

# 我们错了

重新评估  
倪柝声、李常受的  
“地方教会”运动

基督教研究院期刊

Vol. 32 No. 06 2009

**Christian Research Journal**

**Vol. 32     No. 06     2009**

**© 2009 CRI. All Rights Reserved.**

**1st Edition, Chinese Translation - December 2009**

**2nd Edition, Chinese Translation - February 2010**

**Christian Research Institute  
P.O. Box 8500, Charlotte, NC 28271-8500**

# 目 录

院长前言——我们错了 .....	5
有效的福音——属灵训练营 .....	9
类似邪教、偏激、抑或（异于传统的）正统？ 重新评估“地方教会”运动.....	11
米勒艾略特（Elliot Miller）著	
第一章 地方教会——其运动与争议的缘由 ...	15
第二章 论公开信的议题： 关于神的本质 .....	23
第三章 论公开信的议题： 关于人性的本质 .....	43
第四章 论公开信的议题： 关于福音派教会与宗派的正当性 ...	59
第五章 论公开信的议题： 关于与福音派基督徒的诉讼 .....	69
结论：我们错了 .....	87
不再有异端之嫌， 乃是在基督里亲爱的弟兄姊妹； 我为何不再批判，反而称许地方教会.....	89
巴沙迪诺格雷琴（Gretchen Passantino）著	
请教汉克——地方教会是邪教吗？ .....	97



# 院长前言

## 我们错了！

您手中的期刊代表一项为时六年，针对中国基督徒倪柝声所发起的运动，所作之研究的成果。虽然倪氏为着他的救主死于共产党的劳改监狱，但他的职事并未因此而消歿。在其跟随者李常受的带领下，倪氏的职事和信息传遍中国，扩展至新加坡和台湾等环太平洋国家，至终及于西方。一九六二年，李氏移居南加州，建立了地方教会，及其出版机构水流职事站（LSM）。<sup>1</sup>

身为基督教研究院院长，我得悉大量关于邪教、秘教及偏激基督教神学的资料，一向以为敝组织既致力于一流的头手研究工作，存档的资料应当准确无误。已过二十多年，此假设一再得到验证。但并非总是如此。七十年代早期，基督教研究院曾与巴沙迪诺夫妇（Bob and Gretchen Pasantino）二位研究人士合作，对地方教会进行评估，其结果竟成了日后错误信息的主要来源。

事实真相到了二〇〇三年才逐渐浮现。那时，我邀请巴沙迪诺格雷琴和米勒艾略特（Elliot Miller，《基督教研究院期刊》总编辑），一同会见水流职事站的代表。在那次会晤中，我听见他们慷慨的陈词，逐项肯定地方教会被指控

---

1. 倪氏不愿兴起一个新的教会运动或公会，也认为自己“不过是个弟兄”，而非牧师或领导人，因此在倪氏和任何人之间并无正式的“权力”转移。为这缘故，总是有些人否认李氏领导的正统性，并强烈反对李氏对倪氏教训的领会。我们已检视这些对倪氏教训不同的解释和发展，相信在倪氏与李氏之间并无任何显著不同，也无任何证据指明倪氏与李氏代表不同的教训或教会表显。

否认的真理。地方教会的代表一个接一个，用自己的话见证他们的信仰：他们相信只有一位神，却启示于三个永远有别的身位；相信人永远无法在本质上达到神格；相信“他们只不过是教会”，而并非“只有他们是教会”。

于是，我展开了一项研究计划，其成果见于本期《基督教研究院期刊》特刊中的加长版封面故事。我们不仅在美国进行研究，收集第一手资料，甚至远赴中国大陆、台湾、南韩和英国。研究内容包括审慎地评估数以百计的书籍、文章、教会文件、影音记录，甚至法庭文件。<sup>2</sup> 我们第一手研究的结果，一言以蔽之，就是：“我们错了！”

格雷琴在上海十分诚挚地向一个信徒说：“我错了。”这位信徒从他女儿出生起就入狱，直到女儿十七岁时才得以与之团圆。艾略特向福清的一位弟兄说：“我错了。”这位弟兄坐监共二十四年。他们说这话时并非只是一时情感冲动。不！他们是经过多年亲身严谨的研究，才说出这话。

论到一些非基要的道理，如末世论（由拙作《末世密码》可见一斑），我们与地方教会仍有显著不同；但论到基要的基督徒教义，即殉道者为之抛洒鲜血者，我们则是并肩而立。

基督教研究院遭受非议，并非首次；千禧虫便是典型的例证。一九九九年《基督教研究院期刊》的封面故事标题为“千禧虫之害消除了”。结果，我们被说成是“漠视真理”或“全然无知”，俨如鸵鸟将头埋在沙里。当我在“圣经解答者”广播节目上表示千禧虫甚至不会是二〇〇〇年的十大头条新闻时，有人指控我在基督的身体里制造安逸

---

2. 米勒艾略特和巴莎迪诺格雷琴均参与了一九七〇年代的初始研究，因此具有独特的地位来评估其不足之处。巴莎迪诺鲍伯于二〇〇三年十一月去世，因而无法对最新的研究作出贡献。然而，在他过世之前，他同意其妻兼事工伙伴格雷琴的看法，觉得有必要进行重新评估，并且其结果极有可能断定其初始研究不够完整，甚至是完全不准确。

情绪。一位广播员甚至说，我手上染了上百万基督徒的血，因为我在基督的身体里制造安逸情绪。正在贩卖冷冻食品和救生包的基督教守护者，向我大发烈怒；上教堂之人的愤怒也临到我身上，因为他们确信他们的带头人——特别是与政治有关联者——绝不可能在这么重要的事上出错。

另一次重大的争议与阿姆斯壮赫伯特 (Herbert W. Armstrong) 的普世神的教会 (Worldwide Church of God) 有关。九十年代，我开始与教会领袖会晤；当时所爆发的争议，如今仍历历在目。然而，一九九四年，《基督教研究院期刊》和“圣经解答者”广播节目有幸能首先公开宣告，普世神的教会已走上一条教会历史上从未有人走过的路——一条将他们从邪教国度引向基督国度的路。<sup>3</sup> 不仅如此，我有幸能为普世神的教会主席卡客约瑟的著作《被真理变化》(Transformed by Truth) 撰写前言。如今，他不仅是我的好友，更是我在基督里的弟兄——走过了从邪教到基督的漫长道路。

在那些日子，我们的事工机构十分感谢邪教专家塔克路得 (Ruth Tucker) 博士、《今日基督教》的奈夫大卫 (David Neff)、阿苏萨太平洋大学 (Azusa Pacific University)、富勒神学院 (Fuller Seminary)、维真学院 (Regent College) 向这“重生的教会”所展现的友谊和支持。我们都相信，若是神能借着改变领导人的心，而转变整个运动的方向，那么神更要因着我们向祂持续的忠信作何等大的事。

凭着神的恩典，卡客约瑟能说：“我们错了。”如今，关于我们对倪柝声、李常受和地方教会的立论，我们也要说同样的话。

这样作的代价是大的。我们的人格受到质疑，动机受到挑战，声誉受到攻击，对我们的支持也因此减少。以下的说法我已经听过不知道多少遍了：既然有七十位基督教

---

3. 卡客约瑟 (Joseph Tkach)，《被真理变化》(Transformed by Truth, Sisters, OR: Multnomah Books, 1997), 54页。

领袖共同签署一封公开信（见封面故事），要求地方教会承认他们错误的教训和实行；这些领袖怎么可能错呢？无疑的，基督教研究院的品格受到了质疑。

在风波期间，我提醒同仁们，我们的事工并非为哗众取宠；我们不在乎讲台的大小，或是否符合政治立场。到头来，我们之所以作我们所作的，是因为真理至上！

无论代价有多少，都无法与中国和全球其他地方受到逼迫的教会相比。这事实我无法忘怀，是因一个永远铭刻在我心上的场景：一位中国妇女，脸上挂着可掬的笑容，才刚讲完了她因着在未经许可的聚会中，读了未经许可的材料而下监的经历。没有丝毫的自怜，只有跟随基督之人绽放的荣光；她经历的是纯正新约基督信仰的实际。讲完之后，她谢谢我不惜代价为真理站住。我从未觉得如此不配。无论我面对的是什么，与她和众多象她一样的人相比，都是微不足道。

或许没有什么话比“我错了”更难启齿。然而，对一个恪守“真理至上”的事工而言，愿意道出此语不是可有可无的选择，而是基本的要求。

汉尼葛夫汉克（Hank Hanegraaff）

# 有效的福音

## 属灵训练营

福音乃是基督徒信仰的核心。若是基督徒不知道该如何与人分享自己的信仰，很可能是因为他们从来没有进过“训练营”。福音应该成为你的一部分，以至传扬福音成了你的本能。以下是一条简易之路。

第一步是和一个非信徒建立关系。可以用你个人的见证作为桥梁，与人分享福音的好信息。这个作法有别于，拽着人的衣领大喊：“弟兄，你得救了吗？”

关系建立之后，你可以很自然地开始用“领悟”、“悔改”和“接受”(realize, repent, receive)这三个辞来陈明福音。

首先，根据圣经，人需要领悟自己是罪人。我们若不领悟自己是罪人，就不会觉得需要救主。圣经说，我们“都犯了罪，亏缺了神的荣耀”(罗三23)。

其次，人必须为自己的罪悔改。“悔改”(repentance)意指一个愿意从罪恶转向耶稣基督的心。就其原文的字义来说，就是在生命的道路上作回转，也就是心和心思的转变。该辞含示愿意跟随耶稣，并接受祂作主、作救主。耶稣说：“你们要悔改相信福音。”(可一15)

最后，真实的相信意指愿意接受。真实的接受乃是单单信靠并倚赖耶稣基督，作我们现在生命中的主，也作我们永远的救主。“接受”不是仅仅认识(魔鬼也认识耶稣)，也不是仅仅同意这个认识是正确的(魔鬼也同意耶稣是主)。“接受”就是单单信靠耶稣基督，以得着永远的生命。得着

永远生命的条件，不在于我们能作什么，而在于耶稣基督所已经成就的。祂准备好用祂的完全，替换我们的不完全。

照耶稣基督的话，凡领悟自己是罪人，为自己的罪悔改，并接受祂作主和救主的人，就得以“重生”（约三3）——不是肉身的重生，乃是属灵的重生。此外，属灵的出生，带来属灵的成长。

既然我们蒙召是使人作门徒，而非作教徒，我们也就需要受装备，好带领那些接受基督作主和救主的人，经过成为门徒的基本步骤，逐渐成长。

试想：若是每一个福音派基督徒都能每年带一人相信基督，将会有什么结果！如果一开始只有十二位基督徒愿意投入，每人每年都带一人归向基督，并使他成为门徒，下一年便有二十四位信徒。如果他们每一位又都带一人归向基督，并使他成为门徒，第三年就有四十八位信徒。如果照样继续下去，只需不到三十年的时间，就可以福音化地球上超过六十亿的人口！就算在同时间内地球人口加倍，也需要多一年的时间。<sup>1</sup>

今天许多人从一个教会换到另一个教会，只为寻找最佳的经历。然而，没有一种经历能比得上圣灵借着你作工，使一个人因为认识主耶稣基督而得蒙拯救。——汉尼葛夫汉克

汉尼葛夫汉克（Hank Hanegraaff）为基督教研究院院长，“圣经解答人”（Bible Answer Man）广播节目主持人，该节目在美、加地区每日播出。欲查询电台节目表，或在线收听该节目，请参阅 [www.equip.org](http://www.equip.org) 网站。

---

注一：我第一次听到这个数据，是在一九八〇年参加“福音倍进”（Evangelism Explosion）的训练中。这个统计数据值得参考，虽然并不意味所有听见福音的人，都能成为信徒。

# 类似邪教、偏激、抑或 (异于传统的)正统? 重新评估“地方教会”运动

米勒艾略特 (Elliot Miller) 著

一九七〇年代初，耶稣运动 (Jesus movement) 如火如荼之际，一位北加州的年轻女士甫归信基督，即受邀参加一处基督徒的聚会，这些基督徒自称为她所在城市里的“教会”。当会众开始崇拜时，这位初信者对他们“祷读”圣经节和“呼求主名”的作法深感不安；会众大声朗读经文，一再复诵，并穿插以“阿们！”“阿利路亚！”和“哦，主！阿们！阿利路亚！”等喊叫之声。会众中有人宣称：“我感觉到人的灵是调和的！”这位女士一闻此语即夺门而出，深怕自己错入了邪教，甚或误闯了通灵法会。

我的老友这段口述的轶事，道尽长年来西方福音派和“地方教会”<sup>1</sup>运动之间令人局促不安的紧张情势；此一运动

---

1. “地方教会(召会)”运动常被外人冠以“地方教会”之名称，虽然如此称呼该团体有其便利之处，但并非完全准确。此一运动并未采用任何正式名称，因其诉求乃在跟随新约的榜样，单纯地在个别一面视信徒为基督徒，在团体一面视信徒为教会(宇宙性的)或在某一个城市里的教会。在此以外，都被视为分裂。他们常自称“主的恢复”，为便于行文，笔者在此使用“地方教会”。在东西方除了被称为“地方教会”外，在早期倪柝声时代被称作“小群”，只在中国大陆被称为“呼喊派”。“呼喊派”是浙江省三自爱国运动于一九八〇年代早期开始使用的称呼，借以抵制地方教会(他们企图对付所有拒绝加入三自运动的基督徒团体)。随着时间推移，“呼喊派”被多数中国人泛指所有未登记的家庭教会成员，也有人用以指某些声称自己是李常受的跟从者，却不与地方教会交通，背叛出去，以诸多异端方式扭曲圣经和李氏教训的人。由于地方教会与后者所指的“呼喊派”被混为一谈，造成地方教会与中国当局之间诸多的问题。

是由倪柝声于中国发起，一九六二年由倪氏同工李常受传来美国。他们异于传统的崇拜模式，不为人熟知的教义和用辞（如“调和”），以及对倪氏与李氏职事的热衷，以至于他们拓展至西方时依然显见的浓厚中国影响，在在都让人认为，地方教会这个团体，不外乎是处于怪异与邪教或异端之间。对许多福音派人士而言，当他们研究地方教会的文献或与其成员对话时，这些初步的质疑似乎逐一被证实，因为地方教会虽然否认，但是他们所持的神学似乎并不正统，例如他们似乎主张形态论（神是一位有三种形态，而非三者在一个位格里）。

本杂志的出版者——基督教研究院（Christian Research Institute）对于此一争议相当熟识。我们与加州柏克莱的伪灵剖析会（Spiritual Counterfeits Project），是在一九七〇年代中、后期，最早研究地方教会并发表评论的。虽然我们拒称他们为“邪教”（Cult）<sup>2</sup>，但我们极具批评性的评估，日后被许多评论所参照并引用，而许多引述者竟毫无顾忌地使用“邪教”一辞<sup>3</sup>。

然而在二〇〇三年，我们接受地方教会领导人的邀请，就着他们的信仰展开对话。随后几年，我们发现自己对他们某些教导有极大的误解。不仅如此，我们几度前往远东访问之后终于认清，此一运动乃代表神在该区域极关键的工作，而我们以及其他西方反邪教工作者所发表的评论，

---

2. 我们最初的确将他们描述为“类似邪教”（cultic），意指，我们认为这是个基督徒团体，但有类似邪教的特征。我们后来将地方教会归类为“偏激的基督徒团体”。

3. 见 Ronald Enroth 所著之 *The Lure of the Cults* (Chappaqua, NY: Christian Herald Books, 1979); Salem Kirban 所著之 *Satan's Angels Exposed* (Huntingdon Valley, PA: Salem Kirban, Inc., 1980); Bob Larson 所著之 *Larson's Book of Cults* (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 1983); Jerram Barrs 所著之 *Freedom and Discipleship* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1983)。

已对其造成了严重的阻挠。

本文旨在对地方教会运动作一全新的评估。我们在简略检视此运动的背景，及其引起争议的缘由后，会以较长的篇幅审慎论到福音派人士对地方教会四项主要的关切。这几项都曾详列于二〇〇七年，一封由许多福音派神学家、护教者和领导人联署，所致地方教会的“公开信”。接着我们将作出结论，并且重新评估地方教会在历史正统及整个基督教界中所站的地位。最后，我们会从宏观的角度来看：围绕着地方教会数十年来的争议，问题到底在哪里？而争议一旦得到解决，又有什么益处？



# 第一章

## 地方教会——其运动与争议的缘由

地方教会这个运动，可以追溯到中国福建省福州市，一个绝顶聪明、前途大好的十七岁青年——倪柝声（一九〇三~一九七二年），后以英文名 Watchman Nee（倪傲夫）见称。他全心奉献，毕生事奉主；倪氏虽缺正规之训练，然而他如饥似渴地遍读基督教著作，并且亲自力行传扬福音并建立教会，因而瑕不掩瑜。他于一九二七年迁往上海后，出版书籍及杂志，因对内里生命和新约教会生活均有精辟见解而博得名声。

在受益于倪氏著作的热心中中国基督徒中，有一年轻人名叫李常受（一九〇五~一九九七年），后以英文名 Witness Lee（有见证人之意）见称。李自幼受教于美南浸信会<sup>1</sup>，一九二五年接受基督作救主。一九三三年，李氏安排倪氏到他家乡烟台，在他所建立的教会讲道。李渴望他的职事能与倪氏之职事完全配合，或成为“一”，遂于当年稍后迁居上海。

往后的年间，倪氏发表不少著述，并为教会工人举行特会和训练。倪、李和同工们在中国各地和东南亚建立教会，直至一九四九年政局改变时，教会已有六百余处。此乃真正本土发起的运动，外人皆称“小群”（起因于他们沿用了英国弟兄会的诗集《小群诗歌》）；他们着重的是在经历上认识基督，过奉献的生活，以及恢复新约里地方教会的实行。

---

1. 值得注意的是，倪、李二人皆没有佛教背景。他们著作中奥秘派的倾向与东方宗教无关，说他们受东方宗教影响是不实的。他们受影响的背景，源于西方基督教内里生命派的教师，如宾路易师母、慕安得烈和盖恩夫人等。

## 根植普利茅斯（英国）弟兄会

地方教会运动的许多观念，诸如多位长老作地方教会团体的“牧会者”，废除圣品阶级与平信徒之间的差异，以主的桌子为敬拜中心等，皆源自闭关派的（普利茅斯）弟兄会，倪、李皆受该会相当程度的影响。然而，倪氏认为他在弟兄会中所观察到的分裂与圣经不符，故此寻找新约中信徒合一的立场，而发展出如下的概念：一个城市只该有一个教会，各教会行政独立，自立于其他地方教会、公会、差会之外。这构想虽然是为着合一，却成了地方教会最具争议的焦点，因为这基本上是反公会的，并且不承认任何在地方立场以外聚集之教会的合法性——虽然地方教会接纳所有基督徒为神真正的儿女（见下文）。

共产党执政时，严重迫害地方教会，倪氏于一九五二年下监，二十年后在狱中去世。倪氏打发李氏到台湾，为确保地方教会运动，以及他们所“恢复”的新约真理能够存留。

一九五五年<sup>2</sup>，此一运动在台湾发展到六十五处教会，“圣徒”（地方教会偏好以此称呼信徒）人数达两万。李氏承继了领导的地位，但某些倪氏“小群”运动的领导人和教会，并未与李是一，如李氏与倪氏那样是一；也就是从这些人中，首先出现以李氏为异端的指控。<sup>3</sup>

---

2. 主的恢复——经历基督并在合一中实行召会生活，历史，“当前的恢复——一城一会（主后一九三七年至今）”；见英文网页

<http://www.lordsrecovery.org/history/iv.html>。

3. 首先对李氏发出神学上批评的是陈则信，他是倪氏于香港所设立的二位长老之一。有意思的是，他指李氏教导亚流派的异端，此等指控是我们在美国从未听说过的。他指控的根据是李氏称成为肉体的基督为受造之物。李氏的确教导基督就其人性而言，乃是受造之物；但李氏亦教导基督就其神性而言，乃是宇宙的创造主。李氏在某处作出极端的陈述，并在他其余的教导中给予平衡，但批评者只抓住他极端的陈述，却不同时引用他平衡的陈述，此种批判模式一直延续到今天。事实上，就本文神学探讨部分而言，这个基调为本文持平的论述，作了相当好的总结。

## 李氏对此运动进一步的引导

在这段期间，李氏进一步发展了许多既存于倪氏职事中的教训，诸如神与人的调和<sup>4</sup>，基督是赐生命的灵（此论点导致受指控为形态论者，见下文），认识教会乃是新耶路撒冷，以及虔诚生活的实行，如祷读和呼求主名。这些都被陈明为新的启示，但并非越过圣经而有的新真理，乃是指出被忽视而失去，但借着圣灵得“揭示”，并由教会所“恢复”<sup>5</sup>的圣经真理。因此，此一运动常自称为“主的恢复”，因为他们自视为圣经真理向神的子民不断恢复的一部份，前可溯及宗教改革之先，历经宗教改革，绵延至倪柝声和李常受的职事。<sup>6</sup>

