

近代神學 七大路線

司徒焯正著



目 錄

導論

- 一、神學在今天
- 二、神學的重要
- 三、神學的範疇
- 四、神學的演變

第一條路線：以宗教辯證為骨幹的新正統神學

- 一、新正統神學的名稱
- 二、新正統神學的人物與內涵
 - A. 巴爾特 (Karl Barth)
 - 1. 神的道
 - 2. 神的話
 - 3. 神自己
 - 4. 基督論
 - 5. 罪與恩
 - B. 卜仁納 (Emil Brunner)
 - 1. 道本神學
 - 2. 辩證神學
 - 3. 教會真義
 - C. 尼布爾 (Reinhold Niebuhr)
 - 1. 人性的矛盾
 - 2. 歷史與基督
 - 3. 社會的瓦解
 - 4. 教會的落後，

三、深入研究

第二條路線：以存在哲學為依歸的存在神學

一、存在神學的產生

二、存在神學的內涵

三、存在神學的人物

A. 布特曼 (Rudolf Bultmann)

1. 新約神學

2. 貶神話論

3. 形式批判

B. 田立克 (Paul Tillich)

1. 新存在

2. 相關論

3. 系統神學

四、深入研究

第三條路線：以社會現狀為指標的神死神學

一、美國社會與神死運動

A. 社會的現狀

B. 生活的解體

C. 信仰的反叛

二、神死神學的歷史背景

A. 歐洲的遠因

B. 美洲的近因

三、神死神學的人物

A. 激進派 (Radical Approach)

1. 奧太舒 (Thomas J. J. Altizer)

2. 韓米頓 (William Hamilton)

3. 溫漢尼 (Gabriel Vahanian)

4. 范巴倫 (Paul Van Buren)

B. 世俗派 (Secular Approach)

1. 郭士 (Harvey Cox)

2. 羅賓遜 (John A. T. Robinson)

四、神死運動的影響

五、深入研究

第四條路線: 以普世合一為旗幟的普合神學

一、教會合一在觀念上的分歧

二、教會合一在歷史上的沿革

A. 初期教會方面

B. 天主教方面

C. 基督教方面

三、教會合一的三大陣營

A. 第一陣營 -- 組織龐大，信仰微弱

B. 第二陣營 -- 注重團契，廣傳福音

C. 第三陣營 -- 篤守真理，維護教會

四、教會合一在神學上的爭論

A. 信徒間的合一

B. 宗教間的合一

C. 兩教間的合一

D. 全宗教的合一

五、普合神學與聖經真理的不同

- A. 普合神學對神的本性有不同的認識
- B. 普合神學對耶穌基督有不同的觀念
- C. 普合神學對聖經真理有不同的看法
- D. 普合神學對人的罪性有不同的概念
- E. 普合神學對神的救贖有不同的解釋
- F. 普合神學對神的教會有不同的定義

六、深入研究

第五條路線：以種族勢力為號召的黑色神學

一、黑色神學在美國的地位

二、黑種民族在美國的歷史背景

- A. 登陸時期
- B. 苦難時期
- C. 解放時期
- D. 播遷時期
- E. 安定時期
- F. 革命時期

三、黑色神學的透視範疇

- A. 黑種民族所受的痛苦
- B. 黑種民族所拒的權威
- C. 黑種民族所誇的敬虔
- D. 黑種民族所用的暴力
- E. 黑種民族所祈的自由

四、黑色神學的前途

- A. 美洲的情形
- B. 非洲的情形

五、深入研究

第六條路線：以本土文化為標誌的本色神學

一、本色的簡義

二、本色的三面

A. 本色教會

B. 本色神學

C. 本色神學教育

三、本色神學芻議的過程及特徵

A. 五四運動時期

B. 國內「三自」時期

C. 海外流散時期

1. 周億孚

2. 謝扶雅

3. 周聯華

4. 章力生

5. 吳明節

6. 徐松石

四、本色神學的將來

五、深入研究

第七條路線：以聖經啟示為權威的福音神學

一、福音神學的歷史淵源

A. 基要主義

B. 保守主義

C. 福音主義

二、福音神學的近代組合

A. 歐洲的福音陣營

B. 美洲的福音陣營

C. 亞洲的福音陣營

D. 非洲的福音陣營

三、福音神學主要人物

A. 亨利 (Carl F.H. Henry 美國)

B. 章力生 (Lit-Sen Chang 中國)

C. 林本納 (Bernard L. Ramn 美國)

D. 薛華 (Francis A. Schaeffer 瑞士)

E. 司徒德 (John R.W. Stott 英國)

F. 狄力奇 (Helmut Thielicke 德國)

G. 布如司 (Frederick F. Bruce 英國)

四、福音神學的重點

五、福音神學的將來

六、深入研究

滕序

過去曾在北美「基督使者協會」所出版的「使者」刊中，陸續見到司徒焯正牧師所寫關於近代神學思想潮流的文章，讀後感覺甚有價值，應該印成專書出版，以饗讀者。

司徒牧師經過了數年的悉心整理，增強了內容，洋洋廿萬言，由聖經信仰的角度去分析與評論新一代神學的七大路線，不但對於神學生極有幫助，對傳道人及有心探討神學思想的信徒亦富有啟發作用。

司徒牧師曾在美國耶魯大學神學院專攻神學，並曾擔任牧養教會工作多年，是華人教會中的後起之秀。在信仰上，靈性上，學識上，工作上都有優良的表現。謹將此書鄭重介紹與各神學院及各地華人教會。願主多多使用。

滕近輝

於香港一九七七年十月

戴序

近年來，神學教育開始受到中國教會的重視，這是值得欣慰的事。然而仍有兩件事值得我們憂慮的：一是教會之內，一般弟兄姊妹對許多似是而非的神學派別不能完全分辨清楚；一是教會之外，不少中國人仍視基督教為洋教，他們的心仍然抗拒福音。

要解決這兩大慮點，我認為要從兩方面著手：首先要加強弟兄姊妹對近代神學思潮的認識，第二要加強學者對「基督教中國本色化」的研究。

司徒焯正牧師這本書，在這兩方面都有所涉獵。一方面他把具代表性的近代神學分成七大路線，作了整體性，條理化的剖析，又用深入淺出的方式表達；相信這對教會中弟兄姊妹們是有所幫助的。另一方面，藉著第六條路線——「以本土文化為標誌的本色神學」，把中國的神學發展納入世界潮流中，對五四以來的六位學者加以討論；相信他這樣的嘗試必然引起更多學者們的討論。

至於「基督教中國本色化」的問題，我平日也有一些小小的觀察，現在提出來以供大家參考。

首先，我發現本色化神學在中國發展所以緩慢的原因有四：（一）神學教育向來操在西國宣教士手中。（二）反神學的觀念至今猶存。（三）有些教會的知識份子過份崇拜歐洲的神學思想。（四）典型的中國傳道人過於忙碌，無暇思考此一問題。今後若要增進中國神學本色化的研究，就必須培養這樣的人才：（一）他是紮根在神的話語上，屬神的人。（二）他是植根在中國文化中，屬中國的人。（三）他是能够把握基督教思想發展，懂得分辨的人。

司徒焯正牧師堪為這些人的楷模。他生在廣州，長於香港。大學及研究院均畢業於美國西雅圖太平洋大學，專攻聖經文學及宗教哲學。後入耶魯大學深造，獲道學碩士學位。既有西方治學的嚴謹，又有中國為人的謙和。曾創立新港中國教會。現在西雅圖華人浸信會牧會。他的太太周嘉銘女士，專攻圖書館學，著有「現代教會圖書館實用手冊」一書。倆人的事奉，配搭得極為美好。他們生有一子二女。

司徒牧師與我相識甚早，又在耶魯同窗二年。介紹他和他的書是我的榮幸。

戴紹曾

一九七七年十月於台北士林

著者的話

「近代神學七大路線」這本小書可以說是我多年來閱讀、學習、研究、質問近代神學思潮的一點心得。

自從獻身事主以後，對神學有更濃厚的興趣。同時，在多年牧養教會的經歷中，我發現「神學」並不是一種「高不可測」的東西。實際上，神學就是有關「神」的「學理」。藉著這種學理我們可以有系統地、正確地、積極地探討神與人，人與神，並神、人與萬物的關係。故此神學與人生有極密切的關係，每一個基督徒都可以成為一個神學家。

這本書的初稿比較簡單。幾年前得主內弟兄周主培牧師的徵求，在「使者」季刊以大綱式分七期刊完。據周牧師說：這類文章在北美洲很受青年學人，教會信徒及查經班弟兄姊妹的歡迎，遂提議代出單行本。由於寫得太簡陋，又沒有好好整理，加上我在西雅圖華人浸信會牧會工作的繁重，又因神恩浩大，教會人數倍增，購地興建新堂，更無暇執筆修稿，故此一擱便兩年餘。俟一九七六年秋，新堂落成後，教會增加一位同工專責青年及教育工作，精神上稍為輕快些，於是每晚深夜抽一點時間繼續寫作。我也把書中大部份的材料，用專題式的講座，和教會青年們分享過。以聖經的立場，指引他們了解各派系、路線的異同正偽。他們發出許多問題和指出一些難明之點，使我得以及時補正。青年們的好學與追求，給我很大的鼓舞和激勵。就在公私兩忙的生活中，把原稿全部重寫，修訂增刪，力求言簡意賅，適合現代信徒的需要。

寫作過程中最困難的地方就是人名、書名和學名的中譯。記得香港劉治平牧師在一九七七年六月一號「分享」月刊曾經向基督教文字工作者呼籲，希望對「基督教文字的譯名問題」早日謀求一個妥善的解決辦法。劉牧師提供了許多寶貴的意見。我除了依據他提及的「自定」、「公定」、「名從主人」各繙譯原則外，盡量採取最常用的譯法，以求信達雅。還參考好幾本中英字典、辭典。我真希望有一天親眼見到一本「基督教譯名字典」面世，一定減除不少寫作和繙譯上的困難和誤會。

雖然這本書的寫成會經參考過許多書籍，本應把所有註腳詳細列出，但是為了方便一般讀者閱讀的習慣，故把註腳盡量簡化了，免致成為讀者們的障礙。相信這種辦法沒有減少本書學術性的價值。

書中包括的神學路線只有七條，簡單介紹歐、美、亞、非各洲的主要神學思想。雖難免有掛一漏萬的缺點，但我請求同道們把這幾條路線當作研究近代神學思潮的開始。各

自繼續去發揮更寶貴，更精采，更詳盡的著述，這正是今天華人教會和神學院所渴慕的。同時，也可以彌補我所遺漏的缺陷。

本書每一章結尾都列出七條問題，引用一些聖經章節協助讀者作正確性的探求。雖然是提要鉤玄式的客觀介紹，但字裏行間少不免露出我自己對某種思想的分析、評價與偏愛。希望讀者們多查考聖經，從神的話中找到神學上一切正確的答案，因為我深信：「聖經都是神所默示的，於教訓，督責，使人歸正，教導人學義，都是有益的，叫屬神的人，得以完全，豫備行各樣的善事。」（提後三 16-17）

最令我感謝主的就是得到兩位神學前輩滕近輝牧師和戴紹會牧師的鼓勵，使我更有信心為主而筆耕。今年九月，得世界華福中心總幹事王永信牧師的安排，在臺灣新竹市福音大會中與滕近輝院長同工一週。我們作息與共，同心工作，有極難忘的分享機會，也為本書提供了一些寶貴的意見。同年九月抄到新加坡出席華福中心主辦的「中西合作會議」，蒙戴紹會院長的邀請，與他分享一間客房。一週來的起居、生活，在主裏的交通、禱告和討論，真是令我畢生難忘。兩位都樂意為本書寫序。我為這兩位神的忠僕和他們的事奉而獻上感恩。

最後，我要向兩位家人 -- 父親司徒輝牧師和內子致衷心的感激。若不是他們的鼓勵與支持，這本書是無法完成的。尤其是內子日夜的辛勞，不斷的代禱，多方的合作，使我更有力量，信心和希望寫完最後一個字。我謹將此書獻給她。

司徒焯正

一九七七年嚴冬

導論

一、神學在今天

在廿世紀的太空時代，談現代基督教神學這問題，是一個熱門的課題。一般知識份子及青年學人，無論是基督徒或非基督徒，都對神學問題有直接和間接的興趣。尤其是「神已死」的狂潮在美國掀起後，世界各地的報章、雜誌都有報導。若干年前美國甚暢銷的時代雜誌 (Time)，還以「神已死」 (God Is Dead) 三個血紅大字為封面標題，更引起各階層人士關心到神學的趨勢，加上各宗派熱心衛道勇士在電視、電臺上大聲疾呼，唇槍舌劍，煞有介事。其後，各大學校園、教會講壇、青年團契、宗教雜誌，無不暢論有關神的生死問題，專論特輯，如雨後春筍，遍滿坊間。

在世界經濟危機最大的時候，美國源能缺乏最甚的日子，失業數字日增，物價昂貴，人心惶惶，道德低落，全球形於末日的剎那，美國總統宣告「全國祈禱日」，鼓勵全國上下，在至聖之神面前自卑禱告，求神拯救臨危人心。同時蔣總統在遺囑上亦聲言其為耶穌信徒，高舉神的恩典。這些哄動世界的事件，又再一次將「神與人」的問題帶到人切身的生活上。

不論一般人對「神已死」之前因後果及其哲學含意明白多寡，「神已死」這句話已成了流行語掛在多人口頭上了，許多對神學一竅不通的人，也居然談論「神已死」。許多基督徒，更隨著時代的潮流，學術的興趣，以衛道的精神，也對神學的問題，發生濃厚的興味。

另一方面，福音派的教會，得救人數日有增添，加建舊堂、購買大堂、興造新堂，在各地華僑教會中是個新現象。廿世紀的教會好像回到初期教會「主將得救的人數天天加給他們」的時代，這是永生、慈愛、全能的神所施行的拯救大工。

近年來差傳事奉的興起和發展，其背景與內涵與聖經神學有非常密切的關係。自福音傳入中國至今近二百年，中國教會在荆棘叢中慢慢長成。然而最大的虧欠就是沒有實行向「普天下傳福音」的經訓，多年來中國教會大都仰賴西國差會的供給，造成依賴成性，尾大不掉的慘象。直到政治形勢惡化，西國同工百分之九十遠走高飛，差會經濟支援亦與政治形勢成反比例，很多地方的聖工就完全取消。一九四九年中國教會的史實，和一九七五年越南教會的史實，都是我們身為炎黃子孫所不能忘懷或忽視的。在這種情形之下，中

國教會就落在進退維谷的惡境裏。西方國家，尤以美國為甚，道德人心直接打擊信徒靈命，獻身傳道人數銳減，很多差會無法差派宣教士到別國去工作，甚至無法安置那些被迫回國的宣教士，造成歐美教會工場內僧多粥少的現象。奇妙的，神就在中國信徒痛定思痛的時候，將「你們要去，使萬民作我的門徒」-- 這個向普世傳福音的「差傳事奉」使命，放在中國教會的肩頭上。王永信牧師在鄭果牧師著「差傳事奉」一書之序言中曾說：「假若今天普世大豐收，中國教會都能負起責任來盡我們向外差傳的力量，主的應許不能不應驗：這天國的福音，要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到。猶太人跑過了，美洲人也跑過了，現在這末世時代普世宣教工作的最後一棒是該輪到亞洲信徒奔跑的時候了。而亞洲最主要與人口最多的國家就是中國，有人曾經問說，福音為何這樣晚才傳到中國？神為何將中國教會放在末後？凡是去過運動會的人都知道，在接力賽跑中，最重要的一棒乃是最後一棒，其責任最大，因為比賽的勝敗乃是看最後一棒的結果，最後的一棒乃是決定性的一棒。」差傳機構在港、臺、菲、馬都相繼設立，可見這運動的蓬勃現象。宣教神學也因而興起。

今天北美洲學生查經班之興盛，就表現出青年人對「未加解釋的傳統神學思想」的一種挑戰。他們常常問及「教會真相」；「神在我們現代人生命上的計劃與要求」；「現世傳福音最有效的方法與最實際的步驟」；「普世傳福音異象與青年學人的切身關係」等這類的問題。慢慢地鼓舞起中國學人，專業人才重返遠東事奉的熱浪。

近年來，地區性及全球性的華人福音會議的召開，也表明中國信徒在實行聖經裏合心、合一、合作、合力的教訓，羣策羣力與神同工完成傳福音的大使命。

在傳福音的文字工作上，亦充份見到神學思想上所引起的改變，中國信徒在寫作上大都從翻譯轉移到創作。宇宙光、突破及類似的雜誌之印行，為文字工作大放異彩。其次電臺，電視之大眾傳播事業亦有成就，縮短了神與人，並人與人之間的距離。中文聖經新譯及印行，其翻譯技巧如何，眾論不一，客觀而論，這是時代一大需要，把聖經譯成現代普遍適用的語文，未嘗不是信徒學者們的責任。

再者，近年來中國教會對中文神學教育之重視，直接地展開中國信徒在神學大業上努力耕耘的行動，福音派神學院之產生，中文神學教育研討會之召開，提高神學師資及待遇，廣泛培育有志獻身之知識份子，滲入社會各階層去傳福音，重寫神學教育教材，鼓勵

教會同人進修。這些工作都是艱鉅的，然而這一切都指向一個神學目標：就是探討並建立「神與人，人與神，並神、人與萬物的關係。」

二、神學的重要

誠然，我們並非只因受世風所吹或僅望追上潮流而研究神學。以最客觀之立場而論，一個現代的基督徒知識份子及青年學人，應該對一切與我們信仰有關的思想、學說、理論有所認識，然後，從我們的生活上，根據聖經的真理，去排斥異端，澄清是非，開導愚頑，見證主恩。實際上，神學本身，具有高度研究的價值；神學本身，與信神的人有至密切的關係。

究竟神學是甚麼一回事呢？英文「神學」(Theology)這個字是由希臘文(Theos)「神」和(Logos)「理性的思想」兩字合起來的。簡單而言，「神學」就是有關「神的」「學理」。藉著這個學理，我們可以探討神與人，人與神，並神、人與萬物之關係。故此，神學與人生有極其密切的關係。一個人的生活、行為、價值、目標、動向都受其信仰所驅使。正如使徒保羅說：「我們生活，動作，存留都在乎神。」(徒十七 28)

有人說神學就是「科學之後」(The Queen of Sciences)，今日人類世界的知識領域實在如汪洋大海，窮畢身之精力，亦只能得悉皮毛而已。「然而自從造天地以來，神的永能和神性是明確可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物，就可以曉得叫人無可推諉。」(羅一 20) 世上科學之範疇，大致可分為三大類：

第一，人文科學 (Humanities) -- 包括哲學，宗教，歷史，藝術，音樂，醫學，文學，法學，教育等。這些學問，會直接影響人類的思想信仰和感情，用之於善則造福人羣，用之於惡則禍及天下。英國大哲學家培根(Francis Bacon)為近世經驗哲學的始祖，早歲治法，後棄官治學。倡導科學，其治學方法對近世科學有劃時代的影響，他本人堅信基督，曾發表「我的信仰」(My Belief)內文說：「我信基督的受難，足以除去世人的罪孽，凡歸依基督者，便能從聖靈重生得救，我們得救是本乎恩，和祂復活的大能，使靈命復活，作神的兒女，作基督的肢體。」他又說：「從世界歷史看來，任何宗教，任何法制都不能和基督聖道相提並論、等量齊觀，因為只有聖經，才能使國家社會蒙受最大的福祉。」

第二，自然科學 (Natural Sciences) -- 包括天文學，海洋學，物理學，化學，植物學，動物學，微生物學，生物學，生理學，農林學，工程學，地質學，數學，藥劑學，心理學，太空學等。這些學問直接探討神所創造的宇宙，希望盡量了解、使用，和享受神所賜的一切。英國科學促進會會長卡本德博士(W. B. Carpenter)曾肯定說：「一切科學的任

務，只是對於造物主如何施展其奇妙作為的一種考察和研究；一切最高的定例、法則，只是神藉著各樣事物表現祂作為的結果；一切宇宙的現象，從最簡單和最微小的，到最複雜、最偉大的作為，應以神為其本源，為其主因。」卡氏在退休時會發表演說抨擊那些妄用科學來反對聖經真理的所謂科學家，其大意說：「當科學越過了它的領域，侵佔了神學的職權，妄想從其皮相的觀察，來解釋宇宙的奧秘，那便是越俎代庖。」最近美國太空研究所顧問希爾 (Harold Hill) 及太空人格蘭 (John Glenn) 都一致宣揚，讚美神創造天地萬物的奇妙，認定神是宇宙人類的主宰。

第三，社會科學 (Social Sciences) -- 包括人類學，經濟學，地理學，政治學，統計學，語言學等。這些學問希望減少人與人之間的歧視，兇殺，虐待，而促進人與人之間的合作、往還。增加個人與家庭、社會、國家的密切關係。

曾任哈佛大學社會學教授的索羅鐸博士 (P. A. Sorokin) 指出今日人類社會已走進一個末世色狂的陷阱，他說：「浸淫在色慾中的人，由於身體、情緒與精神狀態的衰弱，常常無力抗拒隨色慾而來的壓力，終至粉身碎骨。這種人不是變成瘋子，便是走上自殺之路。」

精神分析專家佛諾姆 (Erich Fromm) 認為現代社會的生活已經把活生生的人變作一團無感情的黑影，他說：「許多人以為這個經濟繁榮，人們坐噴射機旅行的時代，已為大多數人帶來了最大的滿足和快樂，豈料今天的生活給人類帶來的只不過是苦悶、煩愁，面對前途束手無策，終於形成文化的解體。」

我國學者章力生博士曾說：「芸芸眾生惶惶終日，其所營就，莫不為己，上為者，僅居仁國，次焉者，僅思何以利吾家，下焉者，僅思何以利吾身，曾不思天下最大之敵人，於己最不利，最有害之物，即為其自身「愛己」，「利己」之私念，尤不思舉世紛擾，動亂不安，天譴人禍，紛至沓來，戰爭恐怖，日見嚴重，凡此災難痛苦，胥皆人類鉤心鬥角，自相紛爭，損人利己，自種自招之罪果……」

上述諸門學問，好像插在人生途程上的無數路標，指向一個方向，惟有神學，卻像一隻手把人類帶到神的面前。

三、神學的範疇

既然神學不是一個空洞的東西，反而與人生有密切的關係，那末，很自然地我們會問到以下這些切身的問題：

A、神學是研究神與人的關係，那麼造物主與被造者之間的密切情形到底如何呢？這是神學上「創造」的問題。

B、神學是研究神與人的關係，那麼人怎樣才可以知道神呢？這是神學上「啟示」的問題。

C、當神與人之間互相交往的時候，是否一個聖潔無限的神和一個罪惡有限的人可以在愛中結連呢？這是神學上「默示」的問題。

D、當人在焦慮中，發現人與神之間有一個大距離，那麼人怎樣可以回到神的懷中呢？這是神學上「罪惡」的問題。

E、人在死亡邊緣，蒙神憐憫，賜下愛子，拯救得生。罪人得救的途徑如何呢？這是神學上「救贖」的問題。

F、當人受聖靈感動，接納耶穌為救主，加入一個屬靈的團契，這個團契的性質和使命是甚麼呢？這是神學上「教會」的問題。

G、成為基督徒之後應如何追求入世而超世，在地若天的生活，禱告，讀經，見證，宣道呢？這是神學上「成聖」的問題。

H、當基督徒在成聖功夫上一路長進，但怎樣才能對神的性情，位格，和權力有更深追求認識呢？這是神學上「三位一體」的問題。

I、在罪惡貫盈，人慾橫流的社會裏，基督徒應怎樣去尋找一個永恆不變的道德律和生活南針呢？這是神學上「聖經權威」的問題。

J、基督徒關切到來生的景況，人生的歸宿何處？世界人類的命運如何？人死是否了之？這是神學上「末世」與「來世」的問題。

千年來一切神學體系的形成，神學思想的演變，皆因循上述各大要點，換言之，基督教神學思想的內容，大都包括在這範疇之內。

四、神學的演變

A、舊約的救贖

研究神學的演變，必須從神的道 -- 聖經開始，且要堅信全本新舊約聖經是我們信仰、生活最高的權威。神學的演變，各時代，各民族都似乎有不同的路線和速度，實際上真正研究「神」的學理是離不開聖經中的「神」。克斯高 (A. J. Heschel) 在他的名著「人非孤

存」(Man Is Not Alone)一書中提到「聖經不是人的神學，而是神的人類學」，他的意思是強調神愛祂自己創造的人類，故此整本聖經都是記錄這位神對人的愛，這個神聖的愛，在創世記三章十五節已經宣告出來，「我又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇，女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」這個「救贖」的應許是人類犯罪離棄神之後才發出的，明顯地，神向人類宣佈一項「神聖的救贖計劃」至時候滿足，這位應許的彌賽亞，救主要來，救人類脫離罪惡，回到神的懷抱。故舊約被稱為「救恩歷史」，因為從挪亞憑彩虹為約，亞伯蘭被召，摩西領以色列人出埃及，約書亞領百姓入迦南，都是一連串的救恩史實。其後，士師時代、君王時代、先知時代，均為連續性的救恩經驗。神救人的歷史事實不斷在人類歷史中重演，直到神的救贖計劃在耶穌基督身上完全成就。唐佑之博士在「超人的甦醒」一書中正確地指出「救贖」是舊約的主題要旨，其他一切的記載與論述都以這一主題為中心，同時這項神聖的救贖計劃，為許多人生疑難帶來滿意的答案，有四點是值得一提的：

第一，「救贖解釋創造的意義」-- 許多人認為神的工作先是創造，後是救贖，因為從表面上看，人被造，後犯罪，違背神，於是神在無可奈何之情景中，賜下應許，施行救贖。故此將神的救贖作為一種「亡羊補牢」的下策。其實不然，因為創造的目的是愛，救贖的目的也是愛，神救贖的行動，是重申祂愛人的本意，表露祂對人的關切。

第二，「救贖顯示律法的用意」-- 神的愛不是「溺愛」、「濫愛」或「亂愛」，祂的愛是聖潔的、公義的、嚴肅的，永恆的。許多人認為舊約時代的律法太嚴厲，太苛刻，何以見得神是愛呢？實際上，律法不僅表明神的慈愛，也顯明神的公義。這種「雙管齊下」的救贖計劃，不僅說明神尊重人的自由與選擇，也顯示出神的權威與尊嚴，「你們要聖潔，因為我耶和華你們的神是聖潔的。」(利十九 2)

第三，「救贖闡明聖戰的目的」-- 不明白神的救贖計劃的人，難免對舊約歷史上的無數戰爭與殘殺有誤解的地方，許多人以為以色列人嗜好戰爭，甚至耶和華神更鼓勵他們去兇殺。實際上，當時的以色列民是一個弱小民族，對任何外敵，均無法應戰，就在國家垂危，生民塗炭的苦境中，以色列人呼求神。他們看出，這些戰爭，無非是促成神救贖計劃早日實現的先兆。他們的信念是「耶和華使人得勝，不是用刀用槍，因為爭戰的勝敗全在乎耶和華」(撒上十七 47)。從戰爭的破壞、拆毀、流血、死亡，足見人心的自私、兇暴、野蠻、詭詐，更指出公義的神，仍然對世人表現無窮的慈愛、關切和憐恤。

第四，「救贖維持歷史的秩序」-- 舊約的歷史是一貫的、救贖的，任何一件史實的孕育、發生、過程與結果，都指向一個目標，就是神的救贖計劃的完成。神選上了一人、

一族、一邦，其目的是要將救恩藉以色列人傳給萬邦，故此，人類無可否認「神在歷史之中，也超乎歷史之上，維持並控制歷史的秩序與進程」。(第卅一至卅七頁)

數千年來，雖然神的選民自己也不大明白神的計劃，但這項救贖計劃，始終在耶穌基督身上實現了、完成了。「太初有道，道與神同在，道就是神，這道太初與神同在，萬物是藉著祂造的………道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典，有真理，我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光。」(約一 1-14)

B、新約的福音

耶穌基督道成肉身，結束了舊約時代，為人類開新紀元，使神的啟示達最高峰，使神的救贖，全部成功。祂的降生，開啟了一個新的恩典時代。福音要傳遍天下，新約聖經的寫成，就是明顯地、正確地、完整地把耶穌的一生 -- 降世、傳道、救人、受死、埋葬、復活、升天、再來 -- 敘述出來(參林後十五 1-4，腓二 1-7)。

同時新約聖經也記載信徒們積極遵行主耶穌的吩咐(太廿八 19)，領受聖靈的能力(徒一 8)，四處傳揚福音(徒四 12)。為了這個「好信息」，信徒們不辭勞苦，翻山越嶺，赴湯蹈火，甘受凌辱、鞭打、監禁、死亡，用血汗和生命為基督作見證，彰顯神的大愛和救贖。這些轟轟烈烈的生命見證，好像一條條堅韌的鋼筋，建造成一座巍峨的大廈。也好像一滴滴的鮮血，充滿了人體每一條脈絡，每一個細胞，鼓舞起整個生靈。難怪何登(William Hordern)在「近代神學淺說」一書中申明「基督教神學不是學者安靜地做學術研究所得出的哲學系統，而是由基督徒實踐所錘鍊出來的結果」。

C、演變的分期

從初期教會到今日的太空時代，相隔了差不多二千年，其中神學的演變，既複且繁，必須專書詳論。為了方便有志者之追尋及研究，本書只能提要鉤玄式的根據教會歷史中七個時代加以簡述。誠然，研究新約神學的途徑很多，依循教會歷史之沿革去研究神學思潮的演變，並不一定是理想和最實際的路線，同時教會歷史之分期法也有無數種，作者們見仁見智，各有千秋，然而就方便起見，姑且採用教會歷史之簡單分期試述一二：

1. 使徒時期的道統神學 (30 - 100 A. D.)

所謂「道統神學」就是以耶穌基督一生為中心的神學思想。聖經說：「太初有道，道與神同在，道就是神。」(約一 1) 實際上，道統神學的內容就是整本新約聖經，因為全本新約都是以耶穌為中心的。簡單說，新約可包括三大部分：

(a) 聖道的記錄 -- 記載在四福音內 (馬太、馬可、路加、約翰)。這四本福音書描寫記述同一個中心人物，而不是四個不同的福音。馬太用連貫一致的手法，把耶穌的家譜、出生、工作、受死、復活，全部記錄出來。他描述的體裁，是環繞著耶穌口述的五大講題來盡情發揮，這五大講題是：登山寶訓（五至七章）；差遣勉勵（十章）；天國比喻（十三章）；謙卑之訓（十八章）；以及啟示之言（廿四，廿五章）。馬太福音之主旨是記述耶穌是萬民引頸待望的彌賽亞，該書開首便說：「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜。」這樣，將新約和舊約連接起來，也打破了瑪拉基之後四百年來猶太歷史上的緘默，向猶太人鄭重聲明救世主已降生在伯利恆。

馬可的記述體裁比較寫實，大概是因為這書注重向外邦人，尤以羅馬人宣講耶穌是一個僕人。他說：「人子來並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。」（十 45）全本書均描述耶穌辛勤不息的工作、傳道、醫病、救人。書中一共縷述耶穌所行的二十個神蹟，使人無法否認這個「僕人」就是那位「萬王之王」，「萬主之主」。

路加醫生的記錄，明顯地表現出他是一位有高深教育和文學修養的作者，他寫作的對象大概是羅馬教會裏面的希臘人，因為路加福音的卷首語充份表明希臘歷史家的風格。他以歷史家的立場把論及耶穌的史實嵌配在當時的歷史的框格當中，他用人類的歷史過程、歷史人物、地理和動態微妙地襯托著「神子」降生為「人子」的史實。他細膩的筆端寫出猶太王希律當政的事蹟（一 5）；提及該撒亞古士督的御旨（二 1）；對歷史的發展、地點、日期和時代的動態格外留意（一 26）。並且把當時巴勒斯坦歷史上特別有關係的教會要人，政治領袖綜述一遍。把福音的歷史權威性放到最高的地位。這樣，把耶穌是一位理想的人物，萬人所仰慕的人物，舉世無雙的人物刻劃出來。他更以醫生的眼光去看這個「人子」的來臨。先由聖靈成孕；由童女所生；臥在馬槽裏；第八天行割禮；按摩西的律法在耶路撒冷獻上；在拿撒勒長大；十二歲到聖殿；以致「耶穌的智慧和身量並神和人喜愛祂的心，都一齊增長」。路加福音裏充滿了耶穌與病人、罪人、惡人、婦人往還的記述。「人子來不是要滅人的性命，是要救人的性命。」（九 56）-- 這句話就是路加福音的中心。

上述三本福音的結構和描述有許多相同之處，所以在十八世紀末葉的時候，格利斯巴赫 (J. J. Griesbach) 稱之為「符類福音」，意思是說：三卷的內容相近，人可以方便的把各卷的材料整理成為一種平衡性的比較，作為符類式的研究。

至於約翰的風格與取材和馬太、馬可、路加都有顯著的分別，他的文字結構，教訓體材，和書寫進程，純粹在刻劃耶穌是神的兒子，將基督的神性和位格明顯地逐步彰顯出

來，使人對基督是彌賽亞的身份有深入的了解。本書的主題是「生命」。「太初有道，道與神同在，道就是神，這道太初與神同在，萬物是藉著祂造的。凡被造的，沒有一樣不是藉著祂造的，生命在祂裏頭，這生命就是人的光。」(一 1-4)「神愛世人，甚至將祂的獨生子，賜給他們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。」(三 16)「因為父怎樣在自己有生命，就賜給祂兒子也照樣在自己有生命。」(五 26)「耶穌說：我就是生命的糧，到我這裏來的，必定不餓，信我的，永遠不渴。」(六 35)「叫人活著的乃是靈，肉體是無益的，我對你們所說的話，就是靈，就是生命。」(六 63)「耶穌說：我是世界的光 跟從我的，就不在黑暗裏走，必要得著生命的光。」(八 12)「我來了，是要叫羊得生命，並且得的更豐盛；我是好牧人，好牧人為羊捨命。」(十 10-11)「耶穌對她說：復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了，也必復活。」(十一 25)「耶穌說：我就是道路、真理、生命，若不藉著我，沒有人能到父那裏去。」(十四 6)最後約翰在第二十章畫龍點睛的把寫這書的要旨申述出來：「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」(31)

(b) 聖靈的工作 -- 道統神學第二大部份是使徒行傳，雖然路加福音和使徒行傳兩書都出自路加醫生，風格筆調，思想都流露希臘的色彩，似乎可以不必分開。在第二世紀早期，所流行的單本福音書合訂本，才把路加醫生兩部先後寫成的歷史分開成為兩帙。第二卷書的內容全部記述使徒傳道，衛道，殉道的史蹟，故名之為「使徒行傳」。

從這些信心英雄的生平事蹟中，很明顯的看出兩個無可否認的事實：第一就是「歷史的確實」； 第二是「聖靈的工作」。路加醫生寫歷史與其他的新約歷史作家不同，他是以當時羅馬帝國國運之興衰，國君之起落，國民之好惡，國事之凶吉為骨架。無論是帝皇的名位，封王的疆土，官長的稱呼，無不精詳實錄。他的手法精練，行筆流暢，敘述各地域，各社會的殊異，輕輕幾筆，便把該處的風土人情，描摹盡致。加上態度嚴謹，史實正確，使一般歷史評論家都感到驚異。

其次，在神學方面，使徒行傳的首要主題就是「聖靈的工作」。該書之開首部聲言復活的主，賜下聖靈的應許。而這應許，到第二章則在猶太人身上應驗了。俟第十章又在外邦人身上應驗了。使徒們傳福音的信息，純粹是聖靈的大能造成的。皮爾遜博士 (Dr. Pierson) 在寫使徒行傳註解時，甚至給它起名為「聖靈行傳」(The Acts of the Holy Spirit)。

(c) 聖徒的交通 -- 道統神學第三大部份，是新約裏面廿二本書信，這些書信，可以分成七組：

第一組「教牧書信」-- 哥林多前後書，帖撒羅尼迦前後書共四本，討論如何處理當時教會要務；提摩太前後書，提多書共三本，討論如何牧養教會，餵養羣羊。

第二組「教義書信」-- 羅馬書，加拉太書共兩本，討論如何明白聖道的要義。

第三組「監獄書信」-- 腓立比書，歌羅西書，以弗所書和腓利門書共四本，討論在苦難中如何靠主喜樂，盡忠真道。

第四組「試煉書信」-- 雅各書，彼得前後書和猶大書共四本，討論如何在試煉中保守貞潔，履行聖道。

第五組「信心書信」-- 希伯來書，討論在異風邪教盛行的時代，要保持對基督的信仰。

第六組「愛心書信」-- 約翰一、二、三書共三本，討論神就是愛的基本要道。

第七組「盼望書信」-- 啟示錄，討論人生的短暫，從神的啟示中，世人得知耶穌再來，才是人類唯一真正的盼望。

這些書信的往還，其至終目的是保持在基督裏的交通，在苦難中互相鼓勵，在迫害中彼此扶持，在喜樂中一同讚美和感謝。

故此，當今人研究新約神學時，不會覺得空洞。相反的，憑著信心去追求，順從聖靈的指導，研究新約神學實在是一種非常實際而興奮的經歷。二千年前使徒時期的生活便栩栩如生的活現眼前。正因為使徒們堅信真道，依循主的教訓，保持正義，排斥異端，今天又稱這個道統神學為「正統神學」(Orthodoxy)，也有人中譯為「正宗派」。

2. 迫害時期的異端神學 (100-313 A. D.)

使徒時期剛結束，初期教會立即受到嚴重的打擊，內憂外患，情況可悲。這期間教會內部所堅守的信仰漸漸變質，久而久之，更替原原本本的救恩真理穿上嶄新的美服，使人對真理模糊。最後完全的失去，這些差之毫釐，謬之千里的異端邪說，往往是聰明人的腦袋受了撒但的愚弄而產生的。最可悲的是犯這錯誤的人，往往出自坦誠的動機想解釋救恩之道，卻因為人心驕傲，惡根的作祟，把人的學理抹煞了基督耶穌要成就的最大救贖計劃。這些異端成為新約道統神學的死敵，篇幅所限，不能詳述，茲將各派簡列如下：

(a) 諾斯底主義 (Gnosticism) -- 又稱智慧派。這派的起源要推到主前的瑪代，波斯，巴比倫，埃及各異教之神秘色彩，後來滲入希臘文化和猶太教的宗教儀式，形成一種知識至上的派系。在聖經中，使徒約翰寫信給各教會時已經正面警告當時的信徒，防備這

異端的擾亂。「小子們哪，如今是末時了。你們會聽見說，那敵基督的要來，現在已經有好些敵基督的出來了，從此我們就知道如今是末時了。他們從我們中間出去，卻不是屬我們的，若是屬我們的，就必仍舊與我們同在。他們出去，顯明都不是屬我們的。你們從那聖者受了恩膏，並且知道這一切的事。我寫信給你們，不是因你們不知道真理，正是因你們知道，並且知道沒有虛謊是從真理出來的。誰是說謊話的呢？不是那不認耶穌為基督的麼，不認父與子的，這就是敵基督的。凡不認子的就沒有父，認子的連父也有了。」(約壹二 18-23)「親愛的弟兄阿，一切的靈，你們不可都信，總要試驗那些靈是出於神的不是，因為世上有許多假先知已經出來了。凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神的，從此你們可以認出神的靈來。凡靈不認耶穌，就不是出於神，這是那敵基督者的靈，你們從前聽見他要來，現在已經在世上了。」(約壹四 1-3)

到底智慧派的信仰和實行是甚麼呢？下面幾項是值得研究的：

- 智慧派根據宇宙二元論將天地萬物人類分成靈質界及物質界。前者是善的，是永恆的，是人生歸宿最高的境界；後者是惡的，是暫時的，是束縛人生的桎梏。所以人生至高目標就是要從物質界進入靈質界，而知識就是唯一的得救途徑，因為知識是一種神秘的智慧，由神用特殊的啟示賦予屬祂的人，使這班「特殊份子」在「靈與肉」的戰爭中得勝。
- 智慧派主張宇宙之中有一位至尊善良的主宰，統治靈質界的君王，而這位主宰並不是舊約聖經中的神，因為祂創造了這個有形且惡的物質界。但是基督卻是真主宰的至高啟示，因為基督的出現，為物質界的人類開了一條直通靈質界的大道。
- 智慧派主張基督之來世不過是幻影，看起來是道成肉身，但不真是血肉之軀。所以耶穌不能經過死亡，為世人真正被釘死在十字架上。

• 智慧派認為天地萬物的主宰，曾經在造人的時候向人吹了靈氣，這種神聖的質素，可以靠著神的啟示，人可醒悟而得救。

(b) 斯多亞派 (Stoicism) -- 又稱禁慾派。這派的起源來自哲學家斯多亞的謬論，使徒行傳十七章記載保羅會和他爭辯，這派的信仰是：

- 深受智慧派的影響，認為肉體是物質的，是惡的，所以要嚴厲的去對付它。
- 同時，天地之主宰不可能是一個有位格的真神，在禁慾派人眼中的神，只不過是一種超自然的力量；一般靈力進入人身而管理人的思想動作。
- 人在世上最高的境界是順從天理，控制肉慾，這種犧牲小我的精神，必定成全大我，則世界大同。

(c) 享樂主義 (Epicureanism) -- 又稱放縱派。這派和禁慾派同受智慧派的影響，但所探的途徑卻完全相反。放縱派既知道肉體是屬物質界的，必死的，又是短暫的，所以要在有生之日盡情消耗它，以取得最大的收穫。使徒行傳十七章記載雅典的哲學家以彼古羅就是這派的門徒，這派的信仰是：

- 人生的最高目的是追尋快樂和享受歡情。
- 肉體是唯一找尋快樂的媒介，希望藉著這媒介而享受到靈寶界的歡樂。更希望肉體的盡情享受，帶來精神的至高快樂。
- 不相信神蹟，預言，永恆諸類的信仰，甚至提倡在肉體享受時最好忘記有一個嚴厲的主宰之存在，如果人把這種恐懼除去，就可以享受精神的歡樂。

(d) 愛色尼派 (Essenes) -- 初期教會的信徒實行凡物公用制度，愛色尼派的人就將這個制度極端化，他們脫離教會，棄絕人羣，約同避居死海週圍的沙漠曠野，並主張：

- 要從猶太人的社會和禮儀中分別出來，過一個刻苦羣居的生活。
- 他們這一羣才是真以色列人，因為他們沒有與世人同流合污。
- 用心抄寫經，教導羣居眾人遵守，以過一種聖潔的祭司生活。遵守教條比做人成事更重要，所以在安息日時絕不能隨便協助任何人或畜牲。
- 雖然在新約各書裏沒有直接提到愛色尼派的字句，但在馬太福音十二章十一節耶穌的指責中，可見愛色尼派之源流和影響不單是第二世紀的史實了。時至今日，還有一些所謂信徒，仍保持著這種態度。

綜看迫害時代，真是道高一尺，魔高一丈，但是感謝神，在這期間根據聖經斥責異端，為真理爭辯的神學家為數也不少，其中最有力者計有愛任紐 (Irenaeus)，坡旅甲 (Polycarp)，革利免 (Clement)，俄利根 (Origen)，和特土良 (Tertullian)。

3、國教時期的政治神學 (313-590 A. D.)

自從君士坦丁大帝在主後三一三年即位之後，除了對社會、教育、政治、經濟大施改革外，對基督教的態度，也有所改變。羅馬帝國一向迫害基督教會之威烈，倏然停止。頒佈容忍令以示寬待基督徒；定禮拜天為聚會及休息之日；興建教堂，諭製聖經。士農工商加入教會，崇拜儀式，流於繁雜之禮節。信徒生命，失去屬靈的力量。無形中實行了政教合一，教會也就被政治牽著鼻子走，當時主要的神學爭辯者計有下列數人：

(a) 亞流 (Arius) -- 亞氏為當時亞歷山大教會的長老，也是安提阿神學院魯辛 (Lucina) 的門生，標奇立異，另創新說，謂耶穌基督是神又不及神性的威嚴，似是人卻不受人性的限制。這種怪論，風行一時，到底耶穌是神是人？非神非人？莫衷一是，於是產生了尼西亞會議 (Council of Nicean, 325 A. D.) 來解決此問題。

(b) 亞波倫 (Apollinaris) -- 自從亞流之怪論興起，引致多人反擊，亞波倫斥責亞流無理將耶穌的神性貶值，進而強調耶穌的神性，豈料，走入了極端，反將耶穌的人性，完全忽略了。

(c) 涅斯多留 (Nestorius) -- 毫無疑問的，反對亞波倫學說的人，比比皆是，涅斯多留即提出新論，以正視聽，他認為亞流，亞波倫的學說均有缺陷，於是主張耶穌同時具有神性和人性，不過這兩性是截然不相干。結果，這個「基督一性論」將耶穌的人格分裂了。為著澄清這些神學爭論，教會又召開了迦克墩會議 (Council of Chalcedon, 451 A. D.).。這期間為真理爭辯的神學家計有優西比烏 (Eusebius)，亞他那修 (Athanasius)，屈梭多模 (Chrysostom)，耶柔米 (Jerome) 和奧古斯丁 (Augustine)。最偉大的神學發現是奧古斯丁的「原罪論」和「恩典論」。奧氏的神學思想，為後世神學、哲學開啟了一條洪流。

4、黑暗時期的教廷神學 (590-1517 A. D.)

自從主耶穌升天之後，基督徒不顧生命安危，到處傳揚福音，至國教時代，君士坦丁大帝替國家與教會舉行婚禮。隨著羅馬帝國領域的擴展，教會也在各地建立起來。到第一世紀末，教會據點共有五處：羅馬，君士坦丁堡，安提阿，耶路撒冷及亞歷山大。每一個教會中心設主教一人，治理會務。由於政治、經濟、文化、交通及宗教各方面的背景，形成羅馬為當時的核心。羅馬之教會也凌駕其他地方教會。到第五世紀末葉，羅馬教會主教貴格利自稱為「上帝萬僕之僕」，加上貴氏超人之手腕，搖身一變成羅馬的教皇。及後教皇攬權，教人腐化，教會崩潰，造成了中世紀的黑暗時代。教會歷史上這個時代也稱為天主教時代，因為這期間，天主教有顯明的形成、生長、蔓延，及衰落的現象。雖然，天主教的衰落，沒有把教皇帶進墳墓裏去，卻將許多真正追求神的修道士送入生命的泉源。

黑暗時代的數百年中，最著名的神學家要算是下列幾位：

安瑟倫 (Anselm, 1033-1109)

亞伯拉 (Abeilan, 1074-1142)

休告 (Hugo, 1096-1141)

阿奎那 (Aquinus, 1225-1274)

5、改革時期的更正神學 (1517-1648 A. D.)

雖然阿奎那的神學思想，充份表現了天主教神學思想的主流。不過，對後世整個基督教會在神學方面的趨向，並非無貢獻。他著重「理性與信心」的偉論，啟發了人類對真理追求的方向，在盲從的教義裏開出了一條新路徑，無形中也為宗教改革的思想鋪了道路。

宗教改革之先鋒威克里夫 (John Wyclif 1330-1384)；胡司 (John Huss 1369-1415)；及薩沃那柔拉 (Savonarola, 1452-1498) 三人對天主教的腐敗，攻擊得不遺餘力，使歐洲人心從桎梏無理的宗教枷鎖下，湧出一道生命的光芒。

所以，當馬丁路德 (Martin Luther, 1483-1546) 於一五一七年十月卅一日在教堂大門上張貼了九十五條宣告，打響了羅馬天主教的喪鐘，這個鐘聲從德國傳遍了整個歐洲，形成了劃時代的宗教改革運動。參加這運動的基督徒被稱為抗議者 (Protestant)，這個名稱成了後世的「更正教」、「新教」、「復原教」、「改革教」，或是與「天主教」相對的「基督教」各名的總稱。

在這個時代，除了馬丁路德企圖全面改革羅馬天主教之外，在瑞士還有兩個神學巨人齊心合力，推行全面性的改教運動。慈運理 (Zwingli) 在瑞士區利赫主持改革運動，合力把天主教的迷信成份除清，並把聖經的權威，回復過來，他說服了瑞士十三個行政區接受他改革方案的任務。另一方面，在日內瓦的改革由加爾文 (Calvin) 領導，他博學多才，獲得法學博士學位，但他卻醉心文藝及宗教，並且從事寫作，還將新約聖經譯成法文，到處鼓吹教會應回到聖經的立場。一五三六年出版「基督教溯源」(Institutes of Christian Religion) 一書，震動歐洲大陸，加爾文因而名聞遐邇。不久他領導的改革運動直接影響了慈運理的行政區，可惜慈氏早死，他的運動就合併在加爾文的運動裏，這兩個瑞士改革家在歐洲、英國、蘇格蘭各地留下了深刻的印象。

6、安定時期的理性神學 (1648-1815 A. D.)

百年戰爭結束後，更正教徒在歐洲大陸漸漸安頓下來，組成教會，這是歷史上路德會或信義會的創立，這期間值得注意的運動有三：

(a) 德國的敬虔運動 (Pietism)。雖然路德會在歐洲大陸四處林立，但是三十年戰役，弄得各地滿目瘡痍，人口銳減，可是教會裏面發生的教義爭執卻沒有完全消滅。戰後不久，

路德會內部發生派系的分裂，在這個教會屬靈氣氛低沈的時候，施賓納 (Philip Spener) 登高一呼，提倡家庭禮拜，勤讀聖經，多方禱告，故稱之為敬虔運動。

(b) 英國的復興運動 (Methodist Revival)。十八世紀初葉英國社會不景，道德墮落，當時的英國國教也束手無策，有心人士無能扭轉頽風，幸有年輕的衛斯理 (John Wesley) 被神大大使用，常到英國鄉間佈道，熱心讀經，建立教會，並且大量寫作，依靠聖靈大能，廣傳福音。由於他傳道按照一定方法，依循規定律例，故被人稱為「循道派」。他的講道在英國產生一個復興的運動。

(c) 美國的甦醒運動 (Great Awakening)。十八世紀初期橫掃美洲大陸的甦醒運動，是根源於歐洲德國的敬虔運動，英國的復興運動，跟著遷徙的移民來到美洲大陸，由長老會牧師騰能特 (Gilbert Tennent) 在新澤西州火熱的佈道開始，美國民心被復興之火所燃着。至一七三四年，公理會牧師愛德華 (Jonathan Edwards) 在美東北諸州繼續以聖靈的大能，傳道救人。及後加上由英國來的衛斯理的同工懷特菲 (Whitefield)，一同在各州宣講福音信息，把復興之火蔓延到各處，因而產生了美國史無前例的大甦醒運動。

另一方面，正當教會在萌芽漸長的時候，人類社會亦面臨一個新的挑戰 -- 就是隨文藝復興，宗教改革，而產生的「理性主義」。單從下列幾個哲學家的名字中，便可推測這個時代的神學趨勢。

經驗論:

培根 (Francis Bacon, 1561-1626)

洛克 (John Locke, 1632-1704)

休謨 (David Hume, 1711-1776)

純理論:

笛卡兒 (Rene Descartes, 1596-1650)

斯賓挪莎 (Baruch Spinoza, 1632-1677)

唯物論:

霍布士 (Thomas Hobbes, 1588-1679)

唯心論:

羅素 (John Rousseau, 1712-1778)

這個時代理性主義的高漲，加上自然科學的文明，似乎外表上把宗教信仰貶值，把聖經權威推翻，把教會信條埋葬，把宗教儀行毀滅，為人類帶來了無窮的禍根。然而實際上，事情並非想像中那樣膚淺簡單，從客觀的立場去看，文藝復興和理性主義給人類的貢獻是不容易抹煞的。當代的科學家，哲學家們對人生的探求，是懇切的；對政治的態度是嚴肅的；對事物的判斷是科學的。他們的熱誠和勇毅，是值得研究學問的人所欽佩的。不過，最遺憾者是這般博學之士過份依靠「自我」，一切以「人」為中心，在一切學問上充份表演出一個「受造之物」的本能，卻忽略了那「創造者」的偉大，難怪歷代以來人類的科學、教育、道德、哲學，只幫助人了解自己，誇耀自己，卻沒有找到神。

7. 普世佈道時期的自由神學 (1815-1914 A. D.)

法國大革命的結束，掀開了十九世紀的序幕，這一百年中無論在工業、實業、技術、發明各方面都突飛猛進，尤以福音的廣傳最為驚人，教會歷史上的偉大的宣教士差不多都在這段時期內被神興起，例如去印度的克理 (Carey)，到中國的馬禮遜 (Morrison) 和戴德生 (Taylor)，赴非洲的李文斯敦 (Livingstone)，去西藏的孫大信 (Sundar Singh) 和到緬甸的耶德遜 (Judson)。當時的名佈道家也被神大大重用，如芬尼 (Finney)，慕迪 (Moody)，救世軍 (Salvation Army)，青年會 (Y.M.G.A.) 及世界基督徒學生聯盟 (W.S.C.F.) 的組織，更積極地推動了福音的遠播。

不過，令人無法遺忘的就是自由神學也在這個時代誕生了。簡言之，十九世紀的自由神學 (Liberal Theology) 主要目的是將一切通不過人類理性及智識的聖經真理加以摒棄，用人文精神取代神的啟示，以社會倫理作為宗教本質，主張自由神學的三派的代表是：

- (a) 士來馬赫 (Schleiermacher, 1768-1834) -- 被稱為自由神學之父。
- (b) 立敕爾 (Ritschl, 1822-1889) -- 受康德哲學的影響。
- (c) 比得曼 (Biedermann, 1819-1885) -- 受黑格爾哲學的影響。

許多人都對自由神學有美麗的憧憬，以為人類真的可以靠自己的智慧和能力去改善罪惡，在地上建造樂園，豈料一九一四年第一次世界大戰爆發，敲響了自由神學的喪鐘，加上第二次世界大戰的慘酷。接著韓戰，越戰的漩渦，人間美夢，頓成泡影。痛定思痛之餘，發現人文主義，自由神學無非是人間毒瘤，於是對人性作重新估價，希望回到神的懷中，重溫正統神學的舊夢。這是討論近代基督教神學路線的開端。

第一條路線

以宗教辯證為骨幹的新正統神學

一、新正統神學的名稱

要明白新正統神學的整個體系和發展，應先了解與其有關的名稱，許多時候，我們用不同的名稱從不同的角度去描寫同一件事物。現在簡單地從五個不同的角度來看新正統神學。

第一：以始創人而論。這個神學體系稱為巴爾特神學 (Barthian Theology)。巴爾特 (Karl Barth 1866-1968) 是瑞士人，並在瑞士巴梭大學 (Basel) 任神學教授，來美芝加哥大學並普林斯頓各大學講學時，哄動一時，座無虛席，有人稱他為「人類近世紀以來出現的一顆彗星」。巴爾特口才超卓，思想深湛，著述奇多，眼光獨特。他的神學思想是革命性的，將當時神學思想從自由神學的控制拯救出來，尤其是在一九一九年間，巴爾特發表了他的「羅馬書註釋」(Epistle To Romans)。這個寂寂無名的教會牧師，一變而為神學圈子裏的重要人物，他的思想也隨著他的名字不脛而傳遍歐洲，故人稱之為巴爾特神學。

第二：以神學動向而論。這個神學體系又稱為「危機神學」(Crisis Theology)，或譯作「關鍵神學」。巴爾特的思想，受十九世紀丹麥哲學家祁克果 (Kierkegaard 1813-1855) 影響極深。第一次世界大戰期間，巴爾特的心靈受了很大的打擊，在極度傷痛的關頭，他的思想受了一個撞擊，從絕望中得到新生。所以在巴爾特的神學思想的動向上，他認為救恩，是由於人自己感到絕望，受到破碎，繼續慢慢地產生信心，最後，在信心裏得到新生，在這個過程中，必定經過一個或幾個危機或關鍵，故人稱之為「危機神學」或「關鍵神學」。

第三：以治學方法而論。這個神學體系又稱為「辯證神學」(Dialectical Theology)。巴爾特著重邏輯的推理，在他初期的寫作風格和治學方法上，常採用「正」「反」的辯證法去研究事理，故一般學者都稱之為「辯證神學」。

第四：以神學目標而論。這個神學體系稱為新正統神學 (Neo-Orthodoxy)。巴爾特的父親是當代頗具盛名的聖經學者。巴爾特本人對自由神學有深切的研究。並發現自由神學失去正統神學的本質，於是提倡回復正統神學，將重點放在聖經上，不過他又不能完全全地接受正統神學的信仰和實行。故此，在許多正統真理上加上新的解釋，給人們一種

新鮮的感覺，似乎在自由神學喪禮完畢後，大家都忘記了死亡的痛苦，得到了新生的希望，回到神的啟示和正統真理上，故有人稱之為「新正統神學」。

第五：最後，反對巴爾特的人認為他的神學思想曾受自由神學家的影響，同時有好些神學上的基本信仰如神的道，救恩等，沒有妥善的交代，只引用聖經的字句而不接受聖經的真理，故稱為「偽正統派」(Pseudo Orthodoxy)。

二、新正統神學的人物與內涵

在教會歷史上，同情並倡導新正統神學的人不止巴爾特一人，如卜仁納 (Emil Brunner) 及尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 二人均是當時在歐美神學界產生相當作用的神學家，分別致力於回復正統的運動，加上他們治學方法與宗教辯證大致雷同，可以作簡單介紹。當然他們三人也有許多相異之處，故此無法硬性將他們合成一家。

A. 巴爾特 (Karl Barth 1866-1968)

在神學界中，巴爾特被推為本世紀最重要的宗教思想家，及最傑出的基督教神學家。巴爾特生於一八六六年五月十日，他的故鄉巴梭是瑞士的一個山明水秀的小鎮，他父親是個大學教授，也是個當代頗具盛名的聖經學者。所以巴爾特自小就受到父親那種學者風度的薰陶，他父親也會在瑞士改革宗教會任過牧師聖職，這段生活，對巴爾特的一生也有很大的影響。

據認識巴爾特的人說，巴爾特是個思想敏捷，道貌岸然的學者，時常威嚴十足，但是言談卻帶豐富的幽默感。學成之後，也正是第一次世界大戰的時期，年輕的巴爾特帶著沉重的心情在一間瑞士改革宗教會任牧師。在任期間，經常向監獄的囚犯傳福音。當他在德國唸書的時候，非常仰慕自由神學學者哈納克 (Harnack)。就任牧師後，專心研究聖經，在一九一九年出版「羅馬書註釋」一書，原則上，這書是巴爾特對保羅一本書信之細心分析，實際上是他本人對神學思想開始打下一個穩固的基礎。「羅馬書註釋」一面世，象徵著當時歐洲社會好像一個垂危欲墜的人突然抓著一條救生繩。福音派學者包梅利 (G.W. Bromiley) 曾這樣指述巴爾特的心情：「巴爾特自己說，當他撰寫該書的時候，好像一個人攀上一個漆黑的塔頂，拚命抓住一根繩子來自救，結果，因為拼命拉，卻敲響了塔頂的大鐘，而喚醒了整個沉睡的鄉村」。

三十五歲那年，巴爾特在「哥定津」(Gottingen) 大學當教授，翌年接受了慕斯特大學 (Munster) 的神學博士學位。這些年間他和其他幾位歐洲著名的神學家如卜仁納、布特曼等在治學方法上常有切磋，辯證神學就是他們這些人所推動出來的。

教書生涯的自由和享受，終於在一九三五年被迫停頓了。巴爾特被希特勒的納粹黨放逐出境，在政治勢力的威迫下，他毅然加入了德國堅信教會 (The Confessional Church)，明顯地與極權主義爭戰，反對納粹民族思想，聲言教會只向耶穌基督至死效忠。

「巴爾特帶著既沉重又興奮的心情，以「被驅逐者」的身份回到他的祖國，在巴梭大學任教，潛心著述，及整理舊稿。他的五冊鉅著「教會教義學」(Church Dogmatics) 大部份是在這個時期孜孜不倦地整理、擴充、修訂、重寫而最後印行的。

巴爾特曾說過，除了現今在美國匹茲堡神學院任教的兒子巴爾特·馬可斯 (Markus) 外，他並不希望弟子來繼承他的思想，他在講學時經常啟導學子們說：「不要重複我所說過的，要學習去開發你自己的思想。」

對神學稍有認識的人一定知道巴爾特神學的豐碩。僅是他的「教會教義學」一書，已足夠學者們終生研究了。同時，巴蘭特的神學思想是因時而用的，他教導學生們必須一手拿著聖經，另一手拿著報紙，把神的道應用在現實的時代裏。所以，任何人想簡單地把巴爾特神學以摘要方式介紹出來，是一件不容易的工作，這裏只容提出幾個要點作為研究的開端：

1. 神的道 -- 巴爾特認為約翰福音一章十四節是全部新約聖經的主題，因為耶穌基督就是基督教信仰的基礎。他也相信耶穌是「神的道」。此「道」成肉身，住在人中間，為世人的罪受死，親身承當了審判與懲罰，使人與神和好，又從死裏復活，勝過死亡，毀滅罪權，凡信的人得以稱義成聖，過一個榮神益人的生活，從表面來看，巴爾特的神學似乎與正統神學一樣。無論在修辭上，立論上都好像站在正統神學的立場上，難怪後人給他「新正統神學」的雅號。不過，細心研究巴爾特神學的內容，不難發現，他另有解釋。巴爾特認為「神的道」以三種形式出現。第一，神的道是「肉身之道」-- 耶穌基督；第二，神的道是「寫成之道」-- 聖經；第三，神的道是「宣講之道」-- 傳道與研經。然而這三種形式又各有不同的地位和價值。毫無疑問的，巴爾特對啟示的觀念有新的立論，一則他承認耶穌基督是神的道，也是神最高的啟示。另則，他卻主張神的啟示，並非已成過去的歷史陳跡，而是屬於現在的，是神與人的相遇。故此，任何人可以隨時隨地接受神的啟示。這種論調無形中強調神的啟示不可能只局限於一本新舊約聖經上。因此，巴爾特堅決否定聖經是神所啟示，聖經只不過是見證。倘若現代人讀到聖經的記述，或是聽到聖經的見證，

而受神啟示的話，這些寫成之道，便在人的身上發生作用。如此，聖經在此時此地便成了「神的道」。這種解釋除了將「啟示」(Revelation)「和「啟蒙」(Illumination)兩詞混淆之外，更引起人對巴爾特的歷史觀念，有很大的疑問。

2. 神的話 -- 巴爾特相信耶穌基督是「神的道」，聖經卻是包藏著「神的話」，同時，這些話是由一班罪人寫成的。除非讀經的人在研究或聆聽時得啟示去接受那一段聖經是神的道，否則，聖經的記載 -- 白紙黑字 -- 不能算是神的道。為了加強這種學理，巴爾特初期的思想，非常著重聖經批判。以辯證法去判斷聖經何處合理，可信，和不合理，不可信。因為巴爾特認為人類歷史 (Human History) 與救恩歷史 (Salvation History) 有所不同。他認為在神永恆的救贖計劃中，早就定下耶穌降世，救贖萬人的大計。這種揀選在未有時間，未有人類以前就定好了。因此，歷史從永恆便開始了。這個救恩歷史是以耶穌基督為中心，所以人類歷史上，萬物的創造，始祖的墮落，民族的被選，童貞女生子，耶穌在世上的生活、傳道、受苦、受死、復活、升天等歷史事實，必須要有屬靈的意義才有歷史的價值。換言之，巴爾特既不否認也不承認基督教聖經中的歷史觀。他卻主張這些是不相干的，人類歷史上某些事件，甚至記載在聖經裏的超然事件，到底是否真正存在是無關重要的。最要緊的是人能從這些記載上得到屬靈的啟示和教訓。

