

# 团体主义教会的权柄： 辨识中国教会论的关键问题

## 引论

对于权柄和领导来说,不同的文化理念如何塑造人们的教会论?中国和西方的差异是众所周知的.权柄的文化视角不可避免地会影响教会的形成和领导.西方基督徒可能会忽视象中国这样一个团体主义和以尊荣为导向的社会的一些重要特点.虽然现在有很多关于情境化和神学关系的讨论,但是很少有探讨东方语境给教会带来的可能的机会和挑战.如果不谨慎的话,中国教会将不加批判地吸收文化对权柄的前设,或者不加考虑地使西方教会论和领导观盛行.我们应该注意到由于中国的环境与圣经文化有很多共通之处,检视和发展一个中国式的团体主义的教会论将会突出重要的圣经主题,这些主题有可能被宣教士所轻视.所以这篇文章的目的是辨识一些与中国大陆教会的权柄和领导权相关的关键问题.<sup>1</sup>本研究的成果作为起始点,可以为引导一个持续的对话和发展一个中国式的教会论来设定议程.读者请小心不要把团体主义的其他意思跟这里讨论的意思混淆.我们并不是指任何强制性的经济体系,团体主义未必会危害个人主义.这些都不是这个概念的核心用法.

本研究可能有多个方面的应用.第一,中国的教会领袖可以有意识地作出决定,更清楚地从西方的影响和宣教士(外来人)自己的文化预设的角度来考虑他们的决定.第二,宣教士可以就此评估他们的策略以更好地服事中国教会.第三,这样的反思可提供对圣经经文更丰富的解读.所有的读者都会有一定的预设影响他们对文本的诠释.第四,我们这个研究的过程可以演示一个对话式的综合研究情境化的方法来把圣经和文化同时认真地考虑进去.

---

<sup>1</sup> 本文章主要讨论中国的家庭教会,但也会不时地提到政府资助的三自教会.后者当然也会遇到相似的问题.

这里需要提出方法论上的几个要点. 由于从中国的视角来讨论关于权柄和教会论的论作还很少, 需要各种方法来研讨这个问题. 中国文化和领导权的文献有很多, 这些可以作为研究的基础. 通过对中国式基督教不同考量的书籍和文章可以得到许多关于在中国大陆教会的领导权操作的洞识. 另外, 作者作为植堂者和在地方神学院的神学教师, 从在中国多年的服事中可以提取经验. 还有, 一些海外华人的经验也给我们的分析加添一层的深度. 最后, 文献和对中国宣教的网站也进一步地帮助我们理解中国教会论和权柄的图景.

我们从文化开始来探索中国式基督徒对权柄这个概念的看法, 地方教会所持的可能的准则和假设. 从这个角度我们将探索圣经的教导和文化跟传统中国关于团体的观点的一些交集的共同点. 在这些理论的基础上, 文章在最后一部分识别关于领导权的发展和教会论的形成的一些应用的考量. 在这里我们的目的不是建立一套神学, 而是要指出最关键的环境的问题.

### 在儒家背景下的权柄

虽有点笼统, 但中国是众所周知的儒家文化. 我们可以看到一些儒家思想的特点. 最明显的是社会的阶级性, 社会被分成五个主要的关系: 君臣, 父子, 弟兄, 夫妻和朋友. 所有的社会交往都是由一个原则支配: 下属听从上属.<sup>2</sup> 这样, 权柄是伦理, 价值和身份的中心. 在关系里, 儿子应该做什么? 老板应该做什么? 道德标准由一个人在关系中的地位决定.<sup>3</sup> 另外, 一个人之所以成为一个真正的人, 是通过他在团体里的存在, 在社会里有的社会关系而定.<sup>4</sup> 所以,

---

<sup>2</sup> Kwang-Kuo Hwang, "Filial Piety and Loyalty: Two Types of Social Identification in Confucianism," *J Soc Psychol* 2 (1999): 167, 169.

<sup>3</sup> Russell Arben Fox, "Activity and Communal Authority: Localist Lessons from Puritan and Confucian Communities," in *PHILOS EAST WEST* 58, no. 1 (January 2008): 46-47.

<sup>4</sup> Hwang, "Filial Piety and Loyalty," 166.

儒家思想强调社会的伦理,是具体多过抽象的.在这种团体主义里,个体的特点没有团体齐一重要.<sup>5</sup>

传统的中国思想重视家庭,而不是个人.视家庭为最基本的社会单位. Nam-Soon Kang 概括道,“因此,家庭被看作是所有人类社会组织(包括政府)的一个模型.”<sup>6</sup> Kwang-Kuo Hwang 提出中国的认知论不是围绕一个“超越的创造主.”“相反,他们看到在中国宇宙观里的一个简单的事实:个人的生命是他们父母肉身生命的延续.儒家思想推崇的孝顺是以这个不容置疑的事实为前提的.”<sup>7</sup> 儒家把家庭跟身体联系起来.在《礼记》里,我们读到“父子为一体;夫妻,兄弟都为一体.父子的关系就象头和脚的关系.夫妻是一个身体的两个分开的部分,兄弟是四肢.”<sup>8</sup> 父亲毫无疑问是家里的头.儿女对使他们得生命的父母要有完全的忠心.作为回报,儿女,特别是长子,是默认要照顾年老的父母的.所有的儿女都要尊重家庭的名誉.据说孔夫子自己说过,“孝为诸德之本.”<sup>9</sup> 事实上,最高的孝顺的责任是通过养育后代来延续一家之名.<sup>10</sup> 经济,社会,政治上传统的儒家社会推动每个人都要“进入到家庭互相依赖的情况里.”<sup>11</sup> 家庭是如此重要,以至于国家和大社会也经常被称作是一个“家,”蕴涵着尊(父)和卑(子)的相互的责任.<sup>12</sup> 然而,家庭有社会化的责任,为家庭成员提供福利,从而给国家带来稳定.<sup>13</sup> 如此可见,人们强调忠诚和相互依寸.<sup>14</sup> 这可从研究来证明:欧洲的妈妈

---

<sup>5</sup> 当然团体主义和个人主义的程度取决于情况和个人.虽然学者们辩论这两种类比别的意思射范围,但是这两种类别却对于描绘各种特点有帮助,而非意图忽视不断演变的文化本质.

<sup>6</sup> Nam-Soon Kang, “Confucian Familism and Its Social/Religious Embodiment in Christianity: Reconsidering the Family Discourse from a Feminist Perspective,” *AJT* 18, no. 1 (April 2004): 173.

<sup>7</sup> Hwang, “Filial Piety and Loyalty,” 169.

<sup>8</sup> N. H. Ko, “Familism in Confucianism” (paper presented at the International Conference of Women’s Global Connection, San Antonio, Texas, 2004), 4.

<sup>9</sup> 同上.

<sup>10</sup> Kang, “Confucian Familism,” 173.

<sup>11</sup> Antonion L. Rappa and Sor-Hoon Tan, “Political Implications of Confucian Familism,” *ASIAN PHILOS* 13, no. 2-3 (2003): 92.

<sup>12</sup> Rappa and Tan, 93.

<sup>13</sup> 同上.

把爱看成是建立一个孩子的自尊, 这跟中国的妈妈强调爱是要培养和和睦和长期的父子关系形成对比。<sup>15</sup> 父母严格的监督和使用耻辱观被看作是爱的表现, 特别是在孩子的教育领域。<sup>16</sup> 强调家庭认同多过社会理论, 这可从一个事实来显明: 2011 年民政局向中国的人民代表大会提出一个立法提案, 法律要求孩子要定期地看望年老的父母. 如果子女不这么做, 父母可以起诉他们。”<sup>17</sup>

权柄不只是存在在一个人或一个抽象的法律上, 更是在集体的规范, 通常是围绕着荣誉观这个议题. 群体的和谐是由人情的交换来维持的, 就是“报,”汉语的一个对社会互惠主义的表达方式。<sup>18</sup> 回报是肯定要给的, 但不是要一次性完全付清社会债务, 否则关系就断了。<sup>19</sup> Alvin M. Chan 指出还人情比还金钱的债更重要。<sup>20</sup> 交换人情不一定是个人的. Chan 还说, “还人情不一定要还给原来的人, 可以还给他的家庭成员甚至是密友。”<sup>21</sup> 在一个人巨大的正式或不正式的关系网里, 一个人的价值和身份跟他公众的荣誉, 即面子, 相符. 因此, 每个交易都取决于由群体设定的权威的关于荣誉的标准. “面子”是权力的货币. 黄总结道, “... 面子的工作不仅是一个炫耀一个人的权力的重要的方法, 也是一个方法来操纵分配资源者为自己的利益分配资源而做的选择。”<sup>22</sup> 中国人的顺从在于他怎么看待权柄的结构, 顺从

---

<sup>14</sup> Hwang, “Filial Piety and Loyalty,” 179, 181.

