章的夏娃那样追求自主，将人的智慧奉为至高权威。在神眼中，人最卓越的智慧也不过是愚拙。我们应当首先聆听祂的话语，因为“**敬畏耶和华是智慧的开端**”。

我在此特别强调这点，首先因这是常需被提醒的真理，其次因这对基督与文化的探讨尤为重要。基督徒评估文化时，常过度倚重历史发展理论、社会学心理学学说、美学标准等。尽管这些领域的知识有助于应用圣经原则，但圣经之外的理论绝不能成为最终标准。唯有圣经具有绝对权威。我们必须始终敞开心扉，容让圣经批判我们的理论；绝不可强解圣经来迎合理论，而要反复在上帝话语的光照下修正甚至弃绝我们的学说。[2]

尼布尔提出的五种模式是：(1) 基督反对文化；(2) 基督属于文化；(3) 基督高于文化；

1、H. Richard Niebuhr，《Christ and Culture》.

2、参阅本书第 9–11 章对圣经的权威性与充足性的论述。

（4）基督与文化呈悖论关系；（5）基督转化文化。让我们逐一审视。几乎没有人纯粹属于某一模式，多数人的思想都混合了多种模式。但这些模式如同路标，既能帮助我们对照他人观点，又能辨识历代教会思想家的不同侧重。

基督反对文化（Christ against culture）

在基督教早期，基督徒、犹太人与异教徒之间冲突频发，甚至演变为逼迫。基督徒常视自己与周遭文化处于争战状态。许多教父——即新约时期之后最早的基督教作家——将基督徒描述为不同于犹太人和外邦人的“第三类族裔”。基督徒敬拜不同的上帝，遵行不同的律法，拥有不同的内在品格。在他们看来，世界全然败坏。特土良（约 160–220 年）主张基督徒不可参军、从政或参与世俗贸易。他宣称：“既已成为基督徒，我们就不再需要希腊哲学。耶路撒冷与雅典毫不相干。”

这一立场的核心轮廓清晰可辨：基督教与文化彼此对立、水火不容。当罗马帝国在君士坦丁统治下成为基督教国家后，这种观点逐渐式微。但类似的表述后来在重洗派、阿米什人群体以及某些美国福音派中反复出现。

这些群体确实能援引圣经的某些主题。旧约中，神要求以色列人与异教民族严格分离。神的子民不仅在敬拜方式上，更在饮食条例、服饰规范、历法体系、作息模式、土地休耕制度及律法传统等方方面面与异教世界迥异。他们要成为神的“特殊子民”，一个“圣洁的国度”，从地上万民中分别出来（出 19:5–6）。

新约则启示了另一个圣洁国度——基督的子民，他们既不同于外邦列国，也有别于犹太人。新约大量记载了基督徒与世界之间的冲突。圣经对“世界”一词的用法具有多重含义：有时仅指神的整个创造，即人居之所，不涉及罪与救赎；但更多时候提醒我们人类世界已堕入罪中。因此“世界”（希腊文 kosmos 指空间维度，aion 指时间维度）常被用来指代一切敌对神的势力：世界恨基督，因祂“**指证他们所作的事是恶的**”（约 7:7）；犹太反对者“属乎这世界”，而基督不属于这世界（约 8:23）；撒但是这世界的统治者（约 12:31；14:30；16:11；林后 4:4；约一 5:19）；世界不能接受圣灵（约 14:17）；基督受死时世界要欢喜（16:20）；门

徒在世上有苦难，但可以放心，基督已胜过世界（16:33）；基督从世界中拣选了门徒（17:6）；祂为门徒祈求，不为世人祈求（17:9）；门徒不属世界，正如祂不属世界（17:14）。

保罗延续这一主题：不要效法这个世界（罗 12:2）。这世上的智慧在神看为愚拙（林前 1:20–21；2:6–8）。圣徒将要审判世界（林前 6:2）。保罗宣告：“**就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上**”（加 6:14）。雅各指出真正的虔诚是看顾患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗（雅 1:27）。但最震撼的对立出现在约翰一书：

约一 2:15–17 不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲、眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲都要过去，惟独遵行神旨意的，是永远常存。

显然，基督与世界之间、信徒与世界之间存在着根本的对立。然而值得注意的是，圣经从未吩咐基督徒逃离世界。从上帝创造的角度看，我们当然不可能真正脱离世界；但面对被罪玷污的人类社会，我们是否应当与世隔绝？或许令人意外的是，圣经的答案是否定的。基督祷告不求父叫门徒离开世界，只求保守他们脱离那恶者（约 17:15）。门徒虽不属世界，但父怎样差基督到世上，基督也照样差门徒到世上（约 17:11–18）。保罗并未要求哥林多信徒与淫乱、贪婪、勒索、拜偶像之人完全断绝往来，因为“**这样，你们除非离开世界方可**”（林前 5:10）。我们当像基督那样，作世上的光（太 5:14；参腓 2:15）。因此，基督徒的使命是“在世而不属世”——这诚然是极难持守的平衡。

如此看来，圣经确实为“对立”提供了依据。那么，我们是否应当采纳“基督反对文化”的模式呢？首先需要厘清的是，“文化”与“世界”并非同义词。如前一章所述，文化是善恶交织的复合体，既包含罪的侵蚀，也彰显神的恩典；而“世界”在伦理层面的消极含义则完全指向罪恶——它是那恶者的国度，基督徒连一丝一毫都不该效法，不该存任何爱慕之心，唯一当存的心志是救人脱离其中。世界如同巨大的网罗与虚妄。

文化的范畴比世界更广。“世界”是文化中被罪腐蚀的部分，是不信的文化，排除了普遍恩典与特殊恩典的作用。早期教会面对尚未被福音触及的世界时，常将“世俗”视为无所不

在、无法逃避的系统性不信体系，这种认知使他们往往难以区分“世界的罪恶”与“文化中善恶交织”的复杂状态。

但有时他们仍能作出区分。例如在哥林多前书第 9 章，保罗表明“向犹太人，我就作犹太人”;“向没有律法的人，我就作没有律法的人”;“向软弱的人，我就作软弱的人”。他调整自己的行为以适应不同群体的文化习俗（只要不违背真理），为要赢得更多人归主。这暗示犹太文化与外邦文化并非全然败坏。如前所述，所有文化都保留着某些良善的产物、习俗与制度，如农作物、婚姻、政府、语言等。希腊文作为希腊文化的产物，被保罗用来传道教导并无不妥——它是文化性的，而非属世界的。

因此，我们应当坚持“基督反对世界”，但不可主张“基督反对文化”。虽然文化中确有许多需要抵制的成分，但神并未呼召我们反对文化本身。

基督属于文化（Christ of culture）

我们已看到教父们倾向于将基督与文化视为对立关系，但他们并未将此立场贯彻始终。当为基督徒辩护以应对异教徒攻击时，他们往往寻求共同基础，强调基督徒是社会的重要组成部分，为整体文化带来诸多益处。就连特土良也对异教徒说：

> 我们与你们同住在这世上，不回避市集、肉铺、浴场、商铺、旅店、周市，也不回避其他交易场所……我们与你们同船航行，一同征战，一同耕作；同样，我们也参与你们的商业活动——甚至将我们的技艺成果公之于众，使你们受益。[3]

然而尼布尔引用这段话后补充道：“但这只是辩护之辞。当他劝诫信徒时，却主张退出许多集会与职业，不仅因其与异教信仰相关而败坏，更因这些活动要求的生活方式违背基督的律法与精神。”[4]

但特土良寻求与异教文化共同基础的尝试并非孤例。例如殉道士游斯丁，以及后来的亚历山大的革利免，向异教徒推荐基督教时，称其为希腊哲学的成全。他们认为柏拉图是“按逻各斯生活”的人，而约翰福音 1:1–14 中的“逻各斯”（道）正是耶稣基督。因此游斯丁宣称：

3、特土良，《护教篇》第 42 章。

4、H · 理查德 · 尼布尔，《基督与文化》，第 55–56 页。

苏格拉底和柏拉图都是基督徒。正如旧约为犹太人预备迎接基督，希腊哲学也为希腊人预备迎接基督。耶稣正是人类哲学中一切至高至善之理的终极实现。希腊人接受基督本不应有障碍，因为他们实际上已经是基督徒。

尼布尔还提到中世纪思想家彼得·阿伯拉尔，以及 19 世纪追随阿尔布雷希特·立敕尔的自由派新教徒，作为这种倾向的代表。他们将耶稣仅仅视为道德教师，认为他并非反对人类文化，而是教导了人类文化传统中最崇高、最优秀的成分。[5]

这些思想家认为基督肯定人类文化中正确与良善的部分，这种观点本身并无错谬。但将耶稣局限于与人类文化相通之处，则不合圣经。耶稣的智慧远超任何希腊哲学家或现代道德家的想象，而祂本身也远不止是哲学家或道德家。没有任何道德教师能救我们脱离罪，因为我们本无行善的能力；但耶稣为平息神的忿怒而受死，使我们承受永生，并蒙神悦纳。而这福音的传扬，正显明世人智慧的愚拙。

此外，“基督属于文化”这一立场往往忽视圣经关于罪的教义。它将基督等同于文化，因为它未能看清文化在堕落与诅咒影响下的败坏本质。

然而，基督徒常常难以区分基督与文化。近两个世纪以来，西方宣教士常被批评以基督之名将西方文化强加于其他国家——他们不仅带来福音，还带来西式服装、西式诗歌和西式政治理念。然而二者之间的界限往往难以厘清：当宣教士建议某个部落着装规范时，如何区分圣经倡导的端庄原则与西方审美标准？当他们为当地敬拜推荐音乐时，有多少考量是基于圣经准则，又有多少只是源于对成长环境中音乐的怀念？若一个人成长于基督教社会或深受福音影响的文化中，便很容易期望其他社会都效法这种模式。

这点甚至延伸至我们对圣经的理解。当保罗论及妇女祷告或讲道时应保持特定发型或蒙头时，这究竟是针对特定文化的训导，还是放之四海皆准的规范？我们固然可以轻易批判阿伯拉尔与立敕尔将基督与文化简单等同的做法，但自身亦难逃同样的问题。

基督高于文化（Christ above culture）

5、同上，第 89–101 页。

尼布尔为第三至第五种观点赋予了特定称谓：持第三种观点者为“综合主义者”，第四种为“二元论者”，第五种则为“转化主义者”（transformationalists）。

第三种观点承认基督与文化的差异，但不同于第一种观点，它同时承认二者皆含良善。托马斯·阿奎那（1225–1274）是这种观点的首要代表，罗马天主教会在某种程度上采纳了他的立场。天主教神学的核心在于区分“自然”与“恩典”：自然指神所创造的原始世界，恩典则是神赐予人类超越自然的特殊恩赐。[6]

例如，自然理性作为神赋予我们的本性，使我们能认识周遭世界——阿奎那甚至认为能借此证明上帝存在。但自然理性永远无法理解三位一体或救赎之道，这需要更高认知方式——即神的启示与信心。自然理性属自然领域，信心则属恩典范畴。

我们凭自然能力耕田种地、婚嫁育子、获取属地幸福，但要达致超自然的终极目的，则需要神的恩典。

权柄体系也需如此区分：国家掌管自然领域，教会执掌恩典范畴。

那么基督与文化的关系如何？简言之，文化是人类对自然的发展，而基督则以更高的维度补充自然。这更高的维度与较低的层面水乳交融，形成一种“综合”。

初听此说似乎合理，但问题在于其隐含推论：在较低的层面你其实不需要基督。自然理性无需神圣启示也能完美运作——亚里士多德借此获得许多真知。他的问题主要不在于谬误（虽然时有谬误），而在于需要超越理性的认知补充。

没有基督，你照样可以养家糊口；但若追求永生，则需要更多——真正渴慕永生者甚至会弃绝工作、誓不婚嫁、成为持守贫穷、贞洁和顺服的修士。

然而这种自然与恩典的割裂有违圣经。须知神要我们在自然生活中荣耀祂：饮食起居、工作婚育都当为荣耀神而行。但离了恩典，我们只是罪人——“**人从小时心里怀着恶念**”（创6:5）。若没有恩典，我们无法按照神的旨意过自然生活，需要的不是补充，而是彻底转向。

自然理性同样如此。我们确实能透过受造界认识神，但没有信心，人只会憎恶并压制

6、参阅本书第 17 章和 32 章对“自然与恩典”的论述。

这真理。离了神的恩典与启示，我们无法正确理解世界。

国家能用武力维持秩序，但若没有神的话语，就无从认知其权柄的真正边界，武力终将沦为暴政。

因此在圣经中，自然与恩典本不可分割。恩典绝非仅是高于自然的附加维度，若是离了恩典，自然便毫无指望。所多玛、蛾摩拉、推罗、西顿，以及罗马书第一章的堕落者，正是文化脱离基督后的真实写照。

基督与文化呈悖论关系（Christ and culture in paradox）

我们讨论的每种观点都捕捉到了基督与文化关系的某个重要面向：第一种观点认识到属灵争战的现实；第二种承认文化中的良善；第三种则意识到基督超越文化中的至善。而如今这第四种观点——尼布尔所称的“二元论”——对文化罪性的认识远比第三种更为深刻。此观点通常与路德宗传统相关，但许多改革宗人士（尤其是近些年）也持此立场。我承认这种观点比其他几种更难理解与阐述，但我将尽力而为。[7]

正如吉恩·维思所言，这一观点的核心在于，神施行“双重主权”。[8] 祂拥有“两个国度”：在教会中以一种方式治理，在世俗世界则以另一种方式统治。“在教会中，神藉着基督的工作和圣灵的恩赐施行统治，通过赦罪之恩和信心的生命彰显慈爱与恩典”；[9] 而在世俗领域，则通过“自然法则”（物理、化学等定律）来“行使权柄和实施护理”。“同样，神统管万国——甚至那些不承认祂的国度——使人类成为社会性存在，需要政府、法律和文化来抑制罪的自毁倾向，使人类得以存续”。[10] 维思还将这两个主权或国度描述为“福音与律法”、“属灵与世俗”的对立。路德则形像地将属灵领域比作神的“右手”，而将世俗领域比作神的“左手”。

至此我大体赞同。神对教会与世俗世界的治理方式确有差异。但我认为维思的论述缺

7、这一立场与路德宗“律法与福音”的神学观（见本书第 12 章）、自然法伦理（第 14 章）、双重目的教义（第 17 章）、克莱恩的普遍恩典观（第 29 章）及其国家观（第 32 章）密切相关。

8、吉恩·爱德华·维思，《基督教与文化：神的双重主权》，载《现代改革》第 6 卷第 1 期（1997 年 1–2 月），第 15–19 页，原文参见：http://www.issuesset.org/resource/archives/veith2.htm

9、同上，第 5–6 页。

10、同上，第 6 页。

失了关键维度：他所说的“双重主权”，均非改革宗神学通常所指的“神的主权”。在改革宗神学中，神的主权是全面性的——万有都本于祂旨意的预定（弗 1:11）。神的普遍主权主要不是通过自然法则（尽管这些法则参与其中），而是藉祂在历史中的直接介入、藉维系万有的基督，以及使大地充满生机的圣灵来施行。[11] 圣经从未将自然法则视为上帝借以工作的非位格力量——科学论述或可如此简化表达，但这只能视为对上帝直接、位格性行动的简称。因此我认为，“两国论”在某种程度上遮蔽了上帝主权的统一性。

更严重的问题在于，“两国论”不仅在神的护理中设置对立，更在神的标准中制造割裂：存在世俗价值与宗教价值、世俗规范与宗教规范之分。该理论认为世俗社会只需遵循自然法则（即自然道德），因此“道德并非宗教范畴”；[12] 而教会则需顺服神全备的圣言。据此，基督徒虽可参与世俗文化，却不应试图将其基督化——不存在所谓的“基督教文化”，只有世俗文化与基督教会。当然，也不该将世俗标准（如世俗音乐）带入教会。

世俗社会以公义为治理原则，故倚仗刀剑；教会则受圣道与圣灵引导，不靠强制。维思主张：不应要求政府宽恕罪犯，而应按公义惩治——公义属自然道德，宽恕唯存于教会。因此世俗伦理与教会伦理存在某种不一致。

对于这种认为存在两套不同神圣规范的理论，我有诸多质疑：

1、诚然，非基督徒确实拥有所谓的“自然道德认知”，这种认知确实属于律法而非福音范畴。但神通过自然启示与圣经启示所颁布的道德标准毫无二致。虽然启示媒介不同，但神的道德标准始终如一。

2、与维思的观点相反，道德确属宗教范畴。道德律具有约束力，正是因为真神的要求。若神不存在，则无所谓是非对错——这同样适用于“自然道德”。罗马书 1 章指出，人之所以能知善恶，正因他们知道真神存在（尽管竭力压制这种知识）。因此即便在非基督徒的良心中，道德仍属宗教范畴。当他们压制这种知识时，就会陷入偶像崇拜与逆性情欲——宗教

11、关于此问题的详细论述，请参阅《上帝的教义》第 13–14 章。

12、维思，《基督教与文化》，第 6 页。

谬误必然导致道德堕落。然而这种自然知识仍足够明亮，以致非信徒常在违背道德时仍口头承认其正当性（罗 1:32）。

3、基督徒藉着圣经与重生后的洞察力，对神的律法有着比非信徒更完整的理解。他们理当尽其所能地将这种基督教理解应用于文化与政府领域。当我们如此行时，在某种意义上岂不正是在进行“文化基督化”吗？

4、诚然，国家拥有刀剑权柄而教会则无。但原因并非存在两种道德体系（世俗与基督教），而是源于上帝在圣经中的明确吩咐。这正是前文所述的“领域主权”原则（第 32 章）——虽然有人过度引申此原则，但神确实赋予教会与国家不同的权柄范围与施行方式。这里不存在矛盾或悖论，不过是神在祂话语中要求我们作出的区分。我认为基督与文化的关系常与政教关系混为一谈，二者虽相关却非等同。

5、因此国家使用刀剑并非基督教道德的替代选项，而是基督教道德的组成部分。这非但不妨碍基督教国家的存在，反倒是其本质特征。基督教国家不是以仁爱宽恕取代公义，而是要彰显神的公义。

6、这并不意味着国家可以强制人改信基督教——虽然历史上有些基督徒错误推导出此结论，但圣经从未赋予国家这样的权柄。

7、同理，基督徒应当努力将圣经标准推行至社会文化各领域。动机不是强求非基督徒过基督徒生活，而是要在生活各领域活出信仰内涵。

8、对“两国论”的传统批评是指其过于保守——认为该理论回避任何形式的基督教行动主义，因其主张“让世俗的归世俗”。有人甚至将德国教会在纳粹时期的消极态度归咎于此。维思为此辩护称，该理论实际上允许基督徒积极推动社会公义——只要这种公义以合宜的世俗方式呈现。这方面我倾向认同维思而非批评者。但问题在于：“两国论”者该以何种标准指导其行动？能否用圣经来界定社会公义？还是只能局限于自然启示？如何区分圣经原则与自然认知？“两国论”对此语焉不详。或许正是这种模糊性，导致基督徒在某些历史情境中未能尽到应尽的责任。[13]

9、维思主张：既不应将教会标准强加于文化，也不该让世俗标准（如艺术音乐）侵入教会。但自相矛盾的是，该理论又声称不存在独特的基督教艺术音乐标准，只有世俗标准。维思说：“音乐、管道工程、计算机科学、物理学或木雕都不需要独特的基督教进路”，[14] 因此我们只能采用世俗艺术音乐院校的标准。持此论者多倡导艺术保守主义，坚持教会音乐沿用古典标准等。但世俗世界对“好音乐”的定义本就莫衷一是——若必须听从世俗标准，该听谁的？为何只听保守派而非激进派的声音？这一整套主张实在令人困惑。关于教会音乐的标准问题，我将在后续章节中进一步阐述。[15]

基督转化文化（Christ, the transformer of culture）

因此，通过排除法（但不止于此），我最终认同第五种观点：基督徒应当按照神的话语转化文化。这意味着，无论你是艺术家、汽车修理工、政府官员或其他任何职业，都当以基督徒的身份工作，将神的标准应用于职场。正如保罗所言：“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行**。”基督徒历来如此践行，并对文化产生了深远影响。他们并非要将尘世变为天国，或将世界改造成教会——虽然有时会犯下悲剧性错误——但正如肯尼迪与纽康的著作所示，他们确实成就了诸多美事。[16] 以下是对常见质疑的回应：

1、以这种方式转化文化，并非企图脱离神的恩典来拯救世界，而仅仅是作为对神恩典的感恩回应来顺服神。

2、转化观并非对堕落社会抱有不切实际的乐观。我们与二元论者同样深知世界的堕落、罪恶与全然败坏。但我们亦确信神的普遍恩典与特殊恩典——历史证明，真实的改善（虽非完美）确实可能发生。

3、将基督教标准应用于艺术，并不意味着必须将作品变成福音单张。圣经并无此要求。我深信救恩福音值得艺术呈现（巴赫的《受难曲》与达芬奇的《最后的晚餐》即为明证），

13、回顾“巴泽维斯基承认圣经对自然法的认证作用”（第 14 章）。

14、维思，《基督教与文化》，第 8 页。

15、另请参阅拙文《为基督教行动主义辩护》及《自然启示是否足以统管文化？》，即本书附录五与六。

16、詹姆斯 · 肯尼迪和杰里 · 纽康合著的《如果没有耶稣》。

但艺术应当展现神创造的各个维度。

4、转化观不要求基督徒的每项活动（如管道维修、汽车修理）都必须与非基督徒有外在差异。区别常在于动机、目标与标准：基督徒换轮胎是为荣耀神，非基督徒则不然——这种差异无法通过照片呈现。

5、批评者常对基督教艺术、音乐及其他文化活动中水准的缺失颇有微词。在某种程度上，这些批评不无道理。但解决之道绝非不加批判地接受世俗标准（即便我们接受，又该采纳哪一种呢？）。真正的解决之道在于：我们要更忠实地遵循神的特殊启示与普遍启示。我们应当存谦卑之心，学习神在这些领域赐予非信徒的知识；但也要始终基于对真神的认知，对这些知识保持批判性的审视。

第四十七章、基督与我们的文化

到目前为止,我们一直在从宏观和理论层面探讨文化。第 45 章我们讨论了“何为文化”,第 46 章我们讨论了基督与文化的普遍关系。现在,我们必须聚焦于文化的现实样貌与历史脉络,聚焦于我们实际体验到的文化。

上帝:文化的批判者

对文化的分析与评判由来已久。上帝本身就是第一位文化批判者。当祂审视挪亚时代的文化时,“**耶和华见人在地上罪恶很大,终日所思想的尽都是恶。耶和华就后悔造人在地上,心中忧伤**”(创 6:5-6)。

于是上帝降下洪水施行审判。但洪水并未涤净世间罪恶。[1]不久后,挪亚的后裔在示拿平原建造巴别塔,企图为自己扬名,并建立阻止人类分散聚居的据点——这违背了上帝的命令。上帝否定了这项工程,变乱他们的语言使其停工。而后在亚伯拉罕时代,我们读到上帝毁灭了罪恶之城所多玛与蛾摩拉。

我们或许会推论:因人类堕落,所有文化都平等地面临上帝审判。但事实并非如此。在所多玛毁灭前三章,上帝告诉亚伯拉罕他的后裔将得应许之地,但要历经数代。为何要等待?上帝给出的答案是:“**亚摩利人的罪孽还没有满盈**”(创 15:16)。在创世记中,上帝作出区分——所多玛与蛾摩拉已到审判之时,而亚摩利人尚未达到。亚摩利文化尚未堕落至所多玛文化的程度,仍存留良善。即便在所多玛,上帝也区别对待。祂应许亚伯拉罕若能在城中找出十个义人,就赦免全城,但最终只有义人罗得及其女儿被救出硫磺火。

数百年后,亚摩利人的罪恶终于满盈。上帝将土地赐予祂的子民,既是为成就应许,也因那地恶贯满盈。以色列的征服非因自身的义,乃因迦南人的恶 (申 9:4-5)。摩西在申命记 18:9-12 告诫以色列民:

你到了耶和华你神所赐之地,那些国民所行可憎恶的事,你不可学着行。你们中间不

1、洪水之后,在创世记 8:21 我们读到:“耶和华闻那馨香之气,就心里说:‘我不再因人的缘故咒诅地 (人从小时心里怀着恶念),也不再按着我才行的,灭各种的活物了。’”显然,洪水并未洗去人类的罪孽。

可有人使儿女经火，也不可有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的，都为耶和华所憎恶，因那些国民行这可憎恶的事，所以耶和华你的神将他们从你面前赶出。

值得注意的是，上帝对此古文明的批判主要基于其宗教信仰。这让我们想起亨利·范泰尔的主张：“文化是宗教的外化”。当以色列自己离弃永生神时，其文化便堕落得比异教国家更甚，最终招致审判。上帝差遣众先知接连警告，却未见真正持久的悔改。最终，祂派遣爱子耶稣降临，以色列诸城却仍充耳不闻。马太福音 11:20–24 记载主耶稣说，若在推罗、西顿或所多玛行过在哥拉汛、伯赛大、迦百农所行的神迹，那些城市早已悔改。但以色列诸城的罪恶，甚至比那些恶名昭彰的异教城邦更甚，已然到了必须审判的地步。

保罗在罗马书第1章同样揭示了文化堕落的宗教根源。当人们以虚谎取代神的真理时，偶像崇拜便由此滋生。偶像崇拜引发诸般罪恶，尤以淫乱为甚，但保罗补充说“各样不义”（29 节）也随之而来。

然而对保罗而言，文化的堕落并不意味着信徒必须全盘否定其产物或习俗。他建议哥林多信徒可自由购买市集肉类，即便可能祭过偶像（林前 10:25）。他们应当向偶像崇拜者支付足额银钱，即便商人可能用这些钱供奉庙宇。保罗自己也“向犹太人，就作犹太人”、“向希腊人，就作希腊人”（林前 9:19–23）。这表明并非所有文化元素皆为邪恶，也并非所有文化实践都禁止基督徒参与。我们无法脱离文化，就像无法脱离自己的皮肤。甚至连阿米什人也体现着某种文化——尽管是过去某个时代文化的遗存。

因此圣经向我们显明了上帝对人类文化的看法。总体而言，这是一幅令人沮丧的图景：人类背叛上帝，终至无恶不作。然而上帝仍在善恶之间、次恶与极恶之间作出区分。

基督教对文化的批判

在圣经之外，也有许多人从整体或具体层面对人类文化进行评判。正如我们之前所讨论的，古代异教作家（包括历史学家和哲学家）以及早期教父都曾对文化提出批判。奥古斯丁在《上帝之城》中深入探讨了古罗马文化，将“上帝之城”与“世俗之城”进行对比。然

而，中世纪和宗教改革时期的文化批判相对较少，直到 18 世纪，尤其是 19 世纪，社会学和文化人类学才成为系统的学科。

19 世纪末至 20 世纪初，罗马天主教和圣公会的思想家们提出了许多至今仍有价值的文化批判。我们想到 G.K.切斯特顿、伊夫林 · 沃、J.R.托尔金、多萝西 · 塞耶斯、C.S.路易斯和马尔科姆 · 马格里奇等名字。许多自由主义神学家，如保罗 · 田立克，也曾探讨基督教与文化的关系。在荷兰，亚伯拉罕 · 凯波尔等人对文化问题提出了重要见解，但他们的贡献更多聚焦于“文化神学”（第 45、46 章的主题）或“基督徒对文化的参与”（第 48、49 章的主题），而对当今文化的本质与价值（我们当前的主题）则讨论较少。

在美国的福音派基督徒中，文化分析的发展较为缓慢。不过，近年来这一领域已有许多重要成果。以下列举几位代表性人物。

弗朗西斯 · 薛华（Francis Schaeffer）

在改革宗福音派的圈子里，弗朗西斯 · 薛华的贡献不容忽视。他最初通过与知识分子的对话，后来通过《永在的神》[2]和《前车可鉴》[3]等著作，勾勒出从古代到现代的西方思想文化历史脉络。薛华并非专业学者，但他凭借与艺术史家汉斯 · 鲁克马可等友人的学术交流，以及在瑞士寓所接待访客时的无数对话，在哲学、神学、艺术等领域积累了广博学识，成为一位卓越的跨学科思想家。他擅长揭示哲学、艺术、科学、神学和文学发展之间的关联，更通过开放式对话与妻子伊迪丝经营的“庇护所”式家庭接待，引领许多人接受他的观点——更重要的是归向基督。

薛华对文化的整体分析可概括如下：古希腊时期，人们崇尚客观真理，并相信人类理性具有发现真理的能力。希腊人将真理直接理解为谬误的对立面，因而尊崇逻辑——若 A 为真，则 A 不可能为假。

然而到了现代，这种确信逐渐式微。18 世纪的哲学家从理性主义转向怀疑论。19 世纪

2、《The God Who Is There》.

3、《How Should We Then Live?》.

早期的哲学家黑格尔更是起到关键作用。薛华认为，与希腊人强调真理与谬误泾渭分明的观点不同，黑格尔主张真理与谬误必须以某种方式被综合、统一。传统逻辑由此丧失了其重要性。而后在克尔凯郭尔、尼采等后世思想家那里，客观真理的概念被彻底摒弃。对他们而言，终极真理并非与谬误相对、能用清晰语言表述的真理，而是一种不可言说、难以描述的终极体验。要达到这种终极境界，必须超越理性，跃升至理性之上。

薛华特别强调，此时发生了一个重大历史转折——人类思想越过了他所谓的“绝望界线”。界线的这一边，人们坚信客观真理可以获知；而越过界线后，这种希望便彻底丧失。因此，20 世纪的思想不仅与以往任何时代迥异，更与古希腊思想根本对立。薛华指出，当人越过“绝望界线”后，传统的福音传播方式便对其毫无意义。现代人必须先被说服“客观真理确实存在”，才可能聆听福音——这就是所谓的“福音预工”。必须向他们表明：圣经所启示的上帝，绝非非理性的“终极体验”，而是真实存在的位格，其存在具有绝对的实在性。

薛华由此勾勒出一条从古代理性确信到现代非理性主义的历史轨迹。他将这一哲学嬗变与 20 世纪的艺术音乐、神学自由派与新正统派、加缪小说等文化现象相联系。在他看来，20 世纪整个人类思想界都被绝望与虚无的阴云笼罩，唯有圣经基督教能提供真正的解答。

奥斯·吉尼斯（Os Guinness）

薛华启发了许多年轻知识分子投身这种文化分析与福音布道的工作。1973 年，奥斯·吉尼斯出版了一部杰作《死亡的尘埃》，[4] 系统梳理了 1960 年代反文化运动及其对西方文化的持续影响。吉尼斯认同薛华的观点，认为 20 世纪本质上已进入后基督教时代，但西方文化仍暂时依靠基督教遗留的道德准则（范泰尔称之为“借来的资本”）维系繁荣。因此许多人对未来抱有毫无根据的盲目乐观。及至六十年代，这种乐观主义信念遭到巨大冲击。知识精英与反文化运动开始摒弃这种乐观主义及其所代表的基督教价值观——甚至连那些“借来的基督教价值观”也遭到否定。于是，悲观的人文主义取代乐观的人文主义，成为最具影响力的文化思潮。

4、《The Dust of Death》.

吉尼斯提到这些知识分子惊讶地发现：没有上帝的世界“不是天堂，而是地狱”。[5] 然而悲观主义者认为这种幻灭感不可逆转，因为他们已经接受“上帝之死作为文化事实”。[6] 这种幻灭感也延伸至技术领域：人们不再视技术为通往舒适生活的坦途，反而开始将其视为可能摧毁人类生存环境与社会关系的怪物。悲观主义者们目睹暴力在社会中日益猖獗。既然承认上帝已死，他们便试图通过性解放、东方宗教、毒品和神秘主义寻求慰藉。最终，反文化运动促使主流文化接纳了其中许多元素。

与薛华一样，吉尼斯将这种现象视为后基督教社会的表征，是从理性主义到非理性主义发展的必然结果。继承薛华思想传统进行写作的还有唐纳德 · 德鲁、杰拉姆 · 巴尔斯和乌多 · 米德尔曼等学者。

大卫 · 威尔斯（David Wells）

近年来，福音派最重要的文化批评者多为历史学者，如马克 · 诺尔、乔治 · 马斯登、托马斯 · 奥登、阿利斯特 · 麦格拉思等。[7] 在我看来，其中最具影响力的当属大卫 · 威尔斯。

威尔斯的研究进路与薛华和吉尼斯颇有相似之处。虽然我曾在出版物中指出这一点时令他颇不以为然，[8] 但我仍坚持这一判断——二者的相似性确实不容忽视。与薛华和吉尼斯一样，威尔斯认为当今时代与历史上任何时期都截然不同。他在《真理无处容身》一书开篇，用整整一章的篇幅追忆故乡马萨诸塞州温汉姆镇两百年来的变迁，并给这一章取了一个充满怀旧意味的标题——《失落的甜美乐园》。[9] 在他看来，温汉姆的变迁史——某种程度上也是整个美国的缩影——正是一部逐渐衰弱至所谓“现代”文化的历史。

威尔斯将现代文化的特征概括为：首先，它是主观主义或非理性主义的，将人生建基于主观体验而非客观真理之上——这与薛华“现代文化逃避理性与真理”的分析遥相呼应；

5、同上，第 20–21 页。

6、同上，第 21 页。另参第 72 页。

7、关于教会历史学者在福音派学者中日益突出的背景，可参阅拙文《传统主义》。

8、傅兰姆，《为近似圣经主义辩护》，载于《西敏神学刊》第 59 期（1997 年）：第 269–318 页，含大卫 · 威尔斯与理查德 · 穆勒的回应文及本人的再回应。该文亦收录于拙著《当代敬拜音乐》附录，但未收录相关回应文章。

9、威尔斯，《真理无处容身》，第 17 – 52 页。

其次，它是心理学化的，将心理治疗视为解决人类问题的最佳途径；再次，它沉迷于专业化思维，以商业管理和营销技巧作为一切共同事业的模式；此外，它是消费主义的，认为必须满足人们不断制造的虚假需求；最后，它是实用主义的，坚信结果才是任何观念或决策的终极评判标准。

不过，威尔斯的主要关切并非文化分析本身，而是教会对文化的妥协。我将在第 49 章重点讨论这一议题。

肯尼斯 · A.迈尔斯（Kenneth A. Myers）

另一位改革宗基督徒肯尼斯 · A.迈尔斯同样谴责福音派教会对现代文化糟粕的妥协。这位曾任美国国家公共电台制作人兼编辑的学者，后来创办“玛拉基音像事工”并撰写了极具影响力的著作《上帝的儿女与蓝色麂皮鞋：基督徒与流行文化》。[10] 迈尔斯的文化分析基于三重划分：高雅文化、民间文化与流行文化。他用生动比喻阐明三者的区别：饮食方面，米其林餐厅代表高雅文化，私房菜是民间文化，麦当劳快餐则属于流行文化。同理，贝多芬交响曲属于高雅艺术，黑人灵歌是民间艺术，而金属乐队的摇滚则是流行艺术。

迈尔斯认为，流行文化发轫于工业革命时期的人口城市化浪潮。脱离乡土社区的民间文化难以在城市存续，新市民需要新鲜事物来调剂机械劳作与新增闲暇时光。这种新事物必须精彩刺激、富有娱乐性——迈尔斯甚至将流行文化定义为“消遣文化”。[11] 但人们逐渐对消遣产生病态依赖，沉迷即时快感，最终导致传统价值与道德约束的全面崩塌。

迈尔斯分析的关键在于他对这三种文化的价值判断。他指出，高雅文化具有提供超越性视角的能力。他这样描述道：

“高雅文化根植于古代——即笃信绝对真理、传统美德与永恒价值的年代。尽管历经数世纪侵蚀（在我们这个世纪尤其严重），但其本质特征仍使其比其他文化形式更能保存和传递人类在受造界中的经验，以及上帝在历史中的救赎作为。”

10、《All God’s Children and Blue Suede Shoes: Christians and Popular Culture》.

