

我們錯了

重新評估倪柝聲、李常受的 「地方教會」運動

院長前言	1
類似邪教、偏激、抑或（異於傳統的）正統？—重新評估「地方教會」運動 .	4
第一章 地方教會——其運動與爭議的緣由	6
第二章 論公開信的議題：關於神的本質	12
第三章 論公開信的議題：關於人性的本質	26
第四章 論公開信的議題：關於福音派教會與宗派的正當性	36
第五章 論公開信的議題：關於與福音派基督徒的訴訟	43
結論：我們錯了	55
請教漢克：地方教會是邪教嗎？	57

基督教研究院期刊

第 32 卷第 6 期，2009 年

院長前言

我們錯了!

您手中的期刊代表一項為時六年，針對中國基督徒倪柝聲所發起的運動，所作之研究的成果。雖然倪氏為著他的救主而殉道，但他的職事並未因此而消弭。在其跟隨者李常受的帶領下，倪氏的職事和資訊傳遍中國，擴展至新加坡和臺灣等環太平洋國家，至終及於西方。一九六二年，李氏移居南加州，建立了地方教會，及其出版機構水流職事站（LSM）¹。

身為基督教研究院院長，我得悉大量關於邪教、秘教及偏激基督教神學的資料，一向以為敝組織既致力於一流的頭手研究工作，存檔的資料應當準確無誤。已過二十餘年，此假設一再得到驗證。但並非總是如此。七十年代早期，基督教研究院曾與巴沙迪諾夫婦（Bob and Gretchen Pas-santino）二位研究人士合作，對地方教會進行評估，其結果竟成了日後錯誤資訊的主要來源。

事實真相到了二〇〇三年才逐漸浮現。那時，我邀請巴沙迪諾格雷琴和米勒艾略特（Elliot Miller，《基督教研究院期刊》總編輯），一同會見水流職事站的代表。在那次會晤中，我聽見他們慷慨的陳詞，逐項肯定地方教會被指控否認的真理。地方教會的代表一個接一個，用自己的話見證他們的信仰：他們相信只有一位神，卻啟示於三個永遠有別的身位；相信人永遠無法在本質上達到神格；相信"他們只不過是教會"，而並非"只有他們是教會"。

於是，我展開了一項研究計畫，其成果見於本期《基督教研究院期刊》特刊中的加長版封面故事。我們不僅在美國進行研究，收集第一手資料，甚至遠赴中國大陸、臺灣、南韓和英國。研究內容包括審慎地評估數以百計的書籍、文章、教會檔、影音記錄，甚至法庭檔²。我們第一手研究的結果，一言以蔽之，就是："我們錯了!"

1. 倪氏不願興起一個新的教會運動或公會，也認為自己"不過是個弟兄"，而非牧師或領導人，因此在倪氏和任何人之間並無正式的"權力"轉移。為這緣故，總是有些人否認李氏領導的正統性，並強烈反對李氏對倪氏教訓的領會。我們已檢視這些對倪氏教訓不同的解釋和發展，相信在倪氏與李氏之間並無任何顯著不同，也無任何證據指明倪氏與李氏代表不同的教訓或教會表顯。
2. 米勒艾略特和巴沙迪諾格雷琴均參與一九七〇年代的初始研究，因此具有獨特的地位來評估其不足之處。巴沙迪諾鮑伯於二〇〇三年十一月去世，因而無法對最新的研究作出貢獻。然而，在他過世之前，他同意其妻兼事工夥伴格雷琴的看法，覺得有必要進行重新評估，並且其結果極有可能斷定其初始研究不夠完整，甚至是完全不準確。

格雷琴在上海十分誠摯地向一個信徒說："我錯了。"這位信徒從他女兒出生起就入獄，直到女兒十七歲時才得以與之團圓。艾略特向福清的一位弟兄說："我錯了。"這位弟兄坐監共二十四年。他們說這話時並非只是一時情感衝動。不！他們是經過多年親身嚴謹的研究，才說出這話。

論到一些非基要的道理，如末世論（由拙作《末世密碼》可見一斑），我們與地方教會仍有顯著不同；但論到基要的基督徒教義，即殉道者為之拋灑鮮血者，我們則是並肩而立。

基督教研究院遭受非議，並非首次；千禧蟲便是典型的例證。一九九九年《基督教研究院期刊》的封面故事標題為"千禧蟲之害消除了"。結果，我們被說成是"漠視真理"或"全然無知"，儼如鴛鴦將頭埋在沙裏。當我在"聖經解答者"廣播節目上表示千禧蟲甚至不會是二〇〇年的十大頭條新聞時，有人指控我在基督的身體裏製造安逸情緒。一位廣播員甚至說，我手上染了上百萬基督徒的血，因為我在基督的身體裏製造安逸情緒。正在販賣冷凍食品和救生包的基督教守護者，向我大發烈怒；上教堂之人的憤怒也臨到我身上，因為他們確信他們的帶領人——特別是與政治有關聯者——絕不可能在這麼重要的事上出錯。

另一次重大的爭議與阿姆斯壯赫伯特（Herbert W. Armstrong）的普世神召會（Worldwide Church of God）有關。九十年代，我開始與教會領袖會晤；當時所爆發的爭議，如今仍歷歷在目。然而，一九九四年，《基督教研究院期刊》和"聖經解答者"廣播節目有幸能首先公開宣告，普世神召會已走上一條教會曆史上從未有人走過的路——一條將他們從邪教國度引向基督國度的路³。不僅如此，我有幸能為普世神召會主席卡客約瑟的著作《被真理變化》（Transformed by Truth）撰寫前言。如今，他不僅是我的好友，更是我在基督裏的弟兄——走過了從邪教到基督的漫長道路。

在那些日子，我們的事工機構十分感謝邪教專家塔克路得（Ruth Tucker）博士、《今日基督教》的奈夫大衛（David Neff）、阿蘇薩太平洋大學（Azusa Pacific university）、富勒神學院（Fuller Seminary）、維真學院（Regent College）向這"重生的教會"所展現的友誼和支持。我們都相信，若是神能借著改變領導人的心，而轉變整個運動的方向，那麼神更要因著我們向祂持續的忠信作何等大的事。

憑著神的恩典，卡客約瑟能說："我們錯了。"如今，關於我們對倪柝聲、李常受和地方教會的立論，我們也要說同樣的話。

這樣作的代價是大的。我們的人格受到質疑，動機受到挑戰，聲譽受到攻擊，對我們的支持也因此減少。以下的說法我已經聽過不知道多少遍了：既然有七十位基督教領袖共同簽署一封公開信，要求地方教會承認他們錯誤的教訓和實行；

3. 卡客約瑟（Joseph Tkach），《被真理變化》（Transformed by Truth, Sisters, OR: Multnomah Books, 1997），54頁。

這些領袖怎麼可能錯呢？無疑的，基督教研究院的品格受到了質疑。

在風波期間，我提醒同仁們，我們的事工並非為嘩眾取寵；我們不在乎講臺的大小，或是否符合政治立場。到頭來，我們之所以作我們所作的，是因為真理至上！

無論代價有多少，都無法與中國和全球其他地方受到逼迫的教會相比。這事實我無法忘懷，是因一個永遠銘刻在我心上的場景：一位中國婦女，臉上掛著可掬的笑容，才剛講完了她因著在未經許可的聚會中，讀了未經許可的材料而下監的經歷。沒有絲毫的自憐，只有跟隨基督之人綻放的榮光；她經歷的是純正新約基督信仰的實際。講完之後，她謝謝我不惜代價為真理站住。我從未覺得如此不配。無論我面對的是什麼，與她和眾多像她一樣的人相比，都是微不足道。

或許沒有什麼話比"我錯了"更難啟齒。然而，對一個恪守"真理至上"的事工而言，願意道出此語不是可有可無的選擇，而是基本的要求。

漢尼葛夫漢克 (Hank Hanegraaff)

類似邪教、偏激、抑或

(異於傳統的) 正統？

——重新評估"地方教會"運動

米勒艾略特 (Elliot Miller) 著

一九七〇年代初，耶穌運動 (Jesus movement) 如火如荼之際，一位北加州的年輕女士甫歸信基督，即受邀參加一處基督徒的聚會，這些基督徒自稱為她所在城市裏的"教會"。當會眾開始崇拜時，這位初信者對他們"禱讀"聖經節和"呼求主名"的作法深感不安；會眾大聲朗讀經文，一再複誦，並穿插以"阿們!" "阿利路亞!" 和"哦，主！阿們！ 阿利路亞!" 等喊叫之聲。會眾中有人宣稱："我感覺到人的靈是調和的!" 這位女士一聞此語即奪門而出，深怕自己錯入了邪教，甚或誤闖了通靈法會。

我的老友這段口述的軼事，道盡長年來西方福音派和"地方教會"⁴運動之間令人局促不安的緊張情勢；此一運動是由倪柝聲於中國發起，一九六二年由倪氏同工李常受傳來美國。他們異於傳統的崇拜模式，不為人熟知的教義和用辭(如"調和")，以及對倪氏與李氏職事的熱衷，以至於他們拓展至西方時依然顯見的濃厚中國影響，在在都讓人認為，地方教會這個團體，不外乎是處於怪異與邪教或異端之間。對許多福音派人士而言，當他們研究地方教會的文獻或與其成員對話時，這些初步的質疑似乎逐一被證實，因為地方教會雖然否認，但是他們所持的神學似乎並不正統，例如他們似乎主張形態論(神是一位有三種形態，而非三者在一位格裏)。

本雜誌的出版者——基督教研究院 (Christian Research Institute) 對於此一爭議相當熟識。我們與加州柏克萊的偽靈剖析會 (Spiritual Counterfeits Project)，是在一九七〇年代中、後期，最早研究地方教會並發表評論的。雖然我們拒稱他們為"邪教"⁵ (Cult)，但我們極具批評性的評估，

4. "地方教會(召會)"運動常被外人冠以"地方教會"之名稱，雖然如此稱呼該團體有其便利之處，但並非完全準確。此一運動並未採用任何正式名稱，因其訴求乃在跟隨新約的榜樣，單純地在個別一面視信徒為基督徒，在團體一面視信徒為教會(宇宙性的)或在某一個城市裏的教會。在此以外，都被視為分裂。他們常自稱"主的恢復"，為便於行文，筆者在此使用"地方教會"。在東西方除了被稱為"地方教會"外，在早期倪柝聲時代被稱作"小群"，只在中國大陸被稱為"呼喊派"。"呼喊派"是浙江省三自愛國運動於一九八〇年代早期開始使用的稱呼，藉以抵制地方教會(他們企圖對付所有拒絕加入三自運動的基督徒團體)。隨著時間推移，"呼喊派"被多數中國人泛指所有未登記的家庭教會成員，也有人用以指某些聲稱自己是李常受的跟從者，卻不與地方教會交通，背叛出去，以諸多異端方式扭曲聖經和李氏教訓的人。由於地方教會與後者所指的"呼喊派"被混為一談，造成地方教會與中國當局之間諸多的問題。

日後被許多評論所參照並引用，而許多引述者竟毫無顧忌地使用"邪教"一辭⁶。

然而在二〇〇三年，我們接受地方教會領導人的邀請，就著他們的信仰展開對話。隨後幾年，我們發現自己對他們某些教導有極大的誤解。不僅如此，我們幾度前往遠東訪問之後終於認清，此一運動乃代表神在該區域極關鍵的工作，而我們以及其他西方反邪教工作者所發表的評論，已對其造成了嚴重的阻撓。

本文旨在對地方教會運動作一全新的評估。我們在簡略檢視此運動的背景，及其引起爭議的緣由後，會以較長的篇幅審慎論到福音派人士對地方教會四項主要的關切。這幾項都曾詳列於二〇〇七年一封由許多福音派神學家、護教者和領導人連署，所致地方教會的"公開信"。接著我們將作出結論，並且重新評估地方教會在歷史正統及整個基督教界中所站的地位。最後，我們會從宏觀的角度來看：圍繞著地方教會數十年來的爭議，問題到底在哪里？而爭議一旦得到解決，又有什麼益處？

5. 我們最初的確將他們描述為"類似邪教"(cultic)，意指，我們認為這是個基督徒團體，但有類似邪教的特徵。我們後來將地方教會歸類為"偏激的基督徒團體"。

6. 見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)。

第一章 地方教會——其運動與爭議的緣由

地方教會這個運動，可以追溯到中國福建省福州市，一個絕頂聰明、前途大好的十七歲青年——倪柝聲（一九〇三～一九七二年），後以英文名 Watchman Nee（倪傲夫）見稱。他全心奉獻，畢生事奉主；倪氏雖缺正規之訓練，然而他如饑似渴地遍讀基督教著作，並且親自力行傳揚福音並建立教會，因而瑕不掩瑜。他於一九二七年遷往上海後，出版書籍及雜誌，因對內裏生命和新約教會生活均有精闢見解而博得名聲。

在受益於倪氏著作的熱心中國基督徒中，有一年輕人名叫李常受（一九〇五～一九九七年），後以英文名 Witness Lee（有見證人之意）見稱。李自幼受教於美南浸信會⁷，一九二五年接受基督作救主。一九三三，李氏安排倪氏到他家鄉煙臺，在他所建立的教會講道。李渴望他的職事能與倪氏之職事完全配合，或成為"一"，遂於當年稍後遷居上海。

往後的年間倪氏發表不少著述，並為教會工人舉行特會和訓練。倪、李和同工們在中國各地和東南亞建立教會，直至一九四九年政局改變時，教會已有六百餘處。此乃真正本土發起的運動，外人皆稱"小群"（起因於他們沿用了英國弟兄會的詩集《小群詩歌》）；他們著重的是在經歷上認識基督，過奉獻的生活，以及恢復新約裏地方教會的實行。

根植普利茅斯（英國）弟兄會

地方教會運動的許多觀念，諸如多位長老作地方教會團體的"牧會者"，廢除聖品階級與平信徒之間的差異，以主的桌子為敬拜中心等，皆源自閉關派的（普利茅斯）弟兄會，倪、李皆受該會相當程度的影響。然而，倪氏認為他在弟兄會中所觀察到的分裂與聖經不符，故此尋找新約中信徒合一的立場，而發展出如下的概念：一個城市只該有一個教會，各教會行政獨立，自立於其他地方教會、公會、差會之外。這構想雖然是為著合一，卻成了地方教會最具爭議的焦點，因為這基本上是反公會的，並且不承認任何在地方立場以外聚集之教會的合法性——地方教會接納所有基督徒為神真正的兒女（見下文）。

7. 值得注意的是，倪、李二人皆沒有佛教背景。他們著作中奧秘派的傾向與東方宗教無關，說他們受東方宗教影響是不實的。他們受影響的背景，源於西方基督教內裏生命派的教師，如賓路易師母、慕安得烈和蓋恩夫人等。

之後，倪氏於一九五二年下監，二十年後在獄中去世。倪氏打發李氏到臺灣，為確保地方教會運動，以及他們所"恢復"的新約真理能夠存留。

一九五五年⁸，此一運動在臺灣發展到六十五處教會，"聖徒"（地方教會偏好以此稱呼信徒）人數達兩萬。李氏承繼了領導的地位，但某些倪氏"小群"運動的領導人和教會，並未與李是一，如李氏與倪氏那樣是一；也就是從這些人中，首先出現以李氏為異端的指控⁹。

李氏對此運動進一步的引導

在這段期間，李氏進一步發展了許多既存於倪氏職事中的教訓，諸如神與人的調和¹⁰，基督是賜生命的靈（此論點導致受指控為形態論者，見下文），認識教會乃是新耶路撒冷，以及虔誠生活的實行，如禱讀和呼求主名。這些都被陳明為新的啟示，但並非越過聖經而有的新真理，乃是指被忽視而失去，但借著聖靈得"揭示"，並由教會所"恢復"¹¹的聖經真理。因此，此一運動常自稱為"主的恢復"，因為他們自視為聖經真理向神的子民不斷恢復的一部分，前可溯及宗教改革之先，歷經宗教改革，綿延至倪柝聲和李常受的職事¹²。

東方與西方交會

一九五八年李常受行經美國，在洛杉磯遇見一群信徒，他們渴慕經歷新約的教會。李氏與他們保持接觸，而於一九六二年遷至洛杉磯；他相信是主指引他，將恢復傳佈到美國。

一九六九年，加州、紐約和德州都有了"地方教會"，但此運動尚未擴及美國大多數地方。李氏根據使徒行傳教導，教會生活是借著移民得以開展，於是地方教會的成員開始遷移至全美各地，並建立教會。隨著"耶穌運動"於一九七〇年代爆發茁長，許多持理想主義的青年人，以及在屬靈上饑渴的成年人，都在尋找對基督更深的經歷，也希望經歷新約的教會。因此，地方教會的人數大增，至少，他們在美國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

8. 主的恢復——經歷基督並在合一中實行召會生活，歷史，"當前的恢復——一城一會(主後一九三七年至今)"；見英文網頁<http://www.lordsrecovery.org/history/iv.himl>。

9. 首先對李氏發出神學上批評的是陳則信，他是倪氏於香港所設立的二位長老之一。有意思的是，他指李氏教導亞流派的異端，此等指控是我們在美國從未聽說過的。他指控的根據是李氏稱成為肉體的基督為受造之物。李氏的確教導基督就其人性而言，乃是受造之物；但李氏亦教導基督就其神性而言，乃是宇宙的創造主。李氏在某處作出極端的陳述，並在他其餘的教導中給予平衡，但批評者只抓住他極端的陳述，卻不同時引用他平衡的陳述，此種批判模式一直延續到今天。事實上，就本文神學探討部分而言，這個基調為本文持平的論述，作了相當好的總結。

10. 地方教會在定義"調和"一辭時相當謹慎，認為這辭並非說到神或人在性質上的改變。見"調和——有更好的辭彙嗎?"《肯定與否定》(Affirmation and Critique), 3, July 1996): 31、62 頁。

11. "當前的恢復——一城一會(主後一九三七年至今)"；見英文網頁<http://www.lordsrecovery.org/history/iv.himl>。

12. 關於他們信仰的完整解釋，請見"主的恢復——經歷基督並在合一中實行召會生活"網站的歷史部分，<http://www.lordsrecovery.org/history/iv.himl>。