<sup>15</sup> Ruth Chao and Vivian Tseng, “Parenting of Asians,” in *Social Conditions and Applied Parenting* (vol. 4 of *Handbook of Parenting*; 2d ed.; ed. M. H. Bornstein; Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2002), 64, 67–68.

<sup>16</sup> 同上., 75–76, 79–83.

<sup>17</sup> Sharon Lafraniere, “In China, a Move to Mandate Closer Families,” *The New York Times*, January 29, 2011, World / Asia Pacific, 在线: [http://www.nytimes.com/2011/01/30/world/asia/30beijing.html?\\_r=2&scp=1&sq=%20%22Civil%20Affairs%20Ministry%22%20&st=cse](http://www.nytimes.com/2011/01/30/world/asia/30beijing.html?_r=2&scp=1&sq=%20%22Civil%20Affairs%20Ministry%22%20&st=cse).

<sup>18</sup> Kwang-Kuo Hwang, “Face and Favor: The Chinese Power Game,” *AJS* 92, no. 4 (January 1987): 956.

<sup>19</sup> Lawrence Hsin Yang and Author Kleinman, “‘Face’ and the Embodiment of Stigma in China: The Cases of Schizophrenia and AIDS,” *Soc Sci Med* 30 (2008): 4–5.

<sup>20</sup> Alvin M. Chan, “The Chinese Concepts of *Guanxi*, *Mianzi*, *Renqing*, and *Bao*: Their Interrelationships and Implications for International Business” (paper presented at the Australian and New Zealand Marketing Academy Conference, Brisbane, Queensland, 2006), 3.

<sup>21</sup> Chan, “The Chinese Concepts,” 3.

<sup>22</sup> Hwang, “Face and Favor,” 962.

或是反对社会的要求, 决定于所知道的在外部情形中的权力架构。”<sup>23</sup> 学者们区分至少两种“面子,” 即面子和脸. 前者是从个人的成功和个体的特色而得来; 因此相对于其他人也更容易受到影响. 然而, 脸是公众对一个人的道德性的判断. 在中国人的思想里, 脸比面子更重要.

24

关键是要理解荣辱是道德的范畴. 为什么呢? 个人不会在一个关系网之外存在. 所以, 外来者, 包括没有关系和家庭的人, 可能会少些社会的制约, 更容易被怀疑.”无耻” 意思是一个人没有良心, 对身边的人厚脸皮. 而且一个人的面子反映团体的面子, 个人的错误可以限制团体的机会或带来利益, 比如孩子犯错, 人们会认为是父母不好.<sup>25</sup>“任何一个人不能得体地行事意味着相关的社会圈子, 比如父母, 老师, 甚至是整个村子, 没有提供合适的带领.

[因此] 在关系网里, 每个人监督其他人的行为, 这些团体准则已经内化了, 负责任就象跟随一个人的心思意念.”<sup>26</sup> 耻辱破坏社会的和谐, 而和谐可能是中国思想里最高的目标. 哲学上, “... 维持一个人在社会阶层中的地位是一个责任, 跟道德信仰相关, 因为社会阶层是基于自然宇宙秩序的本质的一部分.”<sup>27</sup>

### 当代对于中国领导权的观点

在某个程度上, 中国基督徒在牧会和植堂上会采用文化的规范和大部分人接受的关于领导权的观点. 因此, 我们考虑其中一些影响当代中国实践的观点很重要. 先澄清一点, 我们必须不要混淆西方和东方关于领导权的概念. 西方把领导权跟才能和能力联系起来, 而在中国,

---

<sup>23</sup> 同上., 960.

<sup>24</sup> 为了更充分的讨论这些观点, 看 Kwang-Kuo Hwang, “Moral Face and Social Face: Contingent Self-Esteem in Confucian Society,” *IJP* 41, no. 4 (2006): 276–81. 还有, 见 Chan, “The Chinese Concepts,” 2–3.

<sup>25</sup> 在 Yang and Kleinman, “‘Face’ and the Embodiment of Stigma in China,” 1–11. 中, 这主题随处可见.

<sup>26</sup> Yang and Kleinman, “‘Face’ and the Embodiment of Stigma in China,” 3.

<sup>27</sup> Olwang Bedford, “Guilt and Shame in American and Chinese Culture” (PhD diss., University of Colorado, 1994), 73.

权柄是跟地位紧密联系的,跟能力无关。<sup>28</sup> 在商业界,领导权通常是,用“从上而下”的方式,微化管理,把跟他人的沟通限制在“只需知道”的基础上。<sup>29</sup> 不管把他们看作是“国王”还是“父母,”企业领导会希望他们的下属极尽能力来表达他们的忠诚。<sup>30</sup> 因为文化本质上是很保守的,所以变化非常慢。中国的领袖尝试要持有一个远见观,但是很难区分耐心和害怕冒险。两个相似的说法常常用来彼此对比:一个保守或担心的人说,”慢慢来。”一个较富有志向瞻望未来的声音就会鼓励说,”一步一步来。”希望荣誉和统一的想法会让领袖抗拒冒险,不愿意有主动性。

中国文化关于具体和关系方面的倾向毫无疑问影响领袖们做决定的方式,<sup>31</sup> 会更喜欢实际的应用多过抽象的。呼吁类比,传统,上级的权柄和比喻会比逻辑分析更有分量。一个关于管理理论的研究发现两个西方常用的模式,“交换式领导”和“目标式管理,”“不适用于中国。”<sup>32</sup> 前者依靠奖励和惩罚,后者强调设定合作目标和衡量达标的实际表现。然而,在中国,这些策略会被认为是不人道的,以任务为导向的,高度个人主义的,让一个人很容易受到公众批评的伤害。<sup>33</sup> 简之,这些途径都跟社会组织,家式的社会组织有冲突。儒家的理想是一个领导应该作好道德榜样,<sup>34</sup> 上级为下级的关心应该平衡个人的仁爱和强权主义。<sup>35</sup>

---

<sup>28</sup> Zhang HaiHua and Geoff Baker, *Think Like Chinese* (Sydney: Federation Press, 2008), 50–51.

<sup>29</sup> 同上., 53–56.

<sup>30</sup> 同上., 58.

<sup>31</sup> Kan-Cheung Wong, “Chinese Culture and Leadership,” *Int J Leader Educ* 4, no. 4 (2001): 314–15. Also, Edward C. Stewart, *American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective* (Yarmouth, ME: Intercultural Press: 1972), 23.

<sup>32</sup> Alecia Hennig, “Confucianism as Leadership Strategy?” *CBR* 7 (2010): 4.

<sup>33</sup> 同上.

<sup>34</sup> Wenquan Ling, Rosina C. Chia, and Liluo Fang, “Chinese Implicit Leadership Theory,” *J Soc Psychol* 140, no. 6 (2000): 736.

<sup>35</sup> Bor-Shiuan Cheng et al., “Paternalistic Leadership and Subordinate Responses: Establishing a Leadership model in Chinese Organizations,” *AJSP* 7 (2004): 93, 97.

