

归正之声

《我该如何在这个世界生活》

1. 伦理与道德

在当下用词中，伦理这个词常常被跟道德交替使用。两个词已经成了事实上的同义词，这正标志着困惑已经渗透了当今的道德世界。历史上，这两个词有着非常悬殊的含义。伦理这个词来自于希腊词 *ethos*，它所源自的词根含义是“马圈”，就是养马的地方。它传达出一种居住之地、一个稳定持久之地的感觉。同时，道德来自于 *mores* 这一词，它所描述的是一个社会的行为模式。

伦理是一种规范性科学，它研究的，是可以规定义务及“必须”的那些主要根基是什么。它主要关注紧急之事，以及那些紧急之事所依据的哲学前提。道德是一种描述性科学，它关注“是什么”，以及其中的象征与暗示。伦理定义人们应该做什么，道德则描述人们真正在做什么。它们之间的差别，是义务与现象之间的差别。

当道德被等同于伦理，描述性的就变成了规范性的，必要就由现状所吞噬，这会制造出一种“统计学道德”。在这种模式中，好是由常态决定，而常态又是由统计的平均线决定。“规范”是经由分析常态发现，或说是借着数人头发现。接着，与这种规范相协调，就变成了伦理上的义务。它的运作模式是这样的：

第一步：我们整理出一套关于统计型行为模式的分析报告，就像那些对于20世纪引起轰动的金赛报告而言至关重要的分析一样。如果我们发现大部分的人都参与了婚前性行为，那么我们就可以宣布如此的行为了是“常态的”。

第二步：我们赶紧将描述从常态转移到什么才是真正“人道的”上面去。人道是由人类做什么决定，因此，如果正常的人类参与婚前性行为，我们就可以得出结论说这种行为是常态的，也因此是“好的”。

第三步：第三步是宣称那些脱离了常态的行为是不正常、不人道和不可靠的。在这种模式中，贞操成了一种不正常的性举止，耻辱被加在处女而不是非处女身上。

统计学道德根据以下的三段论运行：

前设A——常态由统计决定；

前设B——常态的都是人道的、好的；

结论——非常态是不人道的、坏的。

在这种人道主义的伦理模式中，最高的善被定义为一种最人性的活动。这种方法在应用到某些问题上时，会达成很受大众欢迎的结果，但在应用到一些其他问题上时却会失败。例如，如果我们对学生中的作弊行为或是政治领域的撒谎行为做一个统计学分析的话，我们会发现大部分的学生都有过作弊行为，每个人也都撒过谎。如果在这里应用统计学道德法则，我们所能得出的唯一结论就是作弊是一种人性的善举，而撒谎正是一种真诚的美德。

显然，在我们的伦理理论以及我们的道德举止之间，一定存在着某种关联。从真正意义上说，我们的信念决定着我们的行为，在我们的每一个道德行为下都有着一个理论作为根基。我们可能无法阐明这一理论是什么，甚至也不能立刻感知到它的存在，但是没有什么比我们的行为更能彰显我们的价值观体系。

基督教伦理是建立在是什么以及该是什么两者间的冲突之上，我们视这一世界为堕落的，对堕落的人类行为所做的分析，描述的只是在人类败坏的非正常处境下什么是正常的。神用祂的命令将我们从事物的现状中呼召出来，我们所领受的呼召是一个不妥协的呼召——一个可以打破现状的革新的伦理。

严重的不一致

使在相对论的声明中也呈现出一种严重的不一致性。60年代给我们的文化带来了一场由青年的反叛所领导的道德革命，其中有两个口号不断在重复，整个运动中这两个宣传的口号形影不离，而张力就存在于这两个孪生口号之间：“实话实说”和“走自己的路”。

对个人自由的呐喊，被包装了在一个人走自己的路这一“不可剥夺的权利”当中，它所要求的是一种自我表达式的主观的自由。但是，当枪杆被指向老一代人时，我们却听到了一个奇怪而明显不一致的声音——实话实说。“实话实说”这一口号，暗指真理与美德有一个客观的根基。对于成年的一代而言，如果走他们自己的路意味着要偏离真理的客观标准，那么走自己的路是不被“许可”的。而花样的青年们则要求既有权力拥有他们自己的伦理蛋糕，又有权力享用它们。

我曾经被一位抓狂的基督徒母亲拉入过一个不值艳羡的辅导处境，这位母亲是一位现代的莫妮卡（奥古斯丁的母亲），为她那不信叛逆的儿子的任性举止伤痛不已。那时小伙子已经从他母亲持久的宗教及道德指令中抽身而退，从家里搬了出去，搬进了自己的公寓。他很快就将公寓的墙刷黑，挂上闪光灯，为各种纵欲的嗜好将房间配置一新，吸食大麻及其它毒品。他的住所就是一间用于狂饮作乐的公寓，他很快就邀请了人来与他同居，加入他奢靡的宴乐中。这一切让他的母亲极度惊恐。我同意跟这个年轻人谈一谈，但先跟他母亲解释清楚了这样的见面可能会引发的更深敌意，我很可能会被他妈妈“雇来的一把枪”。年轻人也同意了这次见面，很显然也是为了逃避他母亲将来的唠叨和骚扰。

当这个年轻人出现在我办公室时，他有着很明显的敌意，且很显然想要这次见面尽早结束。我在访谈一开始就开门见山，直接问他你生谁的气？”

他想都没想就咆哮说：“我妈妈。”

“为什么？”我问道。

“因为她就知道烦我，她总是想要将宗教强行塞进我的喉咙。”

我接着询问他用什么价值观体系代替了他母亲的伦理系统，他回答道：“我相信每个人都应该有权力自由地去做他们想做的事。”

我于是问：“那是不是也该包括你的母亲？”他被这个问题惊住了，没有立刻意识到我指向什么。我向他解释如果他接受基督教伦理，他将很容易争取到我作为他处境的盟友。他的母亲对他很刻薄、挑动她儿子发怒，并且对他的问题和感受不敏感，这些都违背了圣经中的伦理。我解释说在几个关键点上，他的母亲已经违反了基督教的伦理。但是我也指出来，按照这男孩的伦理观，他自己没有任何抱怨的权

力。“也许你母亲的‘事’就是借着将宗教塞进孩子的喉咙来烦扰孩子，我说道，“那你又怎能提出反对呢？”很显然，这个男孩想要每个人（尤其是他自己）有权力去做他们“自己的事”，但当另一个人的“事”侵犯了他的“事”时例外就来了。

我们常常听人抱怨一些基督徒尤其是保守派的基督徒太过教条地恪守一些道德准则，以至对他们而言任何事都是“非黑即白”，没有任何余地留给“灰色”。那些坚持要逃离灰色地带，想要在黑白分明中寻求庇护的人，常常苦于“脆弱”或“教条”的骂名。然而，一个基督徒必须总是寻求公义，永远不当满足于在永久的灰色迷雾中生活。他想要知道正直的道路在哪里，公义的道路在何处。

对与错是切实存在的，而两者之间的差别，正是伦理学所关注的范畴。我们所找寻的是一种找出正确的方法，既不主观，也不专断。我们所寻找的是能超越偏见以及单一社会风俗的规范与原则，我们要为我们的伦理标准寻找一个客观的根基。最终，我们所寻求的是对神属性的知识，正是神的圣洁应当彰显在我们的行为模式中。对我们而言，问题就在于找出事情所归属的区域，下面这张图描述了我们所面临的困境：

黑色区域代表罪或不义，白色区域代表美德或义，那么灰色区域代表什么？灰色区域可以提醒我们注意两个基督教伦理上的问题。第一，它可以用来指那些《圣经》称之为中立的活动，中立的事物是那些本身在伦理上是中性的事物。例如，祭过偶像的食物就属于这一类别。中立的事物不是属罪的，但是在有些情况下它们可能变为属罪的。例如，打乒乓球不是罪，但如果一个人太着迷于打乒乓球，以至于它主宰了他的生活，那么这项运动对这个人而言就成了一件属罪的事。

灰色区域所提醒的第二个问题我们理解起来更加重要，在这里，灰色区域代表着困惑：它包含那些我们不确定是正确还是错误的事情。灰色区域的存在让我们注意到这样一个事实，伦理学不是一门简单的科学，而是一门复杂的科学。找出黑白区域是一种崇高的考量，然而，轻率而简单地划出黑白对基督徒的生活却是毁灭性的。当我们将伦理学进行黑与白的考量时，我们可能可以正确地评定人类进行简单化思考这一恼人的倾向，但是，我们必须也要提防落入这样一个结论，就是认为黑与白的思考在任何领域都是无效的。因为只有在无神论的背景下，我们才能说没有黑也没有白。我们所意愿的，是有能且一致的有神论，这就要求我们对伦理原则进行严密的审查，以便找到灰色地带的出路。

伦理连续统

这种理解也可以用来描述伦理的连续统。在古典术语中，罪被描述为义的混乱，邪恶被视为是善的反面、善的丢失，或是善的扭曲。人类被创造在花园里劳作，而在现代术语中，职场则被描述为丛林。丛林跟花园有什么区别？丛林其实是一个混乱的花园，一个狂野花园。

人被造具有对意义的渴望，这是一种美德。人可以滥用这种渴望，使之成为一种对权力的私欲，这就成了一项恶行。这两者代表连续统中的两极，到了一定的点，我们将逾越美德与恶行的分界线。我们离分界线越近，就越难清楚地察觉这种界限，我们的思维也就越进入灰色的迷雾地带。

我在给一群攻读博士学位的牧师们上的一堂伦理课上，提出了下面这个伦理学困境：一对夫妇被关押在集中营里，他们被关在不同的牢房，彼此之间无法交流。一个警卫接近其中的妻子，要求她与之发生性行为，妻子拒绝了。警卫于是威胁她如果不顺从他的提议，他就要枪杀她的丈夫。妻子于是顺从了。集中营被解放后，丈夫得知了妻子的行为，以通奸为由起诉妻子要与她离婚。

接着，我向20位保守派牧师提出下面这个问题：“你会批准这个丈夫以通奸为由所申请的离婚吗

？”20个牧师全部回答是，指着一个显明的事实，既妻子确实与警卫发生了性行为。他们看到了这一处境中值得谅解的地方，但是处境不能改变妻子不道德行为的事实。

我接着问道：“如果一个女人被强奸了，她的丈夫可以以通奸为由起诉妻子要求离婚吗？”所有20个人都给出了否定的答案。牧师们都能辨认通奸与强奸之间的清楚差别，差别在于被迫与自愿参与的不同。我又指出，警卫也使用了强制（强迫妻子顺从，不然她的丈夫就要丧命），然后我问，妻子的“通奸”到底是不是事实上的强奸。

仅仅是提出上面的问题，就使得一半的牧师改变了立场。在持续了很久的讨论之后，几乎所有的牧师都改变了结论。强制这一元素的出现，将这一原本是通奸的问题，扔进了困惑的灰色地带。即使是那些没有完全改变主意的人，也因着环境的特殊而更改了他们的结论，将妻子的“罪行”从一个清楚的属罪的区域，转移到了一个灰色的复杂区域内。他们都同意，如果这是罪，也是一个比有“预谋”的通奸要小的罪。

存在于美德恶行之间的那个连续统正是耶稣登山宝训所带来的主要冲击，他在那里教导了义的复杂性以及罪的复杂性。法利赛人接受了一种对十诫简单肤浅的解释，他们的伦理判断是肤浅的，也因此是扭曲的，他们并没有领会连续统的真谛。