巴爾特這種模稜兩可，曖昧之極的歷史觀念，缺乏聖經歷史智識的人是不易發現其破綻的。

3. 神自己 -- 巴爾特對神的觀念在當時泛神論非常流行的時代裏產生了一種新的吸引力。他認為神是「完全的另一位」(The Wholly Other) (對於這個名詞，中譯者見仁見智，如「完全的外在者」「完全的超越者」，「神的迴徊性」等)，最主要的是巴爾特認為人類社會中有無數的方法去認識神，解識神和辨識神。故此產生出不同的宗教，哲學和倫理。似乎至終目的就是要認識神，但是這些都是人本身幻想的產物，無論是宗教、哲學或倫理，所產生的無非是「偶像式的」的觀念，惟有聖經所啟示的這一位才是真神，真主宰。因而稱之為「完全的另一位」。既然巴爾特注重認識神的方法是基於神的啟示，那末人就不能隨便以屬人的觀念如慈愛、公義、聖潔，諸類的善美的人格，將之擴展至極限，至完全，就結論為神的本性。巴爾特認為將這種人性的至善當作「類比」(Analogy)，而探求神的本性是錯誤的，我們人絕對不能將人格中的某一種至真至善至美的品性，應用在神的本性上，不然神就不是一位「完全的另一位」。再進一步，巴爾特所注重的「神的唯一性」並不出於人類數字上的「單數」與「眾數」的那個「一」的觀念。他指出：神並不稀罕所謂數字的「一」，最重要的仍是明白神的「獨特性」(Uniqueness) 和非凡性

(Otherness)。所以巴爾特在「教義綱領」(Dogmatics in Outline)一書中強調「我們若真正認識了這位真神，其他的『神明』都立即化為灰燼，惟有祂是獨一至尊的真神」。

其實，巴爾特所討論的「神的唯一性」在舊約聖經中是非常明顯的(出廿3，申十17)。既然神與人之間有那麼大的距離，無限的神與有限的人永遠站在「正」與「反」的位置上，到底這個神是否可以被人認識、了解和敬愛呢？巴爾特認為「神的可知性」是無可否認的，神也很願意讓人認識祂、了解祂、親近祂。同時，人對神之所以能够認識，並不是人的思想智慧發展到至善，而是完全出於神恩惠的啟示。絕非由人推展至神，乃是由神啟示給人，而且這是一種人所不配受的恩惠。故此這個「神的可知性」的「先後問題」是非常重要的。在人的思想與觀念中沒有辦法首先明白神是一位有愛、公義、聖潔等性格的神，然後依循設立的途徑去認識神。相反的，正因為神的本性就是慈愛、公義、聖潔，又因著祂恩惠的啟示，使我們人類真正了解何為慈愛、公義、聖潔。這個行動和過程，純粹是一種恩典的表現。人類對真神的認識，乃是先有神的啟示，然後才有人的認識。這種「啟示」與「認識」是透過聖經才完成的。不過，仔細研究巴爾特的思想，他對聖經的無錯誤性(Infallibility)並不完全接受，上文提過，他認為聖經「含有」神的道，或是「見證」神的道。這樣，很明顯地表現出巴爾特對「神的啟示」與「聖經權威」兩者無法協調。巴爾特為自己作以下的辯護：他認為聖經作者的錯誤，不但沒有減低它的權威，反而增加神的啟示所帶給讀者的「驚訝感」(Sense of Wonder)。神並不以這些作者們的無知、無智、無能為恥，神竟使用這班有限的、有罪的人替無限的、無罪的神說話，祂這偉大處，就足以令後人驚訝了。所以巴爾特主張，這種感覺，應該在我們每次讀經時都重新出現，更證實神的恩惠是那麼偉大，聖經的權威性就明顯可見了。這樣的解釋，勉強地附加了一個「主觀的信心」，意欲把人推到另一個境界去，與哲學家康德和祁克果的「信心的跳越」沒有兩樣。

巴爾特對認識神的觀念，除了注重「神的唯一性」，「神的可知性」外，也提及「神的權能性」。他深信聖經的神是超然獨一的，至高至聖的，是全知全能的，無限無量的。他說：「神的權能並不是祂能够行那些不能行的事，也不是祂會行那些凡可行的事，卻是祂有全權去行一切祂定意要行的事。」故此巴爾特用三種方式來描寫神的權能性。第一，神的全能。神是宇宙萬物有形無形的創造主，一切皆因祂而被造，沒有任何事情是祂的能力所不能作的，萬有都是本於祂、倚靠祂、歸於祂，正如聖經說「我們的生命、動作、存留都在乎祂」。第二，神的全權。有能無權則這能力無法施行，神既是全能，祂也有全權去推動，完成祂旨意所定的計劃，這種權威是至高無上的。第三，神的自由。有權無自

由則這權便受限制，神不單是全能、全權，更加是完全的自由，不受任何牽制。這種自由在時間上是永恆的，從永遠到永遠，在空間上是無限的，所以巴爾特認為神是自有永有的，祂的存在不需要證明，神是一切存在的根源與目的，我們今天生存的意義和價值也根源於神自己，神是一切存在的救恩，人生的真正歸宿就是回到神自己那裏去。

4. 基督論 -- 巴爾特認為約翰福音一章十四節是全部新約聖經的主題，「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典，有真理，我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光。」耶穌基督是基督教的神學，信仰的基礎，內容與對象。放棄耶穌基督則一切神學理論都無法成立，所以基督教的信仰與教義必須通過「道成肉身」這個永恆的真理去解釋。

基督是永恆之「道」。此「道」形成人身，活於人世。人類藉著這「道」與神和好，這就是神的大愛何罪人顯明的作為，基督神人二性在神學上不斷有爭論，巴爾特在「神的知識」一段中將這個道理講得很清楚，道成肉身是神無限權能中的一個最大奧秘，不過因為祂是全能、全權、自由的神，道成肉身也算不得甚麼一回事，最重要的是我們有限的人要用信心去接受這個奧秘。巴爾特將他的解釋放在「真」字，道成肉身是真神成為真人，真人成了真神。他說：「真神成為真人的時候，並不是完全繼續為真神，乃是神自己甘願大大降卑，藉著耶穌的肉身降卑到像人一樣；同時神又在耶穌基督裏把人高抬，達到頂峰，好像神一樣的至高。」換言之，在耶穌基督這個是真神又是真人的身上，我們見到兩股激流，其一是由上而下的傾注，另一是由下而上的激發，兩者均源於基督也合於基督，這就是「中保」的意義。在「教義綱領」裏，巴爾特強調「創造者本身並不須要，也沒有損蝕自己的神性才成了一個人，並不是半神，也不是天使，卻是完完全全，真真實實的人」。基督是真人，完全像你、像我，只是祂沒有犯罪，故此祂可以作神人之中保，使有罪有限的人與無罪無限的神再次和好。

基督道成肉身，除了擔當世人罪孽，使罪人與真神和好之外，還有一個更重要的真理，基督既然在世上時是真神真人，那麼基督在永恆中仍然是真人，這是今天基督徒最榮耀的盼望，我們這必死的人，有一天復活升天，與基督一樣回到神的永恆國度去。

5 罪與恩 -- 巴爾特用黑格爾的三段論法去說明人的本質及對罪惡與恩典的關係。他認為人是一個受造之物，一個犯罪的人，一個蒙大恩者。

首先，巴爾特認定人是神所造的，並與神同在，可惜人故意選上了神所拋棄的，人甘願毀壞神的善工，姑勿論這種犯罪行為來自驕傲，或悖逆，人心已昏暗無光，人性已完全敗壞，本來人是神的良伴，如今卻成了神的仇敵。不過，巴爾特認為人雖是迷羊，但神仍是良牧，失途迷羊無法回到羊圈，但良善的牧人可以找到牠。這個贖罪之恩，早在基督

裏為世人預備好了。本來巴爾特的贖罪論與使徒保羅在以弗所書第一章所提非常相似。無奈，他同時強調揀選的教義。他認為神在永恆的計劃中已命定基督來世，擔當世人的罪，使世人在恩中與神和好。這些計劃在未有人類以前，未有時間以前已經定好了。換言之，引起「和好先於創造」的歷史觀念，這個觀念對人類真正墮落這個事實的價值則有很大的關係，也很容易引人連想到「普世得救」的論調。

B、卜仁納 (Emil Brunner 1889-1966)

在同一個小國家，同一個時代裏產生兩位頂負盛名的神學家，可說是歷史上罕見的事。新正統派鼻祖巴爾特和新正統派鬥士卜仁納都是同時代的瑞士人，他們對歐洲神學思想建樹甚大。

一八八九年聖誕節前兩天，卜仁納平安地出生在瑞士一個小農莊裏，在這個國泰民安的世外桃源，卜仁納享受著愉快的童年生活，他先祖一向務農為生，父親是個忠心嚴謹的教師，母親熱心虔誠，教導兒女學習聖經為家中常事。卜仁納聰敏過人，二十四歲那年就在馳名世界的蘇黎世大學 (Zurich) 獲得神學博士學位。由於他一向嚮往英國自由之風，立即到英國生活，當時與基督教勞工運動的領袖們過從甚密，對馬克思之無神論重加抨擊。一九一四年第一次世界大戰爆發，卜仁納毅然回國參加衛國戰爭行列。這次大戰，使歐洲各國，千萬生靈，家破人亡，死傷無數。卜仁納深嘆人生戰禍，表徵了在基督教國家中，人心離棄真神而產生的一種痛苦。卜仁納不單是一個博覽羣經的神學家，也是一個熱愛教會的傳道人，他曾接受瑞士改革宗教會按為牧師，被派到一所鄉間小教會工作，同時在牧養時期結了婚。到一九一九年，他的名聲傳到美國，被協和神學院邀請到紐約講學。此後他的足跡走遍歐美各國。一九四九年初，美國青年佈道家約翰穆特博士 (John Mott) 邀請卜仁納到亞洲任全球青年會神學顧問職，順道訪問日本、韓國、印度、巴基斯坦等國。可惜當時中國大陸已經變色，他無法到中國講學。卜仁納在日本住了兩年，他深深地愛上了東方的文化，還在東京協助創設了國際基督教大學。

卜仁納一生對青年學子特別關心，他的著述包括神學、哲學、教育、心理學、社會學各方面的重要課題，確是一個能言善辯，熱心愛人的牧師與學者；在神學方面的思想，很難作完整性的介紹，下列各點是值得注意的。

1. 道本神學 -- 所謂道本神學就是以神的道為基本的學術思想。這「道」是聖經中「太初有道」的「道」，也是「道成肉身」的「道」。這道是神在耶穌基督裏的啟示，絕對超乎人的知識、理性所能推敲的，在「神之道與現代人」(Das Wort Gottes und der Moderne Mensch) 一書中，他指出基督與聖經之分別與關係，基督是神直接向世人

「啟示之道」，聖經是神間接向世人「所講的話」。他用比喻來解釋這個區別，基督好比一個存在的小點，在這小點上神與人和好，而聖經則好比一個箭頭式的標記，將世人指引到真神那裏。

卜仁納認為耶穌是歷史上一個真人，由童女所生，且生在律法以下，被世人所棄，死在十字架上，何以一個這樣的人卻被稱為神的獨生子呢？誠然這是一個奧秘。在「中保論」(The Mediator)一書中，卜仁納有這樣的解釋：有史以來，神用千方百計向世人啟示，舊約時代，神藉著先知、祭司、君王、神蹟、異能、天地、萬物向世人啟示，新約時代，神藉著使徒、牧師、教士、導師、信徒向世人啟示，新舊約時代的啟示記錄都明文寫在聖經上，惟有當耶穌基督道成肉身，才能真正完全地把神的啟示向世人顯明。對人而言，基督以真神的地位面對人，那麼基督成了一個神與人之間的中保，使神與人和好。在這種情形之下，無論基督對世人所說的，為世人所作，要世人效法的或是使世人接納的一切，都是神直接向世人說話、工作、教導和施予。同時，聖經中所記錄工作，所陳明的教導，都是神藉著人對人的見證，這些見證的對象，都是「道成肉身」的基督。

2. 辯證神學 -- 本來辯證神學這個名詞是用來形容以巴爾特為首的新正統派的一個神學術語，因為卜仁納的治學方法依循巴爾特，故一般人都將巴、卜二人連在一起討論。實際上，巴、卜二人在神學思想上有相當的差別。自一九三四年二人展開筆戰之後，更明顯地分道揚鑣，那次思想爭論的原由是因為卜仁納發表了一篇論文「自然與恩典」(Nature and Grace)，文中辯論神的啟示。卜仁納堅持神藉著「自然界」及「超自然界」向世人顯現，前者是指神創造天地萬物，其目的就是要向世人顯示祂自己，進一步，人也是神所造的，雖然人犯罪，違背了神的旨意，但人仍然是神要救贖的對象，人犯罪以後，仍未完全失去那在被造時的「神的形像」。

巴爾特對卜仁納這種思想嚴加駁斥，巴爾特強調人在犯罪以後，就完全失去了人性本有的「神的形像」。

卜仁納所走的路線並不是一條新路線，他的思維深受十九世紀的人本主義所影響，他強調惟有藉著辯證法使所有互相矛盾的思想體系一如神與人，恩典與責任，信心與理性，律法與福音 -- 這類的問題有一個正確的澄清。為了解釋他的辯證神學，卜仁納演發了一個「我 - 祢關係論」(I-Thou Relation)，所謂「我」是指受造的人，「祢」是指造人的「神」，我祢之間的關係之所以能建立起來，純粹是因為受造的人有傾向造物主的本性。這種傾向就是人的信心，人在自己的意志上決定對造物主宣告：「祢是我的神，我不

屬於自己，我現屬於祢。」就是表明人已有信心，也就證明神的「正」與人的「反」取得和諧。

進一步，卜仁納還說受造者與造物者的真正關係只是一種「存在的表達方式」而已。意思就是說，既然人是照神的形像而造，但是人卻犯了罪，所以人的存在如果有真正的意義，就必須倚賴人與神之間的關係。存在世上的每一個人都應關心到自己與神的關係，這種關心和渴慕，就是人類存在的表達方式。倘若人所關心的是自我，那麼世界的被造，人類的墮落，罪惡的刑罰，不必要是歷史事實。難怪卜仁納說，每個人都是亞當，可惜是「老亞當」，仇視神，反叛神，耶穌是「新亞當」，表彰神，啟示神。從這個新亞當，人類可以看出神所賦予人的自我本性。透過認識基督，人才可以真正認識自我，這種說法，表面上似乎表彰基督的大能，實際上卻高抬了人性。卜仁納勉強將神格與人格的關係拉攏起來，這種綜合性的思想，既不是從基督教教義，也不是從聖經的教訓而來的，與因信稱義的經訓相差很遠。

3. 教會真義 -- 卜仁納並不單是一個老學者，他生平對教會工作也很熱心，他曾經做過八年駐堂牧師，又在瑞士最有名的蘇黎世大學任過兩年校牧聖職。他在「教義論」(Dogmatics) 一書中明顯地將教會的真義詳細分析。他認為真正的教會是一個屬靈的團契，而不是一個人為的機構。前者注重凡有共同信仰的人在一起敬拜、事奉、宣揚基督，成為祂的身體；後者注重推行已定的信條、習慣、和目標，希望大收預定的果效。

進一步他指出，倘若一個教會只注重傳福音，強拉人入教，施行水禮，不論男女老幼，只要求他們報名入會，毫無真理根基和靈命長進，這些教會也只不過是個宗教組織。卜仁納反對教會將「大牧師」與「平信徒」劃分為兩個不同的階層，他曾一度參與普世教會合一運動。後來覺得教會只在形式上、組織上合一是不必要的，也是無希望的。他主張教會應從靈命上合一，他對當時的「羣眾運動」非常熱心，這個運動在一九三八年演變為「道德重整運動」。

C、尼布爾 (Reinhold Niebuhr 1893-1971)

在新正統派的學術圈裏，能與巴、卜倆人媲美者，惟有美國的尼布爾。他把新正統神學思潮帶進美國的神學界，且大放異彩。

尼布爾的祖先本來是德國人，父親是牧師，自從德國受馬克思和恩格斯的社會主義的打擊，人心搖動，尤其到了一八四八年共產宣言正式發表，社會動蕩，人心混亂，經濟不景。尼父深覺祖國不再是久居之地，於是和新婚妻子移民到美洲新大陸，定居於德國移民頗多的密蘇里州，眼見移民日眾，大家離鄉別井，語言不通，精神很苦悶，尼父毅然接

受路德會的邀請，到處向德國移民傳福音。一八九六年六月二十一日，尼布爾就在雙親刻苦傳道的生涯中誕生了。尼父管教嚴正，善於開導，所以尼布爾自小對神學發生興趣，後來獻身傳道，受乃父影響很大。

尼布爾曾在路德會大學和神學院就讀，後來到耶魯大學深造，專心鑽研哲學認識論。一九一五年接受路德會之按立，到「汽車首都」的底特律 (Detroit)，任伯特利福音堂牧師職，置身在這個世界聞名的工業大城，日夕和各階層的人士接觸，眼見社會貧富懸殊，勞工階級受剝削，工時長，工資低，使勞工們的精神、身體均受損傷，他深深地覺得資本主義實在有改進的必要。所以他在底特律任牧師十三年期間，常常積極參加排解勞資糾紛的運動，主持正義。尼布爾不只是一位眾人敬仰的好牧師，也是一個偉大的社會改革家。基於他對社會、政治、經濟、民生的關懷和倡導改革，他的名聲傳遍全個北美洲。

尼布爾也是一個能文善辯的作家，他經常在宗教刊物、政治雜誌、社會經濟叢書發表他的文章。一九二七年尼氏發表了「文明需要宗教嗎？」(Does Civilization Need Religion)一書。該書表明他從人本主義的實際立場來討論人道主義，和宗教信仰的基本問題，針對當日社會時弊，作嚴重的打擊。翌年得到協和神學院的特聘，離開了牧養十三年的教會到紐約任教授職。

其後尼布爾在教育界和神學界更有成就。一九三九年被愛丁堡大學邀請赴英講學，兩年後將講稿重新整理，發表了「人的本性與歸宿」(The Nature and Destiny of Man)。在美國不景氣年間，尼布爾以為當時的社會黨可以振奮國家頹風，於是加入了社會黨。一九三零年代表該黨參加國會議員之競選，後來社會黨的行政措施過於偏激和孤僻，不為大眾所愛護。遂於一九四零年辭退一切職務，專心著述和執教。

尼布爾的神學思想和他的一生有很大的關連，他注重人性、物質和社會，他相信神的大能應藉著基督徒的實際生活行動表現出來。故此基督教的道理應運用在政治、社會、經濟、文化、家庭各方面的切身問題上，以求改變社會的劣境。

1. 人性的矛盾 -- 在美國近代神學家中，尼布爾可算是影響政治、經濟、社會、倫理及教會最大者。他的家庭背景，工作與現實的生活，使他對現代神學、現代社會、現代倫理和現代人均大失所望，他發現了人性的矛盾。

尼布爾年青的時候，現代自由主義非常流行，按照唯理主義，人性本身是完全合乎理智的，人的理性就是一切信仰的根據和權威。人越曉得運用其本性的智能，就越發超出罪惡的苦境。自由主義也承接唯理主義的衣鉢，高舉人的理性，認為人代表了進化過程中最高的表現，故稱人為萬物之靈。人若要從萬物之靈的地位升到萬物之主的地位，必須摒

棄宗教，對萬物存疑，通過人的理性，藉著假設、分析、求證和使用，創造人間最快樂的環境，享受人間天堂的喜樂。

從尼氏在底特律牧會十三年的經歷中，所見到的無非是人與人之間的鬥爭、兇殺、弱肉強食。許多自稱萬物之靈的人皆是衣冠禽獸，尼氏認定人性是矛盾的，因為人有兩個不同的本性，一個是自覺性，一個是自傲性。前者源於神造的形像，後者基於人類的罪惡，他在「人的本性與歸宿」一書中詳述人的矛盾現象，人就是一個「自我」(Self)。當人要求生存，當自我要活出來的時候，本身受到兩個衝突的力量所打擊，一方面人是自然的、屬血肉的，受自然律、環境、傳統、習俗的管制；另一方面，人是超然的、屬靈的，有自由、自主、超越的實質。這兩者的衝突不單出現於人與人之間的關係，也出現於家庭之間、團體之間、國家之間。這種衝突產生了人性的焦慮 (Anxiety)，為著克服焦慮，自我需要安全感，於是設法去攫取權力，在爭奪權力的過程中產生更大的衝突，就造成焦慮有層次的出現。

進一步，尼布爾提出每一個人都有「尋己」(Self-Seeking) 和「捨己」(Self - Giving) 的本性。兩者互相關連，一則，人在自我的生活中有自由，自我隨時可以產生自覺心、虛榮心、上進心；另則，人是合羣動物，他的自由不能侵犯他人的生活和意志。在羣體社會中，倘若人偏顧「尋己」，將造成「喪己」；若肯「捨己」，至終會成了「自覺」(Self-Consciousness)。

尼布爾對人的自覺有這樣的解釋：他認為人的自覺實際上是本乎恩典（恩典之詞英文用 GRACE，希臘文用 CHARIS，拉丁文用 GRATIAS，其原意是指一份白白送出的禮物，而不是一個論功行賞的報酬）。在神學思想上，恩典一詞的解釋眾議紛紜，最基本有兩種，普通恩典 (Common Grace) 和救贖恩典 (Saving Grace)。例如神使太陽照好人也照歹人，降雨給義人也降雨給惡人，神賜人健康、才智、思維等都是普通恩典，也就是人類社會中所有次序、改革、文化和道德的根源；又如人在罪中，無法自拔，要神設立救恩拯脫死海，就是救贖恩典，並非人可以做甚麼。尼布爾的看法則不同，他說神的恩典有兩重意義，一是人心克制罪行，二是神的大能勝過人心所不能克制的罪根。無論是對付罪行或是拔除罪根，都是神的恩典使然之。他用加拉太書二章二十節為論據逐層分析，經文說：「我已經與基督同釘十字架，現在活著的，不再是我，乃是基督在我裏面活著，並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活，祂是愛我，為我捨己。」茲分三點說明：

第一點：「我與基督同釘十字架」是指恩典首先在人心中動工，受恩人會親自經歷這恩典的作用。換言之，受恩人本身感覺到他裏面的「老我」、「罪惡的我」、「自私的

我」，必須與基督同釘死。這種感覺使人醒悟自己受原罪的捆鎖，非靠神的大能，無法從罪惡中自拔，進而覺得自己絕望，為自己痛悔，那末神的恩典在人心中產生效力，使人得以與基督同釘十字架。

第二點：「現在我活著」這句話說明「與基督同釘十字架」之後，人的自我不是被毀滅了，而是被救贖了。因著神的大能和恩典，人的自我脫離了自私、自傲、自全的惡根，自由自在的活著。這種自由並非人性的本能，乃是由於恩典使人越出自我的樊籠成了「新我」。

第三點：「活著的不再是我，乃是基督在我裏面活著」，這一節表明神的恩典是受恩者成聖與稱義的必要媒介。消極方面，「不再是我」是明顯的「連鎖否定論」，因為「現在活著的我」這句話否定了人的自我因與基督同釘十字架而被毀滅。接著，提出「不再是我」來否定人的自我與基督同死後自存的理論。最後，聲明「乃是基督在我裏面活著」來否定人的自我與基督同死後依然與老我同存的解釋。

上述三層「否定」說明了恩典的相重功用，反過來說，如果人的自覺在救贖過程中佔那麼重要的地位，這個人的觀念和存在主義中那個「人的超越」有甚麼分別呢？這一點在尼布爾的思想中還是一個矛盾。

2. 歷史與基督 -- 尼布爾研究歷史的態度非常嚴格，他的神學思想以歷史上的耶穌為中心。「基督學」與「人類學」好像孿生子，人類的罪惡、困危，從基督那裏得到一個真正的解決辦法，基督學的含義與內容不能完全脫離人類歷史而憑空構造，人不能先把基督學完完整整地製造出來，然後將之應用到人類社會和歷史事實上。基督的真理依靠基督的真實性才得顯明，基督的真實性沒有違背歷史事實。

尼氏批評自由神學家們誤解了福音與社會之間的倫理關鍵，自由神學家們宣稱：聖經中記載的登山寶訓實際上是一項紙上談兵，無論在社會方面或是在道德方面，只可以得到似是而非的果效，所以稱之為「不可能的可能性」。尼氏卻反駁「耶穌對倫理的要求」與「歷史上倫理的可能性」，兩者間的矛盾是必然的，正如精神與物質之間，自由與局限之間互有矛盾一樣。不過他主張倫理與歷史是相輔的，而非相反的，人必須把福音與歷史看作一個整體，否則便失去兩者的真義，如何將福音與歷史看作一個整體呢？一方面，這個整體必須容納福音倫理與歷史事實間的連續性，因為在歷史上，人類不斷從愛與義中去追求福音倫理。另一方面，這個整體必須使福音倫理顯示出其本有的威嚴與確實。倘若倫理與歷史可以看為一個整體，有甚麼明顯的跡象可以參考呢？尼氏提出十字架就是一個無可否認的訓示。

他認為耶穌基督被釘在十字架上，這個刑具，好像一個燦爛的火炬置放在時間與永恆之間，其光芒照射到人類已往的歷史，也照射到永恆之中，其光芒顯發出人的史實，也顯示出神的工作。

從人類歷史的立場看，十字架闡明了歷史的可能性與有限性。十字架指出歷史上倫理至善的準繩，惟有十字架上的基督才可以決定人類和歷史的動向。

十字架的含義是一種「犧牲的愛」。以歷史過程而言，這種犧牲的愛可以說是「不可能的」或是「最愚拙的」，因為在十字架上，被釘者將本身一切歷史價值放棄，是一種完全捨己的行為。在十字架上，被釘者也沒有主動去作任何舉動意圖自救，際此生死存亡之一剎那，基督被釘在十字架上，卻不肯向自救之本能低頭。故此，十字架上成就了一項人類歷史認為不可能成就的大事。此事之成就，乃有一種超然力量，勝過人性一向在歷史上意圖自救的本性。既是如此，基督豈不是表現出毫無力量嗎？照尼布爾的解釋，表面上基督好像毫無能力，實際上，基督的大能正藉這似是毫無力量的現象，表明出來。所以十字架上犧牲的愛成了一個放諸四海而皆準的規範，人性的自由也是靠賴此規範去衡定。

3. 社會的瓦解 -- 尼布爾在底特律任牧師十三年的漫長歲月裏，社會的問題，如勞資糾紛、種族歧視、貧富懸殊、政制黑暗、弱肉強食、嬰孩營養不足、孤寡乏人照料、失業者就職無門、病痛者百呼無救，這些社會慘狀，迫使他們逃離了好些神學家所住的象牙塔，摒棄了那些光是偏重形而上學的研究，投身入社會的潮流中，針對時弊，大聲疾呼。

雖然尼布爾對社會問題非常重視，但他的行動不是一個社會主義者的行動，他的思想更不是一個社會科學家的思想。一九五五年，尼氏發表了「自我與歷史劇情」(The Self and the Dramas of History)一書，內中強調基督徒信仰對社會問題有重要關連，他將馬克思、康德、洛克、霍布士、羅素等人之社會思想詳細分析，加以評述，指明是非。尼氏對「社會」一詞，作此解釋（見該書第十八、十九章）：「社會不是一個由自我統治的體系，只求一己之成功，獨斷獨行以凌駕他人之上。社會與個人並非互相排擠的，社會就是所有個人共同羣居的組合。」

這樣，社會的性質不是機械化，也不是自然化，相反的，社會必須是人性化，即是人的社會必須有人情味。倘若在人的社會裏，將人當作機器，強迫人順從自然的驅使，不可運用人的主權，這種社會就不能成為人類社會。

在人類社會裏，個人固然有個人的倫理準則，羣體社會又有其不同的倫理準則，歷史上，人往往將自我的倫理準則更變，使之盡量與社會倫理準則相符。這種更變，有時出於自動，有時出於被動。

尼布爾在「道德的人與不道德的社會」(Moral Man and Immoral Society)一書中，更指出社會之所以稱為社會，乃因人的本性與功用自然地以不同的形式在羣居生活中發洩出來。

社會富強與貧脊的根源全賴個人之圖強與落伍，只求社會制度的修改，不謀個人的革心，一切將會徒勞無功。尼布爾對馬克思社會主義的抨擊，重點基於這個革面與革心的理論上。

既然個人是改變社會之主體，根據歷史的證明，人性是矛盾的，必須要有一個超然的力量進入人心，施行革新，然後由個人推廣而至社會。在這點，尼氏說，「宗教便成了最直接的媒介，一則宗教可以將革新之原動力賦予人，另則宗教藉著人滲入社會。換言之，宗教與社會兩者均以人為對象，宗教指出神是有性格的，這種性格直接與人和社會相交，使人性有價值，立定人格的基礎，使人在社會裏自由生活。」

可惜美國教會，好像美國社會一樣面臨不景氣，許多教會人士除了對本身那個小小團體發生興趣和支持外，其他一切社會民生之重要問題毫不過問，教會的行政，依循「各家自掃門前雪，休管他人瓦上霜」的法則。教會只求信徒潔身自愛，過一個聖潔的生活，日夕禱告與上主靈交，其他社會問題，自會迎刃而解。當時尼布爾對教會的固步自封政策攻擊很大，這種義正嚴辭的斥責，完全出自他對社會和教會的關懷，也表示出他對社會和教會兩者的重視。

4. 教會的落後 -- 自從尼布爾在底特律任牧師後，他對教會問題的研究很深，當然對教會落伍的弊端指責甚大，一九五九年初，尼布爾將多年來發表過的文章、講稿，編印成「實用基督教文集」(Essays in Applied Christianity)一書。該書共分成五大部，他先後斥責羅馬天主教的異端信仰；批評普世教會合一運動之是非安危；分析巴爾特新正統派的重大影響；剖白當時美國基督教的落後，和指明教會應負的道德責任。

尼布爾時代，美國社會面臨不景，教會亦形瓦解，當時的福音派本應可以登高一呼，為真道而戰，可惜福音派的人士只顧存一己之利益，忘卻大眾的福利。教會的門似乎只為敬虔者開，教會團體，好像非親莫屬，各教會之間，互不往還，自唱屬靈高調。對這種曲解真道的教會組織，尼氏指責甚詳，這裏只能提八點，簡單介紹：

尼布爾說明美國基督教會，除了在組織、行政、信仰、宣道各方面失去明顯的合作和力量外，教會本身的崇拜與事奉也慘狀日彰，完全沒有敬拜神的氣氛，亦沒有真正屬靈的事奉，以下數點可見一斑。

(a) 牧師的禱告太冗長，太不嚴肅 -- 牧師在講臺上隨著己意或是情感衝動長篇大論的禱告，所祈求的與信徒的心聲並不發生共鳴，怎能代表教會在神面前敬虔代求？

(b) 教會禱告太雜亂，各人不知所云 -- 信徒同心聚集，同聲呼求，應有條不紊，絕不能隨意亂嚷。禱告應注重讚美、感恩、認罪、奉獻、代求等項。

(c) 教會禱告的言語要適合 -- 信徒到神面前來不能老是情感衝動的聲淚俱下，這種情素是人的本質，不是屬靈的標準。信徒禱告也不能像演說或宣讀訃聞。禱告應多用聖經的言語，和聖經的體裁。

(d) 聖經的言語既可以澄清信徒在言語上的表達，也能更正信徒的思想。

(e) 教會崇拜聚會過於個人化 -- 換言之，如果一個崇拜聚會，只是表現出牧師一人性格是多麼活潑、能幹，會眾老是跟著牧師走，這種現象，失去了崇拜上主的真義。

(f) 基督教會忽略讀經的習慣 -- 本來在崇拜時恭讀新舊約聖經各一段，是一項非常重要的儀式。有時，牧師與會眾輪流誦讀，不過許多現代的教會已失去了這種興趣，有些教會幾乎忘記了有一本舊約聖經。

(g) 信徒參與崇拜的機會減少 -- 許多教會，整個主日崇拜是由牧師一人包辦，這種現象，表明會聚的解體，崇拜聚會往往是同床異夢的寫照。

(h) 教會的音樂偏重情感和標榜個人 -- 聖樂的唯一功用是將有限的人提升到永恆的神面前，享受天人合一的美善，用錢去請人來教會獨唱，似乎更失去敬拜的價值。(見該書第一章)

表面看來，這些都是皮毛小事，但是，人一旦在這樣的氣氛中過慣了，習染為常例，眼光日短，心胸日窄，凡不和自己的習慣相同的均斥之為異端，今日教會信徒對許多神學思想的誤解，也是起因於此。

三、深入研究

1. 新正統派是對自由主義的反叛。一九一九年巴爾特的「羅馬書註釋」問世，猶如一枚炸彈投在歐洲自由神學的圈子裏，震醒了一般沉睡的教會，似乎呼喚全體信徒回到神的話裏去，照你自己對羅馬書的研究，能否用羅馬書第一，二，三章作根據，討論神的啟示的要點？(參閱詩十九篇一至六節，詩九十三篇一至四節，徒十四章十五至十七節，徒十七章廿四至廿九節。)

2. 以自由神學受土來馬赫、康德、黑格爾的影響甚深。黑格爾認為世界上最合邏輯的是辯證法，他說宇宙一切的律從「正」到「反」至終必然進入「合」的階段。其後，新正統派也常以辯證法為主要學術途徑。試從「律法與福音」、「自然與恩典」、「罪人與真神」三方面去討論卜仁納與黑格爾之不同點。

3. 一九六三年巴爾特的「福音派神學」(Evangelical Theology)一書英譯本在紐約出版。試從福音派對聖經的歷史立場和權威，討論及批判巴爾特的「福音主義」。

4. 巴爾特和卜仁納都是同時代的瑞士神學家，兩人都為新正統派爭戰不遺餘力，兩人均是辯證神學的先鋒，但是在一九三四年兩人為了「自然與恩典」這個啟示問題展開筆戰後，巴、卜便分道揚鑣。試論述二人其他互不相容的論點。

5. 詩人說「人算甚麼，你竟顧念他，世人算甚麼，你竟眷顧他，你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕」(詩八篇四至五節)。試簡述尼布爾對人性的看法。

6. 基督徒對世界真正的使命是甚麼呢？有人認為所有基督徒必須主動的參與勞工界、娛樂界、文化界、教育界、政治界的活動，從實際的工作，生活上見證基督。試從聖經立場來加以討論。

7. 試將尼布爾的「教會的落伍」與啟示錄七個教會作綜合性的研究。

第二條路線

以存在哲學為依歸的存在神學

一、存在神學的產生

存在神學的產生，很難以年代正確地劃分，不過從歐美近代史上，很清楚地看出新正統神學在第一次世界大戰後，漸漸由醞釀時期而進到發展時期。至第二次世界大戰結束後，這種宗教辯證神學潮流，似乎被戰後的新思潮所衝擊，而在歐美產生出一種新流，就是由兩位傑出的德國神學家布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-) 及田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 所倡導的存在神學 (Existential Theology)。這種新思想的產生，便把控制整個十九世紀的自由主義 (Liberalism) 及新正統主義 (Neo-Orthodoxy) 沖淡，批評的人又稱之為「新自由主義」(Neo-Liberalism)。布、田倆人都是博學之士，是牧師的兒子，對學問有高深的造詣，對人生有親切的體會，對戰後生靈塗炭極表同情。故此他們希望把福音真理與現在人最關心的實際問題相聯起來，使福音真理在此時此地 (Here and Now) 發生作用，這就是存在主義的主要出發點。

雖然第二次大戰結束，給予人類喘息的機會。實際上，人類經過兩次大戰的浩劫，提起戰爭便不寒而慄。戰後的生活，似乎是在尋找一個已經失去的美夢。加上科技的神速發展，進入了太空時代，全球的生命可毀於旦夕。有心人往往活在一個陰影重重的困境裏，充滿虛空，孤寂和焦慮。因此對「存在」加上一個很大的問號。這種情形在神學的領域裏，掀起了另一個大風潮。

誠然，這個神學上的大風潮，並不是偶發的，它是受了西方哲學，藝術和社會風氣的影響而爆發的。在哲學上，祁克果 (Kierkegaard)，雅斯培 (Karl Jaspers)，海德格 (Heidegger)，沙特 (Sartre)，馬賽爾 (Marcel) 等人的存在主義已佔據了整個西方的哲壇。在藝術上，卡繆(Camus)， 沙特(Sartre) 的小說成了存在主義的媒介。溫哥 (Van Gogh)，畢加索 (Picasso) 和杜潛 (Marcel Duchamp) 等人的畫和雕刻，充份暴露人性的慾念，加上歐美的新電影，新道德，新學術，整個社會被捲入了無理性，無方向，無標準，病入膏肓的狀態，也難怪年輕的一代為存在而驚惶，而絕望。

二、存在神學的內涵

要明白存在神學的內涵，必須先了解存在哲學的本質，和必須認識存在主義的開山大師 -- 祁克果。

祁克果 (Kierkegaard, 1813-1855) 是丹麥人，生於京都哥本哈根。他的一生是孤獨的，淒涼的，憂鬱的。有人說，祁氏的一生就像個悲劇。他父親是個富裕的羊毛商，七兄弟姊妹中祁氏排行最幼，童年時代不甚愉快，但他幼小的頭腦卻充滿想像力。在哥本哈根大學唸書時，對神學和哲學都有深入研究，初時對黑格爾的哲學思想和基督教的神學思想發生濃厚的興趣。後來，他成為一個著作家。廿九歲那年和笛卡兒 (Descartes) 派的人大起爭論，他反對「我思故我在」 (Cogito ergo Sum) 的純理主義。另方面他卻贊成「我在故我思」的理論，並提倡「我信故我在」的實際生活。祁克果曾戀愛過，並曾與一位年輕小姐訂婚，可能因為他對人生悲觀的影響，婚約終於解除，這令他終身痛苦和自悲。祁克果對「信心」這個問題，看得極之嚴重，他痛恨一個徒有基督教形式而無基督教生命的教會，也痛恨一些有名無實的基督徒。當他在晚年時，曾受到新聞界的批評，教會並沒有為他辯護，也沒有表示一點同情，使他對教會的假偽更不滿，所以祁克果常把自己視為真實基督教的殉道者。他死前，拒絕教會的一切禮儀與安慰。

祁克果的一生好像是一個不必要的悲劇，他的思想也沒有被十九世紀的人所了解，他寫的廿多本書，直到第一次世界大戰之後，才慢慢的被人欣賞。但實際上，他的生活和思想，成了廿世紀現代人的心聲，他的行動和言論，給廿世紀的教會當頭一棒。

祁克果不算是個神學家，他是一個存在哲學家，正因為他的哲學思想強烈地影響了廿世紀的神學思潮，所以我們應該對他的思想有個概念上的認識，在此只能提出最重要的兩方面作簡單介紹：

第一方面：「存在的個人」 (Existential Self)

祁克果的生活、思想非常重視個人的存在。對他來說，普遍的、抽象的、客觀的、集體的真理並不是最理想的、最有意義的。無論在社會生活上或是教會生活上都是如此。他發現在工業化的社會裏，個人已經被羣眾所吞噬，如果沒有羣體力量的支持，個人的存在根本就不是那麼容易的一件事。同樣，在形式化的教會裏，很多掛名的基督徒集中在一起，借教會的名譽作與信仰相違的勾當，或者過著比非基督徒更可怕、更污穢的生活，但是樹起「教會」或「基督徒」的美麗招牌，倒產生不少力量。祁克果提出，若不把個體從羣體意識中分別出來，若不把真正的基督徒從基督教團體或教會分辨出來，這種存在是沒有意義的。尤其是在信仰上，人不能將一個絕對的、全能的、聖潔的、無限的神當作一個「客體」 (Object)。然後希望藉著人們理性、知識，甚至感情將這個客體的神接進來，成

為一個有信仰的人。相反的，人要認定，神永遠是個「主體」(Subject)。這位神是主動的，可以透過神聖的恩典，臨到一個人，並充實那個人的存在意義。所以祁克果強謂一個人真正存在就是單獨在神面前與自己同在 (To Exist is to be with Oneself alone before God)。這種思想，至少指出兩個事實，首先是「脫離羣體」(Isolation from Group): 人的信仰不再是一個有名無實的團體集會。其次是「與神相會」(Encounter with God): 人的信仰必須與神有密切的關係，對神表示絕對的敬畏和順服。祁克果的哲學思想，表面上似乎非常合理，但細心分析，在神學觀念是矛盾的，尤其是提到聖靈的能力時，存在的人好像不能給聖靈有甚麼存在的餘地。根據聖經的教訓，神是有位格、有理性、有行動的創造主 (創一 26; 箴十五 3; 賽六六 1)。神按照自己的形像造人，也經常與人交通。自人犯罪之後，神仍然與祂所造的人有來往，數千年來，神藉著眾先知向世人宣告祂的心意，呼召世人歸回，及至時候滿足，神更藉著道成肉身的耶穌向世人明確的顯示出祂的救贖計劃。最後藉著聖靈啟示世人明白及接受神奧秘的真理。既然這一連串的行動，充份地表現出神本身的位格，心意和實踐，那末，人的反應當然不會純粹是機械式的。神既賦予人情感、意志和理性，當人受聖靈啟示而接受真理，那就包括個人感情的流露，意志的降服和理智的接受。聖經中大衛的懺悔，彼得的悔改，保羅的歸主等經歷，就表明神與人相交那種至高的調和。

故此，祁克果從哲學的觀點去強調「神與人之間有一種無限的性質之分別」，以求達到「個人 存在」的最高峰。可惜，當人把神太主觀化，甚至將神變作一個不可知的，不可近的「存在」。就枉費了主耶穌道成肉身的大功勞 (約一 14-18)。

第二方面：「信心的跳越」(The Leap of Faith)

祁克果不是一個神學家，但他強調「信心」是一個人信仰生活與行動上最重要的原動力。他的思想可能直接影響了巴爾特、布特曼、田立克等人，因為這些人在研究「信心」這個問題的時候，都充份表現出祁克果「信心的跳越」的思想內容，例如巴爾特神學思想中最主要的一點就是對人而言，神是「完全的另一位」或稱「完全的外在者」(The Wholly Other)。意思是說，神是無限的、聖潔的，在天上的真神；人卻是有限的、罪惡的，在地上的俗人。兩者是無法相交的，只有信心才可以溝通神與人之間的來往。

又如布特曼常提倡「有實證的存在」(Authentic Existence)及「無實證的存在」(Inauthentic Existence) 這兩個名詞來討論有信仰及無信仰的分別。

雖然布特曼的存在思想深受海德格的影響，不過在「信仰」的立論上，和祁克果的思想很相近。布特曼強調，有信仰的人，或是信神的人，才算活在一個「有實證的人生」

中。相反的，無信仰的人，或是不信神的人，就是活在一個「無實證的存在」中。有信仰的人，肯讓看不見、摸不到的真來充實現有的生活，加增生存的力量，並啟發生命的盼望。同時，現存的生活，不會再受著物質的羈絆，肉體安全感的威脅，在信心中獲得自由，從罪的權勢下釋放出來，享受「有實證的存在」。

再如田立克思想中的「存在與非存在」(Being and Non-Being) 和「自我超越」(Self-Transcendent) 都和祁克果的信心論點有密切的關係。田立克以哲學的出發點去研究神，尋找神。在哲學的領域內，尤其是在本體論上 (Ontology)，當人自己發現以一個「存在」的人去尋找一個看不見、摸不到「非存在」的神，真是一件難事。不單如此，在神的存在中，往往受到神或那位「非存在」的威脅。於是人就千方百計去製造事理來支持人的存在，當人的思維越發想推翻「非存在」的可能性，就更加明顯地領悟到那個「非存在」或許就是「存在的根源」(The Ground of Being)，這個存在的根源是絕對的，是一切存在的本身。田立克很喜歡用這樣的哲學方法去解釋人和神之間的關係。

明白了祁克果「信心的跳越」對後人的影響，對他本人的思想就更易解釋了。總括而言，祁克果對「信心的跳越」有三個基本的意念。

首先「信心的跳越」是不合理性的 -- 神是絕對的、無限的、聖潔的。人卻是被造的、有限的、罪惡的。神人之間不單有時間、空間的隔離，更加有「本質上的不同」(The Qualitative Distinction)。故此，當神與人發生某一種和好的關係時，並非理性所能論判或解釋的，乃是用信心去接受。同時，用信心去接受神，也不能說：理性證明了神的存在。

其次，「信心的跳越」是極具冒險性的 -- 既然神是那麼絕對、無限、聖潔，人豈能妄想憑著有限的理性去完全認識神、親近神、接受神呢？同時神人之間好像永遠有一道鴻溝所隔。故此，當人在困境絕望之中，在末路窮途的時候，又無法找到神存在的明證，只好如臨深淵似的憑信心跳過去，這個信心的總意義並不是指某些聖經教義或是某些教會信條，而是那個真心相信神的人把自己整個生命完全委託。這種委身是無中間路線的(Either/or)，信心的委託就是只能接納神抑或完全棄絕神，所以說，這種信心的跳越是極具冒險性的。

最後，「信心的跳越」是純主觀性的 -- 祁克果非常注重個人主觀的經驗，例如他對神的態度，非常敬畏、順服；他對神的話異常敬重、虔誠；他對個人靈修極具熱切、期待，一切都要適應和滿足個人本身，因為個人本身以外的一切人事物都是有限的，惟有個人主觀的經驗才可以使人覺得真的存在。這個真的存在就是人與神單獨相處時的甜蜜，同時這

種親密是外人所不能瞭解的。由立克提倡「極終關心」(The Ultimate Concern) 就是說明這個道理。

三、存在神學的人物

近代歐美神學圈子裏，受存在主義影響的人很多，甚至中大學生都對存在神學發生濃厚的興趣，這種現象在亞洲 -- 香港、臺灣、東南亞 -- 也是非常明顯的。著書立說的學者無不紛紛參與這個熱門的課題大加論述，這裏只能提出兩位傑出的神學家，作一個簡單的介紹。

A. 布特曼 (Rudolf Bultmann 1884-)

凡研究新約聖經的學者，對布特曼的名字，一定不會陌生。布氏為德國人，祖父是宣教士，父親是牧師，年少時過著愉快而幽靜的鄉村生活。中學時除了熱愛研究宗教之外，對希臘文，德國文化，哲學等造詣甚深。高中畢業後，即考進了當時德國最負盛名的都備根大學 (Tubingen University) 去研究神學，他先後會在柏林大學，馬爾堡大學攻讀。他獲得博士學位後，便回母校任教。在馬爾堡大學任教時，存在主義大師海德格是他的同事，他對海德格的哲學思想非常欽佩，所以後來他經常以存在主義來註解新約神學，並非無根源的。一生著述豐富，曾被邀請到美國的耶魯大學和英國的愛丁堡大學講學。布特曼的神學思想很廣，其中有三點是極具影響力的。

1. 新約神學 (New Testament Theology) -- 布氏乃新約神學家，很多著述都以新約為中心，例如「新約神學論」(Theology of New Testament)，「符類福音傳統歷史」(History of the Synoptic Tradition)，「耶穌與道」(Jesus and the Word) 等。他的立論是倘若人要明白新約聖經，必須先了解做人的意義。根據存在主義的理論：為人者，就必須超脫物質世界之外。人要掙脫一切普遍性的、客觀性的理論，進而主觀地，在歷史事件中謀求「自我瞭解」與「存在意識」。故此，聖經所記載的耶穌生平，人不必斤斤計較是否合乎歷史事實，因為耶穌的受苦、死亡、復活等事件永遠是現在式的；在靈意上，永遠是與信徒同時代發生的。布氏更強調惟有這樣在「此時此地」(Here and Now) 發生的事件才對我們的信心和生活有意義和價值。這樣的神學思想，看去似乎很够靈意。實際上，否定了新約的歷史真實性，是非常危險的。布特曼的新約神學概念經常環繞著三個中心問題。如果明白這三個問題的意義和關連，就可以進一步瞭解、欣賞和批評這位新約神學家的立論了。

第一中心點是「生命與生存的問題」 -- 其實新約的主題是「生命」而不是「生存」，例如耶穌說：「我就是生命；」（約十四 6）「我來了，是要叫人得生命，並且得的更豐盛；」（約十 10）「復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了，也必復活，凡活著信我的人，必永遠不死。」（約十 25-26）不過，布特曼卻把新約的重點放在「生存」上。很明顯的，布特曼深受海德格的影響。可是，布特曼不否認神是一切問題的答案。他常引用奧古斯丁的一句名言：「只有在神裏面才有真正的安息。」在尋找神的過程中，他提出一個疑問：「倘若聖經是神對今天人類所講的話，那末今天的人類又怎樣去知道真是神在說話呢？」接著這個疑問便產生出一個「預先的瞭解」（Pre-Understanding）的論調，布氏主張人生存在世界上，必須對他的存在有所認識，然後才可以想到存在以外的真意，例如人不能只在書本上研究愛，而冀求瞭解愛或得到愛，人必須親自去愛和被愛，然後才會瞭解愛的本質和愛的交流。對神的關係也是如此，人不能只把神當作一個信仰對象而冀求瞭解神，得到神；人必須在個人的存在上經歷神，或是與神邂逅。可是一個大困難立刻產生出來，當人要拼命去瞭解神的剎那，卻發現神與人之間的生命本質有絕然的差別，這是一個痛苦的發現。故此，布特曼提出「信仰」的重要。一個有信仰的人，就是活於「有實證的存在中」，他肯讓神來充實現有的生活，加增生存的力量，並啟發生命的盼望。

論到今天神藉著聖經向人類講話這個問題，如果神對人說話，人用信心去接受，這個行動，就是神人相會的結果，所以布特曼指出，人自己的抉擇，並不證實人在抉擇上得到存在的意義。相反的，人的信心抉擇，乃是神人彼此相會而產生出來的結果。使人成為一個新人，同時，聖經中神的話一旦成為神今天對人所發的「個別談話」時，信的人便直接得到存在的證據和價值。可是，布特曼並不承認，全本新舊約聖經都是神的默示。

第二個中心點是「信仰與信息的問題」 -- 剛才已經提及布特曼的思想並不完全被海德格佔有，因為布氏認為「離了信仰，人絕不可能有實證的存在」。然而進一步推想，人的信仰和聖經的信息有沒有密切的關係呢？布特曼喜歡提及「福音信息」（Kerygma）這個名詞（中譯不一，如「凱歌」、「福音信息的宣告」、「救恩真理」等），因為他認為新約聖經中的基本信息包括 -- 「基督先存，道成肉身，聖潔為人，被釘十架，代死贖罪，復活升天，以後再來」此七大要點。可惜，這一連串新約信息，已經在現代人的存在上失去真正的意義。布特曼還批評新約作者們將神的真正救贖計劃和福音的信息套入「猶太教的默示錄」或「智慧派的救贖論」去，使聽到的人，尤其是第一世紀的人，易於接受。但時至今天，這種有「顏色的形式」不再受現代人歡迎了。所以布特曼提倡了「形式批評」去解釋新約，批評新約。如果布特曼不接受新約聖經是神的默示，那麼他所擷取的「福音信

息」七大點也不一定與聖經原意相符。如果福音的信息要隨著時代的變遷而改變其意義的話，那麼這種「信息」就失去了萬古常新的真實性和絕對性了。

第三個中心點是「歷史與現在的問題」 -- 因為布特曼認為除非聖經的話和現代人發生一種存在性的結合，即是說，神與人在信仰上彼此邂逅，否則聖經的話就是一種神話，沒有真正存在意義和價值。這種信仰的武斷，直接影響到布特曼對基督的看法，他認為歷史上的耶穌對現代人的信仰毫無助益，人單知道耶穌這個人的歷史事跡，對現代人的生活而言，只是一個毫無影響力的理論。歷史上的耶穌極其量是一個值得人類效法的模範。若是這樣，人類的生存就更悲觀了，因為現代人絕對不能靠著自己的力量去實踐耶穌的樣式。布特曼決心將聖經上所記載的耶穌，塑成為人類歷史中心的耶穌，把在人類歷史上活了卅多年的真人耶穌改變為一個與現代人有直接關係，對現代生活有直接影響的耶穌。因此布特曼強調耶穌是一個猶太人的先知，耶穌的言行對保羅書信無決定性的影響。其次，布特曼提論聖經中的約翰福音和書信深受「諾斯底派」(或智慧派)的薰染，故此失去相當的信仰價值。最後，布特曼指出：現代的基督徒，不能只談論「歷史上的神」而忽略了「現在的人」。

我們對布特曼這種苦心是不難諒解的，一方面他要反對巴爾特的聖經神學論點，另方面又要發明一套適合現代人去瞭解自己，瞭解存在，瞭解神的方法，就把耶穌的歷史價值放棄了。難怪承繼布特曼新約神學首席教授位置的孔繆 (Werner George Kummel)，也公開在講壇上指出布特曼的不是。福音派神學家亨利 (Carl Henry) 曾報導說，「歷史派學者 (Heilsgeschichte School) 對歷史，尤其是聖經歷史保存四個基本信念。第一，神聖的啟示和救贖實在是一種客觀的歷史事實。第二，聖經所記載的神聖事跡可以由歷史家以正確的歷史研究法去探討。第三，舊約聖經所記載有關神的歷史事實，在耶穌基督身上已充份完成，新約聖經也使舊約更完滿的彰顯出來。第四，新舊約聖經的一切歷史事跡，是由神親自引領而非由人假設虛構而成的。」

所以，如果在研究新約神學的途徑上，否定了新約的歷史真實性，不獨是危險的，也會徒勞無功的。

2. 貶神話論 (Demythologization) -- 布特曼的另一個重要神學思想就是「貶神話論」。他所發明的這個新字 Demythologization 在歐洲神學界捲起很大的風潮，中譯名詞概有以下：「非神話化」，「破除神話」，「滅去神話」。一九一四年布特曼在德國發表了一篇以「新約與神話」為主題的文章，學者們及神學家們對布氏的新口號意見紛紜，

有人認為這種新方法是現代教會信徒的指南，又有人斥責他的新思想危害基督教基本信仰。到底布特曼這個新論調的要領何在呢？

簡單說，布特曼認為新約聖經取材於猶太教的經典和當代諾斯底派所相信的救贖神話，所以充滿了神話式的記載，這種神話和現代人已經脫節了。故此，必須努力將這些神話成份從聖經中剔除，然後，站在今天存在的立場去體會新約作者們如何將神的信息傳給現代人。這種倡議，漸漸形成布特曼神學思想中一個主要論點，進一步而言，「既神話論」可以從三方面去分析：

(a) 現代世界觀 (Modern World View) -- 布特曼認為整部新約聖經被神話的氣氛籠罩著，這種記錄代表了當時流行的世界觀。就是人把世界觀念造成三層，上有天堂，中是人間，下為地獄，進而造出神，人，鬼的爭鬥故事。這些故事神奇地發展到天上的神，因愛地上的人，遂下降凡塵，救贖人類，毀滅陰間之鬼，結束世界，像世界上許多宗教的內涵一樣。布特曼從這個宗教的角度，用這種有色的眼鏡去看聖經，難怪他覺得聖經已經和現代人脫節了，因為他認為聖經作者們的世界觀充滿了神話性的成份。這種古老觀念，不再被現代人所重視，現代人眼見世界的進展都有次順序，不會有甚麼鬼神的侵犯。現代人的思想發達，科學、醫藥、交通的文明，不會再相信那些神話性的描述。布特曼還引用新約聖經較後期的作者如保羅、約翰的書信來證明「貶神話論」在第一世紀末期就已開始，因為這些作者們所注重的並非耶穌本身的事跡，而是這些事跡所象徵的靈意。

正如上述，布特曼重視新約聖經中的「福音信息」七大要點，但又怕這些「基督先存，道成肉身，聖潔為人，被釘十架，代死贖罪，復活升天，以後再來」，被神話性的記載所薰染，不能不提出一種新潮的、現代的、存在的世界觀來影射那古老的、神化的、虛渺的世界觀。

(b) 神話的來源 (Source of Myth) -- 布特曼強調信心的重要卻不接受聖經是神所默示的，因為他認為新約作者們的記錄，除了寫實之外，還渲染了許多神話，這些神話的材料是從猶太教的古典文學 (Jewish-Apocalypse) 及諾斯底派救贖神話 (Redemption Myth of Gnosticism) 混合而來的。這種武斷，成為他思想的主幹。他指出「神話」是第一世紀的時代產物，新約裏面滲雜有神話成份，其目的並不在於客觀地描寫世界的現狀，而是反映出當時的人對本身的瞭解。同時，藉著一種為眾所知的形式，進入人心，感化人心，使聽者因而改變原有的信仰，接納所傳的信息。但生存在今天的人，必不能再受這種神話思想的轄制。倘若現代的信徒，能够把聖經的信息從神話圈套中釋放出來，這個信息便能對現代人說話。

(c) 發生的事件 (Events) -- 貶神話論第三個主要點是對歷史事件的正確分析和判斷。布特曼對歷史的觀念與祈克果有密切的相似點，因為他們的時間觀念給人一種玄妙的，莫明的感覺。布特曼將人類生活、存在、信仰中所發生的一切事件分成兩大類：第一類稱為「自然歷史」，就是指人類生存所發生的事件彙集起來，被歷史家們所分析、調查、研究和批判。這種歷史純粹是人類本身的生活過程的概述。姑勿論「自然歷史」的記錄是多麼詳盡、生動、真確，但只是片斷的、客觀的、自然的史蹟，卻不能獲得歷史的全景，更不能指出終極的方向和真正的意義。第二類稱為「救贖歷史」，就是指人在一個決定性的時間，在一個決定性的地點，要採取一個決定性的選擇。這個行動的發生，就是救贖歷史上的事件。這些事件的產生是受神的管制，並且直接與救贖計劃有密切關連的。布特曼的宗旨，乃是要說明，惟有在救贖歷史裏面，人才能够真正與那絕對的、完全的、神聖的存在發生關係。他強調聖經的救贖信息與人類普通的歷史沒有多大關係，更不受人類普通歷史的支配。聖經的救贖信息乃是神藉著耶穌一次完成的事件。世界上有許多不同的宗教，每一個宗教都期望那位主宰在人類歷史中採取拯救的行動，當歷史、文化、道德、信仰瀕於淪亡的剎那，救世主就在人類歷史中出現，使人類的精神得著解救。但是耶穌一次完成的事件，並沒有按照任何宗教、文化、民族、國家所期望的方法與程序實現。相反的，卻按照神自己的計劃而出現，故此，人類對這宗不按歷史發展的層次而發生的事件，只能用信心接受，不容許單靠歷史的研究來證實該事件存在的價值。

表面看來，布特曼的論調，好像充滿信心，其實不然，因為在談論信心的同時，他放棄了許多聖經的真正史實。他指出「救贖歷史」並非必須在「普通歷史」的程序上出現，只要在信仰上發生就够了。他強調「非歷史性」的「事件」更有屬靈的價值，尤其是把基督耶穌的神性和人性割裂了。現在試舉幾個例子：

耶穌由童貞女所生 -- 布特曼認為聖經所記載的耶穌生平，有相當的史實。聖經說明耶穌是一個木匠，父母的生平，有歷史記錄。他的生死，他的工作，都是不可否認的史實。但是聖經也明說耶穌為童貞女所生，有神的大能，這點布特曼就加以分析，謂童貞女生子這記載是受神話的薰染，指出耶穌在人類信仰中的意義，並藉此顯出耶穌降世乃是神的作為。這種解釋無疑是否認童貞女生耶穌的史實。

耶穌十字架上受死 -- 布特曼強調耶穌在十字架上死並不是一件過去的史實，因為每逢聖餐時，基督徒必須在信仰上和這事件相遇，耶穌的死才對領聖餐的人有實際的意義。布特曼並沒有否認耶穌死在十字架上這個史實，只認為這種死法被視為拯救世人，脫離罪孽的一宗神秘事件。惟有將十字架的道理宣佈出來，人用信心去接受。那麼，十字架上赦

罪之恩這個道理，才對人有一種決定性的價值。這種主觀的信仰往往引致否認耶穌真正為世人代死的史實。要固存耶穌的人性，反將他的神性淹沒了。

耶穌死裏復活的真義 -- 布特曼指出耶穌從死裏復活是一個不必要的神話，他認為歷史無法證實復活這件事。他用友誼之道來解釋，他說，我不能向一個懷疑者證明我的摯友所給予我的愛，這種愛只可以從彼此關係的密切連繫中去體驗。同樣，今天不能向一個不信的人證明耶穌從死裏復活的事，有信仰的人只能從敬拜中與復活的主相遇。這種主觀的、哲學性的信仰是沒有聖經根據的，因為保羅在哥林多前書十五章詳細分析基督復活這件事，「若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然。」

耶穌再來與世界末日 -- 根據聖經的教訓，這個物質的世界會有結束的一天，耶穌要從天降臨，審判萬民。得救的，被接到神永恆的國度裏享受永生，不信主的，進入地獄要受永刑。布特曼卻強調這種經訓是神話式的，他把重點放在一種存在的觀念上，偏重「此時此地」的人生意義。他認為信仰的焦點，並非要解決普通歷史所著重的「過去」或「將來」這些時間問題，乃是要解決人類存在最終極的意義，同時使人在此時此地的情景中正視一個選擇和決定。這種哲學性的存在神學觀念，將耶穌生平的一切事件都強硬的放入現在式。在靈意上，強調末世將要發生的事情之所以對現代人有意義，無非是因為這些將發生之事，能迫使人在現存狀態中作一個決定。不然，一切過去的，將來的事件對現在生存的人就沒有真正的意義。這種信仰驅使人接受耶穌的事跡，永遠是與信祂的人同時代發生的。這種信仰好像靈意深重，其實有濃厚的危險成份，因為可以將一個真理弄得真假莫辨，本末倒置。如果把現存價值抬得那麼高，難免弄到「不是耶穌的真正復活產生了初期教會，而是初期教會產生了復活的觀念。也不是耶穌的再來給予現代教會大希望，而是現代教會的希望，造成耶穌再來的必要性。」

3. 形式批判 (Form Criticism) -- 布特曼神學思想中最傑出的可算是形式批判，這種學問可以說是達成貶神話論的一種工具，也是存在神學家研究及解釋聖經的一種方法。布特曼認為新約聖經的寫成，倚賴實錄與口傳。實錄有時、地、人、情之別。新約作者對同一事情的記錄有不同的反應，遂造成文體、風格、程序的差異。口傳有早期及後期之分，早期史實較真確，後期渲染成份大。布特曼意圖將新約四福音，根據其文體、風格，歸納成若干形式，希望將早期、後期分開，將神話與實錄區別，以鑑定那一部份的文字是補充或增添進去的，然後按照文體的形式，加以判斷，找出新約四福音的歷史真實性。