11、同上，第 56 页。

他补充道:“民间文化虽然形式较为朴素，且难以在不同群体间传播，却具有诚实、正直、恪守传统和在逆境中坚韧不拔的美德。”[12]

然而，迈尔斯对流行文化几乎毫无任何正面评价。他承认并非所有流行文化都是糟粕，认为它能提供“无害的消遣”，甚至指出在流行艺术范畴内，“有许多电影、电视节目、摇滚歌曲或侦探小说作为娱乐和艺术都是出色的作品”。[13] 但他随即强调:“流行文化的主要特征...阻碍人们体验美国文化中最精华的部分。”[14]

在迈尔斯看来，流行文化主要由市场导向而非艺术追求驱动。它并不致力于传递真理、洞见或崇高价值，而是不断复制那些能被反复消费的成功套路。他引用亚伯拉罕·卡普兰的观点:“流行艺术运用套路不是为了分析，而是为了体验本身。”[15] 其价值在于娱乐性而非艺术性。就像所有娱乐产品一样，流行艺术家从不希望观众需要耗费心力才能欣赏其作品——一切必须唾手可得。此外，流行艺术“无法承受高雅艺术所能承载的持续关注”。[16]

因此迈尔斯认为，偶尔欣赏流行艺术并无不妥，但沉迷其中或耗费大量时间则断不可取。我们更不应接受流行文化的价值观——在他看来，这些价值观与威尔斯所描述的现代文化特征本质上如出一辙。

前现代、现代与后现代

近来许多文化分析采用“前现代-现代-后现代”的三分框架。[17] 现代主义虽植根于文艺复兴，但普遍认为其正式发端于 17-18 世纪的启蒙运动。当时的思想领袖摒弃宗教与传统，试图以人类理性为基础重建知识大厦。这一时期，科学技术蓬勃发展并成为其他知识领域的范式，同时催生出对宗教及超自然的普遍怀疑。

而后现代主义则对现代主义的诸多预设提出挑战。在帕斯卡、康德、尼采等先驱思想

12、同上，第 59 页。

13、同上，第 86 页。

14、同上，第 14 页。

15、同上，第 80 页。

16、同上，第 83 页。

17、关于后现代主义的精要概述，可参阅斯坦利·格伦茨所著《后现代主义导论》。

的影响下，后现代主义者对人类理性本身持批判怀疑态度，并对其他认知途径更加开放。理查德·普拉特对此作了精要对比：

一、真理标准

前现代：真理主要通过宗教机构与神话体系，在宗教领袖指导下认知。

现代：真理主要通过理性与科学探索，在理性主义哲学家与科学家指导下发现。

后现代：真理需同时借助神话体系与理性科学手段把握。

二、终极实在

前现代：终极实在属灵性范畴，深刻影响流变的物质世界。

现代：终极实在是物质世界；即便存在灵性世界，也转瞬即逝且与物质世界无涉。

后现代：终极实在兼具物质与灵性（位格与非位格），各维度以无数种方式交互作用。

三、真理追寻者

前现代：抑制个性，崇尚对共同体传统的遵从。

现代：推崇独立客观学者（超然主体）的个性，超越既有传统。

后现代：蔑视个性（视其为自我欺骗），但鼓励个体反抗压迫性传统。

四、传播模式

前现代：因普遍文盲与原始出版技术，依赖口头、仪式化与图像传播。

现代：伴随识字率提升与印刷技术发展，依赖书面（纸质）传播。

后现代：电子技术普及使书面传播降格至与其他形式（尤其是图像传播）同等的地位。

五、历史进程

前现代：循环轮回的神话元叙事。

现代：理性科学的元叙事，描绘通往乌托邦的线性进步。

后现代：碎片化、异质性的多元叙事，呈现杂音与和谐的往复循环[18]（元叙事被怀疑是压迫弱势群体的工具）。

18、普拉特，《后现代主义者：对手还是机遇？》（未出版讲座提纲），第 1.3–8 页。经授权使用。

许多人认为，现代文化的问题源于现代主义与后现代主义的影响。在建筑、艺术、音乐、哲学与娱乐领域，现代主义价值（系统理性）与后现代主义价值（全盘接纳经验，批判理性和世界观）的博弈清晰可见。后现代主义呈现出矛盾的二重性：既对经验持开放态度，又怀疑对经验的教条化阐释；既允许对文献的多元解读，又武断批判所谓“政治不正确”的压迫性观念。如今，后现代主义已成为大学校园与社会意见领袖阶层的主导意识形态。

哥尼流 · 范泰尔（Cornelius Van Til）

范泰尔于 1929 至 1975 年间担任费城西敏神学院护教学教授，其著作将我们带回 20 世纪早期。他是薛华的老师之一，于 1987 年逝世，未能得见威尔斯与迈尔斯的著作问世。与其侄子亨利不同，他虽未专论文化议题，却在哲学、世界观和伦理价值判定等领域著述颇丰——这些无疑都与文化分析评价密切相关。在这些领域，我认为他展现出无与伦比的圣经洞见，为我们提供了与其他思想家迥异却极具启发性的视角。

范泰尔深谙人类思想史，却极少强调历史转折点——这与前述思想家形成鲜明对比。薛华的“绝望界线”、吉尼斯的 60 年代反文化运动、威尔斯的现代主义、迈尔斯的工业革命，乃至众人关注的后现代主义，都将文化弊病归因于近世的历史转向。

范泰尔眼中只有一个根本转折：伊甸园中亚当夏娃的堕落。在他看来，此后的历史不过是这原初场景的不断重演——夏娃同时兼具理性主义者与非理性主义者、现代主义者与后现代主义者、体制压迫者与反文化叛逆者、价值崇拜者与价值破坏者的双重面相。

试想那个决定性时刻：夏娃明知上帝的诫命，却听到撒但指控上帝说谎。她本应清楚——造物主拥有完美的知识与智慧，祂的权威不容置疑；祂的慈爱更是值得信靠。但她的意识发生了微妙转变：不再以上帝话语为终极权威。范泰尔指出，夏娃此时只剩两种选择：要么承认世间不存在终极权威，要么自封为终极权威。作为理性主义者，她坚信自己有权判定真伪对错；但若她果真是终极权威，则意味着上帝不存在——没有任何声音能超越她的判断。而若无上帝，意义、理性、秩序都将不复存在，包括她自己在内的任何主张也都丧失了权威基础。因此夏娃既是理性主义者（自诩最高权威），又是非理性主义者（否认终极

权威的存在)。这两种矛盾信念在非信徒的心智中共存共生。

通过梳理哲学历史，范泰尔指出：从古希腊至今，所有非基督教思想家都同时兼具理性主义与非理性主义的双重面相。他既不认同薛华所谓“古希腊人持有健全真理观”的主张——希腊人与夏娃一样，认为人的自主理智能够认识真理，这种观点并不比主观主义或非理性主义更加高明；也不赞成威尔斯等人将文化弊病归咎于现代主义、工业革命、60 年代反文化运动或后现代主义。在范泰尔看来，夏娃既是传统主义者又是现代主义者，既是现代主义者又是后现代主义者。历史并非从理性主义向非理性主义的线性演进，而是二者不停的对话与共舞——当理性主义失控时，非理性主义便趁虚而入，反之亦然。

因此症结不在于历史进程，而在于罪。当代文化固然败坏，但所多玛、蛾摩拉、推罗、西顿、尼尼微、巴比伦、罗马、迦百农、哥拉汛、伯赛大等古城又何尝更为圣洁?

流行文化固然败坏，高雅文化亦复如是。贝多芬醉心法国革命的世俗主义，瓦格纳沉迷日耳曼神话，他们的音乐都在为这些错谬世界观张目。高雅文化的问题源远流长——并非被流行文化污染，反倒是流行文化常受其毒害。民间文化虽具质朴美德，却也始终充斥着淫秽故事、阶级仇恨、愚民政治与亵渎神圣的糟粕。

试图将某种文化元素（即便是相对纯净的元素）单独剥离，并将社会弊病归罪于其他元素，这种作法永远是错误的。这本质上是一种自我服侍——我们偏爱某类文化，便将生活中的罪恶归咎于我们所厌恶的文化类型。或许我们需要更合乎圣经的罪观——罪并非局限于某个社会阶层或文化领域，它乃是渗透万有。而一切良善，皆源自上帝的普遍恩典与特殊恩典。

四十八章、我们文化中的基督徒

在前三章中，我一直在论证文化（尤其是我们的文化）总是善恶并存。其恶源自人的堕落，其善则源自神的普遍恩典与特殊恩典。现在我们需要更具体地思考：作为基督徒，当如何与神将我们置于其中的文化进行互动？

圣经给出的总原则是“在世界”（约 17:11，15；多 2:12）却不“属世界”（约 15:19；17:14，16）。如前所述，将“世界”简单等同于“文化”是错误的。“世界”指向文化中负面的部分。这种负面影响无法回避，这一圣经原则对追求敬虔生活的基督徒至关重要。然而“在世却不属世”的教导，某种程度上不言而喻——我们显然都“在世界”：我们本身就是世界的组成部分，整个世界构成了我们的生存环境，逃离世界是不可想象的；同样明显的是，我们不应“属世界”，因为“属世界”就意味着认同世俗价值观及其与神为敌的立场。

本章及下一章，我将具体探讨“在世却不属世”的实践路径。首先将审视基督徒是否应当竭力成为文化精英，继而讨论基督徒在电影产业的参与。下一章则将探讨音乐领域，特别是基督徒的敬拜音乐。

基督徒应当跻身文化精英阶层吗？

曾几何时，基督教曾是西方文化（教育、学术、艺术、文学、科学、法律、济贫事业等）的主导力量——这一影响力贯穿中世纪、文艺复兴、宗教改革及后宗教改革时期，直至约 1750 年（巴赫逝世那年）。即便在这段鼎盛时期，希腊罗马文化、伊斯兰文明等其他因素也发挥着影响。1750 至 1920 年间，基督徒虽不再占据绝对主导地位，却仍是重要的文化力量。在许多地区，牧师、神父或教区长往往是当地最具学识的人，民众不仅向其寻求属灵指引，更视其为历史、科学、哲学与艺术领域的专家。

1920 年后（此处以美国视角论述），这种影响力急剧衰退。斯科普斯案审判中，基督教对进化论的批判沦为笑柄，成为象征性转折点。此后 20 余年间，美国福音派（虽非全部）普遍表现出明显的反智倾向，这种倾向决定了其在社会上的整体形像。许多基督徒将当代学术界视为保罗在歌罗西书 2:8 所警告的“理学和虚空的妄言”，是需要逃避的属灵网罗。

这种浅薄认知损害了教会的见证，但我们仍应敬重基要派人士，因他们将忠于基督置于文化风尚与智识潮流之上。

1925 至 1945 年间，福音派（或称“基要派”）在学术、艺术与科学领域几乎完全缺席——马克·诺尔所谓“福音派思想丑闻”（即“根本不存在福音派思想”）正适用于此时期。[1] 普林斯顿神学院（1929 年后为西敏神学院）的改革宗神学发展是罕见例外，该学派甚至可能过度强调学术严谨（参见第 21 章对“悲情游戏”的讨论）。

二战后，福音派迎来复兴。卡尔·亨利、葛培理等年轻领袖与哈罗德·J·奥肯加，查尔斯·E·富勒、金融家霍华德·皮尤等人携手，试图构建兼具学术深度、护教能力与社会关怀的新福音派。富勒神学院、《今日基督教》杂志及葛培理布道会都是这场“新福音派运动”的组成部分。西敏神学院成为富勒神学院早期的楷模，爱德华·J·卡内尔、保罗·K·朱厄特等西敏毕业生加入创始教师团队。戈登·克拉克的思想亦影响深远——亨利、葛培理、埃德蒙·克罗尼等均曾在惠顿学院受教于其门下，其理智主义塑造了新福音派的自我认知。

新福音派对其基要派传统怀有某种羞耻感，它否定基督教与世俗学问的对立，决心积极投身社会事务。哥尼流·范泰尔则提出不同见解：我们固然应当肯定理智与科学本身，但必须警惕罪对心智生活的影响。他甚至重提基督教与世俗学问的对立——并非指世俗哲学与科学全无真理，而是其认识论深嵌着反基督教预设，绝不可不加批判地接受。这位普林斯顿哲学博士绝非蒙昧主义者，其对历史、哲学与文化的造诣罕有其匹，但福音派主流认为其主张近乎向基要派反智立场的倒退。

这场致力于融入主流学术的新福音派运动，在 1960 年代因圣经无误论争议遭遇重创。面对这一议题，福音派不得不在主流学术与基督教正统之间作出抉择，运动内部由此分裂。

近年来，两派立场再度趋近——非无误论者与有限无误论者在圣经批判领域采取较保守姿态，而无误论者在释经学上更趋精微。但两派分歧犹存，尤其在涉及女权主义与同性恋等本质属教义范畴的议题上。有限无误论者原本声称仅质疑圣经在历史与科学领域的绝

1、Mark A. Noll，《The Scandal of the Evangelical Mind》.

对精确性，却仍完全顺服其教义权威，但保罗·朱厄特在《作为男性与女性的人》一书中公然指认保罗对教会女性的观点有误[2]——这显然已触及教义核心，绝非仅关涉历史或科学。

1970 年至今，福音派持续尝试介入主流学术、艺术与公共论域，逐渐成为社会政治讨论的重要力量。哲学这个昔日的世俗学术堡垒，如今活跃着阿尔文·普兰丁格、理查德·斯温伯恩、保罗·赫尔姆等杰出基督教思想家；“基于信仰”的怜悯事工再次主动承担起缓解社会问题的重任；基督教学校与在家教育已成为美国教育的重要元素；“智能设计论”学者如菲利普·约翰逊、迈克尔·贝赫、威廉·登布斯基使基督教对进化论的批判重获学术尊重；持守基督教立场的《世界杂志》跻身全美销量第四的新闻周刊；基督教音乐（CCM）与图书出版形成庞大产业，吸引世俗出版商投资；艾森豪威尔以降的每位美国总统都与葛培理交好，至少口头上认同福音派信仰；关于共和党被基督教右翼接管的议论（无论是支持者还是反对者）更是不绝于耳。

今日美国福音派已成为不容忽视的文化力量，但许多人仍固守 1925–1945 年间的刻板印象，视其为反智的文化逆流。马克·诺尔、大卫·威尔斯、迈克尔·霍顿、奥斯·吉尼斯、肯尼斯·迈尔斯、弗兰克·薛华、D·G·哈特等批评者认为：CCM 音乐粗制滥造，福音派艺术大多流于庸俗，福音派文学审美贫瘠，福音派社会行动妄图将堕落社会基督化不过是徒劳之举，福音派思想沉溺于相对主义与主观主义，对客观真理的追求始终乏力。

本节最后，我们不妨来探讨一个衍生问题：基督徒是否应当成为“高雅艺术”的赞助者？换言之，基督徒是否应当摒弃流行文化，拥抱被我们文化推崇的最高艺术与文学形式？这虽与基督与文化互动的其他领域相关联，此处仅聚焦于此具体议题。

在回答这个问题时，我依然持守“唯独圣经”的原则。在我看来，这些讨论过分依赖对历史趋势的自主分析以及对世俗标准的全盘接受（参见我关于“圣经主义”与“传统主义”的文章[3]）。战后新福音派本应更多聆听范泰尔的洞见而非克拉克的主张——若如此，他们

2、保罗·K. 朱厄特，《作为男性与女性的人》，第 112–113 页。

3、两篇文章均可自在 www.frame-poythress.org 查阅。

或能更敏锐地觉察基督徒参与学术与社会事务时蕴含的辩证性。

关于是否应当拥抱高雅艺术，我的答案既是肯定的又是否定的。高雅艺术诚然是可敬的传统，曾孕育出巴赫、伦勃朗、丢勒等伟大的基督教艺术家。但这一传统始终掺杂着非基督教影响，约 1750 年后更是被其主导——从贝多芬、瓦格纳到约翰·凯奇，“古典”音乐屡屡成为反基督教意识形态的载体，艺术、文学、戏剧与电影领域亦然。如第 47 章所述，肯尼斯·迈尔斯虽承认高雅艺术存在问题，却将症结归咎于流行艺术与逐利动机的腐蚀。而我认为根本问题不在于流行文化的影响，而在于原罪。

迈尔斯将艺术划分为高雅艺术、民间艺术与流行艺术三个层级。他推崇前两者而鄙夷后者，认为民间艺术与高雅艺术同样遭受了流行艺术的污染。我和威廉·埃德加（参见其对《上帝的儿女与蓝色麂皮鞋》一书的书评[4]）等学者一致认为，迈尔斯的论点过于极端。流行艺术中不乏佳作（虽然我们往往要等到它们成为“怀旧经典”——如拉格泰姆、蓝调、大乐队、猫王、披头士等——才会予以承认）。正如范泰尔所言，问题的关键不在艺术门类之分，而在于败坏万物的罪。

迈尔斯对艺术品质的评判并非不可置疑，但这确实是个值得探讨的主题。然而另一个关键维度在于艺术的传播力——即便高雅艺术在客观上“优于”民间艺术，二者的传播效果却是天差地别。这一点在敬拜艺术的选择上尤为重要：拉丁弥撒或许在音乐上优于南方福音诗歌，但若会众对前者茫然不解而后者能清晰传递圣经真理，我们理当选择民间艺术。有人主张教会应当培养信徒欣赏高雅艺术的素养，但这真是教会的职责所在吗？这种审美理念是否暗含学术偏见？或许福音派在此领域仍在为基要派传统感到羞耻而过度补偿。我认为这偏离了教会的核心使命——在有能力欣赏高雅艺术的群体中，我们自当善用；若通过适度引导能开拓会众的审美视野，也值得尝试；但对于审美语言迥异且无意改变的群体，我们不必强求。审美之争不应成为教会的战场。

弗朗西斯·薛华曾责备福音派同道缺席艺术展览等活动。我鼓励有艺术恩赐的基督徒

4、《西敏神学刊》，第 53 卷（1991 年），第 377–380 页。

效法薛华，深入艺术世界并向我们分享其中的挑战与机遇。但圣经从未要求每个基督徒都成为高雅文化的爱好者。基要派禁止文化参与固然错误，但若主张福音派必须热衷艺术或精于此道，同样有失偏颇。我们需要更多认识教会的多样性——文化背景、圣灵恩赐与个人兴趣的差异未必是罪的表现，反倒彰显上帝形像的丰盛与圣灵恩赐的多元。

追求更高的艺术成就与鉴赏力固然无过，但因此彼此指责却实属不当。我们当以爱心互相劝勉提升，却也要甘愿从他人现状出发助其成长。而所谓“更高标准”的定义，绝不应取自堕落的文化，而须基于世界观与传播效力的考量。

基督徒应当看电影吗?

我们不妨选取一种具体的文化形式来深入分析。我们本可选择科学、商业、广告、政治、经济、音乐、美术等诸多领域，但我倾向于讨论电影——既因我曾对此有所思考，也因电影对许多人而言都是切身议题。如同摇滚乐等娱乐形式，电影是当代青少年极为熟悉的文化载体，对信徒群体构成巨大试探。通过审视电影，或许能建立适用于其他文化形式的圣经准则。

或有基督徒质疑：面对电影产业鲜明的反基督教立场与道德相对主义倾向，基督徒岂能予以支持？但另一端亦有极端观点：某些文化批评者坚称，每个基督徒都有责任培养文化意识，深入了解艺术、音乐、文学、电影、戏剧等领域的文化潮流。

我拒绝这两种极端观点。“在世却不属世”的真理意味着：我们不仅被允许，更应当甘愿置身于世俗（即反基督教）影响中而不妥协信仰。就此而言，无论这影响来自电影、商界、劳工群体、社区生活或政治领域皆无本质区别；在媒体娱乐范畴内，贝多芬或现代摇滚、简·奥斯汀或威廉·福克纳、海明威或杰基·柯林斯、新闻杂志或商业期刊、电视或电影、迪士尼或马丁·斯科塞斯作品亦无二致。若要彻底规避非基督教影响，我们只能隐居遁世（假设真能找到不受现代通讯与政体影响的净土）。现代经验中的确充斥着大量反圣经的教导与影响，但完全与世隔绝对基督徒而言并非可行选项。即便中世纪的基督教隐士，也将隐居生活定义为祷告的操练——一种为服侍世界而存在的在世生活。若对世界一无所知，

如何为之代祷？我们不应追求与世隔绝，而要在堕落文化中“作盐作光”，践行主的大使命。

这种“在世却不属世”的平衡往往难以把握。每个人在这方面的选择，都应当基于自身道德与灵性的成熟程度。对于那些灵命尚浅的信徒——特别是孩童、初信者，或是面临特殊试探的人（如酗酒成瘾者、易受情欲诱惑者），理当以合宜的方式与某些世俗文化保持距离。但与此同时，更要帮助他们操练属灵生命的成长，直至能够坦然进入世俗场域——不再惧怕被文化侵蚀，反倒期待为基督积极影响文化。

此类决定也需考量个人恩赐、呼召与人生阶段。我反对基督教“文化主义者”的主张，并非每位基督徒（甚至成熟信徒）都有义务参观艺术展、欣赏音乐会或观看电影。每位信徒都当以某种方式为基督影响世界（这是大使命的要求），但具体方式因人而异。我在费城贫民区牧会的姐夫从不观影看剧，却真实地“在世界”中以神所赐的力量服侍人群。娱乐媒体知识对其事工几乎毫无助益，我断不会劝他培养“文化意识”。

然而另有些人（包括我自己）蒙召投入文化批判。许多牧者、青年工作者、学者、教师、作家、父母皆属此列。我认为他们在合理范围内接触现代电影媒体并无不妥。正如保罗所言“**我们并非不晓得它（撒但）的诡计**”（林后 2:11），单为这目的，我们也当了解电影制作人要向我们传达的信息。

反对基督徒适度观影的常见论据包括：

1、“暴力画面会腐蚀观众心灵，诱发暴力倾向”：统计数据显示这种影响因人而异。某些人群（尤其是儿童）确实更容易因影视暴力产生模仿行为。我支持家长对子女的观影内容进行监管，但难以认同因此全面禁止观影的主张。就我而言（包括童年时期），观影从未诱发暴力冲动，反而常强化我用和平方式解决问题的决心——我相信其他许多人亦是如此。

只要我们与所观看的电影保持适当的批判距离（这种距离本就有诸多必要性），就能认识到电影暴力本质上是一种艺术编排。银幕上并没有真实的伤害发生，而且绝大多数影片——即便在当今时代——也并不会奖励或美化不义的暴力行为。

保持正确的观察视角至关重要：在我看来，缺乏视角正是当今基督教思想最普遍的缺

陷之一。从更广阔的视角来看，暴力本就充斥在我们周围、无可回避。若要完全规避暴力，就意味着必须离群索居。事实上，圣经本身就记载了许多骇人听闻的暴力事件——只需读读士师记便知。既然圣经包含这些记载，我们就当确信其中必有造就性内容（提后 3:16–17）。这些益处不难想象：恶人的暴行向我们显明堕落对人类的影响，而上帝审判所采用的暴力则呼召人们悔改（路 13:1–5）。由此可见，适度接触暴力描写确实可能具有造就性。

2、“电影中的情色镜头会激发情欲”。这对部分观众确实成立，但并非人人如此。倘若你容易因此类镜头产生邪念，就当暂停观看，直到神赐你足够力量胜过试探。

不过有人更进一步主张：即便观众不受诱惑，也不应当观看演员表演“本身就构成犯罪”的行为（类似观点也适用于电影中的污言秽语或亵渎台词，见第 27 章）。我承认某些镜头确实逾越了“本身就构成犯罪”的界限。诚然，对参与演出的男女演员而言，银幕情欲戏通常并无情色意味——这些镜头经过分阶段拍摄和各类技术处理，通常并不涉及真实的性接触。然而，倘若我的妻子选择在众目睽睽之下与第三者激情拥吻并模拟交合，我会认为自己受到了侵犯。这也是圣经对此问题的立场。

因此某些情色场面确实“本身就构成犯罪”。人绝不能为观看罪孽本身而观看。正如我不会专程去公园偷窥树丛中亲热的恋人，我也不会为看裸露交欢的镜头而去观影（因此我会远离“色情片”）。但同理，我也不会因害怕偶遇不雅场面就永远不去公园。若演员执意在镜头前犯罪，那是他们的选择。当我以正常文化消费的视角，观看他们自愿公开的表演时，并不构成共犯。不过我仍会回避那些以裸露情色为卖点，或整体氛围充满情欲的电影。

3、“现代电影极其有效地宣扬非基督教的人生哲学”。此说确属实情，也是反对基督徒观看电影的最深刻论据。情色、秽语与暴力仅是电影的表层元素，其内在核心乃是非基督教的世界观与人生观。这种世界观对社会造成的危害，远甚于银幕上的情色、暴力与亵渎言语。事实上，正是这种世界观使得电影中的情色、暴力与言语具有危害性——这与圣经对同类事件的描述形成鲜明对比。

但我们再次看到视角的重要性：过去三个世纪以来，非基督教哲学始终主导着艺术与

大众文化。若要完全规避非基督教世界观与价值观，我们不仅需回避莫扎特与贝多芬、爱默生与梭罗、休谟与康德、潘恩与杰斐逊、格里菲斯与卓别林，更须摒弃柏拉图、亚里士多德、索福克勒斯、欧里庇得斯、西塞罗等古代先贤。我们往往低估了那些传播非基督教价值观的历史人物——他们因长期被文化传统所接纳而自带神圣光环。正因如此，这些古代思想家的危害性往往比那些立场鲜明、公然反基督教的现代人更大。同理，我们对待 G 级（大众级）电影也当如对待 R 级（限制级）与 X 级（成人级）电影般审慎。当然，我们需要限制这些影响，但不应为此离群索居，也不该对撒但的诡计一无所知（林后 2:11）。

4、“我们不该资助助长不道德与不信风气的产业”。圣经并未要求信徒只能支持道德与信仰纯全的产业机构。主耶稣教导门徒向凯撒纳税——这些税款当时正用于支持皇帝崇拜；保罗则指示哥林多信徒购买市集食物时不必查问是否祭过偶像。圣经足够务实：若每次交易都需核查商家的信仰背景，恐怕我们就无处购物了。

我认为基督徒抵制其认定危害社会的企业并无不妥，他们当然有权拒绝经济支持。但另一方面，圣经并未强制要求此类抵制——除非彻底与世隔绝，否则我们根本无法完全践行这类抵制。[5]

因此我的结论是：适度观影对多数基督徒而言是正当的。我们不必为此羞愧，甚至无需为享受电影而愧疚。当然，“适度”需要权衡轻重——即便是美好的活动，若挤占了更重要的事务，也会变成过失。每个人都当在此事上自我省察：文化娱乐的选择从来不是宗教中立的行为。但只要存敬畏的心谨守神的诫命，适度观影者不必因此愧疚。

电影与文化

哈维·康将电影描述为一面“文化镜子”，认为它能真切反映当代社会的态度倾向、哲学理念、价值取向与生活方式。而迈克尔·梅德韦德等人则更强调电影的文化塑造功能。

在我看来，这两种观点都有其合理性。电影与文化的关系实则是一种“先有鸡还是先有蛋”的辩证关系。电影固然是文化的产物，毕竟电影制作人本身就是其所处时代的产物。

5、参见第 41 章对“抵制运动”的论述。

但另一方面，在其所处的文化环境中，电影制作人往往又属于非典型群体。相较于普通大众，他们在政治立场上往往更倾向自由派，宗教信仰的践行意愿更低，对激进的社会思潮也持更为开放的态度。因此，他们的作品往往会推崇激进主义，颠覆包括基督教价值观在内的各类传统价值体系。当这些电影人以“我们只是在反映更广泛的社会文化”为由，回应外界对其影片内容的批评时，他们若非认知浅薄，便是在刻意欺瞒。要知道，在更广泛的社会文化语境中，人们对宗教的热忱、对家庭的坚守、对语言文明的追求以及对勤恳劳作的认同，远比从电影里看到的要深厚得多。

无论如何，当我们观看电影时，若能对主流文化中传统与先锋的多元态势有所认知，将会十分有益。

虽无法以一篇短文穷尽当代文化的全貌，但我仍愿在此稍作梳理，以便读者理解我影评的立论根基。在我看来，过去三百年间，西方文化已然完成了从基督教主导到反基督教世俗主义主导的转向。但即便在当下，西方文化中仍留存着大量“借来的基督教资本”，基督教教导也时常能得到人们的尊重与聆听。

我们很容易高估世俗自由主义在当代社会中的影响力。从流行媒体——尤其是电影——对 20 世纪 60 年代的刻画中，人们很容易产生这样的印象：当时的美国人似乎人人都在“逃避现实”、吸食毒品、抗议战争并拥护激进的左翼运动。或许这确实是大多数电影人及其同侪的真实写照，但对于大多数美国民众而言，他们早已厌倦了无休止的抗议、泛滥的毒品以及那些自命不凡的年轻道德说教者。正因如此，他们在 1968 年将理查德 · 尼克松推上总统宝座，并在 1972 年以压倒性优势再次将他送入白宫，使其击败了代表激进左翼的乔治 · 麦戈文。由此可见，整个 20 世纪 70 年代，美国民众的立场都在持续右倾，这一趋势最终促成了罗纳德 · 里根在 1980 年与 1984 年的两次胜选。过去三十年间，入主白宫的民主党总统仅有卡特与克林顿两人，且二人皆为南方州长，正是凭借温和派的立场才赢得了选民的支持。而麦戈文、蒙代尔与杜卡基斯等公开的自由派人士，则皆遭遇惨败。

由此可见，自由派理念在主流文化中的渗透程度，远不及它在新闻媒体、高等教育与

娱乐产业中的影响力。但不可否认的是，依托这些领域，再加上政府的影响力加持，自由派理念仍在诸多重要层面留下了深刻的印记。

如今，自由主义运动的核心主张可以用“平等”一词概括。该运动以类似马克思主义的立场，着重强调男女平等、种族平等、文化平等、宗教平等以及贫富平等。

基督教同样认可，在上帝律法与人间法律面前，人人皆享有平等的地位（详见第 34 章）。上帝不徇私情，人间法律亦不得因财富、性别或种族而偏袒任何人。然而，自由主义所达成的共识，却推崇诸多不合圣经的平等形式：主张男女角色完全等同、要求消除贫富之间的一切差距、主张废除针对同性恋的任何道德惩戒。归根结底，自由主义的平等观等同于道德相对主义。但这种道德相对主义，在宣扬自身平等理念时，却会变得极度教条、毫无相对主义的包容色彩。任何持有异议、言行不符“政治正确”的人，都必将遭受诋毁，并被上流社会排斥在外。

圣经中的上帝，虽在某些层面平等对待世人，却也在另一些层面扮演着“伟大的区分者”角色。祂会以威严的审判，将义人与恶人区分开来；祂藉着启示自己的律法，为受造物设定了不容置疑的道德边界；祂无意消除现世中人与人之间的贫富差异；祂亲自设立了家庭、国家与教会这三大建制，并在其中为不同的人赋予了各不相同的角色：丈夫/妻子/儿女、执政者/公民、教会长老/教会成员。

圣经中的上帝之所以能在世人中作出拣选，正是因为祂是一位具有位格的上帝。位格的显著特质之一，便是拥有理性抉择的能力。而世俗自由主义的症结，恰恰在于它摒弃了对圣经中位格上帝的信仰。在世俗主义的视角下，宇宙的终极本质是非位格的。然而，非位格的力量根本无从作出抉择，它只能以同等的方式作用于世间万物，正如电流会电击任何与之接触的人，不会有任何差别对待。但具有位格的存在，却能够自主选择如何回应周遭的人与事。

一旦拒绝圣经中的位格上帝，就必然导向普遍主义（universalism，或译作普救论）：要么所有人都能得救，要么所有人都将沉沦。与此同时，这也会催生绝对平等主义。

世俗自由主义内含的道德相对主义倾向，其根源正如陀思妥耶夫斯基所言：上帝若不存在，则凡事皆被许可。但这种无差别的纵容必将导致混乱，即便是世俗主义者也难以坦然接受这种后果。因此，他们试图寻找另一种所谓的绝对权威，来取代上帝的位置（圣经将这种行为称为“偶像崇拜”）。在大多数情况下，这种绝对权威就是他们自主的道德判断。这正是世俗主义彰显出教条主义色彩的根源。然而，当这种教条主义陷入困境，当世俗主义者自身的判断被证明并不可靠时，他们又会重新倒向相对主义，宣称“唉，说到底，没有人能真正知晓真理”。相对主义与教条主义，恰似世俗自由主义的两大致命陷阱。严格来讲，这两种立场彼此矛盾、无法共存，但它们又是相互补充、缺一不可。世俗主义者便如同钟摆一般，在这两极之间来回摇摆。