都開始有了地方教會。

反邪教的事工也在一九七〇年代孕育，如前所述，地方教會也列入其研究對象。我盡可能以客觀的角度回顧往事，我必須說雙方都有其不是之處。反邪教的研究人員並未深入瞭解地方教會自身的文化背景和神學內容，未能察覺其與典型美國福音運動之間微妙的差異，因而未能對此一源自中國本土的運動（雖有許多美國青年人加入）作出正確評估。此外，李氏偏好作具爭議性的論述，而未隨即加上限定的解釋，以致造成莫大的誤會。就地方教會這一面而言，其成員對於公開批評的回應，則態度極為強硬。成員中有較不成熟者，其手段及言辭更加深外界的誤解，使人認為他們的確是邪教。

我的記憶猶新，基督教研究院的創辦人馬丁華特（Walter Martin），一九七七年十月在安那翰的美樂地（Melodyland）基督徒中心的一場特別聚會中（使用年輕聰穎的邪教研究員巴莎迪諾夫婦（Bob and Gretchen Passantino）所提供的研究結果，並借重他們對地方教會教訓所作的解析），公開論及地方教會；地方教會及其成員隨即作出回應，在《橙縣紀事報》（Orange country Register）刊登全版廣告，為他們信仰的正統性爭辯，並譴責"聖經解答者"（Bible Answer Man）（當時主持人是馬丁）。我也記得他們如何占滿"聖經解答者"廣播節目的電話連線，為他們的教導激進地與馬丁爭辯，使節目完全無法繼續進行。

李常受與馬丁華特會面

若非因著下述的因素，事情可能會有很不一樣的發展。我手上有馬丁華特與李常受在一九七七年二月二十一日談話記錄。李氏邀請馬丁到他家中，與他夫婦二人共進午餐，馬丁應邀。他們談得很深入，也很誠懇。交談中，他們瞭解彼此，研討信仰，視彼此為在基督裏愛主的弟兄。總之是一場溫暖的、基督徒之間的交通。他們的結論是，在關於地方教會的教訓上，要更多地對話。李氏表示願意敞開接受指正，馬丁表示找不出有什麼需要改正的。雙方同意，終止任何挑釁的言行。

我記得馬丁回到基督教研究院，熱切地談及他和"李弟兄"的交通，並指示我們不要再對地方教會作任何評論，好讓雙邊對話自然發展。但我也記得研究團隊對此演變感到懊惱。我們那時不信任李常受，也害怕馬丁受欺。不久，雙方人馬在各自領頭人不知情、未經同意的情況下，打破了"停火"狀態。馬丁和李氏都認定對方該負互信破裂的責任，自此對話破裂，"戰火"重燃，且愈演愈烈。

地方教會提起訴訟

地方教會與反邪教界在一九七七年的對抗，後因兩本書的出版，而延燒到基督教研究院之外。第一本書是尼爾森湯瑪斯（Thomas Nelson）出版社所出關於

邪教的書《彎曲心思者》(The Mind Benders)，其中一章說到地方教會。著者史巴斯傑克(Jack Sparks)是加州柏克萊的基督徒世界解放陣線(Christian World Liberation Front——即偽靈剖析會的前身)的前領導人。史巴斯接受了東正教的一支，離開偽靈剖析會，開始以特殊的角度，用古代的信經加上聖經來駁斥邪教。此書指控地方教會對其成員洗腦，並惡待會員。一九七八年的版本則在緊接地方教會的內容之後，加入關於鐘斯(Jim Jones)人民廟堂(People's Temple)的記載；地方教會雖尋求訴訟以外的解決之道，但徒勞無功，遂於一九八一年提起訴訟。一九八三年達成和解協議，尼爾森湯瑪斯出版社在美國十八份報紙上刊登撤回啟事，並停止發行該書，所有未售書本一律收回。

第二本書《神人》(The God-Men)，是由偽靈剖析會的人員所寫，地方教會並未對其一九七七年的版本採取法律行動。一九七九年，該書經達迪(Neil T. Duddy)和偽靈剖析會大幅改編內容，由 Schwengeler-Verlag 出版社發行德文版(一九八一年由美國校園團契出版社(Intervarsity Press)發行英文版)，地方教會隨即對達迪、偽靈剖析會和 Schwengeler-Verlag 出版社提起訴訟。將近五年的預審期間，達迪遠走國外，Schwengeler-Verlag 出版社從未在任何訴訟程式中現身。在開庭的第一天，偽靈剖析會(顯然預期敗訴)基於無力償付可能的罰款，宣佈破產，他們也沒有出庭。

雖然偽靈剖析會宣稱地方教會蓄意拖延審訊，迫使他們破產，因而無法為自己辯護；但從各方的宣誓證詞和專家證詞所呈現的資料，令人很難想像，他們能有什麼辯解的餘地(見下文)。一九八五年一月二十六日，法庭裁定《神人》一書"其主要部分均屬虛假、譏謗及僭越法定的合理權利，故此乃為誹謗"，並判原告應得一千一百九十萬美元的損害賠償，然而因被告破產的緣故，原告只得到約三萬四千美元。

《神人》訴訟案過後，地方教會與反邪教界的矛盾降溫，維持了好幾年表面的平靜。地方教會在美國的成長相當緩慢，部分原因是始終未脫"邪教"之名。八〇年代，因為內部的爭議和分裂，整個運動受到相當的衝擊¹³，但具有向心力的會眾不在少數，足以抵禦風暴。同時，在遠東有相當的成長，尤其是在中國大陸；這是由於八〇年初期開始，當局對未登記的宗教團體，采較寬鬆的政策。地方教會在蘇聯的開展相當成功，也在十個國家建立了訓練中心，訓練年輕人。李常受盡其餘年完成了他整本聖經的《生命讀經》系列，為聖經《恢復本》的內¹⁴容重新定稿，繼續寫作厘清地方教會運動主要的異象¹⁴，並重整教會生活的實行，使

13. 批判者指其內部的爭議，證明地方教會具有類似邪教的性質。我們深入瞭解之後發現，這些爭議只證實了聖經之教導，認定在信徒之間仍然有罪存在(雅三 2，約一 8)。換句話說，教會歷史上，人肉體的行為一再傷害並分裂基督教的工作，地方教會也未能倖免。因為這個題目越過本文的主旨，就是審視"公開信"所指控水流職事站和地方教會的內容；將來若有機會，我們會觸及這些議題。(見下文)

14. 參李常受，《長老訓練》系列十一冊，包括第二冊《主恢復的異象》(臺灣福音書房，1996)。

使其更接近新約的模式（如林前十四章所陳明）¹⁵，這對其聚會造成強力的影響。

李常受於一九九七年去世。反邪教界的觀察者，對於新一代的領導人是否會對地方教會的教導作修正或撤銷，持保留態度。

新的訴訟以及訴求福音派的認同

二〇〇一年十二月十四日，地方教會的出版機構，水流職事站，以及九十七個獨立的地方教會，針對 Harvest House 出版社和作者安格堡（John Ankerberg）、威爾敦（John Weldon）於一九九九年所出之《邪教暨新興宗教百科》（The Encyclopedia of Cults and New Religions，後文稱 ECNR），提起訴訟。反邪教界的許多成員都相當驚訝，不僅是因為地方教會在李氏去世，以及"神人"案判決十七年之後再度興訟，更是因為他們竟然為七百三十一頁厚的百科全書中，區區一頁半的內容而提訴。二〇〇六年一月五日，德州上訴法院改判，對地方法院駁回被告簡易判決之請的裁定，作出相反的裁決，並裁示法院對"宗教"爭議不具管轄權。地方教會於二〇〇六年向德州最高法院，二〇〇七年向聯邦最高法院提出上訴，兩院均裁定不受理。

正值與 ECNR 訴訟進行的同時，地方教會也不遺餘力地與福音派建立關係。二〇〇二年，水流職事站被接納為"福音派基督教出版協會"（ECPA）的會員。他們也是"基督教出版行銷商協會"（CBA）和"福音派基督徒信用合作社"（ECCU）的會員。他們不僅主動接觸基督教研究院（CRI），也邀請富勒神學院（Fuller Theological Seminary）與地方教會對話，並深入研究其教訓的正統性。富勒神學院同意接受，結果對地方教會相當有利¹⁶。地方教會也尋求接觸那些可能成為他們盟友之公允的神學家和基督教領袖。他們與主流基督教媒體接觸，這些出版物對他們的報導，也轉得更為正面¹⁷。

福音派領袖致地方教會的"公開信"

即便如此，地方教會仍持續遭受譏諷、猜忌和部分人士魯直的反對。這種態度在二〇〇七年一月九日化為實際行動，一份新聞稿通報：有七個國家、超過六十位福音派基督教學者及事工領袖，史無前例地簽署了一封"公開信"，要求地方教會的和水流職事站的領頭人，放棄他們的創辦人李常受的非正統論述。這封信也呼籲此一運動的領頭人，放棄他們數十年來所使用訴諸法律和威嚇訴訟的方

15. 參李常受，《新約福音的祭司》（臺灣福音書房，1989）。

16. 見漢尼葛夫漢克、巴莎迪若格雷琴和富勒神學院所著《地方召會：真正的信徒與基督身體裏同作肢體者》（Fullerton, CA: DCP Press, 2008），27-29 頁。

17. 參"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>).

式¹⁸，來回應基督教團體與個人對他們的批評，以期解決爭端。簽署本信的著名領袖和學者當中，包括前基督教研究院的成員，前任及現任《基督教研究院期刊》的專欄作者，其中有E·Calvin Beisner、James Bjornstad、Norman L. Geisler、H·Wayne House、Gordon R·Lewis、Ron Rhodes、James R·White等。

18. "領頭的福音派學者呼籲'地方教會'放棄其教訓及法律攻擊"，二〇〇七年一月九日，http://www.open-letter.org/pdf/OL_PressRelease.pdf.

第二章 論公開信的議題： 關於神的本質

公開信中的議題，不僅論及地方教會向福音派基督徒提起訴訟的歷史，也牽涉地方教會的某些教訓，包括神的本質、人性的本質以及福音派教會和公會的正當性。這封信在論及這些教訓時說："因為李常受以下的陳述，似乎抵觸或有違基督徒信仰的基本教義，所以我們慎重地請求水流職事站和'地方教會'的領導人，撤回並停止出版此類言論。"

公開信接著摘錄李常受所謂的非正統教訓，卻沒有解釋這些說法為何不正統；該信作者可能認為，任何懂得神學的讀者，都能從這些陳述的本身，看出異端之處。我們很快就會看見，這封信的起草人和署名人都犯了嚴重的錯誤，多數署名者很可能對地方教會少有研究，只是讀過起草人提供的摘錄而已。

因著公開信非常精簡，所以不難將全文的要點一次抄列，但我寧願逐段為之，在每段之後加以回應。

公開信從地方教會文獻中所引用具爭議的言詞，第一系列標題為"關於神的本質"，引用李常受的陳述如下：

"子稱為父，所以子必是父。我們必須看見這事實。有些人說，祂稱為父，但祂不真正是父。但祂怎能'稱'為父，卻不'是'父？....."

在人所不能靠近的地方(提前六 16)，神是父。當祂出來彰顯祂自己時，祂乃是子。所以子賜給我們，而祂的名稱為'永遠的父'；這賜給我們的子就是神。"

(李常受，《基督包羅萬有的靈》(安那翰：水流職事站，2001；臺北：臺灣福音書房，2000)，繁二至三頁。)

".....是完整的神格，是三一神成為肉體。"

(李常受，《神新約的經綸(上冊)》(臺北：臺灣福音書房，1986，2002)，繁二七五頁。)

"傳統對三一的解釋非常不充分，並且接近三神論。神的靈與我們聯合時，神沒有留在背後，基督也沒有留在寶座上。那是基督教給人的印象。他們以為父是一個人位，差遣子，另一個人位，來完成救贖；此後子差遣那靈，又是另一個人位。在傳統的想法裏，那靈進到信徒裏面，而父與子留在寶座上。當信徒禱告時，他們受教導要跪在父面前，並在

子的名裏禱告。這樣將神格分裂為幾個分開的人位，不是聖經的啟示……"

(李常受,《生命資訊(下)》(安那翰:水流職事站,1997;臺北:臺灣福音書房,1997),繁二〇〇至二〇一頁。)

"子是父,子也是靈((那是子的主耶穌,也就是永在的父。我們的主是子,也是父。阿利路亞!"

(李常受,《關於父子靈三而一的神》(安那翰:水流職事站,1996;臺北:臺灣福音書房,1979),繁一五至一六頁。)

"所以,非常清楚的。主耶穌是父、是子、也是靈。祂就是神自己。祂也就是主。祂是父、是子、是靈,是全能的神、也是主。"

(李常受,《聖經中關於三一神清楚的啟示》

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、靈不是分開的三個身位或三位神;祂們是一位神,一個實際,一個身位。"

(李常受,《三一神作三部分人的生命》(安那翰:水流職事站,2008,臺北:臺灣福音書房,2008),繁五〇頁,簡41頁。)

對二十一世紀西方的基督徒而言,不難理解這些陳述乍看之下很攪擾人。這些發表看來就是在教導形態論。難怪有些不清楚地方教會背景的福音派領導人,在讀了這些摘錄之後只說:"名要簽在哪里?"然而,我以下的話,或許會令熟知基督教研究院長年致力於維護歷史正統的福音派信徒,感到同樣的攪擾,但是我仍必須說:這些陳述按其上下文來看,沒有任何不符正統之處。我不是說,形態論符合正統。基督教研究院認為形態論是異端,就如聯合五旬節教會(United Pentecostal Church)的教訓是異端一樣,我們的看法從來沒有改變過。我所要說的乃是,以上李常受的陳述不是在教導形態論。我們曾以為他們教導形態論,但那是因為我們像許多反邪教運動的人一樣,從未花時間仔細研究地方教會整體的教訓,好明白這些教訓的上下文,以及其前因後果。

那麼李常受教導,子既是父也是靈,意思為何?這樣的教導,又怎能與正統相符?稍後我們會詳細解釋,地方教會論到三一位格之間的彼此等同,所引的聖經根據;簡而言之,這些根據乃是關乎(1)三者⁽¹⁾在經綸三一方面的活動,以及(2)三者⁽²⁾在素質三一方面的互相內在。他們強調神聖三一三者的等同,是為了改正他們在西方世界所見猖獗的三神論。然而,我們必須先確立的是,地方教會常以健全、正統的方式陳述三一,然後進一步厘清他們論述三一時所常用似乎非正統的發表。

地方教會對於三一的正統表述

甚至有些批評地方教會的人都承認，地方教會的著作中有多處是肯定正統三一教義的¹⁹。請看以下李氏對於三一毫不含糊的闡述：

父、子、靈三者是從永遠到永遠，同樣的永遠，同樣的無始，同樣的無終，也是同時存在的²⁰。

就是神是三個身位，一個素質；身位不可亂，素質不可分；身位雖有父、子、靈三者，但在素質上乃是一²¹。

我們在基督教研究院的人，從前就知道李氏有這樣的陳述，所以我們將地方教會的神學歸類為"偏激"，而非"異端"；這是基於我們數十年來對"偏激"所持守的神學定義。偏激神學肯定正統，但還會在正統的信仰上，另加別的內容，以致對正統有所抵觸、妥協或破壞。我們只能推斷說，地方教會相信他們所在的世界裏，兩個矛盾的論點是能同時成立的。

然而，遠在我們開始與地方教會對話之前，我就深受一事攪擾，就是我們在某些方面忽視他們對正統神學明確的肯定，同時卻指控他們與正統不符。起碼就我而言，我不知道有哪一個形態論的團體，曾如此詳述過正統的三一信仰。地方教會的教訓中，可能有些陳述能澄清這個顯而易見的矛盾，我們卻失之交臂；我曾不只一次有這種想法。的確，我們基督教研究院的人"從前"真的有所失誤，幾乎所有反邪教界的同僚，亦復如是！

"笨蛋！ 問題出在經綸上。

(It's the Economy, Stupid!)"

(譯按：作者借用此名言，將其關鍵字"經濟" (economy) 轉指"經綸")。

讀者可能還記得克林頓(Bill Clinton)的選戰策士卡威爾(James Carville)在一九九二年總統競選時所創的口號："笨蛋!問題出在經濟上。"這句話也可轉用來責備我們這些人，我們竟忽略了地方教會文獻中所經常提到素質的三一

19. 例如abuGian的"地方教會"(恢復教會)之李常受的教訓("The Teachings of Witness Lee of the 'Local Church' (Church of Recovery)"; 庇哩亞人衛道研究事工(The Bereans Apologetics Research Ministry), <http://www.thebereans.net/arm-wlee.shtml>); "致信給所有熱衷於'李常受教訓'的跟隨者,關於'三一神'的教義"("To All Zealous' Witness Lee Teaching' Followers Regarding the Triune God' Doctrine", Biblocality <http://www.telus.net/trbrooks/TeachingofLC3.htm>); 也請參考Calvin Beisner的評論,見於Colin Hansen的著文"邪教守望者的再思:從前譴責倪氏與李氏的人,如今認同'地方教會'"("cult Watchers Reconsider: Former Detractors of Nee and Lee Now Endorse ' Local Churches", "Bold Bible Teaching, <http://www.boldbibleteaching.net/watchmanneeandwitness.html>)。

20. 李常受,《神的啟示和異象》(安那翰:水流職事站,1999;臺北:臺灣福音書房,1998),繁二九頁。

21. 同上,繁十四頁。

(essential Trinity) (亦稱本體的三一，ontological Trinity，或內在的三一，immanent Trinity) 與經綸的三一 (economic Trinity) 之間的區別。以上二辭代表了正統神學中廣為認知的區別；這也是我們在基督教研究院的人所持守並教導的。這二辭，一是指神聖三一身位的永遠本質和彼此的關係，另一指三者與受造之間發生關係時，在時空裏 (與時間有關的，和時間上的) 所扮演的角色；二者之間是有區別的²²。

我早就領會，當聖經或正統神學描述經綸三一時，聽起來總像是形態論；但我從未想過，這或許正好解釋為什麼地方教會的教導，聽起來像形態論。當然，地方教會和正統神學所描述經綸的三一並非形態論，因為這些描述的背後，持有對神聖三一本體上之永遠性，以及三者不變之關係的信仰。然而形態論者卻混淆了聖經中本體三一和經綸三一之間的區別，將二種觀念混而為一，因而將經綸三一的特徵，轉嫁到本體三一之上。

我們這些批評者如果對地方教會有透徹的研究，與其有充分的對話，就會發現，李氏在這個議題上的立場，再清楚不過了。他多次謹慎地解釋素質和經綸的區別，並且將地方教會對三一的觀點，和形態論作了清楚的對比：

