

二 · 十 · 世 · 紀

神學選讀

楊慶球 著



REINHOLD NIEBUHR

PAUL TILlich

CLARK H. PINNOCK

J. I. PACKER

KARL BARTH

DIETRICH BONHOEFFER

RUDOLF BULTMANN

JOHN R. W. STOTT

T. F. TORRANCE

FRANCIS A. SCHAEFFER

COLIN GUNTON

目錄

雷競業序 xiii

李錦綸序 xv

自序 xvii

修訂版序言 xx

導論：十九世紀神學

一．康德的三大批判 1

1. 引言 1

2. 認知批判 2

3. 宗教觀 3

二．黑格爾的絕對觀念論 5

1. 引言 5

2. 絕對精神 6

3. 宗教觀 7

三．浪漫主義 10

四．士萊馬赫 11

1. 生平 11

2. 思想背景 12

3. 思想要點 13

五．祈克果 18

1. 生平 18

2. 著作的兩個階段 20

3. 哲學思想 21

六 . 參考書目 28

◆道的三重面相◆

第一章 言說的道：巴特 (Karl Barth, 1886-1968)

一 . 生平 33

1. 早期生活 34

2. 堂會牧師 35

3. 神學教授 38

4. 反對納粹政權 41

5. 神學界的巨擘 42

二 . 思想 45

1. 1930年以前的辯證神學 46

2. 由辯證神學過渡到教會教義學 49

3. 《教會教義學》 (Church Dogmatic) 54

三 . 貢獻及評價 71

四 . 參考書目 74

第二章 詮釋的道：布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-1976)

一 . 生平 77

二 . 著作簡介 82

1. 《新約神學》 82

2. 《宣講與神話》 85

3. 《耶穌基督與神話》 86

三 . 思想 89

1. 立論要點 89

a. 生命與生存 90

b. 歷史、現在、將來 90

c. 信心與福音 91

d. 解除神話：神學面對兩個世界觀的困境 91

2. 詮釋學 93

a. 耶穌與猶太人的關係 93

b. 保羅的釋經 94

c. 現代的釋經 94

3. 解除神話學 (Demythology) 95

a. 神話的意義 96

b. 聖經的神話 97

c. 上帝的話與現代世界觀 98

4. 建立人類學的神學 99

5. 罪的概念 104

6. 倫理學 112

四 . 貢獻及評價 119

五 . 參考書目 120

第三章 終極的道：田立克 (Paul Tillich, 1886-1965)

一 . 生平 123

二 . 著作簡介 128

1. 《生之勇氣》 128
 2. 《信仰的能力》 128
 3. 《系統神學》 130
- 三 . 思想 144
1. 引言 144
 2. 哲學與神學的關係 146
 3. 記號與象徵 149
 4. 關聯法 155
 5. 本體論 157
 6. 存有與非存有 159
 7. 上帝的實現性及行動 162
 8. 由本質到存有 165
 9. 新存有 169
- 四 . 貢獻及評價 174
- 五 . 參考書目 176

◆挑戰世俗洪流的道◆

第四章 批判國族主義的道：潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)

- 一 . 生平 181
- 二 . 著作簡介 190
 1. 引言 190
 2. 《聖徒相通》 191

3. 《行動與存有》 195
- 三 . 思想 197
 1. 教會觀 197
 2. 基督論 203
 - a. 作為界限和中心的基督 203
 - b. 在《追隨基督》中作為中保 (mediator) 的基督 208
 3. 倫理學 213
 - a. 倫理學是生命的塑造 213
 - b. 責任倫理 217
 4. 非宗教性的基督教—此岸的烏托邦 220
 - a. 現世的 221
 - b. 宗教性 222
 5. 及齡的世界 224
- 四 . 貢獻及評價 226
- 五 . 參考書目 227

第五章 批判現代文化的道：尼布爾 (Reinhold Niebuhr, 1892-1971)

- 一 . 生平 229
- 二 . 思想背景 236
- 三 . 著作簡介 238
 1. 《道德的人與不道德的社會》 239
 2. 《基督教倫理學詮釋》 241

- 四 . 思想 244
 - 1. 愛與正義 244
 - 2. 人的本性 249
 - 3. 對極權主義的批判 252
 - 4. 民主的可能和需要 255
- 五 . 貢獻及評價 259
- 六 . 參考書目 260

◆回歸道的本體◆

第六章 道的科學性：杜倫斯 (T. F. Torrance, 1913-2007)

- 一 . 生平 265
- 二 . 著作簡介 270
 - 1. 《神學的基礎和原則》 270
 - 2. 《時、空與道成肉身》 275
 - a. 基督教的創造論 275
 - b. 希臘的空間觀念 279
 - c. 尼西亞的空間觀念 282
 - d. 創造論的意義 285
 - 3. 《中保基督》 286
- 三 . 思想 290
 - 1. 實有性的神學 (realistic theology) 290
 - 2. 神學的科學 (Theological Science) 294
 - 3. 委身限度內的理性 300

- 4. 啟示限度內的信心 305
- 5. 神學命題與二重指向 308
- 6. 以基督論為中心的神學 312
 - a. 神人二性的根源意義 313
 - b. 神人二性的基督 315
 - c. 基督與上帝的啟示 317

四 . 貢獻及評價 319

五 . 參考書目 320

第七章 道的關係性：根頓 (Colin Gunton, 1941-2003)

一 . 生平 323

二 . 著作簡介 327

1. 早期著作 327

2. 主要著作 329

- a. 《贖罪的實在：隱喻、理性及基督教傳統的研究》

329

- b. 《一、三及多：上帝、創造及現代性的文化》 330

- c. 《三一創造主：歷史及系統的研究》 333
- d. 《基督教信仰》 335

教信仰》 335

三 . 思想 338

1. 神學隱喻 338

- a. 語言行動 (speech act) 338

- b. 神學隱喻的意義 341

- c. 救贖的隱喻 345

- 2. 基督論 347
 - a. 藉基督創造萬有 347
 - b. 連續的基督論 350
 - c. 神人二性與救贖 354
- 3. 根頓基督論對文化神學的意義 356
 - a. 基督救贖的可信性 357
 - b. 基督論對現代文化的意義 359
- 四 . 貢獻及評價 364
- 五 . 參考書目 364

◆福音派對道的回應◆

第八章 改變世界的道：薛華、史托德及福音運動

- 一 . 福音神學的歷史背景 369
 - 1. 基要主義 (Fundamentalism) 369
 - 2. 福音主義 (Evangelicalism) 370
- 二 . 薛華 (Francis A. Schaeffer, 1912-1984) : 回到聖經去 375
 - 1. 生平 375
 - 2. 思想 377
 - a. 人類自主性(autonomy)的根源及發展 377
 - b. 約化主義的聖經應用 379
 - 3. 貢獻及評價 381
- 三 . 史托德 (John R. W. Stott, 1921-) 385

1. 生平 385
2. 思想 390
 - a. 《洛桑信約》及會議 390
 - b. 福音主義 394
 - c. 福音信仰與社會關懷 396
 - d. 教牧神學 401
 - e. 有關「地獄」的爭議 403
3. 貢獻及評價 406

四 . 參考書目 407

第九章 變中常住的道：潘嘉樂、巴刻及上帝之道

一 . 潘嘉樂 (Clark H. Pinnock, 1937-) 411

1. 生平 411
2. 思想 415
 - a. 基要派對聖經本質的看法 415
 - b. 潘嘉樂早期的聖經論 417
 - c. 潘嘉樂後期的聖經論 419
 - d. 潘嘉樂的聖靈論 422
 - e. 神學爭議：普救論與地獄消失說 426
3. 貢獻及評價 427

二 . 巴刻 (J. I. Packer, 1926-) 428

1. 生平 428
2. 思想 432
 - a. 基要主義與上帝的話 432

- b. 論上帝 436
- c. 論聖靈 439
- d. 有關婦女按立 442
- e. 福音派的「假教訓」 444

3. 貢獻及評價 447

三 . 參考書目 448

附錄：《洛桑信約》 451

專有名詞英漢對照 461

漢英人名、專詞索引 467

雷競業序

有機會拜讀楊慶球博士的《二十世紀神學選讀》，心裏十分感謝他為中國教會寫了一本很有用的作品。坊間有不少介紹二十世紀神學的書，但本書仍是入門著作中的不二之選，我誠心把這書推薦給信徒及其他對現代神學有興趣的人，它的特色如下：

- 一、這是一本中國神學家寫給中國人的著作，不是翻譯的作品，從內容到詞彙都照顧到中國讀者的需要，並沒有假設讀者有太多西方哲學和神學的背景。
- 二、作品反映了作者多年教學的經驗，對於一些較複雜或容易誤解的術語和觀念，特別詳細解釋。
- 三、本書沒有用一個假定的神學框架去處理所有的神學家，把不同的神學家描寫為某種趨勢的例子，作者並沒有把自己的神學強行套在他的介紹中。在各課中，作者介紹每位神學家一些最有影響力的主題思想，綜合了一些重要的作品的內容。這方法的好處是讓每位神學家自己的思想去決定那一課的內容，突顯了他們各人的特色。
- 四、在取捨哪位神學家的問題上，本書反映了作者的普世精神，包括有新正統主義的神學家，也有福音派和自由派的神學家。其他介紹現代神學的著作往往忽略了福音派的貢獻。作者按著各傳統所關心的問題，陳述它們的核心思想，並作出簡短的評論。

楊博士是我的同事和前輩，也是我敬佩的一位神學工作者，能為他的新作寫序言，是我的榮幸。

李錦綸序

《二十世紀神學選讀》以「道」作為全書的主軸，分別以「道的三重面相」、「挑戰世俗洪流的道」、「回歸道的本體」並「福音派對道的回應」涵蓋了二十世紀歐美的主流神學關注：真道的本質和真道能力的彰顯兩個主題。一方面介紹巴特、布特曼、田立克如何回應十八至十九世紀從康德到黑格爾的觀念主義，及十九世紀到二十世紀初從祈克果到海德格的存在主義；另一方面介紹尼布爾和潘霍華如何回應包括地區性的（資本主義的美國）和國際性的（第二次世界大戰）對社會公義的要求。作者又以兩位英國神學家杜倫斯與根頓的思想，提出本於使徒傳統及上帝啟示，積極回應科學知識的神學建設的可能性。作為福音派的神學家，楊慶球教授不忘指出福音派神學在維護聖經的純正及社會關懷方面的貢獻。作者按照其主題的需要做選材，因此沒有包括所有重要神學家。

本書是作者多年研究心血的成果，每一章都可以看見對於所討論的神學家的思想有非常深刻的掌握，甚至是面對面認識的。已故英國著名神學家根頓固然是他博士論文的指導老師，杜倫斯神學是其論文研究的課題，作者也曾登門拜訪，對福音派神學家巴刻也親自做過訪問，即便沒有機會相遇的潘霍華，作者也在紀念他生辰100週年之際到過潘氏在德國布列斯勞的家鄉，感受當地懷念的氣氛。因此，這本書並不是在圖書館裏面遠距離的研究產品，乃是一本用心去經歷而獲得的成果。

雖然每一章都非常精采，但筆者特別欣賞第三章對於田立克「終極的道」的詮釋，作者並沒有以高姿態來批評田氏的思想（有時候高姿態是無知的掩飾），也沒有採取敬而遠之的方式迴避田立克所提出本體論的終極議題，乃是以比較「同情的態度」先幫助讀者了解其思想內容，然後再給予中肯的評價，這樣便要求對於背後所預設的哲學有深度的掌握，且能深入而淺出將要點介紹出來。此章論述在在反映

作者的哲學功底。同理，楊教授對於布特曼「非神話化」神學的處理，也是嘗試先從存在主義角度去理解，然後再以信守聖經真理的立場做評論。對於當代西方哲學感陌生的讀者，本書導論必能起到啟發的作用。

認識二十世紀神學不但是一個歷史議題，同樣是當今的需要。從出版的書籍和大學研究所的研究課題看來，中國大陸文化界甚關注歐陸哲學，對於受其影響的西方神學，興趣也不在話下，福音信仰的基督徒要有效回應中國的文化需要，便不能只懂聖經，而忽略廣大人羣的思想意識，楊慶球教授這部《二十世紀神學選讀》就是極佳的幫助，本人衷心推薦。

李錦綸

中國福音會專任神學教師

中國神學建設與文化研究

國際教父學學會（IAPS）會員

2010年1月22日

自序

本書是過去幾年教學的一點心得。

在香港、中國大陸，我都有機會接觸神學院的學生，城市教會的同工進修班、大學的碩士、博士班同學，他們對西方現代神學感到很大的興趣。可是，一般同學研習二十世紀的神學思想，都感到艱澀和枯燥。尤其是很多著作都不易理解，而且很多同學、信徒甚至教牧對西方十九世紀的背景也不太熟悉，以致讀起來倍感吃力。雖然坊間有不少翻譯的同類作品，但本書寫作時照顧了一些特別的需要。

- 一、 本書有較詳細的生平介紹，好像一篇神學家的生活史及思想史，務求生動有趣，縱使未有時間深入思想的殿堂，仍能與神學家共遊二十世紀的山河大地，知道他們思想發展的過程，也明白神學思維與社會的互動關係。
- 二、 本書重點介紹神學家的重要著作，讓有心志研究的讀者有鳥瞰式的認識，也許可以省卻一些初接觸這些神學家時所產生的陌生感，能更快更有效掌握他們的思想要點。
- 三、 本書也有思想介紹。由於篇幅所限，一方面不能全面介紹，另一方面也不想太浮泛地及粗疏地交代，因此是按我個人的興趣及理解，較深入地把那些神學家重要的部分介紹出來。所謂重要的，是指我認為他們這方面的思想對今日的華人信徒，包括中國大陸的基督徒有益處，或在教會的範圍內有爭議需要解決的部分，從中可作參考。因此本書不是純為學術而寫，而是有我本人的價值取向。盼望讀者以客觀的態度來閱讀，深信不同的學者反映了不同的價值取向，也受了當時的文化環境影響。當然，批判性的目光也是需要的，否則我們沒有進步，然而，批判是帶著了解和真誠，使神學的課題內容更豐富。

本書選取的人物是隨機及按本人的興趣，並且是以上帝的道為中心。本人明白，值得討論的二十世紀神學家仍有不少，本書是一個開始，現在選哪一位並不太重要，重要的是將來還寫下去。

本書能完成，當中頗大部分的稿件是我手寫的。由於我打字很慢，寫作時想得快打得慢，往往做成思想大塞車。只好用手寫，一晚可以寫一二千字。手稿有時很潦草，幸得研究中心祕書鄭鄺銀玉女士用心校閱和仔細輸入，使書稿得以完成，謹此致謝。書中有大部分的文字校對得何麗珍姊妹幫忙，十分感謝。天道書樓李祿殷先生很短時間內慷慨答允出版，加上書樓各編輯的努力使本書順利與讀者見面，一併衷心感謝。

內子麗娟的支持，對本人安心寫作，提供了最大的力量。願主使用這書，對華人信徒及教會帶來好處。

楊慶球

中國神學研究院

中國文化研究中心

香港·九龍塘·多實街12號

2010年3月5日

修訂版序言

本書出版後，受到不少教會及神學生的歡迎，作為神學教科書或主日學進深閱讀。第一版幾處編寫的錯誤，蒙學界指出，大致上已修訂。當然也有掛一漏萬之處，盼能不吝指正。對一本書來說，錯漏有時難免，但網上不負責任而且惡意中傷的文字，對學術討論毫無意義，也不是本人願意看到，因此一概不值得回應。至於對本書不同神學立場的討論，已刊登在《山道》2011年卷十四第一期，相信理性的學術討論，是可以彼此增益。

本書能再版，實在感謝上帝恩典，盼望本書能繼續造就信徒，提供基本的神學知識。

楊慶球

序於加拿大卡加里寓所

2013年2月25日

導論：十九世紀神學

歷史是沒有斷流的。

二十世紀神學的背境應從何說起？有學者從啟蒙運動開始，有從理性時代開始，都是一種個人的選擇，本書的重點是探討神學的知識問題，即十九世紀以來，神學一直被衝擊著，要點就是：認識上帝，如何可能？

我們從康德（Immanuel Kant）開始。

一．康德的三大批判

1. 引言

康德（1724-1804）一生沒離開過出生地—柯尼斯堡（Königsberg）；他在柯城讀書、教學，度過一生。他曾長時間作家庭教師，從未外遊，生活刻板嚴謹，據說他每天下午三點半必定出門散步，人們慣常根據他散步的時間來校鐘。但有一回他的時間表被打亂了，因為他讀盧梭（Jean Jacques Rousseau）的《愛彌兒》（*Emile*）—一本強調感情而排斥理性的書—為康德的哲學留下了「訴諸感情」的空間。康德57歲發表了影響至鉅的《純理性批判》（*Critique of Pure Reason*, 1781），又稱為「第一批判」，奠定了他在哲學界的地位。

2. 認知批判

《純理性批判》出版以後，為了使人容易明白，康德寫了《未來形而上學導論》（*Prolegomena*）。康德指出一切知識都是來自經驗。如果有一種「知識」是在經驗以外，看不見，摸不到，包括不能用科

學儀器量度，例如「魔鬼」，人就不能擁有它的「知識」。如果知識來自經驗，這些經驗的資料，例如顏色、形狀、位置等，需要經過整理才能成為可以理解的知識，否則只是一大堆雜亂無章的感覺資料，而整理這些資料來自人類心靈的能力，只有人的心靈才能賦予這個自然界的**形式**，因此康德說了一句非常重要的話：

知性 (understanding) 並不僅僅是通過對各種現象的比較來為自己制定規則的能力，它 (知性) 本身是自然法則的給予者，就是說，沒有知性，就任何地方都不會有自然法則，即不會有各種雜多現象的統一和綜合的規則。¹

換句話說，一切知識—指的是科學知識—可判斷為真與假的知識，必然來自感官對外界感覺資料的收集，加上心靈整合的能力，才算是科學的知識。

然而，對於神學的論證，例如上帝的存在，雖然有非常縝密的步驟和過程，但只算是一種理性的遊戲，因為神學的知識欠缺經驗的資料，即直接從感官收集的。康德並非否定上帝，他把上帝、實體 (substance) 等看作是物自身 (thing-in-itself)，而經驗界的東西看作表象。人類認知理性的能力不能到達物自身，一切上帝的論證都是理性的誤用。

3. 宗教觀

那麼宗教的意義是甚麼？康德後來寫了幾本書，是論道德的，例如：《道德形而上學的原理》 (*Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, 1785)、《實踐理性批判》 (*Critique of Practical Reason*, 1788) 和《道德形而上學》 (*Metaphysics of Morals*, 1797)。第二本書又稱「第二批判」，主要論證人有良知，有判斷是非的能力，不需要上帝告訴他何為是，何為非，這種能力使人成為道德的立法者！同時，人也是執法者，因為人執行從良知而來的指令，

使人立於天地之間完全自由，成為最偉大的自由道德人。可是，在現實環境中，人並沒有徹底執行自己的立法，反而出現各種惡行，這又如何解釋？康德在《純粹理性限度內的宗教》（*Religion Within the Limits of Reason Alone*, 1793）指出，當人的理性發出道德的至高律令時，這律令還未進入經驗層面，是非常理想及純粹，所以是無私的；可是，當律令進入現實世界，立刻受到現實世界利害的衝擊及混淆，使人往往為了私利而扭曲至高的道德律令，做了錯事。² 道德律令發自人的主體，是超越經驗界，稱為先驗的（*a priori*）。

康德解析了何以世上有罪惡，接下來要處理倫理的問題。如果世上出現「殺人放火金腰帶，修橋補路無屍骸」，就是對建立道德世界的一大威脅。因此康德並不用第一批判的進路，而從道德律的三個預設來建立道德世界。他的倫理學要達到公平、有效，必須預設一、自由意志，以確保人各種行為的責任問題。然而誰來審判？因此必須預設二、上帝的存在，由祂來執行審判。然而，如果人死如燈滅，審判無從進行，因此必須預設三、人的靈魂不滅。

康德認為，這三個預設都符合基督教的教義，也為倫理學帶來必須的前設，算是對神學的貢獻。

第一批判是討論「知」的問題，對象是科學的真假，是這個經驗世界的有無問題，是屬於「真」；第二批判討論是非問題，是屬於「意」，進而討論宗教對倫理學的必要，相對於道德的「善」。倫理學的預設有它的必要，本身沒有真假，你不信它，它便不存在。

最後，學者稱為「第三批判」的，來自他另一本書《判斷力批判》（*Critique of Judgment*, 1790）。康德認為人的心靈有三種活動，分別是「知」、「意」、「情」，而三種活動對應「真」、「善」、「美」。知的活動處理事物的真假，意的活動處理道德的善惡，情的活動處理審美的能力，屬於美學範圍。

《判斷力批判》分兩部分：審美判斷力的批判；目的論判斷力的批判。前者是美學觀點，後者是關於自然界的目的論觀點。而審美又

分為美的分析及崇高 (sublime) 的分析。

康德認為美是一種形式，不計較利害，不帶任何欲望與要求。崇高則是一種不可比較、不可測量的「絕對的偉大」，是心理借助理性的力量，讓想像力活躍於理性觀念的無限世界中所產生的一種感情。康德雖然沒有把宗教直接扯上美學的觀念，但後來的士萊馬赫 (F. D. E. Schleiermacher) 卻認為宗教是源於康德第三批判的判斷力，因為判斷力 (審美) 是人的直覺感受到大自然的美 (本體) 而激發出來的情感，正如人對無限者 (上帝的本體) 的感受所激發出來的宗教感情，這些感情並無「真」「假」的意義，繞過了純理性的批判，為宗教的存在定下了基礎—宗教是人對上帝 (無限者) 的絕對倚賴感。

康德以後，神學好像失去了在世界落腳的地方，漂浮不定，它有道德價值，卻不是穩固的基礎；它有感情的價值，卻不是必需。如何為神學定位？十九世紀有士萊馬赫及立敕爾 (Albrecht Ritschl) ，他們重視神學的非認知性，轉而把神學放在倫理性及情感性。康德成功地把上帝立足於道德及感情上，神學卻不幸轉化為以人為中心的人類學一部分。上帝的啟示默然無聲，只有人內在的感情，上帝在科學世界不再佔一席位。

二．黑格爾的絕對觀念論

1. 引言

沒有康德的體系，就不會有黑格爾（Hegel, 1770-1831）的體系。黑格爾的哲學頗艱深，他的要點是整全（The One）才是真實（real），部分（particular）不是實在。真理就是全體，任何部分都不是終極真理。

黑格爾出生於德國的斯圖加特（Stuttgart），此地盛產思想家和詩人。他周遊中歐，在不同城市求學、就業，最後在耶拿（Jena）大學擔任教授（1801-1806），完成了他最重要的著作《精神現象學》（*Phenomenology of Mind*）。1818年到柏林大學任教，直至離世。他的思想不單影響政治、哲學，十九、二十世紀不少神學家都在他的影子下立說。

2. 絕對精神

黑格爾認為，整個世界的歷程、文化都是「精神實體」的歷程，即絕對精神（absolute idealism，或 absolute spirit）展開的過程。黑格爾的理論有非常一致性的內部結構，即在邏輯論證上非常強，這精神實體是由康德的主體性轉化出來。康德認為世界一切認知的可能都出自人的主體，而宇宙的真實就在主體的建構。黑格爾把這主體客觀化，成為宇宙的「絕對精神」。因此整個宇宙的變動和發展都是由這個絕對精神帶動。它有主動性、開創性。這樣，基督教的上帝不就是滿足了這個絕對精神的要求嗎？

按黑格爾的理解，我們可以這樣詮釋精神與物質的關係：一切存在的事物背後一定有它的「道」，黑格爾稱為事物的道理，或是構成事物的理念。而這理念與人的思維是一致的。例如建築一幢樓宇，背後是人的理念：建築師的思維成為建築物的理念，當人的思維客觀化成為一幢樓宇的理念，樓宇才有可能建成。當人的主觀思維客觀化成

為理念，就成了事物存在的形式。人的理念其實是世界理念的一部分，屬於那個絕對的精神，即上帝的理念。整個宇宙的發展都是絕對精神的客觀化過程，我們可以這樣說，一切經驗界現實的東西都是心靈的表象。我們不能分割地看世界由諸多的心靈組成，而是看絕對精神統一了所有心靈，世界是由絕對精神一層一層的外展活動構成。在這個理性體系中，每一個特殊事物只能從整個宇宙心靈（絕對精神）去看，特殊事物只能在配合整體發展中成為一個要素時，才具有真理性和真實性。例如，一個公民必須配合整個國家的方向及價值，這公民才有具體的意義；或一個基督徒必須符合上帝的旨意才有自身價值。如果把一個公民或基督徒抽離了整體，孤立地去思考他，他就會失去與整體的聯繫，本身的真理性和真實性也失落。黑格爾有一句名言：「凡是合理的就是真實的，凡是真實的就是合理的，理性體系是獨一無二的真實」（What is reasonable is real; and what is real is reasonable. The System of Reason is the Sole Reality）。³

3. 宗教觀

把黑格爾精神向外開展的活動，可解析歷史的進程。人類羣體生活必然遇上各種不同的困難。為了解決問題，就有了文化活動，即建立制度來解決。但每個制度只能解決某些問題，當新的問題出現，就顯出原有制度的限制，也意味舊制度逐漸失效。每一個制度形成都有它形成的「道理」，當初這「道理」能解決歷史的當下問題，發揮很大的力量。可是久而久之，新的困難使原有的「道理」捉襟見肘。文化制度漸漸崩潰，社會混亂。原來的文化制度是「正」，新的問題是「反」。要等到新的「道理」出來，解決問題，就是「合」。歷史按著這正、反、合發展，而支配這種發展的正是宇宙的絕對精神。因此正、反、合都是必然。後來馬克思宣稱，歷史潮流不可抗，歷史發展是必然的，就是根據這理論。

其實黑格爾所說的，是指精神實體在世界裏逐漸實現的價值，就是人類文化發展的過程。如此說，在上帝的計劃裏，歷史朝向末世的

過程就可以理解了。

黑格爾指出，基督教作為啟示性的宗教，上帝的自我實現在道成肉身中達到高潮。上帝的實體經過三個階段：

精神最初是它的純粹意識的內容……（然後）下降到特定存在（肉身）或個別性的運動。它們兩者之間的中項就是它們綜合的聯結，即轉化到他物的意識，或者表象過程本身。⁴

第一個階段是精神（上帝）純粹抽象的存在。第二個階段，精神運行到祂自己之外，與在祂之外的世界發生關係。同時，世人因著上帝的靈進入而認識上帝。第三個階段：人與上帝和好。

按黑格爾所言，當精神進入世界，必然產生自我疏離，或稱異化。他認為人受造時是夢樣的無知，直至墮落後進入自覺的階段，然而墮落卻伴隨著失和、疏離。這種說法後來影響祈克果（Søren Aabye Kierkegaard）與田立克（Paul Tillich）很大。⁵

基督是上帝成為肉身，上帝從抽象的概念成了真正的人，「那永恆的本質為自己產生了一個他物。但是在這個他物內，它同樣直接地返回到自己；因為這區別是自身的區別，這就是說，它是直接地只是從它自身區別開來，因而它就是那返回到自身的統一性」。⁶ 當這特別的人在十字架上死了，說明永恆的上帝徹底承受了人的有限性。基督的死是為復活作準備，為上帝在歷史上完全實現作準備，因此歷史的目的論呈現了一幅末世觀的圖畫。

黑格爾的宗教哲學著重上帝臨在於人類的文化歷史，基督教國度與普魯士日耳曼民族結合起來，就是「絕對精神」在歷史彰顯的高峰。上帝在一切之中，上帝的國也降臨了。日耳曼文化也達到最高的境界，理性克服了衝突，世上的文化臻升到和諧一致，完全由理性統攝一切，國家與教會共同攜手，建立地上天國，為人類謀幸福。

黑格爾的影響無庸置疑，二十世紀的潘霍華（Dietrich

Bonhoeffer) 早期的論文，就是處理它的精神哲學；田立克也是參照他的進路展開上帝觀。雖然存在主義以反黑格爾為目標，但正正因為他們高調地反黑格爾，我們必須先明白黑格爾的思想，才能明白存在主義例如祈克果的思想。

與黑格爾同時代，影響二十世紀神學的士萊馬赫是必須討論的。要了解士萊馬赫的神學，我們先要了解一個十分熟悉但又常為人們誤解的思潮—浪漫主義 (Romanticism) 。

三．浪漫主義

十八世紀的最後10年，人對唯理主義的貧乏越來越不滿。曾被視為具解放能力的理性，反而越來越被視為靈性上的奴役。這種憂慮並非在大學的哲學系出現，而是在文學與藝術的圈子裏出現，特別是在普魯士的首都柏林，施列格兄弟 (Friedrich and August William Schlegel) 就是代表人物。

「浪漫主義」是一個很難定義的名稱，這運動事實上回應了啟蒙運動的若干重要主題，最明顯的是反對人類理性能掌握真實或實相 (reality) 。對浪漫主義者而言，這種將真實還原為一連串理性的簡化物的思想方式乃是粗糙的誤導。啟蒙運動訴諸人的理性，浪漫主義則訴諸人的想像，這種想像力能夠辨識到一種深藏的奧祕感，而這種奧祕感乃基於人的心靈無法完全理解這有限的世界，更遑論能理解那超越的無限。

浪漫主義對傳統基督教教義和啟蒙運動唯理主義者在道德上的陳腔濫調同樣表示不滿，認為兩者皆未能正視這個世界的複雜性，只顧試圖將「宇宙的奧祕」 (借用施格列的詞彙) 簡化為一些公式。

由於對理性的貧乏不滿，因此在知識論上提出要加強人類感受和情感的元素。德國浪漫主義逐漸發展出兩項有關 *das Gefühl* (這個德文詞彙可譯為「感受」 [feeling] 或「感情」 [sentiment]) 的原則。

首先，「感受」是思想者個人主觀的領受，而那思想者亦會意識到他 / 她的主體性及內在的個體性。理性主義訴諸人的理性，屬普遍性；浪漫主義強調個體，屬特殊性。個體為理性補充了一些關注，就是對想像力與個性（persona）的新興趣，即是個人的感受。啟蒙運動往內探索人的理性，浪漫主義卻往內探索人的感受，認為這是「通往所有奧祕之途」。

第二，「感受」乃引往無限與永恆，並為這些更高的境界提供鑰匙。浪漫主義的發展對歐洲基督教意義重大，基督宗教（尤其是羅馬天主教）那些不為唯理主義接受的元素，大受充滿想像力的浪漫主義歡迎。

就在這種對唯理主義越來越失望，並且對人類「感受」有一種新興趣的背景底下，士萊馬赫所作出的貢獻就非常突出。士萊馬赫對「感受」特別有興趣，認為一般的宗教乃是「感受」或「自我意識」之事，基督教尤其如此。他最重要的系統神學著作《基督教信仰》（*The Christian Faith*, 1821年初版，1830年修訂），試圖指出基督教神學如何與「絕對依賴」的感受有關。

四．士萊馬赫

1. 生平

士萊馬赫（1768-1834）被稱為現代神學的開創者，有人把他與奧古斯丁、路德、加爾文並稱，影響極大，現代基督教包括批評者也受他影響，地位堪與哲學界的康德相比。

士氏重要在於他用有機的原則及有系統地去解釋基督教，可以說自他以後，才真正談到基督教本質。士氏19歲在哈勒（Halle）大學畢業，浸沉於啟蒙主義的思想，特別是康德哲學，甚至在信中向父親表達對正統教義真實性的疑惑，導致父子二人產生嫌隙，幸好後來言歸於好。然而，他仍堅持自己是敬虔主義（pietism）者，只是進入更高

的境界，他也屬於浪漫派，如上文所述。26歲在柏林受按立為牧師，在醫院任院牧，1799年撰寫《論宗教：致批判宗教的文化人》（*On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*），全國成名。35歲成為神學教授，在哈勒大學任教，主要教授教義神學、批判神學、哲學史等。士萊馬赫每星期講道，成為著名的講道家，慕道者遠道而來。又參與德國各種文化活動，在拿破崙侵德時，他帶領教會極力抵抗。1806年，拿破崙關閉哈勒，他重回柏林，在頗有影響力的「三一教會」牧會。他參與了創辦柏林大學，後來成為該校神學院院長，也成為後人景仰的英雄、偉大的思想家、優秀的講道者。

在1821至1822年間寫了《基督教的信仰》，類似系統神學，1928年有英譯本，此書對神學界影響甚大，他在60歲安息主懷。

士萊馬赫體弱，矮小，但孜孜不倦。因思想新穎，常受教會及政府批評，一生極看重宗教，將宗教看作人的感情。他以現代人（思想家）自居，參與當時文化思想，他的神學被稱為文化神學（*theology of culture*），與生活息息相關；但巴特（Karl Barth）以為他的文化神學是其神學的致命傷，因為士氏把超越的啟示降格為人類文化的一部分。

2. 思想背景

十六世紀宗教改革，對基督教的根基及目標沒有改變，前者是神的啟示，後者是拯救，故易流於權威主義。但自工業革命後，知識、生活、科學的改變非神學家所能預料，尤其十七至十八世紀的啟蒙時代，人對基督教產生懷疑：基督教的根基在哪裏？傳統的基督教真理是由神啟示而來，通過聖經，到達會眾。當人不再相信啟示，或啟示不合理性，這樣，基督教（宗教）還有甚麼意義？

十八世紀理性主義者卻有不同看法：人有理性，一切知識要通過理性，故教會被譏諷為食古不化。理性主義者認為基督教是自然宗教，是理性的，是真實的，但凡與人理性不符的部分不可以接受。然

而，基督教與人性相符的，人已具備了，故基督教對理性主義者來說，是可有可無的。

十九世紀神學家回應說：宗教是人生一部分，是人類心靈活動的一種。人是有宗教意識的。康德代表理性主義者，士萊馬赫雖然受他影響不少，卻堅持宗教的永恆價值。康德把認知對象稱為可知的現象（phenomena）及不可知的本體（noumena）。如自然世界是現象（phenomena）；上帝或道（logos）是本體（noumena 即 things-in-themselves）。自然世界是我們感受之物（things-to-us），事物背後的實體（substance）則不可知。路德雖然也說過上帝是不可知的，但他隨即指出祂與我們的關係可從啟示而知道。

康德把宗教納入道德的範圍，聖經、教義都要從道德觀去解釋。宗教的讚美、順服、宣教離開了道德律便沒有意義。士萊馬赫基本上並不反對這種看法。

3. 思想要點

士萊馬赫為宗教尋找歸宿，把宗教看作是人的敬虔（religious），它不是源於認知的理性，而是源於感性（aesthetical reason）。好像人對美的感受，是直觀（intuition）的。

士氏認為有知識的人把宗教誤當迷信，又誤解傳統神學為認知的知識，甚至另一些人把神學誤解為道德。他認為宗教的本質是敬虔，其來源是感情，是一種感受、虔敬心，是人對大自然的深深愛戀與渴望，是最原始、最真誠及最廣泛的情感。

此情感是在人行動之前已經有，未有宗教組織之前已存在。一切儀文、教條傳統都是其次，有這種情感才是宗教的本質，這觀點與理性主義所理解的宗教知識不同。

宗教既是一種情感，它的經驗是絕對倚靠，就是倚靠與神的關係。當一個人意識到自己，意識到世界，意識到自己與世界的分別，據士萊馬赫說這時人就會意識到自己與世界的互相倚賴（相對倚

賴)，及意識到自己的自由，最後在終極的意義上意識到上帝的存在。

宗教若不是人循理性去求真，則屬於人類心智的另一範疇。士氏訴諸康德所論的「判斷力的批判」，即人的美感。他在《論宗教》一書討論了宗教的本質與自然科學本質的根本區別。宗教的進路在人的感情，宗教的對象是無限者，只有無限者才能激起人內在的感情，這種感情是本有的、偉大的，絕非人的情緒，他說：

真宗教（則）是對無限者的感覺與興味……⁷

斯賓諾沙〔Baruch Spinoza〕……在聖潔的清白和深沉的卑屈中，見了他自身反映在永恆界之內，認識了他不是它最有價值的鏡子。他充滿了宗教，充滿了聖靈……他是自己藝術的主人……為甚麼我要表明這對藝術也同樣適用呢？……他（斯賓諾沙）太早熟了，他精神觸及的一切都變成藝術，他整個的世界觀是出現為一偉大的詩篇。⁸

士萊馬赫借斯賓諾沙為例，發揮了宗教感情的真義。宗教是來自人的美感，與藝術、詩詞一樣，是激發出來的。所以他鄙視教理的建立，⁹真正的宗教離開了知識的層面。

他的宗教看法類似康德，否認神學有認知的對象。然而，康德在理性之外發現人有另一能力，就是感情。理性的對象是知識。感情的對象是美學，美學並不產生知識，只會使人產生快樂。¹⁰同樣，士萊馬赫接受康德對理性的批判，所以神學並非理性的對象。他借用康德美學的內容，用感情處理宗教問題，於是感情超越純粹理性及實踐理性。由於感情先於思維，宗教可以超越理性，而神學也就在理性之上。他說：

因而「上帝」一名假定著一個觀念，那麼，我們必要直說，這個無非表示出絕對依靠之感的觀念，就是最直接地反映著

那個感覺……這樣，我們所謂的上帝，首先只是指那由這種情感所假定的……¹¹

這種對上帝的知識並不背乎理性，而是超越理性（supra-rational）。

由於這種超越理性，人不能用科學方法辦到真正把握基督教教義的命題；因而這把握遠住在理性領域之外，它只是透過每人自己願意得著經驗，正如凡各別的、獨特的事只能由那心願認識的愛好去領會一樣。¹²

神學既不在理性領域內，表面看來，士萊馬赫的確把神學繞過康德的批判，但實際上卻犧牲了神學知識的確定性，使神學淪為不能判斷真假的感情，更被英國語言學家艾亞（A. J. Ayer）譏為情緒語言。¹³ 神學系統即使完美，天花亂墜，只不過是文字遊戲，全不涉及真假的玩意。神學一旦離開了所指定的客體，便只有往道德及美學層面去鑽研，教會教義學也毫無意義。我們只有如何去活（how to live?），卻再沒有權利如何去知（how to know?）。

傳統教義教導說，歷史上實有且繼續存在的基督教是：一、一神信仰，有位格的三位一體；二、有道德及意義 / 目的；三、由耶穌的救贖所確立。傳統神學說要通過耶穌基督才能認識上帝。士萊馬赫卻說通過耶穌我們得到的是對上帝的感情，意即我們經驗到耶穌所經驗的，從耶穌的生命我們可以經驗上帝。

有關教會的意義，士萊馬赫認為人類可以參與世上的教會，這教會是在歷史過程中出現，因為教會是世界宗教及人類文化的一部分。

士萊馬赫不注重宗派，他認為宗派的產生主要是由於時代的不同而產生。士萊馬赫被稱為現代神學之父，在於：

- a. 基督徒的經驗，例如罪，意思是失去對上帝的經驗及意識；得救的意思是恢復對上帝的經驗及意識。基督是最完美地表達上帝意識

的人。這是典型的浪漫主義精神，可惜他抹煞了基督教的認知性。

- b. 對個人來說，得救在於個人對耶穌的感受，有否參與基督的經驗才決定我們的得救。這樣卻失去得救的客觀性。
- c. 教義：先有經驗才知道聖經，教義只是總結信徒的經驗，如何解釋我們的經驗，就產生了教條，凡教條與基督的意識不相干，即我們對耶穌的經驗不再有關係，則此教條不重要，如三一論、末世論等。

另一位影響二十世紀的神學家包括巴特、布特曼 (Rudolf Bultmann) 及田立克的偉大思想家，不能不提祈克果。祈克果走上一條與理性主義者完全不同的路，他反對黑格爾，因為黑格爾的「絕對精神」統攝萬有，使神人之間相連無間，卻淹沒了人的個體性 (individuality)。他認為康德、黑格爾等人完全不理解宗教。上帝是超越的，是絕對的他者，我們不能把上帝放在我們的知識論系統裏把玩，這是對上帝的褻瀆。因此，祈克果開創了一條全新的宗教路向，就是存在主義的宗教觀。

五．祈克果

1. 生平

1813年5月5日，索倫．祈克果 (1813-1855) 在丹麥哥本哈根 (當時人口只20萬) 出生，父親米高 (Michael Pedersen Kierkegaard) 已近60歲，母親安妮 (Ane Lund Kierkegaard) 亦接近46歲。

安妮本為米高的傭工，女主人姬絲汀 (Kirstine) 於1796年離世，翌年安妮嫁給米高，已近30歲的她不足五個月便誕下嬰孩。此種不尋常的事使安妮羞愧，婚後安妮一直謙卑己身像僕役，而米高亦因此常

感憂鬱。

安妮育有七子女，索倫·祈克果排行最小，但五個兄姊在1832至35年間相繼去世，只餘長兄和他自己。長兄長壽，後來任主教。祈氏家族世代有精神病傾向，兄晚年亦因精神病離開主教職，其子（祈克果之侄）少壯時入了精神病院。

祈克果最年幼，出生時已駝背，幼年曾因意外從高處墮下而致輕微腳跛。祈克果身體一直不好，父親對他常有虧欠感。米高的家業（位於Jutland）為一塊荒地，不能生產，米高為此曾咒罵神，此後心中不安。這二事令他一生蒙受良心責罵。後來米高承繼了商人叔父一筆遺產，移居首都。後來祈克果亦受惠於這筆遺產而度餘生。

祈氏年幼受良好教育，大學唸語言、哲學、物理、數學及美學音樂等。但到了1831年秋，他放棄修文科而決意讀神學，共讀了四年，可惜當時哥本哈根大學的神學系並不出色。祈氏進修兩年，疏於學習，成績不佳。1833年他生活腐化，經常缺課，每天抽四口雪茄，只讀他喜歡讀的書，經常在學生中心喝咖啡，閒聊，又貪美食，常請朋友返家，炫耀家世。他裁剪的衣服值492丹元（約值今日3,400美元）。他在自畫像中穿高貴衣服，架金絲眼鏡，口含雪茄。他對學院坦言，對教牧工作毫無興趣，他只是急於求學位。

1836年祈氏對上述生活十分失望，甚至想自殺。心中對一切事物極度悲觀。同年6月，他經過一個道德改變，認定道德責任，雖然不易成功，仍要努力做個道德人。未幾，宗教態度有了改變，心中充滿難以置信的平安和喜樂。1840年完成神學碩士論文“The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates”，這次他得到榮譽學位，他亦因此有資格牧會。

這時候，兩件事使他生命產生大改變：

- a. 與雜誌Corsair的主編筆戰，此役不僅大敗，且成了漫畫及全城笑柄，小孩在街上學他跛行，口中大唱“either/or.....either/or”嘲笑他。

- b. 1840年9月與奧臣 (Regine Olson) 訂婚，翌年10月解除婚約。訂婚時他覺得自己不配，但他非常愛她。他發現內在的罪疚、粗野及承繼自父親的污穢，更重要的，他覺得自己的內疚憂鬱會令未婚妻一生痛苦，故為了她的幸福，唯有忍痛解除婚約。

2. 著作的兩個階段

a. 間接交通

1843年祈氏出版《非此即彼》(*Either/or*)，針對黑格爾的“Both/and”，指出一個感性生活和道德生活的人 (John the Seducer 及 William the Judge 代表這兩個階段)。同年出版《恐懼與顫慄》(*Fear and Trembling*) 及《重重複複》(*Repetition*)。1844年出版《憂懼的概念》(*The Concept of Dread*) 及《哲學片斷》(*Philosophical Fragments*)。1845年出版《生命路的階段》(*The Stages on Life's Way*)，重覆《非此即彼》的部分內容。1846年出版《非科學後話總結》(*The Concluding Unscientific Postscript*)。上述作品都是用假名。

b. 直接溝通

1848年祈氏經歷了信仰的更新，性格改變了，開始第二階段著作。不再用假名，用直接方式表達意見，特別是有關基督教信仰。是年發表《基督教訓勉》(*Christian Discourses*)、《個人觀點》(*The Point of View*)，但死後才出版。1849年出版《致死的疾病》(*The Sickness unto Death*)。

祈氏一直對基督教不滿，想攻擊基督教，但等到父親的好友閔斯特主教 (Bishop Mynster) 於1854年死後，才撰文攻擊基督教，文章收集編成《攻擊基督教界》(*Attack upon Christendom*)，他指出所有聖職人員都是喝著殉道者的血，不過他的攻擊與當日教會不生共鳴。文集死後才出版。

祈氏死於1855年11月11日，18日在著名教堂 Frue Kirke 出殯，萬人空巷，哥哥彼得主教講道，只有陶得牧師 (Dean Toyde) 襄禮，羣眾像是同情祈克果，對教會表示抗議。祈氏埋葬在家族墓園，但無人知道確實墓穴。

3. 哲學思想

a. 論個人

黑格爾把上帝臨在文化中看為一種邏輯的必然性，人與上帝和好也是一種抽象的理性思維。祈克果批判黑格爾，因為他把抽象的邏輯與人實際生存的境況混淆了。黑格爾的真理是一種普遍和全體的，例如他的哲學有家庭、國家、社會、文化等的倫理學，卻沒有個人的倫理學。因此，祈克果批評黑格爾的倫理沒有個人的抉擇，是蒼白沒有生命的。他譏諷黑格爾說：「了解萬物但不了解自己是滿滑稽的。」¹⁴

然而，當人離開了一個系統，面對自己，他就會產生憂懼，因為他意識人的有限及前途的不穩定性，在憂懼中他必須為自己作出抉擇。祈克果用筆名的作品反對「體系」，反對「羣眾」，因為體系和羣眾沒有真理。他深受路德影響，認為只有人的自我面對上帝，才能真誠面對自己。

祈克果直言：「羣眾所在即虛妄所在」。¹⁵ 這是祈氏反黑格爾的系統而突顯個人的意義。他的理由是：羣眾使個人成為不知悔改、不負責任。例如：一個人言談小心，三個人或一班老友相聚便容易胡言亂語。在《那單獨的個人》，祈氏指出，得獎的只有一個人 (林前九24)，只有「個人」負責，才可得獎。¹⁶

祈氏指出，「悔罪的人獨自在你面前懺悔自責時，我們就放下我們的工作，好像是得到了一天的安息」。¹⁷ 人必須從煩囂的市集退下來，從無窮的傳媒資訊、世人的紛擾爭執退下來，才能享受清心的時

刻。世人一直要求你聆聽他們的訴求，以致你的內心人格不斷被撕裂，人要關心的事可真多呢：戰爭帶來饑荒，強權帶來不公義，貧弱遭遇悲苦，另一方面科學的成就、財富的誘惑又令你目不暇給。祈克果指出，我們活在羣眾中，沒有統一的人格。因此「真正內在和諧（統一了自己）的人，他是在靜默中」。18 叫我們返璞歸真，在安靜中，才能敞開心戶。

祈克果提供了一種全新的神學知識途徑：只有個體與上帝直接交往，才能產生人與上帝復和的意義。他指出基督教不是一種哲學，人的存在不能完全置於理性思維之內。真理，特別是有關人與上帝及世界與上帝的真理，並不是思想與實體之間的理性遊戲。真理是人生存的一種有血有肉的經歷，正如真理最大的吊詭（paradox）就是耶穌基督「道成肉身」，祂在世實實在在的生活。人與上帝的關係有著一種「無限的本質差異」：人是有限也是有罪，相反上帝是無限絕對完美。人對上帝只有藉著信心的跳躍才能安頓在上帝的懷裏。

b. 論憂懼

《憂懼的概念》被認為是祈克果最重要著作之一，1844年出版，他使用Vigilius Haufniensis假名，這時他已經出版的書有《非此即彼》、《恐懼與顫慄》和《哲學片斷》。

本書是他「直接溝通」的第一次努力，故文稿用了真名，也許書中有他深切的自白，他說：「這是從內在的憂懼到達信仰的嚴肅教導過程」，19 但出版書的時候用假名，他的本意隱藏在Vigilius背後。

祈氏希望對「憂懼」作心理學思考，而憂懼與人的原罪有直接關係。罪觀不能導源於形上學，因太抽象，乃導源於心理學，由人的嚴肅感來處理，非由理性處理。罪的產生不是必然，而是出自人的自由，故罪不歸屬任何科學，倫理學也無法研究罪的起源，罪的出現先於倫理學。亞當是人類代表，故討論亞當並非討論古代的某一位，而是討論今日你我的實況。

罪躍入世界，如何躍入？與亞當犯罪有密切關係。亞當未犯罪時是純潔（無罪），亦即無知，亞當被造時，純潔無知，並沒有本質，完全是一個可能性，「這一時期的心靈雖然已出現，只不過它的狀態是直接的，是睡夢的」。²⁰ 心靈（spirit）只確定為魂（soul），即活魂與自然狀態結合的狀態。當禁令來到，這時亞當仍未犯罪，因為亞當這時是本質的存有，是一堆可能性。但禁令喚起慾望，是罪惡行動之先，但還不是罪，這時心靈尚在睡夢中，故心理學叫夢樣的無知，而純潔的人沒有善惡認知，沒有掙扎，這狀態其實是空無。這時的心靈只有純潔，亦即是無知，²¹ 而空無引導出憂懼，這乃是純潔最深之祕密，它是純潔同時又憂懼。憂懼不同恐懼，前者對象是空無，沒有確定的對象，後者則有恐懼的對象。這時的憂懼並不是罪，在兒童中，這種憂懼發之為對於冒險、奇異的渴求。「心靈在睡夢中向外投射它自己的實在，這一個實在卻是空無；然而這一個實在卻不斷在自身之外晤見聖潔。」²²

禁令在亞當心中喚起自由的可能性，驚醒了亞當，叫他從自然狀態進入令人驚懼的能夠的可能性。禁令的審判語是「你必死」，使亞當嚴肅地面對抉擇，憂懼使亞當必須從「夢樣的無知」狀態，即本質的階段，進入存在階段。亞當抉擇後，主體呈現，脫離了本質，真正存在。

人的官能性是由罪而被確立為罪惡之物，因而它低於獸類的官能，然而這又是更高的開始—因為心靈狀態（主體）由此開始。²³

罪進入了世界，把新的憂懼及死亡帶來，使人進入另一更高層次的空無。存在是具體的，故有性別的分別，有存在所確認的事物，自私、爭奪由此起，罪開始蔓延。罪一旦確立，憂、懼消失，懺悔出現。真正的自我是「存在」狀態，由本質躍入「存在」，人是靈魂與肉體、俗世與永恆的結合。

c. 論主體就是真理

當人進入存在狀態，就面對各種生存的困境，而人的成長與他的抉擇不可分，因為只有通過抉擇，人才能真正肩負責任，顯出真正的主體。

主體不是主觀，主觀是偏見盲目、反理性。祈氏所言是超越理性，即理性不能解決，而非置理性於不用。祈克果舉一個例子：某人在廟中熱情敬拜，雖然拜偶像，卻敬拜了真神；在教會中面對真神，卻是貌合神離，他就只是偶像崇拜。²⁴ 因為那人在教堂貌合神離，藐視上帝，或把上帝物化，故不是敬拜真神，只是拜偶像。在廟中那人心中湧出無限熱情，追尋至高者，雖在教堂以外，卻拜了宇宙的真神。因此，主體的顯呈，就是真理，或說，就可到達真理。祈克果心中以為，一位慈愛的上帝決不會遺棄真心追求真理的人，故充滿熱情的人，至終必尋到真理。

這種「真理」並非落在完滿義，它代表一種關係或態度，是走向真理的過程。祈克果的心是走向真理的起點，如蘇格拉底所言，無知就是真理（真理的起點）。²⁵ 信仰是人對上帝的主體活動，上帝是絕對主體，祂一切活動的本身就是真理。由於人的主體植根於上帝，不是關閉的，因此人的主體活動就是真理。

d. 論基督的吊詭性

祈克果認為基督教是超理性（不是反理性，而是超越理性的範圍），而其超理性的核心在基督的道成肉身，人完全不能憑理性知識去「知道」基督的事，因祂是上帝。基督神人二性的吊詭性只能作一個信仰對象。神 - 人（God-man），既是無限者又是有限者，而基督的降世，提高了人的價值，基督是上帝給予人的自我標準，足證人的自我有無限真實性。理性雖然無力認識無限者，但卻為熱情所推動，要到達無限者，這種理性的躍升，最後在信仰中得到安頓。因此，人

要遇見上帝，就必須在基督裏，但假如基督在歷史過去了，人便與基督相隔，因此祈克果提出我與基督處於同一時間（contemporaneous with Christ）：

當時的門徒（與基督同時代的門徒）以及後來的門徒都是一樣，從歷史的一刻進到永恆的意義……這意義超過了僅僅歷史性的，它就是永恆快樂的條件。²⁶

永恆意義不是時間的永恆性，而是這事件在時間的永恆性中的持續，道成肉身雖在二千年前，但它與我是同時代，並未過去，把祂當作現在中間的人，時時在街上碰見。²⁷ 不信基督的人，縱然對基督很有興趣，但不能把基督看成「存在」。基督是永恆，永遠是現在，就絕對者而言，只有一個時間觀念：即「現在」。²⁸ 人藉基督與上帝同在時，故所遇上的上帝是活的上帝，是現在的，信心的熱情才能向祂併發。由此，人的主體活動才能與上帝的主體活動契合。

祈克果這種思想對二十世紀的影響很大，十九世紀是黑格爾的世界，祈克果雖是十九世紀的人，稍遲於黑格爾，但他的思想足足遲了大半個世紀才掀起巨浪。巴特、田立克、布特曼等都受他影響。神學不再是抽象的思維，而是與人熱情的生命結下不解之緣。人從對上帝理性的認知，開出了一條又大又闊的主體直覺的知識，讓人的感性發揮更大的果效。潘霍華在這方面發揮得無比精彩，把生命熱情注入了神學，而潘霍華早年的神學卻暗地裏回應黑格爾的思想，如果先了解黑格爾的德國觀念論，對了解潘霍華的神學有一定幫助。然而，神學的知識受到的挑戰仍未完全停止。康德把神學知識放在本體界，本意是把科學知識與神學知識截然分家，河水不犯井水，這在很多神學家心中都接受了。二十世紀實證主義（positivism）興起，強化了一切非經驗的語言都無意義的看法。為了回應這問題，杜倫斯（Thomas F. Torrance）提升神學的思維及學科的地位。他指出神學本身可以稱為科學，因為神學的研究對象不是人心中產生出來的幻想，而是有時空

的歷史，再者，神學的方法有它的一致性及嚴謹性。根頓（Colin Gunton）從語言的角度提升神學語言的有效性，隱喻與實體之間的聯繫不容忽視。

最後，被稱為福音派的神學家，雖然未必直接回應十九世紀以來的的神學思潮，但對上帝的道—聖經真理—的執著，有極大的熱情。我們會檢視四位這方面的神學家：薛華（Francis A. Schaeffer）及史托德（John R. W. Stott）；潘嘉樂（Clark H. Pinnock）及巴刻（James I. Packer），他們都是我們熟識的，所討論的議題也常在教會中遇到，我們應該有基本的認識。最後附加《洛桑信約》（Lausanne Covenant），這是二十世紀福音派教會最重要的信念及信仰實踐的依據，是每一位信徒及牧者所應該知道的。

六．參考書目

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Book, 1972).

I. Kant, *The Critique of Judgment*. Trans. J. C. Meredith (London: Oxford University Press, 1980).

—, *Critique of Pure Reason*. Trans. N. K. Smith (London: Macmillan, 1976).

—, *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Trans. T. M. Greene et al. (N.Y.: Harper and Row, 1960).

S. Kierkegaard, *The Concept of Dread*. Trans. W. Lowrie (Princeton: PUP, 1946).

—, *Concluding Unscientific Postscript*. Trans. D. F. Swenson & W. Lowrie (Princeton: PUP, 1974).

—, *Philosophical Fragments*. Trans. D. F. Swenson (Princeton: PUP, 1974).

文德爾班，《西洋哲學史》，羅達仁譯（台北：商務，1998）。

黑格爾，《精神現象學》，卷下（北京：商務，1979）。

士萊馬赫，《士萊馬赫：宗教與敬虔》（香港：基督教文藝出版社，1967）。

楊慶球編選，《那清心的獨行者：祈克果》（香港：文藝，2003）。

祈克果，〈基督教中的勵練〉，收《祈克果的人生哲學》，謝秉德譯（香港：文藝，1972）。

奧爾森（Roger Olson）《神學的故事》（台北：校園，2002）。

蒂利希（Paul Tillich）《基督教思想史》（香港：漢語，2000）。

[1](#) I. Kant, *Critique of Pure Reason*. Trans. N. K. Smith (London: Macmillan, 1976), A.126, p. 148.

[2](#) I. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Trans. T. M. Greene et al. (N.Y.: Harper and Row, 1960), 27.

[3](#) 文德爾班，《西洋哲學史》，羅達仁譯（台北：商務，1998），頁687。

[4](#) 黑格爾，《精神現象學》，卷下（北京：商務，1979），頁241。

[5](#) 同上，頁248。

[6](#) 同上，頁242。

[7](#) 士萊馬赫，《士萊馬赫：宗教與敬虔》（香港：基督教文藝出版社，1967），頁60。

[8](#) 同上，頁61-62。

[9](#) 他說：「在宗教界裏，人們所爭吵，而挑起戰爭的是甚麼啊？老是關於理論的定義，也有關於實踐的定義，其實兩者都對於宗教無關。」同上書，頁74。

[10](#) I. Kant, *The Critique of Judgment*. Trans. J. C. Meredith (London: Oxford University Press, 1980), Part 2, I, II (221), 62.

[11](#) 士萊馬赫，《士萊馬赫：宗教與敬虔》，頁314。

- [12](#) 同上，頁363-64。
- [13](#) A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Book, 1972), 145.
- [14](#) S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*. Trans. D. F. Swenson & W. Lowrie (Princeton: PUP, 1974), 316.
- [15](#) 楊慶球編選，〈那清心的獨行者：祈克果〉（香港：文藝，2003），頁43。
- [16](#) 同上。
- [17](#) 同上，頁100。
- [18](#) 同上，頁110。
- [19](#) S. Kierkegaard, *The Concept of Dread*. Trans. W. Lowrie (Princeton: PUP, 1946), 127.
- [20](#) 同上，頁39。
- [21](#) 同上，頁34。
- [22](#) 同上，頁38。
- [23](#) 同上，頁80。
- [24](#) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 180.
- [25](#) 同上，頁183。
- [26](#) S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*. Trans. D. F. Swenson (Princeton: PUP, 1974), 72.
- [27](#) 祈克果，〈基督教中的勵練〉，收《祈克果的人生哲學》，謝秉德譯（香港：文藝，1972），頁401。
- [28](#) 同上，頁426。



道
的
三
重
面
相

第一章 言說的道：巴特

一．生平

巴特的生平，簡短的可看 J. Bowden, *Karl Barth* (London, SCM Press, 1971)；詳細而附有他的書信的，可參 E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Trans. J. Bowden (Eerdmans: Grand Rapids, 1975)。中文的簡單生平可參看張旭《卡爾·巴特神學研究》（上海：人民出版社，2005），頁9-24。¹巴特的生活相當簡單，每朝六點半起床，七點靈修，七點半聽莫扎特音樂和看報紙，然後開始一天三大段時間的閱讀和寫作：八點半到十二點；十二點半到三點四十五分（三點四十五分到五點半教書，一星期四天）；六點半到十二點半。巴特極少接受講道、寫稿或評書的邀請，也極少參加學術會議，每天放在閱讀和寫作的時間有12小時，單13冊教義學就有8,000多頁、600多萬字。此外，在他70歲生日，有人替他編纂作品目錄，共406件，有些只一頁長，一些則長達600頁。恪守幾近半世紀有規律的生活習慣，卻有足夠材料給超過10位英語作者寫他的生平，這樣的一生怎樣說也是不平凡的。²

1. 早期生活

巴特1886年5月10日出生於瑞士的巴塞爾。父親為改革宗的牧師，晚年在伯爾尼（Bern）大學任教新約神學及早期教會歷史。他以身教和言教成為巴特的榜樣。母親卡塔琳娜（Anna Katharina, 1863-1938）出身自改革宗名牧的家庭，她對兒女要求嚴格，巴特小時候家庭有很強的傳統基督教氛圍。

1904年10月，巴特在父親任教的伯爾尼大學神學系開始大學生涯。他在這裏第一次讀到康德的《實踐理性批判》，這是第一本對他的思想產生影響的書。1906年秋，巴特開始他在德國大學的遊學生涯。他漫遊年代的老師全是當時最權威的自由派神學家：柏林大學的哈納克（Adolf von Harnack）、澤貝格（Reinhold Seeberg）、卡夫坦（Julius Kaftan）、馬堡

(Marburg) 大學的赫爾曼 (Johann W. Herrmann)、魏斯 (Johannes Weiss) 等，其中以哈納克和赫爾曼對他影響最大。

哈納克是巴特父親的好友，巴特對他非常尊敬。若不是為了神學立場，很難想像15年後，巴特會站在柏林大學禮堂與他的老師展開了一場「上帝之道與科學的神學」的論戰。在柏林大學期間，巴特開始閱讀士萊馬赫的著作和赫爾曼的《倫理學》，讀後深感佩服。他們對巴特的影響直到《〈羅馬書〉釋義》(1919) 第一版還清晰可見。

1908年4月，巴特如願以償到馬堡大學追隨他心儀已久的自由神學一代宗師赫爾曼。對他來說，赫爾曼的教義學和倫理學開創了截然不同於舊自由派神學的境界，意味著當代神學的頂峰。巴特毫無保留地接收赫爾曼的思想。赫氏綜合了康德的倫理學與士萊馬赫的神學，強調信仰的自律性，這個思想方向對於巴特、布特曼以及海德格 (Martin Heidegger) 都產生了重大的影響。

1909年大學畢業後，巴特留在馬堡大學協助編輯自由派神學的核心雜誌《基督教世界》(*Die christliche Welt*)。接近一年的工作令巴特有機會大量閱讀當代自由派神學家，如特洛爾奇 (Ernest Troeltsch)、袞克爾 (Hermann Gunkel)、布塞特 (Bousset)、韋恩勒 (Wernle) 等人的最新論文，對他把握當代神學大有益處。

2. 堂會牧師

1909年秋，巴特出任日內瓦德語教會牧師凱勒 (Adolf Keller) 的助理牧師。在這裏巴特讀完了加爾文的《基督教要義》，並為之深受觸動。1911年7月，巴特出任阿爾高州小鎮薩芬維 (Safenwil) 的鄉村牧師，³在這裏巴特度過了10年的光陰。

巴特是一位牧者，長於講道，風格親切感人。巴特晚年還是幾十年如一日，為獄中的犯人證道，其晚年神學也充滿了祈禱和感恩的講道風格。

巴特為小鎮建立了四個工會，幫助村民、工人向資方爭取權益，村民都稱巴特是「紅色牧師」。正是在薩芬維當鄉村牧師的經驗，使巴特越來越疏遠學院的現代自由神學而接近宗教社會主義運動。小鎮的人要爭取權

益，但自由主義神學無助於鬥爭實踐，豐富的神學知識面對那些需要幫助的人只是空洞的說教。

1913年3月27日，巴特與19歲的小提琴樂師內莉·馮·霍夫曼 (Nelly von Hoffmann) 在伯爾尼結婚，婚後育有五名子女。

1914年第一次世界大戰爆發，巴特素來敬重的德國神學家，包括哈納克在內，一夜間都成了支持德國皇帝威廉二世的「戰爭神學家」，自由主義倫理學的失敗深深觸動了巴特，促使他與整個自由神學決裂。

1915年2月26日，巴特加入瑞士社會民主黨。像當時的熱血青年一樣，巴特投身瑞士社會民主黨為工人爭取權益的運動，開始受到基督教社會主義者庫特 (Hermann Kütter, 1869-1931) 和拉加茨 (Leonhard Ragaz, 1868-1945) 影響，和他們一起激烈反對他原本所屬的資產階級和保守的市民社會，進而呼喚上帝國，主張基督教介入社會運動。

巴特終其一生都支持瑞士社會民主黨和德國社會民主黨的社會主義政治觀念，保持對他所處時代的社會和政治問題的濃厚興趣。巴特並不是一個學院中講授教義的神學教授，或埋首書齋碩學博聞的學者，這一點，是理解他的神學的關鍵。

1915年4月，巴特在圖尼森 (Eduard Thurneysen) 的鼓動下一起到巴德波爾 (Bad Boll) 去拜會小布魯姆哈特 (Christoph Blumhardt) 。這次會面對巴特意義重大，因為他從布氏那裏學到上帝國的末世論，走出了庫特和拉加茨的宗教社會主義的誤區。巴特同時認真地閱讀老布魯姆哈特 (John Christoph Blumhardt) 的著作。從布氏父子那裏，巴特學到了作為基督教核心的上帝國的末世論，以致能避開神學的浪漫主義、唯心主義和虔敬主義的種種陷阱。末世論的希望正是《〈羅馬書〉釋義》第一版的主題和風格。巴特重新發現了新約的奧祕，獲得了作為牧師講道的精神自由。正是在這種發現上帝國的自由精神的激勵下，巴特重新拿起了聖經，如飢似渴地閱讀。1916年夏，巴特著手研讀羅馬書。最終聖經使巴特完全從新教自由主義中解脫出來。1918年8月16日，經過兩年多緊張的研讀和寫作，巴特完成了厚厚的《〈羅馬書〉釋義》，主要思想來自祈克果，強調那絕對的他者 (the totally other) ，即上帝與人本質上的無限區別。此時巴特32歲。1918年年底，《〈羅馬書〉釋義》在伯爾尼一家小出版社出

版，銷出不超過300本。

1919年9月，巴特出席了在德國圖林根的塔姆巴赫（Tambacher）舉行的瑞士宗教社會主義會議，發表了著名的「塔姆巴赫演講」（Tambacher Vortrag）即《社會中的基督徒》。巴特說，上帝不是宗教社會主義所理解在宗教領域滿足人們需要的上帝，而是超越世界之上的戰勝苦難和死亡的力量，也是帶給人希望、全然相異的末世論上帝。上帝國的「革命」超越了其他一切形式的宗教的或社會革命。巴特的「塔姆巴赫演講」在德國引起了劇烈的反響，大批年輕人開始聚集在巴特周圍。巴特突然發現，他在一夜之間成了新青年神學運動的核心。在那些年裏，人們談論的名字只有一個：卡爾·巴特，而《〈羅馬書〉釋義》也成為人們爭相閱讀的書。

《〈羅馬書〉釋義》的成功給巴特帶來了一個意外收穫。1921年，哥廷根（Göttingen）大學神學系邀請他出任改革宗神學教授。巴特將告別瑞士小鎮薩芬維的10年牧師生涯，進入德國著名大學開始學者和神學教授的生涯。作為一個生活在德國的外國人，他也將告別講道和社會政治運動，開始繁忙的神學學術研究。巴特用了11個月時間，將《〈羅馬書〉釋義》從遣詞造句到思想主題徹底修改一遍，於1921年9月26日完工，新版與第一版比較差不多是一本全新的書。《〈羅馬書〉釋義》第二版成了二十世紀基督教神學革命的第一本經典，標誌著十九世紀新教自由神學的終結和二十世紀新教神學的開端。《〈羅馬書〉釋義》在德國出版後迅速風靡整個德國，不僅是神學界，而且也進入德國知識界和文化圈。此時，巴特已成為二十世紀新教神學第一場革命運動—辯證神學—的領袖。⁴

3. 神學教授

1921年巴特來到德國，在路德宗佔統治地位的哥廷根大學教授改革宗神學，直到1925年。作為在路德宗神學系的加爾文宗神學家，巴特試圖溝通加爾文宗與路德宗，打破兩個教派各自的偏頗和分歧。巴特的努力不僅對於當代加爾文宗復興舉足輕重，而且為當代路德宗復興開闢了道路。在哥廷根大學，巴特夜以繼日地深入研究他自己所屬的改革宗神學傳統。他吸收早期教父的思想，這些思想對他日後的《教會教義學》（*Church Dogmatics*）的寫作非常有用。巴特勤奮用功，彌補他並非天才的資質。

《教會教義學》可以證明巴特超乎尋常的勤奮。他在哥廷根大學主講《海德堡教理問答》、加爾文的《基督教要義》、慈運理神學、士萊馬赫神學等。

1924年，巴特的第一部文集《上帝之道與人的言語》（*The Word of God and the Word of Man*）表明了自1916年以來的一貫立場，堅持神學的任務乃是聆聽和順從上帝之道，反對哈納克以及整個自由神學的「科學的神學」或「歷史的神學」。在1921至1923年，巴特和老師哈納克為此進行了一場轟烈的論戰，進一步擴大了「辯證神學」的影響。

「辯證神學」並非專屬巴特，而是以巴特、卜仁納（Emil Brunner）、布特曼、圖尼森、戈嘉頓（Friedrich Gogarten）等著名神學家為代表的神學運動。1922年，巴特發表了《〈羅馬書〉釋義》修訂本，隨後即與戈嘉頓、圖尼森、墨爾茲（Georg Merz）、布特曼創辦了辯證神學的喉舌雜誌《時代之間》（*Zwischen den Zeiten [Between the Times]*），刊名本身已反映出辯證神學的味道。

提到「辯證」兩字，我們很容易聯想到黑格爾的辯證法。但巴特的理論與他毫不相干。前者帶有人狂妄，自詡人的精神能把握世界精神或歷史規律；相反，巴特強調，「辯證」就是承認人的思維的有限性：人的思維永遠處於各種矛盾的張力之中，根本沒有指望能獲得綜合，綜合只能留給上帝。因此，人應該保持虔敬和謙卑。

辯證神學可謂兩次世界大戰之間的危機神學，它力圖指出彼岸與此岸具有一種根本性的差別：「上帝發出的否定和上帝所意指的否定，才是肯定的，所有不是建立在上帝之上的肯定都是否定的。」⁵ 這意味著神聖的東西在世界和歷史之中只能遭到否定，但它在另一個國度卻是肯定的。相反，世界和歷史的東西在此世是肯定的，到彼岸卻被否定。所以，神學本質上否定世界的價值（權威、家庭、國家、勞作以至宗教本身），而這否定又應理解為真正的肯定。例如，對神聖的信仰、希望和愛，它們在世界被看為無用，但在此世越遭否定，就越具真正的肯定性。

但上帝不在此對立之中，上帝根本與此和彼的對立無關，祂是純粹的否定，因而是「此岸」和「彼岸」的彼岸，否定的否定，這否定意味著為了此岸的彼岸和為了彼岸的此岸，只有上帝能把對立綜合。

然而，正因為上帝的神聖存在，我們才能否定現世中的一切邪惡和不自由，否則我們就喪失了否定和批判的根據。按照巴特，只有堅持對現世採取批判的立場，才會在世界中認出與神性類似的東西。

1927年，巴特出版了《基督教教義學》(*Christliche Dogmatik*)，他計劃把自己的思想整理為一套著述，在未來幾年出版。可是，1931年他思想上有了轉折，就是在安瑟倫(Anselm)的亮光中重新思考神學使命的意義，因此他放棄了《基督教教義學》的全盤計劃。1931年出版對經院哲學之父安瑟倫的研究《信仰尋求理解：安瑟倫的上帝存在的證明》

(*Anselm, Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*)。巴特非常重視這本小書，因它代表他思想步向新方向。1932年巴特的主要神學思想基本形成，三年後他出版《信經》(*Credo*)，因為它可以視為《教會教義學》的前奏，整個《教會教義學》的要點可以在《信經》這本小書中找到縮影。

1930年，巴特轉往波恩(Bonn)大學教授系統神學。在這裏巴特調教出一批得意弟子，如沃爾夫(Ernst Wolff)等，潘霍華也參加過巴特的研討班。巴特性格有好爭論和執著己見的一面，但在待人接物中給人的印象永遠是輕鬆幽默，令人如沐春風。

4. 反對納粹政權

1931年5月1日，巴特作為外國人，在納粹黨掌權之前加入了德國社會民主黨。巴特很早預見，納粹上台後會對教會不利，對社會民主黨構成威脅。果然，納粹一上台，就把德國福音教會納入控制之中。巴特不得不改變自己作為外國人的謹慎立場，介入到護持教會反抗納粹的「教會鬥爭」之中。由於面對「日耳曼基督徒」進行教會鬥爭的不同立場以及神學上的分歧，巴特與辯證神學的同道徹底分手。1934年10月，巴特針對好友、瑞士神學家卜仁納的《自然神學》著文《不！答卜仁納》，予以堅決批評，二人深厚的私人友誼由於巴特的神學政治立場，遂告徹底破裂。

1934年5月底，巴特在德國巴門成立德國福音教會的認信教會，它可以說完全是巴特神學的產物。巴特的認信教會成為抵制擁納粹政權的「日耳曼民族福音教會」的核心力量。作為教會鬥爭中的領

袖，1934年5月31日，巴特在認信教會中發表了《巴門宣言》（Barmen Declaration）。巴特宣稱：聖經中給我們見證的耶穌基督，是我們生死都必須聆聽、信賴和順從的獨一的上帝之道。這是二十世紀基督教教會的信經。1934年11月7日，巴特由於拒絕宣誓效忠希特勒，被納粹禁止在德國的大學教學。

1935年6月，巴特的著作在德國被禁止出版，他本人被驅逐出境，被迫返回瑞士，任教巴塞爾（Basel）大學。

1937年，巴特接受蘇格蘭阿伯丁（Aberdeen）大學邀請，作了題為《認識上帝與服事上帝》的吉福德講座（Gifford Lectures）。在反對「日耳曼基督徒」和「領袖原則」的教會鬥爭的背景下，巴特再次激烈地批判了自然神學，重申離開耶穌基督就無法認識上帝；而「認識上帝」與「服事上帝」是不可分的。

5. 神學界的巨擘

1938年，巴特發表了 *Theologische Studien* 系列卷一的《稱義和公義》（Justification and Justice），批判路德宗的兩個王國的理論，這篇論文和1946年發表的《基督徒共同體與公民共同體》是巴特政治神學的主要論文。

儘管離開了德國，巴特卻沒有離開政治，相反，他把自己的社會活動擴大到整個歐洲，積極參與普世運動，成為基督教普世運動（Ecumenical Movement）的積極推動者。1942年，巴特出版了《教會的洗禮論》，提出洗禮的新解釋：只有耶穌基督是唯一的聖事，洗禮則不是聖事，只是上帝之道的見證和回應，聖事就是教會對上帝之道的實踐。巴特的觀點延續了他與重洗派長達近30年的論爭。

1947年，巴特還做了一系列批評路德兩個王國學說和教會重建的講演，聽眾雲集，反響熱烈。巴特在《基督徒共同體與公民共同體》的演講中認為，作為見證上帝之國的基督徒共同體，也就是教會，具有最高的和最終的政治含義，不僅是對其自身，也是對公民共同體的國家。基督徒共同體與公民共同體之間有一種類比關係。基督徒共同體對於建設一個公義的公民共同體具有不可推卸的責任。

1949年2月，巴特在伯爾尼公開演講，反對東西方冷戰，試圖尋求第三條道路。巴特在二次大戰後一直反對德國軍事化，支持社會主義。1958年，巴特再次公開反對原西德和瑞士的原子武器和軍事化，在東西衝突的冷戰氣氛中，巴特得罪了西德人，總統豪伊斯出面阻撓當年的德國書業和平大獎授予巴特，並最終把獎項授予雅斯培（Karl Jasper）。

1951年，巴特的巴塞爾大學同事，天主教神學大師巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）出版了巴特研究的經典之作《巴特的神學》（*The Theology of Karl Barth: An Exposition and Interpretation*），此書是研究巴特的里程碑著作。1952年，巴特發表了《布特曼：理解他的一個嘗試》，批評了布特曼的生存神學的新約解釋學。1956年1月底，巴特在莫扎特逝世二百週年發表《莫扎特的自由與超驗的踪跡》。莫扎特是巴特最喜愛的天才音樂家，畫像一直掛在巴特的書房。1956年9月25日，70歲壽辰剛過，巴特就在瑞士的阿勞發表了著名演講《上帝的人性》。1957年巴特出版了《十九世紀福音神學》。1959年6月6日，日內瓦大學在加爾文紀念日授予巴特榮譽博士。巴特連續兩年在巴塞爾大學講授加爾文，並著文盛讚加爾文是基督教偉大的教師。在巴特的書房，除了莫扎特的畫像外，就是加爾文的畫像。1959年11月22日，法國斯特拉斯堡（Strasbourg）大學授予巴特榮譽博士，戴高樂出席儀式。1959年，巴特出版了感人的監獄證道集《被俘者的解放：1954-1959年間佈道辭選》，它是10年間巴特為監獄囚犯佈道不輟的見證，是神學大師的通俗證道小冊子。第二卷監獄佈道集《呼喚上帝》於1965年出版。

1961年，巴特在巴塞爾大學講授「福音神學導論」，這是巴特的天鵝絕唱，於1962年出版，由學生福雷（Grover Foley）翻譯的英文版（*Introduction to Evangelical Theology*）於同年出版。1962年，巴特在巴塞爾大學退休。1963年4月19日，巴特非常意想不到地獲丹麥哥本哈根政府頒發給他宋寧獎（Sonning Prize），以表揚他對傳揚歐洲文化的貢獻，這獎項曾先後授予丘吉爾、史懷哲等偉大人物。⁶

1968年，巴特因「學術散文的雄辯力量」而獲得弗洛伊德大獎。巴特本人也是一個文體大師，他創造出一種別人無法模仿的文體，優雅自由而又溢滿激情。這是因為巴特一生都行在聆聽上帝之道和向上帝的恩典謝恩的路上，他以謝恩之心進行地道的基督教言說。巴特是基督教信仰的激情

和自由的化身，而充滿激情的巴特在任何意義上又是一個「信仰的理性主義者」。

1929年以來一直是他祕書的季希葆姆（Charlotte Von Kirchbaum），於1965年患腦疾，住在療養院（1970年去世），每逢星期日下午，巴特都去探望她。巴特很多著作，例如著名的《巴門宣言》的原稿，都是她的手筆。由於工作關係，巴特與祕書相處的時間遠超過家人，甚至有時晚上也是在書房過夜，他們可算莫逆之交。⁷ 自她患病後，巴特終止了《教會教義學》第四卷的寫作。1968年12月10日夜裏，巴特在家中睡覺時，手仍合著禱告的樣子，大概在半夜的時間，安詳去世，享年82歲。巴特寫下的最後一行話是：「上帝不是死人的上帝，而是活人的上帝。從使徒一直到往昔及昨天的教父，都活在上帝之中。」⁸

