
现代神学 论评

简河培牧师 著

赵忠辉牧师 译

目 录

序 言.....	1
著者简介.....	3
第一章 一九一九年前后.....	4
第二章 新正统派.....	8
第三章 形式批判.....	11
第四章 破除神话.....	14
第五章 救恩历史.....	17
第六章 世俗化神学.....	20
第七章 情境伦理学.....	23
第八章 希望神学.....	26
第九章 历史神学.....	29
第十章 进化神学.....	32
第十一章 过程神学.....	35
第十二章 关于存有之神学.....	37
第十三章 神秘主义.....	40
第十四章 敬虔主义.....	42
第十五章 时代主义.....	45
第十六章 基要主义.....	48
第十七章 新基要主义（Neo-Fundamentalism）	50
第十八章 新福音主义（Neo-Evangelicalism）	52
第十九章 新福音主义（续）	54
第廿章 改革宗信仰.....	57

序 言

教会联合运动叫我们不断地想到抗罗宗教会信徒已分为许多派别——长老宗、循理宗、浸信宗、圣公宗。这些不同的宗派提醒我们这些分类是毫无意义的。

在某种意义上来说，本书是抗罗宗的分裂史。但人们会迅速地看出，此分裂在于宗派，而非在于教义。其中心的论辩就是在于基督教会内最大的分裂，并非长老宗与循理宗，浸信宗与圣公宗的分裂，抗罗宗分裂的大罪并非许多人所认为的“宗派主义”。

最大的分裂，是在那些信与那些不信之人中间的分裂，是声称一位主权的，自证、自启的神与那些不如此声称的人之间的分裂，是在那些相信这世界是超自然力量的战场与那些不如此相信的人之间的分裂。

这分裂是有相当意义的。正如长老会著名学者梅钦博士所说，教会中的分裂并非是基督教的一种方式与另一种方式的分裂，乃是宗教与宗教之间的分裂，如梅钦所说，这种分裂是基督教与自由主义（又名宽大主义，“自然主义”是较为正确的描述）的分裂。

在此分裂的主要问题，并非政治或在教会公开的讨论问题应有的温和性。主要的问题也不是我们对耶稣基督和有关神的教义之了解，实在说来，我们关虽耶稣基督的决定把基督徒与非基督徒，把信耶稣的人和信儒教的人分开。区分纯正教训和善良神学与虚伪和败坏神学的主要问题，乃是权威的权威。我们是要信呢？还是不信。

我们从新神学派跟基督徒之间的冲突这个立脚点来调查在本书中所阐述的“人为神学”的各方面。我们先由自由派开始（一至十三章），然后再深入研究在寻求遵循的那些团体中，一些神学上的发展（十四至廿章）。

为使的可靠性成为我们评价神学的试金石，吾人必须提出警告。在本书研讨中，我们不判断个人与耶稣基督的得救关系。正如布落恩（Harold O.J. Brown）所说，“有许多神学上的‘自由派’是真正的基督徒，因为在个人中的基督教，是依据他内心对耶稣基督的态度来决定，而这种态度与一个人的神学或一个人的道德往往并不一致。有的信徒提示不良的神学榜样，正如有些基督徒提示道德上的不良榜样一样。……在处理神学上的自由派与激进派，愿意保守他的圣洁性与其慈善性的人，务必注意以下两项事实。第一，基督徒或许有一种低下（自由派）的神学与低下的，放任性的，及时行乐的，相关的道德，但仍为一基督徒；第二，低下的神学就不是神学，低下的道德就不是基督教的道德。俱有低下神学或低下道德的基督徒，在他自己的生活中是有难题的，不但如此，他也令别人的生活中发生难题……”

吾人从事批评，乃是根据在新神学派与基督徒之间所发生的冲突。我们所想像“保守派”，“改革宗”，“加尔文主义派”来描述我们提出批评的方向。我们同意鲍尔曼所说，“解经而无前提（假设）是不可能的。”但不像鲍尔曼，他所用的前提是存在主义，我们宣称我们根据的前提是。我们的出发点是从开始，经由，而达于的结论。无疑将有多人非难此项批评对小圈子内的辩论。惟一的问题是谁划这个圈子？谁关闭这个系统？只要这个圈子是以为中

心的，它也就是以神为中心的。以神为中心的意念总是关闭的。我们的祈愿是希求更谨守的心，在神的圈子内从事更多的辩论。

但我们也盼望本书有建设性，积极性的贡献，为达此目的，我们建议读者务必利用各章之末所提出的参考书目。其中所列各书不都属保守派的。有些在批评上是非常妥协的。各章末的问题讨论对于读者是有建设性目的的。所列之章节可以详为参考，对团体研讨尤有助益。

著者简介

简河培牧师 (Rev.Prof.Harvie M. Conn.Bd.,Th.M.) 系现任美国费城威敏斯德神学院宣教学及护教学副教授。美国宾州人，一九五四年毕业于加尔文大学 (B.A.) 一九五七年毕业于威敏斯德神学院 (B.D)，一九五八年于该院获得神学硕士 (Th. M.)。

简氏于一九五七年按立，现属于美国信正长老会牧师。一九五七年至一九六〇年任该会国内宣教师；一九六〇至一九七二年任该会朝鲜国外宣教师；一九六二年至一九七二年曾任朝鲜京城韩国长老会总会神学院教授职。

简氏现为美国著名之文学会上福音派神学会以及教会历史学会会员。

著作有：	《基督徒生活的喜乐》	一九六五年	鲜文
	《但以理的弥赛亚预言》	一九七〇年	鲜文
	《现代神学论评》	(即将出版)	鲜文中文

简氏已婚，生有三男二女。

第一章 一九一九年前后

现代神学，事实上讲来，约于一九一九年产生于瑞士教会的一个牧师的书房之中，这个教会座落在德国边界的南边，约有四十哩路。使近代神学时代开始的人，是在该教会做牧师的巴特（Karl Barth, 1886-1968），其时，他才不过廿五岁的青年。巴特的“罗马人书注译”的发行，可以说是近代神学的序言，一个新的神学时期已于此时（一九一九年）临到。有一个作者曾说：巴特将一卷第一世纪中用希拉文写成的书信，以限时特快信件方式传递给近代廿世纪的人。一个天主教的神学家认为巴特的著作，在基督教的神学界中有如哥白尼式的革命，使普遍风行的宽大派神学立刻结束了。另一人说：巴特的罗马人书注译的出版犹如“将一颗炸弹投入了神学家的游戏场。”

或许巴特所修正的，于一九二一年再版的注释，比第一版的注释更会有革命性。无论如何，当一九一九年“罗马人书注释”出版时，近代神学就有了一个出发点；这不得不使我们重视巴特的著作。

巴特的影响真是非常巨大。从某一方面看来，巴特的神学，使廿世纪的神学被称为“危机神学”（the theology of crisis）。自一九一九年起，巴特是神学思想的领导人，是神学问题的发言人，也是一切神学争辩的中心人物。一个苏格兰的神学家称巴特为“诗莱而马赫 Schieiermacher 以来最伟大的神学家。”最近过世的美国神学家及社会学家尼泊（Reinhold Niebuhr）认为巴特“是一个天才，比任何一个活著的神学家更有想象力。”一个卫理公会的神学教授也是这样说：“无疑地，巴特对于基督教神学所赋予的影响，比廿世中任何一个神学家更深。无论你赞成或反对他的思想，你却不能否认他对于神学广大的影响；如果一个人不了解巴特的神学，就莫想对近代神学的情境有所认识。”

罗马人书注释中有些什么特出的思想，震撼了当时以及今天的神学思想界？巴特所著重的新的原则是什么，以致成为神学新时代的遗产呢？

（一）反抗宽大派（Liberalism）的新正派（Neo-orthodoxy）神学思想，为早期巴特的最显著特色。巴特自己曾受教于当时最著名的宽大派神学家，即哈纳克与赫曼（Harnack and Herrmann），在巴特发表他的注释之前，这两人是当时宽大派神学的中流砥柱。对于巴特的老师哈纳克来说，耶稣并不是一位独一的，超然的神的儿子，只不过是爱与人性理想的化身；对于巴特的另一位老师赫曼，并不是一本无误的神的启示，却是一本平常的书，很多错误的地方，因之我们必须以激烈的批判法以勘正其谬误，并找到其中真理；勘正经文的标准乃是人的经验与感觉。这两人的神学（也包括且特）是唯理主义，他们最显著表示乃是敬虔主义，同时也深深地关心到基督徒实际的经验。

从一九一九年起（尤其是一九二一年的修订本）巴特激烈地反驳这一类所谓“古典式”的宽大主义。第一次世界大战及其恐怖，粉碎了宽大派神学的幻梦中的世界。文化高尚的德国，有自由思想的英国，文明的法国之间的大战，有如疯狂的野兽。世界大战刚开始不久，巴特的两位老师立刻表示他们支持德国。因之，可见他们自谓神学教授的面具已被揭去了，

他们所谓宽大派的神学不过是文化的产物，是离不开文化背景的。

巴特在他的罗马人书注释中反驳以前两位老师的思想。宽大派的神是内含的，是蕴含在世界之中的。巴特反驳说：神是“完全的另一位”（"the Wholly Other"）。十九世纪宽大派的主观主义把人放在神的地位上。巴特却指出：“不要把神当作人，让神作神。”（"Let God be God and not man"）宽大派将宗教当作文化的一面；巴特却认为这样的宗教乃是最大的罪。宽大派在伦理的基础上建立神学，巴特却要在神学的基础上建立伦理。

（二）巴特在他的一九二一年修订本注释中提出了一种至今仍是普遍的新的启示观。巴特与宽大派相反，特别指出人类需要启示。因之，巴特自己喜欢称他自己的神学为“神的圣道的神学”（"the theology of the Word of God"）。然而，巴特为特别重视启示，故很详细地将与神的圣道分开，他认为我们不能把看作神的绝对启示。

巴特说：可能有人读时，听不到神的话语。是一种“表征”，然而至少我们乃是藉着这个表征而认识圣道。神与之间的关系是实在的，但是也是“间接的”。巴特说：“在神藉之说话时就是神的圣道……因之在这一方面看来，成了神的圣道。”若没有对我们变为实在，若没有在我们生命中发生极大的力量，若没有在实存的情态上（*existential situation*）向我们说话，就不能算是神的圣道。因此，巴特说：是以往的启示之记录，也是未来的启示之应许。

（三）巴特的注释也开始了一个解释神学的方法——辩证方法。虽然巴特所用的辩证方法是从实存主义哲学家祈克果（Kierkegaard）的著作中所袭用的，但辩证神学很快地成为巴特的思想的产品。祈克果说：所有神学的主张都是有“似非而是”（*paradoxical*）的特性的，决不能综合起来。我们必须要保持“似非而是”的反正两面的质素，我们怎样能在看来似乎是“非”，而又接受之为“是”的呢？怎样使反正两面和谐呢？我们就必须有信仰的行动（祈克果称“信仰”为人类最高之情绪）。我们接受似非而是的真理，就可以被称为有了“信仰的跃进”（"leap of faith"）。

当巴特修订他的罗马人书注释时，受了以上所提祈克果的观念之影响极大。巴特曾如此说：“我们如果尚在世间，除了此种以‘正论’与‘反论’所讨论的神学方法之外，就没有其他方法；我们不敢宣告最后绝对之结论。基督教神学中似非而是的真理不是偶然而来的。在所有的基督教教义思想中均有此种方法。”巴特认为启示的本质也是以似非而是之法开始的——神是隐藏的，但又是显示的；我们对于神的知识，我们对于罪的知识……每一个人都蒙拣选，又都是受咒诅的；耶稣是神的“不”，又是神的“是”（*the Yes and No of God*）；人被神称为义，而又是罪人。有一个注释家说得好：按照巴特的辩证神学，启示是人上而来，与人的罪相对；然而启示在人类“有限性”的范围之内，不过看来有如一连串的“似非而是的”教义。

（四）巴特的注释也重新提出神的完全超越性（*the utter transcendence of God*）。巴特的辩证方法似乎是与他所讨论的神永远是主体（*subject*），决不能是客体（*Object*）的观念有连带关系。对于巴特，神并不是所有客观世界中的一个单位：神是无限的，是至尊的，是“完全的另一位”；只有在神亲自向我们说话（启示）时，我们才能认识神。“我们决不把神当作客体的观念那样来解释神；我们只能向神祈祷或与神对谈……为了这个理由，神学决不能以直接的，或单一直线（*unilinear*）的思想来衡量神。”我们讨论神，我们只能对神说话。按照巴特，因为神的本性是如此，神要我们在同神讲话时，必须穿上似乎是矛盾的化装。

巴特最大的主题，恰与宽大派相反，他认水恒与时间，天与地，神与人“在性质上有无限的区别”(the "inhnite qualitative distinction")。我们不能将神与世间任何一事一物认为同一，甚至于上的真道也不能。神临到人时有如一条切线触及圆圈，但事实上讲来，并不触及。神向人说话时正如炸弹爆开的情形；爆炸过了之后，只见地面上留下了一个大坑。所留下的巨坑就是今天的教会。

(五) 巴特的注释在神学界中也首创了一种新的“忽视历史”的看法。十九世纪的神学乃是想在中所谓“超然之耶稣”的背后找到“历史性的耶稣”。所谓“古典派”的宽大主义者，如巴特之师哈纳克，曾经想在他们判定为不可靠的福音中，寻找出关于耶稣的历史事实之最扼要之点。巴特抨击此种看法，因他认为此“研究”是无足轻重的。启示并非进入历史。启示仅只触及历史。如同切线触及圆圈那样。按照巴特（鲍得曼——Bultmann 也曾用到此种观念），我们的信心并不是基于历史任何一件事态，因为信心有真空，并不是从历史事件上得以填满，信心乃是从上面来的启示得以填满。

巴特对历史的看法深深地受到祈克果和欧否柏（franz Overbeck）的历史观所影响；他将历史分成两个境界——历史与超历史（Historie and Geschichte）。历史乃是过去历史上所发生过的全部事件，是可以客观地证实的。超历史只是有关于在实存上与我有关的事件，因之为对我发生某种要求，而且我也应该决志委身于此种要求。巴特认为，耶稣的复活是属于超历史境界的，并不属于历史。事实上讲来，历史对于任何基督徒是毫无价值的；我们必须超历史的境界中才能与耶稣邂逅。

巴特在罗马人书的著作中所提出的以上数点要旨，为此书以后的神学界作者们时常引用。某些人只抓住一点而加以引申；又有些人可能利用另一点。然而巴特对于廿世纪前半的神学界之影响非常广泛，因之我们称之为巴特的时期也不为过甚其辞。巴特在他后来的著作中，会将早期所提出的各要点加以净炼过，从某一程度看来，也可能加以修正过，但他却一直在这些要旨的范围之内发表以后的著作。巴特虽被称为“新正派”的倡始人，然而在某些思想方面，仍是有“宽大派”的遗迹。

(一) 虽然巴特的观点，从某一方面看来，是代表一种向古典的宽大派的反抗；然而从更深一层看来，范泰尔（Van til 美国费城威敏斯德神学院教授）称巴特为“新新派”（New Modernism）的看法是正确的。巴特仍然保持着宽大派对的批判态度。他不接受“无误性”或“绝对无谬性”。不但如此，他曾说：全部是有错谬的，出于人的记录、如果有人想从其中寻找出无谬的部份，就表示此人不过是出于“自我的意志”也即“不肯顺服”。如果“无谬”为基督教与宽大主义之间所必争的要点；那么巴特很显然地是站在宽大派的立场上的。

(二) 巴特的启示观，分析到最后，不过是主观看法、人对于的反应是基于他对的看法；认为不过是一部出于人的书籍，或认是神的圣道，有极大的分别。不但如此，就是人真的籍着“信心的跃进”，而听到神藉“表征”向人说话的声音，人仍然不能知道这位神是谁。按照巴特，我们只能藉着似非而是的辩证法而认知神。这一位神并不一定是所启示的神。

(三) 巴特辩证方法的最后结果乃是毁灭真理。假如，好像巴特说：一切逻辑的和解，“所有历史性的交往（Communication），任何对于神的直接经验，都只能说是适于异教徒的神观，却不适合基督徒的神观”；那么，我们怎能和时间方面或外形上接近真理或拥有真理

呢？辩证的方法只能概述真理，决不能传递真理。

（四）巴特称神为“完全的另一位”与他的辩证方法一样，严格地讲来，使神变作一位不可能被描述的神。神既然不是时间与空间的对象，神既是“那位不可知者”（the unknown 祈克果语）神的本性是“被称为深不可测的，是隐藏的”；因之，人不能直接认识⁹。如果真是如此，人怎样能认识神呢？

（五）巴特对于历史的看法，影响了一般近代的神学。他认为耶稣的复活若是在“历史一方面所发生的事态，有如报纸或电视上所报导的每日新闻，就对于我们是毫无价值的。然而复活在‘超历史’的境界就有了极大的意义，在超历史的境界中，人自己在今世面对着实存的真际，也就因此发生了个体与个体之间的关系。潘恩波（Pannenberg）以及其他作者都曾指出此种历史的谬误。这种历史观以有问题的事件当作基督救赎工作的真实史实，也将有疑问的超历史当作基督教的主要根基。这种历史观与尼采及欧否柏的观点如出一辙，也就捣毁了基督教的主要根基。巴特本来的目的，乃是要革黜宽大派所用历史法为研究新约的惟一方法；岂不知巴特自因这样行而将基督教在历史上的地位也给革黜了。

近代神学史不断地重蹈巴特的覆辙；巴特自己并没有改正他自己错谬的地方。

第二章 新正统派

巴特以他的一九二一年修订的罗马人书注释，发动了一种神学上的革命。此后，这种革命不断地扩展延伸。一种被称为“新正派”（neo-Orthodoxy）的运动开始发展，在神学家白鲁纳（Emil Bunner 1889-1996），克雷玛（Hendrik Kraemer 1900-1965）以及其他作者们的许多著作中，都能看到此种新正派的思想。新正派神学有如炼金之火，将宽大派过份的乐观主义，如尼泊（Reinhold Niebuhr 1892-1971）的思想，都加以炼除净尽。

在新正派的运动之中，巴特仍然是主要的人物。第一次世界大战之后，新正派或称之为“巴特派”（Barthianian）很快地跨越了国际界限，不但大大影响了欧美，而且也普泛地影响到远东各国的教会。

我们必须注意到这个运动之中也有各种不同的看法，尤其是巴特与白鲁纳的意见甚为分歧；例如白鲁纳认为普通启示（general revelation）有其价值，巴特却否认之；又巴特承认耶稣为童贞女所生之事实，白鲁纳却否认之。巴特与鲍得曼之间也彼此批判。

此外沈恩波也批评巴特的历史观——这些都显示出这个运动并没有一种同一的思想体系。然而同时他们也有许多相似之处，我们可以将之归纳起来，加以讨论。当然最重要的代表作仍是巴特的巨著，“教会的教义”（Church Dogmatics）此书已超出八千页，但自巴特在一九三二年开始著作此巨著，至他过世，尚未全部完成。

我们在此所提出的各点是新正派神学家似都一同著重之要点。

（一）我们在第一章中已经提到，新正派的第一要点仍是启示的概念。巴特认为启示是“从上而下的”，是“垂直的”，不能被认为是一种出于人类的最高顿悟。启示从神而来的，神自己是主动者。同时，新正派的人也说：启示不能被认为与相等。中的话语是见证，是记号，是指引我们认识启示的。巴特又说：若是以与神的圣道为相等，就是“将启示客体化，物质化”。

同时，白鲁纳在这方面是认为启示不过是一种“事态”（event）。在这一事态上要有“讲者”与“听者”（speaker and hearer）。我们不能认为“启示将神的真理传递与人，启示乃是一种事态，一个场合，或是一种对话，在此种情形之下，神与人邂逅。将要会面的双方，若没有真正的邂逅，启示就不能被认为已经发生。”

（二）启示或神底圣道的中心，是耶稣基督。巴特因为坚持这一点，他甚至于绝对否认基督之外尚有其他启示，因之，启示的历史与救恩的历史变为同一的历史。

神在基督里向我们启示，使我们知晓神决不愿意人们活在罪中。因之巴特又说：我们不当提到罪，除非我们立刻接着说：在基督里，就是这位被选者，罪孽已被胜过克服，也被

赦免除去。在耶稣所作成的救功上，已经成就了神与人之间的和好。基督就是神，也即说神降卑了自己。神在?自己的自由之中，超越了神人之间的鸿沟，显明?自己是上主。神似乎在基督里已“冒了?自己仍然为神之险”“教会的教义”，第六卷，上册，第七十二页）。巴特不承认“神——人”（God-man）之降卑自己；因为说人降卑自己，不过是同语反覆言之而已。巴特说：“讲到人降卑自己，有什么意思呢？因为人本来就是卑微的。但若说：神降卑自己，就真能明了耶稣基督实在是神。”