## 东方与西方交会

一九五八年李常受行经美国，在洛杉矶遇见一群信徒，他们渴慕经历新约的教会。李氏与他们保持接触，而于一九六二年迁至洛杉矶；他相信是主指引他，将恢复传布到美国。

一九六九年，加州、纽约和德州都有了“地方教会”，但此运动尚未扩及美国大多数地方。李氏根据使徒行传教导，教会生活是借着移民得以开展，于是地方教会的成员，开始迁移至全美各地，并建立教会。随着“耶稣运动”于一九七〇年代爆发茁长，许多持理想主义的青年人，以及在属灵上饥渴的成年人，都在寻找对基督更深的经历，也

4. 地方教会在定义“调和”一辞时相当谨慎，认为这辞并非说到神或人在性质上的改变。见“调和——有更好的辞汇吗？”《肯定与否定》(*Affirmation and Critique* 1, 3, July 1996): 31、62页。

5. “当前的恢复——一城一会（主后一九三七年至今）”；见英文网页 <http://www.lordsrecovery.org/history/iv.html>。

6. 关于他们信仰的完整解释，请见“主的恢复——经历基督并在合一中实行召会生活”网站的历史部分，

<http://www.lordsrecovery.org/history/index.html>。

希望经历新约的教会。因此，地方教会的人数大增，至少，他们在美国各大城市的基督徒中，成了知名的一群。加拿大和全球各大洲也都开始有了地方教会。

反邪教的事工也在一九七〇年代孕育，如前所述，地方教会也列入其研究对象。我尽可能以客观的角度回顾往事，我必须说双方都有其不是之处。反邪教的研究人员并未深入了解地方教会自身的文化背景和神学内容，未能察觉其与典型美国福音运动之间微妙的差异，因而未能对此一源自中国本土的运动（虽有许多美国青年人加入）作出正确评估。此外，李氏偏好作具争议性的论述，而未随即加上限定的解释，以致造成莫大的误会。就地方教会这一面而言，其成员对于公开批评的回应，则态度极为强硬。成员中有较不成熟者，其手段及言辞更加深外界的误解，使人认为他们的确是邪教。

我的记忆犹新，基督教研究院的创办人马丁华特（Walter Martin），一九七七年十月在安那翰的美乐地（Melodyland）基督徒中心的一场特别聚会中（使用年轻聪颖的邪教研究员巴莎迪诺夫妇（Bob and Gretchen Passantino）所提供的研究结果，并借重他们对地方教会教训所作的解析），公开论及地方教会；地方教会及其成员随即作出回应，在《橙县纪事报》（Orange County Register）刊登全版广告，为他们信仰的正统性争辩，并谴责“圣经解答者”（Bible Answer Man）（当时主持人是马丁）。我也记得他们如何占满“圣经解答者”广播节目的电话连线，为他们的教导激进地与马丁争辩，使节目完全无法继续进行。

### 李常受与马丁华特会面

若非因着下述的因素，事情可能会有很不一样的发展。我手上有马丁华特与李常受一九七七年二月二十一日的谈话记录。李氏邀请马丁到他家中，与他夫妇二人共进午餐，

马丁应邀。他们谈得很深入，也很诚恳。交谈中，他们了解彼此，研讨信仰，视彼此为在基督里爱主的弟兄。总之一场温暖的、基督徒之间的交通。他们的结论是，在关于地方教会的教训上，要更多地对话。李氏表示愿意敞开接受指正，马丁表达找不出有什么需要改正的。双方同意，终止任何挑衅的言行。

我记得马丁回到基督教研究院，热切地谈及他和“李弟兄”的交通，并指示我们不要再对地方教会作任何评论，好让双边对话自然发展。但我也记得研究团队对此演变感到懊恼。我们那时不信任李常受，也害怕马丁受欺。不久，双方人马在各自领头人不知情、未经同意的情况下，打破了“停火”状态。马丁和李氏都认定对方该负互信破裂的责任，自此对话破裂，“战火”重燃，且愈演愈烈。

### 地方教会提起诉讼

地方教会与反邪教界在一九七七年的对抗，后因两本书的出版，而延烧到基督教研究院之外。第一本书是尼尔森汤玛斯（Thomas Nelson）出版社所出关于邪教的书《弯曲心思者》（The Mind Binders），其中一章说到地方教会。著者史巴斯杰克（Jack Sparks）是加州柏克莱的基督徒世界解放阵线（Christian World Liberation Front—即伪灵剖析会的前身）的前领导人。史巴斯接受了东正教的一支，离开伪灵剖析会，开始以特殊的角度，用古代的信经加上圣经来驳斥邪教。此书指控地方教会对其成员洗脑，并恶待会员。一九七八年的版本则在紧接地方教会的内容之后，加入关于琼斯（Jim Jones）人民庙堂（People's Temple）的记载；地方教会虽寻求诉讼以外的解决之道，但徒劳无功，遂于一九八一年提起诉讼。一九八三年达成和解协议，尼尔森汤玛斯出版社在美国十八份报纸上刊登撤回启事，并停止发行该书，所有未售书本一律收回。

第二本书《神人》(The God-Men)，是由伪灵剖析会的人员所写，地方教会并未对其一九七七年的版本采取法律行动。一九七九年，该书经达迪（Neil T. Duddy）和伪灵剖析会大幅改编内容，由 Schwengeler-Verlag 出版社发行德文版(一九八一年由美国校园团契出版社( InterVarsity Press )发行英文版)，地方教会随即对达迪、伪灵剖析会和 Schwengeler-Verlag 出版社提起诉讼。将近五年的预审期间，达迪远走国外，Schwengeler-Verlag 出版社从未在任何诉讼程序中现身。在开庭的第一天，伪灵剖析会（显然预期败诉）基于无力偿付可能的罚款，宣布破产，他们也没有出庭。

虽然伪灵剖析会宣称地方教会蓄意拖延审讯，迫使他们破产，因而无法为自己辩护；但从各方的宣誓证词和专家证词所呈现的资料，令人很难想像，他们能有什么辩解的余地（见下文）。一九八五年一月二十六日，法庭裁定《神人》一书“其主要部份均属虚假、毁谤及僭越法定的合理权利，故此乃为诽谤”，并判原告应得一千一百九十万美元的损害赔偿，然而因被告破产的缘故，原告只得到约三万四千美元。

《神人》诉讼案过后，地方教会与反邪教界的矛盾降温，维持了好几年表面的平静。地方教会在美国的成长相当缓慢，部分原因是始终未脱“邪教”之名。八〇年代，因为内部的争议和分裂，整个运动受到相当的冲击<sup>7</sup>，但具有向心力的会众不在少数，足以抵御风暴。同时，在远东有相当的成长，尤其是在中国大陆；这是由于八〇年初期开始，当局对未登记的宗教团体，采较宽松的政策。地方教会在前苏联的开展相当成功，也在十个国家建立了训练

---

7. 批判者指其内部的争议，证明地方教会具有类似邪教的性质。我们深入了解之后发现，这些争议只证实了圣经之教导，认定在信徒之间仍然有罪存在（雅三2，约一8）。换句话说，教会历史上，人肉体的行为一再伤害并分裂基督教的工作，地方教会也未能幸免。因为这个题目越过本文的主旨，就是审视“公开信”所指控水流职事站和地方教会的内容；将来若有机会，我们会触及这些议题。（见下文）

中心，训练年轻人。李常受尽其余年完成了他整本圣经的《生命读经》系列，为圣经《恢复本》的内容重新定稿，继续写作厘清地方教会运动主要的异象<sup>8</sup>，并重整教会生活的实行，使其更接近新约的模式（如林前十四章所陈明）<sup>9</sup>，这对其聚会造成强力的影响。

李常受于一九九七年去世。反邪教界的观察者，对于新一代的领导人是否会对地方教会的教导作修正或撤消，持保留态度。

### 新的诉讼以及诉求福音派的认同

二〇〇一年十二月十四日，地方教会的出版机构，水流职事站，以及九十七个独立的地方教会，针对穗仓出版社（Harvest House Publishers）和作者安格堡（John Ankerberg）、威尔敦（John Weldon）于一九九九年所出之《邪教暨新兴宗教百科》（The Encyclopedia of Cults and New Religions，以下简称《邪》书），提起诉讼。反邪教界的许多成员都相当惊讶，不仅是因为地方教会在李氏去世，以及“神人”案判决十七年之后再度兴讼，更是因为他们竟然为七百三十一页厚的百科全书中，区区一页半的内容而提诉。二〇〇六年一月五日，德州上诉法院改判，对地方法院驳回被告简易判决之请的裁定，作出相反的裁决，并裁示法院对“宗教”争议不具管辖权。地方教会于二〇〇六年向德州最高法院，二〇〇七年向联邦最高法院提出上诉，两院均裁定不受理。

正值与《邪》书诉讼进行的同时，地方教会也不遗余力地与福音派建立关系。二〇〇二年，水流职事站被接纳为“福音派基督教出版协会”（ECPA）的会员。他们也是“基督教出版行销商协会”（CBA）和“福音派基督徒信用合作

---

8. 参李常受，《长老训练》系列十一册，包括第二册《主恢复的异象》（台湾福音书房，1996）。

9. 参李常受，《新约福音的祭司》（台湾福音书房，1989）。

社”（ECCU）的会员。他们不仅主动接触基督教研究院（CRI），也邀请富勒神学院（Fuller Theological Seminary）与地方教会对话，并深入研究其教训的正统性。富勒神学院同意接受，结果对地方教会相当有利<sup>10</sup>。地方教会也寻求接触那些可能成为他们盟友之公允的神学家和基督教领袖。他们与主流基督教媒体接触，这些出版物对他们的报导，也转得更为正面<sup>11</sup>。

### 福音派领袖致地方教会的“公开信”

即便如此，地方教会仍持续遭受讥讽、猜忌和部份人士鲁直的反对。这种态度在二〇〇七年一月九日化为实际行动，一份新闻稿通报：有七个国家、超过六十位福音派基督教学者及事工领袖，史无前例地签署了一封“公开信”（www. open-letter. org），要求地方教会的和水流职事站的领头人，放弃他们的创办人李常受的非正统论述。这封信也呼吁此一运动的领头人，放弃他们数十年来所使用诉诸法律和威吓诉讼的方式，<sup>12</sup>来回应基督教团体与个人对他们的批评，以期解决争端。签署本信的著名领袖和学者当中，包括前基督教研究院的成员，前任及现任《基督教研究院期刊》的专栏作者，其中有E. Calvin Beisner、James Bjornstad、Norman L. Geisler、H. Wayne House、Gordon R. Lewis、Ron Rhodes、James R. White等。

10. 见汉尼葛夫汉克、巴莎迪诺格雷琴和富勒神学院所著《地方召会：真正的信徒与基督身体里同作肢体者》(Fullerton, CA. DCP Press, 2008 ), 27-29页。

11. 参 “Loose Cult Talk,” editorial, Christianity Today, March 2006, 27 (<http://www.christianitytoday.com/ct/2006/march/15.27.html>); Ken Walker, “Former Local Church Critics Change Stance,” Charisma, June 2009, 20 (<http://www.charismamag.com/index.php/news/20741-former-local-church-critics-change-stance>)。

12. “领头的福音派学者呼吁‘地方教会’放弃其教训及法律攻击”，二〇〇七年一月九日，[http://www.open-letter.org/pdf/OL\\_PressRelease.pdf](http://www.open-letter.org/pdf/OL_PressRelease.pdf)。

## 第二章

# 论公开信的议题：关于神的本质

公开信中的议题，不仅论及地方教会向福音派基督徒提起诉讼的历史，也牵涉地方教会的某些教训，包括神的本质、人性的本质以及福音派教会和公会的正当性。这封信在论及这些教训时说，“因为李常受以下的陈述，似乎抵触，或有违基督徒信仰的基本教义，所以我们慎重地请求水流职事站和‘地方教会’的领导人，撤回并停止出版此类言论。”

公开信接着摘录李常受所谓的非正统教训，却没有解释这些说法为何不正统；该信作者可能认为，任何懂得神学的读者，都能从这些陈述的本身，看出异端之处。我们很快就会看见，这封信的起草人和署名人都犯了严重的错误，多数署名者很可能对地方教会少有研究，只是读过起草人提供的摘录而已。

因着公开信非常精简，所以不难将全文的要点一次抄列，但我宁愿逐段为之，在每段之后加以回应。

公开信从地方教会文献中所引用具争议的言词，第一系列标题为“关于神的本质”，引用李常受的陈述如下：

“子称为父，所以子必是父。我们必须看见这事实。有些人说，祂称为父，但祂不真正是父。但祂怎能‘称’为父，却不‘是’父？……在人所不能靠近的地方（提前六16），神是父。当祂出来彰显祂自己时，祂乃是子。所以子赐给我们，而祂的名称为‘永远的父’；这赐给我们的子就是神。”

李常受，《基督包罗万有的灵》（安那翰：水流职事站，2001；台北：台湾福音书房，2000），繁二至三页。

“……是完整的神格，是三一神成为肉体。”

李常受，《神新约的经纶（上册）》  
(台北：台湾福音书房，1986，2002），繁二七五页。

“传统对三一的解释非常不充分，并且接近三神论。神的灵与我们联合时，神没有留在背后，基督也没有留在宝座上。那是基督教给人的印象。他们以为父是一个人位，差遣子，另一个人位，来完成救赎；此后子差遣那灵，又是另一个人位。在传统的想法里，那灵进到信徒里面，而父与子留在宝座上。当信徒祷告时，他们受教导要跪在父面前，并在子的名里祷告。这样将神格分裂为几个分开的人位，不是圣经的启示……。”

李常受，《生命信息（下）》(安那翰：水流职事站，1997；台北：台湾福音书房，1997），繁二〇〇至二〇一页。

**“子是父，子也是灵……那是子的主耶稣，也就是永在的父。我们的主是子，也是父。阿利路亚！”**

李常受，《关于父子灵三而一的神》  
(安那翰：水流职事站，1996；台北：台湾福音书房，1979），  
繁一五至一六页。

“所以，非常清楚的。主耶稣是父、是子、也是灵。祂就是神自己。祂也就是主。祂是父、是子、是灵，是全能的神、也是主。”

李常受，《圣经中关于三一神清楚的启示》  
[www.cftfc.com/com\\_chinese/  
controversies/reading.asp?title\\_no=2-06&chap\\_no=2-06-01](http://www.cftfc.com/com_chinese/controversies/reading.asp?title_no=2-06&chap_no=2-06-01)

“父、子、灵不是分开的三个身位或三位神；祂们是一位神，一个实际，一个身位。”

李常受，《三一神作三部分人的生命》(安那翰：水流职事站，2008；  
台北：台湾福音书房，2008），繁五〇页，简41页。

对二十世纪西方的基督徒而言，不难理解这些陈述乍看之下很搅扰人。这些发表看来就是在教导形态论。难怪有些不清楚地方教会背景的福音派领导人，在读了这些摘录之后只说，“名要签在哪里？”然而，我以下的话，或许会令熟知基督教研究院长年致力于维护历史正统的福音派信徒，感到同样的搅扰，但是我仍必须说：这些陈述按

其上下文来看，没有任何不符正统之处。我不是说，形态论符合正统。基督教研究院认为形态论是异端，就如联合五旬节教会( United Pentecostal Church)的教训是异端一样，我们的看法从来没有改变过。我所要说的乃是，以上李常受的陈述不是在教导形态论。我们曾以为他们教导形态论，但那是因为我们象许多反邪教运动的人一样，从未花时间仔细研究地方教会整体的教训，好明白这些教训的上下文，以及其前因后果。

那么李常受教导，子既是父也是灵，意思为何？这样的教导，又怎能与正统相符？稍后我们会详细解释，地方教会论到三位格之间的彼此等同，所引的圣经根据；简而言之，这些根据乃是关乎（1）三者在经纶三一方面的活动，以及（2）三者在素质三一方面的互相内在。他们强调神圣三一三者的等同，是为了改正他们在西方世界所见，猖獗的三神论。然而，我们必须先确立的是，地方教会常以健全、正统的方式陈述三一，然后进一步厘清他们论述三一时所常用似乎非正统的发表。

### 地方教会对于三一的正统表述

甚至有些批评地方教会的人都承认，地方教会的著作中有多处是肯定正统三一教义的<sup>1</sup>。请看以下李氏对于三一

1. 例如 abuGian 的“‘地方教会’（恢复教会）之李常受的教训”（“The Teachings of Witness Lee of the ‘Local Church’ （Church of Recovery）”；庇哩亚人卫道研究事工（The Bereans Apologetics Research Ministry），<http://www.thebereans.net/arm-wlee.shtml>）；“致信给所有热衷于‘李常受教训’的跟随者，关于‘三一神’的教义”（“To All Zealous ‘Witness Lee-Teaching’ Followers Regarding the ‘Triune God’ Doctrine”，Biblocality，<http://www3.telus.net/trbrooks/TeachingsofLC3.htm>）；也请参考 Calvin Beisner 的评论，见于 Colin Hansen 的著文“邪教守望者的再思：从前谴责倪氏与李氏的人，如今认同‘地方教会’”（“Cult Watchers Reconsider: Former Detractors of Nee and Lee Now Endorse ‘Local Churches,’” Bold Bible Teaching，<http://www.bolddbibleteaching.net/watchmanneeandwitness.html>）。

毫不含糊的阐述：

父、子、灵三者是从永远到永远，同样的永远，同样的无始，同样的无终，也是同时存在的。<sup>2</sup>

就是神是三个身位，一个素质；身位不可乱，素质不可分；身位虽有父、子、灵三者，但在素质上乃是一。<sup>3</sup>

我们在基督教研究院的人，从前就知道李氏有这样的陈述，所以我们将地方教会的神学归类为“偏激”，而非“异端”；这是基于我们数十年来对“偏激”所持守的神学定义。偏激神学肯定正统，但还会在正统的信仰上，另加别的内容，以致对正统有所抵触、妥协或破坏。我们只能推断说，地方教会相信他们所在的世界里，两个矛盾的论点是能同时成立的。

然而，远在我们开始与地方教会对话之前，我就深受一事搅扰，就是我们在某些方面忽视他们对正统神学明确的肯定，同时却指控他们与正统不符。起码就我而言，我不知道有哪一个形态论的团体，曾如此详述过正统的三一信仰。地方教会的教训中，可能有些陈述能澄清这个显而易见的矛盾，我们却失之交臂；我曾不只一次有这种想法。的确，我们基督教研究院的人“从前”真的有所失误，几乎所有反邪教界的同僚，亦复如是！

### “笨蛋！ 问题出在经纶上。 ( It's the Economy, Stupid! )”

(译按：作者借用此名言，将其关键字“经济”(economy)转指“经纶”。)

读者可能还记得克林顿 (Bill Clinton) 的选战策士卡威尔 (James Carville) 在一九九二年总统竞选时所创的口号：“笨蛋！ 问题出在经济上。”这句话也可转用来责备我们这

2. 李常受，《神的启示和异象》(安那翰：水流职事站，1999；台北：台湾福音书房，1998)，繁二九页。

3. 同上，繁十四页。

些人，我们竟忽略了地方教会文献中所经常提到素质的三一（essential Trinity）（亦称本体的三一，ontological Trinity，或内在的三一，immanent Trinity）与经纶的三一（economic Trinity）之间的区别。以上二辞代表了正统神学中广为认知的区别；这也是我们在基督教研究院的人，所持守并教导的。这二辞，一是指神圣三一身位的永远本质和彼此的关系，另一指三者与受造之间发生关系时，在时空里（与时间有关的，和时间上的）所扮演的角色；二者之间是有区别的。<sup>4</sup>

我早就领会，当圣经或正统神学描述经纶三一时，听起来总象是形态论；但我从未想过，这或许正好解释为什么地方教会的教导，听起来象形态论。当然，地方教会和正统神学所描述经纶的三一并非形态论，因为这些描述的背后，持有对神圣三一本体上之永远性，以及三者不变之关系的信仰。然而形态论者却混淆了圣经中，本体三一和经纶三一之间的区别，将二种观念混而为一，因而将经纶三一的特征，转嫁到本体三一之上。

我们这些批评者如果对地方教会透彻的研究，与其有充分的对话，就会发现，李氏在这个议题上的立场，再清楚不过了。他多次谨慎地解释素质和经纶的区别，并且将地方教会三一的观点，和形态论作了清楚的对比：

