

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

基督教：社会生活治理的基本准则 [Christianity: Basic Principle of Social Living Management]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Preprint
Authors	姜, 赞东
Publisher	中国学术论坛网
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-26 07:03:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185264

姜赞东：基督教：社会生活治理的基本准则

姜赞东

“凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子总不倒塌，因为根基立在磐石上。凡听见我这话不去行的，好比一个无知的人，把房子盖在沙土上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子就倒塌了，并且倒塌得很大。”（太7：24—27）

一、基督教“福音使命”与“文化使命”的社会效应

众所周知，《圣经》以福音性为核心，所谓“福音”就是“好消息”，它是对“天国近了”、上帝道成肉身被钉十字架成就救赎事功、人因信悔罪而得救信息的宣告，它标志着神对人类的救恩史的中心与新纪元的到来。使徒约翰说：“律法本是藉着先知摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来的。”（约1：17）“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切相信他的。不致灭亡，反得永生。”（约4：16）由于神的救恩的普世性，便决定了福音必要传到地极，耶稣复活后对门徒指示：“你们往普天下去，传福音给万民听，信而受洗的必然得救，不信的必被定罪。”（可16：15—16）这构成了基督教的“福音使命”（gospel mandate）。

使徒时代以降的基督教神学传统都是将圣经的福音性奠立在救恩论的基础上，关注人的悔罪、更新、重生的得救诉求。改教后的加尔文主义不仅注重基督教的“福音使命”，而且依据圣经文本发见和确立了基督教的“文化使命”（culture mandate），所谓“文化使命”就是“在文化上用神的道去影响世界，……在神普遍启示的世界中间给它们特殊启示的光去照耀，把基督和基督的精神带进每一个文化的领域里。”[1]

从神人关系来看，人在受造的起初就被神赋予了照管神创宇宙万物的“管家”的职责：“要生养众多，遍满地面，治理这地”（创1：28），“耶和华神将那人（注：亚当）安置在伊甸园，使他修理看守”（创2：15）这意味着人的宗教性本质规定了人的文化性的属性，人因而成为文化性的存在。当然，“治理”、“修理”、“看守”的文化使命并非创造万物，而是依照神的旨意及普遍启示的光照，去管理、改造自然乃至社会，其根本意义在于，通过这种持续性的劳作，最终进入神的安息而得享永福，荷兰神学家巴文克指出：“人的最终目的乃在于享永福，在天上、地上都荣耀神，为了达此目的，人必须首先完成他自己的工作。为了进入神的安息，人必须首先完成神的工作，而到天堂之路必须经世而过。进入安息之门，必须为六日的工作所开。人乃是由于工作而来到永生之门。”[2]显然，在基督教神学中，人的宗教性与文化性是不可分割、相互联结的，人信靠神而求得救的宗教性是终极目的，人的文化性则是达此目的的必要途径、过程、手段。脱离宗教性的文化性必然产生出反神的人本主义世俗文化来；而否弃人的文化性，就会亵渎神所交付给人的责任，将神的产业拱手交给恶者，在与神同工上亏欠神的荣耀。因此，在基督教的福音使命与文化使命关系上必须相互联结与平衡，偏颇不可。在此必须辨证的是，只承认基督教的福音使命而完全否认其文化使命，只关注从世界败坏的权势的辖制中摆脱出来的属灵性，而曲解神的选民的“客旅性”，实在是一种诺替斯主义的变形：它从根本上忘记了神“一切所造的都甚好”（创1：31）即使被人败坏了的世界原本也是好的，它仍然是神的造物与产业。弃绝作为神的“脚凳”、“座位”并充满神的荣耀的世界于不顾，与弃绝作为圣灵之殿的身体的灵肉分离的二元论毫无二致（林前6：19）。与此相对照的是，诺替斯主义的伪经《多马福音》第四十二条“耶稣说：成为客旅”可谓意味深长并发人警省。

基督教文化使命的基本内容主要包含有：1、对自然的治理；2、对社会的治理；其实质就是抵挡撒旦邪恶的权势，彰显神的公义、圣洁、爱与荣耀。其中，对自然的管理是“治理这地”的最

