

改变的世界—— 基督徒应当参与吗？



面对现代生活的复杂性，基督徒会受诱惑。一种人为绝望所掳，甚至落入犬儒心态，他们会说基督徒意见纷歧、圣经已过时、有些问题只有专家才能了解，根本没有希望。另一种人则十分天真、单纯，他们希望快速解决问题，看事情黑白分明，而没有在圣经的亮光中作智慧的反思，与所面对的问题挣扎。因此，我们所要做的，乃是发展基督徒的思想。



——十一世纪一开始，我们就面对各式各样千奇百怪的挑战，是——五十年前完全无法想像的。一方面，科技的变化肯定了人类的才智；另一方面，全球贫困问题依然如故，挑战我们的公平原则。全球互相倚赖性愈来愈增加，商机无穷，然而富人与穷人的差距和从前还是一样。在这个看重物质、讲求精美，却缺乏目标的社会，我们被视为消费者，而非公民。我们的行动所造成的环境问题，虽然不是出于故意，却对人类的未来带来严重的威胁。核子战争的威胁固然终止了，但我们仍必须面对全球恐怖主义的兴起，自杀炸弹客的前仆后继，和以宗教名义发动之暴行的复苏。家庭的破裂（尤其在西方），使得单亲家长肩挑沉重的担子，以致威胁到社会的凝聚力，甚至已经在年轻一代中造成了疏离感。我们对人的本质感到混淆，这种混淆可以从两方面看出来：既以堕胎与安乐死摧毁生命，又想借基因与复制创造生命。

为什么要参与在这样一个世界中？甚至，有人居然为传福音与社会责任的关系争辩不已，实在让人感到诧异。这些问题——以及许多其他问题——所影响到的人，包括基督徒与没有宗教信仰的人士。它们挑战我们的自我认同与人生目标，挑战我们将基督徒的思想应用到快速出现的新问题上。在下一章里，我会谈基督徒蒙召是要发展基督徒的思想，但是在这章里，我想先谈基督徒蒙召是要参与在世界当中。有些人认为，基督徒在这世上没有社会责任，只有将福音传给尚未听闻者的使命，这种看法让人遗憾。其实，当耶稣出来事奉时，祂显然不仅“教导、传道”（马太福音四23，九35），同时也“行善、医病”（使徒行传十38）。因此，“在教会历

史中，宣扬福音和社会关怀是密不可分的……基督徒常常很自然地参与这两方面的工作，也不觉得需要为他们所做的下定义或举出理由。”¹ 我们的神是位慈爱的神，赦免凡悔改归向祂的人，但祂也是要求公义的神，祂要求凡属祂的子民按公义而活，而且要为穷人和无权势的人伸张正义。

基督徒为何要参与世界？其实，基督徒对世界只可能有两种态度，一是逃避，另一是参与。（或许你会说，还有第三种可能，即妥协，但这样一来，基督徒就与世界无法区分，因而就不可能对它采取不同的态度，只不过成为它的一部分罢了。）“逃避”意味着背向世界，拒绝它，对它洗手（本丢彼拉多并没有因为洗手而洗掉了责任），对它发出的痛苦哀号铁着心肠不予理会。相反地，“参与”则意味面向世界，充满同情，让自己的手在服事中弄脏、疼痛、变粗，内心深处感受到神的爱在搅动，澎湃汹涌。

福音派人士有不少曾是不负责任的逃避者，可能有些依旧是如此。与其到外面冷漠甚至敌视的环境中事奉，在教会里相互的团契显然要舒服得多。当然，我们可以偶尔冲到敌人阵地去作福音突击（那是我们福音派的特长），但是我们很快就撤回来，跨过护城河，进到基督徒的堡垒（福音派安全的团契），拉起吊桥，甚至关上耳朵，不去听外头敲门的声音。至于社会活动，我们会说，那多半是浪费时间，因为主就快要再来了，倘若房子起火了，挂上新窗帘或重新摆设家俱有什么用处？惟一要紧的事，是去救那些快要灭亡的人。因此，我们尝试用伪神学来安慰自己的良心。

福音派社会关怀的传承²

然而，福音派在追求社会与经济的公义上，有过辉煌的历史，十八世纪的欧洲和美洲就是例子。那时福音的复兴震撼了欧美，



这个复兴不仅使福音广传、罪人归主，也激起了社会慈善事业的浪潮，对大西洋两岸的社会造成深远的影响。约翰·卫斯理（John Wesley）是最明显的例证。他固然以巡回传道、露天布道闻名，但他所传的福音，激励人奉主的名去从事社会改革。历史学家认为，英国所以能避免法国式的流血革命，主要归功于卫斯理的影响。³

对于英国在这段时期的改变，布瑞迪（J. Wesley Bready）的名著《卫斯理对英国的影响——福音复兴与社会改革》（*England: Before and After Wesley*，副标为 *The Evangelical Revival and Social Reform*）中有详尽的资料。这份研究令他不得不作结论道：“英语语系社会所以能维系自由政体，真正培育出这样的精神和价值观”，甚至“盎格鲁撒克逊人历史中，道德的分水岭”，乃是基于“广受忽略、常被讥嘲的福音复兴”。⁴ 布瑞迪叙述“十八世纪各种残忍、暴虐的现象”⁵，举例如下：

以嬉戏、折磨动物为运动项目，平民百姓酗酒成性，惨无人道的非洲黑奴非法买卖，将本国人绑架、卖到外国为奴，孩童的高死亡率，民众普遍嗜赌，监狱和刑罚的残酷，社会道德败坏，妓院充斥，犯法、迷信、淫乱不断升高，官员收贿、腐化，教会高傲、苛刻，自然神论者空洞而言不及义，教会与政府皆毫无诚意，且混乱不堪——从这些现象看来，那时的英国人与所有基督教国家的人都一样，败坏堕落到了极深的地步。⁶

但是后来情况有所转变。到了十九世纪，奴隶制度与买卖已经废止，监狱系统更合乎人道，工厂和矿坑的环境大大改善，穷人有机会受教育，商业公会成立等等。

所以，追求社会公义，以及对人类过去所犯错误产生警觉，这类人道的作为究竟源自何处？只有一个答案，历史的铁

证摆在眼前。这是因为整个社会有了新的良心。当然，这个社会良心的源流不只一处，可是最重要的发源与孕育处，无疑即是福音的复兴，它带来活力充沛而实际的基督教。这个复兴凸显了新约伦理的中心思想，实践神为众人之父及人类一家的原则；指出人比物质更重要，导引人心及思想，朝向在世上建立公义国度的目标迈进。⁷