关于权柄和身份的观点很大程度上取决于环境。例如，当人们无法选择自己的地位，像家庭和种族时，就越容易发现更传统的家庭主义，象家庭或者种族。虽然血统把中国人紧密地连结在一起，“... 通过道德行为来建立关系总是在儒家文化社会里扮演一个重要的角色。”<sup>36</sup> 而且，在志愿机构里，“成员不需要放弃他们个人的身份.....于是，合作和自立就更被重视。”<sup>37</sup> 同样地，在较城镇化，较富有和有文化的地区，有几方面的重要性。比如，人们更愿意放手传统的强权主义，对父母的认同，跟故土的联系；另一方面，现代化正在加强仁慈的领导权，婚姻，流动性，个人的身份，加入志愿的组织等。<sup>38</sup> 简单地说，“做为一个中国人”对很多人来说都是至关重要的，特别是对海外华人。”一个人如果不是生来就是华人，他就不能成为中国人。”<sup>39</sup> 这种情况是高度排他性的。结果，对于要同时做中国人和做基督徒，基督徒感到很大的压力；中国人面临一个问题，就是要如何分配他们的忠心。有时候在权柄的领域有交集也有冲突。<sup>40</sup>

对于我们的目的，我们先要聚焦于中国生活中最重要的权柄中之一，就是也许老师的地位仅次于父亲。荀子称之为社会次序中的根。<sup>41</sup> 根本上说，“教育是获得正确的知识，不是发现或产生新的知识，”所以，“老师是知识的源头，要传给他的学生。”<sup>42</sup> 老师通过严格的，不

---

<sup>36</sup> Rappa and Tan, “Political Implications of Confucian Familism,” 92.

<sup>37</sup> Chi-Yue Chiu, “Normative Expectations of Social Behavior and Concern for Members of the Collective in Chinese Society,” *J Psychol* 124, no. 1 (2001): 109.

<sup>38</sup> Bor-Shiuan, “Paternalistic Leadership,” 93, 97. Charles C. Helwig et al. “Chinese Adolescents’ Reasoning About Democratic and Authority-Based Decision Making in Peer, Family, and School Contexts,” *CHILD DEV* 74, no. 3 (May/June 2003): 783–800; Finally, see Wenxin Zhang and Andrew J. Fuligni, “Authority, Autonomy, and Family Relationships Among Adolescents in Urban and Rural China,” *JRA* 16, no. 4 (2006): 535–36.

<sup>39</sup> Tong Chee-Kiong and Chan Kwok-bun, “One Face, Many Masks: The Singularity and Plurality of Chinese Identity,” *Diaspora* 10, no. 3 (2001): 369.

<sup>40</sup> 许多地方有这个挣扎。一个强烈自传性的例子是 K. K. Yeo, *Musing with Confucius and Paul: Toward a Chinese Christian Theology* (Cambridge: James Clarke & Co., 2008), xv–25.

<sup>41</sup> Rappa and Tan, “Political Implications of Confucian Familism,” 97.

<sup>42</sup> David Yau Fai Ho and Rainbow Tin Hung Ho, “Knowledge is a Dangerous Thing: Authority Relations, Ideological Conservatism, and Creativity in Confucian-Heritage Cultures,” *J Theor Soc Behav* 38, no. 1 (2008): 78–9.

妥协的纪律来表达他的”爱,”在过去常常导致严重的体罚。<sup>43</sup>“追求的是统一性,而不是个体性。”<sup>44</sup>创造力看起来是跟权威教学有冲突的,因为它鼓励独立思想,导致学生对老师的置疑。老师和学生可能因此丢面子,这种情况下,群体的和谐就受到了威胁。<sup>45</sup>课堂主要是通过批评,而不是鼓励来管理的;这是要激发学生的勤奋和对老师的顺从。在我女儿所在的中国学校,老师不断地要求他们背诵,”老师旧像我的妈妈。”老师受高度的尊重,跟他们普遍受到高度的期望是相配的。比如,中国朋友告诉我们,即使现在,如果学生们在校外惹了麻烦,老师仍可能失去他们的工作,因为老师可能背负着孩子道德发展的责任。许多这样的主题在汉字的书写这件事上同时体现出来。许多人认为一个人的性格可以从她写字如何来判断。另外,记忆的恒心和能力得到发展是因为没有字母,甚至直到高年级的时候,仍需要大量的练习读和写汉字。相反,单单花在学汉语上的功夫限制了孩子发展创造力和分析力,培训孩子更重视合群和自制力。道德,社会和认知的发展聚集在一起。<sup>46</sup>

### 中国特色的教会论

中国的信徒常常考虑一些问题,包括”同时做基督徒和做中国人意味着什么?如果我跟随基督,成为他教会的一份子,我会失去我的‘中国性’吗?我跟随基督意味着我要拒绝我的文化吗?”<sup>47</sup>这在几方面影响着许多人怎么看待教会论和权柄观。首先,有些信徒也许会以为有必要理智地把中国的权柄跟西方的教师对立起来。第二,教会在情境化这个问题上挣扎,如

---

<sup>43</sup> 同上., 73–76.

<sup>44</sup> 同上., 78.

<sup>45</sup> Ho and Ho, “Knowledge is a Dangerous Thing,” 80, 82.

<sup>46</sup> 这些联系详解于 Wang Fengyan, “Confucian Thinking in Traditional Moral Education: Key Ideas and Fundamental Features,” *J Moral Educ* 33, no. 4 (December 2004): 429–47.

<sup>47</sup> Bruce J. Nicholls, “Contextualisation in Chinese Culture,” *ERT* 19, no. 4 (October 1995): 370. 更多的视角见于 Miikka Ruokanen and Paul Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); Donald Leroy Stults, *Developing an Asian Evangelical Theology* (Mandaluyong, Manila: OMF, 1989); Wing-Hung Lam, *Chinese Theology in Construction* (Pasadena: William Carey Library, 1983).



何发展一个跟西方的思维方式分离开来的中国基督教神学. 这关系到如何训练领袖. 另外, 长老 (牧师)对教会的教导负有责任; 于是教什么神学是个中心的问题. 第三, 忠诚和有质量的关系从一个群体的认同感呈现出来. 政府的三自教会有个长期的口号可以说明这点. 看看这个顺序: 爱国, 爱教会, 荣耀神和服事人.” [强调为作者所加]<sup>48</sup>

David Wong 拿中国和西方领袖做对比.<sup>49</sup> 虽然他的文章有些讽刺, 但是一些特点是值得注意的. 在西方, 教会的领袖通常是基于组织能力, 个人魅力和学术资历. 大部分长老 (牧师)是男性, 重视效率和实用性, 经常出于对呼召的反应而改换教会. 相反地, 中国的长老通常缺乏正式的训练, 往往是兼职的, 不是什么公众人物, 经历政府和 / 或家庭的迫害, 委身于一个会众. G. Wright Doyle, 世华中国研究中心的主任, 在他的文章《文化的因素影响中国的教会领袖》里, 他的分析更加的尖锐.<sup>50</sup> 缺乏神学培训, 同侪的相互监督和在教会间的拜访常导致长老们疲惫不堪而没有好的祷告生活, 只有肤浅的教导, 更别说让教会容易受异端和邪教的侵害. 另外, 他指出了一些更严重的忧虑, 比如许多领袖因为服事教会的“家庭”而忽视他们自己的家庭. 文化鼓励专制的领导, 不愿意承认弱点, 纵容了骄傲和刻薄的灵. 而且, 他指出大部分生长在独生子女家庭. 这些家庭,“父亲也许常不在家, 母亲超负荷工作,” 产生了“被宠坏的”和“缺乏感情的长老.” 中国的教育经验侧重记忆和规则, 滋生了在教会里的好行为主义. 最后, 性别数量使人歪曲对教会的认知. David Aikman 说估计约有 80% 中国的家庭教会的基督徒是女性.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Manhong Melissa Lin, “Toward a Chinese Christian Ethic: Individual, Community and Society” (PhD diss., Graduate Theological Union, 2007), 204.

<sup>49</sup> David Wong, “Church Leadership: Contrasts Between China and the West,” *ST* 20, no. 4 (1992): 11–12.

<sup>50</sup> G. Wright Doyle, “Cultural Factors Affecting Chinese Church Leaders,” n.p. [cited 3 Feb 2011]. Online: <http://www.globalchinacenter.org/analysis/christianity-in-china/cultural-factors-affecting-chinese-church-leaders.php>.

<sup>51</sup> David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington, DC: Regnery, 2003), 98. An excellent analysis of this imbalance is taken up in G.

