

主題文章

從聖經教會論及稱義論構思中國教會未來

劉主生 博士

美國華僕領導力中心創辦人

前言

今天，有關中國教會的話題已經在西方各種期刊、文章和宗教研究中已有許多討論。我從 1998 年就參與在中國教會的活動中，雖然 2004 年後期出國，但是自 2010 年也不斷從國外返回中國去培訓指導各地中國教會，直到 2019 年 12 月中旬離開中國，後來因為疫情緣故沒有辦法再次回去。然而過去 21 年對中國教會設身處地的參與並思考是構建本文的主要基礎。其中討論的主要是中國大陸的教會現象，不包括臺灣、香港、澳門和海外其他地區的華人教會。本文討論了中國教會近代發展與挑戰，並從聖經教會論和稱義論的角度探討了中國基督徒的信仰與文化，教會模式和實踐所呈現的特點且需要更新之處。

中國教會：從艱難到復興

當中國共產黨於 1949 年上臺並從 1951 年到 1978 年近 30 年對外界關閉大門時，西方教會開始懷疑中國的教會是否會繼續存在。1949 年之前，羅馬天主教會曾宣稱在中國擁有多個教區，並任命中國主教來帶領。俄羅斯東正教教會指派

他們的神父領導中國東北地區不同的東正教堂。自 1807 年第一位西方新教宣教士馬禮遜（1782-1834）抵達廣東省以來，西方新教各個教派就絡繹不絕地蜂擁進入中國。

西方宣教士的撤離始於 1946 年中國內戰全面爆發，1951 年中共驅逐 3000 多名外國宣教士後，宣教士人數進一步減少。到 1952 年底，中國境內的西方宣教士由於被禁止接觸當地中國人，最終繼續留下的宣教士寥寥無幾。¹

1954 年，中國政府成立全國三自愛國運動委員會，管理所有基督教會，強制其成為國家三自教會（自治、自傳、自養）。1951 年的三自愛國運動旨在切斷中國教會與外界的一切宗教聯繫。大部分中國本土的新教教會都接受了。然而，中國天主教和東正教教會卻不能切斷與境外聯繫，因為服從羅馬教皇或俄羅斯主教是他們教會章程的一部分。

文化大革命（1966-1976）期間，三自教堂被關閉。一些教會拒絕配合關閉，成為 1949 年之後的第一批地下隱秘教會。雖然文革中發生了巨大的全國性危機，但許多地下教會經歷了快速增長。²

此外，在文革期間，與梵蒂岡和莫斯科的通訊被切斷。結果，中國天主教和東正教教會無法再得到由海外教宗任命的主教。並且，此前由海外教宗任命的中國主

¹趙天恩（趙天恩），*當代中國基督教發展史 1949-1997*（*當代中國基督教發展史 1949-1997*）（臺灣：中福出版社，2010），67。

²西蓮，*《火中救贖：現代中國大眾基督教的興起》*（紐黑文：耶魯大學出版社，2010 年），197-203。

教在此期間完全被政府拘留。因此，這些教堂的禮儀服務和宗教活動停止了，他們活動的細節也無歷史記錄。

1976 年毛澤東去世後，文革結束，中國重新打開了通往世界的大門，到 1979 年，公共教堂也開始重新開放。在此期間，一個令西方世界震驚的現象是，到 1982 年，中國新教基督徒人數非但沒有減少，反而增至 300 萬左右，是 1949 年之前中國新教基督徒人數的三倍多。³此後，中國新教基督徒的數量繼續迅速增加，以至於南京愛德基金會在 1988 年至 2011 年成立期間印刷了 8890 萬本中國聖經。⁴

到 1981 年，中國開始允許與外界進行宗教交流，但中國共產黨出於維護政治穩定的原因，不允許中國天主教和東正教教會與海外教區建立正式關係。今天，在中國有三自愛國（新教）教會、中國天主教三自和地下教會、中國東正教和中國基督教地下家庭教會。接下來我會主要介紹中國的三自基督教會和家庭基督教會，最後聚焦於中國的家庭教會。

中國三自愛國教會

首先，將對中國三自愛國新教（三自）教會進行研究。三自愛國主義教會起源於 1951 年的三自愛國運動（三自 M）。該運動是中國共產黨通過國家宗教局發起的

³Kim-Kwong Chan, “21 世紀中國的宗教：一些情景”，*宗教、國家與社會* 33.2 (2005), 96。

⁴Michael Nai-Chiu Poon, 《亞洲神學教育和普世主義手冊》中亞太基督教的興起和教會普遍面臨的挑戰(俄勒岡州：Wipf & Stock, 2013 年)：54 (38-48)。

使所有中國教會本土化，堅持自治、自養、自傳，切斷與中國境外宗教組織的任何聯繫。後成立中國基督教三自愛國運動委員會（三自 MC）和中國基督教協會（基督教協會）。⁵

共產黨的本土化措施包含三個要求：一是動員中國所有基督教會加入三自愛國教會，統一成為三自愛國教會成員。第二個是從教會中刪除任何宗派聯繫，剝離中國基督教會的宗派標籤。三是基督教中國化，使中國基督教適應社會主義中國的發展。⁶為了達到這個目標，趙紫辰（趙紫辰，1888-1979）和吳雷川（吳雷川，1870-1944）等三自神學家試圖通過儒家思想和現代科學世界觀來解釋基督教神學。⁷根據這些神學家的說法，基督教是一種意識形態，可以從耶穌的異象中解釋世界及其目的。趙子辰認為，耶穌不過是受苦的英雄和道德的榜樣，通過跟隨基督不斷發展他的道德品格，直到他成為自己國家的恩人，為世界和平作出貢獻。吳雷川同意趙的觀點，認為個人的正義永遠不能靠信仰獲得，必須通過自我努力獲得。⁸

三自愛國黨第一任主席吳耀宗（吳耀宗，1893-1979）主張以救國為先。對他而言，救贖與個人無關，而與社會正義的解放和改善有關。⁹後來，三自運動的另一位

⁵陳，“宗教，”92; Mark Galli，“中國教會的精緻舞蹈：與新教三自愛國運動領袖的對話”，《今日基督教》48.11（2004），68；關於三自 M 的政治神學，另見 Khiok-Khng Yeo，《耶路撒冷與北京有什麼關係》（俄勒岡州：匹克威克，2018 年），221-41。

⁶文革，“尋找後宗派教會的教會身份：當代中國普世神學的案例分析”，《亞洲神學雜誌》第 29 期，第 3 期。2（2015）：179-80；另見 Britt Towery，“老舍對三自原則和中國新教教會的貢獻”，*Missiology* 22.1（1994）：96-97。

⁷紀靜一，《中國文化與基督教的相遇：一個詮釋學的視角》（倫敦：全球，2007），212。

⁸Veli-Matti Kärkkäinen，“中國神學”，*全球神學詞典*（Downers Grove：Intervarsity，1989 年）：163。

⁹同上，164。

領袖丁光訓（1915-2012）辯稱，因信稱義的教義貶低了道德作用，不應被重視。丁指出將“信”視為獲得“義”的條件，如同不勞而獲成為品格高尚的人一般。他主張，作為基督徒的本質是愛，而愛最能體現在愛自己的祖國，即愛國主義。愛國的情操可以幫助中國教會被聖化，從宗派束縛中解放出來。¹⁰丁這種對基督教的社會主義道德主張成為中國大多數三自愛國教會的指導方針。

大多數三自教會由講普通話的漢族人組成，其餘的則由不同方言的少數民族組成。由於三自教堂是政府批准的教堂，他們可以享受在其公共教堂建築中舉行宗教活動和服務的特權。但是，他們不能在其受制裁的地區和受制裁的建築物之外自由傳福音，所有的宗教儀式或活動必須由 中國基督教協會 和 三自愛國委員會 認可的合法神職人員進行。1982 年中共頒佈的 19 號檔將這一政策稱為“指定三原則”，規定了政府自此以後的合法宗教活動。¹¹

總而言之，雖然大部分三自教會否決任何教派背景，以絕對服從政府的方式運作其事工，並從社會道德和科學的角度宣傳宗教，但也有一些三自教會遊走在邊緣，成為被地方當局許可的教會，但同時遮蓋本地區家庭教會的活動。雖然大多數三自教會更重視政府所說的而不是聖經所說的，但也有一些三自教會對聖經的教導也很重視。

關於女性在事工中的角色，三自 教會對女性擔任牧師的領導沒有問題，中國基督教協會和三自愛國委員會都接受合格的女性進入任何宗教職位。在三自教會

¹⁰KH Ting, “回顧與展望”，*國際使命回顧*70.278 (1981)：32；另見葛，“教會身份”，186.