哥尼流·范泰尔将相对主义与教条主义分别称作非理性主义与理性主义，由此将这两大议题与哲学认识论的传统关切关联起来。奥斯·吉尼斯则在《死亡之尘》一书中，将二者描述为悲观主义与乐观主义，进而把这些思想内核与现实生活中的处世态度相挂钩。尤为重要的是，在电影这一语境下，我们不能仅将这些理念视为理论性世界观或伦理体系的组成部分，更要将其看作渗透人类生活各个领域的态度倾向。因为倘若一个人奉行相对主义伦理观，那么在面对生活各领域的抉择时，他很可能会陷入绝望与悲观的泥沼。既然拒斥了作为一切意义源头的上帝，又何来乐观的根基可言？反之，他也可能摒弃相对主义，转而成为一名教条式的世俗主义者——因为这二者本就是同一枚硬币的正反两面。如此一来，他或许会满怀乐观，但这种希望终究是虚妄的。

因此，在电影作品中，我们必须正视道德相对主义与世俗教条主义并存的现实。但与此同时，我们也能发现基督教思想的踪迹——有时甚至不止是踪迹。尽管当下主流文化与电影产业对其多有抵制，这些思想依然成功地彰显了自身的存在。在那些改编自经典、被搬上现代银幕的故事里，比如莎士比亚的戏剧与中世纪的传说，往往蕴含着大量基督教教导与价值观的元素。而在近年的影片中，亦不乏基督教价值观占据显著地位的作品。《烈火战车》《温柔的慈悲》《邦蒂富尔之行》《影子大地》《驱魔》《耶稣受难记》以及《纳尼亚传

奇》系列等，即便算不上是鲜明的基督教影片，却也都以积极的视角呈现了独具基督教特质的思想理念。有时，即便在那些本身并不支持基督教价值观的电影里，人们也能寻觅到基督教的主题与象征符号。基督徒走进影院时，应当做好邂逅惊喜的准备，而且这份惊喜未必是负面的。

电影中这些真切的基督教元素，有时可以从编剧、导演或制片团队其他成员的基督教信仰中找到合理的解释，但有时却难以溯源。有些时候，似乎非基督徒电影人终究无法抵御基督教启示所蕴含的戏剧张力、思想深度与道德力量，于是便破天荒地任由其在作品中自然流露。

在我的影评中，我力求挖掘电影制作人想要传递的信息。[6] 我会聚焦于平等、相对主义与教条式偶像崇拜这三大核心主题，同时也会着力凸显那些我认为是上帝的话语冲破文化阻力、借由银幕发声的元素。

观影提问清单

在探讨电影与文化时，我已梳理出现代世俗自由主义的核心脉络，及其与基督教思想的对立之处。我的影评也大体围绕这些主题展开。在此，我希望进一步细化，列出我观影时始终会思考的若干问题，同时也建议其他基督徒观众带着这些问题去观影。当然，我并不会在每一篇影评中逐一探讨所有问题，只会聚焦于那些对特定影片而言最为关键的部分。

1、影片的编剧、制片与导演是谁？我们是否了解他们的人生哲学？演员过往的作品同样具有参考价值。尽管演员对影片的核心立意影响甚微，但对影片品质的塑造作用显著。而且，在片酬未成为决定性因素的前提下，演员往往更倾向于接拍那些与自身意识形态理念相近的项目。例如，梅尔·吉布森几乎从不参演充斥大量色情元素的影片，而米基·洛克则恰恰相反。即便有些演员偶尔会尝试突破戏路，但特定演员的参演，仍能让我们对影片想要传递的思想窥见一二。

2、影片的美学水准是否精良？制作与表演水准是否属于上乘？这些因素或许与影片

6、我的影评可在网站 www.frame-poythress.org 查阅。点击“书籍”栏目，向下滚动找到《电影中的神学》即可浏览。

主旨关联不大，却往往决定着影片的文化影响力——而这正是我们关注的重点。一部制作精良的影片，无论其立意好坏，都有可能对文化产生深远影响。（当然，也有一些粗制滥造的影片同样能掀起巨大波澜。）

3、影片是否贯彻了自身的立场？这是评判影片质量的另一重要标准。总体而言，一部立场鲜明、态度诚恳的影片，无论其观点如何，所产生的文化影响力往往大于那些立场模糊、观点暧昧的作品。

4、影片的类型是什么？是奇幻片、传记片、现实主义剧情片，还是喜剧片？显然，评判每一部影片都应当结合其创作目的与类型定位。我们不会用评判一部标榜写实的传记片的历史准确性标准，去要求一部奇幻片。

5、影片的世界观属于哪一种？是有神论还是无神论？是基督教视角还是非基督教视角？若为非基督教视角，其核心倾向是相对主义还是教条主义？影片是如何诠释“平等”这一主题的？其中是否包含关于护理或上帝的叙事空间？影片的基调是悲观还是乐观？剧情的发展是受宿命论支配，还是人类的选择在其中扮演了关键角色？

6、影片的情节主线是什么？角色们面临的核心困境是什么？这些困境能否与人类因亚当堕落而陷入的原罪状态产生某种关联？影片究竟是在否定人类堕落的事实，还是在某种程度上对其予以肯定？

7、影片中角色面临的困境是否有解？ 若有解，解决之道是什么？角色们能够借助哪些方法与途径，寻得他们所需的答案？

8、影片的道德立场是什么？是相对主义、教条主义，还是二者的某种混合？影片对于性、家庭、生命、财产、真理以及内心态度等议题，持何种看法？若影片存在道德准则，其道德准则的源头是什么？影片的结局是否彰显了公义？

9、若影片是喜剧片，其笑点源于何处？影片中的荒诞感与不协调感体现在哪里？谁是影片的嘲讽对象——是基督徒、传统价值观、恶人、义人、上帝，还是撒但？影片的幽默是带有无政府主义的反叛色彩，还是理性失衡后的荒诞表现？这种幽默是尖酸刻薄的，还是

温和善意的？影片是否依赖刻板印象制造笑料？如果是，这些刻板印象针对的又是谁？

10、影片中是否存在对历史事件、文学作品、其他影片、名人或圣经的影射？这些影射或许能帮助我们判断电影制作人的立场。当然，我们应当谨记，这些影射可能带有负面批判、正面认同、反讽戏谑，或仅仅是装饰性的作用。出现圣经典故，并不意味着影片必然认同圣经的价值观。

11、影片的核心意象有哪些？影片的灯光、镜头角度、音效或剪辑节奏是否存在巧妙设计，用以强化某个特定主题？片中是否包含具有深层含义的象征符号？

12、影片是否包含明确的宗教主题？ 有没有基督式人物形像？[7]影片对于基督、圣职人员以及教会，是否传递出鲜明的态度倾向？它是歪曲了基督教，将其展现得一无是处，还是以兼具洞见与同情的视角进行呈现？影片是否认可个人敬虔在人们生活中所具有的意义？[8]若是，影片对此是持赞成还是反对态度？关于撒但、鬼魔以及神秘学，影片又作何诠释？它是否在某种程度上承认这类邪恶力量的存在与活动？影片是否将魔鬼视为严肃的存在？若是，影片又是如何对待他的？

7、我认为斯皮尔伯格作品中的角色外星人 E.T.就是一位基督式人物：不妨回想一下影片中贯穿的核心主题——先存、成长、教导、行神迹、医治、受难、复活与升天。尽管斯皮尔伯格本人否认这种对应关系，但在我看来，即便他本人未曾察觉，这种关联性在客观上是成立的。究其根源，在于人类的心灵天生就渴望一种如新约福音般的精神寄托。那些拒绝接受这份福音的人，往往会下意识地赋予其塑造的偶像式虚构形像，一些与基督所拥有的大能相类似的特质。

8、原版《陆军野战医院》中的角色弗兰克·伯恩斯，是一个恪守虔诚的人。他会跪在床边祷告，此举却招来战友的鄙夷嘲讽。而最终的剧情揭露，他实则是一个奸夫，一个假冒为善的人。这正是好莱坞刻画基督教敬虔形像的典型手法。

第四十九章、教会中的文化

我们已经认识到文化是一种复杂的混合体——既是人类罪性活动的产物，也承载着神的普遍恩典与特殊恩典（第 45 章）。基督徒既不应回避文化影响，也不应将自身影响力局限于自然法的范畴，而应藉着上帝全备的话语寻求文化的转化（第 46 章）。为此，他们需要理解所处文化的特质，同时明白某些文化痼疾始终存在——理性主义与非理性主义交织，天真与堕落并存，自私、压迫以及对生命与真理的敌视充斥其中，却也始终直面福音的光照（第 47 章）。因此基督徒应当带着基督完整的启示，积极参与到与电影等文化载体的对话中（第 48 章）。

在此，我以一个问题结束对文化议题的探讨：教会的事工本身应如何运用文化产物与文化活动？我并非在问教会是否应当运用它们——教会本身就是文化的一部分，文化与教会密不可分。教会本质上是属神的群体，而这个群体的一切文化活动（无论优劣）皆属教会活动。我们的语言习惯、社交方式、教导风格、衣着服饰、待客之道、教堂建筑，乃至争议最多的音乐，无不深受文化影响。这些文化元素部分源自历史传承，部分来自当代潮流。若教会自以为能超脱文化影响，实属自欺。

倘若文化影响必然败坏，则一切事工皆将因此沾染罪孽。但正如我们所见，文化本身也受到普遍恩典与福音的双重影响。保罗毫不迟疑地接纳犹太人与希腊人的某些文化特质（林前 9:20–23），为要向两者传扬福音。但他也明确拒绝其中诸多元素：犹太文化中的骄傲自负、对上帝话语的扭曲、对外邦人的敌视；希腊文化中的偶像崇拜、淫乱恶行等。这正是我们今日同样面临的抉择：何种文化元素当接纳，何种当视为有罪而摒弃。

此刻我将聚焦于敬拜音乐——当今教会常见的争议战场。但我所提出的原则，同样适用于教会其他艺术形式的运用，以及讲道、布道与门训的风格取舍。

值得欣慰的是，如今在许多教会群体中，“敬拜之争”的态势似乎正在缓解——通过融合传统与现代的敬拜形式，不同年龄、不同背景的信徒都能从诗歌及其他礼仪元素中得着造就。但愿本章的内容，能为这一积极趋势的发展略尽绵薄之力。[1]

当前关于教会音乐的核心争议在于：当代诗歌是否承载了世俗文化中最糟的元素？第47章讨论的威尔斯-迈尔斯批判指出，当代流行文化具有主观主义、人文主义、反智倾向、心理主义、专业主义、消费主义、实用主义及娱乐至上的特征。许多学者担忧，若教会采用这种文化土壤孕育的诗歌，非但不能抗衡这些非基督教价值观，反而会助长其蔓延。

这一论据确有分量。音乐对心灵的塑造力不容小觑——或造就，或败坏。圣经如此强调敬拜中的诗歌，正是因为音乐能赋予文本惊人的感染力与记忆点。有时音乐甚至会压倒文本，营造出与歌词相悖的情绪氛围。教会使用当代音乐时确实存在这种现象，但其影响机制却难以精确界定。多年前，我曾认为电吉他必然破坏赞美的纯粹性——它总是让我联想到充斥着性放纵、毒品与无神论狂热的世俗摇滚世界。但如今，电吉他引领的敬拜却常引导我献上极致的赞美（而除了极致赞美，还有什么配得上神？），激励我调动全身心来尊崇万主之主。相信许多敬拜者亦有同感。但仍有不少人保持着与我当年相似的抵触。如何设计能同时服侍这两类群体的敬拜？

问题的另一面在于：对某些人而言，古典传统、古老圣诗、传统礼仪中的香炉钟声，同样可能淹没福音真意。因此回归单一传统敬拜模式绝非解决之道。[2]

在传统与现代之间建立机械的平衡亦非良策。音乐感染力本就因人而异：令某人深受震撼的福音表达，可能使另一人完全无法进入敬拜。最理想的状态是彼此包容——视高雅艺术或传统礼仪为天然敬拜语言的人，即便不为己用，也当为肢体缘故接纳当代音乐形式；仅能在当代风格中体验真实敬拜的人，同样需要体谅另一群体的需要。这正是基督身体应有的样式：彼此洗脚，彼此服侍而非自我中心。

1、若需更深入探讨这些议题，可参阅我的两部关于敬拜的著作：《用心灵和诚实敬拜》及《当代敬拜音乐：基于圣经的辩护》。后者的写作正值敬拜之争白热化时期，当时我旨在为那些为接触失丧灵魂而放弃某些传统、却遭受攻击的弟兄姐妹辩护。若今日执笔，我愿以更温和的方式书写。同时推荐我尊敬的同事雷吉·基德的《同声颂赞》，他以合乎圣经的平衡视角处理这些议题。不妨将我的首部著作视为规范性视角，第二部为处境性视角，而雷吉的著作则可视为存在性视角——即合乎圣经的敬拜体验。但若将《同声颂赞》简单视作前两本书的补充，则未免失之偏颇。

2、正如我在第26章所论证的，基于第二诫的敬拜规范性原则并不要求采用传统主义的敬拜形式。相反，这一原则最适合用来批判那些违背圣经或对圣经内容进行增添的传统。

我刻意使用“敬拜语言”这一表述，因这本质上是沟通问题。哥林多前书 14 章作为新约唯一详细记载早期教会敬拜的经文，保罗的核心关切正是敬拜中可理解的沟通。未翻出来的方言或许能向神倾诉（2 节），却无助于造就教会（3 节）。“造就”一词在本章出现六次（3、4、5、12、17、26 节）——使徒的全部教导均指向一个目标：敬拜必须造就会众。

从圣经整体来看，敬拜的首要目的固然是荣耀神并遵行祂启示的要求（参 24–26 章），但哥林多前书 14 章同时揭示了横向维度——敬拜应当教导、栽培、挑战并激励神的子民。希伯来书 10:24–25 同样强调：“**要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。你们不可停止聚会，好像那些停止惯了的人，倒要彼此劝勉，既知道那日子临近，就更当如此**。”这就是保罗所谓的“造就”。他特别指出：若要造就会众，敬拜必须使用会众明白的语言。宗教改革家据此主张敬拜不应使用拉丁文，而应采用德文、法文、荷兰文、英文等各民族通用语言——不懂拉丁文的人或许能在拉丁文仪式中荣耀神，却无法从中得着造就。

音乐在重要层面上与语言类似。它既通过歌词也凭借自身特质传递信息，能传达从激昂到宁静的各种情感。但如前所述，同一乐曲对不同听众会产生不同共鸣。音乐的沟通效果高度依赖场景：物理环境、前后环节、听众背景等要素。正如我们不该对英文会众全程使用拉丁文敬拜，养老院的敬拜也不应全部采用 2000 年后创作的诗歌——这样的音乐很可能无法向会众“说话”；即便产生沟通，传递的也可能偏离福音真意。同理，青年营会的敬拜若全用传统圣诗亦不相宜。两种情境中，适当加入听众暂不熟悉的音乐本无不可，这能拓展他们多元敬拜的能力，并培养对差异的尊重。教导陌生音乐风格本身也是一种造就，可以让人领略不同时代的属灵洞见。

但若完全忽视造就与沟通这一核心问题，则大谬不然。迈克尔·霍顿在《更美之路》中引用李·斯特罗贝尔的话：“我从现实世界切入，关注（慕道友）的需求，表明我理解他们的过往与现状。在此基础上显明圣经的现实意义，搭建从现实世界通往圣经世界的桥梁。”[3]

3、霍顿，《更美之路》，215 页。斯特罗贝尔此处虽在论述讲道，但其观点与霍顿的回应同样适用于作为沟通媒介的音乐。讲道中沟通的重要性不言而喻——在音乐中同样如此。但令人不安的是，霍顿甚至未能认识到沟通在讲道中的重要性。

霍顿对此回应:“但问题正在于此:离了神的启示,我们岂能认识‘现实世界’?……更何况,神岂非已差遣传道人宣告祂的审判与赦免,亲自搭建了圣言与听者之间的桥梁?”[4]

我毫不怀疑霍顿主张的真确性:离了圣言我们确实无法认识现实世界,并且神也确实差遣了传道人[5]——想必斯特罗贝尔亦不会反对。但霍顿在此及其他著作中,不必要地夸大了自己与其他福音派人士的分歧。因此我反对其隐含立场:既然承认神在启示中的主权,就无需关注人为沟通(斯特罗贝尔所谓的“搭建桥梁”)。将神的主权与人的责任对立,这种思路本身就是错误的。[6]神所差遣宣告审判与赦免的传道人,必须向听众阐释这启示方能造就他们——将这一过程喻为“搭建桥梁”恰如其分。

音乐正是“搭建桥梁”的一部分。正如教会必须使用会众能理解的语言,同样也需要找到既能被会众理解、又能造就他们的敬拜音乐。正如我们所看到的,大多数教会都包含着说不同“音乐语言”的会众。

这种情况类似于使用不同语言的教会。在一个以西班牙文和英文为主要语言的会众中,可以采取多种方式:可以为不同语言群体分别举行聚会;或是延长聚会时间,在聚会中分别使用两种语言(或同声翻译);在某些情况下,明智的做法可能是分成两个教会。

对于存在不同“音乐语言”的教会,这些解决方案也同样适用。[7]但音乐多样性实际上比语言多样性更容易处理——学习陌生的音乐形式比学习一门新语言要简单得多。倘若我们学会以谦卑之心彼此包容,通常经过一段时间后,即便没有正式教导,也能在其他音乐语言中发现价值。这无疑是最理想的解决之道。

诚然,有些音乐对不成熟基督徒的造就效果比对成熟基督徒更好,反之亦然。因此有人认为,音乐应当面向成熟的信徒,与他们沟通,同时激励不成熟的信徒成长。但这种观点误解了教育/造就的本质。教导孩子数学的方法,不是直接让他学习大学微积分,而是一

4、同上。

5、此为规范性视角。但霍顿要么忽视要么否认了处境性视角与存在性视角的存在。

6、参《上帝的教义》,第 119–125 页。

7、这种翻译理念同样适用于音乐领域——敬拜带领者可以通过解说,帮助会众理解特定音乐编排背后的属灵内涵。

步步从加减法开始引导。同样，在敬拜中应当有适合各个层次的言语和诗歌：儿童、青少年、成人、非信徒、初信者、成长中的信徒、成熟的基督徒。这些言语和诗歌也应当能激励每个层次的人向更高层次的成熟度迈进。

因此，敬拜音乐如同讲道与祷告一样，必须用信徒各自熟悉的“语言”来造就他们。与所有语言一样，音乐语言也是文化的一部分。敬拜音乐从来都不是教会独有的产物——巴赫的世俗音乐与宗教音乐就有诸多相通之处。教会音乐始终运用着所处文化的风格与技巧，正如讲道始终使用着所处文化的语言。在西方，只有圣诗是独特的宗教音乐，但这并非基督教独有，犹太教、伊斯兰教和印度教的敬拜中同样存在。

没有任何站得住脚的论据能证明基督教敬拜音乐必须采用某种特定风格，或某些风格被禁止使用。正如我在第 26 章所述，十诫中的第二诫禁止将传统主义作为敬拜原则。有人认为某些音乐品质低劣不配用于敬拜，但“品质”在此难以界定——即便在音乐专业人士中，对何种音乐具备足够敬拜品质也难有共识。[8] 某些音乐风格可能让人联想到非基督教思想或场景，但这种联想并非人人共有。若因某歌曲风格受特定流派影响就判定其不适用，这恰恰犯了“起源谬误”的典型错误。[9]

因此，关于如何在教会敬拜中运用不同文化风格的音乐，并无简单答案。长老与敬拜带领者需要权衡诸多因素，包括会众的具体构成，才能确定对众人最具造就性的方案。文化影响无法回避，也不应回避——回避文化就是回避大使命。我们唯有尽力而为，承认有时会犯错，也明白所做的决定无法让所有会众完全满意。

但我们可以确信：这样的敬拜带领是神所喜悦的。祂呼召我们在向祂献上赞美时仍要造就人。我们应当感恩，因祂甚至在敬拜中也顾念我们，以基督的怜悯赐福我们。正是这位上帝将各式各样的人聚集在基督的身体里，祂要我们竭力与每个人沟通，即便这沟通并不完美。而为我们提供文化资源的，也正是祂自己。

8、参阅拙著《当代敬拜音乐》第 107–128 页。

9、“起源谬误”（与“自然主义谬误”相似，见第五章）的逻辑在于：因某事物源自良善源头就认定其必然良善，或如本文讨论的情形——因某事物出自不良源头就判定其必然败坏。

第六部分：个人属灵成长

第五十章、在恩典中长进

我并非成圣教义或现今所谓“灵性塑造”领域的专家。但本书既然名为《基督徒生活的教义》，就理当探讨我们如何成长为基督的样式。若缺少这部分收尾探讨，读者或许会误以为基督徒迈向成熟的途径不过是咬紧牙关遵守律法。这种理解并非全错——后文将予以阐明——但它仅代表一个视角而已！

第四部分“十诫”已探讨规范性视角，第五部分则分析了基督与文化的处境性视角。现在我们来到最后一章，即全书的存在性视角。当然，这三个部分各自内部还包含着更多的三重视角划分。

因此我将以单章篇幅分析这个重要主题。篇幅精简绝非暗示此议题次要——其重要性不亚于本书任何内容，理应得到至少同等厚度的专著讨论。但限于个人能力与本书已然不菲的篇幅，我不得不以简略方式总结。[1]有时精简反成优势：凝练的论述往往比冗长阐述更具冲击力，更能突显核心要义——这正是本章的目标。

另一缩减篇幅的理由在于：相关议题已有诸多铺垫。第九章强调上帝启示自身的媒介，不仅包括受造界和圣经，也包括那被赋予祂形像的人心；第 12 章探讨了律法与恩典、爱与福音的关系，并着重指出：尽管神的律法是基督徒的规范，但得救全然本乎恩典，且这恩典贯穿我们与神同行的全部过程。我们所成就的一切善工，皆是圣灵在我们里面动工的结果；第 15 章探讨“与己共处”，第 16 章论述道德抉择中“已然/未然”的张力；第 17 章阐释圣经中的圣召（vocation）教义，以及神呼召我们承担人生特定角色的过程；第 18 至 21 章则聚焦伦理决策的存在性视角，特别是第 20 章详述了上帝伦理引导的过程与体验。甚至连十诫讨论中亦未回避实际抉择经验——尤其是直面内心偶像的必要性。每条诫命既要求外在行为，更要求内心更新。

1、我的导师哥尼流·范泰尔在其著作《基督教有神论伦理学》中曾采取类似做法。他在书中区分了伦理学的目标、动机与准则（这构成了我三重视角理论的重要来源），对目标和准则进行了透彻分析，却仅以最简短的篇幅探讨动机问题。范泰尔的先例虽不能为我的处理方式开脱，但或许能作为酌情考量的因素。

文化议题章节（第 45 至 49 章）同样挑战心灵纯净：关键往往不在于是否参与某项文化活动，而在于参与动机。[2] 这些领域的决策当以基督大使命为准则，为救更多人而“**向什么样的人就作什么样的人**”。

最后，在这收尾的一章中，我将试图总结：在神的准则、受造界与文化环境的多重维度中，我们该如何在圣洁中不断长进。

圣经伦理的动力机制

约翰·慕理（本书多次引用其观点）指出，圣经伦理最重要的元素之一“可概括为与基督的联合与相交。更准确地说，是在基督之死的功效与复活的大能中与祂联合”。[3] 简而言之，当基督被钉十架时，祂的子民也向罪死（罗 6:1–3，6，11）；当祂从死里复活时，祂的子民也与祂一同复活，得着新生的样式（罗 6:4–5,11；西 3:1–3）。我们向罪死，意味着败坏的“旧人”已被灭绝（罗 6:6；参迦 5:24；弗 4:20–24；西 3:9–10）。保罗据此宣告：“**你们不在律法之下，乃在恩典之下，罪必不能作你们的主**”（罗 6:14）。

乍看之下，该教义似乎暗示信徒已全然无罪。但保罗与其他圣经作者明确承认信徒仍会犯罪。约翰写道：“**我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。我们若说自己没有犯过罪，便是以神为说谎的，他的道也不在我们心里了**”（约一 1:8–10）。基督同样教导：即便已蒙洁净，信徒仍需每日求赦免（太 6:12），正如人虽全身干净，仍须每日洗脚（约 13:10）。而才刚宣告“向罪死”的保罗，随即劝诫信徒：“**所以，不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲**”（罗 6:12）。

由此便引出一个问题：既然我们已经与基督同钉十架、同复活，这事实的益处究竟何在？慕理引用罗马书 6:14 的经文作答：“**罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。**”他评论道：“这并非劝勉之辞，而是绝对的应许，意味着活在恩典之下的人，不

2、当然，某些文化参与行为本身就是有罪的。

3、约翰·慕理，《正直生活要道》，第 203 页。

会、也绝不可能成为罪的奴仆。”[4] 罗马书 6:11–12 的劝勉，正是以第 14 节的应许为既定事实。保罗的论证逻辑是：我们应当将第 14 节的应许视为确凿的事实，而这份应许，会激励我们远离罪恶。陈述句式真理，乃是祈使句式劝勉的根基。[5]

因此，与基督联合带来的向罪死与向义活，并非立即使人完全无罪。这里存在“已然/未然”的张力：我们虽已向罪死，但罪的残余影响仍未完全消除，我们必须持续与之争战——甚至要“治死”身体的恶行（罗 8:13；西 3:5）。[6] 基督已打破罪对我们生命的辖制，却尚未完全根除我们里面的罪。然而，“罪的辖制已被打破”这一事实，正是促使我们生命改变的动力。它让我们确信：我们本质上不再是罪人；并且，神已将活出敬虔生命所需的一切资源，安置在我们心中。

慕理将这些资源与圣灵的大能相连：“因着复活，基督领受圣灵的应许；也是这位复活的主差遣圣灵降临”（参徒 2:32–33；约 16:7；15:26）。[7] 圣灵就是基督的灵（罗 8:9；彼前 1:11），基督则是圣灵的主（林后 3:18；参 15:45）。我们与复活基督的联合，本质上是“在祂属灵的同在、恩赐与能力中”的联合。[8] 圣灵所赐的生命，不仅是肉身层面的，更是关乎属灵与伦理的生命（罗 8:2,10；林后 3:6）。倘若没有圣灵在我们里面持续动工，我们无法行出任何良善（罗 7:6；8:5–13；加 5:16–17,25）。基督徒的美德皆是圣灵所结的果子（加 5:22–24），那成全律法的基督之爱源于圣灵（罗 15:30；加 5:22），我们藉圣灵得蒙洗净更新（多 3:5）。慕理总结：“用新约的话说，属神的人是‘属灵的’——被圣灵内住、掌管与引导。”[9]

4、同上，第 219 页。

5、这是圣经的常见主题。关于救赎历史作为善行动机的论述，可参阅第 3 章相关注释及第 16 章对救赎历史的讨论。

6、慕理未处理这些经文略显奇怪——它们本可引发对罗马书第 6 章解释的质疑。他主张“旧人”已在过去被治死，绝无任何存活的可能。但罗马书 8:13 与歌罗西书 3:5 却敦促我们“治死”罪，这暗示罪在某种意义上仍存活于我们里面。由此看来，我们向罪死应具有“已然/未然”的双重维度（参第十六章），而非如慕理所言仅是“已然”。不过我认为慕理的立场仍可辩护：虽然罗马书第 6 章与这两处经文都使用死亡与生命的意象，但存在区别——罗马书第六章描述“旧人”的死亡，而罗马书 8:13 与歌罗西书 3:5 则指向我们靠神帮助“治死”当下罪行的过程。综上所述，我们应当认定成圣整体具有“已然/未然”的双重维度，但保罗论及“旧人钉十字架”的表述仅指向“已然”的维度。

7、慕理，《正直生活要道》，第 221 页。

8、同上，第 223 页。

9、同上，第 224 页。慕理继续就圣灵作为真理与仁爱的灵提出若干深刻洞见。

由此可见，基督徒生活的“动力机制”，在于我们在基督的死与复活中，与祂联合相交——这同时也是与圣灵的联合相交。当基督受死时，我们与祂一同向罪死，与罪决裂，这就是“旧人的钉死”。[10] 我们的责任首先是承认这一事实，其次是在这一事实的激励下，每日远离罪。当试探临到时，我们应当宣告：“不，我已经向它死了。”

值得注意的是，这一成圣图景同时包含恩典与行为、神的主权与人的责任。我们一切善行（今生总不完全）皆源于神所赐下的恩典。但我们并非被动等待神动工，而是要主动认定自己向罪死，治死残余的罪，并在此基础上择善而行。圣经从未教导“放下自己，让神来作”，而是呼召我们积极投入属灵争战，穿戴神所赐的全副军装抵挡魔鬼（弗 6:10–20）。

这种恩典与行为的关系，我们在十诫中早已看见。十诫开篇便宣告神的恩典：“**我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来**”（出 20:2），随后才吩咐以色列民遵守神的诫命，以回应这份恩典。而我们从新约中也得知，我们顺服神，正是因着祂在基督里赐给我们的恩典。恩典激励我们顺服——它赐下顺服的能力（处境性视角），唤起我们感恩的心意（存在性视角），并使我们确信，我们顺服的努力绝非徒然（规范性视角）。

因此，我们可以将圣经伦理的动力机制总结为：恩典激励顺服。

福音深化律法

因此，在成圣过程中将恩典与律法对立是错误的。诚然，阐述二者关系的方式有对错之分，但我们应当摒弃那种认为“我们只需凭福音而活，无需遵行律法”的观念（参第 12 章）。我们一切良善皆本乎恩典，而圣灵的恩典工作正是要使我们成就“律法的义”（罗 8:4）。

但若认为信主得救后便可忘记福音、单凭己力遵行律法，这同样错误。重要的不仅是遵守律法，更是以正确动机遵守——这动机必然包含福音所赐的恩典。[11] 我们绝不能忘记

10、慕理在其他著作中将这种决裂称为“决定性成圣”。参见《约翰·慕理文集》第二卷的同名论文第 277–284 页，以及该卷随后四篇论文：《决定性成圣的运作机制》（285–293 页）、《渐进性成圣》（294–304 页）、《成圣的模式》（305–312 页）与《成圣的目标》（313–317 页）。

11、本书第三章曾列举“行善的三个圣经理由”，对应三重视角：（1）救赎历史（恩典与福音）对应处境性视角；（2）神的权威命令对应规范性视角；（3）圣灵的内住对应存在性视角。基督徒常会偏重某一视角而忽视其他。

基督的救赎之功，这一伟大作为彻底改变了我们看待律法的方式。[12]

我们已经看到称义与成圣的差异：称义完全不凭行为，神唯独因基督的赎罪算我们为义；成圣虽同样贯穿着神的恩典，却需要人的努力参与。我们一切良善都从神而来，但人仍须拿起兵器对抗撒但、行正当之事。

因此，新教始终坚持“唯独因信称义”的教义。而成圣虽同样本于信，却非“唯独因信”。这一关于成圣的宣告必须兼顾两面：它之所以不是唯独因信，乃因需要人付出努力——当然，这努力的能力本身也来自神的恩典。但在成圣过程中，人的努力确实是不可或缺的要素，这与称义的情形有所不同。

尽管成圣并非唯独因信，但无疑是本于信心。在我们追求圣洁的过程中，首要之事便是信靠神：铭记神的救恩，认定自己向罪死、向神活；谨记因着基督，我们已成为神的子民、神的儿女、神的朋友、基督的新妇与身体、圣灵的殿——换言之，我们必须时刻铭记福音。

福音深化了我们对基督徒生命的理解。例如，爱本是贯穿新旧约伦理的核心，但新约福音揭开了一个新的维度：**“我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了”**（约 13:34–35）。如今爱的标准是基督在十架上的舍己。爱仍是神的诫命，但基督的工作已将这命令推向极致。

正如我们所见，基督在登山宝训中将律法的要求直指人心。旧约同样注重内心：神屡次呼召百姓将祂的话语刻在心版上（申 4:29；6:5–6；10:12,16；11:18 等），第十诫尤其显明罪与顺服皆由心而发。

新约所传的福音，将律法的要求提升至远超旧约信徒所认知的高度。它清楚显明：靠人力根本无法完全遵行律法。因此，福音并非废掉律法，而是将其深化——使我们明白，绝不能满足于中庸程度的良善，因为这样的良善绝不能满足圣洁的神。

12、这段论述受益于以下著作：理查德·洛夫莱斯《灵性更新的动力》；杰瑞·布里奇斯《恩典的操练》；布莱恩·柴普尔《恩典中的圣洁》；尼尔·威廉姆斯《嗣子神学》——该书阐释了已故约翰·米勒的“儿子名分”教导。此外，提姆·凯勒、迪克·考夫曼和道格拉斯·斯瓦格蒂等牧者的讲道也使我获益良多。但需申明，本人并非完全认同这些文献的所有观点，此处论述均由我全权负责。

然而福音又不容我们陷入绝望，它始终指向那位替我们完全了律法、救我们脱离神忿怒的基督。正如“嗣子运动”的格言所言：“应当欢喜，因你比自以为的更为不堪。”我们败坏至极，惟神能救——而祂确实已然施行拯救！在基督里，我们所得的尊荣远超想象。

这种成圣之道，绝非将福音与律法对立。[13] 在基督徒的生命中，律法始终是良善与公义的标准，界定着我们当追求的目标。但福音为律法赋予了新的亮光：既显明其要求之严苛，又不断引领我们归向神在基督里的恩典。而“归向恩典”本身也是一条律法——却是一条能照亮其他所有律法的律法，既使其内涵得以深化，又使其担子变得轻省。

因此，在不忽视其他律法要求的同时，我们必须认清基督这句话的真理：“**信神所差来的，这就是作神的工**”（约 6:29）。我们首要的“工作”（这确实是一项工作）就是信，真实地信靠基督。我们起初的信心需要日日更新，我们的心思当常被祂的应许和救恩之福所充满。

信心的另一面是悔改。福音向我们显明：人生需要持续更深地悔改。神甚至呼召我们要为我们的义悔改。正如以赛亚所言：“**我们所有的义都像污秽的衣服**”（赛 64:6）；又如基督的警戒：“**你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国**”（太 5:20）。神要我们像祂一样圣洁（利 19:2），像祂一样完全（太 5:48）。虽然圣灵已使我们能在义中成长，但我们仍远未达标。即便我们的善行，也常沦为心中偶像（尤其是骄傲）的奴仆。新约记载的法利赛人警示我们：我们越是赢得义人的名声，往往就越容易陷入不敬虔的骄傲，滋生对他人的轻视。因此，我们永远没有资格停下悔改的脚步。