基本的含义，然而，治理大地必然要在人们的相互联合、合作的关系中进行，因而实际上包含有对人类自身的治理。正是圣经最早揭示了人的社会性存在，亚当与夏娃乃是相互依赖、共同劳作的人类社会的雏形，（创2：18—20；传4：9）社会生活的治理已然在伊甸园及随后的亚当的子孙中展开。在《创世纪》中，亚当夏娃偷吃智慧果后，神首先召唤和责备的是亚当，这不仅是因为亚当夏娃违抗了神的旨意而犯罪，而且表明了作为女人的“头”的亚当在社会管理上的失职，其代价便是逐出伊甸园、失去神的恩宠。马太福音书二十五章中勤奋仆人与懒惰仆人赏罚分明的结局，亦说明了人进入天国的一个基本的、必要条件：遵守神的诫命与旨意，为神做工就是为己做工，也就是积攒财宝在天上。

在一定意义上，“治理”就是“看守”，人的“看守”职分之所以在文化使命上尤显重要，这是由于神之善与撒旦之恶的决战构成了宇宙及历史的中心，神做工，撒旦也在做工，（太13：24—28）因而，人在按照神的旨意及普遍启示治理或管理自然及社会的过程中，已然是抵挡撒旦罪恶权势的入侵和进攻了，本身就具有属灵的意义，两者不能截然分开。而只有警醒自守，才能看守好神的产业，（太24：45—51）尽管这最终要仰望耶稣在十字架上对撒旦的胜出，然而，神的子民必须在力所能及的范围内尽心尽力，这关乎能否“守神诫命，为耶稣作见证”，并最终争战撒旦罪恶权势而得胜。（启12：17）这同时意味着，文化使命必然以文化争战的方式展开，希伯来人在摩西及其后约书亚的带领下经旷野漂泊及迦南争战，方得以进入“那流奶与蜜之地”，不仅是通过“苦练”、“试验”使神的子民从罪恶的辖制中解放出来并得以成义成圣的过程，而且预表了天国之门必需争战而入，（太11：12）这不仅在属灵生命的成长上如此，而且在对撒旦在世界上的罪恶权势的捆绑上也是如此：要“速速制服他们的仇敌”、（诗81：14）“将恶人从其中驱赶出去”、（伯38：13）“拆毁他们的城邑”、（诗9：6）“将他们除尽”，（申7：16）使“等候耶和华的必承受地土”。（诗37：9）可见，在治理自然和社会的过程中，抵挡撒旦的罪恶权势，是基督徒理所应当的侍奉，它构成了基督教因神而来的义不容辞的对自然尤其是社会的关怀。

显然，基督教的文化使命要求人以先知的职分维护社会正义、谴责非正义、抵制邪恶，扶助柔弱、抵制暴虐与强权，促进稳定、和谐、公正、仁爱的社会秩序与环境的建立与完善，其本身亦是爱“邻人”的一种具体表现，并以此作为神手中的“器皿”而彰显“神爱世人”的普遍恩典以及神以公义护理世界的大能与荣耀，因而这些都属于基督徒必须在世上“作盐作光”的本分：“你们是世上的盐。盐若失去了味，怎能叫他再咸呢？……你们是世上的光。……人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。你们的光也当是这样照在人前，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5：13）

基督教的福音使命与文化使命在拯救世界的过程中，其发挥作用的途径有所不同，福音使命通过灵魂更新，使人从撒旦的罪恶权势对人灵魂的内在辖制中解放出来，获得重生；而文化使命则主要通过对社会的治理，将撒旦的罪恶权势从“这世界”中赶出去、使人从其外在的辖制中解放出来，这也是社会的更新，它使得天国像面酵与芥菜种那样、从微末而壮大彰显出来，这也是“天国在你们中间”的含义之一。（路18：21，参见詹姆斯王钦定本圣经）然而，基督教必须以福音使命为重心，因为内在的灵魂更新，更能从根本上由内而外地带来社会的更新改造。对此，基督教的文化使命完全离开了福音使命便无法有效地实现自身，只有通过两者的内外结合，才能在社会治理上形成标本兼治的双重果效。换言之，基督教社会治理的基本方式，就是以信仰及其道德教化的方式间接地、潜移默化地影响社会生活的各个方面，并配合以对社会生活治理的直接参与，由此向世人昭示出神护理社会的永恒正义的法则，引导人们按照这种普遍的道德法则、法律法则和政治法则去生活。