形态论的错谬何在？形态论教导父、子、灵不都是永远的，也不都同时存在。形态论宣称父结束于子的来临，子终止于灵的来临。形态论者说，神格的三者分别存在于三个连续的时期。他们不相信父、子、灵同时并存、互相内在。我们和他们不同，我们相信神格的三者同时并存、互相内在；那就是说，我们相信父、子、灵就素质说，在同样的情形之下，同时都存在。然而，在神圣的经纶里，三者在三个连续的时期里，分别作工具表显出来。但甚至在祂们经纶的工作和表显里，三者

---

4. 我用“关系”一辞，是指三一神在作为宇宙之创造者、保守者、审判者和救赎者各方面的活动。

就素质说仍是同时并存、互相内在。<sup>5</sup>

李氏在这里没有提到形态论有两类：“时序”（Chronological）形态论和“功能”（functional）形态论；后者并不否认神可以在时间上的某一点，以一种以上的形态或角色同时作工。然而，无论是功能形态论者，或是时序形态论者，都不会象李氏对素质的三一和经纶的三一，作出如此的区别。

不仅如此，从李氏论及三一的整体教导来看，我们可以清楚看见，他将父、子、圣灵看作三个有分别意识和意志的中心，或说三者是在亲密的主从关系中，彼此永远相联的“我”。例如李氏在解释约翰十章三十节（我与父原是一）时写道：“父与子虽然是‘一’，二者却仍然有‘我’和‘父’的分别。这一点不能忽略，因为一忽略了，就会成为形态论者（modalist）。”<sup>6</sup>李氏在别处又深入地论及：离了三一神，就没有永恒；他说：

在已过的永远里，当父与子交通的时候，当父爱子的时候，当子被三一神所预定的时候，灵也在那里，因为灵乃是永远的灵，永世的灵。

行传二章二十三节说，基督是按着〔三一〕神的定旨被交给人。……在神格的三者之间有一个会议，借着这个会议，立了一个定旨。……

……因此，三一神在已过的永远里，就已经在交通、爱、预定、作工并拣选。<sup>7</sup>

对于我们独立的研究所观察到的点，水流职事站媒体主任魏尔克利（Chris Wilde）的说法完全正确，他说：“人

5. 李常受，《新约总论——第一册神》（台北：台湾福音书房，1993，1999），繁三五至三六页。

6. 李常受，《神的启示和异象》，繁三一至三二页。

7. 李常受，《在神圣三一里并同神圣三一活着》（台北：台湾福音书房，1991），繁五至六页，简4页。

之所以批评李常受关乎三一的教训，几乎都是因为选择性地摘录他著述中强调三一神在经纶一面之运行的部分，但是对于他在著述的其余部分，甚或常在同一段话里，所作之完全平衡的陈述，却只字不提。”<sup>8</sup>

李常受的确将子与父和灵视为一，但不是形态论者混同的看法：

在神的计划，神行政的安排，神的经纶里，父取了第一个步骤，子取了第二个步骤，灵取了第三个步骤。父定计划，子来完成，灵来应用子按照父的计划所完成的。……父定了这计划之后，子来完成这计划，但祂是同着父（约八29，十六32），并凭着灵（路一35，太一18、20，十二28）作这事。现在子已经完成了父所有的计划，灵就来取第三个步骤，应用子所完成的，但祂是作为子并同着父作这事（约十四26，十五26，林前十五45下，林后三17）。借此，当神圣三一的神圣经纶完成的同时，神圣三一的神圣存在，就是祂永远的同时并存和互相内在，仍保持完整，不受破坏。<sup>9</sup>

李氏进一步地澄清，并反对形态论（亦称“父神受难论者”，因为他们的信仰暗指父在十字架上受难）：

在神经纶的第二步，就是完成的步骤，是子作了一切的工作。我们不能说，父同着子并凭着灵作了完成的工作。也不能说，那灵作为子同着父完成了父的计划。我们只能说，子同着父并凭着灵作了一切的工作，来完成父的计划。我们也不能说，父成为肉体，父在肉体里生活在地上。不仅如此，我们也不能说，父上十字架，为着救赎我们而死；也不能说，十字架上所流的血是父

8. 魏尔克利，“李常受论某些关键议题的教训”（Presentation of Some of the Teachings of Witness Lee concerning Several Key Doctrinal Issues）（致富勒神学院文稿，二〇〇五年十月），2页。

9. 李常受，《主今日恢复之主要项目的重点》（安那翰：水流职事站，1996；台北：台湾福音书房，1993），繁七至八页。

耶稣的血。我们必须说，这血是神的儿子耶稣所流的（约壹一7）。我们既不能说，父在十字架上受死，也不能说，父从死人中复活。<sup>10</sup>

因此，实情乃是，地方教会将子与父和灵视为一的发表，大多是在经纶三一运行的背景之下，并且有圣经相同的陈述为基础。这些例证遍布福音书，尤其是约翰福音。

举例而言，约翰十四章清楚指明，尽管三一的三者在救赎的工作中，各有其特定的角色，但是当祂们尽职时，却从未离开另外二者积极的同在和参与。认识耶稣就是认识父（9）。父完全参与耶稣所说的话和所作的事（10）。耶稣升天后，祂与父二者都积极地答应门徒在耶稣的名里祷告所求的事（13~14，参十五16）。同样的，当耶稣说要差“另一位保惠师”时，无疑是圣灵在教导和引导门徒的角色上接续了子，而在圣灵的工作中，无疑地有子积极的同在（十四18：“我不撇下你们为孤儿，我正往你们这里来”），正如以前在子的工作中，有圣灵积极的同在（17：“你们却认识祂，因祂〔目前——在基督的职事里〕与你们同住。”）

有的解经家说，耶稣回到门徒这里的应许，是指祂复活后的显现或祂的再来。即便如此，我从约翰十四章所得的论点仍然成立，就是这三者之间有密切的关联，因为该章里全是这种关联。然而，上下文似乎是在暗示，耶稣是论到圣灵的来。这是紧接着前面一节的主题，当犹大（不是加略人）在二十二节问耶稣说，祂为何要亲自向门徒显现，而不向世人显现时（指耶稣在十九节的话：“还有不多的时候，世人不再看见我，你们却看见我”），耶稣并没有以祂复活显现的观点来解释，反而陈明说，祂和父要到爱祂、遵守祂话的人那里去，“同他安排住处”——这种内住，我们只可能以圣灵的内住来领会。

---

10. 李常受，《长老训练第三册，实行异象的路》（台北：台湾福音书房，1990），繁七一至七二页，简60页。

由此可见，当福音书记载经纶三一其中一者的工作时，绝没有排除另外二者在同一工作中的关联；有时另二者之一，甚至二者，都与那工作有特定的关联（除了父差遣子，子为我们的罪而死，以及那灵荣耀基督，这些独特的角色以外）。

我们在书信里也经常看见，神圣身位的其中一者与另一者特殊角色的关联。下文引自地方教会为富勒神学院所预备的一篇文稿，其中列举了保罗的话，解释这些话在地方教会神学中的重要性，并且广泛地引用李常受和一些知名神学家的话，来解释神圣身位的这种关联是有圣经根据的：

我们职事着重的关键点之一，在于信徒对基督的经历，我们也是以此经历的观点，来解林前十五章四十五节〔“末后的亚当成了赐生命的灵”〕和林后三章十七节〔“主就是那灵”〕这类经文。我们认为基督在复活里，来到信徒这里，并在赐生命的灵里，且借由赐生命的灵，执行神完整的救恩。为这缘故，我们看见新约书信着重地将基督与那灵视为相同，这不是要消除二者在神圣三一里的区别，乃是按着二者在信徒里互相内在的存在和运行……。

……熟读历代神学的人都知道，爱任纽 (Irenaeus)、特土良 (Tertullian)、奥古斯丁 (Augustine) 和许多其他确实正统教师的著作，都有被视为偏激的可能；然而，这些著作中也有平衡的论述，使这些人不失其正统性。李常受也有这类平衡的论述，但那些批评他为异端的“证据”，鲜少引用这些论述。我们在此提出两段摘录作为例证，展示他对基督与那灵的完整观点：

这位基督如今是在天上的主，同时也是在我们里面的灵。“主就是那灵。”（林后三章十七节）祂在天上是主，在我们里面是灵。祂是天上的那位，运用统治的权柄、元首的权柄和祭司的职任……。凡祂作主所实行的，祂成为那灵都将之施行在我们身上（《基督天上的职事》，繁八九页）。

有些人读到那灵是另一位保惠师，那灵是基督的气，也许会说，“你不信基督与那灵是不同的么？你不信基督与那灵是两位么？”不错，我相信从外在、客观的方面来看，基督与那灵是两位。然而，从内里、主观的方面来看，那灵——第二位保惠师，乃是基督——第一位保惠师——的气。因此，从内里的角度来看，基督与那灵乃是一（《约翰著作中帐幕和祭物的应验》第五册，繁七〇二页）。

无需详加分析即可明见，李常受信守基督与那灵有别的观点。然而，与新约书信中之教训相呼应的是，他认识并教导，在基督徒的经历里，复活的基督与赐生命的灵经常视为相同；这经历与神学系统相对，是李常受职事的重点。

因着这是李常受教导中饱受非议的题目之一，我们认为应在此题上引述一些他人的看法。李常受在此题目上的教导或许与传统不符，甚至具有争议性；但他并不是惟一作此等结论的人。至少有一位值得一提的当代知名学者——邓恩（James D. G. Dunn），他所论述的经文，也是李常受所经常引据的：

……保罗将得高举的耶稣视为等同于那灵——不是等同于某一属灵的个体……或是属灵的领域或范围……，而是等同于那灵，即圣灵……。对保罗而言，内在的基督论就是圣灵论；在信徒的经历里，基督和那灵并没有分别。当然，这并不表示保罗将基督和灵混为一谈（*The Christ and the Spirit*, vol. 1, *Christology* [Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1998], 164-165, 中译）。

上一代知名神学家多马格里斐（W. H. Griffith Thomas），也是李常受经常引用其三一神观点的作者，他在极其清楚并精确地叙述基督与那灵是等同的之后，也提及这个神圣真理的两面性：

谨慎维护此一真理的两面，是十分基要的。基督和那灵异而同，同而异。或许最好的说法是，二者的位格永远有别，其同在却永不可分（*The Holy*

*Spirit* [ Grand Rapids, MI: Kregel, 1986; reprint of *The Holy Spirit of God*, 4th ed., Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1913 ], 144, 中译)。

这些摘录和李常受职事完整的论述均清楚陈明，基督等同于那灵，乃是适用于信徒对基督之经历的范围，而非在神内里的存在上。史威特 (H. B. Swete) 也持同一观点：

作工的圣灵，实际上，就等于耶稣基督……有了基督的灵，很清楚地就等同于有了内住的基督自己……。“主灵”（即基督在祂得荣生命里的能力）实际上应被视为一 (*The Holy Spirit in the New Testament*, [London; New York: Macmillan, 1912], 306, 中译)。<sup>11</sup>

我们看见，在论及经纶的三一时，圣经常明白地将三一的三个身位彼此视为一。许多批评地方教会的福音派评论者，似乎不太重视这个圣经事实。此外，许多福音派人士似乎也忽略了一点，就是就互相内在（神学家较常用“互相渗透”，*interpenetration*）的教训而言，三一的三者在经纶上的合一，也有本体三一的基础。一旦明白这个真理，对于地方教会所精确指出今日西方教会中的问题，长远而言会有所帮助。在检视互相内在的教义之先，我们需要针对这问题再多谈一点。

### 两面平衡的三一论： 福音派人士能从李常受学到什么

致地方教会的公开信所引用李常受的话，已经指出了问题所在：“在传统的想法里，那灵进到信徒里面，而父与

---

11. DCP《证实福音——关于众地方教会和水流职事站的教导》(安那翰：辩护与证实专案，2009)，18-21页。“致富勒神学院，关于水流职事站教导之声明”(英文版见于 <http://www.lctestimony.org/StatementOfTeachings.pdf>)。

子留在宝座上。当信徒祷告时，他们受教导要跪在父面前，并在子的名里祷告。这样将神格分裂为几个分开的人位，不是圣经的启示……。”

毫无疑问的，李氏应该更谨慎地发表他的想法。信徒受教，要在子的名里向父祷告，这一点都没有错；耶稣自己曾这样鼓励（约十六23），李氏也没有反对，因为他自己也这样教导。<sup>12</sup>

然而，我们从公开信所引述有限的内容也可明显看出，李氏真正担心的是三神论；这就够讽刺了，因为公开信引用李氏这段话，是为要证明李氏的教训并非正统。难道公开信的起草人和署名人真的要说，当圣灵进到信徒里面时，父和子留在宝座上？难道他们所要捍卫的乃是，圣经启示神格是三个“分开”的人位么？若真如此，真基督徒就得担心“他们”对三一的信仰了。

若要更清楚陈明地方教会的立论，就该注意他们采纳一个原则，神学家郭维德（Robert Govett）称之为“神圣真理的两面性”；就是说，神的启示有一特点，就是具有两面；重要的是，我们对于这两面都要完全接受并教导。<sup>13</sup>这说明了李氏为何不在强烈、具争议性的发表后，加上看来比较适切的条件来解释：他不愿太快用圣经真理的一面（例如，神是三的一面）来平衡、削弱另一面（例如，神是一的一面）的丰富和力量，所以他常是另找机会来平衡。

地方教会实在可以，也应该更谨慎地向敏感的西方人

12. 李常受，《祷告》（台北：台湾福音书房，1999），繁二六七至二七八页，简220-229页。

13. 魏尔，1页；参郭维德（Robert Govett）的《神圣真理的两面性》（*The Twofoldness of Divine Truth*, Haysville, NC: Schoettle Publishing Company, 2003）。

解释，这些具争议之教训的细节。他们并非如批评他们之人所认为的那样自相矛盾，这是很明显的。他们始终肯定神格三者彼此永远有“分别”（*distinct*），也始终否认祂们彼此曾“分开”（*separate*）过。

如果这种说法还不够厘清，就需要再进一步的钻研。就算英文辞典对这两个辞的定义完全相同，问题的关键仍然存在：到底“地方教会”怎么定义这两个辞？然而，《美国传统辞典》（American Heritage Dictionary）与地方教会持相同见解：这两个辞在当形容词用时，意义上相当不同：

1. 《美国传统辞典》给“分别”（*distinct*）的第一个（也是惟一适用于此的）定义是：“易于辨别的；个别的。”

2. 至于“分开”（*separate*），《美国传统辞典》的头两个定义都适用：(a) “被分出，或被分离；分裂的”；(b) “以一独立实体存在。”

我们若用地方教会本身词汇的定义，尽力去了解他们的著述，必定会发现，其中常有听起来很象形态论的言词，乃因李氏和他的同工认为他们在西方面对的是三神论潮流，所以作出回应，并且试图力挽三神论的潮流。的确，有些西方神学家观察到现代福音派的教义<sup>14</sup>确有这种倾向；同时，与公开信有关的神学家和反邪教护教人士，竟然看不出“分别”和“分开”之间的差异，这似乎也证实了此一

---

14. 参 Wayne Grudem, 《系统神学：圣经教义简介》*Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995, 248页；康斯（Phil Gons）“你真是形态论者么？”（“Are You a Practical Modalist?” PhilGons. com, Thoughts on Theology and Technology, January 19, 2009, <http://philgons.com/2008/01/are-you-a-practical-modalist/>）；以及 Rev. James Hastings, M. A., ed., *The Expository Times*, vol. 7: October 1895-September 1896 (Edinburgh: T. and T. Clark, n. d.), 153页。

隐忧。

当然，西方绝大多数的基督徒并不是三神论者（相信三一是由三位分开的神所组成的）。然而，许多人似乎又不时地持守暗示三神论的信仰。

李氏基于相信神圣真理有两面，就教导说，“要正确地持守圣经的真理，我们必须持守真理的两面。圣经中对三一神纯正的启示，在形态论和三神论两个极端之间，占着中心的位置。<sup>15</sup>就李氏而论，地方教会在维持这个平衡，但多数福音派的人却不然。地方教会辩称，这就是他们的教训遭到强烈反对的原因：三神论者很可能将正确的三一论解释成形态论；正如形态论者很可能将正确的三一论解释成三神论。

地方教会和批评他们的人此时都该退一步，冷静一下。双方都需要认识，“倾向”极端与“紧持”极端是不同的。正统基督徒必然同意李氏所说的：我们需要在形态论和三神论之间找到正确的平衡点；问题只在于决定平衡点在哪里，在整个教会历史中，这个议题一向很棘手。在历史的正统上，东正教比较倾向三神论，而罗马天主教比较倾向形态论，但几乎没有人指控任何一方教导关于三一的异端。同样的，或许可以说地方教会倾向形态论，但若要说他们是形态论者，是无法成立的。

至于李氏宣称子就是父，也就是灵，又该怎么说呢？许多批评者以此为根据，咬定李是形态论者。基督教研究院知道许多人都会这样反应，所以已经向地方教会建议，不要再作这种言论。一个团体的教导能让人清楚明白，是非常重要的。即便地方教会不理会我们的建议，“要紧的始终是真理”，当李氏肯定神格的三者是永存而有分别时，他

---

15. 李常受，《新约总论——第一册神》（台北：台湾福音书房，1993，1999），繁三四页。

是在陈明自己真实的信仰。再者，当他肯定三一是一位时，并非明显地自相矛盾。反之，他乃是在试图捍卫地方教会的神学，避免“身位”(person)一辞所可能含示分开(三神论)的意涵。

正如所述，李氏明确地教导，三一是由三个有分别的“身位”(person)所组成，但在别处也可看见，他对这辞的使用持保留态度。<sup>16</sup>例如：

“事实上，用‘三个身位’这个称呼来解释父、子、灵并不十分令人满意，因为‘三个身位’真正的意思就是三个人。因此，以罗马书的注释而闻名的多马格里斐(Griffith Thomas)，在他的《神学原理》(The Principles of Theology)一书中，关乎神格的三一性这样写着：“‘身位’这个词有时也遭受反对。如同所有人类的语言，这词易于被责难为不正确，甚至有实际的错误。当然不能把这词引申得太过，否则将导致三神论。”<sup>17</sup>

“我们不敢说父、子、灵是三位，也不敢说祂不是三位，因为这实在是一个奥秘。”<sup>18</sup>

我们这些致力于反邪教的人，似乎可以在这一点上从李氏有所学习。当我们尽力要定义三一论，使大众易于接受，又能迅速排除亚流主义(如耶和华见证人会)和形态论(如联合五旬节教会，United Pentecostal Church)的错误时，我们可能太过倚赖关于三一的精简定义，就如“三位一体”(one God in three Persons)或“三位一质”(three

16. 值得一提的是，以三一神学著称的 Karl Barth，他虽反对形态论，却与李氏一样表达对使用“身位”这辞类似的疑虑。见 Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority Volume 5: God Who Stands and Stays Part One* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1982), 184页。

17. 李常受，《何等的异端——两位圣父，两位赐生命的灵，三位神》(台北：台湾福音书房，1985)，繁十九页。

18. 李常受，《神的启示和异象》，繁十七页。

Persons in one nature) 等。

假如我们对三一只需要说这么多，似乎太过简单了。在整个人类经验领域中，我们哪里能碰到一种人，在同一时刻与别人不是分开的个体？倘若我们给一般基督徒的，只有这些简单的公式，他们若偶有三神论的思想，我们又怎能感到惊讶？他们若去相信如戴腓理 (Phineas Dake)、史瓦格詹米 (Jimmy Swaggart)、柯普兰堪尼斯 (Kenneth Copeland) 和辛班尼 (Benny Hinn) 所教导极端的三神论，我们又怎能大感意外？

圣经并没有用简单的辞汇陈明三一。在描述神格的事上，有一个奥秘的元素在内，是难以明白的，就象李常受的三一教训是难以明白的一样！举例来说，福音派反邪教护教人士经常正确地与耶和华见证人会辩论说，圣经将耶稣与耶和华视为等同，而耶和华（或 Yahweh）是神自己的名字。他们有多少人会仔细斟酌，圣经如何将一个名字用在三一的三个身位身上<sup>19</sup>？此外，圣经常用单数代名词“祂”来指三一神，而不是仅指三一中的一位（我们基督徒也跟随圣经这样说）。<sup>20</sup>

圣经中的确有一种观念，将三一的三者视为共有单一“个人”的身分—耶和华，守约的神，我们以“祂”称之是恰切的。我们这样申明，并不是要混淆那存在于父、子、圣灵之间，永远、经纶上的分别，而是要保全一个同等重要的圣经真理—祂们构成永远的一位；若将祂们描述为三个“分开”的身位，就牺牲了这面的真理。我们这些曾用“分开”一辞来区分三一身位的人，应该感谢李常受对此的阐明。

