

清教徒之约

《麦克·霍顿文集》

“基督教王国”的幻象

引言

里根总统在美国福音派协会面前宣告苏联是“邪恶帝国”，当然这就包含一个认定，即美国是基督教帝国，或用约翰·温思罗普（John Winthrop）的话说，美国是那“明光照耀的山上之城”。[1]可能存在着一个“基督教国家”吗？上帝的国与这世界上的国有何关系？基督徒在世界上的活动与教会在世界上的活动会有所不同吗？这些和其他许多类似的问题困扰着我们，若不加以解决，我们的公开见证就必然会混乱不堪。

更正教改教家们深信，混淆律法与福音的关系，导致地上的事与天上的事混淆，这世界的国与上帝的国混淆。我们在本文中要看到这种智慧是何等具有现实意义，何等符合圣经，我们重新发现这种区别，是何等至关重要。

一、历史上的两国论

教会历史中许多事似曾相识。对初代教会的逼迫是众所周知的事，但要记住的是，出现逼迫并不是因为基督徒企图通过立法或经济压力把基督教信仰强加给人，也确实不是因为基督徒坚持某种有别于大多数人的古怪的宗教理念。罗马帝国充满各种各样的迷信，只要这些迷信为帝国的荣耀服务，追求国家的福祉（这听起来是否似曾相识？），出现更多迷信，罗马帝国对此是再乐意不过了。

但基督教信仰并不终极关注罗马帝国的福祉，但确实也并非不予关注。众使徒指示初期基督徒为掌权者祷告，而当时正是这些掌权者把信徒蘸在蜡里，直到颈部，要把他们当作尼禄花园里的活人蜡烛。耶稣已经教导他们：“凯撒的物当归给凯撒；上帝的物当归给上帝”（太22:21）。而且保罗忠告他们要顺服掌权者（罗13），警告他们防备虚假的神迹（帖后2:9），吩咐他们说：“又要立志作安静人，办自己的事，亲手作工，正如我们从前所吩咐你们的，叫你们可以向外人行事端正，自己也就没有什么缺乏了。”（帖前4:11-12）回应逼迫时，他们不应逃离这世界，或企图接管这世界，而是要在当前的处境竭力作最好的公民、雇员、工匠、父母和朋友。

虽然遭遇几代的逼迫，但到了第三世纪，教父特土良能带着一种喜悦的心情宣告，罗马不留意的时候，基督徒遵循这种勤奋、智慧、有规律接受圣经教训、委身造福他们邻舍（无论是否是基督徒）的方针，已经赢得了社会一些最重要的领域。特土良对一位仍不宽容、但很大程度上已变得麻木的皇帝说：“我们只不过是昨天才出现，但是已经充满你拥有的一切——城市、海岛、要塞、城镇、交易场所，没错！还有营地、部落、宫殿、元老院和广场。我们现在留给你的只有神庙！”他们是怎样做到这一点的？发起公众游说运动？抵制？呼吁讨伐接管罗马帝国？不，而是就在身处的地方作基督徒，为了摆在他们面前的奖赏和那不能朽坏的冠冕，像他们的救主一样忍受逼迫。

这种永恒的视角让一代接一代的人用长远的眼光看待历史。这些信徒几乎完全说不上是与世界，甚至与一种已逼迫他们的文化分离，或对其充满敌意，而是全人投入到对福音的宣告中，并在他们各自的呼召中作“盐”作“光”。他们不是哀怨抗议受到的待遇，而是从领受的圣经教训提炼出丰富的真理宝藏

，有效开展论证和劝说。例如，特土良不是用武力威胁反对罗马的角斗竞赛，而是问：“你们真是想流人血吗？那么让我对你们讲一讲基督的血吧！”

按照牛津大学历史学家查德维克（Henry Chadwick）的说法，福音取得成功，部分在于它回应了人最深处的

问题：在基督里上帝的恩典；洁除罪；为着厌倦生活又怕死的有病灵魂，征服邪恶势力，使他们在一个个除了认命就几乎什么也不能做的世界上追求不死的保证、安全与自由。

这些说法是洗礼的宣誓：弃绝罪，弃绝一切与魔鬼的势力、偶像、占星术和巫术有关的事情；宣告相信父上帝，相信基督生、死、复活的救赎作为，相信在教会里活跃作工的圣灵。[2]

就连初代基督徒的道德力量，也是出于一般异教徒无法理解的动机：“不同之处在于基督徒强调上帝的恩典……（而不是个人自尊）……强调对同胞不断‘行善’。”[3]基督徒不是建立同质化的教会，有钱人和穷人在各自的教会敬拜，而是所有人一起敬拜。穷人需要有钱人帮助他们重新振作，有钱人需要穷人，为要通过行善表明他们对上帝的感恩。这种互相依赖的关系有助于把教会内不同的人群紧密联系起来，使教会在冷眼观看的世人面前显为神奇。教会甚至使用自己的财产把奴隶买下，然后将他们释放；基督徒奴隶主心甘情愿释放他们的奴隶，就如保罗“为福音的缘故”为阿尼西母乞求那样。

而且，初代基督徒虽受逼迫，却不是在角落等着被主接走的隐士。殉道士游斯丁（Justin Martyr）在他写的《与犹太人推芬的谈话》（The Dialog with Trypho the Jew）一书中详细解释了基督教信仰，尝试为其正名，消除错误印象和指控。游斯丁不是罗列犹太人对基督徒的逼迫（这就将自己困在一种“文化战争”当中），而是努力把推芬争取过来。推芬面对这劝说的努力回答道：

