

灵命塑造与伦理更新：当代中国城市教会文化使命的一个视角

南京举目教会、南京东南大学哲学与科学系 王永忠

【摘要】本文通过对圣灵及灵命塑造的基本框架的分析，并通过圣灵充满的圣礼理解基督教伦理学，以此框架分析当今中国城市家庭教会的灵命状况以及福音在中国大陆拦阻。文章指出，家庭教会承受了各种逼迫仍然持续增长，在意识形态和本土文化的双重压力下，教会仍承担其文化使命：靠着圣灵生命更新，并通过生命带出伦理更新。

【关键词】灵命塑造、伦理、城市教会、文化使命

Abstract: The paper analyzes the basic structure of the Spirit and spirituality and understands the Christian ethics through liturgies which are attended by the Spirit, and the structure is applied to analyze the spiritual situation of the Chinese urban house-church. The paper points out that urban house-church has been growing despite of various persecutions, and it will undertake its cultural mission with the help of the Spirit to regenerate life and renew ethics through regenerated life.

Keywords: spirituality, ethics, urban house-church, cultural mission

一、灵命塑造：一个神学-伦理学的框架

圣灵是三位一体的一个位格。三位一体表示：“圣父是永恒的父，圣子是永恒的子，而圣灵永恒地与圣父和圣子有区别。这种多样性述说了神的丰盛，然而，永远不会让这种差别化的丰盛导致不和谐。当我们理所当然地对神的合一感到惊奇的时候，我们也理所当然地对三位一体的位格的永恒关系如何在唯一真神内建构了一种永恒而和谐的差别化感到惊奇（Ware, 2005: 20）。”

按照创造论教义，谈到“灵”的时候，就是赋予他生命和气息（McGrath, 1999: 2）。^①同时，人是按照神的形象（*Imago Dei*）造的（创一 27），这个教义与灵命塑造具有明显的联系。“如果人被造带有某种与神想联系的能力并且如果这样一种关系应该存在和发展是出自于神，那么一种与神的关系如何建立和得到鼓励的问题就具有了重大意义。因而，人是按照神的形象造的这个主题可以被视为支持了灵命塑造的基本任务（McGrath, 1999: 42）。”在旧约中，圣灵直接来自神。“神啊，求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵。不要丢弃我，使我离开你的面，不要从我收回你的圣灵（诗五一 10-11）。”这里的“灵”（רוּחַ, *ruach*）和“你的圣灵”（רוּחַ אֱלֹהִים, *quadsheka weruach*）来自同样的词根。诗人将在他里面并作为他的一部分的灵（*ruach*）——几乎视为一种态度和性格；而同样的字表示某种属于神的东西，甚至是会被神收回去的东西。这表示甚至某种能够被称为一个人的灵的东西也不必然地或内在的是他自己的：它可以是神的灵在他里面（Moule, 2000: 8）。诗五一与林前二的经文对比，表明了这个重要的信念：神与人、圣灵与人的灵之间存在着某种亲密关系。^②如林前二 10-13 经文：“只有神藉着圣灵向我们显明了，因为圣灵参透万事，就是神深奥的事也参透了。除了在人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事。我们所领受的，并不是世上的灵。乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事。并且我们讲说

^① 见创二 7：“耶和华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，名叫亚当。”

^② “‘圣灵’是一个在希伯来和犹太文学中使用的词，与‘言语’（道）和‘智慧’这些词一同，帮助心灵弥合一位超验的神与祂的被造物之间的鸿沟（Moule, 2000: 7）。”

这些事，不是用人智慧所指教的语言，将属灵的话解释属灵的事。”^①

灵命塑造 (Spirituality 或 Christian Spirituality)，或称属灵操练，与寻求一个整全和真正的基督徒存在有关，涉及到整合基督教根本理念和以基督教的信仰为基础和范围的完整生命经验 (McGrath, 1999: 2)。“在基督教的意义，灵命塑造指我们的根本价值、生命模式和属灵操练，在人的转变的情境下，对上帝、人的身份和物质世界的特殊的理解”(Sheldrake, 2007: 2)。这包括在圣经和教义的传统下对信仰价值在具体文化、历史、社会环境下的重新诠释。当然，存在这样一个意义，甚至全人类所拥有的种种能力，都是创造主的恩赐。但是，从罗十二和林前十二(以及弗四和彼前四)的经文似乎可以看出，“圣灵的恩赐”(pneumatikon, πνευματικῶν, charismata, χαρίσματα) 是内住的圣灵所带来的种种能力，只有对于那些“由圣灵重生的”人才是真实的 (Smith, 2004: 258, n83)。