形式批判的重心偏於下列幾項材料：

(a) 比喻 (Parable) -- 耶穌所講的比喻，取材甚廣，用字奇深，形式也有極大變更。

(b) 格言 (Proverbial Sayings) -- 新約有好些文字非常精警，像舊約箴言那麼美妙，可能出自希臘、埃及，和猶太人本身的文獻。

(c) 預言 (Prophetic Sayings) -- 有關將來的推測和預應。

(d) 法律 (Legal Prescriptions) -- 有些法律條文是某地區民風習例的產物，被教會人士採用

(e) 文法 (Programmatic Sayings) -- 包括流行述語，鄉談等。

(f) 故事 (Stories) -- 新約中有些所謂警世故事 (Apophthegm Story)，先描述一個情況，然後作具體又精警的結論。新約亦有所謂神蹟故事 (Miracle Story)，指述並彰顯耶穌醫病、趕鬼的大能。

形式批判大師們專心研究分析新約四福音，凡他們認為合科學的，迎合現代潮流的，有存在意義和價值的，便保留起來，不合口味的，便一律摒棄。

布特曼治學的動機，是要尋求聖經記載的史實，但結果卻適得其反。他將四福音分析得非常詳細，謀求客觀，合乎科學，但結果變成了一種非常主觀的而不科學的理論。因此，反對他的人，比比皆是。美國普林斯頓大學的馬丁博士 (J. P. Martin) 毫不客氣的指斥說：「真正要被貶的神話，不是新約聖經的四福音，而是布特曼的謬論。」美國福音派領袖亨利在「現代神學的領域」一書中詳細列舉布特曼派四分五裂的慘狀，甚至布特曼最親信的弟子江蘇曼 (Hans Conzelmann) 和丁格樂 (Erich Dinkler)，也一反名師的主張，而致力於研究歷史上的耶穌這重要的課題。此外，近年來新約研究的結果，充份證實了布特曼基本神學思想的錯誤，有三點是非常明顯的。

首先，近年來，德國神學家們，包括布特曼的高足，均對新約的歷史性有顯著的、共同的推重。如果新約神學的基礎不建立在耶穌基督身上，新約神學根本沒有內容。基督教的中心，若不放在歷史上的耶穌身上，也根本沒有其他更重要的論點。

其次，布特曼極力強調約翰福音的寫成，深受諾斯底派的薰染，而造成一個不正確的世界觀。由於死海書卷的發現，證實約翰福音是兼備猶太及巴勒斯坦的背景。高路柏論文 (Monograph by Carsten Colpe) 一向被布特曼強調為「比初期教會更早存在的諾斯底救贖神話之楷模」，更是對新約的內容、風格有很大的影響。豈料，近代考古學證實這些神話楷模是主後第三世紀的產品。最後，布特曼的存在解經法是純粹將神學現代化、人格化、摩登化以迎合現代人的口胃，但人心仍然是空虛的，心靈的虛空除了「生命之糧」可以滿足之外，甚麼存在哲學，形式批判都無能為力。

B. 田立克 (Paul Tillich 1886-1965)

田立克和布特曼有很多相同的地方，兩人同是德國人，兩人的父親都是牧師，都曾在柏林大學攻讀，治學勤苦，孜孜不倦。也同樣著述豐富，桃李滿天下，兩人均否認聖經裏面一切神蹟，一齊標榜存在哲學的理論，倆人的年齡也差不多；田立克只比布特曼小兩歲。

田立克在德國完成博士學位後，曾當過教會牧師和軍中牧師。退伍之後，被馬爾堡大學聘為神學首席教授。當時存在主義勇士海德格，也在該校主講哲學。由於第二次世界大戰的緣故，德國政治動盪，田立克全家移民新大陸，在紐約協和神學院和哥倫比亞大學任教。一九五四年退休，後被哈佛大學邀請講學。一九六〇年赴日本專門研究東方宗教文化。回美後，一直在芝加哥大學渡其晚年，到一九六五年十月廿二日才放下筆桿與世長辭。

田立克的著作至少有十七大套，榮獲過十五個名譽博士學位，以德籍移民身份，在新大陸用新語言爭得神學上的崇高地位，實在是難能可貴。其實，把田立克放入存在神學的範疇裏面，不是最適當的，因為他的思想廣博，精通神學、哲學、歷史、文學、藝術，及心理學，在歐洲的時候，他的論說近乎自由主義，與巴爾特的新正統派對立，因他自稱為「最後一位自由主義者」與新正統派抗衡。但是移居新大陸之後，和新正統派的尼布爾過從甚密。一九五一年發表「系統神學」(Systematic Theology) 巨著，使他在美國神學界更具領導地位。事實上，田立克並沒有改變他自己的神學思想，一方面他贊成自由主義的信仰，認為宗教必須受得起理性的考驗。另方面，他又推崇新正統派的主張，認為聖經中記載「耶穌就是基督」這個信仰焦點可以成為一切啟示的依歸。無可否認，田立克自己想建立一種獨特的神學系統，因為他的著述，與存在哲學最接近，他的治學方法也依循存在哲學的路線，他的興趣純粹是與現代人發生直接的關係。把他列入以存在哲學為依歸的神學體系裏面，相差也不會太遠了。

要真正從學術觀點去研究田立克的神學思想，必須詳細分析、比較他全部的著述，才得要領。這裏介紹田立克的三大思想，可以作為一個簡單而正確的開端。

1. 新存在 (New Being) -- 田立克在哲學與神學的領域裏竭力追求人生存在的意義。他認為人類在有限中生存，雖然是「生存」，卻日夕受著死亡的威脅。這種威脅使人活在焦慮之中。人的焦慮說明了兩種矛盾現象，第一，有限的人無法掙脫他的有限。心中明知自己有自由權，有選擇權，有自主權去決定自我的動向，實現自我的愛好。可是又沒有辦法完全超越這個有限的範疇，便受到威脅而生焦慮。第二，有限的人知道與無限的神

隔絕。人本來是「存在的」，但因為罪惡和焦慮，使人與他的「存在之根源」隔絕了。於是產生出「非存在」的可怕。田立克的存在神學便從這裏著手。

田立克的宗旨並非只從哲學上冀求得到人生存在的意義，他更希望從哲學的本體論去尋找神的真實。但是田立克所採的途徑，既不是根據宗教上那種超自然的、啟示性的觀念，也不是依循著自然的、經驗性的方法，而是走向一個帶有神秘性的新路線，因為他認為超自然神學，與啟示的觀念只說明神的存在與人的存在都是真實的，其不同點只在層次上的區別。神的存在是獨立的，不受任何其他事物所限制的，人與世界的存在卻要依賴神。而自然的、經驗性的方法卻指出神的存在不是真實的，人的存在才是真實的，因為惟有人的官能、感覺，才可以證實人的存在。故此，人的存在是真實的，而神的存在可能是由人造出來的。田立克的新路線，一則希望綜合兩者的觀點，另則又意欲超出兩者之外。他承認，人的存在，不能否認神的存在，因為神的存在是每一個關心自己生存的人所必須面對的一個終極問題，田立克指出在神學上是一種「終極關心」的態度 (Ultimate Concern)。可是田立克曾經說過「承認神的存在與否認神的存在，同樣是無神論」。這句話是強調如果人要去證明神的存在是錯誤的。對他而言，倘若一位神能被人用證據來證明其存在的真實，那麼，這位神與人到底沒有甚麼存在上的區別，因為「存在」意味著倚賴性，姑勿論人的證據多麼高明、多麼深湛、多麼細膩，只能把人局限在人所能瞭解的時空的範疇之內，無形中將神有限化了，這樣的神並不是存在的人所「終極關心」的。

沿著這個思維路線，田立克利用哥林多後書五章十七節「若有人在基督裏，他就是新造的人。舊事已過，都變成新的了。」及加拉太書六章十五節「受割禮不受割禮，都無關緊要，要緊的就是作新造的人。」這兩段經文來發展他的神學思想。

照新約保羅所謂「新造的人」的原意，是說明一個罪人蒙神大恩，認罪悔改，因著耶穌基督的赦免和救贖，脫離罪惡的綁繫，得到耶穌基督所賜的新生命。但是在田立克的哲學觀點上，這個神學思想「新造的人」，應譯作「新存在」比較合乎他的本意。在「新存在」(The New Being)一書中，他解釋新存在的三重要義。

第一，新存在是一種和好 (Reconciliation)。新存在的主旨並非要說明神要求與人和好，也不是要強調人可以靠著自己的善行與神和好，只是指出基督是帶來新存在的使者，接納基督的人就可以從一個舊存在轉變到一個新存在。當人在舊存在的壓制之下，對神敵視、仇恨、反抗，甚至虔誠的教徒，好施的善人，也經常表現出對神的敵對。尤其在善無好報的情景下，更顯得利害，倘若人對神敵視，難免產生兩個自然的惡果。對自己敵視，

對別人敵視，所以當人因基督的緣故成為一個新存在，他就與神和好，與自己和好，也與別人和好。

第二，新存在是一種聯合 (Reunion)。和好是聯合的先決條件，惟有真正的和好，才可以產生真正的聯合。新存在的實際現象，就是神人得以聯合，當這個聯合的現象出現的時候，人就感覺到人與神是聯在一起的，因為神就是人類存在的根源，人與神聯合的感覺，更可以引發出人與自己聯合的喜樂。人不必再受驕傲、自滿的阻隔，反而肯自我接受，這種接受自我的行動，根據田氏的理論，是帶有強烈的、永恆的、愛的成份。同時，產生出一種奇妙的、神秘的醫治能力，使人的整體有聯在一起的合一感。

第三，新存在是一種復活 (Resurrection)。田立克並沒有興趣於死人的身體從墳墓裏跑出來這一種復活，他認為新存在就是新的對舊的誇勝，從死亡中創造出新生。故此，對田氏而言，復活這回事不外是一種新生的現象，在一個新造的人身上已經出現了，不必等到將來那個有形體的復活。

進一步，田立克對新存在的解釋，直接影響了耶穌基督的真人性和真神性。

本來，田氏就反對將耶穌基督這兩個名稱連用。他強調「耶穌」不外是個人，這個名與任何猶太人的名字無相異之處，而基督卻是一個稱呼。惟有肯接受祂為「彌賽亞，受膏者，救贖主」的人才有真正的意義。照田氏的哲學推理，耶穌是人，受「非存在」的威脅，但基督卻是神的受膏者，是一個「新存在」。如今，一個非存在的耶穌之所以能成為一個新存在的基督，是由於耶穌不懼死亡和犧牲的愛戰勝了有限的存在。這種解釋和正統信仰有莫大的差別。正因如此，田氏對今天教會所傳的信息，持有兩種矛盾的態度 -- 「史實」與「象徵」。例如「十架」與「復活」這兩項教會重要的宣告，他認為十架、復活二事必須是史實，不然新存在無法進入人的存在裏去克制及改變舊存在。不過這種過去的歷史，對現代人的信仰與生活沒有甚麼存在的價值，同時，兩者也是象徵。田氏怎樣解釋這個象徵的妙論呢？他創造一個所謂「回復原狀」(The Restitution Theory) 的說法(系統神學卷二，第一五七頁)，耶穌在世的時代，這個新存在的力量已經施行工作，門徒在「那作為基督的耶穌」(Jesus as the Christ) 的生活、言行、工作和受苦中深深體驗到新存在的威力。當初期教會裏看到那新存在所發出來的能力，就證實了在任何時間與地點新存在都可以出現。換言之，當信徒們積極地參與神的救贖，就能表現新存在的力量，回復基督的威能，這個論調無形中否認了耶穌真正肉身復活的史實，因為依照這種回復基督原狀的可能性，耶穌早已在登山變像這事上向門徒顯示了，如果在基督教的信仰上取消了耶穌復活這個史實，那麼一切信仰盡都徒然(林前十五)。

2. 相關論 (Correlation) -- 田立克是一位哲學神學家。他的治學方法，依循哲學和神學兩方面的離合，對應，相互為用，使聖經的信息與時代實況發生關係。這個治學方法純粹是人本主義的一種變相，因為相關論的開端是人的問題，它的過程也是人的思維。例如在某種情形之下，當兩者（人、事、物、態任何兩樣）發生一種關係的時候，彼此均受影響，而同時兩者仍然保持雙方的獨立性。一個問題會影響一個答案的產生，而答案之所以能產生，也就視乎問題怎樣被提出來，故此彼此一舉一動都是互相關連的。不過一切都以人為出發點。這個過程是很簡單的，首先，當一個問題發出之後，立刻分析那人當場的情景而決定激發出該問題之存在因素（這是哲學的功用）。然後，基督教就根據這些存在性的問題，給予適合的答案（這是神學的功用）。他認為哲學的功用，是將人間的生活與經驗作有系統的、合理性的一種解釋；而神學的功用，則將人生的切身問題給予實際和最終的解答。所以他主張哲學與神學之間有「普遍之道」(Universal Logos) 與「特殊之道」(Particular Logos) 之分。前者是哲學家對存在整體的一般探索，後者是神學家對個人生死的特別問題。對田立克而言，兩者是相輔相承的，故稱之為「相關論」。要進一步明白這個方法，下面三個名詞是會有幫助的：

(a) 外治律 (Heteronomy) -- 乃是指神的宗教信仰是受外來的壓力而形成的。人性的理智和本能被扼殺，無可奈何，便依從某種宗教儀式而存在。這種人往往以神為一位審判官，一位暴君。

(b) 自治律 (Autonomy) -- 乃是指人受不了外治律的壓迫，而加以反抗，繼而走上以自我為中心的生活；一切以自我為中心，自己就是生命的主宰。

(c) 神治律 (Theonomy) -- 乃是指人承認神是最高主宰，一切順服在神的旨意之下。

田立克對人生的過程和歷史的演變，看得很清楚。任何時代、任何國家、任何民族，都逃不出這三律之外，只是先後不同，程度高低而已（系統神學卷一，第一四七頁）。田氏創立這種新理論，運用許多新名詞，固然是標奇立異，也是要藉之打擊時下其他思想。

第一種稱為超自然派 (Supranaturalistic)。這些人主張基督的信息全賴神的啟示，人自己根本沒有甚麼自發的本能，或自救的力量，一切由超然的威力所驅使，不管人類願否接納。田氏反對這種武斷的超然論，他認為倘若人沒有發出一個問題，怎能強迫他去接受一個答案呢。

第二種稱為純自然論 (Naturalistic)。這些人崇尚人文主義，強調基督教的真理，完全根基於人本身對宗教的興趣和見解，好像人對神有一種進化式的動向。換言之，人所提出的問題—任何問 -- 應由人自己去解答，不必相信有外施的威脅或外來的幫助。

第三種稱為二元論 (Dualistic)。這些人堅持神人對立，倘若要將神和人聯合起來，必須在兩者之間建造一道適合的橋樑，使兩者復合為一，享受天人合一的完美。實際上，二元論者所採取的途徑也就是自然神學的途徑，只是出發點有些差別而已。

田立克認為這三種方法均比不上他的相關論，在「做人的勇氣」(The Courage to Be) 一書中聲言，他能够從基督教圈子外的人羣中，誘發起他們對基督教信仰有一種求知慾，因為他已經摸到人類最大的需要，並且在一個精巧的綜合裏把人類多方面的思想、經驗、生活、宗教都歸納起來。

實際上，田氏的相關論是否真正能解決哲學與神學上的衝突呢？深究此論調的形式，無非是一個人本主義的追尋，勉強將神拉進去作為一種討論的對象。田氏根本不相信耶穌基督是真人也是真神。士來馬赫 (Schleiermacher) 稱耶穌為神的「真像」(Original image)，田立克稱耶穌為神的「透視」(Transparency to the divine)，他喜歡用「那作為基督的耶穌」這個名詞去描寫神的兒子。

3. 系統神學 (Systematic Theology) -- 田立克所著「系統神學」三大卷，凡九百餘頁。至終的宗旨是要將那套錯綜複雜的哲學體系，秩序井然的陳述出來。他以護衛宗教的立場 (Apologetic)，以人類本體 (Anthropological) 為出發點，依循哲學的路線 (Philosophical)，運用相關的方法 (Correlation) 去分析，決定人在現存生活中，存在思想中所遭遇的一切問題，希望這些與此時此地有密切關係的存在問題，和那些因此時此地發生的存在問題所帶來的答案，彼此相輔相承，將基督教的信仰，發揚光大。

系統神學共三卷綜合討論五個大點：

理性與啟示 (卷一)

存在與真神 (卷一)

生存與基督 (卷二)

生命與聖靈 (卷三)

歷史與天國 (卷三)

a、第一大點，理性與啟示 -- 系統神學卷一前半部討論理性的有限性和曖昧性，批評現代神學思想傾向以理性決定信仰的弊端，說明神的最後啟示，就是那位「作為基督的耶穌」。田氏指出這位耶穌有兩個特徵，「他維持了與神的合一；又肯將他在這個合一裏面所獲得的一切犧牲了。」(卷一，第一三五頁) 因為耶穌犧牲的精神顯出一種偉大的人格，所以「神子」這個雅號便有真正意義了。田氏還說，當彼得稱耶穌「祢就是基督」的時候，彼得就接受耶穌為「神的最後啟示」之例證。彼得這個「接受的行動」也就是一個啟示。田氏用一個新名詞來描寫這個妙論。他說：「這是人的思想作神魂飛越 (ecstasy) 與歷史的神蹟互相融合。」

田立克主張神的最後啟示「那個作為基督的耶穌」，勝過現代各種學說之間所產生的衝突。

(1) 勝過自主律與外侵律的衝突 (Autonomy and Heteronomy) -- 田氏主張，神治律勝過自主律和外侵律，又說神的最後啟示，又勝過自主律與外侵律的衝突，意思是甚麼呢？原來他要尋找出神治律是怎樣被神的最後啟示創造出來，而又藉著這個律使自主與外侵彼此相和，例如神的教會就是一個新存在，藉著這個新存在的肢體生活，來表現出神治律的偉大。在這個屬靈的大家庭裏，理論上 會有甚麼自主、外侵的爭奪。不過，田氏認為教會的信徒，也是一班在人類社會生存的人，因而有不少人與人之間的衝突，在這種試探的威迫利誘之下，信徒便產生外侵和自主兩種力量。當然，形形式式的困難也應運而生了。教會歷史上，羅馬天主教就明顯地要創造一種神治律來克制其中的衝突 (卷一，第一五〇頁)。

(2) 勝過絕對主義與相對主義的衝突 (Absolutism and Relativism) -- 田氏認為神的最後啟示並不毀滅理性，反而使理性完滿。神的最後啟示並沒有造出任何絕對的論理，絕對的教條或絕對的理想，耶穌卻為人類的生活與生存立下了極崇高的模樣，這個哲人模範就啟發出神的絕對性。但田氏堅持耶穌不是絕對的，惟有耶穌的愛，也就是那絕對者的愛，才可以克勝自我和世界。這種愛的行動，完全勝過人類理性中最大的衝突。

(3) 勝過形式主義與感情主義的衝突 (Formalism and Emotionalism) -- 當一個人運用他的理性去尋索並瞭解一個神秘的經歷，難免使理智與感情兩者一併激發。人的理智是有次序的、合邏輯的、具形式的；人的感情卻是常波動的、難捉摸的、難定型的。故此，理性之衝突就在離合的問題上。田氏提倡一項所謂「救贖的理論」(Saved Reason)，無論宗教或神學不能單單向理性襲擊，相反的要把理性贖回。他認為「那作為基督的耶穌」有一種醫治的能力，可以彌補人類理智與感情間的缺陷。

進一步，田氏討論「神的最後啟示」與「神的道」之間的關係。他認為「神的道」至少有六種不同的意義：

- (1) 這道是「存在的根源」，那種神聖自我顯示的基本原則。這個根源集中一切，也超越一切。
- (2) 這道是創造的媒介，祂有一種無中生有的力量。
- (3) 這道是在啟示過程中一種神聖的顯示。人看啟示，可以明白其中的奧秘。
- (4) 這道是在最後啟示裏一種神聖的顯示。這道也是那作為基督的耶穌之名稱之一。以人的樣式住在人類之中，這道並非耶穌所講的一切話，而是基督的本身。
- (5) 這道是對最後啟示的記錄 -- 聖經。
- (6) 這道是教會所宣講的信息。

雖然田氏列出多種的解釋，實際上，他並不完全接受這些解釋，也不相信「道成肉身」的道理，更不主張聖經就是活潑的真道。如果討論神的啟示這個重大的問題，連道成肉身也不相信，豈不是在建造空中樓閣嗎？難怪何微頓博士 (Kenneth Hamilton) 有這樣一段感嘆的話：「田立克曾自命為一個建築師。終生勞碌，費盡心血建造了一個神學系統。到底他的系統建立在甚麼根基上呢？用甚麼材料呢？我們明顯看見，他的根基就是存在的根源，他的材料就是哲學本體論。至於耶穌基督及其他聖經信仰，不過是點綴配料，實際上當建築完竣後，這些點綴品是不需要的。」

b、第二大點，存在與真神 -- 系統神學卷一後半部詳細分析本體論的真相，和真神的定義。神這一個詞彙是宗教的象徵符號，也是人類崇拜的中心。田氏認為「神」不是人腦子裏可以想像出來的一種「存在」，因為「存在」意味著倚賴性和有限性。無論我們把神放在任何一個最高的「存在」景況裏，這個神仍然是局限在時空之中，與人的存在情景無異。這樣的神，只不過是「偶像」並非真神。故此不值得人用「終極關心」的態度去追尋神及關懷神。在這種情形之下，神存在與否這個問題不能被問，不能作答。因此田立克依從哲學的途徑，認定真神是「存在的本身」或是「存在的根源」，這樣哲學與神學兩方面的觀念就可以彼此容納了。

c、第三大點，生存與基督 -- 田立克的系統神學卷二全部討論人類生存的意義。他首先分析人類始初犯罪，墮落，而失去與神合一的本質，也失掉了生存的意義。人類不單被神疏遠，被他物疏遠，甚至慢慢地覺得被自我疏遠，這種生存景象是最可怕的。人犯罪

的結局就是死亡，但是神沒有就此結束人類的存在，祂為人類創造了新的希望，因為那「作為基督的耶穌」成了一個新存在。藉著新存在，人類有了新生。

田氏用很多新名詞來解釋基督教救贖的真理，很容易使人的思想混亂，對真理無所適從。他提出耶穌代死 (Atonement) 這個教義至少有六個不同的原則：

(1) 耶穌代死這個行動是由神一手創造出來的，意思就是說，當神將罪惡與刑罰挪開，並不倚賴基督才可完成。但基督卻是一位新存在的使者，將神的好意帶給人。

(2) 神本身「和好的愛」與「嚴罰的義」兩者之間沒有衝突，因為神的公義並不是由於人罪債高才發作出來，使人受罰。實際上「義」的存在也是「愛」的行動，人若果違背愛，破壞愛，自然地便受義的嚴罰。

(3) 神將人的罪惡和刑罰赦免，並非忽視了人在生存中那種深切的隔離。蒙赦免的人，必須在生活上有饒恕人的真實行動。

(4) 耶穌代死就是神在「此時此地」親身投入人的隔離絕境中，遭受罪惡的刑罰。

(5) 基督的十字架將神親身投入人的隔離絕境中顯明出來。

(6) 如果人投身在「新存在」，也就投身在神贖罪的顯示中。

不論田氏對神的救贖作何新的解釋，他卻忘不了人的不信這個死症。「不信」就是人故意遠離神的行動和狀態，人的生存，與存在的根源隔絕，因而失去了生存的本質和意義 (卷二，第四十七頁)。

d、第四大點，生命與聖靈 -- 身為一個哲學家，田立克對「生命」這個課題的研究非常深入。他的思想涉及文化、音樂、藝術、政治、工業、醫藥各學術範疇，甚至探索到幻術學，原子物理學，心理學及訓詁學等，以分析生命的奧秘。他認為人的生命是一個錯綜的組合，字典對生命的註釋凡十數條，自古以來人都認定生命就是死亡反面，這種看法帶有極濃厚的宗教道德氣氛。近代哲學家們把生命看作一個「進程」(Process)，視任何生物為一種進化，由單細胞演進到多細胞，由簡單演進到繁複，由底層演進到高層，由野蠻演進到文明，這種看法帶有強烈的邏輯和教育意味。田立克卻主張人的生命，是神的一種創造。生命不是「本質」(Essence)，也不是「存在」(Existence)，因為「本質」在傳統的意念上，只不過是某種物之本，而人之本都是被造，人之本與人相連。同時，「存在」不是本質，田氏認為人的存在是人犯罪與神隔絕後的一種景況。換言之，本質指明人被造的善性，存在指明人犯罪的惡果，生命的真諦是本質與存在兩者的合一。在這種生命的合

一裏，不分層次、等級、優劣，所有生命都有一種自動實踐性 (Self-Actualization)，也可以說生命的功能有各種不同的表現。田立克提出三個基本的解釋。

首先，生命的自我組合 (Self-integration) -- 生命本身有一種自我組合的功能，使個人對自我有所認識，進而促使自我有所改變，至終使自我得以再立。這種過程，純粹是辯證法的正、反、合的變相。在人的生命中，其終極的關心點不是外界的環境，而是一位存在的神。故此，人對自我認識完全是一個道德方面的問題，同時還受一個「道德律」的規範。

田立克提出這個觀念的曖昧性，他認為道德律與神的愛 (Agape) 有很大的差別，道德律是受歷史文化限制的。一般人都主張道德與時遷異，康德就是一位極力提倡解放道德，倫理標準的哲學家。自然主義者也跟著呼喊著「反抗絕對道德律」的口號，他們以人心理的情素、社會的現狀，和文化的背景來訂定道德的標準。神的愛卻不是這樣，它是絕對的，不受任何歷史、文化所限制的，也是至高尚的道德標準。但是也提醒人千萬不可將這個神聖的愛，變作一個與其他律例相齊的規範，因為神的愛並非要管制人，乃是要使人成為新存在。

其次，生命的自我創造 (Self-Creativity) -- 人類生命的進程充滿了矛盾，因為人的一生可以說是自我創造與自我毀滅兩者的相互循環。人不斷在日常生活中表現出自我創造的能力，如人的勞動，人的增殖等，足以帶來豐富的享受和滿足，反方面，生命的自毀性也從疾病與死亡中流露出來，這種矛盾引人親近神。其次人類經常藉著文化來表明自我創造的功能，舉凡人類文化中的語言、美術、倫理、宗教、技術、科學、哲學等範疇，都是人類創造自己的天地。

田氏很明顯地指出人類的文化行動是充滿曖昧性的，因為人類越文明就越覺得他的現狀與存在隔絕了，這也是指向神學的一個路標。

田氏說明「歷代以來，不少古聖英賢都藉著歷史來表現自我創造的能力，其實歷史與文化一樣有其不可思議的矛盾」。革命是鬥爭的歷史，似乎產生新的思想，新的政權，新一代，但在這個創新的同時，出現了流血、死亡的歷史悲劇，人類歷史中，一代去了，一代又來，雖有過無數次的創造，卻造不出一個至終的答案來解決人類生存的問題。故此田氏提倡自我超越的理論。

最後，生命的自我超越 (Self Transcendence) -- 既然生命的自我組合是屬乎道德性的；生命的自我創造是屬乎文化性的，那末生命的自我超越就是屬乎宗教性了。

世界上所有的宗教都希望將人聖化，提升到神那裏，得享永恆的喜樂。追求宗教的人，也不斷冀求以一己的德行、善良去獲得生命的歸宿。但是人類始終未能解決自己與現實隔絕這個大問題，宗教也無法避免那種曖昧性，田氏最後提倡人的自我超越必須依靠神聖的靈。

田立克在系統神學卷三常用「神聖的靈」(Divine Spirit) 這個名詞。但對「三位一體」(Trinity) 這個信仰保持一種既不反對也不接受的態度，其實字裏行間，他是不接受聖父、聖子、聖靈三位一體真神這個真理。他只強調神只有一位，一個整體，田氏對使徒行傳第一章所記載聖靈降臨的事蹟視為「歷史、傳奇、神話的混合」，有待歷史的考證，他認為五旬節倒是一個很好的象徵，為初期教會留下了五個象徵性的特點：

- (1) 五旬節象徵一個屬靈團體的產生。
- (2) 五旬節象徵一種信仰不為十字架、死亡所毀滅。
- (3) 五旬節象徵一種愛的流露、救濟貧困、憐恤孤寡。
- (4) 五旬節象徵一個單體的合一，不分國籍、種族、傳統、性格，大家聚合一處，凡物公用。
- (5) 五旬節象徵一個普世性的廣傳運動。

田立克一方面強調聖靈是解決人類自我超越的唯一妙法，另方面又不接受聖經所記載的聖靈，可真是個系統神學裏面的一個大矛盾。

e、第五大點：歷史與天國：

人類歷史裏面每一件史實都具有特殊的意義，也有永恆的價值。歷史事蹟有四層要素：

- (1) 歷史事蹟表明人類生存的意念和目的。
- (2) 歷史事蹟是人類自由的癥結。
- (3) 歷史事蹟既是人類自由的癥結，就激發一種人生的新價值和新意義。
- (4) 歷史事蹟激發出來的新價值和新意義，無形中造出了新的事件。

在無數的歷史事件中，惟有天國的降臨才能真正的、完全的滿足人類歷史的深長意義。田立克認為天國有多方面的特性。

(1) 天國具有政治性 -- 雖然世界各國有不同的政權、法例，但是神仍然是最高的統治者。

(2) 天國具有社會性 -- 當一個社會有神的天國就有充足的和平與公義。世界大同，人間天上就是這種景況。

(3) 天國具有個人性 -- 永恆的觀念和滿足必須屬於個人的，每一個人都要親自經歷。

(4) 天國具有普世性 -- 天國的權利，不能單給予某種特殊份子，或某階層的人士，天國的福份是為全人類的。

田立克也將「世界歷史」和「救恩歷史」明顯地分別出來，他說救恩歷史或教會歷史有審判、衡量和反射世界歷史的功能。同時，根據田氏的歷史觀「那作為基督的耶穌」成了歷史的中心，當時候滿足，人肯接受耶穌的救恩，進入新存在裏，天國就在那相信的人身上實現。

田立克絕少提到罪惡這個大問題，細看新約聖經中耶穌的生平事蹟，祂針對罪惡為一大前提，必先要解決。田氏的系統神學中實在忽略了一個人類最難解決而又必須解決的問題。

四、深入研究

1. 本來新正統派宗師巴爾特的著述如「羅馬書註釋」，「教會教義學」等，其目的是要針對自由主義離開了聖經權威而厲加抨擊，還極力提倡回到聖經裏去。但是在神學圈子裏反對巴爾特的人以布特曼為最激烈。試用布特曼的「新約神學」和巴爾特的「羅馬書註釋」比較二人在新約思想上的差別。

2. 我們相信「聖經都是神所默示的。於教訓，督責，使人歸正，教導人學義，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事」(提後三 16-17)。試從這段經文為起點，並引用其他經文，討論及批判布特曼「貶神話論」的思想。

3. 布特曼的形式批判實在有其科學的功用，可是往往令人失去對神的話的絕對相信，當今的基督徒知識份子應用甚麼態度去研究，相信，接受並宣揚神的道而不流於盲從呢？

4. 田立克在歐洲的時候，與巴爾特抗衡，且自稱為「最後一位自由主義者」，他反對巴爾特那種狹窄的聖經觀念，試將巴爾特的「基督論」與田立克的「新存在」作一比較，然後用羅馬書一至八章的經訓作一個總批判。

5. 保羅在羅馬書第五、六章及歌羅西書第二章對罪這個神學課題，提出明顯的分析，試用這三章聖經為背景，去討論田立克的新存在。

6. 如果說田立克是泛神主義者，當然會引起很多人不滿，倘若一個人在此時此地認真地，嚴肅地思索，而感到一己存在的虛空和絕望，就在這一剎那中間，藉著自我超越進入新存在裏，神人和好獲得新生。那麼這個人的經歷，何以見得是聖經所提倡的重生經歷呢？若是神人和好，這個神又是誰呢？如果神就是「存在的根源」，那麼人怎樣可以得到救恩的確據呢？試從約翰福音第三章找出一些證據。

7. 保羅說：「十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙……世人憑自己的智慧，既不認識神，神就樂意用人所當作愚拙的道理，拯救那些信的人。」（林前一 18-21）你覺得這段經訓對自己的靈命和追求有一種挑戰嗎？若是有，能否列舉出來，然後用禱告的心去求聖靈帶領，勇敢面對這些挑戰？

第三條路線

以社會現狀為指標的神死神學

如果要問：第二次世界大戰以後，美國國內最突出的神學思潮是甚麼？答案很可能是「廿世紀六十年代的神死神學」。如果再問：在廿世紀六十年代裏，能够像狂風橫掃美國教會及社會的哲學思潮又是甚麼呢？答案更可能是「神死神學」。如果最後問：在美國教會，及社會裏年青一輩最嚮往的新聞是甚麼？答案是「神死」。自從「神死運動」被一班年青神學教授開始倡言之後，好些高等學府，神學院及知識界都熱烈地討論這個問題；好些新書不斷以「神死了」這個新題目出現，有些書因為被人狂購的緣故，竟成了暢銷書。一九六八年四月八日的時代雜誌 (Time)，封面也用大紅標題宣告「神死了」這個大「訃聞」，電視廣播均有特約節目來討論這個熱門的問題，不少好奇的「信徒」多年沒有參加崇拜，頃間「神死了」這個噩耗，也糊裏糊塗的跑到禮拜堂去，看看是否要參加一個盛大的喪禮。甚至有些從來不上禮拜堂的人，聽到這個有趣的訃聞，滿懷憐憫的到禮拜堂看個究竟。信仰純正的神學家、學人、牧師，有許多帶著怒氣沖天，義不容辭的態度，撰寫長短文章來反駁這些神死謬論。教會期刊，宗教雜誌，神死號外等層出不窮，辯論得有聲有色。由於這班談神死的人的背景，都帶有濃厚的基督教色彩，也有某些宗派背景或教會立場，使教外人士有莫名其妙的感覺，到底基督教的神是死是活，大家總想得個真確的答覆。

一、美國社會與神死運動

宣告「神已死亡」這件事，初時並沒有甚麼神學的體系作根據，只不過是一個新運動的開始，這個運動除了表現出西方人心靈的虛空和迷惘之外，更指出現代人的罪惡和反叛。神死運動其實沒有清楚說明「神死」這個神學理論，相反的卻明確地將美國社會的現狀，生活的解體和信仰的反叛幾方面解剖出來，再墮入一個無神論的陷阱裏面去。

A、社會的現狀

第二次世界大戰後的社會現狀是非常驚人的，除了人類登陸月球此類的驚人消息外，其他消息也，是史無前例的：

1. 美國人口膨脹率似乎已經被優良節育計劃所控制了，但是失業數字卻與日俱增。
2. 美國物價飛昇，通貨膨脹，情景可慮。

3. 美國教育制度算是非常成功，但是道德教育卻淪亡，今天由工會聯合提倡罷工風潮的包括醫生、護士、警察、消防員、教授、教師等，這是歷史上少見的。
4. 美國法律制度最嚴密，而犯法之手段亦最高明，青年罪犯的數字甚高。
5. 美國最喜歡談民主，自由，但種族歧視最深。
6. 美國常講和平，卻參與歷史上許多戰爭。
7. 美國許多青年吸毒，性狂，反抗，自滅。
8. 美國物質最豐富，但家庭破裂成分很高。根據一九七四年統計數字，一年內結婚案共有二百二十二萬三千餘宗，離婚案卻有九十七萬餘宗。換言之，這一年的比例，每二對半婚姻中便有一對是破裂的。一九七四年的離婚百分比是四點六，即是從一八九〇年的記錄起算到今天可以說是最高的。
9. 美國現代的生活，太注重物質的享受，缺少精神、靈命方面的培養。
10. 美國紙幣上印著「信靠神」，國歌歌詞上寫著「讚美神」，國家憲法上寫明「以神為上」，一般人所見所聞所感所受均無神。神學家宣告「神死了」實在不足為怪。

B. 生活的解體

「神死了」這個口號也是現代人心靈苦悶的吶喊，因為生活的現實和神已經脫節了。第二次世界大戰後出現的所謂新神學派，社會福音，無非要將天國建在人間，共享天下太平的福樂。豈料，韓戰(1950-1953)，越戰(1964-1973)，中東拉鋸戰接二連三的把美國捲入漩渦(韓戰美軍死傷超過十五萬七千人；越戰美軍死傷超過二十一萬人)。這種長期的精神威脅，直接影響了美國民生。

廿世紀六十年代，另一個美國人民生活現象，就是瘋狂追求占星術、巫師、邪靈、交鬼、預言、東方的瑜伽術，及神秘宗教等，使不少青年男女的思想麻醉了，膾炙人口的女先知珍迪遜(Jeane Dixon)忽然間搖身一變成為世界名人。她信口開河的預言，卻被迷惑者看作金石良言，她的書和文章也暢銷全國，取巧的作家們乘勢趁機發財，大寫特寫有關占星學的書，例如「實用占星術」，「簡易占星入門」，「日用占星術」，「健康與飲食占星指南」及「占星與性生活」等書如汗牛充棟，遍滿坊間。好些大學還加開「占星學」，「魔鬼學」等特別課程來適應時代的需要。神秘迷人音樂、唱片、卡式錄音帶、七彩迷離的神秘圖畫、海報，在大小城市的書店裏，報攤上都琳琅滿目。美國一千七百五十份日報中，在當時期內，至少有一千二百二十份刊登占星學之類的專欄，加上吸毒、同性戀、嬉皮士的性衝動，使青年人的生活圈裏真是滿天星斗。

另一方面，就是青少年人對教會的不滿，遂有「神的兒女」(Children of God)，「耶穌羣眾」(Jesus People)，「靈恩運動」(Charismatic Movement) 等刺激性的團體出現，不少人離開了教會，男女混居一處，過所謂初期教會的公社生活。

最後，美國反種族歧視風潮，也像野火狂燒似的蔓延到全國。一九六八年黑人教會領袖金格博士被鎗殺，掀起了空前絕後的黑人暴動。美國在這種情形的壓迫下，千萬人的生活解體了，因為：

(1) 在教會裏「神已死了」 -- 神學家，基督徒不到教會崇拜。教會無非是一種有形式而無意義的存在。

(2) 在信仰上「神已死了」 -- 神學家，基督徒不再讀經、禱告、見證。人所追求的是一個無宗教行動的宗教。

(3) 在哲學上「神已死了」 -- 現代人再不必依靠形而上的邏輯辯證來研究神學了，因為所有涉及神的話題在哲學上是無意義的。

(4) 在神學上「神已死了」 -- 現代人不需要神，同時所有關於神的觀念無非是人的推算和臆測。

(5) 在文化上「神已死了」 -- 現代人目見廿世紀的文化，無論在藝術、音樂、繪畫、雕刻、攝影、戲劇、娛樂各方面都表現出神的毀滅，人的抬頭。

(6) 在社會上「神已死了」 -- 人類社會，再沒有平等、自由、博愛，這一切不能單向神求便可得到，相反的，基督若要把天國建立在人間，必定要置身社會，積極反戰，反貧窮，反階級，反種族歧視，反資本主義等等。

(7) 在思想上「神已死了」 -- 現代人強調人性自主，存在的超越，人不只說神死了，就是神不死，也要把他殺死，好使人變為神，這種矛盾思想引致人的自滅。

C、信仰的反叛

在美國神學圈子裏，田立克的存在哲學及神學霸佔了一個相當長的時期。他聲言現代存在神學的「相關論」可以針對現代人「終極關心」的問題，人的信仰可以藉著跳躍的方法躍進新存在裏去。許多青年學子聽到這位德國奇才的高言偉論，除了張大嘴巴敬畏之外，還帶有一種神秘的感覺。

可惜，並非所有學子們都步老師的後塵，年青一輩的神學教授們覺得，美國的神學思潮不必被德國的神學傳統拖著鼻子走，於是想創造出美國本土的神學思想，一反田立克

的作風。據說田立克死前一個晚上，曾異常激烈地與一羣年青的「神死學者」們爭辯。很可能，這位老人家被一班小伙子刺激起心臟病發作而身亡。說實話，田立克的存在神學也不外乎讓人能够創造自己的標準，把人的存在「神化」起來，到那時，神的生死，在人的眼中也沒有甚麼重要的地位。

二、神死神學的歷史背景

上面提過，神死運動並不是美國人的新玩意。其實第一個真正用「神死了」這個名詞的人，是德國無神論者尼采。他的「超人」幻想，正面地聲明人是絕對自由的、自主的。在人的自我超越中，可以廢除一切有關神的信仰、儀式，和生活。這種思想充份表現出人類文化的解體，造成這種慘劇的因素非常複雜。

A、歐洲的遠因

1. 尼采 (Friedrich Nietzsche 1844--1900) -- 誰也想不到，尼采是生在一個非常好的德國牧師家庭中，自小接受基督教的薰陶，長大了卻宣告「神死了」。尼采十八歲便離開了真神，要尋找一個人生的解脫。大學期間，思想行動非常反叛，煙、酒、女人，卻無法滿足心靈的空虛和肉體的需要。後來醉心於哲學和音樂，因為生有奇才，二十五歲那年便升為巴塞爾大學 (University Basel) 古典哲學系主任。其後更瘋狂地攻擊基督教和出賣神。三十五歲那年，他精神崩潰，病重幾乎要死，他留了一張紙條給妹妹，上寫著：「當我死後，只許親朋來送殯，千萬不可讓神甫或任何人在我的墓旁，當我無法自衛的時候，亂說謊言。我願意以一位誠實外教人的身份與黃土長埋。」病好之後，竟然驕傲的說：「所有的神都死了，願超人萬歲。」

2. 海德格 (Martin Heidegger 1889-) -- 存在主義者，海德格也是德國人，曾獲哲學博士學位。他的思想受祁克果的存在哲學影響甚深。他在一九二七年發表「存在與本體」(Existence and Being) 一書，根據祁氏對人性的看法，加以無神論的立場，詳細分析人生存的目的和意義。他強調人是世界上的可憐蟲，被拋進一個漫無意義的真空裏等死，倘若人肯自察一己的內疚，或者可以從自滅之中活過來。他對尼采的神死哲學，不能給現代人一條出路，原因就是：倘若那個超然的神 -- 那些超然的勢力，都死了，滅了，那對人類有甚麼幫助呢？因為人根本對這些超然的事物毫無興趣。最要緊的還是有一天，人能够自覺，才可以為自己創造生存的意義，雖然他不像尼采那般極端、激烈和強蠻，他也直接把神置之度外。他的學生沙特繼承他的衣鉢，將無神論推得更廣，也可以說是「青出於藍，而勝於藍」了。

3. 雅斯培 (Karl Jaspers 1883-1969) -- 第三位影響歐洲文化的存在哲學家雅斯培，也是德國人，和尼采一樣在巴塞爾大學當教授。他強調人生的追求必須要有一種非理性的最後經驗，才可以領悟人生的真諦。誠然，這種非理性的最後經驗，也是不能盡然解釋的，更不是一次過便完滿的。人生好像一條永無窮盡的路，走在其中的人只好努力的去走，因為人不知道那一次的經驗算是最後的，非理性的。這樣的理論，無形中將重生得救的真正經驗否認了，因為現代人無法真正坦白的承認他已經享有這種最後的經驗。

雅斯培對尼采很推重，他曾經寫了一本「尼采與基督教」的書，對人的咒罵重述一遍，雖然雅斯培竭力表揚存在哲學的偉大，也無法補助尼采晦澀，混亂，矛盾的哲學論調。

4. 馬克思 (Karl Marx 1818-1883) -- 比較上述三位德國哲學家更早期的馬克思，也是一位傑出的德國人，他死的那年正是雅斯培出生的一年。但是馬克思卻為德國無神論鋪下了一條道路，馬克思在柏林大學讀書，早受黑格爾的思想薰染，學成之後，找不到哲學教席，遂在報館工作，到一八四八年加入了共產黨，發表「共產宣言」。因為政治思想關係，逃往英、法、比利時各國，馬克思的「資本主義」一書哄動一時，也奠定他的唯物論思想。由於政壇動亂，人心徬徨，許多人便對馬克思的社會主義，發生一種美的憧憬，希望他的社會改革，共產手段，階級鬥爭，勞工翻身的革命運動，為人類帶來更美的社會，更好的生活。馬克思認為宗教是一種毒素，阻礙社會進步，而資本主義又常以宗教為麻醉品欺騙勞工大眾。於是提倡革除一切宗教，以勞動創造世界。尼采的超人觀念，必就是受了馬克思主義遺毒影響的。

5. 祁克果 (Soren Kierkegaard 1813-1855) -- 存在主義的開山祖師祁克果是丹麥人，與馬克思同時期。他的一生是孤獨的，淒涼的，憂鬱的，有人說，祁氏的一生好像是一个不必要的悲劇，他不算是個神學家，只是對人生有極深刻的體驗，所寫的二十多本書中，都充份表現出歐洲十九世紀的空虛，寂滅和迷失。他本人對教會的假偽非常不滿，死前也以一個真實的基督教殉道者自居，拒絕教會的一切禮儀與安慰。尼采可能是步他後塵，把開山祖師的生活細節也模仿過來。

上面已經提過，祁克果的存在思想為歐美廿世紀的神學思潮帶來一股極大的潛力。他的生活、思想非常重視個人的存在，對當時國家、教會，那種徒有外表而無實際的情形深惡痛恨。他更積極反抗任何教條、規則，他的論點，帶著濃厚的藝術性和刺激性，很容易引起陷在困境中的現代人之共鳴。

祁克果並不是無神論，所以不能將之與尼采派同列，然而他的哲學思想，存在的論調，信心的新釋，對教會的反感，卻給後世帶來了一種反作用。換言之，他本人對神的虔

敬，對聖經的尊重，對信仰的追求，這些好處，沒有發生大的影響力。相反的，他對人生看法的悲觀，對教會信條的反抗，對個人存在的偏重，卻被人高抬起來了。所以他對歐洲神死思想的形成，不能說沒有一點間接的關係。

6 沙特 (Jean Paul Sartre 1905-) -- 尼采死後不久，法國存在哲學家沙特接著在歐洲起了領導作用，他沒有尼采那麼瘋狂，但比海德格更深入。他的無神論已經受大眾的歡迎了，沙特的人文存在主義，強調神的死亡就是人的解放，惟有不受神管制的人，才可以自由自在的去作自我決定、選擇和生活。也惟有在無神的社會裏，人才發現真正的人生價值和意義，因為人生惟有能自決才有真正的自我威權，例如：有一天，你在街上走，正要過馬路的時候，有一位老大婆也要過去，倘若你禮貌地協助她安全的過到那邊去，可以說你真正表現出本身的自我威權 (Authenticated Yourself)。不過，你立意將老大婆推在地上，把她的錢包拿走，你同樣是真正表現出本身的自我威權。行動的本質和內容並不重要，最要緊的還是你能自我抉擇和自我行動。沙特的路線是一條非道德的存在路線，可惜這種理論，在沙特本身也無法實現出來。他早期的作品「存在與虛無」 (Being and Nothingness) 很快便譯成英文暢銷歐洲各國，後期的小說也深受美國人歡迎，所以沙特的無神主義思想，也直接影響了新大陸神死運動的開端。

7. 卡繆 (Albert Camus 1913-1960) -- 法國另一位存在主義作家就是卡繆。和沙特一樣，他不算在神學有甚麼真正的貢獻，唯一的貢獻就是再深一層的在小說裏宣佈神真的死了。卡繆在第二次世界大戰時曾參加地下工作，創辦「襲擊」戰報。他早期的作品「異鄉人」 (Stranger)，就足以證明他的存在思想比沙特更激進。卡繆聲言神是不存在的，更呼籲人類對自我存在的荒謬，和對一切限制自我滿足的因素極力反抗。無形中，在人類生存的問題上又加上一種反動力量，不單只反對神，咒罵神，更加反對人自己，咒罵人自己，使人生完全失去真意義，自然引致人的自滅。

B、美洲的近因

自從美國進入廿世紀新時代之後，接二連三的受兩次世界大戰的打擊，加上韓戰，越戰，人心對所有的宗教都抱著懷疑的態度，更因神學的路線都偏向人文主義，神的觀念漸漸模糊，人的主權日見增加。美國不景氣結束後，人民生活日漸好轉，社會福音大受歡迎，一步一步將神死運動的序幕打開。

1. 新正統神學的影響 -- 在新正統派的學術圈裏，與歐洲巴爾特，布特曼兩人媲美者，惟有美國的尼布爾 (Reinhold Niebuhr 1893-1971)，他把新正統神學思潮帶進美國的神學界且大放異彩。

尼布爾的祖先本來是德國人，一八四八年共產宣言正式發表後，德國社會動盪，人心混亂，尼父與其未婚妻移民新大陸。故此尼布爾出生於美國，雖然他是美國人，卻沒有失去德國人那種堅強的精神，他在美國教育界，神學界有顯著的成就。在美國近代神學家之中，尼布爾可算是影響政治、經濟、社會、倫理，及教會最大者，他發現人性的矛盾，造成個人，家庭，社會的衝突和焦慮。所以人必須能够做到否定自我，方有真正的解救辦法，他把人的自覺在救贖過程中放得很高，所以和存在主義所提倡的「人的超越」非常相似，加上他後來對教會的黑暗、落後，大加抨擊，難免有些人對神也失去信心，希望用人的科學方法，組織方法，將教會重新整頓。

2. 存在哲學的鼓勵 -- 雖然存在主義沒有國籍的限制，但是在德國近代神學，哲學，文學圈子裏卻產生最多這樣的人。田立克 (Paul Tillich) 是德國奇才，與存在主義者海德格為同事。由於第二次世界大戰的緣故，德國政壇動盪，田立克全家移民新大陸，在紐約協和神學院和哥倫比亞大學任教。上面已經提及他在存在哲學上的造詣，例如他的「新存在」，「相關論」，「系統神學」等神學思想充份表明德國存在哲學傳統的深奧，他去世前一個晚上，在芝加哥大學神學院與一羣年青的「神死學者們」發生激烈的辯論。

3. 神秘巫術的盛行 -- 從來沒有人會預測到在這個科學昌明，知識高深，物質豐富的美國社會裏卻充滿了神秘學術 (Occultism) 和魔鬼巫術 (Switch Craft)。人類好像對真神討厭了，連這個名字也不願再聽聞，就一反常態去求鬼。數月之間，占星術，占卜術，交鬼術，江湖術，到處盛行。不少青年男女瘋狂似的去尋求魔力和迷幻。難怪神死運動也鼓勵信徒們多追求東方的神秘主義，來充實人心靈的虛空。

三、神死神學的人物

「神死神學」實際上還未能成為一個體系，只不過是一個流行的口號，一個反宗教的運動，也是一個信仰的反叛。這個運動的產生大致是在一九六五年，美國幾位年青的神學教授，對英國羅賓遜會督 (John A. T. Robinson) 發表「向神誠實」 (Honest to God) 一書產生激烈的討論，同樣的文章在一些教會及宗派雜誌裏不斷出現；美國大報章，大雜誌也以特號大字吹擂一番，加上「神死了」 這個名詞非常刺激、吸引，也容易上口，所以神死運動就不胫而馳，瘋迷全國。

為什麼這個運動會有如此偉大的吸引力呢？為什麼在一個所謂基督教的國家裏，提倡無神論的運動也如此受歡迎呢？為什麼一般冒險性極強的美國人，卻對死字有那麼濃厚的興趣呢？要答覆這些問題，必須明白美國社會的宗教和文化的現狀。

通過美國社會及文化的透視，很明顯看出神死運動的興起，至少有四重意義。

首先，是心理上的意義 -- 現代人不必再有神的念頭和心思了，因為今天美國的存在生活，沒有那一方面真正與神有關係的，同時，一切宗教儀式也失去效用。現代人不須作任何虔誠的默想和禱告，根本上人的腦海裏再不能浮現出神的意念，先前的宗教名詞，屬靈口號，盡失真義，和現代人的生活脫節了。故此在人的心理上是無神的，換言之，神已經死了。

其次，是社會上的意義 -- 現代美國社會裏的教育、政治、經濟，各階層的組織已經失去先前的感化作用，人再不能從這些機構中覺得有神的存在。例如，美國主張宗教自由，又稱為基督教國家，這點對現代人已經失去真實感；美國的憲法，國歌，紙幣上都印有敬拜神的字樣，這點對現代人也失去真實感。正如沙特所說：「姑勿論神存在與否，對我們是毫無用處的。」

再次，是本體性的意義 -- 現代人對宗教的名詞，術語已經討厭極了。但是不知道如何把這些象徵性的觀念從人的意念中剷除，當「神死了」這個口號宣告出來之後，現代人好像找到了一條生路。人再找不到任何文字，辭彙，形式可以象徵神，因為神已經死了，人既然連「講及」神這個可能性都好像沒有了，那末去「相信」神豈不是更荒唐嗎？

最後，是神學上的意義 -- 現代人雖然宣告神死了，但無法否認這仍然是一個神學的問題。何以見得這是一個神學的重要問題呢？第一，如果這個真神沒有死，而人偏說祂死了，那將來的結果會怎樣？第二，倘若這個真神死了，以後又復活，那麼人怎樣去應付呢？第三，既然真神已經死了，那麼神學體系裏其他的要素必須另找新的解釋。第四，神死了，人活了，只不過將神學重心改為人文主義，到底現代人的人文主義帶來甚麼應許呢？這些問題都是現代人所焦慮的，冷靜一點，很可能我們覺悟到，真正死亡的不是神，而是人。

提倡以社會現狀為指標的神學家，大部份是較年青的，其中大致分為兩派。第一派如奧太舒，韓米頓，溫漢尼，范巴倫等代表激進派，他們主張神已死了，基督教應該完全重新改造；第二派如郭士，羅賓遜等代表世俗派，主張正統主義的神學體系和字句已經死了，故此應該全部革新，以適合世俗人的胃口。兩派的方法和動向似乎有所差別，實際上兩者的出發點都認為神已死了，該由人來接棒。

A、激進派 (Radical Approach)

1. 奧太舒 (Thomas J. J. Altizer) -- 奧氏是「神死」運動的主要人物，他的思想在美國第二次大戰後，可算是創作性的，充份表現出美國的新論調。他深受歐洲的存在主義

(尼采，沙特) 和東方的神秘主義 (佛教禪宗) 的影響。同時，美國的社會現狀使他窒息，眼見不到神的偉大，耳聽不到神的聲音，口傳不出神的恩言，鼻嗅不到神的氣息，手摸不著神的帶領，腳跑不上神的義路，生命上得不著神的同在。他才大膽地，悲痛地，無可奈何地宣佈：「我們必須認定神的死亡是一樁歷史事件；神已經在我們的時代、我們的歷史、我們的存在中死去了。」奧氏的論調是極其難懂而又是自相矛盾的，他常說：「感謝神，神死了。」他並不是主張沒有神的無神論者，他希望人相信全能的神已完全陷疫於人類社會裏，還引用腓立比書二章六至八節這段經文證實本有神的形像之基督，已經「虛己」、「成人」、「卑微」、「順服」、「死亡」，他又主張惟有認定神已在人間死了，才可以踏上生命的正途，找到那完美的基督。找尋基督的途徑，不再是依從陳舊的教會路線，而是非宗教性的，世俗化的途徑。他批評現代的正統神學思想與人類的現狀格格不入，雖生猶死，所以「基督教無神論福音」一書中，他大聲疾呼說：「將神殺死是人類一種救贖行為。」

奧太舒的神學思想仍未有系統的整理出來，所以整個神學運動和思潮，仍在不斷的改變和發展中，下面四點是值得注意的：

第一，歐洲存在哲學的恩澤 -- 神死運動的遠因起自歐洲，奧太舒本人的思想盡量表現出其激進、獨特和現代化，卻無法否認他受歐洲存在主義的影響甚深。正如其他激進派神學家，奧太舒對尼采異常敬佩，他的用詞，造句都模仿這位德國無神論宗師。奧氏認為「尼采是現代最偉大的先知，因為他有勇氣和遠見呼籲人類投入存在的現狀，享受自由自主的生活，而現代人若要享受這種真正生存的形態，必須摹求神的死亡。」奧太舒對另一位德國殉道者潘霍華 (Bonhoeffer) 的思想亦非常嚮往，因為潘氏所寫的幾本書如「獄中書簡」(Letters from Prison)，「追隨基督」(Cost of Discipleship)，「團契生活」(Life together)，「聖徒的交通」(Communion of the Saints) 中，都創造出許多簇新的，獨特的神學詞彙，正合激進派人士的口胃。本來潘氏的信仰與奧太舒的神死運動沒有基本上的關連，無奈潘氏的新觀念，新字眼，被用來作了反宣傳。無形中，也給這個運動一些武器。第三位影響奧太舒思想的可算是德國奇才田立克，雖然兩者在年齡，經驗，著述，路線都有明顯的分別，奧氏卻佩服田立克在存在哲學上的勇毅和創造力。當田氏心臟病復發死亡的時候，奧太舒惋惜的說：「他是我們歷史上唯一的神學家，能够使現代人對神學思想發生一個真實感；也是唯一有堅毅的精神去面對廿世紀裏充滿世俗化的社會的人。」就算田立克能起死回生，聽到這番祭文，也不會有甚麼好感，因為田氏覺得這班後起之輩所走的激進路線，連象徵式的神觀都要毀滅，邁向無神主義，未免有點走得太快和太遠了。

第二，東方神秘主義的吸引 -- 奧太舒的神學處女作，是一本有關佛教，禪宗神秘主義的論文，書名是「東方神秘主義與聖經末世論」(Oriental Mysticism and Biblical Eschatology 1951)。他初期的神學思想是無定向的，只是在客觀地，真誠地尋找一個主體的觀念。他認為基督教的固執傳統，實在無法使人自由自主地去作有意義的抉擇，尤其是對神的觀念，被教條式的信仰和實行所限制，人再不能清醒地了解自己的本相，人腦海裏的神只不過是一個象徵，當然這種象徵對現代人的真存在是沒有用處的。

奧太舒對那種神秘的，抽象的「神聖」觀念倒沒有完全放棄。一九六三年他將一位羅馬尼亞人歐里迪去印度求仙的經歷，與現代基督教作一綜合研究發表「歐里迪與神聖辯證」(Mircea Eliade And Dialectic of The Sacred 1963)。書中強調現代基督教神學的動向與那「神聖的」越離越遠，甚至到了一個覆水難收的地步。惟有從非基督教，東方宗教當中或者可希望再找尋到一個神聖的境界。奧太舒還聲明，現代人再不能用所謂「宗教的言語」，「神聖的言語」去表達這個新境界。書中指出：「在我們的時代能精明地選用世俗的言語，才是真正進入神聖境界的途徑，因為所有傳統的神學範疇已經完全失去真義。」奧氏以為將東西方宗教的精華合為一體，便能創造一個新的神學思想，他的勇氣是可嘉的，但是站在信仰的立場，未免太天真了。

第三，基督教無神論的推行 -- 細察奧太舒的神學路線，當初他絕對沒有走向無神論的動機，一九六一年發表的思想，只是充滿抽象性和神秘性的問題。到了一九六六年，他發表了「基督教無神論的福音」(The Gospel of Christian Atheism)一書。他正面指出，所有基督教關於神的部份可以拋到九霄雲外。他的主題完全取自黑格爾的辯證法和尼采的無神論，奧氏宣佈神死了，卻保留著基督，書中呼籲現代人應「歡迎那位完成一項由超脫而進入內在的運動，隨時隨地與人同在」(第一五五頁)。對基督的位格這樣解釋，無疑是與第一世紀的諾斯底派有所相像，既然現代人的信仰不能接受一個外在的，超然的神，但可以讓基督的智慧慈良存在人心，倒不如直截了當的說，那個超然的神已經死了，現代人不必再顧念到神的事情。

當奧太舒保留基督這個名字，與聖經所記的受膏者，有很大的差別，他認為基督是一個「進程」(process)。

第四，神死運動與新神學的誕生 -- 自從神死神學在美國成為一個瘋狂的運動後，不少文章，書籍都針對這個主題發表偉論。一九六七年有一本「神死辯論」(The Death of God Debate)選集面世，裏面有一篇由奧太舒執筆的「新神學的意義」(The Significance of the New Theology)，縷述神死思想的本質和動向。他認為過去歷史上

的基督教，已不能再向現代人發生甚麼作用了，一個新的神學必須應運而生。這個新的思想必須由新的言語，新的作風，新的形態，和新的生命來表現。他還說：「我們不能假定這種新的神學已經來到，也不敢假定這條思路已經鋪好，更不會假定這種進化階段毫無疑點，但是我們可以說，目前已經有更多的基督徒及神學家從教會各階層出來，尋找一個新的，激進的信仰。」

但是何微頓 (Kenneth Hamilton) 批評奧太舒的思想並不新奇，「這種無神論比黑格爾的思想更殘舊」。

2. 韓米頓 (William Hamilton) -- 神死運動第二位激進領袖韓米頓的思想比奧太舒更顯得激烈和衝動，卻比不上奧氏的哲學化。由於他本人的衝勁和背景，神死運動的文字大都用他以非正式的代表來發表。他的思想一反新正統派的辯證手段，不從存在主義的消極厭世，卻鼓勵世人積極參與救世的行動。他在思想上的反叛，一則討厭教會的形式化，這是深受潘霍華的影響所致，另則以積極行動來彌補消極的反叛，這是深受人文主義的催迫。現代人若切身力行，就能夠人定勝天。韓米頓發表過好幾本書，但嚴格來說，他的神學思想也不能成一派系，下面三點是值得一提的：

第一，神死運動的多重意義 -- 自從神死運動產生之後，引起神學圈子內及教會裏許多辯論和混亂。韓米頓為了重申這新運動的要旨，曾經為神死運動作下列五種解釋 (神死辯論第二二七頁)。

(a) 潘霍華的入世觀 -- 新運動的要旨是入世的，現代人已經出頭了，可以將一切殘舊的，形式的宗教毀掉，將神的觀念摒棄，因為過去的神只是一個濟人燃眉之急的一個觀念。現代人要親力親為去面對自己的困難。

(b) 卡繆的厭世觀 -- 新運動的另一要旨，乃在表明人間疾苦日形慘重，六百萬猶太人集體死亡，多次世界大戰，死傷無數，可見聖經所講的神已經不再關懷人之生死，大慈大悲的主宰已經死掉了，人的結局就是痛苦無邊。

(c) 現代宗教的傳統性 -- 新運動的目的也是為了攻擊現代基督教神學上的巴爾特新正統派。雖然巴爾特的思想佔據了神學範圍的要點，卻不能滿足神學上的饑渴。新正統派勉強地聲言神藉著耶穌基督向現代人顯現，可惜現代人卻無法誠實地、明顯地去知道這個事實。故此，神的觀念不再在現代人的腦子裏發生任何作用。宣告神死了，還可以減少一些思想和信仰上的混亂。

(d) 現代生活的真實感 -- 現代人每天所面臨所經歷的敬虔、驚訝、悽慘、不幸、聖潔、神奇，這一切都是真實的感覺，也是不能避免的。新運動的要旨，乃在指明這些真實感不是由神而來，更不要神來解決。今天人生中許多事理是要人自己去創造、解釋和建立的，如醫藥、天文、太空等經歷。如果人能建立一個宇宙觀，那麼神的觀念自然不必要了。