（三）巴特不顾承认基督教传统上对于基督耶稣的二性之看法——基督的降卑与升高——两者在时间上有连续关系。耶稣本来就是神自己降卑了自己；照样，耶稣成了人之后也被升高。巴特认为关于神被升高为神的光景，是同语重覆。如果我们说神自己得以升高，就毫无意义。因神本来就是超乎一切。巴特说：“在基督里，人性是升高了的人性，正如在?里面的神性变为降年了的神性一样。人性得以升高是因为神性的降卑。”

（“教会的教义”第四卷，上册，第一百卅一页起）

（四）新正派的思想中最能引起争端的一点，就是他们非常暧昧地论到普世救恩的可能性。巴特曾说：“预定论所包含的最扼要，最普遍的教义……就是必须要指出神的预定即耶稣里的拣选。”（卷二，下，第一〇页）耶稣不但是拣边者（the Elector）而且也是被选者（the Elected）。事实上，耶稣乃是惟一的被选者。在基督里，所有的人也蒙了拣选。巴特拒绝双重预定论的观念，即“拣选与被弃”，并为普救论辩护。他承认说：全人类活着并不都像蒙拣选的人，人也可能不再活著像蒙拣选的，或者有些人活着只不过在某一方面看来似乎是蒙拣选的人。然而，教会的责任就是要对这样的人宣扬指明，他们都已在基督里被拣选，所以他们必须活出蒙选者的样式来。无人能绝对反抗福音。拣选并不是我们在基督里所获得的地位；拣选乃是一种行动，是对神的事奉。从“被弃”到“拣选”并不需要越过一种界限。两者不同之处，就是被弃者并不认知他们在基督里蒙拣选，蒙选者知道自己已蒙拣选。

以上的看法是否表明新正派相信普救论呢？巴特自己不承认，也不否认。他最近的演讲，论到“神的人性”，结束时曾讨论到这个问题，说：“我们在神学方面无权将神在耶稣基督里所显出的仁爱慈悲加以限制。我们神学的责任，乃是要了解并看到神的恩慈，比我们以前所了解、所看到的有更广更大的范围。”

新正派被人误解，甚至于也被改革宗误解，有许多理由。新正派宣称他们是回复了改教者的教训。新正派也抨击古典宽大派的乐观主义，反对罗马教神学的变化。新正派宣称他们重视耶稣基督为万事万物的绝对中心，神的超越性，启示的必须性。这些说法，听来很像是改革宗的基督徒所守的真理。

然而，有人特别指出，新正派在许多地方偏离了历史性基督教的信仰，根本就不能被称为“回复了改教者的教训。”以下是新正派的谬误之处。

（一）新正派的特质，就是“著重人类主体的经验，并以此为真理的范围。”因此，新正派认为启示并不单是神对人的宣告，却是神与人的会面、相遇、对话。除非“变为”一种是“对于我们的”启示，就不是启示。我们看到新正派在此大大地受到了实存主义哲学的影响。

(二) 新正派不愿承认就是神的启示或神的圣道，虽然他们使用纯正神学的用语，却重新加以解释。原罪，亚当的堕落，基督的救赎，复活，再来，等；白鲁纳认为这些是神话，巴特却称之为“典故”(saga)。他们说：这些教义并不是历史上曾发生过个别的事态或情境。这些乃是所有生存着的人都能亲自经历的历史情境。如用巴特的历史哲学上的专名，如我们在本书第一章中曾提到过的，这些事态或情境并不是“历史”，却是“超历史”。例如创世记第三章不能被看为在历史上真正发生过的。巴特说：(尼泊也持以相同的看法) 这章中所记载的，不过是以象征的方式指出人类生

命中的罪恶与骄郊。新正派的概念毁弃了“好消息”福音之中的主要意义，也否认了神的儿子进入了罪人的世界之历史上的事实 o

(三) 巴特非常坚持说耶稣基督为启示的中心，以致于否认在基督之外尚有任何的启示。这种看法使上所指出的普通启示的价值都失去了(诗 19: 1-2; 徒 14: 17; 罗 1: 19-20)。然而耶稣并不是惟一述说了神的荣耀，传扬了?的手段的一位。“诸天(也)述说神的荣耀，穷苍(也)传扬?的手段”(诗 19:)。

(四) 巴特不肯讨论耶稣的降卑为人，表示他与历史上的异端“神亲自受苦说”(Theopaschitism) 有同流合污之嫌疑，这种看法完全不合于神学。巴特似乎很不愿意将耶稣的位格与工作详细分开；这种态度的危险之处，就是太著重耶稣所成就的工作，而忽视了耶稣的格位。巴特虽曾提到“造成肉身为神人得以和睦的最主要的一点，因此而使神与人之间的鸿沟得以沟通……也特别指出我们与神复和是藉着?儿子之死(罗 5: 10; 西 1: 22)；我们与神和好是因十字架的血(西 1: 22; 弗 16)。这些上的教训却与巴特处所阐述的‘和睦的教义’背道而驰。”

(五) 巴特虽不承认，但也不否认普世救恩的理论，然而他的“人人都在基督里被拣选”的观念，似乎是一种“新普救论”(“neo-universalism)。巴特说：耶稣是每一个人的救恩历史。基督救恩圈子极大极广，因之也能包括佛教徒，孔教徒，道教徒，神道教徒，或回教徒等。从拣选到弃绝之间的界限容易跨越，且常有人跨来跨去。

这种看法的结果就很容易于忽视不信之人的危险性。因此新正派使所警告我们的离道背教的危险，变为无足轻重；同时因此使人忽视了所教导的人类都当悔改与相信的呼召。巴特派神学全盘的影响就是“把描述的罪人可怜的光景”看作不算一回事。巴特的看法，不过是要使人看到他们都已在耶稣基督作成的救功上有了份，因之，我们基督徒不必急切地向世人传福音，同时呼召人悔改与相信的教训，也被忽咎了。

第三章 形式批判

形式批判（form Criticism）的发起人戴比留（Martin Dibelius 1883 — 1947），后来又有鲍得曼所著的“耶稣基督与神话”，“新约与神话”以及“新约符类福音传统史”（History of the Synoptic Tradition）等书加以发扬广大。这种形式批判是近代神学中一种影响非常广泛的运动。鲍得曼使这种运动普遍化的功绩更胜于戴比留。鲍得曼的思想二十年前在德国非常风行，现在虽已有其他神学思想在德国取代其地位，然而鲍得曼的思想却又在其他各国发生普遍的影响。在六十年代中，欧洲有一个著名的神学家论到鲍得曼对于神学界的影响时，说：“鲍得曼是神学之君”。现在鲍得曼在德国虽有如退休了政治家，却开始君临世界上其他国家。

形式批判不但在欧美各国风行，而且也影响远东各神学思想发达的国家，如日本，韩国等。在中国的神学界似乎尚未受到形式批判的影响。形式批判的方法如下。

（一）形式批判武断地假定并不是完全可靠的记录，所载耶稣与使徒的言行也不能全部相信。近代有一个形式批判家说：“形式批判的工作就是要指出在符类福音中，所记载耶稣的信息，大部份都是不能证实的，却是经过了早期信徒的社团，在各种不同的阶段中，以他们自己的信仰加以铸造出来的。”鲍得曼认为在客观方面看来，并不是神所默示的神的圣道。神虽藉著向人们说话：“但客观地说来，不过是受了古人历史宗教的影响所写出来的产物，因之我们对必须如其他古人所著的宗教文学一样，重新加以评价。”

（二）形式批判最基本的假设乃是：福音主要地是将早期基督教会的著作，加以编辑而成。著福音书的作者，设法将各种矛盾的，彼此不同的，在当时教会中新约尚未著作以前所流传着的口述的传统，加以整理，合辑起来，编成福音书。甚至于此种口述的传统本身也并不完全可靠。这种口述的传统包括了耶稣与门徒的言论，也包括了他们关于他们的故事。教会用这些传统作为资料，以故事的方式，并加上“地点”，“时间”将各种不同的传统配合起来，纂辑成福音书。福音书中的短句如：“在船上”，“立刻”，“第二日”，“在途中”等，都是福音书的编辑者所用的方法，将各种独立的关于耶稣的故事，以及的言论连结起来。形式批判另一个创始者施密赞（K.L. Schmidt）曾说：“我们并没有耶稣的故事，我们只有关于耶稣的故事。”

（三）形式批判法的目的，是要分析福音书的著作为根据的口述传统的史实。新约福音书乃是我们所利用的材料来发现“福音书背后的福音”（“the gospel behind the gospels”）早期教会乃是因为护教及传道之目的，将福音的资料以人为的方法组织成和谐的记录，因之形式批判必须将此种看来甚为和谐的外表毁去，并试以发现在这些记载中所包含的原始形像以及口述传统；更要尽可能将最早的传统重建起来。

（四）此方法的第一步就是要使福音书的连续性，时间，地点等文体看为“非历史性的”也看作不可靠的。我们必须将早期教会勉强凑合起来的故事结构除去，并从其中发现原

始的教训与轶事。

（五）前面一步骤完成了之后，我们就必须将各独立的信息分类，并归纳为“神迹故事”，“争辩言论”，“预言”，“格言”等。每类都一种特别固定的形式。因此，假使有人找到工处单独的传统，与特定的形式相合，他就可以断定这段文字是否属于首要的或次要的传统，或将之归类于早期的或后期的起源，或认之为出于可靠的或不可靠的传统。有一个作者曾这样说：“形式批判者只要一看福音书中的故事或言论的形式，就能判定其年代的早晚，正如一个贩卖马的人，只要一看马的牙齿，就能断定它的年龄一样”。任何记载越是古老，就越能被断定为历史上真实可靠的起源。

（六）这种方法所得的结果是非常可疑的。按照鲍得曼，更是极端，他认为：不是在耶稣的行动，更不是在人物的描绘上，却是在其言论中才能找到多数的“历史残余”（the historical residuum）。他并不否认耶稣在历史上存在过，而且在传统上所提到的其所行的许多事，多数也真是其所行的；此外其他的一切，他都怀疑其为真实。他曾这样说：“我现在确切认为，对于耶稣的人格与生平我们一无所知，早期基督徒既对耶稣的人格与生平的源起不感兴趣，因之我们对其所知的也是片断的，或是传奇式的；其他关于耶稣生平的源起却不存在。”

纯正信仰的基督徒却不能接纳鲍得曼的看法，他所著重的在几方面有考虑的余地：

第一，形式批判认为福音是在口述的形式上保存传流了数十年之后，才被人记载下来，著成新约福音书。第二，形式批判也认为福音并不是“毫无偏见”的记录，却是早期基督徒宗教信仰之产物。第三，形式批判并没有找到一位非超自然的（non-supernatural）耶稣。不论形式批判如何地将其予以分割，仍然显出耶稣是超自然的，是神的儿子。第四，形式批判只注重福音书中对于时机的特质。福音书的著作是为了某一种特殊的时机或情境——马太福音是为犹太人，马可路加是为外邦人。如此，福音书所注重的是人生情境，而且是在此种情境之下，福音书得以写成。第五，形式批判又认为上福音书对于地理上的，或时间上的细节并不感兴趣；但纯正派的基督徒认这两方甚为重要。

纯正信仰的基督徒认为以上所指出的五点，也即形式批判对于福音的观点，是非常肤浅的。形式批判所用的方法也在多方面曲解了新约的特性。

（一）虽然新约中的福音书，如同形式批判所论及的，并不在时间方面记载下所有连续性的事件，但这并不是说：在耶稣的生平之中就毫无可靠的史实了。在正确的历史纲要的范围之内，每一卷福音书的作者将他的资料编排起来，以达到他著福音书的目的。如果想勉强要求作者们写出他们并不想写的书籍，这种批判法是非常下等的。如果坚称作者们想要写的材料是不可靠的或非历史性的，这也是一种毫无价值的批判法。路加所著的福音书的前言（路1：1-4）很明显地指出：福音书作者所著史实，在历史上是有根据的。福音书确是，也仍然是人类的“好消息”。

（二）形式批判完全误解了福音书的作者。形式批判者将马太，马可，路加看作文件的编辑人，又认为福音书是自相矛盾的记载。这种看法完全曲解了福音记载的一贯性。福音书中有一种基本的一贯性，就是为基督所作的可靠见证。事实上，数本福音书对于耶稣的生平，并没有表示不同的结构；每一本福音书却在某一方面将耶稣生平中的史实见证出来。形式批判并没有在福音记录的一贯性中看到各种不同的口述传袭。

（三）形式批判将基督教与基督隔开。这种研经法的最不幸的假设，就是认为基督教会，而非基督，是福音书主要创作者。然而，我们应当知道，新约的信息，并不是以基督教会，却是以基督为中心（参林后 4: 5）。教会与保罗或其他使徒一样，不过是见证人而已，并非创始人（参林前 4: 1-2）。使徒们的主要使命，并不是要创作薪的传统，却是保存旧传统所传的信息。

（四）形式批判也将基督教与使徒隔开。鲍得曼以及其他形式批判者完全忽视使徒的责任，使徒在世时就是要将早期教会对于耶稣的正确传统，保持起来。使徒们是当时对于基督教与基督的教义及史实的权威根源。徒 1: 21-22 特别指出，在当时只有口头传袭的材料时，使徒们使所传的福音才保持了正确性。使徒们在世以及福音书尚未记载下来的那段时期中，神就是要藉他们保证历史教会的真道的连续性及其完整性。

（五）形式批判也忘记了早期教会与福音书著作完成之间所隔的时日甚短。马可福音若不是著于主后五十年代，最迟也不过是在主后六十年代中。保罗早于主后三十余年间（加 1: 18）听受了福音的史实。福音书著成后，尚有许多使徒，及亲眼见过主的人仍然活着。其间那有人有时间去搜集创作，或流传所谓“社团”中的“典故”或“神话”呢？耶稣生平的史实并没有向众人掩饰隐藏起来（参徒 26: 26）。反对基督的与跟从基督的两方面，都有其见证人。世界各地各族人民之间所流传的神话，中国人间的神话传奇也是如此，都需要极久过错的年代才得以逐渐形成。然而，福音意味着所记的耶稣生平却有历史本身为明证。形式批判并不能推翻其历史性。

第四章 破除神话

在廿世纪神学中一个重要的问题就是“破除神话”（emythologization）。这一个观念在鲍得曼于一九四一年发表一篇论文时，成为普遍化。“破除神话”的观念在欧洲发生了极大的影响；目前此种影响也临到了美洲，甚至达到亚洲。一九六三年时又因英国罗宾逊主教（Bishop John Robinson）发表了“对神诚实”一书，而使“破除神话”的观念更大众化，使人发生了新的兴趣。

鲍得曼教授的思想当然并不能概括在“破除神话”这一个观念之中。我们在前章也提过其他有关的思想。然而“破除神话”确是鲍得曼神学思想中很重要的一部份，而且也是今天神学界最为争论的问题。

（一）鲍得曼的论点中心乃是他认为新约中有两种内容：第一是基督教的福音；第二是古人的世界观有“神话”的性质。福音的要素，即鲍得曼所称的“凯歌”（kerygma，希拉原文的意思乃是“所传扬的信息”）。此凯歌的信息是不能变更的，也不能减除的福音之核心。我们近代的人必须面对此凯歌的信息而接受相信。然而，近代人却不能接受那将福音要素包围起来的神话结构；因之，“神学必须负起责任来，将神话包围中的凯歌解放出来。”按照鲍得曼的看法，“神话的结构”并不是基督教的产物。

（二）鲍得曼认为“神话”乃是“科学前期”（pre-scientific age）未经辨别正误的论说。“神话”的目的乃是要表示人类对自己的认识，却并不赋以一种客观的世界观。神话使用表象或隐喻，同时也利用世人的口语来表达人类对自己的知识。因之，在第一世纪时，犹太人对世界的认识，乃是基于一种特殊的系统，他们认为世界是神所管理的，神的超然大能也自由地运行在世上。第一世纪的宇宙也是所谓“三层的”，天在上，地在中，阴间在下。鲍得曼说，中的宇宙观就是由此种三层的宇宙观。自然的秩序也常受超然的干涉而搅乱。

（三）鲍得曼认为，将宇宙神话化，也影响到早期基督教，以致于将耶稣也神话化了。鲍得曼说：“早期基督教的历史里的耶稣，不久就被转变为神话了。”在新约中描述耶稣的生平时，也使我们看到了神话。所谓历史性耶稣的生平已被转变为神话故事；就是将他作一位“先在的”（pre-existent）神本身，道成了肉身，以他的宝血来赎人的罪，又从死里复活，升天；将来又要再来审判全世界，建立新天地。这个故事之中又加上了所谓神迹的故事：如“天上来的声音”，“胜过魔鬼权势”，等等。我们必须记得，鲍得曼以为新约如此描写基督，并不是史实，却是神话；换句话说：由于当时世人的思想模式而创造了此种神话，以便对自己有更深的认识。这种神话对于廿世纪的近代人是没有用处的，因为近代人相信医院，不信神迹；相信盘尼西林，不信祈祷。我们若要将福音有效地传达给近代人，我们必须将新约中的神话破除净尽，并要发现神话背后的原始目的。这种找出新的原始目的的过程，就是“破除神话”。

鲍得曼认为，此种过程并不是否认神话史，却是要以实存的态度来解释神话，就是说：

用近代人能够了解自己“存在”的话语来解释新约。鲍得曼在此借用了德国的一位存在主义哲学家海德格（Heidegger）的思想。例如，所谓基督由童贞女而生的神话，乃是要以信仰来表示“耶稣的意义”。这个神话的目的，就是要指出“耶稣是基督”，而，基督临到我们是出于神的行事。”基督的十字架、对于耶稣代替并担当世人的罪孽并不发生关系。十字架对于世人的意义，乃是表明信者以十字架作为“新的实存”（newexistence）的表记：因此为了这个新生命而放弃一切属世的安全；这样的新实存才能算是厄超越的人生。

（五）最后，鲍得曼说：新约神话史的基本要点，乃是著重在两方面认识自己。一是“无信仰的人生”；一是“有信仰的人生”。所提的“罪恶”、“肉体”、“血气”、“惧怕”与“死亡”等，都是神话对于无信仰的人生所加的解释。用实存主义的专名讲来，这样的人生，都是受着会消亡的暂时与目前的现实所束缚。

反之，有信仰的人生，就不再倚靠或追求看得见的，暂时的现实；却是能够叫我们从以往的束缚之中，得到释放，并能叫我们有一个向神赤露敞开的前途。鲍得曼认为，这是“末世论”的惟一意义。真正朝向未来的“末世论”式的生活，乃是不断地以决志及顺服而得以更新的人生。

鲍得曼解经有其可取之处；例如他特别指出，当我们向近代人传扬福音的时候，我们必须要了解他们。他也特别指出，当我们传播福音时，也应当将福音的真理实践出来。然而，鲍得曼的“破除神话”的方法，我们觉得有讨论的余地。

（一）“破除神话”毁坏了基督教在历史上的基础。的宗教变成神话的宗教。鲍得曼认为“耶稣并不是由圣灵怀孕，从童贞女马利亚所生。虽然曾在彼拉多手下受害，并且被钉死在十字架上；但?并没有下到阴间。第三日也没有从死里复活；?也没有升上高天。?并没有坐在父神的右边；?也不会再来审判活人死人。”鲍得曼认为这些话并不能按字面实际的意义来解；这些话都是神话性的，并没有表示任何历史上的客观实际。鲍得曼又认为“三位一体”的真理也是神话性的；耶稣基督替我们死，赎世人的罪；因信称义，圣灵的工作等，也都是神话。因为是神话，都要加以破除。如果按照鲍得曼的说法来破除他所谓的这些神话；那么基督教就没有任何基本的信仰了。所以当鲍得曼破除“神话”时，也即将基督教的基本信仰毁去了。

（二）早期的基督教受着耶稣基督的位格及工作所赋与不可磨灭的影响。早期教会与神学的产生，完全是因为耶稣基督的教训与工作；没有其他的力量或影响能使教会建立起来。但鲍得曼却试以把耶稣的影响减低至零度；他又假设说：于短时间内，即耶稣复活升天之后，到门徒著福音书之期间，耶稣的一切言行都已遗失了，或毁去了；因之凡记录下来的也都不可靠。这种怀疑派的态度完全没有立足之地。我们必须记得，耶稣是所有门徒的先生，因之他比门徒及早期教会的社团更大，一切的教训实在都是由耶稣基督而来。