我曾经读过一篇由一位著名精神科专家所写的批判耶稣伦理教训的文章，他在文中表达了对西方世界将耶稣赞美为一位“伟大的教师”所感到的震惊，并将登山宝训（马太福音5-7章）视为证明耶稣伦理教导之愚昧的首席证据。他质问，耶稣认为一个男人若是对一个女人动了淫念，就跟同她犯了奸淫一样，这样一个教师的智慧我们为什么要赞美呢。他质疑一个教师怎么能够声称对人发怒或称对方为傻瓜跟谋杀是一样的，他接着又大量罗列了淫念与通奸所导致的毁坏的不同，愤怒与谋杀所导致的毁坏的不同。

对这位精神科专家的回答很简单，耶稣没有教导淫念与通奸一样坏，或是发怒与谋杀一样糟糕。（不幸的是，许多基督徒也落入了跟这一精神科专家一样的错误结论，从而使得耶稣这一伦理教训的重点暗昧不明。）

耶稣是在更正法利赛人对律法的肤浅理解，他们接受了一种“除了……其他什么都可以”的实践型道德哲学，假设只要他们避免犯律法中那些明显的罪，他们就守住了律法。与那个富有的少年官一样，他们对十诫的理解既简单化又浮于外在。因着他们从来没有真正地谋杀过谁，他们就以为自己已经完美地遵守了律法。耶稣指出了律法更广义的应用，指出了律法的复杂性。“不可杀人”的含义比不可谋杀更多，它所禁止的是谋杀所涉及的整个复杂区间。它同时意在倡导与之相反的美德：“你当促进生命。”在我们的连续统里面可以看到下面这个区间：

通奸的恶行到纯洁的美德之间的连续统也与此相似，两者之间的是小一点的美德和小一点的罪行，尽管如此仍算是美德和罪行。

耶稣的教训既揭示了律法的字义，又揭示了律法的灵魂。例如，诽谤虽不能杀害身体，或是使那人的妻子变成寡妇、孩子变成孤儿，但它的确毁坏了那个人的好名声，这就将此生活中一个有品质的部分从这人身上剥夺了。诽谤其实是在“灵魂上”对那个人的谋杀。法利赛人已经变成了愚钝的拘泥字义者，无视律法的精意与灵魂，看不到谋杀这个罪的复杂性和更广义的考量。

罪的程度？

对伦理连续统或是公义与邪恶之复杂性的探讨，其实把我们掷入了关于罪与义之程度的辩论中。《圣经》教导如果我们犯了律法的一条，就是犯了律法的全部。这难道不是在暗示罪就是罪，并且从根本来说并没有程度一说？新教不是否定了罗马天主教对至于死的罪和轻微的罪的区分吗？我们一开始讨论罪的程度，这些问题就浮了出来。

《圣经》当然教导如果我们犯了一条律法就是犯了众条（雅各书2:10），但我们不能因此就推断罪没有程度之分。犯罪干犯律法就是犯罪干犯赐律法的神，当我犯了神的律法中的一条，我就将自己推到了神的对立面。这不是说犯了律法的一条，与犯了律法中的五条完全相等。在两者中我都干犯了律法，得罪了上帝，但在后一个中，我的悖逆次数是前一个的五倍。

确实，神要求对律法完美的顺服，因此借着一个人罪行我就已经站在了神的审判之下。最小的一个罪都可以将我暴露在神的忿怒之下，因为在最轻微的罪中我都有罪于一个宇宙性的叛乱。在最小的一个罪中，我都是在将自己置于神的权柄之上，犯罪侮辱祂的王权、祂的圣洁以及祂统管我的至高主权。罪是一项革命性的举动，是罪人试图要推翻上帝的宝座、罢黜祂的王权。罪是一种极大的傲慢与自恃，在其中被造物夸口自己的智慧胜过他的创造主，用人类的虚无之力挑战上帝的全能，试图篡夺宇宙之主的正义权柄。

的确，历史上新教否定了罗马天主教对至于死的罪和轻微小罪的划分模式，但这种拒绝不是建立在拒绝罪的程度之上。例如，约翰·加尔文就争辩说，在配受死亡这一点上，所有的罪都是至于死的，但是在毁坏称义的恩典的意义上，没有罪是至于死的。历史上的新教保持着对一般的罪以及重大、极其可憎的罪之间的区分。

新教保留了对罪之程度的教导最重要的原因是《圣经》充满了这样的层次之分。旧约律法对不同的罪行以及相应的祭物有着清楚而详细的划分，有些罪要受到死亡的处置，有些则有肉体上的赔偿，还有些要征收财物。在犹太人的犯罪司法体系中，对谋杀罪的划分可以对应今天诸如一级谋杀与二级谋杀之类的划分，在自愿杀人与非自愿过失杀人之间也有划分。

新约列出了一些罪，指出如果犯罪者拒不悔改就要没收他参与基督徒团契的资格（哥林多前书第5章）。与之同时，新约又倡导一种爱可以遮盖许多的罪（彼得前书4:8）。我们想到未来的审判既关乎我们罪的数目（量），又会关乎我们罪的严重性（质）时，所受的警告更大。耶稣说，将来有人受的刑罚多，有人受的要少些（路加福音12:44-48）；比较而言，将来哥拉汛和伯赛大所要受的审判比所多玛更大（马太福音11:20-24）；圣徒所将得的奖赏，有大小之分。使徒保罗警告罗马人，不要为自己积蓄上帝的忿怒（罗马书2:5）。这一切的经文以及许多处其他经文，都在指明神的审判将会是完全公义的，将度量我们一切罪的数量、罪的严重性以及使我们罪行减轻的处境。

（选自《我该如何在这个世界生活？》）

2. 神治、自治、法治

启示伦理

基督教伦理的核心，是确信我们之所以能知道真实、美善与正确，其坚实根基是上帝的启示。基督教不是一套基于推测因素或实用主义的便利而运行的生活体系。我们可以大胆声明神已经把祂是谁、我们是谁，以及我们该如何与祂交往都启示给了我们，祂已经向我们显明了祂喜悦什么、命令什么。神的启示为我们理解何为善提供了超自然的援助，这一点是如此基要而明显，以至于在我们为一些特定问题寻找

答案时常常被忽视和遮蔽。

离开神的启示已经在伦理领域为我们的文化带来了混乱，在研究何为善时，我们失去了知识的根基，失去了认识论的基础。这并不是说神给了我们一本码本，其中的诫命是如此巨细无遗，以至于一切伦理上的决断都轻而易举。如果是这样的话，真理就太被简单化了。神没有针对我们面对的每一个潜在伦理难题给出详尽的指南，但我们也不是被遗弃在黑暗中摸索，仅仅靠着单纯的观点来做决断。这对于基督徒而言是一个重要的安慰，因为它向我们保证在处理伦理难题时，我们永远不是在真空中摸索。我们作出的伦理决定影响着人们的生命，塑造着人们的性情和品格。正是在这一点上，我们切切需要神超然智慧的帮助。

被神的启示指引，这既带来安慰又十分冒险。它带来安慰，因我们可以安息在信心中，确信我们的伦理决断来自于具有超越智慧的那一位的意念。神的律法不仅仅映射了祂公义的品格，还彰显了祂无穷的智慧和祂对于我们人性的知识，对我们对完美成长和发展的需要的理解，远远超过世上一切最伟大的思考者智慧的总和。精神科医生永远无法像创造主理解祂的创造那样理解人类的心智灵魂。神知道我们的结构，是祂把我们造得奇妙可畏。冲击着我们感知、凝聚汇合产生一个人类性情的所有错综复杂的细节，都完全赤露敞开在神的意念中。

然而，在神的启示中汲取安慰却是一件冒险之事，它冒险是因为人心中对神律例的敌意使得启示的命令与人心的欲望冲突难避。在神启示的根基上采取一个伦理立场，是将一个人带到与人的观点严重冲突、有时候是彻底冲突的地步上去。每一天世界各处都有牧师给出与神清楚的命令相违背的辅导和建议，我们该如何解释这出现在神话语和教牧辅导间的割裂？

这一困境中的一个决定性因素是下面这个事实：牧师们往往承受着与时代标准相妥协、相一致的巨大压力。到牧师跟前寻求辅导的人，并不总在寻找来自一位超越上帝的指引，而是在寻找一个可以做他/她想做的事的允准——一张犯罪通行证。基督徒辅导员很容易受到寻求他建议之人的操纵，这些操纵的形式多样而复杂。辅导者被放在一个高压点上受压去默许人们的欲求，不然就被视为是没有爱心和扫兴。这还不够，文化还一再暗示，神所加给我们的律例和道德约束有着非人道的成分。因此与神站在一起，常常意味着要站在人的对立面，并要面对与基督教信仰携手同行的猛烈炽热的试炼。

伦理学关涉到权威的问题。基督徒生活在神的主权之下，只有神有权柄统管我们。基督教伦理学是以神为本的，这与世俗伦理学或哲学伦理学的人本主义倾向截然相反。对于人本主义者而言，人就是常态，是行为举止的终极标准。而基督徒坚称神才是万物的中心，祂的性情是决定是非对错的绝对标准。

神治、自治、法治

神的主权不只关乎抽象的原则，还关乎权威的具体界限。神有权颁布诫命、规定义务，以及约束人的良心，基督徒生活在神治的背景下。关于法律和伦理的争辩倾向于聚焦在两个基础选项上——自治和法治。自治宣称人是自己的法律，自主之人创造他自己的价值系统，建立他自己的常态，仅仅对人作答，仅用对人负责。法治的含义是“受治于他人”，在一个法治体系中，个体被视为对他人所加给他的限制和禁止有服从的义务、应付道德的责任。这里的他人可能是另一个个体，也可能是一个集体，例如国家，甚至可能是一位超越的神。当我们谈到神治或神的统管时，我们所讲的是法治中特别的一种，神治是被称为神的另一方所治理。而自治和神治间的区别，是人类最根本的冲突。人撇弃了神治走向自治，《圣经》将这种行为称为罪，它是被造物宣称脱离他的创造主而独立。

自由与自治之间有着重要的不同，尽管自治是一种自由，但它是一种绝对化了的自由。基督教坚信神给

了人类自由，但这自由是有局限的。我们所得的自由永远不会将我们带到一个自治的地步。有些人将人在伊甸园的堕落视为人对自治的最原始理解——人最根基的罪就是试图篡夺仅仅属于上帝的权柄。

尼采试图找出人类最基本的特征，他所找到的是他所称为的人的欲望或权力意志。对尼采而言，真正的人是那拒绝服从群体道德的——是一个勇于创造自身价值体系的存在主义英雄。对人来说，要绝对地创建他自己的价值体系，第一件必须做的事就是宣称上帝已死。只要神还存在，祂就给人类假装的自治带去终极的威胁。让·保罗·萨特在他宣称除非自由已经达到了最大程度的自治，否则它还不是真正的自由时，也阐述了这一主题。因此，萨特站在那些将神从伦理舞台上驱逐的人一边。

在美国，自十八世纪到二十一世纪，我们对自由的观念已经彻底改变了。这种改变大都跟我们对自治的理解有关。现代人将人对自治的诉求视为人类创造力的一个崇高而美善的宣告，然而站在基督徒的优势位置看，对自治的诉求代表的实是恶的本质，在它的日程表上必然包含着对上帝的暗杀。

现代存在主义者哭喊说：“蜷缩在至高者的阴影下”是人所能做的最坏的事。他说，人对神的帮助如此的依赖，只会带来软弱和不可避免的颓废。可以确定的是，许多人的确因道德的软弱逃到基督教中寻求庇护，但问题的根本却并不是我们偏好何样的心理状态或哲学态度，终极的问题是聚焦在上帝的存在上面。我喜不喜欢顺服神并不重要，第一个至关重要的问题是：“真的有一位神吗？”没有神，伦理考量只有一个可能的结局就是混乱。陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中阐述了这一观点，书里的一个角色说：“假如没有上帝，一切都被允许。”