由此可见，福音与律法绝非对立。正如第 12 章所述，二者不可分割：律法界定了我们的需求，而这需求正是福音所要满足的。福音向我们显明了律法的真正深度，并促使我们活出悔改与信靠的生命。

蒙恩之道

改革宗传统一向强调，上帝赐下了特定的恩典渠道，帮助我们在恩典中长进。这些渠道被称为“蒙恩之道”，因上帝正是借着它们来圣化我们，引领我们走向灵性成熟。我们借

13、请回顾我在第 12 章中，针对《协同书》里将律法与福音对立的观点所提出的批判。

此学会顺服上帝、凭信而活，并为罪悔改。

首先，我们来厘清何为蒙恩之道。[14] 我们知道恩典乃是我们不配得的恩宠（favor），是在我们本应承受忿怒之时，上帝所赐下的不应得的慈爱。若无上帝的恩典，我们便会失丧。而我们对上帝恩典的需要，不仅在于基督徒生命的开端，更贯穿其全程。那么，我们当往何处寻求上帝持续不断的恩典？又当从何处获取成圣所需的资源，以维系灵性成长？简而言之，有三个途径：圣道、团契、祷告。

除团契之外，其余两项既可私下践行，亦可公开进行。显然，团契按其定义即是群体性的。我们既可以通过个人研读圣经领受圣道，也能够经由教会的公开讲道与教导得闻真理；祷告同样如此，可私下向神倾心吐意，亦可与弟兄姐妹同心合意向神祈求。但即便在私下运用蒙恩之道时，我们也当以教会成员的身份——即以基督肢体的身份——来到上帝面前。脱离了这一身体，我们的圣经研读与祷告便难有果效。事实上，我们需要教会中的其他肢体来帮助自己理解圣经，并教导我们如何祷告。由此可见，即便是私下的蒙恩之道，也始终植根于教会之中。

我们再进一步思考这个三元组——圣道、团契与祷告。这三者与我在本书中提出的另一组三重划分亦相契合：圣道对应规范性视角，团契对应处境性视角（即在具体生活场景中与信徒彼此相交），祷告对应存在性视角（即在心灵深处与上帝互动）。或许有人会疑惑，为何我未提及敬拜，尤其是圣礼？在我看来，圣礼及其他相关途径，均可归入上述三个范畴中的某一项。圣礼本质上属于教会团契的一种形式，而敬拜则是一个统摄性的范畴，涵盖了圣道、团契与祷告这三者。

在改革宗神学中，通常并不将团契视为蒙恩之道，但我坚信其显然当属此列。新约圣经中有诸多经文提及“彼此”（约 13:34–35；罗 12:10，13:8，15:5，16:16；林前 12:25；加 5:13；弗 4:2，32，5:21；西 3:13，16；帖前 3:12，4:9，18，5:11；来 3:13，10:24–25；雅 5:16；彼前 1:22，3:8；约一 3:11，23，4:7，11）。我们当彼此相爱、彼此饶恕、彼此代祷、彼此造

14、本章剩余内容是根据拙著《救恩属乎耶和华：系统神学导论》第 20 章修订而成。

就，诸如此类的诫命清晰表明：我们的属灵生命是否健康，与肢体间的彼此相待密切相关——既关乎其他肢体为我们所做的一切，也关乎我们为其他肢体所做的一切。而涵盖了所有这些“彼此”的核心概念，便是团契。关于这一点，后文将展开进一步论述。

圣道

我们不妨先来思考作为蒙恩之道的圣道。神的话语充满大能、具有权威且自我彰显（请注意这三重视角）。[15] 它乃是“**神的大能，要救一切相信的**”（罗 1:16）。人们归向基督不仅通过阅读圣经，更通过听道（罗 10:17）。历史上，鲜有人仅靠独坐家中读经就认识基督，更多人是在他人传讲、教导、作见证和解答疑问时归向基督（林前 1:21）。古代世界多数人根本不识字，因此信徒主动传扬神的话语尤为重要。圣道的传递本质上是一项群体事工，而非个人体验，是藉着教会施行的恩典管道。

当然，神亲自参与圣道的传扬。祂绝不会撇下教会独自工作，总是与教会同工以寻找拯救失丧的人。正如我们所见，圣灵始终与圣道同工，使人能以领受——“**不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心**”（帖前 1:5）。

因圣灵以救赎大能与圣道同工，这道便是“活泼有功效的”（来 4:12）。因此当越来越多人归信时，圣经将其描述为“神的道兴旺起来”（徒 6:7；13:49）。

但圣道不仅在我们初信时运行，更贯穿一生，尤其在成圣过程中。诗篇 19:7–9 宣告：

耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和华的法度确定，能使愚人有智慧；耶和华的训词正直，能快活人的心；耶和华的命令清洁，能明亮人的眼目；耶和华的道理洁净，存到永远；耶和华的典章真实，全然公义。

众多经文（如诗 119:105；太 4:4；徒 20:32；罗 15:4；提后 3:16；来 4:12–13；彼后 1:19）表明，神的话语能改变我们、使我们成圣、引我们悔改、激发我们爱神爱人。因此，读经、研经乃至默想都是至关重要的：

15、关于圣道的论述，我已在《上帝的教义》第 470–475 页，以及《救恩属乎耶和华》第四章、第五章中有所阐释。而更系统全面的探讨，将在《上帝话语的教义》专著中展开。

诗 1:1-3 不从恶人的计谋，不站罪人的道路，不坐亵慢人的座位，惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。他要像一棵树栽在溪水旁，按时候结果子，叶子也不枯干。凡他所作的尽都顺利。

“思想”一词原文指动物反刍的动作——这正是我们需要效法的（当然不是字面意思地咀嚼圣经书页）。我们要让经文在脑海中反复回荡，直至铭刻于心。请看这样做的福分：“**他要像一棵树栽在溪水旁，按时候结果子，叶子也不枯干。凡他所作的尽都顺利**。”（诗 1:3）在主里多结果子、兴旺亨通的秘诀，正在于昼夜思想祂的话语。

团契

“团契”（希腊文 koinonia）作为第二种蒙恩之道，远超越现代人所理解的聚餐联谊。这词源自形容词 koinos（意为“共同”），本质上是生命与资源的共享。在新约中，团契首先体现为物质的共享——哥林多后书 8:4 和腓立比书 1:5 记载早期信徒慷慨捐助贫困肢体的善行。使徒行传 4:32 更描绘出一幅震撼画面：“**信的人都在一处，凡物公用，没有一人说自己的东西有一样是自己的**”。他们共享的不仅是财物，更是心灵与生命（参第 42 章），有人甚至变卖田产供给教会需要。这种彻底的共享虽在今日教会罕见，却是基督“彼此相爱”命令的极致体现——正如主为我们舍命，我们也当为弟兄舍己。

其次，团契指属灵层面的共享（林前 1:9；10:20；林后 6:14；加 2:9；约一 1:3）。这是与三一神的相交，也是圣徒间在敬拜中的联合。

最后，团契意味着弟兄姐妹在基督里血脉相连的亲密关系（腓 2:1），正如本章前述“彼此相爱、彼此劝勉”等教导的具体实践。让我们具体考察团契的形态：

1、如前所述，新约中的团契首先体现在敬拜中。这种属灵的共享，本质上是与圣徒的共同敬拜。在敬拜中，我们与神相交——我们来到祂面前，祂也亲自临在我们中间（诗 22:25；罗 15:9；代下 5:13-14；林前 14:25；雅 4:8）。同时，敬拜也是信徒间彼此建造的团契，常使我们获得独特的属灵洞见。诗篇 73 篇作者曾因恶人亨通、义人受苦而困惑，直到“**我进了神的圣所，思想他们的结局**”（17 节）才恍然大悟——正是在圣所的敬拜中，诗人确信恶

人的兴旺不过是暂时的，神必按自己的时候施行审判。

圣礼是敬拜团契的核心部分。洗礼使人加入有形的教会，其象征意义向我们呈现福音：水象征罪得洁净，更表明我们与基督同死同复活（罗 6:3–4）。圣餐同样彰显福音：饼代表为我们掰开的基督身体，杯代表为赦罪流出的宝血。这筵席更新了神与人所立的约（路 22:20；林前 11:25）。藉着圣礼，神生动地向我们重申福音应许，并以可见的印记保证这些应许必定成就。

2、团契的第二种形式是施舍。正如使徒行传 4–5 章所记载初期教会激进的共享实践，保罗指出这种给予首先是“把自己献给主”（林后 8:5），然后才是财物的奉献。当你已将生命奉献给主和弟兄姐妹，财物奉献自然不在话下。这看似苛刻，但我们的神并非吞吃人的摩洛——祂从不要求我们毁灭自己。当你献上自己时，反而会领受神丰盛的福分。正如保罗在哥林多后书 9:6–12 所言：

少种的少收，多种的多收，这话是真的。各人要随本心所酌定的，不要作难，不要勉强，因为捐得乐意的人是神所喜爱的。神能将各样的恩惠多多地加给你们，使你们凡事常常充足，能多行各样善事。如经上所记：“他施舍钱财，周济贫穷，他的仁义存到永远。”那赐种给撒种的，赐粮给人吃的，必多多加给你们种地的种子，又增添你们仁义的果子，叫你们凡事富足，可以多多施舍，就藉着我们使感谢归于神。因为办这供给的事，不但补圣徒的缺乏，而且叫许多人越发感谢神。

这段经文将恩典之道展现得淋漓尽致。第 8 节宣告：“**神能将各样的恩惠多多加给你们，使你们凡事常常充足，能多行各样善事**。”通过施舍，我们不仅收获丰盛，更将体验难以言喻的喜乐——神必赐下充足的种子与粮食，我们的善行更将引动众人感谢神。施舍实在是蒙受至美福分的管道！

圣经首先明确教导我们要供养家人：“**人若不看顾亲属，就是背了真道，比不信的人还不好**”（提前 5:8）。这堪称整本新约中最严厉的定罪之一。其次，我们当向众人行善，尤其要照顾信徒一家的人（加 6:10）。“信徒一家”就是指教会，即我们属灵的大家庭。约翰一书 3:17

质问:“**凡有世上财物，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱神的心怎能存在他里面呢？**”基督的爱使我们与贫乏肢体建立特殊联结，神的爱催逼我们伸出援手（加 2:10；雅 2:16）。

但需注意，加 6:10 说的是“尤其”（malista，和合本译作“更当这样”）而非“仅仅”照顾信徒。这意味着我们也有责任帮助教外的穷乏人。这段经文确实确立了优先次序：家人优先，但绝非禁止我们向其他人行善，反而鼓励我们向“众人”行善。

读到此处，或许有人会踌躇：我自己勉强养家糊口，如何能承担救济天下穷人的责任？路加福音 10:25–37 好撒玛利亚人的比喻给我们示范：当看见路边垂死之人，他没有像祭司和利未人那样绕道而行，也没有盘问伤者的信仰背景，而是量力而行地给予帮助。圣经并非抽象地要求我们把资源分配给世上一切有需要的人，而是如加拉太书 6:10 所示，随时准备好帮助神安排在我们人生道路上的人——只要有能力，就当慷慨相助。

但我深信，倘若所有神的子民都遵行十一奉献（即把收入的十分之一献给主的事工，参玛 3:8–10），教会必能更好地救济教会内外有需要的人。而圣经中的“奉献”本就是在十一之外甘心乐意的额外给予——愿智慧人思想这话。

3、“团契”一词亦适用于我们与圣灵的关系（林后 13:14）以及祂所赐的各样恩赐，福音事工与此密切相关。保罗曾提及腓立比信徒在福音上与他同工（koinonia，腓 1:5）。被圣灵充满的人，必投身于福音事工（徒 2:4, 14–36；4:8, 31；9:17, 20；13:9, 52）。

彼此造就，显然是我们团契生活的一部分。在以弗所书 4:29 中，保罗叮嘱我们，口中的言语总要造就他人。当弟兄犯罪时，我们当竭力挽回（加 6:1；雅 5:20）；当有人缺乏时，我们当伸手相助；当有人患病时，我们当恳切祷告（雅 5:14）。当然，团契也有其惩戒的面向：若弟兄姐妹在劝诫教导之后仍不肯悔改，我们有时不得不执行正式的惩戒，甚至如经上所记，将其逐出教会。但即便如此，这一切也是为了使他得益处（林前 5:5）。

由此可见，团契包含敬拜、财物共享，以及在圣灵里彼此造就的亲密关系。以三重框架而论，敬拜属于规范性视角，财物共享属于处境性视角，彼此造就则属于存在性视角。

祷告

第三类蒙恩之道是祷告。古德恩将祷告定义为“人与神的交通”，无论是群体还是个人形式。[16] 祷告包含四个维度：(1) 称颂 (adoration) ——为神的所是所为献上赞美；(2)认罪 (confession) ——在鉴察人心的神面前谦卑己身；[17](3)感恩 (thanksgiving) ——承认万物皆从神而来，离了祂我们毫无良善；(4)祈求 (supplication) ——为他人和自己祈求。我们的祈求不应局限于个人事项，更当关注神的国，特别是宣教和使万有归服基督的使命。

长期而言，我们的祷告应包含这四大要素（可用英文首字母缩写 ACTS 记忆）。但本文将聚焦“祈求”，因大多数神学问题都集中于此。

为何要祷告？人们常因神的主权问题产生此疑问：既然神掌管一切，祷告还有何意义？既然神预知并预定万事，而我们又不能改变祂的永恒计划，那祷告岂不是多此一举吗？

首先是规范性理由：因为这是神的吩咐。帖撒罗尼迦前书 5:17 简明扼要地指出：要“不住地祷告”，这正是圣经众多祷告命令之一。纵使我们不明白祷告如何与神的主权协调，仍当因天父的吩咐而祷告。但若祷告不能改变神的永恒计划，祂为何要我们祷告？

这就引出了第二个理由——即存在性理由：祷告是我们与天父相交的途径。在路加福音 11:9–13 中，基督将祷告比作孩子向地上父亲求告（参太 6:9）。孩子有所需，父亲也乐意给予，但总要等孩子开口。为人父母者都明白：我们固然愿将好东西给儿女，但更渴望与他们建立亲密关系。天父亦然——祂不愿成为自动派发恩典的机器，而要作我们真实的父亲。本书前文已阐明“神是位格性存在”这一真理何等宝贵。能与宇宙的主交谈，且祂喜悦这样的对话，这是何等的恩典！

但还有第三个理由——即处境性理由：若祷告不能改变任何事情，这关系就沦为虚设。若孩子不存丝毫父亲会为他改变的指望，就不会有祈求的动力。因此祷告确实能改变现实——更准确地说，神命定祷告作为改变历史的手段。历代志下 7:14 记载，神应许若祂的子民谦卑祷告，就必“**赦免他们的罪、医治他们的地**”。路加福音 11:9–10 记载基督说“**寻找的，**

16、古德恩，《系统神学》，第 376 页。

17、切勿忘记本章先前的教导：福音呼召我们活出彻底的悔改生命。

就寻见”，雅各书 4:2 更直言“**你们得不着，是因为你们不求**”。祷告确实大有功效。

当然，祷告并不能改变神的永恒计划。但在那永恒计划中，神已命定了达成目的的各种手段——正如他命定庄稼生长需要阳光雨露，命定人得救（通常）需要圣道的教导，也命定我们真正的需要必须通过祷告才能获得。神的永恒计划早已确定：许多事因祷告而成就，许多事因缺了祷告就不成就。

既然祷告是与神建立位格性关系的方式，它就不是机械或自动的运作。我们深知祷告有时会落空，这也是关系的一部分。祷告时，我们当信靠这位如慈父般的神比我们更有智慧，他终将按最美好的旨意成就。这其中确有奥秘——正如四岁孩童岂能完全明白父亲允准或拒绝其请求的缘由？

但圣经确实启示了某些祷告更蒙应允的缘由。古德恩（其神学思想对本章助益良多）指出，合神心意、大有功效的祷告通常具备几个维度[18]——即奉耶稣的名、在圣灵里、按神旨意祈求等。这些可谓祷告的属灵坐标，让我们逐一简析。

首先，真正的祷告是奉耶稣的名。这不是机械地在祷告结尾加上一句套话（虽然有时加上也无妨），否则就可能沦为虚文，甚至沦为企图增强祷告效力或炫耀虔诚的手段。无论是否使用这句公式，关键在于确实奉主名祈求。这意味着承认祂是神人之间唯一的中保（提前 2:5），是我们独一的大祭司（来 4:14–15）。唯靠祂为我们献上终极祭物，我们才能来到父面前。当祂断气时，圣殿幔子从上到下裂为两半，从此我们得以坦然无惧地来到神面前（来 10:22）。新约教导我们不必像旧约时代那样战兢恐惧，唯恐靠近神会遭击杀；反倒要放胆祈求，甚至求大事。这位大祭司同时是我们的代求者，将我们的祷告呈于父前。

因此当你祷告时，当带着基督所赐的权柄来到神面前。或藉言语，或藉心灵的姿态向神表明：你惟独靠着耶稣才能来到祂面前。耶稣曾说：“**到那日，你们什么也就不问我了。我实实在在地告诉你们：你们若向父求什么，他必因我的名赐给你们。向来你们没有奉我的名求什么，如今你们求就必得着，叫你们的喜乐可以满足**。”（约 16:23–24；参弗 5:20）

18、古德恩，《系统神学》，第 382–391 页。

我们奉基督的名祷告，也要在圣灵里祷告（罗 8:26-27）。圣灵住在我们心里，洞悉我们隐密的意念，又与我们的心一同见证：我们确是因信基督成为神的儿女。当我们不知如何祷告时，祂便按自己无限的智慧代我们祈求。有时至亲病危，我们不知该求医治还是求神接他回天家，只能求神按他的慈爱与智慧行事。此时，圣灵正在我们心里为我们献上那最合宜的祷告。

合神心意的祷告必是按神旨意的祈求。约翰一书 5:14-15 明言：“**我们若照他的旨意求什么，他就听我们，这是我们向他所存坦然无惧的心。既然知道他听我们一切所求的，就知道我们所求于他的，无不得着**。”（参太 6:10）。因此，我们不可求与圣经真理相悖的事。虽然我们通常无法知晓神的预旨性旨意（即祂的永恒计划），比如为病患代求时未必知道神最终的安排，但只要同时存着“愿祢的旨意成全”的心志，这样的祷告就必蒙悦纳。

圣经还教导我们要凭信心祷告（太 21:22；可 11:24；雅 1:6）。此处“信心”不仅指得救的信心，更特指对祷告蒙应允的确信。这与前文原则一脉相承——既然所求合乎神的旨意，自然深信祂必成就。当然，我们对神旨意的理解可能有误，因此若能在具体祈求之外加上“愿祢的旨意成就”，就能确信这样的祷告必蒙应允。

此外，顺服也是蒙应允的条件，可谓祷告的另一重要维度：“**我若心里注重罪孽，主必不听**”（诗 66:18）；“**亲爱的弟兄啊，我们的心若不责备我们，就可以向神坦然无惧了。并且我们一切所求的，就从祂得着，因为我们遵守他的命令，行他所喜悦的事**”（约一 3:21-22；参箴 15:8，29；28:9；彼前 3:7，12）。这些经文并非要求人必须无罪才能蒙应允（因世上没有无罪之人），然而，罪确实会成为祷告的阻碍。若对罪习以为常、“注重罪孽”（如诗篇所言），就当先悔改再求告。因此认罪是祷告不可或缺的环节（太 6:12；约一 1:9；雅 5:16）。

当我们祷告时，神不仅要求我们为自己求赦免，更命令我们要饶恕得罪我们的人（太 6:14-15；可 11:25）。心怀怨恨会拦阻我们向主的祈求。

圣经还启示了祷告当有的态度。其一是谦卑（太 6:5；路 18:11-13）。站在全能者面前自我夸耀，这是何等荒谬！祂的大德显明我们的渺小，祂的荣光映照出我们才能与成就的

微不足道。我们所有的一切，无不是从祂领受的恩典。

在主耶稣讲述的法利赛人与税吏的比喻中（路 18:9–14），那个法利赛人用感谢的言辞包裹骄傲的实质：“**神啊，我感谢你，我不像别人勒索、不义、奸淫，也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次，凡我所得的，都捐上十分之一**”（11–12 节）。而税吏的祷告才是我们的榜样——“两手空空无代价，唯靠救主十字架。”[19] 这正是认罪如此重要的原因：真正明白自己如何得罪神，并深知神为赦罪所付的重价，人就再难骄傲。

其二是恒切（创 32:26；申 9:25–26；可 14:39；路 6:12；林后 12:8；西 4:2；帖前 5:17）。若祷告未蒙应允，当省察是否合乎神的旨意；若确信合乎神的旨意，就当持续祈求。神的迟延必有美意，我们要学习等候（诗 27:14；38:15；130:5–6）。

其三是恳切。但以理的热切祷告堪称典范：“**求主垂听，求主赦免，求主应允而行，为你自己不要迟延。我的神啊，因这城和这民，都是称为你名下的**”（但 9:19；参来 5:7）。或有人不解：我们为何需要热切地祈求？难道神需要被唤醒吗？难道祂更垂听带情感的祈求吗？其实这关乎位格性关系——神是我们的父，而非派发恩典的机器。真挚的情感与重复的呼求，既显明我们的执着，也表明唯独倚靠神的心志。有时，若以冷漠的态度向神祈求，恰恰会显明我们的所求何其肤浅。

然而，当祷告似乎未蒙应允或迟迟未见回应时，我们当如何理解？首先，祂或许正准备回应，只是还有其他事情需先行成就——正如以色列人多年祈求脱离埃及、历代圣徒等候弥赛亚、我们今日仍呼求“主耶稣啊，我愿你来”，但神总是在“时候满足”时差遣摩西、赐下基督（加 4:4），也必在最佳时刻成就我们的祈求。

其次，我们的罪可能成为阻碍（雅 1:6–8；4:3）。或许我们的祷告未在合宜的属灵光景中，又或许如前所述，我们对生命中某些违背神标准之处习以为常。

然而，祷告未蒙应允还有第三个缘由——那就是神至高无上的旨意。如前所述，我们无法参透神隐秘的预旨（申 29:29），因此每次祷告时，或低声、或默念，总要加上“愿祢的

19、这是出自奥古斯都·托普雷迪（Augustus Toplady）所作圣诗《万古磐石》中的诗句。

旨意成就”的祈求。这正是主耶稣在客西马尼园中的祷告方式（路 22:42），[20] 也当成为我们祷告的典范。使徒保罗曾三次求主除去那根“肉体中的刺”，得到的回应却是：“**我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全**”（林后 12:9）。保罗无从知晓这根刺将如何彰显神的大能，但神不仅知道，更为保罗的事工——实则也是为保罗的生命——成就了最好的安排。

因此，祷告——无论是个人祷告还是公开祷告——都是神赐予我们的蒙恩之道。公开祷告尤其能使基督身体同心合意。主应许：“**若是你们中间有两个人在地上同心合意地求什么事，我在天上的父必为他们成全**”（太 18:19）。当我们在公开敬拜中同心祷告时，就经历特殊的属灵能力——正如使徒行传 4 章记载，祷告会后“**聚会的地方震动，他们就都被圣灵充满，放胆讲论神的道**”（31 节）。这样的群体祷告是在圣灵里的相交（弗 6:18；犹 20），使我们支取祂的能力、爱心与智慧，因祂正亲自为我们代求。

20、我引用这段经文，并非暗示主耶稣不明白神的至高旨意——祂当然明白。但这经文正是要教导我们：当以顺服的态度，将我们的祷告伏在神至高旨意之下。

附录一：伦理与圣经事件

本文简要的论述将作为第 16 章救赎历史讨论的补充。

或许有人会疑惑，为何我选择撰写一部以律法为核心的伦理学论著，而非聚焦圣经历史中的重大事件。为何不探讨创造的伦理？或道成肉身的伦理？抑或赎罪、复活与末世盼望的伦理？

创造的伦理学自然会将焦点置于圣经对生态环境的关切。但既然环境包罗万有，此类伦理体系完全可以将环境作为解读圣经其他伦理教导的视角：将上帝视为我们的敬拜环境，将安息日视为我们的时间环境，将家庭视为我们的成长环境，诸如此类。

道成肉身的伦理学或许会强调我们当如何效法耶稣的榜样，全然进入他人的生命，以同理心和同情心践行仁爱。赎罪的伦理学则将以舍己之爱作为爱的范式。复活的伦理学重在将上帝更新的力量带入自身及他人的生命。而末世论伦理学则将万物置于未来盼望的光照之下，包括属天奖赏的应许。

我对这类伦理论述并无异议。它们确实能为伦理学领域提供极具价值的视角。然而我之所以选择聚焦律法，主要基于以下考量：

1、以律法为核心能让我们与神学传统对话，因它正是各宗派信条的核心关切；

2、律法始终是我伦理研究的核心领域，因此在这一概念中展开论述更觉得心应手；

3、尽管律法具有历史性核心地位，其权威性却在某些基督教群体（更遑论世俗领域）遭受质疑。许多信徒认为关注律法对灵性有害，或会削弱恩典。依我之见，这种观点将“律法”与“律法主义”混为一谈。我相信本书正是针对此类错谬的解毒剂；

4、基于救赎历史事件的伦理学，在确立具体准则时终将回归律法。例如创造伦理主张人类应当保护环境，但仅凭“上帝创造天地”这一事实如何推导此义务？上帝并未要求鼠类或猛虎治理大地，唯独赋予人类这项责任——不仅藉着创造行为，更是赐下明确的使命。这使命即是律法的别称。同理，无论从道成肉身等事件中提取何种伦理原则，均需经过上

帝律法的验证。倘若仅从事件本身推导，难免陷入自然主义谬误；

5、某些转向圣经其他领域作为伦理焦点的倾向，或许暗含追求人类自主的意图。作为罪人（现代神学家尤甚），我们总是抗拒神的命令。看似脱离律法框架就能回避上帝“命善禁恶”的绝对要求。但正如前文所示，圣经事件的伦理效力恰恰依赖律法赋予其权威性与可信度。

附录二：慈运理与改革宗伦理学

在本书中，我未对历史人物多着笔墨。读者或可从本篇及下篇附录中，窥见我研究历史人物的进路。这两篇文章最初发表于卡尔·亨利主编的《贝克基督教伦理学辞典》(1973年)，经许可后在此使用（略有修改）。

新教改革宗分支（与路德宗和激进派相区别）发端于乌尔里希·慈运理（1484–1531）在瑞士苏黎世的工作。

慈运理并非严格意义上的伦理理论家，但他重视行动胜于高谈阔论，其著作展现出深切的伦理关怀。正是这种务实倾向——而非其“人文主义”背景——使他对上帝律法在基督徒生活中的积极作用，比路德给予了更多强调。在慈运理看来，律法不仅是威慑，更是神的恩赐。它显出信徒的罪，非为击垮其人，乃为点燃对仁慈立法者的爱，从而引发真正的悔改。十诫作为基督徒行为永远有效的准则，非但未被废除，反因基督里神的恩典得到坚固。它们代表着神对世人的根本要求，这种要求“凭自然”（或译作“凭本性”）即可知晓，甚至未接触成文律法者亦能感知。但慈运理并不认为律法使基督徒生活变得轻松。他深切体会到罗马书第 7 章描绘的内心争战，以及基督徒生命中喜乐与忧愁、挣扎与满足、冲突与平安的张力。在列举基督徒美德时，他特别强调纪律、节制与清醒——这些品质使信徒能够应对激烈的属灵争战。此外，他认为律法不仅关乎个人，更关乎整个社会。民事官员是神的仆人，其职责是尽可能使信徒与非信徒在外部行为上符合神的律法，当然，真正的内心顺服唯有藉着圣灵在人心中的信心运作方能实现。

自慈运理以降，改革宗伦理学始终持守其核心要旨。该传统虽否定了他关于异教徒单凭自然法即可得救的观点——由此与罗马天主教伦理学划出更鲜明界限，却更加强调慈运理对成文圣经必要性的重视。改革宗伦理学坚守宗教改革的核心教义：若离了神在基督里的恩典与圣灵重生的大能，人绝无可能以任何方式讨神喜悦。然而与其他新教宗派不同（并与现代自由主义思想形成尖锐对立），改革宗伦理学独特地强调上帝道德律的永恒权威与适切性。改革宗思想家当然清楚，神在不同处境中对不同人物常有不同要求，但他们绝不

认为这会丝毫减损我们顺服这些要求的责任，也不接受所谓“律法主义”的指责。最新研究证实，律法是神人立约概念中不可或缺的要素。顺从神圣命令是旧约与新约的共同核心要求（申 6:1–9；太 5:17–20；约 13:34–35；14:15,21,23；15:10；约一 5:3；约二 6）。守律法虽不能使人得救，但得救之人必定渴望遵守救赎主的诫命。

然而，将改革宗伦理学简单归结为纯粹的律法伦理实属片面。改革宗信条与神学在律法维度之外，还强调伦理学的其他维度：（1）它具有“处境性”特质，视伦理任务为引导当下境况朝向未来目标（神的国），因而需要对当前“处境”进行分析。它承认当前处境既由神过往救赎作为所塑造，又由神护理之工引向终极成全。因此基督徒生活始终处于“已然”与“未然”的张力之中。但与现代“处境论”伦理学不同，改革宗伦理学认定当前处境中最关键的因素是那位永生神——祂始终藉着新旧约圣经向我们显明旨意。（2）它也具有“存在性”特质，认为信心与爱心是真实善行的必要且充分条件，故伦理任务在于洁净人的内在，使公义不止于外在。但与现代“存在论”伦理学不同，改革宗立场确认神的命令对信徒心灵具有净化能力（诗 19）。

参考书目：G.W.布罗米利编《慈运理与布林格》（基督教古典文库第 24 卷）；

约翰·慕理《正直生活要道》；哥尼流·范泰尔《基督教有神论伦理学》。

附录三：施莱尔马赫与新教伦理学

与附录二相同，本文亦发表于卡尔·亨利主编的《贝克基督教伦理学辞典》(1973 年)，经许可后在此使用（略有修改）。

弗里德里希·施莱尔马赫（1768–1834）常被称为“现代神学之父”。在其诸多开创性贡献中，最具影响力的或许是他对宗教终极权威的界定——既非新教正统所持的圣经，亦非康德之前理性主义推崇的自然理性，更非天主教主张的上述二者与传统之结合，而是直觉性的宗教情感。施莱尔马赫认为：“基督教教义乃是对基督徒宗教情感的语言表述。”[1] 这一原则对现代自由派新教（尤其是其伦理学）的影响难以估量。然而其伦理学专著《以往伦理学批判纲要》《哲学伦理学纲要》对当代思想界的影响却相对有限。这一事实想必会令施莱尔马赫深感遗憾，因他视这些伦理学著作为其神学事业的巅峰成就，甚至认为教义学本身也属于伦理学的分支领域。[2]

施莱尔马赫实质上将伦理学等同于我们通常所称的“历史”——即对人类理性作用于自然以实现其目的之方式的描述性阐释。据此，基督教伦理学专门描述信徒藉着基督与神相交对其行为产生的影响。基于这一理念，他对各种善、美德、义务及其相互关系进行了细致“描述”。本质上，他将伦理生活视为对“统一性”或“和平”的追求——在表面（但他认为并非真实）冲突的领域之间：灵魂与肉体、理想与现实、理性与自然、个体与整体、制造与占有等。秉持这种精神，他支持政治与社会领域“统一性”的发展（如普鲁士国家的形成与路德宗–改革宗教会联合），只要这些联合在他看来具有坚实的民众文化意识基础。他倡导广泛的社会改革，尤其关注改善贫困阶层处境。

施莱尔马赫常将这种“描述性”进路与我们可称为“规范性”的进路相对比——后者旨在阐释要求人类顺服的永恒权威标准。[3] 与现代“处境论者”相似，他贬低“律法”价值而推

1、《基督教信仰》，第 76 页

2、同上，第 3 页。

3、同上，第 517 页。

崇“爱心”，认为律法“仅触及外在行为”而无法处理内在动机。这使他陷入一个悖论：律法的两大诫命（太 22:36–40）根本算不上诫命。此观点存在重大缺陷：若贯彻到底，将丧失判断是非的根基。纯粹描述无法产生价值判断，价值判断需要基于圣经对神律法的理解（申 6:1–9；太 5:17–19；约 14:15）。

附录四：牧职中的温柔

这是我在一间神学院礼拜堂的讲道内容，将补充第 19 章对基督教美德的阐述，以及第 21 章对情感的强调。我一直认为，在改革宗圈子中，牧者和神学家亟需培养温柔的美德。

今天我要探讨一个常被忽视却对牧职至关重要的主题——牧职中的温柔。我们皆知温柔是加拉太书 5:22-23 所载圣灵所结的果子，或许也注意到它再次出现在提摩太前书 6:11 针对基督教领袖的美德清单中。然而在评估牧者资质时，温柔往往不在优先考量之列。事实上，我认为当我们进行自我或相互评价时，温柔恰是那种容易从指缝间溜走的美德。

我们中间确实存在对温柔认知的混乱。自由派神学家曾扭曲这一概念，藉此将神的忿怒与审判从讲道中剔除。他们宣称神如此温柔慈爱，绝不会惩罚任何罪人，如此便剥夺了神的公义属性——这实际上是用幻想中慈祥纵容的祖父式神明取代了圣经启示的上帝。与之相伴的是对耶稣形象的扭曲：自由派描绘的耶稣总是怀抱婴孩、轻抚羔羊，内心却毫无公义之怒、忌邪之心或为真理发热心的烈焰。

这种神学必然导致自由派教会放弃采取任何严厉措施来维护教会的圣洁——无论是教义偏差还是道德过犯，教会惩戒都成了历史遗迹。福音派对这种“温柔”误解的反击实属情理之中，他们嘲讽自由神学塑造的“温顺柔和耶稣”，转而强调祂乃是驾云降临、用烈火施行审判的天地之主。正如 C.S.路易斯提醒我们的，阿斯兰绝非驯服的狮子，基督乃是“猛虎”。因此我们主张教会必须执行惩戒，牧者有时需要刚强果敢、为神的公义发热心。当今许多改革宗教师——从凯波尔“生活即宗教”的教导、范泰尔“对立护教学”、亚当斯的“劝诫式辅导”，到基督教重建主义的“统治神学”（dominion theology）——都特别强调基督徒不可懦弱。我们不应温顺容忍社会罪恶，而要成为穿戴神全副军装的基督精兵，攻破坚固营垒，将人所有的心意夺回，奉万王之王的名征服一切人文事业。