(e) 無神主義的新發現 -- 現代人漸漸發掘出更多的新名詞、新方法、新思想來表達和解釋道德，文化，科學，審判此類的社會狀態。神死運動的要旨，是否認現世生活中的痛苦，神秘和複雜，乃是說明不能再用神這個字去解明這些人生現狀而已。

第二，神死運動與激進主義 -- 韓米頓諒解到基督教的傳統是難以推翻的，所以人要去創造自己的新主義，在「基督教的新要素」(The New Essence of Christianity 1961)，和「激進神學與神死」(Radical Theology and The Death of God 1966) 兩書中，韓氏詳細分析激進主義的內涵。他對奧古斯丁、加爾文、巴爾特路線的基督教表示不能接納，除非將神的觀念除掉而全部集中在耶穌身上。韓氏所標榜的耶穌只是一個「行動崗位」(A place to be)，他指出現代人要效法耶穌向世界邁進，為世人服務。現代基督徒的生活，就是天天在自己的工作崗位上效法耶穌，變成耶穌的偉大。同時，現代人的崗位各有不同，如為和平，民權而示威；為貧窮子弟而請命；為弱小民族而奮鬥…… 在這些愛鄰舍的事上得到成功，就會變成偉人耶穌一樣。

第三，激進主義的前途 -- 根據韓米頓自己的預測，現代神死的激進主義正陷入一個非常時期，前途是無法確定的。他指出三個可能性：

首先，激進主義可能更左傾。就是說，比現在更激進，陷入一個純粹的無神主義或人文主義，與基督教完全脫節。很可能，馬克思主義，或佛洛伊德主義取而代之，那時，基督徒不會成為此派的同志了。

其次，激進主義可能向右傾。就是說，比現在和緩一些，神的誕生和復活是可能被人體驗的一種經歷。韓米頓還指出今天郭士(Harvey Cox)的世俗神學和羅賓遜會督的神學探索，與激進主義都有密切的來往。

最後，激進主義可能演變成另一種簇新的神學體系，「神死了」這個口號叫得非常響亮了。今後，重點可能不再放在神死了這個消極的觀念上。

5. 溫漢尼 (Gabriel Vahanian) -- 神死運動激進派中另一位人物溫漢尼的著作非常難懂。他將歷史上的理論，事件縱橫錯雜的拉在一起，使人思路容易混亂。他的中心點大

大概是說基督教的焦點已經從神轉移到人了，神的觀念只能在過去的舊文化、舊社會中發生作用。如果在新文化、新社會裏面向現代人談信仰，非要用現代的語言，方法，不能成功。

溫氏寫過幾本書，偏重文化、歷史和社會方面的研究，如「神死 -- 基督教後期的文化」(The Death of God, The Culture of Our Post - Christian Era 1961)；「沒有偶像的等待」(Wait Without Idols 1964)，兩書都是從人類的文化背景去冀求宗教的真諦。

溫漢尼的思想與奧太舒的基督教無神論主義有所不同，甚至他認為基督教無神論並不是一個最理想的解決方法，因為他主張如果真的有神的話，那末只有神自己才會有神的觀念，人只有偶像的觀念。若不小心研究溫氏的思想，很容易被引走迷了路，他要提倡的路線比奧太舒更激進，基督教無神論還將神當作反對、攻擊、指責的對象來高壞人性的尊嚴、自大。如今神死了，且聲明人只有偶像的觀念，豈不是把人的地位提升得更高了，在這種情形之下，人本身就成了宗教崇拜的對象。

4. 范巴倫 (Paul Van Buren) -- 本來范巴倫的思想應該列入世俗派裏面來討論更為合適，因為他的著作「福音的世俗意義」(The Secular Meaning of the Gospel 1963) 強調要將基督教中所有不合現代社會的理性，不合現代人的形式完全改變，使之迎合今天世俗人的口胃，才能使人明白真神、永恆、靈魂，這類的字眼。既然韓米頓對他非常欣賞，還公開表揚他的治學方法，把他拉進「神死的陣營」(「激進神學與神死」(Radical Theology and the Death of God) 第卅二頁)，也姑且把他放在激進派的行列介紹一下。

范巴倫對潘霍華的無宗教性的基督教頗為欽慕，依循這個要旨，運用語言分析學去解釋聖經，使一個不要神的世界能聽得明白。

范氏認為聖經中那個「神」字或「上帝」是個沒有意義的名稱，倒不如把一切集中在「基督」身上，以基督為中心，發揚廣大，因為聖經中的神是現代人所不能接納的，但對耶穌在歷史上的工作是可以明白而敬重的。例如耶穌的門徒在耶穌身上發現到一種愛的力量，為人而犧牲，這愛何其偉大。耶穌死後，這班門徒也被愛的感動而四出傳道救人。歷代以來，教會的存在就證明這種愛被多人感染，被多人實行，被多人接納。范氏草草把耶穌的人性高舉，而對復活的大能不提，無形中否認了耶穌的神性。這種神學思想是很危險的，因為重經驗論而放棄信仰，就好像把聖經中的「信」字刪除，又陷入了人文主義的圈套。

B. 世俗派 (Secular Approach)

把郭士和羅賓遜放在神死運動這一章來介紹本來不大適合，因為兩人的思想和態度與神死運動的領袖們有別，也沒有強調無神論的激進，而羅賓遜又不是美國神學家，有些格格不入的樣子。現在把他們列在一起，主因是此派的宗旨和路線，都是以人為本位。從人生的深度來思想，分析，決定神和有關神的事。如果這樣發展下去，豈不是神人易位，本末倒置，重蹈詹姆士 (William James)，孔德 (Auguste Comte)，容革 (Carl Jung)，尼采 (Friedrich Nietzsche) 這班人的覆轍嗎？正如耶利米先知所說：「我的百姓作了兩件惡事，就是離棄我這活水的泉源，為自己整出池子，是破裂不能存水的。」(耶二 13)

1. 郭士 (Harvey Cox) -- 自從「世俗城」(The Secular City)一書出版後，真是洛陽紙貴，暢銷全球。作者郭士就搖身一變成美國當代一個神學名人，他的論調其實沒有甚麼新穎，無非是指出在這個混亂的世界裏，人類日夕所接觸的問題，必須有妥善解決的辦法，因為人是被命定來管理這個世界的，今天人沒有辦法來應付現世的問題，乃是現代人對世界有一個錯覺，尤其是在宗教信仰上的錯覺。他希望世人清楚認定今日的世界，是世俗的世界；今日的城市是世俗的城市；今日的人類也是世俗的人類，不必勉強用宗教的名詞或神秘形式來規範和壓制。

郭士喜歡用舊約耶和華 (Yahweh) 這個名字，在「世俗城」小書中他認為「出埃及與復活節，仍然是聖經信仰上兩個重要的焦點，也是教會神學建基的開端。出埃及表示神在歷史上工作的明證，祂使人從奴隸之地得釋放，使人從政治、文化、經濟的捆鎖中解放出來，在曠野建立一個新政制，新價值，新的民族意識。復活節代表耶和華在今日仍然施行解放的工作。」(第一三二頁)

他用解放的觀念來引出他的主題，他認為今天一切都要世俗化，適合世俗人的需要。當現代文化被世俗化後，宗教便跟著被改變，正如田立克所說：「宗教是文化的精華，文化是宗教的形態。」當宗教被改變適合現代人的需要，那時，人就真正自由了，生活便有意義了。

郭士將世俗化 (Secularization) 和世俗主義 (Secularism) 劃分開來。他強調前者要歡迎，後者要批評，因為世俗化是社會上一種不能顛倒的歷史過程，這個過程表明人類社會的進步，和思想上的自由。現代人可以集中精神來改進現世和享受現世的生活，由於城市的世俗化，人類的生活形式從部落及鄉村的風土文化，演進為複雜及自由的都市文化。先前與鄰舍的熟稔情形，因為都市生活流動性大的緣故而疏遠冷落了；先前被鄰舍監視的情形，也因為都市複雜生活得到自由了。

郭士還主張教會不應單是一個好的組織，教會實際上是一羣人，有責任使地上城市世俗化。

他批評世俗主義的理由是：這個主義的相對是神聖，故此許多人將凡不神聖的都歸入世俗主義裏面。無形中，使這個名詞變成一個神學的字眼，甚而演發為一種有宗教意味的派別。

郭士這種理論本來沒有甚麼神學的價值，因為與聖經所講的相差太遠了，恐怕結局就是羅馬書第一章的慘狀。現代人，姑勿論是有信仰或無信仰的現代人，不可不慎。

2. 羅賓遜 (John A. T. Robinson) -- 其實，把羅賓遜會督放在美國神死運動的最前鋒也是有理由的，因為羅氏「向神誠實」一書在一九六三年出版以後，立即震動美國基督教的神學界。以英國聖公會會督的身份，發表如此標奇立異的新說，引起了美國報界的注意。紐約時報特約訪問並介紹新論之內容，該報記者同時讀到韓米頓一篇有關神已死亡的怪論，於是雙管齊下，將歐美的新思潮大吹大擂，造成一個新運動。

羅賓遜的小書，本來沒有神學的深度，只是他本人受幾位德國神學家如布特曼，田立克，潘霍華等的影響，對自己過去的信仰，教會的儀式，教條的嚴厲，開始有一個誠實的檢討。羅氏用了許多存在主義者用過的名詞，重複地寫了一百四十多頁，沒有甚麼新意味，只有一點必須提出來的，就是他對「新道德」的看法，直接影響今天不少男女青年。

聖經的中心是「愛」-- 神在愛子耶穌基督身上給予世人的大愛，這是放諸四海而皆準的真理，新道德的基本意念取自聖經，以愛為人類社會倫理判斷的唯一標準。但是新道德稍為改了一些，首先，主張聖經中一切命令，律法，都是相對的，而不是絕對的，其次，認為聖經中的道德，禮儀，律例是有時間性和文化背景的。這些古老的傳統，已經不適用於現代人；再次，強調聖經中的教訓，規條實在過份簡化而忽略了例外，好像掛一漏萬似的。所以今天必須注意個別不同的，特殊的情況，按照個人，處境，情勢，困難，利弊加以合理的判斷，不必以通則作墨守繩規的處理。

這種新道德觀念，就是美國法立卓 (Joseph Fletchers) 的實驗哲學，羅賓遜把他推許至甚，法氏稱此新哲學為「處境道德」 (Situational Morality) 或「處境倫理」 (Situational Ethic)。根據此新思想，任何事情實在沒有絕對性的可能，在某種情況或處境中要作道德的抉擇時，「愛」是唯一有關的因素，其他一切標準都是無關重要的。很明顯地，羅賓遜在「婚前性交」及「離婚」兩方面完全同意法立卓的理論 (向神誠實第一二八頁)。所以在新道德的標準下，「姦淫」在本質上不算壞，只要苟合男女的動機是出於真愛，又在某種特殊情況中是可行的。同樣「離婚」沒有甚麼道德的責任，倘若為了保存

父母、兒女各方面的感情或靈性，又在某些特殊處境之下，實行離婚就滿足了愛的要求。如此理論確是破壞倫理，毀滅道德，助長肉慾橫流，危害人類甚烈。

四、神死運動的影響

神死運動產生之後，不少人紛紛發表文章，書刊，加入這個熱門的爭論。雖然三、四年後這個運動已經改變了方向，有些思想上的流毒是會遺傳下來的，今天的基督徒千萬要慎思明辨，不可被新奇的學說吸引而離棄聖經真道（弗四 14）。福音派的人士，很少花時間去批評神死運動，現在提出四位福音派人士的積極態度，來給神死運動作一個評論。

a、**亨利** (Carl Henry) -- 在神死運動發展得如火如荼的時候，曾經在「今日基督教」 (Christianity Today) 雙週刊發表「對一班神死野馬的答覆」一文中，以歷史的眼光指出自康德的批判哲學盛行後，接踵而來的就是五個趨向神死哲學的步驟：

- (1) 自由神學 -- 客觀的，非理性的有神論。
- (2) 新正統主義 -- 非客觀的，非理性的有神論。
- (3) 存在主義 -- 非客觀的，非理性的，反神蹟的有神論。
- (4) 田立克主義 -- 非客觀的，非理性的，反神蹟，反超自然，無位格的有神論。
- (5) 「神死」神學 -- 非有神論 (一九六六年五月廿七日刊)。

亨利將神死運動，看作一個過渡時期的「非有神論」 (Non-Theism)。他只替這些年青的神學教授們惋惜，他曾預測說：「當代神學不能停留在神死神學上的，因為那樣的新聞已經不可能再引起讀者的興趣，當人宣佈神已經死亡，他還有甚麼可再說呢？人們不會在一具屍體旁邊徘徊太久的。」

最可笑的是美國有人用神死運動的英文 (Death of God) 二字的簡寫冠以「狗的神學」之雅號。

b、**林本納** (Bernard Ramm) -- 在一九六六年也曾發表「誰說神死了？」 (Who said God is Dead?) 一文，以文化的觀點，把神死哲學的前因作廣泛的討論，他認為神死運動的掀起，表明了西方文化的正式崩潰。林氏指出，西方文化自從第四世紀君士坦丁大帝之後，歷代以來均以基督教的信仰為根基，無論哲學、文學、音樂、藝術、倫理，都涉及神的觀念。可惜，西方的基督教文化跟著世界潮流走，慢慢地將神的觀念蒙蔽了。神死運動足以表現文化的瓦解，正式進入一個基督教後期的時代。

c、薛華 (Francis A. Schaeffer) -- 在一九六八年出版的「神的真在」(The God Who is There) 一書中指出今天的歐美神學思潮，已經超出了「絕望線」的最終點。薛華認為現代「絕望線」(The Line of Despair) 的起點，歐洲方面是大約在一八九零年，美洲方面大約在一九三五年。絕望線一共向下墮落五次：1. 哲學，2. 藝術，3. 音樂，4. 文化，5. 神學。當神學思想開始墮落，人類也好像跑出了絕望線的盡頭了。

d、司徒德 (John R. W. Stott) -- 在「獨排眾議的基督」(Christ The Controversialist) 一書中第五章，正面指責羅賓遜會督的「新道德」。他認為羅氏推崇的新道德是一種令人懷疑的主張，因為新道德觀摒棄一切絕對的，只有愛是例外，而舊道德觀則設法滿足律法和愛兩者一切的要求」。所以司徒德很義正辭嚴的說：「不論誰作這種主張，都應受譴責。」

e、滕近輝 -- 在「路標」一書裏面，對新道德的錯誤提出八大指責，大意是：

- (1) 新道德是一種似是而非的理論，誤解遵守律法的真義。
- (2) 新道德對於人性過份信任。
- (3) 新道德摒棄了一切固定的律則，只抓住了一個盲目的動機。
- (4) 新道德離開神的聖潔而只講愛，就忽略了「神聖的愛」-- 真愛。
- (5) 新道德以自己作自己的標準，在「當局者迷」中摸索。
- (6) 新道德是教會隨從潮流而產生出來的一種神學理論，庫恩教授 (Harold Kuhn) 稱之為「接受神學」，使教會失去領導的作用。
- (7) 新道德只有助於情慾的泛濫，不能控制心理上的正常發展。
- (8) 新道德把例外當作主體，喧賓奪主，本末倒置。(第一七三，四頁)

五、深入研究

1. 神死運動就是「人文主義」的復古，或說「無神主義」的新生。回顧人類歷史，最大的錯誤乃在叛逆真神，偏行己路，試用羅馬書第一章十六節至三十二節，對神死哲學作一個批判。

2. 歷史家湯恩倍在「歷史研究」一書中詳細指出人類背負「原罪」的包袱，無法擺脫。倡言改善人性，乃是不符事實的空想，六千年人類歷史是最好的鐵證，聖經說：「罪的工價乃是死，惟有神的恩賜，在我們主基督耶穌裏，乃是永生。」(羅六 23) 現代中國

學人如吳稚暉，胡適等都深受無神論的影響。今天的基督徒應如何去處置吳稚暉的「滅神論」，胡適的「神滅論」呢？又試將吳、胡兩氏的思想與奧、韓兩人作一比較。

3. 章力生博士巨著「人文主義批判」，對神死哲學當頭一棒，試細讀此書，然後設法用書中所引的聖經寶訓，回答神死神學中所提出的問題。

4. 大部份神死運動的領袖都對教會現狀不滿，對教會儀式厭惡，加上自己的聰明，演發出新的思想和運動。這種行徑是不滿現實的青年人所喜好的，身為基督徒，我們除了堅信聖經中的純正信仰之外，應該怎樣用實際行動去勸導青年人了解教會的現狀，欣賞教會的聖工，和積極地參加福音廣傳的行列？

5. 林治平所著「現代人的痛苦」（一九七三年出版）明顯地刻劃出沒有神的慘狀。其實，美國的神死運動無形中就是一個「現代人的痛苦」運動，試從文學的立場去分析人類失落的痛苦。

6. 基督教分三大綱要就是信、望、愛，新約使徒們所寫的信息也集中在這個中心上。今天神死神學認為神已經死了，那麼不必信，也不必望，只要跟隨偉人耶穌，以他作為人類生活行為的榜樣。委身於愛，就達成至聖的地位。能否用哥林多前書第十三章，及約翰福音第十七章為骨幹，來討論這個似是而非的新思想？

7. 如果神死運動員如韓米頓所預測的走第三條新路線，就是不再大叫「神死了」這個口號，試問今天你對這運動的批判和預測又如何呢？

第四條路線

以普世合一為旗幟的普合神學

一、教會合一在觀念上的分歧

「教會合一」(Ecumenism) 這個名詞，是由希臘文 (Oikoumene) 而來的，原意是「普世」(The Whole World)。今天一提起這個問題，許多基督徒都有一個矛盾的感覺，一則以熱切祈禱的心情來歡迎其他同一信仰的弟兄姊妹在工作上，愛心上，苦難上聯合起來；另則以猜疑，恐懼的心情去避開在組織上，行政上，信條上的聯合。這個屬人的矛盾為「合而為一」這個屬靈的真理，帶來了許多問題。

從聖經的原則來看，所有信靠主耶穌的基督徒，應該合一；所有以基督為中心的教會，應該合而為一。這是毋庸置疑的，也是必須遵行的，聖經明言信徒合而為一有五大重要性：

- (1) 表明主的心意 -- 「聖父阿，求祢因祢所賜給我的名保守他們，叫他們合而為一。」(約十七 11)
- (2) 活出神的形像 -- 「叫他們合而為一，像我們一樣。」(約十七 11)
- (3) 彰顯神的榮耀 -- 「祢所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一。」(約十七 22)
- (4) 見證神的能力 -- 「使他們完完全全的合而為一，叫世人知道祢差了我來。」(約十七 23)
- (5) 宣揚神的慈愛 -- 「使他們完完全全的合而為一.....叫世人.....知道祢愛他們，如同愛我一樣。」(約十七 23)

上述這些屬靈的原則，是以神為中心的，同時這些原則不是空洞的，不是虛談的，乃是要在實際的行動上表現出來。初期教會的生活行動，充份表現出這些屬靈原則與實際行動之互相關係：

- (1) 基督徒們同心合意 -- 神賜下聖靈 (徒一 4)。
- (2) 基督徒們同心合意 -- 神將得救的人，天天加給他們 (徒二 46-47)。

- (3) 基督徒們同心合意 -- 神的聖道被廣傳 (徒四 24)。
- (4) 基督徒們同心合意 -- 使徒們凡物公用 (徒四 32)。
- (5) 基督徒們同心合意 -- 使徒們大有能力 (徒四 33)。
- (6) 基督徒們同心合意 -- 眾人都蒙大恩 (徒四 33)。
- (7) 基督徒們同心合意 -- 教會興旺 (徒五 14)。

既然這些屬靈的原則與生活的行動有如此密切的關係，為甚麼千年來地上的教會，信徒，有那麼大的分歧呢？為甚麼二千年來，越談教會合一，而教會越分裂呢？要解答這些問題，基督徒不能單從形式上去找答案，基督徒應該從聖經原則上去找尋答案。

但是有些人為了推行教會合一，願意放棄宗派間的歧見，放棄某些教會行政方法，傳統習俗，放棄固執的崇拜儀式。不過這些外表的，治標的，人為的行動，並不就解決了那內在的，治本的，屬靈的信仰問題。我們必須自問為甚麼要放棄上述所提的數點呢？消極的，形式上的放棄可否完成積極的，屬靈上的合一呢？要解答這些問題，更要進深一層研究合一運動的幾個基本範疇：

第一個範疇：所有信徒的大合一，似乎是最理想的，最接近約翰福音第十七章及使徒行傳所記載的合一。

第二個範疇：基督教內某些信仰相同的宗派互相聯合，似乎只有鼓勵各個陣營，自行堅固自己的城壘，隨時準備敵人的攻擊。所以近年來好些宗派合一是「情投意合」。但亦有不少是「臭味相投」。

第三個範疇：基督教與天主教的合一 -- 這是一個開倒車運動，學名稱為「宗教改革的回流」 (Reformation in Reverse)，意思是將馬丁路德的改革塗抹了，將數百年來，無數的衛道勇士們以血汗換來的信仰自由，和良心自由拋諸九霄雲外，甘願回到天主教聖母的懷中。

第四個範疇：所有宗教全部聯合 -- 這是一個無可否認的大集會，一個無可挽救的大毒瘤，一個違反聖經的大背道。

下面的歷史沿革，將會更明顯地把上述的幾個範疇刻劃出來。

二、教會合一在歷史上的沿革

A、初期教會方面

根據使徒行傳第十九章記載，主後五十一年在耶路撒冷召開的大會 (Council of Jerusalem) 中，已經開始討論教會中主要的難題。當時的使徒們，在彼得領導下，一致贊成凡接受主耶穌為救主的人，姑勿論是猶太人或外邦人都不必受舊約摩西律法，規條的限制。此後，福音廣傳，信主人數與日俱增。但是在使徒們殉道之後，教會進入迫害時期 (100-313 A.D.)，教會的信仰漸漸變質。久而久之，異端邪說充滿教會，如智慧派，禁慾派，放縱派，以辛派等幾乎控制第二世紀的信仰。

自從君士坦丁大帝在主後三一三年即位之後，除了對社會、教育、政治、經濟大施改革外，對基督徒的態度，也一改先前羅馬帝國迫害之威烈。可惜，各地教會的領袖，為爭權奪利而彼此排擠。當時教會據點分佈於五處：耶路撒冷，安提阿，亞歷山大，君士坦堡及羅馬。每處有主教，治理會務。由於政治、經濟、教育、文化、交通及宗教各方面的背景，形成羅馬為當時的核心，羅馬的教會也凌駕其他地方教會。加上羅馬教會主教貴格利之超人手腕，搖身一變成羅馬最威烈的教皇，還自稱是「上帝萬僕之僕」。此後，教皇攬權，教人腐敗，教會崩潰，與初期教會的正統信仰相背而馳，於是開始了所謂天主教的時代。

B、天主教方面

根據天主教的傳統，均主張所有教會合一會議都是為了推進和修正教會信仰及教條，改善崇拜儀式，訂定教會政制，初時的合一會議均有王帝親自參加，把這些教會會議變成政治、社會、經濟、宗教的混合大會。例如第一次合一大會，就是由君士坦丁大帝於主後三二五年在尼西亞召開，目的是要反對亞流之異端。教會歷史上又稱這次會議為尼西亞會議 (Council of Nicaea)。

天主教宣稱在天主教歷史上一共開了二十一次教會合一會議，現將會議之名稱，重點，日期列出，以資參考。

普世基督教重要的會議

1. 尼西亞會議 (Nicaea，主後三二五年) -- 定亞流主義 (Arianism) 為異端。
2. 君士坦丁堡會議 (主後三八一年) -- 此集會為要解決亞波里拿留主義 (Apollinarianism) 的爭端。
3. 以弗所會議 (主後四三一年) -- 此集會為要解決涅斯多留主義 (Nestorianism，即景教) 的爭論。

4. 迦克墩會議 (Chalcedon, 主後四五一年) -- 為要解決優提糾主義 (Eutychianism) 的爭論。

5. 君士坦丁堡會議 (主後五五三年) -- 為要解決基督一性說 (Monophysitism) 的爭論。

6. 君士坦丁堡會議 (主後六八〇年) -- 為要解決基督具有兩個意志的爭論。

7. 尼西亞會議 (主後七八七年) -- 為要批准對肖像的敬拜。

8. 君士坦丁堡會議 (主後八六九年) -- 東方與西方教會最後的分裂。

以上所列的會議乃是普世基督教的，下列的會議單單是羅馬教的：

9. 羅馬教會議 (主後一一二三年) -- 議決主教職位全由教皇所委派。

10. 羅馬教會議 (主後一一三九年) -- 企圖使東方與西方教會和好如初。

11. 羅馬教會議 (主後一一七九年) -- 廢行教庭所頒佈對教徒的懲治條例。

12. 羅馬教會議 (主後一二一五年) -- 為要遵行英諾森三世 (Innocent III) 的諭令。

13. 里昂會議 (Lyons, 主後一二四五年) -- 調解教皇與帝王之間的紛爭。

14. 里昂會議 (主後一二七四年) -- 再一次企圖使東方與西方教會和合。

15. 維也內會議 (主後一三一年) -- 為要壓制那些聖殿武士團 (Knights Templars)。

16. 康士坦斯會議 (主後一四一四 - 一四一八年) -- 為要消弭教皇的分離主義，胡司 (Huss) 被燒死。

17. 巴塞爾會議 (Basel, 主後一四三一 - 一四四九年) -- 為要改革教會。

18. 羅馬會議 (主後一五一二 - 一五一八年) -- 再一次施行改革。

19. 天特會議 (Trent, 主後一五四五 - 一五六三年) -- 對抗政教的運動。

20. 梵蒂岡會議 (Vatican I, 主後一八六九 - 一八七〇年) -- 宣稱教皇絕對無錯誤。

21. 梵蒂岡會議 (Vatican II, 主後一九六二 - 一九六五年) -- 邀請基督教代表列席，稱基督教為「分離的弟兄們」。

數百年來，天主教教皇都堅持天主教是唯一的真正大公教會，其他一切教會都是反教，一切基督徒都是叛教徒。除非這個「分離了的弟兄」回轉過來，如像浪子一樣回到聖母懷中，不然，根本沒有談合一的必要。直到一九五九年，天主教教皇若望廿三世下令計

劃召開梵蒂岡第二次大公會議，特別委定一個「教會合一倡導委員會」，來積極謀求與基督教商談合一之事。此次會議終在一九六二年十月在羅馬聖彼得大教堂盛大召開，邀請基督教，東正教各派人士列席為視察員。其後三年中，教皇及屬下二千五百餘主教詳細商討與基督教合一的細節。俟一九六五年，一道聖旨中提到基督教時，再不用「異端」，「叛教」的口吻，改稱為「分離的弟兄」。好像想藉著寬仁的微笑，懷柔的態度，吸引基督教投入大主教的懷抱裏。教皇還公開准許天主教徒向非天主教徒談回歸合一的運動。保祿六世在一九六三年因若望廿三世去世而接任教皇之後，也表示兩教合一之可能性。但是在一九七三年七月五日梵蒂岡訓諭時，特別重申「教皇無誤」之歷史立場。此語一出，立即引起紐約公會主教丁尼士 (Walter D. Dennis) 之反擊，在一九七三年七月十六日紐約時報公開指責教皇之大誤。當時引起各教人士大大爭論。同年十二月十三日，一個由英國聖公會和天主教雙方神學家二十一人組成的委員會 (Anglican-Roman Catholic International Commission)，聯合發表了一項三千二百餘字的宣言，以謀和緩紛紜眾議，還聲明該宣言中列出各項天主教與基督教兩者已達成基本的協議，又得到教皇保祿六世的特准。這步合一聲言是羅馬天主教與英國聖公會之間互用手段的結果，不足代表真正基督教的聲音。

到一九七四年三月四日，十三位天主教神學家連同十三位信義會神學家在美國發表一項聯合聲明，指出「教皇至上」(Papal Primacy) 已經不再成為兩教合一的攔阻。到底這種攜手同行的態度是紙上談兵呢？還是內中另有文章呢？讓我們刮目以待。其實兩教合一最主要還在乎信仰，細察天主教所發表的合一運動之文件中，大多用辭委婉，態度柔和，但從未正面承認過天主教信仰中有絲毫錯誤的可能，因為天主教認為所有真理都賜予了這個特殊的教會，「天主教會得神賜予了神所啟示的真理及全部的恩典」(天主教合一法令) (Decree on Ecumenism)。換言之，除天主教會外，再沒有真理，除天主教會外，再沒有別的得救方法。羅馬天主教兩位合一運動的最高發言人比亞紅衣主教 (Bea 及貝雅神父 (Boyer) 所發表的言論確耐人尋味。

比亞主教曾說：「任何受過教育的天主教徒，都不會相信公教會議可以改變任何一項教條。教皇在他的權力範圍內附有一項職責，就是保持傳統教條的完整性。我們對那些分離了的弟兄的愛，是不能使我們信心的寶藏有絲毫變動的。若為了達到彼此相和而刪改教條，便是違抗了主的命令。」(合一問題第八十四頁)

貝雅神父也說：「很多事物可以改變，但這都只限於一些非基要性的事。公教會議決不會建出另一個教會，我們必須堅信我們原有的教條。同時聲明這些教條的意義是不更變的，倘若這些不變的教條成了我們今日不可逾越的藩籬，將來也必如此。因此我們今後可

以邀請基督教徒和東正教徒加入羅馬教會。不過，他們必須首先成聖，為了公平起見，我們必須把這些向他們說明，否則我們只是鼓勵他們去夢想一個將來的教會而已。」（合一問題第八十五頁）

熱愛合一的信徒們，千萬不可被一種美麗的幻想所吸引，把最基本的，最重要的聖經真理放棄了，隨便合一，恐怕得不償失。

C、基督教方面

教會合一運動並非天主教的專利品，基督教方面也早已有提倡教會聯合的運動。教會歷史上「安定發展時代的理性神學」(1648-1815 A.D.)，及「普世佈道的自由神學」(1815-1914 A.D.)。這兩個時代就代表教會合一在歷史上的孕育時期及成長時期。自從百年戰爭結束後，更正教徒在歐洲大陸漸漸安頓下來，組成教會，接著產生的有德國的「敬虔運動」；英國的「復興運動」及美國的「甦醒運動」。及後，法國大革命的結束，掀開了十九世紀的序幕。這一百年中，無論在工業、實業、技術、發明各方面都突飛猛進，尤以福音的廣傳為最驚人。教會歷史上偉大的宣教士差不多都在這段時期內被神興起的。宣教士將福音傳到列國，將救恩帶給異族，無論在動機上或行動上，都是良好的。不過許多宣教士除了將福音帶進一個國家外，往往把所屬教派規條、信仰、習俗、儀式也帶了來，以便作為處理會務之保障或準則。慢慢地信徒增加，教會組織龐大，競爭自然形之劇烈。各教派為了保存一己之派系傳統，為鞏固一己之教會規條，為防守一己之傳道工場，不能不強調自己所傳才是真福音，不能不高唱自己所開的單方，才是靈丹妙藥。久而久之，造成教派林立，互相紛爭，捨本逐末，無法自拔。

此期間，某些有志之士，愛主之徒，發現這種可怕的情形，無非是一家之內，互相殘殺，不但不能領人歸主，更加羞辱主名。在歐洲方面，有一班篤信聖經的福音派領袖們，在一八四六年在英倫召開一個會議，隨即組成了一個「世界福音聯合會」(World Evangelical Alliance)。這個聯合會注重祈禱，合一，普世佈道和宗教自由。其後，年青之輩對合一運動非常嚮往，基督教男青年會(Y.M.C.A.)遂於一八五五年在巴黎成立，使各派青年互相有團契，基督教女青年會(Y.W.C.A.)繼於一八九四年成立。翌年，世界基督徒學生聯盟(World Student Christian Federation)正式組成。這些組織在今天到底應如何評價，此文不必判斷。不過，當時實際上推動了不少超越宗教派界線的聯合工作，引領不少青年歸主，同時，這些羣體活動造成日後合一運動的遠因。

以北美洲而論，合一運動也跟著推展起來。一九零八年，基督教聯盟會(Federal Council Churches)組成。兩年內，有二十一個宗派加入。到了廿世紀初葉，一九一零年

世界宣教會議在英國愛丁堡召開，成為一個歷史性的合一會議。第一次世界大戰之後，基督教會之內產生了信仰上，教條上，形式上，工作上的分裂。贊成合一運動的教會領袖，真是風起雲湧似的到處奔走呼號，反對教會合一運動的也大不乏人。中立派的清高之士，就連結一些同志另創新獻。當時新名稱真有「日日新，又日新」的現象，大規模性的合一會議，到處有人召開，各陣營用盡千方百計，招兵買馬，互相對峙。在這些新組織，大名堂之後又加上甚麼「新派」，「舊派」，「急進派」，「保守派」，「正統派」，「基要派」，「不信派」，「福音派」等名詞，為了簡化敘述起見，茲將基督教內推行合一運動的幾個大陣營分別介紹，以便讀者更深一步了解個中的意義。

三、教會合一的三大陣營

A、第一陣營 -- 組織龐大，信仰微弱。

上文提到歐洲大陸的青年聯合工作，造成今日教會合一運動的遠因。同時也論到世界福音聯合會 (World Evangelical Alliance, 1846) 在英倫組成，對廿世紀的教會合一運動，有極大的貢獻。

教會合一運動的風氣，隨著普世佈道時代的自由神學思想，很自然地從歐洲大陸吹到美洲新大陸來。起初，在歐洲組成的世界福音聯誼會，是由篤信聖經的福音派領袖們發動的。後來因為時、地、人之更易，在美國好些崇尚自由神學的現代派領袖們，也開始在該組織裏運動，因為方針，信仰，職權方面的不合，有些人便退出該會，於一八九四年另組公開教會聯合 (Open Church League)。於是，大家分道揚鑣，致力於海外宣教工作。

到了一九一零年，全世界教會領袖及宣教士們，在愛丁堡召開了一個歷史性的世界宣教會議 (World Missionary Conference)。這個會議的主要目的是討論如何滅除教派間的衝突、攻擊和毀謗，進一步謀求各教派在宣教地區能互相合作，免致勞民傷財。從另一個角度來看，這些教派有意無意在訂君子協定，瓜分宣教區地盤，在他國領土上建立自己教派的藩籬，不容其他教派侵犯。

愛丁堡世界宣教會議之後，歷史告訴我們，這班教會領袖們的合一工作方針，明顯地有三個行動：

1. 國際宣教協會的組成 (International Missionary Council, 1921)

自愛丁堡世界宣教會議結束後，一班教會領袖便從事一項組織的工作，經過一段時間的籌備，遂於一九二一年在日內瓦成立國際宣教協會。此協會之組成，目的在基督教的圈子裏積極推行聯合的工作，使各教派在世界各地的宣教工作，得以合一。

這個宣教協會，首尾共開會七次：

- (a) 日內瓦 (Geneva) 1921
- (b) 耶路撒冷 (Jerusalem) 1928
- (c) 馬德拉斯 (Madras) 1938
- (d) 懷特比 (Whitby) 1947
- (e) 威靈根 (Willingen) 1957
- (f) 迦納 (Ghana) 1958
- (g) 新德里 (New Delhi) 1961

從各會議的內容和決定，國際宣教協會的方向和本質，和一九一零年有很大的分歧。同時，在這段過程中，新的神學思想應運而生，加上國際情形的變動，此協會終於在一九六一年正式宣佈加入普世教會協進會 (World Council of Churches)。

2. 生命與工作會議的產生 (Universal Christian Council for Life and Work, 1925)

愛丁堡世界宣教會議結束後所採取的第二個行徑，就是著重社會民生問題的權商，使福音的真理和社會的生活取得融合。於是在一九二五年假斯德哥爾摩 (Stockholm) 召開「生命與工作會議」，大會各代表均感覺到教會分裂是一件羞恥的事情。於是提出「世界的力量會制服分裂的教會」 (The World is too Strong for the divided Churches) 為警世的口號。這個會議一共開了三次大會：

- (a) 斯德哥爾摩 (Stockholm) 1925
- (b) 牛津 (Oxford) 1937
- (c) 烏特勒克 (Utrecht) 1938

三次會議的重點在於提倡教會應早日放棄分裂的弊端，進而合作，採取共同的神學思想與工作方針，使信徒在生活與行為上向世界作見證。本來，這種動機是良善的，特別在當時馬克思主義的無神論日形猖獗，這種合一衛道精神是可嘉的。到了一九三八年該會議的領袖們與「信仰與教制會議」的主持人在烏特勒克召開聯席會議，共同磋商合併之事，

謀求一個更完備的組織。經過十年的戰亂與籌策，終於在一九四八年在阿姆斯特丹正式成立了今日的普世教會協進會。

3. 信仰與教制會議的產生 (World Conference of Faith and Order, 1927)

愛丁堡世界宣教會議結束後，所依循的第三個行徑，是積極與具體地討論神學問題上的信仰與教會行政上的制度。於是一九二七年在瑞士的洛桑有「信仰與教制會議」之產生，一般教會領袖們都希望藉著這次會議，大家開心見誠把過往不調和的神學問題，提出來共同磋商，研究。可惜，由於安排的方法欠佳，彼此的言語有異，感情無法透露，心意不能溝通，思想很難表達，各人堅持己見，將一個很有希望的會議，弄成不歡而散。

其後在一九三七年，教會領袖們決定在英國愛丁堡重彈舊調。此次會議，各人稍將重點從彼此的差異點移到相同點。翌年，「信仰與教制會議」的主持人和「生命與工作會議」的負責人，決定將兩個運動聯合起來，組織普世教會協會籌備會，公推英國聖公會湯樸大主教 (William Temple Archbishop of Canterbury) 為主要籌劃人。由於第二次世界大戰的影響，大會籌備工作被逼停頓。直到一九四八年才正式重張旗鼓。這個世界性的龐大組織，終於在大戰結束後誕生了，取名為「普世教會協進會」(World Council of Churches)。

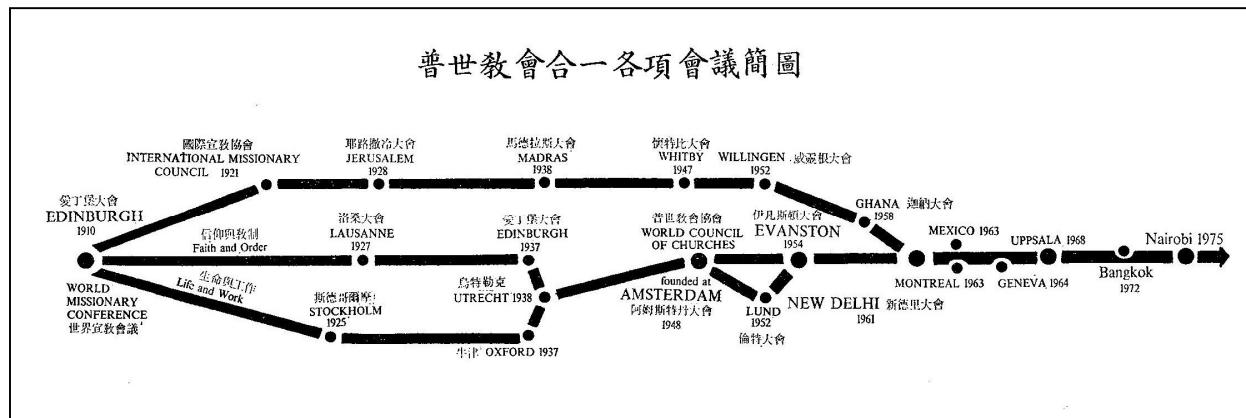
當「普協」在一九六一年於新德里召開第三屆世界大會時，一直維持了四十年的國際宣教協會 (International Missionary Council) 正式宣佈加入普世教會協進會。同年，天主教教皇亦派出正式視察員會。從這時起，五十年前愛丁堡世界宣教會議後所產生的三大運動，於印度的新德里復合一，也從這時起，教會合一運動，踏進了一個更複雜，更混亂，更危險的境界。

普世教會協進會從一九四八年組成至目前為止，一共開了五次大會：

- (a) 首屆大會於一九四八年在荷蘭的阿姆斯特丹召開。主題是「上帝的計劃與人類的紊亂」 (God's Design and Man's Disorder)。
- (b) 第二屆大會於一九五四年在美國伊利諾州的伊凡斯頓召開。主題是「基督世界的盼望」 (Christ The Hope of The World)。
- (c) 第三屆大會於一九六一年在印度新德里召開。主題是「基督 -- 世界的光」 (Christ -- The Light of The World)。
- (d) 第四屆大會於一九六八年在瑞典的烏撒拉召開。主題是「看哪！我將一切都更新了」 (Behold; I make all things new)。

(e) 第五屆大會於一九七五年在非洲的奈路貝召開。主題是「耶穌基督釋放與聯合」(Jesus Christ Frees and Unites)。

很明顯的，普世教會合一運動，在組織上有它不可磨滅的歷史。目前普世教會協進會的會員單位，包括二百多個宗派及團體，分佈在八十幾個大小國家，會員總數在四千萬以上。不過，神的教會是一個屬靈的家，並非開幾次大會，宣讀幾篇論文便可解決屬靈的事。神學上的問題，不但是知識上的問題，更是信心上的問題，倘若降低身價，放棄信仰，不問情由的混合起來，自稱教會合一，這樣與主耶穌在約翰福音所教訓的合一真理，就風馬牛不相及了。



除了上述普世教會協進會外，要明白北美洲的教會合一運動與組織，還要對兩個機構有所認識。

4. 美國基督教協進會 (National Council of Churches)

一九五零年十一月，美國基督教十二個大宗派團體聯合組織美國基督教協進會。當時會員約有三千三百萬人。目前該會是美國最龐大的宗教組織，包括三十二個宗派，會員約四千二百萬。該會聲言以傳福音為要務，但實際上偏重於社會工作，對教會工作最大的貢獻，可以說是修訂及印行聖經修訂本 (Revised Standard Version)。

5. 教會聯合諮詢會議 (Consultation on Church Union)

正當普世教會協進會的陣營在膨脹之時，聯合長老會的秘書長貝利克 (Eugene Carson Blake) 在一九六零年的一篇講章裏，發表了組織「教會聯合諮詢會議」的意念。

其後，參與這個諮詢會議的大宗派共有九個（一九七二年聯合長老會退出，現只餘八個）。雖然這個諮詢會議的重點，不在乎積極的組織一個龐大的地上教會，不過其至終目標絕不會放棄這個觀念，十多年來，無數的討論會都注重信條，儀式，聖禮各方面的改進與合一。討論的內容包括下列數點：

- (a) 教會基本信條如何組合（至少在文學上謀求和睦）。
- (b) 教會崇拜儀式如何聯合。
- (c) 教會聖禮（水禮，聖餐）如何在真義上聯合。
- (d) 教會聖工上如何聯合。
- (e) 教會組織的策略 -- 這個策略在一九七零年的全體大會時被推翻了，因為到會的代表都一致認為該項教會聯合策略，太偏重於高層組織，缺乏了地方性的聯合行動。一九七三年全體大會的重點卻轉移到種族歧視的問題上。

B、第二陣營 -- 注重團契，廣傳福音。

推動教會合一，謀求聖工合作，早是篤信聖經的福音派人士的異象和責任。遠自一八四六年，英國的福音派領袖們組成了「世界福音聯合會」(World Evangelical Alliance)。這個風氣吹到美洲新大陸來，教會領袖們在美國東海岸也展開了福音派教會合一運動。由於方針，信仰，職權方面的不合，教會中產生分裂現象。可能是受了一九一零年在愛丁堡召開的「世界宣教會議」(World Missionary Conference)的影響，北美洲四個福音派的差會，在一九一七年組成了「各宗派國外佈道 差會聯合會」(Interdenominational Foreign Mission Association)。目的是加強屬靈的團契與合作，協助牧師與教會建立一個教會宣道的進程表，隨時幫助傳道人，宣教士辦理政府的公事往還手續。六十年來，這個組織已增加至近五十個會員單位，代表八千多位傳教士。

第一次世界大戰結束後，美國東部教會，呈露復興現象，一九二九年新英倫一帶福音派人士組織了一個「福音派教會團契」，因為合一運動風頭太盛，大家不敢草率行事。直到一九四二年才正式聯合全美各宗派組成「全美福音聯合會」(National Association of Evangelicals)。直到一九五一年歐美福音派領袖們在荷蘭舉行聯席會議，經過多方討論研究，認為應組織一個全球性的聯合機構。「世界福音聯誼會」(World Evangelical Fellowship) 遂應運而生，聯合的工作在世界各地亦先後興起。例如在印度、中華民國、羅德西亞、馬拉威、桑比亞、剛果、印尼、馬達加斯加等地都有「福音聯誼會」的設立，

由世界福音聯誼會連繫起來。目前，該會的成員來自世界二十餘個國家，代表十多個宗派，信徒超過一千五百萬，在本質上，這個世界性的聯合組織有其獨特的地方。

1. 世界福音聯誼會並不反對宗派的存在，相反的，卻竭力保持各宗派的獨特點，希望在愛心上、工作上、信仰上追求合一。

2. 世界福音聯誼會的重點，不在行政組織上，而在發揚大家的共同點，尤其在基本信仰上，在神學觀念上，在傳揚福音上表現得很明朗。

3. 世界福音聯誼會不採用「協進會」(Council)，「聯合會」(Association)等名稱，因為大家保持靈命上的「聯誼」，比較積極地推行龐大組織上的合作更有效。

4. 世界福音聯誼會注重宗派間的培靈，信仰上的淨化與工作上的開展。很少對其他世界性的組織有激烈性的打擊。保持一種「君子風度」。

5. 世界福音聯誼會多年來都鼓吹傳福音為要務，並不注重社會、政治、經濟、戰爭、種族等問題。近年來，世界各地的合一運動，直接地影響了同一宗內各派的聯合，例如美國信義宗內的四派，已於一九六零年聯合起來。

一九六零年代美國聖潔宗、衛理宗各派也醞釀聯合的動向。加拿大的協和會及聖公會曾經多次會商正式聯合的提案。

在非洲方面，合一運動也發展得非常積極。一九七三年春，非洲及馬達加斯加福音派聯會 (AEAM)，在非洲林馬露 (Limuru Kenya) 選出一位非洲黑人祈度博士(Byang Kato) 為總幹事，積極推行教會合一及訓練工人工作。俟一九七七年春，全非聖工人員大會 (Pan African Christian Leadership Assembly) 召開一連十天的大會。來自非洲各國的代表共八百餘人，大會牽及的問題很廣，發表言論的代表來自不同宗派，但重心還是放在廣傳福音。佈道家葛培理為大會主要講員，他聲言：「我並不提倡崇拜聖經，但是我極力推重以聖經為中心的宣揚。福音的廣傳應該是毫無妥協和曖昧的。」

世界福音會議 (International Congress On World Evangelism) 在一九七四年七月在瑞士洛桑召開，為亞洲、非洲的福音合一工作奠定了穩固的基礎，來自一百五十餘國的代表二千七百多人，共商福音廣傳的大計。同年冬天，印度福音派教會聯盟 (Federation of Evangelical Churches in India) 正式成立，參加的宗派共有十五個，謀求保護聖經純正信仰。

一九七五年八月，亞洲差傳協會 (Asia Missions Association) 在漢城成立，加強以福音真理拯救靈魂。

一九七六年八月，世界華人福音會議在香港召開，大會主題是「異象與使命」，一千六百餘位代表從世界各大洲二十七區齊集香港，以禱告開始這個空前盛大的福音會議。首晚赴會者超過三千人，雖然每一個赴會者以個人身份出席，並不能代表宗派上的合一。無可否認，這次會議成為中國教會歷史上一個轉捩點。大會結束除發表中英文「華福宣言」外，還一致通過組織「華福服務中心」以協助及推動各地教會之實際合作與增長。

一九七六年九月在歐洲召開的歐洲福音派神學家大會，共有九十多位著名福音派神學家，分別從十七個歐洲國家前來商討神學的動向。這種史無前例的神學家會議，充份表現出福音派的實力。大會結束，全體贊成組織「歐洲福音派神學家團契」。

一九七七年春，二千多位英國國教福音派人士在努延翰大學召開第二屆全英福音會議，同時發表長約二萬字的宣言，除了強調耶穌是主、聖經權威，這些基本信仰外，還注重普世合一的行動，多與羅馬天主教接觸，謀求一個「有形的聯合」。

C、第三陣營 -- 篤守真理，維護教會。

正當普世教會協進會於一九四八年在阿姆斯特丹宣告成立之際，一位熱心教會領袖麥堅泰博士 (Carl McIntire) 同時宣佈「萬國基督教聯合會」(International Council of Christian Churches) 的成立，要和「普協」針鋒相對。

根據成文秀所作「萬國基督教聯合會簡史」，該會之成立有一段艱苦奮鬥，慘淡經營的日子。自一九二九年威爾生教授，率領一班純正信仰的教授及學生共二十餘人，毅然退出普林斯頓神學院，到費城創辦惠斯敏特神學院，並組織純正信仰長老會聯合會。因應時代需要，旋又擴展組織為正信仰基督教聯合會，不分宗派，只要篤守純正信仰，皆可加入。因為有許多其他宗派教會，受了歪曲信仰的影響，故一般信仰忠貞人士，皆相繼退出，而參加純正信仰基督教聯合會。同時有若干教會的國外佈道會的西教士，亦先後加入組織。在中華民國方面，有長老會教士道雅伯博士 (Dr. Albert B. Dodd) 首先響應參加組織，並成立中國基督教聯合會。白秀生、賈玉銘、韓鳳崗等教會領袖，皆相繼參加。在一九二九年十一月廿九日至卅日，假山東滕縣華北神學院召開成立大會時，參加的教會代表共四十餘人，參加的教會計有中國基督教長老總會、山東福音會、泰安浸信會、苦力福音會、安徽宣道會、河南內地會等十餘教會團體，白秀生博士 (Dr. White) 當選首任會長，當即議訂信條五項共同信守。

萬聯開路先鋒世界語言學家威爾生及基要派神學家梅琛 (J. G. Machen) 先後於一九三零年代去世，一切重任落在青年麥堅泰身上。自麥氏主政以後，奮勉不懈，三項創舉，造成萬國基督教聯合會的產生。

(1) 發行基督徒燈塔報 (Christian Beacon) -- 麥氏因鑒於異端邪說及無神主義之洪流，日益澎湃，在一九三五年，發行基督徒燈塔報，旨在一面闡揚真理，一面揭發現代主義的邪說及無神主義的謬論。現發行世界各地，普及九十五個國家。

(2) 成立美國基督教聯合會 (American Council of Christian Churches, 簡稱美國教聯 ACCC) -- 麥氏鑒於全美國各宗派純正信仰教會，多支持麥氏衛道護教運動，遂在一九四零年正式成立美國教聯，麥氏當選首任會長。可惜自一九六八年發生人事糾紛，前途未可預測。

(3) 成立萬國基督教聯合會 (International Council of Christian Churches , 簡稱萬國教聯 IGCC) -- 一九四八年八月中旬，在歐洲荷蘭首府阿姆斯特丹改革宗教會 (British Reformed Church Amsterdam, The Netherlands, Europe), 召開萬國教聯，正式成立大會。計有二十九個國家，包括六十一個純正信仰的基督教各宗派教會代表參加，中華民國基督教會到會者有道雅伯、賈玉銘等代表，麥堅泰當選第一任會長，蟬聯至今；賈玉銘當選首席副會長。迄今已發展到七十餘個國家，包括二百二十餘個宗派教會團體。

自一九四八年萬聯正式成立至今，已召開多屆世界大會，分述如次：

第一屆世界大會 -- 萬聯第一屆世界大會，始於一九四八年八月十一日至十九日，在荷蘭首都阿姆斯特丹假英國更正教會召開，即萬國教聯正式成立大會。計有來自二十九個國家，包括六十一個宗派的教會團體代表和觀察員及顧問等，共約四百人參加。大會主題是「聖經中的基督」。

第二屆世界大會 -- 於一九五零年八月十六日至廿三日，在瑞士日內瓦召開。來自四十六個國家，包括八十二個宗派的基督教會團體代表和觀察員等四百五十餘人。大會主題是「廿世紀的改革」。

第三屆世界大會 -- 於一九五四年八月二日至十二日，在美國賓州費城信仰神學院召開。來自四十五個國家，包括五十四個正式會員教會代表，連同觀察員等共約一千五百人出席。大會主題是「傳統的基督教信仰」。

第四屆世界大會 -- 於一九五八年八月十二日至廿一日，在巴西里約比加波利城紀棠敬亞大旅社召開。來自五十餘個國家，包括約六十個宗派的基督教會團體代表和觀察員，共約一千人出席。大會主題是「基督與聖經」。

第五屆世界大會 -- 於一九六二年八月十四日至廿日，在荷蘭阿姆斯特丹召開。來自五十五個國家，約七十個宗派的基督教會團體代表和觀察員，共約千餘人出席。大會主題是「耶穌基督昨日，今日，一直到永遠是一樣的。」

第六屆世界大會 -- 於一九六五年八月五日至十一日，在瑞士日內瓦召開。來自六十餘個國家，包括八十餘個宗派的基督教會團體代表和觀察員，共一千數百人出席。大會主題是「耶穌是道路、真理、生命」。

第七屆世界大會 -- 於一九六八年八月十四日至廿五日，在美國新澤西州梅角市召開。來自七十餘個國家，包括一百廿餘個宗派的基督教會團體，約二千餘代表和觀察員參加。大會主題是「耶和華阿，祢的話安定在天，直到永遠」。

第八屆世界大會 -- 於一九七二年八月十三日至廿四日，在美國新澤西州梅角市基督大廈召開。來自七十二個國家，包括二百二十二個宗派的基督教會團體代表和觀察員等，共約一千五百人參加。本屆與會代表來自東南亞，東西非洲，及中南美洲各地區的黑人信徒甚多，為歷屆大會之冠。大會主題是「曾被殺的羔羊，是配得權柄、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌讚的」。

第九屆世界大會 -- 於一九七五年七月十六日至廿七日在東非洲肯雅首都奈路貝召開，主題是「耶穌是始，耶穌是終」。

自「萬聯」行政改變以後廿多年來，麥堅泰到處奔走呼號，反對「普協」的行動，揭露「普協」的真相。到目前為止，參加「萬聯」的教會，來自許多大小國家，會員超過三百五十萬，萬國基督教聯合會的特點有以下數項：

- (1) 積極攻擊「普協」，呼籲所有基督徒脫離「普協」。
- (2) 宣傳福音真理，以文字、廣播、講道等形式傳福音。
- (3) 反抗無神主義，經常在美國華府舉行示威遊行。

亞洲基督徒聯合會也是一個有力的組織，一九七六年十月，在臺北召開第十屆亞洲基督徒大會。出席大會者來自美、加、韓國、日本、印尼、香港、馬來西亞各地約千餘人。會議結束前，連同全球中國基督徒第五屆大會發表聯合宣言，全文要點有四：

- (1) 主張慎譯聖經。
- (2) 堅守純正信仰。
- (3) 反對迫害教會的邪惡勢力。

(4) 聯合亞洲及全球基督徒起來廣傳福音。

四、 教會合一在神學上的爭論

研究教會合一在神學上的爭論，毫無疑問這是一個廣泛的課題。這種討論，一則與基督教歷史有密切的關係，二則與各宗派的信條及體制有直接的聯繫，三則涉及宗教比較學的領域。為了簡化討論方式，這裏根據上述三個基本範疇作提綱挈領的介紹。

A、信徒間的合一

基督徒們應該根據聖經的原則：「一主、一信、一洗、一神。」（弗四 4-6）藉著聖靈的力量，在信心、行動、靈命、工作上合一。誠然這是最理想，最崇高的合一現象。

我們從聖經中得到不少合一的教訓和原則，如果有同一生命的基督徒，自然地在屬靈生命上是合一的，因為基督是教會的頭，我們是肢體。肢體之間各異，功用也不一樣，但卻有同一的生命，倘若生命相同，就可以相通，聖經的真理就容易實踐。聖經中提到信徒間四方面的合一，包括信仰上，行動上，聖靈裏和工作上的合一：

1. 信仰上的合一 -- 保羅明指出教會的信徒應當合一，他說：「我為主被囚的勸你們，既然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱。凡事謙虛、溫柔、忍耐，用愛心互相寬容，用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。身體只有一個，聖靈只有一個，正如你們蒙召，同有一個指望，一主、一信、一洗、一神。就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎衆人之中，也住在眾人之內。我們各人蒙恩，都是照基督所量給各人的恩賜。」（弗四 1-7）耶穌也曾說過：「我是好牧人，我認識我的羊，我的羊也認識我。正如父認識我，我也認識父一樣，並且我為羊捨命。我另外有羊，不是這圈裏的，我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一羣，歸一個牧人了。」（約十 14-16）

2. 行動上的合一 -- 耶穌離世前迫切的禱告，懇求天父保守一班門徒，能在苦難之中，活出合一的見證。「聖父阿，求你因你所賜給我的名保守他們，叫他們合而為一，像我們一樣。」（約十七 11）「我不但為這些人祈求，也為那些因他們的話信我的人祈求，使他們都合而為一，正如你在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面。叫世人可以信你差了我來。你所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。我在他們裏面，你在我裏面，使他們完完全全的合而為一。叫世人知道你差了我來，也知道你愛他們如同愛我一樣。」（約十七 20-23）初期教會在極惡劣的環境中，仍竭力保持合一的行動：「信的人都在一處，凡物公用，並且賣了田產家業，照各人所需用的分給各人。他們

天天同心合意恆切的在殿裏，且在家中擘餅，存著歡喜誠實的心用飯，讚美神，得眾民的喜愛。主將得救的人，天天加給他們。」(徒二 44-47)

3. 聖靈裏的合一 -- 保羅勸勉信徒們在聖靈裏合而為一：「我們不拘是猶太人，是希利尼人，是為奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。」(林前十二 13)「我為主被囚的勸你們，既然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱。凡事謙虛、溫柔、忍耐，用愛心互相寬容，用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。」(弗四 1-3)

4. 工作上的合一 -- 「祂所賜的有使徒、有先知、有傳福音的、有牧師和教師。為要成全信徒，各盡其職，建立基督的身體。直等到我們眾人在真道上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量。」(弗四 11-13)「那許多信的人，都是一心一意的，沒有一人說，他的東西有一樣是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，見證主耶穌復活，眾人也都蒙大恩。內中也沒有一個缺乏的，因為人人將田產房屋都賣了，把所賣的價銀拿來，放在使徒腳前，照各人所需用的，分給各人。」(徒四 32-35)。「我憑著所賜我的恩，對你們各人說，不要看自己過於所當看的，要照著神所分給各人信心的大小，看得合乎中道。正如我們一個身子上有好些肢體，肢體也不都是一樣的用處。我們這許多人，在基督裏成為一身，互相聯絡作肢體，也是如此。」(羅十二 3-5)

但是，教會歷史告訴我們，在世界各地的純正信仰教會中，分裂的事件在在可見，不少熱心愛主的基督徒既不肯，也不敢放下自己的宗派背景，放棄自己的宗教組織，拋掉自己種族文化的優越感，在十字架下過合一的生活。

就以福音派的教會而言，它們經常差派宣教士到世界各地去傳福音。外表看來，如果地方信徒安安靜靜的服從宣教士，則能毫無異議的合一，一旦地方信徒或領袖有所建議，或在教會行政上有新意見，或在教會組織上稍露頭角，則要上下分明，主僕有別了。這種情形不但在宣教區如是，在歐美本土亦然。當大家劃定楚河漢界，各自為政，河水不犯井水，就會高談靈裏合一，高唱「一主，一信，一洗，一神」。但到利害關頭，則先下手為強，爭個你死我活，大宗派組織如是，小教會組織亦然。難怪今天有許多自鳴清高的基督徒都是「分隔路線」(Isolationism)，也有些是「清談路線」(Non-Involvement)。談談合一則有利身心，要真正在行動上「實踐合一」則代價太大了。但願我國信徒，冷靜分析歷史上的事實，以作前車之鑑。懇求聖靈開啟心靈，明白聖經原則，積極地、勇敢地、具體地、坦誠地實踐主耶穌所吩咐的合一。

攔阻信徒間合一的困難，大致有以下各點：

- (1) 語言的不同，個性的不同，人生觀的不同，影響對聖經的信仰。
- (2) 生活習慣，地理環境的隔離，造成分裂的自然因素。
- (3) 「屬靈的經驗」和「屬靈的看法」不同，產生不同的衡量標準。
- (4) 無法放棄家庭的傳統，文化的因襲和熟習的儀式。
- (5) 傳福音異象、方向、方法的不同，也攔阻真正的合一。

B、宗派間的合一

這個合一範疇包括基督教內所有的宗派，要在這一個範疇內談合一，當然是一件非常艱難的事情。二千年來，越談教會合一，教會宗派分裂越多。所以這個範疇裏面，至少分成三個小集團。

首先，有些信仰稍為相同的宗派互相聯合，輕看宗派間的分別，認為宗派的存在，實際上與合一的真理無衝突。各宗派的存在，有其獨特的目標和責任，如果各宗派保持自己之特點與方式，仍然可以在愛心上、工作上、傳道上合作。

其次，有些信仰稍為相同的宗派，看出聯合的重要性，就積極推行組織上的聯合，希望藉著人力、物力、組織力的合作，加強彼此在信仰上，愛心上的合一。

最後，有些人數較少的宗派，不願作任何合一之想，對其他宗派的合一運動，有時反對，有時讚許。

近年來，宗派互相聯合的現象各處可見，但是分裂的現象卻也比比皆是。這種宗派間的離合，並不是廿世紀的新玩意，面前的路是難行的，基督教間信仰之分歧太大，冤仇也深，走向合作還容易，要真正的合一，恐怕要有一個大神蹟出現。

攔阻宗派間合一的困難，大致有下列各點：

- (1) 各宗派已定下的教條，律例難以推翻，造成信仰上之分歧。
- (2) 各宗派的組織、人事太複雜，造成離心傾向。
- (3) 各宗派的地盤、物業，必須鞏固，以保安全。
- (4) 各宗派的神學院、出版社、慈善機構難以和其他合併。
- (5) 各宗派的經濟來源，往往限制工作的方針。

C、兩教間的合一

所謂兩教間的合一，就是指基督教與天主教間的合一。教會合一運動史上，明顯地指出這種思潮，是由基督教內部宗派間合一風氣影響所及而造成的。自從一五一七年起，天主教認為馬丁路德以後的基督教，和基督教內的基督徒，都是「叛徒」，都是「浪子」。

至一九一零年，國際宣教會議在愛丁堡召開時，主持人曾函請天主教代表參加，但天主教不接受該項邀請。半個世紀之後，到了一九六一年，普世教會協進會在印度新德里召開第三屆會員大會時，天主教方面，派出視察員蒞會。這是四百多年來兩教首次正式有會議，來討論合一事宜，這也是基督教對天主教的「邀請」行動。