福音的复兴“带给大众道德上的影响，远胜于英国历史上任何其他运动”。⁸ 因为卫斯理不仅是福音的使者，也是社会正义的先知。他“复苏了英国的灵魂”。⁹

之后一代的福音派领袖，对于布道和社会运动也同样热衷。著名的有夏普（Granville Sharp）、克拉克森（Thomas Clarkson）、史蒂芬（James Stephen）、麦考利（Zachary Macaulay）、格兰特（Charles Grant）、修尔（John Shore，又称 Lord Teignmouth）、巴宾顿（Thomas Babington）、桑顿（Henry Thornton），和他们的前导领袖威伯福斯（William Wilberforce）。其中几位住在克拉朋（Clapham），即当时位于伦敦以南三哩的一个小镇，他们都属于克拉朋教区，牧师范尼（John Venn）也为倡导者之一，所以人称他们为“克拉朋联盟”，不过国会和新闻界则以“圣徒”来讽刺他们。

起先他们聚在一起，是因为关怀非洲黑奴的惨况。一七九一年，卫斯理去世之前三天，写信给威伯福斯，鼓励他说，神兴起他是为要成就祂“荣耀的大事”，并劝勉他行善不要松懈。由于克拉朋联盟的努力（在威伯福斯的带领下），第一批奴隶在狮子山（Sierra Leone）得着释放（1787年），奴隶买卖得以废止（1807年），殖民地进行奴隶登记（1820年），以致能终止奴隶的偷渡，最后奴隶终于得着解放（1833年）。当然，这些“圣徒”是有钱的贵族，也不免具有当时社会的盲点；但是，他们在慈善事业上非常慷慨，他们所关心的事也极为广泛。除了奴隶问题之外，他们还参



与刑法与国会的改革，教育的普及（主日学、单张分发及《基督徒观察者》（*Christian Observer*）日报），英国对殖民地的责任（特别是印度），福音的传播（圣经协会与教会宣教协会的创立，他们贡献良多），以及工厂的登记。他们也倡导反对决斗、赌博、醉酒、淫乱及残酷的斗兽运动。这一切都因他们有坚强的福音信仰作激励与引导。郝斯（Ernest Marshall Howse）这样描写他们：

这一群克拉朋的友人，交情逐渐深厚，彼此关系亲密，团结一致。他们在一起计画、努力，就像从不解散的委员会。他们因着有共同的理想，而聚在克拉朋华宅内所谓的“内阁会议”中，在那里讨论种种错误和不公的国耻，以及怎样作战才能建立公义。后来，无论在国会之内或之外，他们都如同一人，每个人做自己最能胜任的工作，坚守共同的原则，以致能实现共同的理想。¹⁰

科普兰（Reginald Coupland）为威伯福斯写的传记中，有一段公允的评论：“这一群基督徒政治家所表现的弟兄情谊，实在异常独特。在英国政坛上从未出现过这种情形。”¹¹

一八二六年，古柏（Anthony Ashley Cooper）当选英国国会议员时，年方二十五岁。他首先任职于下议院，后来以沙夫茨伯里伯爵（Earl of Shaftesbury）的身分，任职于上议院，他关怀精神病患、工厂的童工、扫烟囱的男孩、矿坑中的妇女和小孩、贫民窟的孩子。当时在伦敦就有三万名孩子无家可归，全国有一百万名孩子不能上学。为他写传记的巴提斯孔（Georgina Battiscombe）对他常提出尖锐的批评，但在综论他的一生时，却宽厚地写道：“事实上，在减少人类的苦难，增加人类幸福贡献上，没有人能与他媲美。”¹² 他自己则说：“本世纪大多数伟大的慈善运动，都是福音派人士所发起的。”¹³

十九世纪的美国，也发生了同样的事。社会参与既出自福音的信仰，也与福音的传扬成为孪生兄弟。芬尼（Charles G. Finney）就是一个明显的例子。他以从律师转为布道家闻名，又写了大作《论宗教复兴》（*Lectures on Revivals of Religion*, 1835），因着他传讲福音，大批的人信主。但他不仅注重“复兴”，也注意“改革”，这点较鲜为人知。在戴顿（Donald W. Dayton）所着《福音派传承的探索》（*Discovering an Evangelical Heritage*）一书中指出，他认为福音“释放出极大的能力，激发人从事社会改革，然而教会忽略社会改革，使圣灵大为忧伤，也妨碍了复兴。”芬尼在论复兴的二十三讲中，有一段话令人震惊：“教会的大业就是改革世界。……基督教会组成的原意，就是要将有志改革之士结为一体。基督教的职责，意味着立志以改善全世界为己任。”¹⁴

毋怪乎，透过芬尼的布道，神兴起了“一群年轻的信徒，在他的时代成为改革的大军”，尤其是“反奴隶的力量……大半来自在芬尼复兴聚会中信主的人。”¹⁵

众所周知，十九世纪也是基督教海外宣教事工蓬勃开展的时期。不过，我们不要以为宣教士只完全专注于传福音，也不要以为他们的社会关怀仅限于救济，而不管社会及政治的活动与发展。其实，这些事在他们的事工中并没有明显的分野，实际上，他们把医疗与教育、农业技术和其他科技，视为宣教和表达怜悯的途径。他们以福音的名义来反对不公义与压迫，他们不单用话语，更是用话语连同行动来完成使命。

“大逆转”

但是，后来发生了一些事，影响了福音派基督徒对社会关怀的委身。在二十世纪的前三十年，尤其是第一次大战后的十年间，



产生了一个很大的变化，美国历史学家史密斯（Timothy L. Smith）称之为“大逆转”（The Great Reversal），摩伯格（David O. Moberg）为查究这事而写的书，便用这语词作为书名。¹⁶

反对自由主义之战

第一个原因，是与忽略传福音的自由派神学抗战，福音派觉得，他们必须背水一战。¹⁷ 我们很可以体谅他们专注于传福音、为福音争辩的心态，因为似乎再没有人会高举合乎圣经的传统基督教信仰。就在这段期间（准确地说，是一九一〇至一五年间），美国出版了十二本小书，总名为《基本要道》（*The Fundamentals*），“基要派”之名由此而生。福音派在忙着维护基要信仰时，自然觉得无暇顾及社会关怀了。

拒绝“社会福音”