中国的教会分为几个支派. 从组织来说, 有政府领导的三自教会 (三自爱国运动)和“地下”家庭教会. 后者包括未登记的和已登记的家庭教会 (一个比较新近的现象). 三自教会和家庭教会的基督徒之间互不信任, 互相指责, 关系受害, 这很常见. 争议的中心是跟合法的权力有关——国家是不是可以来治理教会. 耶稣说,“该撒的物当归给该撒, 神的物当归给神.”<sup>52</sup> 耶稣的话的重点是在第一部分还是第二部分取决于个人的角度. 今天, 基督徒分布在社会各个领域. 和人们接触的面更广, 得到的审视和机会也更多. 结果是长老们需要更机智地来处理伦理, 政治, 经济, 社会和神学各方面的问题. 教会的分派不只是组织上的, 还有年龄和经济地位上的, 这些都有待讨论. 但中国基督徒两个最大的部分 — 城镇的知识份子和农村的穷人 — 是非常不一样的. 而且, 许多老信徒希望使年轻基督徒服事和领导教会的机会减到最小. 一般来说, 这是从一个文化的预设开始的, 就是年纪和教育是位置和权威的基础. 相应的, 年轻的基督徒觉得不被尊重, 气馁, 很想把老的会众换成年轻的. 这就很明显人怎么看待“教会”影响对权威和自我认同的看法. 如果基督徒看教会为一个志愿的团体, 而不是一个家庭, 他们就会更可能看重独立和自我依靠.<sup>53</sup> 因此, 教会论和救恩论都会影响人们怎么回应权威. 比如, 我们怎么看待拣选论, 会影响我们怎么看待神的掌权. 是否你相信神拣选信徒, 会影响你的身份感和权利感. 这似乎与前面的讨论关于如何成为天生的中国人在人控制之外是平行的.

---

Wright Doyle, “Gender Imbalance in the Chinese Church: Causes, Consequences, and Possible Cures,” n.p. [cited 3 Feb 2011]. Online: <http://www.globalchinacenter.org/analysis/christianity-in-china/gender-imbalance-in-the-chinese-church-causes-consequences-and-possible-cures.php>.

<sup>52</sup> David Adney, “Division Time in China: To Join the TSPM or Not,” *EMQ* 19, no. 3 (July 1983): 200–204, 229. 它饮用这个为描绘中试基督教的说法(想来是指公会). 关于中国教会和政府之间的关系, 就看 Tony Lambert, “Church and State in China: A Sixty-year Saga,” *Connections* 8, no. 3 (December 2009): 13–16.

<sup>53</sup> 在此, 经验主义的研究支持人类经验: see Chiu, “Normative Expectations,” 109.

宣教士们和各种不同的中国教会网络对教会的领导权可能有不同的看见。教会网络跟西方的宗派有一些不同。教会论把西方基督教分成几派,而中国的教会网络更根据救恩论,灵恩派,或是简单的地理位置来区分。此外,来自不同文化,宗派,或者事工的理念的宣教士不断地推广教会事工的新方法。一次在南方访问教会植堂运动的领袖们时,我看到他们对外来者的恼怒和不信任,因为这些外来者在解释圣经的方法上有太多的冲突。由于缺乏神学的培训,他们不能把真理和谬误区分开来。一些教会集资送年轻的同工到海外接受国际认证的神学院的教导。然而,除了花费很大以外,这些同工离开了他们的环境和人际关系三,四年。许多人可能不返回中国。尽管许多教会尝试远程教育的方式,但是缺乏指导和人际互动和情景教学限制了其效用。在中国有许多家庭的,未经认证的神学院,但是,由于我在这些地方教过书,我可以证实传统的教学法和文化的约束削弱了他们的解经能力,分析力,神学上的沟通能力。即使他们很努力,这样的培训并不能充分地装备基督徒领袖。因为日程繁忙,孤立,缺乏评估体系,强调记忆,翻译的资源很少,很多甚至没有电脑和网络,师生之间的互动不够。<sup>54</sup>

最后,并不少见的是基督教的领袖误解教会历史和说法。其后果是人们盲目地把权力授予某个学派。比如,最近一次跟一个受过政府神学院培训的牧师的谈话中,他很惊讶听到做一个“加尔文主义者”并不意味着要跟从加尔文所说的一切。因此,这些对某个神学思想的派别所加的标签在中国比其他地方更的强势。这会导致不加分辨地接受历史上的想法。同样的,“做个中国人”常常也塑造基督徒如何把权柄赋予圣经和其他古典文献。比如,当中国基

---

<sup>54</sup> 在 *Jesus in Beijing* 中 David Aikman's 对国内神学培训班的庙会和我个人的经历相符,尤其是地 121 夜中日常活动的典型日程。学生门通常每周上不同课程。于是,一个月内,一斑学生可能上完宣教学,神学,教会历史,讲道这四门课。思考和作业被家务和更多讲课占用。

信徒深思某个圣经章节或者教义时,经常会听到一些人使用某个中国古典文献.证实这教义真的是“中国的,”群体会更容易接受.

### 在圣经的上下文中找到中国的文化

我们发现中国文化和圣经的上下文有许多的共通点.比如,圣经的世界是特别以团体为导向的.在个别的群体里人才能找到尊荣(公众的价值),伦理的标准,安全和归属感.<sup>55</sup> David May 精辟地提到,“尊荣类似现代社会的信用评价.”<sup>56</sup> 转信基督意味着放弃“个人尊荣的竞争模式,而采用合作模式,”因为“就象兄弟姐妹一样,信徒跟家人分享尊荣,一起为家庭全体成员的尊荣的发展而努力...”<sup>57</sup> 在第一世纪,血缘关系和婚姻把两个家庭的尊荣连在了一起;后者“采取了一种观点,考虑政治和/或经济的因素.”<sup>58</sup> 在地中海社会,家庭的权威在父亲那里,他把尊荣(或者羞耻)传给他的儿子.<sup>59</sup> 不同的学者都指出尊荣可能是天赋性的(出于家庭关系,性别,地位等).或是自制性的(比如,财富,智力或者英雄主义等等).<sup>60</sup> 另外,一个第一世纪的作者提到互惠—社会的好处交换—是“行为习惯,构成社会的首要纽带(Seneca *Ben.* 1.4.2).”<sup>61</sup> 上述的主题在不同的地方汇集.上帝跟以色列的约定是民族骄傲的一个来源;然而 Olyan and Hobbs 辩论到对于约定或者守护忠心是很至关重要的;表现为报

---

<sup>55</sup> David A. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship, and Purity* (Downers Grove, IL: IVP, 2000), 35–42, 78–84, 157–240; Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insight from Cultural Anthropology* (3d ed.; Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001), 27–78, 134–58. 为寻找新约的凭据而查考 David A. deSilva, *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999).

<sup>56</sup> David M. May, “‘Drawn from Nature or Common Life’: Social and Cultural Reading Strategies for the Parables,” *RevExp* 94, no. 2 (Spring 1997): 203.

<sup>57</sup> deSilva, *Honor, Patronage*, 76.

<sup>58</sup> Malina, *The New Testament World*, 143. 第 134–59 页有更全面地讨论.

<sup>59</sup> Malina, 141–42. Julian Pitt-Rivers, “Honour and Social Status,” in *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (ed. John Peristiany; London: Weidedfeld and Nicolson, 1965), 53.

<sup>60</sup> Jerome Neyrey 详细追溯到这个看法.详见 Matthew’s Gospel. See his *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999); deSilva, *Honor, Patronage*, 28–29, 158–65, 206–12.

<sup>61</sup> deSilva, 96. 关于古代和声惊世界中守护主义和互惠主义, 详见 pp. 95–156.