二．思想

巴特的神學一般可以分為三個階段：一、作為堂會牧師，以《〈羅馬書〉釋義》第一版（1919）及第二版（1921）為代表；二、辯證神學時期，以1924年《上帝之道與人的言語》及1927的《基督教教義學》為代表；三、教義神學時期，以《信經》（1935）及《教會教義學》（1932-1965）為代表。為了較簡單地介紹巴特的思想，我們會以《〈羅馬書〉釋義》、《信經》及部分《教會教義學》作為論述的要點。

在對《〈羅馬書〉釋義》作全面修訂之前，巴特作了一次題為《社會中的基督》的報告，這報告使巴特在德國聲名大噪。它以「基督是我們身上的那種非我們所是的東西」的著名反題標誌著辯證神學的誕生。

由於巴特堅決批判納粹的自我神化，1935年6月，第三帝國科學部長勒令巴特退休，並禁止巴特著作在德國印行。巴特被迫回到巴塞爾大學，繼續進行反納粹的學術活動。在納粹德國，巴特雖然被否定，但卻恰是真正的肯定。

1. 1930年以前的辯證神學

這段時期包括總結巴特牧會的思想，以《〈羅馬書〉釋義》為主。巴

特年青遊學時一直受自由派神學影響，把他從自由派神學圈子拯救出來，主要得歸功於祈克果。

祈克果指出主體就是真理 (Truth as Subjectivity)，真理的主體就是上帝，祂本身 (Subject) 就是永恆真理 (eternal truth)。⁹ 永恆真理道成肉身就是最大的吊詭，也就是所謂辯證 (dialectic)，它不是人的理性所能說得清楚，因為這真理不是由人產生，或由人發明，這吊詭性注定是與由人的思維所產生的宗教有天壤之別，這種說法在《〈羅馬書〉釋義》俯拾皆是：

上帝的兒子……耶穌基督……宣告了神性的唯一性和實存性……耶穌意味著上帝的實存性，通過上帝的唯一性得到闡明。因此，基督的歷史啟示這一駭人聽聞的事發生了，挫敗了一切唯理主義。上帝「並非必然的理性真理」。他的永恆並非普遍觀念 (上帝觀念、基督觀念、中介者觀念等) 毫無危險和悖謬的，可以直接肯定的穩定性……上帝是位格，是唯一的、統一的、獨特的，所以不是其他甚麼，而是永恆者和萬能者。¹⁰

上帝是絕對者，只有祂的絕對才是世界和教會的標準。如果我們相信的上帝是絕對的真理，只有祂才是「是」，這樣，我們宣講的福音就無可避免地，或是本質地與世俗的思想，或是人為的理想衝突。因此，當我們堅持真理，不與世界妥協，我們便成了世上的小數，被世界遺棄。但我們卻是上帝所揀選的，雖然有時在絕望中卻聽到上帝的大能臨在說：「我為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的」 (王上十九18)。¹¹

上帝的真理是啟示的真理，從上而下給予的。人間的哲學是由人的思維出發，是從下而上自發的。基督教不是宗教，宗教意味來自人的思維和體驗，基督教是基督—上帝的兒子—宣告及啟示上帝的真理，因此「福音不是眾多真理中的一種，福音向一切真理提出了質疑」。¹² 上帝的真理否定了世界的「真理」，使世俗的價值顛倒過來，又審判了世人自以為是的哲學和宗教，基督的真理使世界出現了危機。因此，這時期的神學又稱為危機神學 (Crisis Theology)。這是甚麼意思？原來當人與上帝相遇，就是危機。一個罪人與上帝在十字架上相遇，正如路德所言：上帝的榮美歸

給人，人的罪污歸給上帝，人的罪把基督釘在十字架，十字架流出恩典與赦免。對人來說，是重大的轉折，對上帝來說，是不能言說的吊詭。¹³

自從康德提出人的道德意志有絕對的自由，十九世紀的自由主義者以為發現了人類最偉大的地方：人是道德的立法者也是實踐者，駕馭一切自然之上，自由翱翔，同時人的理性把自然法則加諸自然之上，使世界井然有序，這都是當時的哲學家及神學家沾沾自喜之處。人的自我無限膨脹，然而巴特指出，康德整個倫理學建基於三大預設之上：上帝存在、意志自由、靈魂不滅。如果人不承認上帝的存在，不謙卑接受將來的審判，康德的道德哲學便會全部崩潰。¹⁴ 信心是讓上帝說話，讓上帝在我們心中工作，信心不是可有可無，更不是用來擺佈上帝。¹⁵ 敬虔主義或士萊馬赫的問題，是由個人的經驗及意識開始，建構上帝的真實，正如康德所說，一切的批判其實是對人類自我的肯定。¹⁶ 祈克果及加爾文很清晰地先認定上帝的榮耀和權能，然後才討論人的經驗。這種以上帝為首要，在基督教形成一個道統，由耶利米、保羅、路德、加爾文、祈克果，至於當時在歐洲最著名的神學家士萊馬赫，卻不包括在內。¹⁷

在辯證時期的巴特，神學的重心由現世轉移到末世，聖經以全新姿態在世界出現：它是上帝的話，帶有無比的權威，表彰了上帝的國度及基督的恩典。只有宣揚聖經、上帝的話，才能帶出終極的答案，就是基督的拯救，使人重獲生機，它像永恆的光照在時間及萬物之上。¹⁸ 這種宣講才是真正的講道。講道不是分享人的經驗，而是讓上帝的話語達到會眾耳中。

2. 由辯證神學過渡到教會教義學

巴特完成《〈羅馬書〉釋義》後，於1927年撰寫《基督教教義學》，他計劃朝辯證的方向完成餘下作品；可是，1931年當他專心研究安瑟倫的神學時，有了一個轉折，重寫他的神學，就是後來的《教會教義學》。1932年第一卷《教會教義學》問世，他由辯證神學過渡到以基督為中心的神學。

巴特發現，十九世紀的神學家把基督教看為人類眾多思想之一，把神學與世俗學問混淆，而神學規範在理性之內活動，失去超越的本質，使基督教失去絕對性。當中重要人物是士萊馬赫，士氏所關心的不是永活的上

帝，而是上帝如何在有限的人中活著。結果，他把上帝降格了，把基督教變成了人類學。士氏的神學重視人的信心過於信心的對象和內容，重視人的宗教經驗過於上帝。士氏不重視基督論，罪觀也含混不清。¹⁹ 巴特指出，罪是人類的實況，包括人對上帝的不敬虔，罪是世界上敵擋上帝的勢力，它背後就是死亡。²⁰ 杜倫斯指出巴特之所以放棄自由主義，因為他發現士萊馬赫的《基督教信仰》(*Christian Faith*) 基本思路來自康德。²¹

巴特這時期的思想仍未完全擺脫辯證法。辯證法確認上帝與人之間的極大分歧；上帝是上帝，人是人，不能混淆。²² 這種是其所是、非其所非的辯證方法，也應用在教會論上。教會分兩個層面，一是歷史的層面，你我作為罪人活在其中，有人間各種軟弱。另一方面，教會是被救贖的羣體，透過十字架的赦免，藉著人的信，得贖的人連接上永恆的上帝。²³

教會根源於上帝的恩典，因此它的本質不是出於人的作為；同時，教會在地上，不能等同上帝的啟示和作為，教會是上帝的啟示和恩典彰顯之處，而它是上帝與罪人相遇的地方。所以教會不是聖人俱樂部，而是罪人悔改的所在，兩種截然不同的本質吊詭地融合在一起。²⁴ 因此，巴特反對羅馬天主教會把教會精神與基督心意等同，把教會教義與上帝的話等同，教會權柄與聖靈權柄等同。教會是地上組織，活在上帝恩典之下，要不斷聆聽上帝的話，不斷自我反省，嘗試接近上帝，而不是等同基督。²⁵ 這種辯證的思維：既是也不是，既不是也是，構成了這時《基督教教義學》的基調。然而，巴特在該書越來越重視上帝的道的超越性，該書共分四章：一、上帝的道的實現性；二、上帝的啟示（全書重心）；三、聖經；四、教會的宣講。

巴特在書中對於辯證法有了新看法，他感到要積極面對上帝的話而不是單純陷在辯證兩極的深淵。他開始擺脫祈克果的語言，例如：永恆與現在、無限與有限、危機與轉機等。他對神學的描述轉向上帝的道、神人二性的基督。據杜倫斯的了解，巴特承認《基督教教義學》所用的辯證方法是有問題的。「上帝的道不單是言說，更有目的地論說 (God's Word is not only speech but address) ，我們不能在這邊或那邊匆匆來回奔跑，一是在天上，一是在深淵。」²⁶ 巴特後來也承認他受到現象學及存在主義方法的誤導，雖然是突顯上帝道的超越性，仍未能擺脫人類學的白窠。

上帝的道有其主動性，是上帝親自的啟示，是上帝具體向人啟示的行動。這具體的行動就是聖子成為肉身，住在我們中間。這以道為起始、轉折、行動及總結的論述，在後來《教會教義學》第一卷上、下有詳細分析。

上文生平提及，這時候巴特因研究安瑟倫而有思想轉折，重新發現信心在神學的地位。辯證法主要受十九世紀的理性哲學影響，雖然使人擺脫自由神學，但並未真正進入神學的核心，這是一個方法論的問題。信心是理性的尋問，信心的本質就是尋求了解。然而，理性的尋問與信心的尋問有甚麼不同？理性尋問的基本是辯證法；據巴特的了解，是人與上帝在同一水平上，以哲學的方法置上帝於人的審視當中；這樣，人的言語很容易成為上帝的言語。而辯證法的結論不指向上帝，到底仍是人的結論，杜倫斯稱神學辯證法很可能變成屠城木馬，破壞神學的命題。²⁷

我們看看安瑟倫的信心。首先，如上所述，信心本質是尋求認知；但上帝是超越的，對我們而言，祂是隱藏的，人無法用人的方法認知祂，信心就是我們用知識及肯定的態度願意接受上帝的道；信心不是非理性，它本身是認知性及概念性。信心與哲學理性不同，它是人對上帝的順服，對上帝的愛。²⁸這是神學方法論的最優先開始。神學的對象是上帝，祂是人生命的主，不是受造物，不與人在同一水平，如果人對祂不尊敬，怎能與祂有正常的溝通。我們與一個朋友交往，一開始便不尊重他，他不會向你開放自己，結果你對他的認識便流於表面。

信心有理解的能力（intelligible），信仰的過程是認知的過程，信心不等同迷信，有能力產生知識。²⁹信心是向上提升的過程，使人認識上帝。真正的神學思考讓上帝成為上帝，不會把上帝矮化，也不會把上帝私有化。由於上帝的超越性，安瑟倫指出人對上帝的知識只能來自啟示和信心。很多人詬病安瑟倫，批評他所證明的上帝只是命題上存在，「在祂以上我們不能想像更完美的」（than that no greater can be conceived）。

最完美的上帝必然存在，一個不存在而又最完美的上帝是不可能的。巴特指出安瑟倫所論證的「上帝存在」不是一般的「存在」。一般事物的存在可以由人論證，但上帝是一切存在所依據；如果你要論證其他存在事物，已確認了上帝的存在。³⁰上帝不在人論證之中，但人仍能透過上帝內

部的可理解性來認知上帝。上帝本身是真理，沒有矛盾，祂藉聖經向人啟示，人閱讀經文進入上帝的客體性（objectivity），而這客體性是可理解的。³¹由此可知神學的思維是理性的，是有對象的，不是由人心投射出來。上帝的啟示在時空中向人展示，我們要照啟示的特質來認識它。巴特經常用*intelligere*，即上帝的可知（或可理解性），意思是上帝雖然超越，人無法用自己方法去理解，但上帝把自己啟示出來的時候，祂的啟示不是神祕虛無，而是好像科學一樣可以被理解，所以神學命題是理性而不是迷信的，也不是基於人的宗教情緒創作出來的。³²

由於上帝啟示的確實性，神學知識涉及本體及知性（ontic and noetic）的必然關係。我們用科學打個比方，氫在氧中燃燒產生水，觀察者必須根據氫和氧的化合過程了解水的產生過程。實驗本身是知識的本體性，而人的觀察、理解和總結是認知性；這樣，本體性對認知的過程產生了必然的關係。人不能用自己的主觀成分加於實驗，必須尊重整個過程的細節。安瑟倫說啟示的本體理性先於知性，我們要按啟示的過程，它本身特有的性質去了解；因為它是上帝所給予（is given），不是人心營造的。我們的知性在啟示本性的必然性下進行。人的認知性不能隨意改動啟示或否認它的存在。³³這是安瑟倫所說的信心的認知必然追隨啟示的本體性。為此，巴特擺脫了辯證法的兩極性，放棄了《基督教教義學》，開始了《教會教義學》的進路，《教會教義學》以信心開始，仰望上帝啟示，展開了全新的神學思維活動。

3. 《教會教義學》

自1934年出版《教會教義學》第一卷上，直到1967年去世前一年，巴特傾半生精力撰述了四卷共12冊書（第13冊為殘篇）。教義學以早期教會的信經為基本論題，例如1935年他出版《信經》，用16章闡釋使徒信經，儼然是教義學的精簡本。由於教義的中心是耶穌基督，信經分三部分：我信聖父、聖子、聖靈。先了解耶穌才能了解其餘兩部分。耶穌基督是整個基督教教義的決定性因素。³⁴教義學不能分割地研究，當我們閱讀《教會教義學》時，就是如此。要讀通它，就要全部讀。對很多人來說，13巨冊真是行人止步，這是研究巴特的一大障礙。巴特思想縝密，推理清晰，每一卷分二至四部分，分三層面論述：第一層說明該教義的要旨，用粗體

字；第二層是主要內容，闡釋教義；第三層是插入的論述，例如增補教義的歷史背景、歷代辯論等，用小字印出。整個討論非常明快。³⁵

《教會教義學》原計劃寫五卷，可是到離世前，巴特只寫到第四卷第四部「洗禮是基督徒生命的基礎」（殘篇），其他如「基督徒的生命」（殘篇），則收入遺作（1979）。第五卷的末世論則付諸闕如。已出版的有四卷16章，共12冊，73節，另第13冊殘篇沒有編章節。現簡述如下：

第一卷是教義學導論，說明一般神學及教義學的任務，包括三位一體教義、基督論和聖經教義的闡釋。

第二卷論上帝的教義。第一部討論上帝的可知性和上帝的特性，包括祂的愛、自由、全能、智慧、顯現等。第二部論述恩典的揀選，即最爭議的預定論，有關上帝旨意和衍生的基督教倫理學的基礎。

第三卷論創造。第一部論創造故事的意義。第二部論基督教的人觀。第三部論上帝的護理、虛無及上帝的使者。第四部論人的生物倫理，如人與動物、男與女、父母與子女、國家與人民、生命的價值、工作、呼召、榮耀等。

第四卷論復和。第一部討論我們還作罪人的時候，作為審判者的基督竟然成為奴僕的樣式親就我們，又以麥基洗德至高祭司的身分，把自己獻上為贖罪祭。罪是人對上帝的叛逆，和好是聖靈使人覺醒，藉著聖子的救贖，重返父神的懷抱。第二部論到人得著救贖後為主而活，順從主的王權；和好的新人類藉聖靈的工作，在教會中建立愛的團契。第三部得勝的基督完成了和好的工作，使和好的人完成上帝的召命，在世上建立基督徒的社羣，在聖靈中存著盼望。最後，第四部是殘篇，論洗禮。

信徒新生命的基礎是藉上帝恩典，改變我們的不是，從而相信依靠主。這生命之可能是因我們與基督同在。

耶穌基督既是教義的中心，論基督就不限於某章某節，例如論「因信稱義」，我們不能單閱讀第四卷第一部論復和的教義和難題，第二卷第二部論上帝的旨意也有詳細論述，第四卷第二部論上帝的兒子有深入的討論。又例如贖罪，第二卷第二部是主題論述，但一直到第四卷多處都重述救贖的神學，包括第三部分的論創造。巴特多番解說創造與救贖的不可

分。同樣，揀選與復和也彼此關連。可見，整個教義學是交織在一起的。³⁶

我們試鳥瞰看看，只是萬中窺一，希望對入門者有點幫助。本書用CD代表《教會教義學》，I、II等代表卷，1、2代表部分，頁數根據英文版。³⁷例如，CD II. 2, 18代表《教會教義學》第二卷第二部，頁18。

第一卷：論上帝的話語

導言（1-2節）：教義學的工作

巴特首先處理教會、神學及科學的關係。神學討論上帝在教會中的啟示。狹義來說，神學討論上帝的話語，以三種形式出現：聖經、實踐、教義研究（4-5節）。教義學的內容就是耶穌基督的真理（CD I.1, 14），它是衡量一切真理的標準。它是由上帝所給予，客觀而非主觀營造，所以是科學的（CD I.1, 12）。

第一章（3-5節）：教義的內容

教義的內容就是上帝的話；教會的使命就是以兩種形式：宣講及聖禮來宣告上帝的話（CD I.1, 47）。上帝的話以三種形式出現：講論的道、文字的道、啟示的道。第一種是聖靈在歷代教會藉人的口宣講（preaching）及宣告（proclamation）。第二種是文字，把過往的啟示記錄下來，例如先知、使徒的話。聖經記載了上帝的話，不是死的，乃是活的。但聖經是信仰羣體記載上帝的事件，例如道成肉身。因此，巴特並不以為聖經等同上帝的話，聖經在信仰羣體中自證為正典，因為它證明（attest）了上帝的道。³⁸ 第三種是啟示的道，上帝的啟示在時空出現，是一個事件，也是上帝的行動。上帝的道與聖經不可分，因為我們只能透過聖經認識上帝的道（CD I.1, 121）。

上帝的道用人口宣講，但並不意味我們領受上帝的道一半是上帝話語，一半是人話語。相反，我們領受的完全是上帝的話或完全是人的話。當人以信心藉著聖靈的工作，所領受的完全是上帝的道。相反，一個攻擊

基督教的和尚，他所看的聖經只是人手所寫的文字，聽不到上帝的話（CD I.1, 176-81）。聖經本身沒有法力，硬心不信的人看它未必有好處，除非聖靈動工，否則它只是人的文字。

第一章（6-7節）：道的可知性及與教義的關係

認識上帝的道與認識世界不同，世界是人認識的對象，但上帝超越於人，只有祂把自己啟示出來，人才能認識祂（CD I.1, 189）。人之所以有能力聆聽道，也是由於道給予人的能力，當中涉及了聖靈的工作，所以認識道的能力也是由上帝給予的。這樣，人對道的聆聽、了解才不致有錯失。³⁹

甚麼是教義？巴特指出，教義驗證教會在地上的宣講是否符合上帝的道（CD I.1, 250）。教義學讓我們知道我們的生活行為是否合乎上帝的宣講及啟示。教義學可分正規及非正規的。正規的教義學主要有教導的目的，因此必須有完整的內容；非正規的不一定有教導也不一定完整。所有教義必須與教會宣講一致，本身可以解說、釐清甚至更正，也必須服從啟示。從這觀點看，只有聖經的教義才能符合教義的要求（CD I.1, 285）。

第二章（8-12節）：三一上帝

巴特指出，聖經的上帝是自我啟示的。祂是以主體、行動、效果整合來啟示自己（CD I.1, 296）。由於道等同上帝也是啟示的基礎，上帝以「主」來向我們啟示。三位一體並非數字上的三，也不是一個東西。三一代表了父、子、聖靈的分別性及合一性。父是我們創造的主；子是在我們還作罪人的時候與我們和好；聖靈使我們得到自由迎向上帝。三一上帝是以這三方面與人相應。

第二章（13-15節）：道成肉身

巴特探討了道以祂的自由成為肉身，在神聖和人的時間，在啟示的奧祕成就這事。他把啟示的真實（reality），等同了道成肉身和人成為道的

雙向事件，即耶穌基督成為啟示的客觀事實，由祂成就了啟示的可能性，啟示成為一個歷史事件，但歷史並非啟示（CD I.2, 58）。巴特把時間分成三種：創造的時間、我們今日墮落後的時間及將來主返回的時間（CD I.2, 47）。基督在時候滿足（fulfilled time）時，為我們降生；之前（pre-time）是舊約，帶著盼望迎向主；之後（post-time）是新約使徒的記憶，帶我們重返主的日子。這一切過程帶我們進入基督啟示的奧祕，就是祂作為完全的上帝及完全的人，使不同的時間聚焦在道成肉身的事件上（CD I.2, 163-66）。

第二章（16-18節）：聖靈的傾倒

聖靈傾倒使我們認識上帝的道。客觀地說上帝藉聖靈啟示祂的道，主觀地說我們在聖靈的感動中自由領受上帝的道（CD I.2, 223）。但同時在上帝的恩典下，祂以道使人聆聽（CD I.2, 246），使人謙卑領受聖靈及道（CD I.2, 260），及藉聖靈使人接受道作為生命的主宰（CD I.2, 265）。從這角度看，人是沒有自由的。聖靈的主動性把人帶到上帝面前，作祂的兒女，並且把基督教與世上的宗教分別出來。巴特指出世人的宗教本質是不信上帝，但基督徒仍須容忍接納他們（CD I.2, 299）。嚴格地說，啟示的信仰不是宗教，因為它源自上帝的絕對；世上的宗教由人思維及體驗產生，不是聖靈的工作。

上帝的兒女為主而活，他們實踐主的道，重要的不是做甚麼，而是生命的本質是甚麼。（上帝不是要求我們有甚麼表現，而是看我們的生命是否道的生命。）上帝兒女的特色是內在生命的表現多於外在活動（CD I.2, 369-70）。愛是生命最深層的表現，因著愛人回應上帝召命而委身宣揚基督的名，才是基督的宗教（CD I.2, 359）。

第三章（19-21節）：論聖經

第一卷已詳論了上帝的話 / 道，這裏論文字的道。上帝曾以主的身分向摩西、先知、使徒等說話，如今同樣以主的身分用文字的道向教會說話。聖經是神聖的也是上帝的話。因為藉著聖靈，聖經在教會見證神聖的啟示（CD I.2, 457）。教會之所以有權威，因為聖經的見證就是聖靈的工

作，人聽聖經的話就是聽耶穌基督的話（CD I.2, 538-40），教會權威就在基督身上。這章最後論到教會的自由，巴特指出自由有兩種：道的自由及在道以下的自由。道本身是自由地給予自由的人（CD I.2, 669）；道以下的自由，就是人領受了道，從罪得釋放，有生命目標，真正自由生活，這一切都在教會內因聽道而發生的（CD I.2, 672）。

第四章（22-24節）：教會的宣講

上帝透過基督教會的宣講向人說話，這就是教會讓上帝說話的使命。如果教會真的這樣做，上帝就在祂的見證中宣講祂的啟示。而教會的宣講定必符合聖經的見證，又依從上帝的道。教義學的功能就是幫助及檢證教會的宣講不離開上帝的道（CD I.2, 743）。

第二卷：論上帝

巴特指出我們不能從抽象的意義，例如哲學裏的上帝概念、自然神學的上帝觀等認識上帝。我們只能在祂對世人豐富的生命和愛中認識祂。換句話說，上帝的知識在祂的行動（becoming）而非存有（being）中。

第五章（25-27節）：上帝的知識

巴特清楚地指出，人只能在教會藉著祂的道才能認識上帝（CD II.1, 3）。離了上帝的作為（act）就不能談論祂的本體（being）。上帝的知識只能規範在上帝的話當中。認識的過程表示了人作為主體認識作為客體的上帝。這是知與被知的關係，而這關係必須在信心中建立（CD II.1,10）。同時，由於上帝的超越性，人無法靠自己認識祂，所以祂也作為主體向人藉著道啟示自己（CD II.1, 38-40），因此巴特經常說，只有透過上帝自己，人才能認識祂。能認識上帝也是恩典，而非人的主體能力。

第六章（28-31節）：上帝的實在

上帝的本體在祂的作為中彰顯，因此，只有永生的上帝是我們談論的

內容。祂不是人類學的神，而是絕對的「我」，自有永有；祂的知道、意願、決定都是完全出於自己的自由（CD II.1, 268）。在祂的作為中，祂在愛中與我們建立團契（CD II.1, 278-80）。未有人類之先，上帝已自由地以父、子、靈三位一體存在，三位一體不是為某個目的而出現，而是上帝本體的自由（CD II.1, 450），上帝完美的生命表現在完美的愛中，就是祂恩典的愛及神聖的愛在祂的永恆的作為中與我們同在（CD II.1, 490起）。

第七章（32-35節）：揀選的上帝

加爾文論揀選時一再聲明它會引起很大爭論，他避免哲學思辯，把揀選及預定歸入恩典篇中，意思是，如果我們的得救都在預定之內，這樣救贖可算完全恩典而沒有絲毫人的功德在內。同樣，巴特說：恩典的揀選是全部的福音（CD II.2, 13-14）。

巴特用三節來討論揀選的教義：耶穌基督的揀選、羣體的揀選及個人的揀選。上帝自由地愛人，耶穌是揀選的上帝，同時也是被揀選的人；上帝預定祂為預定中的人（CD II.2, 116）。被揀選的羣體有舊及新的形式：以色列及教會。它們的交接點是雙重預定（double predestination）的耶穌：耶穌是以色列被釘死的彌賽亞，也是教會復活的主（CD II.2, 198）。可見上帝的恩典是永恆、自由及不變的，祂決定自己為人死，同時接納罪人歸向祂；祂一方面被人厭棄，另一方面揀選人進入祂的榮耀。在上帝揀選的羣體中，因著耶穌，一切拒絕不再出現，每一個成員都蒙揀選在世上見證基督（CD II.2, 233起）。

第八章（36-39節）：上帝的命令

巴特指出，上帝與人立約有兩方面意義：上帝的揀選和祂的命令。倫理就是上帝神聖的命令，要充份了解上帝論，必須在教義和倫理方面下苦功（CD II.2, 509）。巴特從四方面討論上帝的倫理及命令：倫理是上帝論的任務，解析律法和福音（CD II.2, 509）；命令是上帝的要求，要我們承認上帝所做的都是好的，並且順服祂的指令（CD II.2, 552），命令也是上帝的決定；上帝的旨意表現出祂的主權、確定性及美善（CD II.2, 631）；

最後，命令是上帝的審判，因著祂兒子的死，上帝審判我們，判定死罪，因兒子的復活宣告我們為義。審判的最終目的是確定我們在祂主權下有永生（CD II.2, 733）。

第三卷：論創造

與一般系統神學或護教學不同，巴特並沒有進入創造的科學範圍。他認為，世界的創造並不可以在世界中找到證據以茲證明，也不能由聖經的記載表明為一組事實。他把創造看為只能在信仰中被認識的啟示。對創造的認識亦即對啟示的道的認識。

第九章（40-42節）：創造之工

創造是上帝的旨意及行動，既不能證明也不是研究對象，只能是信仰的條文。巴特不單看到創造與救贖的原始關係，也看到兩者的延續關係。上帝並非先創造，然後在某特定條件下拯救受造物。上帝創造恩典，使創造與救贖不可分。創造是立約的外在基礎，立約是創造的內在理由。從上帝的角度看，祂的愛不是創造的因果關係，祂的愛是對受造物的自然流溢。因此，我們的存在只有恩典，一切受造物只有完全感恩，並且只能順服祂（CD III.1, 207-19）。

第十章（43-47節）：受造物

巴特把人和宇宙的關係說得非常好。人是創造的中心、上帝的伙伴、大地的祭司，也是上帝的榮耀。因此人不是世界，無論宇宙有多麼不同的性質，宇宙因著人與上帝的關係被照亮了。上帝與人的關係，也是祂與宇宙的關係；新舊約聖經都把宇宙描繪成上帝的作為和人的讚美二者的合作，這跟其他宗教及哲學的世界觀完全不同。創造者的思想在宇宙中的人顯示出來，照亮了世界的歷史，也照亮了宇宙中最深和最終的驅動力量。這是上帝與人立約的意義，而這立約也同時包含了宇宙（CD III.2, 18-19, 64起）。

第十一章 (48-51節) : 創造者與受造物

在本章48至50節，巴特討論了護理觀。巴特承上章論創造，解析「立約」的外在基礎就是創造。護理不是一個產品的「售後服務」，它的意義必須來自創造主和受造物的神學。一個生產者所生產的東西不論如何美好，生產者可以隨便把產品賣掉，兩者沒有必然關係。但創造主與受造物有一種必然關係。上帝是一切受造物的根源，祂自己是創造主，祂為自己創造了與自己分別出來的真實，這種受造物的真實對造物者來說是偶發的，離開了祂甚至沒有自性。然而，對上帝作為萬物之主來說，卻是必然的。萬物的存在是基於上帝神聖自由的保證。只有上帝願意，萬物便可繼續存在 (CD III.3, 7-8)。創造主與人立約，在歷史上以祂的恩典和愛看顧所造之物，這在耶穌基督身上達致顛峰。這護理包括保存、同在及掌管。受造物從創造主領受了「目的」 (telos)，每一個存在都在上帝恩許之下，受造物最高的存在價值就是完成上帝給他們的目的，亦即祂的旨意，這不是說上帝壓迫他們，事實上受造物享受獨立性及其自身價值，是上帝給予受造物的尊榮 (CD III.3, 167)。

作為受造物的基督徒，他看上帝為萬有之主，統管萬有的權力，雖然世上有極多難以理解的失序、苦難，他都知道宇宙仍由上帝掌管，失序並沒有取代上帝的秩序，因為知道掌管宇宙的是拯救我們的主耶穌的父。我們無懼一切未來發生的事情 (CD III.3, 239 起)。

在這章的後兩節，巴特討論了虛無，形容這本體怪異 (ontic peculiarity) 的東西為惡 (evil)，起源於敵對上帝的恩典。惡與人的罪是恩典的缺乏 (CD III.3, 351-53)。「虛無」包括罪惡、失序等在上帝的創造中是異質 (alien)，至終被消滅 (CD III.3, 353 起)。

在本章的最後一節 (51節)，巴特討論天使、天國、上帝服役的使者及靈界的惡勢力。這一節相當有趣，但巴特承認有關上述的知識，在教義學中是非常邊緣的 (CD III.3, 370)，而且天使與上帝、耶穌及人不同，沒有自身獨立性 (CD III.3, 371)，我們只能把他們依附在上帝的活動中討論他們是上帝的僕役。至於有關魔鬼的知識也類似，他敵對上帝，但已經被打敗，屬於空無 (CD III.3, 522 起)。

第十二章 (52-56節) : 創造者的諭令

巴特在本章討論與創造有關的神學倫理本義，然後把上帝對人的諭令與給予人的自由等同，這自由包括在上帝面前的自由、團契的自由、生命的自由及有限度的自由。

上帝的諭令並不是一些道德原則或道德理想，而是「一個事件」，⁴⁰是由創造至救贖的神聖歷史，也包括人類對這諭令的回應 (CD III.4, 28)。諭令是實然 (is)，然後才到「應然」 (ought)，因為上帝在線性的歷史中頒佈諭令，清晰而明確。我們只能選擇順服或不順服，這選擇就是人類的自由，即與上帝的關係。

在上帝面前的自由，包括聖日認信及祈禱。聖日或主日為人類帶來釋放，使人不致被工作所纏，能自由事奉主 (CD III.4, 60)。其次是因感恩而在眾人面前認信 (CD III.4, 73-75)。至於團契的自由，其中有關男女關係，說明上帝為人定的諭令多麼有益。

人不僅是單純的生命，人是上帝立約的伙伴，人只能生存在立約的關係中。現實的人永不是孤單，而是處於關係中。在人的生命領域，表現在人有兩性的差別，兩性成為人存在不可磨滅的關係。男人與女人都是人，都可以獨自存在及有完整的人格，但在結構性和功能性上有差別，人不能擺脫差別而成為純粹的人 (CD III.4, 17-18)。男女組成家庭不單是愛，也是兩性差別得到滿足 (CD III.4, 200-02)。上帝對家庭的諭令，包括父母與子女，當中有尊敬及責任 (CD III.4, 275)。

至於生命的自由，巴特指出我們的生命是基督買贖回來，因此要看生命好像失而復得。生命由上帝所賜，因此為主而活、為他人而活便是理所當然 (CD III.4, 335-38)。然而，問題是怎樣在有限的生命中回應召命，尊重主作為我們生命的主，實踐祂的諭令。

第四卷：論復和

巴特沒有追隨一般神學教科書把人的墮落及罪放在上帝與復和之間；反之，他由上帝的創造直接過渡到復活，因為他認為墮落及罪不是上帝的

工作，因此不包括在復和之內。⁴¹

第十三章（57-58節）：復和是上帝的工作

復和就是「上帝與我們同在」，即「以馬內利」。只有透過耶穌基督的一生及工作，修補了人因犯罪而破壞與上帝的關係（CD IV.1, 37），這是復和的主旨。巴特從三方面描述耶穌的工作：首先，上帝在耶穌所顯明的恩典，就是上帝在絕對的自由下，越過界線，道成肉身，為使人成為上帝兒女。其次，耶穌作為上帝及人二性聯合，人得贖成為「在基督裏的人」，避免了上帝的審判，在上帝的家中重獲自由，得以事奉上帝。最後巴特解釋中保的意義，耶穌作為中保必須是神人二性不可分，祂的屈辱及得榮不可分，復和的整個基礎就在神人二性的聯合（hypostatic union）之上（CD IV.1, 128-44）。

第十四章（59-63）：上帝的兒子，作僕人的主

復和的教義基礎在耶穌基督身上，巴特在本章討論耶穌是上帝的兒子、作僕人的主，目的是完成祂的祭司工作。

道成肉身，住在我們中間；作為上帝兒子有極大尊榮的基督，因順服上帝旨意而屈尊降卑，與罪人生活在一起。根據傳統的神學，上帝的存有與人絕對對立，稱為「完全的他者」，但上帝成為肉身，祂的作為完全投入人的處境中。只把上帝看成完全的他者是「敗壞及異教的」（CD IV.1, 186），祂是完全為我們才對。

基督教論罪與一般宗教論惡不同，罪與義對立，惡與善對立。世上宗教叫人行善去惡，沒有復和的地位。只有在基督裏，人才明白罪的意義，人因驕傲和自私虧缺了上帝的榮耀，只有基督的順服才能把「義」重新給予人，只有憑基督的「義」，人才能恢復與上帝的關係。基督教強調人行善不能得救就在於此，這正是士萊馬赫、立敕爾和特洛爾奇的問題（CD IV.1, 358 起）。

人怎能稱義？基督的義又是甚麼？對這個重要的問題，巴特用「更高的義」，即恩典來解析（CD IV.1, 538）。耶穌基督神人二性，作為人，祂取代我們的地位，被宣判死罪，在審判中維持了上帝的義。同時，祂把

人從死罪中挽回，轉向上帝，向上帝獻上贖罪祭，祂是祭祀的羔羊，又是獻祭的大祭司。人必須透過信，才能離死罪歸上帝，信就是承認人的盡頭，只有基督，且對祂絕對順服，接受祂為我們所獻的祭，使我們與上帝和好（CD IV. 1, 627-29）。

本章餘下的兩節（62-63），巴特討論聖靈與信徒羣體的關係。三一上帝中父與子差遣聖靈，召集人組成教會，差遣人到世上見證基督，教會在這大前提下必然是：一、合一；二、聖潔；三、大公；四、使徒性。

至於聖靈與信徒的信心關係，巴特指出，聖靈使我們認識信仰的指向及來源都是基督。相信基督就是相信教會的元首基督，因此信仰只在教會內才有意義。認信是信徒身體力行，以生命把基督為我們作成的事彰顯出來。月亮反映太陽，信徒的認信就是反映基督的光，這才是真正的基督徒（CD IV. 1, 777-78）。

第十五章（64-68節）：耶穌基督，作主的僕人

上章論復和的基礎在道成肉身的耶穌身上。接著這一章，巴特把觀點向上移，從祂的高升來解析復和。本章有五節：高升的耶穌（64節）；人的怠慢和悲劇（65節）；人的成聖（66節）；聖靈與基督徒羣體（67節）及聖靈與基督徒的愛（68節）。

道成肉身，是否意味上帝成為「非上帝」？巴特繼承加爾文所論的，⁴²上帝道成肉身並不減少祂作為上帝，祂本身沒有改變，祂一次過完全地成為人，但同時仍完全地保留神性（CD IV. 2, 40-42）。只有這樣，耶穌才能把人性提升；神性進入人性，而人性進入神性，兩者各自保留而兩者又不相混亂。正如迦克墩信經（Chalcedon Creed）所言，杜倫斯用光的性質作了一個比擬：光有兩性，但只有一種光，可以完全波動，可以完全粒子；波動與粒子並不衝突，也不會互相消長。基督神人二性也是如此，作為神性，祂與上帝無異，作為人性，與普通人無異，百分之百神性也百分之百人性，互不混亂、重疊、分離。同時只有一位基督，這位主既是尊貴無比，為我們死在十字架上，十字架成為祂的冠冕。十字架是基督作為君王的決定因素（CD IV. 2, 292）。因為十字架滿足了道成肉身的卑微；在十字架上基督擁抱了我們的地位，轉化它成為高貴地位；基督的

代替正是上帝的作為，我們的死亡因基督的復活而過去，永生就在那一刻開始 (CD IV. 2, 294-96)。這是基督作為君王的工作。

論復和另一角度是從人講起。巴特說人認識罪行 (sins)，卻不知罪性 (sin)，即犯罪的處境及原因。可是人因怠慢，漠視上帝的恩典，拒絕上帝的介入。人拒絕上帝，對世界無所懼，任意妄為 (CD IV. 2, 489 起)。

稱義和成聖不能分割，又不能相混，它是上帝藉基督而來的復和行動 (CD IV. 2, 501-03)。

我們不是稱義後自己去成聖，這是自義的表現，也不是稱義等如成聖，這是廉價恩典 (CD IV. 2, 507-11)。人稱義那刻，罪中得釋放，同時聽到耶穌的呼召，否定自己、財物、名聲，跟隨耶穌。這就是成聖，且是繼續前進的。這是一刻但兩個方向：向罪死，向主活，既不分開，也不相混。一個結束等如一個開始。成聖不是我們做了一件成聖的事情，而是在耶穌的呼召下，我們向祂順服 (CD IV. 2, 538-42)。

接下來巴特討論聖靈與教會。真正的教會是人蒙恩的地方，以基督為元首，也是信徒生命成長與團契相通的地方 (CD IV. 2, 641)。裏面的運作就是愛，巴特在本章末詳細解析了哥林多前書十三章的愛。

第十六章 (69-73節)：耶穌基督：真見證

本章雖然分上、下兩部分，但頁數是順序的，我們把它當作一整本看，不再分冊。

巴特在這一章主要論耶穌作為先知，有五大段：中保的榮耀；人的虛假與定罪；人的被召；聖靈與信徒；聖靈與信徒盼望。

前兩章分別討論耶穌完成祭司及君王的工作。本章進一步討論耶穌完成先知的工作 (CD IV. 3, 3-8)。先知宣講上帝的道，耶穌就是那道，因此祂比舊約先知更有榮耀。作為道，成為上帝與人立約的根據，這就是中保的意義。耶穌又是人的光，真光賜人自由，為甚麼呢？因為真光好像人

生命的藍圖或指引，使人擺脫混亂的網綁，走出生命的迷宮。因此，人在真光之下，看清世界的虛假，真光與世界的衝突在所難免（CD IV.3, 185起）。

基督的真實暴露人類的虛假，但人仍然拒絕真理，這就顯出人的罪行。人可以認識真理嗎？在聖靈光照下，人可以認識真理，就是耶穌與上帝為一（CD IV.3, 379起）。可是，不單世人拒絕真理，連基督教內的人，竟然用自己的才智矮化上帝，把得罪上帝看為道德的惡，使人陷入道德主義的偶像崇拜，自以為是，忘記只有基督的拯救，宣揚最大的謊言（CD IV.3, 448-50）。

當人轉回，從虛假進入被召，人生才有目標，方向是迎見上帝，目標是服事人。蒙召的人與基督相交，真正蒙召是有具體事情在他身上發生：蒙光照、新造的人及熱心奮興（CD IV.3, 510-13）。蒙召的目的是作基督徒，與基督聯合，在世人中間見證主，寓服事人於主身上。

蒙召的人已被改變，自我被釘死，有自由為主而活。在這種非我的事奉生活，人找到一個蒙醫治又聖化的自我，一個真實的人，這就是釋放、自由（CD IV.3, 652起）。

最後，巴特用兩個段落處理聖靈與信徒的關係，即聖靈與教會及聖靈與基督徒的希望。信徒在世，要依賴世界存活也要超越世界享自由。因此，信徒一方面是軟弱的，另一方面是剛強的。世界是偶發的，端賴上帝的保守而存在，所以信徒靠著聖靈看清世界的本質，不必懼怕它，也不必撇棄它（CD IV.3, 750）。由於上帝仍愛世界，我們對世界仍有未盡的責任（CD IV.3, 762起），我們是一個為世界而存在的羣體。我們被召到上帝面前，同時也被差遣到世界中，把世界帶回基督那兒。我們所做的一切事，無論是社會關懷或福利事業，都是在信仰內，必定包括見證基督為上帝在世界的大能者（CD IV.3, 787-90）。教會要認識上帝對世界的肯定。對於非基督徒，他們是上帝復和的對象，耶穌基督也是為他們而死，為他們復活。可是他們還不是聖靈的接受者。巴特指出，他們不是「缺少」，而是「暫時缺少」，他們尚未進入應許，因此教會的責任是把他們包括在內。

聖靈與基督徒的盼望有何關係？巴特說整個盼望就是耶穌降生，分三

方面說：第一是耶穌已到來，當時的盼望集結在祂的復活。其次是耶穌升天後，即今日的情況，焦點是五旬節聖靈的降臨。最後是耶穌再來，這事還未成就，這是所有信徒的盼望。我們在地上的事奉還未完，上帝的救贖仍繼續，天國是已然降臨，仍未成就。所以，我們的信仰是動態的，不斷向前的。

三．貢獻及評價

巴特對二十世紀基督教神學的重要性無庸置疑。十九世紀的歐洲自從康德及黑格爾出現後，神學極度被邊緣化，很多神學家把神學當作宗教，放在人類文化的邊緣，對人的生命無關痛癢。聖經沒有上帝的啟示，超越的上帝成為想像的語言，一切都要在人的理性之下好好管理。人的理性管不到的，被判為沒有意義，信仰是個人的體驗，教會失去社會見證的能力。巴特扭轉了這個嚴峻局面，讓上帝自己說話，人的本分是聆聽。他批判了自由神學，因為它把上帝矮化為人的思維、心中投射的自我影像。自由神學也把上帝的話矮化為人的言語，失去了超越的視野，以致人可以任意詮釋。上帝的話失去效力，以致面對納粹政權，自由神學成了陽痿神學，失去批判的力量。

另一方面，巴特討論有關「上帝的道」，是從本體意義處理，上帝的道是上帝啟示的道，等同於上帝的啟示，是先驗的，是超越的。這道雖然在時空中出現，但它的本質仍是本體性的。他討論到耶穌基督的時候，也是從本體意義去處理，換句話說，道成肉身的道，住在我們中間的道，已經從本體意義進入經驗意義。道成肉身的道，耶穌基督也是在時空中有各種限制，作為人，耶穌與我們一樣，飽受飢渴困乏的苦楚，但祂卻承載著上帝完美的啟示。然而，作為人，祂與上帝有距離，如保羅所說，祂取了「奴僕的樣式」，這樣式與榮耀的樣式是有差別的。

巴特沒有承認成文的聖經等於上帝的道，因為成文的聖經已經從本體意義的道進入經驗的道。經驗的道是有限制的，聖經是否等同上帝的道，不在乎它的抄寫有沒有誤差，也不在乎是否找到原初舊約作者的原稿。只要上帝的啟示成為某種文字，例如希伯來文，祂的啟示就不再是先驗的，

而是有了限制：啟示被限制在某種語境當中。這種被限制的成文啟示並不同本體意義的啟示，而它會受到各種文化的衝擊和批判。

時空的道與本體的道是結合的，基督教的神人二性結合就是要把本體的道與經驗的道結合，本體的啟示與經驗的道並不割斷，這是巴特以後的杜倫斯所致力辯明的。

很少人像巴特那麼勤力，日以繼夜地撰寫《教會教義學》，把神學課題如此透徹討論，以致有學者說，巴特討論過的例如復和神學，後人已難跨越。雖然有人批評巴特沒有把聖經等同上帝的話，明白巴特的人知道他絕對沒有不尊重聖經，因為聖經不能自己說話，必須靠聖靈藉聖經說話，否則基督教變成聖經主義，聖經被神聖化了。

基督教的上帝不是由我們去肯定祂的地位，由我們去證明祂的價值，巴特把過往的以人為起點的知識論倒轉過來，是上帝讓我們知道祂。這是完全違反啟蒙時代的議程，上帝是主人，神學知識由祂開始，我們所有的一切是領受、恩典。只有這樣的態度的基督教才是真正的基督教，只有這樣態度的基督徒才是真正的基督徒，在這基礎上，才有真正的基督教神學。

然而，巴特對自然神學的排斥，把恩典與自然對立，使上帝的作為規範在「道」之內，這樣，基督教與其他文化的對話空間便大大減少。我們如何能限制上帝的作為呢？其他文化難道沒有上帝的啟示？使徒行傳第十章的哥尼流不是外邦人嗎？由於他的善行及敬天的心，上帝主動差派彼得向他傳講真道，在他還未決志，聖靈便降在他身上。上帝這種「主動」作為，不是我們憑教義可以限制的。在舊約，例如以賽亞書五十九章16節說上帝要親自施行拯救，上帝這種主動性是不能忽視的。我們不能排除上帝在大自然直接顯示祂的拯救啟示，例如印度聖徒孫大聖也是從大自然直接領受上帝拯救的啟示。

我們可以確定一個因信主而得救的人，但我們不能為上帝主動拯救設範圍。大自然及歷史時空，是上帝作為的平台，我們只有驚嘆祂的奇妙，服在祂權能之下。

四．參考書目

- K. Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum* (London: SCM Press, 1985).
- , *Church Dogmatics*. Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 2004).
- , *Credo* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1962).
- , *The Word of God and the Word of Man* (Massachusetts: The Pilgrim Press, 1928).
- , *Theology and Church* (London: SCM Press, 1962).
- J. S. Bowden, *Karl Barth* (London: SCM Press, 1971).
- G. W. Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth* (Edinburgh: T & T Clark, 1979).
- E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Trans. J. Bowden (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).
- S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: PUP, 1974).
- T. F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-31* (London: SCM Press, 1962).
- 巴特，〈《羅馬書》釋義〉，魏青育譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998）。
- 鄭順佳，〈《唐君毅與巴特：一個倫理學的比較》〉（香港：三聯，2002）。
- 張旭，〈《卡爾·巴特神學研究》〉（上海：人民出版社，2005）。
- 張賢勇，〈《中譯本導言》〉，收《〈羅馬書〉釋義》（香港：漢語基督教文化研究所，1998）。

¹ 本段生平主要參看 E. Busch 及張旭。

² 楊牧谷，〈《復和神學與教會更新》修訂版，楊慶球修訂〉（香港：明風，2003），頁

357，註57。

- 3 E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Trans. J. Bowden (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 103.
- 4 同上，頁140。
- 5 巴特，《〈羅馬書〉釋義》，魏育青譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁56。
- 6 同上，頁468。
- 7 張賢勇，〈中譯本導言〉，收《〈羅馬書〉釋義》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁xxviii。
- 8 Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 498.
- 9 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: PUP, 1974), 187.
- 10 巴特，《〈羅馬書〉釋義》，魏青育譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁357。
- 11 同上，頁508。
- 12 同上，頁50。
- 13 同上，頁423-24。
- 14 K. Barth, *The Word of God and the Word of Man* (Massachusetts: The Pilgrim Press, 1928), 156.
- 15 同上，頁25。
- 16 同上，頁284。
- 17 同上，頁195。
- 18 同上，頁121。
- 19 T. F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-31* (London: SCM Press, 1962), 57-59.
- 20 巴特，《〈羅馬書〉釋義》，頁218-20。
- 21 Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology*, 72.
- 22 Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 206.
- 23 在教會內我們發現一個現象，巴特說：「信仰既不是宗教性的，也不是非宗教性的；既不是神聖的，也不是世俗的；但又永遠是兩者兼而有之。」（《〈羅馬書〉釋義》，頁169）

- [24](#) K. Barth, *Theology and Church* (London: SCM Press, 1962), 281-83.
- [25](#) 同上，頁286-98。
- [26](#) *Christliche Dogmatik im Entwurf, I* (Die Lehre vom Wort Gottes: München, 1927), 111，轉引自T. F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology*, 141。
- [27](#) Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology*, 169.
- [28](#) K. Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum* (London: SCM Press, 1985), 19, 151.
- [29](#) 同上，頁20。
- [30](#) 同上，頁155，英文翻成 “It is Existence of God that is proved when it is proved that God cannot be conceived as not existing.”
- [31](#) 同上，頁29。
- [32](#) 同上，頁39及以下。
- [33](#) 同上，頁49-52。
- [34](#) K. Barth, *Credo* (N.Y.: Charles Scribner’s Sons, 1962), 39.
- [35](#) 由於巴特的教義學卷帙浩繁，不得不借助Bromiley的巴特神學導論為《教會教義學》導讀。下面各章簡論，主要參考G. W. Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth* (Edinburgh: T & T Clark, c1979)。
- [36](#) Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth*, x.
- [37](#) 英文版：K. Barth, *Church Dogmatics*. Eds. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 2004)。
- [38](#) 同上，I.1，頁107、109、112。巴特認為聖經證明了上帝的道，因此遭基要派人士攻擊，認為他不信聖經為上帝的默示及最高權威。
- [39](#) 巴特這樣說：“The possibility of knowledge of God’s Word lies in God’s Word and nowhere else.” (CD I.1, 222)
- [40](#) 鄭順佳，〈唐君毅與巴特：一個倫理學的比較〉（香港：三聯，2002），頁120。
- [41](#) Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth*, 175.
- [42](#) 後人稱為 Calvinistic extra。

第二章 詮釋的道：布特曼

一．生平

布特曼（又譯：布爾特曼）是德國新約學者，祖父是宣教士，父親是路德會牧師。布特曼生於奧登堡（Oldenburg）附近一個小鄉村（名叫Wiefelstede），幼年在鄉村長大，小學與中學除了思考信仰，也對希臘文與德國文學很有興趣。1903年他開始在杜賓根（Tübingen）大學主修神學，後來轉到柏林大學及馬堡大學。他承認受到柏林大學教義神學老師哈納克與馬堡大學新約神學老師與系統神學老師赫爾曼的影響。

1907年，布特曼在奧登堡通過第一個神學考試後，在高中教了一年書。1910年在馬堡大學拿到神學學位，並於1912年在馬堡大學通過新約領域的資格考試。布特曼曾在三所大學獲得教職。1916至1920年在布列斯勞（Breslau）大學獲得助理教授職。1917年他在布列斯勞結婚，生了兩個女兒。1920年當他仍在預備學術職業生涯時，「自由神學」瀰漫校園，自由神學即不限於傳統教義，接受對聖經的歷史及文學批判，回應自文藝復興以來的挑戰，布特曼寫道：「我也算是自由神學陣營」的一員。¹ 然而，布特曼同時指出自由神學的最大錯誤是把宗教與宗教外衣的道德主義混淆。² 1921年他在布列斯勞時發表了《符類福音傳統的歷史》（*The History of Synoptic Tradition*）³，與另一本《早期基督教》（*Primitive Christianity: In its Contemporary Setting*）⁴同是布氏的新約研究著作。

1920年秋天他搬到該森（Giessen）當教授。1921年他回到馬堡大學接下海特密勒（Wilhelm Heitmüller）的教職。1924年第三個女兒出世。他一直留在馬堡大學，與索登（Hans von Soden）、奧圖（Rudolf Otto）等人過從甚密。巴特與戈嘉頓等學者也曾應邀至馬堡大學開講座。1951年布特曼退休，獲得榮譽教授頭銜。退休後的他依然活躍，不斷發表論文，並且被邀請到德國以外開講座。1947年左右他應邀赴北歐國家、荷蘭、瑞士演講；1951年赴耶魯大學擔任謝弗講座

(Shaffer Lectures) 講員；1955年赴愛丁堡大學擔任吉福德講座講員；1959年受邀至美國撒拉丘茲 (Syracuse) 大學開授春季課程。⁵

第一次世界大戰期間，巴特及其知音者對自由神學不滿，自由神學也遇到很大的挑戰 (參看第一章巴特的生平)，因而神學上有個轉向：辯證神學興起。辯證神學強調上帝的無限及人的有限，當巴特的《〈羅馬書〉釋義》出版，有人把它看為自由神學的喪鐘。然而，布特曼指出他與巴特不同，否認第一次世界大戰對他有任何影響。1926年他寫信給法蘭克福的教授及牧師科士打 (Erich Förster) 說：「大戰對我並沒有很大的打擊，……這次戰爭與和平時分別不大，正如沉船、惡行等，每日都發生，好像大戰期間一大堆沖擊著我們的事物也是如此，不值得大驚小怪。因此我以為戰爭並沒有特別影響到我的神學。我的意思是：如果我們要探討神學的基本問題，我們會發現神學老師內在的神學討論比戰爭及閱讀杜思妥耶夫斯基 (Dostoevsky) 產生的影響更重要。」⁶ 布特曼沒有否認析克果及杜思妥耶夫斯基的存在主義對神學的影響力，他相信這影響主要來自大學的文化氛圍，而他承認他也受到這氛圍影響。

所謂「內在的神學討論」，布特曼指的是魏斯有關「末日的」 (eschatological)，即早期教會對「另一世界」宣講的特色。1906年史懷哲出版《探討歷史耶穌》 (*The Quest of the Historical Jesus*)，指出我們所得到的耶穌形象，其實是經過歷代神學家、心理學家等人重塑。弗雷德 (William Wrede) 的《福音書中彌賽亞的祕密》 (*The Messianic Secret in the Gospel*) 及哈納克的《甚麼是基督教？》 (*What is Christianity?*) 等書，都使布特曼相信有關基督的真實性不是由外在詮釋所能提供，「真正的基督」 (authentic Christ) 只能通過人的實存境況才能把握。⁷

1933年，布特曼出版新約神學研究《信心與理解·卷一》 (*Faith and Understanding: Vol. 1*)⁸，呈獻給海德格。自從海德格的《存有與時間》在1927年出版後，兩人在馬堡大學成為關係密切的同事，在此書可見布特曼如何用海德格的思想處理神學問題。

二次世界大戰時期，對納粹政權的立場是一件值得注意的事情。布特曼不承認自己是納粹信徒，並且宣稱自己從未參與任何政治活動。

1921至1951年，布特曼在馬堡大學任新約教授，這時期的重要著作是《新約神學》(*Theology of New Testament*) 及大部頭的註釋書《約翰福音》(*The Gospel of John*)，還有較早時間出版的《耶穌及祂的話語》(1926) (德文 *Jesus*，英譯本 *Jesus and the Word*)，這是一本辯證神學，對研究布特曼的存在主義神學有很大貢獻。雖然布特曼的研究領域是聖經，但他的工作與哲學有密切關係。他承認受到同事存在主義哲學家海德格影響很大，他認為海德格對存在的分析，為解除神話化提供了必須的概念架構。在《新約神學》，他說只要把存在主義的思想內容，與保羅對人的認識聯繫起來，便看見保羅的見解是清新而適當的。保羅所用的措辭，如「罪」、「信心」、「肉體」、「靈」等，都含混不清。若按照海德格的存在分析，這些詞語便重獲生氣。例如，布特曼借用海德格「失去真我」

(inauthenticity) 的人來描述人普遍的狀況，就是一個在肉體中或順從肉體的人，他們受情慾綑綁沒有自由，在所處的境況沒有安全感，面對死亡產生焦慮，充滿罪咎感。「真實的我」(authentic self) 就是一個活在基督裏的人，他雖然在有限的生命中，但因著決定歸入基督而進入末日的永恆。

布特曼的希望哲學在神學領域也有很豐碩的貢獻，可是這樣的努力卻得不到巴特同情，以致分歧越來越大。這兩位曾經反對十九世紀哈納克的自由主義與「歷史耶穌」學派，最後因對聖經的詮釋問題，特別是「解除神話」的不同意見，終至分道揚鑣。

1951年，布特曼在美國耶魯大學的謝弗講座發表了《耶穌基督與神話》(*Jesus Christ and Mythology*)，後來再在多間大學及神學院發表類似的演講，幾經修改，他把手稿在1958年出版，成為影響神學界重要的著作。這本小書引起了一連串以「解除神話化」(demythologizing) 為中心的神學爭論。布特曼批評十九世紀自由派

神學家，他們刪掉新約關於末世論的部分，只保留耶穌道德的教訓。布特曼提倡要貫徹聖經有關神話的解釋，好明白古代人面對的生存問題。例如解除「創造神話」，並不是因為它不真實而刪除它或把它棄之不理；相反，要把它看為古代人用這種神話的投射語言來表達他們的自我了解，即是人是創生的偶然之物，不是永恆者。布氏與學者的論戰，後來巴殊（Hans-Werner Bartsch）將1948至1963年的一連串評論編輯成《福音宣告與神話》（*Kerygma and Myth: A Theological Debate*）一書出版。⁹

1955年，愛丁堡大學的吉福德講座邀請布特曼，他發表《歷史與末世論》（*History and Eschatology*），1957年由愛丁堡大學出版。一如過往在美國的演講，此書在英語國家引起廣泛的討論。

1984年為紀念布特曼冥壽100週年，有學者把他在1926至1936年間的文集（*Theological Encyclopedia*）重譯為英文，¹⁰ 譯者在開頭簡介了全書，使人對布氏的早期神學有較清晰的了解。

二．著作簡介

1. 《新約神學》

布特曼以研究新約為主，但對神學的影響很大，我們選取部分流行且影響較廣的作品簡介。

1948年在杜平根出版的《新約神學》¹¹ 是布氏最基本的著作，影響新約詮釋學也較深。全書分四部分，第二和第三部最重要，分別為「保羅神學」及「約翰福音與約翰書信的神學」。第一部也佔相同地位，即「新約神學的預設及中心思想」，當中包括「耶穌的信息」、「早期教會的宣講」、「保羅以外希臘教會的宣講」。第四部是「朝向早期教會的發展」。從全書的鋪排看，雖然書名叫《新約神學》，似乎布特曼只承認兩處是神學，就是保羅和約翰的作品。他故意把耶穌的教導從「神學」分別出來，把祂的教導看成是新約神學的預設而非神學部分。如果是這樣，新約大部分就不是神學。對於大部分研究

整個新約神學是耶穌信息的重新詮釋。這詮釋著眼於人的生存狀況，就是人與上帝交往時的掙扎、順服、了解及實踐。存在主義對本書影響很大，例如保羅的神學是從身體（*soma* = body）開始，目的是從人的存在情況來開展新約神學。

本書中，布氏以為有關末世的教導，如主再來及上帝即將統治世界是錯誤的。耶穌宣告的末世教訓，其實是後來教會所編造的。然而，這末世的教訓非常有意義。他以為末世的教訓建構了一個重要的倫理教導，即他所說「所有事物都被上帝即將要來統治世界所佔據，時間已經到了，你們要悔改」。¹⁶ 一種迫切性隨著末世的信息降臨，而信息的目的是叫人恢復與上帝的關係。這是一個抉擇的時刻，從存在主義的角度看，上帝要求人在此刻決定，恢復與上帝的關係，成為真正存在。

2. 《宣講與神話》

本書第一篇是引起廣泛討論的〈新約聖經與神話〉，發表於二次大戰，不少學者質疑、抗辯但也有欣賞的。巴殊於戰後結集成書。這篇文章不算長，約二萬多字，主旨是新約聖經的世界圖像是一種神話的世界圖像。這種世界由三層組成：人間世在中層、天堂上層、地獄下層。人間世不單住著今生的人，也是上帝與天使、撒但與役從共同出現的舞台。超自然的事介入自然界，構成了新約聖經主要的命題：人要悔改，得永生（上升天界），否則死亡（下地獄），基督從天而降，聖靈在靈界（天界）同時介入人間世。這種世界觀，布特曼肯定地說，隨著科學的發展，已經不再有人相信。¹⁷

例如聖靈，對於一位純以生物學或心理學解析人體結構的學者，聖靈的存在，介入自然界，又在人的心中發生效力，是難以理解或難以用生物學的詞彙描述，只能歸於「宗教」，或乾脆說「神話」。¹⁸ 對自然主義者來說，把死亡解析為罪的結果也是不能接納，因為死亡是挺自然的事。

a. 生命與生存

海德格放棄了把人看成「客體」的傳統本體論，把焦點放在個人的決定，視個人的決定為塑造個性（personhood）的要素。布特曼採取了相同路線，把海德格的存在主義看為一個方法，讓人能實存地了解新約。簡單說，新約的結構是實存的。耶穌的話是對你現今的人說的，我們不應把耶穌的話看成歷史的文字，而是影響我現今的決定。正如海德格說，存在的要點不是一個個體的人，而是有決定能力的人，存在成了生命每一刻的轉捩點，抉擇每時刻都在發生。海德格又把人和事物區分，前者是存在（existence），後者是已在（extant）。

b. 歷史、現在、將來

人不能離開歷史，人不單是宇宙的自然個體，他的每一個決定都創造歷史，所以每個人都有自己單獨的歷史，人的重要性是能對周遭事物作回應。信仰不是相信過去的事件，而是回應耶穌的話。耶穌的話是末世的，祂雖然是歷史人物，但卻是指向未來，所以信仰回應耶穌的末世論，由將來（祂的復活、再來）決定，而非由過去決定。甚麼是末世？布氏認為，早期的門徒等候耶和華大而可畏的日子，就是上帝要審判惡人的日子，可是這日子遲遲沒有發生，人子沒有駕雲降臨，世界的歷史依舊前進。早期的信徒不能承認歷史就是如此，因此產生了強烈的末世思想，相信這事必在不久的將來出現。²⁹ 路加是一位史學家，他筆下沒有很強的末世論，保羅則以末世論為他神學的基礎。而耶穌的言論，特別是上帝國，是以末世論為骨幹。

c. 信心與福音

海德格認為，真實的存在是人認識自我的被拋性（thrownness），非真實的存在是人失去區分自我與世界的差異。布特曼有不同的看法，他認為真切的存在是人聽見基督的信息後，以信心回應上帝的恩典，這個回應就是神蹟。

經是神聖的，不能稍加改變。如果把聖經當作普通書籍，則我們很容易發現其中的記載與今日的世界觀不符，很容易便提出切合現代人的批判。

布特曼認為，新約作者從他們所聆聽到的宣講形成新約自身的文本，作為文本，它所宣講的事件表達了一種差異，這差異起初可能很小，但隨著時間不斷擴大。這種差異把第一個見證同聽到見證的一整批人區分出來。結果後人已無法知道事件的真相。現代性的意思是：現代文化所佔的中心與第一個見證人所站的位置有相當距離，不單是空間性也是時間性，也就是聆聽者與事件見證人之間的距離，而我們今日只能從實存的角度解釋。³¹

按文本批判 (textual criticism) 的研究，新約所累積的見證不僅是單一的見證，這些見證已置身於一個信仰社羣，包括其中的崇拜和佈道。第一個聆聽者對事件開始解釋，整個社羣對事件也不斷基於第一個聆聽者而解釋，這樣，原始的事件其實一直都在解釋中。詮釋學的現代意義在福音書一開始便存在，現在的問題是我們要回到哪一個中心點解釋。

3. 解除神話學

早期教會的中心信息是天國，按新約的理解，天國的降臨是十分迫切的，甚至有生之年能夠看到。可是盼望沒有實現，因此，天國的概念是神話的，末世的巨變也是神話。新約充滿神話的話語，上帝國、十字架、復活、魔鬼等。解神話學是現代釋經學，不是要取消神話的字句，乃是要重新詮釋，使人能繞過神話的表面意義，進入藏在神話背後更深的意義，就是人的「實存意義」，³² 其本身是一種釋經法。

a. 神話的意義

神話除了表達人對大自然的驚訝，歸因於超自然的力量外，事實

代人的生存實況與聖經關聯起來，無怪乎麥奎利盛讚他的神學對人的存有實況有極大貢獻。布特曼這方面的代表作有《耶穌及祂的話語》（1926）、《新約聖經與神話學》（1941）及《耶穌基督與神話》（1951）。

布特曼最為人所知的神學思想，如上文所說，是他的解除神話釋經學。解除神話並非要廢掉聖經中的神話，而是把聖經中的神話歸入純粹人心的營造，這與士萊馬赫及費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）的思想十分相似。³⁶ 解除神話學主要是一種聖經詮釋學，³⁷ 布特曼的目的是讓現代人不會因為現代世界觀與聖經的古代世界觀距離太大，而產生格格不入的誤解，以致全盤拒絕聖經。他說：

解神話化並非籠統地棄絕聖經和上帝的預言，而是放棄聖經的世界觀，這是一種過時的世界觀……解除神話化是要否定聖經和教會信息限定在已否棄的古代世界觀之中。³⁸

布氏指出，古代人的世界觀基本是神話式的，例如神蹟醫治、五餅二魚、水上行走等。對於一個現代人，他生病會看醫生，他投資工商業會先去參考金融年報或投資指南。現代人的生活似乎不再需要宗教，因為現代人所理解的宇宙運動是一種服從宇宙法則的運動，而宇宙法則又能被人類理性所發現。因此，現代人僅僅承認在宇宙合理秩序範圍內可以理解的現象和事件才是現實的。³⁹

很明顯地，布特曼解除神話的目的是照顧現代人的需要。他接受現代學科處理學問的方法，例如科學對考古的鑒定，批評學對文獻的審查。從這角度看聖經，它只是歷史文化產生的文獻，意義只在於為我們的生活提供參考。聖經教導我們如何去活，而非讓我們知道何為真理。

布氏深信，我們對聖經的取向與我們的生存有直接關係。如果我們把聖經所表達的、不能認知的「神話」解除，則我們會更清楚明白聖經的內涵。聖經的教導並非要解答我們對自然世界探求的詰問，反

之，「〔聖經〕向我們表明：生存的是一個特定的可能性，而這不是我
可以隨意取捨的」。⁴⁰ 我們若希望明白聖經對我們生活的真實描述
和積極建議，則必須熟習聖經的特殊寫作方式。正如人要先懂音樂，
才能理解以音樂為主題的文本；先要經歷數學的思維訓練，才能理解
有關數學的論文和著作。⁴¹ 因此，我們要明白聖經，也要透過特殊的
聖經詮釋方法，才能把聖經文本的意義呈顯出來。這種詮釋方法目的
不是把聖經的客觀世界展現，而是把當時的人對人生景況所投射出來
的世界觀呈現出來。換句話說，我們不需問「五餅二魚」如何真實地
變化出餵飽五千人的食物，而是要了解當時人對生命的糧的渴求所產
生的宗教感，布氏說：

神話的目的並非要實然地把世界的圖象展呈出來，而是把人
對所處的世界的了解表達出來。神話不應用宇宙論來詮釋；
相反，神話要用人類學或存在論來詮釋。⁴²

布氏並非貶低神話的意義，他認為只有神話才能把新約聖經所記
載的歷史深層意義傳達（convey）出來。⁴³ 十字架、復活是一種神話
的語言，為的是把耶穌的愛和大能傳達出來。我們要接納神話的語
言，因為它是符合當時人的宗教經驗，這種宗教經驗也是我們現今所
需要的。我們儘管拒絕接受神話的客觀驗證結果，但神話本身不是叫
今日的人去驗證，而是讓我們能重新肯定生存經驗上的各種體會，例
如對宗教的委身、對鄰舍的愛、對大自然的驚嘆。⁴⁴ 雖然今日的人在
現代科學教育下，知道中秋節的神話經不起驗證，但那又何妨？中秋
節有它產生的條件，有當時人的生存實況所反映的需要，而這種需要
也是現代人的需要，所以我們要保留神話所傳達給我們的實存意義，
而不是要停留在古代的世界觀，斤斤計較神話如何可能發生。因此，
我們要理解神話產生的時間、文化及當時人的實存狀況。布特曼進而
指出，古代世界與今日世界一樣，凡是超自然的事都不可能發生，所
以凡經不起今日世界測試的都是神話，不是科學。⁴⁵ 既是這樣，我們
很容易把聖經中所謂「神話」分辨出來，為它定位，繼而從一個全新

的觀點詮釋。對現代人來說，他們不必糾纏於「神話」的是是非非，而又可以享受神話所帶來的意義。因此，布氏反對把上帝的作為簡化為「主觀的心理學體驗」。事實上，「只有上帝外在於信仰者時，信仰才真正有意義」。⁴⁶ 費爾巴哈的心靈投射論並不適用於布特曼的神話學，因為上帝並非由現代人的心靈構造，乃外在於人所面對的實存景況，並由外面對人產生作用。布氏強調「信仰產生於一種相遇」，⁴⁷ 它是實在的，是有意義的。

有人批評布特曼，說他為了迎合現代人的心靈，不惜犧牲聖經的啟示，否定上帝的存在，這情況尤以他討論上帝的作為 (acts of God) 時最為明顯。布氏辯稱我們不得不以「象徵」⁴⁸ 來表達上帝的作為，因為上帝的作為本身屬神話性。上帝既然在今日科學的世界觀無處容身，我們怎能述說上帝的作為呢？所以布氏把上帝存在的場所由客觀世界引入了人的主體活動，就是信心。他說：

上帝在信心以外不能被看見，並不意味祂在世界不存在。與上帝的話相遇時，人的確有些不同。無論他的心靈對上帝開放與否，他的信心一定知道，那信心會很明白不信就是上帝的審判。⁴⁹

宗教只存在於人的信心，是人的實存景況，我們切勿斤斤計較宗教在客觀世界如何可能。因為客觀世界只有科學，凡科學不能理解測度的，都要從客觀世界挪走，甚至如果科學探究的自然現象要援引非自然的原因，它就會退化成神話，不再是科學！⁵⁰ 這種嚴格的「科學」世界觀顯然來自牛頓和康德的世界觀。牛頓的世界觀是物質不滅，宇宙有如一個大機器。自然律支配了一切事物的發生，上帝豈能在這個世界有作為呢？所以這個宇宙只有一種知識，就是自然世界的因果律知識。康德進一步指出，真正知識是理性運作於經驗事件之上，離開經驗事件，理性所推想的一切都是幻象，神學知識是理性的誤用。布特曼完全肯定這種世界觀，同意自然界只有因果律的知識，

現代人不能再接受科學量度以外的事件為科學。但他深悉這些非科學性的記載並非沒有意義，於是他在人類的實存景況裏尋找宗教容身的場所，正如康德在實踐理性為上帝找到立足之處。布特曼避過了康德的批判，用人的信心處理宗教問題，因為信心處理宗教問題可以避免神話式世界觀及科學世界觀的衝突，也保存了宣講聖經的意義。儘管聖經不再提供一套普遍性的世界觀，我們的信心仍會把發生在此時此地的事件看作上帝的作為。⁵¹ 所以宗教對個人來說，仍是有意義的。

神學在上世紀經歷極大考驗，甚至被世界驅逐出認知科學，有學者指出神學不能再宣稱包含甚麼普遍真理，最少它已不能作用於客觀世界之上。布特曼認清了這事實，順勢把神學從客觀世界遷徙到人的實存景況，用意至明顯—他要每一個現代人重新肯定宗教對他們的意義。布特曼的做法是可以理解的，他正視到既然不能使基督教的知識論重返客觀世界的舞台，就只有另闢蹊徑。他的確挽救了基督教不致被費爾巴哈等人視為心靈投射，也在人生實存的問題上佔有一席位，布特曼的解神話化詮釋應有他的地位。

士萊馬赫和布特曼回應了由笛卡兒到康德那種以人的主體思維為主的神學建構。士萊馬赫以人的感性處理宗教，而布特曼則以人的實存狀況詮釋基督教，兩者都是以人為起始點，所以稱為人類學的神學（anthropological theology）。人類學的神學可以避免還原性（foundationalism）的陷阱，⁵² 但卻犧牲神學的認知性，這點值得我們深思。

5. 罪的概念

布特曼認為，若要有意義地談論上帝，先要有意義地談論人。談論人不是神學的專美，哲學的任務也是談論人。因此，他看哲學為神學談論上帝的重要伙伴。神學家並不需要哲學家，因為神學家自身可以成為哲學家，當神學家分析人的存在並釐清人的概念時，他正在做哲學家的工作，這是布特曼借用海德格的哲學來做他的神學。

海德格把人描述為「存活著」（being-able-to-be），在《存有與時間》（*Being and Time*）中海氏用「此有」（*Dasein*）來描述人的存活，意思是「存活」在此的意義。人不單是存在，而且還能對存在有所理解，可以進入存在的真理。人與石頭不同，石頭是一種「即時」（presence-at-hand）的存在。

海德格分析人的存在，有「真實的我」與「虛假的我」，布特曼把「虛假的」描述為「罪」。要了解布特曼如何理解一個在罪中的人，我們要看海德格如何分析人的存在境況。

海德格認為人的存活表現為憂慮，結構有三重：一、人生存的可能性。圍繞人的事物，是一種「即時」的存在，但這些事物成為人可用的東西（ready-to-hand），人把世界構成了一個工具世界，使人產生各種可能性，例如科技、文化等。二、人存在的事實性。例如人的歷史、種族、天生的才幹等。海德格形容人的出生是「被拋進」，人的各種生存條件是無奈地與生俱來，不知從哪裏來，往哪裏去。人只有藉工具世界來籌劃他存在的可能性，面對生命的無奈，他表現的情緒為一種焦慮。三、人的墮落性：為了逃避焦慮，人全神貫注工作，又或把自己淹沒在冷漠的羣體中，這種表現是一種逃避生存意義，例如人喜歡胡謔閒談，不著邊際，也不必負責任，結果便墮入不真實的存活，這種存活是一種散漫和破碎的生命。

按海德格分析，當人在他者，即世界，迷失自己，失去真我，即失去作為自己的可能性，這就是墮落。人在墮落中盡量逃避死亡，以求生之快樂，可是，死亡不單是生命的終結，而是生命的一部分。死亡使存在成為有限，更是人存在的諷刺。

布氏使用海德格真切性的觀念而不是用聖經的啟示來說明，他認為，在新的世界觀中自然科學帶來基督徒信仰危機，一個真正的人在乎他是否能面對現今世界的時刻：

問題是，究竟一個人是否真正知道要對現在這一刻負責……
信心從來不是也不會面對自然科學掙扎〔作者按：因為自然

科學是事實，顯而易見），只有面對一個世界觀（*Weltanschauung*）的可能宣稱，才能了解生存的意義。⁵³

如果罪是人為自己（老我）而活，不斷為自己掠奪，在世界中失去自我，被罪綑綁，則人在信仰中明白到生命原是上帝的賜與，生命本來就不是自己，他的努力就不再為自己，乃為上帝。當人離開以自我為中心的生活，就是人離罪得自由。這樣，人的中心點是上帝，是自由，人就可以從死亡的恐懼中得釋放。他引保羅的話，指出「自由」的最好的經文：

所以無論誰，都不可拿人誇口，因為萬有全是你們的。或保羅、或亞波羅、或磯法、或世界、或生、或死、或現今的事、或將來的事，全是你們的，並且你們是屬基督的，基督又是屬上帝的。（林前三21~23）

當我們說「你是基督」，是指向從罪中得自由的辯證意義。它並非真的脫離甚麼具體的罪，它乃是指人在當下有真正的可能性。⁵⁴事實上人仍會犯罪，每日仍面對試探，自由不是任意而為，而是在上帝裏不受外物困擾。向世界是死並不是說有兩個世界，早期教會受諾斯底主義（Gnosticism）影響，把世界二分為靈界與物質界，布氏說現代人不能接受，兩個世界是代表兩種存有的狀態，正如耶穌說，不叫門徒離開世界（約十七15）。

布特曼針對人的境況，嘗試從聖經的教導重塑人的真實存在。聖經說甚麼是罪？要了解罪的意義，布特曼認為要先了解上帝的本質。根據保羅的上帝觀，祂是位格的（personal）上帝，不是神話的天上神靈，而是我們的創造者。創造者要求人順服祂，「罪」的意義就是人不服從上帝。⁵⁵上帝與人的關係不是抽象的，而是實存的。在保羅的神學，創造主並非強調宇宙的起源及創造的經過，重點是關心人的存在（創一26）。人在上帝與世界之間存在，尋找生命的意義。上帝的

存在並非一物的存在，而是必須透過祂對人的意義來理解。⁵⁶ 布特曼繼續清洗一些神話的詞彙，例如：羅馬書八章20節說創造是一個過渡物，渴望被釋放，一切受造物都是伏在人之下，⁵⁷ 而人最大的意義是與創造主上帝相連。人（*anthropos*）的意義就是人恢復與上帝的關係。他說：「人的真正存在或失去真正存在等同於人認識上帝為創造主或否認祂。」⁵⁸

人的起源既來自上帝，人就沒有一刻可以自己掌握，他只有兩個可能性：從上帝存活，這是真實的，或是從世界存活，這是不真實的。⁵⁹ 世界是即時的、工具的，不能給人生命，這種騙人的生命不單是錯誤，更是「罪」，因為這種生命離開了上帝，而且與上帝為敵（羅八7）。

布特曼解析肉體，也是以實存方式，人以為在世界可以維持自己的生命，也是一種罪，因為這種肉體的生活模式離開了賜生命的主。人一是生活放蕩，一是寄情工作。人活在本能的慾望，不能自由。肉體的表現為驕傲、憂慮、拜偶像、自以為是。⁶⁰ 當人置這些情慾於死地（加五24），才能從肉體和罪釋放，得到真自由。

罪對人的控制十分可怕，使全人類都伏在「惡者」之下，布特曼指出，約翰之所以把罪描述為普遍的勢力，並不是甚麼神祕的力量，而是一個事實。⁶¹ 魔鬼、空中掌權者只是一種方便的名字，好用來強烈地表達人的真實境況。

海德格對罪的分析是本體性的，他並沒有指出罪是不真實的存有所作的本體性決定，他更沒有肯定或否定人的罪性。當他講到人的墮落時，好像提到罪的東西，但並不肯定罪是甚麼東西。

這些正是布特曼要處理的問題。布氏從信心的角度理解聖經意義的罪。信心並非指相信基督，不信的人也可以有這等理解。信心是指個人的信服或堅信（*conviction*），或指信心的明證（*evidence of faith*），同時也指出，一個作為罪的不真實本體，是不能客觀地經驗，只能在信仰中亦即存在中經驗到。他說：

從信心而非從堅信的觀點來看，從信心的明證同時，基本的設定是：在作為一種不真實存有的罪，它本體決定的真理永不能客觀地經驗到，只能在信心中陳述。⁶²

意思是，信心所對應的，不是客觀的科學事實，而是主觀的感受。因此，所謂罪並非客觀地由聖經說你是罪人，乃是你自己的經驗告訴你是一個罪人。布氏說真正的罪是人與自己相遇而明白自己是罪人。然而，只有人在上帝面前才能與自己相遇並經驗到自己是罪人。布氏不厭其煩地申明，罪並不是從思考中明白，而是在信仰的真我經驗中得到。當人認識到自己是罪人，才能明白恩典的意義。他引「我若沒有來教訓他們，他們就沒有罪」（約十五22）來支持這說法。