于是钟摆剧烈摆动——从“任人践踏”的自由主义，猛然摆向“征服世界”的好战姿态。我并非要否定这种抗争精神，凯波尔、范泰尔、亚当斯乃至基督教重建主义的洞见确实价

值非凡（虽然我不像他们那般推崇）。但在这股浪潮中，温柔被置于何地？我们明知这是基督徒生命的要素，更是牧职的必备资格，却任其从指缝间流失。讽刺的是，“温柔”这一概念本身竟也如此温柔——它从不咄咄逼人，仿佛总是隐匿于冗长的美德清单中。

我们不妨仔细查看圣经。出埃及记 34:6-7 记载神向摩西宣告自己的名：“**耶和华，耶和华，是有怜悯、有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实。为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。**”这里确有审判——可畏的审判，但更是满有怜悯、宽容与慈悲。正如新约所言：**神就是爱**。罪本当招致即刻的死亡，神却以温柔待罪人。当我们读到“**惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了**”（罗 5:8），方能体会祂是何其温柔。主耶稣正是神为祂子民设立的温柔牧者，还记得以赛亚书 40:11 吗？“**他必像牧人牧养自己的羊群，用膀臂聚集羊羔抱在怀中，慢慢引导那乳养小羊的。**”是的，我们的主本为温柔。

主耶稣从未疾言厉色地责备罪人。对那位行淫的撒玛利亚妇人，他先赐下永生活水的应许，在谈及罪行前已赐下恩典；即便后来指出其罪，也满有温柔。他总是先医治人，然后再说：“**去吧，不要再犯罪了。**”

不妨再看看保罗如何强调温柔在事奉中的重要性：

帖前 2:6-7 我们作基督的使徒，虽然可以叫人尊重，却没有向你们或向别人求荣耀，只在你们中间存心温柔，如同母亲乳养自己的孩子。

林后 10:1 我保罗，就是与你们见面的时候是谦卑的，不在你们那里的时候向你们是勇敢的，如今亲自藉着基督的温柔、和平劝你们。

西 3:12-14 所以你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人，就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心。倘若这人与那人有嫌隙，总要彼此包容，彼此饶恕；主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人。在这一切之外，要存着爱心，爱心就是联络全德的。

提后 2:24-25 然而主的仆人不可争竞；只要温温和和地待众人，善于教导，存心忍耐，用温柔劝戒那抵挡的人，或者神给他们悔改的心，可以明白真道，

试想腓利门书这卷小书信——保罗请求朋友善待逃奴阿尼西母（如今已成主内弟兄）时，明明可以凭使徒权柄命令腓利门，却选择谦卑地凭爱心恳求。他在第 8-9 节说道，“**我虽然靠着基督能放胆吩咐你合宜的事……宁可凭着爱心求你**”。接着在第 14 节他补充道，“**但不知道你的意思，我就不愿意这样行，叫你的善行不是出于勉强，乃是出于甘心**”。这位拥有权柄的使徒，实践着耶稣“不是要辖制羊群”的教导：他不以威吓胁迫牧养群羊，反倒如慈父仁母，避免惹儿女的气，用言传身教引导人从心底爱慕神的道路。因为发自内心的顺服，才是保罗最看重的属灵果子。

这绝非贬低公义或妥协圣洁。在别无选择时，保罗确实主张“**把这样的人交给撒旦**”（林前 5:5），但连这样的惩戒也是以“**使他的灵魂在主耶稣的日子可以得救**”为终极目的。保罗笔下的牧者形象，与其说是发号施令的君王将帅，不如说是怀抱羔羊的牧人，甚或乳养婴孩的母亲。换言之，保罗从不视自己与信徒为敌对关系。他是朋友，是父母——近来却听闻某些长老将羊群视为对手，这实在令人痛心。

我们改革宗教会和神学院亟需警惕这一点。这些机构由学术神学家创立，历来充斥着学术论辩的氛围。这本身并无不妥——学术争锋既能启迪思想，又饶有趣味。我们各抒己见、激辩真理，事后仍能握手言欢、共饮咖啡。学术辩论固然存在对立关系，但通常只是暂时的，除非议题影响远超学术范畴。而神学议题恰恰具有这种超越性，因此即便在神学院里，学术性神学辩论也暗藏危机。但即便在最理想状态下，学术辩论的氛围与神对教会的期待仍相去甚远。教会绝非学术辩论社，不是不择手段证明己对彼错的竞技场，而应是如慈母哺育婴孩般彼此关爱的家园。一旦这种呵护、保护、养育、关爱的氛围被对立气氛取代——哪怕只是暂时的——教会的生命便处于危险之中。

改革宗神学院历来倡导刚强勇毅的基督教信仰，强调基督的主权，拒斥现代神学所塑造的懦弱上帝。我们坚持传讲审判之道，持守神迹、预定论等最令现代人抵触的圣经教义——这些都无可指摘。但如今我们的使命，是要以合宜的方式，将这一切融入教会生活，让教会在众人眼中满有爱心、关怀以及温柔。若只传讲神的严厉却不竭力持守温柔，我们

就犯了与现代主义相反却同样严重的错误。“用爱心说诚实话”——这才是神呼召我们持守的平衡。正如加拉太书 6:1 所言：“**弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来；又当自己小心，恐怕也被引诱**。”挽回、责备、劝诫都不可少，但绝不可失去基督的温柔。腓立比书 4:5 同样提醒：“**当叫众人知道你们谦让的心**[为何特别强调温柔？]**。主已经近了**。”

那么你呢？你是否能以这样的温柔牧养他人？或许你深爱弟兄姐妹，却不知该如何以温柔的方式施行真正的劝诫——不伤人、不苛刻。若是如此，就当寻找一位能在温柔之道上为你示范的属灵导师——这点至关重要。为着主耶稣基督的缘故，为着祂群羊的益处，倘若你还未学会温柔，建议暂且不要踏入牧职。

附录五：为基督教行动主义辩护

本文缩写版曾发表于《基督教文化》2006 年四月刊 1-4 页，完整版可见于 www.christianculture.com (2006 年 4 月 19 日)。经许可后在此使用 (略有改动)。

几个世纪以来，基督教行动主义——我将其简单定义为基督徒改良社会所做的任何尝试——经历了兴衰起伏。倘若你读过詹姆斯 · 肯尼迪和杰里 · 纽康合著的《如果没有耶稣》，[1]必会惊讶于基督教福音——特别是加尔文主义——对西方文化的深远影响。我并非要淡化现代文化的罪恶，而是要指出其中确实存在良善。该书强调，基督徒出于独特的信仰动机，在济贫废奴、扫盲教育、全民教育、政治自由、经济自由、科学发展、医疗进步、家庭观念、艺术创作及生命神圣性等方面深刻塑造了西方文明。倘若没有耶稣，没有祂的福音，没有祂的子民所带来的影响，这些文化领域将面目全非且更为败坏。

但基督徒也时常会丧失勇气。他们的种种努力从未带来完美世界，罪恶依然肆虐，压制基督徒声音的势力仍在。因此，基督徒常因事工的实际果效而气馁。我们记得 1925 至 1945 年间，美国基要派基督徒几乎全面退出社会行动；1990 年代道德多数派解散时，杰里 · 法威尔等基督教领袖与专栏作家卡尔 · 托马斯更公然贬斥基督教社会行动主义，认为其削弱了传播福音的根本使命。

从心理学角度来看，这种退却很容易理解——无非是疲惫与挫感使然。但某些作者试图为其提供神学理据。其一是前千禧年论：基督可能随时再来，我们无暇改造社会，只能尽力抢救灵魂免遭永刑。既然旧世界终将毁灭，“又何必擦拭沉船上的黄铜？”

我并非前千禧年论者，但即便我是，亦不会采纳此说。基督再临的时辰无人知晓，在此期间，圣经不仅命令我们藉传福音救人脱离地狱，也命令我们看顾贫苦孤儿寡妇；不仅要求我们使人归信受洗，更要求“**凡我所吩咐的，都教训他们遵守**”(太 28:20) ——这自然包括在人间践行怜悯与公义。

1、《What If Jesus Had Never Been Born》.

当神的灵藉福音穿透人心，这些人就成为新造的人（林后 5:17）。他们将信仰带入职场、政界、经济、教育、艺术等一切领域，在各处寻求荣耀上帝。他们听从保罗在哥林多前书 10:31 的劝勉："**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀上帝而行**"。尽管并不完美，但这份初熟的顺服已为社会带来显著改变，如前文所述。

诚然，新约圣经并未以改良社会为重点目标，其社会伦理教导多关乎基督肢体间的相关系。但基督教导门徒施助时当超越信条与族裔界限（路 10:25–37），保罗也明确嘱咐信徒"尤其"要向信徒一家的人行善——却非仅限于信徒一家的人（加 6:10）。早期基督徒虽无力撼动罗马帝国的政治文化，仍竭力而行——例如收养被弃婴孩，将其养育成人。

至少罗马人感受到了威胁。"耶稣是主"（Kyrios Iēsous）的宣告，在他们听来简直是对"凯撒是主"（kyrios Kaisar）这一帝国根基的挑衅。基督首次降临虽非为作地上君王，但祂确是万王之王、万主之主（启 17:14；19:16），一切权柄皆已赐给了祂（太 28:18）。祂乃是大卫的后裔，祂的国度要"**从这海直到那海，从大河直到地极**"（诗 72:8）。罗马人迫害基督徒，正因认定基督的王权威胁凯撒统治。基督徒虽申辩基督并非地上君王且自认是良善公民，但最终基督教仍以福音而非刀剑征服了罗马帝国。正如圣经所言：世上的国终要成为我主基督的国（启 11:15）。可见福音无疑是一场政治运动——这绝非鼓励信徒以武力夺权，但绝不可妄称信仰与政治无涉。

随着历史推进，基督徒对社会制度的影响日益直接。肯尼迪与纽康的著作及其他研究已详述这些影响。民主制度亦是基督教思想的产物（参看撒母耳·卢瑟福《法律与君王》），而在民主政体下，公民无论意愿如何都拥有改变国家领导层与政策的权力。前述论证表明：基督徒若不参与这一进程实属愚昧。信徒投票时自当以神的话语为准则，而非追随世俗无神论意识形态——如此方能催生更多社会变革。

我已回应了基要派要求放弃社会责任、仅传简单福音的基本论点。但当代更盛行另一种反对基督徒社会行动的论调，其植根于路德"两个国度"的划分，[2] 现今主要为路德宗及

2、本书多处论及这一划分的源流与影响，尤见第 12 章、第 14 章、第 17 章、第 29 章、第 32 章及第 45 至 46 章的讨论。

部分加尔文主义者所持守——尽管他们不愿被贴上基要派标签。

迈克尔·霍顿在《今日基督教》发表的《国度如何降临》一文，[3] 是这一立场的典型通俗表述。他强调神的国是靠神的大能而非人的能力降临，并指出新约中的耶稣并未授权信徒以刀剑消灭非信徒，因此“新约既未号召退守信仰孤岛，也未要求‘夺回’文化政治领域”。教会作为圣道与圣礼的群体存于世间，却不应谋求更广泛的社会影响力。他宣称：“不存在‘基督教政治’、‘基督教艺术’或‘基督教文学’，正如不存在‘基督教管道工程’”，进而敦促教会切勿效法世界，亦勿将世界改造为教会模样。

此说包含诸多真知灼见。今日上帝确未如当年命令约书亚灭绝迦南异教徒般，呼召我们以武力铲除不信。但弃绝武力镇压异教并不等于弃绝基督教行动主义——后者仅是基督徒改良社会所做的尝试，尤其在当代西方民主社会，完全可通过多种合法非暴力途径实现。

霍顿将“是否使用暴力”与“是否应谋求社会影响”这两个不同维度的问题混为一谈。我认为他还混淆了其他问题：

1、他提出教会与公民社会的区分。但承认这种区分，不等于否认前者对后者的影响力。据我所知，这场讨论中无人主张国家当施行圣礼，或教会当率领信徒武装征战——提出这些议题无异于树立稻草人谬误。

2、霍顿质问：神的国度是人为建构的文化，还是神的主权作为？答案自然是后者，我也未见任何福音派持异议。但此区分是否意味着我们当消极静候神处理社会罪恶，而非尽力缓解？圣经从未导出这种结论。神的主权从不以这种方式排斥人的责任。

霍顿文中甚至主张不必特意向青少年传福音（虽举粗陋之例，却欲否定所有此类努力）。他声称：“圣道在被传讲时自会产生影响力...自会显明其现实意义”。此说暗示：既然圣道本具主权、大能与清晰性，人无需努力使其明晰——这又是将神的主权与人的责任对立。若依此理，我们改进讲道沟通方式皆属多余，只当静候上帝亲自传达。此论既不合圣经亦不

3、50.1（2006 年 1 月刊）：42 页。本文引用版本发布于 http://www.christianitytoday.com/global/printer.html?/ct/2006/001/2.43.html。

合理性。即便使用英文而非希腊文传福音，也是人为努力使圣道明晰的体现。

诚然，这样做存在一定的风险。但使徒行传表明，保罗对犹太人讲道与对希腊人讲道的方式截然不同——他充分考量了语言与文化的差异（参林前 9:19–23）。显然，我们向五岁孩童传福音的方式，绝不同于向校园知识分子传讲的方式。所谓“圣道自会显明其现实意义”在某种意义上是正确的，但若据此认为传讲时无需考虑受众特质，则难免导致失败。回归我们的核心议题：尽管国度降临是藉着神的主权作为，但这并不排斥人类主动将圣道应用于社会所付出的努力。

3、基督徒是否应当寻求“将职场、社区或国家转化为基督的国度”？诚然，神会按自己的时间带来国度，但这并不排除人类改良社会的努力。若霍顿所谓“将职场…转变为基督的国度”是指将其变为教会，我们当然不应如此。但这与是否在职场、社区和国家中持守圣经标准根本是两码事。我们虽不能将职场变成教会，但完全可以藉着“**将人所有的心意夺回，使他都顺服基督**”（林后 10:5）的基督徒责任，使其成为更美好的工作场所。

4、我们是否应支持所有自称基督教的政治或艺术运动？当然不必。但这不能否定某些此类运动值得基督徒支持的可能性。

5、教会能否“在圣经之外约束基督徒的良心”？不能。霍顿显然认为教会倡导政治行动就会导致这种越界。但事实未必如此。最理想的状态是：基督教政治行动仅是圣经原则在政治生活中的应用——如真理与生命的神圣性、家庭完整性、财产保护等。基督徒不应仅在教会持守这些原则，却在公共生活中否认它们。当然，对于具体政策如何体现圣经原则存在合理争议，但这些争议不能否定将圣经应用于社会所付出的努力。原则上，将圣经应用于社会问题并不比应用于教会教义和治理更困难。

6、教会作为文化变革的推动者，是否应当效法文化？(1)在某些方面绝对不可。例如应当教导并践行与世俗截然不同的圣经性伦理标准。(2)在另一些方面则必须如此。若要完成大使命，就必须像保罗那样，“**向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何总要救些人**”。鉴于(1)与（2）的区别，我们不应以“教会变得世俗化”为由反对基督教行动主义。

7、信徒是否应当“与非信徒同经悲欢、共历贫富，在飓风与节日中相伴”直到基督再来？当然。但这丝毫不妨碍基督徒运用上帝启示的智慧来改良共同的文化环境。

由此可见，霍顿试图通过将基督教文化行动主义与诸多弊端挂钩来否定其价值，这些所谓弊端包括：(1)混淆教会与国家，(2)否认神的主权，(3)将文化等同于神的国，(4)拙劣的“基督教艺术”等，(5)在圣经之外约束信徒的良心，(6)基督徒沾染文化罪恶，(7)拒不承认与他人共享的文化。但正当的基督教行动主义与这些弊端毫无关联，这些指控不过是干扰视线的烟幕弹，与霍顿试图论证的结论并无实质联系。

那么是否存在基督教政治或艺术？(1)此问题的答案显然不能从上述 1–7 点推导得出——尽管霍顿似乎认为可以。(2)从最直白的意义上说，“基督教政治”无非是指基督徒依据圣经原则作出政治决策。如此则基督教政治确实存在。同理，也存在基督教艺术和其他各类基督教文化活动。(3)若霍顿意在否定将圣经标准应用于公共事务的正当性，那他的立场就过于极端了。这既非其前文论证的自然结论，文中也未见相关论据。依我之见，此观点直接违背哥林多前书 10:31“**你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀上帝而行**”的教导。

然而还有一个更深层的论点值得思考——我认为这实为霍顿思想的核心要义，但他在文中仅简略提及：

基督是否掌管世俗权柄？至少在改革宗神学中，答案无疑是肯定的，尽管祂对世界和教会的统治方式有所不同。上帝目前藉着护理与普遍恩典治理世界，同时藉圣道、圣约和圣礼治理教会。

读者或会疑惑：这种区分与基督教社会行动主义有何关联？无人质疑上帝藉着护理与普遍恩典治理世界，但这如何推导出基督徒不应尝试改变社会的结论？关键在于“护理与普遍恩典”是霍顿隐含神学立场的代名词——即前文提及路德宗的“两国论”，他在其他著作中将此与梅雷迪思·克莱恩的“普遍恩典领域”学说相关联。[4]

这种“普遍恩典国度”（路德称之为上帝的“左手”国度）主张国家仅凭自然启示而非完

4、克莱恩，《国度序言》。

整圣经真理治理，是宗教中立的领域。对此我已另文详批（见注释 2）。圣经从未暗示人类任何活动领域可不受上帝完整启示的约束，或任何人类事业无需承认上帝。诚然，上帝将普遍恩典赐予万民，世人亦皆知自然启示；但罗马书 1 章指出，未重生之人压制自然启示、甘愿活在罪中。唯一补救措施乃是藉着特殊启示——即福音。正如加尔文所言，离了圣经这副“眼镜”，无人能正确理解自然启示。因此没有任何人类活动能单凭自然启示按上帝的心意运行。我们当在基督里凡事荣耀上帝（林前 10:31），将人所有的心意夺回（林后 10:5）。所有人类制度都必须承认祂是万王之王，因这本是事实。

克莱恩认为以色列神权政体是“圣洁”国家，而其他政府皆属不洁、世俗或污秽的“普遍恩典领域”，不受特殊启示约束。以色列确与上帝有特殊立约关系，但圣经从未暗示外邦政权可免于向上帝的特殊启示交账。事实上，以色列先知常藉特殊启示谴责巴比伦、亚述、摩押、古实、埃及、推罗、西顿等外邦（如赛 13–23 章），启示录更是斥责罗马帝国。

否定“两国论”，并非将神的国与堕落文化混为一谈，也不会导致前文 1–7 点所列的任何谬误。关于“两国论”的教义还可深入探讨，但关键在于霍顿并未为其极端结论提供令人信服的论证。他的文笔虽具感染力，论述却充满混淆，并且缺乏说服力。

耐人寻味的是，尽管霍顿与持守“两国论”的同道（如吉恩 · 爱德华 · 维思）极力反对基督教行动主义，他们却频频从圣经角度撰文批判文化现象。这些文章难道仅面向教会，全然不期待影响非信徒文化？我深表怀疑。实际上，霍顿与维思与我们一样，都在践行基督教行动主义——尽管这与其宣称的原则相悖。[5]

除前千禧年基要派论点与霍顿–克莱恩的普遍恩典理论外，我尚未听闻其他反对基督教行动主义的严肃论证。[6]因此，我呼吁基督徒不仅要让上帝圣言的标准指引神学议题，更要将其贯彻于文化政治领域。

我所持的这一立场，承袭自荷兰伟大的政治家和神学家亚伯拉罕 · 凯波尔。正是凯波

5、克莱恩也曾撰文从释经学角度反对堕胎，参见其《同态复仇法与人类胎儿》一文，载于《福音派神学协会期刊》1977 年第 20 期，第 193–201 页。

6、另有重洗派认为国家属撒但权势的论点。但重洗派背景的基督徒如今却正是投身基督教行动主义最积极的群体之一。

尔发出了那句举世闻名的宣言:“宇宙间没有一寸土地基督不指着说‘这是我的’”(参见其《加尔文主义讲座》中关于加尔文主义对艺术、政治、经济等领域影响的论述)。

我也承袭了哥尼流·范泰尔的思想。这位在费城西敏神学院执教护教学数十年的学者,是彻头彻尾的凯波尔主义者。他坚信圣经“论及万事”,始终鼓励学生与读者将圣经真理应用至生活各领域,并大力支持基督教学校。范泰尔时常引用哥林多前书 10:31 和哥林多后书 10:5 等经文,强调人类所有活动领域的核心问题本质都是宗教性的。他必定会指出:路德、克莱恩与霍顿所谓的“普遍恩典领域”,实则是企图在脱离圣经指引下,仅凭人类理性解读自然启示的“宗教中立领域”——而这正是凯波尔与范泰尔坚决否认的虚构领域。

根据凯波尔主义的观点,一切社会痼疾本质皆属宗教问题,源于人类对假神的崇拜:或是异教意识形态的神明,或是人自主理性的僭越。正是这类伪宗教导致了战争暴力、漠视贫弱、堕胎、淫乱、离婚和同性恋等乱象。克莱恩-霍顿理论若模糊了文化政治议题的宗教本质,只会使基督徒对自身责任产生困惑。

无论在世俗社会还是教会中,基督徒都应当坚定不移地持守耶稣基督的全面主权。祂是万王之王、万主之主。如此宣告绝非鼓吹以基督之名发动暴力革命——这已被主明令禁止。我们乃是要藉祂的道与灵、凭祂的爱、以智慧运用一切合法途径,不仅在教会,更要在全地尊崇祂的圣名。

附录六：自然启示是否足以统管文化？

本文原载于《基督教文化》2006 年 8 月刊第 1-3 页，经许可后在此使用（略有修改）。

这个标题所提出的问题，在我看来是改革宗阵营中凯波尔主义者与克莱恩主义者当前争论的核心。凯波尔主义者主张圣经统管人类生活的所有领域，包括文化与政府；[1]而克莱恩主义者[2]则认为政治与广义文化应由自然启示与普遍恩典来统管。[3]按照后者的观点，基督徒不应将独特的圣经原则强加于世俗社会的制度，而应引导人们关注自然法的要求，即自然启示所蕴含的伦理意义。

我认为这种立场是错误的，理由如下：

1、自然启示在亚当堕落前就已不足够。正如哥尼流·范泰尔所言，即便在伊甸园中，我们的始祖也不是仅仅通过感官、理性与受造界的启示来认识真理，他们需要直接聆听神的话语。创世记 1:28-30 表明，神并未让始祖仅凭考察自然启示来揣测祂的旨意，而是亲口赐下他们生存的根本使命——这段常被称为“文化使命”的经文，为神的子民界定了何为文化。神在创世记 2:16-17 又赐下更多话语。亚当和夏娃肩负着按照上帝亲口所说的话语来诠释自然启示的责任，这些话语成为他们检验一切自然启示解读真伪的准则。

2、自然启示在堕落后更显不足。与未堕落的亚当不同，堕落之人妄图凭借对自然启示

1、存在若干例外情况。杜伊维尔学派在多伦多基督教研究院的追随者虽自认继承凯波尔传统，却认为圣经本身并不统管全部文化领域。他们认为：(1) 圣经提供使人藉圣灵重生的福音信息；(2) 赐予我们应当运用于万事的“世界-生命观”（world-and-life view，即创造、堕落与救赎）；(3) 在信仰事务上给予具体指引——按杜伊维尔主义观点，信仰领域与人类知识体系及社会组织其他层面存在严格区分。因此他们认为，圣经并未提供是非标准，这些标准应当从自然启示中获取，并在重生动力及源自圣经的总体世界观（创造、堕落与救赎）影响下形成。实际上，杜伊维尔运动在伦理、政治、艺术等文化议题上持守自然法立场，更接近克莱恩-路德宗观点而非凯波尔主义。

2、参见梅雷迪思·G·克莱恩《国度序言》(可于 http://www.twoagepress.org.htm 下载)。克莱恩门徒常将其立场与路德宗“律法与福音”及“两个国度”的区分相联系。我认为这些观点亦近似罗马天主教“自然与恩典”的二分法，详参本书第 12 章及其他相关章节。

3、“自然启示”指神在受造秩序中（独立于圣经、预言、神的直接发声等言语启示）的自我启示，诗篇 19 篇与罗马书 1 章等经文均有论述；“特殊启示”则是神通过语言文字的自我启示，基督救赎福音即属其中；“普遍恩典”属非救赎性恩典，指向神对非信徒的慈爱，包括对其罪的抑制。

的自主认知来主宰生命，却拒不遵行神亲口所说的话语以及祂所默示的成文之道。这种行径必然扭曲自然启示的真义。罗马书 1 章指出，罪人压制自然启示的真理，以虚谎取而代之。因此他们对自然启示的运用只会加剧罪恶，保罗特别指出偶像崇拜与性不洁之罪。[4]

3、自然启示不足以成就救恩。诗篇 19 篇与罗马书 1 章表明，神在自然界中的启示虽能让人知晓神的存在、神的本性以及道德标准，却未指明违背这些道德标准者如何得赦免。

4、自然启示在任何领域都不足以使人讨神喜悦。既然自然启示不能引人得救，就无法阻止人心对它的扭曲。单凭自然启示，无人能蒙神悦纳。[5]

5、矫正自然启示扭曲的唯一良方是神的恩典。正如保罗所言：“**因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义**”（罗 3:23–24）。

6、神的恩典藉特殊启示——圣经所载的福音临到我们（罗 10:14–17）。得救的信心就在于相信这信息：神必拯救一切藉基督来到祂面前的人。

7、因此唯有藉着圣经，我们才能正确理解自然启示。加尔文在《基督教要义》（1.1.6）中指出，圣经如同矫正镜片，能清晰呈现原本模糊的影像。

8、神从未授权任何社会制度或活动脱离其圣言而自治。克莱恩等人声称，该隐时代至摩西之约期间，神曾授权建立仅由自然启示统管的“普遍恩典秩序”社会。摩西之约开启了由成文之道统管的“圣洁”社会，但按克莱恩的观点，即便在此期间，以色列以外的列国仍属普遍恩典社会。当基督的新约取代摩西之约后，即使在神子民中也不再保留以圣经统管社会的安排。因此当今万国皆为普遍恩典国度——当由自然启示而非圣经统管的社会。

然而，我认为圣经本身从未作此区分。圣经从未记载任何国家或社会被神圣授权仅凭自然启示自治。神对该隐的安排（创 4:8–16）是藉着特殊启示——祂亲口说出的话语；与

4、然而，自然启示仍然清晰且具有权威，使人无可推诿（罗 1:20）。自然启示宣告神的真理，罪人虽扭曲这真理，但在其意识的某个层面仍持续认知这真理。因此，他们的扭曲行为实属罪责难逃——他们采用了一种为自身罪行辩护的自然启示诠释，尽管他们心知肚明何为真理。

5、当然，这并非是说未得救之人已经败坏到无可复加的地步，也不是要否认神的普遍恩典对人类罪的抑制。这里要阐明的仅仅是：离了恩典，没有人能讨神的喜悦（罗 8:8）。

挪亚（创 8:20–9:17）和亚伯拉罕所立之约（12:1–3 及 15、17 章）亦然。神授权挪亚家族建立律法秩序，包括以命偿命的刑罚（9:6），这权柄显然来自超自然启示而非自然启示。在摩西之约时期，神的先知不仅对以色列发言，也向列邦传达圣言（如赛 10–24 章），要求他们遵行神启示的标准。鉴于前文所述自然启示的不足，这一事实不足为奇。

9、自然启示不足以支撑与非基督徒的公共对话。此观点或令人诧异，因克莱恩立场常被视为公共对话的优势——诉诸自然似乎比援引经文更易被接受。在当今不信之风盛行的语境中，这种观点确有修辞优势：许多人愿倾听自然法伦理，却抗拒圣经阐释。但在我看来，这种修辞效力是以论证严密性为代价的。

罗马书 1 章确实指出，神藉着自然启示清晰地显明了祂的道德准则。但经文并未说明这种启示的具体方式。托马斯·阿奎那等神学家认为，神是藉着人类构建论证的能力，让人类从自然现象中推演出道德结论，以此来启示这些准则的。这种观点值得商榷，因为保罗认为这种启示具有普世性（参罗 3:10–20），而许多人（如幼童）并不具备推理论证的能力。更可能的是，对自然启示的认知是以直觉的方式临到我们，尽管有些人能够基于这种直觉认知发展出系统的论证。

然而，那些基于自然启示前提所构建的所谓“自然法论证”，往往缺乏逻辑说服力。以天主教反对避孕的论证为例：他们常以性行为与生育的自然关联为由，主张避孕有违道德。这种自然关联固然存在，但由此推出的道德禁令却非必然结论。事实上，这类论证（如同许多自然法论证一样）陷入了自然主义谬误——试图从“实然”直接推导出“应然”。

严密有力的伦理论证需以世界观和判断标准为前提，仅从自然界推导这些标准殊为不易。对基督徒而言，这些标准源于圣经。因此若脱离圣经，伦理论证既丧失严密性，亦常丧失说服力。非信徒固然不承认圣经权威，但至少会尊重那些对自身认识论与形而上学预设具有清醒认知的论证。

在公共讨论中，有时确需不直接援引圣经的论证策略。我们可指出中国计划生育政策的文化后果、堕胎合法化对生命价值的消解，或世俗化教育的社会影响——这类论证对部

分非基督徒具有说服力，因它们唤醒其无法完全压制的自然启示认知。但当被追问根本立场（例如为何漠视生命有违伦理），我们终须回归圣经，因这才是我们价值体系的终极根基。

10、耶稣基督统管人类生活的各个领域（太 28:18），包括政治。祂是万王之王、万主之主（启 17:14；19:16；参提前 6:15）。新约的核心认信是“耶稣是主”（罗 10:9；林前 12:3；腓 2:11），这一宣告直接对抗“凯撒是主”的世俗口号。尽管基督的国度与地上政权多有不同，但罗马人将耶稣视为凯撒的竞争对手确有道理。最终，罗马帝国归信基督，并非倚仗刀剑，乃是福音的大能。正如在其他诸多领域一样，书写与传讲的福音彻底改变了社会。我们不应接受任何限制福音在当代社会影响力的理论。

11、福音要更新整个受造界。这甚至包括无生命的受造之物，自然界正“**切望等候神的众子显出来**”（罗 8:19）。在基督里，万有都要与神和好（西 1:20）。这使得“神的话语仅统管教会而不涉及普遍文化”的观点更显荒谬。

12、基督徒当在生活各领域寻求神的荣耀（林前 10:31）。既然福音要更新万有，我们就当以此为目标，使我们尽责的行动与神的主权旨意对齐。神定意要“**将人所有的心意夺回，使他都顺服基督**”（林后 10:5）。

13、因此，自然启示不足以见证基督的主权。在文化议题的公共对话中，最重要的是忠于大使命，在世人面前高举基督。我们的论证应当成为见证——至少不能削弱见证。就此而言，自然启示确有其功用。例如保罗在使徒行传 14:15–17 和 17:22–31 向外邦人传道时，就曾援引自然启示。但 17 章讲道的高潮乃是基督复活的信息，[6] 而非自然启示的例证。

在伦理辩论中，基督徒往往听起来与非信徒无异。他们的推理仿佛与对手共享同一前提：人类理性的自主性。我认为，当信徒仅凭自然法论证时，几乎不可避免地会给人这种错误印象。唯有超越自然法，开始传讲耶稣是复活的万王之王时，他的见证才具有鲜明的基督教特质。当然，此时他的论证根基已是圣经，而非仅凭自然启示。

6、我确信，倘若保罗在使徒行传 14 章的讲道中有足够时间，他必定也会如此宣告。或许他确实宣讲了，只是路加未作记录。但保罗在各地传道时，始终以“不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”为至高准则（林前 2:2）。

因此，我得出结论：基督徒的伦理论证——无论是公共领域还是私人领域——都不应仅仅基于自然启示。自然启示固然重要，特别是在应用圣经原则的过程中。在某些情况下（比如当公共政策选择取决于某项统计数据时），对自然事实的观察可能起到关键作用。但完整的伦理论证必须诉诸道德权威的终极来源。对于新教基督徒而言，这个源头唯独是圣经。由此进一步得出的结论正是本文标题所示：自然启示不足以统管人类社会与文化。

这种凯波尔式进路不应被误解为：政教应当合一，或单凭人类文化努力就能建立神的国，或所有艺术都应完全服务于福音布道，或教会应当变得像世界一样。迈克尔·霍顿等学者曾批评凯波尔主义会导致此类错误。[7]但凯波尔主义者真正要强调的是：基督徒在所有文化领域的参与都应当受神的话语统管。当然，若神的话语要求政教合一，那我们理当遵行——但圣经并无此教导。历史上有些基督徒在此问题上确实有过偏差，比如试图通过武力为教会夺取权柄。他们的错误不在于将圣经原则运用于公共生活，而在于误解了圣经的真正要求。虽然先辈的失误当使我们以更谦卑的态度将圣经应用于社会，但这些历史错误与我们今天是否应该将圣经原则运用于文化领域的问题毫不相干。

感谢神引导教会重新思考这些议题，祈盼这场辩论能使基督徒在这个重要问题上更加明晰。这关乎基督的主权这一核心真理。我们蒙召要在一切所行之事上、在涉足的每一个生活领域里，承认基督的主权。

7、关于我对霍顿立场的批判，请参阅《为基督教行动主义辩护》一文（载于《基督教文化》2006 年 4 月刊第 1–4 页）。该文亦收录于本书附录五。

附录七：评 R. J. 拉什杜尼《圣经律法要义》[1]

本书评将补充我在第 13 章中对神治论的探讨。文章最初发表于《西敏神学刊》第 38 卷（1976 年）第 195–217 页，经许可后在此使用（略有改动）。

一位同事在鼓励我接下这篇书评任务时说：“我们应当开始认真对待拉什杜尼了。”尽管拉什杜尼是改革宗阵营最高产的作家之一，尽管他的追随者众多且与日俱增，尽管他的著作对改革宗信仰有着精辟阐释和学术辩护，我们却几乎完全忽视了他——他的著作鲜见系统评介，他的名字亦鲜少被提及。

然而我逐渐意识到，这种忽视是对一位重要基督教思想家的草率否定。近期与拉什杜尼同道的交往经历，特别是研读《圣经律法要义》的过程，使我确信我们确实需要更认真地对待拉什杜尼。在其他领域，我常对拉什杜尼的论证存疑；但《要义》一书让我确信：无论其作品存在何种争议，拉什杜尼无疑是当今基督教社会批评领域最重要的思想家之一。因此，我们亟需全面审视拉什杜尼，既看到他的卓见，也认清他的局限，从而从他真正深刻的思想洞见中获益。

我注意到，了解拉什杜尼著作的人往往要么狂热支持，要么激烈反对。这篇书评恐怕难以取悦任何一方，但我深信在我们的学术圈中，需要的不是激情站队，而是带着同情心的批判性分析。我的目标不是讨好任何阵营，而是帮助那些坦然承认自己在这些议题上需要帮助的求问者。

我们不妨先从积极面切入：究竟是什么使拉什杜尼成为如此重要的基督教社会批评家？我又是基于哪些标准作出这一评价？首先，与当代其他“先知型基督教声音”不同，拉什杜尼对其社会批评的源头与根基有着绝对清晰的认知。在他看来，神为人类社会设立的律法就是圣经律法——纯粹而简明。他以极其有力的论证驳斥了任何试图用“自然法”（第 679–693 页）、人类智慧或赤裸裸的无政府状态来取代圣经作为社会秩序基础的企图。“律

1、R. J. Rushdoony，《The Institutes of Biblical Law》.