效国家和给上帝尊荣。<sup>62</sup> 最终, 上帝的名誉跟他百姓的尊荣绑在一起了。在以色列的社会里, 羞耻作为一种社会的约束力, 甚至在生育方面。<sup>63</sup> 总的来说, 下面几点既可说是古代的圣经社会, 也可以说是中国文化:

与尊荣相关的概念体系提供一种机制, 当我们全面考虑它的每个部分和背景时, 这个机制就会分配权力决定谁来充当掌权的角色和决定人在社会中应持有的理想形象。从分析的最终层次来看, 尊荣是社会结构中的冲突的枢纽, 它是神圣和世俗, 个人和社会, 意识形态和行动的和解交点。<sup>64</sup>

这些考虑突显了中国和圣经世界之间的统一性。

教会论必须慎重地考虑保罗用来描写教会的一系列丰富的比喻。Sawatzky 在他一篇文章里明显是想到了中国教会, 当他解释保罗用比喻的语言来描写教会是为了”.....表达福音产生的新现象的本质意义.....他的教会论跟教会的实际情形是分不开的.....在耶稣里和团体里经历的新生命产生新的表达形式。”<sup>65</sup> 尽管孟子和圣经里都用“身体”来作为团体的形象。以上所说的, 提倡“家庭”是中国教会论里更全面, 更关系上的隐喻。其实, 西方人称作“underground church” (地下教会)的, 中国的基督徒称为“家庭教会。”

圣经称神是父亲, 他的子民是他家里的孩子。<sup>66</sup> Packer 特别强调加入上帝的家庭是“最主要, 最根本的福音之福。”<sup>67</sup> 在玛拉基书 1:6 问到,“儿子尊敬父亲, 仆人敬畏主人。我既为父亲, 尊敬我的在哪里呢?”在教会里的人看待彼此就象弟兄, 姐妹, 母亲和父亲那样。<sup>68</sup> 耶

---

<sup>62</sup> Saul M. Olyan, “Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment,” *JBL* 115, no. 2 (1996): 201–18. T. R. Hobbs, “Reflections on Honor, Shame, and Covenant Relations,” *JBL* 116, no. 3 (1997): 501–3.

<sup>63</sup> Lyn M. Bechtel, “Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming,” *JSOT* 49 (1991): 47–76. 和 Anselm C. Hagedorn, “Guarding the Parent’s Honour: Deuteronomy 21.18–21,” *JSOT* 88 (2000): 101–21.

<sup>64</sup> Pitt-Rivers, “Honour and Social Status,” 73.

<sup>65</sup> Sheldon Sawatzky, “Church Images and Metaphorical Theology,” *Taiwan J Theolog* 6 (1984): 118–19.

<sup>66</sup> 马太 6:9; 约 5:17–23; 8:41–42; 林后 6:18; 弗 2:18–19; 3:14–15; 希 12:3–9; 雅各 1:27; 彼得前 4:17.

<sup>67</sup> J. I. Packer, *Knowing God* (Downer’s Grove: Intervarsity Press, 1993), 206–7.

<sup>68</sup> 马太 12:49–50; 1 Cor 7:15; Col 1:2; 提前 5:1–2; 雅各 2:15; 约一 3:14–18.

稣被称作是长子, 神子和弟兄。<sup>69</sup> 在马太福音第一章和路加福音第三章里耶稣的家谱预定了家庭身份的重要性。保罗扩展了家庭的比喻, 他把基督和教会看作是丈夫和他的新娘。<sup>70</sup> 在基督里的人被称作亚伯拉罕的后裔。<sup>71</sup> 保罗把救恩和收养做比较。<sup>72</sup> 另外, 保罗称自己为婴儿, 哺乳的妈妈和爸爸。<sup>73</sup> 耶稣甚至重新定义真正的“家庭,”<sup>74</sup> 这个家庭是以他为中心的。在马可福音 10:29–30, 耶稣的话既让人惊讶又鼓舞人心。“我实在告诉你们, 人为我和福音, 撇下房屋, 或是弟兄, 姐妹, 父母, 儿女, 田地。没有不在今世得百倍的, 就是房屋, 弟兄, 姐妹, 母亲, 儿女, 田地, 并且要受逼迫。在来世必得永生。”在团体主义的文化里, 转变成基督徒被认为是耻辱的, 信徒会被排斥, 被他们的家庭赶出来。因此, 说归主是团体的改变, 这是让人高兴和正确的。<sup>75</sup> 从另一个角度来看, 很明显的是, 在牧会书信里, 教会的长老或执事的资格取决于他们做丈夫和父亲表现。<sup>76</sup> “根据 Campbell 的研究, ‘长老’ 这个词 (πρεσβυτερος) 在希犹背景里泛指‘那些带着荣誉的名称, 不是头衔, 这名称不严密, 是属团体的, 有代表性, 扎根于古代的家庭。’”<sup>77</sup> 除了十诫, 许多文本也极其严肃地处理家庭关系, 比如, 保罗把“不顺服父母”跟谋杀, 制造坏事, 恨恶神, 辱骂, 谗毁人的放在一起 (罗 1:29–32; 提后 3:2–6)。<sup>78</sup> 他说, “人若不看顾亲属, 就是背了真道, 比不信的人还不好。不看顾自己家里的人, 更是如此”(提前 5:8)。正

---

<sup>69</sup> 约 17:1–5; 罗 8:29; 歌 1:15, 18; 希 1:5–6; 2:11; 约一 5:9–13.

<sup>70</sup> 林后 11:2; 弗 5:32. Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 858–59.

<sup>71</sup> 约 8:33–42; 罗 4:11–18; 加 3:16–29; 希 b 2:16.

<sup>72</sup> 罗 8:14–23; 加 4:5–7; 弗 1:5.

<sup>73</sup> Jeffrey A. D. Weima 运用铁前 2:1–12 来交代和应用这些主题, 见他的 “Infants, Nursing Mother, and Father: Paul’s Portrayal of a Pastor,” *CTJ* 37 (2002): 209–29.

<sup>74</sup> 马太 12:48–50; 可 10:28–30; 路 18:28–30.

<sup>75</sup> 关于新约中 “神的家,” 这个主题, 见 see deSilva, *Honor, Patronage*, 199–239.

<sup>76</sup> 提前 3:2–5, 12; 多 1:6–8. Also, see 弗 5:22–6:4.

<sup>77</sup> R. Alastair Campbell, “The Elders: Seniority in Earliest Christianity,” *TynBul* 44, no. 1 (1993): 184.

<sup>78</sup> 我们也应该注意: 出 21:15, 17; 立 18:7; 19:29; 20:9; 申 21:18–21; 37:16–24; 以西结 22:7; 弥加 7:6.

面来说, 玛拉基书 4:6 预言救恩就象一个“家庭”的复原, 更确切地解释, 是神恢复的子民。<sup>79</sup>

这里的篇幅只允许简单地回顾一下家庭主题. 尽管这不是唯一一个给教会的比喻, 它肯定跨越圣经整个正典和内容来描述上帝的子民.

有人可能会有异议, 认为在一个团体主义的文化里, 用家庭这个比喻会险遭成为排外的人, 就是变得内向或者孤立起来. 这个异议并不成立, 有以下几个原因. 第一, 显而易见我们不能轻易就放弃一个随处可见的圣经主题, 这个主题描绘联合神的子民这一事实. 第二, 这远非排外主义, 福音对外人和孤儿的寻找是特别激进的. 第三, 这个批判来自一个不健全的 (或许是西方的) 家庭观. 这观点狭义上是指“核心”家庭; 第四, 对许多人来说, 最难接受的是一个简单的事实, 就是新约的作者不时地把基督徒放在非信徒之先.<sup>80</sup> 在真理里, 当我们的家庭观有更富有圣经的理解时, 教会的这个意象就更有推动力.

#### 给中国教会领袖的实际应用

基督徒的团体主义强调通过相互的认同而相爱. 就像圣经把教会比喻成一个身体 (罗 12:4-5; 林前 12:12-31; 西 3:15), 基督徒因此肯定, “若一个肢体受苦, 所有的肢体就一同受苦. 若一个肢体得荣耀, 所有的肢体就一同快乐” (林前 12:26). 爱其他组成教会的基督徒即是爱自己 (比较 弗 5:28-32). 这里阐释的教会观不同于其他围绕教会制度的典型讨论; 这篇文章重新定位社会范畴 (较于西方哲学). 其结果是团体身份感产生不同的准则和方法, 人们用质量衡量“成功”多过用数量. 具体来说, “成功”就是更多地和人相处, 不只是用文凭的数量或者事工的参加人数. 在某个程度上, 一个人的社会身份或者荣辱观影响教会的结构和策略

---

<sup>79</sup> Caryn A. Reeder, “Malachi 3:24 and the Eschatological Restoration of the ‘Family’,” *CBQ* 69 (2007): 695-709.

<sup>80</sup> 马太 25:40; 约 13:35; 徒 6:1-6; 加 6:10. 比较 林后 8:4,9:1; 提前 5:10 所见的模式.

的形成. 例如, 假设某个人从一个强调核心家庭的自力的文化, 到一个强调大家庭互赖性的地方, 难道教导和事工不会改变吗?