二、律法之为社会道德与法律生活的基本准则

基督教对社会生活治理的基本准则就是神的道，即神所吩咐的诫命、旨意、律法等，其中最基本的是律法。圣经律法由道德律、礼仪律、民事律三部分组成，其总的精神就是爱，（太

22:) 因而其最大特征就在于宗教与道德的紧密结合、以及宗教精神与理性精神的统一。

巴文克指出：“全部的律法是受到道德的默感与支持”，“彻头彻尾是属于道德的律”[3] 因为民事律或曰民法不过是“爱人如己”在民事生活中的演绎与应用，礼仪律则是“爱上帝”在敬拜过程中的应用，如此，作为道德律的摩西十诫便成为律法的基础与核心。另一方面，律法又“彻头彻尾是属于宗教的律”，因其都是被神所赐下的诫命，是无条件的绝对命令，“是叫你敬畏耶和华你神可敬可畏的名”，（申28：59）均具有神圣的意义。从律法的秩序与结构来看，首先颁布的是十诫，然后是礼仪律和民事律，这深刻地揭示了：道德是法律的基础，而宗教则是道德乃至法律的终极基础。具体来看，十诫由两块法版组成，第一版第一条至第四条是关乎“爱上帝”的要求，第二版由第五条至第十条是关乎“爱邻人”的规则。其中，“爱上帝”是“诫命中第一的，且是最大的”（太22：38）因为，只有“爱上帝”才是“爱邻人”的先决条件，而“爱上帝”恰恰又是对“神爱世人”、为人舍命的真切回应。显然，任何一个人无论他来自哪个阶层、具有什么样的知识水平和文化背景、不管是男女老幼，只要被上帝为人舍命的“倾空之爱”所感动，就会不由自主地予以效仿并自觉地遵守“爱人如己”的诫命，这一由神的他律所形成的最切实的自律，必然带来最具普遍性、恒久性的社会果效，而这正是一切其他情感主义、境遇主义、自律主义等人本主义道德以及缺乏“爱人如己”的超验理性主义的假神本主义宗教道德所不曾拥有的。

举例来说，建立在自然情感基础上的儒家“仁爱”只是形成了相对的、有条件的“等差”之爱，同时其自律主义的道德果效，亦只能局限于“仁以为己任”且最多“三月不违仁”的少数君子身上。更何况缺乏了对超越者的敬畏，其道德约束力更为松软。这样就始终不能真正有效地改变君王与百姓的心性与灵魂，其上千年来的道德教化的失败是显而易见的。与之相仿，康德伦理学一旦将圣经中的道德律转译成纯粹理性的绝对命令，其软弱无力性就在于，它的实现只能寄希望于对上帝的“假设”上，同样缺乏在现实社会中实现的普遍有效性。至于建立在民族、阶级、团体基础上的道德，无一例外都属于相对主义的道德范畴，只能导致其相互间的否定、冲突更不具有普遍必然性。基督教神学认为，道德律如同自然律一样，是神护理人类社会存在与发展的基本法则，是关涉与造福万民的，任何不能关涉与造福万民的相对主义的道德，只能导致道德本身的破坏，其本质就是非道德。在人类历史上，这种相对主义道德的每一度盛行，必然大规模地形成充满仇视、嫉恨且缺乏真正良善、正直的扭曲性人格与灵魂，导致人类社会各种冲突、罪恶、腐化、败坏的不断泛滥，乃至使社会秩序倾覆。这也从反面表明，任何一种道德规范必须建立在全然良善、圣洁的超越者的基础上，才能完全站立并取得普遍性、恒久性、真实性的社会果效，这是已由社会学、历史学不断证实并将继续证实的构建良好社会的铁律和不二法门。

