孤獨的神

後現代的福音派信仰危機

God in the Wasteland

David F. Wells

衛爾斯 著
呂素琴 譯

作者簡介

衛爾斯
David F. Wells

Andrew Mutch Distinguished Professor of Historical and Systematic Theology at Gordon-Conwell Theological Seminary（美國麻省），著有*The Person of Christ: A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation*、*No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology?*等

福音派神學叢書
孤獨的神—後現代的福音派信仰危機
作者：衛爾斯
譯者：呂素琴
編輯：蒲天穎
設計及排版：黃惠娟
出版及發行：天道書樓有限公司
承印：利德豐印業有限公司
二〇〇三年十月初版
編號：TD 3604
本書經文採自◎2001《聖經—新譯本》

Evangelical Theology Series
God in the Wasteland: the Reality of Truth in a World of Fading Dreams
by David F. Wells
Edited by Tin-wing Po
Designed by Wendy Wai-kuen Wong
This book was originally published by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

1st Chinese edition, October 2003
Cat. No.: TD 3604
ISBN: 962-208-581-4

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司／Tien Dao Publishing House Ltd.
香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓
9th Fl., 6 Kwei Chow St., Tokwawan, Kowloon, Hong Kong.
電話：852-2362 3903　　圖文傳真：852-2499 8103
http:// www.tiendao.org.hk　　Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.
10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA 95014, U.S.A.
Tel: 1-408-446-1668　　Fax: 1-408-446-1892
http:// www.tiendao.org　　Email: info@tiendao.org

目錄

梁序

這是一本讓我心靈不斷受撼動的書。我彷彿聽見一個在曠野的先知的吶喊聲音。

作者深刻地體會到今天福音派教會已被這個巴比倫的世界擄去，福音派與世界同流合污的程度，與十九世紀的自由主義再無分別。引用他在書中的話說：「……不難看出市場專家的福音派神學是如何開始像老自由派了。尼布爾曾描述後者的福音是：有一位沒有震怒的神，藉着一位沒有十字架的基督，將一群沒有罪的人，帶進一個沒有審判的天國。」我們都是士萊馬赫的信徒，將信仰的知識和倫理層面去掉，僅餘一個主觀的內在感受。「上帝」是我們心中需要的外在反映。我們用不着理會是否存在一位宇宙的主，我們只關心「我們的上帝」。

他指出這說明了上帝的「失重」，祂的超越性正在消失，僅餘內在性。教會僅處理人的宗教需要。而事實上，現代人的宗教需求是愈來愈迫切了（就這一點而言，馬克思肯定是錯誤的），但與此同時，上帝在人間的位置卻減少了——不但在公眾領域，甚至在教會裏亦如是。人的宗教性（spirituality）取代了上帝的神性（Godhead）。

作者一針見血地說：「今天福音派的根本問題是：神在教會裏太沒有地位了。祂的真理顯得太遙遠，恩典太平凡，審判太仁慈，福音太廉價，而基督則太普通。」我和應說：基督徒不過是普普通通的人，以普普通通的態度，信仰一位普普通通的耶穌基

督；我們將自己庸俗化，將基督庸俗化，將信仰行動本身也庸俗化了。

福音派教會過分擁抱世界，為顯示自己追上時代，而不假思索地接受現代精神。作者說，現代精神雖然沒有推翻所有宗教，卻成功地將宗教改組成合乎現代精神的模樣，並在過程中，將宗教的大部分本質剝奪了。宗教沒有自己的議題和信息，只能成為一切流行學說與社會需要的附庸；公共論壇如今的議題是甚麼，我們所傳講的福音便是甚麼；人們自覺有甚麼需要，耶穌基督便是這個感覺需要的答案。宗教沒有固定內容，教會自然亦不再關心神學；神學不再是人們生活的中心和決定性的要素。

作者指出，現代性的一個特徵是將私人和公共領域分開，而基督教在這方面證明是充分現代化了的。信仰的私人性元素已經完全與它的公眾性元素割裂了。我們可以毫無窒礙地採行有異於基督教倫理的世界的遊戲規則，而無須擔心世俗化的譏評，反正屬於私人領域的信仰無涉於公眾領域；與此同時，我們還得將世界的遊戲規則挪用到教會之內，並將任何反對與世界同流的行動定罪為與社會割裂。換言之，基督徒的社會責任就是讓社會塑造信仰，而非用信仰塑造社會。

我們的問題是：教會的世俗化和市場化已臻糜爛的程度。

在回應對「泛靈恩運動」的教會增長的批評時，許多乘風破浪的教會領袖的答辯總是：我們在追求量的增加的同時，也會注意質的平衡。但是，翻閱他們喜孜孜地自撰的成功經驗，及為合理化此等經驗而造出來的「神學」理論，我們根本不可能期望他們會提供何種質的平衡。而更關鍵的問題是，今天教會的危機不是重量不重質的問題，而是傳甚麼和信甚麼的問題；所以不是簡單的平衡一下便可解決。我們的典範業已轉移，我們已建構了一個在本質上截然不同的教會，傳遞一個全新版本的「基督信仰」。我們傳講的基督，愈來愈受潛在顧客的要求所形塑，也愈來愈與

聖經所記述的基督有異。

作者最後呼籲：教會必須嚴肅面對自己，停止演變成專為滿足宗教消費者的超級市場，立志成為一種抗衡文化的靈性力量。教會必須重新選擇上帝，意思就是：倚靠上帝的恩典和真理，建立一種抗衡文化的靈性。教會必須重新體認基督與文化的對立，然後找出方法來保持這種對立。

教會最主要的——要非唯一的——文化使命，便是首先強調基督教文化與非基督教文化的對立，努力維持這樣的對立，然後影響非基督教文化。

這是所有關懷教會的身分和使命、福音的現代意義的基督徒都應該閱讀的一本書。讓我們一同思考，一同認罪，一同尋求轉變。

梁家麟
香港建道神學院
劉福群教席教授

作者序

1989年，我從「教友慈善信託基金」（Pew Trusts）得到可觀撥款，結果完成了《真理失勢；或福音派神學出了甚麼岔子？》（*No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology?*）。可是此書只說了一半——嘗試說明令教會輕看神學的文化因素，但沒有提供出路。因此我很高興可利用安息年假，完成另一半的論述，就是此書。

本書第八章交代了我和加爾文學院社會研究中心的賴斯（Rodger Rıce）合作的民調結果。為了解福音派神學生的信仰情況，我們情商七間神學院協助，為此我要多謝七位院長（七間神學院分別是Asbury、Bethel、Calvin、Denver Conservative Baptist、Fuller、Gordon-Conwell、Talbot；院長名字從略——編按）。我亦想多謝賴斯，沒有他的社會學專長，這研究就不能成事。

我想多謝幾位朋友和同事，他們看過本書的稿子和給予意見，他們是Greg Beale、Jack Davis、David Gordon、Os Guinness、Scott Hafemann、Walter Kaiser和John Seel。

在手稿寄去出版社當日，我收到之前訂了的根頓的新作《一，三，無盡多：上帝、世界和現代性文化》（Colin Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*）。《一》書輯錄了1992年Bampton Lectures的講稿，其主題與本書差不多，而論述角度則比較是從哲學方面看，而我們的看法似乎頗吻合。我太遲收到了！本書沒能從《一》書中獲益。

最後，我想對那些仍閱讀硬材料的美國人說聲「好！」。沒有他們，我和許多同道都會成為啞巴。我要向他們對現代性的頑梗態度致敬！但願他們大大興旺，但願因著他們，教會能再成為人生被洗煉和審視的好地方。

I.

話說……

第1章

歷史上的偶然

現代人為一種永恆的身分危機所困，由此造成相當的緊張不安。

——彼得．柏格（Peter Berger）

現代世界常常把事情過分簡化，有時是不經意的。昨天，當我不期然地看到，本書的主題居然就用幾個簡單的大字出現眼前，我突然覺悟到這一點。

那時，我正開車走向離家不遠的一條寧靜小徑。周遭的美麗景致令人心馳神往。林蔭夾道，形成一座自然天成的殿堂。這座綠廈是如此濃郁，只有幾許稀疏微光透進它的亭亭華蓋。幾匹馬兒在原野上悠然嬉遊，青青草原在陽光下閃耀着，綿延到河畔。這片壯麗的草原風光，只有幾隻烏鴉的呱叫聲劃破寧靜。牠們在爭吃一隻昨夜被汽車壓碎的小動物的殘骸。

出其不意，一輛白色的小貨車忽然衝出來，抄到我前面去。我連忙緊急煞車，才免得撞上它。在波士頓[1]開車的人不會對這種行為泰然處之的，因為根據長期累積的經驗，這種違規行為根本不是無心之過。在其他地方這可能是偶然發生的，但在波士頓卻都是刻意的。餘下的問題就是怎麼對付他們。

當這輛舊貨車在我前面橫衝直撞的時候，我注意到它車尾的兩個標誌。左邊是斗大的標語：擁戴麥圭爾，一位當地的議員；

而右邊則是同樣大小的字寫着：擁戴耶穌。此外還有些小字佈滿在這兩個名字的上面和下面。我很想知道像這樣的駕駛人到底想炫耀甚麼樣的信息，於是加速前進，想在近距離讀讀上面寫甚麼。我的動機就是這麼單純。但這位仁兄顯然已經在波士頓這種熙攘的車陣中鬥狠慣了，看來他是嚴陣以待，也許他懷疑我是準備向他報復，立刻向前猛衝。一股濃煙從車尾噴出來，表明他想逃之夭夭。我也不甘示弱，趕緊踩油門尾隨他。他見狀更確定我是存心報復，於是猛踩油門，逃得更快。這時我們兩個都已經超速太多了，在這條小路上並不是沒有被抓的危險，因為這裏的交通警察是出了名的鐵面無情。我緊跟着他的貨車窮追不捨，可以看到他朝後視鏡頻頻顧盼。我只是想看清楚他車尾貼的標語，但他毫不知情，只想逃走。

他終於跑遠了，留下我獨自思索這種在當今的美國隨處可見的怪現象，那就是，在汽車的尾槓上捍護真理。說到這個問題，希望你不要以為我是個保守的反動分子。首先我得聲明，我了解贊成在汽車尾槓上貼標語的理由。我們活在這個時代，早已精通廣告商教我們的商業語言。在這時代我們習慣將生活的奧祕用一些簡短、精悍的口號傳遞出去。所以何不趁着支援麥圭爾的時候，順便宣揚耶穌呢？我相信這個行動背後的動機是好的。藉這種方式，可以告訴他人，或使人聯想一些他們熟悉的事，或許能喚起人內心深處的思念和渴望，進而指出歸向永恆真道的途徑或一條脫離政治困境的出路。在汽車尾槓上貼標語是護衛真理的一種方式。

但這是一種很現代的方式，不是嗎？生命攸關的大問題就這樣被壓縮成一個字，或一個口號，然後像商品一樣，提供給經過各公路和小道上的任何人。它假定車尾後的消費者都暫時處在一種不滿的狀態裏，而這個信息正好可以滿足他們的需要。整個交換過程就在這種非個人化的市場交易語言裏發生了。根本連彼此

交換姓名都不必。這是一種針對需要而生的商業行為，這種交易巴望能夠完全勝過嚴肅的思考與批判性的反省。在這個例子裏，耶穌和麥圭爾並排陳列在同一個架子上，他們都是適用於某些特殊情況和需要的產品。需要麥圭爾的不妨以一張選票採購他；而需要耶穌的人也該知道，耶穌一樣垂手可得。

這本書可以說是關於耶穌和麥圭爾，或者用行家的話說，是關於基督與文化。麥圭爾在我們這個現代世界裏隨處可見。他不但象徵政治的抉擇，也代表我們在貨品和服務方面的交易，這是關於滿足日常生活所需的事。[2]個人的需要、心理的創痛、每天在自我裏面如潮水般起伏的無數感覺、擔心我們所有的聲音與憤怒會毫無作用、暗夜裏驚破惡夢的鬧鐘響聲、一天比一天更覺悟到日常的事物看似無害，其實是無情的劊子手，到時候終究會摧殘我們的軀體，使它歸於塵土……舉凡諸如此類的需要，現在我們都可以付點錢就得到止痛藥、長生不老藥及五花八門的治療。各種藥物的、化學的和專業的產品都沿街叫賣，無論是在報紙上，在電台和電視廣播上、街上或挨家挨戶，甚至在汽車尾槓上。這些東西所引起的困惑並不是本書的主要焦點，我更關心的是這些困惑所衍生出來的副產品。具體來說，就是把基督的名字與麥圭爾的名字並列在汽車尾槓上所帶來的難題。為了解這個問題，我們必須探討它所處的更大架構，也就是現代世界的處境。這個世界是上個世紀所發生的一連串革命性劇變的產物。然而，這些劇變並不是出於傳統的革命分子；這是個偶然的革命。

偶然的革命

革命通常就發生在社會急變而過去的一切蕩然無存的時候。當變化來得太快、太深、太廣，以致來不及吸收和消化，革命就產生了。然後舊有的一切就迅速被掃蕩；舊的習俗、結構、信念、

價值和當道的人都變得過時了。

革命就是要推翻那些當權者。也就是那些操縱政權、安於現狀、守住舊社會以自肥的人——這些人都感受到被壓迫者的烈怒。[3]不公義——經濟的、種族的、社會的——永遠是革命者所吶喊的口號，正如法國大革命巴士底監獄被攻陷的時候。當革命者取得勝利後，那些原本被剝奪權利的人，就得以享受權利了。而從前那些當權者就被打入冷宮，失去地位，一無所有。本世紀初，當布爾什維克接管俄國的時候；當毛澤東的部隊在中國得勢的時候，情況就是這樣；而在八十年代末期，當共產黨政權在歐洲倒台的時候，情況也是這樣。就是今天非洲的頻頻動亂，也是這樣。我們所處的世界就是這樣改變其文明和政治秩序。

至少這是革命產生的典型途徑。然而，今天在西方所醞釀的卻大異其趣。現代的西方文化無疑已經產生大幅度的改變；但是耐人尋味的是，這次革命卻相當平靜。它並不野蠻，而且能造福大眾。這是一次狡黠、掩人耳目的變革。可是，西方社會的每一層面、每一角落、每一縫隙都充滿改變。這種改變的本質並不只是技術性的，雖然創新的產品與技術不斷地改變我們的生活結構和步調。它也不單單是政治與經濟的改變，雖然這些因素都很重要。不，這種改變骨子裏是靈性上的。不但是生活的外在結構受到侵襲，連它內在的聖所也備受威脅。劇變已經侵入我們生命的核心，這裏是鍛煉價值觀、培育口味、啟迪企盼和詮釋意義的所在。我們的世界已經變了，我們也變了。

和從前的革命不同的是，這個偶然的革命並非由自覺的意識形態，或自覺的革命家所發動的。我們的游擊隊員其實是很普通的人，其中大多數的人如果看到自己所扮演的角色——革命性巨變的催化者和媒介，一定會大吃一驚。的確，即便是最平凡的人——必理痛、李施德林、可口可樂、強生、檸檬碧麗珠、AIA的顧客——也全民投入這種世俗化的「變象」中。[4]他們一切所思所

行都很安分守己，於人無害。他們的樣子並不凶暴，也不煽動人，而且也不像典型的革命家那樣滿口咒罵。他們缺少激情，很少抗議，也幾乎不會表示不恥的態度。但是，他們是一種很奇特的、溫和的革命家，他們就以這種方式把前人珍視的價值觀丟得一乾二淨。舊的信念與習俗如今被視為弊屣，然而我們既不煩心，也不抱屈。實際上，我們對我們所做的相當無知。我們是沒有憤怒的。

世界性醬缸文化

這種故事已經是老生常談，也有人從許多角度來討論它。在我的前一本書的前言部分，已經提出了我的觀點，本書就是前書的擴充。[5]在前書中，我把促成革命性巨變的兩大勢力分為現代化與現代性。前者改變了我們的生活的外在結構；而後者則改變了從現代化世界的處境裏所出現的價值與意義——也就是那些在現代處境裏看起來很正常、很自然的價值與意義。

現代化的過程主要是受到四個現象所驅使：資本主義、工業技術、都市化、電子資訊。

1. 資本主義隨着古老的中世紀綜合體制的崩潰而崛起，但它並沒有造成明顯的改變，直等到十九世紀初發生工業革命的時候。等工業技術在社會上變得無所不在，而且變成資本主義的運作所不能或缺的元素時，資本主義便達到全盛時期了。同時，資本主義也愈來愈依賴民主社會所提供的種種自由。然而，在容許自由集會、無限制的旅行、相信資本經濟的社會裏，資本主義已經成功地改組了社會的結構，以方便制造、生產及消費。這樣便將人口集中到城市，而產生大規模的體系，如財政、銀行、法律、交通與運輸。總之，資本主義已經改變世界的形態、我們與世界的關係、住所、工作經驗，也改變了我們所秉承並藉以適應公眾領

域而獲得成功的價值觀和期待。

2. 工業技術乃是現代資本主義所必需的。它的重要性不僅在於它能刺激知識的產生、促成醫藥與工程的突破，並且是各種生產事業所必需的。同樣的，它也使生活的各方面合理化。生活在工業化社會的人常常傾向自然主義的思維，並且用利益來衡量生活的各方面——只要是最有利的，就是最合於道德的。

3. 現代化也受到快速都市化的驅策，這已經變成一種世界性的現象。在西方國家，百分之九十四的人居住在人口超過五萬的城市。各城市會形成它們自己的心理處境，因為它聚集來自各方的人，融和各種不同的世界觀。舉例來說，在二十世紀的美國，由於來自亞洲和中南美洲的大量移民，這種趨勢變得很強。移民帶着各自的種族特色、文化習俗、語言、宗教、價值觀，這些通通在都市的大熔爐裏緊密地交織在一起。這種新興的多元文化處境產生了一種世俗的合一主義，並一股強大的多元主義，好讓大家能互相容忍，各自有私人的空間來保持個人的信仰，過自己的生活方式，做自己想做的事。目前憲法似乎在法律的界限裏保障每一個人，但它似乎也造成了一種包容性的相對主義。

4. 現代的電子資訊把我們都變成了世界公民。與其說電視是世界的一扇窗，不如說它是一雙代辦的眼睛；它把事先選好的世界影像送到我們眼前。我們天天目睹一連串不尋常的事件在改變和震動世界。電視給我們一種心理上的超越性空間，使我們超越身體與文化的限制，與世界各地的人連結在一起。這種由電視所創造的聯繫完全是人造的，雖然表面看起來不是這樣。它所提供的交際——一群偷窺者共享的交際，看起來就像附近鄰里之間的交往那麼真實。所以，我們會對黑人在南非所受到的歧視感到氣憤；當美國加入攻打伊拉克的行列時，我們感到與聯軍的國民同仇敵愾；[6]我們也對前南斯拉夫解體感到痛心。電視也引發集體的共同反應，無論是對原本局限於某一特定處境的事情，或完全同

質的資料，對時尚、時裝，或對大眾文化裏毫不相關的小道消息。資訊愈滾愈多，以致其中有一大部分都失去了價值。

我曾經提到，這種世界性的醬缸文化的出現是我們這時代的胎記。在現代性被引入世界以前，文化一直是地方性的。文化的定義是指某些人在特定的歷史、宗教、社會組織和地區，所形成的意義和道德體系，以及信念和習俗。因此，傳統上我們都認為印度文化與歐洲文化區別很大，而非洲文化和西班牙文化也不同。但今天，現代化在很多歷史、宗教、組織都大異其趣的國家之間造成了相似的思考、需求和生存方式。現在，在東京和巴黎能找到的摩登事物，也同樣能在新德里、新英格蘭、坎培拉，或南非的開普敦找到。為了要綿延到全球，現代性就必須削弱它的文化特性。它必須隨處能見，同時又不屬於任何一個特定的地方。它對所有人都是來者不拒，不論是日本人或歐洲人、澳洲人或美國人。雖然它隨處能見，卻不能被固定在某一特定的地方。它的淺薄的特性把生活簡化成陳腔濫調——到處的調子都一樣，吃同樣的快餐，聽同樣的音樂，穿同樣的牛仔褲和運動衫，看一樣的電影，同樣的消費刺激，同樣的新聞。這是一種全球化的倒模文化，這種文化的特徵是電視機、高速公路、廣告、一窩蜂式的「潮流」和消耗浪費。所有汲取它、信奉它的人也會變成倒模的人，淺薄、飄蕩得又遠又廣，卻無根無屬。從最深的意義來說，他們是我們這個現代世界裏真正的流浪漢。[7]

正是因為這種無所不在的公眾情境，各種關於現代日常生活的自然主義、物質主義和世俗假設顯得很順理成章，完全無可指責。很少人會質疑新興的多元主義所強調的主張是否正當，它提倡應該把生活的公眾領域與私人領域分開。我們很輕鬆地從家庭、朋友或鄰居等私人世界跨越到公眾的世界，在那裏只有職業和非個人化的關係，我們只依照他人的功能來認識他們，無論這些人是醫生、水電工或會計師。這種匿名性的公眾領域使得新的價值

觀更容易被人接受，只要減低它們的重要性就行了。水電工的宗教、政治立場和性傾向有甚麼關係呢？只要他能把水管修好就行了。我們身邊的陌生人是好人還是壞人又有甚麼關係呢？只要他們能提供給我們專業的服務就好了。一旦匿名性增強，問責性就降低了。

公眾領域既然處處受制於官僚制度、生產系統、資本主義的運作，和無數由電台與電視台發放的聲色、資訊，人們就幾乎不可能想到，在這個世界裏，神到底有甚麼地位。神可能在某個地方有個地位，但是絕不是在這裏，絕不是在公眾的領域裏！也許祂歸屬在人的靈魂裏，隱藏在個人的直覺裏，但是在商業和傳媒的結構裏，祂是沒有地位的。事實是，這個鋼筋和塑膠世界打造的公眾範圍，這些高樓聳立、寸土寸金的城市，是沒有興趣談論神的，也不求甚麼恩典，不需要甚麼赦免。它把多元主義視為脫離這種困境的出路。如果市民需要神，就讓他們以私人身分，用他們自己的方式去處理他們與神的關係，但讓其他人免去有關神、超自然、道德的絕對等誇談吧。

代價與利益

我們這個現代世界的怪現象之一就是：福利與幸福、外在的成功與內在的滿足感之間已經失去聯繫了。其實早在十九世紀結束前就已經很明顯地看得出，現代化過程所帶來的諸多改變是不能不付出一些內在代價的。現代化世界的來臨，其實已經牽涉到生活上的代價與利益的徹底重整。

現代化世界的各種利益顯然是多得不勝枚舉。現代化使我們脫離小鄉鎮偏狹的鄉土觀念，迎向廣大的世界，使我們能與世界上任何人、任何地方聯繫。科技的進步使得生活更舒適，在某些方面也更安全，當然，生產力也更強了。單單在本世紀人類的平

均壽命幾乎已經增加了一倍。我們也擴大了對世界的認識，而且擁有了前人夢寐以求的自由；人權獲得伸張，受教育之門敞開，人們的希望被提升，並且大大地增加了經濟繁榮。

但是，為了享受這許多利益，我們付出了很高的代價。現代化也使得我們的生活變得暗淡，因它切斷我們與地方和社區的聯繫，同時也導致更多焦慮，並且減低我們在工作上的滿足感。這些都助長恐懼與不滿的瀰漫。更有甚者，它造成家庭的崩解，奪去孩子們的童真，淡化我們的倫理價值觀，至終使人對神的真實視若無睹。[8]總之，現代化使我們變得膚淺，變得更加空虛。

其實大約在十九世紀末，人類已經付了許多看不見的代價。那時，伴隨美國的蓬勃發展應運而生的樂觀、燦爛的勝利主義開始暗淡。這時期的作家開始注意到一些焦慮的徵狀——威廉．詹姆斯（William James）所說的「過度緊張和不自在」很快就變成美國人的性格特質。好多人把這現象歸咎於天氣，但詹姆士並不認同。他認為問題出在人的內心——有一種過度的迫切感和匆忙感在催逼美國人。為消除這種弊病，他提倡「使人鬆弛的福音」。[9]這個福音當然有它的好處，在現代世界所加諸於我們的種種複雜、競爭的要求之中，至少它足以充當一個求生的技巧。然而，要把它當作解決現代化所帶給我們的各種難題，卻是行不通的。這一點在二十世紀已經變得愈來愈明顯。

從1945到1973年之間，美國家庭的平均收入增加了三分之二，失業率也大幅降低，經濟大蕭條時代是三比一，到1993年已經降到低於十分之一，而且美式生活很快在世界各地風行起來。但在這時期所做的無數研究顯示，雖然這些新富起來的美國人有閒去擁有和做很多他們的父母夢想也來不及的事情，然而他們卻愈來愈對生活不滿。夜裏，城市的街頭變得危險，毒品愈來愈普遍，城市開始衰敗，嬰兒潮這一代人陷於和他們的父母及社會疏離的痛苦裏。安格斯．坎貝爾（Angus Campbell）曾說：「戰後美國的

經濟力大增，人們的心理健康卻漸差。」[10]有些人以為富裕足以補償或抵消現代化所難免的靈性枯竭，他們的希望落空了。正當我們享有富裕的時候，那使我們積聚財富的途徑——透過現代化來重組我們的世界——卻已經瘦化了我們的靈魂。

走出支點

如果我們只是把利益與代價的重組視為純粹利害的考量，那麼我們就完全忽略了整件事的重要性。很多利益和代價都與我們這時代必須面對的一個首要課題有關：支點的失落。現在這世界充滿了各種互相競爭的利益、敵對的價值觀，有這麼多神、宗教、世界觀，這麼多活動、責任，還有無數的選擇，以致舊有的意義之和諧一致已經被市場無目的的喧囂所取代。所有意義都受到了永久的傷害。就最嚴格的意義來說，這就等於從莫扎特轉變成搖滾樂，從阿奎那變成資訊廣告，從彌爾頓變成幫會的饒舌音樂。如今我們能夠擁有一切，但沒有一項有甚麼意義。我們所能做的頂多不過是拿個人的日常需要清單，把它與人、產品、機會配合起來。諷刺的是，這種心理上的享樂主義追求的是以個人為生活的中心，但至終卻是自我毀滅。我們不但是被出賣，而且是被我們自己所出賣。同時，我們也付出了極大的代價，那就是，對超越者——生命真諦的唯一源頭——再也不感興趣。神、超自然、道德的絕對已經變成這個世俗化的現代世界的陌生人。我們就如詩人葉慈（W. B. Yeats）筆下的獵鷹，對主人的聲音愈來愈聽若不聞。支點再也守不住，一切都朝周邊猛衝，所有意義都失落了。

從一個公開以神及其真理為中心的世界變成這樣一個世界，當然不是一夜之間造成的。它是斷斷續續，在混亂甚至是衝突之中產生的。然而，從較長的歷史角度看，它基本上有兩個階段。首先，神開始從公眾議題中消失，代之而起的是喧囂的人為企劃。

接着，人為企劃也被取代，生命的組織核心就被全面覆蓋、非個人化的勢力所霸佔，這些勢力是現代化所引發出來的。就這樣，我們變成了我們所創造的世界的犧牲品；受到現代性的種種勢力的驅使，我們所發明的事物竟然取代了發明者。這正反諷地重現了前面提到的地位錯置：神的受造物僭越了造物主的地位，並且把祂逐出本來屬於祂的世界，結果，我們也在這種轉變過程裏失落了我們的支點。我們變成艾略特（T. S. Eliot）所說的「空心人」——對他們而言，重量是不重要的，只要有外表和形象就夠了。如今外表和形象已經代替了從前由品格和道德所發揮的功能。現代人認為形象比內涵更重要。外表比實質更重要，而且，在這種情況下實質往往就很快消失。所以，支點現在只剩下虛空。這就說明了時下所流行的對自我的焦急追尋：只有飢餓的人才會老是想着食物，吃得飽的人不會；也只有那些失去自我的人才會把人生的意義全寄托在形形色色的康復療程和實現自我上面。[11]

我們就是這樣邁進了現代世界。過去那種以農業、鄉村為主的生活已經被我們拋諸腦後，代之而起是都市化、機械化文化。我們所生活的世界如今是圍繞着大都市而設立，也圍繞為我們的資本主義效勞的貨品和服務中心、資訊和科技交易市場而設立。啟蒙運動的主要思想大部分都與這種新文化融合得水乳交融——除了一樣，就是信奉進步的教條，反而在自我懷疑的現代浮沙裏日益下沉了。結果我們擁有了更多東西，但我們本身卻愈來愈貧乏。在現代這個荒原裏，我們變成了屬靈的漂泊者，變成了無家可歸的流浪漢。我們內在生命的領域，包括我們基督徒信仰所賴以成長的土壤，經常變幻不定。這暗示甚麼呢？是否我們的信仰一方面是基督教，一方面也是頂現代，因為它所根源的心理土壤就是這樣？它還可以怎麼樣呢？

這些問題對我們大多數人而言並不那麼可怕，因為我們很天真地以為除了「現代」以外，別無其他選擇。我們還能有甚麼選

擇？從遠處看，嚴謹的門諾會亞美派（Amish）的生活方式也許古怪有趣，甚至很令人羨慕，但大多數人會視他們這種極力不與現代世界接觸的做法天真而且注定失敗。相反地，當我們要走進現代生活的迷宮時，我們的信仰也必須同步。當我們每晚跟着電視攝影機橫跨世界，舒適地望着饑荒中的非洲人、南斯拉夫內戰的難民，以及躺臥在本國街頭那些被暴力和毒品殘害的人，我們的信仰都必須跟我們一起走。我們每天坐在沙發上，或行駛在高速公路上，不斷接收各種廣告的轟炸（到我們六十五歲的時候大約會接收兩百萬次之多），看着美麗的小明星和健美的男子使出渾身解數，吸引出價最高的廣告商，這時，我們的信仰也必須與我們一起。在家中，我們勉力維持某程度上的控制；在公司，我們受別人控制。在家庭和朋友中間，我們尚算受重視；在龐大的官僚架構中，我們卻微不足道。公共和私人世界，個人關係和專業關係，信仰必須連接如此多的兩極世界。我們不得不要求信仰更有彈性——不但有彈性連接這些，而且能連接其他構成現代生活、有各自的語言和符號的意義世界。

我們很少想到以上的要求可能根本行不通，或至少是相當困難，只有最睿智、最剛強的人才會希望把它貫徹始終。這一點至少可算是研究二十世紀基督教世界的曲曲折折之後最自然的結論。我們有很多輝煌的時刻，但一再地與文化糾纏不清也造成了很多缺失。本世紀已經無情地證明一項事實，企圖同時當個現代人和基督徒會產生嚴重或無法解決的問題。我個人相信，這種同時想當個現代人和基督徒的企圖，也就是試圖把麥圭爾與耶穌連在一起，足以說明自二次大戰結束後福音派所發生的許多事情。這就是我接着要討論的課題。

第 2 章

信仰遇上意外

我們必須想清楚，神賜下聖靈，目的是要使人聖潔，而不是為使他們成為政客。

——愛德華滋（Jonathan Edwards）

二十世紀的美國文化對宗教的好惡顯得很不忠實。就像既仁慈但暴躁的君王，它若有所施與，只是為了要再收回，若有所賜福，也只是為了要傾瀉它的不滿。而那些在宗教團體裏見風轉舵的人，經常發現自己必須很尷尬地隨着旋律起舞，以免享受完贊同的和風後，又受到反對的寒風所吹。

四十年以前，假如有人敢設想基督教會來個翻天覆地的改變，而自由派會愈來愈失勢，有一天角逐白宮寶座的人必須去懇求保守派宗教人士惠賜一票，那麼這個人一定會被視為瘋子。但這些事都發生了。自從六十年代，以傳統主流宗派為首，且充斥着自由派神學的美國基督教界，不得不改弦易轍，讓位給另一個宗派束縛較鬆、神學更為保守、組織較鬆散、運作較不正式的機構。

這種改變在很多方面受到大眾的矚目，當《新聞週刊》把1976年稱為「福音派的年度」便是個指標。這個改變惹來世俗化媒體側目、主流宗派嫉恨，同時也造成了福音派人士展開權力爭逐。然而，正如一般所常見的，這種看法與事實很不一致。大家以為

看到了一支由美國三分之一成人組成的宗教常勝軍，他們都自稱經歷過屬靈的重生，正從容擺好陣勢打算擊敗一切文化上、宗教上的對手。[1] 但這只是海市蜃樓，看似有一里寬的大海，結果只有一寸深。1993 年的一項調查指出，根據一些衡量人對宗教的投入程度的基本要求（如：上教會的次數、個人的祈禱生活、有否正式信條）而做的測驗顯示，在宣稱有重生經歷的美國人之中只有 25% 真正對信仰投入。一旦加入這個精微的區別，這支常勝軍的人數頓時銳減為只佔全部人口的 8%；而這一小群人卻與現代文化糾纏不清，以致舉步維艱。

1993 年，當全國基督教協進會（National Council of Churches）在政壇沉寂多年後，克林頓總統重新任命它為基督教的官方發言人，這可能只是他精明的決定而已。過去二十年福音派沐浴在燦爛的陽光裏，但如今它的黃金時代已經過去了。其實陽光從未真的十分照亮過福音派，但就算那麼一點光芒已經足以證明：福音派和自由派一樣容易被引誘而趨於腐化。總之，文化能施與，也能攫取。

內憂

這些宗教陣營是在哪一刻發生這個轉變，其實並不重要，而且也無從考據了。但至少可以確定地說，早在八十年代新聞媒體把它公諸於世以前，主流陣營已經開始崩潰了。同樣地，福音派的得勢也是早在《新聞週刊》於 1976 年宣佈的時候就已發生。實際上，這個改變可能可以追溯到二次大戰的時代，雖然這些分歧並非一夜之間發生的。在 1945 年人們已經很明顯地看到，舊建制由於年久日衰，且受到自三十年代以來的神學上的缺陷的影響，早已面臨大限。但它還戀棧，自命為所有新教徒的代言人，直到六十年代，才由冒起的福音派所取代。白宮這次對協進會的確認

使它重出江湖，雖然結構已削弱，但仍不失為一股正式的勢力。

自從美國憲法限定政教分離以後，有好長一段時間新教教會仍然繼續發揮功能，彷彿它們是建制的一部分。縱然不再是法定的機關，它們依舊是文化建制的一部分，這主要是因當時種族和宗派都還很單一，而且社會上還繼續保持着猶太－基督教的價值觀。說到宗派，值得注意的是，直到1700年，美洲殖民地只有七個宗派：聖公會、浸信會、路德會、長老會、荷蘭改革宗、公理會、天主教。但是到了1750年，改革宗分為德國、荷蘭和法國三個主要支派。1820年又加上了唯一神派（Unitarians）和普救派（Universalists）。從此以後，宗派（或至少是分支）的增加就非常快，多到兩百至七百之譜。[2]雖然確切數字是見仁見智，但整個大趨勢卻是有目共睹的。然而，即使在這種多元趨勢之中，最初的新教宗派，連同衛理會和基督門徒會（Disciples of Christ）已被公認為所有新教徒的代表，甚至代表所有美國人。1920年的時候，這些宗派只佔整個新教人數的60%，但教會領袖有90%出自這些宗派；後來他們佔了全國基督教協進會的成員中的半數。[3]

這些教會所代表的自由主義面不改容地力求綜合基督信仰與現代文化。自由派人士認為文化有其缺陷，但並沒有和神的生命隔絕。他們說，神內住在所有人的裏頭，所以，美國賴以生存的意義與道德應該從宗教心的層面去尋找。這就是神向美國人傳達祂的同在的方式。提倡社會福音的人，如格雷登（Washington Gladden）、饒森布士（Walter Rauschenbusch）、艾理（Richard Ely）起而回應當代因大規模工業化而引起的社會問題，結果採用倫理的框架重新改寫整個基督教的涵義，把神的國簡化成人類進步的終極目標。那些認為夠資格談論千禧年國度的人用這個名詞來解釋正發生在現代文化裏的事物，而非遙指將來臨的事。[4]他們堅持認為基督教講的不外乎是關於人類的進步，即人性本善、理性是不可侵犯等。這些論調在二十年代初期也許顯得非常正確，但經

過了三十年代的經濟大蕭條之後就很難維持了。

二次大戰頗長時間地中斷了正常的生活，而美國竟意外地脫穎而出，邁入一個輝煌的新時代。它不但成為世界上的政治與經濟強國，五十年代的經濟繁榮並且再度締造了一個似乎友善的文化；它將空虛的樂觀主義提供給較早前軟弱的自由主義。但五十時代這個短暫的紓解期接着就是相當殘酷的六十年代，老牌的自由主義所面對的衰落被收錄在每一期的《美國教會年鑒》（*Yearbook of the American Churches*）裏。[5]這些年的結論就是，自由派所作的基督與文化之間的聯結在太平的時代似乎很合理，但在艱苦的時代就瓦解了——先是在大蕭條的時代，接着就是在六十年代。

當然，老自由派的消失遠比我上面所敘述的複雜。首先，表彰和體現基督教文化精髓的任務對於主流陣營的教會而言，的確是愈來愈困難，而且這不是他們的錯。在十九及二十世紀初，當移民如潮湧入，美國的宗教情況變得非常複雜。隨着新教徒的相對人數的衰微，他們逐漸失去文化上的獨佔權，不但他們的勢力開始被腐蝕，連他們的身分也變得模糊了。漢迪（Robert Handy）認為這過程在二十年代達到頂峰，造成所謂的「第二次政教分離」。他認為，推動合一運動的大型官僚機構如全國基督教協進會的成立，是力圖扭轉劣勢的舉措之一。

起初，主流宗派陣營把它的衰微歸咎於多元主義、世俗主義、人口的改變、高等教育的普及、都市化、大眾對有組織的宗教的疏離感、平信徒的政治保守心態與神職人員的自由主義之間的衝突，以及其他諸如此類的因素。這些解釋當然都有些道理，但是各主流宗派的衰落曲線是如此相似，而那些保守教會的增長曲線卻顯出驚人的對照；因此，這些解釋頂多只能指出一小部分的事實。[6]

魯夫（Wade Clark Roof）的論點無疑也是對的，他說主流教會會友流失的主因是教會失去了說服力。他認為他們再也無法「設

計出一種與現代文化相符合，而又有意義、有說服力的信仰」。[7]這些教會夾在傳統的基督教世界觀與冒起於現代文化中的世俗共識之間，無法整合出一種既現代又基督教的信仰。他們愈覺得要現代化，就愈不能保持基督教特質。他們陷入一種無法自拔的困境裏。

1993 年的一項研究似乎史無前例地揭發出一個更關鍵性的因素，至少對美國長老教會（Presbyterian Church [U.S.A]）而言的確是如此。它所提出的很多新看法之一是，估計嬰兒潮這一代人是否會留在教會的最佳指標就是教會保有多少程度的正統信仰。在受訪者之中，凡是相信基督救贖的獨特性的，幾乎清一色會留在教會；而那些不相信的幾乎一定離開教會。此外，這研究發現，單單有正統的基督教信仰就足以「推動人將他們的時間以及其他資源完全投入明確的基督徒實踐，與其他信徒一同作見證、順服帶領」。最後，這研究指出，自由派的平信徒也許夠誠實，但自由主義卻沒有能力「激起堅定的信念，以建立緊密的宗教群體」。[8]

所以，難怪自1964 年以後，老宗派變軟，會友人數逐年遞減，它們遭遇到古斯塔（Edwin Gaustad）所說的「第二次的幻滅」，也就是，「他們意識到沒有人會再仰望那座立在已不存在的山上的無名城市」。[9]就這樣，這份詮釋美國人生活、指導其道德、說明其使命、以超越界的框架來談論意義的能力，已經從自由派的手指間溜走；也就是說，這能力已從老宗派的手裏溜走。

外患

1942 年全美福音派聯盟（National Association of Evangelicals for United Action）成立的時候，幾乎完全按照舊有的聯邦基督教協進會（Federal Council of Churches）的模式。《基督教世紀》（*Christian Century*）雜誌好像預先看到了未來，其中一篇社論相當

小看這個新的組織，認為它只是彰顯門戶主義的工具，這種門戶之見是「新教長久以來惹人詬病的地方」。[10]而那些出席開幕禮的人則被貶為「幾百個小教派的代表，這些教派一直拒絕與其他新教兄弟合作」。[11]但是，福音派聯盟的創始人對協進會的控訴，說他們不足以代表它旗下的二千三百萬信徒，並且忽略了在它的組織之外的二千四百萬信徒，就被輕描淡寫地否定掉了。這份雜誌斷言，這個新組織與教義完全沒有關係，但與權力卻有絕對關聯。「這個新運動的頭頭所追求的並不是要代表一個合一的更正教，而是企圖控制分裂了的更正教裏的某個部分。」[12]

權力正是協進會所緊握不放的。其實權力就是所有建制所關注的。這正是《基督教世紀》的主編們所害怕的，眼看福音派在四十年代重新整編，他們怕權力會流入福音派人士的手中。那時，福音派感到被排除在外，被擋在教會影響力的圈外，而不被算為其中的一份子。1956年，《今日基督教》（*Christianity Today*）開始發行，它的第一篇社論說，福音派一直受到「忽視、輕視、誤解」，所以它允諾說，從此以後將有一把清晰的聲音來提倡歷史性的基督徒信仰，以代替疲憊的自由派，因為後者已經無法滿足個人和社會的需要。[13]

對於這個正在形成的分水嶺，人們多少有點覺察，然而，也許沒有一個人能完全領會到這些劇變具有劃時代的特質。很快地，《基督教世紀》的支持者急遽減少，而《今日基督教》的忠實讀者卻大量增加。到了1979年，調查顯示，閱讀《今日基督教》的傳道人遠遠超過讀《基督教世紀》的人。而且，至少在整個七十年代，福音派聯盟所聚集的動力已勝過協進會所失去的。

因此，六十年代象徵着自由派時代的結束，縱然自由派的思想到今天在教會裏，尤其在學術界，仍然不乏擁護者。但更諷刺的是，這個時代雖然揭露了自由派的空虛，它似乎也把福音派逼向同樣的信仰真空。六十年代之前，福音派被排除在文化之外；

之後，它很快擠身成為圈內人。從前，它用神學來界定自己，但此後，它愈來愈不。從前，它的領袖很少是行政管理人，現在，他們通常是。套用凱利（Dean M. Kelley）的話說，在六十年代之前，福音派很「堅強」，但在此之後，它變得很「軟弱」。[14]在各方面，《今日基督教》都準確反映了所發生的事情，它的書頁像鏡子一樣，反映出當代那些現代化了的福音派人士的思想。[15]

1975年，當我參與編著《福音派：他們是誰？他們信甚麼？他們有何改變？》（*The Evangelicals: Who They Are, What They Believe, and Where They Are Changing*）的時候，這些改變還沒有完全顯露出來。我們在那本書裏就是想界定出福音派所信守的共同立場，如神學的認信，尤其是有關實用性的聖經權威，以及基督在十字架上所成就的代贖這類的信念。我們本來還能夠加上更多東西，但我們堅信，福音派所信的絕不能少於改教家們所堅持的「唯獨聖經」、「唯獨恩典」原則，否則福音派就虛有其表了。

這信念大致符合了自二次大戰結束到七十年代的教會實況。那時福音派從一個以聖經和神學為信念的核心裏找到共同的重心、合一與定位。由於這緣故，戰後的最初幾年，英國和美國都顯出一個特徵：有一套明確、堅決的策略去為這樣的信念開發出更多工具和知識。那些年間產生了大量的聖經註釋、字典及書籍，專門探討教義性的基督教信仰。但是到了七十年代末期，這種福音派已經失去了它的動力。當福音派的神學界線漸漸擴大，當它的神學核心開始分歧，它內部合一的根據不得不從一種單一的對神學的認信轉變成對多元化的普遍接納。在這過程中，福音派就變得與聯誼會沒甚麼兩樣了。[16]

從另一個角度看，這一切事件的關鍵正如伍思諾（Robert Wuthnow）所勾畫的一連串改變。他認為戰後產生了兩種相當不同的公民宗教（civil religion）類型。[17]在這時期，當新教徒開始圍繞着保守派或自由派這兩極而重新結盟的時候，原先對宗派的忠

誠便逐漸減弱了。各個陣營的組成原則與其說是神學性的，不如說是文化性的。那些在自由派陣營的，不管是屬於浸信會、長老會或衛理會，多數是受到美國在現代世界之位置這一議題所吸引。他們最有興趣的課題就是：世界財富的分配不均、環境惡化、核武擴散，以及文化多元主義。而那些在保守陣營的，不管是屬於浸信會、長老會或衛理會，多為另一議題所吸引：美國是個基督教國家。他們最有興趣的課題就是：神在美國的地位、猶太－基督教的傳統、學校祈禱的問題、墮胎、家庭價值。然而，總而言之，各個陣營都以自己的方式在追求某種形式的公民宗教。

這項觀察也許就是了解福音派在七十年代的轉變的關鍵。在這時期，對神學的興趣顯著地減退，對現代性更大更多地讓步，以致愈來愈不能尖銳地思考或大膽地行動，尤其在最需要敏銳思考與大膽行動的時刻。福音派甘心淪為一種公民宗教，因他們誤以為，只要能在家庭價值、墮胎、學校祈禱等這類個人性的課題上贏得勝利，就倫理的角度說，就能控制社會的其他部分。

所有的公民宗教，無論是左翼或右翼，都有一個問題：它傾向文明、有禮，也就是說，它不具有冒犯性。它沒有稜角，因為它不是出於對神的真理的熱愛，而是受制於當時的政治，無論是哪一種政治。一旦失去了神的真理，不再以神的話為中心，這種公民宗教也同時喪失了神的恩典和審判。而失去了這一切，它也就一點也沒辦法在這個現代世界繼續存在了。

如果現代性與福音派神學真的發生了甚麼融合，那絕不是因為現代性變得傾向神學，而是因福音派神學變得現代了。它已經變成一種非正式的宗教建制，它的能力並不是來自於神學，而是來自文化。也許這種事在每個世俗化的時代都會發生，可是福音派顯然一點也沒有覺察到這個事實。大體上，他們仍然相信他們所支取的能力是來自宗教，而非文化。然而這是個幻象。他們所有的能力其實都是取自文化，也就是說，這些能力是借來的，而

凡是借來的能力總是得來容易，去得也容易。

如今在福音派裏，起初那種對認信的興趣已經大大減低了，取而代之的無疑就是各種的現代潮流。就是因為這樣，各種治療的文化便大行其道，把種種不良行為都當作疾病來醫治。 也因為這樣，消費者主義挾帶着與之俱來的購買欲、佔有欲和權力感，已經在福音派無遠弗屆的諸多事工裏變得和福音派信仰的實踐密不可分。信仰生活如今受到那些管理人的指揮和管制，這些人追求的是能夠像在美國大部分世俗公司一樣運作順暢的個人生涯規劃。因此，娛樂和敬拜不僅是互相點綴，而且常常分不開。人生本該受到最嚴謹和持續的剖析，如今卻由許許多多毫無內容的書籍和數不盡的電視與電台節目，在這現代化的世界裏到處散佈空洞的陳腔濫調和安慰。正當現代世界在撕裂它所造福的人，一面用很多東西塞滿人心，一面擾亂人心，同時它自己也焦頭爛額，笨拙地忙着解決自己所面臨的最煩惱和最具破壞性的問題，就在這時候，福音派竟然為了獲得社會的接納，不惜拋棄嚴肅的思考、嚴肅的神學、嚴肅的敬拜，以及在更大的文化層面實行嚴肅的做法。而大多數的福音派人士似乎並不意識到這種出賣，或至少不認為這樁買賣是失算。

現代性一直在努力使福音派信仰變成私人化和內在化。信仰不再是在當代教會裏外宣信神的真理，它已經縮減成僅僅是個人身分認同和心理的一部分而已。很多福音派人士已經草率地默認，把這種私人性的範圍太明顯或太喧嚷地強加給他人，或推進公眾領域，可能會令人不快，甚至是粗魯無禮的。每個人有自己的思想與信仰的權利，這已經被奉為真理，不容侵犯。因此，福音派信仰的特徵，亦即它所以**與眾不同**的地方，已經消失了。現代文化賜給我絕對的自由去相信我所要相信的任何東西，只要我的信仰，尤其是那些爭議性的，不要侵犯到其他人。歸根究底，正如古迪（John Cuddıhy）所描寫的，公民宗教總是一種彬彬有禮的宗教

（religion of civility）。信仰的鋒刃已經鈍了，稜角也被磨平了。[18]

更正教的正統信仰遺產已經被易容，以迎合現代講求的這種愉快和輕鬆的標準。如果清教徒精神的最佳寫照是一個牧師站在高高的講台，振臂傳講神的真理，那麼現代福音派的最佳寫真也許就是一張無所不在的笑臉，露出一個期待你報以微笑的燦爛笑容。這種公民宗教有一種不疲憊的交際精神、始終如一的友善和因神的名而生的無害精神。它認為持異議就算不是討人厭，也是不合適的。它希望不要顯得令人討厭。它見風轉舵，避免讓任何令人不舒服的真理闖入這個世界。它的熱情——如果它還有一點熱情的話——常常都被小心地隱藏起來。就這樣，福音派付出了它的社會代價——一點也不比先前的自由派所付出的少。自由派從來沒有看到神的超越性，而福音派則很少真的按着神的超越性而運作。所以，它們兩者都沒有找到一個能超越於文化之外的地位，只有當文化的應聲蟲；只是一個走向上流階梯，一個走向大眾化。

這就引入了我在本書所要探討的中心主題，即基督和文化之間的關係。現代性只是基督教信仰所必須與之交鋒的許多課題之一，抑或它正是我們在這現代世界的每一層面所遭遇的最重要問題？大體而言，現代福音派認為現代性只是我們有時需要想一想的許多問題之一，它不是個普遍存在的事實，並不會真的擾亂內在信仰生活的每一層面。福音派會採取這個立場是很自然的，因為他們通常認為文化是中性的，就像他們所穿的衣服一樣，並不帶有暗示或明示的價值判斷。有時候，現代性產物如無神論、人文主義會抬頭，堅守信仰的人便起來公開指責它的危險性，但大致上現代文化似乎是個安全的地方，可以讓我們在其中實踐信仰。

為了向這種觀念挑戰，我在《真理失勢；或，福音派神學出了甚麼岔子？》指出，現代性已經用多重方式扭曲了福音派信仰。如果我的分析正確，現代性不僅僅是一個問題，它就是最重要的

問題；因為它包圍了我們的世界——商業、娛樂、社會組織、政府、科技，更因為它的控制是致命的。沒有任何一部分的文化能夠與它保持距離，所以沒有任何一部分的文化是中性的或是安全的。整個文化都受到現代性所激起的價值觀、欲望、視野和希望的影響。

如果事情真是這樣，那麼現代性之於現代基督徒，就正如中世紀建制之於十六世紀的改教家。如果說中世紀天主教佔據了文化的中心，給改教家帶來全方位的挑戰，那麼現代性也是我們的文化的中心，但它所加諸於我們的挑戰卻更嚴厲。我們必須與現代思想搏鬥，與它那種對真理完全沒有興趣的心態鬥爭，特別當我們說的是神的真理。除非教會能明白這一點，而且勇於面對它，否則教會目前正忙着解決的其他問題將沒有一個能夠得到永久的解決。教會在社會日漸失去立足點，她所關切的事對那些建立世俗社會的人而言毫不相關，教會對她在世界所負的使命感到迷惑，宗派之間分裂、急遽衰微，基督教機構膨脹得驚人，治療和管理理念在福音派裏大行其道，神學院前景不明朗——這些問題都無法得到滿意的討論，除非教會願意去面對現代性這個問題。

現代性提出了一種連鎖的價值系統，它已經侵入我們的生活，而且深植在每個人的靈魂裏。現代性有一股簡直是空前的能力，能改造人的欲望、思考過程、價值觀。用聖經的話說，它就是我們這時代的世界。因為世界就是在任何文化裏的價值、信念、行為和期待的系統，它的中心是墮落的人，而且它把任何有關神的思想都驅逐到外圍去。世界使罪變得在任何時代看起來都很正常，而使公義顯得古怪。現代性就是世界，但它很機巧地把它的價值觀隱藏在我們這時代的豐富、舒適和神奇裏，以致那些自稱是神的子民的人都不太能夠認出它們的真面目。

那麼我們該從哪裏着手重建福音派信仰呢？首先，我會對那些企圖為我剛剛提到的難題找出答案的人保持最深的懷疑。尋求

答案本是好的，然而它們背後的精神通常並非如此。

尋求答案往往是缺乏耐心的表現，它拒絕下功夫把問題先玩味一番。這樣草率得來的答案常常是治標不治本；它們差不多就是管理技巧，只是權宜之計而已。那些本能地附和現代性的人最容易傾向這種解決方式，因為這就是現代世界最讚揚的技巧。現代思想會驟下結論說，福音派的信仰衰落，因為它不夠有效，或者不夠吸引，因為它沒有適當地使自己適應現代人的內心需要。所以有很多人奉基督的名，也是為教會的好處，以企業管理或心理學家的姿勢挺身而出，向世界說話。

當代教會生活的一大特色就是，有很多人嘗試藉着修補架構、崇拜方式、公眾面貌以醫治教會的病。這就充分證明：現代性已經成功地向我們騙賣它的詭計，它使我們相信神本身比組織和形象次要，而教會的健康繫於流程表、便利與否和她所提供的服務質素，勝於她內在的生命、靈性的本真性、道德的強度，以及如何理解對世界說神的話的意義。人如果無法洞悉這一點，便是與生命的深層真相脫了節，誤以為表面的改變就能帶來湧流在深處的改變。一群有創意的市場專家或許可以藉着修飾形象和產品包裝，來重振一門搖搖欲墜的生意；但是關乎內心的事， 關乎神的事，這種粉飾並不受用。世界的事和神的事是兩碼子的事。

今天福音派的根本問題並非技巧不善、組織不足或音樂過時，人如果想浪費教會的資源來包紮這些抓痕，就無法止住從真正的大傷口湧出來的血。今天福音派的根本問題是：神在教會裏太沒有地位了。祂的真理顯得太遙遠，恩典太平凡，審判太仁慈，福音太廉價，而基督則太普通。

所以，這本書是從麥圭爾說起，從他開始來察驗「世界」以及它和我們今天所談論的現代性的關係。我之所以這麼做是因為，新約聖經明言對神的愛與對世界的愛是互相競爭的，我們必須了解這點，才能精確顯示，我們愛世界愈來愈深，同時間我們愛神

的心一直減弱。在第四章〈匿名的牧師〉，我會舉一個實例來說明我剛剛所討論的原則，這例子就是教會管理的潮流，並使用新的技巧來「推銷產品」，藉此來遮掩自己的弱點。我認為這種策略處處都找得到現代性的指紋。

然而，這本書的核心就在接下來的三章。在第五章〈沒有重量的神〉我嘗試解釋現代背景下的宗教的特徵，也就是，神是有人相信的，可是祂對那些信的人並無麼影響。雖然我可以接着大談補救之道，可是在接下來的兩章我嘗試了解現代性是怎麼重整神的存在，致使神在教會裏不再重要。在這幾章裏，我首先談到神的超越性，其次說到祂的內蘊性，及教會必須重新發現神的超越性，不再濫用神的內蘊性。只有這樣，神才會重新開始有分量。在第八章，我透過實際調查下一代的教會領袖來驗證我的理論。他們是甚麼樣子的呢？他們是怎樣做事的呢？在第九章，我尋思教會必須實行的一些變革，以便恢復她的屬靈本真。

這樣我便初步實現了我在《真理失勢》許下的諾言。我曾允諾會提出一個建設性的議案，然而，我在此所做的還不能算是完整的答案。這只是第一步，而且只是一小步，在此我希望能發展出一種視野，好讓我們構思如何重建福音派信仰。我已經發現有很多方面需要更進一步的研究。例如，我必須更仔細研究現代性是怎樣把一種與聖經相違背的人論融入教會，並且蓄意按她自己的形象改寫基督教信仰。此外，我們也必須廓清一些具體步驟，使得福音派教會能脫離與文化糾纏的苦況，恢復本真的基督徒實踐，並且喚起大膽的基督徒見證。

所以這本書只是試驗性的第一步。但至少我已經找到正確的立足點——神。教會是神所呼召，是祂建立的，並蒙祂賜能力和被洗淨。因此，我們必須從神那裏構思教會今天的改革。

II.