布氏對罪的看法，誠如學者史密陶（Walter Schmithals）所說，罪不是人反省發覺自己有罪，罪是人在信心中一種真實經驗，意思是只有人在恩典中才知道自己有罪，只有人在上帝面前才知道自己是罪人。在信心的亮光中，人看到自己生命的罪，正如耶穌說：「我若沒有來教訓他們，他們就沒有罪」（約十五22）⁶³ 可見布特曼的罪觀是一種實存性，當人面對耶穌的話語，才能發現罪的意義，一個相信並閱讀上帝話語的人，才感受到罪的可怕性，就在這一刻，人決定要恢復真正的自我，歸入基督，悔改信主。

面對人的墮落，哲學怎樣說呢？海德格指出，要到達真實的存活，就要傾聽良知的聲音。良知呼喚我們去為自己的有限和罪孽負責。人的憂慮是暫時性，只有死亡才是終極。當死亡成為存活的最大可能，而人又絕不能逃避的時候，除非一個人堅定地面對死亡，否則又會重蹈上述的墮落情況，迷失在散漫的生活中。相反，人面對死亡，雖然產生極大的焦慮，如果不逃避，堅定迎向它，接受它為最大的可能，便擁有不會動搖的喜樂與和平。

哲學家這樣面對人的墮落，相信人可以把自己從「罪」中解救出來，未免給予人一種虛無主義的感覺。海德格指出只有虛無驚醒我們

對「存在」的重現，從而返回存在本身。「存在」不是實體，它向我們展示自己的奧祕，是「有」，不是「無」，可見海德格的「存在」已進入神祕的境界。⁶⁴ 但存在不是上帝，因為他以為基督教把上帝處理為一個「實體」，但存在卻具備了上帝的一切特徵，這存在的概念與田立克所說「上帝不存在」的上帝更為接近。不存在的上帝是指具備各種作為（becoming）的上帝是我們能明白的上帝，而真正的上帝是存有的根源，祂就是「存在」，就是「有」（being），我們無法討論，也無法認知，只有心靈與祂交往（participation）。

布特曼如何面對海德格的哲學救贖論？既然哲學扮演了宗教角色，宗教又有甚麼意義？

布特曼仍然相信，「除非藉著上帝的行動，我們才能離開墮落，得到自由」。⁶⁵ 哲學與聖經有很多相同的地方：海德格指出人因順服接受死亡的事實而帶來釋放，最後欣然歸回「存在」；保羅說，靠著聖靈，人向罪死（羅六11）；約翰說，凡是有信心都不屬於這個世界，他們都能克勝這個世界（約十七16）。可見哲學與聖經都表達了一個信息：我們現在正參與一種真實的生命，而這真實的生命已經是我們的。⁶⁶ 不同的是，新約聖經只向有信心的人講述，因為不是每一個人都在真實存活，而哲學對人能聆聽「存在」，返回「存在」，看法太樂觀，因為人已失去那種能力。

為甚麼在實現他們真實生命的這件事上，倚靠自己墮落的人類，都已經失了那種可能性？因為，在他們的墮落下，任何運動也是一種墮落人的運動。⁶⁷

人由墮落返回上帝，不是一種行動，而是一個決定。⁶⁸ 上帝呼召人，要在生死之間作一個決定。這個決定，使我們的罪得赦免，它的意思不單是除去刑罰，而是得自由，無懼死亡。⁶⁹ 它之所以可能，全賴人對上帝的信。

這是哲學與新約的重要分別，使基督信仰與人自然的對存在

的理解分出來。新約聖經談到上帝的一項行動，信仰知道這個行動；它使我們的委身、信心、愛心及真實的生命成為可能。⁷⁰

我們不難發現，布特曼用海德格的存在主義，本意是希望更清楚表達信仰。可是在討論到生命的終極時候，即生命的去處，海德格不能不歸入神祕的虛無，他的「存在」已越過了哲學的邏輯規範，進入宗教的範圍。我們質疑，布特曼是否有必要把新約原來討論人的墮落、罪、稱義、得救，繞一大個圈子到哲學範圍，甚至不惜重新解析自己的概念，到最後還是歸回上帝超越的境界？我們不反對用現代哲學豐富聖經的解析，但歷代的聖經詮釋是否失效？這是一個大疑問。

6. 倫理學

布特曼重視人的真實存在，即人的處境，倫理學因此成了他的神學核心。倫理學關乎一個基督徒應該做甚麼以及為何應該如此做的問題。這是一個指示性及命令性的問題，即「你要如此行」。⁷¹ 然而布特曼的倫理學並沒有像一般的倫理學提供行為指引，而是表達一個人面對上帝的決定。甚麼意思呢？布特曼認為，耶穌宣講的信息關乎一個新世代，就是上帝的統治，「人要決定是否接受上帝的統治」，放棄舊有生活。「人不是渴求上帝及祂的管治就是接受這個世界及其上的事，兩者只能取其一。現在就是時候嚴肅地抉擇！」⁷² 因此，這抉擇必然是末世的，因為上帝國的信息是指向末世的。抉擇是信心的表現，信心就是順服。

這種倫理學必然是末世論的，因為只有將來才是屬於上帝，耶穌的宣告「天國近了，你們要悔改」完全是末世論的概念。因為耶穌的信息是末世論，指向將來，我們只有用信心回應。布特曼的信心觀很獨特：信心是命令性，說你應該離開死亡的世界，歸回上帝的生命。我們要從舊有的生活轉向新生命。

布特曼引用保羅的神學，指出信心的本質就是順服。⁷³ 信心不是人的質素，不是靈魂的敬虔，不是對教義的確認，不是道德行為，信心是一個人整全的行動，完全投降歸向上帝。⁷⁴ 他說：「信心是人在道的宣講中，面對恩典的沖擊而作的決定。」⁷⁵

信心包括悔改和愛心。所謂悔改，即一個人由以前的思想及生活方式轉到上帝的統治；愛是指認真看待末世宣講的一種態度。末世不是世界末日，而是公義至終得勝的最後時段（final time）。⁷⁶ 愛的命令包括末世的宣講及道德要求，使人站在上帝面前，使他進入「現在」決定的時刻。⁷⁷

布氏解析愛，是從上帝面對人，產生對人要求的那一刻，與一般的道德指令不同，在這一時刻之前，沒有所謂愛的要求，因此我們要明白布氏的倫理學，先要明白那一刻是甚麼意思？

布氏指出，愛不是同情，不是基於人的情感而是基於上帝的命令，上帝的命令能從我們與人相遇的一刻知道，在這一時刻認識到人的要求尤如上帝的要求，也就是當某人與其他人在一起的時候所領受的。⁷⁸ 布氏這麼複雜的說法，其實來自海德格的「與他者存在」（being-with-others）及「為他者存在」（being-for-others），這種為他者存在其實是一種存在狀態。愛上帝與愛鄰舍不可分割。「上帝就是愛，住在愛裏面的，就是住在上帝裏面，上帝也住在他裏面」（約壹四16）。

布特曼這樣形容愛：「為了釋放人，上帝寬恕的恩典使人從憂懼中得自由，以致人可以為他人而活，為愛而活。」⁷⁹ 布特曼的愛，是人感受到上帝一刻而有的行動，也是當人由虛假的存在轉到真實的存在而有的一個行動，這行動不是來自自己的情緒，而是對上帝的順從。換句話說，上帝的話驚醒了我，使我無法抗拒，甘心追隨上帝的指令，愛身邊的人。「為他人而存在」是「真實存在」的最自然表現。至於如何愛的細則不必詳細討論，因為鄰舍並非某一個人，而是任何與我在那一刻相遇的人。因此，愛的要求並非具體的道德行為。

愛由信心產生，信心要求順服，布特曼用極端順服的字眼，但這種順服是一種存在狀態，即人在上帝面前的真正存在狀態，愛人與這狀態不能分，因此與順從這狀態（上帝）不可分。

順從與人在危機中所下的決定網綁在一起，順從事實上只在行動的時刻中；如果有人把順從稱為動機，他必須緊記順從是要先預設上帝的權柄。人之可以順從完全是因為他回應這權柄；當人只考慮自己的存在，就不會有順從。⁸⁰

人順從上帝，把自私擱開，放棄自我，服事鄰舍如同服事上帝。⁸¹ 倫理的指令根源於上帝的命令。

這種倫理不是根源於既定的倫理規範，前文說信心是末世論的，是永遠屬於將來的，意思是我們在上帝面前的決定永遠是新的，指向明天的。「人對未來行動無法控制，不能根據過去的道德原則決定將來，因為每個決定都是新的。」⁸² 這叫我們想起祈克果有關亞伯拉罕領受上帝的呼召，上帝命令他去獻以撒，亞伯拉罕面對這種生命的掙扎，人世間的倫理規範不能幫助他，他只有一個向前看的決定，完全由自己負責，帶以撒到摩利亞山。

這個決定是絕對的，有時也是可怕的。「對軟弱的人，他一作決定便可以從善惡的判斷釋放出來，並且所有責任也離開他……然而，耶穌基督正正要求人作一個決定，在善惡之間作決定，在上帝與人的旨意之間作決定。」⁸³ 這並非說人不知道後果，人在危機中決定，只有決定顯出真我，才有真正的存在。卡繆（Albert Camus）曾用一個例子說明：法國戰爭時期，一個孝子要照顧年老母親，又希望上戰場為國盡忠，兩者不能俱存，沒有人可以幫助他決定，最後他決定去當兵。這個決定是存在狀態的，沒有對或錯，過去的倫理規範沒法作參考。只要他決定，他便進入真正存在，否則，他一直東拉西扯，他的母親與國家的人民都在極模糊狀態下存在，他也失去真我。他決定

後，母親及國民便具體存在，善惡也彰顯了。布特曼所強調的「決定」也是這樣。我們愛人也是一樣經過決定，當我們決定要愛鄰舍，鄰舍的面相立刻呈現出來，我與鄰舍都真實存在，我才能真正「與他者一起」。

布氏借用海德格的存在哲學，進一步闡釋人生的價值，提出真實的、地道的存有與虛設的、翻版的存有之別。我們先看海氏對存有的理解，因它對布氏的影響相當大。

海氏認為，“being-as-such”與“being-of-which-is”不同，前者是哲學家所討論的對象，後者是科學及日常生活所面對的對象。“being-as-such”可以作為本體論的命題，它告訴我們那些存有及其可能性，以及這存有本身與其他存有的關係。由此推展，“being A”不是固定不變，意味著A有可能變成B。這種內在的本體關係與科學所看的一個固定不變的人大不相同。

我們用新約的一個例子：保羅說，我們都是罪人（羅三23），意思是，作為人的個體，那種墮落的關係使上帝稱我們是罪人。但人何以成為罪人？布氏相信這是哲學問題而非神學問題。他借用海氏的人觀，人是“being-there”，德語是Dasein，即去存在（to exist），有主動性；石頭是已存在（to be extant），是被動的，沒有主體活動。人是Dasein，有三方面特點：一、人對自己同時是主體也是客體，可以超越自己的主客關係，對自己說不。二、他的面前永遠有很多可能性，他存在的可能永遠多於他自己個體的可能性，他的存在在每一刻都朝向完全的階段。⁸⁴三、人的個體存在永遠是自己的，沒有人可以取代。一個罪人本身是人，不能一成不變，他可以成為聖人。罪人是失去自由的人，被罪綑綁，對上帝而言，不是真正的人。義人是被釋放的、自由的，對上帝而言，是一個真正的人。海氏的虛設的我，相當於新約在肉體中或順從肉體的人，即與上帝疏離的自然人。海氏的哲學可幫助神學建立清晰的對照。海氏的懼怕觀展示人在這世上的疏離，即新約所言這世界非我家，我們要追求天國的降臨，兩者有異曲同工之妙。

至於真實，海氏和布氏的看法有相同也有不同，海氏的論述主要在人生的全盤境況，包括死亡。死亡不是將來不確定的事，死亡在每一時刻改變人對自己存在的意識，基督教同樣說到由死亡進入真正的生命，但兩者的末世觀則極之不同。⁸⁵「向世界是死的」，借海氏的解釋是“being-able-to-be”，人可以為前面冒險，過去的事不能決定明日。“being-able-to-be”即世界對他來說已經過去，世界所有的是一個騙局和虛假，它不能把我們帶進將來。我們只有憑著自己的勇氣才能迎向未來。⁸⁶

海氏認為人受到環境限制，人的存有是一種事實性的存在。人只有藉由抉擇選擇真實的存在，擺脫客觀的限制。聖經論到人的存有也是一樣，人是由地上的塵土造成，把人牢牢的縛在地土之上，但同時上帝又將生氣吹入他鼻孔，使他有追求不同自由的可能性。

我們如何發現真實的可能性？兩人同時答說：人可以在有限的人生展現無限的可能。布氏眼中的基督徒就是能超越新約當時文化文字的記載，構成他當前的思想和行動的人。因此，布氏對人處境的論述是一種「實存的」分析，這說法有別於經驗心理學理論及非個人結構的哲學分析。實存的分析其實是根據海氏的哲學分析而進行，以海氏有關存在的基本概念來作詮釋的底本。

不過，布氏必須為他的神學劃一條界線，否則與海氏哲學無異。布氏認為，新約多處討論人類普遍困境，但我們不能全然用人類普遍的可能性來討論，人之獲得真實的生命，只有經由上帝的恩典及上帝在基督裏所安排的話語。

難怪有學者指出，我們不要用一般倫理學的眼光來看布特曼，任何人如果希望在他的著作找出倫理的具體指引，將會非常失望，甚至找不到傳統的倫理命題。⁸⁷

四．貢獻及評價

布特曼重新詮釋聖經，讓現代人能明白並且接受福音，用心良苦，值得欣賞。麥奎利相信布特曼是一位尊重且熱愛上帝話語的學者，布特曼回應各人的批評也是這樣自辯。筆者相信布特曼無意貶抑聖經，他表達了一個現代人完全接受科學的世界觀後，如何看待這本充滿「神話」的書。用杜倫斯的話說，他代表了一個舊有的科學世界觀（牛頓的機械二元論）不能容納上帝在世界舞台的作為。二十世紀中期的世界觀起了很大變化，例如宇宙不再是永恆不變，而是有開始的。物質不滅、時間永恆的經典物理學原理也被修訂。在新的世界觀裏，所謂「神話」應有新的解釋（參本書杜倫斯章）。

至於聖經研究方面，布特曼被喻為新約權威。然而他對四福音的分析太主觀、不科學，用了太多海德格的存在主義哲學。用一種二十世紀的哲學詮釋一世紀的經典，怎樣說都很「冒險」。他把歷史耶穌解析，新約神學便欠缺了基礎及價值。近代考古學證實了新約的背景，許多旁經的神話卻是主後三世紀的作品。我們必須尊重那些力求證實聖經歷史的學者，他們的努力值得我們信任。

最後，存在釋經法未必能解決人理性的要求：聖經不單對我有意義，它也是真的。聖經作為世界高級宗教的經典，它內部的一致性、歷史文獻的可能性，對一個活在科學世界的人來說，理性的要求也是很重要的，不能隨意抹掉。

五．參考書目

R. Bultmann, *Essays, Philosophical and Theological*. Ed. J. C. G. Greig (London: SCM Press, 1969).

—, *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann/Selected, Translated, and Introduced by Schubert M. Ogden* (N.Y.: Meridian Books, 1960).

—, *Faith and Understanding*. Vol. 1. Trans. L. P. Smith (London: SCM

- Press, 1966).
- _, *History and Eschatology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957).
- _, *Jesus and the Word*. Trans. L. P. Smith and E. H. Lantero (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1958).
- _, *Jesus Christ and Mythology* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1958).
- _, *Theology of the New Testament*, Vol. 1 and 2. Trans. Kendrick Grobel (London: SCM Press, 1952).
- _, *What is Theology?* Trans. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 1997).
- R. Bultmann and Five Critics. *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. Ed. H. W. Bartsch (N.Y.: Harper & Row, 1961).
- J. Jeremias, *New Testament Theology* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1971).
- R. Johnson, *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era* (London: Collins, 1987).
- J. Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (N.Y.: Harper Torchbooks, 1965).
- T. C. Oden, *Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann* (Philadelphia: Westminster Press, 1964).
- W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (London: SCM Press, 1968).
- R. Thiemann, *Revelation and Theology* (Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1987).
- 布特曼，《耶穌基督與神話》，蔡美珠譯（台北：水牛，1975）。
- 布特曼，《新約聖經與神話學》，陳俊輝譯（台北：使者，1989）。

布爾特曼〔即布特曼〕等，《生存神學與末世論》，李哲匯等譯（上海：三聯，1995）。

海德格，《形而上學是甚麼？》，熊偉譯（台北：仰哲，1993）。

[1](#) W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (London: SCM Press, 1968), 5.

[2](#) R. Johnson, *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era* (London: Collins, 1987), 12.

[3](#) 英譯由 Oxford: Basil Blackwell, 1963出版。

[4](#) Trans. R. H. Fuller (Philadelphia: Fortress Press, 1956).

[5](#) Johnson, *Rudolf Bultmann*, 10-11.

[6](#) 同上，頁9。

[7](#) 同上，頁11。

[8](#) 原書名 *Glauben und Verstehen*；英譯 Trans. L. P. Smith (London: SCM Press, 1966)。

[9](#) 由 N.Y.: Harper & Row, 1961 出版。

[10](#) R. Bultmann, *What is Theology?* Trans. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

[11](#) 英譯：*Theology of the New Testament*. Vol. 1 & 2 (London: SCM Press, 1952)。

[12](#) J. Jeremias, *New Testament Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971).

[13](#) J. Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (N.Y.: Harper Torchbooks, 1965), 235.

[14](#) Bultmann, *Theology of the New Testament*. Vol. 1, 3.

[15](#) 同上，Vol. 2，頁239。

[16](#) 同上，Vol. 1，頁5。

[17](#) Bultmann et al, *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, 1-3.

[18](#) 同上，頁6。

- [19](#) 同上，頁10。
- [20](#) 英譯：*Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958)；中譯：布特曼，《耶穌基督與神話》，蔡美珠譯（台北：水牛，1975）；布爾特曼，〈耶穌基督與神話學〉，李哲匯譯，收《生存神學與末世論》（上海：三聯，1995）。
- [21](#) 同上，頁13-14；蔡美珠譯（下同），頁20-21。
- [22](#) 同上，頁43；中譯，頁49。
- [23](#) 同上，頁18；中譯，頁23。
- [24](#) 同上，頁32；中譯，頁37。
- [25](#) 同上，頁34；中譯，頁39。
- [26](#) 同上，頁53；中譯，頁58-59。
- [27](#) 同上，頁55；中譯，頁60。
- [28](#) 同上，頁79-80；中譯，頁84。
- [29](#) R. Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957), 40.
- [30](#) Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*, 253.
- [31](#) Bultmann et al, *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, 208-09.
- [32](#) 同上，頁10。
- [33](#) 同上，頁2-3。
- [34](#) 同上，頁32。
- [35](#) 同上，頁190。
- [36](#) 布爾特曼，〈耶穌基督與神話學〉，頁40-41。
- [37](#) 利科（Paul Ricoeur），〈論布爾特曼〉，收《生存神學與末世論》，頁85。
- [38](#) 布爾特曼，〈耶穌基督與神話學〉，頁19。
- [39](#) 同上，頁20。
- [40](#) 同上，頁30。
- [41](#) 同上，頁28。
- [42](#) Bultmann, "New Testament and Mythology," in *Kerygma and Myth*, 10.

- [43](#) 同上，頁37。
- [44](#) Bultmann, "A Reply to the Theses of J. Schniewind," in *Kerygma and Myth*, 107, 109-10.
- [45](#) 同上，頁103。
- [46](#) 布爾特曼，〈耶穌基督與神話學〉，頁40。
- [47](#) 同上，頁41。
- [48](#) 同上，頁40。
- [49](#) Bultmann, "Bultmann Replies to His Critics," in *Kerygma and Myth*, 200-01.
- [50](#) Bultmann, "A Reply to the Theses of J. Schniewind," in *Kerygma and Myth*, 103.
- [51](#) Bultmann, in *Kerygma and Myth*, 210.
- [52](#) 所謂還原性的命題，是指某些宗教命題盜用了認知的方法，建立偽認知命題。總括而言，還原性的命題有三個特點：一、神學知識的基礎（foundation），由一堆自明的或非經驗推論的命題所構成；二、信仰的基礎是由人的直觀（intuition）或直接領受（direct experience）所建立，並不涉及經驗證明；三、人有能力認知經驗以外的真理。參看R. Thiemann, *Revelation and Theology* (Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1987), 165, n. 40.
- [53](#) R. Bultmann, *Essays, Philosophical and Theological*. Ed. J. C. G. Greig, (London: SCM Press, 1969), 17.
- [54](#) R. Bultmann, *Existence and Faith; Shorter Writings of Rudolf Bultmann/Selected, Translated, and Introduced by Schubert M. Ogden* (New York : Meridian Books, 1960), 255.
- [55](#) Bultmann, *Theology of the New Testament*, Vol. 1, 228.
- [56](#) 同上，頁229。
- [57](#) 他舉羅八38 ~ 39為例：一切受造物都不能叫我們與主的愛隔絕。同上，頁230。
- [58](#) 同上，頁232。
- [59](#) 同上，Vol. 2, 頁20。
- [60](#) 同上，Vol. 1, 頁241。
- [61](#) 同上，Vol. 2, 頁25。
- [62](#) Bultmann, *Existence and Faith*, 80ff.

[63](#) Schmithals, *Theology of Rudolf Bultmann*, 90.

[64](#) 參看海德格著，《形而上學是甚麼？》，熊偉譯（台北：仰哲，1993），頁8-30。

[65](#) Bultmann, “New Testament and Mythology” in *Kerygma and Myth*, 27；中譯：布特曼，《新約聖經與神話學》，陳俊輝譯（台北：使者，1989），頁42。

[66](#) 同上，頁28；中譯，頁43。

[67](#) 同上，頁29；中譯，頁44。

[68](#) 同上，頁30；中譯，頁46。

[69](#) 同上，頁32；中譯，頁48。

[70](#) 同上，頁33；中譯，頁50。

[71](#) Schmithals, *Theology of Rudolf Bultmann*, 273.

[72](#) Bultmann, *Theology of New Testament* (vol. 1), 9.

[73](#) 「因你們的信德傳遍了天下」（羅一8）；「你們的順服已經傳於眾人」（羅十六19）。傳遍天下和傳於眾人是等同的，因此保羅其實把信心與順服當作同一件事來說。同上，頁314。

[74](#) 同上，頁316。

[75](#) 同上，頁329。

[76](#) T. C. Oden, *Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann* (Philadelphia: Westminster Press, 1964), 28.

[77](#) Bultmann, *Theology of New Testament*, 21.

[78](#) Oden, *Radical Obedience*, 40.

[79](#) Bultmann, in *Essays Philosophical and Theological*, 112，轉引自Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*, 279。

[80](#) R. Bultmann, *Jesus and the Word*. Trans. L. P. Smith and E. H. Lantero (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 86.

[81](#) 同上，頁71-72。

[82](#) 同上，頁85。

[83](#) 同上，頁83-84。

[84](#) 人的個體受時空限制，要吃飯、睡覺。人的存在指人的主體自由，超越時空，甚至可以自我否定，毀滅自己。人的存在可以突破歷史、可以成為「未來」的我，因此他面前永遠有未完成的可能性。

[85](#) Macquarrie, *An Existentialist Theology*, 20-35.

[86](#) Schmithals, *Theology of Rudolf Bultmann*, 74.

[87](#) 同上，頁273。

上帝創造精神的動態展現，目標乃在於實現一種超越個體生命與普遍必然之二元對立的自由。田氏亦把注意力轉向保羅及路德的因信稱義教義。

1912年，田立克獲按立為勃蘭登堡省的路德宗牧師，1914年與瑪嘉烈 (Margarethe Wever, 乳名Grethi) 結婚，主要為她的美貌吸引。10月，田氏加入軍隊成為隨軍牧師。可惜在1919年，瑪嘉烈與田立克的朋友有染並且誕下小孩，離開田立克，結果兩人離婚。¹田立克的第二段婚姻頗為曲折，在下面簡述。

他離婚後心情還未平伏，翌年1月5日，便經歷了人生最大的傷痛—妹妹祖安娜生第三個孩子時因助產士疏忽而難產致死，田立克傷痛欲絕，好幾個星期陷入憂鬱之中。

就在極度傷心的時候，他遇上了哈拿 (Hannah Werner)，這是位感情豐富又很有思想的少女，比田立克年輕10年。田立克非常喜歡她，兩人十分投契。哈拿選了田立克的課，下課後一同漫步討論文學、哲學、藝術等問題。田立克喪妹之痛得到極大安慰。這一年的春天還未盡，田立克向她示愛，哈拿告訴他，自己已有未婚夫，是一位藝術老師。哈拿承認自己對田立克很有好感，但不能悔約，只能痛苦地離開他。1920年7月13日哈拿與未婚夫葛士周 (Albert Gottschow) 結婚，在婚紗背後田立克無法忘懷哈拿的倩影，他繼續與哈拿書信來往，視葛士周如無物，勸她投奔自己。1921年哈拿果然離開丈夫奔向田立克，可是很快發現自己已懷有丈夫的骨肉，只好重返夫家。但她對田立克不能忘懷，結果再一次永久性地離開丈夫，搬到馬堡候產。1922年6月哈拿生下男孩，搬回柏林，住在田立克公寓隔壁。葛士周因為哈拿離開自己而非常震驚，拒絕離婚，直至孩子在幼兒院因疏忽照顧而死亡後，才願意在1923年12月離婚。田立克與哈拿在1924年3月22日結婚。婚姻初期，因雙方的傷痕仍在所以並不快樂，但都認定彼此可以重建真正的家庭，婚後他們育有一女 (名叫 Erdmuthe Christiane)。²

歐戰後（1919-1929），田立克相繼在柏林、馬堡、德累斯頓（Dresden）、萊比錫（Leipzig）等大學教授哲學和神學，1929至1933年間，他在法蘭克福（Frankfurt）任教。早期作為海德格和布特曼等人的同事和朋友，他積極參加各種團體討論，尋求對人類境況的新理解，發表百多篇論文、雜文和評論，分析宗教文化、歷史意義以及政治社會等問題。他的演講及教學與納粹思想衝突。1933年，當希特拉成為國家元首，他受到納粹黨報復而被解除教職，並被逐出德國各大學。正如他後來自嘲的那樣，他乃是第一個「享此殊榮」的非猶太人學者。當時正在德國訪問的尼布爾力促他加入協和神學院（Union Theological Seminary）。是年，田立克前往美國，接受邀請擔任紐約協和神學院的哲學神學教授，兼任哥倫比亞大學教授。當年田立克47歲，一家人移民美國，學習新語言，適應新生活。1940年他晉升教授並成為美國公民。

第二次世界大戰之後，他在美國脫穎而出，極受尊重。他的著作把神學與存在主義結連起來，1936年出版《在邊緣線上》（*On the Boundary*），1948年出版《更正教時代》（*The Protestant Era*）及1948年出版《震撼根基》（*The Shaking of the Foundations*），第三本書是他早期的講道集，用淺顯的語言，向公眾闡明了人的生活與終極存在的深奧宗教關係，吸引了很多聽眾。1951年他出版《系統神學·卷一》（*Systematic Theology [Vol. 1]*）震驚學界，1952年出版重要著作《生之勇氣》（*The Courage to Be*），學術地位已然奠定。由於他的《系統神學》很成功，英國吉福德講座於1953至1954年邀請他在蘇格蘭阿伯丁大學演講。

1955年他從協和神學院退休，旋即被哈佛大學延聘並授予「大學教授」的崇高職位。1962年他遷居芝加哥大學，該校專為他創設了一個神學特別教席。1957年出版了《信仰的動力》（*Dynamics of Faith*），在眾多寫作中以這書和《生之勇氣》獲得最多讀者。他說明了人類最深切的終極關懷（ultimate concern），使人不得不進而面對一個超越了人的存有（Transcendental Being）。這些書不單在教會界

流行，也在教會以外大行其道，影響極為廣遠。「終極關懷」一詞不單基督教人士說，連哲學家、社會學者和一般平民百姓都掛在口邊。

1959年金波 (R. C. Kimball) 把田立克有關的論文編輯成《文化神學》 (*Theology of Culture*) ，這本書非常重要，展現了田氏了解文化、藝術、科學的智慧。

1951至1963年，田立克陸續發表他終生研究的主要成果—《系統神學》。這部巨著共三冊五部，近一百萬字，第一部論理性與啟示；第二部論存在與上帝；第三部論新存有與基督；第四部論生命與聖靈；第五部論歷史與上帝國。

在最後10年，田立克有計劃地在世界各地旅行：1956年希臘；1960年日本；1963年埃及和以色列。每一個地方都給他留下深刻的印象，而他也作了非常深刻的神學反省。在眾多文化中，似乎他對佛教思想情有所鍾。其中他感到基督教神祕主義與佛教神祕主義相通，禪宗佛教更令他想起謝林的「本質性 (essentialization) 觀念」。1963年他出版了《基督教與世界宗教的相遇》 (*Christianity and the Encounter of World Religions*) ，他指出我們不能把宗教分成只有一個真宗教而其他的都是假宗教，我們只能歸入所有宗教 (all religions) ，包括基督教在內，服膺於最終極的愛，就是它無條件的肯定、判斷和接納其他人。³

田立克在1965年10月22日逝世前夕，仍然努力為不同宗教所蘊含的意義而工作。

二．著作簡介

田立克的著作及研究他的著作非常多，我們只選三本介紹：《生之勇氣》、《信仰的能力》及《系統神學》。

1. 《生之勇氣》⁴

本書的基本論點從祈克果的存在主義思想而來。人最大的焦懼是空無（non-being），也是有限的人面對死亡的無限。人對有具體對象的威嚇，例如疾病、飢餓等，會產生恐懼，因此人用各式各樣的方法去解決它。但空無或死亡是沒有對象，也無法解決，它無時無刻在人的意識出現，人只有束手待斃。歷代哲學家提出各樣的勇氣，似乎無法解決人類深層的焦懼問題，就是現代的存在主義也似乎無法解決。

田立克提出一種源自超越的存有，就是一切存有的根源或存有自身（being-itself），當我們這有限的存有被存有的根源接納，我們就可以擺脫空無，「維護個人的自我肯定，無限地延續一個人的有限性」。⁵ 我們願意被接納，是生存一種最大的勇氣，因為我們對存有的根源，也就是上帝，有一種絕對的信仰。

2. 《信仰的能力》

田立克在本書對信仰提出了新穎看法，使信仰落實到普羅大眾的生活，擺脫了過去把信仰限於婦孺等的偏見。書的開首第一句：信仰是人生最終極的關懷（或稱基要關懷）的一種心靈境界。信仰的能力就是從他最終極的關懷的心境中發出來的能力。⁶ 田氏隨即指出，每個人都有信仰，每個人的信仰之所以是最基要的，因為信仰決定人的行為。你相信政府的管治能力，所以你安心在社會生活，否則你會惶惶終日，不能生存。一個把上帝作為最基要信仰，與一個把金錢作為最基要信仰的人，他們的價值觀及行為模式很不同，因此，「信仰」包含全部理性活動。⁷

由於信仰的對象不斷向上提升，由物質轉為形而上，最後必然落在「無限者」身上，而這無限者引致「神聖」的感覺。例如對國家主義者而言，「國家」在他心目中有「聖」的感覺。這種「聖」所產生的「無限」與「絕對」的命令，可以是建設性，也可以是毀滅性。⁸ 所以信仰也可以有兩方面：真正的與入邪的。

信仰不是相信，相信是基於知識或證據；也不是意志，意志不能

產生信仰；也不是情感，因為情感不是信仰的根源。信仰既是人最終極的關懷，這終極的關懷一定不是有限事物，而必然是絕對無限，因此要用象徵的語言來表達。原因很簡單，上帝必定是無限者、超越者，如果用文字直接表達，必然矮化了上帝，變成魔道。⁹ 上帝既然不能用文字固定，一切有關祂的存在，就有不同的象徵，因此有不同類型的信仰。

人的信仰是一種理性活動，人為了克服虛無的威脅，藉著信仰，人參與了超越者、無限者。所謂參與，田立克給予很創意的解析：神聖進入凡人裏面，凡人進入神聖裏面。聖餐的餅酒參與了基督的身體。一個日本花園的「宇宙」佈局參與宇宙的奇妙。當人參與了神聖，肯定了存有的根源，人便有勇氣面對虛無。當人與上帝完全聯合，兩者的隔離及不肯定性消失，當有限的人融入無限者，那人已超過了參與或分離的範疇。¹⁰

一種真信仰帶有治療能力，連精神病患者也可受益。信仰統攝生活的一切，包括感情和肉體，因此正確的信仰對人生極其重要。田立克也討論了信仰的實踐：愛與行動、信仰團體等議題。總之，信仰不是可有可無，而是人的終極關懷。

3. 《系統神學》

本書共三冊，第一冊（卷一）最為學者樂道；第二冊（卷二）次之；第三冊（卷三）有點勉力完成，田立克本人也不太滿意（見卷三前言）。無論如何，這套書是田立克最具代表性及最重要的著作，要了解他的思想，必須細心閱讀。

全書序論相當重要，作者先把哲學與神學的意義區分：神學探究終極關懷的問題，哲學探究實有（reality）的問題。¹¹

卷一：導言；第一部：理性與啟示；第二部：上帝的存有

卷二：導言；第三部：存在與基督

卷三：導言；第四部：生命和聖靈；第五部：歷史與上帝國

卷一：導言

田立克把神學的本質看為護教的，意思是「回答」人生終極問題。¹² 因此，神學的起點是人類學，從下而上，與加爾文、巴特從上帝絕對的主權和榮耀開始的神學不同。神學與哲學不同：神學對人生的終極問題是參與的、委身的、信靠的；哲學與終極問題是抽離的，把它作為思考的對象，田氏給神學的定義非常廣泛，與一般神學家不同，他說：

神學的客體（對象）是我們終極關懷的事項。只有那可成為我們終極關懷而加以處理的對象，才是神學的命題。¹³

田立克提出關聯法（method of correlation）去處理神學問題。關聯法的一方是人的存在境況，包括人與世界、教會與社會等；另一方是超越的上帝、耶穌的神性、聖靈的能力等。兩者如何結連？作者說兩者互為影響，又互相獨立，不過又彼此依存。這種錯綜複雜的關係正好彰顯有限與無限的張力。¹⁴ 導言部分充分顯示田立克是哲學家，整個神學的討論是放在一種特殊哲學的範疇中，他甚至說人類境況的分析基本上是哲學的工作。雖是如此，本書處理的仍是神學內容，而不是西方哲學傳統。

第一部 理性與啟示

田立克的《系統神學》以分析理性及啟示論開始，他首先從哲學及神學建立理性的原則、基礎及驗證方法，再討論啟示的理性及可知

性。

田立克指出，理性普遍性的結構是道（logos），稱為本體的理性（ontological reason），它可分為主觀與客觀兩方面。主觀的理性是人類心靈的能力，可以把握及塑造實體；客觀的理性是實體的結構，讓我們去掌握及塑造。這個分別非常重要，本質性上說，這兩面的理性是結合的；但從存在性來看，兩者是分離的，而這分離使主觀理性與客觀理性在人的理性活動中引起衝突，迫使人尋問啟示，尋求如何使兩者結合。田立克看到人類理性之所以重要，因為它能尋問啟示，而人的理性結構在日常生活中對實體的把握能力並沒有完全失去，因此，人在時空中尋求結合主觀的理性與客觀的理性。這過程是從理性而出，而不是反理性。¹⁵ 換句話說，人尋求啟示的過程是人類的終極關懷，也是理性的。

啟示可以從自然界或歷史中尋見，而最常用的是「道」（word / Word），即理性結構與人的溝通。

啟示所指示的三個記號是神祕、狂喜及神蹟。神祕即有隱藏的東西；狂喜是被啟示提升的心理狀態，是主觀的；神蹟則是客觀的，指在自然事物充滿了超越的意義，它是一個象徵（sign），卻仍然在自然律控制之下。¹⁶ 我們稱這些為一般啟示，最終極的啟示在耶穌基督裏面。因此，有關啟示的知識不是接受某些資訊，而是在與神和人相遇中的參與，而這相當於救贖的經歷。

理性的基本結構稱為「理性的深度」，由於人是受造，人的理性與上帝有一定關係，這是人能了解及領受上帝啟示的原因。

第二部 上帝的存有

田立克經常說，上帝的「存有」是不能證明，它是超越的；能為人「證明」存在的「存有」不是超越的，所以我們不能說，上帝「存在」。

前文提及田立克認為神學必定是護教的，神學必須解答人類生存問題，「存有，成為神學的核心」。我們要問：「甚麼是存有？」甚麼是「有」？為甚麼不是「無」？這是本體論的問題。人類從主客關係體驗到存有的結構。¹⁷ 存有的結構經常包括「非存有」（non-being），田立克一如存在主義者對此有很好的分析。由於人不是存有自身，人往往受到非存有或死亡的威脅。非存有是甚麼？

非存有是存有的一部分，希臘文的非存有是 *me on*，意思是還未存在（not yet being），但將會存在，另一個字 *ouk on*，即虛無，與存有無關。田立克討論罪，說罪是 *me on*，因此，罪非虛無，而是存有的否定元素（negative ontological element），阻止及對抗存有。¹⁸ 人是有限的存有，是存有與非存有的混合。當非存有勝過存有，就是人的死亡，由於非存有是存有一部分，它不是 *ouk on*，而是 *me on*，它可以被存有勝過，非存有成為存有，因此「人必須常常從無限的角度提醒自己擺脫非存有」。¹⁹

論到人的存有，田立克有一非常重要的觀點：本質與存在必須了解，本質是使到事物之所以如此的特性，它是存有的力量及條件。存在是已實現，墮入了現實（經驗）環境的狀態，因為它是經驗的，所以不是純粹（用康德說法），而是扭曲的。²⁰ 上帝創造原為美好，是本質的，亞當未犯罪也是本質的，由本質到存在，是創造的一個經歷，今日的世界是存在，與原初創造的本質有了距離。「本質與存在的分別，宗教上是指創造與現實的世界，是神學思維的整個支柱。」²¹

接下來田氏討論上帝的存有。一個有限的存有，如何詰問無限者？又如何回答這問題？從有限到無限是一條路？人的理性可以證驗上帝嗎？

有限與無限往往有不能逾越的鴻溝，而人與上帝的交往有不清晰性，難以言表，其中最重要的觀念就是「神聖」，凡給人終極關懷的都可以稱為神聖。²²但某些所謂神聖物體與「神聖」沒有關係，只是

偶像。只有超越的、終極關懷的才是神聖。基督教的上帝與人手所做的偶像，分別就在此。

上帝是「存有自身」(being-itself)，²³ 祂是存有，但不是一個存有，甚至不是一個最高的存有，祂是存有的根源和能力，所以不能歸入一個範疇。祂超越了本質和存在，也不會受到非存有的威脅。²⁴ 上帝既然超越一切存有，人怎樣合法地認知上帝？田立克雖然一再強調人不能矮化上帝為一個客觀事物，視祂為認知對象，但也必須解決人對上帝的認知問題。他說人之可以認識上帝，因為「無限者是存有自身，而所有存有都參與了存有自身」。²⁵ 參與不是一種科學的認知活動，而是存有或生命的互動，這種知識是一種比擬體(analogia entis)，比擬體提供了對上帝認識及描述的可能性。因此，一切有關上帝的陳述都必須是象徵性，語言的指涉超過了語言本身的範圍。

確定了這種途徑，本書隨後所說的都要從象徵的角度了解，例如「永活的上帝」，意即上帝是生命的源頭；「上帝是靈及三一」，靈是生命與意義的整合，²⁶ 也是使有限的人克服與上帝的隔離；三一指創造的能力(父)、意義(道)，把創造的能力輸送到理性的結構，而靈則是二者的結合。²⁷ 「上帝是創造者」並非指一個創造事件，而是拒絕任何形式的二元論：上帝的全能、全善、全在，這種「無限式」的述句在經驗世界不可能理解，作者象徵的上帝便派上用場，田氏反對世界之上另有一個上帝，「上帝是創造者」其實是一組象徵的文字。至於上帝是愛，田立克認為基本上是本體論的觀念而非情緒化的語言，存有自身就是愛。愛就是個體渴望與他者結合及參與他者。²⁸ 各種愛之中(佔有之愛libido；弟兄之愛philia；情慾之愛eros)以亞加皮(agape)即無條件的愛為最高，因為這愛是為成就他者而不計較自我。²⁹

總括本章，田立克的目的原本要突顯上帝的超越性，上帝是絕對他者，我們的語言不足以描述祂。但作為存有自身及存有根源，人的存有與上帝不是割裂的，人雖然不能用分析或科學的語言討論及描述

上帝，但可以從實存的境況，以生命的體驗來意會上帝，因此上帝的知識必定是象徵及比擬。但田立克提醒我們切勿把上帝擬人化，即把個人體驗的上帝當作一客觀存在，否則便走上魔道。

第三部 存在與基督

在討論存在與基督之前，先要了解田立克對存在的理解。存在是一種疏離狀態，人與存有根源疏離，與其他存有及與自己疏離，人犯罪之前是本質，墮落的狀態是存在，人由本質跳進存在就是人犯罪及帶來大地咒詛的悲劇，³⁰ 要克服這種疏離狀態，只有新存有 (New Being) 才能完成。

存在是從非存有走出來 (stand out from non-being)，³¹ 人在墮落之前是本質，田氏稱夢樣的無知 (dreaming innocence)。人在這狀態要實踐自己的自由，經歷抉擇、試探就是讓有限自由的人實現獨立性。面對試探使他產生雙重恐懼：一是恐懼不能實現潛能而失去自我，另一恐懼是實現了潛能而失去自我。³² 如果不接受試探，人永遠在夢樣的無知中，無法實現自我。人接受試探後陷進了疏離，失去了自我，與上帝隔離，這是人的罪。田氏所說的「試探」、「墮落」決不是歷史事件，正如布特曼解析，是去神話化對今日人的存在狀態的一種解析。人由本質進入存在，與上帝疏離，以他有限的自由，不能與上帝和好 (或聯合)，³³ 這是人不能自救，也是基督教他力的意義。人雖然有限，卻有無限及超越的視野，以致人不斷為自己創造宗教自救，包括律法主義及苦行主義。能夠幫助克服疏離狀態，是新存有。

新存有即基督，田立克避免用耶穌基督的名字，以致整個基督論偏向哲學性及太抽離人性。田立克的神學是從處理人的存在境況開始，道成肉身在他看來是不可能的，因此他並不贊同古代信經中有關耶穌的神人二性的討論及定案。³⁴ 他討論基督論只有用最抽象的實存意義，而這實存意義的確可以解析人與上帝的關係。

從這角度看耶穌的身分和工作，不難明白田立克不會從聖經的記載去證明耶穌的權柄和神性，甚至祂的生平也是具爭議性的。他把耶穌的「救贖」解析為心理醫治；「赦免」解析為被接納；「十字架」解析為上帝參與人間因疏離而生的苦；「復活」解析為耶穌戰勝人間疏離狀態的地方。³⁵ 田立克又把恩典放在基督教教義最核心的地位，只有上帝才能施行救贖。³⁶

田立克的解析雖然與福音派或傳統教會的解析不同，但如果接納他的神學方法和語言，他整個神學表達是一致的。像布特曼的觀念，他的確為現代人提供了一套易於接納及理解的語言。

田立克的基督論可能是：耶穌之所以是基督，因為祂同時代的人從祂身上認識到「道」在祂身上彰顯，而上帝永恆之道的自我啟示就是新存有。與此同時，「道」與「新存有」是超越過耶穌基督的事件（即祂的生平），因此我們應該把目光由耶穌的事件移向永恆的道。永恆的道與耶穌不可分割，田氏反對上帝成了某一個人，但堅持上帝的神性並不封閉，容許人性（manhood）在裏面，藉著耶穌基督，使自己可以自由地愛人及與人團契。耶穌的人性相當於人的本質狀態，可以與上帝聯合，因此人性也可以恢復與上帝的關係，這正是新存有與存在疏離的人的分別。

基督神人二性，在田立克的系統中有極大的張力，也說明了他不能滿意信經的內容。他似乎解決了有限與無限共在的張力，其實可能削足適履，把基督看成意義與事件分家，為了保證上帝的超越獨一，重返神格唯一論。

第四部 生命和聖靈

亞奎那（Thomas Aquinas）受亞里士多德影響，把生命分成多個層次，即由低層次的物質生命遞升至高層次的屬靈生命。田立克反對這種分法，認為生命是本質（上帝原初創造美好的生命）與存在（墮落後的現實生命）的結合，因此人的生命有兩個向度：向存有根源及

向非存有。生活中生命的向度更是多方面：無機性、有機性、人性、靈性等。³⁷

田立克進而討論生命的功能，首要是自我整合，以建立自我認同。生命必有一個中心，以此為基礎參與世界。例如身體機能對世界的參與（工作）及返回自我中心的休息，兩者取得平衡就是健康。在人與人的社會，人向其他個體參與，必須尊重他者是一個位格，這是倫理的基礎，其特徵就是無條件的愛，使人有自己定位與別人交往。³⁸ 可是，在現實生活中實踐愛的時候出現了含混的地方，因為道德律是抽象而絕對，而實踐的具體行為卻有眾多可能性。當中的可能性亦會彼此衝突，因此必須有亞加皮的愛超越具體行為，在新存有中完成道德的要求。³⁹ 宗教就是當生命超越人的本質與存在、主體與客體，返回生命的本質統一，這統一就是聖靈的恩賜。⁴⁰ 田立克說：「所有生命都有本質及存在的元素，被造是好的也是疏離的，兩者結合在一起並且不能彼此排拒對方……這就是生命的根源及其含混性……要追求不含混的生命就是讓生命朝向超越自己的進程。」⁴¹

至於神聖的靈（divine Spirit）就是「上帝的臨在」，可以在生命任何向度運作，但只能被人的靈所把握（認知）。這種臨在不限於時代及宗教，它藉各種宗教禮儀及宗教經典（word of Spirit）出現，也可以在不同宗教羣體出現。⁴² 這靈回答了人生的矛盾問題，也提升了人進入本質的統一，離開了生命的含混性，因此靈的工作是指向終極的完滿，它本身是終末性的。

但這「靈」是誰？靈是「上帝的臨在」，這上帝是誰？田立克認為這靈與耶穌分離，縱然耶穌彰顯了靈的作為，也不能把二者等同。因此，靈只有來自上帝，與東正教的看法一致。如果上帝不是把自己藉子啟示出來，以上帝就是靈彰顯，我們如何解析三位一體？如果聖靈與基督分離，我們如何從基督身上看到上帝的恩典？

第五部 歷史與上帝國

本部結束三冊的系統神學，卻是回應田立克早年在德國所關注的歷史政治議題。他贊同謝林的歷史觀：上帝以人的自由和愛的行動進入歷史，去克服人與上帝的疏離，使歷史獲得終極及永恆意義。如前文所述，田立克主張人類歷史是有限的、疏離的。「目的」(*telos*) 不能為它帶來意義，但它卻不是與上帝隔絕的。田氏用「卡樂斯」(*kairos*)，即時候滿足，或適當的時間來表示上帝進入歷史的時刻。新約聖經用「時候到了，天國近了」。卡樂斯一般指永恆衝進人類歷史，審判它，改變它。⁴³

歷史不單是事件的流水帳，重要的是如何解析，田氏說：「沒有流水帳就沒有歷史，沒有讓歷史意識去接受及解析流水帳也是沒有歷史。」⁴⁴ 歷史意識包涵了對生命意義的先驗了解（即對 *being* 的內在體驗），就是田立克從基督教所獲取有關生命的意義。至於歷史事件，紛紜萬象，從人的主客活動而來，也是由人的自由所產生的行為，因此，歷史事件不是決定論的。⁴⁵ 人在社羣中與人交往而成就自己作為一個位格的個體，因此人類的歷史就是一個羣體的歷史。⁴⁶

人世間的歷史結構，由時間、空間、因果律與變易⁴⁷ 組成。歷史是一個過程，必然有變易。當歷史事件經歷一段時間成了傳統，傳統形成了固定的力量，「變易就是改變傳統的固定力量」。⁴⁸ 因此歷史永遠是作用及反作用（如黑格爾的正、反、合的辯證進程）的過程，可以只完成有限的價值及目標，⁴⁹ 例如羅馬法、蘇聯社會主義或美國的民主自由。當歷史的進程要由有限的價值提升至無限的價值，就會以宗教的形式進入魔道。例如奧古斯丁宣稱歷史的最後階段是教會，結果造成中世紀的政教爭持；納粹把歷史終極指向民族主義，做成二次大戰的痛苦；毛澤東的烏托邦社會主義，造成文化大革命的悲劇。事實上，這種終極意義不限於宗教，也在「理性主義」、「民族主義」等世俗價值中表現出來。

對歷史的解釋有負面和正面。負面：例如東方宗教（佛教）只看到生命的苦而無法給予正面意義，只有捨離精神。正面的也不一定可以實現，例如進程哲學及烏托邦思想，最後只有空想而不能實現。⁵⁰

另一種正面的解析，即「超越的烏托邦」，是耶穌基督赦罪及拯救世人，使人死後成為天國的子民。這種歷史解析是完全不合宜，因為未來天國的公義與今日世上國度的醜惡完全割裂，天國不是死後的去處。田立克結合了「天國與歷史意義」作為全書的終結。

天國或上帝國是歷史的最後意義，因為它為人類生命帶來圓滿的成就。天國是政治、社會、個人及普世的。上帝的國意即對人類歷史的救贖，以致在歷史中創造特殊的「救贖史」，救贖史亦即啟示。⁵¹但它並不同人類歷史，也不同宗教史甚至教會史。救贖史與人類有甚麼關係？田立克指出，只有當救贖的能力衝入（break into）歷史，彰顯救贖的大能，這「衝入」的過程是「在一定時間、空間及歷史的因果關係中具體發生，所以算是普世歷史的一部分」。它雖然是歷史一部分，卻不是由歷史產生。

基督教經常把耶穌基督看作歷史的中心，田立克指出「中心」意即基督出現的時刻是「歷史中救贖能力的來源和指標」，⁵²而非說耶穌是在歷史的時間或文化的核心點。聖經說耶穌在時候滿足（*kairos*）即合適的時間到來，這並不是歷史序列（*chronos*）的時間。它彰顯了上帝對人類歷史的參與：創造、審判、毀滅及應許。

如果天國不是教會，田立克如何看教會史？由於教會由人組成，縱然教會有自己的含混性，不能否定它有能力承擔聖靈的職事，某意義上代表了上帝的國。⁵³因此，教會分享了聖靈的能力，在歷史中與罪惡作戰，與歷史一同朝向終極意義。教會有賴新存有，就是新存有在聖禮中的彰顯，包括「道」及各種聖禮在信徒羣體中的功能。⁵⁴真正的教會是屬靈的羣體，指歷代真信徒的教會，包括耶穌升天之前的潛伏的教會（*latent churches*）及後來可見的教會（*manifest church*），這真正的教會與天國是等同的，可見的教會雖不等同，但天國不能排除它。⁵⁵這是教會的含混性。

總括而言，上帝國可以以政治體制、革命、教會甚至個人出現，把歷史的矛盾醫治，可是它只能片面醫治。歷史最終極的答案卻不在

歷史中尋到，只能在歷史的完結出現。這就是上帝的救贖，田立克稱為「普世的本質化」（universal essentialization），⁵⁶意即存在的正面性被提升至永恆生命，得釋放出參與不再含混的本質存有（essential being），而與存有的根源及其能力聯合，這就是救贖的完成。⁵⁷這樣，沒有受造物遺落，人的肉體與靈性同在「救贖」中，這就是「復活」的象徵意義。歷史至終完成了自己的使命。

按田立克所言，歷史是人類意識基於事實的產品，歷史只是人在某一特定羣體的自我解析，而歷史按此進入最終的完成。以上所討論的都有一致性而且流暢。然而，這種史觀除了某人（例如田立克）外，還可以有其他解析嗎？歷史有其公共性嗎？

三．思想

1. 引言

田立克早期的思想深受德國古典哲學，特別是謝林⁵⁸的影響。第一次世界大戰後，他接受了祈克果的思想及路德會的傳統，使他的神學體系更豐富。

戰後田氏嘗試把政治、藝術、哲學、深度心理學和社會學帶到宗教裏。到了美國他仍繼續這方面的工作。在田氏處理的哲學問題中，大半是有關本體論，而本體論的基本處理方法是一種存在（existential）的取向。他相信神學不是虛懸於半空，而是為某個目的而存在，因此，田氏的神學系統極大，很難把他放在某一個神學範疇裏。當神學不再是無目的的空想，而要把它落實於生活，則神學面對世上的社會哲學、哲學、心理學等，就必須提出本身的立場。這樣做就使神學成為實存的。可是我們若單從實存方面探討田氏的神學，又會感到失望，因為田氏在另一方面極力維護基督教的超驗性。他指出如果上帝的道可以用經驗界的語言詮釋，就不是上帝的道了。因此，在《系統神學．一》及《信仰的能力》中，他否定傳統哲學及神學對上帝問題的處理方法。他提出象徵說，因為上帝與經驗界不能直接關

哲學與神學不是相悖的而是有共通點的。田氏甚至以為哲學與神學同樣處理存有的問題。對於哲學的功能，他說：「哲學是一種認知的努力，追問存有的問題」。⁶⁰

存有的問題並非指某些存在的東西，而是討論本體論的問題。⁶¹本體論並非一套玄想，也不是世界背後另一個世界，它是一般知識的原理，例如歷代各種哲學流派會隨時代而生滅，唯有哲學的體系，也就是哲學背後的一般性原理屹立不動。這種原理一向被人詮釋為哲學的本體論，也是哲學的素材。

人是天生的哲學家，因為人一直追問：「這是甚麼？」人從有限之體追問無限，特別是無限的存有，人用超越自己的有，去追問無限者的態度，顯示了人心裏面的渴求，這正是人最基要的問題：「甚麼是終極實有？」田氏以此為人類的終極關懷，是一切哲學探究的問題。

然而，神學亦探究同一問題，因為我們終極關懷的事項，必定是屬於整體的「實有」。田氏把「存有的根基」解釋為「存有自體」，是我們存有的根源，也是無限的力量。這「存有自體」亦即基督教的上帝。我們不能擺脫時間、空間、原因等範疇去了解上帝，但這了解不能停留在範疇上，田立克批評基要主義把上帝囿限於聖經的字句上，失去了上帝的終極意義。神學家必須面對本體論的問題，正視存有的根源。

雖然哲學與神學都處理存有的問題，但田氏以為二者方向不同。第一，哲學在「存有」自體內處理存有的結構，神學則是處理存有對人的意義。⁶²哲學是以旁觀者客觀地分析存有的意義，用一套既定的系統描述「存有」，使它落入某一範疇中。神學家則把自己代入存有的對象，態度是實存的、投入的，把一切有限性與不安、自我矛盾與絕望，都投入存有的對象。

第二，田氏認為哲學探究的存有與人的理性一致，就如科學原則不能違背人的理性；神學卻面對道成肉身的存有，這存有自體—洛各

斯 (logos) — 在特殊歷史事件中顯露出來。神學家是藉著信仰去接納，而非客觀地分析。

當哲學家要解決他的焦慮，敲問人生終極意義，就不多不少已接近上帝的道，直至為了這終極關懷而獻身尋問時，他就開始像神學家，但可惜他至終不是神學家，因為他只到達存有的普遍性。換句話說，他只是離開實存狀況的境地，停留於一套概念上。唯有神學家參與存有，因為道成了肉身，不再是普遍的概念，而是具體的道與個人特殊接觸發生特殊關係。

在《系統神學·一》開首，田立克提到神學的圓環 (theological circle)。所謂圓環是指人基本上有一種最終極的尋求和體驗，人建立的哲學系統也好，神學系統也好，都有一共同的基礎，田氏稱之為先驗的基礎。它是基於人「所有可直觀領悟的，存於究極底價值與存有中的某者之直接經驗」。⁶³ 人憑著這種神祕力量可以與宇宙無限者相通。哲學與神學的異同亦在此顯明出來：哲學家認識並把握了這「意識」(用田氏的語言)，他的任務是設法使它普遍化、抽象化，能顛撲不破地存在於人類的知識中。但神學家則刻意把這「意識」落入生活中。沒有哲學家，神學家便只有主觀；沒有神學家，哲學家就變得空泛。這並不意味神學與哲學有綜合的可能，因為神學與哲學的地盤不同，二者既不對立，也沒有綜合的可能。因此神學與哲學不應互相批評或互相融合。那麼二者的關係該怎樣？這就是田氏所用的關聯法。關聯法是一種呼應法，以分析存有為呼，即以哲學的探討為呼；以實存的境況為應，即以對存有的參與為應。二者並非因果關係，也不是連屬關係，哲學是問，而神學是答。二者的配搭是巧妙的，在田氏整套系統中，哲學的抽象性與神學的實存性是互相關連，如果不深察，便會疏忽二者的關係。

3. 記號與象徵

記號與象徵是田立克處理神學問題的一個重要方法。田氏以為存有根源不是經驗語言所能盡述的，因此他想到用一種能超過本身意義

的符號，達成他的目的。

首先，讓我們分辨田氏的記號與象徵：記號與象徵都超過了本身來指示另一件事，例如十字路口的紅綠燈，它本身與車輛的開動停止基本上無關，但習慣上是相連的。文字、數字也是超過了本身圖案的意義。但二者之間仍有分別：「記號雖然指示一樣東西，超過了自身，但並不『參與』它所指的事實。象徵則然；記號可以因習慣而改變，象徵則不然。」⁶⁴

田氏繼續論到象徵的特性：一、象徵參與所指的事物並成為所指的替代物。這點很明顯。例如國旗參與了國家的威嚴和權力，所以國旗不能改變，也不能被侮辱。二、象徵揭發本來隱藏著的真實，例如一幅圖畫能傳達藝術的真、善、美，是科學所不能表達的。三、象徵能夠開啟我們靈魂深處，與外界某些事物共鳴。例如偉大的戲劇，能把內心隱藏的某項東西啟發出來，使我們接近這戲劇所指示給我們的真實。四、象徵是個人或羣體在無意識中所產生出來，而另一方面，個人或羣體也在無意識中接受。五、象徵是一連串事實演變的後果，好像生命的成長，不能刻意製造，情況良好，它就生長成熟，情況惡劣，它就滅亡。⁶⁵

要了解田氏的上帝觀必先了解他的「象徵」說。在田氏心中，宗教的真實不能用普通語言來描述。事實上，自語言哲學興起，哲學家固定了語言檢證的規限，差不多一切宗教語言都是不能檢證的，凡不能檢證的語言都被看作無意義、情緒化。例如說上帝創造天地，「上帝」是找不到實有的對象，「創造」也不是經驗界的行動，這「創造」超過人們所想像，因此「上帝創造天地」是不能被檢證的。⁶⁶至於道德教訓，例如說「當為朋友捨命」或是「要愛人如己」，語言分析家也不能檢證其真或假。英國語言分析家艾亞在他的著作中否定一切道德價值意義，把一切倫理性的述句視為情緒語言，否定了基本的價值根源。⁶⁷

要在二十世紀建立應世的神學，必須面對上述哲學家提出的問

題。田立克知道要爭辯語言的功能及限制是沒有用的，他於是提出以象徵代替傳統基督教的語言。討論象徵之前，必先了解：象徵並不是最後的真實，它本身只是一種媒介，連繫主體與「真實」。沒有「我的內在相應性」和「所指示的實有」，象徵是毫無意義的。例如國旗只是一種代表，人心中先有尊重國家和民族的主體意識，作為一種媒介的國旗，始能喚醒人心中已有的意識。又例如戲劇挑起人心中的思緒，與人生的苦境產生共鳴，這都是田氏假定的。

其次，田立克用「參與」這個詞分辨記號與象徵。事實上，田氏眾多論象徵的文字都沒有解釋「參與」。「參與」是歧義的。象徵「參與」所指的事物而記號則不然。其實象徵要在某一特定時空下才參與它所指的事物。例如：敵人焚燒國旗是直接傷害國家的尊嚴。若在另一場合，因替換新國旗而把舊國旗丟在廢物箱，這國旗已失去了參與國家尊榮的特性，故象徵之參與性必須由人去肯定。我試用信義宗聖禮的思想去解釋這「參與」。據路德說，聖餐用的餅是普通的餅，酒是普通的酒，它們都是表記，但因為上帝的話（所指示的實體）及人的信心（人的肯定），酒不再是普通的酒，餅也不再是普通的餅，而是基督的真身體臨在了這餅和酒。餅和酒作為一個象徵，超過了本身的範圍，但並非如天主教所教導的變質說，即不再是餅而是肉，不再是酒而是血。象徵參與了上帝的工作，帶來上帝的應許，上帝藉它成為一個工具，把恩典送給領受的人。⁶⁸ 後來慈運理反對路德對聖禮的看法，把聖餐只限於純粹記號，上帝並未藉聖禮做成任何工作。

何以宗教必須用象徵？田氏解釋說，只有象徵才能把人的終極關懷表達出來。宗教是人的終極關懷，縱使人不需要宗教，只要他關懷一件事，他就是用了宗教形式來表達。例如某人愛國，國家是他的一切，國家就成為他的上帝。在人的生命中有很多痛苦的事，因人的有限便陷入不可解決的焦慮，感到無比的孤單，與無限者疏離。因此，宗教使用象徵：例如祂是創造者、拯救者，與救贖相關；祂也是永恆者，這都是祂對我們的應許，⁶⁹ 使人內心的終極關懷得到呼應，使有

的奧祕被解除神話化所破壞，其實不然；解除神話化是真正把上帝的奧祕顯示出來……信仰所關切的奧祕，不是一個甚麼的上帝，而是祂如何影響人，不是理論的奧祕，而是人的意志和欲望的奧祕。⁷⁵

明顯地，布特曼關心的並非字面上的意義，例如要確定伊甸園的地點、五餅二魚神蹟如何發生等都是毫無意義的。只要知道這些事對現代人的境況有甚麼影響便足夠了。他以為凡有神話色彩的故事都要刪除，好顯出聖經的真正意義。對於神話的問題，田立克處理的方法與布特曼大同小異：「神話應該以象徵性的形式保存，而不應以科學的詞句替代」。⁷⁶

神話是信心的語言，應予以保留，但不應只停留在解釋的範疇內。例如墮落、童貞女生子、復活、升天等都是神話，田立克認為如果以布特曼的方法以科學的語言重新詮釋這些神話，便會損害神話的宗教性。但如果照字面解釋，又不能滿足現代人的心靈，甚至會損害信仰意志（因為要故意壓抑自己去相信明知是假的東西）。故唯有把神話當作象徵，既不必刪除神話也不必照字面解釋。象徵式的神話沒有歷史性，因為田氏至終否認特定時空下的上帝作為。他認為只要符合人最基要的關懷，神話就有意義。但他忘記了不同文化的人若不以聖經的神話為最基要的關懷，神話就只能對應極少數的人，聖經記載便有地域限制。總結來說，象徵處理一般宗教問題似有可為，但落實在某一信仰羣體，特別是歷史的宗教時，它遇到的問題並非如田氏所想的那麼容易解決。

4. 關聯法

所謂關聯，指二者本無必然因果關係，藉某一媒介使之產生呼應的作用。前文所述的象徵，例如國旗連繫國民與國家尊嚴，便是一種關聯法（又稱呼應法）。田立克在宗教上最感棘手的是找出有限者與無限者的關係。有限者在時空中，無限者超越時空，二者層面不同，不能以普通方法處理。人神關係就是這樣。田氏以為一切傳統的神學

能接受所謂超自然的道理，則基督教的信息是無意義的。二、人本主義：把基督教看作是人的宗教感產生的東西，企圖從人類實存本身去尋求答案。三、二元論：認為人神之間的鴻溝可以逾越，於是在人世間建立自然神學去論證上帝，去囿限上帝。

關聯法假設了主客體的內在共通性，就像一首音樂（象徵），把聽者與音樂家的心靈深處聯契起來。關聯法的應用，假定了上帝的啟示性及人的受容性是共通的。共通並非等同因果，而是在本體論上的相通；有限存有的本質是為無限存有者而開放的，因為有限存有者的本體是源於無限存有，他們之間的聯繫是本質上的，不是外在客觀性的。「神—人」關係的相通就是基於這道理，所以田立克認為自然神學的純概念式方法無效，必須把它融納於實存境況中解答問題。⁸⁰

神學的重點是提出實存的問題，無論象徵、關聯法等基本上都是從人的實存境況開始，難免使人想到田氏把上帝依附於人的主體，所以田氏力辯上帝絕非依附於人。上帝是藉人可接受的啟示方法向人顯示，這是一種本體路向，所以奧斯本（Kenan B. Osborne）總括了象徵和關聯法：必須從實體的本體論開始，透過關聯法的闡述，再參照當時的文化背景，來表達神學的意義。⁸¹

5. 本體論

本體論（ontology）是由「道」及「存有」組成，意即存有之道。它並非處理超經驗的真實，也不是玄想的結果，而是原則性的知識。本體論的分析是為顯露每一件事物的存有本性，例如結構、原則等。⁸²

傳統哲學上存有本體論的意義較田氏的抽象。田氏認為亞里士多德用第一哲學（First philosophy）及形上學解釋本體論是不幸的，因為他把本體論放在超越的思想層面上。康德則認為本體論是尋問事物先驗知識是否可能的科學，其結論把本體論看作是物自身，⁸³ 乃人不能知的範圍。田氏指出他的本體論與前兩者不一樣。他深受海德格

影響，在《存有與時間》一書，海氏透過存有的境況描述存有的本性，並稱只有透過存有分析才能把本體論顯露出來。⁸⁴ 如此，本體論就是用以追尋存有的意義，特別是追尋人之為人。

傳統哲學有時把本體論的課題放在形上學中，所以田氏要把二者分清：形上學尋問的是事物的意義，而本體論尋問的是事物的存有。⁸⁵ 形上學注重的是概念的分析，本體論的則是實存的境況。⁸⁶

本體論發出的第一個問題是「甚麼是存有自身？」⁸⁷ 這個問題預設了發問主體及問題對象的客體，也預設了存有結構的主客關係。當人問「甚麼是存有」的時候，他便在一種對立中：一方面他是時空中的個體，受囿於形式，另一方面他意識到自己的超越性，是無限的追尋者，有限存有與無限存有便在這一問一答中聯繫起來。

「存有自體」是極難解釋的名詞，拉丁文是 “*esse-ipsium*”，英文直譯是 “*being-in-so-far-as-it-is-being*”，田氏姑且解釋為：「某物的存有是甚麼意思？每一事物參與存有的特徵是甚麼？」⁸⁸ 這就是本體論要問的。本體論不是問科學世界的東西，而是問「它為何要成為這樣？」（*What does it mean to be?*）存有是一切問題的根本。本體論就是要描述存有，使人能參與存有自身。即是說本體論分析了人遇到的問題，使人有勇氣勝過它。⁸⁹

另一方面，因為存有是人的主體，人一旦去問存有問題，人便與存有分割，結果人與自己就對立起來。田氏為此作了一些解釋：如果問存有的問題，必先了解存有，才會問存有是甚麼。在解答以先，人內心其實已涵攝了存有，但人的困境催逼人去問存有，以致人與存有分割。田氏說：「人同時屬於存有，亦與存有分割。」⁹⁰ 田氏在《系統神學》中詳述了這種二重性。

本體論基本的結構是內涵條件，田氏以人與世界為例：人一方面是屬世界，但當自我意識到世界時，世界即在我以外。因此人居於世界，亦超越世界。

6. 存有與非存有

存有的問題是因「非存有的衝激」而產生的，⁹¹ 背後隱藏極深的關聯性。存有的否定就是非存有。究竟甚麼是存有？田氏認為「存有就是存在力量」（Being is the power of being!），⁹² 就像尼采說的「求權意志」（will to power）。據海德格解釋，「求權意志」就是生命力量的肯定（a designation of the dynamic self-affirmation of life）。田氏進一步解釋：求權意志是生命的自我肯定，包括自我保存與成長。因此，這種意志不斷向前開創新領域，它的意欲乃是保存及超越自身。權力是意志自身的力量，也是控制它自身的力量。權力意志是以意志擴充為最高目的的自我肯定。⁹³

了解存有，就能了解非存有。如果存有是一種力量，則必有否定這種力量者，據黑格爾的辯證法，凡屬人的意識（他名之為意識機體），必會有意識的自我否定，自我否定與原來的自我合成一新自我。存有在田氏心中亦如此，「非存有是存有在存有自身中的否定」。⁹⁴ 有限的存有包含了非存有，這點與黑格爾所說的相仿。有限心靈內有自我否定，唯獨絕對心靈才有絕對的肯定。田氏解釋有限的存有被限定在生命的開始與終結之間，而上帝是無限存有，因祂是自有永有的。

到此為止，我們還未討論甚麼是非存有，因它是極難討論的，柏拉圖曾試用非存有的概念。因為沒有非存有，存有與純粹本質的對比便不能理解。亞里士多德在存有分類中已預設了非存有。近世邏輯學者否認非存有具有概念性質，提出除了保留它的否定形式（Being-~Being）外，不應佔有其他哲學位置。可是田立克認為非存有不單是概念的否定，更有自身思想內容，甚至僅次於本體論在哲學史的地位。

田氏用隱喻性解釋存有與非存有的關係。存有為了不斷克服非存有，就有目的地不斷創新，因此存有與非存有是相輔相成的。當存有自身覺察到非存有的存在，便產生焦慮。⁹⁵ 焦慮就是存有的存在覺醒。一切有生之物都有焦慮，克服這種焦慮需要勇氣，即田氏強調的

生之勇氣。⁹⁶

田氏的神學有時解釋非存有為罪。他說：「罪沒有本體論的積極地位」，「它是對存有的一種抵抗」。⁹⁷ 非存有被視為一種與存有根源割離的狀態，由於人的不信、驕傲、邪慾而與上帝割離。這種割離使人陷於與上帝對抗中，人的存有受到威脅。人離開了存有的根源（上帝），除非接受上帝的拯救，成為新存有，不然就要面臨無盡的失落。

非存有在神學上面對另一難題：「如果上帝被稱為永活的上帝，如果上帝是生命之創造過程的根源……如果上帝以外，再沒有那可說明惡與罪的否定原理的另一存在，則人如何可不置辯證法的否定性於上帝自體之中？」⁹⁸ 意思是如果上帝是一切存有的根源，則存有的否定也必須源自上帝。田氏在此深受兩位哲學家影響：伯麥（Jacob Boehme）認為非存有或空無是上帝的元素，使上帝能自我實現；謝林認為非存有是一切潛在的積極原則，從這裏引出一切轉變及運動。⁹⁹ 戴卓爾（Adrian Thatcher）認為，在田立克的思想中，非存有甚至可能是上帝本身的生命之源。¹⁰⁰ 他說：上帝從絕對的無（*nihil*）創造了有；其次在上帝的「有」的觀念裏蘊涵著「無」，使上帝的作為有兩極性。上帝有「無任何能勝過自己」的能力是一種神聖的自我活動原則，使上帝成為永活的上帝。¹⁰¹ 不過戴卓爾說的不清楚，因田立克並沒有明顯地陷上帝於存有與非存有的兩極中。反之，田氏一直強調上帝為存有的根源。但田氏亦暗示上帝涵蘊了非存有的要義，¹⁰² 是存有內部的一種張力。

存有與非存有必須相連起來，不能孤立地討論，正如田立克慣用的方法——二重性。存有與非存有所牽涉的首要問題是上帝內部的運作問題，這涉及上帝的存有及行動之間的張力。

7. 上帝的實現性及行動

傳統哲學處理上帝的觀念主要溯源於柏拉圖的觀念論及亞里士多

德的實現性形上學。

柏拉圖把世界一分為二，人在經驗界所得的知識模糊不清，一切真善美都在理念界中。我們的靈魂從亙古就居住在這許多觀念中，這觀念就是感官世界的實體。理念界與現實界是對立的，但現實界卻分受了理念界的存在。例如「善」的最完美存在是在理念界，地上所謂善行其實分受了善本體的一部分，不是終極的善。「善本體」就是善的存在本身。下一階層分受著上一階層的存在。這種二分法使世界割裂。

柏拉圖的弟子亞里士多德為補足老師的說法，提出了實現性的形上學。亞氏用一組觀念：物質與形式、動力與目的，把兩個世界聯結起來，最低下的存在是純質料，最高的存在是純形式。低下的存在物被賦予了目的，要不斷實現提升存在的地位。例如石頭是低下的資料，石頭的形式本是十分低下，可是經人工雕刻後（人的動力及目的），石頭成為不朽的像。人的心思賦予了石頭新的形式，這雕像的存在便較原始石頭高級了。亞氏繼續解釋雞蛋的目的是成為雞，實現雞蛋的潛能。人也要實現自己的潛能，一切進步和發展就是事物擺脫低下的存在層次，擁有更高級的形式存在。宇宙間一切運動和變化都意味著從潛能到實現，而這潛能到實現的動力和目的是分受了上一級的存在。如此，一直往上推進必可發現那最高的存在，亦即亞氏所稱的第一因、原動者，最終極的目的也是最完美的存在。[103](#)

奧古斯丁採用了柏拉圖的方法把世界二分，上帝是存有自身，強調上帝的絕對超越。

亞奎那採取了亞里士多德的理論，上帝是最高的存在，是一切存在的根源。上帝的本質就是存有。[104](#)

田立克在他的本體論論到存有的時候，很多時候採取亞奎那的主張，特別指出存有是分受了存有根源。雖然田氏否定亞奎那「上帝的存在與上帝的本質一致」的主張，且以此命題隱含對上帝本性的否定，[105](#) 其實這爭論可能只是字義上。因田氏不喜歡「上帝存在」這

命題，凡用「存在」就把上帝限在一存有的範疇中，上帝是超越存在，上帝是「本是」。[106](#)

田立克的上帝觀較接近柏拉圖的，上帝是超越經驗界的至高者：「上帝從無中藉道創造了世界，顯示祂是絕對獨立，與被造者有無限的隔閡。」[107](#) 接著他指出道藉基督具體表現，這就是上帝的自我顯明。田氏解釋道時採用了柏拉圖的理念論：「道是終極實有的元素，它是存有的能力，在各種形式表現出來，例如表現在自然界、歷史、禮儀及聖禮上等。」[108](#) 神學藉著道才可以解釋上帝，道是上帝的行動，是宗教的實質，賦予宗教禮儀意義。所以論及存有而不談行動，是不可能的。[109](#)

上帝賦予人存有，人的本質與上帝一致，即人可以參與上帝的生命，但自人墮落後，人的本質不再與存有根源聯結，為追尋自己的有限自由，離開了神聖生命，人的存有就與本質分離，人只得接受自己帶來的命運。[110](#)

8. 由本質到存有

柏拉圖的哲學把世界二分，即「真實的」理念和令人懷疑的現實界。本質就是不變的真實世界，存在就是可變的現實世界。亞里士多德更以本質作為事物的分類原則或定義，以事物的普遍性質作為不變本質的基礎。例如「人性」是人的本質，所謂人性，亞里士多德稱之為理智，所以人是有理智的動物，這是人的本質，也是人的定義。亞奎那沿用亞里士多德的主張，把本質作本義（*quidditas*），界定人為「是甚麼」（*whatness*）。而人的存在是由物質（身體）和形式（靈魂）組成，人是否稱之為人，不單看其存在，而是要看人是否實現了人性，人的存在是偶然的，也是由人的本質所決定的。[111](#) 西方哲學家長久以來都持這種看法。

本質和存在共同構成一個有限的存有，本質表達「是甚麼」，存在表達「有與無」。這有限的存有與無限存有相對，有限存有的本質

和存在不是等同，所以不是必然存在，是偶然的。

本質主義到黑格爾達到顛峰，使人的存在實況和人的本質割離，所有人在一大套定義系統中被界定了，以致完全忽視個人的差別及境遇。田立克批評黑格爾「祛除人性，而不是本質底人性的表現。它是一個使人在其中被物化，而不再是一個具有人格之人的過程」。[112](#)

最先注意存在與本質割離的是存在主義者，如祈克果、海德格等。他們不要本質決定存在，正如沙特 (Jean Paul Sartre) 提出存在先於本質。例如一個人之真正為人，不是受人的定義決定，而是由人的自我表現，如抉擇意欲，甚至盲目的衝動來表現。於是人可成為最主觀的、最非理性的。人的本質被統攝在人的存在裏面。

按柏拉圖的說法，本質和存在之間有一定距離，本質是不變、完美，人的本質就是人的靈魂，在理念世界裏過著完美的生活。但存在是暫時、變幻，本質可以與存在結合而成人的存有，柏拉圖用「靈魂的墮落」的神話來表達。但問題是存在是本質的必然結果嗎？柏拉圖無言以對，他只知道由本質到存在的轉化是一項既成的事實。

田立克使用了本質到存在的轉移解釋罪與墮落的問題，亦由罪與墮落解釋柏拉圖所不能回答的本質如何轉化到存在。田氏認為這種轉化具可能性，是由於人的有限自由。人希望使用這有限自由脫離有限的存有。田氏指出，本質並非人類發展的階段，所以不可知。如上文所述，他以心理學名詞「夢樣的無知」[113](#) 比喻本質。本質只有潛在而沒有實現性，正如夢境一樣，感覺實際卻是非實在的，而且在醒來的時候消逝無痕。

這種夢樣的無知狀態有一種潛勢，常驅使人超越自己，正如在夢中人化成復仇者、大能者等。田氏指出亞當就是處於夢樣無知的狀態。他否認亞當有好像基督一樣完全的本性，墮落前的亞當只有各種未實現的潛勢，直至他作了決定才算存在，而人的存在就是「一種本質與本性割離的狀況」。[114](#) 本質的潛勢驅使亞當作決定，這種力量來自焦慮。焦慮是人對一己的有限所產生，由非存有的威脅而來的體

驗。

亞當最初並未體驗到焦慮，直到上帝吩咐不要吃分別善惡樹果子時，亞當夢樣的無知被這命令激盪，挑起了抉擇的心志。田氏稱之為「醒覺的自由」。¹¹⁵ 夢樣的無知被打破，亞當開始意識到焦慮，自由與宿命也漸漸實現起來。他從有限的自由意識到本身的有限，便走向成為現實，這一轉變的片刻稱為「醒覺自由」的片刻。他一方面想保存夢樣的無知，另一方面卻想追求實現自我。夢樣的無知是本質狀態，實現自我是存在狀況，存在意味與本質割離也是與上帝割離。在兩難中他決定選擇實現自我。¹¹⁶ 這種實現使人本質轉移到存在，是人生的一大關鍵。

