

——序言、著者簡介

作者: 簡河培牧
師著, 趙中輝牧
師譯 序 言

教會聯合運動叫我們不斷地想到抗羅宗教會信徒已分為許多派別——長老宗、循理宗、浸信宗、聖公宗。這些不同的宗派提醒我們這些分類是毫無意義的。

在某種意義上來說, 本書是抗羅宗的分裂史。但人們會迅速地看出, 此分裂在於宗派, 而非在於教義。其中心的論辯就是在於基督教會內最大的分裂, 並非長老宗與循理宗, 浸信宗與聖公宗的分裂, 抗羅宗分裂的大罪並非許多人所認為的“宗派主義”。

最大的分裂, 是在那些信聖經與那些不信聖經之人中間的分裂, 是聲稱一位主權的, 自證、自啓的神與那些不如此聲稱的人之間的分裂, 是在那些相信這世界是超自然力量的戰場與那些不如此相信的人之間的分裂。

這分裂是有相當意義的。正如長老會著名學者梅欽博士所說, 教會中的分裂並非是基督教的一種方式與另一種方式的分裂, 乃是宗教與宗教之間的分裂, 如梅欽所說, 這種分裂是基督教與自由主義(又名寬大主義, “自然主義”是較為正確的描述)的分裂。

在此分裂的主要問題, 並非政治或在教會公開的討論問題應有的溫和性。主要的問題也不是我們對耶穌基督和有關神的教義之瞭解, 實在說來, 我們關雖耶穌基督的決定把基督徒與非基督徒, 把信耶穌的人和信儒教的人分開。區分純正教訓和善良神學與虛偽和敗壞神學的主要問題, 乃是聖經的權威。我們是要信聖經呢? 還是不信聖經。

我們從新神學派跟基督徒之間的衝突這個立腳點來調查在本書中所闡述的“人為神學”的各方面。我們先由自由派開始(一至十三章), 然後再深刻研究在尋求遵循聖經的那些團體中, 一些神學上的發展(十四至廿章)。

為使聖經的可靠性成為我們評價神學的試金石, 吾人必須提出警告。在本書研討中, 我們不判斷個人與耶穌基督的得救關係。正如布落恩(Harold O.J. Brown)所說, “有許多神學上的‘自由派’是真正的基督徒, 因為在個人中的基督教, 是依據他內心對耶穌基督的態度來決定, 而這種態度與一個人的神學或一個人的道德往往並不一致。有的信徒提示不良的神學榜樣, 正如有些基督徒提示道德上的不良榜樣一樣。……在處理神學上的自由派與激進派, 願意保守他的聖潔性與他的慈善性的人, 務必注意以下兩項事實。第一, 基督徒或許有一種低下(自由派)的神學與低下的, 放任性的, 及時行樂的, 相關的道德, 但仍為一基督徒; 第二, 低下的神學就不是神學, 低下的道德就不是基督教的道德。俱有低下神學或低下道德的基督徒, 在他自己的生活中是有難題的, 不但如此, 他也令別人的生活中發生難題……”

吾人從事批評, 乃是根據在新神學派與基督徒之間所發生的衝突。我們所用像“保守派”, “改革宗”, “加爾文主義派”來描述我們提出批評的方向。我們同意鮑爾曼所說, “解經而無前提(假設)是不可能的。”但可不像鮑爾曼, 他所用的前提是存在主義, 我們宣稱我們根據的前提是聖經。我們的出發點是從聖經開始, 經由聖經, 而達於聖經的結論。無疑將有多人非難此項批評為小圈子內的辯論。惟一的問題是誰劃這個圈子? 誰關閉這個系統? 只要這個圈子是以聖經為中心的, 它也就是以神為中心的。以神為中心的意念總是關閉的。我們的祈願是希求更謹守的心, 在神的圈子內從事更多的辯論。

但我們也盼望本書有建設性, 積極性的貢獻, 為達此目的, 我們建議讀者務必利用各章之末所提出的參考書目。其中所列各書不都屬保守派的。有些在批評上是非常妥協的。各章末的問題討論對於讀者是有建設性目的的。所列之聖經章節可以詳為參考, 對團體研討尤有助益。

著者簡介

簡河培牧師 (Rev.Prof.Harvie M. Conn.Bd.,Th.M.) 系現任美國費城威敏斯德神學院宣教學及護教學副教授。美國賓州人，一九五四年畢業于加爾文大學 (B.A.) 一九五七年畢業於威敏斯德神學院 (B.D.)，一九五八年於該院獲得神學碩士 (Th.M.)。

簡氏於一九五七年按立，現屬於美國信正長老會牧師。一九五七年至一九六〇年任該會國內宣教師；一九六〇至一九七二年任該會朝鮮國外宣教師；一九六二年至一九七二年曾任朝鮮京城韓國長老會總會神學院教授職。

簡氏現為美國著名之聖經文學會上福音派神學會以及教會歷史學會會員。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/0.htm (1 of 2)03/22/2008 12:16:25

著作有：基督徒生活的喜樂 一九六五年 鮮文 但以理的彌賽亞預言 一九七〇年 鮮文
現代神學論評 (即將出版) 鮮文中文 簡氏已婚，生有三男二女。

現代神學評論——第一章 一九一九年前後 現代神學，事實上講來，約於一九一九年產生於瑞士教會的一個牧師的書房之中，這個教會座落在德國邊界的南邊，約有四十哩路。使近代神學時代開始的人，是在該教會做牧師的巴特（Karl Barth, 1886-1968），其時，他才不過廿五歲的青年。巴特的“羅馬人書注譯”的發行，可以說是近代神學的序言，一個新的神學時期已於此時（一九一九年）臨到。有一個作者曾說：巴特將一卷第一世紀中用希拉文寫成的書信，以限時特快信件方式傳遞給近代廿世紀的人。一個天主教的神學家認為巴特的著作，在基督教的神學界中有如哥白尼式的革命，使普遍風行的寬大派神學立刻結束了。另一人說：巴特的羅馬人書注譯的出版猶如“將一顆炸彈投入了神學家的遊戲場。”

或許巴特所修正的，於一九二一年再版的注釋，比第一版的注釋更會有革命性。無論如何，當一九一九年“羅馬人書注釋”出版時，近代神學就有了一個出發點；這不得不使我們重視巴特的著作。

巴特的影響真是非常巨大。從某一方面看來，巴特的神學，使廿世紀的神學被稱為“危機神學”（the theology of crisis）。自一九一九年起，巴特是神學思想的領導人，是神學問題的發言人，也是一切神學爭辯的中心人物。一個蘇格蘭的神學家稱巴特為“詩萊而馬赫 Schieiermacher 以來最偉大的神學家。”最近過世的美國神學家及社會學家尼泊（Reinhold Niebuhr）認為巴特“是一個天才，比任何一個活著的神學家更有想像力。”一個衛理公會的神學教授也是這樣說：“無疑地，巴特對於基督教神學所賦予的影響，比廿世中任何一個神學家更深。無論你贊成或反對他的思想，你卻不能否認他對於神學廣大的影響；如果一個人不瞭解巴特的神學，就莫想對近代神學的情境有所認識。”

羅馬人書注釋中有些什麼特出的思想，震撼了當時以及今天的神學思想界？巴特所著重的新的原則是什麼，以致成為神學新時代的遺產呢？

（一）反抗寬大派（Liberalism）的新正派（Neo-orthodoxy）神學思想，為早期巴特的最顯著特色。巴特自己曾受教於當時最著名的寬大派神學家，即哈納克與赫曼（Harnack and Herrmann），在巴特發表他的注釋之前，這兩人是當時寬大派神學的中流砥柱。對於巴特的老師哈納克來說，耶穌並不是一位獨一的，超然的神的兒子，只不過是愛與人性理想的化身；對於巴特的另一位老師赫曼，聖經並不是一本無誤的神的啓示，卻是一本平常的書，很多錯誤的地方，因之我們必須以激烈的批判法以勘正其謬誤，並找到其中真理；勘正聖經經文的標準乃是人的經驗與感覺。這兩人的神學（也包括且特）是唯理主義，他們最顯著的表示乃是敬虔主義，同時也深深地關心到基督徒實際的經驗。

從一九一九年起（尤其是一九二一年的修訂本）巴特激烈地反駁這一類所謂“古典式”的寬大主義。第一次世界大戰及其恐怖，粉碎了寬大派神學的幻夢中的世界。文化高尚的德國，有自由思想的英國，文明的法國之間的大戰，有如瘋狂的野獸。世界大戰剛開始不久，巴特的兩位老師立刻表示他們支持德國。因之，可見他們自謂神學教授的面具已被揭去了，他們所謂寬大派的神學不過是文化的產物，是離不開文化背景的。

巴特在他的羅馬人書注釋中反駁以前兩位老師的思想。寬大派的神是內含的，是蘊含在世界之中的。巴特反駁說：神是“完全的另一位”（"the Wholly Other"）。十九世紀寬大派的主觀主義把人放在神的地位上。巴特卻指出：“不要把神當作人，讓神作神。”（"Let God be God and not man"）寬大派將宗教當作文化的一面；巴特卻認為這樣的宗教乃是最大的罪。寬大派在倫理的基礎上建立神學，巴特卻要在神學的基礎上建立倫理。

（二）巴特在他的一九二一年修訂本注釋中外提出了一種至今仍是普遍的新的啓示觀。巴特與寬大派相反，特別指出人類需要啓示。因之，巴特自己喜歡稱他自己的神學為“神的聖道的神學”（"the theology of the Word of God"）。然而，巴特為特別重視啓示，故很詳細地將聖經與神的聖道分開，他認為我們不能把聖經看作神的絕對啓示。

巴特說：可能有人讀聖經時，聽不到神的話語。聖經是一種“表徵”，然而至少我們乃是藉著這個表

徵而認識聖道。神與聖經之間的關係是實在的，但是也是“間接的”。巴特說：“聖經在神藉之說話時就是神的聖道……因之在這一方面看來，聖經成了神的聖道。”聖經若沒有對我們變為實在，若沒有在我們生命中發生極大的力量，若沒有在實存的情態上（existential situation）向我們說話，就不能算是神的聖道。因此，巴特說：聖經是以往的啓示之記錄，也是未來的啓示之應許。

（三）巴特的注釋也開始了一個解釋神學的方法——辯證方法。雖然巴特所用的辯證方法是從實存主義哲學家祈克果（Kierkegaard）的著作中所襲用的，但辯證神學很快地成為巴特的思想的产品。祈克果說：所有神學的主張都是有“似非而是”（paradoxical）的特性的，決不能綜合起來。我們必須要保持“似非而是”的反正兩面的質素，我們怎樣能在看來似乎是“非”，而又接受之為“是”的呢？怎樣使反正兩面和諧呢？我們就必須有信仰的行動（祈克果稱“信仰”為人類最高之情緒）。我們接受似非而是的真理，就可以被稱為有了“信仰的躍進”（“leap of faith”）。

當巴特修訂他的羅馬人書注釋時，受了以上所提祈克果的觀念之影響極大。巴特曾如此說：“我們如果尚在世間，

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/1.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:29

除了此種以‘正論’與‘反論’所討論的神學方法之外，就沒有其他方法；我們不敢宣告最後絕對之結論。基督教神學中似非而是的真理不是偶然而來的。在所有的基督教教義思想中均有此種方法。”巴特認為啓示的本質也是以似非而是之法開始的——神是隱藏的，但又是顯示的；我們對於神的知識，我們對於罪的知識……每一個人都蒙揀選，又都是受咒詛的；耶穌是神的“不”，又是神的“是”（the Yes and No of God）；人被神稱為義，而又是罪人。有一個注釋家說得好：按照巴特的辯證神學，啓示是人上而來，與人的罪相對；然而啓示在人類“有限性”的範圍之內，不過看來有如一連串的“似非而是的”教義。

（四）巴特的注釋也重新提出神的完全超越性（the utter transcendence of God）。巴特的辯證方法似乎是與他所討論的神永遠是主體（subject），決不能是客體（Object）的觀念有連帶關係。對於巴特，神並不是所有客觀世界中的一個單位：?是無限的，是至尊的，是“完全的另一位”；只有在?親自向我們說話（啓示）時，我們才能認識?。“我們決不把?當作客體的觀念那樣來解釋?；我們只能向?祈禱或與?對談……爲了這個理由，神學決不能以直接的，或單一直線（unilinear）的思想來衡量?。”我們討論神，我們只能對神說話。按照巴特，因為神的本性是如此，?要我們在同?講話時，必須穿上似乎是矛盾的化裝。

巴特最大的主題，恰與寬大派相反，他認水恆與時間，天與地，神與人“在性質上有無限的區別”（the "inhnite qualitative distinction"）。我們不能將神與世間任何一事一物認為同一，甚至於聖經上的真道也不能。神臨到人時有如一條切線觸及圓圈，但事實上講來，並不觸及。神向人說話時正如炸彈爆開的情形；爆炸過了之後，只見地面上留下了一個大坑。所留下的巨坑就是今天的教會。

（五）巴特的注釋在神學界中也首創了一種新的“忽視歷史”的看法。十九世紀的神學乃是想在聖經中所謂“超然之耶穌”的背後找到“歷史性的耶穌”。所謂“古典派”的寬大主義者，如巴特之師哈納克，曾經想在他們判定為不可靠的福音中，尋找出關於耶穌的歷史事實之最扼要之點。巴特抨擊此種看法，因他認為此“研究”是無足輕重的。啓示並非進入歷史。啓示僅只觸及歷史。如同切線觸及圓圈那樣。按照巴特（鮑得曼——Bultmann也曾用到此種觀念），我們的信心並不是基於歷史任何一件事態，因為信心有真空，並不是從歷史事件上得以填滿，信心乃是從上面來的啓示得以填滿。

巴特對歷史的看法深深地受到祈克果和歐否柏（Franz Overbeck）的歷史觀所影響；他將歷史分成兩個境界——歷史與超歷史（Historie and Geschichte）。歷史乃是過去歷史上所發生過的全部事件，是可以客觀地證實的。超歷史只是有關於在實存上與我有關的事件，因之為對我發生某種要求，而且我也應該決志委身於此種要求。巴特認為，耶穌的復活是屬於超歷史境界的，並不屬於歷史。事實上講來，歷史對於任何基督徒是毫無價值的；我們必須在超歷史的境界中才能與耶穌邂逅。

巴特在羅馬人書的著作中所提出的以上數點要旨，為此書以後的神學界作者們時常引用。某些人只抓住一點而加以引申；又有些人可能利用另一點。然而巴特對於廿世紀前半的神學界之影響非常廣泛，因之我們稱之為巴特的時期也不為過甚其辭。巴特在他後來的著作中，會將早期所提出的各要點加以淨煉過，從某一程度看來，也可能加以修正過，但他卻一直在這些要旨的範圍之內發表以後的著作。巴特雖被稱為“新正派”的倡始人，然而在某些思想方面，仍是有“寬大派”的遺跡。

(一) 雖然巴特的觀點，人某一方面看來，是代表一種向古典的寬大派的反抗；然而從更深一層看來，範泰爾 (Van til 美國費城威敏斯德神學院教授) 稱巴特為“新新派” (New Modernism) 的看法是正確的。巴特仍然保持著寬大派對聖經的批判態度。他不接受聖經“無誤性”或“絕對無謬性”。不但如此，他曾說：全部聖經是有錯謬的，出於人的記錄、如果有人想從其中尋找出無謬的部份，就表示此人不過是出於“自我的意志”也即“不肯順服”。如果“聖經無謬”為基督教與寬大主義之間所必爭的要點；那麼巴特很顯然地是站在寬大派的立場上的。

(二) 巴特的啓示觀，分析到最後，不過是主觀看法、人對於聖經的反應是基於他對聖經的看法；認為聖經不過是一部出於人的書籍，或認聖經是神的聖道，有極大的分別。不但如此，就是人真的籍著“信心的躍進”，而聽到神藉“表徵”向人說話的聲音，人仍然不能知道這位神是誰。按照巴特，我們只能藉著似非而是的辯證法而認知神。這一位神並不一定是聖經所啓示的神。

(三) 巴特辯證方法的最後結果乃是毀滅真理。假如，好像巴特說：一切邏輯的和解，“所有歷史性的交往 (Communication)，任何對於神的直接經驗，都只能說是適於異教徒的神觀，卻不適合基督徒的神觀”；那麼，我們怎能在時間方面或外形上接近真理或擁有真理呢？辯證的方法只能概述真理，決不能傳遞真理。

(四) 巴特稱神為“完全的另一位”與他的辯證方法一樣，嚴格地講來，使神變作一位不可能被描述的神。神既然不是時間與空間的對象，神既是“那位不可知者” (the unknown 祈克果語) 神的本性是“被稱為深不可測的，是隱藏

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/1.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:29
的”；因之，人不能直接認識。如果真是如此，人怎樣能認識神呢？

(五) 巴特對於歷史的看法，影響了一般近代的神學。他認為耶穌的復活若是在“歷史一方面所發生的事態，有如報紙或電視上所報導的每日新聞，就對於我們是毫無價值的。然而復活在‘超歷史’的境界就有了極大的意義，在超歷史的境界中，人自己在今世面對著實存的真際，也就因此發生了個體與個體之間的關係。潘恩波 (Pannenberg) 以及其他作者都曾指出此種歷史的謬誤。這種歷史觀以有問題的事件宮作基督救贖工作的真實史實，也將有疑問的超歷史當作基督教的主要根基。這種歷史觀與尼采及歐否柏的觀點如出一轍，也就搗毀了基督教的主要根基。巴特本來的目的，乃是要革黜寬大派所用歷史法為研究新約的惟一方法；豈不知巴特自因這樣行而將基督教在歷史上的地位也給革黜了。

近代神學史不斷地重蹈巴特的覆轍；巴特自己並沒有改正他自己錯謬的地方。

現代神學評論——第二章 新正統派 巴特以他的一九二一年修訂的羅馬人書注釋，發動了一種神學上的革命。此後，這種革命不斷地擴展延伸。一種被稱為“新正派”（neo-Orthodoxy）的運動開始發展，在神學家白魯納（Emil Bunner 1889-1996），克雷瑪（hendrik Kraemer 1900-1965）以及其他作者們的許多著作中，都能看到此種新正派的思想。新正派神學有如煉金之火，將寬大派過份的樂觀主義，如尼泊（Reinhold Niebuhr 1892-1971）的思想，都加以煉除淨盡。

在新正派的運動之中，巴特仍然是主要的人物。第一次世界大戰之後，新正派或稱之為“巴特派”（Barthianian）很快地跨越了國際界限，不但大大影響了歐美，而且也普泛地影響到遠東各國的教會。

我們必須注意到這個運動之中也有各種不同的看法，尤其是巴特與白魯納的意見甚為分歧；例如白魯納認為普通啓示（general revelation）有其價值，巴特卻否認之；又巴特承認耶穌為童貞女所生之事實，白魯納卻否認之。巴特與鮑得曼之間也彼此批判。

此外沈恩波也批評巴特的歷史觀——這些都顯示出這個運動並沒有一種同一的思想體系。然而同時他們也有許多相似之處，我們可以將之歸納起來，加以討論。當然最重要的代表作仍是巴特的巨著，“教會的教義”（Church Dogmatics）此書已超出八千頁，但自巴特在一九三二年開始著作此巨著，至他過世，尙未全部完成。

我們在此所提出的各點是新正派神學家似都一同著重之要點。

（一）我們在第一章中已經提到，新正派的第一要點仍是啓示的概念。巴特認為啓示是“從上而下的”，是“垂直的”，不能被認為是一種出於人類的最高頓悟。啓示從神而來的，神自己是主動者。同時，新正派的人也說：啓示不能被認為與聖經相等。聖經中的話語是見證，是記號，是指引我們認識啓示的。巴特又說：若是以聖經與神的聖道為相等，就是“將啓示客體化，物質化”。

同時，白魯納在這方面是認為啓示不過是一種“事態”（event）。在這一事態上要有“講者”與“聽者”（speaker and hearer）。我們不能認為“啓示將神的真理傳遞給人，啓示乃是一種事態，一個場合，或是一種對話，在此種情形之下，神與人邂逅。將要會面的雙方，若沒有真正的邂逅，啓示就不能被認為已經發生。”

（二）啓示或神底聖道的中心，是耶穌基督。巴特因為堅持這一點，他甚至於絕對否認基督之外尙有其他啓示，因之，啓示的歷史與救恩的歷史變為同一的歷史。

神在基督裏向我們啓示，使我們知曉神決不願意人們活在罪中。因之巴特又說：我們不應當提到罪，除非我們立刻接著說：在基督裏，就是這位被選者，罪孽已被勝過克服，也被赦免除去。在耶穌所作成的救功上，已經成就了神與人之間的和好。基督就是神，也即說神降卑了自己。神在?自己的自由之中，超越了神人之間的鴻溝，顯明?自己是上主。神似乎在基督裏已“冒了?自己仍然爲神之險”“教會的教義”，第六卷，上冊，第七十二頁）。巴特不承認“神——人”（God-man）之降卑自己；因爲說人降卑自己，不過是同語反覆言之而已。巴特說：“講到人降卑自己，有什麼意

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/2.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:33

思呢？因爲人本來就是卑微的。但若說：神降卑自己，就真能明瞭耶穌基督實在是神。”

（三）巴特不願承認基督教傳統上對於基督耶穌的二性之看法——基督的降卑與升高——兩者在時間上有連續關係。耶穌本來就是神自己降卑了自己；照樣，耶穌成了人之後也被升高。巴特認爲關於神被升高爲神的光景，是同語重覆。如果我們說神自己得以升高，就毫無意義。因神本來就是超乎一切。巴特說：“在基督裏，人性是升高了的人性，正如在?裏面的神性變爲降年了的神性一樣。人性得以升高是因爲神性的降卑。”