《圣经》的律法不仅是神本制约下的道德绝对命令，而且本身具有本体论意义，从奥古斯丁法哲学的角度来看，律法可视为隶属于永恒法，所谓永恒法“它是这样一部法律，根据它万物得以完美地安排乃是正义”，[4] 即它是神创立宇宙的秩序、护理万物和谐地存在发展的根本法则，它体现了神的智慧、意志与大能，是绝对正义、完善、永恒不变的。律法作为永恒法的一部分则是神护理人类社会的根本法则，因而成为人类社会法律的本源与摹本，自然法恰恰就是永恒法在人的意识、心灵中的复现，是人以神赋予的理性之光自然地趋向、领受和参与永恒法的产物，因而也具有普遍性、不变性的本质特征，[5] 它们都和相对、变动、有限的人法相区别。人法若不是出于人的普遍理性从永恒法或自然法引出，而是出于败坏了的人意甚至是人欲来制定，必然成为辖制人的恶法，而基督教坚认“不公正的法律根本不是法律”这一原则，[6] 人法只有奠立于永恒法或自然法的基础上才能取得其有效性而成为良法，奥古斯丁指出：“在属世的法律中，除了那从这永恒法律引申出来的，没有什么是公正合法的。……世俗的或暂时的变化之所以是公正的，只是因为它是导源于这永恒法律”。[7] 然而在现实中的人法并不总是能够从永恒法或自然法中产生出来，因而“那些因热爱永恒事物而幸福的人，生活在永恒的法律之下，而那些不幸的人则服从于属世的法律”，[8] 换言之，只有奠立在永恒法和自然法基础上全然公义的法律才是人的幸福与自由的保证。（诗119：1—2；箴29：18；雅1：25）不仅如

此，它也是社会长治久安的根本所在：“公义使邦国高举”，“国位是靠公义坚立”，“公义果效必是平安；公义的效验必是平稳，直到永远”（箴8：16；箴14：34；赛32：17）反之，缺乏正义、不与永恒法相符合一致，任何社会制度、政府组织就不具有真正的合法性，“排除了正义，国家除了是大规模的强盗团伙还会是什么呢？”^[9]其结果则必不能挺立长久。

《圣经》中的律法无论作为道德律还是永恒法之所以具有普遍性、永恒性的本质特征与真实有效的社会果效，就在于它蕴涵着一种非同寻常的超验的价值论承诺，这不仅包含有对人的全然的爱，而且还包含有对人的生命价值及人格价值绝对性的确认与尊重。基督教神学认为，从神创世的过程来看，神在首先创造出适宜于人生存的自然环境后，最后才创造出人来，并且是神“照着自己的样式造的”，（创5：1）被赋予管理包括动物在内的自然万物，这样在宇宙中的地位上，人超越于万物之上，（诗8：5—8；太6：26）因而无论以什么方式将人等同于物或动物，都是对人的价值和人本身的亵渎。不仅如此，人的生命不仅有着高于万物的较大的价值，而且还有着绝对的价值，因为人的生命乃神所赐，生命的主权在神不在人，“无人有权力掌管生命”，（传8：8）“我们生活、动作、存留都在乎他”。（徒17：28）“十诫”断然禁令“不得杀人”，即任何人都不拥有对他人或对自己生命生杀予夺的权力，并且每个人的生命是绝对对等的，只有“以命偿命，以血还血，以牙还牙”的原则方能显示出这种对等性，而任何以金钱财物兑换人的生命，亦是对生命尊严和生命本身的亵渎。人的生命不仅具有因神所赐的绝对性价值，而且有着神圣性的价值，由于神造人是按照神自己的形象造的，即使人有原罪，但人的身上依然残存着神的公义、良善、圣洁的形象，无辜地戮杀和迫害生命的严重性就在于它等同于戮杀和迫害神，（太25：40）因而任何人、组织、团体都不得以任何理由——无论是神圣的还是革命的名义，——以人定的标准而非神的律法去杀人、甚至是杀罪人，除非这种人法完全体现了神的永恒正义，除非被杀者完全破坏了神的律法，即恶意杀害了无辜者的生命。生命价值的绝对性与对等性意味着，一个卑贱的叫花子与一个伟人、领袖、大科学家等，其生命的价值完全一样，没有大小高低之分，同时他们只在另一个方面相等，即都是罪人（伯34：18—19）。因而，人在万物之上、上帝之下，而相互间谁也没有剥夺他人生命、欺凌迫害他人的任何权力，由此规定了人格唯一、独立、平等的观念。此外，“不得杀人”不仅包含不得杀人肉体，亦包含不得杀人精神或心灵，侮辱、藐视他人等也是杀人，一种精神或心灵上的杀人，因而尊重人、尊重人的人格便成为基督教及其文化的基本要求之一。