在天主教方面，也有同樣的禮尚往來。教皇若望廿三世，在一九六二年十月於羅馬召開天主教第二屆梵蒂岡大公會議。這次大公會議中，同時舉行天主教第廿一屆合一會議 (The twenty-first Ecumenical Council)，因為若望三世早在一九五九年初已發表召開這個合一會議的意念。若望廿三世除邀請基督教代表列席該項會議外，還表示親善的態度，稱基督教為「分離的弟兄們」(Our Separated brethren)。有些人為了由「浪子」而改稱為「弟兄」這地位上的擢升而沾沾自喜。倘若若望廿三世此言無其他的意圖，他便暗示天主教會之外，亦有神的兒女。

剛開了第一席會議，若望廿三世竟於一九六三年六月三日與世長辭了。到了九月廿九日保祿六世繼若望廿三世的遺志，推行第二席合一會議，會中討論三件大事：

第一：天主教與基督教會及正統教會，在合一運動上之原則與實行。

第二：天主教與猶太人之關係。

第三：宗教自由宣言。

會議結束後，天主教會在許多崇拜儀式上有顯著的改變，但天主教的教義，教皇權柄至上等政策完全沒有改變。實際上，兩教從未曾有真正的合一。

攔阻兩教合一的困難很多，無法盡述，大致有：

- (1) 基督教本身分裂太甚，普世教會協進會不能代表真正的基督教。
- (2) 天主教教皇無誤，聖餐的神學觀點，敬拜聖母馬利亞，都是難以苟同的信仰大問題。
- (3) 聖經正典的權威與認可，教會歷史的規條必須黑白分明，不可糊混。
- (4) 天主教與基督教兩者的體制、組織、辭彙，極之殊懸。

(5) 對政治的立場、節育、墮胎、同性戀、異族通婚等社會道德問題，也是無法隨便的合一。

D. 全宗教的合一

好些普世教會協進會的領袖，提倡世界上所有宗教都應合一，無論基督教、天主教、猶太教、東正教、回教、佛教………等都包容起來，歸入一個世界大組織裏。這種合一是夢想的，是背道的，是每一個重生得救的基督徒應積極反抗的。

然而，我們必須分清楚，基督徒反對世界大組織，卻設法用基督的愛去愛那些別的宗教的人，希望藉著福音真理，開導他們的心，讓他們明白並接納真神的愛。

再進一步，基督徒絕不能和世界所有宗教的信仰合一，但卻可以與其他宗教教徒在某些事上合作，例如：某地區遭遇風災，或地震，基督教會可以和任何政府機構或社會福利宗教團體，一同去應付危急的救濟工作。基督徒不能因為有其他人參與救濟行列，就自鳴清高，裹足不前。當然，信仰立場必須澄清，免得跑進了社會福音的路線，使神的聖名被羞辱。

以下幾段經文會幫助基督徒提防異端的侵擾：

- (1) 「原來各國中，那敬畏主行義的人，都為主所悅納。」(徒十 35)
- (2) 「凡事都可行，但不都有益處。凡事都可行，但無論那一件，我總不受他的轄制。」(林前六 12)
- (3) 「你們和不信的原不相配，不要同負一輶。」(林後六 14)
- (4) 「但我一看見他們行的不正，與福音的真理不合，就在眾人面前對穢法說，你既是猶太人，若隨外邦人行事，不隨猶太人行事，怎麼還勉強外邦人隨猶太人呢？」(加二 14)
- (5) 「除祂以外，別無拯救，因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」(徒四 12)

五、普合神學與聖經真理的不同

最後必須提出來，作為更進一步思考的，便是今日普世教會合一神學思潮中，最重要的幾個關鍵。

實際上，目前的普世神學，就是天主教與基督教之間要謀求互相容納的一些信仰焦點。可惜，普世教會協進會將其他宗教的信仰也拉雜起來，弄得一團糟。天主教方面，對本身的神學思想是非常嚴謹的。第二次梵蒂岡大會中，由教皇保祿六世簽署「教會合一法令」(Decree On Ecumenism)，文中指定「凡參與合一工作的天主教人士，都應當盡力，務求了解自己的信仰，還要以分離的弟兄們易於明白的詞句來表達這些信仰」(第十一頁)。其後又發表一項「實施合一運動指南」(Ecumenical Directory)，文中聲明「關於神學問題的討論會議，顯然的，參加的人必須經教會當局同意，且本身必須是真正有資格的神學家，或者有適當準備的教徒。倘若本身沒有充份的知識，又沒有適當的準備，而去參加討論，勢必削弱天主教的立場，並妨害合一的事工」(第五頁)。

純正信仰的基督徒，絕對不宜自誇信仰超人一等，便隨便拒絕、贊成，或參與天主教和基督教間的合一運動。因為自從馬丁路德實行宗教改革以來，基督教和天主教的分裂，最主要的因素是對聖經真理，神學信仰方面的看法不同。倘若在字眼上改頭換面，卻無坦誠的心，勇於摒棄不合乎聖經的教條或信念，絕對無法空談合一的。天主教教皇將基督徒的名份從「叛教者」改為「分離的弟兄」，仍然是對真正重生的基督徒一種莫大的羞辱。這種稱呼，在神學上是與新約聖經相違的，彼得親自說明：「你們既因順從真理，潔淨了自己的心，以致愛弟兄沒有虛假，就當從心裏彼此切實相愛。你們蒙了重生，不是由於能壞的種子，乃是由於不能壞的種子，是藉著神活潑常存的道。」(彼前一 22-23)

再進一步，基督徒必須明白在今天的基督教圈子裏，極力提倡與天主教甚至世界上任何宗教合一的是普世教會協進會，這個龐大的世界性的組織，在神學方面仍然非常曖昧，對傳福音這個大使命，依然毫不重視，以下數點是值得每一位基督徒細心思考的：

A、普合神學對神的本性有不同的認識

毫無疑問的，普合神學主張獨神主義，這位神是一個超然的至聖者，只有一個位格，就是萬人之父，萬物之因，充滿慈悲，憐憫眾生，所以天下萬民都是祂的兒女。「人只要信祂，便可解決今生與來生的問題。」聖經的教訓並不如此，聖經指出神是有位格的聖父、聖子與聖靈，無所不知，無所不在，無所不能，永活，聖潔和愛人的真神(出三 15；林前八 6；羅一 19)。祂恨惡罪惡，但深愛世人。

天主教著名神學家賴爾拿 (Karl Rihner) 是梵蒂岡大會主要神學顧問，著有「上帝，基督，馬利亞和恩典」(God, Christ, Mary and Grace)，「教會中人」(Man in the Church)，「現代天主教思想家」(Modern Catholic Thinkers) 等書。賴爾拿對基督是真神又是真人這個道理，表示難以接受。他強調「神的創造」與「人的被造」兩者之間的連

繫，在基督裏人類可以看出耶穌的人性發展到最高峰，也因為基督這種特性，將神人合一。所以有「基督是人類的開始與終結」的理論。正如賴氏曾言：「有許多不清楚明白自己是基督徒的人，實在是基督徒，因為神的恩典被人接納的廣泛程度，遠超過教會名冊上面所登記的數字。」

教皇若望廿三世在第二次梵蒂岡大公會議開幕演講詞中，開首與結尾均將聖母馬利亞的地位提升到神的權勢。他結束禱告說：「馬利亞阿！妳是信徒的幫助，主教的幫助……願妳與良配約瑟，聖徒彼得與保祿，施洗若望和傳道若望代我們向神稟求。」

這種信仰，實在令基督教任何一派的信徒，難以接納和合一的。

B、普合神學對耶穌基督有不同的觀念

普合神學認為耶穌是一個歷史性的人物，偉大的教師，完人之模範。耶穌是神的兒子，正如任何人都是神的兒子一樣，因為神是萬人之父。

聖經教訓並不如此，聖經指出耶穌是神的獨生子，道成肉身，完全的神，完全的人（提前三 16；約一 14），耶穌是由童女馬利亞所生（賽七 14；太一 18；加四 4），耶穌為世人代罪而死，完成了神的救贖計劃（約三 16；羅四 25；徒廿六 23）。耶穌被釘死十架，三日後真正從死裏復活過來（林前十五 17）。

耶穌基督是今天基督教信仰的焦點，為此，基督徒不能隨便和佛教，回教，天主教，印度教，猶太教等聯合。就是在基督教圈子裏，許多宗派對耶穌基督的神性，道成肉身，聖靈成孕，由童女而生都不接納。這一點，在談合一運動是千萬不能放棄的。

C、普合神學對聖經真理有不同的看法

普合神學認為聖經是一本有價值的宗教歷史記錄，對人生的宗教生活，有莫大的幫助，神也藉此向人顯明。

純正信仰的基督徒，都堅信聖經是神所默示的，是生命之道，是所有信徒生活與工作的最高準則（提後三 16；太五 17）。這裏值得一提的是普合聖經的產生。

一九七三年四月二日，普合本（An Ecumenical Edition）新舊約聖經在美國面世，該書由牛津大學出版社印行，得到天主教，基督教，東正教一致讚許，此新譯本乃根據一九五二年印行之修正標準聖經增刪而成。普合本中，我們發現一向被認為不可列入正典的舊約部份，全部加列了進去。這附加的十五本次經（Apocrypha），可能是在主前二百年至主後一百年這三個世紀中出現的，其歷史性無法考證。現在以之為正典，並排列在新約聖

經之後，實在引起很嚴重的神學爭論，因無中譯本，故只將十五本次經的英文名列出，供讀者參考：

- (1) The First Book of Esdras
- (2) The Second Book of Esdras
- (3) Tobit
- (4) Judith
- (5) The Additions to the Book of Esther
- (6) The Wisdom of Solomon
- (7) Ecclesiasticus
- (8) Baruch
- (9) The letter of Jeremiah
- (10) The Prayer of Azariah and the Song of the Three Young Men
- (11) Susanna
- (12) Bel and the Dragon
- (13) The Prayer of Manasseh
- (14) The First Book of the Maccabees
- (15) The Second Book of the Maccabees

D、普合神學對人的罪性有不同的概念

普合神學主張人是神所造的，人有神的本性。人犯罪不過是良知昏暗，人若肯悔改認罪，便可蒙赦罪，恢復向善的本性，與神和好。

真正重生的基督徒，嚐過主恩滋味的人，都可以見證「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」，自始祖犯罪後，本性完全敗壞，要靠耶穌所賜的新生命才能與神和好(羅三 23；來 11-12；彼前一 18-19；弗一 7；林後五 17)。

普合神學通常避免講罪，多講愛，而且運用許多聖經章節引證愛的重要，甚至將所有人類，宗教都歸入神的愛中，同蒙救贖。下列經文是常被斷章取義的錯用了，基督徒不可不慎：

1. 預言人類被贖方面:

「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我。」(約十二 32)

「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上地下一切所有的，都在基督裏面同歸於一。」(弗一 10)

「因一次的過犯，眾人都被定罪，照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。」(羅五 18)

「所以神將祂升為至高，又賜給祂那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主。」(腓二 9-11)

2. 說明神救萬民方面:

「神愛世人，甚至將他的獨生子，賜給他們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。」(約三 16)

「祂願意萬人得救，明白真道。」(提前二 4)

「神不願有一人沉淪，乃願人人都悔改。」(彼後三 9)

「神在基督裏，要叫世人與自己和好。」(林後五 19)

「祂為我們的罪，作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪。」(約壹二 2)

3. 煉獄贖罪得救方面:

「我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁，凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」(太十六 19)

「你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了，你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。」(約廿 23)

「不然，那些為死人受洗的，將來怎樣呢，若死人總不復活，因何為他們受洗呢。」(林前十五 29)

E、普合神學對神的救贖有不同的解釋

普合神學主張神愛世人，是萬人之父，祂不願有一人沉淪，只要人肯相信，便可得救。所以有條條大路通羅馬的論調。

聖經的教訓並不如此，聖經指出：「除耶穌以外，別無拯救，因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」（徒四 12）又說：「因為只有一位神，在神和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌。」（提前二 5）

天主教對普世宣道工作也非常重視，第二次梵蒂岡大公會議「普世宣道法令」中聲言該工作為教會至高至聖的使命。還引用以弗所書一章十節為經訓「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上地上一切所有的，都在基督裏同歸於一」。

一九六八年四月，普世教會協進會在日內瓦召開一個特別委員會，邀請基督教、天主教、東正教、馬克思主義等各方代表參加，希望藉著這種研討會，打開鐵幕，完成合一的使命。

F、普合神學對神的教會有不同的定義

普合神學主張教會是所有信徒聯合起來，為真理作見證。教會的勢力越大，見證力量越強，教會所涉及的領域越廣，則見證的效能越大。所謂團結就是力量，而見證的方法則不放在傳福音的聖工上，反將之放在社會福利、救濟工作、政治自由、教育醫藥、民族自決等切身問題上，以此引起世人的反應與共鳴。

難怪普世教會協進會，數十年來都沒有積極鼓勵教會在傳福音方面同心努力。在這個末世的時候，教會具有傳福音的大使命，也是主耶穌對信徒們一個最大的希望。倘若基督的教會把大量的金錢，時間，人力放在社會改革，救濟慈惠，冀求改造人類，進入大同世界，而忽略了人心最渴慕的救恩和生命，相信我們這個時代的光景，比任何一個時代更可憐。

六、深入研究

1. 試從新約聖經的立場，來批判到底全世界所有宗教合一的可能性和必要性（參考羅一 5；約十七；徒二 34-39；羅十 13-14；林前十五 1-4；腓二 10S；彼前二 7-10；太十一 27；約一 1-14；可一 15）。

2. 如果全世界基督教會好像天主教一樣，有一個聯合的組織，有一個權威的人物，有一個共同的聲音，是否就可以達到基督教合一的希望呢？試詳細指出其利弊。

3. 普合教會 (Ecumenism) 與普世主義 (Universalism) 之異同何在？能否將區連主教 (Bishop Gustaf Aulen)、比亞紅衣主教 (Cardinal Bea)、何頓博士 (Dr. Walter Marshall Horton)、羅賓遜會督 (J. A. T. Robinson)、尼爾司博士 (Dr. D.T. Niles)、及費爾利博士 (Dr. Nels F.S. Ferre) 六人的神學思想作一個概括性比較。然後再用福音派神學家林本納博士 (Bernard Ramm)，亨利博士 (Carl F. H. Henry) 及章力生博士 (Lit-Sen Chang) 三人對兩主義的看法作一批判。

4. 教會合一這個問題，在中國教會裏還未算是一個被重視的問題，撇開其他宗教不談，能否單以基督教為範圍，提出一些真正促成合一的具體辦法呢？

5. 試談「合一」與「合作」的不同，根據目前你對基督教的了解，試作一個十年後的預測，指明基督徒應採取的途徑。

6. 聖餐的真義，明顯地成為合一運動的攔阻，因為天主教主張變質論 (Transubstantiation)，基督教主張同領論 (Consubstantiation) 和紀念論 (Remembrance)。數百年來沒有討論出一個合用的真義，試就聖經章節作一比較或批判。

7. 基督為救世而生；基督的教會為傳救世之道而存在；基督的信徒也是為福音廣傳而獻身。那麼，今天的基督徒在社會福利，救濟工作，政治自由，教育醫藥，民族自決這些問題上，應採取甚麼態度與其他宗教或宗派合作？

第五條路線

以種族勢力為號召的黑色神學

要真正研究黑色神學應以非洲黑人為重點，因為今日黑人運動，黑人文學，黑人歷史，黑人神學均追本溯源的以非洲為民族根基。不過目前在美國的黑人教會領袖所倡導的神學思想，在神學界裏十分令人重視，並產生很大的影響。故凡討論廿世紀黑色神學者，無不以美國黑人為出發點。本文所論，亦依循此思路，相信若干年後，學者們對非洲歷史，民族有更多的發現，非洲本土的黑人對自己有更具體、更明晰、更響亮的民族自覺時，黑色民族將會更受世人注意，黑色文化將會更被發揚光大，黑色神學亦更具影響和領導力量。

一、黑色神學在美國的地位

一九六八年美國社會發生兩宗轟動全球的大事，一為黑人領袖金格博士 (Dr. Martin Luther King, Jr.) 被鎗殺，二為黑人牧師祁利慈 (Albert Cleage, Jr.) 出版「黑種彌賽亞」一書。金格博士被一白人鎗殺的慘案引起全美黑人的公憤，民情汹湧，到處有放火、暴動、搶劫、遊行、示威。這位黑人領袖一向以和平態度爭取自由的夢境被白人一鎗化為烏有，黑人對白人的仇恨比任何時代更顯得激烈。黑人牧師祁利慈的「黑種彌賽亞」一書印行也像晴天霹靂，一聲旱雷，把很多在做「白人夢」的黑人喚醒過來。祁氏的書極盡煽動和鼓舞之能事，指出耶穌是一位「革命性的黑人領袖」。他主張耶穌是黑人國度的創立者，祂必使這個黑人王國復興。這種論說很容易被黑人接納，更鼓舞起各地的民情。

綜合來看，金格博士被殺是一個美夢成泡影，祁利慈牧師一書風行卻為黑人帶來一個激昂的新希望。故此，一九六八年是美國歷史上黑人教會及黑人社會在新大陸被發現以來一個新的分水嶺。

一向人認為黑色代表污穢，現在的新口號是「黑色最佳美」(Black is Beautiful)，過去受人欺凌，如今黑人高呼「我們要得勝」(We Shall Over Come)。幾百年來被視為下等民族，今天卻被稱為「被揀選的族類」(The Chosen People)。全美的黑人教會忽然之間被聯合起來。一方面共同追求一個更真、更善、更美的崇拜儀式；創立一個更有力、更合時，更明顯的黑色神學體系。另一方面則積極鼓勵及支持各項激進派，革命黨的行動。這兩個極端同時出現，不單是白人社會難以明白，就是黑人社會也覺得是個奇蹟。

美國本土有好些黑人宗派，最大幾個名稱如下：

美國浸信會 (National Baptist Convention U.S.A. Inc.)

美洲浸信會 (National Baptist Convention of America)

非洲循道聖公會 (African Methodist Episcopal Church)

非洲循道錫安聖公會 (African Methodist Episcopal Zion Church)

基督教循道會 (Christian Methodist Church)

正如任何種族的教會或宗派，黑人宗派互相分歧，各走不同路線，自建私人王國。但在一九六八年，這些教會領袖們有意無意的同心為黑色民族大聲疾呼。美國浸信會會長積臣博士 (Dr. J. H. Jackson) 指出：「目前黑人運動已經成為美國社會安全和進步的一個大威脅。」美國改進浸信會會長泰洛博士 (Dr. Gardner C. Taylor) 在華府演說強調，「美國守舊的基督教形式，已經老態龍鍾，年青一代應該站起來，為美國的黑人解決在社會上、經濟上及靈命上的困難。」

同年全美黑人教會在聖路易市聯合召開大會，非洲循道錫安聖公會主教舒虛白向全體黑人教會呼籲：「倘若黑人教會要忠於黑人社會、忠於神，那末必須謀求新動向，以迎接新的將來。」同時，他強調黑人應多了解非洲黑種民族的文化傳統。他說：「我們應將重點放在埃及地，而不放在居於該地的希伯來人，我們應該在亞洲、非洲找尋自己的弟兄，我們必須將夏甲之子以實瑪利及撒拉之子以撒二族之史實，重新估價，因為二者均為亞伯拉罕之後裔。」

除了這些大教會的領袖們分別以不同的形式來表達黑人的信念和理想外，還有數以千計的獨立的小教會在各大小城市的黑人區裏也異口同聲的為自己的民族而呼號。

一九六八年初，羅馬天主教內亦呈黑人爭權現象。照公佈的統計，美國天主教有黑人神甫一百卅人，其中有五十七人參加了天主教的黑人聯盟。不久之後，全美天主教修女，代表了七十六個宗教單位，全美黑人神學生也越過了宗派的界限，一同組成了「黑人神學生聯會」(Interdenominational Association for Black Seminarians)。這個學生聯會在普林斯頓大學組成後，立刻得到全美各地黑人神學生的響應，也紛紛商討如何向校方進行交涉要求增加黑人學生名額，獎助學金，修訂校方課程。有些東西岸之著名神學院的黑人學生，甚至指定聘用某些黑人教授，或解雇某些白人教授。促使許多神學院發生了史無前例的風潮。

同時，世界教會協進會於一九六八年七月十七日在瑞典的烏撒拉召開第四屆會員大會，會中有代表激烈地提出在這個龐大的世界性組織裏面，黑人的代表成份太少。於是提

出四個黑人名字，呈交大會提名委員會要求取代了普協中央執委會已定之四位白人候選執行委員。黑人作家包道雲 (James Baldwin) 還在會中演說：「如果你在目前黑人的生活環境中出世做人，毀滅基督教會不單只是意欲之事，更是一件必須之事。」言辭激憤，富威脅性。

這種強烈的民族意識，好像「野火燒不盡，春風吹又生」似的蔓延到整個新大陸。雖然二千二百萬的黑人信徒中只有十分之一在鬧民族、教會風潮，但民情汹湧卻似乎是每一位有黑色皮膚及血統的人都積極地響應著所有的反抗運動。甚至好些基要派、保守派、福音派份子也被捲漩渦。如此現象，是美國立國以來所鮮見的。這種現象所預測的將來，更是史無前例的。

既然黑人社會，黑人教會都那麼瘋狂地在追求民族自決，在爭取民族自由，又隨時隨地涉及宗教，到底甚麼是黑色神學呢？目前還未有那一位黑人或白人神學家給黑色神學下一個明確的定義。有人說黑色神學就是「痛苦神學」(Suffering Theology)，因為該神學的根源是黑人本身的痛苦，這種痛苦佔據了黑人身體上每一個細胞，每一條血管。如果要談人生最重要的神學問題，必須談人生的痛苦問題。也有人稱黑色神學是「反動神學」(Radical Theology)，因為黑人受苦太深，負荷太重，在物極必反的情況下，提出全面的反抗，這種思想成了宗教的行動。更有人指出黑色神學是「革命神學」(Revolutionary Theology)，因為黑種民族數百年來一直受白人奴役、欺凌、殺戮，千萬生靈死於羞辱、慘酷、悲憤之下。今天發現白人將宗教粉飾，把聖經白化，於是一反常情，宣稱基督是黑人的彌賽亞，神是黑人的神。並設法爭取社會地位、政治權勢、民間心理，甚至以強暴手段推動革命。這種思想，混入新約耶穌生平事蹟之中，構成一套頗悅人眼目的學理。還稱耶穌本人為一個至高無上的革命家，站在黑人的行列中。最後，亦有人說黑色神學是「聖經神學」(Biblical Theology)，強調神愛世人，黑人也是世人的一份子，基督為世人死，基督也為黑人死，如果白人的神學容許種族歧視，則白人的神學不合乎聖經真理。惟有在受苦的黑色民族中，去尋求那位受苦的基督，才會發現真基督，得到真福音，享受到真自由。

對黑色神學的看法，黑白人種非常懸殊。總括而論，黑色神學是關乎整個黑種民族在人的勢力之下，尋求神的一種途徑。要了解這個途徑，必須認識整個黑種民族。最低限度，要明瞭黑種民族在美國的歷史背景和現狀。

二、黑種民族在美國的歷史背景

黑種民族在新大陸的生活和宗教是分不開的。數百年來，黑人教會就是黑人社會的活動中心。黑人靈歌不單是黑種民族物質生活上的一種消極表現，更是屬靈生命上的一種精神流露。隨著歷史的演變，社會的沿革和政治的威脅，黑種民族精神流露，漸漸從消極變為積極，從退讓變為劇爭，從宗教變為革命。這些過程是用血淚寫在美國的歷史上。

根據宗教學者調查報告指出，今天在美國國內無數的黑人教會中，大概有二千二百萬信徒。這些信徒的祖先，當被販賣到新大陸作奴隸的時候，並沒有甚麼宗教觀念。有些學者認為新大陸的黑人宗教觀念乃是從白人承受過來的。在非洲大陸的野蠻民族，其宗教傾向是拜物教 (Fetishism)。當然，在這種宗教觀念下對真神的認識是微乎其微的。人的宗教觀念純粹是肉體的，是物質的，是自然的。一般而言，非洲土人不相信來生的賞罰，不知道有天堂地獄；日夕與大自然共生死，根本沒有恐懼的心理，一切痛苦是屬肉體的，是屬現在的。所以初時登陸的非洲黑人，已帶著祖先的傳統，在美洲過奴隸的生活。不過，這種宗教觀念慢慢被白人社會改變了。在極度痛苦中，黑人開始學習和瞭解有一位解除人間痛苦的真神；在重重鞭傷中，黑人開始經歷這位受鞭傷的救主；在淚眼晶瑩中，黑人看見了一位擦乾人眼淚的天父；在死亡威脅之下，享受到彌賽亞所賜的永生盼望。

因此，在廿世紀談黑色神學，最基本的是從黑人生活開始。簡言之，黑種民族在美國的歷史背景，大致可分為六個時期：

A、登陸時期 (1619-1734) -- 耶魯大學宗教歷史家奧斯登博士(Sydney E. Ahlstrom)指出早自一六一九年，美國已有販賣黑奴的史實。當時有一隻荷蘭貨船，載了二十個黑人，從非洲運來美國充奴隸。美國東部的維珍尼亞州 (Virginia)，買賣黑奴已是公開的生活形式。買賣黑奴的勾當，亦是最熱門的生意。黑人的數字，也隨著幹這種勾當者的存款數字與日俱增。到一六六二年，黑奴比牛馬還不如，英國基督徒詩人高柏 (Copper) 在「哀黑奴」一詩中，充份反映黑奴生活、心靈的痛苦。

「最淒涼，一個活人，被當作牛馬豬狗；更悲慘，賣身給沒有人性的衣冠禽獸。聽見他們的哀號，目睹他們遭折磨，教誰能忍受？任是鐵石心腸，都會灑下同情之淚，為他們向上主祈求。」(見本書作者中譯「奇異恩典」一書)

詩的後兩節，高柏用諷刺的口吻極力攻擊那些主張保持蓄奴制度的人，詩詞如下：

「奴隸的生活，淒涼辛酸，卻無人敢伸出同情之手；人們不願放棄肉體的奢侈豪華，那肯忘掉甜的糖，醇的酒。

有人說：管他病苦老死，奴隸的生命，一向就比不上一條癩病狗；

我們卻少不了甜糕，咖啡，香茶和生活的享受。

也有些有心人，受不了良心的譴責，甘心放棄這種不合人道的苛求。

『只有傻瓜才不識享受』 -- 又有誰禁得住那班來自法國、荷蘭和丹麥的富商之譏笑與諷嘲！

奴隸依然在貧病交迫中通過他們如意的算盤，被搶購，拷打，折磨，呻吟，慘叫，從無間斷的黑夜到白晝。」

毫無疑問，登陸時期的黑人生活是一種人間地獄的生活。到了十八世紀初葉，有些基督徒起來，主張釋放黑奴運動。但這種鼓吹釋放黑奴的微聲，卻被黑人痛苦呻吟的哀鳴所遮蓋了。

B、苦難時期 (1734-1865) -- 黑人信徒們最喜愛出埃及記，在痛苦的時候讀到該書第三章的訊息便高興，耶和華說：「我的百姓在埃及所受的困苦，我實在看見了，他們因受督工的轄制所發的哀聲，我也聽見了，我原知道他們的痛苦，我下來要救他們脫離埃及人的手，領他們出了那地，到美好寬闊流奶與蜜之地。」雖然生活在極度痛苦的境況中，黑種民族卻懷著一線希望。

自從騰能特 (Tennent) 在美東新澤西州開始盛大佈道會後，千萬人因受聖經真理所感動，在生活上起了很大的改變，對種族歧視，心受責備。接著有愛德華 (Jonathan Edwards) 在美東北諸州繼續以聖靈的大能傳揚福音真道，無論大小教會，男女信徒，均認罪悔改，使甦醒運動，在一七三四年間進入高潮。其後，衛斯理 (John Wesley) 於一七三六年從英國來到美洲，將英國復興的火把，帶到美國更多的大城市，以致整個新英倫地區 (New England Area) 都燃燒著復興之火。實際上白人教會蒙恩者甚眾，但對種族歧視，卻沒有太大的影響。

直到一七五零年後，貴格會的信徒 (Quakers) 才積極地反對販賣黑奴的生意，同時針對蓄奴機構大施攻擊。當時刺激起各地方的響應。一七八零年循道會聲明反對蓄奴制度，一七八九年，浸信會正式通過反對蓄奴的宣言。

這些年間，黑人信主者慢慢增加，不過為數仍甚寡，有一位黑人亞倫 (Richard Allen) 生在為奴之家，當教會發動反蓄奴運動之際，他在一七七七年以重金買贖奴隸的捆鎖，而成自由身，同年接受耶穌為救主。數年後，蒙循道會監督阿斯拔里 (Bishop Asbury) 提拔，差為巡迴傳道，和白人一起到處傳揚福音，還經常在美國費城的聖佐治循道會講道。結果樹大招風，數年後會中白人不能再容忍這黑人，便迫他離開。亞倫含怒脫離了循道會，另

組了一個「解放非洲民族聯會」(Free African Society)，作為反抗白人的機構。當時另一位同道鍾士 (Absalom Jones) 與亞倫受了同樣的壓迫，聲言黑白不可共存，遂組了一間「聖多馬非洲基督教聖公會」(St. Thomas African Protestant Episcopal Church)，自命為首任黑人牧師。受了鍾士的影響，亞倫也在一七九四年於費城自創了一所「伯特利非洲循道聖公會」(Bethel African Methodist Episcopal Church)。奇怪的是，五年之後，亞倫得到一些白人的支持，被循道會封為牧師。可是，黑種傳道人如鍾士，亞倫等與白人同道無法合作，彼此成見極深，多有離開白人而另組黑人教會。及後數十年間，黑人教會分別在美東各大城市建立起來。各教會信徒非常熱心，經濟自立。到一八二零年，美國費城黑人教會已有四千信徒。

美國南北戰爭在一八六一年爆發之後，黑人受戰亂威脅，到處流散，集體逃亡。一則給白人社會帶來了無法控制的恐懼，另則對黑人本身及將來帶來一個重新估價的機會。至一八六年南北戰爭結束，政府也同時通過第十三條憲法，正式廢除蓄奴制度，形式上結束了黑種民族在新大陸的苦難時期。

C、解放時期 (1865-1914) -- 林肯總統宣佈解放黑奴之後，直到第一次世界大戰爆發，黑種民族在美洲新大陸的火窑中，似乎呼吸了一口新鮮的空氣。在這解放時期裏最顯明的現象，就是黑人教會的建立，如雨後春筍。先前在白人教區管理之下的黑人信徒，紛紛自立黑人教會。當時的趨勢是要黑白分明，爭取社會地位，表明黑人宗教自由，顯示黑人的人格尊嚴。無論在美南、美北，或在城鄉僻壤，到處有黑人教會談組織，鬧聯合的事件。同時黑人在宗教、社會、教育、工業、農作各方面，享到更大的自由。信從福音的人亦日見加增，奉獻作傳道者為數不少。統計報告所有黑人教會中，浸信會的發展最快，以一九一六年為例：

浸信會 -- 有二萬二千所教會，信徒約三百萬。

非洲循道聖公會 -- 有六千六百三十三所教會，信徒約五十五萬。

非洲循道錫安聖公會 -- 有二千七百一十六所教會，信徒超過二十五萬。

其他無數細小的黑人教會的信徒，總計也有四百六十萬以上。這是美國歷史上一項驚人的事跡。至一九一六年，黑人信徒竟達八百萬。另一項受人注意的現象，就是新起的黑人牧師、傳道人都具有領袖才幹，集傳道人、政治家、演說家於一身。故此在這一段解放時期內，黑人教會的領袖，在美國白人的社會裏，大放異彩。

D、播遷時期 (1914–1945) -- 戰爭使人流散，戰爭使人死亡，這是全人類公認的史實。在美國本土的黑人，也逃不出戰爭所帶來的禍患。第一次世界大戰的爆發，造成南方黑人北徙的開端。戰爭的殘酷，迫使無數黑人放棄南方以農為業的老家，向北方工商業發達的大城市遷徙。

從世界大戰爆發到美國不景氣 (Great Depression - 1930) 期間，大約有二百二十五萬黑人從南方徙置北方。各大城市如紐約，費城，芝加哥，和底特律的人口統計記錄指出，底特律黑人人口在一九一零至二零年間，增加六一一倍。黑人北徙並非全部被美麗憧憬所吸引，不少人忍痛逃命是受了水災、饑荒、蟲災、三K黨等的威脅。

黑人北徙後，因為人口劇增，造成職業荒和糧食荒。加上人煙稠密，居住，交通和城市衛生的困難，日益嚴重。黑人難民窟因而在美麗的都市誕生了。

播遷時期的一個現象是小規模聚會所 (Store-Front Church) 的林立。北徙的千萬黑人信徒，在北美各大城市設立這種聚會所，作為工餘飯後聚首之處。不論男女老幼，均可共聚一堂，高唱靈歌，以散胸中悶氣。或是彼此交誼，享受天倫之樂，對遠別的南方家園，亦漸漸地因時地相隔而淡忘了。

E、安定時期 (1945-1968) -- 第二次大戰的陣亡戰士墓碑上，有不少黑人的名字，千千萬萬在戰亂時期出生的黑種嬰孩，都從未見過自己親生的父親。這些人的犧牲，似乎為美國帶來一個新希望。大戰結束後，美國無論在政治、經濟、工業、商業、科學、教育、技術、實業各方面都突飛猛進，黑人在凡事上極力爭取機會，因而造成黑人社會得享平康。一般而言，這段時期內，黑人教會有三個明顯的現象。

第一，教會注重佈道 (Evangelization) -- 不少黑人信徒自己建新教堂，差派宣教士到外國去，設立大學、神學院、孤兒院及其他慈善機構。下面的統計表，充份表現出黑人教會在安定時期發展的情形。(參考美國黑人人口統計表)

然而黑人教會或聚會所之設立，並非純粹在傳福音，卻在民族性上和社交生活上給黑人帶來無限的安慰。所以每有黑人聚居之處，都幾乎有該種聚會所的出現。甚至一條短短的街道，也有兩三間聚會所。

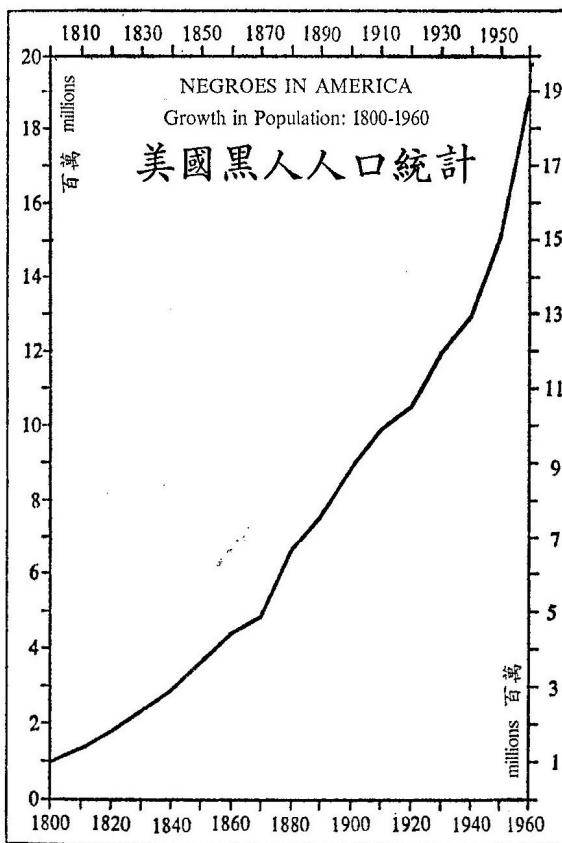
第二，教會世俗化 (Secularization) -- 向來黑人社會視教會為生活中心，宗教為人生希望，甚至有些黑人把教會作為避難所，或是休息閒談的地方。其性質類似美國各地華僑社會的宗親會設備，只是加上一些宗教的味道。但是北徙之後，工作及生活都安定下來，有些黑人慢慢地在生活形式上和趣味上都有所改變，自然宗教的生活，也隨之而易。在大

美國主要黑人教會人數統計表

宗派		信徒	教會	牧師
美國浸信會	National Baptist Convention, U. S. A., Inc.	5,500,000(1958)	26,000	27,500
美洲浸信會	National Baptist Convention of America	2,668,000(1956)	11,398	7,598
非洲循道聖公會	African Methodist Episcopal Church	1,166,000(1951)	5,878	7,089
非洲循道錫安聖公會	African Methodist Episcopal Zion Church	770,000(1959)	4,083	2,480
美洲原道浸信會	National Primitive Baptist Convention, Inc.	1,645,000(1971)	2,198	601
美洲前進浸信會	Progressive National Baptist Convention, Inc.	505,000(1965)	411	450
基督教循道聖公會	Christian Methodist Episcopal Church	444,493(1961)	2,523	1,914

STATISTICS: BLACK CHURCH MEMBERSHIP

From The Ebony Handbook, compiled by the editors of Ebony (Chicago: Johnson Publishing Company, 1974), p. 35d



城市的黑人發現廿世紀的城市生活，並不再像南方那樣以教會為中心那麼親切和溫暖。城市的生活是繁雜的、緊張的、競爭的、多姿多采的，工作機會廣，工餘活動多，兒女教育

普及，交通設備現代化，大眾傳播通行，報紙、電話、電影、廣播、電視可隨意享用。這些人為的科學成果，使人享受到生活上的美善。可惜，在人性方面，卻漸漸失真，變成虛偽，造作，甚至失去了人生真正的目標，行屍走肉，雖生猶死，成為非常可怕的現象。當然，這種悲劇並不是黑人社會的產品。實際上，是美國社會道德的淪喪，遠離真道所造成的陷阱。千萬萬中國、日本、菲律賓及他國僑民，也走上這條道路。不過黑人數目較多，故顯得較明確而已。

第二，教會階層化 (Social differentiation) -- 回顧黑種民族在美洲新大陸的歷史，登陸之初生活如牛馬，及後有黑白通婚事情發生。由解放、播遷至安定時期，不少家庭是黑白混合組成。故此在北方定居之家庭，在社交生活和宗教生活上呈現了階級之分。首先，可以說有所謂黑人上層社會，這些人大部份是受過高深教育的知識份子、專業人材，不少是白人祖先的家庭。當然這階層的人為數甚少。其次是中等人家，包括技工、店員、政府受薪職員等。這些小康之家為數也不很多。最後就是勞苦大眾，包括無一技之長的閒人、勞工、無業遊民或領政府救濟金的人。這階層的人佔最多數。

三者之間，無論在生活形式，道德標準，宗教範圍和知識領域都有明顯的差別。所謂上流社會的黑人大多數加入白人的大教會，崇尚白人的生活情趣，嚐試白人社會的生活享受。中等人家亦有加入白人教會的傾向，不過仍然保持對黑人自立教會的忠心。這個階層的人，在宗教形式上走中庸的路線，他們的教會也較開通，聚會氣氛安靜，牧師們往往受過相當的教育，信徒們熱心於社會改革，教會行政頗有系統，對主日學工作亦非常重視，雖沒有向白人教育看齊，卻受白人的宗教儀式影響甚深。至於勞苦大眾的生活，根本沒有形式可談，見一日過一日，痛苦、快樂、死亡、生命這些字句往往不在他們的腦海中產生任何作用。這個階層的信徒們，有些非常重情感，往往過份狂熱，以致進入了靈恩派。據一九六五年的統計，靈恩派黑人教會約有四千一百五十間，信徒大約有四十二萬。當然，一部份信徒仍然留戀祖先遺留下來的那種南方故土風味，極端虔誠，與世無爭，獨善其身，過聖潔的生活。這些信徒雖然在社會改革的工作上似乎是懦夫，不過在道德生活上卻爭取到相當地位。(參考一九七四年黑人教會人數統計表)

F、革命時期 (1968-) -- 黑人在新大陸發動革命，並不是一九六八年才開始，金格博士被白人鎗殺事件，只不過是一條導火線。實際上，遠在一八八一年，黑人領袖華盛頓 (Booker T. Washington) 已經開始為黑人的社會福利奔走呼號，請求各界人士為解救黑人而努力。及至度保士 (W. E. Burghardt DuBois 1868-1963) 出現，黑人的反抗進入激烈狀態，度保士在哈佛大學獲得博士學位，後來在亞特蘭大學 (Atlanta University) 任社

會學教授，他主張黑種民族應積極地以行動去爭取自由與勢力。在一九零九年他協助組成「美洲有色人種改進協會」(National Association for the Advancement of Colored People)，這個組織是為黑人而設，可惜，他是執行委員會中唯一的黑人。一九三四年他脫離該協會。及後，美國各地都有黑人領袖出現為自己的民族奮鬥。一九五七年金格博士就任「南方基督教聖工人員大會」(Southern Christian Leadership of Congress) 首屆會長職，為黑人爭取合法地位。三年後，南方許多學生作亂，被逮捕者數以千計。同時黑人學生組織了「學生無暴力聯絡委員會」(S.N.C.C.)，高呼「寧坐牢，不保釋」(Jail, No Bail) 之口號。到處有炸彈爆發、縱火、搶劫。金格博士力勸黑人羣眾，以無暴力的態度為自己的同胞爭取自由。一九六三年還親自率領二十五萬人在華府作自由示威遊行。羣眾的反抗從美南各地蔓延到美東和美北。

先前黑白種人並肩齊聲爭取黑人社會地位的現象，已漸漸消失了。自一九六五年黑人民權運動達到一個高峰，黑人領袖更明顯地團結黑色人種，加強黑人陣容，舉起「唯黑獨尊」的旗幟，與白人社會正面衝突。此時的口號如「黑勢力」(Black Power)、「黑色最佳美」(Black is Beautiful)，都是充滿煽動性的。

至一九六八年黑人領袖金格博士被殺，黑人牧師祁利慈發表「黑種彌賽亞」一書，更衝開了黑人革命時期的序幕。翌年，協和神學院教授激進派黑人思想家鄧雅各 (James H. Cone) 發表了「黑色神學與黑勢力」(Black Theology and Black Power) 一書，為廿世紀的神學思潮掀起了一道激烈的、反動的、革命性的狂濤。以下是簡單介紹這種黑色神學的本質與內容。

三、黑色神學的透視範疇

黑色神學在北美洲的神學領域裏，實在是方興未艾。由於該神學思想與黑人社會有不可分離的關係，加上黑人勢力的澎湃，和黑白種族間之歧視，往往失去了學術上的價值。要在文字上為黑色神學下一個清楚的定義，是很難的。但是從黑種民族的生活、思想、崇拜和盼望中，便可窺見該神學的範疇。茲分五點簡述：

A、黑種民族所受的痛苦 (Suffering) -- 黑色神學要正視黑種民族數百年來所受的痛苦，要透過神在耶穌基督身上的啟示，分析黑種民族的境況，希望在黑人社會中重建黑種民族的人性威嚴。同時教育新一代，認清楚天賦的本能和責任，積極毀滅白人的種族歧視。黑色神學是專為有同一信念的黑種民族而產生的。他們的同一信念是要將基督教的信仰在黑種民族中重新洗禮，使所有黑人能親眼見到神的愛是為黑人，神的恩是救黑人，並

不須經過白人的同情，施予才能享受福音。更希望這種宗教信念，能鼓舞起所有黑人勇敢地在白人的社會裏接納自己，認定自己的膚色，是一種恩賜而不是一種咒詛。他們的共同心志是要將黑種民族從人為的痛苦中解放出來，好像以色列民從埃及王法老的苦役下釋放出來一樣。在這個鬥爭過程中，不單是黑種民族的地位得改變，更使深愛黑種民族的神被高舉。在現代種族歧見極深的美國，黑色神學和黑人痛苦，永遠是相提並論的。

B、黑種民族所拒的權威 (Authority) -- 權威這名詞在黑種民族的生活和思想中有非常深刻的印象。正因為所受的太深、太重，往往無法從這種偏見中脫穎而出。黑色神學中所談的權威，無疑是聖經的權威，但是其含義卻與一般神學討論中所提及的「權威」有很大的距離。激進派黑人神學家無不主張黑色神學必須從現代空談中解放出來，他們認為無論基要派、自由派、正統派等都是空談學理，不著邊際。在人類社會中最顯明的權威，就是某一種族對另一種族的「壓迫」。除非是黑人真正得到自由，黑種民族或黑色神學絕不會接受一般人所唱的高調。換言之，黑人若沒有生活的自由、思想的自由、言論的自由，黑人絕不肯接納現在白人社會所提倡的「聖經權威」。甚至聲明凡不為黑人的自由解放而努力的任何權威都是「敵基督」。

這種權威觀念並不是要否認基督的能力，相反的，黑人神學家們都強調基督的受苦、受難正是黑種民族的寫照。黑人從苦難和壓迫中親自體會到基督的真實，不少人相信耶穌基督與黑人痛苦，是永遠相連在一起的。所以否認黑人所受的苦楚就是否認基督，支持與黑人為敵者就是「敵基督」。總括而論，現代的黑色神學強調「上帝的權威」一定要使黑人得自由，「基督的權威」一定要使黑人得釋放，「靈的權威」一定要使黑人得解脫，「聖經的權威」一定要使黑人得平等。

C、黑種民族所誇的敬虔 (Pietism) -- 現代黑色神學的趨勢，很明顯地從傳統性的敬虔走向革命性的反動。數百年來，「敬虔」兩字在黑人社會及黑人教會裏均有深刻的印象，不過各人對敬虔的看法卻有差異。

不少黑人的信仰生活目標是對主忠心，姑勿論今世生活如何悲慘，今世主人多麼苛刻，只要內心對主保持一種敬虔的態度，此生便有意義。這些人常用以弗所書自慰，因為經上說：「你們作僕人的要懼怕戰兢，用誠實的心聽從你們肉身的主人，好像聽從基督一般，不要只在眼前事奉，像是討人喜歡的，要像基督的僕人，從心裏遵行神的旨意。」(六 5-6)

另外，有些黑人在無可奈何的生活壓迫下，不能不走上「宿命論」的道路。既然無法反抗，倒不如安安靜靜的過其奴僕生活，一切逆來順受，聽天由命，相信冥冥中有神明，

將來惡有惡報，善有善報，倘若一己潔身自守，主必從天鑒察，正如聖經說：「伸冤在我，我必報應。」(羅十二 19)

更有些黑人主張敬虔是白種民族傳留下來的宗教毒素，危害黑人的思想與生活，所以提出「反傳統敬虔」才是修身成聖之本，這些激進派極力推翻白人所講的敬虔，然後才有真敬虔的出現。

上述三種基本態度，是與黑種民族在新大陸的歷史過程有密切的連繫。微斯博士(Benjamin Mays) 所著「黑人的上帝」(The Negro's God) 一書中詳細分析二百多年來黑色文學在神學思想上的貢獻，他指出黑色文學大致可分為古典文學與大眾文學兩類，前者包括美國開拓初期之黑奴史略、記事、自傳、傳記、演辭、小說、詩歌、散文及科學文獻等；後者包括主日學教材、祈禱文、講章、黑人靈歌等。根據學者研究指出，黑人對神的觀念和敬虔的宗教心理互相呼應，從黑人在美國歷史上的發展，這種對神的觀念的演變，亦可分成三個時期。第一期 (一七六〇 - 一八六五年)，黑色文學中所表現的神是公義的、慈愛的、和平的。這位神是創造天地萬物人類的主宰，祂有至高無上的權威，凡違背神旨意的必蒙咒詛，凡遵行神旨意的必得福澤。第二期 (一八六五 - 一九一四年)，黑色文學中所表現的神是大有憐憫的、聽人禱告的、垂顧貧困的、拯救受欺的、不分種族的。這位神願意黑人在生活上、經濟上都能享受神所賜的豐裕。這期的文學與詩歌充份表現出神不是一個嚴厲的審判官了，在黑人眼中，見到神的憐愛和親情。第三期 (一九一四年後)，黑色文學中所表現的神已經和黑人的生活打成一片，人的主權是神聖的，不能受種族、膚色所侵犯。全人類都是神所創造的，神照著自己的形像造白人，也照著祂自己的形像造黑人和其他種族，聖經中絕對沒有任何地方指出白人比黑人優越。

近年來，黑種民族更強調神呼召他們去實踐一個神聖的任務，他們深信黑種民族一定達到最後的勝利，因為他們是蒙憐憫的，是被選召的。很可惜，這種積極的，甚至是激烈的神學觀念，卻為黑人教會帶來了無限的煩惱和猜忌。領袖們的口號「我們必得勝」不能使饑餓的人得飽足，政客們的諾言「權力歸於人民」無法使眼淚變成歡笑。故此很多人走上了無神主義，或者是破壞主義。既然無來生的盼望，就用暴力去奪取今生的享受。

黑人的神學思想，往往從各種講道方式中表現出其獨特的地方，最明顯的黑人講道方式大約有六種：

- (1) 老奴式的講道 -- 隨便講論，毫無形式，只重情感，不重事理。
- (2) 故事式的講道 -- 縷述過去的歷史故事，全部都是動聽的往事。

(3) 演說式的講道 -- 內容精豐，措辭恰當，起承轉合，抑揚頓挫，引證舉例，非常嚴謹；有時還手舞足蹈引人入勝。

(4) 歌唱式的講道 -- 有講有唱，用音樂來充實講道的內容，有時會眾也一同合唱起來，大家共鳴。

(5) 傳統式的講道 -- 平鋪直述，沒有甚麼新花樣。

(6) 解經式的講道 -- 逐句逐字分析嘴嚼，引經據典，不厭其煩。

黑人崇拜聚會的氣氛和其他民族不同，因為黑人很喜歡親自參與崇拜每一部份，甚至連牧師講道時，如果信徒心中受感動或起共鳴，大家就異口同聲地叫起來，這是黑人崇拜中的一個非常突出的地方。例如，當會眾同意牧師所傳的信息，好些人就反應說：「阿們」，「是的，主」，「多真確啊」，「繼續講吧」這些語句，東起西落，互相共鳴，使聚會生色不少。

以詩歌結束講道，是黑人牧師們喜歡用的方法，到講道結束時，牧師很自然地唱起詩歌來，然後全體會眾就跟著一同唱，直到最後一節。有時，一節詩歌卻重複又重複地唱許多遍，那種興奮的氣氛是值得欣賞的。

一般黑人牧師講道都喜歡用戲劇式的動作，有時還在會眾中請人出來一同表演，生動吸引，沒有人會打瞌睡的。

D、黑種民族所用的暴力 (Violence) -- 無可否認的，黑色神學在美國社會是一種充滿革命性的神學思想。這種反動性的態度和行為，不單是黑人社會對白人壓力的一種正面還擊，也是黑人教會對白人福音的一種正式挑戰。

黑人神學家們一致主張世上任何人種在神的眼中是平等的，世上任何種族都在神的救贖計劃中有平等的地位。惟有神是至高無上的權威，惟有神是有絕對的尊嚴，惟有神才可被稱為人的主宰，君王。在人類社會裏，沒有任何種族可以取代神的地位，倘若一旦有某一種族超越人的地位，執行神的威權，那麼全人類對這種族應羣起而攻之。在這種爭持的過程中，免不了要動用「暴力」。

美國以民主立國，所以立國以來其國家的道德觀念以民主，和平，自由等漂亮的名詞為出發點。在一般人的心中，一提到以暴力所爭來的民主則非真民主，以暴力所爭來的和平則非真和平，以暴力所爭來的自由則非真自由。但是近年來，黑人以羣眾的力量將這些漂亮的名詞粉碎了，甚至用血把這些名詞混和了。

另一方面，西方國家的宗教觀念一向都以溫柔、順服、節制為美德，凡違反這些美德而動用暴力者，就是失去基督徒的體統。美國黑人從來不滿意這種宗教觀念，因為在一個社會裏，白人制定一切道德制度要黑人遵守，白人提倡一種有歧視性的宗教要黑人接受，是黑人所不能容忍的。近年來，黑人把這種感覺直接的流露出來。

再一方面，西方國家的政治觀念，一向都認為出兵援助弱國以抗強敵，是一種國際道義的精神，並無侵略的企圖。有些政客還強調列強的炸彈無論投在任何領土，不過是一種道義的精神，強國的槍彈，無論射入任何人的軀體，只要是幫助他國，這種行動不過是一種道義的精神。黑人社會常常受到無理的侵襲，黑人本身經常無理被逮捕，他們無法對這些「道義精神」作任何反抗。

今天，黑色神學就針對這些曖昧的觀念加以抨擊，用暴力來糾正。

從新約的立場而論，黑色神學主張耶穌基督是反暴力的，因為祂本人並不倚賴人的力量，祂不肯接受「彌賽亞」的雅號，免得在政治上引起不必要的禍患。耶穌宣示人應以愛相待，不可以牙還牙，以眼還眼。耶穌教訓門徒要謙虛、順服，若有人打你的左臉，由他打右臉，若有人迫你行一里路，為他不妨行兩里。但是耶穌這些真理，被白人誤解了，耶穌所講的能力，被白人濫用了。因為耶穌並沒有將這種為主的權利給予白人，更沒有強迫黑人去接受這些不合人道的奴性。故此激進的黑色神學積極鼓吹在廿世紀的今天，必須將這些不符合聖經的道德觀念摒棄。在爭持的過程中，黑人發現最有效的方法，就是效法數百年來白人用在黑人身上的暴行。

進一步而言，今天信徒所發生的問題，不再是「昔日主如何？」乃是「今天主怎樣？」同時黑色神學明顯地指出，要解決西方國家的宗教或政治問題，特別是與黑人社會有關的一切信條和法律，絕不能依循一向的傳統是非觀念，因為弱肉強食，根本無是非可言，強者可以指鹿為馬，弱者既是亦非。所以黑色神學要全人類正視今日的社會問題，從聖經裏去重新發現真理的根源，試看耶穌對今日的種族歧視之反應如何？要看耶穌對今日的種族歧視之反應如何，則要從基督徒對聖經的解釋和生活的行動著手。這樣，凡基督徒所做的與耶穌的教訓相反，那麼，毫無疑問，這些基督徒的行為是違背了聖經。進一步，凡不符合聖經的就加以推翻。這種邏輯和分析，在黑種民族的歷史過程上是一項痛苦的經歷，物極必反，現在黑色神學的趨勢，代表了一個反動的思想。

可惜這種思想以聖經始，卻不以聖經終。換言之，許多神學上的論據都是斷章取義，不能貫徹始終。本來，以暴力可以推翻歷代以來不合理、非人道的傳統，可悲者，這種暴

力還沒有產生積極性的、建設性的效果，就被審判了。往往使一個屬靈的追求變成一項屬世的鬥爭。

E、黑種民族所祈的自由 (Freedom) -- 實際上，黑色神學的至終目標是為黑種民族爭取自由，黑人神學家們堅信使徒保羅對加拉太教會的宣言：「基督釋放了我們，叫我們得以自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的麵挾制。」(加五 1) 在黑種民族的心中，這個宣言不只是神學上的，也是生活上的，因為在罪惡權勢之下為奴僕，人無法真正事奉神。同樣在人的權勢壓迫之下為奴僕，也無法真正事奉神。在魔鬼的輒挾制之下，人所過的生活是罪的生活，但在人的輒挾制之下，受壓之人所過的生活則是非人的生活。

四、黑色神學的前途

A、美洲的情形

今天黑色神學所探的途徑，是從神學思想上直接指出時下白人社會被魔鬼佔據了，以致在種族上呈現極端的壓迫和歧視。幾個世紀以來，白人的勢力和魔鬼的邪力早已成婚，且生下無數禍子。這些禍患潛伏在美國政治、經濟、社會、文化、道德、教育、宗教、職業各方面。要解決這些繁複的問題，必須有一個長時間和大革命。一九七七年八月十二日，「今日基督教」發表訪問黑人領袖積臣牧師 (Jesse Jackson) 的記錄。積臣聲言是一位福音派，但表明黑人福音派與白人福音派有天淵之別。他用金格和葛培理二人作比喻，他說：「葛培理會向埃及的奴隸們宣講福音真理，使靈魂得拯救，遣送他們回到田間工作，然後自己卻和法老王去打高爾夫球。金格則不然，他要廣傳福音，救人靈魂，然後帶領這班奴隸一起進入迦南美地。」

積臣是個充滿威力，能言善辯，未足四十歲的青年牧師。自創「黑人救世聯盟」(People United to Save Humanity)，積極參與社會上各種改革運動。金格被鎗殺時，積臣在他身旁。雖然積臣的神學思想與黑人生活相連甚緊，他公開說：「我的宗教催迫我去關心經濟和國際問題，倘若我有意避開窮人的住屋問題，城市的建設問題，健康，教育和救濟問題，戰爭與和平的問題，我便違反了我的宗教信仰。」但是他也非常注重屬靈的長進，他首創的「黑人救世聯盟」有三個嚴謹原則：第一是經濟生產；第二是靈命復興；第三是紀律嚴正。且謀求一個合理的平衡。

到底黑色神學將會為黑人社會帶來幸福還是禍患呢？究竟黑色神學將會為黑人教會帶來復興還是打擊呢？很難作一個預測。同時，這種以種族勢力為號召的神學思想，其壽命

之長短也是無法推斷的。然而一九六八年中所掀起的狂潮，至今在美國的社會和教會裏，還帶著一種不可思議的威脅力。

B、非洲的情形

不過在廿世紀談黑色神學，絕對不能單單局限在北美洲。近年來，非洲本土所發生的黑白種族風潮，政權的爭奪，教會的增長，信徒的復興，引起全世界人士的注意，許多宣教差會想大量向非洲投資，增派宣教士前去。世界教會協進會第五屆大會也在非洲的奈路貝 (Nairobi) 召開，更吸引全世界基督徒對非洲工作的重視。

根據美國福音派「今日基督教」雙週刊於一九七五年九月報導：今日非洲教會積極尋求非洲神學的本質 (Theological identity)。每四、五年，教會人數就增加一倍，如果教會長進速率繼續不變的發展下去，在主後二千年時，非洲成為基督化的大洲亦非奇事。非洲福音派權威及非洲福音派協會總幹事祁度博士 (Byang H. Kato) 在生前曾接受「今日基督教」訪問，並於一九七五年九月廿六日及十月十日兩度發表長篇論文，縷述目前非洲神學之動向，現在綜合下列各點，稍作介紹。祁度博學多聞（曾在倫敦聖經學院畢業，獲得美國達拉斯神學院神學博士），年青有為，受大眾愛戴。他以非洲黑人的現身說法，對很多問題，都是一針見血的。

1. 今天非洲黑種民族最基本而又最切身的問題是民族本質的自覺問題。多世紀以來非洲黑人都是被人統治、受人欺凌，每一個黑人如今都自覺起來，希望搖身一變成一等公民。由美國傳入的黑色神學最受歡迎，可能成為一種對非洲民族最突出的貢獻。今天非洲人口共有三億五千三百萬，基督徒約有九千一百萬。

2. 過去，非洲境內的白人神學，直接地剝削了黑人的權利。白人常說，「不要為現今世界的情形憂慮，世界上的一切金錢、地位、美酒、佳餚、洋房、汽車都是屬地的，你們要追求屬天的，享受貧窮中的甘甜吧，因為這是一種美德啊。將來，天上的神會厚厚報答你們的。」很多黑人就死心塌地的去遵從這種白人的神學思想，在苦難中等候神在來生的賞賜。在這段等候的時期，白人們都收集了非洲本土一切優美的土產、資源，享盡了人間的福樂。今天非洲的黑色神學，是要把這種錯誤的神學思想糾正過來。

3. 祁度強調，雖然過去的歷史是那麼黑暗，黑白人之間的歧視那麼淵深，人與人之間沒有共存的意義，但是聖經的真理是不改變的，神的公義也是正直的，黑色神學提出許多好的問題，卻失去聖經的根據。今天非洲所需要的並不是一個黑種的基督，或是一個黑種的神。

4. 祁度認為美洲的黑色神學與非洲的黑色神學不同，前者注重種族、膚色，後者卻注重在將基督教非洲化。

5. 祁度反對卡布加 (Canon Burgess Carr) 倡導的解放神學 (Theology of Liberation)，他認為以暴力去尋得自由，則誤解了耶穌在十字架代死的真義。

6. 今日福音派人士必須重視青年工人的訓練，向大城市及知識份子傳福音，爭取將來的主要領導地位。

7. 雖然今天非洲大陸好些高級政府要員已經信主，但是深信聖經的基督徒卻不多，前面的道路充滿苦難和迫害。

五、深入研究

1. 黑色神學與黑人文學有極密切的聯繫，能否從下列三人， LeRoi Jones , Malcolm X, James Baldwin 的作品中分析黑人文學與藝術對宗教神學的影響？

2. 好些黑人領袖，包括宗教領袖，認為整個黑種民族是一個被欺凌、壓迫的民族，如果要解救黑種民族，必須將黑人從白人的社會 -- 一切政治、經濟、文化、教育、娛樂等捆鎖中釋放出來，黑人才有民族自覺的機會。正如出埃及記所論述，摩西將以色列人從法老手中拯救出來一樣。試比較其優劣點何在？

3. 試舉三首黑人靈歌及評論其對神學思想的關鍵。

4. 由於在非洲白人的優越感和白種人的生活形式對非洲黑人打擊甚大，這種情形在教會圈子裏也是常見之事，故此引起所謂不歡迎白人宣教士到非洲傳福音的禁令 (Moratorium)。試從使徒行傳找出一些基本的聖經原則來評論這種禁令的是非。

5. 因為黑色神學的劇烈性和革命性，給歐美以白人為主的各大教會宗派有決定性及長遠性的影響，尤其是差傳方面的工作，要重新估價，能否用黑人的宗教背景作基礎，提供一個實際的差傳方案，給白人差會參考及使用？

6. 從使徒行傳第六章找出幾個基本原則來解決今日教會內，中西同工種族歧見這個大難題。

7. 大部份黑人牧師都積極參加社會改革，政治改革等行列，試從中國人的立場來分析在當地的社會中，中國傳道人應採取那種行動

第六條路線

以本土文化為標誌的本色神學

人類有一種天性，就是凡遇到新奇的事物除了產生好奇心之外，還自然地發出一種懷疑的心理。在一般情況之下，「好奇心」經常給人積極的態度去追求更完滿的瞭解和接受；「懷疑心」往往使人採取消極行動，對問題真相漸漸遺忘或予以拒絕。

今日在中國社會，尤其在華人教會裏提出「本色」兩個字，反應就各有不同，毀譽參半。本文之作，其目的在求再次引起中國基督徒對自己本身問題及教會前途，作一個客觀的檢討，更讓聖靈的能力，開啟我們的心竅，使我們看見當前中國基督徒對中國教會聖工發展及神學教育的重任。

一、「本色」的簡義

其實「本色」兩字是非常簡單易明，而且人人可用的。同時「本色」兩字充份表現出國家、民族、體系、文化的獨特點。不是模仿，不是抄襲，不是舶來，不是翻印。例如，當印度人談「本色教育」，是指該教育體系所表現的必須足以代表印度人的思想和生活。這種教育整體是在印度本地自然生長而結為印度人獨有的風格，不是從英國人那裏模仿而來的。