第二个原因，福音派对所谓“社会福音”（Social Gospel）起了反感。这个名词是自由派神学家在那段时期所发明的，目的是借社会与政治行动，形成一个基督徒社会。其最著名的发言人为饶申布士（Walter Rauschenbusch），他于一八九七至一九一七年在纽约州的罗彻斯特神学院（Rochester Seminary）担任教会历史的教授。他批判资本主义，并提倡一种简单的“共产主义”，或基督徒社会主义。¹⁸ 他的第一个错误，是认为上帝的国就是“以基督徒的信仰立场重建社会”。¹⁹ 再者，他的理论意味着，人类可以靠自己的力量建立神的国（但耶稣则一再强调，这国度是神的恩赐）。上帝的国并不是社会的基督化，而是神在承认基督之人的生命中掌权。人惟有透过谦卑、悔改并相信祂，才能“领受”、“进入”或“承受”上帝的国。神的新社会是蒙召要向世界展现祂治理的情形，让世人发现，还可以有另一种社会模式。这种国度福音所带来的社会挑战，与“社会福音”完全是两回事。福音派基于对他的反

感，就专注于传福音和个别的慈善行为，与社会 / 政治行动一刀两断，这是可以谅解的（但也令人惋惜）。

战争的打击

福音派忽略社会责任的第三个原因，是第一次世界大战暴露了人性的邪恶，令许多人理想破灭，悲观失望。过去的社会改革都失败了，人类与社会似乎糟透了，简直无药可救，一切革新的努力毫无用处。当然，福音派对这种情形不应该感到意外，因为圣经早有原罪与人类堕落的教义。但是在两次大战之间，福音派的领袖并未挺身阐明，因着神的看顾和祂所赐“一般性”的恩典，人类还有盼望。历史上基督教改革的精神自此而失色。

千禧年派的影响

第四个原因，是由于“前千禧年说”的兴起——尤其是达秘（J. N. Darby）的教导和司可福圣经（Scofield Bible）的流传。这个学说认为，现今邪恶的世代已无法被改进或救赎，并且预测它会日趋败坏，直到耶稣再来，那时祂会在地上开始千年的掌权。如果这世界必定会腐败下去，只有等耶稣再来才能变好，那么，现在去改革社会岂不是徒劳无功？“采用政治办法，就像在铁达尼号撞上冰山之后，还来清洁里面的特等舱……去传福音、救灵魂进入来世，比这些重要多了。”²⁰

中产阶级的兴起

福音派远离社会关怀的第五个理由，可能是由于基督教在中上阶级广传，而这些人为了要把信仰融入所处的文化内，而将信仰淡化了。我们必须承认，许多非常看重救恩的人，在文化上则极其保守，他们看重的是保持现况，而不愿介入社会与政治行动的“麻烦”事。许多典型的基督徒只关心自己的灵魂得救，不理睬穷人



和无助之人的困苦。诚然，如果我们要忠于基督的福音，只要遇到不公义的事，就应当采取行动来反对。虽然我在前面曾提到十八、十九世纪一些社会行动的典范，但是当然教会也对有些事情其中的压迫与剥削默然不语，没有针对那些恶行采取行动，甚至也没有提出抗议。

上述五项原因，足以解释“大逆转”的形成。我们并没有责怪福音派前辈的意思，因为假若换作我们，面对当时的压力，恐怕也会作出同样的反应。在二十世纪初和两次大战之间，也不是所有福音派人士都失去了社会良心。有些斗士不仅尽力传福音，也深入参与社会，保持了这份福音所必然带出的结果；倘若没有这个层面，福音就失去了它的真实性。但是大多数人都转身退去。直到六〇年代抗议的时期，年轻人开始背弃成人世界所传下来的物质主义、肤浅奢华、虚伪不实，福音派的主流才开始恢复过去的精神，情况终于改变。

福音派社会关怀的恢复

第一位提醒福音派重新负起社会责任的人，或许要首推美国的基督徒学者卡尔·亨利（Carl F. H. Henry），他是《今日基督教》（*Christianity Today*）杂志的创刊主编。他在《现代基要派不安的良心》（*The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, 1947）一书中，提到这点。当时似乎没有多少人注意，但是这信息慢慢为人接受。一九六六年，在美国世界宣教大会最后一堂聚会中，与会者一致接受“惠顿宣言”（Wheaton Declaration），其中强调，将“向万人传福音的基本要务”、“用言语为耶稣基督作见证”和“福音的社会行动”结为一体，并鼓励“所有福音派人士对于全世界的种族平等、人类自由，以及各种社会公义的改革，都给予公开、坚

定的支持。”

在英国，六〇年代有几位福音派领袖开始思索，如何将福音应用在社会上。其中大部分为就业或从商的信徒，最出名的有葛依德 (George Goyder, *The Responsible Company*, 1961)、卡塞武德 (Fred Catherwood, *The Christian in Industrial Society*, 1964) 及安德生教授 (Norman Anderson, *Into the World*, 1968)。这一社会关怀的初浪，到了一九六七年在基尔大学 (Keele University) 举行的第一届全国福音派安立甘大会，终于成为大众的声音。安立甘宗的福音派人士公开认错，承认他们过去的心态是不参与世俗世界，也不与其他教会界来往，并承诺今后要主动投入。至于宣教使命的范围，会中宣示，“传福音与慈善服务，在上帝的使命中本为一体。”²¹

至于全世界福音派的转捩点，则无疑为一九七四年七月在瑞士洛桑举行的世界福音会议。那次共有二千七百位代表，来自一百五十个国家，主题为“让全地听见祂的声音”。在闭幕时，大会通过了〈洛桑宣言〉 (Lausanne Covenant)。前三段分别陈述了上帝的心意、圣经的权威和基督的独特性，第四段名为“传福音的本质”，第五段则名为“基督徒的社会责任”；后者宣称，“传福音和社会、政治的参与，同为基督徒的责任”，可是与前段在宣言中各自独立，没有关连，只在第六段中有一句话：“在教会的使命中，以牺牲的服务来传福音，是最根本的要素。”

在洛桑会议之后的几年，福音派当中仍有一些争议，有些人强调传福音，有些人偏重社会行动，而大家都不太清楚如何依据圣经来澄清这二者的关系。因此，一九八二年六月，洛桑委员会与世界福音团契 (World Evangelical Fellowship) 在大急流市 (Grand Rapids) 联合举办了一次研讨会，探讨“传福音与社会责任的关系”，其报告名为〈传福音与社会责任：福音派的委身〉 (Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment)。当然，与会者在每一点上看法不尽然相同，但在神的带领下，我们在许多