法-话语”这一表述在某些基督教哲学家笔下可能含糊不清，但在拉什杜尼的《要义》一书中——尽管频繁出现——却毫无歧义：律法-话语就是圣经的律法。因此，拉什杜尼的社会批评方法简而言之，就是阐释圣经律法并以此为标准衡量人类社会。

其次，拉什杜尼不仅确认圣经的权威性，更对圣经有着极为广博而深入的理解。我们还能找到哪位社会批评家能像他这样兼具释经家的素养？《要义》开篇便是长达 650 页的十诫注释，几乎囊括了对摩西五经所有律例的解释，并追溯这些律法在救赎历史中的实践应用。虽然拉什杜尼的诠释大多借鉴前人，但他在评估各种释经观点时展现出非凡的智慧与圣经辨识力，大量运用“以经解经”的方法。其中一些颇具启发性的见解包括：哥林多前书 11:10 中妇人头上的“权柄”(exousia)，既是其权柄的象征，也是顺服权柄的标志（第 346 页）；该隐身上的记号表明上帝决意在家庭的权柄结构中暂缓死刑执行（第 358 页及以下）；他对马太福音 5:32 和 19:9 中“淫乱”（porneia）的扩展解释，使得其对离婚的立场比改革宗传统观点更为宽松（第 401 页及以下）；他认为新约长老不仅是教会的领袖，更是众多基督教文化事业的带领者，而长老职分是“功能性”而非单纯“表决性”的职位（第 743 页及以下）。正是这种释经特质，使拉什杜尼的著作——不同于某些基督教作者——避免了沦为对人文主义思潮的苍白模仿。他的进路独具特色，而这特色正源于其彻底的圣经根基。

第三，拉什杜尼对人类文化的历史背景与当代境况有着异常细致的把握。若说兼具释经能力的社会批评家已属罕见，那么同时具备释经素养与这种对世界的认知者更是凤毛麟角。拉什杜尼的阅读量令人惊叹，且总能深思熟虑、切中要害地运用这些知识。作为改革宗学者中最不固守宗派藩篱的一位，他熟悉诸多教会传统，能够辨识并欣赏非改革宗及前改革宗教会中的圣经元素，同时毫不妥协自己的改革宗立场（参见第 339、345、401、513、549、849 页等）。他的许多轶事叙述妙趣横生，却总隐含批判锋芒。拉什杜尼精于选例，读者思路始终紧扣主题——至少我在阅读这 849 页正文时始终兴致盎然。更重要的是，他不仅知晓事件本身，更敏锐洞察其成因：如人文主义知识分子如何通过消解“财产”定义来解决财产问题（第 161 页）；美国自由派为何迷信言语魔力，将肯尼迪的雄辩才能置于约

翰逊的实际政绩之上（第 577 页及以下）；罪人如何狡猾地通过选择性陈述真相来彼此诽谤（第 593 页）。他常常犀利揭示未重生之思维的愚妄：所谓“无法定义”色情的论点，实则假定没有精确定义就无法确认事物存在（将理性等同于实在）。但拉什杜尼正确指出，正如朋友、爱情、时间等事物，色情纵然难以定义，却必然可被辨认。他虽非专业哲学家，却常能在此类语境中娴熟运用哲学思辨。

最后，拉什杜尼不仅承认圣经权威、熟悉圣经经文、洞悉文化现状，更能以创造性且令人信服的方式将圣经原则应用于我们的文化。他把握住一个神学家鲜少承认的关键：神学必须包含将神的话语应用于整个世界，否则神学就是“谎言”，等于宣告上帝本身没有现实意义（第 597 页；参见第 308、652 页及以下）。因此，《要义》提出了一套依据圣经律法全面改革人类社会的方案。拉什杜尼通过多种途径倡导这场改革：

1、他雄辩地阐述了圣经律法统管下社会的荣美：一个国家权力被严格限制的社会（第 429–430 页及各相关处）；征用权唯独属于上帝而非国家（第 492–493、499 页）；没有财产税（第 56、283 页），除十一奉献外不得征收任何财物（第 846 页），却通过圣约制度有效实施救济；所有公民都检举并追诉罪犯（第 271、463 页）；罪犯必须向受害者作出赔偿（第 272 页）；犯罪率极低，因为惯犯与重犯被迅速处决，其他罪犯则被抓获并强制赔偿——这是一个没有监狱与虚假改造闹剧的社会（第 228 页、458 页、514 页）；战争不得凌驾于一切人类活动之上（第 277 页）；环境因遵循造物主的法则得到保护（第 141 页、164 页）。

2、对于那些初看之下不甚美好——在我们受人文主义浸染的思维中显得怪异、琐碎甚至残酷的圣经律法，拉什杜尼有力地阐释了其神圣逻辑：对阉人公民权的限制（第 100 页）、处决亵渎者（第 106 页）与顽劣少年犯（第 185 页、481 页）、禁止同时捕捉母鸟与雏鸟（第 169、257、267 页）、叔嫂婚条例（第 308–309 页）、嫁妆法规（第 185 页、481 页）以及其他令人困惑的圣经律例，都得到了严密的辩护。

3、除揭示圣经律法的内在逻辑外，拉什杜尼更展现了这些律法在历史中的实践：遵守它们的社会如何实现公义与幸福，背离它们又如何导致文明灾难。他对美国文化有着细致

的剖析，主张对我们的法律与制度结构进行彻底改革。其最激烈且频繁的论战针对“国家主义”——即认为政府有权征税、控制并干预人类生活一切领域的观念。就此而言，他的论述近乎政治保守主义——事实上他也承认后者在某种程度上植根于基督教（第 289 页）。但他强烈反对自由放任资本主义，认为这是对抽象经济规律的神化（第 288 页、432–433、472 页）。拉什杜尼的提案实在难以用任何当代标签归类，这恰恰证明他忠于圣经而非讨好世人的热忱。

综观全局，拉什杜尼为圣经律法所作的辩护确实描绘出一幅动人图景！尽管理论上他似乎不赞同用实用主义论证圣经原则（第 140 页），但《要义》大半内容正是如此——它呈现的社会图景，几乎任何重生之人都愿以之替代现存社会。诚然，耶和华自己也以应许激励子民遵行律法（出 20:12 等），圣经本就包含实用智慧。事实上，即便那些无法接受“旧约民事律对当代政府具有规范性”这一观点的人，读完《要义》后或许也会盼望此说成立，或想要践行这些律法——尽管其不具备规范性。拉什杜尼本人对饮食条例似乎就采取后一态度（第 297 页）。因此，即便出现神学论证驳倒他关于民事律的主要论点，我们仍须严肃自问：在这治国理政的复杂艰深之事上，还能找到什么更好的律法？提出什么更智慧的方案？（参申 4:8）

凡反对拉什杜尼民事律立场者，当自省其异议是否源于对律法本身的抵触。固然存在基于合理释经与圣经神学考虑的反对理由（详见下文），但单凭这些神学论证，实难解释某些人对其立场表现出的惊骇。这种反应是否在某种程度上，仅仅因为我们不愿生活在一个处决同性恋者、禁止杂交与器官移植（第 253 页）、立法禁止经期性行为（第 427 页）的社会？倘若我们反对的正是这些律法本身，那便是在质疑上帝的智慧，此乃罪也。对这些律例的道德反感，即是对上帝圣言与其圣约统治的道德冒犯。无论我们如何看待这些律法在当代的规范性，总当学会喜爱它们，感恩上帝将其赐予以色列，并渴慕遵行这些律法为以色列人带来的福乐。我们断不可凭人文主义浸染的道德观来反对拉什杜尼。

依据前述四项标准，拉什杜尼确为重要的基督教社会批评家，我们必须聆听他的声音。

现在让我们更全面地考察本书的总体结构与论证。

从形式上看，本书稍显粗粝。它原为系列讲座讲稿，某些方面仍保留讲座合集而非体系化专著的特征。重复论述屡见不鲜：十一奉献在第 51 页与第 281 页以相似方式讨论，割礼与洗礼见于第 41 页和第 755 页，约翰福音 8:1–11 在第 398 页与第 702 页重复出现，堕胎议题分散于 268 页与 714 页——这些重复的缘由并不完全明晰。讲座中的重复固然难免：听众或未出席前场讲座，或需温故知新；讲者亦可能对已论议题产生新见解。但成书后这种重复就欠缺说服力。全书结构时有模糊，拉什杜尼偶尔在话题间快速切换而未阐明关联（如 38、40、50、80 页等）。“律法的否定性”被置于第三条诫命释经之前讨论，此举令人费解——因该论述同样适用于前两条诫命，本可纳入导论章节。至少在我看来，第十一至十五章若置于十诫论述之前，逻辑上当更为顺畅。部分引文未标注出处（308、325、477 页等）。然这些批评皆属细枝末节。鉴于本书多被用作工具书，某些重复或可谅解（百科全书亦有此特点）。全书宏观框架始终清晰，索引完备，文风明朗凝练而有力。

因此，我们的关注重点将更在于内容而非形式。拉什杜尼在开篇即表明，本书旨在成为“一个开端……是对那必须且终将在上帝主权下统管社会的律法进行的奠基性思考”（第 2 页）。此处“统管社会”或可作广义理解，即“作为社会主导意识形态发挥作用”。若依此广义，则“圣经律法”当涵盖整本圣经——因全部圣经都是为“统管社会”而赐予的。拉什杜尼某些论述似乎正取此广义，尤其当论及救赎、赎罪、重生必要性与教会结构时。但在其他场合，他笔下的“统管社会”又显狭义，特指“作为社会基本民事律发挥功用”。例如他曾略过《登山宝训》某些经文，因其认为这些内容“不属民事律范畴”（第 636 页）。换言之，他时而志在将圣经原则应用于社会各领域（诚然是宏大抱负！），时而又似乎仅聚焦圣经对社会民事法律结构的指导意义。至少可以确定，后者才是其核心关切与本书主旨。

由此引出他的核心论点：旧约民事律几乎全部（关于“几乎”的限定详见后文）对当代政府仍具字面规范性。他为这一立场提供两类论证：首先运用了改革宗读者熟悉的对反律主义的驳斥——遵行神的诫命乃是圣经道德的根基（第 670 页）；律法界定了圣洁、公义与

成圣等圣经概念（第 306–307 页）；基督是律法的“捍卫者”，抵御人为的增删扭曲（第 698 页）；离了圣经律法，世间行为便无准则，顺服的替代方案是自主（第 652 页）。

这些论证在我看来雄辩有力，足以反驳任何否定神律约束力的观点。然而，一个人尽可弃绝反律主义，承认持续顺服上帝诫命的义务，却仍与拉什杜尼在“哪些具体诫命对今人有效”问题上存在分歧。这些反驳反律主义的论证，固然能质疑路德宗、时代论与现代主义的相关思想，却不足以确立拉什杜尼独特的民事律法观——比如与梅雷迪思·克莱恩教授的观点形成有效区分。持异见者可能完全赞同拉什杜尼关于神律（包括对民事官员、政治社会制度）约束力的主张，仅不认同其认定的现行具体条例。在我看来，拉什杜尼或许过分倚重对反律主义的驳论，而对改革宗内部争议的核心问题——即“哪些律法在当代仍具约束力”——着墨太少。

拉什杜尼的某些表述似乎暗示人类义务亘古不变。他称颂那位“恩典与律法在万代中永不改变”的上帝（第 2 页）；当蒂利克仅对某条旧约律法是否对新约信徒仍具约束力提出质疑（在我看来这问题合理且重要）时，拉什杜尼未加论证便指责其“废掉”了律法（第 423 页）。此处可见，在拉什杜尼看来，即便对旧约条例的持续规范性提出疑问，也属反律主义。然而另一方面，他又在不同场合承认上帝子民义务存在神所授权的变更：“额上经文匣”今已无需佩戴（第 21 页）；基督升天后地上不再需要帐幕（第 72 页）；“隔离条例”的“细则”不再适用（第 293 页）；新约信徒（与旧约信徒不同）被禁止自卖为奴（第 485 页）；保罗“修正”了耶路撒冷大会关于祭偶像之物的决议（第 733 页）。拉什杜尼关于安息日（第 128 页、735、796 页）、饮食条例（第 297 页、734–735、792 页）、旧约圣礼（第 734、794 页）与牲畜献祭（第 782–783 页）的观点在我看来未尽明晰，但显然预设了圣约秩序更迭带来的义务变化。因此，拉什杜尼理应更直白地承认这里存在争议——问题不仅在于反律主义与接受律法之争，更在于追问“何种律法？”

《要义》中第二类论证正针对此类问题，专门捍卫旧约民事律的当代规范性。拉什杜尼主张：(1) 传统上对“民事律”与“道德律”的划分并不成立（第 304–305 页）；(2) 圣经要

求万国万民对此民事-道德律负责（第 657 页、693 页）。其结论是：若改革宗一贯主张道德律仍具约束力，那么民事律亦然，且对政府、机构与个人同等有效。相比反律主义的驳论，这些论证显得简略，但改革宗内部争议的解决正系于此。拉什杜尼的论证初看颇具说服力，批评者当严肃对待。不过，我也希望他能更直接回应当代改革宗学者的不同观点。例如他熟悉梅雷迪思·克莱恩的著作，若能与其关于新约结构中圣约单元与文化单元关系的论述（克莱恩《以誓约为证》第 99–102 页;《圣经权威的结构》第 94–110 页）展开对话，必将大有裨益。克莱恩主张新约确立了上帝子民新的“共同体政体”——当神的国从以色列转赐新子民时，新秩序中权柄结构不再执剑施行民事惩罚。我们或可设想拉什杜尼与克莱恩的对话：拉什杜尼可能反驳克莱恩过分强调新旧约秩序差异，并指出即便接受其架构，各国治理准则问题仍待解决——即便民事官员不再具备旧约时代的神权职分，他依然在某种意义上堪称“神的用人”（罗 13:4），负有秉公执政之责。而若不以旧约“道德律”与“民事律”为参照，如何界定民事公义？克莱恩或反问：如此岂非又要以刀剑推进神国？改革宗学者固当更认真对待拉什杜尼，但学术对话本为双向通途。拉什杜尼亦当以同等诚意审视其他立场，直面异见中最有力的论证。而《要义》甚至未充分表明他了解这些对立观点。

我此时尚不准备对拉什杜尼在此议题上的立场作出支持或驳斥。总体而言，我认为这个问题比拉什杜尼及其批评者有时暗示的要复杂得多。既然本文是对拉什杜尼著作（而非他人著作）的评述，请允许我指出其理论建构中若干需要澄清之处。拉什杜尼的核心论点关乎上帝律法在人类社会的应用，但律法的“应用”不仅涉及律法本身，至少还包含两个要素：律法所应用的“处境”，以及进行这种应用的“道德主体”。像拉什杜尼这样致力于高举律法在道德与民事生活中地位的思想家，尤需审慎界定律法与另外两个关乎法律及道德公义的关键要素之间的关系。平衡的伦理观应当从规范性、处境性与存在性三重视角，考察这些要素的互动关系。而在每个视角上，我都发现拉什杜尼的表述存在值得商榷的含混之处。

规范性视角

规范性视角乃是本书的核心视角，这一视角聚焦律法本身。但当我们追问上帝律法在

伦理决策全过程中的确切角色时，拉什杜尼的立场却显出初看之下未察觉的模糊性。如前所述，《要义》对“哪些律法对今人具约束力”及“以何种方式约束”的论述并非一贯清晰。其修辞有时暗示所有旧约律例均具现时规范性，却又明确列出例外情形。某些例外颇难理解：关于安息日，他根据歌罗西书 2:16–17 主张“旧约仪文的形式主义已终结”，而“律法的精髓仍然有效，且构成所有圣经律法的基础”（第 157 页），却未阐明如何区分“形式主义”与“律法精髓”——毕竟任何守安息日的方式都可能被某些人视为“形式主义”；关于逾越节（第 794 页）与牲畜献祭（第 782–783 页）的论述同样含糊，他看似赞许基督徒延续这些实践，却未明言其当代义务性，甚至完全未提及希伯来书第 10 章。

对于一本旨在恢复圣经律法在社会中的正当地位、且大半内容都在批判反律主义的著作而言，《要义》对“反律主义”与“律法主义”的界定令人不安地模糊。我们已看到蒂利克仅因质疑某条旧约律法的现时适用性就被斥为反律主义者；同样，拉什杜尼抨击布鲁斯·沃特基对出埃及记 21:22–25 的不同释经，暗示这种释经观点是沃特基“反律主义时代论”的表征（第 263 页）。诚然，沃特基曾持时代论立场，或许在某种意义上具有反律主义倾向，但其对出埃及记 21 章的释经不能简单归因为反律主义条件反射[2]——甚至连梅雷迪思·克莱恩等无可置疑的非反律主义者亦认同其释经。在释经上，我虽认同拉什杜尼的观点，但他对“反律主义”的牵强指控不仅失之武断，更模糊了这一贯穿全书的核心概念。倘若读者形成“凡与拉什杜尼释经相左者皆被贴上反律法主义标签”的印象，全书对反律主义的批判力度便荡然无存。

“律法主义”的概念更是含混不清。本书至少包含四种对律法主义的定义：（1）认为人靠守律法称义的观念（第 305、549 页）；（2）滥用（据我推测也包含曲解——虽然拉什杜尼未明言）律法字句以违背其“精意”（大概也违背正确解释的字面意义）（第 636 页）[如括号内注释所示，这一定义本身已存在问题，更遑论与其他定义的关联]；（3）以人的律法取代神的律法（第 709 页）；（4）认为神与人受同一律法约束的观点（第 837 页）。最后一种

2、沃特基已不再是时代论者，并且他对圣经秉持着鲜明的“反堕胎”立场。

定义出自加里·诺斯的附录，但显然得到拉什杜尼总体认可；第二种或可视为对律法主义的描述而非定义。这四种界定存在逻辑关联——可以说持一种律法主义观念者往往在某种程度上也持其他观念，但它们并非同义，未加辨析地混用必然导致混乱。在提出第四种定义的同一附录中，诺斯因约翰·慕理对约书亚记 2:3 喇合说谎事件的不同解释，便称其为“律法主义者”(第 840 页)。诺斯或许认为慕理在此符合第三种定义，即用人的律法取代神的律法。但即便依此定义，仅凭一处释经分歧就指控慕理实属牵强——我们每个人在某些问题上都难免具有“律法主义”倾向，恐怕诺斯本人亦不例外。而“律法主义者”的标签通常暗示被指称者惯常性地具有律法主义倾向，诺斯显然未证明慕理有此特质。若采用诺斯自己提出的第四种定义，指控更显荒谬——诺斯丝毫未指证慕理持此观点。至于第一种定义，更无人会认为慕理主张靠行为称义。

但本书存在更严重的规范性含混，若不澄清恐将消解拉什杜尼为圣经律法权威所作的可贵辩护。这一问题源自书中关于“讲真话”问题的两处奇特讨论（分别出自拉什杜尼与诺斯）。二人都为喇合的谎言辩护，这与许多释经者立场一致。此观点本身并无特别，问题在于难以辨明他们究竟主张以下哪种立场：(1) 某些处境下的谎言为律法所许可，故蒙神悦纳——喇合之谎合法故非罪；(2) 说谎虽违法故为罪，但在某些处境为成就更高神圣目的必须为之——喇合在律法上确有罪责，但她甘愿负罪的抉择正确。第一种立场虽可商榷，至少其元伦理学逻辑自洽：它预设律法为善恶标准，遵守则为义，违背则为罪。无论是否接受此立场，我们都当认同其元伦理学预设——这既是改革宗正统思想，也是《要义》的核心要旨之一。第二种立场却暗示律法非终极标准，有时违背律法乃必要且为善；或可诠释为律法在某些情形要求人犯罪。我深切希望拉什杜尼与诺斯持守第一种立场。但若非如此，则书中如第 548 页反对“绝对讲真话”等论述便难以理解。该节中拉什杜尼主张唯有神是绝对的，讲真话则非。但他理当明白将“神本身”与神的诫命对立所蕴含的危险——此例一开，其他诫命皆可效尤。若因着对“神本身”的法外考量就能违背神的真实诫命，我们又如何防范拉什杜尼所竭力警示的反律法主义？第 549 页的论述同样令人不安——该处将

批评喇合撒谎的立场归咎于某种以“自我完善”为成圣目标的“抽象”追求。诚然，没有人会主张对任何事物持“抽象”态度(无论这个含糊的术语究竟何指)!但拉什杜尼是否意在宣称：为要讨神喜悦，我们必须甘愿牺牲自身的完全？是否暗示我们必须预备背负罪疚来尊荣上帝？但愿他并非此意。这种观念不仅会撕裂律法的统一性，更将矛盾引入神的本性之中。然而除此之外，我实在难以理解这段论证的真意。倘若拉什杜尼持守前文所述第一种立场（即某些处境下的谎言为律法所许可），本无需涉足如此晦涩危险的推论——按照该立场，律法所界定的“讲真话”当然具有绝对性（非指其凌驾于神，而是对人具有约束力），且这律法绝不会要求我们妥协自身的圣洁，因为真正的完全与圣洁正在于顺从神的律法。而后一种立场本质上就是反律主义，拉什杜尼理当以最明确的态度与之划清界限。

处境性视角

现在让我们转向律法如何应用于不同处境的问题，这里存在两类问题值得注意。

首先，拉什杜尼从未清晰阐明文化变迁对圣经律法合宜应用的影响程度。他确实承认某些文化差异因素——在论及哥林多前书 7:11–24 时，他指出旧约禁止异族通婚的条例不能简单套用于外邦文化中的婚姻，因后者本质上是“原子化”或“非圣约性”的（第 412–413 页）。由此可推知，所有旧约律例都需经过这种文化适配性检验，以确定其在迥异于古以色列的当代社会中的适用性。但拉什杜尼极少运用这一原则或开展此类考察。我们难道不该至少考虑：在钢铁工业、太空探索、核战争等圣经时代未见的领域，通过补充立法来延伸圣经公义原则的应用？对此拉什杜尼立场模糊：他时而基于圣经的充足性全盘否定“成文法”的正当性（第 585、638、644、787 页），令人怀疑他将圣经视为某种“治国学教科书”——包含万世不易的完备律例；时而又认可那些正确应用圣经原则的补充立法（第 499、517–518、690 页及以下、708–709 页）。

《要义》若能明确探讨“圣经古代律法的当代应用”这一普遍难题，将大有裨益——我们该如何既考量“处境”因素（避免拉什杜尼警惕的以自然或历史为规范），又不陷入反律法实用主义？这种张力体现在拉什杜尼对“实用论证”的矛盾态度：他时而否认“美德必得拯

救、真理永奏凯歌”的简单对应（第 543 页；参第 259 页及以下、841 页），时而又基于圣经应许强调顺服蒙福、悖逆招灾（第 508 页第二段尤为典型；另参第 255、367、821–822 页）。在我看来，这种表面矛盾实则包含双重真理，但需更精确界定方能成为建设性指引。我认为答案在于范泰尔所倡导的普遍启示与特殊启示的整合——自然与圣经互为诠释。当我们在圣经的光照下正确解读我们的“处境”时，就能基于该处境中神所应许的福分作出道德决策；但若这种福分期待缺乏圣经依据，任何道德诉求都将沦为自主的实用主义。

其次，即便不考虑文化变迁因素，律法的实际应用也常面临困难。多数神学家认同，圣经中的判例法旨在阐明可类推至未明示情境的原则——保罗对“牛在场上踹谷”之律的应用（林前 9:9；申 25:4）正是如此。但如何确定判例法所体现的原则？保罗何以认定申命记 25:4 彰显的是公平报酬原则，而非仅关乎善待动物或贪婪之恶？关键在于以经解经：将此律例与其他关于人类受造地位的经文互参，进而通过“由弱及强”论证（a fortiori）——若神要求对牲畜劳工作出公平回报，何况人呢？拉什杜尼亦善用此类论证，如：若惯逆之子当处死，何况惯犯呢？（第 187 页；另见第 430、482、594 页）有些原则推导虽非“由弱及强”却显而易见，如：丈夫不可诽谤妻子，则妻子亦不可诽谤丈夫，且刑罚相同（第 591 页）。然而在其他一些方面，拉什杜尼的原则推导却颇具争议，例如：

1、尽管拉什杜尼主张夫妻诽谤罪对等，却认为律法对男女同性恋的处置迥异——男同性恋当处死，女同性恋仅构成可离婚的“不洁”（第 425 页）。此处对等性原则何以失效？书中未提供明确经文依据。

2、拉什杜尼与诺斯主张受贿者有罪、行贿者无罪（第 535–536、842–843 页），但书中其他地方明确反对助长罪恶（第 425、483、544、832 页）。行贿本质上是诱使他人犯罪，按圣经整体原则，该律例理应禁止双向行为。诺斯或可基于克莱恩的“侵入原则”为“合乎圣经的行贿”辩护，但至少应回应相反立场的表面证据，而非暗示律法认可行贿。

3、论及“律法的否定性”时，拉什杜尼主张民事律应如十诫般以禁止恶行为主，而非设定社会理想（因其多为否定式）。但他在第 110–111、220–221、241 页等处又遵循《西敏要

理问答》阐释诫命的“肯定性”内涵。二者如何协调？全书未见充分论述。

其余简列如下：

4、禁止挪移地界的诫命（第 328 页）真能推导出普遍的社会保守主义吗？若能，程度如何？

5、法律见证需佐证的要求（第 565 页及以下）是否完全排除测谎仪使用？

6、战争中对果树的保护（第 280 页）能否论证“生产先于政治”的普遍命题？

7、第五条诫命是否要求子女对父母命令绝对服从，连质疑理由都不被允许（第 193 页）？

8、保罗与巴拿巴的分手（第 769 页）能否证明为回避教会惩戒而脱离团契的正当性？

9、若喇合的叛国可凭特殊战时伦理辩护（第 837 页及以下），何以反对参与革命（第 76、722–723 页等）？

10、引进兔子到澳大利亚有罪（第 261 页），引进紫崖燕到格里格斯维尔却无罪（第 259 页），依据何在？

11、禁止异装癖（第 436 页）真能推导出健康男性不得由妻子供养？若男性做“女性工作”有罪（第 437 页），箴言 31 章经商妇人何以无罪？

类似例证不胜枚举。书中诸多应用既缺乏说服力又论证不足，表明拉什杜尼对“将律法应用于具体处境”的方法论思考尚不充分。这些瑕疵或许源于成书仓促，但若能增加方法论专论、强化论证一致性，本书价值将大幅提升。

存在性视角

我们现在转向道德主体——即将律法应用于具体处境的人。正是在这一维度，拉什杜尼的论述最为薄弱。公允而言，他或许认为此议题超出该书范畴（正如他以“不属民事律范畴”为由略过《登山宝训》论淫念与仇恨的教导，第 636 页）。但我仍须探讨此领域，因其相关论述不仅多有误导，更在其体系中引发连锁问题——规范性、处境性与存在性三重视角本就如鼎之三足，缺一不可。

值得肯定的是，拉什杜尼强调重生乃是遵守律法的先决条件（第 706、709、725、43、113 页等），并雄辩地阐明了圣经伦理的位格主义特质：经文始终将人视为责任主体而非环境牺牲品（第 24 页及以下、272、339、434、446、467、486、507、570–571 页等）。这些章节有力揭示了世俗“位格主义”如何通过否定责任实则将人物化。他对抗斯多葛式基督教、为情感正名的论述亦令人耳目一新（第 635 页）。重生、位格主义、对情感的肯定——这些皆为建构道德主体教义的重要基石。

然而其关于情感、重生、良心甚至爱的论述却几乎全呈否定姿态。书中充斥着对“情感主义”、“多愁善感”的批判（第 121、213、247、251、483、463、634 页等）。这些批评若作最佳解读，可视为对以情感、情绪、“敏感”取代上帝律法之倾向的合理反驳。但读者遍寻这些段落，难见对良心、感受、敏感之积极功用的肯定。前文提及第 635 页为情感的辩护几乎孤立无援，且在上下文中自相矛盾。全书没有任何迹象表明：圣经的爱之伦理要求属灵情感、更新了的良心，或对他人处境的敏锐体察。例如某处，拉什杜尼仅因上下文未明确提及律法，便贬低基于感恩的道德诉求（第 213 页）。若依此标准，十诫本身也难逃“多愁善感”的指控——因其立论根基正是对救赎的感恩（出 20:2）。新约伦理同样鲜少要求信徒单因“神如此命令”而顺从，对基督救赎的感恩才是常见动因。当然，若无律法指引，感恩将失去表达方式；但拉什杜尼的论述易使人误以为感恩本身不适于作为行善动机，这显然违背圣经真义。更准确的表述应是：唯有藉着神的律法，我们方能辨明真假感恩，活出真实的感恩生命。

同样的问题出现在拉什杜尼对善行、成圣与公义的界定中。他坚持必须根据律法来界定这些概念，并指责伯克富对重生的定义“过于模糊”，因为后者对善行的定义着重强调其源于重生，仅将善行必须符合律法这一点放在次要位置。（第 553–554 页）。然而圣经本身就以多种方式对善行作出定义：善行固然是遵行神的诫命，但也是“圣灵的果子”；罪固然是违背律法，但也是“不出于信心”（罗 14:23）。圣经从不同视角审视善行，并未判定某视角优于或劣于其他。在我看来，关注善行与重生的关系，与关注其与律法的关系同等重要。

若为探究善行与律法的关系，则基于重生的定义或许显得模糊，但反之亦然。拉什杜尼的缺失在于，他未能重视从道德主体、重生、感恩、爱等维度界定善行的重要性。我同意以这些替代律法是错误的，但反之亦然。

拉什杜尼频繁使用这一口号：“称义本乎恩因着信，成圣则凭律法”（第 304–305、549、674、714、732–733、751 页）。此口号容易误导人以为律法在称义中毫无作用、恩典在成圣中毫无地位——这显然不符合圣经。若偶尔出现或可视为笔误，但 (1) 他反复使用此说，(2) 这暴露其严重缺陷：他似乎真的没有重视恩典在成圣中的作用。这是相当严重的批评，我宁愿相信他的实际立场比书中呈现的更恰当。但我们已看到他对成圣与重生及其果子——感恩——的关系仅作消极处理。这一缺陷在他处理圣经伦理核心概念“爱”时同样明显。

倘若爱是律法的成全，任何关于圣经律法的论述理当优先充分讨论圣经对爱的看法。然而令人惊讶的是，拉什杜尼对爱的处理方式与前述其他基本概念如出一辙——几乎全是负面论述。他不断警告勿以爱取代律法，强调爱需服从律法（第 173、254、284、467、303–304、336、346、432 页），唯独第 360 页在婚姻语境中近乎给予爱应得的地位。他完全忽略了圣经中律法与爱的交互关系：我们固然不可用爱替代律法，但同样不可用律法替代爱；爱固然可按律法定义，但律法的总纲和定义也归结于爱的诫命。除非说明二者的相互依存，否则单方面强调从属关系并不妥当。爱必须符合律法，但遵行律法也必须发自并彰显爱。若无圣灵首要的果子——仁爱，就无所谓善行或成圣。

这一严重缺陷产生进一步后果：圣经“爱仇敌”的教义仅在第 599–600 页中被简略提及，作为建立神圣律法秩序（使每个人得到其应得的法律裁决）的附属劝勉；另见第 247 页关于归还仇敌之牛的论述。更成问题的是书中多处对“同情罪犯”的笼统批判：拉什杜尼将同情罪犯与将罪行归咎社会的倾向视为悖逆的“多愁善感”（第 188、384、421、572 页）。此处需更精细区分：圣经固然禁止审判过程中的“怜恤”（即法官不得因怜悯罪犯而轻判），但这绝不意味着禁止一切对罪犯的“同情”——否则主耶稣为行淫时被拿的妇人（尽管经文存疑，拉什杜尼却极为重视此记载）和十字架上强盗所做的便是违背律法。既然存在“群体

责任”(第 270 页及以下),我们难道不该在某种意义上将罪责归于社会?当然不是要开脱罪犯个人责任,而是承认群体需承担其特定责任。拉什杜尼在此(一如他处)本该用手术刀精细处理,却操起了劈柴斧大刀阔斧地蛮干,这种粗疏扭曲了圣经对此的整体教导。我认为,若他更深入思考圣经关于爱(尤其是爱仇敌)的正面教导,便不会在此陷入混乱。

加里·诺斯提出,《登山宝训》中的某些诫命是“对被掳子民的伦理行为建议”(第 845 页)。在他看来,“快快与对头和息”、“陪他走二里”、“连左脸也转过来”等命令,是教导我们在无权时如何取悦非信徒统治者;而一旦统治者失势,这些伦理便失效。诺斯宣称,届时基督徒“要么给他一记耳光,要么将他送交官府,或双管齐下”,并断言“‘不要与恶人作对’的准则仅适用于基督徒政治失势期。”有趣的释经!我一直以为这些经文与“爱仇敌”相关,且无论得势与否都应持守。这些命令确与“爱你们的仇敌”(太 5:43)同处一个上下文。按诺斯的解读,马太福音 5:25 和 5:39–42 几乎与爱仇敌无关,反倒成了取得政权后便可抛弃的犬儒主义政治策略。我虽不急于否定此解经,但诺斯竟只字不提“爱仇敌”的诫命,也不尝试将其纳入诠释框架,实在匪夷所思。人们不禁要问:在此框架下,“爱仇敌”的命令还能有何积极意义?而诺斯似乎全然未觉此处的矛盾。在我看来,若欲证明其进路的圣经真确性,拉什杜尼与诺斯二人在此领域都需更深入的思考。