19. 资证明的经文甚多，请比较以赛亚四十四章二十四节与约翰一章三节和创世记一章二节。倘若只有耶和华创造宇宙，那么子与圣灵——与父同为创造的作用者——必也是耶和华。

20. 圣经中满了例证，见申命记四章三十五至三十九节。

李氏在这点上的想法，很接近已故改革宗神学家范泰尔（Cornelius Van Til），尽管范泰尔的观点一直遭到批评，但就我所知，没有人指控他是异端。康斯（Phil Gons）在他的神学博客上写道：

“避免形态论和三神论，就象要避开律法主义（legalism）和反律法主义（antinomianism）一样困难。在企图系统化圣经中关于三一的道理时所发生的错误，多半出于想要说的太多。或许范泰尔的方法是最好的。他没有去解决这个紧绷的议题，而坚称在不同的方面，神既是一位，也是三位，借此也完全维持了三一的奥秘。范泰尔对抗的概念是，有人认为“神”是一种属性，为三一的三个身位共同分享。弗雷约翰（John Frame）在这一点上为范泰尔的辩护很有其独到之处。范泰尔的说法对保护我们不落入形态论或三神论，很有帮助。神是一，也是三，但那是在不同方面（因此没有矛盾）。至于祂到底如何是一又是三，我们不能，也不该发表意见。”<sup>21</sup>

### 互相内在—鲜为人知却完全符合圣经的教义

如前文所述，对抗三神论倾向最好的处方，就是认识“互相内在”（coherence）此一重要的圣经教义。三一的三个身位之所以绝不能被分开，乃是祂们一的性质远超过仅仅分享同一属性（如人类分享同样的属性），而是一个实体的存在，因此互相渗透到彼此里面。

地方教会在他们提交给富勒神学院的报告中，清楚交代了他们对互相内在的立论，及其根据：

我们坚决主张神圣三一的三个位格永远存在，并永远有别；同时我们也承认，在任何一者的表显或个别行动中，都有三者不可分（却仍有别）的运行。……李常受在解释为何圣经有时将神圣三一的某一身位视为与另

---

21. 康斯，前面引用过。

一身位等同时，十分倚重这个〔互相内在的〕观点：

……互相内在这辞应用在三一神身上，是指父、子、灵三者，在彼此的里面存在（existing within one another）说的。首先，这是根据主耶稣在福音书里的话。……同样的话还出现在约翰十四章十节、二十节，十章三十八节，十七章二十一节、二十三节。这五节圣经都说到同样的事，就是子与父同时在彼此的里面。这些经节乃是关键，使我们明白神圣三一是三又是一的奥秘（《神的启示和异象》，繁二九至三〇页）。

约翰福音十四章十节，也许最能道出神圣三一明显的行动与不可分的运行，其间的微妙之处：“我在父里面，父在我里面，你不信么？我对你们所说的话，不是我从自己说的，乃是住在我里面的父作祂自己的事。”因着子在父里面，父在子里面——即父与子互相内在——明明是子的行动（“我对你们所说的话”），却又是父的运行（“住在我里面的父作祂自己的事”）。在灵明确的行动中，也有三者不可分的运行，其中一例可见于约翰十六章十三至十五节……。

我们相信，因着神圣三一三者互相内在的奇妙实际，有些不重细节的系统神学家，会因圣经将其中二者实质视为相同而感到困扰。然而，并非所有系统神学家都对这神格里的实际一无所知：

这个素质的一说明了一个事实，尽管父、子、灵有各自的位格和实质，但位格之间彼此互通，互相内在（immanence），使得一者的工作……也可视为另一者的工作，一者的彰显，也可视为另一者的彰显。圣经记载神格之间彼此互通，使我们不至因父、子、灵之间的区别，将其视为分开的。这种互通也说明基督为何称为“那灵”，那灵为何称为“基督的灵”，如林前十五章四十五节，“末后的亚当成了赐生命的灵；”林后三章十七节，“如今主就是那灵……。”神圣三一的位格并不是可分开的个体。每

一者都包含其他二者，一者的来就是其他二者的来。因此，圣灵的来必定包含了圣子的来（A. H. Strong, *Systematic Theology* [Old Tappan, NJ: Revell, 1960, c1907], 332-333, 中译）。

同理，因着神圣三一的互相内在，那赐给我们的子临到我们时，祂一切的行动里都带着永远之父不可分开的运行，因此，如以赛亚所预言的，子可以称作永远的父。我们不该认为以赛亚的预言只是旧约的一个隐喻，也不该强行抹杀其对于基督徒完满的意义，因为我们基督徒认为这节圣经乃是启示成肉体之基督的预言。我们希望这处经文能完全发挥其字面的力量，说明成肉体而来的子，乃是在父里面，祂的工作也是永远之父的运行。<sup>22</sup>

至此，公开信所引李氏的陈述：“……整个神格，三一神，成为肉体”（the entire Godhead, the Triune God, became flesh）就较为能够理解了。撰写公开信的人意图让我们相信，李氏教导扩大的、三一版本的父神受苦论，否认惟独子成为肉体；其实，如上所述，李氏明确地教导，仅有子成为肉体，成就了神经纶“第二个步骤”的工作，死在十字架上，从死人中复活。但请注意，公开信中所引用的，甚至不是完整的句子。这是个重要的事实，因为该信的作者，从二百四十个英文字的段落中，仅仅引用了八个英文字，让读者无从明白李氏实际的用意。这一段落的全文清楚并明确地说到三一的互相内在，而李常受是就着这个意义，并且只限于这个意义，写下那八个英文字；因着神圣三一存在的合一性，神圣三一里的任何一者都不会离开其他二者的同在和关联，而到任何地方去，或作任何事。当有人根据不完整的句子定罪某作者时，明察的读者都该提

---

22. DCP《证实福音——关于众地方教会和水流职事站的教导》（安那翰：辩护与证实专案，2009），15-17页。

高警觉；在此事例中，进一步的研究即证实原作者的话是被断章取义了。

我相信已经有足够的证据，证明那些指控地方教会在神圣三一的认识上为异端、偏激、口是心非、自相矛盾的话，都是不成立的。正如我们在基督教研究院的人，承认我们曾错误地指控地方教会是形态论者；我相信其余批评地方教会的福音派人士，若能持平论事，并愿接受改正，也会得到类似的结论。因为真理与个人历史无关，虽然地方教会有时曾对此类过分且不实的指控作出激烈的反应，但这并不意味这些指控本身没有过分和不实之处。这也不该影响福音派的学者在这事上所该达致的结论<sup>23</sup>。我们稍后会看见，只要严谨地按其上下文研读地方教会的文献，就会使人不得不对公开信里所指的其他神学错误，作出与我们完全相同的结论。

---

23. 的确，地方教会被指控为异端和偏激时，所作的反应远比其他团体激烈，其原因是这些指控都是不实的。真正的异端者似乎对于异端的指控并无所谓，也许是因为在某种程度上，他们知道这些指控是确实的，或者，他们并不在意要合乎圣经；他们对这类指控的关切，多以公共形象为出发点。但设想一下，如果你自己正统的教会，被大众指控为异端和邪教，你将作何感想。这种指控特别令人难以忍受，因为这是不实的，并且因为你会以福音派的感觉来回应。因此，建议福音派人士换一个更具同情心的角度，来看地方教会已往的好辩之处。

## 第三章

# 论公开信的议题：关于人性的本质

公开信的下一段以“人性的本质”为题，并佐以李常受著述的摘录：

“基督有两种性情——人的性情和神的性情；我们 also 是一样，我们有人的性情，又用神的性情遮盖起来。祂是神而人，我们也是神而人。祂是木造包金的约柜，我们是木造包金的板。以数目来说我们不一样，但以性质来说我们完全一样。”

李常受，《包罗万有的基督》  
(台北：台湾福音书房，1970)，繁一二八至一二九页，简91页。

“神能对信祂的人说，‘我是神而人者。’信祂的人能回答说，‘主啊，赞美你。你是神而人者，我们是人而神者。’”

李常受，《三一神作三部分人的生命》  
(安那翰：水流职事站，2008)，繁五四页，简44页。

“我的负担就是要你们清楚看见，神的经纶、计划就是要把祂自己作成人，又把我们这些祂所造的人作成神，叫祂自己人化，叫我们众人神化。结果，祂和我们，我们和祂，都成了神人。”

李常受，《关于神圣分赐更深的研读》  
(台北：台湾福音书房，1990)，繁四五页。

“我们信的人都是从神生的。从人生的就是人，从神生的也就是神。你我都是从神生的，所以我们也都是神。”

同上，繁四四页。

“因着父、子、灵都与基督的身体是一，我们可以说三一神成了‘四一神，’这四一就是父、子、灵与身

体。神圣三一的三者不可分，不可离，也不可乱，这四一也是一样。”

同上，繁一七九页。

一如公开信的前段，本段不外乎摘录一连串李常受看似异端的话，而没有按其上下文为李氏此等教训提供任何解经或解释的根据。我觉得就着前段来说，还比较容易同情公开信的起草人，因为在没有对李常受作过任何透彻研究之前，把他归为“形态论”也还算可以理解。但是本段所摘录的李氏言论，与任何错误的教训，可谓风马牛不相及，显然不能证明什么。

这些话如果是“新纪元”（New Age）运动者，或是印度教的宗师说的，那也就不过是异教，或拜偶像者之举；如果是出自摩门教，或是普世神的教会（Worldwide Church of God），那也就不过是“伪教”（pseudo-Christian）或是异端者的言论；如果是出自“信仰的话”（Word of Faith）或“春雨运动”（Latter Rain）的教师，那充其量只不过是偏激之论。然而这话若是出自古希腊教父，或是东正教神学家之口，那就要被接受为正统了。不提供上下文和语汇的定义，只凭这些节录的话当作异端证据，是缺乏学术水平、感情用事、不负责任且无立论根据的；其指控并未顾及地方教会关于“人性的本质”所作实际的教导。

公开信的起草人可能辩称，这只是一封致地方教会的公开信，所以没有提供任何李氏详尽文献的必要。这种说法只有对私函说得通，对公开信却不然。这还不仅是一封公开信，起草人更召开记者会发布其内容，且公布于网站，在福音派人士中间大力传播，并且执意以此公开信，当作针砭地方教会的论证之作，同时也允许他人如此使用该信。

当我们对地方教会针对人性本质的教导深入了解之后，发现和前段所面对的极其雷同；我们发现和他们对神的本质的教导，如出一辙地被误解和误传。李氏就此一主题施

教时，一再论及本体的三一（ontological Trinity）与经纶的三一（economic Trinity）之间的不同，却完全被忽略或忽视。不仅如此，地方教会所教导的“人成为神”（Human deification）与东正教会的教导相似，但与上文所提的任何其他例子完全无涉。这两个因素——本体三一与经纶三一之别，以及与东正教教义相近——完全将李常受置于正统，而无涉异端；不管你同不同意他的立论，或认为他的解经是否合宜。

### 素质与经纶的分别——再次失误！

反邪教或教义辨正事工对基督的身体提供了极重要的服事；有些基督徒未能珍赏护教及教义辨正工作的重要，认为这不过是一种“异端狩猎”，因此从事这方面工作的人总是必须为此申辩。然而，反邪教研究人员若是断章取义，挖掘出一位教师看似异端或丑闻的言论，为要制造震撼效果，好让大众反对这位教师及其团体，这种行为乃是低劣的“异端狩猎”。虽然我对参与这封公开信的许多人极其尊重，也不认为他们已往的工作是“异端狩猎”，但这次他们处理李常受“成神论”的方式，就叫我很难为他们辩护了。

公开信中所引李氏的三本著作，其中两本说到“成神论”只是点到为止，所以在信中都只引用了一次。然而，《关于神圣分赐更深的研读》一书被引用了三次，这本书提供了地方教会对此议题完整的看法，还有好几本书都是该信起草人可以或应该参阅的。

以下这段引自《关于神圣分赐更深的研读》的话，包含了公开信从该书所摘录三段话的其中之一。请留意，摘录者在看出李常受显然不是在作异端陈述时，就立刻停止摘录。下文中黑体字部份是该信摘录部份，斜体字部份是该信故意不摘录的部份。

我们信的人都是从神生的。从人生的就是人，从神生的也就是神。你我都是从神生的，所以我们也都是神。

虽是这样，我们必须认识，我们没有神的身位，不能给人敬拜；有神的身位而当得人敬拜的惟有神自己。<sup>1</sup>

不幸的是，对于为该信署名，或是支持该信的福音派人士而言，还有更恶劣的事。就在公开信摘录的那一段话之前，有一段话作了重要的解释（见下文斜体字部分），公开信的起草人却置之不理：

神最终的目的，乃是要把祂自己作到我们里面，作我们的生命、一切，作到一个地步，使我们能成为祂；但这不是说我们就成为神了，和唯一的神一样。我们要知道，我们虽然是从神生的，有祂的生命，成为祂的儿女、作祂的家、家人，我们却没有神那主宰一切、受人敬拜的身位。<sup>2</sup>

如果该信的起草人对李常受“人成为神”整体的教导作过研究，就会发现类似上述的解释一再不断地出现。以下再举数例（李氏解释的话用斜体字标示）：

早期的教父，用“神化”（deification）这辞形容信徒有分于神圣的生命和神圣的性情，却无分于神格。我们人需要神化，在生命和性情上成为象神一样；但说我们在神的神格上成为与神一样乃是极大的异端。我们是神，但不是在祂的神格上，乃是在祂的生命、性情、元素、素质和形像上。<sup>3</sup>

在我们运用灵的属灵呼吸里，我们享受、接受并吸取神圣的本质，连同神圣的素质、神圣的元素和神圣的表显。这使我们成为神，就是被经过过程的三一神构成，使我们在生命和性情上（不是在神格上）成为神。在这一面的意义上，我们可以说信徒成为神乃是一个过程，这个过程要终极完成于新耶路撒冷。<sup>4</sup>

1. 李常受，《关于神圣分赐更深的研读》（台北：台湾福音书房，1990），繁四四页。

2. 同上。

3. 李常受，《基督徒的生活》（安那翰：水流职事站，1995），繁一六七页，简137页。

4. 李常受，《约伯记生命读经》（台北：台湾福音书房，1997），繁一四一页，简109页。

一面，新约启示神格是独一的，并且只有神——那唯一有神格者，当受敬拜。另一面，新约也启示，我们这些在基督里的信徒，有神的生命和性情，并且我们要在生命和性情上成为神，只是绝不会有祂的神格。<sup>5</sup>

质疑者对这个议题会很合理地提问：“一个信徒如果有了神的生命和性情，怎么可能不具有神的神格？”这个问题在读过李氏的论述，及他对各词汇所下的定义之后迎刃而解。当李氏说到“经过过程的神”时，显然的他是说到经纶的三一。神是在这个三一里，就某一面说成为“四而一”的。当信徒“成神”时，神在祂素质或本体的三一里（李称之为神格），是不变的；一如基督在成肉体时，本体的三一是不变的一样。地方教会认为，在神的经纶或救赎的计划实施时，有一个按步骤进展的过程，首先父神在成肉体里具体化身于子，基督又在复活里实化为那灵，至终三一神要彰显在得荣的教会里；而神的素质或神格则是永远不变的。

这不仅是从李氏的教导归纳而得的思维，更是李氏在多处所明确陈明的。例如：“三一神成为赐生命的灵所经过的过程，是经纶的事，不是素质的事。神的改变只能是经纶的，绝不能是素质的。在素质一面，我们的神不能改变。从永远到永远，祂在祂的素质一面仍是一样。但在祂的经纶里，三一神在经过过程的意义上改变了。”<sup>6</sup>这些神学上的区别与解释都已明确陈述，若仅仅是被那些签署公开信而非专业的反邪教护教者忽略了，还情有可原；若是公开信连署者中资深的神学家也忽略了，就难以理解。然而，后

5. 李常受，《撒母耳记生命读经》（台北：台湾福音书房，1996），繁二〇三页，简161页。

6. 李常受，《新约总论——第四册那灵》，七九至九八篇（台北：台湾福音书房，1999），繁七四页。亦可见李常受，《关于神圣分赐更深的研究》，繁四〇页；李常受，《那灵与基督的身体》（安那翰：水流职事站，2004），繁九八页。

者也许有人亦参与了该信起草的事。除非指出谁是起草者，否则，如此断章取义地引述他人著作，将使全体学者同受质疑了。

### 与东正教成神论相配的更正教义

总而言之，地方教会成神的教义，根本就是更正教福音派人士耳熟能详的信徒圣化、得荣的教义，只不过其观点较为奥秘而已；其实地方教会就此的遣词用字有点非主流之外，他们的说法与教会历史的先例，和福音派主流的信仰是相当吻合的。地方教会的成神论，与东正教的成神论相比，是更为接近更正教义的。

这样与神联合，或成为神，乃是基于基督法理的救赎。它包含惟独凭靠恩典，相信基督而得称义，以及接受圣灵。借着内住的灵，信徒得着神生命的注入，借这生命生机地联于基督，并联于祂奥秘身体（教会）的众肢体。这生机联结的进展有一过程，“这过程包括重生、圣别、更新、变化、模成与得荣”。<sup>7</sup>

地方教会认为基督救恩的实施，终结于信徒的得荣，这种观点中可能有些细节或着重点，是福音派人士并不熟悉，甚至感到不自在的（正如福音派对东正教的观感一样）。然而，地方教会的观点，和正统的神学是相当契合的。地方教会的观点，在神论、基督论、圣灵论、救恩论和末世论等方面，与正统基督教神学都有不谋而合之处。

在给富勒神学院的文件中，地方教会就着此一过程，详述人成为神的原委与限制：

这再次关系到在神格里，神内在所是和祂经纶一面之作为的区别。就着所是与存在而言，惟有祂是神；然而，就着我们与这位独一之神联合并有分于祂而言，祂

---

7.《肯定与否定》编者，“The Crystallization: Union with the Triune God,” *Affirmation and Critique* 1, 3 (July 1996), 64页。

“使我们成为神”。因着神的不可传递性，人绝不会有分于神格；我们绝不会成为三一神中的第四位格，绝不可能和神一样受敬拜。因着人绝不会失去造物的属性，我们绝不会成为创造者。因着我们会永远带着人的形状和性情，所以不可能无所不在。因着我们会永远受限于神在创造时所给我们的智能，所以不可能无所不知。无论是在创造的范围之内或之外，神永远是神；我们最多只能在受造的界定之内，与神联合，而成为神……。

这个“人成为神”(deification)的传统基督教观点，在初世纪时，普遍为基督教所接受。亚他那修(d. 373)的著名格言对此有最精练的发表：“祂成为人，是为了使我们能成为神”(de Incarn. 54.3)……。“人成为神”的观点普遍被西方教会所忽视。更正教总是对它保持怀疑，罗马天主教则是约略地认同。然而，在东方历代相传的基督徒却从未丢弃此一观念，他们将“人成为神”视为神救恩的完整意义和功效。与东正教不同的是，我们这些在地方教会里的信徒，不以圣礼、圣餐和其他仪式，作为“人成为神”的凭借。相反的，我们相信我们是借着天天享受神的话，借着祷告，借着在教会的聚集中，与其他信徒交通，分受恩典的运行，而成为神。我们是借着有分于基督，并且借着天天活在教会中，凭着恩典来活基督，而成为神。尽管有些人出言反对我们对救恩的观点——“人成为神”，但大多数深入我们职事的读者都明白，我们在这个宝贵真理上所持的观点，虽与当前更正教的主流思想有异，却完全合乎正统……。<sup>8</sup>

### 不实际又不合理的要求

纵览地方教会目前所出版的神学著作，显见他们当今的领导人物，对其教义特色执着的程度，并不亚于李常受本人。所以，公开信“呼吁水流职事站和‘地方教会’的

---

8. DCP《证实福音——关于众地方召会和水流职事站的教导》(安那翰：辩护与证实专案，2009)，33-34页。

带领者放弃并停止出版李氏这类言论”是既不实际，又不合理的。他们不会推翻自己所坚信的教义特色，因为他们深信这不仅合乎圣经，并且能使他们的会众得益，更进一步地还能使基督身体其余的部分得益处。他们为什么要放弃他们所信仰的教义？他们所教导关于神与人的本质，完全符合正统；又有谁有资格断言，他们在这个范围之内，对基督身体其他的部分是没有贡献的？

虽然就我个人来说，我对信徒之间使用“成神”，“神人”这些字眼并不自在；但是，我确信地方教会对于信徒得荣的内涵，与神对人性终极的计划，所付出的研究、思考与祷告，要远远超过大多数传统的基督徒。地方教会的人有权利，自认对神在这些方面的启示有较深的体会；正如浸信会的信徒之于浸礼，长老会信徒之于圣约在今日教会中的地位，圣公会的信徒之于使徒的世袭，灵恩派的信徒之于灵浸，卫理公会的信徒之于圣别的重要，时代论者之于字义释经学，家庭教会之于身体的生活等，都可自认有较深的体会。