形態論的錯謬何在？形態論教導父、子、靈不都是永遠的，也不都同時存在。形態論宣稱父結束於子的來臨，子終止於靈的來臨。形態論者說，神格的三者分別存在於三個連續的時期。他們不相信父、子、靈同時並存、互相內在。我們和他們不同，我們相信神格的三者同時並存、互相內在；那就是說，我們相信父、子、靈就素質說，在同樣的情形之下，同時都存在。然而，在神聖的經綸裏，三者三個連續的時期裏，分別作工且表顯出來。但甚至在祂們經綸的工作和表顯裏，三者就素質說仍是同時並存、互相內在²³。

李氏在這裏沒有提到形態論有兩類："時序" (Chronological) 形態論和"功能" (functional) 形態論；後者並不否認神可以在時間上的某一點，以一種以上的形態或角色同時作工。然而，無論是功能形態論者或是時序形態論者，都不會像李氏對素質的三一和經綸的三一，作出如此的區別。

不僅如此，從李氏論及三一的整體教導來看，我們可以清楚看見，他將父、子、聖靈看作三個有分別意識和意志的中心，或說三者是在親密的主從關係中，彼此永遠相聯的"我"。例如李氏在解釋約翰十章三十節 (我與父原是一) 時寫道："父與子雖然是'一'，二者卻仍然有'我'和'父'的分別。這一點不能忽略，因為一忽略了，就會成為形態論者 (modalist) 。"²⁴ 李氏在別處又深入地

22. 我用"關係"一辭，是指三一神在作為宇宙之創造者、保守者、審判者和救贖者各方面的活動。

23. 李常受，〈新約總論·第一冊·神〉(臺北：臺灣福音書房，1993，1999)，繁三五至三六頁。

24. 李常受，〈神的啟示和異象〉，繁三一至三二頁。

論及：離了三一神，就沒有永恆；他說：

在已過的永遠裏，當父與子交通的時候，當父愛子的時候，當子被三一神所預定的時候，靈也在那裏，因為靈乃是永遠的靈，永世的靈。

行傳二章二十三節說，基督是按著[三一]神的定旨被交給人。.....在神格的三者之間有一個會議，借著這個會議，立了一個定旨。.....因此，三一神在已過的永遠裏，就已經在交通、愛、預定、作工並揀選²⁵。

對於我們獨立的研究所觀察到的點，水流職事站媒體主任魏爾克利 (Chris Wilde) 的說法完全正確，他說："人之所以批評李常受關乎三一的教訓，幾乎都是因為選擇性地摘錄他著述中強調三一神在經綸一面之運行的部分，但是對於他在著述的其餘部分，甚或常在同一段話裏所作之完全平衡的陳述，卻隻字不提。"²⁶

李常受的確將子與父和靈視為一，但不是形態論者混同的看法：

在神的計畫，神行政的安排，神的經綸裏，父取了第一個步驟，子取了第二個步驟，靈取了第三個步驟。父定計畫，子來完成，靈來應用子按照父的計畫所完成的。.....父定了這計畫之後，子來完成這計畫，但祂是同著父（約八 29，十六 32），並憑著靈（路一 35，太一 18、20，十二 28）作這事。現在子已經完成了父所有的計畫，靈就來取第三個步驟，應用子所完成的，但祂是作為子並同著父作這事（約十四 26，十五 26，林前十五 45 下，林後三 17）。借此，當神聖三一的神聖經綸完成的同時，神聖三一的神聖存在，就是祂永遠的同時並存和互相內在，仍保持完整，不受破壞²⁷。

李氏進一步地澄清，並反對形態論（亦稱"父神受難論者"，因為他們的信仰暗指父在十字架上受難）：

在神經綸的第二步，就是完成的步驟，是子作了一切的工作。我們不能說，父同著子並憑著靈作了完成的工作。也不能說，那靈作為子同著父完成了父的計畫。我們只能說，子同著父並憑著靈作了一切的工作，來完成父的計畫。我們也不能說，父成為肉體，父在肉體裏生活在地上。不僅如此，我們也不能說，父上十字架，為著救贖我們而死；也不能說，

25. 李常受，《在神聖三一裏並同神聖三一活著》（臺北：臺灣福音書房，1991），繁五至六頁，簡 4 頁。

26. 魏爾克利，"李常受論某些關鍵議題的教訓"(Presentation of Some of the teachings of Witness Lee concerning Several Key Doctrinal Issues)(致富勒神學院文稿，二〇〇五年十月)，2 頁。

27. 李常受，《主今日恢復之主要項目的重點》(安那翰：水流職事站，1996；臺北：臺灣福音書房，1993)，繁七至八頁。

十字架上所流的血是父耶穌的血。我們必須說，這血是神的兒子耶穌所流的（約壹一 7）。我們既不能說，父在十字架上受死，也不能說，父從死人中復活²⁸。

因此，實情乃是，地方教會將子與父和靈視為一的發表，大多是在經綸三一運行的背景之下，並且有聖經相同的陳述為基礎。這些例證遍佈福音書，尤其是約翰福音。

舉例而言，約翰十四章清楚指明，儘管三一的三者²⁹在救贖的工作中，各有其特定的角色，但是當他們盡職時，卻從未離開另外二者積極的同在和參與。認識耶穌就是認識父（9）。父完全參與耶穌所說的話和所作的事（10）。耶穌升天後，祂與父二者都積極地答應門徒在耶穌的名裏禱告所求的事（13~14，參十五 16）。同樣的，當耶穌說要差“另一位保惠師”時，無疑是聖靈在教導和引導門徒的角色上接續了子，而在聖靈的工作中，無疑地有子積極的同在（十四 18：“我不撇下你們為孤兒，我正往你們這裏來。”），正如以前在子的工作中，有聖靈積極的同在（17：“你們卻認識祂，因祂[目前——在基督的職事裏]與你們同住。”）

有的解經家說，耶穌回到門徒這裏的應許，是指祂復活後的顯現或祂的再來。即便如此，我從約翰十四章所得的論點仍然成立，就是這三者之間有密切的關聯，因為該章裏全是這種關聯。然而，上下文似乎是在暗示，耶穌是論到聖靈的來。這是緊接著前面一節的主題，當猶大（不是加略人）在二十二節問耶穌說，祂為何要親自向門徒顯現，而不向世人顯現時（指耶穌在十九節的話：“還有不多的時候，世人不再看見我，你們卻看見我。”），耶穌並沒有以復活顯現的觀點來解釋，反而陳明說，祂和父要到愛祂、遵守祂話的人那裏去，“同祂安排住處”——這種內住，我們只可能以聖靈的內住來領會。

由此可見，當福音書記載經綸三一其中一者的工作時，絕沒有排除另外二者在同一工作中的關聯；有時另二者之一，甚至二者，都與那工作有特定的關聯（除了父差遣子，子為我們的罪而死，以及那靈榮耀基督，這些獨特的角色以外）。

我們在書信裏也經常看見，神聖身位的其中一者與另一者特殊角色的關聯。下文引自地方教會為富勒神學院所預備的一篇文稿，其中列舉了保羅的話，解釋這些話在地方教會神學中的重要性，並且廣泛地引用李常受和一些知名神學家的話，來解釋神聖身位的這種關聯是有聖經根據的：

我們職事著重的關鍵點之一，在於信徒對基督的經歷，我們也是以此經歷的觀點，來解林前十五章四十五節[“末後的亞當成了賜生命的靈”]和林後三章十七節 [“主就是那靈”]這類經文。我們認為基督在復活裏，來到信徒這裏，並在賜生命的靈裏，且借由賜生命的靈，執行

28. 李常受，《長老訓練第三冊，實行異象的路》（臺北：臺灣福音書房，1990），繁七一至七二頁，簡 60 頁。

神完整的救恩。為這緣故，我們看見新約書信著重地將基督與那靈視為相同，這不是要消除二者在神聖三一裏的區別，乃是按著二者在信徒裏互相內住的存在和運行……

……熟讀歷代神學的人都知道，愛任紐（Irenaeus）、特土良（Tertullian）、奧古斯丁（Augustine）和許多其他確實正統教師的著作，都有被視為偏激的可能；然而，這些著作中也有平衡的論述，使這些人不失其正統性。李常受也有這類平衡的論述，但那些批評他為異端的"證據"，鮮少引用這些論述。我們在此提出兩段摘錄作為例證，展示他對基督與那靈的完整觀點：

這位基督如今是在天上的主，同時也是在我們裏面的靈。"主就是那靈。"（林後三章十七節）祂在天上是主，在我們裏面是靈。祂是天上的那位，運用統治的權柄、元首的權柄和祭司的職任……凡祂作主所實行的，祂成為那靈都將之施行在我們身上（《基督天上的職事》，繁八九頁）。

有些人讀到那靈是另一位保惠師，那靈是基督的氣，也許會說，"你不信基督與那靈是不同的麼？你不信基督與那靈是兩位麼？"不錯，我相信從外在、客觀的方面來看，基督與那靈是兩位。然而，從內裏、主觀的方面來看，那靈——第二位保惠師，乃是基督——第一位保惠師——的氣。因此，從內裏的角度來看，基督與那靈乃是一（《約翰著作中帳幕和祭物的應驗》第五冊，繁七〇二頁）。

無需詳加分析即可明見，李常受信守基督與那靈有別的觀點。然而，與新約書信中之教訓相呼應的是，他認識並教導，在基督徒的經歷裏，復活的基督與賜生命的靈經常視為相同；這經歷與神學系統相對，是李常受職事的重點。

因著這是李常受教導中飽受非議的題目之一，我們認為應在此題上引述一些他人的看法。李常受在此題目上的教導或許與傳統不符，甚至具有爭議性；但他並不是惟一作此等結論的人。至少有一位值得一提的當代知名學者鄧恩（James D. G. Dunn），他所論述的經文，也是李常受所經常引據的：

……保羅將得高舉的耶穌視為等同於那靈——不是等同於某一屬靈的個體……或是屬靈的領域或範圍……而是等同於那靈，即聖靈……對保羅而言，內在的基督論就是聖靈論；在信徒的經歷裏，基督和那靈並沒有分別。當然，這並不表示保羅將基督和靈混為一談（The Christ and the Spirit, vol. 1, Christology [Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1998], 164-165 中譯）。

上一代知名神學家多馬格裏斐(W. H. Griffith Thomas)，也是李常受經常引用其三一神觀點的作者，他在極其清楚並精確地敘述基督與那靈是等同的之後，也提及這個神聖真理的兩面性：

謹慎維護此一真理的兩面，是十分基要的。基督和那靈異而同，同而異。或許最好的說法是，二者的位格永遠有別，其同在卻永不可分(The Holy Spirit [Grand Rapids, MI:Kregel, 1986; reprint of The Holy Spirit of God, 4th ed. MI:W. B. Eerdmans, 1913], 144, 中譯)

這些摘錄和李常受職事完整的論述均清楚陳明，基督等同於那靈，乃是適用於信徒對基督之經歷的範圍，而非在神內裏的存在上。史威特(H. B. Swete)也持同一觀點：

作工的聖靈，實際上，就等於耶穌基督.....有了基督的靈，很清楚地就等同於有了內住的基督自己....."主靈"(即基督在祂得榮生命裏的能力)實際上應被視為一(The Holy Spirit in the New Testament, [London; New York: Macmillan, 1912], 306, 中譯)²⁹。

我們看見，在論及經綸的三一時，聖經常明白地將三一的三個身位彼此視為一。許多批評地方教會的福音派評論者，似乎不太重視這個聖經事實。此外，許多福音派人士似乎也忽略了一點，就是就互相內在(神學家較常用"互相滲透"，interpenetration)的教訓而言，三一的三者經綸上的合一，也有本體三一的基礎。一旦明白這個真理，對於地方教會所精確指出今日西方教會中的問題，長遠而言會有所幫助。在檢視互相內在的教義之先，我們需要針對這問題再多談一點。

兩面平衡的三一論：

福音派人士能從李常受學到什麼

致地方教會的公開信所引用李常受的話，已經指出了問題所在："在傳統的想法裏，那靈進到信徒裏面，而父與子留在寶座上。當信徒禱告時，他們受教導要跪在父面前，並在子的名裏禱告。這樣將神格分裂為幾個分開的人位，不是聖經的啟示....."

毫無疑問的，李氏應該更謹慎地發表他的想法。信徒受教，要在子的名裏向父禱告，這一點都沒有錯；耶穌自己曾這樣鼓勵(約十六 23)，李氏也沒有反對，

29. DCP《證實福音——關於眾地方教會和水流職事站的教導》(安那翰：辯護與證實，2009)，18-21頁。"致富勒神學院，關於水流職事站教導之聲明"
(英文版見於 <http://www.lctestimony.org/StatementOfTeachings.pdf>)。

因為他自己也這樣教導³⁰。

然而，我們從公開信所引述有限的內容也可明顯看出，李氏真正擔心的是三神論；這就夠諷刺了，因為公開信引用李氏這段話，是為要證明李氏的教訓並非正統。難道公開信的起草人和署名人真的要說，當聖靈進到信徒裏面時，父和子留在寶座上？難道他們所要捍衛的乃是，聖經啟示神格是三個"分開"的人位麼？若真如此，真基督徒就得擔心"他們"對三一的信仰了。

若要更清楚陳明地方教會的立論，就該注意他們採納一個原則，神學家郭維德(Robert Govett)稱之為"神聖真理的兩面性"；就是說，神的啟示有一特點，就是具有兩面；重要的是，我們對於這兩面都要完全接受並教導³¹。這說明了李氏為何不在強烈、具爭議性的發表後，加上看來比較適切的條件來解釋：他不願太快用聖經真理的一面(例如，神是三的一面)來平衡、削弱另一面(例如，神是一的一面)的豐富和力量，所以他常是另找機會來平衡。

地方教會實在可以，也應該更謹慎地向敏感的西方人解釋，這些具爭議之教訓的細節。他們並非如批評他們之人所認為的那樣自相矛盾，這是很明顯的。他們始終肯定神格三者彼此永遠有"分別"(distinct)，也始終否認他們彼此曾"分開"(separate)過。

如果這種說法還不夠厘清，就需要再進一步的鑽研。就算英文辭典對這兩個辭的定義完全相同，問題的關鍵仍然存在：到底"地方教會"怎麼定義這兩個辭？然而，《美國傳統辭典》(American Heritage Dictionary)與地方教會持相同見解：這兩個辭在當形容詞用時，意義上相當不同：

1. 《美國傳統辭典》給"分別"(distinct)的第一個(也是惟一適用於此的)定義是："易於辨別的；個別的。"

2. 至於"分開"(separate)，《美國傳統辭典》的頭兩個定義都適用：a. "被分出，或被分離；分裂的。"b. "以一獨立實體存在。"

我們若用地方教會本身辭彙的定義，盡力去瞭解他們的著述，必定會發現，其中常有聽起來很像形態論的言詞，乃因李氏和他的同工認為他們在西方面對的是三神論潮流，所以作出回應，並且試圖力挽三神論的潮流。的確，有些西方神學家觀察到現代福音派的教義³²確有這種傾向；同時，與公開信有關的神學家和反邪教護教人士，竟然看不出"分別"和"分開"之間的差異，這似乎也證實了此一隱憂。

30. 李常受，《禱告》(臺北：臺灣福音書房，1999)，繁二六七至二七八頁，簡 220-229 頁。

31. 魏爾，1 頁；參郭維德(Robert Govett)的《神聖真理的兩面性》(The Twofoldness of Divine Truth, Haysville, NC: Schoettle Publishing Company, 2003)。

32. 參 Wayne Grudem, 《系統神學：聖經教義簡介》Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995, 248 頁；康斯(Phil Gons)"你真是形態論者麼?" ("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 頁。

當然，西方絕大多數的基督徒並不是三神論者（相信三一是由三位分開的神所組成的）。然而，許多人似乎又不時地持守暗示三神論的信仰。

李氏基於相信神聖真理有兩面，就教導說："要正確地持守聖經的真理，我們必須持守真理的兩面。聖經中對三一神純正的啟示，在形態論和三神論兩個極端之間，占著中心的位置。"³³就李氏而論，地方教會在維持這個平衡，但多數福音派的人卻不然。地方教會辯稱，這就是他們的教訓遭到強烈反對的原因：三神論者很可能將正確的三一論解釋成形態論；正如形態論者很可能將正確的三一論解釋成三神論。

地方教會和批評他們的人此時都該退一步，冷靜一下。雙方都需要認識，"傾向"極端與"緊持"極端是不同的。正統基督徒必然同意李氏所說的：我們需要在形態論和三神論之間找到正確的平衡點；問題只在於決定平衡點在哪里，在整個教會歷史中，這個議題一向很棘手。在歷史的正統上，東正教比較傾向三神論，而羅馬天主教比較傾向形態論，但幾乎沒有人指控任何一方教導關於三一的異端。同樣的，或許可以說地方教會傾向形態論，但若要說他們是形態論者，是無法成立的。

至於李氏宣稱子就是父，也就是靈，又該怎麼說呢？許多批評者以此為根據，咬定李是形態論者。基督教研究院知道許多人都會這樣反應，所以已經向地方教會建議，不要再作這種言論。一個團體的教導能讓人清楚明白，是非常重要的。即便地方教會不理會我們的建議，"要緊的始終是真理"，當李氏肯定神格的三者是永存而有分別時，他是在陳明自己真實的信仰。再者，當他肯定三一是一位時，並非明顯的自相矛盾。反之，他乃是在試圖捍衛地方教會的神學，避免"身位"（person）一辭所可能含示分開（三神論）的意涵。

正如所述，李氏明確地教導，三一是由三個有分別的"身位"（person）所組成，但在別處也可看見，他對這辭的使用持保留態度³⁴。例如：

"事實上，用'三個身位'這個稱呼來解釋父、子、靈並不十分令人滿意，因為'三個身位'真正的意思就是三個人。因此，以羅馬書的注釋而聞名的多馬格裏斐（Griffith Thomas），在他的《神學原理》（The Principles of Theology）一書中，關乎神格的三一性這樣寫著："身位"這個詞有時也遭受反對。如同所有人類的語言，這詞易於被責難為不正確，甚至有實際的錯誤。當然不能把這詞引申得太過，否則將導致三神論。"³⁵

33. 李常受，《新約總論·第一冊·神》（臺北：臺灣福音書房，1993，1999），繁三四頁。

34. 值得一提的是，以三一神學著稱的Karl Barth，他雖反對形態論，卻與李氏一樣表達對使用"身位"這辭類似的疑慮。見Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority Volume 5: God Who Stands and Stays Part One* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1982) 184 頁。