田氏堅持看墮落的故事為象徵或神話。如果視其為特定事實便有損它的真確性，因此他從本質到存有的轉移解釋為並非發生於時間和空間的事件。墮落前的亞當和被咒詛前的自然都是處在本質潛勢的狀態中，絕非實際狀態。直到人實現了自己，人與世界的歷史才開始，¹¹⁷ 墮落只是解釋人為何與上帝隔絕，解答今日人類窘境的原因，屬人類心理學的分析而已。

存在是與上帝隔絕的一種狀態。然而，從本質的善轉移到存在的惡是否必然？田氏以為二者並無邏輯關係，但他沒有提出充分理由。傳統神學家把本質轉移到存在（即亞當犯罪前後）之間作飛躍式的聯繫。如果創造蘊涵了墮落，則罪的因子不歸亞當而歸上帝，因上帝造亞當時已安排好他的墮落，所以創造與墮落只是一項事實，並無結構的必然聯繫。田氏用他的心理學見解，指出本質的善轉移到存在的惡，雖不是邏輯上的必然，但卻是人類生長的一項過程，例如一個新生嬰兒，在夢樣的無知中臨到世界，只要他成長便會自己抉擇。一旦實現了潛能，自然陷入存在的割離狀況。換句話說，上帝創造的萬事萬物，都自然地參與了從本質到存在的轉移。¹¹⁸

田氏解釋墮落是曖昧、歧義的，一方面他不能擺脫聖經神學的傳統，所以他有時堅持要照字面解釋創造與墮落的故事，但又覺得不能

拘泥於字面，於是用象徵解釋。最大問題是「夢樣的無知」在聖經神學上有何意義。不實現的夢樣的無知是否能永存下去，如果人選擇實現自己是自然而必然的事，則救贖有何意義？似乎田氏要這樣回答：本質是我們所不能了解的，存在是生活的現實，要解決存在的問題，所以從片斷的回憶追尋夢樣的無知，好叫我們了解本質與存在的關係。墮落的故事只是啟迪我們對存在境況的困難作一解答。

另一個未能解決的難題是，人在夢樣的無知抉擇實現自己的潛能，這抉擇的行動是否一定導致惡的存在。換句話說，亞當抉擇是否順服上帝，若是，亞當的潛能實現亦不致轉移到惡的存在。田立克似乎並未注意這問題。在他心目中，本質的善轉移到存在的惡是既定的事實。

9. 新存有

新存有是田氏神學系統中的「復和原理」(restorative principle)，用以克服本質與存有之間的鴻溝。¹¹⁹ 它參與了基督的存有新貌，是做新人的力量。人從本質的善轉移到存在的惡時，人就與他的存有根源割離，又和其他各種存有，甚至和自己割離了。

「不信」是與上帝割離的現象。田立克說：「不信是人的意志離開了上帝的意志；不信也是經驗上的轉移，由屬上帝生命的福樂轉移到一種與上帝分離的生活的歡愉」。¹²⁰ 這種割離即基督教所稱的罪，其歡愉是罪中之樂，正如奧古斯丁解釋罪是偏離上帝轉向自己，即是「自我高舉」(hubris)。當人誤認自己能超過有限的制約，妄圖使自己無限擴張，正如尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)筆下的查拉圖斯(Zarathustra)，不甘囿於有限，以潛在的生命力與諸神相比。另一種割離在邪慾(concupiscence)中表現出來，邪慾就是無休止的任意妄為，「我要我想要的」，心靈是徹底枯乾的。例如對性愛的無限追求，對知識(浮士德)、權力(羅馬皇帝尼祿)、慾念(佛洛伊德)、生命力(尼采)的無休止追求，都在人與上帝的割離中表現。不能與存有根源復合，結果為自己帶來死亡。

割離引致各種痛苦，例如喪失自我決定能力，人格統一解體，被死亡的焦慮驅策，心靈孤獨和不安，產生懷疑和絕望的感覺，甚至在想不通的時候，產生輕生的意念。人與萬物割離，無法對萬物盡責，污染環境，殘害動物，使人陷於與自然界無法調協的地步。人在世有不同角色，要盡各種理分，但人有限，造成各種理分的衝突，例如忠孝不能兩全。人陷於徬徨和焦躁中。由於喪失了自我決定的能力，人只有自我毀滅。

新存有的需要，按田氏所說，就是要消除人的割離狀態。基督帶來了新存有，把人從舊我中拯救出來，使人脫離存在的割離及自我毀滅的傾向。然而，新存有如何能成為拯救的力量？

首先，田氏批評各種自救的方法，例如自力主義、律法主義、禁欲主義、神祕主義及儀文主義等。對於信義宗的教義，他說：「在信義宗的更正派中，『因信稱義』這個片語使教義變成自我拯救的工具，信仰的含意原為一種被終極者所掌握的狀態，但被歪曲成對教義的信靠。如此，信仰就成為知識上的肯定命題。」¹²¹ 一切用自己力量的企圖都歪曲了救恩之道，只有「個人親身與祂再度聯合，才是所有真正宗教的核心」。¹²² 祂預設了能改變人的外在能力，透過與上帝本質相同的基督臨到人，這就是新存有的可能性。

基督為世人帶來了存有，基督教的基礎在於接受耶穌為基督的肯認。耶穌基督「神—人二性」相通（essential God-manhood），道成肉身的「道」是神性自我彰顯的原則。肉身是代表歷史的存在。「成了」是上帝在不接待祂和偏離祂的人中的作為。¹²³ 田立克為了避免迷信，使用「道成肉身」這詞的時候頗為謹慎。他的思想與迦克墩信經¹²⁴有很大差別，他以為道成肉身是「藉著一個在本質狀況中的人，於存在割離的各種情況下顯現在一個個人的生命中的概念」。¹²⁵ 換句話說，這絕非上帝成了人，而是道地的一個人彰顯了上帝的能力。這是田氏新存有的基礎。田氏認為耶穌是一個道地的人，被上帝揀選，因此我們必須承認祂就是彌賽亞、基督。祂在世界各種條件轄制下，不被世界征服，顯現上帝的力量，帶來了人與上帝的新關係。我們也

可透過祂得到這種新關係，就是我們的新存有。難怪田氏越來越懷疑道成肉身教義的可靠性，並相信上帝決不可能成為一個存有（人）。¹²⁶田立克筆下的耶穌，其實是早期教會的嗣子論的翻版。

稱為基督的耶穌，祂的存有與新存有同體。當耶穌宣稱自己是彌賽亞，又接受十字架的死亡，表面看來，存在的割離征服了祂，實際上存有的割離並不能使耶穌與上帝分離，復活正好說明祂征服了割離。復活並非肉身復活，這是褻瀆上帝的，¹²⁷也不是精神性的靈魂復活，而是復活在人的主觀經驗中。對於相信耶穌的人來說，復活是他們心靈中的事情，因此復活決不是代表過去而是現在。當人把舊存有揚棄，悔改歸主把舊我釘死在十字架，進入積極的永恆盼望，他心中自會產生復活的意念。田氏說：「復活就是作基督的耶穌之回復原狀，而此一復原紮根於耶穌與上帝間的親身聯合，以及這種聯合對使徒們的思維之衝擊」。¹²⁸田氏稱此為「復原說」（restitution theory）。例如：在登山變像中，基督恢復原狀。重要的不是耶穌的肉身復活而是門徒在耶穌的生活、言行、工作和受苦中深深體驗到新存有的威力，使初期教會門徒產生宣揚福音的力量。總之，當門徒積極參與上帝的救贖，就能表現新存有的力量，使基督回復原來的尊貴，基督便在世人眼前活著，這就是復活的道理。所以十字架和復活可以用象徵來說明：前者是存在的惡的終結，後者是本質的善的恢復。

上帝能夠拯救人是因為人是個體化的存有，只有人能無限地參與世界，超越自我，存有的潛在力量能藉著人性表現出來。新存有在「稱為基督的耶穌」的人性人中具體實現，所以新存有亦只能在具有人格的生命中表現出來。拯救的意義按田氏說，「是使已割離者再與上帝聯合，對分裂者賦予一個中心，克服上帝與人、人與世界和人與自身的割離」。¹²⁹拯救是對舊存有的矯正及對新存有的轉移。

拯救是普遍的，凡有啟示之處就有救恩，要得拯救不一定要與耶穌相遇，凡參與了「新存有」的醫治能力就有拯救，這是一種普世醫治，凡對永恆及自然啟示表示關懷的就參與了拯救。基督之所以獨

特，因為祂是一切醫治和拯救過程的最後準則。

基督又稱為中保，因為祂的使命是使人與上帝和好。在人面前祂代表上帝，反之在上帝面前祂代表人。我們在祂裏面體驗到上帝與人復和的旨意。中保其實是上帝的作為，並非上帝與人之外的第三者，中保與上帝本質相同，啟示了上帝本身。¹³⁰救贖是上帝的作為，也是人的反應，如果沒有反應，救贖就沒有功效。

救贖的結果就是與上帝聯合，這聯合在基督的新存有中表現出來。當聯合成為事實，人就感覺到與上帝在一起，因為上帝是人類存有的根源。人不單與上帝的存有復合，更與自己本質的善復合，人不再自我高舉，反而追求及實踐永恆的愛。田氏稱這境況為「成聖」，從此人的眼光離開了割離及自我毀滅的狀態，轉而瞻望上帝使人得以稱義的作為。¹³¹ 成聖的觀念可以擴展到社羣，世界是上帝使其成聖的對象，新存有從個人開始擴及社會，展現一種無從想像的力量，上帝國藉新存有的力量擴展開去。

四．貢獻及評價

田立克的神學一脈繼承了康德和士萊馬赫的傳統。康德批判理性的能力，否認神學有認知的對象。然而，康德在理性之外發現人有另一種能力，就是感情。理性的對象是知識，感情的對象是美學，美學並不產生知識，只會使人產生快樂。¹³²士萊馬赫接受了康德對理性的批判，所以神學並非理性的對象。他借用了康德美學的內容，用感情處理宗教問題，於是感情超越純粹理性及實踐理性。由於感情先於思維，宗教便變成超越理性，而神學屬於宗教範圍也就在理性之上。¹³³田立克可說是具同一精神，上帝是超越的，人並不能以理性經驗語言描述上帝，所以轉用象徵，象徵其實是一種隱喻。神學語言難免象徵化，象徵語言的危機在於可能陷入主觀主義。¹³⁴ 田立克的象徵語言正有此種危機。

田氏極其重視主體的活動，主體對上帝（存有）的參與才能擁有認知活動，這認知要藉象徵表達出來，而象徵又在理性之上。如果這套象徵語言脫離傳統神學的詮釋，則整套象徵語言只能在主體活動中安頓。換句話說，個人的宗教經驗便成為詮釋象徵語言的根據。因此神學不能離開個人生活的場所，亦即田氏所言神學必須具「實存性」。但田氏的神學落在實存境域，描述超越的上帝時便有困難。由於他反對神學是理性認知的對象，因此他不能接受神話，例如道成肉身、復活、創世記第一、二章的記述等。田氏並不摒棄聖經和教會的傳統，所以必須重新詮釋現有的基督教教義。詮釋的過程涉及一個重要問題：象徵語言（或隱喻語言）能否指向真實？田氏的危機是他以主體活動統攝了客觀的教義，耶穌基督成了我們生活的模範，祂的「新存有」並不具有歷史意義，也沒有與歷史的教義結合。

特雷西（David Tracy）警告說：「基督教神學應該經常以相信那一切形式的形式（form-of-forms）、那位「神—人」的形式耶穌基督，來理解基督教神學對上帝與人的認識，耶穌基督就是那形式，藉此形構所有基督教的上帝的理解。」¹³⁵ 特雷西指出神學內容與傳統是不能分割的，縱然一切詮釋不能離開主體，但基督教傳統的經驗能夠幫助當今的信仰。恢復傳統不是要返回公元30年，乃是說藉著傳統，使我們今日的經驗與過往的歷史交織起來。¹³⁶

象徵意味把一組語言從一個文本轉移到另一個文本，如果否定了原來的文本，新文本便虛浮不確。康德等哲學家不相信象徵語言的功效，所以只容許用狹隘的語言來描述實體，結果否定了神學的原來文本。近代學者越來越相信象徵語言的能力，甚至在科學上有很多不能直接描述的現象，要用象徵（隱喻）。¹³⁷ 既然象徵可以表達實體，超過經驗的語言，¹³⁸ 我們就不必迴避象徵所指示的實體，以避免象徵語言陷入主觀主義的危機。

田立克的象徵語言是豐富的，值得我們更深入研究，而他提出的實存性亦很有意義，因為神學思想不能離開人類的生活場所，耶穌基督不單在過去發揮意義，也在現今。如果神學只有實存性，則神學便

與神學的實體割離，象徵語言的效用亦因而被割斷。象徵語言的力量在於它能展示真實（本體），要保留這力量，必須肯定聖經上所記述、歷史上所發生的。這樣，神學的實體與今日的實存經驗才能交織在一起。

五．參考書目

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Book, 1972).

T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*. (London: SCM Press, 1970).

I. Kant, *The Critique of Judgment*. Trans. J. C. Meredith (London: Oxford University Press, 1980, reprint).

S. P. Lamprecht, *Our Philosophical Traditions* (N.Y.: Appleton-Century Crofts, 1955).

R. McKeon, ed. *The Basic Work of Aristotle* (N.Y.: Random House, 1941).

K. B. Osborne, *New Being* (N.Y.: Hague, 1969).

J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London: Penguin Book, 1972, reprint).

W. and M. Pauck, *Paul Tillich: His Life & Thought* (London: Collins, 1977, reprint).

F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1830/1928), 13, Postscript, 轉引自C. Gunton, *The Actuality of Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。

A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich* (London: Oxford University Press, 1978).

P. Tillich, "A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation," in *The*

Church Quarterly Review 147, 1949.

_, “Existential Analyses and Religious Symbols,” in *Philosophy of Religion*. Ed. J. Hick (N.J.: Prentice-Hall, 1970).

_, “The Meaning and Justification of Religious Symbols,” in *Religious Experience and Truth, A Symposium*. Ed. S. Hook (London: Oliver and Boyd, 1962).

_, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

_, *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Application* (London: Oxford University Press, 1954).

_, *My Search for Absolutes* (N.Y.: Touchstone Book, 1967).

_, *Protestant Era* (London: Nisbet, 1955).

_, *Systematic Theology*. Vol. 1-3 (Chicago: CUP, 1951, 1957, 1963).

_, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy: Its Presuppositions and Principles*. Trans. Victor Nuovo (Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press, 1974).

_, *The Courage To Be* (London: Collins, 1962).

_, *Ultimate Concern*. Ed. D. M. Brown (London: SCM Press, 1965).

D. Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (N.Y.: Orbis Book, 1994).

《路德神學彙編》（香港：道聲，1961）。

尼科斯，《歷代基督教信條》，湯清譯（香港：基督教文藝，1970）。

布特曼，《耶穌基督與神話》，蔡美珠譯（台灣：水牛，1975）。

田立克，《生之勇氣》，蔡伸章譯（台南：東南亞神學院協

會，1971)。

—，《系統神學》，卷一至三，龔書森等譯（台南：東南亞神學院協會，1971、1980、1988）。

—，《信仰的能力》，羅鶴年譯（台南：東南亞神學院協會，1964）。

亞奎那斯〔即亞奎那〕，《亞奎那斯的神學》，第四部，謝扶雅譯，收《基督教歷代名著集成》（香港：輔僑，1965）。

陳佐人，〈西方神學與後現代性的多元面譜〉，《漢語神學學刊》（1995: 2）。

路德，〈教會被擄巴比倫〉，收《路德選集·上》（香港：道聲，1968）。

史蒂芬·霍金，《時間簡史續篇》，胡小明譯（長沙：湖南科技出版社，1994）。

¹ W. and M. Pauck, *Paul Tillich: His Life & Thought* (London: Collins, 1977), 80.

² 同上，頁85-86、102。

³ 同上，頁261。

⁴ P. Tillich, *The Courage To Be* (London: Collins, 1962)；中譯：田立克，《生之勇氣》，蔡仲章譯（台南：台南神學院，東南亞神學院協會，1971）。

⁵ 同上，頁164；中譯，頁137。

⁶ 田立克，《信仰的能力》，羅鶴年譯（台南：東南亞神學院協會，1964）。

⁷ 同上，頁6。

⁸ 同上，頁12。

⁹ 同上，頁41。

¹⁰ 同上，頁79。

¹¹ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1-3 (Chicago: CUP, 1951, 1957, 1963)；中譯：

田立克，《系統神學》，卷一至三，龔書森等譯（台南：東南亞神學院協會，1971、1980、1988）。

[12](#) 同上，Vol. 1，頁6、60；中譯，卷一，頁8、84。

[13](#) 同上，頁12；中譯，頁15。

[14](#) 同上，頁61；中譯，頁85。

[15](#) 同上，頁83；中譯，頁112。

[16](#) 同上，頁108-18。

[17](#) 除了主客關係外，人也在自我的世界、多元性、個人性及參與性、動力及形式、自由與命運等多方面體驗到存在的結構。同上，頁63-185；中譯，頁224-48。

[18](#) 同上，頁186-87；中譯，頁250。

[19](#) 同上，頁190；中譯，頁254。

[20](#) 同上，頁202；中譯，頁272。

[21](#) 同上，頁204；中譯，頁275。

[22](#) 同上，頁215；中譯，頁290-91。

[23](#) 同上，頁235；中譯，頁318。

[24](#) 同上，頁236-37；中譯，頁319-20。

[25](#) 同上，頁239；中譯，頁323。

[26](#) 同上，頁249；中譯，頁337。

[27](#) 同上，頁250-51；中譯，頁338-39。

[28](#) 同上，頁279；中譯，379。

[29](#) 同上，頁280-81；中譯，380-81。

[30](#) 同上，Vol. 2，頁44-45；中譯，卷二，鄭華志譯，頁53-54。

[31](#) 非存有包括虛無 (*ouk on*) 及可能成為存有 (*me on*)。同上，頁20；中譯，頁20。

[32](#) 同上，頁35-36；中譯，頁41-42。

[33](#) 同上，頁79；中譯，頁98。

[34](#) 同上，頁144；中譯，頁185。

- [35](#) 同上，頁150-53；中譯，頁192-95。
- [36](#) 同上，頁173；中譯，頁221。
- [37](#) 同上，Vol. 3，頁19-21；中譯，卷三，盧恩盛譯（台南：東南亞神學院協會，1988），頁21-23。
- [38](#) 同上，頁46；中譯，頁59。
- [39](#) 同上，頁50；中譯，頁65。
- [40](#) 同上，頁90-91；中譯，頁119-20。
- [41](#) 同上，頁107；中譯，頁139。
- [42](#) 同上，頁172-82；中譯，頁223-76。
- [43](#) 同上，頁369；中譯，頁469。
- [44](#) 同上，頁302；中譯，頁384-85。
- [45](#) 同上，頁303；中譯，頁385。
- [46](#) 同上，頁308；中譯，頁392。
- [47](#) 這裏的變易，田立克用Substance，Substance是與不斷變化的偶發事項相關下的認同（underlying identity），而這認同是指突變的因素（changing accidents）。同上，頁321；中譯，頁409。
- [48](#) 同上，頁327；中譯，頁416。
- [49](#) 同上，頁339；中譯，頁432。
- [50](#) 同上，頁354；中譯，頁451。
- [51](#) 同上，頁362；中譯，頁460。
- [52](#) 同上，頁363；中譯，頁461。
- [53](#) 同上，頁364；中譯，頁463。
- [54](#) 同上，頁377；中譯，頁479。
- [55](#) 同上，頁378；中譯，頁480-81。
- [56](#) 我們記得田立克認為原初創造的好是本質，而墮落後的疏離是存在，救贖在最後的日子使所有存在轉化回本質。
- [57](#) 同上，頁407-08；中譯，頁517-19。
- [58](#) 田氏在布萊斯勞大學的哲學博士論文以謝林為撰寫對象，題目是：*The*

Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy , 由H. F. Verlay於1910年出版。

59 田立克，《系統神學．一》。

60 P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, (Chicago: University of Chicago Press, 1965), 5.

61 本體論 (ontology) 由希臘文 “On to” (Being) 及 “logos” (the word) 而來，即存有的道理，亞里士多德稱它為首先的哲學，有些則稱之為形上學。

62 田立克，《系統神學．一》，頁32。

63 同上，頁13。原文是：each of these concept is based on an immediate experience of something ultimate in value and being of which one can become intuitively aware.”

64 田立克，《信仰的能力》，頁32。

65 同上，頁33。

66 艾亞以經驗主義批判一切形上學和倫理學，視之為情緒的語言，見 *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Book, 1972)，特別看第六章 “Critique of Ethics and Theology”，他指出倫理學和神學都是主觀而無意義的。

67 語言檢證 (verification) ，乃1895年在維也納以維根斯坦 (L. Wittgenstein) 為首的邏輯實證論 (Logical Positivism) 所提示。最著名的是維氏的 “Tractatus”，其中五點簡單來說，是有意義的命題述句，必須由一連串的科學方法 (主要是邏輯方法) 去判斷其真確性，否則只是重言 (tautology) 或虛言 (meaningless) 。參Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, 16。

68 路德的聖禮觀，參《路德神學類編》(香港：道聲，1961)，頁200；〈教會被擄巴比倫〉，收《路德選集．上》(香港：道聲，1968)。

69 P. Tillich, “Existential Analyses and Religious Symbols,” in *Philosophy of Religion*, ed. J. Hick (New Jersey: Prentice-Hall, 1970), 331.

70 P. Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols,” in *Religious Experience and Truth, A Symposium*, ed. Sidney Hook (London: Oliver and Boyd, 1962), 10.

71 田立克，《信仰的能力》，頁36。

72 田立克在答覆學生有關終極關懷的意義時，指出如果人沒有終極關懷的個人經

驗，則象徵所指的便沒有意義，參P. Tillich, *Ultimate Concern*, ed. D. M. Brown (London: SCM, 1965), 44。

[73](#) 田立克，《信仰的能力》，頁40-41；參田立克，《系統神學．二》，頁11。

[74](#) 同上，頁36

[75](#) 布特曼，《耶穌基督與神話》，蔡美珠譯（台灣：水牛，1975），頁48。

[76](#) 田立克，《信仰的能力》，頁40。

[77](#) 田立克，《系統神學．一》，頁276。

[78](#) 同上，頁282。

[79](#) 根據Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1, 61意譯。

[80](#) 田立克，《系統神學．一》，頁91。

[81](#) K. B. Osborne, *New Being* (N.Y.: Hague, 1969), 24.

[82](#) Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, 8.

[83](#) Osborne, *New Being*, 2.

[84](#) 同上。

[85](#) “Meaning”及“Being”在德文中極接近，前者是“Sinn”，後者是“Sein”，因此形上學是“Meaning-metaphysics”，本體論補形上學之不足—“to represent the structure of all entities and their unity, as the expression of pure meaning”（Tillich, *New Being*, 4）。

[86](#) P. Tillich, *Protestant Era* (London: Nisbet, 1955), 99.

[87](#) 田立克，《系統神學．一》，頁217，英文作“*What is being itself?*”

[88](#) “*What does it mean that something is? What are the characteristics of everything that participates in being?*” P. Tillich, *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications* (London: Oxford University Press, 1954), 19.

[89](#) Tillich, *Love*, 23.

[90](#) 轉引自A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich* (London: Oxford University Press, 1978), 15。

[91](#) 田立克，《系統神學．一》，頁250。

[92](#) Tillich, *Love*, 36.

- [93](#) 田立克，《生之勇氣》，頁22。
- [94](#) “Non-Being is the negation of being within being-itself” (Tillich, *Love*, 38).
- [95](#) 焦慮與恐懼不同，田立克採用了析克果的思想，認為恐懼是有對象的，如恐懼戰爭，恐懼疾病；但焦慮是沒有對象的，如人感到自己有限而興起莫名的憂慮，這種焦慮對人的傷害較恐懼嚴重。
- [96](#) 田立克，《生之勇氣》，頁27-30。
- [97](#) 田立克，《系統神學·一》，頁253。
- [98](#) 同上，頁254。
- [99](#) Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, 54.
- [100](#) 同上，頁52。
- [101](#) 同上，頁53。
- [102](#) 見田立克，《系統神學·一》，頁254。田氏舉例說明傳統辯證法的非存有如何影響上帝論的問題。
- [103](#) R. McKeon ed., *The Basic Work of Aristotle* (N.Y.: Random House, 1941). “Metaphysics Book IX, Ch. 6, 1048b1-5; Ch. 9, 1065b1-20” in S. P. Lamprecht, *Our Philosophical Traditions* (N.Y.: Appleton-Century Crofts, 1955) 的希臘哲學部分。
- [104](#) 亞奎那對本質存在的理論，見於他的“*De Ente et Essentia*”，英譯“Concerning Being and Essence”；中譯收在《亞奎那斯的神學》第四部，謝扶雅譯，《基督教歷代名著集成》（香港：輔僑，1965）。
- [105](#) 田立克，《系統神學·一》，頁320。
- [106](#) Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, 76.
- [107](#) Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, 73.
- [108](#) 田立克，《系統神學·一》，頁79。
- [109](#) “It is impossible to speak of being without also speak of becoming,” Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1, 181.
- [110](#) 田立克，《系統神學·一》，頁346。
- [111](#) 亞奎那斯，《亞奎那斯的神學》，頁595-97。
- [112](#) 田立克，《系統神學·二》，頁27。

- [113](#) 同上，頁39。
- [114](#) 同上，頁27。
- [115](#) 同上，頁41。
- [116](#) 同上，頁38-41。
- [117](#) 同上，頁48。
- [118](#) 同上，頁52。
- [119](#) 同上，頁151。
- [120](#) 同上，頁57。
- [121](#) 同上，頁107。
- [122](#) 同上，頁108。
- [123](#) 同上，頁124。
- [124](#) 公元451年，教會代表在迦克墩舉行第四次大會，主要討論基督神人二性完整地、不相混淆地聯合在一個位格裏，這是正統基督論的基礎。按神性，基督與父同質；按人性，祂凡事與我們一樣，只是沒有犯罪。二性互相保存於一個位格。這種基督論雖不是明顯從聖經而來，但是經歷數百年的思辯才保存下來。田氏的基督論與此大異其趣，他避而不談神人二性的問題，輕輕以象徵、吊詭等手法掠過。參《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝，2000），頁21-24。
- [125](#) 田立克，《系統神學．二》，頁121。
- [126](#) P. Tillich, "A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation," *Church Quarterly Review* 147 (1949), 134.
- [127](#) 田立克，《系統神學．二》，頁199。
- [128](#) 同上，頁201。
- [129](#) 同上，頁212。
- [130](#) 同上，頁118、216。
- [131](#) 同上，頁228。
- [132](#) "Now this relation, present when an object is characterized as beautiful, is coupled with the feeling of pleasure." See I. Kant, *The Critique of Judgment*, trans. James C. Meredith (London: Oxford University Press, 1980 reprinted) Part 1, 11, 62, 221.

- [133](#) F. D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1830/1928), 13. Postscript 轉引自 Colin G. Gunton, *The Actuality of Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 11.
- [134](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, 41.
- [135](#) 陳佐人譯：〈西方神學與後現代性的多元面譜〉《漢語神學學刊》，1995年第2期，頁121。
- [136](#) D. Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (New York: Orbis Book, 1994), 49-50.
- [137](#) 在量子物理學中，很多現象是不能直接描述的，主體參與決定了描述過程，現象不再是字面意義而是隱喻的，參看約翰惠勒 (John A. Wheeler) 與他的同僚玩的一個遊戲，表明量子物理學的意義。史蒂芬霍金 (Stephen Hawking) 編，胡小明譯：《時間簡史續編》(長沙：湖南科技出版社，1994)，頁125-127。
- [138](#) T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion* (London: SCM Press, 1970), 30.



挑
戰
世
俗
洪
流
的
道

第四章 批判國族主義的道：潘霍華

一．生平

潘霍華（又譯：朋霍費爾）的傳奇與他參與行刺希特勒及在集中營被殺有關。他的名言「廉價恩典」及「及齡的世界」（world come of age）成了現代神學熱衷討論的題目。潘霍華的生平，簡單的可參考賴和慈（G. Leibholz）的〈潘霍華牧師傳〉，收在《追隨基督》（香港：道聲，1974），頁1-26。詳盡的可參考M. Bosanquet, *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer* (London: Hodder and Stoughton, 1968)；E. Bethge, R. Bethge and Christian Gremmels (eds). *Dietrich Bonhoeffer: A Life in Pictures* (London: SCM, 1968)，此書收錄了潘霍華很多珍貴的圖片，由他少年到死前，與他交往的朋友及當時的知名人物圖片都有，屬難得的生平傳記。本文主幹參考賴和慈所載，以其他兩本作補充。

潘霍華與其雙生妹妹莎比娜（Sabine）（龍鳳胎）生於1906年2月4日德國布列斯勞，全家八兄弟姊妹，潘與妹妹排行第六及第七。¹ 母親有貴族血統，為十九世紀著名教會歷史學家馮夏西（Karl von Hase）之女，家庭生活敬虔，治家嚴謹及高尚。父親（Karl Ludwig Bonhoeffer）是著名神經病學家兼醫生，後來擔任柏林大學心理學及精神科教授。他的父親並不相信佛洛伊德的心理分析。

當時著名的教會史及教義學家哈納克為他們的鄰居，神學及哲學家特洛爾奇為家中常客。

潘霍華自小喜愛大自然、音樂、藝術，天生俠義。14歲決意讀神學，17歲入杜平根大學後轉柏林大學，雖未聽過伯特講課，但頗受影響。24歲就任柏林大學系統神學講師，著作有《行動與存有》（*Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*）、《聖徒相通》（*Sanctorum Communio: A Dogmatic Investigation of the Sociology of the Church*）、《團契生活》（*Life Together*）、《追隨基督—登山寶訓的研究》（*The Cost of Discipleship*）及獄中寫的《倫理

學》、《獄中書簡》(*Letters and Papers from Prison*)，都使他躋身出色神學家之列。

潘氏16歲決志在教會事奉，父母沒有很大的意見，但弟弟克勞斯 (Klaus) 認為教會毫無作為，不值得擺上生命。潘氏聲稱正因教會軟弱無力，才需要他進行改革。另一位兄長卡爾 - 費特烈 (Karl-Friedrich) 研究科學，常常用最新的知識為難潘氏的信仰，潘霍華不一定能夠回應，但他說：縱然你居上風，仍無損我的信仰。

中學畢業後，1923年，潘霍華入讀杜平根大學，翌年轉往柏林大學，那裏的老師大多為崇尚自由主義的學者。他起先追隨信義宗的施拉特 (Adolf Schlatter) 學習神學，主要是新約研究。² 他的學習態度非常自由，不會單純追隨一家一派的思想；他也跟巴特學習，但並非一心追隨他。他對各門派的思想都有興趣，吸收不同觀點的神學，創造自己的思想。1927年，就在通過教會委員會神學考試六星期前，他提交了博士論文《聖徒相通》。這論文不是要表達他知道甚麼，而是表現了他對教會的關懷。導論說：「教會的本質只能從內部了解，而不是由漠不關心的觀點來討論。」他當年只有21歲，巴特稱為神學奇蹟，三年後出版。³

畢業後他到西班牙巴塞隆納的德語教會做助理牧師。他與一位老牧者合作，他的活力、愛心及關懷使教會活躍起來，一年後人數倍增。他每兩星期講一次道，也開始了兒童崇拜及小學六年級學生的查經班，又關顧老人家的需要。教會因他的到來，由死氣沉沉變成生氣盎然。

1929年他返回柏林，提交大學教席職位的論文，使他可以在大學任教。1930年7月，他通過了教會委員會第二次考試，有資格被按立為牧師。差不多同一時間，他提交了《行動與存有》。在論文中，他指出德國宗教學術界常常要用哲學來闡述宗教，這是白費心機。正如巴特所主張，哲學是用人的思想去尋求真理，一定無功而還。神學的前提是上帝在基督裏的啟示，它須要的是人對啟示的信心。⁴ 論文通過，他取得教席。

就任德國大學的教席前他先到紐約協和神學院學習一年。他發現美國一般神學生重視實踐科目，對真正的神學沒有很大興趣。例如當他在課室上討論路德論罪與赦免時，竟然引來哄堂大笑。學生主要是關心窮人及黑白膚色的分歧。潘氏也參加一間黑人浸信會達六個月之久。雖然他對美國

的神學沒有深刻印象，但對他們的社會關懷卻頗為欣賞。他原本是和平主義者，也是國家主義者，批判普世合一運動（Ecumenical Movement）。後來受到一位法國朋友拉西（Jean Lassère）影響，此君說：「我們相信大公教會而非國家教會，一個真正基督徒不能同時又是國家主義者」，⁵ 他就改變了先前的思想。

美國的一年（1930-31）對潘氏來說過得相當愉快，但他決定返回德國，其後在柏林大學任教。他與學生很合得來，但由於他並不靠攏自由神學，使他在大學中顯得頗為孤單。1931年暑假他探訪巴特，兩人惺惺相惜。11月15日，潘霍華在柏林（Tiergarten地區）的聖馬太（St. Matthias）教堂受按立為牧師，牧師執照上寫著「一位柏林市的助理傳道」。⁶ 這些年間，他開始了普世合一運動的工作。由於他的語言天分及早熟的神學，使他大受歡迎。他被選為「世界教會聯盟的德國及中歐的青年國際幹事」（International Youth Secretary for Germany and Central Europe for the World Alliance of Churches），由於他的國際地位，很快便能把希特勒迫害教會的消息傳到世界各地。

教學上他開始了一個專題研習，題目是「哲學理念與更正教神學」（The Idea of Philosophy and Protestant Theology），他同時成為柏林科技學院（Technical College in Berlin）的校牧，教導認信班，帶領青年人。教學雖然繁重，但並沒有減少他與普世教會的接觸。在瑞士日內瓦一次國際青年退修會，他發表〈教會死亡〉（The Church is Dead）一文，引來很大迴響，之後直至1932年年底，他開始一連串講演，後來輯印成《創造與墮落》（*Creation and Fall*）。

1932年德國大選，納粹黨掌權，潘氏所在的聯合福音教會（German Evangelical Church）反對納粹黨。希特勒當政前，潘即意識到國家主義單靠人力創造歷史，擺脫上帝，結果是敵基督的。1933年，希特勒上台，他即放棄學術生涯。同年2月，他公開抨擊那種以「元首」為偶像及高於上帝的政治制度，發表了一系列以基督論為核心的演講，但沒有完成也沒有出版。後來學生把筆記整理，出版了《基督論》（*Christ the Center*或*Christology*）。

1934至35年夏天他申請了無薪假期往倫敦跑，在兩間德語教會服事。

他的行動受到巴特激烈批評，以為他在這緊要時刻離開同胞。事實上，潘霍華的目的是向英國朋友解釋德國教會的處境，指出德國教會再不能藉各自宣讀古老信條而堅持純正信仰。

1930年代初，德國內憂外患，國民期望有強勢領導擺脫困境。不少人對希特勒的當權充滿期望。希氏早年揚言要團結德國的教會，建立「正面的基督教」，得到不少基督徒支持。當時「德國福音教會」洋溢一片擁護納粹政權的呼聲。1932年，一羣親納粹黨的基督徒得到希特勒首肯，正式成立「德國基督教」（German Christians），成為日後希特勒操控全國基督教團體的政治工具。

1933年4月，「德國基督教」主張德國教會通過新憲法，成立「國家教會」，選出新國家主教，統一全國28個地區教會。1933年5月的地區教會會議中，德高望重的馮保度殊榮（Friedrich von Bodelschwingh）以91票對8票，擊敗「德國基督教」的候選人梅拿（Ludwig Müller），成為新任國家主教。可是，選舉會議後，大批牧師被革職、拘捕，馮保度殊榮也被迫辭職。同年7月，德國教會議會大選前夕，希特勒在廣播中公開支持「德國基督教」；整個選舉過程更在軍方嚴密監察下進行。結果，「德國基督教」以三分之二票數勝出，標誌著德國教會落入政權手中。

「德國基督教」成為希特勒國家社會主義的傀儡，大力鼓吹建立「亞利安基督教」（Aryan Christians）。他們主張德意志是上帝新揀選的民族，希特勒是德國的彌賽亞，也是上帝拯救德國的啟示。

1934年5月，反對納粹的牧師，包括信義宗、改革宗及聯合教會的代表，從德國北部及中部雲集巴冕區會（Synod of Barmen），堅持1933年德意志政府承認的「德國更正教聯盟憲章」（the Constitution of the original Federation of the Protestant Churches in Germany）是唯一合法教會，勇敢地宣告他們才是代表真正的自宗教改革以來的更正教會，巴特起草了「信仰宣言」，包括六大點，頭兩點是：

「耶穌基督，由聖經向我們證明，是唯一我們要聆聽的上帝的道，也是我們唯一要相信及服從的；

基督教會的使命是立在耶穌基督的根基上，是自由的，為服事祂的道及工作，透過宣講聖道，施行聖禮，並向萬民宣告上帝白白恩典的信

息。」⁷

這就是著名的「巴門宣言」，「德國認信教會」(Confessing Church of Germany)正式誕生。

1934年6月30日，德國發生暴亂，稱為「羅姆暴動」(Röhm revolt)，納粹黨血腥鎮壓反對者，槍殺了207人，翌日潘霍華在倫敦《泰晤士報》看到，十分激動。星期日他在教會講道，引用路加福音十三章1至5節，西羅亞樓倒塌的經文，指出耶穌要以色列人悔改，否則一同滅亡，他說：「現在是危險的時刻……我們不再是旁觀者，不再是事件的評判者。這事件與我們有切身關係；我們正受著衝擊，上帝藉這事件向我們說話。」⁸

1934年8月，世界教會聯盟(The World Alliance of Churches)在丹麥芬奴(Fanö)舉行普世基督教運動會議，認信教會在德國沒有合法地位，得不到聯盟認可，不能派代表參加，德國只有官方的國家教會參加。潘霍華有幸代表英國的德語教會參加。

「巴門宣言」在倫敦流傳，令英國人對納粹不滿，倫敦教區在11月5日拒絕承認德國國家教會。

1935年潘氏返德，有人請他帶領一間地下神學院訓練牧者，對抗國家教會。神學院位於芬根瓦(Finkenwalde，今在波蘭)，潘氏開始了新的訓練模式，不像過去只重學術。訓練要取得兩者平衡：工作與敬拜、學術與實踐、紀律與自由。神學院的課程有潘氏的教學、閱讀、教牧工作，包括探訪、敬拜時間及告解時間。課外活動則有輕鬆的自由活動、唱歌、洗碗碟、清潔房子及園藝工作等。這些生活寫在《團契生活》(1939)裏面。

潘氏仍保留柏林大學的教席直到1936年8月5日，最終因反對希特勒而被撤職。地下神學院一位17歲學生馮維特美亞(Maria von Wedemeyer)比他年輕13年，大家戀愛了幾年，於1943年訂婚，可惜訂婚不久潘氏就入獄。此後她每月最少探他一次，交換信件，潘氏非常珍惜與她見面的時間。

1937年1月1日，潘霍華最後一次在倫敦參加普世教會運動的會議，可惜當時此運動並未看清楚德國基督教的問題，未有強烈回應。9月芬根瓦

地下神學院被警方關閉，27個學生被捕。潘霍華巡迴講學，勉力支撐地下神學院，到1940年才完全停止。

此時期潘氏經常談「可見及不可見的教會」，他關心基督徒的內在生命，即聖徒團契（communion）及信仰的宣認（confession of the church）。反映在他的通俗作品—1937年出版的《追隨基督—登山寶訓的研究》。潘霍華批評教會只懂派發廉價恩典，沒要求人悔改。

潘氏處境越來越困難，他被徵召入伍，對他來說十分難接受。由於友人如紐約協和神學院教授尼布爾及雷曼（Paul Lehmann）力勸，他接受了美國神學院的教席，於1939年6月2日抵達紐約。然而，美國對他來說太「安全」，他感到不能拋棄同胞，盼望重返德國。結果在7月25日離開紐約返回德國。他在日記這樣寫道：「我不知為何在這裏，當我禱告的時候，德國的弟兄一直充滿我的思緒……如果情況如此不穩定，我要離開這裏……」他給尼布爾的信說：「假如這時刻我不分擔同胞的苦難，我將無權參與戰後德國基督徒的重建……」⁹ 當他決定離開美國，踏上回國的輪船時，他內心的衝突一掃而空。雖然潘霍華後來被捕入獄，但他毫不後悔。

回國後為逃避兵役，潘氏得友人幫助，加入了德國軍事情報局，任郵遞員。他還可以服事認信教會及出訪日內瓦教會合一運動的辦事處。當中有些成員是反希特勒的，甚至有人要行刺他。潘霍華非常贊同這做法。他說：「我們不是要救在路上被瘋子開車撞傷的人，我們的責任是制止瘋子開車。」

策劃暗殺希特勒的事情開始進行，然而，潘氏被捕卻與他幫助猶太人有關。那是1943年4月5日在他父親家中，他與妹妹克羅絲黛（Christine）先後被捕。在獄中潘氏不屈不撓的勇氣、良善及無私，常常感動與他接觸的人，甚至贏得衛兵的尊敬。

1943至44年間潘氏寫了不少書信，後來編成《獄中書簡》。1944年7月，刺殺希特勒的祕密文件被密探發現，潘氏知道後決心逃獄。可是正要行動時兄弟克勞斯也被捕。逃獄計劃被迫取消，因為這會連累家人。1944年10月5日，他被解送到柏林阿爾伯皇子街（Prinz-Albrecht-Strasse）祕密警察的總監獄，從此與外間消息隔絕。潘氏受到嚴

刑迫供，在施刑者面前巍然站立，拒絕撤回他的主張。他公然反抗祕密警察，坦白承認作為一個基督徒，就是國家社會主義與極權統治者的死敵。希特勒並不想立刻處死他，因為要從他口中獲取情報。1945年2月7日，柏林的祕密警察監獄遭炸毀，20個要犯分兩部囚車，包括潘氏，被轉送到貝獻瓦勒特（Buchenwald）。各人知道將要發生甚麼事，但潘氏一直保持安靜。

在獄中，希望與恐懼一直在心中交織，空襲的警報經常發生，死亡的陰影越來越狂妄，當他體驗到上帝不單與受苦的他同在，更與他和人民一起受苦，他就輕看所受的痛苦。[10](#)

1945年4月9日，就在盟軍解放的前幾天，在佛羅山堡（Flossenburg）集中營，一位時代先知被處決了。

二．著作簡介

1. 引言

當基督呼召一個人，他是召他來為祂死。[11](#)

廉價的恩典……只宣講罪得赦免……無需為罪憂傷，也不必希望真正脫離罪惡。

廉價恩典是指不用罪人稱義而罪得了直（寬恕）……唯獨恩典成就了一切的事，所以一切的事仍可以像從前一樣，絲毫不用改變。[12](#)

當蘇恩佩把潘霍華的《追隨基督》及他的生平思想介紹給華人教會，已是40年前的事。然而，潘霍華的一生事跡今天仍影響著每一個願意向上帝委身的人。2006年筆者路過巴門，剛好是他冥壽100週年紀念，當地掛滿了他的照片。他仍然被人懷念。

研究潘霍華的入門書，可看D. M. Roark, *Dietrich Bonhoeffer* (Waco, Texas: Word Books, 1983)；S. Plant, *Bonhoeffer* (London & N.Y.: Continuum,

2004)；溫德 (Renate Wind)，《力阻狂輪：潘霍華生命史》，陳惠雅譯 (台北：雅歌，2004)；深入的可看E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Trans. M. Rumscheidt (Philadelphia: Fortress, 1985)；最新的中文研究可看鄧紹光，《界限與倫理：潘霍華的倫理神學》(香港：浸信會神學院，2006)。

潘霍華的思想可分前期「學院式」及後期「實踐式」。前期的思想承繼了德國十九世紀的神哲學思想，主要回應德國的觀念論，回應康德和黑格爾的絕對主體，提出以社羣性重建神學。前期的思想有《聖徒相通》，重視與他人共在，及《行動與存有》，強調與神聖者共在。《創造與墮落》則討論基督創始成終的工作。後期的著作較為通俗，例如：《追隨基督》、《基督論》，另有《倫理學》、《獄中書簡》、《團契生活》，都是挑戰信徒回應基督的呼召。我們先簡單介紹他的兩篇論文：《聖徒相通》及《行動及存有》。然後介紹他較多人認識的《追隨基督》等。

2. 《聖徒相通》

《聖徒相通》不是通俗的作品，而是一本較難讀的書。本書以社羣學及神學互相關聯來研究。社羣學是經驗社羣的結構科學 (the science of the structures of empirical communities)，如果社羣是可經驗的，便可以很客觀地觀察。潘氏反覆說：「基督以教會 / 羣體的方式存在」 (Christ existing as church-community)。¹³《聖徒相通》的要旨不是傳統的教會論，而是注意到教會所處身的社羣。沒有社羣學就沒有教會論。而社羣學不能離開神學，社羣學與神學結合的社羣神學最終落實在聖徒相通，亦即信仰羣體及教會生活。如果要用社羣神學的立場去研究教會論，就必須從羣體的內部著手，才能正確地認識教會。¹⁴

宗教羣體是由人組成，我們必須對基督教人觀作出定義，有了正確的人觀，教會才能正確地為我們認識。

潘氏認為西方「人」觀主要是以自我為中心，與基督教以上帝 - 他者為中心的神學有根本差異。他批判歷史上四種人觀：

a. 亞里士多德派：人之所以為人因為人有理性，而且萬物服膺理性。

- b. 斯多亞派 (Stoic) : 人之所以為人是因為他順服自然律令，自然律令是宇宙規律也是人的理性。
- c. 伊壁鳩魯派 (Epicurean) : 生命的意義是追求穩定而長久的快樂。
- d. 德國觀念論 (Idealist) : 出自康德哲學，人的理性是創造自然律令的根源。¹⁵

潘霍華以為a及d強調理性的羣體性，個人必須服膺羣體的理性以保存自我。而b及c則重視個體的完滿自足，不假外求。社羣建基於個體的共同利益，以契約形式建立起來。潘氏的目的不是討論不同哲學的人觀，他主要指出歷史上的人觀都是以自我為中心，而基督教的人觀卻是以基督為中心。

在書中，作為理論基礎，潘霍華提出基督教社羣的四個要點：

- a. 基督教的人觀並非靜態的：人是不斷在與人交往中改變，人與人之間互相激盪，互相影響，這種流變是一種道德上的磨合。一個人真正的存在只有當他滿有熱情地參與道德的掙扎時才表達出來。¹⁶ 觀念論者¹⁷的精神是為己 (Being-for-itself) ¹⁸ 而活，這是很不基督徒的 (unchristian) 。¹⁹ 很明顯這點受祈克果影響，祈克果指出一個人面對嚴峻的道德問題而作出抉擇，他的真實的我就顯現出來。潘霍華認為人是在道德掙扎中成長。
- b. 人與上帝有無限的鴻溝，當人越認識上帝的超越，便越明白自己的景況。人不能操控上帝，因此亦不能操控他人。被人操控的上帝只是一個客體，人在上帝面前只有絕望。然而，當上帝 (或聖靈) 主動臨到人，與人相交，上帝成為人生命交往的您 (Thou) 。²⁰ 每個人在上帝面前，放下自我，找到自己的位置，尊重其他人在上帝面前的地位，從而建立人與人的正常社羣關係。
- c. 然而，潘霍華的社羣建立與英國哲學家洛克 (John Locke, 1632-1704) 不同，洛克認為社羣是由人的共同利益而建立。潘氏指出，當人與人

建立社羣時，是按人的意願，不一定由共同興趣或眾人共識建立起來。人的意願是重要的，社羣中的利益衝突是無可避免的。因此人類的社羣可分三種：一、社羣（community）：每個人自願組成，目標一致，共同生活，教會的羣體與此最接近；二、社會（society）：人類理性的組合；三、羣眾（mass）：人羣由一時的議題所刺激，例如反對貪污的官員，臨時聚集，沒有束縛力。²¹

- d. 人的罪使社羣崩坍，罪使人與上帝、人與人的關係破裂，結果他者的界限²²被破壞：私有財產被掠奪，人身受攻擊等。罪是指人類普遍的罪而非原罪。一個民族之所以有罪是因為一個一個的人犯罪，因此社羣不是抽象的觀念，而是由位格組成。原則上我們都是來自亞當，亞當代表人背叛上帝，因此罪不單是個人而是羣體。以色列人犯罪是指整個民族，聖經指人類犯罪也是指整個羣體。要確立社羣的倫理學就要確立他者的優先性及他者的權利，才能建立一個本體的及倫理的人際社羣關係（The basic social relations, both ontic and ethical, between persons）。²³
- e. 書中最長又最重要的一章是論教會，我們放在下一章教會觀中討論。

3. 《行動與存有》

潘霍華的論文《行動與存有》第一部分（A）指出，康德把知識的對象分為「現象與本體」（phenomena and noumena），現象是可經驗的事物，本體是不可知的。由於經驗的事物不是常住不變，所以不可靠。後來哲學家把現象的我取消，把世界的現象也取消，「我」只剩下本體的「我」；世界也只剩下世界的「本體」，也就是上帝。因此後來黑格爾把上帝與「我」辯證地等同起來。

黑格爾的哲學主要環繞主體意識的活動，它本質上不斷超越自我。康德的階段是主體以自我為思想的對象，有自我理性的批判。黑格爾進一步，主體意識超越自我的理性，作更高層次的綜合。主體意識由單純的認知活動，一種分別主客的活動，提升至綜合的活動，一種保存著彼此的分別又同時和諧統一的活動。黑格爾把這種辯證法稱為「同一與差異的綜合」（identity of identity difference）。²⁴

潘霍華指出，如果「我」成了知識的唯一來源，知識便受到極大的限制。「我」，這個人的本體，便無法知道在「我」以外的東西。一切啟示不能外在於我，啟示只能是一種人類學或心理學，神學沒有客觀的知識可言，上帝成為了「人類意識的囚中物」。²⁵

潘霍華認為真正的本體知識是把事物的真實性從人的意識釋放出來，這正是胡塞爾（Edmund G. A. Husserl）的現象學所強調的，海德格對人的了解也是這樣。海德格的人是從人的實存境況來了解，而非由人抽象的定義概念來理解。可是海德格的人只限於實存世界，並沒有考慮人的創造及與創造者的關係，所以沒有神學的向度。

至於啟示，潘霍華在第二部分（B）把它看為上帝的行動：²⁶

- a. 上帝是自由的；
- b. 人是受造的；
- c. 上帝不為人所擁有，是祂把自己向人開放，使人認識祂；
- d. 只有藉著上帝啟示的恩典，人才能認識祂。

如果啟示不是實在，我們的信心也不實在，這樣，我們的信仰生活及對上帝的委身便毫無意義。因此，啟示必須是知識的對象，它是上帝的行動（act），也是人所能掌握的實在（being）。潘霍華指出真正的本體知識，亦即是他所說的神學，必須肯定兩方面：一是有關人的存在，一是它必須為人所繼續了解，即他所說的“being in……”，²⁷ 作為行動的啟示與作為存有的啟示是不可分的。而教會正正是「行動」與「存有」的結合。

要真正了解人的存在只能在教會裏面，因為只有教會能在人以外提供答案。只有在教會內才會真正遇到啟示—啟示不是過去的事件，而是在教會內一直存活著的。教會就是那位永活的主，並且活在羣體之中，「基督就是基督徒羣體的整合人格（corporate person）」。²⁸ 一個在基督徒羣體的人也是與基督相交的人，上帝透過基督向人啟示並且改變人，如果人在教會沒有悔改，依然故我，他的信仰生活就毫無意義。

在教會裏，人的自我主義會被克服，因為人的信心對象是客觀實在，

上帝不是由人的主體營造出來，信仰也不是個人的主觀感受。雖然信仰有時是抽象的行動，但信仰是歷代信徒一直傳承下來，在歷代不斷被驗證和肯定，成為一個最客觀的事實。而教會保存了這種源遠流長的信仰，使這信仰在今日仍是活潑有生命力的存有。

三．思想

1. 教會觀

我們承接《聖徒相通》，探討潘氏的教會觀。他的名言「基督作為一個羣體存在」要義是：人在教會以外，不能認識基督。這種存有論是永恆的結構，不能二分。²⁹ 所以教會是彰顯又是實踐基督使命的具體存在。保羅說：「基督是教會的頭，教會是基督的身體，毫無沾污」，這並非自鳴清高，而是把教會的絕對意義陳述出來。教會是一次過藉著聖靈的工作，在時空中出現，使人藉信加入，接受上帝的管治，在教會裏與基督結連為一，潘氏說：「上帝早已在耶穌基督裏把我們這些人連結成為一個身體。」³⁰ 從這角度看，有形的教會例如天主教並不同這個新羣體。

很多人對教會有兩種錯誤看法，第一種是歷史的，就是把教會與其他宗教團體混淆；第二種是宗教性的，就是把教會與上帝的國混淆。³¹ 甚麼是教會？論到「教會的本質」，潘霍華說：「只能透過啟示的觀念才能掌握她的真義。」³² 因此，返回新約聖經我們才能明白甚麼是教會。潘氏認為以下幾段經文很重要：

「不分猶太人、希利尼人，自主的、為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裏都成為一了。」（加三28）教會成為一個人，就是在基督裏面。

「惟有基督是包括一切，又住在各人之內。」（西三11）

基督是教會裏面包括一切。

「教會是他的身體，是那充滿萬有者所充滿的。」（弗一23）基督與教會等同。

新約指出了一個很重要的真理：在基督裏面以及在教會裏面。基督只能在教會裏面出現，基督就是教會；教會就是基督。³³ 只有這樣，我們才能明白保羅說：「你們是基督的身體。」（林前三16；林後六16；弗五30）身體帶出團契的觀念，肢體彼此相屬，它連於頭，只能歸在基督的帶領之下，維繫這團契的就是愛。潘霍華總結：教會只能在基督裏並且藉著祂成長。教會離開了基督，就算有國家支持，也不再是教會。

教會雖然朝向末世，卻在世界存在，基督作為道的本體在教會裏面，藉聖靈向世人宣講，使人歸向基督。³⁴ 基督與世上多元文化建立了關係，因此基督不是封閉在教會內，道是活潑的、外展的。

在世界裏面，人與人往往有矛盾和不同的意見，但上帝的旨意要我們合一（加三28）。社會學的法則是維持不同意見，使之成為社會的動力。然而，在教會團契（church-community）中，越有分歧越顯出合一。我們不會說一個神學、一個禮儀，或說所有事物只能有一個意見。相反，我們說一主、一信、一洗、一上帝、一個身體。團契的「一」是一個「集合的位格」（collective person），統攝了不同的個體（persons）。這團契不屬於任何個別的人，「教會團契的靈裏合一（unity of spirit），是指到靈性永恆地認同、超越人格（transpersonal）及內在於人性中，它毀滅了具體 / 特殊（concrete）的人，也阻止了任何具體 / 特殊的社羣 / 團契觀念，代之而來的是內在的靈裏合一。」³⁵ 這樣可以避免簡單地把社羣等同合一。因此，教會的合一不是消滅各人的意見，而是把不同的意見建立在同一的聖靈內。教會是一個團契，雖然裏面有不同意見、不同利益，但本質是合一的。

一個羣體或團契本身可以是目的，也可以是為求達到目的的手段。教會作為一個團契，本身是生命交流的團契，以愛維繫，因此，生命交流就是教會本身的目的。相反，作為一個社會，是一羣人為求某個目的而聚集在一起。

除了上述教會的本質外，教會也有罪人在裏面，如路德所言：罪人的團契（*peccatorum communio* [community of sin]）。因此聖徒團契也不斷出現失敗，需要不斷更生。個別的人雖然犯罪，但教會團契的集合位格仍是聖潔！³⁶ 上帝呼召一羣罪人回來，藉著基督的代贖，成為新羣體，在

裏面有教制（order），藉宣講真道和施行聖禮表達教會的存在。為實踐上帝旨意，有服事鄰舍、宣教、彼此關顧等，這是教會的建制（institution）。她的存在基本結構是為他人（being-for-each-other），³⁷因此教會必須進入世界和人羣。上帝的啟示不單透過宣講和聖禮彰顯，教會本身就是啟示的形式，基督透過羣體而存在，所以教會高於世上的政權。

人要悔改才能加入聖徒團契，然後脫離亞當的舊羣體，新團契在聖靈管治下，稱為上帝的國，因為每個人都在上帝管治之下。每個人在這團契裏面必須有愛主的行動，包括兩方面：一、自我放棄，服事他人，放下個人的慾樂；二、彼此代求，彼此寬恕。兩者都是為他人而活。

如上文所說，教會的合一不是「一種神學、一種禮儀」，也不是所有人只有一個意見，只有一種生活方式。相反，合一是「一主、一信、一洗、一上帝」，合一是指靈裏的合一而不是共簽一張合約。共簽合約是一體（oneness），是所有人都要順從，不得有異議。潘霍華提出教會在聖靈聯繫之下是聯合（unity），可以有差異，聯合是看不見的，我們必須相信，才能聯合在一起。「教會雖然在地上，她卻是上帝所管治，為新的約所組織並實現出來。」³⁸很明顯，他反對路德宗國家教會觀念。潘霍華也明白，從下而來的聯合，即從人而來的聯合，歷史上證明很不容易，教會往往因紛爭而分裂。從上而來的聯合是必然的，由於不在經驗世界，只能憑信心相信。

潘霍華認為上帝最終的心意是使教會在天上成聖，並在歷史中透過成聖制度的設立，藉著基督產生「團契生活」。團契生活的可能性就是「上帝早已在耶穌基督裏將我們這些人連結成為一個身體」，³⁹是「人」團結一起地生活，而且有基督成為中心。上帝揀選一小撮人，把他們與世俗眾人分離成為一個獨特的羣體。由於上帝是聖潔的，祂與罪惡的世界完全分離，他們是「在基督裏成聖；是在創立世界以前被揀選出來、被分別出來的」。⁴⁰所以祂的原意是在世界設立「聖所」，神聖從此便在時空中佔有一席之地。上帝起初透過祭司藉獻祭使子民與聖所建立關係，這段關係代表上帝把以色列民從世上分別出來成為自己的產業。在王國時代，由聖所到建立「聖殿」，所有立法都是以保持百姓的聖潔為依歸，使上帝

能繼續與他們同在。但隨著南北國的衰亡和聖殿被毀，到了新約期間，猶太人與上帝的關係某程度上是建立在分散各地的「會堂」。到耶穌基督升天至聖靈降臨後，一度以會堂為中心的敬拜，現在轉到只要有幾個人奉主的名而成的「基督中心羣體」。因此潘霍華說：「聖所就是聖殿，而聖殿就是基督的身體。因此上帝最後的目的，即在建立一個聖潔的團體，而且終於在基督的身體上應驗了。」⁴¹

上帝在歷史上按部就班地與人建立關係，並逐漸把聖潔的羣體（國度）建立起來。新約時期後，教會是基督裏的新創作，教會不是建築物或宗派，而是很明確地指追隨基督的羣體，是因基督而獲稱義的聖徒團體。⁴² 這個成聖的團體是繼續不斷的，面對世俗社會的挑戰，世界一是要改變教會追隨它的價值；一是把教會邊緣化，使教會在世人面前緘默。教會在這嚴峻的環境下，必須奮勇作戰。「教會始終在戰場中，……努力防止世界成為教會及教會成為世界。」「成聖的意義是指將世界趕出教會，正如使教會從世界分別出來一樣。」⁴³ 因此教會有一種「政治的」性格，是政治道德的唯一基礎。潘霍華譴責一些狂熱派和敬虔主義者說：「若當成聖純粹是個人的事情，與公共生活無關，教會和世界之間能見的界線完全沒有關係，我們就必然會把屬血氣的熱心宗教這種虔誠願望與教會的成聖弄得混淆不清。」⁴⁴

潘霍華堅持教會與世界不可混淆，本意是反對教會支持獨裁政權，沒有為猶太人伸張公義而痛心。本質上，教會必須在心思和意念上聖潔，與世界有分別；行動上，教會必須關懷社會，在世界中與基督同受苦難。若教會的「本質」和「行動」分割，教會就不再是教會，世界便活在黑暗中。⁴⁵ 基督把信徒從世界分別出來，目的是讓祂的行動和話語進入世界。

2. 基督論

a. 作為界限和中心的基督

如果基督以教會的形式存在地上，我們必須正視神學及歷史的基督論。1933年潘霍華集中討論甚麼是教會，以對抗納粹支持的國家教會，而教會論的基礎，就在基督論。

基督論不是形上學，而是基督教世界觀的基礎。潘霍華指出，起初上

帝創造這個世界，對世界的起始我們不得而知，自從人類犯罪被趕離樂園，人便失去世界開始的知識；另一方面，人對末世的知識也茫然，因為末世的日子在上帝那裏。我們只有現在，即處在中間（in the middle）。

人不再活在起初，人已經失去起初。他發現他正在中間，對末世及起初都茫然不知，只知道他是介乎起初和末世：他從起初而來，往末世而去。⁴⁶

然而，因著基督，人對整全宇宙有了認識，因為基督是舊事物的終結，也是新事物的開始，潘霍華說：「祂不是舊事物的延續，也不是舊事物的指向，祂也不是完成舊事物；祂是終也是始。」⁴⁷ 因此，「我們只能站在時間的中間，即藉著基督的事工，才能知道人類的開始」。⁴⁸ 潘霍華把邊緣與中間連繫起來，又把基督置於中間，是甚麼意思？我們要問，由創造到將來的救贖，誰是中心？如果人類是中心，即是說，人類是宇宙和時間的中心，基督被排擠出外。在伊甸園，生命樹和分別善惡樹立在園子中間，有上帝的話說：「你吃的日子必定死！」亞當還未認識生死，上帝為他設立了界限，這界限就在園子的中間，也是在亞當的中間。

人類的界限是在人類生存中間，不是邊界。我們所知人類的限制是人類生存狀況的邊界，即他們的科技、他們的可能性。中間的限制就是人類真實的限制，他們真正存在的限制。⁴⁹

表面看來很玄的一番話，其實潘氏把基督教的救贖道理用另一種方式表達。上帝為人類預備了伊甸園，上帝是整個創造的中心，由於亞當犯罪，侵奪了中心的位置，人類的罪惡成為受造物的中心。基督由邊界進入中心，為人類釘在十字架上，救贖了人類，重新站在中心的位置，這就是基督成為萬有的中心。⁵⁰ 如果從時間上看，邊界是超越的，中間是現在實有的，過去和將來都是人的邊界，而基督把邊界與中心連結起來。潘霍華未完的著作《基督論》，在美國版改為《基督中心》（*Christ the*

Centre)，如實地反映了潘霍華的意思。

基督論的中心並非傳統神學家討論不已的基督神人二性如何可能，它乃是討論耶穌是誰？潘霍華指出，耶穌在肉身的時候，藉著門徒向我們說話，迫使我们正視祂的身分：祂是誰？基督論的最基本定義：祂就是「在十字架上釘死並且復活的基督」。⁵¹ 我們必須決定是否聽從祂。所以基督論的要義不是分析性的，而是非常實存性的，基督事工在歷史及代贖中是為我 (*pro me*)。《基督論》有三部分：現在的基督、歷史的基督及永恆的基督。第三部分還未完成，只有前兩部分。

現在的基督包括歷史、社羣及界限，當然祂是萬有的中心。所謂現在的基督，是從祈克果的「基督的現在性」而來，我們先看祈克果的話：

當時的門徒（與基督同時代的門徒）以及後來任何的門徒都是一樣，從歷史的一刻進到永恆的意識；因為他雖與那歷史事件同時，卻不願把那歷史事件看作只有片刻意義，而是看成另一意義。這意義超過了僅僅歷史性的，它就是永恆快樂的條件。⁵²

祈克果解釋，永恆意義指的不是時間的永恆性，而是這事件在時間的永恆性中持續。雖然道成肉身發生在二千年前，這事件對我來說仍未過去，它與我是同時刻的。⁵³ 「如今讓我們十分自然地講說祂的生平……把祂當作我們中間的人，時時在街上碰見……」⁵⁴ 按潘霍華的意思，現在 (*present*) 要從時間及空間來理解，基督不是從抽象的個體來理解，而是在「教會中作為一個人出現，這是基督論的第二個定義」。⁵⁵ 基督不是過去的基督，而是在社羣中出現的基督，只有透過教會，我們與基督相遇。「基督在教會以言說的道出現，而不是以音樂或藝術出現」。⁵⁶

祂也在聖禮中出現，潘霍華不贊同加爾文派的「把基督一部分留在外面」 (*Calvinistic-extra*)，⁵⁷ 他接受路德的「屬性相通」 (*circumincessio*)，所以耶穌可以無處不在地臨在聖餐之中。⁵⁸ 這點對潘霍華論基督的團契性 / 社羣性 (*community*) 十分重要，因為基督因著屬性相通無處不在地臨到我們中間，而祂的臨到不是由我們呼喚祂或操控，據路德所說，是祂出於祂的自由及旨意，臨到我們並向我們啟示祂自己。

聖禮之所以為聖禮不是由我們決定，而是由祂的道，在祂臨在的社羣中才能經驗祂的同在。這解釋了潘霍華堅持基督是道同時也是社羣。⁵⁹ 祂是社羣的中心，也是人類的中心。

現在的基督是站在我們的位置上，即本來我們受上帝審判的位置。祂站在我們存在的界限，這界限阻擋我們到父上帝的通路，但祂又越過我們的界限，卻是為我們。是甚麼意思？被定罪的囚犯不能越過犯人欄，他的界限被法官所定，不能逾越。如今基督取代我們的位置，使我們離開犯人欄，站在釋放者之中，基督站在舊我（犯人欄的我）和新我（釋放者）之間。潘霍華說：

因為在門徒與律法中間站著的一位，已經完全成全了律法，而門徒也與那一位有交通。他們所面對的律法，不再是從來未經遵守的，因為律法的要求早就滿足了。⁶⁰

因此，基督同時站在我的界限及成為我發現新的中心（centre）。祂是我與我的中間點，也是我與上帝的中間點。⁶¹

基督整個事工成為人類的界限，同時又是中心。潘霍華把基督的歷史、社羣、界限和中心都放在祂為我們的前設上。基督來世的目的，是完全無私地為所有的他者（pro-others）。⁶²

b. 在《追隨基督》中作為中保的基督

《追隨基督》是潘霍華最重要的一本書，整本書是以基督為門徒的中心。基督呼召人作祂的門徒，祂的呼召是直接而徹底的。祂呼召人為祂死，因為祂付出的恩典是重價的，祂站在我們的位置，接受審判，又賜下永生。人要作主的門徒，必須清楚他是歸向基督，不是歸向世上的權貴。

基督用重價的恩典呼召我們，這恩典重價，因為基督為它擺上生命；它是恩典，因為基督白白賜給我們。⁶³ 人為這恩典甘願變賣一切所有去換取，甘願捨身跟從主。相對而言，廉價恩典不需悔改的赦免，不用認罪而領聖餐，不需為主名受苦而自稱基督教代言人，不付作門徒代價的恩典，

是沒有十字架的恩典。當人回應基督的呼召，乃是為了真正的「存在」，⁶⁴ 必須捨去舊有生活，從安全中被拖曳出來，進入不安全的生活，但因為這種生活是與基督團契，卻是絕對安全。

作門徒不是停留在教義學的理念上，乃是整個人生命的改變。對那些拒絕承認自己是基督徒而一生用心研究基督教的人，只能是基督教文化學者，絕不能稱為文化「基督徒」，因為他們拒絕追隨基督。因為「相信的人才會順服，而且只有順服的人才相信」。⁶⁵

作為中保 (mediator) 的基督是絕對和唯一的。中保意思是在人與基督中間再沒有中介物，而人與上帝之間只有基督。基督沒有透過中介物來呼召人，沒有透過權勢、金錢、名利來呼召人，祂的呼召是祂自己。基督是向我個人呼召，沒有考慮我們的家人、國家、民族甚至我們原來信奉的宗教。不管你同意與否，你都是被迫以你個人身分作決定。當你考慮其他人的時候，耶穌對你說：「讓死人埋葬死人，你來跟從我吧！」我個人既是被召去死，還有甚麼不可以放棄呢？「因為基督的旨意是叫人這樣地被孤立起來，並且要唯獨仰望祂。」⁶⁶

基督既是中保，沒有祂我們不能到父那裏去。很多人忽略了唯一中保的意義。中保是我們無法在祂以外建立關係。我們禱告父上帝，靠賴基督。世人每日向上天祈求，縱然有良好訓練，這些禱告不能上達。作為父上帝與我們中保的意思是：門徒可以禱告，只因為他們是跟隨耶穌的人。

一切基督徒的禱告，都是藉著中保而達到父神面前的，並不是禱告能直達父神面前。只有藉著耶穌基督我們才能在禱告中找到父。基督的禱告必須以信心為前提，那就是說，先歸附了基督。⁶⁷

其次，基督作為人與人的中保。如果基督呼召我們是個人的，意味我們與這個世界割離，我們單仰望基督，背離世界，門徒很容易成為中世紀的苦行修道士，只有個人，沒有羣體。潘霍華反對這種思想，他要我們脫離與世界的直接關係，成為單獨的個人，目的是重建新的團契，並非要我們脫離世界。過去我們靠賴自己與世界建立關係，這關係可能是基於親屬

血脈，可能是人與人的共同利益，或分享剩餘權力，或爾虞我詐互相利用。因著基督的死，讓我們向世界死了，當老我在法庭上被判死刑的時候，這種世俗利害關係也隨之而亡。如今基督站在我與上帝之間，使我重獲新生，隨之而來是我與世界的新關係。

這位使我成為個人的中保，也是一個新團契的創始者。祂站在鄰舍和我的中間。祂分開，但祂也聯合。因此，雖然與鄰舍的直接通路被阻隔了，但我們現在又找到一條嶄新的，而且是唯一真正的通路—即通過中保的路。[68](#)

我們重建與世界的關係，它之所以為新，因為是以基督為中保，透過基督去建立。這種新關係不是由我們的自由意志去決定，就在我們成為門徒那一刻，本質決定了我們。例如耶穌說：「你們是世上的鹽，你們是世上的光。」（太五13~14）不是由門徒自己決定是否為世上的鹽或光，因為不管他們是否喜歡，他們就是鹽，就是光。耶穌沒有說，你們要作鹽，你們要作光。如果這句話是勸導式，本體上門徒與鹽及光有一段距離，門徒要通過教育或修練使他們成為鹽成為光。耶穌說你們「是」！意即他們一旦蒙召，就已經「是」鹽「是」光，[69](#) 門徒整個存在就是世上的鹽和光。

鹽與光對世界的作用本質上不能更改，然而鹽可以失味，光可以被覆蓋。失味的鹽就是失去效用的鹽，失去耶穌呼召的門徒；被覆蓋的光好像懼怕世界而順從世界的人。這些已經偏離基督的中心，墮入自己的邊界，重新返回與世界舊有的關係。

以基督為中心重建與世界的關係，這關係是把我們代入基督的位置，讓人在我們身上分享基督的愛。因為基督為他人，而我們與鄰舍的關係也是基督與鄰舍的關係，基督對人類白白的愛，就包括愛我們的仇敵了。

「愛你們的仇敵！」是基督向我們發出的召命，這是舊有世界不能容忍的，也不是舊世界的人所能做到的，因它顛倒了善惡的觀念也顛倒了律法。耶穌用愛仇敵來戰勝惡也成全了律法。[70](#)

這是一種甚麼樣的愛？潘霍華用一個字來總括：「超分的」（希臘文 *perisson*），超分就不是理所當然，「道成肉身」本身就是「超分的」，是極不平常的，他解釋道：

Perisson 的正確性質是甚麼？那是在八福中描述的生活，是跟從耶穌者的生活，是照亮世界的光，建在山上的城，是捨己、完全的愛、絕對的純潔、真誠與溫柔的道路。*Perisson* 對於我們的仇敵，對於不可愛及沒有人愛的人，都表露出無所保留的愛，甚至愛我們在宗教上、政治上及個人方面的對頭。無論在哪一種情形中，這種愛正是在基督十字架上所成就的。……這是耶穌基督自己的愛……這就是十字架本身。⁷¹

我們在鄰舍中把基督的愛彰顯出來，讓人分享基督。門徒站在社羣中間，作基督要作的事，這樣，基督成了社羣的核心。

世人怎樣分享基督呢？潘霍華提出基督身體的概念。基督道成肉身來到世人中間，需要一班跟隨者的團體，叫他們不單分享祂的教導，也分享祂的身體。當時門徒在基督的身體中有相交和團契，一同生活一同受苦。後來耶穌釘十字架死了，「祂擔當全人類與祂一同死，並背負著它向前進入復活。因此，祂也永遠在祂得了榮耀的身體上擔當著祂在地上就已擔當了的人類。」⁷² 意思是門徒今日仍然在基督的身體裏面。要分享基督，就是分享基督的身體，藉著兩個聖禮：聖洗和聖餐。聖洗表示基督釘十字架時身上流出的血和水，聖餐表示基督的身體，我們分享一個身體，我們同屬一個團契。我們受洗加入基督，就是加入這個受苦的團契，基督「為我們」而死，我們活著無可選擇，只為基督。

3. 倫理學

《倫理學》是潘霍華被捕前的作品，但未完成，卻是他成熟的作品。據他的好友也是該書的編輯貝特格（Eberhard Bethge）所言，潘霍華約於1940至1943年斷斷續續地寫成。⁷³ 這本書是他一生的力作，當他被繫獄中，仍念念不忘要把它完成。⁷⁴ 書中某些章節突然中斷，因此現存的版本是經過編輯的努力把它盡量復原。這是一本重要的書，甚至可能是最重要的。⁷⁵

a. 倫理學是生命的塑造

在第一章，潘霍華把基督教的倫理與其他倫理作一個明顯分別。其他倫理的目的是認識善惡。而基督教倫理的焦點是作為一個新人，一個與上帝和好的人。這樣，其他倫理是人為善惡的仲裁者，人是價值判斷的中心，無視上帝本身為善的本源，也因此不認識上帝。良知是人判斷善惡的根據，於是「人自己要成為（善惡）本源，人就搶奪了上帝的這個祕密。人不再知道只有上帝才是善的，及只有在上帝裏才能認識萬物，而只知自身乃善惡的本源」。⁷⁶ 結果「知善惡的人最終擺脫了生命，亦即擺脫了源自上帝的挑選的永恆生命」。⁷⁷ 最後，「人的生命與上帝不和，與人，與萬物與自身不和」。⁷⁸ 潘霍華並非從價值判斷的基點討論倫理，因此與孟子的心性論和康德的道德形上學大異其趣，是徹底的以善的本體—上帝—來決定價值的取向，與巴特的倫理學一樣，是上帝為中心的倫理學。

以上帝為中心的倫理學，只有一個價值—人回歸上帝。法利賽人非常敬虔地遵守律法，可是他們把律法與上帝分割，而耶穌則是兩者統一。

耶穌和法利賽人之間的事，僅僅是對耶穌的第一次試探的重複（太四1~11）。在第一次試探，魔鬼企圖將他置於與上帝的話相悖的境地，而耶穌則由於同上帝的話本質上的統一而挫敗了這次試探。⁷⁹

當律法與上帝分割，人只知律法的善惡，而不知上帝的旨意，成了僵化的「律法主義」。「上帝的旨意（中譯作意志）是他的生命，他的生活和行動不是出於善惡之知，而是出於上帝的旨意。」⁸⁰ 人回歸上帝才知道上帝的旨意，而上帝作為善惡的本源並不是用善惡定人的罪，而是讓人回歸上帝的愛，因為上帝就是愛。

甚麼是愛？……愛就是人在基督裏與上帝和好。分離的人

(disunion of men) 與上帝，與其他人，與世界甚至與他們自己，都走到了盡頭。藉著愛，人重拾他們的本源。⁸¹

分離的人即那些以自己良知或外在律法作為本源代替上帝的人，如今在基督裏與上帝和好。可惜在這點上並沒有繼續下去，而開始了新的一章「教會和世界」，只有寥寥數頁。但卻提出了頗有意思的觀點。過去人文精神如理性、公義、人文往往反對基督教，如今在非常時期他們也遭受踐踏。耶穌說：「不敵擋我們的，就是幫助我們的。」(可九40)藉著耶穌基督，肯定這些人文精神而把它們稱義(justify)，讓它們找到避難所。⁸²「在無視律法者和惡人橫行的混亂時代，福音則借少數猶存的正直者、誠實者、有人文者的形象來得到證實。」⁸³可見潘霍華並非與世界的價值一刀切地割離。

第三篇是塑造的倫理學。塑造甚麼？倫理學是生命的塑造(formation of life)。潘霍華指出，現在是非常時期，倫理學理論陷入困境，例如：理性無法測透罪惡及神聖的深度；狂熱看不到罪惡的整體，而只斤斤計較微不足道的小節，陷進大惡的網羅；良知在各樣誘騙和虛假的迷惑下，變得膽怯害怕，最後不是因為問心無愧，而是心安理得地逃避；盡責任或義務的人是向下命令的人負責，沒有膽量違抗，結果，「盡責的人最後必將面對魔鬼卻還在盡義務」；自由的人為逃避更大的惡而妥協，行較少的惡，至終全盤失敗，因為「更大的惡」很多時候是更好的事；當世人面對非常時期，以私人品德為避難所，自己行善，結果退隱，對世上一切罪惡閉目塞聽，以為平安了，平安了，過一種自我欺騙的生活。

當世上的倫理學理論山窮水盡，就是基督教倫理的開始。基督教倫理不是建基於抽象的理論，例如康德的道德形上學，乃是建基於一個真實的人—耶穌基督。祂並不關心普遍立法的原則，只關心人間真實的苦樂。⁸⁴基督教倫理學是通過耶穌此時此地的形象塑造我們。耶穌基督的形象是人的形象，人的形象並非獨立地屬於人自己，而是耶穌把祂的形象給人並維持人的新形象，這形象最終來自上帝，是上帝賜給人而又適合人的。⁸⁵潘霍華指出，基督徒的目的不是要用教會的活動、計劃甚至教義培訓來塑造基督徒，乃是要我們效法基督，擁有基督的形象。世上只有少數人有基督