灵命塑造的一些可行定义包括 (见 McGrath, 1999: 3-4): (1) “灵命塑造是一个人生经验、努力，应用基督教信仰储备中的相关要素，指导男女信徒趋向他们的属灵成长，他们个人的属灵进步发展，得到与之相称的洞见与喜乐”(George Ganss); (2) “灵命塑造关乎我们与神的经验以及作为此经验的结果转变我们的心思意念和我们的属灵生命”(Richard O'Brien); (3) 灵命塑造指“一个有生命的经验和一个祷告和行动的操练的生命，但是它不能被理解为离开具体的神学信念，它们是彰显真正基督教信仰的生命形式的必要组成”(Don E. Saliers); (4) 灵命塑造是一个有用的术语，“来描述我们如何——个体地和集体地——亲身内在化有关上帝、人和世界的传统基督教信仰，并将它们按照我们的基本态度、生活方式和行动表达出来”(Philip Sheldrake); (5) 无论其他什么东西可以被肯定与一种具有圣经先例和方式的属灵操练相关，属灵成熟或属灵成就必然涉及全人——身、心和灵魂、场景、关系——贯穿所有时间年代与创造的整全想联系。圣经的灵命塑造包含整个人在世界的存在整体性，而不是一个人的某个片断或碎片或事件 (William Stringfellow)。

属灵操练是基督徒通过不断的内省，邀请圣灵内住，使得圣灵的能力充满身体，更新翻转信徒，我们的身体成为神的殿。如保罗所言“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗(林前三 16)?”从一个旧约的角度来看，来思考保罗所用住在殿中的这个比喻的丰富性，可以提出这些问题：“从这殿建造的时候，谁住在这殿里？谁的荣耀在这殿中显明？显而易见，这正是神的这个荣耀降临并显明在这殿中。这里，保罗说神的灵现在正住在这殿中，藉此表明神的圣灵就是神自己。因为神住在这殿中，并且保罗现在将这个概念用到圣灵上，必然结果是圣灵就是住在这殿中的神 (Ware, 2005: 38-39)。”这种通过身体建立起来的神的殿的异象在实践中具有强烈的伦理指向。

从这种本质的圣灵观而来的伦理学是一种强制力。这位主(的圣灵)并不以强制的必然性来掌权，而是赐予自由的，如林后三 17 所言：“主就是那灵：主的灵在哪里，那里就得以自由”，这正是个体和群体决定顺服还是悖逆的自由 (Rabens, 2010: 9)。而作为一个属灵的群体，教会藉着圣灵将个人平等地联结，成为一个属耶稣基督的身体。“我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一个圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵(林前十二 13)。”信徒无论个体还是群体，因着圣灵的洗成为圣洁，并藉着主的圣餐与主联合。^②

^① 这里的“圣灵”使用了两个不同的大写希腊字 Πνεῦμα (Pneuma) 和 Πνεύματος (Pneumatos)，而用小写字表示人的“灵”(πνεῦμα, pneuma)，英语的圣经翻译传统则用大写的 Spirit 表示圣灵，小写的 spirit 表示人的灵 (Moule, 2000: 7)。尤其值得注意的是，希腊字“灵”和“属灵的”，并不与“有形的”或“物质的”(soma) 的意思相反，而是与肉体 (sarx) 这个词相对，意味着在任何与圣灵背道而驰的东西。因而，这种对比并不是身体和灵魂之间，而是两种生命态度之间。一个“属灵的人”(见林前二、十四、十五) 就是圣灵住在他里面或他在圣灵的权柄下活着的人，因此，保罗的“属灵”意味着“在圣灵里活着”，具有强烈的道德意义 (Sheldrake, 2007: 3)。

^② 在处理林前十 3-4 (“都吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水；所喝的，是出于随着他们的灵磐石，那磐石就是基督。”) 的经文时，凯斯曼 (Käsemann) 并不只是谈论以色列人在旷野中喝磐石的水和吃天降的吗哪，他也相信这也是指着主设立的圣餐说的 (Rabens, 2010: 6)。保罗将以色列人过红海和旷野的拯救事

我们受洗也是藉着圣灵的恩赐，这也是保罗在林前六 11 说：“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、成义了。”因此，圣礼若没有圣灵的同在，就不会有信徒的真实悔改和伦理转变。圣灵转变信徒并赋予他们过宗教-伦理生活的能力（Rabens, 2010: 20）。这意味着“保罗假设教会熟悉这样一个事实，圣灵被比喻为一种物质或流，在圣礼中与信徒合为一体；于是，成为了他的存在中的新本质（Rabens, 2010: 23）。”因而，灵命塑造也成为造就圣徒过一种基督教伦理生活的方式。

豪尔沃斯强调，我们必须通过敬拜（礼仪）来学习基督教伦理。^①“敬拜事实上不仅纪念过去，因为它将过去视为神的权威和自我的舞台——在祂的世界中的启示行动。但是，敬拜也参与未来，尤其通过圣餐，基督徒在其中分享一个参与到天国盛筵的圣餐中。伦理学没有从过去珍藏至今的最好的行动模式的概念；没有任何地方找到目前践行这种有形行动的群体；也没有可参与的共同的末世论未来的具体化结构：这几乎是这样一门学科，注定要经历其情境，作为一种令人畏惧的缺乏。圣礼为伦理学提供一个用来塑造基督徒的性格和担当的秩序井然仪式过程，并使人想起塑造共同生命方方面面的习惯和模式——接触人、认识到错误和失败、庆祝、感谢、读经、以权柄宣讲、反思智慧、正确传讲真理、明确需要、达成和好、分享食物、更新目的。这是共同基督徒生命的基本特征——不仅仅对于神职人员或者对于那些宗教阶层，而且也对于平信徒，一周一周地持守下去。这是大多数基督徒采用的最常见的方式提醒他们自己和别人，他们是基督徒。这是基督教成为有血有肉的最重要的方式，从一整套理念和信条发展成一套礼仪和一种生命模式（Hauerwas et al, 2011: 7）。”