基督教的上帝是有主权的、智慧的、正直的，并且终极性地关注公义。神不仅仅关心公义，祂还承当着我们的审判者这一角色。我们的行为最终会受到审判，这一点在基督教里是一则公理。尽管这一主题在今天许多基督徒的教训中显著缺席，但它却充满了整本新约，并且几乎出现在拿撒勒人耶稣的每一次讲道中。我们将为我们所说的每一句闲话受审判，在最后审判的那日，控告我们、原谅我们的不是我们的良心，而是神自己。

基督教伦理学不能建立在真空中，基督徒不是为着伦理学的缘故关心伦理学，我们知道指导性的原则是建立在神拯救人的旨意背景下，恩典胜过律法，这是确切无疑的。连创造主颁布诫命这一举动，都是在神以恩典为根基与人立约的背景下发生的。神诫命的目的是救赎，旧约与新约中的律法终极意义上是为人设立的。将律法从它关爱人的本质中抽离出来，就是落入律法主义的深渊。基督教伦理学建立于人们对一位个人的神的顺服之上。当神第一次赐下律法时，祂是通过一个关系性的介绍开始：“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可以有别的神。不可……”（出埃及记 20:2-4上，添加着重标识）。我们可以看到，这并不是为了律法而律法，而是为了人的缘故。

3. 律法主义与反律主义

伦理连续统中的分界线的是一条极细的线，像剃刀边缘那样精细。这条精细的分界线跟耶稣所描述的“窄路”相似。新约常常提到基督徒要照“正路”而行，第一世纪的基督徒被称为是“走那条路的人”。耶稣吩咐他的门徒要按着窄路而行，进那通往生命的窄门，警告他们有一条宽路是引向灭亡的（马太福音 7:13-14）。然而，窄路和思维狭隘可不同，思维狭隘显明了一种审判式的态度和论断式的思维，跟《圣经》中的恩慈相差甚远。要走在窄路上，需要的不是一种扭曲的精神态度，而是对公义的要求有一个清晰的理解。

一个人可能因着太过偏左或太过偏右偏离公义的正路，可能因跌向路两边的任意一方从窄路上跌落。如果我们继续将伦理放在连续统模型里看，我们就知道那相反的两个极点，代表着真正的义扭曲的两极

，不妨被标注为律法主义和反律主义。这两个孪生的变形物自教会存在之日就一直祸害教会，新约文献表明在新约教会里就既有律法主义的挣扎也有反律主义的挣扎。

1. 律法主义的多种形态

律法主义是一种形态多样的扭曲。律法主义的第一种形态是将神的律法从它原初的背景中抽离，将之概括化。这种形态的律法主义将基督教降低为一张做什么不做什么的清单，这种僵硬的道德主义法典脱离了《圣经》中神与人立约的爱的背景。神的确给了我们准则，祂确实宣告了我们该做什么与不该做什么，但是这些准则的目的是向我们描述什么是讨神喜悦的，什么不是。神关注的是一个人实践这些准则时内心的态度。当人只是为了律法而守律法时，顺服就给了冰冷抽象的律法，而不是给了赐律法的关系的上帝。

律法主义的第二种形态与第一种密切相关，它是把律法的字句和律法的精意相割裂。耶稣曾多次地遭遇这种形态，在指责法利赛人时，他所处理的正是这种扭曲，他也在登山宝训中为此责备了他们。我们已经探讨过，耶稣在登山宝训中将律法广阔的精意讲了出来。敬虔人如果只遵行律法外在的规条而忽视律法内在精意的更深应用是不够的，法利赛人当时就是外在顺服、内心悖逆的专家。

精意和字句之间的区别所涉及的问题是动机。《圣经》在描述良善时描述方式是复杂的。有些人很不喜欢保罗在罗马书里对堕落人类的全面起诉，使徒保罗宣称：“没有义人，连一个也没有……没有行善的，连一个也没有”（罗马书3:10, 12）。这里，保罗呼应了耶稣回答少年官时那极其强烈的声明：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的”（马可福音10:18）。表面上看《圣经》像是在教导这世上没有一个人能做哪怕一件好事，这是对堕落人类行为的一个残酷评价。

我们该如何理解这一对人类伦理行为的残酷审定？关键点在于分析《圣经》对良善的定义。一件行为要想被神称为是良善的，它必须满足两个主要要求。

第一，这件行为必须从外在符合律法的要求。

第二，这件行为背后的内在动机必须发自一颗为了荣耀神的心。

正是第二个要求，即动机的属灵维度，使我们许多行为不能称得上是良善的。一个外邦人，一个极其堕落的人，也可能做出符合律法外在要求的行为，但是他内在的动机是自私的，神学家称之为“利他式利己主义”，这种动机不能与最大的诫命相和谐。我们外在的行为可能足以达到律法外在的要求，只是与之同时我们的内心已经远离了上帝。

想象一下这个例子，一个人在合法的限速下驾驶着他的汽车，当这个人从一个城市驶向另一个城市时他要穿过多个有着不同限速的区域。在高速上行驶时，限速每小时70英里；穿过一个郊区的学区，限速则降到每小时25英里。假设我们的驾驶员有着将车速设定为每小时70英里的喜好，他常常按照他喜欢的速度驾驶。在高速上行驶时，警察关注着他的行为，注意到他的车速正好符合法律的要求。因此，从外表看他是一个安全的司机，一个守法的公民。他的确在遵守法律，只不过这种遵守并不是由于他对安全及他人利益的关注，也不是出于对法律谦卑的顺服，而是因为他正好喜欢每小时70英里的车速。当车行驶到学区时，这种喜好就凸显出来。他踩着油门，仍然保持着每小时70英里的车速，现在，当他实践自己的喜好时，显然成了一个危险人物。对在学区走路的孩子而言他成了一个威胁。他的车超速45英里，当法律与他的私欲相冲突时，他所谓的顺服就消失不见了。

我们的洞见与神的洞见之间的区别在于，我们的能力局限于看到外在的行为，而神却可以洞察内心，只有神知道我们行为底下最深的动机和意图。律法主义只关注外在的一致，而忽视了内在的动机。

或许律法主义最严重、最广泛流传的形态是增添上帝的律法，以及将这些增添的部分当成神圣的律法对待。旧约的先知们传达了神对这类行为的烈怒，他们说这样的行为是在神释放了的地方将人的良心重新捆绑。这表现出堕落的人类试图将自己对礼仪的理解加诸于他人之上，为自己的喜好寻求群体的统一性，并以宣称这些偏见和喜好就是上帝的旨意来使违背它们成为一种亵渎。耶稣与法利赛人之间经常性的冲突，都是由于法利赛人的传统规条，这些传统将难担的担子放在人们的肩上，使人被捆绑在人造的规条上。耶稣责备法利赛人，因为他们将自己的遗传与神的律法同等，所欲做的不仅仅是篡夺神的权柄，还是压迫他人。

将人的喜好提升为神的命令的做法，并不局限于第一世纪一批教条主义的法利赛人群体，在整个教会历史上这个问题一直困扰着教会。人的遗传不仅被加诸在神的律法上，很多时候这些人的遗传甚至成了判定一个人是不是真基督徒的标准。我们很难想象新约时代一个人对基督信仰的委身会由这个人是否跳舞、是否涂口红，或相似的标准来评定。不幸的是，当这些喜好成了信仰的试金石时，不仅是不合《圣经》的规条被视为是上帝的旨意，还是真正的义受到了轻视。当这些外在的规条成了衡量义的标尺，对义真正的考量就会变得暗昧不明。

捡了芝麻丢了西瓜

跟将人的遗传提升为上帝的律法相近的另一种律法主义形态，是将重心放在小事上。又一次地，法利赛人为我们作了典型。法利赛人扭曲了《圣经》对义的诠释，使之符合他们自以为义的行为模式。耶稣常常为此指责他们，耶稣对他们说：“你们将薄荷、茴香、芹菜献上十分之一，那律法上更重的事，就是公义、怜悯、信实，反倒不行了”（马太福音23:23上）。耶稣多次地承认法利赛人小心翼翼地遵循一些律法，他们献上什一、读圣经，做了律法要求的一系列的事——耶稣命令他们继续做那些事，说：“那也是不可不行的”（23:23下）。但问题在于侧重点，是重点的偏离导致了失衡。他们谨慎地缴纳什一，但是他们遵行这小事，是为了掩盖他们对更重大的事就是公义和怜悯的悖逆和抗拒。这种扭曲直至今日仍在发生。

我们为什么会有一个不止息的倾向要将重心放在小事上？身为基督徒，我们希望人们能认出我们在成圣和公义方面的长进，而下面两个哪一个更容易达成呢？是在怜悯人上成熟，还是在缴纳什一上？缴纳什一当然要求经济上的牺牲，但实际上对我而言将我的钱放在盘子里，与投资我的人生去追求公义和怜悯相比终究是要便宜得多。我们倾向于将最廉价的礼物献给上帝，培育圣灵的果实，战胜骄傲、贪心和没有忍耐，以及不去看电影、不去跳舞——这两个哪个更容易呢？与此同时，我们也渴望有一个衡量成长的更可见的标尺。我们该怎样度量我们在忍耐与怜悯上的长进？衡量我们内心的性情比数算我们看过几场电影要难得多。

作为堕落的被造物，我们还倾向于将那些我们已经达到了一定程度成功的事视为是最重要的事。按我的本性，我喜欢认为我在道德上强健的事是那些重要的事，而我道德上的弱点则是一些无关紧要的小事。从这本性中天然的倾向到全面扭曲神所强调的重点，只有微小一步。

律法主义的最后一种形态，可以称之为“钻空子”。钻空子指的是以法律和道德的细节来规避律法。再一次地，我们要回到法利赛人身上看《圣经》中钻空子的典型。法利赛人对禁止在安息日旅行有着清楚的规定，一个人不能在安息日旅行超过“安息日旅程”所规定的距离，就是与一个人的家有着特定距离的路程。如果一个法利赛人想要在安息日旅行超过规定的限度，他就要钻律法中的一个空子——律法允

许人在一周内对自己不同的住处进行所有权宣告。这个法利赛人会托一个路过的商人将一些自己的衣物或是诸如牙刷之类的私人物品，放在路上一个合法距离以内的地方。也许是在离家两英里的地方的一块石头下，放着那法利赛人的牙刷，如此他就合法地在那块石头那儿安置了自己的“住处”。这样，借着合法地在每隔两英里的地方安置一个“住处，这名法利赛人就可以从一块石头自由地旅行到另一块石头——“从住处到住处”——顺利地完成了他全部的旅途，而一点也没有超过规定的离“家”里程。就这样，安息日对旅行的规定被不知羞耻地违背了，同时他所做的还受到律法漏洞的保护。

一些年前，盖尔格林（Gail Green）写了一本描述美国女大学生性行为模式的书。格林所采用的，正是当时流行的伦理原则，即“只要……其他什么都可以”哲学。只要一名女性没有发生最终的性交行为，其他一切性活动都是合法的。一整代的大学生接受了“只要……其他什么都可以”哲学，这在今天看来简直是太天真了，这一观念从那时起已经不复存在。这种“只要……其他什么都可以”的哲学也是一个钻空子的例子，这是这里的重点。照这样，一个人可以参与种种婚前和婚外性行为，却仍然在技术意义上保有童贞。

2. 反律主义反抗律法

律法主义将圣经伦理向一个方向扭曲，反律主义则将之往相反的极点扭曲。反律主义的意思就是“反对律法”。正如律法主义有多种形态与规模，反律主义也有许多微妙的形态。我们所身处的基督教历史时期正是反律主义在教会十分猖獗的时期。

反律主义的第一种形态是自由主义，这种观点认为基督徒再也不需要受神律法的约束。这一对律法的观点常常跟新教的主要教义——因信称义连在一起，在这种观点中，一个人对因信称义的理解是一个基督徒归正以后就再也没有责任去遵守律法的要求了。他将自己的称义视为犯罪的许可证，借着声称自己靠恩典而活而不是靠律法而活因此无需遵行上帝的律法来为自己找借口。

