

## 三源合流与中国城市教会的合一

南京举目教会 王永忠弟兄<sup>1</sup>

### 一、三源合流之推进

三源合流运动首先是为了不同属灵传统的教会的合一，为的是不同传统和背景的教会能够“同心合意地兴旺福音”（腓一 5）。三源合流就是以圣经、圣灵与圣徒三大注重为代表的三大属灵传统的合一。“圣经是上帝赐给我们的特殊启示的结集，圣经本身的结集成典是在圣灵的默示下进行的，目的在于造就圣徒，使圣徒能够明白上帝的旨意，塑造效法耶稣基督的品格，完成上帝所赐给的治理全地的文化使命（王志勇，2015: 74）。”

这个运动直面 21 世纪华人教会遇到的挑战与危机。“面对世俗化、全球化和多元化的挑战，面对伊斯兰教在全球的急剧扩散与极端穆斯林恐怖分子的暴力威胁和攻击，面对中国几千年儒释道文化所造成的偶像崇拜和皇权专制的厚黑积习和超稳定结构，面对目前华人教会本身的软弱和败坏，要摆脱中国几千年以暴制暴、血流遍地的恶性循环，华人教会作为上帝设立的拯救灵魂与服务社会的器皿确实需要心意更新，深度悔改，追求敬虔，更多地寻求在耶稣基督里的真诚而深度的合一”（王志勇，2016: 84）。

世俗化、多元化和伊斯兰教化也是普世教会遭遇的挑战，今天的教会若是仍然在属灵方面软弱，就会在这些咄咄逼人的趋势面前节节败退。华人教会除了我们固有文化的积习之外，还有来自历史无与伦比的极权制度带来的捆绑。教会若不能因着主耶稣的救赎，在主内合一，同心合一地“打那美好的仗”，我们最终仍然会落入我们得救之前的光景：“你们在其中行事为人随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领”（弗二 2）。

然而，危机当然是威胁，同时也是机会。中国城市教会在全球化福音传播过程中有着特定的角色。“随着一种越来越国际都市化的城市基督徒群体的出现，以及几十万海外中国人（华人）的回流，他们常常在中国的本地中国人和外国人之间起到了一个‘桥梁’的作用，本地教会和国际基督徒群体之间的交流变得更为频繁和多维度（Fulton, 2015: 19）。”在这种情境下，外国基督徒的角色正在发生变化，为中国国内和外国的基督徒之间的合作带来了新的机会。在这种情境中，外国基督徒的角色正在发生变化，带入了国内和国外基督徒之间合作的新模式。“鉴于外国基督徒过去一直被期待为没有正式的神学背景的中国牧师提供所需要的圣经培训，或者从来没有接触一个中国基督徒的外国人直接向他们所接触的学生或生意人传福音；今天，他们更可能服务中国教会，起到一种帮助或鼓励的作用，而中国基督徒在公开的基督教活动中起领导作用（Fulton, 2015: 19-20）。”<sup>2</sup>

祝健（2015: 23）牧师对中国教会的未来做了如下的展望：“中国教会将会迎来三件大事，即信仰的启蒙、福音的收割和教会的复兴。我们相信，这三件大事是一定会来临的，一定会成为举世瞩目的光明见证。中国教会的崛起的见证，将会祝福到整个的中国，整个的普世教会，以及世界的和平。”这个异象来自于中国教会在患难和逼迫中一路走来的历史，我们从信心中看见上帝的保守、引领和看顾。

王志勇（2016: 94-98）牧师继承了赵天恩牧师的“三化异象”——即“中国福音化、教会国度化、文化基督化”——并将“三化异象”与“三源合流”结合起来。首先，“中国福音化”与圣经启示和纯正教义直接相关，中国福音化必须高举圣经真理，绝不能以牺牲真理为代价。“而所谓‘基督教中国化’

<sup>1</sup> 本文是拙著《三源合流与中国城市教会发展》的第八章，作为论文发表略有改动。

<sup>2</sup> 当城市教会信徒纠结于如何将他们的信仰融入中国城市的复杂并且经常充满敌意的环境的时候，外国基督徒能够提供一些建议，来源于他们自己国家的经验，基督教在那里的影响得到更为全面的发展，尤其在它与社会接触方面。他们在一起，能够评估对教会造成影响的问题以及更好地运用在中国教会群体内现有的资源。从教育到工程等领域的中外基督徒专业人士自然而然地在工作场所相互接触，在工作中按照各自的呼召活出他们信仰的意义。基督徒商业领袖能够共同面对在商业世界中按照伦理操作带来的挑战，腐败和暗箱交易在商业中司空见惯，习以为常。在年长的基督徒在新兴城市教会的角色塑造缺失的情况下，有着丰富经验的海外基督徒，通过他们的婚姻和家庭生活的榜样，扮演着非常重要的角色（Fulton, 2015: 20）。

舆论乃是试图以无神论唯物主义和中国传统文化来毒害基督教真理的一种阴谋，针对这种阴谋，我们更要高举‘中国福音化’（王志勇，2015: 95）。其次，“教会国度化”<sup>3</sup>就是建立国度化的教会，按照上帝的救赎启示更新教会，使教会不受宗派主义、各样文化与意识形态的影响。“在这个方面，我们强调教会不应接受国家主义和民族主义的毒害和辖制，而是要强调教会的圣而公的国度特性，强调圣灵做工使我们分别为圣，必然使我们摆脱共产主义、社会主义等各式各样的无神论、敌基督的‘幽灵’的捆绑，上帝通过耶稣基督的救赎和圣灵的工作，‘救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里’（西一 13）。因此，在基督徒的生活中，我们要追求和热爱的不是狭隘的民族主义和国家主义，而是上帝的国度和公义（太六 33）。”第三，“文化基督化”就是强调完成上帝赐给基督徒的治理全地的使命，按照赵天恩牧师的话说：“鼓励教会、信徒去影响自己的国家和社会，使国人得到福音的好处，甚至改造原有的世俗文化及社会制度。基督徒参政及从事教育工作都是更新社会的好途径。……中国文化基督化就是以基督教的思想来影响中国文化，成全中国文化，在文化界占领导位置，成为主流思想（转引自王志勇，2015: 97）。”

## 二、城市教会的宗派问题

什么是宗派？“宗派”（denomination）这个词来自于拉丁词“denominare”，意思是“命名”。各个宗派的名称是不同的，反映一个不同信仰和实践的范围。一个宗派是“在一个具有共同的信念或信条的宗教内部的会众群体的一个联盟或团体，委身于相似的信仰，并相互合作以发展和维持共享的事业（Rhodes, 2005: 4）。”宗派是“会众”（congregation）和“教会”（church）之间的一个中间术语。宗派将许多（常常数量众多）的会众以一种深厚而具体的生命形式召集到一起，并且，这样做使得这些会众以一种深厚而具体的方式，开始活出他们所确认存在的“一个神圣、大公和使徒的”教会（Ensign-George, 2011: 4）。