二、 城市教会灵命塑造初探

在希腊传统中，从柏拉图到亚里士多德，都将城邦视为理解和建立人类社群的有力象征，城邦（或城市）是我们外在的、公共生活的范式。在基督教传统中，一方面将地上的城市视为堕落败坏的索多玛、蛾摩拉到巴比伦，另一方面也将教会视为在这个尘世救赎人类、翻转这个世界的耶路撒冷；^②无论是败坏的罪人的解释还是被赎的神的国度的概念在城市中有最彻底的体现。从奥古斯丁传统中的《上帝之城》^③到加尔文在日内瓦的实践，城市以及作为教会的城的观念都具有重要意义。城市反映并影响人类关系的质量。事实上，在城市环境的情境下，我们无法区分功能的、伦理的和属灵的问题。如果那些地方是圣洁的，它们必须确保人民、社区的圣洁以及一种人寻求超验性的能力（Sheldrake, 2014: 7）。现代城市公共生活是各种群体、各种价值观相互碰撞的地方。教会在这个情境中若是分别为圣的，就必须有独特的圣灵充满的生命。^④圣洁必须有圣灵的同在，以及被圣灵更新的神的子民。就是为什么

件应用到圣礼——洗礼和圣餐：“因为主是圣灵（*Pneuma*），并且因为在圣礼中值得称颂的主与祂的恩赐表达了作为赐予者参与到自己当中，因而圣礼的恩赐一定也是圣灵（Rabens, 2010: 6）。”

^① 圣礼是伦理学的，也是政治学的，并且提供可能性产生一个由慈爱赋予活力的真正城邦：“这些礼仪，洗礼和圣餐，不仅仅是基督徒们做的‘宗教的事物’，”豪尔沃斯评论道，“它们是我们的政治学的必不可少的礼仪。通过它们，我们学习我们是谁。这些礼仪就是我们卓有成效的社会工作，而不是代表基督教人群去进行有成效的社会工作的动机或理由（Hauerwas, 1991: 108）。”

^② 直到耶路撒冷作为以色列的京城，旧约有关城市的评价才大大改观。作为典范城市的耶路撒冷具有一个有形的、象征的和神秘的形象——美丽、富饶并且是政治与宗教权力的宝座（Sheldrake, 2014: 17）。如诗四八 2 所述：“锡安山，大君王的城，在北面居高华美，为全地所喜悦。”

^③ 按照奥古斯丁的观点，基督教神学认为不存在绝对的个人身份。人之存在体现在一个共同的生命和一个共同的任务。人在团契中才有意义。在这一点不需要展开一个复杂的观点，重要的是注意到人的身份与作为“三位一体”上帝的基督教关系神学之间的密切关系。基督徒生命的核心——总的被救赎的人的存在的一个范式——就是与上帝联合，在耶稣基督里，通过一种圣灵引领的团契相互结合。上帝自身关系的性质就是这样一种生命的基础。三位一体的教条确认了上帝是“在团契中的位格”（*persons-in-communion*）、一种自我-给予爱的相互关系（Sheldrake, 2014: 8-9）。

^④ 这是典型的建立在三位一体关系中的人与人之间的关系：“上帝以祂的儿子基督的宝血，替代选民担当了罪的刑罚，救赎一切接待基督、信靠基督的名的人，由此恢复和重建了上帝与他的百姓在盟约中的关系。”

教会概念必须是深刻圣灵论的 (pneumatological)。正如胡特对康德的即兴创作中所暗示的那样,“没有教会论的圣灵论是空洞的;没有圣灵论的教会论是盲目的 (Smith, 2004: 259)。”圣灵引领的教会才是属神的,而不是属世的团体。^①

中国教会正在发生深远而深刻的变革。从表面观察的一个最重要的特点就是城市家庭教会的兴起。^② 这群被圣灵更新的人正在城市中实践着耶稣基督“做光做盐”的教导,带出在属灵团体中的伦理生活,并影响他们所在的城市。按照 Kindopp (2004: 133) 的观察,城市家庭教会具有自身基本组织模式,并在逼迫环境下坚守信仰,他写到:“在城市中,一间家庭教会每周聚会数次。个人体验在具有高度参与性的服事和圣礼中得到提升,常常伴随着说方言和信心医治。尽管大多数家庭教会仍然相对自治,他们的带领人已经发展了活跃的相互交流渠道。聚会常常以其他地区的家庭教会的最新情况开始,伴随着最新的被捕或其他事件的详细报告。尽管是非正式的沟通和分享的经验,家庭教会形成了一个统一的集体记忆。例如,在全国范围内,家庭教会聚会纪念特殊的日子,铭记最新殉道的中国基督徒,并且进行长达一周的接力禁食祷告为着抢球中国的灵魂。”