事上皆有共识。此报告指出，社会行动是传福音的结果，也是其桥梁，两者互为伙伴。何况，是福音把这两者结合起来的。“福音是根，传福音和社会责任同样是其上的果子。”²²

此后，福音派对社会关怀的委身大大强化，召开了许多会议，发表了许多宣言，论及各式各样的问题，诸如环境、残障、战争与和平，与涉及经济、政治的许多议题。不少新的机构成立，以促进基督徒的社会行动为宗旨；许多地方教会如今都有计画，以社会行动来实践基督徒的原则。现今，不少宣教机构支持整全宣教的概念，把传福音和社会行动结合在一起。本书内将提到一些计画、运动、组织，足以见证福音派社会关怀的恢复。可惜，最近几年出现了反对基督徒社会关怀传承的倒退呼声，有些人声称，我们必须单单专注于讲解圣经和个人布道，社会行动会让人分心，但事实并非如此。正由于我们尊崇圣经，认真去研读，才发现，它不要我们将传福音与社会行动分家，而最崇高的榜样，就是耶稣的生平与教导。祂教训我们，不可以把爱和公义分开，因为爱所渴求的，也为公义所要求。

教会与政治

在这样的处境中，我们必须审慎地来看基督教与政治的关系，因为社会行动常意味着某种形式的政治行动。然而在过去，福音派对基督教和政治的关系极其小心，认为两者不能混在一起。这种信念显然不是克拉朋联盟的看法！

近几年来，有些过去对政治行动持疑虑的人，却展开双臂接纳。我想到许多美国的保守福音派，在二十世纪的后半和二十一世纪的初期开始影响群众，在堕胎、同性恋、安乐死、干细胞研究等伦理议题上积极发表言论，他们认为这些问题是来自世俗自由主义

的威胁，与基督徒的福音为敌。他们被大众称为“道德多数”，他们的选票极有实力，甚至有人认为，二〇〇四年布希总统的当选，这批人是关键所在，因为布希不仅赞同他们的看法，而且表明自己是货真价实的基督徒。有些人觉得，把基督信仰和某种政治立场挂钩，需要非常小心；有些专门从事社会公义的团体则认为，政治行动是他们忠于圣经的一种表态。²³

因此，检视基督教与政治的关系非常重要，理由有二。首先，是要让过分小心的人明白，基督徒可以适当地参与政治，而这也是基督徒召命的一部分。其次，是要解析这召命的界线，让那些已经深度参与在政治当中的人能鉴别参与的极限，以及福音政治化的危机。

这场争论其实包括好些不同的问题，而由于未能善加区分，许多辩论便显得混淆不清。第一个问题是“政治”的定义；第二个问题则为社会和政治的关系，以及两者何以不能分割；第三，我们应当考虑反对教会参与政治的理由，了解这些人要防范的是什么；第四是要查验原则与计画之间的关系。

政治的定义

首先，我们必须明确地下定义。“政治”一词，有广义与狭义之别。广义来说，“政治”意味着“城市”(*polis*)的生活，以及“市民”(*politēs*)的责任，因此，这词可指我们在人类社会中的一切生活，政治便是在一个团体内如何相处的艺术。而狭义来说，政治就是治理的科学，它的范围乃是发展、运用政策，并透过立法来实践，它就等于争取改变社会的权力。

一旦能如此区分，我们就可以问，耶稣有否参与政治？按照狭义的解释，祂显然没有。祂从未组织政党、推动政治计画或组织抗议活动。祂从来没有想去干涉该撒、彼拉多或希律的政策，相反地，祂曾放弃踏入政坛。然而，若按照这词的广义而言，那么祂



所有的工作都具政治性。因为祂自己来到世间，就是要亲尝人类的生活，祂差遣跟随者进入世界，也要做同样的事。同时，祂所宣扬、所创始的上帝之国，乃是一个截然不同的社会组织，其价值观和标准，向这陈旧、堕落的社会挑战。由此观之，祂的教训含有“政治”意味，指出现况可以有所改变。此外，别人认为，祂的王权对该撒构成挑战，所以祂受指控的罪名是叛变。

有人说，耶稣和祂的使徒对政治没有兴趣，他们既没有要求人采取政治行动，也没加以称许，更没有亲自卷入，但这种说法是不恰当的。固然，他们没有这样作，虽然政治是有关治国之事，与权力的获得与运用有关，然而，耶稣对于权力持截然不同的看法，这就是为什么当日的政治领袖怕祂的原因之一，认为祂是在攻击他们的政府。马利亚在颂词中说：“祂叫有权柄的失位，叫卑贱的升高”（路加福音一52），并非无的放矢。耶稣的教训整体而言并不具政治性，但它颠倒了不公义的政治结构，向高压者发出挑战，并应许百姓将会有有一个充满公义的新国度，在其中使人得自由的是真理，而不是政治的应许。这对社会和政治生活的震撼力何等深刻，因此，谈论“耶稣的政治”²⁴绝对合理。

实现这类教训，需要一段时间之后才看得出它的影响。请记住，跟随基督的人不过是一小群不起眼的群众，活在罗马的极权统治之下。罗马兵团到处皆是，奉命压制一切异议分子，铲除反对者，维护现有权势。问题是：他们如果有机会，而且有可能成功，他们是否会活跃于政治？我相信他们一定会，因为若没有合宜的政治行动，有些社会需要就无法照顾到。使徒并没有要求废除奴隶制度，但是，十九世纪基督徒所行的，我们岂不是引以为傲吗？他们推动的事，乃是基于圣经的教导——人具有尊严——而作出的合理推断。使徒并没有盖医院，或要求人去建造，但基督徒医院乃是合理的推断，因为耶稣医治病人，对他们充满同情。同样，政治行动（即以爱来为受压制者寻求公平）也是根据耶稣的教导与工作而来

的合理推断。正如屠图主教（Desmond Tutu）用非常精采的话所作的评论：“有人主张宗教和政治不能混在一起，我觉得很纳闷，不知道他们读的是哪一本圣经。”²⁵

社会服务与社会行动

其次，我们必须思考“社会”与“政治”（此处指狭义）的关系。〈大急流报告〉（*Grand Rapids Report*）的最后一章为“福音派与社会责任”，专门谈这个问题。它将“社会服务”与“社会行动”作了区分，并列表如下，甚有帮助：