（三）“破除神话”好像新纯正派一样，乃是深深地受到以人为中心伯哲学，即“存在主义”之影响。破除神话法的论点，惟一的目的是，乃是要指出新约的神话，能以告诉我们关于人类的实存。然而鲍得曼完全不明白基督教乃是彻底地以神学为中心的特质。新约真正的目的，乃是要宣扬至尊的神，要藉著?儿子耶稣基督来拯救罪人；而且将来还要再来，自天而降，审判世人。所以新约的中心并不是人，乃是神以及?的工作。

（四）“破除神话”有如十九世纪的宽大派，对于新约中的超然主义完全存以极端怀疑的态度。由此，这一派神学也常称为“新宽大派”或“新新派”。鲍得曼的破除神话法所求达到的目的，就是要彻底拒绝古老基督教所坚信的超然主义。所有鲍得曼称为神话的教义，新约却称之为事实。可见鲍得曼的神学，不过是一种新的人本主义。然而新约却绝对持以“神为中心”的特质。

（五）鲍得曼又认为，如果要使福音迎合近代人的需要，就必须不再提到人心的堕落败坏。然而我们知道，并不是“破除神话”，却是圣灵自己才能将罪人的盲目不信除去，并叫他们看到福音之光。无论我们想用什么方法（不论是好是坏），将福音来适应近代人，都是失败，因为对于一个“属血气的人，不领会属灵的事，反倒以为愚拙。”（林前 2：14）

第五章 救恩历史

廿世纪神学的另一个重要观念，是“救恩历史”（Heilsgeschichte）。在近代西方神学思想中，使这个观念有更深意义的人，乃是瑞士的新约学者，顾鲁门博士（Dr. Oscar Cullmann）。这个观念的起源可以追溯到十九世纪的德国学者们，如哈夫曼（J.C. K. Von Hofmann）及许拉德（Adolf Schlatter），然而在廿世纪中，顾鲁门博士却是阐扬“救恩历史”的最有力的人。甚至于有一个英国学者，认为顾鲁门所发表的某一部书为“近代六大重要的神学著作中之一。”

我们将顾鲁门的神学思想放在这里来研究，有一种特殊的意义。因为我们已经先介绍了两位近代著名的神学家，而且他们两人也都深深地影响顾鲁门的思想。顾鲁门的论点有些是受到巴特和鲍得曼的影响，有些是对他们两人之观点的反驳。从巴特的思想方面，顾鲁门的救恩历史曾借用了一种对历史的新的重视；他也因受到巴特的影响而特别重视对于新约的了解，就是我们必须以“基督为中心”才真能了解的意义，同时也特别看到“信仰”是神圣启示中的一个主要步骤。顾鲁门从鲍得曼那里借用了许多形式批判的解经法，以重建他自己对新约基督教历史的看法。正因他与前两人的密切关系，我们也可以将顾鲁门的思想归类“新正派”之中。

同时，顾鲁门并不愿被认为他自己完全与前两人一样地采取相同的看法。他特别指出巴特与鲍得曼曾让外侵的哲学思想“来腐化他们对新约中自然的、独立的信息的了解。”顾鲁门认为，尤其鲍得曼一时冲动便将新约信息分为偶然的，或主要的两种，完全是武断的、幼稚的看法。顾鲁门说：我们必须以新约本身的信息来了解新约。

顾鲁门虽受到巴特与鲍得曼的影响，但也因为他与前两者不同，因此他的思想比其他“巴特派”的人更易于为西方保守派的神学家所接纳。他的著作比巴特与鲍得曼的著作更重视的解经法，却很少受到实存主义与其他哲学假设的影响。他竭力让本身的解释来判断他自己的思想。他会竭力反对形式批判中各种过份激烈的要点，也曾反驳“破除神话”的方法。他批判“破除神话”法时，特别不断地指出历史乃是了解重要之点。“救恩历史”的中心思想，就是要指出神在历史中行事；这个思想的重心与保守派的神学不谋而合。这一派的另一要点，就是重视“基督论”（Christology），这也是保守派所著重的。在顾鲁门著作中有一本很有助益的书，就是专门以解经法来研究新约中耶稣的名称。在此书中，他特别指出：“早期基督教的神学，事实上，全以基督论为中心。”

救恩历史学派几点主要的思想可以概论如下：

（一）救恩历史特别著重历史，以及神在历史中的启示。时间是神在基督里完成救恩的场所。神的启示与救赎是基于历史上的实际，并不是基于鲍得曼所说的教会所发明的神话。

（二）然而，这个重视历史为启示的工具的看法，并不因此就能说一定是基督教的最后权威论据。最后权威论据乃是“神圣历史”（holy history）顾鲁门认为不过是最后权威论据的

记录，本身却并不是实际。同一派的旧约学者赖德（George Wright）会说：神所给的启示并不是在历史上所说的话。却是在历史上所行的事上表明出来。新约也可被称为神“工作启示”之行动的见证。

（三）这个救恩历史的中心要旨就是救主耶稣基督的降世。顾鲁门认为所有的历史，所有的时间都是一场世态剧，而耶稣基督乃是这场戏剧的主要人物。新约时的犹太人认为这位弥赛亚救主的降世，乃是宣告世界的历史即将结束，历史的中心临到之后，将要来的“荣耀的世代”就要开始出现。证明拿撒勒的耶稣即弥赛亚，因之，新世纪在?里面确实已经来临了。

（四）因此，这也就是说，他们对于末世论有了一种新的看法。顾鲁门认为，末世论包括了一切救恩大功，从道成肉身开始，直到主再临时才结束。将要来的世代之福泽，已经因基督的工作与见证临到了我们，但完全的祝福，却要等到神国的权能荣耀大大地彰显出来时，才真正的得以成就在地上。教会可以说是已经达到了神救赎计划中的最后的一个局面。最后胜利的战争已经打过了。这样看来，人类一切的历史，不过是一种世态剧，而的历史是一切行动的中心。不信的人虽不承认，但顾鲁门认为，我们基督徒必须以教会神圣历史为解答一切历史问题的端倪。

（五）一个救恩历史的注解者若要了解这一点，必须以演员身份来成为救恩历史中的一份子。从这一方面看来，本救恩历史派很近似巴特派的想法。假使我们在救恩历史中无份，那么历史对于我们不过是普通历史。但我们若因信而在救恩历史中有份，这就成为我们的启示。这救恩历史派的学者虽特别重视历史，但他们仍不愿承认救恩是客观地赐给我们的，而且是人人都可以得到的。他们却不断地讲到“宗教经验或决志不过是启示的支点（fulcrum of revelation）。 ”

有如我们曾经指出，顾鲁门以及救恩学派所重视的，似乎在多方面很近似纯正派的神学；此外，我们如果小心地将顾鲁门的全部思想中的精要撮取出来，也可以用来增强我们纯正信仰的基督徒对于历史的看法。他特别重视救恩为历史上的事实，而且以基督为中心，很可以用来矫正“破除神话”派的形式批判法。他对于耶稣第一次降世以及?再来之间的关系，所看到的亮光，很可以用来矫正以前保守派的种种看法。他自己对于的注释法的顿悟，也可以说于研究的方法上有极大的贡献。

然而，同时我们福音派的基督徒也必须注意到他在讨论救恩历史时的各种弱点。

（一）顾鲁门虽然对于鲍得曼的形式批判所获得的可疑结论并不满意，但他却又觉得这些形式批判法确能“帮助我们更接近历史上的耶稣；”他同时也承认形式批判所用的方法“证明古时的基督徒社团曾偏离了耶稣为中心的教训。”简言之，形式批判法指出是早期基督教社团的产物，并不是耶稣生平与教训的可靠记录。顾鲁门自己虽曾批驳鲍得曼利用形式批判是不对的，然而他自己，终于也常将与神的圣道分隔开来。例如，他说：所记的创世的故事，以及主再来的故事乃是“神话”。他并不愿意完全承认启示的实际是默示于上的，同时也是不能有误的真理。

（二）关于顾鲁门的启示观，我们必须注意，他乃是受到巴特的主观论极深的响。保守派的信徒认为我们必须有圣灵光照以及?启迪之工，才能了解神的启示（林前 2：14）。然而

救恩历史派的人认为，人若不了解，就不能是启示。前“今日基督教”（*Christianity Today*）的主编，亨利博士曾如此说：“他们将启示的可知性系于人的主观决志；又将启示与神圣的真理客观的教训，以及神所赐的有权威的，所默示的分割开来。”

（三）如果单注重神的行事为启示的媒介，那么他们就忽视了以下各重要事实：“第一，行事是无声的，除非加上圣这（即有声的言语）的启示，才会对我们发生意义。‘救恩历史’并没有给予言论传达的交通一种合宜的地位。第一，因忽视圣道启示，也就疏忽了用言语传递给我们的真理在救恩史上所占的一席重要地位；美国费城西敏神学院的慕瑞教授（*Professor John Murray*）曾指出：救恩是要救完整的人（*the whole man*）。因之，也就包括了心思的证明。“但如果没有真理来更正我们个人的生命，如果没有真理来证明我们的意思，那么救赎怎能说是对于整个人生都发生功效呢？”在这一方面能满足我们的需要，“救恩历史”却不能。

（四）顾鲁门以基督为中心来建立他的历史或侍代哲学。但因为他太注重基督的工作，所以忽视了，甚至于否认了基督在本体论方面的神性。他反覆地说：新约几乎对于基督的本体上的格位不感到任何兴趣。同时，他也冒了使基督教完全以基督论为中心的危險，（巴特常犯此谬误）因而忽视了三位一体之神中的其他位格。我们不否认早期的神学会重视基督论（林后 13: 13）；然而基本上讲来，早期神学仍是以三位一体的神为中心的（参罗 8: 31-39；约 1: 18；林前 15: 28）。

（五）顾鲁门认为“永恒”不过是“无止境的时间”。如此看来，他似乎破坏了真正永恒与时间的特殊区别。永恒或“永生”并不单是无止境的生命。永生乃是这个世代过去之后，将要来到的世代中的生命（但 12: 2）。当那青年财主来问耶稣说：“怎样承受永生？”（可 10: 17）他并不是想得今生的长寿，乃是想到复活以后的生命；耶稣回答时也表明有同样含义。永生乃是神的国度中的生命（可 10: 23）；乃是我们将来的世代中要承受的生命（可 3: 30；太 25: 26）。对于保罗也是如此：永恒的生命乃是整个救赎过程中至终必要获得的目标（罗 6: 22；罗 3: 7）。约翰的福音书中也采取同样的看法（约 3: 36；5: 39；12: 25）。

（六）顾鲁门又说，时间不单是限于人类及宇宙的概念。他认为神在时间的概念方面讲来也是无止境的。神的永恒被认为不过是无止的时间，从某一方面看来，我们的时间也是神的无止时间的一部份（“基督与时间”第六十二页）。这种看法将神与人之间的界限抹去了。他说：“神与我们世人一样，是受着另一个‘神’——时间——的限制；因为时间不但将我们、也将神包围。”（请以此来比较出埃及记 3: 14，约 8: 58。）因顾鲁门不了解神的永恒性，也就可以看出他为什么不愿意在他其他的著作中为“基督的先存”（*the pre-existence of christ*）辩正。

第六章 世俗化神学

廿世纪西方思想倾向之一，就是要将社会世俗化；在过去的十年之中，此种世俗化的思想也开始很明显地影响到神学本身。有如一位保守派的基督徒曾这样指中，“世俗主义者虽然早就觉得神的观念已经过时，但他们仍不敢对敬畏神和爱神的态度。”

然而，甚至于此种妥协让步的态度也在急速地改变。所以最近有一位新闻观察家，看到世俗主义更激烈的态度及倾向，曾预料说：“在本世纪末，真正坚信福音的基督徒在西方将是极少的少数，这是今天我们社会中世俗主义倾向的最合理的发展。”

近代人去世俗主义态度远避神”最大胆的表现，就是那些首称为是“世俗化神学”的学者们。世俗化神学运动存许多极端；我们很难给下一个定义，但是我们仍然不能不加以注意。我们可以说：一度风行的“神已死亡运动”，作为一种神学风尚，目前已经“消亡”了。然而，若将这运动看作世俗化神学的一个支流，就会继续不断地在今天教会里五花八门的教训中发生影响。今天新神学中的另一个风头人物就是英国的罗宾生主教（Bishop John Robinson），他的畅销书“对神诚实”，使这一派的激烈思想重新抬头。罗宾生的书开卷时即下断言诉“神在天上”的观念（不论物体方面，形上学方面，或在隐喻方面说来）都已是过时的看法了，因之是借娱的，没有意义的。廿世纪的神学中必须有一个新的（神的形像），并要有一个彻底重写过的基督教义。罗宾生借用了田立赫（Paul Tillich）的用语，说：“神是我们存有的基源”（God is the Ground of our Very being），神的教会原来就不是为宗教人（religious men）设立的组织。新基督教信徒的格言，必须是：“爱神而行任何你所喜欢的事。”他说：教会与世界之间的界限必须除去。

另一个世俗化神学家郭克世（Harvey Cox）在他所著的“世俗城（The Secular city, 1965）”一书中，也提到同样的条件。郭克世的书曾认为，神学世俗化并不是福音敌，却是福音的果子。他认为“世俗化”的意义乃是指一种历史的进程，在这发展的过程中，社会逐渐地从教会的控制之下得以释放出来，同时也表明形上学的系统已经终止了。郭克世的“世俗城”所注意的主要中心“世界”，并不是“教会”，或是超然的境界。郭克世也以同样的态度说：我们必须对的神重新下一个定义，这位神应该是一个世界的神，并不是一位有限制的宗教境域中的神。

郭克世与罗宾生等人这样地传扬世俗化神学，已经超越了西方人向世俗社会投降的可悲现象。因为世俗化已经侵入了神学与教会。甚至于有人认为，我们不必再讨论“基督教世俗化的问题”，因为基督教已经世俗化了。我们现在应当讨论的是“基督教怎样在世俗化了之后，仍然能向人作见证？这可以说是今天基督徒的急切重大的使命。”

我们在这一运动（是否可称为运动呢？）之中，发现有许多对立的、矛盾的看法。然而，在这运动之中（虽然是杂乱无章的）仍能找到几项要点是有同一出发点的；有如今天的热门音乐中也能找出某些相同的和音。

（一）世俗化神学家认为今天世界的问题，应该是基督徒所最关心的事。他们最憎恶的是今天的教会不能面对社会的政治邪恶，且自我辩护，推卸责任。对于此点批评得最严厉的，是庞厚佛（Dietrich Bonhoeffer）。庞厚佛是德国一位牧师，在第二次世界大战时期，因为于谋杀希特勒的计划中有份，而被纳粹处死。庞厚佛的实际行动精神，就是今天世俗化神学的精神。这也可能是他被一切世俗化神学家视为这个运动的先锋的主要原因。这个运动的许多标语，都是庞厚佛被处死前，在监狱中所写的信件与日记上摘录下来的。

庞厚佛倡议一个“非宗教的基督教”，因为我们活在神的面前而似乎神并不存在。他的宣言并不是专为反对祈祷崇拜，也不是反对教会；却是反对一般人认为在地球上有些领域或人生范围，并不属于教会的观念。“基督并不能被关闭在所谓教会的圣洁社会之内。”

（二）世俗化的神学家都认为甚至于我们的神学也当表达世俗化的精神。郭克世说，我们应当不再讨论过时的本体论（即本质与实体的观念 *ideas of essence and substance*），知应当开始讨论有活力的行动主义，及其功能。罗宾生主教说：“我当如那个世俗化的神学家的极端者，范毕伦（Van Buren）的看法：“我们必须将神忘掉。”他又说：我们必须在“没有神”的先决条件之下，重建基督教。我们必须以耶稣为人类存在的规范。

（三）世俗化神学家又坚称教会与世界的区别必须完全除去。普世基督教协会（The World Council of Churches）为了迎合这种世俗化的思想，甚至于在第二次大会（1954）时，将以前的主题：“基督教会与世界的希望”，改为“基督为世界的希望。”后来普协在新德里（1961）开会时，再干脆地将“我们”两字，从“我们的主耶稣基督”一语中除去。因他们认为，有了“我们”两字，可能会表明教会与世界的分别。他们认为，教会应当参加一切政治与革命的活动。因为他们认为这些连合，正是神活动的地方。为了此种愿望，他们对于“传福音”的意义也加上了新的注脚，不再是呼召人来悔罪改过，或信仰基督；他们却说：新的传福音活动乃是在贫民中的社会工作以及政治活动。

（三）世俗化神学不再讨论到超然的事。对于耶稣为一个完全的人，在人生中非常接近神的老式宽大派的观点，重新被用来讨论。罗宾生曾如此描写基督说：“?是一扇向神启开的窗户。”耶稣的赎罪之功，变为只是“因他（耶稣）的爱而完全为别人而献出自己”；因此“他（耶稣）也将人类能以互爱的基源显示并表明出来。”世俗化神学当然也就否认耶稣再来，并要建立天国的超然现象。他们所知的，只是此时此地目前的世界。许多世俗化的神学家们称“天国的观念”为“逃避现实的出口”。我们改革宗的基督徒对于“世俗化基督教”的此种看法的反应是什么呢？我们看到这些人似乎是赶上了时代的精神（我们也看到，这些人又似乎是被时代精神所赶上）。

我们也必须谦卑下来，承认今天的教会并没有成为“世上的光”或“地上的盐”（太 5: 13-14）。耶稣曾严严吩咐我们要去关心世界上的邪恶，并要去改正世上的不义；不平（太 25: 31-46）。然而我们不能认为“世俗化神学”达到了所教示的“光盐”的目标。

（一）世俗化神学家不断地否认对于神所作的见证，也不了解对世界、对人类的看法；罗宾生主教对于之神观念完全是一种讽刺；郭克世的“世俗城”一书，所用的解经法也是非常暧昧不明。

(二)世俗化的神学家与今天世人的心理态度不谋而合,因为他们崇拜近代科技的成就,彻底接受,毫不怀疑。保罗在罗马人书一章至三章中所描写的世俗化的人,在他们的书中完全加以忽视。世俗化神学,因为完全疏忽了近代人类及世界中的罪的实际,也同样地看不到今天世人科技发达的结果,乃是发展为毁灭性的武器;例如,近代科学能够释出原子力能,却用来制造原子弹;当时纳粹德国能够于短期内谋杀数百万犹太人,也是因为得力于近代科技的杀人法。

(三)世俗化神学家,因他们敌视形上学及本体学、他们也使教会与世界的区别除去了。教会不再是神的子民,在基督里被选上,蒙召从世界中分别出来(林后 6: 14-18)。他们借用巴特的术语来为教会重新下一个定义:认为教会不过是一种“功用”的是要服务世人;或在世人中间服务。世俗化神学完全忽视了神呼召百姓的目的,不单是要服事,而且也是得要得新的生命,有了新的身份(参出 15: 13、16; 申 32: 9)。由于神的爱,祂不但是呼召我们作为仆人,也拣选我们作祂的儿女。

(四)世俗化神学家坚决地反对上基于神国再临的末世论的教训。他们所看到的惟一的国度,就是今世目前的国度。我们改革宗的基督徒也不否认今世之国度,并相信天国目前已经存在(太 12: 28; 路 17: 21),然而神国实际临到,却是在将来,而且决不是以人为中心,却一直是以神为中心。除非这个世代结束了,善与恶的区分完全显明了(太 13: 47-50),神的国就不会完全地临到。

(五)世俗化神学家都用那以人为中心的新约研究法来建立他们的神学;然而新约本身却完全是以基督,及神自己为中心。所提的惟一的国度,不是以人,乃是以耶稣的工作,格位为中心(太 11: 11 起; 12: 22 起)。所提到的惟一国度的工作,不是出于人,乃是出于神(可 4: 26-29)。

今天世俗化神学所以风行,乃是因为今天的人类渴求重新为基督教下一个定义,以致于能在近代思想下站立得住;同时也要将适合于廿世纪人类的言语,重述基督教的信息。然而我们认为对于此种渴求,只有一个解答,就是要在一个只见目前,只顾自己的世界中,以改革宗的神学思想,用适合近代人心的言语,将神的福音传给世人。

第七章 情境伦理学

今天西方世界的情境可以说是已到达了“基督教后期”(Post-Christian)，传统上的基督教伦理观早已被许多人所抛弃。有如美国的一份大众化杂志所说：“我们今天所看到的是古老的道德已经消失了。”所谓“情境伦理学”(situation ethics)或“新道德”(the new morality)是另一个有力的明证，今天的世人已离弃了所指示的伦理道德的准则。