刘同苏和王怡讨论了家庭教会在中国特定的社会文化条件下的灵性生命现象。所谓特定的社会文化条件就是:“意识形态化的政府以国家强制力为后盾,全面控制整个社会推行自己的意识形态。在此社会条件下,任何信仰都无法公开存身于社会的公共生活之中。教会在本质上是一种信仰的公共生活;当无法在社会公共生活里面实施信仰公共生活之际,教会退到了一个相对独立的私人生活领域——家庭,以相对独立的私人生活形式,坚守住了信仰的公共生活。家庭教会是集权控制下的独立教会 (刘同苏、王怡, 2012: 37-38)。”家庭教会有以下几个特点:(1) 集权重压下的独立显示了信仰的纯洁性,从而,集权控制的外在条件反衬出了信仰自我独立的形式。(2) 家庭聚会仅仅是保证信仰独立的外在手段;作为外在手段,家庭聚会的形式并不一定意味着信仰独立的内容。(3) 独立不仅是信仰的独立,而且是信仰生活的独立,家庭聚会必须具有公共生活性质,才是家庭教会 (刘同苏、王怡, 2012: 38)。

城市家庭教会不仅仅是在城市中的家庭教会,更是新的社会文化环境中的新的灵性生命现象。城市标志着主流社会,家庭教会进入城市,实际上是进入了主导整个社会的文化主流。城市家庭教会依然是家庭教会,“家庭教会之作为家庭教会,从生命本质上并不取决于身处文化的边缘或者主流,而在于是否坚持以敬虔与牺牲为特征的十字架道路。家庭教会的传统不是靠脱离主流社会的外在形式维系的,而是由十字架印记的内在生命承袭的 (刘同苏、王怡, 2012: 42)。”城市家庭教会的兴起很大程度上取决于两个社会主流群体:知识分子和工商业经营者阶层。然而,“城市家庭教会能够有所作为,不在于其自身的社会优势,而在于上帝通过大众福音运动而赋予的生命恩典。脱离了普通的福音运动,城市家庭教会就会丧失目前具有的整体文化冲击力,退化为狭窄社会领域中的个别文化现象。自戴德生一代开始的普遍草根福音运动,渗透性地在社会文化的深层,沉积了基督教长远发展的根基;只有踏着这大众生命凝结起来的深厚而坚实的基础,城市家庭教会才可能代表性地运用中国教会的力量,去冲击中华文化的整体 (刘同苏、王怡, 2012: 89)。”

中国社会发生的巨大变革深刻影响着基督教群体的构成。Chow 指出皈依者不再如政府资助的研究项目倾向于证明的那样限于患疾病、老龄或贫困的人群,“许多新基督徒是中产

而圣灵建立了教会,就是基督在地上的、可见的身体,就是要让上帝的儿女活在圣徒想通、彼此相爱的社群关系中,并向着万民传扬福音,从而恢复和重建万民与他人的关系。因此,离开了地方教会的圣徒共同体,离开一座‘山上之城’的基督徒社区,也就离开了人与人在救恩中的、整全的关系 (余杰, 2011: 11)。”

^① 胡特认为,“尽管教会显而易见地不能声称拥有圣灵,如同教会的教义和仪式会‘管理’圣灵 (在这个意义上,圣灵总是统管教会的主)一样,然而,教会的教义和仪式远非与圣灵自身的宣扬和活动毫无关联。换言之:只有当教会有一套具有约束力的教义和仪式,圣灵才可以做一件‘新事’,引导教会明白‘一切的真理’ (约十六 13)” (Hütter, 1994: 358)。如弗三 10 所言:“为要借着教会,使天上执政的、掌权的现在得知神百般的智慧。”

^② 本文暂不讨论城市三自教会的情形。

阶级专业人士、大学生和知名知识分子。看起来，无论作为一种对马克思主义集体主义意识形态的反动，还是一种对现代化挑战的回应，个人对他/她的主体性（subjectivity）产生了一个清晰的认识，这被视为人的自由和个人命运的基础。果真如此，那么传统中国社会对道德和精神的参照已经发生了一个根本改变，现在有利于一种呼召个人皈依和对超验者回应的宗教（Chow, 2013: xiii-xiv）。”^① 威兰德（Wielander, 2013: 6）认为在 90 年代就形成了一个所谓“基督新教精英阶层”（Protestant Elite），来自于海外流亡人士、留学和访学的知识群体，随着其中一些人回到中国大陆，对知识阶层产生了持续的影响。^②