这让我惊奇……而且我知道你们的教导，写在所谓的福音书里，它们如此奇妙，如此伟大，以至于在我看来无人能遵守，因为我已经因着兴趣而读过这些教导。但这是我们根本无法把握的：就是你们要敬畏上帝，你们相信自己蒙上帝眷顾，超越身边的人，然而你们在方方面面却不从他们当中抽身而去，或把你们自己与异教徒分隔开来；你们既不守（异教徒的）节日，也不守（犹太人的）安息日；你们不行割礼；而且你们把你们的盼望放在一个钉十字架的人身上，相信你们要从上帝领受美好的事物，尽管事实上你们并没有遵守他的诫命。

如果去问今天大街上的普通人：“你认为基督教信仰讲的是什么？”他/她会像这位犹太人推芬一样清楚和明白教义吗？我们的说明是否有说服力？异教徒真的晓得他们在拒绝什么吗？导致福音派人士与今天的文化分隔开来的，往往并不是教义（因为正如我们已经看到的，许多福音派人士与教会外的人持守相同的基本观念），而是一些风格、圣经以外的行为典范、让人不懂的术语和小圈子内部的灵性特质。然而，特土良用证据证实推芬对初代教会拒绝分离态度的印象：

人不能通过国家、言语或风俗习惯，把基督徒与其余的人区别开来。他们并不是生活在他们自己的城市里；他们不讲一种特别的语言；他们不遵从一种特别的生活方式……作为公民，他们参加一切，作为客旅，他们忍受一切……他们与人共享饭桌，但不与人共享婚床……他们顺服确立的法律，但通过他们的生活之道，他们超越这些法律……我们是一个合一的身体。我们因着一种共同的信仰认信、唯一和相同的属灵操练、共同盼望的纽带联系在一起……我们祷告祈求末期推迟。只要世界局势向我们发出警告，或给我们提醒，我们就聚集在一起回想圣经的内容……”（《第二护教辞》，10）

游斯丁告诉外邦人：“我们比所有其他人更是帮助你们的，是和平的盟友。”（《第一护教辞》

，12）。基督教信仰在刚开始出现的前几个世纪，很快就传遍了巴勒斯坦、叙利亚、小亚细亚、希腊，甚至远到印度和欧洲偏远的角落。

尽管有这样的推进，罗马帝国却发动临死前的再一次逼迫。公元303年，罗马皇帝戴克里先和他的助手伽列里乌斯主持一次公开献祭，当大祭司无法根据献祭动物的肝脏占卜未来的时候，和往常一样，替罪羊当然就是基督徒了。在场的基督徒画十字（仿佛在说：“我们是基督徒，并不参与这种民事崇拜”），异教徒迷信地认为这让祭司无法成功算命。一场声势浩大的帝国运动展开了，拆毁大教堂，充公圣经和祈祷书。所有基督徒聚会都定为非法。在接下来的那一年，整个罗马帝国得到命令，要向凯撒和众神献祭，若不服从就要被处死。

复乐园？

公元312年君士坦丁在米尔维安大桥战役中获胜，让逼迫得以缓解，这位新皇帝归信基督教，带着帝国与他一同归信。尽管人们对这种归信常常持悲观看法，但君士坦丁却发挥了极大的影响力，改变了帝国的身份，包括大范围社会立法（取缔堕胎，资助新的圣经抄本，建造教堂，废除奴隶制度，立法保护囚犯和穷人，甚至禁止给罪犯打上烙印，“因为人是按上帝形象造的”）。虽然他并没有在任何确定的意义上让帝国成为“基督教”帝国，但他所做的，肯定不只是宽容基督教。许多基督徒把这看成是但以理对尼布甲尼撒梦的解释的最终应验。在但以理书第二章，那头是金，胸膛和膀臂是银，肚腹和腰是铜，腿是铁，脚是半铁半泥的巨型雕像的异象，各自对应巴比伦、玛代波斯、希腊和罗马帝国。但以理指着在这异象五个多世纪后出现的罗马统治者说：“当那列王在位的时候，天上的上帝必另立一国，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远。”（但2:44-45）

这就是复乐园吗？这是否意味着这世界的国通过和平罗马（Pax Romana）带来的好运（它把如此多的国家统一在一位领袖之下），已经成为上帝和基督的国？还是这也许意味着基督的国得胜，不是靠吞灭这世界上的国，而是比它们更长久，比它们的荣光更明亮，就如永恒超越现世、日头超越它的光线一样？公元410年，所谓的野蛮游牧民族得胜，连同罗马遭遇浩劫这件事本身，迫使落在得胜主义当中已经兴旺发达的——而且事实上现在已经变得属世的基督徒们重新评价上帝国度的真正本质。

上帝之城

最让这问题强烈聚焦的，莫过于当时两位最著名的思想家，耶柔米和奥古斯丁的不同回应。很有可能，就像在任何一个势力强大、战绩辉煌的帝国里一样，国家不朽的幻象甚至让最坚定的基督徒也神魂颠倒。事实上，很多人很有可能想当然以为，随时会传来消息，英勇的罗马军队终于制止了入侵者的企图，但结果却是罗马惨遭洗劫，这就让事情尘埃落定，人人震惊不已。我认为，总体来说，我们身为西方基督徒，具体来说身为美国基督徒，我们自己的经历与这一段历史非常相似，这就让这故事变得更具现实意义。

柏拉图已经让“理想国”这个观念变得几乎像神话一般——确实，几乎把它变成一种信仰，而罗马看自己是这希腊观念的化身。随着罗马帝国越来越具备一种基督教的特征，人遇到的试探，就是把罗马和基督看成是彼此的保护者，对极其众多的普罗大众而言，如果基督教信仰已经取代了古时的众神，那么这新的宗教就只不过是发挥从前的作用：提供社会粘合剂，让神认可罗马和它的文化价值观。

罗马遭洗劫的时候，耶柔米这位伟大的拉丁教父哀叹说：“现在罗马已经沦陷，教会会变成怎样？”许多罗马人归罪于基督教信仰本身。毕竟，从前众神得安抚的时候，将军总是得胜班师回朝，但这位新的上帝却未能把罗马的敌人交在她手里。其他更讲求实际的人想起，例如，就在国家安全最需要人的时候