这个情境伦理学的运动，由于其伦理原则的基础是出于人，以巴特、鲍得曼以及田立赫的思想为基础；由于其神学基础不是纯粹地以为中心，却是以实存主义神学为中心；不是出于纯正信仰，却是基于新正派的看法；所以因罗宾生主教的“对神诚实”一书之发表，立刻大大风行，被世俗的人奉为圭臬。或许最引起人注意的，还是要推美国麻州剑桥圣公会神学院社会伦理学教授富莱秋(Joseph Fletcher)所发表的畅销书：“情境伦理学”。

所谓“情境伦理学”，尤其是富莱秋所下的假设，乃是基于实用主义(就是认为凡有用的或有效的事，就是对的)；相对主义(惟有爱是常存的，其余的事都会变的)；实证主义(信仰的命题被肯定不是出于理性的证据，却是由于志愿的接纳)；个人主义(我们所关心的不是事物，乃是人)。富莱秋所描写的光景，也可以代表东方各国的知识阶级，尤其是中国，韩国，以及东南亚各国都曾受过孔教严紧的法理主义的影响，而目前也已开始对儒家思想发生反抗，想在世俗社会中找到新的价值。在新旧交替，青黄不接之期中，任何思想都乘虚而入；今天中国，东南亚各国，或韩国的知识份子已经怀疑儒教伦理的价值，同时又没有更高的价值来替代其地位，因之这种“情境伦理”就很容易乘虚而入，所以我们必须要特别注意，并要将真正上的伦理原则介绍给远东的人民。

情境伦理学最受人欢迎，并使人发生兴趣的，是对于“性道德”的一种“放任主义”。我们要看一下这种新道德的论点究竟是什么。

(一)情境伦理学与“传统伦理”有许多地方是背道而驰的。情境伦理学自称为是古老的道德律，规范，以及生活行为上的道德原则的反动。罗宾生说：古老的道德是演绎法的，开始必须有绝对的标准，永远是对的，决不会改变的；“新道德”却是归纳法的，以人为起点，乃是著重“人比原则更有优先权。”旧道德乃以整体开始而达到个人，新道德乃是以个人开始而达到整体。罗宾生特别攻击基督教传统的伦理，他认为此种伦理是“反人性的”(antihumanist)乃是以超然的原则为根基，有时也忽视了人的需要，人们也不论任何境况之下，必须要奉行此种伦理。

(二)从情境伦理学的名称上就可以看出，新道德是著重“情境”的，或如近代哲学家所称的“存在的实际”(existential reality)。行动若有错误，不是因为原则，乃是因为情境。用罗宾生的话来说：“无一件事的本身可以被标榜为”错误的。“例如，一个人不能武断说：‘婚前发生性关系’或‘离婚’此二事的本身是错的。可能在一百件实例中有九十九件确是错的；但我们不能说这种事件的本身在内在性方面 intrinsically 来讲是错的；真正内在性的

恶乃是没有爱。”按照此种看法，基督教的伦理就不是一种不变的教训了。罗宾生认为不变的伦理系统完全是法理主义的，也即无人性的。

（三）所谓惟一的或终极的行为范畴并不是道德律，惟不自私的，自我牺牲的“圣爱”（agape love）才是行为的规范。这个圣爱惟一的榜样乃是耶稣。罗宾生借用庞厚佛的话来称耶稣为一位“为别人而活的人”（the man for others）。罗宾生与富莱秋都认为，真正在内在方面的邪恶是“欠缺圣爱”。真正在内在方面的善即有“圣爱”。其他一切都算不得什么！圣爱是基督徒决志行事的惟一终极准则。

（四）圣爱一定会盼望我们的邻舍得益，决不会受我对他的喜憎所影响。圣爱不是一种出于感情的，或是情绪上的道德；却是一种态度上的德行，是出于意志的；因之是我们可以定意而表现出来的。用罗宾生的话来说：“如今存在的只有圣爱，因为圣爱几乎有一种自然的指南针，能够出于本能地满足别人最大的需要，而且能够完全自动地适应任何情境。”

（五）基督教本有的道德规律宣称人们不能因为有好的目的，而不择手段；然而富莱秋却说：“只要有正当的目的，就可以使用任何手段。”任何行动若没有正当目的这种行动就毫无意义。不正的手段是否常会勾销正当的目的呢？情境伦理学认为不的。我们的世界万事都是相对的，所以任何行动都要以当前的情境而定。例如：“假离婚在情感上或精神上讲来对于父母和子女都是有利的，那么这家庭，因了爱的求，倒不如离婚为妙！”

情境伦理学在某些方面看来似乎是很像所指示的教训。有如使徒保罗说，我必须要谨防法理主义的危险（参加 4：8-10；西 2：20-23）。有如使徒约翰、我们必要指出圣爱的重要性（参约壹 4：7，11，12，21）。有如耶稣自己，我们必须要指斥利赛人的态度，因他们认为人是为了律法，并不认为律法是为人为设（参可 2：27-28）。然而，任何基督徒若是甘愿遵守主基督亲自所指示的道德行为与规范，就不能同意情境伦理学的看法。我们参攷前“今日基督教：杂志主编所下的批判，可以指出情境伦理学有以下数点错谬之处。

（一）新道德因为要使对于道德的抉择不受神圣诫命及客观道德原则的制裁，因而不断地将“圣爱”降贬为“情欲之爱”（eros）。圣爱的内容是神的律法，如果圣爱没有内容，在性质上看来就不是“爱”。如同保罗所指出来的，律法在爱邻舍的事上得以成全。像那“不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，”或有别的诫命，都包括在“爱人如己”这一句话之内了。爱是不加害于人的，所以爱就完全了律法。”（罗 13：9-10。）

（二）新道德因为将道德责任看为“当时或片刻”的反应或遭遇，因之阻碍了基督教所要求的有恒的，可以预料的生活行动的模式。”

（三）新道德因为要将整个道德责任削足适履地配合圣爱，以致于忘了一个人对于正义的行动所负的责任，同时也因为此种态度，而只以主观的看法来处理社会的伦理了。

（四）新道德因为完全与宇宙中至尊的神所启示的中的道德脱了节，又说中所指示的规范是可以修正的，更认为只有圣爱才是伦理生活中不变的准则；因之此种新道德的看法虽自称为以的教训为南针，却显然地是不合乎的教训，也受到的裁判。虽然倡导新道德的人有时以为依据，却并不因此就证明新道德是高尚的，有价值的。反之，更使人尊重的教训，因为在廿世纪之后那些倡导新道德的人，也不得不承认教训的价值，所以他们也自称为是受到教

训的影响。

（五）新道德想将道德的理论 with 超然的创造之主分开；罗宾生主教，一方面否认神为一位至上的有位格的超然“存有者”（supreme personal supernatural being），也否认神是自有永有的；另一方面他又想建立这个新道德系统。罗宾生借用田立赫的术语，说：凡是讨论到“究极”（Ultimate）的文字，都是相对的，也是象征性的。神不再是那位将善与恶，正与邪分别开来的神，却不过是一位“所有存有的基源”（Ground of all beings）。这样的一位神是太微小了，太受限制了，怎能对于所谓情境伦理学的圣爱给以动力呢？因之新道德所谓的圣爱不过是受著一位神话式“存有”来支持，这样的伦理是不能有坚固的基础。

（六）新道德也否认耶稣对于他的门徒道德上的命令；福音书中所提到的，耶稣要门徒遵守道德的命令，如此也就显出门徒对主的爱了（约 15: 8-18, 14），然而他们却反对上的此种教训；因此，新道德也就无权利说他们乃是真正地宣扬基督教的伦理。

（七）情境伦理学对于人性及人类的罪性的看法，非常幼稚。他们假定“圣爱自有一种内造的道德指南针”，而且完全没有受到人的罪性及败坏的本性所影响，因之会本能地采取适宜的抉择。这种看法完全与保罗所讨论的人类败坏的道德标准（罗 1: 18-32 或 3: 10-18）相反。单由人心所欲的“爱”，不能选择智慧的享，更不能以别人的福利为最后的抉择（太 15: 19）。人的抉择总是以自我为中心。路得马丁说，“理性是娼妓”，“爱情若没有神救赎的大恩，也能像理性一样。”

（八）情境伦理学所建立的思想教训，完全不提到悔改，审判，信仰与救赎。有一人曾指出，罗宾生所给人的印象是认为，近代人是何等的成熟，以致于人类除了他们自己以外，并不需要任何外来的属于灵性方面的帮助。著者认为，情境伦理学所说的人类是自足的，不需外来帮助的这种看法，引起了东方及西方的非基督徒界所注意。情境伦理学完全不要求人负起道德的责任，也不需要以神学为根基，还有什么系统更适合于“属血气的人”呢？

第八章 希望神学

一九六五年，正是“神已死亡”的运动高潮时，也即一般人担心到基督教无神论将要复兴时，有一个德国杜平根大学（Tubingen University）的年轻教授（一九二六年生）开始在神学方面发表新的著作。我们虽还不能说这种新的神学思想将成为一种运动，但这位教授慕德曼（Jurgen Moltmann）的书名“希望神学”（The Theology of Hope），及本书的内容，已经获得了今天神学思想界的大大重视。

慕德曼的“希望神学”的思想；已经有更多的作者接纳并加以发扬——有慕尼黑的潘恩波，又有马尔堡的彭兹（Ernst Benz Marburg）。有人认为前者为此运动的系统神学家，后者为历史学家。然而本作者却认为潘恩波很可能是属于另一个运动（参看本书第九章），可是我们仍可以将这几人归类起来，因为他们都著重于同一思想，并都一同合作以形成一种新的思想系统。

美国已经开始注意到慕德曼的观念，他的著作发表之后不到两年，即有英文译本出版；对于一般的译作讲来，速度是非常快的。在美国的神学家之中，有一路得会的青年学者，白赖登博士（Dr. Carl Breaten）似乎是与慕德曼有相同的看法。从这方面看来，这种思想也很可能在美国开始一个新的运动。“希望神学”特别乐观及重视文化的看法，可能会比奥泰哲（Altizer）范布伦（Van Buren）的悲观及分化的看法更能吸引美国的神学家们。

慕德曼的“希望神学”发表之后不久，他第二本书“宗教、革命、将来”一书，也被译成英文（一九六九）；本书特别指出他以前著作对于伦理、实践方面的影响。慕德曼的第一本书乃是要叫我们重视基督教神学的末世论，并特别指出及批判鲍得曼的实存主义神学；慕德曼第二本书却使保守派的神学家觉得他们对慕德曼的看法也不能同意。因为慕德曼一方面批评形式批判法将历史分化为“实存上信仰的片刻”，另一方面慕德曼自己也将历史分化为“未来”（第一书），又将未来看作革命（第二书）。

（一）要了解慕德曼思想的关键，就是他的“未来式神学”的观念，即以为神也是受制于时间的过程。在这个过程之中，神并没有完全成为神，因为神是时间的一部份，而且也是向“未来”进展的。在传统的基督教思想中，神与耶稣基督是站在时间之外的；然而在慕德曼认为，的神，是一位“以未来作本质”的神。神并没有启示出?自己是谁，却要启示出?将是谁。神在今天对我们有实际，是因为?对我们的应许；是因为我们对?的盼望。慕德曼认为我们对于这位“希望之神”只能指出?的行动与作为。我们的神成就了?的应许，建立了?的国度之后，就能显出?确是神。神不是绝对的。神是赐应许的信实的神；应许是在未来才得以成就，故神自己也是受未来所决定的。

（二）慕德曼又认为所有基督教的神学必定要配合末世论。但什么是末世论呢？不是传统上所信的盼望耶稣基督第二次临世。慕德曼解释末世论为“对未来的敞开”，也即“未来所包含的自由”。神并不存在于永恒，或超然的境域。时间也不会某天某刻结束。未来对

于人，对于神都是一样，是一种“未知之量”（unknown quantity）。

（三）改革宗的基督徒特别指出耶稣复活与末世论之间的关系。复活的基督是“初熟的果子”（林前 15：23；徒 4：2）。耶稣基督的受死与复活是神对于我们将来复活的保证，也即最后复活的初步；历史上的事实，使我们的将来有了意义。然而，慕德曼认为，耶稣身体复活是否历史事实的问题无关紧要。耶稣基督是否在一千九百多年之前带着身体复活了？慕德曼认为，这个问题不是问题。他说：我们不能从加略山看新耶路撒冷。传统上讲来，基督的复活，是将来复活的历史基础。慕德曼却说：将来的复活乃是耶稣复活的基础。因之，我们不能站在“耶稣的空墓”那里向前瞻望；我们却要将我们自己放在将来最后复活的地位上，向的回顾。

（四）然而人们不应该消极地等待“未来”。他也必须积极地参加社会活动。教会的使命就是要传道，所传的道要特别指出：人活在目前，却要让“未来”来支配每一个个人，以致于可以使他勇往直前，采取行动，因而能塑造“未来”。今天教会在世的目的，并不是要“报导以往”，乃是要“改造未来”。“目前本身并不重要，今世重要的事，乃是要让‘未来’来支配每一个个人……”人必须自觉他自己有弥赛亚的可能性（Messianic possibilities）。

（五）我们若要在社会之中领悟“未来”，我们就必须抛弃社会之中的“以往”。慕德曼认为，神在创造宇宙时，并没有给世界一个固定的形态或结构。慕德曼完全与传统的基督教信仰相反，他坚持说：神并没有定下必然的形象，以致于在“未来”时可以实现或成就。未来的意义是自由，自由是相对的。

（六）教会的目的就是要成为神的工具，藉着教会，神才能使社会，使世界达到和平。有一位作者在讨论慕德曼时说：“恩惠的国度与权柄的国度联合了起来。”教会如此参加社会的活动，有的时候甚至于可以利用革命的方法，但革命并不是惟一的方法。若是在利用革命的方法，以将社会推动，并进入未来的过程中，所谓“暴动或非暴动”的问题，并不是真正的问题；慕德曼称此为“幻觉的问题”。事实上，只有一个问题，就是以“正义或不义”的态度来利用暴力；真正的问题乃是我们所用的手段是否能配合我们的目的。

这种“希望神学”也是一种“世俗化神学”，我们也可以看到，这种运动深深地自觉到教会对世界的责任。改革宗的基督徒在某方面看来，也可以同意慕德曼的思想，因为他自始至终认为生部末世论的书。我们以前常将末世论放在神学著作的结尾，没有把这种态度、观点用在我们日常生活之中。然而，我们今天听到了神的呼召，要我们立刻采取行动（彼后 3：10-11）。

但任何一个纯正信仰的改革宗基督徒，也一定会看到慕德曼极其严重的错误，同时如果人若遵照他的看法去行的话，世界将成为一个非常可怖之地。

（一）慕德曼虽以上的名词，如“末世论”，“复活”，“应验”等为烟幕。来遮掩他神学系统中的革命理论，其实他的思想受到马克思的影响更深于基督。有人指出慕德曼著第一部书时，完全是为了要批判德国的无神论者，马克思主义的勃洛赫（Ernst Bloch）的书“希望的原则”。但从慕德曼的第二部书中可以看出，他们两个论战的结果，彼此都受了影响；勃洛赫受到了慕德曼的影响，但慕德曼也受到勃洛赫的影响。

（二）慕德曼虽提到末世论，但并不是以的教训为中心。所指示的末世论的中心，乃是神的儿子耶稣基督要再临，并要拯救自己的子民。当耶稣基督在一千九百余年前受死复活的时候，“末后的日子”就已经开始了。（参徒 2: 17；来 1: 2；约壹 2: 18。）有一日，当耶稣驾云降临时，“末日”的结束或成就之期才真正来到。然而，我们从慕德曼的末世论中并没有看到耶稣基督，更看不到以神为中心的末世论。慕德曼的理论是以人为中心的，是人类对于自己的未来或前途的瞻望。从这一点看来，慕德曼的思想并不能被称为“末世论”，不过是一种“未来论”而已。慕德曼的“未来”所期待的目标，并不是要完全彰显基督的荣耀，却是要在今世建立一个乌托邦。

（三）慕德曼认为，神的国度得以临到是藉着政治与革命。然而按照使徒保罗的教训，神的国度即是福音，或将要临到，也是由于宣扬耶稣基督的救恩大能（徒 28: 30-31）。慕德曼认为，神的国度是看得见，摸得到的属地的现实，然而按照基督所教导的，我们得以进入神的国度，完全是由于对神的信心（约 3: 3, 5）。神的国度使人有平安，并不使人混乱或革命。

（四）因为慕德曼哲学的原理乃是基于他的“时间为实际的本质”，因之他必须重新建立神的本性，以迎合他对于实际的狭隘的概念。未来对于人不单是变为“未知之量”，而且也变成对于神的未知之量。按照慕德曼的看法，神不再是从永恒到永恒，即自有永有的，神只是属于“未来”的，而且受著时间的过程所推动。在西乃山上，神向摩西说：“我是自有永有的”；慕德曼所认识的却并不是这一位神。

第九章 历史神学

在一九五〇年之后，在德国的神学杂志有人开始发表一种新的神学倾向。这种倾向从几位年轻的学者所写的博士论文中，可以看出。其中有威尔根（Ulrich Wilckens——现任柏林大学的新约教授），任托夫（Rolf Rendtorff——现任海德堡大学的旧约教授），以及郭赫（Klaus Koch_现在于汉堡大学教旧约）。然而这一个新的神学圈子中的重要人物，乃是一位使这种神学倾向成为有系统的神学思想的，是在梅兹大学任教的（University of Mainz），年轻系统神学教授，潘恩波（Wolfhart Pannenberg——一九二八年生）。这种神学倾向开始的时候，只被称为“潘恩波圈子”，现在已逐渐被人承认为一种神学运动，被称为“历史神学”或“复活神学”了。

目前仍有人认为潘恩波圈子中的思想很近似慕德曼的“希望神学”。潘恩波与慕德曼确有许多相似之处——如重新开始注意到历史与信仰的关系；使神学思想更重视未来，尤其是著重耶稣的复活；更是想竭力地从鲍得曼的实存主义的神学中分别出来。然而，他们两人彼此很少提到对方，但我们若将他们放在相同的思想体系之中，似乎是大早熟了。因为两者虽有相似之处，但也有许多极为不同的思想。慕德曼并不像潘恩波那样将信仰建基于历史之上。潘恩波认为信仰是与“以往”有密切的关系。然而慕德曼却认为，信仰是与“未来”发生关系，而且慕德曼的神，并不是一位已经向人启示的神，却是一位“将要”向人启示的神；从这方面看来，慕德曼仍是深深地受着鲍得曼的影响，潘恩波却已脱出了鲍得曼这方面的影响。慕德曼，潘恩波都提到耶稣基督的复活是基督徒信仰的中心：但慕德曼认为、基督徒对于耶稣身体复活发生太大的兴趣是“不相宜”的；可是潘恩波却看到复活为历史上的实际，而且复活的信仰是新约基督教的最主要关键。同时，潘恩波也不同意慕德曼最近特别著重末世论与马克斯社会革命思想的关系。

潘恩波历史神学的思想可以从以下数点上扼要地概括起来。

（一）潘恩波与慕德曼一样坚持要回复到历史与信仰的问题。潘恩波批判鲍得曼将历史化解为“个人的存在”（individual existence）的方法，潘恩波认为此种方法乃是想要逃到“超历史的港湾”（suprahistorical harbor）之中，因之而不会受到历史潮流的批判。不但如此，他也批判巴特的思想，他认为巴特也是同样地将神学躲藏在“前历史”（prehistory）的港湾之中。有人说：历史神学是近来德国的神学界中惟一的能超脱一九二〇年以来受“辩证神学”影响的神学思想。这句话可能是说得太早了些，但从各方面看来，潘恩波确是想从“历史与超历史”的辩证格式中分离出来。潘恩波认为，巴特与鲍得曼宣扬“无历史”的“凯歌”（kerygma）即信息不过是一种无意义的噪音。“传扬神的圣道而不重视那真正发生过的事实，不过是一种空洞的断言。如果凯歌是与历史的基础和内容脱节的话，信仰就不能存在。”潘恩波说，巴特与鲍得曼所传的就是此种没有内容的凯歌，他们两人将历史与凯歌分关，也即使信仰的生命与真理分开。