三、 福音在中国的拦阻

启蒙运动以来温和的无神论与世俗化合流，采取自由、理性、民主的现代主义模式，试图渐进地消解宗教的影响。与此相对，唯物主义-科学主义无神论采取了一种超现代主义（hyper-modern）的极端方式，试图消灭宗教，认为宗教阻滞了人类走向进步和科学。与原教旨主义类似，共产主义采用了军事化无神论（militant atheism）的形式，其本身就是一种绝对的宗教，对其他信仰留出任何空间（Marsh, 2011: 3-4）。马克思主义的宗教观正是传承了这种极端无神论，在其政权下，系统性地祛除一切有神论，这是其长远目标。

贝叶斯（Bays, 2004）分析了中国历史上政府对待基督教的态度都是限制、打压，尽力维持传统（如儒家）或意识形态（如马克思主义）的统治地位。事实上，在 1950 年三自爱国运动之前，“基督教毫无防备地在长达一个多世纪的时间里暴露在任何中国政府的限制行动之下，并且这样一种中国政府既有能力又有意愿干预基督教内部事务也已经有好几十年的时间了。一方面，这就是是一个由来已久的传统假设；而另一方面，鉴于马克思主义的基础，这个新政权对有组织宗教生活的存在构成了一个更为严重的威胁，超越任何一个此前的政权（Bays, 2004: 34）。”正如官方宗教政策所宣称的那样：“无产阶级政党不仅要保持自己世界观的纯洁性，还要坚持不懈地向人民群众进行科学世界观和无神论的教育，不断提高他们的政治觉悟，逐步从宗教思想的束缚下解放出来。……无神论宣称不能脱离现实斗争。要善于用唯物主义观点说明群众中的信仰和宗教的根源，同目的在于消灭产生宗教的社会根源的阶级运动的具体实践联系起来，服从于无产阶级政党进行革命斗争的基本任务（王作安，2002: 61）。”

一部当代中国教会史就是一部在逼迫中信心成长的历史。赵天恩牧师按照教会历史的演进总结了 1950 年后中国教会迅速增长的十大因素（赵天恩，2005: 81-86）：1. 至死忠心的教会领袖感动了年轻的信徒（1950-1958）；2. 平信徒领袖的兴起重建爱主的家庭教会（1958-1966）；3. 以为主受苦当作基督门徒的代价与荣耀（1966-1969）；4. 游行布道者的兴起与众平信徒的祷告运动（1969-1976）；5. 上山下乡传扬真道神迹奇事证明真道（1976-1980）；6. 家庭教会对内卫道自清与对外恢复联络（1980-1982）；7. 走十架道路面对大逼迫导致福音广传（1982-1983）；8. 训练福音使者差传全中华（1984-1989）；9. 马列主义的幻灭与知识分子的归主运动（1989-1995）；10. 传福音与建造教会方面顺从神不顺从人（1995-2000）。这些逼迫和打压无疑是严厉而持久的，然而，中国基督徒也在这种环境中操练了属灵的信心。

^① 作为一名媒体人，艾克门（Aikman, 2003）在《耶稣在北京》一书中采访了许多基督徒（或慕道友、文化基督徒广义的基督教同情者）的学者、艺术家、作家，其中包括远志明、刘小枫、杨慧林、赵敦华等等，描绘他们的经历及他们在世界中的见证。

^② 一位受访的张弟兄说：“教会不再被社会底层所主导。在城市教会的发展中，知识分子、白领人士和海外华人起到了关键作用，也导致神学更加多元化。教会也从慈善的接受方转变为了积极的慈善事工，并更加积极主动地参与海外宣教事工（Wielander, 2013: 7）。”他看到一个清晰的趋势，不同教会在神学培训、宣教事工和其他项目上的合作，常常有着海外华人“牧师-知识分子”的协调。

如果说传统意识形态的打压和逼迫在新的形势下有所调整或改变的话,基督教中国化无疑是在“后拆十字架”时期对福音的新的限制形式。卓新平是基督教中国化的倡导者,当然也成为官方智库的重要成员。他提出了一个悖论:“基督教中国化所面临的主要历史难题就在于,由西方传教士所传入的基督教与中国文化、中华民族和中国社会的矛盾冲突,而这一历史难题也就是基督教之所以要实现中国化的根本原因(卓新平,2013:3)。”卓新平(2013:3-4)针对“基督教的普世性”来反对本色化、本土化、处境化、尤其是中国化的问题,他提出了三个方面的辨析:首先,如果一种信仰是“普世的”,此种教义或精神必定能够本色化、本土化、处境化或中国化;其次,世界性宗教之所以广传,其首要条件在于,它们均能适应不同的文化、民族、国家或社会环境,并也不同方式实现了本土化,为何唯独基督教不可以?第三,基督教信仰之所以从“中国礼仪之争”到今天的尖锐矛盾,从根本上反映了“中西方宗教与文化传统观念的矛盾冲突”,因此,“若不根除西方基督教传统中心论及其排他性思维倾向,基督教便无法根植中国文化土壤,无法融入中国主流社会,无法真正实现其本色化、本土化、处境化或中国化”(卓新平,2013:5)。