¹¹翟傑夏，“五旬節基督教與中國政教關係：以真耶穌教會運動為例，”*信仰與國際事務回顧*11.3 (2013): 44.

中，2.5%是隸屬於真耶穌教會、小群聚會、基督復臨安息日會等過去的中國本色化宗派教會，這些教會在前中共時期就已經存在。他們都被公開稱為三自愛國教會，而不是用他們的教派名稱來稱呼他們，儘管他們總是希望以任何可能的方式恢復他們過去傳統名號。¹² 前中華基督教會會長丁光訓堅稱宗派是教會達成大公合一的主要障礙，相當於一種宗教殖民主義。丁敦促中國所有三自教會進入後宗派階段，達到合一，堅持宗教的普世主義。三自愛國教會可以積極參與中國的社會主義建設，向全社會彰顯神的愛。¹³

此外，還有一些三自教會悄悄地有地下事工，如植堂、跨省傳福音等。由真耶穌教會、小群或其他希望其宗派傳統得以恢復和復興的教會。他們的策略是暗暗資助許多地下教會宣教，並協助新建立的家庭教會成長。在很多場合，三自教會可以充當地下教會的保護傘，鼓勵他們在中國推廣福音使命。因此，在宣教領域上，一些地區的三自教會和地下家庭教會其實有很深的合作，甚至就是他們為了恢復宗派傳統的秘密延伸。¹⁴

2005 年的官方數據稱，中國有超過 50,000 個三自教會，2500 萬信徒。¹⁵ 中國大約有 21 個官方神學院和聖經學校，三自教會從官方神學院或聖經學校招收畢業生。主要培養學生用宗教知識為中國社會主義建設服務，與其他宗教和諧相處，而不是傳福音讓更多人信主。¹⁶當地的三自牧師任命需要相應的宗教局和基督

¹²翟， “五旬節， ” 91.

¹³葛， “教會身份” ， 175、186。

¹⁴翟， “五旬節， ” 50;另見謝， “中國的宗教與現代性” ， （2010 年）：92。

¹⁵陳， “宗教， ” 96.

¹⁶ Evan J. Liu， “中國地下基督教神學院教育的出埃及” ， *亞洲宗教與社會雜誌* 5.2（2017 年）：44。

教協會 的許可，因為受任命的 三自 牧師相當於正式的神職人員，並從當地政府獲得報酬。儘管如此，雖然教會領導層是在政府的主持下為中共的意識形態服務，但三自教會的不少普通會友是真誠追求信仰的。

中國新教地下家庭教會

中國新教家庭教會，也稱為地下教會。中國地下教會的起源可以追溯到 1951 年的三自愛國教會，將中國的新教教會一分為二。大部分教會非常願意加入三自，但本土一些教會領袖拒絕讓政治與宗教掛鉤，拒絕讓無神論權威干涉教會事務。因為他們拒絕接受三自政策，這些教會領袖被逮捕關押直到 1970 年代末和 1980 年代初。其中著名的有王明道（1900-1991）、林獻羔（1924-2013）和袁相忱（1914-2005）。然而，當他們從監獄獲釋並在市區定居後，他們迅速組建了家庭教會，打開家門繼續傳福音，與 三自 教會沒有任何聯繫。他們認為 三自 教會是受政治控制的、信仰不純的背叛者。受這些領袖影響的家庭教會 還拒絕與 三自 教會以及與任何與 三自 教會合作的人有任何聯繫。¹⁷

家庭教堂通常規模較小，在私人住宅聚會，因此會友之間充滿密切的關係和熟悉感。家庭教會的一個顯著特徵表明了教會大家庭中的強烈親密關係，即非常普遍地使用兄弟姐妹的語言和“兄弟姐妹”的稱謂。他們將參加家庭教會團契視為回到真正的信仰家園。這種回家教會論在中國基督徒的觀念中頗為流行。有時，如果一個中國家庭皈依了基督，就會影響一個其周圍的朋友圈和親人來參與家庭聚

¹⁷馬克·加利，“精緻的舞蹈”，70。

會。

我曾經在 2002-2004 在中國許多農村家庭教會做過田野調查，從他們講述的農村教會復興史，就是 1980 年代中期至 1990 年代中期，通常是家庭教會組織的鄉村佈道團在各地帶領聚會而帶下復興運動。例如，一旦村長相信了耶穌基督，不僅他的整個直系親屬都皈依了基督，而且整個村子也會從民間信仰轉向基督信仰。然後，村長帶領全家人或全村人齊聚一堂，接受傳道人的培訓。村長通常是任命的共產黨州長、族長或最受尊敬的長者，他的家庭網路可以覆蓋整個村莊，可能包括二十到三十個家庭。有時，幾個鄰里的村莊聽到從歸信的村莊傳來的福音消息，也會加入聚會。這種現象被稱為烈火復興聚會¹⁸，與撒瑪利亞婦人接受耶穌為個人救主後，將她對耶穌的見證傳遍全村的故事非常相似（約翰福音 4:28-29）。

有許多關於農村教會奇跡般的醫治和釋放的見證。農村的基督徒似乎很快就相信了耶穌，一旦他們從身體的疾病、心靈的折磨或邪靈的束縛中解脫出來，見證了耶穌的力量勝過了中國的神仙，許多人很快就相信了耶穌。¹⁹

在 1990 年代的城市化進程中，第二次城市復興啟動並產生了許多城市家庭教會。在城市地區，許多中國知識份子被大學校園或市場上受過良好教育的傳道者或宣教士領導的聖經學習小組所吸引。通過學習上帝的話語，他們找到了充滿基

¹⁸辛亞林，“中國家庭教會運動的內在動力：以生命共同體的話語為例，” *國際宣教協會雜誌* 25. 2 (2008): 165-67.

¹⁹謝，《中國的宗教與現代性》，（2010 年）：83。

督愛和真理的生活希望。²⁰1990年以後，大量中國學生出國留學，其中相當一部分人在西方世界成為基督徒。回國後，他們中的許多人要麼組建了城市家庭教會，要麼加入了當地現有的家庭教會。²¹

由於福音通過在農村和城市建立的家庭教會在中國迅速傳播，周邊社會的敵意和反對也越來越多。在1990年代，自由佈道者很容易被地方當局逮捕並投入監獄。他們將受到審訊和身體上的折磨，以被恐嚇離開他們的使命。一旦被地方當局發現，將譴責家庭教會沒有合法註冊為授權的宗教聚會團體，經濟沒收也是家庭教會聚會的常見處罰。但是，註冊完全取決於當地政府的評估，該評估基於不同地方可能會有所不同的不明確規則。因此，很大比例的家庭教會即使申請註冊也無法獲得合法的聚會許可。²²

根據中國家庭教會的傳統，與基督一同受苦、捨己是順服和榮耀神的標誌。幾十年來，這種姿態在家庭教會中一直沒有改變，“與主同釘十字架”已成為表明他們不惜一切代價成為基督徒的座右銘。²³許多家庭教會領袖為他們的信仰受到迫害而感到自豪，甚至一個被任命為大型家庭教會網路負責人的標準取決於候選人是否為耶穌的名曾經遭受過很多苦難。²⁴

對於大多數中國家庭教會來說，植堂是指將一小群基督徒聚集在自己的房子裏，

²⁰Donald E. MacInnis, “中國的宗教復興”，*基督教世紀* 98.11 (1981)：347。

²¹謝，《中國的宗教與現代性》，(2010)：77-78。

²²李小洲，“走向當代中國語境下的政教關係神學”，*世界基督教研究* 11.2 (2005): 263。

²³Teresa Zimmerman-Liu, “神聖和神秘的領域，”*社會科學與使命* 27.2 (2014): 260-263;參照。蓮，*贖回*，215。

²⁴辛，“動力學”，162-163、181。

進行親密的團契、聖經學習和鄰里傳福音。與西方植堂者的首要任務是在新地區尋找教堂建築舉行禮拜相比，中國植堂者更喜歡在信徒之間建立親密團契。

隨著家庭教會的迅速發展，許多地下神學院和聖經學校也秘密成立。大多數聖經學校招收任何背景的基督徒學生，並教他們如何實踐基督徒的門徒訓練和傳福音。學習可以持續三個月、六個月或一年，然後很快就派出學生去傳福音和植堂。

²⁵在海外基督教機構的支持下，少數神學院可以頒發碩士學位或文憑，申請者需持有大學證書或大學學位。這項研究持續 2-3 年，為學生提供標準化的神學課程，包括聖經希伯來語和希臘語的研究。²⁶

幾乎每一所地下學校都專注於培訓學生宣教和傳福音。2000 年以前，地下教會的宣教主要集中在中國國內，2000 年以後，宣教重心開始從中國轉移到其他國家。兩個國際宣教運動起源於家庭教會，並以“回到耶路撒冷”和“2030 宣教中國”【2030】而聞名於世。

回歸耶路撒冷運動強調，中國基督徒應該從西方宣教士那裏得到傳福音的信物，並向中國以西的伊斯蘭國家和以色列派遣 10 萬名宣教士。回歸耶路撒冷運動的宣導者深信，在中國教會能夠影響穆斯林和猶太人成為基督徒之後，耶穌的再臨就會發生。從 1980 年代至今，這一運動已被許多中國農村地下教會領袖廣泛宣傳。²⁷

²⁵辛，《內在動力》，25.2 (2008): 157-158.