基督教的宗派及神学分歧问题让很多教内外人士感到困惑，他们的疑问在于，大家手拿的都是同一本圣经，所信的都称为基督教，为什么会生出那么多的宗派呢？在西方，系统神学目前在神学上对于理解宗派方面没有任何有意义的帮助。尽管宗派成为社会学和教会史领域的一个标准概念已经有几十年的历史了，然而，系统神学在过去 75-80 年间一直在很大程度上忽略了宗派的概念。事实上，当神学家谈起宗派的时候，他们都将其简化为“宗派主义”（denominationalism），<sup>4</sup>并且宗派受到广泛地、大事声张地谴责。事实上，几乎整齐划一地被那些他们自己通常是某个特殊宗派的成员或者被该宗派按立为牧师的神学家所谴责（Ensign-George, 2011:1）。宗派的存在是历史形成的，信仰在群体中形成。<sup>5</sup>

至于宗派自身，它们也已经无法（或不关心）提供一个它们自身的神学理解。“这种神学上的差距具有实际的后果。缺乏一种强有力的、一致的自我理解，宗派将无法就其自身连续的存在向其自身的会员、向其他宗派和教会团体、或对正在观望的世界提供让人感兴趣的解释。无法对其自身的会员提供一个有力的解释，宗派就会发现他们没有有意义的内部一致性，而他们就无法抵挡内部出现的离心

---

<sup>3</sup> “教会国度化”也是指基督身体的建立。上帝在中国建立的教会不是属于中国的，而是专属神自己的。因为上帝在地上所建立的教会不属这世界，耶稣说：“我的国不属这世界”（约十八 36）。国度化的教会要植根于圣经真理，传讲真道，施行圣礼，执行惩戒。教会可能会犯的两大错误方向是：一是教会的“民族化”——过分强调教会的世俗民族/国家属性；二是教会的“堂会化”——教会萎缩为一个“宗教场所”，服从地上君王的捆绑，看不到福音事工的广阔禾场。

<sup>4</sup> 宗派主义表示一种宗教结构和教会多元性的模式，“它在宗教多元主义、政教分离（disestablishment）、宽容和宗教自由条件下在西方世界出现。作为一个分裂的状态以及作为对 20 世纪的普世主义的纠正努力的目标，宗派主义被负面地描绘为教会的‘道德失败’（Righey, 2002: 294）。”一个更为友善的认知，可能在宗派和宗派主义中看到一种宗教秩序和组织的形式，具体地表达了民主资本主义的社会和文化生活（Righey, 2002: 295）。

<sup>5</sup> 任何教会都是地方教会，任何基督徒都是某个地方教会的基督徒，在某种意义上是属于某个宗派的基督徒。卫斯理（John Wesley）曾说：“没有什么比一个孤独的基督徒（solitary Christian）更不是基督徒的东西了。”刘易斯（C.S. Lewis）说：“新约没有设想独来独往的宗教；在书信中，某种形式的定期崇拜聚会和教导随处可见，理所当然。因而，我们必须成为教会的定期聚会的成员。”葛培理（Billy Graham）说：“常去教会的信徒（Churchgoer）就像火上的炭。当他们聚在一起的时候，他们就使得火焰燃烧着；一旦他们分开，他们就熄灭了（死亡了，die out）。”

力。无法对其他宗派和教会团体提供一个有力的解释，普世教会运动到了这样的地步，许多有经验的普世教会主义者会告诉我们是一个普世教会的僵局（所谓的普世教会的冬天）。无法对正在观望的世界提供一个有力的解释，宗派发现他们根本没办法解释为什么新人要加入基督教信仰的某个具体形式（Ensign-George, 2011:3）。”宗派以正式的共同生命方式将会众联系在一起。这些共同生命方式是建立在共享的神学承诺（有关信仰和实践的承诺）基础之上，这些承诺是宽广而深厚的，足以维系会众及其成员对一种具体形式的共同生命的相互委身之中。这必然要求对许多有争议的神学问题达成一致（Ensign-George, 2011: 5）。

对于这些分歧，宗派以两种方式起作用。首先，它提供了一个分辨的空间。正如基督教历史足以证明，一些神学分歧无法立刻或在短时间内得以解决。许多神学分歧的性质有着一种抵抗草率分析的复杂性：分歧的问题有时进入教会生活及其成员之中，具有一定程度的严重性，需要极大的关切和敏感做出反应。在这种情况下，这些权威来源无法提供直接说明，它们与这个分歧之间的关系要求这些权威本身谨慎的转移。通常，这些声称的权威来源的相对权威性就其自身而言也是一个值得争议的问题。然而，目前的生活还在继续。生活为了回应对这些存在分歧的问题的这样或那样的决策，生活不能等到我们解决了我们这些不同的见解和理解之后再继续。宗派提供了这样一个结构，在这些情形下超越不同的信念——倘若宗派被理解为是一种在教会之内而非教会全部的形式。第二，宗派也提供一种方式，超越一个敬虔的基督徒生命不同形式。一个主教的职分必须由一个人还是由诸如长老会那样的一群人来进行？对耶稣基督是救主的委身必须由圣灵在一个信徒生命中的特殊临在作为证据吗？这些问题的回答由每一群会众来回答，因为它作为一个独特的群体起作用，而当许多群会众在一个共同宗派中生活的时候，这些问题也必须得到回答。宗派取决于这个确信，对这一类问题存在不止一个的敬虔回应。宗派提供了一种形式，基督徒生命的众多敬虔可能性可以被活出来。在敬虔的基督徒可能有分歧的问题上，宗派是这样一种结构，它允许一种有生命的分歧（Ensign-George, 2011: 5-6）。

甚至在新约时代，早期教会就经历过某种形式的宗派主义（sectarianism）。保罗在林前三 3-7 中写道：“你们仍是属肉体的，因为在你们中间有嫉妒、纷争，这岂不是属乎肉体、照着世人的样子行吗？有说‘我是属保罗的’，有说‘我是属亚波罗的’，这岂不是你们和世人一样吗？亚波罗算什么？保罗算什么？无非是执事，照主所赐给他们各人的，引导你们相信。我栽种了，亚波罗浇灌了，唯有神叫他生长。可见栽种的算不得什么，浇灌的也算不得什么，只在那叫他生长的神。”保罗斥责了哥林多教会出现的结党纷争的事情。鉴于此，宗派常常被视为一种分裂教会的形式。但事实上，如同我们在圣传的传统中看到的那样，在历史中，教会因为地域、神学架构、崇拜方式、语言、圣礼、政治力量介入、对属灵权柄的理解等等因素都会发生分裂，形成宗派。尽管有不少误解、甚至中伤，宗派可能是上帝给教会的一个美善的恩赐。宗派是这样一种形式，基督徒在其中可以活出对耶稣基督信仰以及对于这种信仰所要求的正确信念和崇拜的不同理解。宗派提供了一种形式，对信仰的新见解、或者旧见解在变动的情境和环境下的新应用，可以通过活出来的生命得到检验。

正式的宗派形成事实上是一个相对比较晚的事情。其中一个原因就是，世界上许多国家，政府权力相信公民和谐取决于宗教的一致。他们相信对于一个健康社会的处方包括“一个国王、一种信仰和一部法律”。这就是为什么如此多的国家有国家教会的原因。他们抵制允许人民有宗教信仰自由这种观念，因为他们认为这样一种政策会造成社会分裂。当宗派团体的确在这些国家中出现的时候，逼迫就接踵而至。只有到了美国出现，这种情况才以一种值得注意的方式改变了（Rhodes, 2005: 5）。来自不同宗派的移民构成美洲殖民地最初的社会，宗教宽容势在必行。1664年新泽西宣布宗教宽容。1665年，纽约也宣布了宗教宽容，并且在荷兰统治时期，纽约已经在宗教问题上支持自由原则，1683年，通过法律，任何相信耶稣基督的人不得在任何借口下因为不同的意见而遭到伤害。同年，威廉·潘恩（William Penn）在宾夕法尼亚州通过法律，宣布任何相信上帝的人不应以任何方式被强制参加任何宗教敬拜，宗教自由的法律原则一直延续到1776年通过的《独立宣言》和美国宪政的基本原则（Jellinek, 1901: 72-73）。宗教自由促成了美国众多宗派的产生，<sup>6</sup>各宗派能够在宽容和和平的氛围下平等地表达各自宗派的观点。