进一步来看，“不得杀人”与承认人拥有财产、自由、幸福等基本权利相一致。首先，“不得杀人”与不得剥夺人的财产权是一致的，因为人的生命是通过神所赐予人的自然财富来维系的，（诗104：14—15）自然财富在社会状态下即为财产，因而无论以什么形式和名义去剥夺他人的正当财产，在严格的意义上都是杀人，同时也是一种公开的偷盗。在十诫中，紧随“不可杀人”第六诫后，第八诫就是“不可偷盗”。其次，“不得杀人”也与维护人的自由权利相一致，在《圣经》中，人的生存不单靠着食物，而主要靠着神的道，这自然包括律法及其所带来的律法下的自由，（太4：4；约8：32）因而剥夺人的正当自由，就是杀人。同理，剥夺维系人的生存的基本合理的幸福要求也是杀人，因神的慈爱亦包括对人的赐福，追求幸福亦是神赐予人的基本权利（申14：26；传5：19）如此，这就要求任何社会生活的展开、任何制度及政府的设立，都必须以实现神所赐予人的基本权利，（申1：31；申14：26；）保障人的财产、生命、自由、独立、幸福等为最终目的，而坚决反对与杜绝任何形式的暴力与对人的压制、藐视、剥夺，这也就是由律法而来的最高律令。正是这一蕴涵于圣经律法之中的人的基本权利的理念，构成了基督教社会政治学说的基础，亦构成了建立良好社会必不可少的基本价值中枢。

三、政治生活的基本神学规范

神学辩证法认为，对人及其生命价值绝对性的确认与真实关怀，就在于只有放弃以人为本而奠立于神本基础上，才能真正实现人本身，人的最高本质在神本身而不在人本身；反之，以人为本只能是自我背谬和摧毁人本身，“凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高”，（太23：12）这恰恰是由于人的罪性及其在理性、智慧、意志上的有限性所决定的。这一神学辩证法的

深刻性、尖锐性不仅在社会的道德及法律生活中表现出来，尤其集中突出地表现在社会的政治生活中。“树好，果子也好，树坏，果子也坏”，（太12：33）不建立在超越者的全然良善、公义、圣洁、智慧的基础上，以普遍、永恒、超越的法则指导政治生活，而建立在充满污秽、贪欲、自大、自私、自以为是等罪性的人意基础上进行政治生活的治理，其最终结果必然是掌权者的骄奢淫逸、营私枉法，而人的基本权利、社会公平、正义都无法得到有效的保障和实现。先知以赛亚和耶利米对此痛陈与谴责到：“指望的是公平，谁知倒有暴虐；指望的是公义，谁知倒有冤声”；“可忠信的城变为妓女。从前充满了公平，公义居在其中，现今却有凶手居住。你的银子变为渣滓；你的酒用水搀对。你的官长居心悖逆，与盗贼作伴，各都喜爱贿赂，追求赃私。他们不为孤儿伸冤，寡妇的案件也不得呈到他们的面前”；“他们从最小的到至大的都一味地贪婪，从先知到祭司都行事虚谎。他们轻轻忽忽地治疗我百姓的损伤，说‘平安了！平安了！’其实没有平安。他们行可憎的事知道羞耻吗？不然，他们毫不羞耻，也不知羞耻。”（赛5：7；赛1：21—23；耶8：10—11）在旧约圣经中，人意治理本身就是“在耶和華面前犯了大罪”，是“罪上加罪”（撒下12：17；撒下12：19），其本意就是要背离神及神的典章、律例、诫命而要任意而为，这恰恰是一种假政府之名的无政府主义。