（“教會的教義”第四卷，上冊，第一百卅一頁起）

（四）新正派的思想中最能引起爭端的一點，就是他們非常曖昧地論到普世救恩的可能性。巴特曾說：“預定論所包含的最扼要，最普遍的教義… … 就是必須要指出神的預定即耶穌裏的揀選。”（卷二，下，第一〇頁）耶穌不但是揀選者（the Elector）而且也是被選者（the Elected）。事實上，耶穌乃是惟一的被選者。在基督裏，所有的人也蒙了揀選。巴特拒絕雙重預定論的觀念，即“揀選與被棄”，並爲普救論辯護。他承認說：全人類活著並不都像蒙揀選的人，人也可能不再活著像蒙揀選的人，或者有些人活著只不過在某一方面看來似乎是蒙揀選的人。然而，教會的責任就是要對這樣的人宣揚指明，他們都已在基督裏被揀選，所以他們必須活出蒙選者的樣式來。無人能絕對反抗福音。揀選並不是我們在基督裏所獲得的地位；揀選乃是一種行動，是對神的事奉。從“被棄”到“揀選”並不需要越過一種界限。兩者不同之處，就是被棄者並不認知他們在基督裏蒙揀選，蒙選者知道自己已蒙揀選。

以上的看法是否表明新正派相信普救論呢？巴特自己不承認，也不否認。他最近的演講，論到“神的人性”，結束時曾討論到這個問題，說：“我們在神學方面無權將神在耶穌基督裏所顯出的仁愛慈悲加以限制。我們神學的責任，乃是要瞭解並看到神的恩慈，比我們以前所瞭解、所看到的有更廣更大的範圍。”

新正派被人誤解，甚至於也被改革宗誤解，有許多理由。新正派宣稱他們是回復了改教者的教訓。新正派也抨擊古典寬大派的樂觀主義，反對羅馬教神學的變化。新正派宣稱他們重視耶穌基督為萬事萬物的絕對中心，神的超越性，啓示的必須性。這些說法，聽來很像是改革宗的基督徒所守的聖經真理。

然而，有人特別指出，新正派在許多地方偏離了歷史性基督教的信仰，根本就不能被稱為“回復了改教者的教訓。”以下是新正派的謬誤之處。

（一）新正派的特質，就是“著重人類主體的經驗，並以此為真理的範圍。”因此，新正派認為啓示並不單是神對人的宣告，卻是神與人的會面、相遇、對話。除非聖經“變為”一種是“對於我們的”啓示，就不是啓示。我們看到新正派在此大大地受到了實存主義哲學的影響。

（二）新正派不願承認聖經就是神的啓示或神的聖道，雖然他們使用純正神學的用語，卻重新加以解釋。原罪，亞當的墮落，基督的救贖，復活，再來，等；白魯納認為這些是神話，巴特卻稱之為“典故”（saga）。他們說：這些教義並不是歷史上曾發生過個別的事態或情境。這些乃是所有生存著的人都能親自經歷的歷史情境。如用巴特的歷史哲學上

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/2.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:33

的專名，如我們在本書第一章中曾提到過的，這些事態或情境並不是“歷史”，卻是“超歷史”。例如創世記第三章不能被看為在歷史上真正發生過的。巴特說：（尼泊也持以相同的看法）這章聖經中所記載的，不過是以象徵的方式指出人類生

命中的罪惡與驕傲。新正派的概念毀棄了“好消息”福音之中的主要意義，也否認了神的兒子進入了罪人的世界之歷史上的事實。

（三）巴特非常堅持說耶穌基督為啓示的中心，以致於否認在基督之外尚有任何的啓示。這種看法使聖經上所指出的普通啓示的價值都失去了（詩19：1-2；徒14：17；羅1：19-20）。然而耶穌並不是惟一述說了神的榮耀，傳揚了?的手段的一位。“諸天（也）述說神的榮耀，窮蒼（也）傳揚?的手段”（詩19：）。

（四）巴特不肯討論耶穌的降卑為人，表示他與歷史上的異端“神親自受苦說”（Theopaschitism）有同流合污之嫌疑，這種看法完全不合於聖經神學。巴特似乎很不願意將耶穌的位格與工作詳細分開；這種態度的危險之處，就是太著重耶穌所成就的工作，而忽視了耶穌的格位。巴特雖曾提到“造成肉身為神人得以和睦的最主要的一點，因此而使神與人之間的鴻溝得以溝通… … 聖經也特別指出我們與神複和是

藉著?兒子之死（羅5：10；西1：22）；我們與神和好是因十字架的血（西1：22；弗16）。這些聖經上的教訓卻與巴特處所闡述的‘和睦的教義’背道而馳。”

（五）巴特雖不承認，但也不否認普世救恩的理論，然而他的“人人都在基督裏被揀選”的觀念，似乎是一種“新普救論”（“neo-universalism”）。巴特說：耶穌是每一個人的救恩歷史。基督救恩圈子極大極廣，因之也能包括佛教徒，孔教徒，道教徒，神道教徒，或回教徒等。從揀選到棄絕之間的界限容易跨越，且常有人跨來跨去。

這種看法的結果就很容易於忽視不信之人的危險性。因此新正派使聖經所警告我們的離道背教的危險，變為無足輕重；同時因此使人忽視了聖經所教導的人類都當悔改與相信的呼召。巴特派神學全盤的影響就是“把聖經描述的罪人可憐的光景”看作不算一回事。巴特的看法，不過是要使人看到他們都已在耶穌基督作成的救功上有了份，因之，我們基督徒不必急切地向世人傳福音，同時聖經呼召人悔改與相信的教訓，也被忽咎了。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/2.htm (3 of 3)03/22/2008 12:16:33

現代神學評論——第三章 形式批判 (6千字) 形式批判 (form Criticism) 的發起人戴比留 (Martin Dibelius 1883—1947)，後來又有鮑得曼所著的“耶穌基督與神話”，“新約聖經與神話”以及“新約符類福音傳統史” (History of the Synoptic Tradition) 等書加以發揚廣大。這種形式批判是近代神學中一種影響非常廣泛的運動。鮑得曼使這種運動普遍化的功跡更勝於戴比留。鮑得曼的思想二十年前在德國非常風行，現在雖已有其他神學思想在德國取代其地位，然而鮑得曼的思想卻又在其他各國發生普遍的影響。在六十年代中，歐洲有一個著名的神學家論到鮑得曼對於神學界的影響時，說：“鮑得曼是神學之君”。現在

鮑得曼在德國雖有如退休了政治家，卻開始君臨世界上其他各國。

形式批判不但在歐美各國風行，而且也影響遠東各神學思想發達的國家，如日本，韓國等。在中國的神學界似乎尚未受到形式批判的影響。形式批判的方法如下。

（一）形式批判武斷地假定聖經並不是完全可靠的記錄，所載耶穌與使徒的言行也不能全部相信。近代有一個形式批判家說：“形式批判的工作就是要指出在符類福音中，所記載耶穌的資訊，大部份都是不能證實的，卻是經過了早期信徒的社團，在各種不同的階段中，以他們自己的信仰加以鑄造出來的。”鮑得曼認為在客觀方面看來，聖經並不是神所默示的神的聖道。神雖藉著聖經向人們說話：“但客觀地說來，聖經不過是受了古人歷史宗教的影響所寫出來的產物，因之我們對聖經必須如其他古人所著的宗教文學一樣，重新加以評價。”

（二）形式批判最基本的假設乃是：福音主要地是將早期基督教會的著作，加以編輯而成。著福音書的作者，設法將各種矛盾的，彼此不同的，在當時教會中新約聖經尚未著作以前所流傳著的口述的傳統，加以整理，合輯起來，編成福音書。甚至於此種口述的傳統本身也並不完全可靠。這種口述的傳統包括了耶穌與門徒的言論，也包括了關於他們的故事。教會用這些傳統作為資料，以故事的方式，並加上“地點”，“時間”將各種不同的傳統配合起來，纂輯成福音書。福音書中的短句如：“在船上”，“立刻”，“第二日”，“在途中”等，都是福音書的編輯者所用的方法，將各種獨立的關於耶穌的故事，以及門徒的言論連結起來。形式批判另一個創始者施密贊（K.L. Schmidt）曾說：“我們並沒有耶穌的故事，我們只有關於耶穌的故事。”

（三）形式批判法的目的，是要分析福音書的著作為根據的口述傳統的史實。新約福音書乃是我們所利用的材料來發現“福音書背後的福音”（“the gospel behind the gospels”）早期教會乃是因為護教及傳道之目的，將福音的資料以人為的方法組織成和諧的記錄，因之形式批判必須將此種看來甚為和諧的外表毀去，並試以發現在這些記載中所包含的原始形像以及口述傳統；更要盡可能將最早的傳統重建起來。

（四）此方法的第一步驟就是要使福音書的連續性，時間，地點等文體看為“非歷史性的”也看作不可靠的。我們必須將早期教會勉強湊合起來的故事結構除去，並從其中發現原始的教訓與軼事。

（五）前面一步驟完成了之後，我們就必須將各獨立的資訊分類，並歸納為“神跡故事”，“爭辯言論”，“預言”，“格言”等。每類都一種特別固定的形式。因此，假使有人找到工處單獨的傳統，與特定的形式相合，他就可以

斷定這段文字是否屬於首要的或次要的傳統，或將之歸類於早期的或後期的起源，或認之為出於可靠的或不可靠的傳統。有一個作者曾這樣說：“形式批判者只要一看福音書中的故事或言論的形式，就能判定其年代的早晚，正如一個販賣馬的人，只要一看馬的牙齒，就能斷定它的年齡一樣”。任何記載越是古老，就越能被斷定為歷史上真實可靠的起源。

（六）這種方法所得的結果是非常可疑的。按照鮑得曼，更是極端，他認為：不是在耶穌的行動，更不是在人格的描繪上，卻是在言論中才能找到多數的“歷史殘餘”（the historical residuum）。他並不否認耶穌在歷史上存在過，而且在傳統上所提到的所行的許多事，多數也真是所行的；此外其他的一切，他都懷疑其為真實。他曾這樣說：“我現在確切認為，對於耶穌的人格與生平我們一無所知，早期基督徒既對耶穌的人格與生平的源起不感興趣，因之我們對所知的也是片斷的，或是傳奇式的；其他關於耶穌生平的源起卻不存在。”

純正信仰的基督徒卻不能接納鮑得曼的看法，他所著重的在幾方面有考慮的餘地：

第一，形式批判認為福音是在口述的形式上保存傳流了數十年之後，才被人記載下來，著成新約福音書。第二，形式批判也認為福音並不是“毫無偏見”的記錄，卻是早期基督徒宗教信仰之產物。第三，形式批判並沒有找到一位非超自然的（non-supernatural）耶穌。不論形式批判如何地將聖經予以分割，仍然顯出耶穌是超自然的，是神的兒子。第四，形式批判只注重福音書中對於時機的特質。福音書的著作是為了某一種特殊的時機或情境——馬太福音是為猶太人，馬可路加是為外邦人。如此，福音書所注重的是人生情境，而且是在此種情境之下，福音書得以寫成。第五，形式批判又認為福音書對於地理上的，或時間上的細節並不感興趣；但純正派的基督徒認這兩方甚為重要。

純正信仰的基督徒認為以上所指出的五點，也即形式批判對於福音的觀點，是非常膚淺的。形式批判所用的方法也在多方面曲解了新約聖經的特性。

（一）雖然新約聖經中的福音書，如同形式批判所論及的，並不在時間方面記載下所有連續性的事件，但這並不是說：在耶穌的生平之中就毫無可靠的史實了。在正確的歷史綱要的範圍之內，每一卷福音書的作者將他的資料編排起來，以達到他著福音書的目的。如果想勉強要求作者們寫出他們並不想寫的書籍，這種批判法是非常下等的。如果堅稱作者們想要寫的材料是不可靠的或非歷史性的，這也是一種毫無價值的批判法。路加所著的福音書的前言（路1：1-4）很明顯地指出：福音書作者所著史實，在歷史上是有根據的。福音書確是，也仍然是人類的“好消息”。

(二) 形式批判完全誤解了福音書的作者。形式批判者將馬太，馬可，路加看作檔的編輯人，又認為福音書是自相矛盾的記載。這種看法完全曲解了福音記載的一貫性。福音書中有一種基本的一貫性，就是為基督所作的可靠見證。事實上，數本福音書對於耶穌的生平，並沒有表示不同的結構；每一本福音書卻在某一方面將耶穌生平中的史實見證出來。形式批判並沒有在福音記錄的一貫性中看到各種不同的口述傳襲。

(三) 形式批判將基督教與基督隔開。這種研經法的最不幸的假設，就是認為基督教會，而非基督，是福音書主要創作者。然而，我們應當知道，新約聖經的資訊，並不是以基督教會，卻是以基督為中心（參林後4：5）。教會與保羅

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/3.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:36

或其他使徒一樣，不過是見證人而已，並非創始人（參林前4：1-2）。使徒們的主要使命，並不是要創作新的傳統，卻是保存舊傳統所傳的資訊。

(四) 形式批判也將基督教與使徒隔開。鮑得曼以及其他形式批判者完全忽視使徒的責任，使徒在世時就是要將早期教會對於耶穌的正確傳統，保持起來。使徒們是當時對於基督教與基督的教義及史實的權威根源。徒1：21-22特別指出，在當時只有口頭傳襲的材料時，使徒們使所傳的福音才保持了正確性。使徒們在世以及福音書尚未記載下來的那段時期中，神就是要藉他們保證歷史教會的真道的連續性及其完整性。

(五) 形式批判也忘記了早期教會與福音書著作完成之間所隔的時日甚短。馬可福音若不是著於主後五十年代，最遲也不過是在主後六十年代中。保羅早于主後三十餘年間（加1：18）聽受了福音的史實。福音書著成後，尚有許多使徒，及親眼見過主的人仍然活著。其間那有人有時間去搜集創作，或流傳所謂“社團”中的“典故”或“神話”呢？耶穌生平的史實並沒有向眾人掩飾隱藏起來（參徒26：26）。反對基督的與跟從基督的兩方面，都有其見證人。世界各地各族人民之間所流傳的神話，中國人間的神話傳奇也是如此，都需要極久過錯的年代才得以逐漸形成。然而，福音意味著所記的耶穌生平卻有歷史本身為明證。形式批判並不能推翻其歷史性。

現代神學評論——第四章節 破除神話 在廿世紀神學中一個重要的問題就是“破除神話”emythologization)。這一個觀念在鮑得曼於一九四一年發表一篇論文時，成為普遍化。“破除神話”的觀念在歐洲發生了極大的影響；目前此種影响也臨到了美洲，甚至達到亞洲。一九六三年時又因英國羅賓遜主教（Bishop John Robinson）發表了“對神誠實”一書，而使“破除神話”的觀念更大眾化，使人發生了新的興趣。

鮑得曼教授的思想當然並不能概括在“破除神話”這一個觀念之中。我們在前章也提過其他有關的思想。然而“破除神話”確是鮑得曼神學思想中很重要的一部份，而且也是今天神學界最為爭論的問題。

（一）鮑得曼的論點中心乃是他認為新約中有兩種內容：第一是基督教的福音；第二是古人的世界觀有“神話”的性質。福音的要素，即鮑得曼所稱的“凱歌”（kerygma，希拉原文的意思乃是“所傳揚的信息”）。此凱歌的資訊是不能變更的，也不能減除的福音之核心。我們近代的人必須面對此凱歌的資訊而接受相信。然而，近代人卻不能接受那將福音要素包圍起來的神話結構；因之，“神學必須負起責任來，將神話包圍中的凱歌解放出來。”按照鮑得曼的看法，“神話的結構”並不是基督教的產物。

（二）鮑得曼認為“神話”乃是“科學前期”（pre-scintihc age）未經辨別正誤的論說。“神話”的目的乃是要表示人類對自己的認識，卻並不賦以一種客觀的世界觀。神話使用表像或隱喻，同時也利用世人的口語來表達人類對自己的知識。因之，在第一世紀時，猶太人對世界的認識，乃是基於一種特殊的系統，他們認為世界是神所管理的，神的超然大能也自由地運行在世上。第一世紀的宇宙也是所謂“三層的”，天在上，地在中，陰間在下。鮑得曼說，聖經中的宇宙觀就是由此種三層的宇宙觀。自然的秩序也常受超然的干涉而攪亂。

（三）鮑得曼認為，將宇宙神話化，也影響到早期基督教，以致於將耶穌也神話化了。鮑得曼說：“早期基督教的歷史裏的耶穌，不久就被轉變為神話了。”在新約中描述耶穌的生平時，也使我們看到了神話。所謂歷史性耶穌的生平已被轉變為神話故事；就是將他?作一位“先在的”（pre-existent）神本身，道成了肉身，以?的寶血來贖人的罪，又從死裏復活，升天；將來又要再來審判全世界，建立新天地。這個故事之中又加上了所謂神跡的故事：如“天上來的聲音”，“勝過魔鬼權勢”，等等。我們必須記得，鮑得曼以為新約聖經如此描寫基督，並不是史實，卻是神話；換句話說：由於當時世人的思想模式而創造了此種神話，以便對自己有更深的認識。這種神話對於廿世紀的近代人是沒有用處的，因為近代人相信醫院，不信神跡；相信盤尼西林，不信祈禱。我們若要將福音有效地傳達給近代人，我們必須將新約中的神話破除淨盡，並要發現神話背後的原始目的。這種找出新的原始目的的過程，就是“破除神話”。

鮑得曼認為，此種過程並不是否認神話史，卻是要以實存的態度來解釋神話，就是說：用近代人能夠瞭解自己“存在”的話語來解釋新約。鮑得曼在此借用了德國的一位存在主義哲學家海德格（Heidegger）的思想。例如，所謂基督由童貞女而生的神話，乃是要以信仰來表示“耶穌的意義”。這個神話的目的，就是要指出“耶穌是基督”，而，基督臨到我們是出於神的行事。”基督的十字架、對於耶穌代替並擔當世人的罪孽並不發生關係。十字架對於世人的意義，乃是表明信者以十字架作為“新的實存”（newexistence）的表記:因此爲了這個新生命而放棄一切屬世的安全；這樣的新

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/4.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:38

實存才能算是超越的人生。

（五）最後，鮑得曼說：新約神話史的基本要點，乃是著重在兩方面認識自己。一是“無信仰的人生”；一是“有信仰的人生”。聖經所提的“罪惡”、“肉體”、“血氣”、“懼怕”與“死亡”等，都是神話對於無信仰的人生所加的解釋。用實存主義的專名講來，這樣的人生，都是受著會消亡的暫時與目前的現實所束縛。

反之，有信仰的人生，就不再倚靠或追求看得見的，暫時的現實；卻是能夠叫我們從以往的束縛之中，得到釋放，並能叫我們有一個向神赤露敞開的前途。鮑得曼認為，這是“末世論”的惟一意義。真正朝向未來的“末世論”式的生活，乃是不斷地以決志及順服而得以更新的人生。

鮑得曼解經有其可取之處；例如他特別指出，當我們向近代人傳揚福音的時候，我們必須要瞭解他們。他也特別指出，當我們傳播福音時，也應當將福音的真理實踐出來。然而，鮑得曼的“破除神話”的方法，我們覺得有討論的餘地。

（一）“破除神話”毀壞了基督教在歷史上的基礎。聖經的宗教變成神話的宗教。鮑得曼認為“耶穌並不是由聖靈懷孕，從童貞女馬利亞所生。雖然曾在彼拉多手下受害，並且被釘死在十字架上；但並沒有下到陰間。第三日也沒有從死裏復活；也沒有升上高天。並沒有坐在父神的右邊；也不會再來審判活人死人。”鮑得曼認為這些話並不能按字面實際的意義來解；這些話都是神話性的，並沒有表示任何歷史上的客觀實際。鮑得曼又認為“三位一體”的真理也是神話性的；耶穌基督替我們死，贖世人的罪；因信稱義，聖靈的工作等，也都是神話。因為是神話，都要加以破除。如果按照鮑得曼的說法來破除他所謂的這些神話；那麼基督教就沒有任何基本的信仰了。所以當鮑得曼破除“神話”時，也即將基督教的基本信仰毀去了。

（二）早期的基督教受著耶穌基督的位格及工作所賦與不可磨滅的影響。早期教會與神學的產生，

完全是因為耶穌基督的教訓與工作；沒有其他的力量或影響能使教會建立起來。但鮑得曼卻試以把耶穌的影響減低至零度；他又假設說：於短時間內，即耶穌復活升天之後，到門徒著福音書之期間，耶穌的一切言行都已遺失了，或毀去了；因之凡記錄下來的也都不可靠。這種懷疑派的態度完全沒有立足之地。我們必須記得，耶穌是所有門徒的先生，因之他比門徒及早期教會的社團更大，聖經一切的教訓實在都是由耶穌基督而來。

（三）“破除神話”好像新純正派一樣，乃是深深地受到以人為中心伯哲學，即“存在主義”之影響。破除神話法的論點，惟一的目的，乃是要指出新約的神話，能以告訴我們關於人類的實存。然而鮑得曼完全不明白基督教乃是徹底地以神學為中心的特質。新約聖經真正的目的，乃是要宣揚至尊的神，要藉著?兒子耶穌基督來拯救罪人；而且將來還要再來，自天而降，審判世人。所以新約聖經的中心並不是人，乃是神以及?的工作。