（二）潘恩波坚持说：神的启示并不直接地临到人，却是藉着历史的事件间接地临到人。这个受启示的历史并不是特殊的救恩历史，也不一定要藉信仰才能领悟的（这是救恩历史派论点的中心）。潘恩波绝对否认救恩历史与世界历史有什么界限（此乃救恩历史派与实存主义神学对于启示看法的相异之点）。潘恩波认为直接的、特殊的神的启示，乃是像“神显说”一样不正确；在历史中只有一个启示，就是神藉着历史上的事实所给予人的间接启示。

（三）因之，普世历史是启示的惟一媒介；而且也不是限于任何特殊地点或时间的历史，才成为启示，人类整个的历史是神给予人类的导师。历史的启示，与神特殊的显示不同，是盲目共睹的人都能领受的；因之在性质上讲来，是普遍的。历史的知识因之是信仰的惟一根基。信仰也就能使我们认识历史上真实的事。

（四）历史的意义并不是在于历史的中心（如顾鲁门所说），却是在于历史的结尾。然而耶稣基督的复活已经预先地表示历史的给尾了。潘恩波认为，世界终结时要发生的事件已经由基督复活的一事上预先启示了出来；因之复活使我们彻底了解整个的历史。因潘恩波如此著重复活，所以他的神学也被称为“复活神学。”

（五）潘恩波也避免以“破除神话”的方法来解释复活。他毫不犹豫地称复活为历史事件。他完全与鲍得曼以及救恩历史派相反；他也坚称教会所信的复活，是在历史上可以证明的，并不是一种由人所揣想出来的神话。他绝对拒绝称福音中复活的故事为使徒们幻想的产物。他说：使徒们在耶稣死后的灰心绝望的光景，绝对不会因此说服自己，而认为耶稣已复活。所以他们突然从灰心绝望的光景中，变为有坚决信仰的光景，真正的原因乃是耶稣确曾向他们显现了。不但如此，若是耶稣埋葬之墓，没有空的话，古时教会是不能存留下来的。耶稣尸体若仍在墓中，立刻会去他们的信仰，而且也会给犹太人极大的证据，来证明古教会之信仰是错误的。

改革宗的信徒有许地方可以感激潘恩波；因他使近代神学界看到，巴特与鲍得曼不过是一丘之貉，两者都没有将基督教的信仰与客观的真理配合起来。两者都倡导辩证神学，因之也破坏了历史的启示，以及基督教真理的普遍可靠性。潘恩波特别指出，新正派因为拒绝启示的客观性，所以也就可能使启示变为空洞而消失了实际的内容，我们也感激潘恩波向神学界指出，基督教的真理是全人类的惟一真理。他特别反对新正派所说的启示不过是一个加以利用时，才成为他自己的启示；他更特别指出，真理的统一性，即“真理为众人的真理”的教训，是今天人们所急需的事实。他也特别指出鲍得曼对于复活的怀疑态度是完全错误的。

可是，我们也并不能称潘恩波为“保守派”。因为他的思想系统并不完全回复到历史性的，以为基础的基督教教训。

（一）潘恩波并不认为全部是神的启示。有如“今日基督教”杂志前任主编，亨利博士所指出：“启示，对于潘恩波讲来，不过在历史事件的形态上看来是客观的，在概念上看来，却并不客观；启示虽以思维的形式临到世人，但他也说，启示并不是一种特殊的超然的启示，也并不是以一种权威的方式赐给人的启示；所以，潘恩波的启示并不完全与古老的改革宗神学思想相同。”

（二）潘恩波虽然在历史与信仰的关系一点上攻击巴特和鲍得曼，然而在其他许多方面，潘恩波圈中的人，并不能被认为新正派的对手，却仍可被称为新正派的继承者。有如新正派，

他接纳许多批判者怀疑派的看法。他不断地坚称“童女生子”不过是一种传说。他也同意鲍得曼的看法，认为表示神性的耶稣之称呼，是古教会所倡，而耶稣不过是用来称呼自己而已。

（三）潘恩波讨论复活时，也是错误百出。他并不完全接纳中所记载的耶稣复活的事实。他说，他在记载中也找到了传说中的谬误之处。他也坚持说：“很可能地，耶稣在世时的期望，并不是倾向于一种个人从死里复活的经验，却是期望所有死人都得一齐复活，因之，这对于全人类都快将复活的期望，若在?自己死前发生的话，那么，也会包括?自己复活的经验了。”换句话说：耶稣也错误地以为?自己身体的复活与世界末期全部信徒复活时，一同复活，潘恩波认为在耶稣死后二三十年之久，保罗仍如此期望，这位复活了的耶稣终于快要来临，并要审判所有从死里复活的众人。潘恩波又说：在第二代的作者，即福音书的作者的思想中，已经找不到此种看法：因为他们已经领悟到耶稣的复活只是发生在耶稣身上的惟一的事件。潘恩波的这种态度，也就等于他用自己的左手拆毁了他右手建造起来的房屋。他的看法就是认为对于耶稣复活的记载，在性质上讲来彼此有冲突的，更有甚者，他也假定耶稣基督对于自己，以及自己的复活的看法也有错误。同时他也忽视保罗的书信中，有许多地方，都论到耶稣复活以及?再来之间，隔了一段很长的时期（比较太 24：42，50；25：1-14；可 8：38；林前 1：7，4：5）。

（四）潘恩波将信仰完全建立在历史上，也即历史的研究上，因之他也不能避免“普通的人不能靠自己来相信”的后果，他们必须要接受历史学者的权威。如此，潘恩波把信心的最后一步建立在有学问的神学家所研究的结果之上，却不以信徒们个人自己的信仰为根基。

（五）假如信仰是基于历史，而潘恩波又认为全世界只有一个历史过程，即普世历史，那么我们信仰的基础也必须包括孔教，道教，印度教，回教，犹太教，等的历史。这样的信仰也就等于变相的普救论。

（六）有人也特别指出，潘恩波若以历史为信仰的根基，因之也就不能给我们一种理由，为什么人们会“不信”。如果信仰完全是基于历史的知识，那么，“信仰”与“看见”之间的界限不是也就不存在了吗？（林后 5：7。）再者，潘恩波对于“圣灵的光照”给以什么地位呢？如果，历史是信仰的惟一基础，那么为什么保罗传福音给雅典人时，有些人相信，又有些讥诮他呢？（徒 17：32-24）按照潘恩波的假设讲来，保罗传复活的历史时，人人都应该相信才对！因之潘恩波的假定显然是并不正确。

第十章 进化神学

一九五〇年至一九六〇年间，神学界中有一件极为引人注意的事发生，就是有一位耶稣会（Jesuit）的科学家兼神秘主义者戴而哈神甫（Father Pierre Teilhard de chardin 1881-1955）过世之后忽然被人重视。他可以被称为“进化神学”的创始人。戴而哈未死之前、罗马天主教上级认为他的著作内容有异端在内，故禁止他发表任何著作。然而在他死后的十余年之间，他生前不准发表的著作，终于陆续地得以出版。他的思想也因之一而再，再而三地震撼了神学界与科学界。一位在罗马天主教幅丹大学的教授，预料说：戴而哈的思想，“将成为天主教哲学思想的新系统。”一九六三年在天主教的某一重要刊物上有一篇文章，题为“一位使天主教思想头痛的神甫”，这篇文章的作者预料说：第二次凡梵蒂冈大会的决议若不反映戴而哈思想的话，就不会有所成就。在一九六〇年时有廿七位罗马天主教的学者合宣称：“自阿奎多马在七世纪前介绍亚里斯多德进到中世纪的教会以来，戴而哈的思想很可能终于会使天主教的哲学有最激烈的改进。”这并不是说，戴而哈的思想只在天主教的思想界发生影响；有许多更正教的神学及科学家也已经注意到他的思想，并介绍给基督教界。

戴而哈忽然受到人们的注意，并被人大大欢迎，有许多原因。他可敬的人格，他愿意帮助人，都能使那些读他传记的人发生好的印象。对于科学界讲来，他在地质学及古生物学方面也有极大的成就。我们只要提到他对科学界许多贡献之一，就可以看到他在科学上的成就了，他是考古学队发现“北京人”的骷髅骨的队员主。对于神学界讲来，他是一位神秘主义者，并想将进化论及天主教的思融合起来。对于近代人讲来，他是一个探险者。（曾以科学家身份居住在中国廿年之久），他又是一个受压制的人（至高级组织上禁止发表一切有关于进化论的著作，他更是一个以原则而活的人（他的母会虽制裁他的著作，但他仍是对母会效忠）。

我们扼要地将戴而哈的思想分列如下：

（一）戴而哈思想的起点是进化论，他称之为“启明万事之光，导引各线之规。”他说：地球形成的年代约在五百万与一千万年之间。自从地球之创始，进化的过程就一直存在。

（二）这进化的过程是按照戴而哈所称的“复杂的意识律”（The Law of Complexity Consciousness）而向前推进。这个律指明物体在进化的过程中，有一个倾向，就是不断地变为更复杂……基子（Elemental particles）变为原子，原子变为分子，分子变为生物细胞，生物细胞变为群体细胞的有机体。

另一方面，同时在物质间又有意识的出现。戴而哈称这种进化的第二部分“圈”（sphere），今天这种用法已成为科学家描写地球的通用名词。进化的最初阶段被称为“钼圈”（barysphere——就是地球内部熔化的时期）；接着有“岩圈”期（lithosphere——是地球逐渐形成硬壳的时期）；然后又有“水圈”（hydrosphere——即海中与空气中的水份）；最后有“气圈”（atmosphere——空气逐渐形成，并包围了地球）。按照戴而哈的看法，在这个进化

史的时期中，生物逐渐从地而上出现了。戴而哈称地面上的生物进化过程中为另一个圈，这些从其他各圈进化程序上最后出现的生物，被称为“生圈”（biosphere）。在一九二〇年时他又另创一个名字来描写另一个时期，这个阶段被称为“心圈”（noosphere）。他以此来描写进化的另一个阶段，即与地面上出现了有心思意念的人，也即是有思想的人。戴而哈认为，这个阶段是世界历史上最重要的一个阶段。他说，进化到了这个时期，已经到最高举，因为人自己知道是进化过程的产物。

（三）戴而哈的进化论到了这一点，就开始利用神学来解释进化的未来。他认为进化的过程自基子（始点——Alpha point）开始，进化演绎，直到最后终于又要集中于一点，这就是他所称的“终点”（Omega point），这就是凡事万物都要在神的里面形成“超人格”的合一。从这观点讲来，神并不是宇宙，却成了“末后的因”，因要吸引万物来归，并在里面变为“完全”。他说，这个阶段，就是哥林多前书十五章廿八节所论的：“神在万物之上，为万物之主。”这是一种超越的“泛神论”，就是人们所期望的完全的合一，同时在宇宙的终结，所有的形质也就都要归于神。

（四）进化过程的中心、或内在的原则，据戴而哈的看法，乃是基督。有人认为戴而哈的基督，“乃是存在末期的终点，也是进化过程之中心的反映。基督在进化过程的时期的中部就已将末期的终点实现了出来。”藉着一种永久的灵交与纯化行动，基督将地上所有的心灵都集合于自己。宇宙因之在里面得以完全，以合一的律使万事万物在里面得以完全的统一。

（五）这种向终点——即基督为中心——推进之动向，是一种爱的过程。戴而哈说：不单是人类才有爱，爱乃是一切生物的特性，即是说：存有与存有之间的引力（the affinity of being with being）。由于爱力的推动，世界上分散的各物彼此吸引，以致于世界得以逐渐形成。

戴而哈的看法对于改革宗的基督徒看来，有许多困难的地方；他的用语也非常别扭。他想要使基督变为进化论的中心，对于我们看来，也有许多矛盾之处。然而我们仍觉得有许多地方他所努力的，值得我们钦佩与同情。他提醒我们，不要太忽视科学；同时他也提醒那些唯物主义的科学家们，世界并不完全是由于盲目的，无目的的决定论（determinism）所统制。假使戴而哈的体系完全不正确的话，至少有一点是成功的，就是因此或许能激发相信的基督徒来发展另一个更正确的体系——这个体系，能以将的世界观指示出来，更要指出神对于世界的计划，以及救恩的宇宙性功效（罗 8：19-22）。

戴而哈进化神学有多方面是不正确的，现加以分列之。

（一）戴而哈的看法，与其他的进化论者一样，完全与的教训冲突，因为的启示给我们看到，生命的来源，是神的创造，是出于神的命令（创一章）。近代福音派的神学家承认地球的年代久远，而且神所创造的各类各族的生物也很可能有分别的演进（创 1：21，24-25）。但这种看法，并不因此使中创世的启示变为不正确，这不过是承认自然启示在解释特殊启示的方面有其价值。然而戴而哈的理论却完全忽视了所重视的各点——创造之工，乃是神“从无中生有”，乃是藉着神权能的命令在六日之内将万物造成，而且都是“好”的。

（二）戴而哈也像其他的进化论者，以为人类真正达到了精神方面的成就，成为万物之

尊，是由于进化的过程。然而基督教的神学认为，只有一个完全的入，即基督耶稣。人类只有靠著基督，才能达到人生真正目标。

（三）戴而哈也像其他的进化论者，认为人类对于进化论的认识，被称为是“有记载的人类历史中最伟大的事件。”然而荷兰有一位著名的改革宗神学家说：戴而哈“对于进化论太兴奋，甚至于忘记了他自己的信仰，历史上最重要的事件并不是发现进化论，却是耶稣基督的降世。”

（四）有如其他的进化论者，戴而哈的“进化神学”似乎是太过乐观。他预断说：人类都会有一个乐观的终结，但并不提到神施恩的大功。戴而哈的理论受人欢迎，理由在此，因为近代人会接受任何恩想，只要说：这是科学就行。

（五）戴而哈既然不承认神的恩惠是恩惠，因此也不承认人的罪为罪。戴而哈不断地坚称整个宇宙创造的和谐与合上，并认为这种和谐与合一从未受人的罪所影响；这种看法完全与的启示背道而驰。戴而哈的思想中也完全不提到所说的神对世界的审判。

（六）戴而哈认为宇宙仍然逐渐地进化为基督的有机之体：这种看法，至少有两个大难题：一是将有机体的，功用方面创造“神格化”；一是将中的耶稣基督，以神话的方式，转变为一种神秘的，宇宙的基督。所以，结果，我们不但失去了个人的主基督，我们也因此失去了物体的世界。

第十一章 过程神学

西方神学界在以往十年之中，有一个特点不断地有人提出来讨论，就是“神的教义”。近来有许多书籍出版，都论到这个主题。这个神的教义重新被提出来讨论是有许多原因的。在哲学界中，有一派所谓“分析哲学”(analytical philosophy)，曾提出一个问题，就是说：我们未知是否能在人的智力范围之中来讨论“神”。这派哲学甚至也诘问说：我们讨论“神”的时候，所用的语言，也未知是否会含有任何意义。我们在前章中也曾看到：各种各类的世俗化神学曾坚持说：我们讲到“神”的时候，应当用俗世化的方法与语言，也当将那在造物主与受造之物，神与世界之间的形上学方面的分界线除去。曾一度风行的所谓“神死说”也会这样诘问：神自己的存在也未知是否真实。田立赫，以及那个使他的思想通俗化的罗宾生主教，指出“神在天上”的思想是有难解之问题的，因之建议说：神乃是生命的深度，也即被称为“存有的基源”(Ground of being)。

在以上的情境之中，有一班人起来想要在怀疑的世代中，重新建立神的教义。这来人数都是美国人，这个新的倾向被称为“过程神学”(Process Theology)，最主要的人物是芝加哥大学的一个教授，名为哈德勋，(Dr. Charles Hartshorne 1897)。如果我们要为这派神学找到一个最有代表性的根源：我们可以说：过程神学的论点是根据著名的哲学家及数学家怀德海(Alfred North Whitehead 1861-1947)。过程神学有如其他一般激烈派的神学思想，也以某一种特殊的哲学的假设为根据：“过程神学”乃是以怀德海的“过程哲学”为所论的根基。

古代的哲学家们所发展的世界观，乃是认为宇宙为固定物，就是说：“存有包含了变成”(being included becoming)。按照怀德海的看法，甚至于“神自己”也是会转变的，因之是不断地“变成”的。按照怀德海的看法：“宗教乃是我们站在超然的、内在的事物，然而还等待着我们去体验；是将来的可能性，然而又是目前最伟大的事实；是人类所能占有的至善，而又是人类所望尘莫及的。

哈德勋将怀德海的观念描写得更进一层。怀德海曾说：“变成”是神的属性之一，“存有”，“无限”，“永恒”等也是神的属性；哈德勋却说：神也是“有限的”并“暂时的”。我们在此再一次提到田立赫对于神的看法，他认为神是“存有的本身”；哈德勋却说：神是“过程的本身”。终极的范畴不是“存有”，却是“变成”。

过程神学将哈德勋所发展的思想，取来应用于神学方面，这派神学思想中比较激烈的有毕顿求(Norman Pittenger)，戴威廉(Daniel Day Williams)，欧格登(Schubert Ogden)以及郭布(John Cobb)，这些人都觉得，我们若要答覆“神死说”的神学，就必须以合理的形上学来指出神客观的实体。怀德海的思想似乎是最好的起点。甚至于有人认为戴而哈 Teilhard de Chardin)也可能是属于这一派的，因为戴氏有许多思想都很近于这一派人的思想。

我们虽然觉得这派思想要在廿世纪中重新建立并肯定神在形上学方面的实体，是非常可嘉的举动，然而我们不能忘记，他们所用的方法乃是倚靠经验及逻辑的一贯性，却没有倚靠

神自己超然的启示为认识神的惟一真理。正因为他们反对特殊启示的立场，他们最后的结论就不过是一种妥协的反动，却不是以教训的立场而有的肯定结论。

（一）过程神学有如戴而哈，所用的起点是科学，而且是自然科学及进化论，所以他们的结论也一定是相同的。他们否认那位有神主义者所信的在宇宙万物之上的神；他们却认为“万事乃是在神的里面发生”。如同有一位作者曾说：过程神学并不认为神是永活的存有，却是进化过程背后的动力，在历史与自然之中不断地出现。过程神学的名称，就是根据于“神不断地在万事中出现”这一点。

（二）过程神学有如戴而哈，对于神的尊严的特性，并不重视。怀德海说：“神不过是宇宙的‘合作创造者’（co-creator）。”神的创造被认为是永远继续的进化过程；神又与秩序及自然“同存”（co-existence），而人类在决定将来之命运方面也有其份。为了这个理由，戴威廉的“过程神学的系统注释”并不包含“末世论”。为何其神学没有末世论呢？就是因为他们不承认神的尊严，因之神不能为人安排，定规将要发生的历史。

（三）过程神学有如戴而哈，似乎将神为有格位之存有的观念也驱除了。他们虽然有时也不得不提到神为“实际的整体”（an actual entity），甚至哈德勋也愿意称神为一位“永活的位格”（living person），然而，他接着又立刻加以界定：“我们所谓的‘位格’不过是如同怀德海所说的：‘在某种已经被界定的特性之中，有一种人格的秩序的经验’”然而中的神却将自己启示出来，行事，说话，也将神的旨意晓谕人。过程神学的神不过是一位有人格的秩序的经验……”一种思想上的概念，是按照人类自己的经验所假想出来的。

（四）过程神学自以为他们的神学有的特色，然而他们并没有以作为他们系统的基础，却不过用来作为虚饰而已。前“今日基督教”主编亨利博士曾说：“过程神学将创造变为进化，救赎变为关系，复活变为更新。过程神学也将超然弃之如敝屣，认为神迹不能发生，中所启示的永活真神变为一种内在的动机。”因过程神学的基本思想是如此，因之他们认为基督也不过是神在世间行事的象征，却不是“神要来改变的历史”（借用他们的口语）。基督不过是人，有神在他里面行事。却不是道成肉身的神自己。过程神学的神学家们说：我们不能支持基督肉身复活的教义，因为如此我们合同意“神对人强迫”的观念……然而过程神学认为：“人的自由意志，以及自然的正常过程是不能受到神的强迫，也不能由于神摧逼而受到阻碍。”

（五）过程神学特别否认超然和绝对的超越，因之也同时否定他们自以为所承认的神的超越。神变为全部实体的一方面。有如哈德勋所说：“实际上说来，神包括了宇宙。”虽然许多过程神学的主要人物否认神是泛神论那样的神，以神与世界为同一；然而他们却总是说：世界对于神是必须的，因为世界总是神行事的条件。为要表达这个观念，他们造了一个新字：“泛内神论”（panentheism）——万事都在神里面发生。

（六）过程神学拒斥神的爱，将神的爱转变为一种原则，藉着那位蒙选的基督，普及万人（新正派的看法）。纽约协和神学院的教授戴威廉特别著重这一点：同时他特别否认中神对选民之爱的教义。他也特别重提普救论为今天人类应当重加研究的教义。同时毕顿求也认为人对