²⁶劉，《出埃及記》，45-47。

²⁷Paul Hattaway，“迷人的異象：為什麼中國家庭教會最終可能會完成大使命，”*今日基督教* 48.4 (2004): 84。

2030 年宣教運動的重點是中國家庭教會要還清向 1807 年到中國、1952 年被驅逐出境的西方宣教士所欠的福音債。當時留在中國的新教宣教士約 2 萬人，教導中國人認識耶穌基督，所以目標是到 2030 年中國家庭教會向其他國家派遣 20,000 名本土宣教士。這個願景的創始人主要來自北京的地下教會，他們都受過高等教育，代表城市地下教會中的精英基督徒階層。

最近，許多中國城市家庭教會更注重建立小型有機教會，這些教會對上帝的話語有很好的認識，並具有強大的社會影響力，而不是陷入西方世界存在的計畫和人數驅動的制度教會模式。由於中國家庭教會繼續面臨國家宗教政策的限制和壓力，他們正尋求以此為契機，為教會開闢一條不同於西方教會及其鄰國韓國的道路。教堂。

目前，大多數家庭教會都是非宗派的，儘管它們可能會受到外國宣教士和福音宣教士的影響。他們可以毫無問題地任命自己的女性擔任牧師並接受女性牧師事工。一些家庭教會可能聲稱他們遵循某些外國傳統，例如西方改革者或浸信會等，但這並不常見。在一些遵循某些外國傳統的家庭教會中，他們會禁止女性教導成年人或從事牧師工作。

總的來說，本土家庭教會更願意通過自己的敬拜和事工方式來見證他們的中國基督教信仰。他們希望有一天他們的宗教活動能夠得到政府的承認和保護。而且，他們不懼怕因信仰而受苦，因為他們祈禱政府將他們視為具有正常宗教需求而不

是威脅和傷害的好公民。

此外，作為中國教會生存和繁榮的證明，新教基督徒人數的增長意義重大。根據《中國宗教年鑒》，2018年中國新教徒人數估計為3800萬，但這個數字還不包括許多地下新教信徒。²⁸一些組織大膽估計中國基督徒總數約為一億。²⁹如果我們假設中國的基督徒人數為1億，那麼22%是中國三自和地下天主教徒（總計約2200萬），38%是三自新教徒（約3800萬人），0.01%是中國東正教信徒（約10,000人），估計有40%是當時的地下新教基督徒。也就是說，大約40%的基督徒實際上參加了未註冊的新教教會，即所謂的家庭教會。³⁰同時，當然也有數量不詳的新教基督徒，他們可能既去三自教會又去地下教會或一些地方三自教會旗下的家庭教會，所以總體要精確計算人數是很有挑戰。

中國家庭教會折射的聖經教會論：以家代堂、受苦與宣教

上述研究調查了不同類型的存在主義中國教會，本節將討論中國家庭教會與聖經教會形象的異同。中國家庭教會從一開始就尋求忠於聖經的教會論。教會論的聖經願景如何在其中發揮作用？讓我們通過反思新約聖經教會論的方式來看待。

在新約中，教會被描述為“神的教會”（林前 10:32; 11:22; 加 1:13; 提前 3:5），

²⁸Lauren B. Homer, “根據中國 2005 年《宗教事務條例》註冊中國新教家庭教會：解決實施僵局，” *教會與國家雜誌* 52.1 (2010) : 61。

²⁹菲力浦詹金斯，*下一個基督教世界：全球基督教的到來*（牛津：牛津大學出版社，2007年），88。

³⁰Evan Liu, “Biblical Ecclesiology and the Chinese Church.” *In The Oxford Handbook of the Bible in China*, 591-608.

“基督的教會”（羅 16:16）和“在基督裏的教會”（加 1:22）。教會被描述為具有以下屬性：“神的產業”（弗 1:14）、“基督的身體”（西 1:24）、“神的家”（提前 3:15）、“神的殿”（哥林多前書 3:16-17）、“神的子民”（彼得前書 2:9）、“神的祭司”（彼得前書 2:9）、“基督的身體”（弗 1:23）、“基督的新婦”（弗 5:25；啟 22:17）、“金燈臺”（啟 1:20）、“傳道”（提前 5:17）和“聖潔子民”（彼得前書 2:9）。³¹而且，希臘語 *ecclesia* 表示“招聚”、“分別出來的群體”和“堅固凝聚的權力組織”。³²

中國地下家庭教會認為自身代表了聖經中的純正基督教會。也就是說，基督的追隨者形成了一個以順服神為中心的群體，在耶穌基督裏有統一的身份。中國地下家庭教會也將自己視為一個獨特的社會單位，以歸屬於上帝為中心，這就是新約文本中出現的帶有希臘文“屬格” *tou theo* 的教會，*tou Christou* 或“介系格” *en Christo*（參見 羅 16:16；帖前 1:1, 2:14；帖後 1:1）。相比之下，其他類型的中國教會可能將自己視為政府三自組織、俄羅斯東正教或梵蒂岡天主教團體的一部分。

家庭教會認為教會不應簡單地理解為教堂建築 而是上帝子民/孩子的合一神家，以展示上帝在他們中間的屬靈聖殿。教會的範式應該從一個宗教空間的形象轉變為一個有機的共同實體的形象，其特點是基督內住，祂的子民彼此相愛，以

³¹PT O'Brien, "Church," in *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (ed. Ralph P. Martin Gerald F. Hawthorne, Daniel G. Reid; Downers Grove: InterVarsity, 2009), 123-31.

³²埃弗雷特弗格森，*基督的教會：今天的聖經教會論*（急流城：Eerdmans，1996年），130。

及對世界的共同使命。³³

既然是神的家，就有家人的關係。新約聖經裏彼此稱呼信徒為弟兄的說法出現了大約 180 次。³⁴由於新約中這種突出的神家價值，中國家庭教會非常自豪擁有這一特性。例如，保羅將信徒同胞稱為兄弟（*adelphos*）或將教會團體或工人稱為兄弟（*adelphoi*）約 127 次，³⁵尤其是在他寫給不同教會的信的開頭打招呼（歌羅西書 1：1-2；2 哥林多前書 1：1-2）。中國家庭教會也體現這種屬靈的家人關係，進入教會就是進入神的家。在中國教會中使用“兄弟”和“姐妹”，顯示了一個信徒群體之間的親切和信任關係，甚至對傳道人都常常稱呼弟兄或者姐妹，沒有不尊重的含義。而是表達都是上帝的孩子，在聖經意義上大家是平等的。

第一世紀的基督教家庭教會面臨著嚴重的迫害，他們受到周圍社會的攻擊（彼得前書 4:14-16）。³⁶在前三個世紀，許多人被捕甚至殉道。³⁷中國地下天主教會和新教家庭教會也經歷了來自周圍社會的磨難，背負著類似於一世紀教會的十字架。根據教父特土良所說，“殉道者的血是復興的種子”（*Apol.* 50.14），許多

³³Mary L. Coloe, *住在上帝的家裏：約翰尼教會論和靈性*（Collegeville：禮儀出版社，2007 年），199；另見 Yulin Liu, *1-2 Corinthians 中的寺廟純度*（*Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen* 約 343；Tübingen：Mohr Siebeck，2013），1。

³⁴David J. Feddes, “照顧上帝的家：新約基督徒的領導范式及其與當今教會和使命的相關性”，*加爾文神學雜誌* 43.2 (2008): 284。

³⁵Reidar Aasgaard, “信仰中的兄弟姐妹：作為前兩個世紀的教會鏡像的基督徒兄弟姐妹”，《*早期教會的形成*》（Jostein Ådna 編；*Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen* 約 183；Tübingen：Mohr Siebeck，2005）：314。

³⁶GK Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 233; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (The New International Commentary on the New Bible; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 80.