35. 李常受，《何等的異端——兩位聖父，兩位賜生命的靈，三位神》（臺北：臺灣福音書房，1985），繁十九頁。

"我們不敢說父、子、靈是三位，也不敢說祂不是三位，因為這實在是一個奧秘。"³⁶

我們這些致力於反邪教的人，似乎可以在這一點上從李氏有所學習。當我們盡力要定義三一論，使大眾易於接受，又能迅速排除亞流主義（如耶和華見證人會）和形態論（如聯合五旬節教會，United Pentecostal Church）的錯誤時，我們可能太過倚賴關於三一的精簡定義，就如"三位一體"（one God in three Persons）或"三位一質"（three Persons in one nature Persons in one nature）等。

假如我們對三一只需要說這麼多，似乎太過簡單了。在整個人類經驗領域中，我們哪里能碰到一種人，在同一時刻與別人不是分開的個體？倘若我們給一般基督徒的，只有這些簡單的公式，他們若偶有三神論的思想，我們又怎能感到驚訝？他們若去相信如戴腓理（Phineas Dake）、史瓦格詹米（Jimmy Swaggart）、柯普蘭堪尼斯（Kenneth Copeland）和辛班尼（Benny Hinn）所教導極端的三神論，我們又怎能大感意外？

聖經並沒有用簡單的辭彙陳明三一。在描述神格的事上，有一個奧秘的元素在內，是難以明白的，就像李常受的三一教訓是難以明白的一樣！舉例來說，福音派反邪教護教人士經常正確地與耶和華見證人會辯論說，聖經將耶穌與耶和華視為等同，而耶和華（或Yahweh）是神自己的名字。他們有多少人會仔細斟酌，聖經如何將一個名字用在三一的三個身位身上³⁷？此外，聖經常用單數代名詞"祂"來指三一神，而不是僅指三一中的一位（我們基督徒也跟隨聖經這樣說）³⁸。

聖經中的確有一種觀念，將三一的三者視為共有單一"個人"的身分——耶和華，守約的神，我們以"祂"稱之是恰切的。我們這樣申明，並不是要混淆那存在於父、子、聖靈之間，永遠、經綸上的分別，而是要保全一個同等重要的聖經真理——他們構成永遠的一位；若將他們描述為三個"分開"的身位，就犧牲了這面的真理。我們這些曾用"分開"一辭來區分三一身位的人，應該感謝李常受對此的闡明。

李氏在這點上的想法，很接近已故改革宗神學家範泰爾（Cornelius Van Til），儘管範泰爾的觀點一直遭到批評，但就我所知，沒有人指控他是異端。康斯（Phil Gons）在他的神學博客上寫道：

"避免形態論和三神論，就像要避開律法主義（legalism）和反律法主義（antinomianism）一樣困難。在企圖系統化聖經中關於三一的道理

36. 李常受，《神的啟示和異象》，繁十七頁。

37. 實證的經文甚多，請比較以賽亞四十四章二十四節與約翰一章三節和創世記一章二節。倘若只有耶和華創造宇宙，那麼子與聖靈——與父同為創造的作用者——必也是耶和華。

38. 聖經中滿了例證，見申命記四章三十五至三十九節。

時所發生的錯誤，多半出於想要說的太多。或許範泰爾的方法是最好的。他沒有去解決這個緊繃的議題，而堅稱在不同的方面，神既是一位，也是三位，借此也完全維持了三一的奧秘。範泰爾對抗的概念是，有人認為"神"是一種屬性，為三一的三個身位共同分享。弗雷約翰（John Frame）在這一點上為範泰爾的辯護很有其獨到之處。範泰爾的說法對保護我們不落入形態論或三神論，很有幫助。神是一，也是三，但那是在不同方面（因此沒有矛盾）。至於祂到底如何是一又是三，我們不能，也不該發表意見。³⁹

互相內住

——鮮為人知卻完全符合聖經的教義

如前文所述，對抗三神論傾向最好的處方，就是認識"互相內住"（coinherence）此一重要的聖經教義。三一的三個身位之所以絕不能被分開，乃是祂們一的性質遠超過僅僅分享同一屬性（如人類分享同樣的屬性），而是一個實體的存在，因此互相滲透到彼此裏面。

地方教會在他們提交給富勒神學院的報告中，清楚交代了他們對互相內住的立論，及其根據：

我們堅決主張神聖三一的三個位格永遠存在，並永遠有別；同時我們也承認，在任何一者的表顯或個別行動中，都有三者不可分（卻仍有別）的運行。……李常受在解釋為何聖經有時將神聖三一的某一身位視為與另一身位等同時，十分倚重這個觀點：

……互相內住這辭應用在三一神身上，是指父、子、靈三者，在彼此的裏面存在（existing within one another）說的。首先，這是根據主耶穌在福音書裏的話。……同樣的話還出現在約翰十四章十節、二十節，十章三十八節，十七章二十一節、二十三節。這五節聖經都說到同樣的事，就是子與父同時在彼此的裏面。這些經節乃是關鍵，使我們明白神聖三一是三又是一的奧秘（《神的啟示和異象》，繁二九至三〇頁）。

約翰福音十四章十節，也許最能道出神聖三一明顯的行動與不可分的運行，其間的微妙之處："我在父裏面，父在我裏面，你不信麼？我對你們所說的話，不是我從自己說的，乃是住在我裏面的父作祂自己的事。"因著子在父裏面，父在子裏面——即父與子互相內住——明明是

39. 康斯，前面引用過。

子的行動("我對你們所說的話")，卻又是父的運行("住在我裏面的父作祂自己的事")。在靈明確的行動中，也有三者不可分的運行，其中一例可見於約翰十六章十三至十五節.....

我們相信，因著神聖三一三者互相內住的奇妙實際，有些不重細節的系統神學家，會因聖經將其中二者實質視為相同而感到困擾。然而，並非所有系統神學家都對這神格裏的實際一無所知：

這個素質的一說明了一個事實，儘管父、子、靈有各自的位格和實質，但位格之間彼此互通，互相內在(immanence)，使得一者的工作.....也可視為另一者的工作，一者的彰顯，也可視為另一者的彰顯。聖經記載神格之間彼此互通，使我們不至因父、子、靈之間的區別，將其視為分開的。這種互通也說明基督為何稱為"那靈"，那靈為何稱為"基督的靈"，如林前十五章四十五節，"末後的亞當成了賜生命的靈；"林後三章十七節，"如今主就是那靈....."神聖三一的位格並不是可分開的個體。每一者都包含其他二者，一者的來就是其他二者的來。因此，聖靈的來必定包含了聖子的來(A·H strong, Systematic Theology [Old Tappan, NJ: Revell, 1960, c1907], 332-333, 中譯)。

同理，因著神聖三一的互相內住，那賜給我們的子臨到我們時，祂一切的行動裏都帶著永遠之父不可分開的運行，因此，如以賽亞所預言的，子可以稱作永遠之父。我們不該認為以賽亞的預言只是舊約的一個隱喻，也不該強行抹殺其對於基督徒完滿的意義，因為我們基督徒認為這節聖經乃是啟示成肉體之基督的預言。我們希望這處經文能完全發揮其字面的力量，說明成肉體而來的子，乃是在父裏面，祂的工作也是永遠之父的運行⁴⁰。

至此，公開信所引李氏的陳述：".....整個神格，三一神，成為肉體。"(the entire Godhead, the Triune God, became flesh) 就較為能夠理解了。撰寫公開信的人意圖讓我們相信，李氏教導擴大的、三一版本的父神受苦論，否認惟獨子成為肉體；其實，如上所述，李氏明確地教導，僅有子成為肉體，成就了神經綸"第二個步驟"的工作，死在十字架上，從死人中復活。但請注意，公開信中所引用的，甚至不是完整的句子。這是個重要的事實，因為該信的作者從二百四十個英文字段落中，僅僅引用了八個英文字，讓讀者無從明白李氏實際的用意。這一段落的全文清楚並明確地說到三一的互相內住，而李常受是就著這個意義，並且只限於這個意義，寫下那八個英文字；因著神聖三一存在的合一性，神聖三

40. DCP《證實福音——關於眾地方教會和水流職事站的教導》(安那翰：辯護與證實，2009)，15-17 頁。

一裏的任何一者都不會離開其他二者的同在和關聯，而到任何地方去，或作任何事。當有人根據不完整的句子定罪某作者時，明察的讀者都該提高警覺；在此事例中，進一步的研究即證實原作者的話是被斷章取義了。

我相信已經有足夠的證據，證明那些指控地方教會在神聖三一的認識上為異端、偏激、口是心非、自相矛盾的話，都是不成立的。正如我們在基督教研究院的人，承認我們曾錯誤地指控地方教會是形態論者；我相信其餘批評地方教會的福音派人士，若能持平論事，並願接受改正，也會得到類似的結論。因為真理與個人歷史無關，雖然地方教會有時曾對此類過分且不實的指控作出激烈的反應，但這並不意味這些指控本身沒有過分和不實之處。這也不該影響福音派的學者在這事上所該達致的結論⁴¹。我們稍後會看見，只要嚴謹地按其上下文研讀地方教會的文獻，就會使人不得不對公開信裏所指的其他神學錯誤，作出與我們完全相同的結論。

41. 的確，地方教會被指控為異端和偏激時，所作的反應遠比其他團體激烈，其原因是這些指控都是不實的。真正的異端者似乎對於異端的指控並無所謂，也許是因為在某種程度上，他們知道這些指控是確實的，或者，他們並不在意要合乎聖經；他們對這類指控的關切，多以公共形象為出發點。但設想一下，如果你自己正統的教會，被大眾指控為異端和邪教，你將作何感想。這種指控特別令人難以忍受，因為這是不實的，並且，因為你會以福音派的感覺來回應。因此，建議福音派人士換一個更具同情心的角度，來看地方教會已往的好辯之處。

第三章 論公開信的議題： 關於人性的本質

公開信的下一段以"人性的本質"為題，並佐以李常受著述的摘錄：

"基督有兩種性情——人的性情和神的性情；我們也是一樣，我們有人的性情，又用神的性情遮蓋起來。祂是神而人，我們也是神而人。祂是木造包金的約櫃，我們是木造包金的板。以數目來說我們不一樣，但以性質來說我們完全一樣。"

（李常受，《包羅萬有的基督》（臺北：臺灣福音書房，1970），繁一二八至一二九頁，簡 91 頁。）

"神能對信祂的人說，'我是神而人者。'信祂的人能回答說，'主啊，讚美你。你是神而人者，我們是人而神者。'"

（李常受，《三一神作三部分人的生命》，（安那翰：水流職事站，2008），繁五四頁，簡 44 頁。）

"我的負擔就是要你們清楚看見，神的經綸、計畫就是要把祂自己作成神，又把我們這些祂所造的人作成神，叫祂自己人化，叫我們眾人神化。結果，祂和我們，我們和祂，都成了神人。"

（李常受，《關於神聖分賜更深的研讀》，（臺北：臺灣福音書房，1990），繁四五頁。）

"我們信的人都是從神生的。從人生的就是人，從神生的也就是神。你我都是從神生的，所以我們也都是神。"

（同上，繁四四頁。）

"因著父、子、靈都與基督的身體是一，我們可以說三一神成了'四一神'，這四一就是父、子、靈與身體。神聖三一的三者不可分，不可離，也不可亂，這四一也是一樣。"

（同上，繁一七九頁。）

一如公開信的前段，本段不外乎摘錄一連串李常受看似異端的話，而沒有按其上下文為李氏此等教訓提供任何解經或解釋的根據。我覺得就著前段來說，還比較容易同情公開信的起草人，因為在沒有對李常受作過任何透徹研究之前，把

他歸為"形態論"也還算可以理解。但是本段所摘錄的李氏言論，與任何錯誤的教訓，可謂風馬牛不相及，顯然不能證明什麼。

這些話如果是"新紀元" (New Age) 運動者，或是印度教的宗師說的，那也就不過是異教或拜偶像者之舉；如果是出自摩門教，或是普世神召會 (Worldwide Church of God)，那也就不過是"偽教" (pseudo-Christian) 或是異端者的言論；如果是出自"信仰的話" (Word of Faith) 或"春雨運動" (Latter Rain) 的教師，那充其量只不過是偏激之論。然而這話若是出自古希臘教父，或是東正教神學家之口，那就要被接受為正統了。不提供上下文和語彙的定義，只憑這些節錄的話當作異端證據，是缺乏學術水平、感情用事、不負責任且無立論根據的；其指控並未顧及地方教會關於"人性的本質"所作實際的教導。

公開信的起草人可能辯稱，這只是一封致地方教會的公開信，所以沒有提供任何李氏詳盡文獻的必要。這種說法只有對私函說得通，對公開信卻不然。這還不僅是一封公開信，起草人更召開記者會發佈其內容，且公佈於網站，在福音派人士中間大力傳播，並且執意以此公開信當作針砭地方教會的論證之作，同時也允許他人如此使用該信。

當我們對地方教會針對人性本質的教導深入瞭解之後，發現和前段所面對的極其雷同；我們發現和他們對神的本質的教導，如出一轍地被誤解和誤傳。李氏就此一主題施教時，一再論及本體的三一 (ontological Trinity) 與經綸的三一 (economic Trinity) 之間的不同，卻完全被忽略或忽視。不僅如此，地方教會所教導的"人成為神" (Human deification) 與東正教會的教導相似，但與上文所提的任何其他例子完全無涉。這兩個因素——本體三一與經綸三一之別，以及與東正教教義相近——完全將李常受置於正統，而無涉異端；不管你同不同意他的立論，或認為他的解經是否合宜。

素質與經綸的分別——再次失誤！

反邪教或教義辨正事工對基督的身體提供了極重要的服事；有些基督徒未能珍賞護教及教義辨正工作的重要，認為這不過是一種"異端狩獵"，因此從事這方面工作的人總是必須為此申辯。然而，反邪教研究人員若是斷章取義，挖掘出一位教師看似異端或醜聞的言論，為要製造震撼效果，好讓大眾反對這位教師及其團體，這種行為乃是低劣的"異端狩獵"。雖然我對參與這封公開信的許多人極其尊重，也不認為他們已往的工作是"異端狩獵"，但這次他們處理李常受"成神論"的方式，就叫我很難為他們辯護了。

公開信中所引李氏的三本著作，其中兩本說到"成神論"只是點到為止，所以在信中都只引用了一次。然而，《關於神聖分賜更深的研讀》一書被引用了三

次，這本書提供了地方教會對此議題完整的看法，還有好幾本書都是該信起草人可以或應該參閱的。

以下這段引自《關於神聖分賜更深的研讀》的話，包含了公開信從該書所摘錄三段話的其中之一。請留意，摘錄者在看出李常受顯然不是在作異端陳述時，就立刻停止摘錄。下文中黑體字部分是該信摘錄部分，斜體字部分是該信故意不摘錄的部分。

我們信的人都是從神生的。從人生的就是人，從神生的也就是神。你我都是從神生的，所以我們也都是神。

雖是這樣，我們必須認識，我們沒有神的身位，不能給人敬拜；有神的身位而當得人敬拜的惟有神自己⁴²。

不幸的是，對於為該信署名或是支持該信的福音派人士而言，還有更惡劣的事。就在公開信摘錄的那一段話之前，有一段話作了重要的解釋（見下文斜體字部分），公開信的起草人卻置之不理：

神最終的目的，乃是要把祂自己作到我們裏面，作我們的生命、一切，作到一個地步，使我們能成為祂；但這不是說我們就成為神了和獨一的神一樣，我們要知道，我們雖然是從神生的，有祂的生命，成為祂的兒女，作祂的家、家人，我們卻沒有神那主宰一切、受人敬拜的身位⁴³。

如果該信的起草人對李常受"人成為神"整體的教導作過研究，就會發現類似上述的解釋一再不斷地出現。以下再舉數例（李氏解釋的話用斜體字標示）：

早期的教父，用"神化"（deification）這辭形容信徒有分於神聖的生命和神聖的性情，卻無分於神格。我們人需要神化，在生命和性情上成為像神一樣；但說我們在神的神格上成為與神一樣乃是極大的異端，我們是神，但是在祂的神格上，乃是在祂的生命、性情、元素、素質和形像上⁴⁴。

在我們運用靈的屬靈呼吸裏，我們享受、接受並吸取神聖的本質，連同神聖的素質、神聖的元素和神聖的表顯。這使我們成為神，就是被經過過程的三一神構成，使我們在生命和性情上（不是在神格上）成為神。在這一面的意義上，我們可以說信徒成為神乃是一個過程，這個過程要終極完成於新耶路撒冷⁴⁵。

一面，新約啟示神格是獨一的，並且只有神——那惟一有神格者，

42. 李常受，《關於神聖分賜更深的研讀》（臺北：臺灣福音書房，1990），繁四四頁。

43. 同上。

44. 李常受，《基督徒的生活》（安那翰：水流職事站，1995），繁一六七頁，簡 137 頁。

45. 李常受，《約伯記生命讀經》（臺北：臺灣福音書房，1997），繁一四一頁，簡 109 頁。

當受敬拜。另一面，新約也啟示，我們這些在基督裏的信徒，有神的生命和性情，並且我們要在生命和性情上成為神，只是絕不會有祂的神格⁴⁶。

質疑者對這個議題會很合理地提問："一個信徒如果有了神的生命和性情，怎麼可能不具有神的神格？"這個問題在讀過李氏的論述，及他對各辭彙所下的定義之後迎刃而解。當李氏說到"經過過程的神"時，顯然的他是說到經綸的三一。神是在這個三一裏，就某一面說成為"四而一"的。當信徒"成神"時，神在祂素質或本體的三一裏（李稱之為神格），是不變的；一如基督在成肉體時，本體的三一是不變的一樣。地方教會認為，在神的經綸或救贖的計畫實施時，有一個按步驟進展的過程，首先父神在成肉體裏具體化身於子，基督又在復活裏實化為那靈，至終三一神要彰顯在得榮的教會裏；而神的素質或神格則是永遠不變的。

這不僅是從李氏的教導歸納而得的思維，更是李氏在多處所明確陳明的。例如："三一神成為賜生命的靈所經過的過程，是經綸的事，不是素質的事。神的改變只能是經綸的，絕不能是素質的。在素質一面，我們的神不能改變。從永遠到永遠，祂在祂的素質一面仍是一樣。但在祂的經綸裏，三一神在經過過程的意義上改變了。"⁴⁷這些神學上的區別與解釋都已明確陳述，若僅僅是被那些簽署公開信而非專業的反邪教護教者忽略了，還情有可原；若是公開信連署者中資深的神學家也忽略了，就難以理解。然而，後者也許有人亦參與了該信起草的事。除非指出誰是起草者，否則，如此斷章取義地引述他人著作，將使全體學者同受質疑了。