对此，圣经提供了“神意执权”的政治治理模式，其一是神权政治，其二是神权制约下的君主政治。所谓神权政治就是由先知作为神的代理人，秉承神的旨意、按照神的律法进行政治治理，先知只是神的信使和器皿，实际上一切由神做主。（士8：23；撒下12：12）摩西、约书亚及士师时期，这一模式较为典型普遍，其特征主要有：1、在社会政治治理的组织形式上，它没有形成职业化、专业化的政府组织，任何人只要被神呼招都义不容辞地要成为先知或领袖，长官则为民众选举产生，是从各支派中“选举有智慧、有见识、为大众所认识的”、“敬畏神、诚实无欺、恨不义之财的”有能力的人。（申1：13；出18：21）同时亦官亦民，即战时为官或领袖，平时则是百姓。2、在政治与宗教的关系上，领袖虽均为先知，为神的信使与代理人，以神意进行政治治理，但具体的宗教事务则由专业祭司阶层承担，宗教独立于政治之外，领袖不得越权干犯，否则必受天谴。3、在政治与法律的关系上，尽管没有独立专职的法官，民事审判由各级长官负责。但司法具有神圣的意义，必须“要按公义判断。……因为审判是属乎神的”，（申1：16—17）因而不受政治支配，与宗教一样，其司法独立性极强，“若有人擅敢不听从那伺立在耶和華你神面前的祭司，或不听从审判官，那人就必治死。”（申17：12）4、在权利、义务的分配上，领袖亦包括长官必须尽心尽力地担负起管理社会的责任，向神交差，而不能有任何特权，更多的是尽为百姓服务的义务，两者是牧羊人与羊的关系，而好牧人的标志在于“为羊舍命”。（约10：11）

神权政治这一政体由于实际上为王做主的是作为“公义的审判者”的耶和華神，因而能最大限度地实现社会正义，确保百姓的基本权利，同时又有助于培育百姓的圣洁、良善的品质，较好地满足神对人的基本要求，因此从圣经而言，这是一种最理想的政体。然而，在先知撒母耳晚年时，以色列人效法外邦人多次要求立王，并最终建立了君主政体。撒母耳一方面警告人意治理辖制人的危害，（撒下8：11—18）另一方面则确立了先知以神意约束君王的基本原则：“我必以善道正路指导你们。……你们若仍然作恶，你们和你们的王必一起灭亡。”（撒下12：23—25）摩西也早已在《申命记》中要求：“你总要立耶和華你神所拣选的人为王，只是王不可以为自己加添马匹，也不可为自己多积金银。他登了国位，就要将祭司利未人面前的这律法书，为自己抄录一本，存在他那里；要平生诵读，好学习怎样敬畏耶和華他的神，谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例，免得他向兄弟心高气傲，偏左偏右，离了这诫命。这样，他和他的子孙，便可以在以色列中、在国位上年长日久。”（申17：15—20）

以上话语虽然直接涉及的是立王问题，然而它又具有普遍性的实质及效力，自然由其所确立的政治治理的基本原则适合神权政体外的任何其它政体，这就是：1、限制领导特权，尊重百姓权利；2、遵从法律，实行法律治理；3、以神意指导和制约政权，君权有限。必须区别的是，第三项虽与中世纪教会的“双剑论”密切相关，但两者不能完全等同，因为中世纪教会实际上是以教权置换了神权，而教权往往渗入了人意的因素，这种非等同犹如教会并不能等完全同