³⁷Rodney Stark, *基督教的興起：社會學家重新考慮歷史*（普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1996 年），188-189。

中國地下教會領袖都深信基督教殉道者的鮮血是中國福音復興的種子。

如前所述，地下教會可能會被關閉、解散、罰款，其領導人可能會被地方當局審訊和拘留。³⁸此外，自 2018 年 2 月 1 日出臺的新的宗教事務條例比之前的條例更詳細，³⁹地下教會的壓力和困難更加增加了。較大的教會聚會現在正在努力尋找一種有效的方式來運作良好，他們大多化整為零，變成多個小組，每個小組就幾個人在一起聚會。

早期教會驚人的成長現象不可避免地與使徒宣教和植堂有關（太 28:19-20）。事實上，大多數新約作者也是保羅、彼得、馬可、路加、約翰這樣的宣教士。他們在面臨信仰考驗和磨難時，有一顆無畏的心繼續做宣教工作（使徒行傳 4:19）。

儘管某些地區的一些大型家庭教會是也有等級結構，但大多數家庭教會是橫向平等發展的，他們喜歡向盡可能多的不信的中國人宣講福音和外展。⁹⁸他們還尋求投身跨文化和跨國家的宣教領域，不受制於政府的政策，完全順服耶穌基督的大使命。

中國教會教牧人員和神學資源的缺乏

MBTS 中文部的劉主任曾經提到，中國大陸有 21 所左右的官方神學院，5000 名

³⁸Jeff M. Sellers, “粉碎家庭教會：中國情報和安全部隊再次發起攻擊”，*今日基督教* 48. 1 (2004): 63。

³⁹新教規中文版可在中國政府網站查看：

http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm?from=timeline；

其英文簡報可見：http://english.gov.cn/policies/latest_releases/2017/09/07/content_281475842719170.htm。

神學生。當然這面對大陸上億信徒的牧養需要是遠遠不夠的。另外據我所知，雲南神學院不少畢業生都沒有去牧養教會，而是進入社會工作，原因就是覺得牧會太清貧，或者找不到侍奉的教會可以發工資來聘請！

中國教會一方面缺乏教牧人員，事工人員，另一方面又有不少神學畢業生流失，沒有進入侍奉工廠，實在可惜。大陸非官方神學院的數目不限，有許多家庭教會的神學院和聖經班，我本身就去過不少地下神學院教學。有的條件好的，隱蔽在一個工業園區，有公司企業來做遮蓋，有的條件不好的就到處換地方，或者在社區的租賃房裏做培訓。農村的培訓班就更多了，在非農忙季節就有許多不定期的聖經課程在進行，可謂汗牛充棟的景象，而這成為了緩解中國教會燃眉之急的甘霖雨露。

當然疫情時代，許多線上神學班也遍地開花，我本身就在做線上神學教育，也看到今天許多中國小教會充分利用線上機會來做神學裝備，的確是節約過去線下去參加培訓的交通成本，在當地住宿開吃飯的開銷等，而且線上也有許多國外高品質的神學培訓，讓弟兄姐妹通過線上學習就可以得到比有時候線下更高水準的神學課程，這其中也包括臺灣那邊 IMB 差派的浸信會宣教士開發的一些免費神學課程 APP 應用，在這次 9 月秋季紀念慕拉第來華宣教殉道 110 周年上也有相關的工作坊介紹。

綜合以上對中國教會論的討論，在各種環境和壓力的影響下，中國教會形成了和第一世紀新約教會許多相似之處。他們靈活，不固守，也有熱情去傳揚福音。但是每個聚會點的人數限制和資源缺乏，也帶來他們未來如何繼續深入發展的局

限，尤其在聖經信仰真理和教義正確理解上需要當下海外正統神學教育培訓機構的引導。接下來，我要談論下如何給予中國教會聖經神學化的正意解經裝備，比如中國教會對因信稱義的教理理解如何擺脫中國文化的道德至上，而從聖經神學的立約關係來正確解經並應用，則是對中國教會未來發展的權宜之策。

中國文化對中國教會因信稱義論的影響

我們前面略略討論過官方三自神學家對這個問題的看待，接下來我們會從中國傳統文化根源去更深挖掘為什麼中國人很容易把因信稱義和道德至上掛鉤，而中國教會如何從聖經神學立約觀來校正，最終能夠作出正確門訓與信仰實踐。

中國傳統文化語意中的“義”與“信”

首先，我們可以從中國傳統文化語意中探索“稱義”的觀念。“公義”或者“正義”中的義字，最初是用“羊”與“我”的組合來表達：義。上面的“羊”代表人的尊嚴與威儀，是人與生俱來的特質。⁴⁰ 在普遍的社會關係中，人需要有情有義。孔子(主前 551-479) 認為“義”這個字有“得體”、“適切”之意，是社交禮節與個人品德中很重要的道德約束力。因此，孔子將“義”當作一種行為標準，可以用來區分君子與小人。君子總是義字當先，行動原則總是和義關聯。⁴¹

⁴⁰ 楊澤波, "公與私：義利詮釋中的沉疴痼疾," *CCR* 1 (2002): 43.

⁴¹ 胡啟勇, 尚立斌, "先秦儒家禮法正義思想辨析," *CJ* 1 (2009): 88.

其次，義和利是相對立的。利是一種為滿足個人私欲的追求目標，在社會責任與職權中有時與“義”相衝突。孔子認為，具備高尚的理由而求利，本身沒有違背“義”。荀子(主前 313-238) 將義用於法律的處境中，並主張：人如果忽略義，那麼就是有再好的法律也沒用。⁴²

孟子 (主前 372 -289), 是孔子思想的繼承者。他宣稱仁愛和公義是人性的一部分，也是人與動物的區別。生命的目標就是追求公義，甚至可以捨生取義。⁴³ 任何有損他人的利益追逐都是不可取的。執政者應施仁政治國。⁴⁴ 藉此孟子的公義主張是根植於政治與道德中的實用觀念。

道家對義的理解 (主前 600-470, 由老子創立) 有三個角度。首先，義是一個政法概念，需要統治者給人民一個公平的分配與對待原則。其次，義屬於社會關係的範疇，反映了人與人之間公平與仁慈的交往關係。第三，道家認為義是維持大自然與社會母體秩序的原則，因此義可以和諧人類與自然界的關係。⁴⁵ 然而，道家忽略了進一步探討如何實現法治與公義相融合的途徑。⁴⁶

墨子 (主前 468-376，墨家的創始者) 認為“義”可以用在社會平等互惠的基礎上。義的提倡可以克服人心與社會中存在的紊亂。首先，墨子認為，紊亂的產生是由於社會結構的多重與複雜性。統治者的任務是將社會恢復到正常的秩序，並

⁴² 胡啟勇，尚立斌，"先秦儒家"，89.

⁴³ 石永之，"孟子的正義思想," *JPSJMC* 1 (2008): 76-77.

⁴⁴ 王曉興，易志剛，"Universal Justice for the Humanity and Its historical Evolution," *JLU* 35 (2007): 70.

⁴⁵ 陳戈寒，梅珍生，"論道家正義觀的內在因素," *JT* 11 (2006): 42-43.

⁴⁶ 呂錫琛，"On the Taoism's Pursuit of the Social Justice," *JHU* 6 (2005): 637.