（四）“破除神話”有如十九世紀的寬大派，對於新約聖經中的超然主義完全存以極端懷疑的態度。由此，這一派神學也常稱為“新寬大派”或“新新派”。鮑得曼的破除神話法所求達到的目的，就是要徹底拒絕古老基督教所堅信的超然主義。所有鮑得曼稱為神話的教義，新約聖經卻稱之為事實。可見鮑得曼的神學，不過是一種新的人本主義。然而

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/4.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:38

新約聖經卻絕對持以“神為中心”的特質。

（五）鮑得曼又認為，如果要使福音迎合近代人的需要，就必須不再提到人心的墮落敗壞。然而我們知道，並不是“破除神話”，卻是聖靈自己才能將罪人的盲目不信除去，並叫他們看到福音之光。無論我們想用什麼方法（不論是好是壞），將福音來適應近代人，都是失敗，因為對於一個“屬血氣的人，不領會屬靈的事，反倒以為愚拙。”（林前2：14）

現代神學評論——第五章 救恩歷史 廿世紀神學的另一個重要觀念，是“救恩歷史”

(Heilsgeschichte)。在近代西方神學思想中，使這個觀念有更深意義的人，乃是瑞士的新約學者，顧魯門博士(Dr·Oscar Cullmann)。這個觀念的起源可以追溯到十九世紀的德國學者們，如哈夫曼(J.C·K·Von Hofmann)及許拉德(Adolf Schlatter)，然而在廿世紀中，顧魯門博士卻是闡揚“救恩歷史”的最有力的人。甚至於有一個英國學者，認為顧魯門所發表的某一部書為“近代六大重要的神學著作中之一。”

我們將顧魯門的神學思想放在這裏來研究，有一種特殊的意義。因為我們已經先介紹了兩位近代著名的神學家，而且他們兩人也都深深地影響顧魯門的思想。顧魯門的論點有些是受到巴特和鮑得曼的影響，有些是對他們兩人之觀點的反駁。從巴特的思想方面，顧魯門的救恩歷史曾借用了一種對歷史的新的重視；他也因受到巴特的影響而特別重視對於新約的瞭解，就是我們必須以“基督為中心”才真能瞭解聖經的意義，同時也特別看到“信仰”是神聖啓示中的一個主要步驟。顧魯門從鮑得曼那裏借用了許多形式批判的解經法，以重建他自己對新約基督教歷史的看法。正因他與前兩人的密切關係，我們也可以將顧魯門的思想歸類“新正派”之中。同時，顧魯門並不願被認為他自己完全與前兩人一樣地採取相同的看法。他特別指出巴特與鮑得曼曾讓外侵的哲學思想“來腐化他們對新約聖經中自然的、獨立的資訊的瞭解。”顧魯門認為，尤其鮑得曼一時衝動便將新約資訊分為偶然的，或主要的兩種，完全是武斷的、幼稚的看法。顧魯門說：我們必須以新約本身的資訊來瞭解新約。

顧魯門雖受到巴特與鮑得曼的影響，但也因為他與前兩者不同，因此他的思想比其他“巴特派”的人更易於為西方保守派的神學家所接納。他的著作比巴特與鮑得曼的著作更重視聖經的解經法，卻很少受到實存主義與其他哲學假設的影響。他竭力讓聖經本身的解釋來判斷他自己的思想。他會竭力反對形式批判中各種過份激烈的要點，也曾反駁“破除神話”的方法。他批判“破除神話”法時，特別不斷地指出歷史乃是瞭解聖經重要之點。“救恩歷史”的中心思想，就是要指出神在歷史中行事；這個思想的重心與保守派的神學不謀而合。這一派的另一要點，就是重視“基督論”(Christology)，這也是保守派所著重的。在顧魯門著作中有一本很有助益的書，就是專門以解經法來研究新約中耶穌的名稱。在此書中，他特別指出：“早期基督教的神學，事實上，全以基督論為中心。”

救恩歷史學派幾點主要的思想可以概論如下：

(一) 救恩歷史特別著重歷史，以及神在歷史中的啓示。時間是神在基督裏完成救恩的場所。神的啓示與救贖是基於歷史上的實際，並不是基於鮑得曼所說的教會所發明的神話。

(二) 然而，這個重視歷史為啓示的工具的看法，並不因此就能說聖經一定是基督教的最後權威論

據。最後權威論據乃是“神聖歷史”(holy history)顧魯門認為聖經不過是最後權威論據的記錄，聖經本身卻並不是實際。同一派的舊約學者賴德(George Wright)會說：神所給的啓示並不是在歷史上所說的話。卻是在歷史上所行的事上表明出來。新約也可被稱為神“工作啓示”之行動的見證。

(三) 這個救恩歷史的中心要旨就是救主耶穌基督的降世。顧魯門認為所有的歷史，所有的時間都是一場世態劇，

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/5.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:42

而耶穌基督乃是這場戲劇的主要人物。新約時的猶太人認為這位彌賽亞救主的降世，乃是宣告世界的歷史即將結束，歷史的中心臨到之後，將要來的“榮耀的世代”就要開始出現。聖經證明拿撒勒的耶穌即彌賽亞，因之，新世紀在?裏面確實已經來臨了。

(四) 因此，這也就是說，他們對於末世論有了一種新的看法。顧魯門認為，末世論包括了一切救恩大功，從道成肉身開始，直到主再臨時才結束。將要來的世代之福澤，已經因基督的工作與見證臨到了我們，但完全的祝福，卻要等到神國的權能榮耀大大地彰顯出來時，才真正的得以成就在地上。教會可以說是已經達到了神救贖計畫中的最後的一個局面。最後勝利的戰爭已經打過了。這樣看來，人類一切的歷史，不過是一種世態劇，而聖經的歷史是一切行動的中心。不信的人雖不承認，但顧魯門認為，我們基督徒必須以教會神聖歷史為解答一切歷史問題的端倪。

(五) 一個救恩歷史的注解者若要瞭解這一點，必須以演員身份來成為救恩歷史中的一份於。從這一方面看來，本救恩歷史派很近似巴特派的想法。假使我們在救恩歷史中無份，那麼歷史對於我們不過是普通歷史。但我們若因信而在救恩歷史中有份，這就成為我們的啓示。這救恩歷史派的學者雖特別重視聖經歷史，但他們仍不願承認救恩是客觀地賜給我們的，而且是人人可以得到的。他們卻不斷地講到“宗教經驗或決志不過是啓示的支點(fulcrum of revlation)。”

有如我們曾經指出，顧魯門以及救恩學派所重視的，似乎在多方面很近似純正派的神學；此外，我們如果小心地將顧魯門的全部思想中的精要擷取出來，也可以用來增強我們純正信仰的基督徒對於聖經歷史的看法。他特別重視救恩為歷史上的事實，而且以基督為中心，很可以用來矯正“破除神話”派的形式批判法。他對於耶穌第一次降世以及?再來之間的關係，所看到的亮光，很可以用來矯正以前保守派的各種看法。他自己對於聖經的注釋法的頓悟，也可以說於研究聖經的方法上有極大的貢獻。

然而，同時我們福音派的基督徒也必須注意到他在討論救恩歷史時的各種弱點。

(一) 顧魯門雖然對於鮑得曼的形式批判所獲得的可疑結論並不滿意，但他卻又覺得這些形式批判法確能“幫助我們更接近歷史上的耶穌；”他同時也承認形式批判所用的方法“證明古時的基督徒社團曾偏離了耶穌為中心的教訓。”簡言之，形式批判法指出聖經是早期基督教社團的產物，並不是耶穌生平與教訓的可靠記錄。顧魯門自己雖曾批駁鮑得曼利用形式批判是不對的，然而他自己，終於也常將聖經與神的聖道分隔開來。例如，他說：聖經所記的創世的故事，以及主再來的故事乃是“神話”。他並不願意完全承認啓示的實際是默示於聖經上的，同時也是不能有誤的真理。

(二) 關於顧魯門的啓示觀，我們必須注意，他乃是受到巴特的主觀論極深的響。保守派的信徒認為我們必須有聖靈光照以及?啓迪之工，才能瞭解神的啓示（林前2：14）。然而救恩歷史派的人認為，人若不瞭解，就不能是啓示。前“今日基督教”（Christianity Today）的主編，亨利博士曾如此說：“他們將啓示的可知性系於人的主觀決志；又將啓示與神聖的真理客觀的教訓，以及神所賜的有權威的，所默示的聖經分割開來。”

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/5.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:42

(三) 如果單注重神的行事為啓示的媒介，那麼他們就忽視了以下各重要事實：“第一，行事是無聲的，除非加上聖這（即有聲的言語）的啓示，才會對我們發生意義。‘救恩歷史’並沒有給予言論傳達的交通一種合宜的地位。第一，因忽視聖道啓示，也就疏忽了用言語傳遞給我們的真理在救恩史上所占的一席重要地位；美國費城西敏神學院的慕瑞教授（Professor John Murray）曾指出：救恩是要救完整的人（the whol man）。因之，也就包括了心思的證明。“但如果沒有真理來更正我們個人的生命，如果沒有真理來證明我們的心思意念，那麼救贖怎能說是對於整個的人生都發生功效呢？”聖經在這一方面能滿足我們的需要，“救恩歷史”卻不能。

(四) 顧魯門以基督為中心來建立他的歷史或侍代哲學。但因為他太注重基督的工作，所以忽視了，甚至於否認了基督在本體論方面的神性。他反覆地說：新約幾乎對於基督的木體上的格位不感到任何興趣。同時，他也冒了使基督教完全以基督論為中心的危險，（巴特常犯此謬誤）因而忽視了三位一體之神中的其他位格。我們不否認早期的神學會重視基督論（林後13：13）；然而基本上講來，早期神學仍是以三位一體的神為中心的（參羅8：31-39；約1：18；林前15：28）。

(五) 顧魯門認為“永恆”不過是“無止的時間”。如此看來，他似乎破壞了真正永恆與時間的特殊區別。永恆或“永生”並不單是無止的生命。永生乃是這個世代過去之後，將要來到的世代中的生命（但12：2）。當那青年財主來問耶穌說：“怎樣承受永生？”（可10：17）他並不是想得今生的長壽，乃是想到復

活以後的生命；耶穌回答時也表明有同樣含義。永生乃是神的國度中的生命（可10：23）；乃是我們在將來的世代中要承受的生命（可3：30；太25：26）。對於保羅也是如此：永恆的生命乃是整個救贖過程中至終必要獲得的目標（羅6：22；羅3：7）。約翰的福音書中也採取同樣的看法（約3：36；5：39；12：25）。

（六）顧魯門又說，時間不單是限於人類及宇宙的概念。他認為神在時間的概念方面講來也是無止境的。神的永恆被認為不過是無止的時間，從某一方面看來，我們的時間也是神的無止時間的一部份（“基督與時間”第六十二頁）。這種看法將神與人之間的界限抹去了。他說：“神與我們世人一樣，是受著另一個‘神’——時間——的限制；因為時間不但將我們、也將神包圍。”（請以此來比較出埃及記3：14，約8：58。）因顧魯門不瞭解神的永恆性，也就可以看出他為什麼不願意在他其他的著作中為“基督的先在”（the pre-existence of christ）辯正。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/5.htm (3 of 3)03/22/2008 12:16:42

現代神學評論——第六章 世俗化神學 廿世紀西方思想傾向之一，就是要將社會世俗化；在過去的十年之中，此種世俗化的思想也開始很明顯地影響到神學本身。有如一位保守派的基督徒曾這樣指中，“世俗主義者雖然早就覺得神的觀念已經過時，但他們仍不敢對敬畏神和愛神的態度。”

然而，甚至於此種妥協讓步的態度也在急速地改變。所以最近有一位新聞觀察家，看到世俗主義更激烈的態度及傾向，曾預料說：“在本世紀末，真正堅信福音的基督徒在西方將是極少的少數，這是今天我們社會中世俗主義傾向的最合理的發展。”

近代人去世俗主義態度遠避神”最大膽的表現，就是那些首稱為是“世俗化神學”的學者們。世俗化神學運動存許多極端；我們很難給下一個定義，但是我們仍然不能不加以注意。我們可以說：一度風行的“神

已死亡運動”，作為一種神學風尚，目前已經“消亡”了。然而，若將這運動看作世俗化神學的一個支流，就會繼續不斷地在今天教會裏五花八門的教訓中發生影響。今天新神學中的另一個風頭人物就是英國的羅賓生主教（Bishop John Robinson），他的暢銷書“對神誠實”，使這一派的激烈思想重新抬頭。羅賓生的書開卷時即下斷言訴“神在天上”的觀念（不論物體方面，形上學方面，或在隱喻方面說來）都已是過時的看法了，因之是借娛的，沒有意義的。廿世紀的神學中必須有一個新的（神的形像」，並要有一個徹底重寫過的基督教義。羅賓生借用了田立赫（Paul Tillich）的用語，說：“神是我們存有的基源”（God is the Ground of our Very being），神的教會原來就不是為宗教人（religious men）設立的組織。新基督教信徒的格言，必須是：“愛神而行任何你所喜歡的事。”他說：教會與世界之間的界限必須除去。

另一個世俗化神學家郭克世（Harvey Cox）在他所著的“世估城（The Secular city, 1965”一書中，也提到同樣的條件。郭克世的書曾認為，神學世俗化並不是福音敵，卻是福音的果子。他認為“世俗化”的意義乃是指一種歷史的進程，在這發展的過程中，社會逐漸地從教會的控制之下得以釋放出來，同時也表明形上學的系統已經終止了。郭克世的“世俗城”所注意的主要中心“世界”，並不是“教會”，或是超然的境界。郭克世也以同樣的態度說：我們必須對聖經的神重新下一個定義，這位神應該是一個世界的神，並不是一位有限制的宗教境域中的神。

郭克世與羅賓生等人這樣地傳揚世俗化神學，已經超越了西方人向世俗社會投降的可悲現象。因為世俗化已經侵入了神學與教會。甚至於有人認為，我們不必再討論“基督教世俗化的問題”，因為基督教已經世俗化了。我們現在應當討論的是“基督教怎樣在世俗化了之後，仍然能向人作見證？這可以說是今天基督徒的急切重大的使命。”

我們在這一運動（是否可稱為運動呢？）之中，發現有許多對立的、矛盾的看法。然而，在這運動之中（雖然是雜亂無章的）仍能找到幾項要點是有同一出發點的；有如今天的熱門音樂中也能找出某些相同的和音。

（一）世俗化神學家認為今天世界的問題，應該是基督徒所最關心的事。他們最憎惡的是今天的教會不能面對社會的政治邪惡，且自我辯護，推卸責任。對於此點批評得最嚴厲的，是龐厚佛（Dietrich Bonhoeffer）。龐厚佛是德國一位牧師，在第二次世界大戰時期，因為於謀殺希特勒的計畫中有份，而被納粹處死。龐厚佛的實踐行動精神，就是今天

世俗化神學的精神。這也可能是他被一切世俗化神學家視為這個運動的先鋒的主要原因。這個運動的許

多標語，都是龐厚佛被處死前，在監獄中所寫的信件與日記上摘錄下來的。

龐厚佛倡議一個“非宗教的基督教”，因為我們活在神的面前而似乎神並不存在。他的宣言並不是專為反對祈禱崇拜，也不是反對教會；卻是反對一般人認為在地球上有些領域或人生範圍，並不屬於教會的觀念。“基督並不能被關閉在所謂教會的聖潔社會之內。”

(二) 世俗化的神學家都認為甚至於我們的神學也當表達世俗化的精神。郭克世說，我們應當不再討論過時的本體論（即本質與實體的觀念ideas of essence and substance），知應當開始討論有活力的行動主義，及其功能。羅賓生主教說：“我當如那個世俗化的神學家的極端者，范畢倫（Van Buren）的看法：“我們必須將神忘掉。”他又說：我們必須在“沒有神”的先決條件之下，重建基督教。我們必須以耶穌為人類存在的規範。

(三) 世俗化神學家又堅稱教會與世界的區別必須完全除去。普世基督教協會（The World Council of Churches）為了迎合這種世俗化的思想，甚至於在第二次大會（1954）時，將以前的主題：“基督教會與世界的希望”，改為“基督為世界的希望。”後來普協在新德里（1961）開會時，再乾脆地將“我們”兩字，從“我們的主耶穌基督”一語中除去。因他們認為，有了“我們”兩字，可能會表明教會與世界的分別。他們認為，教會應當參加一切政治與革命的活動。因為他們認為這些連合，正是神活動的地方。為了此種願望，他們對於“傳福音”的意義也加上了新的注腳，不再是呼召人來悔罪改過，或信仰基督；他們卻說：新的傳福音活動乃是在貧民中的社會工作以及政治活動。

(三) 世俗化神學不再討論到超然的事。對於耶穌為一個完全的人，在人生中非常接近神的老式寬大派的觀點，重新被用來討論。羅賓生曾如此描寫基督說：“?是一扇向神啓開的窗戶。”耶穌的贖罪之功，變為只是“因他（耶穌）的愛而完全為別人而獻出自己”；因此“他（耶穌）也將人類能以互愛的基源顯示並表明出來。”世俗化神學當然也就否認耶穌再來，並要建立天國的起然現象。他們所知的，只是此時此地目前的世界。許多世俗化的神學家們稱“天國的觀念”為“逃避現實的出口”。我們改革宗的基督徒對於“世俗化基督教”的此種看法的反應是什麼呢？我們看到這些人似乎是趕上了時代的精神（我們也看到，這些人又似乎是被時代精神所趕上）。

我們也必須謙卑下來，承認今天的教會並沒有成為“世上的光”或“地上的鹽”（太5：13-14）。耶穌曾嚴嚴吩咐我們要去關心世界上的邪惡，並要去改正世上的不義；不平（太25：31-46）。然而我們不能認為“世俗化神學”達到了聖經所教示的“光鹽”的目標。

(一) 世俗化神學家不斷地否認聖經對於神所作的見證，也不瞭解聖經對世界、對人類的看法；羅

賓生主教對於聖經之神的觀念完全是一種諷刺；郭克世的“世俗城”一書，所用的解經法也是非常曖昧不明。

（二）世俗化的神學家與今天世人的心理態度不謀而合，因為他們崇拜近代科技的成就，徹底接受，毫不懷疑。保羅在羅馬人書一章至三章中所描寫的世俗化的人，在他們的書中完全加以忽視。世俗化神學，因為完全疏忽了近代人類及世界中的罪的實際，也同樣地看不到今天世人科技發達的結果，乃是發展為毀滅性的武器；例如，近代科學能夠釋出

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/6.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:45

原子力能，卻用來製造原子彈；當時納粹德國能夠於短期內謀殺數百萬猶太人，也是因為得力於近代科技的殺人法。

（三）世俗化神學家，因他們敵視形上學及本體學、他們也使教會與世界的區別除去了。教會不再是神的於民，在基督裏被選上，蒙召從世界中分別出來（林後6：14-18）。他們借用巴特的術語來為教會重新下一個定義：認為教會不過是一種“功用”的是要服務世人；或在世人中間服務。世俗化神學完全忽視了神呼召百姓的目的，不單是要服事，而且也是要得新的生命，有了新的身份（參出15：13、16；申32：9）。由於神的愛，?不但是呼召我們作為僕人，也揀選我們作?的兒女。

（四）世俗化神學家堅決地反對聖經上基於神國再臨的末世論的教訓。他們所看到的惟一的國度，就是今世目前的國度。我們改革宗的基督徒也不否認今世之國度，並相信天國目前已經存在（太12：28；路17：21），然而神國實際臨到，卻是在將來，而且決不是以人為中心，卻一直是以神為中心。除非這個世代結束了，善與惡的區分完全顯明了（太13：47-50），神的國就不會完全地臨到。

（五）世俗化神學家都用那以人為中心的新約研究法來建立他們的神學；然而新約本身卻完全是以基督，及神自己為中心。聖經所提的惟一的國度，不是以人，乃是以耶穌的工作，格位為中心（太11：11起；12：22起）。聖經所提到的惟一國度的工作，不是出於人，乃是出於神（可4：26-29）。

今天世俗化神學所以風行，乃是因為今天的人類渴求重新為基督教下一個定義，以致於能在近代思想下站立得住；同時也要將適合於廿世紀人類的言語，重述基督教的資訊。然而我們認為對於此種渴求，只有一個解答，就是要在這個只見目前，只顧自己的世界中，以改革宗的神學思想，用適合近代人心的言語，將神的福音傳給世人。

現代神學評論——第七章 情境倫理學 今天西方世界的情境可以說是已到達了“基督教後期”(Post-Christian)，傳統上的基督教倫理觀早已被釵人所拋棄。有如美國的一份大眾化雜誌所說：“我們今天所看到的是古老的道德已經消失了。”所謂“情境倫理學”(situation ethics)或“新道德”(the new morality)是另一個有力的明証，今天的世人已離棄了聖經所指示的倫理道德的准則。

這個清境倫理學的運動，由於其倫理原則的基礎是出於人，以巴特、鮑得曼以及田立赫的思想為基礎；由於其神學基礎不是純粹地以聖經為中心，卻是以實存主義神學為中心；不是出於純正信仰，卻是基於新正派的看法；所以因羅賓生主教的“對神誠實”一書之發表，立刻大大風行，被世俗的人奉為圭臬。或陶侃_人注意的，還是要推美國麻州劍橋聖公會神學院社會倫理學教授富萊秋(Joseph Fletcher)所發表的暢銷書：“情境倫理學”。