中国教会的宗派化问题是一个历史性的问题。事实上，中国基督教的多元主义从一开始就存在，

---

<sup>6</sup>当然，也出现了不少异端（如摩门教、耶和華见证人等），这是倡导宗教自由的社会必须付出的代价。

传教士代表众多不同的新教教派，还有一个独立存在的天主教体系。另外，基督教内部的对立主义应该通过持续不断努力，形成一个统一阵线，不但面对政府，还要面向非常巨大的非基督教人群（Stark and Wang, 2015: 118）。与三自教会自上而下的带有政治目的的管制性的合一不同，家庭教会自创立之初就有着诸多不同的背景而神学看见，在不同的家庭教会体系发展的过程中，这些体系和个体教会之间很少有大规模的交通（各地的联祷会是一种改善这一状况的形式，但常常遭到政府的打压）。这些教会领袖源自独立的基督教运动，因而他们也倾向于保持独立和分离。似乎不存在什么去团结或融合，因而，斯塔克认为，中国基督教现在和未来都将分成许多的宗派（Stark and Wang, 2015: 118）。但这里提到中国教会的宗派可能并非西方教会意义上的宗派，而是分裂为众多互相缺乏联系的独立教会系统。

梁家麟（2006）认为中国家庭教会的宗派主义将成为趋势。“随着政治管制与社会的多元化，宗派主义重新抬头将是中国教会无法逆转的趋势。除了前述中国传统教派的复兴外，新派系与新系统的形成也是可以预期的。新派系的来源有多个可能性，最普遍有以下几种：（1）个别具魅力的地方堂点领袖，以及由他们发展出来的教会系统——这些领袖有些受过正规训练，也有些是自然崛起而假借民间宗教形式发展教会的：在中国的农村，正统教会与‘邪教’只是一线之隔。（2）因人事冲突而酿成教会分裂与自立门户——分裂是普世华人教会增长的主要途径，台湾、香港与北美皆如此，我看不出在中国大陆会有例外。（3）受海外教会或团契扶助而建立的教会系统——如今在西方所出现的新宗派（new denominations），主要不是以教义神学作区分，而是以崇拜形式作识别的，这些模式一旦引入中国，便很容易形成新的教派（梁家麟，2006: 86）。”

梁家麟（2006:136-144）列举一些本土宗派的异端，<sup>7</sup>并认为农村为异端邪教的滋生温床。基督教发展最蓬勃的河南，是多数异端产生与蔓延的地区；其次为安徽，这亦恰是信徒最多的第二大省。可以看到，基督教的增长，与异端邪教的发展是成正比的。导致基督教发展的原因，往往同时是促成异端邪教增长的原因。在河南和安徽这两个内陆的农业省份，基督教主要在农村地区扩展，而异端邪教亦在农村成长。<sup>8</sup>至于异端出现的原因，梁家麟认为有几点：（1）普遍的巫文化；（2）深刻的教门文化烙印；（3）鲜明的中国基督教异端文化传承；（4）对中国传统宗教文化的歪曲和利用（梁家麟，2006:144-145）。新兴城市教会的发展，需建立起扎实的神学，并尝试与普世教会连接，以避免重蹈农村教会发展时期闭门造车、各人另起炉灶、各搞一套的覆辙。

梁家麟（2006:146-147）指出，中国教会当前存在着若干结构性问题是导致异端邪说难以制止的主要原因。20世纪50年代的三自运动对中国教会造成最大的伤害，是首先斩断了其与两千年基督教传统在组织上的联系。其后，在政府强势主导，和一群自由派与高度政治化的教会领导推动下，以“清除基督教的帝国主义元素”和“建造本土神学”为名义，复又切断了她与基督教传统在正统教义上的联系。当“三自教会”洋洋得意地宣布教会已进入后宗派时期、自诩已取得伟大成就之际，亦正代表教会失去整个道统作为防御屏障，自此再没有教义和礼仪上的正统。无疑，在政府管治权力仍强大之时，教会尚可自愿或被迫地维持组织上的合一——其实这仅是政治上的统合；但若是政府力量不足镇摄所有反对者令其噤口，保持社会的一元性，教会便难免四分五裂。教会意见不一致或是有教义分歧，再正常不过了，缘何这些不同的主张轻易酿成异端运动。梁家麟认为，“中国教会失去了防御异端的正常机制，所有宗教都有其内在的自我审查机制，教义和传统是防范制约分歧偏差的两个最重要的元素，组织与个人的效用到在其次，教会若失去了这两个机制，即等于失去对异端的防范装备，特别无法防范基督教与传统民间宗教作宗教融合；如前所述，这几乎是所有在中国出现，又与基督教有关的异端邪教的基本形式。这就解释了为什么中国会出现大量基督教的异端邪教（梁家麟，2006: 147）。”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> 这些异端有：“中华大陆行政执事站”、“被立王”、“主神教”、“门徒会”、“三班仆人”、“东方闪电”等。

<sup>8</sup> 梁家麟（2006:164-165）从福音派基督徒的角度出发，界定了“异端邪教”。从神学上说，“邪教”（无论是 cults 抑或 sects）与“异端”（heresies）不同：“异端”是指对某个传统教义作歪曲诠释，“邪教”则是指对某个传统宗教的否定和创新。譬如在基督教眼里，摩门教是一个“邪教”，而亚流主义则是“异端”。从历史时序上说，基督教的“异端”与“正统”教义差不多同时产生，甚或略早于“正统”教义；事实上，从历史可见，往往是先有对圣经和传统信仰过激与偏差的诠释，才有对正统信仰的论辩与维护。但是，“邪教”在时序上，却必然晚于正统宗教。几无例外，所有“邪教”都是针对正统宗教而产生的，它们都是以某个或几个传统宗教为底本，拼凑与发展出新的宗教内容和形式，并且都以批判传统宗教，指其过时失效、失去原初信仰精神，或没有正确诠释传统经典，来为自己定位。换言之，它们是以相对于传统宗教的“正题”（thesis）而产生的“反题”（antithesis）形式出现。