客旅和寄居的

第3章

取代神

如果我們想像這個世界——在任何特定的時期——大多數都是好人，而只有一個特別壞的國家，那麼我們就永遠無法正視基督教要面對的處境之嚴峻。

——巴特菲爾德（Herbert Butterfield）

現代的一大諷刺就是，雖然有足夠的基督教理由教他們不該這麼想，有些教會中人硬是以為文化是中性、無害；而在社會裏卻有人覺悟到文化盛載着種種價值觀，而且其中很多不利於人類的幸福，縱然他們沒有充分的宗教和理論上的理由來支持這結論。當然我們可以引用耶穌的比喻來解釋這種怪現象：「今世之子比光明之子更精明」（路十六8）。文化評論家宣佈西方文化的偏差和內部的腐化——事實的確如此；教會有權不理會警告，然而，教會無權忽視聖經對我們這時代所說的話。確實，聖經所說關於「世界」的話與那些評論家對現代文化的批判竟是如此接近。

「世界」是聖經用的字眼，它指的是隨着人性的敗壞而產生的文化思潮、社會秩序、生活習慣。當然，人類墮落以後人性裏仍然殘留着神的形象，正如物質界還保有好的一面；但人的墮落所帶來的生活的混亂不只是個人性的，也是集體性的。後者使得前者看似合理，而前者則使後者變本加厲。 西方目前的情勢是：不

信的趨勢主要是隨着現代性而來的。[1]從很多方面看來，現代性就是聖經作者所說的世界的當代呈現——世界的真相根本不是天真、中性或無害的。

在這一章裏，首先我想探討在聖經中，「世界」是甚麼涵義，當代在這方面的呈現也會列入考慮。其次，我要探討美國教會面對現代性所帶來的世俗化時的特別弱點。這種探討其實點出了一種奇特的吊詭現象：聖經的他世觀念恰好成為基督徒在今世過適切生活的力量。只有那些內心「不屬這個世界」的人，有理由並且有堅定的毅力去抵擋這世界的吸引力與誘惑；因此這些人才真正具有文化的適應力。那些能夠在知性上和道德上與世俗文化脫離關係的，往往有衝勁去扭轉文化；而那些樂在其中並精通此道的人，間或也許能得到成功和受人歡迎的光彩，卻常常得依附於它，至終發覺要脫離這些幸福的源頭是最困難的。[2]

稻草人世界

在世界……

在新約聖經裏，「世界」（希臘文是 *kosmos*）這個字有三個基本意義：一、地球，受造的秩序；二、列國，人類群體；三、墮落的人類的生活方式，與神和神的真理隔絕。第三個意義大致就是現代西方文化裏的「現代性」。值得注意的是，在新約裏，這個字指的不是社會學層面的實體，而是神學性的實體。這一點也許能夠解釋為甚麼當今福音派教會常常把「世界」忽略或誤解了：這觀念需用神學的觸角和判斷力來體會，而這正是教會所缺少的。在第四章我們將會看到，這就是為甚麼教會很少質疑推銷信仰的手法、將信仰遷就文化，或草率地與文化潮流掛鈎，到底妥不妥當。這也就是為甚麼這類的計劃常只是被當作方法技巧來討論，

彷彿神學上的原則和真理的問題都和它不相干。

在此我們可以簡略提提 *kosmos* 的前兩個意義——並非它們不重要，而是它們不是討論的焦點。

第一，世界是指地球本身。聖經告訴我們，神「創造宇宙和其中萬有」（徒十七24）。基督在「創立世界以前」是預先被神揀選的（彼前一20），希伯來書還說到基督「到世上來的時候」說的話（來十5）。保羅曾說到「世上有那麼多種語言」（林前十四10）。所以，這個字的意思很明白：它指我們所居住的物質世界。

如果我們更進一步探討它的意思，我們就發現這種創造論語言在聖經裏顯而易見，以致布仁納（Emil Brunner）認為，創造是基督教信仰最獨特的教義。這種語言不但指神創造宇宙的行動，也指祂與這宇宙的持續性關係；亦即祂支持並托住祂所造的，而且祂正把宇宙導向祂在永恆裏為它所定的終點。聖經指出，神正是藉着聖子「創造諸世界」，而且現在「用自己帶有能力的話掌管萬有」的正是這位聖子（來一2～3）。所以，創造說明了神的權能（賽四十26～28）、偉大（詩九十2）、智慧（賽四十12～14）、良善（徒十四17）及震怒（羅一18～20）。以上這些意思都隱涵在這個字的第一個意義裏。[3]

第二，*kosmos* 指地上的列國，亦即人類群體。罪就是透過亞當進入這世界的（羅五12），而這個世界——全人類——將來必站在神面前受審判（羅三6；林前十一32）。當基督預言福音將會傳遍「世界」（可十四9），祂指的可能是福音傳遍世世代代的萬族萬民。教會要教導萬民，並奉基督的名給他們施洗（可十六15；太二十八19～20）。後來保羅說到羅馬信徒的信德「傳遍天下」（羅一8），提到他與他的同工「處世為人」是憑着神的聖潔和誠實（林後一12）。這裏的「世界、天下」顯然指人類或有人定居之地。現代一些全球性的組織，如世界衛生組織就是採用這個意思。

按照聖經，由於 *kosmos* 這個字的頭兩個意思，教會根本不應該變成「出世的」。然而近年來聖經的創造觀已經受到嚴重的誤解和攻擊，它不但受到巴特的門生攻擊，而且被敬虔派認為無關宏旨，更有甚者，很多人從現代眼光看，認定它是不可信的。世俗主義把神邊緣化，使得祂與社會脫節，而現代生活已經引起這麼多混亂和痛苦，這些都使得神的護佑和神對眾生的全權攝理等教義，變得不可置信。創造的起源及現況，連同它的結局，就這樣被不信的態度猛然抽離了造物主，一筆鈎消了，所以只好自謀出路。這些主題從基督教思想界和當代講壇消失，絕非小事，也非事出無因。

教會很明顯是蒙召去從事創造，並改造人類生活。[4] 這種創造是我們這物質界的幸福的來源，其中蘊藏着美學的原理，那些蒙召去用文字和形象從事再創造的人，就是用這些原則來創造作品，反映造物主的榮美。我們本有神的形象，且被呼召來管理神的創造，不但要保全其資源，且要在其中示範神的同在。人類群體就是我們努力的範圍，在工作中我們表彰對神的信靠，活出蘊含在神的創造與救贖秩序裏的道德觀，並在家庭、教會、社群裏學習並實踐基督徒的美德，不只傳福音，也關懷、憐憫受苦的人。「世界」的頭兩個意義使我們責無旁貸地必須與世人接觸。

然而，*kosmos* 的第三種意義才是我們最關注的，因為當今福音派教會正陷於有關的困境。在這個涵意裏，我們聽見聖經要追求他世。關於這一點，我們必須有神學方面的了解。

……但不屬這世界

在前面我已經指出，*kosmos* 的第三種意義是指全球性的墮落人性，亦即全人類每一個社會的集體表現，它拒絕降服於神，不接受神的真理，不肯順服神的誡命，也不相信基督。更明白地說，

「世界」就是墮落的人類用來代替神和真理的東西。就這個意義而言，「世界」代表還未蒙救贖的人的生活，就是布特曼（Rudolf Bultmann）所說的「所有人所想、所計劃和渴望的領域，他們的掛慮和願望、喜好和追尋、驕傲和自大」。[5]它包含墮落的人類的認知領域、欲望，並安排生活、優先排序、行為的方式，簡言之，就是他們想要的，以及如何得到所要的東西的方法。它也包括社會秩序，也就是墮落的人所生活的公共處境。這是墮落的人類唯一關注的地方，對他們而言，這些是他們唯一的向度——沒有甚麼比吃、喝、擁有和玩樂更重要。這世界正在不斷消逝，但是那些尋求世界而不尋求神的人們，對這個毫不在意。這就如奧康納（Flannery O'Connor）所說的，如果你是基督徒，你「必須珍惜這世界，同時又要掙扎着忍受它」；[6]——珍惜 *kosmso* 的前兩個意思，同時得掙扎着忍受它的第三種涵意。

這個「世界」就是指我們在社會的集體生活的方式，它是環繞着自我，而不是以神為中心的。這種生活的特徵是自以為義、自我中心、自我滿足、自我膨脹、推銷自我；相對地，它厭惡與基督聯合所需的自我否定。這種以自我為中心來改寫道德和靈性世界的方式，雖然表面似乎很舒服，卻無可避免地帶有「世俗的憂傷」（林後七10），因為當我們把神從我們的個人世界趕出去以後，我們便無法真正地關懷自己了。自我的勝利叫囂總是要付出很大的代價，結果反而往往失去了真正的自我。早在人類尚未聽到神的審判的時候，這種毀滅性的行動已經開始在人的靈性裏投下深深的陰影了。

聖經有時用「世界」這個詞來形容這整個生活方式，有時則用它來指這些謬見如何在一些人身上表現出來；通常這些人就代表了所有未蒙恩且與神為敵的人。值得注意的是，世界含有這種**集體性**的意味：大家公開地嘉許一些個人私慾，這些私慾對神和神的真理懷有敵意（羅三19；林後五19）。「世界」是一種無神

的政權，它要求人遵守它的教導，獎賞那些順從的，處罰那些不肯屈從的，因而使得相信和倚靠基督變得格外困難。基督是這個「世界」的陌生人，祂不屬這個世界（約十七14，十八36），拒絕為它禱告(約十七9)，反對這世界的王(約十二31，十四30)，如今祂是這世界的審判者（約九39，十六7～11）。

所以，在那些屬基督和不屬基督的人之間有一條清楚的界線，它區分出兩種截然不同的看待自己和世界的方式。我們繼續看約翰的著作，便不難發現他是如何斬釘截鐵地劃分這兩種屬靈領域。屬於教會的人是神所生的（約壹三1～2）；而屬於世界的絕非神所生的（約壹三7～10）；這世界是屬於魔鬼的（約壹五19），是屬於它的「王」(約十二31，十四30，十六11)。屬基督的必永遠常存；而屬這個世界的卻是變幻無常，會消逝的（約壹二17），並且必受神的審判（約壹四17）。因此，對神的愛與對世界的愛是完全無法相容的（約壹二15）。

所以，從一個深刻的涵義來說，教會必須「出世」。教會本身就具有一種與社會公認的常規迥然不同的生命觀。[7]教會所秉持的道德和屬靈的價值觀，使它與社會之間產生了——或者應該會產生——一道無法跨越的鴻溝。基督徒蒙神呼召去過一種與世界分別的生活，儘管這種自我流放會給個人帶來很多痛苦（彼前一1；來十一13）。他們在這個黑暗的世界，只是客旅（彼前二11），因為他們等候的是「神所設計所建造」的另一座城（來十一10）。

誠如彼得．柏格所指出的，要保持這種與世界對立的態度並非易事。[8]這種對立愈尖銳，這群同樣心志的人就愈需要互相支持，因為懷疑總是會悄悄滲入，對信徒構成威脅。如果信徒所秉持的人生觀是這麼重要，這麼不可或缺，為甚麼那些在基督身體之外的人活得這麼好？（參詩七十三）這種分歧愈大，信徒們就愈需要培養「沙漠聖人的品格」，才能維持這種必需的道德與認知上的區別，並免於妥協。

布特曼曾指出，約翰用四種方式來對照神的性格和人生的本質：光明與黑暗、真理與虛假、自由與捆綁、生命與死亡。[9]當然，這些類別並不互相排斥，它們實是互相重疊的。

光明和黑暗的意象在舊約屢見不鮮，但在新約裏它常用來表達與基督的關係。約翰把它用在兩種不同的情況。在一些經文裏，光代表神的真理彰顯在神所說或所寫的話語裏面，在這些處境之下，如果對神的話無知就是活在黑暗裏了（約一4、5、9，八12，十二35～36、46）。但在其他地方，光代表道德上的純淨，而黑暗則相反，表示道德上的腐化（約三19～21）。這兩層意味之間的關聯很重要，因為它暗示真理與道德之間的關聯。道德層面與神的真理是密不可分的。那些寧可不相信神的，不但在知性上不正確，而且的確犯錯了。那就是為甚麼使徒們會認為異端不但違背了真正的信仰，而且是不道德的。同樣，凡在道德上是對的，在知性上也一定是真的，而且我們有責任用行動把這真理表彰出來。因此，約翰堅信單單看見光是不夠的，那些已經接受光的，更有義務行在光中。

這光在耶穌基督身上，臨到「世界」，但因黑暗的緣故，既不被了解（約一5）也不被接受（約一10）。這黑暗是甚麼呢？它不是甚麼身外之物的陰影，籠罩住我們的生命——不，它是人性所固有且瀰漫在人性裏的。這是墮落的人性所具有的黑暗，是一種喜愛虛妄（約十八37）、偏向腐敗的本性（約三19）。約翰把這種對罪的喜好視同瞎眼（約九41）。低估了這種腐化人的黑暗權勢和普遍性是嚴重的錯誤。保羅說到這種黑暗的時候，引用了舊約的一連串意象：在那些被黑暗禁錮的人之中，「沒有義人，連一個也沒有，沒有明白的，沒有尋求神的……沒有行善的，連一個也沒有」，「他們的眼中也不怕神」（羅三10～12、18）。

從其他的角度看，光明與黑暗的區別也是對與錯、自由與捆綁、生命與死亡的區別。真理不但是指未受偏見和習俗所污染的

知識，它就是神本身的真相（約七17，八47；約壹三10）。它有能力使人逃出世界上那些看似安全、舒適的習俗，這些常是錯誤、不道德的，它也能使人猛然轉離罪（約八32～34）。在真理裏面就是在神裏面，就是自由、生命。離了真理就是陷入黑暗、虛假和腐敗裏，死的毒鈎就籠罩一切。

我是在描述某種二元論嗎？就算是的話，它也絕不是佛教或印度教裏的二元論；這兩者把世界分成真實世界與經驗世界，經驗世界只是幻象和徒勞，所以覺悟的人力求脫離經驗世界。它也不是希臘哲學（尤其是新柏拉圖派）的二元論，此派講的是物質界和靈界、肉體和靈魂之間的區別。更不是拜火教和各種基督教異端所講的二元論，或是「好人」與「壞人」之間的交戰。不，我說的是一種完全不同的道德「二元論」。它既不認為物質世界和肉體天生邪惡，也不主張人類所有的屬靈經驗都是無瑕、未受腐化的。相反地，它認為善與惡在整個創造世界裏是並存的，這場戰爭的結局已經決定了，但爭勝的過程卻非常緩慢。這是一種講「今世」和「來世」的二元論，新約聖經告訴我們：末世已經闖入今世了（羅十二2；林前一20，三18；林後四4；加一4；弗二2；多二12）。也就是說，這種「二元論」是*末世性*的，而且必須在道德上與知性上都有影響力。這一點對於基督教信仰與文化的關係有深刻的涵義。

聖經一再重複「今世」和「來世」的區別，其實並非福音書和書信的作者所首創的，但它在新約裏的用法的確與已有的猶太用法大相逕庭，因為透過基督的道成肉身、復活、升天及再臨，「來世」已經開始，而且就在現在，它已經闖入「今世」了。主要的關鍵就是：新約作者不再像他們之前的人那樣，認為「來世」是接着「今世」結束才開始的。他們指出，即使在那些已經藉着與基督聯合而享有「來世」的人裏面，「今世」以及與之俱來的敗壞和背逆仍然同時存在。[10]從使徒的角度來說，所有的歷史都是

以這個神國的降臨為中心的，它的終結就是基督的再來，並祂的國度戰勝一切宣稱反對神的治理的勢力。在此我們再次看到「今世」與「世界」的關聯。說整個「世界」伏在撒但的控制之下（約壹五19；參加四3；羅八38，十六20；林前二6，十五24），就等如說他是「這世界的神」（林後四4；羅三6；林前一20，三19；林後七10）。如果藉着靈性的復活我們能從「今世」轉入在基督裏的「來世」，那麼我們同樣能藉着神的工作擺脫這個「世界」，以致能認識並服事神。[11]

以人為中心

我們在新約聖經裏所讀到的「世界」和《時代》雜誌及《新聞週刊》所講的有何不同？有些人會說，這兩者就像喜歡蘋果或橘子，無需要比較。新約作者是在描述一種觀念，或提供一種類別；而新聞雜誌則是報道一週大事的摘要。不錯，聖經是在描寫一些抽象的美德，如智慧、仁慈、公義，以及一些抽象的惡，如傲慢、不信、硬心；然而，聖經也要求讀者因地制宜，把這些美德和惡事應用到他們自己的實際生活裏。所以，我還是要問，當提到「世界」的時候，約翰和《時代》雜誌、保羅和《新聞週刊》究竟有何不同？

不同之處是，聖經作者是以神為中心來看每一件事，而世俗的作者則從以人為中心的觀點來看事情。換言之，聖經的角度是徹頭徹尾的神學知識，亦即與神相關的知識，以神的性情、行動、意志為特徵的知識，而從神而來的知識和那位確保真理的神一樣，都是真確的。聖經作者要我們從這個角度來理解這世界，透過它與神的道德之關聯，及神如何在人類歷史中彰顯其救贖的方式來看這世界。相反地，世俗的作者卻令我們從一個不以神的道德意志、救恩計劃、祂的真理和基督為準則的架構來理解這世界。

說世俗的觀點是以人為中心，只是指出大家都接受的事實。我們所有的知識或多或少都必須是以人為中心的，因為那是人類所知道的事的總合。它包含我們所重構的歷史，我們所分析的事情，我們所窺視的空間，我們所組織的社會，我們所執行的公義，還有我們所了解的人體。以上這些事都有一個先天的限制，由於人類知識的搜集是進行中的產物，所以它是可修正的。既有了這種限制，若說人類的知識是以人為中心，並不一定是貶低它。

然而，如果這麼說意味着**反對以神為中心**，或者指罪人看事情的方式，那麼情況就不妙了。在這情況下，它就與新約聖經的頭兩個意義無關，而是和第三個意義有關了。在以神為中心的視野，人生的一切事是根據神所提供的角度來了解；而以人為中心的視野，則是根據墮落的人性所提供的來衡量人生的一切事。我們所選擇的中心點，亦即我們所選擇以透視這世界的視點——無論是以神為中心或以敗壞的自我為中心，是以「今世」或以「來世」為中心——將會導致重大的分別。

在西方社會，有兩種對立的世界觀：一種是把注意力完全局限於自然的事物上，另一種是以超自然為架構來理解自然的事物。前者只能接受感官所搜集到的資料；後者所累積的資訊則容許超然的成分。前者好壞不分地慶賀多元化；後者企求從生命的合一來了解多元的生命現象。前者頂多是直覺的知識；後者則能超越直覺而透視真理。前者認為每一件事都會改變，唯一恆久不變的就是「變」的事實；後者則是以永恆不變的事物為準則，來衡量一切會改變的。前者只注重浮動不定且因人而異的人類意識；後者則把個人意識放在人性共通的更大的意義領域加以比較。前者不承認有終極的肯定事情；後者卻把最高的價值放在終極的肯定事情上。所有這些差別都是出於一件簡單的事實：一個是從神的角度來尋找意義，另一個卻不然。[12]

後現代的架構

現在這一套抉擇體系已經乏人問津、不合時宜了，主因是在六十年代，啟蒙運動的宏圖已經瓦解。啟蒙運動的擁護者所標榜的，比如道德和意義可以直接從自然理性的範疇內找到，無須就教於神，這思想就是在我們這樣世俗化的時代裏，變得更加虛幻。這份天真的信念——相信人類必然走向進步——已經被二十世紀的種種浩劫和挫折粉碎了。啟蒙運動對知識的看法，即知識是好的，知識有救贖之能，已經被我們對科學和科技的深沉恐懼所取代，因為科技雖能增進人類福祉，卻更容易被用來貽害人類。[13] 到了六十年代末期，現代文化已經失去了啟蒙運動的精神。因此，在七十年代，「後現代」便開始崛起。[14]

坎特（Norman Cantor）認為有三方面的發展，促成了虛無主義在藝術、建築、文學、舞蹈、戲劇及搖滾樂界的瀰漫。[15] 第一，生化科技根據1953年所發現的DNA結構，成功地把一種觀念深植人心，那就是，生命是由非個人化的基因密碼所決定的，而不是出於個人的抉擇。這一覺悟已經大大地減低了人的重要性。第二，電腦科技的驚人進展已經複製或超越了許多從前被認為是人才能做的工作。第三，新的傳播技術不但天天將世界各地的新聞、運動、娛樂帶入人的客廳，並且賦予跨國公司強大能力，甚至迫使馬克思主義最後幾個窪地都失陷。它和電腦科技一樣，擴充了人的能力與效率，但同樣減低了人的價值。我們已被我們自己的發明矮化了，而且在很多方面我們也變得和它們的運作毫不相干。因為這些及其他因素，我們開始感到自己很微小、空洞、平凡、毫無意義。

這種對於自我了解的不幸轉折，正好與很多崇拜啟蒙運動的人所經歷的受騙感不謀而合。啟蒙運動所崇尚的自主、獨立的理性，並沒有為我們的社會和政治生活帶來它所承諾的解放。實際

上恰好相反，它為西方世界帶來了沉重的官僚社會、重重的結構與壓力、無情的運作，而且常常不顧人類的福祉。後現代的思想家首先發難，對啟蒙運動的缺失作深刻的反省，他們道出了人們深藏心中的懷疑，那就是，現代化其實是與人類為敵的。

啟蒙運動是透過攫取基督教的主旨，來施展魔力的，那些主旨包括：救贖、神的護佑、末世論等，然後用人本的方式把它們改寫，並以今世的東西來偷天換日，呈獻給世人。它以人的美德如真理、自由、公正來取代基督教的美德，而且高舉這些作為在此時此地挽救社會和政治的綱領。這種人本的救贖現在已經被認為是一派胡言，在絕望之餘，後現代人士起而攻訐一切「宏大敘事」、涵蓋一切的信仰、所有源自超越界的信仰和價值觀。現代就這樣造就出自己的征服者——後現代。後現代挖空了現代所宣揚的希望，卻必須保留其結構——都市化、資本主義、科技、電子通訊。實際上，他們所製造的只是另一版本的現代，淘空了信仰，沉浸在絕望裏。一方面，後現代人士已經為基督教對現代的批判鋪路，但另一方面，他們卻使得基督教信仰在現代世界更不可信，因為他們不但恣意攻擊啟蒙運動的真理觀，也批判一切意義。

在後現代的猛烈攻擊之下，所有的界線與標榜與人不同的特徵都快速崩潰。有些傳統特徵的崩潰所帶來的損失微不足道，但有些卻是驚天動地。然而，在後現代的處境裏，似乎無法分辨這兩者的差別。人們再也無法得知界線到底在哪裏。女星琳達．咸美頓（Linda Hamilton）在電影《未來戰士》（*Terminator*）裏舉鐵和挺自動武器；米高．積遜（Michael Jackson）借助整容手術和化妝師，變得愈來愈像他的姐姐。我們的電腦開始會跟我們說話，但我們和鄰居卻變得愈來愈遙遠，互不認識。汽車廣告標榜車子有意志、感情、良知；新的優生學卻似乎暗示，人類——尤其那些邊緣的人，如未出生的和年老的——並沒有感情和意志，所以

不值得我們操心。

在大眾文化裏，沒有人比女歌星麥當娜（Madonna）更能掌握並利用這種界線的崩潰。其實她是藉着一再逾越界線而成名的。她是童貞妓女最完美的典型，一會兒是優雅的，一下子又變得粗俗不已，忽而脆弱忽而又刀槍不入，一會兒誘人一會兒又佯作端莊。她在很多方面是後現代的最佳寫真：煽情而沒有實質，動作狂野卻沒有目的，她是個自我創造的人物，為了改變而永遠不斷改變。在她的世界裏，每一件事都是不固定的、開放的。所有的界線和禁忌都消失了，甚麼都可能發生。既然沒有「宏大敘事」，超越個人喜好的意義結構就也不存在。在這種領域裏，一切對錯、好壞、道德不道德的分野不但瓦解，而且變得不相關。

後現代烙在流行文化上的印記也表現在MTV的拍攝手法上。首先是MTV節目的主體——搖滾樂。為與傳統的拍攝手法別苗頭，搖滾樂MTV揚棄任何有意義的故事，而偏好拼湊一些不和諧、超現實的影像。這種拍攝手法的目的不是呈現理性的論述，而是影像的反應，這種情緒反應最終是在宣傳消費文化。卡普蘭（Ann Kaplan）說：「它激起一種催眠似的神志昏迷，使觀眾暫時懸在一種不滿足的欲望裏，卻老是誤以為藉着購買某些東西便能立即得到滿足」。[16]那些急需滿足的欲望通常是愛、性、自由、暴力。當然，這些搖滾樂MTV並不能滿足上述欲望，但它們卻能扣住觀眾的心弦。事實是，大部分MTV觀眾自己的故事也是破碎的，他們自己的歷史往往也不過是一連串飛逝的、支離的經歷。MTV成功地捕捉到他們度過這些經驗的過程，因此，MTV可算是藝術模仿人生的例子之一。

為了抓住後現代的脈搏，這些搖滾樂MTV的內容一律是平板膚淺的，絲毫沒有任何道德架構。善與惡的區別已經被有或沒有所取代。MTV是非常商業化的節目。它出售的不僅是源源不斷的消費商品，還包括形象、時尚、行為、承諾。總之，它銷售的是

滿足。它透過搖滾歌星替代性的滿足來填補人們的基本需求——感官刺激、權力、內在的整全感。當范希倫（Eddie Van Halen）得到滿足，我也間接得到滿足。MTV 就是建築在新一代對上一代的搜刮欲的崇拜上。這只是老歌新唱：「擁有就是人生」。

在大眾傳播這種低劣的摹仿環境裏，還可以看到更多有害的後現代、此世的人本主義的形式；但在其他地方還有一些更危險的意識潛伏着，它們表面上看來一點害處也沒有。我們的社會是根據一些下意識地秉持的信念和假設來運作的，它們深深影響着我們的世界觀。[17]

舉個例子，在現代西方社會生根的資本主義秩序，早已產生了一整套潛伏的人生觀。它不但善頌善禱，而且產生了社會學家所謂的對人生「合理化」，即徹底的以此世為中心。資本主義所講求的是將經濟的渠道和目的作最有效的結合，這就需要自由活動、財產私有化、尊重供求鐵律的市場經濟。這條供求的法則被認為是不可侵犯的，不因為它是根據某種高級的倫理體系，而因為它是最有效的。因此我們已經進入一種自我封閉、此世的體系，它的特質一方面是競爭，另一方面是匿名性和官僚結構。這就是韋伯（Max Weber）所說的「鐵籠子」（iron cage）了。

參與資本主義的生產活動本身並非屬世，但單單從這個「鐵籠子」的範圍看人生，亦即根據生產和服務來評估生命，認為人生的每件事都應該服從資本主義的定律，並把效率奉為最高的價值指標——這麼做就變得以人為中心，變得「此世」，以至以聖經的字眼講，就是屬世。更嚴重的是，那些就這樣陷入世界的人根本不可能意識到他們的處境；資本主義的運作方式已經變成他們的第二生命，所以他們很少假以思索。再加上資本主義是這麼成功，所以當人視效率為最高標準以後，幾乎就沒有理由質疑它了。他們很自然會認為同樣的技術也能應用到經濟以外的生活領域去。在第四章，我會討論到這種虛幻的希望怎樣令教會領袖忙

於利用市場策略，推廣教會，而渾然不覺這種做法是多麼屬世。迷戀立竿見影式的成功已經阻礙了對當前實況的嚴肅分辨。

這種以人為中心的看法使得後現代的罪人錯失了很重要的一部分真相，即使他們不是故意忽略它。這些人的認知能力短隘，令他們拋棄了道德感。正如使徒約翰所說的，他們已經被世界擄去，愛上了黑暗。對於那些被黑暗弄昏了眼，因而把約翰有關「世界」的講論視為片面之詞的人，約翰壹書的結語再恰當不過了：「孩子們，你們要保守自己遠離偶像」（約壹五21）。

各等神祇與偶像崇拜

值得注意的是，約翰最後的勸勉是對基督徒說的。在當時，崇拜異教的神和女神是司空見慣的，但顯然那不是約翰這個勸勉所指的。最初禁止偶像崇拜的命令（出二十3）以及禁止用像來拜耶和華神的誡命（出二十4～6），都是因為耶和華神是獨一真神，此外，雖然祂是臨在一切創造裏，但祂更是超越這一切。也就是說，祂不能被局限在任何東西裏面。[18]用某種東西來代表神的性格或實體，都無可避免地是把神矮化和指鹿為馬。

到了新約時代，拜偶像定義已經擴及不道德和貪婪（弗五5；西三5）。把約翰壹書最後的勸勉看成類似的舊約的應用，很可能是對的。顯然，約翰是要指出，「錯誤和虛假的神觀」，如陶德（C. H. Dodd）所說的，可能會被當成真的；此外，它也可能如哥林多書信的作者一樣，指的是有些人在壓力下，「對其他信仰採取開放、寬容、通融的態度」，因而不智地用一些矮化、扭曲的東西，來取代舊約聖經所啟示的神。[19]陶德提到當代的世界時這樣說：「我們不能再說，個人的神學——亦即他對神的想法——無關緊要了，又或者假裝基督教和其他能吸引某某人的宗教並沒有區別」，因為到頭來，現代的偶像，就其效果而言，已證實「比異教

徒那些可憎的行為好」不了多少。[20]

那麼更確切地說，甚麼是拜偶像？它和「世界」有甚麼關係？凱斯（Richard Keyes）認為真正的偶像是內在靈性上的組合。[21]人的心，現代人的心也一樣，就是製造偶像的工廠。拜偶像，古代和現代都一樣，是信靠一些取代神的東西，來行使一些特別應屬神的功能。這些代替神的東西不一定是超自然的；我們這時代最流行的偶像是：錢、權勢、專業知識、占星術、進步論調。人類一直過分高舉心理和身體。雖然後現代把自我空化了，使得自我愈來愈薄弱、不真實，但我們卻變得愈來愈注重身體，多於注意精神。[22]在這方面另一個可預期的轉變就是：對性的崇拜之復興。比如，海沃德（Carter Heyward），聖公會的神學教授，把性經驗視為「性的崇拜」。在她書中的一章開頭，她轉述一位神學生的經歷，那人說：「我對女神的最深體驗是和我的情人在一起的時候。當我們做愛，尤其達到高潮那一刻，我深深感受到她的愛和同在」。[23]這是把性奉為神的經驗，是以膺品取代真品。[24]

為甚麼人會選擇用偶像來代替神？也許最主要的理由是為了避免向神交代。我們可以按我們所想所求去面對偶像，因為它們是我們造出來的。它們是無害的、可預知的，而且可以控制；正如耶利米所形容的，它們是「瓜田裏的稻草人」（耶十5）。它們攜帶方便，完全在使用者的控制之下。它們不會像神一樣從西奈山上發出閃電，而且神對這個世界的護佑常是無法測度，令人感到神是很危險。凱斯認為有些人「坐在自己的生活和效忠的寶座上，當着自己未來的建築師」，所以他們會亟力避免與神和祂的真理面對面。[25]他們只需要面對自己。這就是偶像崇拜吸引人的地方。

然而，以自我代替神的結果——無論是以甚麼形式表現出來——還有不肯向神交代所帶來的損失，可能會很悲慘。比爾（G. K. Beale）主張說，先知以賽亞對以色列人拜偶像的控訴，正代表

整本舊約聖經對神的百姓的失信所發出的控告。諷刺的是，那些拜偶像的人會變得像他們所拜的偶像一樣死氣沉沉，而那些火熱地拜偶像的人會被神審判的烈火所毀滅。他們想像自己已經看見超凡的屬靈真相，真相卻是他們瞎了眼。[26]這種事不斷在每個時代重演。當人把神罷免以後，就再無法準確衡量人的罪有多深了，縱然他們時而會感到良心上的折磨。隨之而來的靈性崩潰通常就如布仁納說的，「罪咎感被壓抑，並被驅逐到潛意識裏去，並以最奇怪的方式出現」。例如，神的憤怒「是以復仇女神的形象表現出來」。[27]這些復仇女神可能從非常邪惡、深具破壞性的偏執中出來。[28]

到這地步，我們應能洞悉，屬世並非一種無傷大雅的文化越軌，不是無關緊要的技術犯規，或僅是破壞了教會或公認的敬虔人士應遵守的瑣碎規則。屬世是**宗教**問題。新約作者所說的世界就是在神之外的另類選擇。它向人自薦，作另一個效忠的中心，並提供假冒的意義。它就是魔鬼敵對神的方法。成為「世界」的一分子就是有分於魔鬼對神的反抗。那就是為甚麼屬世的傾向常與拜偶像有關，以致聖經對它的制裁這麼嚴苛。雅各說：「你們不知道與世俗為友，就是與神為敵嗎？所以與世俗為友的，就成了神的仇敵」（雅四4）。

今天，福音派與「世界」同聲響應。乍看之下，屬世價值觀一點也不醜陋；相反地，它始終保持一派溫馨、友善的外貌，展示它的成功企業形象、強勢的組織力、一整套的圓滑的公關伎倆，這些都是促進福音派事業所不可或缺的。

企業精神、組織能力、公關、電視形象、印刷精美的雜誌……它們本身沒有錯。問題是，當前福音派未能洞悉這些事物包含了與基督信仰不相容的價值觀。而根本問題是，福音派不願意捨棄現代性所帶來的垂手可得的驚人利益，雖然裏面不可避免地包含了扭曲的價值觀。福音派所缺乏的顯然是**分辨力**。這與聖經真理

和今天的教會生活脫節大有關係，更與教會喪失神學深度有關。

分辨力是一種屬靈的本能。這種洞察力是從基督徒的智慧所孕育的，能透視人生，看透真相。有些人天生比其他人聰慧，有些人特別機敏；神也能施恩，使人有這種恩賜，然而我在這裏所指的不是這種天然的能力。一顆能夠在實際生活中分辨對錯的心，其實是神所特意栽培出來的花朵；這是要透過人與神話語裏的真理互動、默想，以及從中蘊育出來的德性才成的。[29]這種培養智慧的工夫正是新舊約聖經所關注的，而福音派世界顯然已對此失去興趣。

現代性所提倡的另類智慧的確有吸引人的地方，它應許的利益就更不消說了。西方社會將它視為正常，甚至在喊得漫天價響的時候堅稱它是典範。它能流行是因它行得通。但是，在很多方面，它其實是在供給教會一個能毀滅教會的假象。它正在剝奪教會透視人生真相的能力——一種從根本說，道德的透視力——因為它正慢慢腐蝕教會從聖潔的神那裏尋找定向的能力。

是的，今天哪裏的教會與世俗為友，那裏就是因為對超越界沒有信心，卻對現代世界太有信心。屬世化的問題，亦即現代性能在教會安然自在，根本上是信仰錯置的問題——效忠的對象錯置了，適切性的準則與成功的定義也弄錯了。如果基督信仰要適切第三個涵意下的「世界」，那麼對於神、祂的基督和真理，它就不再適切了。

如果後果這麼緊要，為甚麼這種偏離如此難辨認？為甚麼我們這麼難分辨如何在世而不屬世？我相信這是因為福音派世界已經放棄神學，而且現正點着現代的超強燃料向前衝。所以它無法把長期吸收的價值觀看成異類。但這問題還有一個層面值得進一步探討，那就是，美國式生活的特徵也使得屬世化的現象特別難以從教會根除。

美國製造

我曾在別的地方說到，美國的「民族特色」是在於它融合個人主義與同一性的獨特方式。[30]個人主義和同一性本身不是美國獨有的，但它們在美國的結合方式卻很獨特。在其他國家，比如英國，這兩股傾向能夠互補，或彼此制衡；但在美國，這兩股力量向來是各行其道，雖是相關卻不會互相抵銷。這兩股力量應是互相衝突的，但美國文化趨向消除這兩者之間的張力，方法就是把個人主義的傾向導入私人生活的範圍，而將同一性的傾向注入公眾生活的領域。因此，在公共領域，美國人渴望達到共識，故此對與眾不同的異行會覺得很不安；但在私人生活方面，美國人崇尚個人的夢想、我行我素的決心和毅力，毫不在乎他人或社會的眼光。

這兩股特性的結合形式已經釀成一片沃土，對屬世化非常有利，對教會卻非常不利。換個比喻說，現代的整個文化結構就如一把大鉗子，夾住教會，甚至壓得教會面目全非，不似神的子民。

到底屬世化是如何藉着這兩股看似自然的根深柢固趨勢——個人主義和同一性——滲透到教會裏面來？首先，現代的個人主義已經化為一種適應的技巧，人只要把自己的形象調整得像社會所看重、羨慕和尊重的樣子就行了。這種適應社會慣例和期望的現象，正是屬世化生根的途徑。第二，同一性的需要——當人與公認為正常和典範的模式不同時所引起的不安感——使得教會要保持其與眾不同的獨特性異常困難。這種夾雜着渴望被尊重和害怕與眾不同的心理，有助於解釋為甚麼教會這麼難辨別出屬世化，更遑論擺脫它。的確，如果缺乏一個強而有力的神學定位來作參照，根本不可能抵抗這些文化大潮。

曾幾何時，個人主義者根據內心的品格方向舵生活。他們為自己決定負責任，做自己認為是對的事，即使得不到他人的認可，

因為他們覺得做對的事比當總統更好，正如利斯曼（David Riesman）所說。但新一代的個人主義者卻不同。他們把歷史、社群、工作、家庭等有意義的聯結挪開，使得自我的實質都被掏空了。為了彌補所造成的真空狀態，他們便在更大的社會環境裏尋找代替性的關聯。他們不再重視品格，卻渴望與眾人一樣，想擁有眾人追求的東西，盼望成為人群欽羨的對象。保羅說，我們需要從「今世的風俗」中被拯救出來（弗二2，和合本），但這些新個人主義者卻反過來，想用今世的風俗來救贖自己。想要同一化的衝動也有類似的趨向。

美國的同一化暗流不單純是統計數字的結論，或藉着平順階級衝突和大眾文化的散播而累積起來的社會共識。它更展示出一種對中間位置的崇敬，正如德格拉斯（Ann Douglas）所說的「高舉『比上不足，比下有餘』的心態」。[31] 對接受同一化的美國人而言，民主不僅是政治制度，更是一套統攝一切的世界觀：和許多其他事物一樣，文化與真理也是屬於人民的，而且從某種意義來說，它們是由人民所決定的。文化和真理的守護者只得在民間的輿論範圍內做事。他們能領導群眾，只因群眾願意受領導，也就是說，他們的領導，從根本說，是全繫於公眾輿論的評價。這種情況也許是公民意識的成熟果實，但是轉用到教會裏就可能造成很多謬誤。實際上，它多多少少能保證一項事實：一旦文化干預了教會，教會就無從改革了。

然而，在現代福音派裏，同一性如同在美國文化裏一樣大獲全勝。在這兩個領域裏，民意調查專家都是權威。他們有能力量度出社會人士信仰甚麼和習慣甚麼，這種量度「標準」的能力賦與他們莫大的權力，使他們能崇拜「標準」的社會，規定出甚麼是*應該*相信和*應該*持守的行為。由於我們裏面渴望合群的強大需要，我們實際上已經任憑這些民調專家變成我們的教師、倫理學家、哲學家和神學家，由他們來仲裁教會必須採用甚麼模式才能

成功和被接受。這些專家只是屬世的價值觀傳入教會的許多管道之一，可是我們卻賜給他們一種特殊的、幾乎無可反駁的權威。他們與其他大眾文化的管道（如電視、電影、搖滾樂）不同，別的管道只是返照我們的形象，承載並傳遞大家共有的價值觀；但民調專家所提供的卻標榜着科學的招牌、數字的肯定性，而且誤差不過是小數位。

從前美國福音派曾經採取一個截然不同的角度，所以能鼓舞和培養合乎聖經的基督教信仰，並能尖銳地剖析文化。但在過去幾十年，原有的特徵已被腐蝕，教會漸漸擁抱「自我」運動、信仰心理化、基督教信仰被改寫成治療文化。受到現代文化的甜言蜜語之引誘，我們已失去對超越的聖經真理的那份專注。受到各等現代技巧的效率和成功策略的矇騙，我們也開始按這些遊戲規則來運作。我們津津樂道怎樣推銷福音，像推銷其他的商品一樣，忘了這種言說和詞彙正好表示屬世化已大舉侵入教會。[32]

對文化提出批判曾是福音派的金漆招牌之一，但如今教會卻和世俗文化一樣注重民意調查的「發現」。現今如果有福音派人士對某個文化共識提出異議，他幾乎會被視為反叛，甚至是顛覆分子，而且一定會被蔑視為過時和失敗者。這些當然可能要檢討，但不會比與世界一齊墮落更危險，也不比降服於這個價值和思想體系更危險，因為它會扼殺人愛神的心——這正是整個基督信仰最首先、最大的一條誡命所要求的。

的確，所有人都是按着神的形象造的，而且在屬靈上都是亞當的後裔，因此，無論古今，無論是黑人白人、東方人或西方人、男或女、受過教育與否，罪性是所有人類的共同點。同時，種族與文化上的差異的確使得各民族的屬世情況在實際彰顯上產生差異。每一種文化都有一些它較易陷入的罪和較不易犯的罪，有些行為它會認可，有些則否。對教會而言，這點特別重要，也就是，教會必須能在自己的文化處境裏分辨出罪怎樣被正常化、典範化，

而公義又如何被視為怪誕。假如教會無法分辨，罪與義之間的區別會混淆不清，所傳的信息會變得混亂、扭曲，她行事會妥協，導致神的榮耀受虧損。我想這正是美國教會的狀況。因為屬世化能夠摧毀基督信仰的核心——神的存在、屬性、作為和真理及它們對基督徒生活的影響——以致我們今日看見的福音派信仰是這樣面目全非。

然而我們必須找出「世界」這個抽象觀念的具體形式，免得我們只是在理論上反對它，卻不知不覺在日常生活中擁抱它。所以在第四章，我將仔細探討「推銷」基督教信仰的各種法門的興起，這些法門往往給信奉者成功的許諾，其實卻包藏着許多對基督信仰具相當破壞的價值觀。要享受它們所應許的成功，信奉者要付很高的代價，就是讓世界在教會盡領風騷。所以我認為，這些法門都注定不能長久，並且說到底，它們絕不是表面看的那麼適切。

第 4 章

匿名的主僕

耶穌基督是市場推廣專家。

——巴納（George Barna）

神的話不是拿來出售的，所以也不需要精明的推銷員。神的話也不用找顧客，因此它拒絕降價和討價還價，所以也不需要中間人。神的話不會與其他商品競爭，彷彿前者跟後者一樣，可以放在人生的廉價櫃枱上供人選購。神的話不需待價而沽，它只想保持它的真正自己，不願被迫修改裁剪……。然而，它絕不願用廉售的方法屈尊，以求更多人去搶購。推銷者的成功是虛假的勝利；擁擠的教會和他們那些屏息的觀眾，根本沒有與神的話共通的地方。

——巴特（Karl Barth）

教會喜歡尋找更好的方法；但神卻在尋找更好的人。

——邦茲（E. M. Bounds）

那可能僅是巧合——就在購物商場成為國內消費的神經中樞之時，大型教會（megachurches）也同時崛起，成為福音派教會熱愛創新的最顯著象徵。[1] 有些人認為這種趨勢是免不了的，因為儘

管方式不同，大型教會和購物商場都非常符合現代性的精神。

購物商場是消費的符號，其實大型教會也一樣。這兩個地方都是消費的欲望與宗教結合的慶賀符號。購物教已經精煉出一世俗信條：我擁有，故我在。在大型教會裏，這種消費的心理需求是以一種屬靈飢渴和亟需與人關聯的形式表現出來。可是在這兩個地方，人與人的關聯其實都很脆弱。當然這也是現代世界的特色之一。

關於消費者心理這一主題，已有很多人著書立說，因為這是二十世紀西方人的生存經驗。除了消費者這身分外，我們就一無所有；我們是物品、文字、影像、性、權力、關係、經驗、族裔身分的消費者。我們全都懸在一種無法滿足的欲望裏，永遠期待咫尺之間就能立即得到滿足，而且企圖找出獲致這種滿足的鑰匙。幾乎所有找得到的資源都被用來提供滿足、解脫，或自我實現；在我們這個社會，幾乎生活的每一部分都朝舒適、安穩、豪華的方向去追求。那些全是消費主義的標誌：消費的一方渴求滿足，控制生產的一方則力圖控制。

消費心態之強風已在現代世界吹起兩項相關的革命：治療和管理。前者假定所有人性的邪惡都只是疾病，只要對症下藥，用對了技術，沒有甚麼是醫不好的；而所有自我康復所需的技術，市面上都買得到。後者則像世俗運作一樣，假設靠統計、流程圖、官僚組織作出的有效控制，必能達到「以最小的付出得出最大的果效」的理想境界，而透過改良控制和生產技術，足可減少人生的意外，提供最大程度的幸福，令我們更感安全。治療和管理的革命聯手，試圖供給人類一種世俗化的護佑，把這世界的控制權從神的手中轉移到管理專業人士和治療師的手裏。了解到神的地位被顛覆與這些革命背後的假設的關聯後，我們就不會詫異，這些觀念竟能在教會生根。我們全然擁抱這些新法門，只因大家都認為它們有利無弊，不過是最有效的生意手法——以宗教生意以言。

在本章，我想集中討論教會消費文化的一個特定層面——市場推銷。[2]我只探討一個例子——巴納。作為這個個案討論的引子，我將說明他之所以能大行其道，乃源於教會在相當時間以來已經產生了重大變化，這變化是肇始於美國大革命的時代，在十九世紀更成為重要特色，使教會也像普遍文化一樣，向資本主義的伎倆大開門戶。很快回顧這個改變後，我便會評估巴納的倡議。這些都是第五章的評估的前奏，那裏我們將詳論這種對現代性的屈就態度，怎樣破壞我們對神的了解和經驗，因為愛世界與愛神的心是勢不兩立的。

宗教的經濟學

主張用市場模式來理解教會的成敗，而且就像商業上有經濟學，宗教也有其經濟學，這可能會被讀者視為粗魯。但這正是芬克（Roger Finke）和斯塔克（Rodney Stark）所提倡的，他們的理論提供了一個有趣的架構，使人能了解教會過去的消長的循環週期。值得注意的是，雖然巴納也提出類似的理論，芬克和斯塔克對於市場因素有更成熟、精微的領悟，因為他們知道市場不僅僅是等同消費者需要。

芬克和斯塔克認為，商業和宗教經濟學有四項基本要素：一、組織（或教制）；二、營業代表（或傳道人）；三、產品（或宗教教義、宗教生活）；四、推銷技巧（或傳福音、教會增長）。[3]換句話說，供求能解釋上述兩種經濟範疇的運作。他們以這個課題來解釋宗教界所發生的改變，以此為例說明自美國大革命後，基督教是怎樣轉變的。

在1776年，美國三個最大的宗派——公理會、聖公會、長老會——擁有全國55%的信徒。但到了1850年，這三個宗派的人數只有19.1%的「市場」佔有率，儘管當時美國教會會友的總數已經

從17%倍增為34%。公理會會友人數在1776年佔全國基督徒的20.4%，到1850年只佔4%。同樣，聖公會人數也從15.7%降到3.5%；長老會從19%降到11.6%。相反，浸信會在1776年只有16.9%的「市場」佔有率，卻能增加到20.5%。從1776到1850年，衛理會會友比率從2.5%上升至34.2%，教會從65間增為13,302間。[4]

我們怎麼解釋這些現象？芬克和斯塔克認為，他們提出的市場模式能提供答案。浸信會和衛理會在地方層面的組織是頗民主的，這在美國大革命後的年代取得很大的優勢。此外，他們的傳道人很能抓住大眾心理，也許因為他們多數沒受過學院派教育。[5]還有，他們的信息很「到地」和實際，技巧上用心改良而且有效。也許最好的說法是，當時的「市場」是各種力量、思潮和新的國民性格的混合物，而浸信會和衛理會，雖然不自覺，卻懂得因勢利導，而公理會、聖公會和長老會卻未能追上。

其實美國大革命之後教會形勢所產生的巨大變動，與其說是階級的勝利，不如說是神學的勝利。哈奇（Nathan Hatch）認為，在大革命之後的幾十年間，各界的基督徒都很有負擔，「因為懷特腓〔George Whitefield〕的緣故而要求復興，另外因為大革命的緣故，要擴大民眾的主權」。結果帶來教會在組織、信念、實踐等方面的轉變。[6]霍夫施塔特（Richard Hofstadter）寫道：「當宗教的不統一帶來了宗教的多樣化，美國人便把教會建制連根拔起，轉而信奉宗教自由。」[7]

這些民眾的宗教運動，包括衛理會、浸信會、摩門教、基督門徒會，甚至普救派，和當時的民眾政治運動汲取同一的力量。[8]它們兩者都產生類似的領袖，這些人很能吸引群眾，他們能用一個共同願景和有效的溝通方法來吸引跟隨者，且能讓平民持續參與這些運動。這些都是民主所必需的。[9]這個新興的國家提供了一個好環境，使得普通而且多數未受過訓練的人能自由地按自己的領受而行，不必受過去的教義——無論是基督教或政治上的——阻

礙，並能與同聲同氣的人同仇敵愾。

這些運動深深影響了現代的福音派，後者的強處和弱點都在前者中有所反映。現代福音派的強處在於它與群眾認同。希治注意到，當其他人專注於建立宗教制度，當十九世紀初哈佛、耶魯、普林斯頓的畢業生還繼續在事奉上反映舊世界的特權、尊卑禮儀、學識的時候，浸信會、衛理會、基督門徒會的傳道人則奔波於公路上、小道上，贏取美國人的靈魂。這些人深深地影響了這個國家。然而，這些事工所引發的巨變卻需要付上代價。

舉個例，這股雄心勃勃的潮流造成了一種野蠻的反神職主義，這不只是因為反智的暗湧，更因為這些起事的領袖們「決心摧毀那些受過古典教育和大學訓練的神職人員所享有的專利」。[10]所以他們的講道是口語化的，「在講壇上大膽地說故事，大聲疾呼，咬牙切齒，配以輕鬆的笑話、生動的應用，以及親切的個人經驗分享」。[11]總之就是要吸引觀眾。芬尼（Charles Finney）輕視那些講究形式的講道，因為它們把內容看得比溝通更優先，[12]此外，他和慕迪（Dwight L. Moody）一樣強烈反對接受正式的神學教育，縱然他們各有各的神學。[13]史域（Leonard Sweet）認為，儘管社會階層已形成，傑克遜[14]政治「與其說是維護新興的平民，不如說是維護平民崛起的能力」；同樣地，芬尼及其同路人所發起講求新舉措的復興運動，「與其說是相信普通人具有價值與尊嚴，不如說是要求使普通人變得有價值、有尊嚴」。[15]實際上，所謂擁護個人的價值和尊嚴，已經變成相信每個人都可以為宗教事宜作判斷，並且按照本能和個人意見行事。

當這種心理在十九世紀初的基督教群眾運動裏生根茁壯，一些在意料中的特徵便開始出現。第一，在這些運動中，神職人員與平信徒之間的差別，以及對學術意見的尊重已經大大減弱。領導權按照新的民主信念而重新定義，那就是，「將外在的宗教權威撤走，而從下層引進強烈的信仰異象，因它們看起來較本真和

不證自明」。[16]相對於原先由神職人員所代表的那種對學問的尊重，代之而起的是一種新的自信，就是相信沒有受過訓練的人也有能力直覺地知道甚麼是對是真。他們認為判斷甚或制定教義的能力，是普遍的傳承，而不是某些人的特權；這種能力天生就屬於人民。第二，這些運動的原動力是希望能擺脫過去，希望出現一種社會與宗教關係的新秩序——也許甚至是千禧年。

對於那些標榜自由的新語言的人，在美國大革命時期的主要宗派，如聖公會、長老會、公理會，如今看來的確令人懷疑。他們的神職人員一派特權階級的樣子，依然緊抓着權利不放，他們的信經發出舊時代的腐敗惡臭，而他們的講道似乎一心要保存貴族的語言，仍不願遷就人民。隨着革命的成功，一般的基督徒都深深盼望教會能擺脫過去，掙脫特權的羈絆，並有像人民一樣，能用日常語言來講道的領袖，也盼望崇拜能表達大眾的感情，而不是少數精英的愛好。加爾文主義的正統神學似乎立基於階級和特權的舊世界，毫不富民主味，因而在亞米念主義面前逃跑。正如麥樂倫（William J. McLoughlin）所說的，在亞米念主義（Arminianism）大勝加爾文主義的時候，我們看到了「政治轉向民主的神學彰顯」。[17]信仰在革命前是以教會為中心，現在卻在穿州過省的復興浪潮面前隱退；窮究理據的信仰退居熱情洋溢的見證之後，神學認信也退居憑經驗而自證的真理之後。哈奇說：「共和國成立不久，當人民開始掌權，無可避免的結果是不平凡的人，亦即有職之士，開始失勢。」[18]他指出，美國從此再也不可能產生像亞當斯（Adams）、傑佛遜（Jefferson）、麥迪遜（Madison）這樣的一流政治家，也不可能在神學領域裏再出現愛德華滋一類的人才了。

換言之——對今天亦然，如果福音派忠於自己的根——它的心理層面有兩個核心觀念，它們恰好也是民主並——不無巧合地——資本主義的核心。[19]這兩個觀念是：一、聽眾永遠是對的；二、

意念只有在市場上才尋到合法性和價值。也就是說，福音派行事的理論根據是：意念本身沒有價值，要有市場接受，它們才有價值。因此，神學研究不應該交給那些自認為有恩賜、有呼召，並僅僅以發現真理為目的的知識精英。相反的，這工作應由那些能說服大眾的人來做，因為這些人會強調這些意念的實用性。鑒於現代文化的淺薄，假如意念不能立刻轉變為技術，人們很快便會失去興趣。[20]福音派人士向來只樂意把合法性賜給那些有用的意念。

有鑒於此，我認為宗教市場這種說法確要嚴肅面對，因為它能解釋為甚麼有些運動能成功，有些則失敗。同時我們必須知道市場往往非常複雜。就福音派的情況而言，市場涉及以下各個因素：群眾心理、政治意識形態的暗流、國家主義、階級鬥爭、公眾對甚麼是合適的宗教表達的看法、道德風氣、對公德的定義。善於辨別並回應這個複雜市場的種種需求的宗派便興盛；不能或不願意的便衰微。無論如何，福音派已經證明它是一個很能夠適應文化氣候的宗教傳統。

但是根據之後的發展，卻很難斷定過去兩百年，美國歷史所煥發出來有關斷定宗教團體的成敗的力量、思想、熱情，全都是好的。從很多方面看，為適應市場，新教的歷史信仰已然告終，或至少在內部造成了很大張力。也許，我們應將拒絕適應文化的某些湍流視為榮譽勳章，而非可恥的象徵。也許，那只是我們對實用主義——即相信只有結果能顯示一個意念的真偽——的熱情使我們傾向認為，凡是在市面上大發利市的就一定是真的、好的。實際上，我反而主張，若要基督信仰有立足之地，就不能假定在文化市場上成功就是真理和德行的必然指標。這種成功同樣可以顯示教會願意寫下賣身契，與世界妥協。當我們想到福音派是多麼熱衷於把教會推銷給世界，這個顧慮便更形適切。

教會增長學

雖然早在三十年代，當馬高文（Donald McGavran）在印度當宣教士的時候，他的教會增長理論的主要原則已經成型，但直到七十年代他的觀念才從宣教學的圈子被引進教會界。在這個過程裏扮演重要角色的是他的《認識教會增長》（*Understanding Church Growth*, 1970），以及美國教會增長研究所（The Institute for American Church Growth）的成立，還有福樂神學院世界宣教學院的一派學者如格拉瑟（Arthur Glasser）、魏格納（Peter Wagner）、蒂皮特（Alan Tippett）、克拉夫特（Charles Kraft）、希伯特（Paul Hiebert）。這群志同道合的人成了傳播教會增長理論的火車頭。1991 年的一項調查說，閱讀《領導》雜誌（*Leadership*）的傳道人中有 86% 曾聽說過教會增長運動，而且多數人對它有正面評價。只有 4% 的人主張不應採用教會增長的方法，但 86% 認為應該採用，**因為這些方法有效**。在這些有回應的人之中，45% 表示他們對這件事的看法已經改變，最初的懷疑已變成較正面的態度。[21] 當這套方法的學術小圈子傳到更大的福音派世界，它的性質也變了。正如許多情形一樣，思想已經淪為僅僅是技巧而已——那種順應現代性的不良後果又再出現。我將仔細探討這個轉變過程，因我相信它會重塑福音派信仰的意義。

據吉尼斯（Os Guinness）的看法，教會增長運動的特點是它專注於「教會的中心性、宣教的優先性、增長的可能性、對外宣講的必要性，承認文化和諸文化，強調實際的果效，並有智慧地使用人類科學的主要學科所提供的最佳灼見和技術」。[22] 用來促進教會增長與復興的工具如心理學、市場推銷術和行為科學的發現已引起爭議，但至少這個運動已將增長的課題提升為**教會**的課題，這點是值得喝采的。教會向來傾向把人數的增加推給佈道家和福音機構，因為後者有組織、有錢、有恩賜，而且渴望接觸未

信者。地方教會常常表現得好像它們唯一的責任是維持信徒不離開教會。但教會增長運動已改變了這個現狀。

然而很早時間，教會增長理論出現了三個引起廣泛爭議的問題。第一，馬高文並不是以神學為取向。[23]他的思想相當實用，而且是結果導向的。例如他曾主張，攔阻人信主的唯一障礙是社會因素如階級、種族，而不是神學性的。一旦除去這些障礙，人便能信主，像水自然往下流一樣。這一來便無形中鼓吹一種剝除了神學內容的信仰模式，使得教會增長技巧完全無法抵禦現代性的侵襲，因為它已漏掉了基督信仰的超越特點，這一點最能防禦現代性的相對主義教條。這一點鮮為人知，雖然那些對這運動深感不安的人，常詬病它對聖經教義無動於衷。休布爾（Glenn Huebel）抱怨說，在教會增長的圈子裏，「教義並非正在增長、發展蓬勃的教會所不可或缺的成分」。任何人，無論他的神學立場是自由派或保守派，都能擴張教會，只要他們採用教會增長的原則。而這些原則只不過是「實用、有條理的原則，很多都是仿效商業世界」。所以他認為教會增長只是一種「應用社會學」。[24]