，罗马皇帝霍诺流斯是如何把所有非基督徒（包括最聪明善战的）从军中驱逐出去。[4]但到了此时，教会已如此得宠，如此享受朝廷的庇护和财富，以至于连基督徒自己也已变得懒惰、属世和无知。确实，人大可以惊叹，在罗马遭入侵的时候，到底谁是真正的“蛮族”。[5]虽然许多基督教领袖愿意相信这神话，就是在某种真实的意义上，罗马是基督教帝国，但在现实当中，“她大部分依然是相信异教，在最高的社会层面尤其如此”。[6]

随着罗马世家和教会官员之间张力的加剧，一位北非主教，希坡的奥古斯丁写下了他的杰作《上帝之城》，努力“为荣耀的上帝之城正名，驳倒那些宁要他们自己的众神，也不要设立那城的上帝的人”。[7]乍看起来，人可能认为奥古斯丁是提笔捍卫这种观念，即罗马是“荣耀的上帝之城”，由基督亲自设立，这“基督教国家”必要东山再起，但讽刺的是，奥古斯丁并没有如此打算，而是要论证，那真正的上帝之城是天上的，是上帝和基督的国，而罗马是这世界的一座城，一座有令人惊叹的文明的大城，却是今世的、属地的，而非永恒的、属天的。信徒作为“在这世上的天路客”，构成这“上帝之城”。即使有一段时间，罗马这座城曾经与这上帝之城类似，这两座城却从来不是盟友；它们绝不可能成为盟友，因它们代表两种不同的源头、目标、效忠和君王。奥古斯丁为他的经典理论作了如下定义：

我把人类分类为两个族群：一个族群的人按人的标准生活，另一族群的人按上帝的旨意生活……我说的这两座城，指的是两个人类社会，一个预定要与基督作王，直到永远；另一个注定要与魔鬼一道承受永远的刑罚。（卷十五，第一章）

当然这并不意味着人之城没有民事的义或公义。毕竟，就连异教徒也能建造特别纯正的社会，充满他们这些按上帝形象受造之人继承的美德。虽然如此，我们从祖先继承的，不仅是上帝的形象，我们也继承了原罪，因此，虽然公民美德可以解释希腊和罗马文明为何如此辉煌，但这些尊贵特质却得不到上帝认可，因为不信的内心、思想和意志都受罪捆绑，让人无法真正顺服上帝。

这解释了为什么尽管人之城有罪，我们却可以在它当中找到如此多可表彰之处；尽管教会有上帝的恩典，我们却可以在当中找到如此多可责之处。即使堕落终结了所有地上的乌托邦，让政府管治变得必不可少，基督徒仍应积极参与在人之城当中，协助、建造、维系这城，享受它的成果，因文明并不是堕落的咒诅，而是创造的恩赐。但因上帝之城超越地上的辉煌，它即使在遭受逼迫时，也必得胜行进，穿越众多崩塌帝国的废墟，把福音的真理传到地极。许多人像耶柔米一样，看这些“蛮族”入侵者是罗马的敌人，因此就是与基督为敌。但奥古斯丁看他们是“要进入”上帝之城的“国民”。[8]这就让奥古斯丁，以及和他一样解释保罗教训的人对将来格外乐观，虽然他们眼前要面对一个文明沦陷的现实，而对此这文明，他们也曾赞赏过。

简单来说，奥古斯丁看入侵是一种宣教机遇，而耶柔米和其他人则逃往修道院，还有另一些人则为罗马继续征战，仿佛她就是上帝之城。而奥古斯丁想，倘若“地极”也能主动到我们这里来，基督信仰就会何等更快地传到地极！这入侵对教会来说是一个机遇，因为教会是在执行宣教的使命，把拯救人的福音带到地极，而不是执行一种使命，捍卫一个特定的文化或帝国。

奥古斯丁在《上帝之城》中不仅阐述了他在上帝的国和这世界的国之间作出的区分，还为基督教信仰作了权威的护教辩论，回应了人在哲学、伦理和文化方面提出的反对意见。奥古斯丁提出基督教特有的对战争、善恶、社会阶层、自然律、预定论和自由意志的理解，强调这两个国度都依靠上帝，它们的事都掌管在他手中。他坚持认为，生活中的首要问题，并不与人之城有关（政治、道德、民事、社会），而是与上帝之城有关。正如查德维克观察的那样，“奥古斯丁从不认为罗马帝国与上帝的国在利益上或多或少相同”，“攻击帝国的蛮族，并不必然就是上帝之城的敌人。西方教会的任务，就是要让它新的蛮族主人归正”。毕竟，“奥古斯丁论证说，人真正的目的超越今生……教会是为天国存在，唯独上帝知

道谁是选民。因此历史的意义并不在于变幻不定的外在事件，而在于罪与救赎这一场隐藏起来的戏剧”。[9]

虽然本文篇幅有限，不能让我们进一步评论这部杰作，但这些若能指明今天福音派世界能读到的最有智慧、最结合当下、最合乎圣经的基督教经典著作，莫过于就是《上帝之城》，也就足够了。

正如初代基督徒一方面拒绝了“追求另一个世界”的修道院生活的诺斯替主义，另一方面回避了基督徒要接管国家。同样，奥古斯丁努力带领西方教会达至一种清醒、合乎圣经的两个国度的观点，努力保守福音的整全，努力通过上帝的视角，而不仅仅是人的、受今世限制的视角看待当前，进而善用时机。