<sup>9</sup> 梁家麟指出“三自运动”切断中国教会与大公教会联系，同时割裂了中国对教义神学及礼仪传统的继承，三自会“主

家庭教会体系同样受到各种异端的困扰。家庭聚会多由富魅力的领袖创生并带领，他们通常自诩拥有独特的知识（亮光、预言、异象）和能力（施行神迹奇事）；而追求灵异经验，亦是多数基层信徒信丰基督教的原因。“我们知道，个人魅力与灵异经验正是酿造异端邪教的两大要素。此外，华人传统基要主义，特别是非历史与非神学化的复原主义（Restorationism）和还原主义（Reductionism）的信仰模型，亦为分裂运动与异端邪教的发展提供了上佳的沃土（梁家麟，2006: 147）。”因而，梁家麟认为，华人教会若无法复原主义与还原主义的神学模型，便无法找到制止异端邪教扩散的方法。单单宣示圣经权威是不管用的，在多数情况下，圣经的权威只会变成释经讲道者的权威（梁称之为“挟经自重”），特别是早就某些宣称由圣灵直接带引进入圣经真理，又禁止信徒以理性质疑灵性的“神人”。此外，“若无法确立一个整全的、历史性的教会观，便无法确立一个纵贯两千年的神学道统。单一地肯定某一条或几条信约（即或是《使徒信经》、《尼西亚信经》），或片段地援引某些神学家（即或包括路德与加尔文）的言论，对真理的维护也只能发挥极其有限的作用，因为这仍给人一种随机任意的感觉。所以，肆意践踏西方神学传统和宗派（贬称为‘公会’）基要主义，宣称已进入‘后宗派时期’的‘三自教会’，以及主张民族主义和时代效用足以凌驾于历史传统之上的自由神学，都不可能为教会建立牢固的神学道统，亦不可能有效地制止异端邪教的滋生和扩散（梁家麟，2006: 151）。”

中国大陆的新教教会——无论三自还是家庭——都缺乏西方传统宗派的特征。事实上，中国教会的无（西方）宗帕特征并非自然延续的结果，而是1949年后在所谓的“三自爱国运动”的政治高压之下，教会被迫进行“联合礼拜”导致的结果（见下文）。这样中国教会从此失去了国外母会的联系，虽然有个体传道人和牧师的传承，但作为系统性宗派的连接被人为地切断了。家庭教会退出公共领域，回到私人空间。很长时间以来，一方面，家庭教会为了安全的原因很少进入公共空间，与其他教会有灵命和事工的联系；另一方面，政府出于限制家庭教会发展的考虑，也千方百计地阻挠各种联合事工，如联合办神学院、同工培训、讲座等。因此，众多神学装备参差不齐的独立的教会在真理的认识上模糊不清，教会治理上趋向家长制，缺乏宗派传统导致圣礼和牧养实践缺乏神学阐释，教导上趋于基要主义，过分强调属灵生命的见证而忽略了社会责任和文化使命。更有甚者，一些地方的教会，教导严重偏离圣经真理，成为各种异端滋生的温床。一些地方的家庭教会进行了某种形式的联合，如农村教会的所谓“五大系统”，是某种形式新兴教派的雏形。

要解决（城市）家庭教会的这些问题，需要从两方面下手。首先，笔者认为，城市教会（在某种程度上三自教会）不能急着在毫无神学根基和教会背景的情况寻求所谓的“合一”，这种无真理、无传统的合一带来的是毫无实质内容的表面的“合一”。城市教会需要在教会传统上“认祖归宗”，渐渐恢复属灵传统，例如回到归正宗、长老会、路德宗、五旬节会、弟兄会传统，充分理解这些属灵传统背后的神学思想体系、治理模式、教会牧养实践、福音策略、文化导向，建立起与传统的联系，解决中国城市教会的宗派真空状态。然后，城市教会在恢复传统的基础上，寻求不同教会之间的合一。按照“三源合流”的思路，在神学上的相互包容与学习，在事工上的合作，在国度里的连接，积极推进福音使命和文化使命，共同为“三化异象”而努力。

目前，城市教会系统比较容易接纳的宗派是改革宗，或者“新加尔文宗”<sup>10</sup>（The New Calvinism）。“尽管传统教会网络领袖说过支持中国的‘后-宗派化’教会作为中国信徒合一的证据，城市未登记教会（urban unregistered church）领袖们越来越专注中国之外的现存的宗派结构，来处理按立、会员和教会治理的问题。这种朝向宗派认同趋势的一个例子，就是许多城市教会——尤其是那些具有境外联系的教会——趋向于采纳改革宗教会传统，其特点是一个强有力的内部教会结构，一群按立的长老之下

---

张建立有中国特色的基督教，就是符合中国国情的信仰，并且动辄将‘自传’或‘本土化’的行动，诉诸民族自尊与国家主权。加上‘三自会’在五十年代主要是由一群自由派的人所领导，他们原来已不接受历史形式的正统基督信仰，认为个人都有权追求与创造自家版本的‘基督教’。这样的想法，在基本理路上与那些异端邪说者是毫无分别的。没有正统，何来异端？这个人宣传上帝已将其拯救计划托付给共产党，那个人主张华雪和才是基督的化身，五十步笑百步，每个人都是自由地诠释他的基督教而已。信仰前者的人要批判信仰后者的为异端，这个做法本身就是相当具讽刺性的（梁家麟，2006:148）。”

<sup>10</sup> 目前中国城市教会中流行“新加尔文宗”始于1980年代，在赵天恩、唐崇荣等华人牧师的推动下以及韩国改革宗强有力的宣教和培训的影响下，在中国大陆兴起。最近几年，大量改革宗书籍，代表人物包括卡森（D. A. Carson）、提姆·凯勒（Timothy Keller）和约翰·派博（John Piper）的作品，被翻译介绍到中国大陆，在中国城市基督徒中找到了肥沃的土壤（Fulton, 2015: 37-38）。

的长老会治理，他们按照忠于圣经的教导、圣礼和祷告进行管理，并且带领教会，实现神赐下的在这个世界的大使命……植根于圣经和历史并符合逻辑地教导的改革宗神学，对城市知识分子基督徒颇具吸引力，他们在其中找到了一种一致性的思想体系。它对教会体制（church polity）的教导回答了这个问题，当教会从一个快速扩张和不稳定组织的时期到一个加强和巩固的时期，教会应当如何带领（Fulton, 2015: 37-38）。”<sup>11</sup> 改革宗教导不仅展示一种全面的、系统的进入圣经和信仰及教会生活问题的方法，还有其文化和政治意义也在一个中国城市社会正期待基督徒更多的参与的时代对教会的作用说话。文化使命的概念为基督徒在教会围墙之外的活动提供了一种圣经理性，这些领域包括商业、教育和政府，许多城市信徒的日常工作就在这些领域。类似地，通过福音实现文化复兴的概念，为中国知识分子中老生常谈的——如何使中国文化在面对现代化挑战时重生——的问题，提供了一个基督教的回应（Fulton, 2015: 38）。

然而，并非所有的城市教会都接纳改革宗。尽管大多数教会领袖承认，教会应当处理上面提到的各种问题，他们也承认改革宗在这些问题的潜在贡献，然而，不少教会领袖非常谨慎，反对全盘采纳一揽子改革宗方案（the Reformed package），在他们看来，其中的许多要素具有深厚的欧美传统，难以适应中国独特的历史文化环境。这种张力在教会生活领域表现得尤其尖锐，改革宗仪礼在其中与传统中国教会文化背道而驰（Fulton, 2015: 39）。例如，在教会治理方面，尽管，的确，新一代领袖发展出一个更加合作的领导风格，由多位长老承担责任的机制在一种强烈的权威文化中仍然会受到威胁，领导在这个文化中要求在其同工面前保全“面子”。改革宗要求男性的领导权，与许多（如果不是大多数的话）教会的现实大相径庭，妇女在这些教会中顶了不止半边天，承担了女性构成高于男性的教会中大量的事工。当一些改革宗教会坚持男性领导是圣经教导的准则，而另一些教会则发现这种要求是一个相当明显的绊脚石。相似地，许多中国教会发现婴儿洗礼的仪礼非常陌生，并可能质疑其圣经根据（Fulton, 2015: 39）。