第二，馬高文認為教會應凝聚同聲同氣的人，這就是他引起激辯的「物以類聚原則」。[25]這個策略在一些宣教情況下似乎很合理。例如在多種語言的情況下，若試圖把文字和口語翻譯成各種方言，那就太累贅。又如在一些以某種族移民為主的群體裏，他們可能覺得留在某一種特定的教會群體中是很重要的，尤其當他們想在陌生地方保存語言、風俗和記憶。但把這個原則無限制地延伸到其他範圍就可能有害處了。教會應該只去接觸那些和我們有相同階級、相同品味、相同收入的人嗎？無疑，與同一階級、品味、收入的人在一起是比較舒服，但又怎麼能見證福音的真理，亦即在基督裏一切隔斷人的牆，如種族、教育、階級、職業、社會地位，都拆毀了？他們怎能將這些隔開人的障礙小心地、刻意地保留起來，視之為宣教策略的一部分？

第三，有些人批評說馬高文只關心有多少人決志信主加入教會，卻對其他的增長沒有興趣，如品格、悟性、委身和服務方面的成長，這些都無法輕易地簡化成數字。

馬高文的同路人承認這些問題的有效性，並嘗試藉着更改增長的基本模式來回應。蒂皮特辯稱教會在質方面的增長不應與量增長分開。[26]而克拉夫特則試圖修正馬高文對文化的一些過於簡化的觀點。[27]格拉瑟加強馬高文思想中神學特別弱的地方。范恩根（Charles Van Engen）則在《真教會之增長》（*The Growth of the True Church*）裏面為整套教會增長理論提出仔細的評估。

可是，一旦這些理論轉移到學術圈之外，一旦有人認為馬高文的理論能夠用來確保牧者的成功，上述這種嚴謹的討論很快就被拋到九霄雲外。這些原則在七十年代開始廣受福音派接受實非意外，因為正如我所指出的，那時正是福音派的信仰告白和神學特質開始褪色的時候，這使得教會大開門戶，讓赤裸裸的實用主義長驅直入。當神學從福音派信仰的中心被移到外圍之後，技巧便從外圍被移到福音派信仰的中心。此消彼長。於是一種更能適應文化的福音派便崛起了，它的核心人物再不是戰後冒起的學者，而是一大堆主管、策劃者、行政人員，還有緊貼而來的市場推廣專家。這群新領袖把教會增長——應該說，任何基督教事工——看成基本上與做生意沒有兩樣：只要了解市場，然後運用正確的技巧，就行了。教會增長愈來愈簡化成推銷教會之法，而巴納就是這種簡化了的思維的典型。

教會的大鉗

新異象

巴納和所有提倡教會增長的人一樣，非常了解世界正在改變，

而內在生命和習慣上的轉變，已產生一套新的欲望和期待，而這些變化令教會感到有壓力。巴納剛開始投入教會增長這個行列的時候，出版了一本研究當代文化概況的書《重要跡象》（*Vital Signs*, 1984），這本書在1990年改名為《鍋中之蛙》（*The Frog in the Kettle*）。此外他也創立了一份季刊，專門探查文化趨勢，名叫《基督教市場策略》（*Christian Marketing Perspective*）。

巴納的教會變革策略是混合了大企業的技巧與治療團體的精神。他主張傳統教會應革除小格局心態，轉而利用市場專家針對顧客發掘暢銷產品的技巧。

大企業

巴納深信教會正陷入一場大戰，而積極主動的市場推廣人員正奮力工作，要把他們的產品打入現代消費者的心中。更進一步，他們想要用他們的哲學來控制人們的欲望和眼界，而他們非常精通於怎樣達成目標。現代人就是為這場爭奪市場的大戰而被打造，可是教會在這種高度競爭的環境裏卻落後於大勢。

由於競爭如斯劇烈，企業知道它們必須靈活和快速地調整產品，使之適應形勢。企業必須經常評估消費者的需要和同類產品的競爭；它一定要接受生產線上的快速吞吐週期。蘋果電腦已經認清了這項殘酷的事實，巴納如此認為；為甚麼教會不能同樣做呢？[28]答案很簡單，教會並沒有這種思維，它無法「在這個變成市場主導的環境裏，擁抱市場導向的心態」。[29]

巴納呼喊說，現在是時候教會採取全新的典範來了解自己了，這個典範是從當代的商業世界挪借過來的。不論喜歡與否，教會已是處在市場中，而且它本身就是一門生意。它有個「產品」要推廣：與耶穌以及他人的關係；它的「核心產品」就是救贖的信息；每間地方教會就是「特許經銷商」。而且教會的牧師將不會

按照他們的教導和輔導來受評估，而是看他們是否有能力「順利地、有效地」經營教會，像經營生意一樣。[30]此外，教會必須像其他世俗生意一樣獲取「利潤」，也就是說，它在穿透市場與服務市場方面必須成功。[31]巴納說，假如教會能遵從市場學的定律，那麼每間教會都「能成為明日的佳士拿汽車公司」：它們就能脫離目前所處的衰弱的狀況，再次邁向復興。[32]

不用說，大部分傳道人顯然不善於此道。巴納注意到，神學院的訓練是針對造就道學碩士，而非工商管理碩士，[33]故此，很多傳道人可能發現自己沒有恩賜承擔落在他們肩頭的呼召，因為如今評估他們成功與否的標準是商界的而非宗教的。巴納堅持說，現代的傳道人若要成功，所需要的恩賜將會和使徒保羅心中所想的截然不同。僅是教導和輔導恩賜已經不足用了，現代傳道人需要的恩賜是：授權、自信心、互動、決策力、出鏡率、實用能力、問責性、辨別力。[34]換句話說，現代傳道人必須是個有效率的行政主管，或者更貼切一點，是個能幹的企業總裁。巴納把管理學革命引進教會生活至聖的中心，並堅持大家都必須臣服於市場鐵律。正如在大多數現代化過程中，真理與超越性被這種外來的衝擊毆至體無完膚。

巴納這套大修教會的方法，主要關鍵在於他對*需要*的看法。他認為教會應根據現代的種種需要來決定它的服務項目，正如世俗的各行各業一樣。問題當然是：甚麼構成需要？

然而，儘管「需要」這個觀念在巴納的想法中佔有重要地位，他並沒有詳加分析，讓人頗費猜疑。他的確一再強調「需要」的無上地位，斷言它應決定教會的形態，就像它決定某一行生意應怎樣設計產品和服務一樣。可是生意人不但迎合需要，也滿足人的欲望，巴納卻沒有對這二者的區別表示甚麼。事實上，他沒有明白表示有必要區分那些對靈性有益和對靈性有害的需要。

在消費文化裏，需要和貪得無厭往往很難區別。對於那些長

期過着富庶生活的人而言，需要的感覺是一種習慣，他們已將豐衣足食當作一種權利。這一點可能足以解釋大型教會的出現。這種富庶有治療作用，再加上飯來張口、呼之即來的娛樂已經使戰後嬰兒潮出生的這一代人養成了一些慣性，以致那些正掙扎圖存、節目較單調的小教會，無論它們的崇拜和服事多麼真實忠心，都顯得缺乏吸引力，結果無人問津。為了要對這新一代提供一大堆豐富的節目，比如品類繁多的主日學課程、支援小組、任君挑選的專業牧養團隊、優質的兒童事工、聲色俱備（甚至是富娛樂性）的崇拜，教會必須要夠大。這一代人習慣在大型的官僚體制裏工作和生活，所以它們活在大型教會的企業氛圍之中，會比活在家庭味濃厚的小教會更自在。這也許能解釋為甚麼在美國，每兩個星期就有一間新的大型教會誕生。

但這種驚人的成就顯然主要根據馬高文理論中最具爭議的要素：物以類聚原則。巴納提到，教會要尋找市場定位。[35]所有市場專家最想爭取的就是嬰兒潮人士，這是每個廣告營業員心目中的彩虹，也是社會中的金礦。因此，那些奉人的感覺和需要為主宰的教會，最終必定對嬰兒潮人士的需要最敏感。可是當一個群體把自己歪曲成這樣子，它還能自稱是教會嗎？它真的能彰顯聖經所確認：在基督裏沒有貧富、男女、文化、教育程度的差別嗎？大型教會特別標榜的這種麻木不仁、可惡的階級區別，以及苟且迎合富裕的嬰兒潮人士的「需要」的行徑，對教會的屬靈光景所造成的破壞實在不下於傳統教會所犯的志氣短少的毛病。

容讓消費者坐大到這種地步，等於認可了一種壞習慣。教會要經常清點存貨，就像在市場上一樣，老是要問自己：教會供給顧客的「產品」是否能滿足目前「客人的需要」。市場調查發現，在這種環境裏幾乎再沒有老主顧；沒有顧客再會忠於某一產品和品牌。消費者同市場專家一樣，總是在做新的計算。所以，那些採用這種市場策略的教會其實安裝了旋轉門。教會每星期日都可

能坐滿了人，但每週出現的人都不一樣。人不斷湧進來，也許是受到教會的節目和設施吸引，也許只是來「試一試辦樣」，然後就一走了之，因為他們覺得他們的需要，不論是真的還是假的，沒有得到滿足。

既然「需要」通常是文化所衍生和推動的，教會應該賦與它們這麼高的權威嗎？如果這麼做意味着教會的其他事工將會受到抹殺，那麼教會還要繼續妥協下去嗎？如果教會努力滿足消費者的需要，卻發覺無法達到最基本的「意義」的需求，結果會怎麼樣？意義是經由真理——尤其聖經的真理——在會眾的生命中彰顯而產生的。巴納似乎認為這等真理即使再重要，頂多也只是次要；可是芬克、斯塔克二人卻視真理為決定教會興衰的首要因素。在後者提出的宗教市場模式中，他們注意到「一旦宗派把教義現代化並擁抱短暫的價值觀，它們便開始衰微」。[36]他們說，在美國只有那些極力委身於「鮮明的他世思想」的群體才能得到真正的成功。[37]而當代的教會市場理論，在服膺於滿足人們需要這一「美德」的偽裝下，反而旗幟鮮明地高舉此世思想。

這種適應過程能走到甚麼地步呢？巴納說，提倡要滿足人們的需要並非一種噱頭，而是「確保事工果效的方法」。[38]然而他沒有面對一個問題：教會是否在任何處境下都保有權利或責任作為一種模子。難道教會只是一團布丁，等着被倒進現代世界所提供給它的模子？巴納的思想核心中的這個模糊點，對於保持他的所謂教會與企業的類比的完整性是必需的：一旦弄清楚這個模糊點，他的類比也就同時瓦解。

一間公司在市場上做生意只為了出售產品；它不會要求顧客們降服於產品。但是教會卻要人降服於它。教會不只是在推銷產品，它是在宣揚基督是生命全範疇的主，並且人必須順服於祂和祂話語的真理。當教會要徹底實現它所負的使命，它對人的要求遠遠超過任何一間公司膽敢對其顧客的要求。簡單地說，教會經

營的是真理，而非利潤。它的信息——神話語的信息——進入人生命的最深處，也就是深藏着祕密與痛苦、希望與失望、罪咎與赦免的地方，而且這信息要人聽從它、服從它，像這個樣子就是最大膽、最厚顏的廣告商也不敢效法。生意人提供商品與服務，使生活更便利和愉快；但聖經直接指向生命之道本身，這道路並不時常是便利和愉快的。生意人只需向股東和各種規管者交代；教會卻是向神負責。

我們會仔細探討，為何把教會和資本主義市場經濟作類比是大錯特錯。但目前我們只需要知道，巴納相信，技巧——單單技巧，也就是市場推廣的技巧，就是解決所謂教會不增長這個問題的答案。生意人如果遇到市場反應冷淡，他們會立即重估產品，並想辦法重新包裝，希望刺激起市場的興趣。巴納認為教會也必須這樣做，否則它就會像八十年代末經濟不景氣時東方航空公司那樣銷聲匿跡。

治療工作坊

在八十年代，治療性的團體開始在全美各地出現，我猜這是因為它們能夠將社會裏的三股強大力量結合起來：一、全國上下對健康的狂烈追求；二、視人生一切問題都是可以治療的疾病的一種人生觀；三、想賺錢的欲望。很多治療性團體的確是為因應許多人生的悲劇而產生的，但我們不要忘記：其中有很多已變成大生意了。治療這個意念帶動了不少財源滾滾來的「工作坊」，而與這些工作坊合作的出版社也大發利市。

根據估計，90% 以上的美國人都染上了某種癮癖：酒、藥物、性、賭博、暴力，甚至購物行為。按這些治療團體的說法，這些人的問題是**互相倚賴**。[39] 這個字眼或多或少削弱了個人對自己應付的責任。這些癮癖很少被視為錯誤的判斷、壞習慣、壞品性。

問題的根源幾乎千篇一律都追溯到不好的家庭生活或不良的社會環境，這些影響了當事人了解自己和自己的角色，所以他們的問題就是**互相**倚賴。

我們有理由說，教會增長運動正迅速成為宗教治療團體，服務那些患上互相倚賴症的教牧。**很多**福音派牧者患上了並正力圖擺脫的是：**小家子氣**。教會增長專家指出，小家子氣是一種心態，源於思想無力超越傳統，無能與現代人產生關聯，更無能使程序、音樂、佈置、期望、崇拜趕上時代。小家子氣歸咎於頑固、蹩腳、狹隘思想。傳統教會被斷定染上了小家子氣的癮癖。

當然，有些教會真的是這樣退縮起來，逃避在這現代世界扮演神子民角色的責任。他們並沒有忠於身為神子民的信仰宣言；神呼召他們用思想、言語、行為來活出神的真理，並在現代的荒原裏展現真摯的屬靈內涵，藉以對現代的生活方式提出切中要害、敏銳的剖析，且去關懷那些活在現代生活核心及其邊緣的人，因為在這些人中間，人類一切偉大、獨特的內涵都照例被壓縮和破壞。然而，我們必須指出，教會增長學說的矛頭通常都不是指向這方面的失誤；相反的，它偏重能用數字來衡量的會友人數的增加。有關這一點，一個神話正在塑造中。

的確，自1976年以來，自稱是重生基督徒的人數似乎增長不大，只佔美國人口的32%。巴納堅稱，只有5%的美國教會主日崇拜的人數超過三百五十人，而50%的教會只有少於七十五人參加崇拜。他的結論是，地方教會已成了虧本生意，因為按他的邏輯，不管是對於經濟上或靈性上的發展，人數少都是致命的障礙。這一點觸及了巴納的重要前提之一，正如肯尼森（Philip D. Kenneson）所觀察到的，即質與量在教會的處境下雖然可以區分出來，但是若沒有相當的量，品質便不能有品證。[40]巴納毫無質疑地假定，所有適用於工商界的規則都能自動地適用於教會界。現在是時候遵照這個大前提來改寫教會論了——殊不知這個大前提大有問題。

如果撇開許多研究中提到的屬靈復興，也許可以說，歷來大多數的教會都落在巴納的尺度的末端。即使不容易找到可供對照的可靠統計資料，我們仍可以拼湊出一個大概的情形。例如，大約在一個世紀之前，在1890年左右，新教教會的平均人數只有91.5人，而且並不是所有人都出席每一個主日；[41] 再早一個世紀，在1776年，衛理會平均人數只有75.7人。事實似乎是，今天的教會與歷代教會的大小相差無幾，因此，在以當今教會正在急遽萎縮這項假設作為鼓吹激進策略的前提之前，我們必須先弄清楚事實是否如此。

至於整體教會的會籍而言，情形恰好相反。自從清教徒時代起——當時全國只有17%的人屬於教會——直到二十世紀，教友的人數增長幾乎從未間斷。[42] 這股潮流只有在過去五十年才稍微倒轉一下：教會及猶太會堂的會友人數從1937年的73%降到1988年的65%。[43] 但是參加主日崇拜的人數卻一直站穩：1937年是41%，1988年則為42%。[44]

隨着人口增加，教會的數目自然也增多了（宗派的數目也大增），但地方教會的人數卻幾乎保持不變。真正例外的是最近出現的大型教會。它們才是教會界的異數。巴納努力使人以為大型教會才是正常尺度，進而主張一般大小的教會是失敗的——這種講法毫無根據，簡直是大錯特錯。可是大家漸漸接受了班納的灌輸，覺得教會因為沒有數量上的增長，所以真的在衰微；為舒緩這種焦慮，教會增長研討會便成了家常便飯。各處的牧師傳道人都覺得有責任，或者有壓力，必須參加。

我承認巴納並沒有運用世俗治療界的某些離譜做法。他沒有把自我形象營造為掌握住一切問題答案的大師，也沒有大用那些世俗治療團體喜用的心理學術語來傳授他的教會增長技巧。然而他單靠技巧來解決被認定的問題，卻是治療團體的典型策略。他為那些沉溺在小家子氣的教會所開的處方，和其他治療團體為患

上貪食症、購物狂、虐妻、吸毒，或其他徵候的人所開列的處方如出一轍。

巴納解決小家子氣這個問題的辦法就是：把傳統教會變成「方便用家」（user friendly）的教會，也就是，教會要能自由改造自己，以迎合鎖定的顧客的明確需要。獲致成功的祕訣就是盡量把世俗生活和教會生活之間的轉接化為無形。要竭盡所能消除一切阻擋未信者來教會的障礙。比如，牧師會更詳細地為會眾當中那些不太了解禮儀的人解說一番。有些教會甚至決定去掉一些會令教外人感到陌生或不安的基督教符號，如十字架。有的教會則拆除講台，改動祭壇，有的甚至乾脆興建像機場或購物商場的簇新建築物來取代傳統的禮拜堂。這些努力有的明智，有的愚蠢，但多數是無害的。但是巴納提倡的計劃之中有兩方面卻是大有問題的。

第一，巴納這種方便用家的教會，恰似所有的治療團體，都是被一種實用主義兼樂觀主義所驅動。卡明納（Wendy Kaminer）寫道：「在自助的宇宙裏，任何事都可能發生：每個人都能變得富有、苗條、健康，精神集中於信心、紀律和接受指引」。[45]巴納也同樣強調任何事都是可能的，只要教會肯採取正確的步驟，並運用市場學的鐵律。每一間教會都能增長，只要它想增長。教會再也沒理由老是抱持小家子氣，正如一旦決心要擺脫，沒有人再有理由作食物或酒的奴隸。

無論人想擺脫的是怎麼樣的癮頭，治療過程有個很重要的部分，就是重申自己的主宰能力。對於那些被毒品、酒、虐待貶低了自我形象的人，這絕非易事。這些癮頭往往造成低落的自我觀，使人感到他／她是毫無能力改變這習慣或情況的。因此那些治療團體的領袖常要求顧客肯定自己，以此為達到痊癒的一個步驟，就是以意志勝過物質，以意志勝過過去，勝過關係，總之，以意志超越任何令人痛苦和產生負面感受的事物和地方。皮爾博士（Norman Vincent Peale）曾坦承他每天兩次倒空所有痛苦、負面的

思想，目的是確保能夠作自己與環境的主人。

方便用家的教會在很多方面都採用這種技巧。巴納力勸每間教會都要擁抱一個「異象」，並一直專注於它，直到它能深植在會眾心裏。他所謂的異象，所指的不只是每間教會應有的清楚的目標；它指的乃是「在腦海中建構一幅未來美景的清晰圖畫」。[46]他深信這種異象不是人圖謀得來的，而是神「將祂對未來的願景傳遞給一個領袖」，這是個確切的「量身訂做」的異象，所以每間教會都不同，它勾勒出各教會應奔赴的方向。異象的目的是為了「創造未來」。巴納說，重要的是要了解到「未來並非偶然發生的；它實際上是由那些能夠控制環境的強者所創造出來的」。[47]由此可見，他把古老的哲學，即意志勝過物質，和新的企業管理的自信心加在一起。方便用家的教會之能擺脫小家子氣，就是藉着抱持與之相反的異象，正如治療團體的癮君子，他們藉着口頭上反對所染上的惡習而脫離癮頭。巴納說，這就是能使教會改變的妙法，就是這妙法使教會增長。儘管巴納使用的全是屬靈辭彙，他的策略很明顯是以人為中心的，這種策略把神併吞入一種官僚、治療的程式裏去，這也是一種警示器，顯明一種詭譎的此世思想已侵入了。

第二，治療模式的現實觀傾向於避開罪的觀念，或將它淡化，逕稱之為疾病。不少治療團體把組員視為被傷害的無辜小孩。他們認為，這些癮癖不過是受害人用來掩飾內裏那個受傷的孩子或使自己忘記其存在的工具。即使慣性的暴力行為也照例被視為一種病徵。巴納所認為的功能不良的教會其實也沒甚麼兩樣：它們不過是對世界、對自己或對神懷有錯誤的態度而已。這種態度不至於產生太深的危害，或變得強大到連良好的技巧都無法把傷害擺平。

巴納的看法的特點是他對罪的無知。他所遵奉的根本就是古老的伯拉糾主義，這派主張罪不是人性與生俱來的，而是從環境

感染的，好像人感染細菌一樣。既然教會的病症不重，自然要開的藥方也就可以很溫和——一切都是技巧的問題。實際上這是馴服罪的最佳方法。既然這種事只需一點明智的市場策略便可解決，何必打擾神呢？巴納輕描淡寫地說教會的健康和整全只是受到不好的態度所威脅，不是受到罪的腐蝕；因此我們關心的應該是技巧，而非悔改，而且社區問卷調查比神的話更能確保教會的屬靈成長。

事實是，我們能用市場手法推銷教會，但卻無法推銷基督、福音、基督徒品格，或生命的意義。教會也許能為疲倦的家長提供便利的幼兒照管，為停不了的圖像一代提供知性的刺激，並給寂寞失落的人一份家的感覺——不錯，很多人是為了上述的理由來教會。但是，基督和祂的真理都無法用市場技巧來推銷，或訴諸於消費者的口味，因為一切市場理論的前提是：消費者的需要主宰一切，而且消費者永遠是對的；這正正是福音所堅決否定的。

人人都有需要。有些人活在虛空的痛苦感受裏，覺得自己很失敗；有人被罪咎感所壓，被揮之不去的痛苦所壓；有些人懼怕未來；有人極需友誼，渴望歸屬感。每間教會的長椅上都充塞着懷着這類需要的人。然而神並不要我們自行解釋這些需要的意義，因為我們是罪人，不會願意照着我們與神的關係乃破裂、歪曲來正視我們的需要。基督的福音要求罪人放下自我中心，並停止讓自己的需要來主宰一切，而是承認基督才是他們生命的主。這是一種效忠對象的倒轉和轉移，是所有真誠基督徒相信時所作的。巴納的藍圖把這項真理顛倒過來；這跟聖經所申明的相反——聖經明說，教會如要增長，就必須更加效忠於福音的激進命令，那些命令是神親自向我們一切天然的期望提出的挑戰。但巴納為了使教會迎合市場，結果將這個基本真相弄模糊了。教會在市場上被呈現為一個機構組織而不是有機體，活像一個人與人交際的地方，而不是按神訂立的原則去與神相遇的地方。教會成為商品，

供人消費，而不再是一個要求人悔罪並降服的權威。

由此，不難看出市場專家的福音派「神學」是如何開始像老自由派了。H. R. 尼布爾（H. Richard Niebuhr）曾描述後者的福音是：有一位沒有震怒的神，藉着一位沒有十字架的基督，將一群沒有罪的人，帶進入一個沒有審判的天國。[48]把教會像商品一樣沿街叫賣，不可避免地褻瀆了它的本質，它原本是一群蒙救贖的人，為了在神的國度和祂的世界中服事而聚集在一起。聖經真理被丟在背後。現代教會所出售的不是關於基督的真理、祂的工作，或祂在教會的臨在，而是另一些完全不同的東西。

前面我說過，巴納的藍圖糅合了實用主義和樂觀主義，說這句話時我有點不安，因為實用主義是一種哲學，但巴納是否有一套完整哲學也是值得懷疑的。他所提供的其實比較類似一道獲致成功的祕方。但這一點仍然值得探討，因為巴納的唯獨技巧觀恰好命中了福音派長久以來對思考的厭煩。

威廉．詹姆士將美國的現代實用主義經典化，定性其為一種測試對立的哲學思想的方法。[49]詹姆士認為，如果兩派哲學的實際後果一樣，那就不必再堅持說這兩派的說法是互相抵觸的。[50]這種將哲學信念置於日常生活經驗的驗證中，然後觀察它們在經驗的審視下表現如何的做法，產生一個結果：「真理」淪為一種不斷在進行中的實驗性事物。誠如羅蒂（Richard Rorty）所斷言的，實用主義是個「模糊、曖昧、使用過度的字眼」。[51]但在本質上，它是一種對於確立大原則的「原則性嫌惡」。這種哲學將它的範圍限制在實用的領域，而這領域從本質說，總是動態的、開放的，並充滿令人意外的事。

詹姆士以他所謂的「理性主義」對照實用主義。前者——據他與眾不同的用法——就是信奉一套永恆不變的原則。他本人不相信這些原則存在。他認為「理性主義者」根本就是實用主義者，只不過他們暫時持定某些原則，待經驗證明這些原則是對的或是

錯的。

於是，起初用來驗證真理的方法，竟然變成一種徹底的經驗主義：哲學只能處理經驗得到的事，因為只有這些事才能被證實。這個看法在二十世紀延伸到很多哲學領域去，但其本質就如艾耶（A. J. Ayer）的警語所總結的：感覺不到的就是無稽之談。同樣地，從教會的市場專家身上，我們不難覺察到一股對永恆原則的不耐煩，對真理本身的價值不感興趣，而對於加諸於教會的種種實驗方法卻毫無限制。[52]此外，他們有一種傾向，認為經驗具有至高的價值，並假定教會的外在特色比教會的實質更重要，因為是那些特色吸引人到教會來的。

這真是一大諷刺：試圖使教會增長的人竟然採用刻意令教會的本質不彰的策略。教會應該是敬拜神的地方，是聽見神的話並付諸實踐的地方，是思考生命和嚴肅地審視生命的地方。的確，傳統上教會視這些為首要任務，雖然可能沒有把這些事做得很好。但因為這些任務無法置於市場推廣的大旗之下，所以就被忽略了。人們把興趣轉移到教會的人事和組織做得有多好，能提供甚麼節目，青少年團契安排了多少外展活動，教會位置是否方便，幼兒班的師資和設施是否優良。真正重要的事已被擱在一邊，而教會生活中的次要事情卻被提升到中心位置。巴納對新約所列舉的領袖標準，例如品格、對神的認識、對神話語的理解、教導神話語的能力等，一點也不感興趣；反而，他把注意力集中在現代商界所注重的特點，如自信心和管理技巧。

靈性工廠

從美國大革命到巴納，從與英國決裂到與傳統教會決裂，中間的過程實在太長，因此試圖提出任何形式的概論都是冒險的。但至少有一點是清楚的，亦即在這段時間發生了兩個主要的轉變。

第一個是歷史性的轉變。這個就發生在革命之後，它所導致的趨勢大幅度地改變了過去一個半世紀的美國福音派信仰。作為現代人，我們很容易就相信，受眾永遠是第一的，而意念唯有在市場上證明它的用處才能算是有意思的。這個情況到了第二個轉變發生的時候又更進一步，就是當十九世紀現代化崛起，一躍而為改造社會的主力。現代化引進了蓬勃發展而且無孔不入的資本主義，重新定義了所有「市場」，包括宗教哲學的「市場」，把焦點限定在無條件地滿足消費者的需要上。如今這個走向已被用來促進教會增長。美國人認為意念本身沒有固有的價值，這個看法已經化成了實用主義。在這段時期滲進福音派的資本主義和實用主義已形成了新的基督教信仰品種，這個品種順應美國國情，成為具獨特美國口味的基督教，而且在心理和愛好上變得愈來愈摩登。

我們不能規避的問題是，這種文化的適應是否已對基督教信仰是否忠於聖經的問題，造成致命的傷害。很可惜，那些最善於用市場方法建立教會的人很少問這問題。他們毫不懷疑這樣強力、有效的工具會有甚麼問題。

市場方法在美國是**成功的**。世俗的市場學專家是如此圓滑精幹，他們已說服全國大多數的人高築債台，為眼前的滿足而甘心斷送未來。這些專家懂得怎樣去創造需要，而且他們知道，需要一旦產生就很難抵擋。他們長於引誘我們去做一些對我們沒有好處的事。所以那些鼓吹教會增長的人能深諳此道也就不足為奇了。吉尼斯曾說，有了這些現代的工具，「我們現代基督徒的確能夠賺得全世界，但卻賠上了自己的靈魂」。[53]在美國只有傻瓜才會跟成功的鐵證爭論。

可是教會正為這些成功付出極高的代價。如果成功是這樣取得的，也就是，藉着撇開神的真理，藉着涉獵各種關於教會管理技巧，對一切既新又富實驗性的方法門戶大開，卻拒不接受所有永恆不變的，又把靈性化成組織，將牧師化成企業主管，將基督

徒的盼望變成教會的娛樂和聯誼活動的話，就等於置福音派的靈魂於死地了。危險性比這更大，因為那些對此趨之若鶩的人，正是那些最不能警覺這種危險的人。表面上看來氣色這麼好，因此很難相信這個病人病情嚴重。流貫美國人心理的那股深刻、強烈的盲從，使得與文化認同，尤其是認同那些成效卓著或廣被認可的部分，就更難以抗拒了。這就是為甚麼我們這一代的教會正一頭衝進此世心態裏去，同時卻逃離「鮮明的他世精神」，這股精神曾經在教會歷史中締造出最輝煌的時刻與成就。

此世思想，如我們所知，就是社會上那套行事規範及其人生和價值觀，使得罪看似正常，義卻顯得古怪。這種世界觀把罪人放在中心，將神貶黜到外圍。這種傾向在不同文化裏有不同的表現形式。在世俗化的西方文化裏，這種趨勢已經製造了一個環境，使得真理無處可容，也無處容納神恩惠的福音的超然召喚。在這個環境裏，一切現實都縮進自我裏去，向神交代的態度已經消失，只留下直覺的需要作一切的判斷標準。這個世界已變成一個平面的現實，在其中人已經取代了神，並自稱為自己的命運的主人。

教會的市場學可能導致相當的成功。我的確相信它會很成功。但與鼓吹教會市場學的人士不同的是，我不認為這能證明這種努力是正當的，正如我不相信能成功地鼓吹使用保險套以進行「安全」性行為，或提倡墮胎，或在電影裏寫實地呈現暴力動作，就證明這些努力是正當的。成功與否並不是真理或智慧的恰當標準。實際上，在目前這個適應文化需要的過程中所產生的，是一套很可能對歷史性的基督信仰造成致命影響的替代品。技巧已經取代了真理，市場主導的行動已取代思考，個人的滿足感取代了教會的健康，治療性的世界觀取代了教義性的世界觀，不可管理的被可管理的取代了，有機體被組織制度取代了，能管理組織的人取代了能傳講神話語的人，物質取代了屬靈。盤據在這些替代品的中心是一種被膚淺、自我中心的消費主義所引發的個人主義。隨

之而來是真理的式微，其實這正是造成主流宗派衰落的主因，而再之後的是對神的客觀和超然存在毫無知覺。這是無可避免的，因為教會要走向市場化，並企圖適應世界那套因着現代化而產生的做事方式。假如我們想改變這種惡劣情勢，我們必須好好了解這問題。這就是我們在第五章所要做的。

第 5 章

沒有重量的神

信仰的海洋曾經滿溢；
漫延全地的海岸線，
好像光芒萬丈的腰帶捲起層層皺摺。
但如今我只聽見
憂鬱、悠長、漸漸遠去的吼聲，
散入夜風，往兩旁的廣袤水邊
和世界的荒涼海濱撤退。

——亞諾德（Matthew Arnold）

現今時代的決定性特徵之一是：神變得沒有重量。我的意思不是指神是一陣輕煙，而是祂已變得不重要。祂在世界的地位已是無關緊要，再引起不了人們的注意。神不再是人生的適切課題。在民意調查中表示相信神存在的人，可能覺得神還不如電視有趣，神的誡命也不比財富和影響力更重要，神的審判不會比晚間新聞更驚心動魄，神的真理也不如廣告商的阿諛和謊言那麼不能忘懷。這就是失重。[1] 這是我們把神推到我們那世俗化的生活的邊緣後，所指派給祂的狀況。在公眾論述中，神的真理不再受歡迎。現代性的引擎隆隆前進，而神只是路上的微塵罷了。

很少人會否認這就是現代社會的情形，然而原來教會的情況

雖然沒有這麼明顯，但也不相伯仲。為甚麼？其中一個原因是當局者迷。人需要保持一點距離，以便掌握複雜事件的意義。我們身處的時代是如此混亂，令人感到善惡難辨。假的看起來像真的，壞的冒充成好的，瑣碎的偽裝成重要的。而現代性造成的效果使得這個恆久的困難更形複雜。快速的生活步伐，加上大眾媒體的日夜轟炸，在在增強這種混象。現代生活傾瀉給我們空前大量的物質、便利和機會，強力地催使我們不要去深究它的缺點和偏差。

此外，當神失去重量——這是今天的狀況——我們便失去一個教義性的信號來警告我們提防危險。這種信號從前警示異端的威脅。在我們這個時代，太常見到的是平安與平靜。傳統的神觀仍然完整如初，但它的棱角已經消失了。教義仍被人相信、維護，被奉為不可侵犯的，並在儀式中一再重申；但它已經不再像以前那樣有能力去塑造和召喚人。例如，今天在自稱是重生基督徒當中，只有25%可以勉強算是委身的，評估標準低如上教會的穩定性、個人禱告的次數。其餘75%相信不會質疑教義，但他們似乎也不願意受教義對生活行為的影響。有些人可能因此而否定這類人是重生的，但我不認為這樣就能完全解釋這個情況。

在別處我曾談到神失重的現象，但用的說法不同，就是：神的消失。[2]神的消失並不意味祂已被綁架或被傾覆。神不是像被拐走的孩子，是在父母不注意時被擄走。不，祂比較像那些在家中遭忘記的孩子——他仍蒙供書教學，但卻彷彿在家中是隱形的。因為教義被認信，甚至在信條和信仰告白中照常被宣稱，所以一切看來正常依舊。它像一幢表面完好的房子，但其實整個結構已被白蟻蛀得搖搖欲墜。

神之愈發失重的現象不僅限於基督教或天主教，更是一種普遍的現象，因為現代已經改造了所有人對神的信念。這種病已深入骨髓，自由派和保守派都不能倖免。失重是一種**狀態**，一種認知上和心理上的傾向。它能夠穿透教義的防線，因為人們不當它

是教義；它能夠規避從教會而來的最上乘的防禦，令最好的意圖失效；它能逃過最嚴謹的屬靈審視，因為人們不認為它是一種信仰。縱然這種「失重」不是教義，它卻有能力使所有教義變調；它不是一種教會論，它卻能將一切教會論化為輕煙；它不是屬靈操練法門，但它的出現卻能使一切屬靈操練萎縮。它不能告訴我們關於神的事情，卻告訴我們關於我們自己、我們的情況和我們的心理傾向，這些在在都要把神從我們的生命裏驅逐出去。

這樣帶來的後果是：教義中有關神的超越性，若不是消失了，就是合併在內蘊性中，然後這位被縮小的神再被重新詮釋，以適應現代的需要。這些變異已經徹底改變了基督信仰的意義。它們已影響到我們如何看神與我們、神與生命、神與歷史的關係，也影響到我們如何思量神的愛、神的美善、神的救恩、救贖的意義、神如何啟示自己、人如何接受啟示、基督為何要道成肉身，及這件事對其他宗教的涵義等等的問題。當傳統的神觀裏面的超越性和內蘊性的區分被混淆，諸如此類的問題便層出不窮。

說神已在現代世界漸漸失重的論調，看來是與某些垂手可得的有關教會生態的數字剛好相反。尤其是過去這二十年，宗教已成為美國心理景觀的一個顯著特色。例如在1987年，民意調查發現，54%成人表示宗教對於他們而言是「非常重要」，另有31%認為宗教是「頗重要」。若單看與新教有關的數字，這故事就更加戲劇化了。在這些受訪的成人之中，63%說宗教是「非常重要」，28%說宗教是「頗重要」。更重要的是，在那些說宗教是「非常重要」的人之中，31%說他們是在成人之後才是這樣的，所以這種信仰不是源自幼年時未經審慎思考的情況。[3]這項報告所呈現的這一波宗教熱似乎與我所主張的論點——神愈來愈失重，而且漸漸消失——完全矛盾。這位已經變得無關緊要的神，怎可能被這麼多人認為是如此重要呢？

我相信答案是：因為我們眼前是兩件完全不同的事。民意調

查目的是捕捉主觀的信仰。調查者不問這些信仰是否真理，也不問人對神的性質和特性的理解如何，他們只想知道人們對宗教的觀感，及宗教對人有何內在價值。他們發現，在美國，人相當渴望宗教慰藉。而我對神愈來愈沒有重量的看法，主要是集中在神的客觀重要性，這關乎真理，而非心理上的感受。我所講的是我們跟神的關係，也就是以神為超越空間、時間、文化的一種不變的真理與良善的標準。這位神的存在是不受人世滄桑和人生的相對性所改變，也不受私人的感覺或內在的心理所左右。用我們這個商業文化的俗話來說，如果神是客觀存在的，那麼對世世代代、各種文化裏的人而言，祂的現金價值都是一樣的。如果神是客觀存在的，那麼祂會召喚世世代代各種不同文化裏的人來用相同的方式（透過基督並藉着書寫下來的神的話語）來認識祂，以達到相同的目的（人類能夠愛祂，並在教會及與受造界的往還之中忠心事奉祂），並能獲致相同的結果（藉着聖靈和祂話語中的真理，人類能改變，得成為分享祂的公義性格的人），以致祂的國度能擴張，祂的名能傳遍全地。這些都繫於神的客觀存在，當這一點崩潰，其餘的一切也隨之瓦解。當我論到「失重」這個觀念的時候，我指的就是這種崩潰瓦解的狀況。

我必須強調，對神客觀存在的信仰崩潰了，同時又對宗教事情感興趣，在邏輯上不是互相矛盾的。對宗教事情感興趣，可能只是源於我們身為有宗教感的人的本能興趣，與我們與真神的關係有天淵之別。沉醉於對神的渴想，或對奧祕事情等能超越現代生活的呆板日程、瑣事、痛苦之類的東西之嚮往是一回事；專注於神本身卻是另一回事。個人、內在的宗教興盛，神為外在、客觀的真理這一信仰卻日漸衰落，二者同時發生是絕對有可能的。

在此我要辯明的題旨是：這種反常的現象，即宗教需要感增強，而神的重要性卻降低，是完全可以理解的。其成因是：宗教興趣的燃起是由於神的內蘊性和超越性被重新排列了（在某些情

況下是無意中造成的）。[4]更確切地說，如今很多本該視為超越的，若不是日漸消失便是被轉移到內蘊性的範疇裏去；而原先屬於內蘊性的則被現代經驗過濾掉了。這一切的結果是：原本有關神的客觀東西，並原本與罪人對立的，不是失落了就是被轉變成某種人在自己裏面所發現的東西，神的內蘊性就這樣被心理化了。這些改變說中了我們內在的景況，以及我們的此世況味，因為這樣一位失重的神已經不再是聖經或正統信仰所信仰的神了。這樣一位與我們「熟絡」、性情就如常人一樣的神——祂的存在就是為滿足我們的需要——沒有任何權威來作我們的主，而且很快就令我們感到沉悶。這不是亞伯拉罕、以撒、雅各的神。祂甚至不能算是哲學家的神，當然更不是耶穌基督的神。

量身訂做的宗教

在西方，現代性流貫兩條大異其趣的河床——一個是上流和高檔文化，另一個則被定位為低檔、普及、民間或平民化的文化。這當然只是人為的區分，因為在這兩者之間包含着各種程度的層次。我講的只是文化裏的兩極，這是由階級、教育和經濟上的差異而定的。「高檔」和「低檔」之間的主要區別不是道德上甚至審美上的，不是一個絕對優秀而另一個必然劣等。羅蒂的後現代哲學的空洞性，和麥當娜的後現代哲學的空洞性基本上相同，而羅傑斯（Carl Rogers）的自戀心理學則在諸如《我》（*Self*）和《十七歲》（*Seventeen*）之類的雜誌上複製出來。

這兩種文化的主要區別在於參與在其中的人數之多寡。高檔文化本質上是小圈子性質，只有少數人有能力、訓練和傾向來參與。相反地，低檔或普及、民間的文化卻是屬於普羅大眾的。除此之外若還有甚麼區別，那就是，高檔文化較具自覺性，並較強烈地自覺自身的批判態度和思考習慣。熱衷流行文化的人比較不

察覺自身的運作機制，而且沒興趣去矯正他們這方面的無知。當西方世界的識字率降低以後，流行和普及文化的中心愈來愈從印刷媒體（及與之相關的心智訓練）轉向影像媒體。[5]那些活在高檔文化裏的人通常想去思考他們所處的世界並他們在此世界的狀況；而那些生活於流行文化裏的人則常希望不必去想這些問題。但高檔低檔文化都一樣受到現代性的驅使，只是它們是其兩極的表達。高檔文化的鑑賞家和低檔文化的迷哥迷姐可能會認為他們之間沒有共同點，但他們錯了。

每個文化的興趣集中點產生它自己的思考模式和世界觀。在過去這些差異很大。但如今現代化的深刻影響已經在兩者之間造成一些重要的交匯點。最重要的是現代經驗重新定義對自我的看法。在高檔低檔文化裏，這種重整過的自我可能以不同的方式表達出來，但本質上所表達的是相同的現象。我們必須更仔細察看這個交匯點，因為它對於人如何了解基督教信仰，尤其是人如何看待神，有強大的影響力。

簡言之，在整體文化裏所發生的情況似乎是：現代化的勢力已逐漸剝奪了現代人與自身之外的世界的聯繫。更具腐蝕性的後現代環境已經吞噬了所有超越性的觀照點，並已滅沒了一切尋求涵蓋性意義的嘗試。既然無法順利地在自身之外尋找意義，現代人只好反求諸己，企圖在內心重新為一切存有定位，因而與固有的道德規範脫節。然而，人自己是完全不能背負這種創造道德和靈意意義的重責大任的。繼之而起的是，人只好把自己的感覺、直覺放大到富麗堂皇的地步，以便和他們所錯置的外在存有相近似；而這樣反而更清楚地反映出自我的碎礫是多麼不適於擔負這個重責大任。同時，為適應現代生活的混亂形態，人的身分認同便須經常地改變更替，不再有整合的形象，只剩下拼拼湊湊的影像。這樣脆弱的自我漂泊在現代這狂暴的喧囂裏，難免會感到疲乏、空虛，一如那些後現代作家、作曲家、藝術家所一致表達的。

我們以為這份椎心的失重感在現代文化中只有神才會遭遇到，現在竟延伸到我們自己身上了。粗略地說，這就是我的論點。接着，我將敘述這個發展如何另闢蹊徑，使得西方的高低檔文化都變得如此執迷於自我的自主性，並連帶拒絕一切權威。首先我們要看看流行文化，然後看看高檔文化的對應部分。

從世界連根拔起

早在這類主題的文學如雪花般湧現之前，R. 尼布爾（Reinhold Niebuhr）已經觀察到自我是從三個基本的來源汲取其內涵：家庭、社群、職業。[6]今天現代人與這些根源的聯繫不是被曲解了，就是已經失落了。R. 尼布爾的觀點值得重申並加以擴充，雖然我們須切記他所看到的只是部分面貌而已。自我的確已與外在的世界隔離了，但它仍然企圖適應這多變的意義世界，這是它每天必須面對的，而且這對個人的身分認同有強大的影響。還有，隨着六十年代現代性的「宏大敘事」的瓦解，亦即對進步、理性、正義的信念崩潰，[7]身分認同如今是按照一種對自由的遠象來塑造的，而這種自由卻同完全隨機沒有很大分別。

首先，不但家庭制度普遍受到離婚和單親家庭激增的圍堵；苟存的婚姻也因生活的緊張與壓力而付出極大的代價。那種一起行動，並遵守一套共同的道德價值觀的家庭，如今已經瀕臨絕種。這個改變對我們的討論的意義是：家庭傳統以來是將價值觀代代相傳的主要導管，但如今這導管已經崩解。新生代所承襲的價值觀和期望是如此薄弱、蒼白，不能令人滿意。因渴慕取得額外的關於人生意義的指引，年輕一代首先便轉向流行文化。由於不滿意流行媒體所傳授的模糊、矛盾的道德信息，他們便轉向內心去尋找人生意義的訊號。

其次，現代化漸漸消弭傳統上界定社群的地域性區別。現代

社會的個體幾乎是完全無根的，失去了與土地的所有聯繫。從某方面而言，掙脫種種的地方觀念是令人興奮的，但它並非不需付上代價。那些自詡可以到處為家的人，其實也可說是無家可歸；他們從小鎮解放出來，卻在這個大千世界裏變成無名氏，孑然一身。人的自我一旦在世上像流浪者那樣飄泊，無所歸屬，人性固有的某樣深刻東西便失落了。

第三，現代化也使自我與職業的聯繫減損，令很多人長期對工作感到不滿。某些情況下，機器已經取代人與工作之間的聯繫。而在其他的情況下，層層的官僚體制將意念和產品之間的人際聯繫割斷。還有的是，現代化社會所需要的工作在本質上不會照顧人性尊嚴，又或者很枯燥，而人愈來愈難享受到舊日那種為自己手上的工作自豪的感覺。

如果只有這些問題，現代世界無論就道德、靈性、心理上而言都會比眼前的實況容易生存。但是，除了喪失對土地、工作、家庭的聯繫感之外，還有紀登斯（Anthony Giddens）所謂的「大規模的社會性宇宙」滲透現代人的心靈。[8]這個世界是我們的心理和知性所居住的領域，它是透過科技、城市、充塞所有空間的流行媒體而產生的。現代性產生了一種把生活商品化的全球文化，深深地攪動了曾經一度與時、地、家庭、社群相繫的地方性文化。這種全球文化實在令人愛恨交加。一方面它像伯曼（Marshall Berman）所說的，它讓我們展望「歷奇、權力、歡笑、成長，並我們自己和世界的轉變」；另一方面，它威脅着要毀滅「我們所有的、我們所知的，及我們之所是」。[9]紀登斯等人都主張，在我們的內心世界和外在世界之間有一種不能逃避的關聯，在這種「全球性轉變的滔滔巨浪」中，從前固有的價值觀、穩定的盼望、固有的信念都備受威脅、顛覆，於是個體就被無盡的焦慮所淹沒。[10]

沙特和佛洛伊德都指出恐懼和焦慮之間的分別。恐懼總是具

體的：我們怕炸彈從天而降，怕小偷、盜匪、失業。焦慮卻不是具體的，正是它的不具體使得它如此令人浮躁不安。士兵會恐懼敵人的子彈，但他會為自己遭受敵人襲擊時會作的反應焦慮：他會勇敢面對還是懦弱畏縮？他會挺身抵禦還是棄甲而逃？

現代世界有很多令人恐懼的東西。伴隨着它的無數利益而來的是激增的暴力，而且當市場力量一會兒走向這邊，一會兒走向那邊，人性價值便普遍貶值和失去安頓。隨着社群日漸凋零，個體往往只能獨自面對困境。如果說恐懼已經變成家常便飯，那麼焦慮已成為一種傳染病，構成了現代生活的一部分。它似乎最常值根於無力感，亦即個人無力控制生活的際遇，感到人只是社會上種種無可抗拒、無法預料的力量的棋子。祈克果稱之為「恐怖」，就是一種被惶恐充滿的嚇破膽感覺。這種感受不但籠罩人的心神，而且深入骨髓，使自我陷於極不穩定的狀態，並嚴重危害到人挺過去的能力。

現代人既被剝奪了外在的聯繫，又被內在的焦慮所苦，在社會上像木屑飄泊在汪洋大海中，身不由己地隨着深不可測、不可抵抗的暗流擺盪。恐懼、不安、凶兆充滿內心，無法在外在的環境裏找到立足點，最後唯有逃到碩果僅存的據點——自我。這種轉回自我並以之為奧祕、意義、希望的根源，是了解今日美國的宗教形態的主要關鍵。然而，正如里夫（Philip Rieff）所指出的，所有這些關於自我和其潛力的誇誇奇談，其實正顯示出自我的「失調」，[11] 因此我們可以推論：任何根據自我而建立的宗教，其自身必定是失調的。

拼湊的人格

現代人為求心理上的生存而採取的種種策略，其效果並不理想。格根（Kenneth J. Gergen）從我們的日常用語裏找到相當的證

據來支持這一結論。他說我們經常使用「負面的語彙」。[12] 在二十世紀，尤其是最後的三十年，我們用來描述內在的不足的語彙大大增加。諸如「自我形象低落」、「失調」、「情緒低落」、「強迫性行為」、「身分危機」、「中年危機」、「自我疏離」、「威權式的」、「壓抑」、「耗盡」、「焦慮」、「貪食症」等詞語被用來描述與自我有關的事還是最近的現象，而且它們都指向失落、內在的失敗或障礙。這些湧現的新詞彙也許可以歸因於心理學的興盛，但事實上這些詞彙已跨越專業的用法，變成了普遍使用的字眼；換言之，它們所指的病徵已經在更大範圍的文化中變成司空見慣的事了。現代性的經驗似乎正在拆毀自我，而心理學正好沖進來填補這個空洞。套用拉殊（Christopher Lasch）的話，它正在製造「簡約我」。[13]

三十多年前，利斯曼說現代文化有一種趨勢，從「內向」的人變成「他向」的人。人愈來愈不以內在的核心屬性來界定自己，而愈來愈傾向於用當代受尊重的人的特性來界定自己。[14] 這些年來這一過程已變本加厲。大眾媒體推出一大堆形象、可羨慕的人物、供人模仿的款式，使得年輕人（及那些希望自己還年輕的人）疲於消化，甚至感到絕望。他們沒有內在的羅盤來幫助自己在這些數不盡、競相出籠的市場「商品」之中穩住方向。

五十年代之後，人的身分愈來愈和品格與基本人性的信念脫勾，而漸漸和感覺相連；也就是說，與一些易變、捉摸不定的東西相連。到了七十年代又有進一步的發展，人的身分愈來愈和他的內在生命的敘事無關，而與自我的公眾形象息息相關。的確，在大眾的想像裏，形象和內在的生命是完全不相干的。因此，怎樣有技巧地呈現自己的「形象」就大受重視。高夫曼（Erving Goffman）說現代人已變成表現者，他們演出他們的個性和成就，這種技藝常要人跨越說實話的必要，以表現出「形象管理的技巧」。[15] 於是一整個行業興起來教導人如何藉着塑造富吸引力、討好的形象

來推銷自己。

在這個新世界，自我不是一個人的本相，而是塑像。格根說：「對基本自我的信念一旦腐蝕了，人就更加警覺到那些能透過關係創造和再創造身分的方法。」[16]可是，在這個現代世界裏，我們必須建立多重的自我，因為我們活在很多不同的「世界」裏，要面對許多不同的觀眾，遇上許多不同的經驗，而且同時把持着許多不同的價值觀。所以後現代的個體很容易發展出「拼湊的人格」，究其原因是：「我們到處借用零碎的身分，把它們拼湊起來，按情境而選擇性地使用。」[17]

嬰兒潮人士的「拼湊的人格」，也就是在戰後以吃搖滾樂和電視的奶水長成的人格，正是重寫今日美國宗教景觀的幕後主力。很多人着書探討嬰兒潮人士重返教會，重拾往日拋棄的價值觀的原委，但他們並沒有看出，在教會裏（通常是大型教會）的嬰兒潮人士和那些在教會以外尋覓宗教的人其實有相似之處。

在教會裏外的嬰兒潮人士至少有兩個明顯的共同點。一、他們渴求宗教經驗，但對這些經驗作出的神學定義感到抗拒。他們渴望神，但對教義或教條興趣不大。他們傾向於消弭界線，無論是神與自己，或宗教間的界線，結果引進了一道靈性方面的開胃菜；唯一能接受的真理標準是問其是否實用，亦即對個人是否管用。這與第二點有關，也就是，嬰兒潮人士是死不悔改的購物狂。他們是大規模商業社會的產兒，早已學會所需的買賣技巧，其中一項原則就是要有能力辨識出哪些產品能滿足他們的內在需要。這一代人在市面上尋找宗教產品，唯一料想得到的是：每個人所購買的一定不同，因為每個人都是獨特的，各有各的特殊需要。在個人滿足的狂熱訴求下，信仰的共同性即使不被視為不可能的，也會被視為不適切需要，結果被擱置一旁。大家都承認，每個人都需要某種的宗教經驗，但至於哪一種經驗才能滿足某個人的需要則說不定。因此，人們欣然接受九十年代這種個人化、量身訂

做的宗教氛圍。

這股宗教熱潮的核心是威廉．詹姆士所說的傳統與經驗的對立，或者說第一手經驗和第二手經驗的對立更為貼切。根據魯夫的見解，嬰兒潮人士想要「直接經歷生命，想與上帝或神靈或只是大自然或其他人直接相遇，而不需要被傳承下來的信念、想法和觀念干涉」。[18] 魯夫認為，就是這種經驗的內向特性保證它們在這個注重表達、自戀的文化裏真實無訛。他繼續闡明，這種追求方式對於這類尋求者的氣質和這種追求的本質，有很大影響。首先，它使得現代人的自我變成「流動、可改進、能適應、能操縱，而且最重要的是，必須要被滿足——背後的假設當然是自我的欲望是貪得無厭的」。而且，它把宗教身分的界線弄模糊，使之變得像自我一樣流動、具高度可塑性。藉着「反對任何論述獨佔鰲頭，被奉為唯一的宗教真理，並使每個人都有權在形形色色的宗教中作出選擇」，它與多元主義簡直配合得天衣無縫。[19]

但那些狂熱尋道的人卻完全忽略掉其中所含的反諷意義。他們以為，按照自己的形象所塑造出來的神如果愈像自己，就愈能適應自我的需要和欲望，那麼這位神便愈真實。事實正好相反。以為神會拋棄祂的性格，以便與我們的性格完全認同，而且變得更真實——這種想法好荒謬。可是這一幻象居然影響了一整代的人。

的確，我們這一代已經對存在我們之外的神所發出的呼召愈來愈置若罔聞了。 神已被內在化，被宗教的商業需要所馴服，被現代的心理需求所埋沒，以致幾乎完全消失了。如今神彷彿很衰弱地倚靠着教會，而教會擔任被動的旁觀者，與人共謀如何拆毀兩千年的神學和神對自己的宣稱。也就是說，神愈來愈沒有重量了。教會仍繼續忙於滿足自我的需要，這些需要是由個體決定的；而神被視為一種商品，而且作為一種可推銷的商品，祂無力去改變這些需要的定義，或去開列如何獲得滿足的藥方。消費者一旦

成為上帝，商品（在此就是神自己）便必須卑躬屈膝。

知識界內望

夜風的氣息

以上所講關於現代人的自我的種種主要圍繞經驗，而非思想，但同樣的故事也發生在那些將這些變化概念化的人身上。尼采——堅決不信的倡導者——是預見這些巨變的先鋒之一。他注意到神已從現代消失，所以他宣佈神已經死了，或者更明白地說，神被謀殺了。其實他的想法與坊間對他的了解不太一樣。他說到一個舊世界的消逝，在這舊世界裏一切意義和價值觀是值根於超越界的。他看見人開始拼命為自己爭奪主權，結果這個世界不再有終極的價值，有的只是現實的種種可能性，這些可能性都是流動、開放的，而且並非由神靈或某一絕對的道德規律所建立的。這是我們一直用世俗化來描寫的世界。尼采絕對沒有幻想這個美麗新世界是甜蜜溫馨的。他知道這個世界將會充滿自我之間的衝突，以及罪惡和腐敗的撞擊。這樣的世界是沒有限制和約束的，在其中唯有權力能為痛苦的崎嶇人生打出生路。這個飄泊不定、沒有舵手的世界真的實現了，造成了兩個孿生的現實，正如李雅斯（Jackson Lears）所說的，一個是「身分的擴散」和「到處瀰漫的非現實感覺」，對於這兩者我們都已經太熟悉了。[20]

尼采對這兩個現實都很了解。第一個和啟蒙運動的夢想結合起來，似乎已經證實了這些想法的提倡者——法國大革命的哲學家——的勝利；而第二個現實以進步和樂觀的自由主義為主，卻一直受到忽視。[21] 尼采認為這些錯謬的希望和夢想已經死了，只留下它本質裏的原始、黑暗勢力。就這一點而言，他是走在他時代的前面。但在六十年代，就如我所提到的，其他人也開始主張

說，我們這個新世界已沒有意義，也沒有倫理的約束，因為這世界容不下賴以維繫意義和倫理的超越界。誠如哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）所說的，現代性目前獨領風騷，但卻如槁木死灰。

馬丁布伯（Martin Buber）也注意到當現代人對神的感知消退，心理學便開始潛進來填補現代人精神上的破洞。[22]但這只是改變過程的第一步。後現代作家正以他們典型的詭譎風格，將第二階段付之文字。這階段的特點是自我的解體。這個過程不難從流行文化和駐紮在各大學府的精英文化裏找到明證——雖然我們只能簡單看看兩者之間的相似。

制伏現實

有關知識的問題，亦即一個主體如何認識一個客體，自從新約聖經寫成至今和之前，在每個世紀都產生了大量的哲學探討。我在本章將根據以下的區別來界定主體和客體：認知者和被認知者、知識的內容與獲取知識的行動、內在和外在。