中世纪的融合

奥古斯丁的理论可能强调上帝之城和人之城之间的分别，而中世纪则代表着一场将两者融合的运动。和任何素描一样，这一部分的描述必然是简化，没有涉及重要的细微差别。虽然如此，我们仍可以说，随着教皇权力在西方日益壮大，蛮族实际上得到归正（尽管并不总是归入基督，至少也是归入新的帝国国教），罗马教会就越来越把自己的身份界定为“基督教王国之母”，“基督教王国”（Christendom）指的是一种文化，一种文明——实际是人之城。教会和国家不是看到：不管世界的国景况如何，基督的国却依然得胜；而是把这两个国的利益融合起来：红衣主教相当于“教会的诸侯”，甚至采用了人们熟悉的世俗统治者的着装。事实上，神圣罗马帝国皇帝亨利四世和教皇格里高利七世之间的一场战争，直到前者在1077年1月越过阿尔卑斯山，爬到教皇在卡诺莎的府第面前，跪在雪中乞求饶恕才宣告结束。

事实上，11世纪的格里高利改革是一场声势浩大的尝试，要在千年之交让上帝的国度得以完全，使之几乎完全等同于指着民事和教会这两个领域说的“基督教王国”。一位想象力特别丰富的神秘主义者，费奥尼的约阿西姆（Joachim of Fiore），发明了一种末世论，把历史分成三个时代：圣父时代（律法，对应旧约圣经）、圣子时代（恩典，对应新约圣经）和圣灵时代。正如约阿西姆看恩典超越并废弃了律法，他也认为基督教王国会前进，甚至随时超越福音，进入在圣灵里的一种完全状态。沃尔什（David Walsh）写道：“预见一种地上的乐园，这就倾向让那永恒国度的重要意义黯然失色；圣灵的信息暗示基督的信息已被取代了，教会连同它的圣礼以及国家制度都要变为过时。”正如沃尔什指出那样，这种相当古怪的体系受到文艺复兴时期许多知识分子的重视，为启蒙运动的进步观打下了基础，而启蒙运动的进步观已经成为我们现代思想观念如此重要的一部分，以至于我们常常不能察觉它对我们自己思维的影响程度。彼特拉克（Petrarch）是第一位详细阐述这种异象的文艺复兴人物，他认为神秘主义最终要在“黑暗世纪”之后带来一个光明时代，这圣灵的时代最终要把世上各种宗教统一起来。[10]再一次，我们看到历史在我们自己的日子重演。

宗教改革

正如奥古斯丁思想专注于抗击异端邪说，澄清罪与恩典这首要的福音教义，建立起一种基督教哲学框架，同样，16世纪的福音再发现，最终让人重新评估上帝国度的身份，以及它在这世界上的角色。

马丁路德是第一个重拾奥古斯丁“两个国度”观念的人，这观念在新约圣经中是如此显而易见。当这位德国改教家抨击神职人员，宣告一种抬举穷人、倡导基督徒在洗礼方面人人平等的福音时，许多农民开始在福音中听到一种革命的信息，现在也要在政治方面解放他们，正如耶稣那时候的奋锐党人期望一场政治革命要随着弥赛亚来到一样，农民指望得到这位德国改教家的支持。这场悲剧性的农民战争却最终导致血流成河，它正被镇压下去的时候，路德写了一份单张，清楚表明福音的解放并不呼吁在人的国发动社会革命。极端的德国骑士乌尔里希·冯·胡滕（Ulrich von Hutten）宣布兴兵支持路德：“德国人

的解放掌握在路德手中！”但路德本人不想与这混淆国家世俗刀剑与上帝话语属灵宝剑的做法有任何干系。宗教改革不是通过武力，而是通过圣道（non vi, sed verbo）前进。

但改教家们也是他们时代的产物。当路德需要国家支持执行改革时，他就在困难时刻求助于选帝侯约翰。政治历史学家艾尔顿（G. E. Elton）写道：“结果就是出现了一种称为巡查委员会的惩治组织，这委员会由两位选帝侯参赞和两位神学家组成，他们从主教手中接管了教会治理。借助世俗武装力量而来的权柄，他们执行统一敬拜的规定，改革神职人员的道德和行为举止，监督平信徒的道德与属灵福祉”。

“路德赋予基督教民事官员一种责任和权利，确保上帝的教会安排得井然有序。体现他政治理念的巡查委员会，实际上把萨克森的路德宗教会转变成一种国家教会。”[11]

慈运理在苏黎世走同样道路——在理论上接受两国论，实际上向中世纪社会结构与制度的现实状况妥协，呼吁若有需要，国家当局就应使用世俗的刀剑。因此，路德依靠世俗诸侯维护教会现世的福祉，而慈运理则是把这福祉交在市议会手中。

随着新一代的出现，在这两者之间的关系方面，某种新思维也应运而生。约翰·加尔文属于那种有兴趣要协助进行一种更彻底转变的人，他要从中世纪的融合转向一种更清楚的区分，在世俗与神圣、上帝赋予使用武力权柄的人的国与唯独由上帝属灵权柄赐下的上帝的国之间作出区分。

加尔文也有一个市议会，但和慈运理不一样，他在市议会的事务方面发言权较小，这种局面直到市议会在放逐加尔文、后来又力劝他回来之后才有所改观。加尔文遭流放的原因，是他强调唯独教会在教会属灵事务，包括教会纪律惩治方面有管辖权。当日内瓦的牧师禁止不悔改的罪人领受主餐——即使这些市民是贵族阶级的一部分，甚至是市议会成员的朋友——加尔文和市议会之间的对抗就导致了这位日内瓦的改教家遭流放。虽然如此，城市却落入混乱，重新受到罗马及其盟友的威胁。市议会多次尝试说服加尔文回来，他最终同意，回来后行事相对自由，能开展他的改革，直到1564年去世。