與東正教成神論相配的更正教義

總而言之，地方教會成神的教義，根本就是更正教福音派人士耳熟能詳的信徒聖化、得榮的教義，只不過其觀點較為奧秘而已；其實地方教會就此的遣詞用字有點非主流之外，他們的說法與教會歷史的先例和福音派主流的信仰是相當吻合的。地方教會的成神論，與東正教的成神論相比，是更為接近更正教義的。

這樣與神聯合或成為神，乃是基於基督法理的救贖。它包含唯獨憑靠恩典，相信基督而得稱義，以及接受聖靈。借著內住的靈，信徒得著神生命的注入，借這生命生機地聯於基督，並聯於祂奧秘身體（教會）的眾肢體。這生機聯結的進展有一過程，"這過程包括重生、聖別、更新、變化、模成與得榮"⁴⁸。

46. 李常受，《撇母耳記生命演經》（臺北：臺灣福音書房，1996），繁二〇三頁，簡 161 頁。

47. 李常受，《新約總論·第四冊·那靈》，七九至九八篇（臺北：臺灣福音書房，1999），繁七四頁。亦可見李常受，《關於神聖天賜更深的研讀》，繁四頁；李常受，《那靈與基督的身體》（安那翰：水流職事站，2004），繁九八頁。

48. 《肯定與否定》編者，"The Crystallization: Union with the Triune God"，Affirmation and Critique, 3(July

地方教會認為基督救恩的實施，終結於信徒的得榮，這種觀點中可能有些細節或著重點，是福音派人士並不熟稔，甚至感到不自在的（正如福音派對東正教的觀感一樣）。然而，地方教會的觀點，和正統的神學是相當契合的。地方教會的觀點，在神論、基督論、聖靈論、救恩論和末世論等方面，與正統基督教神學都有不謀而合之處。

在給富勒神學院的檔中，地方教會就著此一過程，詳述人成為神的原委與限制：

這再次關係到在神格裏，神內在所是和祂經綸一面之作為的區別。就著所是與存在而言，惟有祂是神；然而，就著我們與這位獨一之神聯合併有分於祂而言，祂"使我們成為神"。因著神的不可傳遞性，人絕不會有分於神格；我們絕不會成為三一神中的第四位格，絕不可能和神一樣受敬拜。因著人絕不會失去造物的屬性，我們絕不會成為創造者。因著我們會永遠帶著人的形狀和性情，所以不可能無所不在。因著我們會永遠受限於神在創造時所給我們的智慧，所以不可能無所不知。無論是在創造的範圍之內或之外，神永遠是神；我們最多只能在受造的界定之內，與神聯合，而成為神……

這個"人成為神" (deification) 的傳統基督教觀點，在初世紀時，普遍為基督教所接受。亞他那修 (d. 373) 的著名格言對此有最精練的發表："祂成為人，是為了使我們能成為神" (de Incarn. 54.3) …… "人成為神" 的觀點普遍被西方教會所忽視。更正教總是對它保持懷疑，羅馬天主教則是約略地認同。然而，在東方歷代相傳的基督徒卻從未丟棄此一觀念，他們將"人成為神" 視為神救恩的完整意義和功效。與東正教不同的是，我們這些在地方教會裏的信徒，不以聖禮、聖餐和其他儀式，作為"人成為神" 的憑藉。相反的，我們相信我們是借著天天享受神的話，借著禱告，借著在教會的聚會中，與其他信徒交通，分受恩典的運行，而成為神。我們是借著有分於基督，並且借著天天活在教會中，憑著恩典來活基督，而成為神。儘管有些人出言反對我們對救恩的觀點——"人成為神"，但大多數深入我們職事的讀者都明白，我們在這個寶貴真理上所持的觀點，雖與當前更正教的主流思想有異，卻完全合乎正統……⁴⁹

不實際又不合理的要求

縱覽地方教會目前所出版的神學著作，顯見他們當今的領導人物，對其教義

1996), 64 頁。

49. DCP 《證實福音——關於眾地方召會和水流職事站的教導》(安那翰：辯護與證實，2009)，33-34 頁。

特色執著的程度，並不亞於李常受本人。所以，公開信"呼籲水流職事站和'地方教會'的帶領者放棄並停止出版李氏這類言論"是既不實際，又不合理的。他們不會推翻自己所堅信的教義特色，因為他們深信這不僅合乎聖經，並且能使他們的會眾得益，更進一步地還能使基督身體其餘的部分得益處。他們為什麼要放棄他們所信仰的教義？他們所教導關於神與人的本質，完全符合正統；又有誰有資格斷言，他們在這個範圍之內，對基督身體其他的部分是沒有貢獻的？

雖然就我個人來說，我對信徒之間使用"成神""神人"這些字眼並不自在；但是，我確信地方教會對信徒得榮的內涵，與神對人性終極的計畫，所付出的研究、思考與禱告，要遠遠超過大多數傳統的基督徒。地方教會的人有權利，自認對神在這些方面的啟示有較深的體會；正如浸信會的信徒之於浸禮，長老會信徒之於聖約在今日教會中的地位，聖公會的信徒之於使徒的世襲，靈恩派的信徒之於靈浸，衛理公會的信徒之於聖別的重要，時代論者之於字義釋經學，家庭教會之於身體的生活等，都可自認有較深的體會。

離譜至極的雙重標準

試想如果有"來自七個國家，六十位福音派的學者及事工領導人"共同簽署一封公開信，要求達拉斯神學院(Dallas Theological Seminary)的院方及教職人員"放棄神學院創辦人不正統的言論"，那是何等的傲慢和分門別類？畢竟，有些福音派人士的確認為 Lewis Sperry Chafer 所教導的古典時代論略失正統，就像有些福音派的人士，認為地方教會教導"成神論"略失正統一樣。再說，為什麼不去對付聖公會的受洗重生論，路德宗所認為，"在聖餐之內、隨著聖餐、在聖餐之下"有基督身血"真實的存在"，或是拿撒勒人會對"二次恩福"的信仰？如果福音派人士，都願意容忍這些團體教義上的差異，即便他們相信這些差異並不符合聖經，對基本教義也會造成負面的影響；為什麼地方教會，就得不到相同的待遇？

我個人認為答案有兩面：

1. 因著某些福音派人士將地方教會標為邪教或類似邪教，所造成地方教會的反應，使人認為地方教會有一段好涉訟、多爭論的歷史。這造成許多福音派人士對地方教會普遍的敵意，進而對地方教會採取有異於其他基督教團體的待遇(挑剔較多，禮遇較少，也較不謹慎)。

2. 追根究底，地方教會之所以遭受差別待遇，是因為他們與眾不同。

許多西方傳統主導了教會歷史，不僅深厚地影響了西方人對今日一切基督教事物的態度，對於他們在世界各地傳教帶領歸依、教導成全的人也有同樣的影響。然而，倪柝聲、李常受以至於當前地方教會的許多領導人，都未承襲西方的傳統。這些領導人的母語，都不是英語。他們接觸基督教著作及薰陶的機會，也很有限。

當地方教會的成員遷移來美，首度面對西方基督教人士時，雙方心理上都沒有準備。對西方人而言，地方教會對基督教的態度，即便出於地方教會在西方的跟從者，顯然還是中國式的；這種中國式的行為方式，對西方人是陌生的，於是管是否屬實，就自然引發了邪教之想。對地方教會而言，任何人說他們是邪教，或稱他們所尊重的教師為邪教領袖，都是極具攻擊性的。為了保護他們合法的基督徒立場，和他們深信對整個基督身體所能作出的獨特貢獻，他們只好還擊。

在試圖對話時，語言和文化上的差異，往往阻滯了進展。李常受和其他華裔領導人，以至於他們許多缺乏福音派背景的西方跟隨者，對於他們某些遣詞用字可能給西方福音派人士所造成的印象，也許渾然不知；這些福音派人士對邪教素有研究，對於已過只在邪教背景中接觸到的用辭，他們是不會輕易認可的。然而，地方教會不可能放棄他們相信是從神所來的教導。他們拒絕改變他們的用語，通常也不願意在施教時為迎合別人而加上平衡的話。如此固執，就使福音派護教人士誤以為是拒絕採納正統。因此，有的時候地方教會好像刻意作出邪教表現，而反邪教研究人員對地方教會的研究，方法不夠徹底，手段也不夠公允；自此演成雙方惡意相向，情形愈演愈烈，至終造成今日的局面。

地方教會的另一面

地方教會還有另外一面，是許多西方基督徒不瞭解的。因積極回應他們開啟對話之請，漢尼葛夫漢克、巴莎提諾格雷琴（真道實踐會（Answers in Action）主席，基督教研究院前研究員及有關地方教會的作者）和我，有幸親自目睹地方教會的積極面，不僅在西方，同時也在東方，包括中國國內許多的省分和城市。

你若投入足夠的時間，按其上下文研讀地方教會的文獻，與他們的領導人和會員交談，觀察他們如何過個人的基督徒生活和團體的教會生活，你就不得不作出以下結論：這班人不僅是基督徒，在許多方面更是基督徒的楷模。這一群信徒在對基督的忠信及所受的訓練上，要讓大多數西方的基督教團體羞愧。他們經過火煉逼迫的試驗，仍然堅定站住，以致被煅煉成基督的樣式，感人至深。他們對耶穌的愛令人佩服，他們奉獻的生活折服人心。

二〇〇八年十月間，漢尼葛夫先生和我花了九天的時間，走訪中國沿海各地。當地聖徒熱力四射，我們深受他們的靈和見證所感。他們親述主如何在他們多年被監禁之中維持他們（有一位聖徒被關了二十四年），坐監的原因不外是承認耶穌的名、傳福音和聚會。

在地方教會中的信徒，不僅在言行上對基督有不變的忠信，也特別在意教義的正確性。同時他們對於邪教也很留意，並且會以他們的方式予以抵制。這也是為什麼當有人稱他們為邪教時，他們是如此傷痛。

依我三十七年（其間三十三年為全職）致力探研此類事件的心得，我認為地

方教會是一個正統的基督徒團體，他們在世界上一個非常關鍵的區域，追求神的旨意，他們也是該區域最大的基督徒團體之一（地方教會在中國的會眾為數約一百萬，全球會眾數約二百萬，主要人數分佈在亞洲各國）。

依漢尼葛夫先生和我看來，神正在大力使用地方教會，在中國各地帶進一個復興。舉例而言，我們參加了一個主日的聚會，聚會從上午九時進行至下午二時，這是在南京的教會（位於江蘇省，政府特許他們公開聚會崇拜），兩層樓的會所，座無虛席。在聚會主要程式之後，青年人擠滿了二樓會場，分成小組聚集。漢尼葛夫先生和一位傳譯坐在一個小組中間，我則參與另一個小組。借著大家舉手錶示，我得知所在的小組裏沒有人得救超過六年；有的人還沒有信主，他們是在與地方教會的人一對一的接觸時，感受到他們的屬靈活力及其對人生的目的感而被吸引。那天聚會結束的時候，有四十多位青年人排著隊受浸，其中有一位是在聽過漢尼葛夫先生的見證後才相信的。

漢尼葛夫先生和我深信，任何一個心懷善意的人——不論他起初對地方教會多麼有疑慮——只要和我們一樣去接觸地方教會，也必會承認他們持有真正的、正統的基督徒信仰。地方教會只不過是以與西方世界迥然不同的背景來追求基督信仰；正因如此，對我們來說，他們顯得特立獨行，令人生疑。

世界上沒有一種文化是源於基督信仰的。基督教最初成長的背景是異教的希臘羅馬文化，而這種背景對基督教思想與傳統，帶進了正面和負面的影響。因著神普及的恩典，希臘羅馬文化為教會神學研究提供了極有效的思維工具，但因著在文化中所既存人類的罪，也曾在教會中造成盲點。中國千百年來具備高度典雅的文化與文明，但也與任何先進的文明一樣，與西方的世界觀和影響力差別甚巨。然而，其中仍有神普及的恩典，當然也不脫人類罪的因素。

讀過中國的歷史和在華傳教史，以及多年前讀過倪柝聲的著作，再加上這次和數十位中國的信徒面對面交通，我發現中國人對真理和屬靈的實際，表現出強烈的熱誠與渴慕。換句話說，按照提多書一章十二至十三節，古代的革哩底人中有"說謊的，乃是惡獸，又饞又懶"，那裏的基督徒，需要嚴厲的責備，對此使徒保羅說，"這見證是真的"；因此，我想我同樣可以直言，在中國，認真、虔誠、全然奉獻給耶穌基督的信徒人數，絕不為人後。

地方教會運動是一個典型的例子。在中國的地方教會，雖然在高深的神學訓練上顯得捉襟見肘，但他們對認識什麼是新約教會，並活出新約教會的饑渴，是昭然共見的；也正是這個饑渴維持他們，度過了數十年嚴峻的逼迫。

西方反邪教著作

在壓制宗教異己上扮演的角色

中國政府並不反對宗教本身，事實上也越來越同意宗教（包括基督教）在社會上可以扮演積極的角色。不過政府當局很在意那些由國外引進，並且仍受國外領導的宗教團體。按當局的規定，任何核准的宗教活動，必須完全是本土的。

可能再也找不到一個比地方教會更為中國本土化的基督教運動了。我們都知道，地方教會是倪柝聲在中國創立的，由中國的同工承繼傳揚，其中最主要的是李常受。他們發展出的一套神學和教會生活，雖然合乎正統，卻獨具中國特質⁵⁰，是西方世界所未見的。我們看過，後文也將再提及，地方教會的"教會論"是強烈地以地方為主；地方教會不接受教會所在城市以外的控制，更不必說國外了。不僅如此，地方教會是不關心政治的，他們沒有革命或煽動的野心。他們教導會眾要服從政府，作模範、有用的公民⁵¹。換句話說，你再也找不到一個基督教團體，比地方教會更符合中國政府的要求了。

最近這幾十年來，地方教會所遭受的壓迫，多是歸因於西方福音派反邪教著作的推波助瀾。

這真是一個極大悲劇式的諷刺：地方教會對整個基督教真理獨特中國式的領會，竟成了他們在西方被誤解，被誤認為邪教的主要原因。而當西方對地方教會作出不利的反應時，中國政府不但沒有支持這個中國本土的基督教團體，反而許多官員因受西方文字中"邪教"一詞的刺激，在本來可能對他們放寬管制的時機，反而加以打壓。

反對地方教會的聲浪中，"人成為神"教義的角色

中國當局不是只受西方的影響，而反對地方教會。其他中國基督教團體對地方教會的態度正反參半，也有強力反對的，包括某些對政府有影響力的人。一位堪稱研究地方教會的專家告訴我，對這些基督教團體來說，最具爭議性的議題，大概就是"人成為神"的教義了。

非地方教會的基督徒，早就應該按地方教會的原意，來正視他們的"成神論"，而不該繼續不斷地把非基督教的"成神論"成分強加在他們的身上。不要望文就"亂"生意，以為這就是異端和偶像崇拜。

我們都知道，地方教會口中的與神合一，基本上是說到在神可傳輸的屬性上（如，道德的屬性），與神成為一；並且是借著神的"內住"，與祂親密地"調和"而完成的。地方教會所教導人與神聯合的關係，比大多數更正教徒按其所受

50. 地方教會的目標，是要超越文化的隔閡，諸如東西方的差異，為要具體實現新約的教會，以及以弗所二章十五節所記的"新人"。他們在這事上相當成功，然而，連這樣尋求超越屬靈實際的訴求，即使並非僅限於中國，也是明顯地出於中國。

51. 請見"為信仰爭辯"網站www.contendingforthefaith.com/responses/booklets/beliefs，"地方召會的信仰與實行"。

的教導而期待的，要親密得多，但是絲毫沒有違背聖經所說創造者與受造者的區別。

任何以聖經為本，深思未來的基督徒，一定會同意我們將來要模成基督的形像（羅八29）；這比我們現在所能領會的要高得多（約壹三2）。在聖經裏顯而易見的，基督自己降卑為人，又作人的奴僕，好使祂至終能高抬我們，使我們得有分於祂得榮的人性（腓三 20~21，參弗一 18~19，來二 10~12）。我們也可以說，聖經預見父、子、靈和教會要合為一；這個合一將親近無比，卻無礙創造者與受造者本質存在上的差異（或者用李常受和地方教會的說法，就是我們無分於神格）（約十七 11、20~23，弗五 31~32）。總而言之，就著救恩論與末世論來說，地方教會和大體福音派的看法幾乎沒有本質上的差異。

我唯一能夠解析出來的一個差異點，是地方教會強調信徒分受神的生命。這個觀念極似東正教所教導，信徒有分於神的"神能"（energies）而成為神。這個觀點比福音派所熟知的要奧秘得多（雖然倪、李二人均師承西方基督教的內裏生命派⁵²），但是東正教和地方教會的教導，都不是指有分於神的本性或成為敬拜的對象。因此，所得的結論是：地方教會的成神教義是完全合乎正統的。

52. 倪、李二人所受影響包括以下書籍的早期版本：Henry Scougal, *The Life of God in the Soul of Man*(Fearn, Ross-shire, Scotland:ChristianFocus Publications, 1996); Ruth Paxson, *Life on the Highest Plane*(Grand Rapids:Kregel, 1996); Mary E. McDonough, *God's Plan of Redemption*(Anaheim, LivingStream Books, 1999); T. Austin-Spark, *What is Man?*(Cloverdale, IN:Ministry of Life, 1939)。

第四章 論公開信的議題： 關於福音派教會與宗派的正當性

公開信裏所提的第三個議題，是關於李常受論及福音派教會與宗派的言論。該段與前兩段不同的是，文首、文尾都是起草者的簡要評論：

我們譴責水流職事站和"地方教會"矛盾且不合理的舉動，一面加入福音派教會或事工聯會，一面又持續傳揚李常受詆毀這些教會或事工的敘述，如下：

"由背道的羅馬天主教和更正教各宗派所組成的基督教國，不是主所建造的召會。這預言是借主的恢復得著應驗的，真正召會的建造是在主的恢復裏才得以完成。"

(李常受，《新約聖經恢復本》太十六 18 注 4 (安那翰：水流職事站，1999)，繁九七頁。)

[B=40_16_18_0_4."\)](#)

"背道的召會偏離了主的話，成了異端。雖然改革的召會多少有點恢復到主的話上，但他們否認了主的名，以許多別的名稱呼自己，如路德會、衛斯理會、聖公會、長老會、浸信會等。.....偏離主的話就是背道，以主的名之外的名稱呼召會，就是屬靈的淫亂。"

(李常受，《新約聖經恢復本》啟三 8 注 3 (安那翰：水流職事站，1999)，繁一二四六頁。)

[p?B=66_3_8_0_3."\)](#)

"我怕我們中間許多人，還在基督教國負面的影響之下。我們必須明白今天主是一直往前的，祂要完全地恢復我們，把我們完全帶出基督教國。"

(李常受，《召會和眾地方召會的歷史》，中譯。)

"在每個公會裏，包括羅馬天主教，都有真的、得救的基督徒。他們是神的百姓，是屬乎主的。但他們所在的那個公會組織，卻不是屬神的。公會的組織已被撒但利用，來建立他撒但的系統，以破壞正確的召

會生活這神的經綸。"

(李常受,《創世記生命讀經》三四篇,(臺北:臺灣福音書房,2002),繁五七二頁,簡 435 頁。)

"我們不管基督教,我們不管基督教國。我們不管羅馬天主教,也不管所有的宗派;因為聖經說,大巴比倫傾倒了。這是一種宣告:基督教傾倒了,基督教國傾倒了,天主教傾倒了,所有的宗派都傾倒了。阿利路亞!"