社会服务	社会行动
救济人的需要	解除使人需要救济的原因
慈善活动	政治与经济活动
以照顾个人与家庭为目标	以改变社会结构为目标
好怜悯	行公义 ²⁶

这份报告接着阐述社会与政治的行动：“它不只看人，更看到结构；不只看囚犯的改造，更是顾到狱政的改革；不只看工厂的设备改善，更是为工人争取更大的参与权；不只照顾穷人，更是改进——在其必须改变时——经济制度（不论原来为何）和政治制度（再次，不论原来为何），直到所运用的途径能消除贫穷和压迫。”²⁷

因此，基督徒对社会的关怀，应当包括社会服务和社会行动两方面，这点似乎已经昭然若揭。若要将它们分开，就太过牵强。有些事情除非采取政治行动，否则完全无法解除人的疾苦。（奴隶受的虐待或许可稍微改善，但奴隶制度却不行，只能完全废除。）我们固然需要继续努力去减少人类的痛苦，但若仅仅这样作，可能等于包庇造成痛苦的原因。倘若在耶路撒冷和耶利哥之间的路上，旅人不断被打伤，也不断有好撒玛利亚人去悉心照料，或许大家



会忽略应该制定更有效的法律来除灭盗匪。倘若同一个十字路口车祸频仍，我们应当做的，不是增加更多救护车，而是在路口装置红绿灯，以避免车祸再度发生。救助饥民固然好，但如果可以消除饥荒的原因，则更好。所以，如果我们真爱自己的邻舍，愿意服事他们，就应该在政治方面鼓励他们参与，或为他们采取行动。

基督教的政治化

第三方面，我们需要去了解那些反对教会参与政治的人。当然，福音的政治化，就是将基督信仰与某个政治计画认同，这的确是个危险。这样作是错的，原因有二。第一，它忽略了基督信仰最主要关切的事，就是要爱神——这是“第一条且是最大”的诫命，爱人如己也很重要，而这两者彼此相连。第二个原因是，在一个堕落的世界，没有一个政治计画能自称是在施行神的旨意。

汤朴威廉主教（William Temple）可能是二十世纪坎特伯里主教中最看重社会关怀的一位，他这样说：“原罪应当让教会深刻地面对人的真实，彻底脱离乌托邦主义。”²⁸福音派基督徒聚集在洛桑，举行普世福音国际代表大会（1974年），在宣言中明确地说：“我们……否定人可以在地上建立乌托邦的观念，因为那是出于骄傲、自欺的梦想。”²⁹

我们也不应该忘记，参与社会的召命必须与属灵的生命融合在一起。例如，我们不能把社会行动或社会服务与祷告分开。在这方面最佳的例子，是德蕾莎修女在加尔各答的事工。

许多去访问德蕾莎修女和“仁爱之家”的人，都惊讶地发现，每到午餐时间，他们会放下诊疗所的救护工作，离开临终病人之家。为什么这么匆忙地回去？原来是去祷告。他们已经学到，工作若缺乏祷告，只能做到人力所能及的，而他们的盼望，则是让神的作为参入其中。³⁰

因此，教会不应该忘记，她首要的召命是去祷告、敬拜、传福音、呼召人来跟随基督。在政治方面，她也需要明白，即使她为人类社会追求最好的模式，并且研读神的话，追求基督徒的思想，她仍然无法借由基督徒思想使某个特定政治计画神格化。我们将看到，民主的优点之一，就是使我们能谦卑，知道需要互相聆听，尤其当我们彼此不同意，而想找出解决之道时。

原则与计画的关系

一九四二年，汤朴威廉在他的名著《基督教与社会秩序》(*Christianity and the Social Order*)中强调，要将原则与计画作区分。³¹“教会所委身的，是永恒的福音……它不能委身于某个连行动细节都作好安排的短暂计画。”³² 详读汤朴威廉之书的人会了解，他绝非在说宗教与政治毫不相干。他的重点在于“教会所关注的是原则，而不是政策。”³³ 他认为，就整体而言，教会应该避开“直接的政治行动”，就是发展、倡导特定的计画，其原因可以归纳为“整全”（虽然教会某些会友也许够资格，但整体而言不够专业）、“审慎”（万一有错，教会便会蒙羞），和“公平”（基督徒意见可能各有不同，教会不可以认同大多数人的意见，因为那些少数人也同样向主忠心）。

因此，倘若教会尽上责任，它可能受到两边的攻击。有人可能指责它卷入政治，其实她已经很小心地只谈论原则，并指出违反原则之处；而提倡某些政策的人则可能指责说，她毫无用处，因为她不支持这些政策。倘若她忠于自己的任务，她就会不理睬这两方的埋怨，并且继续尽自己的力量来影响所有的机构单位，渗入所有的政党。³⁴

当然，我们必须承认，个别基督徒，甚至特殊的基督徒团体，



对政策问题具备专业知识，能够发言、组织群众，并针对问题作研究。亦可能有许多基督徒发现他们对某个政策看法一致，因而团结起来表达支持或抗议。不过，这些与整个教会委身于某个政策是不同的。即使我们同意这样的角色区分，并且同意并非所有基督徒都有制定政策的责任，我们仍然需要为原则而斟酌，而这些原则也常常不是很容易可以定下的。

三种政治选择

经过考量及以政治的角度思考，以下我们要检视三种对于社会改革的可能态度，同时留意，每一种态度的预设人观为何。

极权主义

极权政府将他们对世界的看法强加在百姓身上，不受宪法、权利法案或自由公平之选举的约束与制衡。极权政府一味追求控制，对人的本性存悲观的看法。他们不相信文明社会的核心是“信任”，对人的自由与个人选择的结果抱持怀疑。在人类历史里，极权政府，无论是法西斯主义、共产主义或某些国家的独裁者，都不相信社会言论，也不相信可以从百姓学到什么。其实百姓渴望享有人权，想要自由选择生活方式，而极权政府通常不但将自己对社会的看法强加在百姓身上，还勉强百姓接受这种看法。如此一来，许多社会就出现暴力，以及人权的压制，不单以自由之名抗拒的人遭受迫害，凡是极权政府所不能容忍的团体也都遭殃。在二十世纪，这种形式最极端的例子为纳粹的集中营，和前苏联的古拉格群岛。一个专制政权即使真心为善，它也会贬低其中的公民，因为它不信任他们，不让他们参与决策的过程。