又如當日本人談「本色藝術」，是指其整個藝術體系 -- 詩歌、小說、話劇、書法、繪畫、雕刻、攝影等 -- 所表現的必須足以代表日本人的思想和生活。這種生命的流露是自然地在日本生長而結為日本人獨有的藝術風格，不是從中國或歐美可以抄襲或翻印而來的。故此，當中國人談「本色教會」，「本色神學」或「本色神學教育」等名詞的時候，必須充份表現出中國人的思想和生活。姑勿論是地方教會的設立，神學思想的形成或是神學教育的實踐，皆應在本地自然孕育，生長，而結實出來的。然而有一點是不可忽視的，聖經明說：「彼得就開口說，我真看出神是不偏待人，原來各國中，那敬畏主行義的人，都為主所悅納。」(徒十 34-35) 使徒保羅深明聖經大義，且被派為基督見證人，福音的使者，他立志向猶太人就作猶太人，向外邦人就作外邦人，在雅典就適應雅典人的文化傳揚基督，在羅馬就盡量採用羅馬人的背景宣講耶穌 (徒十七 2-31；廿八 30-31)。目的是總要救人的靈魂 (林前九 19-22)。既然神把我們放在中國的文化環境，就當出來為新一代負起耕耘，撒種，栽培和灌溉的責任。

二、「本色」的三面

A、本色教會

在中國近代史上，「本色教會」四個字佔了一個重要的地位。很可惜的，有人把教會、政治、文化混為一談。不只使教會失去了屬靈的本質，及失落了為光為鹽，見證主道的能力。最可悲的，「本色」兩個字為後世帶來了水洗不清的醜態。

追溯基督教自唐朝傳入中國 (635 A.D.)，景教派 (Nestorian) 在陝西長安出現，由於當時中國稱羅馬為大秦，故稱景教派為大秦教。其後，唐代朝庭迫害佛教，景教派亦受株連，完全煙沒。至元朝，有也里可溫教 (即上帝教) 傳入，為時不久，這上帝教也消失了。其後到明朝有利瑪竇等來華，宣傳天主教，數百年來，天主教的發展亦未見神速。及清朝，馬禮遜於一八零七年來華傳講福音，百多年來，基督教的成績可謂史無前例，提倡教育，興建學堂，減滅文盲，禁煙制賭，廣設醫院，濟貧佈施，惠及萬眾，功不可沒。然而提到教會自立自養，訓練聖工人才，提倡神學教育等，成就甚少，實在令人惋惜和痛心。中國基督徒在各種政治、經濟、宗派的壓迫之下，敢怒而不敢言。直到「五四」之後，在「非基督教運動」的濃厚氣氛中，產生了所謂「本色教會」運動。實際上，此運動的產生，是消極的，是勉強的，是政治的，是孤立的。半個世紀以後，也沒有甚麼表現，鼓吹的人也一個一個消散了。然而重溫史實，可作前車之鑑。

廿世紀初期的「本色教會」運動有三個遠因。

第一遠因：人文主義的興起 -- 這是思想上的遠因。

第一次世界大戰之後，中國北京大學的六君子（陳獨秀，錢玄同，沈君默，劉復，胡適，及周作人）正在鼓吹一個新思潮運動。當時蔡元培任北大校長，這班人對基督徒都有歧視的態度，他們的著述對一切舊思想，舊倫理，舊制度，舊學說都重新估價。如蔡元培所著「以美育代宗教」，陳獨秀所著「基督教與中國人」，胡適所著「不朽」，皆對基督教有莫大的影響。再加上美國杜威，英國羅素兩博士來華演講，中國學術思潮正式走上了似生實死的道路。杜威的實驗主義，羅素的經濟社會主義，好像昇棺者把中國的固有思想昇到墳墓裏去。當時全國各大學，莫不對此新思潮如癡如醉，大家戴著「唯物主義」、「實驗主義」、「功利主義」、「科學主義」、「個人主義」的新帽子亂跑亂嚷，正如今日美國「神死運動」的人士一樣，大反宗教。

第二遠因：外交手腕的失敗 -- 這是政治上的遠因。

自一九一九年歐戰結束，遂有巴黎和會的召開，該會議的結果，表明弱肉強食，中國幾乎被出賣了。當時國內學界，商人，男女老幼，對外交上的失敗無不義憤填胸。對於所謂「友邦」、「善鄰」，都由懷疑而至抱恨。加上「五卅」，「六二三」等慘案，凡是中華兒女，都熱血沸騰，非我族類，其心必異。對凡屬外人，都有敵意，無形中塗上了一點排外的色彩，對教會的工作和西教士們的生活都有莫大的影響。

第三遠因：非基督教運動 -- 這是宗教的遠因。

一九二二年四月四日，「世界基督教學生同盟」在清華大學召開第十一屆大會，到會者是世界各地基督徒學生領袖，誰也沒有想到這個常會卻引起非基督徒學生的反對。開會前幾天，反對派在「非基督教學生同盟宣言」中以社會主義為立場，硬說基督教是資本主義的先鋒，把這次世界基督徒學生同盟大會，看作是資本主義支配經濟的會議。參加這反宗教行列的青年人，一反客觀治學的常態，在宣言裏寫下極端的文字，其中有幾句非常激憤決絕的話：「有宗教可無人類，有人類應無宗教，宗教與人類不能兩立。」此種無神論為中國的命運帶來了數十年的痛苦。

在上述各種思想，政治和宗教的陰影下，中國教會，中國基督徒卻成為攻擊的對象。當時基督教協進會立即提倡「本色教會運動」，希望建立一個自理自傳的中國化教會，誠靜怡曾一再聲言：「當今舉國皆聞的『本色教會』四字，也是協進會所提倡，一方面求使中國信徒擔負責任，一方面發揚東方固有的文明，使基督徒消除洋教的醜號。」（見真光雜誌二十五週年特刊）這是中國教會首次提倡「本色化」運動的開端。

附帶要說明的，在一九五一年四月，有一百五十八位教會領袖被召到北平開大會推行「三自愛國運動」自治，自養，自傳。同時互選了二十五人組成一個籌備委員會去籌劃未來中國教會藍圖。本色教會，似乎復甦起來，但是數十年後的今天，回首前塵，舊夢依稀，念及神的教會，此情此景，有心人不禁潸然淚下。

B、本色神學

「本色教會」與「本色神學」不同。前者是組織牧養問題，後者是學術思想問題。兩者是息息相關，有唇亡齒寒的連繫。福音傳入中國，百年來，教會還未能自立，且多災多難，流離失所，故在本色神學方面未能立足，其原因很多。

1. 首先從學術的角度來分析，徐松石牧師在其巨著「基督教與中國文化」中提出四個獨特見解：

第一個大原因 -- 「乃本色基督教文字尚未建立。繙譯外國的書籍，多過中國人自寫的書籍。這些書刊，出產於外國，作者是外國人，引證材料取自外國，內容所針對的是外國環境。今日還有許多中國人，誤會基督教為舶來教，誤會基督教書籍為舶來文學。因此，一般還未信主的中國人，總對基督教文字，存著一種有界限的心理。」(第三七二頁)

第二個大原因 -- 「乃除聖經外，基督教力的文學還少。我們知道文學有知的文學和力的文學(亦稱情的文學)兩大類。手裏一篇文章，讀了一遍，清楚明白之後，便不想再讀，這是知的文學。讀了一次，再要閱讀，甚至百讀不厭，這是情的文學。知的文學大部份達到人的腦子，情的文學則大部份達到我們的肺腑。基督教知的文學，範圍很廣，不必縷述。當然其中的一部份也帶著不少情的性質。但基督教情的文學，如詩歌、小說和富有藝術性的文字等，則目前還是貧乏得很。」(第三七二頁)

第三個大原因 -- 「乃基督教傳入中國，適逢中國最衰弱的時代。與佛教傳入中國，適在中國最盛的時代不同。自乾嘉以前，中國國勢強，自道咸以後，中國國勢弱。強則本國文化被人景慕，弱則本國文化被人鄙視。強則本國文化有鼓舞力，弱則本國學者自失信心。任何宗教文學，由強國傳於弱國，倘若有人自命為上國衣冠，則一方面很容易引起本地人民的戒懼和反感，另方面很容易使外來文學與本國文化距離更遠。基督教知的文學，能執筆的人已經不多。基督教情的文學，能執筆者就更少了。天竺高僧來華，並不忽視中國文化。他們窮年屹屹於中國文學，所以與中國人十分接近。中國古代高僧，亦多對中國文學和文化深有基礎。故此本色的中國佛教文學，很容易的建立起來。撫今追昔，令人感慨不已。」(第三七三頁)

第四個大原因 -- 「就是中國的基督教文學，在靈裏面還未充實。世俗文學有知的文學和情的文學之分。基督教文學，卻要再進一層，加上靈的質素。富於知的人，未必富於情。清朝大文學家方苞能作文而不善作詩，就是一個例子。但是富於知又富於情的人，仍然未必富於靈性。既能繡鳳雕龍，又能吟風弄月，未必就能寫出優良的基督教文字。例如世界有名的讚美詩，作者必定先有切身深刻屬靈經驗。否則辭華堆垛，只是無病呻吟而已。沒有聖靈充滿，永遠寫不出偉大的基督教文字，這是必然的道理。基督教文學是屬靈的文學。有意為主執筆者，應當多多自勉。」(第三七四頁)

2. 其次從思想的觀點上來分析，章力生博士在其「人文主義批判」一書中，指出中國學人在思想上犯了一種極嚴重的病態，對基督教神學有直接的致命傷。他說這種病態「便是不信上帝，褻瀆真神；或雖侈談上帝，乃僅憑其私意揣摩，卻絕對不敬畏上帝，使

一位至聖至善，全知全能的真神成為一個哲學的名詞，抽象的符號，從而把鬼神並稱，以神人同位。」(第一五七頁) 這種病態表現出無神思想的流毒。

3. 最後從思維的自由上來分析，羅蘭夫人曾說：「不自由，毋寧死。」倘若中國基督徒在神學思想上失去自由，當然不能建立一個獨立的神學體系。這點和「本色教會」就有非常密切的關係，要建立本色神學，中國基督徒必須爭取下面幾種自由：

第一，有放棄宗派神學的自由 -- 過去百多年來，神使用了不同的宗派差會在中國播下福音的種子，神也藉各宗派所設立的神學院、聖經學院培育了不少福音戰士，這些福澤是我們身為中國人沒齒難忘的。不過，事實證明在中國、東南亞各地，數十年來將華人教會分裂，使傳道人及信徒在小節上互爭的就是宗派問題。所以真正的本色神學，思想上須不受宗派藩籬的綁繫，而能歸回到聖經真理上，因為福音不單是為猶太人，乃是為一切相信的人。耶穌基督是萬人的救主。保羅說：「我們不是傳自己，乃是傳耶穌基督。」故此，宗派來華先後，絕不能有專權的福利。

第二，有教會行政民主的自由 -- 過去中國教會失敗至慘且重的就是行政上極權。西教士來華宣道，其愛心固然可嘉，但未能在教會行政上推行民主作風，是萬分可悲的。教會行政操於少數人手上，對外常產生宗派間的歧見，區域性的歧視，和民主精神的瓦解；對內則影響到經濟措施，傳道計劃，神學思想，選拔新才，教會自立和信徒自覺的精神。為了教會的前途，為了下一代的領袖，我們除了盡力追求靈命復興外，也應設法提倡神的僕人們應有的權利，合乎人道的薪金，住屋津貼，醫藥保險，兒女教育，工餘進修，養老儲蓄等，使基督徒學者、牧師、傳道專心主工，多多寫作，將思想發於文字，使中國神學思想更加充實。

第三，有創造和批判的自由 -- 神的話是兩刃的利劍能刺透人心，這是神學思想上創造的本能。我們必須堅信神的道有絕對的權威，任何神學思想，必須建基於聖經上。勇敢的基督徒，今天不再和守舊派躲在井底稱屬靈了，也不怕和現代的不信派同在戰場上決勝負了。實際上，每一位中國基督徒都有作神學家的資格和盼望，將聖經的真理純正地、明確地、有系統地用中國的語言，通過中國的歷史文化，向中國人及全人類闡明。創造是廣度的問題，批判是深度的問題，本色神學不能忽視中國文化主流及西方哲學思想。中國基督徒學者們必須深入，了解，融會，貫通中國歷史文化，風土人情，以聖經立場去批判，指出和建立正確的方向和路線。

C、本色神學教育

「本色神學」與「本色神學教育」又不同。前者是學術思想的問題，後者卻是教育方法的問題。換言之，「本色神學」是討論內容、本質、涵量、體系和流變等要項。「本色神學教育」是研究怎樣發揮本色神學的內容，怎樣增強師資以充實本色神學的本質，怎樣培育學人以擴大本色神學的涵量，怎樣聯合各教會建立一個合乎聖經的完整神學體系，及怎樣審核，推進，及決定神學的方向和路線等步驟。

回顧中國神學教育的流變，實在令人痛心，計自一八六六年英國長老會在廈門鼓浪嶼首創一所專門訓練傳道人才的「神學院」，中國的神學教育亦算有百多年歷史。可惜神學思想與神學教育，都被中國的政局牽制，沒有好好建立的機會。這也是有心神學之士所痛惜的。從歷史的角度去看，也可以體會到神的手一步一步在拖帶和領導中國的基督徒，從痛苦的歷史過程中看到前面應走的路。

1. 神學教育演變的七個時期 -- 根據前金陵神學院院長誠靜怡博士的分析，中國神學教育自福音傳入後可列為五個階段：

- (a) 神學教育預備的時代 (1807-1842)。馬禮遜來華傳道，訓練信徒梁發並創設英華書院等。
- (b) 神學教育萌芽的時代 (1842-1866)。其實這個時期也談不上甚麼「神學教育」，只不過有些西國教士來華後，熱心在家中教導華人學道，開設訓練班等。及後到一八六四年狄攷文牧師在山東登州府成立「聖道書院」，後來演成齊魯大學，才算是神學教育的開端。
- (c) 神學教育發展的時代 (1866-1900)。自長老會於一八六六年在廈門正式開辦神學院後，不少差會也紛紛自立門戶，廣收學生，教師大都是歐美人士。課程無疑是全盤西式；學生入院者，程度，動機不一。
- (d) 神學教育聯合的時代 (1900-1934)。廿世紀以後，由於政治，學術思潮的影響，如一九零零年「庚子事件」，一九一一年「民國建立」，一九一九年「五四運動」，一九二七年「非基督教運動」等，刺激起西國差會在佈道事工和教育各方面走向聯合的道路。
- (e) 神學教育變遷的時代 (1934-1950)。自中日戰爭爆發，全國受波動，教會被逼遷，神學院停辦，師生逃亡，比比皆是。有些神學院雖在勝利後復課，但是加上朝政不定，大陸變色，又再遷徙。

趙天恩博士在第一次神學教育研討會的「回顧與前瞻」一文中，提出自一九五零年後，神學教育進入第六個階段。

(f) 神學教育海外延伸的時代 (1950-1972)。趙氏說：「這二十幾年也正是我們所處的時代，這個時代的特徵有三：

(1) 各差會在國內所辦的神學院延伸至香港和臺灣。

(2) 東南亞各地教會按環境的需要設立自己的神學院。

(3) 神學院量多而質少，多有重複，少有合作，可以說是退到一九零零時代的光景。」

自從中文神學教育研討會先後在香港及碧瑤召開之後，亞洲各華人教會，神學院代表都分別提出現況報告，加上深入的研究、討論，最後付諸行動組成中文神學教育促進會，積極推動工作。這些指標都明顯地指向神學教育一個新的開始，一個新的復甦。故此，這個新的階段堪稱為「神學教育復甦時代」。

(g) 神學教育復甦的時代 (1972-)。兩次中文神學教育研討會報告皆一致指出，神在這末世的時代，要在中國教會中做奇妙的工作。過去二十多年來，中國教會所受的苦頭實在太多了，中國神學教育人士遷徙逃亡，在海隅重整旗鼓，痛定思痛之餘，無不為前途戰兢。細察這個復甦時代的初期，充滿朝氣和希望。

2. 神學教育復甦的五大特徵：

第一屆中文神學教育研討會於一九七二年春假香港馬禮遜館召開。在中國教會和神學教育歷史上實屬創舉，因為以前在國內或在東南亞召開的神學會議大都是各國綜合性的，而且均由西國人士支持及領導。但這次大會，純由華人主持，用國語講述。所討論的問題都與教會有密切的關係，亦非常切合實際，到處表現出傳福音的迫切感。這種復甦現象從下面五個特徵可見一斑：

(a) 以聖道和禱告開始 -- 開會禮講員滕近輝博士聲明，「在籌備這次會議的時候，各委員感覺此次會議，應當以主的話和禱告為開始。」

(b) 有本色的實質與行動 -- 神學教育研討會完全由中國人召集，在中國的地方用中國的語言，論中國的要務，這是中國近代史上非常有意義的一件事。會後純由福音派華人基督徒組織成「中文神學教育促進會」。這個行動在中國教會史上，是劃時代的事蹟。

(c) 具合一性的團結 -- 中國人一向都被邀請為「一盤散沙」，但在這個復甦時代的開始，各人都呈同心的態度，來自香港，臺灣，泰國，印尼，新加坡，非律賓及美洲各地的代表均能同心合意的為中文神學教育的前途而努力，這在中國教會歷史上尚屬創舉。

(d) 與教會打成一片 -- 認定神學教育不能與今日教會脫節，桑安柱牧師呼籲：「神學教育極需供應現今時代教會實際的需要。」黃彼得牧師在「東南亞華僑教會之責任與神學訓練之方針」一文中強調，「神把這些在社會上有領導作用的份子委身給教會，是要華僑教會對這個世代負起更重大的責任。那就是在傳福音上，建立教會上，及神學思想上都要負重要的領導作用。」艾得理牧師在「神學教育與教會」一文中說得更好：「今天我們不能再依賴西方式的神學訓練，應當有亞洲的神學家出來，解釋福音如何能在各種不同的亞洲文化中影響人的生命。」

(e) 負重大的佈道天職 -- 神學復甦時代的現象，從積極的海外佈道成果可表現出來。鄭果牧師論到今天華人教會不單只要顧及神學教育工作以培養更多工人，更要伸手接棒，繼續奔走前面的道路。鄭牧師在「海外宣道」(五卷四期一九七三年一月十四日出版)發表「中國差會應走的路線」，明確地刻劃出將來本色教會所探的佈道方向和行動。雖然本色神學教育一向都不為中國人重視，但是在這個廿世紀的七十年代裏，很明顯地神親自動工。一九七二年初在香港馬禮遜館召開的首屆中文神學教育研討會，及次年在菲律賓碧瑤舉行的第二屆研討會，不獨是召聚了一班有志於神學教育的人士作建設性的會談，更為中國神學打開了一條康莊大道。今後的路途是遙遠的，今後的工作是艱鉅的。但願中國基督徒能清楚看見：神學思想需要從神學教育中培養出來。同時神學教育需要神的教會的關懷，重視和支持。一九七六年八月在香港召開首次世界華人福音會議之後，菲律賓聖經神學院院長馬有藻博士有感於神學教育而發出三個響亮的口號：「一、神學教育 -- 是中國教會前途的要鑰。二、中國教會 -- 是神學教育前途之要鑰。三、神學教育與中國教會是彼此存亡的要鑰。」(見東南亞中文神學教育聯訊第九期，一九七七年二月)深信本色神學的建立有美好的遠景，更期望這個神學復甦的時代能在歷史上寫下光輝的一頁。

三、本色神學芻議的過程及特徵

自一九二三年「本色運動」在當時各種政治、思想及宗教情勢之下發生後，一直都沒有甚麼進展。加上「本色」兩字，一則似是較難規範其意義，另則易引人作排外之感，故不為一般基督徒所重視。當然亦無一個有系統、較明確的研究內容與方向：作為本色神學的入門。本文由於篇幅所限，對「本色教會」及「本色神學教育」兩方面暫且不能詳細論述，單就「本色神學」這方面提供一點意見，希望鼓舞起更多讀者作深入的研究和討論，這種簡介，掛一漏萬，在所難免，萬望原諒。

A、五四運動時期

教會「本色化」是五四運動時代基督教協進會所首倡的，一九二二年，全國基督教協進會第一次大會在上海舉行的時候，各地教會正形於衝突分裂。劉廷芳博士當時一篇演詞，震動大眾，激勵民心，劉氏聲言「我們要共認有互異之意見，而相愛決乎一致」(Let us agree to differ but resolve to Love)。

劉氏為中國早期傑出基督徒文字工作者，曾主編「真理與生命」月刊，並獨力主辦「紫晶」季刊，積極鼓吹基督教由真善而盡美化。五四運動時，上海一班信徒組辦「中華基督教文社」，劉氏則為有力發起人之一。為推進教會文字工作，不遺餘力。劉氏善音樂，挺身出任由七宗派合組之「聖樂委員會」主席，編印「普天頌讚」詩本，對後世教會崇拜聚會助益不少。

劉氏亦為活躍的教會領袖，他對本色教會運動的推崇，後人毀譽參半。劉氏發表過不少有關「本色神學」一類的文章支持協進會所倡導的運動，然而他的主張無非是「使中國傳統的文化思想，納入於基督真理之中」。(見周億孚「基督教與中國」第二四九頁)

基督教全國大會會發表一項「教會宣言」鼓吹本色運動，其中第二段列舉九條關於「本色教會」的意見，其間第三、第六及第七條說：

「三、我們對於西來的古傳、儀式、組織，倘若不事批評，專做大體的抄襲，卑鄙的摹仿，實在是不利於『中華基督教』永久實在的建設，這是我們教會同胞的公意。」

「六、所以我們請求國內耶穌基督的門徒，通力合作，用有系統的捐輸，達到自養的目的。由果決的實習，不怕試驗，不懼失敗，而達到自治的正鵠。更由充分的宗教教育，領袖的栽培，及摯切的個人傳道，而達到自傳的目的。」

「七、我們宣告時期已到，吾中華信徒，應用謹慎的研究，放膽的試驗，自己刪定教會的禮節和儀式，教會的組織和系統，以及教會佈道及推廣的方法，務求一切都能輔導現在的教會，成為中國本色的教會。」(見王治心「中國基督教史綱」第二七五頁)

當時的趨勢是偏重在教會的本色化而忽略了聖經的原則和聖靈的能力。一方面，到處鼓吹中國信徒要爭取自理、自養、自傳的地位。在行政上、經濟上、工作上皆以中國人為主體。華人教會，林立於河北、河南、湖北、四川、浙江、江蘇、山東、福建、廣東等六百餘處。另方面將教會聚會儀式改頭換面以表揚中國文化。例如在主日崇拜時燃點蠟燭，跪著背誦經文和禱告；將原有中譯聖詩譜加入民謡或古詩，使崇拜氣氛也中國化起來。在基督教雜誌裏，有關基督教與中國文化之類的文章層出不窮，這種皮毛上的「本色」沒有生根，何能長大呢？難怪這個「本色教會」受五四運動思潮而催生，也不久隨之而夭折了。

「本色教會」運動受夭折，「本色神學」思想卻沒有完全被摧殘。當時專心從事神學教育的賈玉銘牧師目觀中國教會深受日新月異之學術思潮所排斥，遂義不容辭，精心寫作。於一九二一年發表「神道學」巨著凡七百餘頁。書中詳論神學範圍：天然神學，啟示神學，神之性功，原人之由來，聖靈之職務，靈命之生活，來生之必有，及教會之組合各端。可謂中國教會歷史上最早期而又最廣博之神學論文。賈氏雖未正面討論「本色」之重要，其重點也不外乎：「將我基督教純粹之真理，追本窮源，闡發推繹，以介紹於中國教會。」

論到中國基督教的神學，賈氏指出：「我基督教中神學的歷史與沿革姑置勿論，即今日泰西各教會中的神學，其純粹的固可參用，其理論新異而不純粹的，吾人決不可採取。因我中國教會正在建設基礎尚未鞏固，不得以種種的新思潮，以及謬解經旨的新學說，以動搖我中國基督教會的根基。」（第四八頁）

B、國內「三自」時期

自一九四九年中國大陸變色後，逃亡海外的基督徒固然很多，但留在竹幕後的為數也不少。留在國內多年的賴恩融牧師所著的「風雨中的教會」一書指出：「宣教機構開始命令他們的傳教士撤退，有些在一九五零年離開，大多數於一九五一年撤出……就是這樣……結束了百多年來基督教在中國大陸的宗教工作。」（第五頁）

一九五零年九月，基督徒們在中華基督教青年會全國協會出版組主任吳耀宗及燕京大學教授兼宗教學院院長趙紫宸等四十人領導之下，發表了一項聯合宣言，此行動之基本方針之一是：「中國基督教會及團體應用有效的辦法，培養一般信徒愛國愛民的精神，和自尊自信的心理，中國基督教過去所倡導的自治，自養，自傳的運動，已有相當成就，今後應在最短期內完成此任務。同時提倡自我批評，在各種工作上實行檢討整理，精簡節約，以達到基督教革新的目標。」

這項宣言，替三十年前的「本色運動」重新穿上一套政治的艷裝。實際上五十年代的運動，純粹是將教會政治化，根本與教會本色化是風馬牛不相及的。但吳耀宗一再向各教會的領袖保證三自運動決不干涉教會內政，在三自運動第二次大會中特別報告說：「三自運動的目的，是要將中國各教會聯合一起，自立的意思並不是要改變各教會的組織。……自養的意思並不是要干涉教會財政。……自傳的意思並不是要修改統一教會信條。……我們應尊重各教會的信條，組織與儀式的不同之處。」（見「風雨中的教會」第三十七頁）

可惜吳耀宗的話沒有一句兌現，相反的，許多神的忠僕卻失去了自由。賴恩融牧師記述在這個三自風潮的漩渦裏，「王明道乃是三自運動中最大的一根刺，因為他們所反對的一切，他都代表了。」（第十三頁）同時，倪柝聲也被「監禁起來」。（第二十八頁）「八十歲的賈玉銘牧師被兩百個牧師控訴，他講道的執照被吊銷。」（第三十四頁）還有很多主的忠僕得到了他們「生命的冠冕」。在這種歷史背景籠罩之下，難怪流散海外的基督徒們，每提及與「三自運動」有關的「本色」兩字就不寒而慄。

C、海外流散時期

忍痛離別家園的千千萬萬基督徒們，在海角天涯無不好像耶利米先知一樣望中原而淚下，但是，流亡的苦楚並不減輕他們愛主傳道的熱心。許多牧師，傳道，信徒到了香港，臺灣及東南亞各地後，目睹千萬生靈無真神，無盼望。雖然自己生活還未安定，便熱切四出傳福音帶人歸主。二十多年來，雖不提「本色」兩字，基督徒卻可以在亞洲，歐美各國，廣傳救主福音，建立堅強教會，培育大量新才。在這段苦難的生活過程中，很自然地適合各地不同的文化背景，風土人情，隨機應變，在絕望的境況中打開了一條新的道路。在這個希望裏，大家都不求教會在形式上有任何本色化，也不談教會在組織上有甚麼統一化，更不望政治對教會有任何改革化；一致的把精力都集中在傳福音，救亡魂的大使命上。

在這些流亡的生活年間，好些基督徒學人，牧師，神學生卻靜悄悄地在研究本色神學，有時發表論說，使本色神學這個課題繼續放出光芒。以下六位學人的介紹，非常簡單，而掛一漏萬，在所難免，但希望有心人肯視之為研究提示，親自深入追求，不單求知識上的明白，更希望能加上演繹和批判，使本色神學的內涵更得充實，使本色神學思想體系能早日離開「探索」，「芻議」，「前言」，「綱領」的地步，而向著「完整體系」，「實際結論」，「積極推行」的目標邁進。

1. 周億孚

在周氏撰「基督之道當如何在中華文化上扎根」一文中，他以歷史家的眼光去探求本色神學內容之深奧處。先列舉世界上五大文化（埃及，印度，希伯來，希臘與中國）與宗教之密切關係。他認為「有文化就有宗教，宗教藉著文化以發展，文化亦為傳揚宗教的工具」。然後詳細分析中國文化與宗教的關係，從儒、道、墨、釋諸家的歷史背景，發展過程，天道內容，盛衰因素說明與中國文化與宗教之關鍵。周氏總結指出「中國儒、道、墨、釋各家的思想，亦是在耶穌基督臨世之前為上帝所啟示的。如儒家的仁愛，道家的謙卑，墨家的兼愛，釋家的慈悲，都含有基督教思想的一部份。但各有所偏，不能完全而已。所以耶穌基督說：「我來不是要廢掉，乃是要成全。」（馬太五 17）現在我們根據這種指示，

一方面要將儒、道、墨、釋各家思想的精純部份，歸納入基督教教義之中，同時，要將基督真理補充各家思想之不足，來成全它的內容，使基督的道，得以充滿中國的思想界，達成中華民族完全歸主的目的，以榮耀上帝。」（見「中華基督教神學論集」第二三六頁）

最後周氏提出五項要點，作為繼續推動中國本色教會的論點。

- (1) 以中國古代崇拜上帝的事實為中華基督教的基礎。
- (2) 以儒、道、墨、釋各家學說來闡明天道的神學思想，解釋基督教教義。
- (3) 根據聖經真理，補充儒、道、墨、釋各家思想之不足，完成中華基督教整個真理系統。
- (4) 彙集誠（靜怡），劉（廷芳），徐（寶謙），趙（紫宸）等各先進同道的著作，及全國基督教大會的建議，作為神學院的參考材料。並搜集現代基督徒作家的著作，如吳雷川校長的「中國文化與基督教」，謝扶雅教授的「基督教與中國思想」，徐松石牧師的「基督教與中國文化」，及薛光前英文本「中國文化與基督教義」等書為研究資料。
- (5) 聯合各宗派教會及出版社，組織「中華基督教神學社」，共同合作研究，出版中華基督教神學叢書。（第二三七頁）

2. 謝扶雅

在「中華基督教神學論集」一書中，謝扶雅教授在八十三歲高齡時撰寫了八篇文章，其中四篇詳論有關本色神學，茲將其思想大意介紹一二：

謝扶雅指出今天中國神學界裏缺乏一本系統神學，他寫道：「西方自亞歷山大的革利免以來，迄至今日，一千七百多年，各代各家所寫的系統神學，何止汗牛充棟。這回也該讓東方的炎黃胄裔 -- 上帝所未嘗擯棄的兒女 -- 用他們的語言文字，和構想方式，來寫寫他們關於天父的信仰了。」（見「中華基督教神學論集」第九頁）

謝氏主張中國系統神學的組織可借用古希臘哲學三大論 -- 認識論，本體論，價值論作為一個主要綱領，因為認識論好比一個雞蛋的外殼或一個果園的牆垣；本體論好比蛋白或果樹；價值論好比蛋黃和果子。根據謝氏的意見，系統神學應從這三個基本原則來討論。

- (1) 從認識論探究神學 -- 這是神學上求知的問題，人怎樣可以知道神，認識神而信靠神。

道家主張神秘主義，老子說過：「道可道，非常道。」「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。」

宋明理學主張天人合一，「天命之謂性」，「仁心即天性」。這是直覺法。儒家主張中庸之道，採取「執兩用中」的方法。

基督教主張「上帝雖曾一度完全啟示祂自己於耶穌基督之中，我們則須靠賴聖靈不斷持續努力，不要如在朦朧不清的摸索，終有一天可以面對面觀見真神」。(第十一頁)

(2) 從本體探究神學 -- 這是神學上研究神的存在與神的本質問題，謝教授認為「上帝的存在是無待論證的，一切論證是多餘的，上帝本身超時空，超因果，夐絕塵寰，言語道斷，不可思議。但這並不是說上帝是木然孑然孤處於大千世界之外，之上而不與世間接觸」。

謝氏主張神的存在，正如莊子所描繪的「道無乎不在」，「在螻蟻」，「在瓦甓」，「在屎溺」；又確如老子所說，這是「周行而不殆」；又好像孔子所言：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

基督教則指明「耶穌具神人兩性。就祂的神性而言，祂本與上帝同體，道與上帝自太初便即同在，上帝假拿撒勒人耶穌投入人世，活靈活現地啟示祂自己而釘死十字架後，復活為這啟示的高潮。這是超乎真善美之神聖，我們如欲體會上帝，證驗上帝，除效法耶穌，背起十字架而將罪惡釘死，換得新人而外，別無任何途徑可尋」。(第十二頁)

論到神的屬性，謝氏認為「上帝的屬性、慈愛、公義、全能……是數不盡的」。又說中國哲學對上帝屬性的看法是明顯的，是道德的。易繫辭傳曾稱：「天地之大德曰生」，「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」天地人合謂三才。照謝氏的看法，「天」字從一從大，意味著一位大人格，而得為地上萬物所企慕而景從，又「仁」字被詁為「仁者人也」，從人從二，而天正是最「大」的「一」位仁人。這種解釋，就將中國的正統哲學和以色列律法的總綱相比相連了。(第十三頁)

(3) 從價值論探究神學 -- 這是神學上的救贖問題，謝氏認為中國固有思想缺乏「救贖」的教義。但是感恩報本的觀念與實行，並不稍遜於任何民族。他將中國的「立己」，「達己」和聖經教訓「愛主你的神」相通，又認為中國的「立人」，「達人」亦與聖經教訓「愛鄰舍如自己」無異，更說孔子的「仁」與基督的「愛」就名異而實同。

此外謝氏在「我的一些未成熟的神學思想」一文中，根據東西方哲學體系之比較，用中庸的思想「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也，致中和，天地位焉，萬物育焉」，依循周易的哲學「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶成大業」的路線。自創了一個哲學體系，然後藉著這個哲學體系去建立他的神

學思想。特別提出邵雍 (1011-1077) 及王陽明 (1472-1528) 為例子來說明他的所謂「交依說的神學」(Theory of Interdependence)。(第卅四至卅八頁)

謝教授的新論，當然會引起很多人的興趣和抨擊，只望有志者，多讀聖經，堅信神的聖道，然後 =加以慎思明辨，深信本色神學會有美好的前途。

3. 周聯華

關心中國神學思想的人很多，但真正化時間去研究，去寫作，去建立一個神學體系的為數甚少。

不久以前周聯華牧師會發表了六篇文章，討論中國神學思想的重要，他以「建立中國神學思想的前言」為題，從六個不同的角度去研究中國基督徒在神學思想上的重任。雖然他不用「本色神學」這個名詞，不過所討論的和一般學者們研究的本色神學思想相同，所以在此有提點的必要。希望這個「前言」能引發更多牧師，學人作進一步的合作，書寫，使中國神學思想有一個完整的「內容」，和正確的「結論」。這樣，中國教會的前途是光明的，中國神學教育的展望更是美好的。

周聯華在「中華基督教神學論集」第一零零至一二八頁中，提出六點大致如下：

(1) 「做一個堂堂正正的基督徒」 -- 從中國的歷史角度而論，周氏指出自從基督教傳到中國以後，始終遭受到中國傳統文化的歧視。有三個明顯的歷史例證：

唐朝景教的興衰 (635-845 A.D.)。

元代天主教也里可溫教的活動。

明末基督教再度傳入及消失。(第一零零頁)

(2) 「耶穌是普世救主」 -- 周氏進一步強調「神學思想是有國籍的」。耶穌的救恩其本身沒有時空地域的限制，但是要把這個救恩「宣揚」到萬邦，就少不免與各邦各族的言語、文化、政治、風俗有關係。正如聖經記載：「一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸於父神。」(腓二 10-11) 周氏說：耶穌是普世救主，乃在於「猶太人稱祂是猶太人的主，美國人稱他是美國人的主，德國人稱祂是德國人的主……中國人稱祂是中國人的主」。(第一零三頁)

(3) 「基督與文化」 -- 歷代以來，基督「教」與中國文化似乎各不相容，甚至基督「教」這個外來的東西還有侵略的行動。但周氏明顯地從另一個角度去指出「基督」與「文化」有衝突的理由，他說，「基督是上帝的作為 -- 祂道成肉身，住在人間；文化是

人的成就 -- 人以他的智慧，能力完成自己的作品，包括政府，社會，文藝等人間的組織與傑作。」

「我們不能像某些信徒一樣，接受基督就接受了外國的那一套，而忘了自己是中國人。我們在人生體驗中已經經歷過基督的恩惠，決不放棄。基督徒確在兩難之間，我們既不能拋棄了中國的一切，去勉強接受外國的基督信仰；也不能把基督的信仰勉強遷就，削足適履的裝入中國文化裏面。」

「當前的急務是一面除掉基督教教義中的外國成份 -- 那些僅見外衣，不是信仰的核心；另一方面以中國人的觀點來閱讀聖經，尋求中國傳統與基督信仰的接觸點，逐漸形成中國的神學思想。」

「基督是上帝的作為；文化是人間的成就。這麼說來，不是其間永遠有衝突，沒有協調的一天嗎？事實上，我們不必那麼悲觀，別忘了，文化雖是人間的成就，但是人卻是上帝的創作呀！」(第一零五頁)

(4) 「一個讀古書的中國人看舊約中的上帝」 -- 周氏第四個神學要點是要說明上帝的歷史性和在歷史過程中與人的關係。他的結論指出：「如果以同情的目光來看基督信仰，它與中國的傳統文化，不但不相抗拒，還有著許多不謀而合的地方。這些不謀而合的相似之處，正告訴我們，我國古書中的上帝，與聖經中的耶和華是同一位上帝。」

(5) 「橋樑」與「全成」 -- 周氏第五個論點是神學上的啟示問題。他強調「我們中國人無論是古代、現代，或未來也都是上帝所創造的，我們也是按照著上帝的形像而造的……上帝的確在古時已經啟示了我們，正像祂啟示了舊約中的以色列和其他民族一樣……固然以色列是特別為耶和華所揀選的，而且在祂的美好旨意下，彌賽亞要從猶太支派降生下世。但是當猶太人遺棄了耶穌以後，亞伯拉罕的子孫（猶太人）與黃帝的子孫（中國人）沒有甚麼分別，因為亞伯拉罕的子孫不能憑著肉體，也一定要信耶穌基督才能得救。我們黃帝的子孫更不能想著我們曾經在若干方面看到上帝而能獲得救恩，我們也一定要信耶穌基督才能得救。」(第一零九頁)

無可否認，中國有優良的文化傳統，但周氏說：「顯然，我們還是有著缺點的，基督來是要成全，使我們接受基督以後，才能達到與主同在的最高境界。」(第一零九頁)

(6) 「從西方神學思想的形成時期說起」 -- 周氏再從歷史的角度，將主升天後三百年內的教會發展分作三個時期，縷述每時期的神學重點及異端，並指出這種神學思想與時代的改變都是必然的，合理的。最後宣稱：「現在已經是建立中國神學思想的時期了。」

在這三百年的歷史過程中，西教士們盡力以適應中國的風土人情，文化習例，卻無法使基督教的神學思想在中國生根。這期間還發生過至少四次的大教難，每一次的教難都有濃厚的排外思想，以保存中國固有文化，道德，教育的純潔。

一六一六年沈淮發動的南京教案。

一六五九年楊光先發動的欽天監教案。

一九零零年剛毅、毓賢等支持的義和團之亂。

一九二二年由北平學生們發起的非基督教同盟。

時至今日，流亡海外的基督徒們，痛定思痛之餘，分別提倡中國神學的重要性，周氏說：「我們不是消極的，怕非基督徒的誤解而提倡建立中國的神學思想；而是我們確有使神學思想加重本土氣息的必要。……建立中國神學思想並非改變基督，而是以中國人的想法來默想基督，以中國人的語言來介紹基督給中國人聽。……我們不必做猶太人，也不必做德國人或英美人。我們要做一個堂堂正正的中國人，做一個堂堂正正的中國基督徒，以中國人的觀點來了解這位普世的救主。」(第一零一頁)

周聯華在一九七三年出版的「基督信仰與中國」一書中，提出「教會本色化的路線」一個新思想，值得研究本色神學的人去討論和建造。周氏說：「教會本色化不是從現在方開始，遠在一九二二年反基同盟之事件以後，基督教協進會即行提倡本色化運動。從實際事工方面會提出三自運動之口號 -- 自養、自治、自傳。近年來中共多方逼迫教會，並利用三自運動之口號，故筆者特提倡四立運動 -- 經濟獨立、行政獨立，傳揚獨立、和思想獨立。思想獨立就是以中國人之觀點來解釋我人之信仰，成立中國之神學。」(第一零一頁)

周氏將「三自運動」改為「四立運動」，誠然是一個更具體，更受歡迎的倡議。周氏對聖經的信仰，立場非常堅定，同時對中國文化又極之推重。以這樣的背景談本色運動是有功效的。他還強調：「崇拜是教會生活極重要之一環，禮儀及崇拜形式包括傳教，象徵都應力求中國化。中國人講求禮儀，因之婚喪之儀式亦須不違背聖經，又合乎國情，表達出中國人之情感。總之要不矯作，自然而然的成為中國人生活中之一部份，這樣基督教才能在中國生根。」(第一零一頁)

4. 章力生

過去十多年來，我國學者神的忠僕章力生博士除了講學傳道之外，夜以繼日，著書證道。計有「基督論」，「聖道通詮」，「聖道證言」，「救世之道」，「生命之道」，

「立國之道」，「修己之道」，「原道」，「信心的試煉」，「孫文主義的神學基礎」，「人文主義批判」，「東方宣道戰略」及其他散文、英文作品等。章博士早歲反教不信真神，醉心革命；中年慕道，沉迷儒釋道三教，致力高級教育事業，企圖復興東方文化。對中國宗教，哲學，道德，倫理，無不融會貫通，成為博學多才之專家。五十年後，蒙神光照，恍悟聖道，悔改皈主。此後，到處廣傳基督福音，昕夕不輟，著書證道，情辭迫切，字字血淚，感人甚深。雖然章氏沒有撰寫長文提倡本色神學，但其著述之豐富，思想之磅礴，國學之深湛，衛道之勇毅，聖經之詳盡，足以供給提倡本色神學者採納及參考。

不久之前，章博士因讀臺北中華福音神學院院長戴紹曾所作向中國教會「誠懇的剖白」一文有感，遂撰「略論本土教會的真諦」短文，分述本土教會的誤解，根基和使命。章氏說：

「一個真正的『本土教會』，首貴能在其本土『往下扎根，向上結果』(賽卅七 31)。不要依附寄生，自佔地土，而在萬軍之耶和華，總體作戰的行列中，要挺身昂首，衛鋒陷陣，為神的國度，打美好的仗。」

「我們要建立『本土教會』，必須運用一種新的宣道戰略，創造一種社會與文化的環境，藉此有利於福音的傳揚，並且能在異教的國土中深深扎根。」

「建立『本土教會』更重大的意義，乃是在動員全世界各處的聖徒。……因此，『本土教會』的發展，絕不是宣教聖工的『死亡』，乃正是普世教會的『新生』。這乃是宣教聖工真正開始向世界開展，也就是教會開闢『第二戰場』的新攻勢，尤為普世聖徒的總動員，來切實參加教會聖工的教會大復興運動。」(刊於「中華基督教神學論集」第一九三至一九七頁)

章博士在「立國之道」巨著中曾指出「中華神學之異端」。他說「現在有些相信「社會福音」的所謂「基督教」(?) 學者，本末倒置，謬以哲學為神學的基礎；根本昧於基督聖道超越時間空間的絕對性；以及「一主，一信，一上帝」(弗四 5-6) 的真理。妄想使神學民族化，建立甚麼「中華基督教的神學」；從而無視舊約新約一脈相承的整個體系，張冠李戴，曲解「成全律法」的經義；想把舊瓶裝新酒；強使聖道與異教相和合；又復牽強附會，把「我是真理，道路，生命」(約十四 6) 解釋為「真理即是科學的目的，道路即是民主的實踐，而生命更是最高真理與最高道路相密織的契機」(謝扶雅語)。這又無啻把永生神子獨一的救主，耶穌基督，比作一位凡俗的科學哲學的導師，和民主運動的領袖，如此代神立言，隨便照私意曲解(彼後一 20-21)，不僅違反聖經的真理，抑且否認主耶穌的神性。(第七十四頁)

一九七一年初，章博士將其英文原著「東方宣道戰略」用中文出版。書中直接指出如果本色神學，或者任何神學之路線有所偏差，必會帶來宗教和神學上四種嚴重的大混亂：

第一種大混亂 -- 乃由於不辨宗教與文化之分際。

第二種大混亂 -- 乃由於不辨宗教本質的真假。

第三種大混亂 -- 乃由於不辨聖經正統信仰和人文主義的新神學之異點。

第四種大混亂 -- 乃由於不明基督教之獨一至尊性 (第五十頁)。研究本色神學者不可不慎。

章氏「人文主義批判」一書，除評論東西方人文主義之本質、虛妄、流毒外，還以一個已經重生得救的高級人文主義者的現身說法，給現代的人文主義者當頭一棒。力諫學者與信徒，尤其倡導中國本色神學的有志之士要多讀經祈禱，朝夕靈修，依靠聖靈的大能，為真道爭辯。章博士行文氣勢雄偉，如長江大水，一瀉萬里，永流不息。且處處流露聖靈的威力，字字感人，充滿愛的責備和鼓勵。該書直接與本色神學思想有關的建議，大致有下列數端：

(1) 主耶穌是永生的神子，是真神至高的啟示，惟有祂把真神表明出來。一切神學思想必須根基於此。章博士力斥胡適 (前國立北京大學校長，中央研究院院長，中國新文化運動首領) 的「神滅論」；吳稚暉 (黨元老，領導科學人生觀的先鋒) 的「滅靈論」；錢穆 (香港新亞書院院長，近代儒家宗師) 的「唯道論」；和林語堂 (幽默大師，近代文學家) 的「信仰問題」。(第一五六至一九一頁)

(2) 中國固有的「天」和「道」的觀念，和聖經中基督教的三一真神，不可等量齊觀。章氏說：「我們只可響之為『水中之月』。水中之月與天上之月，雖為一物，但一乃為月之真體，一則為月之幻影。」(第一九四頁)

(3) 基督聖道在中國所以不能生根，原因很多。但主因乃在「聖道奧秘，未經闡明，以致榮耀福音，不能光照吾土 (林前四 3-4)；時人甚且惑於浮俗之見，以為僅係一種博愛思想，此離聖道真諦，實不知幾千萬里」。(第三四四頁)

(4) 神學思想必須以個人重生經歷開始，罪得赦免，有聖靈能力，始能澈悟聖道之奧秘，因為血氣之倫不能領會聖靈之事。(第二五二頁)

本色神學思想之建立，往往受當地文化之阻攔。章博士根據西方學者對聖道與文化的關係，提出三種態度：

(1) 「以聖道附屬文化」 -- 近代神學思想，企圖設法使基督教成為一種通俗的宗教，以適合現代人的需要。舉凡一切超然的神蹟，非人智所能解，非人力所能為者，一概不要，予以擴棄。這種方法使基督教成為一種哲學的體系，人類文化的一部，而非真神的啟示和救法。實際上這種神學思想，一方面「俗化聖道」，一方面「自我神化」。

(2) 「以聖道摧毀文化」 -- 有些神學思想認為人類罪性嚴重，絕難自救；人類的文化，不但無法救人，並且有礙福音的傳揚。這些人，往往篤信聖道，事主敬虔，靈性高超，走入一個「人濁我清」，「通猶不及」的另一種偏差，進遁通世嫉俗，放棄責任，單管所謂屬靈之事。對於國家、社會、人類文化，視為不潔之物，甚至抹煞人類理智正當的功用。

(3) 「以聖道啟導文化」 -- 堅持這態度的人，可以說是「不偏不倚，既不捨本逐末，投降文化；亦不因噎廢食，拋棄文化；因而因勢利導，啟蒙化迪，改造文化，潔淨文化，提高文化，倡明文化，使文化為神之僕，而成神之用，終乃道化文化。」(見「聖道通詮一第一八二至一八四頁)

5. 吳明節

自從東南亞中文神學教育促進會於一九七二年初成立後，舉行了兩次研討會。每次均有幾篇非常有價值的神學論文發表。信義神學院院長吳明節在第二屆中文神學教育研討會中，發表「中國本色化神學之探索」一文 (該文登在一九七五年七月出版之第二屆中文神學教育研討會報告書第一三五至一五五頁)。雖然，吳氏非常謙卑只以「探索」為學習的態度，提出中國本色神學方面的三大要素 -- 「神學之認可，語文之應用，和思想之發展。」可能因為這篇文字是對本色神學的「探索」，故沒有在整個本色神學體系上、內容上作深入的建議和討論。但是文中所提及的三大點，足以為現代中國本色神學思想的形成打了一針興奮劑。

首先，吳氏為中國本色神學這個重大問題被人忽略而感嘆，他說：「有識見的人，早就為此大聲疾呼了，但希奇的是：對此關係中國教會整個前途的大問題，中國的教會領袖，竟趕不上西方宣教師的關心；福音派的神學家，也趕不上自由派的神學家的熱切，這情況值得我們反省，值得我們檢討，更值得我們警覺。」(第一三七頁)

吳氏眼光獨到，明顯地指出本色化理論建立與進行有三大阻礙：

- (1) 本色化會有使正統神學變質的危險。
- (2) 本色化會有使基督教神學為人文主義所吸去的危險。

(3) 本色化會有使傳統抑制的混合論乘機崛興的危險。

吳氏提出這些危點後，更勇敢的說：「我們的神學本色化並不是把其他宗教，其他思想混雜起來。我們對人類的關懷，是基於聖經的訓導，『使萬民作主的門徒』，『神願萬人得救，不願一人沉淪』。我們當前任務是尋求最好的方法，『把那些被魔鬼任意擄去的，挽回過來』。『接觸』並不等於『投降』；也不等於放棄立場的『同化』。在中國的神學本色化，雖然有不少阻礙，可是我們卻不能放棄這種努力。」(第一三八頁)

吳氏列舉三個聖經根據來支持中國本色神學的重要，他將建立本色神學的重點放在福音廣傳的大前提上。這點是值得現代學者們表揚和效法的。他還說：「神學本色化，並非救恩的改變，福音的轉換，也不是真理的混亂；乃是在神學的思想與實踐上，作技術性的適應。務使教會在中國本土深深扎根，以期更有效地搶救中國那些需要救恩而相信的同胞們。」(第一三九頁)

其次，吳氏用實際的方法提倡語文上的切實應用，他提出四項原則，供有志者參考：

(1) 「寫的讀的，講的聽的，必須都能明白」 -- 鼓勵學者們設法避免生澀難奧的詞句，力求大眾化。

(2) 「尋求具有永久性的語彙或詞句，以作恰當的應用」 -- 主張尋求嶄新的詞句，以適應當代的水準，並延長有效期的時間，但不失原文的正確意義。

(3) 「創造使用並吸收中國化的詞句」尤其對深奧理論的繙譯，更要小心。

(4) 「使用優美的時體文詞句」 -- 寫作的人要注意文筆結構，字句選擇，段落分明，標點清楚，使文章充滿優美感。(第一四零至一四五頁)

最後吳氏強調中國本色化神學，並不是在教會外表上的統一化或行政的，經濟的以及形式的轉變。「本色化的神學，應該是在思想方面求發展。」他的思維路線可分為三方面：

(1) 認定中國的「天」和古書中的「上帝」並不是聖經中的天父上帝。吳氏說：「倘若我們推進神學本色化，把中國的『天』和『上帝』當作基督教的天父上帝，這不僅不是文化的美好接觸，反成為『自作多情』的『一廂情願』，更將加增儒學學者的鄙視與齒冷。」(第一五二頁)

(2) 認定中國文化是「人本」，並無「神本」的地位存在。他說：「中國本色化，並非使基督教的神學向中國文化投降，也不是把自己的立場混沒了。事實上中國文化並不可能承擔神學上的全部使命。」(第一五二頁)

(3) 認定中國文化有其「韌力」，「活力」，「吸力」，「壟性」，而基督教則有絕對性，因為耶穌基督是神為世人所預備的唯一救恩(徒四 12)。吳氏說：「我們的神學要求中國本色化，可是不能忘記也要求中國的文化成為基督化，這是我們使命的重要部份。我們應對那召我們賜智慧與聖靈的萬有之大主宰負責。」(第一五四頁)

更希望吳牧師幾句「尾語」成為今日致力於中國教會發展，中國神學教育的信徒們之暮鼓晨鐘。他說：「在中國的神學本色化，真是一個嚴重值得商榷的問題……讓我們回頭再看一下『五四運動』前後，中國的教會領袖如趙紫宸，誠靜怡，吳雷川，徐寶謙，劉廷芳等人在思想方面研究中國文化與基督教思想調和的諸種問題，藉著文字向中國教會大力宣傳。但希奇的是他們所推動的本色，似乎拘限於當時『中國基督教協進會』所提倡的本色化。教會 -- 就是一個自理，自養，自傳的中國化教會範圍之內，在神學方面顯然的並未付之於積極的行動。這樣教會基本動力的神學不能配合教會本色化的推進。以致五十年來，仍看不到中國教會本色化的顯著成績。如今我們從神學著手，以求中國教會本色化，相信路線是走對了。」

但願主恩領今後的路程，使中國本色神學的道路不偏左右。更願致力於中國本色神學的人士「總要察驗何為神的善良，純全可喜悅的旨意」。

6. 徐松石

自從一九六二年徐松石牧師的「基督教與中國文化」在香港面世後，本色神學在內容上，明顯地比以前充實多了。到一九六五年徐氏另一名著「聖經與中國孝道的發揚」出版後，更為中國本色神學思想鋪下更穩固的道路。徐牧師談中國神學思想與中國道德文化之獨特接觸點是「一切歸於基督」。他在「基督教與中國文化」序言中，便明確指出，「基督教要適應中國的文化環境。中國的優良文化，也應藉著基督教，而變化更新，發揚光大。基督教與中國文化，當然是一個重大的問題。但是最重要的，還是一切都集中於主耶穌基督。因為基督是不分中外都需要的。……使基督教生根於中國文化環境，而同時在中國產生簇新的文化，最後的目標，只在令人靠主得救而已。」

徐氏的治學方法和思維路線，足以作研究中國本色神學者的規模。凡細讀徐氏著作的人，都會同意下列幾項觀察：

(1) 他對治學的態度非常嚴謹謙卑，從來沒有潑婦罵街的醜態。他能博覽羣經，對聖經非常熟識，隨意引用。

(2) 他行文細膩，層次分明，沒有嚴厲的責備，老是用愛心勸勉，旁徵博引，務求道理顯明，潛移默化，開導愚頑，充滿了「柔」的力量。

(3) 他寫作立場堅定，但不攻擊，舉例眾多，但不混亂，有君子的風度，有勇士的威嚴，時常用聖經真理作結束。

(4) 他論事推理務求客觀。對某事理，必將其長短兩面，儘量鋪陳，然後加以比較襯托分別高下，評定是非，最後方作結論。

(5) 他筆下帶有感情，經常加插平仄工整的五言，七言絕詩或律詩，使論理文章，增色不少。也就是他所說「情的文學」之明顯例證。

徐氏很少正面論述本色神學這個問題，也沒有多提「本色」這個名詞，但有一句話足以表明他的立場和思想。他說：「我們所追求的是本色的基督教，即主耶穌的基督教，而不是染了某國色彩的基督教。」（「基督教與中國文化」第二四三頁）既然如此，他的路線又如何呢？現在略述如下：

(1) 基督教與中國文化互有奇妙之處

基督教六大奇妙 -- 主耶穌基督，主選召門徒，基督教聖經，基督教會，猶太民族，和信徒的生活見證。這些奇妙之處，並不是世界上任何宗教可比擬的。中國文化六大奇妙：文化自生力，龐大擴張力，寓有追求、保守、綜合、融和的威力，集東方精神文化的大成，磅礴天下的精神和抱負，與希伯來文化雷同。這些奇妙之處，也是世界上其他文化罕見的。

看清楚了基督教與中國文化的優點，提倡或反對本色神學思想的人便不會意氣用事，互相論斷，彼此攻擊了。蘇東坡詠廬山詩「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同，不識廬山真面目，只緣身在此山中」。（第一三頁）或者可以作為研究者的精神。

(2) 基督教與儒佛道對人生的了解

徐氏對中國文學研究深湛，對儒佛道各家都有明確的認識，更能將深奧的宗教哲理，用最簡淺的方法闡明，使讀者得益不少。他指出儒、佛、道三教與基督教在了解人生這個問題上彼此頗多不同。他的總比較如下：

a、對於人類的由來

儒家 -- 人乃宇宙陰陽和合的自然產品。

道家 -- 人乃宇宙陰陽和合的自然產品。

佛家 -- 人乃因緣和合的幻相，六道輪迴不息。

基督教 -- 人乃那萬有主宰照祂自己的形像，創造出來的，神要人代祂治理這個世界。

b、對於人類的本性

儒家 -- 人性本善。(孔子個人主張略有不同)。

道家 -- 人的自然性本善。

佛家 -- 雖然含有佛性，人的宿孽和妄性本惡。

基督教 -- 元祖的初性本善，我們性本惡。

c、對於惡的認識

儒家 -- 人無先天的罪惡，但有後天的過失。...放心是原因。...故須約束。

道家 -- 人無先天的罪惡，但有後天的虛偽。...造作是原因。...故須無為。

佛家 -- 人有先天的宿孽，策有後天的罪惡。...障蔽是原因。...故須覺悟。

基督教 -- 人有先天的喪失，氣有後天的罪惡。...墮落是原因。...故須重生悔改。

d、對於善的趨向

儒家 -- 人皆天然從善，...以教育導善，...明道，...靠自己和人，...法世人良範，(最大的就是堯舜禹湯文武周公孔孟)。

道家 -- 雖非天然喜善，但是歸善還易，...以寧靜導善，...修道，...靠本人，(道徒並靠各種神靈)，...法自然人性，並老子)。

佛家 -- 雖非天然不喜善，但是歸善很難，...以理性導善，...悟道，...靠本人，(佛徒並靠佛祖和菩薩)，...法真如。(並釋迦)。

基督教 -- 人皆天然不喜從善，...以聖靈啟示導善，...信道，...靠三位一體的真神，...法基督，(神性的救世主)。

e、對於人生的目的

儒家 -- 在於樂生知命。...利世主義。

道家 -- 在於達生復命。...任世主義。

佛家 -- 在於滅生息命。...避世主義。

基督教 -- 在於永生遵命。...救世人生。

f、從比較上認識基督教的優勝

根據上面的比較，我們可以認出基督教的優勝。下列乃基督教幾個最明顯的優點。

(甲)「基督教的道德觀念最嚴。它認定世人都有罪戾，甚至知道應當行善而不去行，也是有罪。(雅各書四章末節)。所以天天要求神免去我們的罪債。」(乙)「基督教的道德標準最高。請看甚至正如孔子，還說『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』基督教不以聖賢，而以創造天地的神和永生的耶穌基督，為道德的標準。『你們要完全，像你們的天父完全一樣。』(馬太福音五章四十八節)『你們當負我的範，學我的樣式。』(馬太福音十一章廿九節)」(丙)「歸善的力量最大，因為要靠父神，和基督，並聖靈的能力。『靠著愛我們的主，在這一切的事上，已經得勝有餘了。』(羅馬書八章卅七節)」(丁)「為生的眼光最遠。基督教和儒家對於為生，都抱積極態度，勝於釋道兩家。但儒家主張功利，始終是入世的。基督教卻以出世為心，行入世的事。所以眼光最為高遠。(約翰福音十五章十九節，又十七章十五和十六節)」(戊)「為善的結果，最有價值。儒家目的是數十年的樂生。道家目的是自然壽命的達生。這都比不上基督教永生的悠遠和寶貴。至於佛家的滅生避世，更不必說。基督徒因信歸善的結果，乃是永生。即是最豐富生命的享受。這樣看來，在人生的大道上，基督教所了解的，豈不是最確切和最有價值的麼？」(第六零至六三頁)

(3) 基督教與儒佛道的宗教觀念

根據徐氏的分析，中國人固有宇宙主宰或上帝這一個觀念，涵義十分淺薄和隱晦。所以無論古籍記載的「天神」或詩經所謂「上帝」，其定義非常含混不清，也無明確的解釋。虛渺之極，與基督所認識的真神，相離不可以道里計。不過，無可否認，造化主宰這個觀念，是中國人所隱約具有的。如果不接納耶穌基督為真神的最高啟示，單是有一個虛渺含糊的觀念是無濟於事的，也不能解決真正的信仰問題。可以分三方面觀察。

第一是真神天父創造和滿足人類 -- 「全世界的人都追求明理，這清楚證明了宇宙的造化主必是最後的大真理。全世界的人都仰慕和追求道義上的完全，但人人直至臨死，總是感覺自己欠缺，這又清楚證明了將來必有一個最後的完全境域，留待有志的人憑著信心去達到。今生認識的真理，是一滴的水。宇宙最後的真理，才是無垠的大海。今生道義的完全程度，只是一分一寸。宇宙最後的靈命完全，才是峰巒無極的萬仞高山。這最後完全的真理和最後完全的公義，是甚麼呢？佛家稱之為真如。道家稱之為自然。儒家稱之為天道。基督教稱之為三位一體的創造主宰耶和華神。自然和真如能够滿足人生的屬靈饑渴嗎？

天道能够滿足人生的屬靈饑渴嗎？這些東西都不能够，因為他們都是偏於機械性的。能够滿足人們之屬靈饑渴的，惟有創造主宰耶和華永活的真神而已。」

「請看一般道教徒和佛教徒，從來並不徒然追求自然和真如。他們還是要加上各式各樣的崇拜。一般儒教徒亦並不徒然追求天道。他們還是要兼拜各式各樣的神靈。觀此可見『人窮則呼天』，人類需要拜神，多過需要自然，真如，和天道，既然這是真的，我們自應及早接受宇宙萬有的主宰耶和華神，和及早接受獨一的救主耶穌基督，因為這才是最高尚和最真實的崇拜。」(第四一零頁)

第二是真神聖子救贖和教導人類 -- 「但中國固有文化，與基督教卻有一個極端不同的地方，就是基督教有救主耶穌基督的救恩，而中國以往的文化則沒有這救恩的觀念。這主基督的救恩，倒是耶穌教最大的精華呢。可見中國以往文化與基督教類似的地方無論怎樣繁多，總不外等於一個美麗的盒子，主耶穌基督方才是盒子裏面，那一顆無限寶貴的夜光寶珠。倘若有人捨棄這一顆夜光寶珠，而單單高談中國文化與基督教在道義上的融合，那就真是買櫟還珠了。」

「須知文化隨時隨地可以變遷，而且能够救人靈魂的，絕對不是文化。孔子不外是時中之聖，惟獨主耶穌基督，才是永遠不改變的救主。主是阿拉法，主是俄梅戛，主是昔在今在以後永在的全能者(啟一8)。『耶穌基督，昨日今日一直到永遠是一樣的。』(來十三8)」(第四零八頁)

第三是真神聖靈的啟示和安慰 -- 「超自然的理義，即耶和華神藉著聖靈，藉著聖經，和藉著主基督，所啟示下來的理義。主耶穌說『我就是真理。』(約十四6)又說，聖靈就是真理(約十五26)。又說，神的道就是真理(約十七17)。這一種啟示性的理義，價值就偉大得多了。」

使徒保羅說，「在完全的人中，我們也講智慧。但不是這世上的智慧，也不是這世上有權有位將要敗亡之人的智慧。我們講的，乃是從前隱藏神奧秘的智慧。……神為愛他的人所預備的，是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。只有神藉著聖靈，向我們顯明了。」(林前二6-10)