(李常受,《七靈——為著眾地方召會》,(安那翰:水流職事站,2001),繁一一二頁。)

"認識神不夠。認識基督也不夠。連認識召會都不夠。我們必須往前去,認識眾地方召會。如果我們在跟隨主的事上是趕上時代的,我們就要領會,今天乃是地方召會的時代。"

(同上,繁二〇頁。)

我們誠懇地呼籲水流職事站和"地方教會"的帶領者,揚棄並停止出版此類言論。

許多基督徒乍聞李常受論"巴比倫"和"基督教國"的話,以為他似乎是將地方教會以外的人統稱為"基督教",他們都會有所反應;身為一個研究邪教近四十年的人,我當然能夠領會這種反應。然而,大多數評論者仍視地方教會的成員為真基督徒,地方教會也維護正統的神學;因此,若用邪教世界自身用辭的意涵,來解讀地方教會這樣一個團體的言論,乃是錯誤之舉。請記得我們先前看過的例子,李常受可能用了一些我們心目中與異端或邪教有關的敏感字眼,但卻是以非異端的方式來使用,因此,我們應當更認真地按其上下文領會地方教會對這些辭的用法。一位水流職事站的領導者告訴我:"我們不是要向外宣告,公會是巴比倫"。他們說,當李氏使用這些辭時,重點多在向內的應用。換句話說,不要以為地方教會是出於菁英主義、批判主義和門戶之見而定罪公會和宗派制度;反之,他們是認為公會和宗派制度會產生菁英主義、批判主義和門戶之見,而這些也是地方教會成員必須避免的態度,因此他們加以定罪。

按其上下文來認識李常受

在探索前文所列公開信摘錄的話,按其上下文的意義為何之前,我們要先說明,這些摘錄的話絲毫不是異端。李氏甚至認為"真正、得救的基督徒"不僅存在於更正教的宗派之中,也存在於羅馬天主教裏。他論及羅馬天主教的說法,反

映出今日許多福音派基督徒的觀點⁵³。李也對羅馬天主教與更正教宗派作了區別，將最嚴厲的話保留給前者。他也不是第一個質疑其他更正教團體正當性的更正教領袖。這種辯論方式實際上是更正教的傳統，可以回溯至改教初期，當時路德宗和改革宗領袖不僅痛責亞米念派（Arminians）與重浸派（Anabaptists），也相互斥責。有多少長老會、路德會、浸信會、改革宗的信徒，更別說是新興宗派的信徒，曾被呼籲放棄其創辦人分裂的言論？

然而，問題依舊存在：公開信裏的摘錄，是否完滿呈現地方教會對於其他基督教公會所持的立論？我們若按照地方教會整體的教訓來領會這些說法，就會明白李常受所棄絕的乃是宗派主義本身；他如此行，是因為他相信一地所有的基督徒，都應屬於該地同一個教會，都該依此原則組織並聚集。他將此視為通則，無論他所帶領的運動是否在該地出現，原則都是一樣。

該注意以下這點（因這是福音派人士讀到李氏關於此事的教訓時經常忽略的）：李常受所反對的，既不是在宗派公會裏的基督徒，也不是他們在基督的名裏所相信、所傳揚並所行的一切。事實上，李氏經常贊許其他基督徒領導人或團體的教導、福音和善工⁵⁴，他的教導也從未阻止地方教會的成員與其他基督徒共事，只要不是推廣宗派主義，在其餘的事上都可共同努力。因此，水流職事站爭取加入不同的福音派專業協會，並不抵觸他們的基本信仰。

地方教會驚人的包容性

如上文所述，儘管反對宗派主義的立場，似乎是分裂的、菁英主義的並且是排外的，但它的目的實際上正好相反。在倪柝聲與李常受的教導裏，隨處可見一種合一、謙和並接納其他基督徒的態度，這也是人在"地方教會"裏通常遇見的態度。例如，李氏寫道：

今天聖徒們有許多不同的背景。有些人有長老會的背景，有些人有浸信會的背景，還有些人有其他的背景。但不論背景如何，如果他們已經得救了，就都有相同的信仰，因為他們都相信同一位主耶穌基督。他們都被同一個血所贖；因此，他們裏面都有同一的生命。我們都在這包羅一切的信仰裏是一。

交通乃是基於這個一。我們彼此有交通，因為我們都有同一神聖的生命，我們都有同一位主，我們也都有分於相同的救贖。不要問別人所

53. 這是我們在基督教研究院的經驗之談。每次我們發表一篇自認細緻的文章，其中並未在每一點上，都用最強烈的字眼定罪天主教，我們就會收到他們的投訴！

54. 這類例子不可勝數，包括對路德馬丁、衛斯理兄弟、懷特非、愛德華茲、普利茅斯弟兄們、司布真、摩根、高登、慕安德列、慕迪的稱讚，對戴德生和中國內地會以及葛理翰的特別推崇（見李常受，《長老訓練第四冊——關於主恢復的實行其他幾件要緊的事》，繁十九至二十頁，簡 15-17 頁；李常受，《長老訓練第五冊——關於主今日行動的交通》，繁十五至十六頁，簡 12-13 頁；李常受，《長老訓練第七冊——同心合意為著主的行動》，繁二六頁，簡 21-22 頁）。

受的是怎樣的浸；不要談論那些道理。只要他們不是林前五章裏那種犯罪的聖徒，我們就必須承認他們都是親愛的弟兄姊妹.....

在背景和許多其他的事上，我們也許與其他的基督徒相當不同。他們也許不相信部分被提，而我們也許贊同這事。但無論我們相信哪一種被提，只要我們相信主耶穌基督是神的兒子，祂成為肉體成了一個人，為我們的罪死在十字架上，並從死人中復活，我們就都蒙救贖、稱義、重生並得救。我們裏面也都有神聖的生命。因此，我們都屬於一個身體。我們乃是基於這個，彼此有交通。我們也許說到一些事，但我們不要說得太過，也不要爭論。我們的交通必須只基於主自己⁵⁵。

在給富勒神學院的檔裏，地方教會清楚陳明他們的態度：

我們承認，我們對於聖經所教導實際的一的認識，會使其他基督徒聚集的立場遭到質疑。然而，以地方召會作為召會正確彰顯的觀點，絕不質疑或貶抑宇宙召會內在的一面，就是基督的身體，包含所有時間、所有空間裏一切信基督的人。雖然召會正確的彰顯乃是信徒按著"一地一會"的原則聚集，但這原則並不因此廢去信徒在神獨一的召會裏，在基督身體裏的地位；這原則也不是界定基督徒的得救，或判定真假信徒的憑藉。當我們按此定義宣告地方召會是宇宙獨一召會惟一真正並正確的彰顯時，就有人倉促斷定，我們也教導只有我們的地方召會才是惟一的真召會，甚至延伸成只有我們才是真基督徒，基督教裏其他人都沒有得救，都註定要永遠滅亡。這是絕對不實，也不是我們所相信的。我們認定，所有承認基督的人，無論選擇何種方式聚集，都是真基督徒，也是我們的弟兄姊妹。否認基督教公會裏所有信徒是真正蒙神救贖的子民，與我們所持召會實際的一的信念是相抵觸的。我們的立場是，今日的基督教是分裂的，這是錯誤的，但是所有的基督徒，卻一點不差地是蒙神救贖寶貴的子民。不僅如此，我們在所有地方召會裏的實行是，只要人相信基督，我們就接納他進入我們的交通。我們放膽邀請所有的人在這事上試試我們，看看這是否屬實：請到任何地方的任何一處地方召會，參加任何一次聚會，看看是否會被拒於交通之外，是否會被拒絕參加我們的擘餅聚會，是否光憑對基督的信仰不足以被接納。我們不要你背誦任何教條，宣告任何信經，遵守任何作法，或擁有任何天然的特質。你只要宣告基督是神成肉體，祂就是這位神，借著死在十字架上，並從死人中復活，將你從罪裏拯救出來；這就足以使你成為所在城市之召會的一員，並且使你夠資格完全進入那個城市之地方召會的交通中。與其他

55. 李常受，《召會實際的彰顯》（安那翰：水流職事站，2000），繁一一七至一一八頁，簡 96-97 頁。

人所言相反，我們無論在異象或實行上都毫不排外；反之，我們接納所有在基督裏的信徒，尊重他們在基督裏的所是，並且實際地接納他們⁵⁶。

在他們對公開信所作的答復中，地方教會也坦率地承認，有時他們的成員並沒有照著這些原則行事，不過他們強調，李氏並不容許這些行為。事實上，地方教會的領導者在對話裏證實，李氏有時會因"地方教會"的成員用宗派的態度對待其他的基督徒，而責備並糾正他們——"有一次甚至長達半年"！

雖然我們的門和我們的心，向著所有真信徒都是敞開的，我們也同時明白，許多基督徒滿意並滿足於他們的公會。這選擇是在個人的良心範圍內。就如保羅在羅馬書十四章裏所寫，在這些事上，我們覺得"各人自己的心思要堅信不移"（5節）。儘管我們致力於正確的作法，我們承認，甚至在我們中間，仍有些不成熟的信徒過分熱心，試圖將他人帶進自己的經歷之中。或許為了制止這種情形，李常受在一系列論到以正確態度對待其他基督徒的資訊中，強調了以下幾點：

我們站在所事奉的主面前說，我們也沒有一點意思要拉人到我們中間。那個作法應該被定罪，那是卑鄙、羞恥的事。我（告訴人："你到哪里聚會都可以，只要對你有益處。"（我特別請求弟兄們，絕不要對任何人說，"到我們這裏聚會最好。"（召會的三方面之二——召會的歷程，繁九九頁，簡79頁）

我們不該拒絕其他團體的基督徒，到我們中間一同蒙恩，但我們也不需要到處歡迎他們。我不信主在這個時代裏，要我們作這些事；我信主要我們把福音送到各方各處，要我們把生命供應祂眾多的兒女。主要我們在這裏有一種光景，是能影響祂的兒女。

人到哪里聚會，如何事奉主，完全是人在主面前的事，不是你我可以干涉，可以過問的。你我在這個時代所應該作的，乃是把生命供應別人。當人和你接觸時，人在你身上該碰著一個東西，是他們一生不能忘記的。不要管他走什麼路，到什麼地方聚會；也不要以為在基督教裏，我們的聚會是最好的，我們的聚會的人數是最多的。

（召會的三方面之二——召會的歷程，繁二五九至二六〇頁，簡212至213頁）

56. DC P《證實福音——關於眾地方召會和水流職事站的教導》（安那翰：辯護與證實，2009），39-40頁。

57. 水流職事站，"對'致水流職事站和地方召會領袖的公開信'的長篇回應"（英文版），27頁，lctestimony.org/LongerResponse.html。

雙重標準再現

地方教會的觀點，確實對我們這些在公會裏，就是所有不在地方立場上聚集的人，有負面的意義。那又何妨？許多福音派公會所持守的信仰，也是貶抑他們團體以外的人。古典五旬節派（Classica Pentecostal）的人相信，不說方言的人，就是沒有受過靈浸。另一方面，靈恩終止論者（cessationists）卻否認五旬節派或靈恩派的人是真正接受聖靈的恩賜，而懷疑他們只是經歷一些出自心思，甚或由鬼魔造成的現象。有些加爾文派的人不認為亞米念派所傳的福音是真正的福音，有些亞米念派的人也不認為加爾文派所信的神是真神。時代論者認為聖約神學家對舊約有所誤解，才會否定神救贖計畫的中心部分：神與地上以色列國所立的約。照樣，聖約神學家認為時代論者對舊約多有誤解，以致緊持舊約不放到一個地步，甚至危及對新約的信仰。

毫無疑問的，在公開信的起草者與簽署者當中，有許多人是站在基督身體上述某些分支的一邊，或另外一邊，而對其他簽署者的某些信仰，亦不表認同。然而，在這些事上，這些人都能以成熟的眼光看待彼此的差異，並不因為自己的信仰或實行被其他基督徒否決而被冒犯，仍舊願意和這些基督徒聚在一起，強調他們共同持守的主要信仰，並且盡可能地共同有分於神國大業，無論是借著加入福音派神學協會（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聯會。

那麼，這與水流職事站的情形又有何不同？正如前述，水流職事站接納基督教出版協會（ECPA）及基督教出版銷售商協會（CBA）等組織的成員為基督徒，也不否認他們為基督所作的工是正當的。請留意，加入這些基督徒協會的是水流職事站，是一個出版單位，不是"地方教會"。與公開信所強調的相反，"地方教會"不是任何"福音派教會組織"的成員。他們知道加入這些協會，將會造成他們自己的矛盾，也會造成其他成員之間的矛盾。

在我看來，是公開信的簽署者堅決否定了地方教會的正當性，也否定了水流職事站所宣揚的正統基督信仰，包括神聖三一及信徒成神等議題。地方教會和水流職事站並沒有否定簽署者的正統信仰。地方教會和水流職事站所拒絕的只是宗派主義的組織基礎與架構。而這樣的拒絕，乃因地方教會致力於恢復"地方立場"，作為合乎聖經之教會組織的基礎；地方教會認為，這或許是他們的運動對基督身體所能作出最大的貢獻。

李常受棄絕宗派主義的言論嚴苛嗎？是的，我要說這很可惜。因為使用"巴比倫"、"屬靈的淫亂"和"屬撒但的系統"等強硬的字眼，他很容易使人誤以為他棄絕別人一切基督徒的經歷，因而使得一些本來可能被他關於新約教會之教訓吸引的人，反而退避而去。然而，地方教會不能放棄李氏的言論，如公開信所要

求的，除非他們在地方立場的根本信仰上有所改變，然而這樣的改變從未發生。因此，呼籲他們放棄前領導者所作的上述言論，是不合理的，也是不切實際的。

第五章 論公開信的議題： 關於與福音派基督徒的訴訟

公開信對地方教會與水流職事站領導者的最後一項要求，與他們為澄清福音派反邪教出版物對他們之指控而興訟的歷史有關。以下三段是該要求的全文，也是公開信的結語：

水流職事站與"地方教會"的領導者若視福音派基督徒是同為信徒者，我們要求他們公開放棄使用訴訟並恐嚇訴訟的方式，回應福音派基督徒對他們的批評，或是解決爭議之事。新約強烈反對用訴訟的方式解決基督徒之間的爭議（見林前六 1~8）。

水流職事站和"地方教會"的領導者，若不視福音派基督教會、組織和事工團體，為正統的基督徒團體，我們要求他們公開退出福音派教會或事工聯會。

無論如何，我們都誠懇地要求水流職事站和"地方教會"的領導者停止使用訴訟或恐嚇訴訟的方式，回應基督教組織或個人對他們的批評，或解決彼此之間的爭議。

我們必須確實領會這最後一個要求的重要性。如前所述，除了與眾不同的這個事實外，我信地方教會用"先辯論，後訴訟"的方式回應批評，確實引發許多敵意。這也有助於解釋，這些有學之士和研究人員，為何會用公開信前三段中，那種欠缺公正和不夠審慎的治學方法。既然我在這段時間內，一直是反邪教界中活躍的一員，與其他相關人員有廣泛的互動，並以同樣的眼光看待地方教會數十年之久，我相信我知道自己在說些什麼。

我們這些福音派反邪教及護教界的成員，對地方教會"鉗制憲法賦予我等的宗教、言論自由"的舉動，作出義憤填膺的回應，但是對同儕誹謗他人的白紙黑字，我們的回應卻是緩慢得令人羞恥。我再說，這是我的經驗之談，這並不是值得驕傲的事。

《神人》

1985年，美國宗教研究所（Institute for the Study of American Religion）創辦人梅爾敦（J·Gordon Melton），發表了"一封公開的信——關於地方召會、李常受與《神人》的爭論"（An Open Letter Concerning Witness Lee and

God-Man Controversy)。梅爾敦原為"偽靈剖析會" (Spiritual Counterfeits Project) 的擁護者，當時尚未撤銷他對該會的支持，他在該公開信的文首寫著：

在已過的一年，我和你們諸位一樣，對於李常受 (Witness Lee) 所帶領的地方教會，與偽靈剖析會 (S. C. P)、尼爾達迪 (Neil T. Duddy)，以及《神人》一書出版商之間的訴訟案，甚為關切。最初，我是對於一個基督徒團體，即地方教會，竟將同作基督徒的人告上法庭一事，感到不安。後來我發現地方教會的帶領人曾竭盡所能，以種種較為緩和的途徑，促使對方撤回該書，並承認該書的錯謬。

最近，地方教會邀請我對其生活及信仰進行嚴謹的研究；較前幾年我撰寫美國宗教百科時所能作的研究更為嚴謹。我在一九八四年著手研究，茲將部分心得附於後文，以供諸位參考。

我對地方教會的研究，包括研讀李常受所出版的大部分著作，以及偽靈剖析會工作人員尼爾達迪和亞歷山大 (Brooks Alexander) 的冗長證詞，這段過程證實是我基督徒生涯中十分痛苦的經歷。我開始核對達迪書中引用李常受的話時，發現《神人》一貫地從李氏著作中取出幾句，置於毫無關聯的文中，使其與李氏所要表達的意思正好相悖。這樣作是根本不顧李氏著作中，對於基督徒信仰偉大真理的清楚教訓與證言，而這些教訓與證言在李氏的著作中是隨處可見的。我也留意到他們企圖將地方教會所實行的禱讀，視為東方宗教的念咒；此舉實屬荒唐，因為二者毫無相似之處。