有關這方面最簡單的例子也許就是我們對物質界如樹、建築物、動物、食物、機器等的認識，我們常是透過視覺、觸覺、味覺、聽覺、嗅覺來認識這些東西的。這些和其他例子相比也許是最簡單的，然而它本身並不簡單。歷代哲學家都對人的心智運作感到費解：心智真是一面反映外界事物的鏡子嗎？如果是這樣，那麼它怎樣作成呢？這問題至今仍眾說紛紜。但多數人寧可憑直覺來解決，他們理所當然地認為我們在這世界上所認知的事物與獲得這認知的人之間是不同的，也就是，自我獨立於樹、建築物、動物、食物、機器等物之外。就是這種「我它對立」的本質、這種認知者與認知物之間的距離，才使得我們能夠對世上的事物有一點認識。

但是，當我們把注意力對準神，這種簡單的排列便立刻出事。

神不像樹和建築物，祂不是時空中的一個物件，而且那種區分認知者和認知物的距離已經消失。神對認知者而言，不但是外在的更是內在的。在宗教經驗的範疇，神與自我是同時被認知的。[23]這當中的「我祂對立」何在？甚麼是神的？甚麼是自我的？我們能分辨嗎？

在二十世紀，問這些問題似乎沒甚麼結果，因為分別受造物和造物者之間的距離已逐漸消失。當傳統的有神論瓦解後，神愈發被轉移到人性裏去，因而愈來愈難劃分自我和神之間的區別，而不這麼做所導致的後果也愈來愈無關緊要了。

從康德到羅蒂

上述這個趨勢是從康德開始的，他改變了西方思想界的方向。康德建立了現代討論人如何認知外在世界的新規則，就這樣他引發了歷代以來主體與客體間的區分的崩潰。當這種瓦解蔓延到神學界，便帶來對神的內蘊性的過度強調，及對神的超越性的減損。這一改變對基督教信仰有很深遠的涵義。

在康德之前，主流的認知論典範主張人的心智只是一面反映外界事物的鏡子，而客觀世界將它的實況印在人的心智上，所以心智是被動、靜態、客觀的。康德反對這種模式。他不從客觀世界開始，而是以認知的主觀狀況入手，專注於心智的形態和功能。他堅持心智是主動的，而且是所認知的事物的重要成分。心智將五官所提供的一連串資訊分成許多類別，然後把這些資料組合起來，結果未必與外界存在的事物完全吻合。比如，他曾主張時間和空間是心智的分類，而非存在於世的現實。無論康德的哲學有多少睿見，我們應能體會到，一個後果嚴重的轉變出現了。心智本身一旦被視為知識的一種來源，知識便被置於外在世界的資料之上，而這種知識在神學方面一旦脫離了控制，就會引致無盡的

思想災難。

的確，康德留下來的精神遺產已影響了我們對生命所有層面的理解。也許有人會認為科學可能是某種足以對抗這種新認知論的據點，至少在這方面還有些從外在世界得來的令人無法否認的資料能繼續主導我們對世界的了解；但庫恩（Thomas Kuhn）表示，即使在這個領域，人從這世界所「見」的常受到科學家們期望發現的東西所控制。[24]唯有當這些期望的內在排列改變了，新的典範迅速地補上，理解的大躍進才可能發生。其實早在庫恩的書街知巷聞之前，波普爾（Karl Popper）已經把這種情況比喻為探照燈的運作：「探照燈所照見的端賴它所在的位置，還有我們引導它的方式，也視它的強度、色彩而定」，雖然它所照到的景象也在乎光線範圍實際有甚麼東西。[25]

在科學領域之外，這種新認知論的影響更浩大。在科學領域內至少有些確證的數據能繼續限定人的看法，可是在人文領域，這個界線卻是非常模糊。在這裏最後僅存的就是個人的文化背景了，如：種族、性別、性取向、社會階級。意義於是與客觀事實脫鉤，結果變得非常主觀。因此而浮現出來的視野就染上各種不同的個人和文化上的偏見，一起傾入這個翻騰的多元文化大鎔爐裏。既然再也沒有共同認定的客觀標準，要解決觀點與角度之間的分歧也就沒有希望了。

在文學界，後現代主義者刻意追求這種勢所難免的多元主義。雖然手法各異，後現代評論家如德里達（Jacques Derrida）、布魯姆（Harold Bloom）、費什（Stanley Fish）都聲稱文本並沒有固定不變的意義，個別讀者意會到甚麼就是甚麼。費什斷言這種進路不致於將意義強加在文本上面，因為它不過是承認文字本身並沒有一個獨立於特定處境之外的意義。[26]而且，主宰意義的處境不是文本的句子、段落，而是在於讀者的內在心理，在於讀者人生的看法。至此主觀因素便完全凌駕於客觀因素之上了。

舉個例子，「軍長細細打量她，然後煦然一笑」，這句話是甚麼意思？解構主義者的答案是，即使從更廣的文本處境來看，意義還是得根據人內在的意義世界而定。讀者如果從輕喜劇的角度入手閱讀，可能會覺得軍長的微笑暗示一段羅曼史即將展開。女性主義者則可能會覺得軍長「細細打量她」反映他心懷不軌，準備展開行動去引誘或侵犯女子。一個剛從軍校畢業的讀者可能會讀到一幅速寫，勾畫出今日軍中渴望展示的面貌，其中融合了控制（細細的打量）和人情味（溫暖的微笑）。重點是：提供意義的不是作者，而是讀者。值得注意的是，這個有關意義的產生的轉變，不但將多元主義引進新領域去，也給整個西方的學術傳統來個迎頭痛擊——這個傳統一直深信，雖然每個字的意義多少都有些彈性，但好作者應知道如何為讀者定出，在某段文字裏那些字的可能意義。如果文本的唯一意義全在乎正在閱讀的群體所賦予它的，那麼語言——並人生——的規範便被破壞無遺了。

羅蒂曾探討過這個立場在哲學界的限制。首先，他反駁康德的認知論模式，即以為知識是外在世界的「內在畫像」。[27]羅蒂對這種心智理論作出全面聲討，而早在二十世紀初，萊爾（Gilbert Ryle）已經嘲諷他所謂的「機器裏的精靈理論」。羅蒂認為，沒有內在的鏡子這回事，所以他把哲學與心理學分家，他對於人在獲得知識的剎那內心中可能有的變化毫無興趣；他轉向詮釋學，就是研究文字撇除了外在現實之聯繫之後的意義。羅蒂對認知論沒興趣，因他對於「自我即認知者」這一觀念不感興趣。[28]羅蒂的哲學一方面宣佈自我的死亡（至少可說是不相干），另一方面，他把自我提升到一個所向無敵的無上地位，使自我能任意創造意義，而完全不受外在世界的限制。在一個沒有真理的世界，剩下的只有流動、開放的可能性，而生活便只是實用地決定哪個可能性管用，哪個不管用。

神學界的叛變

讓我們看看神學界的類似轉變。當主觀戰勝了客觀，神學界很快便跟隨，用內蘊性的詞語來重新描寫神的超越性。雖然字眼都是宗教性的，但問題都是一樣：在認知者之外的現實能否對知識作出限制？據我們所知，問題很複雜，因為神實際上並不像物質的東西，祂不單單在觀察者之外，更在觀察者裏面。在我們的經驗裏，肉體和靈之間的界線變得很模糊，但它們之間的區別依然是忠於聖經的神觀的關鍵。

從康德過渡到現代神學是輕而易舉的。康德最初主張，理性無法確立神的存在和其本質；接着在《實踐理性批判》（*Critique of Practical Reason*）他提出，對神的認識之基礎唯有根據道德經驗，因為如果神不存在，我們是道德實體的事實便無從說起。現代神學之父和自由派基督教的主要發言人士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）同意康德所說的，亦即神的存在和本質並非人的理性所賦予的，也無法靠理性去了解；但士萊馬赫卻主張對神的認識的基礎應是根據宗教經驗而非道德經驗。士萊馬赫這一觀念廣被接受，這對神學方法影響深遠，更大大塑造了現代西方的普及文化的樣貌。我們的文化不是將經驗看成瀰漫着神聖，就是把神性賦予自我。[29] 普及文化對學術界的嚴謹討論所知不多，卻得到這樣的結論，正說明兩者都是被一個現實所籠罩——現代精神。

首先在他的《宗教演講》（*Speeches on Religion*）然後在更艱深的《基督信仰》（*The Christian Faith*）中，士萊馬赫駁斥有關神的客觀知識；接着，就和浪漫主義者一樣，他反求諸己，在人內心尋找人賴以認識神的根據。[30] 既是這樣，講論神的屬性不過是告訴我們更多關於我們自己的事，而不是神的事，因為每樣屬性都是從人的宗教自我所發現的客觀化罷了。我們經驗到自己的罪，所以就想神應該是聖潔的；我們發覺自己能解決內在的衝突，因

此便歸功於神，說神有恩典和慈愛。[31] 士萊馬赫完全不考慮存在於人的經驗之外的神的縱向層面，也就是，神藉着聖經的啟示呼召罪人跨越自己，藉着基督，與神聯合。他認為對神的認識只局限於人的自我裏面，神的內蘊性存於人的感覺裏，具體地說，就是一種源於絕對倚賴感的敬畏感。因此，神變成一種心理上的沉澱物，一種深藏在自我裏的「東西」。在人的內心深處，能讀出某種足夠清晰的神聖印記，使我們能夠保有某種人生的意義。所以，緊跟着士萊馬赫之後的自由主義，先在歐洲後在美國，詩體漸漸取代闡釋論述，感覺取代了理性而成為認識神的主要方法，心靈代替了頭腦，直覺取代了外在啟示性的真理。

巴特曾說，士萊馬赫視神為自我的反照。[32] 如果這樣所帶來的結果，正如施萊格爾（Friedrich Schlegel）所控訴的，是：神變得「皮包骨」，那麼理由當然是：既然神只是自我的反射，祂就決不能比自我大多少。巴特於是指出，我們不要妄想把「人」喊得大聲一點，就以為能把他喊成「神」。士萊馬赫雖然偉大，但結果只認識了自己，卻不認識神。[33] 巴特認為，之所以有這麼多人研究士萊馬赫思想中的這方面，是因為現代神學常感到於心有愧：在這時代，「神學界苦於長期缺乏客觀標準，我們談到神的時候根本不知所云，但我們還是想談論祂」，所以神學家只好一再轉向士萊馬赫，看看他是否能告訴我們該怎麼做。[34]

當時很少人知道後果會如此。但特納（James Turner）卻洞察到，當這些想法在美國生根以後，「很多戰前的新教徒渾然不覺地走向世俗道德觀的邊緣」。[35] 把宗教權威從外在的根源，如聖經或甚至是教會，轉移到內在的來源，如感覺或良心，這權威就很容易解體，因為它根本不具權威性。從內而來的意義實際上與信仰神脫鉤。從此再也沒有任何依據，足以使士萊馬赫所講的宗教經驗的那份對神的深刻倚賴感和敬畏感，免於淪為世俗個體所感受到的幽幽神祕感。不信宗教的人再也感覺不到其中有甚麼超

越或超自然的東西。

此外，把啟示的地位賦予神的話以外的任何東西，就免不了會剝奪掉神的話的啟示地位。起初該東西只是與神的話並列的附加權威，但最後它往往完全取代了神的話的權威。在第一次世界大戰剛開始時，哈納克（Adolf von Harnack）極力辯稱德皇的民族主義是神的旨意的彰顯。在三十年代，當德國的民族主義再度興起，巴門宣言（Barmen Declaration）的起草者卻採取另一綱領，譴責以下的「謬誤的教義：教會可以並應該在這獨一的神的話之外，承認教會宣講的另一根源，又容讓其他事件、勢力、歷史人物和其他真理成為神的啟示」。[36] 據巴特的說法，他們是特別針對一件事，就是有些人「提倡說1933年的政治事件，尤其是在受神差遣的希特勒身上，神發出一種新的特殊啟示，要求人去順服、信任，並且與神在聖經裏所見證的啟示並列」。[37] 即使他們發出了這個宣言，上述要求還是愈來愈強烈。最初被某些教會人士拿來與神的話並列的，最後就取代了神的話。第三帝國藉着極權管治，啟動了一千年的異教國度，而且開始壓迫一切基督教的反對勢力。這種事情不斷在歷史上發生——其他啟示的來源被放在與神的真理同等的地位。當這個看似沒有危險的自我被高抬成與神的話並列的權威，難道這種情形不會再發生？

到了六十年代，企圖扭轉自由神學沉溺已深的主觀偏向的新正統派（neo-orthodox）本身亦告解體，神學界陷入混亂，但耐人尋味的是，從前那套機制又再死灰復燃。巴特曾阻止過這個趨勢，但在他之後，認知主體又再重登寶座，原先屬於神的超越性的傳統範疇如今再次歸到神的內蘊性範疇之下。可是並非所有當代神學家都朝這個方向走。格里芬（David Ray Griffin）說，後現代神學家「深信**現代神學**這個高尚但毛病百出的偉業如今氣數已盡」。[38] 他們已拋棄啟蒙運動的總綱及其樂觀主義的信念，也不再期望理性能平定和理解這世界。他們拋開向來用以了解神學的概念，如

真理、意義和諸如自然和超自然、真理和謬誤、超越性和內蘊性等知性範疇。他們棄絕現代經驗，因為它不但象徵富庶，也包含疏離、孤獨、理性化、破壞大自然、打壓弱勢者、與自我疏離。結果是：神被重新建構，不過這次是用不滿和抗議等素材。即便如此我們也不難找到一些士萊馬赫式的老主題，神的真理同樣因着人高抬宗教自我而被罷黜。

舉個例，吉爾基（Langdon Gilkey）由接受現代精神的基本前題入手，認為在現代性之外沒有其他可申訴的根據。一位存在於人的經驗之外，又向人類追討道德責任，還提供非基於現代精神的意義，這意義更可能質疑現代精神所看重的觀念——這樣的神根本是無從說起的。基爾奇駁斥關於神的超越性的傳統觀念，高舉神的臨在感，這臨在感大體上和現代經驗無法區分。神的他性（otherness）所蘊含的異質，甚或可怕的面貌，便被馴化成為無傷害性的。基爾奇把神的內蘊性等同「對生命的實況、驚奇和快樂的共同、普遍、世俗經驗」，並將神的超越性等同「我們對安全感和意義的不可抓緊的持續體會，並我們對真理的極端相對性的經驗，以及對赦免與愛的能力的遙遠感覺」。[39]

麥金太爾（Alasdair MacIntyre）曾表示，現代精神本質上是敵視任何一種對神的超越性的傳統認知的表述。[40]結果，有神論一是保持它的傳統特性，而愈來愈令現代人難以理解，一是選擇適應現代文化處境，而愈來愈跟歷史的正統信仰關係緊張。士萊馬赫及他的許多跟從者放棄對神的超越性的傳統看法，轉向從經驗的主體的內在經驗來認識內蘊的神。這樣一來，神便不能卓然獨立於罪人之外，呼召他們擁抱一種對神的知識，這知識要求他們打破一切，甚至是之前被認定為深刻、偉大、有治療效用的經驗。

現代心智被改造的根源，其實是源於人拒絕讓人之外的實體對認知者加上任何限制。例如，羅蒂否認現實有能力影響人的心智，從而把現代人的自我從所有外在實體中解放出來。費什顯然

也有同樣的主張：文本沒有能力對讀者所產生的意義加上任何限制。同樣地，這種主張也瀰漫在現代神學界；支持者認定，神的旨意和實相是與宗教經驗互存互滲的，因此神根本無從推翻人的宗教經驗。所有外在權威，如聖經和教會，都要臣服這個自我，使得啟蒙運動所帶來的這種自主性自我的夢想得以永垂不朽。

驕傲的療法

我們必須了解到，現代化對這個世界（並對現代人的心智，這也是世界的一部分）的改造，令世俗世界和宗教世界產生極大的驕傲；這不但包括在合一運動圈子內的自由派人士，也包括在這個圈子外的福音派人士。[41] 驕傲通常和虛榮有關，就是指人不斷追求成功，渴望做領袖、有權勢和被尊崇，得意洋洋又固執，所有這一切都在人類第一次犯罪時便進入世界。現代人也許並不比其他時代的人更有罪，但驕傲在今天所採取的形式卻很值得我們注意。驕傲也是自我中心，人們追求它、保護它、把它當作順服神和以神為中心之外的另一種選擇。人生目標就是處處為自我而打算，專顧自己和自戀。因此但丁才會這樣刻畫驕傲的人在地獄的情形：他在一塊巨石的重壓下屈身；驕傲者的眼光從未離開過地面。

現代精神把神趕到邊緣地帶，並把自我抬高到取代神的地位，從而點燃了人的傲火。他們只在自我裏找尋意義和道德標準。自我被賦予絕對的權威，因為自我和世界並沒有實質的關聯，所以只好獨自承擔一切。人根本不需要向神挑戰，因為神已在一場靈的政變中，悄悄地被篡位了。太陽現已被遮蔽，自我的重重黑暗已擋住燦亮的陽光。現代人的自我享有完全的自由，可以不顧神而選擇自己的命運，不必想甚麼才是對的，也不必顧慮人家會怎麼想或受到甚麼影響。然而，在大部分群體裏，這陣短暫的興

奮已成過眼雲煙。當自我在它所必須扮演的功能的重壓下勉力前行的時候，精神上的疲憊出現了。接踵而來的緊張、焦慮、迷惑已經成了現代精神的招牌。

在這個文化分水嶺的宗教層面，自我的新主權已大大限制了神向我們說話的能力。當我們把神和自我的生命視為同等之後，我們便再聽不進任何與直覺的是非對錯衝突的話了。諷刺的是，我們最需要救贖的地方，就是從自我的轄制中被拯救，竟然被我們排除了。

自我一旦主導了真理的可能形式，基督信仰的普世性便隨之崩潰。它再也無法向不同時空的人傳講同一的恩典之道。自我的無上權威破壞了教會作為神合一子民的特質——在基督裏同蒙救贖，在父神裏同為後嗣，並在神明文的話裏有同一的信仰。自我也破壞了對神的敬拜，神本是卓然獨立於所有罪人之外，祂的偉大和榮耀是人崇拜的焦點。高高在上的自我僭取了神永不改變的榮耀，高舉人的多元化需要、私意和個人表達的多樣性。我們現在所營造的是一串可怕的替代品，用意往往很好，殊不知現代性已愚弄了我們的內在生命。最悲哀的是，最後我們會發現，神與我們的經驗都不再真實，不再有重量。

耀眼的神

由此可見，神和人的自我是怎樣在現代文化的大街小巷裏彰顯，而二者在人手中又何等相似。普及文化當然比不上高檔文化，可以那樣自覺地反思，但二者的結果卻大同小異。那我們該怎麼重尋神的觸目特性？聖經的神觀當然是不可少的，儘管現代性使得保全這教義困難重重。但光有教義還是不夠。我不信現代福音派人士會故意否定聖經的真理，可是他們卻不幸淪於錯估聖經真理的重要性。因此我們所面對的問題是：如何重尋真理的重要性，

尤其是關於神的真理。

我認為答案就在於融合兩股不同卻相關的思路：我們必須走出我們這時代所盛行的人觀，我們也必須走出我們這時代所盛行的神學。我們肯定無法重尋真理的重要性，除非我們能同時處理這兩個課題。可惜本書只能淺談如何重整當前的人觀，本書其餘的篇章將針對如何重整當今的神學，盼能為這一課題勾勒出一些輪廓。

監禁神

第一，我們必須走出現代流行的人觀，不再視自己為內在經驗與宗教事情的消費者，轉而視自己為有道德責任的認知者和行動者。

我們喜歡一位能供使用的神，而非我們要去順服的神；我們喜歡一位能滿足我們需要的神，而非一位我們要將主權降服在祂面前的神。祂是一位為我們的神，就是為滿足我們——並不是透過基督，而是透過市場運作。在市場上，所有東西都是為我們的，為我們的享樂和滿足，我們已經習以為常，以為教會也應該這樣。因此我們把發慈悲的神變成仰賴我們的慈悲的神。我們想像祂是很和藹的，以為無論我們怎樣將祂扭曲，或打着祂的名號來擴張我們的利益和事業，祂都一概默許。我們假定，這樣就能把神監禁在韋伯所謂的此世關懷的「鐵籠子」裏。我們以為這樣就能牢牢把祂掌控。而一旦我們感到祂那藹藹恩光不如期望中的那樣溫暖，又或祂不能大施榮華富貴給我們，我們就不相信祂了。

在以上情況中所失落的就是神的稜角，就是真理所常有、也是神所別具一格擁有的尖銳鋒邊。我們的墮落本性與現代精神結合，結果創造了一位圓潤的神，並以為既然神就是愛，祂必會適應我們卑劣、自我中心的本性。

在我們這個高舉心理學的文化裏，我們對關係方面的事情趨之若鶩，但對道德判斷卻很不安。這觀念延伸到教會，就造成人沉醉於神的愛，對神的聖潔卻感到尷尬。我們現代人容易相信神是心理治療師，祂會充滿同理心地引發我們去認識自己，而且絕對不加批評——我們寧可相信這樣，也不相信神可有甚麼緊要事要吩咐摩西。

現代人的這種怪癖，這種膚淺和乏力，正好說明我們誤解了神的內蘊性和祂與受造物的關係。我們以為人生的首要目的是心理性，而非道德性的。我們以為，要實現人生的各種偉大目標，條件就是改善個人內在的情況。我們以為，對那些愛神且按祂旨意被召的人而言，萬事互相效力，叫他們稱心滿意，並讓他們得到內心的平靜。在教會中，現代精神已經令心理需要大大勝過道德需要。

但實際上，新約聖經從未應許過任何人能過心理健全的人生，也從不保證信基督者就是精明的消費者，他們必定滿意，否則原銀奉還。相反地，聖經讓我們看到信徒會受羞辱、有損失、傷害、疾病和痛苦。聖經的忠信之士受輕視、被鞭打、下監、遭船難，甚至被處死。福音並沒有應許後代信徒能倖免於難，或能安享舒泰的甜美生活，毫無壓力、痛苦、不安。福音應許我們，神會在基督裏陪伴我們走過人生的幽谷，祂亦有能力而且也願意實現祂的應許，而且就是黑暗也是為了彰顯祂的榮耀和為了我們的益處。面對這些應許，強調治療功效的文化覺得很沒趣；但對於接受的人，即認同宇宙說到底都是道德性的，因為神是聖潔的，上述應許就足以滿足他們。

我們無法看到神的莊嚴偉大，除非我們看到自己之受造是為了了解這份莊嚴偉大。首先我們必須重拾一個觀念，即我們是按神的形象造的，所以我們基本上是道德的存有，而不是消費者；所以跟做對的事這個永恆價值相比，心理需要的滿足便可謂微不

足道了。宗教消費者關注靈性的動機，就和他們想開一部時髦的轎車一樣。在屬靈的事上付代價順服神，對他們而言是很陌生的，正如他們不懂得在物質享受上否定自我一樣。在一個充滿這種人的文化裏，要恢復神的重量所牽涉的就不僅是重申一些教義了——我們必須完全改造現代人這種自私、拼湊而成的個性。要達到這個目標，所需的代價可能是深刻且持久的悔改。必須拆解的是我們這現代精神。唯有這樣，關於神的啟示真理才能完完全全的再顯在人的心中。唯有這樣，我們才能在這世界發揮鹽的功能，教會才能真正成為人認識神的地方。

活在神裏面的危險性

第二個，也是補助性的改變，是關於神本身的，我將在之後幾章更詳細討論。我們可以用很多不同的方式來談這件事。如果今天我們被以人為中心的宗教弄得幾乎窒息，那麼我們必須再次以神為中心。假如我們這時代高舉神的內蘊性，而且偏好被歪曲了的內蘊性，那麼我們就必須恢復對神的超越性的感受。這些都是傳統上使用的字眼，也是我一直採用的。但是，接下來我將要改變用字。我相信透過探討這位存在於人之外的神，能夠使我們更了解為何現代精神會刪除神的超越性真相，以及為何我們需要以神為中心的宗教。

聖經指出，這位人之外的神有兩個層面的超越性。神是超越的，一方面因為祂是自足的，祂的存在完全不倚賴受造物而來，祂是如此全能，以致總能夠在這宇宙之內活動。祂不必倚靠祂身外的任何東西來實現祂的旨意；相反地，因這宇宙時時刻刻靠祂來維繫，因此祂永遠在宇宙之上。另一方面，祂之所以超越是因祂在道德上全然純正，使祂有別於所有人類，並以此來作祂基本的定義。

正因神是自足的，所以祂不但能維繫這宇宙，不受所造的萬物所影響（相對於進程神學所主張的），而且也能在宇宙中活動。祂的這些行動既是「自然的」（祂對所造之物的維護），也是「超自然的」（祂對自己的性情、旨意、目的的啟示）。這些行動真真實實地發生在我們的歷史裏，神呼召一個民族歸向祂，救贖他們，領導他們，給他們制度和宗教禮儀，以支持他們的靈性和道德。在這一切行動裏，祂都把祂的客觀真理和我們的歷史流程結合在一起，以致由祂親自超然地賦予在這些行動裏的意義，其客觀性一點也不亞於那些事件。這一點在過去是重要，如今仍然是重要。從前，異教徒想要得知各等神祇的旨意，今天現代人同樣用心地，借助於心理學，聆聽內在的聲音。現代人的自我取代了古代的神祇，成為想當然的奧祕和意義的來源。從前，意義是主觀的，變幻無常的，今天也是如此。相反地，神在歷史中顯示的意義卻非如此：事件要不就是發生了，要不就沒有發生。這個客觀的歷史事件架構確保了神的啟示真理的公開適切性，過去它怎樣否定了異教徒將真理私人化的做法，如今也否定現代人的類似傾向。正如潘能堡（Wolfhart Pannenberg）所說的，基督的復活是這系列救贖行動的終端，並發出了神對一切宗教神話的公開審判，更不用提那些與真理不合的私人直覺了。這些歷史的行動，有先知的話賦予它們意義，並有從神的話所有效演繹出來的應用，便形成了適用於各時代、各處境、各種文化的真理。

我相信教會已失落了關乎神的超越性真理和美善，而且我相信如果教會無法恢復這些，基督教將會完全屈服於現代精神所加諸於它的壓力。然而，我並不是說這種恢復毫無危險，因為神的目的含有一種不屈的剛性。神以救贖者的姿態展現在真理和聖潔裏，這只能按祂的條件才能找得到，這些是與即時湧現在現代人心目中的東西大相逕庭的。神果決、不可動搖地屹立在祂所賦予自己和人生的意義，及易受自己欺騙的個人直覺與消費者慾望之

間。如果我們能掌握神的真相，那一定是按祂的條件，而非按我們為祂設的底線。若非如此，我們便沒有約束性的指引，沒有一個最終的、放諸四海皆準的啟示，也沒有普世性的基督教來召喚所有人，透過同一位基督來對神達至相同的認識。而且，除非人認識到神的聖潔是超越的，這世界就沒有客觀的道德意義，沒有它本身以外的問責對象，也就無法藉着基督的死得脫罪咎的得救確據，因此最終便無法確信神是抵擋一切邪惡的最後防線。如果沒有這份確據，那麼相信有一天真理將會永遠為王，而邪惡將永遠被滅絕的希望就會破滅。

這就是「神是在人之外」的意思。但在這裏我只是粗略帶過，接下來讓我們更仔細加以討論。

第 6 章

在人之外的神

沒有甚麼比宗教心的日漸淺薄更加嚴重地危害到宗教的未來……。我們的安全是在深處。要求簡化的怠惰呼聲是一大危機。這顯示出一種心境，就是對神的偉大事情感到不安，也顯示信仰的老化——懼怕一切太偉大的東西。人們抱怨，感到厭倦，對這些太大的事欲振乏力。這意味啟世務已耗盡了靈魂的活力，而屬靈的事只具安慰作用。若是這樣的話，它對宗教的未來就意義重大了，而且大可預料是凶多吉少的。我們華麗卻缺乏莊嚴兼且貧乏的崇拜……正是這個危機的致命表徵。

——富希士（P. T. Forsyth）

沒有人會懷疑現代化的驚人能力。尤其是在西方，現代化的力量是壓倒性的、無孔不入、無法逃避的。我們任讓這部機器四處馳騁。當它改造我們的外在世界的同時，它一路擴張其勢力，並且產生一種世界性的醬缸文化。這種膚淺的文化所帶來的價值觀，現在正持續地、劇烈地進侵我們生命的深處。到如今，世上還沒有任何東西能阻擋現代化的進程，或使它轉移方向。問題是：是否有甚麼能抑制我們對現代精神的渴求和處身這種新文化時的毫無防避的安舒感覺？我們對現代世界的種種好處的渴求確實是

難以平息的。教會能否成功抗衡現代世界及它所帶來的此世化傾向？

現代精神無疑是很誘人的，而且到頭來總能佔上風——除非教會能識透它的魔力和引誘，心裏判斷自己要的是另一種東西。其實渴求現代生活的無窮祝福並非是無可避免的，我們的人生並不一定要圍繞着它們。由神真理的話語，加上正確的是非觀念所塑造的堅毅、熱烈的心，足以抵擋我們對現代精神的沉溺。簡言之，唯一能阻止現代精神征服教會的是神。現代精神雖然來勢洶洶，但神更有能力；縱然現代世界是無孔不入，且受到沒有疑問的擁抱，但靠着神的恩典，我們仍能抗拒它。現代精神的勢力和誘惑力一點也不能阻擋神，神依然能在教會實現祂的真理，仍能將祂的性情引入凡夫俗子的生命裏，仍能在世上實現祂的救贖計劃，並能繼續護持這世界的方向和結局。

有些人可能會認為，我這種對社會結構和內在信仰的關係的見解太天真，並太低估了那些結構對內在信仰的決定性影響力。馬克思教導說，我們只是外在世界的反照，有很多人還是相信他的見解。現代的知識社會學家嘲笑這樣的觀念：神的啟示和恩典的工作能在現代生活的形式裏誠實地保存下來。他們主張說，當社會變得愈來愈現代，宗教熱情就必同步消減，因為現代精神會毫不留情地把神邊緣化——先是取締祂的影響力，繼而使祂變得不適切，最後神更消失無蹤。

只有那些輕忽現代性的巨大能力和廣大神通的人會摒棄這個論點，將它當作另一個學術界的謊言。我不是這種人，我反倒認為，這些社會學家大有可能是對的。現代精神就算沒有推翻所有宗教，至少已成功地將宗教這回事改組成合乎現代精神的模樣，並在過程中，將宗教的大部分本質剝奪了。但我的分析還包含了一個社會學作為學科所排拒的元素：神的真實性和祂的性情。這一現實使得基督徒能在認知、道德、靈性上都卓然獨立於他們的

文化之外。不但如此，聖潔的神，這位真理的賜與者，使得他們能抗衡世界的文化。就是這種距離，這種與現代精神的分隔，以及因為覺得現代精神是不敬虔的世界觀，所以便與之抗衡的醒覺，乃是保持基督徒身分所不可或缺的。

然而這樣說是太籠統了，因為如果我的分析正確的話，那麼就會有無數各色各樣的基督徒，對他們而言，信仰神一點也不會妨礙他們去完全投進和擁抱現代精神。我所說的不只是對神的信仰，而是對聖經所啟示的神的信仰，這位神早在現代世界奠基以前就存在，而且等現代世界自我毀滅，或被傾覆之後，祂仍將長存。但是這樣的信仰還是不夠。今天教會的情況很可悲，因為信仰神和祂的永恆、祂在人生中的影響力及祂自主的旨意都已被現代性所暗示或講求的想法所摻雜，這些想法包括自我的中心性、自我必須被滿足的想法，還有以為：只要採用適當技術，就可以輕易解決所有問題，不管那些問題是否道德性和屬靈的。所有這些令人難過的對現代性的投降，跟聖經所啟示的神的信仰竟然共存。這正是現代精神運作的方式：它使得神的重要性與人生脫節，導致基督教信仰的認信喪失了塑造實踐的能力。在日常生活的運作裏，現代性成了主宰，指出事情該怎麼做、為甚麼要這麼做及何時做；而在信仰的領域裏，神仍佔有一席位，但祂這席位的重要性必須被架空。祂還是王，但祂的國已經被現代世界奪走了。因此我在這裏說的不是任何一種神觀，而是聖經的神觀。

我相信，假如要在認知、道德、屬靈的層面都能成功抵禦現代精神，我們必須面對現代對神的了解的兩個層面。在本章裏，我將集中討論在現代遭受最大損失的幾個神觀問題。在第七章，我將討論在現代最被濫用的幾個神觀問題。除非我們能針對這兩方面來行動，我們要保全歷史性的基督教信仰當即無望。我正在做的可稱為矯正神學，或者處境神學——假如這個名詞不是這麼被濫用的話。我的用意不是建立一套全面的神觀，也不是要檢視

聖經在這方面的所有教導；我只想指出一些幾乎被遺忘了的中心思想，並將那些已模糊了的加以廓清。

現代精神究竟對教會之使用神觀造成了多大的損害？我認為最大損害不在於任何個別的點子，而是神在教會及教會外的社會裏的地位。如果現代性能削弱神的真實，且藉着將祂排擠到邊陲地帶，而架空祂的重要性，那麼，它必定也能剝掉教會之所以成為教會的那唯一東西。不屬於神的教會根本就一文不名，也就是，當教會失去了對神的全面認識，當它不再完全順服神，當它不再來到神面前戰兢地敬拜祂，當它放棄奉祂的名忠心地事奉，則教會已經不屬於神了。新約聖經說到教會是神的子民（彼前二9～10）、神的家（弗二19）、基督的身體（林前十二27）、基督的新婦（啟二十一2）、在基督裏新造的（林後五17），也就是說，教會是神在基督裏所創造、擁有、激勵、授權、引導和餵養的。如果教會失去了這種主僕感與親密的關係，即身為神子民的認同感，那麼教會就不再是教會了。

保羅非常強調這一點。神是保羅的神學的起點，也永遠是其歸宿，因為正是在神裏面保羅才找到生命的終極意義、恩典的真實性，以及無上榮耀之奇妙。[1]他讚歎說：「上帝的豐富、智慧和知識，是多麼高深啊！」（羅十一33；參林前一24）。既然保羅的思想總是以神為中心，同樣他也必定是以基督為中心的；因為神是在基督裏成為肉身，啟示自己，並完全戰勝罪、死亡和邪惡的權勢。就是在基督這位神兒子的身上，保羅看到了「上帝的榮光」（林後四6）。以基督為中心就是以神為中心。[2]基督是教會的中心、頭、新郎，如果沒有基督，教會就無法存在、沒有救贖、沒有前途。因此，保羅的思路從神走到基督，再走到教會，再走到世界，然後再回到神身上。現代性如何危及這個異象？

教會所以能同時在心理上、道德上、靈性上自覺它是屬於神的，端賴它自覺到神是卓然獨立於現代精神的潮流之外，而且在

重要的事情上，神與現代精神對立。神的聖潔意味着神具有一種他性。在現代的處境下，這種道德的他性已完全被與現代的道德觀銜接所取代。也就是說，當超越性化成內蘊性，教會的身分就消失了。或者，我們可以說，當以神為中心的信仰（亦即，以神為客觀實體的信仰）變成了以人為中心的信仰（以對自我的治療效益為主的信仰），教會便失去了它的身分。或者，用我在此所提議的說法，教會作為專屬於神的肢體這個身分必定粉碎，如果神和生命的「內在」關係變得與現代性的種種經驗同等，而神與生命的「外在」關係（因聖潔的神與有限、敗壞的人類是對立的）失落了。[3]這種現象一旦發生，神就淪為一種滿足自我的便利工具而已。神變得太小，以致無法支持像教會這樣有種種需求而又龐大的道德與屬靈的事業。神也變得小得不足以在這個思想極端錯謬的世界裏維護信仰，不能在這個極端崇尚惡行的世界裏保持善的標準，更無法在這個難逃死亡的世界裏維護生命。這種情形一旦產生，教會就再也不屬於神，只變成徒具虛名了。

在上的神

聖經經文

當我們思考神是在一切之外的，我們必須留意，聖經有大量經文說到神性的豐饒、祂的燦爛無量、驚人浩大和那延伸至宇宙萬物的實體，在在都是遠超人所能理解的。這些經文宣稱祂是崇高、「高高在上的」。聖經頌讚神在本質上，祂的性情和意志是不屈從於人生的起起伏伏、限制與扭曲；這就是神的能力，就算在一個墮落的世界祂仍能行使祂的意志、主權，在這世界裏行動。然而，當祂這麼做的時候，祂的作為有時可能對有限知識的罪人而言仍是難懂的、神祕的。

在這類經文裏，我們可能最先注意到那些說到神本身和祂性情之偉大的經文，並那些高舉神或說祂「高過」這世界的經文。例如，詩篇宣稱神住在「至高之處」（詩一一三5，九十九2～3），「偉大無法測度」，「配受極大的讚美」（一四五3）。以賽亞曾在異象中看見神「坐在高高的寶座上」（六1），後來當他見到神易如反掌地在一切受造物（四十12～14）、整個人類歷史（四十15～20）和個別的人身上（四十21～26）施行主權，還回想起先前的異象的涵義。同樣的說法也遍佈新約（如：羅一10；弗一4～5；西四12）。司提反在最後的辯道裏仍表現出他對神的主權的絕對信心，稱神為「至高者」（徒七48）。

基督就是從這位遠超眾生的神而來的。在約翰福音裏，這種對比是以兩種尖銳的形式表達出來的。約翰把生命分成兩種領域，有時將「榮耀」與「肉體」對比，有時將「在上頭的」和「在下面的」對照。基督就是從榮耀的領域降下來（三13，六33～38，十38）成為肉身的（一13～14）。一共有四十二個出處說到基督是被「差」到世界來，離開了天上的父而來到世間（三17，九39，十36，十二46，十六28，十八37）。許多人因為這一點而跌倒，想不通仍留在天上的父和來到世上的子之間的關係。祂們有同樣的神性嗎？神性是否有不同的等級？這種分離是否需要在父和子的神性之間加上某些區別？新約聖經並沒有顯出這種困惑。路加描寫基督是「至高者的兒子」（一32）；保羅則引用詩篇六十八篇18節說，當基督在十字架上完成了祂的工作以後便「升上高天」（弗四8）；所有新約作者都明示或暗示子的神性與父的並沒有不同。[4]到了第四世紀，在尼西亞信經裏，初代教會終於確定這個立場，排除了採取其他立場的異端。

其次，也和這些經文有關的，是一些直接說到神的道德之極端純潔的經文，而這個事實令人感到痛苦甚至恐懼。這也是祂高超的一部分，是祂之所以被稱為「高高在上」的原因。這顯然就

是以賽亞在聖殿所見到的情景，他喊着說：「我有禍了！我滅亡了！因為我是個嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的人民中間，又因為我親眼看見了大君王萬軍之耶和華」（賽六5）。他為自己和百姓在這位聖潔的神的手中所面臨的駭人危機而戰慄，因為神這種至高的聖潔必然抵擋一切黑暗、錯誤、邪惡、背逆。然而，一會兒之後以賽亞便說：「我要等候那掩面不顧雅各家的耶和華，我要仰視他」（賽八17）。後來他說：「你實在是隱藏自己的上帝」（賽四十五15）。這位曾使以賽亞如此敬畏的至聖真神，現在為何似乎消失不見？對這個惱人的困局或許最好的答案是：神的「隱藏」、祂在「天上」的遙不可及正表示神的審判，亦即祂以收回祂的同在作為一種審判。耶穌被神離棄時發出的呼喊——「我的上帝！我的上帝！你為甚麼離棄我？」（可十五34）——也許有點不同，但祂擔當我們的罪那一刻所體會到的被離棄的恐怖感受，其實就經歷到神以隱退作為審判。但除了這些以外，神的審判通常都很明顯；舊約為歷代以來人類所遭遇到的審判時刻留下了一連串記載，神的聖潔一再抵擋那些傲慢、不信和不順服的人。

最後，還有些經文坦承神的作為往往非人所能理解。例如，保羅曾說神的判斷「多麼難測」，祂的蹤跡「多麼難尋」（羅十一33）。神從我們的生活裏消失未必都與審判有關；有時，它只是顯明神的護佑實屬奇特、深不可測。有時在苦難中的人會面對到一些似乎宣佈神已敗退或逃逸的情況，這時他們仍要深信：神的確是良善，祂真的與我們同在。神對這世界的治理，從我們的角度來看，常常在道德上是很難解釋的，這情形會持續到末日的時候。詩篇作者困惑地問：「耶和華啊！你為甚麼遠遠地站着？在患難的時候，你為甚麼隱藏起來？」（詩十1）。而約伯在漫長的痛苦和困惑中，認識到「沉默、自隱的神之可怕」。[5]

在申命記裏面，我們讀到凡是神不揭曉的將不會為人所知：「奧祕的事，是屬耶和華我們的上帝的，只有顯露的事，是永遠屬

我們和我們子孫的，好叫我們遵行這律法上的一切話」（申二十九29）。聖經的神是自我啟示的神，也就是說，啟示不是人所能發現的，而是神自己顯明出來的。事實是，如果神喜歡的話，祂可以一直無法被人理解；祂大可以把祂的本體向我們隱藏起來。祂可以這麼做，因為即使沒有我們，祂本身也是一個完整的個體。但祂之選擇向我們彰顯祂自己，則只有基於祂的恩典才能解釋。[6]

看完了這些經文之後，現在我們來探討它們的涵義。說神是高高在上的，且遠超一切受造物，而耶穌是從「上頭」降「下來」的，究竟有甚麼涵義呢？

歷史發展

也許我們可以這樣說，在現代科學降臨以前，人對何謂「上面」，何謂「下面」的區別，主要是照字義或空間的意義來理解。[7]在現代科學降臨以後，羅濱遜（John A. T. Robinson）仍企圖說服基督教界應該這麼想。[8]但這顯然不是聖經所要表達的。按字義而言，如果神像聖經所說的，是無所不在的，那麼就沒有一個地方，無論是「上頭」或「下面」，是「近」或「遠」，在生命「裏面」或「外面」，是沒有神在場的。這是詩篇一三九篇所驚奇頌讚的。可是，這些意象並不是為解說神的內在構造，即，祂的存有裏有哪些在空間上是接近的，哪些是遙遠的；相反地，這裏所說的是祂與世界的關係。[9]就在這一點上面，早期教父採用了神「高高在上」這個意象的喻意，而捨其字面意義，開創了一種未必時時恰當的思想。的而且確，他們的思想模式受到現代福音派的現代精神所改造，產生了一種腐敗、衰微的屬靈觀。

為了將基督和天父加以區別，早期教父以空間概念來理解三位一體。更有甚者，他們的思想愈來愈受哲學觀念所影響，[10]立論往往沿襲柏拉圖、斐羅、亞里士多德等人的思路。[11]結果他們

愈來愈傾向將在天上的父解釋成拒人於千里之外的，以致祂必須派遣許多中保來執行工作。祂不能破除自己的超越性所帶來的界限，自由地去創造、啟示和救贖，所以必須差派基督。這些神學家發展出了一種兩極化的神觀：一個是疏遠的，一個是親近的；一個是絕對的，與現世的生活截然不同，一個卻是與生活息息相關的。父就是遙遠的這一端，而子則是親近的這一端。父活在永恆裏，子卻來到這個世界；父的能力是無限的，但子的能力卻受到限制；在子身上我們看見慈悲憐憫，但在父身上我們只看到審判。[12]

兩極化的思維在教父思想生根之後，下一步就是把基督想成是被犧牲的那一位，而父就是把基督犧牲掉的那位。幾個世紀之後，這思想便發展成聖潔與愛之間的全面矛盾。早期這種二元思想的確將神內部劃了一道清晰的界線，父和子各位一端。

到了中世紀，這種思維變得更加牽強附會，傳統的敬虔行為開始把基督逐漸移向父那種令人生畏的遙遠一端，使得全個神的身位更加遠離人間煙火。這就造成了一種痛苦的屬靈空虛，使人深感亟需一位新的中保和代求者。耶穌的母親馬利亞便成了這個角色的最佳人選，人們寄望她不但能在第一位和第二位神格之間，並且能在罪人和基督之間搭起一座橋樑。人們假設當馬利亞向她的兒子基督有所求時，會比一般罪人得到更多的恩典；於是基督便能為罪人去懇求那位更遙不可及的父。

這種代求的層級在中世紀獨領風騷。使得它如此成功的，只是對這教義毫無疑問的接受，而不是出於甚麼內在的觀念聯繫。然而在這過程中，教會和其敬虔修行付出了可怕的代價。馬丁路德就是出身於這一傳統，他曾深刻而且感人地表達，在歸回較合乎聖經有關基督和稱義的了解之前所經歷的種種迷惘。[13]在他著作裏，他多次說到他的「試探」（*Anfechtung*），也就是因罪惡感和覺得得不到神的恩典而生的嚴重焦慮，並其造成的恐怖重擔。

他說：

> 地獄已經不算是地獄了，如果你能向神哭求……。但是沒有人會相信向神哭求有多麼困難。低泣，哭號，一面戰抖一面懷疑，這些我們都知道。然而，向主哭求我們卻做不到。因為我們那敗壞的良心和我們的罪重重地壓咬我們，幾乎要淹沒我們的頸項，到一個地步我們只體會得到神的震怒：就算全世界加起來也不會比這個擔子沉重。簡言之，單就我們的本性而言，或按我們的罪孽之深重，我們是不可能站立得住，遑論向神哭求了；因為神正滿懷怒氣，準備刑罰我們，絕不放過。[14]

同樣地，路德發現要親近基督也很不容易。他寫道：「我所認識的基督是個十足的法官，我想逃避祂的面，卻是不能。當我聽到基督的名字，常常就臉色發白。」還有，「我常常被基督的名字嚇壞，當我看見十字架上的基督，就像遭到閃電襲擊一樣」。[15]最後路德的一切焦慮終於得以消除，當他發現了保羅對稱義的教義的明確解釋，以及神如何在聖子身上完全勝過了自己的怒氣，藉着聖子，人得以因信而蒙受脫離審判的自由。

然而，路德所承襲的那種對於神性的兩極化認識並沒有完全被推翻。它只是換了新名詞而已，變成「彰顯」的神與「自隱」的神；這種說法依然根源於中世紀那種區分：「高高在上」的父和「親臨人世」的子。路德將神的愛描述為神的「正常作為」，而把神的憤怒說成是神的「特殊作為」。由於路德把後者與父聯結起來，而將前者連上子，[16]結果造成了彰顯的神（慈愛的神）和自隱的神（憤怒的神）之間的衝突。他從不覺得有需要解決這種說法所固有的矛盾；相反地，路德似乎相當沉醉於這種吊詭的說法。也許這是因為他在神性裏所感受到的嚴厲、令人驚懼的衝突，亦

即，父與子對立，震怒與愛對立，與他的信仰歷程深深響應。在基督之外唯有黑暗與痛苦；而在基督裏卻有平安和光明；他從前所經驗到的恐怖、殘酷的罪惡感終於得以解脫。

在改革宗這方面，對這些事的處理比較謹慎。但是當清教徒將加爾文主義帶到新英格蘭的時候，他們又恢復從前那種兩極化的思維，亦即絕對的神與相對的神、父與子之間的對立。這個系統裏所主張的神性的兩方面之間的關聯並不充分，且很薄弱，這使得這個系統相當脆弱，因此當清教徒的實驗結束後，它也就瓦解，至終產生兩個完全不同的信仰體系。一個是自然神論，它相信一位遙不可及的神、冷靜的理性主義，而對基督論不感興趣。另一方面則出現了現代的福音派，它仰望一位「秉賦了一切能改變人的福音熱情」的神，但這位神的超越性氣息卻銳減了。這位「臨在下界」的神比較溫暖，更貼近人，更容易被轉變成私人化的神祇。[17] 換句話說，福音派人士傾向於捨棄神的獨特他性，以透過基督和福音信仰來促進神與人的相關性。正如我們在前面所說的，這個傾向在十九世紀因為民主風氣大受歡迎而加速發展。一波又一波強而有力的復興都在尋求在內心中更深地經歷神，但往往忽略了這位在人之外的神；其實唯有對神的超越性有所認識才能保守人免受文化的引誘，免得人沉醉於假的宗教經驗。神的他性愈來愈流失掉，祂的內蘊性和超越性隔絕了，如今，因着現代精神與日俱增，這些發展被催化，產生了一種令神的意義被淘空的信仰。[18]

界線

為匡正這種情況，並仔細思考聖經中有關神的教義，由釐定一些界線入手應是合宜的。有四點特別能作我們建構合乎聖經的教義之準繩：

一、雖然父和子的位格必須加以區別，但祂們是不能脫鈎的，因為祂們分享完全一樣的神性。因此，聖潔的本質不應該只限於或主要與父有關，而愛也不僅僅限於子而已。耶穌可以稱祂的父為「聖父」（約十七11），但這位父不可能不是滿有愛的神（約壹四16；林後十三11；帖後三5），而且耶穌也屢次提到神的愛（路十一42；約五42）。另一方面，耶穌體現了神的愛，但同時也是全然聖潔的。此外，新約聖經的確常常將基督的靈，也就是被差來的另一位「保惠師」（約十四16），稱為聖靈，因為這位靈彰顯出子所有的聖潔。保羅告訴我們，正是這位聖靈「把〔神〕的愛澆灌在我們的心裏」（羅五5）。 所以，我們不可將神的愛和聖潔限定在神本體的不同位格裏，而置神的屬性於對立地位上。父、子、聖靈是一樣聖潔，一樣充滿愛的。

二、同樣地，父和子在成就救恩上的角色也不可被視為對立的。父的確「差」了子來，將子「給」了世人，但子真的也藉着聖靈，在死的時候，「把自己無瑕無疵的獻給上帝」（來九14；參太二十六36～46）。基督的死是含有刑罰的元素，因祂親身擔當了神對罪的公義審判；然而，如果我們因此認為子是違反自己的本意，無助地被置於死地，那我們就錯了。在拯救失喪者這件事上，父和子是一致的，即使在永恆裏也是這樣（徒二23）。

三、新約聖經絲毫不容許我們去追隨新的多元主義神學策略，亦即捨棄以基督為中心的信仰，而移向以神為中心的信仰。[19]理由很簡單，道成肉身是頂重要的：我們只能透過耶穌來認識神。基督的神性和人性之永恆聯結是不能被分割的。主張說基督匿名地顯現在那些否認基督啟示的獨特性的宗教裏，是無法接受的。耶穌不只是虔信宗教、心靈特別對神敏銳的人性模範。相反地，耶穌就是從神而來的那一位。新約聖經的基督論是從上而來的基督論。否則，祂怎能顯示祂的父的本性和心意呢？一位並非先存、不是全然神聖或不知道自己是誰的基督，絕不可能將父啟示出來，

也不能救贖罪人。[20]

我們捍衛神為中心的唯一方法是：以基督為中心，因為除祂以外別無拯救（徒二36～38，四12，十三26～41，十七29～31）。但時下流行的理論正好相反：以基督為中心就不是以神為中心了，因為排除了基督教以外的宗教，因而把神在當今世界的大部分作為都排除掉了。無論這種論調多麼吸引，它畢竟是不合聖經的。它使得神的實在渙散，並質疑神在基督裏的啟示的獨特性，進而拋棄了基督救贖性的死；總之，它大幅改變了全本聖經的敘事前提，亦即唯有神是真實的存有，其他異教的神祇和女神都是非存有。新約聖經毫不含糊地宣告基督的獨特性並其歷史的特殊性，如此便間接地否定其他宗教的宣稱。

最後，我們必須尊重神所啟示的和祂保持隱祕的事之間的關係。神的確沒有將每件事都向我們啟示，就算有，我們的有限性和罪性也使得我們無法完全了解祂的啟示。但我們深信神所祕而不宣的事，絕不會和祂的啟示相抵觸。還有，正如潘能堡所觀察到的，祕而不宣的事與啟示之間的張力只是暫時性的。他指出：「在歷史的終末，這位隱藏在歷史中和個人命運裏統領萬事的神，至終將會被普世認出祂和耶穌基督所彰顯出來的那位神是一樣的。」[21]這個見解是給神祕主義的當頭棒喝。那些對神祕主義趨之若鶩的人常認定，神所祕而不宣的與祂所啟示的不同，或者涵義更深、更有意思或更有益於靈性。這些假想和多元主義者的想法同樣錯誤。[22]

按着這些界線，我希望探討已被教會遺落——儘管教會在形式上還信誓旦旦——的有關神的他性的兩個層面。我相信這幾方面的缺失已使現代精神輕易地闖入基督徒的心智。我指的是神的聖潔和知識，這兩者和人所自然產生的任何東西都不一樣。[23]雖然它們都屬於神的超越性的層面，我們卻不應將它們視為神本體裏冷淡或遙遠的成分，相反地，我們必須了解它們是神從外面來直接對質罪人

的必然方法。[24]這意味着它們是教會生命中深邃的甚至有時是令人痛苦的部分。

聖潔的神

聖潔的不合時宜

為何神的聖潔對於我們而言如此無足輕重？我發現有三個主要原因：

一、我們必須記住，在現代精神的情況下，神對每個人的作用都減弱了，祂已被擠到邊緣地帶，以致祂的特性和祂所顯明的心意變得和日常生活的事物沒有甚麼真正的交集。現代性使祂變得不合時宜，祂的聖潔也隨着祂其餘的特性變得無關宏旨。因此，縱然我們能引用合適的經文，並認真地作出認信，神的聖潔常常對我們起不了作用。

二、培養美德是一件又辛苦又說不準的事，它伴隨着無數的良好意願、令人憂傷的失敗、落空的希望、惱人的悔恨、羞愧、困窘，所以我們常常心懷二意（羅七13～25）。敗壞的人性是不喜歡冒這個險的，而且也對這件事的原動力——神的聖潔——毫不熱衷。保羅說墮落的人性是「與上帝為仇，既不服從上帝的律法，也的確不能夠服從」（羅八7）。我們這種不願追求美德並培養像神的性格的心態，自己都經常覺察得到，並會妨礙我們對神的認識，而且會使我們對神和祂的聖潔逐漸失去興趣。

實際上，這種對道德冷淡的心態常常被認為是一種美德，使人更難以察覺和抵擋。我指的是我們這時代全神貫注、樂此不疲地追求心理的整全，以此取代追求聖潔。面對層出不窮如傳染病一般的謊言、偷竊、虐待、強暴和廣泛的墮落，我們很容易就把問題歸咎於這些罪犯的不良自我形象，多於認為他們品格不良。

即使在教會，情形也好不了多少。我們已經被這時代的治療文化的術語所佔據，道德責任似乎已消失，我們要求傳道人傳講心理學的智慧，以此取代聖經真理，結果神的聖潔在這種基督信仰裏變得無足輕重。

這種深刻的文化變遷最明顯的徵兆之一，即使不是唯一的徵兆，就是隨處可聞的受害者的論調，它不但瀰漫在社會，也瀰漫在教會。當然，社會上有真正的受害者，如那些被搶劫、強暴、毆打、欺詐的人。但那些自稱是受害者的人數直線上升，並有大量的文字訴說他們的委曲，可是他們的根據往往脆弱如游絲。工廠、辦公室、學校、家庭擠滿了假的受害者，他們的喧囂掩蓋了真正的受害者所面臨的苦況。當每個人都自稱是受害者，任何一個個體的痛苦和煩惱就變得瑣屑、不足為奇了。真正的受害者完全被忽視了。這情況是怎麼造成的？原因當然很複雜，但問題的核心是個人權益高漲，人卻又不願為個人的行為負責。我們這時代的人非常傾向於將內心的困擾、痛苦、失望或失去的好處都往別人的門口找理由。

賽克斯（Charles Sykes）以一連串的軼事來引入他對美國文化裏的這一現象的研究。有一名聯邦調查局的特工因為盜用公款而被免職，他已將挪用的公款在賭桌上輸得精光。後來他竟能復職，理由是他對金錢的貪得無厭被判定是一種「殘障」，聯邦法律嚴禁對這種人有任何歧視。還有，有一名教育部僱員因長期遲到而被解僱，但他竟聲稱他患有「遲到徵候群」而和校方對簿公堂。另外，在中西部一位大學教授曾寫了篇大論，詳述他被視為異類和邊緣人的遭遇。他說他受到逼迫全是因為他騎腳踏車，最後他的結論是：不尊重腳踏車騎士就等於參加三K黨、誣衊同性戀者和鼓吹反猶太人思想。[25]

這種愈演愈烈的受害者心態，目前正如瘟疫一般瀰漫在各大學校園及其他強調政治正確的陣地；它連帶標示着個人責任的衰

落，並且，撇開個人利益來對是與非作真誠的道德探討變得愈來愈不可能。現代文化已減弱了我們的道德能力，使我們無心為自己的行為負責，而我們愈發討厭加諸於我們身上的道德要求，有時甚至把它們拋到九霄雲外。教會的衣服被現代文化的這一面所污染愈多，教會要守住神的聖潔也就愈難。

三、我們這時代的基督徒有時表現得好像他們是最先發現神就是愛的人。當然，聖經告訴我們，神就是愛，但擁抱現代精神的基督徒似乎認為這一點就足以構成神學：神的最基本——如非唯一——性情就是愛；因此，談論神的聖潔會令人分心或冒犯人。基督教的自由主義首先在十九世紀倡議這種對神的聖潔的顛覆，[26]然而在本世紀福音派卻以令人悲哀的輕率態度開始大規模地重整基督教信仰，舉凡基督贖罪到基督徒的成聖都在被整之列。