尽管很多流行的传记如此描写，但加尔文并不是一位暴君。事实上，即使他在民事法律方面接受过教育，是当地受过最好训练的法律学者，他拥有的民法权力却比任何其他改教家都要小，肯定不及路德或慈运理。虽然因着他的背景，他受雇于日内瓦市进行卫生立法，但在他整个事奉期间，他却无法让市议会批准他要教会经常守主餐的要求。加尔文最关注的是教会的灵命纯全。和奥古斯丁一样，他强调“里面有很多狼，外面有很多羊”，教会总是由选民和非选民组成的混杂群体。虽然如此，加尔文认为，如果上帝国度的推进要依赖世俗武力，那么那些上帝特别呼召、已经受训的人，就没有办法讲道、教导、捍卫真道反对错谬和保守教会免于异端和分裂了。他对中世纪那称为“基督教王国”的“人的王国”没有丝毫敬意，虽然他看这两国是彼此互相支持的。国家必须支持真宗教，但这两个国必须留在各自理当管治的范围之内，每一个国都通过它不同的目标和手段服事上帝。首要的，我们必须认识到：

我们在双重的管治底下……免得我们（因这是普遍的错误）不智慧地把这两个在本质上不同的管治混为一谈……然而只要我们知道如何分辨身体和灵魂——这快过去的生活和那将来的永生，我们就不难明白基督属灵的国度和属世的政府完全不同……但这区分不应该叫我们将属世的政府视为某种污秽或与基督徒毫无关联的东西。这只不过是一些欢喜放纵自己的狂热分子所吼叫和自夸的话……然而，正像我们以上的教导，这种政府与基督内在和属灵的国度截然不同，我们也必须明白两者毫无冲突。（《基督教要义》，第四卷，二十章，1-2段）

实际上，加尔文与奥古斯丁一样非常看重异教徒文化方面的能力。没有哪一种形式的政府必然是上帝许可的，虽然加尔文本人喜欢“一种近似民主的贵族政府”——这在当时是一种相当自由派的观点，也正因此，施莱辛格（Arthur Schlesinger, Jr.）等著名的历史学家指出：加尔文主义，因着洛克的启蒙运

动对它的曲解，“为美国的民主实验打下了哲学基础”。[12]在许多非基督教社会，民事长官关心穷人，约束想偷盗、杀人或破坏公私财产之人的邪恶。因此，要有公义、和平和民事道德，并不是非要有一个“基督教”国家不可。加尔文写道：

我宁愿完全不谈这件事，但我知道许多人在这方面犯了很严重的错误。许多人认为采用一般国家的法律治理国家而不采用摩西的政治制度，这不蒙上帝悦纳。我在此不讨论这观念的危险性，我只要证明这是错误和愚昧的观念。（《基督教要义》第四卷，而是章，14段）

毕竟：

我们所说的“道德律”，只不过见证自然的律法，以及上帝刻在人里面的良心……所以，唯独公义是律法的目标、准则和限制。任何以这公义为准则、为目标、为限制的律法，都是我们必须接受的，不管它们与犹太人的律法有多么不同，或和我们的法律之间的差别有多么大。（《基督教要义》第四卷，二十章，16段）

加尔文强调，基督徒，无论是统治者还是接受统治的人，为了彼此的安全，都要区分两个国度和各自的限制，这种区分至关重要。

不管加尔文如何进步，远超中世纪的融合，他却肯定不是要坚定捍卫现代民主意义上的“政教分离”这一教义的。肯定的是，虽然清教徒确实在理论上清楚地区分两者，通常在实践方面也是如此，但他们遵循日内瓦的模式，并不愿意把民事和属灵的领域分隔开来。然而，正如奥古斯丁诉诸于世俗权力对抗多纳徒派（一个分裂的基督教门派），混淆了两个国度一样，改教家们依靠“敬虔的诸侯”实施真信仰，因此也就混淆了这两个国度，同样，清教徒也曾混淆这两国度，要求政治群体的投票成员必须是教会（即新英格兰公理会的清教徒教会）的成员。（然而我们必须按它的历史背景加以理解：绝大多数新英格兰居民委身于清教徒的实践，除了某些被详细公告的例外之外，不同的意见极为罕见——这并不是因压迫的缘故，而是因为共识。）而且，英格兰的许多清教徒把基督的事业与英格兰的事业等同起来，认为西班牙的无敌舰队代表着启示录中那条龙；而新英格兰的清教徒完全把这应用在新世界，认为受逼迫的更正教人士正努力在美洲建立上帝的国度。那么，以上就是我们这种观念的根源所在，这观念就是，就如古代的以色列一样，美国与上帝有一种特别约定。

阐述一种更明确定义的政教分离观念，这任务最终交给了罗杰·威廉斯（Roger Williams），他是一位持守加尔文主义的浸信会人士，自我流放离开新英格兰。然而，就连这也不是把上帝与国家分开，而是把一家已建立的教会与发号施令的国家政权分开，反之亦然。虽然人在过去维持了两个国度各自固有的司法权和目的，我们却可以论证说，直到这时候，人才在政治事务方面完全理解和经验宗教改革释放的“基督徒的自由”和“良心自由”的教义。

今天

在我们自己所处的这时代，关于教会与社会关系的辩论，很大一部分是重提“两个国度”或“两座城”这旷日持久的话题。因着在20世纪大部分时间控制福音派运动的敬虔主义和逃避主义，以及日益世俗的体制生发的敌意，许多保守派基督徒的生活和思想表明仿佛他们只是属于一个单一属灵国度的国民，他们藐视这世界。他们无法理解，为什么他们教会里一位年轻有天赋的艺术家想去茱莉亚音乐学院进修，聪明的儿子或女儿要迫不及待去哈佛上大学，而不去惠顿学院或拜欧拉大学。因此，我们自己创造出各式各样的事物，替代我们可以在世俗国度找到的一切：音乐、书籍、名人、等等；基督教领域不是成为属灵的灯塔，把自己带入世界，而是变成沉迷于自我，把世界带进自己里面。