的形象，他們就是在世上的教會。

作為形象塑造的倫理學唯獨以耶穌基督在祂的教會中臨在的形象為基礎才是可能的。教會是耶穌基督變成形象的宣告和發生地點。基督教倫理學為這種宣告與發生服務。⁸⁶

教會的目的是不斷塑造新的人類，讓他們擁有耶穌的形象，使基督活在世人中間。

可是，西方世俗化，社會越來越離開基督的形象，甚至教會也失去服從基督的形象，失去見證基督的能力。如果教會更新而滿有基督的形象，她必須為她失去基督本質而悔改。教會的更新需要連同西方社會的更新，那就是恢復正義、秩序與和平，列國接納寬恕、稱義和更新的本源，這本源來自耶穌基督，彰顯於祂的教會。今日西方共同的罪就是離棄基督，因此西方的共同行動就是接納來自基督的同一稱義和更新。⁸⁷

以下幾章都是承上文圍繞倫理命題，而且進入一個比較重要的議題，就是潘霍華的責任倫理（第一部分第六章：歷史與善）。

b. 責任倫理

責任的基礎是代理（deputyship），例如父親在某個意義上代理兒女，為他們辯解、受苦、操心等。父親不是一個獨立個體，他把幾個人（兒女）聯合在自身中，如果他活著只是獨來獨往，不理兒女死活，他就是一個不負責任的人。⁸⁸ 如果把這觀念引伸到我們與基督的關係，責任就是人對上帝在基督裏的啟示作出整體生命、完全和認真的回應；⁸⁹ 耶穌基督塑造人使他有自己的形象，必須透過人的責任性行動才能成就。

一個真正負責任的人，只有把自己的生命完全奉獻給他人才有可能（例如一個負責任的父親全心全意為兒女）。這個人一定無己（selfless），⁹⁰ 無己的人只有為他人而活，讓上帝的旨意在他身上成就。代理的真義來自耶穌基督，祂為我們背負重擔，甚至代替我們死，把自己

的生命交付出來。正如路德所說，我們的罪債成了祂的罪債，我們的羞辱成了祂的羞辱，而祂的復活成為我們的復活，祂的榮耀成為我們的榮耀。⁹¹ 耶穌基督呼召我們成為有責任的人，擔當代理人的工作，活在羣體中，服事有需要的人，這就是上帝的旨意要我們做一個真正負責任的人。⁹²

在討論過責任，就是人與人之間的關係後，潘霍華提出適當（*pertinence*）的概念以作補充。適當是人與世界事物的關係：第一，上帝創造每一樣事物都有本源、本質及目的。人應該放棄私心，不要扭曲事物原來受造的本源、本質和目的，以真理和真誠的態度去從事或研究。例如人對科學以私心去研究和使用，結果科學對人類造成極大的災害。「適當」就是人對事物無私的態度。第二，每一樣事物都有它的法則（*law of being*），人必須認識這法則，負責任的行為就是尊重事物這種固有的法則，無論是國家、公司或羣體。但有時會遇到一種情況是越過法則，例外的，非理性的，潘霍華借用馬基雅維利（*Machiavelli*）「必須」（*necessità*）的概念。例如國家有一般治國法則，可是在戰爭的時候，一切平日的法則都要放下，所有國民都要遵從戰爭非常時期的法律，它有最終的判斷，並很多時是非理性。2008年全球金融海嘯，各國聯手救市創造了很多「必須」但非正常的行動。在這兩種情況之下，無論是人遵從事物的法則，或是為某種原因而有自由進行「必須」的行動，我們無法在有限世界判斷其為完美，只有在上帝面前由上帝審斷。⁹³

責任倫理學（*ethics of responsibility*）與處境有很大關係，上帝的旨意不是一套規則，甚至不是一套從「愛」建立的原則，祂的旨意在不同的「處境」以不同的原則出現。人要在不同處境中重新查問、探求上帝的旨意，才可作出負責任的行動。⁹⁴ 因此，他對康德僵化的論誠實非常不滿，以為無論任何狀況誠實作答，便滿足了誠實的要求。按當時的情況，如果有一個猶太人逃到某人的家，納粹警察追來問：是否有猶太人？如果誠實答：是！「在這種情況下，已經上升為犯罪性質的良知的自負，阻礙了負責任的行動。」⁹⁵ 倫理是局限於某一時空，是非常「處境性的」。一個人要說真話，要考慮實際的人際關係，說真理的行動是受到「關係」的實體所制約。上面那個收容猶太人的朋友，他為了回應上帝的啟示，愛護鄰舍，雖然說謊卻包含真理。

處境倫理非常具爭議性，為了非常時期的「必須」，做一些一般法則以外的事，這種「權宜」的做法，是對還是錯？我們有時無從判斷，只有上帝審斷。中國有「父為子隱，子為父隱」，⁹⁶意思是：子有錯，父親為他隱瞞；父有錯，兒子為他隱瞞，目的是維持更高的親情關係。這點遭後人詬病，因為造成中國人的親疏有別及用人唯親等問題。潘霍華也有類似的例子：一個在校的小學生為了維護與父親的感情，為父親常常醉酒的事向老師隱瞞，他雖然說謊，但潘霍華認為這樣做包含了真理。⁹⁷ 筆者相信潘霍華考慮的，不是如何符合處境的要求，而是符合上帝的要求，他的最高的義不在個人的親情，而在上帝的教導。如果是這樣看，他的處境倫理已經非常「不處境」！因為只求符合上帝的實體，按我們所了解祂的啟示及愛，這已經超過了世上的處境了。

4. 非宗教性的基督教—此岸的烏托邦

1943至44年間潘霍華在獄中寫了不少書信及札記，後來編成《獄中書簡》。這些作品是在他不尋常、十分困難的情況下產生，思路比較混亂、奇特。由於當時德國和他的教會遭受空前浩劫，而他被囚於斗室之中，迫使他思考一些最基本的問題。他每天面對死亡的威脅，看著一個一個熟悉的面孔消失，自己也隨時被處決。在極大的死亡陰影下，再沒有甚麼令他可以保留。他的思想方法很多時要推翻一般俗套的傳統答案，以求達到問題的核心，表面看來，他的思想十分富爭議性。書札很多是片言隻字，所以不成一個系統，用詞也多奇特、隱晦，我們難以用這時期的文字來代表他的神學立場已經轉變。其中提及的如「現世性」(worldiness)、「宗教性」(religiousness)、「及齡的世界」等，後人用來發揮爭議性的神學議題，⁹⁸ 另一方面卻包含很多發人深省的思想，值得我們探究。

a. 現世的

1944年7月21日給朋友的信中，潘氏對他早前寫的《追隨基督》表示遺憾，甚至說：「今天我能看出這本書的危險性，雖然我已願意為我所寫的辯護。」⁹⁹ 《追隨基督》是他的成名作，也造就了不少人，為何有危險性呢？他在信中解釋，他近日越來越賞識基督教「現世性」的意義，現世

性就是不一定要有宗教，或是與宗教有關的宗教情操。這與「及齡的世界」及「宗教性」有關，我們在下一節討論。他曾與一位法國牧師朋友攀談，討論到生命最高目的，他的朋友希望成為聖人。潘氏非常感動，雖未必完全贊同，但他也是向同一方向追求。那時，他寫了《追隨基督》。問題在哪裏？

潘霍華認為如此一個人，是失去了一個人的真實處境。那朋友追求成為聖人，已經脫離了人在現實世界的意義。在「現世」的人並不是屬世主義—為名利奔波、享樂、淫蕩，而是「放棄把自己造成某種人的企圖」，與世上所有人一樣，「肩負生命一切責任與困難，成功與失敗，經驗一切無可奈何的事。就在這樣的生命中，我們才把自己無條件地放置在上帝手裏，參與祂在地上的苦難，與基督在客西馬尼園一同警醒」。¹⁰⁰ 事實上他並非否定《追隨基督》，他只是否定一個人以為晉升到《追隨基督》的屬靈境界，就心滿意足，成為另類屬靈人，卻忘記他仍是普通人。「現世的」人是一個徹底進入世界的人，他得病不求神蹟醫治，事奉沒有神聖的光環，口中沒有一套屬靈的語言，甚至沒有人看得出他是一個「宗教」人士。「現世性」與基督論不可分，基督道成肉身，進入一個毫無安全感的世界，沒有人認出祂的神聖身分；祂又吃又喝，與世俗人無異。但祂卻全情投入，為人完全擺上生命。

b. 宗教性

潘霍華常常攻擊宗教，提出沒有宗教性的基督教。他鄙視宗教性，正如耶穌恨惡法利賽人的宗教生活。他在1944年4月30日給朋友的信上說：

我的腦中不斷出現一個問題：……基督教究竟是甚麼？……用語文來解說宗教……的時代已經過去了。……我們正在走向一個完全無宗教的時代：今日的人們不再像從前那麼樣虔信宗教了。……我們之所謂基督教，一向對宗教是一個模型—或許是真的模型。但若有一天發現這一個立論根本就不存在，而只是人類的一個歷史和現代的自我表白的形式，即是否我們達到某一個根本沒有宗教的階段—而我認為現在有點像是這個階段了。¹⁰¹

貝特格根據他的書札總結了宗教性的五點罪狀：

- i. 宗教是個人的，獨善其身而放棄世界；
- ii. 宗教是形上學，不著邊際。意思是宗教設定了全能的上帝，一切困難祂會擺平，事實上我們在世上經常是無助的，宗教只提供虛幻的感覺。
- iii. 宗教成了受保護的文化，在某些地方宗教是受政府保護而享有特權。
- iv. 宗教是一切難題的「有效假設」，也是填塞宇宙未能解釋的理論。
- v. 宗教成為某些人的特權。[102](#)

潘霍華批評以基督教為首的西方文化一針見血，他認為這種宗教已經過時。他從聖經重新描繪耶穌的畫像，發現與上述的宗教大相逕庭。耶穌是為人而活以對抗個人主義；祂是「現世」而真實活在我們中間的人；祂的信仰不須權貴保護而是在人羣中實踐；祂愛父上帝但並不是凡事把上帝抬出來以解決困難；最後，耶穌不是宣揚榮耀的神學，而是十字架神學。真正的基督教是去除「宗教性」的，宗教性代表制度化的基督教，裏面有桎梏的教條，也可能代表自以為是的律法主義式禁慾主義。「宗教性的基督教」把耶穌看為「宗教的對象」，卻失去耶穌的真實。[103](#)

當人不再需要宗教，意味宗教的超越者也可以無須理會。「到了人類藉著自己的能力，把生存的界限越推越遠，而使上帝成為多餘了。」[104](#) 一個只有現世的信徒，「上帝」如果只是一個理念，或是宗教的代名詞，「上帝」就成了多餘。潘霍華雖然這樣說，並不表示他不要上帝，在往後幾日的書信，他一直強調上帝是生命之主。他提醒基督徒要過一個「神似乎不存在，卻仍活在神的面前」（Before God and with Him we live without God）的生活。所以，宗教死了，上帝的假設死了，但聖經中的上帝並沒有死。

5. 及齡的世界

及齡的世界意思是世界成熟了，不需要上帝。如果我們把上帝作為解釋自然奧祕的「塞孔之物」，或是把上帝當作是人們「臨急抱佛腳」的止

痛片，這樣，到了人類的科技進步，就不再需要這樣的工具性上帝。人不要上帝，也可解決一切問題。對於人的成長與「及齡的世界」，潘霍華在1944年6月8日有下面一番話：

早在十三世紀左右，開始有一種人治的運動。到我們這一代，這運動已達到某種完善的階段。……人對於科學，藝術，甚至道德問題……也及於宗教問題……不需要上帝甚麼事情也可以行得通，有沒有上帝是一樣的。……我們之所謂「上帝」，已逐漸被擠出生活的圈外，一天天失掉其立錐之地。[105](#)

這段話使人覺得潘霍華好像不相信上帝，如果小心看上面的「上帝」，完全是工具論的意義。工具論的上帝是「上帝對人有效用」，當這工具過時，就被拋棄。有甚麼東西必須勞煩宗教呢？罪與死亡、心理學上的絕望、安全感等，似乎仍需要宗教。潘霍華指出，就算是這些所謂最根本的問題，也可以用其他方法解決，工具論的上帝注定失敗。

工具論的上帝其實是人類的偶像，不是真正的宇宙之主，這個「上帝」可以不要。

偶像是崇拜的對象，崇拜偶像暗指人遠在崇拜甚麼，但事實上我們已經放棄了一切崇拜的對象，甚至偶像也已不被崇拜了，我們是絕對的虛無主義者。[106](#)

潘霍華內心的意思不難捉摸，他強調這個世界越來越拒絕上帝，這是在西方世俗化精神中人人都感受到的。

上帝已不斷地被人擠出這個「及齡的世界」之外。人在知識的境界裏，可以完全不需要上帝。從康德的時代起，上帝即被放逐於經驗之外了。[107](#)

當一切宗教性從基督教除去，基督教成了一個完全自由無拘束的宗教，一切傳統、禮儀、活動、教育都可以變得不重要。人在這種宗教氛圍下，直接面對上帝，甚至不需要有任何規範的「上帝」，或限制於歷史啟示的「上帝」。這種「宗教」是絕對超然，我稱之為「此岸的烏托邦」，因為它超越一切經驗而又落入經驗實在中。由「現世」發展到「宗教性」是一個過程，由「宗教性」發展到「及齡的世界」也是一個過程，代表了潘霍華的心路歷程，也代表了他未來的神學建構。

四．貢獻及評價

無論從潘霍華的生平、他的勇氣、他對真理的執著、對教會羣體的委身，都是非常令人感動的。他的教會觀發人深省，《追隨基督》對二十一世紀的基督徒仍然生氣盎然。他最後的文字指出二千年來西方社會甚至基督教會經常陷入錯誤的上帝觀，只要這錯誤的觀點除去，聖經所記載永活的上帝就活現在人面前。祂不是人們的工具，祂是藉著耶穌基督成為我們生命的中心，也成為人類歷史的中心。

如果過時的宗教語言不再適合成年的「及齡的世界」，我們就應該用「非宗教」或「現世的」語言來為基督教陳述一次。就是基督「為他人而活」，而我們也把自己獻給世人。這也許是潘霍華對基督教的革命性意義。

五．參考書目

E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Life in Pictures*. Trans. J. Bowden (London: SCM Press, 1968).

D. Bonhoeffer, *Act and Being*. Trans. H. M. Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

—, *Christology* (London: Collins, 1966).

—, *Creation and Fall, Temptation*. Trans. J. C. Fletcher and K. Downham (N.Y.:

Macmillan, 1959).

_, *Ethic*. Ed. E. Bethge. Trans. N. H. Smith (London: SCM Press, 1955).

_, *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*. Trans. R. G. Smith (N.Y.: Harper & Row, 1963).

_, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

M. Bosanquet, *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer* (London: Hodder and Stoughton, 1968).

E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).

S. Kierkegaard, *Philosophical Fragment*. Trans. D. F. Swenson (Princeton: Princeton UP, 1974).

R. S. Gregor (ed.) *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer* (London: Collins, 1967).

〈子路〉《論語》，十八章。

祈克果，〈基督教中的勸練〉，收《祈克果的人生哲學》，謝秉德譯（香港：文藝，1963）。

黑格爾，《小邏輯》（北京：商務，1980）。

朋霍費爾，《倫理學》，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000）。

_, 《追隨基督》，鄧肇明、古樂人譯（香港：道聲，1974）。

_, 《團契生活》，鄧肇明譯（香港：文藝，1994）。

_, 《獄中書簡》，許碧端譯（香港：文藝，1976，四版）。

鄧紹光，《界限與倫理》（香港：香港浸信會神學院，2006）。

賴和慈，〈潘霍華牧師傳〉，收《追隨基督》（香港：道聲，1974）。

- 1 潘的兄弟姊妹按次為三位兄長：Karl-Friedrich, Walter, Klaus；兩位姊姊Ursula及Christine；兩位妹妹Sabine及Susanne。參 E. Bethge etc., *Dietrich Bonhoeffer: A life in Pictures*. Trans. J. Bowden (London: SCM Press, 1968), 28-30。
- 2 Bethge et al., *Dietrich Bonhoeffer: A Life in Pictures*, 53.
- 3 M. Bosanquet, *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer* (London: Hodder and Stoughton, 1968), 62.
- 4 同上，頁79。
- 5 同上，頁89。
- 6 Bethge et al., *Dietrich Bonhoeffer: A life in Pictures*, 88.
- 7 Bosanquet, *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer*, 142.
- 8 Bethge et al., *Dietrich Bonhoeffer*, 129.
- 9 Bosanquet, *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer*, 216-217.
- 10 潘霍華，《獄中書簡》，許碧端譯（香港：文藝，1976四版），頁144。
- 11 賴和慈，〈潘霍華牧師傳〉，收《追隨基督》（香港：道聲，1974），頁80。
- 12 同上，頁32-33。
- 13 D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*. Trans. R. Kraus and N. Lukeros (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 118, 140, 189, 211, 216, 231 etc.
- 14 同上，頁20。
- 15 同上，頁33。
- 16 同上，頁34-39。
- 17 即黑格爾等人。
- 18 本指本體的存有，如今潘霍華指一種為自己存在的狀態。
- 19 同上，頁49。
- 20 同上，頁58-60。
- 21 同上，頁89。
- 22 此處借用了鄧紹光的話，見氏著，《界限與倫理》（香港：香港浸信會神學院，2006），頁23。
- 23 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 54.
- 24 黑格爾，《小邏輯》（北京：商務，1980），頁80-81。

- [25](#) Bonhoeffer, *Act and Being*. Trans. H. M. Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 44.
- [26](#) 同上，頁82。
- [27](#) 同上，頁107。
- [28](#) 同上，頁128。
- [29](#) Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 163.
- [30](#) 潘霍華，《團契生活》，鄧肇明譯（香港：文藝，1994），頁266。
- [31](#) Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 141.
- [32](#) 同上，頁153。
- [33](#) 同上，頁156-58。
- [34](#) 同上，頁176。
- [35](#) 同上，頁193-203。
- [36](#) 同上，頁213-14。
- [37](#) 同上，頁184-191。
- [38](#) 同上，頁218。
- [39](#) 潘霍華，《團契生活》，譯者序。
- [40](#) 潘霍華，《追隨基督》，鄧肇明、古樂人譯（香港：道聲，1974），頁266。
- [41](#) 同上，頁267。
- [42](#) 同上，頁273。
- [43](#) 同上，頁275、282。
- [44](#) 同上，頁274。
- [45](#) 潘霍華早在論文中指出教會是「行動和本質」的結合，見*Act and Being*, Chapter 3, “The Church is the Unity of Act and Being,” 109。
- [46](#) D. Bonhoeffer, *Creation and Fall, Temptation*. Trans. J. C. Fletcher and K. Downham (N.Y.: Macmillan, 1959), 14.
- [47](#) 同上，頁11。
- [48](#) 同上，頁37。
- [49](#) 同上，頁52。
- [50](#) 同上，頁93-94。

- [51](#) D. Bonhoeffer, *Christology* (London: Collins, 1966), 43.
- [52](#) S. Kierkegaard, *Philosophical Fragment*. Trans. D. F. Swenson (Princeton: Princeton UP, 1974), 72.
- [53](#) Bonhoeffer, *Christology*, 45.
- [54](#) 祈克果，〈基督教中的勵練〉，收《祈克果的人生哲學》，謝秉德譯（香港：文藝，1963），頁401。
- [55](#) Bonhoeffer, *Christology*, 43.
- [56](#) 同上，頁53。
- [57](#) 意思是基督道成肉身並沒有絲毫減少祂在天上的神性，地上神人二性的耶穌因著部分神性「留在」天上，因此耶穌在世間帶有人性的限制和軟弱。
- [58](#) Bonhoeffer, *Christology*, 57.
- [59](#) 同上，頁60。
- [60](#) 潘霍華，《追隨基督》，頁116。
- [61](#) Bonhoeffer, *Christology*, 61-62.
- [62](#) E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 74-75有頗詳細的分析。
- [63](#) 潘霍華，《追隨基督》，頁34。
- [64](#) 同上，頁48。
- [65](#) 同上，頁54。
- [66](#) 同上，頁86。
- [67](#) 同上，頁154。
- [68](#) 潘霍華，《團契生活》，頁93，強調屬筆者。
- [69](#) 同上，頁107。
- [70](#) 同上，頁139。
- [71](#) 同上，頁45。
- [72](#) 同上，頁229。
- [73](#) 朋霍費爾（即潘霍華），《倫理學》，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁6-9。
- [74](#) 潘霍華，《獄中書簡》，許碧端譯（香港：文藝，1976，四版），頁39。

- [75](#) 詳細討論可看鄧紹光，《界限與倫理》，頁143。
- [76](#) 朋霍費爾，《倫理學》，頁13-14。
- [77](#) 同上。
- [78](#) 同上。
- [79](#) 同上，頁21。
- [80](#) 同上，頁23。
- [81](#) 本段譯自英文本：D. Bonhoeffer, *Ethics*. Ed. E. Bethge. Trans. N. H. Smith (London: SCM Press, 1955), 36。中譯可參朋霍費爾，《倫理學》，頁42。
- [82](#) Bonhoeffer, *Ethics*, 41；中譯：朋霍費爾，《倫理學》，頁49。
- [83](#) 同上，頁42；中譯：頁50。
- [84](#) 同上，頁64；中譯：頁72。
- [85](#) 同上，頁63；中譯：頁71。
- [86](#) 同上，頁68；中譯：頁75。
- [87](#) 同上，頁97；中譯：頁100。
- [88](#) 同上，頁194；中譯：頁193。
- [89](#) 同上，頁192；中譯：頁191。
- [90](#) 同上，頁196；中譯：頁195。
- [91](#) 同上，頁195；中譯：頁194。
- [92](#) 同上，頁196；中譯：頁195。
- [93](#) 同上，頁205-09；中譯：頁203-07。
- [94](#) 曹偉彤，〈中譯本導言〉，收《倫理學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁xii。
- [95](#) 朋霍費爾，《倫理學》，頁211。
- [96](#) 葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」〈子路〉，《論語》，18章。
- [97](#) 朋霍費爾，《倫理學》，頁315-16。
- [98](#) 美國有一派「神死神學」（God is Dead Theology）就是以潘霍華的「及齡的世界」引伸出來，而「世俗神學」（Secular Theology）則得自「現世性」的觀念。
- [99](#) 潘霍華，《獄中書簡》，頁145-46。

[100](#) 同上，頁146。

[101](#) 同上，頁101。

[102](#) R. G. Smith (ed.), *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer* (London: Collins, 1967), 79-80.

[103](#) 潘霍華，《獄中書簡》，頁103。

[104](#) 同上，頁104。

[105](#) 同上，頁121。

[106](#) 同上，頁127。

[107](#) 同上，頁131。

第五章 批判現代文化的道：尼布爾

一、生平¹

尼布爾生於1892年6月21日美國密蘇里州萊特市 (Wright City, Missouri)。父親原籍德國，年輕時移民美國，畢業於伊登神學院 (Eden Theological Seminary)，後與牧師女兒呂底亞 (Lydia Hosto) 結婚，在上址任路德會牧師。他育有五子女，除第三個夭折外，四子女皆有成就，尼布爾排第四，與弟弟查理 (Richard) 在神學界都享負盛名。

尼布爾十歲立志傳道。文科中學畢業後，尼布爾進入路德宗教會 (Evangelical Lutheran Church) 所創設的愛姆赫斯特學院 (Elmhurst College) 就讀。1910年畢業，再進入伊登神學院攻讀神學。

1913年，尼布爾的父親過世，他在伊登神學院取得神學士學位，隨即得到耶魯大學獎學金，攻讀神學。在耶魯求學期間有兩位教授影響他最大。一位是新約神學家波特教授 (Prof. Frank C. Porter)，此人對新約神學的講解清晰透澈，使尼布爾留下深刻印象。另一位是系統神學家馬新托希教授 (Prof. Douglas C. Macintosh)，為他開啟了整個哲學與神學的知識世界。一年後尼氏得到神學士學位，論文題目是「宗教經驗的有效性與宗教知識的確實性」 (The Validity of Religious Experience and the Certainty of Religious Knowledge)。畢業後，尼布爾申請入研究所。於1915年獲得碩士學位，論文題目是「基督教對靈魂不滅理論的貢獻」 (The Contribution of Christianity to the Doctrine of Immortality)。此論文充滿了自由神學色彩。在論文中，他對宗教的樂觀主義予以積極評價，同時強調個人主義。

取得碩士學位後，尼布爾本欲繼續攻讀博士學位，但因必須履行牧會的任務，母親也需要他供養，遂打消原意，接受教會的差遣，從事堂會牧養。

1915年，尼布爾到底特律 (Detroit) 的伯特利福音教會 (Bethel

Evangelical Church) 當牧師。此教會的教友大部分為汽車工人，另有少數富人與黑人。尼布爾在此傳道13年，成績斐然。底特律的牧會，使他體驗工人的生活，發現工業社會的種種病態，因而激起他洶湧澎湃的思潮。

1920年代，美國汽車工業開始大量生產，其中以福特汽車公司 (Ford Motor Company) 發展最快。福特所在地的底特律市成為汽車工業中心，工人湧入，人口由1915年的50萬增加到1928年的150萬。尼布爾特別注意亨利·福特 (Henry Ford) 與工人的關係。福特公司誇言他們的人道措施。工人一週工作五天，最低工資每天五元，福特被當時的人稱為偉大的慈善家。

但是，尼布爾對於福特的所謂人道措施，不以為然。他指出，工人雖然每天工資五元，但每週兩天的休息卻得不到工資，而且工作量非常大。尼布爾以實際資料證明1926年的工資比1913年還要低。工人為達到資方的生產要求，每日必須緊張工作，因此休息日充其量也只能補足睡眠，談不上任何休閒。工廠的工作環境更是惡劣異常。

由於同情工人，尼布爾批評福特偽善。他指出，大量生產摧殘工人身心，是福特產業道德的一大諷刺。1927年尼布爾發表他的第一本著作《文明需要宗教嗎？》(*Does Civilization Need Religion*, 1928)。本書是尼布爾觀察工業社會病態的反映，他慨嘆美國的工業文明雖然突飛猛進，卻漠視人格的尊嚴。尼布爾也積極參與調和種族問題。1925年底特律爆發大規模的種族衝突，市政當局因此邀請各界名流組成「種族委員會」(The Mayor's Race Committee)，尼布爾獲推舉為主席，發表「種族關係委員會報告書」。

報告書建議市政當局應予黑人平等待遇。舉凡商業、教育、福利、娛樂等，白人黑人的機會均需一律平等。此外黑人也應有平等的居住權、平等的工作機會，醫藥服務也不應有種族歧視。報告也建議雇用黑人警察以免除白人警察對黑人的偏見。

1928年，尼布爾應紐約協和神學院之聘，擔任基督教倫理學教

授，一直任教到1960年才以高齡退休。

1929年，尼布爾參加「獨立政治行動聯盟」(the League for Independent Political Action)。1930年尼布爾加入了社會黨(the Socialist Party)，且獲提名為國會議員候選人。1936年他協助創立「社會主義基督徒團契」(Fellowship of Socialist Christians)，編了一分期刊。1930年代初，尼布爾已成為美國激進團體的知名人物。

1932年尼布爾發表名著《道德的人與不道德的社會》(*Moral Man and Immoral Society*, 1932)。在書中，他批評傳統自由主義與社會福音神學對個人與社會的看法。前者主張個人的自私可以由理性加以節制，社會和諧的達成也必有賴於理性的發揚，因此解決社會問題的根本在於提倡教育與培養道德；後者相信人性的自私可因宗教的善意而消除，只要人們的行為合乎「登山寶訓」，則一切人事現象都可合乎規矩。

尼布爾批評這兩種看法：他認為二者太著重個人而忽略團體，對人性估價太樂觀，不了解政治生活的本質。尼布爾闡明個人之間可以借助道德與理性力量建立和諧關係，但團體之間就不行，因為「團體間的關係是政治的而非倫理的」，團體中的成員只是某一團體利益的代表，個人心中充滿國家、民族、團體的榮譽感，因此造成自我尊大的態度，這種態度不能以良心、好意或理性加以限制或消除，人會因所屬團體的利益而變得無可理喻。因此，尼布爾主張唯有在權力與權力之間取得平衡，在各團體的衝突中尋求彼此可以容忍的和諧關係時，政治的公道才能實現。

由於對樂觀的自由主義與資本主義強烈不滿，1930年代尼布爾的思想明顯趨向社會主義，甚至馬克斯主義。關於這種思想轉變，我們可在1934年他發表的《一個時代的結局的反省》(*Reflection on the End of an Era*)一書中看出來。書中尼布爾嚴厲批評資本主義自由放任的經濟結構，贊同馬克斯主義對於工業社會的分析。儘管尼布爾如是主張，我們也不可以為尼布爾此時完全贊同馬克斯主義。我們在書中得到的印象是，他以馬克斯主義的理論來加強對樂觀的自由主義的

批評。

1935年尼布爾發表《基督教倫理學詮釋》（*An Interpretation of Christian Ethics*）。他以基督教的觀點討論愛的倫理能否做為政治行為的準則。他認為愛的倫理是完美主義和超越的，在人類的歷史情境不可能實現。它可以作個人行為的倫理標準，卻不能作政治行為的準則。

1930年代後期，由於納粹德國積極備戰，尼布爾的眼光轉向了國際間的和戰問題。這個時期尼布爾極力反對和平主義，猛烈抨擊民主國家的綏靖政策。他與反納粹的德國思想家有密切的聯繫。1940年他退出主張孤立主義的社會黨，協助創立自由黨（Liberal Party），並且由於對民主政治的信念及抵禦共產主義的宣傳，他參加了「民主行動聯盟」（Union for Democratic Action），後來被推選為主席。

這時候，他發表了《基督教與權力政治》（*Christianity and Power Politics*, 1940），主要的論旨是批評基督教及世俗的完美主義。完美主義者認為最好的政治是不要介入衝突，即使要介入衝突也不應以暴力為之。尼布爾認為，這種策略只有促使民主國家在意志堅決、凶惡可怕的敵人面前變得軟弱無能。

1939年，尼布爾接受英國著名的「吉福德講座」邀請至愛丁堡大學演講。演講內容在1941及1943年輯訂出版，書名為《人的本性與命運》（*The Nature and Destiny of Man*, 2 Vols）。書中尼布爾系統地闡述他的人性觀與歷史觀。他首先檢討歷史上各種人性學說，歸納成為理性主義和自然主義兩類。理性主義的人性觀專從人的理性功能去了解人，結果誤解了人性，因為理性主義者傾向身心二元說，以為肉體是邪惡，心靈是善良，尤其是柏拉圖，把身心的界限劃分得極清楚。自然主義的人性觀則力圖使人的地位和自然完全相等，換言之，人的性質可在純生物的範圍內加以說明。

本書主張人為被造之物，因此是有限的、脆弱的。人世的無常，自然界的興衰變遷，在在支配著他；同時人具有上帝的形象，因此有

自由的靈性，使他能夠超越自我、理性甚至時間與空間的限制。人的罪和自由是相關聯的。罪是由於人的驕傲和「自以為義」而生的。驕傲使人不肯接受他所處的有限地位，妄想能夠倚靠自己的能力去完成人生與歷史的意義。《人的本性與命運》出版後，無異是當時盛行樂觀的、理性的、富有自由主義色彩的人性觀的當頭棒喝。

1944年1月，盟軍勝利篤定，雅爾達會議（Yalta Conference）之後，尼布爾在史坦福（Stanford）大學「威斯特講座」（Raymond W. West Lectures）演講，題為「光明之子與黑暗之子」（The Children of Light and the Children of Darkness），同年以此名字出版新書，主旨是批評傳統的民主政治理論，並企圖為民主政治建立一個新的理論基礎。他嚴厲批評那些對人性過分悲觀，低估人類公道能力的學說，認為他們的看法必然導致專制。同時也批評那些對人性過分樂觀，自以為是，結果不受監管。

1945年5月7日德國向盟軍無條件投降，同盟國根據1943年11月美英蘇三強在德黑蘭會議（Big Three Conference in Tehran）的決議，對德實施分區佔領。

當時美國對德政策有所謂「摩根索計劃」（Morgenthau plan）。此計劃是基於報復心理，主張將德國永遠分割，長期佔領，並將德國工業完全破壞，使之成為純粹的農業國家。尼布爾極力反對此計劃，認為不僅不能獲致和平，對德國人也不公道。1946年秋天，美國委派德國考察團，他獲任命為團員。

在德實地考察之後，尼布爾警覺到蘇聯的危險性。他警告說，德國問題將很快轉變為蘇聯問題。尼布爾的這些主張，可謂洞燭先機。美國對德佔領政策到1947年7月總算有大幅度轉變，背後是基於歐洲經濟繁榮與防堵蘇聯的侵略，大抵與尼布爾的主張相近。

大戰結束後，面對冷戰的國際局勢，尼布爾最關心的是國際和平與美國外交政策問題。此時期，尼布爾極力主張，基於責任，美國必須積極介入國際政治問題，以美國雄厚的國力為後盾維持世界秩序。

1949年尼布爾出版《信仰與歷史》（*Faith and History*），主要論點是：歷史的意義是在基督中啟示的，基督是歷史的中心，歷史的方向是由上帝所掌握。1953年尼布爾出版《基督教現實主義與政治問題》（*Christian Realism and Political Problems*），這是一本談論神學與政治問題的著作。他認為，如果不是以基督教信仰的觀點來分析政治，則政治思想將不是失之於相對主義就是落入道德的感傷主義中。

1958年尼布爾到普林斯頓大學高級研究所（the Institute for Advanced Studies at Princeton）研究當代的政治問題。一年的辛勤研究完成了《國家與帝國的結構》（*The Structure of Nations and Empires*, 1959）一書。這本書是尼布爾論國際政治比較有系統的一本。他再三希望美國揚棄孤立主義，以強大力量積極協助建立國際秩序，因此，對美國而言，「帝國主義」即是「運用力量的責任」。

1960年尼布爾由協和神學院退休，1962年在哈佛大學講學一年，1964至1968年又回到協和神學院主持社會倫理學的討論課。

1965年尼布爾出版「人性與社會」（*Man's Nature and His Communities*）。他以非神學的語言探討個人與社會的問題，借用心理學的知識與用語分析人性。

尼布爾是位多產作家，一生寫作不輟。由於尼布爾在思想上的造詣，世界著名學府都給他頒贈榮譽博士學位。1964年他獲得美國總統頒發「特殊服務自由獎」（the Presidential Freedom Award for Distinguished Service）。

1971年6月1日，尼布爾以79歲高齡去世。²

二．思想背景

尼布爾常被列為歐洲新正統主義的美洲版，事實上他所開展的基督徒實在主義（Christian realism）與上述的沒有很大關係。他的神學對倫理特別關注，因此他與巴特不同，他聚焦在人論，而巴特看重上

帝論及基督論；他經常討論信徒在社會的責任，而巴特則重視信徒在教會的生活。

為甚麼他被誤稱為新正統主義者呢？由於他的神學與歐洲的自由主義有落差，甚至作出批判，有些人就感覺他的思想偏近新正統主義。然而，美國人對自由主義的了解與歐洲不同，我們有必要正本清源。

1988年美國總統選舉，保守派的共和黨候選人老布殊（George Bush）指責民主黨候選人杜卡斯基（Michael Dukakis）為自由派（liberal），杜卡斯基用了大部分時間辯說他不是「自由派」：意思是，他對罪惡不會姑息，對毒品不會放任，對道德問題不會置之不理等。然而在競選後期他承認他是自由派，但不是布殊所指那種，羅斯福、杜魯門、甘迺迪都是自由派，因為他們都有共同核心價值：人權、關心貧窮、尊重少數族裔等。³

歐洲的基督教自由主義把基督教看為諸宗教之一，聖經中一切「超自然」的記載被視為神話，要徹底清除。一切神學思維要置在理性的審查之下，更嚴重的，自由神學沒有末世觀，罪只是人類知識不足的表現，一朝社會改革成功，教育普及，罪的問題便可以大大減少。尼布爾是美式自由派但不是歐洲的自由派神學主義者，他對後一種自由神學不滿。他一如巴特，對自由神學的理論長期批判，要求基督教（更正教）要接駁上二千年的正統神學思想，例如奧古斯丁、安瑟倫、路德、加爾文等。他與巴特的神學也是以基督為中心，因此與歐洲的新正統神學有共同基礎，加以他與新正統派都強調人的罪性和人類存在的悲劇性，又共同反對二次大戰的納粹和法西斯主義，突顯人類對極權主義的焦慮心態。⁴ 此外，尼布爾與歐洲的新正統主義也有一個共同點：不接受聖經完全等同上帝的啟示或上帝的話，有關創世記的記載不是事實而是信仰的象徵。這是美國的基要主義及福音派教會對他們未能完全認同的原因。

另一方面，尼布爾又被稱為基督教實在主義，主要表現在他以下

的神學立場：上帝的存有與價值完全超越人類及世界的存有與價值，人的罪在於他驕傲，拒絕上帝，並把有限之物當作無限的神來膜拜，把有限的價值當成終身委託的對象。人必須轉回，相信並倚靠上帝作為萬有的主及個人生命的主，藉著耶穌基督所成就的事，把人生的價值及意義安立在祂裏面。人對上帝的終極信仰無可置疑地使他產生一個新的道德價值，這價值源於上帝的價值，這是基督徒的核心價值，用來判斷世上是非好壞。⁵

尼布爾的實在主義使他無懼權貴，熱心參與社會及政治評論，而他的核心價值正正與美國的自由思想接軌：重視工人權益、人權、關心少數族裔、限制大資本家的剝削等。以下我們以他的著作為脈絡，介紹他的思想。

三．著作簡介

尼布爾著作甚豐，其中《道德的人與不道德的社會》包含了他在倫理及政治上的重要思想，要了解尼布爾，應對此書有基本認識。另外，《基督教倫理學詮釋》除探討倫理與政治關係，主要討論基督教倫理的神學根據，也就是聖經的神話觀。最後一本《人的本性與命運》是他的成熟作品，很多前期的思想都包括在內，有點集大成的意味。我們只介紹前兩本書的要點，然後才進一步介紹他的思想。

1. 《道德的人與不道德的社會》

a. 個人道德與社會倫理

尼布爾一開始便指出，個人的道德感比集體道德高；個人實踐道德律會比集體容易，因為集體道德意志遠較個人道德意志薄弱。⁶ 全書的主題是：當個人道德被移植到集體道德時，從個人道德來看往往是不道德的。為甚麼呢？因為個人慾望、權力在集體意識中容易表達，例如：十九世紀末，德皇擴充海軍，某個意義是德國民族的個人

意慾擴張，二十世紀的日本軍國主義也是一樣。美國總統老羅斯福與西班牙之戰，掠奪菲律賓，其實是表現他個人的虛榮心和野心。這種個人的慾望如果表現在個人的行為上，社會很容易以道德律來斥責；可是，個人的慾望在國家的行為中表現，社會不單不會斥責，反而可能讚揚。⁷

b. 理性可以使自我膨脹，使個人利益合理化

啟蒙時代相信，藉理性可以產生社會公義。事實是，理性並不能保證道德。例如：工人受剝削，有權組織工會，這是理性的表現。當談判破裂，工人罷工，勞資雙方談判可以十分理性，但結果是否道德？因罷工引起社會不便，做成無辜市民損失，罷工最後成了手段，罔顧市民利益，故理性不擔保產生道德。又例如：一個社會要維護眾人既得利益，拒絕外來專業人士在本地就業，如醫生、律師等，這是一種自我的自私集體合理化。當個人在這些保護下，難以反省對錯。就算一個外人僥倖加入這社羣成為受益者，他立刻樂於享受這制度，不存在個人的同情心。⁸

c. 宗教不能建立公義的社會

宗教使人有敏銳的良心，能了解社會甚至批判社會，卻不能提供足夠力量克服社會的問題，因為教會（宗教）永遠有她的超然性，任何形式的參與社會都會導致教會本身腐化，使真正尋求宗教安頓的人退避。事實上，沒有一個社會能達到完美公義，故教會參與社會注定使教會落入經驗層面的次等地位，這是耶穌為何必須要死，其超越意義才能顯示出來，如果耶穌參與猶太人的實際政治，祂極其量是一個庸俗的政治人。⁹

d. 國家的道德，是集體自私的表彰

有合理的解析，以免這世界太機械化而缺少人文的味道。

b. 上帝創造主的神話

尼布爾並不是要建立系統神學、現代基督論等，他的目的是分辨原始神話（primitive mythology）及真正神話（authentic mythology）。原始神話來自原始宗教，原始宗教滿足於某個被限定的空間，例如部落的團結或某種自然力量。真正神話來自高級宗教，高級宗教追求意義的終極一致性，掌握生活的純一性和連貫性，這都包含了超驗性的泉源。¹⁴ 正統派的問題是把神話看作歷史事實，使它們成為神聖不可侵犯；自由派卻把神話的教訓抽象化、絕對化，應用在今日世俗社會，結果沒有效用。我們要怎樣理解神話，才能建立基督教倫理學？

尼布爾認為，神話的目的是指出「存在」的終極依據和終極完滿性，因此真正的神話必然包括創世和救贖。他並不認為創世和救贖是歷史事實，但兩者卻為我們的人生帶來超越的視野。希伯來的神話就是這一種神話，它與馬克斯的烏托邦不同，烏托邦企圖把不能實現的完美社會編織在這個矛盾的世界裏。¹⁵ 希伯來的神話把世界描繪成一個統一的意義王國，因為相信上帝的創造就必然感受到世界的統一性，而且不須說世界是盡善盡美。這種神話容許我們樂觀地把世界看作神聖和美善，也可以悲觀地把歷史生存看作一個無意義循環的領域。¹⁶ 只有在這種辯證綜合中，我們不必斤斤計較神話的歷史實體，而可享有神話所供應的超越終極意義，包括希伯來的創造與救贖傳統，上帝同時為審判及救贖的主，祂賦予世界整全的解釋與意義。

c. 耶穌的倫理

耶穌的教訓本於舊約的傳統來詮釋天國的教訓，祂的倫理是終極的，是整全的。耶穌不是禁慾主義者，祂重視家庭，但祂卻說：「人

要愛我勝於愛自己的父母。」（路十四26）愛家庭要提升至愛上帝，¹⁷ 可見，耶穌愛的倫理是一種絕對的、不能夠妥協的倫理。耶穌的倫理屬於先知宗教型，因為耶穌的愛是普世無分類別，它的教訓有強烈末世論的意向，愛耶穌勝於愛父母的原因在於它的報酬在來世。「要愛你的敵人」，「不要只愛那些愛你的人」（太五44~48），「背十字架跟隨我」（太十38），「若右眼叫你跌倒，就剝出來丟掉」（太五29）等。這些教導難以在現實生活實現，它的絕對性只能作為道德的指向。倫理教導的來源在舊約的神話，神話提供了絕對和普遍的意義，早期教會把這意義關連到耶穌的再來。雖然現世無法完全實踐愛的倫理，絕對愛的倫理卻可以不斷成為現實世界的批判，不過作者最後提醒我們：「上帝國裏的和平能夠利用並改變人世間不完美的和平；而只有不將人世間的和平與上帝的最終和平這兩者混為一談的情況下，此舉方能達成。」¹⁸ 書後各章，讀者可自行細閱。

四．思想

1. 愛與正義

尼布爾雖然沒寫過系統神學，他的神學思想是以基督為中心發展他的倫理學。他關心十字架上「亞加皮」的愛如何在我們的生活實踐，因此他強調愛是十字架的基準（norm），也是我們生活的律則（law）。對這點我們要問：愛何以成為我們生活的律則？愛在基督教思想的定義是甚麼？尼布爾對人性雖然是悲觀但卻不絕望。他十分肯定人性是自私的，人的本性對上帝及鄰舍漠不關心，個人的罪集結為羣體的罪、國家甚至民族的罪。個人最大的罪是驕傲，民族的罪表現在崇拜國家，發展為帝國主義。¹⁹

另一方面，尼布爾承接傳統基督教的人觀，看人「是一個受造者，在他的自然生活中的最鄙陋的行為中，仍顯出若干上帝的形象」。²⁰ 所謂上帝的形象，表示上帝創造人時，人有上帝完美的德性。可是自從人犯罪，這些德性便給破壞了。不過德性雖被破壞，卻

不能否認人曾經有完美德性的事實，如同有病的人，我們不能否認他會有健康的身體。人原有的完美德性，尼氏稱為「原義」（original righteousness），原義就是已經犯罪的人的最高倫理標準，也是每個人內心知道要達到的。²¹ 要抗衡人性的罪性，最重要是愛。尼布爾以為，從人方面看，人類的自由特質只能在愛中表現出來。事實上，他說：「愛是自由唯一的最後結構。」²² 在他的著作中，他經常把愛等同「亞加皮」，這愛就是耶穌基督在十字上犧牲的愛，是永恆、完滿的。

但他不同意虞格仁（Anders Nygren）在《亞加皮與慾愛》（*Agape and Eros*）中，把亞加皮與人的愛無限對立，他認為這是歷代形上學家的失敗之作。尼布爾指出，耶穌並沒有把人的愛與神聖的愛無限對立，因為「基督的犧牲大愛，可以成為人生的最高可能，乃是對上帝的尊嚴有一種奇妙的，而不是相反的關係」。這種愛是「不求自己的益處」，只為他人著想。然而，他繼續說：「一個不求自己益處的愛心是不能在人類社會中維持，它會成為別人自私表現的犧牲品。」²³ 面對這種嚴峻的矛盾，怎麼辦呢？要突破個人和羣體的自私和驕傲，必須靠基督的恩典，基督在十字架的犧牲使人認識到人性的「可能」，根據個人經驗，保羅在羅馬書把人性的矛盾活現出來：「我所願意的善，我反不去作，我所不願意的惡，我倒去作……我真是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？感謝上帝，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。」（羅七19、24~25）在基督面前人悔悟，重獲新生，得著新的能力完成捨己的愛，進入社羣抗衡集體自私。²⁴

對個人而言，愛是保留一種最大的可能去對抗人性的自私，當人願意在信仰中順服主，即可以回應基督的愛，並在生活中完全表現出來。可是，這種愛在羣體中實踐必然遇到極大阻礙，如果以整體社會的關係來衡量，個人的愛顯得無奈，自我奉獻的愛對整個社會來說，是不切實際的想法，²⁵ 尼氏稱這是個人的愛在羣體中實踐的「不可能」。²⁶ 因此，在社會上亞加皮的愛要轉化為互惠的愛。互惠的愛有社會向度，也考慮到社會複雜的利益關係。不過尼布爾並沒有在他的

論述中經常分別兩者，相反，兩者經常一起討論。

既然個人的愛不足以改造社會，尼布爾引出了「公義」的觀念，他認為社會的和諧必須由正義來引導。但「公義」是甚麼？尼布爾似乎沒有清晰的定義。卜仁納也留意到這問題，直指尼氏對正義缺乏明確概念。研究尼布爾的學者赫蘭（Gordon Harland）為此辯護，指出尼氏之所以沒有為「正義」下定義，因為正義本身沒有獨立的實質，它不是一個實體（entity），它是一個關係，只能在愛的互動中看到它的意義。²⁷

愛與公義有甚麼不同？亞加皮的愛是超越、不受注意及捨己的；公義是歷史的、有差別的，它主要是平衡不同利益及訴求。因此，公義是愛在社會的具體彰顯，它不等同愛，也不能與愛互換，但大致追隨著愛，卻絕對不能離開愛。

尼布爾認為愛與公義的關係大致有如下幾點：

a. 愛要求公義的同在

公義並非愛的「異質」，只有愛使公義的內容更豐富、更包容，有時可能為了公義犧牲愛，但只有愛才能在複雜的人際關係中彰顯公義的正當性。然而，單有愛，並不能成就社會的公義，尼布爾說：

個人的善（或愛）可以完善，可以淨化，卻不能產生基本的公義。任何社會的基本公義均取決於人們共同創建的正確組織，取決於對他們社會權力的平衡，取決於調整他們的共同利益，同時，也取決於恰當地限制彼此之間不可避免的利益衝突。²⁸

尼布爾的人性觀是悲觀的，他不滿意自由派神學家把愛抽象化、理想化，並沒有進入具體社會的政治及經濟問題，他忠告說，人若是把愛的聖誠與社會的鬥爭兩者的相對性聯繫，²⁹ 真的如此做，我們立

刻發現愛與公義產生很大的張力，甚至彼此排斥。

b. 愛否定公義，反之亦然

公義是有差別的，它要計算不同的人在不同環境下的利益，例如新移民是否可以立即享受社會福利，對社會現有的低下層會否做成不公平？尼氏觀察到愛經常超越公義，超越不同利益集團的計算。而公義在各種利益衝突下，難以滿足各方要求。亞加皮的愛是一種「不顧自身利益」，立於「道德理想的高峰上」。因此，在這意義下，它否定公義的運作。同樣，「更高尚的正義的實現不單要接近愛的最高理想，同時又包含對它的否定。這樣才可以達到更高度的正義」。³⁰ 可見，在現實世界中，愛與公義兩者有錯綜複雜的關係。

c. 愛成就公義，反之亦然

愛與公義不是等同，但也不能各自獨立，而是彼此互為依存，若把它們分割，兩者便要滅亡。³¹ 公義沒有愛就不再是公義，他指出，沒有道德或愛，「公義如果只是公義，就會退化為不再是公義的東西」。³² 愛與公義這張力構成尼布爾主要倫理及政治成分。

政治的標準是公義，公義是由愛的理想而來，同時也是由愛與政治中的自私、自利與權力等因素妥協而來，這些因素卻又不為愛所認同。公義若沒有愛，成了只有平衡不同利益的工具，這不是尼布爾想見到的。公義需要愛去成就，同樣愛沒有公義，只會流於空想，更甚者，會帶來政治混亂。³³

2. 人的本性

在《人的本性與命運》上卷，³⁴ 尼布爾根據聖經，相信上帝是創造萬有的主，凡物皆為上帝所造，人是生物的一種，他就是有限，不能免於自然律的限制。「即令自我意識伸展到最高時，自我仍然是一

個有限的必死之我。」³⁵ 人生存於時空中，有自然的生機和衝動，有生理的需要—食、色、友誼、衣著居住等，最後死亡。人的有限並不等如他的罪性，也不是罪的來源，³⁶ 上帝原初創造一切美好。雖然，尼布爾認為，人的有限性可能造成罪惡，但本身卻不是罪惡。例如人的性衝動，不適當地發洩會有破壞性，可是在正常的夫妻關係中，它是有建設性的。

另一方面，人的受造，是按上帝的形象，甚麼是上帝的形象？尼布爾重點提到兩個解釋：奧古斯丁認為人靈魂中的理性能力包括認識上帝的能力；加爾文提出人性的卓絕構造及人原有的完全品格（這品格在人墮落後已不完整）。³⁷ 在奧古斯丁與加爾文思想的影響下，基督教主張受造的人，除了理性能力，也有超理性才能，所謂超理性即「那超乎心智的抉擇自由」。³⁸ 我們總結尼布爾所說：人是按上帝形象受造，因此具有「靈性」，而靈性是人性的一種高於理性的能力。人是一種可以超越自身的受造，與其他受造物例如動物不同。這正是人有能力將整個世界，包括自身，當作認識的對象。人有這種自我超越的能力，因此人是自由的，而這種自由與人的有限並存。

由以上所論，尼氏指出人的問題往往矛盾混淆：人是有限，又是自由的；自然與地域雖然把人圍限著，但人卻可以超越自然與歷史，觀察過去及預測將來；人雖生而受民族膚色限制，但往往要突破有形枷鎖，超越文化地域，成為自由的人。³⁹ 所以尼氏指出人焦慮惶恐，因為他陷於自由與有限的矛盾中不能自決。焦慮是罪的預先條件，並非罪的本身。⁴⁰ 焦慮可使人陷於罪，有兩種解釋：一是人不相信全能的上帝可以保守我們度過暫時的不安；一是不承認自己的有限，妄以為自己就是無限，產生驕傲。因此，人類真正的罪就是不信和驕傲。⁴¹

不信是宗教上的，驕傲是行為上的表現。尼布爾把宗教上的罪轉移到一般人可見的罪，這是俗世意義的罪。為甚麼驕傲是世人認同的罪呢？因為驕傲產生自私，自私產生不公義！

命運者，也是價值裁判者，「這種自大驕傲的心……尤其是在擁有較高社會權勢的人心中，更為強烈」。⁴⁴ 其次是人為尋找安全感而不斷攫取，犧牲別人，產生不公義、自私和貪心。例如人用盡方法儲備自然資源以備後用，甚至不惜破壞自然，掠奪自然，造成貧富懸殊，美國人口佔世界不足5%，卻消耗世界超過三分之一的資源。「人們貪心乃是人要掩藏他在自然中的不安的一種不合理的野心」。⁴⁵ 這種不安全感促使人產生求權意志，不單要駕御自然，更要駕御他人。求權意志使人陷於不義，「它想要超出人的有限程度去獲取一種安全，這種無度的野心就產生許多恐懼與敵意，那是……禽獸界所不知道的」。⁴⁶ 因此，人的本性包括了人的自由及人因這自由而來的腐敗。人因著本性的自由，盼望超越自己的有限和不安，可惜人離開上帝，使這自由完全敗壞！

3. 對極權主義的批判

早期尼布爾熱衷於社會主義，加入社會黨，1930年代訪問蘇聯，對當時蘇聯社會留下深刻印象，並且鼓勵教會多向蘇聯學習。可是，尼氏並非全然接受共產主義，他一直留意並作出批判。二次大戰後，他更認識納粹及共產主義的極權本質，共產主義的理論與他一貫的神學背道而馳。他在1930年代以後寫了不少反對共產主義的文章。

尼布爾的人性論假定人有罪，因此我們不能對人組成的政府完全信任而賦予無限權力。為了有效制約政府，人民需要有政治權力以抵抗統治者，使統治者與人民之間取得權力的平衡。如果依從這個思路，我們不難理解尼布爾為甚麼擁護民主社會。

尼布爾看見德國納粹及意大利法西斯的獨裁政治，更為二次大戰後共產黨在中國和蘇聯的極權統治憂慮，在討論他的民主理念之前，先看如何反對共產主義。

他認為共產主義明顯違反民主，而他有多篇文章論及共產主義，在《基督教實在主義及政治問題》中細數共產主義的邪惡就是專制。

他說，在一個人類的社羣中，到處都是不均衡的權力分佈，產生極大不公義，然而，在共產主義裏面，竟然容許一個人或少數人擁有絕對權力，這情況比不公義產生更大的災難，它本身就是罪惡。[47](#)

由於人是罪人，一旦擁有絕對權力，必然絕對腐敗。史太林、毛澤東在歷史上做成的災難有目共睹。當共產黨推行無產階級專政，美其名為蘇聯人民民主專政，其實國家權力落入少數人中，最後有專政沒有民主。毛澤東提出人民民主專政，目的是對一切異見者專政，結果1950年代的政治運動，數百萬人被打成右派，失去知識分子尊嚴。共產黨成了寡頭專制的獨裁政治。[48](#)

共產黨的成功，部分歸因於它宣傳的烏托邦（理想）主義。尼布爾對烏托邦主義劃分軟性和硬性兩種。軟性是指並非要在地上建立完美天國，只是希望不斷努力建立美好社會，朝完美階段進發，指的是自由主義。硬性是指宣揚在地上建立完美社羣，因此認為為了理想可以道德上合法地不擇手段，甚至用奸詐或暴力，打壓異見分子，務求成功，主要是指共產主義。[49](#)

尼布爾批判自由主義有以下幾點：一、天真無知，以為有愛、尊重、善良便可以解決政治上所有卑鄙勾當，事實上各種利益衝突使希望落空；[50](#) 二、自由主義明白社會公義的必要性，但錯誤以為個人的善可以產生社會公義。事實上社會公義取決於社會大眾權力的平衡，而非個人道德；[51](#) 三、對於政治暴力，自由主義高舉和平主義，反對暴力，結果不能解決問題。因為「政治的實質就是通過權力來取得公義」。而當中一定含有潛在的衝突，所以，「對待政治的負責任態度就不可能絕對否認暴力」。[52](#) 總括來說，尼布爾反對自由主義，認為他們看社會問題太簡單而且太樂觀。

至於共產主義，尼布爾一再強調，絕對倫理不能在現實社會完全實現，烏托邦主義宣揚地上天國是注定失敗的。當馬克思借用黑格爾的哲學，提出辯證唯物論，相信歷史發展有必然性，社會主義將以地上天國形式出現，到時人不再有自私，社會上各盡所長各取所需。尼

在導言，尼布爾開宗明義說：「人對公義的要求使民主成為可能；然而人傾向不公義的罪性使民主成為必需。」⁵⁵照這樣說，民主是政治中可能較好的制度。雖然他推崇民主，但他也指出在現實生活中，民主政治並非完美無缺。他心目中理想的民主政治是怎麼樣呢？他說：

理想的民主政治是社會及政治恆久有效的形式，它從兩方面實踐公義：對人的靈性結構及人的社會特性；對生命的獨一性及多元性以及對所有人的普通必須性。⁵⁶

尼布爾的意思是，人類的社羣需要自由，個體也需要自由，集體的利益與個體的利益能夠維持平衡，兩種自由就不會衝突。要有這種和諧，只有民主社會可以提供。尼氏觀察極權主義的社會，人的自由往往因國家利益而被犧牲，因此他認為，民主是一個較能解決人類政治死結的方法：「民主社會之最大成功在於它能夠在它的制度中包含使人民能抵抗政府的原則」。⁵⁷他說：

民主作為一種政治制度，它根源於民眾普遍的選舉權。這權力使每一個公民有機會可以反對統治者的行動。政府的權力是由它所管治的人民而來。⁵⁸

民主社會是一個最好且有能力防止獨裁專制的社會，使人民從極端的災難解救出來。

民主社會不是一蹴即至，它的形成是有條件的。尼布爾並非盲目崇尚民主，他認為不是所有社會都可以未經準備便實行民主。如果國家仍貧困，政治混亂，國民教育落後，就不適合過急推行民主。推行民主有幾個基本條件：一、國家穩定與統一；二、社會中普遍尊重個人自由與價值；三、社會中各種經濟及政治力量和諧與平衡。⁵⁹ 尼布爾的看法與他的人性觀一致，他相信在一個不理想的環境，人類的光

尼布爾對二十世紀的美國教會及社會貢獻很大，他是美國教會及社會的良心。他一直徘徊在絕對的愛律與實踐愛的困擾中，他看透人的罪性，卻相信上帝的恩典不離不棄。他要防止人性的陰暗面，卻又對人性的光輝始終堅持。他批評自由派教會對社會無知及對社會問題簡單化；他也批評正統教會僵化的敬虔，對社會問題漫不經心。兩派教會未能認清社會複雜的利益衝突，更重要的，他們未能掌握到基督教的絕對倫理不能赤裸裸地應用在社會上，宗教的原則只能有末世論的意義。

絕對倫理在社會中往往遇到困難，尤其是暴力問題。例如怎樣對付恐怖分子？當恐怖分子要犧牲自己性命來毀滅對方，你可以怎樣尊重他的生命？戰爭如何處理？如果戰爭不能用和平協調的方式解決，用戰爭止息戰爭是一件既無奈又似乎不能逃避的事。因此尼布爾說，有時解決社會問題，有限的暴力是不可避免的。

絕對倫理在教會中產生張力：教會是講愛心的，這種愛心來自耶穌的教訓，是絕對無上限的，應用在信徒生活上仍有一定的張力。例如一位有精神病或有精神病傾向的肢體，參與教會的團契。按理說團契的弟兄姊妹應無限量地接待他。然而，團契的本意是肢體彼此交通，互相關懷。團友自己也需要處理自己生活的壓力或屬靈的境況。當各人專注一個有問題的團友，影響正常團契運作，置有需要的人不理，愛心倫理固然不能實踐，有精神病的人也得不到合宜照顧。按尼布爾的意思，團契要認清自己的限制，雖然領有聖經而來的絕對愛律，未必能完全實踐。有精神病的人應該轉介到專業治療所，團契應以不妨礙正常運作的原則來表達愛心。

尼布爾對民主社會的理論是值得稱頌的，他肯定民主社會的需要，但又沒有把民主社會看為金科玉律，民主社會有它的限制，就是人的罪性，因為政客最懂得運用羣眾來達成自己的私利。知道限制才能把民主社會的最大優點發揮出來。

六．參考書目

- J. Bingham, *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1961).
- K. Durkin, *Reinhold Niebuhr* (London: Geoffrey Chapman, 1989).
- G. Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (N.Y.: Oxford University Press, 1960).
- R. Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1953; Augustus M. Kelley Publishers, 1977, reprint).
- __, *Man's Nature and His Communities* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1965).
- __, *Moral Man and Immoral Society* (N.Y.: Simon & Schuster, 1960; Touchstone Edition, 1995).
- __, *The Children of Light and the Children of Darkness* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1944).
- M. A. Noll, *Christianity in America, A Handbook* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- D. B. Robertson, *Love & Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr* (Cleveland and New York: World Publishing Company, 1967).
- 王崇堯，〈《雷茵霍·尼布爾》〉（台北：永望文化事業，1993）。
- 尼布爾，〈《人的本性與命運》〉，謝秉德譯（香港：基督教文藝出版社，1959）。
- __，〈《基督教倫理學詮釋》〉，關勝渝等譯（台北：桂冠，1992）。
- __，〈《道德的人與不道德的社會》〉，楊續譯（台北：永望，1982）。

黃昭弘，〈尼布爾的政治思想：論基督教倫理與政治〉（台北：使者出版社，1988）。

[1](#) 詳細的生平可看J. Bingham, *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1961)。有關他的思想較全面介紹可看G. Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (N.Y.: Oxford University Press, 1960)。中文著作可看黃昭弘，〈尼布爾的政治思想：論基督教倫理與政治〉（台北：使者出版社，1988）；王崇堯，〈雷茵霍·尼布爾〉（台北：永望文化事業，1993）。

[2](#) 本節尼布爾的生平主要參考黃昭弘，〈尼布爾的政治思想〉，頁1-23。

[3](#) K. Durkin, *Reinhold Niebuhr* (London: Geoffrey Chapman, 1989), 2.

[4](#) 同上，頁4-5。

[5](#) M. A. Noll, *Christianity in America, A Handbook* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 422.

[6](#) 尼布爾，〈道德的人與不道德的社會〉，楊續譯（台北：永望，1982），頁1。

[7](#) 同上，頁25。

[8](#) 同上，頁45。

[9](#) 同上，頁71-72。

[10](#) 同上，頁77-78。

[11](#) 同上，頁80。

[12](#) 尼布爾，〈基督教倫理學詮釋〉，關勝渝等譯，（台北：桂冠，1992），第五章。

[13](#) 同上，第六章。

[14](#) 同上，頁3-4。

[15](#) 同上，頁12。

[16](#) 同上，頁19。

[17](#) 同上，頁35。

[18](#) 同上，頁43。

- [19](#) 尼布爾，《人的本性與命運》，謝秉德譯（香港：基督教文藝出版社，1959），頁208-09。
- [20](#) 同上，頁149。
- [21](#) 同上，頁260-70。
- [22](#) D. B. Robertson, *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr* (Cleveland and New York: World Publishing Company, 1967), 50.
- [23](#) 尼布爾，《人的本性與命運》，頁362。
- [24](#) R. Niebuhr, *Man's Nature and His Communities* (N.Y.: Charles Scribner's Son, 1965), 42.
- [25](#) 在R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (N.Y.: Simon & Schuster, 1960; Touchstone Edition 1995) 最後一章（頁218），舉例說明了宗教的理想主義不能成就社會公義，一個是上世紀30年代意大利法西斯主義得勝時，純粹道德原則對不人道的主義毫無效用。同樣，把托爾斯泰主義應用於蘇聯政治也是失敗。
- [26](#) Robertson, *Love & Justice*, 25-26. 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，第四章〈一種不可能的倫理理想之社會意義〉有詳細描述。
- [27](#) G. Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (N.Y.: Oxford University Press, 1960), 23.
- [28](#) 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁120。
- [29](#) 同上，頁130。
- [30](#) 尼布爾，《人的本性與命運》，頁530。
- [31](#) Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr*, 25.
- [32](#) Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 258.
- [33](#) 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁97-98。
- [34](#) 尼布爾，《人的本性與命運》，頁181。
- [35](#) 同上，頁165。
- [36](#) 同上，頁162。
- [37](#) 同上，頁155。
- [38](#) 同上，頁158。



回
歸
道
的
本
體

說，這決定十分艱難也十分遺憾，然而，它是生命中一個非常正確的行動。

杜倫斯於1939年暑假返回蘇格蘭，大戰雖未爆發，只是時間問題。他申請英軍軍牧，但接到的回覆說要他等兩年，於是他繼續論文研究。

一個偉大神學家必須有牧會經驗，只有在牧會過程中，他的神學思維才能落實到具體的實踐上，明白道成肉身的意義、上帝與世界的關係、基督救贖與罪人回轉的果效。杜倫斯寫信給蘇格蘭長老會教區祕書牧養部門，表示希望參與牧養行列。因為他在新學院獲得道學士，所以愛丁堡教區發給他預任牧師證（probationer minister），意即如果有教區召請他，他便可被按立為牧師。經過考慮後，杜倫斯選擇了愛列芙的長老會（Alyth Barony Parish Church），他於1940年復活節主日受按為牧師。

除了講道，杜倫斯每星期帶領查經班，主要是新約經文，以建立會眾的屬靈生命。此外，他並沒有忘記做一些深度神學反省，他參加在丹堤（Dundee）的安格斯神學團契（Angus Theological Club），定期聚會。牧養及講道工作雖然繁重，他仍盡量出席神學聚會，他抽時間為神學期刊寫文章，在這期間，他出版八篇論文及評論，其中一篇是評論范泰爾（Cornelius Van Til）的書《新現代主義》（*The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner*），指出范泰爾對巴特及卜仁納的了解不足。

1943年初，杜倫斯到愛丁堡蘇格蘭長老會總部，查詢得知在成為皇家軍隊隨軍牧師之前，要安排愛列芙教區的人手。結果杜倫斯妹妹瑪嘉烈（Margaret）的丈夫麥肯齊（Kenneth Mackenzie）代替了他的牧養工作，而他則被派往開羅。

1945年夏杜倫斯重返堂區，他有系統地探訪每一位會友，特別一些在大戰中失去親人的家庭。這時擺在他面前的有兩件事，一是儘快到巴塞爾完成博士論文，二是談戀愛。杜倫斯戰前在愛丁堡初遇瑪嘉烈·史佩爾（Margaret Edith Spear），她是英國人，在愛丁堡讀書，與杜倫斯妹妹為友，大戰時返回倫敦醫院當實習護士。1946年後重返愛丁堡探望杜倫斯的妹妹，當杜倫斯與她重遇，二人墮入愛河，很快在5月24日訂婚，不久，杜倫斯啟程到巴塞爾，為博士論文應考，並計劃是年10月2日結婚。

1980至1990年代，杜倫斯仍然精力充沛，他退休後的作品差不多等於他之前的寫作，當中有三本重要著作：《三一信仰》（1993）、《神聖意義》（1995）及《基督教神論：一體三位》（*The Christian doctrine of God, One Being Three Persons*, 1996）。² 這三本書雖說是晚年出版，但其實部分之前已經發表，而且整個神學思路都一致。本文由於篇幅關係，主要集中在1980年之前的作品，將來專著研究他時才把這部分向讀者呈獻。杜氏一生著作不綴，忠誠為主，熱愛中國，委身神學教育。晚年時他說：「一個人最好的生命是與基督裏的上帝聯合；並且以此為樂，這是人生最大的快樂。」³

二．著作簡介

1. 《神學的基礎和原則》（*The Ground and Grammar of Theology*）⁴

當杜倫斯有關科學與神學的主要著作面世後，受到學術界的肯定，但很多讀者還不太了解杜氏的中心思想，以為他講護教學，用通俗科學證明上帝的存在；又有人以為他研究現代科學，偏離了神學。是以他有必要重申過去20年的思考：一個全新的角度處理神學問題，而這個角度卻來自最古老、在教父時期已經深思熟慮的「神學的科學」。本書以深入淺出的方法，避免了很多專有名詞，務求以一般人能明白的語言把艱深而重要的道理說出來。

杜氏把早期重要的神學著作，例如《神學的重構》、《神學的科學》、《時、空與道成肉身》等的精要融入本書。他試以本書的論點作為現代神學的代模轉移（paradigm shift），從本體與現象的割裂思維進入整全的世界觀。自由派神學無法接受上帝在世界的作為，例如神蹟奇事、道成肉身、復活等的真確性，由於他們認定上帝與經驗世界割裂；保守派人士也把科學與神學分割，河水不犯井水，只看重信仰的個人意義，兩者同樣陷進了二元世界觀而不自覺。杜氏把古代教父的智慧，結合現代科學的洞見，開出神學的真實性（realism）。本書共有六章，層遞漸進地把神學最精彩的理論展示出來。

在第一章，杜倫斯以創造物的祭司為題，帶出了神學與科學的關係：

上帝所造的宇宙是生生不息的；萬物各從其類，不斷繁衍。另一方面，我們又發現宇宙本身是無言的。可是，上帝卻把人放置在宇宙中，而人的任務是把他周遭受造世界的萬物識別出來，給它們命名，也就是把它們表現出來。這樣，宇宙便可透過人被揭開、被表達，成為獻給上帝這位創造主的偉大讚曲和崇拜。從這角度看，自然科學其實是一種宗教作業，是人服從上帝把他置放在這個宇宙的一種表現，而宇宙正是人被召去敬拜和讚美上帝的場景。

在第二章，杜倫斯痛斥康德的二元論，認為對神學為害最深的乃在此。他把康德的思想溯源於牛頓，牛頓繼承了伽利略，將真理分為兩方面，即可量計的幾何層面和不可量計的表象或現象層面。然而，假如我們要使這個可見的世界在科學或機械上具有意義，就必須將不能量計的世界與可量計的世界接連起來。為此，牛頓運用了絕對的數學時空與相對的表象時空的分野。他將前者，就是被視為不變的、不活動的架構緊扣於現象和表象的世界，就是相對時空的世界，藉此把數學的秩序帶進現象界，並利用構成世界系統的因果和機械關係，去解釋自然界的不變定律。

由牛頓的世界觀，產生了康德的二元論：事物必須被劃分為本體性的本質範疇（realm of noumenal essences）以及表象客體和事件的範疇（realm of phenomenal objects and events）。這意味著人的經驗也要被深深分割：人一方面的經驗是存活在這個現象世界中，當中並無自由可言；另一方面的經驗是那個超感官世界的主體（subject of the supersensual or noumenal world），例如道德主體，這是自由唯一所屬的地方。⁵

二元論對神學知識有甚麼損害？杜倫斯列出了兩點：一是聖經學者把有關耶穌的神學意義剔除，剩下耶穌與當時人交往的表面資料；其次是將知識範圍限於可觀察得到的事物，或可以從觀察所得而推理出來的事物，其實是一種只關乎視覺的知識論模式。這種二元論的形式是一個可見的世界和一個不可見的世界。⁶

在第三章，杜倫斯區分了世界觀（*Weltbild*）和人生觀（*Weltanschauung*）。神學涉及世界觀，不是人生觀。希臘人把宇宙論與神學混為一體，往往把上帝等同於世界。例如斯多亞派的思想家認為上帝是世界的靈魂。上帝給這世界生氣和活動，好比人的靈魂與身體的關係。

神學與宇宙論混成一體。這樣，世界成了上帝的延伸。如果上帝是創造主，萬物是上帝從無創造而有，上帝與世界有絕對的分別，這就是杜倫斯指出宇宙的本質是偶然性的觀念，即宇宙既非必然，亦非永恆，而宇宙中的秩序也跟宇宙一樣，是從無被創造出來。⁷ 因此，這宇宙本身不是終極的意義，人類必須在宇宙之外，就是創造它的主才能找到終極意義。

另一個重要觀念是「自由」，宇宙是自由的，這觀念蘊藏了另一重要思想，就是創造的自由。上帝既是從無造成整個宇宙的創造者，祂就是超越一切時空的主。

到了第四章，杜倫斯把具爭議性的自然神學的問題提出來。上世紀初卜仁納曾與巴特爭辯自然神學，前者相信上帝的救贖計劃也在自然（普遍啟示）之中，巴特只承認特殊啟示（上帝的道）。杜倫斯並沒有偏離巴特，卻認為自然是承載啟示的唯一合法途徑，因此對自然神學有了新的理解。杜倫斯以為自然神學有兩個錯誤的極端，一是把上帝與自然完全分割，好像大馬士革的約翰；一是把上帝與自然混淆一起。在本章，他先指出上帝與自然分割，正是牛頓以後自然神學的發展。⁸

這種自然神學與三位一體神學格格不入；父、子、靈三位格不能分割地存在，而只能以關係性存在。子作為父的行動並且與父的實在無一刻分離。我們對上帝的認識是形式與實在的整合，其實它是一條在古典基督教神學已經走過的路。古典神學以上帝的啟示為基礎，就是上帝的道和行動內蘊於祂的存有中（the revealed inherence of Word and Act in the Being of God），從而重構了當代知識論的基礎。無論在認識世界的範疇和認識上帝的範疇，都改變了我們對實在 / 存有的整個概念，同時也帶來了神學和自然科學所共用的一些基本理念。今天科學的要求使我們從事神學時也要接受形式與實在的整合，我們要明白這不是要求神學去屈服於甚麼奇怪的思想，因為其實這是神學本身正確的認知基礎而已。正如我們所見，這也與自然科學十分相似。

在第五章〈神學科學〉，杜倫斯提出前人未提的全新觀點。過去很多科學研究或人文學科研究，只相信神學是反科學的，或與科學扯不上關係。杜倫斯卻指出古教父在為了解決三一論的神學，徹底重構了古典科學、哲學和宗教的基礎。這片重構的文化土壤不單讓古典神學生根、發

2. 《時、空與道成肉身》¹⁰

a. 基督教的創造論

杜倫斯把基督教的創造論放在現代科學的場景中討論，完全擺脫了布特曼的去神話化。要討論創造論之先，我們必須回顧有關人類探討宇宙來源的基本問題，就是宇宙論與形上學的關係。哲學、宗教與神學都會處理宇宙的起源問題，宇宙的起源涉及事物的起源、人類的起源、思想、靈魂及罪惡的一大堆問題。過去的哲學也好，宗教也好，都有自己的宇宙論、形上學來解釋上述一大堆問題。但宇宙論與形上學分屬兩個不同範疇，處理不同層面的事情。宇宙論討論及研究宇宙的成因，是質料方面的，例如宇宙由甚麼構成？何時出現？基本粒子是甚麼？將來發展怎樣？這是一個結構的問題，涉及物質條件及時空條件。形上學則是討論及研究物質以外的根源，是更根本的，它不再環繞物質，而是物質何以能存在？甚麼是「有」(being)？為甚麼是「有」而不是「無有」(non-being)？感覺世界背後有沒有實體(substance)的支持，宇宙如果是由無到有，則「無」(nothingness)是甚麼？「有」是甚麼意義？由於形上學並不停留在物質層面，以致近代分析哲學家譏諷形上學為無意義的搞作。¹¹

基督教的創造論是宇宙論還是形上學，抑或兩者兼備？杜倫斯把神學的創造論重新展現出來，基本上是根據古教父的三個創造論前設：一、從無創造有(*creatio ex nihilo*)；二、上帝藉言語創造(*creation per verbum*)；三、上帝繼續創造(*creation continuum*)。從無創造有意即這個世界是偶發的；藉言語創造意即世界內含上帝的理性，是一個有序的世界；繼續創造是指上帝看顧和保守世界。

基督教的創造論不是形上學，形上學是一個哲學問題，哲學的考慮可以抽離現實世界，進行一種純思維的活動，而這種活動基本遵循邏輯的規範，與現實世界有不可逾越的鴻溝。換句話說，形上學與現實世界可以毫無關係。神學的創造論也不是宇宙論，宇宙論是規範在經驗的物質世界，基本上是物理學問題。宇宙論的前設是先有這個物質宇宙，而把這個物質宇宙看作永恆存在，例如古希臘哲學家相信水、火等物質，而近代的科學家相信粒子等永恆存在。

基督教的創造論處理這個經驗世界，一方面是科學的問題，因為創造

point of absolute rest) 作為參照的核心。假如一切也在流變中，我們便沒有準則去衡量事物。在亞里士多德的宇宙論中，物質宇宙的核心就是那個不動的核心，因為它雖然在轉動，它其實沒有前進或改變位置。因此，雖然亞里士多德以事物進入和離開空間的方式設想空間的概念，令人以為他的空間概念是動態的，但這其實是一個靜態的概念。

把空間看成一個容器，導致時間與空間分割，因此所有經驗的事物都在空間之內，而上帝（形上實體）在空間之外，與空間分割。不單這樣，經驗事物之外的理性思維也獨立於空間之外，二元世界完全分割。上帝與世界的關係最多是推動世界運行的一刻始動者。¹⁴

斯多亞派對空間提出一個截然不同的入手方法。他們關注空間與虛無（void）的分野，或「物體」與「無」的區分。凡屬「物體」的事物便是有限或確定的，因此也是可以想像的，但那不屬「物體」的事物是不確定或無限的，也是不能想像的。因此此派辯稱，與其從盛器的角度去構想空間的概念，倒不如從那被包含的物體出發。此外，斯多亞派更把「物體」視作那個宇宙中運作的原則，是運動（motion）和活動（activity）的源頭，因此空間被視為物體的功用，讓它在宇宙中加以確定的延伸。斯多亞派在這方面提出了以下的原則：物體是藉著物體去廣延，並為自身創造空間。因此，空間的概念並非以一個盛器的界限作出發點，而是從物體的角度出發，就是物體是一個為自身創造空間並藉自身而廣延的動作，宇宙也因此成為一個運作和空間的場地。如果沒有這樣的運作，宇宙就只能夠在無限的空隙中維持不動，因為空隙本質上不能以任何方式使宇宙運作。因此他們不同意亞里士多德的看法，認為物質宇宙是靠一個外在的世界來維繫。相反，宇宙是藉著一種內在的凝聚力或張力，或者是內在的理性來維繫的。這理性可見於自然定律中，就是宇宙的確定和理性結構。

斯多亞派乃基於自然界內蘊理性的觀念，稱宇宙為一種「理性的動物」，或把上帝稱為「宇宙的靈魂」，因為他們以為上帝、物體和自然界定律一併等同於宇宙的確定內容。「上帝」和「物體」只不過是表達理性的實質原則的不同方式而已，而這原則既可以是思想，也可以是物質。按照這樣的想法，如果把上帝視為超越這個確定的宇宙者，那就是把上帝放置在空間以外的無限虛無中，這是荒謬的。那麼，上帝在哪裏？祂不能在虛無界，祂也不是經驗事物，不受空間網綁，斯多亞派只好把上帝看成宇

宙內的自然律，既無處不在，也沒有離開這個宇宙。[15](#)