所謂“情境倫理學”，尤其是富萊秋所下的假設，乃是基於實用主義(就是認為凡有用的或有效的事，就是對的)；相對主義(惟有愛是常存的，其餘的事都會變的)；實証主義(信仰的命題被肯定不是出於理性的証據，卻是由於志願的接納)；個人主義(我們所關心的不是事物，乃是人)。富萊秋所描寫的光景，也可以代表東方各國的知識階級，尤其是中國，韓國，以及東南亞各國都曾受過孔教嚴緊的法理主義的影響，而目前也已開始對儒家思想發生反抗，想在世俗社會中找到新的價值。在新舊交替，青黃不接之期中，任何思想都乘虛而入；今天中國，東南亞各國，或韓國的知識份子已經懷疑儒教倫理的價值，同時又沒有更高的價值來替代其地位，因之這種“情境倫理”就很容易乘虛而入，所以我們必須要特別注意，並要將真正聖經上的倫理原則介紹給遠東的人民。

情境倫理學最受人歡迎，並使人發生興趣的，是對於“性道德”的一種“放任主義”。我們要看一下這種新道德的論點究竟是什麼。

(一)情境倫理學與“傳統倫理”有釵地方是背道而馳的。情境倫理學自稱為是古老的道德律，規範，以及生活行為上的道德原則的反動。羅賓生說：古老的道德是演繹法的，開始必須有絕對的標準，永遠是對的，決不會改變的；“新道德”卻是歸納法的，以人為起點，乃是著重“人比原則更有優先權。”舊道德乃以整體開始而達到個人，新道德乃是以個人開始而達到整體。羅賓生特別攻擊基督教傳統的倫理，他認為此種倫理是“反人性的”(antihumanist)乃是以超然的原則為根基，有時也忽視了人的需要，人們也不論任何境況之下，必須要奉行此種倫理。

(二)從情境倫理學的名稱上就可以看出，新道德是著重“情境”的，或如近代哲學家所稱的“存在的實際”(existential reality)。行動若有錯誤，不是因為原則，乃是因為情境。用羅賓生的話來說：“無

一件事的本身可以被標榜為”錯誤的“。例如，一個人不能武斷說：‘婚前發生性關係’或‘離婚’此二事的本身是錯的。可能在一百件實例中有九十九件確是錯的；但我們不能說這種事件的本身在內在性方面 intrinsically) 來講是錯的;真正內在性的惡乃是沒有愛。”按照此種看法，基督教的倫理就不是一種不變的教訓了。羅賓生認為不變的倫理系統完全是法理主義的，也即無人性的。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/7.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:48

(三) 所謂惟一的或終極的行為範疇並不是道德律，惟不自私的，自我犧牲的“聖愛”(agape love) 才是行為的規範。這個聖愛惟一的榜樣乃是耶穌。羅賓生借用龐厚佛的話來稱耶穌為一位“為別人而活的人”(the man for others)。羅賓生與富萊秋都認為，真正在內在方面的邪惡是“欠缺聖愛”。真正在內在方面的善即有“聖愛”。其他一切都算不得什麼！聖愛是基督徒決志行事的惟一終極准則。

(四) 聖愛一定會盼望我們的鄰捨得益，決不會受我對他的喜憎所影響。聖愛不是一種出於感情的，或是情緒上的道德；卻是一種態度上的德行，是出於意志的；因之是我們可以定意而表現出來的。用羅賓生的話來說：“如今存在的隻有聖愛，因為聖愛幾乎有一種自然的指南針，能夠出於本能地滿足別人最大的需要，而且能夠完全自動地適應任何情境。”

(五) 基督教本有的道德規律宣稱人們不能因為有好的目的，而不擇手段；然而富萊秋卻說：“隻要有正當的目的，就可以使用任何手段。”任何行動若沒有正當目的這種行動就毫無意義。不正的手段是否常會勾銷正當的目的呢？情境倫理學認為不是的。我們的世界萬事都是相對的，所以任何行動都要以當前的情境而定。例如：“假離婚在情感上或精神上講來對於父母和子女都是有利的話，那麼這家庭，因了愛的求，倒不如離婚為妙！”

情境倫理學在某些方面看來似乎是很像聖經所指示的教訓。有如使徒保羅說，我必須要謹防法理主義的危險（參加 4：8-10；西2：20-23）。有如使徒約翰、我們必要指出聖愛的重要性（參約壹4：7，11，12，21）。有如耶穌自己，我們必須要指斥利賽人的態度，因他們認為人是為了律法，並不認為律法是為人而設（參可2：27-28）。然而，任何基督徒若是甘願遵守主基督親自所指示的道德行為與規範，就不能同意情境倫理學的看法。我們參攷前“今日基督教：雜誌主編所下的批判，可以指出情境倫學有以下數點錯謬之處。

(一) 新道德因為要使對於道德的抉擇不受神聖誠命及客觀道德原則的制裁，因而不斷地將“聖愛”降貶為“情欲之愛”(eros)。聖愛的內容是神的律法，如果聖愛沒有內容，在性質上看來就不是“愛”。如

同保羅所指出來的，律法在愛鄰舍的事上得以成全。像那“不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，”或有別的誡命，都包括在“愛人如己”這一句話之內了。愛是不加害於人的，所以愛就完全了律法。”（羅13：9-10。）

（二）新道德因為將道德責任看為“當時或片刻”的反應或遭遇，因之阻礙了基督教所要求的有恆的，可以預料的生活行動的模式。”

（三）新道德因為要將整個道德責任削足適履地配合聖愛，以致於忘了一個人對於正義的行動所負的責任，同時也因為此種態度，而隻以主觀的看法來處理社會的倫理了。

（四）新道德因為完全與宇宙中至尊的神所啓示的聖經中的道德脫了節，又說聖經中所指示的規範是可以修正的，更認為隻有聖愛才是倫理生活中不變的準則；因之此種新道德的看法雖自稱為以聖經的教訓為南針，卻顯然地是不合乎聖經的教訓，也受到聖經的裁判。雖然倡導新道德的人有時以聖經為依據，卻並不因此就證明新道德是高尙的，有價值的。反之，更使人尊重聖經的教訓，因為在廿世紀之後那些倡導新道德的人，也不得不承認聖經教訓的價值，所以他們

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/7.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:48
也自稱為是受到聖經教訓的影響。

（五）新道德想將道德的理論與超然的創造之主分開；羅賓生主教，一方面否認神為一位至上的有位格的超然“存有者”（supreme personal supernatural being），也否認神是自有永有的；另一方面他又想建立這個新道德系統。羅賓生借用田立赫的術語，說：凡是討論到“究極”（Ultimate）的文字，都是相對的，也是象徵性的。神不再是那位將善與惡，正與邪分別開來的神，卻不過是一位“所有存有的基源”（Ground of all beings）。這樣的一位神是太微小了，太受限制了，怎能對於所謂情境倫理學的聖愛給以動力呢？因之新道德所謂的聖愛不過是受著一位神話式“存有”來支持，這樣的倫理是不能有堅固的基礎。

（六）新道德也否認耶穌對於門徒道德上的命令；福音書中所提到的，耶穌要門徒遵守道德的命令，如此也就顯出門徒對主的愛了（約15：8-18，14），然而他們卻反對聖經上的此種教訓；因此，新道德也就無權利說他們乃是真正地宣揚基督教的倫理。

（七）情境倫理學對於人性及人類的罪性的看法，非常幼稚。他們假定“聖愛自有一種內造的道德指南針”，而且完全沒有受到人的罪性及敗壞的本性所影響，因之會本能地採取適宜的抉擇。這種看法完全與保羅所討論的人類敗壞的道德標準（羅1：18-32或3：10-18）相反。單由人心所欲的“愛”，不能選

擇智慧的享，更不能以別人的福利為最後的抉擇（太15：19）。人的抉擇總是以自我為中心。路得馬丁說，“理性是娼妓”，“愛情若沒有神救贖的大恩，也能像理性一樣。”

（八）情境倫理學所建立的思想教訓，完全不提到悔改，審判，信仰與救贖。有一人曾指出，羅賓生所給人的印象是認為，近代人是何等的成熟，以致於人類除了他們自己以外，並不需要任何外來的屬於靈性方面的幫助。著者認為，情境倫理學所說的人類是自足的，不需外來幫助的這種看法，引起了東方及西方的非基督徒界所注意。情境倫理學完全不要求人負起道德的責任，也不需要以神學為根基。還有什麼系統更適合於“屬血氣的人”呢？

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/7.htm (3 of 3)03/22/2008 12:16:48

現代神學評論——第八章 希望神學 一九六五年，正是“神已死亡”的運動高潮時，也即一般人擔心到基督教無神論將要復興時，有一個德國杜平根大學（Tubingen University）的年輕教授（一九二六年生）開始在神學方面發表新的著作。我們雖還不能說這種新的神學思想將成爲一種運動，但這位教授慕德曼（Jurgen Moltmann）的書名“希望神學”（The Theology of Hope），及本書的內容，已經獲得了今天神學思想界的大大重視。

慕德曼的“希望神學”的思想；已經有更多的作者接納並加以發揚——有慕尼克的潘恩波，又有馬爾堡的彭茲（Ernst Benz Marburg）。有人認為前者爲此運動的系統神學家，後者爲歷史學家。然而本作者卻認為潘恩波很可能是屬於另一個運動（參看本書第九章），可是我們仍可以將這幾人歸類起來，因爲他們都著重於同一思想，並都一同合作以形成一種新的思想系統。

美國已經開始注意到慕德曼的觀念，他的著作發表之後不到兩年，即有英文譯本出版；對於一般的譯作講來，速度是非常快的。在美國的神學家之中，有一路得會的青年學者，白賴登博士(Dr·Carl Breaten)似乎是與慕德曼有相同的看法。從這方面看來，這種思想也很可能在美國開始一個新的運動。“希望神學”特別樂觀及重視文化的看法，可能會比奧泰哲(Altizer)範布倫(Van Buren)的悲觀及分化的看法更能吸引美國的神學家們。

慕德曼的“希望神學”發表之後不久，他第二本書“宗教、革命、將來”一書，也被譯成英文(一九六九)；本書特別指出他以前著作對於倫理、實踐方面的影響。慕德曼的第一本書乃是要叫我們重視基督教神學的末世論，並特別指出及批判鮑得曼的實存主義神學；慕德曼第二本書卻使保守派的神學家覺得他們對慕德曼的看法也不能同意。因為慕德曼一方面批評形式批判法將歷史分化為“實存上信仰的片刻”，另一方面慕德曼自己也將歷史分化為“未來”(第一書)，又將未來看作革命(第二書)。

(一)要瞭解慕德曼思想的關鍵，就是他的“未來式神學”的觀念，即以爲神也是受制於時間的過程。在這個過程之中，神並沒有完全成爲神，因爲神是時間的一部份，而且也是向“未來”進展的。在傳統的基督教思想中，神與耶穌基督是站在時間之外的；然而在慕德曼認爲，聖經的神，是一位“以未來作本質”的神。神並沒有啓示出自己是誰，卻要啓示出將是誰。神在今天對我們有實際，是因爲對我們的應部Q是因爲我們對的盼望。慕德曼認爲我們對於這位“希望之神”隻能指出的行動與作爲。我們的神成就了?的應部A建立了?的國度之後，就能顯出?確是神。神不是絕對的。神是賜應釘澈H實的神；應閉O在未來才得以成就，故神自己也是受未來所決定的。

(二)慕德曼又認爲所有基督教的神學必定要配合末世論。但什麼是末世論呢？不是傳統上所信的盼望耶穌基督第二次臨世。慕德曼解釋末世論爲“對未來的敞開”，也即“未來所包含的自由”。神並不存在於永恆，或超然的境域。時間也不會在某天某刻結束。未來對於人，對於神都是一樣，是一種“未知之量”(unknown quantity)。

(三)改革宗的基督徒特別指出耶穌復活與末世論之間的關係。復活的基督是“初熟的果子”(林前15：23；徒4：2)。耶穌基督的受死與復活是神對於我們將來復活的保證，也即最後復活的初步；歷史上的事實，使我們的將來有了意

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/8.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:51

義。然而，慕德曼認爲，耶穌身體復活是否歷史事實的問題無關緊要。耶穌基督是否在一千九百多年之前帶著身體復活了？慕德曼認爲，這個問題不是問題。他說：我們不能從加略山看新耶路撒冷。傳統上

講來，基督的復活，是將來復活的歷史基礎。慕德曼卻說：將來的復活乃是耶穌復活的基礎。因之，我們不能站在“耶穌的空墓”那裡向前瞻望；我們卻要將我們自己放在將來最後復活的地位上，向的回顧。

（四）然而人們不應該消極地等待“未來”。他也必須積極地參加社會活動。教會的使命就是要傳道，所傳的道要特別指出：人活在目前，卻要讓“未來”來支配每一個個人，以致於可以使他勇往直前，採取行動，因而能塑造“未來”。今天教會在世的目的，並不是要“報導以往”，乃是要“改造未來”。“目前本身並不重要，今世重要的事，乃是要讓‘未來’來支配每一個個人……”人必須自覺他自己有彌賽亞的可能性（Messianic possibilities）。

（五）我們若要在社會之中領悟“未來”，我們就必須拋棄社會之中的“以往”。慕德曼認為，神在創造宇宙時，並沒有給世界一個固定的形態或結構。慕德曼完全與傳統的基督教信仰相反，他堅持說：神並沒有定下必然的形象，以致於在“未來”時可以實現或成就。未來的意義是自由，自由是相對的。

（六）教會的目的就是要成為神的工具，藉著教會，神才能使社會，使世界達到和平。有一位作者在討論慕德曼時說：“恩惠的國度與權柄的國度聯合了起來。”教會如此參加社會的活動，有的時候甚至於可以利用革命的方法，但革命並不是惟一的方法。若是在利用革命的方法，以將社會推動，並進入未來的過程中，所謂“暴動或非暴動”的問題，並不是真正的問題；慕德曼稱此為“幻覺的問題”。事實上，隻有一個問題，就是以“正義或不義”的態度來利用暴力；真正的問題乃是我們所用的手段是否能配合我們的目的。

這種“希望神學”也是一種“世俗化神學”，我們也可以看到，這種運動深深地自覺到教會對世界的責任。改革宗的基督徒在某方面看來，也可以同意慕德曼的思想，因為他自始至終認為聖經生部末世論的書。我們以前常將末世論放在神學著作的結尾，沒有把這種態度、觀點用在我們日常生活之中。然而，我們今天聽到了神的呼召，要我們立刻採取行動（彼後3：10-11）。

但任何一個純正信仰的改革宗基督徒，也一定會看到慕德曼極其嚴重的錯誤，同時如果人若遵照他的看法去行的話，世界將成為一個非常可怖之地。

（一）慕德曼雖以聖經上的名詞，如“末世論”，“復活”，“應驗”等為煙幕。來遮掩他神學系統中的革命理論，其實他的思想受到馬克斯的影響更深於基督。有人指出慕德曼著第一部書時，完全是為了要批判德國的無神論者，馬克斯主義的勃洛赫（Ernst Bloch）的書“希望的原則”。但從慕德曼的第二部書中可以看出，他們兩個論戰的結果，彼此都受了影響；勃洛赫受到了慕德曼的影響，但慕德曼也受到勃洛赫的影響。

(二) 慕德曼雖提到末世論，但並不是以聖經的教訓為中心。聖經所指示的末世論的中心，乃是神的兒子耶穌基督要再臨，並要拯救自己的子民。當耶穌基督在一千九百餘年前受死復活的時候，“末後的日子”就已經開始了。（參徒 2：17；來 1：2；約壹 2：18。）有一日，當耶穌駕雲降臨時，“末日”的結束或成就之期才真正來到。然而，我們從慕

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/8.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:51

德曼的末世論中並沒有看到耶穌基督，更看不到以神為中心的末世論。慕德曼的理論是以人為中心的，是人類對於自己的未來或前途的瞻望。從這一點看來，慕德曼的思想並不能被稱為“末世論”，不過是一種“未來論”而已。慕德曼的“未來”所期待的目標，並不是要完全彰顯基督的榮耀，卻是要在今世建立一個烏托邦。

(三) 慕德曼認為，神的國度得以臨到是藉著政治與革命。然而按照使徒保羅的教訓，神的國度即是福音，或將要臨到，也是由於宣揚耶穌基督的救恩大能（徒 28：30-31）。慕德曼認為，神的國度是看得見，摸得到的屬地的現實。然而按照基督所教示的，我們得以進入神的國度，完全是由於對神的信心（約 3：3，5）。神的國度使人有平安，並不使人混亂或革命。

(四) 因為慕德曼哲學的原理乃是基於他的“時間為實際的本質”，因之他必須重新建立神的本性，以迎合他對於實際的狹隘的概念。未來對於人不單是變為“未知之量”，而且也變成對於神的未知之量。按照慕德曼的看法，神不再是從永恆到永恆，即自有永有的，神隻是屬於“未來”的，而且受著時間的過程所推動。在西乃山上，神向摩西說：“我是自有永有的”；慕德曼所認識的卻並不是這一位神。

現代神學評論——第九章 歷史神學 在一九五〇年之後，在德國的神學雜誌有人開始發表一種新的神學傾向。這種傾向從幾位年輕的學者所寫的博士論文中，可以看出。其中有威爾根（Ulrich Wilckens——現任柏林大學的新約教授），任托夫（Rolf Rendtorff——現任海德堡大學的舊約教授），以及郭赫（Klaus Koch_現在於漢堡大學教舊約）。然而這一個新的神學圈子中的重要人物，乃是一位使這種神學傾向成為有系統的神學思想的，是在梅茲大學任教的（University of Mainz），年輕系統神學教授，潘恩波（Wolfgang Pannenberg——一九二八年生）。這種神學傾向開始的時候，隻被稱為“潘恩波圈於”，現在已逐漸被人承認為一種神學運動，被稱為“歷史神學”或“復活神學”了。

目前仍有人認為潘恩波圈子中的思想很近似慕德曼的“希望神學”。潘恩波與慕德曼確有釵h相似之點——如重新開始注意到歷史與信仰的關係；使神學思想更重視未來，尤其是著重耶穌的復活；更是想竭力地從鮑得曼的實存主義的神學中分別出來。然而，他們兩人彼此很少提到對方，但我們若將他們放在相同的思想體系之中，似乎是大早熟了些。因為兩者雖有相似之處，但也有釵h極為不同的思想。慕德曼並不像潘恩波那樣將信仰建基於歷史之上。潘恩波認為信仰是與“以往”有密切的關係。然而慕德曼卻認為，信仰是與“未來”發生關係，而且慕德曼的神，並不是一位已經向人啓示的神，卻是一位“將要”向人啓示的神；從這方面看來，慕德曼仍是深深地受著鮑得曼的影響，潘恩波卻已脫出了鮑得曼這方面的影響。慕德曼，潘恩波都提到耶穌基督的復活是基督徒信仰的中心；但慕德曼認為、基督徒對於耶穌身體復活發生太大的興趣是“不相宜”的；可是潘恩波卻看到復活為歷史上的實際，而且復活的信仰是新約基督教的最主要關鍵。同時，潘恩波也不同意慕德曼最近特別著重末世論與馬克斯社會革命思想的關係。

潘恩波歷史神學的思想可以從以下數點上扼要地概括起來。

（一）潘恩波與慕德曼一樣堅持要回復到歷史與信仰的問題。潘恩波批判鮑得曼將歷史化解為“個人的存在”(individual existence)的方法。潘恩波認為此種方法乃是想要逃到“超歷史的港灣”(suprahistorical harbor)之中，因之而不會受到歷史潮流的批判。不但如此，他也批判巴特的思想，他認為巴特也是同樣地將神學躲藏在“前歷史”(prehistory)的港灣之中。有人說：歷史神學是近來德國的神學界中惟一的能超脫一九二〇年以來受“辯證神學”影響的神學思想。這句話可能是說得太早了些，但從各方面看來，潘恩波確是想從“歷史與超歷史”的辯證格式中分離出來。潘恩波認為，巴特與鮑得曼宣揚“無歷史”的“凱歌”(kerygma)即信息不過是一種無意義的噪音。“傳揚神的聖道而不重視那真正發生過的事實，不過是一種空洞的斷言。如果凱歌是與歷史的基礎和內容脫節的話，信仰就不能存在。”沈恩波說，巴特與鮑得曼所傳的就是此種沒有內容的凱歌，他們兩人將歷史與凱歌分關，也即使信仰的生命與真理分開。

(二) 潘恩波堅持說：神的啓示並不直接地臨到人，卻是藉著歷史的事件間接地臨到人。這個受啓示的歷史並不是特殊的救恩歷史，也不一定要藉信仰才能領悟的（這是救恩歷史派論點的中心）。潘恩波絕對否認救恩歷史與世界歷史有什麼界限（此乃救恩歷史派與實存主義神學對於啓示看法的相異之點）。潘恩波認為直接的、特殊的神的啓示，乃是像“神顯說”一樣不正確；在歷史中隻有一個啓示，就是神藉著歷史上的事實所給予人的間接啓示。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/9.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:54

(三) 因之，普世歷史是啓示的惟一媒介；而且也不是限於任何特殊地點或時間的歷史，才成爲啓示，人類整個的歷史是神給予人類的導師。歷史的啓示，與神特殊的顯示不同，是盲目共睹的人都能領受的；因之在性質上講來，是普遍的。歷史的知識因之是信仰的惟一根基。信仰也就能使我們認識歷史上真實的事。