第十二章 关于存有之神学

廿世纪的神学界中有三个伟人。我们已经研究过其中两人——巴特与鲍得曼。第三个伟人即田立赫（Paul Tillich 1886-1965）。田立赫常被人称作“神学家的神学家”，他有许多地方与巴特，鲍得曼相似！他与前两位一样，他的神学受着实存主义的影响极深，他的神学系统的出发点也是以实存主义哲学为根基。他的著作不但影响到神学界，也影响到哲学界。他也接纳高级批判对于的观点。

田立赫虽在以上数方面看来与巴特，鲍得曼相似，个另一方面，他所发展的神学系统，是不能归纳于任何一个范畴之内的。或许就是因了这个理由，可以说他并未是首创立一派奇特的神学思想。我们目前虽尚未能说“田立赫派”，好像称其他的学派——如形式批判，或巴特派。然而田立赫的影响对于今天的神学界看来，可以说只有鲍得曼可以与之比拟。

田立赫在学术界如此被人尊重的理由，是因为他挚情地将的真理信息来实用于目前时代的情境。田立赫所用的方法乃是“交互原则”（the principle of correlation），他的论点是：在人类思想以及所讨论的问题方面，一定可以在宗教信仰方面找到答案；这两方面的关系，田立赫称之为“交互作用”。田立赫说：从某一方面看来，自然哲学不能解答人类最深的问题，因为自然哲学只解答人类存在上的自然方面的问题。从另一方面看来，他也拒斥所谓历史性的基督教超然主义所赋予的答案，因为他认为，超然主义将基督教的信息看作：“一批神圣的真理从一种奇异的境界中降落到人类的情境之中。”那么，田立赫自己所给的答案是什么呢？

（一）田立赫认为我们必须首先来为宗教下一个定义。宗教并不是某种信条或实践。一个人若是被称为敬虔，就是因为他对于某一对象发生“终极的关心”（ultimately concerned）。所谓“终极关心”即一个人所最关心的事或物。所以终极关心能够掌握一个人的人生，使他超越自己。

（二）我们所最关心的是什么呢？“我们的终极关心可以决断我们的存有或非存（being or non-being）。我们所特别关心的事，乃是那些我们相信能够有力摧毁或救护我们存有的对象——即人生的整体，结构，意义，以及我们生存的目标。所以“终极”即“存有”；也即我们传统地所称的神。

（三）对于田立赫，神非物体，也非存有；神乃超越物体，也超越存有。神乃存有之本体，是存有之权能，是存有之基源。如果有人认为神是最高之存有，也即等于把神放在受造者的地位上。同样地，如果有人想来证明神的存在，或否认神的存在，按照田立赫看来，两者都如无神论者。他说：因为存有的本身超越存在的境域。人类的生存光景受着非存的威胁，所以人生中有莫可名状的“忧郁”（anxiety）；此种忧郁，惟有从神那里来的勇气（courage）

才能帮助我们克服。

（四）田立赫也重新为“罪”来下定义，他认为“罪”乃是与“存有”发生了隔绝（estrangement from being）。田立赫认为原来的罪的观念并不能叫近代人觉得在人生中有不安；却是风为他们与存有的基源有了隔绝。

（五）按照田立赫的看法，基督也不过是一个象征，在基督里乃是象征我们已经胜过了“隔绝的人生”，基督也可以象征“新存”（New Being），在新存的光景之下，所有能使我们与神隔绝的势力都被除去了，因之我们能以与神和睦。田立赫把“象征”两字看的大重了，因之他激烈地拒绝纯正派对于基督的位格与工作之解释。田立赫认为，“神成为人”的教义，并不是“似非而是的真理”（paradoxical），却认之为无意义的空话。他也说：耶稣受难钉死的记载，满是矛盾不真的报导。他一方面认为复活并不单是灵的显现，但另一方面又说：如果有人要问耶稣身体的分子如何组成，也是荒唐的褻渎。对于田立赫，复活的故事，不过是表明耶稣在门徒的心中重新恢复了尊严的地位。

（六）人如何来一同征服“存有的隔绝”呢？传统上的重生，称义，成圣都被加上了新的解释。重生变为一种情态，“就是我们因在耶稣里所显明的新存而被吸引”以致于成为有了新存的人生。称义并不是至尊真神所行的大事；不过是一个象征，表明人类不论在任何光景之中，都被神所接纳。成圣也被下了一种新的定义；所谓成圣，不过是一种过程，就是那新存之大能将我们的人格改变了，不但是在教会里面，就是在教会之外也有此改变人格的能力。如此也就能表明人在基督里的新存显出了人类对“终极之关心”以及人类对“存有基源之探求”的问题，都得以解决了。人由于此种超越的大能而治愈了他在实存上的冲突，也胜过了他对自己、对别人、对存有基源的隔绝。

我们对于田立赫的著作惟一能发出同情的批判，就是承认“他确实有惊人的成就；他的巨著也是一个有创作力的作家所写的受人欢迎的，正确的，如百科全书的产品。”然而当他将基督教的神学，用神智学，形上学的思考方式来解释时，已不再真正有基督教内容的神学了。有时我们用的注解法，叫我们对于原来的神学看得清楚明白；但是田立赫的解释却更叫我们如堕五里大雾中。

（一）田立赫最大的失败，就是不肯承认是神默示的圣道，是对于今世的人为有益的。他放弃了的话，却以哲学来分析近代人的最深最大的实存之问题。田立赫最基本的错误，乃是要以哲学来代替神学，也即以人的话来代替神的话。有一位作者说：“神学乃是要见证神在基督里显示出来的事实，也是的见证……（太 5：17 起；路 24：27；约 5：39-47；林前 1：15-31……神学的真理能给一般的人生有所启明；也只有按照神的圣道，我们才有神学；然而田立赫所用的方法却刚巧颠倒过来，他乃是要以出于人的普遍真理来试验神的启示。”

（二）田立赫的“交互作用”的原则，指出哲学能对于人类生存的情态加以恰当的分析，然而只有“得救”的理性才能解答此种情态的难题。他虽然重视神学能解答人类实存的危境（existential predicament），但他赋予哲学太高的地位。他认为分析人类的危境是靠著哲学，但我们却知道神的话早就指出了人类所处的危境。田立赫的交互作用乃是要将哲学放在神学同等的地位上。传统的神学的起点乃是神的话（田立赫神学的起点是哲学），结论也是神的话。

（三）田立赫的“神的教义”完全与所启示的教训不发生关系。所以当田立赫用到“神”字的时候，完全失去了基督之神的真义，有一位作者说：“田立赫的神并不参三位体的神。？也不是有格位的。田立赫的神不过是一种普泛的合理的力能，但无人能与？发生交往，也无人能与？发生关系。田立赫所谓的“存有”是更属于世界的，并不是一位超越世界，不受世界所限制的神。”所指示的创造之主与受造之物之间的判别，在田立赫的思想中是不存在的。他称他的神为“超越有神论的神”（the Godbeyond theism）。这位非超然的，也非自然的神是怎么样的一位神呢？田立赫在此两者之间不愿择一；田立赫的问题有如一个几何学家，他可以有一个“方”的观念，也可以有一个“圆”的观念，但他却不能有一个“正方圆”（square circle）的观念。”

（四）田立赫的基督论将基督减低为一个象征。基督本身并算不得什么。基督对于我们重要之处乃是因为“他的一生对于神的奥秘是透明。所以田立赫的基督就变为一位已经“冲淡了”的基督，甚至于印度教徒，佛教徒也能接纳他了。田立赫的注解甚至于可能为各教信徒所接纳，因为他不认耶稣基督为基督。然而，不论古往今来没有一个人，能成为基督；惟有基督耶稣自己仍是众人的真基督。

（五）田立赫的救赎论也没有具体的意义，也不过是另一种象征描写人类实存的情态，却并不与这位永活的神发生关系。他所谓的救赎论不过是人类的自觉，因为默想基督的死亡与复活的象征，而有了新生命，没有基督教的信仰的人，也能同样地找到救赎之大能，只要他们用田立赫的方法来默想释迦与孔子就行了。田立赫的神学不过是在那里舍本逐末，缘木求鱼罢了。

第十三章 神秘主义

从现代的思想而到神秘主义，从田立赫的“存有神学”而到“天人合一”的口号。其间的距离是近在咫尺。二者均有错误——消除神（创造者）与人（受造者）之间的清楚界限。二者有一共同的根基——相信非理性的，非逻辑的非证实的（引用保守派神学家薛弗尔（Francis Schaeffer）。现代学者醉心于巴特、鲍德曼的思想，急于攻系保守派神学为“神秘主义”（Mysticism）。其实，在巴特神学与神秘主义之间的相似，比保守派神学与神秘主义之间的相似，要更甚一层。因为巴特派的重点是主观主义（subjectivism）而不是神。

神秘主义并非是什么运动，虽然在世界各地都可以见到这种现象。神秘主义的本质或言其特性有时不被人欢迎。

（一）神秘主义的主要特点，即在于相信之外的启示。神秘主义者会说只不过是给启示做见证。等候神的临格而成为特殊的启示。这就是巴特及其门人所持守的神学立场。他或许说，神仍藉著梦与异象直接对我们说话。他们说，神不再加添新的启示，但?在上却加添新的解释。摩门教的创始人史密斯（Joseph Smith）相信神给他对的新解释。基督复临安息日会的创始人怀爱伦夫人（Mrs. Ellen White）仍然被认为是耶和华的一位先知，像摩西有神特殊的启示一样。在全备福音教会（Full-Gospel Church）的出版物中，仍然可以找到此同样的著重点。据说神不但赐给说求某项重方言的恩赐，也赐给在以外的特殊启示。我们也看见许多保守派的基督徒，为了寻求难题的解决而禁食祈祷，祈祷完了就说神在异象中向他们显现，解决了他们的难题。这些人都共同分享了一件事——一种神秘的信仰。相信神在?的话语（）以外仍对人说话。

（二）神秘主义失去了客观的标准。著重主观主义与感情主义（Emotionalism）。十六世纪的宗教改革时期，称为重洗派（Anabaptism）的运动，就具有此种特性，在他们的团体中例如有人记忆以赛亚曾经赤身在大街上行走。在美国有一群人叫作“震憾者”（Quakers）、即现今贵格会之绰称，原指他们得到神的临在时浑身发抖而震憾，或称为“圣滚者”（the Holy Rollers）。——即当神的启示临到时，他们就地打滚。又有的拍手，有的流泪。讲道的人拼命大声喊叫，屡次用拳头敲打讲台，增强语势。

（三）神秘主义往往忽视既有的教会组织，赞成以一人为中心的寡头专政。他们往往强烈地攻击教会的无用与腐败。他们说启示录第七章中的十四万四千人仅限于耶和华见证人会，或安息日会的教友，就是在礼拜六而不是在礼拜天敬拜的人，因他们没有受“兽的印记”。同时，他们是著重以一人为领导中心的——即如安息日会的怀爱伦，摩门教的史密斯——运动。

（四）神秘主义著重蔚为奇观、惹人注目的恩赐。他们所著重的不是一般的圣灵恩赐，乃是圣灵的特殊恩赐。领受与会的人称这些特殊恩赐为“灵恩、异象、神迹、方言”。特别强调神迹，有时也著重方言的恩赐。

（五）神秘主义对于末世论的看法的范围也很有限，他们不以基督再来的事件算作根本上的救恩，只当作审判。在十六世纪的欧洲，在重洗派中发现这些极端的成分，他们时常预告何时基督再来且预言基督亲身降临欧洲，建立千禧年国已迫在眉睫。

神秘主义最低限度会提醒我们基督数不仅仅是纸上谈兵，说说而已。基督教必须是属于心灵上的和情感上的。神秘主义也叫我们记忆起圣灵的恩赐，曾多次多方浇灌给教会，如果是出于神的，我们就不应该拦阻这些恩赐的运行（林前 14: 39-40），但是，“亲爱的弟兄们，一切的灵。你们不可都信，总要试验那些灵是出于上帝的不是”（约 4: 1）。如要试验神秘主义的灵，就应当留心下列的危险。

（一）神秘主义著重离弃的特殊启示，忘记了“神的道（）乃是指导我们如何荣耀神，并以神为乐的唯一准则（韦敏斯德小要理问答第二问）。我们只知道神的旨意在我们的生活中是不可少的（申 18: 18）。但是也应当知道我们唯里中才能晓得神的旨意。如果我们要想得到“教训、督责、教导我们学义”（提后 3: 16-17），那么我们只有回到里去（约 17: 17）。依赖梦与异象来解决难题的保守派人士，就是犯了神秘主义的基本错误，正如巴特一样，他也是把与神的特殊启示分开。他们都忘记神的话已经记载下来了。

（二）神秘主义忽视关于情感的运用需要有一平衡。我们并非否认情感。我们仍然要“尽心、尽性、尽意爱主我们的神”（路 22: 37）。神秘主义是想要让情感来控制我们的信仰。相反地，我们的信仰必须要控制我们的情感。

（三）神秘主义的攻击教会，并以寡头专政来代替教会的倾向，曲解了有关教会及其圣工人员的正意。具有此同样倾向的哥林多教会，保罗并没有问，“亚波罗是谁？保罗是谁？”他乃是问，“亚波罗算什么？保罗算什么？”（林前 3: 5）。保罗并没有把他自己看作一个人，乃是看作神所用的器皿。凡是一个特别强调人或局举人。把一个领袖看为至高的教会，都是很危险地接近神秘主义。

（四）神秘主义强调圣灵显著的恩赐的这种倾向，往往导致忽略圣灵一般恩赐的永久价值（林前 12: 31; 13: 1, 8）。他们时常暗示不像“方言的恩赐”的特殊属灵经验，才是圣洁，合乎主用的秘诀，在教会历史中有许多人，旧品格与传道都是大有能力的，他们也没说过方言，而讲方言的哥林多教会，却有些人是属肉体的。假如必须有这种圣灵的特别恩赐那么这种特别的恩赐必被运用，正如圣灵其他的恩赐一样，就是神在中所列举的范围之内（林前 14:）“因为上帝不是叫人混乱，乃是叫人安静”（林前 14: 33）。

（五）神秘主义强调末世论的某一特点，曲解的平衡性。末世论的中心并非仅仅与审判罪人有关，甚至也与神之于民至终得赎有关。那乃是神在基督里，在荣耀与大能力里降临。就是我们强调千禧年国，也不能取代我们对末世论的伟大事实的著重——即神的荣耀在基督里的最后彰显。最可惜的，就是那些保守派人士有时也忽略了末世论的中心点。我们再说，的末世论不仅是说到耶稣再来。也包括耶稣的头次来世（来 1: 1, 2，徒 2: 17，约一 2: 18），神荣的初显。这荣耀要在新耶路撒冷得到完全的应验。

第十四章 敬虔主义

从本章起，我们所讨论的神学思想，与前面所讨论的各种神学思想，可以说在两者之间一个极深的界限，有如“限定的深渊”（路 16: 26）。这个深渊从基本上讲来，是把一种神学系统与另一种神学系统完全隔阂。那些相信无误并权威的思想系统站在此深渊的一边，那些不信的、站在深渊的另一边。从这一点上看来，我们虽然看到顾鲁门的“救恩历史”与田立赫的“关于存有的神学”派的观点各有差异，但同时两因为都不信的最后权威，因之也即是站在相同的错误立场上；我们可以称他们为一丘之貉。他们的思想系统，多多少少总是不肯承认完全是神自己的话。照样地，我们从本章起所要讨论的各种神学运动，虽然也各有千秋，但都有一种心愿，就是将他们自己完全降服在的权威之下，相信上的圣道都是毫无错误的。他们都同有一个心志，就是要热切地听神的话语，为神自己作见证。从这方面看来，我们可以称以下所要讨论的各派思想，为保守派，或基要主义。但这并不就是说：他们自然地就不会对自己的思想加以省察或检讨。真理圣灵要引导有谬误的教会进入真理。然而我们对自己的自我批判与检讨并不因此叫我们中间的合一受到亏损。我们的目的乃是完全顺服父神的旨意。

保守派神学最深的影响始于主后一六七五年，当时有一住德国路得宗的牧师，斯比南（philip Spener;1635-1705）以拉丁文出版工本小书，题为“衷心所愿”。此书之间世，也即敬虔主义（发言）的开始。

斯比南对于当时基督教会冷淡不结果子的光景，感到非常难过。当时教会所传的信息也毫无能力。一般的信息，都是“出于修辞上的做作，不过是将上的话拼凑起来的演辞。”斯比南的书对于当时教会的弱点详细的分析指出：教会中的腐败，世俗化的牧师，形式主义，没有传福音的使命等。斯比南提出五个建议，来纠正此种败坏的光景：（一）要更是地使用神的话语人（二）要更谨慎地实践属灵的恩赐与职位；（三）要传扬真道；（四）要为所交付我们的真道竭力争辩；（五）神学生要重视灵修的生活，并在牧职上好好地受训。为要达到此种标准，斯比南与他的同工法即基（Francke;1663-1727），聚集一班有同一心志的弟兄们，研究，互相帮助在灵性上追求长进。斯比南称此团体为“教会中的小教会”。他也建立了团契的中心，以后终于发展成为大学。但此种敬虔学院的主要目的并不是学问知识，乃是传扬福音，就是要藉著社会上各等样的人来一同传播神的圣道。这班人也同时特别著重自我的操练与节制：包括了以下各方面的自制：不玩牌，不跳舞，不看戏；同时对饮食衣着也讲究适中。

这个运动对于社会上需要同情的善工，也大有发展。基督教既是能改变人生活方式的动力，善工也说成了此运动的特别表现。信仰是太阳，善行是日光。因之，他们开创了许多学校、孤儿院，以及其他各种慈善机关。国外宣教圣工是敬虔主义者特殊的贡献。

日久，敬虔主义在世上各国中发生极大的影响。十八世纪时，卫斯理的一生也是受到了敬虔主义的火光所点燃而火热起来。由于卫斯理的运动，以及他所传的真道，卫理公会因而得以建立起来；更由于卫斯理动英国全国得以复兴。在美国，敬虔主义与改革宗携手合作，藉着爱德华（Jonathan Edwards）使大复兴临到了这个新兴的国家。

在十九世纪末及廿世纪初时，慕迪的信息也有许多地方有敬虔主义的教训。所以直到今天敬虔主义所著重的各点，仍是美国保守派的基督教神学的主要部份。

然而敬虔主义并不止于美国。初期来到远东的宣教士也有许多是受着敬虔主义的影响，因之也辗转地影响到远东的教会。今天中国教会中特别注重灵修式的信息（或文字），都不著重神学教义的信息；教会也重视某种生活行动上的节制；都可以说是受着敬虔主义的影响。从积极方面看来敬虔主义也使我们中国教会的信徒更注重灵修的生活，教会重视传福音的圣工，平信徒负起传福音的使命。敬虔主义在教会圣工方面，也著重复兴，不重改教；著重内省，不重服事；看重情感，不重知识——从这各方面看来，中国教会受敬虔主义的影响甚深。

敬虔主义在积极方面的影响，远超过消极的影响。敬虔主义燃点了真敬虔之火炬：改进了牧师的训练；在所谓纯正派冷淡无生气的教会之中，吹进了属灵的生命；又开端了最伟大的宣教及传福音的圣工；也特别关心到许多贫病之人，使他们得到帮助。敬虔主义也特别使教会中的圣诗作者们得到特别的灵感（卫斯理查理），也对世界上最伟大的音乐有所贡献（韩德尔与已哈）。

然而敬虔主义也有欠缺的地方，兹略述如下：

（一）因为注重经验，就很易变为一种主观的感觉。因敬虔主义太著重自我反省，因之有时会变成太注重自己个人的灵魂，这是不健全的光景。就是因为太重视经验，结果就产生了诗莱尔马赫 Schleiermacher:1768-1834)的宽大主义的思想系统。诗氏思想的中心就是“宗教性的感觉”。诗氏重视经验与感觉，就是因为他自小在敬虔主义的家庭中长大，又进了敬虔主义的大学。

（二）敬虔主义因为太重视情感，以致于对于智力在教会中所负的任务就被抹煞了。敬虔主义在“属灵的生气”，与“智力的运用”两方面没有好好地加以平衡起来。正因如此，敬虔主义对于神学的贡献并不太大，而且至今仍完全敌视科学、哲学，以及其他学术。