今天，尽管有政治行动主义，福音派世界本质上却采纳了中世纪修道院的世界观，而不是改教家和清教徒那种拥抱世界、但区分两个国度的眼界。我们不是离开修道院，而是完全要把世界变成一座修道院。在我们自己所处的这时代，大环境已经与改教家和清教徒时期很不一样，那时，普通大众很简单地认定，即使民事和教会领域有别，一个领域的公民却可以属于另一个领域。但现在，我们的环境是一个多元主义国家，有许多假宗教，我们这世代与古罗马多元主义的异教崇拜有更多共同之处。因此有必要作全新评估。从前想当然的想法已遭腐蚀，我们绝不可根据现在人已不当真的“已知条件”展开论证。我们不应复兴“基督教王国”（对我们来说就是“基督教的美国”），而是必须重新评估：

首先，这种观念实际上是否合乎圣经；

第二，鉴于当今的形势，这种观念是否幼稚？

当19世纪德国哲学家黑格尔倡导一种“公民宗教”（Volksreligion），他只不过是重新发出费奥尼的约阿西姆这位神秘主义者和文艺复兴运动的呼声。这现代实验需要的，其实就是本杰明·富兰克林所说的，创造出一种有一位“仁慈神祇”的“公民宗教”。让人难过的是，当时福音派人士安于这一点，甚至自从那时起，始终安于这一点。世俗主义在今天盛行的原因之一，正是福音派人士已经接受与文化和平相处，接受一种舒适的公民宗教，这宗教服务国家的道德与政治目的，而不是传扬我们的君王耶稣基督的宣告，即唯独他在普世拥有真理。这种主权绝不可交由这世界的国加以保证，而是要由基督的国来宣告。换言之，在新约中，当说上帝站在“我们一边”时，我们不是作为哪一个国家的公民，而是作为信徒（罗8:30）。作为上帝国度的国民，我们用属灵的宝剑，而不是用有形的刀剑（政治行动，或其他类型，诸如经济方面的胁迫）宣告我们这位君王的权利。这并不意味着，例如一位基督徒警官绝不可以使用武力逮捕一位盗贼，因对于那“国度”而言，这是恰当的。然而，我们常常混淆了这两种刀剑，自以为是的认定，呼吁基督的国度就意味着通过立法和执法来重新塑造一个“基督教国家”。

在时间终结的时候，就连最“基督教”的国家也要接受上帝的审判。人今天要问，是否就连福音派人士也落入了沃尔什如此概括的陷阱：“现代世界的主要人物是被宠坏的神秘主义者，失败的神秘主义者……有躁动不安、非分妄为的心愿，要通过对人意志的控制，改变整个世界。这些人无法忍受信仰带来的不确定性，他们以自己的行动为工具追求完美。” [13]

二、这是谁的工作？

加尔文抱怨说，只要人不再僭越他们的呼召，社会上大量的问题就可以得到解决。他说这句话的意思，和保罗对帖撒罗尼迦人说的话意思一样，保罗要他们亲手努力做工，管他们自己的事（帖前4:11）。换言之，政治家太过经常侵犯干涉在他们专长或权柄界限之外的事（例如家庭、教会和教育）。所以在我看来，人不仅要问，政府为什么资助色情艺术，更重要的是要问，从根本上来讲，政府为什么要资助艺术，难道这不是给人带来一种印象，就是艺术是政府资助的活动，而非独立的吗？而且，政府与决定家庭事务有什么相干？我们在这方面再次看到，保守的福音派人士和自由派的主流教会人士同样请求国家来定义这些至关重要的关系。

19、20世纪之交，荷兰政治家和神学家亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper）论证支持他所说的“领域主权”（sphere sovereignty）。作为首相，凯波尔强调生活的每一个领域——艺术、教育、科学、教会和家庭——都保留着各自独特的特征与使命。政府的目的，就是保证每一个“领域”有自由实现上帝命定的功能。例如，就连学校也是由家庭，而不是政府官员管理，父母在每一个层面上参与，而不仅仅是开家长教师协会会议，因为他们相信，在这样的事上，家庭、而不是政府有权柄。政府的工作，就是

确保国家得到足够保护，抵挡入侵，有能力抑制罪恶猖獗，执行民事法律，保证人的安全与自由。政府的目的，不是定义家庭或教会的角色，而这正是我们美国政府在保守派和自由派双方的帮助下，现在正在做的事情。

我们未能正当地平衡几种“领域”，部分原因可能是，我们通常赋予政治家、特别是总统的权力过大。除了圣经上限制权力的依据，我们还有现代的例子。例如在英国，权柄分成了国家权力，这是赋予君王的；政府权力，这是赋予首相的。然而在美国，这两种权利都集中在一人，就是总统身上。因此很像古代的凯撒，或如路易十四、查理一世之类的欧洲人，或企图效法他们的拿破仑，我们太过钟情于我们的总统，也太过仇恨他们。我们制造出偶像，然后又喜欢把它们打得粉碎。我们，特别作为基督徒，必须警惕就在我们抱怨“大政府”的时候，却高估了总统的职分。我们必须记住，总统的存在，是为了勾画出基本的国内目标和优先次序，任命下一届的官僚（读者会宽容我放纵使用夸张的说法），设立外交政策的目标，在四年之内发表演说。我要提醒读者，这些任务并非不重要，但它们不是终极重要。总统和媒体、娱乐圈人士，或其他被福音派人士夸大了重要性的人一样，并不塑造文化发展的方向。