今天人們對自宗教改革之初已是新教思想裏最具特色的教義，有所抗拒；該教義就是，神的本性的基調是聖潔，聖潔最能表達神的本性，而愛與聖潔並非對立的，相反地，愛是神的聖潔的表彰。這的確是必然的。若說神的聖潔是指祂全然純潔、無比良善，是一切真與善的準繩，是對一切罪惡、黑暗、惡毒的最後防線，那麼愛必定也彰顯在其中。若愛是美德和良善，它必定是神的聖潔的表彰，因為聖潔的本質就是真與善。神的愛總免不了是祂的聖潔的彰顯，恰如它也是神的良善、公義、恩慈、憐憫的表彰一般。所以看見了神的聖潔應能激勵神的子民，激發他們敬拜的心，讓他們持定品格，燃起對真理的熱愛，並鼓舞他們繼續遵行神的旨意，且奉他的名祈禱。

我們可以清楚地感受到現代精神侵入教會生活的嚴重性，因為現代的宗教說辭與聖經的說法大相逕庭。現代性的神一點也不像聖經裏的神那樣具有方方正正的道德性。神的稜角已經被磨鈍了，減低祂的威脅感，使祂更令人舒服、更馴良。在人之外的神按其威榮召喚子民來敬拜祂，並叫人聆聽在自己裏面和世界上找

不到的真理的道，進而在這個藐視公義、視之為古怪的世界上成為公義的動力。剝奪了這樣一位神，敬拜將失去敬畏的震撼，神話語的真理將失去令人不能自己的力量，順服將不再是美德，教會也就失去道德權威了。為甚麼這種現象會發生呢？因為這是一條最容易走的路。現代精神所崇尚的習慣和口味比正統信仰所講求的犧牲和紀律更吸引人。神的愛似乎沒有神的聖潔那麼沉重。教會已經屈服於治療的文化，在這種情況下，很自然地會偏好關係的層面過於道德的層面，喜歡神祕主義勝於知性的信念，自我實現勝於個人的降服，自我形象勝於品格，多元宗教的平等共存勝於基督信仰的獨特性。從此，現代性便扼殺了在人之外的神，僅存的是在裏面的神了。

世界上的陌生人

艾克洛特（Walter Eichrodt）曾說，基督信仰「如果不再覺察到神與受造物之間的對立這一基本事實，它就已經失去那份絕對迫切感；沒有了這種感覺，神所託付給人的福音就免不了要淪於膚淺和表面化」。[27] 我們這時代的福音的確常是膚淺和表面化，往往傳講的和相信的都顯得它是無關痛養；歸根究底，教會裏有很多人還不明白聖潔的神是強烈地、義無反顧地與這個罪惡的世界為敵。

現在是時候恢復聖經對神的絕對聖潔這一事實的強調。卡爾·亨利（Carl Henry）特別注意到聖經「並不像自由神學所認為的，一味強調神對罪人的愛，將神的憤怒置於其下」；[28] 相反地，聖經是從神憤恨人的犯罪開始的，這就表明了祂的聖潔本性。摩法特（James Moffatt）寫道：「除了主耶穌基督的拯救行動之外，初期教會顯然看不到有任何根據去相信一位愛的神。」[29] 他實在言重了，他說的正是初期教會拒絕接受的。然而，他的見解並不比和他相

反的普及看法更偏差，後者認為基督的工作已經取締了神的聖潔。

當初神向以色列人顯示祂是他們的神的時候，祂首先從焚燒的荊棘中向摩西說：「不可過到這裏來；要把你腳上的鞋脫掉，因為你所站的地方是聖地。」……摩西因為怕見上帝，就把自己的臉蒙住了。（出三5～6）神這樣啟示自己乃顯出祂的聖潔。其實，這是舊約聖經所記載的神啟示自己的典型。正如大衛遜（A. B. Davidson）所說的，聖潔是「神的存有的全部」。[30]按伯可夫（Louis Berkhof）的說法，聖潔是「滲透和適用於神的一切屬性」。[31]威廉士（J. Rodman Williams）說聖潔「是神的基本事實」。[32]而霍克馬（Anthony Hoekema）認為神的聖潔「與其說是一種獨立的屬性，不如說是神的一切所是和所作的特質」。[33]巴特也說，以色列的聖者「是耶和華的名字最確切的描述，並對以色列的全部歷史具決定性作用」。[34]

思考神的聖潔的最佳起點也許就是，審視神的性情裏那些最令以色列人驚異的部分，也就是耶和華在他們眼中最古怪的那些特質。佛里曾（Theodorus Vriezen）指出，舊約聖經常說到認識神（例如：何六6，二20、22，四1，五4；賽一3）。但這種認識包含甚麼東西？它所牽涉的不只是對神的存在的哲理性理解。當然它包括承認神的存在，但這種知識也整合了對神的性格的某些層面的認知。例如，那些認識神的人會存謙卑的心與神同行（彌六8），並在道德方面謹慎、敬虔，也就是說，他們趨向於對神表現出一種恰如其分的「敬畏」（詩一一一10；箴一7；伯二十八28）。為甚麼呢？為甚麼舊約聖經認為這種知識能刺透人心，塑造生命，並成為人思想、存在、行動的主要部分？原因是神是全然聖潔的。[35]活在異教文化當中（而且經常陷溺其中），以色列人不得不注意到耶和華的聖潔至少在三方面與外邦神祇和女神有重大分別。

一、神的聖潔要求人單單忠於祂。這在十誡的第一條便已明

說（出二十1～3），這與以色列人在周遭所見的對比強烈。馮拉德（Gerhard von Rad）說，異教的崇拜「彼此親和，讓善男信女自由地從其他的神那裏求取祝福」。[36]神並不容許以色列人有這種自由，因為正如何西阿所透露的，聖潔的神對人的愛是一種深刻的、排他的熱愛，就像戀人一樣不能容忍任何情敵。這就是為甚麼新約聖經將世俗化，亦即醉心於文化中那些墮落的、必然消逝的東西，稱為淫亂（雅四4）。對世界的愛與對神的愛是水火不容的，我們只能選擇其一，不能兩者兼得（約壹二15～17）。

二、在整個古代近東地區，聖潔通常用來指人、物品、地方，多於指神祇和女神。舊約對於神的聖潔的描述在這一點上是截然不同的，它的順序恰好相反：唯有神是聖潔的，凡是與聖潔有關的人、物品、地方都不是因它們本身是聖的，而是因它們被分別為聖以便服事耶和華。[37]這就把我們帶進聖潔究竟是甚麼這問題的核心。首先，它絕不是從人類的經驗的深處找得到的東西。它不是將我們對生命的神祕感放大許多倍，也不是我們面臨未知的深淵的時候的敬畏感，不是那些超越理性的事，不是奧圖（Rudolf Otto）所建議的任何其他因素。[38]聖潔是從神裏面生發出來的。所以馮拉德說，聖潔是「人類世界的頭號陌生者」，沒有一種妥貼於這墮落世界的人類經驗可以拉上關係。[39]它是一種完然異類、完全屬於人生結構之外的東西。它是隨着神而來的。這是神的存有和性格的全部；是它使得詩篇作者和先知們以崇高和超卓來形容神。

三、耶和華的超卓、炙熱的純正，是與祂的溫柔並行的，這是祂和異教神祇另一個大分野。譬如，祂藉着以賽亞表明祂是「至高至上、永遠長存」，「名為聖者的」，「住在至高至聖的所在」；但祂「也與心靈痛悔謙卑的人同居」（賽五十七15；詩二十五11，七十九9；耶十四7、9）。這位訴說神是極其崇高的先知，同時也宣稱神是如此貼近人，所以無論任何風暴都不能威嚇那些信賴

祂的人，而且祂必攙扶以色列的手（賽四十一13，四十二6）。[40]這兩個主題——神那無瑕疵、無比崇高的純正，及它所帶來的溫柔、憐憫——愈來愈密不可分，而且在神與人的盟約之中合而為一。的確如大衛遜所說的，雖然有些人認為這兩個層面之間含有張力，它們其實是緊密相連的：「舊約聖經是這樣說的：因為有一位公義的神，所以才有救主。是神自身的公義使得祂帶來公義。」[41]富希士也說，如果是神的聖潔顯出罪就是罪，那麼也必然是神的聖潔「使基督的工作成為必需，呼喚它，並供應它」。[42]派珀（John Piper）更進一步指出，基督的受苦「顯明祂對父的榮耀熱愛到甚麼程度。父對自己的名的公義忠誠使得對罪的補償勢在必行」。當子「親身擔當了贖罪的痛苦」，祂宣告父的榮耀成全了，而罪對神的榮耀所造成的虧損已被解決。[43]

這些關乎神那駭人的、獨一無二的聖潔的功課並不容易學，以色列人就常在這位神最獨特的這一方面跌倒。神對他們的監護有兩方面特別令他們難以接受。這兩點在當日重要，對我們今天也同樣重要，因為我們的處境有很多方面和古以色列人的一樣，就是距離神的實相很遙遠。

第一，神的聖潔和祂的威嚴同出一源，並互相參照。神的威嚴使祂與人有分別，並和那些有限的、敗壞的斷絕關係，這種隔絕感也延伸到用以描述祂的聖潔的語言裏。它使得摩西發出驚歎：「耶和華啊，萬神之中有誰像你呢？有誰像你榮耀聖潔，可頌可畏，施行奇事呢？」（出十五11）那些頌讚神聖潔的詩篇（九十三，九十六至九十九篇）同樣用這種語言來傳揚神的王權：「他以威嚴為衣」（詩九十三1），「尊榮和威嚴在他面前，能力和華美在他聖所之中」（詩九十六6），祂的名是「偉大可畏的」（詩九十九3），並且祂「喜愛公正」（詩九十九4）。在諸如此類的經文裏，神的聖潔多多少少和祂可畏的威嚴、偉大、能力同義。然而，祂的威嚴含有深刻的道德涵義。神之所以與人有別、崇高、高高在

上，是因為祂那駭人、炙熱的純正。這使得祂異常危險，這也是以色列人必須透過許多痛苦經驗才學得會的功課，因這種聖潔是神和他們整個交往的核心。羅賓遜（H. Wheeler Robinson）曾說：「神這種超越性的聖潔正是一個公義、有愛心的人的威嚴。以色列人一切深刻的宗教思想都可以在這兩者的結合裏找到泉源。」[44]

又比如，神的約櫃是神的榮耀的象徵性焦點。它曾落入非利士人手中，於是大難臨到他們，他們就把約櫃還給以色列。當它被迎回來的時候，有七十人「偷窺他的約櫃」（撒上六19），便立刻被神擊殺。後來，烏撒不過伸手扶住約櫃，免得它歪斜，神便「因這錯誤的舉動，當場擊殺他」（撒下六7）。神的聖潔是不容輕忽的；把神看為太熟絡本身就近乎輕慢，很容易招致審判。艾克洛特說：「神不但用嚴厲的刑罰來嚇阻非利士人和他們的神，也這樣對付以色列人……祂用這種方式確保人會在祂的威榮之下俯首下拜。」[45]

今天的教會顯然很缺乏這種敬畏的心，為了提供怡人、方便的崇拜，不拘形式地親近神已經變成公認的標準；我們應該好好記住：神是輕慢不得的。新約聖經的而且確是鼓勵我們藉着基督的聖潔和祂的作為，坦然無懼、有信心地來到神面前，但我們卻不可對神的聖潔或祂為人所建立的準則掉以輕心。神的聖潔必定在那些就近祂的人心中產生聖潔的回應。亞拿尼亞和撒非拉很慘痛地經驗到這一點（徒五1～11）；那些輕忽聖餐的人也是這樣，所以保羅必須提醒他們：因為這緣故「你們中間有許多人是軟弱的，患病的，而且死了的也不少」（林前十一30）。希伯來書的作者想到神的聖潔是斷然抵擋不順服的人，便總結說：「落在永活的上帝手裏，真是可怕的」（來十31）。我們切勿將神的聖潔所包含的危險性置之不理，視之為已被今人拋棄的原始觀念。實際上，我們根本就是朝向它前進，因為在末了的時候，神的聖潔將證實它才是抵擋一切錯謬和世上一切邪惡的最後防線。這一天將會來

臨，那時真理將永遠高踞寶座上，而錯謬將被送上絞刑臺。

第二，從這裏衍生出來的是，聖潔在舊約聖經裏從來不是一種次要質素：聖潔是神的性情的基本，是祂對付罪和邪惡的基本原因。這就是為甚麼人、物、地被稱為聖只是間接的，是神將它們分別為聖，為了要作特殊的道德或宗教的用處。

這種特殊的任命的例子在舊約裏比比皆是，有些就被援引到新約來陳述基督徒生活的主要意義。例如，以色列地是聖的（何九3；結三十七28），耶路撒冷也是（賽五十二1），神出現過的地點也是聖的（出三5）。聖殿也被描寫為聖的（王上九3；利八10；出十九23），不是由於它精巧的設計或有何神奇之處，而是在那裏人可以朝見並敬拜神。也就是說，由於它有特殊用途所以是聖潔的。同樣，獻祭的動物必須是無殘疾的（利一3，五15），牠們之所以是聖潔，不是因為沒有殘疾便與其他動物不同，而是因為牠們是用作特別用途（利六11）。這些東西都是因為神將它們從一般的用途中分別出來，好單單獻給祂使用，所以就被稱為聖了。

新約也是這樣領悟神的聖潔本性。比如，基督徒被稱為聖徒，並非由於他們天性就比其他人好，而是因為神已經藉着基督將他們分別出來歸屬祂。所以個個基督徒都是聖徒（弗一1、18；腓一1；西一2）、祭司（彼前二9），他們的身體就是聖殿（林前六19）、活祭（羅十二1～2）。神恩典的行動並沒有和聖潔的生活脫節；相反地，神要求所有被揀選的人要有真正的聖潔，這不只是指遙遠的永恆將來，而是此時此地活現於我們的日常生活裏。

神的聖潔會干擾我們的日常生活，切入我們的內在生命的中心。祂的真理是「比一切兩刃的劍更鋒利，甚至可以刺入剖開魂與靈，關節與骨髓，並且能夠辨明心中的思想和意念」。祂佔據我們的內在生命的全部；一切都是敞開的，「在他的眼前都是赤露敞開的；我們必須向他交帳」（來四12～13）。說得明白一點，

神要求我們的內在生命必須有外在表彰，而且必須完全符合我們是藉着基督歸屬於祂這一事實，也要與神的真理一致，並順服祂的道德律。這些要求不是遠離人間、隱身於許多中介者及繁重事務後面的神所提出的，它們乃出自近在咫尺、令人敬畏的神。

所以，當我們繼續遮蔽神的聖潔，只注意祂的愛而排除祂的憤怒，我們便擾亂了整個道德宇宙。我們造了一位可能很有耐心、仁慈、富憐憫的神，但祂卻毫無意願去抵抗不義，不願意去審判它，更沒有能力摧毀它。這樣的神沒有那股吸引我們注意的道德勇氣，斷不能激發我們信仰，也配不得我們敬拜。這樣的神絕不是聖經所啟示的神，也不是耶穌基督的神。我們可能將祂放在我們信仰的中心，但祂絕不是世界這場道德戲劇，亦即善與惡的鬥爭的主角；因為沒有聖潔就沒有戲唱，也就沒有希望了。當人無法透過眼淚的薄幕，眺望神的至善在永恆裏將要獲得的勝利，希望也就寂滅。獲得這種勝利的憑藉當然是基督的降生、受死和復活，世界的末了就從祂身上開始宣揚出來。當聖潔從我們眼前溜走，基督的中心地位也隨着消失。一位不聖潔的神無法處理人類敗壞生命裏的極度黑暗，也不能面對它背後的黑暗勢力，以及合理化這種背逆的整個社會結構（弗二1～10）。祂無法理解銘刻在人心靈裏的敗壞，更沒有能力做甚麼。祂頂多只能像個心理治療師那樣提供諮商，仔細聆聽但不加批判；祂雖仁慈但勢必抽離人類最深的痛苦，也就是我們人生中最帶有破壞性的實況。這樣的神營造了一種吸引人、溫和有禮的基督教，但這種基督教完全無法進入這個墮落世界的苦難，因為它和罪人根本處在不同的道德尺度上，而它原本應該向罪人發出恩惠的話語的。這是一種富同情心卻不能說實話的信仰，它單用態度而不用行動來面對邪惡，因此它所呈現出來的基督只是個蒼白、被敵人合謀整治的加利利人——祂並非神的兒子道成肉身，來戰勝罪惡、死亡和魔鬼。這種信仰是馴良、沒有威脅性的，它的神是軟弱無力、可以通融的，

並由那些慣於拿來就吃、各取所需的消費者構想出來的。

然而，聖潔的本質是我們無法以消費者的姿態妄闖的領域，我們只能以罪人的身分，披麻蒙灰地趨近它。其實我們根本無法接近它；只有待聖潔的神來臨近我們，並在基督裏使我們與祂和好。如果不是從神賜予的救恩的覆蓋來看，人是無法直視這位聖者的。雖然舊約聖經一再教導神是聖潔的這一知識，但至終仍然必須藉子代死這一事實來了解，好讓我們能看清楚神所要我們看見的。富希士說，十字架「是『聖』的創新啟示，而十字架所啟示的最主要就是『聖』，它彰顯於外的是愛，降臨於人的就是恩典。」[46]

如果沒有神的聖潔，罪就沒有意義而恩典也就沒有目的了；神的聖潔界定了罪的意義和恩典的卓越性。如果沒有神的聖潔，罪就僅僅是人的失敗，而不是在神面前的失敗，且是與神無關。這樣的話，罪這種失敗便缺乏一個足以讓我們知道它失敗在何處的標準，它不可能產生罪咎感，也不可能有報應，這樣的失敗便沒有嚴肅的道德意義。沒有神的聖潔，恩典就不再是恩典，因為它不是從遮蔽十字架的審判厚雲裏湧現出來的，它也就不會堅決要求子為我們代受刑罰。更有甚者，若沒有神的聖潔，恩典就失去意義了；它本是神白白賜給人的禮物，雖然神是聖潔的——也因着祂的聖潔——神藉着祂愛子的死使罪人與祂和好。如果沒有聖潔，信心便只是對生命的良好意願，或者就根本是一種自信心。一旦深植在神的聖潔裏的根被切斷，罪、恩典、信心就變成虛空，僅存短暫的意義。富希士如是說：「愛，必然是聖潔的流露；罪，必然是對聖潔的違抗；恩典，必然是聖潔面對罪的行動；十字架，必然是聖潔的得勝；信心，必然是對聖潔的崇拜。」[47]

除非我們能重新體認神的聖潔的重要性，除非它能再度融入福音派信仰的骨子裏，我們的美德終必缺乏嚴肅的意義，我們的信念必缺乏深度，我們一切所行的必缺少道德的敏銳性，我們的

敬拜必缺乏令人歡欣的莊嚴，講道也必缺乏恩典的堅實感染力，最後教會必定只是為這個群雄逐鹿的世界，徒添一把央人傾聽的訴求聲音。除非我們承認神的聖潔，否則我們一定無法拒絕現代性的權威。最受遺忘的最需要加以恢復，也就是，這令人心緒不寧、顛覆性的事實：神是聖潔的，如果我們試圖將祂當作賣弄我們的虔誠的玩物、宗教生活的點綴品，或是一種填補我們內在不滿的產品，那麼我們就身陷極大的危險之中了。神只按祂的條件來表現自己，要不然就甚麼也不彰顯。如今似乎軟弱無力地住在教會裏的神，實際上是永活、榮耀的神。祂的手也許因忍耐和恩典而暫時止住，但至終，祂肯定會對這個世界發出審判。就是這位聖潔的神，祂的本性榮耀，作為奇妙，召喚祂的子民不斷進深去了解祂；正是這位神才有能力抗衡現代精神的勢力。

知識的神

權威的危機

為何今日神的聖潔常輕輕溜過教會，像水過鴨背一樣？我們知道現代性如何引誘人走易路，然而，還有另一個基本因素在作祟：西方世界陷入普遍的權威崩潰中。[48] 這是另一個滲透教會而且帶來悲劇後果的文化潮流。首先，它導致教會放棄神超越的道，這是人了解神的方法；而這樣做之後教會便無法看透這個世界了。而且它還使得教會轉而在自己裏面尋找代替性的道。它已指派自我來執行聖經和教會權威（在天主教裏）一度行使的任務。今天我們把自我算作唯一的權威。斯托爾斯沃思（Paul T. Stallsworth）在他的書中寫道：「雖然教會危機的徵兆有增無減，造成危機的理由仍然一樣：這至高無上的自我，淘空了耶穌基督的王權、十字架、教會和神的國度，被視為自我的本質和命運的創造者與塑造者。」[49]

但問題是，自我毫無能力來取代神的道所行使的種種功能；它沒法為這個現代世界提供遠景，因為它已經脫離了世界的真正根源和基礎。所以，我們應該仔細看看那個用膚淺的自我權威來取代神的真正權威的文化處境。

西方社會歷來是靠傳統、權威和權力維繫的。長久以來，它們就像一套套不可或缺的外衣一樣，但最近它們已經被抖落，使西方社會赤身露體，猥褻不堪。這三者之中，傳統可能是最先被摒棄的，縱然它的淪喪有很多方面和權威的崩潰息息相關。我們已經討論過那些一度藉着傳統智慧、民間知識、信仰和價值觀來保存傳統，並將它代代相傳的社會結構如何被現代文化顛覆。家庭和學校已完全擁抱多元主義的表面美德（或者害怕被指價值不中立），以致一點把道德觀念教授下一代的動力也沒有。結果，現代精神之子不再接觸並聯繫於傳統價值觀，而像激流中的飄浮物漸行漸遠。

現今我們正在進行邁向未來的壯舉，不但與過去分道揚鑣，且偏離了許多過去被認為是文明和民主的正常運作所不可或缺的價值觀。一直到最近，這個現象都是在「進步」的旗號下進行的。現代精神認為，過去不過是無益的重擔，只有不斷革新才是獲得更好生活和更豐富真理的鑰匙。換句話說，我們根據科學和科技領域的經驗，推衍出一個結論：昨日視為真實和明智的，今天必定變得過時，而凡是新銳的一定較優越。我們固守着這個幻象，儘管現代人的生活充滿了前所未見的豐富知識，卻處處可見空虛、膚淺、庸俗和破壞；而舊時代的人雖然知道的遠比我們少，反而活得更具人性，更莊嚴，更深刻。

當我們的社會抹殺過去所累積的智慧，它就發現再也不能承認任何訴諸權威的訴求，因為這些訴求所依憑的超越性領域已經從我們眼前消失。[50]這種轉變在藝術、文學、哲學和政治界隨處可見，但它們有一個共同的模式。第一，西方社會賴以建立的基

督教神觀已經被各種理想主義取代了。它仍然保有超越界的元素，然而再不是以神為中心了。這種理想主義瓦解之後，人文主義便取而代之。起初，人文主義是具崇高的倫理和審美的標準，但這無法持久，因為它缺乏恆久的概念根據。[51] 譬如在政治方面，它對形形色色的極權主義讓步，左傾的如列寧、馬克思，右派的有希特勒和墨索里尼。這些人都已逝去，但他們所造成的道德真空仍然存在——不只在政界，也遺留在生活上的很多方面。

因此，那些一度將西方文化緊緊連繫在一起的諸多力量便逐漸縮減成只得一個。傳統和權威不再重要，剩下的只有權力。主導我們的公眾生活的只剩下權力，例如，它脫離了一切能對權力有所制衡和矯正的道德秩序，它也斷絕了舊日可以令它更圓滿的價值觀。既然對於甚麼是對的已經沒有共識，我們只好用法律來解決糾紛。那些曾經是由家庭、學校和教會所擔負的責任，如今都落到律師和官僚的手中，這些人士只顧維護和保持那些不可侵犯的程序。索忍尼辛曾說，活在一個沒有法律的社會是件可怕的事，但活在一個只有律師的社會也是很可怕的。

當然，我們現在所受的苦不能只怪罪於現代性的非個人化力量。知識分子也有責任，尤其是那些延續啟蒙運動所掀起的思想革命的人。啟蒙運動揭櫫了一個思想，那就是，我們有能力按自己的形象重造生命的所有層面；現代化所產生的世界把這個幻象視為真實。隨之而來，宗教信仰瓦解，使得很多人又讓個人的批判性自覺成為權威的源頭，無論在通俗的或學術的層次都是如此。現代的科學方法提供了一套規則，操縱着個人的批判性自覺的運作，從此，人的批判性自覺便發展為一套取代性的絕對標準和道德準則，以決定甚麼是合法的知識，甚麼不是。我們在這現代世界所經驗的一切——不單在科學的領域，也在生活的每方面，即從商界到電視的遊戲節目——有一點是公認的：唯一被認可的權威就是個人的愛好。[52]

特別是在十九世紀，哲學家、小說家和藝術家都企圖建立一種不再以神的存在或祂的啟示為基礎的倫理體系。但這些實驗只限於一小撮前衛人士。所不同的是，今天整個社會都變成前衛了。如今整個社會都故意和自覺地投入這種空前的嘗試，想建立一個不以宗教為基礎的社會。他們這種努力的底線就是：任何絕對的真理都要捨棄。就如生命，真理是破碎的。而正如經驗，真理不是連貫整全的。真理也像我們的自我認識一樣不肯定。當我們遊走於構成我們的社會經驗的各種細小意義單元時，真理便呈現不同的面貌。它就像社會禮儀一樣，必須能伸能縮，以適應每一種新的處境。所以，真理現在只是禮節，不具權威，沒有對的感覺，因為不再牢牢繫於任何絕對的東西。它若有任何說服力，只是因為我們的經驗賦予它這種能力，但明天我們對它的經驗可能就會不同。

真理的中心性

若說啟示的觀念乃預設了神主動的行動在先——亦即，如果它是超自然的自我彰顯，而不是人類的宗教探求所發現的結果——那麼神的話竟然在教會變得這麼沉寂實在令人悲痛。畢竟，神是至大的生命知悉者。縱然祂的道是在相對性的文化處境裏透過血肉之軀來啟示，祂為人的生命帶來一種不受制於人生的相對性的真知。正因啟示的內容是超越文化的，它在每個時代每個地方都能詮釋生命，闡明生命的真義。神的道如今變得如此沈寂，竟然在教會的崇拜、知識和屬靈的培育上這麼沒有地位，足以解釋為何這位聖潔的神對教會而言也是陌生的。[53]所以，我們不得不下個結論：社會上的權威解體，伴隨着現代性的其他特色和習慣，也開始滲透到教會裏面來了。赤裸、孤獨的自我成了一切奧祕和意義的本源，而神被擠到邊緣地帶，遂從教會消失了。[54]

在此我們不可能詳論神的道這一教義，[55]但我們應該去深思，何以福音派付出這麼大努力去做這件事，尤其在二次大戰後，結果卻枉然落在一片荊棘地上。當然，這些議論未必在層次或實質上有甚麼高度，但它們總是代表了一份認真的努力，試圖建立一些方案來表述此一信念：聖經說甚麼，就是神說甚麼。他們特別強調一個觀點：神的啟示是和成文的聖經共通並存的；神使用人為作者一點也不會限制或扭曲啟示的原本內容，而且詮釋聖經的鑰匙本來就包含在聖經裏。這方面的議論大部分都在「聖經無誤論」這一課題下進行，雖然這個詞的有用性仍有許多爭議。

回頭看，這事有點像羅馬城被燒毀時尼祿還在那裏瞎搞。「聖經無誤」這課題基本上是聖經本質的討論。我們完全可以想像，那些誓死維護聖經無誤論的人士表現得好像他們根本沒有神的話在手中。真的，這現象一直在發生。悲哀的是，當聖經的本質正討論得如火如荼，聖經本身卻在教會裏被悄悄地束之高閣。

教會一旦缺乏了這超越的道，她便沒有方向舵、指南針和養分。沒有神的道，教會就沒有能力卓然獨立於文化之外，並覺察和扭轉自己脫離現代精神的誘惑。沒有神的道，教會就找不到意義；於是她找一些代替品，如事工、救援和各種教會活動，可是，這些東西無法長期充當這個角色。一旦離了神所賦予的意義，信仰所帶給這個黑暗世界的亮光就與哲學、心理學或社會學所提供的沒有兩樣。離了神所賦予的意義，教會也就遠離神了；在信念上、行事上、盼望上都會失去神子民的身分認同。偏離了神的道，教會孤身一人，只為自己而活，靠自己而活，再也不能突破自己和超越文化了。她不用被挑戰，被試驗。她會愈來愈舒服，但這是吃了鴉片後的舒服感，就是當人拒絕注視神的真理——因它包含令人不安的事實——的後果。

大約三十年前，陶恕（A. W. Tozer）評論說：「二十世紀中葉當道的基督教神觀頹廢得完全配不上至高神的尊嚴，甚至已為

信徒造成了某種道德上的災難。」[56] 我們也許能與現代人心靈產生出來的這位神相處愉快，但這樣一位神將無法供給我們知性的活力、勇氣和道德剛毅，而這些都是現代精神所嚴重缺乏的。知性的活力、對神的真理的信念、公開傳揚神真理的勇氣、在私下、每天的生活中實踐出來……這些都來自對神的他性的領悟。神超越的聖潔和知識使得我們能卓然屹立於現代精神的吸引力之外，以便在其中有道德的實踐。

只有那些保持他世、與文化抗衡的人擁有現代文化亟需聆聽的信息；從神而來的話能刺透現代精神的蒙蔽，直指蹠伏其內的千萬心靈。對這些人而言，神是有分量的；正因如此，他們自己也就有了分量。相反地，此世化的基督教——不但包括昔日的自由派，更指着今天的福音派教會——使得神和教會的承辦者失去分量。他們傳佈一些輕鬆、表面化的東西，把現代精神點綴點綴——他們還以為是在抗衡現代精神。

所以，福音派信仰和實踐不知何解，已經擱淺在現代精神的淺水裏。我們若要繼續生存，就必須回到神的他性的深海裏，亦即祂的聖潔和真理裏面，因為這是我們安身立命的所在。

第 7 章

內在的神

假設在後文明的社會裏，目前圍困人們的種種危險和困難都除去了，而人除了死亡之外再也沒有甚麼好怕的，那麼人的創造力豈不會減退嗎？他的精力豈不會在極端的無聊和厭倦中消耗嗎？

——博爾丁（Kenneth E. Boulding）

現代世界到處瀰漫着的空虛感和無意義感，連帶對宗教的冷漠，正如強勁經濟體系所產生的富饒一樣，已經改變了福音派信仰的樣貌。[1] 正如前面已談過的，我們這種講究富庶的文化已使教會重新改造成更能滿足宗教消費者的機構，而宗教生活轉變成企業家的天地。宗教生活及其結構的特質都被顛倒了。然而，儘管福音派浸淫在富庶中，儘管它開展了前所未有的各種事工來滿足每一種需要，儘管教會改造到迎合各種要求，且有形形色色的雜誌充滿每個市場的空缺，卻仍然有一份空洞感在一切當中。我認為，教會裏的這股空虛感正拖垮福音派教會生活的內牆，正如重重壓力正從外面向內推擠，這兩股力量合起來將會產生毀滅性的效果。

我這個理論固然無法驗證，但我深信用迂迴的方式切入這個主題，可能至終這觀點還是能確立，正如客觀地考察事實一樣。

我想問：福音派教會是否已開始用與世人無異的心理學方法，而不惜犧牲神學，以填補現代性的空虛感？說得更明白一點，我想問的是，是否歷史上廣受重視的兩項教義已經對福音派的世界觀毫無影響力？這兩項教義是：一、神的護佑，即堅信神掌理生命中的一切事件；二、十字架，即認定神藉着子被釘十字架一事已確立一個解決之道，消除所有造成世界混亂並剝奪其意義的因素。這兩項教義已經在日常生活中失傳了嗎？我們是否用諸如政治行動、戲劇性的屬靈經驗、強而有力的魅力領袖和誘人的娛樂節目來取代它們？教會是否用甜言蜜語來餵會眾，並告訴他們悅人的故事，免得他們對空虛的存在這一件令人痛苦的現實想得太多？教會想以這些方法在這個競爭劇烈、各出奇謀的市場抓住支持者？這是否就是蕭律柏（Robert Schuller）鼓吹的「積極思想」的真相？

如果這些事真的正在發生，那麼我相信，我們可以這樣理解：人們企求彌補喪失了的基督教特質，所以就刻意挪用外面的文化，從內部則重造信仰。結果是一種迫於內在的迷失而產生的適應文化的信仰。這好像是人痛恨意義真空，所以當基督教的重點一有減弱或失效，馬上就有其他東西跑進來取代位置。我相信這種互動關係最能說明自七十年代以來，福音派信仰所發生的某些重大轉變。

神聖的帷幕

三十年前，吉爾基曾評論說，「神的護佑」這題目實際上已從學術界的討論中消失了。他問：為甚麼這教義「竟變成一個無主孤魂，由一個又一個的註腳中出現，卻很少在持續的神學討論裏找到一席位」？[2]我們今天也應該問這個問題。要整頓教義並非易事，尤其當文化和心理因素對教義如此不利。今天無論是在學術或教會的層面，這一教義正處於一種內在的拉扯中——現代世

界的經驗所容許我們相信的，及神學上應有的說法之間，有很大鴻溝，而且鴻溝愈變愈大。因此，我們應該好好地探討我們所能相信的，和我們所應該相信的這兩者之間是如何互相影響。現代意識之中，到底是甚麼在抗拒歷代以來基督教對神對創造、歷史及我們個人故事之間的主權、「內在」關係的理解？答案很複雜，因為我們所處的社會環境是複雜的，但我想它牽涉三個主要的因素。

層層剝落

首先，毫無疑問，隨着現代的豐饒和機會帶來享受，一份深刻的不安感也徐徐升起，那就是感到我們的世界在道德、社會、靈性上出了嚴重岔子。這不單是指二十世紀在改良食品、工作環境、生活環境、收入、醫療、休閒及各方面機會都突飛猛進下，卻仍然無法滿足人類的心靈的事實。憂懼始終像一股暗流，隱藏在很多事物的表相之下，將我們所做的大部分事情的終極意義都剝奪了——應該說是剝奪了一切意義。我們在這現代世界的經驗產生了一種感覺：生命並沒有一確定、穩固的一貫目的，而目的和生命本身一樣，已變成微小、不相關的碎片，而我們日常生活的慣性已經與神曾賦予它的意義脫節了。

這不是很奇怪嗎？得到這麼多特權和物質好處的人竟然會對他們的世界這麼擔憂，海爾布倫納（Robert Heilbroner）稱之為「文明抑鬱症」。但至少它的一些原由是清楚可見的。

第一，我們隱隱預感到世界愈來愈擁擠，到某個地步，它再沒有能力負擔住在其中的居民，除非愛滋病或其他恐怖事物使得人口大量減少。[3] 其次，當人類巧取豪奪以致富的同時，環境遭遇浩劫，誰也不知道最後的結果將會如何。[4] 第三，用來製造我們想要的世界的技術，將來也許會被用來製造極大的災難。[5]

然而，即使諸如此類的事實也沒有命中這件事的核心。我們的不良預感的最深原因，我相信是在於我們直覺到，那些維繫社會的組成要素有瓦解之虞。在1993年，傳統基金會（Heritage Foundation）公佈了一份有關美國生活的研究。報告說，自1960年以來，暴力罪案增加了560%，單親家庭增加了300%，非婚生子女人數增加了400%（68%的黑人小孩屬於這類別），而青少年自殺則增加了200%。這些數字反映一個從根本上正在分崩離析的社會。

在此我們碰到了這時代最奇特的吊詭：縱然有強勁的經濟利益將我們繫在一起，縱然政府在社會上愈發無孔不入，我們也享有更多法律上的保護，我們的社會卻似乎比以往更加脆弱。**制度方面**的危機：法律、商業、政府、教育所管轄的範圍大增，但它們的公信力卻同時直線下降。它們都有在美國文化裏失去合法性的危險。另外，社會有**文化方面**的危機：人們共同的意義和願望愈來愈少了；何謂「美國人」的共識已經在無止境地強調種族、性別、性取向、階級的區別之下變得搖搖欲墜。[6]最後，**道德方面的危機**：具約束力、絕對的規範已被人摒棄。那麼，我們怎樣才能將生命導入有益無害的軌道裏呢？畢竟我們有充分的理由畏懼那些手執生死奧祕的人，尤其當他們在現代這個黑暗時代裏踉蹌前行的時候。[7]我們怕他們是正確的，因為這世界高舉卓越但缺乏智慧，高舉權力但不顧良心，而且律師和官僚已僭取了過去由道德領袖所扮演的角色。在這個危險不安、脆弱不堪的世界，難怪那些狂暴、危險、猖獗的勢力愈看愈像脫離了神護佑的瓶子的邪惡精靈。

這裏我所敘述的當然是西方文化普遍世俗化的方式。這是個兩面的過程。外在的和社會方面的過程，我稱之為**世俗化**；而內在的和意識形態上的，我稱之為**世俗主義**。從前者的角度而言，我所關注的是那些不再從超越界汲取意義的看法和價值觀；從後

者的角度而言，我所指的是現代化在人的心靈裏產生和認同當代價值觀的途徑。這個過程有甚麼特徵？

首先，我們要再次記得，這是個獨一無二的文化時刻。歷史上所有主要的文化都是以宗教信念為基礎的。[8]但我們這個根植於啟蒙運動，又被現代化改造過來的文化，已經打破了這種聯繫。我們的公眾生活並不會轉向神明，以尋求印證或指引；正如威爾遜（Bryan Wilson）所指出的，它絕不會顧及「宗教思想、行為和制度的維護」。[9]它完全在自己裏面尋找價值、生命和指引。

我們的社會再沒有一個核心的價值觀足以成為群體生活的向心；同樣地，宗教也失去了曾經一度將思想和行動、私人和公共生活結合起來的神學核心。社會和宗教既然失去了核心，空虛感便油然而生，而由於缺乏一個更好的東西，這個真空便由多元化多種面貌填滿了。這個曾經是整合的社會和宗教世界，已經破碎成一大堆細小的獨立世界，而且各世界向不同方向直奔。

這些附屬世界包含着細小的意義單元，我們生存並出入在其中，有時甚至一天好幾次。[10]它們有自己的價值觀、認知範疇、做事的理由和方法，以及階級利益。這些小世界之間唯一的關聯可能只是：相同的人像兩棲動物一樣游走於它們之間。在很短的時間內，人們從家庭的場景及其獨特的關係和價值觀，轉移到工作間並其完全不同的關係和價值觀，從同事的群體移到朋友的群體，從義務組織移到社會上更大的商業和官僚架構，一會兒透過新聞媒體專注於世界的災難和危機，一會兒又沉醉在連續劇、遊戲節目或偶爾播放的情色電影。[11]然後，我們上教會去。此外，潛伏在這些小世界之間與之忽即忽離的還有年齡、種族、階級、職業上的文化差異。要順利進出這些多重的世界，我們必須熟練各種語言，而且要充滿彈性才能遷就繁多的特殊利益——它們當中有些還是彼此衝突的！要跨越這種文化歧異，而又不會產生人格分裂，可謂難過登天。如果社會的空虛感造成了涂爾幹

（Durkheim）所謂的「頹頹唐」（*anomie*），那麼，社會凝聚力的崩潰和大規模的意義解體便產生認知上的失調，更導致心理上的困惑與焦慮。日復一日地穿梭於現代這許多小世界是要付代價的，無論我們知道與否。

雖然表面看來，世俗化似乎是因，文化上的多元趨勢是果，但事實無疑如彼得．柏格所指出的，它們是互相強化的。[12]我們所經驗到的文化多元化使核心更加空洞，而為了填補這份空虛感，於是又輸入更多多元化。因着凝聚各方的焦點喪失，另一種形式的多元化便動力倍增，那就是，整全的知識體系崩潰，取而代之是一大堆專門的領域和學科，它們各自有假設、程序和判別的標準。

這個趨勢是流行雜誌出版商的佳音。自1950年起，雜誌的出版量是人口增長率的兩倍。遍佈全國的會眾，雖然互不相識，卻定期分享共同欣賞的事物如：美女的胴體、摩托車、滑雪器材、槍械，還有其他林林總總的興趣。作為娛樂和消遣也許問題不大，但它們卻能逐漸蠶食我們對世界的整體了解。今天我們是在威爾遜所謂的「知識的超級廣場」選購貨品。[13]這種隨意、斷裂、各自獨立的私人知識世界，正在把我們對實在的感知一塊塊地分割。我們如果接受物理學家的說法，社會學家可能就對我們毫無意義；如果我們接受薩根（Carl Sagan）對世界的看法，可能就無法進入索忍尼辛的心靈世界。我們在其中購買零碎知識的超級市場，一面見證我們實在是駕馭世界的天才，一面說明我們具有分割世界的能力。

當人不斷被遽變的經驗、情景、世界、世界觀和價值觀轟炸，也就是，我們每日不斷要作出多重語言的轉換，這一切對人的心理負荷可真不少。一方面，它強調新奇和即興，因為每個新處境、新機會、新的可能性都要求我們作出某種選擇。[14]其實我們已捲入一股選擇的狂風中，這股風暴正搖撼着心靈的穩定感的根基。

若說在馬克思政權統治下的中歐社會苦於缺乏選擇，那麼我們正苦於有太多選擇。愈來愈多疲憊的人希望有免於抉擇的自由，亦即棄權的自由，而非抉擇的自由。[15]另一方面，一切皆相對和無常，從價值觀到物質擁有皆如是，而這種感覺造成一種深刻的「無家可歸」的失落感覺——沒有歸宿，在世無根，總是在追尋但卻未能找到永久的安身之所。[16]自由的電光閃過後，五雷便轟頂，令人滾落地獄，而這場風暴的喧囂淹沒了神的護佑的旋律。

悲劇

第二，由於人與人之間的非人性痛苦和殘暴，正如法利（Wendy Farley）所說的，「在本世紀，戰爭蹂躪每一塊大陸，而饑荒——雖不那麼高聲喧嘩，卻是一樣殘酷——餓死千千萬萬人。那些足以毀滅地球所有生物的飛彈，與我們只是一個按鈕的距離」。[12]單是在1992年，全球有九十三場戰事，花費了六千億美元在軍備上。這難道不會使得神掌管世局這個觀念顯得有點站不住腳嗎？

了解神在世上如何行事當然不是今天才有的問題，但它的重要性卻與現代世界的日益複雜等量俱增。從哲學的觀點講，只要有一個人在世受折磨，這件惡事就在神眼中成為問題；但是從心理學的角度講，多人受苦就更令問題加劇。很自然地，我們會覺得六百萬猶太人在集中營被屠殺，比午飯時間有個猶太人在紐約街頭被謀殺可怕得多。過去五十年全球人口增加了兩倍，也許因此，我們就不會因着目睹更多死亡而驚訝。此外，大眾媒體也使我們更察覺現實世界的暴行。結果就如欣利基（Paul Hinlicky）所說的，自從十六十七世紀歐洲的宗教戰爭以來，「暴力的影像從未像今日這樣支配着西方人的感官」。[18]

雖然是經過了過濾，電視無可置疑地讓我們目睹一更大的世界。它把我們帶到貧窮和不幸的、飢餓和殘廢的、無家可歸和被

世界遺棄的人當中。它將我們帶到發生悲劇的地方，不管是非洲、亞洲、歐洲或我們自家的街頭拐角。我們呆着眼看前人從沒見過的種種災難——甚至是過於脆弱的人所能承受的悲傷重壓。馮盧阿（Theodore H. Von Laue）曾說，這種過量的悲劇和資訊已經「造成一種挫折感、無助感、宿命式的逃避心態」，我們想驅除這種夢魘，因此轉向「享受、娛樂和消閒生活」。[19]世界性災難的重壓豈不是已經使我們在灰燼裏尋找意義的盼望破滅嗎？

進步之死

最後，我們必須明白，後現代世界已經使我們陷入一種特殊的苦境。要堅持神的護佑會容易得多，如果西方文化還相信進步，因為這個信念涉及接受某種理性和目的論，也就是相信事情會變得愈來愈好，並朝向一個目標進發。吉爾基主張這種進步的信念是依序根據於三件事：「科學意識代表啟蒙文化的知識核心；科學技術則是它的希望的最深、最具體的根基；而西方的經濟、政治、軍事力量便構成它的持續安全、真實、權力的基礎。」[20]但這裏所說的每一項對於進步的信念如今不是動搖了，就是已經完全崩潰，而我們對進步的夢想，即拉希所謂的「最後的迷信」[21]也褪色了。相信進步其實是相信神的護佑的世俗版，它有它自己的「救恩歷史」，但現在我們顯然醒悟到，它不過是西方知識分子的鴉片，沒有太大的現實根據。

大約在六十年代以後，進步的夢想開始從我們的文化消退，當然它是苟延殘喘：這些夢想對於抗拒現實具相當能耐。可是最後，有些信念比如基本的理性、生命的美意和意義的宏大結構，都像危樓的磚塊那樣逐塊掉下。雖然幻象的消滅的確不用可惜，但進步這一理念的破滅卻使很多人因而放棄人生**所有**的理性、目的、意義。在這個遍地荒寒的新處境裏，「神的護佑」四個字令

很多人覺得是一派空談。

不可否認，即使我們並非第一代經歷到社會劇變和衰敗的人，這三個因素有能力改變我們對神的護佑的信念。無論如何，關鍵在於：我們的世界觀必須被神話語的真理所相對化。我們的世界觀不應該出自我們的內在心理，不應根據我們的經驗所整合的結論，而是應該基於這位超然在外的神，根據祂在祂話語裏面顯明有關這世界的心意。在此我們便能發現祂的心意——不是從下面做起，而是從上面做起。巴特於1948年阿姆斯特丹普世教協大會曾提到這一點。[22]他說，我們沒法從世界的痛苦與不安，甚至從世上的美好事物來推測神的心意如何。如果我們從下面入手，根本永不能成功。我們不能從「現代人的好壞風俗，或從只注重技術和生產的可怖文化景象，或從不信神的西方和與無神的東方之間的衝突，更不是從原子彈的威脅」着手。[23]從人的角度入手的，無可避免地必定止於人的角度。我們必須從神入手，因為唯有如此我們才能達到神的角度。雖然巴特在他的《教會教義學》（*Church Dogmatics*）裏面對於這一點的發揮很是狹窄、令人不快，但他的基本見解是正確的。我們必須從根據聖經所讀出的神所啟示的目的入手；而不可企圖從世界的生活文本來入手解讀。從神的啟示入手並不會神奇地解答所有問題，我們還可能會問：為甚麼惡事仍在世上橫行？為甚麼神允許苦難存在？人的責任與神的主權如何配合？禱告是怎樣影響事情的發展的？然而這些思考應不致於熄滅神的話在我們心中所點燃的火熱信念。

我這樣說並不是想避重就輕，略過我們近來在這方面所遭遇的嚴重困難。現代文化已經徹底剝奪了我們對神的信念。我們可能仍然相信神的存在和祂的良善，但卻發現我們的頭腦和直覺皆無法靈敏地將這個信念和日常經驗到的事物拉上關係，每天例行的事似乎無法置於終極性的架構裏解讀。結果我們發現自己一直在心裏討價還價：每天都在商議甚麼是我們應該相信的「神必保

守我」的理論，甚麼是我們從心底裏能夠相信的。我相信這種患得患失的匿態正反映一些在今日的基督徒中間全方位的改變。那麼，我們應該相信的是甚麼呢？

由外向內看

詮釋者基督

希伯來書開宗明義頌讚基督的偉大，作者簡要地揭櫫神的護佑這一教義的兩個主要宣稱。第一，基督創造了諸世界，「用自己帶有能力的話」托住萬有（來一3）。第二，這位基督已經被立為「萬有的承受者」（來一2）。早期的基督徒「教導說，在基督裏一切創造都得到護持，萬物在祂裏面得以活着、行動和存在；在祂裏面這個宇宙正邁向它命定的結局；而在基督裏，信徒得以享有按神所定的時候要顯出來的榮耀」。[24]這就是世界的目標，它不是空虛的盼望，期待世界會慢慢改善，而是在人間的諸多衝突和可怖的矛盾中，得到永恆的救贖。

此外，希伯來書的序言更呈獻出第三個基督論的要素，也是我認為可據之而透視前兩個要素的關鍵：基督在祂的死和復活中，已經「作成了潔淨罪惡的事」（來一3）。莫特曼（Jürgen Moltmann）說得對，雖然十字架並非聖經唯一的主題，然而它卻是產生神學思想的核心，也是神學思想必然的依歸。他說：「基督徒所有關於神、創造、罪與死的言論，都是以被釘的基督為焦點。而基督徒一切有關歷史、教會、信仰、成聖、未來與希望的告白，都是根源於被釘的基督。」[25]因此，一切有關這世界的護佑的思想也必定與基督論有關，因為祂是神佑的總設計師，是它的起源、中心和目標。

要將基督的代贖與祂護佑這個世界並將之導引到所命定的結

局的工作兩者銜接起來，等於在兩個淺灘之間找出一條航道。一邊是老牌的新教自由派，它現在正悄悄地死灰復燃；另一邊是巴特的新正統派。老自由派把基督的國度視同高檔文化的顛峰，所以動輒把文化的成就等同於神在世界上所做的工。針對這個情況，巴特把人所能知道有關神所作的事，局限在基督的啟示上，變相將啟示縮成拯救。

現代的福音派大都和新教陣營連成一氣，漸漸遠離巴特，並擱淺在自由派遭遇滑鐵盧的淺灘上。巴特的見解基本上是正確的，也就是，必須以基督為中心來解讀神的護佑；但如此一來，可能會變成擁護他的唯基督論，因而將啟示減化為拯救，否定了聖經與自然啟示的合法角色。然而，我相信一條二者兼顧的路線是可行的：用巴特的洞見作建設的基礎，而又同時肯定曾被巴特攪亂了的聖經的整全架構（那時巴特正奮力對抗自由派）。剩下的問題是，我們應該如何了解神的護佑。

把神的工作劃分得太仔細是不自然的，因為神的目的是構思於永恆，卻實現在歷史裏，組成一個息息相關的整體。神創世之工是不能與神對世界的持續護佑分割的，而祂造人的目的也不能與祂的救贖和審判分開（約十七24；彼前一17～20）。起源必須根據末了來理解，因為末了從起初就在神的心中盤算着，所以一切發生的事從一開始就在神的心中了（賽十四24、27，二十二11，四十10）。

但我們可以像華腓德（B. B. Warfield）那樣，把神的護佑大致分成宇宙性的護佑和特別關乎救恩的護佑兩種。前者是我們通常所說的護佑，而我們通常用揀選與預定等字眼來探討後者。我這裏主要要講的是宇宙性的護佑，也就是華腓德所謂的「神掌管一切的手將祂預先想好的計劃實現出來，這計劃宏大得足以容納全宇宙的事，也細微得可以關注到最微小的事情，而且，無可避免地，所計劃的每一件事情都要如期發生，絕無差錯」。[26]

在這個大命題下是兩個副命題，巴特把它們稱為神對這世界的「護理性」工作和將世界引到命定結局的「治理性」工作。當然，兩個主題是相輔相成的。神保存護理這個世界，是因為祂有終極目標在心中；而假如祂有一終極目標，祂便一定會護理世界，以保障目標達到。[27]

但是，這些年來，至少在新教內部，一直有個爭論，就是究竟還有第三個因素嗎？巴特稱之為神的「伴隨」（accompanying）；較通用的名稱是「合作」（concurrence/cooperation）。[28] 這第三項要素其實是要探討神的護佑的**運作方法**，即如何理解神保護生命、培育與祂的立約子民這方面的工作，跟所謂自然律、人的意志、世界上各種的自然因素和罪惡的關係。神是利用這些因素、繞過這些因素、不顧這些因素、強行「踐踏」或是透過這些因素來工作？

雖然神對世界執行其心意的假設是聖經作者不假思索便認定的，而且處處據此而理解事情，但當中的運作卻很少被提出來討論。即使在那些最令人困擾的例子中，邪惡在神的行動的周邊似乎快要傾軋時，情況依然如此。在這些事故裏，惡就是惡，不會被美化；但惡始終被視為服於神的審判，而且，它的影響不能越過神的旨意，被限於神的護佑所規定的範圍內，亦即以達成神的目的為依歸。考量神的護佑如何運作，也許能使人更明白神是怎樣扮演護理和治理的角色，但對本書而言，這些暫時是次要的問題。我想仔細探究的是：一、神如何保護生命；二、宇宙萬有是靠基督「用自己帶有能力的話」托住之事實（來一3）；三、基督統管萬有，且是萬物命定的依歸，因祂是「萬有的承受者」之事實（來一2）。

大圖畫

在聖經裏，大自然不像今天那樣被當作自給自足、擁有自己意義的系統。它從來不是這樣世俗化地被了解的。 相反地，大自

然是一層薄幕，因着它我們可以看見在背後的造物主。聖經從不用抽象思維去表達這一點，而總是將它當作了解生命意義的主要部分。這在詩篇中尤其明顯。由於神的護佑，諸天是「堅立」的，像神的信實一樣堅定不移（八十九2）；祂是陳設「月亮和星星」的那一位（八3，參三十三6）；所以，諸天訴說祂的榮耀（十九1～2）。神為太陽鋪設帳幕（十九4～6），祂以風為使者（一〇四4），使「泉源在山谷中湧流」（一〇四10），而且動物都仰望祂「按時賜給牠們食物」（一〇四27）。祂「察看地上所有的居民……了解他們一切作為」（三十三14～15）。

當然，這裏面含有詩意，但我們仍可以清楚看到，神不是自然神論的冷漠、抽離的神，也不是缺席的戶主，而世界更不是現代思想所迷戀的那種反常的沒有造物主的創造。詩人所刻畫的神是很活躍地護持着祂所造的一切，包括人類的生命。這個觀念在新約聖經裏改變的只是這種護佑的經手人。保羅說「我們可以生存、活動、存在」都在乎神（徒十七28），並且「萬有都是本於他，倚靠他，歸於他」（羅十一36）；但這個角色也可以歸給基督。「萬物是藉着他造的」（約一3），「萬有也一同靠着他而存在」（西一17），並且祂「用自己帶有能力的話掌管萬有」（來一3）。聖經作者這麼自如地遊走於神和基督之間，不過再次證明他們已完全被這種高位的基督論所主導。

沒有一個舊約的敬虔以色列人或新約的信徒會懷疑神是無所不在的，而且無論在何處神都能把祂的旨意付諸實現。[29]詩篇一三九篇同時頌讚神的無所不在和無所不能，彷彿它們是互為表裏一樣。倘若萬物的創造者保證了人類的存活，而不是讓人自生自滅，那麼生命就是靠祂的美意而得以維持了。[30]的確，神就是這樣對挪亞說，祂宣告祂的美意是：只要「大地尚存之日，播種、收割，寒暑、冬夏、白晝和黑夜必然循環不息」（創八22）。保羅從神「常常行善事，從天上降下雨來，常常賞賜豐年，使你們吃

喝充足，滿心歡樂」而看出「明證」（徒十四17）。基督也提到神的美善，指祂耐心包容歷世歷代人性的醜惡，恩待所有人，供給他們各等恩典；基督藉此重申愛的倫理。祂說，天父「使太陽照惡人，也照好人；降雨給義人，也給不義的人」（太五45），祂也教導人要學效這種恩慈的善行。

神在歷史中的手

這種普及萬有的普遍性護佑，跟神對祂的子民的呼召、引導和護持的特殊護佑之間，有連續性，也有不連續性。在普遍性護佑這方面，神的子民與其他受造物一樣經驗到詩人所稱頌的智慧和美善，也體驗到保羅所說的神的「震怒」與「永恆的大能」（羅一18～20）。但我們也有神和祂的子民之間的特殊交往歷史。

舊約很遲才注意到神也是外邦人歷史的監護者。這一點在先知書裏倒是清楚易見的。比如，先知約拿就對此感到很不高興，而阿摩司書和以賽亞書則作明確教導，說明神的審判將臨到鄰國，因為它們不公義和野心太大。以賽亞對我們說，當神的能力一發出，這些國家簡直就像天平上的微塵，被風吹去，或如水桶外下滴的水（賽四十15）。他們「在他看來，只是烏有和虛空」（賽四十17，參三十一1～2）。但以理書第七到十二章記載了一連串不尋常的異象，啟示出神子民處在這些興衰的文明中間的命運，而我們得悉這些世代更迭都是掌握在神的手中。多年後，保羅回到這個主題，斷言神早已為萬國「定了他們的期限和居住的疆界」（徒十七26）。

可是，我們當注意到，雖然舊約記載神主權的旨意控制着列國的興衰，並指導祂的子民的國民生活，但二者的結局卻決然不同。外邦國家從來不知道他們所經歷的勝利或厄運最後都可以推溯到神的旨意身上；而神子民的遭遇則有先知為他們作出詮釋。