无政府主义

在这个光谱的另一端，则是无政府主义。它的哲学观点对于个人极为乐观，以致认为法律、政府和所有的权柄，不单是多余的，而且也是对个人自由构成威胁。俄国哲学家巴昆宁（Bakunin）反对任何权力不平等的分配。他这样说：“你是否不容任何人压迫同胞？那就要保证，没有任何人拥有任何权力。”³⁵ 作家摩理斯（Brian Morris）写道：

“无政府”（anarchy）一词来自希腊文，主要的意思是“没有统治者”。无政府主义者拒绝任何形式的政府或压制的权柄、一切的阶级制和管辖。因此，他们反对马克思式无政府主义者马耿（Flores Magon）所称的“昏暗三位一体”——国家、资本、教会。所以，无政府主义者既反对资本主义，也反对国家，又反对一切形式的宗教权柄。但是，无政府主义者也要以各种方法来建立或带来一种无政府的状况，亦即，一个非中央集权式的社会，没有强制性的机构，是一个透过自愿结合的联盟组成的社会。³⁶

虽然这个定义看来是无害的，但无政府主义却也与暴力挂钩。有些无政府主义者试图用暴力来推翻国家或某些机构，而按一般人的想法，无政府状态必与混乱相连，不会带来社会秩序。这样看来，极权主义对人性持悲观的看法，不给予百姓自由和尊严，而无政府主义则对人性过度乐观，忽视人类是堕落的，能行罪大恶极之事。基督徒对公民社会的看法，绝不会是乌托邦式的幻梦，因为人不仅是按神的形像造的，也是堕落的，任何社会都需要注意到人性的这两种成分。为这缘故，我们要讲民主。



民主

民主是第三种选择。这是借辩论来劝服人的政治表达方式。若说极权主义由于悲观，将法律强硬加诸于人，而无政府主义由于乐观，对权柄的看法有所缺失，那么，民主则是真实地面对人，知道人是受造的，也是堕落的，因此在制订法律时，邀请公民来参与。至少在理论上是如此。而在实际上，媒体很容易操弄群众，政治过程也常被贪腐破坏。同时，在任何一种民主制度之下，弱势族群仍有被践踏的危险。

有几种政治哲学都符合民主。好些社会主义模式认为，民主是公民社会的核心，在社会式的民主之下，公平的社会必须提供福利，应当以为全民谋福为目标。在自由式的民主之下，焦点为自由与个人，而非平等与团体，经济市场是社会的核心，而与个人的选择相比，国家的角色则是次要的。社会式民主与自由式民主或许是今日最常见的模式。不过，还有另外两种模式也值得一提。自由意志主义（libertarianism）完全聚焦于个人的选择，将国家局限在保护个人免于受强迫，按这个观点，为弱势团体提供帮助，乃是干预了自由，这可以说是一种较极端的自由主义。社群主义（communitarianism，兼重公民个人权益与个人对社会之义务）重点放在团体与传统，而非个人。这是自由主义和自由意志主义之外的一种选择，它指出必须维持我们共同的道德价值与习俗，诸如家庭，因我们是透过这些找到自己的认同。

“‘民主’和其同源字是指作决定的步骤”，路可斯（John R. Lucas）在《民主和参与》（*Democracy and Participation*）一书中这样写道。“民主”这个词，描述了决定过程的三个方面：第一方面关涉到决定者，“如果对‘谁来作决定？’一问的答案，是‘几乎所有的人’，这个决定就是民主的，这与精英制（由几位最有资格的人来作决定）、独裁制或君王制（由一个人作决定）截然不

同。”；第二，民主刻划出作决定的方式，“如果是经由讨论、批判、妥协而达成的决定，就是民主的。”；第三，民主刻划出作决定的精神，即“关切所有人的利益，而不是某一部分人或某个党派”。³⁷

因此，现代民主最有机会反映出圣经对人的平衡看法。究查其根源，不出所料，它乃是从宗教改革之后的基督教欧洲产生。它也让基督徒有机会在一个多元社会中作出积极的贡献，因为能参与公开辩论（无论是限武、离婚、堕胎或试管婴儿），而且能影响公众的意见，直到众人都要求必须立下更讨神喜悦的法律。民主是经由同意来治理，而同意有赖于一致的意见（假设选举过程真正民主的话），一致的决定则出自讨论，让人对问题能有清楚的认识。

在二十世纪，法西斯主义和共产主义都借由武力强加在百姓身上，两者都自称能建造理想的国家，让人超脱历史的挣扎，结果却为千百万人带来苦难、不公与恐怖。二十一世纪一开始，我们看见，在共产主义崩溃之后，民主的浪潮横扫前苏联，更让人不可思议的是，从前在海珊（Saddam Hussein）独裁统治下的伊拉克也进行了选举——尽管伊拉克仍旧非常脆弱、混乱。

民主为什么如此让人心动？其实，就组织社会而言，它是一种很脆弱的方法。它可能被有权势的人挟持、腐化、滥用。可是，身为基督徒，无论政治色彩为何，都倾向于倡导民主；林肯（Abraham Lincoln）为它下的定义广为人知：“民治，民有，民享”。这并不是说，此制度“完美或全智”，邱吉尔（Winston Churchill）在一九四七年十一月十一日的下议会中，曾这样承认，他又说：“其实有人曾说，民主是最糟的治理方式——只是过去所尝试过的其他方式，比它还糟。”

事实上，这是人类所设计出最有智慧、最安全的政府形式，因为它反映出人的两面性。一方面，它认真看待创造（即人的尊严），拒绝政府在未得人民同意下的管治，且坚持人在决定的过



程中要负起参与的责任；另一方面，它也认真看待堕落（即人的败坏），因为它不容许将权利集中于一个人或少数人手中，而坚持将其分散，以免人落入自己的骄傲和愚昧中。尼布尔（Reinhold Niebuhr）简洁地说：“人所具备公义的能力，使民主成为可能；而人不公义的倾向，则使民主成为必要。”³⁸

在谈到民主的重要性时，天主教神学家纽浩斯（Richard Neuhaus）如此说：

在一个堕落的受造世界中，民主是最合适的治理形式，因为没有一个人、一种机构——包括教会在内，能代表神说出无误的话。民主是表达谦卑的必要方式，在其中，所有的人和机构都对那无法描绘清楚的超越目标（Transcendent Purposes）负有责任……当然，民主不会令人满意，除了神的国之外，任何制度都不会让人感到满意。对民主的不满——它的暂时性与不完整性——乃是政治健康与否的信号。想用一种让人满意的办法，把世界治理得井然有序，这种渴望是值得嘉许的，但那其实是在渴望神的国，倘若把它套用在政治圈内，就是放错地方，非常危险。³⁹