于神国一样。尽管如此，在西欧近代民族国家未形成之前，世俗政权在教权的钳制下，腐败与暴虐还是得到了强有力的遏制。在旧约圣经中，第三项原则是通过先知直接传谕神的话语的方式实现的，（而在后先知及使徒时代，人们只能根据圣经中所记叙的神的话语的精神实质，予以归纳、解释及演绎并应用到现实政治生活中去。）尽管在君主制条件下，先知不具有任何政治权力，但其社会权威与影响十分巨大，（代下20：20）君王却奈何不得，先知总是以神的话语来抨击社会及政治中不正义、腐败和罪恶现象，严厉地谴责和监督君王，甚至在极端情况下宣布对君王的废立，因而实际上起着社会监督的作用。同时，政教分离也被犹大王约沙法明确了下来：“凡属耶和華的事，有大祭司.....管理你们；凡属王的事，有.....族长.....管理你们，在你们面前有利未人做官长”，（代下19：11）并且又在“國中遍地的堅固城里，設立審判官”（代下19：5）獨立司法依然延續着，這樣，先知、君王、祭司、審判官組成的社會政治結構，已經揭示了神意政治治理的第四項原則：社會監督與分權，新約使徒時代的初期教會的內部治理結構，是由從事管理的長老、負責具體事務的執事、負責傳講福音的傳道者和監督四者組成，亦是在教會內實行第四項原則。

顯然，四項神意治理基本原則的精神實質就在於，通過對政治權力的制約，將其納入公正、正義的軌道上，減少人意治理的危害，杜絕暴政發生的可能，實現人的基本權利與公共福利，這就是聖經上所說的：“他放鬆君王的綁，又用帶子捆他們的腰”，“使不敬虔的人不能作王，免得牢籠百姓。”（伯12：18；伯34：30）而君王的職責不是“暴虐”、“轄制百姓，好象吼叫的獅子、覓食的熊”，（箴28：15）而是作為“牧羊人”，“牧養”、“看顧”百姓，“出入得草吃”。（約10：9）從神學來看，它表現了神的全然公義、良善、聖潔的本質及施予人們的普遍恩典的愛，（太5：45；太7：9；）亦是神的全知的體現。

眾所周知，以上神意治理的基本原則對建立現代民主制度產生了深遠的影響，主要表現在，其一，為現代民主政治制度建設提供了堅實的价值論基礎，洛克及其後的英美憲政論，普遍地將人的自然權利在神學基礎上確立起來，由此規定了政府存在的合法性及其行政目的、宗旨等等。且由於基督教原罪論的浸潤，在理論與實踐中更強調分權、制衡等憲政建設，完全避免了霍布斯、盧梭的自然權利論由於缺乏完整的神學基礎而導致的對君主專制的確認以及在政治實踐中必然帶來的民主暴政的後果。其二，為現代民主政治制度建設提供了分權、制衡的原型。儘管希臘的混合政體說與羅馬的自然法理論亦構成了憲政的重要理論因素，若沒有基督教對其改鑄及孵化，直接從中導出憲政是不可能的，在一定意義上可以說，現代民主制度是從基督教中直接娩出的，有如弗里德里希指出的：憲政論的起源“植根於西方基督教的信仰體系及其表述世俗秩序意義的政治思想中。”[10]