强调中国文化的本体性和基督教的适应性,既可以迫使基督徒部分地牺牲对福音真理的坚持,又可以动员传统文化阵营的支持者,强化他们的文化危机意识,以达到遏制信仰在知识分子中传播的目的。余杰认为,一方面,宗教逼迫虽然没有结束,却已不可逆的走向了尾声;在观念上,反教会、反基督教的意识形态,事实上在政府内部已经崩溃了;然而“在知识界,反宗教的力量,已开始了一场有动静的、规模巨大的集结。即将来到的,将是中国教会史上规模最大的一场护教之战。这一场深入文化和时代骨髓的信仰与文化的交锋,因着政治逼迫而推迟了半个世纪(余杰,2011:9)。”

中国的一些学者对于基督教的传播怀有真正的敌意和怀疑,甚至将其上升到国家安全的层次(例如文化安全的提出)。他们认为:“基督教在中国的迅速发展具有不可忽视的‘国家背景或西方后盾’,即西方敌对势力依旧抱有‘和平演变中国的野心’,仍在实施‘基督教化中国的战略’,这尤为明显地反映为培植地下势力,建立非法组织,不仅破坏了我国独立自主的办教原则,而且影响了基督教的本真形象;更为令人担忧的是,假如基督教在中国‘一教独大’甚至‘一教独霸’,势必恶化中国的宗教生态,有损中华民族文化的多元性与主体性,影响社会和谐乃至国家安全等(卓新平,2013:5-6)。”这种观点担心基督教再次沦为“西方敌对势力的渗透工具”。

卓新平并不完全认同这种耸人听闻的文化安全受到威胁论,然而他认为,与社会发展的深刻变化相比,中国基督教“显然尚未完全适应整个国家在经济与政治体制改革、法治与社会公德建设、社会服务与慈善公益、文化大发展繁荣等诸多领域的迫切需要,尚未发挥其应有的、积极的、重要的社会作用和文化影响。这便意味着,基督教在当今中国社会所面临的主要问题与挑战,恐怕不在于‘信徒的数量’,而在于‘教会的质量’,即数以千万计的中国基督徒到底能对中国社会做出什么贡献?(卓新平,2013:8)”总而言之,基督教事实上不仅未成为“一教独霸”的局面,甚至并未从根本上改变其信徒文化程度低、年龄高、姊妹多、缺乏社会影响力的基本事实。长期的逼迫和处于社会边缘,基督徒也常常被视为迷信和落后的群体。

卓新平认为(2013:40),基督教作为一种信仰体系,有其社会存在、文化构建和信仰认知等方面的特色。在其信仰之“异”的持守上会表现出其“排他性”和“唯一性”,在历史上,基督教曾强调自己乃“绝对宗教”、唯一获救之途,“教会之外无拯救”的思想给人留下了深刻印象。^①这些信仰和文化特点,源自古代闪族“亚伯拉罕传统”中“绝对一神”之

^① 谢文郁(1995:172)指出,“道成肉身”的耶稣基督已经将绝对而永恒的真理显明给人。至于这个世界的万物之间的因果链,人则可以通过概念具体地揭示它们。人要准确把握它们,就必须祈求神的启示,这是认识者首先要认清的。

先知性宗教的天然排他性和潜在的唯我独尊意识，而在中国氛围中显得陌生和特别。因此，当中国人对之不理解、不认同的情况下，它们自然会遇到种种抵制、排斥、反对和谴责。因此，不仅在官方，而且在知识分子和普通民众中，基督教常常受到误解和非议。

四、 文化使命：生命带出伦理更新

马丽和李晋（Ma and Li, 2014）的研究表明，随着中国城市的新教家庭教会增长，吸引城市专业人士、技术人员、知识分子，随着他们的人数增长，教会正从早期的个人信仰的建立，转变为城市教会正越来越多影响公共空间，并帮助建立中国的公民社会。许多受过教育的记者、演员、律师和商人在公共生活的所有领域都公开他们的信仰，他们的信仰使得他们与后共产主义国家所要求的行事为人方式截然不同。也许他们最基本的影响是将基督教的工作伦理带给社会，近代商业社会就是建立加尔文主义的新教伦理之上的。“工作不仅表达了人的信仰及熟练通达，也表达了宗教的禁欲精神。人无须理会阶级、团体之别，只管‘做你所能做，拯救你所能拯救，施予你所能施予’（卫斯理语）……谋取合理的利润或回报不是罪恶，竞争致富亦可以接受，但工作必须带有诚信，因为这是上帝管辖的世界。成功创立事业，发展企业，是合理且蒙上帝喜悦的事，不过必须紧记上帝的恩典，把多余的回馈社会，帮助世上有需要的人，并且堤防过度耗用资源，以免要为资本主义社会付出沉重的代价（杨庆球，2009: 54）。”