先知告訴他們要仰望他們所認識的神，這位神已把祂的德德旨意表明出來；他們所遭遇的一切事都可以看見祂的手，使人了解當下的處境。當他們重溫歷史的時候，神的護佑便一方面成為安慰的泉源（申五15，七18，二十五17～19；詩九11，六十六5，七十四12，七十七11～12，八十六10，九十六3，一〇三6，一〇五1，一〇六2），一方面是警誡他們不要犯罪。為了敲響警鐘，為了詮釋所發生的事，神一直派遣先知。然而就算這樣，神的作為也不是樣樣都清楚說明的。很多事仍然是隱藏的，因為「把事隱藏，是上帝的榮耀」（箴二十五2）。當保羅回顧神怎樣在歷史中帶領百姓，他不禁驚歎：「上帝的豐富、智慧和知識，是多麼高深啊！」但他接着立刻又說：「他的判斷是多麼難測，他的道路是多麼難尋！誰知道主的心？誰作過他的參謀？」（羅十一33～34）

此外，神的護佑並不能產生救贖全世界的恩典，因為神並未與列國締結救贖性的盟約。相反地，祂所廣施於子民的護佑卻是根植於這恩典，並表現在這恩典上，實際上，這救恩的模樣根本也是在盟約中模成的。所以聖經很少解釋神在歷史的某個時刻帶領列國的動機。這些事屬於神的隱密計劃，完全不是人所能究竟的。只有在事後，人才偶然推測到事情之究竟。同樣，除非神提供先知性的詮釋，否則祂對子民行使主權的個別動機也是不能究竟的。如果沒有特殊啟示，人是無法在日常瑣事這個「文本」裏讀出神的護佑的究竟。然而，即使那些屬神的人也常被排除在神隱密計劃之外，他們仍然享有救恩的確據和神堅定不移的信實，而且他們深深體會到：神的一切應許都在基督裏成為事實了。

這就把我們帶到一個經驗性的困境的核心裏。神藉着基督的死所賜下的救恩的確據，似乎與神的兒女也無法倖免於傷痛、苦難、悲哀而有所衝突。然而，這種矛盾的產生是由於錯誤的期待。

我們知道那位眷顧野地的花的神，必也供應屬祂的人（太六

30），而且連生活中最微小的細節也在祂的眷顧之下（太十29～31），這就夠了；何況「無論是死、是生，是天使、是掌權的，是現在的事，是將來的事，是有能力的，是高天的、是深淵的，或是別的被造之物，都不能叫我們與上帝的愛隔絕，這愛是在我們的主耶穌基督裏的」（羅八38～39）。在此之外，神的子民毫無把握說人生的黑暗經驗將會被遏止，不得臨近他們，而神更不會為我們每天所經歷到的困惑、苦悶、痛苦或成就，從旁提供解說。事實正好相反。神一再警告教會，縱然有護佑，苦難與惡事仍會臨到所有跟隨基督的人。今天在我們當中，有人提倡健康和財富的應許是基督教福音的要素，此舉不但將美國中產階級的富裕與基督的信息混為一談，所播下的最終將收回極大的失望；更有甚者，他們顯然是在提倡一種錯誤的護佑的教義。[31] 純正的護佑的教義不但坦承苦難與貧乏的存在，而且常常賦予它們特別的地位，視之為真正屬靈的標記。[32] 同時，這種護佑總是出於父愛的（來十二3～11），即使它會令人難受和不安。

此外，我們應該注意到，無論是舊約或新約信徒，他們都不認為護佑的教義是次要的，是可以隨便按情況而接受或置之不理。華腓德說得好，相信神是至高無上地存在於世界上「乃是聖經作者們的整個宗教直覺的基礎，也滲透他們的所有宗教觀念，如果除去這一信念，將會改變整個聖經的面貌」。[33]

醫治世界的病

這將我們帶進神對世界的道德管治的核心中。縱然神托住大自然並主導列國的命運，縱然祂統治和對異教或世俗文化有否決權，縱然祂任憑世上的男男女女逞着「心中的私慾」，變成自己的虛謊和愚昧的奴隸，本身已是神的審判（羅一21～24），但是，神仍是在十字架上才是決定性的對付邪惡。在某些情況下，邪惡

可能受到限制甚或被用來達成神的目的，但它唯獨是在基督之死中才被廢止。然而，基督在十字架上的得勝，要等到祂再來時，才百分之百顯明。這就是為甚麼邪惡仍在世上猖獗的原因。十字架預表將來的日子——當那日，一切錯謬的、污瀆生命的、嘲弄和否定神的，將被永遠掛在絞刑臺，而真理將永遠為王。這喪鐘輕輕為那些驕傲、自大的並那些褻瀆生命和不順服的人而敲響，提醒人神的審判必然來臨。神在十字架上離棄基督，預表神也必離棄那些不願在基督之死上尋求庇護的人。神對祂兒子的審判預表了行刑者的斧頭，它一定會落在一切道德淪喪的人身上，包括那個邪惡之源的黑暗國度。

因此，十字架就是最能夠詮釋神的護佑的符號，因為神的護佑的首要本質是其道德性，而這世界對神的冒犯就是在十字架上受到決定性的對付。十字架彰顯了神的愛和聖潔，使我們徹悟護佑的教義裏面那些令人困擾的部分。例如，在今天的世界裏，公義的天平顯然是不平衡的。很多干犯神律法的人逍遙法外，而那些喜好公義的卻似乎因他們的良善和誠實而受懲罰。我們不禁要問：神的美善與正義何在（參詩七十三）？

自由派人士一向對於神的統治也包括審判這一觀念很不以為然。他們質疑：一位慈愛的神怎麼可能審判人？對聖經的作者而言，最苦惱的莫過於：神的公義遲遲不彰顯。比如在啟示錄裏，約翰看到那些「為了上帝的道，並且為了自己所作的見證」而殉道的人，且聽見他們大聲喊「聖潔真實的主啊！你不審判住在地上的人，給我們伸流血的冤，要到幾時呢？」（啟六9～10）他們並非單單渴望復仇，他們更渴望看到神的公義得以堅立並人人皆見。每個認識聖潔的神的人都會有這種渴望。耶穌特別指示教會要為這事禱告（太六9～10）。我們必須承認，這種公義的延誤確實給信徒帶來兩難的困境。

教會知道，基督在世的工作和死亡已經引入了神的掌權和國

度；現在教會正切切期盼主再來完全實現祂的掌權。教會正好活在基督的兩次來臨之間，第一次是恩典，第二次則是榮耀；前是降卑，後是君臨天下；第一次是以十字架的羞辱為終，第二次將是駕雲降臨（多二11～14）。就在這兩次來臨之間的時段，神與惡的問題便鋪陳出來。

初代教會認信基督的死挫敗了邪惡。基督「救我們脫離黑暗的權勢，把我們遷入他愛子的國裏」（西一13）；祂「勝過了一切執政掌權的，廢除了他們的權勢，就在凱旋的行列中，把他們公開示眾」（西二15）；祂「為我們的罪捨己，為的是要救我們脫離現在這罪惡的世代」（加一4）；祂成了血肉之體，「為要藉着死，消滅那掌握死權的魔鬼」（來二14）；也是藉着祂，「死亡已經被吞滅」（林前十五54）。

奧連（Gustav Aulén）主張，我們對基督的死的全盤了解應根據祂勝過邪惡這一事實。[34]然而他沒有考慮到，基督的得勝要待祂榮耀再來時才會是宇宙性的；在此之前，神的子民只能較狹窄地體會到這種藉着福音而得的勝利。新約不是說，我們只是邪惡勢力的無辜俘虜——不，我們是自願被擄的。保羅說到我們受捆綁有三種來源：一、黑暗的勢力，二、我們自身的墮落，三、文化規範，藉此我們的墮落得以公開和正常化。他告訴以弗所信徒說，從前他們「因着自己的過犯和罪惡，原是死的……隨着時代的潮流，也順服空中掌權的首領」，但基督叫他們活過來（弗二1～2）。換言之，福音已將他們從世界、肉體和魔鬼那裏釋放出來。

所以，福音所宣告的拯救乃是救我們脫離：共謀背叛神、對黑暗的迷戀和對種種此世的意識形態的熱愛；凡此種種皆證實我們的背叛。當新約作者們說到勝過罪惡的時候，他們首重講的是我們與神的關係，因此他們所用的概念名詞包括稱義（羅三24；加三13；弗一7；彼前二24）、和好（羅五10；林後五18～21；

弗二16）、**挽回祭**（羅三25；來二17；約壹二2，四10）、**獻祭**（太二十六28；林前五7；弗五2；彼前一18～19；來九14）、**贖回**（弗一7；多二14；彼前一18～19）。

所以，新約的遠象不是取勝，而在進入基督已經取得的勝利；不在於得到全世界，而在於拯救自己；不是使這世代更安穩，而是藉着基督進入「要來的世代」；不是製造幸福，而是尋找聖潔；不是購買，而是信仰；不是消遣，而是悔改；不是消閒，而是認識神。也就是說，那個信息並非源自我們，而是根源於基督。它所陳述的目的論是關於救贖，而非進步。在神的手中，這世界的目標是要被拯救，脫離罪、死亡和魔鬼，脫離一切短暫、稍縱即逝的，進入永恆和持久的。富希士曾說：「那確實就是這世界唯一的目的論，它就如悲傷、死亡、靈魂或神一樣確實。」[35]它堅定地告訴世界：縱有貧苦和悲傷，縱然每個社會都有惡人當道，有核子戰爭的恐怖陰影——儘管如此，這世界仍有未來。這未來不是由人類所操控，也不是為了達到人的目的；它乃是由基督的十字架而開啟的未來，是為神的目的而有的未來。

要洞悉神對這世界的廣泛性護佑就必須透過這個孔徑，因為一切目的的本意都是為了建立神的國度，並為子的榮耀。神的治理不是官僚的，而是道德、屬靈的。它有尖鋒。它不是控制邪惡，而是殲滅邪惡。神拒絕將人類所能貢獻的精華拼湊起來使用；相反地，祂要藉着神的道和聖靈，在人裏面建立遠超過人自己用最好的心理學與社會學技術所能產生的東西。神允許世間的國度在壽終正寢之前有所延續，但它們所有的「自誇和驕傲」一點也不能對神國的建立作出貢獻。相反地，祂揀選軟弱和愚拙的、卑賤和受人輕視的，及那一無所有的，為要審判有權有勢的世俗人（林前一26～29）。

最重要的是，教會必須領悟一事，就是它是處在一個過渡時期，在基督第一次與第二次來臨之間，在神國的創始與圓滿之間

的朦朧黎明時分，在世界從十字架聽見神的公義怒吼到審判的風暴真正來臨之間。[36]的確，神的審判正是神的道德規律的基礎，也是福音的基本前提。因此，主餐與洗禮都宣講神的審判，因它們都反映一共同的思想：在基督以外的生活就是活在神震怒之下的生活。

雖然，神對生活的定規所涵蓋的範圍就像生活本身一樣的廣泛，它仍是有個核心的。這核心就是基督、祂國度的建立、祂百姓的救贖、並至終祂得榮耀——萬膝跪拜，「口裏承認耶穌基督為主，使榮耀歸給父上帝」（腓二11）。這就是神的作為的關鍵，也是祂的護佑的焦點。但教會今日對這端教義到底又相信多少呢？

由內向外看

以假亂真

不幸的是，我們往往很難將對神的護佑*應該有*的信念和我們的生活經驗似乎告訴我們的配合起來。問題在於，神的護佑是不可見的。日常生活的緊迫和強度，常常淹沒其他方面的考慮。在現代世界，屬靈世界常被當作怪異，不受歡迎，尤其是神的護佑這一信念更常常被降至我們的視線之外。現代精神使神的同在的事實變得匪夷所思，日常生活的壓力和死線亦淘空了它的意義。當神愈來愈失去重量，神的護佑這端教義就首當其衝，被人撇棄。

我們所謂的「真實世界」是與我們關係最密切的世界，而這個世界並非神親自安排和維護的世界；相反地，現代性的世界是充滿偶發、無可究竟、令人不安的世界。它不是以神的性情為中心的道德世界，不是因祂的聖潔使得基督必須死的世界；這是個價值觀像潮流和時裝一樣迅速轉變的世界，我們無法在這個眾聲喧嘩的世界找到一丁點涵蓋全局的意義。喊得漫天價響的真理宣

稱、權力的爭逐、家庭的解體、人在現代商業的巨大賺錢機器裏變得愈來愈微不足道、對生命的無情抹殺，以及這整個過程所帶來的緊張、恐懼、焦慮和不快樂——也許正是這世界的痛苦、危險和虛無感，使人覺得它很真實。即使教會也似乎將這無邊的苦海視為「真實世界」。教會不但沒有與世界劃清界線，反而進入其中與之妥協，並且儘可能去適應它。其實教會已經大大吸收了世界的價值觀，顯然已經忘記這個世界根本不是最終的實體，也忘了那個看似迷濛、清淨的永恆世界其實才是本真的世界，而神在此掌權。這種對此世化的投降有兩種相當不同的形式，一種是比較自由派的，一種是比較福音派的。

自由派的做法是：將基督教信仰完全投降在現代思想面前。這就是波夫（Leonardo Boff）所津津樂道的那種基督教：「意識成熟、與世界實相展開坦率開放的對話，以期建立能融入新社會的基督教。」[37] 坊間有形形色色的變種說法。其中廣受接受的是佩林（David Pailin）所擁護的極端相對主義。他假定我們總是受制於自身的文化，所以當神學家「思考神的終極問題時，根本無法確知他們是否真的在描述神自己的屬性，還是不自覺地反映他們自身的文化偏見。」[38] 我們真的無法確知嗎？或如利克蒂（Daniel Liechty），他重申六十年代的神死學說的某些論點，又採用了時下流行的解構主義，主張說：神只是我們的欲望的投射，所以根本不存在一位高高在上的神與我們在地上所構想的神互相對應的事實。[39] 在人之上真的沒有神嗎？又如皮廷傑（Norman Pittinger），他把一些未來的實體如天堂和地獄轉移到現在，並將日常所發生的事件說成是神自身的故事之鋪陳。[40] 神難道是人類歷史的俘虜嗎？再看看麥克倫登（James McClendon），他和許多敘事神學家一樣，認為人的經驗能成為神學的腳本，而且這種經驗若愈能帶領我們消除宗教之間的界線就愈好。[41] 難道心理學就是神學？或者再看看莫特曼，他認為生命的意義不是由高高在上的神所賦予

的，而是由在地的人類社會的改組方式所決定的，目標是：今天那些破壞社會的元素如階級、性別歧視、貪婪、暴力、經濟剝削，將來有一天當「宇宙向末世進程開放」時，必定會被撇下。[42]難道馬克思主義就是基督教的末世論？

福音派的版本

面對現代性的泥濘，福音派與上述的大膽作風有所不同。大致而言，他們向把生活分割為公眾和私人兩大領域的現代性特徵投降。但他們與自由派不同，沒有在公眾領域裏迷失自己，他們乃轉向私人領域尋求意義。

現代世界的私人領域，正如我們所講，主要包含由朋友、家人或頂多是鄰居所構成的小圈子，人際關係在其中是最重要。公眾世界則是指在更大範圍的世界裏的事情，而在這「真實世界」裏，個人化關係常被視為效率與生產力的障礙。公眾領域受制於官僚體系和大型結構，是以匿名的方式運作的，而且它的價值觀是屈服在生產力和利潤之下。公眾領域以殘酷、非人性和無止境的競爭為其特色，對本真的基督教信仰是極端不友善的。福音派基本上已經同意接受這種公眾與私人領域的區分，並且將信仰轉移到私人領域去，以治療性的語言來重新詮釋信仰。他們假定，對內心領域有意義的，在公眾領域裏未必有意義，結果，他們傾向於忽略或放棄那些在歷史上與公眾生活息息相關的基督信仰要素——其中很重要的一端教義便是神的護佑。

然而，尋求意義的需要仍然存在，因此福音派人士只好順着自己的傾向，轉而往內心去尋找意義，於是便將神的護佑壓縮成他們內心對神的同在的感受而已。當這種做法又進一步受到消費者心態的改造之後，神的護佑的教義便淪為僅僅是神滿足人的自我需要這樣一回事。神在世界上所做的一切事，就這樣被縮減成

祂在私下為我們個人所做的事。這整個過程將神變成產品，而信徒則變成了顧客。

有關這方面，我想談一談佩雷蒂（Frank Peretti）所寫的兩本極暢銷的小說：《衝破黑暗網．一》（*This Present Darkness*, 1986）和《衝破黑暗網．二》（*Piercing the Darkness*, 1989）。有些人認為這兩本書嘗試重申神的護佑的教義，因而收復了福音派拱手讓給現代文化的失土。我的看法恰好相反，我認為它們正說明福音派要繼續相信神在這世界上的護佑是多麼困難，而且它們赤裸裸地說明，基督教信仰的私人性元素已經完全與它的公眾性元素割裂。

這兩本書的驚人銷量（兩者都售出超過百萬冊）顯示作者打動到基督徒內心的一些特殊情緒。他的成功祕訣何在？肯定不是因為文學素質。故事人物平面，沒有性格發展，故事情節造作，寫作技巧也很平板。我相信成功祕訣在於，他能為這世界所發生的種種問題提出一個解釋，而這解釋正好天衣無縫地迎合了我們這時代的福音派教徒的胃口、假設和期望。

這兩本書雖然被列為小說，其實它們是屬靈的恐怖小說、文學性的紀實劇，主旨是要表達：在現代世界裏的很多平凡事物，其實都是看不見的靈界勢力的作為，不管它們是天使或魔鬼——他們取“Tal”或“Rahal”之類的古怪名字。換句話說，書中的地名和人物是虛構的，但它們的世界觀卻是認真的，並且被認為是了解今日世界所發生的事的鑰匙，尤其是解釋基督徒為何在現代社會被邊緣化。

故事背景是小鎮，在這小鎮背後卻正進行一臺世人不知道的戲——天使在空中穿梭飛進，身後拖着雲霧，揮舞寶劍，上天入地；當他們「非榮耀化」時，就會把自己變成很普通的白種男子。這一切飛天遁地目的都是為了追蹤黃眼睛的大小鬼魔——牠們口冒硫磺氣，被爭戰的天使抓住時，有些會噴出紅煙，向上直升。

這故事的前提是：世界上所發生的一切事都是這些看不見的靈體的衝突的結果，而人間則為他們的戰場和戰利品。是甚麼使這種宇宙觀對這麼多基督徒產生如此大的吸引力？

第一，我想佩雷蒂成功捕捉到基督徒心中對這個現代世界的深切不安，也就是，基督徒在公眾領域所扮演的角色愈來愈微小。這種不安感可能只造成一種惱人的憂懼，令人感到在現代世界，很多事都走了樣了；但它也可能指向一種自覺，那就是，基督徒已經被逐出他們在這世上曾經佔有的一席位，他們已被逐出文化勢力的核心，而竟然沒有人能為所發生的一切提出一個令人滿意的解釋！但佩雷蒂有答案。

在人生的場景背後，在當地報紙和大學背後，在警察局長與鎮上的自由派牧師的背後，有一團黑暗、屬魔鬼的勢力陰謀鏟除基督徒對世界的影響力。這就是為甚麼基督徒被逐出公眾領域以外。根據啟蒙運動的理想重建世界或現代化的腐蝕作用，皆與真相無關。隨着這些轉變而來的世俗化及對神的心意和真理的敵視，似乎也沒甚麼關係。它甚至和人性的敗壞無關。整件事彷彿就是超自然勢力戰勝了不知就裏的基督徒。我認為這些書是在陳述一種文化的傷懷。[43]

《衝破黑暗網》二書其實有很多重複的地方。它們主要的不同不在於情節或人物，而是它們所揭露的惡事。在第一本書裏，我們看到新紀元運動穿上「宇宙意識學會」的衣服，企圖得着小鎮，尤其是它的大學。而在第二本書，我們看到兩個組織——「美國公民自由聯盟」和「保護兒童部」——是撒但用來攻擊「好牧人社區教會」的幌子，以破壞基督徒提倡學校禱告和體罰的理想。故事一開始，一連串基督徒公敵便出場：公立教育、現代的知性生活、公眾空間、美國自由人權大聯盟、基督教自由主義、東方靈異學。這些都被視為魔鬼的工具。

當然，這兩本小說並非真的要人把它們當作嚴肅的文化評論。

佩雷蒂並沒有提出甚麼文化評論，也沒有用人的語言對人類活動作出評論。他只是一味強調基督徒與非基督徒之間的基本衝突，而基督徒的敵人都被寫為真真正正的被魔鬼附身。這種說法對那些已與文化脫節的基督徒可能很有吸引力，因為它能為他們的困境提出一種超自然的解釋；但至終這只會帶來更大的禍害，因為正如古力（Robert A. Guelich）所指出的，它提供的安慰接近靈智派或早期的猶太啟示文學，而非基督教。[44]

基本上，聖經的確也是以光明與黑暗的二分來看待一切人間事；然而，人生是處在一個目前很模糊不清的狀態中活出來。現在沒有一個在基督裏的人是完全光明的；而除非是犯了不能赦免的罪，沒有一個在基督之外的人是完全黑暗的。基督徒都還未達到完美的地步，因為罪始終殘存在人間；而保羅也說那些「沒有律法」的外邦人仍然能夠「按本性行律法上的事」（羅二14），因為他們仍有神的形象。新約書信多處顯示：基督徒仍會說謊、說閒話、犯姦淫、不相信神的話。我們也知道，非基督徒也有善良、愛兒女、誠實且有憐憫心的。雖然基督徒正在成聖的路上邁進，而非基督徒是走向靈性的崩潰，在人間這種曖昧不明始終持續着。

可是，在佩雷蒂的宇宙觀裏，這種模糊不清的境界被一種簡單的權宜之計消化了，那就是，人生一切活動都歸因於天使或魔鬼。這是拜火教的現代版。這種把人生的道德含混分為純粹的光明與純粹的黑暗，結果造成：一方完美化，另一方就妖魔化；而這種極端的劃分大大扭曲了基督信仰的本質和它在現代世界的功能。此乃根據新約的一個相當次要的主旨，來對信仰作出大改動。佩雷蒂把十字架與黑暗勢力的衝突提升為信仰的唯一課題，而在過程中扭曲了「世界」和「肉體」的真正涵義。

此外，我相信這些小說大受歡迎的第二個原因是，佩雷蒂利用了福音派的一種雖然不嚴謹但確實存在的見解：世俗化也正腐蝕福音派世界。福音派人士可能很虔誠，但他們發覺很難再相信

神仍然在世界上施行主權。世俗主義已經將屬靈元素從社會除去，亦常從教會中除去。它已把人的靈性本能——無論是基督徒或其他人的——排放走，使人不再感到需要以永恆的角度來了解自己。即使在基督徒中，這種世俗的思維習慣已根深蒂固地變成衡量現代生活意義的架構，而善與惡的分野變得非常飄渺。所以，派拉迪這樣熱心地躍入超自然的領域，呼喚人警醒備戰，振興沉睡的信仰，並使人們恢復那個本不應消失的世界觀。或許只有在這意義上，他的書才可算是恢復神在這世界的護佑的了解的嘗試。

然而，小說中縱然充滿了超自然的東西，卻缺乏神的臨在。這是最令我驚異的地方。在這些魔鬼與天使的爭戰裏，人類只是配角，神也只有次要的地位。爭戰的結果看來是不可預測的，因為神只是在遠處觀看，把對抗邪惡的戰鬥派給天使主理。因此，我們在這兩本書中真正看到的是，有一群天使成為了神及其護佑的代理者。就像福音派世界一樣，這兩本書表面上非常強調超自然，但諷刺的是，它們骨子裏卻相當的世俗。派拉迪其實也屈服在現代精神之下——不是自由派那種公開的投降，而是有福音派特色的私底下的投降。這就說明為甚麼他筆下的戰鬥結果是如此不可預計：這些神魔大戰不是基於基督已贏得的勝利，而是來自一種為基督贏得勝利的渴望。我相信他無意使十字架的功勞落空，但他所做的卻是這樣。

庫爾曼（Oscar Cullmann）注意到很多新約章節提到基督坐在神的「右邊」（徒二34，五31，七55；羅八34；西三1；弗一20；來一3，八1，十12；彼前三22）。[45]這些經文在在證明基督現已在天上和地上執掌王權。在以弗所書六章10至20節，保羅告誡讀者關於魔鬼的伎倆，而這是在他陳明基督因着十字架和復活，如今已經「遠超過一切執政的、掌權的、有能的、作主的，和今生來世的所能舉出的一切名銜」（弗一21）之後。也就是說，這種與邪魔力量的鬥爭並不是還在等候最後結局：結局已定，基督徒

已經藉着與基督聯合而進入勝利中。因此，當保羅在以弗所書六章10至20節談到屬靈爭戰的時候，只是勸勉信徒要「抵擋」和「站立」，拿起基督徒品格、神的道和禱告的全副軍裝即可。

很諷刺地，佩雷蒂的宇宙二元論頗酷似東方思想，其結果是將神的大能同在從這世界上淘空，因為他雖然承認十字架，但卻使十字架上所成就的一切變得了無意義。我不能不想到，這些內容大有問題的小說之大行其道，足以說明：即使在那些最堅持屬靈真實的人當中，對神的護佑與對基督十字架的信仰也受到相當腐蝕。

神在作甚麼？

人人都知道，那些來到新英格蘭的清教徒是要建立神權統治。但正如H. R. 尼布爾所指出的，他們這種意圖一點也不稀奇。[46]來到這地區的宗教人士，例如：羅德島的羅傑．威廉士（Roger Williams）的追隨者、賓夕法尼亞州的德國人、中部殖民地的貴格派、紐約的荷蘭改革宗、那些稍後才來的蘇格蘭和愛爾蘭裔長老宗移民，他們其實都有這個共同的理想：他們之所以能成為信仰族群，完全因為這位自主的神要建立祂的國度，而這個國度是與他們所處的世界格格不入的；然而，神國的原則必須在社會上居首位。這些不同群體固然以不同的方式來解決基督與文化之間的衝突，但至少他們有一共同的信念：在神的統治下，人的生活應該不是現在這個樣子。基督國度的理想實現得太少，祂的名也太不受尊崇，而人們對祂的真理的信奉和遵行都不足夠。

既然我們確信神的護佑是全能的，那麼我們相信祂現在正在解決現況與理想之間的矛盾，難道不合理嗎？難道我們不可能從某些地方看出神正這樣作工嗎？若能夠，我們便能掌握一個方法來減輕這種矛盾，並在這現代性的荒原裏找到意義。在此，我們

碰上了這時代最大的宗教成藥之一：在宗教上所謂有意義的就是，神現在正在「作」的事。

循着這些思路似乎能說明一種廣為流傳的積習，它不但盛行於靈恩派之中，也廣泛流傳在福音派之中；它流行在基督教的保守派，也在自由派裏面。那就是，到處宣揚神在今日世界裏正在「作」的事，好像從人類生活的腳本中，我們能清楚解讀出神的護佑的一切細節。從前文化界菁英制的自由派傾向一有最新發現，便宣告基督的國度又突進人類歷史。當今各種解放主義者只要一有社會的不公義（按照左派的定義）被推翻，就認為是神出手了。南美的解放家看到頑固的政治勢力和北美資本主義被打敗，就認為是看到神的手。而北美的黑人解放主義者見到白人建制的破解，便覺得是神的手在作工。婦解分子見到男權被削弱就歸因於神的手。普世教協全力支持多元主義，所以看到神在其他宗教裏作種種的事。而無數電視傳道人認為神在他們耳邊細語，要他們想辦法淘空觀眾的荷包。每個人都看到神在「作」各種事。

我們都很想與神聯線，百分之百知道神在作甚麼，以引導這個世界的每個發展。而美國文化是如此傾向治療性和心理化，我們傾向於專注神在人內心所做的事。在內心我們能直覺地知道神的旨意。也就是說，我們根據自己有何角色而判定神在世界上「作」甚麼。

當我們急着想找出神究竟在哪裏顯明祂的同在，便常常忽視了聖經對這事的明確指示：神對這世界的護佑是隱祕的，而且神呼召我們與祂同行不是憑眼見，而是憑信心。因為罪滲透於人性裏，所以除非神的恩典拯救人脫離這種癖性，否則人一定會想辦法來主導和控制神。除非神特別賜能力給某個人去宣佈祂在這世上正在「作」的事（即聖經中那些先知所作的），否則嘗試發掘並指出這些事便無異於在控制神。更嚴重的是，這樣做會偏離基督的十字架；而十字架才是神呼召教會去堅定地、確信地宣揚神

已經成就的事。

聖靈的工作在新約裏比較狹窄，這並不是無關宏旨的。舊約聖經顯示聖靈的工作是多方面的。除了在神的子民心中注入順服和信心（尼九20；民十一16～29；申三十四9），使他們順服神所啟示的心意（民二十四2；撒下二十三2），聖靈也賜人工作的技巧（出三十一1～11），控制自然界和歷史（詩一〇四29～30；賽三十四8～16），並且參與在神的創造之工裏面（創一2、7；參詩三十三6）。新約聖經從未否定聖靈在世界上所做的這些廣泛的工作，但它並不圍繞這些活動而滔滔不絕。新約的焦點整個轉移到基督身上。現在基督的工作和聖靈的工作互相掛鈎了。如今聖靈的工作就是使人專注於基督在十字架上所成就的事，使人心中產生信、望、愛，且以基督為源頭和對象。

的確，有些人爭論符類福音中所記載的耶穌和聖靈之間的聯繫是否真實（路一35，二25～27，四1、14，十21），他們認為這些記載在神學上太先進了。但我們必須記得，符類福音寫成的時候保羅的教導已經廣為流傳，而奇怪的是，雖然保羅對聖靈和祂與聖子在救贖之工方面的緊密關係有諸多教導，但符類福音的作者卻在這方面着墨極少。他們的緘默顯示出他們所寫的真確性。儘管符類福音這麼少將聖靈與聖子相聯，但在約翰作品和保羅書信裏，這種關聯是很清晰有力的。保羅將基督與聖靈等同，不但神學上是如此作，也表現在言語上，如「基督的靈」（羅八9；彼前一11）、「兒子的靈」（加四6）、「在基督耶穌裏生命之靈」（羅八2，英譯本）、「施恩的靈」（來十29）。在新約神學裏，這種關聯性是無可置疑的，而且極其重要。[47]

重點就是，基督在十字架上的工作和祂身位的榮耀才是我們理解神在今日世界所作的事的唯一準則。凡不是源自按聖經所理解的基督的救贖之死，和顯揚使徒教訓所講的基督的榮耀，凡不是藉着順服祂的話、熱愛祂的福音、忠於祂的教會、服事他人而

顯出祂的恩典的印記的，都不能算是神的工作。

基督徒如此緊張要從其他地方去尋找神的作為，例如從其他宗教，或從政治和文化的發展，不但造成可能是今天最嚴重的神學謬論，而且，我認為這也尖銳地證明我們已經失去了冷靜。我們假設如果我們無法在世界上看到神的臨在，如果我們無法大膽且確定地說出神正在「作」甚麼，而且除非神所作的迎合現代文化，那麼神就必定是甚麼也沒有作，也就是，神不在世界中。這個想法很能說明，我們這世界是怎樣淘空了神的臨在，並且將意義一併削除——我們被迫作出各種有關神作這作那的大膽聲明。

今天我們這世界亟需要恢復對神的正確認識，不僅為了保持基督教信仰的健全，更因為我們所提供的其他選擇（亦即，插入我們自己的議程或自我，作為神臨在的表面證據）具有相當的破壞性。何等悲哀！我們竟然企圖讓我們這疲倦、空虛的心靈棲息在這些易折的蘆葦上，而忘記了經歷神的偉大和豐富是要透過信心，而不是眼見。這正是希伯來書作者所羅列的信心英雄榜所述說的故事，他們都得了「稱許」（來十一2）。這些素描清楚地顯示：對神的同在和祂對個人的培育這信念，往往是在最與表面證據相反的情況——包括殉道——下維持的，而且一點不是從自我和列國中解讀出來的。順服神的話常常跟確知神在世界上其他地方「作」甚麼不太相干，或者說完全不相干。

這就是教會必須重尋的勇氣、信心和信念，如果教會還想在這個脆弱、煩擾、充滿悲劇的現代世界裏重新振作起來。十字架不只是救恩的根源，它也是邪惡受到審判，神的聖潔得勝並彰顯出來的地方。正因這審判和聖潔，所以教會蒙呼召要去大膽宣揚神的道，滿有信心地作見證，並且喜樂地服事；因為它了解一件事實：它已蒙赦罪且已脫離了黑暗的權勢。教會蒙召就是去宣揚十字架的信息，而非要揭發神在這世界上隱而未現的目的，或是祂在內在醫治的祕密。教會蒙召就是去向世界說明神對它的罪到

底怎麼說，而不是去猜測神怎樣透過日常事件說話，或是向個人的直覺耳語。教會也應向世界宣告將要來的審判。神的榮耀要求有這審判，教會也滿懷希望企盼這個時刻，那時真理將永遠高踞寶座，而一切的謬誤將永遠被判絞刑。所以教會仰望那時刻，那時「不再有黑夜」，而神的僕人將「不需要燈光或日光了，因為主上帝要光照他們。他們要作王，直到永永遠遠」（啟二十二5）。這才是神自己對導引祂的所有護佑的神義論的最終詮釋。

第 8 章

新生代

僅僅說新生代所奉行的福音派神學變得愈來愈自由派，那就太膚淺了。然而，證據卻顯示一種普遍的傾向，那就是，福音派的神學傳統正以它獨特的方式，向現代文化的認知與規範假設靠攏。

——亨特（James Davison Hunter）

本章的標題有點誇大。其實本章的範圍並非在講整個新生代，而是講新生代的領袖；不是講各範疇的領袖，而是特指教會的領袖；不是泛指所有教會，而是指那些福音派神學院的畢業生所要去敬拜、事奉和領導的教會。

當然，要十分準確地預測這些領袖至終的模樣是不可能的。我們只能看看這些未來的領袖目前怎麼樣，他們看重甚麼，他們如何看待他們自己和這個世界；但卻不可能知道這些傾向在未來的年日將如何展現在教會裏。這些領袖會改變嗎？一旦在議程和看法上產生歧見時，教會將會改變去遷就嗎？我們不得而知。但是，新生代明顯已經由於身經這種高度現代化的文化，以及在家庭和教會的經驗而受到改變。這一代人已經形成自己的一套行事準則，調適新的課題，並且已經發展出一套面對那些課題的方法。這群人的新趨勢和策略極有可能在未來重塑福音派信仰的意義和

方向。

為了更了解這個現象，我與加爾文學院的社會研究中心主任賴斯（Rodger Rice）和副主任安妮斯（Ann W. Annis）在1993年對七所具代表性的神學院的學生作了一次信仰調查。我們問了相當廣泛的問題，以便勾勒出他們如何看自己和他們的世界，還有信仰在他們的世界觀裏具甚麼位置。我們有幸得到亨特在1982年作的神學生調查的原始資料，這使得我們能夠作出一些富有啟發性的比較。儘管兩份研究有許多相異點，它們仍然有很多相關的地方，使我們深信這些研究是非常準確的。[1]

在以下討論裏，我會在交代數據的同時，針對它們的涵義儘可能加以解釋。雖然部分看法可能是臆測，但有三點發現是無庸置疑的：

1. 神學生指出神學對他們而言是非常重要的。
2. 神學生相信教會已經失落了異象，而且教會的神學特性正日漸崩潰。
3. 神學生所謂對他們很重要的神學，其實並沒有與他們思想中和實際生活的世界緊密聯繫。

有幾種不同的世界觀流傳在這些學生當中，而他們顯然自由地在其間游移往返。他們的神學很明顯只能鬆鬆散散地約束着他們的思想世界。他們專顧自己、自私和具濃烈治療需要，程度和世俗的同輩不相伯仲。這一切對將來他們帶領教會的方向和方式都有潛在的影響。

有一些令人好奇的證據，但我們仍未十分確定，似乎暗示神學院至少改變了神學生的部分價值觀和習慣；我們發現，新生和已經逗留在神學院一段時間的神學生的確有不同。可是如果要下結論說是神學院造成了這些改變，那就必須測驗同一批學生在入

學時與四年後的不同。現在我們的發現只能說是在這兩段時間入學的學生之間的不同。然而，神學院仍然可能是形成這些改變的原因。

福音派大家庭

在1993年參與這項研究的神學院普遍被認為是福音派；當受訪的學生被問到他們會怎樣形容自己，他們都一面倒地選擇了這個名稱。然而，這樣說有點語焉不詳。例如，這個名稱並沒告訴我們到底對這些自稱福音派的人甚麼是最重要的，也沒說明他們究竟屬於哪一個神學傳統或宗派。

但無論如何，這個名稱顯然是最受神學生喜愛的。在1982年的問卷中，有73.9%的人自稱是福音派，而在1993年則有68.3%。在1993年的預行試驗中，有些學生指出很難只選一個名稱來代表他們，所以在正式的調查裏我們讓他們有首要和次要之選（在1982年的問卷中沒有這一項）。這樣做帶出了一些很有用的細微差異。但是，雖然兩個調查相隔了十年，當中產生了許多改變，福音派這個名稱比起其他名稱，受歡迎的程度仍有七比一之強。緊接在福音派之後，神學生所選的名稱依次是：傳統認信（10%）、靈恩派（8.4%）、基要派（4.8%）、五旬節派（3.7%）、新正統派（1.5%）、自由派（1.4%）和其他（5.3%）。

可以預計，這些神學生對於甚麼構成福音派有各樣不同的理解。有些人主要是以神學來作定義，有的是根據敬虔實踐的形式，而有些則按社會學的特徵而定。有位屬第一類的神學生把福音派定義為「正統信仰的代名詞」。另一位更進一步補充說：「我是福音派，因為我相信聖經是神的權威性話語，而人唯有透過對耶穌基督的信仰才能得救。」這兩項宗教改革的原則——形式方面與權威有關，內容方面與救恩有關——有時也和其他事情聯起來，

例如，「大公信經」或「在生活的各方面（生意、政治、環境、社會等）」都必須順服於基督。

將信仰實踐出來的主題也常被提到，尤其是傳福音方面。有學生說他「非常熱衷於傳福音和宣教」，並強調這對於福音派的身分很重要。令我有點驚訝的是，有些學生竟從政治和社會學角度來看這個名稱。有回應者說：「我認為福音派是介於自由派與基要派之間的中間立場」。另一人則欣賞「福音派是一個平衡的傳統」。還有人說：「它夠廣，能包含我的主流性信念。」儘管這個名稱有無數的細微差異，儘管好與壞的涵義因人而異，儘管有人會覺得它已沒有實際意義，福音派依然是這些神學生用以描述自己的主要名稱。

這些學生也可以用現代福音派裏面的主要宗派來進一步加以分類。亨特發現四種類別：浸信宗傳統（數目遠超那些特別自稱是浸信會的教會和宗派）、[2]聖潔－五旬宗傳統、改革宗－認信傳統、重洗派傳統（這在目前所做的兩份研究中都只佔極少數）。在1982年的問卷中，那些自認為有宗派背景的多半自稱屬於浸信宗傳統（56.5%），而在1993年，55.5%屬於這一類。自稱是改革宗－認信傳統的則從1982年的28.9%降到1993年的22.9%，而屬於聖潔－五旬宗的則從11.5%增加到16.6%。總括而言，在兩項調查裏，大約一百個不同的宗派被提到，只有3%的人不屬於任何分類或任何宗派。

然而，還有另一種分類法，就是梅爾頓（J. Gordon Melton）所提出的源流分類。[3]這個方法驟眼看勾勒出一幅與亨特不同的圖畫，但事實上它們分別不大。梅爾頓將亨特所說的浸信宗傳統分為敬虔主義－衛理宗（Pietist-Methodist）、浸信宗、獨立基要派（Independent Fundamentalist）和安息日會（Adventist）。亨特的「改革宗－認信」類別則包含梅爾頓的改革宗長老會、路德宗和禮儀教會。亨特把「聖潔－五旬宗」歸為一類，梅爾頓則把它一分為

二。而亨特所指的重洗派傳統就等於梅爾頓所說的歐洲非國教教會。在1993年的問卷調查裏，受訪的神學生大多屬於敬虔主義——衛理宗（29.2%）；其次是改革宗長老會（18.6%）；再其次是浸信宗（16.4%）、獨立基要派（10.3%）和聖潔主義群體（9.9%）。

此外，魯夫和麥金尼（William McKinney）則根據自由派－保守派的宗派版圖來分類。[4]若按這個標準則，1993年的調查只有8.5%的神學生是屬於自由派，其他則分別是溫和派（45.5%）和保守派（41.9%）。

以上的圖畫顯示，福音派這個簡單的名稱其實包含了許多差異。宗派間的差異本身有時是反映其他方面的分歧，這不但有歷史與神學上的成因，而且涉及世界觀和宗教實踐方面的課題。結果是，現今已經不可能準確地預期，那些自稱福音派的到底有何想法、他們怎樣看這個世界和會有何行為。然而，我認為單以參與這項研究的福音派神學生而言，這種難以預測的程度比較不關乎他們的正式神學告白，或是他們的個別背景；它反而跟神學告白在神學生的生命裏所佔的分量更有關係。關於這個問題，關鍵不在於他們的神學告白內容，而在於那些信念對塑造他們看待和經驗這世界的方式到底起甚麼作用。

縱然如此，我們仍得從正式信仰方面着手。這些學生一般對神學有甚麼看法？他們到底認為神學是甚麼？他們對某些教義抱甚麼立場？

神學觀

在1993年的調查裏，我們採取一個簡單的定義來界定神學：「反省神話語中的真理，並將這真理應用在我們自身和世界上。」90%以上的回應者都贊同這是個可以接受的定義；其中47.3%表示熱烈贊同，而43.9%簡單表示贊同。可想而知，這個定義必定引

來很多備註，但表示不同意的倒很少；大部分都是提議要加強這個或那個重點。學生們若有甚麼異議的話，那就是他們堅持認為：任何不以神為中心的神學就不算是神學。有學生說：「只要神學仍然**以神為中心**，那麼它就是神學。這個焦點一旦稍有轉移，那麼這種研究便成為在宗教的情境下所作的人類學研究。」同樣地，另一學生主張神學應該是「對於神以及神如何與人來往的研究」。

神學基本定義的苦心孤詣大多與「應用」有關，而且一般會傾向兩個方向中的一個。有些強調如何把神的話語應用在自己身上。有學生從最基本說：「我認為神學研究應該由那些追尋神的人來做。一個人如果沒有信仰作為起點，那麼他就不可能認識神。」但另一些意見說：「我們需要應用在追求聖潔上」；「如果神學沒有一點實用性，那麼它對於那些比較沒有知性能力的人就沒有甚麼好處了」；「對於真理的反思必須應用在生活上」。有些人則強調神學應用在社會上的重要性。有學生這樣寫道：「神學必須分析這個世界，及周遭種種文化的假設和信念。單是採納文化還不夠，我們必須批判並有創意地與文化互動，而又不致於把福音打折扣。」更有人說，神學「主要是向我們當代世界傳神的話（及其世界觀）。因此，神的話與世界便成了我們所有神學反省的雙重焦點」。

就算某些神學生對於神學的體悟顯然有不同的強調和旨趣，有一點是相當清楚的，那就是，他們都認為神學很重要。有三分二人（66.4%）表示：假如沒有神學，他們的餘生便沒有多少意義，而只有15.6% 表示相反看法。此外，74.9% 指出他們人生中的重大決定是根據他們的神學信念而作的。

由於大多數的神學生都表示，建基於聖經的神學是他們的人生準繩，我們應該細察他們對於聖經的看法。他們到底對於聖經的性質和功能有何看法？他們又是如何從聖經汲取真理，俾能在世界上按真理而行？

1982年和1993年的研究都請學生表示他們對於聖經的本質的看法，雖然1993年的研究稍微更動了亨特的用語。在兩份問卷中，回應大部分都不離下列兩種看法。在1982年，53.8%認為聖經未必是完全無誤的：「聖經是神的話，它的教訓並沒有錯誤，但它對科學、歷史記述等方面的說法卻不能按字面全盤接受」。真正接受聖經無誤的有43.3%，他們認為：「聖經是神的話，它的說法和教訓都是沒有錯誤的，而且必須逐字按字面接受」。

由於「按字面接受」這句話容易產生問題，例如可以令人以為，詩體不應當作詩體來閱讀，又或修辭性的用語應另有所指，因此我們決定撇除該片語。作了這個改變後，在1993年的問卷裏，大多數的人（54.9%）採取聖經無誤的立場，同意以下的敘述：「聖經是神的話，它的說法是沒有錯誤的，所以它的教訓具有權威性，必須嚴格遵行，不發疑問。」人數次之的一組（41.8%）接受下列說法：「聖經是神的話，它的教訓是沒有錯誤的，但它對於科學、歷史的細節等方面的說法未必完全與事實相符。」這些數字上的改變，亦即接受第二種說法的人從53.8%降為41.8%，而接受聖經無誤的人從43.3%增加到54.9%，可能歸因於神學生當中有一種新興的保守主義，或是由於問卷的字眼有所更動，或者兩個因素都有。因為改變問卷的字眼的確會改變調查的結果，所以最安全的解釋也許是：神學生對這問題的看法與亨特的時代並沒有太大改變。那些比較傾向聖經無誤立場的神學生多數來自浸信宗傳統；而那些最不接受這種說法的則是聖潔－五旬宗傳統的人。但這兩群人之間的差異並不大。

至少在這課題上，雖然新知識階層有一定的利益所在，但學術界向自由主義的世界觀的傾斜趨勢顯然還未能打動神學生。這些神學生的聖經觀在過去十年大致仍保持保守態度。

平均而言，調查顯示，神學生每週至少五天讀聖經。人數最多的一組（39.3%）說他們每天會讀十五到二十九分鐘；其次一組

（30.9%）是三十到五十九分鐘。當被問到這樣的讀經會帶來甚麼益處時，受訪者出現一種有趣的分歧。大多數人（58%）表示聖經能「教導我關於神和祂對祂子民的心意」，但次大的一組（32.1%）則說聖經能幫助他們分辨「神在我裏面向我說的話」。

毫無疑問，在現代性的庇護下，聆聽自我、在自我裏面尋找道德和意義的來源，並倚靠直覺來作出人生的抉擇，已經被許多人習以為常地接受。幸好，沒有幾個神學生是支持世俗文化中沈醉於自我的治療文化：只有1% 表示讀經的最大益處是幫助他們得以「觸摸到自己或自己的感受」。但這並不是說他們絲毫不為這種治療性文化所影響。有證據顯示，現今盛行於福音派世界的敬虔主義與追求靈恩經驗的潮流，已經引入了各色各樣以自我為本的文化傾向。例如，當他們回答其他問題的時候，對神的內蘊性的興趣遠遠超過神的超越性興趣。因此，神學生可能只是排斥自我運動的字眼，但卻無意中在事奉上染上了它的一些氣習，因而將神作事和文化作事的方式混淆了。

我們將會詳細探討這些問題，目前只須強調：在這個問卷調查中，受訪的神學生多數認為，反省神的真理、讓它光照自己，而且在當代世界中將它適切地活現出來，是他們的呼召和事奉的核心。他們的生命和生活中所作的決定，基本上就是根據神藉着祂的話所發出的真理。

黑夜航行

調查倒發現一件相當令人驚訝的事：神學生不認為教會對於他們的靈命培育特別有幫助。這不表示神學生對教會沒有感情，事實恰好相反。至少就上教會的次數而言，他們對教會的投入是相當穩定的。大多數的人（55%）表示他們每週參加一次以上的崇拜；42.5% 每週上教會一次，只有 2.5% 是每週上教會少於一次。

儘管如此，絕大多數的人（71.6%）還是贊成或強烈贊成以下這個說法：「今天大部分教會已經對宗教的屬靈特質失去清晰的認同感。」這不只是對於他們教派以外的教會或宗派的評斷；他們對自己教會或宗派也不樂觀。雖然有些人是渴望教會有多些靈恩活動，但這不是大多數人的立場。[5]那麼，到底他們為甚麼失去了對教會的信心？

雖然宗派似乎漸漸失勢，但這並非令神學生感到不滿的主因。他們多半傾向於希望宗派之間的差異能夠減少，並認為教會不夠關心社會公義——有59.6%強調這一點。然而，他們的不滿似乎源於其他地方。

教會的神學到底對神學生的生命有多大的影響力？我們得到的答案並不樂觀。多數人（56.8%）說「很有影響」，但36.3%表示「影響很少」。他們不太認為教會「向來固守」的教義是「認識宗教的終極真理的最確定指南」。只有26.6%的答案是正面的。而且說到他們對自己宗派是否能夠釐清關於基督教信仰的問題，他們只保持最起碼的信心而已。

在問卷的設計裏，「神學」其實包含了三大要素。第一，也是最基本的，神學是建基於神話語裏面的真理，因此必須是以這話裏的神為中心的，這位神就是人靠着聖靈，透過神的話而認識的神。第二，神學涉及信徒內在的文化，也就是，人形成一個屬靈、道德的人的所有過程。第三，神學是關於如何在日常生活中將聖經真理（關於神的特質、本性、作為的教導）實踐在受造界及周遭的文化之中。那麼，教會究竟是在何處失落了它的異象？

我們只能根據所得的資料來推測。也許正如許多人已經注意到的，這種不滿情緒是由於當代教會裏釋經講道的沒落，或許由於這些神學生也感受到即使有釋經講道，但總是覺得不夠餵養靈命。也許這種不滿可以歸因於深深影響着這些學生的現代文化。他們可能因為教會不能與現代文化的種種習慣、偏好產生實質的

交融而感到不滿，或者，他們選擇了完全投入文化，但卻發現它無法與教會內部的文化產生深廣的關聯。因此，他們可能覺得教會不再「合時宜」了。無論答案如何，有一點似乎是相當確定的：教會無法面對內部的困惑（這一點我們即將探討），這就是神學生們認為教會已失去屬靈使命的主因。

教會失去功能的諸多後果已經在各神學院裏浮現出來。現在入讀神學院的學生已經不像以前的那樣熟悉聖經，道德水準也不如從前，他們的自我認識和賴以生活的價值觀常常深受現代文化的洗禮。不知為甚麼，那份對聖經默示的高度執着竟然無法實化在這些圍繞且受教於聖經真理的生命裏；這種脫鉤不單是教義方面的，也包括思想和價值觀。教會要求神學院在短短幾年間矯正這些嚴重的缺失，好讓它們挑選高質的傳道人：清楚蒙召、紮實的基督徒品格、有屬靈深度、卓越的聖經知識、一流的牧會技巧。但是，教會若沒有經年累月的有效教導和培育，以上的要求可謂緣木求魚了。

迷人世界

是甚麼塑造這些神學生的思想世界？我們已經提過兩個主要因素：他們所信奉的神學及教會所提供的培育和訓練。現在我們轉向第三個成分：外面的世界。他們對於世界有甚麼印象？世界是怎樣越界進入他們的內在生命？他們對自己又有甚麼印象呢？

在1993年的調查裏，我們使用了芝加哥大學的民調研究中心（National Opinion Research Center）在八十年代進行全國普查時所用的評量表。這樣我們就能把1993年神學生的回應與全國性的樣本作比較。一個重要的模式出現了。這些神學生固然抱持神學的信念，但他們也傾向於把神學信念與他們怎樣看待周遭世界的方式分開，即使當某個神學信念直接與世界有關的時候也是如此。

我們從他們怎樣把人的敗壞這一信念與他們的文化觀和自我觀相連即可見一斑。

首先，神學生顯示出一種和全國的樣本截然不同的人性觀。我們用一個七度評量表來評分："1"代表「人性本善」，"7"代表「人性基本上是邪惡敗壞的」。在全國普查裏，16.6%的回應者傾向認為人性基本上是邪惡敗壞的（評量表上的"5-7"）。而在1993年我們的調查中，79.4%的受訪神學生持有這個範圍的立場，只有9%認為人性本善（評量表上的"1-3"）。此外，79.5%的神學生認為這個世界基本上是「不和、混亂的地方」，而非「和諧、合作」的地方；而全國性的樣本中只有33.8%的受訪者認為如此。

可是，當這些神學生表示他們對外在世界的想法時，人性的邪惡和敗壞的信念卻被壓下了。當他們要從「這世界基本上是充滿了邪惡與罪惡」到「世界上有很多美善來彰顯神的美善」兩極中選取，28%選擇了世界是美善的立場（相對於全國性樣本中的53.3%），而只有38.4%採取世界是邪惡的立場（相對於全國性樣本中的18.5%）。我們怎麼解釋這項事實呢？絕大多數（接近80%）的神學生認同人性基本上是惡的，但是只有少數人（38.4%）認為外在世界是充滿罪惡的。他們似乎對人性和對人類文化持不同的標準。可能這些學生已經接受了世俗的假設，也就是，文化基本上是中性，能免受影響個別人性的敗壞所污染。

至於要在「人類的成就有助於彰顯神在世界中」和「大部分人類活動都是徒勞、愚昧的」兩極中選擇，神學生的反應就很分歧，縱然就整體來看，他們的立場多少都與全國的樣本不同。37.5%傾向認為人類的成就有助於彰顯神（相對於全國的89.3%）。相反地，37.1%傾向於認為人類的活動都是徒勞、愚昧的（相對於全國的12.7%）。比較明顯的大多數的人——51.9%——傾向主張「好人必須積極投入世界的問題和活動裏」；相反地，20.5%認為「好人必須避免

受到世界的敗壞所污染」。

類似的模式也出現在對其他問題的回應裏。例如，參與1993年的調查的學生裏，有90.1%堅信耶穌基督是「人類的唯一絕對真理」，但他們當中有49.4%主張「其他宗教也含有一些真理，因此不應該認為它們是完全錯誤的」，或者採取更包容的立場。在傳福音方面，他們被問到是否同意「向人傳福音時強調審判和悔改，是令人討厭的」，41.9%表示他們總是或大部分時候都同意。

造成這項差異的理由顯然是文化性的。誠如一位學生所說，「每個情況都不同，所以需要不同的處理方式」。但是，神學生對多元文化的關注也是顯而易見的。當問到是否應該告訴未信者他／她們的命運時，有學生說：「看情形而定」；另一個則說：「最後才說，不是一開始就說」；還有人主張不應該說，「除非你們已經過多番討論，而你贏得了對方的尊重」。這與使徒行傳所記的觀點相當不同。我們的文化所提倡的相對主義，要求我們對人彬彬有禮，而且常常把某些觀點逼退到一個完全私人、內在的領域。

一涉及有關自我方面的事情，神學生所抱持的信念，和實際塑造他們的行為與世界觀的信念之間的鴻溝就變得更顯著。儘管他們堅信人性是敗壞的，他們對很多問題的回應似乎顯示，人的自我在本質上是無辜的。他們似乎對罪是如何在自我裏發動並不很確定，就像他們不知道罪怎樣在文化裏產生作用一樣。對於自我實現的追求，他們也顯得很熱衷。

大體上來說，神學生肯定某種類似聖經中關於罪的教義，把背逆的源頭置於與神為敵的自我裏面。這種背逆的特徵是驕傲，拒絕降服於神和祂的律法，而且造成一切能破壞人與人關係的罪惡，造成一個充滿貪婪、腐敗、暴力、不人道的世界，有時這些罪惡甚至被制度化。正如之前所提過的，這就是聖經所不悅的「世

界」——在這個公眾的處境裏，公義顯得怪異，而人類的許多墮落表現卻變成正常，甚至典範化。

這並不是說聖經只從人性墮落的角度來看自我，因為雖然人性的墮落是人生一部分，神的形象也一直存在，使人仍有能力去經驗道德，追求意義和追尋神。所以我們會體驗到人生的奇特晦澀，透過良知我們裏面知道對錯，但我們更常痛苦地經驗到違背道德、卸責、人被踐踏、家庭破碎、不道德行為充滿世界。但整體看來，1993 年的調查似乎顯示：在受訪者的生命核心裏，自我被視為是個別受造或塑造的，而不是墮落、邪惡、敗壞的。這種看法顯然與他們所抱持的神學有距離，而和他們的文化有關。

從六十年代開始，世俗化開始佔上風，美國文化出現了劇變。儘管在公眾場合，自制仍被視為美德，但在私人生活裏，自制的表現，如提防或糾正道德失敗，卻逐漸減少了。作為宗教義務來理解自制的責任就更從公眾討論裏銷聲匿跡。取而代之的是一種向四方八面發展的有關自我的意識形態。自律的道德工夫被亨特所說的「對自我的實質敬奉，展現於刻意企求達到自我了解、自我改良和自我實現」所取代了。[6]而那些抱持傳統的基督教罪觀的人也沒有對此劇變作高調的反抗。

楊高維治（Daniel Yankelovich）曾作了一項研究，詳細探討這個重大的轉變，並發現了一些令人不安的證據。[7]根據他的發現，美國一直在尋找一些賴以生存的新意義。這種追尋是在六十年代開始於各大學的校園，但很快就擴散到主流社會和較年長的群體裏。到了八十年代，很多進入中年的人也熱衷於這種追尋。楊高維治對文化的定義和我在本書所界定的一樣：文化是一套共同的價值觀，定性甚麼是正常的社會行為。這些價值觀包含了生活中的大小事情，比如：男人只戴一個耳環代表甚麼意思，女人用「小姐」這個稱謂是甚麼意思，開卡特力房車象徵甚麼，成為共和黨員、黑人伊斯蘭教徒、支持墮胎、攜帶手槍或成為基督徒……凡