(四) 歷史的意義並不是在於歷史的中心（如顧魯門所說），卻是在於歷史的結尾。然而耶穌基督的復活已經預先地表示歷史的給尾了。潘恩波認為，世界終結時要發生的事件已經由基督復活的一事上預先啓示了出來；因之復活使我們徹底瞭解整個的歷史。因潘恩波如此著重復活，所以他的神學也被稱爲“復活神學。”

(五) 潘恩波也避免以“破除神話”的方法來解釋復活。他毫不猶豫地稱復活爲歷史事件。他完全與鮑得曼以及救恩歷史派相反；他也堅稱教會所信的復活，是在歷史上可以証明的，並不是一種由人所揣想出來的神話。他絕對拒絕稱福音中復活的故事爲使徒們幻想的產物。他說：使徒們在耶穌死後的灰心絕望的光景，絕對不會因此說服自己，而認爲耶穌已復活。所以他們突然從灰心絕望的光景中，變爲有堅決信仰的光景，真正的原因乃是耶穌確曾向他們顯現了。不但如此，若是耶穌埋葬之墓，沒有空的話，古時教會是不能存留下來的。耶穌屍體若仍在墓中，立刻會去他們的信仰，而且也會給猶太人極大的証據，來證明古教會之信仰是錯誤的。

改革宗的信徒有鈺a方可以感激潘恩波；因他使近代神學界看到，巴特與鮑得曼不過是一丘之貉，兩者都沒有將基督教的信仰與客觀的真理配合起來。兩者都倡導辯証神學，因之也破壞了歷史的啓示，以及基督教真理的普遍可靠性。潘恩波特別指出，新正派因爲拒絕啓示的客觀性，所以也就可能使啓示變爲空洞而消失了實際的內容，我們也感激潘恩波向神學界指出，基督教的真理是全人類的惟一真理。他特別反對新正派所說的啓示不過是一個加以利用時，才成爲他自己的啓示；他更特別指出，真理的統一性，即“真理爲眾人的真理”的教訓，是今天人們所急需的事實。他也特別指出鮑得曼對於復活的懷疑態

度是完全錯誤的。

可是，我們也並不能稱潘恩波為“保守派”。因為他的思想系統並不完全回復到歷史性的，以聖經為基礎的基督教教訓。

（一）潘恩波並不認為全部聖經是神的啓示。有如“今日基督教”雜誌前任主編，亨利博士所指出：“啓示，對於潘恩波講來，不過在歷史事件的形態上看來是客觀的，在概念上看來，卻並不客觀；啓示雖以思維的形式臨到世人，但他也說，啓示並不是一種特殊的超然的啓示，也並不是以一種權威的方式賜給人的啓示；所以，潘恩波的啓示並不完全與古老的改革宗神學思想相同。”

（二）潘恩波雖然在歷史與信仰的關係一點上攻擊巴特和鮑得曼，然而在其他釵h方面，潘恩波圈中的人，並不能被認為新正派的對頭，卻仍可被稱為新正派的繼承者。有如新正派，他接納釵h批判者懷疑派的看法。他不斷地堅稱“童女生子”不過是一種傳說。他也同意鮑得曼的看法，認為表示神性的耶穌之稱呼，是古教會所倡，而耶穌不過是用來稱呼自己而已。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/9.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:54

（三）潘恩波討論復活時，也是錯誤百出。他並不完全接納聖經中所記載的耶穌復活的事實。他說，他在記載中也找到了傳說中的謬誤之處。他也堅持說：“很可能地，耶穌在世時的期望，並不是傾向於一種個人從死裡復活的經驗，卻是期望所有死人都得一齊復活，因之，這對於全人類都快將復活的期望，若在?自己死前發生的話，那麼，也會包括?自己復活的經驗了。”換句話說：耶穌也錯誤地以為?自己身體的復活與世界末期全部信徒復活時，一同復活，潘恩波認為在耶穌死後二三十年之久，保羅仍如此期望，這位復活了了的耶穌終於快要來臨，並要審判所有從死裡復活的眾人。潘恩波又說：在第二代的作者，即福音書的作者的思想中，已經找不到此種看法：因為他們已經領悟到耶穌的復活隻是發生在耶穌身上的惟一的事件。潘恩波的這種態度，也就等於他自己的左手拆毀了他右手建造起來的房屋。他的看法就是認為聖經對於耶穌復活的記載，在性質上講來彼此有衝突的，更有甚者，他也假定耶穌基督對於自己，以及自己的復活的想法也有錯誤。同時他也忽視保羅的書信中，有釵h地方，都論到耶穌復活以及?再來之間，隔了一段很長的時期（比較太24：42，50；25：1-14；可8：38；林前1：7，4：5）。

（四）沈恩波將信仰完全建立在歷史上，也即歷史的研究上，因之他也不能避免“普通的人不能靠自己來相信”的後果，他們必須要接受歷史學者的權威。如此，潘恩波把信心的最後一步建立在有學問的神學家所研究的結果之上，卻不以信徒們個人自己的信仰為根基。

(五) 假如信仰是基於歷史，而潘恩波又認為全世界隻有一個歷史過程，即普世歷史，那麼我們信仰的基礎也必須包括孔教，道教，印度教，回教，猶太教，等的歷史。這樣的信仰也就等於變相的普救論。

(六) 有人也特別指出，潘恩波若以歷史為信仰的根基，因之也就不能給我們一種理由，為什麼人們會“不信”。如果信仰完全是基於歷史的知識，那麼，“信仰”與“看見”之間的界限不是也就不存在了嗎？（林後5：7。）再者，潘恩波對於“聖靈的光照”給以什麼地位呢？如果，歷史是信仰的惟一基礎，那麼為什麼保羅傳福音給雅典人時，有些人相信，又有些譏誚他呢？（徒17：32-24）按照潘恩波的假設講來，保羅傳復活的歷史時，人人都應該相信才對！因之潘恩波的假定顯然是並不正確。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/9.htm (3 of 3)03/22/2008 12:16:54

現代神學評論——第十章 進化神學 一九五〇年至一九六〇年間，神學界中有一件極為引人注意的事發生，就是有一位耶穌會（Jesuit）的科學家兼神秘主義者戴而哈神甫（Father Pierre Teilhard de chardin 1881-1955）過世之後忽然被人重視。他可以被稱為“進化神學”的創始人。戴而哈未死之前，羅馬天主教上級認為他的著作內容有異端在內，故禁止他發表任何著作。然而在他死後的十餘年之間，他生前不准發表的著作，終於陸續地得以出版。他的思想也因之一而再，再而三地震撼了神學界與科學界。一位在羅馬天主教幅丹大學的教授，預料說：戴而哈的思想，“將成為天主教哲學思想的新系統。”一九六三年在天主教的某一重要刊物上有一篇文章，題為“一位使天主教思想頭痛的神甫”，這篇文章的作者預料說：第二次凡梵蒂岡大會的決議若不反映戴而哈思想的話，就不會有所成就。在一九六〇年時有廿七位羅馬天主教的學者合宣稱：“自阿奎多馬在七世紀前介紹亞裡斯多德進到中世紀的教會以來，戴而哈的思

想很可能終於會使天主教的哲學有最激烈的改進。”這並不是說，戴而哈的思想隻在天主教的思想界發生影響；有釵h更正教的神學及科學家也已經注意到他的思想，並介紹給基督教界。

戴而哈忽然受到人們的注意，並被人大大歡迎，有釵h原因。他可敬的人格，他願意幫助人，都能使那些讀他傳記的人發生好的印象。對於科學界講來，他在地質學及古生物學方面也有極大的成就。我們隻要提到他對科學界釵h貢獻之一，就可以看到他在科學上的成就了，他是考古學隊發現“北京人”的骷髏帶熄五?D。對於神學界講來，他是一位神秘主義者，並想將進化論及天主教的思融合起來。對於近代人講來，他是一個探險者。（曾以科學家身份居住在中國廿年之久），他又是一個受壓制的人（至高級組織上禁止發表一切有關於進化論的著作，他更是一個以原則而活的人（他的母會雖制裁他的著作，但他仍是對母會效忠）。

我們扼要地將戴而哈的思想分列如下：

（一）戴而哈思想的起點是進化論，他稱之為“啓明萬事之光，導引各線之規。”他說：地球形成的年代約在五百萬與一千萬年之間。自從地球之創始，進化的過程就一直存在。

（二）這進化的過程是按照戴而哈所稱的“復雜的意識律”（The Law of Complexity Consciousness)而向前推進。這個律指明物體在進化的過程中，有一個傾向，就是不斷地變為更復雜… … 基子(Elemental particles)變為原子，原子變為分子，分子變為生物細胞，生物細胞變為群體細胞的有機體。

另一方面，同時在物質間又有意識的出現。戴而哈稱這種進化的第二部分“圈”（sphere），今天這種用法已成爲科學家描寫地球的通用名詞。進化的最初階段被稱爲“鑰圈”（barysphere——就是地球內部熔化的時期）；接著有“岩圈”期（lithosphere——是地球逐漸形成硬殼的時期）；然後又有“水圈”（hydrosphere——即海中與空氣中的水份）；最後有“氣圈”（atmosphere——空氣逐漸形成，並包圍了地球）。按照戴而哈的看法，在這個進化史的時期中，生物逐漸從地而上出現了。戴而哈稱地面上的生物進化過程中爲另一個圈，這些從其他各圈進化程式上最後出現的生物，被稱爲“生圈”（biosphere）。在一九二〇年時他又另創一個名字來描寫另一個時期，這個階段被稱爲“心圈”（noosphere）o他以此來描寫進化的另一個階段，即與地面上出現了有心思意念的人，也即是有思想的人。戴而哈

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/10.htm (1 of 3)03/22/2008 12:16:57

認爲，這個階段是世界歷史上最重要的一個階段。他說，進化到了這個時期，已經到最高舉，因爲人自己知道是進化過程的產物。

(三) 戴而哈的進化論到了這一點，就開始利用神學來解釋進化的未來。他認為進化的過程自基子（始點——Alpha point）開始，進化演繹，直到最後終於又要集中於一點，這就是他所稱的“終點”（Omega point），這就是凡事凡物都要在神的裡面形成“超人格”的合一。從這觀點講來，神並不是宇宙，卻成了“末後的因”，因?要吸引萬物來歸?，並在?裡面變為“完全”。他說，這個階段，就是哥林多前書十五章廿八節所論的：“神在萬物之上，為萬物之主。”這是一種超越的“泛神論”，就是人們所期望的完全的合一，同時在宇宙的終結，所有的形質也就都要歸於神。

(四) 進化過程的中心、或內在的原則，據戴而哈的看法，乃是基督。有人認為戴而哈的基督，“乃是存在末期的終點，也是進化過程之中心的反映。基督在進化過程的時期的中部就已將末期的終點實現了出來。”藉著一種永久的靈交與純化行動，基督將地上所有的心靈都集合於?自己。宇宙因之在?裡面得以完全，?以合一的律使萬事萬物在?裡面得以完全的統一。

(五) 這種向終點——即基督為中心——推進之動向，是一種愛的過程。戴而哈說：不單是人類才有愛，愛乃是一切生物的特性，即是說：存有與存有之間的引力（the ahnity of being with being）。由於愛力的推動，世界上分散的各物彼此吸引，以致於世界得以逐漸形成。

戴而哈的看法對於改革宗的基督徒看來，有釵h困難的地方；他的用語也非常別扭。他想要使基督變為進化論的中心，對於我們看來，也有釵h矛盾之處。然而我們仍覺得有釵h地方他所努力的，值得我們欽佩與同情。他提醒我們，不要太忽視科學；同時他也提醒那些唯物主義的科學家們，世界並不完全是由於盲目的，無目的的決定論（determinism）所統制。假使戴而哈的體系完全不正確的話，至少有一點是成左滿A就是因此或陳鋌E發相信聖經的基督徒來發展另一個更正確的體系——這個體系，能以將聖經的世界觀指示出來，更要指出神對於世界的計劃，以及?救恩的宇宙性幼纂]羅8：19-22）。

戴而哈進化神學有多方面是不正確的，現加以分列之。

(一) 戴而哈的看法，與其他的進化論者一樣，完全與聖經的教訓沖突，因為聖經的啓示給我們看到，生命的來源，是神的創造，是出於神的命令（創一章）。近代福音派的神學家承認地球的年代久遠，而且神所創造的各類各族的生物也很可能有分別的演進（創1：21，24-25）。但這種看法，並不因此使聖經中創世的啓示變為不正確，這不過是承認自然啓示在解釋特殊啓示的方面有其價值。然而戴而哈的理論卻完全忽視了聖經所重視的各點——創造之工，乃是神“從無中生有”，乃是藉著神權能的命令在六日之內將萬物造成，而且都是“好”的。

(二) 戴而哈也像其他的進化論者，以為人類真正達到了精神方面的成就，成為萬物之尊，是由於進化的過程。然而基督教的神學認為，隻有一個完全的入，即基督耶穌。人類隻有靠著基督，才能達到人生真正目標。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/10.htm (2 of 3)03/22/2008 12:16:57

(三) 戴而哈也像其他的進化論者，認為人類對於進化論的認識，被稱為是“有記載的人類歷史中最偉大的事件。”然而荷蘭有一位著名的改革宗神學家說：戴而哈“對於進化論太興奮，甚至於忘記了他自己的信仰，歷史上最重要的事件並不是發現進化論，卻是耶穌基督的降世。”

(四) 有如其他的進化論者，戴而哈的“進化神學”似乎是太過樂觀。他預斷說：人類都會有一個樂觀的終結，但並不提到神施恩的大央C戴而哈的理論受人歡迎，理由在此，因為近代人會接受任何思想，隻要說：這是科學就行。

(五) 戴而哈既然不承認神的恩惠是恩惠，因此也不承認人的罪為罪。戴而哈不斷地堅稱整個宇宙創造的和諧與合上，並認為這種和諧與合一從未受人的罪所影响；這種看法完全與聖經的啓示背道而馳。戴而哈的思想中也完全不提到聖經所說的神對世界的審判。

(六) 戴而哈認為宇宙仍然逐漸地進化為基督的有機之體：這種看法，至少有兩個大難題：一是將有機體的，孕峇書掖泄y“神格化”；一是將聖經中的耶穌基督，以神話的方式，轉變為一種神秘的，宇宙的基督。所以，結果，我們不但失去了個人的主基督，我們也因此失去了物體的世界。

現代神學評論——第十一章 過程神學 西方神學界在以往十年之中，有一個特點不斷地有人提出來討論，就是“神的教義”。近來有鉅書出版，都論到這個主題。這個神的教義重新被提出來討論是有鉅原因的。在哲學界中，有一派所謂“分析哲學”（analytical philosophy），曾提出一個問題，就是說：我們未知是否能在人的智力範圍之中來討論“神”。這派哲學甚至也詰問說：我們討論“神”的時候，所用的語言，也未知是否會含有任何意義。我們在前章中也曾看到：各種各類的世俗化神學曾堅持說：我們講到“神”的時候，應當用俗世化的方法與語言，也當將那在造物主與受造之物，神與世界之間的形上學方面的分界線除去。曾一度風行的所謂“神死說”也會這樣詰問：神自己的存在也未知是否真實。田立赫，以及那個使他的思想通俗化的羅賓生主教，指出“神在天上”的思想是有難解之問題的，因之建議說：神乃是生命的深度，也即被稱為“存有的基源”（Ground of being）。

在以上的情境之中，有一班人起來想要在懷疑的世代中，重新建立神的教義。這來人多數都是美國人，這個新的傾向被稱為“過程神學”（Process Theology），最主要的人物是芝加哥大學的一個教授，名為哈德勛，（Dr· Charles Hartshorne 1897）。如果我們要為這派神學找到一個最有代表性的根源；我們可以說：過程神學的論點是根據著名的哲學家及數學家懷德海（ Alfred North Whitehead 1861-1947）。過程神學有如其他一般激烈派的神學思想，也以某一種特殊的哲學的假設為根據：“過程神學”乃是以懷德海的“過程哲學”為所論的根基。

古代的哲學家們所發展的世界觀，乃是認為宇宙為固定物，就是說：“存有包含了變成”（being included becoming）。按照懷德海的看法，甚至於“神自己”也是會轉變的，因之是不斷地“變成”的。按照懷德海的看法：“宗教乃是我們站在超然的、內在的事物，然而還等待著我們去體驗；是將來的可能性，然而又是目前最偉大的事實；是人類所能佔有的至善，而又是人類所望塵莫及的。

哈德勛將懷德海的觀念描寫得更進一層。懷德海曾說：“變成”是神的屬性之一，“存有”，“無限”，“永恆”等也是神的屬性；哈德勛卻說：神也是“有限的”並“暫時的”。我們在此再一次提到田立赫對於神的看法，他認為神是“存有的本身”；哈德勛卻說：神是“過程的本身”。終極的範疇不是“存有”，卻是“變成”。

過程神學將哈德勛所發展的思想，取來應用於神學方面，這派神學思想中比較激烈的有畢頓求（Norman Pittenger），戴威廉（Daniel Day Williams），歐格登（Schubert Ogden）以及郭布（John Cobb），這些人都覺得，我們若要答覆“神死說”的神學，就必須以合理的形上學來指出神客觀的實體。懷德海的思想似乎是最好的起點。甚至於有人認為戴而哈 Teilhard de Chardin）也可能是屬於這一派的，因為戴氏有鉅思想都很近於這一派人的思想。

我們雖然覺得這派思想要在廿世紀中重新建立並肯定神在形上學方面的實體，是非常可嘉的舉動，然而我們不能忘記，他們所用的方法乃是倚靠經驗及邏輯的一貫性，卻沒有倚靠神自己超然的啓示爲認識神的惟一真理。正因爲他們反對特殊啓示的立場，他們最後的結論就不過是一種妥協的反動，卻不是以聖經教訓的立場而有的肯定結論。

（一）過程神學有如戴而哈，所用的起點是科學，而且是自然科學及進化論，所以他們的結論也一定是相同的。他

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/11.htm (1 of 2)03/22/2008 12:16:59

們否認那位有神主義者所信的在宇宙萬物之上的神；他們卻認爲“萬事乃是在神的裡面發生”。如同有一位作者曾說：過程神學並不認爲神是永活的存有，卻是進化過程背後的動力，在歷史與自然之中不斷地出現。過程神學的名稱，就是根據於“神不斷地在萬事中出现”這一點。

（二）過程神學有如戴而哈，對於神的尊嚴的·特性，並不重視。懷德海說：“神不過是宇宙的‘合作創造者’（co-creator）。”神的創造被認爲是永遠繼續的進化過程；神又與秩序及自然“同存”

（co-existence），而人類在決定將來之命運方面也有其份。爲了這個理由，戴威廉的“過程神學的系統注釋”並不包含“末世論”。爲何其神學沒有末世論呢？就是因爲他們不承認神的尊嚴，因之神不能爲人安排，定規將要發生的歷史。

（三）過程神學有如戴而哈，似乎將神爲有格位之存有的觀念也驅除了。他們雖然有時也不得不提到神爲“實際的整體”（an actual entity），甚至哈德勛也願意稱神爲一位“永活的位格”（living person），然而，他接著又立刻加以界說：“我們所謂的‘位格’不過是如同懷德海所說的：‘在某種已經被界定的特性之中，有一種人格的秩序的經驗’”然而聖經中的神卻將自己啓示出來，行事，說話，也將他的旨意曉諭人。過程神學的神不過是一位有人格的秩序的經驗……”一種思想上的概念，是按照人類自己的經驗所假想出來的。

（四）過程神學自以爲他們的神學有聖經的特色，然而他們並沒有以聖經作爲他們系統的基礎，卻不過用來作爲虛飾而已。前“今日基督教”主編亨利博士曾說：“過程神學將創造變爲進化，救贖變爲關係，復活變爲更新。過程神學也將超然棄之如敝履，認爲神跡不能發生，聖經中所啓示的永活真神變爲一種內在的動機。”因過程神學的基本思想是如此，因之他們認爲基督也不過是神在世間行事的象徵，卻不是“神要來改變的歷史”（借用他們的口語）。基督不過是人，有神在他裡面行事。卻不是道成肉身的神自己。過程神學的神學家們說：我們不能支持基督肉身復活的教義，因爲如此我們合同意“神對人

強迫”的觀念……然而過程神學認為：“人的自由意志，以及自然的正常過程是並不能受到神的強迫，也不能由於神摧逼而受到阻礙。”

（五）過程神學特別否認超然和絕對的超越，因之也同時否定他們自以為所承認的神的超越。神變為全部實體的一方面。有如哈德助所說：“實際上說來，神包括了宇宙。”雖然釵h過程神學的主要人物否認神是泛神論那樣的神，以神與世界為同一；然而他們卻總是說：世界對於神是必須的，因為世界總是神行事的條件。為要表達這個觀念，他們造了一個新字：“泛內神論”（panentheism）——萬事都在神裡面發生。

（六）過程神學拒斥神的愛，將神的愛轉變為一種原則，藉著那位蒙選的基督，普及萬人（新正派的看法）。紐約協和神學院的教授戴威廉特別著重這一點：同時他特別否認聖經中神對選民之愛的教義。他也特別重提普救論為今天人類應當重加研究的數義。同時畢頓求也認為人對於神總是非常有價值的，甚至於不可或缺的。我們因之不得不發如下的問題：“人還未被造之前，神怎麼能夠早已存在呢”？

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/11.htm (2 of 2)03/22/2008 12:16:59

現代神學評論——第十二章 關於存有之神學 廿世紀的神學界中有三個偉人。我們已經研究過其中兩人——巴特與鮑得曼。第三個偉人即田立赫（Paul Tillich_1886-1965）。田立赫常被人稱作“神學家的神學家”，他有釵h地方與巴特，鮑得曼相似！他與前兩位一樣，他的神學受著實存主義的影響極深，他的神學系統的出發點也是以實存主義哲學為根基。他的著作不但影響到神學界，也影響到哲學界。他也接納高級批判對於聖經的觀點。