基督徒应当小心，切勿为任何政治理想（无论是右派、左派或中间派）“施浸”，认为它独具真理与美善。一种政治理念和其计画，顶多只能与神的旨意及计画接近，事实上，大部分政党内都可找到基督徒，而他们也会依据基督徒的良知，为自己入党而辩护。因此，一言以蔽之，西方社会的两大主要政治理念，都可以不同的理由来吸引基督徒。资本主义吸引人，因为它鼓励个人采取主动，发展企业，但也令人反感，因为在剧烈的竞争之下，它似乎不顾那些软弱、跌倒的人；另一方面，社会主义也吸引人，因为它对穷人和弱者富同情心，但也令人反感，因为这制度所形成的政府，

扼杀了个人的积极和企业的发展，而它似乎不在意。个别主义吸引人之处，都因为它强调人的某一项真理：或是人需要自由以发挥创造能力，或是人需要保护以免受不公的待遇，个别主义令人厌恶之处，则是因为对于其互补的真理未予以同样的重视。两者都可能让人得解放，两者也都可能压制人。经济学家兼政治家高伯瑞（J. K. Galbraith）如此说：“在资本主义之下，人剥削人。共产主义将这弊病颠倒过来，结果依然是人剥削人。”难怪许多基督徒憧憬能有第三种方式，克服目前的冲突，将两种制度的优点兼容并蓄。

在民主制度中，我们的召命是要谦卑地互相聆听，知道自己并非独拥真理，同时追求神对我们社会的旨意。由于人的堕落，在神的理想与人的实况之间，在神的启示和人所能做到的事之间，一定会有差距。

基督徒的政治责任

面对现代生活的复杂性，基督徒会受诱惑，走向两个极端。第一种人是为绝望所掳，甚至落入犬儒心态，他们会说基督徒彼此意见分歧、圣经已经过时、有些问题只有专家才能了解，基于这些原因，根本没有希望，他们不相信神会透过圣经向我们说话，引导我们进入真理。第二种人则十分天真、单纯，他们希望快速解决问题，看事情黑白分明，而没有在圣经的亮光中作智慧的反思；他们可能否定问题，引用经文证明，抨击与他们看法不同的人，采用各种办法，独独不在圣经的亮光中与我们所面对的问题挣扎。因此，我们所要作的，乃是发展基督徒的思想，这就是我在下一章所要谈的，换言之，我们要分析问题、查考圣经、聆听别人的想法，并且采取行动。

然而，即使我们已经作好功课，并且在一起讨论、辩论、祷



告，我们还需要问：“政治责任究竟落在谁的肩膀上？”现今对基督徒参与政治的困惑，往往是因未能提出这个问题，或没有提供答案。我们需要将基督徒个人、团体和教会作区别。所有个别的基督徒都应积极参与政治、作负责的公民、参与投票、了解时事、参加公听辩论，甚至投稿给报纸、说服自己的议会代表，或参加示威游行；而有人可能蒙神呼召，一生在政界服事，或许在地方政府，或许在中央。凡对道德与社会问题有共同看法的基督徒，我们应当鼓励他们组成团体，或加入研究这些问题的团体，以采取合宜的行动；这类团体可以全由基督徒组成，但基督徒亦可参加某个政党、商会或职业工会，根据圣经的观点在其中提供意见。

倘若，基督徒个人或团体提出政见、采取行动是合宜的，那么，以教会的名义参与政治，是否同样恰当？当然，教会必须教导神的律法与福音，这是教会牧师、教师及领袖们的责任，“当教会认为，根据圣经的信仰或正义，必须对某些问题表明立场，那么她必须服从神的话，并将结果交托给神。”⁴⁰至于教会是否应当不止于教导，而集体采取某种政治行动，则与教会的背景有关。基督教内的路德宗、改革宗或重洗派，对教会与政府的关系，传统上看法有所差异，至少我们可以同意，除非已具备专业能力，否则不宜轻易踏入这个范畴。但在教会领袖经过彻底研究，并花时间、精神一起探讨，以达成共同的基督徒观点，并赞同采取符合信仰的同一行动的情况下，他们的立场既然资料充分，又团结一致，必会发生极大的影响。

首先，我们来看个别的基督徒。一般而言，每个基督徒都蒙召要去作见证及服事，因为我们每个人都跟随主耶稣，而祂不仅在信仰上有美好的见证，并且说：“我在你们中间如同服事人的”。所以，服事（*diakonia*）和见证（*martyria*）乃是双胞胎。不过，每个基督徒蒙召从事的特殊服事均不相同，正如，十二使徒必须以祈祷传道为事，七个执事乃要照顾分配饭食给寡妇的事（见使徒行

传六章)。教会是基督的身体，也是同样的道理，人身上的每个肢体都有不同的功能，基督身体上的每个肢体也有不同的恩赐，因此应当从事不同的事奉，同时，不论我们特别的呼召是什么，当紧急情况发生时，都要彼此相顾。好撒玛利亚人的比喻中，祭司和利未人不能以他们的事奉在圣殿为借口，而推卸责任；他们忽略那被抢夺、受伤的人，就是可耻的行为。如果我们蒙召主要是从事社会工作，不能忘了自己仍有作见证的义务，如果我们蒙召主要是去传福音，亦不能推说自己没有社会责任。

至于地方上的教会，若能完全运用所有会员不同的恩赐与呼召，就可以发挥深远的影响，若能在地方教会的督导或带领下，将有类似兴趣的人组成“特殊兴趣”小组，或“研究与行动”小组，则是非常健康的现象。有些小组可以传福音为目标，如逐家探访、音乐小组、宣教小组等；另一些小组可以社会关怀为目标，如探望病人和有需要者、住屋委员会、社区或种族关系促进会、自然环境关怀小组、维护胎儿权益小组、反堕胎运动、少数民族的关怀小组等。这类特殊的小组都可彼此互助，倘若偶有机会，让他们向会众报告，则他们的事奉将可获得肯定，也可从母会得到可贵的支持，例如意见、鼓励、祷告和经费的支持等。

没有一个基督徒能参与所有的事工，也不应该如此，但是每一个地方教会（无论大小）都能够透过其小组尽量多元化地参与。不同的小组能使教会实际且广泛地去关切不同的事，并采取行动。⁴¹

我要用罗马天主教的弥撒，来作本章的结束（也许读者会觉得惊讶）。“弥撒”一字，据说源于古老拉丁仪式中的最后一句话：“*Ite, missa est*”。较典雅的译法，可作“现在可以散会了”，但若讲得白话些，则可作“出去吧！”，进到世界中，就是神所造的世界，是具有祂形像的人所住的地方；这是基督曾到过的世界，也是祂如今差遣我们去的地方。这世界是我们归属之地，是我们的竞技场，我们在其中生活、付出爱、见证、服事、受苦、受死，一切都



为着基督!