此種種又到底有甚麼涵義。這些對我們而言都有某種意義——無論對我們自己或其他人都是。在我們用來溝通的文化速記語言裏，以上每個特徵都蘊含許多聯想意義。這些價值觀累積起來便構成了當代文化的質地、偏見和它獨特的觀點。楊高維治認為，盛行於六十年代的價值觀到了八十年代已經被推翻；傳統習俗已被鏟除。在這種劇變的核心裏面是一種新的強調，強調要發現「充實、富裕的生活，充滿了休閒、新奇的體驗和享受，以代替舊時代那種講究秩序、以工作為中心的生活態度」。[8]這個變化實在太重要了，因此楊高維治把它比喻成地殼的結構轉移。

現在絕大多數美國人已經體驗到這股新的文化脈博，它根植於一種新的訴求，也就是，生活不單包含日常的工作，更重要的是要去享受生活的樂趣，不要因為道德的考慮而不去吃喝玩樂，所以，我們應該超越生活中的瑣事，去追尋更充實、更深刻的生活，在其中去體驗豐盛的自我表達和自我發現的時刻。這股新的追尋其實是受到一種直覺的驅使，也就是，我們所尋找到的意義只能按照我們藉着與自我接觸的程度來決定（「自我」在此是指一整套的內在需要），而這是必須透過一種涉及自助、自足、自我表達的內在發現的過程。更有甚者，由於一直生長在相當富裕的環境裏，這群追求自我的新生代一般都認為：這個蓬勃的經濟體系所提供的豐碩財富是過程中不可或缺的。他們深信存在就是要擁有，所以奉經濟利益為權利和必需品。

亨特1982的調查和我們在1993年所作的研究，都使用了楊高維治用的一些問題，因此我們可以進行一些很有意思的分析。我們的發現基本上印證了亨特十年前所得到的結論：神學生代表社會上一個獨特的群體（楊氏稱他們為「強分子」），他們尊崇自我實現、自我表達、個人自由的程度，比起楊高維治所查訪的一般大眾有過之而無不及。

顯然聖經所啟示的自我觀與這些「強分子」所抱持的有大分

別。在1993年的調查裏，40.2%的受訪者說：「完全實現我個人的潛力與把他人利益放在我之上是同樣重要的。」假如基督有這種想法，那麼祂就絕不會道成肉身來到人間了。祂並沒有把祂的榮耀地位與服事罪人——就是那些活在神的審判下的人——等量齊觀。祂為了罪人而捨棄榮耀地位（腓二5～12；林後八9）。此外，86.7%受訪者認為自我改進是很重要的，而且他們努力改進自己，74.5%的受訪者渴望能十項全能，64.6%覺得非常渴望新的經驗，而52.3%承認大部分時間都在想自己。類似的想法也表現在他們對工作的態度——亨特認為這些反應與一般大眾的抽樣所得的非常相近。

至於要探索追求個人滿足的目的與方法之間的關係，還有一個困難。對於現代人而言，追求自我實現的過程本身就是目的與方法，它必然會和那些有同樣目的的人產生衝突。當每個人都在盲目追求個人利益的時候，是不可能產生共識的。社會穩定是繫於人人有某種程度的自我約束，願意為了合作與和諧而放下個人利益。可是，我們這個治療為本的時代卻視自我約束為壓抑，定罪它為有害的。規則是咒詛。顯而易見，這種高抬自我完全是出於人本的前提，它包括一種天真的假設：世界是良善、中性的。因此，走上這個美妙、無菌的自我發現之旅難免會遭遇到理想的幻滅。[9]

這種向自我的傾斜也出現在神學生對救恩的看法上。儘管有41.6%對救恩持正統的信念，認為救恩最重要的益處是因基督的緣故，人可以得免神的審判；但有45.5%列舉出救恩最重要的益處是：經驗到內心的平安和神的能力，有能力去愛人，在教會裏有群體感覺。這些所謂的益處都符合治療文化的價值觀。

這種對自我的着迷並非基督教或美國特有的現象而已，這是現代文化所到之處所留下的足印。英國劍橋基督學院校牧諾曼（Edward R. Norman）發現他們的學生也認為：「我們的人生應該

追求自我實現，亦即發展內在的感性和品味，追求物質的滿足；我們也擁有無數神聖的『權利』供我們自由發展和享受，而無需顧慮它們對他人的影響；總之，自我表達比自我控制更為重要。」他接着說，這二十年來的種種轉變，尤其是對於教育界，上述趨勢將會是「影響最深遠，對人類也是最有破壞性的」。[10]

這種思想竟然在福音派神學生當中如此風行，不是有點奇怪嗎？梅爾(L. Guy Mehl)是蘭加斯特生涯發展中心(Lancaster Career Development Center）的心理學家，過去二十年他曾經輔導超過一千位準傳道人，他也注意到這種根深蒂固的對自我的治療興趣。他相信這是由於許多準傳道人是出身於破碎家庭，童年充滿創傷、痛苦、遭受性侵犯和經驗到父母離婚之苦。[11]他認為在這種家庭環境出來的神學生，學會了扮演「拯救者」(例如在發生問題的時候介入，試圖解決事情），因而產生互相倚賴的性格特徵。後來他們在福音派信仰找到出路，從人生的黑暗和醜陋中得釋放，但過去生命裏的缺乏安全感依然存在。在教會的服事裏，他們仍然扮演「拯救者」的角色，尤其喜歡以輔導者自居。梅爾認為，這種牧者通常不會成為領袖。拯救者會傾向於認同受傷者，認同教會的失敗。雖然他們通常可以表達憐憫和同理心，但他們那種互相倚賴的心態卻往往造成一個結果：教會的弱點依舊，沒有被帶領去走出軟弱。

梅爾的觀察似乎和今天福音派神學院的普遍現象吻合：神學院在輔導方面的負荷往往過重，無法對那些還帶着過去的傷痕入讀的學生提供足夠的協助。他的觀察也有助於解釋為何輔導學在神學院如此受歡迎。

1993 年的受訪者強烈顯示的治療心態，可能很快就擴散到他們將要服事的福音派會眾之中。他們的領導方式將傾向於爭取共識，比較重視被領導者的感受，在堅持原則的同時會極力保持良好關係。雖然這種領導方式有它的好處，但不免令人懷疑它能否

面對現代文化將要加諸於教會的強大挑戰。

鏡裏的世界

隨着日益增加的多樣化和多元主義，及各種信仰體系的競相傾軋，加上人類知識的無限綿延，現代世界已經變得無比複雜，這使得沒有一種世界觀可以一致地被持守，甚至被認同。世界觀是理解事情的框架，幫助我們理解經驗，解讀意義，並能從更廣闊的層面來看世界。它使我們更整全地看世界，並能在我們所經歷的片段中找到意義。因此，世界觀是衍生自我們對這世界的理解，就此而言，它把我們的思想推到終極意義的邊緣。世界觀顯露我們的宗教觀，而且是宗教（或宗教的替代品）的自然結果。所以，找出神學生到底抱持甚麼世界觀是一件相當重要的事。

胡思諾早期寫過一本書說明四種基本的世界觀：有神觀的、個人主義的、社會科學的、神祕主義的世界觀。他嘗試找出哪種信念令人傾向接受哪種世界觀。我在1993年的問卷調查也採用了胡思諾所設計的問題，希望能將神學生歸列在某種意義系統裏。[12]

在胡思諾所列出的四種世界觀裏，大部分回應的神學生都揀選有神觀、個人主義和神祕主義的世界觀，只有少數人顯示對社會科學的世界觀有興趣。有神觀的世界觀相信生命是根源於神，也靠神維繫，並由神來賦與生命的意義。個人主義的世界觀較難捉摸，可以說，它相信個人就是那人自己的世界的中心，個人掌握自己的命運。這不是相信自由意志那麼簡單，而是深信個人超越一切社會的力量，個人必須為自己一生的成敗負全責。就這個涵義而言，個人主義的世界觀與社會科學的世界觀相沖，因為社會科學的世界觀相信那些在個人以外的社會力量和文化因素是具相當影響力的。而神祕主義的世界觀不同於其他三種那麼側重知性。它相信人生的意義就在那些需要用直覺去領悟的顛峰經驗裏，

尤其是那些使人感到與宇宙合一的經驗，或與某樣特別聖潔、神聖的東西水乳交融的境界。這些體驗會留下深刻的印象，但也會使人產生熱愛象徵、神話、幻想的心態。

1993 年的調查結果顯示，大部分的受訪者抱持有神觀的世界觀，按照所答問題的積分平均分為三個等級，其中 61.2% 屬於積分最高這一級，29.1% 屬於第二級，而沒有人積分落在中點以下。第二受歡迎的世界觀是個人主義的世界觀，按照所答問題的積分平均為中點，17.3% 是屬於高分這一類，合計有 48.8% 積分在中點以上，而積分在中點以下的佔 51.2%；也就是：有一半受訪的神學生表示極有可能以此世界觀生活，但也有半數神學生表示較低的可能性。最後，關於神祕主義的世界觀，在積分中點以上的受訪者有 51.6% ，而在積分中點以下的則有 48.4% 。根據這些資料我們可以得出三個結論：

1. 這些神學生並不抱持單一的世界觀來看世界。顯然他們是按情況而採取一種以上的世界觀。

2. 個人主義和神祕主義的世界觀最受歡迎，而社會科學的世界觀較不受歡迎，這個現象顯示：神學生認為他們的人生是不受社會力量影響的，因此也就不受現代文化的價值觀影響。這點與我們從其他證據所得的結論相符，亦即他們雖然肯定人性是敗壞的，但卻傾向於把文化看成中性的，拒絕相信文化能腐化個人。而那些贊同神祕主義世界觀的人也是一樣，他們認為文化力量基本上是良性或是有益的，在裏面可以找到神聖。

3. 個人主義和神祕主義世界觀之當道，顯然為治療性的文化提供了生根滋長的沃土。

現代性的迷宮

我們難以規避此一結論，就是神的存在對教會似乎不太重要

了；但要識透是甚麼心理機制、運作導致這個結果就不太容易了。然而，拼圖裏的片段，現在似乎漸漸找到眉目了。

1993 年接受訪問的神學生可能會駁斥以下說法：神學不再是人們生活的中心和決定性的要素。在受訪的學生中，66.4% 說如果沒有神學，他們的生命就沒有意義，而 74.9% 則表示，他們作重要決定的時候都是根據神學的。另有 23.2% 說他們一般是或不自覺地按神學來考慮重大決定。因此，足足有 98.1% 的人確信他們人生中的重要決定多少都是與神學密切相關的。顯然他們不認為神學在他們的生命裏是無關緊要的。

但這並不表示這些神學生對於神學在其他人的生命中的地位抱樂觀的想法。當被問到「雖然福音派神學仍然被接受，但它已經沒有能力標示福音派人士究竟信奉甚麼，以及福音派的具體表現為何」，有 61.2% 深表同感，只有 14.2% 不同意。多數神學生都感歎神學在當今教會裏的景況。他們對教會之所以失落神學，大致採取兩種見解：人們對於神學所包含的真理系數正逐漸失去信心；又或，文化的侵蝕力愈來愈強，使得神學再也無法如常運作。

有位抱持第一種看法的學生哀歎說，福音派神學「正日漸失去力量，因為福音派信徒已經不再追求真理」。另一個學生則不謀而合地表示，「令人沮喪的是福音派信徒往往不知道福音派神學的內容」。這些神學生認為，福音派神學已經變得太過「兼容並蓄」，或是「教義逐漸模糊化」；要不就是專注於細微末節，而忽視了「重大課題」。有學生認為現在的教義界線「似乎太具彈性了」。

然而，學生們的分析主要是趨向第二種看法。他們認為神學已經沒有能力界定福音派的本質，因為教會日漸「世俗化」。他們心裏的世俗化可能不盡相同，但大致上都認為現代精神正逐步入侵教會的內在生命。有學生說這種勢力是「毀滅性」的。另一個則表示多元主義「已經使人打從心裏願意接受任何東西！」。

有學生覺得教會失去神學的異象，是因為「現代西方世界的生活變得支離破碎、專業化、個人主義化、世俗化、相對化。而福音派並沒有掌握住這些問題的嚴重性，也沒有提出任何有用的良方」。學術界和「自由派的教會官僚」都在這個層面上「破壞了福音派運動」。因為當教會相繼擁抱「各種後現代的思想」，教會本身便失去了意義和目標。

所以，這些神學生絕大部分都同意神學對教會生活很重要，以及萬一神學被貶，後果會很嚴重。可是我發現，神學生所抱持的這些看法，與神學在他們自己的生活中所扮演的角色實難協調。

我相信這種不連貫的現象是由於他們對於「神學」這個名詞的用法相當含糊。他們一方面高舉神學在教會本質上的重要性；另一方面卻在日常生活中對**神學**的意指概念模糊。他們似乎用這個名詞來表示：一，聖經中與神的超越性有關的一套核心信仰；二，一套較為模糊的**宗教**而非神學的信念，它們多半與神的內蘊性有關。第一種用法是建立在神的啟示，而非個人的經歷上，它包含的信念如下：基督的神性和完美性、始祖墮落後人性的敗壞、基督在十字架上犧牲的救贖大能。第二種用法則着重個人在生活上所經歷到神同在的感覺，而比較不是指有意識地與聖經互動。神學生所謂的神學多半包含着這兩種意義，就是這種混合的用法使得 98% 的回應者表示：他們是根據神學來作出他們人生中的重要決定。

當問到一些特別區分神學和宗教信念的問題時，他們的回答就迥然不同了。例如，有 94.8% 的人表示：「若失去了我的**宗教信念**，我的生命就沒有多少意義了」，但只有 66.4% 說：「若失去了神學，我的生命就沒有多少意義了」。宗教信念顯然使大多數神學生的生活有意義，而神學就不一定如此。

這樣特別把神學和宗教信念區分出來，似乎能夠解釋為何神學生在肯定神學對教會的重要性之同時，卻未必將自己的日常生

活跟神學掛鈎。為了精確度量這個問題，我們採用了一款量表。[13] 測量的結果顯示，這些神學生的確認為神學在他們的生活裏多少有些實際的重要性，但重要性的程度並不如人們所期望的那麼高。這個量表含有四部分，對神學評價最高的一類佔受訪者的17%，次高的佔38.3%，而對神學評價較低的那兩類佔43.8%。雖然只有13%神學生對神學的評價是低於中間數，但神學生對於神學在他們的生活中的重要性一事，給我們的印象是與實際有出入。為甚麼會這樣呢？或許有很多原因是我們的問卷無法測量的，但這些神學生的神觀也許能提供部分答案。

很明顯，對1993年的回應者而言，神不但重要，而且是生活的核心。當我們問六項事物（如遺傳、社會政治力量等）中哪項對他們有影響力，神高居首位。69%表示他們相信神「幾乎完全決定了他們的人生」。而30.6%相信神「對我的人生產生很大影響力」。如前所講，94.8%表示如果不是宗教信仰，他們的人生就沒有甚麼意義了。更重要的是，在他們之中有69.4%的人強烈相信這一點。然而，很明顯的，這些神學生有意無意地將宗教信仰的實際體驗與神學分開。這個區別看來主要是出於他們的神觀。

我們要求這些學生從兩極中選取，此兩極是：「神幾乎完全自絕於這個罪惡的世界」和「神在世界且透過世界來彰顯自己」。因為這條問題也被用於全國性的調查裏，所以我們可以把神學生與大眾作個比較。十個受訪的神學生中，幾近八個（79%）是選擇中間偏向「神在世界且透過世界來彰顯自己」的觀點；顯然他們拒絕接受神是與這世界的罪惡隔絕的看法。神學生對神的內蘊性信念甚至還比普羅大眾更強；全國性的調查裏只有70.9%抱持這個看法。

這種懷抱神的內蘊性遠勝於神的超越性的心態，也出現在神學生對另一問題的回答上。當被問到要在兩個神觀當中作抉擇，80.3%傾向於選擇「神愛所有人；祂要人人都認識祂」，而不是「神

是聖潔的，邪惡無法得勝」。只有18.5%贊同第二個看法，而對兩個立場都同樣肯定的只佔1.1%。有神學生表示不喜歡在兩個看法中作抉擇，因為兩個看法都是對的。這個問題是用來測量神學生對神的**基礎性**觀念，然而，他們每四個人就有一個以上選擇慈愛的神，而不是聖潔的神。

我們該如何解釋宗教性在神學生心目中比神學性更佔優勢？答案可能就是：他們傾心於神的內蘊性；這種神臨在的感覺不需要神的話作中介或以神的話來詮釋。這現象對我們的調查結果是一種嘲弄，因為調查顯示，神學生強調宗教感過於神學地位：84.4%的受訪者**強烈地**認為，神「建構真實，並使生命有意義」。

我相信這些因素綜合起來可以形成一幅完整的圖畫。神學生雖然肯定人性是罪惡、敗壞的，但他們並不認為他們所處的社會與文化也是同樣地敗壞。他們也不在乎他們可能會在道德和精神上受到世界的污染。R. 尼布爾寫了《道德的人與不道德的社會》（*Moral Man and Immoral Society*），但這些神學生似乎想反過來說「不道德的人與道德的社會」，或者更準確地說，**中性**的社會。我相信正因這些學生們相信文化是無辜的，才使得他們接受而且是壓倒性地接受神的內蘊性。他們不但相信神在世上塑造並賦與生命意義，而且，他們能夠藉着自我找到生命的意義。顯然，他們認為無論人是多麼敗壞有罪，他們仍能分辨出生命的意義，並能藉着一種自省的程序達到自我實現。

在這種不尋常的思潮匯集之中，遽變的種子已經種下。在未來的年日裏，福音派信仰的面貌可能會產生重大的改變。這些神學生顯然抱持一種兼具神學性和宗教性的福音派信念，前者着重神的超越性，後者着重神的內蘊性。他們對於神的聖潔、人的敗壞、基督的位格和受難的種種信念是基於前者（神的超越性）；而後者（神的內蘊性）則跟以下現象掛鈎：各種與尊重自我有關的操練、神如何體現在社會中的信念（神學生的看法比一般社會

大眾更具自由主義味道），以及社會生活的經驗有助於確定神對個人的旨意的看法。到底這兩種試圖把基督與文化結合的模式會產生甚麼結果？我們且拭目以待。但我認為這種混合始終很不穩定，將來一定會分道揚鑣或突變為另一種不同的東西。

一句話……

現代文化的特徵就是把公眾和私人的生活領域分開，這是大多數社會科學家都公認的事實。公眾的領域已經由大企業、官僚體系、機構所統管，它們之間錯綜複雜的關聯和典型的匿名風格，已經使得個人的利益和價值觀在公眾討論中喪失意義。個人在這種處境之中，就如小齒輪鎖在巨大的機器裏，機器根本不理會甚至不知道這些小齒輪的個別感受是甚麼。而在分水嶺的另一邊，個人則將人生等同於內在的態度、個人的領悟，以及那些與許多分割的世界如家庭、教會、朋友、同事等等掛鈎的興趣。於是很可能在公眾領域按照一套價值觀和期望行事，在私人領域則奉行完全不同的一套。

這種情況通常會令人產生一種無力的破裂感覺；個人的安全感和在公眾領域得滿足的可能性因着無力感而大大降低。這種錯亂和疏離感已經招致許多不同形式的抗議，從那些試圖「奪回」公眾領域的文化與政治運動，到那些向公眾理性和目的挑戰的新宗教運動。然而，那些強大且根深蒂固的現代化過程是所向無敵的，至終會證明這些抗議只有轉向內在去發展，而它們的提倡者只好滿足於得到個人化的意義。

問卷的結果頗能證明這個過程。它表現於敏感於其他宗教人士的感受，這種寬容性有時意味要認可其他宗教多少帶有真理，甚至偶而含有很多真理。它也表現於刻意避免因宣稱排他性的福音而冒犯他人。它也表現於福音派信仰內部對治療文化的冒起，

此趨勢令人愈發相信：世界所加諸於信徒的束縛，即日常生活和工作壓力等，大致上與信徒發現生命的*真實意義*沒有多大關係。它尤其表現於方興未艾的對自我的強調。這些受訪者似乎不願將任何聖經的束縛加於對自我的追求上，因為他們似乎相信即使人性是敗壞的，人的自我卻未受影響。

我認為在神學生當中之所以呈現這種奇特現象，也就是，在神學上承認人性是敗壞的，卻在心理上認為自我是無辜的，最好的解釋是：這些神學生從一個情境轉移到另一個情境時，會採取不同的世界觀。以神的超越性為主的神觀，自然會驅使人認為人性和現代文化是邪惡、敗壞的；而強調神的內蘊性的神觀，當然就不作如是觀了。當神學生真正與他們所處的世界往還時，他們常常會從以神的超越性為主的神觀，轉向傾向神的內蘊性的神觀，這樣他們自然更易相信，神會確保人生經驗基本上是中性的。當他們處理更屬自我範疇的事情時，大多數神學生甚至完全拋棄有神觀的世界觀，轉向個人主義或神祕主義的世界觀。他們似乎覺得，人的自我足以提供一個優越的視野，讓他們能正確地觀照世界，而世上的種種不協調景象也少有能影響自我的視野的。更嚴重的是，相當多受訪者似乎相信：在自我裏面，人能透過直覺的高峰經驗而找到神。

誠如我們所見的，1993 年的調查揭露了很多受訪者心裏面的不一致的觀點。這些不一致性是源於兩項事實。一、神的話，雖然大多數神學生都嚴厲地認定是神默示所寫成的，卻沒有完全指導他們的思想生活。二十年前大家所爭論的是聖經的*性質*，現在大家應討論聖經的*功能*。神學生肯定聖經的權威，但在實際生活中，卻大大地限制了聖經的權威。當他們談到世界觀和自我的時候，他們就比較不受聖經世界觀所指導，而是受制於出自當代文化的許多假設。二、這些神學生的神觀也是糅合了聖經和文化的元素。某種內在認知的交換現象已經發生了，也許是無意的，但

他們對於神的認識已經變成一半是聖經的（通常根據正統的神學表述），一半是歸屬於現代精神的前設；因而將神的超越性放在神的內蘊性之下，這和古老的自由派神學已經相去不遠了。

我們的受訪者似乎意識到當代福音派信仰正在變遷，雖然他們不太清楚福音派神學會朝哪個方向發展。值得注意的是，說到未來的方向，大約有三分之一的人（31.4%）相信福音派仍會保持目前的面貌，但是絕大多數人（46.6%）認為它將會兩極化，分別向自由派和保守派兩大方向發展。那些預料這種變化的人也不肯定這種變化是好是壞。無論如何，大部分新生代都預期福音派內部可能會產生爆炸性的變化，這足以讓當今掌管大局的領袖們不安。

但1993年的調查也給人三項振奮的發現，或可以舒緩上述的不安現象。第一，這些神學生的確很看重聖經，而這是任何教會改革的必備條件。他們這種態度至少可賦予教會復興的潛力。

第二，這些神學生認同神學是教會生活的中心。如果他們能貫徹這個理想，那麼他們應能使教會免受現代精神吞蝕。正是1993年的調查所界定的神學，才能使得教會在濁世之中保存「鮮活的他世性」，激勵教會追求改變世界的道德和靈性。本真的神學是他世的，因為它對神的了解是根據啟示，而不是靠人的直覺或理性，而這種根基才使人有能力和權柄去改變世界。如果失去了神學，教會無可避免地會變得「此世」。所以，重視神學就是重視那能使教會在世界上更忠於神和行事更有效的方法。

第三，這些神學生對於教會現況不滿。他們認為教會已經失去異象，而且他們希望從教會得到的比教會能給他們的多。他們在這方面的願望和判斷未必錯誤。的確，若非我們對現況感到一種神聖的不滿足，否則我們無法種下更新的種子。當然，單單感到不滿是不夠的。很多神學生內裏仍負着家庭解體的創傷和痛苦，他們能否成為今日教會所需要的領袖，目前尚是未知之數。然而，

神的恩典大過我們最大的需要，也大過我們最深的傷痕，甚至大過我們最大的盼望。過去那些被神重用的教會棟樑，也不全是來自完美家庭，他們也有不足之處，也有恐懼和缺乏安全感。儘管他們有這些弱點和創傷，神仍然使用他們；而且有時神刻意使用這些人來達成特殊的果效。在現代生活裏，沒有任何事情能壓倒神，使祂無法將祂的真理再次實現在祂百姓的生命裏。現代精神也沒有甚麼喧囂噪音，能淹沒神恩典的聲音。在我們這現代世界裏，更沒有任何事叫我們以為神不再想改革、堅固和更新祂的百姓。

第 9 章

另一把聲音

我一直提醒自己
　　不要去定罪我不熟悉的。
因為在文明更替之時
　　很容易會錯過祂。
——瓊斯（David Jones）

我之所以要寫這本書，就像回答我們問卷的神學生一樣，我深信現在福音派教會的異象已暗淡了，它內在的生命變得軟弱，前景堪憂，而我不想它這樣。我要福音派教會成為真正的教會。我要它富有靈性。我要教會能在後現代文化之外，另成一格，而不是淪為它的應聲蟲。我要教會敢於與眾不同，不怕忠於傳統，懷有比使用最新的市場推廣策略來拓展教會更遠大的志向，而且對神話語裏的大能有整合、不褪色的信心——這樣的教會才能在目下文化崩潰、與神背道而馳的世界裏成為神的子民。

要成為這樣的教會，還需要有懷抱這盼望的新一代領袖在教會興起，並且他們要願意獻上自己，使盼望成真。要按這個理想來領導教會，新一代的領袖必須超脫福音派內部的教會政治，拒絕安於任何不符合神國利益的現狀。他們要放棄建立自己的王國，立志供給教會所需要的，不偏不倚。他們必須按照合乎聖經的方

式，在現今福音派的腐朽架構之外，樹立一個清新的風格。要成功，他們必須大有異象，有勇氣，並且重新學習何謂按照神的話語而活；最重要的是，他們明白怎樣活在這位聖潔的說話的神面前。

這個理想能實現嗎？我相信它能；但教會領袖必須成功做到兩件事。第一，教會必須學會如何察驗甚麼是屬世，並且下定決心棄絕它。後現代世界處處逼近，隱隱要將我們與我們的文化根源割裂。這些脫節的現象正在重塑我們經驗世界的方式，而這些愈演愈烈的經驗明顯是異教的和有害的。今日福音派教會必須針對這個新處境，以及新的跨文化宣教處境，而重新塑造、改革、被神的豐富所充滿。我們所處的後現代世界正以獨特的方式呈現聖經所謂的「世界」。這個迷惑的現實世界，一旦侵入了人的思想和心靈，就有能力蒙蔽神的真實性。除非我們了解這一點，除非我們能辨認出世界是怎樣巧妙地將觸鬚伸入教會生活之中，除非我們能揭穿它的欺騙，教會將繼續迷失在荒原裏，無力反抗。

第二，教會必須嚴肅面對自己，停止演變成極力滿足宗教消費者的超級市場，立志成為一種抗衡文化的靈性力量，這靈性自信徒的相通汲取養分，而表彰在他們的愛、服事、敬拜、悟性和宣講上。那是一種極艱鉅的工作，因為現代世界的節奏和組成已使得所有試圖跟上它的人付出沉重的代價，絕對不利這個理想的實現。但沒有事是不可能的。正如本書一開始便指出的，這是個關於耶穌與麥圭爾的問題，它能夠而且必須以耶穌為答案，付上代價去棄絕麥圭爾。

福音派的尷尬處境

後現代的浮誇

我所說的「世界」是指甚麼呢？它在後現代的處境中是以甚

麼特定的形式出現呢？要回答這些問題，我想先探討我所質疑的問題的兩層涵義；那問題是，我們是否已進入後現代世界？我盼望能夠揭露，現代世界是怎樣把福音派教會按照前者的形象，改造成世俗的基督教。

後現代作家、藝術家和哲學家一般公認，現代文化到了六十年代左右就已經消亡，現已在被他們豐富的集體想像所取代的過程中。因此他們特別把自己和過去的時代區分出來：過去是現代，而他們是後現代。當他們的「父母」因被騙或年老而死亡或瀕臨死亡，這些子孫便趁機起來大報復。這些父母原是啟蒙運動的美麗新世界的夢想家，但現在已經毫無價值了。我們的時代最可怕、最嚴厲的審判都落在他們身上；他們都落伍了，報廢了！

大致上我不反對說我們正處於文化的分水嶺，原有的意義共識的結構被撕裂，長久以來建立的價值觀、規範、期望正經歷深刻和激烈的更換。但我認為，後現代只是現代性衍生出來的變數，兩者並未決裂。其實後現代只不過剝除了現代性靠啟蒙運動的意識形態撐起來的幻夢，這些幻夢曾使許多人至少會容忍現代性。對於進步的信念已證實是最後的西方文化迷信，如今它已壽終正寢。然而，那些造成現代精神的主要動力依然存在。後現代逐漸顯明它是現代性的最後一個發展階段，現代性這頭病入膏肓的怪獸已經墜落，開始自吃己肉。

說後現代是浮誇的，並不只是學術遊戲，因為它指出後現代人——人格仿合，採集不同風格、習慣和世界觀的折衷主義——並不是在八十年代一夕之間就完全發展出來的，而是經過長期的蘊釀。它的起源早於六十年代，當時後現代主義者宣稱他們已將現代精神埋葬，並開始引進他們的新世界。

如果拉希說的沒錯的話，這種後現代人格其實根源於一百年前，就是當家庭開始慢慢解體的時候；那時價值觀賴以代代相傳的導管已經開始阻塞。這個問題嚴重到一個地步，當今這時代的

年輕人已經不從家庭汲取價值觀，而是從其他地方，如同輩、電影和錄影帶的幻像，他們的內在世界就是被這些幻像隨機地裝組。漸漸，其他媒介也乘虛而入，或被迫加入，來彌補空口。因此，在同儕和大眾媒體之外，新教養模式的第二層就是學校和「助人行業」。這個代父代母聯盟走在一起，盲亂地力保社會秩序——然而，諷刺的是，它們更加削弱了所剩餘僅存的家長權威。

拉希認為這種新的解決之道會產生深遠的後果，因為教養兒童的模式會直接影響下一代的人格特質。他深信這種解決之道已經造成了他所謂的「自戀」的人格，那就是，人已經被抽空、被剝奪了上一代想要培育的內在個性裏的定向儀，取而代之的是對自我形象的過分重視，而相對輕忽了實質。本來應該用於塑造個性的努力，被浪費在製造印象上。隱藏在這種比手畫腳的遊戲和變色龍式的文化偽裝之下的，是一種奇特的人格：膚淺、自我沉溺性強、抗拒表態、抗拒委身、對人和地方沒有感情、堅持對所有選擇保留選擇權、缺乏忠誠和感恩的能力。這樣就造成了一種奇怪的心理矛盾。人一方面苦於缺乏安全感，便強烈渴望能夠控制生命。這說明為何現代人對於科技那麼狂熱，因為這是今人企圖掌握主控權的主要方法之一。另一方面，人往往不願意接受生命的限制，因而傾向於相信極端非理性的事物。所以，原始神話、迷信竟又和電腦科技和全盤世俗化同時並存。巫術、星座運程、水晶和靈媒，竟跟電腦設計藥物、太空探索和資訊超級公路一樣流行。現代人這種不向現實低頭的心態呈現於這些非理性的症狀上，使人否定或無視悲哀、痛苦、衰老、疾病、暴力和死亡的實況，以及一切隨着人的敗壞而來的惡果。

從這角度看，我們所謂的後現代其實不是最近才發生的事。它是源遠流長，與家庭的解體息息相關。因此，嚴格來說，後現代文化是非常現代的，也就是說，對於後現代主義者的言論，我們必須採取審慎態度。他們的世界，與其說是新的創造，不如說

是既有的東西的新一章。

此外，還有第二個原因使我質疑「這是後現代世界」的言論。學者如奧登（Thomas Oden）和艾倫（Diogenes Allen）純粹剖析現代性的知性內容，簡而言之，就是我們所謂的「啟蒙運動的鴻圖大計」；他們卻忽視了各種賦予啟蒙運動的人文主義合法性的強大社會因素。這些因素包括都市化、科技、通訊和資本主義，它們交叉發展，塑造了我們的世界。就是這些因素把現代世界按生產與消費過程加以重組，並且建立了主流的心理環境。這就是社會學家所講的**現代化過程**，而它所造成的文化生態和隨之而來的價值觀、興趣和品味則稱為**現代精神**或**現代性**。

現代世界賴以建立的啟蒙運動理想如真理、公正、進步，現在多半已經銷聲匿跡，所以奧登才聲稱現代精神已經壽終正寢，如今剩下的就是後現代精神了。但我相信我們從不同的角度可以得到不同的結論。既然那些重塑社會、公共範疇和我們內在生命領域的社會因素比以往更強大，我們不難論說：我們不是活在現代文化遜位之後的時代，而是活在它的顛峰時期。這不是不關痛養的字眼問題。這些社會過程的加強正是了解後現代人一個主要特徵的關鍵。這個被現代精神所塑造的人，他的名字是**消費者**。

新一代在前所未有的一大堆金玉其外敗絮其中的東西裏熟練了消費的藝術。美國每年寄出十二億套直銷目錄，而美國兒童平均每年會看到兩萬個電視廣告。我們的文化已經變得如此消費導向，令我們不但消耗資本家的貨物，而且把其他東西當作消費對象。每樣事物都是可販賣的商品，用以解決內在需要——性、便利、舒適、安全。我們視人為工具，借他們來攫取任何能滿足我們欲望、填補我們空虛的東西。我們與人的關係往往跟逛購物商場一樣是非個人化、非關係化的。即便知識也形同商品。資訊的產生、傳遞和運用現已變成大生意。知識的攫取，即使是屬於清談節目的水準的，也被認為能滿足內在的需要。形象包裝也是大

生意，因為形象能促銷其他小至寵物食品大到公職的「貨品」。商業就是我們的文化，而廣告是將文化與商品結合起來的藝術；它在我們的世界裏正扮演着米開蘭基羅在舊世界的角色。

雖然啟蒙運動的理想仍然完好無損，各種消費形式都在人文主義——即相信人的自主、進步、道德、公正、理性——的大傘之下進行。然而，愈來愈明顯的是，這些普遍價值、這些「宏大敘事」已經消失了。我們再也不能根據這類客觀的準則來判定何為真理，或指導人該怎麼過一生。在西方，啟蒙運動將這些規範抽離於神的真實和啟示中；而今一旦放鬆了，這些赤裸裸、無基礎的價值便無法自我支撐。我們只好跟麥金太爾一同問道：誰的公義？哪種理性？現在有林林總總的公義體系和理性形式來為各種門派的信念和做法出路；再沒有任何堅定的共識可以說明甚麼是絕對的。的確，今天十個美國人之中大約有七個不再相信甚麼是絕對的。

啟蒙運動理念的崩潰大大加速了多樣性的洪流。以現代建築為例，它的形式已經徹底是折衷主義的。舊風格的零碎片段被隨意地移植到非常新奇的建築設計上。現代文學則以交錯並列為特徵，把毫無邏輯和次序的事件、典故混雜在一起，來表達在書頁之外再也沒有意義世界。字句並不代表甚麼，讀者認為它們是甚麼，它們就是甚麼，因為剩下的只是風格和感覺。而後現代電影毫不在意一致性，隨意模糊了傳統的區別，如小說與非小說的界線，只求達到情緒的震撼。它的場景可以同時是喜劇與悲劇，溫和與暴力，嬉戲與嚴肅，粗豪與優雅。而MTV節目更把事件敘述之間的意義割裂推上新高點，製作感官完全勝過認知的產品。沒有人能說出音樂錄影帶那些快如閃電的支離幻像到底指甚麼，但它倒達到了它的目的。後現代的氛圍基本上是虛無主義的；它茫然地在世界上遊蕩，不再尋找意義。這說明為甚麼後現代的藝術的確是表面化的：它只為表面而活，堅決揚棄所有存在於表面之

下的東西。它視尋求深度和意義為過氣的，是徒然夢想一個已永遠失落的世界。

意義與道德在過去所扎根的外在世界如今已經瓦解，剩下的只是高舉需要和經驗的內在世界。意義變成僅僅是某些團體成員之間的心理聯結，如街頭黨派、戒毒者小組、健康食品合作社、越野車會等。我們以消費者的身分來加入，而往往只享受一種淺薄的歸屬感覺。

我同意，在啟蒙運動和六十年代以後的世界之間是個文化斷層，但我認為，後現代主義者高唱後現代性與現代性毫無瓜葛，卻是言過其實。正如我所說，諷刺的是，後現代主義者骨子裏是最純淨的啟蒙運動人本主義者，因為他們不過把啟蒙運動的綱領推到極致。他們駁斥現代精神的虛假價值觀，到一個地步，他們自己也不受任何道德與宗教的價值觀所限制。可是這個過程本身就頂現代。因此，他們所倡議的是不能與他們聲稱要從中得解放的現代精神分開的。但為了方便的緣故，我仍將繼續用「後現代」的字眼來探索在這新世界中，教會有何使命。

信仰的偽裝

在這個擁護各種真理而非獨一真理的文化裏，教會該怎麼辦？或者更明確地說，教會應如何對應這個只認可個人選擇的文化——尤其是當這些強調選擇的人對自己的選擇缺乏安全感，並通常要求別人不批評或質疑的時候？教會當怎樣抗衡這個如日方中、又名「個人選擇」的神祇？教會如何在這個與過去斷絕關係、只顧現在的文化找出路？如何在這個失去中心、時空因超音速飛行和實時通訊而被相對化的世界裏找尋出路？當舊有的思考方式像恐龍一樣地絕跡，當閱讀能力減退或甚至消失，當前衛人士宣稱文字除了本身的存在之外，即使對那些還能閱讀的人也沒有任何意

義，教會該怎麼辦？當世界重視形式過於實質，高舉經驗過於真理，教會該怎麼辦？當世界拒絕容忍任何要求專一忠誠的世界觀的時候，教會該怎麼辦？

醉心於建立超級大教會的人認為答案是：教會應放下包袱。他們說，現在該是把傳統的信仰架構丟到背後的時候了，並多多少少要將傳統的世界觀也一起埋葬掉，放棄那些曾經打造生活常規的慣例。他們似乎認為，為了在新世界生存，教會必須偽裝。諸如此類的看法，事實上正驅使很多福音派人士作出影響深遠的實驗，就是藉着迎合後現代人的口味來跟他們打交道。這兩個陣營之間的主要接觸點就是**市場推廣**。

他們之間有甚麼關聯？說穿了，失去了世界觀的福音派就等於一味追求成功而沒有其他目的的市場推廣，而除了人數增加之外便沒有其他準則來判斷成果。就這個意義而言，市場推廣是我們所從事的事務中最純實用性的，這種特性使它在後現代世界中如魚得水。即使當這機制是推銷某個宗教，也不會在後現代陣營激起多少不安，因為機制本身就是要使產品容易接受，使它變成擁擠的市場裏的另一件商品而已。這個特性對那些大膽的新興超大型教會而言也同樣具有吸引力。各款後現代人都愛好市場推廣這玩意。他們喜孜孜地賣弄車牌的口號，因為展示自我是不用羞恥的。對於追求各種成功法門的教會來說，消費者的興趣就是他們進入後現代世界的大門，正如本仁．約翰筆下的《天路歷程》的天路客走過他的門一樣。但是，最後搞出來的產品是甚麼呢？我相信今日教會正處於十字路口，如果他們無法揚棄這個實驗，並為其生出的鬼面目悔改，這樣的一天將會迅速來臨：福音派靈性將會與新紀元靈性沒有兩樣。

沒有一群人比新紀元靈性的領袖更懂得利用後現代的氛圍。他們的吸引之處就是善於迎合後現代心態；而這也逐漸變成部分福音派人士的把戲。假如這是個不講宗教的時代，那麼新紀元分

子可以說提供了一種非宗教化的靈性，這種靈性的名字叫自我實現。福音派很願意蕭規曹隨。新紀元人士把歸依說成是內在感應的提升，而福音派則提倡發掘自我。新紀元人士企圖用朦朧的泛神哲學來滿足人對結聯的渴望。儘管並非刻意如此，福音派也朝這些方向走，試圖減弱對神的超越性的強調，盡量按照神的內蘊性來重塑信仰的意義。信奉折衷主義的新紀元人士根據個人的喜好來拼湊各種世界觀；而很多嬰兒潮人士也是這樣被市場推廣的技術釣進福音派教會的。新紀元靈性沒有道德絕對的拖累；而很多福音派教會顯然也轉向淡化道德，至少當他們嘗試吸引人來教會的時候是這樣。新紀元人士傾向貶低物質世界，信奉一種本質的理想主義，以此淡化悲傷、痛苦、衰老、疾病、死亡；而福音派信仰也愈來愈喜歡掩蓋這些人生實相，因為這些困境在治療文化的世界觀裏是很難應付的。處在後現代文化裏，與正統基督教世界觀脫鉤的「福音信息」無可避免地會產生類似新紀元的靈性，儘管它還保留着福音派的口頭禪。

在後現代世界長大的孩子帶着它的印記。他們與一切根源割裂，被掏空了，信奉折衷主義，由各種人格的碎片拼湊而成，對委身的要求充滿戒心，除了性之外，毫無熱情。他們失去了委身的能力，只注重形象，不重實質，行事只依照無邊際的個人喜好，一切資訊的接收只憑個人直覺。他們受過高等教育，但卻十分迷信；他們是理性主義者，但卻活在荒誕的神話之中；他們是善變、痛苦的靈魂，偷窺著世界；他們對救贖的看法已經淪落到等同瞬間的個人幸福感而已。當這些孩子按他們自己的氣習來塑造信仰，正如他們之中很多人在福音派教會裏所做的，此等信仰根本就與歷史基督教的正統面貌沾不上邊。

當教會捨棄了聖經的世界觀，當它無法強而有力地用這個世界觀來抗衡文化，教會就已經失去了它的活力、靈魂和它存在的理由。這就像一個去到中國的英文老師，但他只稍微嘗試教英文，

然後，因為極度的寂寞感，他只好學講廣東話，那樣就沒有人需要講英語了。

如果教會因為自己的軟弱，而選擇不講自己的語言，也就是真理和悟性的語言，那麼教會在這個後現代世界裏就真的沒有未來了。教會在彬彬有禮的文明日子發出聲音的日子已過。現今的抉擇是尖銳和明確的。在兩種彼此競爭、互相排斥的愛——對神的愛和對世界的愛——哪個能抓住福音派的心？

奇異的自信

今天教會選擇神的意思就是：倚靠神的恩典和真理建立一種抗衡文化的靈性。首先，教會必須重新體認基督與文化的對立，然後找出方法來保持這種對立。最終，唯有看見教會為持守對立而情願放棄甚麼，我們才知道教會究竟是相信甚麼。如果教會是向着神，向着真理和神的子民，向着在生命中被異化和踐踏的，那麼它就必須放棄後現代世界視為最寶貴的：教會必須捨棄那份隨心所欲、為所欲為的自由。教會必須放棄滿足自我，反倒追求自我降服；放棄娛人崇拜，追求敬拜上帝；放棄直覺，追求真理；放棄功於心計的市場推廣，追求本真的見證；放棄成功，追求忠於神；放棄權力，追求謙卑；放下廉價買來的神，追求那位呼召我們付代價去順服的神。簡單地說，教會必須按照神的條件去做神的事。其實這個想法是相當古老的，它與新約聖經一樣古老，但在今天的世界它成了新奇事物。

這是很諷刺的。教會為了努力迎合現代世界而捨棄的遺產，其實正掌握着吸引世界的鑰匙。教會視為不合時宜而放棄的典範，其實有潛力吸引福音派教會所渴望吸引的人群——儘管那典範對於數字上的成功毫無興趣。的確，這個典範要求神的子民去走的路，按後現代的標準而言，似乎必然導致教會的沒落。然而，實

際上，當教會能忠於自己，當它真的顯出它是神的產業的本質，它與現代文化的格格不入反而變成一種非常的美德。在我們所處的這個後文字、後理性的世界裏，基督信仰的真理再也不能像過去一樣乘着邏輯論據的翅膀飛翔，但是當教會革新它的內在生命，具體實現一種相稱的抗衡文化的靈性，它依然能鼓舞人。這種靈性是以嚴肅、敬拜的心去體會神的臨在，並順服祂的話，而且滿有憐憫地藉着愛心服事世上那些受苦的人而建立的。

福音派有意無意間讓許多人覺得，神在教會中只佔很輕份量。最明顯的就是那種廣受歡迎的讀者文摘式的靈性——現已差不多成了福音派的同義詞；這種靈性標榜輕鬆、動態、簡單、有趣、討好、勵志。教會喜歡營造雞尾酒會的氣氛，令人自我感覺良好，極力避免導致尷尬場面。這種慶典心態發展神速，因為教會再也不用擔心敵人。不是沒有人反對教會或想教會衰落，而是教會已經很少對他人抱持警覺。週復一週，我們認罪，但這已經和真實世界裏發生的事沒有甚麼關聯了。教會已成為各種無病呻吟的安慰專家，給焦慮、孤寂和被忽略的人開小偏方。它教人各種自我管理的技巧。沉醉在溫馨氣氛、火熱敬拜和眾多趣味活動的教會，對籠罩後現代世界的死亡使者並不太注意。事實是，太多福音派教會根本不能與充滿這世界的褻瀆者匹敵，好像小孩子在大魔頭腳前亂竄。後現代文化的世俗靈性正在腐蝕教會。教會無法重獲真教會的身分，除非治死這種假裝的靈性。說得更明白，只要教會還沉迷此道，神的存在與否仍是不相干、沒有關係。

教會改革的方案罕有能夠超透表面。實際上，這些方案往往把教會導向偏離教會最需要面對的問題。它們常常建議說，教會的弱點在於程序太老舊，音樂太沉悶，節目太少，停車場太小，講道過於說教。它們肯定地說，問題出於策略和組織上，是格調和舒適感的問題。在這樣一個講求實用，又注重形象過於實質的時代，出現這些說法是可以預期的。但真正的改革必須看透表相，

透視福音派世界的靈裏貧乏、缺乏嚴肅、流於表面而疏於深刻的分析，還有它那份無法抵抗趣味、娛樂性和明星效應的幼稚心態。現在神在教會似乎沒甚麼地位了。即使傳講祂的話，傳起來也缺乏權威。即使彰顯了基督，這位基督卻是貧乏、瘦弱、蒼白的，無法令人心生敬畏，而祂的愛也是完全可測度的。如果神是我們敬拜的對象，我們必須想一想，為甚麼有這麼多與真實敬拜無關的東西圍繞着這個核心，而它們對敬拜反而造成反效果。教會最需要的是神，就是充滿恩典和真理、令人懾服的神聖臨在的神；教會需要的不是教人重振聚會的熱門點子。這就是改革教會之所以困難的原因。教會的設備、裝潢、節目、禮儀都可以改變，的確說變就變，而且可以一變再變；但是人心卻不易改變。

然而，正因我們無法解決問題，才迫使我們覺悟到甚麼才是教會最需要恢復的：教會需要重新發現它到底是為甚麼而存在。

當然，唯有神能改變人性。唯有神能激發人心背離世界，揭穿世俗對於何謂道德與屬靈的典範的種種假說，暴露出它們跟神的話相違背的地方。只有神能活化剛硬的人心，使人以充沛和公義的熱情來愛神。唯有神能恢復已經失落的胃口，使人重新渴慕祂的真理。也唯有神能使家庭重獲秩序和聯繫感。唯有神能使人在教會的生命中，再次享受到祂的恩典的甘甜。

在這末世，福音派應該渴求真正的教會復興，切切祈望看到教會再次變成嚴肅地方，使活潑的他世精神得以孕育，因為我們已經能更深、更真地洞察世界，而敬拜已經剝除了一切與它無關的東西，神的話成為新鮮，讓孤獨傷心的人在此找到避難所。人為甚麼不肯認真努力恢復真教會？因為幾乎所有在人裏面和周圍的事物都產生不利的影響。文化壓力和影響是如此具滲透性，非常不穩定，以致基督徒的靈性變成無望的追尋——除非這個基督徒所處的團體能集體反映個人的靈性，使個別的線能織在整個結構裏。這樣的話，地方性的教會就能創造它自己的基督教文化、

價值體系和世界觀，各有各的希望和夢想；而且由於這些是他們共同持守和實踐的，這些就變成典範了。可惜，我們有太多與此相違的教會經驗。我們在教會經驗到的往往不過是和他人粗淺相遇，擦肩而過，頂多只是聽到一些勵志故事，彼此握握手而已。如果信徒不能為教會付出更多，如果教會不敢對信徒要求多一點，那麼基督徒的靈性就更容易被現代性的湍流所侵蝕。然而事實是，知性上的異見分子的境遇在當今世界是極端困難的，尤其當他們是對現代性所最珍視的定理抱異議時。除非異見分子能回到中心，聖經世界觀被重新肯定，對世界和人生的了解獲得重整，在信仰上得到滋潤，與神子民的聯繫獲得更新，否則，其失敗正如太陽必定昇起一樣，是可以預期的。

很多教會還沒有學到多數父母遲早會得到的教訓。教會以為愈少要求或期望信徒，它們就會愈受歡迎，而信徒也就會覺得更滿意。事實恰好相反。那些要求少的，常常發現就連這麼少的要求也會令人反感和反抗；而那些要求多的卻發現信徒願意給得更多，而教會就得到強化。這是因為，只有當信徒開始以犧牲的方式生活，教會才能開展它的內在文化，而唯有在這種處境下，神的存在才在教會裏顯出分量，並且能保存在教會的生命裏。

福音派信徒渴求更真的靈性。這份渴求已經使一些人湧向天主教會，有些則歸依希臘東正教，因為他們需要一個屬靈的家。天主教的確有某些地方比福音派少受現代精神污染，而希臘東正教又比天主教更少受污染一點，但是逃避現代精神並不能保證屬靈的更新。或許消費主義沒有這麼狂熱，不受限制的個人主義可能會引人側目，信仰可能不這麼私人化，而敬拜也許仍保有奧祕感與濃厚禮儀；可是，削掉醜陋未必等於能發掘美麗。

福音派世界將可說得到改革，當它不單單是逃避現代性，而且能針對性地把它逐出教會生活，再次讓神的真理和恩典重現在教會裏。福音派必須重新制定他們對人的終極目的的答案。訂立

《威敏斯特信條》的神學巨擘在這方面能否再次成為我們的引路明燈？我相信是可以的。這就有待未來的新一代教會領袖去完成任務了。

附註

第一章

1. 譯者註：本書作者衛爾斯住在麻省的南哈密爾頓鎮（South Hamilton）。
2. 在本書接下來要討論的課題裏，麥圭爾不只是個政治商品；他代表一個更廣泛的現代處境的產物。有關造成像麥圭爾這種現象的流動的、自戀的、消費取向的文化，這種與地方、社群、家庭失去關聯的文化，可參閱 Christopher Lasch 所寫的三本精彩又尖刻的著作。*Heaven in a Heartless World: The Family Besieged* (New York: Basic Books, 1979); *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: W. W. Norton, 1978); *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times* (New York: W. W. Norton, 1978)。
3. 參Jean-François Revel, *Without Marx or Jesus: The New American Revolution Has Begun,* trans. J. F. Bernard (Garden City, N.Y: Doubleday, 1970), pp. 11-12。
4. 雖然「典型的美國人」並不實際存在，中等收入人士的消費習慣和意識卻是有跡可尋；參 Michael J. Weiss, *The Clustering of America* (New York: Harper & Row, 1988), p. 81。
5. 參 *No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993), pp. 53-91。我在那本書裏所探討的主題正是本書的觀點所根據的基礎。
6. 編按：指的是 1991 年的波斯灣戰爭。

7. 參Peter Berger, Brigitte Berger, and Hansfield Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Modern Consciousness* (New York: Random House, 1979)。
8. 關於現代化的代價和利益的有趣評估，可參 Donald B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989), pp. 250-60 。
9. 參 Richard Weiss, *The American Myth of Success: From Horatio Alger to Norman Vincent Peale* (New York: Basic Books, 1969), pp. 167-68。有作者以反現代主義為解釋框架，探討十九世紀的焦躁不安情緒， Jackson Lears, *No Place for Grace: Antimodernism and the American Culture*, 1880-1920 (New York: Pantheon Books, 1981)。 妳
10. Angus Campbell, *The Sense of Wellbeing in America: Recent Patterns and Trends* (New York: McGraw-Hill, 1981), p. 6.
11. 有關這主題的詳細討論，請參考拙著 *No Place for Truth*, p. 137-86 。

第二章

1. 這個統計數字是由George H. Gallup在*Religion in America 1990* (Princeton: Princeton Religion Research Center), p. 4 所提出的報告。然而，可想而知的，它所掩蓋的事實和它所顯示的一樣多。仔細分析這些數字便發現，自稱重生的人之中，黑人所佔的比例比白人更多（57% 的黑人聲稱有此經歷，而白人只有 31%）。五十歲以上的人佔的百分比遠超三十歲以下的（39% 比 30%），而且南方人比其他地區的人多（49%）。窮人佔大多數（那些自稱重生的人中， 40% 的人年收入少於一萬五千美金），他們所受的教育也較少（有 45% 的人連高中教育都沒有）。民調所提出的問題只能顯示人的自我了解，而無法明確地測量出人對神學的了解，遑論個人對信仰的委身程度。
2. 參閱*Yearbook of American and Canadian Churches*, ed. Kenneth B. Bedell

(Nashville: Abingdon Press, 1993), pp. 248-55; Frank S. Mead, *Handbook of the Denominations in the United States* (Nashville: Abingdon Press, 1990); Arthur Piepkorn, *Profiles in Belief*, 3 vols. (New York: Harper & Row, 1977-79)。關於各宗派的歷史，請參考 Edwin Scott Gaustad, *Historical Atlas of Religion in America* (New York: Harper & Row,1976)。

3. William R. Hutchison,"Protestantism as Established," in *Between the Times: The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900-1960.* Ed. William R. Hutchison (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 5.
4. 請參看 William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)。
5. 請參看Edwin Scott Gaustad,"*Did* the Fundamentalists Win?" in *Religion in America: Spirituality in a Secular Age*, ed. Mary Douglas and Stephen Tipton (Boston: Beacon Press, 1983), pp. 169-78 。
6. 自 1960 年起，崇拜人數，不論天主教、新教、還是猶太教，都停滯不前。參加比例由 40% 至 49% 不等，但在新教內部就出現了戲劇性的變化，此變化也反映在會友人數、收入、會友宗教知識和個人靈修實踐上。在 1955 至 1965 的十年間，所有老宗派都增長。例如：聯合長老會（+11%）、聯合衛理會（＋10.5%）、美國長老會（＋17.2%）、美國路德會（22.4%）、聖公會（＋20.2%）、美北浸信會（＋1.6%）。之後它們卻開始衰落；由 1973 至 1983 年，更是直線衰落：聯合長老會（－12.4%）、聯合衛理會（－10.1%）、美國長老會（－7.6%）、美國路德會（－5%）、聖公會（－16.7%）、美北浸信會（－4.2%）。而且衰退還未止住。相反，較保守的教會同時間卻有驚人的增幅，產生 Martin Marty 所謂的新教「大地震」。從 1965 至 1975 年，美南浸信會人數增加 18.2%，神召會 37.3%，拿撒勒人會 8.4%，復臨安息日會 36%。由 1973 至 1983 年，美南浸信會增加 15%，神召會 71%，拿撒勒人會 22%。參考 George Gallup and Jim Castelli, *The People's Religion: American Faith in 1990s* (New York: Macmillan, 1989), p. 17; *Understanding Church Growth and Decline, 1950-*

1978, ed. Dean R. Hoge and David A. Roozen (New York: Pilgrim Press, 1979)。到了 1961 年，老宗派僅佔新教人數之 38%，已不是「主流」宗派了。

在出版事業方面，主流的七大宗派也大大萎縮，參 Dennis Voskuil, "Reaching Out: Protestantism and the Media," in *Between the Times*, p. 75。

7. Wade Clark Roof, *Community and Commitment: Religious Plausibility in a Liberal Church* (New York: Elsevier, 1978), p. 7.
8. Benton Johnson, Dean R. Hoge, and Donald A. Luidens, "Mainline Churches: The Real Reason for Decline," *First Things* 31 (March 1993): 15-16.
9. Edwin Gaustad, "The Pulpit and the Pews," in *Between the Times*, p. 40.
10. "Sectarianism Receives New Lease of Life," *Christian Century*, 19 May 1943, p. 596.
11. "Set Up Rival to Federal Council," *Christian Century*, 19 May 1943, p. 614.
12. "Sectarianism Receives New Lease of Life," p. 596. 若要知道對「新福音派」的早期回應，請參考 Mark Silk 的文章 "The Rise of the New Evangelicalism: Shock and Adjustment," in *Between the Times*, pp. 278-99。Silk 指出，在五六十年代，當葛培理聲譽正隆，而那些大思想家如 E. J. Carnell 和 Carl F. H. Henry 正開始嶄露頭角的時候，自由派的確是又驚愕又茫然，不知道如何面對這挑戰。雖然在二次大戰到越戰期間，有些自由派人士試圖與福音派恢復友誼關係，但自由派大部分時候都把福音派當作「定義其關注的反襯」（p. 299）。
13. "Why Christianity Today?" *Christianity Today*, 15 October 1956, p. 20.
14. Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing* (Macon: Mercer University Press, 1986), pp. 56-77.
15. 有關*Christianity Today*的變化請參考拙著*No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993), pp. 207-11。
16. 有關這些變化的詳細討論，請參考拙作 "On Being Evangelical: Some

Theological Differences and Similarities," *in Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990*, ed. Mark A. Noll, David W. Bebbington, and George A. Ralwyk (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 389-410.

17. Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 241-67.
18. John Cuddihy, *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste* (New York: Seabury Press, 1978), pp. 1-30.