上述兩種觀念都衝擊著基督教神學：亞里士多德的上帝與世界沒有關係；斯多亞派的上帝是自然神論，他們對後世的神學為害至大。亞他那修指出，耶穌是神人二性（*hypostatic union*），而且是與上帝同質（*homoousios*）。作為完全的人，祂在空間與我們一起，但同時作為完全的上帝，祂的神性沒有任何一刻減少一分，祂用祂的全能托著萬有。從耶穌的人性看，這個空間是神人相遇的地方，從耶穌的神性看，祂涵括了空間又超越了空間。因此，要了解上帝與世界的關係，必須透過耶穌的神人二性。

c. 尼西亞的空間觀念

由愛任紐到尼西亞的教父，他們提出的從無到有的創造觀很快便成為基督教思想的焦點。這教義肯定了上帝絕對是先於一切時間和空間，因為時空只是在受造物之中，並跟受造物一併出現，而它們必須被視為受造秩序中的關係。時間和空間的功用是為受造世界的偶然事件提供秩序。時間是在創造之中，但創造並非在時間之中。我們不可以把上帝與宇宙的關係視為一種時間或空間的關係。一切的「物體」，甚至是斯多亞派所指的物體，不論是有形或無形，也被上帝的權能所包含著。可是，由於祂參透一切，包含一切，這宇宙並不存在甚麼無限空隙，因為在上帝的超越中，祂是無處不在的。按此，空間和時間（其實是宇宙中一切有秩序的關係），當從上帝無所不包的創造權能和作為的活潑角度去思想。

俄利根（Origen）是第一個推翻亞里士多德和斯多亞派觀念的教父。他同意斯多亞派的原則，認為理解與界限是相連的，因為沒有限制，事物就不能被理解。這解釋了為甚麼我們說上帝是不能被理解的，因為祂是無法測度的，更是遠超過我們對祂的一切想像。但俄利根更把斯多亞派這個原則的應用顛倒過來。他堅持正由於上帝參透萬事，因此祂給萬物劃下界限，使萬物有始有終，因此宇宙內的事物是確定和可理解的。

俄利根也要面對柏拉圖的另一個難題，就是感官世界與理性世界的二分。假如我們不能把我們的感官概念帶到這鴻溝之外，我們是否要把超越的事物拋諸腦後，才能夠思想經驗世界的事呢？由於俄利根十分強調上帝

不可能為上帝騰出空間，更不可能以受造之軀容得下上帝。道成肉身提供了一條把人通往上帝的橋樑，但成為肉身的子與父的關係，不能以空間是容器的觀念去理解，只能用互存互滲的教義（the doctrine of perichoresis）去理解，意思是：視子的整個存有等同於父的本質，祂是從上帝來的上帝（God of God）、從光來的光（Light of Light）。當這樣看，住在父裏面的子成為肉身，就成為我們得以認識父和相信父的「地方」（place），因為我們是在祂裏面找到父。不過，「地方」一詞的意義已超出一般的使用法，其意義必須按照上帝的本質和祂藉著道成肉身而作的啟示和救贖工作，並按照祂為我們成為肉身而有的人性和受造性而予以彈性的詮釋。

亞他那修指出，「道」進入我們人類的空間並成為人，但沒有離開上帝的「地方」，也沒有離開這宇宙，按照這樣的理解，一切空間觀念一概不再適用：把空間視作一個無限的容器或無限的物體，或視之為廣延，包括視之為事物的本質，或是人的悟性所必需的一個要素。取而代之的是另一種關乎上帝與物質宇宙的本體和活潑的關係，而這關係是建基於在基督裏的創造和救贖工作。按照亞他那修的理解，空間基本上是一個開放性的差異觀念（a differential concept），因為其定義是取決於上帝與人，就是永恆與偶發事件的互動。空間可被視為兩個平面向度（空間和時間）與一個垂直向度（與上帝的關係）之間的一種並列系統（coordinate system）。在這個並列關係中，空間和時間被賦予一種超越世界的層面，讓它們向著一個超越的基礎開放，這基礎正是其在自然界擔負的秩序的依據。這意味著我們在《尼西亞信經》所採用的空間概念，就我們的物質世界來說是封閉的，但就上帝方面來說卻是無限地開放。¹⁷

d. 創造論的意義

基督教的創造論對我們的世界觀極為重要，如果世界不是二分割裂，我們就不應只接受看得見、摸得到的東西，把道成肉身、神蹟奇事完全拒絕。宇宙是開放的，上帝可以藉基督臨在我們中間，上帝在歷史的作為，我們稱為啟示，便不是形上學的猜想，而是在時空中我們可以確實知道的。啟示的神學知識既是實實在在地在時空客觀存在，我們便沒有理由不用我們的理性好好去認識，而只是反智地靠心理猜想。

我們對這個世界不離不棄，但也不會把它視為永恆和終極價值，我們快樂地活在其上，因為這是天父的世界，但也不會擁抱它不放，因為它只是偶發性，只有上帝才是永恆。因此，我們是自由的，正如上帝之於世界也是自由的。本書的目的就是為我們建立一個整全而正確的世界觀。

3. 《中保基督》(The Mediation Christ) ¹⁸

全書的劃分非常簡潔，共分五章，其中三章是論耶穌基督作為神人之間的中保在不同方面所成就的調解工作，包括啟示的調解、復和的調解、基督的調解及救贖與三位一體等。另外，在中間第三章，作者特別論到基督作為中保的位格 (person) 是甚麼。

第一章開首，杜倫斯指出西方源自古典希臘的二元論思想方法對求知造成嚴重的影響，就是將知識與實體割裂，結果不單在哲學及科學求知方面造成了災難性的後果，在神學方面，亦將耶穌基督跟整個基督教分開，變成了一個沒有基督的「基督教」。作者指出這思想的結果就是將耶穌基督作為中保的位格「跟上帝對人的自我啟示分割，也將祂在歷史中的救贖目的連根拔起」。¹⁹ 怎樣才可以將知識與實體結合？作者借用現代分子物理學，指出我們應尋求了解事物的內在關係，進而明白事物在它固有的組織結構上的真相。換句話說，知識一定要從實體而不是從抽象的思想作出發點。當這方法論落實在神學的時候，耶穌基督便是我們要了解實體，這亦是全書的核心所在。從這個角度來看，杜倫斯認為我們可從兩個不同層面來了解耶穌。第一是祂跟以色列的緊密關係。其次是透過祂在福音書，藉著說話及工作而作出的自我啟示，以認識祂與上帝的內在關係。即是說，作者將耶穌基督完全根植在時空當中，由一個宏觀的層面過渡至一個微觀的層面，從而嘗試了解耶穌基督跟這兩個不同層面的內在關係。但這兩個層面本身又有甚麼關係？作者認為要認識它們的關係，關鍵在於耶穌基督的一體性 (oneness) ，以致最終可以明白耶穌基督便是那位上帝的兒子成了肉身，也是世界的救主。²⁰

但耶穌基督跟以色列的緊密關係是甚麼？它在上帝啟示的計劃中又扮演著甚麼角色？

杜倫斯指出，上帝藉以色列的自我啟示跟上帝藉基督的自我啟示是不

可分割的。一方面，我們要透過在基督裏上帝啟示的完滿成就，來回望上帝在舊約的啟示。另一方面，我們也要根據舊約所建立的啟示架構，才可真正明白耶穌基督就是神的兒子及救主。²¹

第二章，作者指出聖潔的上帝與有罪的人之間那本質上的衝突，故此，上帝若要啟示祂自己，復和便是必須的，因為「唯有透過敬虔的方法，上帝才能被認識」。²² 換句話說，人的本質必須被上帝的愛及聖潔改變至與祂在認知上有聯合（cognitive union），人才能認識上帝。從這個角度看，上帝之揀選以色列，並不是因為她聖潔，反之，在整個以色列歷史中，我們看見「無論以色列是怎樣反叛或犯罪，都不能離開上帝那立約的愛及信實」，²³ 也正反映上帝事實上是從人最敗壞的地方帶來復和，以彰顯祂的恩典。耶穌之道成肉身，正是取了人墮落的本性，藉著祂對人的認同及祂那一生無罪、聖潔和順服的生命，承擔了我們要被咒詛的命運，目的是「要在我們那墮落及敗壞的人性中間拯救我們」，以致「復和」不是外在的交易，而是「進入人反叛存在的深處」來進行拯救。²⁴

第三章集中討論耶穌基督作為中保的位格。作者首先擺脫過往二元論思想所帶來對耶穌的誤解，重新根據耶穌那「內在的道及自己的（與父）內在關係來向我們啟示祂自己」，讓我們整全地了解祂。首先，作者指出最關鍵的地方在於父及子是同質的。故此，我們不能分割對子的認識及對父的認識。換句話說，子與父同質正是上帝向人啟示及與人復和的客觀保證。離開了這個意思，就好像四世紀的亞流主義，耶穌基督便被矮化為一位道德領袖，只能對我們有外在的道德教訓，而不能在人內在心靈的深處去作拯救。耶穌所作的完全是出於祂永恆的本性。即是說，祂的位格與工作是合而為一的。再者，基督道成肉身是植根於三一上帝那「本體的聯合」（consubstantial union），以致祂帶給教會的不僅是救贖，人還可以與上帝聯合（atoning union），進入三位一體的團契當中「分受了上帝內在的生命及愛」。最後，從人內在的層面來說，作者強調我們的人格可藉著耶穌基督神聖的位格（personalised Person）而變得更加完滿（personalising person），以致我們那本來以自我為中心、分裂的人格可以得著醫治。

第四章主要處理耶穌基督在上帝面前的事工是甚麼。作者由舊約人向

上帝的獻祭及上帝為人所設立的禮儀制度，指出這些都是神人間那立約的回應（covenanted way of response）。到了新約，耶穌基督具體地成了上帝的僕人及救贖主，一次過把自己獻上，代贖性地滿足了人向上帝的回應。

最後一章，作者指出基督的中心是「基督的神性與父的神性是完全一致的」。²⁵ 故此，啟示與復和不能分割。換句話說，沒有與基督復和的關係，我們就不能藉祂來認識與子同一的父上帝，從這角度看，復和也就是啟示的「內在動力」。再者，藉著耶穌基督而帶來聖靈的同在，也讓我們明白救贖論與三一論事實上是有緊密關係的，因為唯有透過基督的救贖及聖靈的交通，我們才能接受造的存在去明白上帝是父、子及聖靈的自我啟示。相反，也唯有耶穌基督是上帝，真正的赦罪才有可能。同樣，唯有聖靈也是上帝，我們才能被潔淨，提升至與上帝有「救贖的聯合」（saving communion）。說到這裏，有三點值得注意：一、三一上帝內在的存有與行動是一致及緊扣的。即是說，所有神永恆及內蘊（immanent）的本性也藉著耶穌基督拯救的行動啟示出來，因為上帝藉耶穌所啟示的正是祂自己。二、人有限的存在對上帝的了解及認識必然會有偏差。所以，與聖靈的契合，讓我們可以被潔淨、提升，可以明白上帝隱藏的奧祕。

三．思想

1. 實有性的神學（realistic theology）

杜倫斯早年到普林斯頓大學面試時（約1939年），曾表示他會以科學的態度教授神學。旁人甚為詫異，認為神學與科學風馬牛不相及。然而杜倫斯的意思很清楚，科學之所以為科學，是因為研究者肯定科學研究的對象有它的客觀存在性，科學家必須尊重客觀存在的事實，而研究的過程亦受到客觀事物變化的規律所控制。神學不是玄思冥想的結果，也不是人類心靈所投射的主觀營造，它有它的客觀實體，就是上帝在時空中啟示的客體，簡言之就是上帝的道。上帝的道有它的客觀存在性，不是由人的心思決定，人要研究這道，便必須就這道的本質，以及其在歷史條件中的發展進行探究，而人的探究亦會因著道本身的發展而受控制。

如果有神學的客觀實在，則主客必定有一關係，以避免神學淪為主體的營造。只有對客體的探究，才能產生科學的經驗認知活動。但問題是，如果神學的客體是由人決定，則它必不是上帝，而只是人探究的物體，是實驗室受控制的程序。杜倫斯因此指出上帝的啟示是「知識的顛倒」

(epistemological inversion)。³² 這與士萊馬赫的方法剛好相反，士萊馬赫是從人的感知開始尋求上帝；杜倫斯肯定上帝的主動，由祂將關乎自己的知識帶進世界，叫人認識祂。所以上帝能被人認知，不是由於人，乃是由於祂自己，這是典型的加爾文神學觀點。如果整個認知過程是由上帝決定，意味著人只有用信心和順服接受由上而來強迫性或強加於人的啟示。

事實上，杜倫斯固然重視神學的客體，但更重視主體對客體的降服。他把啟示當作堅定不移的真理，人的主體面對這真理，好像面對自然界的客觀律則，無法抗拒。人投身這客觀真理，必須遵從它所要求的認知過程，正如人必須掌握基本物理學的方法，才能進入物理學的領域，而認知過程亦由客觀世界所帶動。杜倫斯這觀點非常重要，蒂曼 (Ronald F. Thiemann) 的批評並未能否定杜倫斯的方法及有效性，因為杜倫斯的神學雖然如蒂曼所提出的類似第三點，強調神學的對象自決地進入人的主體認知範圍，但並不表示主體沒有回應，導致主客割裂。筆者認為，真正的問題是主體如何回應真理的客體。杜倫斯既然承認客體為真理，則其回應便要回溯至主體如何肯定客體為真理這基本命題。杜倫斯在這點並沒有甚麼護教式的辯論，他似「已經」確認了，而確認由信心而來。這信心並非盲目相信，而是理性的活動。因為「相信」本身是帶動人對客觀真理參與及理解的重要環節。正如「相信」或「信念」在科學上扮演重要角色。³³ 相信帶來委身，科學家對所研究的事物必須委身，整個人才能深入其研究的範圍。照樣，對上帝的啟示也應有委身，才能真切地聆聽上帝的話語。³⁴

杜倫斯的方法論與士萊馬赫及布特曼不同。他肯定一個真理客體 (Truth of objectivity)，這客體不能隨人的心意而改變，你可以拒絕祂，但不能改變祂。這樣，真理客體便不能由主體決定。在世俗文化中，這真理客體不可隨便塑造，以致其對話能力可能相應減低。杜倫斯雖然一直強調上帝的存有與行動不可分，但在他整個系統中，存有佔了壓倒性的位置，行動只在救贖作為中顯呈，忽略了上帝對人的虛己，好像保羅所說：「取了奴僕的形式」。這方法論迫使杜倫斯跟其他文化開拓新的對話平

台，使他開放自己並接受其他文化的批評。神學不應孤芳自賞，要在世俗潮流中見證永恆的道。³⁵ 杜倫斯結合了神學與科學的關係，就是要為神學創造一個新的對話平台。

2. 神學的科學

自康德的《純理性批判》面世後，本體知識的可能性被否定，一切形上學甚至神學與科學分家，退縮到主體思維的範圍內。士萊馬赫是第一位承接康德的批判，把宗教看作是人的絕對倚賴感。從此以後，無論神學系統如何美麗一致，都是主觀的思想遊戲，沒有實用價值。十九、二十世紀的哲學家大多循這路線批判及踐踏神學。

杜倫斯的神學主題環繞著神學的客體性。如果神學沒有客體性，縱使天花亂墜不外是主體營造，要解決神學的客體性就要處理神學的啟示。上帝雖然超越但在時空中啟示自己，所以杜倫斯神學的主題是基督論，是神人二性的結合。基督就是神學的客體性，祂不是從人的冥想中產生，我們要正視祂在歷史中的活動。神學之可以被稱為科學（theological science），除了客體性的肯定，神學的治學也非常嚴格，堪與科學媲美。因此，杜倫斯最大的貢獻在於指出神學知識的正當性。神學正如自然科學，是尋求終極的真實，而方法是經驗客觀的，而非形上學的。他的神學深受加爾文和巴特影響。他認為，加爾文和巴特一致認為我們對上帝的知識是源自上帝自我啟示的活動，所以我們的神學思維不能離開上帝啟示的話語，這點正好與科學家的科學研究一致：科學的知識不能離開客觀自然科學所彰顯的規律。神學和科學不從主體冥想產生，乃是根源於客觀的真實。他的神學可以上溯至教父時期，特別是亞他那修。教父的思想提供了現代科學所需的創造論。這個世界是上帝從無創造有，所以是偶然性的，上帝又賦予這個世界內涵理性，這兩者對科學研究十分重要。如果世界是偶然性，即這個世界不是上帝，也不是上帝的延伸，所以世界沒有神性，人可以放心在宇宙中探索而不損害上帝的尊嚴，甚至褻瀆上帝不一定帶來即時的懲罰。³⁶ 其次，上帝賦予自然界理性（或秩序），科學知識才可以建立，否則在一個變動不真的世界中經驗科學便無法進行，歸納法也無法建立。³⁷ 這種世界觀一反希臘宇宙觀的泛神論及流變不真的世上事物。

杜倫斯認為科學的目的是認識真實，³⁸ 科學的方法就是從已知的真實尋出確定的知識，並且清晰地表達這已有的知識。對神學的科學要求，最基本而又重要的就是神學的客體性。神學並非主觀營構，它的客體性是獨立於我們而存在的。這有別於純哲學及形上學的思維。杜倫斯在《神學的科學》的前言開宗明義說：

科學認識是這麼一種情形，在其中，我們將事物的內在合理性揭示和表達出來，一如我們讓所探究的實在在追問下呈示在我們面前，並讓自己的頭腦聽從於這些實在之間的種種本質聯繫和秩序。³⁹

杜倫斯的邏輯非常直接，神學是有關上帝已經作成甚麼，而非討論祂可以做甚麼。上帝的可知是在祂自己向我們的啟示，就是耶穌基督。⁴⁰ 因此，耶穌基督就是我們神學了解的開首、標準及指引。

杜倫斯宣稱神學的科學要有四項要求，都是關乎它的客體性的。

a. 上帝二重客體性：基本的客體性就是上帝作為我們的主，向我們啟示自己；其次是祂透過時空，道成肉身向我們顯現，杜氏說：

它們（《聖經》）在形式上是正確的陳述，準確地與上帝真理聯繫在一起，那是因為它們順從地與在基督裏藉著《聖經》向我們言說的上帝之言保持一致。正是這種參照檢驗著它們究竟是與上帝之言相符的真實聽聞，還是來自我們自己心裏的思辨產物。只有「聽到」的陳述才是本真的，也就是說，有這麼一些陳述，它們依賴或衍生於基督裏的上帝的自我陳述，因此它們從上帝一方以及相應地從我們一方來說都是本真的。於是，神學陳述必須作為響應在《聖經》裏和通過《聖經》聽到的上帝之言的陳述，在《聖經》啟示的範圍內造就。就這種情形的本質來說，我們沒有能力為我們在教會中在《聖經》裏聆聽上帝之言提供一種純理論根據。⁴¹

b. 神學的科學的客體性在於「上帝是給予者」(God is Giver)，這是典型的巴特神學。神學的對象是上帝，是神學的絕對優先主題。在神學知識中，上帝就是我們要觀察、尋求、祈問的對象。與此同時，在上帝面前，我們所處的位置是被上帝所知、所了解、所審查，祂是不能被拆解的主體。⁴² 上帝不是因我們研究而產生，祂是絕對的，杜倫斯引用巴特的論證，說：

但當主上帝在這種情形中把祂自己給出來，讓我們認識時，祂是把祂自己委派給我們；祂決不是讓我們自我依賴，依賴自己的脆弱、不足和無能，相反，為了把祂自己委派給我們，祂在恩典中走來，把我們拉出我們自己的脆弱，把我們……升舉到超越我們之處，在我們裏面創造那種認識祂的能力；在這種行動中，祂批判地作用於我們的觀念、概念、範疇和類比，給它們以一種超越它們自身所可能擁有的任何力量的取向和可能性。⁴³

c. 耶穌是道，祂可以透過交談與我們溝通。基督身位聯合，意即耶穌同一時間為人及道 (Person and Word)。杜倫斯描述神學是對話性的，因為它基本是道的神學，用道的客觀性模塑我們的思想。上帝透過道把自己彰顯出來，用主體方式與我們相遇，又把我們當作教導的主體，吸引我們，使我們得以自由而自發地與祂交往。⁴⁴ 上帝道成肉身的目的就是在我們的地位上與我們交談，聆聽我們的申訴。

d. 耶穌的核心就是上帝的自我表達。神學知識就是上帝藉耶穌客觀地彰顯出來。耶穌的道塑造我們的思想以致我們能明白上帝。科學的神學就是有系統地、忠實地把基督裏的上帝表達出來，所以神學的客體性並非單單從人或從上帝而來的真理，而是「上帝—人」真理，只因耶穌本身就是科學神學的客體。

如果上述就是神學的科學，很多人會疑問難道這就是科學？例如，杜倫斯所景仰的愛因斯坦，曾就宗教與科學的不同說：

上帝是賞善罰惡，人對上帝好像一個小孩感受父親的威嚴，人與

上帝好像有個人關係，其實這種關係帶有畏懼感，是一種宗教的情感升華。但科學家是被宇宙起源的問題所佔據。將來的事情，是由過去完全且必然地決定著。道德之上完全沒有神性可言，純粹是人的事情。⁴⁵

愛因斯坦認為科學家應有宇宙宗教感，以致能對科學研究產生強烈而尊貴的激情。⁴⁶ 神學的對象與科學的對象很不同。阿奎那亦留意到信仰的條文不是原則或公理，他把神學的科學放在自然科學的引申或附從。而信仰的條文是以上帝及先知、使徒作為權威的來源，因為信仰的知識不在自然界，而在上帝給予先知、使徒的啟示。⁴⁷ 杜倫斯明白神學的科學與自然科學的分別，因此他列舉了二者的異同。

3. 委身限度內的理性

神學與科學有相類及相異的地方，杜倫斯指出神學與科學都沒有祕密的：

認知過程。無論是宗教或自然事物，人類認知只有一個基本方法就是經驗。科學就是在認知過程中嚴格地觀察、控制、組織經驗資料，達到求真的目的。⁴⁸

神學的科學與自然科學共有五處地方相似：一、二者皆是出於人類對真理的尋求；⁴⁹ 二、二者都肯定追求有客觀實在性的對象；⁵⁰ 三、二者都不是主觀思維的形上學；四、二者所研究的對象都有一底線，是研究者所不能越過的，縱然勉力越過亦難免有錯；⁵¹ 五、二者研究到深入的階段都發覺普通語言不足以表達他們所描述的真實。⁵²

至於二者的分別，杜倫斯所關心的有二，首先仍是對象問題，他深悉自然科學與神學的對象（objectivity，前譯客觀的實體）不同，他甚至說：「自然科學與科學的神學兩者的操作都在方法論上排除了對方，因為就它們的性質而言，它們是南轅北轍的」。⁵³ 如此說來，二者怎能有關係？我們必須注意，杜倫斯的「科學的」神學是只有形式意義（formal

signification)。54 在這基礎上，他指出作為科學，二者必須向所研究的對象開放，並且二者都是嚴格探究的學科。他使用現代量子力學的「互補」(complementarity) 概念來闡釋二者的關係，他說：

根據這種 (量子力學) 觀念，兩種相互排斥的認識方法被認為是相互補充的，同時沒有相互結合的任何可能性，因為用不同的方法，我們在自己的知識的源頭就已把有關客觀自然的觀念加以限定和區分了。55

自然科學的對象是受造的偶然之物。受造物本身意義並不能從本身而來，乃是終極造物者所賦予的，使我們得以明白宇宙的意義及事物彼此的關係。56 神學科學的對象是上帝，是人類尋求真理的終極意義及參照點。

在神學知識中，上帝是終極性、是相對性的真正本源，上帝的終極性是客觀性的本真根據，因為在上帝面前，謙卑與確信總在一起，是不可分離的。57

終極的實體本不能用人的經驗去證實，杜倫斯引用普蘭宜 (Michael Polanyi) 的話，說：「企圖用自然測試方法去證明超自然的東西，這是不合邏輯的，因為自然測試只能用在自然的事物上，永遠不能代表超自然界的東西。」58 這樣說來，上帝的客體性並非自然物，我們不能硬繃繃地去「研究」祂。反之，是透過彼此的交往，由祂自願開放自己讓我們去了解。我們也必須謙卑地以服事和愛才能認識祂，上帝與人的交往是有客觀真實存在性的，上帝決非人的主觀冥想而來。但這客觀的對象是有機的，不是單方面由人控制之下去認知的。

很多人批評杜倫斯的神學的科學是非理性的。事實不然，如果我們明白他的認知模式，便明白他對上帝的知識是合理的。杜倫斯的認知模式由他的信仰委身所決定。他晚年曾說，如果讓他從頭開始，他仍會以事奉基督為主，因為基督是最尊貴、超乎一切。他會宣傳和好恩典的福音，就是基督道成肉身，為我們受苦，第三日復活。59

杜倫斯極重視這委身的信仰，它是神學方法的前提。因此他說過，神學家只有兩個可能，一是完全默言不語，不提出任何懷疑的問題；一是只能照著實際已有的知識提問。⁶⁰表面看來好像很獨斷，其實杜倫斯是指當神學家進入上帝的研究範圍內，其先決條件是已明白並相信這個上帝，正如一個探險家已經進入了寶藏洞，他不會再詰問有沒有寶藏，他只會被寶藏驚訝得目瞪口呆，心馳神往。所以杜倫斯的神學方法離不開信仰的敬虔，他說：

在上帝超越的睿智及不可言喻的榮光前，我們的臉上，好像撒拉弗（天使），罩上光芒。信心、敬虔、理智的高貴運用，伴隨崇拜的驚異，在寧謐中我們得知我們藉聖子聖靈對父上帝的了解，正回應了父上帝藉聖子和聖靈澆向我們的恩典。⁶¹

理性必須有敬虔，因為所探究的是至尊無上的上帝，神學的科學所探究的對象使我們接近上帝，這是為甚麼在這情況下人不能輕侮地詰問上帝，明白了這點，我們再看主體的功用與神學科學的關係。

在自然科學探究的過程中，人的主觀因素有時不可避免，但科學家必須盡量避免個人的偏見。主體與客體的交往仍然繼續，主體是無條件地被客體所引導，意思是說，科學家在觀察科學變化時，他的思維必須追隨事物的變化，按變化而總結規律。有不能明白的地方必須按客觀事物尋出解決方法，絕不能以主觀思維自創規律。這說並非完全否定主觀思維的活動，因為主體與客觀是互惠的，當主體觀察事物，總結變化規律，是需要主體的決定及參與，但要小心不要讓主體思維強加於客觀事物之上。⁶²

在神學中，我們的主體與上帝也是一種互惠（reciprocal）關係。在這種關係中要避免個人的主觀思維改變，或強加於上帝或上帝所啟示出來的知識。主體要適應神學知識的客體，與上帝建立一超越主體（trans-subjective）的關係。意思說，我們面對至尊貴的上帝時，必須謙卑、順服，不要把自己凌駕於上帝之上，否則人不能真正認識上帝。人的傲慢只能為自己創造偶像，絕不能面對宇宙之主。析克果討論人與上帝的關係時，有類似的見解：上帝本身是理性的上帝，祂本身就是真理。但上帝與人建立關係時，就會因著彼此的距離而形成吊詭的關係。上帝道成肉身，

為要向人類展示這無限真理，整個過程是吊詭。⁶³ 杜倫斯一方面看重人認知過程的理性活動，但當人與上帝建立認知關係，人就要謙卑、順服，好像要壓抑人的理性，其實不然，因為從上帝客體的超越及偉大著眼，我們不難明白這關係是有吊詭性的。

如果我們單從歷史觀點去觀察耶穌的雙重客體（two-fold objectivity），無可避免地發現吊詭性。因此要了解耶穌，必須從祂的人性和神性的結合去了解。這種了解對了解者主觀方面來說需要信心。如果沒有信心，了解會變成矛盾。理性可以吊詭但不是矛盾，因為這種理性是超過普通層面，進入高層面的。而信心的委身是叫理性跳上高層面了解的鑰匙。物理學中，光的二重性，即光的粒子性及波動性，在牛頓的世界也是矛盾的，當轉移到相對論的世界卻是可以解釋的。所以杜倫斯要我們放棄舊有的機械世界觀，接受新的世界觀，道成肉身就可以更易理解。⁶⁴

4. 啟示限度內的信心

杜倫斯強調在科學探求中一切認知都是理性的，因此認知過程是清晰的。隨著現代物理學的發展，現在是時候讓自然科學及神學的科學去承認信念（belief）給予科學的「知識論釋放」（epistemological release）。⁶⁵ 正如愛因斯坦指出：「沒有信念，我們可以在理論建構中把握真實，但沒有信念在我們裏面的和諧世界，就不能有科學……這信念是而且經常是一切科學洞見的基本動機。」⁶⁶ 在杜倫斯思想中，信心（faith）或信念對神學的科學非常重要，信心並非主觀投射，而是理性活動。

據杜倫斯了解，信心並非主觀產品，信心的出現在信心所倚賴的對象，信心的理性可以超過現象達到事物的構造本源，在神學範疇中就是達到上帝話語創造的本源。⁶⁷

在教父時期，革利免（Clement）引以賽亞書七章9節：「如果你不相信，你不會明白〔和合本：定然不得立穩〕。」奧古斯丁很喜歡引用這句話。⁶⁸ 奧古斯丁所強調的是切不要了解後才相信，而是相信後才了解。在上帝權柄底下，他試圖把信心連接到認識真理的先決條件。有了信心，上帝才給予尋找者理性上了解的途徑。⁶⁹ 信心是了解的途徑，而了解是信心的果效。奧氏又把理性認知（rational cognition）及智性認知（intellectual

有秩序，運行不息，宇宙的整體表彰上帝愛。祂的愛有如宇宙秩序的依據，人類的智性無法在這信念之外運作，如果整個宇宙沒有秩序，沒有邏輯，人亦無法思維。因此這個終極信念是含蓄但必須的。杜倫斯稱這信念為上帝的理性，這信念引導人去發現宇宙深處的真理，它與上帝的理性契合。⁷⁶ 人由此而獲得上帝的知識，這知識就在上帝道成肉身之內。

5. 神學命題與二重指向

真理與命題的關係怎樣？這是歷代哲學家所關心的問題，杜倫斯分辨了真理的本體及真理的命題。他有一句很難說清楚的話：“It is impossible to picture how a picture pictures what it pictures.”（「我們沒可能描述一幅圖畫怎樣去描繪它所要描繪的東西。」）⁷⁷ 這樣做會把圖畫與圖畫所要表達的真實二者之間的關係約化了。簡言之，文字始終有限度，不能進入真實的境域（realm）。同樣，命題與命題所描述的真实亦有距離，我們不能從命題所表達的真實，再用命題去描述。因此，我們要分辨真命題（true statement）及命題的真理（truth of a statement），保持命題及命題所指涉的真理二者的正常關係。

為了把命題的功效釐清，杜倫斯引用了休謨（David Hume）的方法，把命題分做意念的（relations of ideas）及事實的（matters of fact），他叫前者為連貫命題（coherence statements），後者為存有命題（existence statements）。前者舉例如「至善包括諸種美德」，它本身句法一致，沒有內部矛盾，但不指涉外界事物。後者如「早上太陽從東方昇起來」。存有命題總未完成，意思是永不會成為必然命題，例如「早晨太陽從東方昇起來」，縱然千百年來不變並不保證明天太陽一定從東方升起。經驗的事物可變動，相對於一貫命題，本身便是必然的真。存有命題的意義不在命題本身，而在所指涉（denote）的對象，例如「大象」這兩個字本身並無意義，除非它指涉到大象的實物，而大象的實物要靠感覺經驗才出現，因此「大象」兩個字的意義是經驗理性運作下才產生的。問題仍是，「大象」的語詞是指涉大象的實體，還是指涉人的經驗資料？杜倫斯指出了幾點頗重要的地方：

首先，存在陳述必然是開放的，在此意義上是無限的，因為它們

超越自己，指涉一種就其本質來說無法用抽象語言加以表達的實在。因此，存在陳述無法被轉換成純形式的陳述而不改變意義，而不遭到歪曲。試圖將它們限定在我們思維的清晰概念之內，恰恰就是忽視那具體和有限的東西，恰恰就最不確切——這只會通過將思維從存在領域轉移到純粹可能性的領域，或從具相

(Particular) 的領域轉移到共相的領域來製造一種貌似確切的幻覺。按存在本來面目的、充足的存在認識必須抵制這樣的轉變。其次，一切都取決於存在物的性質。有些存在物本身就是限定的、清晰的，因此可以產生有關它們的相應的陳述，因為對它們的認識容易轉移。而另一些陳述則不同，因為它們具有一種遠遠超出我們以對它們的思維所能加以明確和規約的豐富性和充實性，因此，我們關於它們的陳述的不完整性準確地反映了它們之優越於我們的程度或它們在實在中的深度：這樣，存在陳述裏的開放性或無限性是它們在把握對象上的充足性的一部分，或它們在反映實在上準確性的一部分。

關於存在陳述還有第三點要討論。我們必須警惕，切不可將它們的指涉對象局限於僅僅一種存在物，即那種可被感覺經驗證實的存在物。⁷⁸

連貫陳述和存在陳述彼此相輔才有意義，杜氏套用康德有關經驗 (sensibility) 與了解 (understanding) 的關係，在陳述上，「連貫陳述若沒有存在陳述就是空洞的，存在陳述若沒有連貫陳述就是盲目的」。⁷⁹ 如果連貫命題純然抽象，又沒有對本體知識指涉，這命題便失去意義，例如「全能者凡事都有能力去做」，而全能者不指涉任何存有，這命題是空泛的。

我們再探討杜倫斯的神學命題。在他的早期著作《上帝的話及人的本性》，他曾說一切關乎上帝的知識都是類比性的。⁸⁰ 由於神學的研究對象是如此獨特和超越，作為人類有限的心靈是無法直接把握祂，只有透過類比。但在本書中他卻以神學語言為存有的語言，而這存有的語言在兩個不同層面運作。低層面是時空的世界，高層面是上帝的絕對超越界，可見後

杜倫斯的方法與內容是合一的，理性神學與神學真理結合，信仰上帝是理性的活動，而上帝的真理不是人類主體建構出來，所以信仰與真理結合。這結合是主客二者的結合。神學的科學除了展示神學的方法十分嚴格，堪媲美自然科學的方法，更重要的是打破傳統形上學的主體自我建構，肯定神學的客體，就是時空中的基督。祂就是上帝啟示的真理。從這個角度看，杜倫斯的神學方法是科學的及合法的。

6. 以基督論為中心的神學

杜倫斯經常強調聖經是上帝的話；耶穌基督是上帝的兒子，也是上帝的話。上帝藉基督表明自己，又藉聖經展示自己。基督與聖經有重要關聯。耶穌說：「給我作見證的就是這經。」（約五39）杜倫斯注意到宗教改革把基督與聖經的核心關係恢復過來，因為路德與加爾文都重視基督與聖經的關係，路德甚至認為「基督就是聖經的計量點（mathematical point）」，一如聖經是「基督所包裹的布及所睡的馬槽」。⁸⁵許多神學家都說，整本聖經都是有關基督的論述：舊約預表基督，等候基督；新約應驗基督，解明基督。聖經之所以為活的道，因為基督是永活的主，祂是神人二性的結合，祂的人性彰顯了神性。福音派的信仰建基於聖經，也就是建基於基督身上，所以正確的基督論與聖經論成為福音派核心的信仰。

a. 神人二性的根源意義

杜倫斯的基督論主題是神人二性。如果基督只是人，基督教便只是眾多文化中的一種人類文化，有成敗興衰，神學也只是一種人類思想，救贖只是一種心靈安慰。這樣，救贖就沒有永恆價值。

基督的救贖若要有永恆價值，正如亞他那修所說，耶穌就必須是真神，這樣祂所賜的生命才有永恆性，人得贖始享永生。救贖必須出自既是真神，亦為真人的基督。杜倫斯指出，基督的神性（*anhypostasia*，亦即「非位格」）及人性（*enhyposstasia*，亦即「在位格」）⁸⁶必須完全均等地應用在道成肉身的理解之上。我們要避免過分強調基督的神性或人性。當我們看基督的道是「實」，祂的人性便顯得「虛」；反之，如果看基督的人性是「實」，則祂的神性便「虛」。歷代以來，基督的神性與人性都

掀起很多爭論。亞力山大學派重視基督的道（神性），安提阿學派卻強調基督的肉（人性）。杜倫斯堅持恪守迦克墩信條，認定道與肉是互相映照，不能分割，不能混淆，不相抵消，是完全的神也是完全的人。他用光的兩重性—波動與粒子—比擬基督的兩性。在救贖上，杜倫斯清楚指出「非位格」及「在位格」的關係，他指出奧連（Gustav Aulén）在《勝利的基督》（*The Victorious Christ*）忽略了*enhypostasia*，而伯拉糾（Pelagius）則忽略了*anhypostasia*。他說：

神人二性的結合，根植於父、子、聖靈三位一體上帝的相互內住（mutual indwelling）及彼此同質（co-inhering）。這個結合裏面有基督的神性及人性。

如果只有*anhypostasia*應用在贖罪上，則奧連的觀點便是正確及恰當的，不過這意味救贖純是上帝對人的作為，而非與人有任何瓜葛。不錯，救贖是上帝的作為……但救贖的行動是透過道成肉身，完全肯定上帝藉由人的生命而發出救贖的行動。另一方面，如果救贖只有*enhypostasia*而沒有*anhypostasia*，救贖就只有伯拉糾的意義，即用人的犧牲安撫上帝。因

此，*enhypostasia*及*anhypostasia*的結合，在基督的死這事上至為重要，因它顯示救贖不僅全然是上帝對我們的作為，更是祂親自站在我們的位置上、代我們而作，在我們的人性中所成就的作為。⁸⁷

杜倫斯一方面要肯定基督人性的核心地位，另一方面又要保存贖罪的永恆性，故基督的「非位格」要顯出祂神性的永恆，因為神性的替代可使我們的救贖有永恆價值。

「非位格」與「在位格」在今日已不多談。福音派今日面對的是世俗洪流，它們往往要取消人性的非位格化，強調人性的在位格化，因此基督被看為最體貼人、活在人羣之中，最富人道主義的主；但祂的「非位格」化，即神性的特質，往往被略過。救贖的價值不單在於人可與上帝恢復關係，更在於人可以得到上帝永恆的生命，亦即人性之中擁有神性的生命。這是超越現世、歷史時空的特質，人的永生盼望也在於此。

b. 神人二性的基督

杜倫斯的基督論與上帝的存有緊密相連，基督的本質與上帝的本質同一。希臘文「同質」一字經常在論及基督的地方出現，杜倫斯把「同質」看成是啟示的客觀實在，但它又是上帝內在的真實。我們憑直觀領受啟示的道，這與上帝將祂一致性的心意啟示在我們心中，沒有兩樣。所以我們完全可以透過客觀實在的基督（即基督的話）認識上帝內在的真實性。⁸⁸

聖經是上帝啟示的話，耶穌是上帝啟示的自身。除了聖經之外，我們再沒有其他關於耶穌的可靠記載，因此我們不能空談基督，必須返回聖經，就是上帝啟示的道。杜倫斯解析尼西亞信經為「出於真神而為真神；出於真光而為真光」。「出」（*ek*）並非指由這地到那地的空間觀念，而是指耶穌就是真神、真光。⁸⁹由經驗的真神、真光（耶穌）而能認識超越的真神、真光，福音派的基督論否定了不可知論。聖經與基督有著內在性的連繫，這種連繫之所以可能，完全在於基督神人二性的結合。耶穌的人性使我們得以接近祂，祂的神性則揭示了三一上帝存有的奧祕。在這結合中，基督的神性及人性既沒有減少，也沒有受到任何損害。⁹⁰

神人二性並非哲學的抽象思維，而是經驗命題。福音派的信仰絕不容忍把神學命題局限於非認知命題；道成肉身，正是要把我們的信仰命題落實在經驗層面。不過，這種經驗命題並不否定超越的上帝，所以這種命題是經驗的，也是指示性（denotative）的。

所謂指示性，即命題的意義除了在字面，也在乎所指向的事物。因此，要獲取命題最豐富的意義，便要透過命題所指示的實體。⁹¹杜倫斯提醒我們切勿把命題的指涉限於一種存在物，即限於經驗的事物。我們不應把認識與感官資料（sense data）混為一談。實證論者把認識限於感官資料，是武斷的，因為知識雖是從感官資料而來，但卻超越於感覺器官（sense organ）之上。例如一個盲人雖然看不見世界，但他的探路棒所展示的世界，往往大於他的手指及耳朵所能感受到的訊息，而這種非直接的知識卻是真實的。

基督的神人二性為我們提供了經驗知識，同時展示了上帝存有的奧

祕，這是我們所得到的啟示。上帝的啟示既不是玄學冥想的抽象思維，也不是狹隘的經驗知識。

c. 基督與上帝的啟示

杜倫斯強調只有透過基督，人才能認識上帝，因為是上帝主動透過基督向我們啟示祂自己。他說：

認識這位上帝，就是在祂的靈裏被提升，為要分享上帝自己裏面的認識和愛，以至我們能夠在自己能力範圍之外，切切實實的在祂裏面認識祂。我們要從自己裏面被提升到上帝那裏，直至我們在父、子、聖靈的永恆真實中認識祂、愛祂，並以祂為樂。祂的三一成為我們上帝觀的基本結構，成為我們敬拜和認識獨一上帝的基本原則。⁹²

基督成為人認識上帝的載體，也是人能與上帝交往的平台。基督的神人二性有兩個向度，一是上帝謙卑自己，一是人被提升，其中包含了上帝與人的互動。上帝的真理就在基督的神人二性中。杜倫斯直截了當地指出神人二性本身就是啟示的核心，耶穌基督自身就是真理。神學回應真理最好的方法，就是完全接納道成肉身，並且住在我們中間。真理在歷史時空中取了主動的生命形態，這正是耶穌所說「我就是真理」的唯一註腳。福音派堅持基督道成肉身的真實性，因為只有這樣，「上帝論」才有討論的意義。這與當代自由派神學家田立克公然否定「道成肉身」的說法，成了強烈對比，⁹³ 因為田立克的上帝只有超越性，難以成為一個認知對象，道成肉身便不可能了。杜倫斯所論的上帝之存有與上帝之改變，藉基督的神人二性連結起來，救贖與上帝的知識也就可能。相反，田立克把上帝的存有與改變兩者隔絕，上帝便成了不可知論。

我們能夠與上帝溝通，因為上帝把自己轉化為時空的人性。基督不單是一個人，祂更是一個信息（Message = Word）；基督教的真理就在基督的「人」（Person）與「信息」的結合，二者不可分割。信息就是上帝要說的話，「人」就是上帝在時空中的作為。話語與作為結合。上帝並不沉

默，基督的話語及作為活潑地向人「述說」上帝。「我們可以聽見上帝，明白祂的作為；神聖的啟示貫穿了講者及聽者的互動關係。」⁹⁴

所以啟示不是靜態的。永活的上帝藉著人的言語傳遞祂的心意，藉著人的作為展示祂的大能。福音派的信仰應該是滿有活力，不斷更新，每日體驗上帝新的作為。

四．貢獻及評價

杜倫斯的神學並非玄學，而是有客觀實在性。如果上帝的道是在歷史時空之中，則神學探究便是理性的活動。上帝在時空中所啟示的道，不是一套純觀念，而是一連串的事件。基督在時空中出現，是一客觀事件。上帝的啟示先是透過先知的講論、以色列民的遭遇，後是藉著耶穌的一生，逐一表彰出來。基督教信仰的核心是耶穌在十字架上所成就的救贖。由此可見，啟示與行動是不可分的。福音派的信仰絕不是一套理念的探討，否則會變為主體營造的思辨哲學。我們的福音有永恆性，有行動，是一真確的事件，叫人悔改歸回上帝，產生確實的效果。

他給予自然神學新的地位，消解普通啟示與特殊啟示的張力，為神學與科學建立橋樑，確立神學的實在性。雖然神學與科學的關係在一些學者引起很大的質疑，但這課題卻成為現代科學與神學不斷探索的路向。杜倫斯對「道」的重視，特別從教父而來的道觀，使神學有了穩固的基礎，延續巴特對自由神學的不信任，開出以道為主的福音神學。

杜倫斯被喻為二十世紀最卓越的蘇格蘭神學家，繼承且發揚了巴特的精神，從教父的思想開創了新的世界觀，為福音神學注入新力量，他對福音派教會的影響肯定在增長中。

五．參考書目

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth: Penguin Book, 1971).

M. Bauman, *Roundtable: Conversations with European Theologians* (Grand

- Rapids: Baker Book, 1990).
- A. Einstein and L. Infeld, *The Evolution of Physics* (N.Y.: Simon and Schuster, 1938).
- A. Einstein, *The World as I See*. Trans. A. Harris (N.Y.: Philosophical Library, 1949).
- R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972).
- S. A. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*. Trans. D.F. Swenson and W. Lowrie (New Jersey: Princeton University Press, 1968).
- A. McGrath, *T. F. Torrance: An Intellectual Biography* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999).
- W. Pannenberg, *Theology & the Philosophy of Science* (London: Darton, Longman & Todd, 1976).
- M. Polanyi, *Knowing and Being*. Ed. M. Grene (Chicago: University of Chicago, 1969).
- _, *Personal Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).
- P. Tillich, "A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation," in *The Church Quarterly Review* 147 (1949).
- T. F. Torrance, "Atonement and the Oneness of the Church," in *Scottish Journal of Theology* 17 (1954).
- _, "Hermeneutics According to Schleiermacher," in *Scottish Journal of Theology* 21 (1968).
- _, "Truth and Authority," in *Irish Theological Quarterly* 39 (1972).
- _, *The Ground and Grammar of Theology* (Belfast, Dublin, Ottawa: Christian Journals Limited, 1980).
- _, "If I Started Again," in *Presbyterian Outlook, New Pulpit* March/April (1977).

- _, *Christian Theology and Scientific Culture* (N.Y.: OUP, 1980).
- _, *God and Rationality* (London: Oxford University Press, 1971).
- _, *Karl Barth: Introduction to His Early Theology 1910-1931* (London: SCM Press, 1962).
- _, *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985).
- _, *The Mediation of Christ* (Exeter: Paternoster, 1983; Edinburgh: T & T Clark, 1992).
- _, *Theology in Reconstruction* (Grand Rapids: Eerdmans; London: SCM; London: Oxford University Press, 1965).
- _, "The Trinitarian Foundation and Character of Faith and of Authority in the Church," in *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches*. Ed. T. F. Torrance (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985).
- _, ed., *Belief in Science and in Christian Life* (Edinburgh: Handsel Press, 1980).
- _, *Divine and Contingent Order* (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- _, *Space, Time and Incarnation* (London, N.Y.: Oxford University Press, 1969).
- _, *Theological Science* (London: Oxford University Press, 1969).
- J. H.-K. Yeung, *Being and Knowing: An Examination of T. F. Torrance's Christological Science* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996).
- 杜倫斯, 《上帝與理性》, 唐文明譯 (北京: 中央翻譯社, 2004)。
- _, 《時、空與道成肉身》, 陳羣英譯 (香港: 文藝, 2008)。
- _, 《神學的基礎和原則》, 陳羣英譯 (香港: 文藝, 2007)。
- 托倫斯, 《神學的科學》, 阮煒譯 (香港: 漢語基督教文化研究所, 1997)。
- 愛任紐, 〈使徒宣道論證〉, 收《尼西亞前期教父選集》(香港: 文藝, 1962)。
- 霍伊卡, 《宗教與近代科學的興起》, 丘仲輝等譯 (四川: 人民出版

- [23](#) 同上，頁27。
- [24](#) 同上，頁42。
- [25](#) 同上，頁101。
- [26](#) T. F. Torrance, "Hermeneutics According to Schleiermacher," *Scottish Journal of Theology* 21 (1968): 264.
- [27](#) 要求有四項：一、有研究對象；二、有一貫及一致的研究方法；三、是歸納法而非演繹法；四、自我反省及確立正確思維方法。見T. F. Torrance, *Theological Science* (London: Oxford University Press, 1969), 116-30。
- [28](#) 同上書。
- [29](#) 同上，頁11。
- [30](#) T. F. Torrance, *Theology in Reconstruction* (London: SCM Press, 1965), 181.
- [31](#) Torrance, *Theological Science*, 182.
- [32](#) 同上，頁131。
- [33](#) T. F. Torrance ed., *Belief in Science and in Christian Life* (Edinburgh: Handsel Press, 1980), 16.
- [34](#) T. F. Torrance, *God and Rationality* (London: Oxford University Press, 1971), 93-94.
- [35](#) J. H.-K. Yeung, *Being and Knowing: An Examination of T. F. Torrance's Christological Science* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996), 197-99.
- [36](#) R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972), 12；中譯本：霍伊卡，《宗教與近代科學的興起》，丘仲輝等譯（四川：人民出版社，1989）。
- [37](#) Torrance, *Divine and Contingent Order*, 26.
- [38](#) Torrance, *God and Rationality*, 10；中譯本：唐文明譯，《上帝與理性》（北京：中央翻譯社，2004）。
- [39](#) 阮煒譯，《神學的科學》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁5。
- [40](#) 同上，頁168-69。
- [41](#) 同上，頁241。
- [42](#) 同上，頁169。
- [43](#) 同上，頁170。
- [44](#) 同上，頁171-72。杜倫斯在此強調我們縱然卑微，但在與上帝的交往中仍是主體不

Life, 9-12。

- 66 A. Einstein and L. Infeld, *The Evolution of Physics* (New York: Simon and Schuster, 1938), 296.
- 67 托倫斯，《神學的科學》，頁39。
- 68 轉引自“The Framework of Belief” in *Belief in Science and in Christian Life*, 4, endnote 10。
- 69 同上，頁4。
- 70 同上。
- 71 托倫斯，《神學與科學》，頁38。
- 72 Torrance, *God and Rationality*, 156.
- 73 托倫斯，《神學與科學》，頁39。
- 74 巴斯葛認為，顯明的界定有賴含蓄的預設，因為要去定義一切顯而易見的命題有賴另一些隱藏不明顯的命題，例如宇宙存在的意義不能從表面顯明的命題來定義。普蘭宜亦有類似主張：形式的命題（formal proposition）需要非形式命題（informal proposition）界定。T. F. Torrance, “Deposit of Faith”, *Scottish Journal of Theology* 36 (1983): 1.
- 75 M. Polanyi, *Knowing and Being*. Ed. M. Grene (Chicago: University of Chicago, 1969), 138.
- 76 T. F. Torrance, *Karl Barth: Introduction to his Early Theology 1910-1931* (London: SCM Press, 1962), 185.
- 77 T. F. Torrance, “Truth and Authority,” *Irish Theological Quarterly* 39 (1972): 215.
- 78 托倫斯，《神學的科學》，頁211-12。
- 79 同上，頁214。
- 80 T. F. Torrance, *Theology in Reconstruction* (London: Oxford University Press, 1965), 114.
- 81 參托倫斯，《神學的科學》第四及第五章。
- 82 同上，頁239。
- 83 同上，頁75-76、190-91、337-38。
- 84 同上，頁239。
- 85 轉引自A. McGrath, *T. F. Torrance: An Intellectual Biography* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999), 152。

- [86](#) *anhypostasia* (非位格) : *an* = not; *hypostasia* = person。早期教會亞歷山太的區利羅 (Cyril, 376-444) 指出道成肉身的基督，其人身缺乏了一個人的特質，所以是非位格的。*enhypostasia* (在位格) : *en* = in。拜占庭神學家李安迪 (Leontius, ?-543) 指出基督的人性雖然是非位格的，卻是「在位格的」，意即基督是以其人性而存在，同時又是真實地在兩性的結合中存在，所以道成肉身的神保留了完全的人性。非位格看到的是耶穌的神性，在位格強調的是耶穌的人性，故杜倫斯聲稱兩者必須並重。參Torrance, *Theology in Reconstruction*, 131。
- [87](#) T. F. Torrance, "Atonement and the Oneness of the Church," *Scottish Journal of Theology* 17 (1954): 251.
- [88](#) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 1.
- [89](#) T. F. Torrance, *Christian Theology and Scientific Culture* (N.Y.: OUP, 1980), 95.
- [90](#) T. F. Torrance, *The Mediation of Christ* (Exeter: Paternoster, 1983), 75.
- [91](#) Torrance, *Theological Science*, 166.
- [92](#) 杜倫斯，《神學的基礎和原則》，頁151。
- [93](#) P. Tillich, "A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation," *The Church Quarterly Review* 147 (1949): 134.
- [94](#) T. F. Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), 86.

第七章 道的關係性：根頓

一、生平

根頓教授在2003年5月6日死亡，消息非常突然，他正值神學思想的壯年，有最多的博士生追隨，同時超過20位。他對神學界的影響，在過去10年與日俱增，被譽為英國最重要的正統神學家之一。

根頓出生於1941年1月19日，少年時在諾定咸（Nottingham）中學讀書，後入牛津赫福書院（Hertford College），初時讀古典研究，1964年畢業後，轉往曼斯菲爾書院（Mansfield College）讀神學，1966年道學學士畢業，1967年獲神學碩士，1973年獲取哲學博士學位，論文是《作為與存有：赫桑和巴特的上帝論》（*Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*），1978年牛津大學出版。1993年倫敦大學頒發道學博士，1999年獲阿伯丁大學頒發榮譽道學博士。

根頓28歲（1969年）就任倫敦大學英皇學院（King's College）講師，15年後即1984年就任倫敦大學基督教教義教授。英國大學的教授席是極難得的，一個系只有一位教授。當時英皇學院的神學及宗教學院（Faculty of Theology and Religious Studies）下分四個系：教會歷史系、基督教教義系、基督教倫理學系及宗教研究學系。1984年我剛到英皇學院，有幸參加根頓的就職演講，題目是「一、三及多」（*The One, The Three and The Many*），展示了他的關係神學。

根頓為人隨和、真誠，沒有美國人的熱情，有點嚴肅，前面一對大板牙，說話快而輕，有時會聽失一些字。他個子不高，臉上留有美鬚。根頓非常照顧亞洲學生，當時神學系只有筆者從香港過來，另有一位是韓國牧師。他介紹我們認識，又提點我們參加系內舉行的酒會，與老師同學交流。

一年級隔週五有研究生宣講論文，根頓通常在學期開始以身作則

宣讀自己的作品。他講解頗清晰，尤其是早期教會的教義。我把他的早期教父思想都修過，他主要引述教父的著作，要求我們先讀原著，才讀別人的論述。他的思路與杜倫斯一致，重視亞他那修的貢獻。

根頓非常忙碌，寫作不輟，很多學生都喜歡跟他，所以他有最多的博士研究生。

1984年11月底，我與內子參加愛丁堡舉行的「基督徒運動」會議（SCM Conference），順道探望杜倫斯教授。杜教授非常熱情，很快把話題轉到中國四川，因為他剛從他的出生地四川回來。臨別時他對我說，根頓是一位年輕有為的學者，他很明白我的意思，你沒有找錯老師！

我第一本讀他的書是剛出版的《昨日及今日：持續基督論的研究》（*Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*），非常精采，很快另一本引起我注意的書是《啟蒙與疏離：迎向三一神學的論文》（*Enlightenment and Alienation*），這本書令我對西方文化有深刻的反省，尤其過去曾沉醉於康德哲學，往往不能擺脫本體知識不可能的牢籠，如今有了新的反省。

1986年底論文接近完成，一次與根頓閒聊，他問我未來計劃，我告訴他希望教神學。他對我說，由學院到學院是容易的，如果能牧會，會對教神學有好處。他自己是一間改革宗教會（倫敦附近的Brentwood United Reformed Church）的副牧師，28年從未間斷，且經常講道，2001年他的講道集（*Theology Through Preaching*）出版。他深深體會如果能在一間教會好好牧養，將來教導的神學必能更落實。¹

根頓在英皇學院的30年間孜孜不倦地寫作、教學，他的思想成了英國主要神學流派之一。他推廣早期教父神學為重要的理智科目。神學不必跟隨現代或啟蒙時代的尾巴走，反而作為一個學科去批判現代文化。

根頓的寫作維繞著三一神學，三一神學成為他處理文化、生態、

隱喻是一種有效的語言，把歷史的深層意義剖析出來。⁸

第二章討論隱喻與神學語言，隱喻可以把一個字從一個文本（context）移到另一個文本，它本身有間接性（indirectness），而事實上語言對於世界只能有間接性，他引基庇（Saul A. Kripke）的《命名與必然》（*Naming and Necessity*）指出語言的指涉（reference）並不能真實表達事物本質（primary properties），只能是一種約成，由外在的人加給它，例如「黃金」，它所指涉的金屬，是間接性，是社羣給予的。⁹

第三至七章，根頓探討神學語言的隱喻性，我們不再一一細表，並將在下一節根頓的思想交待，但有一點要提的是，根頓以為隱喻最合適表達真實的意義，原因是人的心靈能掌握事物的深層意義，而這種掌握能力用直接單義（univocal）的語言難以表達，隱喻則可以勝任。本書的主題「救贖」，是一歷史事件，這事件本身是隱喻，意味上帝與人重建關係，是人在基督裏與上帝復和的行動。這隱喻的語言是讓人與上帝、與世界產生互動的關係，互相激盪和塑造。例如上帝在十字架施行赦罪，耶穌的死並不意味宇宙是不公義的地方，只表明祂自己的公義並使人稱義。這隱喻的要點是：法律在這裏由審判轉化為關係，特別是上帝與罪人的關係；上帝並不認同罪但沒有放棄罪人。¹⁰ 十字架複雜的意義，要由隱喻的語言來解開。

b. 《一、三及多：上帝、創造及現代性的文化》

本書為根頓1992年在牛頓班頓講座改寫而成。雖然後現代的反基礎主義（anti-foundationalism）衝擊傳統的文化基礎，但根頓相信上帝已為世界建立了穩固的根基，以致它可以成為適合人類文化孕育的地方。為了讓神學的探討回應現代／後現代文化的挑戰，根頓確立了創造論為神學思考的基礎。本書就在這主題上回應後現代的挑戰。

全書分兩部分：一、錯置的上帝；二、再思創造性（Createdness）。共八章。

第一章追溯根源：希臘有「一」與「多」的問題，赫拉克留（Heraclius）提倡多元，巴曼尼德斯（Parmenides）說一元，西方神學多受巴氏影響，「一」統攝「多」，而上帝代表絕對的「一」。近代文化則傾向個體發展，以多元對抗一元，這種文化上一與多的抗爭是不幸的，結果在現代文化，上帝被多元錯置。本來「一」是統攝「多」，使「多」協調及產生意義，但「多」發展為絕對個體，文化便四分五裂。¹¹要扭轉這種局面，根頓指出「多」必須從「一」尋找自己的意義，並在各「個體」之間建立整全的理解。¹²

第二章討論「多」的問題。現代文化雖傾向多元，但個體的強化使它忽略了他者的存在，以致失去了肯定他者的關係（Otherness-in-relation），¹³ 如果失去與他者建立關係，個體很容易淪落為被「一」所操控，產生現代的極權主義。根頓嘗試用愛任紐三一的觀念，指出上帝的旨意基本上是個體化的旨意（particularizing will），意思是祂的心意為人類提供方向，使世界步向完美。因此上帝的旨意是成就他者而非操控他者。¹⁴ 三一上帝透過創造使「一」與「多」和諧地統攝起來。然而，後現代的個體在兩件事上反叛現代性，一是個體自由，意思是：在現代性（modernity）的文化及世界，個人的思想儘管百花齊放，卻被宗教、國家，甚至理性等操控。後現代濫用人權思想，使之變成絕對自由，使人權凌駕宗教、道德及政治之上。另一個是感性（aesthetic）特點，意思是：後現代的人通常失去對客觀真理的委身，¹⁵ 這兩者在後現代的文化及世界都做成個人對他者的失落及錯置。

從頭兩章我們可窺見全書的路向，不必逐章分析。在第二部分根頓用三一上帝的創造觀，只有這三一的關係模式可以重塑現代性的整全文化，無論現代性或後現代性對「一」與「多」的處理都產生張力及扭曲。三一性把受造物、創造主整合，人與世界建立一致性及連貫性的關係。三一的關係是動力的，是一也是三，在一中有三，三合而一，三一是互存互滲，一與多的張力消解，三一的模式強調「一」的統攝性，亦肯定「三」的分別性。這模式超過巴曼尼德斯的「一」與

「多」的關係。三一的創造使「一」與「世界」建立起互信及溝通的關係。¹⁶ 最後，根頓由這「三一」的觀念建立關係神學，醫治後現代這個只重個人人權的支離破碎的世界。

c. 《三一創造主：歷史及系統的研究》 (*The Triune Creator: A Historical and Systematic Study*)

本書共分十章，從歷史及系統神學進路討論創造的問題。第一章是導論，第二至第七章回顧歷史，從希臘早期教會到宗教改革及現代哲學家、神學家對創造的探討。

亞里士多德把宇宙分為地上（地球）和天上（天體），地上由土、水、氣、火四種元素構成，天體卻是神聖的，由「以太」神聖質料構成，根頓批評他把宇宙無理地二分，而創造者又與天體神靈混淆，¹⁷ 反而愛任紐以隱喻方式，把「子」和「靈」看為上帝創造的兩隻手，使宇宙與上帝的關係更清晰：宇宙不是上帝的延伸，是上帝藉子和靈去創造。愛任紐反對柏拉圖的兩個層面的世界：即永恆的理型世界及虛幻的物質世界。他指出上帝藉子創造的世界，其中的智性（秩序）就是從基督而來。藉子與靈，上帝與世界交通，並且救贖世界。世界是整體的，沒有分永恆及虛無，都是從無而創造出來。愛任紐改變了一些人的偏見，以為上帝在創造時看各物都是好的，那「好」（perfection）是已經完美。如果是已經完美，世界便只有靜止，無須向前發展，愛任紐認為「好」是指向「終成」（destined for perfection），這樣，世界便有了末世的向度，好像一個嬰孩，呱呱墮地是「好」的，意指健康地朝向成長的路，並非指他已經長成。因此，救贖隱含在創造之中，創造以救贖為末世向度。創造不是已經完成，而是向著末世的「終成」（ultimate perfection）進發。¹⁸ 這種「三一創造觀」貫串了宗教改革以後的創造神學。

根頓又批評俄利根的創造觀，由於俄利根的上帝觀受柏拉圖影響，重點是絕對超越完美靜止的獨體（monad），未能看到基督的救

贖對創造的末世意義，物質世界好像柏拉圖的觀點受到貶抑。¹⁹ 奧古斯丁與俄利根同樣受柏拉圖影響，把世界的創造分為二次，第一次是天上，接近上帝的創造，近似於形式或智性的造物（intellectual creation），這種創造分受了上帝的永恆，本身不會改變，是天上世界的一部分。第二次創造是我們居住的大地，是形質的，會改變，本源是虛無的，也不是永恆的。

由於奧古斯丁強調「從無創造有」，以致基督在創造的過程中角色含糊，救贖在創造的地位不明顯，使世界得贖邁向永恆這種末世向度也被忽略，結果天上和地上的創造有鴻溝，好像柏拉圖的理念和物質世界有了割裂的可能。²⁰

根頓嘗試在歷史中尋索一種以「三一」為取向的創造論。中世紀令他失望。有了新的取向，中世紀上帝與世界關係以因果為主，如亞奎那的「五路說」（Five Ways）。宗教改革者重視上帝與世界建立一種位格的關係（personal relationship）。例如路德，對基督作為創造的中介有新的興趣，加爾文也有同樣的取向。²¹ 路德指出，透過道成肉身，這個世界對於我們來說是有血有肉的，我們不單有末世將來的榮耀，也要經歷這個世界帶來的歷練。聖靈在世界運行，幫助我們經歷救贖，迎向未來三一的創造論顯得更加豐富。

最後四章根頓把他的創造論帶到高峰：第七章回到三一的創造論，以巴特的思想為主：上帝的創造作為以基督為中介，祂創造了，也救贖了。基督的救贖不單是恢復創造原初的美好，更是藉聖靈使創造繼續經歷上帝的大能，臻於美好，這就是基督和聖靈的工作。上帝與受造物和好。將來萬物，包括天上地下在基督裏同歸於一，是為創造的高峰。²² 第八章論創造與保存，即上帝與世界的交往；第九章論創造與新創造，即上的形象及樣式；第十章論末世論與倫理。這四章是作者創造論的主要部分，讀者應細讀。

d. 《基督教信仰》

邁向終末的路程。教會的羣體是蒙揀選的，被呼召首要敬拜及讚美上帝，與世上羣體分別出來。²⁹ 這分別包括聖禮及信徒的成聖生活，而這一切正是基督的表現，教會作為基督的身體，以順服及榮耀上帝為目的。最後，根頓討論稱義與成聖及罪與死亡。稱義與成聖的雙重意義是：上帝的宣告（客觀意義）及人實質的改變（主觀的存有意義），意即上帝的宣告（稱義）帶來人自身實質的改變（成聖），如此稱義與成聖便連成一氣。³⁰

死亡不單指生命終止，而且是虛無及失敗，「殺身體的不必怕，怕的是把人的身體與靈魂投進地獄的」（太十28），死亡的可怕是面對上帝的審判，所以審判（to do justice）並非要刑罰犯罪者，而是容許受害者藉著公義判決得到憐憫對待。³¹

根頓這說法並非贊成普救論，他只是要我們從另一個角度看末日的審判，因為「人的工程若被燒了，他就要受虧損，自己卻要得救」（林前三15）。審判對付的是工作，而非那人。根頓對世界抱著憐憫的心，雖沒有明言普救，但心腸貼近。

第四部，根頓在結論時說明了經世的三一論（Economic Trinity）。在時間裏創造、保守和完善祂的受造世界，是最合適的模式。³² 經世的三一論應以內契（immanent）的三一論為基礎。內契的三一論是上帝內在交通，即三一的「互存互滲」，經世三一論看重上帝與世界的關係，從這點看，根頓顯然受巴特影響不少。

三．思想

1. 神學隱喻

a. 語言行動

在新近的語言分析哲學中，有一派稱為「言語行為理論」（speech-acts theory），意思是言語本身產生行動，所謂「千夫所指，

不疾而死」。言語行動的力量可謂不少，例如當我說：「我答應給你一個蘋果。」「答應」其實是一個行動。由言語而產生實際的效果，言語行為是以言取效（perlocutionary），它不是靜態的語言分析。例如塞爾（J. R. Searle）說：「在完成一種言語行為中，人發出的聲音或作出的標記在其特徵上被看成是具有意義的。」³³ 人說話就是通過他所說的東西來意謂某種東西，塞爾特別重視意義概念與意向概念之間的密切關係。塞爾把說話的人（speaker）分成兩種意義，一種是「人所說的語詞、語句和表達式所意謂的東西」，稱為「說者的表述意義」（speaker's utterance meaning），其次只是「語詞、語句及表達式所意謂的東西」，稱為「語詞或語句意義」（word, sentence meaning）。隱喻屬於前者，即說者的表述意義，因此隱喻基本上是一種言語行為。³⁴ 由於隱喻的意義不是由字面決定，例如喬姆斯基（Noam Chomsky）所說：「無色的綠觀念熱烈興奮地睡著。」若想給這句子一個隱喻解釋，需要討論的其實並非這一堆怪異的語句本身，而是說者怎麼可以說出這些語句，並用它們來意謂某事。即使語句表面看來毫無意義，語句背後的主體意向仍有跡可尋。³⁵

話說回來，如果真的有人胡亂說話，我們又怎樣確定那句話的真值呢？隱喻必須有隱喻的解釋。說者說出一個隱喻，有的是表述意義，就該有與之對應的語句意義。例如迪金森（Emily Dickinson）的詩（隱喻，metaphor - MET）：

我的生命已經停下來—
一支上了彈藥的槍桿
—在角落裏—直至某日
那主人經過—把我認出來
並把我帶了出去

下面是一組嘗試解釋的語句意義（釋義，Paraphrase - PAR）：

在平庸的環境裏（角落），我的生命是未曾實現但又可以很快實現的潛能（上了彈藥的槍桿），直到命中注定的愛人（主人）來臨的時候（某日），清楚地認識了我的潛能（把我認出來），並且把我帶了出去（帶出去）。³⁶

這一組解釋的語句意義，明顯地與說者的表述意義頗有差距，遺漏了很多意思。然而，我們不能因此說語句意義與表述意義矛盾或相左，因為「兩者的真值條件是相同的」。我們承認表述意義較語句意義豐富，也正因如此，隱喻的吸引力就在這裏表露無遺。

儘管有人指隱喻為語言的濫用，現代科學卻越來越肯定隱喻的價值，例如宇宙被比喻為「機械」就是。隱喻是認識世界的一種認知方法。根頓認為一個人知道的東西比他陳述的東西為多，人的心靈與客觀世界是有交往的，並且掌握客觀世界的實有。³⁷ 普蘭宜相信人心內對這個世界的認知能力（他稱為默然知識〔tacit knowledge〕）比靠感覺而得的知識為深為廣。人可以創造明顯的知識（explicit knowledge），並且賦予意義及掌握它。默然知識與明顯知識並不分割，藉著接觸外物，人的心靈可以洞察全體。例如盲人手中執著一枝桿，這枝桿成為他身體的一部分，他的心靈不再與世界分割，而是藉著這枝桿住進（indwell）世界。他的心靈所感知的世界並非碎片，而是一個整全的世界。³⁸ 對根頓來說，這點十分重要，因為人對實體的認知往往多過其言語所能表達，所以隱喻是表述實體的最好方法。隱喻一如語言，不單是人心靈掌握的工具，更可藉以表達人對世界認知的意義。隱喻是把神學課題如獻祭的意義表達出來的最有效方法。³⁹

b. 神學隱喻的意義

在進入隱喻神學討論之前，讓我們先了解根頓對隱喻的看法。救贖是關乎知識論及語言的問題，聖經中的救贖往往與隱喻有關。啟蒙運動的理性主義者曾批評隱喻為「語言的濫用」，⁴⁰ 但根頓正確指出

而，這並不否定這字原本含有隱喻的意義，因為小老鼠與手臂上的肌肉實有相似之處，可見肌肉這字並非任意創作，而是有歷史根源的。⁴⁹ 進一步說，“muscle”這字今日不再指小老鼠而是指肌肉，它本身就是一個死亡的隱喻，這隱喻原本所間接傳送的意義，到了今日成為直接傳送的意義；它與意義背後的實體是有關連的。

根頓很相信人的語言不單由人的主體或社會的約定俗成而建構，也是由這世界內部結構的揭示所塑造而成，所以語言與世界的內在結構有一定的關係。語言傳送著世界內部結構的意義。根頓說：「世界讓我們能知道它，意思是世界這種能被人感知及經驗的揭示性結構不斷要求我們改變語言來承載它的意義。」⁵⁰ 科學家在物理學上的新發現促使他不得不創造新語詞，而每一個語詞，如量子、場、介子等，其實都是隱喻。所以神學上的很多隱喻並非由人的主體所營造，它們都帶有本身客觀的意義；起碼我們可以尋索神學語言在歷史上的轉變，從而確定它們的深層意義到底是甚麼。

我們試從另一個角度看隱喻。李商隱的詩是最好的例子。元好問《論詩絕句》說：「望帝春心託杜鵑，佳人錦瑟怨華年。詩家總愛西崑好，獨恨無人作鄭箋。」⁵¹ 意思是李詩很美，但不易讀得懂，無人能夠真正解釋得好，因此也難有註家輩出。李氏用很多典故和古代的宮殿來描繪他的戀情，以層層煙幕作為掩飾，例如其中一首無題詩：「來是空言去絕蹤，月斜樓上五更鐘。夢為遠別啼難喚，書被催成墨未濃。蠟照半籠金翡翠，麝熏微度繡芙蓉。劉郎已恨蓬山遠，更隔蓬山一萬重。」⁵² 有些人把明顯戀愛的艷體情詩扯到牛李黨爭餘波令狐綯的身上，顯然不得其解。近人蘇雪林經過多方考證，發現李義山暗戀宮嬪盧氏姊妹，但由於宮禁森嚴，義山又時常在外，不得常常見面。詩既是有關與妃嬪的戀情，就不能標題，詞句含義亦不得不含蓄隱晦。⁵³ 姑勿論蘇雪林的考據是否百分之百準確，可以確定的是，李氏詩中的隱喻是有意義的。縱然後世無人了解，在他落筆表述時，他選用的每一個字和流露的每一分感情，都有跡可尋，並不是由主體無病呻吟地營造出來。

c. 救贖的隱喻

根頓以上帝的公義為例，說明隱喻的意義。在希臘思想中，公義「意指維持一個秩序，懲罰罪惡」。⁵⁴ 而在基督教，公義是指「超越的上帝藉著道成肉身使人罪得赦免」。⁵⁵ 如安瑟倫的觀點便是這樣。表面看來，懲罰和寬恕好像矛盾，但事實上兩者有關連：只因為人的敗壞帶來懲罰，所以才需要赦免。根頓引福賽思 (P. T. Forsyth) 所言，指出「十字架同時是世人道德敗壞的毀滅和解決」。⁵⁶ 公義這詞語由法律意義轉到另一含義：上帝如何為人類成就救贖。從十字架的本義了解，它只是行刑的工具，但用在救贖上，它卻成了重要的隱喻；這隱喻有歷史的實體，它的確處決了上帝的兒子。基於神學的意義，十字架的隱喻必須結合歷史的和教義的意義來詮釋。從這角度看，十字架已超越刑具的本義，它「不單是基督教的隱喻，也準確地述說了人類對宇宙整全 (universal) 的回應」。⁵⁷ 故此，十字架有罪的刑罰，也有上帝的慈愛。它的隱喻表達了上帝和人的關係遠超於希臘文原來純粹懲罰的意義。基督教的隱喻並不是由人單方面主觀地營造而成，卻是人與宇宙的上帝交往的一個語境。我們雖然不能完全解釋，但仍可理解，它是有意義並表達了實體。

隱喻本身扮演言說的功用，聖經亦藉著隱喻說話。當人的主體與經文相遇，經文並不是沉默的，它藉隱喻向人揭示自己的真理。根頓用獻祭為例，說明獻祭或犧牲作為隱喻對現代人的意義。獻祭的本意為屠宰牲畜以滿足某些宗教禮儀的要求，例如贖罪、立約、感恩等。要了解耶穌在十字架上的犧牲，必須找出隱喻較根本的意義。⁵⁸ 現代世界很少殺牲獻祭，所以了解耶穌釘十字架的意義，不應單著眼於殺牲。在聖經中，上帝所看重的獻祭就是憂傷的靈 (詩五十一-17)，獻祭是殺牲與禱告並行的行動。舊約不同獻祭的意義都曾引用在耶穌身上，但基督教看重的是新約的隱喻：耶穌的生及死成為了我們的獻祭。⁵⁹ 希伯來書的作者清楚指出藉著基督的死，一次過完成了獻祭，我們不必再殺牲贖罪。事實上，殺牲所流的血並不能真正贖罪。希伯

來書的另一要點指向祭司與祭物的合一：耶穌是祭物（在十字架上犧牲），同時又是按麥基洗德的班次而事奉的祭司。祂把自己獻上，並不是因為自己的罪，而是出於完全的自由和自願。可見獻祭由舊約人對上帝獻上禮物以影響上帝作為的禮儀，轉變為新約的新概念，這概念有兩方面：上帝把耶穌當作禮物賜給人；耶穌作為人回應上帝，並把人的生命呈獻給上帝。所以獻祭的隱喻可以從兩方面來了解：三一上帝的內在關係包括父的賜予及子的呈獻；人可以藉聖靈的幫助，實現真正的人性，就是榮耀頌讚主，並且施予給別人，也接受別人的施予。新約有關耶穌獻祭的意義不再限於舊約的禮儀，而是進一步表達人與上帝的關係。耶穌的犧牲事實向我們說話，並改變人對罪的態度。隱喻表達了三一上帝的關係，也改變了人與世界的關係。隱喻好像言語行為一樣，對接受的人產生效用。

2. 基督論

根頓的神學取向接近巴特，與杜倫斯同樣重視道。他的基督論根源於教父神學，其中以愛任紐、亞他那修及巴西流（Basil of Caesarea）為主。要了解他的神學必須從他的創造論開始，然後循神人二性的傳統途徑，才能開出基督論對現代文化的意義。

a. 藉基督創造萬有

上帝藉基督創造萬有，如約翰說：「太初有道……萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。」（約一1~2）保羅也說：「我們只有一位上帝，就是父—萬物都本於他；我們也歸於他—並有一位主，就是耶穌基督—萬物都是藉著他有的；我們也是藉著他有的。」（林前八6）究竟上帝「藉著子」是甚麼意思呢？

過去，基督論最困難的地方是耶穌的人性問題。耶穌的道（Logos）在萬世以前與父同在，道就是上帝，對於道的先存性一般人沒有問題，祂與上帝從永遠到永遠同在，但耶穌是人性與神性的道

因外在理由或需要使祂創造。所以世界的出現是上帝內部的愛所生成。世界沒有必然生成，因為上帝是內在三位自性滿足，世界的出現是「偶發性」的。雖然是偶發性，但創造的藍圖既是源於子的人性部分，所以創世記說，受造的都是「好」的，受造的本質是好，不是部分地好，也不是為了某目的才是好。從這觀點看，世界是偶發，沒有上帝的永恆本質，但世界的來源卻是上帝藉子而創造。我們要摒除希臘二元論：物質是惡的，思維（或精神）才是好的這種想法。不單如此，將物質與形式分割也是不對的。如果物質與形式分割，上帝要救贖世界，只須把世界與創造秩序分開，創造秩序保持美善，把物質世界丟棄，便解決了墮落問題。根頓強調，上帝的救贖是整全的，因為物質與形式是一個整體，救贖也是一個整體。道成肉身是拯救整個有形無形的世界的根據。

有人認為耶穌既有肉體，便損害了祂的永存性，甚至稱「部分」的基督為受造。根頓指出，父、子、靈三位是內在關連的，祂完全自由地創造物質，三一上帝是永恆的，但祂創造的旨意並非永恆，所以創造才能出於祂的自由。因此我們不能因耶穌成為肉身而把它看成被造，因為這肉身是創造的秩序，源於基督的內部結構。肉身是出於上帝創造的旨意，也是藉著子的結構而來的。⁶⁴