我細讀他們的證詞，尤其是達迪的證詞，發現《神人》一書中對李氏所作重大性與譏謗性的指控，完全是根據一個離開地方教會，對地方教會充滿敵意之人未經證實的言論；此類指控出現次數之多，使我甚為驚訝。達迪一再採用那位前會友的話，自己並未對所聲稱的事件，先作任何獨立的求證，便嚴厲地指控地方教會管理財務失當，騷擾會友心理，以及企圖非法侵擾前會友等等。

我一向支持偽靈剖析會，尤其支持她將非正統宗教團體的重要資料盡力提供給基督徒大眾，所以當我進行調查時，真正受到了震撼。我很不安，居然有人寫出這樣拙劣的文章，諷刺另一個基督徒團體的生活，由偽靈剖析會這樣一個組織所資助，又由校園團契出版社 (I. V. P) 這樣一個信譽卓著的出版商來發行。然而，另我更受震撼的是，出版這樣一本書所顯露的道德意圖。書中錯謬、歪曲的陳述比比皆是，使人難以相

信《神人》僅僅是一部學術水準低劣的作品。

五月二十八日。加州奧克蘭法庭審訊達迪和德國出版商時，我必須

把我所發現的事實，呈上法庭，這不是一件愉快的事⁵⁸。

這真是非常驚人的言論，偽靈剖析會是當時極受推崇的反邪教組織，被我們許多人視為審慎研究並細心批判新宗教運動的典範。當時梅爾敦若能舉證說明他的論點，整個反邪教界應會被震動，不得不重新檢視我們的研究方法；此一案例對福音派出版界的衝擊，也應會超過往後他們對地方教會的偏差對待，因為在《神人》（以及《彎曲心思者》）出版前，地方教會從未對任何人提出告訴。如此一來，訴訟就不會是引起惡意的原因，而只因著一個事實：他們與眾不同，並令人不悅（他們的令人不悅，表現在他們的運動遭受批評之時——也就是說，當我們錯解他們的神學，中傷他們的品格，誣告他們為異端或偏激的基督徒團體之時！在此顯然可見的是，反邪教運動長期與地方教會有嫌隙，其間有道德上的自相矛盾之處）。

事實上，梅爾敦的確舉證說明他的論點，雖不是長篇大論，卻足以建立其真實性。他明白地澄清《神人》一書對李氏所作的指控：一，否認明言的啟示（propositional revelation）；二，藐視遵守道德律（尤其是十誡）的必要性，並且實際上引人離開聖經的倫理；三，貶損讀經時思考、研讀和心思的作用；四，李氏取代聖經的權威，自居述說新啟示的地位⁵⁹。讀者可以上網閱讀梅爾敦的小冊，看看是否屬實⁶⁰。

梅爾敦的小冊是否影響反邪教團體對於偽靈剖析會和地方教會的觀感？在我看來，沒有造成什麼不同。我記得當我收到這本小冊時，曾簡略地翻了一下；但是，因著梅爾敦過去曾為邪教辯護，因著偽靈剖析會頗具聲譽的背景，又因著基督教研究院在此之前，與地方教會有過長期爭論的歷史，我很難相信眼前的這些證據。因此很快地在心裏將它歸檔為"梅爾敦——邪教保護者"。梅爾敦顯然弄錯了"，我心想，"等到我有時間，我自己會去追根究底"。

我決定不再進一步追查這事，造成一種蓄意的忽視。此外，因著我的職務可以影響基督教研究院對地方教會所採取的立場，並能決定是否發表關於他們的言論，因此，在其他反邪教事工和出版商的罪行上，我也同樣有分。

我若是謹慎一點，就會讀一讀瑟瑞尼法官（Leo G. Seyranian）對《神人》一案所作的判決主文。我最近多讀了幾次，網上就有，你也可以讀一讀⁶¹。它對偽靈剖析會作出徹底的指責，若是有人讀了它，還支持《神人》的真實性，就太不可思議了。光是閱讀這份判決書，就足以使反邪教界中，所有天真地相信偽靈剖析會訴訟說辭——這也是反邪教圈子裏所經常聽見的說法——的人，徹頭徹尾

58. 梅爾敦，《一封公開的信——關於地方教會、李常受與《神人》的爭論》（臺北：臺灣福音書房，1985），繁一至三頁。

59. 同上，十四頁。

60. <http://www.contendingforthefaith.com/libel-litigations-god-men/Open-Ltr/open.html>.

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

地改變⁶²。在衡量過證據之後，瑟瑞尼法官寫道：

原告等在此次審理聽證開始時即指明，他們要證實"確實的惡意"；他們確實這樣作了，本庭也感到滿意。證據顯示，每次被告聲稱要引用李常受的話，事實上幾乎都是斷章取義，加以曲解，為要達到預定的結果或結論。……此外，證據又證實，被告等也曲解了洛夫蘭和史達克所寫宗教改宗的社會學模式，企圖捏造一套地方教會帶領人與會友以欺騙手法吸收新會友的理論，並聲稱這理論是根據原告李常受的教訓。該模式的作者之一史達克博士的證詞，使本庭相信被告是有計劃的故意地曲解。……不僅如此，達迪、亞歷山大、布克裏和賽阿的宣誓證詞證實，被告出版譏諷陳述時，有時候是明知其不實，有時候則為極度不顧事實真相。

……

本庭贊同史達克的陳述：

"如果被告等所作的只是寫一本書，攻擊李常受的神學，他們即使說了卑鄙的話，我們今天也不會在這裡，因為那在我們美國社會中是光明正大的。你可以那樣作。但是，你一旦指名道姓，提出事件，加以詆毀，說到性詐欺、錢財詐欺，甚至到一個地步，引用某人的神學陳述，來表達與那人所說完全相反的意義；那麼，我們就不是談論宗教，我們是談論事情的真相，談誹謗，談公正，談一整套的事物。"（記錄第一七一至一七二頁）

法庭將《神人》對地方教會所作的破壞性言論，歸納如下：

以上所有虛假的陳述都是譏諷，因為這些陳述向讀者傳達，原告李常受與傳理門乃是"邪教"的領袖，安那翰教會是這樣的一個"邪教"。虛假的陳述也向讀者傳達，原告等從事以欺騙手法吸收新會友的計畫，攫取一些軟弱、易受攻擊的人，使他們完全被原告等征服；原告等利用恐懼和其他種種心理操縱和社會隔離伎倆，控制地方教會會友生活的每一方面。

被告之陳述又向讀者傳達，原告等教導一些原則，允許、鼓勵或原諒不道德的行為；原告等又為自己的利益，剝削別人的財物；尤有甚者，離開地方教會的人都遭受逼迫，飽受災禍的威脅⁶³。

反邪教界中常見的說法是：地方教會惡毒地對偽靈剖析會作出致命的一擊，

62. 參網頁<http://www.apologeticsindex.org/363-spiritual-counterfeits-project>。

63. "神人訴訟案判決書"(Statement of Decision -Lee v. Duddyre: The God-Men by Neil Duddy and the SCP)，加州阿拉米達郡(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頁，www.Contendingforthefaith.com/libel-litigations/god-men/decision/completeText.html。

使偽靈剖析會從此一蹶不振。事實不然，乃是偽靈剖析會出版一本誹謗性質的著作，給了自己致命的一擊；這樣說，對地方教會才是公平。反邪教事工人員或護教者中，雖有附和偽靈剖析會針對地方教會所作之神學評斷者，但他們不一定完全認同《神人》一書。例如，馬丁、巴莎迪諾夫婦和我，就不曾知悉有任何人同意該書中對地方教會所作關乎心理、社會學及刑事責任的控訴；對於從非神學角度評斷邪教的事，我們基本上是認為不妥的（因此，在我們的出版物裏⁶⁴，對於地方教會，總是嚴格地從神學角度作評斷）。然而，因著我們在神學一面的評斷與偽靈剖析會所提出的相近，我們就把對他們其他控訴的疑慮暫時擱置，在訴訟的事上支持他們；這乃是為著共同的職志，顧到同袍之情，而壓制了真理，因而使我們在他們傷害地方教會的罪上有分。不僅如此，我們也難脫將基督裏真正的弟兄姊妹誤斷為異端之咎了。

《邪教暨新興宗教百科》（ECNR）

當我初次聽見地方教會對 Harvest House 出版社、安格堡（Ankerberg）和威爾敦（Weldon）提訴時，地方教會尚未要求與我們對話。當時，就像反邪教界所有的人一樣，我的想法是："過了這麼多年還是沒變，李常受的死也沒有改變什麼；地方教會還是只想封住批評他們之人的口。"

我讀了 ECNR 中有爭議的部分——序言、附言和有關地方教會的章節，預期找到支持我的長期好友兼同事威爾敦約翰的內容。然而，無論是多年合作生髮的忠誠，還是對他作為一個基督徒和研究學者深深的敬意，抑或對地方教會一如既往的反感，都無法叫我漠視一個事實：地方教會的確有正當的理由，對此書表示不滿。在 ECNR 的讀者中，或許沒有誰比我在評估關於邪教和新宗教的文稿價值上更有經驗；依我之見，如果要將這篇文稿刊登在《基督教研究院期刊》（CHRISTIAN RESEARCH JOURNAL）的話，非得經過徹底的改寫不可。

我注意到在介言中並未清楚定義所使用的辭彙，對團體的分類也有失其準確性、一致性和公正性，很容易構成誹謗。該書的作者遍尋整個神學和社會學領域，試圖給"邪教"下一個定義，卻始終找不到一個令他們完全滿意的答案，但他們也沒有完全拒絕任何一個定義。最後，他們作出了一個極其廣泛的定義；這個定義乃是基於完全不同的分類模式（聖經的、宗教的、行為學的和社會學的），因此其應用也會隨著使用的情境而有所改變。在這樣一個寬鬆而有彈性的定義網中，必定會有團體不符合所有的描述；我們也可以合理地想見，他們必定不願看到自己與可嫌惡的團體歸在一類。

該書的作者承認，有些團體應當被歸類為偏激型的基督教團體，而非邪教，

64. 參馬丁華特，同巴莎迪諾格雷琴和基督教研究院的研究人員所著The New cults(Santa Ana, C A: Vision House, 1980)附錄。

因為他們並不持守完全的異端。他們提到獨一神格靈恩派（Oneness Pentecostalism）為一可能的例子（這是我們基督教研究院所不同意的）⁶⁵。但他們在自己所定的標準之下，卻無法將地方教會歸在這個較不具惡意的類別中（甚至連批評者一般都認為，地方教會並非抱持獨一神格派所持守的完全形態論）。因此，可以看出他們的分類要麼就是武斷，不然就是惡意，而並非根據他們自己所界定的標準。

與反邪教界所普遍復述的恰恰相反⁶⁶，地方教會在此訴訟案中所舉告的（前兩次訴訟案也是如此），並非他們在神學基礎上被指稱為邪教。他們所提訴的是該書：(1)把地方教會歸為邪教；(2)將邪教界定為"自稱與基督教相合，其信條卻違反傳統基督教，其實行和道德標準違反聖經中基督信仰的宗教團體"；⁶⁷(3)所謂違背道德行為的例子，包括可憎甚至犯罪的行為。

書中特別讓地方教會感到痛心的一段，是介言中對邪教普遍特徵的十二點描述⁶⁸。除了明顯的異端、"系統的錯解聖經"、神秘主義、拒絕理智，以及其他神學上和屬靈上的過犯，該處所列的邪教特徵還包括：

• "具破壞性的威權主義，和懲罰導向的心態"；

• "因著違背聖經、道德和牧會標準的邪教行為，成員經常受到心理上、生理上和屬靈上的傷害。據此，此類團體經常扭曲聖經對人類性行為的觀點，或者有墮落或變態的性行為"；

• "有妄想症，或覺得遭受逼迫，可能反文化，或與文化隔絕，持違背主流文化的信仰、價值觀和實行"；以及

• "恐嚇或欺騙成員及外界人士，通常包含詐欺"。

Harvest House出版社、安格堡和威爾敦的申辯，至終為德州上訴法院所採納。他們首先指出，該書並沒有將具體的不道德和犯罪行為，也就是地方教會認為具冒犯性的行為，明確地加在地方教會身上。論到地方教會的章節非常簡短，也沒有提到那些相關的事。其次，根據書中的限定性條件和說明，並非所有的邪教都一視同仁地具備這些當受譴責的特徵。例如，安格堡和威爾頓在介紹邪教的十二個特徵時說道："並非所有團體都具備所有的特徵，也並非所有團體的每一個特徵程度都一樣....."⁶⁹最後，也是最重要的，被告作了以下的辯護，也為法院所接受：歸根究底，地方教會所反對的是被稱為邪教，但既然ECNR"專注於

65. 安格堡約翰和威爾敦約翰，《邪教暨新興宗教百科》(Eugene, 或Harvest House出版社, 1999), 二二章。在講述獨一神格靈恩派的條目中，作者提出可把他們歸為邪教的理由，但"未必是在每一個教會的每一方面"(375)。然而，他們無法決定要把獨一神格靈恩派歸在哪一類，這不過是另一個例子，說明他們難以替他們所用的描述性類別下定義，也難以公正、一致地替團體歸類。

66. 麥沃克爾(Ken Walker), "地方召會的前批評者改變立場", (Charisma, 二〇〇九年六月二十日。其中引述高爾登(Kunt Van Gorden)的話，說："只要符合他的神學定義，威爾敦約翰應該可以稱任何一個團體為異端。"

67. 安格堡和威爾敦，二二章。

68. 同上，二三至二四章。

69. 同上，二三章。

神學和護教學的教義問題”，也主要是在這個範圍上使用邪教一詞，法院就不該介入神學議題的裁決。

無論法院同意與否，這種推理根本就不正確。ECNR 對“邪教”下的每一個定義，都包含實行與信仰。正如我們所看過的，那些實行被稱為違背聖經的道德標準，並且該書為說明此點所援引的具體例證，包括種種卑劣和犯罪的行為，是地方教會反對與之混為一談的。此裁決的意思是說，在正常情況下可以告上法庭的誹謗言辭，只要使用宗教詞語包裝後，便得以逍遙法外。

當地方教會向德州最高法院上訴時，基督教研究院和真道實踐會發表聯合聲明，以下是其中一部分：

《邪教暨新興宗教百科》(ECNR)以邪教一詞為掩護，使用在法律上屬於誹謗的詞語，實在有失為一部負責任的神學分析和負責任的公眾批評。你若參看檔中關於“誹謗”的部分，你會看到可憎的特徵包括：“身體傷害”在募款或財務成本上進行詐騙或欺騙”毒品走私和其他犯罪活動，包括謀殺”禁止成員就醫”提倡嫖妓”有時強暴女人”性侵害兒童”毆打門徒”獻祭活人”獻祭孩童”——ECNR並沒有將任何一項這裏所列的犯罪和可憎的行為，堅決地聯於宗教與神學的範疇。”⁷⁰

先前所提安格堡和威爾敦所作的限定性條件和說明又如何呢？首先，若有人相信這些限定性條件表明地方教會可能沒有任何書中所說的犯罪和可鄙的行為，他顯然沒有把這裏的用語讀清楚：“並非所有團體都具備所有的特徵，也並非所有團體的每一個特徵程度都一樣。”如果只是說該書並未明確地將任何一項可憎的行為冠在地方教會身上，這樣是不夠的。因為它的確表明地方教會有未知程度的具體不良行為。我們或許不知道地方教會是否犯了兒童性侵害、綁架、破壞家庭等罪，但我們從書中的話就認定他們有可能犯下任何一項，並且確實犯下某些這樣的罪。不明確的指控仍然可以造成人格損毀，因此仍應被看作是誹謗。基督徒大眾可能看看你，不知道你是否犯了謀殺、強暴或偷竊之罪；但若是一個有名望的基督教出版社向他們保證，你至少犯了一項這裏的罪，你的名譽仍會受到破壞。

此外，百科全書中雖有這樣的說明：“論到令人厭惡的教訓和實行，並非所有的邪教都應受到同等譴責，但的確有相當數目的邪教應該受到譴責（重點加示）；”⁷¹但這個半調子的限定性條件，並不能讓書中所提的任何團體，擺脫令人厭惡之實行的罪嫌。它只不過說明有未知數目的團體，不該與那些更為極端的

70. “基督教研究院和真道實踐會的聲明，關於：我們為地方召會提交的法庭之友意見書”，立場聲明：PSL001，1-2。

71. 安格堡和威爾敦，二四章。

違規者，受到同樣的譴責。這些模糊的限定性條件不僅沒有保護某些被貼上標籤的團體，更是徹底地譏諷所有被貼上標籤的團體。例如，如果有人告訴你，在你教會裏的十二個長老中，有一位有戀童癖，而他借法定程式的漏洞而得以逃脫定罪和監禁；但你的小孩跟其他十一位長老在一起還是安全的。然而，你身為父母，既然不知道哪一個有罪，那麼讓你的小孩單獨和十二位長老中的任何一位在一起，乃是不負責任的。雖然只有一位長老是有罪的，但其他十一位的名譽卻都遭到毀損。這就是ECNR對地方教會所作的。

最後，值得注意的是，作者在他們對邪教的十二點定義中，排除了"犯罪型邪教"。⁷²這暗示他們"更仁慈、更溫和"的邪教定義，正是他們在書中所下的定義；這也是他們願意讓步和放寬限定條件的極限。

反邪教界的成員若是在《彎曲心思者》被撤回，《神人》訴訟判決之後，曾感到難堪，自省，重新檢視自己的研究方法，他們才能有理地對德州上訴法院的判決感到心安，或是覺得被表白。在三起法院案件中，兩起為地方教會洗刷了反對他們的控訴，另一起的裁定與前兩起不同，但其根據乃在於對法律模糊的解釋，而非因著對地方教會的指控的確具其真實性。換句話說，甚至在 ECNR 的案例中，被告也在宣誓之下，承認他們沒有任何根據，能將地方教會與他們在邪教定義中所列任何譏諷性的行為連在一起。在實質上，他們只不過是成功地辯稱，只要他們所說的是關乎將一個團體界定為邪教，他們就可以自由地作假見證（違背第九條誡命）。既然耶穌命令祂的跟隨者，要作這世上的光，這點成功絲毫不足稱道，因為他們不過說服了一個屬世的法庭，用比世界還低的標準來裁定他們的案子。