16世纪罗马天主教的神学家们所恐惧的正是这种对圣经称义观的扭曲，他们担心马丁路德对因信称义的坚持会为那些如此理解这一教义的人打开犯罪的大门。路德宗教会的运动很快就指出，尽管称义是唯独借着信心，但却是借着一种绝不会单独存在的信心。除非信徒能够借着真诚地顺服基督的诫命证明他的成圣，否则在他里面就绝对没有发生真正意义上的称义。耶稣是这样表达的：“你们若爱我，就必遵守我的诫命”（约翰福音14:15）。基督是一位赐命令的主，如果一个人真的因信称义了，他一定会殷勤地寻求遵行基督的命令。

反律主义的第二种形态，可以称之为“诺斯底主义”。早期的诺斯底派危害教会，他们相信自己对属灵的知识享有垄断。他们的名字取自希腊词gnosis，意思是“知识”。他们宣称自己拥有一种神秘的、超越的知识，使他们有权力不遵行或更改使徒给教会的命令。尽管诺斯底主义作为一种正式的教义已经退出了历史舞台，但这一古老异端的微妙变种却仍然存到今天。福音派基督徒经常落入一种陷阱，声称他们有来自圣灵的指引，要去做某件明显与神的话语相悖的事。我曾遇到过一些基督徒与我分享很明显是违背基督命令的行为模式，却紧接着说：“我为这事祷告了，感觉很平安”。有些基督徒已经严重得罪了真理与圣洁的圣灵，不但是因为他们试图通过宣称有来自圣灵的某种神秘平安为自己的罪找借口，还是因为他们已经事实性地将自己犯罪的罪责推到了圣灵身上。这离亵渎圣灵危在咫尺，并且当然已经使圣灵忧伤。神的灵认同神的话，圣灵不是反律主义者。

反律主义的第三种形态处境伦理学在二十世纪的基督徒群体中影响甚大。处境伦理学因另一个标签为人所知，那就是“新道德”。将这一理论视为是哪一个人的理论是不妥的，潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）的《伦理学》（Ethics），埃米尔伯纳尔（Emil Brunner）的《神圣诫命》（The Divine

Imperative), 以及保罗莱曼(Paul Lehmann)的《基督教背景下的伦理学》(Ethics in a Christian Context), 都曾为处境伦理学做出贡献。以《与神诚实》(Honest to God)著名的约翰罗宾森主教(Bishop John A. T. Robinson), 以及雅各派克主教(Bishop James Pike), 也曾参与这一讨论。但约瑟弗莱彻(Joseph Fletcher)在他的《处境伦理学》(Situation Ethics)中为这一理论的盛行做出了前所未有的贡献。

“有时候, 一个人要将他的原则放在一边, 去做该做的事。”这一圣路易斯出租车司机的话足以表达弗莱彻书中的风格与氛围。同样地, 弗莱彻引用德克萨斯农场主的话——他的故事曾在理查纳什(M. Richard Nash)的《造雨人》(The Rainmaker)中出现: “你太关注什么是对的, 以致你看不到什么是好的。”这个农场主是弗莱彻书中的英雄之一。

处境伦理学的根基是, 有且仅有一个绝对的、标准的伦理原则每个人都要遵守, 那就是爱的法则, 一个并不总是容易辨认的法则。弗莱彻意识到, 爱这个字是一块“沼泽地”。

弗莱彻说, 进行一个伦理决定时有三种基本方式: 律法主义, 反律主义, 以及处境主义。他将律法主义定义为对律法字句的专注, 律法的原则并不仅仅是用来光照处境的指南, 而是绝对的指令, 是预知的解决之道, 并且你可以“照书办事”——他指控说, 在这种意义上, 犹太教、罗马天主教以及传统新教都是律法主义。他给出了教会历史中的一段粗鲁的律法主义时期作为示范, 即中世纪时同性恋者被绑在柱子上焚烧。

反律主义一点也不关心律法, 每一个决定都是存在主义式的, 道德决定以随机和自发的方式进行。弗莱彻看到, 律法主义者有着太多规条, 而反律主义者则一个也没有。因此他认为, 处于中间地带的处境主义是一种最宜行的伦理学。处境主义者尊重传承下来的传统原则, 但如果在一个处境中, 不恪守原则可以更发扬爱的法则, 那么他将随时准备好将原则抛诸脑后。

弗莱彻对原则和规则做了区分, 原则是指引性的, 规则则是命令性的。在践行爱的律法时, 他给出以下原则作为指南:

1. 实用主义——真与善由是否实用决定。
2. 相对主义——处境主义者避免使用诸如绝对、总是、完美这样的字眼。(否认一切绝对的存在, 是世俗世界的一个基本潮流。弗莱彻则主张, 只有一个绝对是存在的, 它用于给“标准的相对主义”提供一个根基。)
3. 实证主义——即特殊化、暂时化、可以作用于当下的原则。处境主义者寻找的不是普世性的原则, 他的主张是假设性而非推断性的。信仰命题的确定是自愿的而非理智的, 更多是意志的举动而非理性的举动。我们不能够证明我们对爱的观念, 我们伦理观的终极产物只是一个决定, 而非一个结论。
4. 人本主义——伦理学处理的是人与人之间的关系, 律法主义者问“是什么”: 律法说了什么? 处境主义者则问“谁”: 谁需要帮助? 问题强调的是人, 而不是抽象的观点或原则。

我们仍有着这样的疑问: “为了找出在一个处境中爱要求我们做什么, 我们该问自己哪些问题?” 我们如何保护自己免于歪曲爱的观念呢? 弗莱彻给出了四个问题供我们思考:

1. 结果: 我们期待何样的结果?

2. 方法：我们如何保障这一结果？

3. 动机：为什么那会是我们的目标？

4. 后果：有什么可预见的后果可能会发生？

在做出一个伦理决定之前，所有这一切都当被考虑在内。

处境伦理学的利与弊

处境伦理学这一系统有许多积极的方面，其中的一些原则是值得推荐的。首先，处境伦理学并非绝对的相对主义，它是一种规范伦理，是绝对主义的一种类型。局限于一个绝对，使做决定变得更容易，同时也避免了一个人需要考虑多个绝对时所容易陷入的瘫痪无力。

处境伦理学提供给我们的最重要的一个洞见，是伦理决定不是在真空中做出的。它们是在真实、且常常是痛苦的背景下做出的，这些背景必须被考虑在内。另外，这一立场对爱的高度重视以及对人价值的关注，也是值得推荐的品质。

然而，这种方法存在着一些严重的不足之处。基督教归正宗与处境伦理学家之间的争辩，本质上是对神在《圣经》中启示的规范性的争辩。

弗莱彻对律法主义、反律主义以及处境主义的定义和区分都太过简单。律法主义是对绝对主义的一种扭曲，尽管弗莱彻是一名绝对主义者，尽管他认为仅存在着一个绝对，律法主义在绝对主义上所有的危机还是整个儿地出现在了弗莱彻的体系中。一个人可以很容易地就以律法主义的态度遵行爱的律法，如果这一律法被从它的背景下抽离，律法主义将很容易浮现。

为什么当一个人持守超过一个的绝对时，对他进行的律法主义控告要升级呢？处境主义者在武断地选择爱为那唯一一个绝对时，难道不是太过简单缩减了吗？神给人的绝对要求不止一个，不论是推理还是启示都不当致使人将爱孤立起来作为唯一的绝对。受到质疑时，这些人诉诸于《圣经》中耶稣和保罗的教导，然而，他们对所求助的经文也非常的挑拣，以至于落入伦理专制的窘境。

弗莱彻系统中最严重的缺陷是：我们如何决定爱要求什么？我们同意一个人应当遵行爱的要求这一原则，然而，弗莱彻在决定这些要求是什么上出了问题。

《圣经》当然教导我们要去做爱所要求的事，并且爱的内容是由神的启示决定。做爱所要求的事，其实就是在说：做神所要求的事。如果我们将《圣经》当成一本枯燥的规条手册来遵守，我们就成了律法主义者。但是，如果我们将《圣经》视为是那位爱的本体的启示，那么我们就必须严肃地审视爱究竟要求些什么。

我们知道我们已经堕落了，我们已经顺从了罪，我们永远不能完美地读出自己内心的动机，我们对可预见的后果视野狭隘，并且我们永远也不能对结果和方法做全面的分析。因此，当我们要做一个伦理决定时，如果我们拒绝《圣经》是神的规范性启示，我们就会发现自己处于一个非常危险不确定的境地。神并没有将我们遗弃在无人帮助的理性中去做这些决定。

在以弗所书5:1-3节里，我们作为神的跟随者被给出以下的命令：

所以你们该效法神，好像蒙慈爱的儿女一样。也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己，当做馨香的供物和祭物献与神。至于淫乱并一切污秽，或是贪婪，在你们中间连提都不可，方合圣徒的体统。

这里，圣经的伦理与处境主义产生了冲突。做一名神的跟随者是一件绝对的事，没有任何时间任何处境可以允许我们停止跟随神。我们该在爱中行走，这种爱体现在耶稣献祭的服侍中。爱在这里是一个绝对——一个规范。然而，它对我们的绝对呼召，却并不完全取决于处境。使徒立刻为之加上了一个关于淫乱、不洁和贪婪的绝对应用，他说，这些事在你们中间一次都不可提。保罗在这里已经落入了弗莱彻对律法主义的划分，因为他给出了一个普世性的禁令。使徒保罗因着使用了“永不”这样的词，已经触及了绝对领域。

既然处境主义停留在与爱同行的命令中，那么它必须要接着允许：在一定处境下，淫乱不仅仅是被许可的，而且值得提倡。如果在一个处境中，爱“要求它”，那么淫乱必须被实践。这一“指南”是多么的危险，尤其当我们将它放在人的一个最古老的诱导战术下看时：“如果你爱我，你就会……”

我们很难想象在哪个具体处境下，偶像崇拜会成为一种美德，垂涎美色会成为一种爱的表达。因着这个缘故，我们需要聆听保罗最后的警告：“不要被人虚浮的话欺哄，因这些事，神的忿怒必临到那悖逆之子”（以弗所书5:6）。

换了名字的反律主义

处境主义将神的命令相对化，只留给我们一个与爱同行的命令，但却要我们自己借着实用主义、相对主义、实证主义和人本主义的指引找出这命令意味着什么。至此，处境主义被曝光为反律主义的一种剧毒形式，它将自己伪装成一个介于律法主义和反律主义中间的合法选项。我们若期望律法主义者称自己是律法主义者，或期望反律主义者在世界面前为自己的罪疚辩护是不切实际的。尽管弗莱彻自己不会承认，但反律主义那些本质性的元素，在他的思想中其实非常盛行。

基督徒伦理学家主张，《圣经》不仅要求我们去做爱所要求的事，还一再向我们显明爱的要求是什么。我们从圣经中可以得着直接的训诫，我们所拥有的，并不是一种照明，而是神圣的诫命。

让我们照处境主义的论点思考一下十诫的一些内容：

“在我面前你不可有别的神”，除非那是一件有爱的事。

“不可为自己雕刻偶像”，除非在考虑到可预见结果、方法、动机及后果的基础上，借着雕刻偶像，爱可以得到最好的彰显。

想想但以理的困境（但以理书6章），他本可以不向神祷告，当时的人当然需要他的领导，他在狮子坑里怎么领导神的子民呢？他应当仅仅为了一个祷告的原则，就把神的百姓出卖了，使他们失去为他们传达上帝启示的先知吗？他所希望的结果当然应该是生存，而当采用的方法是顺服当时的君王，他的动机应当是服侍神的百姓，可预见的后果是有些人可能会失望，但是他可以借着做一位领袖领导他们来弥补这种失望。因此，但以理若停止向神祷告的话，就是做了一件有爱的事，应当得着神的赐福。