教会的发展就是从不懂到懂，从不会到会。寻找宗派的努力是中国城市教会试图与普世教会连结的具体行动，这本身就是一个学习的过程，理想和现实之间有着永恒的张力需要克服。一位上海的牧师总结了城市教会内部出现的这种张力：“在建立宗派的过程中，外部圣礼是最容易模仿的事情，而内部文化是最难吸收的，因为它来自于上帝在某个具体宗派的历史中对其独特的供应和带领。有鉴于此，早期的中国传统教会常常批评新兴的、年轻的城市教会，在他们建制过程中确立宗派。引进一个宗派的治理或教会宪章或教义问答书籍是非常容易的。形成一个恰如其分的治理模式或教会会员系统亦非那么困难的事情。尽管确立一个宗派看起来好像是表面的工作，然而，在本质上，它是建立基督教会的工作。因此，在这个意义重大的建制（constitutionalization）过程中，试图确立宗派的教会不仅要继承宝贵的历史传统，而且要将‘新酒’装在耶稣基督的福音里（Fulton, 2015: 39-40）。”城市教会领袖和信徒在这种建制过程中，必然要经历一种里外更新的蜕变，目的绝不是形成一种新的偏见和歧视，而是更深刻地理解宗派的历史和传统、教义和仪礼、神学和治理、异象和使命，为要在城市中更好地活出基督的形像。

### 三、城市教会的合一

教会的大公性和普世性已经在本书第四章有所论及。尼西亚信经中强调：“我信独一神圣大公使徒的教会”（Εἰς μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.）。即使在尼西亚信经正式使用之前，耶稣基督的教会的合一性已经确立了。因而，尽管是一个在历史中尚未实现的目标，教会的合一作为其不可或缺的假设，具有给定的教会的独一性。那么，普世教会的任务就是彰显这种合一性，使其有形化和具有效果（Best, 2002: 1170）。教会合一性以及教会真正的存在正是基于并反映三位一体的合一性。“正如只存在一位上帝（天父）、一主（耶稣基督）、一位圣灵以及他们的一个团契，只能存在一个教会：属神的一群子民、基督的一个身体和圣灵的一个殿。这种上帝赐下的合一永远地由一个福音的宣告、作为加入一个肢体的一个洗礼的纪念、以及与基督在圣灵和彼此之间的圣餐交通来持守。它

---

<sup>11</sup> 一位二线城市的改革宗牧师描述他自己在 2000 年代中期的神学转变：“当你比较改革宗教会的教义和传统教会的教导，你可以看到很大的不同，你会感觉顿时豁然开朗。你会从以前反神学转变为重视神学，从没有理性到理性，从一个家长制系统转变为一个民主的系统（Fulton, 2015: 38）。”

在基督徒群体之内和彼此之间的共同体（κοινωνία, *koinonia*）中吗，在他们对共同信仰的告白中，在属灵和圣礼的团契中，在彼此的爱中，在圣灵赐给所有人的不同恩赐的彼此服侍中，在借着一个共同的使徒侍奉建造每个教会以及他们之间的彼此交通中，得到彰显。它通过在世界的共同服侍和在继承基督的大使命的见证中变得有果效（Best, 2002: 1170）。”圣经见证的这些主线并不是作为一个理论体系来表达，而是通过初代教会群体的直接关系来表达，它们常常通过对这些群体的劝诫和挑战来阐述，他们的内部团结或者他们之间合一的肢体受到内部或外部的威胁。

普世教会协会（World Council of Churches, 简称 WCC）的新德里大会上，第一次表达了这种合一的目标：“我们相信，合一即是上帝的旨意也是祂给教会的恩赐，在全地都能见到的教会，都受洗归入耶稣基督名下，并宣告祂是主和救赎主，是因着圣灵带入一个完全委身的团契，持守一个使徒信仰，宣讲一个福音，掰一个饼，加入共同的祷告，并拥有一个尽力为所有人做见证和服侍的共同的生命，同时，教会也是与在所有地方和所有世代的全体基督徒团契以这样的方式相联系，一旦环境要求上帝的子民去完成祂呼召的使命，他们的服侍和成员被全体接纳，全体能够共同行动和发声（Best, 2002: 1171）。”在 WCC 的 1975 年内罗毕大会重申：“所谓教会合一，应该意味着教会（宗派、传统）的合一或团契；各教派应该同心合意地互相合作，为教会之间的和好而努力（Best, 2002: 1171）。”类似的宣告在 1991 年堪培拉大会上，再次提出：“教会的合一，……乃源于我们对使徒信仰的共同认信并为其表达，由领受同一圣洗和圣餐进入我们共同的圣洁生命，所有的成员和事工都在互相认可与和好中分享生命，以及对上帝恩典的福音为着全人类和整个世界的见证的异象（Best, 2002: 1172）。”

教会的合一体现了《使徒信经》中“圣徒相通”的思想。而《西敏斯特信仰宣言》（2011: 2159）第 26 章称之为“圣徒的合一”（原文为 *communion*，即相通，意思是各人把恩赐和恩典交出来，作为共享的财产）：“1. 所有圣徒都连接于他们的元首耶稣基督，借着祂的灵，并借着信，与祂进入团契中，分享祂的恩典、苦难、死亡、复活及荣耀（约壹一 3；弗二 5-6，三 16-19；约一 16；腓三 10）。他们既然已在爱中彼此联合，就彼此在恩赐和恩典中合一（弗四 15-16；西二 19），并且他们要承担公众和个人的义务，为他们的团契创造公益，使外面的人和里面的人都得到好处。2. 因信称义的圣徒有责任在敬拜神的事上、在各样能互相建立的属灵服务上，并在身外物的援助上，维持神圣的团契和合一（来十 24-25；徒二 42、46）。……3. 圣徒与基督的合一，绝对不会使他们分享神的本质，或使他们在任何方面与基督同等；若坚持上述任何一项的反论，就是不敬虔和亵渎神。他们以圣徒的身分合一，亦不会剥夺或破坏个人财务和产业的所有权或拥有权（出二十 15；弗四 28；徒五 4）。”

教会的合一常常流于形式上的神学讨论，缺乏现实操作性。埃文斯指出，我们可能假定独一教会是一个理想，而不去相信它随着时间会瓦解，历史的暂时性（*historical provisionality*）以某种方式破坏这个理想。那些“理想的”要素，互不团结的教会的“血肉”紧紧依附的理论架构和教会论模式，就其自身而言可能是暂时的。暂时性反映在历史和情境中。但是，它也有一种从事神学研究的用途，尤其是在一间分裂的教会研究教会论，如果它是在分裂中建构起来的，那么，没有任何教会论的解释是完全的（Evans, 1994:12）。独一教会无法仅仅通过一同事工、或者甚至在一个共同信仰中达成一致来实现。难以取得进展的问题是教会论的，以及（打造一个术语）“教会实践的”（*ecclesio-practical*），因为它们触及了分裂教会存在的核心。当合一的决定真正面对实践的时候，存在一个倾向使得普世教会和解运动放缓，有时停顿下来，甚至开倒车。泛泛而谈我们所设想作为合一目标的基督的独一性，只要我们裹足不前，不去寻求描述一个单一有形教会的现实性，或者更为重要地对症下药，这一点并不存在很大的困难。正如过去那样，我们拥有一种教会的独一性的神学，而不是一种这样一个教会的种种结构的神学（Evans, 1994:16）。合一的目的是被看做国度、上帝的统治；作为整个被造的宇宙按照上帝的计划和旨意终极转向一个正义、和平和整全的国度；而不是作为在此生完全实现的。显而易见，这种末世论异象无可厚非（Evans, 1994:17）。