同时，对中国文化产生积极的影响，将基督教价值中与市民社会和人权观念相适应的政治伦理带给中国社会。“宗教在经历了弯曲悖谬的社会经济转型的中国社会仍然有一种很强的吸引力，只要作为中国融入全球经济的影响深远的力量会减弱其全面的社会控制。其他国家和中国自己历史的经验暗示中国的统治者面临两个总的选择：他们要么使方兴未艾的宗教群体适应并将它们整合到一个更广阔的公民社会，要么他们可以打压它们并引起一个挑动起来的对现存秩序的对立（Kindopp et al, 2004: 8）。”王怡认为，中国社会的宪政转型，也不只是制度转型，在本质上也是一种社群关系的重建，而惟有主的教会，能够提供一个真正有活力、有生命力的群体生活的样式。^①他说：“福音降临在中国的意思，就是降临在亲密的、共同体的生命关系中，降临在团契和小组中。在几个家庭之间，在互相陪伴和同行的人中，见证、目睹和分享生命被福音改变，才是这个世界上最激动人心的事。世界的一切改变都取决于此。美国柳溪树教会的海波斯牧师（Bill Hybels）说，‘地方教会是世界的希望’。这句话我很认同，整个世界的命运，取决于一间一间地方教会、一个一个基督徒社区的形成。上帝的祝福和审判，都要从这里显明。”

中国社会是一个个体处于原子化生存状态的社会，缺乏群体生活的经验，随着宗法社会的解体，在以血缘为纽带的宗族社会所形成的伦理约束随着城市化的推进而荡然无存。在人人以陌生人出现的都市，伦理维系还原为肤浅的礼貌，相互的伦理责任渐渐失去。“在当代中国，家庭教会几乎是唯一的、在国家体制之外拥有丰富生命经验的社会共同体。……教会向中国传讲的，并不只是一套关于得救的圣经教义，而且是一群得救之人的团契生活的样式。而这是中国社会和文化传统中最稀少的、甚至几乎全然陌生的东西（余杰，2011: 12）。”当代城市规划学家和思想家桑德考克（Leonie Sandercock）认为，“除了一个均衡的经济和

^① 正如豪尔沃斯将教会视为一个政体，然而，“在它是由一群没有理由害怕真理的人组成的意义上，它又与任何其他政体截然不同。”因为教会被称为它自身的城邦和国度，基督徒“在任何国度都无以为家（Hauerwas, 1991: 102）。”教会就不是一个可以适合于民族国家或统治城邦的市民社会，因为它是一个替代的城邦，质疑——无论古代还是现代——国家的目的。“教会，”豪尔沃斯说道，“并不为了提供一种民主或任何其他形式的社会组织伦理而存在，而是作为一种对任何国家的政治替代物而确立，见证某种对于那些由基督的故事塑造的人可能的社会生活（Hauerwas, 2001, 114-15）。”教会作为一个群体——无论是一个城邦还是关系——是以不同方式设立的，因为它是由圣灵赋予生气并具有与上帝和邻舍的爱作为其目的和目标。

环境的可持续性，城市社区还需要诸如关心社会公义、包容和利他主义的公民身份。贪婪需要被慷慨的道德所调整。个人野心需要由公民抱负来平衡。关爱他人应该至少与关爱自己一样甚至更加地受到提倡。我们也需要思考未来世代的潜在需要，而不仅仅是我们当下的‘需要’（Sheldrake, 2014: 139）。”此外，这样的社群对陌生人友好并欢迎新加入者，并且具有社群记忆的功能。这些价值观都可以在作为社区的城市教会中找到。

在中国，基督教常常被认为与佛教、儒家、道家或者马克思主义一样只是众多宗教的一种、多元主义的一元。这个问题涉及到耶稣在犹太人中传福音的权柄。因而，“耶稣的传播福音工作就重点放在打破人的自负之上。只有打破人的自负，人才能真正认识到基督福音的终极权威。为此耶稣才道成肉身来到我们人间，救赎我们的有限及有罪；并且为我们的有限和有罪而死；然后透过复活战胜我们的有限和有罪，至终为我们摆脱有限和有罪的捆绑而进入神的公义的天国带来可靠的盼望。这完全显明了耶稣基督的终极权威。显明主耶稣是超过一切的权威，是真正的至善（谢文郁，1995: 181）。”^①而在中国文化中，士大夫以天下兴亡为己任，以个人良心为最高判断标准，至善可以通过自身的修、齐、治、平的内圣途径达到，最缺乏的就是自我反省和自我质疑的维度。因而，中国文化中缺乏超验的维度，缺乏“神的道路高过人的道路”的观念。

祁克果常用“至善”（the Good）代表上帝，目的是把上帝具体化。“上帝的本体就是至善，他是大公无私、永恒的实体。祁克果论到上帝，他把两者相提并论，又以永恒作为至善的属性。他把‘太一’与上帝等同，叹道：‘独一的神啊，你是太一（the One），你也是一切。’我们要领会的，不是片断的上帝；志于至善的人，最终能领受到的，是整全的上帝。当善人离世，进入永恒时，他一无所失，‘因为在他，上帝就是万有’（杨庆球，2011: 80-81）。”因此，人必须承担个人对上帝的责任，个人的决定、委身和忠诚是回归上帝，唯此才可达到至善。中国人现世的至善观导致在地上建立“大同世界”的乌托邦情结，这与基督教的千禧国度有根本的不同。“千禧国度不是人力所成就，它是由外在因素促成，这种因素是超自然的，我们只有等候和盼望，更重要的，千禧国度是对现世的一种拯救，所以它并不会造成现有文化的破坏。中国文化的乌托邦虽然难以寻觅，但它给中国人希望，在困苦时提供方向和力量，中国欠缺超越的上帝，也没有末世意识和出世的宗教观，乌托邦思想正好提供了困苦者迈步向前的动力，也为中国文学及政治想象提供重要素材（杨庆球，2011: 175）。”