将神真正的百姓区别出来的特征不是律法主义，而是对神的忠心、信靠和顺服，借着遵行律法来爱神并不是律法主义。当我们思想基督对神和律法的顺服时，不将处境主义视为是扭曲圣经伦理观的一个严重异端是不可能的。

有一个圣经伦理观的原则在处境主义的著作中很少看到，处境主义不像圣经那样，强调做爱所要求的事、做基督所命令的事，常常会带来难以言喻的苦难。它意味着彻底的谦卑，为着基督的荣耀将个人的生命置之度外。它可能意味着为了不违背基督的诫命，而要在集中营的一个牢房里度过苦难的余生。

基督对爱的命令是我们的准则：你们若爱我，就必遵守我的命令。”我们爱的证据是顺服基督的命令。处境伦理学对爱和顺服进行了错误的二分，处境伦理学是失败的，因为它没有足够严肃地对待爱。

现在，我们要将注意力转向一些在我们的时代特别有争议的伦理难题——唯物主义、死刑、战争，以及堕胎。

4. 管家财富观

今日教会中，唯物主义是一个颇有争议的问题，有些团体已经将之放在争议的中心，在非形而上的意义而是经济意义上讨论唯物主义：一种将物质积累放在个人及集体关注顶峰的世界观。在唯物主义中，对财富的追逐被视为是一种最高美善。

光谱的另一端，是一种被称为灵性主义的世界观，也许称之为唯心主义更好，它认为只有精神价值是值得人类追求的。

《圣经》对两者皆持否定态度。尽管物质并非最高的善，但物质本质上并不是邪恶的。禁欲主义和修道主义在教会是没有立足之地的，因为这些立场都否认世界及创造。在旧约和新约里，神的许多救赎性的应许都跟创造有关，记住这一点很重要，它们是给这有形世界的救赎应许。神给亚伯拉罕和他子孙的应许中心，是对福地的应许以及对繁盛的应许。

私有财产原则是唯物主义讨论的关键。许多人都曾争辩说，唯一可接受的基督徒准则是一种公共的生活或财富的均平分配，这种观点是基于私有财产对基督徒而言不合法这一前提。然而，私有财产这一观念，与使劳动成为圣洁的创造法则是密不可分的。现在我们想象人类历史时，不考虑劳动以及劳动的成果对人类发展的影响是不可能的，马克思所带来的这一结果，其价值不可估量。这不是在高举马克思主义，而是承认人与他的劳动间那巨大的关联。当人劳动时，他是在像一个按神的形象所造的人那样去行动。

劳动的神圣性，首先由神自己在创造中的劳动立定。神的劳动显示了劳动是一种职责、一种福分，而非咒诅。人类堕落后所附加于劳动的咒诅，是与为了得出果实、我们所需要付出的工作质量以及劳动的艰辛有关。咒诅并非工作本身，而是荆棘与蒺藜。堕落前的人跟堕落后的人劳动一样多，并且劳动产出果实，人有权享受这果实。

即便在堕落以后，我们也找不到任何地方暗示私有财产（一个人劳动的果实）是被神定罪和禁止的。旧约中记载的第一个敬拜是该隐和亚伯的献祭（创世记4:1-5），献祭是合法的，因为他们所给的都是属于自己的。离了私有财产体系，旧约的献祭系统就不可理喻。在创造中人与神立约时，神就赋予了我们所有权的权力作为约的一部分。尽管到最终，一切人类的所有权都要向神的所有权交账，但这并不能使私有财产的观念作废。

省视十诫（出埃及记20:1-17）我们会发现，好几个地方都是以私有财产的存在为预设。对偷盗的禁止必定以要私有财产为前提，对贪心的禁止也是一样。

查看安息日的诫命时，我们可以更好地理解劳动与财产之间的关系。人们经常忽视这条诫命不仅仅是关乎安息日，还是关乎前六日：“六日要劳碌作你一切的工（出埃及记20:9）”。要是没有前六日的劳动，安息日就谈不上是安息日了。

劳动的神圣是私有财产的根基，新旧约中，对劳动的呼召是一个显著的呼召，劳动的果实是对劳动的公正回报，逃避劳动被视为是罪。保罗将劳动当做一个伦理常态来命令，在新约伦理中，懒惰没有立足之地。帖撒罗尼迦后书3:12节里，保罗说所有的人都要“安静做工，吃自己的饭”（帖后3:12）。提摩太前书5:8节里，保罗又加上说，一个人如果不供应自己家庭的需用，就比不信的人还不好。

从这些命令我们可以得出两个重要的结论：

第一，私有财产是一个人劳动的果实，是正当的。

第二，人有诚实、殷勤劳动的责任。

因为我们活着是为了荣耀神，所以我们有责任用一天诚实的劳动来交账。我们的劳动不能仅仅是为了获取财富，而是为了要荣耀神。

圣经允许财富？

这里提出的问题是关于财富的，财富就是超出了必需层面对物质的累积。神允许我们挣的、储存的比我们需要的还多吗？答案是肯定的。不论是旧约还是新约都没有将拥有财富定为是罪，获取财富的方法也被清楚地规定：剥削、欺诈、不诚实、压迫，以及强权政治，这些都被定罪。财富与繁荣被视为上帝护理的一方面，这也是为什么贪心是一件严重的罪的原因之一，因为当我贪心时，我是在抗议神对财富的分配。亚伯拉罕也许是那个年代最富有的人之一，挪亚和约伯也都是富有的人。神从来没有将财富定为是罪，却使一代传一代的继承财富合法化。包含着物质祝福的族长祝福，是弥赛亚救赎应许的一部分，其中就包括了对土地的应许。

在新约中，我们看到了一些值得称赞的有钱人。注意在耶稣被钉十字架以后照料耶稣身体的亚利马太的约瑟，他很显然是一个有钱人。

新约的确说过财富会带来极大的试探。耶稣骆驼穿过针眼的比喻，表明一个有钱人要进天国要面对巨大的挑战（路加福音18:25）。就实践意义来说，维持及保护财富是需要花费时间、凝聚大量精力的，愚昧财主的比喻（路加福音12:13-21）就描绘了全神专注于财富的危机。一个有钱人很容易分清主次，但是穷人也很容易。并不是只有有钱人容易受到唯物主义塞壬歌声的影响，它的诱惑力跨越了所有社会经济边界。

那么基督徒对穷人的责任如何呢？这当然触及了唯物主义的核心。显然，供应穷人的某些需要是基督徒的责任。旧约中，穷人的有些需要是受律法保障的，例如对拾穗者的供应（例如，利未记19:9-10）。新约也谈及这一问题，外邦基督徒给受饥荒围困的耶路撒冷信徒的一系列供应，是第一世纪最受瞩目、最戏剧性的插曲之一（罗马书15:25-27），保罗称赞了哥林多教会和腓立比教会的慷慨。当我的弟兄有缺乏

时，我必须努力补足那缺乏。

谁是穷人？

“你们常有穷人和你们同在”（约翰福音12：8），耶稣的这一声明被一些人用作忽视穷人的许可，就好像耶稣的意思是说：好吧，既然我们中间总是有贫困现象，那就别为此操心了。耶稣看到的是穷人源源不断的困境，呼召基督徒群体去持续不断地、殷勤地处理这样的困境，而非忽视它。

根据《圣经》对穷人的描述，我们至少可以将穷人分为四个主要类别。下面是对每一类的简要描述。

1. 因懒惰所致的贫穷。圣经提到有一些人穷困是因为他们懒惰，拒绝工作。这些懒惰的人遭到神严厉的批判，并且要遭遇神圣洁的审判。卡尔巴特将懒惰与骄傲和不诚实一起，列为是人类最主要、最根本的罪。神正是对懒惰人这样说：“懒惰人啊，你去查看蚂蚁的动作，就可得智慧”（箴言6:6），神让懒惰人去从昆虫得指引，因此来使他们羞愧。当保罗说：“若有人不肯做工，就不可吃饭”（帖撒罗尼迦后书3:10）时，所思想的无疑也是这类人。

由于圣经批评因懒惰所致的贫穷，有些人就因此跳跃到这样的结论，认为懒惰和贫穷是同义词。有些人认为不论何时何地，贫穷总是懒惰的象征。因此，规避穷人就可以理直气壮，因为他们应当为他们所得的“懒惰的公正刑罚”受苦。这样的态度，反映了对圣经要求我们作的区分的可怕无知和麻木漠视。贫穷还有着其他的原因。

2. 因不幸所致的贫穷。圣经承认，许多人之所以贫困，是因为疾病或灾难的摧残。生来瞎眼的人，因车祸而瘫痪的人，因洪水或干旱而颗粒无收的农民——所有这些人的贫穷身份都有一个公正的起因，这些人是由他们的环境的受害者。对这些穷人，圣经的态度是怜悯和真诚的施舍。神的百姓有责任看到这种困苦，以便这些人的苦难得以减轻。他们应当是教会所关注的主要群体，这些人就是那需要被喂养的饥饿者，那需要被遮盖的赤身露体者。

3. 因剥削所致的贫穷。这些穷人是受压迫者，他们就是那众多的每日因自己无力“对抗政府”而沮丧的人，是那些活出了“富者更富，穷者愈穷”的悲哀呐喊的人。当这些人生活在一个社会与政治法令——尤其是司法体系——青睐富人及有权势者、使穷人得不到保障的社会时，这群人就因此蒙羞受苦。这正是公元前8世纪以色列的景况，神严厉地谴责祂的子民，因为当时穷人会“因一双鞋”而被卖。神透过先知的指责将祂的话传达给百姓，要求他们行公平与公义。这正是以色列服役于埃及时的景况，这类的困苦能促使神自己采取行动，祂听到祂受压迫的百姓的呼声，就说：“让我的百姓离开！”神的教会应当一直为这样的不公正、不公平行动起来，这正是教会采取必要合法的社会行动的根基。

4. 因个人奉献所致的贫穷。这些穷人被新约定义为“为着义的缘故”而贫穷的人，是一群自愿贫穷的人，而他们最大的代表就是耶稣自己。他们的贫穷是因为有意地选择了报酬很少甚至没有报酬的生活方式或职业。这一群穷人被应许会得着从神来的特别的福分，他们贫困是为了自己人生的轻重主次不与所处文化的价值观同流合污。这群人包括约拿单爱德华兹，他因着津贴微薄，为了节约纸张，写作几乎要用显微镜才能看清楚（最终花了教会和大学成千上万美金来复原和重现他写出的无价之宝）；马丁路德，他放弃了一份收入不菲的工作，过着修道般的生活；或是现代放弃了意外之财的商人，因为他担心其中有隐藏的不道德因素。

从这四类划分中我们可以学到什么？

首先，我们要接受警告，不要将所有穷人一概而论。我们必须抵制将贫穷一概而论的倾向。同样的，另一个显著的警告也要留意，就是不要不公正地将所有富人一概而论。认为所有的富人都是败坏的，就好像所有的财富都是透过邪恶的手段或是透过剥削穷人达成的，这种想法实际上是一种诽谤。并非所有的富人都贪婪残忍，任意地谴责富人，就等于给亚伯拉罕、约伯、大卫，以及亚利马太的约瑟这类的人定罪。

其次，我们必须避免在神学上将贫穷光环化。整个教会历史上都有人重复地试图将贫穷变为进天国的条件。这是一种靠行为称义的形式，凭借贫穷拿到一张进天堂的门票。这是将因信称义替换为因贫穷称义。

最后，我们必须明白神极其在意人类的贫穷以及因此导致的受苦。我们的在意不能比神小，这是我们的责任。只要仍有穷人与我们同在，我们就会被呼召去服侍他们，并且不仅仅是借着施舍，还是借着促进改革奴役、压迫和剥削的社会政治体系，来服侍他们。