如同早期教会一样，今天教会的使徒性（*Apostolicity*）和大公性（*Catholicity*）要求我们致力于任何促进基督里的唯一教会的有形的合一目标的工作。这意味着，在合一的道路上，涉及到每一间教会都有为着这种可能性和必要性而转变的意愿。如果这种意愿不是真心实意的，那么教会合一的工作就没有什么价值。这也意味着，要承认和理解这个事实，我们的教会和我们的世界是被多元性所塑造的，正如罗杰尔·海特（Roger Haight）、杰拉德·曼宁（Gerard Mannion）和其他提出的那样，退回到新排他主义（*neo-exclusivism*）或完全的相对主义对于培育独一教会的异象都是于事无补的。相反，在这种

情形下，怀着一种谦卑和尊重的态度真心实意的对话，无论在教义上、教会论上和道德上都是必须的（Thiessen, 2009: 36）。唯有将国度的异象从末世回到我们今天的处境当中，谦卑恭敬地在基督面前承认我们的罪性和有限性，真实地在基督里寻求联合，这种合一才是有意义和有希望的。

1949年前，中国教会已经出现了“去宗派化”的声音。1922年在上海举行了以“中国教会”为主题的中国基督教全国大会，大会明确指出中国教会的前途在于“合一、本色、成圣”。大会更庄严宣告：“吾们中华信徒，不但渴望教会实体的统一，迅速实现；并且自信我们有实行机体统一的可能。宗派主义的宣传，是统一的障碍，……俾主恳求统一的祷告，得以应验于中国。……吾中华信徒，应用谨慎的研究，放胆的实验，自己删定教会的礼节和仪式，教会的组织和统系（顾梦飞，2009:152）。”在1948年世界基督教教会联合会成立大会被选为大会主席之一的赵紫宸在全国基督教大会上痛陈“西洋式的组织、思想和四分五裂的宗派”是中国教会的一大弱点，指出“从西洋史上看来，分裂的现象，原系时所必然的；可是西洋史在中华，没有连续演化的必要。”另一位教会领袖刘廷芳亦指出在中国“宗派的分别，往往成为教会进行的障碍”，进而呼吁中国教会“必须努力主张统一，绝对不容人造的宗派，破坏神赋的友爱（顾梦飞，2009:151）。”需要指出的是，提出这种主张的民国时代的教会领袖大多有着自由派的背景。

顾梦飞（2009）的“宗派后时期：中国教会迈向合一”论文站在三自的立场上，极力为“去宗派化”的三自爱国运动辩护。顾梦飞的文章认为只有到了1949年之后，这种合一才能够在三自爱国运动中实现。“1950年，中国基督徒发起了三自爱国运动，旨在通过教会的自治、自养、自传，祛除加在基督头上的‘洋教’丑号，独立自主地建设中国教会。三自爱国运动是一个跨宗派的基督徒爱国运动，得到了当时大多数信徒的拥护，并积极投身其中。在参加三自爱国运动的过程中，属于不同宗派教会的信徒逐渐认识到，分歧则并不是原则性的。这促使教会领袖和信徒开始思考，我们是否有必要仍旧传扬一个分裂的基督？我们是否有必要继续因循过去宗派性教会的老路？经过不断祷告和思索，大家逐渐认识到是时候拆毁隔断在我们之间宗派主义的高墙、和睦相处、合而为一了。1958年，中国基督徒开始联合礼拜（顾梦飞，2009:152-153）。”

事实上，这种强迫的合一并非教会的真正合一，也绝非是教会的“福音”。这是对教会进行整肃的一个步骤之一。1958年，经过“社会主义学习班”和各种运动，各地三自会基督徒纷纷订立“爱国公约”，除了关于制止“医病赶鬼、自由传道和家庭聚会”外，还提出要在政府和“三自会”领导下，对教会内部机构进行整顿。“上海市三自会常务委员会第八次扩大会议”中，制订的“自我改造公约”第六条，即清楚预告了全国教会将要面临的变化。这一条的内容是：“深入开展基督教三自爱国运动，树立爱国进步领导，彻底改变半殖民地教会的局面，消除教会、教会团体的机构臃肿、人浮于事等现象，提倡社会主义互助合作风气，以节省人力物力，在服从社会主义建设整体利益的前提下，安排各教会的宗教活动（赵天恩等，1997:107）。”

第一个罪名是所谓“殖民地面貌”，就是一些地区教堂比较密集，各个西方主要宗派的教堂都有。于是，在“联合崇拜”的名义下，教堂及其教产被大量合并或侵吞，各地基督徒都以“支持社会主义建设”的名义将合并后“多余出来”的教堂及教产“献给”国家。1950年，上海有大小礼拜堂、正式聚会所200余所，五年后，吴耀宗透露有140多个礼拜堂，但到了教会联合礼拜后，仅留下23所，没多久就只剩下8所了。在广州，由原来52所教堂合并为12所，之后缩减为4所，最后变为1所（赵天恩等，1997:108）。第二个罪名是宗派对立，教会分裂。“宗派”被指为“帝国主义侵略工具”，分裂信徒间的团结，且为“帝国主义”差会的代理机构，受“帝国主义”控制。因此，为消除宗派的负面影响，联合礼拜要求：“（1）统一崇拜，各教会不强调自己的崇拜仪式。（2）崇拜时，采取统一的诗歌。

（3）对各教会讲解圣经的书刊，进行审阅、批判，‘有毒素’的一律剔除。对外来书刊，一律进行批判接收。（4）不再讲‘末日’以及‘虚空’等超世、消极悲观的道理。（5）不强调‘信与不信’的婚姻问题（赵天恩等，1997:110）。”显然，这种在政治高压下的所谓“合一”只能是出于打压教会生存空间、切断各宗派教会与普世教会之间的联系的目的。

表面看起来，联合礼拜消除了宗派所具有的种种弊端：“联合礼拜是指过去分属于不同宗派教会的信徒不分彼此，在同一间教堂聚会敬拜，分享祷告，同领圣餐，教牧人员也不再问其宗派所出，大家配搭侍奉，共同主持圣礼，牧养信徒，并由此形成一个新的不具宗派名号的教会。这个新的教会或许仍然保留着某些传统特点，如不同的崇拜礼仪或洗礼方式等，但它不再以宗派命名，不再维持宗派组



织结构，不再强调宗派性的教义、规制，更不再互相论断甚至相互攻击（顾梦飞，2009: 153）。”顾梦飞（2009: 154）甚至从圣经教导（约十七 11、弗四 2-3、4-5）和中国文化两方面来说明这种合一的根据。“中国基督徒愿意跟从圣经中关于合一的教导，并认识到合一是上帝通过圣灵的工作赐予我们首要的、也是最重要的恩赐”；中国文化方面，“和平、和睦、和好与和而不同是中国文化的优秀传统。在中华民族五千年的文明史中，中国一直是一个追求国家和平、社会和谐、家庭和睦的国度。儒学强调‘礼之用、和为贵’，崇尚‘和而不同’。基督教同样倡导和平和好。因此，‘和’的文化背景为联合礼拜提供深厚的底蕴。”