地方教會為何如此敏感？

還有一個問題需要回答：地方教會不過是在一本書中一頁半的篇幅裏被論及，該章又未明確指控地方教會有可憎的行徑和實行，而僅僅在書中別處籠統地提及這些行為；地方教會對此為何如此敏感？為何要擔受訴訟的麻煩和開銷，尤其聖經又勸勉基督徒不要將彼此告上法庭（林前六 1~8）？這是一個合理的問題；在我們展開與地方教會的對話之後，我也多次問自己這個問題。

然而，在我到中國訪問之後，我才明白。和我一起用餐的基督徒弟兄被捕坐監，便是因為中國當局根據 ECNR 和上訴法庭的裁定，放膽採取行動取締他們。在美國的基督徒若被冠以邪教之名，頂多帶來羞辱；但對亞洲的基督徒來說，可能因此遭到逼迫，其嚴重程度是我們在這裏永遠不需要擔心的。

地方教會能否在他們的祖國執行他們的事工，相當取決於政府認定他們是破壞社會秩序的邪教，還是負社會責任的宗教。地方教會在中國的地位仍然懸而未決；在高層官員中有支持者也有反對者。如前所述，一些政府官員向漢克和我保

72. 同上，二三章。

證，每當西方媒體出版關於中國境內任何宗派的文字，政府都會特別關注，這也必然會影響他們的政策。地方教會實在不能坐視不管，容讓自己被西方媒體從社會學觀點標明為邪教。

這一切——包括漢克為地方教會呈堂的法庭之友聲明⁷³——並不意味著基督教研究院支持地方教會提告Harvest House出版社、安格堡和威爾敦。事實上，我們認為這是一個錯誤；我們盡力促進雙方的理解和對話，也不斷勸告地方教會不要採取法律手段。但是，我們所作所為的確表明，我們相信在地方教會法律行為的背後，有合情合理的因由；反邪教界應當比過去展現出更多的諒解，更願意向他們表示善意。

我們不僅需要考慮亞洲的情形，還需要考慮一個事實：地方教會採取法律途徑，都是在對方完全拒絕以基督徒弟兄的身分與他們會面後，才採取最後不得已的手段。Harvest House 出版社甚至還先告地方教會一狀，指控地方教會"騷擾"他們，因為地方教會不斷地要求與他們會談，好討論彼此之間的歧異。這絕非地方教會一面的說辭；雙方整個溝通的過程，都有往來信件的文字記錄，我們手邊有所有檔的副本。

行之有年的訴訟行為？

地方教會對基督徒的訴訟總共只有三次，每一次他們所面臨兩難的處境，都頗值得同情。然而，我知道如果我停在這裏，反邪教界裏許多人都會覺得我沒有充分論述這個議題。《基督教研究院期刊》於二〇〇七年刊登了一篇關於地方教會的新聞⁷⁴之後，我的老友和同事培蒙艾瑞克（Eric Pement）寫了一封信給期刊編輯，提出了以下的顧慮：

該篇文章表明，地方教會在四十年間，只有二三次訴訟，所以不應得到好訟的名聲。然而，在反邪教事工中——包括基督教研究院和真道實踐會——都公認一個事實：地方教會經常威脅要告那些批評他們的人。由於許多非營利的事工團體預算有限，這些團體通常只好讓步，發佈收回聲明，或是更改冒犯性的內容，而不採取法律行動。在有些案例中，批評者不願威脅，或在聽證上取得勝利。

他們威脅採取法律行動的對象和年份如下：基督徒文字佈道團（Christian Literature Crusade），一九七三年，關於《倪柝聲和李常受的教會學》一書；基督教研究院，一九七七年；Christian Herald: Books，一九七九年，關於《邪教的引誘》（The Lure of the Cults）一書；Regal Books，一九七九年；慕迪聖經學院、Salem Kirban、《永恆》雜誌，一九八〇年；校園團契出版社（InterVarsity

73. 漢克率先提交意見書，首先是應他朋友之請給予協助。其次，因為他深信他在意見書裏所說的，這些人不是邪教。第三，也是最重要的，因為提交意見書或許可以幫助減輕地方教會在亞洲所受到的逼迫。

74. Douglas Le Blanc, "地方教會在前批評者中贏得盟友", 《基督教研究院期刊》30, 3(2007): 6-8、44(www.equip.org/articles/local-church-wins-some-allies-among-former-critics)。

Press），一九八三年；丁道爾出版社（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；庇哩亞人衛道研究事工（Bereans Apologetics Research Ministry），二〇〇二年；Daniel Azuma，二〇〇三年。

以上所列大部分資料來自偽靈剖析會（由於無法支付地方教會於一九八〇至一九八五年間訴訟案的經費而被迫宣告破產）於一九八三年出版的文章，以及莫瑞金於二〇〇三年出版的文章。莫瑞金的版權如今為富樂頓教會所有，富樂頓教會不許重新印行他的文章。

我想，摩門教和耶和華見證人會提告和以訴訟威脅福音派基督教出版商的案子，加起來的數目也沒有地方教會這麼多。

關於培蒙的陳述，即地方教會於一九七七年（或是其他任何一年）威脅基督教研究院要採取法律行動，我確實知道他這樣說是不實的。我也非常熟悉他所列舉的幾個案例，我的記憶和他所提供的資料也不吻合。但是，我無法針對他提及的每個案例有所回應，於是我回頭要求地方教會，提供他們對這段歷史的記錄。他們交給我一份長達二十四頁的回應（含附件），內容詳盡且有檔佐證，逐一地回復培蒙的指控。他們的回復令我非常滿意。他們尚未決定是否公開他們的回應；若是決定公開，他們還需要作進一步的修訂，但他們允許我在此引用以下的段落。我相信這些摘錄為檔中更詳細的資料，作了很好的總結，也幫助我們客觀公正地來審視"喜好訴訟歷史"的指控：

我們要強調，在過去三十年中，我們回應負面批評的管制原則是不變的：

1. 我們首先採取的方式，總是到我們的基督徒弟兄那裏，盼望透過和平的交通，解決雙方的歧異，正如聖經在馬太十八章十五至二十節和提後二章二十五至二十六節所教導我們的。在某些案例中，我們尋求基督徒的交通長達一年之久，卻是徒勞無功；然後我們才會採取其他的行動。

2. 如果僅是在道理上的不同，寫作和交通（而非訴訟）才是惟一合適的途徑。

3. 被指控為"邪教"，或是有可怕的實行或當譴責的社會屬性（這些已成為七十年代以後邪教的標誌），明顯是在道理爭論的範圍之外。這種指控所製造的恐懼，其效果不可能憑寫作或言詞來消弭。"邪教"的標籤所產生的強烈偏見，使得其他的信徒轉離我們，不願公正地聆聽我們的說辭。在這三次極端的案例中，我們被迫採取訴訟的手段來澄清這些指控。許多福音派人士攻訐我們的行為不合基督徒體統，同時他們卻

又捍衛那些刻意作假見證，毀壞其他信徒的人。諷刺的是，一面我們被拒絕在信仰之外，一面我們又被批評沒有在信仰之家的範圍裏處理這些問題。事實上，既然這些指控含有刻意捏造的不實言辭，訴諸法律途徑並非過分。當我們沒有其他選擇時，我們只得尋求世俗權柄的裁決，盼望得到比那些拒絕與我們有基督徒交通的基督教出版商和作者，較為公正的考量。

4. 有些作者和出版商重新出版早期出版物中，原來就不實的文字（有的是一字不改），我們就與之談論。我們的意圖是要訴諸他們的良心，並非威脅採取訴訟手段。這在此份對這些案例的調查中，明顯得到證實。地方教會成功地證明了這兩本書中虛假不實的部分，這讓那些倚重這兩本書的人，產生被告上法庭的恐懼。

我們並非完美，但我們的原則絕不是恐嚇，而是要匡正錯誤的認識。正如此份證據確鑿的調查所顯示的，若有人聲稱這些對話都是我們直接的威脅，這完全是不合實情的。提起這件事的培蒙應該還記得，當他的組織JPUSA出版了一張有關地方教會之虛假不實、詆毀的單張時⁷⁵，兩位成員（包括這份檔的作者之一）代表地方教會前往芝加哥，試圖與他們對話。在那次對話中，沒有達成任何結論，沒有任何關於訴訟的恐嚇，他們的單張也沒有收回。培蒙要如何解釋，他為何在記述我們與批評者的來往時，忽略了那次事件？培蒙要如何解釋，他一面有跟我們交往的經歷，一面卻又重複一些他並沒有親自瞭解的指控？

當我們至終為前述兩本書上告法院，尋求解決之道時，我們絕非輕率、無理行事。在這個國家，因著《神人》和《彎曲心思者》二書中的不實指控，我們的職事、教會和許多信徒個人都深受其害；這些指控在至少三百本其他的書籍、文章和廣播中被引用（《神人》甚至被譯成中文，在中國流傳）。教會的成長受到阻礙，李弟兄職事被接納的情形，也受到嚴重的破壞。因著這兩本書，家庭失和，婚姻破裂，有人失去工作，有些成員肉身遭受攻擊，我們的孩子被人指罵為邪教，許多成員受到羞辱和難堪。但在美國所受的傷害，遠比不上地方教會和個別信徒在其他國家或地區裏所受的傷害。在那些地區，成員遭到逮捕、監禁，甚至遭遇更嚴重的迫害。我們怎能坐視不管？因著這些因素，在別無選擇的情況下，我們被迫在美國提出訴訟。當我們最近一次作出決定，要針對Harvest House出版社及其作者進行訴訟時，這段悲哀的歷史又在我們眼前重演。因著他們的書，同樣的事再度發生。我們無法眼睜睜地看著

75. （以下注解取自地方召會對培蒙的回應，此注解出現在原始檔中同樣的位置。）"本月邪教：地方召會"由JPUSA於一九七五年出版，為培蒙艾瑞克所著，登於《房角石雜誌》，同時也以單張形式出版。不時還有其他人在網路上重新刊登該文。我們有該單張的存檔。

上述國家的教會和個人受到迫害，卻不採取任何行動。

培蒙和其他作出這些指控的人，與其宣傳這些毫無根據的說法，不如自問有多少基督教出版商曾提出訴訟，控告其他的基督徒。答案是：許多主要的福音派出版商為了財務損失，曾對其他的基督徒或非信徒提出多起訴訟。任何有興趣的人都能取得此類資訊。出版商的訴訟案大多是為了向信徒追討欠債，這明顯是林前六章所禁止的。在這些訴訟案提出之前，也必定有許多關於訴訟的威脅。在此，一面定罪一個基督教團體的三起訴訟案，另一面卻對主流基督教出版商為數更多的法律行動視若無睹，難道沒有人看見其間的偽善嗎？事實上，Harvest House出版社針對其他基督徒的訴訟案，數目比我們要多。有人曾批評Harvest House控告其他基督教書商嗎？不僅如此，Harvest House在我們要求與他們會面時，就先提告我們。有人曾批評他們在此次爭端中率先採取訴訟一途嗎？⁷⁶

總結來說，反邪教界所認為地方教會好訟的行為，大體上只不過是一種努力，為要與反邪教作者和出版商會面，或向他們發出呼籲，以匡正他們在出版物中對一個基督教團體的不實指控；這都有事實堪足舉證。反邪教人士也需要仔細審視他們的雙重標準：一面強烈定罪並憎惡地方教會對基督徒採取法律行動，以保護其人員的自由、事工和名聲，另一面又似乎漠視某些他們自己的出版商，控告其他的基督徒，以保護他們的財務利益。其實後者更接近保羅在林前六 1~8 節所指的種種情形（參 7 節）。

保羅為了保護他的自由、職事和名譽，"上訴於該撒"。地方教會正是如此看待並解釋為何他們在已過三十年間，三次不得已地訴諸法律行動。即使我們不同意這樣的作法，我們仍需要謙卑，看見我們從來不需要像他們這些在基督裏的弟兄一樣，面對如此困難的抉擇——其後果對於許多虔誠的基督徒實乃生死攸關。

76. 辯護與證實專案，"關於'地方召會喜好訴訟，以打壓並控制關於他們的文字'之子虛指控的事實"，未出版，二〇〇八年，2-3、23 頁。

結論：我們錯了

本文針對福音派主要的學者和反邪教工作者所認為地方教會最惡劣的方面，一一作了闡釋；同時，也舉證說明了地方教會所遭受極大的誤解。

當然，關於地方教會的神學和實行，還有其他方面是在反邪教文獻中受到批評，而公開信並未提到的。若要進一步闡述這些，便超過了本文的目的與篇幅。我們的立場是：我們同意某些同仁對地方教會其他方面的批評，包括：(1)地方教會的人性三元論，以及三元論如何以一種奧秘的角度來看待基督徒生活；這是我們所不太能接受的。(2)他們的釋經法，包括時代主義，以及解讀預表時較為臆測的取向；也是我們所不太能接受的。然而，地方教會這些方面的教導，無一涉及正統。此外，我們在本文中看到批評者有一種情形，就是不夠深入探究地方教會的文獻，以找出其教訓中平衡的方面；這種情形也發生在對許多其他教義的批評上。

我可以預見許多反邪教人士對本文的反應，就像我在多年以前對梅爾敦公開信的反應一樣："米勒顯然弄錯了！等到我有時間，我自己會去追根究底。"

我們禱告神，盼望在反邪教界能有一個覺醒，認清我們基督教研究院在地方教會事件中所遇見同樣的問題，包括：

1. 真理對我們有多重要？這足夠讓我們認錯嗎？

2. 在神面前的正確對我們有多重要？這足夠讓我們尋求那些多年被我們冤屈之人的赦免嗎？

3. 基督的愛對我們有多重要？這足夠讓我們在基督徒的交通中，接納那些我們曾不信任，甚至憎惡的人嗎——儘管在我們之間仍存在著許多文化上的不同，和非基要神學上的歧異？

反邪教界似乎站在一個關鍵的十字路口。當仇恨主導事工的決策和行動時，人人都是輸家。若不重視重修與和解，願意承認過去的罪愆與錯誤，反邪教事工就不是新約的職事。我們能否跳脫僵化狹窄的眼光，采更宏觀的看法，就是如何在今日的世界中擴展福音和神的國度，並在全球一個具有戰略重要性的地區，支持一個關鍵性的基督教工作？世界局勢正快速地變遷，基督教在西方雖逐漸失去其影響力，但在第三世界的許多地方卻迅速地成長。然而，在許多福音信仰蓬勃發展的地區，名為"信仰的話"的團體，以及其他出於西方的偏激團體，也在蓬勃發展；基督教又因著異教傳統元素的侵入，而受到進一步的破壞。但是在中國，特別是在地方教會中，情形要好得多。地方教會要在二十一世紀乃至更遠，在捍衛正統教訓並開展福音的事上，扮演重要的角色。

雖然我們與地方教會，在信仰和實行的一些非基要議題上，仍存歧異，但我們絕對相信，我們先前將他們評估為"偏激的基督教團體"，對他們並不公平。他們雖然與我們在西方常見的基督徒有所不同，卻是一班扎實穩固的正統信徒。

米勒艾略特 (Elliot Miller)
為《基督教研究院期刊》總編輯。

請教漢克：地方教會是邪教嗎？

在本期特刊中，基督教研究院（Christian Research Institute，CRI）以長達六年的第一手研究為基礎，作出以下結論：地方教會是一個真實、正統的新約基督教會。

首先，從神學觀點來看，地方教會不是邪教。在這層意義上，邪教可定義為一個自稱是基督教，卻完全否認基督教基本教義的偽基督教組織。雖然我個人在次要問題（如大災難的時間和千年國的意義）上，仍與地方教會抱持不同看法，但在界定聖經正統信仰的基要項目上，我與地方教會是並肩而立的。例如，就三一論而言，我們看法一致：只有一位神，這一位神卻啟示在三個永遠有分別的身位裏。即使我們對某些經文的解釋有所出入，此真理卻是無可辯駁。值得注意的是，經過長時間與地方教會成員的交流接觸，我能見證他們裏面對真道的準確性有著高度的興趣，而這乃是當今福音派大多數人所缺少的。

再者，從社會學觀點來看，地方教會也不是邪教。在這層意義上，邪教是指一種宗教或半宗教派別，其跟隨者幾乎在生活上的每一面，都受領導者強力的控制。投入此教之人的特徵，乃是他們對其"教主"（guru）和團體的偏執效忠。他們共同受到身體上和（或）心理上的威嚇，而受鼓動。如此將地方教會無情地與那些窮兇極惡的社會性邪教歸為一類，乃是違背良心的。更可悲的是，這種歸類的結果導致地方教會的成員，在世界上許多地區遭受壓迫和監禁。

最後，地方教會是新約基督教一個真實的彰顯。不僅如此，作為一個經受逼迫的苦痛錘煉的團體，地方教會對西方基督教可以有許多貢獻。言至於此，我立刻想到三件事：

第一，他們申言的實行——並非指預言未來，而是指林前十四章所說的勸勉、啟發、鼓勵、教育、裝備並解釋聖經。借此操練，教會的成員就能透過神的話團體地參與敬拜。第二，他們禱讀的實行——一面接受聖經的話，一面在禱告中有效地與神交通，將此二者滿有意義地結合在一起。第三，他們對偉大託付（太二八 19）的熱忱。

若說早期的基督教會有一樣標誌性的特徵，那必是他們散播愛、和平、喜樂的熱情，惟有耶穌基督能將這樣的愛、和平、喜樂賜與人心。隨著我們逐漸深入這個"秘教主義"（esotericism）時代，所有真實的信徒都應該在他們各自的生活中心，效法這種熱誠。當我遠赴臺北、首爾、南京等地，與來自地方教會在基督裏的弟兄姊妹交通分享時，我親身見證了這樣的熱情。

總結來說，地方教會與許多不同背景的基督徒一樣，都致力追求正確的教訓

(正統信仰)和正確的實行(正統實行)。因此，我們在古訓中一同往前："重要的事上合一，次要的事上自由，所有的事上有愛。"雖然在另一面，我們無疑地將會繼續就著次要問題有所辯論，但我堅信，在永世裏我們要一同在對神的認識上長大；祂拯救我們，是獨憑信心，獨借恩典，獨因基督。

漢尼葛夫漢克 (Hank Hanegraaff)

為基督教研究院院長，"聖經解答者" (Bible Answer Man)

廣播節目主持人，該節目在美、加地區每日播出。

欲查詢電臺節目表，或線上收聽該節目，

請參閱www.equip.org 網站。