管家的职责

关于财富最基本的原则，是管家原则，即一个人要对如何使用自己所得的一切负责。他不是被呼召去变卖所有的财产分给人，而是被呼召像神使他繁荣那样去给予。基督徒的生活特征并非共产主义，而是施舍。

新约中管家这个词在希腊文中是oikonomia，英文的经济（economy）一词正是由此而来。它源自于两个希腊词根的组合，oikos，意思是“房屋”，以及nomos，意思是“律法”。字义上，经济的意思就是“房屋中的法则”。在古代，管家不是一家之主，而是一家的管理者，有责任照管与监督整个家庭。圣经的经济观认为神是地球的终极所有人，人的职责是负责任地管理地球。

经济并非一门脱离了伦理考量而独立的中性科学，经济涉及到管家权的问题、钱财的使用以及私人与公共价值观，而所有这一切都涉及伦理。我们每一次做出价值判断或是决定如何使用物质财富时，都是在做出伦理决定。神关心世界的物质利益是不言自明的，人被呼召去做地球的管家。

今日经济学已成为一门复杂的科学，它已经使《圣经》中的好些主要原则暗昧不明。尽管《圣经》不是一本经济学课本，但它确实为经济奋斗设立了基本的原则。正如已经提到的，《圣经》清楚肯定了私有财产的权力，然而在这权力之上，我们还看到对公平、勤勉和怜悯的强调。事实上，在西方文化中，每一个主要的经济体系到了一定程度都要向《圣经》寻求支持与认可，这一点并非偶然。历史上的资本主义倾向于强调私有财产、公平和勤勉的原则，但有时候忽视了怜悯的责任。另一方面，社会主义的经济形态强调怜悯，但有时模糊了私有财产权力，破坏了公平和勤勉的重要性。社会主义者的终极目标并非公平，而是均等。也就是说，社会主义者是存着财富均等分配的理想试图改革社会。这一目标是高尚和道德的，在一个理想社会里我们确实期盼如此，每一个成员都均等地有份于社会财富。但是我们生活在一个堕落的世界，在其中，达成均等的经济幸福的唯一途径，是闭眼不看圣经的公平原则。为了达到均等，我们必须处罚那些高收入者，剥夺他们的财产，将之分配给那些不负责任的管家，或是那些技能与服务经济价值较低的人。如此的原则的确违背了圣经中公义的概念。

如果我们看一看经济学中一些最基本的法则，我们会看到一个因果关系，倘若我们要洞悉今日的经济问题，就不能违背这一公式。这一公式可由以下的图表呈现：

我们看到，这些因素之间有着因果关联。一个人物质幸福最重要的成分是生产，如果我们要喂养饥饿的

人、遮蔽赤身的人、给无家可归的人提供住所，我们就必须能生产足够的产品来满足这些需要。一个人的物质生活依赖于生产，除非我们生产食物，否则我们就要挨饿；除非我们生产衣服，否则我们就要赤身露体；除非我们建造房屋，否则我们就无家可归。神关心人的身体不亚于关心人的灵魂，因此生产就成了基督徒至关重要的伦理关注。

如果我们继续进行因果推理，问生产中最重要成分是什么，我们会回答“工具”。马克思在理解工具对人类生产力的重要性上是非常机敏的。一个第三世界国家的农民，无法生产像西方工业化世界的农民一样多的食物，不是因为西方的农民更强壮，而是因为西方的农民拥有节约劳力的工具来增进产量。机器对人类生产能力爆发所起的作用，远超过其他任何一个因素。

我们所要问的下一个问题是：“获得工具最重要的条件是什么？”并非这个世界上买不到工具，以致那些不占优势的人无从使用它们，而是人因为没有钱而无力购买所需要的、可以增加产量的工具。工具需要金钱来制造、购买和维护。

一个人去哪里得着购买工具的钱呢？这一需要的资金就是我们所谓的剩余资本，剩余资本是收益的结果。因此，收益对于购买工具所需要的资金、对于增进产量、对于提升一国的物质幸福而言，就是最重要的因素。

然而事实上，收益一词，在现代人尤其是基督徒的词典里，已经成了一个下流词语。我们常常忘了考虑，对收益的欲求并非局限于大公司或工业巨头，对收益的欲求处于所有经济交换的核心。经济交换的目标和目的，不论在哪里都是收益。这一观点从表面看可能让人大吃一惊，但是，让我们花点时间审视一下它的含义。

当一个商业交易发生时——例如，一位顾客买了一双鞋——谁获得了收益？答案常常是售货员，或是鞋店老板获得了收益。然而，如果不是顾客先认为买这双鞋是有益的，鞋店老板就不能获得收益。当顾客视一双鞋的价值大于购买这双鞋所需的金钱价值时，商业交易才能发生，交易才能发生。顾客以他的金钱交换鞋店老板的鞋子，至于鞋店老板，同样的，也可以用这钱去交换其它他认为价值超过这金钱价值的商品。因此，在任何一个商业交易中，目标都是共同的收益。两方必须都有收益，否则交换就不会发生，除非交换是在外力强迫下进行的。这一原则是基于下面这个事实：物质价值是主观的，不是每个人对每件事物都有相同程度的价值审定。

一个有着多余的鞋但却缺少食物的人，一定会渴望与另一个有着多余食物却需要鞋的人交换。在这一交易中，一个人视鞋的价值大于肉，另一个则视肉的价值大于鞋。一个交易机会之所以存在，是因为两方都能从交换中获得“收益”。

收益对整个人类群体在彼此独立的关系中生存下去是必需的，从这个意义上说，收益是好的。没有人是完全自足的，每个人都在某种程度上依赖于他人天赋才智的产出，而市场正是天赋才智得以交换的地方——是一个为共同收益提供场所的地方，只要不存在强迫的因素。正是通过剩余收益，工具的购买才能实现，生产才能增加，一个国家的总体财富才能增强。基督徒必须牢记这一点，否则就可能参与到对剩余资产的压榨和不良分配中，以致熄灭一个国家或社区多产的能力。

圣经伦理观是如此看重私有财产，以至于重复地禁止与制裁偷窃。然而，偷窃可以有很多方式，有些方式是非常微妙的。外在地抢掠和拿走他人的物产，是很显然的一种偷窃。但是，偷窃也可以通过欺骗达成，例如不守合同，用做了手脚的秤砣和量具，甚至是有意地贬值社会货币。所有这些手段都会遭到上帝严重的审判。偷窃最微妙的形式之一，是透过一个政治体系来犯罪。当人们使用投票箱的威力、为了

自己将来能从国家税收中得到更多补贴而投票时，这就是偷窃的一种非常狡猾的形式。例如，如果一个城里住着三个人，其中一个比另外两个更有钱，钱比较少的两个人共同努力使得一条法案得以通过，那条法案强迫更有钱的那个人将财富分给他们。在这里，政治的力量就被用来剥削那个有钱人，将之分给另外两个人，就是那两个为着自私的财富分配而为自己投票的人。因此，基督徒必须敏感于自己如何使用投票箱的威能。

5. 基督徒当如何看待死刑与战争

死刑的话题是如此具有爆炸性，以至于它已经使基督徒与基督徒相争，教会与教会相争，保守派与保守派相争，自由派与自由派相争。这个难题很复杂，涉及到价值、尊重以及人类生命尊严的深度问题。

任何对死刑的研究都必须从神设立政府的主要功用开始。罗马书13:1-7是论及神设立政府的一段经典文本，这段经文是《圣经》给出的关于政府权力来自神的授命这一概念最全面有力的教导。必须注意的是，使徒保罗在这里并非在谈论神治国家，而是在讲世俗政府。这段经文如下：

在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞；因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空的佩剑，他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮，也为这个缘故；因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。（罗13:1-7）

政府的权柄是神授予的，神不允许我们只顺服那些我们认为正当的权柄。这是一件实际意义上的事，而不是法律意义上的事。神当然不赞同政府官员所做的每一件事，但是祂的确给了他们特定的权柄，并且要求我们顺服他们。没有任何政府是独立自主地掌权，所有政府权柄必须也最终一定会向神交账。除了在特定情形下，我们都有责任顺服，甚至对一个腐败的政府也是如此，神的话一再要求人顺服政府。有一个原则统管着我们不顺服政府的权力与责任：我们必须顺服那些对我们有权柄的人，除非他们要求我们去做神所禁止的事，或是禁止我们去做神所吩咐的事。

按《圣经》看，神给了政府两个基本权力：征税权，以及为了维持秩序与正义的制裁权（剑的力量）。

政府因着人的堕落而成为必要合法的，神任命政府作为代理人的主要目的是约束罪恶。《圣经》中政府的第一次出现是在创世记的开头几章，当亚当夏娃被赶出伊甸园时，回去的路由持着火焰之剑的天使把守。在这里我们看到了代理人的设立，即神所装备的天使。他有一个施行约束的工具，被赋予了制裁的能力，这由发着火焰的剑所象征。

政府的中心职责是实施旨在约束罪恶的法律。奥古斯丁说：“罪是奴役之母，是一个人顺从于另一个人的首要原因。”奥古斯丁认为，政府是一个必要的恶，这恶由于人心中罪恶的存在而成为必要。因为人有暴力相向的倾向，因此政府被设立来制裁那些剥削和压制软弱无辜者的强壮无情者。政府是必要的，因为人活着不是为了荣耀神，不是为了全心全意地爱神并爱人如己。政府的唯一替代物是无政府状态，其中的每个人都为自己而活。因此，神设立政府作为祂的一个恩典之举，来保护弱者和义人免受恶人的伤害。政府的权柄并非一个固有的权柄，而是一个源自神之权柄的权柄。

佩剑的权力

当我们查验政府佩剑的权力时，死刑的问题就浮现了。首先，剑被视为是威权的工具。我曾经跟一位美国参议员谈话，他对我说：“没有政府有权力强制公民做任何事。”我对他的观点很惊讶，回答道：“参议员，你刚刚已经声称了政府没有执政的权力。”强制的能力是政府的本质，也许我们所能找到的对政府最简单的定义就是强迫一词。从真实意义上说，政府就是强迫力，如果你拿走了政府强制的权力，你就拿走了政府治理执政的权力，使政府仅余下靠提建议来统治的无能权柄。佩剑的能力是政府的膀臂，它就是我们所说的法律的强制执行，如果没有了它，法律所代表的就仅仅是一个建议清单。神将剑给政府官员，并不是仅仅作为一个靠喋喋不休来恐吓人民的手段。在《圣经》中，“佩剑的能力”是指向杀的能力的一个惯用表达。

至此，死刑问题崭露头角。在《圣经》中，我们首先从创造的叙事中读到死刑的建立。在伊甸园中，人类被给予了一个约束、一项禁令，不顺服这一诫命的清楚刑罚是立刻的死亡。“你吃的日子必定死”（创世记2：17下）。有一点很重要需要留意，神并没有对人的不顺服施以全额的刑罚。的确，死刑临到了全人类，但它在执行意义上被予以了缓刑。本来所有的罪都是死罪，死刑是对任何罪、一切罪的神圣审判。然而，神因着自己的特权保留了这一权力，以怜悯代替了公义。因为神没有持续地、立刻地执行这一刑罚——除了在极少的情形下，例如拿答和亚比户（利未记10：1-3），乌撒（撒母耳记下6：1-8），以及亚拿尼亚和撒非喇（使徒行传5：1-11）——世界倾向于将神的怜悯视为理所当然。在一些群体中，死刑被视为是残忍的，是对任何罪行的非正常刑罚。