基督徒应该关心别人的意见. 毕竟, 耶稣自己说过, “... 你们的光也当这样照在人前, 叫他们看见你们的好行为, 便将荣耀归给你们在天上的父” (太 5:16). 相似地, 保罗也说, “所以你们或吃或喝, 无论作什么, 都要为荣耀神而行. 不拘是犹太人, 是希利尼人, 是神的教会, 你们都不要使他跌倒. 就好像我凡事都叫众人喜欢, 不求自己的益处, 只求众人的益处, 叫他们得救” (林前 10:31–33). 长老必须在外人中有好的声誉 (提前 3:7). 寡妇得到经济的支助, 她应该是“有行善的名声” (提前 5:10). 基督徒要用温柔和尊敬的态度来捍卫基督的尊荣”叫你们在何事上被毁谤, 就在何事上, 可以叫那诬赖你们在基督里有好品行的人, 自觉羞愧” (彼前 3:16). 箴言 22:1 劝戒说, “美名胜过大财, 恩宠强如金银.” 教会共同生活的中心就是对声誉的考量 / 关切.

作为父亲, 上帝从他的孩子们的生活样式得到荣耀; 同样, 他们的尊荣归因于他们属于神的家. 因此, 寻求尊荣不是竞争性或虚荣的, 而是无私地以上帝的声誉为导向. 其次是以教会为导向. 换句话说, 我们的声誉不取决于教会表面上的成功. Gosnell 甚至提议荣辱这个修辞观把以弗所书统一起来, 使之成为归信者重新社会化的经文.”<sup>81</sup> 从非基督徒转换到基督徒的群体必然导致我们看什么是荣, 什么是辱的变化.<sup>82</sup> 这样, 成为一个基督徒远不只是个人的事件; 一个人不再主要以他的种族, 血缘家庭关系或者意识形态来决定他的身份.

David deSilva 为基督徒发言,“在决定谁属于我们的家人这个问题上, 耶稣的血比我们的血

---

<sup>81</sup> Peter W. Gosnell, “Honor and Shame Rhetoric as a Unifying Motif in Ephesians,” *BBR* 16, no. 1 (2006): 105.

<sup>82</sup> 这个想法渗透 Neyrey’s 作品 *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*.



缘更重要。”<sup>83</sup> 这从根本上挑战传统集体主义的人生观。旁观者视为可耻的事，对基督徒来说却是有意义的。因此，保罗恰恰是通过突显他的软弱和低下的社会地位来为他的使徒身份辩护。<sup>84</sup> 当教会用这些因素来决定尊荣（也就是成功）时，为了父亲的声誉，在看似是耻辱的迫害中基督徒可以“欢喜快乐”（太 5:11-12）。《希伯来书》上劝戒上帝的孩子忍受羞辱，去跟随耶稣的榜样，他忍受了十字架的耻辱。<sup>85</sup> 这样，圣经单单预定教会是团体主义的，以尊荣为导向的家庭。圣经没有单纯借着血统追求家姓的延续，反而借着（灵统）优先突出神的名望。

发人深思的是这福音的重新导向确实克服了团体主义文化的一些重大问题。首先，为了保留面子，人们会特别快地把问题遮盖起来，拒绝认错，又虚伪地搁置根本问题。世人看我们为耻，我们也需要认罪悔改。恰恰是这种情况，神通过耶稣却能得着荣耀。必然是，我们保留面子，却不认罪，正是丢了神的脸。因为神通过基督的死神恩惠地赦罪，又通过圣灵改变我们的生活，所以当我们隐藏罪恶时，其实扣押了神的尊荣。认罪使我们谦卑，尊主为大。有个奇特的曲折，就是既然神得到尊崇，我们作为他的儿女，也得到尊崇。第二，由于害怕被他们的社会群体驱逐出来，拦阻了一些人成为基督徒。然而，耶稣的应许很有吸引力。他说：“没有不在今世得百倍的，就是房屋，弟兄，姐妹，母亲，儿女，田地，并且要受逼迫。在来世必得永生”（可 10:30）。

人出于团体的身份观，决定了他们视什么人和什么是权威的。在中国文化里，传统的社会地位占主导地位。理智，经验，自主的个人在现代西方构成三足鼎立的系统。圣经的权位超越所有文化的角度。每个教会甚至名义上的教会都会肯定自己是属于基督教的，但很多教

---

<sup>83</sup> deSilva, *Honor, Patronage*, 238.

<sup>84</sup> 有些段落很好地运用这种讽刺的方式，比如 林后 4:7-12, 17; 11:16-12:10.

<sup>85</sup> David A. deSilva, “Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews,” *JBL* 113, no. 3 (1994): 439-61.

会光说不练. 人们还需要实际地贯彻这一点. 这需要策略性地强调释经学. 如果基督徒不知道如何释经, 教会难免会屈从于文化的假设, 群体中嗓门最大的人或者受教育最高的人的肆意解经里. 另外, 通过装备信徒解经的原理, 我们才可以限制一些中国文化的偏向. 比如, 群体的带领人 (如长老) 会轻易地滥用他们的位份而变得过于独裁. 或者, 牧师可能受过神学的培训, 会众会不加批判地接受他的教条或者神学的偏见. 还有, 中国教育传统强调记忆, 典型地以牺牲批判的分析力和综合能力为代价. 恰当的释经学的培训可以处理以上的每个问题.

第一, 教导释经学”为要成全圣徒, 各尽其职 . . . ” (弗 4:12). 长老们必须足够谦卑来认识到教会是个身体, 是个家, 他不只是其中的一份子. 带领人必须认识到平信徒也有圣灵.<sup>86</sup> 第二, 会众能更好地提出建设性的问题, 进行应用和分析错误. 神学是建基于一个健全的释经过程. 如果不谨慎, 中国对权威不加批判的尊敬, 会导致象宗教改革之前的天主教所面临的同类问题. 我自己曾去中国的神学院, 那里的学生可以惊人地背诵无数的经文, 但是在谈话中, 他们无法阐释或整合几段相关的经文. 圣经解经的复杂性要求学习, 群体的参与, 逻辑和整体思维来处理经文所涉及的多样的问题和文化. 很多长老不愿意说这四个字 “我不知道,” 反而东拉西扯, 矫饰他们的回答. 最后, 如果圣经要在教会权柄居中心位置, 负责教导的长老必须要学会对某些问题说, “我不知道.” 这对一般的中国教师来说是不可思议的. 事实上, 学生们不太问问题, 因为害怕老师回答不了, 会让他们没面子. 在神的家中, “ . . . 你们中间最小的, 他便为大” (路 9:48). 群体的标准焕然一新, 高位可耻, 低位得荣.

在中国, 一个事工的明显应用涉及家庭. 如果基督徒奋力过属灵的生活, 他们肯定会借鉴他们亲生家庭的经验. 不信任和误解很容易潜入教会. 在中国家庭里, 父亲们往往会在

---

<sup>86</sup> 这是 Roland Allen 书中所讨论原则的应用之一. 比较 Roland Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

感情上疏远家人, 忙于工作. 他们主要看自己是管教者.<sup>87</sup> 中国父母常使用羞耻感并且非常强调教育. 因此在教会听见牧师同样地用羞耻感的方法来推动他们的羊群并不出奇. 而且, 超负荷工作会使教会带领人的榜样受损, 使长老失去资格, 这是因为他不懂得管他的家.<sup>88</sup> 随着男人学习做丈夫和父亲, 他们也学习怎么带领教会. 培养孩子实际上也是牧养教会. 在某个意义上, 我们可以用彼得前书 5:2-4 作个类比, 彼得把牧羊人 (牧师) 和 “牧长” (耶稣) 并排. 同样地, 我们可以说长老要一颗养父或哥哥的心, 养父和哥哥替天父和长子照顾本地的家庭. 这个看法可能会缓和从 “长老” 这个头衔而来的骄傲. 如果带领人训练基督徒在他们亲生的家庭里更光荣地活着, 信徒们就会装备好来领导, 顺服, 服事他们教会里的弟兄姐妹. 我们的视角决定我们的实践. 强调传宗接代, 通过血缘把姓传下去, 这会造成其他的缺陷. 比如, 在中国, 几乎听不到中国人收养孩子. 如果真有人收养, 也是羞于启齿的, 特别是告诉被收养的孩子. 事实上, 人们为了要男孩, 甚至堕胎和抛弃婴儿. 圣经的教会观把这个社会价值观连根拔起. 福音告诉我们上帝如何因他的恩典领养罪人, 被神收养是光荣的, 我们要因此喜乐, 而不是感到羞耻. 另外, 雅各书 1:27 “清洁没有玷污的虔诚” 里, 即照顾孤儿. 一个符合圣经的中华教会论必须改进人们血统和身份的文化观, 以允许更加包容的爱的表达. 最后, 因为每个信徒属于神的家, 教会千万不要持有中国化的单身是耻辱的观点. 比如, 许多中国人认为一个女人如果 30 岁还没有结婚是可耻的. 然而, 保罗在林前 7 章高举, 甚至鼓励为基督的缘故而单身. 如果我们承担照顾孤儿和寡妇的事工, 就必须持有这样的家庭伦理观, 就是经济状况是可以公开讨论的, 资源是可以公共分享的 (如徒 2:42-47). 筹钱资助亲人远非帮助教会的家人, 难道不是这样吗?