### 离谱至极的双重标准

试想如果有“来自七个国家，六十位福音派的学者及事工领导人”共同签署一封公开信，要求达拉斯神学院（Dallas Theological Seminary）的院方及教职员“放弃神学院创办人不正统的言论”，那是何等的傲慢和分门别类？毕竟，有些福音派人士的认为Lewis Sperry Chafer所教导的古典时代论略失正统，就象有些福音派的人士，认为地方教会教导“成神论”略失正统一样。再说，为什么不去对付圣公会的受洗重生论，路德宗所认为，“在圣餐之内、随着圣餐、在圣餐之下”有基督身血“真实的存在”，或是拿撒勒人会对“二次恩福”的信仰？如果福音派人士，都愿意容忍这些团体教义上的差异，既便他们相信这些差异

并不符合圣经，对基本教义也会造成负面的影响；为什么地方教会，就得不到相同的待遇？

我个人认为答案有两面：

1. 因着某些福音派人士将地方教会标为邪教或类似邪教，所造成地方教会的反应，使人认为地方教会有一段好涉讼、多争论的历史。这造成许多福音派人士对地方教会普遍的敌意，进而对地方教会采取有异于其他基督教团体的待遇（挑剔较多，礼遇较少，也较不谨慎）。

2. 追根究底，地方教会之所以遭受差别待遇，是因为他们与众不同。

许多西方传统主导了教会历史，不仅深厚地影响了西方人对今日一切基督教事物的态度，对于他们在世界各地传教带领归依、教导成全的人也有同样的影响。然而，倪柝声、李常受、以至于当前地方教会的许多领导人，都未承袭西方的传统。这些领导人的母语，都不是英语。在中国他们曾经遭受严厉的逼迫，目前仍是如此。他们接触基督教著作及薰陶的机会，也很有限。当地方教会的成员迁移来美，首度面对西方基督教人士时，双方心理上都没有准备。对西方人而言，地方教会的态度，即便出于地方教会在西方的跟从者，显然还是中国式的；这种中国式的行径，对西方人是陌生的，于是不管是否属实，就自然引发了邪教之想。对地方教会而言，任何人说他们是邪教，或称他们所尊重的教师为邪教领袖，都是极具攻击性的。为了保护他们合法的基督徒立场，和他们深信对整个基督身体所能作出的独特贡献，他们只好还击。

在试图对话时，语言和文化上的差异，往往阻滞了进展。李常受和其他华裔领导人，以至于他们许多缺乏福音派背景的西方跟随者，对于他们某些遣词用字可能给西方福音派人士所造成的影响，也许浑然不知；这些福音派人士对邪教素有研究，对于已过只在邪教背景中接触到的用

辞，他们是不会轻易认可的。然而，地方教会不可能放弃他们相信是从神所来的教导。他们拒绝改变他们的用语，通常也不愿意在施教时为迎合别人而加上平衡的话。如此固执，就使福音派护教人士误以为是拒绝采纳正统。因此，有的时候地方教会好象刻意作出邪教表现，而反邪教研究人员对地方教会的研究，方法不够彻底，手段也不够公允；自此演成双方恶意相向，情形愈演愈烈，至终造成今日的局面。

### 地方教会的另一面

地方教会还有另外一面，是许多西方基督徒不了解的。因积极回应他们开启对话之请，汉尼葛夫汉克、巴莎提诺格雷琴（真道实践会（Answers in Action）主席，基督教研究院前研究员及有关地方教会的作者）和我，有幸亲自目睹地方教会的积极面，不仅在西方，同时也在东方，包括中国国内许多的省分和城市。

你若投入足够的时间，按其上下文研读地方教会的文献，与他们的领导人和会员交谈，观察他们如何过个人的基督徒生活和团体的教会生活，你就不得不作出以下结论：**这班人不仅是基督徒，在许多方面更是基督徒的楷模。**这一群信徒在对基督的忠信及所受的训练上，要让大多数西方的基督教团体羞愧。他们经过火炼逼迫的试验，仍然坚定站住，以致被煅炼成基督的样式，感人至深。他们对耶稣的爱令人佩服，他们奉献的生活折服人心。

二〇〇八年十月间，汉尼葛夫先生和我花了九天的时间，走访中国沿海各地。当地圣徒热力四射，我们深受他们的灵和见证所感。他们亲述主如何在他们多年被监禁之中维持他们（有一位圣徒被关了二十四年），坐监的原因不外是承认耶稣的名、传福音或聚会。我们在华访问的同时，有四百多位圣徒被逮捕审问，其间有在北京参加福音聚集的大学生和工人，也有在杭州参加主日聚会的教会成员。

被捕的学生随即得释放，但杭州教会的带头弟兄，被判送劳改场，接受一年至一年半的“劳教”。

在地方教会中的信徒，不仅在言行上对基督有不变的忠信，也特别在意教义的正确性。同时他们对于邪教也很留意，并且会以他们的方式予以抵制。这也是为什么当有人称他们为邪教时，他们是如此伤痛。

依我三十七年（其间三十三年为全职）致力探研此类事件的心得，我认为地方教会是一个正统的基督徒团体，他们在世界上一个非常关键的区域，追求神的旨意，他们也是该区域最大的基督徒团体之一（地方教会在中国的会众为数约一千万，全球会众数约二百万，主要人数分布在亚洲各国）。

依汉尼葛夫先生和我看来，神正在大力使用地方教会，在中国各地带进一个复兴。举例而言，我们参加了一个主日的聚会，聚会从上午九时进行至下午二时，这是在南京的教会（位于江苏省，政府特许他们公开聚会崇拜），两层楼的会所，座无虚席。在聚会主要程序之后，青年人（主要是当地的大学生）挤满了二楼会场，分成小组聚集。汉尼葛夫先生和一位传译，坐在一个小组中间，我则参与另一个小组。借着大家举手表示，我得知所在的小组里，没有人得救超过六年；有的人还没有信主，他们是在与地方教会的人一对一的接触时，感受到他们的属灵活力及其对人生的目的感，而被吸引（在江苏省，在教堂以外传福音仍被禁止）。这些青年人谈到生活在共产主义之下，灵性的空虚；再加上身为两位父母，四位祖父母惟一的孩子，长辈所有的希望都投注在一人身上，而大学毕业生求职的成功率只有百分之四十左右，所以他们备感压力。那天聚会结束的时候，学生中有四十多人排着队受浸，其中有一位是在听过汉尼葛夫先生的见证后，才相信的。

汉尼葛夫先生和我深信，任何一个心怀善意的人——不

论他起初对地方教会多么有疑虑——只要和我们一样去接触地方教会，也必会承认他们持有真正的、正统的基督徒信仰。地方教会只不过是以与西方世界迥然不同的背景来追求基督信仰；正因如此，对我们来说，他们显得特立独行，令人生疑。

世界上没有一种文化是源于基督信仰的。基督教最初成长的背景是异教的希腊罗马文化，而这种背景对基督教思想与传统，带进了正面和负面的影响。因着神普及的恩典，希腊罗马文化为教会神学研究提供了极有效的思维工具，但因着在文化中所既存人类的罪，也曾在教会中造成盲点。中国千百年来具备高度典雅的文化与文明，但也与任何先进的文明一样，与西方的世界观和影响力差别甚巨。然而，其中仍有神普及的恩典，当然也不脱人类罪的因素。

读过中国的历史和在华传教史，以及多年前读过倪柝声的著作，再加上这次和数十位中国的信徒面对面交通，我发现中国人对真理和属灵的实际，表现出强烈的热诚与渴慕。换句话说，按照提多书一章十二至十三节，古代的革哩底人中有“说谎的，乃是恶兽，又馋又懒”，那里的基督徒，需要严厉的责备，对此使徒保罗说，“这见证是真的”；因此，我想我同样可以直言，在中国，认真、虔诚、全然奉献给耶稣基督的信徒人数，绝不为人后。

地方教会运动是一个典型的例子。在中国的地方教会，虽然在高深的神学训练上显得捉襟见肘，但他们对认识什么是新约教会，并活出新约教会的饥渴，是昭然共见的；也正是这个饥渴维持他们，渡过了数十年严峻的逼迫。

### 西方反邪教著作在压制宗教异己上扮演的角色

地方教会运动从共产党革命起，即遭受严厉的迫害，文化大革命时更是变本加厉。而最近这几十年来，他们所遭受的压迫，多是归因于西方福音派反邪教著作的推波助

澜。这还不只是地方教会的说法，这是我们访华时，基督教研究院成员从中方高级官员口中，所证实的说法。

中国政府不会漠视西方反邪教著作。任何略谙中国事件的人，都明白共产党政府对于社会不安，以及邪教团体可能造成的煽动，看得非常严重（因此，法轮功和藏传佛教进行未批准的公开示威，即遭严厉镇压）。在中国一些省份，经过登记的宗教团体，包括一些基督教团体，享受六十年来仅见的自由。至于未经登记的团体，特别是被视为邪教者，则持续地遭受迫害。只要政府当局把地方教会运动看作是邪教，他们的苦难是不会停止的。

中国政府并不反对宗教本身，事实上也越来越同意宗教（包括基督教）在社会上可以扮演积极的角色。不过政府当局很在意那些由国外引进，并且仍受国外领导的宗教团体。按当局的规定，任何核准的宗教活动，必须完全是本土的。

可能再也找不到一个比地方教会更为中国本土化的基督教运动了。我们都知道，地方教会是倪柝声在中国创立的，由中国的同工承继传扬，其中最主要的是李常受。他们发展出的一套神学和教会生活，虽然合乎正统，却独具中国特质<sup>9</sup>，是西方世界所未见的。我们看过，后文也将再提及，地方教会的“教会论”是强烈地以地方为主；地方教会不接受教会所在城市以外的控制，更不必说国外了。不仅如此，地方教会是不关心政治的，他们没有革命或煽动的野心。他们教导会众要服从政府，作模范、有用的公民<sup>10</sup>。换句话说，你再也找不到一个基督教团体，比地方教

9. 地方教会的目标，是要超越文化的隔阂，诸如东西方的差异，为要具体实现新约的教会，以及以弗所二章十五节所记的“新人”。他们在这事上相当成功，然而，连这样寻求超越属灵实际的诉求，即使并非仅限于中国，也是明显地出于中国。

10. 请见“为信仰争辩”网站 [www.contendingforthefaith.com/responses/booklets/beliefs](http://www.contendingforthefaith.com/responses/booklets/beliefs)，“地方召会的信仰与实行”。

会更符合中国政府的要求了。

这真是一个极大悲剧式的讽刺：地方教会对整个基督教真理独特中国式的领会，竟成了他们在西方被误解，被误认为邪教的主要原因。而当西方对地方教会作出不利的反应时，中国政府不但没有支持这个中国本土的基督教团体，反而许多官员因受西方文字中“邪教”一词的刺激，在本来可能对他们放宽管制的时机，反而严加打压。

### 反对地方教会的声浪中，“人成为神”教义的角色

中国当局不是只受西方的影响，而反对地方教会。其他中国基督教团体对地方教会的态度正反参半，也有强力反对的，包括某些对政府有影响力的人。一位堪称地方教会专家的高阶中国官员告诉我，对这些基督教团体来说，最具争议性的议题，大概就是“人成为神”的教义了。

非地方教会的基督徒，早就应该按地方教会的原意，来正视他们的“成神论”，而不该继续不断地把非基督教的“成神论”成分，强加在他们的身上。不要望文就“乱”生意，以为这就是异端和偶像崇拜。

我们都知道，地方教会口中的与神合一，基本上是说到在神可传输的属性上（如，道德的属性），与神成为一；并且是借着神的“内住”，与祂亲密地“调和”而完成的。地方教会所教导人与神联合的关系，比大多数更正教徒按其所受的教导而期待的，要亲密得多，但是丝毫没有违背圣经所说创造者与受造者的区别。

任何以圣经为本，深思未来的基督徒，一定会同意我们将来要模成基督的形像（罗八29）；这比我们现在所能领会的要高得多（约壹三2）。在圣经里显而易见的，基督自己降卑为人，又作人的奴仆，好使祂最终能高抬我们，使我们得有分于祂得荣的人性（腓三20~21，参弗一18~19，来二10~12）。我们 also 可以说，圣经预见父、子、灵和教会

要合为一；这个合一将亲近无比，却无碍创造者与受造者本质存在上的差异（或者用李常受和地方教会的说法，就是我们无分于神格）（约十七11、20~23，弗五31~32）。总而言之，就着救恩论与末世论来说，地方教会和大体福音派的看法几乎没有本质上的差异。

我惟一能够解析出来的一个差异点，是地方教会强调信徒分受神的生命。这个观念极似东正教所教导，信徒有分于神的“神能”（*energies*）而成为神。这个观念比福音派所熟知的要奥秘得多（虽然倪、李二人均师承西方基督教的内里生命派<sup>11</sup>），但是东正教和地方教会的教导，都不是指有分于神的本性或成为敬拜的对象。因此，所得的结论是：地方教会的成神教义是完全合乎正统的。

---

11. 倪、李二人所受影响包括以下书籍的早期版本：Henry Scougal, *The Life of God in the Soul of Man* (Fearn, Ross-shire, Scotland: Christian Focus Publications, 1996); Ruth Paxson, *Life on the Highest Plane* (Grand Rapids: Kregel, 1996); Mary E. McDonough, *God's Plan of Redemption* (Anaheim, Living Stream Books, 1999); T. Austin-Sparks, *What is Man?* (Cloverdale, IN: Ministry of Life, 1939)。



# 第四章

## 论公开信的议题： 关于福音派教会与宗派的正当性

公开信里所提的第三个议题，是关于李常受论及福音派教会与宗派的言论。该段与前两段不同的是，文首、文尾都是起草者的简要评论：

我们谴责水流职事站和“地方教会”矛盾且不合理的举动，一面加入福音派教会或事工联会，一面又持续传扬李常受诋毁这些教会或事工的叙述，如下：

“由背道的罗马天主教和更正教各宗派所组成的基督教国，不是主所建造的召会。这预言是借主的恢复得着应验的，真正召会的建造是在主的恢复里才得以完成。”

李常受，《新约圣经恢复本》太十六18注4  
(安那翰：水流职事站，1999)，繁九七页  
[http://www.recoveryversion.com.tw/Style0A/026/FunShow011.php?B=40\\_16\\_18\\_0\\_4](http://www.recoveryversion.com.tw/Style0A/026/FunShow011.php?B=40_16_18_0_4)。

“背道的召会偏离了主的话，成了异端。虽然改革的召会多少有点恢复到主的话上，但他们否认了主的名，以许多别的名称呼自己，如路德会、卫斯理会、圣公会、长老会、浸信会等。……偏离主的话就是背道，以主的名之外的名称呼召会，就是属灵的淫乱。”

李常受，《新约圣经恢复本》启三8注3  
(安那翰：水流职事站，1999)，繁一二四六页  
[http://www.recoveryversion.com.tw/Style0A/026/FunShow011.php?B=66\\_3\\_8\\_0\\_3](http://www.recoveryversion.com.tw/Style0A/026/FunShow011.php?B=66_3_8_0_3)。

“我怕我们中间许多人，还在基督教国负面的影响之下。我们必须明白今天主是一直往前的，祂要完全地恢复我们，把我们完全带出基督教国。”

李常受，《召会和众地方召会的历史》，中译。

“在每个公会里，包括罗马天主教，都有真的、得救的基督徒。他们是神的百姓，是属乎主的。但他们所在的那个公会组织，却不是属神的。公会的组织已被撒但利用，来建立他撒但的系统，以破坏正确的召会生活这神的经纶。”

李常受，《创世纪生命读经》三四篇  
(台北：台湾福音书房，2002)，繁五七二页，简435页。

“我们不管基督教，我们不管基督教国。我们不管罗马天主教，也不管所有的宗派；因为圣经说，大巴比伦倾倒了。这是一种宣告：基督教倾倒了，基督教国倾倒了，天主教倾倒了，所有的宗派都倾倒了。阿利路亚！”

李常受，《七灵——为着众地方召会》  
(安那翰：水流职事站，2001)，繁一一二页。

“认识神不够。认识基督也不够。连认识召会都不够。我们必须往前去，认识众地方召会。如果我们在跟随主的事上是赶上时代的，我们就要领会，今天乃是地方召会的时代。”

同上，繁二〇页。

我们诚恳地呼吁水流职事站和“地方教会”的带领者，扬弃并停止出版此类言论。

许多基督徒乍闻李常受论“巴比伦”和“基督教国”的话，以为他似乎是将地方教会以外的人统称为“基督教”，他们都会有所反应；身为一个研究邪教近四十年的人，我当然能够领会这种反应。然而，大多数评论者仍视地方教会的成员为真基督徒，地方教会也维护正统的神学；因此，若用邪教世界自身用辞的意涵，来解读地方教会这样一个团体的言论，乃是错误之举。请记得我们先前看过的例子，李常受可能用了一些我们心目中与异端或邪教有关的敏感字眼，但却是以非异端的方式来使用，因此，我们应当更认真地按其上下文领会地方教会这些辞的用法。一位水

流职事站的领导者告诉我：“我们不是要向外宣告，公会是巴比伦”。他们说，当李氏使用这些辞时，重点多在向内的应用。换句话说，不要以为地方教会是出于菁英主义、批判主义和门户之见而定罪公会和宗派制度；反之，他们是认为公会和宗派制度会产生菁英主义、批判主义和门户之见，而这些也是地方教会成员必须避免的态度，因此他们加以定罪。

### 按其上下文来认识李常受

在探索前文所列公开信摘录的话，按其上下文的意义为何之前，我们要先说明，这些摘录的话丝毫不异端。李氏甚至认为，“真正、得救的基督徒”不仅存在于更正教的宗派之中，也存在于罗马天主教里。他论及罗马天主教的说法，反映出今日许多福音派基督徒的观点<sup>1</sup>。李也对罗马天主教与更正教宗派作了区别，将最严厉的话保留给前者。他也不是第一个质疑其他更正教团体正当性的更正教领袖。这种辩论方式实际上是更正教的传统，可以回溯至改教初期，当时路德宗和改革宗领袖不仅痛责亚米念派(Arminians)与重浸派(Anabaptists)，也相互斥责。有多少长老会、路德会、浸信会、改革宗的信徒，更别说是新兴宗派的信徒，曾被呼吁放弃其创办人分裂的言论？

然而，问题依旧存在：公开信里的摘录，是否完满呈现地方教会对于其他基督教公会所持的立论？我们若按照地方教会整体的教训来领会这些说法，就会明白李常受所弃绝的乃是宗派主义本身；他如此行，是因为他相信一地所有的基督徒，都应属于该地同一个教会，都该依此原则组织并聚集。他将此视为通则，无论他所带领的运动是否

---

1. 这是我们在基督教研究院的经验之谈。每次我们发表一篇自认细致的文章，其中并未在每一点上，都用最强烈的字眼定罪天主教，我们就会收到他们的投诉！

在该地出现，原则都是一样。

该注意以下这点（因这是福音派人士读到李氏关于此事的教训时经常忽略的）：李常受所反对的，既不是在宗派公会里的基督徒，也不是他们在基督的名里所相信、所传扬并所行的一切。事实上，李氏经常赞许其他基督徒领导人或团体的教导、福音和善工<sup>2</sup>，他的教导也从未阻止地方教会的成员与其他基督徒共事，只要不是推广宗派主义，在其余的事上都可共同努力。因此，水流职事站争取加入不同的福音派专业协会，并不抵触他们的基本信仰。

### 地方教会惊人的包容性

如上文所述，尽管反对宗派主义的立场，似乎是分裂的、菁英主义的并且是排外的，但它的目的实际上正好相反。在倪柝声与李常受的教导里，随处可见一种合一、谦和并接纳其他基督徒的态度，这也是人在“地方教会”里通常遇见的态度。例如，李氏写道：

今天圣徒们有许多不同的背景。有些人有长老会的背景，有些人有浸信会的背景，还有些人有其他的背景。但不论背景如何，如果他们已经得救了，就都有相同的信仰，因为他们都相信同一位主耶稣基督。他们都被同一个血所赎；因此，他们里面都有同一的生命。我们都在这包罗一切的信仰里是一。