此外,其他问题也值得关注。我认为,若能更深入思考“爱”在圣经律法中的角色,或可避免前文所述关于律法消极与积极面向的混淆——正是爱的诫命为那些否定式律例注入了积极的动力。若更多考量道德主体性,拉什杜尼或许会对“自我完善”这一伦理目标(第 549 页)持更积极态度;若更重视圣经道德观中主观的、位格性的维度,他或许不会对那些存疑的律法应用如此武断,也能更清醒地认识到自己作为道德主体的易错性。这种认知还将促使他在分析各类问题时展现更多“同情心”。例如,他对民权运动全盘否定(第 121、157 页),并认可该运动所反对的各类种族与文化歧视(第 257、531 页),却对引发民权抗议的深层苦难只字未提。诚然,圣经或许允许我们自由选择交往对象,不强制要求不同文化背景者“融合”;但当某一种族数百万人通过行使自由结社权,实质剥夺另一种族在就业、

住房、教育等方面的机会时，又当如何？拉什杜尼确实反对基于种族等因素的“压迫”（第537 页），但对于这种通过合法手段造成的伤害（参第 636 页），他提供了何种补救措施？多一分对“人”的同情，少一分对“法权”的执念，必将大大改善他对这些问题的处理。圣经非但不总是要求我们充分行使“权利”，反而时常教导相反原则（林前 9 章），但拉什杜尼几乎未就“何时主张权利、何时放弃权利”这一关键问题提供任何指引。

最后必须指出，本书对持异见者几乎毫无“同情”可言。拉什杜尼不断指责某些基督教思想家“胡言乱语”（第 14、764、551 页），甚至“法利赛式的胡言乱语”（指约翰·慕理，第546 页）、“异端式的胡言乱语”和“愚蠢琐碎的推理”（指加尔文，第 9、653 页），以及“亵渎”（指布塞尔，第 682 页）。有些人更被斥为“贫困化的鼓吹者、高利贷的纵容者……经济淫乱的中介……金融皮条客”（第 819 页——诺斯对未按其标准宣讲高利贷律法的牧师的评价）。“伪善的鸵鸟”这一标签也被用于某些人（第 842 页——诺斯对约翰·慕理等“律法主义者”的刻画）。或许其中某些指责不无道理，但绝大多数显然有失公允。拉什杜尼屡屡引用对手言论后，总是施加最恶意的解读——在我看来往往毫无根据（第 253、336、483–484、423、510、681、841 页）。他常在对方仅是困惑之处，武断地认定其为邪恶。批评对手时，他时而将可疑甚至模糊的假设当作不证自明的真理：时代论教导双重救赎之路（第 18 页）；伏都教是美国黑人的传统宗教（第 61 页）；民权运动的目标“非为平等，实为权力”（第 60 页）；敬虔主义贬抑情感（却又过分情感主义！）（第 635–636 页）。这些论断往好里说是过度简化，往坏里说纯属谬误。我不禁想起拉什杜尼自己曾抱怨某些圈子“对人性软弱的不宽容之罪”（第 630 页）。即便假定他的所有教导都正确（这一假设本身值得商榷），那些反对者也未必尽是法利赛人、伪君子、伪善的鸵鸟之流，而可能是尚未领会其洞见的真诚基督徒。对于那些试图向他学习的人，本书却鲜少展现对其过失的宽容、对其需求的体察，更缺乏以爱相召的亲和力。

加尔文的《基督教要义》（第三卷第七章第 6 节）有一段优美论述，阐明基督徒爱众人的责任。而在 1971 年出版的《一与多》中，拉什杜尼抨击该段落近乎自由主义，蕴含“反律

主义脉络”(第 263 页)。在我看来，拉什杜尼因过分专注律法权威的问题，反而遗漏了圣经某些极重要的教导，这既扭曲了其《圣经律法要义》的内容，也损害了其文风。我诚挚希望他能重读加尔文那段话，真切领受其中纯粹的圣经真理——这将大有裨益。

结语

综上所述，拉什杜尼的《圣经律法要义》是一部鸿篇巨制，既有着突出的长处，也存在明显的短板。我力图在高度赞誉与尖锐批评间保持平衡，尽管最终呈现为前段几乎全为褒扬，后段几乎尽是批判。为避免读者遗忘开篇的肯定，我愿重申：拉什杜尼是一位极其重要的思想家，甚至可能是当代改革宗社会批评领域最具分量的人物。但他亟需在元伦理学领域培养更强的学术自律与自我批判精神，以更清晰地界定“以圣经律法为规范”的真实意涵；同时需要从学理与个人实践层面，更深入地探究圣经关于道德主体、重生及其果子（尤其是爱）的教导。要发展这些领域的理论进路，若能减少与改革宗教会及神学研究主流的疏离，无疑会对他大有裨益。我的印象是，他与其他改革宗思想家的尖锐对立姿态，既使自己难以受益于他们的智慧，也阻碍了他们汲取他的洞见。这种孤立状态或许不全是拉什杜尼的责任，而若要突破此藩篱，双方都需主动迈出步伐。这关乎圣灵恩赐的充分运用——在此事上，主必不容我们置身事外。

附录八：评彼得·理查森《保罗的自由伦理》[1]

本书评最初发表于《转化》1.4 期（1984 年 10–12 月刊）第 28 页，经许可后在此使用（略有修改）。

彼得·理查森认为，使徒保罗所教导和实践的自由观仅见于其个人著述。这一自由观包含：外邦人脱离犹太律法与习俗的自由（第 40 页）、女性摆脱男性支配的自由（第 57 页）、信徒在伦理行为上保持“不一致”的自由（第 90 页，参见第 79 页），以及教会在敬拜与治理中依从圣灵而非固定秩序的自由（第 142 页）。理查森指出，这一思想在保罗早期著作中表达得最为清晰。他认为随着保罗逐渐意识到基督再临并非迫在眉睫，迫于教会实际问题的压力，后期保罗对这些原则做出了妥协，转而更关注秩序、结构与教义规范。

本书学术论证精微深邃，但表述并不过度专业化。对我最具启发的部分在于：（1）对保罗“适应性”原则的探讨（第 79 页），尤其是理查森对保罗与彼得之争的阐释（第 90–97 页）；（2）对“哥林多激进派”的描述及其与诺斯替主义潜在关联的分析（第 99–108 页）；（3）理查森关于主仆（第 51–55 页）与夫妻（第 68–70、117 页）之间相互关怀与服侍的论述；（4）他对保罗笔下“坚固”与“软弱”对立的解析（第 126–141 页）。

然而就自由观本身而言，我认为本书存在令人困惑甚至自相矛盾之处。有时这种自由似乎排斥一切权威关系：理查森认为保罗向教会发号施令（第 78–82、115 页）或要求妻子顺服丈夫时（第 70–78 页）未能贯彻自由原则。但有时又暗示保罗的自由观允许权威关系存在，只要“在基督里”双方差异“无关紧要”（第 49 页关于奴仆制的讨论）。理查森时而将基督徒行为描述为除福音目标外全无原则（第 87 页：他是否真认为保罗主张为达目的可不择手段？），时而又指出这种自由受制于各种约束：爱（第 80 页）、“基督的律法”（第 80 页）、福音要义（第 95、139 页）、“属地原则”（第 96 页）等（如第 122–123 页）。甚至“适应性”原则本身也时而成为限制自由的绝对准则（第 90 页）。理查森频繁强调圣灵是“基督徒

1、Peter Richardson，《Paul’s Ethic of Freedom》.

生活的指引者”（第 79 页），但将圣灵与律法简单对立（第 79、97、171 页）的预设值得商榷——圣灵为何不能激励人遵行律法？（参看保罗在哥林多前书 14:37 如何将顺从诫命作为灵性的检验）自由的真义及其与律法、约束、圣灵和权威的关系亟待更审慎的辨析。

我不认同理查森所谓保罗自由观在圣经中独一无二的论断。他对旧约背景的分析（第 17 页及以下）只字未提亚伯拉罕之约，尽管他承认此约是保罗思想的根基（第 15–16 页）。他确实注意到保罗与彼得在此领域的基本共识（第 90–97 页），但对福音书和使徒行传的论述有失公允。

限于篇幅仅简要指出其他问题：（1）过度推断保罗在特定语境中强调或未提及的内容（第 70、77、144、164 页）；（2）依据不足史料得出历史结论的倾向（第 22、23、91、146、163 页）——但较之其他自由派新约学者，理查森已属克制；（3）轻率作出价值判断的倾向（第 55–56、66、73、115、118、165、167、169 页）。

附录九：评玛格丽特·豪伊《女性在教会领导层》[1]

本书评应友人之邀而作，可作为对第 33 章男女议题讨论的补充。

作者资历令人敬重，书中亦不乏真知灼见。例如我赞同其关于女性执事（第 29 页）及女性在特定条件下参与教导事工（第 58 页）的有力论证。尤其欣喜看到她印证了我长期以来的猜想：新约中的职分称谓具有弹性，且各地教会治理模式存在显著差异（第 67 页）。我也认同将教会领袖视为祭司与独身者的观念，确实损害了教会并贬低了女性地位（第 83、105 页及以下）。豪伊在全书中多次强调的仆人式领袖（太 20:25–28）亦甚合我意。在这些方面，改革宗教会确实能从其论述中获益良多。

第 7 至 11 章呈现了当代教会对“女性议题”的若干态度调查数据，我虽不完全认同作者的评估标准，但这些资料本身颇具参考价值。

以下陈述我的保留意见。本书主要问题在于论证女性长老按立时论据薄弱。我个人更倾向詹姆斯·赫尔利在《圣经视角下的男女》[2]中的立场：女性可担任执事并在长老监督下参与教导工作，但不可出任长老——即教会与家庭同样当由男性在神的权柄下治理。该书在释经深度与圣经神学建构上均胜于本书。

首章“矛盾现象”发人深省。我同意新约未对教会职分作详尽描述，其主张须置于文化语境中理解；也认同主耶稣与女性的关系在当时非常罕见（第 18–19 页），而蒙头习俗属于时代文化符号，对今人并无约束力（第 20–21 页）。若将牧师职分限于男性仅是文化传统使然，我自当认同该传统可随风俗变迁而革新（第 24 页）。即便如此，保罗的教导仍暗示教会在社会传统变革中应持守审慎——他毕竟建议女性保留蒙头习俗，即便有人已开始废弃。但核心分歧在于：我认为男性长老制与蒙头习俗性质迥异，绝非单纯文化传统，故作者的论证逻辑并不适用于长老职分议题。

因此，我不认为当代教会存在豪伊所指控的诸多“矛盾”。女性在教会唱诗（第 26 页）

1、Margaret Howe，《Women in Church Leadership》.

2、James Hurley，《Man and Woman in Biblical Perspective》.

或担任宣教士（第 26–27 页）与不具备长老资格并无冲突。非长老身份的男性可参与的事工，女性同样有权参与，这一立场本身全无矛盾。

第 2 章关于女性执事按立的论证颇具说服力——虽非无懈可击，但整体而言相当有力。我认同她对罗马书 16:1、提摩太前书 3:11 及罗马书 16:7 的释经。章末的历史考据虽有趣味，但终究不能作为真理标准——我们的准绳始终是圣经而非教会历史。

第 3 章作为本书核心释经部分，恰是我最难以认同之处。若理解无误，我不仅反对豪伊的释经结论，更质疑其背后的圣经权威观。她开篇便采用自由派常见预设，认定存在两个彼此矛盾的创世记载（第 45–46 页），却未加论证（相反观点可参杨以德《起初》[3]）。

在我看来，她并未真正解释提摩太前书 2:11–13 的经文，而是在反驳经文本意。她认为保罗（或其认定的提摩太前书作者）误解了创世记 1–3 章：为突出创世记 2 章而否定 1 章（第 46–47 页），错解亚当受造次序的意义（第 47 页），误判女人受骗的性质（第 47 页）。

我承认提摩太前书 2:11–13 确属难解经文。但若承认圣经是神的话语，我们就当以顺服而非挑错的态度进行解读——这样便无法回避一个结论：女性对男性的从属关系源于创造秩序而非文化习俗，这一秩序理当在教会生活中得到体现。前文提及的赫尔利著作对此处理得宜，而豪伊甚至未着手处理这些问题。

在第 49 页，她探讨创世记 1–3 章是否隐含“顺服”概念。我同意“帮手”未必指向不平等或从属关系，但第 50 页对女人“恋慕”丈夫的解释（第 52 页），我持异议。苏珊·弗《女性与神的话语》[4]论证此“恋慕”非关性欲，实为支配欲（参创世记 4:7 神对该隐说罪“恋慕”他）。因此我认为创世记 1–3 章确实描述了权柄与从属的模式，与豪伊结论相反。这恰是保罗在提摩太前书 2 章的结论，但像多数女权主义者一样，豪伊对此轻描淡写一笔带过。

我认同创世记 3 章呈现女人“主动”、男人“被动”（第 53 页）的叙事，但正是这种错位态度引致堕落！若整本圣经教导“男人是女人的头”（确实如此！），那么亚当夏娃在创世记 3

3、E. J. Young，《In the Beginning》.

4、Susan Foh，《Women and the Word of God》.

章的行为显然低于圣经设立的婚姻规范。

她对以弗所书 5:21–23 的讨论同样失之浅薄（第 54 页）。她正确地指出婚姻中存在彼此顺服的关系，正如基督降卑服事祂的子民——这一观点确实需要被更多强调。然而这并非经文的全部教导。须知即便基督与教会之间存在“彼此顺服”，二者的位阶却截然不同：基督是主。虽然主耶稣以温柔的牺牲之爱治理教会，但祂同样要求顺服（约 12:48；14:21；15:10 等）。保罗在此显然以婚姻作类比：夫妻固然要“彼此”顺服，但其中仍存在权柄结构——经文明确要求妻子顺服丈夫，而非相反。

彼得前书 3 章的解读亦复如是（第 55–56 页）。此处“主”的称谓绝非泛泛尊称，彼得明确用以表明妻子当“顺服”丈夫。这已超越前文所谓的“彼此”顺服，在此语境下显然是单向要求。当然，这并不剥夺妻子的决策权、建议权等（第 56 页），而创世记中撒拉顺从亚伯拉罕欺瞒之举等记载，也印证了这种顺服关系。

哥林多前书 11 章前半部分讨论尚可（第 58 页）。我大体认同她对蒙头习俗的见解，但赫尔利在若干细节上的处理更为缜密准确。至于第 60 页所谓“表面层级”（神–基督–男人–女人）的解释，我则不敢苟同。她将“头”解释为“源头”而非“权柄”，但保罗书信其他处“头”的用法显然指涉统治权。事实上，“源头”与“权柄”的平行关系贯穿整本圣经（我一位学生曾撰文详尽论证此点）：万物既本于神，神自然拥有至高权柄。[5]

论及哥林多前书 14 章，赫尔利的释经再次更胜一筹。豪伊只是提出问题，继而以“保罗仅针对地方性问题”为由回避实质（第 62–63 页）。她甚至未处理 14:33 节（参 36 节）的明确声明——这绝非地方性问题，保罗乃是给众教会订立普世准则。

平心而论，本书虽有可取之处，但充斥大量错误释经，某些观点更与圣经无误的权威性直接相悖。我研读过不少“福音派女权主义”著作，却从未见到有哪一本能以圣经应得的严谨态度，将所有经文都奉为真正的权威。

5、如今（2005 年），我采纳古德恩对"kephalē"（头）的权威研究结论：该词应理解为“权柄”而非“源头”。具体论证详见约翰·派博与古德恩合编的《重拾圣经中的男女身份》附录一（第 425–468 页）。

附录十：评赫塞尔·布玛三世等《基督教信仰、健康与医疗实践》[1]

本书评是对我在医学伦理各类议题上对第六、第七诫论述的补充，同时也涉及伦理方法论问题——该方法论与本书几乎所有内容都密切相关。本文最初以《加尔文中心著作折射世俗思潮》为题发表于 1990 年 6 月 18 日出版的《基督教革新》第 16–17 页，经许可后在此使用（略有修改）。

本书由加尔文基督教学术中心组织的“跨学科学者团队”撰写。五位作者分别来自不同领域：布玛（生物学）、迪克马（医学）、兰格拉克（哲学）、罗特曼（社会学）和维尔赫（宗教学）。但全书始终以“我们”的集体口吻行文，未明确区分各人贡献或观点差异。因此我们有理由认定全书内容由团队全体成员共同负责。下文将简称该书为 CFHMP，作者统称为“该团队”或“作者们”。

托马斯·L·吉平曾于 1989 年 11 月 28 日《基督教革新》期刊中评述过该书关于堕胎的立场。我基本认同吉平的分析及其强烈的负面评价。本文拟从整体视角审视该书，重点关注堕胎之外的议题。

首先，我们必须理解该团队处理伦理议题的方法论与判断标准。对新教徒而言，最严肃的问题莫过于他们对圣经的立场。全书唯一系统论述圣经本质的内容出现在第 19 页的长篇脚注中。作者们在此宣称“圣经既是神的话语，也是人的话语”，随后错误地套用圣经与基督之间的类比：“这些带着历史特殊性的人言——既不可与圣言混为一谈，也不应将其与圣言割裂或对立”。但显然，该团队并不担忧“割裂”或“对立”人言与圣言的问题——这个未被界定的议题在后文再未出现，他们真正针对的是某些（基要派？保守派？）将人言“混同”于圣言的倾向。

尽管作者们援引迦克墩会议作为类比依据，却严重误解了其中关系。迦克墩信经论及基督神人二性时，强调二者“不可混淆、不可改变、不可分割、不可离散”。若将此原则应用

1、Hessel Bouma III, Douglas Diekema, Edward Langerak, Theodore Rottman, and Allen Verhey,《Christian Faith, Health, and Medical Practice》.

于圣经，我们同样应当承认：圣经的人性维度与其神性维度既不可混淆，也不可分割。但该团队擅自添加了迦克墩信经中根本不存在的元素——他们将“人性元素”等同于“带着历史特殊性的人言”。倘若迦克墩会议以同样逻辑描述基督，就不得不宣称“带着历史特殊性的”耶稣人性纯粹到不能与神性有任何关联。然而事实上，迦克墩信经对耶稣“历史特殊性”的最贴近表述是其“位格”(prosopon)，并明确宣告这位格既是神又是人。这意味着：虽然耶稣的人性不等于神性，但其“历史特殊性”(即其位格) 确实同时具有神人二性。[2] 若严格遵循此逻辑推论圣经，我们必须承认那些“带着历史特殊性”的经文既是神性也是人性的表达，而非纯粹人言。因此这些文字完全可以“等同于”圣言——圣经中神的话语并非隐藏于历史文本之上、之中或之下的某种奥秘，[3] 这些文字本身就是神的话语。这正是圣经自身与教会信条 (无论古代信经还是改革宗信条) 的立场。

由于该团队拒绝将圣经文字等同于神的话语，他们便以为获得了批判经文内容 (当然是“带着历史特殊性”的内容!) 的自由。书中宣称：若用某些自然问题质询圣经，只能得到“古怪离奇的答案”(第 19 页注 5)；在“古代地中海世界，对疾病与精神异常的鬼魔学解释广为流传”(第 18 页)，上下文显示圣经作者——甚至耶稣——都持有这种错误认知。CFHMP 认为，虽然“鬼魔学”确实包含“患者失去自我控制”的真理 (第 19 页)，但整体理论已不适用于当代。不过圣经传播这种谬误情有可原，因为“圣经叙事本就不是为解答二十世纪科学或临床问题而写，不可用来指导现代人对病痛的理解或治疗方法”(第 18–19 页)。

在我看来，该书将“疾病魔鬼学解释”泛化的论断实在夸大其词。圣经从未宣称所有疾病——甚至所有精神异常——都源于鬼魔作祟。事实上，新约记载的神迹医治大多与鬼魔无关。马太福音 4:24 等经文更明确区分了普通疾病与被鬼附的症状。圣经作者从未持守

2、耐人寻味的是，本色在第 10 页论及“在十字架上受苦的神”时却接受了这种观点，甚至将其推至颇具争议的境地。

3、按 CFHMP 的逻辑，神的话语究竟何在？据我理解，他们认为神的话语虽寓于圣经文字之中，却不在其“历史特殊性”里。那么究竟在何处？恕我吹毛求疵——我的圣经里每个字都带着历史特殊性。我实在无法想象何种文字能脱离历史特殊性而存在，除非是“不受时间影响的抽象概念”，但 CFHMP 总不至于将神的话语等同于这类“不受时间影响的抽象概念”吧？难道我的理解有误？抑或“历史特殊性”这个故作高深、语义含混的术语，本就是用来迷惑批评者的烟雾弹？

笼统的“疾病魔鬼学解释”，他们与现代世俗主义者的真正分歧仅在于——他们相信某些病症确实是由鬼魔造成或加剧。如此表述的圣经观点完全合乎理性，岂能被贬为“古怪离奇”？

CFHMP 甚至质疑圣经在神学议题上的可靠性。书中声称某些经卷作者“坚持苦难在某种意义上总是罪有应得”（第 10 页），并欣慰地表示其他思想资源能帮助我们超越这种“幼稚观点”。耐人寻味的是，他们在此引用的并非约伯记，而是 D.史密斯的一篇论文。

伦理领域同样如此。“在道德探究中，关于特定情境下具体行为当行与否的疑问，圣经可能只是给出古怪答案”（第 19 页注 5）。虽未举例说明，但显然他们针对的是某些基督教伦理著作（包括我的著作）的释经方法。保守派医学伦理学者如杰斐逊·戴维斯、富兰克林·佩恩，以及杰伊·亚当斯的“劝诫式辅导运动”、拉什杜尼的“神治运动”等，通常从圣经寻找与议题相关的显明或隐含诫命，再结合现实情境加以应用。这一过程固然需要圣经之外的处境认知，但正是藉此，神的诫命才能用作信徒“脚前的灯”（诗 119:105）。

CFHMP 全书从未提及信徒应当顺服圣经诫命（甚至包括耶稣的教导），尽管该书试图以其他方式大量引用经文。我怀疑，在加尔文中心团队眼中，那些依据圣经诫命做出具体决策的人，正是只会从圣经获得“古怪”答案的那类信徒。

那么 CFHMP 究竟提倡何种伦理决策方法？尽管作者们对圣经权威的理解存在缺陷，圣经仍在他们的伦理方法论中占据重要地位——不过并非作为应用于现实处境的命令，而是以其他形式存在。他们主要将圣经视为“故事”或“叙事”（第 67、124 页），追随当今所谓“叙事神学”的进路。叙事神学在不同神学家笔下面貌各异：对某些人而言，这只是提醒我们圣经不仅是教义真理与道德诫命的集合，更在诸多层面具有叙事特质。故事既能传递教义或历史真理，也能教导道德功课，还能通过激发动机、提供生动例证、启示神的属性与人性特质等方式多方面影响生命，其感召力往往超越言语所能表述。

但对另一些叙事神学家而言，叙事神学的重要性恰恰在于消解传统对圣经历史性、教义精确性与道德权威的关切。他们认为圣经叙事是否传递真实历史信息无关紧要，重要的是将这些故事（无论真实与否）视为行为范式，通过创设思想情境来激发伦理思考与伦理

动机。换言之，他们对待圣经叙事如同教会传统解读比喻（parable）的方式。同理，圣经中的伦理训诲与教义教导是否“正确”也不重要，它们不过是故事组成部分，需依更宽泛标准来评判。在我看来，CFHMP 的叙事神学显然属于后者。正如我们所见，该书既否定圣经教义的无误性，又贬低伦理训诲的实践意义。因此他们眼中的叙事功能，并非对圣经其他功用的补充，而是它们的替代品。

然而，倘若圣经对伦理问题只能给出“古怪”答案，倘若圣经对疾病的认知存在谬误，倘若圣经权威仅存在于比喻式故事——我们又如何从中提炼伦理准则？

CFHMP 确实也诉诸某些圣经的宏大主题：从无到有的创造（第 3 页及以下）、恶的真实性（第 7 页及以下）、护理（第 8–9 页）、苦难（第 9–10 页）、神的信实与看顾（第 11–12 页）、人的信实与自由（第 13 页及以下）、信靠神（第 16–17 页）、警醒与医治（第 17 页）、济贫责任（第 21 页）、“已然与未然”（第 23 页）以及“神的形象”（第 27 页）。[4] 他们最核心的圣经概念是“圣约”（尤见第 67 页），主张以“圣约伦理”取代世俗的“义务论”与“目的论”伦理。这种“圣约伦理”既肯定人权（如义务论），又考量后果（如目的论），但更强调以爱与家庭责任而非自主个体的“权利–后果”计算来理解人际关系。

由此可见，CFHMP 的方法论本质上是叙事神学与某些笼统圣经概念的混合体。尽管他们对“圣约”等概念的阐释不乏洞见（第 12 页），但许多表述仍值得商榷。以“人的自由”为例：值得肯定的是，CFHMP 团队对"人的自由"持守了奥古斯丁主义立场（区别于伯拉纠派或阿民念派观点），由此抵制了当代神学中的某些错误倾向。他们正确指出：人的自由以既定的自我为前提——这一自我依据自身的特质做出连贯且可预测的选择，因此神的护理与人的自由并不冲突。但随后作者们却将自由事实偷换为伦理规范，暗示医疗行为必须获得“知情同意”才合乎道德（第 14 页）。[5] 我虽认同圣经确实要求知情同意，但立论根基与

4、参见吉平在 1989 年 11 月 28 日《基督教更新》期刊的文章中，对其形像概念的精彩批判。

5、此处我不拟深究 CFHMP 从事实推导规范所引发的哲学难题——尽管受过哲学训练的读者对此自可深思。虽然我对休谟与摩尔所谓“自然主义谬误”的主张不尽认同，但确实认为伦理学者有义务阐明其“应然”命题的根基。可惜 CFHMP 在提供此类基础时，往往失之轻率。

CFHMP 截然不同：神从未赋予医疗人员类似父母或民事政府那样的权柄——圣经中根本不存在允许医生强制施治的神圣授权。但这一结论的根据并非患者形而上的自由权利（如 CFHMP 所言），事实上，其他权柄（如前文提及的政府和父母）在特定情境下确实有权违背当事人意愿作决定。圣经的真正要义在于（与 CFHMP 的解读相反）：不是人的意志绝对不可违逆，而是神未曾授权医疗团体行使这种违逆权。然而 CFHMP 的方法论注定无法得出这一正确论证，因为要建立这一立场，需要的不是对圣经故事和抽象概念的模糊诉求，而是对圣经具体诫命的细致查考，以辨明神究竟授予了哪些权柄。CFHMP 团队之所以无法进行这样的分析，正是因为他们认为圣经道德训诲对伦理问题只能给出“古怪”的答案。

谬误引发连锁反应。例如 CFHMP 反对克隆人的理由是这会“强加给儿童非自主选择的身份，剥夺他人培养其主体能力的机会”（第 184 页）。但世上谁的身份是全然自主选择的？我们的基因构成皆非自愿接受，却无人视之为对自由的侵犯。即便遗传特质与环境教育将人生导向特定轨迹，也谈不上剥夺自由。至于克隆儿童就无人培养其选择能力更是无稽之谈——若社会想克隆杰出钢琴家，恰恰需要培养其自主选择能力（哪怕他最终拒绝音乐道路）；况且克隆动机可能只是希望后代继承创造力与自律品格，而非特定职业取向（第 184–185 页）。

CFHMP 过度膨胀了自由概念的伦理负重，反而遮蔽了问题的复杂性（尽管该书整体上对复杂性的敏感度值得赞赏）。若能正视圣经那些“古怪”的具体训诲，他们本可发现：圣经从未将自由视为绝对不可侵犯（参箴言中的“杖责”），且克隆伦理涉及的原则远不止自由。

CFHMP 这种“叙事–概念”的研究进路，令人想起 20 世纪四五十年代神学界的困境。当时自由派和新正统派神学家固执地主张“神从未通过传递命题信息来启示自身”。既然圣经不包含关于神的真确信息，神学建构又如何可能？他们以"救赎历史"（Heilsgeschichte）叙事神学和宏观的圣经概念研究作为回应——他们认为虽然神不直接启示真理，但我们可以基于圣经叙事（无论其历史真实性如何）和抽象概念来构建神学体系。

最终终结这一思潮的，却是本身即为坚定自由派的詹姆斯·巴尔。他在《圣经语言的

语义学》[6]一书中指出，语言交流的基本单位是句子（或更长的语段）而非孤立词汇。因此，如果我们无法相信圣经句子的真确性（即命题信息），就不该声称能从圣经词汇（概念）中推导神学。词汇的意义只能存在于句子语境中，概念的内涵也唯有在真理陈述里才能确立。他还从神学角度指出，圣经中的“启示”确实包含命题信息；将命题信息排除在启示之外或许符合现代人的思维偏好，却完全违背圣经自身的见证。

这一批判同样适用于 CFHMP 的“叙事–概念”进路。为规避圣经具体道德训诲的“古怪性”，他们试图从圣经故事和抽象概念中提炼基督教伦理。但故事与概念的伦理意义，本就植根于圣经的道德教导之中。“人是自由的”这一事实本身并不蕴含道德要求，唯有当圣经同时宣告“神要求人以特定方式尊重这种自由”时，自由才获得伦理意义。要理解自由的道德意涵，我们必须回到圣经具体的道德训诲——而 CFHMP 因将这些训诲贬为“古怪”之物，其理论必然沦为无源之水。没有具体训诲的支撑，再宏大的叙事与概念都无法推导出有效的道德结论。

CFHMP 的论证因此往往软弱无力——即便当其试图捍卫正确结论时亦不例外。例如：

（1）全书反复援引“谨慎”概念来支撑特定结论（如第 17 页）：“谨慎的医学应当”如何如何。但“谨慎”究竟何指？多数语境下似乎等同于“合乎情理”或“深思熟虑”。这类论证鲜有说服力，因其仅断言“若你深思熟虑就会如此选择”，却未展示具体“深思熟虑”的推理过程。

（2）他们对堕胎持中间立场，[7]虽允许试管婴儿过程中损毁胚胎，却断然禁止“将体外受精胚胎用于实验”（第 204 页），理由是“以利用后抛弃为目的创造人类生命有违伦理”。但书中其他章节又拒绝承认胚胎属于人类生命。这种自相矛盾的禁令实在令人费解。

（3）他们坚决反对“商业化代孕合同”，对代孕本身却仅表示“谨慎”（第 204 页）。其反对理由并非代孕可能导致养育责任缺失，而是担忧加剧贫富分化（第 203 页）。关怀穷困确是 CFHMP 的重要主题（参第 156–170 页），但书中从未严谨分析圣经对贫富关系的教导，

6、James Barr，《Semantics of Biblical Language》.