「老子稱大道為希夷：取視之不見謂之希，聽之不聞謂之夷的意義。道家又表明，下士求道，只靠耳目。中士求道，只靠心思。上士求道，人皆笑之。這連帶說明了世人以基督教道為愚蠢的原因。基督教希望有罪的人，靠著聖靈，重生過來。為要達到這個目的，必須甘心被世人笑為愚蠢。聖經說，『神卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧。』(林前一27) 上士似愚而實在不是愚蠢呢。神的話安定在天，直到永遠(詩一一九89)。神的

道路高過世人的道路，神的意念高過世人的意念（賽五十五 8-9）。以耳以目，只通凡俗。以心以思，可得內知。以誠以靈，直參無形。基督教屬靈理義的奇妙，在嘗過天恩滋味的人，有那一個不樂於作證呢？」（第四零六至四零七頁）

（4）基督教與中國文學的改造

徐氏所提倡的文學改造，對本色神學影響至大且深。這種革命性的文學改造，會產生移風易俗，決定思想形態，挽救文學類風，開創神學路線，和促使福音廣傳。徐氏分兩方面進行。

消極方面：「對儒家文學，不應抱著拆毀的態度。數千年來，佛、道、回三教傳入中國，都沒有拆毀儒家文學的行動，因為諸教人士都知道儒家文學是中國自古以來文學的正宗；是中國國運的中流砥柱；是倫常德性的典模，與任何宗教無大衝突；是其他大宗教所共有的高尚基礎；借儒家文學以展開本教的深義則事半功倍。」今日研究本色神學的基督徒，對此不能不慎。（第三六六頁）

積極方面：「對基督教文學，務須努力提倡，除了注重口頭宣傳，文字宣傳之外，還要『以基督教思想灌輸於中國舊文學內，用文學來表彰基督教，和用基督教來領導中國文學。』更要『在基督徒本身，我們必須堅定自己的信仰，使我們雖然生活在這個別教文學環境當中，仍然不發生信仰上的疑惑。同時對於他人，我們又必須藉著講道和文字，使中國的舊文學也瀰漫著和滲滿了基督教的氣味：並非基督教首先需要文學家，乃是文學家首先要基督教救道。並非基督教一定要文學化，乃是文學家，一定要基督化。』（第三七零頁）

徐氏在一九七五年出版的「中國本色教會的建立」一書中指出中國教會真正的本色化，一定要注意下面兩大原則：

第一，它一定要切實保持聖經的本色，尤其是絕對不能違背新約聖經的訓導……

第二，本色中國教會的主要目標，並不是徒然要把基督教配合中國文化背景，使別人不再稱它為外洋宗教，乃是要依照聖經真理，建立一種簇新的中國文化…

換言之，真正的中國本色教會，主要點不是基督教會的真正中國化，乃是中國教會的真正基督化。」（第十三頁）

四、本色神學的將來

五十多年來，中國本色神學這個「難產、難養、難長」的嬰孩，沒有在戰爭中死掉，真是神的大恩典。撫今思昔，為著過去的苦難而感恩，緬往懷來，前面的道路是光明的。多年來許多學者們、牧師們都對本色神學有很多的提示和貢獻，這裏不敢提出甚麼新理論，只是寫下一點對本色神學的希望，願主的靈親自動工，使祂的美旨成就。

1. 聖經與文化並重 -- 聖經學者們應專心致力於聖經研究及注重中國宗教文化的追求，在本色神學的內容方面多下功夫，早日建立一個完整的系統神學。

2. 過去與現在並重 -- 搜集過去半個世紀以來賢哲們所發表有關本色神學思想，本色教會，本色神學教育各方面的文章，加以正確審核、批判，合乎聖經真理的則採納，不合者則捨棄，不必凡事都另起爐灶，唯我獨尊。

3. 深度與廣度並重 -- 誠然，中國神學思想體系的建立，是一個相當有深度的嘗試，有時候卻成了局限於某一個地方性的偏差。所以，在強調本色的時候，不可忽略地方性的地理環境、文化背景和語言需要。例如：中國大陸的現狀；北美洲第二、三代的華裔；東南亞的華僑及年青的一代，重點應在基督化。另方面，神學教材也要注意廣度。

4. 思想與實踐並重 -- 本色神學思想正在建立的時候，務要求實際的力行。將聖經以深入淺出的方法，在中國傳統、文化、觀念上起道化和領導的作用，使神學思想成為日常生活的要素和享受。

5. 成才與造材並重 -- 今天中國教會裏已經成才的聖經學者很多，對中國道德、文化、教育、哲學的修養非常湛深，可惜歲月催人，在流亡的海隅蒼老起來了。這班先進們固然應該起帶頭作用，致力於神學寫作，更當發掘新才，作接棒人。

6. 教牧與信徒並重 -- 建立本色神學思想正如建立教會一樣，並非單是教牧人員的責任，也是信徒們的責任。受過高深中國教育的學者們，當接受這個時代的挑戰入神學院深造，或用一兩年時間專心研究聖經，參加神學院延伸制課程，在神學思想上，以信徒的目光和生活，去寫出新的一頁。

7. 教育與教會並重 - 有人說：「中國教會只喜歡叫人信神，但不喜歡叫人學神。」回顧過去百年來，這種評論，千真萬確。一般信徒對聖經真理沒有完整的思想體系。如果信徒所知的只是零碎、片斷的道理，那麼一定受不起這個思想鬥爭時代的打擊。如果神學教育不好好地為神的教會建立一個健全的神學體系，信徒們必被異教之風所搖動。

8. 衛道與建道並重 -- 中國教會中有學問的衛道之士很多，有時為了一兩個無關痛癢的字眼，就用「差之毫釐，謬之千里」的名堂大打出手，有時連打幾個回合，雙方不分勝

負，但卻人財兩傷。我們必須為真道爭辯，甚至為主犧牲。絕對不向異端低頭，不與假道妥協，但是我們更應珍惜神所賜的生命、光陰，多在積極性的神學思想上加以建造。

9. 東方與西方並重 -- 提倡本色神學思想，並非要推翻或抨擊西方神學思想。相反的，我們更要客觀地去學習和研究，主觀地去選擇和分辨。過去注重將西方的書籍翻成中文，以後，應將更多的中文神學、哲學書籍翻成英文及別國語文，使中國的神學思想，也投入神學主流受人重視。

10. 口傳與手寫並重 -- 好些傳道人口才流利，思想敏捷，在口傳的功夫上非常成功。無奈受時間所限，無法手寫成文，將思想定型，加以潤飾，成為一個健全的思想路線。不少寶貴的神學思想、教育方法、傳道要訣，都隨韶光水逝，確是可惜。

以上所提十端，都是老生常談。但我深信，在今後本色神學思想內容的建立上，這些希望必定會實現的。因為如果本色神學合乎天父的旨意，而路線又走對了，「我深信那在你們心裏動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子。」(腓一 6)

五、深入研究

1. 中國數千年來都維持崇高的道德標準，並不止於人的階段。儒家以上天為法，佛家以真如為法，道家以自然為法。孔子還提出「三畏」，以畏天為首，又說「唯天為大，唯堯則之」。這一切的超人標準豈不是與基督教的靈命標準異曲同工嗎？能否用哥林多前書二章一至十三節作一個比較？

2. 「禮」是中國文化的特色。中國的六經詩、書、易、禮、樂、春秋，而禮經為一主流。照徐灝的考證「禮之名起於事神，引伸為禮儀之禮」(說文解字注箋)。所以子產說：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」可見禮的範圍極廣。孔子曾說：「不學禮，無以立。」(季氏)「恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」(泰伯)試從舊約申命記諸例中提出五端來與禮制作比較，特別注意宗教儀式方面的異同。

3. 中華民族數千年前便有「昭事上帝」之史實，中國古書中亦有記載「上帝」的聖名，可見我國先民早就知道一位創造主宰，賞善罰惡。這種信念是否「原始的一神信仰」呢？試用約翰福音一章二十一至二十二節三段經文分論「普通啟示」與「特殊啟示」對中國古時上帝觀念的關係。

4. 宋儒表示人心即天心。邵康節云：「萬物莫大於天地，天地生於太極，太極即是吾心，太極所生之萬物萬事，即吾心之萬物萬事也，故曰天地之道，備於人。」朱晦庵說：

「天地以此心普及萬物，人得之遂為人之心，物得之遂為物之心，草木禽獸接著遂為草木禽獸之心。只是一個天地之心而已。」陸象山道：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」這種認定天心存於人心的思想，與新約羅馬書第七章所提的律有甚麼關係呢？能否再進一步，用腓立比書二章五節來討論聖經對宋儒的開導和幫助。

5. 近廿年來，談本色神學者均將重點放在思想上，而不放在形式上，試論述崇拜儀式，教會行政，教會命名，教堂建築，詩歌見證，經濟來源，教育材料，文字翻譯等項，對本色神學思想建立的重要性。

6. 一九四九年之後，西方差會工作在中國大陸宣告一段落，很多差會將宣教士們調派到東南亞各地。假如西國同工對本色神學，本色教會，及本色神學教育有貢獻，試例舉一二；假如西國同工對此有阻攔，亦試舉一二。並提出具體補救辦法。

7. 如果你要著手寫一本以本色神學思想為出發點的系統神學的書，你的大綱會包括那幾大點呢？

第七條路線

以聖經啟示為權威的福音神學

將這條神學路線放在最後主要原因有三：

第一，無論那一種神學思想，由那一種人去研究，用那一種言語去發表，若果離開了聖經，根本沒有神學的價值。

第二，如果不相信聖經是神自己啟示的道（提後三 16），不接受神的道有絕對的權威（約五 39；約十 35），是信徒救恩、生活、信仰的準繩，亦不必紙上談兵的去研究神學。

第三，比較各神學路線的方向，福音神學仍然保持一種最嚴謹的態度去探討神與人，人與神，並神、人與萬物之關係。竭力鼓勵信徒們在個人的生活、行為、思想及信仰上以基督為中心。並且以積極的行動廣傳救恩。故此，福音神學是最值得重視的。

到底甚麼叫做福音神學 (Evangelical Theology) 呢？以最簡單的一句話回答：福音神學就是「把主耶穌基督的救恩向罪人宣講」的行動作為神學中心的一種學理。當然其中還有好些細節，以後會逐一分析。近年來廣泛地推進這種信仰與行動的人大都被稱為福音派 (Evangelicals)。這班人所提倡的學說，總括起來成為福音主義 (Evangelicalism)。

不過，今天談福音主義這個名詞，確實不是一個簡單的課題。新約中福音一詞 (Evangelion) 與「傳揚主救恩」(Salvation, Gospel)，「宣講好信息」(Goodnews)，有相同的意義。由於時代的變遷，地理的分隔，環境的懸殊，方法的不一，對聖經真理的重點有不同的看法，對教會信仰條文有輕重的等第，因而產生不同的派系，不同的主義。就算在同一個神學圈子裏，也有許多的分歧，為要把某方面的信仰顯露得更明朗，更真實。正如其他神學路線一樣，以聖經啟示為權威的福音神學，也是歐美教會領袖及某些神學家們所建造的堡壘。內中派系林立，各分彼此，是一種很明顯的現象，細察其始創，發展與成熟，卻有一段動人的歷史。

一、福音神學的歷史淵源

要明白福音神學的內容，先要瞭解三個常用的名稱及其形成的歷史背景。這三個名稱包括基要主義 (Fundamentalism)，保守主義 (Conservatism)，和福音主義 (Evangelicalism)。下面再作較詳細的解釋：

A、基要主義 (Fundamentalism)

前文曾提及十九世紀的自由神學 (Liberal Theology) 從誕生到長成的短短幾十年裏，給人類帶來一個幻景，以為人類真的可以靠自己的智慧和能力去改善罪惡、人心，在地上建造人間樂園。豈料一九一四年第一次大戰爆發，為自由神學敲響了喪鐘。在這之前，美國一羣維護正統信仰的基督徒，已專心研討基督教基本的要道問題。最後在一九零九年間，將所獲得印成單行本問世。這套小冊子共有六十五本，其總題是「基本要道」(The Fundamentals)，內容包括聖經的默示和權威 (第一至二十冊)，其餘簡論基督的神性、基督為童女所生、基督的身體復活、聖靈、罪、審判、救贖、稱義、重生、講道、傳福音、教會和基督再來等基要信仰。這套小冊子一面世便暢銷了幾百萬份，當然也引起了教會中不少激烈的爭辯。擁護這些基要信仰的人士便被稱為「基要派」。

由於基督徒們對聖經基要信仰有進一層的認識，許多教會的信徒們也就漸漸發現神學觀點的歧見是何等嚴重的一回事。在一九一零年，北美長老會在總會會議中，正式提出「基本要道」中所述的五項要道作為大會宣言。到了一九二零年，一羣出席美國北部浸信會聯會的熱心人士，在大會中亦聲明要「重新申述，重新確定，重新強調我們對新約信仰的基本要道」。這項宣言引用「那些為基本要道忠實作戰的信徒」，於是「基要派」這名稱便不脛而走了。

當基要派人士得勢之後，便大施改革。最明顯的是神學院的整頓。一九二零年至一九三零年間，美國有些創辦及主持神學教育的基要人士，為著維護基本要道的立場，不惜千方百計來對付那些被他們認為「信仰有問題」的教職員及信徒。好些因言論不合便被「革職查辦」或「開除會籍」。可是另外有些神學院是「自由派」人士佔多數的，尤其在高等學府的領域如哈佛、耶魯、普林斯頓等。當時基要派的風頭太盛，引致在這些學府內的基要派教授不能立足，受「革職，除籍」的也不少。當時頂負盛名的神學家梅琛博士 (J. G. Machen) 在高等學府普林斯頓任教，由於信仰問題，在一九二九年被迫辭職，另外自創惠斯敏特神學院。這位基要派的領袖，在一九三三年還約了一些志同道合的人組織了一個差傳機構，招募信仰相同的宣教士，又差派他們到世界各地傳福音。這種分離性的行動，被長老會認為是一種明顯的反叛，便在一九三六年將他開除會籍。豈料這位五十六歲的聖經權威學者受這些打擊之後，在被開除會籍後一年便與世長辭。梅氏死後，這個新運動又分了家。一派自組正統長老會，跟隨梅氏的思想，另一派自創聖經長老會，由麥堅泰主領，同時創立信仰神學院 (Faith Theological Seminary)。這種現象，當時非常普遍，被趕出來的基要派人士往往要跑到同道處找棲身之所，或另設教會，或合作另辦神學院。更有一

些在一怒之下離開自己所屬的宗派，自己另創新宗派。例如一九三三年，一班不滿之士離開美北浸信會，另創普通浸信會 (General Association of Regular Baptists)。十五年後，又一派自創保守浸信會 (Conservative Baptist Association)。教會內部，非常混亂。實際上這次基要派和自由派的劇爭，造成了基要派內部的四分五裂。損失最大的還是基要派。在第二次世界大戰期間，基要派份子有的退休，有的放棄和自由派爭辯而私下隱退。所以在大戰期內，基要派的神學幾乎奄奄一息。

B. 保守主義 (Conservatism)

在美國教會及神學圈子裏，自由派的勢力越來越大，基要派的人士只走分離路線。本來勢力頗强大，可以和自由派抗衡，可惜基要派內部不和，分離太快，勢力越來越小。

「雖然，在表面上基要派的人在真道辯證的要務上已經宣告投降，只求一息安存，希望有復興的機會。暗地裏，還有不少對神學有追求和有領導地位的人仍不斷在研究，忍受臥薪嘗膽的苦境。到第二次世界大戰結束後，在廿世紀四十年代裏，美國神學界衛道的熱潮，又從先前屬於基要派的圈子裏湧流出來，這次倡導的代表人物是卡奈爾 (Edward J. Carnell)，卡氏乃富勒神學院 (Fuller Theological Seminary) 名教授，在哈佛大學獲博士學位，他鼎力支持基要信仰，但摒棄「基要派」之名銜。卡氏主張，為真道辯證者應將聖經中一脈相承的正統神學思想保存，不能單守某些條文。在學術的立場上，卡氏和同道都是非常嚴謹精細的。他們發現一般基要派份子對科學和現代知識有謬誤見解。基要派的分裂主義不能完成福音廣傳的大使命，於是漸漸另成一個圈子稱為「保守派」。實際上基要派和保守派都是護衛聖經純正信仰的人士，許多大前提如基督的神性，基督由童女所生，聖經無謬誤，基督救贖，再來等都一致贊同。但是在某些小節上，在學術立場上是有所分別。例如，有些基要派堅持惟獨詹姆士王欽定本聖經 (K.J.V.) 才是純正本，他們甚至把修訂標準本聖經 (R.S.V.) 用火焚燒。相反的，保守派卻鼓勵信徒閱讀修訂標準本和另些新譯本。

C. 福音主義 (Evangelicalism)

最廣泛的福音主義，可以說是初期教會使徒們的唯一信念。雖然那時沒有這個名詞的產生，他們的信仰，行動都完全符合福音主義的重點。例如彼得宣告，「除祂以外，別無拯救，因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」(徒四 12) 又說：「你們蒙了重生……是藉著神活潑常存道，因為……主的道是永存的。所傳給你們的福音就是這道。」(彼前一 2-25) 保羅明白的教訓說：「弟兄們！我如今把先前所傳給你們的福音，告訴你們知道，這福音你們也領受了，又靠著站立得住；並且你們若不是徒然相信，能以持

守我所傳給你們的，就必因這福音得救。」(林前十五 1-2) 保羅又說：「我若不傳福音，我便有禍了。」(林前九 16) 更說：「這福音本是神的大能，要拯救一切相信的。」(羅一 16)

在教會歷史上，福音主義這個字很早已被沿用了。奧古斯丁曾說：「基督徒的血，彷彿是福音果實的種子。」

自從改革運動在十六世紀展開以後，歐洲大陸區福音主義這個名詞更廣傳出去。馬丁路德除了致力於改革運動之外，他更為福音主義鋪下了一條康莊大道。天主教教皇革除他教籍之後不久，那些跟隨他的人被稱為「路德徒」(Lutherans)。一五二一年，他立即書面更正說：「請不要用我的名字，你們不要自稱路德徒，要自稱為基督徒……為什麼我這個可憐的臭皮囊，要將我這毫無意義的名字，加給基督的孩子呢？」除了鼓勵跟隨他的人保持「基督徒」這個名以外，還採用了「福音派人士」(die Evangelischen) 這個稱呼。一五二四年他解釋說：「一個真正的福音派人士，不會到處漂流不定，他會持守真理到底。」當然馬丁路德使用「福音派人士」這名稱之理由是把這些堅持因信稱義的基督徒和堅持加爾文思想的「改革宗人士」分別出來。雖然兩派的人所信的大致相同，但是在稱呼上始終不肯彼此妥協，互相包容。直到今天，歐美各地，仍然見到「福音派」與「改革宗」的大區別。

在英國方面，十八世紀的英國教會已經充滿了福音主義的氣氛。衛斯理和懷特菲等人的復興運動，就足以顯出福音主義的擴展，同時這些復興運動，也直接喚起了美洲的大甦醒。

到了十九世紀，自由主義盛行，無論在歐洲或美洲都產生明顯的爭鬥。歐洲方面的劇爭比美洲的劇爭較早且和緩，也沒有採用甚麼特殊的新名堂作招徠之術。但是神學爭論在美洲開始之後，新名堂、新帽子到處亂飛，弄得信徒或非信徒都異常混亂。所以當美洲新舊兩派神學爭端和教會分裂醜態傳到歐洲時，一般保持聖經純正信仰的基督徒，也不肯接受「基要派」或「保守派」這些名銜。他們還認為在歐洲神學界裏「基要派」這名稱，已成為神學上的咒罵語，也是一個令人厭惡的名詞。巴刻博士 (J. I. Packer) 在「基要主義與神的道」(Fundamentalism and the Word of God) 一書中提出三個主要理由：第一，基要派一詞包涵的概念模糊不清，很難找到明確的定義；第二，基要派所提倡的並不能把「聖經福音」的最佳意義表達出來，往往形成掛一漏萬，得不償失的惡果；第三，基要派一詞是美洲人士新造的，其意義是由一種近代神學爭辯而產生，故失卻純正基督教的歷史價值。為著申明立場，歐洲一班信仰純正的神學家們改稱為「福音派」(Evangelical)，於是神學上的「福音主義」(Evangelicalism) 在廿世紀再次復甦起來。英國名神學家司徒德

博士 (John R. W. Stott) 在其「獨排眾議的基督」(Christ The Controversialist) 一書中明顯地指出，「福音派的基督教其性質是神學的，其實質是根據聖經的，其歷史淵源是原本的，其重心是重要的。」由於歐洲福音派的興旺，呼籲所有神學界人士重歸聖經。此風立即吹到新大陸來，美國福音協會 (National Association Of Evangelicals) 在一九四三年組成，正式為美國福音派立下了根基，首任會長奧根奇 (Harold John Ockenga) 為福音真理力爭數十年如一日。及後，福音派人才輩出，目前最受人敬佩的可算是亨利和葛培理。

二、福音神學的近代組合

「有人的地方就有困難」這句話用在世界上任何一個地方都是真理，用在各處的福音派人士身上也沒有甚麼不合理。自從第二次世界大戰以後，福音主義在歐美亞非各洲都有明顯的影響力。雖然現代的新派或自由主義見擴張，但在佈道工作、差傳工作、青年工作、教會增長，和聖經會議這幾方面，都受福音派的良好刺激再呈現一種自覺的趨向。當然不能說這個趨向足以表現在神學思想上回歸於正統信仰。這條路是漫長的，艱苦的，一般福音派人士亦不抱著一個樂觀的態度去等待。毫無疑問，近年來福音派所召開的福音會議、宣道會議、學生會議、福音大爆炸、新生命運動，在世界各地燃點起不少復興的火把，直接地鼓舞起熱心愛主的信徒們為主作工，廣傳福音，也間接地刺激起其他人士對自己信仰的自覺。

由於福音派人士一向在組織上都是甚形散漫，有些甚至怕組織，反組織。故此，很難作一個詳細的，硬性的組別。只有美洲方面，組織比較完美和有勢力。

A、歐洲的福音陣營

歐洲各地，國家眾多，文化殊異，語言複雜，宗派繁多，而且根深蒂固，很少福音派的大聯合性運動。這種現象與亞、非兩洲相同，不過地區性的福音工作卻有相當的建樹和影響。英國的福音主義，有司徒德 (John R. W. Stott) 積極的推動，在神學思想上，有莫大的貢獻。他的講壇是純粹福音派的代表，他對愛丁堡福音協會鼎力支持。可惜，他以一個福音派學者自居，在組織上沒有和自由派作積極的抗衡。

英國著名神學家布如司 (F. F. Bruce)，可以說是今天歐洲福音主義的主將，他學問淵博，著述奇多，自一九五九年開始，便在英國曼徹斯特任教，同時任「福音派季刊」

(The Evangelical Quarterly) 主編，藉著這份神學季刊，將近代福音派的思想灌輸到歐美各大學和神學院。他經常被邀請到德、法、美各國講學，誠為一個神學界權威。

德國漢堡大學神學系主任狄力奇 (Helmut Thielicke) 在自由主義濃厚的煙幕裏積極為福音主義爭辯，他著有「真神與撒但」(Between God and Satan)，「神學生的操練」(A Little Exercise for Young Theologians)，「深淵的呼聲」(Out of the Depths)，「神的緘默」(The Silence of God) 等書。一九七四年出版的巨著「福音派信仰」(The Evangelical Faith)，在德國和歐洲的神學湖子裏，投下了一塊巨石，深得神學界人士的好評。這本四百餘頁的代表作，已經由美國神學界知名之士，富勒神學院教授包梅利博士 (G. W. Bromiley) 譯成英文，相信狄力奇新穎的思想和新鮮的字句，會對現代神學生有莫大的幫助。

西德高等學府杜培近大學 (University of Tübingen) 宣教系教授拜亦侯博士 (Peter Beyerhaus) 也是一位強硬的福音派人士。雖然，在聖經神學方面，他沒有很多著作，但是在宣道差傳方面的貢獻頗大。一九七零年三月四日「范奇霍宣言」(Frankfurt Declaration) 的接納，為德國福音廣傳的神學思想和動向作重新估價，特別對非洲及亞洲福音廣傳的前途打開光明的一頁。拜亦侯就是這個宣言的主要策劃人之一，他還積極地在德國推動一項「別無其他福音」(No Other Gospel) 運動。無論是教會，學校，社團，政府各階層都受到良好的影響。

荷蘭神學家白高華 (G. C. Berkouwer) 對改革宗的神學思想力和發揚，著作甚多，講道有力，對社會民生極表關懷。他被選為皇家科學會會員，這種榮譽實在是每位正統信仰的基督徒應引以為榮的。雖然在行政上，組織上白高華沒有積極推動，他的思想，著述和講道卻給教會，學人，神學生影響甚大。

瑞士的薛華 (Francis A. Schaeffer) 雖然是屬於基要派的老將，近年來的思想已經被福音派廣泛的接納和歡迎。他的著述正面指出自由主義的謬誤，加上他夫婦二人經常和青年學者在一起團契聚會，對年青的一代影響甚大。他的書籍在美國很暢銷，也多次環遊講學。薛氏的福音工作，可以說在廿世紀歐洲神學黑暗的大海裏，豎立了一座福音的燈塔。

B、美洲的福音陣營

美洲方面，福音主義的運動，除了美國本土有明顯的表現之外，南美洲，中美洲，加拿大都未有創作性的或聯合性的大組織。相信不久的將來，便會有地區性的聯合運動，使福音派的勢力更為擴張。就美國本土而言，福音主義在目前仍然是有明顯性的分裂，根據最近出版的「少壯福音派」(The Young Evangelicals) 作者郭柏迪 (Richard A.

Quehebeaux) 分析美國福音派至少分成四個陣營，每一個陣營都有其主要信仰重點和工作目標，在大體上，似乎是和衷共濟，並肩合作，實際上在許多事上界限分明，各持成見，幸好還保持著一種君子風度，互不侵犯。

第一陣營 -- 分裂基要派 (Separatist Fundamentalists)。這個陣營非常激進分裂，與現代派或自由派死對頭。無論在政治，經濟，宗教任何一方面的爭端必定採取不妥協的態度，竭力為福音真道爭辯。分裂基要派的神學重心偏於基要派一向的信仰，特別注重下列幾項：

- (1) 與不敬虔者完全隔絕，包括信仰上不合的人如現代派，自由派，甚至某些福音派的人士。
- (2) 相信聖經口傳啟示和絕對無誤。
- (3) 堅持「前千禧年」的信仰。
- (4) 認為今日社會罪惡加增，撒但掌權，信徒必須武裝起來反抗。
- (5) 積極反對無神主義。以示威行動維護宗教自由。

歸屬這個陣營的大概包括：鍾斯 (Bob Jones) 和他所主辦的大學，麥堅泰 (Carl McIntire) 和他主持的「萬國基督教聯合會」，哈基士 (Billy James Hargis) 和他手下的基督教十字軍。

第二陣營 -- 開明基要派 (Open Fundamentalism)。這派在信仰上與分裂基要派大致相同，不過在行動上比較中庸，並不參與示威遊行或舉行衝動性的集會。此派人士將重點放在作育英才，培養靈命，解明經訓，以救時弊，實屬難能可貴。幾間神學院如慕迪 (Moody Bible Institute)；陶拔 (Talbot Theological Seminary) 及達拉 (Dallas Theological Seminary) 都保持純正信仰。但是對人類社會仍然採取一個悲觀的態度，所以對民間疾苦，社會救濟，種族歧視等不大重視。

第三陣營 -- 穩重福音派 (Establishment Evangelicalism)。這陣營的範圍最廣，實力最大，成果亦算最多。自從美國福音協會 (National Association of Evangelicals) 在一九四二年組成之後，凡加入該會的宗派都以福音派自稱。被列入這大陣營的領袖至少包括佈道家葛培理，神學家亨利，「今日基督教」雙週刊主編林塞等；被列入這陣營的神學院計有富勒 (Fuller Theological Seminary)，三一 (Trinity Evangelical Divinity School)，阿斯拔里 (Asbury Theological Seminary)，無論在信仰的範圍，學術的地位，師資的陣容，都比基要派的神學院優勝，而且被美國神學協會認可。其他宗教團體包括葛培理佈道

協會，校園團契，青年歸主協會，海外福音佈道團。總括而論，葛培理是這個陣營的唯一代表人物。大家都尊重他的號召力和不向現代自由派妥協的衛道精神。近年來，他對社會現狀，民間疾苦，漸加注意，越發引起多人的擁護。

第四陣營 -- 後起福音派 (New Evangelicalism)。根據「福音派文藝復興」(The Evangelical Renaissance)作者布勞斯(Donald Bloesch)指出後起福音派 (New Evangelicalism) 與新福音派 (Neo-Evangelical) 有所不同，因為新福音派只「新」了一個很短時間便被穩重派收拾了。還是用「後起」這個名詞比較更形象化和實際化，領導這個陣營的計有福音派思想家卡奈爾 (Edward J. Carrell)，林本納 (Bernard Ramm)，賴特 (George Ladd) 等。這班神學家們在學術和靈命上均有高深造詣，文筆尖銳流暢，慎思明辨，對神學思想貢獻尤深。

後起福音派的神學見解比較新鮮近人，也沒有那種迫人的激動氣氛，但對聖經的歷史性和權威性毫無妥協，在學術上反將真理解釋得清楚，深入淺出，使人易於接納。後起福音派指出美國的基要派已經失去了一向受人重視的活力，走上了極端的屬靈尖塔，帶來今日教會不少禍根。例如：

(1) 基要派向來以屬靈自居，偏重敬虔的生活，放棄知識的操練，信徒們沒有良好的聖經知識和衛道方法，在教會裏倒是大有熱心，但經不起異端邪說的襲擊。在神學界裏缺乏受過訓練的人才，無法產生有份量的著作。所以當與自由派人士一起爭端，基要派便盡失領導地位。

(2) 基要派的分裂行動和孤立政策，不單造成自己實力的削減，更形成反對黨的盟張。神學院停辦和改辦，教會分組和改組，都引起很大的混亂。

(3) 基要派固執幾項信條和一種生活形式，無形中受傳統的捆鎖，失去基督徒生活中的自由，也失去新約時代的基督化生活。

(4) 基要派對國家，社會，民生採取不關心的態度，只要帶人信耶穌，基督徒的責任便完成了。同時，如果積極參與傳福音以外的社會工作，會被視為不屬靈，甚至受排擠和批評。在美國這個變動的社會裏，福音的真理，卻失去了威力。

除了早期的福音派人士努力加以改造之外，後起福音派更顯得積極和急切。他們大致同意下列五點：

- (1) 堅持聖經的絕對真實且有權威，為今日信徒生活，道德，靈命的至高準繩。
- (2) 認為一個信徒重生得救之後，必須追求成聖的功夫。

(3) 認定現今世代的邪惡，但不否定基督徒在世的責任。除了廣傳福音之外，絕不能對社會的道德，教育，政治，人民的生活，福利，戰爭，天災人禍置若罔聞或袖手旁觀。

(4) 要求一個真正重生得救的基督徒，必須肯見證自己重生的經歷。還要在日常生活上，在行動崗位上，活出重生者的樣式。

(5) 鼓勵福音派人士不可再採取分裂政策，因為自相分裂，會將福音派實力減低，無法有一個聯合的聲音，合一的行動來對付自由主義的威力；更加失去一個良好的見證。他們極力勉勵福音派學者們研究自由派的思想，以求收知己知彼，百戰百勝之效。他們不肯躲在象牙塔裏或井底裏稱屬靈，反而公開地與自由派，現代派，討論和爭辯。

自從郭柏迪一書出版後，引起好些評論。福音派權威亨利在「今日基督教」一九七四年四月廿六日期刊中就詳細分析及評論後起福音派的是非強弱。他指出此派人士的看法不够長遠，批評不够深度，但卻呼籲所有福音派同道齊心合力，穩重派與少壯派攜手邁進，造成一個福音主義的大復興。

C、亞洲的福音陣營

亞洲是世界上最大的一洲，人口眾多，言語複雜，氣候殊異，政治動盪，宗教繁多。亞洲三十多個國家之中還有三份一以上的地區仍然是福音的荒漠，政治形勢造成這種不幸的現狀。

「世界福音聯誼會」組成以後，對亞洲工作頗為重視。至一九七二年止，亞洲已經發展至八個會員國及地區，其中以中華民國，日本，韓國為最積極。首屆亞洲福聯會議於一九七四年十月十六日成功地、盛大地在臺灣陽明山召開，明顯地表現出福音派的影響。雖然，來自十六個國家和地區的代表都是與「福音聯誼會」有關，亦足以代表各地的反應是良好的。近年來，亞洲的福音運動接二連三的興起，例如在新加坡召開的「亞太福音會議」，在韓國召開的「亞洲宣教會議」，在菲律賓召開的「亞洲青年福音會議」，在臺灣召開的「亞洲福聯會議」，在香港召開的「世界華人福音會議」等，都指向一個福音廣傳，福音復興的途徑。

亞洲福音派的神學院到現在還是不斷在掙扎之中生存。回顧百多年前，中國第一所神學院在廈門鼓浪嶼創立後，一直都沒有一段好的日子。多年來都被中國的政局牽累著，無法建立，無由發展。直到一九七零年代海外流亡的生活中，痛定思痛，再為神學教育重整旗鼓，中文神學教育研討會先後在香港及菲律賓碧瑤召開。亞洲各華人教會，神學院分別派代表參加，充滿合作的精神，也充份呈現復甦的希望。會議之結果，由福音派華人基

督徒組織成中文神學教育促進會。在中國教會歷史上，是一個劃時代的事蹟，前途是無可限量的，加上香港中國神學研究院和臺灣中華福音神學院的設立，栽培大學畢業生，作傳福音使者，提倡學術，靈命兼備的課程及實習，為福音主義更鋪下一條美麗的道路。

D、非洲的福音陣營

非洲基督教會的發展與民族自決是相輔相承的，信徒的生命安危亦與國家政變密切相關的。非洲本土的國家內亂紛爭，種族歧視，黑白分明。同時見到教會復興，引起全世界人士的注意，許多宣教差會想大量向非洲投資，再施銀彈政策，增派宣教士去非洲，但是卻不受非洲黑人的垂青。根據美國福音派「今日基督教」雙週刊一九七五年九月報導，今日非洲教會積極尋求非洲神學的本質，每四、五年教會人數就增加一倍，如果教會增長速率繼續不變的發展下去，在主後二千年時，非洲成為基督化的大洲也不算奇事。

非洲福音派協會總幹事祁度博士在喪生前不久曾發表言論，縷述今日非洲福音派所面臨的困難和希望：

(1) 非洲福音派的佈道運動，經常受政府的重視（其實是監視），例如全非基督教領袖大會，於一九七六年在肯雅首都奈路貝召開的時候，南非有黑、白代表出席，在某些會議進行時不准記者入場，免致引起糾紛。

(2) 非洲的民族自決精神，是黑種民族的一個甦醒運動，不過非洲信徒不重組織，所以很難產生長久性和有威力的作用。

(3) 由於英法語言的隔離，形成教會間的距離，有份量的神學著述甚少，在神學界仍然未有影響力。所以福音派領袖們積極呼籲多造就年青人，為將來教會和國家的安全而努力。

(4) 非洲及馬達加斯加福音聯誼會(AEAM)對全非教會協會(AACC)抱非常懷疑的態度，而兩者似乎沒有合作的可能。

三、福音神學主要人物

當人類社會進入了廿世紀之後，一切都在非常的變動中，而且，變得令人驚恐，焦慮。人類知識的高漲，科學的進步及發現，更顯出人的自高自大，尤其在美國，見到人文主義的發展，對科學上輝煌的成就驕傲而崇拜，根據歷史的記載，人類的發明和成就包括：

一九零零年 -- 無線電

一九零二年 -- 光電池

一九零九年 -- 汽車

一九一零年 -- 飛機

一九二二年 -- 雷達

一九二九年 -- 盤尼西林

一九三零年 -- 電視

一九三九年 -- 噴射機

一九四二年 -- 原子爆炸

一九四四年 -- 飛彈

一九四六年 -- 電腦

一九四八年 -- 電晶體

一九五五年 -- 小兒麻痺疫苗

一九六三年 -- 通訊衛星

一九六七年 -- 人類心臟移植

一九六九年 -- 人類登陸月球

一九七四年 -- 太空情報站三人平安降落

一九七六年 -- 游騎號登陸火星

人類以為自己的發明與成就可以取代神。實際上，並沒有真正解決人類最基本而又是最嚴重的問題 -- 罪惡。這個問題，直接影響到神學的主要思想。

近代神學思潮的激流從自由主義，新正統主義，普合主義，存在主義至黑色神學，神死神學，都充份表現出現代人向聖經的挑戰。也看出世俗人受魔鬼、私慾、罪惡、物質蒙蔽了心眼，拒絕了基督的福音，走向滅亡的道路。雖然過去的日子是痛苦的，現今的世代是邪惡的，未來的使命是艱鉅的，但是想到聖經的話：「十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙，在我們得救的人卻為神的大能。」(林前一 18) 我們不能不挺身壯膽，靠著聖靈的大能，用豁達的態度和積極的行動，「為從前一次交付聖徒的真道，竭力的爭辯。」(猶 3) 還要像保羅所說：「在所信的道上恆心，根基穩固，堅定不移，不至被引動失去福音的盼望。這福音就是你們所聽過的，……我們傳揚祂，是用諸般的智慧，勸戒各人，教導

各人，要把各人在基督裏完完全全的引到神面前，我也為此勞苦，照著祂在我裏面運用的大能，盡心竭力。」(西一 23-29)

回顧過去數十年來基督教神學領域裏，有不少衛道勇士，費盡心血，為福音真理爭辯。在諸多逼迫，重重捆鎖之中為福音神學大放異彩。由於篇幅所限，這裏只能介紹七位比較有貢獻的福音派神學家，而且每一位的著述都如汗牛充棟，難以詳細說明。希望粗枝大葉的略述，能够達到拋磚引玉的果效，使大家更深研究福音主義在我們生活中的重要性。

A、亨利 (Carl F. H. Henry 美國)

美國福音派最高權威可推為亨利。他學問深湛，思想磅礴，獲得波士頓大學哲學博士和北方浸信會神學院神學博士學位。他的文筆流利，辯才尖銳。他完成神學博士之後，旋即被母校邀請出任宗教哲學系教授。五年之後，轉到美國福音派最高學府富勒神學院任系統神學及宗教神學教授，二十年來，作育英才可謂桃李滿天下。亨利多次來華在臺灣中華福音神學院講學。他曾主編福音派權威雙週刊「今日基督教」，與葛培理合作為福音爭辯。他的著作不下二、三十本。一九七四年在瑞士召開的洛桑會議的記錄及論文特輯，全部由亨利主理。這裏只能提出三點介紹：

1. 聖經與啟示 -- 亨利神學思想中最主要的一點是強調啟示就是真理 (Revelation as Truth)。歐洲的神學思想受布特曼的影響，已經將神的啟示變成一個無意義的名詞，因為布氏認定神不再以外在而客觀的方式在自然界或歷史上啟示自己了。所以聖經中的一切神蹟都不必相信，還將耶穌由道成肉身，童女所生，死而復活這些信仰要環視為使徒的講述，並不必有歷史的事實。巴爾特雖然有意將十九世紀末葉的自由神學帶回神的話之中，可惜他的新正統主義沒有正式承認聖經就是神的道。亨利指出凡堅持聖經只是為道作見證的，就是違背啟示的基本原則，也違反了聖經的明訓 (約十 35；帖前二 13)。根據亨利的觀察，近年來歐洲神學界對啟示已經慢慢地由「聖道神學」 (Theology of the Word of God) 改變為「作為神學」 (Theology of the Deed of God)。意思就是說，神的啟示並不局限在神所講的話語上，神的啟示往往在神所作的事情上表現出來。不過亨利仍然堅持耶穌基督是神向人最高的啟示，惟有在基督裏，人才可以充份地享受神的恩賜。

在「拿撒勒人耶穌」 (Jesus of Nazareth, Savior and Lord) 一書中，亨利指出近代基督教神學的「三反」，每次的「反」都與聖經的真理有密切的關係。

「一反自由主義」 -- 在歐洲方面，這個反革命是由巴爾特開始的，他不能接受十九世紀末葉的自由神學，極力主張回到神的話去。這個「反」的潮流在一九三零年至一九五零年間為歐洲神學思想、教會及信徒帶來很大的鼓勵。

「二反辯證神學」 -- 巴爾特的辯證神學本來與布特曼的思想頗為相近，由於布氏的創見和自傲，二人大概在一九二七年至一九二九年之間鬧翻了。巴爾特在一九三二年修訂「教會教義」一書時，正式摒棄存在主義。布特曼對巴爾特也毫不顧忌，極力主張貶神話論，根本不重視聖經的歷史性，更不提神的啟示。布氏的反，在歐洲 -- 尤其是在德國，為他鋪下平坦的大道。亨利認為，一九五零年至一九六零年間，布特曼的影響，超過巴爾特。

「三反存在神學」 -- 布特曼以為自己可以坐在神學的寶座上，萬壽無疆。豈料，在歐洲，甚至在德國，反對他的人特別多。亨利指出，對布氏的存在神學不滿者至少有三種人，首先是反對派，正面和他抗衡，其次是布氏的門徒，也對老師的思想發生疑問，最後是布氏後期的學者。雖然這班人走存在神學的路線，卻另有新的思想（參看拿撒勒人耶穌第四至六頁）。

這三反之後，福音派的人士再次呼籲回到聖經的權威上。

2. 宗教與倫理 -- 亨利早期最出名的神學巨著「基督教與個人倫理觀」（Christianity and Personal Ethics）（共六一五頁）。將整個基督教的道德體系以聖經的立場作詳盡地分析，他提倡神的啟蒙乃基督教倫理的根源，特點有五方面：

- (a) 基督教倫理並不是形而上學的一種臆測，乃是根據聖經的一個標準。
- (b) 基督教倫理並非根源於某些超然的宗教經歷，而是根源於一位真神。
- (c) 基督教倫理是一種啟示的宗教倫理。
- (d) 基督教倫理是一種神聖的契約。
- (e) 基督教倫理是一個信心的教會（第一八八頁）。

亨利指出人類的倫理生活與聖經是分不開的，至少有三方面的連繫。

第一，舊約聖經 -- 神在舊約中詳細向人類啟示祂的心意，創世記的總述，包括了最主要的倫理觀念，大小先知在預言中也複述神對人的心願。

第二，新約聖經 -- 新約的福音和書信，鞏固了創世的倫理觀念。跟隨基督與堅守律法有很明顯的分別，救恩時代的自由，使人心更重視倫理的價值。

第三，登山寶訓 -- 耶穌的教導，成為今日人類社會、道德、倫理的藍圖（第二六四至三二七頁）。

最後，亨利非常重視聖靈的工作，強調在人類社會、家庭及個人的倫理道德方面，聖靈可以發揮莫大的威力。下列十點值得注意的：

- (a) 聖靈能提倡人間倫理。
- (b) 聖靈能提高道德水準。
- (c) 聖靈能呼召信徒，重視道德。
- (d) 聖靈能衡定道德標準。
- (e) 靈能賜下能力，過以主為中心的生活。
- (f) 聖靈能保守信徒，永遠與主連繫。
- (g) 聖靈能聯合信徒，在聖禮中同歸於一。
- (h) 聖靈能印證信徒的生活。
- (i) 聖靈能充滿信徒的生命。
- (j) 聖靈能產生一種道德威力 (第四三七頁)。

3. 福音派的責任 -- 亨利對福音派的領導力，有明顯的表現，同時他本人對福音派的支持和辯護更不遺餘力，「福音派對現代神學的責任」(Evangelical Responsibility in Contemporary Theology) 一書，充份表現出他的心志和對將來的希望。他提倡六大天職：

第一，福音派有責任呼籲大眾歸回聖經神學 -- 分析並認定神學上的強弱，避免陷入分裂主義的途徑，勇敢地呼籲同道們歸回聖經神學。

第二，福音派有責任宣講積極，得勝的信息 -- 在這個黑暗混亂的時代，人心不再將基督放在首位，我們必須藉著福音的講壇，將神救贖的恩典，宣揚出去。以熱心代表消極，以行動代表言語，以復活代表死亡。

第三，福音派有責任創新信徒生活和團契的實質 -- 千萬不要在無謂的字句上吹毛求疵，重點應放在耶穌的一生中，效法祂與父神之間那種和諧協調，合而為一的優美。藉此充實信徒間的現實生活。

第四，福音派有責任提高基督徒個人經歷的價值 -- 一個信徒的生活，絕對不能和現實環境脫節。如果基督是信徒之主，那麼，無論在家庭、婚姻、工作、學業、甚至政治、

經濟、文化、藝術各方面，基督也是主。信徒的工作崗位，就是一個見證臺，賦有一項神聖的責任。

第五，福音派有責任正視科學的價值和功能 -- 半個世紀以來，基要派對科學產生一種不必要的歧視。其實聖經與科學絕無衝突，兩者也不能同日而語。科學是人類思想發達的成果，聖經就明說神的啟示，超過人知識的發明。聖經記載的宇宙，是神所創造的，是有規律的，是有目標的，並且一切都在等候基督的再臨。

第六，福音派有責任維護新約教會的信仰和合一 -- 在這個神學思想混亂紛紜的時代，福音派人士不能在真理上妥協，要設法放棄宗派間的分裂和歧視，加強神學上的深造，追求在聖靈裏的合一。

亨利的著作 (Carl F.H. Henry)

1. Aspects of Christian Social Ethics. (1964)
2. Baker's Dictionary of Christian Ethics. (ed.) (1973)
3. Basic Christian Doctrines. (ed.) (1962)
4. The Biblical Expositor. (ed.) (1960)
5. Christian Faith and Modern Theology. (ed.) (1964)
6. Christian Personal Ethics. (1957)
7. Contemporary Evangelical Thought. (ed.) (1957)
8. The Drift of Western Thought. (1951)
9. Evangelical Responsibility in Contemporary Theology. (1957)
10. Evangelicals at the Brink of Crisis. (1972)
11. Evangelicals in Search of Identity. (1976)
12. Fifty Years of Protestant Theology. (1950)
13. Fundamentals of the Faith. (ed.) (1975)
14. God, Revelation and Authority. (1976)
15. Jesus of Nazareth, Savior and Lord. (ed.) (1966)
16. New Strides of Faith. (1972)

17. Not by Bread Alone. (1940)
18. Plea for Evangelical Demonstration. (1971)
19. The Protestant Dilemma. (1948)
20. Quest for Reality. (ed.) (1967)
21. Remaking the Modern Mind. (1946)
22. Revelation and the Bible. (1958)
23. Successful Church Publicity. (1943)
24. The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism. (1947)
25. World Congress on Evangelism. (ed.) (1967)

B. 章力生 (Lit-Sen Chang 中國)

章力生博士生長在一個對異教有強烈信仰的家庭中，父親篤信儒釋道三教，母親為虔誠的佛教徒。由於嚴父慈母，家教嚴謹，自少好學，深得父母師長的寵愛。十歲以前，已經悟到人生的短促，要想解決死亡的問題。在中學時代，曾被同學呼為「聖人」。國學造詣之深，確是鳳毛麟角。年青入上海滬江大學，受當時唯物思想的影響，把基督教和西方文化併為一談，甚且認為是帝國主義的工具。章氏嘗創辦「社會科學研究會」，強調科學是國家富強，民生康樂，社會進步之本。一九二四年起轉向唯法史觀，並於一九二七年赴歐研究法政。二十六歲由歐返國，此期間先後發表「唯法論」，「三民主義之法律觀」，「近時世界憲法之新趨勢」，「現代世界政治的總觀察與總批評」等論文。又編撰「現代法制概論」；「現代憲政論」；「章力生政治論文集」；「法學新思潮」；「憲政之道」和「現代立法原理」諸書。對中國政治貢獻甚大，抗戰期間，章氏曾任國立勞動大學院長，又任東吳、法政、暨南各大學教職。抗戰以後，章氏在故鄉太湖之濱，獨力草創江南大學，被公推為校長之職。當時與章氏同事者計有黨國元老吳稚暉，考試院長戴季陶，哲學大師唐君毅，國學前輩錢穆及顧維精，韓雁門，牟宗三等，組成一個非常強烈的人文主義陣營。後來，中國國運顛沛，國事劇變，於一九四八年出任僑務委員會副委員長，希望與各地華僑保持團結，擁護國策。

到一九四九年章氏應印度著名大學的邀請，前往主講「亞洲之命運」。就在赴印途中，蒙主光照，轉迷成悟，好像保羅一樣，接納耶穌為個人的救主。「我先前以為與我有

益的，我現在因基督都當作有損的。不但如此，我也將萬事當作有損的，因我以認識我主基督耶穌為至寶，我為祂已經丟棄萬事，看作糞土，為要得著基督。」(腓三 7-8)

重生之後，日夜祈禱、讀經、崇拜、讚美，還在一九五一年九月接受水禮，見證主恩。一九五六年到美國麻省高敦大學神學院 (Gordon Divinity School) 研究神學並兼任講師。一九五九年獲得神學的學位，校方還頒發畢業最高榮譽 (Summa Cum Laude)。翌年，蒙主呼召，任牧師聖職，專心一意傳福音救靈魂。在神的戰場上，又增加了一位勇士。在美國福音派的學術界裏又添了一位得力的筆兵。章氏皈主後，證道、弘道、衛道著述不下二十餘種，現在將其主要思想介紹四端：

1. 聖道為至高權威 -- 在中國福音派或任何一派的神學家中，能善用，活用聖經像章力生一樣的人實在鮮見。他行文活潑有力，論理有條不紊，思想廣博深入，加上聖經的明訓和聖靈的威力，每本著述的氣派如長江大河，一瀉萬里，排山倒海，感人至深。在章氏巨著「聖道通詮」一書中，論及聖道與宗教，哲學，文化，人生，歷史之關係，用神的真理去道化天下。其實章氏所有著作都詳細引用聖經，而且強調聖道為至高權威。他說：「近代人類的歷史，乃具體證明了這一個永恆的真理。文藝復興運動和基督聖道，背道而馳，致令近代人推崇世智，懷疑聖經，自智自雄，甚至以理智取代了上帝的地位，遂形成了向機器文明一面倒的慘局。結果現代文化，既趨跛型的發展，社會生活，亦呈畸型的狀態；精神恐慌，靈性癱瘓；世界災禍，橫決泛濫；降及今日，已成一種無法控制，不可救藥的局面。可證基督聖道，乃為生命之大道，順之者生，逆之者亡。」(第三一二頁)

章氏的神學思想，也可以是一種聖經福音神學，因為他能將神的話，無論新約或舊約都能應用在人類每一項生活上，使人從聖經中找到問題的答案。這種態度是今天談論神學思潮最基要的。

2. 基督為信仰中心 -- 近代新神學思想，大都否認基督的神性，高舉基督的人性，造成信仰的混亂。章氏在另一巨著「基督論」中詳細討論基督的神性，提出八大證據：「基督自述；眾人見證；神的屬性；神的尊號；主的先存；童女所生；完全無罪；各種神蹟。」解釋基督是真神的主要信仰，引用聖經，史實，非常確鑿。亦詳述基督的人性，直接指出基督為人的真實性，完整性，必要性，和重要性。進而討論神人二性之聯合的奧秘，然後再分析基督的地位，職份，教義，直接抨擊宗教的異端，斥責新神學的謬妄。最後高舉基督為人類信仰的基本，也是人類唯一的救主，信徒榮耀的盼望。在福音派的學術思潮漸走下坡的時候，章氏登高一呼，眾人嚮往。

3. 力擊人文主義 -- 在廿世紀人文主義囂張的時代，在中國多難之秋，在西方道德沒落之際，能用生命與人文主義劇爭、死鬥的人，除了將近「古稀」之年的章力生，再也沒有別些勇士。章氏早年是一個人文主義的迷信者和倡導者，他年輕的時候，便以「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」作自己的人生藍圖。故此努力於修、齊、治、平之道，首創自力主義。運用儒、釋、道諸教之長來維護中國固有道統和冀求復興東方文化。皈主之後，才洞識生命真道，明白今日文化失調，社會解體，道德淪喪完全是因為神人易位，本末倒置。這就是現世人文主義帶來人類的大禍根。於是章氏撰寫「人文主義批判」一書，向人文主義者一針見血的斥責。正如耶利米先知說過：「我的百姓，作了兩件惡事，就是離棄我這活水的泉源，為自己整出池子，是破裂不能存水的。」(耶二13)

章氏「人文主義批判」一書，大致指出三大要點：

第一，將古今中外人文主義各派的本質及流變作簡明的分析及評述，指出今天人類悲劇的基本原因，和提示一個信主得救的妙法。

第二，用學者的眼光和風度，從事實的、道德的、宗教的三大論證來批評人文主義的虛妄和荒謬。證明人文主義的神與基督教的神實如水中之月與天上之月，不可等量齊觀。

第三，以情詞迫切的態度指出人文主義的流毒已經深入了中國學人的思想，造成一種奄奄一息的慘狀。繼而以一己「出死入生」的經驗和「人溺己溺」的熱忱，呼籲知識份子，現代學人早日歸主。

4. 福音拯救中國 -- 章博士每一本著述中都沒有忘記中國和華人，他強調只有福音能拯救中國。他所著的「立國之道」；「孫文主義之神學基礎」；「東征感懷錄」；「救世之道」和「東方宣道戰略」諸書均直接詳論福音對中國和海外千萬華僑的影響。自國父中山先生提倡革命直到如今，中國的國運，都是顛沛流離，生民塗炭。國父為一虔誠基督徒，他奔走革命，希望「從神道而入治道」。可惜，革命尚未成功，國父便與世長辭，但國父在民國十四年三月十一日彌留之際，向家人摯友留下一段堅決遺言：「我是一個基督徒，受上帝之命，來與罪惡之魔宣戰，我死了，也要人知道我是一個基督徒。」章氏認為革命未能成功，完全是因為我國同胞不知與不信，所以提出惟有福音能拯救中國的偉論。在「孫文主義的神學基礎」中，章氏記述：「環顧世界，有兩大愛好和平的國家，便是中美兩國。它們的開國元勳，都曾得到神的啟示。一七七七年，華盛頓在革命運動屢遭挫敗，退至『福奇谷』(Valley Forge) 時，他在懇切祈禱中，神給他看到三個異象。其一，是關於當時革命運動之轉敗為勝，以及美國自東部到西部之開發繁榮；其二，乃為關於南北戰

爭，於一八六五年結束，解放黑奴，恢復統一；其三，乃為關於第三次世界大戰，有烏雲從歐亞非三洲而來，大軍從海陸兩路隨著烏雲向美進攻，美國即被烏雲包圍。當時黑天使用喇叭吹了一聲很可怕的長聲，此乃魔鬼最後之掙扎與悲鳴，亦為人類將遭空前之浩劫。但忽有大隊天軍，在榮耀中裂天而降，此可能即為主耶穌之榮耀再臨！以上兩次異象，均已成為事實，則第三次的啟示，自亦必然應驗。華盛頓得了三個啟示，很奇妙的，國父也得到三個啟示，即民族、民權、民生。三民主義，這乃人類三大問題的總答案。中國革命運動，現已進入最高階段；傾覆滿清，建立民國，北伐抗日，均已成功，現正與唯物無神主義的共黨搏鬥，與華盛頓第三個異象，亦相暗合。」（第四十二頁）

「但是，我們的希望，應當建立在正確的信仰上面，必須把孫文主義建立在神學基礎上，否則我們的盼望，沒有可靠的根據（參閱馬太福音七章 24-27）。國父生前，常常昭示我們說：『革命尚未成功；』而革命所以尚未成功，乃在我們之不『知』與不信。社會學權威學者蘇普根氏（Dr. P. A. Sorokin）說，人類一切革命運動，從未成功，其所以沒有成功的原因，乃在不信基督聖道，致其一切制度，不能合於天國崇高的價值標準。蘇氏復劃切指示，唯一撥亂反正之道，二千年前主耶穌基督早已曉諭，便是要『先求神的國和祂的義』（馬太六 33）。人類如果離棄了天國的道理，則人類命運，只見災禍危機，相逼而來；痛苦煩惱，永難自拔。

中國革命運動，其使命與影響，非僅限於一國，實乃有關世界之安危，人類之禍福；而其性質與意義，非純屬軍事的政治的，而尤為屬靈的神聖的。人類之命運，現已到了最後關頭；中國革命，也已達到最後階段。與國救世，任重道遠，凡我國人，遭此大難，首應痛定思痛，徹底悔改（參閱歷代志下二 14），糾正我們不信上帝，菲薄聖道，與共黨異曲同工的『實際無神論』；而應效法國父，以國父之信為信，皈依救主，信奉真道，這樣才能真『知』真覺，大徹大悟，知行合一，實踐國父革命的主義，完成救國救民的偉業。」（第四十三頁）

章力生的著作 (Lit-Sen Chang)

1. Challenge of the Cults. (1961)
2. The Church in a Broken World. (1967)
3. The Spiritual Decline of the West. (1970)
4. Strategy of Missions in the Orient. (1970)
5. 原道 (1960)

6. 世界名人宗教觀 (1961)
7. 見證如雲集 (1963)
8. 信心的試煉 (1964)
9. 基督論 (1964)
10. 聖道通詮 (1964)
11. 人文主義批判 (1968)
12. 救世之道 (1968)
13. 生命之道 (1968)
14. 聖道證言 (1970)
15. 修己之道 (1971)
16. 立國之道 (1971)
17. 孫文主義之神學基礎 (1971)
18. 東方宣道戰略 (1971)
19. 科學家的信仰 (1971)
20. 東征感懷錄 (1972)
21. 以民族心靈之危機

C、林本納 (Bernard L. Ramm 美國)

美國林本納博士是一個穩重的福音派作家，尤其在護教學和釋經學方面有深入的研究。他在東方浸會神學院畢業，並獲校方各種獎狀，獎金。一九四七年在南加州大學完成碩士學位，三年後獲得哲學博士學位。及後在加州一浸信會任牧師職。由於洛杉磯浸會神學院之邀請，曾到該校任聖經言語系教授。林氏還先後在伯特利神學院，洛杉磯聖經學院任教多年。在神學教育方面，造就許多人才。現任加州北美浸信會神學院系統神學及護教學教授。林氏著述豐碩，凡十四冊之多，對現代福音主義及神學教育貢獻甚大。這裏提出林氏三方面的學術思想供讀者參考。

1. 釋經的原則 -- 林氏早期的著作非常注重護教學和釋經法，堅守聖經是神默示的，也是信徒生活的最高準則。他認為無論牧師，教授，信徒，義工，對聖經的解釋絕對不能隨便，因為聖經是神的聖言，神藉著聖經向人說話，聖經也就是我們信仰的中心。林氏在

獲得哲學博士的那一年，同時發表了福音派圈子裏奇缺的一本巨著「基督教釋經學」(Protestant Biblical Interpretation)。書中除了詳細分析今日基督教對解釋聖經方面的困難和缺點外，亦指出新舊約中對預表 (Typology)，預言 (Prophecy)，及比喻 (Parables) 應有的態度和解釋。最後，他提示釋經十四原則，值得我們學習和使用。

第一原則：釋經者必須認定聖經是要向人類陳述的神聖真理，就是神要向人說話的媒介，聖經與人有不可分割的關係。

第二原則：釋經者必須明瞭神的啟示乃發於神而非出於人，故此啟示是有次序的，由舊約而新約，由遠而近，神的旨意在人的生命中越顯得清楚明白。

第三原則：解釋聖經必須以真確歷史為根據。

第四原則：解釋聖經必須觀察全段意思，不可牽強附會，斷章取義，以私見強解。

第五原則：如某段聖經有幾種可能性的解釋，則取其最清晰，最確實的一個解釋。

第六原則：聖經中的每一項信息，應有統一的真義，所以盡可能容許每一項信息只有一個真義。

第七原則：經訓的解釋只有一個；經訓的應用則可無窮。

第八原則：解釋聖經應設法謀求經文的和諧協調，盡量避免不必要的矛盾和衝突。

第九原則：釋經者必須認定聖經中一切基本的要素，已經明顯地啟示出來了，不必再諸多強求更高的啟示。

第十原則：所有經文的解釋，必須以原文為最後的根據。

第十一原則：釋經者倘若對聖經中某些文句或章節不能完全理會，應該是一件值得公開承認的事，因為虛心的追求，或者得到新的亮光。

第十二原則：釋經者應善用深澀難解的經文來襯托出那些顯淺易明的經文，免致浪費時間和精力。

第十三原則：釋經者應能客觀地將所有解釋與其他學術體系，信仰系統和歷史文化作一比較，使聖經真理更加明晰。

第十四原則：解釋新約，必須明白舊約。(見「基督教釋經學」第七八至九六頁)

2. 信仰的實證 -- 林氏對基督徒信仰的問題非常重視，他認為每一位重生得救的基督徒必須知道自己的信仰，不能隨便相信，更不得任意而行，因為信徒的生活是依據一種信

仰的原則。信仰的實證不只是個人內在的一種經驗，也是個人思想上的一種理解，更是個人外在生活上的一個明證。人的信仰會直接影響自己在德、智、體、羣、美，各育的發展。遠在一九五三年林氏著有「基督教信仰的實證」(Protestant Christian Evidence)一書，詳論聖經，預言，神蹟，復活，及個人經歷的確實性。到一九七二年，林氏再以新的學術方法將基督徒信仰的實證發表出來，他的近著「創新的神」(The God who makes a Difference) 向人的理性作直接的挑戰。書中提出信仰實證的三環，來解釋基督教信仰的中心點和真實性。

信仰實證第一環：聖靈的說服與見證

根據林氏的研究，神學歷史上談及聖靈的見證這項信仰，大概是馬丁路德宗教改革時才有明顯的開始。當然，奧古斯丁的「啟蒙論」(Illumination) 和阿奎那的「光照論」(Light of Faith) 都與聖靈的工作有密切的關係。到了加爾文時代，基督教神學系統裏對聖靈已經非常重視。倘若一個教會對一個基督徒說基督教的信仰是真實的，這不過是一些人的見證。倘若一個神學家對一個基督徒說基督教的信仰是真實的，這也不過是一個人的見證。倘若一個基督徒自稱有過某種奇異的感覺和經歷，知道基督教的信仰是真實的，這亦不過是一位頗有宗教信仰者的個人見證。聖經中論到聖靈的見證有兩重要義 -- 聖靈是「說服者」和「見證者」，聖靈以真理說服凡相信的人，聖靈也見證福音是真實的，使信的人有一個實證 (羅一 16；林前二 4；四 20；帖前一 5)。林氏分析第一環至少有四個相連的步驟：

- (a) 每一個基督徒都應有聖靈的見證，因為聖靈說服了他，而且證實了他的信仰是真實的。
- (b) 聖靈用真理說服信徒，代表了神的聖道有一種感化的威力，也代表了基督救贖的行動。
- (c) 聖靈是為「道」作見證，鑑定救贖計劃的成功 (林前十二 3)。
- (d) 聖靈的見證代表了一個屬靈的實證，相反的，無論任何宗教信仰，倘若沒有聖靈的見證，便沒有這種屬靈的意義。(見「創新的神」第三八至四四頁)