世界，包括基督的肉身，不是無序的。世界墮落之後，基督作為真正有肉體的人，目的是使物質的世界重返上帝原初創造的秩序。從文化的角度看，世界的被造是出於上帝的自由旨意，它是偶發性，但卻是源於基督的結構。基督教不與文化分割，我們有責任為文化注入上帝的心意，因此世界不是與三一上帝對立的。

b. 連續的基督論

根頓不滿意一般流行的所謂從上而下或從下而上的基督論，他說二者都有一個通病，就是把基督論分割為二：上或下的基督論。我們試分別討論：

(i) 由上而下的基督論

由上而下的基督論先從上帝的概念入手，再切入新約有關人和事的元素，而一切耶穌的生活都由超越的概念決定，例如：上帝是絕對的，不能有人間的感情，所以基督在十字架上受苦只能是一個「人」的痛苦，與上帝無關。⁶⁵ 根頓舉俄利根的基督論為例，指出俄氏非常重視道的先存性、超越性及無限性，結果道與世界難以調合。作為上帝的道 (Word) 與作為耶穌的道 (word) 分割了。基督的道成了某一個道 (a word) 而非上帝的道 (The Word) ，基督次於上帝，基督論留下了強烈的普羅提諾 (Plotinus) 的影子。⁶⁶

根頓再以現代神學家潘寧博 (Wolfhart Pannenberg) 為例。新約聖經的基督論主要是由上而下，因為福音書作者都是由相信耶穌是上帝的兒子開始，從祂的神性作始點，描述耶穌的一生。然而福音書的作者與巴特有共通的地方，這個信心根源於耶穌在世的生活和祂的歷史言行。所以，基督論不是割裂的。⁶⁷ 潘寧博的看法其實與新約作者非常接近，是先以信作為開始，才去了解及探究歷史的耶穌。新約作者如保羅及約翰，他們之所以信耶穌是上帝的兒子，是經歷過主，在經歷肯定了耶穌的神性之後，才落筆描述基督，所以在寫作書卷時，先肯定祂為上帝的兒子，才鋪陳耶穌的作為。潘寧博的問題是先確立了教義 (相信) ，再論述歷史的耶穌，這樣便使人覺得耶穌的生平不太真實。根頓指出，古代的基督論是把耶穌地上的歷史絕對化、永恆化，從耶穌有限的人性推演出無限的神性。現代的基督論則從耶穌的永恆性推演出祂在地上暫時中的絕對性。⁶⁸ 潘寧博恐怕是犯了近代基督論的問題，未有足夠正視耶穌地上生活的暫時性。

(ii) 由下而上的基督論

由下而上的基督論是從現世著眼探求基督的神學意義，不是從基督永恆之道開始探索。基督論所關心的是時空的、人類學的而不是永

恆的。⁶⁹ 根頓舉拉納 (Karl Rahner) 為例，拉納明言當人達到最高境界，他就是上帝在世上的存有。⁷⁰ 這樣，基督論從人性開始往上一直爬，按祂的成就而產生不同程度的基督論，耶穌的人性中有將快實現的，有完滿實現的基督神性。⁷¹ 從下而上的基督論，最值得關注的是把基督論淪為救贖論。耶穌只是一個偉大人物，影響世界及改變世界。這理論反映了康德的二元論，我們只能討論耶穌的人格和在世的貢獻，超越的神性在不可知的範疇。士萊馬赫走上康德的路，一切有關上帝的語言其實只是人的宗教敬虔。宗教只有人類學的意義，沒有超越的視野。⁷²

(iii) 連續性的基督論

無論是由下而上或由上而下的基督論，都是為解決耶穌神人二性的張力。古代典型的例子伊便尼派 (Ebionism) 或嗣子論 (Adoptionism) ，認為耶穌只是偉大先知，因其努力而被上帝確認為兒子。另一方面，幻影說 (Docetism) 則確定道是真神，祂穿上人肉體的衣服，看上去似人，但其實沒有真的成為人。早期基督論一直在兩者中搖擺：在耶穌的神人二性中有時側重一方，只有神性，人性湮沒；有時側重另一方，人性確立，神性不能與上帝同等，成了半神半人的怪物。

根頓指出基督論神人二性的割裂來自西方二元論：存有與形式的割裂。柏拉圖和笛卡兒的心物二元論，牛頓和康德的現象與物自身，近代科學把現象界看成實有：物質不滅，時間永恆。上帝如何能成為物質的人？人如何同時是超越的上帝？上帝與世界在近代世界觀中彼此隔絕。根頓繼杜倫斯之後，以現代科學觀解決基督論的連續性問題。他認為上帝與世界的關係不是割裂，而是連續的。基督的神人二性不是兩個矛盾的東西硬放在一起。二元論是牛頓機械宇宙論的特色，基督神人二性在二元論中往往是割裂的。

從牛頓物理學來說，實物的外面是引力場，實物有確定的表面，

表面以外不再是實物。因此實物與場截然二分；實物代表質量，場代表能量。愛因斯坦之後，我們知道場代表能量，而物質蘊藏大量的能量，能量又可轉化為物質。最大的能量集中在實物中，圍繞實物的場也是能量，不過能量密度小。所以我們說：實物是能量集中的地方，場是能量稀薄的地方，故實物與場不能定性區別，只能定量區別。按這觀點，拋出的一粒石子就是變化的場。在變化的場中，強度很大的場態（石子）以某個速度（石子的速度）穿過空間（密度小的場），因此不容許有實物和場兩種實在，「場」是唯一的實在。⁷³

根頓使用現代物理學，應用於三一論及基督論。按舊有的機械世界觀，粒子與粒子是截然分別的。但在場論中粒子間的關係是連續的。關係再不是抽象的冠詞，而是有實體意義。關係是內在的、互為滲透的。他引用亞他那修的話，指出基督與這個世界不是非此即彼的，而是在肉身卻仍活躍於宇宙之內。⁷⁴ 根頓用法拉第（Michael Faraday）的電磁理論作比喻。十九至二十世紀的科學家仍是機械論者，物質是一粒一粒具體的原子組成。法拉第提出一個新模式：原子是一種力場，原子之間是互相滲透而不是一粒一粒對立的。推而廣之，宇宙也應有內在互相連結的關係，因此，三一論也可以用互存互滲的概念來解釋，連續性的基督論也可以循這方向思索。⁷⁵ 基督論無論是永恆的主或是真實的個人，兩者是連續性的。如果用杜倫斯的比喻，光擁有粒子和波動兩種看似矛盾的性質，光既是粒子也是波動，可以完全是粒子也可以完全是波動。它的粒子無損波動的性質，反之亦然。光仍是一種光，沒有兩種光。這些現代科學是康德當時機械宇宙論所無法理解的。在這種連續的觀念下，耶穌裏面的永恆展現在我們的暫有面前，時空中的耶穌與永恆的道不再割裂。⁷⁶

c. 神人二性與救贖

正如亞他那修所說，基督的救贖若要有永恆價值，耶穌就必須是真神，這樣祂所賜的生命才有永恆性，人得贖始享永生。救贖必須出

自既是真神，亦為真人的基督。

有關耶穌的神性和人性，早期教父有「非位格」及「在位格」的論辯。早期教會亞歷山太的區利羅（Cyril, 376-444）指出道成肉身的基督，其人身缺乏一個人的特質，所以是非位格的。拜占庭神學家李安迪（Leontius, ? -543）則指基督的人性是「在位格的」，意即基督是以其人性而存在，同時又是真實地在兩性的結合中存在，所以道成肉身的上帝保留了完全的人性。非位格看到的是耶穌的神性，在位格強調的是耶穌的人性。⁷⁷

根頓同意杜倫斯的看法：*anhypostasia* 及 *enhypostasia* 兩者都要重視，因為兩者都是把耶穌的人性放在永恆性中，耶穌的人性真實（human reality）已不再是人性自身。士萊馬赫的問題是他把基督的人性從永恆截取出來，結果基督的人性與神性割裂。⁷⁸ 人性與神性如何可以融匯於永恆，重點在於基督與父同質。因為二性合一，在同一個位格中，兩性合一，只有一位基督，基督有神人二性，好像只有一種光，光有粒子及波動兩種性質，但光還是一種光。《尼西亞信經》說，耶穌是來自父上帝的真光，祂與父上帝是同質的。有些人說，耶穌只有神性才與父同質，耶穌的人性是多出來的，這明顯是錯誤的。根頓說得非常清楚，無論 *anhypostasia* 或 *enhypostasia*，其實人性都是在永恆裏。⁷⁹ 基督論的困難，往往在於太鞏固上帝的獨一性、不變性。結果上帝的存有成了極其封閉的希臘化的神—耶穌作為一個真人，無法有道成肉身的事實。同樣，把耶穌的人性絕對化，成為僅僅一個時空中的物，也只會使基督成了人類學及神話學的產品。上帝如果要能與人交往，耶穌必須有一連續性，即由人到神的可能。⁸⁰ 而基督的兩性使人與祂相遇時，同時遇上上帝。耶穌是「神—人」，只有「神—人」的連續性才能完成救贖的工作。根頓試圖把二元論神與人兩極連起來，而「神—人」的連續性正是他的基督論的基礎。

3. 根頓基督論對文化神學的意義

根頓留意到自康德以來，神學一直被邊緣化。康德把世界二分為

現象與物自身。前者為可知的經驗世界；後者被歸類為不可知的世界。神學屬於不可知的世界，結果被科學知識邊緣化，在主流的科學文化中成了異質者。⁸¹ 康德把理性分作三個層次：認知理性（pure reason），用來分辨真假，屬於科學知識的範疇；道德理性（practical reason），用來分辨善惡，屬於倫理學的範疇；感知理性（judgment = aesthetical reason），分辨美醜，屬於美學及宗教範疇。三種理性只有科學有真假意義，在現象界（經驗世界）建立分析的知識。倫理學及美學不在科學範疇，沒有真假可言。康德無意貶低倫理和宗教，兩者對人生都有極重要價值，但在知識領域的公共空間，即能判斷真假，屬於所謂「真理」（truth and real）的範疇，宗教便要讓位。

根頓指康德的深層思維在於康德被感性（sensation）所封閉。康德把一切知識的來源訴諸感性（sense perception），而以理性作為判斷，⁸² 處身時空中的主體如何能知道經驗以外的上帝？康德沒有否認上帝的存在，只是說上帝不在我們知識範疇以內。我們的主體可以透過道德實踐貼近上帝，可以在美學的偉大及崇高中感受到上帝，但上帝屬於本體界，人不能對祂有真假的知識。

根頓嘗試從兩方面的進路展開知識的討論空間，一是透過救贖語言，一是透過基督論與現代科學的關係。

根頓相信，神學被邊緣化皆因過去的世界觀，而過去的世界觀深受二元論影響。二元論可溯源於柏拉圖的《理想國》（*Republic*）及《靈魂篇》（*Phaedo*）。前者把物資世界看為墮落的、醜惡的，看思維是聖潔美麗的；後者把身體看成靈魂的監獄，只有死亡可以釋放靈魂自由，真正哲學家應戒絕一切快樂和痛苦的事，使精神進入完全與世隔絕的狀態。⁸³

根頓認為現代的世界觀已改變，我們不應再囿限於隔絕的二元世界，基督道成肉身是可能的，語言的層遞效力可以把真實揭示出來，康德的現象與物自身是可以彼此建立關係的。

a. 基督救贖的可信性

根頓雖然不相信自然神學的進路，但他相信自然的神學（theology of nature）可以為我們打開神學知識之路。⁸⁴ 語言是他重視的工具，處理神學問題，語言效力是大的，前文提過，根頓相信人的語言不單是由人的主體或社會的約定俗成所建構。神學語言必須具體反映聖經記載的事實，例如耶穌釘十字架，叫世界與上帝和好。這命題背後有整個舊約歷史作根據，而人的具體情況，例如在罪中的掙扎必須處理。隱喻不能抽空具體內容。根頓批評黑格爾的隱喻，把上帝與人和好抽離為一個空泛的哲學命題：兩個存有的秩序彼此建立關係。黑格爾關心的是要恢復純粹的基督教，指引人類過好生活和建立良好社會秩序。⁸⁵ 黑格爾這種基督教陳述只為迎合他的文化哲學，未能真正表達神學的客觀意義。

根頓相信隱喻不單是人用來表達或回應真實，更是實體向人述說自己；人的心靈與實體回應（interacts with the world in a kind of reciprocity），隱喻扮演一個重要溝通的角色，讓人由發現實體到與實體溝通。

根頓又討論獻祭和十字架兩個隱喻對現代人的意義（參前文「論救贖的隱喻」）。

根頓看重的是語言的公共性。隱喻的理解有它的歷史及範疇，正如科學的語言有很多隱喻，如宇宙是機械運作。在公共領域討論神學命題，不能動輒把它歸入無意義範疇。神學的隱喻帶有效用，且在歷史中為人所理解，透過隱喻，人可以進入神學的深層意義。

b. 基督論對現代文化的意義

上文提及，啟蒙時代的世界觀主要受到牛頓及康德影響，是二元論世界觀。牛頓的世界觀基於他的絕對時空，即時間本身永恆，時間和空間是人類理性的形式，由人的主觀（intuition）所把握，是一切思

維的先存形式，因此根頓說：

康德的系統展現了超越的轉移，超越 (transcendentality) 不再在客觀實有而在人類理性的客觀結構。⁸⁶

由於康德相信自然律不是客觀實有，是人心所給予的，而時空的形式也是由理性所給予，因此整個科學的形上學根源於人的理性。超越的客觀形上實體從此消失，進入了物自體 (noumena)。康德以後，世上論形上實體不再有神學意義，「神聖的時空秩序不再在永恆的存有實體，而在人心中」。⁸⁷

西方神學一直受希臘思想影響，例如巴曼尼德斯看上帝為一個純粹、獨一及不變的個體，上帝與世界難以交往。⁸⁸ 其後的柏拉圖更不在話下。根頓認為基督論必須在現代科學的場景下重新定位，即把時間與永恆重新整合。如果時間本身是永恆，則上帝無法在時間中出現，永恆必然在時間之外。如果時間不是永恆，是偶發性，是受造的，這樣上帝的永恆與祂造的時間可以產生互動。⁸⁹ 上帝的活動透過三一的一體而有不同的行動，在上帝永恆包圍之下，進行父、子、靈三種不同的活動。這一切之所以互動，必須歸結到三位一體的位格問題。

位格不是表達本質或本體 (ontology)，而是表達關係。根頓非常重視三一位格帶來上帝與世界的關係。父、子、靈三者有三個不同位格，位格是指三者有獨立主體、獨立性格，但可以互相交通。有學者稱這為存在的模態 (mode of existence)。⁹⁰ 上帝不是以單單一個個體存在，祂是交通的存有者 (being in communion)。⁹¹ 父、子、靈彼此不斷相交，所以上帝不是孤獨的單子。

上文提到二元論的世界使基督論割裂，基督的神人二性不可能有連續性。但位格的觀念使父、子、靈打破了二元論的永恆與暫有、超越與現世。根頓用三位之間的互存，因著父與子的互滲，父藉子在世彰顯祂的旨意，正如約翰所說：「從來沒有人見過上帝，只有在父懷

獨特的經驗中，而這些經驗雖然與科學實驗不同，但並不次於它。」⁹⁴ 基督教本身有它的社會性，其根源在於基督的歷史事實。

如果上帝在時空中啟示人，祂又是創造的主，祂的啟示便不單單對以色列人說，而是對全地的人說。基督教必須在公共領域表達上帝對全人類的關懷，而基督論正是要把上帝從超越的領域帶到人類空間，在人類文化的載體中宣揚自己。根頓極力阻止康德把世界二分，因為康德在科學的領域把基督教排除了，知識只在經驗領域，不在宗教領域，這種割裂使人失去了超越的視野，人的價值失去了永恆的聯繫，在暫有的時空中漂浮。

連續的基督論使上帝的愛，藉基督的虛己、寬恕、自我犧牲及拒絕不義而在世上的文化彰顯出來。基督教與其他宗教可以對話、包容，但不必將基督教本身教義相對化。哈貝馬斯 (Jurgen Habermas) 在一次對話中指出，基督教成為一種普世的宗教，在於它對自身的反省，他說：

現代信仰可以通過對非排他性的立場進行自我批判和自我反思，從而讓自己變得更加穩固。非排他性的立場是它在一個和其他宗教共享的話語空間中獲得的，而在這個話語空間中，它和世俗知識之間明確了界限。這是一種非中心化的背景意識，它把自身的立場相對化，但又不允許把信仰真理相對化。這種非中心化的背景意識就是現代宗教信仰所特有的。⁹⁵

連續基督論的兩個向度，既在信仰中展示超越上帝的絕對性，又在時空中基督道成肉身展示了祂的包容性，使基督教神學在人類文化中發展而不致成為斷線的風箏，同時基督教神學可以協調信仰真理不能相對化的原因，也是根頓強調神學必須內置於上帝創造的秩序的理由。他說：

我們把所有神學的語言建構在上帝藉子創造的世界的活動之

五 . 參考書目

- Athanasius, *On the Incarnation of the Word*. Ed. E. R. Hardy (London: SCM, 1954).
- C. Gunton, *Act and Being* (London: SCM, 2002).
- , *The Actuality of Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
- , *Being and Becoming* (London: Oxford University Press, 1978).
- , *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1995).
- , ed. *Cambridge Companion to Christian Doctrine* (Cambridge: CUP, 1997). 中譯：根頓編，《劍橋基督教教義手冊》（香港：天道，2006）。
- , *The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine* (Oxford: Blackwell, 2002).
- , *Enlightenment & Alienation: An Essay towards a Trinitarian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).
- , *The One, The Three and the Many* (Cambridge: CUP, 1993).
- , *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991).
- , “Proteus and Procrustes,” in *Speaking the Christian God*. Ed. A. F. Kimel (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).
- , *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- , *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology* (London: Darton, Longman & Todd, 1983).
- E. Durkheim, “The God of Culture,” in *Through a Glass Darkly: Reading on the Concept of God*. Ed. J. Corbett (Nashville: Abingdon Press,

1989).

I. Kant, *Critique of Pure Reason*. Trans. N. K. Smith (London: Macmillan, 1976).

S. McFague, *Metaphorical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1982).

M. Polanyi, "Science and Man's Place in the Universe," in *Science as A Cultural Force*. Ed. H. Woolf (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964).

J. R. Searle, "Metaphor," in *Metaphor and Thought*. Ed. A. Ortony (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993, 1996).

P. Tillich, *Theology of Culture* (London: Oxford University Press, 1959).

T. F. Torrance, *Theology in Reconstruction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

J. Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993).

塞爾，〈甚麼是言語行為〉，收《語言哲學》，馬蒂尼奇 (A. P. Martinich) 編 (北京：商務，1998)。

趙崇明，〈隱喻與拯救〉，收《三一·創造·文化：根頓神學的詮釋》，趙崇明編 (香港：基道，2006)。

劉大杰，《中國文學發展史》，中冊 (香港：古文書局，1975)。

朱梅生，《滄海曉夢—李商隱詩選》 (台北：遠景，1985)。

蘇雪林，《李義山戀愛事蹟考》 (上海：北新書局，1927)。

楊慶球，《俗世尋真：基督教與現代哲學》 (香港：宣道，2002)，第二章。

愛因斯坦、英費爾德，《物理學的進化》，周筆威譯 (上海：上海科學技術，1979)，三章七節。

哈貝馬斯，〈關於上帝與世界的對話〉，收《基督教文化特刊》 (中

國人民大學出版社，11輯，2004年春）。

[1](#) 我聽從他的話，剛好加拿大有牧會的機會，便到渥太華面談，幸好當時教會的長老支持我的神學教育異象，邀請我擔任他們的主任牧師。八年的牧會充滿恩典，成為後來神學教育的寶貴資產。

[2](#) 陳士齊，〈憶吾師〉註1，收《三一·創造·文化》（香港：基道，2006），頁22。

[3](#) C. Gunton, *Enlightenment and Alienation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 23.

[4](#) 同上，頁62。

[5](#) 同上，頁105。

[6](#) C. Gunton, *The Actuality of Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 10.

[7](#) 同上，頁13。

[8](#) 同上，頁22。

[9](#) 同上，頁44。

[10](#) 同上，頁113。

[11](#) C. Gunton, *The One, The Three and The Many: God, Creation and The Culture of Modernity* (Cambridge: CUP, 1993), 28.

[12](#) 同上，頁37。

[13](#) 同上，頁49。

[14](#) 同上，頁54。

[15](#) 同上，頁69。

[16](#) 第五章作詳細討論，特別是頁152-53。

[17](#) C. Gunton, *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 30-31.

[18](#) 同上，頁54-56。

[19](#) 同上，頁60。

[20](#) 同上，頁77-78。

- [21](#) 同上，頁149-50。
- [22](#) 同上，頁169-70。
- [23](#) C. Gunton, *The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine* (Oxford: Blackwell, 2002), 7.
- [24](#) 同上，頁35。
- [25](#) 同上，頁62。
- [26](#) 同上，頁67。
- [27](#) 同上，頁94。
- [28](#) 同上，頁105-06。
- [29](#) 同上，頁127。
- [30](#) 同上，頁143-44。
- [31](#) 同上，頁161。
- [32](#) 同上，頁180。
- [33](#) 塞爾，〈甚麼是言語行為〉，收《語言哲學》，馬蒂尼奇 (A. P. Martinich) 編 (北京：商務，1998)，頁236。
- [34](#) J. R. Searle, “Metaphor,” in *Metaphor and Thought*. Ed. A. Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 1996), 84.
- [35](#) 同上。
- [36](#) 同上文，頁88。
- [37](#) 根頓指出，如果沒有客體，又或主體與客體彼此分割，沒有交往 (inter-relation)，則一切科學的發現只是心靈的作用加於一個不可知的世界。參 Gunton, *The Actuality of Atonement*, 33。
- [38](#) M. Polanyi, “Science and Man’s Place in the Universe,” in *Science as A Cultural Force*, ed. H. Woolf (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964), 63.
- [39](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48.
- [40](#) 同上，頁29。
- [41](#) 同上，頁37。
- [42](#) 同上，頁28-29。

- [43](#) 同上，頁31-32。
- [44](#) 趙崇明，〈隱喻與拯救〉，收《三一·創造·文化：根頓神學的詮釋》，趙崇明編（香港：基道，2006），頁194-95。
- [45](#) C. Gunton, "Proteus and Procrustes," in *Speaking the Christian God*. Ed. A. F. Kimel (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 71.
- [46](#) 麥菲認為隱喻既然是間接表述，也就並不表述客體的實有，所以有關上帝的表述可以用不同的模式表達，不一定用男性父親的稱謂，也可用女性母親的稱謂。事實上，我們與上帝只有一種與人的關係，而無一定的比喻。參S. McFague, *Metaphorical Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 194.
- [47](#) Gunton, "Proteus and Procrustes," 71.
- [48](#) 同上，頁72。
- [49](#) 所謂隱喻死亡，是指一個原來作為隱喻的語詞，在經過長年累月的使用後，建立了直接表達的意義，不再需隱喻的功能，這樣的隱喻遂稱為死亡隱喻（dead metaphor）。參Searle, "Metaphor," 88, 110。
- [50](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48. 上引為筆者意譯。
- [51](#) 劉大杰，《中國文學發展史》，中冊（香港：古文書局，1975），頁150。
- [52](#) 朱梅生（選注），《滄海曉夢—李商隱詩選》（台北：遠景，1985），頁34。
- [53](#) 詳參蘇雪林，《李義山戀愛事蹟考》（上海：北新書局，1927）。
- [54](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, 108.
- [55](#) 同上。
- [56](#) 同上，頁109。
- [57](#) 同上。
- [58](#) 塞爾指出：「隱喻陳述在意義上不能等值於字面的相似陳述，因為這兩種陳述的真值條件經常是不同的。」隱喻陳述須考慮上下文、說者和聽者的語意和當時世界的一般背景知識。參Searle, "Metaphor," 95。
- [59](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, 121-22.
- [60](#) 近人李常受有這樣的說法，且十分強調。
- [61](#) Athanasius, *On the Incarnation*, 16:18

- [62](#) C. Gunton, ed. *Cambridge Companion to Christian Doctrine* (Cambridge: CUP, 1997), 142.
- [63](#) 同上。根頓回應巴西流所說聖靈是創造的能力，是使創造得以完成的推動因。這樣，父、子、靈三位一體的上帝在創造中有了非常密切的關係。
- [64](#) C. Gunton, *The Triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 69.
- [65](#) Gunton, *Yesterday and Today*, 43.
- [66](#) 同上，頁36。有關普羅提諾思想，參拙作《俗世尋真：基督教與現代哲學》（香港：宣道，2002），第二章。
- [67](#) 同上，頁47。
- [68](#) 同上，頁53。
- [69](#) 同上，頁10。
- [70](#) 同上，頁13。
- [71](#) 同上，頁16。
- [72](#) 同上，頁28。
- [73](#) 愛因斯坦、英費爾德，《物理學的進化》，周筆威譯（上海：上海科學技術，1979），三章七節。
- [74](#) Gunton, *Yesterday and Today*, 118；參Athanasius, *On the Incarnation of the Word*, Ed. E. R. Hardy (London: SCM, 1954), 70。
- [75](#) C. Gunton *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 144-45.
- [76](#) 同上，頁208。
- [77](#) T. F. Torrance, *Theology in Reconstruction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 131.
- [78](#) Gunton, *Yesterday and Today*, 155.
- [79](#) Anhypostasia is a model by which an attempt is made to locate the origin of *this* human reality not in itself but in eternity; enhypostasia is to locate its *genuine* human reality in eternity (同上) 。
- [80](#) Gunton, *The Christian Faith*, 93.
- [81](#) Gunton, *Enlightenment & Alienation*, 58-59.
- [82](#) 康德說：「一切知識起源於經驗 (experience) 。」《純理性批判》B1。

- [83](#) Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 108.
- [84](#) C. Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 40-41.
- [85](#) Gunton, *Actuality of atonement*, 21.
- [86](#) Gunton, *The One, The Three and the Many*, 156.
- [87](#) 同上。
- [88](#) 同上，頁24。
- [89](#) 同上，頁159。
- [90](#) J. Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993), 106. 轉引自李錦綸：《永活上帝生命主》(台北：中福，2004)，頁131。
- [91](#) Gunton, *The One, The Three and the Many*, 214.
- [92](#) 同上，頁63。
- [93](#) P. Tillich, *Theology of Culture* (London: Oxford University Press, 1959), 37.
- [94](#) E. Durkheim, "The God of Culture," in *Through a Glass Darkly: Reading on the Concept of God*, Ed. J. Corbett (Nashville: Abingdon Press, 1989), 23.
- [95](#) 哈貝馬斯，〈關於上帝與世界的對話〉，收《基督教文化特刊》(中國人民大學出版社，11輯，2004年春)，頁123。
- [96](#) Gunton, *Act and Being*, 71.



福音派對道的回應

第八章 改變世界的道：薛華、史托德及福音運動

一．福音神學的歷史背景

1. 基要主義

由於啟蒙時代的影響，十九世紀的自由派神學家接納了理性主義的批判，懷疑聖經的歷史性及真確性，並且接納人文主義的憧憬，以為可以在地上建立天國，把重點放在促進人與人的福利上，而忽略了由上至下的啟示及上帝與人的關係。1914年第一次世界大戰爆發，人類重新認識到所謂地上的天國不過是泡影，加上存在主義流行，令人不敢再對前途樂觀，自由神學遭到前所未有的打擊。這時，美國一羣維護正統信仰的基督徒，在1910至1915年出版了一套12冊的小書，總題是「基本要道」(*The Fundamentals*)，內容有聖經的默示與權威、基督的神人二性、基督生平、審判、稱義、重生等。此套書一面世便售出數百萬份，擁護這些基要信仰的人稱為「基要派」。由於基要派信徒強烈排斥「信仰有問題」的人，導致教會及神學院分裂。另一方面，有些自由派人士佔多數的神學院將基要派的教授革職，例如梅琛 (J. G. Machen) 於1929年被迫辭去普林斯頓教職後，另創威斯敏斯特神學院 (Westminster Theological Seminary)。很多被逐的基要神學家另組教會，如正統長老會 (Orthodox Presbyterian Church, 1937)、普通浸信會 (General Baptist Church, 1932)、保守浸信會 (Conservative Baptist Church, 1947) 等。可是，基要派教會視野較窄，對神學問題有如驚弓之鳥，容易過敏，把不同意見或不同的解經一律視為不信派，不自覺地成為律法主義者。他們為了保持自己信仰的「純正」，拒絕與不同神學立場的人對話，與現代文化和科學割離，結果不單為知識分子所輕視，也容易引致內部分裂。

這情況傳至歐洲，持守聖經純正信仰的基督徒大都不肯接受「基要派」和「保守派」的稱謂。「基要派」一名甚至成為神學上的笑柄，令人厭惡。巴刻在《基要主義與神的道》(*Fundamentalism and the Word of*

God) 中指出：一、基要派一詞含糊不清；二、基要派的倡議並不能把「聖經福音」的最佳意義表達出來，掛一漏萬，得不償失；三、基要派是美洲教會為抗衡自由神學而產生的羣體，沒有純正基督教的歷史價值。¹ 及至二次大戰，有些基要派人士退休，有些放棄與自由派爭辯，二十世紀的基要派至此也就奄奄一息。

2. 福音主義

在教會史上，福音主義 (evangelicalism) 一直廣為信徒採納，早期教會如是，改革時期的馬丁路德更以福音主義者自居，稱自己為「福音派人士」(die Evangelischem)。十八世紀英國由於衛斯理和懷特菲 (George Whitefield) 的復興運動，教會充滿了福音主義的氛圍。二十世紀美洲因著基要派和自由派的論爭，基要主義一辭令人望而遠之。影響所及，歐洲信仰純正的人改稱為「福音派」(Evangelicals)，福音主義在二十世紀隨之復甦。英國神學家史托德在《獨排眾議的基督》(Christ the Controversialist) 一書中指出：「福音派的基督教其性質是神學的，其本質是來自聖經的，其歷史淵源不斷，其重心與歷代福音運動一致。」²

可見，福音主義源於十六世紀那些看重聖經教導和實踐的信徒。他們的信念顯然與當時著重傳統過於聖經教導的教會大為不同。事實上，這種看重聖經的屬靈傳統，在十六世紀以前的本篤修院已經存在，而且可上溯至早期教會。然而，當中古教會越來越制度化，這種以聖經為生活中心的信徒生活漸漸失落，代之而起的是追求聖人功德、禮儀和補贖。³ 宗教改革—尤其是路德宗—繼承這種以聖經為中心的精神，往往被視為與福音主義等同。⁴ 可是後來福音主義漸漸失去動力，成了基督教 (Protestant) 的同義詞。十七世紀以後，少有人稱基督教為福音主義。

1942年，美國教會審慎而刻意地重新採納福音主義一詞，以便與基要主義 (fundamentalism) 有所區別，組成了「全國福音派聯盟」(National Association of Evangelicals, 簡稱NAE)。福音主義繼而成為一項運動，發展蓬勃。福音主義並非一個宗派，但從其名稱所蘊含的意義來看，今日自稱為福音派的教會似乎都有一些共識。

福音主義源於希臘文 *euangelion*，即有關上帝給世人的好消息，內容

是耶穌的救贖，是上帝無條件的恩典；藉著聖經的啟示，我們得以認識和接納這好消息。路德提出的「唯獨恩典，唯獨聖經，唯獨信心」成了福音主義的核心。麥格夫（Alister E. McGrath）用四點來總括今日福音主義的特色：

- a. 以耶穌基督為中心，包括屬靈上及神學上的探討，特別重視祂在十字架上的犧牲。
- b. 無論在屬靈操練、教義或倫理上，聖經都是最高的權威。
- c. 強調認罪悔改的宗教經驗，例如重生或生命的改變。
- d. 關懷傳揚福音，與別人分享信仰。⁵

雖然今日宗派眾多，福音主義並沒有被嚴格界定屬哪一門哪一派，不過舉凡自稱福音派的，大都認同上述四點。福音主義是內在於眾教會的一個無形羣體，貫串起不同歷史、地域、文化的基督徒。無論在西方還是東方的基督教，福音派都代表一個舉足輕重的羣體，我們既自稱為福音派的信徒，更必須認識清楚我們的信仰特質，以免自毀牆腳。如此，二十一世紀的福音派教會，特別是華人教會，才能有更大更快的發展。

然而福音派的信仰特質是甚麼？我們不能光靠喊口號便叫人滿足於所委身的信仰。福音派信仰的特質是肯定信仰的對象是客觀、真實且普遍的。這與後現代所推翻的「宏大敘事」（grand narrative）大相逕庭。我們先看看福音派所強調的信仰，然後再看看多元主義的挑戰。蘭姆（Bernard Ramm）在《洪流中的堅信》（*The Evangelical Heritage*）指出：「基督教只有一個，它就是真理。」⁶福音派並不擁有全部真理，但她肯定「這」真理，並有系統地趨近它。神學與哲學不同，哲學可以有精密的思維，但沒有客觀的對象。神學一如科學，是一種尋求成果的活動，不是主體營造的理念，並有確實的對象。⁷基督教只有一個，並沒有多個基督教，其核心就是上帝最高和最後的啟示中心—耶穌基督。希伯來書一章1至3節用七個主題與基督相比，例如創世、救贖、啟示和世界的終局等。道成肉身的基督是福音派神學的核心，但在二十世紀多元主義的舞台上，耶穌基督越來越顯得局促一隅。衛爾斯（David Wells）感到二十世紀

的人太著重自我、太內在化，整個世界只有自己的感受，宗教沒有普遍的真理，甚至有些基督徒把基督教私有化，變成個人的真理。他強調基督教的信仰乃在客觀上帝的話語：「它〔基督教信仰〕源於上帝的恩典，是客觀地根源於基督。它不是倚賴人的感覺來傳送，乃是因著人接受這啟示的真理而向人展示出來。」⁸ 布洛殊 (Donald Bloesch) 也說：「正確的神學是在乎它是否與所討論的對象吻合 (conformity) ，這對象就是上帝啟示的道。」⁹ 因為這道確實存在於歷史中，是客觀真實的。難怪巴特自言，若要在歷史的天主教和新派的基督教之間作出選擇，他寧願選擇天主教，¹⁰ 因為天主教的信仰有歷史根源可尋，新派的基督教，由士萊馬赫、立敕爾等開始，已脫離基督教賴以生存的客觀真理。雖然巴特仍稱士萊馬赫為基督徒，我們也看見新派基督教有值得欣賞之處，但他們的信仰根基畢竟太偏重啟蒙運動以來所高舉的理性，距離啟示的真確性越來越遠。

緊隨全美福音派聯會在1942年成立之後，加拿大福音團契 (Evangelical Fellowship of Canada) 亦於1950年代成立。福音派其後人材輩出，有卡爾亨利 (Carl Henry 〔美〕)、薛華 (美)、史托德 (英)、狄力奇 (Helmut Thielicke 〔德〕)、葛培理 (Billy Graham 〔美〕)、滕近輝 (Philip Teng 〔中〕) 等。

二．薛華：回到聖經去

1. 生平

薛華 (1912-1984) 為美國基要派猛將，特別關注基督教與文化的問題。1912年1月30日，薛華在美國一個工人階級家庭出生。中學期間經常流連貧民區，體驗基層生活。他參加的教會屬自由派，家人也不敬虔，宗教並未為他帶來人生答案。直至18歲，他開始閱讀聖經，發現聖經可以給他答案。1930年8月19日，他誤闖一間福音派教會，不少人與他談論聖經所記載的東西。同年9月，他寫道：「一切真理均來自聖經。」1935年，他在漢普頓雪梨大學 (Hampden-Sydney College) 以優異成績畢業，同年7月與艾迪芙·塞弗爾 (Edith Seville) 結婚，9月進威斯敏斯特神學院攻讀。1937年威斯敏斯特神學院分裂，信心神學院 (Faith Theological Seminary) 成立，薛華轉到後者繼續上學，1938年畢業。翌年，他在聖經

長老宗教會 (Bible Presbyterian Church) 受按為牧師，1943年出任密蘇里州聖路易市的聖經長老教會牧師。1948年遷居瑞士洛桑，在歐洲作宣教士，主要工作包括兒童歸主事工及協助組織國際基督教聯會。¹¹

薛華的著作多而且雜，其中《理性的規避》 (*Escape from Reason*)、《眾目睽睽下的今世教會》 (*The Church before the Watching World*)、《前車可鑑》 (*How Should We Then Live?*) 及《福音派危機》 (*The Great Evangelical Disaster*) 等尤為著名，英文著作編成《薛華全集》。¹² 在福音派教會內，薛華被譽為「現代青年人的牧者和二十世紀的演繹者」。¹³ 1955年，他在瑞士創立L'Abri團契，即庇蔭者山莊，幫助青年知識分子認識耶穌。1971年獲麻省哥登大學 (Gordon College) 頒授榮譽博士學位，1978年患上淋巴癌，1983年獲葛林尼夫法學院 (Simon Greenleaf School of Law) 頒授榮譽法學博士學位，1984年5月15日在明尼蘇達州羅契斯特家中病逝。

薛華在學術上算不上是大師，但他對現代文化十分關心，是福音派教會保守力量的代表人物，對華人教會亦有一定的影響。薛華十分關注今日西方世俗化的趨勢，深感基督教在西方社會影響力日益衰減，人處處要當家作主。自文藝復興以來，人的自主性把上帝驅逐離開世界的舞台，面對這種情況，基督教可以做甚麼？薛華非常堅定地認為，只有聖經 (字面意義) 可以解答二十世紀各類難題；今日世界的問題，起因是西方不再踐行聖經的教導。分析薛華所關心的文化課題，不外如下三點：一、西方今日的文化是墮落了的文化，因為它不再以聖經為中心。二、人離開了上帝的話語，造成今日西方文化的墮落。三、要建立理想的社會，必須毫無保留地回到聖經的教導去。薛華把一切現代世界的問題歸咎於人背棄聖經，又把解決之道統統指向聖經，使問題過分簡化。他以知識分子為受眾，討論的課題表面看來十分學術性，但如果仔細審閱他的重要著作，會發現他並未真正觸及西方的哲學及文化核心，僅在推動宗教敬虔方面有值得肯定的地方。福音派教會常有一個錯覺，以為薛華帶領了教會回應現代世俗化的挑戰，¹⁴ 其實薛華所處理的問題及提供的答案，真正能幫助教會面對西方世俗洪流挑戰的並不多。我們試就他在一些重要著作中的論述，檢討保守派教會如何面對世俗化的挑戰。

2. 思想

a. 人類自主性 (autonomy) 的根源及發展

薛華早期的小書《理性的規避》把現代思想的特徵溯源至中世紀的亞奎那。亞奎那的神學採納了希臘思想，在恩典與自然的對立中，容讓自然的理性佔有一席位。中世紀的歐洲人摒棄自然，崇尚超自然屬天的事，亞氏卻認為人的「智慧尚未墮落」，「人的理智成為自主的，在理智的範圍裏，人是獨立的，自主的」。¹⁵ 隨著人類理性的地位日益高漲，高舉自然的勢力也越發強盛，漸漸侵吞了恩典。宗教改革力圖使自主性歸於上帝，認為就救贖而論，人絕對沒有自主的能力。另一方面，人文主義走的卻是另一條路，取消超越的上帝，代之以人的自由與自然互相對照。人的自由就是康德的道德意志，¹⁶ 而上帝是理性所不可及的，所以上帝從這個世界被驅逐出去。自由與自然兩個世界仍然有連貫性，在理性範圍內，哲學家、科學家和藝術家都嘗試尋求知識的一致性 (unified field of knowledge)。由亞奎那以後所強調的自主理性，導致人在知識論上完全自主。十八世紀後，人類的理性活動高漲，進一步把原先自由範圍的道德意志驅逐，形成非理性與理性的自然對立的局面。¹⁷

可是，薛華並未留意到，人的道德意志始終需要安頓，在康德以後，道德主體不再需要上帝保證，也就是從上帝的絕對性退回人的主體。這樣，道德主體完全建立在人的心靈中，結果人的道德理性和人的自然感性糾纏在一起。康德雖然有上帝、靈魂不滅及自由意志作為道德形上學的設準，可是這三個設準並沒有必然性。到了後來，當上帝被驅逐離開世界舞台，道德主體的自由便只能在肉身之中安頓；人所認為的善，只存在於感覺之上。道德心性之學變成了心理學，人只有一大堆衝動 (impulses)，而使衝動得以釋放，就是快樂，就是善。由於感性是在理性之先，所以感性不受理性批判，人生的倫理道德從理性墮入感性，成為非理性的內容。非理性並非反理性，而是不在理性審斷之內。薛華雖未能把握到上述思想演變的脈絡，卻正確地描述了這時期的特徵：普遍性 (universals) 不再順從古典理性，其特徵顯示於存在主義、現代藝術，以至現代神學的非理性尋問。這些學科不再追隨邏輯，甚至不能用日常的語言來表達。環視周遭

直接打擊他的健康，影響他的靈性。相反，一個不信耶穌的工匠可以製造令人舒適的家具，提供給佈道家一座極佳的講台，每次講道帶領多人信主。薛華花了很多時間探討西方文化、藝術，他最擔憂的是把基督教的真理變成存在方法論。甚麼是存在方法論（existential methodology）？就是人把一切價值及意義訴諸個人化、處境化。薛氏強調人生只有一個目的，就是向那有位格的上帝委身，這委身是有目的、有價值判斷的。上帝不是一個概念，而是一位能與人溝通，把自己啟示給人的存有。存在方法論，按薛華的理解，是把上帝的啟示非理性化，突出信心的跳躍，以致人的理性與永恆的上帝割斷。人不再把意義和價值確立在永恆真理上，乃建立在個人的主體詮釋。這樣，非理性化的結果使人把聖經記載的事物無限象徵化，又或是把聖經看作一種處境式的產品，退化為文化的一部分，與超自然的啟示割斷。這些都會嚴重損害基督教的信仰。²¹

薛華對時代的確十分警覺。他的《前車可鑑》引以西結書三十三章10節「我們……怎能存活呢？」他關心人類文化的前途，好像一個十九世紀的老人擔心子孫怎能在二十世紀熙來攘往的車羣中生存。薛華後期的著作《福音派危機》²²對世俗化所帶來的衝擊，如墮胎、同性戀、毒品、經濟掠奪等，到了難以容忍的地步，可惜他對問題的分析太簡化，解決方法自然也未能針對現實處境，對症下藥。用同一演繹法（deductive method）演繹出普遍定律（universals），再用這個普遍定律來解決眾多分殊的問題（particulars），²³正是薛華一貫採用的手法。這種手法用於講道或私下討論，表達個人宗教感受或者還可以，要是用來處理世俗化的問題，恐怕只是隔靴搔癢。

3. 貢獻及評價

薛華抱著中世紀的騎士心態，把基督教視為一切文化的價值準則，又把所有文化現象歸咎於現代人不遵守聖經的話。我們並不反對高舉聖經權威，但把聖經當為審斷黑白是非的工具，會導致嚴峻的律法主義。宗教改革時期，為了聖餐是否耶穌的真身體，路德與慈運理便爭論不休，至死未能寬恕對方。加爾文時代瑞士全國約有16,000人，經加爾文批准處死的有57人，放逐的有76人，其中不少是與宗教有關。此外，西班牙醫生瑟維都（Servetus）因反對三位一體的教義，在1553年被活活燒死。如果把聖

經單從黑白兩道審斷，則這個世界只有對抗。我們同意薛華所說，信仰不能與世俗通融，但是否除了對抗一途就別無他法？與不順服聖經的人劃清界線，²⁴ 把一切道德和社會問題簡化為持守聖經與否的問題，²⁵ 這樣做是否太天真？用這種觀點處理今日社會問題，恐怕只會令聖經的教訓抽離社會，反而不能影響社會。例如薛華未經研究便斷然說：「女權主義的抬頭是造成今天離婚率遽增的罪魁禍首。」²⁶ 對於婚姻道德、青年男女的操守等事情，他把整個問題約化成一句簡單語句：「如果不是因為直接否定了聖經上有關性道德的權威，就不會有這些枝節。」²⁷ 薛華指出整個福音派面對世俗洪流的信仰捍衛戰，內容在於五點。²⁸ 我們可以接納這五點，但它們主要是與救贖的教義有關，對社會問題並沒有現成的答案。如果把聖經用於黑白審斷的口號，對問題的成因不加考究，這樣，我們又如何處理聖經中他瑪為猶大生子立後，大衛與拔士巴生所羅門而竟為耶和華所喜悅等等事例？把聖經用於口號是輕而易舉的事，無須論證便可置人於死地，把一大堆帽子—不信派、自由派等扣在對方頭上。我們相信聖經是豐富的，處理人生問題也是多向的。今日人類社會的問題有它的根源性，對於倫理道德，不能從微觀的外表來審斷。

倫理道德的標準並不相對，這是持守聖經信仰的人所肯定的，但道德的指涉（reference）是可以改變而道德的意義（meaning）卻不變。我們不能只關注社會改變的現象和指涉而不問社會改變的意義。²⁹ 當形形色色的社會現象擺在眼前，我們要察問：究竟是甚麼原因導致這些現象出現？以女權運動為例，縱然我們有足夠的政治能力可以壓抑這運動，並不意味我們藉此就可解決問題。運動背後的目的，會不會是提升婦女的地位，憑愛心使受壓迫者得解放？如果是的話，那正是耶穌在世時一直做著的。所以，看待女權運動，不應只從事件表面來審斷，卻要從它背後的意義來討論。持守聖經真道的人必須忠實地承認：我們對社會上的許多事件、運動等還未能作最充分的知識判斷，仍必須謙卑學習並客觀理解。一個人熟讀聖經，並不保證他必定能對社會現象有正確的立場和判斷。我們要做的，是在聖經這基石上維護已有的立場。面對紛紜的社會事件，我們能做的是不斷自求進步，從而作出最好的審斷。

薛華似乎很少檢討西方社會現象的意義，沒有探究不同的指涉是否有同一意義。世俗洪流無可避免又難以逆轉，終日大吵大嚷無助於回到問題

的核心：基督徒的信仰如何在世俗文化中生存並發展。在回教國家、中國社會，或在日本、東南亞等，絕大部分人皆為非基督徒，不會遵從聖經教導，他們的社會道德是否就乏善可陳？當福音傳到他們當中，基督徒是否就要消滅當地文化，以聖經取代一切？

對於薛華的關注及熱情，我們表示欣賞，³⁰但他的理論實在欠缺穩固的基礎，在邏輯上也有問題：

- a. 聖經是無誤的，且是一切真理的源頭。（非認知性）
- b. 人的一切行為，離開了聖經，都是壞的。（演繹自第一條）
- c. 所以人必須返回聖經的教導。（結論）

整個論證過程既封閉又約化。對基督徒來說，第一點之所以成立是基於信心，對非基督徒來說，第一點卻是毫無意義。用這樣的邏輯來處理社會問題，只是自說自話。

然而，另一方面，不少福音派學者如巴刻非常肯定他的貢獻。巴刻說，薛華雖然不是哲學及護教學的理論先鋒，卻是關懷現代人的大師，可以稱為「先知式的牧者、以聖經為基礎的異象者，以他領受的異象去牧養主的羊」。³¹對於薛華從上世紀50年代狹隘的福音派圈子突破出來，與現代學者對話，正視世俗文化發展的大趨勢，包括在世俗文化中強調人類的尊嚴和罪性，都是值得讚賞。巴刻對 *L'Abri* 事工非常肯定，為薛華的著作仍受到廣大的基督徒歡迎而高興。薛華的基督教「社會 - 文化」思想在美國仍影響著眾多的福音派信徒，相信薛華的一生沒有白過。最後，巴刻稱他為「大人物」（no little person），³²作為對他生平的總結。

三．史托德

1. 生平

2007年7月17日，世界知名的神學家兼佈道家約翰·史托德（生於1921；又譯：斯托得、司徒德）博士在英國凱錫克培靈會（Keswick Convention）進行了最後一次講道，隨即宣佈退休，不再從事公職。世界

福音派聯盟 (World Evangelical Alliance) 國際總主任圖尼克利夫 (Geoff Tunnicliffe) 博士對史托德為全球基督教及福音派運動所作出的貢獻，表示最大的敬意：

我們世界福音派聯盟的全體同仁，都對約翰·史托德一生的事奉懷有深深的感激，……史托德博士極大地推動了福音派在全球的發展。他對嚴密而切合實際的神學詮釋的熱誠、對參與轉換型宣教及整全使命的呼籲，為我們福音派信徒在今日世界的事奉建立了一個強有力的、以聖經為基礎的框架。³³

史托德曾為全球多個最重要的基督教機構作出深遠貢獻並擔任要職，這些機構包括英格蘭聖公會福音派議會、英國福音派聯盟、英國讀經會及英國校園團契。他又曾任英女皇的牧師，又是洛桑大會《洛桑信約》(Lausanne Covenant) 起草委員。此外，他還通過寫作，影響了全球千萬基督徒的生命。他的一些著作銷量達數百萬冊，譯成數十種語文。

a. 青少年時代

史托德生於1921年4月27日，1946年在所屬的教會受按立為牧師，終其一生差不多都是在倫敦西區事奉。他是倫敦哈里街 (Harley Street) 一個醫生的獨子。父親是不可知論者，崇尚世俗生活及科學主義，一心希望兒子將來做律師，可是兒子後來進了神學院，與其心意相違。史托德的母親是路德宗信徒，生活敬虔。每個星期天，母親都把他和妹妹打扮得漂漂亮亮，帶到倫敦蘭肯坊的聖公會萬靈堂 (All Souls Church, Langham Place) 做禮拜。幼年時的史托德無心聽道，最愛坐在教堂的樓座，悄悄把車票捲起來，待有女士經過，便把車票卷兒拋到她們的闊邊帽子上。沒想到這個男孩長大後卻回到這教會當起傳道人。

史托德的嗜好是觀鳥，他給親友的信紙上都繪有飛鳥；到世界各處講道時，只要有空，便與朋友一同觀鳥。史托德並沒有刻意選擇獨身。1985年12月，我參加了他在倫敦於1982年成立的「倫敦現代基督教研究中心」(London Institute for Contemporary Christianity) 的課程，有一晚

他邀請海外的同學到他家中閒聊，他對我們說：「我遺憾沒有自己的家。我一向喜歡孩子及家庭生活……。不過，以我目前的工作量來看，我須常到世界各地傳道，加上寫作等，忙得沒時間喘氣，我就想，這也許是上帝要我專心聖工，所以呼召我守獨身吧！」

他自少關心社會，經常抱打不平。雖然由父親處承受了科學的世俗主義思想，卻受母親影響而成為基督徒，15歲起即決心追隨基督，常獨自在教堂內默想和閱讀。史托德十分看重禱告，在靈命上亦嚴格自律，堅持讀經和靈修不懈，從少年時代起就養成靈修的習慣，非常重視個人的「安靜時間」。他多年使用麥其尼（Robert Murray M'Cheyne）的材料讀聖經，每年讀舊約一次、新約和詩篇兩次。這樣不停地讀，不知不覺整個人就浸淫在聖經之中，仿如把聖經融入自己的血液裏，以致面對現實生活時，也自然以聖經的方法解決問題。史托德在中學（Rugby High School）期間參加了基督徒團契，認識了納殊牧師（Rev. Eric Nash）。17歲時從納殊清楚明白到十字架的意義，自此追隨納殊左右，熱心傳福音。由於納殊思想狹隘，史托德受其影響，一度懷疑一切學問及神學的價值，鄙視知識及社會關懷。18歲進入劍橋三一學院修讀現代語言，開始改變對學術的態度。他治學認真，在同學鍾馬田（D. Martyn Lloyd-Jones）的影響下，了解信仰與知識是並進而非對抗的。21歲以一等榮譽畢業後即轉讀神學，決心要為福音派信仰與知識分子建立橋樑，使信仰能開展到學術界。

b. 萬靈堂牧師

史托德由基層及周邊做起，帶動了英國聖公會的改革。雖然傳說英國聖公會有意讓他出任主教，但他一直甘心擔任萬靈堂的牧養工作。然而，自1959年起，他獲英女皇伊利沙伯二世委任為宮廷牧師（Chaplain），1991年退休時獲委任為尊貴宮廷牧師（Extra Chaplain）。他的教學、講道、寫作及傳揚福音等事奉，為上帝的國度贏得不少信徒，同時栽培了成千上萬的教會領袖。史托德是一個有遠見、有異象的人，他有目標、有策略，而且善於運用資源，使異象化為事實。

史托德講道生動有力，以聖經為內容，為信眾提供基督教的核心價值。他在二次世界大戰後受按立，當時英國教會的福音工作一蹶不振，死

氣沉沉，不傳福音。史托德就職半個世紀後，整個教會的福音工作煥然一新，有了生命。今天世界各地英國聖公會人才輩出，南半球國家受逼迫的教會尤其直接、間接受他影響。史托德雖然沒當上英國聖公會的主教，但他確是今日聖公會在Global最有影響力的人物。他的著作、典範和牧養工作，都肯定他在教會中不朽的位置。

史托德在萬靈堂事奉直到退休。萬靈堂位處倫敦市中心，英國廣播公司總部、國際學生中心、商業中心的牛津街及麗晶街（Regent St.）皆在附近；1950年代末的倫敦更是海外留學生的集中地，五萬個來自世界各地的留學生中，有35,000個在倫敦求學。史托德在倫敦展開了留學生工作，於1961年成立萬靈國際團契（All Souls International Fellowship），除了向學生提供幫助，還帶領不少人信主，間接開展了第三世界的福音工作。他說，這是在自己的門口宣教。

c. 倫敦現代基督教研究所

為了使牧者及平信徒對當代時事有敏銳之心，在生活中落實信仰，史托德於1982年在倫敦萬靈堂附近成立了「倫敦當代基督教研究所」，廣邀專家介紹當代思想及社會問題，從聖經角度分析及評估現今思潮，對當代傳道人有極大幫助。

d. 福音派領袖

1974年，史托德起草《洛桑信約》，奠定他在福音派的領導地位。他著作等身，最暢銷的是《基督教是否可信》（*Basic Christianity*），售出超過一百萬本。他著有多本解經書，尤以登山寶訓的釋經最為人稱頌，其他如《當代講道藝術》（*I Believe in Preaching*）及《當代基督十架》（*The Cross of Christ*）亦甚獲好評。

e. 講道家

史托德非常重視講道。他認為現今講道的悲劇，在於福音派教會雖然

重視教義，有保守的聖經教訓，但缺乏現代生活的觸覺，甚至與生活脫節，而自由派雖然摸到時代的需要，但不相信聖經無誤。他認為我們必須宣講基督，但不是抽象地講，而是具體地在今日的生活中展現基督與我們的關係。史托德強調講道者必須有深厚的屬靈生命，且要關心社會，緊記我們是宣講聖經的真理，不是用聖經來支持我們的見解。講道者不是自創教義，必須與歷史信仰一致。講道與講學不一樣，要清楚而簡單，用心也要用意表達講者的領受。

f. 福音與社會關懷

聖經的信息是關懷社會的，福音的大能使人得救，包括靈魂及肉身從今脫離苦難，是全人的福音，而社會行動是福音的橋樑，使貧窮人或世人得著福音的好處。史托德的著作如《上帝的新社會》(*God's New Society*)、《基督教文化的挑戰》(*Christian Counter-Culture: Sermon on the Mount*) 等，都討論到這方面的問題。

史托德為人也慷慨施予，生活儉樸。他把豐厚的著作版權稅完全奉獻，用來培訓世界各地的傳道人，供應他們所需，他自己則住在倫敦一間簡陋的寓所裏，又在威爾斯西南買了一幢破舊小屋，將之改裝為渡假屋，然後把渡假屋撥給基金會，預備在他回天家後供小組退修之用，繼續服事教會。

2. 思想

史托德致力推動福音主義，他是運動家多於思想家。他著作等身，寫作範疇遍及查經、神學、護教、信徒靈修生活、佈道、社會關懷等。與他息息相關的福音主義運動，是1974年世界福音主義的洛桑會議，其中由他主力起草的《洛桑信約》最能表達他的思想，我們可以從以下洛桑會議的經過窺見。

a. 《洛桑信約》及會議

1974年，國際福音會議在瑞士洛桑舉行，成為現代福音派信仰的轉捩

(Calling the whole Church, to take the whole Gospel, to the whole World)。2004年，洛桑福音普世論壇以「一個新胸懷、一個新異象、一個新的呼召」為主題，討論31個與普世福音遍傳有密切關聯的議題，確認教會面對前所未有的挑戰，並決定優先幫助6,000個福音未得之民建立自養的教會。洛桑會議及其後的世界性福音會議，史托德有不可磨滅的功勞。

b. 福音主義

如果我們要尋根溯源，了解史托德的思想，總結起來就是兩個字：福音 (Gospel)，把福音傳開去就成為福音的信息 (evangelistic message)。那末甚麼是福音？史托德在他早期一本小書清楚指出，福音不是口號，而是包括了三樣東西：罪、恩典和信心。這三樣東西合成一個好消息，即「耶穌基督並祂被釘十字架；人在罪中面對將來審判的苦境與危險；人須以順服的信心回應」。³⁴ 30年後，史托德再思考福音派的特質，仍以十字架的救贖為中心，但注入了福音的動力元素。他指出福音包含了六方面的真理：一、基督與祂的受死、復活；二、聖經的確證；三、基督救贖的歷史及客觀的實在；四、救贖的神學意義；五、使徒信仰的傳承；六、個人的回應。³⁵ 簡言之，福音主義的基礎在於聖經的真確、救贖的歷史性及人對福音的回應，這點與潘嘉樂及杜倫斯的看法完全一致。至於對聖經的看法，史托德與基要主義有距離。基要主義把聖經看成是上帝「默寫」而成，其中沒有人性的參與，史托德卻強調聖經的雙重作者性 (double authorship)，³⁶ 即聖經是由上帝及人合作寫成。由於有人的成分，故此以批判的態度研究聖經是可以接納的；又由於聖經是上帝的啟示，所以聖經並無謬誤。聖經的權威不在於傳統或理性，而在人對聖經的回應：當人順服聖經的權威，聖經的能力就會釋放。換句話說，當人相信並尊重聖經的教導時，聖經的權威便在那一刻彰顯；對人來說，這就是聖經的權威。³⁷ 這種互動關係，跟路德的信心與聖禮的關係一致。路德指出聖禮之所以有效，乃在人的信心，所以是信心使聖禮成效。³⁸ 人以順服的態度閱讀聖經，聖經便向他展現出權威的教導，人也就得到了至高的價值引導。史托德以這種動態觀念來演繹人的主體對上帝話語的回應。聖經不

再是魔術（magic），不可以僻邪；聖經也不是靜態地躺在一旁，任何人一看便得益。聖經與人互動的結果，叫我們必須重視宣講聖經，引人歸主，相信耶穌，順服聖靈，如此聖經才會發揮上帝話語的功效。史托德又認為，把寫於過去的聖經文字帶進現代人的心靈，是講道者的責任：

我們所傳講的那位，不是架空的基督，不是與真實世界無關的基督，也不只是曾在歷史上出現的基督，而是那位與我們同時代的基督（Contemporary Christ），他曾活過且死過，現在又活著，為要滿足今日人類各樣的需要。³⁹

福音不是死的、過時的，而是活的、有效力的，是離開過去進入現在的。福音主義不單有基督的救贖作為內容，更有將這內容傳開去的行動。史托德理解福音主義的行動包括在場（presence）、宣講（proclamation）及勸服（persuasion）。⁴⁰ 基督徒必須進入世界，在世界中出現。上帝的旨意是透過基督徒在世人中間施行，所以這種出現有時是沉默的，以行為體證上帝，但更多時候是言說，是宣講上帝的話。因此，「沒有宣講，等於不在場；不在場，就是沒有宣講」。⁴¹

c. 福音信仰與社會關懷

如果福音主義是一個好消息加上傳揚這個好消息的行動，則福音主義必須進到世界。耶穌成為肉身，進到世人當中，上帝的憐憫便發動。耶穌看見拿因城的寡婦痛失獨生子，「就憐憫她」（路七13），這種憐憫表達了上帝對人的愛。福音宣講的救贖包括上帝對人的憐憫，所以傳福音與社會關懷必然地關聯起來。史托德指出傳福音與社會責任有三種關係：一、社會關懷是傳福音的結果及目標；二、社會關懷是傳福音的橋樑；三、兩者是並進的「夥伴」。⁴² 傳福音本身有社會性的含義，福音叫人從社會和個人的罪中悔改，自然會與罪惡的社會抗衡，活出公義和平的生命。傳福音與社會關懷不存在時間的先後，而存在邏輯的先後，因為沒有基督徒，就沒有基督徒的社會關懷。

史托德進一步指出，社會關懷不應限於慈惠事工如醫療、教育、賑災

等，應進一步涉足政治。狹義的政治就是治理的科學，「它的範圍乃是發展，運用政策，並透過立法來實踐。它等於爭取改變社會的權力」。⁴³ 然而，這種狹義的政治對大部分教會來說，都是避之則吉的事，因為這種政治課題不能拯救人的靈魂，一般信徒亦缺乏這方面的專業知識，所以教會偏向於廣義的政治，僅教導信徒如何在社會中好好生活，與鄰舍好好相處。可是，這種廣義的政治參與只能帶出社會服務，不會導向社會行動。社會服務就是看見有人在街上乞食，你施捨給他，解決他一時的困難，或更直接地說，安慰你自己的良心。社會行動卻是問：何以有人需要乞食？是由於社會不公義？是資本家剝削所致？……因此尋求改革制度，以消除貧窮。教會如果只有社會服務，沒有參與政治的社會行動，「可能等於包庇造成痛苦的原因」。⁴⁴ 比方，一個十字路口車禍頻仍，我們要做的，不是增加救護車，而是在路口裝置交通燈；救濟饑民固然好，但消除貪污（假若饑荒是有人貪污所致），比防止饑荒更為重要。耶穌的工作似乎只限於服務，但深入探究，我們會發現耶穌所宣揚、所創始的上帝國度，是一個截然不同的社會，其價值標準不斷向這陳舊、墮落的世俗社會發出挑戰，其教訓亦往往含有「政治」意味，所以祂不單是關懷窮人，也要改變社會。⁴⁵ 史托德盼望教會領袖能進行研究，花時間探討政治及建制問題，尋求達致基督徒的共識，採取符合信仰的同一社會行動。這樣，教會對社會就能發揮巨大的影響力。⁴⁶ 面對一些極具爭議性的社會問題時，史托德呼籲教會重視先知的職分，宣講上帝的律法及教導公義，成為社區的良心，幫助信徒培養基督的心思意念，以便能在爭議性的課題上，像基督那樣思考。⁴⁷ 筆者非常同意史托德的看法，但有人質疑這看法太理想了。的確，我們不能保證教會在富爭議的課題上有完全一致的看法，教會亦可能因爭議而產生張力，甚致分裂，但爭議帶來的傷害不能成為我們不參與社會行動的藉口。

為了減少紛爭，史托德強調福音主義的核心價值。面對自由派神學的衝擊，他非常冷靜、有禮，但立場堅定地回應挑戰。在洛桑會議中，他的貢獻不單是作為一個國際大型會議的主席，更在於他真正推動起普世的福音派運動，改變了整個福音派的形象。他對福音的熱誠、對原則的持守，是有目共睹的。有史家這樣讚賞他在洛桑會議的成就：

事實上，史托德很低調地帶領了洛桑會議的方向……由於他在洛

即上帝神聖的啟示，對文化作適當的批判。這種批判並非置福音於各地文化之上，因為上帝並無偏愛，任何文化祂都接受。然而，這並非說所有文化都是「基督的」。因此，史托德在《洛桑信約》第十段解釋說：

我們要根據聖經的真理和公義來評估文化的價值。我們反對，例如：任何否定獨一上帝的偶像崇拜；任何否定恩典的功德行為；任何否定個人尊嚴的壓迫，……因為人的價值是相對的，唯有上帝的價值是絕對的。⁵²

這種文化觀界定了「文化福音化」的意義，即傳福音不單是口頭的宣講，更是一種帶有改變能力的行動。上帝的拯救包括價值的取向。雖然不少人批評福音派過分冒進，甚至有戰鬥意味（aggressive），但其實福音派並不是要處處攻擊人，而只是持守不同的價值系統，在彼此的尊重當中，堅守信仰的底線。

d. 教牧神學

史托德以保羅為例子，說明使徒一個重要職分是管家。保羅自稱是上帝奧祕事的管家（林前四1），意思是上帝把福音當為一個神聖的託付交給他。他鄭重地說：「責任已經託付我了。」（參林前九17；帖前二4；提後一11）管家的職分（*oikonomia*）是指管家受了託付，必須忠於所託。家主倚靠他管理家中事務，家人等待他的供應。⁵³ 究竟管家所管何事？史托德指出管家是管理上帝的話，我們若是好管家，就「不謬講上帝的道理」（林後四2）。管家的責任是「將真理表明出來」（林後四2；另參徒四29、31；腓一14；提後四2；來十三7），可見新約使徒的職分與舊約祭司的職分遙相呼應。一個忠心的管家是完整地、不折不扣地傳講上帝的話，保羅在以弗所的長老面前這樣宣告：「因為上帝的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的。」（徒二十27）

新約的使徒以管理上帝的話語為職分，但實行起來卻有兩種模式：一是餵養上帝家裏的人，二是向全世界宣講好消息。前者是教會內的牧養，後者是教會外的福音佈道，例如有學者把教導（*didaché*）與宣講

(*kerygma*) 嚴格劃分，認為教導是對信徒的道德教訓，是內部的，宣講則是對未信者的公開講論。⁵⁴ 然而，史托德認為教導與宣講在福音書是交替互用，而早期使徒的宣講有相當的教導成分，宣講的內容以耶穌的救贖工作為主，包括祂的生平、受死及復活。

在傳道人的眾多職事中，史托德認為講道是首要、不可取代的。傳道人講道的資訊來源及內容，在乎他明白「傳道人」的召命是：一、管家；二、使者；三、見證人；四、父親。在闡釋以上身分及使命之前，史托德先糾正一些人對傳道人錯誤的印象，指出他們不是先知、使徒、假先知或胡言亂語者。傳道人的「召命」是：

(i) 管家—字根由房屋 (*oikos*) 及治理 (*nemo*) 組成。受委託總管家務，按時供給家人糧食。上帝奧祕事的管家，對作管家的要求是「忠心」(林前四1~2)。所以傳道人是蒙上帝授權去傳講上帝話語的人，他要向家主、產業、家人忠心，自己首先順服在上帝話語的權威下，熟讀上帝的話，不謬講真理，認識和了解宣講對象。

(ii) 使者—「尊貴的王」和「人民」之間的橋樑。他獲君王授權去頒佈命令，向全世界宣講耶穌的死、復活和升天，並期待聽眾回應，與上帝和好 (林後五18~19)。因此，傳道人必須自己先抓住真理，才可要求別人對此有回應。他不必害怕向人講述紮實的教義，因為上帝是和好的創導者，祂會親自在人心中工作。

(iii) 見證人—法庭用詞。耶穌基督在世界的反對者面前接受審判，聖靈就是辯護律師 (*Parakletos*)，召喚我們為耶穌基督作見證人，把自己與耶穌相遇的個人經驗，把自己親眼看見的，不加掩飾、坦誠地作見證。史托德提醒我們要做醒：在講台上受人愛戴，容易帶來虛榮的試探；要緊記講道不是為了自己，而是單單為了見證基督。

(iv) 父親—有愛與溫柔的特質。講道包含傳道人與會眾的個人關係，存著愛的家庭連繫。但史托德警告：不要使他人靈性上倚賴我們；信徒在靈性上可以倚賴的，只有天父。傳道人應作一個諒解、溫柔、單純和真摯的父親。

e. 有關「地獄」的爭議

史托德是著名的福音派領袖，福音派教會對他非常敬重，但有一件事卻引起某些教會領袖不滿，就是他對永遠死亡的看法。在一篇題為〈地獄之火〉的文章，史托德並不認同地獄是永恆存在的，表面看來他好像否定了聖經的說法——即在地獄裏蟲是不死的，火是不滅的，惡人要在那兒永恆地受苦。

史托德認為，對於那些與上帝隔絕的人，我們應心懷悲痛，不能以報復的心來觀賞他們受刑。當我們想到審判的日子，人要被定罪，而那時必有「哀哭切齒的事」（太八12，二十二13，二十四51，二十五30；路十三28），我們現在就應該為這些人哭泣。至於沒有救恩的人，如果說上帝好像一個「永恆的施刑者」（Eternal Torturer），永永遠遠地施行刑罰，那是難以想像的。他解釋說，由於希臘思想認為人的靈魂不朽，因此有靈魂在地獄永恆受苦之說，但這不是聖經的教訓。他說：

「滅亡」一詞，常用於有關最後結局方面的事上。希臘文中，最常用的是動詞*apóllumi*（除滅），及名詞*apóleia*（滅亡）。當原文動詞用於及物主動的形態時，「除滅」的意思就是「殺死」，例如希律王意圖殺死嬰孩耶穌，以及後來猶太人的領袖圖謀殺死耶穌（太二13，十二14，二十七4）。……如果殺死的意思是使身體失去生命，則地獄似乎應是剝奪人的肉體及靈魂兩方面的生命，也就是使人完全消失，不復存在。……帖撒羅尼迦後書一章9節用的字眼是*olethros*（災禍或沉淪，亦可譯為滅亡），所以，從文字上看，如果那些被形容為「滅亡」（或被毀滅）的人，事實上卻沒有被毀滅，則似乎不合邏輯。再者，如果有一個是持久不斷，卻又一直不能完成的銷毀過程，這樣的過程似乎非常難以構想。⁵⁵

史托德相信沒有救恩的人最終會灰飛煙滅，不會永恆地受苦，這看法與杜倫斯相若。只有上帝才是永恆的，我們的永生來自上帝把祂的生命注入我們裏面，使我們有上帝的生命，因此我們才能永遠活著。一切受造之物都是偶發性，偶發性的事物本身不能永恆地存在，除非上帝不斷把祂的

永恆生命注入其中，但這是難以想像的。因此，地獄至終必會消失。但我們又如何解釋馬可福音九章48節（「在那裏，蟲是不死的，火是不滅的」）的記述呢？史托德說：

這裏所引用的，是以賽亞書最後一節（六十六24）的經文，指的是神敵人的屍首被棄於垃圾堆，被蟲所吃，被火所燒。但這情形不一定要如次經《猶滴傳》所記，神報復反對祂的國家，「將火與蟲放在他們的身體內」，以致「他們將哭泣痛苦直到永遠」（《猶滴傳》十六17）。耶穌引用以賽亞書六十六章24節時，並未提及永遠的痛苦。祂所說的，只是蟲不死，火不滅。蟲與火是不會消失的——直到滅絕的工作完成。⁵⁶

另一處經文是啟示錄二十章10節：「他們必晝夜受痛苦，直到永永遠遠。」史托德指出，這句話在啟示錄只在這裏出現過一次。這兒除提到魔鬼外，尚有獸和假先知，他們都要「晝夜受痛苦」。「痛苦」一詞也用於大巴比倫淫婦身上（啟十八7、10~15），雖然那兒沒有「永永遠遠」這形容詞。獸、假先知及大淫婦並非指任何個人，而是代表世上不同程度敵擋上帝的反對勢力，它們當然不會經歷到痛苦。同樣的，死亡與陰間都要隨之被拋入火湖（二十13），這些也不能經歷痛苦。在約翰所見的異象中，他顯然是活生生地見到龍、獸、淫婦、死亡與陰間被拋入火湖，但對這異象最合理的理解，應是所有反對並阻擋上帝的勢力至終都要滅絕。因此，聖經有關滅亡的記述以及火的形象，似乎都是指向完全的滅絕。

儘管有人批評史托德不信聖經，如果平心靜氣地看他的解釋，可以見到他對聖經仍是忠實擁護的。他對沒有救恩的人心懷悲憫，這悲憫之情燃起他對福音的熱情。至於多少人會得救、誰會下地獄等等，他相信只有上帝知道。我們能夠確定的，只是基督對罪人的救贖；至於罪人會否永死，則不是我們決定的。

3. 貢獻及評價

史托德為福音派圈子著名的解經家及講員。他的神學思路清晰，對社

會變遷有敏銳的洞察力，但他最大的貢獻在於推廣福音主義，無論在英國或國際上，都有很大成就。他是帶動整個英國福音派—特別是聖公會福音派—在1960至1980年代復興的無可取代人物。⁵⁷ 這種福音主義，就是要使福音信仰在世界不同的文化中生根成長，是一種福音化運動，就像昔日保羅把福音傳遍羅馬世界，改變當時的文化，使羅馬帝國福音化一樣。

四．參考書目

- K. Barth, *Theology and Church* (N.Y.: Harper & Row, 1962).
- D. G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* (N.Y.: Harper & Row, 1982).
- , *The Future of Evangelical Christianity* (Colorado Spring: Helmers & Howard, 1983).
- C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* (London: Willet, 1936).
- D. Edwards and J. Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove: IVP, 1988).
- A. Hastings, *A History of English Christianity: 1920–1985* (London: Collins, 1986).
- Lausanne Committee for World Evangelization, “The Grand Rapids Report: Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment,” in *Lausanne Occasional Paper No. 21* (Exeter: Paternoster, 1982).
- A. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* (Leicester: Apollos, 1996).
- , *Evangelicalism and the Future of Christianity* (London: Hodder & Stoughton, 1988).
- J. I. Packer, “Fundamentalism” and the Word of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1958).

_, *Honouring the People of God, The Collected Shorter Writings of J. I. Packer*, vol. 4 (Cumbria, UK: Paternoster Press, 1999).

C. R. Padilla, ed. *The New Face of Evangelicalism: An International Symposium on the Lausanne Covenant* (London: Hodder & Stoughton, 1976).

F. Schaeffer, *Death in the City* (Chicago: IVP, 1969).

_, *The Great Evangelical Disaster* (Westchester: Crossway Books, 1984). 中譯：薛華，《福音派危機》（台北：華神，1987）。

J. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (London: Falcon Books, 1977).

_, *Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity and Faithfulness* (Downers Grove: IVP, 1999). 中譯：斯托得，《認識福音派信仰》（台北：校園，2001）。

_, *Our Guilty Silence: The Church, the Gospel and the World* (London: Hodder & Stoughton, 1967). 中譯：斯托得，《再思福音使命》（台北：校園，1999）。

_, *The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975).

D. Wells, *No Place for Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

卡瑟伍德，《五位福音派領袖》（香港：角聲，1991）。

斯托得，《當代基督教與社會》，劉良淑譯（台北：校園，1994）。

_, 《講道的藝術》，魏啟源、劉良淑譯（台北：校園，1986）。

司徒德，《傳道人的楷模》（香港：天道，2000）。

托倫斯，《神學的科學》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）。

吳羅瑜編，《福音信仰與社會倫理》（香港：中神，1986）。

馬丁·路德，《路德選集》，徐慶譽、湯清譯（香港：道聲，1968）。

勞思光，〈從普遍性與具體性探究儒家道德〉，收《儒家倫理研討會》，

- [12](#) *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian World View*, 5 volumes (Wheaton: Crossway Books, 1982).
- [13](#) 卡瑟伍德 (C. Catherwood)，《五位福音派領袖》(香港：角聲，1991)，頁91。
- [14](#) 如《當代神學辭典》(台北：校園，1997)之「薛華」(Schaeffer)條目說他「幫助許多人明白文化的趨勢」，他的護教學稱為文化護教學(頁1036)。
- [15](#) 薛華，《理性的規避》，卓忠信譯(香港：文藝，1971)，頁6。
- [16](#) 同上，頁34。
- [17](#) 薛華認為歷史發展可分三個階段，第一階段是恩典與自然，第二階段是自由與自然，第三階段是非理性與理性，由康德以後開始計算。但第三階段如何產生，薛華未能提供解釋，以致他的第三階段與第二階段割斷，顯得十分突兀。
- [18](#) 薛華舉了極多例子，藝術如梵高 (Van Gogh)，音樂如杜布西 (Debussy)，神學如巴特，哲學如沙特等，見《理性的規避》，頁51-56、58-64。
- [19](#) 薛華，《太初有道》，陳偉明譯(香港：基督徒學生福音團契，1976)，第二及三章。
- [20](#) 薛華，《兩則疑惑》(台北：橄欖，1983)，頁74-76。
- [21](#) 薛華，《理性的規避》，頁56-58；薛華，《前車可鑑》(香港：宣道，1984)，頁246、249-50。
- [22](#) 由 Westchester: Crossway Books, 1984 出版；中譯：(台北：華神，1987)。
- [23](#) 例如基督徒等於好人，信主的人不易犯罪，不會製造社會問題(這是演繹法)。於是有了以下結論：吸毒、隱閉青年、殺人放火、戰爭等問題，只要廣傳福音，人人信主，一切都可以解決(解決分殊的問題)！
- [24](#) 同上，中譯，頁82。
- [25](#) 在《福音派危機》中，薛華常有類似言論，例如：「可把聖經真理應用到一切學科，包括科學、歷史、道德等」(頁18)；「否定聖經完全權威的學說下妥協，導致了基督教神學以及我們如何活在整個人類生命範疇中意義的差別」(頁28)；「宗教改革秉持聖經的真理，認為它所有的教訓都是出於神，這種觀點提供了社會的自由，同時鞏固了社會的法治基礎」(頁30)。
- [26](#) 同上，頁109。
- [27](#) 同上，頁112。
- [28](#) 1. 聖經是神所默示的。2. 基督為童貞女所生。3. 基督為我們的罪受死並成就贖價。4. 基督從死裏復活。5. 基督必再來。同上，頁55。這也是基要派和今日福

音派持守的教義。

- [29](#) 指涉與意義是不同的，例如「奇怪」一詞本身有一定意義。奇怪的指涉在二十世紀初，可能是指舶來品如電話、汽車、衣服等，到了今日，我們不再視這些東西為怪，這樣，「奇怪」是否只屬相對？顯然不是。奇怪有一定的意義域（realm of meaning），不會隨時間改變，但奇怪的指涉卻會不斷變遷。見勞思光，〈從普遍性與具體性探究儒家道德〉，收《儒家倫理研討會》，劉述先編（星加坡：東亞哲學研究所，1987），頁17。
- [30](#) 雷里·丹尼斯在《薛華的心靈世界》輯錄了不同人士及學者對薛華的評論，當中多有讚賞的，主要是推崇薛華為現代青年知識分子的導師，持守聖經無誤，但仔細的學術研究並非他的專長，例如他掌握西方思想的大趨勢，但未有深入探討西方文化的癥結，可說是一位思想家而不是學者（頁30-31）。
- [31](#) J. I. Packer, *Honouring the People of God, The Collected Shorter Writings of J. I. Packer*, vol. 4 (Cumbria, UK: Paternoster, 1999), 90.
- [32](#) 同上，頁96。「大人物」是這一章的標題。
- [33](#) 網頁下載：<http://www.ekkleisia.co.uk/node/5154>，下載日期2009/2/1。
- [34](#) J. Stott, *Our Guilty Silence: The Church, the Gospel and the World* (London: Hodder & Stoughton, 1967), 54；中譯：斯托得，《再思福音使命》（台北：校園，1999）。
- [35](#) J. Stott, *Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity and Faithfulness* (Downers Grove: IVP, 1999), 28-29；中譯：斯托得，《認識福音派信仰》（台北：校園，2001）。
- [36](#) D. Edwards and J. Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove: IVP, 1988), 92.
- [37](#) C. René Padilla, ed., *The New Face of Evangelicalism: An International Symposium on the Lausanne Covenant* (London: Hodder & Stoughton, 1976), 41.
- [38](#) 馬丁·路德，《路德選集》，徐慶譽、湯清譯（香港：道聲，1968），頁293。
- [39](#) 斯托得，《講道的藝術》，魏啟源、劉良淑譯（台北：校園，1986），頁154-55。
- [40](#) J. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (London: Falcon Books, 1977), 55.
- [41](#) 同上。
- [42](#) 吳羅瑜編，《福音信仰與社會倫理》（香港：中神，1986），頁124-25。
- [43](#) 斯托得，《當代基督教與社會》（*Issues Facing Christians Today*），劉良淑譯（台

北：校園，1994），頁30。

[44](#) 同上，頁32。

[45](#) 同上，頁30。

[46](#) 同上，頁34。

[47](#) Lausanne Committee for World Evangelization, "The Grand Rapids Report: Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment," in *Lausanne Occasional Paper No. 21* (Exeter: Paternoster, 1982), 52.