这种解释曲解圣经中提到的合一，将政治因素造成的教会规模缩减和混合解释为合一。是指众圣徒在不可见的“大公教会”的合一概念，在现实中，因着历史因素形成的宗派教会，正是。一方面，在反对帝国主义的口号下，切断了中国教会与属于普世教会的西方各大宗派之间的联系，破坏了合一；另一方面，又在政治高压之下，强行推行中国各宗派教会的“合一”。该文将联合礼拜的背景由当时激烈的政治斗争处境时代错误地置于温情脉脉的儒家“和谐”文化之中。通过政治高压实现的所谓“合一”与普世教会运动根本不是一回事。真正的合一并不是借助某种政治力量的“合一”，而是在尊重教会的传统和各大信经的基础上，由教会内部在主内充分交通、祷告祈求，既相信在不可见的大公教会里的真实的合一，又一定程度上打破地方或宗派教会的藩篱而形成部分的合一。

即使代表官方观点的卓新平（2009）也委婉地表示它“并不实际”，中国基督教在“全球化”的影响下正面临着“多教派”回归或恢复之意向的巨大压力，其“后宗派”教会模式经受着严峻的考验。基督教自“宗教改革运动”以来就处于教派林立、不断分化的状态之中，“分”与“散”乃其“常态”，而中国基督教自 20 世纪 50 年代以来的“合”与“后宗派”发展则为其特例；虽然“后宗派”教会模式或许代表着“普世教会运动”未来发展的理想，但在当今世界处境中并不实际，充满张力和挑战。如果说中国基督教在以往的封闭时期能以一枝独秀来保持其“洁身自好”，那么今天在对外开放的“全球化”时代则要经受外界的各种干扰和影响，中国教会必须在这种开放中“经风雨，见世面”，找准未来理想发展之路。梁家麟（2006: 85）指出，他“向来都不相信中国教会已进入‘后宗派时期’的神话，现阶段的所谓合一，纯粹是政治性的统合，与教会性的合一是完全两回事。”

三源合流运动的一个异象就是达成不同宗派之间的合一，这涉及到了一个普世教会论（Ecumenical Ecclesiology）的神学问题。一位天主教评论家论及教会的大公性和地方性时说：“今天教会所面临的巨大挑战之一就是在大公教会信仰的普世性表达和每个地方教会的特殊性表达之间维持一个健康的平衡。当天平的过于向一端倾斜的时候，整个教会，不分普世的还是地方，都会受损（Evans, 1994:16）。”这虽然是在天主教语境下说的话，但同样适用于大公教会和各宗派教会的关系。近代华人教会的迅速增长——不仅是在大陆而且在世界各地——使得华人教会处在一个历史性的位置并且可以在本世纪显著地影响全球基督教的发展（克卡，2015: 20）。所有这些华人教会与世界上其他所有教会一样，我们彼此之间能够称为弟兄同时分辨异端的标准来自圣经的教导及历世历代信仰的准则——信经和信条。这些信条乃是神赐给教会历史的一笔重要属灵遗产，这些属灵遗产的重要性不仅在于它本身的纯正信仰信息，更是在于它对历代教会的走向起到一个约束的作用。只有在重视教会历史信条的情况下，教会的走向才会循规蹈矩。这些信条包括：《使徒信经》、《尼西亚信经》、《迦克墩信经》、《亚他那修信经》（前四种信经是新教与天主教、东正教合一的基础）、《海德堡要理问答》、《比利时信条》、《多特信经》、《韦斯敏斯德信条》、《韦斯敏斯德小要理问答》、《浸信会信仰宣言》等。

三源合流并非在神学上和敬拜上的同一，而是在承认“一主、一信、一洗”（弗四 5）的全球基督徒共同体的前提，保守和维持各教会在历史中形成的“教会历史”（强调大公教会的实际生活和操作）和“历史神学”（强调大公教会的思想）。三源合流是一种强调不同传统的基督徒在圣经真理中的合一。司布真说过：“我们的联合必须决定于真理本身。真理先于合一。没有真理的合一是危险的。我们的主在《约翰福音》第 17 章的祷告，必须在其完整的上下文中查考。请看 17 节：‘求你用真理使他们成圣，你的道就是真理。’只有那些在神的‘圣言’里‘成圣’的人才能在基督里合而为一；若有其他的教导，就是出卖‘福音’（转引自纳尔逊，2015:189）。”

每一间教会就是建在山上的城和放在台上的灯，为的是照亮这个世代。城市教会既处在世俗的城中，但它又不是属地上的，它是一个分别为圣的属上帝的城（城邦），连于元首基督，互为肢体。祝健（2015: 31）牧师认为，国度连接的根据是在于对上帝普世恩典的认识，并且教会的特质是基督为元首，

在基督的身体里互为肢体的。就教会建造实践而言，国度连接的内容包括“异象的连接、生命的连接、事工的连接、传统的连接、领袖的连接、祷告的连接以及资源的连接”七个方面。

如果国度连接是一种基于圣经真理、稳定而活泼又可应用和实践于任何一种形态及属灵背景的教会，那它的模式可以是以下三种：“第一，一个国度的异象，即教会不仅仅是为了本地的需要，不是一种封闭的建造观念，而是神国的，教会历史所带出来的真理是，教会如果没有宣教就没有出路。当然，国度的观念远远不仅是宣教。最主要的还是，教会的建造要帮助弟兄姊妹在信仰的成长和实践中活出三个中心的转移：即由自我中心转变为以神为中心，由属地的追求为中心转变为以属天的追求为中心，及由今世的盼望为中心转变为以永远的盼望为中心。我们把这样一个有国度观念的异象形象地称之为一个方向盘。第二，是两个使命，即福音宣教的使命和文化更新的使命。这即是说教会的发展和建造必须影响社会，并给社会带来上帝的祝福。在当代普世华人教会的发展中，文化宣教是唐崇荣牧师所首先特别倡导的。可以说在这方面的教导他是一个旗帜性人物。对以上所说的两个使命，我们也有一个想象的表述，即两个翅膀。第三，即三个属灵的传统，即圣经、圣灵和圣徒的传统，也就是所谓的‘三源合流’。对这一概念我们也可以想象的方式来表达，即三个引擎。所以，国度连接的概念说起来可以形象地描述为一架飞机，即一个方向盘、两个翅膀和三个引擎（祝健，2015: 31）。”

共同的祷告和敬拜也是合一的方式。“基督徒们被敦促为教会的合一经常献上或私下或公开的祷告。基督徒合一促进会的指导方针要求公教信徒不仅要来自他们自身的灵修生活之中，而且也要‘从众多传统的丰富宝藏之中’寻求资源，以培养大公主义的敬虔；‘这些传统，不管过去的，还是现在的，都依然活生生地存在于其他教会和群体之中’。除此之外，在一些特殊的情况下，基督徒们应该一起进行共同的祈祷，这是有其可取之处的。这样的一些祈祷是某种如今依然维系着不同基督徒团体纽带的真正表露。而这样的一些共同祈祷也有可能采用关于圣言之礼仪的那种形式（a liturgy of the Word），在这种形式之中有着很多空间可以用阅读《圣经》、祈祷、唱赞美诗、教诲、发言或沉思《圣经》经文。通过‘为基督徒合一的祈祷周’——这是在每年的某一个月进行的祈祷活动——，基督徒们也广泛地走向合一了（白舍客，2010:58）。”全球基督徒共同的节日，尤其是复活节和圣诞节，都提供了共同敬拜的基础。这并不是来自政治压力的“共同敬拜”，而是在特殊的场合，不同宗派的基督徒彼此认可和接纳时在圣礼中的团契，表明我们同有一主、一个身体。