五、 结语

教会就是基督徒的社群，是唯一真实的人类共同体，因为教会是靠着神的呼召和圣灵的更新的一群人。中国城市教会在中国社会成为了这群人，然而他们在中国这片土地更新文化、高举福音真理的道路充满困难和坎坷，他们可依靠的是圣灵赐下的能力，过一种靠着圣礼和敬拜所表达的属灵的伦理生活，并在当今中国成为一个金灯台，做光做盐，影响这个世代。

参考文献

Aikman, David. *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Washington D.C.: Regnery Publishing, Inc., 2003.

Bays, Daniel H. A Tradition of State Dominance. In *God and Caesar in China: policy implications of church-state*

^① 在中国主流儒释道文化中，由于信-知关系未能引起足够重视，从而把人的出发点置于不可靠的“至善”（如止于至善）上。“儒家预设的完善社会秩序实质上是各人有各人理解的理想。释道给人指出的信仰之路完全依靠人的努力，从而路越走越窄，乃至完全被束缚。根本的一点是要把人的生活实践连接到真正的至善上去。由这个永远不会丧失至善性的至善引导，人的生活就走在光明大道上，永远不会失落，并最终进入神的王国，获得永生。我们在基督教对信仰——理性的理解中找到了这样的至善。这就是我们唯一要选择的出发点（谢文郁，1995:172）。”

- tensions*. Edited by Kindopp, J. Hamrin, Carol L. Washington, D.C.: 2004, pp.25-39.
- Chow, Alexander. *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment: Heaven and Humanity in Unity*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Hauerwas, Stanley. *The Peaceable Kingdom: A Primer In Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- Hauerwas, Stanley. “Reforming Christian Social Ethics: Ten Theses”, in *The Hauerwas Reader*, ed. John Berkman and Michael Cartwright, Durham, N.C.: Duke University Press, 2001, pp.111–15.
- Hauerwas, S. Wells, S. “Christian Ethics as Informed Prayer”, in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, edited by Stanley Hauerwas and Samuel Wells, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp.3-12.
- Hur, Ju. *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*. London • New York: T&T Clark International, A Continuum imprint, 2004.
- Kindopp, J. Policy Dilemmas in China’s Church-State Relations: An Introduction. In *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*. 2004, pp.1-22.
- Kindopp, J. Fragmented yet Defiant: Protestant Resilience under Chinese Communist Party Rule. In *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*. 2004, pp.122-145.
- Ma Li and Li Jin. Remaking the Civic Space: The Rise of Unregistered Protestantism and Civic Engagement in Urban China. In *Christianity in Chinese Public Life: Religion, Society, and the Rule of Law*. Carpenter, Joel A. den Dulk, Kevin R. (ed.), New York: Palgrave Macmillan, 2014, p11-28.
- Marsh, Christopher. *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2011.
- McGrath, Alister E. *Christian Spirituality: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1999.
- Moule, C. F. D. *The Holy Spirit*. New York: Continuum International Publishing, 2000.
- Rabens, Volker. *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Reinhard Hütter, “The Church as Public: Dogma, Practice, and the Holy Spirit”, *Pro Ecclesia* 3 (1994): 334-361.
- Sheldrake, Philip. *A Brief History of Spirituality*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.
- Sheldrake, Philip. *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban*. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2014.
- Smith, James K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Foreword by John Milbank, Grand Rapids: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2004.
- Ware, Bruce A. *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance*. Wheaton: Published by Crossway Books, a ministry of Good News Publishers, 2005.
- Wielander, Gerda. *Christian Values in Communist China*. Abingdon: Routledge, 2013.
- 刘同苏、王怡《观看中国城市家庭教会》，台北：基文社，2012。
- 王作安《中国的宗教问题和宗教政策》，北京：宗教文化出版社，2002。
- 余杰《基督徒社区是世界的希望：王怡访谈录》，圣约公义丛书（电子版），2011。
- 谢文郁《失魂与还魂——中国文化的困惑与出路》，Scarborough: 加拿大福音证主协会•香港：福音证主协会，1995。
- 杨庆球，“儒家与基督教看工作的道德承担”，载《中国神学研究院期刊》，第四十六期，2009: 37-58 页。
- 杨庆球《中国文化新视域》，昆明：云南人民出版社有限责任公司，2011。
- 赵天恩《薪火相传——赵天恩牧师纪念文集》，台北：中道出版有限公司，2005。
- 卓新平《基督教与中国文化处境》，北京：宗教文化出版社，2013。