旧约里神减少了死罪的数目，将死刑的处罚限制在大约35种罪行当中。新约展示了一种更加恩慈的豁免，对死罪进行了进一步的降减。

在西乃山律法颁布以先，神与挪亚所立的约中，我们看到了一个更重要的声明。那里我们看到的是一个重申了创造法令的约，一个神对人之为人的准则的重申。从真实意义上说，这一创造之约的律例，甚至比以色列或新约的律例还要有着更广阔的重要性。在这里，神是为人之为——而非人之为犹太人或基督徒——设定律例。人作为人，是领受了创造之约的律例的那一位。因此这一点就值得注意：对谋杀的死刑判处是设立在创造中的，因此只要创造仍然存在，死刑就仍然有约束力。在创世记9：6里这一律例被重申：“凡流入血的，他的血也必被人所流；因为神造人，是照自己的形象造的。”这段经文是一个命令，而非一个预言。刑罚是非常清楚的，如果一个人谋杀了另一个人，神要求谋杀者要被人处死。

讽刺的是，死刑问题的两个辩论方都倾向于将争论聚焦在生命的神圣这一原则上。人道主义者争辩说，人类生命是如此宝贵，我们永远不当将剥夺他人生命正当化。从圣经视角来看，人道主义者的观点实际上反映了一种比创世记9：6对生命神圣的教导更低看法。站在21世纪的有利视角，我们倾向于视旧约社会为严厉而野蛮的，而忘记了它所显示出的对死罪的极大减少。如上面所提，新约带来了一种甚至更加恩慈的法则，不是因为神改变了注意，认为祂过去的律例太过残酷严苛，而是在一定程度上，新约中执行正义的职责从神治政府的手中被转移到了世俗政府的手中。

新约中多少罪行当被视为是“死罪”这一问题，被开放给了冗长的辩论。我们唯一能确定是死罪的罪行，是一级谋杀罪。旧约的十诫对谋杀有着清楚的禁止，对违背这一“不可杀人”的诫命的处罚是死刑。然而，西乃山更广义的律例，也包含着对不同等级的谋杀所做的区分。例如，逃城的设立，就是针对非自愿过失杀人的问题。

讽刺的是，许多反对死刑的人都诉诸于十诫来作为他们反对的根基，将“不可杀人”这一诫命当作一个普世性的命令。这源自于对西乃山律法的肤浅理解，以及对在西乃之约的背景下，违背这一诫命的刑罚正是死刑这一事实的忽视。以色列的圣洁体系清楚地要求对谋杀另一个人处以死刑，谋杀者必须丧失他

自己的生命。人类生命独特神圣的原因，在于人是按照神的形象造的，神在意保存祂的创造，而祂优先次序的第一项就是保存人类的生命。从某种意义上来说，谋杀被神视为是对祂自己非直接的攻击。正如袭击国王的使节被视为是对国王的冒犯，谋杀也因着它袭击了按神的形象所造的人的缘故而被视为是对神的生命的攻击。理解这一点很重要：凌驾于生命之上的权力，在新约中并没有废除，相反在罗马书中被作为政府的一项特权而加以重申。因此，《圣经》一致地声明，针对谋杀的案例死刑是正当的。

当我们将死刑的原则应用到一个特定的社会和文化时，我们必须谨慎，免得我们对圣经中其它的处罚不加考虑就跳入问题。尽管旧约使用死刑，但它是在其它对于公正裁决也很重要的原则的限制之下。在旧约律法下，公义是瞎眼的（一视同仁），富人在公义的审判台前得不着任何特权，这一理想也存在于我们自己的社会中。但是从实践层面，有太多情形公义夫人会从她的眼罩背后偷窥，或是移去眼罩，青睐那些向她求爱的富人或权贵者。在旧约中，没有人能仅仅基于现场证据而被定为死罪，而是必须要有两三个见证人，并且他们的见证必须一致。如果对死罪作见证的人被发现于作伪证，那么对作这假见证的刑罚本身就是死刑。在我们当代文化中，我们无疑需要对死刑程序的不公正做出改革，但是，当我们从原则角度反对死刑时，我们就是在反对神自己所设立的刑罚。

战争伦理学

基督徒参与战争的问题是对死刑这一基本问题的延伸。从确切意义上说，战争是一种规模庞大的死刑，它涉及到政府官员对剑的威力的广泛使用。基本上，基督教历史对战争一共出现过三种基础立场：

1. 激进主义
2. 反战主义
3. 选择主义

激进主义是一种简单的处理，认为所有战争都是许可的。它反映出的立场，是认为国家公民不论处境如何都当绝对顺服于政府官员。它彰显了这一陈词滥调：“不论对错，这是我的国家。”这是一种不加批判的处理方法，跟圣经伦理没有什么相干。

另一方面，反战主义则是在说所有的战争都是错误的，所有人对战争的参与都是错误的。反战主义的观点禁止基督徒参与任何种类的战争。

第三种立场，选择主义，认为参与一些战争是正当的。正是在选择主义的背景下，正义战争理论在基督教历史中浮出水面。

反战主义基督徒的一个诡辩，是建立在基督给他子民的伦理法则的基础上，在那里基督禁止基督徒使用复仇式的暴力，清楚表达了对以刀剑建立他的国度的禁止。反战主义者将这些禁令从教会的范围转移到了政府的范围，不仅仅是天国的公民，或是传道的权柄被禁止使用刀剑，政府国家也是一样。有些人将这一问题一分为二，承认政府有使用刀剑的权力，但是基督徒不应当参与政府的这一功能。问题马上出现了：“当国家呼召基督徒去做圣经没有禁止的事时，一个基督徒可以基于什么立场拒绝顺服？”如果神命令国家要佩剑，而国家征召基督徒帮助执行这一任务，基督徒基于什么道德立场可以拒绝遵从呢？

瑞士神学家艾米尔·布鲁内尔（Emil Brunner）说道：“站在伦理的立场上否认国家有通过战争防护自己的基本权力，其实就是在反对国家的存在本身。绝对的反战主义其实是实践意义上的无政府主义。” 赫尔

穆特 (Helmut Thielicke) 补充他的判断说，反战主义是一种道德上的逃避。他将反战主义类比下述处境：一个基督徒见证了一场谋杀却没有加以干扰，允许了谋杀的发生。赫尔穆特说，我们的职责不仅仅是去服侍被强盗所伤的人，例如那个到耶利哥的人，还是要借着阻止罪行去爱我们的邻舍。

选择主义认为，参与一场战争可能是错的，也可能不是。如果有一方有正义的原因当受维护，那么到底是哪一方则必须由特定的环境与处境加以衡量。按照选择主义的观点，一个显明的侵略之举的受害方，有权利进行自我防卫！

6. 反对堕胎

堕胎是一个点燃了激烈争议的非常话题，国家及教会中据此而有的分裂非常之多，一些主要的宗派教会在这一个问题上盘踞两方，争议之火没有减弱的迹象。

处理这一问题时有三个问题是必须回答的：

一. 什么是堕胎？

二. 堕胎是正确的，还是错误的？或者，它有可能在道德上中立吗？

三. 教会有权力为这一问题要求国家立法吗？

有些教会肢体提倡一种以“pro-choice”（妇女有权选择堕胎）为名的“中间道路”，争论说这事是关于良心而非国家法律，国家禁止堕胎是错误的。

讨论的圣经根基

旧约和新约均没有明确谴责或饶恕堕胎的教导，从释经学角度看，争议一直是在暗示的根基上进行。旧约中因这一问题而引起极大关注的经文，是出埃及记21:22-24节：

人若彼此争斗，伤害有孕的妇人，甚至堕胎，随后却无别害，那伤害她的，总要按妇人丈夫所要的，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。

这段经文有着固有的不确定性，导致了对它明确的含义和应用的不同解释。神学界被划分为“最大化”和“最小化”两种立场，问题聚焦在“若无别害”这一表述上，这节经文指的是哪种“害”？这个问题又关联着另一个问题，换句话说，问题在于“以致堕胎”是什么意思？这段经文指着的，是一个妇女被推挤进入的争斗中，以至引发了早产，而这带来了律法要求赔偿的痛苦和不便，即使孩子存活了下来也要赔偿的处境吗？还是这段经文指的是一个导致了早产的死胎的处境，只有在母亲承受了增加的并发症甚至是死亡的痛苦时，才需要作进一步的考虑？

旧约学者C. F. 谢尔 (C. F. Keil) 采用了最大化的观点，认为“若无别害”这一条款指的既是母亲又是胎儿。观点是这样的，如果早产的胎儿存活了，赔偿只局限于对母亲所承受的不便和精神痛苦的苦难赔偿。但是如果孩子受到伤害甚至死亡，以眼还眼的律例就要全额兑现。在这一解读中，圣经是如此高度重视未出生的胎儿，以至于应用了以命还命的原则，并且在一场不相关的暴力中无意致使了堕胎，所应付的是死亡的刑罚。如果这一解释是正确的，我们就有着坚定的证据表明，《圣经》视未出生的胎儿为完全的法律意义上的“生命”。

对这段经文的最小化观点则认为，“若无别害”条款指的仅仅是母亲。在这种模式中，胎儿的坠落不会要求施以以眼还眼的刑罚，或是在法律意义上被视为是谋杀或生命的丧失。只有当进一步的并发症影响到母亲时，“以眼还眼，以命还命”这一等式才能应用。这一推论是在说《圣经》并不将胎儿视为“生命”，然而胎儿还是受法律保护的，它的价值可以通过一个法律诉讼来确定。有些人将这一立场推进一步，争论说尽管法律的赔偿可能被施加，但是它们是由丈夫的声明来发起的。这里不言而喻的推测是，胎儿的“价值”在某种程度上是由父母附加的主观价值所决定。在这一“例子”中，经文处理的是一个由外力引起、违背了父母意志的堕胎或流产，因为他们原初期望的是一个完整的孕期，这段经文并不关乎出于父母意志和设计的有意的堕胎。因此，这一最小化的观点保护的是父母而不是胎儿。

这些解释间的差异覆盖了当今争议的全局，尽管我相信最大化的解释，但我必须承认这段经文的不确定性及模棱两可。

在新约中，堕胎一词只以比喻的意义出现。路加福音1:39-42节是经常被引用来支持反堕胎的经文，当玛利亚拜访伊莉莎伯时，尚未出生的施洗约翰“在腹里跳动”。另外有经文提到人在罪中受孕，在母腹中就被神所知。问题是这些描述是否应当被视为一种宗教性的夸张或是诗歌。然而，这些经文清楚地表明，神在一个人出生以前就参与了这个人的历史。

生命从何时开始？

生命从何时开始这一问题，一直是讨论的关键。人们对从受孕到出生这个过程中生命开始于哪一点有着不同的看法，医学上对“生命”的多种定义也使问题加增。

有些人认为胎儿是在出生那一刻才成为一个人，这种观点有充分的理由。出生是一个相当清晰的分界线，象征着新的状态，脐带剪断的那一刻就是个体独立存在的新时刻。

另一种观点主张生命始自“胎动”的时刻；也有的认为是始自循环系统发育完善时。还有的人说旧约中生命的法则在于人生命的“呼吸”，因此，当肺发育完全、婴儿可以自己呼吸时，生命就开始了。

许多人都认为受孕的那一刻是生命的起点，因为人之为人的所有潜能都已经存在。《圣经》中大卫和其他人的叙述中都将他们的受孕视为个人历史的一部分。

我们认为胎儿是什么，这决定了我们为之指派的价值。有人说胚胎（这个词常常用来指受孕后前12周内的产物）不过是一团难以名状的细胞质，另有人争论说它不过是寄生虫的一种高专形式。胚胎也曾被比作癌症，对母亲而言是一种异常组织，是母体想要抗拒的。如果母亲没能成功抗拒它，它对她而言就将是致命的。