田立赫雖在以上數方面看來與巴特，鮑得曼相似，個另一方面，他所發展的神學系統，是不能歸納於任何一個範疇之內的。或陷N是因了這個理由，可以說他並未首創立一派奇特的神學思想。我們目前雖尚未能說“田立赫派”，好像稱其他的學派——如形式批判，或巴特派。然而田立赫的影響對於今天的神學界看來，可以說隻有鮑得曼可以與之比擬。

田立赫在學術界如此被人尊重的理由，是因為他摯情地將聖經的真理資訊來實用於目前時代的情境。田立赫所用的方法乃是“交互原則”（the principle of correlation），他的論點是：在人類思想以及所討論的問題方面，一定可以在宗教信仰方面找到答案；這兩方面的關係，田立赫稱之為“交互作用”。田立

赫說：從某一方面看來，自然哲學不能解答人類最深的問題，因為自然哲學隻解答人類存在上的自然方面的問題。從另一方面看來，他也拒斥所謂歷史性的基督教超然主義所賦予的答案，因為他認為，超然主義將基督教的資訊看作：“一批神聖的真理從一種奇異的境界中降落到人類的情境之中。”那麼，田立赫自己所給的答案是什麼呢？

(一) 田立赫認為我們必須首先來為宗教下一個定義。宗教並不是某種信條或實踐。一個人若是被稱為敬虔，就是因為他對於某一對象發生“終極的關心”(ultimatelyconcernde)。所謂“終極關心”即一個人所最關心的事或物。所以終極關心能夠掌握一個人的人生，使他超越自己。

(三) 我們所最關心的是什麼呢？“我們的終極關心可以決斷我們的存有或非存(being or non-being)。我們所特別關心的事，乃是那些我們相信能夠有力摧毀或救護我們存有的對象——即人生的整體，結構，意義，以及我們生存的目標。所以“終極”即“存有”；也即我們傳統地所稱的神。

(三) 對於田立赫，神非物體，也非存有；神乃超越物體，也超越存有。神乃存有之本體，是存有之權能，是存有之基源。如果有人認為神是最高之存有，也即等於把神放在受造者的地位上。同樣地，如果有人想來證明神的存在，或否認神的存在，按照田立赫看來，兩者都如無神論者。他說：因為存有的本身超越存在的境域。人類的生存光景受著非存的威脅，所以人生中有莫可名狀的“憂鬱”(anxiety);此種憂鬱，惟有從神那裡來的勇氣(courage)才能幫助我們克服。

(四) 田立赫也重新為“罪”來下定義，他認為“罪”乃是與“存有”發生了隔絕(estrangement from being)。田立赫認為原來的罪的觀念並不能叫近代人覺得在人生中有不安；卻是風為他們與存有的基源有了隔絕。

(五) 按照田立赫的看法，基督也不過是一個象徵，在基督裡乃是象徵我們已經勝過了“隔絕的人生”，基督也可

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/12.htm (1 of 3)03/22/2008 12:17:02

以象徵“新存”(New Being)，在新存的光景之下，所有能使我們與神隔絕的勢力都被除去了，因之我們能以與神和睦。田立赫把“象徵”兩字看的大重了，因之他激烈地拒絕純正派對於基督的位格與工作之解釋。田立赫認為，“神成為人”的教義，並不是“似非而是的真理”(paradoxical)，卻認之為無意義的空話。他也說：耶穌受難釘死的記載，滿是矛盾不真的報導。他一方面認為復活並不單是靈的顯現，但另一方面又說：如果有人要問耶穌身體的分子如何組成，也是荒唐的褻瀆。對於田立赫，復活的故事，不過是表明耶穌在門徒的心中重新恢復了尊嚴的地位。

(六) 人如何來一同征服“存有的隔絕”呢？傳統上的重生，稱義，成聖都被加上了新的解釋。重生變為一種情態，“就是我們因在耶穌裡所顯明的新存而被吸引”以致於成為有了新存的人生。稱義並不是至尊真神所行的大事；不過是一個象徵，表明人類不論在任何光景之中，都被神所接納。成聖也被下了一種新的定義；所謂成聖，不過是一種過程，就是那新存之大能將我們的人格改變了，不但是在教會裡面，就是在教會之外也有此改變人格的能力。如此也就能表明人在基督裡的新存顯出了人類對“終極之關心”以及人類對“存有基源之探求”的問題，都得以解決了。人由於此種超越的大能而治癒了他在實存上的沖突，也勝過了他對自己、對別人、對存有基源的隔絕。

我們對於田立赫的著作惟一能發出同情的批判，就是承認“他確實有驚人的成就；他的巨著也是一個有創作力的作家所寫的受人歡迎的，正確的，如百科全書的產品。”然而當他將基督教的神學，用神智學，形上學的思考方式來解釋時，已不再真正有基督教內容的神學了。有時我們用聖經的注解法，叫我們對於原來的的神學看得清楚明白；但是田立赫的解釋卻更叫我們如墮五裡大霧中。

(一) 田立赫最大的失敗，就是不肯承認聖經是神默示的聖道，是對於今世的人為有益的。他放棄了聖經的話，卻以哲學來分析近代人的最深最大的實存之問題。田立赫最基本的錯誤，乃是要以哲學來代替神學，也即以人的話來代替神的話。有一位作者說：“神學乃是要見證神在基督裡顯示出來的事實，也是聖經的見證……（太5：17起；路24：27；約5：39-47；林前1：15-31…… 神學的真理能給一般的人生有所啓明；也隻有按照神的聖道，我們才有神學；然而田立赫所用的方法卻剛巧顛倒過來，他乃是要以出於人的普遍真理來試驗神的啓示。”

(二) 田立赫的“交互作用”的原則，指出哲學能對於人類生存的情態加以恰當的分析，然而隻有“得救”的理性才能解答此種情態的難題。他雖然重視神學能解答人類實存的危境（existential predicament），但他賦予哲學太高的地位。他認為分析人類的危境是靠著哲學，但我們卻知道神的話早就指出了人類所處的危境。田立赫的交互作用乃是要將哲學放在神學同等的地位上。傳統的神學的起點乃是神的話（田立赫神學的起點是哲學），結論也是神的話。

(三) 田立赫的“神的教義”完全與聖經所啓示的教訓不發生關係。所以當田立赫用到“神”字的時候，完全失去了基督之神的真義，有一位作者說：“田立赫的神並不參三位體的神。?也不是有格位的。田立赫的神不過是一種普泛的合理的力能，但無人能與?發生交往，也無人能與?發生關係。田立赫所謂的“存有”是更屬於世界的，並不是一位超越世界，不受世界所限制的神。”聖經所指示的創造之主與受造之物之間的判別，在田立赫的思想中是不存在的。他稱他的神為“超越有神論的神”（the God beyond theism）。這位非超然的，也非自然的神是怎麼樣的一位神呢？田立赫在此兩者之間不願擇一；田立赫的問題有如

一個幾何學家，他可以有一個“方”的觀念，也可以有一個“圓”的觀念，但

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/12.htm (2 of 3)03/22/2008 12:17:02

他卻不能有一個“正方圓”（square circle）的觀念。”

（四）田立赫的基督論將基督減低為一個象徵。基督本身並算不得什麼。基督對於我們重要之處乃是因為“他的一生對於神的奧秘是透明。所以田立赫的基督就變為一位已經“沖淡了”的基督，甚至於印度教徒，佛教徒也能接納他了。田立赫的注解甚至於可能為各教信徒所接納，因為他不認耶穌基督為基督。然而，不論古往今來沒有一個人，能成為基督；惟有基督耶穌自己仍是眾人的真基督。

（五）田立赫的救贖論也沒有具體的意義，也不過是另一種象徵描寫人類實存的情態，卻並不與這位永活的神發生關係。他所謂的救贖論不過是人類的自覺，因為默想基督的死亡與復活的象徵，而有了新生命，沒有基督教的信仰的人，也能同樣地找到救贖之大能，隻要他們用田立赫的方法來默想釋迦與孔子就行了。田立赫的神學不過是在那裡舍本逐末，緣木求魚罷了。

現代神學評論——第十三章 神秘主義 從現代的思想而到神秘主義，從田立赫的“存有神學”而到“天人合一”的口號。其間的距離是近在咫尺。二者均有錯誤——消除神（創造者）與人（受造者）之間清楚界限。二者有一共同的根基——相信非理性的，非邏輯的非証實的（引用保守派神學家薛弗爾（Francis Schaeffer））。現代學者醉心於巴特、鮑德曼的思想，急於攻系保守派神學為“神秘主義”（Mysticism）。其實，在巴特神學與神秘主義之間的相似，比保守派神學與神秘主義之間的相似，要更甚一層。因為巴特派的重點是主觀主義（subjectivism）而不是神。

神秘主義並非是什麼運動，雖然在世界各地都可以見到這種現象。神秘主義的本質或言其特性有時不被人歡迎。

（一）神秘主義的主要特點，即在於相信聖經之外的啓示。神秘主義者會說聖經隻不過是給啓示做見証。等候神的臨格而成爲特殊的啓示。這就是巴特及其門人所持守的神學立場。他或頂（A神仍藉著夢與異象直接對我們說話。他們說，神不再加添新的啓示，但?在聖經上卻加添新的解釋。摩門教的創始人史密斯（Joseph Smith）相信神給他對聖經的新解釋。基督復臨安息日會的創始人懷愛倫夫人（Mrs. Ellen White）仍然被認爲是耶和華的一位先知，像摩西有神特殊的啓示一樣。在全備福音教會（Full-Gospel Church）的出版物中，仍然可以找到此同樣的著重點。據說神不但賜給說求某項重方言的恩賜，也賜給在聖經以外的特殊啓示。我們也看見保守派的基督徒，爲了尋求難題的解決而禁食祈禱，祈禱完了就說神在異象中向他們顯現，解決了他們的難題。這些人都共同分享了一件事——一種神秘的信仰。相信神在?的話語（聖經）以外仍對人說話。

（二）神秘主義失去了客觀的標準。著重主觀主義與感情主義（Emotionalism）。十六世紀的宗教改革時期，稱爲重洗派（Anabaptism）的運動，就具有此種特性，在他們的團體中例如有人記憶以賽亞曾經赤身在大街土行走。在美國有一群人叫作“震撼者”（Quakers）、即現今貴格會之綽稱，原指他們得到神的臨在時渾身發抖而震撼，或稱爲“聖滾者”（the Holy Rollers）。——即當神的啓示臨到時，他們就地打滾。又有的拍手，有的流淚講道的人拼命大聲喊叫，屢次用拳頭敲打講台，增強語勢。

（三）神秘主義往往忽視既有的教會組織，贊成以一人爲中心的寡頭專政。他們往往強烈地攻擊教會的無用與腐敗。他們說啓示錄第七章中的十四萬四千人僅限於耶和華見証人會，或安息日會的教友，就是在禮拜六而不是在禮拜天敬拜的人，因他們沒有受“獸的印記”。同時，他們是著重以一人爲領導中心的——即如安息日會的懷愛倫，摩門教的史密斯——運動。

（四）神秘主義著重蔚爲奇觀、惹人注目的恩賜。他們所著重的不是一般的聖靈恩賜，乃是聖靈的

特殊恩賜。領奮與會的人稱這些特殊恩賜為“靈恩、異象、神蹟、方言”。特別強調神跡，有時也著重方言的恩賜。

(五) 神秘主義對於末世論的看法的範圍也很有限，他們不以基督再來的事件算作根本上的救恩，隻當作審判。在十六世紀的歐洲，在重洗派中發現這些極端的成分，他們時常預告何時基督再來且預言基督親身降臨歐洲，建立幹禧年國已迫在眉睫。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/13.htm (1 of 2)03/22/2008 12:17:04

神秘主義最低限度會提醒我們基督數不僅僅是紙上談兵，稅說而已。基督教必須是屬於心靈上的和情感上的。神秘主義也叫我們記憶起聖靈的恩賜，曾多次多方澆灌給教會，如果是出於神的，我們就不應該攔阻這些恩賜的運行（林前14：39-40），但是，“親愛的弟兄們，一切的靈。你們不可都信，總要試驗那些靈是出於上帝的不是”（約4：1）。如要試驗神秘主義的靈，就應當留心下列的危險。

(一) 神秘主義著重離棄聖經的特殊啓示，忘記了“神的道（聖經）乃是指導我們如何榮耀神，並以神為樂的唯一准則（韋敏斯德小要理問答第二問）。我們隻知道神的旨意在我們的生活中是不可少的（申18：18）。但是也應當知道我們唯裡聖經中才能曉得神的旨意。如果我們要想得到“教訓、督責、教導我們學義”（提後3：16-17），那麼我們隻有回到聖經裡去（約17：17）。依賴夢與異象來解決難題的保守派人士，就是犯了神秘主義的基本錯誤，正如巴特一樣，他也是把聖經與神的特殊啓示分開。他們都忘記神的話已經記載下來了。

(二) 神秘主義忽視關於情感的運用需要有一平衡。我們並非否認情感。我們仍然要“盡心、盡性、盡意愛主我們的神”（路22：37）。神秘主義是想要讓情感來控制我們的信仰。相反地，我們的信仰必須要控制我們的情感。

(三) 神秘主義的攻擊教會，並以寡頭專政來代替教會的傾向，曲解了聖經有關教會及其聖工人員的正意。具有此同樣傾向的哥林多教會，保羅並沒有問，“亞波羅是誰？保羅是誰？”他乃是問，“亞波羅算什麼？保羅算什麼？”（林前3：5）。保羅並沒有把他自己看作一個人，乃是看作神所用的器皿。凡是一個特別強調人或局學人。把一個領袖看為至高的教會，都是很危險地接近神秘主義。

(四) 神秘主義強調聖靈顯著的恩賜的這種傾向，往往導致忽略聖靈一般恩賜的永久價值（林前12：31； 13：1，8）。他們時常暗示不像“方言的恩賜”的特殊屬靈經驗，才是聖潔，合乎主用的秘訣，在教

會歷史中有釘人，舊品格與傳道上都是大有能力的，他們也沒說過方言，而講方言的哥林多教會，卻有些人是屬肉體的。假如必須有這種聖靈的特別恩賜那麼這種特別的恩賜必被運用，正如聖靈其他的恩賜一樣，就是神在聖經中所列舉的範圍之內（林前14：）“因為上帝不是叫人混亂，乃是叫人安靜”（林前14：33）。

（五）神秘主義強調聖經末世論的某一特點，曲解聖經的平衡性。聖經末世論的中心並非僅僅與審判罪人有關，甚至也與神之於民至終得贖有關。那乃是神在基督裡，在榮耀與大能力裡降臨。就是我們強調千禧年國，也不能取代我們對末世論的偉大事實的著重——即神的榮耀在基督裡的最後彰顯。最可惜的，就是那些保守派人士有時也忽略了聖經末世論的中心點。我們再說，聖經的末世論不僅是說到耶穌再來。也包括耶穌的頭次來世（來1：1，2，徒2：17，約一2：18），神榮的初顯。這榮耀要在新耶路撒冷得到完全的應驗。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/13.htm (2 of 2)03/22/2008 12:17:04

現代神學評論——第十四章 敬虔主義 從本章起，我們所討論的神學思想，與前面所討論的各種神學思想，可以說在兩者之間一個極深的界限，有如“限定的深淵”（路16：26）。這個深淵從基本上講來，是把一種神學系統與另一種神學系統完全隔閡。那些相信聖經無誤並聖經權威的思想系統站在此深淵的一邊，那些不信的、站在深淵的另一邊。從這一點上看來，我們雖然看到顧魯門的“救恩歷史”與田立赫的“關於存有的神學”派的觀點各有差異，但同時兩因為都不信聖經的最後權威，因之也即是站在相同的錯誤立場上；我們可以稱他們為一丘之貉。他們的思想系統，多多少少總是不肯承認聖經完全是神自己的話。照樣地，我們從本章起所要討論的各種神學運動，雖然也各有千秋，但都有一種心願，就是將他們自己完全降服在聖經的權威之下，相信聖經上的聖道都是毫無錯誤的。他們都同有一個心志，就是要熱切地聽神的話語，為神自己作見證。從這方面看來，我們可以稱以下所要討論的各派思想，為保守派，或基要主義。但這並不就是說：他們自然地就不會對自己的思想加以省察或檢討。真理聖靈要引導有謬誤的教會進入真理。然而我們對自己的自我批判與檢討並不因此叫我們中間的合一受到虧損。我們的目的乃是完全順服父神的旨意。

保守派神學最深的影響始於主後一六七五年，當時有一住德國路得宗的牧師，斯比南（philip

Spener;1635-17p5)以拉丁文出版工本小書，題為“衷心所願”。此書之間世，也即敬虔主義(發言)的開始。

斯比南對於當時基督教會冷淡不結果子的光景，感到非常難過。當時教會所傳的資訊也毫無能力。一般的資訊，都是“出於修辭上的做作，不過是將聖經上的話拼湊起來的演辭。”斯比南的書對於當時教會的弱點詳細的分析指出：教會中的腐敗，世俗化的牧師，形式主義，沒有傳福音的使命等。斯比南提出五個建議，來糾正此種敗壞的光景：(一)要更是地使用神的話語人(二)要更謹慎地實踐屬靈的恩賜與職位；(三)要傳揚真道；(四)要為所交付我們的真道竭力爭辯；(五)神學生要重視靈修的生活，並在牧職上好好地受訓。為要達到此種標準，斯比南與他的同工法即基(Francke;1663-1727)，聚集一班有同一心志的弟兄們，研究聖經，互相幫助在靈性上追求長進。斯比南稱此團體為“教會中的小教會”。他也建立了團契的中心，以後終於發展成為大學。但此種敬虔學院的主要目的並不是學問知識，乃是傳揚福音，就是要藉著社會上各等樣的人來一同傳播神的聖道。這班人也同時特別著重自我的操練與節制：包括了以下各方面的自製：不玩牌，不跳舞，不看戲；同時對飲食衣著也講究適中。

這個運動對於社會上需要同情的善工，也大有發展。基督教既是能改變人生活方式的動力，善工也說成了此運動的特別表現。信仰是太陽，善行是日光。因之，他們開創了釵h學校、孤兒院，以及其他各種慈善機關。國外宣教聖工是敬虔主義者特殊的貢獻。

日久，敬虔主義在世上各國中發生極大的影響。十八世紀時，衛斯理的一生也是受到了敬虔主義的火光所點燃而火熱起來。由於衛斯理的運動，以及他所傳的真道，術理公會因而得以建立起來；更由於衛斯理動英國全國得以復興。在美國，敬虔主義與改革宗攜手合作，藉著愛德華(Jonathan Edwards)使大復興臨到了這個新興的國家。

在十九世紀末及廿世紀初時，慕迪的資訊也有釵h地方有敬虔主義的教訓。所以直到今天敬虔主義所著重的各點，仍是美國保守派的基督教神學的主要部份。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/14.htm (1 of 3)03/22/2008 12:17:07

然而敬虔主義並不止於美國。初期來到遠東的宣教士也有釵h是受著敬虔主義的影響，因之也輾轉地影響到遠東的教會。今天中國教會中特別注重靈修式的資訊(或文字)，都不著重神學教義的資訊；教會也重視某種生活行動上的節制；都可以說是受著敬虔主義的影響。從積極方面看來敬虔主義也使我們中國教會的信徒更注重靈修的生活，教會重視傳福音的聖工，平信徒負起傳福音的使命。敬虔主義在教會聖工方面，也著重復興，不重改教；著重內省，不重服事；看重情感，不重知識——從這各方面看來，中國教會受敬虔主義的影響甚深。

敬虔主義在積極方面的影響，遠超過消極的影響。敬虔主義燃點了真敬虔之火炬；改進了牧師的訓練；在所謂純正派冷淡無生氣的教會之中，吹進了屬靈的生命；又開端了最偉大的宣教及傳福音的聖工；也特別關心到貧病之人，使他們得到幫助。敬虔主義也特別使教會中的聖詩作者們得到特別的靈感（衛斯理查理），也對世界上最偉大的音樂有所貢獻（韓德爾與已哈）。

然而敬虔主義也有欠缺的地方，茲略述如下：

（一）因為注重經驗，就很易變為一種主觀的感覺。因敬虔主義大著重自我反省，因之有時會變成大注重自己個人的靈魂，這是不健全的光景。就是因為太重視經驗，結果就產生了詩萊爾馬赫（Schleiermacher:1768-1834）的寬大主義的思想系統。詩氏思想的中心就是“宗教性的感覺”。詩氏重視經驗與感覺，就是因為他自小在敬虔主義的家庭中長大，又進了敬虔主義的大學。

（二）敬虔主義因為太重視情感，以致於對於智力在教會中所負的任務就被抹煞了。敬虔主義在“屬靈的生氣”，與“智力的運用”兩方面沒有好好地加以平衡起來。正因如此，敬虔主義對於神學的貢獻並不太大，而且至今仍完全敵視科學、哲學，以及其他學術。

（三）敬虔主義對於基督教在政治、社會、勞工方面應有的責任，也非常短視。敬虔主義認為基督徒所參與的社團隻是召罪人悔改，來相信基督。基督徒並不需要負起社會的責任，即如教育，科學，經濟等與慈善無關的生活方式。