[48](#) Hastings, *History of English Christianity*, 616. 由於早年SCM著重政治改革，差傳事工往往是為了支持政治革命及內戰，因而令很多教會卻步。WCC當時對差傳的看法亦激起福音派的反感。例如1967年，WCC在瑞典烏普撒拉（Uppsala）舉行第四屆大會，主題是「看哪！我要使萬事更新」。當時有六個小組研究不同題目，其中最具爭論性的是「差傳的更新」（Renewal in Mission），而早時WCC一味強調橫的關係，即人與人和好，僅以寥寥數句提及向未信者傳福音。大會採用了天主教神學家拉納的「匿名基督教」（anonymous Christianity）這觀念，認為上帝的恩典也臨到教會以外的人，他們雖然不是基督徒，甚至沒有承認基督為主，但只要有追求真理的心，也在上帝的拯救之內。美國福音派領袖馬蓋文（Donald McGavran）批評這言論背叛了20億未信主的人，而當時已退休的荷蘭學者胡富德（W. A. Visser't Hooft）也覺得這說法偏離了基督教差傳的目的。1973年WCC在曼谷的續行會議，主題是「今日救恩」，主要仍是討論差傳，可是救恩被歪曲為只是解決人與人之間的矛盾和衝突，不再是從上帝而來的拯救行動。以致在會中竟然聽不到有人說及因信稱義的道理，也聽不到永生、赦罪的課題。

[49](#) J. Stott, *The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), 20.

[50](#) 吳羅瑜，《福音信仰與社會倫理》，頁120。

[51](#) Stott, *Lausanne Covenant*, 46.

[52](#) 同上，頁45。

[53](#) 司徒德，《傳道人的楷模》（香港：天道，2000），頁20。

[54](#) C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* (London: Willet, 1936), 7；轉引自上書，頁36。

[55](#) Edwards and Stott, *Evangelical Essentials*, 315.

[56](#) 同上，頁317。

第九章 變中常住的道：潘嘉樂、巴刻及上帝之道

一．潘嘉樂

1. 生平

潘嘉樂 (1937-) 在華人教會不算很有名，他的中文翻譯書有《活著有何意義？》(*Live Now, Brother*, 1979) 及《豈能緘默》(*Set Forth Your Case*, 1975) (姓名譯為畢克羅)，都不算他的代表作，最近由楊子江翻譯的《靈風愛火》是他有分量的作品。其實他在北美福音派教會頗有名，主要見於他有關聖經權威及默示的討論，他是一位由保守到開明的福音派神學家，他的轉向也代表了一些福音派神學家在近年的心路歷程。

潘嘉樂1937年2月3日生於加拿大多倫多，在一間自由派的浸信會成長，他回憶兒時對教會並不感興趣，由於祖母篤信聖經，主日學老師志趣相投，不斷教導他有關上帝的愛，以及他肯定聖經的可信性，使他繼續追求屬靈的事。雖然在自由派教會成長，潘嘉樂年青時便很自覺地不作出反叛信仰的事及堅持正確的神學觀點。他曾參加青年歸主協會，有一個暑假甚至應徵為加拿大的凱錫克培靈會的義工。在會中他參加有關聖經批判的講座，他相信這些批判只會動搖人對聖經權威的信心，可見他年青時已不信任自由神學。20多歲的他已經喜歡讀福音派的書籍，例如巴刻、約翰梅理 (John Murray)、鍾馬田、卡爾亨利及范泰爾等，直至他成為神學教師，他認為加爾文主義是聖經福音派中最純正的道理。

1960年，潘嘉樂畢業於多倫多大學的近東研究學系，他獲取獎學金到哈佛及英國進修。他選擇到英國曼徹斯特追隨布魯斯 (F. F. Bruce) 研習新約。1963年他提交「保羅的聖靈觀」博士論文，並留校任教，當助理講師。差不多同時，他受薛華影響頗大，甚至追隨他在

瑞士的 *L'Abri* 工作了一段短時間，薛華的護教學在他心中留下深刻印象。

1965年他接受美國新奧爾良浸信會神學院 (New Orleans Baptist Theological Seminary) 的職位，先是教新約，兩年後轉任系統神學老師。這期間，薛華維護聖經權威的決心，也是他的使命。1968年他出版《新宗教改革：美南浸信會的挑戰》 (*A New Reformation: A Challenge to Southern Baptists*)，警告教會必須持守福音信仰及聖經無誤，這本早期作品流通不大，也未有引起人們注意。他在1969年的小書《福音主義及真理》寫道：「福音主義就是獨特的信息，宣告好消息，它不是請客吃飯，因此福音主義與真理不可分。」¹ 潘嘉樂對福音主義的執著有點像出自他的宗教熱誠，並沒有很強的理性分析，這種宗教熱情，一如薛華，出自一種宗教的委身感，然而，在潘嘉樂後來的教學生涯，為迎接世俗文化的挑戰，他對「聖經無誤」作了深刻的反省，並由加爾文主義轉往亞米紐斯 (Arminian) 思想。

1969至1974年，潘嘉樂轉往芝加哥附近的三一神學院 (Trinity Evangelical Divinity School) 任教，1974至1977年返回加拿大，在溫哥華的維真學院 (Regent College) 教學，這時他的學術開始新的轉向，由維護福音主義到質疑聖經權威。開始時，他對聖經權威極為重視，這時期的重要著作是1971年的《聖經啟示：基督教神學的基礎》²。巴刻稱讚本書是維護聖經權威的一大勝利。然而，就在本書出版後不久，潘嘉樂對聖經的看法有了改變，他對聖經無誤的問題有了新的想法，認為真正相信聖經的權威是在乎人對它的聆聽及遵從，而非斤斤計較「無誤」。他指出「無誤」 (inerrancy) 這個字「並非一個好的表達」，它的意思「只是現代的用法用來指出科學的準確性」。³ 換句話說，潘嘉樂對福音派一直強調「聖經無誤」開始感到有點厭煩。

1970年代，潘嘉樂同時傾向五旬宗及靈恩運動，他不再贊同奧古斯丁所說聖靈的恩賜已經停止，他相信我們要以歷史詮釋的聖經結合，加上向聖靈開放的態度來認識上帝的教訓。他更肯定啟示是漸進的，因此「啟示並未停止」，他對聖靈的開放使他在隨後的幾年經歷

神聖醫治。

與此同時，他對加爾文的預定論也不以為然，他傾向亞米紐斯的態度越來越明顯。他認為預定論、雙重預定論、揀選、完全墮落、基督的教贖等必須重新思考。教會所標榜的奧古斯丁神學其實受了希臘思想影響，以致奧氏的上帝觀是寂然不動、無感情的。潘氏認為奧古斯丁與伯拉糾的辯論中犧牲了人的作為，把救贖完全歸於恩典之下。影響所及，加爾文的神學也在這種哲學主宰之下，使人喪失了應有的主權。潘氏強調聖經容許人有自由意志，人要在上帝面前負責自己的行為。⁴

1977年，他返回安大略省，在咸美頓（Hamilton）的麥瑪士打神學院（McMaster Divinity College）任教，1984年出版《聖經原則》（*The Scripture Principle*），把聖經的重點放在上帝如何與人溝通。他指出，聖經是一本充滿人性的書，而聖靈感動人從中明白救恩，而不必太在意一些字面的矛盾，甚至人為錯誤的地方。聖經的價值在乎使我們認識且愛上帝。

1987年在美南浸信會有關聖經無誤的會議，他坦然承認說：「我早年之所以拚命維護聖經無誤，原因是我只能相信它是無誤，由於為了維護它的無誤，以致我忽略了很多明顯的問題。」⁵他分析保守福音派的現象，指出他們把整個神學都押在聖經的權威之上，以致忽略了更重要的神學議題。結果，只有一面倒地發展出一種病態的「聖經之戰」，包括對聖經詮釋的過分焦慮，對聖經默示完全無誤的前提性接納，故意否定聖經有關人性的一面等。⁶他幾近嘲笑地指出：「甚麼是保守派神學？它本質是一種權威神學，它基於一種想像，似乎由上天掉下來的一種認知性啟示，這種啟示過分凌駕於地上一切哲學及人類的經驗。」⁷

潘嘉樂改變了嗎？過去25年，他對這世界的視野寬廣了，對聖經批判的接納程度大了，對加爾文主義的興趣減少了，對聖靈的工作更加熱心起來，然而，他仍為自己的福音神學辯護。他說神學可分為正

草人而已。巴刻斷然說：「自宗教改革至今，沒有一個新教神學家會持有這種觀點，現代的福音派也肯定不會抱持這樣的看法。」¹²

然而，這種觀點卻經常不幸地與聖經「絕對無誤」扯上關係。很多神學院因為「絕對無誤」的爭議而分裂。¹³ 有人認為，如果聖經一些次要的地方有錯誤，又如何保證重要的地方不會有錯誤？基要派恐怕這種骨牌效應會動搖基督教的信仰，造成不信派。我們明白這種憂慮，但聖經的權威是否就在於經文的絕無瑕疵？上帝的默示除了臨到原文的第一位作者之外，會否也臨到抄寫及翻譯的人？這些問題在福音派也有不同的看法。潘嘉樂是公認的福音派神學家，他對聖經權威的看法，由前期接近基要派，發展到晚年歸屬所謂的開明福音派，是一個很值得留意的例子。二十一世紀的福音派正是既要持守聖經的權威，亦正視聖經的詮釋問題。

b. 潘嘉樂早期的聖經論

潘嘉樂一生持守聖經的權威，認為聖經的權威在於它是聖靈所默示的。他在1971年出版的《論聖經啟示》中說：

默示是聖經的本質，它是上帝所呼出來的。這默示是豐富的，我們不可能不相信。聖經中的所有事件，都是上帝給我們的教訓。聖經的權威在於它的教導、事實認知的確當，以及教義與道德的材料。¹⁴

很明顯，聖經的無誤在於聖經是由上帝的啟示而來。我們相信聖經無誤，並非因為我們有能力證明所有經文都毫無謬誤，而是我們相信上帝在基督裏所給予的教導不會有謊言。¹⁵ 聖經無誤與否，不是證據的問題，而是信心的問題。這樣看來，潘嘉樂是承認經文是有差異或矛盾的地方（discrepancy），例如撒母耳記、列王紀與歷代志所記載的年月便有出入。但他堅持，「這些無關痛癢的缺點並不影響聖經的信息，除非我們埋怨上帝容許人為的錯誤。我們有責任相信這些差異、矛盾並不是原來就有的。」¹⁶ 這些差異其實並非聖經的謬誤，他

的觀點是非常基要的。潘嘉樂斷然拒絕一切聖經可能存有謬誤的說法，並指稱這些所謂「謬誤」「只不過是一般假定了聖經有錯誤的人所假定的流行觀點」。17 說到底，這仍是信心問題，不是科學問題。

我們不是說，潘氏對聖經只有個人的真 (personal truth) 而沒有命題的真 (propositional truth)。剛好相反，他相信聖經的每一個命題都是真的，且是客觀地真，而要保證這個客觀的真，關鍵在於個人的信仰。自由派學者因為不能接受聖經的命題違反科學原則，例如水變酒、死人復活等，因此強調聖經只有在人讀到其中的經文時，才會對人產生信仰意義，改變人的生命，帶來「個人的真」，故此不必計較「命題的真」。潘嘉樂強調命題是真的，但要保證全部命題都真，則只有信心。聖經無誤這觀念，包括了肯定聖經命題的真，也包括了肯定上帝的救贖。我們的信心相信上帝不會出錯，所以祂的啟示也不會有錯。

c. 潘嘉樂後期的聖經論 (1980年代以後)

由於聖經無誤論的爭辯曠日持久，1970年代以後，很多福音派學者轉而從較積極的方向討論聖經權威。潘嘉樂檢討了他以前嚴格的無誤論，修訂了過往的看法，認為耶穌與使徒都十分重視聖經的權威，但對經文的運用則較有彈性。我們應該看經文的精義，不應拘泥於字面的解析。他說：

我們不應使經文排列成我們喜愛的一致形式；我們也無權改變經文的原狀，按我們的意思將之重排。上帝並不太關心嚴謹的經文一致性，祂關心的是祂為人類所立的新約取代了舊約。18

他承認早年維護嚴格的無誤論，是「為了拼命維護聖經的真確性，以致忽略了聖經一些明顯的差異問題」。19 因此他主張我們接納

經及解析聖經。²⁶ 上帝的啟示是神聖而客觀的，祂向人展示自己，而展示的主動性就是聖靈的能力，展示的過程就是聖靈的工作，「聖靈在聖經中說話」。因此，聖靈有兩方面的工作，一是以默示方式啟示自己，使啟示無誤（infallible），其次是展示（illuminate）啟示，讓人明白。²⁷ 潘氏以積極的取向處理聖經的詮釋，使福音派在應用聖經時有更大空間。他在後期論及聖靈的著作中這樣說：

作為聖靈的文本，聖經享有特殊地位。我們全然接受其內容，又誓言遵行其真理。任何別的啟示和教義發展，均得通過聖經驗證，且要證明是被聖經所涵蓋的。有關的字義和真理，應從聖經中探求。聖靈的目的並不止於受靈感作者所明白的，更是他們的見證所指向的真理。因此，我們不單關心聖經的原來意義，也要注意此後從反省而有的理解。上帝正在救恩歷史中作工，祂光照，也同時感動。²⁸

要使聖經成為一本活的聖經，就得看重聖靈今天在人心裏所賜予的理解，亦即聖靈的光照。聖經學者溫浩沙（Kevin J. Vanhoozer）指出，聖經的教義與上帝的教義不可分。我們相信上帝是永活的主，把聖經當為上帝的話，這話便會產生行動；換言之，上帝的話就是上帝溝通的行動。這意味啟示也必然包含命題的及個人的啟示在內，²⁹ 是客觀真實，又對人產生意義。溫浩沙的意思是上帝的話今日仍是帶著行動（speech act），它是話語，但有成效的能力。聖經的權威不是一個空洞的口號，它必須從信徒生命中的實際成效表彰出來。這是福音派今日所應重視的。

d. 潘嘉樂的聖靈論

華人教會的聖靈論不少是回應上世紀的靈恩運動，少有從神學深入探討聖靈的教義。潘嘉樂在他的新作《靈風愛火》（*Flame of Love*）提供了紮實而中肯的聖靈論。

醫術叫我們認識上帝在創造中加入醫治。權能醫治是非常激動人心，但也很容易叫人只看見人的能力、人對靈界的操控。我們必須認定：「上帝隨己意醫治人。」³⁶ 方言不是必須，新約並無方言的規定。說方言是正常的，意即當上帝的靈臨到，人自然說方言，但卻不是規範性的，我們不一定要說方言。³⁷

最後，潘嘉樂回顧歷史上「和子」(*filioque*) 的問題。西方教會在第七世紀把《尼西亞信經》第三段加了「和子」，成為「我信賜生命的主聖靈，從父(和子)而出」。西方教會可能憂慮聖靈由父而出，聖靈便在子之外普遍臨在。意思是：聖靈不再限於教會、基督救贖、話語理性之內，在宇宙中無論信與不信的境域，都是聖靈的活動範圍。這也涉及沒有基督，聖靈的慈愛和普遍活動是否會帶來普遍的救恩？聖靈的慈愛和普遍的活動，衛斯理約翰稱為「預賜之恩」(*pre-venient grace*)，即使未聽聞基督的人，也可以藉「預賜之恩」與上帝建立關係。有這種關係並非因此得救。這種恩典先於人的回應，它使人回應聖靈，然後慢慢就近上帝的光。拉納相信人開放自己，藉著預賜之恩與上帝漸漸建立關係，最終得救。改革宗把預賜之恩限制在非得救的事上，作為普遍啟示的一部分，救贖只能在特殊啟示，亦即只能在基督恩典之內運作。

進一步說，聖靈的慈愛和普遍性有否臨在其他宗教或哲學家？潘嘉樂沒有定論，但他引用愛任紐的話：「只有一位上帝，祂是眾人的上帝。祂自古至今用不同的方法拯救人類。」³⁸ 他再引用魯益師(C. S. Lewis)《納尼亞童話集》(*Chronicles of Narnia*) 末卷的故事：一個人雖然在其他宗教甚至敵對獅王亞司能(Aslan) 的集團中，只要他所作的是美善，都是亞司能的旨意，都為亞司能所收納。最後亞司能說：「真心尋求的終尋著。」³⁹ 如果聖靈的遍在成為普救論的基礎，潘嘉樂的聖靈論會為福音派帶來很大的震撼。

e. 神學爭議：普救論與地獄消失說

潘嘉樂的神學爭議主要在兩方面：普救論及地獄虛無論。潘嘉樂相信上帝的慈愛是偉大的，一位慈愛的上帝如何對待沒有機會信主的人呢？他指出普遍啟示經常有拯救的效力，很多福音派的學者由於忽略了上帝的愛，因此把拯救限於上帝的特殊啟示，即耶穌基督的救贖。我們常問，孔子得救嗎？福音派的學者往往答覆，孔子在耶穌之前，上帝會給他普遍啟示，例如獨一的上帝觀，讓他真心敬拜獨一真神，也許因此之故孔子有得救的可能。他說，無論亞伯拉罕或約伯，對上帝的知識都是不多的，他們主要是從大自然而來的啟示認識上帝。約伯在亞伯拉罕的種族以外，很明顯他不是希伯來人，沒有亞伯拉罕相同的啟示。換句話說，約伯對上帝的認識很可能盡是他在生活上所領受的，是一種普遍啟示。約伯對上帝的領受與其他宗教偉人所領受的應該差不多。因此，潘嘉樂認定，好像約伯的例子，在外邦的世界繼續存在。「我們難以想像如果約伯在主後1900年於外蒙古出生，何以上帝不會用舊約同樣的方法向他啟示。」⁴⁰ 我們沒有聖經或理性的根據說普遍的啟示只能在耶穌釘十字架之前才有拯救的效力。這樣，無論在主前或主後，只要有人對普遍啟示回應，例如尊崇宇宙獨一的主宰，「這些未聽聞福音的現代人也可以因信得救」。⁴¹

然而，潘嘉樂否認他是普救論者，他相信有人可以在十字架的救恩以外得救，並不表示全人類得救。他相信一個真實的宗教追尋者可以從上帝給予萬人的普遍啟示得救，但並非每一個人都有這種「信心」，他說：「雖然我希望普救論是真的，但聖經不斷重複說在大審判的日子不信的人必定沉淪，因此它被否決了。」⁴² 可是，這些「沉淪」的人在地獄中不可能永存，他與史托德一樣，相信地獄是會消失的。「我們怎可能想像一個愛的上帝差遣祂的兒子為罪人死，同時又在新天新地的時候設立一個永存的地獄，要那拒絕祂的人永遠受苦。」⁴³ 他同意史托德對馬太福音二十五章46節所說的「永刑」，是指永遠消失。

3. 貢獻及評價

理論聞名的講師很快便被邀請在聯校會議上演講。

1958年出版的《基要主義和神的道》(*Fundamentalism and the Word of God*) 為巴刻建立了良好聲譽，使他在福音信仰圈子佔有崇高的地位。這書不僅揭示自由主義的缺點，同時表明福音信仰者擁有一個能在知識上站立得住的信仰—事實上亦基於此才可使他們跟反知識的「基要主義者」有所區分，亦同時把自由主義者對福音信仰者的嘲諷歸於荒誕。巴刻在丁道爾堂同樣是個有效率的講師，講授聖經、歷史及系統神學等科目。

1960年，巴刻為了挽救一個瀕臨解散的倫敦大學佈道隊，向學生作了有名的演說，內容經編輯而成了《傳福音與神的主權》(*Evangelism and the Sovereignty of God*)⁴⁶。書中讚賞加爾文主義者相信上帝完能的救恩，肯定他們真正忠於福音信仰，又指出反對加爾文主義者是錯謬，正因為加爾文主義者的信心，所以才能最有效地把福音信仰傳開。巴刻解釋說，基督徒應時刻記著傳福音是我們的責任，斷不可忘記施行拯救的是上帝。我們所履行傳福音工作是祂用以達成這目的之工具，但拯救的大能不在工具上，而是在那工具使用者的手上。

巴刻引用保羅的工作和書信為例證，表明假如基督徒切實宣揚基督的救恩，使人悔改，那麼他們不論透過甚麼方法，都是在傳福音。巴刻不時要求停止舉辦聯合性的大型宗教集會，好讓地方教會能直接按照自己的環境和需要來工作，而不是倚靠明星級講員代勞。可是，在傳福音一事上，很少教會願意聽從這先知的呼召，結果，不少教會迷失在「偉大」的聚會中，而忘記依照新約聖經的教導行事。⁴⁷

b. 聖經之戰

1960年代有些福音派學者並不接受聖經無誤，巴刻稱他們為新派福音信仰者。這些人認為聖經在所有關乎屬靈和道德的事上絕無出錯，但在歷史和科學方面有錯漏，因此聖經並非絕無錯誤。到

了1965年，福音派信徒在美國雲漢（Wenham）召集會議，意圖阻止新福音派的趨勢。巴刻雖然擔任大會的講員，但他發覺會議的程序加深了兩者之間的分歧。最後，該會議在毫無建樹的情況下結束。1973年，一位名為史普魯（R. C. Sproul）的長老會會員為辯護聖經的絕對無誤而召開另一次集會，是次會議終於帶來了成果，產生了《神無誤的話》（*God's Inerrant Word*）一書，其中兩章是由巴刻撰寫。巴刻等人因在接著的會議上決定成立一些更長期的工作，最後導致國際聖經無誤協會（International Council on Biblical Inerrancy）的誕生。它製訂了一項「雙線發展」的策略，就是在學術成就上設立有建設性的獎勵，同時又展開一套為教會所普遍採用的教育計劃。

1978年和1981年在芝加哥和聖地牙哥舉行了兩項重要會議。前者嚴格地對絕無錯誤的觀念下定義，而後者則將其有關的意義清楚表明，從而帶出一個結論，就是聖經是「可以」信任的。到了1982年尾，學者們就釋經之事在芝加哥召開另一次會議，巴刻成了各會議報告書的主要起草人，其中最重要的一篇放在《神已說話》（*God Has Spoken*）的附錄。

巴刻在1978年出版了一本名為《聖公會福音信仰者的身分問題》的小冊子。巴刻就信仰的基本教義提醒他們，所有福音信仰者是連為一體的，就是在三位一體、基督的神聖、恩典及信心、透過基督在十字架上代死而因信稱義等重要教義合一。所有信徒都深信聖經的權威及福音信仰不變之重要地位，所有信徒都分享一個以基督為中心的靈命，當中又以信徒憑信與復活的主相交為重心。至於餘下一切的分歧都是次要的。

加拿大溫哥華維真學院邀請他出任學院教授。在這裏巴刻無須再理會行政的事務，也不需要像在三一學院般負起沉重的學生輔導工作。不但如此，巴刻更可享受有大量時間作默想和寫作。1978年巴刻接受了邀請，從此以加拿大為家。

過去30年，巴刻在福音派教會奠定了領導的地位，並吸引世界各地的基督徒到維真學院進修神學。1994年我在維真學院任客座講師，

曾幾次與巴刻在老師休息室喝茶閒聊，我發現他性格內向，閒聊時並不健談，很多時只有很簡單的對話。但他有驚人的記憶力，甚至記得一些很難讀的中國人學生名字，而且態度誠懇，待人謙恭有禮。

由於堅持聖經立場，巴刻與另外10位加拿大卑詩省的聖公會神職人員，於2008年退出普世聖公宗加拿大分會，加入普世聖公宗南美洲南錐教省。同年4月23日，巴刻退還他的新西敏主教牌照給聖公會加拿大分會，以示他堅決反對該分會為同性婚姻祝聖。⁴⁸

2. 思想

a. 基要主義與上帝的話

巴刻著作等身，本段主要介紹他如何重視上帝的道。他與早期的潘嘉樂一樣，非常重視聖經的權威。二十世紀初年，由於對聖經不同的看法，產生了基要主義與自由神學分歧。「基要主義」被描述為「反智」、「狹隘」、「愚民主義」、「分離主義」、「幼稚的」，甚至是「異端」，事實上這些批評都帶有偏見。偏見來自一個非常尖銳的原則：聖經是否無誤？我們是否堅持聖經中那些重要的真理：罪、恩典、啟示、耶穌基督的神性及獨一等。基要主義不應作為一種「反應」，而應作為一種信仰的持守。二十世紀後期，福音主義以開明、包容的態度與自由主義往來，例如香港不少福音派的領袖，與自由派的人士共擬社會關懷議題，推動社會改革，然而，很不幸，當信仰的核心課題呈現，例如聖經的教導是否來自上帝的啟示，具有最高的權威？耶穌基督的倫理是否基督徒最高理想？自由派人士對所有堅持這些信念的人都打成「基要派」、「宗教霸權」，當聖經的教導成為基督徒最高權威，社會上的自由派人士不能容納這種獨斷，必要把福音派人士醜化、孤立，打擊他們的公信力。

因此之故，巴刻澄清，基督教的基要主義者不是極端分子，它最大的特點是與自由主義的理念不同。甚麼是自由主義？巴刻列出五點：一、上帝絕對仁慈，是萬人之父；二、人心都是善良；三、耶穌

只是完美的導師；四、基督教與其他宗教一樣，平等互惠；五、沒有啟示，只有文化的傳承。⁴⁹ 這樣，基督教沒有甚麼堅持的價值，有的只是人文主義的核心價值：人權、自由、平等，凡違反這些核心價值，就可唾棄。由此之故，產生所謂公義（人文主義價值）先於道德，例如有人要吸毒，當吸毒成為人權的訴求，政府就要提供廉價而安全的毒品，至於吸毒帶來的禍害，是道德問題，次一步才討論。

由於基要主義被人標籤了，而基要主義與福音主義的核心教導是一致的，因此有必要澄清福音主義，使它與標籤化了的基要主義分別出來。巴刻指出雖然福音主義與基要主義在核心價值上一樣，但卻要從「基要主義」的負面意義劃清界線，因為福音主義是敬虔的、開明的、關懷社會的、大公的、源遠流長的。⁵⁰ 然而，筆者懷疑自由主義之於福音主義，並不在乎它外表的稱謂，只要基督徒堅持福音信仰，反對有人摒棄上帝的啟示，自由主義不管甚麼「基要主義」、「福音主義」，都認為這些保守的信徒帶有「宗教右派」、「宗教霸權」色彩。因為任何人堅持聖經為絕對真理，自由主義者就認定他們有以上的傾向。既是如此，福音主義更有必要認清自己的立場。我們並不反對人文主義的核心價值，我們擁護基本人權、自由和公義，這也是聖經的教導，但我們相信這世界是由上帝創造，祂是至高的主宰，人類不是宇宙的主宰。而上帝的話語不單向基督徒說的，更是向普世的人說的。上帝的主權超過人權，上帝的話超過人的話。

按巴刻所理解，福音主義之別於自由主義，在於聖經的權威。聖經不是機械式的默示，它來自人手所寫，但隨著聖靈感動成書，因此聖經作者有個人性格，並不損害聖靈的默示。其次，聖經是上帝的話，以命題式的啟示（propositional revelation）表達，是無誤的。所謂無誤，並非斤斤計較原文的無誤或翻譯的無誤，乃是指聖經的本質「從不令人誤解」，它的教導是「全然可信和可靠」，意思是聖經所有教訓都是出於「沒有謊言的上帝」（提多一2），祂的話一出便「永遠長存」（彼前一23~25；詩一一九89）。⁵¹ 最後，福音主義相信聖經的道理是需要「解明」，而這解明的工作是直接來自聖靈。⁵²

聖靈與聖經無誤有莫大關係，這不是說，我們今日所用的聖經是完全無誤。巴刻指出，有些人以為，聖靈在傳遞訊息及翻譯經文上有主權，這就意味我們可能擁有一本天衣無縫、絕無錯誤的抄本，也有一份依據原文翻譯、毫無瑕疵的譯本，這種想法是錯誤的。我們相信現時聖經的原文保存得很好，而譯本也能表達原意，但距離絕對無誤仍然很遠。我們要相信聖靈使用這些保存下來的原文及細心翻譯的譯本，幫助我們對上帝有真正的認識。另一方面，聖靈感動我們看聖經，未必使我們得到與尋常方法讀不到的奇妙寓意，事實上聖經裏「屬靈」的意義亦即經文所表達的文義，是開放的，不是祕傳的。這就是聖靈使我們領受「聖經無誤」的教訓。⁵³

人對上帝話語的解釋，不是出於自己，乃是聖靈，如何可能？巴刻指出，人必須降服聖靈，相信基督，「信心」是聖靈運作的重要因素，一個不相信耶穌的學者，他有理性閱讀聖經，但他的解析必然不是來自聖靈，他的解析也不能作為教會的教導。⁵⁴ 雖然如此，人的理性在理解上帝的話上仍有一定作用。由於上帝的話通過人的語言表達，因此凡有理解能力的人都能明白上帝的啟示，他們不一定相信啟示，但啟示卻不會向他們隱藏。基督徒帶著信心運用理性，理性在敬虔的態度下透過聖經與上帝相遇，上帝的話才能在信徒的心中產生效果，一個未信主的人抱著敬虔的心運用理性，聖靈仍然可以運作使他與上帝相遇。

基督徒的理性把上帝的話應用到生活上，使聖經知識與生活上其他知識連貫起來，對道德、社會、政治等作神學反省，這是今日基督徒必須重視而且明辨。⁵⁵ 理性不能取代聖經，聖經中有些奧祕，理性並不能完全解釋，必須尊重啟示。猶太人對上帝的啟示非常尊重，有不能明白的地方，他們不會用理性去改動啟示。

b. 論上帝

巴刻的神學是繼承加爾文、賀智 (Charles Hodge) 及華菲德

(Benjamin Warfield) 的改革宗傳統，因此他的上帝觀必定是以聖經為主，從聖經的教義闡發上帝的道理。他的另一本著作《認識神》⁵⁶，主旨是我們認識這位三一真神是帶有福氣及喜樂。然而，面對這位上帝，不是我們用「分析」的方法，把一個對象 (object) 研究。巴刻指出，認識上帝是與我們人類生活有極大關係，因為我們所生活的地球是上帝所創造，這個世界有沒有意義，端視乎人類怎樣理解這位創造主，人對上帝的認識方法，不是以人為主導，因為人與上帝是互動的，好像人與人的相交，不能單方面的。只有人謙卑自己，才能發現其實是上帝主動向人說話，啟示自己。⁵⁷ 認識是一種彼此交往，涉及情感、理性和意志，⁵⁸ 而上帝把自己向人啟示，是基於祂的恩典，這種認識上帝的方法，無疑是「巴特」式的，而非「田立克」式的。當他說到「認識」是一種主權的恩典，⁵⁹ 指到一切主動出自上帝，這種從上而下的「倒轉」認識論，⁶⁰ 是典型的加爾文主義。在論基督的道成肉身，巴刻的加爾文主義無法接受虛己論 (Kenosis Theory)。虛己論由英國哥爾主教 (Bishop Gore) 於1889年提出，意思是上帝的兒子為了成為完全的人，必須捨棄上帝的某些屬性，否則便不能親身體會作為人，虛己論使耶穌在時空的世界受到限制。這樣，巴刻指出，「虛己論」便無限上綱地宣稱耶穌不單會出錯，更有可能對自己所宣講的也成疑問，對福音書的權威構成極大的傷害。

巴刻對此作出申辯：耶穌在福音書有時表示「子也不知道，唯獨父知道」(太二十四36)，並非指子次於父，而是指作為位格的子，是依從父的位格，順服父的指示，三個位格中彼此制約。所以「子憑著自己不能作甚麼」(約五19)，我們必須從父、子、靈三位格一位上帝來理解：

三一神中第二個位格的屬性是確認第一個位格的權柄，並順服地做第一個位格所喜悅的事。正因如此，第二個位格宣認第一個位格是祂的父，自己則是子……而第三個位格的屬性是遵從父和子的吩咐，延續他們的工作。⁶¹

巴刻論三一的彼此關聯，是清晰而合乎聖經的：耶穌不會獨立行事，同樣，聖靈也不會獨立行事，靈同時順服子和父，因為靈同時是受子和父差來。耶穌復活後向門徒吹一口氣，說：「你們受聖靈！」（約二十22）我們要認識並追隨聖靈的工作，但卻不能把聖靈的工作、恩賜獨立於父與子之外。

在第二部分，巴刻把上帝的屬性逐一分析討論：上帝的屬性是「不改變的」、「尊榮的」、「智慧的」、「誠實的」、「愛的」、「恩典的」、「公義的」、「義怒的」、「美好的」、「嚴謹的」及「妒忌的」。他的討論是小心且嚴謹地按聖經分解，有系統，且每項討論都帶到與信徒生活有關係。論述不會枯燥、艱澀，對信徒及神學生都有很好的啟發。

完成了第二部有關上帝的屬性，巴刻再次把我們帶到上帝與信徒的關係，我們可以用「上帝在基督裏」總括所論，藉著贖罪祭、上帝兒子的名分，我們建立與上帝的關係，而信徒的生活則須學習如何遵從上帝的旨意，最後，巴刻一貫的作風，是要信徒忠誠閱讀上帝的話，在聖經中發掘上帝的豐富。

另一本書《傳福音與神的主權》要清除對加爾文主義的誤解。如果上帝有主權決定一切，信與不信的都在祂的預定之下，那麼傳福音還有甚麼意義？巴刻指出，上帝的主動並不排除人的決定及行動。

「傳福音就是在聖靈的能力中把耶穌宣講出來。這樣，人就會藉著基督而相信上帝，接受耶穌為他們的救主，並且在作為團契的教會中服事我們的君王基督。」⁶² 恩典及主權無疑來自上帝，但上帝的主權並非霸道、任意妄為，相反，祂的主權臨到，使我們宣講的合乎祂的邏輯，並且聖靈在聽者心中工作，使他生發信心。這一切都涵蓋了人的回應、行動，也涵蓋了宣講者與上帝同工。這一切之所以是恩典，因為救恩的運作不是由人所操作，所以不能歸功於人，而是三一上帝—父、子、靈—彼此配搭運行。一切都是上帝的作為。

c. 論聖靈

巴刻論聖靈的一本重要著作《活在聖靈中》(*Keep in Step with the Spirit*) ⁶³，對聖靈的教義及對信徒的關係作了較全面的討論。他的觀點與宗教改革的路德及加爾文一脈相承，聖靈在子(道)的規範中活動，他用泛光燈來比喻聖靈：

完善的泛光照明設備是將泛光燈設在人看不見的位置上，使人不能辨認燈光從何處來；它的作用只是照明建築物，讓人注目在建築物上……聖靈(好像)站在我們背後，耶穌站在我們面前，聖靈在我們的肩膀上投射光芒到耶穌身上。聖靈的信息永不是：「看我，聽我，來就我，來認識我。」而是：「看祂，看祂的榮耀；聽祂，留心祂的話語；……並嘗嘗祂所賜的喜樂和平安。」……聖靈的角色是帶領我們與基督一起。 ⁶⁴

他指出聖潔是信徒的優先選擇，可惜教會往往把重點放在護教和宣教上，忽略了罪的嚴重性，信徒經常陷在世俗化的衝擊及敗壞的道德生活，無力過聖潔的生活。要改變這不幸的現象，信徒要活在聖靈中，即讓聖靈引導重建生命的工程，「接受上帝的教導，被聖靈冶煉出酷似基督的氣質」。 ⁶⁵

他評估了三種聖潔的觀點：一，奧古斯丁式的聖潔對道德的成就顯得負面和悲觀；二，衛斯理式的完全主義所主張的並非真實的無罪境界，而是靈命的成長，所謂完全聖潔只是主觀的意願；三，凱錫克培靈會的信念是衛斯理的修正版，否定今生的完全，強調生命得勝之道。 ⁶⁶

可是，如果我們太重視個人得勝，只追求喜樂平安而忽視人生的現實處境，例如失敗和意外的事件，信仰就會陷入非常個人主義，以自我為中心，例如：我如何找到內心的平安？我如何在壓力下找到心靈和思想上的平安？這種想法並不強調我們盡忠跟隨耶穌的必要性，

因此就沒有人去計算跟隨耶穌的代價。結果，我們撒下福音種子，卻收割一大批還未回轉的人，他們以為可以隨意呼喚耶穌，利用祂作為進天堂的保證和生活上的助手，但不承認祂為生命的主。同時，這種理論亦吸引了一大羣被信息中片面光芒誤導的人，他們以為基督可以保護屬祂的人免遇生命一切煩惱。基督成了有求必應的菩薩。以上所述第一類人即或沒有完全流失，也會成為教會的枯木；第二類人則會在經歷挫敗後大受打擊，極度困擾，怨天尤人，成為教會的負累。這是因為他們所期望的，與實際經驗剛好相反。⁶⁷

在書的下半部，巴刻評估現代的靈恩運動，提出了12個優點，包括以基督為中心、從聖靈得力的生活、可以舒緩感情、常常禱告、充滿喜樂、投入敬拜、全人事奉、熱心宣教、慷慨奉獻等。另一方面，它也有缺點，例如精英主義、強調門戶、情感、個人亮光及反智，更有狂熱、追求超自然現象、幸福主義及凡事委過於魔鬼等。⁶⁸ 他認為靈恩運動在神學上未夠成熟，因為一般的靈恩派傾向把聖靈與聖子分開，導致信徒集中追求強烈的屬靈經驗和超自然力量。因此我們必須藉更深的神學反省，自我批判，從而尋求從上帝而來更豐富的復興。⁶⁹

巴刻總結聖靈與基督的關係為「隱藏自己，彰顯基督」。巴刻對聖靈的看法與靈恩派大相逕庭。路德與巴刻一致認為：聖靈的工作就是基督的工作，在基督以外沒有聖靈的工作。⁷⁰

他的聖靈論與潘嘉樂的明顯不同，與二十世紀的靈恩運動更大相逕庭，他一直堅持聖靈的職事必須以基督為中心，他說：

除了以基督為中心的經驗和認信，就是祂是上帝道成肉身，並人唯一的救主，此外，沒有任何其他的認信和經驗可以說是源於基督的靈。⁷¹

聖靈雖然會引導不同的人進入基督信仰，但只有在信心產生以後才可以這樣說。因此，我們不能說一個認真的回教徒、印度教徒、佛

教徒或人文主義者也是被聖靈引導，更不能說基督的靈是基督教信仰及其他宗教信仰的守護者。

聖靈離開了基督，進入社羣，無論彰顯甚麼神蹟奇事、屬靈高潮，只要不是為產生對基督的信心，就不是聖靈的職事。

d. 有關婦女按立

巴刻重視婦女在教會中的事奉，卻不認同按立婦女為監督或牧師長老（presbyter）。他分析了近年各宗派熱烘烘的討論及實施按立女長老，其實是受到世俗主義、實用主義及社會因素的壓力多於從聖經教導而來。⁷² 在聖公宗或長老宗的教制中，按立牧師的制度是非常富尊嚴而令人羨慕，過去在歷史上拒絕按立女性並非因為霸權主義或吝嗇，而是有聖經根據。

如果聖經的教導是教會依據的唯一標準，巴刻強調要調解女性按立的爭議必須回到聖經。他指出按四福音的記載，耶穌肯定婦女的服事，祂讓婦女成為祂的朋友及門徒，支持祂、供養祂、聆聽祂的話語、分擔祂的憂慮。在使徒行傳及保羅書信中，婦女也是非常重要，例如保羅常提及的百基拉是好友又是同工，甚至為福音冒生命的危險（羅十六3），⁷³ 但保羅沒有按立她為長老或監督。另外，道成肉身的耶穌以男性身分出現，因此教會的理想牧職形象是男性而非女性。⁷⁴

巴刻並非歧視女性在教會的事奉，他深信上帝按祂的形象造男造女是各方面平等的，但男女是不能逆轉的創造，因此男女有本質上的不同。保羅不單在婚姻的關係上把男人看為女人的頭，在人類的種族上也是如此（創二2~23；弗五23；林前十一3、11~16）。牧師、長老或監督是牧職的領導，是創造及教會的理序（order），婦女是以配合及支持的角色出現。當中最典型的例子是耶穌的母親馬利亞，在早期教會她完全不沾領導的地位，謙虛服事。

因此，巴刻的要點是婦女可以在教會積極參與事奉，但在教會的領導體制中，婦女不宜作決定性教義的宣講、接受按立的職分。這不是平等的問題，而是創造秩序及教會體制的問題。

e. 福音派的「假教訓」

巴刻重視如何把教義應用在信徒身上，他經常提到福音派教會的「假教訓」—似是而非的「誤用教義」。它沒有充分發揮恩典的意義，也妨礙人正確認識上帝。表面看來，它的基礎是上帝的話，信仰是十字架因信稱義，目的是帶領人迎向新生，然而其中卻有錯誤的教導，究竟是甚麼錯誤使巴刻那麼擔憂？

巴刻指出，過分強調基督徒的得勝，低估現實生活上的困難，或淡化福音的能力，只強調基督徒的人性軟弱，兩者都是今日福音派錯誤的教訓。「第一種錯謬把正常的基督徒生活形容為無憂無慮的生活，結果帶來假象的痛苦。」⁷⁵ 傳道人為了引人歸主，把基督徒的生活說得天花亂墜，竭盡所能把信主後的生活形容得如何開心暢快。他雖然一片苦心，卻造成誇大其詞的禍害。因為一個人信主後，歡喜快樂地進入新生活，但他的老問題並未完全消失，例如根深柢固的壞脾氣、惡劣的人際關係、各種私慾及試探，不但依然存在，有時更變本加厲。信主初期，心中喜悅，好像一切問題都解決。但不久，傳道者承諾的無憂無慮的生活沒有實現，信仰生活立時陷入低潮。

跟著而來，傳道者指出這些挫折是由於信徒未能堅定持守聖經的教訓，信徒失去起初的愛心，冷淡倒退。補救的方法是找出毛病，完全棄絕它，將自己重新獻給主，每天過聖潔生活，有困難的時候，完全交托主。結果，信徒每日殘忍地對自己道德審查，又不滿意自己的「不長進」，結果陷入長期的情緒低潮，產生兩種可怕的後果：一是放棄自己，信主既是如此痛苦，不如走回舊路；二是為了不讓人察覺自己屬靈困境，裝出若無其事，過虛偽的生活。⁷⁶

巴刻發現英國每年一度的凱錫克培靈會，也衍生出類似的問題。

「凱錫克信念應許基督徒能勝過任何已知的罪惡，是超乎新約聖經讓我們在今世所期望的」（約壹一8~19；加五17；羅七14~25），但同時又肯定我們罪性的心靈由信主那一刻到死的時候仍舊保留不變！²⁷ 這種矛盾的教導並不能幫助信徒過正常的基督徒生活，反之，只會令基督徒道德生活與現實脫節。

巴刻指出，正常的基督徒生活是以基督的恩典為中心，而不是以人的力量為中心。很多傳道人論及聖靈的工作時，往往傾向以人為中心。他們認為上帝的能力好像一些隨時儲備妥當的東西，只要運用思想和意志—通常美其名為奉獻和信心—就可以隨意「使用」。同時，這種態度形成一種觀念，認為只要我們肯釋放自己內在的能力，上帝的能力就會在我們心裏自動運行。因此，我們可以隨時按照自己奉獻和信心的程度來調節這種能力。另外，我們也會誤以為我們必須處於完全被動狀態，才能使上帝的能力帶領我們。在某些的佈道工作裏，我們常聽到聖靈可以為心靈空虛的人提供一種生活的力量，令人覺得好像只要肯委身基督，便立刻可以發動和操縱「上帝」的能源。

可是這些觀念並不符合聖經的真理，因為有兩點錯謬：一、人若認為可以憑己意去擺佈「上帝的能力」，其實是視上帝的能力為法術，使徒行傳所記載的西門就是因為將上帝的能力視為法術而被斥責（徒八18~24）。二、冀求因著順服上帝的旨意而經歷上帝的能力，是一種宗教膜拜的行為—聖靈的能力並不是法術或宗教行為。佈道家經常暗示，我們一旦成為基督徒，上帝在我們裏面的能力就可以立時除去我們性格上的任何弱點，令我們生活一帆風順。可是，這些說法是違背聖經，甚至是不誠實的。當然，上帝有時候可以施行奇蹟，令悔改的人忽然改變過來，讓他從這些或那些弱點中得著釋放。然而，每個基督徒生命的改造都是一場持久戰，要不斷對抗來自世界、肉體和魔鬼的種種引誘和壓力；同時，信徒追求活像基督的生活，使自己擁有智慧、忠心、愛心和公義亦不是一件易事，需要不斷努力追求才能使生命的質素有所長進。佈道家宣揚相反的教導，可說是一種騙取信心的伎倆。同樣地，傳統的培靈會的講論也經常鼓勵我們在一時間

- D. S. Dockery, ed. *New Dimensions in Evangelical Thought* (Downers Grove: IVP, 1998).
- G. Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology* (Louisville, Westminster: John Knox Press, 1998).
- C. Eustace, “Anglican congregation votes to split over same-sex blessings,” *The Vancouver Sun* (February 14, 2008).
- J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Chicago: IVP, 1961).
- _, *“Fundamentalism” and the Word of God: Some Evangelical Principles* (Grand Rapid: Eerdmans, 1958; reprint, 1976).
- _, *Honouring the Written Word of God: The Collected Shorter Writings of J. I. Packer*. Vol. 3 (London: Paternoster Press, 1999).
- _, *Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, N.J.: Revell, 1984). 中譯本：《活在聖靈中》，霍玉蓮譯（香港：宣道，1989）。
- _, *Knowing God* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1973). 中譯本：巴刻，《認識神》，尹妙珍譯（香港：證主，1979、2003）。
- C. H. Pinnock, *A Defense of Biblical Infallibility* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1967).
- _, *A Wideness in God’s Mercy: The finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- _, *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1985).
- _, *Evangelism and Truth* (Tigerville, C.C.: Jewel, 1969), 18-19 reprinted in *Handbook of Evangelical Theologian*. Ed. W. A. Elwell (Grand Rapids: Baker Books, 1993).
- _, “Fire, Then Nothing,” in *Christianity Today* 31 (March 20, 1987).
- _, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” in *The Grace*

of God, The Will of Man: A Case for Arminianism. Ed. C. H. Pinnock (Grand Rapids: Zondervan, 1989).

_, “Parameters of Biblical Inerrancy,” in *Proceedings of the Conference on Biblical Inerrancy* (Nashville: Broadman, 1987).

_, *The Scripture Principle* (San Francisco: Harper & Row, 1984).

_, *Tracking the Maze: Founding Our Way Through Modern Theology From An Evangelical Perspective* (N.Y.: Harper & Row, 1990).

K. J. Vanhoozer, *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics* (Downers Grove: IVP, 2002).

J. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in the Personhood of the Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1997).

巴刻，〈《基要主義與神的道》〉（香港：證主，1977）。

卡瑟伍德，〈《五位福音派領袖》〉，張惠卿譯（香港：角聲出版社，1991）。

馬丁路德，〈《馬丁路德大問答》〉，收《協同書》（香港：路德會文字部，2001）。

馬斯登，〈《認識美國基要派與福音派》〉（北京：北京大學出版社，2002）。

斯托得，〈《認識福音派信仰》〉（台北：校園，2001）。

潘嘉樂，〈《靈風愛火：再思聖靈論》〉，楊子江譯（香港：基道，2004）。

¹ C. H. Pinnock, *Evangelism and Truth* (Tigerville: Jewel, 1969), 18-19; 轉引自W. A. Elwell. ed., *Handbook of Evangelical Theologians* (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 428。

- 2 C. H. Pinnock, *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1985).
- 3 *Christian Renewal*, Vol. 20, No 3-5 ; 網頁 : [http://www.banner of truth](http://www.banneroftruth.com) (下載日期 : 2009/3/19) 。
- 4 C. H. Pinnock, "From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology," in *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism*. Ed. C. H. Pinnock (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 23.
- 5 C. H. Pinnock, "Parameters of Biblical Inerrancy," in *Proceedings of the Conference on Biblical Inerrancy* (Nashville: Broadman, 1987), 96.
- 6 C. H. Pinnock, *Tracking the Maze: Founding Our Way Through Modern Theology From An Evangelical Perspective* (N.Y.: Harper & Row, 1990), 42.
- 7 同上，頁48。
- 8 同上，頁214。
- 9 引自Elwell, *Handbook of Evangelical Theologians*, 443.
- 10 引自史托德對基要主義的批評：《認識福音派信仰》，頁18。
- 11 據霍奇思 (Louis Igou Hodges) 的意見，聖經無誤論可分九種：一、機械式默寫；二、絕對無誤—雖然反對機械式的默寫，但仍確認聖經所記載的一切人、事和歷史等絕無謬誤；三、批判式無誤—承認聖經整體上無誤，但對某些事件，要深入探討才能確定是否無誤；四、有限無誤—認為聖經的無誤，只限於上帝對人的救贖、信心等範圍；五、原則上無誤 (qualified inerrancy) —即憑信心宣認無誤；六、調和式無誤 (nuanced inerrancy) ；七、功能式無誤 (functional inerrancy) —聖經在領人信主及造就人方面無誤；八、無所謂無誤 (inerrancy is irrelevant) ；九、聖經權威說—即只肯定聖經可以領人認識上帝，經文本身是有錯謬的。見D. S. Dockery, ed., *New Dimensions in Evangelical Thought* (Downers Grove: IVP, 1998), 212-13。
- 12 J. I. Packer, "Fundamentalism" and the Word of God: *Some Evangelical Principles* (Grand Rapid: Eerdmans, 1958; reprint, 1976), 79.
- 13 馬斯登，《認識美國基要派與福音派》(北京：北京大學出版社，2002)，頁29、45-49。
- 14 默示指聖經的話是上帝所說的。聖經英譯本NIV給提後三16直譯為「神所呼出的」(God-breathed)，似乎更合原文的意思。潘嘉樂亦有此意。上引文見

絕對權威，在整體上是上帝唯一記載成文的話語，作為我們信仰與生活不可更改的準則。我們也確信，上帝話語的能力成就救恩的目的。聖經的資訊是對全人類宣講的，因為上帝在基督裏和聖經中的啟示是不可更改的，今日仍借著聖靈說話。聖靈在各種文化中光照屬上帝子民的心智，使他們從各自的見解中，重新領悟其中的真理。聖靈以上帝諸般的智慧，將這真理恆久地顯明給整個的教會。（提後三12；彼後一21；約十35；太五17~18；弗一17~18，三10、18）

基督—世界唯一的救主

我們確信，只有一位救主，只有一個福音，然而可以有許多佈道的方法和途徑。我們承認，人類借著上帝的自然啟示，對上帝有若干的知識，但這種知識不能使人得救，因人的不義壓制真理。我們反對所有認為一切宗教及意識形態都包含有基督相等啟示之綜合論調及協商，因這是違背基督與祂的福音的。耶穌基督是唯一的神而人者，祂捨己作為罪人唯一的贖價，祂是上帝與人之間獨一的中保。沒有別的名我們可以靠著得救。人人都因罪而滅亡，但上帝愛所有的人，不願一人沉淪，唯願人人悔改。然而凡拒絕基督的，就是棄絕救恩之樂，他們就自行定罪，永遠與上帝隔絕。我們傳揚基督為世人的救主，並不是認為人人都可以自然得救或至終得救的。我們也否認一切宗教能提供救恩。傳福音是宣告上帝愛世上的罪人，並籲請人悔改與相信，全心全意地接受祂為救主，為主。耶穌基督是超乎萬名之上，萬膝都要跪拜，萬口都當承認祂是主，這是我們所希冀的。（加一6~9；約一9；徒十七26~28；提前二5~6；徒四12；彼後三9；提前二3~4；約三16~19，四42；腓二9~11）

佈道的性質

佈道就是將福音傳揚出來。這福音是照經上所記：耶穌為我們的

因此教會彼此間的同工應該增進，而基督教會的普遍性也就更清楚的表彰出來。我們也為那些從事聖經翻譯、神學教育、大眾傳播、基督教文學、佈道、宣傳、教會更新及其他特殊事工的所有特別機構感謝上帝。它們亦當時刻自我檢討，衡量自己在教會的使命上所盡的本分。（羅一8；腓一5，四15；來十三1~3；帖前一6~8）

佈道任務的緊急性

世上有二十七億餘人，佔全人口三分之二以上，尚未接觸福音。這麼多人遭受忽略，我們深感羞愧。這對我們及整個的教會是一種恆久的譴責，然而現在全世界各處正以空前未有的渴望，要接受主耶穌基督，我們確實相信，這是讓教會和教會機構，懇切為尚未聽聞福音的人得救禱告，而且，儘快展開新的努力，成就世界佈道事工。在已接受福音的國家內，外國宣教士及財力之減少，反而促進教會在自立中成長，並且進而將資源分送至福音尚未傳到之地區。宣教士們應以謙卑服事的精神，在六大洲內相互差傳，此一目的應以一切可行的方法，在最短的時間內，使每一個人，能有機會聽到，明白並接受福音的資訊。我們不能期冀在一個沒有犧牲的情況下，達到這個目的。我們為千千萬萬不公平的待遇中所造成的貧乏人們，感到震驚。我們這些活在富裕境況中的人們，當盡責去過一種簡樸的生活方式，為的要更慷慨地捐助及佈道。（約九4；太九35~38；路九1~3；林前九19~23；可十六15；賽五十八6~7；太二十五31~46；徒二44~45，四34~35）

佈道與文化

世界佈道策略的發展，要求創造性與先鋒性的方法。在上帝的引導之下，結果將使教會一方面深深的植根於基督，同時與它們的文化息息相關。文化必須經過聖經真理的考驗與判斷。人既是上帝所造

的，他的文化必含有美與善之豐富內容。然而人已經墮落，所以文化的某些部分是被罪所玷污，且有魔鬼的成分。福音並沒有預先假定，某種文化比其他優越，而是根據福音真理的公義的原則，評估一切的文化，且在各種文化中堅持其道德的絕對性。宣教工作有時將外國的文化與福音一起輸出，以致使教會受制於文化，而不是服膺聖經的真理。基督的佈道者必須謙卑地倒空自己，但仍用他們個人的真誠作別人的僕人。教會也必須致力於改造並充實文化，這一切都為上帝的榮耀。（可七8~9；創四21~22；林前九19~23；腓二5~7；林後四5）

教育與領袖

我們承認，有時為求教會的成長而忽略了教會的深度，以致將佈道與培靈分開。我們也承認差傳工作，有時對當地的領袖不夠積極地裝備和鼓勵就將責任交托他們。各教會均應適合當地的情況；本色教會應有本色領袖。在各國有各別的文化，所以應設置有效的訓練計劃，造就教牧人員與一般信徒，使他們在真理上、佈道、培靈，及事奉的操練上長進。這些訓練計劃不必仰賴任何固定的方法，而應依照聖經的準則及當地的集思發展創新的構想。（西一27~28；徒十四23；多一59；可十42~45；弗四12~13）

屬靈的爭戰

我們深信我們正從事恆久的屬靈爭戰，抵擋惡魔的權勢。他們恣意推翻教會，破壞世界佈道的工作，我們需要以上帝的兵器裝備自己，以真理與祈禱作為屬靈的武器來應戰。我們發現仇敵的活動不僅在教會外傳播似是而非的理論，更在教會內慫恿我們接受假福音，歪曲聖經事實，人取代上帝的地位，我們需要做醒，以分辨的心，維護聖經的福音。我們認為我們決不受世俗思想與行為的影響，決不向世

俗投降。雖然我們可以細心研究教會成長，不僅在數字方面的進步，更是屬靈方面的長進。這些都是有價值的，我們有時似乎沒有注意，然而我們承認有時為求人們對福音有良好的反應，不惜用各種方法施展壓力，注意統計等屬世的方法。教會必須在世界之中，然而世界卻不可在教會裏面。（弗六12；林後四3~4；弗六11、13~18；林後十3~5；約壹二15~26，四1~3；加一6~9；林後二17，四2；約十七15）

自由與逼迫

每一個政府都是上帝所命定的，為要獲得和平、公正與自由的情形，使教會可以順服上帝，服事主基督，不受攔阻，宣揚福音。所以我們要為國家的領袖祈禱，並且要求他們保證思想與良知之自由，並重視實踐及傳揚信仰。這是合乎上帝的旨意，也在普世人權宣言中所說明的。我們也深切地關懷那些為謹守信仰而被囚的人，以及那些為耶穌作見證而受苦的弟兄們。我們應許為他們的自由祈禱與努力，同時也不因他們的遭害而怯弱。上帝幫助我們，使我們不計代價，反對不公正的事，而忠於福音。我們也不可忘記耶穌的警告：逼迫是無可避免的。（提前一1~4；徒四19，五29；西三24；來十三1~3；路四18；加五11，六12；太五10~12；約十五18~21）

聖靈的能力

我們深信聖靈的能力。父上帝曾差遣聖靈為聖子作證，若無聖靈的見證，我們的見證一定失敗。聖靈使人知罪，信服基督，得以重生及長進，都是祂的工作。況且聖靈是宣教的靈，所以佈道只能在聖靈充滿的教會中才會自然地興起。任何的教會若不作宣教的教會，她就自相矛盾，消滅聖靈的感動。普世的佈道工作要成為實際，必須先有聖靈在教會中作更新的工作，在真理、智慧、信心、聖潔、仁愛與能

Blumhardt, Christoph 小布魯姆哈特

Blumhardt, John Christoph 老布魯姆哈特

Boehme, Jacob 伯麥

Bonhoeffer, Dietrich 潘霍華

Bousset 布塞特

Boyd, Richard 波義特

Bruce, F. F. 布魯斯

Brunner, Emil 卜仁納

Bultmann, Rudolf 布特曼

Calvin, John 加爾文

Camus, Albert 卡繆

Chomsky, Noam 喬姆斯基

Clement 革利免

Cullmann, Oscar 庫爾曼

Cyril 區利羅

Descartes, Rene 笛卡兒

Dickinson, Emily 迪金森

Dostoevsky 杜思妥耶夫斯基

Faraday, Michael 法拉弟

Feuerbach, Ludwig 費爾巴哈

Förster, Erich 科士打

Forsyth, P. T. 福賽思

Freud, Sigmund 佛洛伊德

Gallileo 伽利略

Gifford Lectures 吉福德講座

Gnosticism 諾斯底主義

Gogarten, Friedrich 戈嘉頓

Graham, Billy 葛培理

Gunkel, Hermann 袞克爾

Gunton, Colin 根頓

Habermas, Jurgen 哈貝馬斯

Harland, Gordon 赫蘭

Harnack, Adolf von 哈納克

Hartshorne, Charles 赫桑

Hegel, Georg 黑格爾

Heidegger, Martin 海德格

Heitmüller, Wilhelm 海特密勒

Henry, Carl 卡爾亨利

Heraclius 赫拉克留

Herrmann, Johann W. 赫爾曼

Hodge, Charles 賀智

Hume, David 休謨

Husserl, Edmund 胡塞爾

Irenaeus 愛任紐

Jasper, Karl 雅斯培

Jeremias, Joachim 耶利米亞

John of Damascus 大馬士革的約翰

Kaftan, Julius 卡夫坦

Kant, Immanuel 康德

Kierkegaard, Soren 祈克果

Kirchbaum, Charlotte Von 季希葆姆

Kripke, Saul A. 基庇

Kütter, Hermann 庫特

Lausanne Covenant 洛桑信約

Lee, Witness 李常受

Lehmann, Paul 雷曼

Leontius 李安迪

Lewis, C. S. 魯益師

Lieb, Fritz 列比

Lloyd-Jone, Martyn 鍾馬田

Locke, John 洛克

Luther, Martin 路德

Machen, J. G. 梅琛

Macintosh, Douglas C. 馬新托希

Macquarrie, John 麥奎利

Marcion 馬吉安

Marx, Karl 馬克思

Maxwell, James C. 麥斯威爾

McFague, Sallie 麥菲

Merz, Georg 墨爾茲

Murray, John 約翰梅理

Newton, Isaac 牛頓

Niebuhr, Reinhold 尼布爾

Nietzsche, Friedrich 尼采

Nygren, Anders 虞格仁

Origen 俄利根

Otto, Rudolf 奧圖

Owen, John 約翰歐文

Packer, J. I. 巴刻

Pannenberg, Wolfhart 潘寧博

Parmenides 巴曼尼德斯

Pascal, Blaise 巴斯葛

Pelagius 伯拉糾

Pinnock, Clark 潘嘉樂

Plato 柏拉圖

Plotinus 普羅提諾

Polanyi, Michael 普蘭宜

Porter, Frank C. 波特

Ragaz, Leonhard 拉加茨

Rahner, Karl 拉納

Ramm, Bernard 蘭姆

Ritschl, Albrecht 立敕爾

Rousseau, Jean Jacques 盧梭

Sartre, Jean Paul 沙特

Schaeffer, Francis 薛華

Schelling, F. W. J. von 謝林

Schlegel, Friedrich and August William 施列格兄弟

Schleiermacher, F. D. E. 士萊馬赫

Schmidt, Karl Ludwig 史密特

Schmithals, Walter 史密陶

Schweitzer, Albert 史懷哲

Searle, J. R. 塞爾

Seeberg, Reinhold 澤貝格

Servetus 瑟維都

Shaffer Lectures 謝弗講座

Socrates 蘇格拉底

Soden, Hans von 索登

Spinoza, Baruch 斯賓諾沙

Stoics 斯多亞派

Stott, John 史托德

Teng, Philip 滕近輝

Thatcher, Adrian 戴卓爾

Thielicke, Helmut 狄力奇

Thiemann, Ronald F. 蒂曼

Thomson, G. T. 湯遜

Thurneysen, Eduard 圖尼森

Tillich, Paul 田立克

Torrance, T. F. 杜倫斯

Troeltsch, Ernest 特洛爾奇

Tunncliffe, Geoff 圖尼克利夫

Van Til, C. 范泰爾

Vanhoozer, Kevin J. 溫浩沙

Warfield Lectures 華菲德講座

Warfield, Benjamin 華菲德

Weiss, Johannes 魏斯

Wernle 韋恩勒

Wesley, John 衛斯理

Wever, Hannah 哈拿

Whitefield, George 懷特菲

Wittgenstein, Ludwig 維根斯坦

Wrede, William 弗雷德

Zizioulas, John 薛士奧那

Zwingli 慈運理

漢英人名、專詞索引

- 卜仁納 Emil Brunner 39, 41, 246, 266-67, 273
- 三一 / 三一論 / 三位一體 17, 55, 58, 61, 67, 135, 140, 269, 273-74, 286, 289-90, 311, 314, 316-17, 325-28, 331-38, 342, 346-47, 349-50, 354, 359-60, 364, 366, 382, 387, 413, 423, 431-32, 436, 438-39, 451
- 上帝的護理 55, 63-64, 335-36
- 士萊馬赫 F. D. E. Schleiermacher 5, 10-18, 29, 34-35, 39, 48-49, 67, 99, 104, 174, 265, 291-92, 294, 327, 329, 352, 355, 374
- 大馬士革的約翰 John of Damascus 273
- 小布魯姆哈特 Christoph Blumhardt 36-37
- 互存互滲 284, 328, 332, 337, 354, 360-61
- 及齡的世界 181, 221, 224-27
- 天主教 見羅馬天主教
- 巴西流 Basil of Caesarea 347, 349
- 巴刻 J. I. Packer xii, 28, 370, 384-85, 412-13, 416-17, 427-49
- 巴門宣言 Barmen Declaration 41, 44, 186-87
- 巴特 Karl Barth xi, 12, 17, 27, 33-75, 78-79, 81, 83, 90, 123-24, 131, 182-86, 214, 236-37, 265-68, 273, 295, 297-98, 319-20, 323, 327, 335, 338, 342, 347, 351, 364, 374, 379, 423, 437
- 巴曼尼德斯 Parmenides 331-32, 359
- 巴斯葛 Blaise Pascal 307
- 巴斯達 Richard Baxter 429
- 巴爾塔薩 Hans Urs von Balthasar 43

- 戈嘉頓 Friedrich Gogarten 39, 78
- 文化神學 12, 127, 356-63
- 日耳曼基督徒 / 亞利安基督教 41-42, 185-87
- 比利 John Baillie 266
- 牛頓 Isaac Newton 103, 119, 271, 273, 304, 330, 353, 359
- 世界精神 另見絕對精神 39
- 主體 4, 6, 11, 24-27, 46, 58, 61, 102, 104, 117, 139, 151, 153, 157-59, 174-76, 191, 195, 197, 272, 291-98, 303-04, 312, 319, 328, 339, 340-46, 357-58, 373, 378, 380, 395, 423-24, 437
- 以色列 61, 127, 187, 194, 202, 287-88, 290, 319, 362
- 加爾文 / 加爾文主義 John Calvin 11, 35, 39, 43, 48, 61, 68, 131, 237, 249, 268, 293, 295, 313, 334, 364, 382, 412-15, 430, 436-37, 439
- 加爾文宗 38, 207
- 卡夫坦 Julius Kaftan 34
- 卡爾亨利 Carl Henry 374, 412
- 卡繆 Albert Camus 116
- 去神話化 見解除神話
- 史托德 John Stott 28, 371, 374, 385-408, 416, 427, 447
- 史密特 Karl Ludwig Schmidt 267
- 史密陶 Walter Schmithals 109, 121
- 史懷哲 Albert Schweitzer 44, 79
- 尼布爾 Reinhold Niebuhr xi, 123, 126, 188-89, 229-61
- 尼采 Friedrich Nietzsche 160, 169-70

- 布洛殊 Donald Bloesch 374
- 布特曼 Rudolf Bultmann xi-xii, 17, 27, 35, 39, 43, 77-121, 123, 125, 137-38, 153-54, 178, 275, 294
- 布塞特 Bousset 35
- 布魯斯 F. F. Bruce 412
- 弗雷德 William Wrede 79
- 本體 / 本體性 / 本體論 xii, 13, 27, 53-54, 60-61, 64, 72-73, 90, 108-09, 116-17, 132-33, 136, 145-47, 155-64, 176, 193-99, 211, 214, 270-71, 277, 285, 289, 294, 308, 310, 325, 329, 336, 357, 360
- 末日 / 末世論 17, 37, 55, 79, 81-82, 86-91, 96-99, 113, 115, 121, 243, 259, 335, 337
- 田立克 Paul Tillich xi-xii, 9, 17, 27, 110, 123-78, 318, 361, 437
- 立敕爾 Albrecht Ritschl 5, 67, 374
- 休謨 David Hume 308
- 列比 Fritz Lieb 268
- 危機神學 39, 47
- 吉福德講座 Gifford Lectures 42, 78, 81, 126, 233
- 同質 171, 275, 282-84, 288, 314-16, 355
- 吊詭 / 吊詭性 22, 26, 46, 48, 50, 171, 304
- 因信稱義 56, 67, 124, 170, 399, 431, 444
- 地獄 85, 87, 93, 337, 403-06, 426-27
- 存在主義 / 存在哲學 另見實存 xi-xii, 9, 18, 51, 79-80, 84-86, 90, 93, 112, 116, 119, 126, 128, 133, 166, 369, 378, 380
- 存有 24, 60, 67, 80, 99-100, 105, 107-110, 116, 118, 126-28, 130,

133-39, 143-49, 153, 155-75, 182-83, 191-98, 238, 273-77, 283-84, 290, 294, 309-10, 315-18, 323, 326-27, 336-37, 352-53, 356, 358-60, 363, 380

安瑟倫 Anselm 40, 49, 51-54, 237, 345

成壞 另見作為 277

托倫斯 見杜倫斯

此有 105, 117

老布魯姆哈特 John Christoph Blumhardt 37

自由派 / 自由派神學 / 自由神學 / x, 34-39, 46-51, 72, 77-81, 124, 145, 183-84,

自由主義 / 新派 230-34, 237, 241, 247, 254, 270, 318, 327, 369-70, 374, 398, 412, 431-34

自然神論 281

自然神學 41-42, 60, 73, 156-57, 273, 319, 357

艾亞 A. J. Ayer 16, 28, 150, 176

佛洛伊德 Sigmund Freud 146, 170

伽利略 Gallileo 271

作為 / 行動 60, 110, 117-18, 182, 195-97, 273

伯拉糾 Pelagius 314-15, 414

伯麥 Jacob Boehme 161

李常受 Witness Lee 348

李安迪 Leontius 314, 355

杜思妥耶夫斯基 Dostoievsky 79

杜倫斯 T. F. Torrance xi, 27, 49, 51, 68, 73, 119, 265-322, 324,

347, 353-55, 373, 394, 404, 408, 437

求權意志 160, 252

沙特 Jean Paul Sartre 166, 379

狄力奇 Helmut Thielicke 374

系統神學 / 《系統神學》 11-12, 41, 62, 77, 89, 126-28, 130, 132, 140, 145-48, 153, 155, 157-59, 161-62, 164-66, 171-72, 178, 182, 230, 242, 244, 266, 326, 329, 333, 335, 412, 430

亞他那修 Athanasius 277-78, 281, 283-85, 295, 313, 324, 347-48, 354, 360

亞米紐斯 Arminius 413-14

亞里士多德 Aristotle 139, 147, 157, 160, 162-63, 165, 192, 278-83, 333

亞奎那 Thomas Aquinas 139, 163-65, 178, 334, 377-78

亞流 Arius 288, 348

季希葆姆 Charlotte Von Kirchbaum 44-45

宗教經驗 49, 101, 152, 174, 230, 372

拉加茨 Leonhard Ragaz 36-37

拉納 Karl Rahner 352, 399, 423, 425

波特 Frank C. Porter 230

波義特 Richard Boyd 341

法拉弟 Michael Faraday 354

物自身 3, 145, 157-58, 328, 353, 356-57

非神話化 見解除神話

信經 / 《信經》 41-42, 45, 54, 68, 137-38, 171, 278, 285, 316, 355,

- 保羅 48, 72, 80, 82-84, 87, 91, 94, 97-98, 106-07, 111, 113, 117, 124, 198, 199, 245, 294, 347, 351, 375, 401, 406, 409, 412, 423, 430, 443
- 俄利根 Origen 282-84, 334, 350
- 哈貝馬斯 Jurgen Habermas 362-63, 366
- 哈拿 Hannah Wever 124-25
- 哈納克 Adolf von Harnack 34, 36, 39, 77, 79, 81, 182
- 宣講 / 宣講的道 Kerygma 56-58, 60, 79, 82-86, 89, 94-95, 103, 113-114
- 客體 16, 53, 61, 90, 117, 131, 139, 156, 158, 193, 271, 290-99, 302-04, 311-12, 328, 340-43
- 施列格兄弟 Friedrich and August 10
- William Schlegel
- 柏拉圖 Plato 97, 145, 160-66, 234, 283-84, 306, 333-34, 353, 357, 359
- 洛克 John Locke 194
- 洛桑信約 Lausanne Covenant 28, 386, 389-90, 392-93, 398-401, 451-60
- 祈克果 Soren Kierkegaard xi, 9, 17-29, 37, 46, 48, 51, 79, 115, 128, 144, 161, 166, 193, 206, 228, 251, 304
- 科士打 Erich Förster 79
- 科學 xi, 2-5, 13-14, 16, 20, 22-23, 27, 34, 39, 45, 53, 56, 62, 85-86, 93, 96, 100-06, 109, 116-20, 124, 127, 135-36, 148-50, 153-54, 157, 159, 176, 182, 191, 218, 225, 241-42, 265, 268, 270-79, 286, 290-312, 319, 322, 328, 340-44, 353-59, 362, 366, 370, 373, 378, 380, 382,

- 啟示 xi, 5, 8, 12-13, 46-47, 50-62, 72-73, 83, 86, 90, 97, 102, 106, 127, 130-33, 138, 140, 142, 156-57, 173, 184, 186, 196-200, 207, 217, 219-20, 226, 235, 238, 265, 273, 285-99, 304-07, 312, 316-19, 326, 342, 362-63, 369, 372-74, 380-81, 394, 400, 405, 413, 415, 417-22, 425-27, 433-37, 452
- 啟蒙運動 1, 10-11, 328, 341-342, 374
- 梅琛 J. G. Machen 370
- 理性 1, 3, 5, 7, 9, 10-11, 13-16, 21-23, 25-27, 34, 46, 48-49, 51-53, 72, 87, 98, 100, 103, 120, 123, 127, 129-30, 132-34, 136, 145-46, 148, 150, 153, 166, 174-75, 192-95, 215, 218-19, 232, 234, 237, 239-41, 249, 257, 268, 276, 278, 280-81, 283-84, 286, 290-91, 293-96, 300, 302-12, 319, 322, 328-29, 332, 348, 356-57, 359, 374-75, 377-81, 395, 409, 413, 424-26, 435-37
- 理性主義 / 理性時代 1, 11, 13-14, 17, 44, 142, 234, 329, 341, 369
- 笛卡兒 Rene Descartes 104, 328, 353
- 終極關懷 126-27, 130-32, 135, 147-48, 152-53
- 袞克爾 Hermann Gunkel 35
- 麥奎利 John Macquarrie 83, 99, 119, 121
- 麥斯威爾 James C. Maxwell 268
- 麥菲 Sallie McFague 343, 365
- 凱錫克培靈會 Keswick Convention 385, 412, 428, 430, 440, 445
- 喬姆斯基 Noam Chomsky 339
- 復和 22, 34, 55-56, 66-71, 73, 169, 173, 286-89, 330
- 斯多亞派 Stoics 192, 272, 278, 280-83
- 史賓諾沙 Baruch Spinoza 15

- 普世合一運動 / Ecumenical Movement/ 42, 184, 398-99
- 普世基督教會協會 World Council of Churches
- 普救論 337, 425-27
- 普羅提諾 Plotinus 351
- 普蘭宜 Michael Polanyi 302, 320, 307, 340-41, 365
- 湯遜 G. T. Thomson 265
- 絕對精神 6-9, 18
- 華菲德 Benjamin Warfield 436
- 華菲德講座 Warfield Lectures 326
- 象徵語言 / 隱喻 28, 97, 145, 161, 174-76, 328-30, 333, 338-47, 358, 366
- 費爾巴哈 Ludwig Feuerbach 99, 102, 104
- 賀智 Charles Hodge 436
- 雅斯培 Karl Jasper 43
- 黑格爾 Georg Hegel xi, 5-10, 17-18, 20-21, 27, 29, 39, 71, 141, 160, 165, 191, 193, 195, 228, 251, 254, 358
- 塞爾 J. R. Searle 338-40, 343, 346, 365-66
- 奧古斯丁 Augustine 11, 142, 163, 169, 237, 249, 305-06, 334, 413-14, 440
- 奧連 Gustav Aulén 314
- 奧圖 Rudolf Otto 8
- 廉價恩典 69, 181, 188, 190, 208
- 慈運理 Zwingli 39, 151, 382

07, 211-12, 222, 266, 268, 270, 275, 278, 283-85, 288-89, 297-98, 302, 304-05, 308, 311-12, 314-18, 322, 327, 334-35, 345, 349, 355-57, 361, 363, 373, 391, 437, 442-43

道德 3-5, 10, 13-14, 16-17, 19-20, 48, 65, 70, 78, 81, 87, 92, 94, 113-15, 139, 150, 193, 203, 214, 216, 225, 231-43, 246-48, 251, 254-61, 272, 288, 299, 328-29, 332, 345, 356-57, 377-79, 382-84, 402, 408, 418, 431, 433-34, 436, 440, 445, 457

雷曼 Paul Lehmann 188

預定論 / 雙重預定 55, 61, 414

圖尼克利夫 Geoff Tunnicliffe 385-86

圖尼森 Eduard Thurneysen 36, 39

夢樣的無知 9, 24, 137, 166-68

實存 另見存在主義 79, 89-90, 94-98, 101-04, 107-18, 136, 138, 145-49, 155-58, 174, 176, 196, 205, 302, 374

實有 / 實相 6-7, 10, 130, 147, 150, 151, 164, 290, 340, 359

實證主義 27, 124

實體 3, 6, 8, 13, 22, 28, 110, 132, 145-46, 151, 153, 157, 162, 175-76, 219-20, 243, 246, 274-80, 286-87, 290, 300, 302, 306, 309, 311, 316, 341, 343, 345, 354, 358-59

福音主義 / 福音信仰 / 福音派 xi-xii, 28, 138, 238, 313-20, 370-449

福賽思 P. T. Forsyth 345

維根斯坦 Ludwig Wittgenstein 150

赫拉克留 Heraclius 331

赫桑 Charles Hartshorne 323, 327

赫爾曼 Johann W. Herrmann 34-35, 77

赫蘭	Gordon Harland	246, 260
潘嘉樂	Clark Pinnock	28, 394, 411-27, 432, 442, 448-49
潘寧博	Wolfhart Pannenberg	351
潘霍華	Dietrich Bonhoeffer	xi-xii, 9, 27, 41, 181- 228
滕近輝	Philip Teng	374
衛斯理	John Wesley	371, 425, 440
魯益師	C. S. Lewis	425
墨爾茲	Georg Merz	39
澤貝格	Reinhold Seeberg	34
盧梭	Jean Jacques Rousseau	1
諾斯底主義 /	Gnosticism	93, 107, 277
諾斯底派		
戴卓爾	Adrian Thatcher	162, 177
薛士奧那	John Zizioulas	423, 449
薛華	Francis Schaeffer	28, 369, 374-85, 408-09, 412-13
謝弗講座	Shaffer Lectures	78, 81
謝林	F. W. J. von Schelling	124, 127, 140, 144, 162
鍾馬田	Martyn Lloyd-Jone	387, 412, 429
隱喻	看象徵語言	
魏斯	Johannes Weiss	34, 79
懷特菲	George Whitefield	371
羅馬天主教 / 天主教		11, 43, 50, 151, 198, 374, 399, 423
關聯法		131, 146, 149, 155-57