凯波尔相信，基督教信仰，特别是它的加尔文主义表现形式，能创造出一种世界观，并已证明自己是一种自由、公义和民事美善的力量。虽然如此，凯波尔本人却不幻想人的国通过世俗“进步”，或宗教和道德的力量有任何可能会变成上帝的国。他论证说，尽管有普遍恩典，上帝通过这恩典约束世上的邪恶，但这两座城之间的“对立”，总让融合不可能发生。因此，虽然基督教信仰能提供新的透镜，通过这透镜认识世界，约束它的螺旋式坠落，但这些却不是“国度性的活动”。它们只维系社会，免得若无上帝约束，就变得要多糟糕有多糟糕。我们认识这一点是很重要的，因为在这时候，我们发现人是如此容易接受现代的异端思想，就是人的良善需要好的架构。我们说一位基督徒从政的目的，并不是营造一个基督教社会，而仅仅是帮助约束邪恶，这样说并不是贬损这种呼召的重要意义。约束不公义和邪恶绝非小事，虽然如此，却没有一种社会、道德或政治活动能在属灵方面重塑社会。

例如，教育的目的并不是塑造品格，而是教导儿童如何思想，帮助他们晓得进入更广泛的知识领域的可能。最近我留意到一家福音派神学院的广告，这广告说：“我们的课程聚焦学生的生命，而不仅仅是严格的神学培训。”在这家神学院，“教授有与你一样的负担和热情，他们准备参与到你的生命当中。”但聚焦学生的生命，分享同样的负担与热情，参与到学生个人生命当中，这真是教育的目的吗？我们似乎褫[chī]夺了教育的使命，要求它塑造一种具体的信仰或道德品格，不是左派“宽容”的美德，禁止提出学术质疑和辩论（结果就是营造出一种对任何非自由派人士充满敌意的不宽容），就是右派的“敬虔”，结果就是造成一种印象，基督教教育能让坏孩子改过自新，在好孩子身上创造出超越的道德品格。但教育和道德并不必然相关。毕竟，纳粹分子也受到良好教育，是有文化的维护“西方文化”的人。教育——即使是基督教教育——也不能把人变好，就如政府不能一样。

虽然如此，基督徒应精神饱满地追求教育事业和他们孩子的教育——不是因为教育会把坏孩子变成好人，而是因为它至少帮助无知的人变得更有知识。只是因为教育不能救赎，这并不意味着它不能启蒙。但基督徒常常敦促学校教导圣经道德，但学校分发避孕套，他们就变得愤怒。如果看来“好人”掌权了，我们就要求政府和学校侵入本该为教会和家庭保留的领域，不要忘记，在一个自由民主的社会，其他人群也有权尝试做同样的事。

同样，对于文化建设而言，艺术是一种不可或缺的上帝的恩赐，这样的艺术是创造，而非堕落的产物。虽然如此，我们却不能靠美好的艺术得救，正如不能靠好的政府，好的道德或好的教育得救一样。乔治·威尔（George Will）反对国家资助色情艺术，他写道，艺术的目的就是“使公众接触美来提升其思想，甚至改良社会病状”。[14]人们可能确实认同他定义的第一部分，但第二部分却更引发质疑。艺术的目的真是“改良社会病状”吗？心理学真是如此淹没了我们的文化，就连艺术也要改良社会，服务某种

疗伤道德主义吗？根本不是这样的。艺术的目的并不是改良社会，甚至不是改良个体的人。如果真是这样，纳粹分子就本应创造出最没有病态的社会。艺术存在，并不是为了实用的用处，道德的果效，或实现政治目的。它存在，不是为了进行灌输，而是供人欣赏。我们不能把我们的信心放在艺术上，期望它建造一个更美好社会，正如我们不能把信心放在任何其他领域一样。

科学在它固有的领域（自然世界），在文化中发挥一种特别有用的目的，但是当它僭越它的界限，企图解释属灵事实和人生意义时，它就变得正如脑科研究先锋埃科斯（John Eccles）爵士观察的那样，成为“一种迷信”。[15]与此同时，当牧师努力告诉地质学家地球的年龄（虽然圣经在这一点上完全沉默），他们也是僭越了他们领域的界限。

帮助无家可归的人，或说服一位女士不要堕胎，这些肯定是基督徒应参与的活动，特别因为他们是基督徒就更应参与；虽然如此，这些活动却不是扩展国度的活动。虽然它们可以预备社会聆听福音，但唯独福音通过圣道与圣灵生出上帝的百姓，扩展上帝的国度。基督徒有一种本分，积极参与这两个国度的建造，与此同时清楚地将二者区分开来。

结论

因此关于这个主题，我们必须恢复的，就是对不同领域作出区分，即使在人的国度之内也是如此。但我们更要做的是，恢复两个国度本身之间的区分：它们各自有不同的性质、目标、目的和授权。在我们今天，美国并不是上帝国度的一部分，正如在奥古斯丁的年代，罗马并非上帝国度的一部分一样。正如布洛什（Donald Bloesch）所言：“教会作为教会，必须通过传讲律法，对社会关键的道德问题说话。它必须指明方向，但通则就是，它不应发布政治指令，或企图决定政策。”[16]我们作为人的国度（文化）中的公民，蒙召卓越地履行我们的呼召，我们自己由一种受教于圣经的前瞻驱动，却不指望非基督徒不经劝说就接受我们的看见。我们蒙召作“盐”，一种防腐剂，作“光”，让人睁开眼睛看到罪与救赎这场戏剧。