（四）敬虔主義大重視了實際的基督徒的行為，因而忽視了教義的重要性。因為敬虔主義在教義方面沒有堅固的根基，以致於一般受到其影響的各種運動，在神學思想上就有了偏差，甚至於歪曲了神的真理。今天中國的教會是否也是有同樣的光景呢？因為沒有在神學上紮好根基，所以各種錯誤的，出於於的教訓的組織就不斷地出現了。

（五）敬虔主義徒歷史上看來，一開始就傾向於在教會中另組小教會；其中最大的危險就是要分裂教會，並造成自高自大的態度。十九世紀時有各種獨立的宣教組織，都各自為政，也是造成遠東教會分門別派的原因；更有那些自以為是的地方教會，從大宗派中分裂出來，也是與敬虔主義一樣，自認為是惟我獨尊的教會。這些都是受著“教會中的小教會”此類的態度所影響，而造成教會分裂的光景。

（六）敬虔主義將靈修，讀經，禱告，聚會等都變為一種規例，並以此來替代真正基督徒豐盛的生命。敬虔主義認為以上四點為靈性生命的泉源，又以為隻要節制某些行動：如禁酒，禁煙，禁跳舞，禁看戲等就能使一個人達到“靈性

生命的高峰”，這種看法並不正確。基督徒的靈性生命乃是表現在愛心，和平，忍耐等方面，單單禁此拒彼並不能表明一個人的靈全局超。“你們將薄荷，茴香，芹菜，獻上十分之一，那律法上更重的事，就是公義，憐憫，信實，反倒不行了；這更重的是你們當行的，那也是不可不行的。”（太23：23）耶穌基督在此所指示我們的原則，非常重要。因為隻獻薄荷，茴香等，而忽畧了更重要的公義，憐憫是不正常的。靈性的高峰並不是外表所行，卻是在愛心，信心，盼望，忍耐等方面表示出來。

現代神學評論——第十五章 時代主義 在十九世紀的英國與愛爾蘭教會的保守派圈於中，興起了另一種新的解經派。因為當時英國國教隻重視傳統與法理主義，將教會弄得死氣沉沉。其時有一名為達比（John Nelson Darby: 1800-1882）的人，集合了一些對於當時教會覺得不滿意的信徒，開始每禮拜的讀經聚合並分聖噠C這一個團體自稱為是“弟兄”會，或稱為（普裡木斯弟兄會）（Plymouth Brethren）因其最早的組織是在英國的普裡木斯。弟兄會開始時接納任何自稱是基督徒的人來參加他們不重形式的聚集，他們堅決地拒絕任何牧師的職位，所舉行的聚會也不講究聚會的程式；他們也自稱為如此才真是同復到新約教會的組織與禮拜的方式。

從這些聚會之中，他們開始了一種對聖經預言的新注解。這種解經法被稱為“時代主義”。而且很迅速地為教會中的保守派所採納。此派的創始人達比特別周遊美國，演講時代主義，約十九世紀末，美國的基要主義也因此深深地受到弟兄會運動的影響。美國全國各種查經會的組織也因此都是以時代主義的教訓為根據。凡與慕迪有關的查經會也都是受到了時代主義的影響。慕迪所創立的慕迪聖經學院，也成了時代主義教訓的中心。一九〇九年又有司可福聖經之發行；司可福聖經所加的注腳都是以時代主義為根據。

時代主義對於保守派的長老含發生很深的影響，因之各宣教士也將時代主義帶到中國的教會之中。今天中國各教會都曾受到史密斯（Oswald Smith），司可福，以及陶雷（R·A·Torrey）的影響。“小群”在中國教會中興起也特別受到達比主義的影響。小群的組織與解經法都是以達比的弟兄會為模型的。

時代主義常被誤以為是“前千禧年派”，然而時代主義的大部教訓與歷史上前千禧年派都不相同。所有的時代主義者是前千禧年派，但所有的前千禧年派並不一定是時代主義者。

（一）時代主義者堅持著以字面來解釋聖經。他們反對那些不以字面來解釋聖經的人稱他們為“靈意派”或“隱喻派”。正因如此，他們堅持說：聖經上所有的預言，都要按照字面上所說的成就。以西結書第四十章至四十八章的聖殿也被認為將來在千禧年時要在地上建立起來的實際聖殿。啓示錄廿二章中的“新耶路撒冷”也要像我們今天的城市那樣在地上建立，同時活在世間的聖徒要永遠居在其中。

（二）因為舊約中的預言必須要按照字面來解釋，因之時代主義也就拒絕承認舊約中的以色列與新約中的教會有任何關係。事實上，時代主義者曾說：舊約中的預言，未曾一次提到新約的教會。新約的教會被稱為“奧秘”，對於舊約的預言是在括弧中的插語。舊約的預言是何以色列人而發，即屬地的以色列國，而且一定在屬地的以色列國中應驗。

(三) 時代主義說：神在七個不同的時代以不同的方法來向世人行事。在每一個時代中，神給人不同的義務與責任。這七時代中最久的一個時代乃是律法時代（這個時代是從神將律法在西乃山上賜給以色列起，直至耶穌釘死復活為止）。而我們目前這個時代，被稱為是恩典時代——這恩典時代要一直存留到國度（即千禧年）的時代為止。

(四) 時代主義說：所謂律法時代中並沒有神恩惠的顯示。換句話，舊約時代之中，人們被稱義一定以他所有的義行為標準。照樣，在新約中就沒有約束人的律法，隻有神的恩惠。我們若是在恩典時代之中，就不需受誡命的約束，不

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/15.htm (1 of 3)03/22/2008 12:17:09

必以誡命作我們生活與信仰的規範。在恩典時代中，人所當行的乃是要悔改向並相信基督。在律法時代中，人就必須服從律法。

(五) 時代主義說、耶穌所應許太人的國度並不是屬靈的國度，卻是要恢復舊約中大衛的王國。當猶太人拒絕了基督以後，耶穌就將這個屬地的國度延遲到千禧年國之來臨。同時，在其間，即所謂“大括弧”之中，建立了教會。時代主義者說，教會與國度並不發生任何關係。我們在今天的地上，並不能有國度，因為國度完全是將來的事。

(六) 時代主義又說：在末日大災難臨到之前，教會要被接升天，在空中與主相遇。教會被接之後，猶太人的後裔要取教會的地位作神的工具，在地上使猶大人及萬國歸主。

時代主義對於聖經的看法與保守派一樣，承認聖經是無誤的。他們同時也特別注重，耶穌基督要再臨，並完成一切救贖大工，這種看法也是合乎聖經的。他們熱忱地傳揚福音不斷地努力拯救靈魂，也是很可欽佩的，然而現代主義的全部教訓，對於本書作者看來似乎有很多地方不合聖經本身所教訓的。

(一) 他們特別著重以字面來解釋聖經，似乎忽略了聖經本身也時常以靈意來解其他經文。例如，當阿摩司先知在

9：11-12講到“… 大衛倒塌的帳幕… 重新修造”時，雅各在徒15：15-20卻告訴我們說：這個預言已經應驗了；並不是屬地的以色列國得以重新建立，卻是“凡稱為我名下的外邦人”，都要被歸納於教會之中。當神賜下應許“滿G“我必堅定他（大衛）的國位，直到永遠”（撒下7：13），並沒有看到這個應許在屬地的大衛的國位，卻是成就於耶穌的再臨，因為耶穌基督“按肉體說：是從大衛的後裔生的。”（羅1：3；徒2：29-32）

(二) 時代主義也忘記了新約中所說的，教會就是“新以色列”（羅9：6；加6：16），是“真猶太人”（羅2：28-29），是“亞伯拉罕的後裔”（加3：29），是“錫安”（彼前2：6；來12：22）。凡在耶穌的寶血裡被洗淨的都成了新的“十二支派”（各一1），也即“那些分散在各處寄居的”基督徒（彼前1：1）。

(三) 時代主義因為過份著重“律法”與“恩惠”的分別，因之也就破壞了恩惠與律法的持久性。時代主義似乎是說：舊約中的人能以得救，完全是因為他們遵守了律法；時代主義完全忽視了神在亞當的時代早已特別啓示，人心需要神無比的恩惠（創3：15）。時代主義將聖經並歷史分割為七個時代，因之似乎完全忽略了神的救恩的一貫性——救恩是因為神所賜的恩惠與信心（來11：1起）。

(四) 時代主義太過份看重將來要臨到的國度，以致於完全忽視了“在基督裡神的國度已經臨到”的事實（太12：28；路17：21）。他們錯誤地與早期的門徒一樣以為將臨到的國度是以以色列人為中心（徒1：6）、卻沒有看到神的國度乃是以基督為中心（徒28：23、31）。

(五) 時代主義所討論的“教會乃要秘密地被提”的觀念，似乎與帖撒羅尼迦前書中所提到的被提的情形完全相反。因為聖經說：“有呼叫的聲音”，和“天使長的聲音”，又有“神的號吹響”，就決不能是秘密地被提（帖前4：16-17）。如果這些響聲能夠驚醒已死的人，那末這種光景一定不會是秘密的！

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/15.htm (2 of 3)03/22/2008 12:17:09

(六) “無千禧年派”與“前千禧年派”一樣，都看到教會將經過極大的災難（太24：21-22）。有人特別指出：時代主義的千禧年前被提說，即大災難之前被提的看法，是因為他們對於教會的解釋有誤，他們認會教會是與神全部的救贖大計不同的。對於時代主義者，他們必須這樣解釋。教會必須先被接升空，然後大災難才臨到世間；因為時代主義者認為教會並不是大衛國度中的一部份。

現代神學評論——第十六章 基要主義 從歷史的現象來說，基要主義純粹是基督教廿世紀在美國的表現。在十九世紀末，新神學派，亦稱寬大派（梅欽博士種之為“自然主義”）的勢力在美國神學院及教會中開始鋒芒外露。從德國開始的新神學派以下簡稱新派，是由啓蒙運動中的唯理主義而產生的。新神學派不信客觀的啓示與聖經無謬性的權威。它懷疑基督為童女所生，?的神性、?為罪人代替性的贖罪之死，?的肉身復活，以及?第二次在榮耀中帶體的再來。新派批評舊約的人懷疑摩西五經系出自摩西的手筆，因此就不信聖經中所說傳統的年代秩序。以色列宗教的進化觀念被應用在律法書，詩篇與先知書的年代秩序上，由此而產生一個新的先知書、律法書以及詩篇的次序穿插。新約也照樣受到新派的攻擊。人們開始懷疑福音書記載的正確性，以及保羅所寫的信是否真正為保羅執筆。說這些書都是以後裔的所寫的，攻擊聖經所宣稱的各著者的可靠性。何時新派的批評者不願接受某段經文時，他就說這是出於後來的著者所修改的。

除了這神學上的攻擊以外，又有科學上的攻擊。達爾文在十九世紀創始了進化論的學說，於是被用以非難歷史的、聖經的人觀與世界觀。進化論描述人並不是墮落的，乃是向著完全的方向進步。當科學能被利用而解釋更多更難瞭解之事物時，人們就覺得起自然就沒有什麼需要了。所謂“神跡”也隻能就自然界的觀點來解說了。

面臨以上所提各項攻擊，基要主義應運而生，重述基督教信仰的某方面的基要真理。在某種意識上來說，基要主義雖系一種反抗的運動，可是它的反抗是針對著新派批評的消極性與破壞性。用“反動”二字來描述基要主義的早期努力是更較為合適的。鑒於美國各神學院，教會出版機關，各宗派領導階層均一一向新派投降，於是基要派人士立起直追，迎頭趕上，召開每年一次的聖經研討會；培靈 道大會；建立保守派的聖經學院、神學院並國外宣教部；重新注意國內 道與海外宣教的事工。於一九〇九年出版了一部計十二冊的叢書，命名為“基要主義信仰”，代表超自然主義基督教擁護者的廣泛關心。全書共刊載了文稿九十件，其中廿九件專門論到聖經權威性的問題。該書的主旨即在於發揮早期基要主義的精神——沉著、果斷，目的僅在於重申基督教的基要真理。

在教義方面來說，大部的內容都是屬於原初基督教基要派的。此一運動吸收了加爾文派與阿民念派，信義宗與長老宗。時代主義派在此運動中也成了有力的領導人物。一位近期的著者說，在“基要主義信仰”九十篇的論文中，就有卅一篇系出自時代主義派的手筆。神學背景上的分歧，於此可見一斑。信仰上的共同仇敵（新神學派）趨使著他們於十九世紀與廿世紀初能夠和平共處，隻是一件難能可貴的事了。

當基督教與新神派之間在教會各宗派中鬥爭時，分裂的現象於是開始：在北美長老會與浸信會內的辯論導致分門別派。基要主義派中的偉大領袖之一，就是長老會的梅欽博士（Dr·J·G·Machen），連同麥堅泰等人，因拒絕退出基要派所支持的“獨立國外宣教部”（與北美長老會的國外宣教部相對抗，因他們派了很多新派不信耶穌為神的宣教師到國外去傳道）而受到北美長老會大會的懲戒。一九三六年梅欽與其他一百名牧師退出了北美長老會而成立了信正長老會（Orthodox Presbyterian Church）。在北美浸信會（Northern Baptist Convention）採取了此同樣攻擊的新行動。

近來令人希奇的，就是批評基要主義的人，還標榜自己是捍禦聖經真理的健將。特別是像亨利Carl Henry）以及其他所謂新福音主義派等人的批評、尤為強硬。為基要派辯護攻擊新福音派的有如麥堅泰等人。加爾文主義者對此辯論應

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/16.htm (1 of 2)03/22/2008 12:17:11

參不何種態度呢？

一、儘管我們對基要主義作多方面的批評，但這些批評，不應忽視我們對基要主義在聖經神學與歷史的基督教信仰上所採取的堅決立場，打任何折扣。梅欽本人，在當時是被公認為基要主義的領袖，雖然並未正確地被稱為基要主義者，在忠於聖經的基督教這方面來說，他卻甘願承認是基要主義的一員健將。麥堅泰等人在他們對新福音主義批評上所表現的不安，部分是他們感覺到保守派的批評不大公正，他們所批評的多半在，於基要主義的消極方面與一些瑣碎的事，而忽略他們對基督教信仰的核心作共同的努力。在這一方面的辯論是有價值的。

二、同時，也應該談一談後期基要主義（特別是在一九二〇年以後）是與從前的基要主義大不相同了。以後的基要主義我們可以建議稱之為新基要主義（Neo-Fundamentalism）。從這個建議來說，新福音主義的批評，是針對著新基要主義，而不是針對著基要主義。麥堅泰為基要主義所作有力的擁護可能被人誤會，因為他不願意承認任何分野來區分何者為基要主義的運動，何者為新基主義的運動。（換句話說，麥堅泰本人喜歡打著基要主義的旗號，去為新基要主義戰爭。）

三、此新基要主義階段已把早期基要主義中的一些危險部分予以增大，亨利所稱之為“基要主義的降格”（Fundamentalist reduction）。就是指著這方面說的。就是那些早期基要派領袖，如梅欽（以及那些在威敏斯德神學院的後繼者們）也在基要主義中，把聖經基督教的重要核心與某些無足輕重的事加以區分。換言之，梅欽是一位基要主義者，但他也是一位加爾文主義者。他雖然承認二者之共向點，但也明悉二者之間的區分。

四、因為基要主義系一神學上廣泛不同意見的合並，所以有忽視形成正確基督教義的傾向，“在討論教義的不同上故意延期的意圖，結果就是大家對神學上的研究作一共同的努力。”

五、由於敬虔派與時代派的影響，基要主義企圖局限“神全部的旨意”於一隅，並將基督教啓示跟文化的與社會的生活脫節。我們並不是說基要主義絲毫不關心去標榜基督教為一世界觀與人生觀。但是把基督教信仰減低為個人的敬虔確屬實際的危險，在早期加爾文派中的領袖，對於此點尤有特殊的警覺。

六、基要派主張在教會中要對那些不信的施以懲戒，是合乎聖經原則的，對教會聖潔化的呼召是合乎聖經的，但與之俱來的危險，就是趨向不合聖經的消極主義和獨立自主。最不幸的，這個危險雖然在當時呼召與不信派分離的時候未曾表現出來，但在一九二一〇年以後，在基要主義的某些領域中已成爲事實。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/16.htm (2 of 2)03/22/2008 12:17:11

現代神學評論——第十七章 新基要主義 在本紀以前美國所稱之基要主義運動，乃是一個爲了合並與擁護聖經基督教的聯合團體。但這是一個份於非常複雜的聯合。它是敬虔派與時代派，加爾文主義與阿民念主義，長老會與浸信宗的聯盟。尤其在歐戰爆發前幾十年內，那些具有爆炸性的份子，爲了應付共同的敵人，大家聯合起來，但如今又兄弟?牆，互相攻擊。其中有的退去，有的改弦易轍。剩下來的可以說是一個新的混合體，或至低限度來說，已經改變了原來的老樣子，在保守派神學中又產生了另外一個重點。此變動吾人稱之爲“新基要主義”。

在基要主義中的此種變動是有幾項因素的。基要主義逐漸被認同爲時代主義。還有些非時代派份子被列爲新派。此一認同是由北美長老會分裂出來的，由保守派長老會分子的刺激性辯論中而產生出來的。在此新成立的美國長老會（後來改稱爲信正長老會）

中就基督徒自由，前千禧年主義與時代主義引起激烈的雄辯。在威敏斯德神學院中梅欽的後繼者們，堅決要求時代派份子必須由此運動中被整肅。其他在教會中的人士，包括麥堅泰在內，堅持威敏斯德神

學院“對時代主義的攻擊”，到頭來就是攻擊前千禧年主義。由此悲慘的辯論中而產生的結果是另一分裂：於是誕生了聖經長老會（Bible Presbyterian church）與信正長老會（Orthodox Presbyterian Church）。這也就是說，一個強而均衡的早期基要主義（前普林斯敦神學院，現今為威敏斯德神學院）的加爾文主義逐漸傾向於時代主義。早期基要主義中的兩大勢力，如今已開始分裂。

有些抱消極態度的加爾文主義份於仍被稱為基要主義者，對基要主義的細節上的阻礙得以清除，早期基要主義內的危機開始現露。

此外，在長老會與浸信會內的教會分裂，激怒了釵h仍在較大會中的保守派份子以致開始攻擊他們所感到的“無愛心，好爭吵的基要派精神。”基要主義者對此攻擊有所反應，不久以前與新神學派在神學上的沖突一躍而轉變為內訌，基要主義攻擊基要主義。此辯論由合乎聖經的呼召脫離不信派，如今一變而為不合聖經的動精神。此種批評精神往往一變而為非學術的組織攻擊和人身攻擊，誰也不肯歸屬於所規定分裂開的運動，都想獨樹一幟，別開生面。分裂就是為分裂而分裂，非僅僅為脫離不信派而分裂，也是從不能分享新基要主義異像的基要派份子而分裂出來。這種要求往往被稱為“第二等的分裂”，或者乾脆叫作“分裂”無須加以粉飾。

從這些份子中產生一新的心境，此種心境最好稱之為“新基要主義的降格”（套用亨利的話）。這不僅是西方的運動了。就是在中國教會中也有此強烈的傾向新基要主義。新基要主義有多方面的表現——極端的時代主義；超度情感主義；與社會脫節；懼怕對福音的文化挑戰；忽視道德問題；神學上的好鬥；獨善其身的個人敬虔主義。特別在以下各點中，新基要主義表現出一些更危險的跡象來：

（一）新基要主義與早期基要主義一樣尋求傳播並擁護福音。但逐漸擁護福音的重心超過了傳福音。從前的心境是積極的，後來變為消極，從戰鬥而轉變為喧嘩，從和睦與尊讓而轉變為咬文嚼字或攻擊，從運動而轉變為人身。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/17.htm (1 of 2)03/22/2008 12:17:13

（二）新基要主義和基要主義一樣，都是為聖經的基督教作堅強的擁護，但它聲明“在討論教義的區分上保持故意的延期”。關於加爾文主義對聖經神學有機體的範圍的著重，基督在基督徒一切生活中掌權的著重往往沈默不言。結果，新基要主義重點則逐漸傾向孤立的幾項基要教義，而且疏於學習使加爾文主義與阿民念派，或時代主義與加爾文主義所以分裂的那些教義條文。

（三）新基要主義特別強調個人的宗教經驗，同時忽略基督教在社會方面應有的責任。宗教隻限於

個人的祈禱生活，聖經研究，參加禮拜，而生活的其他部分都與經濟上的、社會上的以及自然科學上的問題完全脫節。例如在那些新基要主義範圍內所辦的學校中，其特點並不是它所特別教授的是什麼，特點乃是在於它所不教授的是什麼。諸如文化科學並不受聖經神學的導引或形成，因它們受到相當的限制。

（四）由於新基要主義對進化論的不信，因而對科學也就採取同樣不信的態度。

（五）新基要主義與基要主義一樣，在現存的教會宗派中指出新神學派，並勸勉要在保守派中合作。可是，它的這種對抗性的宗派與宗派之間要合作的推動，有時會變為反宗派的，或對那些因良心的緣故而覺得不能參加他們的組織的基要主義宗派作苛刻的批評。此運動的代表者被攻擊為向著妥協的基要主義作狡猾的退卻。

（六）新基要主義和基要主義一樣，特別強調於教會的聖經教義。特別是著重教會的純潔性，並著重在福音基要點之內屬靈的合一。雖然如此，新基要主義非常強調教會無形的合一，以致忽略了教會在有形方面的合一。對新基要主義來說，水乎聖經的合一就是純屬靈的、無形的合一，關於教會合一的一切義務，應由一單純奔向無形合的大理想來完成。