信仰實證第二環：神在創造和歷史上的行動

一個基督徒的信仰除了聖靈證實之外，還有歷史的根據，與祁克果的主觀論完全相反。基督教的信仰有許多客觀的歷史實據，聖經的記述就是說明神在人類的歷史上施行救贖，天地萬物的被造也是神見證自己的一個實例。當神親自採取行動的時候，祂可以直接

進入人的世界，人的內心。聖經中記載許多神蹟，證實神超然的大能（來二 3-4），許多預言的實現，表彰神奇妙的帶領和掌權（賽四一 21-23；四二 9）。最後，實錄耶穌復活的明證，更顯明了神的威能和得勝（徒十七 31；林前十五）。這一環在基督教的信仰上是非常重要的。

信仰實證第三環：對觀視力（Synoptic Visions）

林氏自創「對觀視力」這個名詞來解釋基督教信仰中第三點重要的因素。所謂「對觀」即是「觀點相同」或稱「符類」，指出在諸多事實和理論紛紜的情景之中，能够尋找到一些共同點。這些共同的觀念，一則減少了不必要的誤會和爭端，另則增加了彼此間的信任和接受。「視力」表明有深度和選擇的意義，在信仰的範疇裏面，人不能也不應盲目接受。

林氏指出他的理論有歷史的實例，他認為柏拉圖的辯證法和對觀視力相似，在現代的哲學領域裏面，存在主義的「抉擇」也就是對觀視力的變相。今天的心理治療或精神病理，都依循對觀視力的原則去協助病者作明智的選擇。至於基督徒在信仰實證方面的對觀視力，則有更深長的意義。一個基督徒，因有聖靈的見證，自己確信聖經的真理，同時，眼見神的創造和拯救大能，在大自然和人類歷史上已經充份表現。現在他既可以持守這個真實的信仰，更可以見證出他的信仰為他帶來正確的對觀視力，即是說，他對神，對人，對己，對萬物有更明確的認識。

構成對觀視力的因素有四方面。

「事實的因素」包括聖經歷史，聖經地理，古代歷史，古典語言，歷史文獻等；

「演繹的因素」包括哲學史，心理學，人類學等；

「個人的因素」包括重生的經歷，祈禱的生活，崇拜，聚會，團契，讀經及其他屬靈的抉擇；

「感覺的因素」包括喜樂，絕望，自由，壓抑，勝利，失敗，灰心，復興等。

這些對觀視力因人而異。不過同一的信心，將這些不同點都聯合起來改變為整體，正如聖經所說，「以基督的心為心」。這樣的信仰，便可以成為放諸四海而皆準的真理了。

3. 福音派的遺物 -- 林本納在一九七三年出版「福音派的遺物」（The Evangelical Heritage）一書中，毫不客氣的指出今天福音派的弊端。同時，表示他本人對福音派的期望。這種尖銳的眼光和忠言的勸諫，是美國福音派內罕見的，林氏分析今天福音派的分裂，至少有八點弊病值得注意的：

第一弊病: 今天福音派陣營裏面仍然有些加爾文死硬派與亞米紐死硬派之爭，亦有不少牧師們，明知宗派門戶有害於靈裏的合一，卻為了保存一己的尊嚴或某方面的信仰和禮儀，不惜放棄大我，完成小我。

第二弊病: 福音派對千禧年已經很少提出爭辯。不過，堅持前千禧年觀念的人數頗多，相信後千禧年的人在美國已經難以找到那個夢中的樂園了，因為人類所走的道路只引至地獄。

第三弊病: 十年來，福音派表面分裂得最明顯的就是在聖經無誤，和默示這兩個軸心上。

第四弊病: 福音派對基督徒之自由的看法仍有懸殊之處。有一派堅守一些倫理規條，將現今社會的邪惡列成規例，如基督徒不准吸煙，不准飲酒，不准跳舞，不准賭博等，叫人遵守。另一派的人卻主張教會不應自立規條，去限制個人的自由，或者侵犯別人的文化，卻要彼此尊重，用聖經互相勸勉，遠離惡行。

第五弊病: 在同一個宗派之內的福音派人士無法合一，引致戰略上的慘敗。由於新派，自由派的囂張，福音派中有些人又不肯放棄一己的成見，與其他信仰相同的同志聯合起來為真道爭辯。故此福音派分成兩組，一組主張當自己的宗派信仰有偏差的時候，必須退出來另組新派系，免至同流合污。另一組認為走分裂主義的途徑，於事無補，反而助長了自由主義的增長，故甘願留下來，設法補救。

第六弊病: 聖經與科學之爭，在福音派的圈子裏仍有餘波。有一派主張，現今的科學有助於現代人了解神創造的奇妙和偉大，另一派卻堅持無信仰的科學家，只有反對神，高舉人，沒有妥協的餘地。

第七弊病: 福音派中產生了一項靈恩派運動，主張講方言，神醫，趕鬼，追求神秘的經歷，故此將福音派信仰裏面最重要的一項 -- 聖靈 -- 大加混亂，難以收拾。

第八弊病: 福音派牧師們當中有年齡的代溝。元老派堅持所有教會行政，音樂，教育及宣道方法應依循他們一向的傳統。但是少壯派卻有新的意見，例如注重輔導，研討，個人工作，參與社會改革，多用現代音樂和方法傳福音，崇拜不能形式化等，造成福音派裏面一個危險的暗潮。終於撞擊起來，雙方損失必然慘重。

林氏呼籲所有福音派人士應該正視今日教會，世界人類的困難，早日放棄一己之成見，作未雨綢繆，為將來打算，福音派的遺物才可得保存。林氏提出福音派今後的五大要務：

第一要務: 福音派人士必須研究聖經，堅守真道，廣傳福音。

第二要務: 福音派人士必須深切明瞭福音神學的內容和結構。

第三要務: 福音派人士必須對人類文化的進程有敏銳感，不能閉門造車，或坐井觀天。

第四要務: 福音派人士必須致力於人類語言的學習，語言哲學的分析，大眾傳播工具的使用，造成福音廣傳的風氣和實行。

第五要務: 福音派人士應重新考慮怎樣才可以將神向現今的世代宣講，使神與人之間的距離縮短，以致神人和好。(參考「福音派的遺物」第一五一頁)

林本納的著作 (Bernard L. Ramm)

1. The Christian College in 20th century. (1963)
2. The Christian View of Science and Bible. (1955)
3. The Evangelical Heritage. (1973)
4. A Handbook of Contemporary Theology. (1966)
5. His Way Out. (1974)
6. The Pattern of Authority. (1957)
7. Protestant Biblical Interpretation. (1950)
8. Protestant Christian Evidence. (1953)
9. Rapping About the Spirit. (1974)
10. The Right, The Good and The Happy. (1971)
11. Special Revelation and the Word of God. (1961)
12. Them He Glorified. (1963)
13. Types of Apologetic System. (1953)
14. Varieties of Christian Apologetics. (1961)
15. The Witness of the Spirit. (1959)

D. 薛華 (Francis A. Schaeffer 瑞士)

歐洲的福音派近年來沒有甚麼聯合性的工作，不過在個人方面，卻做得很成功，薛華就是一個好例子。他在第二次世界大戰之後，感到歐洲工作的急需，遂於一九四八年到

瑞士，開始學生佈道工作。當時歐洲的神學思想受自由派的操縱和存在主義的打擊，許多信徒在信仰上失去根基，被現世之風吹得飄來飄去，如大海孤舟，全無方向。薛華在一九五一年間也親自經歷到一個屬靈的危機，他發現自己的基督徒生活與現實好像脫了節，於是他誠實地將整個信仰的內容重新思想和查察。他經常獨自跑到樹林中懇切禱告，靜心思考，從聖經中尋找信仰的中心，始終得勝了。

他曾經在美國聖路易牧養教會十年之久，但是還是覺得神要在歐洲使用他，於是夫婦二人於一九五五年在瑞士開設學人團契 (L'Abri)，專向知識份子傳福音。薛華的思想敏捷，演講時口若懸河，滔滔不絕。但是為人溫文，深得學生們的愛戴。多次來美講學，針對時弊，絕不作無病呻吟。最近還將人類的文化，以聖經為依據，從歷史的角度，拍成電影，使福音真理能够以最新的大眾傳播方法進入人的心中。薛華治學興趣甚廣，近年來美國因能源缺乏而提倡的生態學，受到哲學，醫學，神學和經濟學各界人士的關懷，不少專為此而作，薛華亦以基督教神學家的態度，以聖經的立場，發表言論，在福音派學術圈子裏，吹出了一道新鮮的空氣。薛華主要思想包括：

1. 創造主的真存在

薛華對現代的新神學思想攻擊甚為激烈，他認為今日神學的戰爭是思想的戰爭，神學思想的戰爭「必須有聖經和歷史為據點，所以他強調聖經的最高權威性。「創世記與時空」(Genesis in space and Time) 一書中，他堅信創世記前十一章完全有歷史的根據和價值，幫助現代人了解他在宇宙中的特殊地位和生存目標。薛華對人類歷史的觀察有獨特之處，他認為，「分裂，隔離是人類社會的主脈。人類的歷史好像就是人類破裂的專輯，主要原因是人與神分裂了，造成一切分離之要素。」（第一零三頁）薛華提出四個分裂的形態：

第一種分裂形態：兩種後裔 (創三 15)

蛇的後裔與女人的後裔要彼此為仇。女人的後裔就是耶穌，道成肉身，藉童女所生，勝過撒但的死權，救贖人類。這個歷史上的應許，在耶穌身上完成，也就是新約的福音。

第二種分裂形態：兩種衣服 (創三 7-21)

樹葉編成的衣服，代表人的作為，不能在聖潔的神面前遮掩醜態。皮子作成的衣服，代表神的作為，犧牲一個生命來遮蓋人的醜態，表明耶穌寶血贖罪的功勞。

第三種分裂形態：兩種崇拜 (創四 1)

該隱的崇拜不為神所悅納，亞伯的崇拜被神悅納。希伯來書的作者指出「亞伯因著信獻祭與神，比該隱所獻的更美」(來十一 4)。該隱發怒，謀殺親兄弟，造成人間首次謀殺慘案。

第四種分裂形態：兩種文化 (創四 11-24)

當人類在地上繁殖，生養眾多的時候，人類的社會文化也慢慢形成。創世記四章廿三、四節描寫一個罪惡文化的開始。「拉麥對他兩個妻子說，亞大、洗拉，聽我的聲音……壯年人傷我，我把他殺了，少年人損我，我把他害了。」人類文化延至今日仍然是損傷殺害。第廿五節導引出一個敬虔的文化。「亞當又與妻子同房，他就生了一個兒子，起名叫塞特，意思說，神另給我立了一個兒子代替亞伯，因為該隱殺了他。塞特也生了一個兒子，起名叫以挪士，那時候人才求告耶和華的名。」

整個人類歷史，全本舊約聖經，都在描寫和記述人求告神，神拯救人的事實，更可見神創造人類的苦心乃是要再次救贖人類與自己和好，共享天人之樂。

薛華對神的存在，以多方面的辯證去探求聖經的歷史觀與價值觀，「太初有道」(He is There and He is not Silent) 這本富有哲學性的書，提出三個論證來證明神的真實存在。

第一個論證：形而上的必要性 (Metaphysical Necessity)

形而上學所討論的主要是存在的問題。薛華認為聖經所記載的歷史事實，證明神是自有永有的，是無限的。人卻是被造的，是有限的，在神、人萬物之間有明顯的區別。我們知道只有人是按照神的形像而被造，以事實而論，神與人實在有一個微妙的關係。這一點，將人與萬物間的有限性分開了，進一步，以神的立場而論，人是與神隔離的，神的無限與人的有限就更明確地表現出來了。神、人、萬物的存在問題，找到一個好的答案。

另一方面，薛華堅持聖經中的神是三位一體的神。彼此之間有交往，有團契，而且創造一切。

第二個論證：道德上的必要性 (Moral Necessity)

薛華分析人類面臨的兩大難題，包括：「1. 人具有人性，與非人不同；2. 人卻是有限的，正因為人的有限，就沒有辦法作自我解脫」。(第二十一頁)

從「人性」與「有限」連想到「神性」與「無限」，人的存在自然是個道德的問題，但是有些科學家甚至神學家認為宇宙之中沒有神，萬物由進化而來，人類只不過是進化過程中的一種產品，薛華責備這些不負道德責任的人。「現代人最慘重的問題，莫過於與宇

宇宙有一個極終的隔離，人的軀殼孤零零的呆站著，完全與人羣隔絕。他們只不過是博物館裏面的塑像而已，這就是在人類社會裏道德死亡的現象。」(第二十三頁)

世俗人的結論就是人類已經無可救藥了，正如法國思想家和藝術家包迪里所言：「倘若有神的話，他就是魔鬼。」人的理性再找不到一個解決的辦法，這是悲觀主義的途徑。

有些神學家採取相反的論調，謂神是善的，人類不必為自己焦慮，神是眾生之父，萬物之因，必會解決人間一切問題。這種樂觀主義就是現代派、自由派的行徑。這種泛神論也是悲觀的。

另一個立場就是聖經的真理。人是被神所創造，與創造主有一種密切的、個人的關係，可是人犯了罪，離開了神，今天人的處境是斷絕無望的，並非神改變了主意，而是人本身選上了歿落的路線。在這種亮光之中，人認定自己是殘忍的，但神仍是個良善的創造主。

第三個論證：認識上的必要性 (Epistemological Necessity)

認識論的重點在尋求認識的對象和認識的方法。遠自柏拉圖，至阿奎那，羅素，康德，黑格爾，祁克果，人類一直以為可以用不同的方法去認識生命的價值和生存的意義。可惜人的理性慢慢地將人的思維帶進一個悲觀的陷阱，人已經失去那種獨特性，人在數目字裏是個零。今天的代溝問題與認識論就有至密切的關係。

薛華提出基督教所指引的方向並非人的理性可以達到的。「基督教的認識論以永活的神為開端。祂是無限的，關心人的，因為祂按照自己的形像創造人，並且使人成為祂的出口。」尤有進者，「神也創造宇宙，供人享用。神賜下聖經，使用口傳，定理，律例的啟示，教導人認識祂和一切真理。神的話不單只將道德的價值和本質告訴我們，更協助我們徹底明白，滿有知識……基督徒對認識論是絕對無困難的，因為基督徒了解到那位創造主既造『可認識的物』，又造『要認識的人』。神將主體和客體放在一起。」(第六十九頁)

薛華強調聖經賜給人類一對寶貴的眼睛。「一隻教導的眼睛，看見神的心意和訓示，一隻工作的眼睛，看見神在歷史上和宇宙間的奇工。」今天，人類惟有在聖經中，藉著基督所賜的信心去認識和接納那創造主，才能真正解決生存的問題。

2. 屬於主的真靈命

薛華承認他在一九五一年時曾經有過一次靈裏面很大的爭戰，對自己的信仰重新思想和估價，結果聖經的真理幫助他選上了一條追求屬於主的真靈命的道路。到了一九七一

年，將自己在禱告、讀經、默想和工作中所得者的功課寫成「真靈命」(True Spirituality)一書，他引用許多聖經教訓證明一個基督徒的生命，必須根源於主，他提出四點：

第一，真正的基督徒生命，並非指重生便算完滿了。重生得救只是一個開始，真靈命，除了知道自己得救稱義上天堂之外，還有更多的真理。

第二，真正的基督徒生命，在消極方面固然要排除生活上一切不良的惡習，使生活更愉快、更容易，積極方面更要追求靈命的進深。聖經中的十誡與愛律，就可以直接幫助我們。

第三，真正的基督徒生命，不單是注重外表的形式，更應注重內在的實際。

第四，真正的基督徒生命是積極性的。向內先要積極扎根，然後才可以積極向外結果，向罪固然要積極的死，向神卻要積極的活。(第十六，十七頁)

3. 革命性的基督教

薛華是個思想家，而且認為思想的革命比一切革命更重要，因為他日夕與學人們接觸，交換意見，互相砌磋，形成他的思想帶有極受青年人歡迎的新鮮刺激性。「廿世紀中的教會」一書，詳細分析學生革命的根源，學生革命的勢力，垂危文化的教會，教會應有的形態，教會緘默的可怕，現代人爭持操縱，及基督教會的革命各方面的重要性。最後提倡今天基督教會必須革命的口號，怎樣去推行這個口號呢？薛華貢獻五個步驟：

第一步驟：基督教熱誠化 -- 薛華說：「在人類生活日漸冰冷的當兒，基督教必須坦白聲明基督教的信息是熱誠的，迫切的，因為聖經的基督教根基於內容和事實。」又說：「今天基督教絕對不能容許世俗的神學思想所侵擾。教會必須站起來，堅持聖經真理有一種革命性的威力。」

第二步驟：基督教同情化 -- 今日的教會必須充滿主耶穌的同情和憐憫，才可以深切了解人心的苦悶和焦慮。社會間的種族歧視，白人對黑人，對猶太人，對東方人的態度，往往失去一種真正的同情，更談不上愛情了。薛華提出，「在我們的教會裏，一切可見可行的愛心，應當設法推行，超越言語、種族、國籍、年齡、膚色、貧富、智愚、貴賤的界限……靠著聖靈的大能，使教會活過來。」(第一零六、七頁)

第三步驟：基督教家庭化 -- 實際的教會可以由家庭開始，在家庭舉行崇拜，傳福音，招待外人，讓他們在家庭裏見到神的真實性。薛華在瑞士的福音工作，就是經常在家中接待那些無依無靠，吸毒，酗酒，失落的青年。

第四步驟: 基督教冒險化 -- 基督教一般的教訓都是不可與眾同流合污，要分別為聖，合乎主用，這是無可厚非的。但當基督徒見到污穢垂危的人伸手求援的時候，為了保持一己的聖潔而置若罔聞或袖手旁觀，這樣的態度，十足偽君子。薛華呼籲今日的基督徒要將基督教冒險化，拿出基督的勇氣來幫助那些困惑的人。

第五步驟: 基督教大眾化 -- 教會聚會時間，聖經並無硬性規定，教會聚會的形式，也不必墨守古風，眾人的需要應設法解決，使基督的身體，日見長成。

薛華的著作 (Francis A. Schaeffer)

1. Art and the Bible. (1973)
2. Back to Freedom and Dignity. (1973)
3. Basic Bible Studies. (1973)
4. The Church at the End of the Twentieth Century. (1970)
5. The Church Before the watching World. (1971)
6. Death in the City. (1969)
7. Escape from Reason. (1968)
8. Everybody Can Know. (1973)
9. The God Who is There. (1968)
10. Genesis in Space and Time. (1972)
11. He is There and He is not Silent. (1972)
12. How Should We Then Live. (1976)
13. Introduction to Francis Schaeffer. (1975)
14. Joshua and the Flow of Biblical History. (1975)
15. The Mark of the Christians. (1970)
16. The New Super-Spirituality. (1973)
17. No Final Conflict. (1975)
18. No Little People. (1974)
19. Pollution and the Death of Man. (1970)

20. True Spirituality. (1971)

21. Two Contents, two Realities. (1974)

E、司徒德 (John R. W. Stott 英國)

英國司徒德博士可以說是現代著名的解經家，也是福音派的一位戰士。他對基督徒學生運動鼎力支持，深得年青一代的擁戴。他有強烈的傳福音熱誠，多次來美講學。所著書籍，平易近人，切合實際，無論對教會、學府、青年、信徒都有莫大的幫助，有些書籍亦已譯成中文。司徒德的神學思想都是基本的，針對時弊加以抨擊，他對聖經的運用極為靈活，講道充滿靈力，現在介紹他三個重要的思想：

1. 基督教的要道

司徒德早期的著作以解經、教義為主。他強調基督教的要道，實際上全部集中在基督的身上，如果沒有基督，就沒有基督教。並且相信聖經有絕對的權威，在「真理的尋索」(Basic Christianity)一書中，司徒德高舉基督，闡明救世之道。

a、基督的聲明 -- 聖經中基督多次聲明祂是神的兒子，是彌賽亞，是人類的救主。
新約中八大聲明：

- (1) 基督以教訓聲明祂是神 (約四 35；八 12；十一 25；十四 6)。
- (2) 基督以父神為祂的父親 (路二 49；約五 17；太十八 10,19,35)。
- (3) 基督接受多馬的稱呼「我的主，我的神」(約廿 26-29)。
- (4) 基督以神的權能赦免罪人 (可二 1-12；路七 36-50)。
- (5) 基督以神的權威賜下生命 (約六 35)。
- (6) 基督以神的智慧傳講真理 (路四 22,32；約三 34)。
- (7) 基督以神的公義審判世界 (約五 28-29；太廿五 31-46)。
- (8) 基督以神的大能施行神蹟 (約廿 30-31；六 35)。

因為基督與神有極密切的關係，「我們認識基督就是認識神；看見基督就是看見神；相信基督就是相信神；接受基督就是接受神；恨惡基督就是恨惡神；尊敬基督就是尊敬神。」(真理的尋索英文版第二十六頁)。

b、基督的性格

- (1) 基督一生完全聖潔 (約八 1-11)。

- (2) 門徒見證基督無罪 (彼前一 19)。
- (3) 仇敵承認基督無辜 (太廿七 24；路廿三 15)。
- (4) 歷代信徒改拜基督。

「總括基督的一生，我們發現耶穌無罪，因為祂完全捨己，祂能捨己完全因為愛，而神就是「愛。」（英文版第四十四頁）

c、基督的復活 -- 基督教最重要的真理就是基督的復活。二千年來，不少歷史上，考古學上的證據已經證明其真實性，但是聖經的實證更加有效，試看聖經四大證明：

(1) 空墳墓，明明可見 -- 有些人不相信基督的復活，提出好些詭辯，最常見的有五種：

第一，有人說那些婦女找錯了墳墓 -- 「馬可明說那時是出太陽的時候（可十六 2），況且，這些婦女們並非愚蠢之輩，至少有兩位親眼見到約瑟和尼哥底母將耶穌的身體放入新墳墓去（可十五 47）。甚至對著墳墓坐著（太廿七 61）。這兩個婦人，抹大拉的馬利亞和雅各的母親馬利亞在天亮的時候，還帶了撒羅米，約亞拿和其他婦女一齊來（可十六 1；路廿四 10）。倘若一個人走錯路或找錯墳墓，其他婦女早會改正了，假使抹大拉的馬利亞開始時已去錯了地方，當她在天亮再回來的時候，絕對不會再走錯路……就算這些婦女找錯了墳墓，難道彼得，約翰也找錯了嗎？難道連親手埋葬耶穌的約瑟和尼哥底母也找錯了嗎？」司徒德的辯駁真有力。

第二，有人說耶穌根本沒有死去，只是昏迷了而已，後來在墳墓裏甦醒過來，自己爬出墳墓向門徒顯現 -- 這些謬論不能自圓其說。「聖經的證據與這個謬論完全相反，彼拉多也非常詫異耶穌的死狀，但有百夫長的證實（可十四 44-45），彼拉多才將耶穌的屍首交給約瑟，白夫長眼見一個兵丁用槍扎入耶穌的肋旁，血和水都流出來（約十九 34）。耶穌慘死之後，約瑟和尼哥底母才將屍體從十字架上取下來，用殯葬的細麻布包好，放入約瑟的新墳墓裏。我們豈能相信耶穌只是昏迷而沒有死去呢？」（英文版第四十八頁）

第三，有人說，某些賊將耶穌屍首偷走 -- 「這種臆測是毫無根據的。」

第四，有人說，耶穌的門徒將耶穌的屍首偷走 -- 「這種謠言在耶穌受死之前已在猶太人中傳開了，所以彼拉多下令要用大石將墳墓封了，加上印，還派兵丁日夜輪班看守。門徒是無能為力的，假定門徒真的偷到耶穌的屍首，在心理上和真理上是矛盾的，因為門徒所傳講的真理，就是復活的真理。」（英文版第四十九頁）

第五，有人說，耶穌的屍首被羅馬或猶太權威人士弄走了，希望埋沒了基督復活的可能性。這種謬論也是不可置信的。「因為，耶穌復活後幾週之內，門徒放膽傳揚基督的復活。這項消息，傳到四方，新拿撒勒的運動如火如荼的展開了，耶路撒冷全城為之震動，猶太教本身也受了嚴重的打擊。猶太人為多人信主而驚恐，羅馬人因之而暴動。此情此景，官府唯一的辦法是將先前偷來的耶穌屍首當眾陳示以定是非。可是他們沒有這樣做，卻老羞成怒，將使徒門逮捕、恐嚇、鞭撻、監禁、誹謗、殺戮。如官府偷了耶穌的屍首，這一切都是不必要的。」(英文版第五十頁)

上述人為的詭辯，是無法解釋空墳墓這項史實的，因為「基督的身體不是被人挪去，乃是被神復活了。」

(2) 細麻布，原封不動 -- 耶穌的身體不見了，但細麻布還放在那裏，裏頭巾在另一處捲著。「一看這些殯葬衣物就證明復活的真相，沒有人手翻弄過，正好像蝴蝶脫繭後那種情景一樣。」

(3) 主復活向眾顯現

向抹大拉馬利亞顯現 (約廿 11,18)。

向一班婦女顯現 (太廿八 9)。

向彼得顯現 (路廿四 34；林前十五 5)。

向以馬忤斯的兩個門徒顯現 (路廿四 13,35)。

向馬可樓上的門徒顯現 (路廿四 36,42)。

向多馬及十個門徒顯現 (約廿 24-29)。

向五百多人顯現 (林前十五 6；太廿八 16-20)。

向雅各顯現 (林前十五 7)。

向在加利利海邊的彼得、多馬、拿但業、雅各、約翰顯現 (約廿一 1-23)。

向在橄欖山上的眾弟兄顯現 (路廿四 50-53；徒一 6-12)。

使徒保羅也親自作見證說主也向他顯現 (林前十五 8)。

路加醫生在使徒行傳開首便明說，「主受害之後用許多的憑據，將自己活活的顯給使徒看，四十天之久向他們顯現，講說神國的事。」(徒一 3)

(4) 眾門徒，生命改變 -- 「耶穌眾門徒在生命上的改變，或許是復活的一項最大的明證，因為「生命的改變是無法掩飾的。」(英文版第五十七頁)

2. 福音派的辯護

在英國的神學界裏，福音派的陣容算是非常雄厚而且有極大的影響力，歷史上有顯著的例證，十八世紀初葉，英國社會不景，道德墮落，當時勢力龐大的英國國教也束手無策，幸好神興起衛斯理，充滿聖靈的大能，入到窮鄉僻壤，廣傳福音，建立教會，造成扭轉英國歷史的復興運動。

十九世紀以後，自由派勢力囂張，教會趨於形式化，聖公會歷代的傳統，不能給信徒新鮮的靈糧。聖公會圈子裏的勢力分成三部，就是「高派教會」(High Church)，喜愛講究儀式，崇拜氣氛壯嚴，教會建築華麗；「低派教會」(Low Church)，喜歡簡樸無華，崇拜氣氛輕鬆；至於「廣派教會」(Broad Church)，則介乎兩者之間。一般而言，福音派的人都集中在低派教會裏。由於高派教會勢力大，福音派不能有甚麼表現，直到廿世紀，福音派再一次接頭，司徒德就是在沉靜應戰的一位勇士。一九七零年發表「獨排眾議的基督」(Christ The Controversialist)一書，再次為福音派爭辯，以歷史家的眼光，從四方面提出辯護：

第一，「福音派的是指神學的」--「福音派一詞最古舊的含義，是與一種福音的神學相連，這種神學可回溯至改教運動，而且的確還超越改教運動，更還溯至聖經本身。」(第十六頁)

第二，「福音派的是指根據聖經的」--「如果福音派一詞是形容一種神學，那神學乃是以聖經為根據的神學。福音派人士爭論說，他們是坦白相信聖經的基督徒，而且，為了作一個合乎聖經的基督徒，就必須作一個福音派的基督徒。這樣的說法，乍聽起來，似乎是傲慢而又排他的，但是，這是一種真誠持守的信仰……福音派的神學，是合乎聖經的神學，這一種主張的意思就是說，它是全部聖經的神學。」(第十七頁)

第三，「福音派的是指原來的」--「如果福音派的神學，是聖經的神學，那它勢必不是一種新近流行的主義，或是一種新牌子的基督教。而是一種古老形式，即是那原來的基督教，就是新約的基督教。不但如此，福音派信徒所強調的那些明顯的教義，全部都可以在耶穌親口所講的教訓中找到。」(第十七頁)

第四，「福音派的是指基本的」--「如果福音派一詞是形容一種根據聖經的神學，而且，按照原始的意義來說也是原來的，而它又是著重那基本的。」

司徒德這裏所指的「基本」，其實與「基要」(Fundamental) 一辭相同，意思就是說福音派強調基本要道，而不是基要派。他的解釋有兩方面。

其一，「這意思不是說我們期望一切的基督徒對我們的特殊方式都得一毫不苟，我們所認為是基本的，就是那些明明白白見於聖經的。不過，我們承認，聖經並沒有對每一個問題都說得清清楚楚，不會令人誤解，所以這些事情，包括洗禮的方式，服務的性質，崇拜的形式諸如此類的問題，都不能視為基本的。」

其二，「福音派的信徒，為基本要道而爭辯，並非為其中任何特別的信息而爭辯，例如，認定福音派人士唯一的吶喊是『回到改教運動』，那是不對的。我們對於改教家們虔誠的學者態度與勇氣，是十分欽佩的，而且我們要多多感謝神在他們身上和藉著他們所施與我們的恩典，我們尊敬他們，並非出於不分皂白的盲目崇拜。……我們只願走回到改教運動，這意思是說，我們相信這是使我們回到聖經所要採取的一般的神學立場。這一點也同樣適用於福音派其他一切系統神學。系統神學是極有價值的，但是，我們知道，聖經的真理比一切將它加以系統化的企圖更重要。」(第二十五頁)

3. 傳福音的使命

司徒德對傳福音有很大的抱負，除了在英國倫敦極力推動佈道聖工之外，他對全球性的學生佈道運動鼎力支持，還著專書，提醒今世的教會應以傳福音為首務。

根據司徒德的觀察，廿世紀的英國教會，對傳福音的工作並不重視，每次教會對海外佈道大發熱心都與世界大戰連在一起。

英國教會第一次發起大規模的海外佈道運動，產生於第一次世界大戰之中。一班有心人士，目睹國家內憂外患，教會失去能力，於是戴維生主教 (Archbishop Randall Davidson) 在一九一六年秋天發起一個全國性的佈道運動，到處召開大規模佈道會，散發無數單張。可惜，不信者仍是對福音置若罔聞。

俟第二次世界大戰爆發，歐、亞兩洲均受牽連，漫天烽火，死傷無數。英國教會的熱心人士再一次醒覺過來，在一九四三年六月廿二日正式通過提倡廣傳福音的動議。當時大主教湯樸一馬當先，率領一班教牧專才及信徒代表，展開盛大佈道工作。豈料兩年之後，日本的廣島、長崎已經被原子弹炸成粉碎。英國的政壇又受波動，首相邱吉爾被工黨推倒。英國國教又一次受人事上的阻攔，多年來的計劃和討論，終於功虧一餐。

司徒德以「有愧的緘默」(Our Guilty Silence) 為名，發表一本教會與佈道的論文，呼籲英國教會信徒，萬口同聲為福音而吶喊，為真理而疾呼。他的神學立論大概建基在四根支柱上。

第一支柱：「神的榮耀就是佈道的動機」-- 司徒德指出，歷代以來教會佈道工作的成功與失敗，純粹視乎其動機的正確或錯誤，傳福音的至終目的是要榮耀神。他提倡「順服與愛主」並行，「崇拜與見證」並用，將一切行動集中於榮耀神這個崇高的動機上。

第二支柱：「神的福音就是佈道的信息」-- 司徒德說得好：「今天，如果沒有福音，根本就沒有傳福音的工作，如果沒有聖經真道，根本就沒有佈道的必要。」新約福音的焦點是在基督的身上，今天教會佈道慘敗的情狀非筆墨可以形容，神藉著基督拯救世人這個崇高，聖潔的宏願被教會糟蹋了。教會沒有忠心地傳救世福音，及將佈道工作變成一種勸壞人變好，助好人成仙的方法。或者藉佈道工作收買人入會，或將基督教原則應用在工業界裏面，甚至在芸芸眾教之中謀求一個最高共同點，彼此妥協，互相遷就，來達成一項聯合的工作。」

第三支柱：「神的教會就是佈道的機構」-- 司徒德特別注重地方教會的佈道工作，聖經中的七個教會正如七個燈臺，照亮黑暗的地方。他提出幾個實際的步驟，來推動及完成傳福音的大使命。

首先，培養每一個基督化的家庭，成為一個注重佈道的小教會。

其次，教會本身設法以崇拜為主作見證，崇拜秩序，無論禱告，詩歌，講道都是傳福音的機會。

最後，教會必須有系統地積極向外傳福音，要做得成功，須要注意工人訓練，有效探訪，領人赴會，設立小組等工作。

第四支柱：「神的聖靈就是佈道的動力」-- 司徒德強調說：「基督徒可以為神的榮耀而熱心；為聖經的福音而忠心；為教會的動員而獻心，但無法保證佈道的成果，惟有聖靈可以感動人心，改變人心。」聖經也明說：「不是倚靠勢力，不是倚靠才能，乃是倚靠耶和華的靈方能成事。」

司徒德的著作 (John R. W. Stott)

1. The Authority of the Bible.
2. Basic Introduction to New Testament. (1964)

3. Basic Christianity. (1958)
4. Balanced Christianity. (1975)
5. Baptism and Fullness of the Holy Spirit. (1964)
6. Becoming a Christian.
7. Being a Christian.
8. Bible and The Crisis of Authority. (1972)
9. Canticles and Selected Psalms. (1966)
10. Christ the Controversialist. (1970)
11. Christian Mission in the Modern World. (1975)
12. Confess Your Sins (1964)
13. Christ the Liberator. (1971)
14. Divorce.
15. The Epistles of John. (1964)
16. Evangelism: Why and How.
17. Fundamentalism and Evangelism. (1956)
18. Guard the Gospel. (1973)
19. Men Made New. (1966)
20. Men with a Message. (1954)
21. Motives and Methods in Evangelism. (1962)
22. One People. (1969)
23. Our Guilty Silence. (1967)
24. Only One Way: Message of Galatians. (1968)
25. The Preacher's Portrait. (1961)
26. Personal Evangelism.
27. Understanding the Bible. (1972)

28. Walk in His Shoes. (1975)
29. What Christ Thinks of the Church. (1972)
30. Your Confirmation. (1958)
31. Your Mind Matters. (1973)

F. 狄力奇 (Helmut Thielicke 德國)

在德國神學圈子裏，能够以福音派的立場站得穩固而且有良好影響力的人確是鳳毛麟角。狄力奇可以說是近代德國福音派的重要人物，他的講道充滿靈力，非常感人。他的著述也很豐富，思想有濃厚的哲學意味，他曾經被邀請到美國芝加哥、哈佛各大學講學。他的著作又逐漸被譯成英文，暢銷美國。雖然他的神學思想在美國神學界才開始生根，但相信不久的將來，更受多人的重視。

狄力奇現任德國漢堡大學 (University of Hamburg) 神學系主任職，他的思想要點分述如下：

1. 現代人的焦慮 -- 德國無神論者尼采的思想遺毒，直到如今仍影響歐美的神學思潮。狄力奇所著好幾本書都是針對現代人因為受「神死學說」的打擊而提出救法「神的緘默」(The Silence of God)，「虛無主義」(Nihilism)，「福音派信仰」(The Evangelical Faith) 諸書，詳細分析現代人心靈的焦慮。實際上，神並沒有死，只是現代人心靈的虛空，造成一種極大的焦慮，好像神已經把這個世界和人類放棄了。故此在人的腦海裏，再沒有神的存在，尼采宣佈「神死了」就說出了虛空心靈的一點微聲。

狄力奇對德國神死思想有獨特的看法，大致可分成三大點：

第一，「神死思想是一種普洛米邏輯」(A Promethean Logic)

照狄氏的研究，神死思想並非尼采的傑作，根據希臘神話，普洛米從天上竊取火種，以助人類。後來被古希臘之主神宙斯 (Zeus) 發現，產生忌恨之心，遂設毒計將普洛米轉於高加索山巔大石上，其肝臟每日受鷲啄。這個行動表明人類自以為是，自建巴別塔，高達於神，自創新形像，將神置於腦後，甚至當神死了。如此思想，將人神化，現世神死思想就根源於這樣的弊端。

第二，「神死思想是一種學習前提」(A Heuristic Premise)

狄氏分析法國詩人沙特的神死思想，完全基於人的自滅，因為人類日夕生活在不安的焦慮之中，姑勿論人遇到春天的花香鳥語，抑或冬天的風霜雨雪；去參加美麗的婚禮，

抑或置身於冷酷的喪禮；歡喜的狂笑，抑或淒傷的垂淚，這些情感的波動，都無法減除人心那種悲觀的情素，因為神已經離開了人間，遺留下來的，只有無窮的焦慮。這種莫名的焦慮與恐懼不同，前者，沒有一個固定的對象，而後者卻有很明顯的對象。由於人的焦慮成為一種漫無邊際，難以形容，又不可控制的真實感，便逼使人走向一個自滅的途徑。狄氏指出，沙特的無神論只是一種臆測，一項假設，經過這些行動，人會發現神的真實存在。

第三，「神死思想有一種醒覺的含義」(Waking Consciousness)

狄氏指出當人類在虛無之中生活，極需要一面鏡子來看看自己生存的真面目，因為神死思想除了想表現「祂已不存在」之外，還連帶著「我亦失落了」的意思。在現代人的生活形式中是不容許「自我」失落的，可是人的心靈越空虛，就越覺得神的必要。例如尼采極力誇說神已死亡，卻沒有真正使超人存活下去，這就是現代人的大矛盾，和大焦慮。(見「福音派信仰」第二三二至二六四頁)

2. 神學生的操練 -- 狄力奇在神學和教育上的成就和經驗，加強他對青年學人及神學生的關心和愛護，尤其是在神學思潮混亂的德國校園裏，這種關懷是必須的。他在「神學生的操練」(A Little Exercise for Young Theologians)一書中提出十三項功課，給神學生們自修。言簡意賅，發人深省，實為一本神學生進修良伴。一九六三年已經譯成英文，現在將這些操練的功課逐點介紹：

第一課：「每一位神學生都是一個寶貝的靈魂」：對神學生的看法與評價，大概因時、地、人有所不同，但狄力奇對神學生有很高的評價。每一位神學生都是一個寶貝的靈魂，從事神學教育的人，應抱著崇高的態度，去栽培下一代，使學習與生活打成一片，絕不可失落一個寶貝的靈魂。狄氏的心聲，既是為師尊的自述，也是對後輩的期望。

第二課：「每一位基督徒對神學都有程度上的焦慮」：雖然神學這一門科學是很重要而實際的，卻不是每一個基督徒都對神學有興趣。反知識的人往往認為解釋聖經是信心的問題，絕對不必受過甚麼專門訓練。有些神學生學了一些特別解經法就目中無人，看不起未受過訓練的信徒。這種不幸造成雙方面的失敗，神學生必須體恤信徒們的需要而設法供應靈糧。

第三課：「神學生不愉快的經歷」：不少神學生進了神學院之後，未滿一年的光景，便與先前的教會或團契有明顯的距離。這種隔閡造成許多不愉快的事件，最基本的原因是這位神學生接受了一些新名詞，新述語，隨便在實習的教會或自己的團契亂用，弄得大家非常尷尬，就敬而遠之了。

第四課：「神學生不可隨便講道」：一個神學生的長成正如任何一個青年的長成一樣，需要經過一段時間，才可以建立健全的思想，尖銳的眼光，屬靈的智慧及活潑的見證。不少神學生以教會歷史上的英雄自居，東施效顰，往往弄巧成拙，初入神學院的，還是少講多學為佳。

第五課：「神學概念的胡亂」：神學是一切科學之母，許多神學上的概念不能用數學公式去推理，或是用科學實驗去證明，只能用言語去解釋，用生活去體驗和用信心去接受。神學生們常犯的錯誤，就是把一些難懂的神學概念，不加慎思明辨而胡亂運用，這種態度很容易引起爭論或是拒人於千里之外。對教會、團契是無助益的。

第六課：「神學思想的病態」：神學家或是神學生在思想上一個通病就是真理與愛心兩者失去平衡，這是一個屬靈的病態。一般神學生認為自己追求真理，得著真理，使用真理，管制真理，在腦海中浮現出一種莫名的威力，好像比任何人都勝了一籌。但是愛心的功用卻是相反，愛心不是佔有，而是捨己，存謙卑的態度，追根究蒂。這種神學生對真理的認識只不過是頭腦的知識，還沒有讓真理在心中居首位。這是知識界，神學界一個大病。

第七課：「世俗的智慧變成信仰的盟約」：一般信徒除了在經驗上對神學發生疑問之外，在原則上也有相當的質問。例如，對信仰的追求，純粹是個人心裏的反應，何須一種專門學問來增加心理的負擔呢？豈不是把世俗的智慧變成信仰的盟約嗎？這種質問是非常中肯的，所以從事神學研究的人，千萬要注意信心的重要，不可被世上的小學擄去，不可將聖經的真理，弄成一套人世的理論。

第八課：「神的兒女應有的天性」：神學雖是一種科學，但絕對不能與教會脫離。教會是神的眾兒女的團契，一個信心的行動，一項福音的見證。基督徒的天性也是在這項信心的見證上鞠躬盡瘁，至死忠心。一旦神學與教會脫節，神學也就失去了見證。

第九課：「系統神學的高傲與困難」：近代神學界對系統神學極其重視，因為系統神學的範疇包羅廣闊，步驟明晰，神學生以為能够對系統神學有所了解，就可以在神學圈子裏扶搖直上，出人頭地了。其實不然，系統神學有其掛一漏萬的弊點，神學家將聖經的某部份列成有系統的次目，供人研究，這點苦心是值得讚許的，不過，將這些綱領奉為木鐸，以一個大綱取代了聖經，這是大危機。

第十課：「審美學的阻攔」：神學生常犯的錯誤是將某神學家的大名取代了基督的聖名。在德國，時常聽到「馬丁路德這樣說」而不是「基督這樣說」。神學本身有相當的美感，倘若將人造美遮蓋天然美，在審美學上是有討論的餘地。

第十一課：「研究系統神學必須禱告」：好些神學生將系統神學看作一種學問，而失去個人屬靈方面因這門學問應得到的長進。實際上，神學方法是依從兩個基本步驟，其一是神在聖經裏直接向人說話，這是由上而下的行動，其二是人聽到又接受神的話之後，發出的一種反應，這是由下而上的行動（拉四 9）。近代神學的趨勢，就是人不再以第一人稱與神相交，而改用第三者的立場去質問和猜疑。所以今天研究神學，用禱告的方法是最直接有效的方法。

第十二課：「神學與魔道」：在神學思想紛紜混亂的今天，神學已經成了一種與人日常生活很接近的東西了，所謂正統派可能變了行屍走肉。反方面，現代派可能從死灰裏爬出來，追求新生命，神學生們必須在靈裏扎根，用聖經來裝備自己，追求屬靈的生活，以實際的行動寫真道爭辯。

第十三課：「神學的進深」：所謂學無止境，神學生要在神學上有些造詣，必須自己力爭上游，希望達到學問的高峰，呼吸一點新鮮的空氣，這條造學問的途徑是崎嶇的，是漫長的，甚至是危險的。只要目標正確，異象清楚，就可以放膽勇往直前，無所畏懼。

3. 福音派的信仰 -- 狄力奇的一生巨著「福音派的信仰」共有三冊，為德國福音派神學思想收集了珍貴的寶藏，也為福音派的前途鋪下了一條大道。這三本巨著富有學術性，亦為歐洲神學界裏面的系統神學創造新的挑戰。正當基督教的信仰被現代哲學，新派神學打擊嚴重的時候，狄氏能挺身衛道，將諸家學說，詳細分析，指明正邪，立論於聖經，重申福音派的信仰立場，這是多麼偉大的行動。

第一冊的內容將近代神學思潮作調查式的報導，然後將現代神學思想分成兩大類 -- 「A 的神學」和「B 的神學」。這樣的區分，目的是要避免用「自由派」或是「保守派」等名詞。

A 的神學 -- 又稱為笛卡兒神學 (Cartesian Theology)。重點放在「人的自我」。笛卡兒生於一五九六年，他的哲學思想基於「我思故我在」。這個「我」便成為後世存在哲學及神學討論的焦點，也是人本主義最重要的出發點。康德、祁克果、布特曼都列入這類。

B 的神學 -- 又稱為非笛卡兒神學 (Non Cartesian Theology)。重點放在「神聖的道」(Message)，而且非常重視聖靈的工作，認為聖靈就是研究神學的開端。

第二冊的內容詳細論神的位格和基督的工作。

第三冊的內容包括聖靈的工作，教會的責任，和末世的情形。

狄力奇的著作 (Helmut Thielicke)

1. A Little Exercise for Young Theologians. (1962)
2. African Diary. (1974)
3. Between God and Satan. (1959)
4. Between Heaven and Earth. (1965)
5. Christ and the Meaning of Life. (1975)
6. The Doctor as Judge of Who Shall Live and Who Shall Die. (1976)
7. Death and Life. (1970)
8. The Ethics of Sex. (1964)
9. The Evangelical Faith. (1974)
10. Encounter with Spurgeon. (1975)
11. The Freedom of the Christian Man. (1975)
12. The Hidden Question of God. (1976)
13. How the World Begin. (1961)
14. How to Believe Again. (1972)
15. How Modern Should Theology Be? (1969)
16. I Believe: The Christian's Creed. (1968)
17. Life Can Begin Again. (1963)
18. Nihilism. (1969)
19. Out of the Depth.
20. Our Heavenly Father. (1974)
21. Prolegomena: The Relation of Theology to Modern Thought Forms. (1974)
22. The Silence of God. (1962)
23. Theological Ethics, v.1. (1966)
24. Theological Ethics, v.2. (1969)
25. The Trouble with the Church. (1965)

G. 布如司 (Frederick F. Bruce 英國)

布如司在英國福音派的圈子裏，及新約文學界可以說是最傑出的權威人士。他在亞伯丁大學完成碩士學位之後，再轉往劍橋大學繼續深造，學問深湛，著述甚豐。他在英國曼徹斯特大學任教多年，成為聖經批判和釋經學權威。又主編英國「福音派季刊」和「巴勒斯坦探險季刊」，對新約聖經，新約考古學，新約文學都有很大的貢獻。多次被邀請到美國著名學府及神學院講學，到處用聖經維護真理的權威和建立教會的信仰，為廿世紀福音派不可多得的精兵。

由於布如司學問的淵深，興趣的濃厚，很難用簡單幾頁作公平的介紹，希望讀者能虛心追求，親自研究布氏的著作，必定獲益良多。

1. 聖經的權威

布如司發表了十多本與新約聖經有關的書，全部經過科學方法的考證，細心的研究，長期的分析才下結論。這些書籍有一個共同點，就是要證明聖經的歷史性，真實性，可靠性和權威性。現在舉出兩個例子。

第一，「新約經典是否可靠」(The New Testament Documents, Are They Reliable?)一書在一九四三年出版之後，到現在至少再版了十四次。他用細膩的考證方法提出各方面的實證，有年、月、日的記載，有人名、地名、銜頭的實錄，使新約廿七本經典，成為歷史文獻和救世福音。他提出十大要項來說服那些虛心尋道的人：

- (1) 耶穌的歷史性完全依賴新約聖經的記錄。
- (2) 新約經典有確鑿的日期和例證。
- (3) 新約聖經列入正典的過程完全有歷史根據。
- (4) 新約四本福音書的合一性和獨特性非常調和。
- (5) 新約聖經中各項預兆、神蹟，表明耶穌的神性。
- (6) 入羅馬籍的猶太人保羅的親身見證是新約聖經重要的一環。
- (7) 路加醫生的記錄充滿歷史、文化、政治、經濟、言語、風土、人情的實錄。
- (8) 近代考古學的發現，印證新約經典的真確性。
- (9) 早期猶太人的文獻，印證新約經典的歷史性。
- (10) 早期外邦人的著述，印證新約經典的可靠性。

第二，「死海古卷的再思」(Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls) 是布如司在一九五六年發表的論文，將多次在死海附近古卷出土的歷史過程縷述，重新確定了新約聖經的歷史性。根據布如司的研究，死海古卷的發現分開幾期。

初期的發現：一九四七年春天，有姓武者 (Muhammad adh Dhib) 在死海西北角山坳牧羊，意外地發掘出一些埋藏地下的殘舊皮卷，存放在已破裂的瓶子裏面。他將那些皮卷拾起，同年夏天，帶到伯利恆交給一位舊書經紀的朋友代售。後來，耶路撒冷主教撒母耳 (Athanasius Yeshue Samuel) 知道這些皮卷的消息，立即以聖馬可修道院的名義收買下來。直到一九四七年七月，一位來自荷蘭的著名希伯來文聖經學者蒲教授 (J. Vander Ploeg) 來講學，他看到這些古卷，才發現是一本原裝的希伯來文以賽亞書，及其他三本書卷。這個消息一傳出去，震動了整個新約的學術界。這幾本古舊皮卷，在飛機上旅行了不少地方，接受過不少人的保護，至終在一九五五年二月十三日正式被以色列政府以二十五萬美元高價收買，列為國寶。

初期發現的死海書卷共有四本：

- (1) 以賽亞書 -- 希伯來文。
- (2) 哈巴谷書 -- 希伯來文，附有逐節註解。
- (3) 猶太宗教禮儀手冊 -- 希伯來文，分成兩卷，實際上是一本書。
- (4) 創世記 -- 亞蘭文記述創世記五至十章。

這個首創的發現稱為第一穴 (Cave) 或第一庫 (Qumran)。一九四七年冬天，正當死海古卷被高價出賣的時候，希伯來大學考古學教授蘇基尼教授 (Elenzar L. Sukenik) 也從舊書經紀處買到三皮卷，後來經過化驗和研究，證實這三本書是：

- (1) 感恩詩集 -- 希伯來文。
- (2) 戰略 -- 希伯來文，或稱為光明之子與黑暗之子的戰役。
- (3) 以賽亞書 -- 希伯來文，書卷開頭不完全，但由四十一章以後，都有十分完全的記載。

後期的發現：根據布如司研究的結果，證實自從那個牧羊人武氏發現古卷寶藏之後，日夕去掘土的為數甚眾，計算十個被發掘過的地穴中，一、二、四、六是牧羊人武氏家族的苦功，其他三、五、七、八、九、十等穴均為考古學者所開採。

在第一穴裏面，後期發現的古卷包括全部以希伯來文寫成的創世記，出埃及記，利未記，申命記，士師記，撒母耳記，以賽亞書，以西結書和詩篇，其中以賽亞書有七個片斷是屬於早期被希伯來大學蘇教授所買去的那本以賽亞書卷。

這些古卷的發現，加強了基督徒們在廿世紀的時代對聖經的尊重和接受。

2. 福音的辯護

布如司對聖經的權威推崇備至，以歷史家，聖經學者的態度，陳明真理，啟迪愚頑，高舉基督，使福音的真光，照亮黑暗的人心。他在「使徒為福音爭辯」(The Apostolic Defence of the Gospel)一書中指出，福音對任何主義，宗教，思想，學術均毫無畏懼。以新約聖經的立場，耶穌的福音竭力與第一世紀的惡勢力對抗。

(a) 「福音與猶太宗教的對抗」 -- 耶穌的時代，猶太人的不信，對彌賽亞的期望，尊奉舊約的律法，政教的混合，對新約的福音是絕對不利的，但是因著聖靈的大能，福音真理仍然堅立。

(b) 「福音與外邦異端的對抗」 -- 對希臘文化而言，耶穌十字架的福音無疑是一種耻辱。外邦的多神教，拜物教，自然教，對真神有錯誤的觀念，雅典人甚至敬拜一些「未識之神」。所以保羅勇毅地宣告，「你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們，創造宇宙和其中萬物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少甚麼，自己倒將生命、氣息、萬物、賜給萬人。祂從一本造出萬族的人.....要叫他們尋求神.....我們生活、動作、存留，都在乎祂.....如今卻吩咐各處的人都要悔改，因為祂已經定了日子，要藉著祂所設立的人，按公義審判天下，並且叫祂從死裏復活，給萬人作可信的憑據。」
(徒十七 24-31)

(c) 「福音與羅馬帝國的對抗」 -- 初世紀的時候，福音從耶路撒冷開始，向猶太全地，撒瑪利亞，直到地極有戰略性的廣傳，卻不斷受到惡劣的政治壓力。耶穌的時候，猶太人受羅馬人的統治，耶穌降生，正是該撒亞古士督降旨要天下人民，各歸各城報名上冊的時候。及至耶穌四出傳道，捉弄祂的人，還以「納稅給該撒是否合法」為題來為難祂。猶太地許多法例，條文都根據羅馬，保羅也成為羅馬公民，所以有權向該撒上訴。不過，初期教會的使徒們，為福音的緣故，寧願將生命丟棄，好些死在羅馬極權的利刃之下。

(d) 「福音與偽基督教的對抗」 -- 正當基督教在百般試煉中開始萌芽生長的時候，異端邪說也激烈地向基督教進攻，造成初期教會內憂外患。這些似是而非的信仰，包括堅守摩西律法的「猶太」派 (Christianized Legalism)；「提倡禁慾智慧派」 (Ascetic

Gnosticism); 「廢棄道德智慧派」(Antinomian Gnosticism); 和不信復活的「幻影派」(Docetism)。此等邪道，混入教會之中，敗壞許多人的信仰，給初期教會的信徒們不少打擊，但也有不少嚴重的挑戰擺在他們面前。

布如司說：「永恆的福音絕對不受那些陳腐的世俗潮流所束縛，福音的真理萬古常新，不分中外，不論今昔，那位昨日，今日，永遠常存的耶穌基督可以滿足人類一切的需要。」(第七十七頁)

在神學思潮混亂紛紜的今天，布如司用嚴肅堅定的口吻說：「在基督裏，神來到人間，藉著基督，人類可以親近神。神的聖道亦由基督而來，人心所發出的每句禱告，都會藉著基督呈達神前。我們今日為福音而爭辯，就要逃避妥協主義，免得救主尊名，神的聖道受到損傷。今天的衛道精神強烈如往昔，高聲證實主自己的宣言：『我就是道路，真理，生命，若不藉著我，沒有人能到父那裏去。』(約十四 6) 神既然藉著道成肉身的愛臨到世人，我們也當藉著道成肉身的愛，回到神的懷中。」(第九十一頁)

布如司的著作 (Frederick F. Bruce)

1. *The Acts of the Apostles.* (ed.) (1951)
2. *Answers to Questions.* (1973)
3. *The Apostolic Defence of the Gospel.* (1959)
4. *Apostolic History and the Gospel.* (1970)
5. *Biblical Exegesis in the Qumran Texts.* (1959)
6. *The Books and the Parchment.* (1953)
7. *Commentary on the Book of Acts.* (ed.) (1954)
8. *Corinthians, One and Two.* (1971)
9. *The Defence of the Gospel in the New Testament.* (ed.) (1959)
10. *English Bible: A History of Translations from the Earliest English Versions to the New English Bible.* (1970)
11. *The Epistle of John.* (1970)
12. *Epistle of Ephesians.* (1962)
13. *The Epistle to the Hebrews* (ed.) (1964)

14. The Epistle of Paul to the Romans. (ed.) (1963)
15. Israel and the Nations. (ed.) (1963)
16. Jesus and Christian Origins Outside the New Testament. (1974)
17. Message of the New Testament. (1973)
18. The New Testament Documents, Are They Reliable? (1960)
19. New Testament History. (1972)
20. Paul and His Converts. (1962)
21. Paul and Jesus. (1974)
22. The New Testament Development of Old Testament Themes. (ed.) (1969)
23. Promise and Fulfillment. (1963)
24. The Spreading Flame. (1954)
25. Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls. (1961)
26. St. Mathew (1970)
27. Teacher of Righteousness in the Qumran. (1957)
28. Tradition: Old and New. (1971)

四、福音神學的重點

多年來福音派所注重的大致上包括下列十項：

1. 全本聖經是神所默示的，有絕對的權威且是一切信仰和生活之最高準則。
2. 基督耶穌是神的獨生子，是真神也是真人。聖靈成孕由童女所生，聖潔無罪，代世人死，復活升天且要再來審判活人死人。
3. 聖靈的大能。
4. 教會最大的使命是傳主福音。
5. 神的慈愛與神的威嚴並重。
6. 人的信心與行為並重。

7. 人的罪惡與完全墮落。
8. 神的恩典與完全救贖。
- 9 基督徒必須因信稱義成聖，過合乎聖經的敬虔生活，表彰主的榮美。
10. 基督再來是教會的最大希望和福氣。

五、福音神學的將來

冷眼察看近七十年來歐美教會領袖及神學家們的「拿手好戲」就是搞集團，無論任何派系，都自立門戶，招兵買馬，互相攻訐，或是在同一派系中分成數個小集團，形成各自稱王的可憐現象。現代派固然如是，基要派未嘗不然。今天中國教會派系已成，但仍未根深蒂固；神學思想已有芻議卻未定型，有心人應將歐美教會興衰情形及神學思潮之起伏作前車之鑑。千萬不可囫圇吞棗，全盤西方，或是固步自封，墨守成規。已有派系背景的教會領袖們更應放棄門戶之見，開心見誠，以聖經為根據，謀求合作，鼎力支持神學教育事業，為中國教會前途及中國神學發展提出有建設性、有創造性、有合作性的方向，使這廿世紀中以聖經啟示為權威的福音神學能挽救狂瀾，堅守主道，大放異彩，榮神益人。

至於今後應走的方向和路線問題，並非一時可以找到完滿答案，下面七個有連貫性的提議，希望可作初步參考：

- 1. 合乎聖經的福音性 (Biblical-Evangelical)** -- 福音神學必須完全符合聖經的真理，尊重聖經權威。
- 2. 培養靈命的福音性 (Spiritual-Evangelical)** -- 福音神學不是偏重空洞的，書本上的聖經知識，乃是謀求知識靈命的平衡。
- 3. 道化歷史的福音性 (Historical-Evangelical)** -- 福音神學絕不是一套玄學空想，也不是一些宗教的條文。福音神學是根據聖經將關於神的救贖計劃在人類歷史中明顯地、實際地、正確地陳述出來，使福音真光照耀寰宇，使世人認識歷史，了悟真道，接受福音，歸向真神。
- 4. 實踐生活的福音性 (Practical-Evangelical)** -- 福音派人士不再流於清談和空談，將一些無關痛癢的神學小節，虛張渲染，小題大做，或是吹毛求疵，費時誤事。今後應設法將神學生活化，使基督奧妙真理，盡量應用在信徒生活行為上，使基督的香氣能播揚出來。

5. 慎思明辨的福音性 (Intellectual-Evangelical) -- 語云「道高一尺，魔高一丈」，現代福音派基督徒是與空中掌權的惡魔爭戰，故此在思想上、學問上，應切實追求，慎思明辨，以達知己知彼，百戰百勝之效。今日背道叛教的現象，舉世洶洶，邪說猖獗，指鹿為馬，比比皆是。福音派基督徒不能再藏在象牙塔中自我陶醉，獨唱高調，或是躲在井底裏，稱孤道寡，唯我獨尊，大家應當認定「敬畏耶和華是智慧的開端」。進而精心研究，依靠聖靈向知識份子傳福音，因為「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入剖開，連心中的思念和主意，都能辨明」(來四 12)。

6. 啟導文化的福音性 (Cultural-Evangelical) -- 福音神學既不高舉某一文化，亦不拋棄文化。其至終目的是在某社會文化中，因勢利導，啟蒙化迪，堅忍地，有效地把福音真理深入人心，滲透文化，使沉溺的人徹底甦醒，使社會習俗洗淨更新。以聖道改造文化，潔淨文化，提高文化，昌明文化，這是福音神學的大使命。

7. 造福人羣的福音性 (Social-Evangelical) -- 耶穌的福音是完全的，可以滿足人的靈魂肉體。現今某些人士捨本逐末，不傳福音，救人靈魂。只施救濟，福利肉體作為基督救世之道。相反的，有些人士又只是單唱高調，以傳福音救靈魂為名，放棄基督徒本身助人樂羣的天職。有些人卻將「好撒瑪利亞人」的善行與「社會福音」混為一談，目觀他人生活困苦而置若罔聞。正一典型偽君子，真正假道學。今天福音派的基督徒不能再走極端，必須正視時弊，針對癥結，拿出勇氣來，負起基督徒對人類社會的責任。以神的愛去愛人，用實際的行動在日常生活上表彰基督。

六、深入研究

1. 福音派神學最重要的一環是聖經的權威性。聖經不是一本普通的著作，聖經是神的話，由神默示寫成的。對錯綜複雜的世界歷史，人類生活有啟示性和訓導性的記錄。聖經的構成，雖然包括各種材料：歷史，律法，禮儀，詩歌，預言，應許，教訓，默想，比喻，書信等，卻是一個完備的整體。用上述背景討論聖經「無謬誤」(Infallibility) 及「無錯失」(Inerrancy) 兩詞的涵義和應用 (提後三 16)。

2. 解經法有多種，例如：按字面解經法，以聖經解經法，用靈意解經法等等。站在福音派立場，討論各種方法的長短處 (林前二 4-5)。

3. 英國司徒德曾說：「宣講福音的時候，我們必須認定我們的對象是那些有思想的人。我們不能要求他們扼殺自己的思想，我們務要啟發他們的思想，使他們願意去了解並接納

神的啟示。我們不冀求消滅他們的智力（因為這是神所賜的），可是我們也不必阿諛他們的智力（因為它是有限的和敗壞了）。我們應盡力與他們理論，堅定啟示的立場，同時承認雙方都需要聖靈的光照。」這番話提出兩個論點：第一，理性與信心兩者怎樣取得平衡？兩者最大的衝突在那裏呢？第二，神的啟示與聖經的真實性。舊約的示與新約的啟示有何不同？神的啟示與耶穌基督有何關係？神的啟示與神的默示有何異處。試用適合經文論述。

4. 到目前為止，各地中國教會對派系之爭還是保持友善的態度。試將美國福音派的分裂狀態和中國教會作一比較，能否提出一些值得警覺的指標？

5. 有人曾經分析今天中國教會裏面有幾種衛道形態：「潑婦罵街型」，「衛道勇士型」，「人云亦云型」，「知己知彼型」，「頭大心細型」，「心廣頭窄型」，「漠不關心型」等。細心分析本章七位福音派神學家的思想和態度，然後提供一些意見來討論「今天國人對神學派系紛紜的反應和該有的態度」這個問題。

6. 「基督」與「聖經」都是福音派神學所最重視的。試從新約四福音書中詳細列出基督使用聖經的方法，態度和果效。

7. 本書已介紹近代神學七大路線，似乎每一條路線都與「聖經神學」(Biblical Theology)有關。試討論「甚麼是真正的聖經神學」？當然除了這七條路線外還有其他路線，試從學術研究中提出第八條路線來作更深的，更廣的討論。倘若是照靈的感動和帶領，不妨勇敢地編寫成書，供大眾享用。