（三）敬虔主义对于基督教在政治、社会、劳工方面应有的责任，也非常短视。敬虔主义认为基督徒所参与的社团只是召罪人悔改，来相信基督。基督徒并不需要负起社会的责任，即如教育，科学，经济等与慈善无关的生活方式。

（四）敬虔主义太重视了实际的基督徒的行为，因而忽视了教义的重要性。因为敬虔主义在教义方面没有坚固的根基，以致于一般受到其影响的各种运动，在神学思想上就有了偏差，甚至于歪曲了神的真理。今天中国的教会是否也是有同样的光景呢？因为没有在神学上扎好根基，所以各种错误的，出於于的教训的组织就不断地出现了。

（五）敬虔主义徙历史上看来，一开始就倾向于在教会中另组小教会；其中最大的危险就是要分裂教会，并造成自高自大的态度。十九世纪时有各种独立的宣教组织，都各自为政，

也是造成远东教会分门别派的原因；更有那些自以为是的地方教会，从大宗派中分裂出来，也是与敬虔主义一样，自认为是惟我独尊的教会。这些都是受著“教会中的小教会”此类的态度所影响，而造成教会分裂的光景。

（六）敬虔主义将灵修，读经，祷告，聚会等都变为一种规例，并以此来替代真正基督徒丰盛的生命。敬虔主义认为以上四点为灵性生命的泉源，又以为只要节制某些行动：如禁酒，禁烟，禁跳舞，禁看戏等就能使一个人达到“灵性生命的高峰”，这种看法并不正确。基督徒的灵性生命乃是表现在爱心，和平，忍耐等方面，单单禁此拒彼并不能表明一个人的灵全局超。“你们将薄荷，茴香，芹菜，献上十分之一，那律法上更重的事，就是公义，怜悯，信实，反倒不行了；这更重的是你们当行的，那也是不可不行的。”（太 23：23）耶稣基督在此所指示我们的原则，非常重要。因为只献薄荷，茴香等，而忽畧了更重要的公义，怜悯是不正常的。灵性的高峰并不是外表所行，却是在爱心，信心，盼望，忍耐等方面表示出来。

第十五章 时代主义

在十九世纪的英国与爱尔兰教会的保守派圈子中，兴起了另一种新的解经派。因为当时英国国教只重视传统与法理主义，将教会弄得死气沉沉。其时有一名为达比(John Nelson Darby: 1800-1882)的人，集合了一些对于当时教会觉得不满意的信徒，开始每礼拜的读经聚会并分圣餐。这一个团体自称为是“弟兄”会，或称为(普里木斯弟兄会)(Plymouth Brethren)因其最早的组织是在英国的普里木斯。弟兄会开始时接纳任何自称是基督徒的人来参加他们不重形式的聚集，他们坚决地拒绝任何牧师的职位，所举行的聚会也不讲究聚会的程序；他们也自称为如此才真是同复到新约教会的组织与礼拜的方式。

从这些聚会之中，他们开始了一种对预言的新注解。这种解经法被称为“时代主义”。而且很迅速地教会中的保守派所采纳。此派的创始人达比特别周游美国，演讲时代主义，约十九世纪末，美国的基要主义也因此深深地受到弟兄会运动的影响。美国全国各种查经会的组织也因此都是以时代主义的教训为根据。凡与慕迪有关的查经会也都是受到了时代主义的影响。慕迪所创立的慕迪学院，也成了时代主义教训的中心。一九〇九年又有司可福之发行；司可福所加的注脚都是以时代主义为根据。

时代主义对于保守派的长老会发生很深的影响，因之各宣教士也将时代主义带到中国的教会之中。今天中国各教会都曾受到史密斯(Oswald Smith)，司可福，以及陶雷(R. A. Torrey)的影响。“小群”在中国教会中兴起也特别受到达比主义的影响。小群的组织与解经法都是以达比的弟兄会为模型的。

时代主义常被误以为是“前千禧年派”，然而时代主义的大部教训与历史上前千禧年派都不相同。所有的时代主义者是前千禧年派，但所有的前千禧年派并不一定是时代主义者。

(一)时代主义者坚持著以字面来解释。他们反对那些不以字面来解释的人称他们为“灵意派”或“隐喻派”。正因如此，他们坚持说：上所有的预言，都要按照字面上所说的成就。以西结书第四十章至四十八章的圣殿也被认为将来在千禧年时要在地上建立起来的实际圣殿。启示录廿二章中的“新耶路撒冷”也要像我们今天的城市那样在地上建立，同时活在世间的圣徒要永远居在其中。

(二)因为旧约中的预言必须要按照字面来解释，因之时代主义也就拒绝承认旧约中的以色列与新约中的教会有任何关系。事实上，时代主义者曾说：旧约中的预言，未曾一次提到新约的教会。新约的教会被称为“奥秘”，对于旧约的预言是在括弧中的插语。旧约的预言是何以色列人而发，即属地的以色列国，而且一定在属地的以色列国中应验。

(三)时代主义说：神在七个不同的时代以不同的方法来向世人行事。在每一个时代中，神给人不同的义务与责任。这七时代中最久的一个时代乃是律法时代(这个时代是从神将律法在西乃山上赐给以色列起，直至耶稣钉死复活为止)。而我们目前这个时代，被称为是恩

典时代——这恩典时代要一直存留到国度（即千禧年）的时代为止。

（四）时代主义说：所谓律法时代中并没有神恩惠的显示。换言之，旧约时代之中，人们被称义一定以他所有的义行为标准。照样，在新约中就没有约束人的律法，只有神的恩惠。我们若是在恩典时代之中，就不需受诫命的约束，不必以诫命作我们生活与信仰的规范。在恩典时代中，人所当行的乃是要悔改向并相信基督。在律法时代中，人就必须服从律法。

（五）时代主义说、耶稣所应许犹太人的国度并不是属灵的国度，却是要恢复旧约中大卫的王国。当犹太人拒绝了基督以后，耶稣就将这个属地的国度延迟到千禧年国之来临。同时，?在其间，即所谓“大括弧”之中，建立了教会。时代主义者说，教会与国度并不发生任何关系。我们在今天的地上，并不能有国度，因为国度完全是将来的事。

（六）时代主义又说：在末日大灾难临到之前，教会要被接升天，在空中与主相遇。教会被接之后，犹太人的后裔要取代教会的地位作神的工具，在地上使犹太人及万国归主。

时代主义对于的看法与保守派一样，承认是无误的。他们同时也特别注重，耶稣基督要再临，并完成一切救赎大工，这种看法也是合乎的。他们热忱地传扬福音不断地努力拯救灵魂，也是很可钦佩的，然而现代主义的全部教训，对于本书作者看来似乎有很多地方不合本身所教训的。

（一）他们特别著重以字面来解释，似乎忽略了本身也时常以灵意来解其他经文。例如，当阿摩司先知在 9: 11-12 讲到“……大卫倒塌的帐幕……重新修造”时，雅各在徒 15: 15-20 却告诉我们说：这个预言已经应验了；并不是属地的以色列国得以重新建立，却是“凡称为我名下的外邦人”，都要被归纳于教会之中。当神赐下应许时说的：“我必坚定他（大卫）的国位，直到永远”（撒下 7: 13），并没有看到这个应许成就在属地的大卫的国位，却是成就于耶稣的再临，因为耶稣基督“按肉体说：是从大卫的后裔生的。”（罗 1: 3；徒 2: 29-32）

（二）时代主义也忘记了新约中所说的，教会就是“新以色列”（罗 9: 6；加 6: 16），是“真犹太人”（罗 2: 28-29），是“亚伯拉罕的后裔”（加 3: 29），是“锡安”（彼前 2: 6；来 12: 22）。凡在耶稣的宝血里被洗净的都成了新的“十二支派”（各一 1），也即“那些分散在各地寄居的”基督徒（彼前 1: 1）。

（三）时代主义因为过份著重“律法”与“恩惠”的分别，因之也就破坏了恩惠与律法的持久性。时代主义似乎是说：旧约中的人能以得救，完全是因为他们遵守了律法；时代主义完全忽视了神在亚当的时代早已特别启示，人心需要神无比的恩惠（创 3: 15）。时代主义将并历史分割为七个时代，因之似乎完全忽略了神的救恩的一贯性——救恩是因为神所赐的恩惠与信心（来 11: 1 起）。

（四）时代主义太过份看重将来要临到的国度，以致于完全忽视了“在基督里神的国度已经临到”的事实（太 12: 28；路 17: 21）。他们错误地与早期的门徒一样以为将临到的国度是以以色列人为中心（徒 1: 6）、却没有看到神的国度乃是以基督为中心（徒 28: 23、31）。

（五）时代主义所讨论的“教会乃要秘密地被提”的观念，似乎与帖撒罗尼迦前书中所提到的被提的情形完全相反。因为说：“有呼叫的声音”，和“天使长的声音”，又有“神的

号吹响”，就决不能是秘密地被提（帖前 4：16-17）。如果这些响声能够惊醒已死的人，那末这种光景一定不会是秘密的！

（六）“无千禧年派”与“前千禧年派”一样，都看到教会将经过极大的灾难（太 24：21-22）。有人特别指出：时代主义的千禧年前被提说，即大灾难之前被提的看法，是因为他们对于教会的解释有误，他们认教会是与神全部的救赎大计不同的。对于时代主义者，他们必须这样解释。教会必须先被接升空，然后大灾难才临到世间；因为时代主义者认为教会并不是大卫国度中的一部份。

第十六章 基要主义

从历史的现象来说，基要主义纯粹是基督教廿世纪在美国的表现。在十九世纪末，新神学派，亦称宽大派（梅钦博士称之为“自然主义”）的势力在美国神学院及教会中开始锋芒外露。从德国开始的新神学派以下简称新派，是由启蒙运动中的唯理主义而产生的。新神学派不信客观的启示与无谬性的权威。它怀疑基督为童女所生，的神性、为罪人代替性的赎罪之死，的肉身复活，以及第二次在荣耀中带体的再来。新派批评旧约的人怀疑摩西五经系出自摩西的手笔，因此就不信中所说传统的年代秩序。以色列宗教的进化观念被应用在律法书，诗篇与先知书的年代秩序上，由此而产生一个新的先知书、律法书以及诗篇的次序穿插。新约也照样受到新派的攻击。人们开始怀疑福音书记载的正确性，以及保罗所写的书信是否真正为保罗执笔。说这些书都是以后人的所写的，攻击所宣称的各著者的可靠性。何时新派的批评者不愿接受某段经文时，他就说这是出于后来的著者所修改的。

除了这神学上的攻击以外，又有科学上的攻击。达尔文在十九世纪创始了进化论的学说，于是被用以非难历史的、的人观与世界观。进化论描述人并不是堕落的，乃是向著完全的方向进步。当科学能被利用而解释更多更难了解之事物时，人们就觉得起自然就没有什么需要了。所谓“神迹”也只能就自然界的观点来解说了。

面临以上所提各项攻击，基要主义应运而生，重述基督教信仰的某方面的基要真理。在某种意识上来说，基要主义虽系一种反抗的运动，可是它的反抗是针对于新派批评的消极性与破坏性。用“反动”二字来描述基要主义的早期努力是更较为合适的。鉴于美国各神学院，教会出版机关，各宗派领导阶层均一一向新派投降，于是基要派人士立起直追，迎头赶上，召开每年一次的研讨会；培灵 道大会；建立保守派的学院、神学院并国外宣教部；重新注意国内 道与海外宣教的事工。于一九〇九年出版了一部计十二册的丛书，命名为“基要主义信仰”，代表超自然主义基督教拥护者的广泛关心。全书共刊载了文稿九十件，其中廿九件专门论到权威性的问题。该书的主旨即在于发挥早期基要主义的精神——沉著、果断，目的仅在于重申基督教的基要真理。

在教义方面来说，大部的内容都是属于原初基督教基要派的。此一运动吸收了加尔文派与阿民念派，信义宗与长老宗。时代主义派在此运动中也成了有力的领导人物。一位近期的著者说，在“基要主义信仰”九十篇的论文中，就有卅一篇系出自时代主义派的手笔。神学背景上的分歧，于此可见一斑。信仰上的共同仇敌（新神学派）趋使着他们于十九世纪与廿世纪初能够和平共处，只是一件难能可贵的事了。

当基督教与新神派之间在教会各宗派中斗争时，分裂的现象于是开始：在北美长老会浸信会内的辩论导致分门别派。基要主义派中的伟大领袖之一，就是长老会的梅钦博士（Dr. J. G. Machen），连同麦坚泰等人，因拒绝退出基要派所支持的“独立国外宣教部”（与北美长老会的国外宣教部相对抗，因他们派了很多新派不信耶稣为神的宣教师到国外去传道）而受到北美长老会大会的惩戒。一九三六年梅钦与其他一百名牧师退出了北美长老会

而成立了信正长老会（Orthodox Presbyterian Church）。在北美浸信会（Northern Baptist Convention）采取了此同样攻击的新行动。

近来令人希奇的，就是批评基要主义的人，还标榜自己是捍御真理的健将。特别是像亨利（Carl Henry）以及其他所谓新福音主义派等人的批评、尤为强硬。为基要派辩护攻击新福音派的有如麦坚泰等人。加尔文主义者对此辩论应参不何种态度呢？

一、尽管我们对基要主义作多方面的批评，但这些批评，不应忽视我们对基要主义在神学与历史的基督教信仰上所采取的坚决立场，打任何折扣。梅钦本人，在当时是被公认为基要主义的领袖，虽然并未正确地被称为基要主义者，在忠于的基督教这方面来说，他却甘愿承认是基要主义的一员健将。麦坚泰等人在他们对新福音主义批评上所表现的不安，部分是他们感觉到保守派的批评不大公正，他们所批评的多半在，于基要主义的消极方面与一些琐碎的事，而忽略他们对基督教信仰的核心作共同的努力。在这一方面的辩论是有价值的。

二、同时，也应该谈一谈后期基要主义（特别是在一九二〇年以后）是与从前的基要主义大不相同了。以后的基要主义我们可以建议称之为新基要主义（Neo-Fundamentalism）。从这个建议来说，新福音主义的批评，是针对着新基要主义，而不是针对着基要主义。麦坚泰为基要主义所作有力的拥护可能被人误会，因为他不愿意承认任何分野来区分何者为基要主义的运动，何者为新基要主义的运动。（换句话说，麦坚泰本人喜欢打着基要主义的旗号，去为新基要主义战争。）

三、此新基要主义阶段已把早期基要主义中的一些危险部分予以增大，亨利所称之为“基要主义的降格”（Fundamentalist reduction）。就是指这这方面说的。就是那些早期基要派领袖，如梅钦（以及那些在威敏斯德神学院的后继者们）也在基要主义中，把基督教的重要核心与某些无足轻重的事加以区分。换言之，梅钦是一位基要主义者，但他也是一位加尔文主义者。他虽然承认二者之共向点，但也明悉二者之间的区分。

四、因为基要主义系一神学上广泛不同意见的合并，所以有忽视形成正确基督教义的倾向，“在讨论教义的不同上故意延期的意图，结果就是大家对神学上的研究作一共同的努力。”

五、由于敬虔派与时代派的影响，基要主义企图局限“神全部的旨意”于一隅，并将基督教启示跟文化的与社会的生活脱节。我们并不是说基要主义丝毫不关心去标榜基督教为一世界观与人生观。但是把基督教信仰减低为个人的敬虔确属实际的危险，在早期加尔文派中的领袖，对于此点尤有特殊的警觉。

六、基要派主张在教会中要对那些不信的施以惩戒，是合乎原则的，对教会圣洁化的呼召是合乎的，但与之俱来的危险，就是趋向不合的消极主义和独立自主。最不幸的，这个危险虽然在当时呼召与不信派分离的时候未曾表现出来，但在一九二一〇年以后，在基要主义的某些领域中已成为事实。

第十七章 新基要主义

（Neo-Fundamentalism）

在本纪以前美国所称之为基要主义运动，乃是一个为了合并与拥护基督教的联合团体。但这是一个份于非常复杂的联合。它是敬虔派与时代派，加尔文主义与阿民念主义，长老会与浸信宗的联盟。尤其在欧战爆发前几十年内，那些具有爆炸性的份子，为了应付共同的敌人，大家联合起来，但如今又兄弟阋墙，互相攻击。其中有的退去，有的改弦易辙。剩下来的可以说是一个新的混合体，或至低限度来说，已经改变了原来的老样子，在保守派神学中又产生了另外一个重点。此变动吾人称之为“新基要主义”。

在基要主义中的此种变动是有几项因素的。基要主义逐渐被认同为时代主义。还有些非时代派份子被列为新派。此一认同是由北美长老会分裂出来的，由保守派长老会分子的刺激辩论中而产生出来的。在此新成立的美国长老会（后来改称为信正长老会）中就基督徒自由，前千禧年主义与时代主义引起激烈的雄辩。在威敏斯德神学院中梅钦的后继者们，坚决要求时代派份子必须由此运动中被整肃。其他在教会中的人士，包括麦坚泰在内，坚持威敏斯德神学院“对时代主义的攻击”，到头来就是攻击前千禧年主义。由此悲惨的辩论中而产生的结果是另一分裂：于是诞生了长老会（Bible Presbyterian church）与信正长老会（Orthodox Presbyterian Church）。这也就是说，一个强而均衡的早期基要主义（前普林斯敦神学院，现今为威敏斯德神学院）的加尔文主义逐渐倾向于时代主义。早期基要主义中的两大势力，如今已开始分裂。

有些抱消极态度的加尔文主义分子仍被称为基要主义者，对基要主义的细节上的阻碍得以清除，早期基要主义内的危机开始现露。

此外，在长老会与浸信会内的教会分裂，激怒了许多仍在较大会中的保守派份子以致开始攻击他们所感到的“无爱心，好争吵的基要派精神。”基要主义者对此攻击有所反应，不久以前与新神学派在神学上的冲突一跃而转变为内讧，基要主义攻击基要主义。此辩论由合乎的呼召脱离不信派，如今一变而为不合的动精神。此种批评精神往往一变而为非学术的组织攻击和人身攻击，谁也不肯归属于所规定分裂开的运动，都想独树一帜，别开生面。分裂就是为分裂而分裂，非仅仅为脱离不信派而分裂，也是从不能分享新基要主义异像的基要派份子而分裂出来。这种要求往往被称为“第二等的分裂”，或者干脆叫作“分裂”无须加以粉饰。

从这些份子中产生一新的心境，此种心境最好称之为“新基要主义的降格”（套用亨利的话）。这不仅是西方的运动了。就是在中国教会中也有此强烈的倾向新基要主义。新基要主义有多方面的表现——极端的时代主义；超度情感主义；与社会脱节；惧怕对福音的文化

挑战；忽视道德问题；神学上的好斗；独善其身的个人敬虔主义。特别在以下各点中，新基要主义表现出一些更危险的迹象来：

（一）新基要主义与早期基要主义一样寻求传播并拥护福音。但逐渐拥护福音的重心超过了传福音。从前的心境是积极的，后来变为消极，从战斗而转变为喧哗，从和睦与尊让而转变为咬文嚼字或攻击，从运动而转变为人身。

（二）新基要主义和基要主义一样，都是为的基督教作坚强的拥护，但它声明“在讨论教义的区别上保持故意的延期”。关于加尔文主义对神学有机体的范围的著重，基督在基督徒一切生活中掌权的著重往往沉默不言。结果，新基要主义重点则逐渐倾向孤立的几项基要教义，而且疏于学习使加尔文主义与阿民念派，或时代主义与加尔文主义所以分裂的那些教义条文。

（三）新基要主义特别强调个人的宗教经验，同时忽略基督教在社会方面应有的责任。宗教只限于个人的祈祷生活，研究，参加礼拜，而生活的其他部分都与经济上的、社会上的以及自然科学上的问题完全脱节。例如在那些新基要主义范围内所办的学校中，其特点并不是它所特别教授的是什么，特点乃是在于它所不教授的是什么。诸加文化科学并不受神学的导引或形成，因它们受到相当的限制。

（四）由于新基要主义对进化论的不信，因而对科学也就采取同样不信的态度。

（五）新基要主义与基要主义一样，在现存的教会宗派中指出新神学派，并劝勉要在保守派中合作。可是，它的这种对抗性的宗派与宗派之间要合作的推动，有时会变为反宗派的，或对那些因良心的缘故而觉得不能参加他们的组织的基要主义宗派作苛刻的批评。此运动的代表者被攻击为向著妥协的基要主义作狡猾的退却。

（六）新基要主义和基要主义一样，特别强调于教会的教义。特别是著重教会的纯洁性，并著重在福音基要点之内属灵的合一。虽然如此，新基要主义非常强调教会无形的合一，以致忽略了教会在有形方面的合一。对新基要主义来说，水乎的合一就是纯属灵的、无形的合一，关于教会合一的一切义务，应由一单纯奔向无形合的大理想来完成。