且建立一套法則可以應付多元性而產生的問題。其次，紊亂也因著人們彼此缺乏愛而生髮。因此，兼愛可以調整社會秩序，並且營造一種相互理解，彼此尊重的包容性社會氛圍。儘管墨子認為兼愛和互惠可以解決社會秩序的紊亂，但是他將“義”視為最高法則和目標，以此來衡量國家社稷的順達與否。墨子還主張，“義”可以借著社會公義體現出來，而社會公義是一個國家是否有“天道”的反映。“義”只有通過公正與平等的社會才可以表現出來。⁴⁷

總結以上各家觀點，有三方面的共性。首先，“義”被視為人類本性中善的特質，並且將人類與動物區分開來。一個和諧社會離不開“義”的左右。其次，義可以從個人品質中表現出來。一個秉公行義的人具備了良好道德。最後，“義”與“利”在社會關係是相對立的。一個人是否知書達禮，且己所不欲、勿施於人，可以從“義”的角度來衡量。總之，中國傳統思想基本將“義”歸入社會與政治關係範疇中，應用在等序與公平的原則上，卻很少從法理與守約的角度來解釋。

以上是關於“義”的討論，而儒家思想又是如何看待“信”呢？孔子將“信”理解為“信任”。這種“信任”可以和人生的終極意義聯繫起來。在孔子看來，死是人一生無法回避的，但是如果缺乏信任，人則無處可容（參：論語 12：7）。對“信”的理解有兩種角度，一種是客觀的，一種是主觀的。首先，“信”代表人民與政府之間的相互委身，使政府行為和社會秩序得以維持。其次，“信”可以指著個人或者集體性的信念，這個信念可以支撐人在苦難之中的生存力量。⁴⁸

⁴⁷ 張紅安, "墨子正義理論探析," *JSWU* 3 (2008): 9-10.

⁴⁸ Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism* (New York: Cambridge University Press, 2000), 284.

孔子所說的信，與上帝沒有關係，不過是一種以人為本的理念如何應用在日常生活中。簡言之，“信”代表生活態度，需要每個人都忠實於家庭，社區和國家。如果一個人能夠遵守社會與道德規範，他其實就等於活出了“信”。

顯然，“信”在中國文化範疇中缺乏屬靈與超越的層面。它只是用在關係層面，肯定人在日常行為規範中的自律與不犯規。人生下來就有信、且靠信而安家立業是儒家對“信”的解釋與看待。

在聖經的福音書裏，耶穌其實融合了猶太智者與先知的角色，接受了從上帝來的使命，並將這個使命完成。但是，中國傳統思想中沒有對“先知”位元份的認識與詮釋。孔子的角色只是一個智者，因此他只能從人文角度去談及“信”。但是聖經卻從授命與上帝啟示的先知角度來談及“信”。

對孔子而言，“信”就是指要承擔社會責任。他認為如果一個人不能服務他人，又怎可以服務神靈呢？（參：論語 11：12）。只有學習服務別人，一個人才可以學會恰當地處理與人和與神的關係，處理今生與來生的問題，最後發現生命的終極意義。⁴⁹ 實際上，孔子對神靈或天的解釋十分含混，不得不借助人性做參照去解釋靈界的事情。對他而言，相信天理，與相信人性本身是等同的。⁵⁰

由此可見，儒家思想沒有將“義”和“信”連起來解釋的思想。“因信稱義”給

⁴⁹ Xinzhong Yao, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape* (Brighton: Sussex Academic Press, 1996), 62.

⁵⁰ Yao, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape*, 63.

儒家思想帶來了創造與啟示性的觀念衝擊。儒家思想一直都在人性裏面打轉轉，認為一個人只要滿足了社會責任與道德要求，就等於順天理，獲仁義了。

儒家思想對“信”與“義”限於倫理道德層面的提倡，造成了中國一直是以倫理綱常為中心的社會。社會與集體價值一直比個人價值重要。⁵¹ 基督信仰中對個人得救的觀念在儒家思想中沒有存在的先例與討論。中國人常常只對古代那種完美的道德典範頂禮膜拜。所以，當因信稱義進入中國文化語境中，很容易被貼上以倫理為評價的主流標籤。

當代中國基督徒對因信稱義的表述

這部分主要討論中國家庭教會與官方三自教會對“因信稱義”各自的看法。然後，對中國城市有基督信仰的知識份子如何看待這個教義也呈現一些觀察與總結。以文革為劃分，也是為了體現中國社會在發生巨大變遷前後幾代基督徒在信仰思想上的傳承或改變。

對文革前中國基督徒理解“因信稱義”的回顧

在二十世紀，中國有兩個對“因信稱義”解釋的陣營，一個陣營是從保守的基督教會而來，這些教會的某些觀念今天一直影響著中國的家庭教會。另一個陣營是從中國的自由派和社會福音派神學家而來的，他們的觀點也一直影響著中國的三自教會。

⁵¹ 梁漱溟, *中國文化要義* (上海: 人民出版社, 2007), 70, 94.

在對於文化與信仰的相互作用上，這兩個陣營也有不同的看法。中國的三自教會通常認為基督信仰是西方文化的產物，但不應該反客為主，而要輔佐中國社會發展與進步，對中國文化發展產生一種補充性作用就可。中國的家庭教會則通常認為俗世文化有反基督的性質，基督信仰和文化是相抵觸的，包括中國傳統文化也需要被基督信仰來改變與更新，基督信仰不應該被框在文化裏面，文化有許多錯誤的地方，但基督信仰是神無誤的啟示，需被徹底遵循。⁵²

獨立教會傳道人倪柝聲(1903-1972) 認為“稱義”是沒有摻雜人任何行為的。因為耶穌已經做了所有的事，所以人不能再做什麼了。“人不能做什麼”是倪柝聲在解釋“稱義”與“成聖”兩個重要的基督教觀念時的準則。⁵³ 他認為一個基督徒必須要明白“稱義”是因著耶穌做成而賜下的啟示與永恆事實。所以“人不能做什麼”才是對這個事實的正確回應。

另一個上世紀的獨立傳道人宋尚傑 (1901-1944) 說到，“信心”是人可以得到上帝醫治與能力唯一的途徑，因此，一個罪人需要信耶穌，才能得到上帝赦免與稱義。⁵⁴

北京獨立教會牧師王明道 (1900-1990) 稱他對“因信稱義”的認識是個人基督徒生命的轉折。他強調在這個救恩面前，人根本做不了什麼，只能信靠那位完成

⁵² Jonathan Chao, *The Undying Fire of the Burning Branches* (ed. Susana Chen et al.; Taipei: Chinese Ministry International, 2005), 21-22.

⁵³ Watchman Nee, *The Normal Christian Life* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 2008), 128.

⁵⁴ Song Shangjie, *靈裏集光* (HongKong: 恩雨出版社, 1995), 1-340.

一切的基督耶穌。稱義是上帝藉著耶穌白白給世界的禮物。⁵⁵

這三人是 20 世紀中國教會的領袖代表，他們的思想一直影響著今天的中國家庭教會對“因信稱義”的理解是：人根本做不了什麼，都是神的恩典。三人之中，因為倪柝聲發展了一套自成體系的成聖論，所以，他的思想很有影響力。在他看來，一個人的老性情只有被聖靈完全更新，這人才能成為屬靈人。倪柝聲提出基督徒可以在地上的時候就達到完全成聖，沒有任何屬靈的瑕疵。人是分為靈、魂、體三個部分，而人要做的就是脫離魂與體的支配，只靠靈的意思來生活。⁵⁶

倪柝聲的成聖觀雖然強調人做不了什麼，但是又對立隱藏著對人努力實現完全成聖的鼓勵與要求。究其原因，是因為倪柝聲將“稱義”視為一個時刻，而不是一個進程，視為一個獨立的事實，而不是一個不斷伴隨基督徒生命成長的真理，把得救的恩典當作一個即時而過，之後就需要人去努力實現的瞬間狀態，而不是一個托住、保守基督徒生命不斷成長的持續狀況。“稱義”與“稱義之後”在倪柝聲的神學中成為兩種割裂的狀態，而不是同一個狀態的兩種階段。所以，倪柝聲的神學雖然在其救恩論裏否定了人的工作，卻又在其成聖論中開了讓人繼續努力以實現成聖的後門。

第二個陣營中有代表性的中國神學思想家是趙紫辰（1888-1979）和吳雷川

⁵⁵ Wang Mingdao, "五十年來." *信仰見證*. [cited Mar 14 2009]. Online: <http://www.jmdjz.com/leadbbs/announce/announce.asp?BoardID=13&id=8801>.

⁵⁶ Cf. Watchman Nee, *The Breaking of the Outer Man and the Release of the Spirit* (Anaheim: Living Stream Ministry, 1997), 1-116.