第三章

1. 有關我在此所說的現代性的觀念與定義，包括它的媒介及後果，請參拙作 *No Place for Truth*, pp. 53-94.
2. 我曉得這看法與流行的宗教類型理論大相逕庭。很多人認為，那些生活愉快的人傾向於從內蘊在生活裏的神尋找終極意義；那些生活在痛苦和黑暗中的，則傾向於從完全超然物外的神去尋求終極意義。持這種見解的人多半會認為基督教是把信仰建立在超越性的神之上，所以就作出錯誤的結論：基督教對今世沒有甚麼興趣。請參閱：James Woelfel, "Indwelling and Exile: Two Types of Religious and Secular World Orientation," *American Journal of Theology and Philosophy* 8 (September 1987): 93-108; Patrick Burke, *The Fragile Universe: An Essay in the Philosophy of Religions* (New York: Barnes and Noble, 1979), pp. 13-38; 以及 Edward Norman, *Christianity and the World Order* (New York: Oxford University Press, 1979), p. 50。
3. 有關聖經對創造論的教導，請參考：Paul K. Jewett, *God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991), pp. 438-505; Gustav Aulén, *The Faith of the Christian*

Church, trans. Eric H. Wahlstrom and G. Everett Arden (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948), pp. 181-206。Gustav Wingren 在重振基督教的創造論方面有顯著的貢獻。請參考他的文章"The Doctrine of Creation: Not an Appendix but the First Article," *Word and World* 4 (Fall. 1984): 353-71 及他的書 *Creation and Law*, trans. Ross Mackenzie (London: Oliver & Boyd, 1961); *Creation and Gospel: The New Situation in European Theology* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1979)。

4. 無論 Richard Mouw 所謂的「神聖的屬世」(holy worldliness) 是否另有所指，這種合乎聖經的參與受造世界的活動，無疑是他最關注的課題。請參閱他的書 *Called to Holy Worldliness* (Philadelphia: Fortress Press, 1980)。
5. Rudolf Bultmann, *Essays: Philosophical and Theological*, trans. C. G. Greig (New York: Macmillan, 1955), p. 77.
6. Flannery O'Connor, *The Habit of Being*, ed. Sally Fitzgerald (New York: Vintage Books, 1980), p. 90.
7. 關於知識如何助人偏離社會常規，請參閱一本劃時代的鉅作：Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963)。
8. Peter Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969), pp. 9-26.
9. Rudolf Bultmann, *The Theology of the New Testament*, 2 vols., trans. Kendrick Grobel (New York: Scribner's, 1951-55), 2:15-17.
10. Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), pp. 1-41.
11. Robert A. Guelich,"Spiritual Warfare: Jesus, Paul, and Peretti," *Pneuma* 13, (Spring 1991): 33-64.
12. 對這一課題的鳥瞰請參閱 Ronald Nash, *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith* (Grand Rapids: Academic Books, 1988)。詳情請看 Alvin

Plantinga, "Reason and Belief in God," in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1983), pp. 16-93; Nicholas Wolterstorff, *On Universals: An Essay in Ontology* (Chicago: University of Chicago Press, 1970)。

13. 參Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989), pp. 1-19。

14. 坊間有關後現代的書不勝枚舉，我只列出最具代表性的。關於後現代怎樣從現代的瓦礫中產生，請看Norman F. Cantor, *Twentieth Century Culture: Modernism to Deconstruction* (New York: Peter Lang, 1988); Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: University of Stanford Press, 1990); David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Condition of Social Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989)。關於後現代思想如何批判現代性，請看Herbert Blau, *The Eye of the Prey: Subversions of the Postmodern* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987)。至於後現代觀點如何重塑現代生活的各個層面，請參Kenneth Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1990); Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985); Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987); Charles Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture* (London: Academy Editions, 1981); Anne Kaplan, *Rocking around the Clock: Music Television, Post-Modernism, and Consumer Culture* (New York: Methuen, 1987); Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1990)。

15. Cantor, *Twentieth Century Culture*, pp. 337-40. 關於後現代的不同領域影

響，可參此書的短文：Hugh J. Silverman, *Postmodernism: Philosophy and the Arts* (New York: Routledge, 1990)。

16. Kaplan, *Rocking around the Clock*, p. 12.
17. 關於社會上潛伏的知識層面，請參 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Tavistock, 1972)。Foucault 認為當社會缺乏倫理價值觀的時候，社會的基本假設可以被利用來作為爭取權力之用。至於 Foucault 本人，請參閱這本一流的傳記：James Miller, *The Passion of Michael Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993)。
18. 關於偶像崇拜在以色列人的生活中的運作，請看 Owen Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1965), pp. 107-15。Moshe Halbertal 和 Avishai Margalit 卻注意到，這種對偶像的態度並非聖經所獨有的。異教的哲學家也攻訐這一類的民間宗教，認為那是「一種由富有想像力、好操縱人的、嘩眾取寵的詩人所塑造出來的，他們一點也不關心真理」(*Idolatry*, trans. Naomi Goldblum [Cambridge: Harvard University Press, 1992], p. 112)。後來，啟蒙運動的擁護者用「拜偶像」這種語言來攻擊他們所急欲擺脫的宗教權威。到了最近，評論者又把各種種族主義、階級主義、國家主義的意識形態，視為現代式的偶像崇拜，因為它們能夠行使驅使人的權力(*Idolatry*, pp. 114-15)。
19. 與哥林多書信中有關偶像問題的文本、文學、神學等方面的課題，請看 Wendel Willis,"An Apostolic Apologia: The Form and Function of 1 Corinthians 9," *Journal for the Study of the New Testament* 24 (1985): 33-48; Wayne A. Meeks, "And Rose Up to Play: Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10: 1-22," *Journal for the Study of the New Testament* 16 (1982): 64-78; Harold S. Songer, "Problems Arising from the Worship of Idols: 1 Corinthians 8:1-11:1," *Review and Expositor* 80 (Summer 1983): 363-75。至於使徒的誡令，請參 C. K. Barrett, "The Apostolic Decree of Acts 15:29," *Australian Biblical Review* 35 (1987): 50-59。

20. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (New York: Harper & Row, 1946), pp. 141-42.
21. Richard Keyes, "The Idol Factory," in *No God but God*, ed. Os Guinness and John Seel (Chicago: Moody Press, 1993), pp. 29-48.
22. Nancy Brewka Clark 指出現代人對健康舞的興趣，不只是為了增進或保持健康，而是一種世俗的宗教。當「教會變得空洞，健身會卻人氣鼎沸；當人對傳統的熱情減退，對身體的注意卻大增。換句話說，當嬰兒潮這一代人年屆中年，對青春永駐的渴望突然暴露出來，他們對生理年齡的否認便以帶氧運動的形式表現出來」。("Faith in the flesh: An Essay on Secular Society's Preoccupation with Life [Somewhat] Eternal," *Lynn Magazine*, October 1985, p. 18)。保持苗條是通向不朽的新方向。運動帶來的疼痛是新的苦行；苦行僧所穿的粗毛布衣，已被現代人的汗衣取代了。若要更了解現代那些知性上的偶像，請參考 Herbert Schlossberg, *Idols for Destruction: Christian Faith and Its Confrontation with American Society* (Nashville: Thomas Nelson, 1983)。
23. Carter Heyward, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God* (San Francisco: HarperCollins, 1989), p. 88. 當然這只是古代異教思想在現代人的概念裏又一次復發而已。 Jean S. Bolen 似乎擁護類似的世界觀，但她用的是容格心理學的詞彙。請參 *Goddesses in Everywoman: A New Psychology for Women* (San Francisco: Harper & Row, 1985)。
24. 在新紀元運動的圈子裏，有些人主張說基督教的時代只是異教時代的兩個階段之間的過渡期。現在我們經過了長期由男性、理性、直線思維為主的時期，一種以直覺、女性為主的文化又再次出現。他們說神在長期的分離之後，現在再度結合在一起。古典的一神論已經讓路給多神論了。莎莉麥蓮（Shirley MacLaine）認為神與她的自我之間並沒有區別。這些新紀元領袖堅持說，兩性間的關係改變會打開一個全新的領域。他們已找到宇宙密碼，但這密碼是建立在破壞善與惡、造物主與受造物、男與女之間的差異。這是大膽的偶像崇拜，和聖經裏的先知們所斥責的一樣。

詳情請參 Peter Jones, *The Gnostic Empire Strikes Back* (Phillipsburg, Pa.: Presbyterian & Reformed, 1992); Theodore Roszak, *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness* (London: Faber, 1976); Lawrence Osborn, *Angels of Light: The Challenge of the New Age* (London: Darton, Longman & Todd, 1992)。

25. Keyes,"The Idol Factory," p. 33.
26. G. K. Beale, "Isaiah 6:9-13: A Retributive Taunt against Idolatry," *Vetus Testamentum* 41 (1991): 257-78.
27. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Dogmatics series, vol. 2, trans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1952), p. 119. 約翰・麥奎利（John Macquarrie）則採用尼布爾式的表達，主張說人類境況之亂象主要有兩種型式。有些人不服人的極限，採取了像神一樣的超越性，因而產生了政治上的暴君統治、驕傲的專制作風，或其他的烏托邦思想。有些人則接受一種次於人的角色，而放棄了身為人那種作正確決定、理性思考、按倫理行事的責任。在這兩種對立的驅策力之下，或者像神，或者像動物，便產生了「大規模的人類境況之亂象」(*Principles of Christian Theology* [New York: Scribner's, 1977], pp. 69-70)。參 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols. (New York: Scribner's, 1964), 1: 1-25 。無論這種亂象是以甚麼型式出現，它都是深植在人的叛逆裏的。請參考 James Orr, *The Christian View of God and Man as Centring in the Incarnation* (New York: Scribner's, 1897), pp. 166-99 。
28. M. Scott Peck 曾刻畫那些他稱之為邪惡的人── 謊言之人── 心中的內在機制。他不但把犯了滔天大罪的人劃入這一類別，也把那些一再地做出不道德行為的人劃進去。這些人怎能做那些事？難道沒有一丁點的罪惡感阻止他們做這些惡事？ Peck 的研究顯示，他們並沒有罪惡感。他們認為自己是完美的，並且拒絕「接受他們本身是罪惡的」(*People of the Lie* [New York: Simon & Schuster, 1983], p. 71)。既然他們不會感到內心

的譴責，也就拒絕接受任何人的責備。而這種拒絕常是透過投射心理表達出來的。「因為這邪惡的人內心覺得自己是沒有錯的，所以當他們與外界衝突的時候，他們自然會認為一切都是外界的錯。因為他們必須否認自己是壞的，所以他們就必須認定他人是壞的。他們把自己的惡投射到外面的世界去」(pp. 73-74)。也就是說，當對神交代的線切斷了，怒氣就轉移到內心去，產生心理上的憤怒，這憤怒隨後就向世界發洩。

29. 請參考拙著 *No Place for Truth*, pp. 97-109。
30. 請參考拙著 *No Place for Truth*, pp. 137-217。
31. Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1977), p. 4.
32. 請參考 *No Place for Truth*, pp. 207-11，在那裏我分析了過去四十年這股趨勢如何在 *Christianity Today* 表現出來。詳情可參考 Carl F. H. Henry, "The Church in the World or the World in the Church? A Review Article," *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (September 1991): 381-83。

第四章

1. 對於何謂大型教會目前並無一致說法。在英國，主日有三百人聚會已算很夠分量。在美國，大型教會的標準約在一千到三千人左右。我認為二千人算是大型教會。至於這些教會的出現請參考 Lyle E. Schaller, "Megachurch!" *Christianity Today*, 5 March 1990, pp. 20-24。
2. 今天消費文化已侵入福音派教會的兩個主要範圍。一、它重塑了教會的風氣， 我將會在本章詳談這一點。二、它重塑了福音派的結構，它所用的方式到目前為止一直受到忽略。福音派結構上所發生的改變，最明顯的莫過於七十年代大量產生的基督教機構。J. Melton Gordon 在 1993 年編的 *Dictionary of Religious Organizations in the United States* 充滿了福音派機構的名字。比如以字母"F"開頭的組織就有 40% 屬於福音派。這反

映福音派世界在戰後不久便出現顯著的非中心化趨勢。

3. Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1992), p. 17.
4. Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America*, p. 55.
5. 據估計，在 1823 年，兩千位浸信會傳道人當中只有一百位受過相當於大學程度的教育。在 1844 年， 4,282 位衛理會的巡迴傳道人之中，只有五十位受過小學以上的教育。
6. Nathan Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989), p.7. Hatch的觀點，在某些方面受到Jon Butler的挑戰。特別是， Butler認為復興運動其實加強了傳道人，而不是平信徒的角色。但這情形只限於某些區域，在衛理會很少這樣的情形，浸信會更不是這樣的。請參 Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge: Harvard University Press, 1990)。
7. Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Vintage Books, 1963), p. 81.
8. 有關政治上的民粹主義請參考Christopher Lasch, *The True and Only Haven: Progress and Its Critics* (New York: W. W. Norton, 1990), pp. 168-225 。
9. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, p. 58.
10. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, p. 162.
11. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, p. 57.
12. Nathan O. Hatch, "Evangelicalism as a Democratic Movement," in *Evangelicalism and Modern America*, ed. George Marsden (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984), p. 74.
13. Hatch,"Evangelicalism as a Democratic Movement," p. 74.
14. 譯註：Andrew Jackson（1767-1845），於 1829-37 年任美國第七任總統。
15. Leonard Sweet, "View of Man Inherent in the New Measures Revivalism," *Church History* 45 (June 1976): 221.

16. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, p. 34.
17. William J. McLoughlin, "Pietism and the American Character," in *The American Experience: Approaches to the Study of the United States*, ed. Henning Cohen (Boston: Houghlin Mifflin, 1968), pp. 44.
18. Hatch, "Evangelicalism as a Democratic Movement," p. 75.
19. Hatch, "Evangelicalism as a Democratic Movement," pp. 73-76.
20. 關於美國社會中的理性化的特質和機制，請參考George Ritzer, *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life* (Newbury Park, Cal.: Sage Publications, 1992)。
21. James D. Berkley, "Church Growth Comes of Age," *Leadership* 12 (Fall 1991): 108-15.
22. Os Guinness, "Sounding Out the Idols of Church Growth," in *No God but God*, ed. Os Guinness and John Seel (Chicago: Moody Press, 1992), p. 153.
23. 關於馬高文，請參考 Arthur F. Glasser, "An Introduction to the Church Growth Perspectives of Donald Anderson McGavran," in *Theological Perspectives on Church Growth*, ed. Harvey Conn (Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976), pp. 21-42. 以及"Church Growth at Fuller," *Missiology* 14 (October 1986): 401-20; Alan Tippett, "Portrait of a Missiologist by His Colleague," in *God, Man and Church Growth: A Festschrift in Honor of Donald Anderson McGavran*, ed. Alan R. Tippett (Grand Rapids: William B. Edrdmans, 1973), pp. 19-42; David Smith, "The Church Growth Principles of Donald McGavran," *Transformation* 2 (April-June 1985): 25-30.
24. Glenn Huebel,"The Church Growth Movement: A Word of Caution," *Concordia Theological Quarterly* 50 (July-October 1986): 175. 其他類似的看法請參考: Carter Lindberg, "Church Growth and Confessional Integrity," *Concordia Theological Quarterly* 54 (July 1990):131-54; Earl V. Comfort, "Is the Pulpit a Factor in Church Growth?" *Bibliotheca Sacra* 140 (January-March 1983): 64-70.

25. C. René Padilla, "The Unity of the Church and the Homogenous Unit Principle," in *Exploring Church Growth*, ed. Wilbert R. Shenk (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983), pp. 285-302.
26. Alan Tippett, *Church Growth and the Word of God: The Biblical Basis of the Church Growth Viewpoint* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1970), pp. 12-14. 同樣的， George Peters 在他所寫的書中區分出教會的內在和外在形式，請參 *Theology of Church Growth* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), pp. 188-239. Eddie Gibbs 則以區別教會的形態和團體來提出相同的看法，請參 *I Believe in Church Growth* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1982), pp. 344-52.但是這方面的教會增長思想仍然讓批評它的人感到困擾，請參 Charles Van Engen, *The Growth of the True Church* (Amsterdam: Rodopi, 1981), pp. 403-53; David Bosch, "Church Growth and Missiology," *Missionalia* 16 (April 1988): 13-24.
27. Charles Kraft, "Christian Conversion or Cultural Conversion?" *Practical Anthropology* 10 (1963): 179-86; *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981).
28. George Barna, *Marketing the Church: What They Never Taught you about Church Growth* (Colorado Springs: Navpress, 1988), p. 13.
29. Barna, *Marketing the Church*, p. 23.
30. Barna, *Marketing the Church*, p. 14.
31. Barna, *Marketing the Church*, p. 26.
32. Barna, *Marketing the Church*, p. 15.
33. 但值得注意的是，有些神學院已開始設立主修「教會管理」的商管學碩士學位。而且有些教牧學博士學位也嘗試為牧師們做些類似商管學碩士學位為預備從商的人所做的事。請參考拙著*No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993), pp. 227-45。

34. George Barna, *User Friendly Churches: What Successful Churches Have in Common and Why Their Ideas Work*, ed. Ron Durham (Ventura, Cal.: Regal Books, 1991), pp. 143-46.
35. George Barna, *User Friendly Churches*, p. 107. 請參考Douglas D. Webster, *Selling Jesus: What's Wrong with Church Marketing* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), pp. 58-73。
36. Finke and Stark, *The Churching of America*, p. 24.
37. Finke and Stark, *The Churching of America*, p. 26.
38. Barna, *User Friendly Churches*, p. 107.
39. 這個名詞向來用來狹義地指一些人，他們也稱為「能人」，因他們把自己和那些受苦的人（如酗酒的人）連在一起，藉着有能力助人而得到某種價值感。請參閱 Robert C. Roberts, *Taking the Word to Heart: Self and Other in an Age of Therapies* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993) pp. 229-35。這種癮頭顯然是這種關係的主要象徵，而且多半是靠着這些有能力的人來維繫，因為這些所謂的能人有這種癮。現在這個名詞的通俗用法已引申到同時能指這些能人和上癮的人。
40. Philip D. Kenneson, "Selling [out] the Church in the Marketplace of Desire," *Modern Theology* 9 (October 1993): 322-24.
41. Finke and Stark, *The Churching of America*, p. 24.
42. Finke and Stark, *The Churching of America*, p. 26.
43. George Gallup and Jim Castelli, *The People's Religion: American Faith in the 90's* (New York: Macmillan, 1989), p. 38.
44. Gallup and Castelli, *The People's Religion*, p. 41.
45. Wendy Kimner, *I'm Dysfunctional, You're Dysfunctional: The Recovery Movement and Other Self-Help Fashions* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1991), p. 46.
46. Barna, *The Power of Vision: How You Can Capture and Apply God's Vision for Your Ministry*, ed. Duncan Kyle (Ventura, Cal.: Regal Books, 1992), p. 28.

47. Barna, *The Power of Vision*, p. 48.
48. H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York: Harper Torchbooks, 1953), pp. 191-92.
49. James 說：「真正的東西是能夠被人吸收、驗證和查證的，反之則否」(*The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, vol. 2 of the Works of William James, ed. Frederick Burkhardt et al. [Cambridge: Harvard University Press, 1975], p. 3)。至於 James 對真理的了解這一問題，請參 Patrick Kiaran Dooley, *Pragmatism as Humanism* (Chicago: Nelson-Hall, 1974), pp. 115-61。關於他的整套哲學請參考以下的精要說明：Frederick Copleston, *History of Philosophy, vol. 8: Bentham to Russell* (London: Burns & Oates, 1966), pp. 330-44。
50. William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (Cambridge: Harvard University Press, 1907), p. 201.
51. Richard Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1982), p. 160.
52. Rorty, *The Consequences of Pragmatism*, p. 163.
53. Os Guinness, *Dining with the Devil: The Megachurch Movement Flirts with Modernity* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), p. 43.

第五章

1. 參閱 Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920* (New York: Pantheon Books, 1981), p. 32。
2. 參閱 *No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993), pp. 106-14。
3. George Gallup and Jim Castelli, *The People's Religion* (New York: Macmillan, 1989), p. 37.

4. 神學界常為了該怎樣解釋神的超越性的空間涵義而殫精竭慮。我們是否應把神的超越性理解作某種「高高在上」、「遠在彼岸」或「深藏心裏」的東西？巴特堅持說神的存在與我們的存在之間有本質上之別，並以「隱藏」這一觀念來說明論點。他認為「當我們認識了神的隱藏，我們對神的認識才真正開始」（*Church Dogmatics*, 5 vols., ed. Thomas F. Torrance, trans. Geoffrey W. Bromiley [Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-77], II/1: 183）。相反地，莫特曼把神的超越性解釋成今世的東西，並把它與馬克思思想對未來的看法連在一起，這種未來和現在的事物有本質上的差別（*Religion, Revolution, and the Future*, trans. M. Douglas Meeks [New York: Scribner's, 1969], p. 182。另參Gabriel Fackre, "The Issue of Transcendence in the New Theology, New Morality and the New Forms," in *New Theology No. 4*, ed. Martin E. Marty and Dean G. Peerman [New York: Macmillan, 1967], pp. 178-94）。而存在主義者則傾向於把神的超越性視為既非高高在上，也非遠在彼岸，而是深藏在人裏面的——這種說法象徵了人對大存有的深刻經驗（John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* [New York: Scribner's, 1977] , pp. 87-88, 120）。Paul K. Jewett則簡單地說，神的超越性含有「在世界之先，超乎其外，並高高在上」的味道（*God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology* [Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991], p. 198）。對此，我個人認為應加上神的聖潔。所以，我認為艾歷遜（Millard Erickson）的說法是不智的，他說神的內蘊性是神的「臨近」，而神的超越性則為神的「遠離」（*Christian Theology* [Grand Rapids: Baker Book House, 1985], pp. 301-20）。如果神的聖潔是遠離的，也就等於說，那不是現在的事實，那麼教會的道德生活就會失落。
5. Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Penguin, 1985).
6. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era* (New York: Scribner's, 1934), p. 104.

7. 這些觀念的薄弱、具傾向性的特性在一本書中被揭露：Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988)。
8. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 19991), p. 191.
9. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Simon & Schuster, 1982), p. 15.
10. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, pp. 183-84.
11. Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (New York: Harper & Row, 1968).
12. Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1991), p. 13.
13. Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times* (New York: W. W. Norton, 1984).
14. David Riesman et al., *The Lonely Crowd: A Study of Changing American Character*, rev. ed. (New Haven: Yale University Press, 1961).
15. Erving Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), p. 208.
16. Gergen, *The Saturated Self*, p. 146.
17. Gergen, *The Saturated Self*, p. 150.
18. Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation* (San Francisco: HarperCollins, 1993), p. 67.
19. Roof, *A Generation of Seekers*, p. 195.
20. Lears, *No Place of Grace*, p. 41.
21. 關於這些思想如何在啟蒙時代興起，尤其是如何在法國思想家中出現，請參閱 George Sorel, *The Illusions of Progress*, trans. John and Charlotte Stanley (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969)。對於這個幻象以為的發展的批判，請參考 Christopher Lasch, *The True and*

Only Heaven: Progress and Its Critics (New York: W. W. Norton, 1990)。

22. Martin Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (New York: Harper & Row, 1965).
23. 這並不全是現代的發現。加爾文的神學就認定，宗教智慧在於能夠覺悟到自我認識和認識神之間的內在關聯。但加爾文所謂的自我認識是道德性的，而非心理性的；而且他堅信自我認識的涵義是救恩性的，不是治療性的。真正的自知之明是認識到自己需要神的救贖。此外，加爾文所主張的是知識的內在關聯，而非為了把神聖和救贖性功能投射入人性和心理運作。請參閱 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 1.1.1 。
24. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).
25. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* (London: Routledge & Kegan Paul, 1945), p. 247.
26. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), pp. 303-21. 但E. D. Hirsch 卻持相反的看法，請參閱他的著作：*Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1962); *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976)。若要看從自覺的基督徒角度來仔細評估文學領域的書，可參 Roger Lundin, *The Culture of Interpretation: Christian Faith and the Postmodern World* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993)。
27. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 149.
28. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 357-94.
29. Paul Vitz 認為現代心理學往往產生替代性的宗教，請參閱 *Psychology as Religion: The Cult of Self Worship* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977)。
30. Jack Forstmann, *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977).

31. 士萊馬赫主張，神的屬性「不應該是指神的內在特色，而只是指我們將那份全然倚賴的感受與神聯上關係的時候所含的特質」(*The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart [New York: Harper, 1963], p. 194)。換言之，它指的主要是我們對神的內在經驗，而非神本身。
32. Barth, *The Theology of Scheiermacher: Lectures at Göttingen, Winter Semester, 1923-24*, ed. Dietrich Ritschl, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1982), p. 217.
33. Barth, *Church Dogmatics*, II/1:339.
34. Barth, *Church Dogmatics*, II/1:193.
35. 詳參 James Brown, *Subject and Object in Modern Theology* (London: SCM Press, 1953), pp. 140-67。
36. "The Barmen Declaration," in *Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church*, ed. Robert McAfee Brown (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990), p. 156.
37. Barth, *Church Dogmatics*, II/1:173.
38. David Ray Griffin, "Introduction: Varieties of Postmodern Theology," in *Varieties of Postmodern Theology*, ed. David Ray Griffin (New York: State University of New York Press, 1989), p. 1.
39. Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), p. 469.
40. Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism* (New York: Columbia University Press, 1969), pp. 3-29.
41. 巴特對驕傲有強而有力的解說，請參閱他的 *Church Dogmatics*, IV/1:413-78。

第六章

1. Leon Morris, *New Testament Theology* (Grand Rapids: Academie Books, 1986), pp. 25-38.

2. 關於約翰的神論，請參考Eugene M. Boring, "The Theology of Revelation: The Lord Our God the Almighty Reigns," *Interpretation* 40 (July 1986): 257-69。
3. 我的所謂「內在」和「外在」的神是採用John E. Smith的說法，參閱"The External and Internal Odyssey of God in the Twentieth Century," *Religion Studies* 20 (March 1984): 43-54。
4. 例如在保羅的著作裏，基督的所是所作幾乎完全等同耶和華。如果耶和華是無所不在（詩一三九7～10），是我們的聖潔（出三十一13）、我們的勝利（出十七8～16）、我們的醫治（出十五26），那麼基督也是（林前一30；西一27；弗二14）。神的福音（帖前二2，八9；加三8）同樣也是基督的福音（帖前三2）。神的教會（加一13；林前十五9）也是基督的教會（羅十六16）。神的國度（帖前二12）也是基督的國度（弗五5）。神的靈（帖前四8）就是基督的靈（腓一19）。神的平安（加五22）就是基督的平安（西三15）。神的審判日（賽十三6）就是基督的審判日（腓一6、10，二16；林前一8）。神的恩典（弗二8～9；西一6；加一15）就是基督的恩典（帖前五28；加一6，六18）。神的救恩（西一13）就是基督的救恩（帖前一10）。神的心意（弗一11；帖前四3；加一4）就是基督的心意（弗五17）。所以，我們聽到保羅以下的話就不會驚訝：他說他是神的奴僕（羅一9）也是基督的奴僕（羅一1；加一10）；他活着是為神的榮耀（羅五2；加一24）也是為基督的榮耀（林後八19、23，四6）；他信神（帖前一8～9；羅四1～5），也信基督（加三22）；認識神，就是救恩（加四8～9；帖前四5），也就是認識基督（林後四6）。請參閱Walter Elwell, "The Deity of Christ in the Writings of Paul," *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. Gerald F. Hawthorne (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1975), pp. 297-308。
5. Samuel Terrien, *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978), p. 363.

6. Emil Brunner, *The Mediator: A Study of the Central Doctrine of Christian Faith*, trans. Olive Wyon (New York: Macmillan, 1934), pp. 548-60.
7. 有關這一主題的詳細討論，請參考Karl Heim, *God Transcendent: Foundation for a Christian Metaphysic*, trans. Edgar Primrose Dickie (New York: Scribner's 1936)。
8. John A. T. Robinson, *Honest to God* (London: SCM Press, 1963), p. 13.
9. 布特曼將這種語言歸類為神話性的語言，因為它嘗試以現世的語言來描述他世的真相，而現世則是前現代的。於是神話便成了超越性的密碼。欲知他是如何辯明自己的立場，請參考 Karl Jaspers and Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth* (New York: Noonday Press, 1958), pp. 57-71 。這些根基一旦動搖，下一步必然是問：是否有任何已知的關於神的事情存在於純粹的人類經驗之外？採取這一步的其中一人是 Gordon Kaufman, *God the Problem* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), pp. 41-81。Thomas Luckman 則從社會學的進路來探討，他主張現代精神迫使人從內在來尋找神的超越性。當超越性的傳統涵義如此漸漸褪色後，內蘊性的宗教便蓬勃起來。Luckman 說：「現代的宗教心的特徵是超越性的急劇萎縮」，令到「神聖」必須要重新定義。(“Shrinking Transcendence, Expanding Religion?” *Sociological Analysis* 51 [Summer 1990]: 135)。
10. Cyril C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity* (Nashville: Abingdon Press, 1958), pp. 19-27.
11. 參 W. R. Matthews, *God in Christian Thought and Experience* (London: Nisbet, 1935), pp. 95-102 。若要明白神的超越性的神學意義，而非哲學內容，請參 G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: S.P.C.K., 1959), pp. 25-54 。
12. 這種廣被接受的安排可以解釋為何亞流主義幾乎能奪去初期教會的心，因它假定在父和子之間有本體上的差距。亞流主義在主後 325 年所召開的尼西亞會議裏被排斥；然而在主後 360 年，所有原先的信條的特徵都

被否定了，而只說子「像生他的父」——等於把相異的要素合併到神性裏去的另一種說法罷了。直到主後381年的君士坦丁堡會議，尼西亞信條才再度被確認，而父與子之間的本體上的區分終於被推翻。但聖靈論卻無法避免亞流式思維的陰魂。

13. Gordon Rupp, *Luther's Progress to the Diet of Worms* (New York: Harper Torchbooks, 1964).
14. 馬丁路德語，轉引自Gordon Rupp, *The Righteousness of God: Luther Studies* (London: Hodder & Stoughton, 1953), p. 112。
15. 同前書，頁145。
16. Philip Watson, *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress Press, 1947), pp. 132-37, 152-60.
17. Robert W. Jenson, *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 11.
18. Peter Berger提出了一個兩重的宗教類型：「對質性」（例子是猶太教、基督教、回教）和「內在性」（例如印度教和佛教）。前者傾向於提倡神的超越性而不講求神的內蘊性；後者則提供神的內蘊性而不談神的超越性（*The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979], pp. 168-81）。這個分類法的弱點之一是，這兩個類型並不能嚴格地以東方和西方為界線。在西方的基督宗教裏，雖然原因不同，也有呈現出東方的「內在性」。Emil Brunner曾提出一個主張：在中世紀的神祕主義裏獨佔鰲頭的古典柏拉圖和新柏拉圖思想，到了啟蒙運動時又死灰復燃，想產生出普世性的「內在性」宗教，這種想法又在自由主義的基督教裏借屍還魂。Brunner表示他對這種「內在性」的西方宗教的反感：「這種失去了中保的宗教試圖把基督信仰吸納入自身中，它的手法是：斷言基督教所認為首要的，亦即與獨特的歷史事件的關聯，其實並非不可或缺，因為它只是心理上和教育性的工具而已，一旦人達到成熟的地步就可以把它捨棄掉。就在這一點上，這兩種看法便分道揚鑣了；它們之間是無法協調的。其中必定

只有一種看法是真的。」（*The Mediator: A Study in the Central Doctrine of the Christian Faith*, trans Olive Wyon [New York: Macmillan, 1934], p. 34）。Peter Berger也了解這一點，所以他建議說，在當今的美國，我們必須有所抉擇：不是「弱者」（遵奉內在性的宗教，而對現代文化讓步），就是「流氓」（信奉對質性的宗教，提出毫不妥協的宗教要求）。請參 *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press, 1992), p. 149。

毫無疑問，不只是現代人的心，所有人心都不斷在尋求怎樣區分超越性與內蘊性之間的聯結。只是現代人對此更加不遺餘力。關於古代的這種例證，耶利米書中有詳細描述，請參考 Wener E. Lemke, "The Near and Distant God: A Study of Jer. 23:23-24 in Its Biblical Theological Setting," *Journal of Biblical Literature* 100 (December 1981): 541-55。

19. 湯恩比（Arnold Toynbee）早就預見到基督信仰的排他性宣稱，亦即他所謂的「家族性遺傳病」，將會隨着二十世紀的推進而變得愈來愈難以維持（*An Historian's Approach to Religion* [London: Oxford University Press, 1956], p. 11）。但是，從神學來說，基督教對世界各宗教的迷戀可能始於巴特。儘管他對「宗教」這回事表示厭惡，他給人的印象是他頗熱衷於普救論。他這方面想法的邏輯性結論是：對於耶穌的歷史的個人信仰，說到底，並非必要。雖然他一再否認，但他的著作 *Evangelical Theology: An Introduction* (trans. Grover Foley [London: Weidenfeld & Nicolson, 1963], pp. 15-62) 有這方面的暗示。基督教陣營裏最早提倡這種新的多元主義神學的人，多數是巴特的門生。關於後續的發展請參考 Harold Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991) ; Carl E. Braaten, *No Other Gospel: Christianity among the World's Religions* (Minneapolis: Fortress Press, 1992)。

20. 請參 James Denney, *Studies in Theology* (London: Hodder & Stoughton, 1908), pp. 61-62。基督的先存性這觀念在 Karl-Joseph Kuschel 的著作 *Born*

Before All Times? The Dispute over Christ's Origin (trans. John Bowden [New York: Crossroad, 1992]) 受到正面的攻擊。

21. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, trans. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991), pp. 339-40. 有關潘能堡的神觀，請看 Herbert Burhenn, "Pannenberg's Doctrine of God," *Scottish Journal of Theology* 28 (1975): 535-49。

22. 在新約聖經裏，「奧祕」向來與神所啟示或宣講的事有關（提前三 9），而從來不是指隱晦或不可知的事。最主要的奧祕是基督（林前二 2），這是很久以前就應許的（林前一 19），如今藉着基督，連外邦人也能來到父面前（弗三 14～15），保羅就是委身於事奉這位主（林前九 16）。將奧祕與不可知的事連在一起，而不把它與可知的事相聯，將會像 Eberhard Jüngel 所說的，使神變得不可思議。他指出：「這樣一來，如要說神是奧祕的，也許只能把手指遮嘴唇，噤口不言。」（*God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, trans. Darrell L. Guder [Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983], p. 251）。請參 A. E. Harvey, "The Use of Mystery Language in the Bible," *Journal of Theological Studies* 31 (October 1980): 320-36。然而，對神祕事物的迷戀仍是宗教對話的核心。例如，Heinrich Ott 曾辯稱，有很多宗教是受感於「同一個不可言說的奧祕」（"Does the Notion of 'Mystery' – as Another Name for God – Provide a Basis for a Dialogical Encounter between Religions?" in *God: The Contemporary Discussion*, ed. Fredrick Sontag and M. Darrol Bryant [New York: Rose of Sharon Press, 1982], p. 15）。東方宗教所賦與奧祕的角色使得這種說法受相當鼓舞，因為東方的神觀裏含有很多未知和隱藏的成分。但是基督教對奧祕的理解，也就是，奧祕和神所啟示的事物是完全一致的，可以說破壞了這種說法的根基。

23. 有關神的超越他性裏面的這兩個層面的特徵，請參考 Alan P. Sell, "Transcendence, Immanence and the Supernatural," *Journal of Theology for*

Southern Africa 26 (March 1979): 56-66。

24. 今天各年齡層的新教徒都傾向於漠視神的超越性。他們大多數喜歡神的內蘊性裏較軟性的形象。最近有調查顯示，按照喜好的程度排列，他們認為神是創造者、醫治者、朋友、拯救者、父親、主人、君王、審判者、愛侶、解放者、母親、配偶。請參考 Wade Clark Roof, "Review of Polls: Images of God among Americans," *Journal of the Scientific Study of Religion* 23 (June 1984): 201-5。
25. Charles Sykes, *A Nation of Victims: The Decay of American Character* (New York: St. Martin's Press, 1992), p. 4.
26. 請參閱Adolf Harnack, *What Is Christianity?* Trans. Thomas Bailey Saunders (New York: Putnam, 1901), pp. 78ff; Anders Nygren, *Essence of Christianity*, trans. Philip Watson (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961), pp. 113-23。
27. Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols., trans. J. A. Baker (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 1: 277.
28. Carl Henry, *God, Revelation and Authority*, 6 vols. (Waco: Word Books, 1976-83), 6: 325.
29. James Moffatt, *Love in the New Testament* (London: Hodder & Stoughton, 1929), p. 5.
30. A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1911), p. 151.
31. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (London: Banner of Truth, 1959), p. 73.
32. J. Rodman Williams, *Renewal Theology: God, the World and Redemption* (Grand Rapids: Academie Books, 1988), p. 59.
33. Anthony Hoekema, "The Attributes of God: The Communicable Attributes," in *Basic Christian Doctrines*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Baker Book House, 1971), p. 31.
34. Karl Barth, *Church Dogmatics*, 5 vols., ed. Thomas F. Torrance, trans. Geoffrey Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-77), II/1: 363.

35. Theodorus Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, trans. S. Neuijen (Newton, Mass.: G. Branford, 1961), pp. 153-57.
36. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols., trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1965), 1: 208.
37. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1: 272.
38. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1958).
39. Von Rad, *Old Testament Theology*, 1: 205.
40. Norman Snaith, "God: Transcendent and Immanent," *Expository Times* 68 (December 1956): 68-71.
41. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 144.
42. Forsyth, *The Work of Christ* (London: Independent Press, 1938), p. 79. 神對聖潔的要求可以說明新約聖經如何詮釋基督的死。基督代替我們死，使已經遠離神的我們與父和好。祂親身擔當了神的公義審判，代贖我們的罪，紓解了神的憤怒，並使我們披上公義的外袍，這公義本是我們無分的，沒有它我們就不能面對神的聖潔。這些主題，如和好、使神息怒、稱義，在下列書籍裏面都有深入的探討：Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1965); *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1965); John R. Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986)。
43. John Piper, *The Pleasures of God: Meditations on God's Delight in Being God* (Portland: Multnomah Press, 1991), p. 176.
44. Robinson, *Religious Ideas of the Old Testament* (London: Duckworth, 1913), p. 70.
45. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1: 272.
46. Forsyth, *The Principle of Authority, in Relation to Certainty, Sanctity, and*

Society: An Essay in Philosophical and Experimental Religion (London: Independent Press, 1952), pp. 4-7.

47. Peter Taylor Forsyth, *The Cruciality of the Cross* (London: Independent Press, 1948), pp. 22-23.
48. Derek Phillips 認為當今道德生活的兩大障礙是：現代的治療文化和權威的崩潰。請參閱"Authenticity or Morality?" in *The Virtue: Contemporary Essays on Moral Character*, ed. Robert B. Kruschwitz and Robert C. Roberts (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1987), pp. 23-35。
49. Stallsworth, "Time of Crisis, Time to Confess," *Lutheran Forum* 27 (August 1993): 51.
50. Stephen L. Carter 以憲法律師的角度提出了一個滿有說服力的論點：政教分離的教義普遍受到誤用，使得超越界在現代文化裏加速消失。他認為這項教義原是要保護宗教免受政治影響，而不是要保護政治免受教會的影響。請參考 *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York: Basic Book, 1993)。
51. 關於古典的人文學者的面貌，可參考 Rosalind Murray, *The Good Pagan's Failure* (New York: Longman, Green, 1939)；一般性的描寫可參考 Thomas Molnar, *The Pagan Temptation* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1987)。
52. 這個主題在 Van Harvey 的書中有尖銳的探討：*The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (London: SCM Press, 1967)。
53. James Singleton 曾給我一份未經出版的研究，它分析了兩百篇講道，其中有一半刊於 1981 年 1、2 月到 1991 年 3、4 月間的 *Pulpit Digest*；而另一半則刊載於 1985 年 7、8 月到 1991 年 1、2 月的 *Preaching* 雜誌裏。他把每一篇講道歸類在四個類型之中。結果 24.5% 的講章的內容和組織是按照經文而決定。22.5% 的內容明顯是關於聖經的，但講道者自由地加上自己的組織。但有 39% 的講章，無論內容和組織都不是出自聖經，只是多少還看得出一點基督教的味道。而 14% 的講章，不但內容和組織

不是出自聖經，而且根本毫無基督教的味道可言。我們這時代的教會對神的道的「尊重」可見一斑。在這兩百篇所謂福音派的講道典範之中，明顯講聖經的少於一半，而每七篇之中就有一篇甚至沒有基督教味道的。

54. 這是了解東方靈修之所以愈來愈在教會內外風行的關鍵。當討論到印度教的神觀時，T. R. V. Murti 說：「如果我們要尋找神，就必須在人的成分或結構裏尋找祂，也就是在自我（梵文 Atman）中……尋找。這個發亮、自存的自我（Atman）就是神本身」（"The Hindu Conception of God," in *God: The Contemporary Discussion*, pp. 28-29）。在印度教中當作宗教信仰來追求的事物，在西方卻被當作文化風尚。

55. 關於這教義的詳細解說，請參考 Carl Henry, *God, Revelation and Authority* 的第一和第三冊。

56. Tozer, *The Knowledge of the Holy: The Attributes of God–Their Meaning in the Christian Life* (Harrisburg, Pa.: Christian Publications , 1961), p. 10. 另參 Deane W. Ferm, "Abuse of God," *The Christian Century*, 26 March 1975, pp. 307-10。

第七章

1. 無意義感的主題以及暗藏其中的虛無主義，在早期的存在主義作品中相當普遍，例如卡謬（《異鄉人》、《西塞弗斯的神話》、《瘟疫》、《墮落》）。這在巴爾扎克的《人間喜劇》（*Comedie Humaine*）甚至托爾斯泰的《伊凡伊里奇之死》（*Death of Ivan Ilych*）裏都是顯而易見的。對這類文學的縱覽可參考William Barrett, *Time of Need: Forms of Imagination in the Twentieth Century* (New York: Harper, 1972), pp. 3-42。但我要講的無意義感是文化方面的，而不是文學上的；它沒有那麼反省性，而是較直覺的；沒有那麼嚴謹，而是較粗淺的。

2. Langdon Gilkey, "The Concept of Providence in Contemporary Theology," *Journal of Religion* 43 (July 1963): 171.

3. Robert Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* (New York: W. W. Norton, 1974), pp. 32-40.
4. Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect*, pp. 47-52. 環境的破壞已經引起強烈呼籲，警告我們要控制自己的習慣和食慾，請參考 Rufus E. Miles, *Awakening from the American Dream: The Social and Political Limits to Growth* (New York: Universe Books, 1976); Al Gore, *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit* (New York: E. P. Dutton, 1993)。
5. Robert Lifton 認為全球性的核子毀滅所帶來的威脅，就個人層面而言，已經破壞了生命進入死亡的延續性，並帶來了一種籠罩社會的虛無主義式的無意義感。請參考*The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life* (New York: Simon & Schuster, 1979)。
6. Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (New York: W. W. Norton, 1993).
7. 參Hans Sachsse,"Modern Technology and the Contemporary Debate on It," *Universitas* 25 (1983): 85-92。在這裏我們需要特別注意的是：科技不但增加人為害的能力，也有能力微妙地改造我們看待生命的方式。Jacques Ellul 是率先著書探討這問題的人，請參 *The Technological Society*, trans. John Wilkerson (New York: Alfred A. Knopf, 1965)。最近 Neil Postman 也著書討論這個問題，*Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (New York: Alfred A. Knopf, 1992)。
8. 湯恩比（Arnold Toynbee）和道森（Christopher Dawson）都主張宗教在文化裏所扮演的角色是不言而喻的。有關道森的作品請參*Religion and World History: A Selection from the Works of Christopher Dawson*, ed. James Oliver and Christina Scott (Garden City, N.Y.: Doubleday-Image, 1975)。
9. Bryan Wilson, *Religion in Secular Society* (Baltimore: Penguin Book, 1966), p. 258.
10. 關於這些意義世界的交會，請參考 Peter L. Berger, *The Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith* (Garden City, N.

Y.: Doubleday, 1961), pp. 8-101.。

11. 隨着錄影機面世和色情資料垂手可得，福音派人士的道德抵抗顯然已經瓦解。一項對傳道人的調查顯示：那些自稱在性倫理方面比平信徒高超的傳道人，有20%承認他們每月至少一次會看色情圖像。請參閱"The War within Continues," *Leadership* 9 (Winter 1988): 24的引言。
12. 我同意柏格的想法，那就是，雖然世俗化產生了多元化，而多元化又加強了世俗化的過程，但多元化對宗教造成的威脅比較嚴重。請參 Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1979), p. xi 。
13. Wilson, *Religion in Secular Society*, p. 106.
14. 多元主義的經驗創造出了一種需要感，需要自發性和不可預期性，一種貪得無厭的飢渴，渴求新奇、不尋常、不可測的東西。在神學的情境中，這種飢渴就表現為對「遊戲」的渴望。請參考 Jürgen Moltmann, *Theology of Play*, trans. Reinhard Ulrich (New York: Harper & Row, 1972)。
15. 請參Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Avon Books, 1969)。
16. 西方個人主義更加強了現代處境中自然而有的孤寂感。請參 Peter L. Berger, "Western Individuality: Liberation and Loneliness," *Partisan Review* 52 (1985): 323-36 。
17. Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1990), p. 11.
18. Hinlicky, "The Human Predicament in Emergent Post-Modernity," *Dialog* 23 (Summer 1984): 170.
19. Von Laue, *The World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective* (New York: Oxford University Press, 1987), p. 340.
20. Gilkey,"The New Watershed in Theology," *Soundings* 64 (Summer 1981): 123. 但是他接下來的討論卻轉離傳統的形上學，認為即使我們的終極感減退了，我們仍然假設能促成一個「開放的未來」，因而能在日常生活找到意義。所以看來，我們仍能維持對進步的信念，然而它已不是一種

實質的進步。另參 Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill. 1969), pp. 342-48。

21. Christopher Lasch, "Progress: The Last Superstition," *Tikkun* 4 (May-June 1989): 27-30. 他在一本鉅著裏進一步探討這個主題，請參 *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (New York: W. W. Norton, 1990)。另參Paul A. Carter, "The Idea of Progress in Most Recent American Thought," *Church History* 32 (March 1963): 75-89。
22. 關於這次大會，可參考 *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, ed. Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (Philadelphia: Westminster Press, 1968), pp. 718-24。
23. Barth, "The World's Disorder and God's Design," *Congregational Quarterly* 27 (January 1949): 10-11.
24. Thomas Hewitt, *Epistle to the Hebrews: An Introduction and Commentary* (London: Tyndale Press, 1960), p. 51.
25. Moltmann, *The Crucified God*, trans. R. A. Wilson and John Bowden (London: SCM Press, 1973), p. 204.
26. B. B. Warfield, *Biblical and Theological Studies*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1952), p. 276. 神的護佑與預定論之間的關係很棘手。在 1536 年和 1539 年出版的《基督教教義》(*The Institutes of the Christian Religion*) 裏，加爾文僅僅將後者視為神普遍的護佑在救贖上的特殊應用。但在 1559 年的最後校定版裏，他卻將它們分開，且將預定論更緊密地與基督的工作連在一起，也許他是希望多從牧養角度，而少從臆測的角度來處理。請參考 Leigh Hunt, "Predestination in the Institutes of the Christian Religion, 1536-39," *Evangelical Quarterly* 9 (January 1937): 28-45。另參 Etienne de Peyer, "Calvin's Doctrine of Divine Providence," *Evangelical Quarterly* 10 (January 1938): 30-44。
27. Barth, *Church Dogmatics*, 5 vols. ed. Thomas F. Torrance, trans. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-77), III/3: 155.

28. 詳見G. C. Berkouwer, *The Providence of God*, trans. Lewis Smedes (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1952), pp. 137-74。
29. Walter Eichrodt主張早在個人性的護佑觀念出現之前，群體性的護佑已經成為以色列人生活的一部分。個人性的護佑早已出現，這是不爭的事實（例如：創二十四1～67；出二1～10）；問題是人們是否有這意識。Eichrodt自己提出的證據與他的猜想互相矛盾。他說當約瑟向兄弟們表露身分時，他見證說，藉着兄弟出賣他，「上帝差派我在你們以先來這裏，為要保全性命」（創四十五5）。稍後約瑟說了這段重要的話：「從前你們有意要害我，但上帝有美好的意思在其中，為要成就今日的光景，使許多人的性命得以保全」（創五十20）。參Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols., trans. J. A. Baker (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 2:176-85。
30. Barth, *Church Dogmatics*, III/3: 60.
31. 關於靈恩派信心運動的最佳評估請參考Hank Hanegraaff, *Christianity in Crisis* (Ventura, Cal.: Harvest House, 1993)。
32. 有關這主題的詳細討論請參Scott J. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of II Cor. 2:14-3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986)。
33. Warfield, *Biblical and Theological Studies*, p. 270.
34. Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trans. A. G. Hebert (London: S.P.C.K., 1968).
35. Forsyth, *The Justification of God: Lectures for Wartime on a Christian Theodicy* (London: Latimer House, 1948), p. 54.
36. 請參考Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment* (London: Tyndale Press, 1960)。
37. Leonardo Boff, "Images of Jesus in Brazilian Liberal Christianity" in *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, ed. José Míguez Bonino (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977), p. 9.

38. David Pailin, *The Anthropological Character of Theology: Conditioning Theological Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 75.
39. Daniel Liechty, *Theology in Postliberal Perspective* (London: SCM Press, 1990).
40. Norman Pittinger, *Unbounded: God and Man in Process* (New York: Seabury Press, 1976), p. 89; and *God's Way with Men: A Study of the Relationship between God and Man in Providence, Miracle, and Prayer* (London: Hodder & Stoughton, 1969), pp. 101-22.
41. James McClendon, *Biography as Theology: How Life's Stories Can Remake Today's Theology* (Nashville: Abingdon Press, 1974), pp. 87-111.
42. Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implication of a Christian Theology* (New York: Harper & Row, 1967), p. 137.
43. John Seel, *The Evangelical Forfeit: Can we Recover?* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), pp. 43-46.
44. Robert A. Guelich, "Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti," *Pneuma* 13 (Spring 1991): 58.
45. Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster Press, 1964), p. 151.
46. H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York: Harper & Row, 1937), pp. 45-87.
47. 有關新約中對聖靈的敘述請參拙著 *God the Evangelist: How the Holy Spirit Works to Bring Men and Women to Christ* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1987), pp. 4-10。

第八章

1. 1993年參與這項研究的七所神學院是：Asbury Theological Seminary、

Bethel Theological Seminary、Calvin Theological Seminary、Denver Conservative Baptist Seminary、Fuller Theological Seminary、Gordon-Conwell Theological Seminary、Talbot School of Theology。而在 1982 年參與亨特的研究的神學院是：Asbury Theological Seminary、Denver Conservative Baptist Theological Seminary、Fuller Theological Seminary、Gordon-Conwell Theological Seminary、Talbot School of Theology、Westminster Theological Seminary、Wheaton Graduate School。亨特的分析結果已記在《福音派新一代》(*Evangelicalism: The Coming Generation*, Chicago: University of Chicago Press, 1987）中。

在 1993 年的調查中，七所神學院中有資格參與的神學生共 3,255 人，其中 1,591 人（即 48.9%）收到問卷。共有 730 人答完並繳回問卷，回收率是 45.9%，佔合格人數的 22.4%。亨特在 1982 至 1983 年對七所福音派神學院所作的研究平均得到 64% 的回收率，所得介於 50%（Talbot）到 79%（Asbury）之間。我們得到的回應比較低，介於 22.4%（Talbot）和 70%（Asbury）之間。

1993 年的抽樣誤差（根據總人數 3,255 人中的 730 位回應者），估計為 3.2% 左右，所以可信度有 95%。

2. 亨特修正了韋伯對苦修更正教的分類法，他認為浸信宗傳統不屬於聖潔－五旬宗、改革－認信派和重洗派傳統，而只要是強調會眾自治，及主張相信基督在十字架上的工作的個人歸信的，都屬於這一類。其他三類傳統就比較容易界定，因為它們不像浸信宗傳統那麼廣泛，而且比較容易按宗派來區分。亨特認為聖潔－五旬宗傳統是強化了浸信宗傳統裏的敬虔派暗流。聖潔主義那邊傾向屬靈和道德上的完美主義，而五旬宗這邊則表現在說方言的強烈屬靈經驗上。他認為改革－認信傳統在本質上是理性、客觀的，在治理上是寡頭政治，而外在則表現於克己傾向上。最後，他認為重洗派傳統的特徵是對於救恩事情抱持客觀態度，強調教會群體之間的互相倚賴，並將群體置於個人利益之上，此外，它關心社會，提倡反戰和平。請參考 Hunter, "Operationalizing Evangelicalism: A

Review, Critique and Proposal," *Sociological Analysis* 42 (1981): 363-72。

3. J. Gordon Melton, *Encyclopedia of American Religion* (Detroit: Gale Research, 1993).
4. Wade Clark Roof and William McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1987).
5. 在 1993 年的調查裏，有三分之一（33.3%）的回應者表示曾有說方言的經驗；在 1982 年則佔 34.2%。這種靈恩經驗在宗派裏的分佈又如何呢？38.7% 來自保守的新教教派，27.9% 來自溫和的新教教派。比較令人驚訝的是，有 35% 來自自由派的新教教派。若按亨特的宗派分類法，有說方言經驗的人數在聖潔－五旬宗傳統裏佔 53%，浸信宗有 31.7%，重洗派 30.8%，而在改革－認信傳統則只有 22%。若按一般的宗派而言，曾說方言的人數在五旬宗會友中佔 84.2%，獨立基要派會友有 47.3%，在敬虔派衛理宗佔 30.1%，聖潔主義有 25.4%，浸信宗有 23.7%，在改革宗－長老宗有 20.3%。而如果照這些神學生自己的分類，說方言的人在各神學派別裏又是如何分佈呢？他們其實是普遍存在各神學派別裏：靈恩派有 86.9%，五旬節派有 81.5%，新正統派有 36.4%，福音派有 28.8%，基要派有 29.4%，傳統／認信派有 12.5%，而自由派有 11.1%。
6. Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation*, p. 65.
7. Daniel Yankelovich, *New Rules: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down* (New York: Random House, 1981).
8. Daniel Yankelovich, "New Rules in American Life: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down," *Psychology Today* 15 (1981): 310.
9. 詳參 David G. Myers, *The Inflated Self: Human Illusions and the Biblical Call to Hope* (New York: Seabury Press, 1981), pp. 47-81。
10. Edward R. Norman, "Freedom in an Age of Selfishness," *Intercollegiate Review*, Spring 1993, p. 3.

11. Mehl的結論刊在一未發表的文章，題目是："The Quality of Ministerial Candidates from a Counselor's Perspective" (1991)。他的主旨是，準傳道人的自我治療脈搏與童年陰影有關，有趣的是，在1993年的調查裏，有79.9%的回應者相信已遺忘的童年經驗仍可能影響他們。
12. 參閱Wuthnow, *The Consciousness Reformation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), pp. 136-42。
13. 我們所採用的量表是改編自Wade Clark Roof和Richard Perkins的文章"On Conceptualizing Salience in Religious Commitment," *Journal for the Scientific Study of Religion* 14 (1975): 111-28。

我們的問題是：教會的世俗化和市場化已臻糜爛的程度。

在回應對「泛靈恩運動」的教會增長的批評時，許多乘風破浪的教會領袖的答辯總是：我們在追求量的增加的同時，也會注意質的平衡。但是，翻閱他們喜孜孜地自撰的成功經驗，及為合理化此等經驗而造出來的「神學」理論，我們根本不可能期望他們會提供何種質的平衡。而更關鍵的問題是，今天教會的危機不是重量不重質的問題，而是傳甚麼和信甚麼的問題；所以不是簡單的平衡一下便可解決。我們的典範業已轉移，我們已建構了一個在本質上截然不同的教會，傳遞一個全新版本的「基督信仰」。我們傳講的基督，愈來愈受潛在顧客的要求所形塑，也愈來愈與聖經所記述的基督有異。

這是所有關懷教會的身分和使命、福音的現代意義的基督徒都應該閱讀的一本書。讓我們一同思考，一同認罪，一同尋求轉變。

——梁家麟（香港建道神學院劉福群教席教授）

God in the Wasteland

《孤獨的神》激起了本會長老的嚴肅討論。當我們要磨斧頭和犁頭，多麼容易便不假思索地跑去求助於非利士人（撒上十三20）！衛爾斯堅定地以神為中心，令我們猛然站住，不得不再次面向神。假如我們福音派人士肯聆聽，神必然免去因著忽略祂而導致的可怕結果、甚至是那些最終會奪我們命的所謂成功。

—John Piper（Bethlehem Baptist Church [Minneapolis] 牧師）

又是衛爾斯！前作*No Place for Truth*已把福音派的遊樂場炸得稀巴爛。本書則是福音派在現代性瓦礫中的生存手冊……原來神學家可以抬起頭來迫視現代性，不投降不閃縮……在這個先知荒的時代，衛爾斯是一把先知聲音。

— R. Albert Mohler, Jr.（美南浸信會神學院院長）

ISBN 962-208-581-4
9 789622 085817

TD3604 ISBN:962-208-581-4