---

<sup>87</sup> 对于母亲和父亲教育孩子的差别的经验主义研究, 见 Daniel T. L. Shek, “Chinese Adolescents’ Perceptions of Parenting Styles of Fathers and Mothers,” *J Genet Psychol* 156, no. 2 (2001): 175-90.

<sup>88</sup> Doyle, “Cultural Factors.”

长老的一个主要角色就是教导圣经。首先，上帝的尊荣必须是明确的中心。中国的世界观是个资本，因为它的尊荣导向提醒人们注意圣经的中心议题——上帝的荣耀。其结果就是教师和宣教士们必须趁这个机会，把个人相对于带有耶稣基督名字的大公教会。相应地，一个处境神学一定要突出一些关键的领域，在这些领域里，中华团体通过普遍启示（文化）更好地理解特殊启示（圣经）。另外，很多人比较喜欢光聊经文，这种开放的方式。我们没有理由用这种方式来完全取代中国人对权威教导的倾向。然而，这里可能会看到一些文化价值里的张力。尽管中国人的思维是具体和实际的，教师们讲课常讲大量的事实和故事。缺乏互动以及跟人们的生活结合，这会使讲道缺乏应用，使基督教神学让人觉得很遥远。常常可听到非基督徒说他们看不到基督教跟日常生活有什么关系。基督教的带领人，牧师也好，宣教士也好，可以好好地发展，更充分地阐释应用神学。话题可以包括职业，婚姻，教养儿女，经济，堕胎，权柄和伦理等。还有，文化的骄傲阻拦信实解经。这是因为牧师们受诱惑想用中国的经典名来证实他们的经文教导。使用非基督徒的文献来作为通向圣经的桥梁，这并不是问题所在。真正的危险是教师们引用朱子百家来证明他们“中华性”的想法，这并不是一个罕见的现象。所以解经的时候什么居首位？最后，中国人很重视教育。正因为这个观点，信徒常觉得受的教育不够（缺乏培训），以至于他们以达到坚定他们的观点为目的，甚至连最基本的交易都不愿意去教导。好像一个人必须达到专家水平才能教导他人。当然，有些人愿意教导只是因为他们相对受教育和培训较多，或者有一定的关系。然而，中国，象其他文化一样，必须意识到文化主导性的标准不能高过圣经的主导性和资格。

另一个严肃的议题是与和谐有关的，也许这是中国社会伦理的终极目标。人们很容易就把基督化中国的和谐观跟圣经的合一混淆起来了。结果就是和谐取代了福音在教会的核

心位置, 和谐就近乎偶像崇拜了. 除了福音以外, 其它任何支撑和谐的房角石都是浮云. 就好像有一次一个年轻的信徒来我家聊天, 说:”我们的目标应该是爱人, 不是去给人传福音.”我回应他, 问道, ”我要爱我的孩子, 还是要喂养他们?”这样一分为二的现象明显是错误的, 但是, 这人在刚起步的一间教会里造成了很大的分裂.

中国文化的团体主义给教会提供了一个重新实践管教机制的机会. 这是因为某种团体主义的思想蕴藏在一些有关驱逐出教会的经文段落里 (太 18:17; 林前 5:1-13; 林后 2:5-11; 帖后 3:6, 14-15; 多 3:10; 约二 10-11). 对公众的批评团体主义文化里的人更敏感 (比较可 8:32-33; 加 2:11-14; 提前 5:20; 多 1:13; 2:15). 然而, 在看重面子的地方, 使教会管教更困难. 人们不禁要问, 这不正助长了异端在中国的滋生吗? 教会带领人若不愿意去对质过犯和罪. 理所当然的是中国的基督徒要互相监督特别难. 躲避, 否定, 甚至是故意地隐藏罪都是屡见不鲜的. 不管如何, 荣辱是固有的, 而且是公开的概念; 可悲的是有人在他们的行为曝光之前不认为他们做错了什么. 长老和宣教士必须采取激进和反思反文化的措施来注射更谦卑的 “DNA” 到教会里. 这些措施必须包括认罪, 承认错误, 接受弱点. 文化的规范并不推翻谦卑或者圣灵的果子. 只有人们达到某种互相以来的程度, 管教行动和互相监督才有可能. 因此, 监督涉及到的不只是一些简单的套用公式而已, 而且它起源于身份的认同感. 认同感存在于团体中, 这是信主前后灌输的.

相应地, 需要给予冲突更多的关注和培训. 保罗自己强调, 哥林多人彼此控告, 给上帝的教会带来坏名声, 这是可耻的 (林前 6:1-8). 特别是西方的宣教士必须慢行, 要意识到急性子, 措词, 直接和过多的感情都可能永久地破坏一段关系. 不应该忽视社会的等级 (至少在

一个特定的群体之内)。在中国,人们常通过中间人来处理人际关系的冲突。<sup>89</sup>显然这非常符合圣经里救恩的模式,基督是神和人类之间的中保,其目标应该是一直保护彼此的尊荣(比较罗 12:10; 13:7; 腓 2:3)。

在这里必须说一些有关决策的制定。有人声称“所有信徒都是祭司,”这个原则隐含了民主制的管理,甚至这个原则“根本上是持有对等级制权柄的批判态度。”<sup>90</sup>在彼得前书 2:5, 9 的语境里,即上面提到的“所有信徒都是祭司”的经文出处,教会的结构与圣经所谈的根本不搭边。事实上,彼得继续肯定在社会,家庭和教会的一些等级制(2:13, 23; 3:1-7; 5:1-5)。相比之下,这个概念在语境里是暗指所有的信徒都是“祭司,”也就是神和非信徒之间的中间人,“...要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德”(彼得前书 2:9)。另外,这样的平等主义忽略了神建立以色列为君主制国家这个事实。等级制教会和专制牧会有一个关键差别。不同于专制教会,等级制教会可以有多个带领人。我们要清楚地认识到任何一个长老都是教会的绝对权威;他只是一个仆人,被呼召来因降服于神而受苦的。尊荣是从位份而来的。<sup>91</sup> David Lull 扭曲了传统对路 22:24-30 的想法,他这样写到,“‘伟大’常见的定义,是权力和权柄的拥有和行使。这种普遍理解不如另一种‘施益人’的理解,就是为了服侍他人而行使他的权柄。”<sup>92</sup> 牧师应该带领来重新建立和更新一个清晰的基督教文化,重新指向基督作为尊荣的标准。要确定的是,等级制并不排除群体的决策;事实上,共识在亚洲的决策制定中是个准则。然而,我们必须审度这些过程。这包括是否教会全体成员都有“同等的投票权。”

---

<sup>89</sup> 关于中式冲突的经验主义研究,见 Kwang-Kuo Hwang, “Guanxi and Mientze: Conflict Resolution in Chinese Society,” *ICS* 7, no. 1 (1998): 17-38.

<sup>90</sup> Tobias Brandner, “Authority in the Church: Some Reformation Based Reflections about the Ministry in the church, also with Regard to the churches in China,” *Asia J Theolog* 21, no. 1 (2007): 137-38.