这些情绪术语极大地搅浑了问题，所呈现的是对这一问题不负责任的处理。将胚胎称为是“一团难以名状的细胞质”是简化论的一种严重形式，寄生虫的称呼也一样错谬，寄生虫是一个独立的生命体系，并且可以再生。至于往癌症方向所作的分析，癌症若任其发展会摧毁生命，而一个胚胎若自然生长却能带来生命——这是绝不能忽视的悬殊。

这里一个决定性的考量在于我们可以确定地说，胎儿在其生长的任何阶段都是一个潜在的生命，一个潜在的人，如果任其自然生长，将有极高的几率会成为一个人。记住这一点，让我们来看争论的本质：堕胎和《圣经》对谋杀的禁止之间有什么关系？《圣经》对摧毁一个潜在的生命有什么教导吗？

旧约中十诫不可杀人的诫命，在广义的应用上有五种区分，包括对过失杀人和非自愿杀人所作的区分。然而在新约中，我们被给予了这一禁令的权威解释与应用。

“不可杀人”不是一个对任何背景下剥夺人类生命的普世性禁止，而是涉及到比一级谋杀更广的范围。耶稣对这一诫命的理解，包括了禁止恨人，恨人被理解为心灵所做的谋杀。事实上，耶稣是在说这条诫命暗含着禁止一切潜在的谋杀。若未加抑制，仇恨的结果就是谋杀。耶稣说这条律法禁止一切潜在的对生命的摧毁，这与实际地摧毁一个潜在的生命不是一回事。然而，这两者非常近似一回事，它们足够相似，以至于可以对堕胎提出严肃的质问。在生命的神圣性上，耶稣清楚地将潜在性视为一个问题。

如果我们严肃地查考律法的精意，我们就必须对一条诫命的暗示（暗含的理解）加以关注。这意味着一条禁止的诫命的反面必须被声明，对肆意摧毁生命的禁止，也是在提倡发扬生命的神圣性和对生命的保护。生命的神圣是禁止谋杀最主要的根基，问题是：生命的神圣包含着对潜在生命的考虑吗？我们无法绝对地证明答案是肯定的，但是，《圣经》势不可挡地关注保护和延续生命，在这一真理的光照下，那些意愿摧毁潜在生命的人，必须背负了然的重担。

支持堕胎的争辩

也许，支持自由堕胎法律的最强音，是关乎母亲的权力。也有一些群体往相反方向考虑，认为这事关乎未出生之人的权力。但是这一问题的根还要更深，按《圣经》看，这一问题存在于一个女人的权力和责任之间。一个女人有权力破坏自然律吗？她对她自愿的行为所导致的自然后果负有责任吗？与这一争论相关的是，在创造的背景下，我们对我们的身体并不拥有绝对权力，在旧约中自残就是被明确禁止的，如果在受孕前自残是错误的，那受孕以后的自残呢？

另一个被用来支持堕胎合法化的争辩是功利主义的辩词，即在两种恶中选择较小的一项。它所争论的是，在现有的约束下，唯一被提供的堕胎（与治疗性堕胎不同）是那些非法的堕胎，它们常常是很危险的。为了保护人们免受自己愚蠢行为的伤害，智慧要求我们将堕胎合法化。这一争辩与堕胎是否正确并无关联，犯重罪也是一件危险的事，但这种危险并不能用于将银行抢劫合法化。

治疗性堕胎的问题，必须分开探讨。通常它们被用于两种处境：一种是母亲的生命和身体健康面临清晰而临在的危险，另一种是出于对母亲心理健康的考量，尤其是当她是强奸案例的受害者时。起初存在两种基本观点，有些人认为当母亲的生命面临危险时，最好的办法是摧毁婴儿保全母亲，实际的生命比潜在的生命更有价值。有的人则认为应当保全婴儿，这是基于对确定性和潜在性的考量，假设孩子出生母亲的死亡率是99%，如果堕胎孩子的死亡率是100%，如果在完全概率内，母亲和胎儿都存活尚有一线希望，那么这一线希望就应当被采纳。

最终的问题关乎教会与国家，许多基督徒都选择了下一立场，国家制定什么法律不是教会的事，因为教会并不是要为道德立法。然而，政府的确有责任为道德立法，交通法处理的是一个人如何开车的道德问题，法律的本质就是道德。教会有责任向立法机构发言，政府的主要功能是保全社会保护生命，当政府有份于不尊重不促进生命神圣性的立法时，教会必须发言。尽管我们知道教会与政府权力的区分，但我们不承认政府在神面前有自治权。政府也是神的仆人，如果有什么法律是教会有责任起来发言的，那一定是堕胎，因为这一问题的核心是生命的神圣。

评估第三选项

教会内的争议倾向于聚焦在中间路线这一第三选项上，即“pro-choice”（支持选择权）立场，它的流行度在稳定上升。

有证据表明，由计划生育所引导的亲堕胎战略，正是最古老的“分而治之”战略。主要的新教教派收到求助，请求在人权被罗马天主教压迫侵犯的根基上支持堕胎。无数的新教牧师及宗派因着渴望站出来反对暴政、维护人类权力而认可了介于反堕胎和支持堕胎这两极之间的中间路线。这一中庸之道，或温和的中间路线，被定义为支持选择权立场。

那些与当今第一道德问题角力的人必须面对两个重要问题。第一个问题是：“支持堕胎和支持选择权这两个立场之间的实际不同是什么？”按法律上说，给选择权立场投票，是赞许堕胎的一票，这一点支持堕胎者心知肚明。没有人知道确切数字，但是投票中很显然的是，有一大群的投票者——且很有可能是投票者中的大多数——亲爱中间立场。很显然，正是这一中间立场将法律的力量和公共意见的力量之间的平衡转移到了支持堕胎者一方。我们听到它重复地说道：“我自己不会选择堕胎，但我认为每个女人都拥有权力为她自己做出这一选择。”

这样的声明中，焦点是放在人“权”这一概念上。母亲被声称有权力自主自己的身体，去承载一个孩子或是堕掉胎儿。（问题的中心不是关乎强奸的受害者，或是因生产而临危的母亲；摆在我们面前的问题是良心所要求的堕胎。）这带来了第二个问题：“什么构成一项道德权力，道德权力又从何而来？”

作为基督徒，我希望我们知道一个道德权力和一个合法权力间有着深远的差别。理想意义上，合法权力应当反射道德权力，但这并不总是现实。人怎样能将选择堕胎竖立为一项道德权力？从自然律？从神的律法？很难。自然律恨恶堕胎，而神的律法隐含着对它的定罪。

选择堕胎的权力的真正基础是欲望，支持选择权立场没有说出的设想是我有自由去做任何我想做的事——这是一个与神与自然为敌的设想。我从来都没有道德权力去作恶，我可能有公民权和合法权去犯罪，但从来都不是道德权。我唯一有的道德权力是行义的权力。

问题不是更加复杂了吗？它难道不是跟政府规定我们私生活这一更广义的问题相关联吗？当然相关。我很少看到比我更主张小政府的人，我痛恨政府向我们的生活所伸出的增长的触须。但是按《圣经》看，政府的主要目的是在人类身上施行约束，以便促进、保存、保护生命的神圣。这正是人类政府存在的理由。

如果要求堕胎是邪恶的，没有人有道德权选择如此，如果这是对生命的得罪，那么政府就绝不能许可它。今日那些持温和的中间地带的人主导全局，他们还没有面临这一立场的伦理后果。这是我们的时代里的一个道德逃避，是我们教会和领袖的羞耻。是时候停止这种逃避了，支持选择权就是支持堕胎，明确这一点，将这含糊不清的中间路线彻底离弃吧。

7. 伦理与良心

做伦理决定时，良心的功用倾向于使问题对我们而言变得更加复杂。神的诫命是永恒的，但是为了遵行诫命我们必须先将之内在化，进行这种内在化的“器官”自古以来被称为良心，有些人将这种朦胧的内在声音描述为神在人里面的声音。良心是人内在的一个奥秘部分，在良心的一个隐秘休憩处，住着一个入的性格，它是如此隐秘，以至于它在我们没有立刻察觉时仍然运行。弗洛伊德(Sigmund Freud)将催眠带进了受人尊敬的科学探究领域，人们开始探索潜意识，查验性格那些隐秘的洞穴。探索潜意识可能是一个令人惊叹的体验，正如一个精神病学家所说，揭开内在声音，好比“窥视地狱”。

然而我们倾向于将良心当做一个属天的事物，一个与神的接触点，而不是一个地狱般的器官。在面临伦理抉择时，我们想象像卡通人物那样，有天使在一侧肩膀的上方，恶魔在另一侧，二者在这可怜人的脑袋里进行拉锯战。良心可以是天堂或地狱之音，可以撒谎，也可以将我们压向真理。它的嘴的两边都可以说话，有能力控告，也有能力找借口。

在电影匹诺曹中，华特迪士尼给了我们一首歌“吹一个小口哨”，劝导我们“总要让你的良心成为你的指引”，这最多是一种“小蟋蟀神学”。对基督徒而言，良心并不是寻求正确指引的最高法庭。良心是重要的，但它不是常态。良心有能力曲解和误导。新约中大约三十一次提到了良心善变的能力，良心可以凋谢，也可以被侵蚀，可以因着重复犯罪而变得麻木不仁。耶利米将以色列描述为“厚颜无耻的妓女”（耶利米书3:3），因着重复的过犯，以色列已经变得像妓女一样失去了她羞惭的能力。随着刚硬的颈项和刚硬的心而来的是刚硬的良心，反社会者可以杀戮而毫无悔意，他们已经免疫于良心通常的折磨。

尽管良心不是伦理的最高法庭，但违背良心仍是危险的。马丁路德在特利腾大公会议上因他所面对的巨大大道德压力而痛苦战兢，当被要求撤回他所写的内容时，他的回答包括以下内容：“我的良心已是上帝圣言的俘虏，违背良心既不正确也不安全。”

路德对俘虏一词的形象使用，描绘了良心在一个人身上的本能强迫力有多大。一旦一个人被良心的声音抓住，一种力量就生发出来，借此甚至能产生英雄般的勇气。一个被神的话抓住的良心既是高尚的，又是有大能的。

当路德说“违背良心既不正确也不安全”时，他是正确的吗？这里我们必须小心行进，免得我们的脚趾头被伦理锋利的边缘削掉。如果良心可以被误导或扭曲，那我们为什么不能与之作对？我们难道应该跟随我们的良心而犯罪吗？这里我们面临一个进退两难的双重分类，我们如果跟随良心而犯罪，我们就有罪责，正如我们的良心被要求按神的话语被塑造一样。然而，如果我们违背良心，我们仍然有罪疚。这罪可能不是在于我们做了什么，而是在于我们委身于一个我们相信是邪恶的行动。这里罗马书14:23节的原则就发挥了作用：“凡不出于信心的都是罪。”（罗14:23）例如，如果一个人被教导相信涂口红是罪，然后她涂了口红，那么这个人就是在犯罪。这罪不在于涂口红本身，而是在于有意地以行动违背我们相信是神的命令的原则。

这一进退两难的双重分类，要求我们殷勤努力地将我们的良心带到与基督的意念相和谐的地步去，以免一个沉溺私欲的良心致使我们悖逆。我们要求一个被救赎了的良心，一个属圣灵而非属肉体的良心。

良心的操纵在基督徒群体中可以是一股毁灭性的力量，律法主义者是操纵罪疚感的大师，而反律主义者则是消灭良心之音的大师。良心是一个精妙的工具，必须受到尊敬。一个寻求影响他人良心的人，担负着维持他人由神而造的性格中的正直的重担。当我们将错误的罪疚感强加于人，我们就是在使邻舍瘫痪，在神释放他们自由的地方将他们用锁链捆绑起来。当我们促进虚假的清白时，我们就是在加添他们的过犯，将他们暴露在神的审判之下。