(1870-1944)。⁵⁷ 他們試圖用儒家思想和科學價值觀來詮釋基督信仰。他們認為基督教是一種定義了個人和社會如何從基督救恩而獲取存在價值與意義的思想體系。⁵⁸ 德國神學家阿爾伯特·史懷哲(A. Schweitzer)“對歷史耶穌追尋”的著作(The Quest of the Historical Jesus, 1875-1965)深深影響了趙紫辰。趙紫辰完全接受史懷哲的觀點，認為耶穌就是一個受難的英雄與道德先驅。跟隨耶穌，就是讓耶穌的品格活在每個人身上，並給社會帶來繁榮與昌盛。吳雷川完全用儒家理念來定義基督信仰，認為所謂的“義”必須依靠信徒的努力而得到，不是白白給予的。⁵⁹

三自愛國運動的發起人吳耀宗(1893-1979)則徹底拋棄個人救恩是靠著“因信稱義”而來的觀點，而主張“國家自由與興旺”才是關鍵。吳耀宗眼中的救恩等同對一個民族的解放，並且營造一個更好的社會主義社會。⁶⁰

1998年前後，三自愛國委員會的主席丁光訓(1915-2012)認為，因信稱義降低了道德作用，將許多沒有基督信仰但是道德崇高的人排除出得救的範疇。因此，他提倡要“淡化因信稱義”。⁶¹ 反之，上帝的屬性就是愛，整個宇宙都要被上帝的愛來救贖，並且如今上帝的愛繼續貫穿在寬恕、救贖、聖化的過程中。“義”只是一個道德觀念，有其特定的歷史作用，但不是永恆不變的事實。使徒保羅和馬

⁵⁷ Jingyi Ji, *Encounters between Chinese Culture and Christianity: A Hermeneutical Perspective* (London: Global, 2007), 212.

⁵⁸ Tang Tu, "Looking back, Looking ahead: Chinese Theology in the 20th Century." *Chinese Theological Review* 14. [cited March 14 2009]. Online: <http://www.amitynewsservice.org/page.php?page=1239>.

⁵⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, "Chinese Theology," *GDT*: 163.

⁶⁰ Kärkkäinen, "Chinese Theology,"

⁶¹ 鄧福村, "中國基督教神學思想建設的現實意義." *State Administration for Religious Affairs of P. R. C.* [cited 16 March 2009]. Online:

<http://www.sara.gov.cn/GB/xwzx/zxbd/zjyhxsh/623c049d-566f-11da-9bfd-93180af1bb1a.html>.

丁·路德當時不過用了因信稱義去反對僵化的猶太教思想和天主教教義而已，但是在當今中國社會主義建設過程中，應該調整對這個觀念的認識。⁶² 丁光訓和趙紫辰都認為“信”不是獲得“義”的唯一條件，唯有上帝的愛包含了所有條件來使人獲得救恩。⁶³

當然這些觀點更多使“信心”讓位給具有普世價值的“愛”，這本身並沒有和新教改革初期所提到的因信稱義對齊，而是帶有一種“儒家倫理”烙印的宗教觀。其本質還是提倡個人道德及無償之愛來達到“因信稱義”與社會主義社會發展相適應。

對文革後中國基督徒理解“因信稱義”的調查

我的調查資料是從90年代以後一些中國學術刊物和21世紀初期本人在中國各處教會實地觀察而得。其一，有三篇學術文章值得關注，分別刊登在西南民族學院，復旦大學宗教系和四川大學歷史與文化學院的刊物上。這三篇文章的作者都發表了他們各自對馬丁·路德“因信稱義”論的解釋。他們都同意路德是在對天主教解釋聖經的權威作出挑戰。路德的“因信稱義”將信徒從壓抑與消極的天主教信仰中解放出來，為信徒提供了一條可以直接達到上帝面前的通路。“信”的對象是上帝。“因信稱義”不是將基督的信心或者從上帝而來的信心歸給信的人，而是從信徒內心產生的信仰力量與委身。他們認為，路德的“因信稱義”強調了人

⁶² Cf. 丁光訓，*丁光訓文集*（南京：譯林出版社，1998）。

⁶³ Kärkkäinen, "Chinese Theology," 164; see also 李信源, "一個不信派的標本--《丁光訓文集》評析." *Chinese Bible Study Class*. [cited 16 March 2009]. Online: <http://biblestudy.blogbus.com/logs/18417564.html>.

自身的信仰能動性，是人面對基督救贖主觀的決定與委身。⁶⁴

其二，在中國三自神學刊物《天風》上有三篇文章都談到，信心意味著一個人用心靈而非眼見來“相信”上帝。信心要求個人對信仰的委身，並且用實際行動活出好的見證，因為沒有行為的信心是死的。⁶⁵

其三，在中國不同家庭教會的一些傳道人，大約有 30 幾位，曾經都各自寫了關於“律法與自由”的文章，我作為評閱在此作出歸納。他們普遍認為“稱義”是一個法理觀念。因著耶穌的緣故，上帝沒有將對罪審判的後果歸給信耶穌的人。

“稱義”賦予了信徒在主裏的自由，而且使他們脫離律法的咒詛。“稱義”使信徒從以前作罪惡的奴僕變成了上帝的兒女。就信心而言，個人需要完全接受耶穌為其死在十字架上的事實。而一個信徒在“被稱為義”的生活中，如何保守他在神面前的義，則需要靠著聖靈的工作而不是律法主義。

其四，在 1999-2004 年間，我走過了河南、江蘇、山西、廣東、上海、雲南、溫州、安徽、河北和江西等地，在各地教會中注意到有四類對“因信稱義”的解釋。

第一類傾向認為“因信稱義”就是“一次得救，永遠得救”。一旦個人相信耶穌，不管他之後又在犯罪或者墮落，他都被稱為義了。這在溫州教會比較盛行。

⁶⁴ Cf. Deng Li, "Luther's Theory of Justification by Faith and its Humanistic Spirit," *JSU* 3 (2003): 113-18; Sun Shanling, "Justification by Faith in the Theology of Martin Luther," *JSIEG* 6 (1999): 143-47; Wu Shu-bo, "From Martin Luther to Descartes: The Relationship between 'Justification by Faith' and the Uprising of Subjective Principle," *FJ* 4 (2005): 96-104.

⁶⁵ Cf. 楊友文, "信心是榮耀上帝," *TF* 1 (2006): 11-13; 單渭祥, "信心究竟是什麼?," *TF* 10 (2005): 12-14; 郭文文, "信心的根基紮在磐石上," *TF* 7 (2006): 13.

有些年輕人認為信主之後，不管他們做什麼，都沒關係，因為救恩永遠都不會失去的，一次稱義，永遠稱義。

第二類傾向認為“因信稱義”是第一次的祝福，信徒在“被稱義”之後仍然要繼續追求第二次的祝福，就是聖靈的洗。一個真正的信徒不是只停留在“因信稱義”的階段，而要接受聖靈的洗且被聖靈充滿。如果信徒沒有被聖靈充滿，他有一天還會失去救恩。中國各地的真耶穌教會在這方面有強烈的認同，他們主張信徒必須被聖靈充滿，而且聖靈充滿的唯一標記就是“用方言禱告”。這類觀點將“因信稱義”視為尚未完全與穩定的救恩狀態，信徒不可以只滿足於此。

第三類傾向認為“因信稱義”只是基督徒生活的第一個階段。當一個人心裏相信，口裏承認耶穌是主的時候，這個階段就完成了。但是信徒不可裹足不前，而要進入第二個階段，就是成聖，這是更為重要的過程。當人被上帝稱義的時候，聖靈就進入那人的生命，並要帶領人來經歷生命的更新。在成聖階段，信徒需要背起自己的十字架，每天都要治死自己的“老肉體”。這類觀點認為“稱義”是救恩的確據，但重點在於靠著聖靈活出基督徒的見證來。許多中國教會都持守這個主張。

第四類和第三類有些相似之處，但是不同點在於強調“稱義”之後信徒要追求達到完全成聖的階段。這些教會認為信徒只要掌握了如何破碎外在的老我，讓內在更新的靈可以釋放出來，最終在地上就可以進入無可指責，思想意念沒有任何瑕疵的成聖生活。達到這個終極階段的信徒被稱為屬靈人，而他們每天的生活都

沒有己意，只有聖靈的意思。在中國的小群教會普遍持有這類觀念。

關注不同：“稱義進行時”還是“稱義以後”

以上各種觀點使我們得出結論，因著傳統文化對行為價值的看重，中國基督徒通常將“因信稱義”視為獲取狀態後的行為事件。因信稱義是一個瞬間法理事件（人相信承認基督為主就被赦罪）發生後的狀態，而後要用行為小心維持這個狀態。他們認為“信”指的是個人對於耶穌的主觀接受和委身。中國教會更關心的是信徒在“稱義之後”如何去行，因為這才涉及基督徒生命的完善。甚至倪柝聲認為“不能做什麼”仍然是另一種形式的“做”，這可以從他的成聖論中反映出來。