（七）新基要主義與早期的基要主義相同，主張個人的與社會的難題，除非得到個人的重生是不會解決的（約3：15）。新基要主義對社會表示關心，如設立醫院，孤兒院以及救濟工作等等這往往局限於個人的道德方面，而忽視基督徒在家庭、工作與娛樂方面應有深入的行為模範。新基要主義言前個人的與社會的道德問題的答案，僅是藉著消極的方法來避免難題。論到種族之間的糾紛與民權問題，新基要派認為是受到共產主義的利用。事實上產共往往是新基要主義解決社會問題的一種堅強的特色。

(Fuller Seminary) 舉行開學典禮時，艾肯基博士 (Dr. Harold Ockenga) 把“新福音主義”這個新名詞介紹給神學界。其重點在於強調此保守派神學的新姿態與過去基要主義之關係，同時著重它對過去的不滿。

自從那日起，此新名詞以及該名詞所代表的運動，就在美國基督教界中傳揚開來。雖然是傳開了，但它的難題以及批判它的人與之俱來，尤其是在最近幾年，此項運動在某些神學界中（特別是在聖經的教義上）少為人所貼近。在美國的批評者，如麥堅泰以及巴普鍾斯大學 (Bob Jones University) 請教授，都強烈地非難此一運動為“新中立主義” (New Neutralism)，比“新神學派或新正統派更危險。”新福音主義被攻擊為在信仰上妥協，討好罪惡，傾向新正統派。

新福音主義如同基要主義，起初是反抗的。可是它所反抗的不但是新神學派，也反抗保守派神學。前“今日基督教”雙週刊主編並此運動的創始人亨利 (Carl Henny) 覺得正統的基要主義在神學上來說，已微妙地轉變為有消極反抗精神的新基要主義。此新基要主義後一階段在正統神學的取捨上來說，污辱了基要主義的真精神，所以不能作適當反應的有以下機種因素。缺乏神學的與歷史的遠景；教義外型的空幻；忽視學術；缺乏適切的、當代的文學運動；反宗派主義；被認為與時代主義走一條道路；忽視基督教與文化跟社會的關係；反抗性的消極主義與論爭；把福音縮小到個人的宗教經驗範圍內。

同時，釵h在此新運動內的人士，深知新正統派對以上所提各項難題，不能提供較好的答案。正如艾肯基 (現任高登神學院 (Gordon Divinity School) 院長) 於一九五八年說，“新福音主義是完全容納純正信仰的教義，與新派脫離，反對新神學派所接受的那些東西……”與新福音主義運動有關的克拉克 (Gordon Clark) 和福樂神學院系統神學教授朱愛特 (Paul Jewett) 也是非常批評新正統派。從上述情形看來，在一九四〇與一九五〇間，在西方保守派圈子裡浮現了研討的新焦點。亨利號召基督教保守派應對社會的責任有嶄新的承諾。克拉克呼籲當代的基督教文物應當研究知識份子各方面的興趣，注意哲學、社會學、科學與政治。新福音主義逐漸脫離時代派的神學思想，對末世論各種不同的見解表示更為容忍的態度。尤其是在三方面有明顯的證據，證明神學上的騷攪，甚至於在新福音主義範圍中有內部的糾紛。例如加州浸信會神學院系統神學教授籃伯納 (Bernard Ramm) 呼求對科學與聖經間關係的新檢討。籃氏本人在一九五五年出版與此題旨有關，俱爆炸性的書籍時，就提出此項檢討。雖然拒絕被認同為一“有神論的進化論者”，但他所贊同的立場稱之為“漸進的創造說” (Progressive Creationism) (意即經過地理史上的數百萬年，神藉著?權能的命令創造高等的生物)，對釵h批評家來說與“有神主義進化論”並無二致。

新福音主義就與非保守派神學家互有交通的問題公開提出辯論。在新福音派中，就有釵h人甘願與新神學派和新純正派的神學家互有交談。雖然有釵h人批評普世基督教協會 (WCC) 太攏統、太容納一切，同時他們也批評萬國教聯 (ICCC) 太狹窄、太偏激。中庸之道為何？根據某一評論家的見解，新福音派

就此問題的意見，應當毫無妥協地與新神

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/18.htm (1 of 2)03/22/2008 12:17:15

學派作神學上的對話；這是福音派的企圖介說所謂合乎聖經的教會聯合運動；這是福音主義派對現存的教會聯合運動所抱的態度，是福音派合作的深遠計劃。

有人提出一九六六年葛理翰 道協會在德國柏林所召開的 道會議（Congress on Evangelism），就是上述諸原則見諸實施的具體例証。在這一方面，卡奈爾E·J·Carnell的辯論是非常的刻薄，他特別批評梅欽的“分門別派”。卡氏對梅欽的批判頗不公正，因為他以爲此基要派的偉大領袖未能適當尊重教會的教義，誤認他是毫無理由地散 專制的種於，鼓勵人與教會分離。卡氏的見解受到嚴重的攻擊，不但新基要主義的人士攻擊他，就是連新福音主義派的入跟加爾文主義者都對他表示不滿。那些認爲卡氏是新福音主義的代表者的人，當然是非難他，同時就是非難這整個運動。甚至連新福音派的人都批評他的這個見解，頗難令人置信。

新福音主義所最批評的辯論中心是關於聖經的權威與科學。卡氏對這方面的見解又引起了鉅h騷動。卡奈爾雖然在辯論中因堅持己見，勃然大怒（據說因爲這次壓力，他居然要辭去福樂神學院院長職務），他還是相信聖經的無謬性，但由於他批評華費德（B·B·Warheld）以及保守派神學的鉅h見解，並他容忍舊約歷史中“似乎的不協調”的觀點，使鉅h人對卡氏在此問題上的立場表示懷疑。自然，那些認爲卡氏是新福音主義代表者的人，要因他一人而定這整個運動的罪。

姑且說來，卡氏在這方面的見解是屬於新福音主義的左傾派，人仍須承認新福音主義是愈益加深聖經的默示與聖經的無謬之間的鴻溝。對鉅h新福音主義者來說，默示與無謬並不是相同的概念。這倒並不是說（有如一些人所解釋的）新福音主義者否認聖經的無謬。他們有很多人覺得，爲了澄清的緣故，最好不要把默示與無謬混爲一談。（那須（Ronald Nash）就主張這一立場，他是聞名的新福音主義的擁護者）。在另一方面，現任“今日基督教”半月刊總編輯林賽博士（Dr·Harold Lindsall）評論說，“在新福音主義派中有爲數無幾的人，是別俱慧心的，已經或是正在與無謬之聖經的教義脫節。”林博士以本身爲一新福音主義者發言，爲那些持守此脆弱聖經觀的人預期一個危險的前途。此一轉變將依於胡底，頗難預料！

現代神學評論——第十九章 新福音主義（續） 猶如西方一樣，中國教會的保守派，對基要主義的顧慮感到厭煩，說基要主義不再是改變世界的信仰，乃是逃避世界的信仰。正如在西方一樣，釵h中國教會的保守派，在為學術界感覺到缺乏而興悲。他們恐怕使保守派文學運動陷於癱瘓狀態的主因或閉O保守派反理智主義的結果。他們恐懼缺乏學術的原因之一就是保守派忽視基督教與社會跟文化的關係。他們不尋找機會去跟新正派神學家去進行書面上與口頭上的對話，在這一點上並不像西方教會。釵h中國教會的保守份子承認他們忽視了社會的需要，並設法使基督教在中國再成為社會改革的主流，像從前她應該的那樣。雖然這些人不公開使用“新福音主義者”這個字眼（在中國教會中這是個新名詞），但他們所著重的，都是新福音主義的。

關於這個景況我們要說什麼呢？這種趨勢在美國受到麥堅泰以及其他的新基要主義者全盤的定罪。新福音主義者往往被稱為“不熱心的異端者”，而其運動則被斥為“由妥協而產生出來的，受到理智驕傲”的喂養，向著安撫罪惡而長進，定受到神言之審判的。“其餘的人，好像達拉斯神學院的賴特（Robert Lightner）雖然對新福音主義抱批評的態度，但比較溫和。

賴氏指稱，“既在新福音主義中有如此廣大的分歧，他們誰也沒有資格代表這個運動來發言。願意被稱為「新福音主義者」的一些人都比別人更近乎新神學派、新純正派或基要派。有的右傾，有的極端左傾。”賴氏寫了以上的話作為他評論在新福音主義陣營內所抱脆弱聖經觀的序言。他又說，“並不是所有的新福音主義者都有這樣的看法，但大多數的人都抱著這個態度。”賴氏的評論，在看到新基要派認為每件事非黑即白傾向下，更為適合，新基素所以攻擊新福音主義的原因，就是怕有什麼新的神學上的發展會走向不信派。

與此有關的並鑒於在“新福音主義”內的廣泛分歧，最智明之舉莫過於承認“新福音主義”隻不過是一個神學上的主張而已，根本談不到什麼有氣質的運動。正如一些新福音主義派的分子所承認的，這個名詞是一個誤稱，多少也把人引入迷途。它的空幻常被人攻擊為“向著妥協的基要主義退卻。”

無論如何，不能把新福音主義在過去所代表的完全予以抹煞。例如，古典派的加爾文主義在釵h早期的新福音主義的領袖身上發生很大的影響。蘭伯納雖然是浸信會的人，但他深受到凱波爾（Abraham Kuyper）著述的影響。克拉克並不是百分之百的新福音主義者，他是改革宗長老會的牧師。前“今日基督教”雙週刊的主編，又是新福音主義的主要發言人，深受到歐洲加爾文主義的影響。新福音主義呼籲福音要進入社會，進入教育，進入文化中去；要知道這乃是加爾文主義多年來的努力。對新基要派反知識的恐懼，也是加爾文主義釀[以前所注意到的。新福音主義對新基要派減低基督教與宗教到一個生活中另

一部門的攻擊，也是加爾文主義老早就攻擊的了。正如我們上文所說的，基要主義的真正代表者梅欽博士，從未覺得“基要派”這個名詞能夠徹底地說明他的見解。他非常願意用“加爾文主義”這一名詞。

就是在今天加爾文主義也很同情新福音主義所提出的重點……即如呼召基督教的資訊並不是僅僅說唯有救恩就是答案，來尋求解決一切社會的難題；尋求把基督教的原理應用到經濟、社會與自然科學上去；對科學與哲學採取更建設性的態度；毫無恐懼地鼓勵創作性的神學；對不同的末世觀採取更妥協的立場，脫離所謂“時代主義”。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/19.htm (1 of 3)03/22/2008 12:17:18

同時，新福音主義尚有未能解決的難題：

（一）在新福音主義陣營內的領袖呼籲保守派就聖經的權威與默示的問題重新辯論。雖然說對聖經研究的任何努力務必予以鼓勵，但此重新辯論的路線是完全無益的。有些人如蘭伯納與卡奈爾廣泛論及科學與聖經的關係，曾給人一個印象，那就是必須以科學的亮光來解經，不能以聖經的亮光來解說科學。現在又有人把聖經的默示與無謬作一顯著的區分，而在這些人當中又堅稱默示而反對無謬。卡奈爾對聖經的見解往往被解釋為屬於後一範圍。又有些人並不像卡奈爾那樣極力地反對聖經的無謬性，但對聖經完全的無謬性表示躊躇。

（二）在新福音主義陣營內的領袖會要求對末世論有所研究。他們特別對信徒的交誼與分裂的問題提出新看法。信徒應當何時離開一個容忍新派教訓的教會？一個信徒可否越過宗派的界限而與其他宗派的信徒有交誼？在什麼原則上有交誼？基督徒對普世教協（WCC）應抱何種態度？

以上所提並不是容易解決的問題，新福音主義對於這些問題能夠注意及之，我們感到興奮。但吾人必須注意，新福音主義對以上的問題還未提出清晰的答案。尤其是在最近幾年來，新福音主義似乎比以前更願意在一種“同伴”式對話的原則上與新派合作。正如盟約神學院的山德森教授（John Sanderson）所提出的，新福音主義如此行是很危險的，因為它吸取了新神學派的態度，犧牲了福音主義的基本信仰之鋒銳。如果在神學的純潔上妥協了，根本就不能有機會跟新派人士作任何認真的討論。關於這一點有時頗難保持平衡。但是腳踏兩隻船是免不了要掉在水裡的。

（三）新福音主義呼籲考查聖經與科學之間的關係，但到目前為止還未達到任何一致或有益的結論。尤其是蘭伯納對聖經與科學應當協調所作的努力，在各方面受到廣泛的批評，認為他是叫聖經受制於科學。有人（如同惠德孔）John Whitcomb稱此見解為“雙重啓示說”（double revelation theory）。根據這個學

說，神給人兩項真理的啓示——聖經與自然界，“每項本身均俱，有完全的權威。”結果，惠德孔辯論說，宇宙和人類的起源，洪水大小這些問題就將統統留給科學家去研究，神學家們隻好暫先讓賢。此說將聖經對科學看法拒之於幹裡之外。釵h人擔心，對科學敞開大門，會導致對進化論也敞開大門。卡奈爾所主張的“入門進化論”受到攻擊，雖然他們對卡氏所用的術語不加瞭解，但是，不拘人怎樣解釋卡氏的立場，正如亨利所指出的，困難之點乃是“這些短句給人一個幻象，而這個幻象在一虛偽的外裝中，更吸引當代進化論學者……”。卡氏使用傳統的科學字句，但俱有相反的意圖，“結果弄巧成拙，走向不必要的辯証學上的險途。”

（四）新福音主義呼籲保守派對社會的需要，以及聖經的社會倫理學有所反應。對釵h新基要主義者們來說，這好像是重新回到了社會福音裡去，於是就加以反對和非難。可是這種批評似乎是太過火。亨利在這方面有充分的著述，並未表示反對向個人傳福音。

同時，新福音主義仍然冒著一個危險，那就是他們以個人的責任，來衡量對社會的責任。有釵h人，尤其是在加而文派當中，攻擊新福音主義的建議要有社會性的行動當作敬虔的方式，在這一點上忽略了教會為基督肢體的性質，來要求神之百姓以集體的方式來解決勞工、教育、政治與商業性的諸葛亮離題。

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/19.htm (2 of 3)03/22/2008 12:17:18
file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/19.htm (3 of 3)03/22/2008 12:17:18

現代神學評論——第廿章 改革宗信仰 我們的世界神學的旅程已由破除神話到新福音主義。現在我們已經來到了終點，即一般人所謂之“改革宗信仰”，又有些人稱之為“加爾文主義”。

原來“改革宗”一詞是特別指十六世紀反抗中古世紀羅馬天主教會的錯謬的教會說的。在廣義上，此詞是用以指稱改教時期所有的教會，因為那時的教會都有一個目的：靠著神的話而活，在廣泛的教會生活範圍中，和在信徒個人的生活中，均以聖經為本。

時至今日，本詞在意義上更縮小了它的範圍。在神學上此詞被認同為教義上總五大特點：完全的墮落；無條件的揀選；限定的贖罪；不可抗的恩召與聖徒的堅忍。其實，這名詞的限制，根本並無任何限制之可言，因為這幾點是在一次神學的辯論中研究出來的，在這次的會議中是想把福音的核心——恩典的真義介說出來。這五點是在三百五十年來，在荷蘭最有名的多特會議中制定的。在多特研討的中心並非一些無關輕重的事，問題是非常基要的：人得救的絕對條件為何？是神的恩典，抑或人信心的工作？多特總會的五特點是車輪的輪柄，都歸到輪軸——那就是神白白的恩典。

在釵h基督徒的生活中，加爾文主義一詞定義範圍的縮小，又更進一步。在西方世俗化主義與宗教的

日常生活脫節的影響下，在東方隱世主義受宗教生活的約束影響下，就對所謂“邪惡的、真實的”世界不發生什麼作用。恩典的教義成了形式上的條文，並若以測驗一個人的加爾文主義的程度，其實並不實行。教會不是神的百姓，隻成了一所建築物，並非見證與服事；教會崇拜也不過是一個鐘頭的歌唱，祈禱與講道罷了。

這種新的心境並不是加爾文主義或改革宗信仰。這往往被稱為保守派神學。或者這種指稱比改革宗神學更為正確。

保守派神學是一孤立的神學。它把使徒約翰的吩咐與世界分離約壹2：15-17）一變而為麥堅泰式的分離——與那些不肯脫離者的脫離，保守派神學藉著與過去的團結而與未來孤立起來；在從事創造性的神學上裡足不前，因為恐懼破壞性的批判神學；恐懼左傾與右傾，因此居於死板中間的立場；討論神學而不實行神學；把神的治理僅限於未來，因此把神國普世爆炸力裝入冷藏庫。

保守派神學是守式的神學，它隻知保守而不進取。受言詞的支配，而又輕忽榜樣，其神學教授並不過問有否本色化聖經神學這個東西，他們定這語詞的罪，他們反對。

保守派神學所留給我們的是什麼？講壇上缺乏遠大的異象以及宗教改革的信念；領袖人才是出自政客，而非出自先知；復興而無改革；價值一萬圓美金的教會禮拜堂，但所作的工作隻值一塊錢；大學生在信仰上走投無路，離開了教會；教會人士企圖從特殊的感情經驗中尋求神的恩典，而忽視神的話語；教會大家顯示內心空虛與不滿，這是由於對教會各項機構不合作。

我們將往何處？今天還值得改革嗎？抑或保守就是一條更好的道路呢？

對今天各地的教會來說，改革宗信仰仍是一有實際效用的語詞，在本書中所討論的，與現代神學的沖突於此可見一

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/20.htm (1 of 3)03/22/2008 12:17:20

斑。這正如魯尼亞（Kloos Runia）所說，“差不多所有現代神學都多多少少根據某種哲學的系統。他們雖然聲稱聖經能夠解決我們人類的至大問題，可是往往這些神學並不讓聖經言所欲言。聖經被擠入事先想好的觀念中：以此為背景，我們隻能說：我們願意屬改革宗？那就是說，我們願意在神的話語上建立我們的信仰。並不是隨心所欲來按照我們的意思來處理聖經，我們不能作聖經的主，但聖經是我們生活與思想的指導者。我們不能告訴保羅、約翰、彼得、雅各他們真正的資訊為何，我們必得甘心樂意聽他們的教訓。是的，在這一方面我們才能是”改革宗的”。因為改革宗的真義就是神的話，惟獨神的話才能是“改

革宗的”。因為改革宗的真義就是神的話，惟獨神的話才是信徒信仰與生活的“絕對至高的權威”。

我們與現代神學的沖突，也表明了現代人所謂之神學也就等於教科書本中的教義。當現代人談論神學時，他往往是談政治、教育、經濟、勞工協會與革命，神學在今日世界中已變成一個廣泛的名詞了。改革宗信仰能夠應付得了嗎？

有位保守派學者論到十六世紀，在加爾文領導下的宗教改革運動寫著說：“加爾文的神學是多少對蘇格蘭的暴動，荷蘭的反抗，法國的宗教戰爭以及英國的內戰有直接關係，負有相當責任。加爾文論政府為神僕人的教義樹立了立憲政體的概念並清楚承認人民的權利與自由，這些事實都顯示了加爾文乃是文藝復興後期西方文明中一些基本因素的製造者。在世界歷史中，恐怕沒有任何其他的神學。

改革宗信仰如何能在十六世紀的歐洲有所作為，照樣在廿世紀的世界中也能有所作為。茲述三點重要的聖經原則如下：

1、教會並非是個體信徒的集合，乃是一個身體，基督的身體，神的百姓，聖靈的團契，凡憑信心接納基督拯救之工的基督徒，就不能獨善其身。他是被接在基督的身體上，從象徵方面來說，是藉著洗禮與基督聯合。

2、在新約中教會的生活是一個整體的生活。使徒行傳第二章與第四章差不多好像是一個人民社團，甘願分享物質上的東西而彼此互有交誼，遵守使徒的規則：以致三千人在一起生活有條不紊。

人屬靈生活遠勝過教會制度的生活。基督徒是受聖靈支配的人、他們是耶穌基督的活書信（林的3：3），他們以感恩的心生活出神的治理（在聖經中我們譯為“神的國”），那就是基督既吩咐他們要達成的任務（路 22：29）。此“神的工作計劃綱領”（即神的國）是廣泛的，不受地域的限制。作為一個基督徒，不一定就是某一宗派的忠實信徒。

這並不是說，這就是無教會主義運動（No-Church Movement）。但的確是有宣揚“神全備旨意”（徒 20：28）的意義。意思是傳揚基督的為王，神的治理，一切的生活都屬基督——不僅僅是教會生活，或家庭生活，個人生活，學校生活。這意思是說，所有的社會的生活型態與關係都應屬於基督。主已把那叫世人與神和好的職分交給我們（林後5：17-19！不拘地上的事和天上的事，都藉著基督與神和好（西1：16-20）。

這意思是基督徒的行動乃是基督身體的行動。但這並不是指教會行動或宗派行動。

乃是指著聖徒的相通在勞工，在教育、政治、新聞界、藝術界、科學中有所彰顯。這也是指著基督
教學校與基督教

file:///D:/download/christianity/現代神學論評_chm_decompile/20.htm (2 of 3)03/22/2008 12:17:20

現代神學評論——第廿章 改革宗信仰大學要在講壇與科學試驗室中帶看基督的十字架。這也是說基督徒的勞工協會願負基督的軛（太11：29-30）。這也是說基督徒的政治生涯並不是僅僅在避免腐化，此外要更有所表現，本著著的話語，從根本上尋求政治革新。從事藝術的基督徒要以基督的榮美作為工作的前提。

改革宗信仰並非止於五特點，那隻不過是一個起點而已。