交通乃是基于这个一。我们彼此有交通，因为我们都有同一神圣的生命，我们都有同一位主，我们也都有分于相同的救赎。不要问别人所受的是怎样的浸；不要

---

2. 这类例子不可胜数，包括对路德马丁、卫斯理兄弟、怀特非、爱德华兹、普利茅斯弟兄们、司布真、摩根、高登、慕安德烈、慕迪的称赞，对戴德生和中国内地会以及葛理翰的特别推崇（见李常受，长老训练第四册——关乎主恢复的实行其他几件要緊的事，繁十九至二十页，简15-17页；李常受，长老训练第五册——关于主今日行动的交通，繁十五至十六页，简12-13页；李常受，长老训练第七册——同心合意为着主的行动，繁二六页，简21-22页）。

谈论那些道理。只要他们不是林前五章里那种犯罪的圣徒，我们就必须承认他们都是亲爱的弟兄姊妹……。

在背景和许多其他的事上，我们也许与其他的基督徒相当不同。他们也许不相信部分被提，而我们也许赞同这事。但无论我们相信哪一种被提，只要我们相信主耶稣基督是神的儿子，祂成为肉体成了一个人，为我们的罪死在十字架上，并从死人中复活，我们就都蒙救赎、称义、重生并得救。我们里面也都有神圣的生命。因此，我们都属于一个身体。我们乃是基于这个，彼此有交通。我们也许说到一些事，但我们不要说得太过，也不要争论。我们的交通必须只基于主自己。<sup>3</sup>

在给富勒神学院的文件里，地方教会清楚陈明他们的态度：

我们承认，我们对于圣经所教导实际的一的认识，会使其他基督徒聚集的立场遭到质疑。然而，以地方召会作为召会正确彰显的观点，绝不质疑或贬抑宇宙召会内在的一面，就是基督的身体，包含所有时间、所有空间里一切信基督的人。虽然召会正确的彰显乃是信徒按着“一地一会”的原则聚集，但这原则并不因此废去信徒在神独一的召会里，在基督身体里的地位；这原则也不是界定基督徒的得救，或判定真假信徒的凭借。当我们按此定义宣告地方召会是宇宙独一召会惟一真正并正确的彰显时，就有人仓促断定，我们也教导只有我们的地方召会才是惟一的真召会，甚至延伸成只有我们才是真基督徒，基督教里其他人都没有得救，都注定要永远灭亡。这是绝对不实，也不是我们所相信的。我们认定，所有承认基督的人，无论选择何种方式聚集，都是真基督徒，也是我们的弟兄姊妹。否认基督教公会里所有信徒是真正蒙神救赎的子民，与我们所持召会实际的一的信念，是相抵触的。我们的立场是，今日的基督教是分裂的，这是错误的，但是所有的基督徒，却一点不差地

---

3. 李常受，《召会实际的彰显》（安那翰：水流职事站，2000），繁一七至一八页，简96-97页。

是蒙神救赎宝贵的子民。不仅如此，我们在所有地方召会里的实行是，只要人相信基督，我们就接纳他进入我们的交通。我们放胆邀请所有的人在这事上试试我们，看看这是否属实：请到任何地方的任何一处地方召会，参加任何一次聚会，看看是否会被拒于交通之外，是否会被拒绝参加我们的擘饼聚会，是否光凭对基督的信仰不足以被接纳。我们不要你背诵任何教条，宣告任何信经，遵守任何作法，或拥有任何天然的特质。你只要宣告基督是神成肉体，祂就是这位神，借着死在十字架上，并从死人中复活，将你从罪里拯救出来；这就足以使你成为所在城市之召会的一员，并且使你够资格完全进入那个城市之地方召会的交通中。与其他人所言相反，我们无论在异象或实行上，都毫不排外；反之，我们接纳所有在基督里的信徒，尊重他们在基督里的所是，并且实际地接纳他们。<sup>4</sup>

在他们对公开信所作的答复中，地方教会也坦率地承认，有时他们的成员并没有照着这些原则行事，不过他们强调，李氏并不容许这些行为。事实上，地方教会的领导者在对话里证实，李氏有时会因“地方教会”的成员用宗派的态度对待其他的基督徒，而责备并纠正他们——“有一次甚至长达半年”！

虽然我们的门和我们的心，向着所有真信徒都是敞开的，我们也同时明白，许多基督徒满意并满足于他们的公会。这选择是在个人的良心范围内。就如保罗在罗马书十四章里所写，在这些事上，我们觉得“各人自己的心思要坚信不移”（5节）。尽管我们致力于正确的作法，我们承认，甚至在我们中间，仍有些不成熟的信徒过分热心，试图将他人带进自己的经历之中。或许为了制止这种情形，李常受在一系列论到以正确态度对待其

---

4. DCP《证实福音——关于众地方召会和水流职事站的教导》（安那翰：辩护与证实专案，2009），39-40页。

他基督徒的信息中，强调了以下几点：

我们站在所事奉的主面前说，我们也没有一点意思要拉人到我们中间。那个作法应该被定罪，那是卑鄙、羞耻的事。我……告诉人：“你到哪里聚会都可以，只要对你有益处。”……我特别请求弟兄们，绝不要对任何人说，“到我们这里聚会最好。”（召会的三方面之二——召会的历程，繁九九页，简79页）

我们不该拒绝其他团体的基督徒，到我们中间一同蒙恩，但我們也不需要到处欢迎他们。我不信主在这个时代里，要我们作这些事；我信主要我们把福音送到各方各处，要我们把生命供应祂众多的儿女。主要我们在里面有一种光景，是能影响祂的儿女。

人到哪里聚会，如何事奉主，完全是人在主面前的事，不是你我可以干涉，可以过问的。你我在这个时代所应该作的，乃是把生命供应别人。当人和你接触时，人在你身上该碰着一个东西，是他们一生不能忘记的。不要管他走什么路，到什么地方聚会；也不要以为在基督教里，我们的聚会是最好的，我们的聚会的人数是最多的（召会的三方面之二——召会的历程，繁二五九至二六〇页，简212至213页）<sup>5</sup>

### 双重标准再现

地方教会的观点，确实对我们这些在公会里，就是所有不在地方立场上聚集的人，有负面的意义。那又何妨？许多福音派公会所持守的信仰，也是贬抑他们团体以外的人。古典五旬节派（Classical Pentecostal）的人相信，不说方言的人，就是没有受过灵浸。另一方面，灵恩终止论者（cessationists）却否认五旬节派或灵恩派的人是真正接受圣灵的恩赐，而怀疑他们只是经历一些出自心思，甚或由鬼

---

5. 水流职事站，“对‘致水流职事站和地方召会领袖的公开信’的长篇回应”（英文版），27页，[lctestimony.org/LongerResponse.html](http://lctestimony.org/LongerResponse.html)。

魔造成的现象。有些加尔文派的人不认为亚米念派所传的福音是真正的福音，有些亚米念派的人也不认为加尔文派所信的神是真神。时代论者认为圣约神学家对旧约有所误解，才会否定神救赎计划的中心部分：神与地上以色列国所立的约。照样，圣约神学家认为时代论者对旧约多有误解，以致紧持旧约不放到一个地步，甚至危及对新约的信仰。

毫无疑问的，在公开信的起草者与签署者当中，有许多人是站在基督身体上述某些分支的一边，或另外一边，而对其他签署者的某些信仰，亦不表认同。然而，在这些事上，这些人都能以成熟的眼光看待彼此的差异，并不因为自己的信仰或实行被其他基督徒否决而被冒犯，仍旧愿意和这些基督徒聚在一起，强调他们共同持守的主要信仰，并且尽可能地共同有分于神国大业，无论是借着加入福音派神学协会（Evangelical Theological Society）、新宗教福音化工作（Evangelical Ministries to New Religions）或是其他跨越宗派的信徒联会。

那么，这与水流职事站的情形又有何不同？正如前述，水流职事站接纳基督教出版协会（ECPA）及基督教出版销售商协会（CBA）等组织的成员为基督徒，也不否认他们为基督所作的工是正当的。请留意，加入这些基督徒协会的是水流职事站，是一个出版单位，不是“地方教会”。与公开信所强调的相反，“地方教会”不是任何“福音派教会组织”的成员。他们知道加入这些协会，将会造成他们自己的矛盾，也会造成其他成员之间的矛盾。

在我看来，是公开信的签署者坚决否定了地方教会的正当性，也否定了水流职事站所宣扬的正统基督信仰，包括神圣三一及信徒成神等议题。地方教会和水流职事站并没有否定签署者的正统信仰。地方教会和水流职事站所拒绝的只是宗派主义的组织基础与架构。而这样的拒绝，乃因地方教会致力于恢复“地方立场”，作为合乎圣经之教会

组织的基础；地方教会认为，这或许是他们的运动对基督身体所能作出最大的贡献。

李常受弃绝宗派主义的言论严苛吗？是的，我要说这很可惜。因为使用“巴比伦”、“属灵的淫乱”和“属撒但的系统”等强硬的字眼，他很容易使人误以为他弃绝别人一切基督徒的经历，因而使得一些本来可能被他关于新约教会之教训吸引的人，反而退避而去。然而，地方教会不能放弃李氏的言论，如公开信所要求的，除非他们在地方立场的根本信仰上有所改变，然而这样的改变从未发生。因此，呼吁他们放弃前领导者所作的上述言论，是不合理的，也是不切实际的。



## 第五章

# 论公开信的议题： 关于与福音派基督徒的诉讼

公开信对地方教会与水流职事站领导者的最后一项要求，与他们为澄清福音派反邪教出版物对他们之指控而兴讼的历史有关。以下三段是该要求的全文，也是公开信的结语：

水流职事站与“地方教会”的领导者若视福音派基督徒是同为信徒者，我们要求他们公开放弃使用诉讼并恐吓诉讼的方式，回应福音派基督徒对他们的批评，或是解决争议之事。新约强烈反对用诉讼的方式解决基督徒之间的争议（见林前六1~8）。

水流职事站和“地方教会”的领导者，若不视福音派基督教会、组织和事工团体，为正统的基督徒团体，我们要求他们公开退出福音派教会或事工联会。

无论如何，我们都诚恳地要求水流职事站和“地方教会”的领导者停止使用诉讼或恐吓诉讼的方式，回应基督教组织或个人对他们的批评，或解决彼此之间的争议。

我们必须确实领会这最后一个要求的重要性。如前所述，除了与众不同的这个事实外，我信地方教会用“先辩论，后诉讼”的方式回应批评，确实引发许多敌意。这也有助于解释，这些有学之士和研究人员，为何会用公开信前三段中，那种欠缺公正和不够审慎的治学方法。既然我在这段时间内，一直是反邪教界中活跃的一员，与其他相关人员有广泛的互动，并以同样的眼光看待地方召会数十

年之久，我相信我知道自己在说些什么。

我们这些福音派反邪教及护教界的成员，对地方召会“钳制宪法赋予我等的宗教、言论自由”的举动，作出义愤填膺的回应，但是对同侪诽谤他人的白纸黑字，我们的回应却是缓慢得令人羞耻。我再说，这是我的经验之谈，这并不是值得骄傲的事。

### 《神人》

一九八五年，美国宗教研究所（Institute for the Study of American Religion）创办人梅尔敦（J. Gordon Melton），发表了《一封公开的信——关于地方召会、李常受与《神人》的争论》（An Open Letter Concerning Witness Lee and God-Man Controversy）。梅尔敦原为“伪灵剖析会”（Spiritual Counterfeits Project）的拥护者，当时尚未撤销他对该会的支持，他在该公开信的文首写着：

在已过的一年，我和你们诸位一样，对于李常受（Witness Lee）所带领的地方教会，与伪灵剖析会（S. C. P.）、尼尔达迪（Neil T. Duddy），以及《神人》一书出版商之间的诉讼案，甚为关切。最初，我是对于一个基督徒团体，即地方教会，竟将同作基督徒的人告上法庭一事，感到不安。后来我发现地方教会的领导人曾竭尽所能，以种种较为缓和的途径，促使对方撤回该书，并承认该书的错谬。

最近，地方教会邀请我对其生活及信仰进行严谨的研究；较前几年我撰写美国宗教百科时所能作的研究更为严谨。我在一九八四年着手研究，兹将部分心得附于后文，以供诸位参考。

我对地方教会的研究，包括研读李常受所出版的大部分著作，以及伪灵剖析会工作人员尼尔达迪和亚历山大（Brooks Alexander）的冗长证词，这段过程证实是我基督徒生涯中十分痛苦的经历。我开始核对达迪书中引

用李常受的话时，发现《神人》一贯地从李氏著作中取出几句，置于毫无关联的文中，使其与李氏所要表达的意思正好相悖。这样作是根本不顾李氏著作中，对于基督徒信仰伟大真理的清楚教训与证言，而这些教训与证言在李氏的著作中是随处可见的。我也留意到他们企图将地方教会所实行的祷读，视为东方宗教的念咒；此举实属荒唐，因为二者毫无相似之处。

我细读他们的证词，尤其是达迪的证词，发现《神人》一书中对李氏所作重大性与毁谤性的指控，完全是根据一个离开地方教会，对地方教会充满敌意之人未经证实的言论；此类指控出现次数之多，使我甚为惊讶。达迪一再采用那位前会友的话，自己并未对所声称的事件，先作任何独立的求证，便严厉地指控地方教会管理财务失当，骚扰会友心理，以及企图非法侵扰前会友等等。

我一向支持伪灵剖析会，尤其支持她将非正统宗教团体的重要资料尽力提供给基督徒大众，所以当我进行调查时，真正受到了震撼。我很不安，居然有人写出这样拙劣的文章，讽刺另一个基督徒团体的生活，由伪灵剖析会这样一个组织所资助，又由校园团契出版社（I. V. P.）这样一个信誉卓著的出版商来发行。然而，令我更受震撼的是，出版这样一本书所显露的道德意图。书中错误、歪曲的陈述比比皆是，使人难以相信《神人》仅仅是一部学术水准低劣的作品。

五月二十八日，加州奥克兰法庭审讯达迪和德国出版商时，我必须把我所发现的事实，呈上法庭，这不是一件愉快的事。<sup>1</sup>

这真是非常惊人的言论，伪灵剖析会是当时极受推崇的反邪教组织，被我们许多人视为审慎研究并细心批判新宗教运动的典范。当时梅尔敦若能举证说明他的论点，整

---

1. 梅尔敦，《一封公开的信——关于地方教会、李常受与《神人》的争论》（台北：台湾福音书房，1985），繁一至三页。

个反邪教界应会被震动，不得不重新检视我们的研究方法；此一案例对福音派出版界的冲击，也应会超过往后他们对地方教会的偏差对待，因为在《神人》（以及《弯曲心思者》）出版前，地方教会从未对任何人提出告诉。如此一来，诉讼就不会是引起恶意的原因，而只因着一个事实：他们与众不同，并令人不悦（他们的令人不悦，表现在他们的运动遭受批评之时——也就是说，当我们错解他们的神学，中伤他们的品格，诬告他们为异端或偏激的基督徒团体之时！在此显然可见的是，反邪教运动长期与地方教会存有嫌隙，其间有道德上的自相矛盾之处）。

事实上，梅尔敦的确举证说明他的论点，虽不是长篇大论，却足以建立其真实性。他明白地澄清《神人》一书对李氏所作的指控：一，否认明言的启示（propositional revelation）；二，藐视遵守道德律（尤其是十诫）的必要性，并且实际上引人离开圣经的伦理；三，贬损读经时思考、研读和心思的作用；四，李氏取代圣经的权威，自居述说新启示的地位<sup>2</sup>。读者可以上网阅读梅尔敦的小册，看看是否属实。<sup>3</sup>

梅尔敦的小册是否影响反邪教团体对于伪灵剖析会和地方教会的观感？在我看来，没有造成什么不同。我记得当我收到这本小册时，曾简略地翻了一下；但是，因着梅尔敦过去曾为邪教辩护，因着伪灵剖析会颇具声誉的背景，又因着基督教研究院在此之前，与地方教会有过长期争论的历史，我很难相信眼前的这些证据。因此很快地在心里将它归档为“梅尔敦——邪教保护者”。“梅尔敦显然弄错了”，我心想，“等到我有时间，我自己会去追根究底”。

我决定不再进一步追查这事，造成一种蓄意的忽视。

---

2. 同上，十四页。

3. <http://www.contendingforthefait...Open-Ltr/open.html>.

此外，因着我的职务可以影响基督教研究院对地方教会所采取的立场，并能决定是否发表关于他们的言论，因此，在其他反邪教事工和出版商的罪行上，我也同样有分。

我若是谨慎一点，就会读一读瑟瑞尼法官（Leo G. Se-ryanian）对《神人》一案所作的判决主文。我最近多读了几次，网上就有，你也可以读一读<sup>4</sup>。它对伪灵剖析会作出彻底的指责，若是有人读了它，还支持《神人》的真实性，就太不可思议了。光是阅读这份判决书，就足以使反邪教界中，所有天真地相信伪灵剖析会诉讼说辞——这也是反邪教圈子里所经常听见的说法——的人，彻头彻尾地改变<sup>5</sup>。在衡量过证据之后，瑟瑞尼法官写道：

原告等在此次审理听证开始时即指明，他们要证实“确实的恶意”；他们确实这样作了，本庭也感到满意。证据显示，每次被告声称要引用李常受的话，事实上几乎都是断章取义，加以曲解，为要达到预定的结果或结论。……此外，证据又证实，被告等也曲解了洛夫兰和史达克所写宗教改宗的社会学模式，企图捏造一套地方教会带领人与会友以欺骗手法吸收新会友的理论，并声称这理论是根据原告李常受的教训。该模式的作者之一史达克博士的证词，使本庭相信被告是有计划的故意地曲解。……不仅如此，达迪、亚历山大、布克里和赛阿的宣誓证词证实，被告出版毁谤陈述时，有时候是明知其不实，有时候则为极度不顾事实真相。

.....

本庭赞同史达克的陈述：

“如果被告等所作的只是写一本书，攻击李常受的神学，他们即使说了卑鄙的话，我们今天也不会在这里，因为那在我们美国社会中是光明正大的。你可以那样作。但是，你一旦指名道姓，提出事件，

---

4. <http://www.contendingforthefaith.com/libel-litigations/god-men/decision/completeText.html>.

5. 参网页 <http://www.apologeticsindex.org/363-spiritual-counterfeits-project>.