附注

1. "Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment, The Grand Rapids Report" 见 John Stott 编, *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974 - 1989* (Carlisle: Paternoster, 1996; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 179。
2. 形容词“福音派”(evangelical), 不同的人有不同的用法, 但在本书中, 它是指传承宗教改革的基督徒, 强调圣经为教会的最高权威, 并以基督的十字架为惟一的得救途径。
3. G. M. Trevelyan 赞同法国历史学者 Elie Halevy 的看法, 认为英国的福音派信仰“是防止我们国家走向暴力革命的主要力量……”。参 *English Social History* (London: Longmans Green, 1942), p. 477。亦参 W. E. H. Lecky, *A History of England in the Eighteenth Century, Vol. VI* (London: Longmans Green, 1919), p. 376。
4. J. Wesley Bready, *England: Before and After Wesley* (London: Hodder & Stoughton, 1939), pp.11, 14。
5. 同上, 126 页。
6. 同上, 405 页。
7. 同上。
8. 同上, 327 页。
9. 同上, 316 页。
10. Ernest Marshall Howse, *Saints in Politics, The "Clapham Sect" and the growth of freedom* (London: George Allen & Unwin, 1953), p. 26。亦参 Kenneth Hylson—Smith 所着 *Evangelicals in the Church of England 1734 - 1984* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 第五章。
11. Howse, *Saints in Politics*, p. 27。
12. Georgina Battiscombe, *Shaftesbury: A Biography of the 7th Earl 1801 - 1885* (Bend, Ore.: Constable, 1974), p. 334。
13. David O. Moberg 在 *The Great Reversal: Evangelism versus social concern* (1972; London: Scripture Union, 1973) 所引用, 184 页。福音派十九世纪在英国的社会工作, 亦见 Kathleen Heasman 所着 *Evangelicals in Action* (London: Geoffrey Bles, 1962)。
14. Donald W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (New York: Harper & Row, 1976), pp. 15-24。亦参 Timothy L. Smith 所着 *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War* (1957; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980)。Smith 博士在序言一开头便说, 倘若 Thomas Paine 曾于一八六五年去纽约参观, 必定会很惊讶地发现, “大觉醒带来了无比的荣耀, 使那片土地洋溢着追求基督徒自由、平等、博爱的精神。”(第 7 页)
15. 引自 Donald W. Dayton 在 *The Post-American* (March 1975) 上所发表的一篇文章。

16. Moberg, *The Great Reversal*. 亦参 George Marsden 所着 *Fundamentalism and American Culture* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1980), pp. 85-93; Smith, *Revivalism and Social Reform*, p. 212。“大逆转”时期简略的历史素描，参 James Davidson Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press, 1983), pp. 23-34。
17. Michael Cassidy, *The Passing Summer: A South African Pilgrimage in the Politics of Love* (London: Hodder & Stoughton, 1989), pp. 253-4.
18. 同上，391-400 页。
19. 同上，149 页。
20. George Marson, "An Overview", 刊于 Michael Cromartie 所编 *No Longer Exiles* (Washington, EC: Ethics and Public Policy Center, 1993), p. 14。
21. Philip Crowe 编，*The National Evangelical Anglican Congress*, Keele 67 (London: Falcon, 1967)，第 20 段。
22. Stott 编，*Making Christ Known*, p. 185。
23. 参 Jim Wallis, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It* (New York: HarperCollins, 2005)。
24. 有关这点，参 Alan Storkey, *Jesus and Politics: Confronting the Powers* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005)。
25. 引于 www.christian-aid.org.uk/worship/0210into/quotes.htm。
26. Stott 编，*Making Christ Known*, p. 196。
27. 同上，197~8 页。
28. William Temple, *Christianity and the Social Order* (London: Penguin, 1942), p. 29。
29. "The Lausanne Covenant", 15 段。参 Stott 编，*Making Christ Known*, 49 页。
30. Jane Hatfield, *Creative Prayer*, Spirituality Series no. 7 (Cambridge: Grove Books, 1983)。
31. Temple, *Christianity and the Social Order*, p. 54。
32. 同上。
33. 同上，31 页。
34. 同上，59 页。
35. Mikhail Bakunin, *The Political Philosophy of Bakunin*, G. P. Maximoff 编 (Rockland, Me.: The Free Press, 1965)，p. 271。
36. Brian Morris, "Anthropology and Anarchism", p. 35-41，刊于 *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, no. 45, p. 38。
37. John R. Lucas, *Democracy and Participation* (1975; Harmondsworth: Pelican, 1976), p. 10。在此也推荐 Reinhold Niebuhr, *The Children of the Light and the Children of the Darkness* (London: Nisbet, 1945)。他在二次大战结束之前十八个月写该书，在纳粹的暴政被击垮之前，他在书中已看出“资本主义文明”(bourgeois civilization)的崩溃。他将该书的副标题取名为“为民主申辩，并批判它的传统维护者”。他对民主的信心，不是自由派人士盲目的乐观主义——这些人没有原罪的概念，所持的是“昏昧、肤浅的人观”(15 页)，而是认为，要解决个人与



团体、自我利益与众人利益、自由与秩序之间的张力，民主是最好的办法。

38. Niebuhr, *The Children of the Light*, p. vi.

39. Richard Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), pp. 116, 124-5.

40. Stott 编, *Making Christ Known*, p. 202。

41. CARE、Jubilee Trust、Tearfund、the Institute for Contemporary Christianity（及其他机构）都是支援团体，目标为以行动结合基督徒思想与特定问题。参 M. A. Eden 与 E. C. Lucas 合着, *Being Transformed* (London: Marshall, 1988), 尤其附录 3, 以及 Roy McCloughry, *The Eye of the Needle* (Leicester: InterVarsity Press, 1990)。