对于今天城市教会而言，网络的出现是一个很好的平台，在技术上为某种形式的合一提供了途径。不同教会既可以在网络空间里充分地表达本教会的宗派的神学观点，又可以与不同宗派的牧者及弟兄姊妹充分交通，促进教会国度意识的强化和教会的合一。“中国城市教会具有特殊重要性的是网络宗教活动的增长，它一直伴随着中国对互联网的快速和热情的接纳。尽管对中国‘防火墙’——用来屏蔽中国境外有攻击性的内容的技术装置——颇有微词，在国内，每天都有海量的宗教内容产生出来。在线的基督教报纸、杂志、教会网站、在线电子商务、基督徒交友俱乐部、神学课程，加上数以万计的个人博客和数以百万计的个人微博用户，一同创造了一个生机勃勃的中国基督徒网上社群。大部分未受到管控，这个社群将全国的基督徒聚到一起，克服了地域的阻隔和政府的管制，这在过去阻碍了人数众多的基督徒彼此连接在一起。它也使得在思想市场建立一种基督徒的‘品牌’成为可能，基督教内容在这个市场上可以被塑造，以适应这个市场的需要，并且在快速增长的互联网人群中自由地发送和讨论（Fulton, 2015: 18）。”因此，互联网也是一个新型的福音平台，无论是QQ空间还是微信平台，基督徒和非基督徒同在一个朋友圈，传福音再也无须受到“宗教场所”的限制了。

#### 四、结语：展望

三源合流是华人教会在二十一世纪提出的一个全新的异象，这个异象在持守历史中形成的福音真理的同时，提出教会在“圣经、圣灵和圣徒”传统中的合一。这即是一个新的平台，也是一个新的契机，我们向上帝祷告，有更多的教会领袖能够在圣灵的感动下与我们有同样的看见，加入三源合流运动中，城市教会的进一步发展必须建基于教会领袖具有国度的异象和使命。

三源合流有着深厚的属灵背景和神学主题。三源合流起源于华人教会领袖在教牧过程中对教会合一的盼望，同时，这个运动也触及了众多内涵丰富的神学课题，亟待华人世界的牧者和神学家更深的研究。我们盼望，在这个运动中的神学思考可以结出华人神学学术领域的累累硕果，三源合流神学体

系的建设也是这个运动不可或缺的一部分，因为健康成长的华人教会需要属灵根基深厚、神学功底扎实、问题意识强烈、理论框架清晰的神学。本书对中国城市教会的研究正是在三源合流的异象中的一个学术努力，<sup>12</sup>期待更多的教会同工和学术同仁能够加入这个研究领域。城市教会涵盖内容广泛，涉及学科众多，如神学方面的教会论、圣灵论、教会治理、宣教学等等，世俗学科则有社会学、人类学、政治学、经济学、伦理学、宗教哲学、组织理论、城市规划等等，这些学术领域也是基督徒为主争战的战场，许多是我们的未得之地。

上帝通过每一间城市教会去祝福每一个城市，得着属祂自己的百姓。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

- Best, Thomas. *Unity*. In *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Edited by Nicholas Lossky, Geneva: WCC Publications, 2002: 1170-1175.
- Ensign-George, B. *Denomination as Ecclesiological Category: Sketching an Assessment*. In *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*. Edited by Paul M. Collins and Barry Ensign-George, London: T&T Clark International, A Continuum Imprint, 2011: 1-21.
- Evans, G. R. *The Church and the Churches: Toward an Ecumenical Ecclesiology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Fulton, Brent. *China's Urban Christians: A Light that cannot be hidden*. Eugene: Pickwick Publications, An Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2015.
- Rhodes, Ron. *The Complete Guide to Christian Denominations*. Eugene: Harvest House Publishers, 2005/2015.
- Righey, Russell E. *Denomination*. In *Dictionary of the Ecumenical Movement*, edited by Nicholas Lossky et al., Geneva: WCC Publications, 2002: 294-296.
- Stark, Rodney. Wang, Xiuhua. *A Star in the East: The Rise of Christianity in China*. West Conshohocken: Templeton Press, 2015.
- Thiessen, Gesa E. *Seeking Unity: Reflecting on Methods in Contemporary Ecumenical Dialogue*. In *Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World*. Edited by Gesa Elisabeth Thiessen, London and New York: T&T Clark, 2009: 35-48.
- [德]白舍客《基督宗教伦理学》，上海：华东师范大学出版社，2010。
- 顾梦飞，“宗派后时期：中国教会迈向合一”，《金陵神学志》，2009：149:164.
- 罗伯特·克卡，“历史神学和华人教会的历史角色”，载《圣经·圣灵·圣徒——2015年第二届华人知识分子信仰论坛》，Albuquerque: 润邦美国有线公司，2015：20-32.
- 梁家麟《中国教会的今日和明天》，香港：建道神学院，宣道出版社，2006.
- 鲁斯蒂·纳尔逊，“合一的大能”，载《圣经·圣灵·圣徒——2015年第二届华人知识分子信仰论坛》，Albuquerque: 润邦美国有线公司，2015：189-199.
- 王志勇“三源合流与教会合一”，《圣经·圣灵·圣徒——2015年第二届华人知识分子信仰论坛》，Albuquerque: 润邦美国有线公司，2015：74-80页.
- 王志勇《圣经圣灵与圣徒：三源合流与雅和博经学的精华》，Albuquerque: 润邦美国有线公司，2016.
- 赵天恩、庄婉芳《当代中国基督教发展史，1949-1997》，台北：中国福音会出版部，1997.
- 祝健《国度连接与未来中国教会的三件大事》，华人牧者团契，Albuquerque: 润邦美国有线公司，2015.
- 卓新平，“‘全球化’与当代中国宗教”，载于《当代中国史研究》2009年第6期，<http://www.daosms.org/article/zijj/info-5866.html>

---

<sup>12</sup> 在众多令人感兴趣的领域，笔者实在感到心有余而力不足，不敢莽撞进入一些不熟悉的领域，只得望洋兴叹。

---

## 问答交流

**范学德弟兄：**你能不能把你有关网络宣教的部分再讲一讲？

**王永忠弟兄：**其实我读到的有关中国家庭教会最一手的资料还是富尔顿（Fulton）教授的英文作品。很多资料都是外国人做好的。

**范学德弟兄：**其实这个老外真不了解中国的网络宣教。其实中国的网络宣教是从 1995 年开始的。

**王永忠弟兄：**网络是一个非常大的公共平台，我可以把很多福音朋友拉进我们教会的群，或者是文化论坛的群。我们以各种方式建立了很多的群。网络宣教就可以超脱地域的阻隔，是非常有效的。但是最终的连接还是在生命里的连接，人与人之间面对面的连接。