加以诋毁，说到性诈欺、钱财诈欺，甚至到一个地步，引用某人的神学陈述，来表达与那人所说完全相反的意义；那么，我们就不是谈论宗教，我们是谈论事情的真相，谈诽谤，谈公正，谈一整套的事物。”（记录第一七一至一七二页）

法庭将《神人》对地方教会所作的破坏性言论，归纳如下：

以上所有虚假的陈述都是毁谤，因为这些陈述向读者传达，原告李常受与傅理门乃是“邪教”的领袖，安那翰教会是这样的一个“邪教”。虚假的陈述也向读者传达，原告等从事以欺骗手法吸收新会友的计划，攫取一些软弱、易受攻击的人，使他们完全被原告等征服；原告等利用恐惧和其它种种心理操纵和社会隔离技俩，控制地方教会会友生活的每一方面。

被告之陈述又向读者传达，原告等教导一些原则，允许、鼓励或原谅不道德的行为；原告等又为自己的利益，剥削别人的财物；尤有甚者，离开地方教会的人都遭受逼迫，饱受灾祸的威胁。<sup>6</sup>

反邪教界中常见的说法是：地方教会恶毒地对伪灵剖析会作出致命的一击，使伪灵剖析会从此一蹶不振。事实不然，乃是伪灵剖析会出版一本诽谤性质的著作，给了自己致命的一击；这样说，对地方教会才是公平。反邪教事工人员或护教者中，虽有附和伪灵剖析会针对地方教会所作之神学评断者，但他们不一定完全认同《神人》一书。例如，马丁、巴莎迪诺夫妇和我，就不曾知悉有任何人同意该书中对地方教会所作关乎心理、社会学及刑事责任的

---

6. “神人诉讼案判决书”（Statement of Decision—Lee v. Duddy re: The God-Men by Neil Duddy and the SCP），加州阿拉米达郡（Alameda）高等法院，一九八五年六月二十七日，瑟瑞尼（Leon Seyranian）法官，28、31页，[www.contendingforthefait...com/libel-litigations/god-men/decision/completeText.html](http://www.contendingforthefait...com/libel-litigations/god-men/decision/completeText.html)。

控诉；对于从非神学角度评断邪教的事，我们基本上是认为不妥的（因此，在我们的出版物里<sup>7</sup>，对于地方教会，总是严格地从神学角度作评断）。然而，因着我们在神学一面的评断与伪灵剖析会所提出的相近，我们就把对他们其他控诉的疑虑暂时搁置，在诉讼的事上支持他们；这乃是为着共同的职志，顾到同袍之情，而压制了真理，因而使我们在他们伤害地方教会的罪上有分。不仅如此，我们也难脱将基督里真正的弟兄姊妹误断为异端之咎了。

### 《邪教暨新兴宗教百科》

当我初次听见地方教会对我穗仓出版社(Harvest House)、安格堡(Ankerberg)和威尔敦(Weldon)提诉讼时，地方教会尚未要求与我们对话。当时，就象反邪教界所有的人一样，我的想法是：“过了这么多年还是没变，李常受的死也没有改变什么；地方教会还是只想封住批评他们之人的口。”

我读了《邪教暨新兴宗教百科》(以下简称《邪》书)中有争议的部分——序言、附言和有关地方教会的章节，预期找到支持我的长期好友兼同事威尔敦约翰的内容。然而，无论是多年合作生发的忠诚，还是对他作为一个基督徒和研究学者深深的敬意，抑或对地方教会一如既往的反感，都无法叫我漠视一个事实：地方教会的确有正当的理由，对此书表示不满。在《邪》书的读者中，或许没有谁比我在评估关于邪教和新宗教的文稿价值上更有经验；依我之见，如果要将这篇文稿刊登在《基督教研究院期刊》的话，非得经过彻底的改写不可。

我注意到在介言中并未清楚定义所使用的词汇，对团体的分类也有失其准确性、一致性和公正性，很容易构成

---

7. 参马丁华特，同巴莎迪诺格雷琴和基督教研究院的研究人员所著 *The New Cults* (Santa Ana, CA: Vision House, 1980) 附录。

诽谤。该书的作者遍寻整个神学和社会学领域，试图给“邪教”下一个定义，却始终找不到一个令他们完全满意的答案，但他们也没有完全拒绝任何一个定义。最后，他们作出了一个极其广泛的定义；这个定义乃是基于完全不同的分类模式（圣经的、宗教的、行为学的和社会学的），因此其应用也会随着使用的情境而有所改变。在这样一个宽松而有弹性的定义网中，必定会有团体不符合所有的描述；我们也可以合理地想见，他们必定不愿看到自己与可嫌恶的团体归在一类。

该书的作者承认，有些团体应当被归类为偏激型的基督教团体，而非邪教，因为他们并不持守完全的异端。他们提到独一神格灵恩派（Oneness Pentecostalism）为一可能的例子（这是我们基督教研究院所不同意的）。<sup>8</sup>但他们在自己所定的标准之下，却无法将地方教会归在这个较不具恶意的类别中（甚至连批评者一般都认为，地方教会并非抱持独一神格派所持守的完全形态论）。因此，可以看出他们的分类要么就是武断，不然就是恶意，而并非根据他们自己所界定的标准。

与反邪教界所普遍复述的恰恰相反<sup>9</sup>，地方教会在此诉讼案中所举告的（前两次诉讼案也是如此），并非他们在神学基础上被指称为邪教。他们所提诉的是该书：(1) 把地方教会归为邪教，(2) 将邪教界定为“自称与基督教相合，

---

8. 安格堡约翰和威尔敦约翰，《邪教暨新兴宗教百科》(Eugene, OR: 穗仓出版社, 1999), 二二章。在讲述独一神格灵恩派的条目中，作者提出可把他们归为邪教的理由，但“未必是在每一个教会的每一方面”(375)。然而，他们无法决定要把独一神格灵恩派归在哪一类，这不过是另一个例子，说明他们难以替他们所用的描述性类别下定义，也难以公正、一致地替团体归类。

9. 参沃克尔(Ken Walker), “地方召会的前批评者改变立场”, *Charisma*, 二〇〇九年六月二十日。其中引述高登 (Kurt Van Gorden) 的话，说：“只要符合他的神学定义，威尔敦约翰应该可以称任何一个团体为异端。”

其信条却违反传统基督教，其实行和道德标准违反圣经中基督信仰的宗教团体”，<sup>10</sup>（3）所谓违背道德行为的例子，包括可憎甚至犯罪的行为。

书中特别让地方教会感到痛心的一段，是介言中对邪教普遍特征的十二点描述<sup>11</sup>。除了明显的异端、“系统的错解圣经”、神秘主义、拒绝理智，以及其他神学上和属灵上的过犯，该处所列的邪教特征还包括：

- “具破坏性的威权主义，和惩罚导向的心态”；
- “因着违背圣经、道德和牧会标准的邪教行为，成员经常受到心理上、生理上和属灵上的伤害。据此，此类团体经常扭曲圣经对人类性行为的观点，或者有堕落或变态的性行为”；
- “有妄想症，或觉得遭受逼迫，可能反文化，或与文化隔绝，持违背主流文化的信仰、价值观和实行”；以及
- “恐吓或欺骗成员及外界人士，通常包含诈欺”。

穗仓出版社、安格堡和威尔敦的申辩，至终为德州上诉法院所采纳。他们首先指出，该书并没有将具体的不道德和犯罪行为，也就是地方教会认为具冒犯性的行为，明确地加在地方教会身上。论到地方教会的章节非常简短，也没有提到那些相关的事。其次，根据书中的限定性条件和说明，并非所有的邪教都一视同仁地具备这些当受谴责的特征。例如，安格堡和威尔顿在介绍邪教的十二个特征时说道：“并非所有团体都具备所有的特征，也并非所有团体的每一个特征程度都一样……。”<sup>12</sup>最后，也是最重要的，被告作了以下的辩护，也为法院所接受：归根究底，地方教会所反对的是被称为邪教，但

---

10. 安格堡和威尔敦，二二章。

11. 同上，二三至二四章。

12. 同上，二三章。

既然《邪》书“专注于神学和护教学的教义问题”，也主要是在这个范围上使用邪教一词，法院就不该介入神学议题的裁决。

无论法院同意与否，这种推理根本就不正确。《邪》书对“邪教”下的每一个定义，都包含实行与信仰。正如我们所看过的，那些实行被称为违背圣经的道德标准，并且该书为说明此点所援引的具体例证，包括种种卑劣和犯罪的行为，是地方教会反对与之混为一谈的。此裁决的意思是说，在正常情况下可以告上法庭的诽谤言辞，只要使用宗教词语包装后，便得以逍遥法外。

当地方教会向德州最高法院上诉时，基督教研究院和真道实践会发表联合声明，以下是其中一部分：

《邪教暨新兴宗教百科》以邪教一词为掩护，使用在法律上属于诽谤的词语，实在有失为一部负责任的神学分析和负责任的公众批评。你若参看文件中关于“诽谤”的部分，你会看到可憎的特征包括：“身体伤害”、“在募款或财务成本上进行诈骗或欺骗”、“毒品走私和其他犯罪活动，包括谋杀”、“禁止成员就医”、“提倡嫖妓”、“有时强暴女人”、“性侵害儿童”、“殴打门徒”、“献祭活人”、“献祭孩童”——《邪》书并没有将任何一项这里所列的犯罪和可憎的行为，坚决地联于宗教与神学的范畴。<sup>13</sup>

先前所提安格堡和威尔敦所作的限定性条件和说明又如何呢？首先，若有人相信这些限定性条件表明地方教会可能没有任何书中所说的犯罪和可鄙的行为，他显然没有把这里的用语读清楚：“**并非所有团体都具备所有的特征，也并非所有团体的每一个特征程度都一样。**”如果只是说该书并未明确地将任何一项可憎的行为冠在地方教会身上，

---

13. “基督教研究院和真道实践会的声明，关于：我们为地方召会提交的法庭之友意见书”，立场声明：PSL001，1-2页。

这样是不够的。因为它的确表明地方教会有关程度的具体不良行为。我们或许不知道地方教会是否犯了儿童性侵害、绑架、破坏家庭等罪，但我们从书中的话就认定他们有可能犯下任何一项，并且确实犯下某些这样的罪。不明确的指控仍然可以造成人格损毁，因此仍应被看作是诽谤。基督徒大众可能看看你，不知道你是否犯了谋杀、强暴或偷窃之罪；但若是一个有名望的基督教出版社向他们保证，你至少犯了一项这里的罪，你的名誉仍会受到破坏。

此外，《邪》书中虽有这样的说明：“论到令人厌恶的教训和实行，并非所有的邪教都应受到同等谴责，但的确有相当数目的邪教应该受到谴责（重点加示）；”<sup>14</sup>但这个半调子的限定性条件，并不能让书中所提的任何团体，摆脱令人厌恶之实行的罪嫌。它只不过说明有未知数目的团体，不该与那些更为极端的违规者，受到同样的谴责。这些模糊的限定性条件不仅没有保护某些被贴上标签的团体，更是彻底地毁谤所有被贴上标签的团体。例如，如果有人告诉你，在你教会里的十二个长老中，有一位有恋童癖，而他借法定程序的漏洞而得以逃脱定罪和监禁；但你的小孩跟其他十一位长老在一起还是安全的。然而，你身为父母，既然不知道哪一个有罪，那么让你的小孩单独和十二位长老中的任何一位在一起，乃是不负责任的。虽然只有一位长老是有罪的，但其他十一位的名誉却都遭到毁损。这就是《邪》书对地方教会所作的。

最后，值得注意的是，作者在他们对邪教的十二点定义中，排除了“犯罪型邪教”。<sup>15</sup>这暗示他们“更仁慈、更温和”的邪教定义，正是他们在书中所下的定义；这也是他们愿意让步和放宽限定条件的极限。

反邪教界的成员若是在《弯曲心思者》被撤回，《神

---

14. 安格堡和威尔敦，二四章。

15. 同上，二三章。

人》诉讼判决之后，曾感到难堪，自省，重新检视自己的研究方法，他们才能有理地对德州上诉法院的判决感到心安，或是觉得被表白。在三起法院案件中，两起为地方教会洗刷了反对他们的控诉，另一起的裁定与前两起不同，但其根据乃在于对法律模糊的解释，而非因着对地方教会的指控的确具其真实性。换句话说，甚至在《邪》书的案例中，被告也在宣誓之下，承认他们没有任何根据，能将地方教会与他们在邪教定义中所列任何毁谤性的行为连在一起。在实质上，他们只不过是成功地辩称，只要他们所说的是关乎将一个团体界定为邪教，他们就可以自由地作假见证（违背第九条诫命）。既然耶稣命令祂的跟随者，要作这世上的光，这点成功丝毫不足称道，因为他们不过说服了一个属世的法庭，用比世界还低的标准来裁定他们的案子。

### 地方教会为何如此敏感？

还有一个问题需要回答：地方教会不过是在一本书中一页半的篇幅里被论及，该章又未明确指控地方教会有可能的行径和实行，而仅仅在书中别处笼统地提及这些行为；地方教会对此为何如此敏感？为何要担受诉讼的麻烦和开销，尤其圣经又劝勉基督徒不要将彼此告上法庭（林前六1~8）？这是一个合理的问题；在我们展开与地方教会的对话之后，我也多次问自己这个问题。

然而，在我到中国访问之后，我才明白。和我一起用餐的基督徒弟兄被捕坐监，便是因为中国当局根据《邪》书和上诉法庭的裁定，放胆采取行动取缔他们。在美国的基督徒若被冠以邪教之名，顶多带来羞辱；但对亚洲的基督徒来说，可能会因此遭到逼迫，其严重程度是我们在这里永远不需要担心的。

地方教会能否在他们的祖国执行他们的事工，相当取

决于政府认定他们是破坏社会秩序的邪教，还是负社会责任的宗教。地方教会在中国的地位仍然悬而未决；在高层官员中有支持者也有反对者。如前所述，一些政府官员向汉克和我保证，每当西方媒体出版关于中国境内任何宗派的文字，政府都会特别关注，这也必然会影响他们的政策。地方教会实在不能坐视不管，容让自己被西方媒体从社会学观点标明为邪教。

这一切——包括汉克为地方教会呈堂的法庭之友声明<sup>16</sup>——并不意味着基督教研究院支持地方教会提告穗仓出版社、安格堡和威尔敦。事实上，我们认为这是一个错误；我们尽力促进双方的理解和对话，也不断劝告地方教会不要采取法律手段。但是，我们所作所为的确表明，我们相信在地方教会法律行为的背后，有合情合理的因由；反邪教界应当比过去展现出更多的谅解，更愿意向他们表示善意。

我们不仅需要考虑亚洲的情形，还需要考虑一个事实：地方教会采取法律途径，都是在对方完全拒绝以基督徒弟兄的身份与他们会面后，才采取最后不得已的手段。穗仓出版社甚至还先告地方教会一状，指控地方教会“骚扰”他们，因为地方教会不断地要求与他们会谈，好讨论彼此之间的歧异。这绝非地方教会一面的说辞；双方整个沟通的过程，都有往来信件的文字记录，我们手边有所有文件的副本。

### 行之有年的诉讼行为？

地方教会对基督徒的诉讼总共只有三次，每一次他们所面临两难的处境，都颇值得同情。然而，我知道如果我停在这里，反邪教界里许多人都会觉得我没有充分论述这

---

16. 汉克率先提交意见书，首先，是应他朋友之请给与协助。其次，因为他深信他在意见书里所说的，这些人不是邪教。第三，也是最重要的，因为提交意见书或许可以帮助减轻地方召会在亚洲所受到的逼迫。

个议题。《基督教研究院期刊》于二〇〇七年刊登了一篇关于地方教会的新闻<sup>17</sup>之后，我的老友和同事培蒙艾瑞克(Eric Pement)写了一封信给期刊编辑，提出了以下的顾虑：

该篇文章表明，地方教会在四十年间，只有二、三次诉讼，所以不应得到好讼的名声。然而，在反邪教事工中——包括基督教研究院和真道实践会——都公认一个事实：地方教会经常威胁要告那些批评他们的人。由于许多非营利的事工团体预算有限，这些团体通常只好让步，发布收回声明，或是更改冒犯性的内容，而不采取法律行动。在有些案例中，批评者不顾威胁，或在听证上取得胜利。

他们威胁采取法律行动的对象和年份如下：基督徒文字布道团(Christian Literature Crusade)，一九七三年，关于《倪柝声和李常受的教会学》一书；基督教研究院，一九七七年；Christian Herald Books，一九七九年，关于《邪教的引诱》(The Lure of the Cults)一书；Regal Books，一九七九年；慕迪圣经学院、Salem Kirban、《永恒》杂志，一九八〇年；校园团契出版社(InterVarsity Press)，一九八三年；丁道尔出版社(Tyndale Press)，一九八五年；慕迪出版社(Moody Press)，一九九一年；莫瑞金(Jim Moran)和真理之光(Light of Truth)事工，一九九五年、二〇〇〇年、二〇〇一年；庇哩亚人卫道研究事工(Bereans Apologetics Research Ministry)，二〇〇二年；Daniel Azuma，二〇〇三年。

以上所列大部分资料来自伪灵剖析会(由于无法支付地方教会于一九八〇至一九八五年间诉讼案的经费而被迫宣告破产)于一九八三年出版的文章，以及莫瑞金于二〇〇三年出版的文章。莫瑞金的版权如今为富乐顿教会所有，富乐顿教会不许重新印行他的文章。

我想，摩门教和耶和华见证人会提告和以诉讼威胁

---

17. Douglas Le Blanc，“地方教会在前批评者中赢得盟友”，《基督教研究院期刊》30, 3 (2007): 6-8、44页([www.equip.org/articles/local-church-wins-some-allies-among-former-critics](http://www.equip.org/articles/local-church-wins-some-allies-among-former-critics))。

福音派基督教出版商的案子，加起来的数目也没有地方教会这么多。

关于培蒙的陈述，即地方教会于一九七七年（或其他任何一年）威胁基督教研究院要采取法律行动，我确实知道他这样说是不实的。我也非常熟悉他所列举的几个案例，我的记忆和他所提供的资料也不吻合。但是，我无法针对他提及的每个案例有所回应，于是我回头要求地方教会，提供他们对这段历史的记录。他们交给我一份长达二十四页的回应（含附件），内容详尽且有文件佐证，逐一地回复培蒙的指控。他们的回复令我非常满意。他们尚未决定是否公开他们的回应；若是决定公开，他们还需要作进一步的修订，但他们允许我在此引用以下的段落。我相信这些摘录为文件中更详细的资料，作了很好的总结，也帮助我们客观公正地来审视“喜好诉讼历史”的指控：

我们要强调，在过去三十年中，我们回应负面批评的管制原则是不变的：

1. 我们首先采取的方式，总是到我们的基督徒弟兄那里，盼望透过和平的交通，解决双方的歧异，正如圣经在马太十八章十五至二十节和提后二章二十五至二十六节所教导我们的。在某些案例中，我们寻求基督徒的交通长达一年之久，却是徒劳无功；然后我们才会采取其他的行动。

2. 如果仅是在道理上的不同，写作和交通（而非诉讼）才是惟一合适的途径。

3. 被指控为“邪教”，或是有可怕的实行或当谴责的社会属性（这些已成为七十年代以后邪教的标志），明显是在道理争论的范围之外。这种指控所制造的恐惧，其效果不可能凭写作或言词来消弭。“邪教”的标签所产生的强烈偏见，使得其他的信徒转离我们，不愿公正地聆听我们的说辞。在这三次极端的案例中，我们被迫采取诉讼的手段来澄清这些指控。许多福音派人士攻讦

我们的行为不合基督徒体统，同时他们却又捍卫那些刻意作假见证，毁坏其他信徒的人。讽刺的是，一面我们被拒绝在信仰之外，一面我们又被批评没有在信仰之家的范围里处理这些问题。事实上，既然这些指控含有刻意捏造的不实言辞，诉诸法律途径并非过分。当我们没有其他选择时，我们只得寻求世俗权柄的裁决，盼望得到比那些拒绝与我们有基督徒交通的基督教出版商和作者，较为公正的考量。

4. 有些作者和出版商重新出版早期出版物中，原来就不实的文字（有的是一字不改），我们就与之谈论。我们的意图是要诉诸他们的良心，并非威胁采取诉讼手段。这在此份对这些案例的调查中，明显得到证实。地方教会成功地证明了这两本书中虚假不实的部分，这让那些倚重这两本书的人，产生被告上法庭的恐惧。

我们并非完美，但我们的原则绝不是恐吓，而是要匡正错误的认识。正如此份证据确凿的调查所显示的，若有人声称这些对话都是我们直接的威胁，这完全是不合实情的。提起这件事的培蒙应该还记得，当他的组织JPUSA 出版了一张有关地方教会之虚假不实、诋毁的单张时<sup>18</sup>，两位成员（包括这份文件的作者之一）代表地方教会前往芝加哥，试图与他们对话。在那次对话中，没有达成任何结论，没有任何关于诉讼的恐吓，他们的单张也没有收回。培蒙要如何解释，他为何在记述我们与批评者的来往时，忽略了那次事件？培蒙要如何解释，他一面有跟我们交往的经历，一面却又重复一些他并没有亲自了解的指控？

当我们至终为前述两本书上告法院，寻求解决之道时，我们绝非轻率、无理行事。在这个国家，因着《神人》和《弯曲心思者》二书中的不实指控，我们的职事、教会和许多信徒个人都深受其害；这些指控在至少三百

---

18.（以下注解取自地方召会对培蒙的回应，此注解出现在原始文件中同样的位置。）“本月邪教：地方召会”由JPUSA于一九七五年出版，为培蒙艾瑞克所著，登于《房角石杂志》，同时也以单张形式出版。不时还有其他人在网路上重新刊登该文。我们有该单张的存档。

本其他的书籍、文章和广播中被引用（《神人》甚至被译成中文，在中国流传）。教会的成长受到阻碍，李弟兄职事被接纳的情形，也受到严重的破坏。因着这两本书，家庭失和，婚姻破裂，有人失去工作，有些成员肉身遭受攻击，我们的孩子被人指骂为邪教，许多成员受到羞辱和难堪。但在美国所受的伤害，远比不上地方教会和个别信徒在没有宗教自由保障国家里所受的伤害。在那些地区，成员遭到逮捕、监禁，甚至遭遇更严重的迫害。我们怎能坐视不管？因着这些因素，在别无选择的情况下，我们被迫在美国提出诉讼。当我们最近一次作出决定，要针对穗仓出版社及其作者进行诉讼时，这段悲哀的历史又在我们眼前重演。因着他们的书，同样的事再度发生。我们无法眼睁睁地看着上述国家的教会和个人受到迫害，却不采取任何行动。

培蒙和其他作出这些指控的人，与其宣传这些毫无根据的说法，不如自问有多少基督教出版商曾提出诉讼，控告其他的基督徒。答案是：许多主要的福音派出版商为了财务损失，曾对其他的基督徒或非信徒提出多起诉讼。任何有兴趣的人都能取得此类资讯。出版商的诉讼案大多是为了向信徒追讨欠债，这明显是林前六章所禁止的。在这些诉讼案提出之前，也必定有许多关于诉讼的威胁。在此，一面定罪一个基督教团体的三起诉讼案，另一面却对主流基督教出版商为数更多的法律行动视若无睹，难道没有人看见其间的伪善吗？事实上，穗仓出版社针对其他基督徒的诉讼案，数目比我们要多。有人曾批评穗仓出版社控告其他基督教书商吗？不仅如此，穗仓出版社在我们要求与他们会面时，就先提告我们。有人曾批评他们在此次争端中率先采取诉讼一途吗？<sup>19</sup>