马丁·尼莫拉（Martin Niemöller）是一位改革宗牧师，他在宣信会担任领袖，因反对希特勒，使他成为元首个人的敌人。虽然如此，尼莫拉总是使用讲台，作为传讲永恒真理的机会，撼动人面对马上临到的危机，带来的果效超过直接责备政权。尼莫拉作为一位个体公民采取的行动，使他在人之城成为一位英雄；他的讲道，使他在上帝之城成为一位忠心的牧师，但这位牧师知道二者的区别。尽管当时宣信会的基督徒不能支持集会、抗议或类似活动，尼莫拉在一篇“论作盐作光”的讲道中却提醒他们：“但是弟兄姊妹，这并非我们的关注，这是主耶稣的关注。我们只需确保这盐不失去味道，不失去能力。这意味着什么？我们需要面对的问题，就是此刻如何救基督徒共同体，免得被扔进世界这大锅。”虽然世人都来到教会说：“你们真的要让你们的信息迎合世界，你们真的要让你们的信条与当代和谐一致。这样你们才能再次变得富有影响力和大有能力。”（这听起来是不是很熟悉？）然而尼莫拉回应说：“亲爱的弟兄，这意味着盐失去了味道。如何使用盐并不由得我们操心，我们只是要确保它不失去味道；我要用一句四年前的老话：‘福音必须继续是那福音；教会必须继续是那教会；信条必须继续是那信条；福音派基督徒必须继续是福音的基督徒。’为神的缘故，我们绝不可从福音中营造出一种德国福音；为神的缘故，我们绝不可从基督的教会中营造出一家德国教会；为上帝的缘故，我们绝不可从福音派基督徒当中营造出德国基督徒。”[17]如果我们把“德国”换成“美国”，尼莫拉对当时民族主义德国福音派人士的信息，也许对我们来说也是恰当的。

虽然这世界上各个国度都是服在上帝主权的统治之下，现在上帝行使护理保守它们，在世代终结的时候，上帝行使神迹审判它们，但上帝恩典的国度丝毫并不依靠转瞬即逝的意识形态或自大的游说人士和政治家忙碌的运动，这些人已经欺骗自己和和我们其他人相信，政治其实是社会最意义重大的关注。杨腓力

(Philip Yancey) 很有智慧地提醒我们：

一些历史学家论证说，教会离权力的宝座越近，就越看不到它的使命。请看君士坦丁的年代，或宗教改革之前的欧洲。我们可能看到历史在重演。1991年，当共产主义在波兰垮台，70%的波兰人认同天主教会是一股道德和属灵力量。现在只有40%的人认同，主要是因为教会“干预”政治。现代波兰并不实行政教分离：一条新的法律说，电台和电视台必须“尊重基督教价值体系”，国家资助公立学校教导天主教教义。然而教会和政府之间的“和谐”关系已经让人失去了对教会的尊重。[18]

当基督教期刊刊登广告，在上面高中生围绕美国国旗旗杆抱在一起祷告，我们就有理由担心人把两个国度混淆了。虽然我们确实蒙召要为我们的国家和领袖祷告，但岂不是存在着一种危险，把我们效忠“基督教国家”（美国），与效忠我们在基督里所属于的那“圣洁的国”（上帝的国度）混淆起来吗？也许这只不过是一种象征性的会面地点，但我在这种活动方面的经历让我禁不住思想，这旗杆是不是更接近于像一种圣地，特别鉴于一些福音派领袖的声明，在法庭审讯焚烧国旗案期间，他们讲到美国国旗是“神圣”的，我就更为担忧。当人说美国与上帝并无特殊关系，上帝绝对没有义务保守或拯救这国家，这是否冒犯我们？听到上帝眷顾美国，并不胜过眷顾伊拉克，这是否让我们觉得困扰？我毫不怀疑自己作为公民当有的忠诚，但上帝不受条约或债务约束。我们总是要小心，免得把上帝转变成为公民宗教的吉祥物。

当一位美国福音派协会领袖提问：“如果克林顿当选总统，上帝的国会变得怎样？”我就禁不住想起耶柔米当年的哀叹：“现在罗马已经沦陷，教会会变成怎样？”这句话不仅表明，人相信政治家的能力到了一种令人难以置信的程度，同时也表明人已经把一个地上国度的成功，甚至在这个国度之内一个具体的计划，与基督的国度混为一谈。因着幻象破灭被压垮的人，会像耶柔米一样重返修道院——福音派的亚文化仍然温暖，仍在等着我们——或者我们能与“蛮族入侵者”展开一场文化战争，宣誓要夺回我们的帝国，还是我们可以回归一种更谨慎合乎圣经、得到时间验证的策略，富有创意地参与，有见识地说服人，唯独依靠上帝和他的灵，让上帝之城获得成功。

注解：

[1] 本文为麦克霍顿博士的《超越文化战争》一书的第四章。承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。
——编者注

[2] Henry Chadwick, *The Early Church*, London/New York: Penguin, 1967, pp. 216–36.

[3] *Ibid.*

[4] Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, an abridged version edited and with an introduction by Dero A. Saunders, London/New York: Penguin, 1980, p. 586.

[5] *Ibid.*, p. 591.

[6] Introduction, St. Augustine, *The City of God*, David Knowles, ed., New York: Pelican, 1972, xv.

[7] *Ibid.*, xvi.

[8] *Ibid.*, Book 18, pp. 47–50.

[9] Chadwick, *Early Church*, pp. 226–27.

[10] David Walsh, *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom*, New York/San Francisco: HarperCollins, 1990, pp. 108–9.

[11] G. E. Elton, *Reformation Europe: 1517–59*, London: Fontana, 1963, p. 56.

[12] Solzhenitsyn at Harvard, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1989, p. 69.

[13] Walsh, *After Ideology*, p.137.

[14] James D. Hunter, *Culture Wars*, New York/San Francisco:HarperCollins, 1991, p.239.

[15] Sir John Eccles, in "Science Can't Explain," *US News and World Report*, February 1985.

[16] Donald Bloesch, *The Evangelical Renaissance*, Grand Rapids: Eerdmans, 1973, p.74.

[17] Selected from *Religion from Tolstoy to Camus*, New York: Harper, 1961, pp.325-26.

[18] *Ibid.*

[19] *Christianity Today*, August 16, 1993, p.72.

转自微信公众号: jiaohui