（七）新基要主义与早期的基要主义相同，主张个人的与社会的难题，除非得到个人的重生是不会解决的（约 3: 15）。新基要主义对社会表示关心，如设立医院，孤儿院以及救济工作等等这往往局限于个人的道德方面，而忽视基督徒在家庭、工作与娱乐方面应有深入的行为模范。新基要主义言前个人的与社会的道德问题的答案，仅是藉著消极的方法来避免难题。论到种族之间的纠纷与民权问题，新基要派认为是受到共产主义的利用。事实上产共往往是新基要主义解决社会问题的一种坚强的特色。

第十八章 新福音主义

（Neo-Evangelicalism）

一九四八年，当福乐神学院（Fuller Seminary）举行开学典礼时，艾肯基博士（Dr. Harold Ockenga）把“新福音主义”这个新名词介绍给神学界。其重点在于强调此保守派神学的新姿态与过去基要主义之关系，同时著重它对过去的不满。

自从那日起，此新名词以及该名词所代表的运动，就在美国基督教界中传扬开来。虽然是传开了，但它的难题以及批判它的人与之俱来，尤其是在最近几年，此项运动在某些神学界中（特别是在的教义上）少为人所贴近。在美国的批评者，如麦坚泰以及巴普锺斯大学（Bob Jones University）请教授，都强烈地非难此一运动为“新中立主义”（New Neutralism），比“新神学派或新正统派更危险。”新福音主义被攻击为在信仰上妥协，讨好罪恶，倾向新正统派。

新福音主义如同基要主义，起初是反抗的。可是它所反抗的不但是新神学派，也反抗保守派神学。前“今日基督教”双周刊主编并此运动的创始人亨利（Carl Henny）觉得正统的基要主义在神学上来说，已微妙地转变为有消极反抗精神的新基要主义。此新基要主义后一阶段在正统神学的取舍上来说，污辱了基要主义的真精神，所以不能作适当反应的有以下机种因素。。缺乏神学的与历史的远景；教义外型的空幻；忽视学术；缺乏适切的、当代的文学运动；反宗派主义；被认为与时代主义走一条道路；忽视基督教与文化跟社会的关系；反抗性的消极主义与论争；把福音缩小到个人的宗教经验范围内。

同时，许多在此新运动内的人士，深知新正统派对以上所提各项难题，不能提供较好的答案。正如艾肯基（现任高登神学院（Gordon Divinity School）院长）于一九五八年说，“新福音主义是完全容纳纯正信仰的教义，与新派脱杂，反对新神学派所接受的那些东西……”与新福音主义运动有关的克拉克（Gordon Clark）和福乐神学院系统神学教授朱爱特（Paul Jewett）也是非常批评新正统派。从上述情形看来，在一九四〇与一九五〇间，在西方保守派圈子里浮现了研讨的新焦点。亨利号召基督教保守派应对社会的责任有崭新的承诺。克拉克呼吁当代的基督教文物应当研究知识份子各方面的兴趣，注意哲学、社会学、科学与政治。新福音主义逐渐脱离时代派的神学思想，对末世论各种不同的见解表示更为容忍的态度。尤其是在三方面有明显的证据，证明神学上的骚搅，甚至于在新福音主义范围中有内部的纠纷。例如加洲浸信会神学院系统神学教授篮伯纳（Bernard Ramm）呼求对科学与间关系的新检讨。篮氏本人在一九五五年出版与此题旨有关，俱爆炸性的书籍时，就提出此项检讨。虽然拒绝被认同为一“有神论的进化论者”，但他所赞同的立场称之为“渐进的创造说”（Progressive Creationism）（意即经过地理史上的数百万年，神藉著祂权能的命令创造高等的生物），对许多批评家来说与“有神主义进化论”并无二致。

新福音主义就与非保守派神学家互有交通的问题公开提出辩论。在新福音派中，就有多人甘愿与新神学派和新纯正派的神学家互有交谈。虽然有许多人批评普世基督教协会（WCC）太拢统、太容纳一切，同时他们也批评万国教联（ICCC）太狭窄、太偏激。中庸之道为何？根据某一评论家的见解，新福音派就此问题的意见，应当毫无妥协地与新神学派作神学上的对话；这是福音派的企图介说所谓合乎的教会联合运动；这是福音主义派对现存的教会联合运动所抱的态度，是福音派合作的深远计划。

有人提出一九六六年葛理翰 道协会在德国柏林所召开的 道会议（Congress on Evangelism），就是上述诸原则见诸实施的具体例证。在这一方面，卡奈尔 E. J. Carnell 的辩论是非常的刻薄，他特别批评梅钦的“分门别派”。卡氏对梅钦的批判颇不公平，因为他以为此基要派的伟大领袖未能适当尊重教会的教义，误认他是毫无理由地散 专制的种子，鼓励人与教会分离。卡氏的见解受到严重的攻击，不但新基要主义的人士攻击他，就是连新福音主义派的入跟加尔文主义者都对他表示不满。那些认为卡氏是新福音主义的代表者的人，当然要非难他，同时就是非难这整个运动。甚至连新福音派的人都批评他的这个见解，颇难令人置信。

新福音主义所最批评的辩论中心是关于的权威与科学。卡氏对这方面的见解又引起了许多骚动。卡奈尔虽然在辩论中因坚持己见，勃然大怒（据说因为这次压力，他居然要辞去福乐神学院院长职务），他还是相信的无谬性，但由于他批评华费德（B. B. Warfield）以及保守派神学的许多见解，并他容忍旧约历史中“似乎的不协调”的观点，使许多人对卡氏在此问题上的立场表示怀疑。自然，那些认为卡氏是新福音主义代表者的人，要因他一人而定这整个运动的罪。

姑且说来，卡氏在这方面的见解是属于新福音主义的左倾派，人仍须承认新福音主义是愈益加深的默示与的无谬之间的鸿清。对许多新福音主义者来说，默示与无谬并不是相同的概念。这倒并不是说（有如一些人所解释的）新福音主义者否认的无谬。他们有很多人觉得，为了澄清的缘故，最好不要把默示与无谬混为一谈。（那须（Ronald Nash）就主张这一立场，他是闻名的新福音主义的拥护者）。在另一方面，现任“今日基督教”半月刊总编辑林赛博士（Dr. Harold Lindsall）评论说，“在新福音主义派中有为数无几的人，是别俱慧心的，已经或是正在与无谬之的教义脱节。”林博士以本身为一新福音主义者发言，为那些持守此脆弱观的人预期一个危险的前途。此一转变将依於胡底，颇难预料！

第十九章 新福音主义（续）

犹如西方一样，中国教会的保守派，对基要主义的顾虑感到厌烦，说基要主义不再是改变世界的信仰，乃是逃避世界的信仰。正如在西方一样，许多中国教会的保守派，在为学术界感觉到缺乏而兴悲。他们恐怕使保守派文学运动陷于瘫痪状态的主因或许是保守派反理智主义的结果。他们恐惧缺乏学衍的原因之一就是保守派忽视基督教与社会跟文化的关系。他们不寻找机会去跟新正派神学家去进行书面上与口头上的对话，在这一点上并不像西方教会。许多中国教会的保守份子承认他们忽视了社会的需要，并设法使基督教在中国再成为社会改革的主流，像从前她应该的那样。虽然这些人不公开使用“新福音主义者”这个字眼（在中国教会中这是个新名词），但他们所著重的，都是新福音主义的。

关于这个景况我们要说什么呢？这种趋势在美国受到麦坚泰以及其他的新基要主义者全盘的定罪。新福音主义者往往被称为“不热心的异端者”，而其运动则被斥为“由妥协而产生出来的，受到理智骄傲”的喂养，向着安抚罪恶而长进，定受到神言之审判的。“其余的人，好像达拉斯神学院的赖特（Robert Lightner）虽然对新福音主义抱批评的态度，但比较温和。

赖氏指称，“既在新福音主义中有如此广大的分歧，他们谁也没有资格代表这个运动来发言。愿意被称为「新福音主义者」的一些人都比别人更近乎新神学派、新纯正派或基要派。有的右倾，有的极端左倾。”赖氏写了以上的话作为他评论在新福音主义阵营内所抱脆弱观的序言。他又说，“并不是所有的新福音主义者都有这样的看法，但大多数的人都抱着这个态度。”赖氏的评论，在看到新基要派认为每件事非黑即白倾向下，更为适合，新基素所以攻击新福音主义的原因，就是怕有什么新的神学上的发展会走向不信派。

与此有关的并鉴于在“新福音主义”内的广泛分歧，最智明之举莫过于承认“新福音主义”只不过是一个神学上的主张而已，根本谈不到什么有气质的运动。正如一些新福音主义派的分子所承认的，这个名词是一个误称，多少也把人引入迷途。它的空幻常被人攻击为“向著妥协的基要主义退却。”

无论如何，不能把新福音主义在过去所代表的完全予以抹煞。例如，古典派的加尔文主义在许多早期的新福音主义的领袖身上发生很大的影响。兰伯纳虽然是浸信会的人，但他深深受到凯波尔（Abraham Kuyper）著述的影响。克拉克并不是百分之百的新福音主义者，他是改革宗长老会的牧师。前“今日基督教”双周刊的主编，又是新福音主义的主要发言人，深深受到欧洲加尔文主义的影响。新福音主义呼吁福音要进入社会，进入教育，进入文化中去；要知道这乃是加尔文主义多年来的努力。对新基要派反知识的恐惧，也是加尔文主义许久以前所注意到的。新福音主义对新基要派减低基督教与宗教到一个生活中另一部门的攻击，也是加尔文主义老早就攻击的了。正如我们上文所说的，基要主义的真正代表者梅钦博士，从未觉得“基要派”这个名词能够彻底地说明他的见解。他非常愿意用“加尔文主义”这一名词。

就是在今天加尔文主义也很同情新福音主义所提出的重点……即如呼召基督教的信息并不是仅仅说唯有救恩就是答案，来寻求解决一切社会的难题；寻求把基督教的原理应用到经济、社会与自然科学上去；对科学与哲学采取更建设性的态度：毫无恐惧地鼓励创作性的神学；对不同的末世观采取更妥协的立场，脱离所谓“时代主义”。

同时，新福音主义尚有未能解决的难题：

（一）在新福音主义阵营内的领袖呼吁保守派就的权威与默示的问题重新辩论。虽然说对研究的任何努力务必予以鼓励，但此重新辩论的路线是完全无益的。有些人如兰伯纳与卡奈尔广泛论及科学与的关系，曾给人一个印象，那就是必须以科学的亮光来解经，不能以的亮光来解说科学。现在又有人把的默示与无谬作一显著的区分，而在这些人当中又坚称默示而反对无谬。卡奈尔对的见解往往被解释为属于后一范围。又有些人并不像卡奈尔那样极力地反对的无谬性，但对完全的无谬性表示踌躇。

（二）在新福音主义阵营内的领袖会要求对末世论有所研究。他们特别对信徒的交谊与分裂的问题提出新看法。信徒应当何时离开一个容忍新派教训的教会？一个信徒可否越过宗派的界限而与其他宗派的信徒有交谊？在什么原则上有交谊？基督徒对普世教协（WCC）应抱何种态度？

以上所提并不是容易解决的问题，新福音主义对于这些问题能够注意及之，我们感到兴奋。但吾人必须注意，新福音主义对以上的问题还未提出清晰的答案。尤其是在最近几年来，新福音主义似乎比以前更愿意在一种“同伴”式对话的原则上与新派合作。正如盟约神学院的山德森教授（John Sanderson）所提出的，新福音主义如此行是很危险的，因为它吸取了新神学派的态度，牺牲了福音主义的基本信仰之锋锐。如果在神学的纯洁上妥协了，根本就不能有机会跟新派人士作任何认真的讨论。关于这一点有时颇难保持平衡。但是脚踏两只船是免不了要掉在水里的。

（三）新福音主义呼吁考查与科学之间的关系，但到目前为止还未达到任何一致或有益的结论。尤其是兰伯纳对与科学应当协调所作的努力，在各方面受到广泛的批评，认为他是叫受制于科学。有人（如同惠德孔）John Whitcomb称此见解为“双重启示说”（double revelation theory）。根据这个学说，神给人两项真理的启示——与自然界，“每项本身均俱，有完全的权威。”结果，惠德孔辩论说，宇宙和人类的起源，洪水大小这些问题就将统统留给科学家去研究，神学家们只好暂先让贤。此说将对科学看法拒之于千里之外。许多人担心，对科学敞开大门，会导致对进化论也敞开大门。卡奈尔所主张的“入门进化论”受到攻击，虽然他们对卡氏所用的术语不加了解，但是，不拘人怎样解释卡氏的立场，正如亨利所指出的，困难之点乃是“这些短句给人一个幻象，而这个幻象在一虚伪的外装中，更吸引当代进化论学者……”。卡氏使用传统的科学字句，但俱有相反的意图，“结果弄巧成拙，走向不必要的辩证学上的险途。”

（四）新福音主义呼吁保守派对社会的需要，以及的社会伦理学有所反应。对许多新基要主义者来说，这好像是重新同到了社会福音里去，于是就加以反对和非难。可是这种批评似乎是太过火。亨利在这方面有充分的著述，并未表示反对向个人传福音。

同时，新福音主义仍然冒著一个危险，那就是他们以个人的责任，来衡量对社会的责任。有许多人，尤其是在加而文派当中，攻击新福音主义的建议要有社会性的行动当作敬虔的方式，在这一点上忽略了教会为基督肢体的性质，来要求神之百姓以集体的方式来解决劳工、教育、政治与商业性的诸葛亮离题。

第廿章 改革宗信仰

我们的世界神学的旅程已由破除神话到新福音主义。现在我们已经来到了终点，即一般人所谓之“改革宗信仰”，又有些人称之为“加尔文主义”。

原来“改革宗”一词是特别指十六世纪反抗中古世纪罗马天主教会的错谬的教会说的。在广义上，此词是用以指称改教时期所有的教会，因为那时的教会都有一个目的：靠着神的话而活，在广泛的教会生活范围中，和在信徒个人的生活中，均以为本。

时至今日，本词在意义上更缩小了它的范围。在神学上此词被认同为教义上总五大特点：完全的堕落；无条件的拣选；限定的赎罪；不可抗的恩召与圣徒的坚忍。其实，这名词的限制，根本并无任何限制之可言，因为这几点是在一次神学的辩论中研究出来的，在这次的会议中是想把福音的核心——恩典的真义介说出来。这五点是在三百五十年来，在荷兰最有名的多特会议中制定的。在多特研讨的中心并非一些无关轻重的事，问题是非常基本的：人得救的绝对条件为何？是神的恩典，抑或人信心的工作？多特总会的五特点是车轮的轮柄，都归到轮轴——那就是神白白的恩典。

在许多基督徒的生活中，加尔文主义一词定义范围的缩小，又更进一步。在西方世俗化主义与宗教的日常生活脱节的影响下，在东方隐世主义受宗教生活的约束影响下，就对所谓“邪恶的、真实的”世界不发生什么作用。恩典的教义成了形式上的条文，并若以测验一个人的加尔文主义的程度，其实并不实行。教会不是神的百姓，只成了一所建筑物，并非见证与服事；教会崇拜也不过是一个钟头的歌唱，祈祷与讲道罢了。

这种新的心境并不是加尔文主义或改革宗信仰。这往往被称为保守派神学。或者这种指称比改革宗神学更为正确。

保守派神学是一孤立的神学。它把使徒约翰的吩咐与世界分离约壹 2：15-17）一变而为麦坚泰式的分离——与那些不肯脱离者的脱离，保守派神学藉着与过去的团结而与未来孤立起来；在从事创造性的神学上里足不前，因为恐惧破坏性的批判神学；恐惧左倾与右倾，因此居于死板中间的立场；讨论神学而不实行神学；把神的治理仅限于未来，因此把神国普世爆炸力装入冷藏库。

保守派神学是守式的神学，它只知保守而不进取。受言词的支配，而又轻忽榜样，其神学教授并不过问有否本色化神学这个东西，他们定这语词的罪，他们反对。

保守派神学所留给我们的是什么呢？讲坛上缺乏远大的异象以及宗教改革的信念；领袖人才是出自政客，而非出自先知；复兴而无改革；价值一万圆美金的教会礼拜堂，但所作的工作只值一块钱；大学生在信仰上走投无路，离开了教会；教会人士企图从特殊的感情经验中寻求神的恩典，而忽视神的话语；教会大家显示内心空虚与不满，这是由于对教会各项机构不合作。

我们将往何处？今天还值得改革吗？抑或保守就是一条更好的道路呢？

对今天各地的教会来说，改革宗信仰仍是一有实际效用的语词，在本书中所讨论的，与现代神学的冲突于此可见一斑。这正如鲁尼亚（Kloos Runia）所说，“差不多所有现代神学都多多少少根据某种哲学的系统。他们虽然声称能够解决我们人类的至大问题，可是往往这些神学并不让言所欲言。被挤入事先想好的观念中：以此为背景，我们只能说：我们愿意属改革宗？那就是说，我们愿意在神的话语上建立我们的信仰。并不是随心所欲来按照我们的意思来处理，我们不能作的主，但是我们生活与思想的指导者。我们不能告诉保罗、约翰、彼得、雅各他们真正的信息为何，我们必得甘心乐意听他们的教训。是的，在这一方面我们才是”改革宗的”。因为改革宗的真义就是神的话，惟独神的话才是“改革宗的”。因为改革宗的真义就是神的话，惟独神的话才是信徒信仰与生活的“绝对至高的权成”。

我们与现代神学的冲突，也表明了现代人所谓之神学也就等於教科书本中的教义。当现代人谈论神学时，他往往是谈政治、教育、经济、劳工协会与革命，神学在今日世界中已变成一个广泛的名词了。改革宗信仰能够应付得了吗？

有位保守派学者论到十六世纪，在加尔文领导下的宗教改革运动著说：“加尔文的神学是多少对苏格兰的暴动，荷兰的反抗，法国的宗教战争以及英国的内战有直接关系，负有相当责任。加尔文论政府为神仆人的教义树立了立宪政体的概念并清楚承认人民的权利与自由，这些事实都显示了加尔文乃是文艺复兴后期西方文明中一些基本因素的制造者。在世界历史中，恐怕没有任何其他的神学。

改革宗信仰如何能在十六世纪的欧洲有所作为，照样在廿世纪的世界中也能有所作为。兹述三点重要的原则如下：

1、教会并非是个体信徒的集合，乃是一个身体，基督的身体，神的百姓，圣灵的团契，凡凭信心接纳基督拯救之工的基督徒，就不能独善其身。他是被接在基督的身体上，从象征方面来说，是藉著洗礼与基督联合。

2、在新约中教会的生活是一个整体的生活。使徒行传第二章与第四章差不多好像是一个人民社团，甘愿分享物质上的东西而彼此互有交谊，遵守使徒的规则：以致三千人在一起生活有条不紊。

人属灵生活远胜过教会制度的生活。基督徒是受圣灵支配的人、他们是耶稣基督的活书信（林的 3：3），他们以感恩的心生活出神的治理（在中我们译为“神的国”），那就是基督既吩咐他们要达成的任务（路 22：29）。此“神的工作计划纲领”（即神的国）是广泛的，不受地域的限制。作为一个基督徒，不一定就是某一宗派的忠实信徒。

这并不是说，这就是无教会主义运动（No-Church Movement）。但的确是有宣扬“神全备旨意”（徒 20：28）的意义。意思是传扬基督的为王，神的治理，一切的生活都属基督——不仅仅是教会生活，或家庭生活，个人生活，学校生活。这意思是说，所有的社会的生活型态与关系都应属于基督。主已把那叫世人与神和好的职分交给我们（林后 5：17-19！不拘地上的事和天上的事，都藉著基督与神和好（西 1：16-20）。

这意思是基督徒的行动乃是基督身体的行动。但这并不是指教会行动或宗派行动。

乃是指着圣徒的相通在劳工，在教育、政治、新闻界、艺术界、科学中有所彰显。这也是指着基督教学校与基督教大学要在讲坛与科学试验室中带看基督的十字架。这也是说基督徒的劳工协会愿负基督的轭（太 11：29-30）。这也是说基督徒的政治生涯并不是仅仅在避免腐化，此外要更有所表现，本著着的话语，从根本上寻求政治革新。从事艺术的基督徒要以基督的荣美作为工作的前提。

改革宗信仰并非止于五特点，那只不过是一个起点而已。