在神意治理的四項基本原則中，第三項原則涉及到神權與政權的關係，向來充滿了誤解及爭論，由此形成了兩種相互對立的神學主張：政教合一與政教分離；順從主義與抵抗主義。就前者而言，關鍵在於必須知曉神意執權的以下幾種具體方式：1、在神權政體中，神藉先知之手直接執權，中世紀的政教合一的教權政體只是其變異形式，不能完全與之等同；2、通過基督教文化即以基督教為價值導向的世俗政府間接執權；3、在非基督教文化的环境中以“萬事都互相效力”的“理性巧計”（注：借用黑格尔用语）的方式调控社会历史。因之，在神權政體之後，立王雖出於人的罪，但依然為神所許可，政教分離的形式是無可置疑的，世俗政權有其被神授權的合法性基礎，（羅13：1）神意執權的實質依然存在：“他改變時候、日期、廢王、立王”，“在人的國中掌權，要將國賜給誰，就賜給誰”。（但2：21；但4：17）這樣，順服世俗政權的統治、恭敬官長、作一個守法的公民，是基督徒的本分。（羅13：6—7）然而，順服亦有其不可逾越的“道德底線”，即基督教徒在被強迫背離神以及在被強迫違背神的教誨、旨意、誡命去做非法、非正義的事情時，“順從神、不順從人，是應當的。”（徒5：29）同時，國家政權的存在亦有其當盡的職責：“他是神的用人，是與你有益的。.....是伸冤的，刑罰那作惡的。”（羅13：4）“憫撒的物當歸給憫撒，神的物當歸給神”不僅表述了政教分離，而且由於神的話語是鋒利無比的“兩刃劍”，它還隱含了世人乃至政府必須向神交付且不得虧欠的責任，而根據“給得多則交付得多”的原則，政府及其官員的政治職能與權威的大小，是與其一旦背離神

授的职责所当受的审判与惩罚的大小成正比的。因而，一旦社会黑暗、暴政肆虐，神亦允许基督徒承担起先知的职分，传达神的声音，谴责社会上的罪恶，以和平的方式抵抗非正义，而这恰恰是基督教文化使命的重要组成部分。可见，基督教虽以顺从主义为中心，但不是无条件的顺从，其对非正义的抵抗更不是暴力抵抗，在顺从与抵抗中间不存在非此即彼的选择。如此，从历史上看，基督教对社会秩序的稳定与社会正义的维护，一直起着不可估量的以及其他社会组织团体及力量所无法替代的作用。

综上所述，基督教神学不仅确认依据圣经基本精神参与社会生活治理的必要性、必然性，而且还提供了以永恒普遍的道德正义、法律正义、政治正义的超验主义作为社会生活治理的基本理念和准则，它之坚决排斥各种人本主义的道德、法律及政治，就在于人本主义若不为超验主义所规范，就必然走向蕴涵着自我悖谬的相对主义，并导致在社会生活实践上的混乱冲突乃至人类社会的灾难，从而彻底破坏和谐、完善的宇宙秩序及真理、正义、良善、圣洁在人类社会中的实现。因而，基督教神学认为，在社会治理问题上选择神本主义的超验主义还是选择人本主义的相对主义，是决定国家、民族、社会及整个人类是否真正走向公义、和平、自由、幸福、富足的分水岭，对此，作为在理性、智慧、意志、德性、权能全然有限的人，必须降卑自身，倾听并遵循圣经所启示的真理与永恒正义的法则，因为，“神在天上，你在地下。”（传5：2）

[参考文献]

- [1]《堕落与文化》唐崇容著，[M] 新加坡：探索者福音机构出版社，1997，第29页。
- [2][3]《基督教神学》[荷兰]巴文克著，赵中辉译[M] 基督教改革宗翻译社，第193页、第64页
- [4][6][7][8]《论自由意志》载《独语录》[古罗马]奥古斯丁著，成官泯译[M] 上海：上海社会科学院出版社，1997，第89页、第85页、第89页，第104页
- [5]参见《阿奎那政治著作选》[古罗马]托马斯阿奎那著，马清槐译[M] 北京：商务印书馆，1982，第107页，第112页——124页
- [9]《上帝之城》第一册，[古罗马]奥古斯丁著[M]，北京：中国社会科学出版社，影印本，第139页
- [10]《超验正义——宪政的宗教之维》[美]弗里德里希著[M] 北京：三联书店，第1页
- [11]《新旧约全书》南京：中国基督教协会，1994
- [12]《奥古斯丁政治著作选》[古罗马]奥古斯丁著 北京：中国政法大学出版社，影印本
- [13]《基督教教义史》[美]伯克富著，赵中辉译[M] 北京：宗教文化出版社
- [14]《新约神学》[美]赖德著，马可人、扬淑莲译，台北：中华福音神学院出版社，1984

来源：<http://www.frchina.net/data/detail.php?id=15510>

/