其實，宗教改革開創者路德對“稱義”的理解有三方面的特徵。首先，因信稱義突出了上帝與人之間無法等同的關係，即人無法用己意使自己被上帝稱義。人之所以被稱義的理由就是基督，而且唯有靠信心才可以獲得被稱為義的地位。其次，因信稱義在當時的希臘羅馬社會是一個法律概念。人不因為自己的罪而被上帝審判，完全是藉著基督在上帝面前所完成的義舉。因此，上帝因著基督的代贖而將基督的義歸在信靠基督的罪人身上。第三，因信稱義是上帝賜給罪人的禮物。要獲得這個禮物，罪人唯有憑藉信心。⁶⁶ 路德的角度是從基督代受審判，信徒可以借著基督獲得“稱義”的地位來表明的，表明“如何被神稱義”發生前的條件與做法。然後聚焦在稱義時那個類似恒定的狀態。

⁶⁶ Veli-Matti Kärkkäinen, "Justification," *GDT*: 448; the following quotation and remark are from *ibid.*

但是對不少中國信徒而言，他們更關心如何靠“因信稱義”之後的行為狀態來保守住“稱義”的地位。成為基督徒就是要活出與“稱義”相稱的生命來，“稱義”之後缺乏好行為則給一個人是否得救打上了很大的問號。的確，中國以倫理為核心的儒家思想在形成中國基督徒對“因信稱義”的理解上起到了不小作用。如果在這兩個思考之間選擇：“被稱為義”的人身份是什麼？或者“被稱為義”的人要做什麼？中國基督徒一般會選擇思考後者，因為後者是強調要有行動來配合“被稱為義”的身份。所以，常聽到中國基督徒說：“哪里，我做的還不夠，離一個好基督徒的標準還差得遠了。”

“立約”關係被忽略

雖然重視對“因信稱義”狀態的維持，但同時，中國基督徒卻忽略了聖經當中一個非常重要的觀念，就是“約”。這個“約”的關係在儒家思想中幾乎是缺失的。“舊約”和“新約”核心詞都是“約”。在舊約中，希伯來人將律法視為上帝與他選民共同立定的約。守律法，就是守約，並不是懼怕違律，而是懼怕違約，因為這個約既帶有祝福，也帶有咒詛（申 30：19）。只有守約，以色列人才可以保持在上帝立約子民的身份中，得到祝福。如果背約，招致的就是咒詛並且其子民身份被剝奪（但 9：11-13；何 1：9，2：23）。在新約之中，接受福音意味著信徒接受上帝藉著耶穌和人所立的約（路 22：20）。“約的關係”不是一個暫態狀態，過了就過了，而是“依然/未然”交織的狀態（already/not yet），是囊括了現在與未來、今世與末世在基督裏已經成就之恩典的進程。同時，約意味著不是單靠法理來約束，而是靠忠實與愛來維繫，就如同舊約先知何西阿所說，以色列不

管有多悖逆，上帝都已經聘定她為妻，但上帝在呼喚以色列回歸忠實與愛！⁶⁷ 因此，中國基督徒缺乏從“進入上帝藉著耶穌所立之約”的角度來理解“因信稱義”，而往往將其解釋成為一個臨界點，更多考慮的是“過了之後要怎麼做？”的信仰問題。這樣失焦了如何借著因信稱義與神建立“約”的深入關聯。

當然，“因信稱義”的恩典應該與虔敬的基督徒生活相關聯。在聖經新約雅各書裏特別講到“律法之約”的關係中，人會面對守不住律法的審判，但是“基督裏的恩典之約”卻是鼓勵人活在赦罪恩典關係中，也就自然而然地彰顯相稱的生命之果，不是因為怕被審判才行善，而是因為恩典關係在人生命中的更新而自然流露出相稱的行為（參：雅各書 2：8-26）。這和受中國文化影響而將“因信稱義”理解成從法理赦罪的臨界點進入靠行為維持的狀態中是有本質區別的。如何看到“因信稱義”本身就是藉著耶穌與上帝“立約與守約”的救贖關係，而大家熟悉的成聖說就是“在被稱為義”的基督徒身份不斷靠著聖靈在基督裏被更新和活出基督見證的立約身份，這才是中國基督徒需要擺脫文化的局限學習接受的聖經觀念。

教會健康發展需要正確應用並門訓聖經論的“因信稱義”

基督耶穌設立教會，使教會成為分別為聖的群體，向這個世界作光作鹽，是因著“因信稱義”的基督徒身份而流露出來的見證，這就是照亮世界文化海洋的燈塔。活在“因信稱義”這一立約關係中的基督徒正是回答如何向這個世界見證那

⁶⁷ Cf. N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 156.

天上之城榮耀的答案。⁶⁸

道成肉身的基督是上帝的道取了人的樣式，活在人類文化之中以挽救墮落的人，但不被世俗來同化，從而使被拯救之人同樣承擔改變文化的突破性與更新性，借著文化基督化來彰顯天國樣式。的確，基督也曾經活在猶太律法之下，但是廢棄了律法的咒詛，創立了“因信稱義”的恩典，體現了神拯救世界的計畫。所以，基督信仰不應被簡單認為與文化矛盾或者融合，而是對文化產生了改變與更新。

因信稱義並不是讓教會只單單關注自身，而是認識到“文化基督化”乃是一種宣教使命，去讓人藉著耶穌基督與神和好，進入這個立約的恩典關係中。進入 21 世紀，不少中國的教會看到了教會作光作鹽的文化宣教使命，積極投身社區服務，這反映出中國教會沒有把自身與社會對立，而是看到基督徒“被稱為義”的生命本質就像一盞點燃在桌子上的燈，那燈光是無法掩藏的，一定會照亮周圍的環境。文化仍然服在神的主權之下，中國文化要被基督信仰來更新，就是要藉著活在“因信稱義”立約關係中（covenant relationship）的中國基督徒的生命見證。這個見證不是藉著以倫理為核心的價值體系來建立，而是彰顯上帝每天藉著聖靈在信徒不斷完善成熟的“得稱為義”狀態中、在不斷成聖與更新的生命中工作。

最後，所謂文化基督化的提法就是指核心價值對基督信仰價值的讓位或被替代。

⁶⁸ T. M. Moore, *Culture Matters: A Call for Consensus on Christian Cultural Engagement* (Grand Rapids: Brazos Press, 2007), 146; Jr. Daniel C. Arichea, "Reading Romans in Southeast Asia: Righteousness and its Implication for the Christian Community and Other Faith Communities," in *Navigating Romans through Cultures: Challenging Readings by Charting a New Course* (RGCS; ed. Khiok-Khng Yeo; New York: T & T Clark International, 2004), 212.

基督信仰指向終極身份的確立，就是在基督裏或者活著就是基督。而因信稱義就是信仰身份的核心表達，反映了在基督裏新約子民的救贖身份。讓凡信之人可以被聖靈引導在基督裏活出被神稱義的身份與地位。⁶⁹ 因此，這個帶有基督救贖與復活的信仰價值借著教會不斷被體現，不斷影響周遭的文化，逐漸進入當地文化的核心價值地位。當然，對文化的影響絕非一朝一夕，從基督受死復活到如今人類走過了 2000 多年，全球新耶穌人數接近 20 億，但信仰對世界文化的更新與改變仍然在進程中。中國教會也在不斷成長中，其所帶出來的信仰價值與生命力度必將持續影響中國文化，讓基督信仰的核心價值觀能夠被更廣泛的社會階層所接受，並能孕育出以基督為中心的中國文化價值土壤。⁷⁰

結論

近代中國文化、政治和民族主義制度，對中國教會提出了巨大挑戰。信徒們必須應對信仰中國化、愛國化要求，和各種社會限制與政治壓迫。這些獨特外部環境，再加上中國大部分基督家庭教會不與北京、俄羅斯或梵蒂岡的控制結盟，而是直接與上帝的國度結盟，因此它們比其他類型的教會更符合聖經教會論的特點。根據我們之前的討論：(1) 他們中的大多數是本土、自治、並且在私人住宅中聚會；(2) 教會管理是橫向的，在教會中相互稱兄弟姐妹；(三) 不受宗派傳統束縛，積極傳福音，將基督教從中國擴展到其他國家；(4) 他們把為基督的緣故受苦作為在神家中成為真正家庭成員的標誌；(5) 他們對教會的概念不是關於大型聚會的教堂建築，而是一群基督的忠實追隨者，他們注重教會活出信仰見證基督。

⁶⁹ Chao, *The Undying Fire of the Burning Branches*, 19.