7、再次参见吉平的文章。

仅凭模糊的平等主义直觉（非马克思主义式）及对医疗商业化的偏见立论，使得反对代孕合同的立场显得根基薄弱。

（4）全书充斥着对穷人“权利”与“公义要求”的论述（第 82、162 页等），甚至以“女性不应承担不平等牺牲”为由支持堕胎权（第 214–216 页）。这些权利平等论调多未经论证，仿佛不证自明。圣经关怀穷人的根基从来不是抽象的权利修辞，而是基督之爱与具体诫命的要求——但这恐怕过于“古怪”而不入 CFHMP 法眼。

（5）他们多处使用滑坡论证：因 A 可能导致 B，故应禁止 A。例如“对临终者的仁慈杀害易滑向杀害非临终者”（第 299 页）。但更具说服力的“从堕胎到安乐死”滑坡效应却未使他们彻底反对堕胎，这种选择性应用暴露了方法论的前后矛盾。

（6）其“悲剧观”不合圣经。[8] 我承认现实中常面临两善不可兼得或两害相权的情形——医疗资源分配决策中就存在这类“悲剧性抉择”。但这绝不意味着人在此类情境中无法履行道德责任、不能行神眼中看为正的事。虽然我们有时必须在“两害”（evils）之间抉择，但圣经明确教导：人永远不会陷入必须在“两恶”（wrongs）之间抉择的绝境。若因堕落世界的处境就必然导致人犯罪，那么道成肉身的基督也难免成为罪人。然而圣经不仅宣告基督的无罪性，更应许上帝“必开一条出路”（林前 10:13）。CFHMP 却无视这一“古怪”的圣经真理，反而大谈特谈所谓“害的聚集”与“善的碰撞”（第 132 页）——他们并非仅仅宣称人有时需要在“两害”之间做出抉择，而是断言在某些处境下，人类根本不可能履行在神面前的道德责任（第 196 页）。

（7）本书最后一章专门讨论艾滋病，却对同性恋的道德是非只字未提！脚注解释称该章成稿时写作团队已经解散，因此“未能探讨此议题”，仅将艾滋病作为疾病进行分析。这种解释实在令人费解——按理说情况应该恰恰相反。正如范泰尔常言，圣经对同性恋的教导本就浅显直白；反倒是艾滋病本身的复杂医学特性，才更需要团队协作深入探讨。

平心而论，该章并非全无价值：它多次强调一夫一妻制的忠贞能有效预防艾滋病的性

8、参阅本书第 13 章对“悲剧性道德抉择”的论述。

传播（第 308、322 页），这一观点确实值得肯定。但在处理同性恋因素时，作者们却着重批判所谓“恐同症”（虽未直接使用该词），而非同性恋行为本身的道德问题。（我不禁要问：既然团队已经解散，他们又是如何断定“恐同症”应当谴责？）书中反对对艾滋病患者实施隔离检疫、反对任何“控制”患者的举措、反对“任意限制其自由”、反对拒绝治疗或“污名化”行为——这些立场我大体认同。[9] 但必须指出的是，蓄意传播病毒者理应受到严惩并与公众隔离。然而本书竟主张：当艾滋病患者丧失行为能力时，可由其同性伴侣代行医疗知情同意权（第 339 页）；更暗示同性恋关系中也能存在“真挚忠贞”（第 333 页）。这些未经平衡批判的表述，实质上是对同性恋的美化。这实在不符合基督教出版物应有的立场。

因此在我看来，该书的方法论常常导致逻辑混乱与论证乏力。但这并不意味着本书毫无价值——相反，它包含了大量有价值的医学信息和伦理智慧，展现出广博的学识储备。然而作为一部改革宗伦理学著作，它显然是不合格的，因其未能充分扎根圣经。CFHMP 团队显然无法像《比利时信条》那样宣告“我们毫不怀疑地相信圣经所包含的一切真理”。

由于本书未能坚定持守基督教会的权威标准，其伦理探讨令人失望。除前文指出的具体问题外，最令我遗憾的莫过于：全书几乎从未得出具有基督教独特性的结论。鉴于圣经明确论及“上帝的智慧与世俗智慧的对立”，我们本期待基督教伦理学著作能在方法论和结论上都与世俗伦理思想形成鲜明对比。但 CFHMP 在基督教伦理的前提预设上已然妥协，导致其结论大多与世俗传统沆瀣一气。可悲的是，我们很难（甚至不可能）找出任何一个议题，CFHMP 的立场与世俗伦理学家共识有所不同——二者的差异仅体现在论证过程，而正如前文所述，这恰恰是本书最无价值的部分。

自称基督教的伦理学著作基本可分为两类：一类如之前提及的佩恩等人的作品，[10] 以圣经诫命为绝对权威来解决伦理问题；另一类则是我略带贬义所称的“爱与公义派”。后者

9、我确实认为，那些因自愿的同性恋行为染上此病的人，在某种意义上理应背负污名。但即便是这一污名，也只应加在那些死不悔改的人身上。

10、拙著《医学伦理学》正是遵循这一传统——当然，这本《基督徒生活的教义》亦复如是。

虽从圣经提取某些价值理念（如爱与公义），却拒绝承认整本圣经都是神的话语，因而随意迎合时代潮流调整其伦理教导。

CFHMP 显然属于典型的“爱与公义派”著作——尽管除“爱”与“公义”外，它还采用了更多圣经概念。该团队实际上将第一类著作的结论贬为“古怪”。耐人寻味的是，书中精心罗列的参考文献（第 376–400 页，长达 24 页！）几乎未收录任何第一类著作，仅例外性地引用了克利福德·巴杰马的《堕胎与人格意义》（显然他们认为必须至少引用一位坚决反堕胎的学者）。[11]

第一类著作（不妨称之为“圣经伦理派”）的作者会研读“爱与公义派”著作，而后者——包括 CFHMP 在内——却几乎从不涉猎前者的著作。问题不仅在于 CFHMP 作者们误入歧途，更在于他们根本不愿受教，拒绝倾听对立观点的论证。颇具反讽意味的是（这一现象在其他领域也屡见不鲜），此处的“自由派”反而心胸狭隘、固步自封，而“保守派”却积极从不同阵营汲取智慧。

每一位改革宗教会成员都应当严肃思考：为何加尔文中心会赞助出版这样一部著作？它不仅实质上拒绝——甚至可说是嘲弄——传统教会的圣经观，更拒绝与那些自觉持守圣经和改革宗传统的学者进行对话。加尔文曾指出，纪律是真教会的标志。一个无力维护自身教义标准的教会，显然已陷入深重危机。

11、在浩繁的参考文献中，我或许存在遗漏之处。

附录十一：评 R. F. R. 加德纳《堕胎：个人困境》[1]

本书评原载于《西敏神学刊》第 35 卷（1973 年）第 234–237 页，经许可后在此使用（略有改动）。该文是对本书第 37 章堕胎议题讨论的补充。

本书或许本该成为探讨堕胎这一难题的理想基督教著作。首先，很难想象还有比作者更合适的执笔人选——他不仅是产科与妇科的顾问医师，更是苏格兰联合自由教会的按立牧师（封底宣称这种“牧师兼妇科医生”的组合“可能绝无仅有”）。

作者更是一位渊博的学者。从脚注引用的文献来看，其阅读范围之广令人惊叹。加德纳先生为每个议题都准备了引文——不仅用于佐证事实，还囊括了他赞同的观点、反对的立场、中立意见、幽默旁白乃至民间智慧等。虽然读者偶尔会希望减少引文而增加批判性分析，但不得不承认这部著作确实近乎穷尽了该议题各派最精彩的论述。

本书还蕴含海量数据。作者认为“事实是堕胎辩论中最稀缺的资源”（第 16 页），而他的书里显然毫不匮乏。例如我们得以知晓：“尽管台湾地区全面禁止堕胎，但产科医生问卷显示每千名新生儿对应 180 例堕胎，通常用于‘补救’避孕失败”（第 34 页）；智利医院收治非法堕胎患者的住院总天数（第 35 页）、罗马尼亚堕胎法的最新修订（第 38 页）、英国堕胎法改革协会中无神论与不可知论者占比（第 54 页）、救世军对 1967 年英国堕胎法案的立场（第 104 页）等数百条信息。

当然，即便承认这类资料的相对稀缺性，你或许也不愿全盘接受。但请别误会——这绝非零散“趣味知识”的堆砌。加德纳先生不仅博览群书，更进行了深度思考。以书末参考文献为例，相对于正文庞大的引用量，其筛选之精要令人称道。虽然各类观点的引述偶尔显得冗赘（此处或许暴露了我的美国偏见），但所有数据都经过了严谨分析——作者以大师手笔将其有机整合。本书将堕胎辩论的历史脉络、全球现状与未来预判聚焦于核心议题，对各种情境下的堕胎动因与非堕胎理由进行了显微镜般的剖析。正是通过这种密集的事实

1、F. R. Gardner，《Abortion: The Personal Dilemma》.

呈现，作者让我们看到议题的复杂性。这位非洲宣教医师出身的学者，力图破除我们的文化狭隘性（因此引入台湾、智利、罗马尼亚乃至桑给巴尔案例！[第 34 页]）与意识形态简单化倾向，对支持派、反对派与中间派的过度简化论调都给予了犀利批判。

由此可见，作者集妇科医生、牧师、学者——以及基督徒身份于一体！他确实是一位福音派基督徒，毫不避讳地表达对圣经默示与权威的无条件认同（第 114–115 页），对现代“处境论”伦理学尤为排斥（第 103 页），并全面秉持圣经关于性与婚姻的教导（第 248 页）。此外，他坚信基督教信仰与妇科实践密切相关。[2] 当加德纳痛斥那些企图回避宗教与道德维度来讨论堕胎议题的人时（第 15 页，第 89 页），其论述最为精彩。不过我认为，许多福音派信徒（尤其是美国读者）可能会觉得加德纳选择的神学“权威”过于普世：他引用弗朗西斯·薛华与约翰·A.T.罗宾逊、戴德生与迪特里希·朋霍费尔、钟马田与哈维·考克斯、卡尔·亨利与耶稣会士格雷戈里·鲍姆时，似乎都报以同样的赞许与热忱。但通读全书后，其核心立场依然清晰可辨。

这种立场尤其体现在贯穿全书的深切基督教怜悯情怀中。这种怜悯极具感染力：读者很难不被书中内容触动，进而反思自身爱心的匮乏。许多人翻开此书时，或许带着如何“处置”堕胎请求者的刻板教条。但加德纳将通过一个个真实案例，引领读者与每位悲痛女性同劳苦、共挣扎——若拒绝堕胎，她会面临什么？若允许堕胎，又将如何？她的其他子女怎么办？丈夫作何感受？经济状况如何？心理状态怎样？医疗条件是否允许？医护人员的士气是否受影响？对读者而言，这种思考过程堪称煎熬。如此深入的思索固然艰难，但爱本就是艰难之事。前文所述加德纳学术视野的广博，某种意义上正是其爱心的丈量尺度，也是他试图在读者心中激发的爱的标准。认真阅读此书的读者必将经历某种心灵痛苦，而按上帝旨意，这样的痛苦终将结出属灵的果子。

学识渊博、持守福音派立场、充满怜悯情怀——按此标准，本书理应成为基督教界研

2、耐人寻味的是，基督教信仰同样与心理学密切相关。加德纳在书中引用了 C.S.路易斯书信中的建议并表示认同：“除非确定对方是基督徒，否则不要轻易接触精神病医生”（第 233 页）。

究堕胎议题的典范之作。然而我必须遗憾地指出，这部堪称宏大的著作存在一个致命缺陷：对圣经教导的阐释不够充分。难以理解的是，这样一位能接触詹姆斯·巴尔、唐纳德·怀斯曼等圣经学者（第 11 页），且如此注重圣经依据的福音派学者，为何在书中对经文的分析如此流于表面？例如讨论出埃及记 21:22-25 这一关键段落时，加德纳仅列举了三种基本解释（第二种认为“若未造成母婴伤害，罚款仅针对击打行为”第 118-119 页），未作任何分析便断言：“无论如何，经文显然暗示胎儿与人在法律眼中存在差异”（第 118 页）——而这恰恰是“第二种观点”所否定的结论。他对其他经文的处理同样草率。更关键的是，本书完全未提及我认为最核心的圣经原则：信徒甚至有义务避免那些可能会造成他人丧命的行为。

基于如此单薄的圣经依据，加德纳竟断言：“虽然胎儿在发育过程中应当受到越来越珍视，但我们应当将其出生时的第一声啼哭视为神不仅赐予其生命、更是赐予永生机会的时刻”（第 126 页）。因此他主张在诸多情况下允许堕胎——尽管他并非“堕胎自由化”的支持者。其立场的分界线颇难界定，但在某些案例中他明确反对堕胎。颇具反讽意味的是，他在全书结尾处竟强烈认可“生命权”组织的信条：“每位孕妇都有分娩的权利，每个孩子都有出生的权利”（第 275 页）。虽在下一页暗示自己与该组织立场存在细微差异，但未加批判地引用其信条实在令人费解，因为这显然与他本人的主张相悖。尽管如此，他似乎在情感上倾向于辩论中的“反堕胎”一方，并试图给读者留下反堕胎的印象——尽管书中其他部分屡屡消解了这种立场。

总体而言，本书令人感到困惑，释经讨论的薄弱更削弱了诸多论述的权威性。我们仍在期待那部关于堕胎问题的“理想”著作。但就目前而言，加德纳的著作仍不可或缺。尽管在关键处存在缺陷，它仍精辟地阐述了许多亟待言明的真理。在问题呈现方面，本书堪称无与伦比：它能让读者真切感受困境。虽然给出的答案不够完整，却往往蕴含着非凡的基督教智慧。

3、可参看拙文《堕胎问题与若干基督教前提》,《真理旌旗》第 100 期（1972 年 1 月）：29-31 页。

附录十二：评贝弗莉·维尔德伦·哈里森《我们的选择权：迈向新的堕胎伦理》

本书评原载于《永恒》第 35 卷（1984 年 10 月号）第 43–44 页，作为本书第 37 章关于堕胎讨论的补充。

这部著作以渊博的学识与雄辩的笔触，系统阐述了关于堕胎问题的激进女权主义立场。尽管其核心观点甚至论证方式终究未脱窠臼，且与福音派立场尖锐对立，但书中仍不乏值得我们借鉴之处。

全书包含历史分析与伦理探讨两大维度。历史部分不仅复现了女性受压迫这一老生常谈的女权主义命题，更就堕胎争议史提出若干新颖洞见。作者指出：基督教神学史上对堕胎的诸多谴责，未必皆源于对胎儿生命的尊重——堕胎与性放纵的关联等考量同样影响深远。当代反堕胎作家必须直面哈里森的诘难：再难简单断言教父立场与现代反堕胎观完全一致。书中还探讨了“灵魂何时进入身体”的神学争议，以及“成形”与“未成形”胎儿的区分。

然而，全书核心在于伦理分析。哈里森有力论证了堕胎本质是道德议题，因而不能仅凭历史与科学观察（如某些反堕胎人士所为）作出定论。胎儿自受孕便具备独特染色体组合虽是重要科学事实，但关键在于我们如何评估这一事实。哈里森主张此类判断既需科学认知，更需伦理感知力——对此我深表赞同。

但哈里森自身的伦理感知力却不受圣经权威约束，其思想渊源亦语焉不详。她常常径直断言价值立场，仅偶尔援引解放神学、过程神学等思潮稍作佐证。其核心主张是：在女性遭受压迫、丧失身体自主权的世界里，母亲的选择权必须成为决定性考量。尽管胎儿（尤其具备存活能力后）具有某种价值，但只要女性认定堕胎符合其根本利益，便永远不能排除这一选项。

1、Beverly Wildung Harrison，《Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion》.

参考文献

Adams, James E. War Psalms of the Prince of Peace.

Adams, Jay. Marriage, Divorce and Remarriage.

———. “Reflections on Westminster Theology and Homiletics.” In The Pattern of Sound Doctrine, edited by David VanDrunen, 261 – 68.

Allen, Diogenes. Philosophy for Understanding Theology.

The American Heritage College Dictionary. 3d ed.

Arnold, Matthew. Culture and Anarchy: An Essay on Political and Social Culture.

Ayer, A. J. Language, Truth, and Logic.

Bahnsen, Greg L. Homosexuality: A Biblical View.

———. Theonomy in Christian Ethics.

———. Van Til’s Apologetic.

Barker, William S., and W. Robert Godfrey, eds. Theonomy: A Reformed Critique.

Barr, James. Semantics of Biblical Language.

Barrett, C. K. A Commentary on the First Epistle of Paul to the Corinthians.

Bauckham, R. J. “Sabbath and Sunday in the Protestant Tradition.” In From Sabbath to Lord’s Day, edited by D. A. Carson, 311 – 41.

Beates, Michael S. “Wholeness from Brokenness: Disability as a Model of the Transforming Power of the Gospel.” D.Min. diss., Reformed Theological Seminary, Orlando, 2003.

Beisner, E. Calvin. Prosperity and Poverty.

Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.

Bouma, Hessel, III, Douglas Diekema, Edward Langerak, Theodore Rottman, and Allen Verhey. Christian Faith, Health, and Medical Practice.

Bradley, F. H. Ethical Studies.

Brandt, Richard B. Ethical Theory.

Bridges, Jerry. The Discipline of Grace.

Bromiley, G. W., ed. Zwingli and Bullinger. Library of Christian Classics 24.

Brown, Harold O. J. “A Preventive War Response” (to Holmes). In War: Four Christian Views, edited by Robert G. Clouse, 146 – 50.

———. “The Crusade or Preventive War.” In War: Four Christian Views, 153 – 68.

Brown, P. D. “Science and Sodomy.”

Brunner, Emil. The Divine Imperative.

Budziszewski, J. “New War, Old Principles.” World, September 29, 2001, 28.

———. The Revenge of Conscience.

———. What We Can’t Not Know.

———. Written on the Heart.

Bushell, Michael. The Songs of Zion.

Calvin, John. Commentaries on the Book of the Prophet Daniel. Translated by Thomas Myers. 2 vols.

———. Institutes of the Christian Religion. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. The Library of Christian Classics 20 – 21.

Cameron, Nigel M. de S. “Stem Cells Without Guilt.” Washington Times, August 26, 2005.

Carson, D. A. “‘Silent in the Churches’: On the Role of Women in 1 Corinthians 14:33b – 36.” In Recovering Biblical Manhood and Womanhood, edited by John Piper and Wayne Grudem, 140 – 53.

———, ed. From Sabbath to Lord’s Day.

Chapell, Bryan. Holiness by Grace.

Christ or the Lodge, available at http://opc.org/GA/masonry.html.

Chung, Sung Wook, ed. Alister E. McGrath and Evangelical Theology.

Clark, Gordon H. Religion, Reason, and Revelation.

———. Thales to Dewey.

Clark, Stephen B. Man and Woman in Christ. Ann Arbor: Servant Books, 1980.

Clouse, Robert G., ed. War: Four Christian Views.

Clouser, Roy. The Myth of Religious Neutrality.

Clowney, Edmund. The Unfolding Mystery.

Dabney, R. L. “Ecclesiastical Equality of Negroes.” In Discussions: Evangelical and Theological, 2:199 – 217.

Davis, John Jefferson. Evangelical Ethics.

———. Your Wealth in God’s World.

Dennison, Charles G., and Richard C. Gamble, eds. Pressing Toward the Mark.

Dennison, James T. “Building the Biblical–Theological Sermon, Part One: Perspective.” At http://www.kerux.com/documents/KeruxV4N3A3.asp.

———. “What Is Biblical Theology?” In Creator, Redeemer, Consummator, edited by Howard Griffith and John Muether, 187 – 91.

Dewey, John. Ethics.

———. Reconstruction in Philosophy.

Dooyeweerd, Herman. In the Twilight of Western Thought.

Douma, J. Responsible Conduct.

———. The Ten Commandments.

Edgar, Thomas. "Divorce and Remarriage for Adultery or Desertion." In Divorce and Remarriage: Four Christian Views, edited by H. Wayne House, 156 – 62.

Edgar, William. Review of All God's Children, by Kenneth A. Myers. Westminster Theological Journal 53 (1991): 377 – 80.

Editorial. National Review. Aug. 9, 1993, 17.

Eiseland, Nancy. The Disabled God.

Eliot, T. S. Christianity and Culture: The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture.

Elwell, Walter A., ed. Evangelical Dictionary of Theology.

Ewing, Curtis Clair, and Charles Wesley Ewing. Israel's Calendar and the True Sabbath.

Fletcher, Joseph F. Situation Ethics: The New Morality.

Foh, Susan T. Women and the Word of God.

"The Forgotten Holocaust: The Eastern Slave Trade."

At http://www.geocities.com/CollegePark/Classroom/9912/easterntrade.html.

Frame, John M. "Abortion—and Some Christian Assumptions." Banner of Truth, no. 100 (January 1972), 29 – 31.

———. "Abortion from a Biblical Perspective." In Thou Shalt Not Kill, 43 – 75.

———. The Amsterdam Philosophy.

———. Apologetics to the Glory of God.

———. Contemporary Worship Music: A Biblical Defense.

———. Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought.

———. The Doctrine of God.

———. The Doctrine of the Knowledge of God.

———. The Doctrine of the Word of God. Forthcoming.

———. Evangelical Reunion: Denominations and the Body of Christ.

———. "Greeks Bearing Gifts." In Revolutions in Worldview: Understanding the Flow of Western Thought, edited by W. Andrew Hoffecker, 1 – 36.

———. “In Defense of Christian Activism.” Christian Culture, April 2006, 1 – 4. Expanded version at http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2006InDefense.html.

———. “In Defense of Something Close to Biblicism.” Westminster Theological Journal 59 (1997): 269 – 91. Replies by David F. Wells (“On Being Framed,” pp. 293 – 300) and Richard A. Muller (“Historiography in the Service of Theology and Worship,” pp. 301 – 10), followed by Frame’s response (“Reply to Richard Muller and David Wells,” pp. 311 – 81).

———. “Machen’s Warrior Children.” In Alister E. McGrath and Evangelical Theology, edited by Sung Wook Chung, 113 – 47. Grand Rapids: Baker, 2003.

———. Medical Ethics.

———. “Men and Women in the Image of God.” In Recovering Biblical Manhood and Womanhood, edited by John Piper and Wayne Grudem, 225 – 32.

———. No Other God.

———. “The One, the Many, and Theonomy.” In Theonomy: A Reformed Critique, edited by William S. Barker and W. Robert Godfrey, 89 – 99.

———. “The Other Shoe: Copyright and the Reasonable Use of Technology.” Antithesis 2.4 (July – August, 1991): 10 – 12.

———. Salvation Belongs to the Lord: An Introduction to Systematic Theology.

———. “Toward a Theology of the State,” Westminster Theological Journal 51 (1989): 199 – 226.

———. “Traditionalism.” At http://reformedperspectives.org and http://www.frame-poythress.org.

———. Worship in Spirit and Truth.

Gaffin, Richard B., Jr. Calvin and the Sabbath.

———. Perspectives on Pentecost.

———. “A Sabbath Rest Still Awaits the People of God.” In Pressing Toward the Mark, edited by Charles G. Dennison and Richard C. Gamble, 33 – 51. Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986.

———. “Systematic Theology and Biblical Theology.” In The New Testament Student and Theology, edited by John H. Skilton, 32 – 50.

Gagnon, Robert A. J. The Bible and Homosexual Practice.

——— and Dan O. Via. Homosexuality and the Bible: Two Views.

Galbraith, John Kenneth. The Nature of Mass Poverty.

Ganz, Richard L., ed. Thou Shalt Not Kill.

Gardner, Edmund G. “Dante Alighieri.” In The Catholic Encyclopedia, online edition, 2003. At http://www.newadvent.org/cathen/04628a.htm.

Gardner, R. F. R. Abortion: The Personal Dilemma.

Garlington, Don. Law and Gospel: The Contribution of the New Perspective on Paul.

Gerstner, John, Arthur Lindsley, and R. C. Sproul. Classical Apologetics.

Gilder, George F. Wealth and Poverty.

Grant, George. Bringing in the Sheaves.

———. The Dispossessed.

———. In the Shadow of Plenty.

Greidanus, Sidney. Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts.

Grenz, Stanley J. A Primer on Postmodernism..

Griffith, Howard, and John Muether, eds. Creator, Redeemer, Consummator.

Grudem, Wayne. Evangelical Feminism and Biblical Truth.

———. “The Meaning of Kephalē (‘Head’).” In Recovering Biblical Manhood and Womanhood, edited by John Piper and Wayne Grudem, 425–68.

———. “Shall We Move Beyond the New Testament to a Better Ethic?” Journal of the Evangelical Theological Society 47 (2004): 299–346.

———. Systematic Theology.

Gruenler, Royce. The Trinity in the Gospel of John.

“Guidelines for the Determination of Death.” Journal of the American Medical Association 246 (1981): 2184–86.

Guinness, Os. The Dust of Death.

Hall, David, ed. Welfare Reformed.

Harrison, Beverly Wildung. Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Early Theological Writings. Translated by T. M. Knox and Richard Kroner.

Herridge, William T. “Christianity and Culture.” The Presbyterian Review 9 (1888): 389.

Hick, John. God Has Many Names.

Hill, Charles E. “N. T. Wright on Justification.” At http://www.thirdmill.org/files/english/html/nt/NT.h.Hill.Wright.html.

“History of Operation Rescue West.” At http://www.operationrescue.org/?p=64.

Hodge, Charles. “The General Assembly.” Biblical Repertory and Princeton Review 17 (1845): 428 – 71. The section on “Romish Baptism” (pp. 444 – 71) is available as “Do Roman Catholic Clergy Count as Ministers of the Gospel?” At http://www.hornes.org/theologia/content/charles_hodge/do_rc_clergy_count_as_gospel_ministers.htm.

———. “Is the Church of Rome a Part of the Visible Church?” Biblical Repertory and Princeton Review 18 (1846): 320 – 44. At http://www.hornes.org/theologia/content/charles_hodge/is_the_church_of_rome_a_part_of_the_visible_church.htm.

———. Systematic Theology.

Hoffecker, W. Andrew, ed. Revolutions in Worldview: Understanding the Flow of Western Thought.

Holmes, Arthur. “The Just War.” In War: Four Christian Views, edited by Robert G. Clouse, 115 – 35.

Hooykaas, R. Religion and the Rise of Modern Science.

Horton, Michael. A Better Way.

———. “How the Kingdom Comes.” Christianity Today 50.1 (January 2006): 42.

House, H. Wayne, ed. Divorce and Remarriage: Four Christian Views.

Howe, Margaret. Women in Church Leadership.

Hume, David. “Of the Original Contract.” At http://www.constitution.org/dh/origcont.htm.

Hurley, James B. “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” Westminster Theological Journal 35 (1973): 190 – 220.

———. Man and Woman in Biblical Perspective.

“Is There a ‘Gay Gene’?” Chalcedon Report, no. 466 (September 2004), 14.

Jacob, Charles L. “Eat the Fat, Drink the Sweet, and Be Merry.” At http://reformedperspectives.org/newfiles/cha_jaboc/TH.Jacob.Sabbath.html.

Jewett, Paul K. The Ordination of Women.

Jipping, Thomas L. “CCCS Team Builds on Faulty Foundation: Study on Abortion Falls Flat.” Christian Renewal 8.6 (November 28, 1989): 10 – 12.

Johnson, Dennis E. “Spiritual Antithesis, Common Grace, and Practical Theology.” Westminster Theological Journal 64 (2002): 73 – 94.

Jones, Peter. Capturing the Pagan Mind.

———. The Gnostic Empire Strikes Back.

———. Spirit Wars: Pagan Revival in Christian America.

James B. Jordan. “Concerning Halloween.” Open Book, no. 28 (August 1996). At http://www.biblicalhorizons.com/open-book/no-28-concerninghalloween/.

———. “Jephthah’s Daughter.” BiblicalHorizons, no. 86 (June 1996). At http://www.biblicalhorizons.com/biblicalhorizons/no-86-jephthahs-daughter/.

———. Judges: God’s War Against Humanism.

———. Sabbath Breaking and the Death Penalty.

———. “Slavery in Biblical Perspective.” Th.M. thesis, Westminster Theological Seminary, 1980.

Kaufmann, Walter, ed. Existentialism from Dostoyevsky to Sartre.

Keil, C. F., and F. Delitzsch. Commentary on the Old Testament.

Kennedy, D. James, and Jerry Newcombe. What If Jesus Had Never Been Born?

Kim, Ezra Hyun. “Biblical Preaching Is Apologia.” D.Min. project, Westminster Theological Seminary in California, 2000.

Kline, Meredith G. “Divine Kingship and Gen. 6:1 – 4.” Westminster Theological Journal 24 (1962): 187 – 204.

———. Images of the Spirit.

———. “The Intrusion and the Decalogue.” Westminster Theological Journal 16 (1953 – 54): 1 – 22.

———. Kingdom Prologue. Privately printed, 1991.

———. “Lex Talionis and the Human Fetus.” Journal of the Evangelical Theological Society 20 (1977): 193 – 201.

———. The Structure of Biblical Authority.

Koch, Edward I. Column in National Review, May 16, 1994, 34.

Krauthammer. Charles. Column in Escondido Times-Advocate, July 25, 1993.

Kushner, Harold S. When Bad Things Happen to Good People.

Kuyper, Abraham. Lectures on Calvinism.

Lampe, G. W. H. A Patristic Greek Lexicon.

Leithart, Peter J. Natural Law: A Reformed Critique.

LeVay, S. “A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men.” Science 253 (1991): 1034 – 37.

Lewis, C. S. “The Humanitarian Theory of Punishment.” In God in the Dock: Essays on Theology and Ethics, edited by Walter Hooper, 287 – 94.

Lincoln, A. T. “From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical and Theological Perspective.” In From Sabbath to Lord’s Day, edited by D. A. Carson, 343 – 412.

———. “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament.” In From Sabbath to Lord’s Day, edited by D. A. Carson, 197 – 220.

Lovelace, Richard F. Dynamics of Spiritual Renewal.

Longman, Tremper, III. Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel’s Worship.

Lutheran Church of Australia. “The Two Kingdoms.”

At www.lca.org.au/resources/csbq/twokingdoms.pdf.

Machen, J. Gresham. Christianity and Liberalism.

———. What Is Faith?

MacIntyre, Alasdair. A Short History of Ethics.

McLaughlin, Ra. “Is the Sabbath Saturday or Sunday?”

At http://reformedanswers.org/answer.asp/file/99959.qna/category/th/page/questions.

Meyers, Jeffrey J. “Vere Homo: The Case for Pictures of the Lord Jesus Christ.”

Mill, John Stuart. Utilitarianism and Other Essays.

Miller, C. John. Repentance and Twentieth–Century Man. Fort Washington, PA: Christian Literature Crusade, 1980, 1998.

“Minority Report of the Committee on Song in the Public Worship of God.” Minutes of the Fourteenth General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1947), 58 – 66.

Montgomery, John Warwick. The Suicide of Christian Theology.

Moo, Douglas. “What Does It Mean Not to Teach or Have Authority over Men?” In Recovering Biblical Manhood and Womanhood, edited by John Piper and Wayne Grudem, 179 – 93.

Moore, G. E. Principia Ethica.

Morris, Leon. The First Epistle of Paul to the Corinthians.

Motyer, J. A. “Imprecatory Psalms.” In Evangelical Dictionary of Theology, edited by Walter A. Elwell, 554.

Murray, John. “The Agency in Definitive Sanctification.” In CollectedWritings of John Murray, 2:285 – 93.

———. “Definitive Sanctification.” In Collected Writings of John Murray, 2:277 – 84.

———. Divorce.

———. “The Fall of Man.” In Collected Writings of John Murray, 2:67 – 76.

———. “The Goal of Sanctification.” In Collected Writings of John Murray, 2:313 – 17.

———. “Man in the Image of God.” In Collected Writings of John Murray, 2:34 – 46.

———. “The Pattern of Sanctification.” In Collected Writings of John Murray, 2: 305 – 12.

———. Principles of Conduct.

———. “Progressive Sanctification.” In Collected Writings of John Murray, 2:294 – 304.

———. “Song in Public Worship.” In Worship in the Presence of God, edited by Frank J. Smith and David C. Lachman, 179 – 92.

Myers, Kenneth A. All God’s Children and Blue Suede Shoes.

Nash, Ronald H. Poverty and Wealth.

Niebuhr, H. Richard. Christ and Culture.

Nietzsche, Friedrich. Beyond Good and Evil.

———. The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals.

———. The Joyful Wisdom.

———. “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense.” In Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870s. Translated and edited by Daniel Breazeale.

Noll, Mark A. The Scandal of the Evangelical Mind.

Olasky, Marvin. “Forgotten Choice.” National Review, March 10, 1997.

———. The Tragedy of American Compassion.

Pagels, Elaine. The Gnostic Gospels.

Palmer, Donald. Looking at Philosophy. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Co., 1988.

Parker, Kathleen. “There Might Be Something About Islam.” Orlando Sentinel, July 17, 2005, G3.

Piper, John. Brothers, We Are Not Professionals.

———. Desiring God.

———. The Purifying Power of Living by Faith in Future Grace.

——— and Wayne Grudem, eds. Recovering Biblical Manhood and Womanhood.

Poythress, Vern S. “Copyright and Intellectual Property: Why the Laws Should Be Changed.” At http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/2005Copyrights.htm.

———. The Shadow of Christ in the Law of Moses.

Pratt, Richard. “Postmoderns: Opponents or Opportunities?” Unpublished lecture outline.

Prichard, H. A. Moral Obligation.

Rawls, John. A Theory of Justice.

"Report of the Ad Interim Committee on Divorce and Remarriage." Minutes of the Twentieth General Assembly of the Presbyterian Church in America (1992).
At http://www.pcanet.org/history/pca/index.html.

"Report of the Ad Interim Committee to Study Freemasonry." Minutes of the Fifteen General Assembly of the Presbyterian Church in America (1987).
At http://www.pcanet.org/history/pca/2-300.pdf.

"Report of the Committee on Sabbath Matters." Minutes of the Fortieth General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1973), 92 - 112.

"Report of the Committee on Song in the Public Worship of God." Minutes of the Thirteenth General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1946), 101 - 7, and Minutes of the Fourteenth General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1947), 51 - 58.

"Report of the Committee to Study the Matter of Abortion." Minutes of the Thirty-eighth General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1971), 135 - 57.

"Report of the Minority of the Committee on Women in Church Office." Minutes of the Fifty-fifth General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1988), 356 - 73.

Richardson, Peter. Paul's Ethic of Freedom. Philadelphia: Westminster Press, 1979.

Riddlebarger, Kim. "Reformed Confessionalism and the 'New Perspective' on Paul."
At www.alliancenet.org.

Rockwell, Llewellyn H. "Wheelchairs at Third Base." National Review, July 7, 1993, 47 - 50.

Rushdoony, Rousas J. The Institutes of Biblical Law.

———. The Myth of Overpopulation. Nutley,

———. Politics of Guilt and Pity.

Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness.

Schaeffer, Francis. The God Who Is There.

———. How Should We Then Live?

———. Pollution and the Death of Man.

Schleiermacher, Friedrich D. E. The Christian Faith.

Schlossberg, Herbert. Idols for Destruction.

Schwertley, Brian. "The Sabbath and Modern Industrial Civilization." The Counsel of Chalcedon 23.5 - 6 (October - November, 2001): 36 - 40.

Sidgwick, Henry. The Methods of Ethics.

Skilton, John H., ed. The New Testament Student and Theology.

Smith, Frank J., and David C. Lachman, eds. Worship in the Presence of God.

Stevenson, C. L. Ethics and Language.

Stonehouse, N. B., and Paul Woolley, eds. The Infallible Word.

Trueblood, D. Elton. The Humor of Christ.

Tsoukalas, Steven. Masonic Rites and Wrongs.

Van Til, Cornelius. Christian Theistic Ethics.

———. A Christian Theory of Knowledge.

———. Christianity and Barthianism.

———. An Introduction to Systematic Theology.

———. "Nature and Scripture." In The Infallible Word, edited by N. B. Stonehouse and Paul Woolley, 263 – 301.

———. The New Modernism.

———. Why I Believe in God.

Van Til, Henry R. The Calvinistic Concept of Culture.

VanDrunen, David, ed. The Pattern of Sound Doctrine.

Veith, Gene Edward. "Christianity and Culture: God's Double Sovereignty." Modern Reformation 6.1 (January – February, 1997): 15 – 19.

Vos, Geerhardus. Biblical Theology, Old and New Testaments.

———. The Pauline Eschatology.

———. The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church.

Waltke, Bruce. Biblical Theology.

Warfield, Benjamin Breckinridge. "The Emotional Life of Our Lord." In The Person and Work of Christ, 98 – 145.

———. Perfectionism.

Webb, William J. Slaves, Women and Homosexuals.

Weeks, Noel. The Sufficiency of Scripture.

Wells, David. No Place for Truth.

Wenham, Gordon J. The Book of Leviticus.

White, Lynn, Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." Science 155 (1967): 1203 – 12.

Williams, Neil H. The Theology of Sonship.

The Willowbank Report: Consultation on the Gospel and Culture. At http://community.gospelcom.net/Brix?pageID=14322.

Wittgenstein, Ludwig. The Blue and Brown Books.

———. “Lecture on Ethics.” 1929. At http://www.kolumbus.fi/m.sipola/ethics.htm.

———. Philosophical Investigations.

———. Tractatus Logico-Philosophicus.

Wright, N. T. “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire.” At http://www.ctinquiry.org/publications/wright.htm.

Yoder, John Howard. The Politics of Jesus.

Young, E. J. In the Beginning. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976.