<sup>91</sup> 这些观点的更多讨论,见 John C. Hutchison, “Servanthood: Jesus’ Countercultural Call to Christian Leaders,” *BibSac* 166 (January/March 2009): 53-69.

<sup>92</sup> David J. Lull, “The Servant-Benefactor as a Model of Greatness (Luke 22:24-30),” *NovT* 28, no. 4 (1986): 303.

比如,一个初信者或者是年轻的信徒是否应该跟一个信主 40 年的弟兄有一样的发言权呢?中国式的会众制包括当地教会的自主权.然而这种会众制,未必表示每个成员都有“正式的投票权.”带领人如何分享尊容呢?当然多个长老就意味着领导权共享.<sup>93</sup> 宣教士们必须要小心引进一些圣经或文化以外的礼仪.比如,是否西方教会所称的“按立”就确实是圣经里的“按手,”这是有疑问的(徒 6:6; 13:3; 提前 4:14; 5:22). 因为中国高度重视老师,他们也许会以为这些圣经以外的仪式带有权柄效果,不必要地使教会的权柄和决策复杂化了.

中国的教会观不能忽略政治.西方人有当然的能力来区分他们对中国人民的爱和对中国政府的讨厌.一个典型的中国人却做不到这点.民族主义很容易就淡化了圣经的信实.促使政府对教会的迫害并不主要是宗教的意识形态(象穆斯林国家那样),而是害怕宗教团体利用他们的人数去施加压力对抗当局.而且,现代教会的迅速增长和所受的迫害跟早期教会的情形有惊人的相似.然而,使徒书信并没有对这个事情缄默(许多基督徒希望那些书信保持沉默).相反,他们很直接地教导对世俗政府的顺服”...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”(罗 13:1-2). 如果教会代表一个可对照的次文化,对基督有至高的忠诚,中国的信徒必须积极地发展在冲突时期受苦的神学.同时,基督徒的实践应该证明给世俗的领袖看,教会是有利于社会的.如果中国的基督徒跟早期教会有相似的社会条件,那么可能有一天中国基督徒的人数和广度会引出社会的“君士坦丁堡归主,”自然而然,中国社会就变成某种基督徒国家.基督教领袖会发现他们不需要努力,就已经决定了国家的政策.中国教会的增长会暴露残留的民族主义或者偏见,可能表现

---

<sup>93</sup> 关于经文的讨论,见 Benjamin L. Merkle, *40 Questions About Elders and Deacons* (Grand Rapids: Kregel, 2008), 161-96.

在大公会议或者在国际政治上. 在这样的情形下, 中国的教会观必须靠着祷告来努力避免“犹太化”非华裔, 即“外邦人.”

有几个文化因素可以为布, 传道策略提供参考. 许多中国人在单独面对一群人的时候会觉得不自在, 与其公开地炮轰一个人使其接受福音, 不如利用小组的形式来或两人一组进行探访. 好客在中国很重要, 请客吃饭是建立关系的一个标准做法. 传道人需要有远见来配合中国人的想法. 因为虽然关系有一生的潜力, 却也有功利的方面. 所以传道人必须预备好花时间去了解对方生活的细节; 这特别包括跟他们的家人碰面. 互惠人情是理所当然的, 但这不能看作是贿赂, 而是一种正常的培养友情的方法. 这个方法跟西方的方法相反, 后者集中在一次性地, 快速地讲一遍福音, 通常很少有跟进, 或者有意去认识对方. 日常的交谈必须有很多具体的故事, 比喻, 俗语, 成语或个人的见证. 不用系统的护教学, 而采用圣经的叙事更接近中国著名的宗教或哲学著作的文学体裁, 来作信主前的铺垫, 使之成为教会整体的生活典范. 一个人怎样信主会决定他之后怎样跟随住, 开端决定延续.

显然上面所说的应该能够改进宣教策略. 篇幅所限, 这里就只能再提几个不同的建议. 第一, 宣教士应该跟中国人发展亲密的友谊 (不只是合作的同工). 这要求他们真诚地接受文化的价值观, 比如相互依存性, 委婉, 权柄和面子. 这意味着他们要牺牲效率, 速度, 或者年度报告里的统计数字. 第二, 植堂者需要谨慎, 不要偏离中国文化对权柄的高度重视, 导致对国外的依赖/被外国控制的危险. 也许这要求宣教士在前期给予更多的控制, 在后期, 他们才可以培训人尽快接手当带领人. 第三, 同工们要明确面向男性来兴起和提高他们, 以抑制“福音的女性化,” 这样男的才不会防守他们的责任给女的.<sup>94</sup> 第四, 获得事工渠道和文化可信度. 宣教机构可能需要差送大量的家庭和年长的夫妻, 为了接触和文化可信度的益处. 第五, 宣

---

<sup>94</sup> 这个短语更多的解释见 Doyle, "Gender Imbalance."



教士需要有宣教意识地培训中国信徒,以通向和跨越异族文化.第六,在中国的宣教工作需要实际的社会成分,可以满足社会需要,也展示如何作个“有正常工作的”基督徒.第七,独立思考的严重缺乏窒息了创造力;因此,需要在教会里鼓励人们做象歌曲写作和艺术这类的创作.第八,我们的讨论提出关于领导风格的问题.具体地说,是“领导—成员—交换”(Leader-Member-Exchange),还是“变格型领导”(Transformational leader)更适合中国的文化呢?亲近的关系,共识和共同的异象等文化准则引导我们去思考领导风格的问题.<sup>95</sup>最后,西方宣教士应该评估是否某些目标设定的策略对中国文化来说太过个人主义.<sup>96</sup>圣灵的果子不能用量化来衡量的.因此,我们需要更全面地定义“顺服,”不是象一些常用的方法把顺服缩水到只传福音.这不仅是更中华的,而且是更符合圣经的教会论.

#### 结论: 发展中国教会论的起点

本研究辨识了影响中国教会论的一些重要因素.更具体地说,团体主义和以尊荣为导向的价值观体系对中国人的认同感来说是很根本的.我们对圣经的查考特别地突出了儒家文化的团体和圣经对教会理念的关键重叠.这两种情况里,家庭是一个中心和综合的隐喻.毫无疑问,中国基督徒会借鉴生活经验,共同生活在仿佛“家庭”一样的教会里.父亲和教师是中国文化里最杰出的榜样.权威主义和留面子是普遍存在的主题.因此,团体主义如何看待家庭和社会,对教会的领导有很重要的暗示.

---

<sup>95</sup> 见 Jennifer J. Dose, “Leader-Member Exchange in Scripture: Insights from Jesus, Noah, and Abraham,” (paper presented at the Christian Business Faculty Conference, Point Loma Nazarene University, San Diego, CA, October 13–15, 2005). 和, John Schaubroeck, Simon S. K. Lam, and Sandra Cha, “Embracing Transformational Leadership: Team Values and the Impact of Leader Behavior on Team Performance,” *J Appl Psychol* 92, no. 4 (2007): 1020–30.

<sup>96</sup> Frances P. Brew and David R. Cairns, “Styles of Managing Interpersonal Workplace Conflict in Relation to Status and Face Concern: A Study With Anglos and Chinese,” *IJCM* 15, no. 1 (2004): 29–30; Hennig, “Confucianism as Leadership Strategy?,” 4.

这些起点为将来发展中国的教会论奠定了一个基础。人们对文化和圣经的看法推动事工的实践。新的观点可能改变人们的教会观。本文章为中国教会和在中国的宣教提供了一系列可行的应用领域。根本上, 从个人主义的转变, 彻底地重新定位基督徒如何看待自己, 忠心在哪里, 顺服哪些权威和接受什么样的道德标准。即使在耻辱当中, 他们作为一个群体来尊崇基督。真正的谦卑带来尊荣, 既然教会是个家, 人们应该把更多的注意力放在指导家长们如何带领他们亲身的家庭。长老们应该认识到他们是不足的, 并且用他们的权柄来装备, 服事和尊敬别人。圣经是在教会生活里首要的权柄。因此, 我们要郑重强调神学培训, 特别是释经的原则。通过坦诚地来分析文化的盲点和倾向, 带领人能够预见到彼此相爱, 沟通, 决策, 传福音和宣教策略会遇到的问题。这样教会作为团体一起来尊崇基督的权柄, 符合圣经的中国教会论应以此为根基。