⁷⁰ Cf. Chao, *The Undying Fire of the Burning Branches*, 17-40.

對比而言，第一世紀的新約基督徒將教會視為上帝的家，並以基督為一家之主來定義基督徒之間的關係。他們視彼此為兄弟姐妹，在個人家中相聚，為耶穌受苦，向世人傳講救恩的福音。所以中國家庭教會在各種環境的擠壓之下反而天然地擁有了這些聖經教會論的特徵，這的確是上帝給中國教會的恩典。

今天中國教會的核心挑戰和任務是在其特殊的社會和政治背景下，在不偏離聖經教會模式的情況下，找到基督教信仰的有效表達。中國教會必須探索一種西方教會歷史上可能不存在的創新有效的運作模式。此外，中國教會如何突破傳統文化和西方宗派對因信稱義理解的固有瓶頸，而進入整全聖經神學化的立約因信稱義論也顯得至關重要，而且不但理解，還能正確地門訓出去，讓更多的弟兄姐妹可以活出這樣的新約子民身份，從第一天認信基督而因信稱義開始，天天彰顯這樣的身份見證直到見主面的日子。

從 2020 年到如今全球疫情已經走過兩年，面對如今中國各地區封城封區的常態化，中國教會也更多走向虛擬網路聚會，所謂線上聚會。今年 3 月中國政府頒佈的網路宗教聚會活動管理法案，雖然剛開始讓許多教會信徒望而卻步，大家都在思想如何面對這個兩難境地。如果線下小型聚會都受限制，而線上也當心被監督管制，到底中國教會的發展方向在何處呢？但是隨著政府精力分散在各地出現的社會問題，也嚴控 20 大召開前的地面安全，目前中國教會的網路聚會的確方興未艾，許多農村年長的弟兄姐妹都知道如何使用 zoom 上線聽課。

因此許多曾經習慣線下模式的家庭教會也進入了線上的家庭聚會模式，反而神家

擴大了，透過網路認識了來自全國甚至國外的弟兄姐妹，大家彼此學習，眼界拓展，而且仍然秉持神國家人互稱弟兄姐妹的傳統，繼續線上上火熱聚會。所以我覺得當下中國政府出於疫情原因對於國內許多管控，使不少教會只能轉入線上聚會，這反而讓他們有了接觸更多信仰資源的機會，當然異端也會利用網路來傳播。所以作為正統信仰培訓機構和神學院，應該充分利用網路空間去給大陸教會帶來更多的純正培訓，最好是便宜和免費的，讓大陸教會的牧者與信徒得到更好信仰裝備，讓他們在面對國內環境壓力下仍然感受海外華人信徒對他們不遺餘力的幫助和關心是重點。

目前我看到一些培訓團隊也不畏政府禁令，繼續通過線上網路給中國無論是三自還是家庭的線上聚會源源不斷輸送免費屬靈資源和便宜的信仰特講，為的就是幫助中國教會在這個特殊時期能更深認識神的話語，並且建立一個以基督為中心的，而不是受困於傳統文化框架的新約信仰觀，同時也能在自己力所能及的情況下繼續傳揚福音，無論線上線下，來履行主的大使命。我也期待 MBTS 中文部在劉主任等對中國教會有關心和愛護眼光的帶領者更多打開浸信會的信仰培訓資源庫，為中國教會源源不斷輸送各類培訓內容，讓中國教會得到我們的極大支持，他們將來也會對海外的教育支持有感恩之情。相信中國教會經歷文革打壓都倍增了，在目前疫情和政治雙重壓力下，靠著基督，仍然會繼續發展，最終成為宣教中國，向萬邦萬族見證基督是主，這也是我們所有關心中國教會發展的樂見其成，阿門！

參考書目

中文書目：

《英漢神學名詞詞典》，趙中輝，基督教改革宗翻譯社

《靈裏集光》，宋尚傑，網路版

《中國基督教史略》，李寬淑，社會科學文獻出版社

《福臨中華》，梁家麟，天道書樓

《中國當代基督教發展史》，莊婉芳，中福出版

《20世紀神學評論》，Stanley A·Grenz & Roger E·Olson，校園出版社發行

英文書目：

Aasgaard, Reidar. "Brothers and Sisters in the Faith: Christian Siblingship as an Ecclesiological Mirror in the First Two Centuries." Pages 285-316 in *The Formation of the Early Church*. Edited by Jostein Ådna. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

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

Beale, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Campbell, Constantine R. *Paul and Union with Christ: An Exegetical and Theological*

- Study*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Christopher, Marsh and Zhong Zhifeng. “Chinese Views on Church and State.” *Journal of Church and State* 52, no. 1 (2010): 34-39.
- Coloe, Mary L. *Dwelling In the Household of God: Johannine Ecclesiology and Spirituality*. Collegeville: Liturgical Press, 2007.
- David, Balch. “Rich Pompeiian Houses, Shops for Rent, and the Huge Apartment Building in Herculaneum as Typical Spaces for Pauline House Churches.” *Journal for the Study of the New Testament* 27, no. 1 (2004): 27-46.
- Elliott, John H. “The Jesus Movement Was Not Egalitarian but Family-Oriented.” *Biblical Interpretation* 11, no. 2 (2003): 173-210.
- Evan Liu. “Biblical Ecclesiology and the Chinese Church.” In *The Oxford Handbook of the Bible in China*. Edited by K. K. Yeo, 591-608. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Feddes, David J. “Caring for God's Household: A Leadership Paradigm among New Testament Christians and Its Relevance for Church and Mission Today.” *Calvin Theological Journal* 43, no. 2 (2008): 274-99.
- Ferguson, Everett. *The Church of Christ: A Biblical Ecclesiology for Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- George, Michele. “Domestic Architecture and Household Relations: Pompeii and Roman Ephesos.” *Journal for the Study of the New Testament* 27, no. 1 (2004): 7-25.
- Homer, Lauren B. “Registration of Chinese Protestant House Churches Under China's 2005 Regulation on Religious Affairs: Resolving the Implementation Impasse.”

Journal of Church & State 52, no. 1 (2010): 50-73.

Ivarsson, Fredrik. "Christian Identity as True Masculinity." Pages 159-71 in *Exploring Early Christian Identity*. Edited by Bengt Holmberg. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 226. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Judge, E. A. and James R. Harrison. *The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 229. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Lambert, Tony. *China's Christian Millions: The Costly Revival*. 2nd ed. Grand Rapids: Kregel Publications, 2000.

Lee, Siu Chau. "Towards a Theology of Church-State Relations in Contemporary Chinese Context." *Studies in World Christianity* 11, no. 2 (2005): 251-69.

Lian, Xi. *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*. New Haven: Yale University Press, 2010.

Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 2003.

Minear, Paul S. "The House of Living Stones: A Study of 1 Peter 2: 4-12." *Ecumenical Review* 34, no. 3 (1982): 238-48.

Mounce, Robert H. *The Book of Revelation*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Moxnes, Halvor. "Domestic Space and Families in Early Christianity: Editors' Introduction." *Journal for the Study of the New Testament* 27, no. 1 (2004): 3-5.

O'Brien, P. T. "Church." Pages 123-31 in *Dictionary of Paul and His Letters: A*

- Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Edited by Ralph P. Martin
Gerald F. Hawthorne, Daniel G. Reid. Downers Grove: InterVarsity, 2009.
- Remus, Harold. "Persecution." Pages 431-52 in *Handbook of Early Christianity*. Edited
by Anthony J. Blasi et al. Lanham: Altamira Press, 2002.
- Ruokanen, Miikka. *Christianity and Chinese Culture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton:
Princeton University Press, 1996.
- Stegemann, Ekkehard W. and Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social
History of Its Century*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Verner, David C. *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*.
Chicago: Scholars Press, 1983.
- Xin, Yalin. "Inner Dynamics of the Chinese House Church Movement: The Case of the
Word of Life Community." *Mission Studies: Journal of the International
Association for Mission Studies* 25, no. 2 (2008): 157-84.
- Yulin, Liu. *Temple Purity in 1-2 Corinthians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum
Neuen Testament II/343, Tuebingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Zimmerman-Liu, Teresa. "The Divine and Mystical Realm." *Social Sciences &
Missions* 27, no. 2 (2014): 239-66.