总结来说，反邪教界所认为地方教会好讼的行为，大体上只不过是一种努力，为要与反邪教作者和出版商会面，

---

19. 辩护与证实专案，“关于‘地方召会喜好诉讼，以打压并控制关于他们的文字’之子虚指控的事实”，未出版，二〇〇八年，2-3、23页。

或向他们发出呼吁，以匡正他们在出版物中对一个基督教团体的不实指控；这都有事实堪足举证。反邪教人士也需要仔细审视他们的双重标准：一面强烈定罪并憎恶地方教会对待基督徒采取法律行动，以保护其人员的自由、事工和名声，另一面又似乎漠视某些他们自己的出版商，控告其他的基督徒，以保护他们的财务利益。其实后者更接近保罗在林前六1~8节所指的种种情形（参7节）。

保罗为了保护他的自由、职事和名誉，“上诉于该撒”。地方教会正是如此看待并解释为何他们在已过三十年间，三次不得已地诉诸法律行动。即使我们不同意这样的作法，我们仍需要谦卑，看见我们从来不需要象他们这些在基督里的弟兄一样，面对如此困难的抉择——其后果对于许多虔诚的基督徒实乃生死攸关。

## 结论： 我们错了

本文针对福音派主要的学者和反邪教工作者所认为地方教会最恶劣的方面，一一作了阐释；同时，也举证说明了地方教会所遭受极大的误解。

当然，关于地方教会的神学和实行，还有其他方面是在反邪教文献中受到批评，而公开信并未提到的。若要进一步阐述这些，便超过了本文的目的与篇幅。我们的立场是：我们同意某些同仁对地方教会其他方面的批评，包括：(1) 地方教会的人性三元论，以及三元论如何以一种奥秘的角度来看待基督徒生活；这是我们所不太能接受的。(2) 他们的释经法，包括时代主义，以及解读预表时较为臆测的取向；也是我们所不太能接受的。然而，地方教会这些方面的教导，无一涉及正统。此外，我们在本文中看到批评者有一种情形，就是不够深入探究地方教会的文献，以找出其教训中平衡的方面；这种情形也发生在对许多其他教义的批评上。

我可以预见许多反邪教人士对本文的反应，就象我在多年以前对梅尔敦公开信的反应一样：“米勒显然弄错了！等到我有时间，我自己会去追根究底。”

我们祷告神，盼望在反邪教界能有一个觉醒，认清我们基督教研究院在地方教会事件中所遇见同样的问题，包括：

1. 真理对我们有多重要？这足够让我们认错吗？
2. 在神面前的正确对我们有多重要？这足够让我们寻求那些多年被我们冤屈之人的赦免吗？
3. 基督的爱对我们有多重要？这足够让我们在基督

徒的交通中，接纳那些我们曾不信任，甚至憎恶的人吗——尽管在我们之间仍存在着许多文化上的不同，和非基要神学上的歧异？

反邪教界似乎站在一个关键的十字路口。当仇恨主导事工的决策和行动时，人人都是输家。若不重视重修与和解，愿意承认过去的罪愆与错误，反邪教事工就不是新约的职事。我们能否跳脱僵化狭窄的眼光，采更宏观的看法，就是如何在今日的世界中扩展福音和神的国度，并在全球一个具有战略重要性的地区，支持一个关键性的基督教工作？世界局势正快速地变迁，基督教在西方虽逐渐失去其影响力，但在第三世界的许多地方却迅速地成长<sup>1</sup>。然而，在许多福音信仰蓬勃发展的地区，名为“信仰的话”的团体，以及其他出于西方的偏激团体，也在蓬勃发展；基督教又因着异教传统元素的侵入，而受到进一步的破坏。但是在中国，特别是在地方教会中，情形要好得多。地方教会要在二十一世纪乃至更远，在捍卫正统教训并开展福音的事上，扮演重要的角色。

虽然我们与地方教会，在信仰和实行的一些非基要议题上，仍存歧异，但我们绝对相信，我们先前将他们评估为“偏激的基督教团体”，对他们并不公平。他们虽然与我们在西方常见的基督徒有所不同，却是一班扎实稳固的正统信徒。

米勒艾略特（Elliot Miller）  
为《基督教研究院期刊》总编辑。

---

1. 有人可能不解为何将中国包含在“第三世界”国家中，因为中国即将取代日本成为世界第二大经济体；但在二〇〇八年十月 CNN 星期天 Fareed Zakaria GPS 的节目上，中国国家主席胡锦涛不同意 Zakaria 将中国描述为“超级强国”，而说中国只是一个“发展中国家”。

不再有异端之嫌，  
乃是在基督里亲爱的弟兄姊妹；  
我为何不再批判，  
反而称许地方教会

巴沙迪诺格雷琴（Gretchen Passantino）著

一九七五年，我和先夫巴沙迪诺鲍伯（Bob Passantino）率先在美国出版文字，批判李常受的教训。地方教会运动于一九六二年在美国兴起，自此声名大噪；我们（及我们的组织CARIS）和基督教研究院（以下简称CRI）的创办人马丁华特（Walter Martin）认为有必要对其进行分析研究。《李常受及地方教会》（*Witness Lee and the Local Churches*, CARIS, 1975）一书是我们研究的结果。此后五年内，以下著作相继出版：我和我的兄弟白思纳加尔文（亦称加尔，E. Calvin (Cal) Beisner）及先夫鲍伯合著《李常受和地方教会的教训》（*The Teachings of Witness Lee and the Local Churches*, CRI, 1978）；马丁华特的一篇录音讲道；以及由加尔、鲍伯和我，为马丁华特的《新邪教》（*The New Cult*, Vision House, 1980）一书撰写的附录。CRI研究员米勒艾略特（Elliot Miller）也参与研究、编辑和讨论，协助确立CRI对此的立场。一九八〇年后，CRI仅出版了一篇简短的总结性说明，和几篇最新消息简报。无论是CARIS，或是我和鲍伯后来的机构——真道实践会（Answers In Action, AIA），都没有再就地方教会出版任何文字。

尽管在此前后皆有机构出版文字批评地方教会，但是多系CARIS和CRI为这些负面评论提供了神学基础。某些

出版物超越神学评估的范围，某些出版物属恶意攻击、横加贬损，迫使地方教会采取法律行动捍卫自己。

地方教会两次胜诉以后，几乎不再有公开的批评文字出版，直到一九九九年，安格堡约翰（John Ankerberg）和威尔敦约翰（John Weldon）出版了《邪教暨新兴宗教百科》（*Encyclopedia of Cults and New Religions*，以下简称《邪》书）。那时，马丁华特和巴沙迪诺鲍伯都已离世（1989 和 2003）；白思纳加尔文也不再活跃于护教界，而于深造后担任神学教职（1992-2007）；汉尼葛夫汉克承接了CRI的领导职位（1989）；米勒艾略特继续留在CRI，任本期刊的主编；而我则继续领导AIA。《邪》书的出版将汉克、艾略特和我再次卷入这场争议，因为《邪》书的不实陈述和诋毁之辞，对地方教会造成不该有的严重伤害，尤其是对其在中国的成员，他们被剥夺了宗教自由和其他基本人权，甚至为此下监。

虽然地方教会只是艾略特和我早期治学生涯中一项短暂的神学研究，对身为 CRI 院长的汉克也不过是一件历史文档，如今这个议题却迫使我们深感急需重新检视我们早期的作品，并决定我们根据圣经所该采取的立场，现今究竟是要为地方教会辩护呢？还只是低调地纠正我们过度热心却不够负责任的同僚（安格堡和威尔敦）。当地方教会请我们为《邪》书一事居间调停时，我们非常乐意为神使用，以促成任何必需的补救、修好及纠正。经验告诉我们，若想要有准确的分析评估，就需要有互动和怜悯的心肠，并且务必根据资料的上下文，加以全面的研究。当时鲍伯还在，他非常坚持我们既是首先在美国针对此运动出书的人，就有义务重新再加研究，以确保我们的评估准确无误。虽然他在本研究开始前就已离世，但我相信如果他今天还在，一定会与汉克、艾略特和我一起肯定地方教会的基要信仰乃属正统，肯定地方教会的信徒是我们在基督里的弟兄，

却遭到《邪》书的诋毁，并受过我们的错待；而由于我们错误的批评，严重破坏了地方教会信徒的宗教自由和人身自由，尤其是在中国。

艾略特重新评估地方教会的基要神学，而我则是概述我们从前得出错误结论的原因，并鼓励我在护教界的同僚们象我们一样，更广泛地检视证据而重新评估，或者至少不再基于我们原先有缺欠的研究而谴责地方教会。

首先，当我们接触到地方教会让人生疑的教训时，我们想当然耳地认定，问题乃是源自他们的异端或混淆，而非出自于我们的误解。我们与马丁华特总是不愿将地方教会称为邪教。我们宁愿以“偏激”称之，但肯定他们是在基督里的弟兄姊妹。然而，我们那时确认他们的一些基要教训自相矛盾，甚至可能流为异端。造成我们误解的是李氏惯于使用引人注目的言辞，发表看似矛盾的言论，然后在文中他处加以解释，使其有别于异端，然而此等解释，有时出现在引人注目之辞后相距甚远之处。对于李氏而言，这会让他的学习者更加留意，而不作理所当然之想。而对我们而言，这就引起混淆或异端之想。我们最近研究了更广泛的资料，并与地方教会的领袖有直接互动，因而得以确认，他们的教训既非自相矛盾，也不是异端；不过，对很多人而言，尤其是地方教会以外的人，仍属难以理解。

第二，我们在七十年代研究的材料，在深度和广度上都有所欠缺，主要原因有三：1) 当时在美国的出版物远少于现在；2) 大多数的材料不容易取得，特别是地方教会成员担心我们取得他们的书面资料，只是为了批判他们；3) 当时能取得的文字资料，大多并非为防卫，或辨正之用，而只是给会众在老练弟兄们带领之下使用的教材，老练的弟兄们自然能厘清容易混淆之处，杜绝异端之嫌。而更为欠缺的乃是在于我们，而非材料本身；我们当时处于治学生涯的早期，思维上仍缺深度和广度。李氏传承的是东方

的传统，而非西方的传统，所以他的论述并不是我们所熟悉的理性的、说教式的、亚里斯多德式的论证，从而使我们首先怀疑他有神学上的错误，而不仅止于文化上的差别。使用看似矛盾的说法，以及在作出陈述许久之后才另加解释——并不等于没有理性、语焉不详或只是相对主义——在东方的思维模式和早期西方著作中是常见的，但是在当代美国著作中已不复见。

第三，倪氏与李氏的神学角度与西方基督教的系统神学迥异，与更正教相比是如此，与福音派相比更是如此，在护教界的眼中尤其明显。地方教会的神学乃以实用为导向，旨在使基督徒能逐日跟随基督，尤其在遭遇逼迫和反对之时，而非为着理论和理性架构的论述。在这层意义上，地方教会的神学更接近东正教，尽管地方教会的教师说，他们没有研究过东正教，他们的神学也非源自于东正教。那种架构让人看来不仅有异，更是有误。

第四，我们没有把地方教会的教训与他们的历史文化根源联系起来，以致误解他们一些独特的经历，据此断定他们为异端。地方教会来自中国，而非经过美国来自西欧。东方的思维模式、亚洲的文化习惯，以及古老的传统，皆对基督信仰在地方教会中的发展有其独特的影响。譬如，对于从未受奴役、从未被侵略的美国福音派人士而言，一个完全“来自欧洲”的基督教并不会引人特别注意。但是对于受过奴役、曾被侵略的中国基督徒而言，来自欧洲的基督教，在历史上是联于鸦片战争、被“拐骗”到美国、受奴役修铁路等；这样的基督教不仅不讨人喜欢，甚至让人感受威胁。当一个中国基督徒看见了新约的实行——一群聚在一起的基督徒，除了其所在地以外，没有特别的名称和分别（“在罗马的教会”）——他马上想到，这可以匡正侵略人的罗马天主教，和拐骗人的更正教。当我们根据地方教会的历史文化背景，适切地审视他们的教训，我们就能

理解，他们并非教导排他性的“只有我们是真正的教会”，而是包容性的“我们只不过是真正的教会，和所有的真信徒一样”。地方教会和绝大多数美国教会之间的差别，就好象新约里的犹太基督徒，和外邦基督徒之间的差异一样，二者都是真信徒。他们之间的区别，不同于二世纪时的智慧派异端，与同时期的正统真信徒之间的区别（甚至在美国或欧洲的地方教会信徒也是如此，因为他们绝大多数也只有在地方教会中基督徒生活的经历）。

第五，我们对地方教会错误的判断，是由于我们双方当时都不够成熟，缺乏经验，感觉有时也不够敏锐。在我们这一面，我们只经历过福音派的美国更正教；我们所学的主要是系统神学；我们护教学的发展乃是基于理性、逻辑和证据思维；我们对议题的判断常是非白即黑，非对即错，而未谨慎地观察其细微的差异（但这不该与相对主义和主观主义混为一谈）。譬如，我们在读他们的材料之时，忽视了与他们亲身的接触。当书面材料似乎主张，只有地方教会是真正的教会时，我们就认定这是一个排他的说法；而事实上，这些陈述可能含意不清，所要表达的意思也可能是，从神的角度来看，只能有一个教会，而不能以任何特别的名称（如长老会）来作区分。如果我们能够不抱持先入为主的敌意，而与他们进行亲身的沟通，我们就会发现地方教会的行为是包容的，不是排他的，而这正是我们在过去五年里所发现的。当时因为**双方**都年轻，较容易动怒，不易和解；容易认为受欺瞒，而不易敞开；还有诸如此类的情形。

上述的原因，以及艾略特在他的神学论文中所提的原因，说明我们从前如何对地方教会作了错误的判断。最后，我要向我的同僚，特别是我的兄弟白思纳加尔文呼吁。华特马丁，和巴沙迪诺鲍伯都已离世。汉尼葛夫汉克是在我们对地方教会作过初期研究之后，才进基督教研究院。公

开信里所引主体的“证据”，与我们在一九八一年前作出错误结论所用的证据相同。艾略特和我重新检验过那些证据。更重要的是，我们直接和地方教会的领袖接触，现今使我们对他们的教训内涵有较好的理解。最重要的是，我们审视了更多的材料，采访了更多的地方教会成员。加尔也许重新检视了原来的材料。他说过他并没有直接接触地方教会的领袖及成员。他也拒绝检视更多的材料，除非地方教会的领袖扬弃他们的某些教训，但是地方教会的领袖、艾略特和我都认为那些教训在本质上并非异端，所以无需摒弃。三位在世还能重新检视当年研究的护教人士中，有两位已经采取了行动，并得出结论：我们错了，地方教会的教训不是异端，他们并非类似邪教，也不是邪教。第三位明显没有象我们一样花工夫进行研究，却仍然确信地方教会的教训是异端，邪教。哪一个结论看起来有更大的公信力呢？艾略特和我转变了我们的立场，应该比加尔维持原有的立场更具说服力。

我为什么没有更早重新审视这个议题呢？首先，我一直非常忙于其他的要务；第二，在我的护教研究中，极少有误，缺乏充分理由花费时间和精力重作研究；第三，人很容易把地方教会看似正统的教训认定为赝品，而非正统；第四，无可否认的，地方教会与美国福音派更正教显然有异，因此他们的教训也可能（但不确定）是异端；第五，我曾经亲见一个邪教（普世神的教会，Worldwide Church of God）放弃其异端的教训，而接受正统；而且拯救一个罪人，要比向被错待的弟兄道歉快乐得多；第六，承认“我错了”是一件尴尬的事；第七，一个邪教和一个被错指为邪教的正统团体一样，会为其正统性提出申辩。

有一个因素并未阻止我重新检审，那也是我的兄弟加尔所同有的，那就是我们起码不需要承认，我们的指控是基于别人的研究，而不是自己的研究。公开信的签署者有

不少护教人士，其中很多人所作过的研究，并不比鲍伯、华特、艾略特、加尔和我在一九七〇年代所作的多。我们之中有三人今天还健在，其中两个已经承认，我们错了。既然我们愿意申明，我们当时错了，现在是对的；那就应足以使部分签署者停止指责地方教会，即使他们没有时间或精力，来作比我们当年更充分的研究，或是作和我们今天一样周全的研究。

我当初的研究（与鲍伯、华特、艾略特和加尔共事）过于片面以致作出错误结论。我目前的研究（与艾略特和汉克共事）比前一次更深、更广，足以推翻我以前的结论。不管有多少人在公开信上签名，不管同样的片面资料来源被引用多少次，本期期刊所作的结论，在真理上是毋庸置疑的。地方教会持守正统基督教神学的基要真理，应该被接受为在基督里的弟兄姊妹，而不该被视为异端信徒而遭受反对。我祷告，愿其他的护教人士能撤销他们的谴责，即便他们对这个议题不能象我们一样作深入的研究。我们面对的是：可能犯了误责弟兄之罪，也可能错拥异端。我们有什么样属灵的权利，不去重新审视这个议题？

柯本巴沙迪诺格雷琴是真道实践会（AIA）（[www.answers.org](http://www.answers.org)）创始人之一，目前是该会会长。她是一位多产的作家，以及神学院的兼职教授；是加州大学（尔湾分校）比较文学学士，路德会信仰福音派神学院（Evangelical Lutheran Seminary, Tacoma, WA）神学硕士。



# 请教汉克

## 地方教会是邪教吗？

在本期特刊中，基督教研究院以长达六年的第一手研究为基础，作出以下结论：地方教会是一个真实、正统的新约基督教会。

首先，从神学观点来看，地方教会不是邪教。在这层意义上，邪教可定义为一个自称是基督教，却完全否认基督教基本教义的伪基督教会组织。虽然我个人在次要问题（如大灾难的时间和千年国的意义）上，仍与地方教会抱持不同看法，但在界定圣经正统信仰的基要项目上，我与地方教会是并肩而立的。例如，就三一论而言，我们看法一致：只有一位神，这一位神却启示在三个永远有分别的身位里。即使我们对某些经文的解释有所出入，此真理却是无可辩驳。值得注意的是，经过长时间与地方教会成员的交流接触，我能见证他们里面对真道的准确性有着高度的兴趣，而这乃是当今福音派大多数人所缺少的。

再者，从社会学观点来看，地方教会也不是邪教。在这层意义上，邪教是指一种宗教或半宗教派别，其跟随者几乎在生活上的每一面，都受领导者强力的控制。投入此教之人的特征，乃是他们对其“教主”和团体的偏执效忠。他们共同受到身体上和／或心理上的威吓，而受鼓动。如此将地方教会无情地与那些穷凶极恶的社会性邪教归为一类，乃是违背良心的。更可悲的是，这种归类的结果导致地方教会的成员，在世界上许多地区遭受压迫和监禁。

最后，地方教会是新约基督教一个真实的彰显。不仅

如此，作为一个经受逼迫的苦痛锤炼的团体，地方教会对西方基督教可以有许多贡献。言至于此，我立刻想到三件事：

第一，他们申言的实行——并非指预言未来，而是指林前十四章所说的劝勉、启发、鼓励、教育、装备并解释圣经。借此操练，教会的成员就能透过神的话团体地参与敬拜。第二，他们祷读的实行——一面接受圣经的话，一面在祷告中有效地与神交通，将此二者满有意义地结合在一起。第三，他们对伟大托付（太二八19）的热忱。

若说早期的基督教会有一样标志性的特征，那必是他们散播爱、和平、喜乐的热情，惟有耶稣基督能将这样的爱、和平、喜乐赐与人心。随着我们逐渐深入这个“秘教主义”（esotericism）时代，所有真实的信徒都应该在他们各自的生活中，效法这种热诚。当我远赴台北、首尔、南京等地，与来自地方教会在基督里的弟兄姊妹交通分享时，我亲身见证了这样的热情。

总结来说，地方教会与许多不同背景的基督徒一样，都致力追求正确的教训（正统信仰）和正确的实行（正统实行）。因此，我们在古训中一同往前：“基要的事上合一，次要的事上自由，所有的事上有爱。”虽然在另一面，我们无疑地将会继续就着次要问题有所辩论，但我坚信，在永世里我们要一同在对神的认识上长大；祂拯救我们，是独凭信心，独借恩典，独因基督。

汉尼葛夫汉克（Hank Hanegraaff）  
为基督教研究院院长，“圣经解答者”（Bible Answer Man）  
广播节目主持人，该节目在美、加地区每日播出。  
欲查询电台节目表，或在线收听该节目，  
请参阅 [www.equip.org](http://www.equip.org) 网站。